

私立中國文化大學

研究所碩士班

論文口試審定委員會

本校政治學研究所黃國富君

馬來西亞華文報紙與族群認同建構

—以「華小高職事件」為例

合於碩士資格水準，業經本委員會評審認可。

口試委員：

陳鴻瑜  
劉懷恩  
余小云

指導教授：

余小云

研究所所長：

楊金順

中華民國九十一年十二月

## 中文摘要

馬來西亞是個多元族群組成的國家，由馬來人所主導的國家機器，透過各種政策扶持馬來人在各領域的發展，並意圖將馬來西亞導向一個馬來化的國家。國家機器的這些動作，讓少數族群感受到優勢族群欲同化的企圖，尤其是人口比例相當高、自認文化淵遠流長的華人，對國家機器的動作實在難以接受。

在捍衛族群尊嚴和基本人權的動機下，華人在文化與教育領域，和國家機器展開長期的鬥爭。為了凝聚族群的力量，建構族群認同成為必要手段，不過，認同是一個細緻、複雜的過程，牽涉其中的因素極多，本論文選擇以傳播的角度切入，試圖了解被視為「華社三寶」的華文報紙，其所呈現的內容，在華人建構族群認同的過程中，有著什麼影響？

本論文選擇 1987 年發生的「華小高職事件」做為研究個案，並以當地兩份較具代表性的華文報紙——《南洋商報》與《星洲日報》做為分析對象，了解華文報紙在這事件中扮演的角色。為了能更深入探討文字表象背後的深層意涵，本論文採取論述分析做為研究方法，以六個層面對新聞文本進行分析，即「強調同一性」、「呼喚集體記憶」、「存續策略」、「合理化策略」、「排除策略」及「污名化策略」，這六項策略皆有助於建構族群認同。

在新聞文本的分析中，可以看到華文報紙建構了一個分類架構，形塑一組互相對立的關係，從中清楚劃分出「我群」與「他者」，以有效凝聚族群認同和動員進行抗爭。

新聞論述每日出現，看似尋常，卻具有累積性建構事實的效果，讓人建立起對「真實」社會的理解；而族群認同的形成，也須經過長時間的建構，大眾媒介在這過程中，透過符號建立與社會區隔，讓族群認同建構達到「自然化」效果。

## 誌謝辭

1992年10月4日，踏出馬來西亞國門，來到寶島，開始尋找自我的旅程。一眨眼，十年過去了，在而立之年前夕，完成了這篇論文，算是對過去部分疑惑的思考與反省。

大學時期唸的是大眾傳播，過去數年也在新聞界服務，但是對政治學一直有著濃厚的興趣，也驅使自己重拾書本，繼續學業。唸研究所期間，過著白天唸書、晚上工作的日子，身體雖然疲憊，卻也享受著探索學術的樂趣。在訂定論文題目的過程中，就期盼能結合政治與傳播，對熟悉卻有陌生的馬來西亞華人社會進行探討，經過三年半的摸索與反覆思考後，終於有了一點成果。

對於家人，一直有著揮不去的愧疚。父母的寬容與愛護，讓我在這段旅程中沒有後顧之憂，還有姊姊、兄弟和其他家人的關懷，我都點滴在心。

感謝余小云老師，在過去這段時間的指導和鼓勵。口試委員陳鴻瑜老師、彭懷恩老師對論文的評論與意見，讓我受益匪淺。

在論文寫作過程中，感謝劉鑑銓先生(星洲日報執行董事)、張賜興先生(南洋商報總編輯)、黃燊發先生(南洋商報總主筆)、羅正文先生(星洲日報總主筆)、柯嘉遜博士(新紀元學院院長)及祝家華博士接受訪問，提供了許多寶貴的意見。星洲日報的一新大哥、建成、新加坡國立大學陳星南先生的熱心幫助，讓我在資料收集上少了許多麻煩。

當然，也要感謝大學同學兼同事心欣，在我沮喪和煩躁時給予的鼓勵與支持；「問蔣」、建璋、鐵嶺、億隆、佩玟等同學給予的溫暖；還有同事超群、皇寺、思涵、秀珠、菁菁等人在工作上的協助。謝謝您們。

## 內容目錄

中文摘要	i
誌謝辭	ii
內容目錄	iii
表目錄	v
第一章 序論	1
第一節 研究問題與研究架構	1
第二節 為何選擇「華小高職事件」?	6
第三節 研究方法	11
小結	19
第二章 文獻與理論	20
第一節 族群相關概念的釐清	20
第二節 族群認同的相關理論	28
第三節 大眾媒介與族群認同建構	33
小結	43
第三章 華人與馬來西亞	46
第一節 從華僑到華人：馬來西亞華人社會形構	46
第二節 馬來(西)亞華人的認同變遷	65
第三節 華人在馬來(西)亞獨立後的處境	75
小結	84
第四章 新聞論述中的華小高職事件	86
第一節 華文報紙與華人社會的關係	86
第二節 華小高職事件爆發前的社會情境	92
第三節 新聞中的華小高職事件	96
小結	102
第五章 華小高職事件的論述分析	104

第一節	強調同一性	104
第二節	呼喚集體記憶	115
第三節	存續策略	123
第四節	合理化策略	129
第五節	排除策略	136
第六節	污名化策略	148
小結		153
第六章	結論	156
第一節	研究結果摘要	157
第二節	研究結果的意義	161
第三節	研究限制與建議	162
參考文獻		164

## 表目錄

表 1-1 華基政黨在歷屆國會大選的當選席次	11
表 1-2 星洲日報與南洋商報在西馬來西亞的讀者人數	18
表 3-1 1931 年馬來聯邦錫礦、橡膠業的族群勞力組成	52
表 3-2 華人在馬來西亞的人口變化	54
表 3-3 1930-1970 年西馬城鎮地區族群人口分布	55
表 3-4 馬來半島華人方言群的組成	59
表 3-5 1924-1929 年馬來聯邦華人受教育情況	72
表 3-6 馬來西亞各族群家庭平均所得	80
表 4-1 研究文本的基本資料分析表	96

# 第一章 序論

當前世界是由所謂的「民族國家」(nation state)組成，也就是標榜每個國家皆由單一的民族所建構。<sup>1</sup>但是從國際現況來看，卻無法從這麼單純的面向加以理解。

全世界一百多個國家中，僅有近百分之十是由單一族群(ethnic group)組成；四成國家其核心族群佔人口的四分之三以上，也就是說，只有約半數的國家是由單一或核心族群所組成。另外，全世界有逾四成的國家，其內部有五個以上的主要族群。<sup>2</sup>因此，絕大多數國家境內都有或多或少的族群，而族群間因為各種因素所發生的衝突也從未斷絕，<sup>3</sup>這也使得如何處理族群關係，成為許多政府無可迴避的問題。

## 第一節 研究問題與研究架構

### 壹、研究問題

馬來西亞是由多族群所組成的國家，在主要族群中，馬來人、華人和印度人分別來自亞洲不同文明，擁有截然不同的文化、語言、宗教及生活習慣等，這些差異讓馬來西亞社會顯得極其複雜。學者江炳倫認為，「世界上多種族的國家不少，但是像馬來西亞情況這樣複雜，且對生活產生如此鉅大影響的，確實是不多見。」<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 施正鋒，*族群與民族主義—集體認同的政治分析*，初版(台北：前衛出版社，1998年)，頁1。

<sup>2</sup> Walker Connor, *Ethnonationalism: the quest for Understanding*, (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp.29-30.

<sup>3</sup> 根據統計，在1993年世界共有廿二場戰爭，除了五場外，其餘戰爭都是涉及族群的衝突，約有2500萬的難民被迫逃難家園。(Ted Robert & Barbara Harff 著，鄭又平等譯，*國際政治中的族群衝突*，初版(台北：韋伯出版社，1999年)，頁110。)

<sup>4</sup> 江炳倫，*亞洲政治文化個案研究*，初版(台北：韋伯出版社，2002年)，頁301。

1969年5月馬來西亞發生「513 族群衝突事件」<sup>5</sup>(簡稱「513 事件」)後，政治、經濟環境有了很大改變，由馬來人組成的政黨——「全國巫人統一機構」(United Malay Nation Organization, UMNO, 簡稱巫統)支配了政府機關，開啟了「以黨治國」<sup>6</sup>的時代。為了安撫馬來社會的不滿情緒，並化解政治危機和重獲統治的正當性，最有效的法寶就是在經濟領域取得成長，以改善民眾實質的生活。因此馬來西亞政府1970年代初期，提出了長達廿年的「新經濟政策」(New Economic Policy, NEP)，希望藉由推行某些具有特殊目的的產業政策，一方面改善其所謂「馬來人的困境」，大幅提昇馬來人在政治、經濟與社會的地位；另一方面，也能使馬來西亞成為與美國、西歐和日本匹敵的「先進國家」。<sup>7</sup>

馬來西亞政府不僅在政經層面大刀闊斧，在其他領域也有大動作。在教育和語文政策上，採行統一教育制度及加速國語(馬來語)的推行，以達到「創造以馬來文化為主要精華的國家文化」的目的；<sup>8</sup>接著頒布「國家原則」(Rukun Negara)，確定國家的意識型態為「信奉上蒼、忠於君國、維護憲法、遵從法治、培養德行」等五大原則；1971年8月，政府召開國家文化大會，與會者幾乎是馬來知識份子與學者，並擬定了具有濃濃馬來化味道的「國家文化政策原則」。政府機關致力於營造一種「官方民族主義」(Official Nationalism)，

<sup>5</sup> 在1969年的大選中，馬來西亞首都吉隆坡的4個國會議席分別由民行黨和民政黨(當時仍在野)的華人候選人獲勝，5月11日兩黨支持者舉行勝利大遊行，並高呼嘲弄馬來人的口號，引起馬來人的不滿。5月13日傍晚時分，巫統支持者聚集在雪蘭莪州(Negeri Selangor)州務大臣官邸門口，準備遊行進行反制，不久，在吉隆坡多個地方傳出馬來人與華人瘋狂砍殺、掠奪財物和縱火的事件，5月14日，全國進入緊急狀態，在軍警的鎮壓下，情勢才逐漸被控制，從5月13日至7月31日，估計有196人死亡。(Leon Comber, *13 May 1969*, (Singapore: Graham Brash, 2001), pp. 63-72.)

<sup>6</sup> 所謂的「以黨治國」，是馬來西亞第二任首相敦拉薩(Tun Abdul Razak)在1970年就任首相當天所提出的：「這個政府是基於巫統組成的，我為此權力賦予巫統，以使巫統來決定其形式…它所執行的政策必須由巫統來決定。」轉引自謝詩堅，*馬來西亞華人政治思想演變*，初版(檳城：友達企業有限公司，1984年)，頁166。

<sup>7</sup> 張亞中、陳美萍，*種族科技民族主義與全球化——馬來西亞的困境*，發表於「2001年台灣的東南亞區域研究年度研討會」，2001年5月3日，南投埔里：暨南國際大學，頁1。

<sup>8</sup> 楊建成，*馬來西亞華人的困境——西馬來西亞華巫政治關係之探討 1957-1978*，初版(台北：文史哲出版社，1982年)，頁145。



並宣稱是朝馬來西亞民族的目標前進。

擔任馬來西亞首相(Prime Minister)<sup>9</sup>逾廿年的馬哈迪(Mahathir Mohamad)，在 2002 年初公開表示：「我們確有歧視性的政策，那就是把土著<sup>10</sup>放在第一位，而且對非土著設定許多限制和障礙，我們這樣做已長達 44 年。」<sup>11</sup>從馬哈迪坦率的談話中，可以清楚看到國家機器所執行的政策皆以「土著」優先，而其欲打造的馬來西亞民族，實際上是一個邁向馬來化的過程。

這一整套建構民族的策略，相當符合 Ernest Gellner 所詮釋的民族打造進程。Gellner 指出，國家在追求工業化的過程中，需要透過制式教育和標準化的溝通系統(如統一的文字與語言)，建立文化和語言的同質性，在公民的意識中創造休戚與共的認同感，而原本多元化的文化必將受到擠壓、甚至淘汰。<sup>12</sup>

當馬來西亞政府選擇以馬來語和馬來文化建構國家的支配性文化時，無可避免的擠壓其他少數族群原有文化，讓少數族群清楚感受國家機器欲同化的企圖，尤其佔人口比例相當高的華人，除在政經領域的地位不斷後退，本身一直引以為豪的傳統文化，竟也面臨生死存亡的危機。這完全破壞了 Max Weber 所說的「族群榮譽」，<sup>13</sup>讓華人實在難以接受。

---

<sup>9</sup>長久以來，東亞地區的中文出版品或報刊，大多將馬來西亞的政府首長(Prime Minister)譯為「總理」，按理說實行內閣制且是君主立憲的國家，應稱為「首相」，如英國、泰國、馬來西亞等；稱「總理」者則是該國實行內閣制，但虛位元首則由總統擔任而非世襲君主，如德國、印度等。(張曉威，「馬來西亞副首相之職位、角色和選任」，*海華與東南亞研究*，第 1 卷第 2 期(2001 年 4 月)，頁 99。)

<sup>10</sup>「土著」在馬來文的原文是「Bumiputra」，英文的意思是「Son of the soil」，這詞是於 1965 年國會辯論 MARA 法案時，首次出現在馬來西亞政壇，隨後逐漸變成「馬來人」的同意詞。(祝家華，*解構政治神話—大馬兩線政治的評析(1985-1992)*，初版(吉隆坡：華社資料研究中心，1994 年)，頁 68，註 30)。1970 年以後，馬來西亞官方為強調東馬的土著也屬於馬來人的政治特權種族，在官方報導文書上採用「土著」與「非土著」作為種族分類標準。(楊建成，1982 年，頁 284。)

<sup>11</sup>星洲日報，2002 年 1 月 12 日，第 1 版。

<sup>12</sup> Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, (London: Blackwell, 1983), pp. 27-76.

<sup>13</sup> Max Weber 認為族群成員間具有一種特殊的「族群榮譽」，堅信自身的優越與異族的低劣，且任何人皆可享有這種榮譽。(韋伯(Max Weber)著，李強譯，*經濟、諸社會領域及權力(1-5 章)*：韋伯文選第二卷(德)，初版(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998 年)，頁 113-115。

Charles Taylor 認為當優勢族群欲同化少數族群的文化時，絕大部分少數族群的文化精英，會為本身文化的存亡加以對抗，因為這關乎整體的尊嚴和榮辱，並與個人的價值密不可分，這也使得這類行動具有道德性和情感的力量。<sup>14</sup>

的確，這種不被承認的情境，傷害了華人的尊嚴和自我價值感，同化被視為屈從於馬來人的恥辱標誌，更讓華人難以接受是，馬來西亞政府要華人無條件的接受同化，但是在經濟利益上，被同化了的華人，仍不能分享土著所擁有的權利。<sup>15</sup>

不少文化精英亟思捍衛族群的尊嚴，但是在「513 事件」和鄰國排華事件的陰影下，選擇以較溫和的方式，在憲政體制內的文化與教育領域，和國家機器所推行的官方民族主義展開長期鬥爭。

從 1970 年代開始，馬來西亞華人展開了傳統文化覺醒運動，由於憂患意識的瀰漫與轉化，使運動強而有利的凝聚和整合了華人的整體力量，讓華人體會母語教育及華人文化傳承的重要性。於是，維護華人文化、母語教育，成了神聖不可質疑的令符，它是抵禦外在壓力、民族救亡、阻拒同化的利器。<sup>16</sup>

就在這種社會情境下，原本群體認同多侷限於方言群<sup>17</sup>的華人，擴大了對族群的認同感，使得優勢族群的同化過程面對更多阻力。

但是認同是一個非常細緻、複雜的過程，牽涉其中的因素極多，其中大眾媒介的論述在這當中無疑扮演了舉足輕重的角色。<sup>18</sup>新聞學者 Walter Lippmann 在其經典著作《民意》(Public Opinion)中提

<sup>14</sup> Charles Taylor, "Nationalism and Modernity", in Robert Mckim and McMahan eds., *The Morality of Nationalism*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp.45.

<sup>15</sup> 麥留芳，*方言群認同——早期星馬華人的分類法則*，初版(台北：中央研究院民族學研究所，1985年)，頁25。

<sup>16</sup> 安煥然，*星洲日報*，2000年7月16日，星洲廣場第2版。

<sup>17</sup> 方言群可以被界定為使用相近方言的社群，像客家人說客家話，但是各地的客家話還是會有些許差異。

<sup>18</sup> 翁秀琪、陳慧敏，*社會結構、語言機制與認同建構：大眾媒介如何「編織」美麗島事件並構塑民眾的族群與國家認同*，初版(台北：政治大學傳播學院，2000年)，頁2。

及，人們對世界的了解，大部分來自於非直接的經驗，且總是把這些經驗當作是真實，<sup>19</sup>這些經驗常形成「人腦中的圖像」，進而影響了人們的心靈圖像或世界觀的形成，也影響了人們的行動，這就是日常生活中大眾媒介對於人們的中介性角色(mediated role)。因此，透過了解大眾媒介，其實也可以對社會和文化有更深入的了解。

本論文選擇以傳播的角度切入，了解在馬來西亞被華人認為是「華社三寶」<sup>20</sup>之一的華文報紙，其所呈現的內容和在社會扮演的角色，對華人在建構族群認同，有著什麼影響？這也是本論文的問題意識所在。

## 貳、研究架構

為回答上述問題，本論文的章節將做以下安排：

第一章序論，首先提出本論文的問題意識，就是在馬來西亞華人的族群認同建構中，華文報紙扮演了什麼角色？再則說明為何選擇「華小高職事件」當作研究案例。第三節是研究方法的討論，本論文主要是探討華文報紙在建構族群認同時所扮演的角色，因此將採用「論述分析」，探究在「華小高職事件」中，新聞論述所呈現的深層意義。

第二章是理論的探討。第一節將針對混淆不清的「族群」、「民族」和「種族」概念進行釐清，以利接下來的討論。第二節探討族群認同的相關理論，這是協助解析現實問題的基礎。第三節則討論大眾媒介與族群認同的關係，從西方學者提出的各項理論，了解大眾媒介對於族群認同建構的重要性。

第三章是探討華人在馬來西亞的處境。新聞論述和所處環境的歷史與社會環境有著深刻關係，為了能更深入挖掘新聞論述中的意

<sup>19</sup> Walter Lippmann, *Public Opinion*, (New York: Harcourt Brace, 1922), pp. 4.

<sup>20</sup> 所謂的「華社三寶」即華文報紙、華文學校和華人社團。

義，本論文在進行論述分析前，將對馬來西亞華人社會的演變，進行清楚的釐清。第一節將先說明馬來西亞華人社會的形成。第二節分析華人的認同變遷。第三節則釐析馬來西亞獨立後，華人在族群政治中的處境。

第四章主要有三個面向，首先釐清華文報紙與華人社會間的關係；其次，再分析「華小高職事件」發生時的時空背景，以了解當時的社會情境；第三，是對新聞中的「華小高職事件」進行考察，說明華文報紙如何報導這事件。

第五章是針對有助建構族群認同的六個面向進行分析，考察新聞文本的深層意義。這六個層面分別是「強調同一性」、「呼喚集體記憶」、「存續策略」、「合理化策略」、「排除策略」及「污名化策略」。

第六章是本論文的結論。首先總結前面的各項分析，再說明研究結果的意義和局限。

## 第二節 為什麼選擇「華小高職事件」？

認同建構絕不是一朝一夕就能完成，它必定需經過長時間的醞釀，欲探討大眾媒介對族群認同的影響，最理想的方式是把大眾媒介每天的內容仔細分析，但因人力、時間、財力和方法上的限制，在執行上並不容易做到，因此本論文選擇馬來西亞近代較具爭議性的族群對峙——「華小高職事件」作為研究個案，嘗試從傳播媒介報導、評論這個事件的文本中，看出語言結構和社會結構間的辯證關係，對族群的認同有何影響？

所謂的「華小高職事件」，是發生於1987年，當時馬來西亞地方政府的教育局，指派未考取華文證書的華裔教師，到華文小學（簡稱華小）任高級行政人員，引起華人社會（簡稱華社）的不滿，認為是政府有意消滅華小的前奏，華人政黨與民間團體展開串聯，隨後

演變成和馬來族群的對峙，同年10月27日，政府展開大逮捕行動（Operasi Lalang，又稱「茅草行動」），拘留多位政黨和民間團體領袖，暫時化解當時緊張的社會氣氛。

至於為何選擇「華小高職事件」做為研究案例，主要有以下原因：

一、可視為華人社會歷經「513事件」後，被壓抑近廿年的情緒爆發。

「513事件」後，馬來西亞的民主政治發展倒退至「種族威權民主」（Ethnic-Authoritarian-Democratic）<sup>21</sup>階段，政府全力提昇馬來人在各領域的地位，華人面對不公平的待遇，僅能忍氣吞聲。

1970-80年代的華人發起各項運動，皆可以看到華人社會面對困境的焦慮，而且這些動作都可以嗅到濃濃的民族主義味道，這基本上可說是馬來民族主義刺激下衍生出來的產物。

1981年馬哈迪接任首相職務，除積極推動新經濟政策，也採取強硬手段壓抑不同聲音。華人選民既想利用在「國民陣線」（Barisan Nasional，簡稱國陣）<sup>22</sup>裡的華人執政黨爭取權益，但又考慮到制衡權力的重要性，因此常陷入矛盾和爭議之中，到了1980年代末期，華人政黨與社團被壓抑的情緒高漲。<sup>23</sup>

二、這是繼「513事件」後，華巫<sup>24</sup>兩大族群關係最緊繃的一次。

在「華小高職事件」中，面對華人社會展開罷課等行動向政府

<sup>21</sup> 祝家華，頁98-119。

<sup>22</sup> 1955年巫統(UMNO)、馬華公會(MCA)和印度國大黨(MIC)組成「聯盟」(Alliance)，成為馬來亞自治時代的執政團體。1974年，「聯盟」擴大組織，成員由原來的三大政黨，增加至目前的14個政黨，名稱改為「國民陣線」，此聯盟一直掌握馬來西亞政權。

<sup>23</sup> 何啟良，「獨立後西馬華人政治演變」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第二冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁95。

<sup>24</sup> 「巫人」是馬來西亞華人對馬來人的簡稱。

表達抗議，馬來社會也透過報紙，肯定教育部長的立場堅定。<sup>25</sup>巫統青年團(簡稱巫青團)對於馬華公會和民政黨參與抗議大會深感不滿，認為華人透過大團結來對抗馬來人，因此，召開一項人數達數千人的大集會，甚至喊出「513 事件將重演」、「把劍浸在華人的血液裡」等激烈口號。巫統還宣佈將在 11 月 1 日的黨慶中號召五十萬人參加，顯示馬來人的大團結。華巫兩族群強勢、互不相讓的態度，使首都吉隆坡瀰漫著緊張的氛圍，謠言滿天飛，許多人都憂心「513 事件」會再度重演。

### 三、華人執政黨在「國民陣線」中從屬地位的再確定。

國陣內部的華人政黨——「馬來西亞華人公會」<sup>26</sup>(Malaysia Chinese Association, MCA, 簡稱馬華公會或馬華)與「馬來西亞人民運動」<sup>27</sup>(Gerakan Rakyat Malaysia, Gerakan, 簡稱民政黨)，在 1970 年代以後，它們的角色有了很大改變，即由過去的“代表性”政黨逐步成為“從屬性”政黨，就是必須依附於巫統的強大勢力，以確保其執政的地位。<sup>28</sup>

馬華公會和民政黨認為華人未能團結給予全力支持，使兩黨無力為華社爭取更多權益；但是華社普遍上卻有相反的看法，認為兩黨未全力幫助華人爭取權益，所以才難以獲得華人支持。這像是「雞生蛋，蛋生雞」的問題，也可以看出兩黨和華社間存在著弔詭矛盾的關係。

在 1980 年代中期，國際經濟景氣低迷，原料性物資售價偏低，對馬來西亞的經濟造成極大衝擊，1985 年首度出現負成長率(-

<sup>25</sup> 柯嘉遜，*馬來西亞華教奮鬥史*，初版(吉隆坡：雪蘭莪中華大會堂，1991 年)，頁 167。

<sup>26</sup> 成立於 1949 年 2 月 27 日，原名為馬來亞華人公會，其黨員皆為華人，是唯一的全國性華人政黨。

<sup>27</sup> 成立於 1968 年，標榜多元族群主義，主要還是以華人利益為訴求。

<sup>28</sup> 何啟良，*政治動員與官僚參與——大馬華人政治述論*，初版(吉隆坡：華社資料研究中心，1995 年)，頁 14。

1.0%)。1986年，一些由華人資本所成立的合作社，因管理不當，爆發虧空舞弊事件，政府宣佈凍結24家合作社，導致多達五十八萬名存款戶血本無歸，<sup>29</sup>其中受害者多是華人，這事件有多位馬華公會領袖涉及，對馬華公會的形像造成極大打擊。

馬來西亞整體情勢的發展，讓馬華公會和民政黨明顯感受到華社對政府的不滿，而這也直接反映在1986年的大選成績，兩黨總得票率為15.6%，還不及民行黨的20.3%，其中馬華公會提名32位國會議席候選人，結果僅當選17人，總得票率為12.4%，是馬華公會自國陣成立以來(1974-1986年)，表現最差的一次。

另一方面，在野的華基政黨<sup>30</sup>——「民主行動黨」<sup>31</sup> (Democratic Action Party, DAP, 簡稱民行黨) 卻獲得不少華人的支持，以1969至1986年五次全國大選的成績來看，其得票率由11.9%逐步爬升至21.1%，其中大部分選票來自居住在城鎮的華人，而其在國會的席次，也由1982年的9席，大幅增加至24席。

為了挽救本身的地位和重新爭取華人選票，馬華公會與民政黨亟思補救方法。在「華小高職事件」中，面對華社對政府的強力反彈，馬華公會與民政黨也加入抗議行列，這是難得一見的場面，而且兩黨也和民行黨相互較勁，爭取華人的好感。

另一方面，為了回應在國陣內部日益弱化的地位，馬華公會甚至表明為了華人利益願意退出國陣，這個動作等於是向國陣裡的「老大哥」——巫統提出挑戰，學者何啟良認為，馬華公會在當時情境下，不得不做出這項激烈又消極的反應。<sup>32</sup>

但是在接下來的「茅草行動」中，馬華公會所擁有的英文報紙

<sup>29</sup> 曾松華，「華人社會發展(1957-1990)」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第一冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁187-188。

<sup>30</sup> 所謂「華基政黨」意即黨員以華人為主的政黨。

<sup>31</sup> 成立於1966年，是新加坡退出馬來西亞後，人民行動黨將留在馬來西亞的黨組織轉化而來，一直以來扮演主要反對黨的角色，支持力量多來自城鎮的華人。

<sup>32</sup> 何啟良，「論馬華公會在國民陣線的去留」，*政治動員與官僚參與——大馬華人政治述論*，初版(吉隆坡：華社資料研究中心，1995年)，頁41-42。

(The Star)被令停刊，馬華公會與民政黨多位領袖被捕入獄，兩黨的態度也立即軟化下來。這次的逮捕行動，證明在國陣中，巫統領導權是不可挑戰的，也更確立了兩黨在國陣中的「從屬性」角色。

四、政府撤銷三份報紙<sup>33</sup>的出版准證，形成寒蟬效應。

馬來西亞媒體受政府干預和限制從英殖民時代就已存在，而控制媒體最原始的法令是訂於 1948 年的「報業印刷條例」(Printing Presses Ordinance)，「513 事件」後，新聞自由又大幅壓縮，政府透過制定政策、修改法令及重組傳播媒體，以協助政府達成所設立的目標，如 1971 年印刷證的發出需符合政府規定的各項條件，同年也修改煽動法令，禁止媒體討論四個議題：馬來文成為國文的語文政策、土著特權、馬來統治者和皇室地位、非土著的公民權。<sup>34</sup>

1984 年修正「印刷與出版法令」，規定所有報紙雜誌每年都須向內政部更新出版准證，並授權內政部長可撤銷任何報刊的發行准證，使政府更牢牢的控制媒體。根據統計，馬來西亞有十四項法令限制著新聞自由。<sup>35</sup>

政府以各種法令壓制新聞自由，媒體也乖乖就範，而「茅草事件」發生後，政府撤銷三家報紙的出版准證，是前所未見的強力手段。<sup>36</sup>經過這次事件後，為了每年更新出版准證，華文報紙不得不謹慎行事，但是對一些重要消息的封鎖，已超出令人可以接受的程度。<sup>37</sup>

<sup>33</sup> 這三份報紙是華文的星洲日報、馬來文的祖國報(Watan)、英文的星報(Star)。這些報紙從 1987 年 10 月 27 日被禁，直到 1988 年 3 月 16 日才獲准復刊。

<sup>34</sup> 葉瑞生，「大眾媒體與政治—對馬來西亞媒體的省思」，資料與研究，第 15 期(1995 年 5 月 1 日)，華社資料研究中心，頁 59。

<sup>35</sup> 程榕寧，「大馬修改『官方機密法令』始末」，報學，第七卷第十期(1988 年 6 月)，頁 95。

<sup>36</sup> 「513 事件」後，「中國報」因刊登新聞涉及敏感問題，被勒令停刊三十天，後經爭求，才在十天後復刊。(林景漢，「獨立後華文報刊」，何啟良、何國忠等人編，馬來西亞華人史新編第三冊，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998 年)，頁 147。)

<sup>37</sup> 何啟良，「華社的“泛政黨現象”」，文化馬華：繼承與批判，初版(吉隆坡：十方出版社，1999 年)，頁 139。



《星洲日報》當時的總編輯劉鑑銓表示，「經過茅草行動後…處理新聞的手法已經不同，尺度縮得非常緊…，和以前比起來，可以說是截然不同，甚至是天壤之別。」<sup>38</sup>

可見在「華小高職事件」所引發的「茅草行動」後，在新聞界已形成寒蟬效應，媒體為了生存，自我過濾一些較敏感的新聞，這對新聞自由是一大傷害，也影響了馬來西亞邁向民主之路。

表 1-1 華基政黨在歷屆國會大選的當選席次

年份	馬華公會	民政黨	民行黨	總席次
1959 年	19	-	-	104
1964 年	27	-	-	104
1969 年	13	8	13	104
1974 年	19	5	9	154
1978 年	17	4	16	154
1982 年	24	5	9	154
1986 年	17	5	24	177
1990 年	18	5	20	180
1995 年	30	7	9	192
1999 年	28	7	10	193

資料來源：(1)何啟良，*政治動員與官僚參與——大馬華人政治述論*，初版(吉隆坡：華社資料研究中心，1995年)。

(2)王國璋，*馬來西亞的族群政黨政治*，初版(台北：唐山出版社，1997年)。

(3)亞洲週刊，第13卷第49期(1999年12月6日至12日)。

### 第三節 研究方法

傳播是認同形成的必經過程，就是透過各類管道和媒介的傳

<sup>38</sup> 訪問時間為2002年6月6日。

播，由人際關係、社會網絡、象徵符號、組織化媒介，將屬於該社會的文化傳統深植於個人的意識和行為中，進而在情感和信仰上對象徵產生歸宿感。<sup>39</sup>報紙是極為強勢的大眾傳播媒介，它對建構族群認同的影響力不容忽視。

本論文的焦點，在於馬來西亞華文報紙對建構族群認同，到底扮演何種角色？為了釐清這問題，報紙所呈現的新聞內容也成了本論文最重要部分。

在「華小高職事件」的案例上，華文報紙的新聞報導呈現出什麼樣的內容？在華人社會扮演了何種角色？是否影響了族群認同的建構？為了回答這些問題，本論文擬以論述分析(discourse analysis)做為研究方法，考察華文報紙所呈現的文本，探究其文字表象背後具有何種深層意涵，進而理解和掌握大眾媒介與族群認同塑造的關係。

### 壹、文本(text)的意涵

從概念的產生到成為有用的分析方法，文本承襲著幾個不同的學術傳統，這些根源大致上可分為兩類：一是文學與文學批評，二是文化研究與社會學。這些豐富的淵源使得文本成為一種新觀念，讓人們可以和閱讀文學作品一樣地解讀社會現象，也使得研究者可以透過抽象概念的捕捉、描述流動的生活經驗。<sup>40</sup>

「文本」是一種方法論的範圍，是由語言文字構成的抽象空間，只有在思考活動中才可以介入和體會；它可以只是一篇作品，也可以在範圍上涵蓋數篇作品，重要的是：文本以語言文字為媒介，用

<sup>39</sup> 林福岳，*族群認同下的社區傳播——以美濃反水庫運動論述為研究脈絡*，台北：政治大學新聞研究所博士論文，2002年，頁231。

<sup>40</sup> 夏春祥，*媒介記憶與新聞儀式——二二八事件新聞的文本分析(1947-2000)*，台北：政治大學新聞研究所博士論文，2000年，頁76。

來說明某種隱藏於其中的社會特性，<sup>41</sup>也就是說，「文本」強調文字表象背後深層意義所體現的社會性質。

社會中的各式文本，蘊含著各種豐富的內涵，其意義通常是由所處脈絡的相互關係而定，也就是說，決定文本意義的，是新聞論述所依存的社會脈絡。而考察這些意義，除了需要透過詮釋來揭示社會的傾向或趨勢，還需要將脈絡的因素帶進說明的過程，在這樣的過程中，論述嘗試將文本中那些習慣上看不見的變為可見。簡而言之，就是在社會的意義下，文本概念才會逐漸形成一種分析與詮釋方法，它協助研究者將事物客體化為研究的對象，透過對它內部與外部的詳盡分析，考察其意義。<sup>42</sup>

透過對這些符號、象徵的研究，可以發現在不同的傳播現象中，存在著一種固定模式的思維狀態，而它的存在又和權力的運作有密切關係。因此文本分析有助於我們了解意義是如何建立，以及在何種社會環境下，什麼樣的訊息正被分享著。<sup>43</sup>

文本其實也打破了語言通常被視為中立的形象。過去人們忽略了語言在製造、再生產及改變社會結構上所產生的社會及意識型態「工作」(work)，透過文本分析可揭示語言在進行社會和意識型態「工作」時的精確機制和樣態，同時也可掌握宏觀的社會結構關係和微觀社會行動間的辯證關係。至於文本分析的終極目標在於批判，證明語言是社會控制和宰制的工具。<sup>44</sup>

## 貳、論述分析

<sup>41</sup> R Barthes, "From work to text", in Josv'e V.Harari(ed.). *Textual Strategies: Perspectives in Post-structuralist Criticism*, (London: Methuen, 1980), pp. 73-75.

<sup>42</sup> 夏春祥，2000年，頁76-77。

<sup>43</sup> 夏春祥，「文本分析與傳播研究」，*新聞學研究*，第54集(1997年1月)，政治大學新聞系，頁157。

<sup>44</sup> 翁秀琪，「批判語言學、在地權力觀和新聞文本分析：宋楚瑜辭官事件中李宋會的新聞分析」，*新聞學研究*，第57期(1998年7月)，政治大學新聞系，頁92。

在純粹語言學的範疇裡，文本與論述被區隔為兩個不同概念，文本專指書面語言，論述則指口頭語言，這種區隔原在強調文本是非互動性的獨白(non-interactive monologue)，而論述具有與社會情境的互動性。不過在後來的發展中，文本被視為特定傳播事件的外在呈現(outward manifestation)，包括書面文字、口頭聲明、畫面形象等，而論述是指在特定傳播脈絡下的意義，包括追問誰在何種社會情境下，透過何種中介與誰溝通、為何溝通、溝通者彼此關係又是如何等。<sup>45</sup>簡單地說，「論述」是指談話時說話者將其理念或訊息以可辨認而有組織完整的方式，傳送給聽者的過程。

Michel Foucault 在 1972 年的著作「知識考古學中」(The Archaeology of Knowledge)一書中，擴大了對論述的定義，指論述是人類社會中，所有知識訊息的有形或無形的傳遞現象。<sup>46</sup>

基本上，文本與論述都是語言的延伸，兩者間是互補的關係。文本與論述存在著密切的關係—沒有論述，文本無法具體，缺乏真實；沒有文本的結構張力，論述只是一種語言的遊戲，缺乏深刻有力的問題意識。

論述的出發點往往是「差異」(difference)，它建立起一個有意義的場域，同樣的事物可以展開不同的論述，也體現多重意義的可能。當事物被概念化為文本客體時，才能對其進行普遍的檢視及具有歷史深度的考察，並揭示可能的意義。

Norman Fairclough 認為文本分析是論述分析的一部份，且主張詳盡的文本分析可以加強論述分析，讓社會研究的立論更有根據且能提供更多洞見(insight)。<sup>47</sup>因此 Fairclough 將 Foucault 的論述分析擴展到以文本為取向的論述分析(text-oriented discourse

<sup>45</sup> 倪炎元，「初探論述分析與傳播研究—兼論其在中文傳播研究上的前景」，2000 傳播論文選集，初版(台北：中華傳播學會，2001 年)，頁 144-145。

<sup>46</sup> Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 22.

<sup>47</sup> Graeme Turner 著，唐維敏譯，英國文化研究導論，初版(台北：亞太出版社，1998 年)，頁 25。

analysis, TODA), 其包含了三個面向：

- 一、文本的分析。
- 二、對論述中文本的生產與詮釋的分析。
- 三、論述「事件」在其社會環境中的社會分析。<sup>48</sup>

本研究用以探討報紙與族群認同的素材，就是報紙上所出現的論述。依前述對論述的解釋，這些論述的產生，在特定的社會脈絡下會出現特有的建構方式。因此，本研究將著重於探究文本中提供了何種的符號和意義，同時建立了何種分類架構，加強「我群」的相似性，擴大「他者」的差異性，進而協助建構或強化族群的認同感。

### 參、分析策略

本論文重點在報紙所呈現的論述與族群認同的關係，探究大眾媒介對建構族群認同的功能。學者翁秀琪在其著作—《社會結構、語言機制與認同建構》中，針對大眾媒介透過各種的語言機制，塑造民眾對族群與國家認同，有著詳細的陳述，研究中也整理出塑造認同的多項策略。

本論文參考這本著作，再針對馬來西亞的特殊環境，提出六項建構認同的策略，檢視馬來西亞華文報紙所出現的論述策略。以下簡述這六項策略(第五章將詳細說明)：

#### 1. 強調同一性

「同一性」在族群認同的過程中，具有關鍵的意義，因為彼此相同的語言、血緣和文化等，讓族群成員間產生「共同體」的感覺。

#### 2. 呼喚集體記憶

---

<sup>48</sup> 翁秀琪，1998年，頁103。

Maurice Halbwachs 認為，社會的許多活動，經常以強調某些集體記憶，以強化某一群組合的凝聚。<sup>49</sup>因此歷史記憶對族群的凝聚非常重要，同時也是型塑族群「命運共同體」的最基本條件之一。

### 3. 存續策略

族群都假定自身有「線性連續性」的特質，從聯繫過去、現在和未來，可建構成一種和社會傳統、正統有關的意識型態，以合理化社會的權力與利益分配。<sup>50</sup>因此，對於「活在當下」的人，繼承了前人所留下的事物，如何把繼續傳承下去，變成一項具道德意涵的使命。

### 4. 合理化策略

為了凝聚共識，增強抗爭的力道，勢必要突顯「共同敵人」的不公不義，我群是在被壓迫的環境下進行反擊，在這樣的過程中，能有效區分我群和他者。

### 5. 排除策略

群體間的差異對立關係，在建構族群認同過程中，扮演重要角色，因為透過他者的不同，才更能凸顯我群的同—性，也建立清楚的辨識基礎。

### 6. 污名化策略

除了使用排除策略外，有時為了突出甚至強化他者的差異性，儘管已有類目化的人為區隔，還會另外輔助以命名的策略，不僅將以劃為他者的群體進一步污名化，更有助於刻板印象的強化。<sup>51</sup>

接下來第五章的資料分析，將依據這六項策略逐一進行考察和

<sup>49</sup> 王明珂，*華夏邊緣*，初版(台北：允晨文化，1997年)，頁46。

<sup>50</sup> 張茂桂，「種族與族群關係」，*社會學與台灣社會*，王振寰、瞿海源編，初版(台北：巨流出版社，1999年)，頁257。

<sup>51</sup> 倪炎元，「再現的政治：解讀媒介對他者負面建構的策略」，*新聞學研究*，第58期(1999年1月)，政治大學新關係，頁103。

解讀，並且與本論文的研究問題作完整的扣合。

#### 肆、研究對象與研究樣本

##### 一、研究對象的選擇

本論文以《南洋商報》與《星洲日報》為分析對象。《南洋商報》於1923年創立於新加坡，創辦人是橡膠業鉅子陳嘉庚，主要目的是替商品做宣傳。<sup>52</sup>1962年8月，《南洋商報》開始在新加坡與吉隆坡出版，後來新加坡脫離馬來西亞獨立，《南洋商報》也積極展開「分家」計劃，1969年馬來西亞《南洋商報》正式出現，與新加坡《南洋商報》成為姊妹報。<sup>53</sup>

《星洲日報》的發展歷程和《南洋商報》有些類似。1929年由「萬金油大王」胡文虎在新加坡創立，辦報的目的是宣傳其所生產的藥品。1966年《星洲日報》開始在馬來西亞設立印刷廠，至1970年代初期，全部編排出版皆在馬來西亞。<sup>54</sup>

兩報在過去數十年屹立不搖，是馬來西亞最重要的兩份華文報紙。兩報間的競爭持續不斷，《南洋商報》一直居於優勢地位。1987年，《星洲日報》在「茅草行動」中被令停刊，1988年復刊後，發行量扶搖直上，進入1990年代以後，其發行量開始超越《南洋商報》。

因此這兩份馬來西亞最具代表性的報紙，成為了本論文的研究樣本。

<sup>52</sup> 朱炎輝，「南洋商報六十年史」，南洋商報六十年，初版（吉隆坡：南洋報社，1984年6月），頁12。

<sup>53</sup> 陳玉水，「光輝七十年」，南洋商報，1993年9月6日，第4版。

<sup>54</sup> 李業霖、賴鴻健，「星洲日報五十五年」，星洲日報五十五年，初版（吉隆坡：星洲日報，1984年），頁14。

表 1-2 星洲日報與南洋商報在西馬來西亞的讀者人數(Ac Nielsen 調查)：

	星洲日報	南洋商報
1996 年第 2 季	761,000	617,000
1997 年第 2 季	721,000	546,000
1998 年第 2 季	862,000	614,000
1999 年第 1 季	868,000	585,000
2000 年第 1 季	870,000	524,000

資料來源：(1)星洲日報，2000 年 5 月 21 日，第 3 版。

(2)星洲日報，2000 年 9 月 22 日，第 3 版。

## 二、研究樣本的範圍

「華小高職事件」其實並不是孤立的事件，以往也曾發生，只是因為調動人數較少、時空環境不同等因素，一直沒有形成很大的爭議。為有效進行研究，分析樣本必須有一明確的範圍，因此本論文以「茅草行動」做為一個終點，再往回追溯事件源頭，發現這次事件中，最早被媒體披露的，是 1987 年 8 月 25 日《南洋商報》第 7 版出現「反對不諳華語教師出任副校長 加基武吉華小董事部 決向玻教局呈備忘錄」的新聞，是玻璃市州(Perlis)一華文小學董事部反對教育局委派不諳華文的教師，出任該校副校長。約隔了一星期，檳城州(Penang)也發生同樣事件，且因為當地反映激烈，迅速成為全國華人社會注目焦點的事件，因此本研究選擇以 8 月 25 日這則新聞，做為本研究文本蒐集的起始。

1987 年 10 月 27 日發生「茅草行動」後，百餘人遭到逮捕，「華小高職事件」所引發的爭議也被迫告一段落。《星洲日報》雖被撤銷出版准證，立即停止發行報紙，但《南洋商報》仍照常運作，一些後續的新聞仍和本論文有關，因此將以 1987 年 10 月 31 日做為文本蒐集的最後日期。<sup>55</sup>

<sup>55</sup> 1987 年 10 月 20 日為馬來西亞華文報業公訂的假期，各報休假一天，因此 1987 年 10 月 21



## 小結

馬來西亞獨立至今已近半世紀，由馬來人所主控的國家機器，透過各種政策扶持馬來人在各領域的發展，並意圖將馬來西亞導向一個馬來化的國家。國家機器的這些動作，讓屬於少數族群的華人感受到強大壓力，並認為已傷害了全體華人的尊嚴，為了抗拒優勢族群欲同化的企圖，華人必須先強化本身的族群認同，並透過建構認同的過程凝聚力量，作為和政府進行抗爭的後盾。

但是認同形成的過程相當複雜，也必須透過各種社會機制和工具來達成，在多元族群社會中處於弱勢的華人，是如何達成這樣的目的呢？

大眾媒介的論述在族群認同的建構過程中，扮演了舉足輕重的角色，但是在族群研究領域裡並未受到特別重視，尤其在馬來西亞的族群研究方面，相關研究更少，因此本論文選擇以大眾傳播的角度切入，試圖釐清華文報紙對華人塑造族群認同，有著何種影響？

本論文將以「華小高職事件」作為研究案例，並以論述分析作為研究方法，對有助建構認同的六項策略進行深入探討，這六項策略是「強調同一性」、「呼喚集體記憶」、「存續策略」、「合理化策略」、「排除策略」及「污名化策略」。

相信透過這樣的分析與討論，將有助於了解華人認同的建構，進而對馬來西亞複雜的族群環境有多一些理解。

## 第二章 文獻與理論

本論文所探討的主題是大眾媒介與族群認同的關係，基於族群的定義至今未有一致共識，與民族、種族的概念也一直有若干混淆不清之處，因此有必要先針對這三個概念做出釐清。本章的第二、三節將簡介族群認同的理論、大眾媒介與認同建構的理論，以作為本論文的理論基礎，進而探討在馬來西亞多元族群的社會環境裡，華文報紙與族群認同的關係。

### 第一節 族群相關概念的釐清

一些人文科學與社會科學的研究者強調，「分類」是人類對於世界認知的基礎，如果沒有分類，人類文明將變得一片渾沌。

近代人類歷史上，曾經創造出數種不同看待「他人」的方式，那就是種族(race)、民族(nation，或譯為國族)與族群(ethnic group，或譯為族裔)。這三個概念在早期的意義經常相通，都是指一群血緣、語言、文化等相同特質所「自然」形成的「他者」。但是晚近的一些研究則主張，這些人群類型並非「自然形成」，而是有特別的歷史型塑過程，這也使得三者的意義出現區別。<sup>1</sup>

#### 壹、種族

在種族、民族與族群三個概念中，種族的意涵是比較清楚的一個，它是體質人類學或生物學的用法，根據人類外表(phenotypical)或基因(genotypical)特徵所做的分類。一般分為蒙古里亞種(Mongoloid，即黃種人)、尼革羅種(Negroid，即黑種人)、高加索種(Caucasoid，即白種人)、及澳洲種人(Australoid)，大致上是以膚色

<sup>1</sup> 張茂桂，「種族與族群關係」，王振寰、瞿海源編，*社會學與台灣社會*，增訂版(台北：巨流圖書公司，1999年)，頁252。

的深淺概略區分。<sup>2</sup>

種族早期的意義和族群互通，其概念的產生，和殖民主義、帝國主義的發展、與因而產生的殖民統治需要有關。種族主義的意識型態認為，人天生會有不同的生物體質，不同體質將導致不同的文化與人格，因此人的品質會出現高下之分，有些種族就是比較優秀。殖民者就藉著將人種的生物差別分出優劣，以合理化本身對於殖民地原住民的統治。<sup>3</sup>

因此「種族」二字的創造，並不是價值中立的概念，它具有歧視他人的味道。二次大戰以後，「種族屠殺」、「種族主義」和「種族歧視」等詞彙的出現，代表著許多不幸事件的發生，讓「種族」揹上了更多負面的意涵，所以運用這個詞彙時應更加謹慎。

馬來西亞的華人與馬來人都屬於蒙古里亞種，他們僅是同一人種系譜裡不同的群體，所以不應以種族關係來稱謂兩者間的關係。

## 貳、族群

族群的原文「ethnic」一字源自希臘字「ethnos」，原意是指「人民」(people)、「特權階級」(caste)或「部落」(tribe)。在十八世紀，學者開始使用「ethnic group」一詞代表具有相同起源與血緣的一群人，這時的「族群」概念相當於「種族」(racial group)。<sup>4</sup>

Max Weber 在「經濟、諸社會領域及權力」(Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und machte)<sup>5</sup>一書中，對族群有以下的闡述：

族群的成員由於體型與習俗(或其中之一)相似，或者由於殖民與遷徙的記

<sup>2</sup> 施正鋒，*族群與民族主義*，初版(台北：前衛出版社，1998年)，頁2。

<sup>3</sup> 王甫昌，「台灣社會的“族群想像”」，*文化研究月報*(2002年3月15日)，頁2，<http://www.ncu.edu.tw/~eng/csu/journal/journal-13.htm>，上網檢視日期：2002年10月27日。

<sup>4</sup> Peter S.Li, "Race and Ethnicity", in Peter S.Li(ed), *Race and Relation in Canada*, (Canada: Oxford University Press, 1990), pp.3-15.

<sup>5</sup> 原書名為「經濟與社會」，英文版為 "Economy and Society"。

憶，而在主觀上相信他們是某一祖先的共同後裔，這種相信對於群體形成的宣傳相當重要，至於是否在事實上存在血緣關係並不重要。而族群成員(ethnic membership)與家族群體(kinship group)的區別在於：前者只是一種想像的認同(presumed identity)，而不像後者是一種具體社會行動的群體。因此，族群成員並不構成一個群體，它僅僅促進其他類型的群體組合，在政治領域尤為如此。在另一方面，政治共同體——無論它是多麼人爲(artificial)的組織，則是刺激共同族群信念的首要力量。<sup>6</sup>

從 Weber 的定義中，可以看出族群的一些特點。首先，族群成員的體質、傳統與文化相當類似；其次，族群形成的過程會根據生活經驗不斷變動而調整；第三，主觀上相信有共同的祖先，這有助於共同記憶的塑造；第四，血緣是可以被忽視的；第五，想像是族群形成的重要部分，因為族群包含的群體可能相當廣泛，每個成員不一定都認識，這使想像成為必須的條件；第六，政治與族群信念的產生有極為密切關係。

但是在英語世界裡，「ethnic group」在 1960 年代以前，還未成為一個經常使用的概念。「ethnic group」和歐洲擴張、殖民主義、種族主義歧視和壓迫有密切關係，它通常是對於其他「原來既已存在」，又具有可辨識特質的「他者」，因衝突、戰爭或貿易等交往過程的需要，必須加以分類作為一種識別，所以其起源，具有群體間的等級性和排他性。直到 1960 年代以後「ethnic group」發展出新的意義，主要是美國政府在 1964 年頒布了民權法案(Civic Right Act)，使得人們對該社會中屬於少數與不同文化的「他者」，產生了新的價值意識。

7

近代研究者對族群的定義似乎已有一些共識，通常以：「因為擁

<sup>6</sup> Max Weber 著，李強譯，*經濟、諸社會領域及權力(1-5 章)*：韋伯文選第二卷，初版(北京：三聯書局，1998 年)，頁 111-112。

<sup>7</sup> 張茂桂，1999 年，頁 242-252。

有共同的血緣、語言、文化、宗教或祖先，而被其他人或自己認為是構成獨特社群的一群人。」來界定族群，這個定義隱含了界定族群的兩個重要因素，亦即客觀因素，例如族群成員所共享的文化，和主觀因素，也就是成員對於內團體界線的認定。<sup>8</sup>

但是這樣的定義仍過於鬆散，無法很好的詮釋族群複雜內涵，例如對某些自願結合的次文化團體來說，若其具備獨特次文化和建構我群意識，似乎就符合了族群的定義。因此有學者對這定義作了修正，改以「共同的來源」(common descent)為標準，將族群視為一種思考方式或意識型態。<sup>9</sup>這種思考模式或意識型態，一般是在不同文化團體因為不同原因，開始以比較恆常性的互動關係後，才逐漸發展出來的。<sup>10</sup>所以族群不僅是單獨團體擁有本身的文化特質，更是不同團體互動過程中所衍生的社會現象。

族群都假定自身有「線性連續性」的特質，就是過去、現在與未來的關聯性，容易對個人形成外部的制約力量，使個人和自己的族群過去光榮或恥辱、族群的未來發展及族群所有其他人，形成一種「我族」的感知，這不是個人意願、喜好所能改變。這種「連續性」會構成和社會傳統、正統有關的意識型態，用來合理化社會的權利與利益分配。<sup>11</sup>

因此，可以很清楚分辨華人和馬來人是不同的族群，除了原有的血緣、文化、語言等差異外，彼此在馬來西亞土地上相處逾百年，除本身族群不斷強調「我族」的感知外，也因經濟利益、政府政策和選舉時的動員等因素，影響了互動關係，也突顯了彼此的差異，使得「我群」、「他者」的觀念根深柢固。

<sup>8</sup> 王甫昌，「省籍融合的本質——一個理論與經驗的探討」，收於張茂桂等著，*族群關係與國家認同*，初版(台北：業強出版社，1993年)，頁55。

<sup>9</sup> 王甫昌，「台灣族群政治的形式及其表現——1994年台北市長選舉結果之分析」，殷海光基金會主編，*民主—轉型？台灣現象*，初版(台北：桂冠出版社，1998年)，頁147。

<sup>10</sup> Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity & Nationalism*, (London: Pluto Press, 1993), pp. 10-12.

<sup>11</sup> 張茂桂，1999年，頁257。

## 參、民族

「民族」的意涵為何，研究者的看法分歧，至今還無法獲致相當共識，就像 Ernest Gellner 所說，民族是個難以捉摸的概念。<sup>12</sup>為了能更清楚說明民族的內涵，接下來將引述學界較有代表性的說法做討論。

根據 Eric Hobsbawn 的考證，「民族」一詞是 1884 年以後才出現的新詞彙，在這之前，民族的意義是指「聚居在一省、一邦或一王國境內的人群」，但是從 1880 年左右開始，各種大字典已逐漸將民族界定為「轄設中央政府且享有最高治權的國家或政治體」，或「該國所轄的領土及子民，兩相結合成一整體」。因此，一個擁有最高統治權且普為子民承認的政府，已成為定義民族的重要因素。<sup>13</sup>在 Hobsbawn 的說法裡，「民族」似乎已等同於「國家」，它不再只是單純血緣群體的聚居於某地域，而是預設了現代公民概念的政治實體。

從對十八世紀末至十九世紀初西歐政治社會變動的研究，Hobsbawn 斷言民族主義早於民族的建立，他認為：「不是民族創造了國家和民族主義，而是國家和民族主義創造了民族。」<sup>14</sup>

Benedict Anderson 在《想像的共同體》(Imagined communities) 一書中，將民族的界定為「一種想像的共同體，而且它是被想像為本質上有限的(limited)，同時也享有主權的共同體。」<sup>15</sup>這個想像不是憑空捏造、天馬行空，當中隱含了許多複雜的內涵。首先，它是「想像的」，因為「即使是最小的民族，其成員也不可能認識大部份的人、和他們相遇、甚至聽說過他們；然而在每個人的內心，卻有著同屬一體的想像。」<sup>16</sup>第二，這樣的想像有一定的疆域，它不可能

<sup>12</sup> Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, (London: Blackwell, 1983), pp. 7.

<sup>13</sup> Eric J. Hobsbawn, *Nation and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 14-16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 10.

<sup>15</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1983), pp. 6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 6.

無限擴大到含括全人類。第三，民族是被想像成擁有主權的，因為這概念產生的時代，啟蒙運動與大革命正在打破神諭、階層制皇朝的合法性。最後，民族的「共同體」特質傳達了某種平等的同胞手足情誼。<sup>17</sup>

Anderson 提出的「想像共同體」，和 Weber 闡述族群意義時所提到的「想像的認同」(presumed identity)有異曲同工之妙，只是 Anderson 作了更為周延的闡釋，使這個說法在過去近廿年裡具有一定影響力。

但是 Anthony Smith 對民族的看法，則和 Anderson 與 Hobsbawn 有相當的出入。Smith 認為，民族不應該是被「發明」(invent)或被「想像」(imagined)，而是被「重新建構」(reconstructed)。每一個共同體，有著屬於本身的歷史事件、獨特的英雄人物等，唯有在這樣的基礎上，才能重新建構一個民族，因為「發明」與「想像」不可能憑空而來，<sup>18</sup>而這重要的基礎就是族群。

因此當 Smith 把民族定義成「一個有名稱的人類群體，其成員共享一塊歷史疆域、神話和記憶，共享群眾性的公共文化和經濟體，同時具有相同的法律權利和義務」。<sup>19</sup>大致涵括了族群與國家兩大要素，因此「民族」似乎等於「族群」加上「國家」。

雖然學者對民族的定義看法各異，但是還是可以找到一些共同點，例如這是一個相當政治性的概念，與國家有著強烈的聯繫。但民族的特質卻不只是政治性而已，它還具有強大的動員力量，或許因為它同時也包含了血緣、特別是文化的因子。<sup>20</sup>

在本論文中，「民族」是指一種政治共同體，其成員有著強烈的

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>18</sup> Anthony D. Smith, "The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?" in Marjorie Ringrose and Adam J. Lerner eds., *Reimagining the Nation*, (Buckingham: Open University Press, 1993), pp. 15.

<sup>19</sup> Anthony D. Smith, *National Identity*, (Reno: University of Nevada Press, 1991), pp. 14.

<sup>20</sup> 吳乃德、沈筱綺，「文化族群與公民國族：台灣民族形成的兩條路徑」，發表於「全球化的挑戰與台灣社會」學術研討會，1998年4月16-17日，台北：東吳大學，頁3。

政治目標，透過各種策略和手段，在共同居住的土地上建構屬於自己的國家。

至於「民族主義」(Nationalism)則是一種信念，認為具有共同民族認同的人有權利生活在同一個國度裡，並相信唯有透過現代國家的建立，其集體福祉才能獲得保障。<sup>21</sup>同時民族主義更是一項政治原則，主張政治與民族的組成單元必須一致，<sup>22</sup>這種國家即「民族國家」(Nation-state)。

民族主義在哲學內涵上顯得貧乏與不連貫，也未產生像霍布斯、托克維爾、馬克思或韋伯等類型的偉大思想家，但是在政治上卻具有很強的力量，<sup>23</sup>這是民族主義極為特殊的部分，顯然這種意識型態的力量不是建立在清晰的理念或嚴密的推理，而是因為它能勾動人類感性思維的部分，使解釋不清楚的情緒得以抒發。<sup>24</sup>

民族主義的基本邏輯是「現在」的人，為了達成一個屬於整體的「未來」政治民族目標，試著透過「過去」去尋找支持這種目標的理由和動員的力量，這可能包括選擇性的強調某些歷史、事件或人物事蹟，以有效的把「祖先」、「我們」和「子孫」連接起來，進而將個人有限的生命帶入一個巨大、不朽和光榮的想像中，也就是自身的民族。

這樣的意識型態能夠激發群眾情緒，進而產生驚人的力量，從過去世界各國的政治發展過程，可以見識到民族主義所展現的威力，成為許多獨裁或威權政體動員社會的力量，也讓民族主義背負了不少負面的標籤。

#### 肆、族群和民族的關係

<sup>21</sup> 施正鋒，「台灣民族主義與墾植國家的政治民族塑造」，洪泉湖、謝政諭編，*百年來兩岸民族主義的發展與反省*，初版(台北：東大圖書公司，2002年)，頁452。

<sup>22</sup> Ernest Gellner, pp.1.

<sup>23</sup> Benedict Anderson, pp.5.

<sup>24</sup> 江宜樺，*自由主義、民族主義與國家認同*，初版(台北：揚智文化，1998年)，頁205。



從以上的分析，我們似乎可以相當清楚分辨民族與族群這兩個概念，但兩者間的關係為何，又是學界爭論的問題。

對於民族的形成，Gellner 和 Anderson 的理論，有相當一致的看法，認為這是一個現代性(modernity)的計劃。Gellner 從西方國家的歷史經驗，認為在工業社會底下，民族的形成主要在於滿足現代資本主義的需求；在 Anderson 的理論中，民族的形成是資本主義、印刷科技與人類語言宿命的結合，使新形式的想像共同體成為可能。<sup>25</sup>兩者都將民族形成視為超越傳統的群體藩籬和群體認同(包括宗教、族群、部落)的現代性認同，且民族的創造無須客觀存在的群體和群體認同，就如 Anderson 所言：「民族主義不是民族自我意識的覺醒；民族主義發明了原本不存在的民族。」<sup>26</sup>這一點 Hobsbawn 也有相近的看法。因此民族的產生和族群並沒有直接的關係，是民族主義創造了民族。

但也有學者強調族群在民族建構過程中的重要性。Smith 認為許多民族的發展，不是以單一的族群為基礎，就是以某一核心族群為中心，而消滅或同化其他族群，所以族群是許多民族形成的重要基礎。<sup>27</sup>目前許多民族是以原有的族群疆界為民族的領域，同時大多數的民族也帶有文化族群的特徵，這似乎是一個不爭的事實。<sup>28</sup>

從現實的情境來觀察，可以發現現代民族國家的建構，大致上有兩個途徑：「由民族到國家」和「由國家到民族」。前者重視共同的血緣或文化特質，並以民族主義來作動員，希望國家領土能符合民族的居住範圍，像德國、義大利和日本等國；後者內部本來就有不同族群，強調由國家機器進行住民的整合，透過地域或政治理念做為效忠的對象，如英國、法國和美國等國。<sup>29</sup>

<sup>25</sup> 參見 Ernest Gellner, 1983 和 Benedict Anderson, 1991.

<sup>26</sup> Benedict Anderson, pp.6.

<sup>27</sup> Anthony D. Smith, 1991, pp54-70.

<sup>28</sup> 吳乃德、沈筱綺，頁 5。

<sup>29</sup> 施正鋒，2002 年，頁 452。

從這兩種途徑來看，前者是由核心族群透過各種形式打造民族國家，像德國在東侵時，採用一種容易溝通的語言，不僅可以書寫流傳，還促成民族與文化均同質的國家建立；<sup>30</sup>後者則是由各族群先組成國家，再透過國家機器整合成民族。

因此族群應是民族建立前的基礎，然後再依各國不同的社會、歷史等條件影響，形成「由民族到國家」和「由國家到民族」這兩條途徑。

## 第二節 族群認同的相關理論

釐清族群的實質內涵後，接下來將針對相關理論進行討論。

### 壹、認同

「認同」問題牽涉的範圍相當廣泛，包括性別的認同、宗教信仰的認同、國家的認同和族群的認同等等。在過去，研究「認同」的學者，多屬於心理社會學或人類文化學者，他們對「認同」的理解，多傾向認為「認同」是心理趨向或情感歸屬的反應，例如學者麥留芳認為「方言群認同則是有關社群其心目中共同享有的一個意識。比方說，客家人是指說任何一種客家話的社群，而他們之中彼此都知道誰才是客家人。」<sup>31</sup>

1960年代以後，各領域許多學者均同意「認同」是主觀和可建構的。<sup>32</sup>這裡所謂的「建構」，是指被不斷界定、討論、敘述，進而運用在「社會組織原則」裡面，逐漸被定型化、被接受為理所當然的事實。因此認同除了相似性外，還具有自我意識的主觀條件與社

<sup>30</sup> Ernest Gellner, 李金梅譯, 國族主義, 初版(台北:聯經出版公司, 2001年), 頁57。

<sup>31</sup> 麥留芳, 方言群認同: 早期星馬華人的分類法則, 初版(台北:中央研究院民族學研究所, 1985年9月), 頁15。

<sup>32</sup> John R. Gillis, *Commemorations: The Politics of National Identity*, (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp.14.

會外在的客觀條件，同時有許多力量不斷的「運作」，因此它並非固定，而是可變動的。

「認同」所牽涉的核心問題，其實是一個主體如何確定自己在時間和空間上的存在，<sup>33</sup>因此在這個自我建構的過程中，包含了自我的反省、解釋與敘事。但是自我認識、自我肯定的過程所涉及的，不只是對自我的主觀了解，也滲雜了他人對此一主體的存在樣貌是否有同樣或類似的認識，<sup>34</sup>如同前述，「認同」還會受到社會外在其他條件的影響，尤其是他人的態度。也就是說，主體性(subjectivity)的證成必須透過其他主體對自己的承認和肯定，因此每個主體與其他主體都必然發生一種「互為主體性」(intersubjectivity)的現象，而一個人要形成充分的自我認同(self-identity)，必須透過許多具有類似「追求認同」的他者來一起證立。若能對自己所處的時空脈絡有越清楚的指認，就越能回答「我是誰」這樣一個既簡單又複雜的問題。

35

至於「認同」的實質意涵，江宜樺歸納學術討論與日常用語後，認為「認同」具有三種不盡相同的涵義。第一種意義是「同一、等同」(oneness、sameness)，表示事物的一致性；第二種意義是「確認、歸屬」(identification、belongingness)。「確認」是指一個存在物經由辨識自己的特徵，從而知道自己與他物的不同，肯定了自己的個體性。「歸屬」是指一個存在物經由辨識自己與他物之共同特徵，從而知道自己的同類何在，肯定了自己的群體性。第三種意義是「贊同、同意」(approval、agreement)，是中文日常對話中創造出來的慣用語。<sup>36</sup>而本論文所討論的族群認同，涵括了「同一、等同」和「確認、歸屬」的意義。

在建構認同的過程中，認同必須透過語言與象徵系統賦予意義，

<sup>33</sup> 江宜樺，頁12。

<sup>34</sup> 同前註，頁12-13。

<sup>35</sup> 同前註，頁13。

<sup>36</sup> 同前註，頁8-11。

同時它還是社會區別與分類的過程，當中蘊涵和突顯了衝突與矛盾，屬於精神心理層次的論述，就是透過一組互相仇恨或差異的對立關係區分「我群」與「他者」。<sup>37</sup>

Stuart Hall 也認為，認同是在論述(discourse)之中被建構，且必須將認同視為在特定的論辯形成與實踐中，透過特定而具體的策略，在特定的歷史與制度中創造出來，同時它在特定的權力運作環境中產生，因此認同更強調差異和排除性，如排除異己、禁止加入等。<sup>38</sup>

另外，個人所處社會的集體歷史記憶和傳承，在自我認同形構過程裡，也會有形或無形地發揮其作用，特別是在一政治社會、或族群的文化統一性受到外來威脅，甚至內部發生零碎化的分歧時，訴求「共享歷史經驗」就特別具有張力，甚至表現出獨斷的作風。<sup>39</sup>

但是在現代性的衝擊下，認同愈來愈趨向於一種流動而多元的形式，它隨著物質條件、歷史聯繫性和文化塑造過程這三個層面的變化，而會做不同的變化。<sup>40</sup>

至於個體自我認同與集體社會認同的關係，其實是一體的兩面，個體的獨特性與集體的共同分享性，在許多方面是相當類似的，因為事實上，兩者經常是相連在一起且糾纏不分。

至於為何需要集體認同呢？David Miller 認為有三個答案可以說明：

1. 人只要與他人建立一種人際關係，就對關係者產生某種義務感；但同時每個人又有許多個人的目的或利益有待實現。當兩者間發生衝突，個人將陷入抉擇的困境，這時若能夠「認同」所屬的群體，則一邊付出義務、一邊追求私

<sup>37</sup> 翁秀琪、陳慧敏，*社會結構、語言機制與認同建構：大眾媒介如何「編織」美麗島事件並構築民眾的族群與國家認同*，初版(台北：政治大學傳播學院，2000年)，頁10。

<sup>38</sup> Stuart Hall, "Introduction: Who Needs Identity", in Stuart Hall & Paul du Gay(eds). *Questions of Cultural Identity*, (London: Sage Publications, 1996), pp.4

<sup>39</sup> Amelie O.Rorty, "The Hidden Politics of Cultural Identification", *Political Theory*, Vol.22, No.1(1994), pp.158.

<sup>40</sup> 廖炳惠，「流離族群與文化認同」，*回顧現代*，初版(台北：麥田出版社，1994年)，頁174。

利，就不會形成激烈的道德衝突。

2. 當我們對共屬的群體產生了認同，一種平等對待及互惠的精神就會浮現。
3. 認同於一個共同體，有助於將原先即互有善意的人際關係強化，而在這個基礎上，其他更正式、更嚴格的相互對待就得以建立。<sup>41</sup>

## 貳、族群認同

族群認同(ethnic identity)則是個人感覺歸屬於某一族群社會，成為該族群的一份子，並且認定此一族群有別於其他的團體。<sup>42</sup>若族群擁有愈多與其他族群不同的傳統和文化特徵，通常其族群認同愈強烈。<sup>43</sup>

在政治學上，對族群和族群認同如何產生的理論，大致可以分為三大類。首先是「原生論」(Primordialism)的說法，就是一群人的集體認同建立在有形的文化特色或生物上的特徵。其次，則有人主張「結構論」(Structuralism)，認為集體認同的產生，真正的原因是不滿政治權力、經濟財富或社會地位的分配不公，而血緣或文化的特色只不過是精英動員的工具。最後，主張「建構論」(Constructuralism)者認為族群認同是人為建構出來的，因此強調共同的歷史、經驗或記憶等(不管是真的或想像出來的)基礎，才是決定族群認同的關鍵。<sup>44</sup>

仔細探究這三項理論，沒有一個具有完整的說服力，僅可視為具試探性或祇能解釋部分的案例，若綜合這些理論，其實更能解釋族群認同的產生。

族群認同一般都具有「天賦」(primordial attachments)，就是先天給予(given)的要素，如血緣(blood)、種族(race)、語言(language)、

<sup>41</sup> David Miller, *On Nationality*, (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 66-68, 79.

<sup>42</sup> Milton J. Esman, *Ethnic Politics*, (Ithaca: Cornell University Press, 1994), pp. 27.

<sup>43</sup> 江炳倫，*南菲律賓摩洛反抗運動研究*，初版(台北：中國文化大學法學院，1999年)，頁140。

<sup>44</sup> 施正鋒，2002年，頁453。

地域(region)、宗教(religion)及風俗習慣(custom)等，這些要素具有不可言論的強制力量，形成人與人間最基本和親密的情感聯繫。<sup>45</sup>因此，族群認同的產生與個人所生長的社會文化背景有很密切關係。

但族群認同是可以建構和變動的，所以除了「與生俱來」的「天賦」外，不同族群可能根據所處社會環境，有意識或無意識的利用一些機制來凝聚本身認同。

集體歷史記憶與遺忘對族群認同的建構具有重要功能。1970年代，人類學對於族群的討論，常糾纏於結構論與原生論的爭議，兩派有少數共同結論，其中之一就是「歷史起源」對於族群的凝聚非常重要。<sup>46</sup>這個歷史起源不一定就是客觀事實，可能是主觀的重建過去，經過長時間的發展，獲得族群中多數人的接受。

王明珂認為族群是以歷史記憶來凝聚，因此族群認同變遷也是以凝聚新集體歷史記憶與遺忘舊記憶來達成，<sup>47</sup>就是族群會透過選擇、創造、重組及遺忘過去，來凝聚、調整或合理化當前的組合。在過去留下的許多片段、扭曲的記憶中，到底哪些記憶該被重組成新的集體記憶或遺忘，背後的根本動機經常是現實人群的共同利益。

48

的確，充滿慾望的人類很難擺脫利益爭鬥，族群認同的形成也牽扯到現實利益問題，Abner Cohen認為，在政經結構的權力競逐中，族群可以運用其傳統文化形成利益團體，<sup>49</sup>這時族群認同的打造，主要是為了區別敵我，凝聚力量爭取資源。

從這樣的過程來看，可以明瞭族群認同的形成是極複雜的問題，為了能夠對馬來西亞華人的族群認同有多些了解，本研究選擇以「建構論」為基礎，探討大眾媒介在建構族群認同中的角色。

<sup>45</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, 1973), p.259-263.

<sup>46</sup> 王明珂，「集體歷史記憶與族群認同」，當代雜誌，第91期(1993年11月)，頁14。

<sup>47</sup> 同前註，頁15。

<sup>48</sup> 同前註，頁14-15。

<sup>49</sup> Abner Cohen, *Two dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, (Berkeley: University of California Press, 1970), pp.91.

### 第三節 大眾媒介與族群認同建構

人類的經驗都是傳遞性的，必須透過社會化，尤其是語言的獲得來實現。<sup>50</sup>但是若沒有文字的紀錄，人類的知識將無法累積，因此文字是一種強而有力的工具，讓人們可以將各種想法或理念保存下來。

在現代族群的認同建構過程中，區分「我群」與「他者」是很重要的部分，這可藉由象徵儀式、符號系統等來突顯「我群」的同一性，以及和「他者」的差異，其中語言文字佔有重要的位置，因為人們是經由語言來劃分範疇，再根據這範疇來了解世界，並且往往認為這些範疇是實際存在的，所以抽象性的認同可以經由語言文字，讓人們感受到他的真實。<sup>51</sup>

大眾媒介的出現，不管是平面印刷媒體或後來的電子媒體，進一步打破語言文字所受到的時空限制，把各式符號傳遞給更多人，當然前提是這些人必須了解這個語言文字，並成為現代族群或民族形成的重要關鍵。套句 Anderson 的說法，「民族就是用語言—而非血緣—構想出來的，而且人們可以被“請進”想像的共同體之中。」

52

由於建構族群認同的過程相當複雜，因此在接下來的討論中，將先從「媒介建構現實理論」與「媒介意識型態理論」出發，探討「大眾媒介與日常生活」的關係，再以這些討論為基礎，理解「大眾媒介和族群認同的關係」。

#### 壹、媒介建構現實理論

<sup>50</sup> Anthony Giddens 著，趙旭東、方文譯，*現代性與自我認同*，初版(台北：左岸文化，2002年)，頁 21。

<sup>51</sup> 張玉佩，「當認同遇到隱喻——談隱喻在認同塑造的運作」，*新聞學研究*，第 64 期(2000 年 7 月)，政治大學新聞系，頁 85。

<sup>52</sup> Benedict Anderson 著，吳叡人譯，*想像的共同體*，初版(台北：時報文化，1999 年)，頁 158。

學者 Schutz 指出，社會真實的「正身」(Ding an Sich) 無法驗明，所有人類感知的社會真實，都是某種建構的結果。<sup>53</sup> 因此，媒介建構現實理論的觀點即在詮釋「現實」如何經由社會建構而形成。

現象社會學者 Berger 和 Luckmann 在 1966 年所著的《The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge》一書，承襲了 Schutz 對日常生活世界的現象學分析，<sup>54</sup> 也開啟了日後媒介建構現實理論的研究。

Berger 和 Luckmann 認為，對於每一個初到這個世界的人而言，日常生活的真實已經客觀化，而且這個真實會以巨大、急迫且細密的方式，強加在社會成員的意識中。<sup>55</sup> 在這客觀化傾向中最重要的事物就是語言，「語言提供人們必要的客觀化過程，且安排了有意義的秩序，像生活空間、使用的工具，乃至人群的網絡，並使日常生活對人們有意義。」<sup>56</sup>

由 Berger 和 Luckmann 的學說中，可以歸納出核心命題：社會並非是靜態外存的東西(something out there)，而是行動者不斷建構的結果。但是 Berger 和 Luckmann 也強調，雖然社會是人類建構的產品，但另一方面，社會是客觀存在，人是社會的產品。因為客觀真實在社會成員未被社會化前就已存在，所以客觀真實有其歷史性，透過社會化過程，它可能成為社會成員的主觀真實之一部份，進而規範其日常生活行為。<sup>57</sup> 而社會成員會不斷地、主動地運用資源，從事現實界定的工作，進而使之成為日常生活的常識，並進一步構築共享的社會。

<sup>53</sup> 翁秀琪，「我國婦女運動的媒介真實和社會真實」，*新聞學研究*，第 48 期(1994 年 1 月)，台北：政治大學新聞系，頁 194。

<sup>54</sup> Schutz 主張，日常生活知識的分析並非尋求其本體上的妥當證據，而是要探討知識在生活世界中的建構過程，並從人的意識活動中尋找建構的基礎。

<sup>55</sup> P.L. Berger & T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, (New York: Doubleday & Company, 1966), pp. 21.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 22.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.



基於以上的理論假說，研究者認為大眾媒介在建構社會現實的過程裡，有著積極的作用。大眾媒介所呈現的新聞並非單純的呈現客觀真實，而是主動且選擇性建構現實。

其實，早在1922年，Lippmann就已經提出類似的觀念，他認為一般民眾所理解的外在環境(perceived environment)只是一個假環境(pseudo-environment)，與真實的環境(real environment)，也就是所謂的社會真實(social reality)並不盡然相同。根據Lippmann的思考，閱聽大眾受到大眾媒介的影響非常深，大家都是依據大眾媒介所提供的資訊，建構對於外在世界的認知和圖像，並根據這些圖像，形成個人對許多議題的意見，於是所謂的民意(Public Opinion)就形成了。<sup>58</sup>

Tuchman也指出，新聞不是對所謂「實際的世界」的報導，其本質上是一消耗性的消費產品，必須每天製造，而且必須是即時與新鮮的，而不是過時與陳舊的。因此所謂的「事實」是透過新聞組織來定義，透過專業認可的方法所蒐集來的適切資訊，這一蒐集資訊的方法就界定了什麼可以成為新聞內容。<sup>59</sup>

而所謂的選擇性建構現實，就是不論什麼事件發生後，經過紀錄者的觀察(observation)，到其在報紙上的「呈現」(presentation)，必須經過一種價值的、利益的或認知的篩選過程，通過記者、採訪主管和編輯體系的層層「整理」(modification)後，才以如同是「真實」(reality)的刊登出來。這樣的表達過程經過重重的意義詮釋，如記者寫新聞的角度、編輯為新聞加標題和編排到版面某個位置等，才變成讀者眼中的所謂「新聞現實」。這種從紀錄、篩選到表達、進而成為「有權威性」、「不容置疑」的事實，就是所謂「建構」的過程。<sup>60</sup>讀者不自覺的從報紙中閱讀被「建構」的事實，進而也建立了

<sup>58</sup> Walter Lippmann, *Public Opinion*, (New York: Harcourt Brace, 1922).

<sup>59</sup> Gaye Tuchman, *Making News: A Study in the Construction of Reality*, (New York: The Free Press, 1978), pp. 82-83.

<sup>60</sup> 張茂桂、蕭蘋，「“族群”議題的新聞詮釋—兼論報紙與公共領域問題」，台大新聞論壇，第

本身理解的「真實」社會。

在新聞形塑的過程中，社會結構的作用也不能忽視。Schudson認為，新聞是社會文化氛圍(cultural air)下的產物，它所呈現的文化價值說明了一般事務的普遍印象及刻板印象，它代表了社會中的意識型態；而這個社會文化氛圍是被統治團體及社會慣例制度所創造的，並被視為理所當然的價值。因此記者在處理新聞時，往往受到社會文化體系的束縛，將議題處理成延續或強化符合社會常規的觀點。<sup>61</sup>

## 貳、媒介意識型態理論

### 一、意識型態的意涵

「意識型態」(ideology)這詞彙在1797年出現，是由法國啟蒙運動時期的思想家 Destutt de Tracy 所創造。de Tracy 建議建立一種新的「觀念科學」(science of idea)，也就是 idea-logy，做為其他科學的基礎。de Tracy 認為，意識型態是擺脫宗教和形而上學的束縛，對思想進行合乎理性的分析，這可能是建立正義和幸福社會的根本。<sup>62</sup>

後來，馬克思借用意識型態這個概念，在《德意志意識型態》、《資本論》等著作裡都有詮釋，但是馬克思對意識型態卻從未下過本質式的界說，使得後來的學者解讀不一，卻也讓意識型態因而被廣泛流傳。

意識型態歷經兩個世紀以後，其意義似乎沒有被釐清，甚至更加混亂。Terry Eagleton 在《Ideology》一書中，就列舉了十六項目前常見的一些定義：

1.是社會生活中意義、符號與價值的產生過程。

一卷第一期(1994年4月)，台灣大學新聞研究所，頁100。

<sup>61</sup> M.Schudson, "The Sociology of News Production Revisited", in James Curran and Michael Gurevitch(eds), *Mass Media and Society*, (London:Edwin Arnold,1991),pp.151-155.

<sup>62</sup> David McLellan 著，施忠連譯，*意識型態*，初版(台北：桂冠出版社，1991年)，頁7。

- 2.是一個具概念特徵實體的特殊社會團體或社會階級。
- 3.是幫助優勢政權合法化的概念。
- 4.能促使優勢政權合法化的虛假概念(false idea)。
- 5.經過系統化扭曲的傳播。
- 6.能為一個主體提供位置。
- 7.因為社會利益而引起的思想方式。
- 8.是一種認同思想(identity thinking)。
- 9.是社會需要的幻想 socially necessary illusion)。
- 10.是權力與論述(discourse)的連結。
- 11.有意識的行動者創造他們世界的一種媒介。
- 12.是一套行為取向的信仰。
- 13.是真實現象與語言的混淆情況。
- 14.是符號語言的終結(semiotic closure)。
- 15.是個人生活在與社會結構關係之外的必要媒介。
- 16.社會生命(social life)轉換成自然真實(natural reality)的過程。<sup>63</sup>

從以上的定義中，可看出學界對意識型態內涵有相當大的歧見，有些含有輕蔑的意味、有的顯得曖昧、有的則有較正面涵義。這種差異反映了兩個研究意識型態的主流傳統間的不和諧，一個主要系統是從黑格爾(Hegel)和馬克思到盧卡斯(Lukacs)，以及一些後期的馬克思主義者，都專注在「真實的概念」(idea of true)和「虛假的認知」(false cognition)上，把意識型態視為一種幻想、扭曲和神話。另一種傳統則是屬於社會學性質，他們關心的重點是概念在社會生命中的作用，至於真實與否並不重要。<sup>64</sup>

雖然各學者對意識型態的說法分陳，但有五個要素是不能忽視的，同時被認為是研究意識型態的重點：

<sup>63</sup> Terry Eagleton, *Ideology*, (London & N. Y: Verso, 1991), pp. 1-2.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

第一、意識型態雖可以運用在其他領域，但它主要還是個政治的詞彙。

第二、每一個意識型態包含對現在和未來期望的看法。

第三、意識型態是行動取向的(action-oriented)。

第四、意識型態是針對群眾而設計的。

第五、因為意識型態是為了指導群眾，所以意識型態通常以一種非常淺顯的字眼做號召，使其可以被一般群眾所理解。<sup>65</sup>

在 Eagleton 對意識型態簡短有力的闡釋中，其實也包含了以上五個要素。Eagleton 認為，意識型態是「權力(power) 與論述(discourse) 之間適當的中介。」<sup>66</sup> 政治是社會秩序(social-order)被支持或挑戰的權力運作過程，而意識型態為獲取權力提供了各種方式。<sup>67</sup> 在這過程中意識型態還有一個很重要的功能——解釋，就是透過論述的方式讓群眾了解意識型態，並跟隨意識型態。

批判語言學者 Fowler and Kress 認為意識型態會透過語言做為中介，一些不具批判性的讀者在其社會化的過程中，已被養成一套辨識語言意識型態的敏感度，且這種辨識語言型態意義的機制具有強制性，人們鮮有選擇的機會。<sup>68</sup>

## 二、意識型態與大眾媒介

要談到意識型態與大眾媒介的關聯，Louis Althusser 和 Antonio Gramsci 對意識型態的看法，是不能被遺漏的。

Althusser 認為意識型態存在於各種體系、制度或實務活動的一套「再現系統」(system of representation)，它是由概念、思想、神話

<sup>65</sup> Leon P. Baradat 著，陳坤森等譯，*政治意識型態與近代思潮*，初版(台北：韋伯出版社，2000年)，頁 12-13。

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 28.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 11.

<sup>68</sup> Roger Fowler and Gunther Kress, "Critical Linguistics". In Fowler, Roger, Bob Hodge, Gunter Kress and Tony Trew, *Language and Control*, pp. 185-213, 1979, 引自翁秀琪，「批判語言學、在地權力觀和新聞文本分析：宋楚瑜辭官事件中李宋會的新聞分析」，*新聞學研究*，第五十七集(1998年7月)，政治大學新聞系，頁 94。

或印象所組成，且是再現個體與他們真實生存情況間的想像關係。<sup>69</sup>

Althusser 所謂的「再現」(representation)是指製造意義的活動實踐(practices)，因此意識型態並非知識上的抽象概念，而是在「意識型態國家機器」(ideological state apparatuses)——如宗教、倫理、法律、政治等，進行具體的社會實踐過程，這除了再次說明意識型態的社會實踐外，也維持了意識型態的物質性(唯物的而非唯心的)。<sup>70</sup>而意識型態國家機器的功能在於再製(reproduce)現有的生產關係，以維繫既存的經濟政治秩序。

Althusser 認為，意識型態的操作並不是外顯、可以讓一目了然的，它總是以內隱、暗示作用為主。意識型態的具體實踐，往往都出現於人們視為理所當然的實踐、結構和影像中。<sup>71</sup>

張錦華指出，Althusser 的意識型態理論，具有三項重要性突破：

1. 意識型態是存在於「再現」表徵系統中；2、意識型態提供個體對其真實生存情況的想像關係；3、意識型態透過表徵的想像體系建構個體。<sup>72</sup>

相對於 Althusser 屬於機械式高壓控制觀點的意識型態理論，Gramsci 認為意識型態是一個爭霸的過程(hegemonic process)：統治階級透過教育機構、文化事業和傳播單位等，塑造一套道德共識或價值標準，以維護其既得利益；同時，市民社會所產生的反對意識型態，也不斷抗爭、妥協、包容與重構。因此，意識型態成了「立場之爭」的抗爭領域，它提供了論述空間，供不同利益團體對社會事件的意義加以解構或重構。<sup>73</sup>

Hall 提出一套構連理論(articulation theory)<sup>74</sup>，闡述傳播過程中意

<sup>69</sup> Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatus", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, (London: New Left Books, 1971), pp. 155-162.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 156-160.

<sup>71</sup> Graeme Turner, 唐維敏譯，*英國文化研究導論*，初版(台北：亞太出版社，1998年)，頁24。

<sup>72</sup> 張錦華，*傳播批判理論*，初版(台北：黎明文化，1994年)，頁108-109。

<sup>73</sup> 同前註，頁77-78。

<sup>74</sup> 構連這個概念係出自 Hall 的解釋，它一方面可解釋為陳述、說明、表達，另一方面亦可解釋為火車頭與火車廂之間的連結，前後車廂可作不同的連結，亦可拆開，因此引伸為辭意間的連

識型態的爭霸過程。Hall 的構連理論與 Gramsci 的爭霸過程相呼應，藉由語言的複向指涉(multi-referential)的潛能及意義構連的創造性，強調傳播媒介是意義型態的抗爭領域與階級鬥爭的象徵戰場。因此，Hall 認為大眾媒介在西方先進工業國家中，扮演的意識型態構連角色為：1、建構社會知識；2、形成規範和反映價值；3、塑造共識與合法性。<sup>75</sup>

張錦華則認為在媒體的新聞報導中，意識型態具備了新聞架構、自然化效果與政治三項功能。<sup>76</sup>

### 1. 意識型態是新聞架構

意識型態是指一組結構，或一套將事實符碼化的系統或語意規則，它不是具體的意念或觀念本身，而是組織意見、分類問題的結構法則。<sup>77</sup>也就是說，透過這樣一組架構，可以對社會事件進行了解。在新聞報導中，意識型態並非必然有意識的偏見，某一解釋之所以是意識型態，並非由於在「表面內容上，新聞報導有明顯的偏袒或扭曲，而是由於其產自一套既定的意識型態結構中，這是一套理解世界觀念的法則，但這套法則由於受到歷史社會情境的影響，而有系統性的限制。」<sup>78</sup>

### 2. 自然化效果

Steven Lukes 曾分析意識型態的效果就是「塑型人們的觀點、認知及喜好，並且使得人們接受其現有的角色及社會秩序。」<sup>79</sup>例如，一般讀者或媒體工作者可能認為只要能遵守新聞客觀性的寫作原則，新聞的報導就客觀了；只要能呈現雙面的觀點，引述新聞來源，採取平衡而中立的角度，甚至有圖片畫面做為「眼見為憑」的證據，

接。(同前註，頁 152。)

<sup>75</sup> 同前註，頁 145-148。

<sup>76</sup> 同前註，頁 41-47。

<sup>77</sup> Stuart Hall, Culture, the media, and the ideology effect, in J. Curran, M. Gurevitch, & J. Woollacott, (eds), *Mass communication and society*, (Beverly Hills, CA.: Sage, 1982), pp. 71.

<sup>78</sup> Stuart Hall, 1982, pp. 72.

<sup>79</sup> Steven Lukes, *Power: A Radical View*, (London: Macmillan, 1975), pp. 24.

所報導的就是在真實不過的事實了。Hall 指出這並不是「自然」的事實，而是被「自然化」的結果。事實上，愈是逼真的呈現，愈需要精密的設計及技巧，而影像的攝取、剪接同樣需要觀點的選擇及意義的解釋。<sup>80</sup>

### 3. 意識型態的政治功能

意識型態的政治功能，是指自然化效果在社會層面中，具有政治意義。所謂的政治意義，是賦予社會事件某個意義，且是社會權力抗衡的重要方式之一。

意義化的工作是一種文化權力的運用，社會的統治及維繫必須基於國家對於文化領域中共識的掌握，因此，對於社會中的優勢體系而言，如何利用既有的資源塑造有利的共識，自是是當務之急；對於反對團體而言，如何從事意識型態的抗爭以解構既存的意義與共識，是爭取政治權力的必經過程。<sup>81</sup>

## 參、大眾媒介與族群認同的形塑

### 一、大眾媒介有助形成想像共同體

文字媒體是構成社會想像(imagination)的重要工具。報紙的報導可以使個人超越本身生活世界裡的時空限制，不必親身經歷，就可以「想像」很多所謂「事實」的存在。同時，報紙對個人的認知內容和判斷依據也有影響，一方面，報紙用分類或排除的方式設定了「想像範圍」，例如報紙各版面的劃分，和我們對於「全國」、「地方」、「國際」等思考的方式重疊，大致構成了「想像範圍」。另一方面，讀者很多價值判斷，也常受報紙對不同價值重視的程度所影響。<sup>82</sup>

Anderson 認為在民族形成過程中，想像也是不可或缺的機制。民族既然是一種想像的產物，人群是如何完成這種想像呢？Anderson

<sup>80</sup> Stuart Hall, 1982, pp. 76.

<sup>81</sup> 張錦華，頁 45。

<sup>82</sup> 張茂桂、蕭蘋，頁 100-101。

認為最初和最主要是透過語言，而且還需要另一個先決條件，就是「資本主義、印刷科技與語言」三者的結合，生產出印刷語言成品——小說與報紙。<sup>83</sup>兩者所創造的大眾閱讀儀式必須在「同一語言社群」的但書下完成，同時也暗示了印刷品做為一種商品的發展趨勢，即印刷主義的出現，它使得越來越多人得以應用這個深刻的新方式對自己進行思考，並且能夠跨越時間與空間的限制，意識到人們互動範疇以外的世界。

其中，報紙發揮了奇妙的功能，儘管報紙在印行的次日及宣告作廢，但卻創造了一個超乎尋常的群眾儀式：即幾乎分秒不差的同時想像。讀者們可以在地鐵、理髮廳等地，看到一模一樣的報紙，也持續地確信想像的世界就存在於日常生活中，<sup>84</sup>同時這也拉近了人和人的距離。

比 Anderson 早十餘年，傳播學者 Marshall McLuhan 在一九六四年，就提出印刷媒體是民族主義不可動搖的根基，因為民族主義是一種傳遞社群命運與地位的視覺形象，它完全倚靠印刷媒體在傳送資訊上的速度，所以在印刷媒體風行前，透過語言整合來凝聚政治上的團結是不可思議的事。McLuhan 認為，印刷媒體的大量複製使同質化更為彰顯，也使不同區域的差異縮小，這些功能均有利於民族的形成。<sup>85</sup>

Anderson 有關資本主義、印刷科技、語言和民族想像的理論，與 McLuhan 認為印刷媒體對民族形成的重要性，事實上也可以用來說明在族群形成過程中，印刷媒體具有相同的功能。

## 二、大眾媒介對族群認同的重要性

族群都假定自身有連續性，就是將過去、現在與未來聯繫起來，

<sup>83</sup> Benedict Anderson, 吳叡人譯，頁 55。

<sup>84</sup> 同前註，頁 36。

<sup>85</sup> Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, (London: Ark Paperbacks, 1964).



因此它容易對個人形成一種外部的制約力量，讓個人和族群成員形成一種「我群」的感知。

認同則是個人在自我建構的成長過程中，經長期學習而具有的特殊價值意識與感情，因此，個人對族群的認同，不是遽然接受一套固定的價值或態度傾向，而是浸濡在文化環境中漸次形成的，例如透過符號的傳遞，也就是語言文字的溝通、道德價值的分享等，才會對這些文化象徵產生共同的了解和感情；而後，才是靠著制式化的社會關係，像是親屬關係或是地域群體的結構，維繫上述的了解和感情。因此，若將傳播視為訊息的互動與意義的分享，認同的形成，所依賴的就是傳播這一社會運作。<sup>86</sup>

早在1948年，H.Lasswell就曾指出，大眾媒介在社會中具有「傳遞文化」的責任，其功能在於傳遞知識、價值和社會規範，而讓個體對其所處的社會產生認同，也是大眾媒介的主要功能。<sup>87</sup>

所以，在建構認同的過程中，大眾媒介將文化的意涵化為象徵符號，並加以傳遞和累積，進入人們的現實生活世界，並深植在個人的意識和行為中，進而在情感與信仰上對群體產生歸宿感，同時也能在現實利益上，出現平等對待及互惠的情況。

## 小結

人類為了維持社會秩序，創造出各種分類系統，而所謂的分類系統，其實也就是透過一組互相對立的關係來區分「我群」和「他者」，若彼此的差異或疆界越清楚，「我群」或「他者」內部的凝聚力可能會越強，進而整合或發揮更大的力量，以獲取更好的生存條件。在這種情形下，「我群」與「他者」的對立關係可能會加劇，甚

<sup>86</sup> 林福岳，頁222。

<sup>87</sup> H.Lasswell, "The Structure and Function of Communication in Society", in L.Bryson(ed.), *The Communication of Idea*, (New York: Institute for Religious and Social Studies, 1948), pp.37-51.

至形成衝突。因此，原本是為維持秩序而建立的系統，可能反過來對社會秩序造成威脅，世界各地不斷上演的族群衝突，就是一個很好的例子。

「種族」、「族群」與「民族」三種分類系統，其意涵一直混淆不清，造成研究上的困擾，因此，首先對這三個概念進行釐清，以利接下來的討論。馬來西亞是由多族群所組成，華人與馬來人都屬蒙古利亞種，兩者僅是同一人種系譜裡不同的群體。

而馬來人在過去數十年裡，全力啟動國家機器，打造一個馬來化的民族國家，這也符合目前民族國家的其中一項建構途徑——「由國家到民族」，就是先由各族群先組成國家，再由國家機器以各種方式整合成民族。就像馬來學者 Abdul Rahman Embong 所言：

馬來亞在 1957 年 8 月 31 日宣佈獨立，當時建立的是一個國家而不是民族。同樣的，1965 年(應是 1963 年)馬來西亞成立之後，也只是一個馬來西亞國家。而一個完美的、團結的馬來西亞民族卻完全不存在，直到獨立了 45 年後的今天，馬來西亞民族仍然在形塑的進程中。<sup>88</sup>

在族群認同方面，除了先天賦予的「天賦」，讓族群成員形成最基本的情感聯繫外，人為建構也是很重要的部分，如集體記憶、突顯與他者差異和現實利益爭奪等，會影響個人對族群認同的強弱。在建構族群認同的過程中，大眾媒介扮演何種角色，這可從媒介建構現實理論、媒介意識型態理論、報紙與族群認同建構等三個層面進行探討。

從媒介建構現實理論中，我們可以清楚知道，社會現實其實是建構出來的，社會成員會不斷地運用資源，從事現實界定的工作，使之成為日常生活的常識，在這過程中，大眾媒介扮演了積極的作

<sup>88</sup> Abdul Rahman Embong(阿普度·拉曼恩蓬)著，張小蘭譯，「全球化、民族國家和馬來西亞民族的再思考」，南洋商報，2002 年 5 月 19 日，副刊第 2 版。

用，讓讀者不自覺的從報紙中「建構」事實，也建立了本身理解的社會。

媒介意識型態理論則指出，意識型態在新聞報導中具有三項功能，即新聞架構、自然化效果和政治效果，也就是透過一組意識架構，讓讀者自然的接收了建構者所欲傳達的資訊，並理所當然的以為是真實的，從中建立起群體成員的共識，所以大眾媒介傳達資訊的過程，其實是社會權力相互抗衡的重要方式。

大眾媒介與族群認同的關係，可以從以上兩個理論作為基礎。

- 一、Anderson 強調「想像共同體」形成，印刷媒體扮演關鍵性的角色，其實就是一個建構現實的過程，讓民眾可以在不同地方，看到一模一樣的報紙，也持續地確信想像的世界就存在於日常生活中。
- 二、族群為了本身的存續、合理化社會的權利與利益分配，必定會建構本身的意識型態，這套意識型態可以透過大眾媒介的傳遞和累積，進入人們的現實生活，並深植在個人的意識和行為中，進而在情感與信仰上對群體產生歸宿感，也就是對族群產生了認同。

從以上的理論中，我們可以確認大眾媒介對於族群認同的建構，扮演了舉足輕重的角色。

## 第三章 華人與馬來西亞

### 第一節 從華僑到華人：馬來西亞華人社會形構

中國人移民海外，已有數千年歷史，尤其到了十九世紀，遷往海外的中國人大增，其中大部分都前往鄰近的東南亞。

對於移居海外的中國人，剛開始並沒有專門名詞，自唐朝以後，始有「唐人」的稱號，且在明、清時期最盛行，<sup>1</sup>即使到了今天，馬來西亞華人運用方言時，仍習慣稱自己為「唐人」（即閩語的 Teng-lang、客語的 Tong-en 和粵語的 Tong-yen）。

至於「華僑」（Huaqiao）稱謂的出現，是始於十九世紀末葉。其中的關鍵字「僑」，最初是出現在 1858 年的「中法天津條約」，原本僅適用於在國外任職的中國官員，到 1882 至 1883 年間，可能是黃遵憲第一次用組合詞「華僑」稱謂海外華人。<sup>2</sup>至於「華僑」的意涵，是指十九世紀末至廿世紀初離開中國的移民，自認只是暫時寄居國外，有一天會回到祖國居住，依照當時中國政府的觀點，這些中國人都是「華僑」。<sup>3</sup>

1890 年代末期，「華僑」一詞開始大量使用，1903 年 5 月以後，開始具有強烈的政治意涵，當時鄒容的《革命軍》首次在上海出版，同時問世的還有章炳麟答康有為的文章和兩首革命歌曲，在中國極為風行，1903 至 1911 年間，《革命軍》（連同革命歌）在全中國刊行

<sup>1</sup> 李長傳，南洋華僑史，初版（上海：暨南大學南洋文化事業部，1929 年），頁 2。

<sup>2</sup> 王賡武著，天津編譯中心譯，中國與海外華人，初版（台北：台灣商務印書館，1994 年），頁 289-291。

<sup>3</sup> 廖建裕著，林蘋蘋譯，「東南亞華人：華僑？海外華人？或東南亞人？」，東南亞季刊，第三卷第一期（1998 年 1 月），暨南大學東南亞研究中心，頁 21。

了數十版。1911年辛亥革命前後，「華僑」在許多人心中成為「海外愛國華人」的代用詞。<sup>4</sup>

「華僑」這個名詞被廣泛的運用，直到東南亞各國獨立與中國大陸由共產主義者控制後，情況才出現變化。在東南亞的中國人為了彰顯他們不同的民族地位與政治效忠，開始創造其他名詞來指稱自己，特別是在馬來(西)亞和新加坡的中國人，於是出現了「華人」(Huaren, ethnic Chinese)或「華裔」(Chinese descent)。<sup>5</sup>

本論文的主題，是探討馬來西亞華人的族群認同建構，因此，有必要先將這兩個名詞做一釐清，以利接下來的敘述。1957年馬來亞(Malaya)獨立後，新政府頒布國籍法採「出生地主義」，對在馬來亞出生的華人有限制的給予國民資格，使許多華人成為馬來亞國民，但同時也必須放棄中國國籍。1963年，新加坡及位於婆羅洲的沙巴(Sabah)和砂勞越(Sarawak)加入馬來亞，共同組成馬來西亞(Malaysia)，這時仍然沿用這套國籍法。因此，若要將「華僑」與「華人」做一區分的話，則以十九世紀南遷，具有中國人血統的中華民族，在馬來(西)亞獨立前皆是「華僑」，馬來(西)亞獨立後則稱為「華人」，但是為了方便敘述，本論文皆以「華人」來稱謂移居到馬來(西)亞的中國移民及其後裔。

從「華僑」到「華人」，表面上只是名詞的轉換，但當中牽涉到的卻是複雜的歷史變遷，尤其是國家與族群認同的改變。

1963年，李亦園曾在馬來半島南部的麻坡(Muar)鎮做實地調查，其報告指出：

「馬來亞華裔居民，目前正處於一轉變的時期，這種態度轉變雖屬於多方面，但最嚴重者莫過於從“僑民”或“僑居者”轉變為“非文化本土”之國民所受到意識上和處境上的挫折。筆者在調查期間

<sup>4</sup> 王賡武著，姚南譯，「“華僑”一詞起源詮釋」，*東南亞與華人*，初版(北京：中國友誼出版公司，1987年)，頁128-129。

<sup>5</sup> 廖建裕著，林蘋蘋譯，頁21。

內深深體會他們的困難…，所以在本文題目及文字內之描述均採用“華人”一名，避去“僑”字而不用。」<sup>6</sup>

現實大環境的改變迫使馬來西亞華人必須做出選擇，如何在新生的國家保有應有地位與權力，成為華人的挑戰。

### 壹、早期的馬來半島及馬六甲王朝時期

依據中國古籍「漢書」記載，約於西元一世紀，馬來半島就有國家出現，叫做「都元國」，據學者考察，文中的「都元國」是馬來半島東海岸的龍運(Dungun)。<sup>7</sup>西元四至十五世紀初，馬來半島還出現其他古國，但常受到當時東南亞強國，如室利佛逝(Srivijaya)、滿者伯夷(Majapahit)和暹羅(Siam)等的騷擾和控制。

中國與馬來半島的貿易關係，遠在1405年馬六甲王朝(Kesultanan Melaka)<sup>8</sup>的建立前即已存在，而自馬六甲王國建國之初，雙方直接的商務與政治關係就已很穩固地存在了，當時有些華商利用馬六甲做為東南亞貿易的轉口港，<sup>9</sup>這些人大多來自福建省的漳州，且多屬於過客的性質。<sup>10</sup>他們以中國的陶瓷、絲綢等商品，和東南亞的胡椒、香料等物品進行交易。

馬六甲王朝為了制止暹羅的不斷侵擾，把國勢強大的明朝奉為宗主國，接受明廷的封號，且朝貢不絕。馬六甲王朝維持百餘年(1405-1511年)，先後遣使向明廷朝貢廿三次，其中有五次是國王親自前往朝貢，而明廷也曾遣使前往宣慰。而聚居當地的華人也日漸增多，成為當時馬來半島最具中國氣息的地方。<sup>11</sup>

<sup>6</sup> 李亦園，「馬來亞華人社會的社團組織與領袖型態」，中研院民族學研究所集刊，第二十期(1965年)，頁1。

<sup>7</sup> 許雲樵，馬來亞史，初版(新加坡：青年書局，1961年9月)，頁76-77。

<sup>8</sup> Kesultanan Melaka 是馬來文對馬六甲王朝的正式名稱。

<sup>9</sup> 顏清煌著，李恩涵譯，星、馬華人與辛亥革命，初版(台北：聯經出版社，1982年)，頁13。

<sup>10</sup> 顏清煌，「華人歷史變革(1403-1941)」，何啟良、何國忠等人編，馬來西亞華人史新編第一冊，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁5。

<sup>11</sup> 劉文榮，馬來西亞華人經濟地位之演變，初版(台北：世華經濟出版社，1988)，頁12。

## 貳、西方殖民時代的馬來(西)亞(1511-1942年)

十六世紀初，歐洲航海勢力已達到東南亞，面對西方船堅利砲，馬六甲王朝只好俯首稱臣，開啟了葡萄牙、荷蘭、英國及日本殖民馬來半島四百餘年的歷史。葡萄牙在1511年佔領馬六甲後，除禁止商人到明廷朝貢外，並強迫經過馬六甲海峽的船隻必須駛進馬六甲，以收取停泊稅和貨物稅，<sup>12</sup>這也影響了華人在南洋一帶的貿易活動。根據阿勞喬(Ruy de Araujo)在1510年記載，每年有8-10艘中國船隻到達馬六甲，可是到了1513年布里托(Ruy de Brito)記載，只剩下4艘中國船隻來到馬六甲。<sup>13</sup>

1641年荷蘭取代葡萄牙，佔領馬六甲時，定居在馬六甲的華人，不過三、四百人而已。<sup>14</sup>但極可能在荷蘭佔有馬六甲後，華人的人數開始增多，因為主要靠經商維生的華人，在葡萄牙統治後期，常為葡人勒索性的政策與荷、葡間連續不斷的長期戰爭所苦，所以當荷蘭把當地的情況恢復正常後，華人就逐漸增多。<sup>15</sup>葡、荷統治時期，把重心放在從事貿易，對兼併土地的興趣並不高，<sup>16</sup>故其勢力並未深入馬六甲港口以外的內陸地區。

一直到1786年英國人開闢檳榔嶼(Pulau Pinang，即現在的檳城)後，勢力逐漸伸展到半島其他地方，英人所進行的經濟發展和建立的法律與秩序，吸引了來自各方的移民，尤其是中國的新移民，使馬來半島和新加坡的華人人口大增。

英殖民時期，華人在馬來(西)亞的生活狀況，可從以下兩點來加以說明：

<sup>12</sup> 李金明，*明代海外貿易史*，初版(北京：中國社會科學出版社，1990年)，頁64。

<sup>13</sup> 同前註，頁184。

<sup>14</sup> Victor Purcell，郭湘章編譯，*東南亞之華僑*，初版(台北：正中書局，1967年)，頁430。

<sup>15</sup> 顏清湟著，李恩涵譯，頁15。

<sup>16</sup> D.R.SarDesai，蔡百銓譯，*東南亞史*，初版(台北：麥田出版社，2001年)，頁102-108。

### 一、華人移民的經濟取向：

英國人為了突破荷蘭人對國際香料市場的壟斷和替新政府的稅收尋找來源，乃開始鼓勵移居檳榔嶼的華人種植胡椒。<sup>17</sup>後來因價格大跌和發生蟲害問題，讓歐洲人紛紛放棄種植業，把土地出售或長租給華人，使華人在五年內就支配了檳榔嶼的種植業。<sup>18</sup>1812年，檳榔嶼人口估計為27,000人，其中華人共有7,588人。<sup>19</sup>但是華人種植的方式必須不斷另闢新土地，到十九世紀中葉，檳榔嶼已很難找到適合種植香料作物的土地，於是華人開始到馬來半島的其他地方發展。<sup>20</sup>

十九世紀中葉以後，馬來半島發現豐富的錫礦與大規模種植橡膠，使這兩項原產品成為當時馬來半島的兩大經濟命脈，同時也開始引進大量的華工。早期的錫苗大多由馬來人開採，由於缺乏有效的挖掘工具和方法，只能採集地表些許錫苗，產量有限。因此當馬六甲的華人富商因當地經濟衰退被迫向外發展時，很快就取代了馬來人的地位，一躍成為最大的錫礦開採者。1848年霹靂(Perak)的拉律區(Larut)發現含有大量錫藏的沖積礦床後，引起了空前的採礦熱潮，華人移民紛紛湧入。1850-1882年，華人引進水車抽水法，讓他們幾乎完全掌控馬來半島的錫礦業。<sup>21</sup>

另一方面，1890年代從巴西引進的橡膠樹，在馬來半島試種成功，當時適逢電器、腳踏車和汽車工業快數成長，促使橡膠需求量遽增，價格也水漲船高。但是殖民政府還是面臨勞工短缺的問題，因馬來農民本身擁有土地，因此很難說服他們到這些粗重及報酬低

<sup>17</sup> 顏清煌，1998年，頁14。

<sup>18</sup> 駱靜山，「大馬半島華人經濟的發展」，林水椽、駱靜山編，*馬來西亞華人史*，初版(吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1984年)，頁237-238。

<sup>19</sup> 鍾臨傑，「西馬華族人口變遷」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第一冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁205。

<sup>20</sup> 駱靜山，頁237-238。

<sup>21</sup> 林開忠，*建構中的華人文化：族群屬性、國家與華教運動*，初版(吉隆坡：華社研究中心，1999年)，頁42。



的工作領域，於是大量的華工與南印度勞工被陸續引進，為了方便治理，依族群分工與分而治之(divide and rule)<sup>22</sup>的方式管理。因此馬來人被鼓勵繼續留在自耕自給的鄉間；華人則被允許將經濟活動集中於採礦業、商業及金融業，使各族群在職業上出現涇渭分明的分工，減少了交流與溝通的機會，也種下日後彼此的隔閡與矛盾。

錫礦與橡膠業的蓬勃發展，吸引了大批的中國移民，到了 1911 年，移入馬來半島華人達 693,228 人，約佔總人口的三成。<sup>23</sup>

華人大量移居馬來半島，除了外在的吸引力外，更重要的原因是中國經濟的崩潰。<sup>24</sup>十八世紀末，中國南部地區已感受到人口過剩的壓力，1842 年以後，中國因鴉片戰爭的失敗而開放國境，更削弱了農民的經濟地位，尤其是南方沿海各省。1850 年代太平天國事件爆發與 1860 年代的社會與政治動亂，使福建與廣東的經濟情況惡化，迫使貧困農民尋求到外地謀生的機會。<sup>25</sup>

傳統中國人對家族與鄉土擁有濃厚情感，對移居他鄉的大部份華人來說，離開是不得不然的選擇，而這種移居多屬於經濟性的追求，以改善貧困的生活。

這種對現實生活需求，也顛覆了原本社會上的觀念，例如中國傳統儒家思想中，將商人置於“士、農、工、商”社會結構中的最底層，對來到馬來半島尋求財富的華人來說，已不太適用，反而是原本地位居末的商人，在華人社會中擁有最高地位。所以會出現這種現象，一方面是移民中缺乏“士”的階層，畢竟他們大都是沒受過什麼教育、缺乏謀生技能的一群，所以商人在教育、地位及財富上很容易就攀上社會的最高層。同時，由於殖民經濟的需要，他們也很自然成為在經濟或政治上的社會代言人。另外加上他們對公共事業的投入，具備了做為傳統“士”的功能，因此使商人在華人移民

<sup>22</sup> 王國璋，*馬來西亞的族群政黨政治(1955~1995)*，初版(台北：唐山出版社，1997年)，頁 25。

<sup>23</sup> 鍾臨傑，頁 203。

<sup>24</sup> 王賡武著，張奕善譯，頁 107。

<sup>25</sup> 顏清煌，1998 年，第 23 頁。

社會裡扮演了重要角色。<sup>26</sup>就算到了今天，這種現象仍然延續，華商在社會上保有重要地位，從中也看出華人移民對經濟的追求。

表 3-1 1931 年馬來聯邦錫礦、橡膠業的族群勞力組成：

族 群 別	橡 膠 業	錫 礦 業
馬 來 人	27,618	543
華 人	100,989	70,704
印 度 人	131,099	4,622
總 計	259,706	75,869

資料來源：Purcell, V. 1948. *The Chinese in Malaya*, pp. 239-240. (轉引自王國璋，頁 26。)

## 二、華人社會的形成

早期華人遷居馬來亞後，多集中在新加坡、檳城與馬六甲三個港口城市，隨著錫礦與橡膠的發展，華人也前往半島其他地方發展，使華人人口與活動範圍不斷擴大，華人社會也隱然成形。

### (一) 人口結構的穩定

大部份華人南移時都是隻身前往，把家人或眷屬留在家鄉，除了因為經濟困窘，必須離鄉背井掙錢，以改善家庭環境外，還有一個重要因素是中國政府對婦女移民的限制。<sup>27</sup>

對傳統的中國男性而言，家庭的完整是人生非常重要的事，可是已婚男性離開中國，就算在異鄉賺了錢，要把眷屬接出來也不容易，所以返鄉的意願極高；對未婚的男性來說，普遍都有大中國的優越意識，視異族群為“番仔”，就算目不識丁、身無分文，還是自認較他族高一等，再加上語言、文化和宗教等因素，使華人很難

<sup>26</sup> 林開忠，頁 47-48。

<sup>27</sup> 顏清湟，1998 年，頁 57。

和他族群通婚，在異鄉定居下來。

因此早期華人移居馬來亞，多沒有長期居住的打算，根據估計，在1820年至1947年間，進入馬來亞的華人至少有一千七百萬，但是到了1947年，留在馬來亞當地的華人僅二百五十萬。<sup>28</sup>再看另一項統計，在1927年至1933年裡，新加坡與馬來亞華人平均每年兌匯約二億五千萬國幣回鄉。<sup>29</sup>從大量人口進出馬來亞與每年大筆金額匯回鄉里，可見華人對家鄉的念念不忘。

1930年代在馬來亞長大及受教育的學者王賡武，在一篇文章中回憶從前，「我很早就意識到許多與我共同成長的華僑家庭將在某一天回到中國。」<sup>30</sup>可見回歸祖國的想法，在當時的確相當普遍。

但是隨著男女兩性比例的改善，對華人社會的穩定性有重大影響。在霹靂州，1891年男女比例是18.6:1，在華族女子中有兩成從事性服務的工作。至1911年，馬來亞的華人男女比例為4比1。1928年，英國公佈「移民入境限制條例」(1928 Immigration Restriction Ordinance)、「外國人條例」(The Aliens Ordinance of 1933)，限制華人男子移居馬來亞及新加坡，這使得原本相差許多的男女比例，開始有大幅度的逆轉，至1947年，男女比例是1:0.833，這幾乎平等的性別比例，使華人社會穩定下來，男性在生理的苦悶也獲得紓解，犯罪率跟著下降。<sup>31</sup>

據1947年的人口調查，在馬來亞出生的華人超過110萬人，佔華人人口的63.5%，相較1931年，在馬來亞出生的華人是534,011人，僅佔全部華人的31%，若由人口結構來觀察，馬來亞華人社會已逐漸由移民社會轉變為定居社會。<sup>32</sup>

<sup>28</sup> 楊建成，*華人與馬來亞之建國*，初版(台北：中國學術著作獎助委員會，1972年)，頁18。

<sup>29</sup> 麥留芳，頁21。

<sup>30</sup> 王賡武，「單一的華人散居者？」，*海外華人研究的大視野與新方向*，初版(美國：八方文化，2002年)，頁7。

<sup>31</sup> 顏清煌，1998年，頁57-58。

<sup>32</sup> 崔貴強，*新馬華人國家認同的轉向(1945-1959)*，初版(新加坡：新加坡南洋學會，1990年)，頁4-5。

另外一點值得注意的是，在英人刻意的分化政策下，華人早期主要在礦區工作，後來多從事橡膠業或累積小資本後轉而從商，這些華人大多聚居於城鎮，1947年的163個城鎮中，有三分之二城鎮華人人口佔了一半以上，<sup>33</sup>而馬來人則多集中在鄉村地區，使得兩個族群間交流的機會減少。

表 3-2 華人在馬來西亞的人口變化

年代	州屬	人口	佔總人口%
1750	馬六甲	2,161	
1821	檳榔嶼	7,558	
1842	檳榔嶼、馬六甲	16,597	
1871	檳榔嶼、馬六甲、新加坡	104,615	
1881	檳榔嶼、馬六甲、新加坡	173,861	
1891	檳、甲、新、霹、雪、森、彭	396,810	
1901	檳、甲、新、霹、雪、森、彭	584,036	
1911	馬來半島及海峽殖民地	874,200	
1921	馬來半島及海峽殖民地	1,221,138	
1931	馬來半島及海峽殖民地	1,708,966	
1947	馬來半島及新加坡	2,614,667	
1957	馬來半島及新加坡	3,424,251	
1970	馬來西亞	3,719,100	35.6%
1980	馬來西亞	4,414,500	32.1%
1991	馬來西亞	4,945,000	26.9%
2000	馬來西亞	5,580,000	25.3%

資料來源：(1)謝詩堅，頁 448。

(2)Chan Kok Eng and Tey Nai Peng, "Demographic Processes and Changes, edited by Lee Kam Hing & Tan Chee Beng, *The Chinese*

<sup>33</sup> 同前註，頁 5。

in Malaysia,(N.Y:Oxford,2000),pp.72.

(3)星洲日報，「第八大馬計劃」，第8版，2001年4月24日。

表 3-3 1931-1970 年西馬城鎮地區族群人口分佈(%)

年份 \ 族群	馬來人	華人	印度人	其它	總計
1931	19.2	59.6	17.8	3.4	100
1941	21.1	62.3	13.8	2.4	100
1957	20.0	67.7	8.7	3.6	100
1970	27.4	58.7	12.8	1.1	100

資料來源：楊建成，1982年，頁27。

## (二)華人社會的互動

馬來亞華人社會大致上根據華人移入的時間，分為土生土長的海峽華人(Straits Chinese)(又稱土生華人)與中國的移民兩大群體。兩者在語言、價值觀等方面有著極大差異，而中國的移民群體裡面，又有相當歧異，雖然主要來自閩粵兩省，但是各方言群因為溝通不易、生存競爭等問題，使彼此的嫌隙相當大，更發生多次衝突，二次大戰前，閩人與粵人間的通婚也不受歡迎，<sup>34</sup>從這裡可以看出早期馬來亞華人社會的複雜性，內部同質性並不是很高。

### 1. 海峽華人(Straits Chinese)

所謂的海峽華人是早期華人移民定居馬來亞，與當地的馬來女子通婚，產生了混種華人，男性稱為峇峇(Baba)，女性則稱娘惹(Nyonya)。他們多集中在華人較早聚居的海峽殖民地(即新加坡、檳城和馬六甲)，根據1881年的統計，居住在海峽殖民地的峇峇有25,268人，佔當地華人的14.53%。<sup>35</sup>

<sup>34</sup> 陳志明，「從馬來西亞的族群談族群與族群認同的研究」，*東南亞季刊*，第一卷第四期(1996年1月)，暨南大學東南亞研究中心，頁3。

<sup>35</sup> 陳志明，「海峽殖民地的華人—峇峇華人的社會與文化」，林水椽、駱靜山編，*馬來西亞華人*

因為缺乏華文教育和環境需要，這些華人都接受英文教育，接受西方價值觀與習俗，往往會抗拒華人的傳統價值觀與生活方式。<sup>36</sup>在英國殖民時代，峇峇因能掌握英語和馬來話，在經商時佔有不少便利，很早就成為歐洲商人與馬來人的中間人，歐洲的資本家大都靠峇峇商人把歐洲貨物賣給在內陸的馬來人，然後他們又買來土產賣給歐洲人，從中賺取差價，漸漸的也出現一些大資本家。峇峇華人領袖與商人為了本身的經濟利益，與英國殖民政府建立合作關係和給予支持。廿世紀初期，他們還自稱為「英王的華人」(King's Chinese)，表明他們是英國而不是中國的人民。<sup>37</sup>但是隨著其他華人的大量移入，使峇峇社群的人口比例迅速下降，1930年後，峇峇也逐漸失去了經濟地位。<sup>38</sup>

## 2. 中國移民

華人移民的社會、語言背景及移民過程的特性，決定了早期華人社會的組織和結構。

中國人傳統對血緣關係的重視，促使華人移民熱衷設立宗親組織；不同的語言和區域特徵，使得代表各方言群的會館紛紛成立；而缺乏中國政府的庇護，只有尋求秘密會社的幫助。於是華人血緣性的宗親會，地緣性的會館及秘密會社構成了早期馬來西亞華人社會的主要結構。<sup>39</sup>

### (1) 血緣性宗親會

中國人向來以複雜嚴密的家庭與家族組織著名，在傳統的中國社會裡，家庭不只為一結構嚴密的社會單位，也是許多社會活動的核心，同時由父系線索上溯為具同一祖先的家族，同族內的成員關係

史，初版(吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1984年)，頁178。

<sup>36</sup> 顏清煌，1998年，頁27。

<sup>37</sup> 陳志明，1984年，頁176-177。

<sup>38</sup> 陳志明，1996年，頁8。

<sup>39</sup> 顏清煌，1998年，頁7。

仍極為密切。<sup>40</sup>來自華南鄉村地區華人移民，較城市移民更重視家庭與家族的血緣關係，原來繁複嚴密的家庭與家族制度也移植到馬來亞各地的社區內，使原來已非常強烈的血緣意識，在僑居地甚至變得更為強烈。<sup>41</sup>

## (2) 方言會館

馬來亞華人存在著五種主要的方言群，即福建話(Hokkien，實際為閩南方言)、廣東話(Puntai，即廣府話，亦稱Macao)、客家話(Kheh)、潮州話(Teochew)與海南話(Hailam)。這五種主要的方言群，除語言有差異外，風俗習慣與性格也不太一樣，使彼此產生隔閡。<sup>42</sup>

各方言群在各地設立地緣性會館，提供社交場所，讓同時新移民到達異鄉後，提供一個熟悉的語言環境以慰思鄉之苦，讓心情安定下來，更重要的是作為尋找工作的網絡。<sup>43</sup>因為這些團體有個特色，就是職業上的壟斷，不同方言群在部分職業上，也各自佔有一定的優勢，例如藥材店、布店大都由客家人經營，潮州人多經營雜貨店及陶瓷生意等，這提供了新移民尋找工作的有力管道。

地緣性會館的功能主要在社會福利，給華人帶來互助的義務、信任和親情，這是異鄉人最需要的部分。由於這種特殊的親近性，使華人較少與英國人或馬來人接觸，同時因為各方言群間的語言和職業、甚至生活習慣上的差異，造成華人社會內部彼此的隔離與衝突。不過，隨著客觀環境的逐漸改變，尤其面對其他族群的威脅時，各方言群也能暫時捐棄成見，共同捍衛本身權益。

李亦園對麻坡華人社會的研究中指出，早期外來壓力較少時，各方言群間的衝突較為激烈，但是當外來壓力增強時，如二次大戰

<sup>40</sup> 顏清湟著，李恩涵譯，頁 24。

<sup>41</sup> 同前註，頁 24-25。

<sup>42</sup> 顏清湟著，李恩涵譯，頁 25-26。

<sup>43</sup> 林開忠，頁 38-39。

以後的緊急時期、獨立時期等，各方言群會收斂自己的文化著重點，以適應其他方言群，以整合彼此的力量，爭取全體的利益。<sup>44</sup>

### (3) 秘密會社

至於秘密會社則不屬於任何方言群所獨有，它主要是早期閩粵移民將該地的三合會(Triad)一併引進馬來亞，三合會原以“反清復明”為口號，後來發展成社會組織，強調保護與互助，對華社內部秩序有相當影響。<sup>45</sup>秘密會社隨著華人社會的成長逐漸擴大，會員廣泛存在華人社群裡，控制了整個社會，會社首領也成了華人社會的領袖，獲得英殖民政府的信任，並因此取得多項商業的經營權，如售賣抽稅的鴉片和酒等，並獲封“甲必丹”(Kapitan)名銜，<sup>46</sup>擁有處理其轄區內較小的刑事案件和調查華人稅務的權力，且是華人在宗教民事習俗及其他禮儀的權威者。<sup>47</sup>但是英國殖民政府並不準備容忍華人在政治與經濟平行發展，因此在1890年禁止秘密會社和華人甲必丹的制度。<sup>48</sup>

華人社會中三種主要組織，其關係並非逕渭分明，部分華人可能根據本身的需求，同時參加了這些組織。

兩次世界大戰期間，華社除了校友會與文化團體的成立外，在結構上並沒有太大的改變。不過地緣性的會館與血緣性的宗親會在數量上明顯增加，前者反映了方言團體在多變的環境中，對團結與互助的渴望；後者則是華人人口激增與縣籍方言團體內部缺乏團結的後果。<sup>49</sup>

<sup>44</sup> 李亦園，*一個移植的市鎮*，初版(台北：中央研究院民族學研究所，1970年)，頁246-247。

<sup>45</sup> 顏清滄，1998年，頁9-10。

<sup>46</sup> 朱自存，「獨立前西馬華人政治演變」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第二冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁6。

<sup>47</sup> 楊建成，1972年，頁52-53。

<sup>48</sup> Lee Kam Hing & Heng Pek Koon, "The Chinese in the Malaysian Political System", edited by Lee Kam Hing & Tan Chee Beng, *The Chinese in Malaysia*, (N.Y.: Oxford, 2000), pp. 195.

<sup>49</sup> 顏清滄，1998年，頁58。



表 3-4 馬來半島華人方言群的組成(%)

方言群	1921 年	1947 年	1970 年	1991 年*
閩南(福建)	28.40	28.60	34.20	34.60
客家	23.80	25.70	22.10	23.00
廣府(廣東)	29.60	21.10	19.80	18.60
潮州	9.00	11.00	12.40	11.20
海南(瓊州)	6.30	5.60	4.70	3.50
廣西	0.10	3.80	2.50	2.00
福州	1.00	2.00	1.80	5.00
興化		0.50	0.50	0.50
福清		0.30	0.30	0.20
其他	1.90	1.40	1.70	1.40
總共(%)	100.00	100.00	100.00	100.00
總人口	855,863	1,884,500	3,122,350	4,945,000

\*說明：全馬來西亞華人的統計。

資料來源：(1)鍾臨傑，頁 215。

(2)Chan Kok Eng & Tey Nai Peng, "Demographic Process and Changes", edited by Lee Kam Hing & Tan Chee Beng, *The Chinese in Malaysia*, (N.Y:Oxford,2000) pp.79.

### 參、日本佔領馬來(西)亞時期(1942-1945 年)

身在異鄉的馬來(西)亞華人，對祖國大事依舊十分關心，尤其對日本長期覬覦中國國土相當不滿，從中日甲午戰爭開始，華僑就有抗日援華的反應。1919 年的五四運動、1928 年的濟南事件及 1931 年的瀋陽事件，讓馬來(西)亞華人同仇敵愾，發起反日運動，到了 1937 年「七七事變」後，這股反日情緒升到最高點。<sup>50</sup>

1920 年代出生於馬來西亞北海，曾任新加坡駐外大使的李炯才，

<sup>50</sup> 陳松沾，「日治時期的華人(1942-1945)」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第一冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998 年)，頁 80-81。

在其自傳中就描述當時情景：

大家只顧反日，很少靜下心來看書，全副心機(思)只向著中國，腦海中只知道日本人是侵略者，是頭號敵人。<sup>51</sup>

除發起抵制日貨的行動外，更展開募捐運動，動員社會各階層加入捐獻行列，募集到大筆金錢，對中國的抗戰提供了相當助力。

1942年，日本佔領馬來半島後，開始一系列的報復行動，除強索五千萬元的「奉納金」外，更大肆屠殺華僑，受害者估計約在四萬至十萬人間。<sup>52</sup>在經濟領域，日人採取壟斷的手段，由日商公司控制各行各業，破壞了原有的經貿體系，造成物價飛漲，人民生活極其困頓。<sup>53</sup>

日人也使出各種籠絡馬來人的手段，大量任命馬來人為政府官員，將馬來語刻意訂為日軍治下的東南亞地區共同語言，還透過支持成立「印度尼西亞及半島人民協會」(Kesatuan Rakyat Indonesia-Semenanjung)，鼓吹兩地的政治聯合，使得馬來民族主義獲得極大的煽動，而馬來警察則被利用來鎮壓華人的反抗行動。

當時在馬來半島上反抗力量只有馬來亞共產黨主導的「馬來亞人民抗日軍」，成員大部分為華人。<sup>54</sup>抗日軍在大戰後期才獲得盟軍的正視並與之建立合作關係，與其成員絕大多數為華人有關，英人似乎已預見到承認抗日軍的努力，即意味著戰後將可能面臨華人對平等地位追求的強大壓力。<sup>55</sup>

日治期間埋下的族群緊張關係，在日軍1945年8月結束佔領後

<sup>51</sup> 李炯才，*追尋自己的國家*，初版(台北：遠流出版社，1989年)，頁61。

<sup>52</sup> Victor Purcell，郭湘章編譯，頁174-265。

<sup>53</sup> 陳松沾，頁96-98。

<sup>54</sup> 除馬共外，還有一支華僑抗日軍，人數較少，政治立場上親中國國民政府，兩抗日軍曾發生衝突。(王廣武著，張奕善譯，頁193。)

<sup>55</sup> Hua Wu Yin, *Class and Communalism in Politics in a Dependent Capitalist State*, (London: Zed Books, 1983), pp. 69.

立即浮現。英軍尚未回到馬來亞前，抗日軍負責維持社會秩序，並設立「人民法庭」(Kangaroo Courts)，大量懲罰了在日治期間有通日罪嫌的華人、馬來人與印度人，其中馬來人在遭受報復後予以反擊，在鄉村地區發生廣泛而嚴重的族群暴力衝突，使族群間的關係迅速惡化。

日人攏絡馬來人策略，培養出馬來人的自尊，享受了權力的滋味，也使馬來人間產生了團結意識及族群意識。戰爭結束後，華人的勢力恢復，使他們深感威脅，尤其華人的報復行動，促使他們悍然保衛自認屬於自己的權力。<sup>56</sup>

#### 肆、馬來(西)亞的成立(1945年以後)

英國軍隊於1945年9月3日重返馬來亞，並設立軍事政府(British Military Administration, BMA)，隔年1月公佈白皮書，宣佈將推行「馬來亞聯邦」(Malayan Union)的計劃，讓非馬來人享有和馬來人同等的政治地位時，這是英人對華人在抗日期間的英勇抵抗與犧牲給予適當的承認與鼓勵，並培養華人對馬來亞的認同，同時透過憲制改革與民主制度的推介，引導各族民眾走向自治與獨立的道路，以抗拒馬共勢力的延伸。<sup>57</sup>

對身在馬來亞的華人而言，馬來亞聯邦計劃中最重要的應屬公民權的訂定，依照原來的規劃，在馬來亞出生的華人(佔華人總人口的62.5%)可自動成為公民，其他來自中國等地方的華人在滿足規定居留期限後，也可申請歸化為公民。<sup>58</sup>但是許多華人對計劃的反應卻頗為冷淡和遲鈍，一些華文報紙與意見領袖所發表的言論，主要是呼籲繼續保持雙重國籍的獨特身分，並未針對相關問題作深入研究。

<sup>56</sup> 楊建成，1972年，頁103。

<sup>57</sup> 陳劍虹，「戰後大馬華人的政治發展」，林水椽、駱靜山編，*馬來西亞華人史*，初版(吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1984年)，頁94-95。

<sup>58</sup> 崔貴強，1990年，頁156。

<sup>59</sup>華人這樣的反應似乎可以理解，因為當時馬來亞推行自由放任的經濟政策，任何華人都可以從事經濟活動，且不管居留或流動都未受限制；<sup>60</sup>同時，他們認為公民權並無新奇之處，這在海峽殖民地早已實施，並且一直認為伴隨著公民權而來的是兵役和其他義務，<sup>61</sup>再加上有些華人認為中國積弱以久，如今終於成為世界五強之一，對身為泱泱大國的人民深感光榮，所以不願放棄中國國籍，<sup>62</sup>甚至譏笑已入籍者是出賣靈魂。因此部分華人也就出現投機的心理，主張雙重國籍是最佳處理方式，讓自己處於進可攻退可守的局面，他們普遍上未察覺馬來亞局勢已漸漸改變。

相較於華人社會的冷淡反應，在馬來社會裡，馬來亞聯邦計劃引起馬來人極大恐慌，因為在馬來亞，無論在經濟、教育與文化等領域，華人都掌握了絕對優勢，甚至在人數上有超越馬來人的傾向，而馬來人只在政治上享有優待及特權，如果以族群平等的原則推行新憲制，等於使馬來人永遠受制於華人的控制之下，並認為「種族滅絕的危機」業已來臨，如果不及時奮起的話，馬來人將淪為「博物館的陳列品」。<sup>63</sup>

在政治領袖拿督翁查化(Dato Onn Jaafar)的領導下，馬來人發動多次示威遊行，反對推動馬來亞聯邦，同時成立「全國巫人統一機構」(United Malay National Organization, UMNO，簡稱巫統)，以爭取和捍衛馬來人的權益。馬來人施展的強大壓力，終於迫使英殖民政府放棄原來計劃。1947年7月4日，英殖民政府宣佈改以馬來亞聯合邦(Federation of Malaya)取代馬來亞聯邦，並由五位英國官員及六位馬來人代表(四位蘇丹及二位巫統代表)組成制憲工作委員會(Working Committee)，研究擬定聯合邦的協定條文，並排除了其他

<sup>59</sup> 陳劍虹，頁96。

<sup>60</sup> 崔貴強，1990年，頁156。

<sup>61</sup> 楊建成，*馬來西亞華人的困境*，初版(台北：文史哲出版社，1982年)，頁95。

<sup>62</sup> 崔貴強，「華人社會演變(1945-1957)」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第一冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁146。

<sup>63</sup> 楊建成，1982年，頁54-55。

族群加入。英國政府雖然再指派二名華人、二名印度人及五位歐洲人組成諮詢委員會(Consultative Committee)，但是他們只能收集公眾意見作出建議，真正決定權仍在制憲工作委員會。在新憲制建議書中，對非馬來人申請公民權的條件轉趨苛刻，以保護馬來人的特殊地位，同時也確立馬來亞是馬來人的國家。<sup>64</sup>

華人這時才意識到問題的嚴重性，並認為這是英殖民政府「分而治之」政策的延續，目的在使華人與馬來人分成兩個敵對的陣營，讓英殖民政府在均衡雙方勢力下，能繼續控制馬來亞。<sup>65</sup>部份以華人為主的團體在陳禎祿等人的領導下，組成「泛馬聯合行動委員會」(Pan-Malayan Council of Joint Action, PMCJA)，向英國政府提出抗議，甚至在1947年10月20日在新、馬兩地發動全國性大罷市行動，但仍無法迫使英國政府做出妥協，馬來亞聯合邦在1948年2月正式成立。

1948年3月，馬共決定揚棄以憲制手段達成政治目標，代之以武裝鬥爭，同年6月，英國殖民政府宣布進入緊急狀態，動用全部軍事和民事力量與馬共作戰，<sup>66</sup>而軍隊、警察與地方鄉團成員多為馬來人，使整個剿共行動猶如族群爭戰。而馬共的激烈手段，讓華人對馬來亞的忠誠再次遭受強烈質疑，當時英殖民官員與馬來人普遍認為，華人企圖把馬來亞併入中國，尤其中共在中國內戰中節節勝利，氣勢如虹，且華人對是否入籍等問題不太關心，加深了他們對華人的疑慮。

為了斷絕華人對馬共提供支援，英殖民政府欲將二次大戰時，為躲避日本人而逃至森林邊緣和偏僻地區的華人趕回中國，<sup>67</sup>後來在

<sup>64</sup> 根據此案規定，外來人士若要申請公民權，須在申請前20年內，居住在馬來亞境內達15年以上，且通曉英語或馬來語，但是對具英籍身分的非馬來人，條件就比較寬鬆。

<sup>65</sup> 張曉威，「馬來西亞華人公會」與馬來西亞華人社會之研究，中壢：中央大學歷史研究所碩士論文，1998年，頁25。

<sup>66</sup> 陳劍虹，頁102。

<sup>67</sup> 1949-1952年，共有24000名華人被遣送回中國。(林廷輝、宋婉瑩，*馬來西亞華人新村五十年*，初版(吉隆坡：華社研究中心，2000年)，頁6。)

馬華公會<sup>68</sup>的協助下，英殖民政府在1950年6月1日決定實施「畢立斯計劃」(Briggs Plan)，強制將華人集體遷居到「新村」，<sup>69</sup>從1949至1952年，共成立480個新村，大部分集中在西海岸，到1954年，移植人口逾五十七萬人，華人佔新村總人口的86%，<sup>70</sup>這計劃再次隔絕了華人和其他族群的融合。

經歷1948年的「危機」後，英殖民政府了解無法用鎮壓的方式解決，必須給華人出路；同時馬來精英也認為，要及早獲得獨立建國，必須和華人合作，於是開啟了巫統與馬華公會合作之路。<sup>71</sup>

1952年2月16日，在吉隆坡舉行得市議會選舉中，巫統與馬華公會開始合作，共同提名各選區的候選人，並且取得勝利，<sup>72</sup>兩黨開始組成「聯盟」(Alliance)。1954年，「馬來亞印度國大黨」(Malayan Indian Congress, MIC，簡稱國大黨)也加入「聯盟」，形成三大族群政黨的合作。

1955年7月，聯合邦首次舉行大選，聯盟取得壓倒性的勝利，在52個議席中囊括了51席。接著由聯盟組成內閣，在十位閣員中，馬來人佔六人、華人佔三人、印度人則有一人，並由東姑阿都拉曼(Tunku Abdul Rahman，簡稱東姑拉曼)出任首席部長。同年8月22日，東姑拉曼與英殖民大臣波德(Lennox Boyd)會面，提出他的馬來亞獨立計劃。<sup>73</sup>

1956年3月，英國政府任命了一個以李特(Lord Reid)為首的憲制調查團，負責草擬馬來亞聯合邦憲法。<sup>74</sup>憲法草案在1957年2月

<sup>68</sup> 馬華公會成立初期，比較接近社會福利性質的團體，因此未冠上「黨」或「政黨」的名稱，後來改組為政治組之後，為避免被混淆，仍繼續使用原名。

<sup>69</sup> 類似集中營的聚居管理模式，至今依然存在。

<sup>70</sup> 林廷輝、宋婉瑩，「獨立前華人新村發展」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第二冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁350-354。

<sup>71</sup> 葉明德，「馬來華人政治參與困境概述」，發表於「2002台灣的東南亞區域研究年度研討會」，2002年，高雄：中山大學，頁11。

<sup>72</sup> 在12個席次中，馬華公會當選6席，巫統當選3席，另3席由非聯盟政黨拿下。

<sup>73</sup> 楊建成，1982年，頁65。

<sup>74</sup> 同前註，頁65。

20日公佈後，各族群反應不一，馬來人對未完全保障其權益，普遍表達不滿，華人則大致接受草案內容。經過一番協商修正後，新憲法版本加入了多個保障馬來人的條款，<sup>75</sup>並在馬來亞聯合邦的立法議會中通過。1957年8月31日，馬來亞聯合邦正式獨立。

1961年，馬來亞聯合邦首相東姑拉曼(馬來亞聯合邦獨立後，首席部長則改稱首相)為了避免新加坡成為共產黨和左派勢力的基地，進而影響東南亞的情勢，認為有必要把馬來亞和新加坡合併為新的國家，同時為了避免新加坡加入後華人人口佔多數的局面，因此主張再加入北婆羅洲的沙巴、砂勞越和汶萊加入。經過一系列的協商後，汶萊決定不加入，而包括馬來亞原有的11州，加上新加坡、砂勞越和沙巴，在1963年9月16日正式成立「馬來西亞」。

馬來西亞成立後，在新加坡佔絕大多數的華人，對巫統推行的馬來化政策相當不滿，再加上新加坡人民行動黨領袖李光耀欲走出新加坡，向全國政壇進軍，提出「馬來西亞人的馬來西亞」(Malaysian Malaysia)的口號，結果遭到巫統的強力反擊，使得兩黨的關係日益惡化，新加坡於1965年8月9日，正式退出馬來西亞。<sup>76</sup>

## 第二節 馬來(西)亞華人的認同變遷

移民一般多來自社會的中下階層，其意識主體主要表現在與現實環境的生存搏鬥，其重心是「基本生存」。<sup>77</sup>廿世紀初以前，馬來西亞華人社會仍是個移民的社會，大部分華人只有強烈的家鄉觀念，只希望早日存夠錢衣錦還鄉，以改善家人生活，對馬來亞的政治不

<sup>75</sup> 如回教成為國教、馬來人特權無限期延長、議會中不允許使用馬來語和英語以外的語言發言、馬來人享有在公務員、教育設施及貿易和商業執照的優先權等。

<sup>76</sup> 何啟良，「獨立後西馬華人政治演變」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第二冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁80。

<sup>77</sup> 葉啟政，「台灣“中產階級”的文化迷思」，蕭新煌主編，*變遷中台灣社會的中產階級*，初版(台北：巨流出版社，1990年)，頁113-114。

願涉及，對中國內部政治發展，也不感興趣。<sup>78</sup>因此在當時所謂「民族」或「國家」的概念，對他們來說似乎遙不可及，但是因為馬來亞當時的特殊環境與本身的生活需求，使能提供親近性和協助的方言群，成為認同的對象。

英殖民地政府一向鼓勵中文學校以各地方言為教學媒介，無疑加強各方言群的凝聚力，也使各方言群間不易產生政治共識，而缺乏國家意識，正符合英殖民地政府分而治之的政策。<sup>79</sup>因此，早期的馬來(西)亞華人在認同上大多僅限於方言群，一直到十九世紀末期以後，中國內部民族主義的興起，影響了華人的認同問題。

#### 壹、「中華」意識的浮現

李長傳在其《南洋華僑史》中提及：「清末因革命運動，中華二字始注入僑民之腦中，有中華會館、中華學堂之建設，乃發生華僑之名稱。」<sup>80</sup>事實上，「中華」二字由來已久，但近代的普遍使用，有其特殊的時代意義，首先，它是相對於外國，對本國的稱謂，是「民族主義」中區分「我群」與「他者」的意識建構；其次，清末的「中華」二字，大量用來稱呼海外華人，如「中華閩廣人」等。因此，近代「中華」二字，內含「民族國家」(Nation-State)的意義，而衍生於海外華人的「華僑」、「華民」等「中華人民」，則具現代「民族」的意涵。<sup>81</sup>

不管是清廷或革命派均大量使用「中華」二字。以革命派的立場而言，利用「中華」之名凝聚大多數漢人，以利推翻清廷政權，這個策略較能讓人理解；但是對清廷來說，為何到了後期才開始使

<sup>78</sup> 古鴻廷，*東南亞華僑的認同問題—馬來亞篇*，初版(台北：聯經出版社，1994年)，頁202-203。

<sup>79</sup> 同前註，頁135-136。

<sup>80</sup> 李長傳，頁2。

<sup>81</sup> 李道緝，*泰國華人國家認同問題(1910-1945)*，台北：政治大學歷史研究所博士論文，1999年，頁55。



用「中華」這樣的字眼呢？

Benedict Anderson 認為清朝統治者未試圖將人民甚或官員滿洲化，主要是因為統治者的優越地位是奠基於「差別」而非類似，這和沙皇時代的俄羅斯一樣，王室說的是法語，以此表示他們比說俄語的賤農高級。但是到了清朝末期，為了利用人民對西方帝國主義者的仇視，才嘗試打出「中國傳統」之名。<sup>82</sup>

中國自秦「統一天下」後，並沒有出現類似近代西方的「民族國家」或「民族主義」觀念，直到十九世紀西方列強勢力開始入侵，對中國造成極大壓力，1895年以後這股壓力驟然升高，產生「合群救亡」與「保國保種」的迫切感，再加上當時傳統政治與文化的解體，還有新型傳播媒體網絡的出現，使這些條件與傳統族群意識相配合，產生了中國的民族主義。<sup>83</sup>這時所談的民族主義，特別強調共享的文化特質和具體的共同血統來源，也就是對「文」與「種」的重視，構成了今日中文世界的日常語彙中，對「民族」的基本意義，而這和學術研究所運用的概念意涵有些差距。

清廷、立憲派和革命派三個政治勢力高舉救亡圖存的大纛，除在中國內部的鬥爭外，其勢力也各自延伸至海外，尤其是傳播新的觀念，使馬來亞華人的政治觀開始萌芽與轉化。

但是清廷、立憲派或革命派所鼓吹的民族主義概念，在內涵上有相當差異，清廷只提倡要效忠朝廷；立憲派要的是光緒皇帝復位後，透過制度改革救中國；而革命派所鼓吹的民族主義範圍較廣泛，即不要皇帝或君主統治的皇朝，而是致力建設中國式的民族國家，同時其主要組成部分是反滿主義。<sup>84</sup>所以清廷與立憲派較傾向於國家概念的打造，就是應以中國作為一個領土國家，以獲取這領土境內

<sup>82</sup> 中國時報，2000年4月23日，第11版。

<sup>83</sup> 張灝，「關於中國近代史上的民族主義的幾點省思」，洪泉湖、謝政諭主編，*百年來兩岸民族主義的發展與反省*，初版（北市：東大出版社，2002年），頁232-235。

<sup>84</sup> 顏清煌，「新加坡和馬來亞華僑的民族主義(1877-1912)」，*海外華人史研究*，初版（新加坡：新加坡亞洲研究學會，1992年），頁229。

所有民族的認同；革命派則訴諸於傳統的族群意識，就是近現代以前住在中國本土的大多數漢人，長久以來，多多少少都有一種「同文同種」的意識與感覺，由於這些共同的根源紐帶(primordial attachments，或譯為天賦)，使他們有著相當程度的生命共同體的感覺。<sup>85</sup>從興中會成立到辛亥革命，孫中山所闡揚的的是一種「狹隘的民族主義」或「小民族主義」，以漢族為中心，將其他民族自漢族劃開，特別是滿族。這可從1905年同盟會成立時，「驅逐韃虜」列為會員誓詞中四大口號的第一個口號，可以明顯看出會員們對這個主張的認同。<sup>86</sup>而這種過度宣揚漢族的口號，對身處異地的華人也有一定的影響，不少原本就有點輕視其他族群的人，更加強了這種認知。

「中華」這個概念提供了很複雜的內容，它可以包括文化、地理和血緣等，因此各派可以各取所需做宣傳，但是卻同樣提供了相近的想像，把中國視為一個整體，而不只是一個省或地區，讓不管對身在國內或外的人民，在一個想像的共同體下彼此建立聯繫，盼藉此凝聚力量「復興中華」。

1877年，清廷在新加坡設立領事館，主要目的就是加強海外華人的民族意識，所以清廷領事開始資助華人的文化活動和宣揚華人價值觀，同時培養對清廷的政治效忠。<sup>87</sup>到了1893年，清廷也在檳榔嶼設副領事，更積極介入馬來亞華人社會。

1900年後，立憲派的康有為與革命派的孫中山也分別到馬來亞活動，宣揚各自的理念。立憲派與革命派人士在馬來亞爭取同情及招攬同志外，主要的工作還是辦報宣傳理念，<sup>88</sup>但是當時受過教育的華人不多，革命派人士為了更廣泛宣傳革命理念，就創辦劇團傳播相關訊息，有效的將革命訊息傳達給廣大未受教育的群眾。<sup>89</sup>由於革

<sup>85</sup> 張灝，頁235。

<sup>86</sup> 朱滋源，「孫中山民族主義的變與不變」，劉青峰編，*民族主義與中國現代化*，初版(香港：中文大學出版社，1994年)，頁440。

<sup>87</sup> 顏清煌，1998年，頁28。

<sup>88</sup> 朱自存，頁13。

<sup>89</sup> 顏清煌，1998年，頁34。

命派有相當完善的組織(同盟會)，明確規定的政綱，更有發達的宣傳網絡，因此在馬來亞華人社會有著比清廷和保皇派發揮更大的影響力。<sup>90</sup>

1912年中華民國成立後，中國不再由「可恨」的滿族人統治，而是由華人所熟悉的廣東人或福建人所治理，自然加速了華人對祖國的認同。<sup>91</sup>從1911年至1920年代，中國國民黨在馬來亞的活動更加活躍，除在多個城鎮設立黨組織，並設置華文學校，以國語(華語)取代各地方言，成為各方言群的溝通工具，有效突破彼此的藩籬，再加上馬來亞華文報紙，除了報導許多中國國內發生的重要事件外，也常發動以中國為效忠目標的活動，<sup>92</sup>強化馬來亞華人對中華的想像，凝聚馬來亞華人對中國的政治認同，並提供當時面對內憂外患的中國國民政府，在財力與人力的支援，這也造成日後馬來人對華人的誤解和疑慮。

所以這段時間的國民黨是以語言為工具，透過學校、報紙等管道，積極建構華人的想像共同體—中國，使馬來亞成為大中國意識的延伸。

當時英殖民政府也發現華人內部這個趨勢，於是開始展開各種壓制措施。對馬來亞的華文教育，英殖民政府原本採取較放任的態度，但是英官員逐漸發現，華文學校與中國的連結日深，尤其是「五四運動」以後，大批華人選擇將子女送入華校就讀，未來華人可能都被捲入中國民族主義的氛圍內，進而視中國而非馬來亞為祖國，這將破壞馬來亞成為「不列顛國協」中一個自治政府的先決條件，就是建立一種馬來亞精神和共同的民族意識，<sup>93</sup>進而影響英國在馬來亞的利益。

<sup>90</sup> 顏清煌，1992年，頁229。

<sup>91</sup> 王賡武，「海外華人：未來中的過去」，*海外華人研究的大視野與新方向*，初版(美國：八方文化，2002年)，頁39。

<sup>92</sup> 古鴻廷，頁78。

<sup>93</sup> 王賡武，1969年，頁173，註6。

尤其在1919年6月，檳城、新加坡及吉隆坡三地，曾因凡爾賽公約有不利中國的條款，進而引發示威事件；英殖民政府舉行一次世界大戰結束的慶典，也遭華人公開抵制。在這些事件中，華校學生和教師異常活躍，促使英殖民政府採取高壓手段凍結華人日益高漲的民族主義。因此在1920年10月29日頒布《1920年學校註冊法令》(Registration of Schools Ordinance 1920)，矛頭指向華文教育，以管制華校師生參加政治活動。<sup>94</sup>

1925年起，英殖民政府開始採取措施壓制國民黨在馬來亞的活動，但是國民黨仍繼續成長，新的國民黨分部繼續在馬來亞增加。<sup>95</sup>同時為防止華語學校不利殖民統治，英殖民政府頒布各種條例，試圖防止馬來亞華人產生效忠中國的政治意識，但是仍未能有效阻止這種趨勢。<sup>96</sup>1929年，英殖民政府實施「移民限制條例」，主要就是禁止具有「效忠中國」傾向的華人移入馬來亞。<sup>97</sup>

經過1920年代中國民族主義的種子逐漸萌芽後，華人雖然仍汲汲營營於經濟利益的取得，對中國情勢也開始關心，至於馬來亞本土的問題較為冷漠，除了因為語言、教育背景及出生所在地等因素外，英殖民政府的態度也是一重要因素。英國政府對華人的政策，較為猜疑與消極，他們總覺得華人心向祖國，尤其從1930年代起，英人就有一種「馬來亞可能變成中國一省」的恐懼，<sup>98</sup>同時又不設法拉攏華人，讓華人心甘情願坐大英帝國忠心耿耿的屬民，<sup>99</sup>例如在土地政策上，英殖民政府制定「馬來保留地法令」，撥出一些土地給馬來人，在不得轉賣給非馬來人，華人在無法取得土地的情況下，只好從事商業、橡膠與錫礦等行業，許多人必須經常遷徙與流動，自

<sup>94</sup> 陳綠漪，「大馬半島華文教育的發展」，林水椽、駱靜山編，*馬來西亞華人史*，初版(吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1984年)，頁289-290。

<sup>95</sup> 古鴻廷，頁115。

<sup>96</sup> 同前註，頁80。

<sup>97</sup> 同前註，頁138。

<sup>98</sup> 楊建成，1982年，頁56。

<sup>99</sup> 楊建成，1972年，頁92。

然對馬來亞這塊土地的認同，就比不上家鄉中國了。<sup>100</sup>

在建構「中華」意識的過程中，日本對中國的軍事與經濟侵略也是一大推力。日本人在中國的行徑，激發馬來亞華人展開排外運動，使民族意識逐漸滋長，慢慢把馬來亞華人的視野擴大，把他們對「群」的認同，從方言群或其他地方性團體，擴大到整個中華民族，進而產生民族意識。<sup>101</sup>二次大戰期間，日人對華人的殘暴作為，讓華人感受到彼此是命運共同體，族群的認同意識逐漸滋長。

戰後初期，國民黨在馬來亞的力量擴大，在各地增設支分部，其領導人皆是資產階級，擁有相當的社會地位，每年雙十節，就大肆宣揚三民主義的優點，並歌頌國民黨領導人的豐功偉績，<sup>102</sup>尤其中國擠身世界強國之列，讓海外華人極為雀躍，想不到積弱多時的中國終於站起來了，使中國意識更為強烈。

1947年，新加坡的《南僑日報》針對馬來亞未來的政制，做了一次民意測驗。在受測的24,012人中，主張做馬來亞公民，同時不脫離中國國籍，有22951人，佔總人數的95.6%；756人主張脫離中國國籍，做馬來亞公民，佔3.1%；23人主張保有中國國籍，佔0.1%；其他282人未表示意見，佔1.2%。<sup>103</sup>從這個調查中可以發現，絕大多數的華人仍希望具有雙重國籍，堅持只擁有中國國籍者還不及千分之一。

<sup>100</sup> 張曉威，頁44-46。

<sup>101</sup> 古鴻廷，頁147-148。

<sup>102</sup> 崔貴強，1998年，頁145。

<sup>103</sup> 崔貴強，1990年，頁172-174。

表 3-5 1924-1929 年馬來聯邦華人受教育情況

年 份	英 校(%)	華 校(%)	學生總人數
1924	33.5	66.5	18,321
1926	29.7	70.3	24,018
1928	27.0	73.0	29,262
1930	28.5	71.5	31,221
1932	30.8	69.2	28,676
1933	26.5	73.5	30,316
1935	21.7	78.3	37,697
1937	17.6	82.4	48,196

資料來源：Philip Lok Fook Seng, *Seeds of Separation: Education Policy in Malaya 1874-1940*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), pp.92.

## 貳、國家認同的轉向

馬來亞華人從廿世紀初所建立的「中華」意識和認同中國的取向，經過二次大戰後，因內外環境的迅速改變，面臨了轉換的危機，華人必須在國家認同上作出選擇。

這些因素大致上可以分為內在與外在因素：

### 一、內在因素：

- (一)英殖民政府更嚴格限制出入境和移民：1950年10月1日，也就是中共政權成立滿週年的日子，英殖民政府實施回境簽證條例，規定持居留證者，離境後欲重返馬來亞，需再辦簽證。新條例造成華人強烈不滿，並提出抗議，但英殖民政府不肯讓步，強調實施是為了防共。不過，新條例中也規定，凡是英國公民或當地公民不受新條例限制。<sup>104</sup>同時，英殖民政府也頒布移民統制條例，嚴格限制移民入境，後來更變本加厲，規定居民不

<sup>104</sup> 崔貴強，1990年，頁291-292。

得擅自到中國大陸，否則返回馬來西亞時，可能會被扣押。<sup>105</sup>英殖民政府的這些政策，逼迫華人必須做出選擇，因此，爭取成為馬來亞公民，已成必然的趨勢。

(二)馬來民族主義的聲勢強勁：在1920-30年代，馬來社會已出現三批不同的菁英份子鼓吹民族主義，這些馬來菁英份子分別是受阿拉伯教育的宗教改革者、受馬來教育的本土知識份子和受英文教育的官僚。<sup>106</sup>

二次大戰期間，日本殖民政府為有效壓制華人，使出各種籠絡馬來人的手段，也鼓舞了馬來民族主義。戰後，英政府建議成立馬來亞聯邦，賦予非馬來人與馬來人同等的政治地位，引起馬來人的恐慌，在翁查化的帶領下，發起了群眾抗議行動，終於迫使英殖民政府取消計劃，這次的抗議行動也成了滋育馬來民族主義的催化劑。<sup>107</sup>馬來精英有意將馬來亞建立為「純馬來人」的國家，使華人未來的權益面臨重大考驗。

(三)本土出生的華人越來越多：英殖民政府在1933年頒布「外國人條例」，禁止男性移民，只准女性與兒童入境，使得華人的兩性數目逐漸平衡。在馬來亞本地出生的華人，從1921年佔華人總數的20.9%，到了1947年增為63.5%，1957年更達到74.5%。<sup>108</sup>這群土生土長的華人，對本土的認同較上一輩容易得多。

## 二、外在因素：

1949年中共政權建立後，其所施行的共產主義制度讓華僑望而卻步。1954年，中共僑務政策改變，鼓勵海外華人爭取成為當地公民。<sup>109</sup>1955年，中共宣佈放棄雙重國籍政策後，更加強了華人選擇

<sup>105</sup> 崔貴強，1990年，頁292-293。

<sup>106</sup> William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1980), 引自祝家華，頁47。

<sup>107</sup> D.R. SarDesai 著，蔡百銓譯，頁317。

<sup>108</sup> 楊建成，1972年，頁14。

<sup>109</sup> 謝劍、陳美萍，「族群認同與文化適應：以馬國雪隆地區客家社團的發展為例」，第四屆世界

長住馬來西亞。<sup>110</sup>面對大環境的轉變，絕大部分的華人接受了現實，選擇加入一個即將誕生的國家，並以此為家。同時，也有一些青年學生與工人，嚮往祖國的新政權，收拾行囊回到中國。<sup>111</sup>

李炯才在1949到倫敦深造時，對當時個人心境上的改變，有以下的描述：

我雖然是中國人，受華文教育，但喜歡參加馬來亞人論壇的活動，多過到中國會所。我去過會所好幾次，總覺得不大自在，後來就不再去了。相反的，在馬來亞人論壇，我跟英國馬來協會會長拉薩、李光耀…及其他馬來亞人卻感志趣相投。參加論壇後，內心醒覺到我始終屬於馬來亞，而不是中國人。<sup>112</sup>

以上的內外因素影響，使絕大部分的華人在國家認同上，選擇了新興的馬來西亞，雖然對中國仍有濃厚情感，但祖國終究成了外國，尤其後來經過文化大革命，中共把用來維繫海外華人的家族摧毀破壞，進一步加強華人與中國和共產主義的離異，甚至對舊日古老的中國情懷也是致命一擊。<sup>113</sup>

從二次大戰以後，華人在國家認同上逐漸轉向，原本內部就相當歧異的華人社會，在政治認同上還是有若干差異，王廣武曾針對當時華人的政治認同，區分成三個不同的群體。

第一類群體：與中國政治維持著直接或間接的聯繫，關注著自己與祖國的共同命運。它的政治色彩最鮮明，但由於遠離中國，又受到殖民地政府的限制，這一群體可能是最無力也最不得志的一群。

---

海外華人國際學術研討會論文集3，2001年4月26-28日，台北：世界海外華人研究學會、中央研究院中山人文社會科學研究所，頁104。

<sup>110</sup> 楊建成，1982年，頁105。

<sup>111</sup> 崔貴強，1998年，頁144。

<sup>112</sup> 李炯才，頁186。

<sup>113</sup> 王廣武著，許雅棠譯，「論東南亞華人認同之研究」，思與言，第30卷第2期(1992年6月)，頁155。



第二類群體：它是由精明而講求實際的多數華人組成，熱衷財富的累積和在本身社群內建立個人的聲望，對政治沒有太大興趣。

第三類群體：以馬來亞作為認同與效忠的對象，對本土政治的政治變遷能敏銳察覺和做出反應，主要是峇峇和馬來亞愛國主義者，是一較小的群體。<sup>114</sup>

這種分類在馬來西亞獨立前後，應有一定的參考價值，不過在六十年代以後，馬來西亞整體環境有很大改變，這項分類已不太適用了。

### 第三節 華人在馬來(西)亞獨立後的處境

#### 壹、制憲爭議至「513事件」的發生(1957-1969年)

1940年代，馬來亞華人的中國意識達到高峰，隨後面臨大環境的轉變，華人了解在國家認同上必須轉向，但是這時已時不我予，馬來人在國家制憲過程中掌握了優勢，華人這時才驚覺問題的嚴重性。

1948年馬來亞聯合邦憲制公佈後，非馬來人在公民權取得上相當嚴格，到1950年，大約有35萬名華人自動成為公民，另有15萬名華人通過申請歸化為公民，因此在馬來亞聯合邦約200萬名華人中，僅四分之一獲得公民權。<sup>115</sup>

經過部分華人團體的爭取後，公民權修訂法令在1952年通過，申請條件稍微放寬，一直到1953年6月30日為止，約115萬名華人成為合法公民，但也只佔華人總人口的半數。<sup>116</sup>可見即使條件放寬後，不少華人對加入馬來亞仍興趣不高，這也顯示華人對馬來亞

<sup>114</sup> Wang Gungwu, "Chinese Politics in Malaysia", *The China Quarterly*, No.43(1970), pp.1-30.

<sup>115</sup> 崔貴強，1990年，頁329。

<sup>116</sup> 崔貴強，1990年，頁330。

的認同還處於遲疑階段，這也可從馬來亞聯邦首次大選中，觀察到華人的冷淡態度。

1955年7月，馬來亞第一次普選時，估計登記選民總數為128萬人，其中馬來人有1,078,000人(84.2%)，華人選民僅有143,000人(11.2%)，也就是在60萬(即華人成人人口的半數)有資格投票的華人選民中，不到四分之一的華人登記為選民，<sup>117</sup>以行使公民應有的權利。同年8月，東姑拉曼提出國家獨立計劃，並獲英國良好回應，使馬來亞向獨立之路邁進，這時華人才不得不積極爭取公民權，以確保獨立後享有公民的地位。

但華人社會內部在政治立場、經濟利益等紛陳，也沒有具精神感召力的領袖帶領，使華人在政治競爭中表現出群龍無首的局面。以馬華公會來說，是當時被英政府與巫統確認是華人代表的政黨，領導層的32名成員中，有26人是在當地出生，4人出生於中國，另兩名出生於香港與緬甸，同時他們大多數都是接受英文教育的商人或專業人士，<sup>118</sup>並獲得英殖民政府的支持。

但是這些領導人和華人社會基層並不熟悉，甚至可說是脫節的，像身為海峽華人的馬華總會長陳禎祿，就提倡「一個國家，一種人民，一個政府」的概念，<sup>119</sup>顯示他追求的是類似西方的國家概念，但是這樣的想法在當時的華人社會中，讓許多中國意識強烈且期盼或雙重國籍的華人相當不以為然。1956年9月，馬華公會的委員會議通過了「國家第一、政黨第二、華人利益第三」的政治路線，把政黨利益置於整體華人權益之上，更引起許多華人的不滿。<sup>120</sup>

馬華與巫統在一九五五年大選中大勝後，兩黨進入了蜜月期，馬華不顧華人社會的普遍要求，在和巫統協商取得了唯一的土生公

<sup>117</sup> 同前註，頁345。

<sup>118</sup> Heng Pek Koon, *Chinese Politics in Malaysia: A History of the Malaysian Chinese Association*, (Singapore: Oxford University Press, 1988), pp. 60-61.

<sup>119</sup> 陳禎祿，「一個國家，一種人民，一個政府」演講詞，馬華公會二十週年特刊，初版(吉隆坡：馬華公會總部，1969年)，頁171-173。引自張曉威，1998年，頁64。

<sup>120</sup> 崔貴強，1990年，頁339。

民權的願望後，其餘皆遵照馬來社會的要求擬定憲法建議書。<sup>121</sup>由於憲法的不公平，使華人幾乎成了二等公民，在日後爭取權益方面，陷入了極其不利的困境。

當時馬來亞社會大致維持殖民時代的社會階層，大部分華人居於中產階層，尚能保持經濟上的豐裕，所以華人還能忍受馬來人的統治，也因為華人社會安於現狀，並未發生大規模的反抗活動。<sup>122</sup>

至於在馬來人社會裡，也有一些變化。馬來亞在1957年獨立時，馬來人的人口不及五成(49.2%)，面對人數不少(36.9%)、經濟實力又堅強的華人時，其核心族群的地位並不穩固，馬來社會內部一直存在不安全感。1963年，馬來亞擴大為馬來西亞，在新加坡、砂勞越及沙巴加入後，人口結構發生了變化，馬來人由原來的49.8%下降為46.1%，而華人則由37.2%躍升至42.2%，華人的人口已相當接近馬來人，更讓馬來人更感到不安。這種變化不一定造成華巫關係的惡化，但是卻也構成要求相互平等的重要依據，於是可以看到李光耀在1964年大選時提出「馬來西亞人的馬來西亞」(Malaysian Malaysia)的口號，要求的就是族群平等，而巫統部分領袖採取了激烈手段進行反擊。

由於馬來人擔心本身地位受到挑戰，因此，部分受民族主義強烈影響的馬來精英，倡議除了已經在憲法上保障蘇丹的統治主權及馬來人的特權地位，更要進一步控制其他的國家機關，尤其是立法機關及意識型態塑造的相關機關，以便真正鞏固馬來人的主人身分，<sup>123</sup>並建立一個真正的「馬來民族」。

不過由於首任首相東姑拉曼的領導風格與政治哲學較為溫和，一直秉持獨立時各族同舟共濟的精神，亦能善盡其超然的仲裁者的職責，以相對中庸的態度回應各族群的要求，當時其執政綱領是「馬

<sup>121</sup> 祝家華，頁53。

<sup>122</sup> 楊建成，1982年，頁19。

<sup>123</sup> 祝家華，頁67。

來人掌握政權，華人繼續在國內建立商業信心，印度人在勞工界加強力量，使馬來西亞邁向繁榮康莊大道，政府國庫充裕可以撥大筆款項供鄉村發展之用。」<sup>124</sup>

因此馬來社會的這種情緒暫時被壓抑著，直到「513事件」爆發後，東姑拉曼的這套想法被強烈質疑。當時思想較激進的馬哈迪曾發表公開信，指責東姑拉曼「脫離大多數馬來人的意見，對其他民族過於懦弱且讓步太多」，雖然馬哈迪被開除巫統黨籍，<sup>125</sup>東姑拉曼也在1970年9月21日黯然辭職。

## 貳、新經濟政策的實施(1971-1990年)

「513事件」後，接替東姑拉曼的新首相敦拉薩(Tun Abdul Razak)，先頒布了「國家原則」，確立馬來西亞是馬來人的國家，馬來人將以主人身分統治非馬來人(主要指華人)，並改變經濟、文化及教育政策，意圖「重組社會」。<sup>126</sup>

### 一、經濟

敦拉薩曾說過「馬來人如果沒有特權，他們將感到不安全。」<sup>127</sup>為了反映和滿足馬來人的需求，敦拉薩在1971年宣佈推出「新經濟政策」(New Economic Policy, NEP)，實施時間為1971年至1990年，每五年由一個新的「馬來西亞計畫」(Malaysia Plan)接續實施。

「新經濟政策」主要有兩大目標：

- (一) 不分族群的提高國民收入和增加就業機會，減少貧窮。
- (二) 重組馬來西亞社會以糾正不平衡，進而減少及最終消除在經濟

<sup>124</sup> 楊建成，1982年，頁118。

<sup>125</sup> 陳丁輝，領袖人格特質與威權國家政治繼承—馬哈地、李光耀個案研究，南投埔里：暨南國際大學東南亞研究所碩士論文，2000年，頁52-53。

<sup>126</sup> 同前註，頁16-17。

<sup>127</sup> 何國忠，「理性的失落—論當代馬來西亞華人的民族意識和文化認同」，林水椽、何國忠編，中華文化之路，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂聯合會，1995年)，頁281。

上的族群區分。

馬來西亞政府在這項計劃中，扮演著一個投資者的角色，讓馬來人(土著)獲取進入現代化部門就業的機會，以提高他們的收入，逐漸改善經濟不均衡的情況。<sup>128</sup>

新經濟政策實行前，馬來人(土著)有 66.2%從事農業，到了 1990 年已降至 29%，在工商業服務業方面，從事礦業、製造業、建築業及運輸業的百分比由 12.1%上升至 30.5%；從事金融、政府及其他服務業者由 21.7%增加至 40.5%。而馬來人所擁有的公司股權，也從 1970 年的 2.4%，到 1990 年時大幅提昇至 28.7%，經濟資源的分配和累積可說是相當快而驚人。這短短的廿年裡，馬來社會可以說有了很大改變，所謂的馬來工商社會已形成。<sup>129</sup>

在「新經濟政策」底下，華人在經濟上的發展受到了相當多的限制，因此華社內部怨聲不斷，但是在政府強勢主導和不願被貼上破壞國民團結的標籤下，華人只有默默忍受。

這項政策的施行，不但沒有做到「不分族群的消滅貧窮」，因為政府的政策都是保護馬來人(土著)；更沒有達到「重建馬來西亞社會，促進全民團結」的目標，因為這政策更強調土著與非土著的區分，使得族群分界更清楚，且造成各領域的競爭更為激烈，年輕一代族群兩極化的現象比以前更嚴重。<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Azizah Kassim and Lau Teik Soon, *Malaysia and Singapore: Problems and Prospects*, (Singapore: Singapore Institute of International Affairs, 1992), pp. 128.

<sup>129</sup> 祝家華，頁 85。

<sup>130</sup> 陳志明，「華裔和族群關係的研究—從若干族群關係的經濟理論談起」，*中央研究院民族學研究所集刊*，第 69 期(1990 年)，頁 6。

表 3-6 馬來西亞各族群家庭每月平均所得(馬幣)

	1970 年*	1978 年	1990 年	1995 年	1999 年
土 著	172	339	928	1604	1984
華 人	394	796	1631	2890	3456
印 度 人	304	537	1201	2140	2702
全體國民	264	505	1167	2020	2472

\*說明：僅有西馬來西亞資料。

資料來源：(1)祝家華，頁 234。

(2)星洲日報，「第八大馬計畫」，第 5 版，2001 年 4 月 24 日。

## 二、文化

1971 年國家文化大會的召開，確定馬來西亞的國家文化是以馬來群島原住民與回教文化為主流，顯示國家建設朝馬來民族，而不是馬來西亞民族前進。自此以後，華人不斷感受到文化受到歧視和限制，也顯示馬來人欲同化華人的企圖。<sup>131</sup>但是讓人納悶的是當時華人的反應並不是非常激烈，也未採取積極的行動回應政府政策。

到了 1981 年國家文化政策實行十年後，政府突然公開要各族民眾對國家文化進行檢討，華人才驚覺有「國家文化」的概念。<sup>132</sup>由於擔心被消滅，華人的文化危機感在 80 年代出現前所未有的高潮。

133

對於自認中華文化源遠流長的華人來說，馬來人強烈的同化動作，無疑對他們是一種恥辱，讓華人深感不滿，這就像學者蕭高彥所言：「同化被看成是一種自願屈從於支配性團體的恥辱標誌，並傷害了少數群體成員的自我價值感，所以追求文化自尊的本能會驅迫著少數群體的成員探詢其自身適應現代性的特殊方式，不願屈從於

<sup>131</sup> 何國忠，1995 年，頁 281-282。

<sup>132</sup> 何國忠，「族群關係和馬來西亞華人文化」，人文雜誌，第 12 期(2001 年 11 月)，吉隆坡：華社研究中心，頁 49。

<sup>133</sup> 同前註，頁 54。

官方所宣傳的主流價值。」<sup>134</sup>

華人精英為了保有族群特性和凝聚力量對抗官方民族主義，不斷加強塑造族群的認同感，於是就可以看到一系列有關文化、教育的活動不斷上演。許多極具「表演性」的文化活動被熱烈推廣，像舞獅、舞龍、春聯、華樂、書法等，讓一般華人能簡單、迅速的感受和吸收到中華民族文化的「精華」。黃錦樹認為如此的文化表徵型態，注重的其實是文化的情緒功能，但往往在效果上也僅止於滿足一時的情緒，然而在情緒上又一再揚昇至文化將亡的集體悲哀。<sup>135</sup>

在優勢族群不斷施以壓力，激起少數族群進行抵抗的情況下，使得兩個族群的隔閡和誤解難以消解，甚至有拉大的趨勢。所以，直到今天，還有不少馬來人無法理解馬來西亞華人為何對中華文化念念不忘，他們認為這將阻礙國民團結；<sup>136</sup>對華人來說，馬來西亞民族以馬來文化和語文為主要特徵，<sup>137</sup>更是難以接受，因為這等於是被馬來人所同化。於是，馬來西亞的兩個主要族群，就在這種情勢下，維持著表面和諧，實際上不斷衝突的局面。

### 三、教育

語言與民族的存在息息相關，德國人 Herder 有一句名言不斷流傳著，「一個民族有比先民們遺留下來的語言更寶貴的資產嗎？」<sup>138</sup>因此，「語言」常被突顯為族群存在、行為及知識的核心部分，而弱勢族群的語言維繫，常常不是潛意識、自發性的作用，而是某些利益團體透過鼓動意識型態所欲達到的目標。<sup>139</sup>

<sup>134</sup> 蕭高彥，「民族主義與現代政治」，蔡英文、江宜樺編，*現代性與中國社會文化*，初版(台北：新台灣人文教基金會，2002年)，頁377-378。

<sup>135</sup> 黃錦樹，「中國性與表演性」，*馬華文學與中國性*，初版(台北：遠流出版社，1998年)，頁119。

<sup>136</sup> 何國忠，1995年，頁290。

<sup>137</sup> Abdul Rahman Embong(阿普度·拉曼恩蓬)撰，張小蘭譯，「馬來西亞民族的形塑」，*南洋商報*，2002年5月26日，人文副刊第2版。

<sup>138</sup> 黃宣範，「語言與族群意識」，*語言、社會與族群意識*，初版(台北：文鶴出版公司，1995年)，頁174。

<sup>139</sup> 同前註，頁175-176。

在馬來西亞的華人社會，華教領袖對語言的重要性也深信不疑，因此不斷宣揚“語言是一個民族的靈魂”的信念，而教育是讓語言維持下去的最重要堡壘，因為教育的本質就是透過語言傳播族群的文化、信仰和意識型態，就在這樣的認知下，華文教育成為華社最關心的焦點，因此也就出現了另一句口號，“華教為文化傳承之根，民族壯大之舉”。

但是馬來西亞華文教育卻一直面臨優勢族群的威脅，尤其「513事件」後，政府採取步驟以確立馬來語在教育體系中的主導地位。1969年7月，教育部長雅谷(Datuk Patinggi Haji Abdul Rahman Yakub)宣布，從1970年起，自中學一年級起，除了英語、華語及淡米爾語(Tamil)等語文課程外的所有課程，逐年逐級改用馬來語教學，直至1982年中學六年級完成轉換為止。<sup>140</sup>

同時，政府在教育制度上開始推行「固打」(quota)制度，其中最令華社焦慮不安的是華人就讀大專院校的機會大減。<sup>141</sup>1971年，政府通過大學與大專院校法令，規定創辦大學或大專院校，必須得到最高元首及國會的批准，這等於是封殺了華社所申辦的「獨立大學」。<sup>142</sup>

「華文獨立中學」也在沒有政府的資助下苦苦支撐，1973年，霹靂州開始發起「獨中復興運動」，展開一波波的募款、建校和宣傳等工作，後來更迅速蔓延到其他各州。

在小學方面，自1970年代英文小學改制為國民學校(授課語文為馬來文)，華人就讀華文小學的人數就不斷攀升，1994年有89%的華人子弟進入華小就讀。<sup>143</sup>

<sup>140</sup> 吳祖田，「馬來西亞的族群關係」，*問題與研究*，第32卷第5期(1993年5月)，政治大學國際關係研究中心，頁70。

<sup>141</sup> 鄭良樹，「獨立後華文教育」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第二冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁280。

<sup>142</sup> 同前註，頁279。

<sup>143</sup> Tan Liok Ee, "Chinese School in Malaysia", edited by Lee Kam Hing & Tan Chee Beng, *The Chinese in Malaysia*, (N. Y.: Oxford, 2000), pp. 246.



所以在1970年代所發生的「獨立大學運動」、「獨中復興運動」及華文小學新生遽增，其實都和當時的社會氛圍有關，華人在政治與經濟領域一再敗退後，華教運動成為一種族群政治的表現方式，而文化與身分認同是最後的憑藉與陣地，因此馬來西亞華人的族群動員未上升到民族主義的程度，它的呈現方式就只能在憲制途徑裡尋找出路。<sup>144</sup>

華人雖然關心華文教育，但是對大部分的華人來說，對中文程度的要求只是一般基本的書寫和會話，讓自己覺得「像華人」就行了，因此在實用與傳承上充滿許多矛盾，<sup>145</sup>這種情形也反映在實際現狀，大部分華人都將孩子送往華文小學就讀，學習最基本的華文書寫與會話，升上中學以後，大部分學生都選擇了國民型中學(授課語文主要為馬來文)，僅有約一成學生進入由華社所興辦的華文獨立中學就讀(授課語文主要為華文)。

不過這樣的現象也反映出，華人在維持本身族群基本的特性外，並未完全抗拒進入主流體制，絕大部分華族學生還是選擇唸國中，和各族群的學生一起競爭。但是對於最基本的六年小學華文教育，是華人不能失守的最後底限，不然就等於是向政府的同化政策屈服，而政府欲改變華小的企圖也一直未見放棄。

1980年，馬來西亞教育部宣佈全國華文小學實施「3M制度」，就是除了華文和數學課本是華文外，其他科目都以馬來文為主。這項政策引起華社一片譁然，質疑政府企圖消滅華文小學。最後在政府保證不會改變華文小學目前體制和糾正原來政策下，才暫告解決。

146

1984年，另一項具爭議性的事件爆發，吉隆坡教育局命令所有華文小學，在學校集會及其他活動上都必須使用國語(馬來語)。這

<sup>144</sup> 潘永強，「華教政治化，政治華教化」，星洲日報，2002年3月31日，言論廣場第8版。

<sup>145</sup> 何國忠，1995年，頁289-290。

<sup>146</sup> 柯嘉遜，*馬來西亞華教奮鬥史*，初版(吉隆坡：雪蘭莪中華大會堂，1991年)，頁157-158。

事件在華社團強烈抗議下，教育部也收回這項命令。<sup>147</sup>

就在國家機關不斷顯現欲消滅華小的企圖下，讓華人充滿危機意識，雖然馬來西亞政府不斷聲明無意這樣做，<sup>148</sup>但是華人除對政府態度有所疑慮外，最重要的是不利華人的條文多不勝數，例如政府仍然不肯刪除的教育法令第 21(2) 條文，即是授權教育部長在適當時候可將國民型小學(華、印學校)，改為國民小學(馬來學校)。<sup>149</sup>因此，只要稍微風吹草動，華人就會有立即而敏感的反應。

## 小結

華人在十九世紀中葉開始大量移居馬來亞，這些移民的知識低落，意識主體主要表現在與現實環境的生存搏鬥，其重心是「基本生存」。大部分華人只有強烈的家鄉觀念，期待早日存夠錢返鄉，所謂的「民族」或「國家」的概念，對他們來說是遙不可及。

十九世紀末葉，中國的清廷、立憲派和革命派開始宣揚「中華」和「中國」的概念，讓華人開始建立了民族意識，而認同的國家是中國。在二次大戰期間，日本人為報復馬來亞華人支持中國對抗日本，乃施以殘暴的統治，讓生活在水深火熱的華人，感受到和同胞是生命共同體的感覺，使族群意識逐漸獲得鞏固。

二次大戰結束後，馬來西亞內外環境都有很大改變，面對這種情境，華人在國家認同上做出了選擇，絕大部分華人選擇申請當馬來亞的公民，並努力適應這個新的身分，而原來的祖國也成了外國。

不過因為憲法上諸多不公平的條例，讓華人在國家獨立後，猶如二等公民。1969 年爆發「513 事件」後，馬來西亞政府推出「新

<sup>147</sup> 同前註，頁 160-161。

<sup>148</sup> 一直到現在，馬哈迪仍不斷再重申政府無意消滅華文小學，試圖化解華人的疑慮。(南洋商報，2002 年 3 月 14 日，第 1 版；星洲日報，2002 年 10 月 7 日，第 1 版。)

<sup>149</sup> 何國忠，2001 年，頁 49。

經濟政策」等政策，提昇馬來人在經濟、文化和教育等領域的地位，華人的地位更向下沉淪，尤其優勢族群展現欲同化的企圖，讓華人難以忍受，亟思對抗的方式，1970年代以後，華社在教育、文化方面展開一波波的運動，就是試圖抵擋國家機器的步步進逼，以維護族群的尊嚴。

不過，這些行動都是在憲政體制內進行，華社並未採取太激烈的手段，而國家機器也沒有完全封鎖華人在文化、教育領域的發展，因此在1970年代以來，雙方並未發生直接而激烈的衝突，使馬來西亞社會還能保持相當的安定狀態。

## 第四章 新聞論述中的華小高職事件

### 第一節 華文報紙與華人社會的關係

馬來西亞最早出現的華文報紙，是1815年由英國傳教士在馬六甲創辦的《察世俗每月統計傳》，每月出版一冊，旨在向華人宣揚基督教義。<sup>1</sup>

1889年，第一份由華人所創辦的報紙——《華洋新報》，在檳城正式發行。從十九世紀末至廿世紀初的華文報紙，其新聞內容或言論主要是關注中國的事物，有著濃厚的中國情懷和僑民心態，在政治色彩方面尤其鮮明，像《檳城新報》、《廣時務報》等，都是偏向維新派的報紙；《光華日報》是孫中山所創辦的革命派報紙。<sup>2</sup>

馬來亞華人社會在早期的文化教育基礎還很薄弱，華人鮮少具備新聞編採的能力，所以當時的新聞工作者，大都來自中國與香港，其中不少是官場失意者或不滿清廷政策的文人，儘管每個人的背景不同，在政治上的信仰也不一樣，但他們都是傾心中國的國家主義者，皆衷心希望中國富強。<sup>3</sup>因此，這時期的華文報紙背負著強烈的政治使命，希望透過各種宣傳，喚起全體同胞的愛國意識，一起努力以達到救亡圖存的目標。

不過當時有能力閱讀與購買報紙的人相當有限，為了更有效傳播新觀念，像革命派就設立了閱書報社和劇團等組織，讓更多人能接收到新的資訊。至1919年的「五四運動」以後，白話文逐漸取代文言文，也使得更多華人能夠閱讀華文，華文報紙的銷售量與影響力也獲得提昇。

<sup>1</sup> 王慷鼎，「獨立前華文報刊」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第三冊*，初版（吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年），頁87-99。

<sup>2</sup> 同前註，頁100-103。

<sup>3</sup> 顏清湟著，李恩涵譯，*星、馬華人與辛亥革命*，初版（台北：聯經出版社，1982年），頁74。

1924年改組後的中國國民黨，運用其組織力量，在馬來亞社會鼓吹中國民族主義，並以「民國」為紀元，闢有「祖國」或「國內」的新聞版面，隨著中國國內政治局勢的演變，馬來亞的華文報紙更積極呼籲華人關懷「國事」。<sup>4</sup>

在1920年代，新馬地區也出現了營利為主的報紙，其中最典型的就《南洋商報》和《星洲日報》，不過仍然重視宣傳「愛國愛鄉」的觀念。<sup>5</sup>

在日本侵略中國期間，馬來亞華文報紙更是關注「祖國」情勢，費盡心力獲取各種消息，盡量撥出版面報導與評論戰情的發展，有時甚至不惜以誇張的手法，頌揚中國軍隊愛國與奮戰到底的精神，同時盡量揭露敵人的殘暴，並堅信中國最終會獲得勝利。另一方面，華文報紙不斷呼籲華人支援祖國抗日，並發起抵制日貨行動。<sup>6</sup>在1942至1945年日軍佔領馬來亞期間，出版活動被禁止，不過也有一些抗日份子出版地下刊物，企圖喚醒民眾不做順民、抗日到底。<sup>7</sup>

1945年光復後，華文報紙開始大量出現，除了因為英殖民政府較開放的言論政策外，中國的國共內戰與本土華族左翼份子爭取更多的參政權等，使華人社會政治立場互異的人，都試著透過報紙宣揚本身的政治思想，也刺激了華文報業的發展。<sup>8</sup>當時華文報紙關注的仍然是中國情勢發展，對共產黨或中國國民黨大致上都有清楚的立場，各報在言論上也常針鋒相對。<sup>9</sup>

曾在華文報紙擔任記者的李炯才，對1946年的情境有以下的描述：

<sup>4</sup> 古鴻廷，*東南亞華僑的認同問題—馬來亞篇*，初版（台北：聯經出版社，1994年），頁77-79

<sup>5</sup> 崔貴強，*新馬華人國家認同的轉向(1945-1959)*，初版（新加坡：新加坡南洋學會，1990年），頁18。

<sup>6</sup> 同前註，頁18。

<sup>7</sup> 王慷鼎，頁108。

<sup>8</sup> 崔貴強，頁104-105。

<sup>9</sup> 崔貴強，頁104-146。

華人當時仍然把自己當作中國人。我在華文報紙做記者，思想上更是親中。檳城、怡保、吉隆坡、新加坡各地的華文報紙都沒有國家觀念，從來沒有打算令華人自覺屬於馬來亞，做該國的公民及效忠國家。<sup>10</sup>

但是隨著國內外環境的改變，華文報紙的言論也開始作出調整。1947年和1948年，當英殖民政府加緊限制華人申請公民權時，就有部分華文報紙強調華人已將馬來亞視為第二故鄉，籲請政府給予華人合理的待遇，華人也應爭取公民權。<sup>11</sup>1949年中華人民共和國成立，加上馬來亞本土的獨立運動，使馬來亞華人社會的政治認同開始轉變，這也反映在華文報紙的新聞與言論上，華文報紙對有關中國問題的報導大幅減少，相對地，對本地政治體制的發展、緊急法令的施行，華人公民權的爭取及華文教育的危機等新聞給予更多關注。<sup>12</sup>

華文報紙積極支持獨立運動和放棄僑民意識，不僅具體地表現在對新聞處理與評論上，也具體表現在下列事實上：一是摒棄中華民國紀元，改用西元年份；二是放棄稱中國政府為“我政府”的傳統稱呼。<sup>13</sup>

學者王慷鼎認為馬來亞獨立前的華文報紙，是華人社會的主要文化支柱，與華文學校、會館組織，在凝聚華人社會、傳承華人文化與傳統上，做出了重大的貢獻。<sup>14</sup>

馬來亞獨立後，華文報紙逐步由本地土生土長的新聞工作者，接替二次大戰前南來的中國文化人，其中，南洋大學與部分留台畢業生，可以說是1960及70年代的報業生力軍，<sup>15</sup>也加速了華文報紙

<sup>10</sup> 李炯才，*追尋自己的國家*，初版（台北：遠流出版社，1989年），頁101。

<sup>11</sup> 崔貴強，頁347。

<sup>12</sup> 王慷鼎，頁112。

<sup>13</sup> 卓南生，「星馬華文報業的發展與特徵」，*星洲日報五十五年*，初版（吉隆坡：星洲日報，1984年），頁128。

<sup>14</sup> 王慷鼎，頁114。

<sup>15</sup> 卓南生，頁128。

的本地化，其關心重點也完全擺在馬來西亞本土，尤其是華人社會所發生的事物。

1970年代，政府施行多項政策以改善馬來人的地位，華文報紙皆站在華社安定與國家長治久安的立場，委婉的擺事實、講道理，表達華社的意見。<sup>16</sup>同時，評論文章開始在華文報紙上大量湧現，報社也開闢評論版面，給予評論者高度尊重，有意或無意塑造了特殊的「時事評論界」，而其具有幾個特色，即「華文報紙言論角色的獨斷，其評論版面的顯著，評論作者人數的蜂擁，輿論內容的多樣，和爭論筆戰的不休。」<sup>17</sup>華文報紙提供了華人言論問政的媒介，也就是另一種形式的政治參與，不過這些輿論壓力主要是針對華社的決策人，而非國家的決策者(即巫統)。<sup>18</sup>同時，這些評論者大都有著強烈的民族使命感，在言論上以華社的觀點出發，常充斥著“民族自救”的非理性情緒。

其實，不僅是評論者具高度使命感，華文報紙也有著同樣的民族使命感。在1980年代，一位資深新聞工作者曾說：

在今日華裔社會的苦難處境，華文報章作為言論的集中地、傳達橋樑和思想趨向的推動力，實有挽救大局的義務和使命。<sup>19</sup>

華文報紙的內容會出現這些改變，反映著馬來西亞社會內部的轉變。「513事件」以後，華人對本身權益不斷被威脅，有著強烈的焦慮和不安全感，為了擺脫不利的情境，因此華社內部提出各種改

<sup>16</sup> 林景漢，「獨立後華文報刊」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編第三冊*，初版(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年)，頁152。

<sup>17</sup> 何啟良，「大馬華人時事評論的重建」，*政治動員與官僚參與*，初版(吉隆坡：華社資料研究中心，1995年)，頁142-143。

<sup>18</sup> 何啟良，「政治動員與官僚參與」，*政治動員與官僚參與*，初版(吉隆坡：華社資料研究中心，1995年)，頁10。

<sup>19</sup> 潘友來，「華文報章與華裔社會」，林水椽編，*文教事業論集*，初版(吉隆坡：馬來西亞雪蘭莪中華大會堂，1985年)，頁174。

革或整合力量的方案，而華人獲取新資訊的主要來源——華文報紙，<sup>20</sup>則成為溝通和教育讀者的重要工具，甚至被賦予挽救華人地位的使命。

華文報紙對確保族群存續的使命感一直延續著，進入廿一世紀後，也沒有太多改變，除了基層新聞工作者，報社經營者也有這樣的理念，《星洲日報》社長張曉卿曾說：

掌握和擁有媒體，不在於權勢的揮霍，而在於替華社立言請命，讓華社的聲音和觀點，能夠傳播出去，能夠贏得別人的注意和尊重。…我辦報從不計較個人毀譽，只問中華文化使命和華人利益。…<sup>21</sup>

但是過於強烈的使命感，形成了華文報紙一直被詬病的問題，就是過於偏重報導與華人有關的事務，忽略了對其他族群社會的關懷，也影響華人對其他族群的了解。雖然過去幾年，華文報紙嘗試改變這種現象，像是翻譯其他語文報紙的言論等，但是這僅是點綴式的做法，整體思維似乎沒有太多改變。因此，華文報紙時常成為政府官員指責的對象，認為華文報紙愛挑起族群情緒和未顧及其他族群的感受，尤其是針對土著特權、教育和語文等問題。<sup>22</sup>

華文報紙除關注華社的動態，在1980年代以前，華文報紙的政治性也非常強，對各種立場的政見都願意以大篇幅進行報導，學者王賡武認為馬來西亞華人的政治活動是世界上所有華人地區中(包括中國大陸與台灣)最公開曝露的。<sup>23</sup>雖然日後政府逐漸加強控制新聞自由，但華文報紙的言論仍較其他語文報紙多元，這是華人社會一

<sup>20</sup> 馬來西亞的電子媒體在1990年代前，大致上屬於國家所有，為了推行國語(馬來語)，廣播電台和電視台的節目大多是國語節目，以華語為媒介語的節目極少，使得不少華人都倚賴華文報紙獲取新資訊，報紙對華人社會的影響頗大。

<sup>21</sup> 亞洲週刊，2001年6月11日-17日，頁52-54。

<sup>22</sup> 南洋商報，1987年10月1日，第11版；星洲日報，2001年5月13日，第10版；星洲日報，2001年5月20日，第4版。

<sup>23</sup> 楊建成，1982年，頁7。



直頗為自傲的。因此在2001年5月，《南洋商報》被馬華公會收購時，就引起華人社會極大反彈，憂心政黨直接介入報社經營，將傷害新聞自由和形成民主的倒退。

除了做為資訊傳播的工具外，華文報紙更主動參與華社的各種運作。在社會責任、開發更多讀者等因素下，華文報紙對教育、文化及慈善事業等投注相當心力，積極推動相關活動，與華人社團和讀者間建立良好的互動關係，這包括幫助華校募款、舉辦大規模的文學獎等等。馬來西亞華校董事會<sup>24</sup>聯合總會(簡稱董總)主席郭全強曾說：

我國華文報章從誕生開始，其中一項宗旨就是以“承傳、發揚中華文化”為己任，這與華校的創辦宗旨是一脈相承的。…華文報紙從不吝篇幅，對華校建設、和發展，以及華校的優異學術成就給予大幅報導，尤其在華教處於風雨飄搖的時刻，華文報紙都會基於“愛護母語教育”的立場，給予有利的聲援。<sup>25</sup>

整體而言，馬來西亞華文報紙一直都具有濃濃的族群意識，在國家獨立前關注中國境內的事務，獨立後則把重心移轉至本土社會，其中特別關注華社的發展，尤其在1970年代後，華社面臨了更艱難的環境，華文報紙扛起「挽救族群」的重任，除了透過新聞與言論關注華社發展外，更積極介入華社的各種軟體建設，期盼能讓華人在馬來西亞這塊土地上獲得永久存續與發展。

<sup>24</sup> 馬來西亞華校的董事會(部)是特殊環境下的產物。在早期，華校運作的基本力量來自學校董事會，而董事會有任免校長、購置及保管校產、分配學校經費等職權，對學校發展扮演重要角色。華小後來歸為政府所管轄，董事會的權力已不如以往，至於華文獨立中學的董事會則依然擁有很大權力。

<sup>25</sup> 星洲日報，2001年2月12日，第12版。

## 第二節 華小高職事件爆發前的社會情境

「華小高職事件」的發生，並不是單一或單純的事件，它是馬來西亞複雜的族群政治下的產物。為了能更深入掌握新聞論述的脈絡，有必要釐清 1980 年代中期的馬來西亞社會情境。

### 壹、華人社會

1985 年 10 月，代表全國五千多個華團的廿七個領導機構共同簽署了「馬來西亞全國華團聯合宣言」（簡稱華團宣言），其內容反映了當時華人對政、經、文、教等領域基本要求與不滿，雖然也包括了民主人權等內涵，但仍舊具有濃濃的族群意識。1986 年初，華團的領導機構再提出「貫徹華團聯合宣言第一階段九大目標」，具體列出一些華社認為最迫切需要改善的問題。

這些宣言或目標的提出，似乎都是針對即將到來的全國大選，華社希望所提出的問題能獲得政府積極回應，但是從選舉結果來看，國陣候選人多未獲華人的青睞，尤其華人執政黨的支持率大幅下降，可見華人對國陣蓄積了許多不滿。

馬華公會為了爭取華人的支持，積極替在「合作社風暴」受害的近六十萬華人，向政府提出「一元對一元」的退款原則，結果卻遭到巫青團的反對，甚至公開勸請馬華公會離開國陣，<sup>26</sup>這事件讓華人深深感受到本身權益不被重視。

在教育問題方面，1986 年 6 月的全國大選中，董教總呼籲政府刪除的《1961 年教育法令第 21(2) 條文》，因為這項條文賦予教育部長有權力將華小改制為國小，教總主席沈慕羽形容這項條文就像一

<sup>26</sup> Gordons P.Means, *Malaysian Politics: The Second Generation*, (Singapore: Oxford University Press, 1991), pp.207-208.

條“套在華社頸項上的繩索”。<sup>27</sup>國陣在競選宣言中，允諾提供公平的教育機會及保證華小的生存，然而對這項條文是否將刪除則完全未提及。<sup>28</sup>儘管政府表明現階段不會改變華小的制度，但是以過去和政府交手的經驗來看，華教人士未見條文被刪除，就始終保持高度危機意識，緊盯政府的各項動作。

1987年6月，教育部長安華依布拉欣(Anwar Ibrahim，簡稱安華)明白表示無意刪除這項條文，且將著手修改教育法令，教育部這項動作立即引起華社關注，華教團體在全國各地舉辦說明會，呼籲華人注意教育法令修改的問題。

除了教育法令的修改問題外，1987年還發生了多起牽涉到族群關係的爭議：

- (一)馬大主修中文的學生，畢業論文不能用中文書寫；文學院選修生，不能選修以中文或淡米爾文作為教學用語的學科。
- (二)理大華文學會的講座、通告、海報都被禁止用中文書寫。
- (三)國大華裔學生理事會在1986年被解散；原被允許演出的舞龍和舞獅節目，臨時被迫取消。
- (四)工大迎新週和畢業典禮，所有女生被強制戴頭巾。<sup>29</sup>

其中，在1987年8月17日，民行黨雪蘭莪州主席黃生財、國會議員林冠英和一群黨員，至馬大抗議有關選修課的問題，並和馬來學生發生爭執和相互謾罵，甚至出現「華人回去唐山」和「馬來人回去印尼」等言詞。<sup>30</sup>

在當時的社會氛圍下，又在多個地區發生未具華文資格教師，被調派至華小擔任行政職務的事件，讓華社與華教團體在解讀政府政策時，普遍認為是企圖讓華小變質(改變教育用語，就是由華語變馬來語)的前奏，因此必須竭盡所能的阻止這類事件的發生。

<sup>27</sup> 柯嘉遜，*馬來西亞華教奮鬥史*，初版(吉隆坡：雪蘭莪中華大會堂，1991年)，162-163頁。

<sup>28</sup> 同前註，頁163。

<sup>29</sup> 南洋商報，1987年9月7日，第5版。

<sup>30</sup> 「大逮捕白皮書」，南洋商報，1988年3月24日，第14版。

## 貳、馬來社會

以巫統為首的黨國機關高度介入經濟發展，使得政治經濟間的關係緊密掛勾。經濟成長時期固然有助於政權鞏固與精英內部的資源分配，並有效阻擋外界的壓力，但經濟一但出現波動就衝擊政商聯盟內部的關係，這時外部壓力就會趁勢而起。<sup>31</sup>

1980年代中期，馬來西亞的經濟發展陷入低潮，馬哈迪政府為了因應危機，大刀闊斧削減國家的信貸、合約和其他開支，這些動作波及到新經濟政策下實際受惠的土著，造成土著資產階級內部的分歧，並將這股不滿，寄託在巫統黨內有意取代馬哈迪的貿易與工業部長東姑拉沙里(Tengku Razaleigh)身上。<sup>32</sup>

1987年4月的巫統黨代表大會中，東姑拉沙里及前副首相慕沙希旦(Musa Hitam)結盟組成派系B隊(Team B)，在巫統黨選中挑戰馬哈迪的派系A隊(Team A)，這是在任的巫統主席首度面對嚴峻挑戰。馬哈迪在黨主席選舉中，以761票對718票險勝東姑拉沙里；在署理主席之戰，慕沙也僅以40票之差敗給接下其副首相職務的嘉化峇峇(Ghafar Baba)，在其他黨職方面，兩派系則各有勝負。

黨選結束後，馬哈迪立即清理門戶，革除屬於派系B隊的3位部長和4位副部長職務；B隊人馬則在該年6月25日，以巫統存在非法支部為由，向法庭提出上訴，要求宣判4月的黨選無效並重新改選。

當時的馬哈迪政府面臨了各方強大壓力，除黨內鬥爭、國家經濟依然處於谷底外，當時漸趨活躍的非政府組織(NGO)，也結合反對黨力量，批評政府的各項施政缺失和提出各種改革建議，讓政府感受到相當大的壓力，因此，如何獲取更多馬來人支持、消除雜音

<sup>31</sup> 潘永強，*馬來西亞國家機關與公民社會之研究*，台北：政治大學東亞研究所碩士論文，2000年，頁88。

<sup>32</sup> 同前註。

和穩定政局，成為馬哈迪政府的首要任務。

有學者認為馬哈迪利用「華小高職事件」，有效鞏固了其政治地位與權力。<sup>33</sup>馬哈迪在事件剛發生時，採取不介入的態度，讓爭執不斷升溫，形成族群間的對立，從中形塑巫統捍衛馬來人地位的形象，再透過大逮捕行動，迅速穩定政局。在被逮捕的人當中，包括了民行黨的林吉祥等領導人、非政府組織的領袖詹德拉(Dr. Chandra Muzaffar)，巫統內部僅三人被捕，且都屬於派系 B 隊。

在「華小高職事件」中，巫青團扮演巫統黨內的急先鋒角色，這除了是巫青團的“傳統”外，團長納吉(Najib)由派系 B 隊轉換至派系 A 隊，為了保住其地位，必須全力表現，以爭取上級青睞和信任。

另外，還有一個族群爭議事件是不能被忽略的，就是馬華公會在 1986 年 11 月舉行的黨員大會中，通過了一項有關否定馬來人特權的決議案，其內容如下：「根據歷史事實，馬來西亞的三大民族都是來自其他國家。因此，沒有任何一民族可稱他族為移民，及自稱土生民族。」馬華公會的這項舉動引起巫青團強烈反應，除展開示威外，也要求開除馬華公會署理會長李金獅的內閣部長職位，並檢討馬華公會在國陣內部的地位，而馬華公會青年團(簡稱馬青)也給予激烈的回應。<sup>34</sup>這項爭議最後在副首相嘉化峇峇諭令各方停止爭論後，風波才告一段落。在「華小高職事件」中，馬來政治人物再度舊事重提，質疑華人挑戰馬來人的「主人」地位，也形塑了捍衛馬來人權益的形象。

<sup>33</sup> R. S. Milne & Diane K. Mauzy, *Malaysian Politics under Mahathir*, (London & New York: Routledge, 1999), pp109.

<sup>34</sup> 同前註。

### 第三節 新聞中的華小高職事件

本論文的文本取自《南洋商報》與《星洲日報》，共 709 則。需要說明的是，所謂「則」作為報導單位，是指必須同時出現標題和訊頭的新聞內容，以《南洋商報》在 1987 年 10 月 9 日的新聞為例，其新聞標題「林良實向首相馬哈迪表達華社意願 根據國陣競選宣言解決華小高職問題」，同時需出現〔關丹八日訊〕的訊頭，才算是一則新聞文本。至於文本都出現在全國讀者皆能看到的全國版面，有關針對各州所製作的地方版不包含在內，如柔佛版、雪隆版等，都不列入研究範圍內。

另外，社論或社評、評論、專欄和讀者投書，其內容都具有參考價值，因此也列入文本的範圍內。

這些文本是研究者於新加坡國立大學與星洲日報總社查閱微縮影片或翻閱報紙所蒐集而來，其加總數字可能並不完整，畢竟在繁雜的報紙版面中，透過人工找尋相關新聞，易有疏漏。同時在本論文中，主要是從文本中探究報紙與認同建構的關係，這些數字只是相對的說明，協助理解研究資料的大致輪廓，其所能解釋的部分相當有限。

表 4-1 研究文本的基本資料分析表

新聞類型	報紙		
	南洋商報	星洲日報	總計
純新聞	346	313	659
社論(或社評)	14	9	23
專欄	2	0	2
評論	2	10	12
讀者投書	10	3	13
總計	374	335	709

單位：則數

資料來源：本研究

## 壹、新聞報導中的事件始末

第一則和「華小高職事件」相關的新聞，出現於1987年8月25日《南洋商報》的第7版，標題是「反對不諳華語教師<sup>35</sup>出任副校長 加基武吉華小董事部決向玻教局呈備忘錄」，其內容為：

〔加基武吉廿四日訊〕加基武吉公華學校董事部堅決反對坡州教育局委派一名不諳華語華文教師，擔任該校副校長助理學校行政之職。董事部決定派代表謁見坡州教育總監，針對上述事件，據理提出反對，要求另委適當人員擔任斯職。加基武吉公華學校董事部，針對日前教育局委派一名不諳華語華文教師，升任該校副校長，召開緊急會議，討論採取步驟向教育局提出反對。

該校董事部表示，華校不論是教學或行政，向來是以華語華文為媒介，不諳華語華文教師作為學校的行政人員，他不但不能有效執行工作，而且將給學校帶來損失，阻礙學校的進展。

董事部決定起草備忘錄，並派一代表團謁見教育總監，據理提出反對，促請重新委派適當人選擔任斯職，副本至董總備案。...

(南洋商報，1987年8月27日，第7版)

這個事件被披露後，並未引起太大關注。約過了一星期，華人口眾多的檳城傳出部分學校也有類似事件，<sup>36</sup>當地華社的反應就相當激烈，且開始獲得全國華人的重視。

1987年9月4日，《南洋商報》第6版以明顯版面，並配合照片，報導檳威華校董事聯合會召開緊急記者會，決致電教長提出強

<sup>35</sup> 何謂「不諳」華文教師？依照當時董總主席林晃昇的說法，至少具有大馬教育文憑華文優等，能講能寫華文者才有資格出任華小的行政主管職務(南洋商報，1987年10月5日，第3版)，若未具以上條件，都列為「不諳」華文。因此這些所謂「不諳」華文的教師，不一定對華文都一竅不通，只是被簡化為「不諳」後，似乎容易讓人誤解為完全不懂華文，而這一點在接下來的新聞中也未清楚澄清，造成不少誤解。

<sup>36</sup> 南洋商報，1987年9月3日，第6版。

烈抗議，並獲得各華基政黨和華人社團的聲援，《南洋商報》與《星洲日報》幾乎每天都有相關報導，大都以純新聞的方式處理，則數未超過三則。

1987年9月9日，《南洋商報》社評(近似社論)首度出現相關評論「不諳華文者任華校高職」，對政府的政策提出質疑：

…不諳華文者擔任華小高職，勢必影響它們(華校)的發展，甚至有致使華校變質之虞，華校是無法接受的。況且教育部早年曾向華社作出承諾，無此不良企圖，副教育部長雲時進在今年四月還說過，教育部不會調派不諳華文的教師升任A及B型華小的新職。因此，華社有充分的理由與合法權益，抗拒教育當局的不合理安排。(南洋商報，1987年9月9日，第2版)

同一天，針對各華人團體及華基政黨領袖的呼籲，檳州教育局代局長作出回應，說明調升不諳華文者的原因，是懂華文的教師未踴躍申請升級，造成華校行政人員出現許多空缺，但教育局願意檢討所施行的措施。<sup>37</sup>

9月11日，教育部長安華向民政黨中央領袖作出保證，教育部原則上將致力解決不諳華文者任華校行政人員的爭論性問題。<sup>38</sup>從表面上看，這事件似有了轉機，實際上整個事件並非如此單純，「原則上」並不表示「一定要」解決相關問題，這一點，華社似乎也相當清楚。

隔了兩天，檳威華校董聯會再次提出強烈抗議，質疑教育部長未重視這問題，<sup>39</sup>並揚言可能採取罷課行動，該會主席庄漢良說：

<sup>37</sup> 南洋商報，1987年9月9日，第6版。

<sup>38</sup> 南洋商報，1987年9月12日，第6版。

<sup>39</sup> 南洋商報，1987年9月14日，第7版。



…無論如何，他們已經侵犯民族靈魂之華校，迫我們在死亡線上發出不平則鳴之吼聲，讓友族有思想有遠見的人士去批評。(星洲日報，1987年9月14日，第22版)

安華在隔日會見檳威華校董聯會代表，表示已指示檳州教育局代總監儘速著手糾正，重新委派華文教師到華校。<sup>40</sup>

9月18日，報紙上又出現不諳華文教師被調往華校；<sup>41</sup>9月22日，馬六甲州也傳出同樣事件，<sup>42</sup>各州教育局的舉動更加深了華社的疑慮。

9月25日，馬六甲州教育局長表示，不會收回相關決定。<sup>43</sup>馬六甲華校教師公會主席沈慕羽認為如果無法阻止這個事件，華教前途將變得悲觀，因此華社應採取具體行動。<sup>44</sup>

安華的態度也變得強硬起來，他重申教育部的立場：

…一些政黨領袖及學校的家教協會企圖通過其影響力對學校的行政組織做出諸多干涉，這將使學校的行政趨向不正常化…他重申教育部絕不會向任何壓力低頭，因教育部是以大公無私的態度來執行其任務。(南洋商報，1987年9月29日，第6版)

9月29日，馬六甲華人教育協會決召開抗議大會，整個事件也開始升溫，教育部與華社對立更加尖銳。

10月1日開始，《南洋商報》與《星洲日報》有關華小高職事件的新聞大幅增加。馬六甲九所華小董事會與家教協會，拒絕讓不諳華文教師到校報到。<sup>45</sup>反對黨領袖林吉祥表示，將發動全國性的「挽

<sup>40</sup> 南洋商報，1987年9月15日，第3版；星洲日報，1987年9月15日，第1版。

<sup>41</sup> 南洋商報，1987年9月19日，第6版。

<sup>42</sup> 星洲日報，1987年9月23日，第22版。

<sup>43</sup> 星洲日報，1987年9月26日，第3版。

<sup>44</sup> 星洲日報，1987年9月26日，第22版。

<sup>45</sup> 南洋商報，1987年10月1日，第6版。

救華小運動」。<sup>46</sup>10月1日，森美蘭州馬口一華小舉行了抗議大會。

10月3日，《南洋商報》與《星洲日報》的1版，皆以大篇幅報導安華決定不收回已執行的政策。這時，馬華公會表達維護華小的決心，聲稱和華社站在一起，該會總會長林良實（當時任交通部長）認為這違反國陣在1986年大選中的承諾，馬華青年團更表明將參與具代表性團體所召集的抗議大會。

10月4日，朝野華基政黨與華人社團（簡稱華團）決定展開合作，成立聯合行動委員會，處理這個事件。10月7日，馬華署理總會長李金獅（當時任勞工部長）表示，問題很快就會獲得解決。但是也有部分學校揚言在10月14日前若無法解決，將展開罷課行動。

到了10月8日，聯合行動委員會取得一致共識，限期在10月14日前解決問題，不然將展開大規模罷課行動。

10月11日，全國華團政黨抗議大會召開，約四千名華團與朝野政黨代表參加，對教育部提出批評，馬華公會代表李金獅表示，問題若不在期限內解決，將建議該黨的教育部副部長雲時進離開教育部。這場大會在高昂的情緒下，表達捍衛華小永不變質的決心。<sup>47</sup>

面對華人社會的大團結，馬來政黨開始有激烈的回應。10月12日，林吉祥在國會提出相關問題的臨時動議，出現巫統議員砲轟馬華議員的場面。柔佛州務大臣認馬華若不信任國陣，就應檢討它在國陣內部的地位；馬華總秘書黃俊傑表示，馬華不會因為要留在國陣，而出賣華社的利益。<sup>48</sup>

巫青團決定在10月17日舉行大集會，抗議馬華與民政黨和行動黨站在同一陣線，同時要求革除李金獅的部長職務。

10月14日，隨著內閣設「五人委員會」處理相關爭議，聯合行動委員會在罷課行動的前夕，突然決定展延行動，以協商取代抗

<sup>46</sup> 南洋商報，1987年10月1日，第10版。

<sup>47</sup> 南洋商報，1987年10月12日，第1版。

<sup>48</sup> 星洲日報，1987年10月13日，第1版。

爭，但引起華社內部不同聲音，部分地區仍然堅持罷課，行動黨也在稍後退出聯合行動委員會。10月15日，至少42所受調派事件影響的華小，依照原定計畫罷課，參與學生超過3萬名。<sup>49</sup>

10月17日，數千名馬來人參加巫青舉辦的「馬來人大集會」，全場情緒相當激昂，「513事件將重演」、「把劍浸在華人的血液中」等布條標語在會場飄揚，<sup>50</sup>

…群眾也集體宣誓，繼續為馬來人尊嚴鬥爭，同時不惜犧牲，為捍衛國家民族的自主而流盡最後一滴血。(南洋商報，1987年10月18日，第1版)

巫統黨中央也決定在11月1日舉行41週年黨慶大會，並聲稱將有50萬人參加，以展示馬來人的大團結。這也使得族群間的關係迅速升溫，完全沒有紓解的跡象。

10月18日深夜，吉隆坡發生槍擊事件，造成一死二傷，經過十餘小時後，雖然嫌犯在10月19日被逮捕，但是族群衝突的謠言迅速傳開，513事件的陰影再次浮現，社會情勢也緊張起來，報社也接獲無數民眾的電話，詢問吉隆坡是否發生族群騷動及實施戒嚴。

<sup>51</sup>

10月20日碰巧是華文報業公訂的假期，各報休假一天，隔天未出版報紙，使得相當依賴報紙獲取資訊的華人社會，在缺乏更多後續訊息下，更顯得不安。

為緩和社會緊張的氣氛，各界開始出現降溫的聲音。甫從國外返抵國門的首相馬哈迪，呼籲所有人停止發表不負責任的言論，同時把矛頭指向媒體，認為族群關係會變得緊張，媒體需負很大責任：

<sup>49</sup> 星洲日報，1987年10月16日，第1版。

<sup>50</sup> 柯嘉遜，*馬來西亞華教奮鬥史*，初版(吉隆坡：雪蘭莪中華大會堂，1991年)，頁169。

<sup>51</sup> 南洋商報，1987年10月20日，第3版。

…如果報章大事渲染，當然會引起種族關係緊張。如果你們真正要這個國家繁榮和穩定，就必須停止刊登挑撥性言論，…我是巫統的人，我剛剛才見過拿督李金獅，誠如我所說，完全是報章使到它們(巫統與馬華領袖)看似很糟糕，我們經常都坐在一起談商。(南洋商報，1987年10月22日，第1版)

10月27日，警方援引內部安全法令(Internal Security Act, ISA)進行所謂的「茅草行動」(Operasi Lalang)，開始展開大規模逮捕行動，先後扣留了反對黨與華團領袖、環保人士、職工會人員和教會工作者等，其中包括幾位馬華和民政黨的領袖。這一波逮捕行動，從10月27日至11月4日止，共扣留了106人。<sup>52</sup>

10月28日，馬哈迪說明為何採取大逮捕，他說：「我們都還記得1969年的513事件，我可以肯定沒有人願意再次點燃這樣的流血衝突。」<sup>53</sup>馬哈迪也宣佈禁止舉行公共集會，這包括原訂11月1日舉行的巫統大集會；同時有3家報社出版准證被吊銷。

在內安法令的陰影下，華小高職事件暫被擱置。1988年，政府才在各方壓力下，提出「四一解決方案」：即前四個華小高職(校長、第一副校長、第二副校長及下午班主任)必須具有受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，<sup>54</sup>整個事件也算是告一段落。

## 小結

馬來西亞華文報紙一直都具有濃濃的族群意識，早期透過鼓吹革命救中國、效忠中國等概念，強化華人對中華的想像，凝聚對中

<sup>52</sup> 「大逮捕行動白皮書全文」，南洋商報，1988年3月24日，第14版。

<sup>53</sup> Suhaini Aznam, *Far Eastern Economic Review*(1987.12.11), pp.12.

<sup>54</sup> 林開忠，*建構中的「華人文化」：族群屬性、國家與華教運動*，初版(吉隆坡：華社研究中心，1999年)，頁139-141。

國的政治認同；馬來西亞獨立後，政治認同的對象雖然改變，但是對族群認同的建構卻沒有放鬆，尤其華人的處境日益艱難，在強烈的焦慮與不安全感下，具溝通與教育功能的華文報紙，更被賦予維護華人利益和傳播中華文化的使命。

除了背負華社的期待，不少新聞工作者與報社經營者對族群存續具有一種使命感，因此，願意積極參與華社的各種活動，與華社建立了極為密切的關係。當然，除了使命感外，近代的華文報紙皆以營利為主，為了擴大讀者群，積極參與華社的活動，可以開發更多新的讀者，並建立更好的企業形象。

在「華小高職事件」中，華文報紙非常關注事件的發展，尤其從1987年10月起，相關新聞更是大幅增加，佔據了重要的版面，成為華社的焦點。而這事件的發生和擴大，除了反映華社對政府的不滿與不信任外，和當時的社會氛圍有很大關係。

在華人社會方面，自政府在1970年代實施「新經濟政策」以來，華人面對各項不公平的政策，一直忍氣吞聲，但是也蓄積了許多不滿，尤其當時政府對華人最重視的教育領域有不少動作，讓華人解讀為是欲消滅華文的前奏。

在馬來社會內部也有不少矛盾，尤其是巫統爆發了嚴重的內鬨，當權的馬哈迪面臨強力挑戰，因此，如何獲取馬來人的支持和穩定政局，成為馬哈迪政權的當務之急，而「華小高職事件」恰好在這時發生，提供馬哈迪一個政治運作的舞台。在整個事件中，巫統積極塑造捍衛馬來人支持者的形象，最後透過大逮捕行動，將異議份子拘留，使政府的外在壓力大減。

## 第五章 華小高職事件的論述分析

在「華小高職事件」中，華文報紙如何處理相關新聞？呈現出怎樣的新聞事實？

在這一章裡，將依據第一章所歸納出的論述分析重點，對《南洋商報》與《星洲日報》報導華小高職事件的新聞文本，以六個層面進行分析，即「強調同一性」、「呼喚集體記憶」、「存續策略」、「合理化策略」、「排除策略」及「污名化策略」，而這六項策略皆有助於建構族群認同。透過這樣的分析，試圖釐清馬來西亞華文報紙與的族群認同有著何種關係。

### 第一節 強調同一性

族群即是擁有共同的血緣、語言、文化或祖先，而被其他人或自己認為是構成獨特社群的一群人。所以從族群的特質來看，它非常強調同一性，而這個同一性有著多重的指標，如語言、血緣、文化和祖先等，具有多項同一指標的人群，就可能形成一個族群，至於擁有不同指標的「他者」，就會形成族群「界線」(boundary)，成為其他族群。

族群認同則是個人可以超越彼此個別屬性的藩籬，感覺歸屬於某一族群，成為該族群的成員，並認定所屬族群與其他族群不同。但是由「天賦」(如血緣、文化與語言)所形成的認同基礎，很可能會被忽略或遭受其他優勢族群所侵蝕，如語言和文化等的「死亡」，進而造成族群成員對所屬族群的認同減弱，甚至是被優勢族群同化。因此後天的建構成為族群認同不可或缺的部分，透過建構的同一性，可以強化族群成員對群體的認同，並保有本身族群的特殊性。

例如晚清知識份子在進行中華民族的建構時，從遠古的傳說中，

尋覓出一個茫昧迷離的神話人物——黃帝，奉為中華民族的「始祖」，作為民族認同的文化符號，於是「炎黃子孫」、「軒轅世胄」等語，成為中國人普遍接受的自我稱謂，因此，或許可以將黃帝視為凝聚近代中國民族認同的一項「濃縮性符號」。<sup>1</sup>

所以，象徵符號經由人為的操控和展示後，會喚起處於該認同體系下人們的感情，愈加堅定他們對這些象徵的信念，<sup>2</sup>進而對族群產生了認同，也就是形成一個想像的共同體。這樣的認同，讓個體得以依附群體而存在，其最基本的心理功能，就是提供更強烈的歸宿感和安全感，因此「同一性」在族群認同的過程中，具有關鍵的意義。

但是「共同體」的存在，間接地暗示了其具有排除的機制，亦即共同體的存在需要「他者」來加以突顯，如果沒有「他者」的存在，族群的界線也將隨之消失，所謂的「共同體」便是否定詞。<sup>3</sup>因為有了「他者」較大的差異，讓「共同體」內部的小差異變得無關緊要，「同一性」的標準也放寬許多，如華人的各方言群原來各自有不同傳統習俗、語言等，但是和馬來人的語言、宗教相比較，根本不算是什麼太大的不同，因此當整體華人面對的外在壓力愈來愈強時，各方言群的異質部份就會暫被忽略，以形成「共同體」的感知，再加上社會精英不斷強調和提供中華文化的共同想像，更加強彼此的族群認同感。

所以，「共同體」形式上雖然呈現一種封閉的靜止狀態，實際上內部的異像是暗潮洶湧，它必須常被外界挑戰與破壞，然後再從中獲得自身存在的確認與延續流傳，在這樣的過程中，整合是必要的

<sup>1</sup> 沈松橋，「我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構」，*台灣社會研究季刊*，第28期(1997年12月)，頁6-7。

<sup>2</sup> 林福岳，*族群認同下的社區傳播——以美濃反水庫運動論述為研究脈絡*，台北：政治大學新聞研究所博士論文，2002年，頁231。

<sup>3</sup> 呂建和，*國族、神話：台灣國族認同之霸權論述*，新莊：輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文，1996年，頁45-49。

實踐，且需要時常的進行，<sup>4</sup>而同一性也必須不斷的被強調。從以下的例子中，可以清楚看到面對外界強大壓力，華社不斷強調彼此的同一性，以凝聚族群的認同。

例一：

…國內受有關問題影響的四十多間華小，總共超過三萬名學生，按照原定計劃，展開罷課行動。這雄辯地說明華裔家長捍衛民族教育的決心和立場，是不可動搖的，不能改變的…華團政黨的一些領導人理直氣壯，慷慨激昂於前；畏首畏尾，低手下心於後，給人一種「虎頭蛇尾，葉公好龍」的印象。難怪華裔群眾要問：華團政黨的這些領導人究竟是蛇的後代，還是龍的傳人…(星洲日報，社論，1987年10月17日，第21版)

華人透過本身的文字符號傳播訊息，其實就已經是在建構本身的同一性，因為讀者必須能夠看得懂，才能理解其中所傳達的訊息，而習慣使用華文的人，絕大部分都清楚這是屬於「我們」的文字，這時文字除了是一項工具外，它還具有非理性的群體情感，<sup>5</sup>所以就算有少數其他族群的成員也會閱讀華文報紙，但是它的功能多屬於工具性質，在情感上就不及母語了。

在這篇社論中，有關族群認同的概念不斷出現，像「華族」、「華裔」、「華團」等概念，被混合交錯的使用著，都象徵本身的族群——「華人」，而這種「自我稱謂」，通常是一個人群自我界定最為有效的符號指標，<sup>6</sup>且當中蘊藏彼此是「命運共同體」的關係，也未脫離大家都是「炎黃子孫」的想像範圍。而這些概念是讀者都能理解和熟悉的，因此毫無困難的接收了這些攸關「我群」的訊息。

對馬來西亞的華人來說，華人一向都傾向於維持現狀，希望能

<sup>4</sup> 葉永文，*排除理論*，初版(台北：揚智文化，1998年)，頁64。

<sup>5</sup> John Edwards 著，蘇宜青譯，*語言、社會和同一性*，初版(台北：桂冠圖書公司，1994年)，頁71。

<sup>6</sup> 王明珂，*華夏邊緣*，初版(台北：允晨文化，1997年)，頁72。



夠賺錢養家和獲得發展的機會，雖然許多華人對政府的政策不滿，偶而會發出一些不滿的聲音，但華人大體上都維護目前的體制。<sup>7</sup>但是這些象徵概念的反覆運用，已超越了維護性命家產安全的現實層次，主要是可以提升為族群教育和文化傳承等集體形上意義，讓華人感受到集體的生存已面臨危機，大家必須團結地站在一起，共同捍衛族群的權益，從中也試圖召喚出全體族群的認同與想像，也建構起對社會真實的新認知。

而台灣歌手侯德建在1979年，也就是美國與中國大陸建交的隔年，創作了「龍的傳人」這首歌曲，成為在台灣紅極一時的愛國主義與民族精神代表。在當時的社會氛圍下，「龍的傳人」成為一個家喻戶曉的隱喻，人人以龍的傳人自居，並藉由隱喻中的傳統中華民族象徵(如黑眼睛黑頭髮黃皮膚)，形成一種集體認同的「我族想像」。<sup>8</sup>

這首歌傳入馬來西亞後，也獲得華人普遍的共鳴，成為當時極為熱門的歌曲，不少人都能嚶嚶上口，而這首歌所提供的「想像內涵」，對馬來西亞華人和台灣人民來說會有一些差異，但是同樣能形成一種集體認同的「我族想像」。

文中把這首歌當做對比的材料，指責臨陣退縮的部分華人領袖，和學生家長強力支持民族教育相較，似乎是「蛇的後代」，這是含有強烈貶意的說法，同時也間接暗示，華人若不以行動支持華教，就不是「龍的傳人」，不能共享中華民族悠遠光榮的一切。

例二：

…馬華署理總會長拿督李金獅強調，整個華社必須統合朝野政黨及一切民間力量，來捍衛現有的華小體制。他說，這項捍衛工作，是全體華裔的天

<sup>7</sup> 何國忠，「多元文化下的徬徨：大馬華族知識份子的困境」，今我來思，初版(吉隆坡：十方出版社，1993年)，頁150。

<sup>8</sup> 張玉佩，「當認同遇到隱喻：談隱喻在認同塑造的運作」，新聞學研究，第64期(2000年7月)，政治大學新聞系，頁75。

職，不是某些個人或黨團的專利。(南洋商報，1987年10月5日，第10版)

李金獅當時是勞工部長，在代表馬華公會參加聯合行動委員會後，巫統部分人士以李金獅和反對黨站在同一陣線為由，對其猛力砲轟，指責李金獅挑起族群敏感問題，最後還被雪蘭莪蘇丹褫奪「拿督」勳銜，部分地方的華人則在報上刊登廣告聲援李金獅，有點被塑造成近似「民族英雄」的形象。在「茅草行動」前夕，李金獅匆匆出國度假，免於牢獄之災，至於為何選在這時間出國，外界普遍認為可能被告知最好避避“風頭”。

李金獅是當時積極介入這事件中層級最高的閣員，這是過去較少見的情況。馬華是國陣內部的一員，過去一直扮演著協助統治的角色，相對的，在爭取華人權益方面，讓多數華人感到不滿，所以馬華在形象與政治實力上有下滑的趨勢，以1986年的國會大選成績來看，馬華僅獲得17席，得票率是12.4%，和1982年的24席相較，少了7席。馬華在這事件上公然反對國陣的措施，不無是為了扭轉原來形象，重新爭取華人支持。

面對外界強大壓力，李金獅號召全體華人先放下原有的各種歧見，以本身的同一性凝聚力量，堅守族群的尊嚴與權益。「捍衛華小體制，是全體華裔的天職」這樣的說詞，把族群共同責任提昇至上天賦予職責的層次，具有超高的道德性，沒有人可以挑戰或逃避這項責任，只要自認為是華人，就得扛起這個擔子，「共同體」的意涵在這裡被發揮的淋漓盡致。

在當時的情境下，被認為在國陣內部僅是唯唯諾諾的馬華公會，突然「硬」了起來，讓華人耳目一新，而其領袖說出這些話，具有一定的渲染力和鼓舞士氣的作用，也有效塑造華人團結的形象。

例三：

……沈慕羽認為在平時沒有問題的時候，華社可能是一盤散沙，不過當有關民族權益的問題發生時，華社是可以緊密地團結在一起，如果朝野的華人政黨，能與華團及華社人士聯成一氣，相信有關華教的問題，是可以獲得解決的。(星洲日報，1987年10月5日，第7版)

當時任教師總會主席的沈慕羽，一生從事維護母語的事業，立場堅定不移，普遍獲得華人的敬重。沈慕羽年輕時曾是馬華公會青年團領導人，1965年因領導「華文列為官方語文之一」的運動，引起巫統青年團的激烈反應，這場風波最後導致沈慕羽被馬華公會開除。<sup>9</sup>

沈慕羽的談話中，依然不斷運用「民族」、「華人」、「華社」、「華教」等概念，強調族群成員的同一性。在捍衛華教的過程中，沈慕羽曾面臨種種挫折和打擊，清楚了解當中的艱難，但仍給予華人一個希望，就是面對民族權益的問題時，華人政黨、華團及華社人士定能聯成一氣，一起面對外來挑戰，這也顯示了「民族」在華人社會中，似乎已成為不能被挑戰的「神主牌」，具有最崇高的地位，只要打出這張「牌」，一定能讓所有華人團結一致。

學者謝世忠曾指出，族群本身就是一種力量，此種力量平時並不為人所重視，但是當族群成員為了謀取更大的利益，或是族群利益受到他者的威脅時，該力量就會發揮作用，以維護我群的利益與生存，<sup>10</sup>沈慕羽的說法頗符合這種情境。

例四：

…民青團(民政黨青年團)中央宣傳局主任林武燦說…甲州華團與馬華、民

<sup>9</sup> 何國忠，「多元文化下的抉擇：馬來(西)亞華人社會的文化人」，第四屆世界海外華人國際研討會論文集1，台北：中央研究院，2001年4月26-28日，頁164-165。

<sup>10</sup> 謝世忠，「原住民運動生成與發展理論的建立」，中央研究院民族學研究所集刊，第64期(1987年秋季)，頁165-166。

政和行動黨所成立的聯合行動委員會，是一個史無前例的好預兆，它象徵著基於華族的權益為大前提，華裔為主的政黨和團體，是可以攜手合作而不分彼此的。(南洋商報，1987年10月8日，第8版)

例五：

…吉隆坡及雪蘭莪中華工商總會會長林玉靜說…「我們任何時候都堅信，團結可以改變局面，這次全國華團、政黨能摒棄成見，同仇敵愾的站在一起，設立行動委員會解決華小的不悅事件，印證華社本質上是團結一致的。(星洲日報，1987年10月14日，第2版)

例六：

…雪蘭莪及吉隆坡代表林晃昇說，…在華教危機最深重的時刻，我們取得了更大的團結，華團、執政黨、反對黨，一切維護母語教育的政黨，都能夠拋棄成見，求同存異，組成全國政黨行動委員會，為維護華小不變質的運動提供了陣容堅強的領導，大大的增強了保衛華教運動決心和信心，開拓了一個嶄新的局面。(南洋商報，1987年10月12日，第9版)

例七：

…胡萬鐸(霹靂華校董聯會主席)在致詞時說，在捍衛華教的行動中，華團及各政黨已經團結一致，有了突破的表現。胡氏說，過去所有的恩怨應該徹底化掉(解)，大家團結在一起。他並指出，他對李金獅的表現很欣賞，他希望這種表現是誠意的。(南洋商報，1987年10月16日，第3版)

例八：

「三黨攜手合作好」(標題)

…為了確保三黨真心誠意的行動一致，華團領袖應該扮演監督和協調的角色，政黨之間有糾紛，華團領袖應該設法調停，一切以民族利益為依歸，

倘若有背叛民族利益之事件發生…動員全體華社力量制裁，去邪扶正，令陰謀不能得逞，鼠輩匿跡…經過了多年的教訓，華人都普遍要求政治力量和民族團結。三黨合作由馬六甲開始，發展到全國性組織，甚至進一步擴大，容納砂勞越人民聯合黨以及沙巴的團結黨，其潛能是絕對存在的。(星洲日報，評論，洪松堅，1987年10月5日，第3版)

例九：

…馬華、民政與行動黨能夠為民族教育的課題，暫捐棄成見和宿怨，共同攜手合作，雖然有關合作限於州級水平，但這未始不是一個難能可貴的突破。(南洋商報，社評，1987年10月6日，第2版)

例十：

…今日華社之面對經政文教各方面的諸多問題，固然主要出於當局的施政偏差，但華社內部缺乏凝聚力，黨團之間各自為政，缺乏應有的默契與協調，也使得客觀的種族政治勢力有機可趁，紛做出種種「投石問路」式的侵蝕華族權益的試探性政令與舉措。……華小高職問題促成華團與華裔政黨攜手合作，無疑是一個令人鼓舞的開端。華裔族群莫不希望華團與各華裔政黨基於這個起點的合作，能推廣至維護華社權益的各種課題上。…(南洋商報，社評，1987年10月10日，第2版)

例十一：

…華教問題是華社整體面對的共同問題，華團與華裔朝野政黨聯席會議的成功召開，華團政黨捍衛華教聯合行動委員會的成立，標誌著華人團結與黨團合作的重大突破。我們希望各有關華團與政黨能夠堅定立場，站穩崗位，在捍衛民族權益的大前提下，去應付華教和華族前途面對的挑戰。(南洋商報，社評，1987年10月15日，第2版)

馬來西亞華人面對本身族群日益邊緣化，有著很深的無力感，不管是在朝或在野的華基政黨，在過去這些年來，一直無法改善這樣的困境，甚至還不斷倒退。華社基層雖然心急卻無力想辦法，於是有人拋出簡單的口號「華人大團結」，認為華人之所以陷入困境，就是因為華人不團結，而孫中山的名言「中國人像一盤散沙」，就不斷被引用，認為只要華人大團結，一切問題都可迎刃而解。這樣的口號的確深獲民心，但是經過多年始終無法有效整合華人的力量。

但是對於共同體的塑造而言，「團結一致」的情感神話，可以將原本明顯可見的差異轉化為隱晦不明，也就是將華社內部的異質性加以同質化，特殊性也被普遍化，以集中力量共同對抗「他者」的強大壓力。因此「仇他」的心理被強化，內部原本存在的零碎異質性被統合起來，形成一種「同仇敵愾」的氣氛。

所以，可以看到原本在不同事件中立場或意見相左的政黨、團體或個人，願意暫時拋開這些差異，共同營造一種團結的局面。而媒體也以本身的「使命感」，從中給予鼓勵或施加壓力，希望促成這項神話。

以上八個文本似乎都出自於這樣的邏輯，對華小高職事件取得全體華社的共識，甚至讓以華人為主的三個朝野政黨攜手合作，讓憋了好久的華社士氣大振，不管是政黨、華教領袖或媒體，均出現樂觀的期待，若這樣的局面能夠繼續下去，並擴大為糾正政府其他不合理的政策與偏差，這對華人的未來是一大喜訊。不過從部分華教人士(像胡萬鐸)的談話中，還是可以看到對政治人物言行的疑慮。

在例八的評論中，雖然全力支持三黨合作，卻也顧慮到現實上三黨存在許多矛盾，要敞開胸懷合作並不容易，因此提出除了需要華團監督外，更拿出「民族」的這個神主牌，列為彼此合作的最高原則，倘若有人背叛民族這原則，就是「邪惡」、「鼠輩」，所做的事皆是「陰謀」，其後果是成為全體華人的罪人，將受到應有的制裁，

這是極為嚴厲的話。從中也可以看出，論者認為惟有扛出「民族」大纛，才可能讓華社團結在一起，並強調不能背叛對「民族」的忠誠。

例十二：

...不諳華文的教師本身沒有錯，錯在上一代不將他們送入華校就讀。迄今，仍然有一些華人家長抱著錯誤的觀念，一口咬定唸華校沒有前(錢)途。...這次事件，應該成爲我們的一個教訓。醒醒吧，家長們，別再遲疑，將孩子送入華小，以免將來他們不能在華人社會立足。(星洲日報，評論，卜亞烈，1987年10月7日，第3版)

例十三：

...在過去的殖民地時代，許多人不念華校，造成虛有其表的香蕉人。...教師又是知識較高的份子，應該知道不諳母語是可恥的事。(南洋商報，投書，空儒，1987年10月7日，第2版)

1950年至1960年代，英文在馬來西亞社會的價值水漲船高，吸引不少華人將子女送入英文小學就讀，1969年，唸英校的華族學生人數，和唸華小的華族學生人數相差無幾。<sup>11</sup>到了1970年代英校改制為國民小學(教學用語為馬來語)後，華小的學生人數才向上攀升。

這群接受英文教育的華人，人數相當可觀，在1987年發生「華小高職事件」時，也已成爲華人社會的中生代，當時的華人政黨領袖中，大部分的教育背景皆來自英校。

族群在塑造同一性時，語言是重要的一項指標，而學校又是延續語言使用的最重要機制，當華小面臨重大威脅時，這些「我群」

<sup>11</sup> Tan Liok Ee, "Chinese School in Malaysia", edited by Lee Kam Hing & Tan Chee Beng, *The Chinese in Malaysia*, (N. Y: Oxford, 2000), pp. 246

中的「異象」也成為被批判的對象。在「民族」的大帽子下，這些「異象」都成了太重視功利的一群，為了「私利」而拋棄「公益」，成為應該被族群成員唾棄的「香蕉人」。<sup>12</sup>

如今這些人終於嚐到苦果，經過這次教訓後，華人應該清楚知道，必須接受華文教育，不然以後將無法在華人社會立足，這似乎也在強調若不成為具有同樣特性(如使用語言等)的人，將被華社孤立。

### 例十三：

「“我要為華校服務” 遇車禍女教師忍淚表白心跡 雖不符資格能講華語懂華文」(標題)

〔馬六甲二日訊〕調任華小遭拒絕，因心情激動而遇車禍的女教師梁韞玉，今日在本坡中央醫院表白心跡。梁女士左眼所受的傷並不輕，她在說到傷心處時，差點就泣不成聲，而其站在一旁的夫婿卻早已落下傷心淚。…「我雖然沒有受承認的華文資格，不過，我卻會說華語和看得懂華文，孰料當我正要為華校服務時，我卻不被接受。」…「我的華語可能講得不夠好，不過，請給我多一點時間，半年或一年之後，我可能會講得更好。」…

(星洲日報，1987年10月3日，第2版)

這則新聞用類似說「故事」的方式，陳述一位夾在政府與華社間的教師，其所遭受到委屈。這裡所謂的「故事」，是指一則有開始、有主題、有過程和結尾的事件，但是一則故事並不等於一個事件；「事件」是每天都發生的一些事情，而「故事」則是對這些事件的「回顧」。當我們回顧一個事件的時候，並不是把整個事件全部照實呈現，而是進行改組的重現，也就是說，一則「故事」是一個「事件」的再現，因為透過「故事」的談述者個人主觀的經驗和判斷，加上當

<sup>12</sup> 這名詞在華人社會裡含有貶意，就是「外表是黃皮膚的華人，內在卻是西方的白人」。



時客觀的社會事實和環境，把「事件」變成對閱聽者有意義的事，因此，任何事件在沒有變成故事前，都只是少數參與者的私人記憶，只有當事件變成故事，它才進入社會，變成社會記憶的一部份。<sup>13</sup>

這位教師的「不幸」遭遇，其實就是對英校生在華社中的處境做了回顧。梁老師是華社內部的「異象」，因為唸書時選擇了英校，進而造成了今天的困境，雖然她沒有華文資格證書，華社依然肯定其有心為華校服務的態度，但為了「民族大業」，華社還是必須堅持立場，不容輕易讓步，以免落入政府的「圈套」，為華小改制開了一扇大門。這個故事也成了一個具代表性的「樣版」，就是華人必須要學會母語，不然將無法在華社立足。

## 第二節 呼喚集體記憶

1970年代，研究族群的學者，常為結構論與原生論爭議不休，但是他們都確認「共同歷史」對族群的凝聚非常重要，因為族群都假定有「線性連續性」特質，「過去」是其中一個不可或缺的環節。所謂共同歷史不見得是客觀事實，它可以是某社會主觀上重建的過去，如自我宣稱的血緣聯繫、傳承的文化解釋等。這重建歷史的過程，可以經由選擇性的集體記憶或遺忘來達成。

所謂的集體記憶，指的是一個社會團體或組織所具有的獨特記憶，這個經由各種不同社會機制所建構完成的記憶，能使團體成員擁有一個命運共同體的經常感受，並以團體的榮譽和屈辱化為自身的感受，形成一種綿延的一體感。<sup>14</sup>集體記憶可以區分為內容(content)與形式(forms)兩個面向，內容指的是每一個特定時、空下的社會在處理過去時的實質內涵；形式則指的是傳遞各種記憶內涵的物質基

<sup>13</sup> 李丁讚，「日常實踐與媒體論述」，徐正光、蕭新煌編，*台灣的國家與社會*，初版(台北：東大圖書公司，1995年)，頁204-205。

<sup>14</sup> 黃金齡，「文化」，*社會學與台灣社會*，王振寰、瞿海源編，增訂版(台北：巨流出版社，1999年)，頁76。

礎，這些有形的通道無疑對人們的記憶對象和記憶清晰程度產生巨大的影響，這些形式包括了大眾媒體、教育系統、文化創作品等。<sup>15</sup>

社會現實造成的利益環境，是激起某些集體記憶的主要動因。這些集體記憶由社會精英提供，並藉由種種媒體(如報紙書刊、歷史文物館、紀念碑、歷史教育等)的傳播，以強化人群間的根本感情。但是對個人和社會而言，被社會現實壓抑的過去，並不表示已完全遺忘，它會以各種方式存在著，無意的或刻意的被保存著，成為社會記憶中隱藏潛伏的一部份，等著在往後的社會變遷中被憶起，並被賦予新的詮釋，成為凝聚新族群的集體記憶。<sup>16</sup>

重建集體記憶不可能一蹴可幾，它必定是不斷建構的過程，而語言文字與象徵符號是重要的媒介，它能不斷讓群體能喚起記憶，從中形成共識，讓群體成員接受這套共同的記憶，進而達到強化群體內聚力的功能。

Thomas J. Johnson 在《尼克森的東山再起——媒介對集體記憶的影響效果》(The Rehabilitation of Richard Nixon: the Media's Effect on Collective Memory)一書中，指出了在集體記憶內容的形塑上，媒介扮演著的重要角色：

首先，許多研究顯示事件的記憶會快速消失，雖然在事件的細節被遺忘之後，很多事件的看法仍會保留下來，但是，透過媒介和其他傳播來源的不斷重複，記憶的消逝比較有限，事實上，使事件在媒介中重新活過來，可以豐富原有的記憶。第二、那些未直接經驗事件的人，必然依賴傳播去知道這事件，而他們所學到的必然受到事件在媒介中、在書籍中，或其他傳播來源中所呈現的圖像影響。第三、媒介將持續影響那些直接經驗事件的各種記憶，因為事件的參與者，在他們起初的涉入感覺減少時，他們需要

<sup>15</sup> 夏春祥，*媒介記憶與新聞儀式——二二八事件新聞的文本分析(1947-2000)*，台北：政治大學新聞研究所博士論文，頁 43-44。

<sup>16</sup> 王明珂，1997年，頁 58-59。

藉由媒介來把事件的記憶更新。媒介所選擇指出的面向，會取代或至少增加他們原始的第一手說明。我們所有世界的資訊幾乎都來自媒介，即使是那些直接經歷過事件者的記憶，也會受到媒介中如何報導的影響。<sup>17</sup>

翁秀琪也認為，傳播是集體記憶的重要元素，因為大眾媒介能儲存並分類了「過去」，使其成為人們的集體記憶，變成合理化權力的資源，足以凝聚共識。而社會群體也可以透過大眾傳播的新聞論述，建立起一個被大家所同意的關於過去的說法，來建構他們本身對生存世界的印象。<sup>18</sup>在各種媒介裡，最常運用的方式是透過文本書寫，將某些社會希望其成員記憶的「事實」加以刻意凸顯，藉此形成一種公斷和判斷。<sup>19</sup>

例一：

…馬六甲華團抗議教育局大會主席吳國基指出…我們三大民族卅年前共同爭取獨立，聯盟時代的帆船標誌，象徵同舟共濟，可是獨立卅年來，不論政、經、文化、教育，都採取土著至上的政策，處處產生偏差，先是華文中學被改制，其後華小設備，師資訓練，撥款等都樣樣比不上國小。華校為國作育英才，華人在教育方面的貢獻不遜他族，為何我們會受到不平等的對待。(南洋商報，1987年10月5日，第3版)

例二：

…馬來西亞中華工商聯合會會長黃文彬…指出，從我國建國歷史來看，當馬來社會於建國初期面對貧窮等問題時，巫統順利地得到當時的聯盟以及後來國陣內的華族成員黨的配合。擬定政策和具體計劃，經過多年的努力

<sup>17</sup> Thomas J. Johnson. *The Rehabilitation of Richard Nixon: the Media's Effect on Collective Memory*, (Garland Publishing Inc, 1995), pp. 52-53. 引自夏春祥，2000年，頁46。

<sup>18</sup> 翁秀琪，「集體記憶與認同構塑—以美麗島事件為例」，*新聞學研究*，第68期(2001年7月)，政治大學新聞系，頁125。

<sup>19</sup> 黃金齡，頁77。

和犧牲，終於使馬來社會在經濟、教育及其他方面取得長足的進展。在這過程中，由於執行方式不妥善及種種行政偏差，在多方面反而造成華裔的權益被侵蝕。華裔作出巨大的貢獻和犧牲，與其他各民族攜手共進，共建家園，是不可抹殺的事實。(南洋商報，1987年10月14日，第3版)

例三：

…巫、華、印族在這個國家上繁衍，生息也有數百年的歷史。三大民族過去在反對外來侵略和爭取國家獨立的鬥爭中，並肩戰鬥，福禍與共。目前我國已經獨立了卅年，在這卅年中，巫、華、印族經歷了一個嶄新的歷史階段。由於歷史的因素，馬來民族在經濟方面較為落後，華族基於國家的利益和民族的團結，對於促進馬來民族經濟的各種計劃都給予大力的支持。現在馬來民族有了完整的，即從小學而中學而大學的教育體系，朝氣蓬勃的巫青團爲甚麼不能見容於華族對民族教育，而且是最基本的小學教育的維護呢？(星洲日報，社論，1987年10月15日，第27版)

例四：

…湯毅說，過去華社犧牲太多，現在(是)必須行動(的)時候，把一切不利阻礙華小(的)策略擋駕回去。(南洋商報，1987年10月8日，第18版)

例五：

…檳州華人大會堂主席拿督祝清坤表示…華裔公民在面對種種問題時，一向是逆來順受，委曲求全，可是，在這項關係到文化和教育及本權力的問題上，已不容再作讓步，現在，是華社與華小共存亡的時候了。(南洋商報，1987年10月6日，第5版)

夏春祥在其博士論文中，從「儀式」<sup>20</sup>的角度出發，討論新聞論

<sup>20</sup> 儀式具有三項特點：一是社會中凝聚共識的重要機制；二是意味著單調、一致的重複；三是在神聖/世俗上的作用。(夏春祥，2000年，頁69-70。)

述與集體記憶的關係。他指出，

…新聞作為一種產生震撼性的儀式。在節奏性循環下，歷史議題不斷浮現的事實，使得新聞成為處理集體記憶的關鍵機制。在當中，過去的經驗被召喚出來，使得人們共同分享對歷史的意象，且能在相互溝通的狀態下，形成社會認同的基礎。社會群體也可以透過大眾傳播的新聞論述，建立起一個被大家所同意的關於過去的說法，來建構他們自己對所生存世界的印象…。<sup>21</sup>

這五個文本皆從回憶歷史的角度，說明國家獨立前各族群是同舟共濟，攜手合作建立馬來西亞，各族群對這個新興國家的貢獻都不容抹殺。可是在國家獨立後，似乎一切都變了，在過去卅年裡，面對政府各項不平等的偏差政策，華人為了顧全大局，只有默默忍受。

這類型的歷史敘述，在華社不斷被重複的提出，漸漸形成華人的集體記憶，為大部分華人所接受，並形成共同經驗的感知。同時也強調馬來族群有今天的成就，華人曾在背後給予大力支持，暗示馬來人不該忘恩負義。

為了強化自身的弱勢位置及政府的強勢壓力，在論述策略上也採取悲情訴求，強調馬來人在政府全力的支持下，已有完整的教育體系，在大學教育中，更有族群固定名額的限制，讓許多華人子弟不得其門而入，甚至被迫赴海外留學，自認重視教育的華人，僅能默默忍受這樣的偏差政策，但是，如今華人連最基本的小學教育都不能保存嗎？

所以類似「華人已忍讓太多了，現在已無路可退，必須守住這最後一道防線」的說法，的確能讓大部分華人感同身受，過去所受

<sup>21</sup> 夏春祥，2000年，頁71。

到的委屈一一浮現腦海，進而激發起共同的憤怒，提昇抗爭的意識和決心，並形成「命運共同體」的感覺。華人在過去這些年裡成了「受壓迫的族群」，如今面臨關係到本身尊嚴、甚至是生存的最後防線，絕不能棄守。

可是對馬來社會來說，由國家機器所發動建構的歷史記憶又是另一套。馬來人把十五世紀出現的馬六甲王朝，視為其追憶和無限緬懷的輝煌年代，但是這個馬來王朝崩潰後，開始了長達四百餘年的殖民統治，讓馬來民族失去了其政治實力和光輝文明。<sup>22</sup>無法當家做主的痛苦經驗讓馬來人一直引以為鑑，像經歷過殖民統治的馬哈迪，經常痛斥西方國家企圖干預馬來西亞內政，要國人小心防範，甚至在提及馬來西亞被外人統治時，當眾留下眼淚。<sup>23</sup>

因此馬來人以本身的歷史經驗和不安全感，不斷強調「馬來人是馬來西亞的主人，其他外來移民應尊重馬來人的領導地位」，並透過國家機器打造這樣的集體記憶，因此像1964年新加坡的人行黨在馬來西亞全國大選中，提出「馬來西亞人的馬來西亞」(Malaysia Malaysia)時，立即引起馬來社會的強烈反彈，認為是對其主人地位提出了挑戰。

但是「馬來人是馬來西亞主人」的說法，讓華人難以接受，因為這將抹殺華人對國家的貢獻，且永遠被貼上「外來移民」的標籤，無法和優勢族群平起平坐，平等的盡國民義務和享受權利。

由於各族群對歷史記憶的認知差異過大，常出現各說各話局面，彼此難以溝通和對話，各族群只好回到自己的位置，堅定自己的說法。面對馬來族群掌握國家機器的優勢，華人必須更積極建構集體記憶，增強本身的合法性。

<sup>22</sup> Abdul Rahman Embong(阿普度·拉曼恩蓬)著，張小蘭譯，「馬來西亞民族的形塑」，南洋商報，2002年5月26日，副刊第2版。

<sup>23</sup> 中國報，1998年6月22日。引自陳丁輝，領袖人格特質與威權國家政治繼承——馬哈地、李光耀個案研究，南投埔里：暨南大學東南亞研究所碩士論文，2000年，頁36。

例六：

…吉蘭丹州巫青團團長羅薩里依斯哈州議員提醒華社，馬來人的容忍是有限度，不要忘了五一三事件的發生，歷史可以重演的。(南洋商報，1987年10月14日，第10版)

在「513事件」中，華人的死傷最為嚴重，<sup>24</sup>因此對許多華人來說，這是個慘痛的經歷。馬來西亞政府把事件爆發原因，歸結為是族群經濟的懸殊差距，並施行「新經濟政策」等政策，扶植馬來人在各領域的發展。政府把一系列有利馬來族群的做法，合理化為是為了促成國家族群和諧，在這樣的大帽子下，華人只有默默接受。從此華人的地位和權益迅速滑落，因此許多華人認為他們是「513事件」的最大受害者。

「華小高職事件」演變至止，的確很有可能引爆族群的衝突，因此在這爭議的節骨眼上，「他者」的政治人物重提往事，且語帶挑釁和恐嚇，有點得了便宜還賣乖的感覺，讓已經相當憤怒的華人很不是滋味，可能激起更多的不滿。

例七：

〔吉隆坡十一日訊〕陸庭諭今天疾呼華社除了要敢怒和敢言外，還要敢於行動。…林連玉對付破壞份子的格言就是建設，因此，若壓制華文，就越要講華文，越要用華文。(星洲日報，1987年10月12日，第3版)

林連玉一生投入捍衛華教的行動，被認為是馬來西亞華文教育史上最具代表性的人物，在社會上享有清譽。1985年去世後，開始被稱為「族魂」，華教團體及其他的華人社團透過各種方式塑造這個「典範」，推廣所謂的「林連玉精神」，就是為華文教育的永續發展

<sup>24</sup> 從1969年5月13日發生衝突至6月30日止，在死亡人數中，華人為143名、馬來人為25名、印度人13名。(王國璋，頁106。)

提供服務的精神，同時也強化華人的共同歷史記憶與命運聯繫。從1988年起，教總將林連玉的忌日定為「華教節」，展開一系列的紀念儀式。

林連玉的形象與華校的鬥爭史幾乎劃上等號，如果林連玉還在世，對於華校當前所面臨的危機會如何處理呢？

陸庭諭提出林連玉過去的格言，除了提供行動的策略外，也啟動了林連玉在華人腦海中的鮮活印象，共同回憶華人社會的「典範」，過去所做出的種種貢獻，後人也應該跟隨「典範」的腳步，義無反顧的為華教奉獻。

例八：

…董教總致函教育部長安華依布拉欣，提出強烈抗議…公函內容如下：「…我們認為教育部這樣的措施含有使華小變質的意圖，倘不及時糾正過來，將進一步威脅到華小的生存…一九七二年及一九七三年，派不諳華文者到華校的事也曾經發生過。當時，一位不諳華文的英文教師被派到怡保巴古新村華小當校長，遭到華社強烈反對，做為政府成員之一的馬華當時也激烈抗議…當時的教育部長拿督胡申翁也向華社保證不會委派不諳華文者到華小當校長或其他的行政職位…胡申翁的諾言不但未受到遵守，不利華小的類似措施反而變本加厲地擴大到更多華小…(南洋商報，1987年9月9日，第6版)

自1970年代英文小學被迫改成國民小學後，華社就開始擔憂華小是否也會步其後塵，因此一直有很強烈的憂患意識，尤其是華教團體，更是緊盯著教育部門所施行的各項政策。

董教總重提往事，主要是提醒所有華人，政府早有讓華小變質的意圖和行動，絕不是教育部所聲稱是行政上的需要，從過去華人權益逐漸被蠶時鯨吞的慘痛教訓，華人絕不能輕易相信政府。從行



動的策略來看，一定要把「我群」的聲音發出來，這種抗議方式從過去的例子來看，是相當有效的。

另外，搬出前首相胡申翁(Hussein Onn)在擔任教育部長時，對華社許下的承諾，指責政府竟然違背前首相當年的諾言，甚至變本加厲擴大實施，間接的再度質疑政府誠信。

例九：

…董教總呼籲政府應該正視事實，實事求是，切莫再玩“國陣途徑”的政治花招了，而幾十年飽受挫折的華社更應吸取經驗，提高警惕，不受誤導以免重蹈覆轍。(南洋商報，1987年10月8日，第3版)

所謂「國陣途徑」是指國陣的成員黨透過內部協商解決問題，但是董教總領袖很清楚，其實並沒有所謂的「國陣途徑」，因為在國陣當中，完全由巫統主導，其他政黨僅是從屬的角色，因此透過「國陣途徑」解決問題，意思似乎就是由巫統來決定，其實也就是政府的決策。

董教總領袖和政府交手數十年，多的是挫敗的慘痛經驗，因此也增加了對政府的不信任感，對政府在教育政策上步步進逼，始終維持高度警戒，甚至指責政府這次又再「耍花招」，提醒華人謹慎應對，不要輕易相信。

### 第三節 存續策略

族群都假定自身有「線性連續性」的特質，從聯繫過去、現在和未來，可建構成一種和社會傳統、正統有關的意識型態，以合理化社會的權力與利益分配。<sup>25</sup>因此活在「當下」的人，為了本身權力

<sup>25</sup> 張茂桂，「種族與族群關係」，社會學與台灣社會，王振寰、瞿海源編，初版(台北：巨流出版社，1999年)，頁257。

和利益，除不斷建構屬於族群的歷史外，對不可知的未來，也可以透過固有的意識型態進行想像建構，這個未來可能更加美好或充滿危機，只要大部分的人達成相當共識，就能凝聚彼此的聯繫，加強族群的認同感。

宗族、家族、氏族等，在千年來的中華文化傳承中，都屬於重要的倫理關係，因此對「祖先崇拜」(對過去)與「子孫繁衍」(對未來)，視為具濃厚道德涵意的大事，因而是一種社會規約、社會強制力，被認為是人類「天生自然」、「理因如此」，幾乎是神聖不能打破的社會單位。<sup>26</sup>這些倫理關係的基礎，都是建立在對生命的延續上，而中華民族也和其他文明人類相同，重視的生命不僅為生物性的，更重要是個有社會、文化及道義等意義的高級生命，就是由純動物情況進化成為社會人，有高級的社會化與高級的文化修養，更進而成為良心人，有合於永恆道義的生活規範，所以子孫所延續的，除了生物性的部分外，更是此社會的、文化的及道義生命。<sup>27</sup>

因此，將「族」的範圍擴大至「同文同種」、皆是「炎黃子孫」的族群後，這樣的價值觀也獲得延伸，族群的過去與未來，對中華民族皆有濃厚的道德意涵，而讓子孫延續具社會、文化及道義等意義的高級生命，更是活在「當下」的人無可推卸的責任。

對馬來西亞的華人而言，對中華民族悠久輝煌的歷史皆感到光榮與自豪，既然繼承了這些優秀的遺產，當然也希望能夠傳承下去，不然將成為「歷史罪人」，因此讓族群存續下去的使命感就油然而生，再加上遠離祖國和面對優勢族群的強大壓力，讓華人對未來有了更強烈的危機感。為了達到族群存續的目的，華社提出了一些信念，如「語言是民族的靈魂」、「華教為文化傳承之根，民族壯大之舉」等，做為自我認同的信條，除了可凝聚族群的認同，也可以從中激

<sup>26</sup> 張茂桂，1999年，頁255。

<sup>27</sup> 楊懋春，「中國的家族主義與國民性格」，李亦園、楊國樞編，*中國人的性格*，初版(台北：桂冠圖書公司，1988年)，頁141-142。

發抗爭行動的力量。

Richard O.Clemmer 長期觀察美國原住民所發動的「紅人力量」(Red Power)運動後，提出「基本信念」(fundamental beliefs)、「意識型態」(ideology)和「行為」(behavior)三位一體的理論模型，企圖系統化了解抗爭行動產生的原因和過程。在他的陳述中，「基本信念」指的是構成某一群體自我認同最重要的信條(convictions)，大都自然地由一組假設(supposition)所串聯；「行為」則是可觀察得到的集體，為達成目標而努力的活動；而「意識型態」則是介於基本信念和行為間非常重要的轉接者，是一「基本信仰高超的道德性宣示，通常只會在某些特殊的情境上，將處於認知層次的基本信念轉化成積極、行動層面的角色。」換言之，意識型態是優勢族群脅迫弱勢族群涵化或同化，同時也是弱勢族群抗拒優勢族群涵化或同化的最主要力量。<sup>28</sup>

而一個抗拒運動的基本信念，往往能夠在被統治社群中，不願被同化的人身上留存很久，甚至是傳承給下一代，直到某種事物或環境出現，帶有復振本質的抗拒運動會結合著意識型態與行動計畫突然冒出來。<sup>29</sup>

筆者試著將 Clemmer 所提出來的架構，放到馬來西亞社會情境中。對馬來西亞的華人社會而言，其基本信念是中華民族擁有優秀高尚的文化；他們有權利在這塊土地上享有各種資源；語言和華教是傳承文化最重要的工具等。而與馬來人關係上的意識型態為，馬來人不應剝奪他們的各種權利，尤其是族群的延續；馬來人不是馬來西亞唯一的主人等。既然馬來人冒犯了華人的基本信念與意識型態，華人就會起而抗拒，而這些行動最重要的目的，就是為了族群的永久存續。

<sup>28</sup> 謝世忠，「原住民運動生成與發展理論的建立」，中央研究院民族學研究所集刊，第64期(1987年秋季)，頁162-163。

<sup>29</sup> 同前註，頁163。

族群延續的概念，在建構的信念與意識型態作用下，能夠激發出族群成員的道德性與情感，進而號召華人一起加入抗爭的行列。

例一：

…華社堅持接受母語教育之基本權力，並誓言與華小共存亡，馬華與民政等以華裔為基礎的政黨亦持共同立場，並愿與華社共浮沉。(南洋商報，社評，1987年10月4日，第2版)

例二：

〔加央廿四訊〕馬青玻璃市州分團團長甘聰利…擔憂，如目前對有關措施不加以制止，將來恐怕類似問題仍會發生。…有關學校董家教及校友會須派代表與當局接洽，尋求解決途徑，以顧全下一代教育及華校前途。他指出，華教現在面對許多挑戰，大家應對一切違反華人意願的教育措施提高警惕，反應情緒，防華小變質。(南洋商報，1987年8月25日，第7版)

例三：

…為了維護民族教育的完整和人民的基本權益，華社已退無可退了。只要人民能認清鬥爭方向，統一步伐聲音，當能令有關當局醒悟，使有關問題早日獲得解決。…對於馬華、民政的可能被令離開國陣，為了人民的利益，它們如果能做出如此的犧牲，歷史將光榮地記載這一件可歌可泣的大事。(南洋商報，投書，劉勁華，1987年10月22日，第2版)

將族群所擁有的文化、價值觀等傳承下去，被華人視為是具道德性的任務，尤其當華人在馬來西亞政經領域的地位不斷後退時，還面臨優勢族群的步步進逼，展現欲同化華人的企圖，這傷害了華人的尊嚴與自我價值感，也更提昇了延續族群生命的道德性。

為了抗拒被同化，華社領袖提出了一些基本信念，企圖維持或營造族群內部的共識，其中「語言是一個族群的靈魂」的說法最常

被提起，就是把語言的位階提昇至等同於族群，語言的存在與否成了族群存續的重要指標，而華文學校是確保語言繼續流傳下去最重要的機制，為了延續中華民族的光榮歷史，華人必須堅守華文教育，絕不容許被侵蝕。

而國家機器在教育領域也不時會有各種小動作，其終極目標似乎是將華小改制為以馬來語為教學用語的國小。有了英小遭到改制的前車之鑑，讓華社普遍都存在著危機意識，對政府在教育政策上的一舉一動，都格外關注。

以上三個文本表達了對華人基本信念被侵犯的不滿，對母語的存續也感到憂慮，為了避免成為「歷史罪人」，必須結合全體華社的力量共同捍衛華小，並以行動向政府表達華人的心聲，因為若不加以制止，以後華人的權益將受到進一步侵蝕。南洋商報的社評中，甚至提到華社誓言與華小共存亡，這表示母語的存續和生命同樣重要，也展現維護母語的決心。

這時「民族」這塊「神主牌」被高高舉起，任何人都應為它奉獻犧牲，而馬華與民政這兩個執政黨，若為了「民族大業」做出犧牲，這「悲壯」的行為具有極高道德性，將獲得全體華社的讚賞，這轟轟烈烈的光榮事蹟將在歷史留名，成為子孫們的好榜樣。

例四：

〔馬六甲四日訊〕……沈慕羽認為，民族教育比待遇重要，教師雖是公務員，但公務員也有靈魂；公務員也有自由，政府工作分配不合理，反對不算犯法，因這是行使民權。…為民族教育前途，赴湯蹈火在所不辭。…我們現在不能明哲保身，大家應犧牲自己，撥出一部份力量來救華人。我們不投降、不妥協、不低頭。(南洋商報，1987年10月5日，第7版)

為了將對族群的認同轉換為追求族群利益和永續發展的力量，

領導人必須強調行動的成功與否關乎著族群的存亡，如此方能顯示出行動的目的不只是表達不滿和反抗，以提高行動的層次。

從沈慕羽向教師道德喊話中，意圖從個人現實生活的層次，提昇至族群教育和文化傳承等集體形上意義，呼喚個人內在的道德與情感，為了自己的靈魂和自由，教師們應該站出來，反對政府不合理的政策；為了延續民族教育，教師應赴湯蹈火，奉獻自己。其實這樣的說法，不僅是針對教師，更是對全體華人的喊話，期盼大家都奉獻力量，一起捍衛族群的權益。

當時年逾七旬的沈慕羽，數十年來堅守這樣的信念，因此贏得華人的敬重，甚至被視為維護母語教育的「典範」，這些話由他說出來，頗具說服力。

#### 例五：

…在華教問題多事之秋，凡有民族自尊的，都應極力加以維護，何況母語教育在我國憲法上受到保護，沒有人能剝奪學習母語的權利。不過，如果自己自暴自棄，不加以維護，那就是物必先腐而後蟲生，怪不了別人。……由於華小教師抱殘守缺，不願跟上民族教育潮流，不願做出個人犧牲接受升職，那是很不幸的事。可肯定的，將不待風雨摧殘，民族教育大業也自動會式微。(南洋商報，投書，空儒，1987年9月19日，第2版)

#### 例六：

…華小是華裔民族教育的最後堡壘，如今也受到人為的侵擊(襲)，如果不幸被攻破，民族教育的「根」將被連根拔起，而“民族教育”將成為歷史的陳跡。故此在這關鍵性的時刻，華社各造必須同心協力，以“威武不能屈”的精神，拋棄成見，團結一致，為維護民族教育，捍衛華族權益，向政府當局據理力爭，尋求解決辦法，堅持到底，絕不妥協，絕不委曲求全，而使華小永不變質，永遠生存與發展。(南洋商報，投書，葉仁華，1987年)

10月8日，第2版)

在這兩篇讀者投書裡，可以看出他們對華社基本信條的深信不疑，視華文教育為族群存續的重要堡壘，面對外在的強大壓力，必須據理力爭、絕不妥協，尤其民族的「根」(華小)不能被拔除，不然族群這棵大樹勢必難以存續。

為了全體華人的尊嚴，絕不容許華文教育被消滅，不然華人將成為歷史陳跡，大家成了歷史罪人，到時該如何面對祖先和後代子孫，這是讓人承受不起的罪名。為了華教的永續發展，必須呼籲大家應發揮優良傳統中“威武不能屈”的精神，尤其是在第一線的教師們，更應做出犧牲。

可見在「華小高職事件」中，已引起民間的激烈反應，這當中有許多是情緒性的，就是在道德性的感召下，願意赴湯蹈火，為族群的存續貢獻心力。

#### 第四節 合理化策略

在馬來西亞的政治體制裡，國家機關行政權極其強大和強勢，在政策形成的過程中，和民眾的溝通不是很確實，一般民眾也欠缺管道表達意見。

對華人社會來說，族群間的重大議題大致已塵埃落定，這包括公民權、官方語文、經濟政策、文化政策，甚至政黨間的遊戲規則，皆已變成原則性問題，沒有再談判的餘地，因此華人能爭取和討論的議題，基本上是「大型政策」(Meta-policy)下的「小型政策」(Micro-policy)。<sup>30</sup>

在這樣的政治環境下，華教運動成為一種族群政治的表現方式，

<sup>30</sup> 何啟良，「政治動員與官僚參與—馬來西亞華人政治的再詮釋」，*政治動員與官僚參與—大馬華人政治述論*，初版(吉隆坡：華社資料研究中心，1995年)，頁17。

在政治、經濟一再敗退後，文化和身份認同成為最後的憑藉與障地，不過，華人的動員並未上升到民族主義的層次，它的呈現方式就只能在憲政體制內尋找出路。這也意謂著華社必須在許多限制下展開行動，以對抗強大的國家機器，而如何凝聚華人的力量，作為爭取或堅守權益的後盾，也成為華社在華教運動中最基本的問題。

在「華小高職事件」中，華社是在體制內尋求解決的方法，因此必須建立完整的論述，證明本身行動的合理性，避免被套上「語言沙文主義」的帽子，模糊了抗爭的目的，甚至造成和其他族群間非理性的紛爭與衝突，最後受創最深的可能是華人。

Piven & Cloward 就指出，一個抗議運動的出現，若要引發民眾的參與，需要意識上的轉變，尤其是去定義統治者和制度是錯誤與不符合正義的。<sup>31</sup>因此，為了增強本身的合理性，華社必須把「敵人」清楚的展現出來，突顯對方的不公不義，居於弱勢的華社，為了本身基本的權益，在迫於無奈的情況下必須有所行動，不然整個族群可能都會被同化。但是在這個抗拒的行動中，華社又不願與強大的國家機器和全體馬來族群直接衝突，因此把政府內部的少數閣員視為罪魁禍首，指責這些人挑起不必要的爭議。

為了對抗「敵人」的不義所展開的動員，其實也再次加強了族群內部的凝聚力，讓成員更清楚彼此所面對的困境，使得共同體的感覺更為深刻。

例一：

…陸庭諭說，我們擔心，這類事件的發生是「投石問路」。如果華社不堅持華小不要變質的立場，教育法令的修改會修得更壞。(南洋商報，1987年9月16日，第6版)

<sup>31</sup> 轉引自林福岳，頁207。



例二：

…馬青總團長拿督葉炳漢…指出，上述不合理之措施是違反國家教育政策，並會進一步破壞國家的穩定與種族間的和諧，並打擊華小的發展。(南洋商報，1987年10月3日，第3版)

例三：

…馬華公會副總秘書兼務邊區國會議員陳祖排…發表文告說，從華文教育的立場看，這是華小變質的前奏。全體熱愛母語教育的人士責無旁貸，必須提出最激烈的抗議。…「委派不諳華文者出任華教行政職位風波，乃緊接著學生被迫誦讀禱文，國大舞獅表演被取消及馬大選修科媒介語等事件之後，它不應被視為孤立事件。」(南洋商報，1987年10月8日，第3版)

例四：

…林吉祥認為無人能責怪華社對該項課題採取沙文主義或種族主義的作風，因為華社的行動是一項「自衛」的行動，即是欲維護華小的本質。(南洋商報，1987年10月5日，第6版)

例五：

〔檳城十五日訊〕…檳威董聯會總務庄振權說，我們的政治領袖，常常在國外講的是一套，在國內做的又是另一套，他們常在國外高喊反種族歧視的正義呼聲，可是在國內，卻是實行種族偏差的政策。(南洋商報，1987年10月16日，第9版)

傳播在特定的社會脈絡中進行，它是一種記憶和經驗的移轉機制，既是從個人到集體，也同樣由集體再回到個人。在「華小高職事件」中，抗議行動的發動者和參與者具有以下特色：一、絕大部

分都是華人；二、彼此的利害關係息息相關；三、對族群的存續也有股使命感；四、所擁有的集體記憶相近；五、所抗爭的對象與訴求的目標一致。在這種情況下，抗爭行動的領袖很快便能取得正當性，使得華人認同他們的角色，由它們來引領整個行動。

華社的領袖們透過各種論述，強調為了自身的權益和族群的存續，對抗政府是符合正義的行動。這些領袖指責政府不斷欺瞞民眾，試圖侵害華人的權益，尤其人權和反種族歧視是世人普遍接受的價值，華人要求的也就是這些基本權力，但是政治領袖卻持有雙重標準，在國外說的是一套，回到國內做的又是另一套，讓華人難以接受，華社是在理直氣壯的情況下展開抗爭。

在這個以「正義」對抗「不義」的論述底下，試圖激起同仇敵愾的心理，可能打破華人長久以來的「順民心態」，進而願意一起行動進行抗爭。這個過程再次強化或重新建構族群成員對現實的認知，強調了彼此是命運共同體，對「他者」的不義和「我群」所受到的委屈，有了更深刻的體會。

#### 例六：

「雪隆逾百名具華文資格教師申請 僅五十餘人獲准擢升顯示調升風波非合格者未申請造成」(標題)

〔吉隆坡十六日特別報導〕據悉，雪州直轄區有一百多名具有華文資格的教師申請華小行政高職，但只有五十多人被錄取。這說明…並非因為具華文資格的教師沒有提出申請所造成。(星洲日報，1987年10月17日，第3版)

#### 例七：

〔加央七日訊〕……我們不是杞人憂天，同時有充分理由懷疑當局有意通過類似措施，來逐漸達到華校改質的最終目標。此例一開後，誰能保證今後

教育部不會在其他各州華校施行同樣步驟。

…玻州多名符合條件的申請者被拒於門外，令人感到遺憾，當局在委任華校校長及行政要職時，應了解華社的意願及感受，以避免製造敏感課題。須知我們也不願把發生於玻州華校的事件加以情緒化，更不要把它政治化。…(南洋商報，1987年9月8日，第8版)

例八：

〔馬口丹那一日訊〕…鍾主席接著說，該校的決定乃對事不對人，此事若不糾正，華小將逐漸變質，如果我們不堅守崗位，那麼有朝一日，華小的校長由不諳華文者擔任的一天會實現。他認為，這一點若不能成功，那麼，當教育法令修正案提出來時，我們又有什麼力量去面對…。(南洋商報，1987年10月2日，第3版)

例九：

「反對委不懂華文者任華小要職 華社不滿情緒日益高漲可能引發全國性抗議行動」(標題)

…華社對於最近有大批不諳華文者被派到各州華小擔任高級行政職的不合理措施產生的不滿情緒日益高漲，如果當局不及早設法謀求能圓滿解決問題的方案，恐怕這股不滿之情會引發一場全國性抗議行動。(南洋商報，1987年10月3日，第1版)

對於調派未具華文資格文憑的教師至華小擔任主管職務，政府的解釋是具相關資格的教師未踴躍申請調職，才會作出這樣的行政措施。對於政府的說法，華社基層相當懷疑其真實性，因為有多名符合條件的申請者被拒於門外。從《星洲日報》的特別報導中，也強烈質疑政府的這項說法，因為從雪州直轄區的實際狀況來看，申請的人數不少，只是被錄取者還不及申請人數的一半，這顯然和政

府的說法不一致，所以政府有說謊的嫌疑，同時，新聞中似乎也暗示這項政策的形成，背後原因可能不單純，使華社出現了合理的懷疑，這也加強了政府不義的印象。

文本中華人也強調本身的理性，不是刻意製造族群問題，也不願把這事件擴大成族群間的爭議，華人只是要保有應得的權益，這完全是合理的要求。

《南洋商報》的報導是純新聞形式，不過內容接近評論，直接指出政府的措施不合理，這個不義的政策若不加以改善，恐將引發華人強烈的反彈。

例十：

我國的華文小學一路都面對許多問題，諸如教師短缺、建校及發展經費不足等項已困擾它們多年；當局委派不通曉華語華文的書記及打字員到華小，已屬司空見慣的事；時而亦有不諳華文者奉派到華小任高職之事發生，最近則有變本加厲之勢，而使華社難安緘默。……華社是有充分的理由與合法權益，抗拒教育當局的不合理安排。(南洋商報，社評，1987年9月9日，第2版。)

例十一：

馬華中央教育局秘書李華說，委派不識華文教師到華校擔任行政工作，旨在試探華社反應，如果華社妥協，有關當局將會進一步委派非華人非熟諳華文者到華校長校。(南洋商報，1987年9月7日，第5版)

例十二：

民政黨婦女組中央宣傳局指出一九六一年教育法令即將修改已足令非巫族社會擔憂，如再出現類似上述對學習母語教育不利的措施，委實令人對我國現有領導層失去信心，有礙國家穩健發展。

在維護基本人權下，保護任何民族的語文存在和發展是理所應當的，若派不諳有關語文者到有關學校任要職，勢必有礙其發展或生存。(南洋商報，1987年9月10日，第7版)

華小在過去一直被政府忽視，許多問題一直懸而未決，如今政府更變本加厲，華社自認有充分的理由和合法的權益，抗拒政府的不義政策，尤其在教育部準備修改教育法令的同時，展開一系列這類型的教師調動，到1987年10月10日為止，共有45間華小受影響，<sup>32</sup>這個舉動讓華社普遍認為政府有「投石問路」的意圖，如果華社接受了這樣的指派方式，將來可能更全面實施，到最後華校將完全變質，華文教育將被消滅。

在這種強烈的憂患意識下，華社被迫展開「自衛」行動，因為要保留自己的「根」和維護應有的基本人權，勢必要堅持到底，不能讓政府攻破最後一道防線。

上述這些說法，也成為華人合理化展開抗爭行動的主要依據。

### 例十三：

〔馬日丹那一日訊〕.....值得一提的是，參與和平糾察(示威)行動者也包括二名馬來學生家長。該二名家長之孩子目前在馬日丹那華小就讀...(南洋商報，1987年10月3日，第3版)

「兩名馬來學生家長愛護華教不落人後，也各手持標語，參加糾察。」(照片圖說)

馬來家長參與抗議行動，在新聞中被特別點出來，甚至還有這兩位家長手持標語的照片，證明華校的訴求不是吳裡的要求，甚至

<sup>32</sup> 南洋商報，1987年10月10日，第9版。

也能獲得其他族群的認同，從中也強化了行動的合理性。

#### 例十四：

「霹華團政黨抗議大會要求內閣 制止挑起種族情緒行爲 籲華團政黨保持團結勿自亂陣腳」(標題)

〔怡保十八日訊〕…出席抗議大會來自各地的群眾約一千人，坐滿整個禮堂，不過，秩序井然，場面氣氛平和，每名出席者情緒非常冷靜，除了向演講者講到精采處，報以掌聲之外，他們都靜坐著直到大會結束。這項抗議大會的另一個特色是群眾沒有高喊口號，而演講者皆以說理方式發言。臨結束時，全體與會者起立共唱陸庭諭改詞的「保華教」及「團結就是力量」。(南洋商報，1987年10月19日，第1版)

出席抗議大會的群眾坐滿禮堂，說明各地華人都踴躍出席這項大會，同時文中也刻意描寫當時會場的情境，凸顯華人的理性、冷靜和克制，對比日前巫青團所召開的群眾大會上所呈現的情緒化、無理，更加強了本身的合理性。這也暗示著整個事件會演變成族群間的爭議，是其他非理性的族群挑起爭端，所以內閣應制止「這些人」。

## 第五節 排除策略

人類社會為了有效進行溝通和維持秩序，乃不斷進行分類，所以我們的實際生活被各種分類所穿透，不同的分類與類別加諸於萬事萬物，使得每個東西都處於不同的分類項目交匯之所在，並因此產生意義。分類系統其實就是透過一組互相對立的關係來區分我群與他者，所以創造差異是分類系統中最重要元素，例如「白」的意義是由它與「黑」的差異關係所決定，而這樣的分類系統還需要

被內化—主體被召喚(interpellation)<sup>33</sup>到不同的分類系統中，社會秩序才得以維持，社會實踐方能運作。<sup>34</sup>

對族群認同來說，分類系統將「我群」或「我族」和「他者」或「他族」建構出彼此的差異，透過他者的不同，才更能凸顯我群的同一性，也建立清楚的辨識基礎，讓族群成員有清楚的歸宿感和生存的依據，了解共同的社會基礎和利益所在。為了增強族群的認同，建構和他者的差異成了無可避免的事，而如何區別、塑造「他者」，成為凝聚族群認同的關鍵之一。

差異本身常常是支配與反支配的權力關係的一種呈現，從支配者的角度而言，差異常透過所謂的排除作用來鞏固和強化其統治地位；對被支配者或反支配者而言，在差異關係中強調的是處在邊緣或弱勢地位(被排除)的他者重要性，他者不僅不應被漠視，而且還要主動發聲。<sup>35</sup>

所謂「排除」是存在於關係狀態中的一種區隔與差異之過程。<sup>36</sup>群體歸宿感的強化與持續必然是透過不斷的排除異己之儀式來完成，所以他者勢必被不斷的生產出來，然後再將群體同一性的危機、或強化與持續群體的責任歸咎於他者，所以排除是維繫群體連帶的基礎。<sup>37</sup>因此，他者之所以成為他者，其意義不是源自於他者的本身，而是我們透過語言的概念與符號的建構所生產出來的。

至於什麼該存在或排除，這當然必須做出選擇，它牽涉到的是一種意識型態的操作，這與建構者的意圖與利益是分不開的，而這些建構者都是該群體的精英份子。所以在分類的過程中，僅有一小

<sup>33</sup> 召喚這個概念是 Althusser 在〈意識型態與意識型態國家機器〉(Ideology and Ideological State Apparatuses)一文中所提出來的，它指涉一種主體被呼喚(hailed)或被傳呼(addressed)的過程，而主體之所以被呼喚和意識型態對於主體的建構有關，也就是說，人們是透過意識型態對其召喚的方式來認識自己，並進而反過來認識自己的自主性。

<sup>34</sup> 翁秀琪、陳慧敏，*社會結構、語言機制與認同建構：大眾媒介如何「編織」美麗島事件並構築民眾的族群與國家認同*，初版(台北：政治大學傳播學院，2000年)，頁13。

<sup>35</sup> 孟樊，*後現代的政治認同*，初版(台北：揚智文化，2001年)，頁166。

<sup>36</sup> 葉永文，*排除理論*，初版(台北：揚智文化，1998年)，頁10。

<sup>37</sup> 同前註，頁62-63。

部份人，具分配各類角色的權力，於是大部分人在沒有選擇的情況下，成為「我群」或「他者」。

在利用語言、符號建構他者的過程中，van Leeuwen 認為，他者作為一個角色在語句中如何被稱謂(referred)，經常成為區隔我群與他者的策略。在同時再現我群和他者時，我群常被指謂為特定的、可指名的團體，而他者則被指謂為普遍化類目；我群是一個擁有共識的集體(collectivisation)，而他者則是聚散不定的總和體(agggregation)，可以化做成可理性計算(rational calculation)的統計資料(statistics)；我群是一個有知識的人格化主體，以專有名詞、第一人稱代名詞再現，而他者則經常被非人格化，包括被抽象化、或被客體化等。在相應關係上，我群通常包辦了行為過程中的行為者、意識行為的感受者等，而他者常會被忽略掉。<sup>38</sup>

倪炎元歸納國外相關研究，發現在陳述涉及他者的事件上，透過單字(wording)與辭彙(lexicalization)的選擇，可將他者置入一個經過重建的脈絡中，使之形成某種被扭曲的刻板印象，如英國報紙在報導非洲的戰爭時，幾乎無例外會順便提到部落主義(tribalism)，結果這兩個字眼就經常緊密的串連在一起，塑造了對非洲落後的印象。

<sup>39</sup>

以上研究者所針對的皆是英文在建構他者時常運用的策略，不一定適合運用到中文的分析上，不過卻也提供了一些不同的觀察面向。

例一：

…教育部長安華依布拉欣對此事的態度依然強硬，他在馬六甲(四日)時重

<sup>38</sup> van Leeuwen Theo, The representation of social actors, in Carmen R. Caldas-Coulthard & M. Coulthard (Eds), *Text and Practices: Reading in Critical Discourse Analysis*, (London & New York: Routledge, 1996), pp. 44. 引自倪炎元，「再現的政治：解讀媒介對他者負面建構的策略」，*新聞學研究*，第 58 期(1999 年 1 月)，政治大學新聞系，頁 93。

<sup>39</sup> 倪炎元，1999 年，頁 93-94。



申，不向壓力低頭，同時並提起「外來移民」當年大量獲得公民權、曾同意承認馬來文為國語...等條件。教育部長此時提起「外來移民」這名詞，是令人不愉快的。(南洋商報，專欄，朱自存，1987年10月12日，第2版)

例二：

「新聞部長稱大馬是馬來人領土 其他人為外來移民 倘不尊重主人地位及缺乏教養」(標題)

〔吉隆坡十八日訊〕新聞部長拿督莫哈末拉末今天在巫統集會上，再度稱華人為「外來移民」，而外來移民應尊重馬來人為主人的領導地位。他說，若不承認及尊重馬來人的主人地位，就是沒有文化及缺乏教養。馬來人將展示力量，叫其他人害怕及尊重...從前馬來人處處要照顧其他種族的感情，而如今馬來人已經不能忍耐，其他種族必須照顧馬來人感情...我們要鞏固馬來西亞是馬來人的領土，其他人是外來移民，他們缺乏教養，膽敢說主人是外來移民。馬來人作(做)為土著，將不惜一切保衛每一吋土地。(星洲日報，1987年10月19日，第3版)

例三：

〔吉隆坡十七日訊〕新聞部長拿督莫哈默拉末說，非土著應記住和了解獨立時他們領袖許下的諾言。他說，非土著也應了解到，國家憲法以給予他們的保障及當時他們做出的諾言。他強調，如果他們(非土著)想否定這些許諾，馬來人當然也一樣可以否定許下的諾言。(南洋商報，1987年10月18日，第7版)

例四：

〔吉隆坡十七日訊〕巫統宣傳局主任拿督莫哈默拉末今天表示，這些年來，馬來人特權與地位以及馬來西亞與成為官方語文的問題不斷被提出與受到質疑，尤有甚者在法庭起訴蘇丹的權力。他認為馬來人已經容忍夠了，不

能再退讓一步。(南洋商報，1987年10月19日，第5版)

例五：

…吉蘭丹州巫青團團長羅薩里依斯哈州議員說，…有人在企圖威脅由馬來人領導的政府，踐踏馬來人的尊嚴。他恫言，馬來人的容忍是有限度的，絕對不會允許這種威脅繼續下去，反之將堅決做出反擊，作為政府的後盾。羅薩里在發言時，通過擴音器高喊：「毀掉李金獅，馬來人萬歲及阿拉萬歲。」(南洋商報，1987年10月17日，第10版)

例六：

…雪州州務大臣拿督莫哈末泰益認為，非馬來人過分強調憲法精神，不顧馬來社會的禁忌及感受，接二連三提起敏感問題，是造成目前種族關係緊張的主要原因。…他恫言，巫統基層假如覺得馬來人的權益受到威脅時，他們將寧可置和平及外來投資而不顧。(南洋商報，1987年10月23日，第3版)

例七：

…拿督士(斯)里納吉說：「這項決定不只是針對華小教師升級問題，而且也是為了抗議某些太囂張過分，沒有教養及不再尊重巫統領袖，特別是拿督士(斯)里馬哈迪醫生的領導，以及不尊重馬來民族在這個國家內擁有主權的態度。」(星洲日報，1987年10月14日，第1版)

在國家獨立前後，馬來人對其生存與安全充滿焦慮，擔心其地位受到其他族群的挑戰，馬哈迪在1970年出版的《馬來人的困境》(The Malay Dilemma)中，就充滿了這樣的不安全感，馬哈迪認為馬來人受本身遺傳與環境影響，根本無法和華人競爭，<sup>40</sup>所以馬來人必

<sup>40</sup> Mahathir Mohamad 著，劉鑑銓譯，馬來人之困境，初版(吉隆坡：世界書局，1981年)，頁22-27。

須擁有特權。為了合理化這種不平等的權利，馬來精英提出了各種論調，證明他們是馬來西亞的「主人」。

馬來人不僅透過憲法保障蘇丹(Sultan)的統治主權(象徵馬來人在馬來西亞的主權地位)及馬來人的特權地位，更要進一步控制其他的國家機關，以真正鞏固馬來人的主人(Tuan)身份。尤其在「513事件」後，馬來西亞政府更想要加速掌控全局，「國家原則」在1970年的頒布，就是要確立國家的意識型態，強調憲法中有關君主立憲制度及馬來人特殊地位是絕不可侵犯的，其實也是很堅決但含蓄地肯定了「馬來西亞就是馬來人的國家」。<sup>41</sup>

「主人」/「外來移民」、「土著」/「非土著」皆是清楚的區分「我群」和「他群」，非「我群」者就被排除出去。當中還牽涉到誰較具有正當性和權力，自認是「主人」和「土著」的馬來族群，不斷強調本身權力的理所當然，且這種特權不容質疑，若「膽敢」質疑就是沒有文化及缺乏教養。

自馬來西亞獨立以來，華人清楚了解在東南亞社會中，本身族群的敏感性，尤其擔心被認為是中國在東南亞的「第五縱隊」，<sup>42</sup>因此努力讓自己的「身份」獲得其他族群(主要是馬來人)的認可，「華人」一詞的出現，就清楚的表現了這種想法。但是一直到今天，在馬來西亞的鄉村地區，馬來人仍然稱華人為「中國人」(Orang Cina)。<sup>43</sup>

華人以各種方式不斷強調對國家的效忠和犧牲奉獻，相當在意被視為「外來移民」，認為這是故意抹殺華人過去的努力，似乎也將華人排除在社會的主流之外，讓華人有被邊緣化的強烈危機感。同

<sup>41</sup> 楊建成，*馬來西亞華人的困境—西馬來西亞華巫政治關係之探討 1957-1978*，初版(台北：文史哲出版社，1982年)，頁243-244。

<sup>42</sup> 所謂的「第五縱隊」(Fifth Column)，是指叛徒或滲透到政府重要部門，為敵人效力的內奸。此詞源於西班牙內戰時期(1936-1939)的一位將領，他說，他有四支縱隊正開往馬德里，而第五縱隊在城內策應。

<sup>43</sup> Tan Chee Beng, "Social-cultural Diversities and Identity", edited by Lee Kam Hing & Tan Chee Beng, *The Chinese in Malaysia*, (N.Y.: Oxford, 2000), pp. 38.

時，華人一向認為「中華民族源遠流長，上下五千多年」，絕非其他歷史短淺民族可以比擬，如今竟被「番仔」<sup>44</sup>視為沒有文化及缺乏教養，這實在難以忍受。

例八：

…陸庭諭今日斥責巫青團插手干預委任不具華小的事件，極其感情用事，不分青紅皂白。(星洲日報，1987年10月14日，第2版)

例九：

…巫青團這次舉行反抗議大集會，根本就是無理取鬧、師出無名；巫青領袖雖自辯大集會「目的不是要破壞國家安寧」，但局勢若是失去控制，他們是難辭其咎的。巫青團把華團就華小高職問題採取的一系列行動的陳情性質加以歪曲，顯然是具有政治意圖。華團民權委員會發表聲明，義正辭嚴的譴責了巫青團把有關問題政治化和種族化的不當。(南洋商報，社評，1987年10月16日，第2版)

例十：

…巫青團節外生枝的召開抗議大會，使問題種族化和政治化，徒挑起種族緊張情緒，製造對抗局面，誠令人遺憾…巫青的叫囂也充耳不絕，一些別具政治意圖的巫青領袖，更是利用有關的爭論作宣傳，不針對根源問題而矛頭四指，為遂個人的政治晉升目的。(南洋商報，社評，1987年10月15日，第2版)

例十一：

…這個「危急」的場面，主要是因巫青團於本月十七日召開群眾大會，以及十八日巫統召開展示力量集會後產生。(星洲日報，評論，許春，1987年

<sup>44</sup> 在馬來西亞方言群中人數最多的閩人(當地稱福建人)，一直稱馬來人為「番仔」(Huan-Kia)，可見對本身文化的優越感。

10月20日，第3版)

例十二：

…巫青團要在本星期六舉行群眾大會，目的顯然在轉移視線，將人們不滿當局調派未具華文資格教師出任華小高職的事件，轉變成緊張的種族課題。(星洲日報，評論，鍾天祥，1987年10月15日，第3版)

在以上幾個文本中，似乎有意識的縮小「打擊面」，把矛頭指向「情緒化」的巫青團，認為社會情勢會變得緊張，是因「他群」中「別具政治意圖」的少數人所引起，把單純的問題鬧大，並警告若局勢失去控制，他們要負起責任。新聞中甚至使用「斥責」一詞，似乎是長輩以教訓的語氣責備後輩「無理取鬧」，而巫青團和情緒化、不理性劃上了等號。

例十三：

「採訪巫統大集會新聞 八華裔記者遭殃 被擲泥塊及驅逐」(標題)

〔吉隆坡十八日訊〕共有八名中文報及英文報的華裔記者，今早在採訪巫統召開的「公民覺醒大會」時，被情緒激昂的聽眾拋中泥塊及雜物，且被逐離會場。(星洲日報，1987年10月19日，第3版)

例十四：

〔吉隆坡十七日訊〕巫青團今日召開的展示力量大集會，受豪雨影響草草收場。…本報記者在混進場後發現，人群只站滿四分之一的草場。(星洲日報，1987年10月18日，第1版)

以華裔記者被「情緒激昂」的聽眾攻擊，暗示馬來人的不理性，竟連採訪的記者都遭丟擲泥塊，這在華人的集會裡是不會發生的。

同時也提醒華人，部分馬來人的情緒已被其領袖挑起，開始出現失控的現象。

巫青團舉辦馬來人的大集會，原本就是要展示力量，威嚇華人不要輕舉妄動，結果這場集會雷聲大雨點小，參加人數並不多，「只站滿四分之一的草場」，也顯示巫青團師出無名，未獲馬來社會多數人的支持，並凸顯「我們」的立場獲得華人一致支持，所以每次集會都是大爆滿的盛況。

#### 例十五：

「林吉祥指教長與華社為敵 侵犯華小特徵舉措必受強大抗議反擊」(標題)  
(吉隆坡三日訊) 國會反對黨領袖林吉祥今日忠告教育部長安華依布拉欣，倘若他繼續一意孤行，不調走出任華小高職的不諳華文者，它將是與華社、家長、董事部及家教協會為敵。(南洋商報，1987年10月4日，第5版)

#### 例十六：

…霹靂董聯會主席胡萬鐸說，如果教育部利用行政權力蠶食華小得逞，那麼華校就會被連根拔起。沒有了根，民族就會被同化。…他說，這次教育部長安華對委派不諳華文華語的教員到華小任高職之事，不理華社的感受和強烈反對，竟發出強蠻自大的談話，…安華談話語氣，塑造他族人認為是英雄氣概，卻在種族間掀起緊張的情緒，若這局面繼續發展下去，提升到爆炸點，那安華必須負起一切後果。(南洋商報，1987年10月8日，第18版)

#### 例十七：

…他(安華)掌管教育部才一年多，該部便已經數次公然的跟華社對抗，不管華社如何反對，如何抗議，仍然一意孤行，在完全無視於華社的意願下，

實施對華教不利的措施。…由於教育部不斷得逞，以致教長一而再，再而三的蔑視華社公意。如果這一次再讓教育部得逞，華教前途堪慮。在這種情況下，我們必須做好準備，不能再所謂「互讓一步」的情況下妥協，更不能容許安華以巫統內部的權力斗(鬥)爭作藉口，因「體諒其處境」而斷送了華小前途。(星洲日報，評論，許春，1987年10月6日，第3版)

例十八：

…教長再強調此問題應循協商途徑尋求解決之時，他自己亦應捫心自問，在此不應發生的問題發生後，他有沒有負起教長的責任，迅速通過行政措施加以糾正？(南洋商報，社評，1987年10月18日，第2版)

例十九：

…沈慕羽說，教育部的這種行徑，將是國家民主的一個大污點，現在許多先進國，都鼓勵各族保存和發揚母語文化，而我國卻是背道而馳。(南洋商報，1987年10月1日，第6版)

例廿：

〔吉隆坡八日訊〕陸庭諭說，政府首長對華社行將罷課的決心大耍太極，擺出一副若無其事的神氣，這種不負責任，不顧後果的態度，將貽笑國際。(南洋商報，1987年10月9日，第9版)

例廿一：

…令人深感遺憾的是，在這個問題尚處於(於)協商談判階段的時候，教育部長安華依布拉欣竟然無視華人社會的意願，公然聲稱教育部不會收回委派不諳華文教師出任華小要職的成命。這無異於火上加油，使問題更形尖銳化。…他甚至譏笑馬華總會長林良實日前要教育部立即解決有關問題。他說：「馬華公會幾時能夠對我們發出這些指示？…(星洲日報，社論，1987

年10月6日，第23版)

在劃分我群和他者的界線時，最有效的方式是將我群目前的困難，歸咎於他者，不管對方是團體或個人，從中喚起我族意識、塑造抵抗外侮的情操。Hobsbawn 對此有精采的描寫：

在後共產主義的社會中，族群或民族認同的最重要功能，是用來判定哪些人是無辜者，哪些人是罪魁禍首，這些罪魁禍首必須為「我們」現今的苦難負責，…「我們」痛苦委屈、充滿不安、不知未來的方向在哪裡，這些都是「他們」造成的，「他們」必須要為「我們」今天的苦難負責。那麼「他們」是誰？很顯然的，就是「非我族類」的人，是那些外來的陌生人，因為他們是外人，於是也就成為「我們」的敵人。<sup>45</sup>

在「華小高職事件」中，教育部長安華似乎不只是「他者」，還變成了「公然」和華社對抗的「敵人」。安華的言行被認為是「強蠻自大」、「不負責任」、企圖塑造「英雄氣概」，完全不把華社放在眼裡，也未負起教育部長應有的責任，這個事件鬧致這個地步，安華似乎成了罪魁禍首。

「公敵」的出現，可以簡化許多複雜的問題，也可以有效凝聚力量，因為要對抗邪惡敵人，所以必須大家必須團結在一起，不然後果難以想像。因此，透過塑造安華這個全體華人的「公敵」，讓族群成員能集中力量，全力打擊敵人。

例廿二：

…國會下議院於十二日辯論不具華文資格教師被調升至華小的緊急動議。辯論情況切切實實地反映了巫統議員的專橫及副教長雲時進的無能。…也

<sup>45</sup> E.J. Hobsbawn, pp.174.



顯示了馬華與民政一路來在「國陣精神」下不斷忍讓及妥協，經養成巫統的專橫。如今「手下馴臣」竟敢捋虎鬚，巫統又怎能不暴跳如雷？(星洲日報，評論，許春，1987年10月14日，第3版)

例廿三：

…巫統不能容忍華人朝野手牽手，心連心…馬華和行動黨交往，巫統對此耿耿於懷。巫統領袖顯然忘記了，巫統和回教黨之間的不時交往。對於這一點，國陣的其他成員黨，特別是馬華和民政從未表示異議。(星洲日報，評論，洪松堅，1987年10月13日，第3版)

例廿四：

〔吉隆坡十四日訊〕針對馬華在教育部調派未具華文資格老師到華小任高職所表明的認真，鮮明及嚴肅立場，馬華中委陸垠佑提醒巫統領袖切勿恃仗著本身的政治強勢而咄咄逼人。…如果民族的合法權益已被無理侵犯，馬華有必要做出本身的政治抉擇。(南洋商報，1987年10月15日，第6版)

例廿五：

…民政局婦女祖中央宣傳局指出一九六一年教育法令即將修改已足令非巫族社會擔憂，如再出現類似上述對學習母語教育不利的措施，委實令人對我國領導層失去信心，有礙國家穩健發展。(南洋商報，1987年9月10日，第7版)

以上幾個文本主要是批評巫統的專橫。馬華公會與民政黨過去在國陣內部只當乖乖牌，一味的忍讓與妥協，造成今日巫統的專橫，完全無視華人政黨的存在，同時也指責巫統能和回教黨進行交流，為何無法容忍華人朝野政黨對某一議題有相同的意見。馬華公會的

領袖也跳出來，提醒巫統領袖勿咄咄逼人，甚至暗示馬華公會可能要離開國陣。民政黨的語氣較為和緩，不過也同樣質疑了政府領導人的施政。

既然「敵人」清楚顯現，「我群」應更加團結加以反擊，絕不能示弱或退縮，讓對方「得逞」，不然後果不堪設想。

例廿六：

…本人認為馬來西亞的華裔太過情緒化，往往只從狹窄的角度來觀察國內事，尤其是政經文教這些領域。此風波就是一個很好的例子。我們時常只以消極的態度來討論國事，當然這不是華人的錯，環觀今日的局面，我們的確得事事小心，我們應該對任何事都敏感，但是過度敏感則就不是好事了。(南洋商報，投書，市中熊，1987年10月15日，第2版)

華文報紙除了將其他族群排除出去，對內部可能出現的不同意見，似乎也一併排除，形成一種強烈的同一性，所以幾乎看不到和華社立場相左的言論，這一篇較含蓄的批評是極少數的例子。

## 第六節 污名化(stigmatized)策略

除了使用排除策略外，有時為了突出甚至強化他者的差異性，儘管已有類目化的人為區隔，還會另外輔助以命名的策略，不僅將以劃為他者的群體進一步污名化，更有助於刻板印象的強化。<sup>46</sup>

Erving Goffman 首先將「污名」(stigma)這個概念運用到社會科學的研究裡，他認為，「污名是特性與刻板印象(stereotype)間的一項特殊關係。」<sup>47</sup>這裡所說的「關係」，應是指已具污名的一方(身負污

<sup>46</sup> 倪炎元，1999年，頁103。

<sup>47</sup> Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963), pp.4.

名的屬性)與不具污名的一方(對具污名一方有著刻板印象)間的互動關係，換句話說，污名的產生，是來自這種關係的發展上。<sup>48</sup>這也就是說，當某人感受到他人以既有刻板印象(如黑人與「貧窮」、「依賴」等有密切關係)視之，並會深以為恥時，即是一種污名化的產生。而且這種污名的感受必定是建立在一種有意識、潛意識及無意識等性質的「比較」基礎上。<sup>49</sup>

不過 Paul Spicker 認為，污名應是比「低下地位」(low status)更極端，更尖銳的觀念；它不止包括了貶低、也涵括了拒絕與恥辱。<sup>50</sup>因此，具污名感的人背負了這個污名，往往會揮之不去，成為 Goffman 所稱的「終身屬性」(lifelong attribute)。<sup>51</sup>

族群為了加強本身認同，在族群界線上需更加清楚，以明顯區隔我群和他者的不同，而「污名化」就是有力的工具，就是透過貶低或醜化他者，突顯我群的長處、光榮或重要性，讓族群成員形成一種「族群榮譽」，提昇凝聚力。

以中國人為例，在傳統上中國人認為自己居於世界中心，對居於其四周的民族則視為文化上較落後的一群。像分佈在中國四周的族群——「東夷」、「西戎」、「南蠻」、「北狄」，前兩者的名稱——是指用弓的人(夷)，另一是指興干戈的人(戎)，這兩者都被指控為好戰者，從儒家的觀點來看，好戰與野蠻是同一個意思，也就是視「東夷」、「西戎」為野蠻族群。至於「蠻」、「狄」之稱，前者為蟲，而後者為狗，根本就視這兩個族群為「非人」了。<sup>52</sup>

早期由中國移居到馬來西亞的華人，雖然大多數的教育、文化水準不高，但是也有類似的觀念，族群的優越感相當強烈，所以在方言裡會出現類似「番仔」的稱謂。除了稱謂外，在大多數華人的

<sup>48</sup> 謝世忠，*認同的污名*，初版(台北：自立晚報社，1987年)，頁26-27。

<sup>49</sup> Goffman, pp. 138.

<sup>50</sup> Paul Spicker, *Stigma and Social Welfare*, (New York: St. Martin's Press, 1984), pp. 160.

<sup>51</sup> Goffman, pp. 138.

<sup>52</sup> 謝世忠，頁38。

印象裡，馬來人的特徵也和「懶」等有著密切關係，雖然在檯面上未直接表現這樣的刻板印象，但是私底下，這樣的印象的確一直存在。

例一：

…巫青團大會強詞奪理的把華小升職問題的本質加以歪曲，風馬牛不相及的硬扯為挑戰馬來人的尊嚴，把教育行政問題與少數社群的請願擴大渲染為種族問題，只能說是機會主義政客的一貫手段，不幸竟然有國家領袖級的政治人物涉及這種混水摸魚的事，誠然令人痛心之至。…國家領袖要培養泱泱氣度，須從少談「我們、你們」，多說「咱們」開始。(南洋商報，社評，1987年10月19日，第2版)

例二：

…陳正華說，華社應根據國家的種族文化政策為根由，應揭發這些種族政策陰謀去反抗這些政治主張。華社之間不應再有進行互相抨擊，互相指責，應集中力量火力，朝向共同敵人，種族極端份子開炮。(南洋商報，1987年10月8日，18版)

例三：

全國華團民權委員會指責巫統巫青的極端種族主義份子，將「華小高職問題」政治化、種族化，並且有意無意地在鼓動種族對抗的情緒。(星洲日報，1987年10月15日，第28版)

例四：

…極端政客只想充當「民族英雄」，在小小教師調職問題上添油加醋，製造一個大課題。巫青團的選舉即將來臨，但團內 AB 陣線分明，而同個陣容又有不同的派系，十分複雜。爲了要「出人頭地」，不惜犧牲別人的利益自肥，無疑是政客的最醜陋的嘴臉。(星洲日報，評論，鍾天祥，1987年10

月15日，第2版)

例五：

馬華總會長拿督林良實醫生表明，馬華公會不能接受沒有華文資格的教師被調派到華小擔任正、副校長、下午班主任或其他行政要職……馬華感到遺憾的是，當全體有正確思想的大馬同胞應致力於國家經濟復甦的時刻，一些自私份子卻一再製造課題，罔顧其他族群的敏感性。(南洋商報，1987年10月4日，第3版)

例六：

〔吉隆坡七日訊〕馬華公會副總秘書兼務邊區國會議員陳祖排博士表示…委派不諳華文者出任華教行政職位風波，乃緊接著學生被迫誦讀禱文，國大舞獅表演被取消及馬大選修科媒介語等事件之後，它不應被視為孤立事件。…更令人遺憾的是，這些接二連三發生的事件，都出自同一個政府部門。我們有理由懷疑，它們是由某個政治野心家策劃的。因此，所有效忠國家的公民，必須提高警惕，抗拒到底。(南洋商報，1987年10月8日，第3版)

在「華小高職事件」中，污名化的策略似乎很清楚，就是整起事件會演變成族群的爭執，是馬來族群中的少數「極端份子」故意挑起，而華社只是被動因應對方的挑釁，在這污名化過程中，新聞論述成為醜化他者的重要工具。

以上的文本中，出現了「極端種族主義份子」、「極端政客」、「機會主義政客」、「政治野心家」、「自私份子」等概念，意指一些人為了本身利益，刻意製造族群間的爭議或衝突，是這一單純事件被擴大的罪魁禍首。這些概念都是一種簡化的論述，形成一種極端的對比，讓「好」與「壞」、「正義」與「邪惡」清楚呈現，使得分類的

界線可以清楚劃分出來。

這些被命名為「極端種族主義份子」、「極端政客」、「機會主義政客」、「政治野心家」的人都在巫統內部，尤其是巫青團內欲「出人頭地的政客」，甚至有國會議員暗示「某個政治野心家」策劃了一系列事件，這些人也就形成了「邪惡」的一方。「邪惡勢力」為了本身的權力慾望，意圖打擊和奪取華人應有的權利，因此華人在這事件中完全就是受害者，為了維護「正義」，華人絕不能讓這個「陰謀」得逞。這時「我群」與「他者」被清楚呈現，同時，有了這個「共同敵人」，讓華社內部更能凝聚力量。

尤其以巫青團過去給華人的刻板印象來看，要將其污名化其實並不是太難的事。巫青團在巫統內部的角色，有點近似領袖的養成班，第三任首相胡申翁是巫青團創團團長，而「華小高職事件」發生時的教育部長安華，在卸下巫青團團長職務後，在1987年4月當選巫統副主席，仕途受各界看好。因此，只要在巫青團內表現優異，未來前景將無可限量，年輕領袖為了能出頭，就會積極爭取機會表現和吸引他人注意，因此在言論上也就較為激進，而容易煽動情緒和引起爭論的族群議題，往往成了最佳的發揮議題，這種較激進的路線似乎已成了巫青團的「傳統」。

安華就是一個很好的例子。安華在年輕時曾是回教運動領袖，1976年因示威遊行被捕入獄兩年，不過安華同情弱勢、敢於批判的作風在回教界和馬來青年中具有相當影響力，進而成為回教黨和巫統拉攏的對象。馬哈迪就任首相職務後，在1981年9月安排安華加入巫統，自此安華就在官場上迅速竄升。<sup>53</sup>安華在馬來社會中努力塑造「民族英雄」形象，抨擊維護華人權益的團體為「華人沙文主義」，<sup>54</sup>讓華人相當不滿，尤其安華擔任教育部長，其意識型態更讓華社

<sup>53</sup> 陳丁輝，頁71。

<sup>54</sup> 張曉威，「馬來西亞副首相之職位、角色與選任」，*海華與東南亞研究*，第1卷第2期(2001年4月)，頁121。

對華文教育的未來更為憂心。因此當馬華公會副秘書長陳祖排提出陰謀論，暗示某人是「政治野心家」，策劃一系列威脅華文教育的事件，其實許多華人很清楚指的就是安華。

在以最簡略的方式污名化馬來族群領袖的同時，可以發現有關他族領袖的發言，絕大多數都和華人的意見背道而馳，甚至極為刺耳，讓華人難以苟同，心理面早已對這些人存有負面印象或不滿，因此這些人很輕易的就被被污名化，獲得大部分華人的認可，並產生同仇敵愾的集體意識。

為了對抗「邪惡」的「共同敵人」，華人應捐棄成見，共同站在一起，以集中力量給予還擊，絕不能讓人看扁。

同時，也可以看到馬華領袖的強烈發言，似乎透過對發言位置的佔有，鞏固了我群與他群的對立，也鞏固了權力本身。

## 小結

族群都假定自身具有連續性，也就是將過去、現在與未來聯繫起來，以形成一種外部的力量，讓個人和自己族群過去光榮或恥辱、族群的未來發展及族群所有其他人，形成一種「我群」的感知。而這種「連續性」會構成和社會傳統、正統有關的意識型態，以合理化社會的權利與利益分配。

族群為了維繫下去，就必須喚起族群成員對群體的認同，若認同感越強，則族群的凝聚力也愈強，更能面對其他族群給予的壓力，但是認同除了「天賦」外，還需透過人為的建構。認同必須透過符號建立，並關聯到他者，而社會區隔與符號建立代表了兩種不同的認同作用過程，且是缺一不可。符號建立指涉我們如何感知社會關係與社會實踐；社會區隔則說明差別的範疇劃分如何在社會關係中

具體化。<sup>55</sup>在這建構的過程中，大眾媒介都扮演了重要的角色。

本論文以六項語言機制，分析馬來西亞華文報紙對族群認同的影響，這六項分別是「強調同一性」、「呼喚集體記憶」、「存續策略」、「合理化策略」、「排除策略」和「污名化策略」。

從本章的分析中，其實可以從分類系統的角度做出區分，就是報紙透過一組互相對立的關係，劃分出「我群」與「他者」，創造出清楚的差異，進而更有效的建立族群認同。

在「我群」方面，主要是透過「強調同一性」、「呼喚集體記憶」、「存續策略」、「合理化策略」這四項策略來建構，就是強調族群成員在血緣、文化和語言等的同一性，增加族群的親近性；透過呼喚集體記憶，讓華人對彼此過去所受到的種種委屈，都一一浮現在腦海，激起共同的憤怒，也形成「命運共同體」的感覺；在華人的論理觀念裡，延續族群的文化傳統是一件具道德性的任務，再加上華社領袖長期以來不斷灌輸各種延續族群傳統的信念，讓華人普遍上對族群存續產生一股莫名的道德性與情感；在馬來西亞這個特殊的社會環境下，華人要在體制內進行抗爭，必須合理化其行動，除避免引起誤會，進而爆發衝突外，也希望能號召族群成員一起加入行動，更增強族群的凝聚力。

在「他者」方面，有關政府或其他族群領袖的報導，則多是和華社多數意見相違背的，或是非理性的攻擊性言語，透過「排除策略」和「污名化策略」，清楚建立了「他者」、甚至是「公敵」的形象，讓「我群」的成員能夠清楚辨識與「他者」的差異，進而有利於「我群」成員的認同建構。

同時也可以發現文本中所呈現的主要是華社內部意見，這些意見的同質性極高，對於「他者」的內容多是容易引起「我群」反感的說辭。1987年10月中旬後，相關新聞大量增加，使得讀者強烈的

<sup>55</sup> 翁秀琪，「集體記憶與認同構塑」，*新聞學研究*，第68期(2001年7月)，台北：政治大學新聞系，頁120。



感受到事件的嚴重性，不得不加以重視，從中也迅速激起讀者的情緒。

## 第六章 結論

族群認同的形成，除了「與生俱來」的「天賦」外，它還必須仰賴許多人為的建構，例如透過符號的傳遞，也就是語言文字的溝通、道德價值的分享或加入實現群體政策目標的政治組織等，才會對這些文化象徵產生共同的了解和情感，進而形成共同體的感覺，提昇個人在心理上的安全感和歸屬感。這過程極為複雜，且因社會環境、歷史等因素的不同，呈現出不一樣的建構方式，但大眾媒介仍是不可或缺的工具。

本論文的主題意識，是探討馬來西亞的華文報紙在華人建構族群認同的過程中，扮演了什麼樣的關係？換言之，意欲探討在馬來西亞的族群政治環境裡，大眾媒介與族群認同的關係。

本論文的案例——「華小高職事件」，提供了探索的切入點，讓研究者可以從馬來西亞兩大主要華文報紙所呈現的文本中，窺探華人的族群認同與傳播媒介的關係。

華文教育一直是馬來西亞華人極為關心的議題，而「華小高職事件」的發生，也可以視為是蓄積已久的情緒引爆，從開始的不滿，逐漸發展到罷課抗議，甚至形成兩大族群的緊張關係，可以清楚看到華人在共識動員的過程中，不斷藉著華文報紙的文字語言，強化族群的認同，以凝聚本身的力量，試圖對抗強大的國家機器。

基於本論文的題旨，研究者關切的是面對強大壓力的少數族群，如何運用報紙的特殊功能，建構和凝聚族群的認同，以防止族群的繼續弱化。

本章是針對分析結果做一摘要整理，並試圖回答本論文所提出的問題。

## 第一節 研究結果摘要

Bourdieu 曾說，社會秩序的維持，有賴於一個分類架構，而這個架構得以運作，需要獲得生活在這個社會中大多數人的「認可」。人們對於這社會的認可，則有賴於教育、宗教等體系的教化，使其養成一種「慣習」(habitus)。這是一種「自然化」的過程，也就是把社會中通行的社會分類架構，視為一種理所當然，不會刻意的加以思辯。<sup>1</sup>

族群分類則需仰賴「疆界」的形成，若族群疆界越清楚，也就是「我群」與「他者」的差異越明顯，族群成員對群體的認同很可能會更加強烈，因此如何「自然化」族群間的差異，讓族群成員視為一種理所當然，成為建構族群認同最重要的一環。

認同必須透過符號建立，並關聯到他者，而社會區隔與符號建立代表了兩種不同的認同作用過程，且是缺一不可，同時，這樣的過程也必定是在特定的歷史與制度中，透過具體策略所創造出來，當中牽涉了權力的運作。<sup>2</sup>因此，族群認同絕不是無意識的建構，而是群體的精英從現實利益或其他因素出發，有意識的透過各種策略來加以形塑，對優勢族群來說，能透過這樣的過程塑造集體共識，強化其領導；對弱勢族群來說，則是凝聚力量向優勢族群爭取或保護本身權益。

本論文透過六項語言機制，即「強調同一性」、「呼喚集體記憶」、「存續策略」、「合理化策略」、「排他策略」與「污名化策略」，對馬來西亞的華文報紙進行分析，其實這六項策略的主要功能是在建構一個分類架構，形塑一組互相對立的關係，從中劃分清楚的「我群」與「他者」，以有效凝聚族群認同和動員進行抗爭。

<sup>1</sup> 翁秀琪、陳慧敏，*社會結構、語言機制與認同建構——大眾媒介如何「編織」美麗島事件並構塑民眾的族群與國家認同*，初版(台北：政治大學傳播學院，2000年)，頁69。

<sup>2</sup> Stuart Hall, "Introduction: Who Needs Identity", in Stuart Hall & Paul du Gay(eds). *Questions of Cultural Identity*, (London: Sage Publications, 1996), pp.4

所以，從前面章節的分析中，可以發現「華族」、「華裔」、「華文教育」和「華社」等概念不斷被混和的重複使用著，而「華」這個象徵本身族群的自我稱謂，是一個人群自我界定最為有效的符號指標，它除了提供「我群」的具體概念，更讓族群成員有了想像的空間，讓認可「華人」特質的個人，在潛移默化中成為「我群」的一員，從中獲取一種生活上的安全感和歸宿感。

為了更凸顯自身的弱勢位置及政府的強勢壓力，華社領袖採取悲情的策略，試圖喚起華人集體記憶，強調過去所受到的委屈，「偉大的中華民族」如今竟成了弱勢族群，意圖激起華人憤怒的情緒；同時，也提昇族群成員的危機意識，強調若這次再退讓，華校將會被改制，政府的魔掌也會逐漸伸進華人的各個領域，最後可能導致被同化，這除了是一種屈辱外，也辜負了祖先所賜予的優秀傳統，更對不起「我們」的子孫，所有華人將成為歷史罪人。

於是團結的神話再度被抬出來，期盼透過整合全體華人的力量，對抗強大且具有惡意的「他者」。原本立場、利益不同的政黨、政治人物或團體等，暫時擱下分歧的意見，在各有盤算的情況下加入「大團結」陣營，讓原本情緒已相當高昂的華人，呈現出一片樂觀的氣氛，因為「華人是一盤散沙」這句話，原本已被視為華人的宿命，如今終於被打破，「共同體」可能展現的力量被期待著，似乎過去所累積的難題都將因此迎刃而解。不過這景象只維持了數天，最後各陣營還是分道揚鑣，團結的神話還是破滅了。

既然族群認同建構是一個分類的過程，除了「我群」外，也需要「他者」，從文本中可以發現，較少提到其他族群，尤其是優勢族群——全體的馬來人，似乎有意避免在區別「他者」的過程中，造成族群間更大的鴻溝和誤解，進而形成族群直接對峙的局面，甚至引起不必要的衝突，畢竟「513事件」仍是華人心中的巨大陰影，絕大多數華人雖對現狀不滿，但卻不願冒險採取太激進的手段，以免

破壞還算穩定的現狀。

但是為了凝聚「我群」，還是必須找出清楚的「他者」，於是華社領袖把「他者」鎖定為對「我群」懷有「敵意」的他族少數團體(如巫青團)或個人(如安華)，以排除的策略突顯這些人「非我族類」，甚至透過少數人較為偏激的言行，冠上「族群極端份子」、「政治野心家」等負面標籤等，以污名化的策略，突顯「他者」的不公不義，強調「我群」行動的正當性。

我們也可以發現，「國家」、「馬來西亞」等概念出現的次數並不多，這似乎和許多觀察者的意見相當一致，就是馬來西亞的國民甚少有國族意識，多的是族群意識，造成這種現象的主要原因是新經濟政策的實施，進一步區分出土著與非土著，在彼此不公平的競爭過程中，加深了二元對立的思維，把本應團結一致的國民拉成了兩極。<sup>3</sup>

而民眾也主動以投書或實際行動(如參加抗議行動、在媒體上刊登廣告等)涉入認同的過程，使原來僅是純粹的想像，如今在實際生活中付諸實現，讓族群成員真實的感受到彼此是命運的共同體，在情感的涉入上也更加投入。

華文報紙的文本中，可以看到華社領袖有意識的密集運作華人的族群象徵符號，強調族群的同一性、族群存續下去的必要性和抗爭行動的合理性，並透過塑造清楚的「他者」和「敵人」，使抗爭的議題與對象更為清晰，甚至讓整個事件的行動意義超越現實層次，提昇至保衛族群傳統和歷史文化的集體形上意義，召喚出族群成員對族群的認同，建構起對社會真實新的認知。族群成員的認同感也集合成力量，做為向優勢族群力保或爭取本身權益的主要資源。

對華文報紙而言，把傳承中華文化、促進華文教育事業視為一種使命，其實也就是建立了本身的信念或意識型態，這是在馬來西

<sup>3</sup> 何啟良，「從歷史、政策和同化主義談華人正名」，文化馬華：繼承與批判，初版(吉隆坡：十方出版社，1999年)，頁123。

亞這個特殊的社會環境中所產生的特殊社會責任，這樣的立場與華社中的主流意識是相近的，甚至可以說，華社中的三寶——即華文報紙、華文學校與華人社團，對族群的延續有著很高的共識，就是把傳承文化和教育當成一種使命，甚至是神聖不可質疑的令符。因此，在這抗爭行動的動員過程中，從報紙的社論(或社評)、評論中所展現的強烈族群意識，或新聞的選擇與編排，都可以看出華文報紙順應華社的主流意識，主動建構符號以召喚族群認同。從另一個角度來看，若更多的人懂得華文、認同中華文化，華文報紙的讀者群可能更加擴大，也能增加其商業價值和影響力，對企業主來說，當然也能從中獲益。

從以上的分析中，可以清楚看到在「華小高職事件」中，華文報紙的意義建構的確有助於塑造族群認同，但是否就能以這事件的分析，推論出華文報紙對華人的族群認同建構有確切影響呢？

新聞論述每日出現，看似尋常，卻具有累積性建構事實的效果，讓人建立起對「真實」社會的理解；而認同的形成也不是短時間就能達成，它必須經過長時間的建構，而大眾媒介就在這過程當中，透過符號建立與社會區隔，讓族群認同建構達到「自然化」的效果。

因此，華文報紙與華團在一致的信念底下，對推廣教育與文化不遺餘力，相關領域的新聞長期以來獲得大篇幅報導，形成社會與輿論的焦點，讓華社的信念或意識型態不斷被強調和強化，使得族群認同的建構在潛移默化中進行著。

「華小高職事件」這個特殊事件，可視為認同建構過程中的一個高潮，在短短的一個多月裡，透過各種語言機制的密集運作和意識的動員，也塑造出一種充滿危機的社會氛圍，讓一直潛伏的力量，迅速被激發出來，同時對族群的基本信念或意識型態做了更清楚的確認，對族群凝聚有更強化的效果。

## 第二節 研究結果的意義

本研究的主題是「馬來西亞華文報紙與族群認同建構」，副標題為「以華小高職事件為例」，在性質上屬於跨學科的領域，相關的學科包括政治學、傳播學、社會學和人類學，研究焦點是馬來西亞華人的族群認同與華文報紙存在何種關係。在研究結果上，可從兩個面向進行考察：

一、馬來西亞的族群研究：馬來西亞多族群社會的獨特性，一直以來引起不少學者的興趣和重視，相關的研究也汗牛充棟，但這些研究鮮少從傳播的角度切入。

其實在族群形成與建立認同的過程中，傳播是必經的過程，就是透過各類管道和媒介的傳播，將歷史記憶、象徵符號、共享的利益等，讓族群成員都能接收到，並感受到彼此是共同體的一員，進而在情感和信仰上的產生歸宿感，因此了解傳播媒介和族群認同的關係，將有助於釐清與理解馬來西亞華人的族群認同。

本研究算是一個嚐試，讓有關馬來西亞的族群研究多了一個切入角度，當中也還有許多問題尚待更詳盡的釐清和探索。

二、族群認同的研究。族群認同建構，可以說是透過符號建立社會區別、分類的過程，而大眾媒介是傳遞符號的重要工具，本論文透過六項語言機制，對馬來西亞華文報紙有關「華小高職事件」的論述進行分析，從中可以清楚看到大眾媒介對於族群認同的建構，確有相當影響。

### 第三節 研究限制與建議

#### 壹、研究限制

本研究是一跨學科的嚐試，因此在進行研究時會有一些研究上的侷限：

一、本研究在文本的收集上，雖有具體數字，但精確度不足。文本數字雖不是本研究最重要的部分，但卻是研究的基礎，因文本無法在台灣取得，必須至馬來西亞與新加坡進行收集，在時間上不是很充裕，使得文本的收集出現了一些困難，可能當中會有一些缺漏。

二、有關族群認同的研究，原本就可以從不同角度切入，而且當中有頗多重疊的部分，所以研究中所探討的議題，往往會涉及其他的學科：如政治學、社會學、人類學等，因此在研究焦點的拿捏上，恐會出現混亂或不夠深入的情況，也影響了研究的深度。

三、缺少對讀者部分的考察。本研究僅是針對文本做分析，有點紙上談兵的感覺，至於實際上是否真能影響讀者，僅能從過去學者所做的研究加以推斷，並沒有更確實的證據。

四、論述分析對於認同的形塑及限制等，具有相當的分析能力，但是對因果性的分析就較無法兼顧，因而常出現混雜和多變的特性，難以追尋認同形成的來龍去脈。

#### 貳、研究建議

在有關馬來西亞的研究裡，鮮少從傳播的角度進行探討，本研究僅是一項初探，針對華人的族群認同進行粗略的分析與討論，當中仍有許多空間與細節可以再深究。日後若有相關的研究，建議可



從下列角度出發。

一、在族群認同研究方面：

- (一) 在馬來西亞的社會環境裡，「族群認同」與「國家認同」的關係，兩者是否是相衝突的概念？
- (二) 國家機器試圖打造馬來化的民族國家，但是為何過去數十年裡，在文化與教育領域，依然提供華人相當的空間，除了選票考量外，是否還有其他因素？
- (三) 族群間的隔閡對凝聚「國家認同」，是否會有影響？

二、在傳播研究方面：

- (一) 在過去馬來西亞華人獲得資訊的管道極為有限，因此相當仰賴報紙，但是在近年電子媒體的開放與網路的流行，是否削弱了報紙的影響力？
- (二) 從讀者的角度，實際了解報紙對其認同建構有多少影響？

## 參考文獻

### 一、中文文獻

王甫昌，「省籍融合的本質——一個理論與經驗的探討」，收於張茂桂等人著，*族群關係與國家認同*，台北：業強出版社，1993年。

\_\_\_\_\_，「台灣反對運動的共識動員：1979至1989年兩次挑戰高峰的比較」，*台灣政治學刊*，第1期，1996年7月，頁129-203。

\_\_\_\_\_，「台灣族群政治的形式及其表現——1994年台北市長選舉結果之分析」，殷海光基金會主編，*民主—轉型？台灣現象*，台北：桂冠出版社，1998年。

王明珂，「集體歷史記憶與族群認同」，*當代雜誌*，第91期，1993年11月，頁6-19。

\_\_\_\_\_，「過去的結構——關於族群本質與認同變遷的探討」，*新史學*，第5卷第3期，1994年9月，頁119-140。

\_\_\_\_\_，*華夏邊緣*，台北：允晨文化，1997年。

王振寰、錢永祥，「邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題」，*台灣社會研究季刊*，第20期，1995年8月，頁17-55。

王慷鼎，「獨立前華文報刊」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年，頁87-129(第三冊)。

王賡武著，張奕善譯，*南洋華人簡史*，台北：水牛出版社，1969年。

\_\_\_\_\_，姚南譯，「“華僑”一詞起源詮釋」，*東南亞與華人*，北京：中國友誼出版公司，1987年。

\_\_\_\_\_，天津編譯中心譯，*中國與海外華人*，台北：台灣商務印書館，1994年。

\_\_\_\_\_，許雅棠譯，「論東南亞華人認同之研究」，*思與言*，第30卷第2期，1992年6月，頁143-174。

王國璋，*馬來西亞的族群政黨政治(1955-1995)*，台北：唐山出版社，1997年。

石之瑜，「論當代政治心理學思潮中的認同問題」，*中山學術論叢*，

第 11 期，1993 年 6 月，頁 91-110。

古鴻廷，*東南亞華僑的認同問題—馬來亞篇*，台北：聯經出版社，1994 年。

江炳倫，*南菲律賓摩洛反抗運動研究*，台北：中國文化大學法學院，1999 年。

\_\_\_\_\_，*亞洲政治文化個案研究*，台北：韋伯出版社，2002 年。

江宜樺，*自由主義、民族主義與國家認同*，台北：揚智文化，1998 年。

朱自存，*縱觀華報五十年*，吉隆坡：東方企業，1994 年。

\_\_\_\_\_，「獨立前西馬華人政治演變」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998 年，頁 3-68(第二冊)。

朱炎輝，*南洋商報六十年*，吉隆坡：南洋報社，1984 年 6 月。

朱浚源，「孫中山民族主義的變與不變」，劉青峰編，*民族主義與中國現代化*，香港：中文大學出版社，1994 年，頁 437-462。

江士林著，丘延亮譯，「將宰制“自然”化：從跨文化比較與歷史觀照的角度論語言及其他建制的“國族”化」，*台灣社會研究季刊*，第 28 期，1997 年 12 月，頁 79-120。

何啟良，*政治動員與官僚參與—大馬華人政治述論*，吉隆坡：華社資料研究中心，1995 年。

\_\_\_\_\_，「獨立後西馬華人政治演變」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998 年，頁 69-126(第二冊)。

\_\_\_\_\_，*文化馬華：繼承與批判*，吉隆坡：十方出版社，1999 年。

何國忠，*今我來思*，吉隆坡：十方出版社，1993 年。

\_\_\_\_\_，「理性與失落—論當代馬來西亞華人的民族意識和文化認同」，林水椽、何國忠編，*中華文化之路*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂聯合會，1995 年，頁 275-304。

\_\_\_\_\_，「族群關係和馬來西亞華人文化」，*人文雜誌*，第 12 期，2001 年 11 月，頁 46-64。

\_\_\_\_\_,「多元文化下的抉擇：馬來(西)亞華人社會的文化人」, 第四屆世界海外華人國際學術研討會論文集1, 台北：世界海外華人研究學會、中央研究院中山人文社會科學研究所, 2001年。

李丁讚,「日常實踐與媒體論述」, 徐正光、蕭新煌編, 台灣的國家與社會, 台北：東大圖書公司, 1995年, 頁199-252。

李亦園, 一個移植的市鎮, 台北：中央研究院民族學研究所, 1970年。

\_\_\_\_\_,「馬來亞華人社會的社團組織與領袖型態」, 中研院民族學研究所集刊, 第二十期, 1965年, 頁1-41。

李金明, 明代海外貿易史, 北京：中國社會科學出版社, 1990年。

李長傅, 南洋華僑史, 上海：暨南大學, 1929年。

李炯才, 追尋自己的國家, 台北：遠流出版公司, 1989年。

李道緝, 泰國華人國家認同問題(1910-1945), 台北：政治大學歷史研究所博士論文, 1999年。

李業霖、賴鴻建, 星洲日報五十五年, 吉隆坡：星洲日報, 1984年。

孟樊, 後現代的政治認同, 台北：揚智文化, 2001年。

沈松橋,「我以我血薦軒轅—黃帝神話與晚清的國族建構」, 台灣社會研究季刊, 第28期, 1997年12月, 頁1-77。

吳乃德,「自由主義和族群認同：民族主義的意識型態基礎」, 台灣政治學刊, 第1期, 1996年7月, 頁5-40。

吳祖田,「馬來西亞的族群關係」, 問題與研究, 第32卷第5期, 1993年5月, 頁60-73。

呂建和, 國族、神話：台灣國族認同之霸權論述, 新莊：輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文, 1996年。

祝家華, 解構政治神話—大馬兩線政治的解析(1985-1992), 吉隆坡：華社資料研究中心, 1994年。

林廷輝、宋婉瑩,「獨立前華人新村發展」, 何啟良、何國忠等人編, 馬來西亞華人史新編, 吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會, 1998年, 頁347-363(第二冊)。

\_\_\_\_\_，*馬來西亞華人新村五十年*，吉隆坡：華社研究中心，2000年。

林開忠，*建構中的華人文化：族群屬性、國家與華教運動*，吉隆坡：華社研究中心，1999年。

林景漢，「獨立後華文報刊」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年，頁131-197(第三冊)。

林福岳，*族群認同下的社區傳播—以美濃反水庫運動論述為研究脈絡*，政治大學新聞學研究所博士論文，2002年。

卓南生，「星馬華文報業的發展與特徵」，*星洲日報五十五年*，吉隆坡：星洲日報，1984年。

柯嘉遜，*馬來西亞華教奮鬥史*，吉隆坡：華社資料研究中心，1991年。

施正鋒，*族群與民族主義—集體認同的政治分析*，台北：前衛出版社，1998年。

\_\_\_\_\_，「台灣民族主義與墾植國家的政治民族塑造」，洪泉湖、謝政諭編，*百年來兩岸民族主義的發展與反省*，台北：東大圖書公司，2002年，頁451-477。

倪炎元，「再現的政治：解讀媒介對他者負面建構的策略」，*新聞學研究*，第58期，1999年1月，頁85-111。

\_\_\_\_\_，「初探論述分析與傳播研究—兼論其在中文傳播研究上的前景」，*2000傳播論文選集*，台北：中華傳播學會，2001年，頁127-167。

翁秀琪，「我國婦女運動的媒介真實和社會真實」，*新聞學研究*，第48期，1994年1月，頁193-235。

\_\_\_\_\_，「批判語言學、在地權力觀和新聞文本分析：宋楚瑜辭官事件中李宋會的新聞分析」，*新聞學研究*，第57期，1998年7月，頁91-126。

\_\_\_\_\_，「集體記憶與認同構塑—以美麗島事件為例」，*新聞學研究*，第68期，2001年7月，頁117-149。

翁秀琪、陳慧敏，「社會結構、語言機制與認同建構：大眾媒介如何“編織”美麗島事件並構塑民眾的族群與國家認同」，*傳播研究集刊*，第四集，台北：政治大學傳播學院，2000年。

夏春祥，「文本分析與傳播研究」，*新聞學研究*，第54期，1997年1月，頁141-166。

\_\_\_\_\_，*媒介記憶與新聞儀式——二二八事件新聞的文本分析(1947-2000)*，台北：政治大學新聞研究所博士論文，2000年。

麥留芳，*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，1985年。

\_\_\_\_\_，「方言群的分化與整合」，*中央研究院民族學研究所集刊*，第69期，1990年，頁27-44。

張玉佩，「當認同遇到隱喻：談隱喻在認同塑造的運作」，*新聞學研究*，第64期，2000年7月，頁73-101。

張亞中、陳美萍，「種族科技民族主義與全球化」，*2001年台灣的東南亞區域研究年度研討會*，南投：暨南國際大學，2001年。

張茂桂，「“去魅”族群問題」，蕭新煌編，*敬告中華民國*，1995年，頁175-188。

\_\_\_\_\_，「種族與族群關係」，王振寰、瞿海源編，*社會學與台灣社會*，台北：巨流出版社，1999年，頁239-279。

張茂桂、蕭蘋，「“族群”議題的新聞詮釋——兼論報紙與公共領域問題」，*台大新聞論壇*，第1卷第1期，1994年4月，頁98-122。

張曉威，「馬來西亞華人公會」與馬來西亞華人社會之研究，中壢：中央大學歷史研究所碩士論文，1998年。

\_\_\_\_\_，「馬來西亞副首相之職位、角色和選任」，*海華與東南亞研究*，第1卷第2期，2001年4月，頁98-125。

張錦華，*傳播批判理論*，台北：黎明文化，1994年。

張灝，「關於中國近代史上的民族主義的幾點省思」，洪泉湖、謝政諭編，*百年來兩岸民族主義的發展與反省*，台北：東大圖書公司，2002年，頁231-244。

崔貴強，*新馬華人國家認同的轉向(1945-1959)*，新加坡：新加坡南洋學會，1990年。

\_\_\_\_\_，「華人社會演變(1945-1957)」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年，頁137-171(第一冊)。

- 陳丁輝，*領袖人格特質與威權國家政治繼承—馬哈地、李光耀個案研究*，南投：暨南國際大學東南亞研究所碩士論文，2000年。
- 陳志明，「海峽殖民地的華人—峇峇華人的社會與文化」，林水椽、駱靜山編，*馬來西亞華人史*，吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1984年，頁167-200。
- ，「華裔和族群關係的研究」，*中央研究院民族學研究所集刊*，第69期，1990年，頁1-26。
- ，「從馬來西亞的族群談族群與族群認同的研究」，*東南亞季刊*，第1卷第4期，1996年10月，頁1-10。
- 陳松沾，「日治時期的華人(1942-1945)」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年，頁77-136(第一冊)。
- 陳奕麟，「解構中國性：論族群意識作為認同之曖昧不明」，*台灣社會研究季刊*，第33期，1999年3月，頁103-131。
- 陳劍虹，「戰後大馬華人的政治發展」，林水椽、駱靜山編，*馬來西亞華人史*，吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1984年，頁91-137。
- 陳雪雲，*我國新聞媒體建構社會現實之研究—以社會運動報導為例*，台北：政治大學新聞研究所博士論文，1991年。
- 陳綠漪，「大馬半島華文教育的發展」，林水椽、駱靜山編，*馬來西亞華人史*，吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1984年，頁283-325。
- 黃金齡，「文化」，王振寰、瞿海源編，*社會學與台灣社會*，台北：巨流出版社，1999年，頁61-87。
- 黃錦樹，*馬華文學與中國性*，台北：元尊文化，1998年。
- 黃宣範，*語言、社會與族群意識*，台北：文鶴出版公司，1995年。
- 黃勝雄，「族群、社會文化與空間意涵」，*思與言*，第34卷第3期，頁185-240。
- 曾松華，「華人社會發展(1957-1990)」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年，頁173-196(第一冊)。

- 程榕寧，「大馬修改“官方機密法令”始末」，報學，第七卷第十期，1988年6月，頁94-98。
- 游美惠，「內容分析、文本分析與論述分析」，調查研究，第8期，2000年，頁5-42。
- 郭洪紀，文化民族主義，台北：揚智文化，1997年。
- 楊建成，華人與馬來亞之建國，台北：中國學術著作獎助委員會，1972年。
- \_\_\_\_\_，馬來西亞華人的困境，台北：文史哲出版社，1982年。
- 楊懋春，「中國的家族主義與國民性格」，李亦園、楊國樞編，中國人的性格，台北：桂冠圖書公司，1988年，頁133-179。
- 葉永文，排除理論，台北：揚智文化，1998年。
- 葉明德，「馬來西亞華人政治參與困境概述」，2002年台灣的東南亞區域研究年度研討會，高雄：中山大學，2002年。
- 葉啟政，「台灣“中產階級”的文化迷思」，蕭新煌編，變遷中台灣社會的中產階級，台北：巨流出版社，1989年。
- 葉瑞生，「大眾媒體與政治——對馬來西亞媒體的省思」，資料與研究，第15期，1995年5月，吉隆坡：華社資料研究中心，頁58-65。
- 廖炳惠，「流離族群與文化認同」，回顧現代，台北：麥田出版社，1994年。
- 廖建裕著，林蘋蘋譯，「東南亞華人：華僑？海外華人？或東南亞人？」，東南亞季刊，第三卷第一期，1998年，頁20-46。
- 駱靜山，「大馬半島華人經濟的發展」，林水椽、駱靜山編，馬來西亞華人史，吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1984年，頁231-282。
- 劉文榮，馬來西亞華人經濟地位之演變，台北：世華經濟出版社，1988年。
- 劉宏、黃堅立編，海外華人研究的大視野與新方向——王廣武教授論文選，美國：八方文化，2002年。
- 潘友來，「華文報章與華裔社會」，林水椽編，文教事業論集，吉隆坡：馬來西亞雪蘭莪中華大會堂，1985年，頁174-187。



- 潘永強，*馬來西亞國家機關與公民社會之研究*，台北：政治大學東亞研究所碩士論文，2000年。
- 戴育賢，「大眾媒體與真實建構——一次現象社會學的探討」，*新聞學研究*，第48期，1994年1月，頁169-192。
- 蔡英文，「認同與政治」，*政治科學論叢*，第8期，1997年6月，頁51-84。
- 戴萬平、顧長永，「經濟發展、民主化與族群政治：馬來西亞的個案」，*問題與研究*，第40卷第6期，2001年11-12月，頁69-83。
- 謝世忠，*認同的污名——台灣原住民的族群變遷*，台北：自立晚報，1987年。
- \_\_\_\_\_「原住民運動生成與發展理論的建立」，*中央研究院民族學研究所集刊*，第64期，1987年秋季，頁139-177。
- 謝詩堅，*馬來西亞華人政治思想演變*，檳城：友達企業，1984年。
- 謝劍、陳美萍，「族群認同與文化適應：以馬國雪隆地區客家社團的發展為例」，*第四屆世界海外華人國際學術研討會論文集3*，台北：世界海外華人研究學會、中央研究院中山人文社會科學研究所，2001年。
- 鍾臨傑，「西馬華族人口變遷」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年，頁197-234(第一冊)。
- 顏清煌，*海外華人史研究*，新加坡：新加坡亞洲研究學會，1992年。
- \_\_\_\_\_，「華人歷史變革(1403-1941)」，何啟良、何國忠等人編，*馬來西亞華人史新編*，吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998年，頁3-76(第一冊)。
- 顏清煌著，李恩涵譯，*星、馬華人與辛亥革命*，台北：聯經出版，1982年。
- 蕭高彥，「共同體的理念：一個思想史之考察」，*台灣政治學刊*，第1期，1996年，頁257-295。
- \_\_\_\_\_，「國家認同、民族主義與憲政民主」，*台灣社會研究季刊*，第26期，1997年6月，頁1-27。
- \_\_\_\_\_，「民族主義與現代政治」，蔡英文、江宜樺編，*現代性與中*

國社會文化，台北：新台灣人文教基金會，2002年，頁373-391。

Anderson, Benedict 著，吳叡人譯，*想像的共同體*，台北：時報文化，1999年。

Baradat, Leon P 著，陳坤森等譯，*政治意義型態與近代思潮*，台北：韋伯出版社，2000年。

Edwards, John 著，蘇宜青譯，*語言、社會和同一性*，台北：桂冠出版社，1994年。

Giddens, Anthony 著，趙旭東、方文譯，*現代性與自我認同*，台北：左岸出版社，2002年。

Gellner, Ernest 著，李金梅譯，*國族主義*，台北：聯經出版社，2001年。

Mahathir Mohamad 著，劉鑑銓譯，*馬來人之困境*，吉隆坡：世界書局，1981年。

McLellan, David 著，施忠連譯，*意識型態*，台北：桂冠出版社，1991年。

Purcell, Victor 著，郭湘章譯，*東南亞之華僑*，台北：正中書局，1967年。

Robert, Ted and Barbara Harff 著，鄭又平等譯，*國際政治中的族群衝突*，台北：韋伯出版社，1999年。

SarDesai, D.R. 著，蔡百銓譯，*東南亞史*，台北：麥田出版社，2001年。

Taylor, Charles 著，董之林、陳燕谷譯，*「承認的政治」，身份認同與公共文化*，香港：牛津出版社，1997年。

Turner, Graeme 著，唐維敏譯，*英國文化研究導論*，台北：亞太出版社，1998年。

Weber, Max 著，李強譯，*經濟、諸社會領域及權力(1-5章)*：韋伯文選第二卷，北京：三聯書店，1998年。

## 二、英文文獻

Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*, (London: New

Left Books, 1971).

Anderson, Benedict. *Imagined Communities*, (London: Verso, 1990).

\_\_\_\_\_. *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, (London: Verso, 1998).

Azizah Kassim and Lau Teik Soon. *Malaysia and Singapore: Problems and Prospects*, (Singapore: Singapore Institute of International Affairs, 1992).

Barthes, R. "From work to text" , in Josv'e V. Harari eds. *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* , (London: Methuen, 1980).

Berger, P.L and T. Luckmann. *The Social Construction of Reality*, (New York: Doubleday & Company, 1966).

Boulanger, Clare L. "Ethnicity and Practice in Malaysian Union" , *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 19, No. 3 (July, 1996), pp. 660-679.

Cohen, Abner. *The Dimensional Man: An Essay On The Anthropology of power and symbolism in complex society*, (Berkeley: University of California Press, 1970).

Comber, Leon. *13 May 1969*, (Singapore: Graham Brash, 2001).

Connor, Walker. *Ethnonationalism: quest for Understanding*, (Princeton: Princeton University Press, 1994).

Deutsch, Karl W. *Nationalism and Social Communication*, (New York: Wiley, 1953).

Eagleton, Terry. *Ideology*, (London New York: Verso, 1991).

Eriksen, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism*, (London: Pluto Press, 1993).

Esman, Milton J. *Ethnic Politics*, (Ithaca: Cornell University Press, 1994)

- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*, (New York: Pantheon Books, 1972).
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*, (London: Blackwell, 1983).
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, 1973).
- Gillis, John R. *Commemorations: The Politics of National Identity*, (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- Goldman, Michael Benjamin. *Ethnicity, Nation and the Ideology of Community: Chinese Politics in urban Malaysia*, (Berkeley: University of California, 1999).
- Gomez, Edmund Terence. *Malaysia's Political Economy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Hall, Stuart. "Introduction: Who Needs Identity", Stuart Hall and Paul du Gay ed. *Questions of Cultural Identity*, (London: Sage Publication, 1996).
- Heng, Pek Koon. *Chinese Politics in Malaysia: A History of the Malaysian Chinese Association*, (Singapore: Oxford University Press, 1988).
- Hilley, John. *Malaysia: Mahathirism, Hegemony and the New Opposition*, (London: Zed Books, 2001).
- Hobsbawm, Eric J. *Nation and Nationalism Since 1780*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Horowitz, Donald L. *Ethnic Groups in Conflict*, (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1985).
- Kedourie, E. *Nationalism*, (London: Hutchinson, 1961).
- H. Lasswell, "The Structure and Function of Communication in Society", in L. Bryson (ed.) *The Communication of Ideas*, (New York: Institute for Religious and Social Studies, 1948), pp. 37-51.

- Lee, Kam Hing and Heng Pek Koon. "The Chinese in the Malaysian Political System" ,in Lee Kam Hing and Tan Chee Beng eds.*The Chinese in Malaysia*,(New York:Oxford University Press,2000).
- Lippmann, Walter.*Public Opinion*,(New York:Harcourt Brace,1922).
- Lukes, Steven.*Power:A Radical View*,(London:Macmillan,1975).
- Marby, Tristan James, "Modernization, nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner's writing on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia" , *Ethnic and Racial Studies*, Vol.21, No.1 (January, 1998), pp.64-88.
- Mcluhan, Marshall.*Understanding Media: The Extensions of Man* ,(London:Ark Paperbacks,1964).
- Means, Gordons P.*Malaysian Politics: The Second Generation*,(Singapore:Oxford University Press,1991).
- Milne, R.S. & Diane K.Mauzy.*Malaysian Politics under Mahathir*,(London & New York:Routledge,1999).
- Rorty, Amelie O. "The Hidden Politics of Cultural Identification" , *Political Theory*, Vol.22, No.1 (1994).
- Schudson, M. "The Sociology of News Production Revisited" ,in James Curran and Michael Gurevitch eds.*Mass Media and Society* ,(London:Edwin Arnold,1991).
- Smith, Anthony D.*National Identity*,(Reno:University of Nevada Press,1991).
- \_\_\_\_\_, "The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?" ,Marjorie Ringrose and Adam J.Lerner ed.*Reimagining the Nation*,(Buckingham:Open University Press,1993).
- Spicker ,Paul.*Stigma and Social Welfare*,(New York:St.Martin's Press,1984).
- Taylor, Charles. "Nationalism and Modernity" ,Robert McKim and

Jeff McMahan ed. *The Morality of Nationalism*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 31-55.

Tuchman, Gaye. *Making News: A Study in the Construction of Reality*, (New York: The Free Press, 1978).

Wang, Gungwu. "Chinese Politics in Malaysia" , *The China Quarterly*, Vol 43(1970). pp. 1-30.

\_\_\_\_\_. *Only Connect: Sino-Malay Encounters*, (Singapore: Times Academics Press, 2001).

Zakaria Haji Ahmad. *Government and Politics of Malaysia*, (Singapore: Oxford University Press, 1987).

### 三、報紙文章

中國時報，2000年4月23日。

\_\_\_\_\_，2002年9月27日。

星洲日報，2000年7月16日。

\_\_\_\_\_，2001年2月12日。

\_\_\_\_\_，2002年1月12日。

\_\_\_\_\_，2002年3月31日。

南洋商報，1988年3月24日。

\_\_\_\_\_，1993年9月6日。

\_\_\_\_\_，2002年3月14日。

\_\_\_\_\_，2002年5月19日。

\_\_\_\_\_，2002年5月26日。

亞洲周刊，1999年12月6日-12月12日。

\_\_\_\_\_，2001年6月11日-6月17日。

Far Eastern Economic Review, 1987.12.11.

#### 四、網站資料

王甫昌，「台灣社會的“族群想像”」，文化學會，取自  
<http://www.ncu.edu.tw/~eng/csu/journal/journal-13.htm>. Visited on July  
13, 2002.