



liberline
争取独立发言·确立评论规范



走近回教政治

潘永强、魏月萍 主编



“回教国”

马来西亚社会的适用性

理想国：对回教党

治国理念与实践的一种解读

回教化与马华公会

【深度座谈】让沟通解除东西马隔阂

民间地图绘制的风险与良机

【专访钱永祥】民主政治不是敌我斗争

内容简介：

九一一事件之后，回教课题犹如冲向美国世贸中心的炸弹——撞击、炸醒、震动了大众，华社愕然惊觉，不管是针对回教国的诠释权，抑或回教化政策，原来“我们”一直都是被排斥于“他们”论述之外。

这将使我们无法对当今的回教课题，进行论述或给予有力的回应，特别是无法把非穆斯林的一般反应，传达至穆斯林社群。同时理解唯有把种种观念与政治情状厘清，才能使我们暂且脱离巫统与回教党相互对抗的场域，或避免受制于回教党的反抗论述，继而设法寻找“自己”一个适切的发声位置，替当今的回教政治问题整理出一套解释的框架、可理解的视角。积极的理解，积极的参与及积极的发声，才能拉近彼此的距离，并且进行对话。

63291/26

國立台灣大學圖書館



2984941

大將 民間評論系列 04

走近回教政治

潘永強、魏月萍 主編



大將 出版社

2984941



大將出版品第 209 种

走近回教政治

特约主编：潘永强、魏月萍
主 编：徐婉君
编 辑：刘艺婉
助 编：苏淑萍

社 长：傅承得
发 行人：傅兴汉
创意顾问：游 川
法律顾问：吴汉强律师、王瑞隆律师
出 版：大將出版社（马来西亚）
发 行：大將出版社（马来西亚）

MENTOR PUBLISHING SDN BHD (473710-T)
4, Jalan Panggong, 50000 K. L., Malaysia.
Tel: 03-20266288 Fax: 03-20266266
E-mail: mentorpoh@pd.jaring.my
Website: mentor.com.my

印 刷：佳印贸易公司
第 1 版第 1 刷：2004 年 10 月 20 日
定 价：RM 20.00

著作权所有·侵害必究

国际书号：ISBN 983-3098-20-7
图书分类：

Perpustakaan Negara Malaysia Cataloguing-in-Publication Data

[Zou jin hui jiao zheng zhi]

走近回教政治 / 潘永强、魏月萍主编

(大將民間評論系列：04)

ISBN 983-3098-20-7

1. Islam and state-- Malaysia. 2. Islam and politics-- Malaysia.
3. Malaysia-- Politics and government. I. Phoon, Wing
Keong, 1971-. II. Ngoi, Guat Peng, 1971-. III. Series: Da
jiang min jian ping lun xi lie; 04
320.9595

本书如有缺页、破坏、装订错误，请寄回本公司调换。

民间社论

选举与回教党的市场化？

回教党在 2004 年大选失利后，既失去丁加奴州政权，也将国会第一大反对党地位拱手让人，自然引致党内出现检讨声浪。2004 年 8 月底，在回教党召开选后第一次全国代表大会期间，恰逢丁州瓜拉伯浪补选，该党不只再吃败仗，与巫统的多数票差距更进一步拉远。在败选气氛下，以哈迪阿旺为首的领导层，备受批评压力。

回教党自 1990 年执政吉兰丹州后，已达十四年，加上上届大选再夺下丁加奴州政权，以及国会二十七个席位，该党菁英可谓尝尽了选举带来的权力滋味，一些基层干部还可以分沾县市议员的一切资源和便利。败选后权力浅尝即止，惊觉一朝在手的权力已然失去，这才是党内要对领导路线和败选原因作出检视的真正理由。

在这次回教党大会的各种意见中，我们就注意到一种声音。有代表认为：选举获胜才对党的回教斗争有意义，党内政策和主张，都必须顾虑到选举的需要，不能过度僵固和一意孤行。

从回教党出现这样的批判声音看来，说明该党还拥有反省能力。这同时也表明：即使是宗教意识形态政党，一旦投身到选举竞争后，也要面对因竞选而形成的“政治市场”，得作出因应、调适和妥协策略。其结果，将影响它与支持者、政治盟友以及党内派系的互动关系。

选举作为国家和社会之间的一种重要连结制度，不管原先制度设计者的目的如何，一旦开始运转就像一个漩涡，漩

进了所有的政治力、社会力、经济力、文化力。这就是研究台湾民主化的胡佛教授所言的“选举漩力理论”。同样的，如果理念型和意识形态强烈的反对党，愿意参与选举活动，并在选举中曾经取得或有可能取得更多权力时，那么在政治上就有可能造成一种直接后果，即反对运动的市场化（marketization）或去激进化（de-radicalization）。

选举导致政党的市场化或去激进化，是一体之两面。在选举场域中，由选民构成的政治“市场”，供各政党竞逐。当反对党认为透过选举机能（即使不是十分公平的选举），也可以扩大影响并掌握部分权力时，它就会选择参加选举，并自我修正与选民的差距，以争取更大的“政治市场”份额。如此一来，政党就要淡化激进的论述，才可能极大化选举成果。

回教党向来主张以选举途径取得权力，在这方面它无疑相当“世俗”，而1990年代的回教党更是伴随着选举不断地成长，也享受过选举胜利的甜头，因此党内组织和菁英已有“市场化”倾向。从败选后党内批评哈迪阿旺的强硬路线，以及回青团要求检讨未来走向，都可以看出，在选举漩力驱动之下，回教党也无法超越靠选举生存的逻辑，而面临进一步拓展政治市场的挑战。

回教党在西方媒体中，是所谓的宗教激进力量，但是，这股“激进”势力却愿意参与世俗政体框架下的议会民主选举。参与选举并分配到权力，其实已使回教党慢慢温和化。况且，回教党靠选举不断扩张，它从选举中取得的政经利益也越来越复杂难解。例如在丹、丁两州执政时，党内不只占有众多国州议员名额，尚可分配到上议员、地方各级议员、州政府附属机构职位、回教堂系统，以及乡村层级的庞大行

政资源。失去丁州政权，意味着无数人的权力出路不保，由菁英到基层，败选后冲击与失落极大。

选举成败牵涉到党内赤裸裸的权力政治，其影响已经超出宗教精神层面的意义。更难堪的是：这回回教党在丹丁两州失血甚多，证明即使在大后方，现行路线都受到质疑，而首相阿都拉关于Islam Hadhari的回教主张，也会形成回教党往中道路线移动压力。回教党正面临政治论述上的困窘，若不转趋务实，就不能因应选举市场，也难以安抚各级菁英的权力需索，但修正回教国路线，又可能失去基本教义派的支持。

许多观察者认为：回教党分为宗教司和专业人士两大集团，这种分类是以出身背景作标准，但背景和路线主张并非绝对一致，党内既有开明的宗教长老，也有非常保守的专业人士。正确的说法是：经过近数届大选的冲击后，回教党已逐渐形成“宗教菁英”和“选举菁英”两大路线派别，在政党发展上呈现歧见。

宗教菁英仍然以回教复兴为职志，坚守宗教纯洁度。选举菁英则在权力和执政考量下，较具政治弹性和敏感，愿意走近/走进多元社会。因此，未来的回教党可能面对“宗教革命总路线”与“选举总路线”的两难抉择和角力。

我们有理由相信：往后回教党的动向，除了受制于回教神权论述之外，选举因素的扩大及其政经利益的深化，也将驱动该党产生变化。（潘永强）

编辑室并言

拉近距离，平等的凝望与对话

一、不做埋首沙堆的鸵鸟

还记得马来西亚策略资讯研究中心曾经出版一本图文并茂的书籍，名为《揭开吉兰丹的神秘面纱》，那时美国九一一恐怖袭击事件仍未发生。从书名一看，可谓一目了然。长期以来，大多数华人对回教党执政的两大州属吉兰丹与丁加奴持有高度的想像，宛如对蒙面的穆斯林妇女所抱持的暧昧态度，面纱背后究竟隐藏怎样的一张脸，惑而不解。也因为预先认定神秘与难以理解，便产生一种他者的距离感与朦胧印象；许多似是而非的描述，更随着揣测与恐惧心理，加剧了丑化、污名化，甚至是妖魔化的结果。

九一一事件之后，回教课题犹如冲向美国世贸中心的炸弹一一撞击、炸醒和震动了大众，华社愕然惊觉，不管是针对回教国的诠释权，抑或回教化政策，原来“我们”一直都是被排斥于“他们”的论述之外。政治位置上的边缘是结构性问题，而马华公会因其附属的政治身份，只能做表态的工作。当然也有一些例外，如潘永强在〈兴汉社与回教党〉一文中，让我们看见了早期华人地方政治所开展的不同形态，未必与主流同一态度。在拿捏与回教党关系上，非回教徒党团其实曾作出不少尝试，但也产生许多分歧。脱离了马来西亚原来的政治结构，各族政治很难独立运作。

当然我们更关心的，是一般的民间，到底对所谓的“回教”、“回教国”和“回教化”问题等，有多少的认识，持

有怎样的态度？如今从评论界乃至学术界，从先初的被动理解到主动认识，似乎对回教课题有更多的关注。同时也了解必须建构一套认识我国回教政治的看法，无论是就巫统与回教党对“回教国”诠释权的争议，抑或回教化政策的影响，乃至华裔穆斯林的生存情境，都在在显示多位作者高度的共识：回教，已是我们日常生活的一部分。

于是，我们无法再作鸵鸟，视而不见，又或自动放弃解释权，永远当沈默的少数者。这将使我们无法对当今的回教课题，进行论述或给予有力的回应，特别是无法把非穆斯林的一般反应，传达至穆斯林社群。同时理解唯有把种种观念与政治情状厘清，才能使我们暂且脱离巫统与回教党相互对抗的场域，或避免受制于回教党的反抗论述，继而设法寻找“自己”一个适切的发声位置，替当今的回教政治问题整理出一套解释的框架和可理解的视角。积极的理解，积极的参与及积极的发声，才能拉近彼此的距离，并且进行对话。

如陈中和与吴振南的文章，皆注重于理清回教党的内在结构，从回教国的原则性问题，延伸至宗教化的制度支撑；封德智则讨论回教青年运动组织与马来政治的互动关系。另外，陈利威的〈回教化与马华公会〉却尝试从三种场域的互涉，审视马华公会对回教党及回教政策所采取的游离与消极态度。潘宝玲对华社领袖所进行的田野调查，在层层问题逼进下，挖掘了一些隐含性或未察的心理状态与意识，暴露这些因素如何影响他们看待回教问题。饶玉明则探讨了回教党在第十一届大选败选的原因。

这也是这期《民间》主题论述的用意一一“走近回教政治”，从回教国在马来西亚政治脉络底下意义的探讨，进一步剖析回教党大蓝图的思想意识形态，以及非穆斯林社群

有意识或无意识的反应等，从而理解政治与宗教之间的纠葛，不再作远距离的观望，或埋首沙堆；反之主动创造诠释的场域和对话的情境，随时在做对话的准备。

二、让犀鸟情牵东西

这期的【副题论述】集中讨论东马的人文社会，主要也是意识到，东西马疏离的原因也在于“距离”。它不是属于地理上的意义，而是出自于无可名状的心理与思想意识。东西马的华人社群，长期处在一种疏离与隔阂的情境，更遑论说要去认识其他的原住民社群。这使“马来西亚”的版图，先出现一条明显的东/西边界，然后再出现族群的边界，相互凝视，却互不理解。“东西马文化人交流座谈”算是一小步的对话开始，但我们总希望不会一直或长时间停留在“第一步”，像我们喜欢夸口却是永远停留在“第一届”的各种研讨会。于是如何理解个中造成陌生化的原因，并寻找持续互动与沟通的动力，便极为重要。

也许首要建立的是理解的基础。黄孟祚的〈民间地图绘制的风险与良机〉，精采的论述地图的制定与权力的关联性，如何影响砂拉越原住民的活动权益，于是原住民自己绘制了社区习俗地地图。这有助于我们理解东马原住民的生存状态。田农以家常叙说方式，娓娓而论砂拉越华文报的发展，是理解东马华文报一个重要的侧面；蔡增聪则从《砂拉越华人移民与社会 1868-1917》这本书，论及砂拉越华人的研究。唯可惜的是，缺少了有关沙巴社会的论说，希望来日有心者能补上一笔。（魏月萍）

读者来函



让人欣喜的刊物

致：《民间评论》主编

一位新加坡留学的年轻朋友给我送来一册《民间评论》第二期，令我有幸认识到这份新办而异常出色的华文学术期刊，实在欣喜不已。我也是办学报的，从创刊到今天，已经十年了，共二十期。当中甘苦，总算有点体会。今天看到在马来西亚华人社区有此新兴佳作，非常感动。再者，也渗入了点情绪，我父祖都是马来西亚华侨，翻着这份刊物，百感交杂。

很希望多读你们的出版物以了解马来西亚华人社会的思想和学术。看“大将出版社书目”，就想购买，但真不知如何付款。可否赐知如何可从香港付款购书，以便我们能订购？

读到你们这一期访问崔之元，感触良多。小崔是好朋友，1990年代大陆新左派思想运动，我们在外围也有参加。王绍光、汪晖、之元等都在拙刊发表过文章。就这样过了十年。

附上名片，希望能收到你们的回音。

敬祝 春安

罗金义

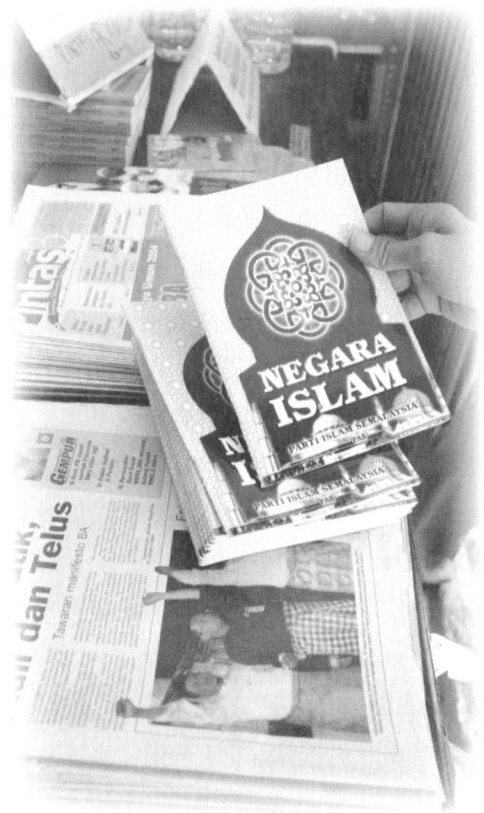
（《香港社会科学学报》执行编辑）

2004年1月28日

试析“回教国”在 马来西亚社会的适用性

文／蔡源林

(台湾南华大学宗教学研究所教授)



好好听取田野的声音

致：《民间评论》主编

沈慕羽校长在自传有一段文字，记述1965年他从印尼返隆得知林连玉先生的公民权被褫夺后的经过：

“(我)十分愤慨，我不回家，即刻邀钟敏璋督学到财政部，普谒陈修信，我开门见山地说：‘林连玉先生是华人最敬仰的人物，对付他，无异直接对付华人，华人将不支持联盟政府。’陈修信问：‘有多少巴仙华人支持林连玉？’‘最少有90%。’‘沈先生，你错了，我们(政府)的情报是90%的华人反对林连玉。’”

类似“90%华人支持”的语义所指，如果不经一番仔细推敲，随心所欲望文生义地人云亦云，加害祖宗的语文和危害语理的逻辑还在其次，郢书燕说而本末倒置，多生纠缠不清的枝节，往往乱了春秋的大义坏了千秋的大事。《民间评论》之可贵，即在于此。除了朝廷上面的意见，我想，我们也要好好听取田野的声音，择其善者而从之，其不善者而改之。

杨善勇

2004年8月15日

建立“回教国家”(Islamic State)，今日已经成为马来西亚国内及国际政治一个非常容易引起意识形态对立的政治口号，但究竟“回教国家”的实质内涵为何，甚至在回教世界内部仍无一致的界定及共识，故为了对这个充满争议的问题有更清楚的认识，本文拟从历史及制度两个角度来厘清，以便有助于思考“回教国家”的理想在马来西亚政治脉络的适用性。

“回教国家”成为区域性的政治议题，源自1970年代的中东政局的剧变。当时有两个主要的政治事件激励了回教复兴运动的发展，一为1973年的第二次以阿战争（又称“斋月战争”，因发动于回教斋戒月），埃及以回教“圣战”为号召，对抗以色列的军事占领，虽未能取得决定性的军事胜利，但在国际斡旋下，埃及收复1967年第一次以阿战争被占领的西奈半岛，雪洗前耻；二为1979年的伊朗什叶派革命，推翻受美国所支持的巴勒维专制政府，由柯梅尼等什叶派大教长所领导的不流血革命，以宗教的精神号召，推翻了拥有强大军警情治系统的巴勒维政府及其背后的支持者——超级强权美国，这个空前的胜利是长期受到西方帝国主义压迫的穆斯林民族期待已久的。这两个事件对全球的穆斯林国家而言，具有重大的启示，也就是确立了回教这个古老传统是民族觉醒及政治反抗的最重要精神支柱，于是自1980年代开始，主张建立“回教国家”的号召从中东地区扩张到全球的回教世界。

从制度层面来看，建立一个“回教国家”的实质内涵，可以用立法、司法与行政三权的回教化来界定。国家最高民意机构制订回教法“沙里阿”(Shari'a)来规范政府

及人民之权利与义务关系，是为立法之回教化；国家以专门之回教法院来执行回教法之诉讼，谓之司法的回教化；国家推行各种符合回教原则的教育、财政、福利与文化等公共政策，甚至以回教“乌拉玛”(ulama，传统之回教学者)来担任行政首长及各级官员等，是为行政之回教化。由于现代民主法治国家中，立法权为司法及行政两权的前提条件，故制订回教法为建立“回教国家”的基础。

回教法乃是中世纪回教世界经过几代的解经学家、圣训学家和律法学家的努力，在先知穆罕默德建教三百年后，其体系大抵趋于完备。但由于回教法乃是起源于中古农业社会时代，故内容以宗教礼仪、伦理道德及家族成员的权利义务关系为主，商业活动亦有规范，但涉及现代民主法治国家及工商业社会的许多复杂事务，并无法在古典回教法中找到可直接引用的条文，只能透过现代律法学者根据《可兰经》与《圣训》的精神加以发挥运用，这个重新解释回教法以适应现代社会的方式，谓之“益智提哈德”(ijtihad，意为“以理性做独立判断”)。

19世纪以后，中东穆斯林国家开始接受西方思潮，于是有许多具备现代思想的“乌拉玛”主张运用“益智提哈德”，对回教法做现代化改革，以便适应现代文明国家的需求。这派学者以埃及的艾兹哈尔(Az'har)大学为中心，穆罕默德·阿布都为其领袖，开始推动回教法改革运动，其影响遍及全回教世界，东南亚穆斯林现代改革派亦受阿布都所启发。

回教法改革运动乃是发生在回教世界反抗西方殖民主义、发展民族主义的历史脉络，故这两股思潮的合流，乃是

◆ 者根据《可兰经》与《圣训》的精神加以发挥运用。古典回教法中找到可直接引用的条文，只能透过现代律法学者根据《可兰经》与《圣训》的精神加以发挥运用。现代民主法治国家及工商业社会的许多复杂事务，并无法在

◆ 形一直延续到独立建国之后。的政策之下，取得了其法律上及政治上的实效，这个马来人以回教为族群认同的基础，便在英国的族群分治

殖民统治的东南亚穆斯林，更觉得和中东受压迫的穆斯林站在同一阵线上，从19世纪末开始便兴起了全世界穆斯林兄弟结合为一体的泛回教主义。显然这种民族主义比西方的民族主义所包容的范围更为扩大，各地区穆斯林的语言与文化的差异性被宗教信仰的共通性超越了，这当然是回教源远流长的影响在这些地区所造成的结果。

回教与马来民族主义紧密结合

马来西亚虽处于回教世界的地理边缘，其回教文明与其他地区相比尚属年轻，最早可溯自15世纪初建立的马六甲苏丹国，当时的马来统治者基于富国强兵的需要，礼聘来自中东的回教“乌拉玛”来协助推行回教化改革，颁布以回教法为基础且结合马来习俗（adat）的〈马六甲法典〉治理国家，使原本为马来半岛小邦国的马六甲，逐渐发展成为东南亚的海权强国达百年之久，因此，对马来民族而言，回教同样具有民族复兴的深远意义。

回教与马来民族主义的紧密结合，在英国殖民时代更为增强。当19世纪大批华人及印度人来马来亚地区从事开垦之后，英国殖民政府基于统治的需要，采取了与治理印度相同的措施，即以宗教信仰来界定族群，以族群来分而治之，使马来亚多元族群社会的三大族群——马来人、华人与印度人均各自为政，其复杂的族群统治模式在此无需赘述。特别要强调的是：马来人以回教为族群认同的基础，便在英国的族群分治的政策之下，取得了其法律上及政治上的实效，这个

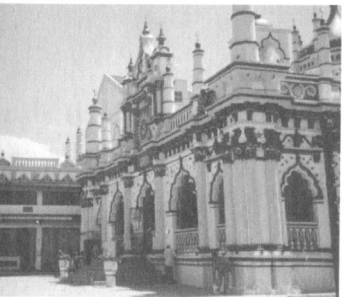
促成“回教国家”理想产生的主因。我们可以用民族主义的角度来理解“回教国家”的诉求，这是穆斯林民族表现其民族主义的具体方式，也就是建立一个依照回教法来治理的民族国家。

诉诸回教经典，反抗西方殖民

民族主义是19世纪以后全球的主要政治思潮，是特定地域的特定人民，特别是使用共同语言的人民，追求自我集体认同，对内凝聚团结，对外抵抗强权侵略的政治意识形态，民族主义者为了达到此一目标，经常会诉求一个

共同的历史文化遗产，使得人民能够从中找到尊严与希望，如意大利民族诉求于古罗马帝国的光荣历史、波兰民族诉求于中古天主教王国的文明。中东的阿拉伯民族在面对西方殖民主义的侵略时，很自然地会诉求于古典的回教文明遗产，这是由先知接受神启的《可兰经》所开创的文明，也是创造出富庶的经济、完善的制度与进步的学术文明，建立出足以抵抗西方十字军侵略的超强帝国。故阿拉伯的民族主义，不可能在回教之外找到更有感召力的自我认同基础，透过共同的信仰和共同的经典语言，阿拉伯民族可以超越地域主义及部落主义，团结合一。以回教为民族复兴基础的模式也从中东传到其他的穆斯林世界，包括东南亚的马来世界，许多年轻知识分子到中东去朝圣及留学，将这股以回教复兴改革运动结合民族独立运动的思潮带回本地，使面对同样的西方

摄影 / 魏月萍



回教国的诉求是穆斯林表现民族主义的方式。

情形一直延续到独立建国之后。

马来民族主义刺激了回教化，回教化又回头强化了民族主义，但这种情形在英国殖民时代以至马来西亚独立初期，大约直到1970年的时期，其实多少还是处在马来民族主义为“体”，回教为“用”的状况。换言之，如何分配族群利益，以建立三大族群团结的马来西亚，为第一要务。因此对马来人而言，马来民族认同最重要，回教认同还在其次，故此时期尚未出现建立“回教国家”的公共议题。1970年以后，由于国际回教复兴运动的风潮吹向马来西亚，马来人执政与在野的两大政党也开始将“回教国家”列为主要施政纲领，而现有回教法制度的改革便成为实现回教治国理想的最具体方案。

回教传统实有多元包容精神

其实，正像大部分中东主张回教化的国家一样，马来政治领袖内部亦存在着对实行回教化的激进派与温和派的两种路线之争。如何界定何为激进派，何为温和派，无法在本文有限的篇幅中详述，但绝不应单纯地认定某一党便是激进派，另一党一定是温和派，要看其如何界定及推动“回教国家”的具体内容。或许有些华人会忧虑：如果激进派掌权，是否会全面推动回教法，甚至要求华人等非穆斯林也要遵从回教法呢？其实这种激进思想在回教传统中从来不是主流思想，回教和其他宗教一样，都以追求和平与慈悲为宗旨，并无强迫他人入教的教义；但也和其他宗教一样，都有可能成

为政治野心分子的工具。人们或许会问：一个以穆斯林为主导的政权，如何处理其他宗教信仰的事务呢？其实在先知穆罕默德时代即已树立良好典范了，当时的穆圣便以“麦地那宪章”来保障犹太人与基督徒的信仰自由，中世纪哈里发统治下的回教帝国均遵循这个先例，建立“顺民”（Dhimmi）制度，这个制度规定在穆斯林征服地区，凡对回教并无敌意的犹太人、基督徒及拜火教徒，均享有宗教自由；当回教帝国的疆域扩张到印度半岛时，同样的“顺民”制度也扩张到印度教徒及佛教徒身上。这些宗教容忍的政策，使中古时代的回教世界享有信仰自由的美誉，当然这其中亦有少数专制君王采取迫害异教的政策，但均为时不久。故现代民主国家的宗教多元政策，在回教传统实有先例可循，而回教原有的多元包容精神，正适用于马来西亚多元族群的社会。

人们或许会问：何以不占历史主流的激进分子，似乎在当代回教世界有增加的趋势呢？一方面，当然这与西方世界及回教世界之间的政治与经济利益的矛盾有关，西方霸权作风引发了中东受压迫的穆斯林民族采取更激烈的反抗行动；另一方面，这也和现代媒体习惯于报导较戏剧性与冲突性的议题有关，故少数宗教狂热分子的激烈行为可以立即成为头条新闻，但大多数温和的穆斯林则成为沉默的大众，而一般非穆斯林便从媒体上得到经过扭曲后的刻板印象。若温和的穆斯林能在媒体上发出更多呼吁，诉求回归回教和平理性的传统，并推动更具体的现代化改革方案，相信激进分子必然没有太大的发展空间。这种温和而理性的回教，必能为马来西亚的穆斯林及非穆斯林民众所共同接受。

◆ 元族群的社会。现代民主国家的宗教多元政策，在回教传统实有先例可循，而回教原有的多元包容精神，正适用于马来西亚。

打造理想国

对回教党回教国理念与实践的 一种解读

文 / 陈中和

(台湾中国文化大学中山学术研究所博士生)

马来西亚虽是一个多元族群和多元宗教的国家，但泛马来西亚回教党不仅为国内第三大政党（以党员人数而言，至1999年7月为止有七十万人以上，约占当时国内总人口的3.3%）¹，亦是国内自独立以来首个取得州执政权的反对党。放眼世界诸国，回教党是世界唯一在多元宗教社会具有重大政治影响力的回教原教旨主义政党，因此回教党的发展正好象征了回教原教旨主义在多元宗教社会以和平方式传播，并夺取政治领导权的一种试炼，在回教现代政治发展史上堪称具有划时代的意义。

回教党于1982年10月23日在其大会上，否决了代表传统马来民族主义路线的党主席、前吉兰丹州务大臣 Muhammad Asri 的演说，并在后者被迫辞职下台后，迅速产生了一个以回教高等教育，特别是具有经学和法学背景的乌拉玛（Ulama）核心领导层，由此遂展开了以 Haji Yusuf Rawa、阿都哈迪阿旺（Haji Abdul Hadi Awang）、法兹诺（Haji Fadzil Mohd. Noor）、聂阿兹（Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat）等为首的乌拉玛领导（kepipinan Ulama）

体制。² Ibrahim Ahmad 认为这个领导体制最重要的核心主张，就是在马来西亚塑造一个全面奉行回教生活价值和回教律法的社会与政体，即乌玛（Ummah）³和回教国或回教政体（negara Islam）⁴。

然而，自回教党改革后的廿余年，回教党主要的学者——乌拉玛对回教政体的诠释和理解并不完全相同，特别是在某些回教法理念的实践手段上，如1999年11月回教党执政丁加奴州过后不久，新任州务大臣哈迪阿旺就依据顺尼（Sunni）系统回教法对非穆斯林（Az Zimmiyun）的权利义务之规定，提出要对州内非穆斯林征收非穆斯林土地税（Kharaj）的倡议，但隔邻从1990年起就执政的吉兰丹州回教党政府的州务大臣聂阿兹，从来不曾公开提出类似要求，哈迪阿旺征收 Kharaj 的建议最终在全国各非穆斯林团体的抗议下胎死腹中。无论如何，回教党控制的吉兰丹州议会在1993年10月23日不顾违宪的事实，强行通过回教法

刑事（二）条文，即著名的刑法或固定法（hudud law）条例（Syariah Criminal Code(2) Enactment 1993）后，⁵ 全面实践回教法包括争议最大的刑法，遂成为回教党一致且不可动摇的主张，由此便更加强了其激进回教原教旨主义政党的形象。而后，回教党执政的丁加奴州亦在2002年7月通过了内容上与前者大致相同的刑法。随着马哈迪于2001年9月29日在一场演讲突然宣布马来西亚为回教政体后，廿余年来一直鼓吹回教政体的回教党，在以马哈迪为首的巫统党要不



回教党要在多元宗教社会赢取政权，尚有诸多考验。

础，因此回教法不可能是不公正的来源，故而是一个真正的回教政体是所有热爱和平和公义的人们所向往的理想国（ideal state）；为了实践穆斯林每天做礼拜所宣读的誓言，⁹推动建立一个真正的回教政体是必要的。

若我们进一步分析回教党推动回教政体主张的具体内涵，综合而言，可分为以下几种：

号召社会全面回归回教信仰的生活方式

首先，回教党强调唯有回归回教的正道才能解决当前社会的一切问题，因此党的首要任务就是宣扬回教教义。也就是说，回教是宣教（dakwah）的团体，如党纲第6条之1记载党的第一项任务为：“透过口述、书写和行为宣导的宣教方式呼吁全人类（umat manusia）接受阿拉的律法（syariat Allah）和先知的圣训。”¹⁰而党纲第6条之4更清楚表达党宣教的义务：“催促和鼓励各个组织、团体、群体以至个人接触、了解（回教）及为回教的人生观和概念斗争。”¹¹

因此回教党的斗争不仅是反体制的斗争，而且兼负社会改革和宣教的责任；其追求的是创造一个以回教为最高指导原则，且对穆斯林抑或是非穆斯林均绝对公正（keadilan Mutlak）的乌玛社群。¹²回教党对于国家体制和社会改革的观点，明确记载于回教党党纲第6条之3：“以回教作为信仰（Akidah）和回教法（Syari'ah）的理念而斗争，以之作为政治活动和国家建设的指引，在促进包含统治、行政、经济、社会、学术和教育等所有领域的公正与进步的努力上

断挑衅其不能代表真正回教，以及不敢推出回教政体具体内容的情况下，终于在2003年11月12日首次慎重其事地推出了〈回教政体文件〉（Dokumen Negara Islam or the Islamic State Document，编按：本书其他文章亦译为“回教国大蓝图”），以回应巫统的回教政体主张，并完整地巩固了回教党整体对回教政体的论述。〈回教政体文件〉的出炉不单代表了回教党对更大的议题——回教政体有了最终的共识，更象征了回教党今后的命运，已与无可转圜的回教政体论述方案，以及回教刑法的实践紧密地维系在一块，成为其意识形态不可或缺的表征。

从2003年〈回教政体文件〉的内容来看，回教党主张回教政体的主要理由有以下几点：其一是基于阿拉提供了人类个体、社会和国家系统的指示和教诲，回教政治领导就成为促进人类生活进步的重要机制。其二是为了落实党自1983年修改后的党章第5条之1和2：“为这个国家追求塑造实施回教生活价值且实行阿拉的和平律法的社会和政权而斗争，以及捍卫回教的圣洁和国家的独立主权。”⁶及第7条：“回教党法律之最高权威来源是天经（Kitabullah）、圣训（Sunnah Rasul）、乌拉玛的公议（Ijmak'Ulamak）与明确和清楚的类比（Qias），依据这个至高的律法，回教党的年度代表大会（muktamar tahunan）所持有”⁷的具体内容。其三是认为先知穆罕默德在多元族群、多元文化和多元宗教的麦地那社会，成功地成立了历史上的第一个回教政体，就证明了回教政体能在多元文化社会中存在，并应继续永久地存在下去直至世界末日，而麦地那宪章是为多元族群社会而设的宪章。⁸其四是主张回教政体是以神律为立法的最高基

回教的生活方式和社会制度。以聂阿兹的说法而言，除了回教，世上没有任何生活方式应被人类采纳。因此，全面地回教化即是针对一切非

推介回教价值。”¹³

因为回教的政治体系就是针对多元信仰和多元文化的环境而设，具有包容多元但尊重少数的世界观，穆斯林和非穆斯林皆各自有其规范和地位。¹⁴是以聂阿兹主张：基于回教并非仪式，而是解决人生一切问题的生活规范，为了确保回教的规范都能确实落实，回教政权就有存在的必要。¹⁵因此前党主席法兹诺认为：回教党不是只为马来族群或维护穆斯林地位而存在的政党，而是为了达致阿拉的意愿（mendapat Keredhaan Allah）和实施其规范而存在。¹⁶换言之，“回教化”就是回教党的基础理念，即透过具体的宣教行为来改革国家和社会体制，以解决社会各成员的困境，落实社会各族群的长治久安。因此作为宗教意识形态政党，回教党对当前社会困境的关切焦点不仅止于经济、民生以及民主等有形的问题，同时也包含无形的道德堕落和个人信仰迷失的问题。

宗教善恶二元论的全面落实

以聂阿兹的说法而言，“除了回教，世上没有任何生活方式应被人类采纳（*tiada sistem yang patut dipakai melainkan Islam*）”。¹⁷因此，全面地回教化即是针对一切非回教的生活方式和制度。基于回教和其他宗教文化明显不同，为了保持回教的纯正性，回教与非回教的二分论必然成为回教党理念传播的重心。首先，二元论的分类代表的是强烈的敌我意识，即回教的敌人（代表非回教势力）无时

无刻都在打压回教。聂阿兹认为回教的敌人可分为殖民主义者、东方主义者（*Orientalis*）和锡安主义/犹太复国主义者；他们透过各种管道如传播媒体、互联网、非政府组织和娱乐设施等，荼毒回教社会和去除穆斯林的回教属性，使穆斯林社会道德沦丧的问题日趋严重，甚至使叛教的问题一再发生。¹⁸

其次，二元论的意义就是在坚持回教的理想下，于一切物质和精神文明的领域上除去世俗化与非回教的元素，包含社会、经济、文化、政治，以至个人道德修养各方面。首先从社会规范的层面来看，由于巫统长期的“政教分离”政策，穆斯林社会遂因此而受非回教的不良文化影响，日趋堕落，聂阿兹便主张社会的各种偏差现象必须以回教的观点来加以导正，在此前提下（尽管马来西亚拥有一个在西化程度上远大于中东的社会），许多个人私生活行为也被置于公共规范的领域上，从妇女的工作权、人体影像的展示、个人宗教信仰的抉择、饮食习惯的选择、家庭成员的生活起居、服装穿着的决定到男女社交活动的进行，莫不成为回教党急切关注和纠正的议题。而最有效的导正方法莫过于将之纳入法律，强制规范。回教党在1990年执政吉兰丹州后，也就因为将此类议题置放在法律规范的范畴，而引起掀然大波，此类纠纷至今仍然是外界攻击回教党的重点。

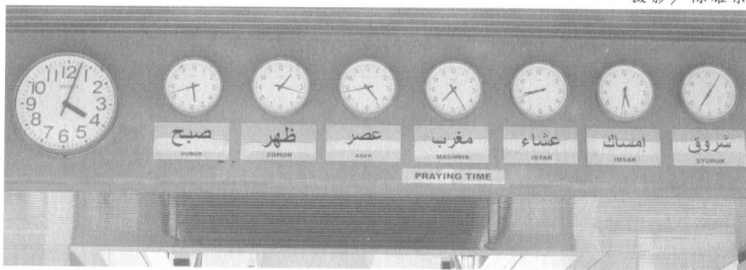
在这种将政党和宗教全然视为一体，并以回教和非回教二元对立来加以操作的情况下，回教党不少领袖遂衍生出强烈主观情感判断的回教情结。所谓回教情结，即是基于回教属性（*Islamic religiosity or Islamicty*）的差异，而在政治上赋予不同价值判断的逻辑论述。¹⁹这种回教情结用在政治

(supremacy of law)，即以全面实践的回教法为最高的权威。该文件提到：“阿拉命令（回教社会的）领袖去执行祂所启示的事项，并禁止人们依其他法律经典来诠释这些事项”。而作为穆斯林，不论是个人或是群体，如果不接受天启《可兰经》内容的规范，则会被视为不信者（Kafir）、暴虐者（Zalim）和无神论者（Fasiq）。²²

对于此点，聂阿兹认为：人类政治行为的重点不在于如何创造法律和社会秩序，而是如何贯彻阿拉的意志。如果一个政体的法律偏离了阿拉的意志，那么该政体就失去了权威，²³而回教法就是阿拉为保障人类和平而降示的天启计划（program langit）。因此人类并无权任意创制法律，人类在制定法律的同时，也必须考虑到它在今生和后世之间的效益。是故人类必须要全心全意地接受包括回教刑法在内的所有回教法，唯有完全遵从回教法，才会促进人类最大的福祉，而当回教法被忽视时，贪污、滥权和道德败坏的种种事情才会发生；²⁴因此以信仰之原则来治国是穆斯林的责任，一个人类的政体必须全面实施回教法。²⁵由此观之，全面实施回教法，包括以 Hudud、Qisas 和 Ta'zir 为基础的回教刑法（Shari'ah Penal Code），皆为回教政体最主要的实践事项，而且也是穆斯林的责任。前雪兰莪州回教大法官（mufti）、现回教党回教理论家 Dato' Dr. Haron Din 就表示：“如果只支持人造的法律而不服膺于阿拉之法，那么他的虔信度是值得我们批判的。”²⁶

为了释除非穆斯林的疑虑，文件中更进一步宣示：回教政体内的非穆斯林可自由选择是否接受回教刑法的审判，即回教政体届时将有两套并存的律法，一是为非穆斯林所保留

摄影 / 陈耀宗



在回教政体内，穆斯林与非穆斯林将走向不同的道路。

竞争的操作战略上，首先必须确认参与者（包括政党领导人、党工、党员和其他支持政党活动的人）对回教的虔信度，以作为判断其政治主张之价值的参考座标，甚至作为政治活动和社会互动层面上敌我定位的指标。因此回教情结在政党的强力催化下，一些具争论性的宗教词汇如“Kafir”、“Jahiliyyah”、“Murtad”、“Mati Syahid”、“Syuhadah”和“Bughah”等也成为政争的焦点，更成为指控对方的标签。²⁰如此一来，不仅使马来族群间意识形态与生活方式的歧异上升为政党政治的冲突课题，更造成马来穆斯林社会前所未有的分化，宗教虔信在如此的操弄下，已经不只是个人的选择，更成为一种敌我对立的政治表态。然而在大多数情况下，它是无法用理性加以辩证的。

全面实践回教法

我们再来检视〈回教政体文件〉，在其所揭示的回教政体七大原则之中，²¹第一项原则就是法制至上

(justice and equality; *Al-'Adalah wal Musaawah*)，回教党认为这个协商的精神所代表的就是民主协议制，然而它的协商范围是被严格限定的：“只有需要理性推断 (*Itjihad*) 的事项才需要进行协商，任何已经确定 (*Qat'i'*) 或清楚以及不能否定的事项是不能再协商的。”³¹ 按照回教党前述的宣告，已经确定的事项当然包括了全面实践回教法等。同时该文件宣称：回教的公义不是指公平 (*equality*) 和公正 (*fairness*)，而是所有事项都要适得其所，而平等是立基于回教政体内所有公民都是平等的基础上。因此，唯有政府在所有层面全面实践回教的规范，穆斯林和非穆斯林才能享有公义与平等。³² 于是，回教政体的第六项原则就是自由 (*freedom, al-Hurriyah*)，即在回教政体统治下，“回教将保障宗教信仰自由、个人自由、言论自由、政治结社和集会自由、个人私有财产的自由、接受母语教育的自由、宗教仪式和文化表达的自由，以及经商和谋生的自由。”

因此该文件认为在上述完美的愿景中，非穆斯林也享有自由与平等。此乃依据阿拉揭示的经文《可兰经》第 18 章 29 节的理论基础：“你说：真理是从你们的主降示的，谁愿信道就让他信吧，谁不愿信道，就让他不信吧……”³³

针对此项，哈迪阿旺认为：回教政体对非穆斯林最重要的包容就是回教的公正原则 (*keadilan Islam*)；他坚信回教政体对公正原则的实践甚至比非穆斯林基于本身族群文化和宗教所建立的政体更为透彻，而基于此项理由，非穆斯林也应接受回教政体的理念。³⁴ 在他的观点而言，这种公正原则所昭示的，就是多元族群和多元文化平等共存的社会机制，因此回教党坚信：回教政体其实就是最适合多元族群环

的现存的法律体系，另一个是回教法体系。对于此项，回教党辩称：马来西亚自独立以来在私法 (*personal law*) 的部分——家庭法、财产继承法、通奸法 (*undang-undang khalwat*) 等，就一直在实行穆斯林和非穆斯林的双轨制度，²⁷ 这两种法律制度没有理由不可以进一步扩张到刑法上，因此回教党主张：所谓实行两种法律制度会造成社会秩序混乱是没有根据的。²⁸ 然而回教刑法的刑罚内容毕竟远较马来西亚现行的公法或刑法严厉，如通奸和叛教者被处死。对于此项，党主席哈迪阿旺认为依据回教教义，如果穆斯林被判处回教刑罚，他将不会被打入地狱。²⁹ 由此可见，回教党认为回教的虔信度是要透过一套强制的集体规范来获得验证，尽管该规范可能是血淋淋的惩罚，然而在这情况下，所有的穆斯林基于道德和信仰没有表态的权利——宗教不再是个人的内心信仰，而是对外宣示以及受外在暴力强制规范的操演。即使众多非穆斯林对强行实践回教刑法——那怕不是落实在他们身上——感到反感，回教党仍一厢情愿地坚持立场：

“纵然可能因此而导致党失去非穆斯林的支持，回教党从不改变而且也很坚持对 *Hudud* 和 *Qisas* 课题的一贯立场。然而回教党也相信：如果有充分的时间与机会让党作出充分的解释，非穆斯林将支持党的立场。”³⁰

追求回教的公平与正义

再者，基于〈回教政体文件〉的第四个原则及第五个原则分别是协商 (*shura or consultation*) 及公义与平等

◆ 回教党辩称：马来西亚自独立以来在私法的部分，就一直在实行穆斯林和非穆斯林的双轨制度，这两种法律制度没有理由不可以进一步扩张到刑法上。

◆ 没有主导权。部分表示意见，在回教政体中，非穆斯林只能对涉及自己族群权利的部分表示意见，对国家的重大方针如国防外交等完全

教社会和国家“保护”的人。³⁷ 他们的主要义务有三：一是“缴交专为非穆斯林而设定的所得税（Jizyah）、土地税等”，这并不代表非穆斯林必须比穆斯林缴交更多的税，而非穆斯林所缴交的税款，将几乎完全回归非穆斯林社群的建设上。但以穆斯林缴交的税用在国家整体建设的设计来看，此种政策无疑是透过褫夺非穆斯林资助国家建设的权利，而进一步否定了非穆斯林对国家方针的参与权。二是“服从涉及非穆斯林和穆斯林双方，以及涉及国家重大利益的回教法律”。³⁸ 在此条件下，非穆斯林和穆斯林生活在两种不同、互不干扰的法律体系下的主张是没有立论基础的，因为马来西亚过去仅在于个人私法，即家庭法和财产法等，以及若干个人信仰仪式上采取两种法律体系，而规范公共事务的公法如刑法和民法等，所有的族群却是遵循同一套法律体系。除非非穆斯林和穆斯林居住在不同的社区而又鲜少交流，否则对不同族群实践不同的公法，又如何能促进人民的集体共识、普遍良善和公共利益呢？因此，哈迪阿旺以上的主张，无疑表明了非穆斯林在回教政体内仍然要受回教法管辖。是以我们也不难理解，非穆斯林在回教政体内所应具备的第三项义务就是“尊重回教的传播和穆斯林的感受”。³⁹ 由此观之，在回教政体中，非穆斯林只能对涉及自己族群权利的部分表示意见，对国家的重大方针如国防和外交等，完全没有主导权。

非穆斯林为参与 1957 年马来亚建国的首要族群（事实是：马来亚建国时，非穆斯林占国内人口的一半以上），而马来文化和穆斯林霸权经过国家四十余年的政治变迁过程，才渐次被认可。惟马来西亚宪法对所谓的马来霸权，除了在

境的政治秩序。

透过〈回教政体文件〉的发布，回教党认为它揭示了回教政体的真正内涵，以驳斥伪回教政体（pseudo Islamic state）的主张。³⁵ 从回教政体的论述就可得知，回教党不单要变更政府，还要变更政府的制度，其反对的不是议题（opposition on issues），而是原则（opposition on principle），它反对的不单是马来西亚的宪政体制，更是原初各族群创立马来西亚时所订定的社会契约。显而易见的，回教党版本的回教政体一旦实践成功，对马来西亚而言将是一场几乎完全否定过去理论建构的社会革命，因为它将社会契约维系在一个极端一元论述的超验价值上。这个一元论述在本质上就和多元文化格格不入，它和“他者”取得共识的空间来自于降服性的施舍和赋予，而非平等的智慧分享。那么，在如此的社会和国家契约之下，非穆斯林的地位又将如何呢？

非穆斯林在回教政体中的地位

哈迪阿旺虽然说明在回教政体之下，非穆斯林可以和现在一样成为内阁阁员、国会议员或人民代议士，并拥有畅通的发言和表达意见的管道，³⁶ 然而他没有证明的是：非穆斯林在回教政体中虽拥有自治权，但其自治权乃是在穆斯林和回教主权下所授予之权，正如哈迪阿旺在他的著作《回教政体的统治方式》（Sistem Permerintahan Negara Islam）中，将回教政体的非穆斯林视为 Zimmi。所谓 Zimmi，就是被回

◆ 可得知，回教党不单要变更政府，还要变更政府的制度。透过〈回教政体〉文件的发布，回教党认为它揭示了回教政体的真正内涵，以驳斥伪回教政体的主张。从回教政体的论述就

国家仪式操演和国家象征（如最高元首须为马来人）上的认可之外，就只有宪法第153条对马来人特权保障的若干授权，并没有将马来社会规范和马来民族主义的思想哲学，升级到至高无上的法源，更谈不上一个要求全民都遵循的道德规范和信仰，而马来西亚宪法也没有规定何种族群才有资格成为首相或领导国家。因此，回教政体对全然生活方式的塑造，不单在外在的体制展现回教的全面霸权，对内心的规范更是相信透过“适当”的训诲与法律，将可促使并强迫人类达成完美的道德要求。再者，在回教二元论述的核心理论基础上，只有穆斯林才能得救，不能走向来世的非穆斯林，其实就是走向地狱受苦。如在前述的回教文件中，被引用作为非穆斯林也享有自由和平等的理论基础——《可兰经》第18章29节的下一段，赫然是让人惊悚的内容，为不愿信道而自由选择生活习俗的非穆斯林，预示了恐怖的前景：

“我已为不义的人，预备了烈火，那烈火的烟幕将笼罩他们。如果他们（为干渴而）求救，就以一种水供他们解渴，那种水像沥青那样烧灼人面，那饮料真糟糕，那归属真恶劣！”⁴⁰

相关的论述在《可兰经》的文本中不胜枚举。由此看来，回教党所主张的回教政体内的穆斯林和非穆斯林，乃是走向两种截然不同的道路，即天堂与地狱。易言之，双方不同的政治和法律地位乃立基于不同宿命的前提下，这在根本上就做了极不公平的判定。难道穆斯林就眼睁睁地看着国内众多的非穆斯林走向火狱之路吗？

回教党的精神领袖聂阿兹认为：人类不能置身于《可兰经》和圣训的规范之外，而真神阿拉将检视人类的一切行

为并奖惩他们的后世。因此，回教是人类绝不能拒绝的宗教，人类如要追求永生的幸福，就必须跟随《可兰经》的指示，顺从阿拉的意志。⁴¹是故，回教党创建回教政体最重要的功能就是传播回教信仰（即宣教），并根据阿拉在《可兰经》的指示，推动建立回教的生活方式，以带领人类步入永生的后世。⁴²而在回教政体内，回教法的全面实施将让穆斯林和非穆斯林的生活方式更为泾渭分明，即穆斯林和“他者”的边界建构于大量的生活实践上，使穆斯林的整体生活笼罩在无形的道德壁垒内。在对内方面，这无疑是藉由集体表象和严格规范，在穆斯林群体间塑造以共同认知为内涵的规范性集体人格（group personality）⁴³——集体的宗教性。集体的宗教性驱使个人产生顺从（compliance）、认同（identification）或内化（internalization）的态度。对外方面则是对非穆斯林展示无所不在的回教的集体宗教性，以涵化和教化非穆斯林，让非穆斯林也认同回教价值，使其产生内化并转信回教，使他们都能“得救”。

由此观之，政治斗争的途径只是回教党宣教的辅助过程，其终极目标是向非穆斯林宣教及导正穆斯林的信仰方式；如果非穆斯林仍坚持不信仰回教，至少也要接受回教的政治秩序——回教政体。由此看来，非穆斯林在回教政体内是彰显穆斯林完



回教党不单要变更政府，还要变更政府的制度。

善回教生活的反面，以回教的观点而言，他们的地位在理论上和实质上都是不平等的。

结论

人类依循神迹诠释并规范自我生活方式，以导向全然的救赎之路，是一神教信仰的终极需求。惟我们必须了解：在一神教的范畴内，凡人不能裁定个人能否得救，以及是否进入全然的信仰正道，即使是“神的秩序”，在实践上仍然是透过人为的诠释和注解。而信仰是人类精神层面的追求，发展至极，不是外在道德和法律所能规范的。因此，回教法的全面落实，固然能强制个人服膺于回教信仰的外在规范，但个人对信仰的外在规范之臣服，并不能等同于其内心对信仰的虔信。对此，《可兰经》就清楚指出：有许多人是表面（或基于压力，或基于寻求特定之利益）遵循回教规范，内心却坚决抗拒回教信仰的伪信者——穆那菲（Munafik）。⁴⁴

是故，个人对信仰的依附情感，并不建立在法律的强制约束上，而是道德的教化。但若我们以法律强制某道德成为普世标准，非但不能藉此形塑群体性格单一的道德理想社会，往往更会成为政治上的多数暴力，引致其余信仰群体的反弹。2004年3月21日的全国大选，回教党不但角逐国会席次惨败，更丢失了丁加奴州的执政权，这多少可证明其回教政体主张在全国的支持度。

因此，在不透过暴力手段的前提下，一个多元宗教社会如马来西亚，其立国契约也必定是由各个不同的信仰群体所

订定的，内容一定不是完全服膺于某个宗教狭义解释的权威价值，否则这种国家契约所展现的，不过是众多宗教对个别宗教在理论话语和价值建构上的完全臣服，这不符合多元宗教社会的现实，更不能达致追求和平生活的理想。因此，在此情况下，单一神权至上的“社会契约”必须先于单一神权政体的成立而存在。以回教的角度而言，回教政体的实践至少必须以回教信仰为预设前提，即对回教的虔信态度必须先于回教政体而存在。在一个尚未成立乌玛社群——高度虔信的穆斯林社群的国家，就难以具备实施回教法的条件。基于回教尊重个人信仰自由，反对强迫信仰，⁴⁵一个高度虔信的乌玛社群的建构，必须先于回教政体的推动，如此回教政体才能因其获得普遍认同而具备最高权威。否则，若回教政体先于回教社会的形塑而实施，不但会有褫夺不同伦理和价值的自由表达权之争议，也会产生强迫未回教化的社会成员顺从回教价值的压制行为。此举即违背了回教的民主协商原则，更违背了回教反对强迫信仰的本意。

当自由民主主义建构的民主宪政体制，俨然成为当代人类文明压倒性的主流价值时，任何以和平途径来塑造意识形态政体的理论和实践，必然要与它作某种程度的结合。而基于回教和基督教哲学皆认可自然法的超验性，以自然法作基础的现代民主宪政体制，在理论上自然也可以得到回教立论支持，关键就在于它必须透过资讯的自由流通，以及开放动员社会的智能潜力，以广泛的辩证来了解和规划，并与当代的发展呼应，而非遵循某个党团或某个群体的狭义解释。

◆ 道德理想社会，往往更会成为政治上的多数暴力，引致其余信仰群体的反弹。若我们以法律强制某道德成为普世标准，非但不能藉此形塑群体性格单一的道德理想社会，往往更会成为政治上的多数暴力，引致其余信仰群体的反弹。个人对信仰的依附情感，并不建立在法律的强制约束上，而是道德的教化。但

注释：

- 1 · 〈回教党或角逐大多数选区，反对党议席分配完成 80%〉，《星洲日报》，1999 年 7 月 21 日。
- 2 · Haji Yusuf Rawa 在 1982 年至 1989 年担任党主席，1999 年去世，一般认为是回教党更进一步原教旨化改革的过度人物；Haji Fadzil Noor 自 1989 年起至 2002 年逝世为止任回教党主席，而 Hadi Awang 为署理主席兼 1999 年后的丁加奴州务大臣，并在 Fadzil Noor 逝世后成为回教党代理主席，2003 年被选为党主席，他们与吉兰丹州务大臣（1990 至今）聂阿兹为 1990 年代党内三大最高精神领袖。
- 3 · Ummah 是对回教高度虔信的穆斯林社群。穆斯林的定义在政治上是透过继承而来，并不一定虔信回教，所以一个穆斯林社群不一定是乌玛社群。
- 4 · Ibrahim Ahmad. 1990. *Konflik UMNO-PAS Dalam Isu Islamisasi*. Kuala Lumpur: Buku Sdn. Bhd., p. 21-22.
- 5 · 回教最大的教派顺尼派（占穆斯林总人口 90% 以上）的法学家主张刑罚可分成三大类，其一为固定刑罚（Hudud），包括通奸（al-zina）、偷窃（al-sariqah）、伪造通奸的指控（al-qadhif）、饮酒（al-syurb）、抢劫（al-hirabah）、叛教（al-riddah）和反叛回教政权（al-baghy）；其二为人身伤害的刑罚（Qisas）；其三为其他“必须协商”的刑罚（Ta'zir），为前两种罪行以外的一切过失之惩罚。不论是在惩罚方式或审理程序方面，争议最大的是固定刑罚，因为有偷窃罪处以截肢处分、通奸者被投扔石头至死等的极刑。关于回教党执意推行回教刑法所引起的各种风波的进一步内容，请参考陈中和，〈多元族群国家原教旨主义政党理念之探讨——以马来西亚回教党为例〉，《亚太研究论坛》第 21 期（台北：中央研究院亚太区域研究专题研究中心，2003 年 9 月），页 69-100。
- 6 · 2002. *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia(PAS)--Pindaan 2001*. Kuala Lumpur: Pejabat Agung PAS, p. 2.
- 7 · 同上注，页 4。
- 8 · 2003. *The Islamic State Document*. Kuala Lumpur: The Islamic Party of Malaysia, p. 17.
- 9 · 这个誓言是《可兰经》第 6 章第 162 节：“我的礼拜，我的牺牲，我的生活，我的死亡，的确都是为真主——全世界的主。”见注 8，页 18。
- 10 · *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia(PAS)--Pindaan 1993*, p. 2.
- 11 · 同上注，页 3。
- 12 · Abu Bakar Hamzah. 1992. *Parti PAS dengan Akalut Syasinya*. Kuala Lumpur: Media Cendiakawan, p. 59.
- 13 · 同注 10。
- 14 · 1999. “PAS Tetap Dominan, Wawancara dengan Ustaz Nasaruddin Mat Isa” in *Pertagungan Sengit Kali ke-10*. Ed. Suria Janib. Kuala Lumpur: Penerbitan Hemah, p. 32.
- 15 · Nik Abdul Aziz Nik Mat. 1995. *Asas Pentadbiran Islam*. Kelantan: Pusat Kajian Strategik Negeri Kelantan, p. 16.
- 16 · Fadzil Mohd. Noor, Hj., Haji Abd. Hadi Awang. 1988. *Perpecahan Bangsa dan Penyelesaian*. Kuala Lumpur: Dewan Pemuda PAS Malaysia, p. 7.
- 17 · Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat. 1997. “Ucapan Majlis Sambutan Hari Raya Antara Kaum”, in *Koleksi Ucapan Rasmi YAB Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat, Menteri Besar Kelantan*. Kota Bahru: Dian Darulnaim Sdn. Bhd., p. 303.
- 18 · Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat. 1998. “Ucapan Rasmi Majlis Perasmian Masalah Murtad dan Penyelesaian di Malaysia”, in *Koleksi Ucapan Rasmi YAB Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat, Menteri Besar Kelantan*. Kota Bahru: Dian Darulnaim Sdn. Bhd., p. 474.
- 19 · Islamicity 的形容乃是采用 Mutalib 的说法，见 Hussin Mutalib. 1990. *Islam and Ethnicity in Malay Politic*. New York: Oxford University Press, p. 159.
- 20 · 它们的意义依序为：“不信道者”或“异教徒”、“蒙昧无知的”、“叛教”、“殉教而死”、“殉教者”以及“叛乱分子”。
- 21 · 回教政体的七大原则分别为：一、法制至上（supremacy of law）；二、哈里发（Khilaafah），即人类是阿拉所委任代替祂管理天地万物的代表；三、敬畏神的虔信态度（Taqwa）；四、协商（shura or consultation）；五、公义与平等（justice and equality; *Al-'Adalah wal Musaawah*）；六、自由（freedom; *al-Hurriyah*）；七、绝对主权（Absolute Sovereignty; *As-Siyaadah wal-Haakimiyah*），即回教主权来自于阿拉和祂所提供的法源基础，见 *The Islamic State Document*，页 22-34。

- 22 · 见《可兰经》第5章44到47节。
- 23 · Nik Abdul Aziz Nik Mat. 1995. *Asas Pentadbiran Islam*. Kelantan: Pusat Kajian Strategik Negeri Kelantan, p. 14.
- 24 · 同上注, 页16-18。
- 25 · 同上注, 页24-28。
- 26 · Dato' Dr. Haron Din. 2004. "Keunggulan Perundangan Islam", in <http://www.parti-pas.org/model./php..>
- 27 · 马来西亚回教法是属于宪法各州地方分权自治的权责范围, 惟根据马来西亚联邦宪法附录9之第2条第1项, 回教法的权限是在于: "回教法的刑则和穆斯林的属人法 (personal law) 与家庭法 (family law), 包括结婚、离婚、监护孩子、嫁妆、赡养费 (nafkah)、收养孩子、孩童嫡系地位、孩子监护人地位 (penjagaan anak 或 guardianship)、财产馈赠、附带遗嘱和无附带遗嘱之遗产继承、可摊分和非慈善性质之信托基金相关的法律刑则。" 而根据第4条(k)项规定, 联邦国会有一权以联邦法规的解释来确定回教法和其他属人法的惩罚 (hukum) 项目: 因此在国会制定的1965年回教法院刑法权力范围法令 (Akta Mahkamah Syariah - Bidang Kuasa Jenayah, 1965) 的约束下, 回教法院的权力仅能含括穆斯林的属人法和家庭法, 以及部分回教禁忌 (如饮酒和赌博) 的范围。而回教法院最高的判决被限定不得超过三年的监禁、五千元的罚款和六次的鞭刑; 相较于民事法院的最高限制 (被限定不得超过十年的监禁、一万元的罚款和十二次的鞭刑), 其所能判决的刑则额度自然较轻。有关回教在马来西亚的地位更进一步分析请见陈中和, 〈伊斯兰在马来西亚的法律地位初探〉, 《东南亚区域研究通讯》第12期 (2000年), 页93-126。
- 28 · Dewan Ulama PAS Pusat. 2004. "Apakah Negara Islam untuk Orang Islam Sahaja?", in <http://www.parti-pas.org/model./php..>
- 29 · 原文: "menurut ajaran Islam, orang-orang muslim yang telah dikenakan hukum hudud tidak akan dicampakkan ke dalam neraka", 见 Presiden PAS Dato' Seri Abdul Hadi Awang, "Soal Jawab mengenai Negara Islam", in "Sidang akhbar PAS", Kuala Lumpur, 12 November 2003, in <http://www.parti-pas.org/soaljawab.php..>
- 30 · Urussetia. 2003. *Isu-isu Besar Negara: Kedudukan Sebenarnya*. Kuala Lumpur: Jabatan Hubungan antara Budaya(JAYA), PAS, p. 27.
- 31 · *The Islamic State Document*, p. 29.

- 32 · *The Islamic State Document*, p. 31.
- 33 · 同上注。
- 34 · 笔者发现此言论是哈迪阿旺的招牌论调, 与此类似的说法竟见于两笔相隔十一年的访谈资料, 内容完全一致! 由此可见回教党理念的稳定性。见 "PAS dan Arah Perpaduan Ummah-- Wawancara dengan Tuan Guru Haji Abdul Hadi Awang", in *Al-Ummah*, September 1989, 以及 "Wawancara dengan Ustaz Abdul Hadi Awang", in *Detik*, Jun 1999.
- 35 · Tuan Guru Dato' Nik Abdul Aziz Nik Mat. 2003. *Pendirian Nik Abdul Aziz 7*. Kelantan: Annual Bakri Haron, p. 9.
- 36 · Abdul Hadi Awang. "Soal Jawab Mengenai Negara Islam", in "Sidang akhbar PAS".
- 37 · Tuan Guru Hj. Abdul Hadi Awang. 1994. *Sistem Permerintahan Negara Islam*. Pulau Pinang: Dewan Muslimat Sdn. Bhd., p. 206.
- 38 · 同上注。
- 39 · 同上注, 页218。
- 40 · 《可兰经中文译解》(台北: 中国回教协会, 1997年), 页193-194。
- 41 · Nik Aziz Nik Mat. *Asas Pentadbiran Islam*, p. 12-13.
- 42 · 见《可兰经》第2章 (Surah Al-Baqarah) 第208节: "信道的人啊, 你们应当将整体融入回教里头, 不要跟随撒旦的步伐, 因为撒旦是你们明确的敌人。"
- 43 · 关于"集体人格"的论述, 请参考王铭铭, 《社会人类学》(台北: 五南图书出版公司, 2000年), 页272。
- 44 · 根据《可兰经》的说法, 阿拉对不信者和伪信者皆将施以地狱的极刑, 唯伪信者的处境将比不信者悲惨。见《可兰经》第4章 (al-Nisa') 第145节: "伪信者必堕落地狱的最底层, 你将会发现他们没有任何援助。" 转引自 Abdul. Latif Muda. 1995. *Ulum Syariah (回教法概要)*. Kuala Lumpur: Cahaya Pantai(M) Sdn. Bhd., p. 37.
- 45 · 见《可兰经》第2章 (Surah al-Baqarah) 第256节: "对于信仰, 绝无强迫; 因为正邪确已分明了。谁不信恶魔而信真主, 谁确已把握住坚实的、绝不断折的把柄。真主是全聪的, 是全知的。" 引自《可兰经中文译解》, 页27。

试析回教党两个宗教化的主要论证

文/吴振南
 (媒体工作者)

前言

据台湾文化大学中山学术研究所博士生陈中和的说法，1980年代之前，回教国还没成为马来西亚政治精英们关心的议题；¹这是由于在当时的时空环境，种族议题和现代化议题（简而言之，就是资源分配的议题）始终主宰政治领域。

不过，随着马来族群逐渐掌握政治资源，以及现代化议程顺利启动后，“回教国”议题才开始崛起，成为具有政治影响力的议题。

政教合一的政治理想，会伴随现代化历程产生，无疑也是值得令人深思的现象，但本文不准备从这个“世俗”角度出发，对议题做社会文化上的讨论。相反的，本文试图从进行政治说服的角度出发，分析回教党以回教国作为世俗国家体制外的宪政替代方案的论证，究竟不可行。



提供/华研

回教党以宗教化达到去殖民化目的？

一、回教党有关建设回教国的主要论证

在回教党1993年修正的党章中，明载着：回教党“以回教信仰和回教法作为斗争理念，并以这作为政治活动和国家建设的导引。在包含统治、行政、经济、社会、学术和教育等所有领域上，以回教价值促进公正与进步。”²

由这份文件我们可以知道：回教党的奋斗目标，就是建立一个符合回教教义的政教合一政权；文件不讳言地指出：在所有公共领域中，回教的价值将拥有最终的引导权。

当然，看出这一点是容易的，问题在于回教党为何认为这种政治体系，会比现行的世俗政体来得好？

在这点上，回教党有两个主要的论据，以兹证明进行一场宗教化的改革，是合乎现实政治发展的。

宗教化和反殖民的综合策略

首先，在回教党看来，当国家的建设开始完成大抵上的资源分配后，要持续进行“独立化”历程，光是进行行政的去殖民化是不够的，还需进行行政制的去殖民化。

例如哈迪阿旺曾在1983年于瓜拉丁加奴演讲，揭示回教党的这个论述。他指出：“同胞们，你们要相信，我们反对巫统不是因为它名叫巫统……而是因为它保存了殖民地的宪法，保存了不信道的条规，保存了蒙昧的条规。”哈迪阿旺还强调：不信道者指的就是相信政治和宗教分离的人。

这表明，在回教党看来，现代政体中，重要的政教分离原则，并非政治领域中必要的宪政设定。尤有甚者，这种想

◆ 殖民化是不够的，还需进行行政制的去殖民化。在回教党看来，要持续进行独立化历程，光是进行行政权的去殖民化是不够的，还需进行行政制的去殖民化。

法还是殖民者沦丧信仰的表征。

这个将反殖民以及宗教化结合在一起的策略，乍看之下似乎有些唐突，因为反殖民的风潮，就是公民追求自身权益和摆脱体制枷锁的过程。在这种反体制的思维下，摆脱宗教体制对公民的限制，也是一个合宜的事情。因此，若强调反殖民，应对政教分离有所坚持，而非摒弃。

虽唐突，这个反殖民以及宗教化的结合，却并非毫无脉络和理论依据可寻。哈迪阿旺便曾以殖民地机构为例，说明马来西亚回教徒对回教法的理解，其实是隔了殖民者观点这一层的。³对回教党来说，马来西亚回教徒统治者对政教分离热衷，恰恰反证出殖民者的文化观点，而蒙蔽了回教观点。

宗教化改革纠正政治贪污腐败风气

除了对反殖民做出异乎寻常的解读，回教党争取宗教化的另一个论述就是：世俗政权的体系无法使国家摆脱腐败和不公正的政策思维。

例如，1999年马来西亚在野党结盟成立“替代阵线”，便是建立在这个基础之上的。民主行动党在其检讨1999年败选的文宣上，便清楚指出：“巫统在经济领域的施政，……都是构成贪污舞弊、裙带风和朋党主义肆虐的原因。”而行动党就是为了响应“民主公正的召唤，……决定与回教党、公正党和人民党，筹组了替代阵线……。”⁴

哈迪阿旺也不间断地指出：强调民族主义思维的政策，例如土著特权等，其实是违反回教的教义和法律的。相反的，回教法中却有以公正原则（keadilan Islam）展现对非

回教徒的包容。因此，若要实现马来西亚种族的团结与和平，只有在政治上采取宗教化的道路。⁵

由以上事例可知：其实回教党可以很容易的从世俗政治体制产生的金权政治与政商纠葛当中，做出道德价值的论断，那就是这种殖民主义者遗留的政治体系，荼毒了回教徒执政者应有的回教道德属性，令回教社会陷入道德沦丧，乃至叛教的问题中。为了力挽狂澜，回教党要在政治体制上进行一场以宗教律法为主要武器的宪政改革。

二、可用殖民观点解释政教分离原则吗？

回教党将反殖民和宗教化挂在一起的策略，虽然不失为方便和深具群众魅力的现实手法，却不一定在反驳政教分离的原则上，具有说服力。

首先，政教分离并非只是只用于被殖民地区的特殊原则，而相反的，就算在殖民母国，政教分离也是屡屡得到引用的宪政原则。

当然，回教党还是可以指出：政教分离的想法是欧洲特殊的历史产物，因此视之为殖民者的观点并无不可。例如这个原则的出现，其实是对罗马教廷涉入政权，以及君权神授学说等形成欧洲中世纪的政治权力垄断，和特权阶级擅权等弊端的政治纠正方案。

不过，现代政体用以证成政教分离的，却非欧洲的历史，而是限制政府权力的想法。尤其是宗教拥有信仰的力量和广大的群众基础，一旦和政治权力结合，便很可能会出现

◆ 回教徒执政者应有的回教道德属性，令回教社会道德沦丧。做出道德价值的论断，那就是这种殖民主义者遗留的政治体系，荼毒了回教党可以很容易的从世俗政治体制产生的金权政治与政商纠葛当中。

其他团体或个人兴起无法享有相同政治权利机会的情绪。

以法国立法限制公立学校学生穿戴有宗教意涵的衣物为例，虽然执政者非以基督教为考量，而是一视同仁地禁止所有宗教的衣物，但法国的少数回教徒还是产生了不适和遭侵犯的感觉，因此发动抗议活动表达意见。

法国政府的问题，不是在它强求所有人遵守政教分离，而在它违反政教分离的做法，强行用政治介入应属私领域的宗教问题。

连法国这样以世俗而非宗教律法的观点扩大政府权力，都会遭致反弹；若以宗教观点进行，纵使是一点点的改变，恐怕也会造成不同宗教观点的人彼此更大的冲突吧！

所以，若回教党要呼吁放弃政教分离，便需要直接面对政教合一可能造成的问题，以及提出可行的修正方式说服他人；而非借助反殖民这个“稻草人”来攻击政教分离。

三、宗教化是杜绝贪污腐败的方案？

认为宗教化可以补强沦丧的道德，改善政府贪污风气的想法，有一个隐藏的前提，那就是认为品德是造成贪污的原因。

但事实上，品德常常是个人修养的问



现代政体主张政教分离，限制政府权力。

题，政府施政却是公共议题，所涉及的不是个人修养，而是公众利益。

例如一个政府官员堪称是全村最有品德的人，基于他的道德判断，他要求全村都要勤奋努力，早起工作；这个村子也是最有遵守法律精神和民风善良的村子，因此大家都无异议地配合官员的政令。

不幸的是，村子有一半的人有一种莫名的病，非睡到中午不能起床，要不然便很容易死去。最后，大家为了这个政令，牺牲了全村一半人的性命。

在这个荒谬的故事中，并非大家没有道德，而是没人制约官员的权力。因此，完善政府在宪法下规定的权力体制，建立限制和监督政府的方式，似乎比提升政府官员的品德来得更重要。

同样的，政府贪污的问题，也能以没人制约官员的权力来解释，而不一定需用道德沦丧来解释。其实，在较完善的现代世俗政体下，往往也有限制政商交往关系的制度，以明确的规定，确保这两个社会较强势的阶层不会互相挂勾，而侵害到其他阶层的权益。

因此，所谓的以提升道德杜绝贪污腐败的问题，真的不知从何说起。当然，我并没有否定：政府官员如果拥有良好的品德，有助于施政品质。

不过，回教党采取宗教律法的做法，也并非一定是因道德提升而改善贪污腐败，相反的，它是想用回教特有的严刑峻法取得效果。例如回教党可以举例：沙地阿拉伯的瓦哈比教派实行全面的回教法后，这个国家的犯罪率明显降低了。

这个说法牵涉到法理学层面的问题，包括人道主义和回

提供

教律法是否可以修订等等，这也非本文所要答覆的了。

结论

要改变宪法制度，实施回教国或回教法，必然牵涉到大量说服的过程，但单就本文所论及的两个论证来说，还远远不能达到以理说服的程度。与其陷入脱离宪法的回教国争论，不如回头想想如何完善现有的宪法制度。

注释：

1. 陈中和，〈多元族群国家原教旨主义政党理念之探讨——以马来西亚回教党为例〉，《亚太研究论坛》第21期（台北：中央研究院，2003年9月），页74。
2. *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS)--Pindaan 1993*, p. 2.
3. Fadzil Mohd. Noor and Hadi Awang. *Perpecahan Bangsa dan Penyelesaian*, p. 26. 另见陈中和（同注1，页86）。
4. 民主行动党中央宣传部，〈从民主行动党的建党理念看政教合一的神权政治〉（2001年）。
5. 见陈中和（同注1，页88），陈文是根据哈迪阿旺接受的访谈以及聂阿兹到神庙主持仪式的行为，来描述回教党的包容性。

回教青年运动组织 与马来政治的互动

专题报导／封德智

（媒体工作者）

谈及马来人政治，总不能避而不谈马来西亚回教青年运动组织（简称回青运，*Angkatan Belia Islam Malaysia*，ABIM），它的特别角色让它在马来政治中扮演重要和关键的一环。

今年踏入成立三十三周年的回青运，在以往的三十年期间走过不少风雨摇摆的时段，它在1970年代成立初期，是在政治经济不稳定的背景下，以愤怒青年的姿态在马来人舞台上亮相。1980年代至1990年代中期，许多领袖纷纷加入执政的巫统，加上当时政经繁荣，一片歌舞升平，马来社会普遍没有面对太大的经济蛋糕分配争议。这也使回青运在政经课题的言论上收敛许多，呈现“中年稳重”的形象。

1998年发生的政经危机，让回青运重新拾回昔日的批判角色，组织内的领袖面对转型的分水岭。许多领袖加入由前副首相安华的夫人旺阿兹莎所领导的公正党，而今公正党也与人民党合并成为人民公正党。可是在公正党上届党选中，一度成为该党骨干的回青运领袖纷纷落败，从此党内的回青运势力从高峰跌入低谷。

自此，回青运仿佛自政治舞台抽身，将焦点和重点锁定

在回教的宣教工作和马来民族的文化教育活动。

多面向的回青运

或许华人社会都对回青运感到陌生和认识有限，总会不期然地将它与激进回教运动和安华连在一起。个中原因不外是安华乃该组织的创办人之一，同时他领导期间的激进、硬朗和不轻易妥协的态度让华社敬而远之；回青运强烈的回教形象也导致华社对它没有兴趣。

其实，回青运在1971年8月6日成立，迟至1972年才正式获得注册，其会员也从昔日的数百名发展至今日的十万人，人数足可媲美一般政党。

在众多回教支派之中，回青运属于顺尼派（Sunnī），组织内超过90%的会员是顺尼派人士，他们遍布全马各地。

回青运的主要目的是宣教（dakwah），它有定期的月刊《册子》（Risalah）。这本以国语为媒介的“会讯”

是在1973年创刊，至今

已三十一年。1989

年回青运决定出版

另一份注重组织讯

息的杂志《回青运

新闻》（Berita

ABIM），另有一

份内容以教育为主

的《回教教育期



回青运成员渗透各战线，建立许多桥头堡。

刊》（Jurnal Pendidikan Islam）。此外，他们也出版一份英语季刊《回教评论》（Islamic Review）。

上述杂志在市面上流传不广，主要对象还是会员订户，非会员很难在报摊或书店购得。尽管如此，这些刊物平均每期出版量依然可以保持在三千本左右，回青运也拥有本身的促销部负责市场行销。

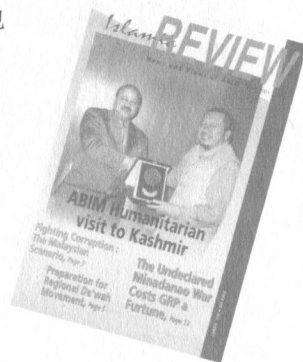
回青运成立至今，已经出版超过二十种回教相关书籍，销售量也达十万本。这些书籍和杂志内容扎实，深入地探讨有关回教发展和教义的课题，有启蒙后的“进补”作用。

回青运标榜本身为提倡人文关怀和社会正义的回教宣教兼福利组织。它属下的秘书处和各单位各有不同任务，计有总部秘书处、国际事务秘书处、妇女秘书处、社会发展局、教育局、出版局、训练中心和回教青年合作社。它也开设可以颁发文凭的大专学院。

马来政治人物的摇篮

虽然回青运领袖不断宣称它秉持的是非政治和非政府立场，但是人们还是很自然地将这个强调为回教和马来人斗争的组织，与马来政治混为一谈。

当中的主要原因是回青运曾经培养许多独当一面的马来政治人物，最著名的是前副首相安华。其他出身回青运的马



近年回青运注重宣教和文教活动。

来政治菁英，还包括已故回教党主席兼前国会反对党领袖法兹诺、现任回教党主席哈迪阿旺、前公正党总秘书安努亚达希、前吉打州务大臣兼巫统总秘书山努西、回教党道北区国会议员卡马鲁丁嘉华、前首相署副部长法希阿都拉曼和霹靂州行政议员占比立等。

这些受过高深教育、经过组织培训及栽培的回青运成员，基于会员年龄的局限和策略需要，后来投入各领域发展，建立桥头堡和势力，扩大斗争路线为未来的目标铺路。这批离开的会员都在其他领域取得不错的发展，如高等教育界、学术界、宗教界和政界。因此，回青运可以被喻为马来政治人物的摇篮。

由于回青运成员数目众多，某些成员又在个别领域享有一席之地且影响力不小，因而促使它还可以扮演压力集团的角色。

虽然回青运的章程规定：凡是积极参与政党的会员，必须辞去组织内所担任的一切职位，以免政党与组织的利益冲突，但辞职不表示这位领袖的影响力从组织中衰退，他还是带有浓厚的回青运色彩。

五个阶段

个人认为回青运的发展可分为五个阶段：第一阶段，是学生运动领袖拉萨里纳华威（首任主席 1972-1974）和安华（第二任主席 1974-1982）领导时期，期间他们激进地与政府对抗，导致 1970 年代初安华在内安法令下被扣留。

第二阶段是 1980 年代第三任主席西迪法迪尔（1983-1991）领导期，该组织从着重政治转为强调宣道和传教。

1990 年代，当安华挤入政府权力核心后，该组织迈入第三阶段。第四任主席莫哈末诺马奴迪（1991-1997）的领导路线倾向政府，经常有政府高官出席回青运的活动，同时也获得政府的财务拨款和援助。

第四阶段的回青运可说是面临分水岭的阶段。安华被革职，让组织竖起正义和公正的旗帜，声援受到不公平对待的安华。当时的第五任主席阿末阿占（1997 至今）决定与政改运动人士掀起的“烈火莫熄”浪潮站在一起，大批领袖加入公正党及参与 1999 年全国大选，但是成绩不甚理想。尔后在公正党的党选中，回青运领袖试图通过竞选进一步掌控公正党，结果全军覆没，莫哈末诺马奴迪竞选署理主席职位也告落败。

这使到公正党内部的回青运领袖重新评估留在该党的意义和前途，最后这批人士决定淡出政党，重返宣教和马来民族所关心的教育课题上，这就令回青运发展进入第五个阶段。2002 年 5 月 8 日，回青运主席阿末阿占和国家语文出版局（DBP）联手举行一个破天荒的活动，以巴勒斯坦斗争为共同课题，将当时的巫统主席兼首相马哈迪和回教党主席兼国会反对党领袖法兹诺，聚合在语文出版局的礼堂。

这项历史性的活动被许多政治观察家视为：回青运尝试摆脱政治色彩，转而宣扬普世的回教价值观，争取及捍卫全球回教徒的福利；国内事务方面则关注马来人的命题，如教育前景。未来的回青运是否将朝这方向发展，尚需拭目以待。

◆ 党的党选中，回青运领袖试图通过竞选进一步掌控公正党，结果全军覆没。批领袖加入公正党及参与一九九九年全国大选，但是成绩不甚理想。尔后在公正第五任主席阿末阿占决定与政改运动人士掀起的「烈火莫熄」浪潮站在一起，大

义味道，以普世的回教价值观取代。安华选择巫统，最大意愿是希望淡化巫统的马来民族主

回青运和安华纠缠不清

回青运出了个安华，仿佛从此就与安华摆脱不了关系，安华等同于回青运。当中的主因是安华领导回青运期间所散发的领袖魅力，尔后他在内安法令下被关入扣留营，最后又戏剧化地受当时的首相马哈迪医生邀请，加入执政的巫统。

回青运前主席莫哈末诺表示：安华于1982年加入巫统，是为了让回教加速融入日常生活，以及提高回教在社会不同领域的价值。当时组织内的长老会（Majlis Syura）允许一些会员在巫统内活跃，以配合组织斗争的使命和任务。当然也有一部分选择加入回教党继续斗争，最著名的要数前回教党主席法兹诺和现任主席哈迪阿旺。

安华选择巫统，最大意愿是希望淡化巫统的马来民族主义味道，以普世的回教价值观取代。可是十六年后的1998年，安华被他的“恩师”马哈迪开除，他欲淡化马来民族主义色彩的努力仿佛没有取得明显成果。相反的，巫统的回教色彩也不是因为内部的醒觉而加深，它是在回教党的激烈叫阵下做出调整，包括宣布马来西亚为回教国。

尽管回青运没有直接涉及政党政治，但是它却允许和鼓励会员加入政党，利用政党管道实现斗争目标。安华加入巫统，法兹诺加入回教党，使到回青运陷入支持哪一党的矛盾立场，最后选择折衷的非政党立场。

1998年的政治危机，导致一些在朝的回青运领袖落马，连安华也被革除官职和党职，它让回青运进入另一个思考空间，考虑如何重新定位。最严重的情况莫过于当年9月21日，当局引用内安法令逮捕四名回青运领袖，包括主席、署

马来民族主义和回青运的缘起

或许非马来人社会对该组织的缘起，以及它如何发展至今日的十万名会员感到好奇。其实它的起因与1970年代的背景有直接的关系，当时的巫统代表马来民族主义，回教党代表回教主义，而回青运就必须在这空间中寻求生存。

回青运首任主席拉萨里曾经表示：政治讲求实力和权力，不可能百分百达致目标而忽略操作面和实践。回青运的目标乃宣教，年轻一群成为回青运的对象，它是超越政党的非政治组织，专业领域和非专业人士都可聚集在回青运的旗帜下。

他指出：当年除了巫统青年团和回教党青年团，还有两个从事马来青年运动的非政府组织，即半岛马来学生组织（GPMS）和马来西亚回教福利组织（PERKIM）。

半岛马来学生组织是单纯的马来民族主义组织，没有关注回教课题；马来西亚回教福利组织则由东姑阿都拉曼成立，负责处理刚信奉回教的人士。它们都有特别任务。

当时一批活跃于回教学生运动的青年认为：应该开拓特别的空间，吸纳对政治没有兴趣的回教青年，让他们建立回教化的生活方式。这批不认同狭隘的马来民族主义的青年，希望可在最快的时间内，将回教精髓和价值散播到各个角落，让人们回教有清楚的认识并接受它，同时在所谓的宣教过程中应该避开政治和种族因素。



回青运出了个安华，此就与安华摆脱不了

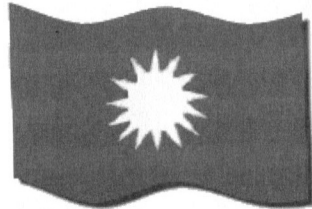
www.freecanwar

回青运就必须在这空间中寻求生存。时的巫统代表马来民族主义，回教党代表回教主义，而回青运的起因与一九七零年代的背景有直接的关系，当

回教化与马华公会

文 / 陈利威
(理科大学硕士生)

当回教化席卷马来西亚时，马华公会在哪里？这篇文章尝试了解马华公会如何回应回教化，以及试图整理出马华公会是否对回教化有特定的立场。回教化在这里所指的有两种：一为回教政策，二为回教国。



马华公会的章程

马来西亚建国的联邦宪法之所以没受到应有的尊重，其中一个原因是缺少引用和讨论，马华公会（简称马华）的章程也处于如此地位。在回教化差不多已体制化的当儿，这种讨论未免太迟些；但是，我们更关心的是：马华到底还是有些什么立场，而这个立场是否将守护现有世俗民主体制。

让我们看看马华的章程，来寻找马华对回教化可能的立场。

马华〈1970年章程〉第六条第二项为：

“确保和维护马来西亚宪法。”

马华〈1970年章程〉第六条第三项为：

“确保和维护一个以多元种族为基础的议会及民主政体

理主席和总秘书等。此事引发强大冲击，使大批会员不满政府处理事情的方式，选择直接加入政党（回教党或公正党）和非政府组织，延续正义斗争。

当年曾被扣留的回青运主席阿末阿占说：“1998年之后，的确有很多会员选择回教党，但是也有一部分留在巫统，不同政治理念的会员依然可以再合作。”

未来挑战

历经三十多年的回青运，如何在今日的社会继续合理地生存和壮大，已是该组织不断探讨的核心课题。昔日的业绩不是一场怀旧的回忆，它需要对以往的得失进行分析和研究，评估之前的道路。历史的借镜能提供许多宝贵的经验，包括它们与政党政治的关系。

目前已经到了需要更多交流和对话的年代，回青运应该主动举办宗教、种族和文明交流，撮合更多有建设的对话和交流。

随着全球化和地球村的概念日渐获得人们接受，回青运不能停留在宣教而原地踏步。除了把回教信念普及化，让回教徒接受正信的教义，也应该努力减少非回教徒的误解，认识其他文化和宗教。

◆ 马华批评的重点在回教国多于回教政策，因为建立回教国是回教党公开的秘密，而回教政策则是巫统公开的秘密。

马华与行动党的“回教斗争”，在1980年代才开始大量开展，这显然比早在1970年代初就逐步生根的回教化政策来得稍迟。

马华从1980年代开始至今，一直指责行动党与回教党勾结，而与回教党勾结，就证明行动党支持回教国。就是这一主线

将马华在华人政治场域中对回教化的立场显现出来。马华靠间接的途径，以行动党来作为中间媒介（或替死鬼？），批评回教党的回教化，也间接向国阵表明立场。马华批评的重点在回教国多于回教政策，因为建立回教国是回教党公开的秘密，而回教政策则是巫统公开的秘密。

马华批评回教党的回教刑法为“极端神权思想的典型例子”（李金狮，《星洲日报》，1992年5月24日），“马华与回教党势不两立”，而且马华“绝不会赞同回教党实施的回教化政策”（冯镇安，《星洲日报》，1992年1月28日），“马华反对回教党的全部回教化政策”（黄思华，《南洋商报》，1992年1月7日），“回教党如果在国会提出动议要回教刑法实施全民身上或实施在回教徒的身上，马华将坚决的反对”（陈广才，《光华日报》，1992年6月17日）。以上的批评都是借助行动党而开展的，当时的争议是1990年代初执政的吉兰丹州政府的回教化措施，林吉祥拜访吉兰丹州务大臣后所引发。就是在华人政治场域，以行动党和回教党的勾结为主题掩盖下，这种公开言论显现马华对回教化的



马华反对回教国，但反对回教政策时就不太坚定。

原则。”

首先，须有这样的认知：这章程是种族意识高涨时的产物。第六条第二项的“维护宪法”，其实也就是维护族群利益；第六条第三项虽提到“议会及民主政体原则”，但隐义昭然若揭，这显然是以“多元种族”为主轴。

可是，这样的历史产物，却刚好对未来的政局具有正面意义。维护现有的马来西亚宪法，也就是反对回教国的建立，但有否反对回教政策，那就甚难诠释了。这就是马华的立场吗？

其实，马华对回教化的立场，并不能从以上单一的角度获得。论者认为，马华对回教化的立场环绕在三个场域：

- 一、与行动党形成的华人政治场域；
- 二、与回教党形成的朝野政治场域；及
- 三、与巫统形成的协商政治场域。

在不同的场域中，我们看到不同的立论。三个场域的互动下，马华对回教化的立场或可慢慢体现出来。

华人政治场域

这个场域最能清楚显现马华对回教化的立场。马华与行动党一起争取华人选票，合法性的基础都来自这里的表现。华人政治场域是马华最有表现的场域。当然，在这个所谓的“华人政治场域”中，主要是纠缠不清的文告战。杨白杨曾经形容马华和行动党两者反回教国的图景为“互相踢来踢去”（《通报》，1989年8月23日），非常传神、贴切。

◆ “互相踢来踢去”，非常传神、贴切。杨白杨曾经形容马华和行动党两者反回教国的图景为

立场。

为何不把马华和行动党的关系列入朝野政治场域？虽然两者处在朝野对立的位置，可是，这里是属于族群政治的马来西亚，两党的立场与行动往往出现一致的步伐，皆以华人为本位。这种华人政治的动员，不像一般朝野之分的政治对抗，反之是个别种族在一个固定小范围的政治操弄，所以是在华人政治场域。

朝野政治场域

马华和回教党针对回教化课题的关系处于朝野政治场域。马华对回教党的攻击，与对行动党的攻击相比，显得有所节制和顾忌，这是朝野的君子之争，而不是栽赃、文字游戏或强词夺理。

马华在1986年大选以“竞选默契的后果”为题发送一份文告，只是很“礼貌”地指出：“回教党坚持建立回教国，人民在本届大选中若让狂热主义得逞，不但对华人社会有百害而无一利，甚至对一个中庸和稳定的马来人社会也一样充斥危机。”（《通报》，1986年7月28日）。文中稍提到“回教国须重组我国现有经济状态和结构”，就没有其他深入批评回教国的论点了，更多的部分是强调回教党和行动党的勾结，当时的用词为“竞选默契”。无论如何，这是马华难得对回教国首次提出看法。

后来，1990年代吉兰丹州回教刑法课题引爆时，马华中央宣传局宣示了对回教化最强硬的立场：“严厉谴责吉兰丹

州政府公然违反联邦宪法精神，宣称只需寻求丹州苏丹御准即可在州内推行回教刑事法的言论”，背景是“正当联邦政府仍在寻求回教法律专家协助，研究丹州政府提呈的回教刑事法草案之际”（《星洲日报》，1994年5月13日），可见马华对这课题的小心之处。马华虽然对回教党的回教化措施提出批评，但也有自知之明，知道可能间接批评到巫统/国阵。

马华曾经在1991年开除两名丹州党员，因为他们参与非回教徒事务委员会，“马华担忧这两名党员直接参与非回教徒事务委员会，可能造成马华支持回教党的假象出现”（《新明日报》，1991年12月12日）。在这场域中，其实马华不常有对回教党像对行动党般直接的批评，通常只有一种批评姿态，即主要是针对回教党作为在野党，马华可以放心大力鞭挞回教党所有的回教政策及回教国理念。朝野政治场域中，马华可说是“从华社权益看回教党”（来自翁诗杰的一篇时评题目，《南洋商报》，1986年6月12日）。

协商政治场域

这里的协商不是政治学的 consociational 型，而应属于 bargaining 型。前者是民主的方式，后者是强者决定弱者的命运。其实，与独立后东姑时期比较，在1969年后，马华已经失去本身的政治势力与威信。而新经济政策制定后，马华更处于国阵协商政治的弱势地位，这种从属的结构一直延续下来。巫统在推行回教化政策时，也因处在这结构中而无法

◆ 之明，知道可能间接批评到巫统/国阵。马华虽然对回教党的回教化措施提出批评，但也有自知

的未来》，书中有一篇文章为〈反思宗教自由〉，提到在回教化政策下，政治上少数群体的不满，皆是华社耳熟能详的议题，包括非回教徒宗教场所不足、幽会法和禁酒对非回教徒的干预，以及不足年龄者皈依回教的问题等等。这些属于补助性的立场却没有成为马华政治选择的强硬立场，可见马华已认同巫统的回教政策。这认同是政治现实的接受。

听听陈祖排在强调国阵统治下的马来西亚是世俗国家的辩辞：“如果大家了解到，巫统为了要捍卫宗教信仰自由和世俗主义的民主政治，而面对来自回教党以及回教党的‘同盟军’的压力是多么强大”，马华（他）对巫统当时领导人的“勇气感到钦佩”（《星洲日报》，1992年5月22日）。当前首相教马哈迪宣布马来西亚是回教国时，林良实只轻轻辩护说：这是政治需要。当“回教党迫巫统对回教国立立场表态时，首相很有经验地应付，并表明马来西亚已是回教国，不需要进一步回教化”，黄家定认为“我们必须明白首相的用意”（《星洲日报》，2001年10月9日）。



摄影 / 陈耀宗

马来西亚是成功回教化而无需成为回教国的国家。

马华在哪里？

在三个场域中，马华对回教政策似乎已无太坚持的立场了，但对回教国的立场就较鲜明。争论回教化的对错，来到今天，已经失去意义。回教化的“成就”，是我们日常生活的一部分，街边的回教堂、戴头巾的马来妇女、回教词

招架。华文社会的一般语言称这为“当家不当权”。

马华没有能力回应巫统推行的回教政策，一方面除了结构性的弱势，另一方面是族群行政分工的结果。一些部门的政策制定，有时是与另一族群完全无关的，最好的例子就是回教事务。一些法案往往已到了即将通过的时刻，各族群的成员党才知晓，甚至也不清不楚。回教化政策就在这种马华缺席、不需要马华或与马华无关的情况下一一推出。其中一个例子就是马华支持通过“回教成年法”课题，这涉及父母为子女选择宗教信仰的年龄上限。马华擅长行使的最激烈回应是“无声的抗议”，以缺席或退席的方式不同意回教政策。

处在弱势从属地位的马华，自然遵循协商精神，长久不能公开批评巫统的回教化，因此可以说是已经接受巫统的回教化。这是巫统巧妙的融合，一位学者 Judith Nagata 称马来西亚是成功回教化而无需成为回教国的国家。然而，回教化长远的目标不就是回教国吗？

虽然如此，马华对巫统的回教化还是有一个底线，即修宪成为回教国是最后防线。这种认同巫统回教政策，只防守最后的底线，在马华的公开表态露出端倪。对于涉及巫统与回教的事项，马华只有一种重复的声音，即国阵政府维护马来西亚为世俗国。在这种鲜少但珍贵的表态中，马华以巫统为中心来重申维护世俗国的立场，例如“马华中央宣传局欢迎国阵总秘书莫哈默拉末宣布：国阵不会拟定另一套回教刑事法来取代回教党的回教刑事法，这充分证明国阵坚决捍卫联邦宪法精神及建立世俗国的决心”（《星洲日报》，1994年5月21日）。马华在1988年出版《马来西亚华人

◆ 席、不需要马华或与马华无关的情况下一一推出。才知晓，甚至也不清不楚。回教化政策就在这种马华缺席的情况下，各族群的成员党

回教党

在第十一届大选的败因

文 / 饶玉明

(马来西亚大学博士班研究生)

前首相敦马哈迪医生于2003年10月底荣休，为国内舆论留下了多元的想像空间。大家拭目以待的是：新领导层是否比马哈迪领导的政府更廉洁和更具备改革的决心？阿都拉能否尽快摆脱巫统长久以来的金钱政治、朋党及裙带风等弊端？以他的宗教世家背景，会不会推行更开明和中庸的回教施政？以及他延迟公布副首相人选的决定，皆成为坊间热门课题。以个人形象来说，其相对廉洁和务实的“好好先生”形象，以及面对母亲骤然逝世和夫人患病时自然流露的细腻情感，比起硬汉马哈迪的强悍领导作风，似乎更为受落。正因为如此，新首相上任一百天的“政绩”虽乏善可陈，不过由于他杀一儆百，矢言严厉打击贪官污吏和清算越权企业大亨，为中央政府赢得不少掌声。以上种种举措非属破釜沉舟的政治改革，却适时地让国阵赢得好评，为筹备2004年第十一届大选掀开了序幕。

回教党作为最大的反对党，当然也雄心勃勃与跃跃欲试，以迎战前所未见的“新首相效应”。党主席哈迪阿旺在党报《Harakah》谈笑用兵，以必胜的姿态矢言捍卫自1990年和1999年赢得的吉兰丹州和丁加奴州执政权，并扬言要攻克半岛北部的玻璃市、吉打，以及企图在中部的彭亨、霹雳

汇、回教金融、在国际的回教国形象等等，是事实，也是习惯。如果是从这个角度来评估马华，那马华再次带领华人社会作出调整——上一次是融入国土，这次是融入现代回教国家。

2003年，还是副首相的阿都拉正式推出新回教观念，称为Islam Hadhari，有几种翻译，即中庸回教、文明回教或现代回教，延续过去提出的以回教为核心的发展(pembangunan berteraskan Islam)概念。最先出现的措施是在教育领域，一项称为Projek Perintis j-Qaf的教育大计，以后的国民教育体系会把爪夷文、阿拉伯文、《可兰经》及回教戒律等列入回教徒的正课。Islam Hadhari目前在马来社会引发非常多的讨论，因为国阵动用国家机关来推动。

其实，这可视为回教政策进一步合法化的进程，目前我们还不能作任何评估，因为这个概念还在探讨中。我们只是好奇：新领导和新回教观念下的当下，马华在哪里？不久前，马华总会长黄家定认为“非回教徒高度接受Islam Hadhari”（《新海峡时报》，2004年4月11日）。不要忘记，此时此刻马华的位置属于协商政治场域。

和雪兰莪各州通过民主选举程序，削弱国阵的绝对优势。竞选期间，回教党党魁在丹、丁这两个堡垒州属摆了空城，仅靠州政府官员和二线领袖支撑大局，以“平常心”看待大选，继续以周四晚间的例行政治讲座（ceramah）宣扬政治主张，或通过周五回教堂礼拜时间前后的祈祷仪式，作为宗教政治集会，凝聚支持者力量。

大选前夕的政治讲座可否作为得票的准确指标？以吉兰丹州来说，答案是不然。竞选期间，国阵举办的各项讲座皆少人问津，有的还须穿插歌星演唱、杂技表演或慈善晚宴等余兴节目，才能吸引众多观众到场。而回教党主催的讲座多半场地简陋，出席者携儿带女席地而坐，偶尔还被要求募捐以筹建回教堂或捐助灾黎，但仍见热情澎湃的汹涌人潮。政治讲座策略无法奏效，作为州内反对党的国阵成员党却似有对策，那就是走入人群中，利用中央政府圈定的各项计划和远景，许诺未来五年州内的发展，吸引骑墙派的选票回流。

举个例子，2004年3月20日清早，我在吉兰丹州首府哥打峇鲁市中心著名的卡提嘉大巴刹，见到巫统国会议席候选



提供/华研
 国阵重夺丁州后，呼吁两派支持者放下歧见。

人赛益依不拉欣拿着喇叭筒呼吁选民投他一票，并在现场出动年轻的女青年团团员派发传单，一行人浩浩荡荡，熙熙攘攘引人侧目。反观赛益的对手——公正党的聂马末，不但极度仰赖回教党中坚分子的支持，即使为自己站台演讲也因为受制于回教党的“霸权”而无法畅所欲言。¹

回教党指巫统提出“伪回教国”概念

第十一届全国大选明显是在国阵缺乏政绩、反对党缺乏课题的情况下举行，那到底是什么因素导致国阵轻易获得压倒性的胜利？评论家认为那是新首相效应、竞选委员会偏袒和反对党联盟一盘散沙的关系。我认同以上几点，并认为回教党本身选举策略错误，以及过于高估自己实力和高调处理“回教国”课题，也是该党在大选中失利的因素。

德高望重的回教党前主席法兹诺于2003年因病与世长辞，导致党内的中庸派党员不得不向激进派作出若干妥协。接任的哈迪阿旺擅长以宗教意识形态巩固党内势力，对外则大肆宣扬包含回教刑事法在内的回教国主张，同时抨击国阵政府于2001年9月29日所谓“马来西亚是回教国”的宣布，认为那是换汤不换药的“伪回教国”概念，跟先知时代的“真正的回教国”理念不可同日而语。

为了扩大诠释回教国理念，哈迪阿旺于2003年11月颁布了“回教国大蓝图”（Dokumen Negara Islam），并频频到外州拜访以争取更大的委托。所谓的大蓝图，并没有为回教党带来预期的荣誉，反而因为拘泥于其刻板的“回教

◆ 调处理回教国课题，也是该党在大选中失利的因素。回教党本身选举策略错误，以及过于高估自己实力和高

国”模式而受到各方攻击。首先，朝野华基政党群起攻击回教党思想腐朽、罔顾人权和不尊重女性。接着，巫统党内的现代派，尤其是拥有专业资格的男女知识分子，纷纷讨伐回教党诠释回教教义的正当性与合理性。作为新时代进步女穆斯林的先锋，巫统女青年团和妇女组更不放过批判“回教国大蓝图”内有关男女待遇不平等的种种条文和细节。

竞选期间的回教党不断受到昔日盟友行动党的挑衅，以及偶尔受到人民公正党的责难，然而却万万没有想到会输掉了丁加奴执政权，在三十二个州议席中仅得四席。而在吉兰丹州，回教党仅以微差的多数议席获得执政权，也令该党觉得不可思议。回教党本身又如何看待出乎意料的大选成绩呢？

回教党列出八项失利原因

2004年4月，回教党的安华巴克力（Anual Bakri Haron）依据丹州州务大臣聂阿兹的谈话，出版小册子并对大选成绩做了综合分析。²他列出回教党失利的原因有八项，其中选举委员会的“罪状”最多。有关指责如下：

- 一、幽灵选民众多；
- 二、已逝世选民的身份证被盗用来投票；
- 三、国阵政府滥用国家资源如媒体、交通工具、学校礼堂、财物和官员，以国家资源为执政党服务；
- 四、滥用人民金钱，而非用政党金钱来行贿或换取选票；
- 五、擅自篡改选民的姓名和地址；

六、不合理的新选区划分；

七、不合时宜的邮寄选票制度；

八、擅自在雪兰莪州延长投票时间至晚上七点。

此外，聂阿兹也引述了公正党对选举委员会的指控：

- 一、选委会在选举日同时采用了两份选民名册（3月13日及3月15日）；
- 二、许多选民在当天才获知名字不在选民名册里；
- 三、许多选民的名字已被转移到别的投票站、别的选区或别的州属；
- 四、有的选民在不同的选区投票超过一次，而有的住家地址竟有超过一百位登记选民；
- 五、由于选委会的人为疏忽，导致林明（Sungai Lembing）州议席选票出现错误，必须重选。

回教党所收集到的“证据”显示选委会受巫统牵制，无法公正地执行任务。聂阿兹质问：如果选委会有所偏袒，如果竞选程序是不民主和不公正的，那获得委托的民选政府何来代表权？至于回教党质疑选举成绩，是否“输不起”或不愿意接受上苍的旨意（takdir），聂阿兹这么回答：“如果那不是人为的，回教党可以接受。假设一个人被绑手、被蒙眼、被揍、被迫入狱，难道他应该接受这样的旨意吗？我们不应该将不公正或不人道的事情，藉‘旨意’将它合理化。就算再选举一次，回教党惧怕什么？”

在另一本小册子中，聂阿兹说：“吾爱吾党，吾更爱回教。”³他认为此次的失败，可以归咎于回教党的失策和人为的错误，但绝非宗教的过失。因此他勉励党员把这次的考验（ujian）当作阿拉赐予虔诚穆斯林的惯常考验。与此

◆ 宗教的过失。
 失败，可以归咎于回教党的失策和人为的错误，但绝非宗教的过失。
 聂阿兹说：“吾爱吾党，吾更爱回教。”他认为此次的失败，可以归咎于回教党的失策和人为的错误，但绝非宗教的过失。

同时，他也呼吁全体信众自我反省：是否已经尽力而为，充分运用阿拉给予自己的力量和智慧，捍卫自己的“岛屿”？吉兰丹州如此险胜（*kemenangan tipis*），是否意味着上天的劝阻（*teguran dari langit*），让回教党员从此不掉以轻心？显然，回教党并不打算以激进的方式回应大选的失利，而是通过上诉和诉讼等合法的方式进行“消极抵抗”。⁴这对于国内的政治气候而言，尊重法治的精神还是具有建设意义的。

聂阿兹是回教党党员眼里最受人敬重的精神领袖。这位七十三岁的回教长老健康欠佳，却坚持每周五在哥打峇鲁市中心的回教党州总部主持礼拜仪式。所到之处，虽不至于万人空巷，然而却总有信众党员，视之为不可侵犯的圣人，有的穆斯林甚至认为他有医治顽疾的能力。2004年7月22日，聂阿兹因心脏病发入院医治，心焦如焚的信众纷纷在医院外面等候消息。佳音传来，聂阿兹安然度过难关，党员们才松了一口气。就连远在法国访问的首相也下令院方给予最佳的医



选前哈迪阿旺（左三）雄心勃勃，败选后沉寂下来。

疗服务，并允许在内安法令下被扣留的聂阿兹第三儿子聂阿德里探望病重的爸爸。⁵聂阿兹病愈后深深体会生命的可贵，并表示期盼前副首相安华依不拉欣也能得到首相的厚爱，获得特别的待遇。⁶（编按：安华已于2004年9月2日获释。）

另一方面，失利于马江州议席堡垒的党主席哈迪阿旺沉寂下来，他竞选失败后不再剑拔弩张，而是采取比较温和的方式与新任的丁加奴州务大臣依德里斯协商。后者上任一百天接受专访，说当务之急是让两派支持者放下歧见，共同为丁加奴发展谋福利，超越政党为民服务。此外就是推行 *Islam Hadhari- Terengganu Bestari* 的施政，以资讯工艺缩减政府和人民的沟通距离、以发展基建如提升高速公路和机场引进外资，并以清新干净的城市面貌吸引游客。此外，大选前国阵许诺的玛拉科学学院（*MRSM*）已经重新开放，丁加奴高等工艺学院（*TATI*）及苏丹再纳阿比丁宗教学院将获得更多的拨款津贴。⁷

由此可见，如果国阵政府的发展诺言一一兑现，回教党要重夺丁加奴执政权的梦想就会难以实现。至于吉兰丹州的命运，是否会步上丁加奴后尘，很大程度取决于聂阿兹能否顺利安排接班人，并在州政策上俯顺民意，在短期内制造就业机会以让吉兰丹子民回流，为州内发展贡献他们的专长和知识。经过此次大选的挫败，撇开人为因素不谈，回教党必须了解的是：纯粹利用宗教信仰和意识形态就能控制人民思维的时代已经不复存在，想要继续执政，就必须实事求是拿出政绩，塑造一个廉洁、开明、公正和有效率的政府，以累累政绩证明领导人的执政能力，而非在抽象的观念上企图垄断舆论，制造一言堂。

◆ 奴执政权的梦想就会难以实现。
如果国阵政府的发展诺言一一兑现，回教党要重夺丁加

注释：

- 1 · 我曾经在哥本苏丹大集会中听过聂马末的“竞选宣言”，没有发展方针，没有服务的承诺，只用吉兰丹口音强调自己从小在哥打峇鲁长大，对吉兰丹一景一物有浓厚的感情，希望乡亲父老多多支持云云。
- 2 · Anual Bakri Haron. 2004. *Pendirian Nik Abdul Aziz 11: Pilihan Raya 11*.
- 3 · Anual Bakri Haron. 2004. *Pendirian Nik Abdul Aziz 12: Kami Pejuang Islam*. 此番言论摘录自聂阿兹于 2004 年 4 月 2 日在哥打峇鲁与吉兰丹回教党宣传局人员的部分谈话内容。
- 4 · 大选之后，国阵政府提出吉兰丹一国四州的大选诉讼，结果仅国会议席获得平反，另外四个之前由回教党赢得的州议席诉讼，被法庭推翻。
- 5 · 聂阿德里自两年半前在内安法令下被扣留以来，就不曾见过父亲，原因是聂阿兹认为：为了回教受点磨难也是应该的，因此一直不曾到监狱探望他。
- 6 · *The Star*. 27 July 2004, p. 14.
- 7 · “Mencabar rakyat ke arah negeri yang terbilang- Idris Jusoh”, in *Utusan Malaysia*. 29 June 2004, p. 8.

马来西亚回教化 对本土华裔的影响

文 / 潘宝玲

(英国约克大学政治学硕士)

随着国际局势的发展，任何关于回教的课题都受关注和热烈讨论。马来西亚的回教徒人口占多数，宪法又规定回教为国教，因而回教的发展趋势必然也引人注目。与其他回教国家比较，马来西亚作为多元种族及宗教的国家，回教和它根深柢固的种族政治及政策息息相关，其中错综复杂的关系，一直是探讨的对象。作者进行此研究期间，是以吉隆坡及吉兰丹两地华社领袖为调查及访问的对象，尝试讨论只占人口大约 26% 的马来西亚华裔，为何在回教气氛浓烈的国家里，并没有受影响而皈依回教？身为非回教徒，他们如何看待国家的回教政策？在国家回教化的过程中，他们的生活是否受到影响？

回顾历史，19 世纪末，英国殖民政府的劳工政策吸引大量华人及印度人涌入马来半岛谋生，也形成了今天马来西亚的社会架构。而早在数个世纪以前，回教就已传入马来半岛，并且深深地渗入民间生活的各个层面。今天，这些影响并不只是发生在回教徒身上，非回教徒的生活在一定程度上也受影响。Lee 与 Auckerman (1997:24-25) 表示：如雨后

表他们没有意识到，自1970年代马来西亚回教复兴运动后，他们的生活其实已跟随着改变，以适应日益回教化的环境。比如在回教斋戒月时，非回教徒会避免在回教徒朋友面前饮食，以示尊重。由于不了解回教徒的习惯，一些受访者就表明：他们面对回教徒时会有些拘谨，这包括当回教徒到家中拜访时，“回教徒朋友会介意我们奉上的饮料吗？”

一名六十多岁的受访者回忆起老日子，不禁感慨回教化让他和马来朋友之间的关系起了变化。“从前，我可以和马来朋友一起喝茶聊天，但现在有些人已不愿意这样做。”他解释：这些马来朋友越来越注重“回教徒可食用”（halal）的食物，所以不喜欢去华人咖啡店。

Milne 与 Mauzy (1999:81) 就表示：对饮食有相同看法的人才会在一起用膳，这造成马来人和非马来人缺少了沟通。此问题并不只是发生在回教徒和非回教徒身上，也发生在马来族群本身。由于对彼此的宗教不了解，回教徒和非回教徒之间已经筑起了一道樊篱。

一部分的受访者承认：他们之所以改变一些生活习惯，主要是因为社会压力。例如，他们的穿着必须和居住的大环境相符，当周围的人都穿长裤及戴头巾时，若自己只穿短裤，就会格格不入，感觉十分不舒服。



回教化令生活习惯起了变化。

摄影/刘艺婉

春笋般建起来的回教堂、媒体竞相讨论宗教课题，以及在公共领域讨论回教身份认同之风气日盛，就说明了回教已成为马来西亚人日常生活的一部分。

在研究访谈期间，我向受访者提出的第一个问题是：“你认为马来西亚有回教化或回教政策正在进行吗？”绝大多数的受访者都能明确地回答：“有”。然而，当我提出第二个问题：“请你解释你所知道的任何回教化过程，或回教政策？”受访者则似乎显得有些为难，大多数人都无法很直接地回答此问题。在一阵犹豫后，我得到的大多数答案是：在吉兰丹的超级市场男女分开排队付钱、没有酒喝、妇女必须戴头巾、不能赌博。让人诧异的是：几乎所有受访者都没有察觉到中央政府已推行许久的一些回教政策，如设立回教银行及回教大学。

他们可以“感觉”到回教化，但无法说出一个所以然来。一名在吉兰丹出生及成长、现在吉隆坡工作的受访者就告诉我：“我感觉到回教化的存在，但我不知道如何向你解释。现在和以前的感觉不一样了。”

受访者大多数认为：他们的生活并没有因回教化而有很大的改变，也没有任何正面或负面的影响。有一部分受访者表示：他们的生活有受影响，但这些影响并不是直接的。

在询及他们的日常生活里，哪个层面，如社会生活（social life）、经济、文化、宗教信仰或政治上，受回教化影响最深时，受访者多数认为他们的社会生活受回教化影响最深，其次是他们的宗教信仰。他们的经济商业以及文化教育受影响的程度非常小，甚至没有。

虽然他们表示回教化对日常生活影响不大，但这并不代

育活动受影响的程度非常小，甚至没有。其次是他们的宗教信仰。他们的经济商业以及文化教育受影响最深。受访者多数认为他们的社会生活受回教化影响最深。

受访的一些非回教徒宗教领袖都认为：不管是在吉兰丹或吉隆坡，他们的宗教活动都没有受到干扰。然而，他们不约而同地认为：政府多年来的一些政策，令教会组织即使有经费，也没有办法得到兴建教堂或佛庙的准证，这问题一直无法解决。

困扰华社的是种族政策，不是回教政策

在经济活动及华文教育方面，受访者都强烈表示：对他们造成困扰的，是种族政策，并不是回教政策。吉兰丹的受访者一方面承认：执政的回教党州政府，从来没有干扰他们推动的华教运动，但另一方面，他们却对回教党保持质疑的态度。“州政府没有干扰我们的教育活动，是因为主管教育的权限不在州政府手上。他们也是要我们的选票，所以必须采取与国阵不同的态度。”

国阵的发展牌在争取人民支持上，一直是屡试不爽的策略。在访问过程中，令人十分诧异的是：吉兰丹的受访者普遍上并没有受到此策略的影响，甚至能明确地指出吉兰丹的发展缓慢，除了因其非策略性的地理位置外，主要是受制于政治因素，与回教并没有关系。“就算在国阵执政的日子，吉兰丹也没有什么商机。”一名受访者如此指出。

回教党吉兰丹州政府在该州实行的回教化政策，向来都被媒体大幅度报导，让人感觉回教对丹州人民带来很大的影响。然而在研究调查的过程中发现：吉隆坡的受访者普遍上认为，回教化在一定的程度上也对他们的生活造成影响。因

此，一般认为回教化只对吉兰丹人民造成影响的说法，似乎简化了回教化的影响力。

国阵与回教党所实行的回教政策，数目其实不相伯仲，为何媒体只大肆报导回教党的回教政策？其中错综复杂的关系，并不是本文所能概括讨论的。其中一名丹州的受访者就揭露：他有一名在吉隆坡媒体工作的朋友，到丹州来拜访他时，也带来了啤酒，因为后者以为丹州并没有售卖啤酒。

当然，从另一个角度来看，回教党本身也要对这个现象负责。该党在计划或实行回教化政策时，往往忽略了华人社会的反应和感受。巫统实行的许多回教政策，例如设立回教银行、国际回教大学及回教医药中心等等，都是“静悄悄”在进行。Jomo 及 Cheek (1992:97) 就一针见血地指出：回教党受困于巫统对进行回教化的敏捷反应，回教党充其量也只能标榜其意识形态的不同，而并不能实际地触及宪法。

在询及身为非回教徒，什么途径是应对回教化的最佳方法时，几乎所有受访者都选择“适应”(accommodation)，而完全否定了移民和皈依回教的可能性。虽然也有数名受访者选择了“反抗”(confrontation)，但他们所谓的反抗并不是激烈的行动，而是通过对话的方式来达到共识。

所有的受访者都否定了皈依回教以应对回教化的可能性，因为他们认为回教是马来人的“专利权”，担心在信奉回教后，就会丧失华人的身份。“理由很简单，就是我们要成为马来人。”一名受访者很直截了当地回答。就如 Lee 及 Heng (2000:221) 的解释：在马来西亚，回教是身份认同的判断标准，是华裔拒绝回教的最主要原因。自马来人掀起回教复兴运动后，华裔担心他们的政治地位也会被削弱。

◆ 在信奉回教后，就会丧失华人的身份。所有的受访者都否定了皈依回教以应对回教化的可能性，担心

来人，而马来人又掌控了政治大权，因此任何要成立回教国的意念，都会被视为是马来人扩张及巩固权力的行为，华社对回教的敌视是可以理解的。

值得注意的是：虽然有些受访者不满国家日愈回教化，但他们完全否定了移民的可能性，有者认为这是他们从来未曾想过的选择。

让人感到担忧的是：虽然生活在一个回教国家，许多受访的非回教徒完全不清楚也不明白回教的教义。回教对他们来说，是毫无关系的，因为那是“马来人的宗教”。Jomo及Cheek（1992:104）就指出：华裔对回教化的恐惧及无助，来自对这个宗教的无知和疏离感。

大多数受访者都不明白回教徒遵守的一些教规，比如斋戒月的意义。所以，要受访者明白争论不休的回教国课题，似乎是苛求了。受访者一般上对回教国都有负面的印象，认为回教国就是妇女的身体必须完全包裹、没有猪肉吃，也没有酒喝等等。

抛开为何他们对回教国有负面的印象不谈，受访者身为非回教徒，对自己在回教国里的地位及未来等未知因素感到关注，是可以理解的。Esposito（1987:23）就说明这一点：“没有一个明确阐释非回教徒在回教国地位的指标，身为少数的非回教徒会置疑：在日愈关注回教身份认同的社群里，他们会面临怎样的命运。”

国内许多政治人物都不断强调马来西亚已是回教国，但此论调对受访者没有说服力。他们都认为马来西亚是一个回教徒占多数的国家，绝对不是回教国。不过，他们一般上相信马来西亚会越来越回教化。然而，受访者并没有透露对此

受访者都强调：他们身为华人，并不会为了适应国家回教化政策而皈依回教。Tan（2000:311）也说明了，华裔拒绝回教，并不是因为宗教本身，而是他们担心丧失华人的身份特征。

对回教化感到无助与担心

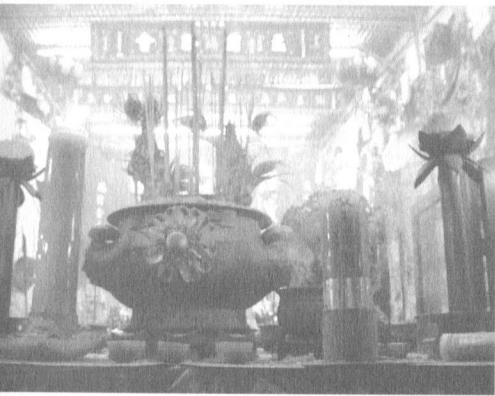
Mutalib（1994:161）在其研究报告中指出：马来西亚的回教被种族化，造成政府实行的回教化政策，往往被视为是扶助马来人的行动。这可能足以解释为何在访问过程中，受访者对回教化的过程感到无助及担心，因为他们都把回教化视为马来化。受访者对我国许多种族偏差政策

（如新经济政策）的不满，远远超过了对回教政策的不满。他们把回教化等同于种族化，进而也不满回教化。

我并不排除华人选择“适应”的方法以应对回教化，是与他们认为自己只是少数族群，不应该发表太多意见有关。就有受访者说：“我们是不可能反抗的。如何反抗？我们是少数族群，我们是无助的。”另一名受访者也无奈地说：“我在这里出生，所以我就必须接受回教政策。反抗是不容易的。如何反抗？”

Muzaffar（1986:94）就曾指出：由于回教被等同于马

摄影/陈耀宗



华人选择“适应”来应对回教化发展。

趋势的过分担心。至少在言语间，他们都认为马来西亚目前的回教化还在可以接受的程度内。

小结

在马来西亚，回教化看来是无法改变的一个趋势。在本文探讨的非回教徒华裔当中，不管喜欢与否，他们的日常生活都在一定程度上受到影响，虽然这些影响很多是不露痕迹及非直接的。虽然生活在回教环境里，对回教却一无所知，再加上没有对回教或宗教课题公开讨论的空间，使到回教徒及非回教徒彼此猜疑。华裔对回教化的不满，其实也反映了他们对自己在此国家的地位，以及对国家政策无法发言的无力感。

当国内两大马来人政党——巫统及回教党，在互相竞争更加回教化时，我们有理由相信马来西亚的回教化进程会越来越快。然而，回教化进程的加速，并不表示国家制度会有激烈的改变。前任首相马哈迪执政时期，他就不断地强调马来西亚已是一个回教国，而现任首相阿都拉也多次重复马哈迪的论调，就足以证明我们离制度的改变，还有一段很长的路。

(本文摘录自作者的硕士论文，英国约克大学，2002年。)

注释：

本文为质量研究 (qualitative research)，作者摘取雪球半格式访

问 (snowball semi-structured interviews) 及焦点团体 (Focus Group) 的方式收集资料。问卷里有封闭式 (closed-ended) 及开放 (open-ended) 问题。封闭式问题通常以掌握受访者身份背景的问题为主，受访者没有进一步解释答案的机会；在开放式问题，受访者则可进一步解释所给予的答案。既以质量研究为本，作者所关注的，并不是调查物件的数目多少，而是企图借用受访者观看事物的视窗，去解读现象。

参考书目：

- 1 · Lee, Raymond L.M. & Susan E. Ackerman. 1997. *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia*. Columbia: University of South Carolina Press.
- 2 · Mauzy, Diane K. & R.S. Milne. 1999. *Malaysian Politics under Mahathir*. London & New York: Routledge.
- 3 · Jomo, K. S. & Ahmad Shabery. 1992. "Malaysia's Islamic Movements", in *Fragmented Vision-Culture and Politics in Contemporary Malaysia*. Ed. Joel S. Kahn & Francis Loh Kok Wah. Australia: Asian Studies Association of Malaysia in Association with ALLEN & UNWIN.
- 4 · Lee, Kam Hing & Heng Pek Hoon. 2000. "The Chinese in the Malaysian Political System", in *The Chinese in Malaysia*. Ed. Lee Kam Hing & Tan Chee Beng. New York: Oxford University Press.
- 5 · Tan, Chee Beng. 2000. "The Religion of the Chinese in Malaysia", in *The Chinese in Malaysia*. Ed. Lee Kam Hing & Tan Chee Beng. New York: Oxford University Press.
- 6 · Mutalib, Hussin. 1994. "Islamisation in Malaysia: Between Ideals and Realities", in *Islam, Muslims and the Modern State*. Ed. Hussin Mutalib & Taj Ul-Islam Hashimi. New York: St. Martin Press.
- 7 · Muzaffar, Chandra. 1987. *Islamic Resurgence in Malaysia*. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- 8 · Esposito, John L. ed. 1987. *Islam in Asia: Religion, Politics and Society*. New York, Oxford: Oxford University Press.

◆ 回教徒彼此猜疑。有对回教或宗教课题公开讨论的空间，使到回教徒及非回教徒却一无所知，再加上没

◆ 兴汉社是后五一三时期种族政治笼罩下的产物，顾名思义，当然是想要维护华人的政治经济权益。

兴汉社本是马华外围组织

兴汉社的历史，可追溯至 1970 年代初期，它与当时的马华公会改革派和林敬益等人颇有渊源，也曾经在霹雳州，特别是近打地区的地方政治上，有过显赫可寻的痕迹。

1969 年大选后，马华公会遭逢重挫，国阵也几乎失去霹雳州政权，旋即发生五一三事件。1970 年代初以陈修信为首的马华领导层，为了重新挽回马华江河日下的气势，开始了一些重组工作，他在 1971 年 3 月引进了一批专业人士，包括林敬益、李裕隆和陈忠鸿等人。林敬益更在此刻受委任为马华霹雳州联委会主席。

以林敬益为首的霹雳州联委会新班子，为了发展基层党务，以及重建马华与社会的关系，提出了几个计划，一是成立外围团体，争取非党员支持，其次则是成立干训班，在基层从事培训和宣传。于是，1971 年 5 月，兴汉社宣告成立。

从社名来看，兴汉社是后五一三时期种族政治笼罩下的产物，顾名思义，当然是想要维护华人的政治经济权益。它原初的任务是集中一批专业人士和英文知识分子，举办讲座和政治论坛，主要课题则是华人政治的团结。当时兴汉社主要成员有郑受恩、潘泉安、梁棋祥、林敬益、钟天权和杨寿贤等人，都是活跃于霹雳州的马华少壮派精英。

初期，马华中央对兴汉社和干训班的活动并无异议，陈修信还拨款二万元充作兴汉社创办经费，另外每月拨一万元资助干训班。当时马华霹雳联委会、兴汉社和干训班形成三位一体，俨然是党内一支新的山头力量。随着 1971 年 12 月林敬益受委出任首相署部长，主管华人新村事务后，就牵动了

兴汉社与回教党

文 / 潘永强
(本刊主编)

1980 年代中期，回教党曾经有过一段走近华人社会的尝试，想试探华人对回教党的反应，进而争取华人的支持。经过一年多努力后，回教党虽然引起华社一些注意，但成绩并不显著。在开始阶段，回教党举行对话会走向群众，也跟华团对话，后来发展为在各州成立“华社谘询委员会”，打算进行一些组织工作。不过，当回教党在 1986 年大选败选后，就打断了这种交流。

这篇短文无意探究这次回教党走近华社的整个过程，此处只是摘取回教党在霹雳州成立华社谘询委员会的经过，同时简述当地一个主张与回教党对话的政治团体——“兴汉社”。

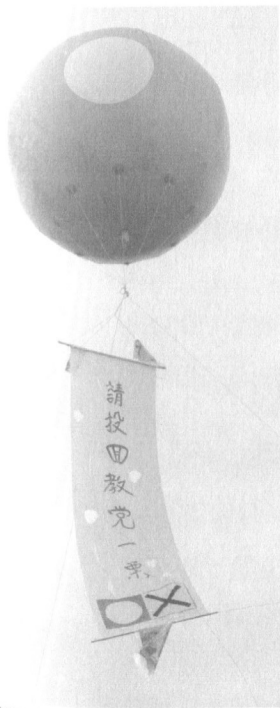
在霹雳州，兴汉社是最先跟回教党接触的华人社团，由于这个社团过去的背景和它的政治特质，令它跟其他传统华团很不一样。经过多次洽谈之后，在 1986 年 4 月，兴汉社负责筹组回教党霹雳州华社谘询委员会。委员会的顾问和主席，推举当地的传统华团领袖出任。主席赖甲贵是霹雳嘉应会馆前会长，也是马华霹雳州元老。至于实际的核心人物，则由具兴汉社背景的人士担任，如署理主席杨寿贤，是 1970 年代的兴汉社元老，副主席张伙森则是当时的社长，另一位副主席钟连贤，则为民政党地方领袖和华教界人士。

出现在马来西亚政治舞台上，尽管这一次活跃为时甚短。

1980年代初期，回教党内部权力重组，由少壮回教学者掌控党领导权。他们一方面虽以回教复兴为职志，另一方面，却有意淡化前主席阿斯里时期的马来民族主义色彩，因此主动伸出触角，第一次与非回教徒社会（主要是华社）进行接触。回教党也意识到，若无法争取华人选民，它很难在下届大选取得佳绩。

于是，1985年2月，直辖区回教党文良港区部属下的“被压迫者扶助局”，首先在雪兰莪中华大会堂举行一场“伊斯兰与国家团结”座谈会，试图与华社对话，“以纠正巫统在非马来人脑海中中对回教党所造成的错误观念”。同年5月，该党再度在雪华堂举行“伊斯兰与公道研讨会”。回教党总秘书哈山苏基里接受华文报专访时声称：向非回教徒解释回教教义，并没有什么不对，这也是该党党章十一项计划之一，只是过去的党领袖不重视而已（《星洲日报》，1985年2月19日）。

虽然华人社会对这两次活动的反应都很冷淡，但回教党仍持续在全国各地举办了超过五十场的对话会，包括与董教总高层进行对话，这就逐渐引起了华团和华人知识分子的注意。当时教总主席沈慕羽表示：虽然回教党的言论都是以回教教义为根据，但经过这一次对话后，“教总对



1980年代中期，回教党首度向华人示好。

马华党内权力平衡，其他的旧势力开始提防少壮派的崛起。

兴汉社炮打马华党中央

但是，引发霹雳联委会和马华中央对抗的导火线，起自1972年4月首相敦拉萨拉拢人民进步党加入国阵，合组霹靂州联合政府。此事引起霹靂州的梁棋祥反弹，认为中央没有谘询他们的意见，未获知谈判内情。其实，当时马华在霹靂州恢复士气，认为大有可能取人民进步党而代之，若允许后者加入国阵，反而影响马华的扩张。但是，吸纳人民进步党进入国阵体制，是敦拉萨的政治大战略之一环，马华中央又有何能力阻挡？

无论如何，马华为此开除梁棋祥党籍，结果却引来兴汉社和干训班成员群起炮打党中央，攻击陈修信，令少壮派与旧势力的矛盾浮出台面。1972年11月马华中央决定解散干训班，同时宣布兴汉社之组织与马华无关。其实，许多兴汉社成员，包括社长潘泉安与秘书何穆兴，都是马华霹靂州联委会要员。

当时兴汉社红极一时，而霹靂马华事件更越演越烈，发展为全国性的马华改革运动，由林敬益领军，对陈修信的威信打击甚重。陈修信最后在1973年6月开除林敬益和杨寿贤党籍，但不久后他则以健康理由辞职下台。

这就是兴汉社与马华的渊源。自改革运动失利后，林敬益和部分兴汉社成员转投民政党，该社就一路浮沉低调。直到1986年协助回教党设立霹靂州华社谘询委员会，它又一次

◆ 展为全国性马华改革运动，由林敬益领军，对陈修信的威信打击甚重。当时兴汉社红极一时，而霹靂马华事件更越演越烈，发

回教党的观感有所改变”（《南洋商报》，1985年9月30日）。

回教党向华人社会招手

当时华人政治的气氛，处于苦闷状态，一直思考“突破”之道。1982年大选，董教总派员加入民政党，但未几发现并不成功。马华公会虽在1982年大选表现良好，但旋即陷入梁陈两派党争，令华人社会普遍失望。基于政经文教困境无从改善，故有1985年《华团宣言》的连署。

此刻回教党的适时招手，华社虽有怀疑，在舆论上却掀起涟漪，例如马大讲师陈应德就撰文认为“华裔可考虑接受回教党”（《南洋商报》，1985年10月21日）。政论家许光道也呼吁“正视回教党动向”（《南洋商报》，1985年10月6日）。在槟州活跃的陈业良博士则认为：在华人面对生存困境时，“与回教党对话最少能促使极端分子的醒觉”（《光华日报》，1985年11月25日）。当时华社菁英主张与回教党合作，从而制衡巫统，解除华人社会困境。

与此同时，回教党还通过它的对外事务局，在各州物色人选（大部分是非回教徒）成立回教党的华社谘询委员会。该党于1986年大选前，共在西马七州成立了上述的组织，另有中央级的“全国华社谘询委员会”。

就是在这样的背景下，以怡保地区为基地的兴汉社，经过多年沉寂后，又有所动作。兴汉社从1985年8月起，就陆续与回教党接触，经历十余次对话后，最终在翌年4月3日

宣布成立“回教党霹雳州华社事务谘询委员会”。委员会成立时宣称：将向回教党传达华社心声，必要时支持该党，或参加竞选以牵制巫统，“谋求突破华社困境”。

兴汉社社长张伙森在成立会议上说：兴汉社研究马来西亚政治后，认为华裔政党在国阵内不能发挥力量，反对党受制于选区划分也无多大影响。他认为回教党领导层比较尊重人权和知识分子，主张公平对待各族语文，因此希望在回教党和国阵势力均衡后，华人将获得尊重。

不过，当日与回教党合作的兴汉社，与1970年代初期不可同日而语。它早已不是马华的外围组织，在成员方面，除了核心人物杨寿贤以外，大部分是一批地方华团领袖和华教界人士，与早年的政界人物和英文专业菁英大有不同，例如社长张伙森背景是留台政大校友。无论如何，兴汉社与杨寿贤要为华人政治寻求出路的心态，始终如一。

当时回教党在各州网罗华社代表，建立组织，但终究以霹雳州的华社谘询委员会较受注目，一方面固然因霹雳乃华人聚居的大州，近打区过去更是反对党的堡垒，另一方面还多少与兴汉社的支持有关。回教党在其他州属找到的人选，可谓“乌合之众”，有些更被媒体形容为“政坛失意人”，不少是马华派系斗争的边缘人，一些则是前左翼人物（《星洲日报》，1985年5月30日）。兴汉社成员虽然不是政坛实力人物，不见得有多大的政治影响，但它有传统华团和华教人士的网络，马华和行动党都担心它在来届大选会起干扰作用。

◆ 在回教党和国阵势力均衡后，华人将获得尊重。兴汉社研究马来西亚政治后，主张公平对待各族语文，因此希望认为回教党领导层比较尊

年4月27日)。

兴汉社与回教党合作后，频频在霹靂州内造势，举办座谈会，也酝酿推派候选人参加来届大选。它的策略和攻击要点似乎对准马华，当时马华虽结束历时两年有余的党争，但陈群川却陷入“新泛电事件”财务官司。1986年5月11日，回教党中央华社谘询理事会在怡保与马华高层进行一场公开辩论，辩题是“马华与巫统合作，是辱族丧权抑或是自强自救？”辩论过程草率胡闹，但一时轰动全国华社。

就在朝野紧锣密鼓地准备1986年大选时，有两件事影响了兴汉社与回教党的关系。第一，霹靂华社谘询委员会宣布：双方已同意一份涵盖五十七项要点的“谅解备忘录”，但回教党却否认此事。其次，就在各州的华社谘询委员会要提呈人选参加竞选时，回教党副主席纳凯依表示：该党绝不会派出华社谘询委员会的非回教徒成员参加大选，只有信奉回教的华人，才会被提名上阵。

纳凯依的谈话，无疑浇熄了兴汉社的热情，最后双方寻找下台阶，声称成立华社谘询委员会不是为了参选，而是向华社阐明回教党立场。实情则是：回教党内部对委派华社谘询委员会参加大选，出现意见分歧，而且巫统在马来选区发动宣传，指回教党与非回教徒合作，是出卖马来民族利益。



回教党与非回教徒合作，被巫统指为“出卖马来人利益”。

华社咨询委员会引起各界反应

回教党高调争取华人支持，受各界侧目，英巫文报章都有显著报导。巫统主席马哈迪率先劝告华人勿受回教党阴谋影响，他也指责回教党“不惜出卖马来人特权和宗教原则，以夺取政权”（《南洋商报》，1985年11月15日）。当各州特别是霹靂州的回教党华社谘询委员会成立后，国内各政党都起了反应。马华总会长陈群川声称：华人将希望寄托于回教党，会进一步削弱华裔权益。他不忘以五一三事件提醒华人，支持反对党会有严重后果（*Utusan Malaysia*, 6 May, 1986）。行动党秘书长林吉祥因1982年董教总派员加入民政党的阴影，这回警告华社若盲目支持回教党，将是“华人害华人的行径”（《星报》，1986年5月22日）。

不过，对回教党成立华社谘询委员会攻击得最具“巧思”者，应是当时的巫青团长安华·依布拉欣。他指委员会中有七名“死后无坟墓”（*mati tidak berkubur*）的前劳工党党员，而且回教党还接受霹靂州一名华裔老板的资助。（*Berita Harian*, 22 July, 1986）。在巫统长期向马来选民宣传下，劳工党是反马来人特权的，而华裔老板则有剥削者的形象。安华口中的霹靂州华裔老板，显然是指杨寿贤，他是矿家和屋业发展商。

倒是华教团体，态度是乐观其成。有了当年三结合打入国阵的失败经验，沈慕羽这回表示：华人支持回教党是没有办法中的办法，希望用回教党牵制巫统，缓和巫统的气焰，但不完全信赖回教党及赞成回教教义。沈慕羽还提了一句口号：“谁人能够挽救华人，就投他一票”（《建国日报》，1986

争取华人成回教党败选原因之一

1986年8月3日的全国大选，回教党惨败，只赢得一个国会议席。事后检讨，回教党高调争取华人支持，未得其利先见其弊。巫统的宣传奏效，传统马来选民担心马来人特权取消，是回教党败选原因之一。至于华社谘询委员会成员大多是一批散兵游勇，乃至投机分子，并无法为回教党争取到华人支持。

经此一役，兴汉社与回教党的合作也进入尾声。部分华团和华社人士原寄望回教党削弱巫统力量，而非认同回教党的整体斗争目标。回教党则以为这种合作能改善它在华社的形象，可见彼此的接触都只是想为自己的利益服务，尚未深入认识对方的处境和焦虑。

这是1980年代华人政治在迷茫和寻路下的一段插曲。虽然双方失望而归，但开启了对话和瞭解，也提供经验和教训，实有重大意义。例如，1990年筹组反对阵线时，回教党不愿与行动党直接结盟，可能就是吸取了这次败选的教训。

无论如何，兴汉社的传奇故事还没有结束。当1998年“烈火莫熄”狂吹之时，兴汉社和杨寿贤竟再度发挥串连角色，这回是支持公正党。他们沿用1980年代模式，在怡保成立公正党“霹雳华社谘询理事会”，此处就不必赘述了。



让沟通 解除东西马隔阂

主题：东西马文化人交流会

日期：2003年12月4日

地点：吉隆坡大将书行

整理／洪秋瑾

(本刊特约)



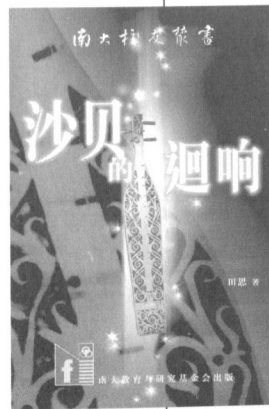
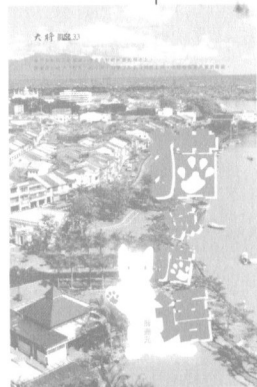
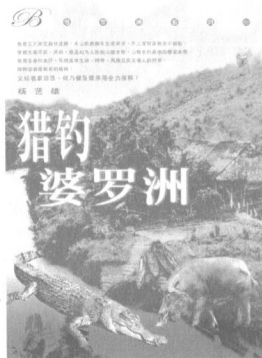
摄影／徐婉君

大将出版社为推介“婆罗洲系列”丛书的出版，特举办了一场有关东西马文化人交流的座谈会，希望藉此机会，为东西马搭起一座理解的桥梁。东西马两地，究竟如何相互看见、相互理解，这之间有没有一些被遮蔽的眼光与心理情绪，乃是两地文化人所共同关心的课题。因此如何建立一个认识的基点，也成为此次聚集研讨背後最大的动力。座谈内容涉及了政治、文化和文学等方面，《民间评论》特整理了当时的座谈内容，以期让这议题获得更多的关注与讨论。座谈会主要的发言人为陈雪风（文学批评家）、田思（诗人）、何乃健（散文家）、沈庆旺（作家）、何国忠博士（马来亚大学东亚系主任）、陈亚才（元生基金会执行长）及傅承得（大将出版社社长）。

潘永强（主持人，引言）：
相互参考的历史渊源

大将出版社曾出版《新新关系》，谈新山与新加坡之间的关系，是属于一种城市观察的书写。这次出版两本书写东马的书，不叫东马系列，而称“婆罗洲系列”，说明它的视野不只在东马两州而已，未来可能会有更多关于婆罗洲整体的书写。过去经常提到所谓“西马中心，东马边陲”，我觉得并不如此。就如我们今天的座谈会，我们说“东西马”，一般上也很少说“西东马”，可见都是东马带头。其实东马有很多现象值得我们去学习，我觉得所谓“向东学习”也可以解释为向东马学习，例如东马的族群关系就比较和谐与安宁；还有一些很突出和很优秀的文化人，如李永平、张贵兴、蔡明亮与吴岸等人，都是来自东马，说明东马一定有着很丰富的文化土壤。

虽然东西马之间有许多隔阂与差异，或是说彼此间隔着南中国海遥望，可是在殖民地时代，两者还是有一些相互参考的事情，比如砂拉越的统治者曾经参考柔佛州的港主制度，把港主制度引入到砂拉越。20世纪初，霹雳州的殖民地官员也曾参考诗巫，引进福州人开辟垦场等。政府并非没有



意识到东西马的隔阂，因此马哈迪上任之初，就划一东西马的时间，但是中央与地方的权力关系，导致两地的差距仍无所不在。

陈雪风： 联手力抗文坛青黄不接现象

在文学方面，马华文学一直出现青黄不接现象及文学批评缺席的问题。我想可以从以下几方面来谈。一是我们知道马华文学的发展，一向都很借重报纸副刊，那报章为什么会出现这种现象，我想这是文艺版给予年轻文艺者的一种感觉。我们可从报章刊登的作品或讨论的问题中，看到这样一种文学现象。二是为什么会发生青黄不接的问题？就我看来，马华文学从1970年代开始即以现实主义为主，但现实主义与现代主义虽是两种不同的思维方式，基本上还是可以理解的。前者较注重创作的内涵，后者比较侧重文学的创作表现技巧，而现在的作品则走入了后现代主义与后殖民主义，在表现上与前两者都很不一样。那是不是这样的一种发展，让年轻的一代觉得青黄不接呢？这样的解释也许有些人不一定会同意，但这是我对年轻人在关怀马华文学创作课题上的感受的解读。

因此，我想马华文学发展到今天，无论是东西马，都曾对文学产生一些疑虑，即不知如何介入文学和欣赏文学，问题可能出现在今天的文学界、创作界以及报章副刊，都非常漠视文学批评。1980年代及1990年代前后，马华文学的文学

批评十分兴盛。像在1970年代发生的“是诗非诗”论战，我发现今日四五十岁的朋友，对这场论战都非常熟悉。他们通过这场论战认识现实主义，以及该主义在创作上的不足，并思考文学到底要注重哪一个层面，还是内容与形式并重？

我感觉到文学批评十分薄弱，处在一种被排挤的情景。很多人在阅读文学作品时，无法体会这些文学作品的好处在哪里，也使到今天很多大专生及年轻人以为马华文学有青黄不接的现象。此外，现今的阅读兴趣可以有很多的选择，文学出版的销量也很惨淡，印一千本卖不了多少本。也因为缺乏文学批评去推介这些作品，作者便感到无所依从，这倒过来影响文学出版的成绩。我在想这又是否因为阅读风气不够好，使人对文学产生疑虑或幻灭的感觉。东西马的文学出版社、文人作家或文化人，在这阶段应该加强联系、合作及推介更多文学作品并发展文学阅读。我也希望报章副刊能把推广文艺/文学作品的重点放在国内，让老中青作家展示他们的创作成果，这样能让马华文学吸引更多的文学读者，并增加年轻一代的信心。

田思： 文化上具有互动与互补作用

雪风兄谈青黄不接以及文学批评是否会影响文学发展，是另一个范畴的问题，我是有一些意见，但我想先回到东西马的主题来谈个人的沟通问题。东西马的隔阂是存在的。我十三岁的时候，虽不是一个左倾少年，那时入世未深，却跟

◆ 那场运动当中，由参与文化工作的社团领袖成立起来的。一九八零年代，对东马影响深远。砂拉越华族文化协会的成立就是在国家文化政策的争论，华团成立了民权委员会，因为国家文化政策的争论，华团成立了民权委员会，对东马影响深远。砂拉越华族文化协会的成立就是在国家文化政策的争论，华团成立了民权委员会。

策牵一发而动全身；无论是边陲或是中心——边陲——中心的论点是否能成立还有待争论——政府的政策都有所影响。东西马华人在同一个国家制度之下，他们所面对的权利、挑战及处境，其实只是五百步与一百步之别。比如说 1970 年代，在西马爆发的独中复兴运动，这场复兴运动拯救独中的没落，它的精神也感召东马华社，有的独中受到这种精神的感召而办得更好，一些比较郊区的地方也出现了新的独中。这是在独中复兴运动的精神感召下出现的好现象。所以这不意味着西马是文化霸权，或说西马是中心，而东马是边陲，永远受中心制约。可能政经方面是这样，可是在文化方面，我觉得之间有一种互动与互补的作用。

1980 年代，因为国家文化政策的争论，华团成立了民权委员会，对东马影响深远。砂拉越华族文化协会就是在那场运动当中，由参与文化工作的社团领袖成立起来的。现在这个文化协会在州政府的资助下，一直扮演着提升华人文化工作和促进华人文化发展的角色。所以我始终认为：东西马在文化或文教方面，应该是互相沟通和互动，达到互补的作用，我们不要太拘泥于中心与边缘之争。

何乃健： 雨林书写纪录人文山林

砂拉越是马来西亚最大的一个州，同时也是拥有最多民族的州属，现在部分的民族还住在落后的森林里面。它也是全世界研究生物多样化的理想之处。砂拉越有这么多丰富资

着长辈去反抗和示威，反对马来西亚的成立。这不是说这个少年早熟，而是说明当时的社会思潮。简单地说：当时东马人有自己的归宿感，难以接受加入马来西亚的事实。从政经方面来说，当时东西马立下的契约是否有被遵守、两者的权利是否均衡、资源的分享是否公平等等，它所造成的偏差令两地人民心态不同是可以理解的。但今天我们不谈政经的问题，我们来谈文化。

在文化上，东马的人口结构比较不同，因为它有很多原住民，分成二十九个种族。砂拉越州政府曾在 1989 年召开文化研讨会议，以我的观察，该次的文化研讨会除了检讨砂拉越各民族文化的发展现状，基本上还有一个意图，就是要制定一个以马来文化为中心的文化取向，因此请了很多来自汶莱和西马的学者。然而，东马各原住民族群也有本身的学者，他们在文化大会上提出非马来中心的文化探讨。州政府当时本来想形成一种指导的思想，但因为其他民族提出反对意见，便不了了之，变成是各民族各自表态及研讨自己的文化，找出可以沟通的地方，再带到州政府去讨论。

我想这样一种做法，跟 1980 年代的国家文化问题很相似。国家文化政策很早就提出了，它在 1980 年代是一个政治焦点。从文化浮现的各种状态，就可以看出在政经方面的各种隔阂，都是有连带关系的。作为华人，我们也认为加入马来西亚是一个既成的事实。不管在政经文化方面，政府的政



摄影 / 徐婉莹

东马原住民族群反对以马来文化为中心的文化取向。

摄影 / 魏月萍



蔡明亮执导的《不散》，在国际电影舞台上发出耀目的光辉。

源，可说是非常大的宝藏。它也是人杰地灵和卧虎藏龙的土地，今天出席的很多位文学工作者，都是砂拉越非常杰出的作家（编按：包括参与座谈的田思、沈庆旺与石问亭）。在电影界扬名国际的蔡明亮，就是来自砂拉越古晋，他也是田思先生的高徒。在小说方面，李永平和张贵兴都是很杰出作家。砂拉越有好几个文学团体，他们所推动的文学活动，其实不比西马落后。在过去四年，因为工作上的关系，我常有机会到砂拉越及乘快艇到拉让江下游。在异乡的生活中，让我感到最快乐的，是有机会与古晋和诗巫的文友聚会，这些朋友中最会讲故事的就是雨田（编按：即《猎钓婆罗洲》作者杨艺雄）。雨田在他书里的故事，过去都曾听他讲过。他讲过的打猎及捕鱼的故事中，有一则让我非常感动：有一只母牛带着一只小牛越过小河后，一上岸就被埋伏的猎人打倒在地上。小牛用力推着母牛想把它唤醒，经过一番努力，却发现母牛已经毫无动静。小牛突然情急智生，跳到母牛身上去，跪下来，环顾四周的强敌，在那边悲鸣。这个故事所表现出来的人文精神，令我非常感动，也让我想起俄国作家屠格涅夫在《猎人日记》写的麻雀。一天屠格涅夫带着猎人去打猎，突然一只小麻雀从树上掉下来，他正要去打小麻雀时，母雀从树上像石头一样跌下来，

展开双翅保护小麻雀。这种威武不能屈的精神，体现在这些小动物身上，而在现今社会却是越来越难见。

雨田的这些作品让我感觉到，在人文发展的过程中，我们其实可以从大自然的书写获取许多的灵感。雨田写了很多打猎的故事，使我想起近年来这些热带雨林由于无限制地开发，每一秒的砍伐面积相当于一个足球场，一年里所砍伐的总面积超越了整个英国的面积。如果这样持续下去，整个亚马逊森林会在三十到四十年以后消失。基于这个原因，田思先生和我在1990年代末的时候，做了一个东西马文学的汇集，我们把自己写过的关于大自然生态的作品收集在《含泪为大地抚伤》里。雨田的打猎文章也使我想起在《地理杂志》上看到的一张照片。它是在非洲拍摄，关于克麦伦在一场大型狩猎之后的景象：一只大猩猩被杀死之后，猎人把它的头砍下来放在热锅里煮汤，旁边的小猩猩含着泪看着它妈妈的头在锅里浮沉。我看了这张照片，心里有很大的冲击，想起西马年轻诗人孙德俊写过的只有一行的诗〈森林〉：“惊觉猎人的枪眼装满了无限的泪滴”。狩猎对森林的伤害，在我的内心产生很大的冲击，我希望雨田可以继续书写他在砂拉越所看见的美丽山川，在再接再厉的过程中，也希望他能够以照相机取代猎枪，以胶卷取代子弹，把砂拉越的人文山川，以更人文的笔调写下来，让读者能够跟热带雨林里面的石头和树木交往，通过大自然的庄严树木来丰富对森林的需求，对生命的期盼，以及对生命更新的力量。

田思、柯乃健



田思、柯乃健

每只鸟的飞翔，每只虫的爬行，人类本来的命运：
 难道我们“文明”的进步，是建立在毁灭自然生态吗？
 难道我们“文明”的进步，是建立在毁灭自然生态吗？
 难道我们“文明”的进步，是建立在毁灭自然生态吗？
 难道我们“文明”的进步，是建立在毁灭自然生态吗？
 大自然温柔的恋人，你，在哪里？

大自然生态的书写，表现了人与自然的交感相惜。

◆ 牛奶，西马人可能用他们的智慧「欺负」东马人。作上出现了偏差。就像一只牛，一边是牛头，而西马就在挤从政治而言，东西马在资源的分配，或者整个政治权益的操

何国忠： 砂拉越人认同意识浓厚

我先谈东西马让我们在研究工作上遇到的一些问题。我们在1998年编写《马来西亚华人史新编》时，就想到要处理马来西亚政治的问题。当时我们谈到马来西亚华人政治，有人提出了一个意见：沙巴和砂拉越的政治怎样处理？于是我们就辟了一项，分别讨论沙巴与砂拉越的问题。后来，我们要写人口，原本是要写整个马来西亚的，可是发现沙巴和砂拉越又有与西马不太相同的问题。这使到我们在编写过程中讨论了再讨论，其实真不知道该如何处理东马这两个州。到了2001年，我们和台湾中央研究院合作编写《马来西亚华人历史与人物》三册，即政治篇、文化篇和儒商篇，也面对同样的问题。

今年我去砂拉越诗巫时，砂拉越华族文化协会其中一位负责人让我觉得他有一点在意，他问为什么我们写的人物之中，连一个东马人都没有？的确，是一个东马人都没有。在这之前有一个插曲。1993年我到新加坡发表一篇学术论文，题目是《马来西亚华人的边缘心态》，当时参加者有一位是来自东马的学术界朋友。这位朋友很厚道，他没有在发问时间问我，只在私底下跟我说：你讨论的是西马来西亚的问题，而不是马来西亚的问题。从那时开始，我们也就对所谓的“马来西亚人”紧张起来，在用这个词时，到底有没有涵盖东马两州？可是，我发现问题也不是那么简单。我们在编马来西亚华人历史时，就常常面对一个问题：如果将砂拉越和沙巴各自弄成一篇，那是不是要有所谓的柔佛历史，是

不是也需要檳城的华人历史？这使到学术界一直无法好好地处理这个问题。就好像今天的座谈会，主题是东西马，我想如果沙巴州有人出席，他会说：这里只有砂拉越人，沙巴在哪里？我好几次到东马，在浮光掠影中，我觉得砂拉越人在意的，其实只是砂拉越的问题，而不包括沙巴州，我也觉得砂拉越人未必能够了解沙巴。我们今天把沙巴和砂拉越放在一起谈，就说这是东马或者西马的一些问题，但我想它本身的问题远比我们想像中的复杂。

我个人觉得：从政治而言，东西马在资源的分配，或者整个政治权益的操作上出现了偏差。就像一只牛，一边是牛头，而西马就在挤牛奶，西马人可能用他们的智慧“欺负”东马人。换句话说，我们今天讨论东西马的问题，政治本身的影响力不言而喻，它制造了目前这种状况。政治当然也影响到文化。我到砂拉越演讲三次，三次都面对类似的问题：我们讲马华文学，是否包括砂拉越的文学或沙巴的文学？我觉得大部分提问的砂拉越人，对砂拉越的认同意识非常浓厚。我最近在关注认同的问题，我觉得砂拉越人对本土的认同非常强烈；沙巴人也是如此，可是没那么强烈，而西马也不能说没有。

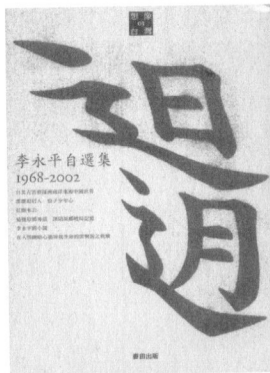
我觉得檳城人就跟其他州不太一样。像我们在1980年代面对所谓的文化悲情，就是在族群的纷争及讨论文化问题时表现出来，比如不能悬挂中文招牌或拆掉招牌，又如舞狮等被限制的种种问题。其实这些事在很多州都非常普遍，而人民对它有所反应，在这些州里头，透过媒体的传播，悲情意识非常明显。可是在檳城，我发现一个奇怪的现象：由于檳城是一个华人的地方，所以檳城人本身对所谓的族群压迫，

80年代，经过族群纷争洗礼，籍贯的观念就没那么严重，基本上就是以种族作单位。换句话说，所谓的认同观念，是以族群来作为权益分配的依据，完全以华人、马来人或印度人为标准，而不牵涉到籍贯。我觉得东西马的问题可以从这个角度来看。

每个人要扮演的角色太多

第二个问题是：我们谈到文学或文化时，认同是一回事，表现是一回事。刚才陈雪风先生提到青黄不接，因此建议东西马多办一些文化交流。我觉得在发展中的国家，或者在东西马，我们面对一个问题：每个人要扮演的角色太多了。作家扮演的角色应该就是一个作家，可是我们这里的作家，不只要扮演这样一个角色，可能还得卖书或推广文学，也可能包括我们现在的工作，就是搞东西马交流。

我最近看了李永平的自选集《迢迢》，里头有一篇序文说他怎么样接触文学，非常感性，我看了也非常感动。李永平就是不断地在追求与思考文学和认同的问题。我觉得他作品里头所呈现的东西，充满着强烈的张力和冲突。他本身是砂拉越人，可是在他的作品里，我们可以看到，他对于婆罗洲的观念是重于砂拉越的。他本身因为要追求中华文化而跑到台湾去，最后放弃马来西亚国籍。然而他的书写却又离不开砂拉越，或者藉砂拉越本身的意识及他的成长经验作为小说的题材。李永平的作品非常有特色，也非常有表现，他因



李永平的婆罗洲观念重于砂拉越观念。

并不像其他州有那么强烈的感受。而我来自柔佛，我中学上到了中四就没有华文课了，中五上一半，中六就完全靠自修。类似这样的问题在檳城州可能就不会面对。因此我觉得我们讨论东西马的问题时，牵涉了一个非常重要的观念，就是所谓认同的观念。

西马州属观念较为薄弱

好比说：我2003年7月去诗巫时，那边其中一位负责人感到非常自负和骄傲，因为砂拉越的路牌还有很多中文字，他们说这是西马所没有的。再来，像刚才田思兄提到的，砂拉越有二十九个种族，各种族都相处得非常好，西马人如果可以这样借鉴的话，就非常理想。还有一点就是：各种族还可以各自办文化研讨会，然后交由州政府举办大型的砂拉越文化研讨会。我想，同样一个方式放到西马，可能对各州来说并没有多大的意义。换句话说，我是来自柔佛州的，如果柔佛州办这样的活动，对我来说不会有特别的感受。主要是因为媒体早在1970及80年代，将整个西马弄成一个整体的世界，州属的认同观念已经没有那么强烈了。到了1990年代，我觉得这个问题会慢慢淡化，特别是现在，东马和西马已经可以阅读同样的报纸，接触同样的新闻，而且整个西马或者说吉隆坡的华文报纸，基本上由东马人控制。因此，这个藩篱会慢慢地消失。

当我们谈东西马，其实只牵涉到两个问题：第一个就是认同的问题，而这所谓的认同，其实是受其他因素左右。以前，西马华人的籍贯观念非常强烈，可是独立以后，1970至

间不同。以发展得那么好？因为资讯，还有视野，以及生活空间。我在台北就深深感受到：为什么马华作家在台湾社会可

此变成马华文学非常有代表性的人物，今天我们谈到马华文学时，就非提李永平不可。

最后，我想做一个总结：当我们谈东西马文化交流时，我觉得应该从两个角度来看。区域性的问题，当然是我们没有办法避免的，它牵涉了很多政治因素。可是文学方面，最重要的还是在于有没有作品让大家共赏。文化本身应该是没有国度的，好的就是好的。从这个角度来看，东西马应该没有所谓边缘或者主导，抑或主流非主流的分别。边缘本身最后也可能演变成一个动力，也可以发挥影响力。作为一个华人文化，或者文化产品来说，其实大家都要放在一个共同市场里竞逐，谁的表现好，谁就最标青，谁就有地位。

摄影 / 陈耀宗



如果要消除东西马之间的隔阂，就必须彼此了解。

沈庆旺： 中心与边缘是人为的论调

我觉得如果没有隔阂，沟通就不存在。我自己的生活习惯比较特别，从1980年代开始，我就在古晋原住民的部落跟他们一起生活。而今年开始，我就在台北生活。所以我对于今天的题目“隔阂与沟通”有很大的感慨。东西马中心与边缘的关系，其实是人为的论调。在文学或文化上，马华文学和砂华文学都是一种存在，说砂华文学是马华文学的边陲，我觉得这论点并不一定能够成立，我们也可以说马华文学是砂华文学的边陲，因为所谓的对立，其实是人为的观念问题。

1980年代，我会到原住民部落和他们生活在一起，是因为我了解到，如果要突破与他们的隔阂，就需要和他们生活在一起，在这同时我也写了一些原住民的诗及文章。我在台北就深深感受到：为什么马华作家在台湾社会可以发展得那么好？因为资讯，还有视野，以及生活空间不同。因此，如果要消除东西马之间的隔阂，就必须彼此了解。我觉得西马人不了解东马的情况是比较多一些。在谈文化或文学的时候，如果西马人能够主动了解沙巴、砂拉越，甚至整个婆罗洲，包括印尼的加里曼丹，隔阂的问题应该是不存在的。

刚才何博士说：砂拉越人也可能不了解沙巴，我能够理解，我也非常愿意去了解。在语言文字或者思想上，任何对立或对抗的名词，其实都是人为的问题。我过去阅读马华文学史的时候，就发现其中记录的大部分，都是西马的马华文学创作历程，相对的砂拉越和沙巴两州的记录比较少，我觉得这是因为他们不了解，也没尝试去了解，所以没有记录下来。但是从1980年代到现在，我们砂州已经有三部文学史，以后的马华文学应该会比较完整。“砂华文学”这个名词在1950年代已经出现，但我们并不需要标榜它的存在，就如我们提世界文学，也不必强调是来自马来西亚、美国、英国、波兰或是捷克。在文化和文学方面，应该就像互联网的世界观念，打破国界。为什么文化还有国界呢？我最近在看卡尔维诺的小说，他说“地狱不是最后的审判，因为我们现在生活在地狱”。我觉得马华文学就是马来西亚华人的文化与文学，而且现在也不是审判的时候，不应该把它贴上西马或东马的标志，或者“砂华”，而是应该为马华文学创作一些面向国际的作品。

傅承得： 东西马之间的解读和辨认才重要

我们应该关注的不是中心与边陲，我认为东马和西马之间的同与不同的解读和辨认才是比较重要的。举个例子，来自诗巫的黄国宝兄讲过一个故事：他来到吉隆坡的时候，在独立广场看到我们的国旗，马上跪了下去，感动流涕。这当然是开玩笑。我的意思是说：他这样的叙述是有他背后的心理，这个背后心理的产生过程，对我来说才是比较重要的部分。

再举一个例子：杨艺雄老先生的《猎钓婆罗洲》，里面有一个让我印象非常深刻的故事：当一个人走在深山的时候，他会觉得去的路要花的时间比较长，回的路花的时间比较短，这其实是心理时间。但杨艺雄就提到原住民的说法。他们说：当你进入森林的时候，这些花草树木为了迎接你，跟你打招呼，你因此花了很多时间，而回的时候，挥挥手就走，比较爽快一点。

这样的解读是我们在西马无法想像的，我喜欢的就是这个东西，我觉得这里面可以供辨认与解读。《猎钓婆罗洲》的例子就让我看到东马一些不同的地方。至于中心与边陲，或是太过局限在马华文学和砂华文学，我觉得这个意义并不大。

编按：座谈会尚有一位发言者石问亭先生（东马作家），因录音效果欠佳无法整理，谨此致歉。

陈亚才： 创造特色以辨识身份

地理或空间的区隔，是一个很有趣的话题。这样的提法，并不是说东马与西马的关系不合理，只是在地理上，区域的差距时常会激发我们作深层的思考与关注。另外是关于特色与样板的问题，我们为了容易辨识，有时要特意创造特色。我们常想像来自吉兰丹的人应该穿沙笼，因为那里马来人占多数，那么来自东马的应该怎样形容却不晓得。或者在国外，为了辨识这人是来自马来西亚的，所以便带宋谷，这是一种创造特色的表现。但特色与样板有时是一线之差，过度的强调与突出特色，或比较僵化某一种特色，有时会变成一种样板。比如说，一提到华人，就一定要穿唐装，不然就无法突出华人的身份。

刚才提到的婆罗洲书写，在书写的主题甚至书写的策略上，这是一个很好的专题。但这专题也存在一些陷阱，即如果过度书写则可能变成一种样板。东西马有很多可以谈论的题材。一般人对东马的印象，并不如我们想像的那样，比如说他们会从书本价格的不同来认识，西马十元，东马十元五角，为什么会有这样的“一国两制”？这些都是生活上的经验，而东马往往被认为相对落后，这种刻板印象还是存在的。

我们特别在意区域的分别，我们会特别强调来自砂拉越的蔡明亮，却很少说来自马来西亚的蔡明亮，也很少突出来自吉隆坡的何国忠。对东马而言，区域意义会比较特别。

◆ 像数，那么来自东马的人应该怎样形容却不晓得。我们来自吉兰丹的人应该穿沙笼，因为那里马来人占多数。我们为了容易辨识，有时要特意创造特色。我们常想

民间地图绘制¹的 风险与良机

砂拉越原住民在机制²阻力下的斗争

文 / 黄孟祚

(英国伦敦大学环境管理硕士)

前言

在当前国家经济发展的大潮流中，政府与财团跟原住民社群³“争夺”土地/自然

资源的矛盾正日益加深。砂拉越土著习俗权益腐蚀过程可追溯到19世纪白拉者(White Rajah)的统治。讽刺的是，原住民权益在“独立”后却继续遭削弱。正当此世纪交替之际，许多涉及土地纠纷的原住民社群求诸于社区地图绘制，有意按法律途径维护本身的权益。这项新策略在一个社区初尝胜诉果实后，即又面对新的法律机制的阻力。相对于传统口传记忆，地图是现代的语言，有利于阐明习俗的具体涵意。然而，正如任何规约法码化(codification)的效果一般，习俗的有机活力，要面对被地图冻结的危机，可能成为自身权益的设限，或方便官方机构和财团的操控。本文试图提供统治机制约束习俗文化惯例(cultural practice)的历史演化，以及探讨社区地图绘制的风险与良机。

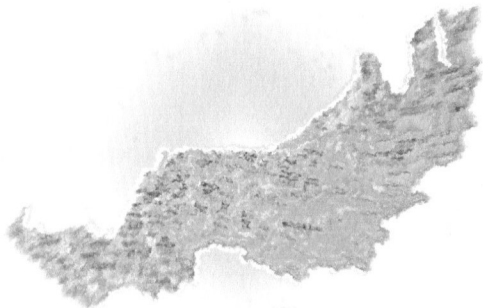
原住民习俗权益失意系谱⁴

砂拉越与沙巴在加入马来西亚时，附带着各方认同的条件，即所谓二十点(Twenty Points)⁵。其中清楚说明砂、沙非回教徒土著的地位，内容涵括对原住民法律与习俗的认同。

“原住民”的字汇是在近十多二十年来，随着国际社会对各处原地居民(也有称为少数民族或部落民族)传统文化的认同与尊重，而逐渐在我国通行。最初用在非政府组织和本地原住民，包括砂、砂的非回教徒土著和马来半岛的Orang Asli诸族群之中。今天这项称呼也为官方和媒体广泛采用。

砂拉越的原住民族群(一般说有廿六个)，当然是在未有现代形式的政府之前，就已居留在婆罗洲这个世界第三大岛，也许是南岛语系(Australasian)人种与文化的发祥或转移分布之地。⁶他们以传统的习俗来管理和组织本身的社会。各个族群分散在辽阔的土地上，自由地迁徙和选定各自的美地良田，⁷无所谓国家/政治疆界，也鲜少感受到社群之外的统治权。甚至到了19世纪初期，虽然周围地方皆已成为西方殖民地(荷兰统治爪哇、婆罗洲东部与赤道以南等地，英国取得了新加坡与马来亚等地)，但婆罗洲北部，包括砂拉越的沿海地方，仍在汶莱封建王朝具压制性但松驰的统治下，而内陆的原住民并没有真正受制于苏丹政权。

砂州的现代西方政府制度乃随着英国探险家及银行家詹姆士布洛克(James Brooke)及其家族的统治，而引介进来。布洛克乃藉协助汶莱苏丹平乱，逐步取得砂拉越现今版



个地区（林地）开拓新的园地。其实，砂拉越的原住民是四百年前开始从婆罗洲南部的加里曼丹逐渐迁徙而来。¹⁰

土地法令的设立和土地主权（界线）的确定，让白人/殖民统治者顺理成章地施行国家政策，以及建立统治机制来规训¹¹土著人口。随着法令而来的是土地测量与地图的绘制，以便划分各类土地和森林的界线，即采用现代科学地图绘制（scientific mapping），来确定权威的依据。砂拉越的森林定界乃按当时英国殖民地印度的模式，将森林分为三类，即保留森林、保护林和乡区森林。（Peluso & Vandergeest 2001:781）

然而以空间界线来规训土著有一定的难度。这主要是因为砂拉越内陆森林面积广阔，而当地人民的生产方式是分散式多样化和季节性的。当时的布洛克政府未有足够的资源来进行有关的绘测工作。（Leigh 1998, cited in Peluso & Vandergeest 2001:782）直到二战前，森林地的划分乃根据1919年的森林条例（Forest Rules）。虽然自1920年代以来，布洛克政府即开始划分森林地，不过到了1927年，只有约114,600公顷被划分为保留森林。到了1934年又发布了一项新的森林指令（Forest Order）来分别保留森林和保护森林。在保护森林中，有较大的宽容度，让原住民进行狩猎与采集的活动。布洛克政权末期，即1940年又增设社区森林（Communal Forest）。当时全砂只有5%面积被划分为永久森林地（Smythies 1961）。由此看来，若与邻近的荷属加里曼丹及英国殖民政府作个比较，布洛克对当地人民的态度可说是比较仁慈些。今天，我们偶尔还可以从偏远长屋长辈口中，听到怀念布洛克政府的事迹。¹²

图的统治权，并受封为砂拉越王——“拉者”（Rajah）。现代政府概念中的领土界线（territorialisation）⁸和法律制度的设立与实行，开始对原住民习俗权益产生重大的冲击。

在白拉者统治期间（1841-1940），大体上还没有对其领土施行绝对或直接的管制，尤其是较偏僻的森林地区。布洛克基本上认同当地人民对土地与果树有支配的权利。1842年，布洛克引进法律典章，禁止外来移民社群干扰土著的习俗法，而他往后的政策皆深受荷兰法律多元立场（legal pluralist）的影响，对不同族群和土著的权益持较宽容的态度。不过，后来的拉者行政仍然对土著权益作出了空间的限定。（Peluso & Vandergeest 2001:779）

1863年的土地法令（Land Order 1863）宣布所有“未被占有”和“荒芜”之地为政府拥有。（Hong 1986:39-40）政府也保留地下矿物的主权。有些学者认为这项法令表明布洛克政府承认土著地权益；而另一些学者则持不同见解，彼等认为西方法律的引介，乃激进地限制土著土地自主权的开端。⁹不过两种相反的诠释并非相互排斥。（Peluso & Vandergeest 2001:779）

西方法律与土著习俗的一个重要分别在于不同的资产权概念。习俗概念中的资产权乃依据人民劳力所能遍及的自然资源（如森林）之使用范围，包括农作物及果树的拥有权，土地权益在于使用不同于西方现代概念的拥有权。社区当地无人耕用的土地可当作公有的资产，绝少为外来的统治者所拥有。大部分长期搁置的休耕地，也不被视为荒芜之地。正如东南亚的许多原住民社群，在过去的历史中他们经常为了逃避重税压制或其他原因，而从一个地方迁移到另一

◆ 个别的名下，成为私人财产，并为往后土地沦失发展商手中的事实埋下伏笔。地契的发给方便了买卖转换，可令一些原本属于社群团体的习俗地拥有者是一种保障，然而许多评论咸认为：从表面上看来，分发地契对习俗地拥有者是一种保障，然而许多评论咸认为：

二战后，1946年砂拉越过让给英国政府。殖民政府基本上保留土著权益的认同。但在森林管理的策略上，则立即转向一个新的目标（砂森林局1950年年报），尤其顾忌传统的土地轮流耕种法¹³（俗称刀耕火种），并开始推展伐木工业。殖民政府于1953年采用印度法律，订立另一项森林法令（Forest Ordinance），成为了规范森林政策的主要工具。（Hong 1987:73）

其实，布洛克政权早就尝试制约土著轮耕制度。1875年已规定若有人开辟了森林地却不进行耕作，就得受处罚。还有1899年的果树指令（Fruit Tree Order）限制原住民从一个流域迁移到另一个流域，不容许外来的新移民如华人、印度人和阿拉伯人取得土著地。

正当农业生产（甘蜜和橡胶）快速步向商业化的时候，布洛克政府宣布了1920年土地指令（Land Order），所有不是合法得来的土地都变为无效。¹⁴而1931年的土地指令与1933年的居留指令（Settlement Order），为长屋社区土地和习俗活动区划定实际的界线。这些界线乃按自然地标如山脊或河流来决定。

战后殖民政府订立的1948年土地分类法令（Land Classification Ordinance）将全砂的土地分为五大类，即混合地、土著区地、土著习俗地、保留地与内陆区域地。此法令组合了较前的土地指令，又为1958年土地法典（Land Code）奠定基础。（Hong 1987:45）

1958年的土地法典定义了习俗地的涵意，¹⁵只有在该年正月一日之前创立的习俗地，才获得承认。其用意明显地在阻止新习俗地的开辟。土著人民若需要开辟新土地，就必

须先得到政府当局的许可，而这种申请却未必获准。

马来西亚联合邦成立（1963）之后，砂拉越原住民的习俗权，又被进一步削弱。1962年“独立”前夕，殖民政府委任一个土地委员会（Land Committee）拟定了一份土地法令，提倡土地私有产权的概念，以利商业活动与经济利润，可是却忽略了原住民的想法及习俗理念，因此土地法令于1965年由新政府提呈时，就因面对原住民社群的强烈抗议，忽被收回。¹⁶（Ideal 1999:23）然而，当时代表大多数非原住民意愿的财团，并未就此罢休。在往后至今的四十年间，新的土地法令、森林法令及有关自然资源的法令，更具体与精细地延续了殖民政府的宰制政治，逐步缩限原住民习俗土地权益。

到了1974年土地法令终于修正了，赋予部长权力，可宣布任何土地为土著社区保留地（native customary reserve），但也有权力取消之。修正法令容许重新划分习俗地，土地局行政官可以将习俗地转换为土著地（native land）并发给九十九年期限的地契。从表面上看来，分发地契对习俗地拥有者是一种保障，然而许多评论咸认为：地契的发给方便了买卖转换，可令一些原本属于社群团体的习俗地权益，流入个别的名下，成为私人财产（Hong 1987:49），并为往后土地沦失发展商手中的事实埋下伏笔。¹⁷新法令也容许政府将习俗地转让给非土著；行政长官则可通过金钱的赔偿，取消习俗地。（Ideal 1999:24-25）

1979年的森林修正法令赋予警方与执行官员极大的权力来提控触犯法律者，包括传统的狩猎采集活动。这对在森林区居住的原住民，尤其是本南人（Penan）极不合理。本南

人直到1960年代初期，大都仍然是在森林中过着游移的采集狩猎生活。由于他们未在1958年砍伐森林种植农作物，政府并没有认同他们的土地习俗权。¹⁸

接着1987年及1993年通过的森林修正法令，乃直接为了反击当时内陆原住民社群所发动的拦阻伐木活动。修正法令列拦路行动为阻碍执法行为，最高处罚可判两年监禁及罚款六千令吉。(Ideal 1999:26)

1988年及1990年的土地修正法令，把州内的土地拥有权开放给外国公民。这对习俗地拥有者，尤其是土著地地契持有人，带来了巨大的威胁。法令列明拥有地契的土著地若连续三年荒芜，可没收成为政府地，或再转让给外国投资商。(Ideal 1999:27)

此后有愈加频仍的法令修正，如1996年提供了取消习俗地的程序。1996年的森林修正法把赔索责任推给习俗地拥有者。赔索证据须在宪报公布后之六十天内提呈。(Ideal 1999:29)

1997年的修正法设立了习俗地土地银行(Land Bank)的新概念(konsep baru)，政府可委任官方机构为习俗地拥有者的信托人，¹⁹并代表他们同土地发展商合资开拓农业园区，如油棕等。

1998年及2000年的土地修正法，又为取消习俗地赔偿的评估和登记提供更多行政上的方便。

还有1998年的野生物保护法令，以及国家公园和自然保护区的法令，都加强了政府对原住民在森林地区活动的管制。当局为了保护野生物和保存自然生态，而进一步控制当地原住民的习俗活动。(Ideal 1999:31-32)

2001年的森林修正法，不单限制土著采集森林产物作为商业交易，也规定传统家庭用途的采集须先获得准证，即使是在他们自己的社区森林中。

刚于2004年正月实施的土地测量员法令(Land Surveyors Ordinance 2001)，规定所有土地测绘必须先获得土地局长的批准，而测量员必须拥有测量局所发的执照。这项新法令显然是对2001年一项习俗土地诉讼案的判决作出反应，那就是民都鲁省的伊班长屋社群Rumah Nor因习俗地被侵占，而将婆罗洲造纸公司与政府控上法庭，并获得胜诉。²⁰长屋居民在非政府组织的协助下，绘制了社区习俗地地图，成为法庭呈堂的有力证据。新测量员法令被认为是将法庭的权力转移给行政官员。(UK Dec 2001:6)自此，掀开了以机制压抑习俗权益的新篇章。

以上略述砂拉越原住民习俗权失意系谱，尝试重构过去一百六十多年来，各项政府隶属(subjection)机制的进程。正如傅柯所言，旨在展示一个宰制的危险闹剧(hazardous play of dominions)。²¹(Rabinow 1984:83)

民间抗衡地图绘制²²

东南亚的一些森林政治学者指出：抽象空间(abstract space)与实活空间(live space)不相协调，是造成许多新兴国家土地界线策略(territorial strategy)不稳定的主要因素。(Vandergeest & Peluso 1995:384)抽象空间乃统治者用以管理和控制国家领土与自然资源的一个概念。按此

性，原住民社群也可以学习应用这个可持在手掌中操作的地图学工艺。他们也可借助于非政府组织利用地理资讯系统 (Geo-Information System, GIS) 的电脑软件，将社区地图准确地绘成各种图表。这项原本只能靠训练有素的专业人士来掌握的地图学，就是所谓的“王子的科学” (science of princes)，已普及成为社区人民的工艺，即“大众的科学” (science of masses)。(Harley 1998:281, cited in Peluso 1995:387)

在马来西亚多元法律制度下，²³ 多元重叠的地图绘制 (multiple mapping) 可挑战所谓“标准地图”的准确性，民间抗衡地图的主要意义就在于此。我国原住民社群为寻求法定土地权益的认同，纷纷投入社区地图绘制的捍卫性策略。²⁴ 族群长老的口述历史因此可法码化 (codify)，成为纸面文字或影像化的图案，将有关村落、耕作园地、休耕地、传统狩猎采集场、社区共用林地、宗教圣地和坟场，具体地藉着地图来呈现，其内容可包括各种细节：自然资源的分布，如木材、药草和野生动物所在，或传说神话的自然景点，如洞穴、漩流和瀑布等。

这份新掌握的现代语言，对促进社区习俗意识，作用非常大，尤其是帮助年轻人对自己的习俗有更好的认识。民间地图绘制其实是一个社群的行动，其过程可达致族群身份的认同和意义的的确立。地理学者认为：“地图绘制有助于一个社群的建立，藉以反省和创造社区社会关系。” (Kosek 1998: 5, cited by Hodgson & Schroeder 2002:96) 这对处于快速发展社会中的弱势族群来说，极为重要，因为许多时候，他们会在主流发展中迷失自己。社区地图作为一种新的媒介

◆ 助于一个社群的建立，藉以反省和创造社区社会关系。身份的认同和意义的的确立。地理学者认为：“地图绘制的行动，其过程可达致族群身份的认同和意义的的确立。地理学者认为：「地图绘制有助于一个社群的建立，藉以反省和创造社区社会关系。」

概念，空间是呈线状的 (linear) 或单向的，可任意度量与划分。在同一区界中，可用很有规律及统一的符号来表达，而不同单位之间可以相互比较，以及加以统计。(Vandergest & Peluso 1995:388) 然而，人民所体验的却非抽象空间，而是有机的活力空间。这种空间概念与人民的生活及感情相连互动。在这两种不同的空间概念下，土地的权利范围不能达致获得各方认同之明确界定，因此土地应用争夺的纠纷，就相应而生。许多时候，国家权力在这种情况下，往往采取高压手段来对付抗拒的当地村民，以便贯彻领土的控制权。

原住民习俗土地界线，传统上只能藉着社区长老的口述来传达。这种口述历史在同一社区内，不会产生沟通的困难。界线的认同即使有纠纷，

也可通过由族长及酋长组成的习俗法庭来解决。然而口述传统往往不能与外界社会达致完整的沟通，它因不是引自西方的现代法律用语，而不能作为诉讼庭中的呈堂证据。

地图学 (cartography) 采用现代技术语言的地图绘制方法，可以书写出现今社会公认的语言，方便表达与申述土地产权，或作为谈判与交易的依凭。森林乡区社群若能掌握这项绘制地图的技术，则可以抗衡向来由政府当局所操控的土地界线及自然资源所属权的单方面解释。随着全球定位系统 (Global Positioning System, GPS) 技术的开放与可及



提供/华研
反对答贡水坝，维护原住民土地权利。

◆ 即使有纠纷，也可通过由族长及酋长组成的习俗法庭来解决。这种口述历史在同一社区内，不会产生沟通的困难。界线的认同原住民习俗土地界线，传统上只能藉着社区长老的口述来传达。

来表达社会关系，存有巨大的转型力量（transformative power）。这无疑是在多元社会内一个互相尊重与共处的重要因素。

另一方面，社区地图可充作同外界沟通的语言和谈判工具。它也具备族群权力的形象，成为自卫与壮大力量（empowerment）的中介。在一些地区，抗衡地图的绘制已明显地提高了社区人民的权力。通过这份新的斗争工具，他们可以抗衡任由强权摆布与宰割的局面，即藉绘制地图来代表自己和申述资产所有权。（Peluso 1995:386-387）

世界许多地区，包括北美、南美、非洲和东南亚的原住民社群，皆在绘制抗衡地图来为自己的权益进行斗争。过去，西方殖民者在征伐一个地方时，经常声称森林为荒原或无人之境，绝不把当地人民放在眼中，并把踏足之地宣布为自己的领土。这种殖民主义的哲学，仍然存在今日的新兴国家中。森林当地的居民往往被认为不存在及没有权利，土地资源所有权全属国家权力。抗衡地图可以纠正这种霸权心态的偏差，而引伸自殖民政府的国家法律和官方地图对原住民习俗权益的任何曲解，也可以通过法律的程序获得申张。由此看来，民间地图绘制的本质是政治性的，其实行与推广具有参与性民主政治（participatory politics）的实质含义，容许社区人民按习俗与传统知识²⁵（traditional knowledge）来管理和开拓当地自然资源。

不过，这并非意味让原住民保留在原处，只是倡议发展的模式应在他们知情同意²⁶（informed consent）下作出选择与参与的决定。正如掌握全球定位系统工艺，资源开发的各项工艺也可以在技术转移和管理能力的提升下，让原住民

社群拥有。当然最重要的，是所有的发展计划都要符合他们的需求与适合他们的情况；一切与外界社会分享利益的合作，都必须在互惠和公平的条件下达成。

习俗法码化的风险

习俗惯例（customary practices）的法码化并非新意。许多国家把习俗写入习俗法律（customary law）时，经常发生争议。这是因为习俗本来就是一套人民不断在讨论和开拓的社会规条。正如西方社会的普通法（common law）是不能用文字来固定的。习俗一旦被固定，就要僵化死亡。

砂拉越的土著习俗局（Majlis Istiadat Sarawak）在编写习俗法律的过程中，非常明了这个可能冻结习俗惯例的风险。其所编定的习俗法律留下足够的空间，以供往后伸缩性的演化。其目的主要是方便国家行政而书写的纲要记录。有关方面很清楚：习俗惯例是不能绑死在这些法律条文上。比如说1993年伊班习俗条例，容许条例记载之外的习俗惯例在合宜的情况下，由土著法庭决定推行。²⁷

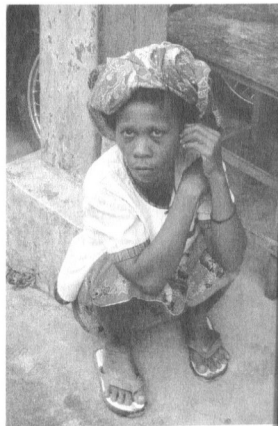
民间抗衡地图绘制试图把习俗法码化，将原住民土地/森林权益具体地用视觉图像来呈现。这项习俗符号化的过程具有一定的风险。因为一份精确的地图，一方面固然有助于原住民表达其土著习俗权，或影响国家自然资源及土地政策，例如森林保留地或国家公园缓冲区（buffer zone）的设置，可避免同习俗土地重叠，或在发生矛盾时作必要的协调与适当的安排。当人民面对国家发展计划如水力发电，而被

在的两种矛盾。内在的矛盾就是将习俗惯例及土地权益冻结和绑死。要解决这种危机，就要像编写习俗法律一样，保留许多可供伸缩的空间。社区地图也可以让一些图案保留空白，或容许添加修改，并依照有机习俗的演变来决定；社区内部的资源权益分配，可以保留很大程度的弹性，让社区生动的文化习俗继续诠释有关内部的社会关系。许多时候，社区地图的绘制不必将个别户口的土地明确划分。其主要的工作在于将社区土地与狩猎采集活动范围清楚界定。原住民社群若能把本身社区的村庄（长屋坐落地）、稻田园地、休耕地、共用森林区、宗教圣地及坟场等明确列入社区地图中，则必定有助于维护社群内部的利益，也可为对付外来的矛盾建立有利的地位。

结语

砂拉越作为马来西亚联邦成员中面积最广大的州属，其过半人口是由原住民社群组成。原住民独特的文化与传统知识，有赖于习俗权益的保障来保存和传承。长久以来，砂拉越原住民社群持续地抗衡侵犯其习俗权益的外在力量，说明了习俗惯例对他们的重要性。砂拉越原住民的斗争行动，很多时候不但走在国内原住民社群的前方，也在世界原住民社会中显得很突出。

21 世纪的国际社会对全球原住民权益的认同与尊重，已越来越普遍。联合国原住民人权工作



原住民开始学习绘制习俗地图来捍卫自身的权益。

迫迁移时，社区地图有助于确保较合理的赔偿。可是另一方面，尤其是当今土地开发迅速跨向内陆，社区个体在物质金钱的诱惑下，可能将个别习俗地图转让给发展商，或把习俗地商品化。这样的交易一旦发生，习俗地不再有习俗意义，而原有的社区传统文化与社会关系，也要因之而起变化。

为了避免这类负面的影响，原住民社群必须对抗衡地图绘制的意义与目的有正确的了解。社群上下必须先有充分的讨论，以达致团体的共识。只是目前许多砂拉越长屋人民赶着进行绘制社区地图，只为了要在法庭上获得胜诉。他们匆忙地法码化习俗土地的权益，我们不敢断言在这种情况下，他们所绘制的社区地图会否遭误用，或流入心存不善人士的手中。

2001 年土地测量员法令明显地表示不容民间地图绘制占有合法的地位。法令规定测量员必须拥有大专学位或专业训练文凭，但原住民社群往往不能符合这些条件。即使符合，也未必获得执照和土地测量的许可，因为法令的背后有很强大的政治因素。这就是说：目前这份国际语言——社区地图绘制的努力，未必获得官方的善意理解，结果失去其原本应有的功能。

有一份对非洲坦桑尼亚的马赛（Masaai）畜牧族群土地权益的研究，作出结论称：抗衡地图不应当作解决自然资源纠纷的万灵丹，有关各造必须参与长期及诚意的对话和合作，共同努力寻求达致较公平与有效的解决方案，才能让社区地图绘制发挥其潜在的功能。（Hodgson 2002:96）目前的砂拉越政治与社会情况，似乎尚未具备这条件。

上述有关社区地图绘制的难题，大体上可分为内在与外

小组及许多国际团体，不断努力排除一切不利于原住民发展的机制阻力。全国人民寄以重望的我国新任首相阿都拉巴达威和他所领导的政府，在推行肃贪廉政之际，不能不顾及机制性的“贪污”。针对改善砂拉越原住民权益的课题，法律改革是重要的一环。否则宰制的危机闹剧，必将继续演下去。

注释：

1. 民间地图绘制或社区地图绘制 (community mapping) 是指社区人民按本身习俗理念绘制空间 (地理) 地图，乃相对于官方绘制的地图。
2. 这里机制是指政府的统治机器/机构 (institution)。本文的重点为法律机制。
3. 砂拉越的原住民社群一般指非回教徒土著，包括伊班、毕打尤、加央、肯雅、本南、姆禄、马兰诺及卡拉毕等。
4. 借用傅柯学派 (Foucauldian) 的系谱理念 (genealogy)，尝试寻索导致现今状况的有关过去事件与观点，以便建构一个傅柯所谓的“现今的历史” (history of the present)。
5. 二十点乃马来西亚成立之前于 1962 年由一个州际政府委员会 (inter-governmental commission) 所拟定，以维护沙、砂加入马来西亚的权益。
6. 参看《枪炮、病菌与钢铁》页 371-377 及图 17.2 “南岛语族的扩张”。
7. 有关砂拉越原住民社群移民与分布地的简要叙述，可参阅 Baring-Gould and Bamptylde 1989:11-35 及 Padoch 1982:14-35。
8. 领土界线的意义乃国家管制的一个实际因素。韦伯学派 (Weberian) 采用此分析法说明，界线主权可用来定义公民身份，并依此概念，政府可宣称拥有界线内之人民与所有自然资源的管制主权。
9. 持正面评估者包括 Anthony Richards、A. F. Porter、Mooney 等，而负面者有 R. A. Cramb、Amarjit Kuar 及 Evelyne Hong。
10. 按原住民的口述历史，目前居住在砂拉越的土著，例如拉让江流

域的伊班族约在 1600 年到 1800 年之间，由 Kapuas 流域迁移过来。(Padoch 1982:19)

11. 这里规训的意思是引用傅柯的 discipline，指现代管制技术的设置被用来规训“异类”，将被统治的人民 (身体) 隶属化 (subjection)。有关的著作有《规训与处罚》(Discipline and Punishment)。
12. 作者在 1980 年代和 1990 年的内陆访问听闻。
13. 一般称刀耕火种的迁移耕种法 (shifting cultivation)，实具误导性。原住民的种植制度，实对当地社群贡献很大。一些人类学学者和民族植物学学者认为“轮种法”才是正确的称呼，它是最适合山区贫瘠土地的生态管理。(Hong 1986, Chin 1981)
14. 只有政府拨给 (grant——永久性) 或租借/分割 (lease——一九九九年) 的土地，才是合法的。
15. 1958 年土地法令第二部 52 款说明习俗地可藉下列六个方式获得：(Hong 1986:47)
 - (1) 砍伐原始森林地，并占用所清理之地
 - (2) 在有关的土地上种有果树
 - (3) 占用或耕种的土地
 - (4) 埋葬或建立神坛的土地
 - (5) 作为通路之用的各种土地
 - (6) 其他的合法方式
16. 1965 年土地法令有意修改州内的土地分类，让华裔购买土著地。当时华裔觉得没有足够的土地来发展农业等活动。可是非回教徒土著认为这项改变对他们的习俗权益不利。(Leigh 1974:86)
17. 现代私人产权的概念，完全不同于习俗权益。原住民社群在面对此迅速转变的时期，即由一个自供自给 (subsistence) 的社会制度转为现金经济 (cash economy) 制度，没有竞争能力，往往就成为强势社群的宰割对象。
18. 本南人生活的森林区不在官方习俗地界定内。目前有关当局在各方压力下，已开始按 1958 年土地法典习俗地定义“(6) 其他的合法方式”，考虑他们的习俗林地。(Peluso 2001:796)
19. 参看 *Handbook on New Concept of Land Development on Native Customary Rights (NCR) Land*。受委官方机构包括土地保管局 (LCDA) 和砂拉越土地发展局 (SLDB) 等。
20. 砂拉越高庭审法官陈汉章于 2001 年 5 月下判词后不及六个月，

- 土地测量员法令就在州立法议会上通过。有关案件的败诉一方已向上诉庭上诉，目前上诉庭仍保留判词（2004年4月）。
- 21 · 傅柯认为历史事件没有一个方向性的规律，我们不能从过去的事件中寻找预测性之权力的意义。事件本身的意义要按当时的情况来解释，并从中获得知识。
- 22 · 抗衡或反击地图绘制（counter mapping）一词乃美国柏克莱加州大学的 Nancy Peluso 教授所创，意即民间社群以习俗观念来绘制当地社区地图，以便抗衡官方地图的短缺与曲解。
- 23 · 多元法律制度（legal pluralism）指除了民事法之外，还有回教法与习俗法的兼容并用。
- 24 · 自从2001年中Rumah Nor长屋在高庭获得胜诉以来，砂拉越原住民社群已向法庭登记逾五十起的习俗地纠纷诉讼案。他们皆寻求社区地图的绘制。
- 25 · 传统知识包括森林资源的应用与管理，许多原住民的药草知识已用为药剂的研制，而惠及广大的社会人民。
- 26 · 知情同意是目前世界原住民团体的一个重要诉求。他们的传统知识曾被大财团如药剂商盗用并获注册专利，牟取巨利，但却没有与原住民分享利润，最新的医药科技甚至采集原住民的特殊生命基因，来进行医疗事业。
- 27 · 参看 The Native Customary Laws Ordinance : The Adat Iban Order 1993 (English Version) Article 198。

参考书目：

- Baring-Gould and Bampfylde. 1899. *A History of Sarawak Under Its Two White Rajahs 1839-1908*. Oxford University Press.
- Consumer Association of Penang. *Utusan Konsumer*, December 2001. (Newsletter)
- Chin, See Chung. 1981. "Towards a Better Understanding of Shifting Cultivation", Seminar on Appropriate Technology, Culture & Lifestyle in Development, 3-7 November 1981. Penang: Consumer Association of Penang.
- Diamond, Jared. 1997. *Gun, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. 中文版见王道还、廖月娟译，《枪炮、病菌与钢铁：人类社会的命运》（台北：时报文化，1998年）。

- Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1984. "Nietzsche, Genealogy, History", in *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.
- Hodgson, Dorothy L. and Richard A. Schroeder. 2002. "Dilemmas of Counter-Mapping Community Resources in Tanzania", in *Development and Change*. Vol. 33 (2002). London: Institute of Social Studies, p. 79-1000.
- Hong, Evelyne. 1987. *Natives of Sarawak: Survival in Borneo's Vanishing Forests*. Penang: Institut Masyarakat.
- Ideal. 1999. *Tanah Pengidup Kitai: Our Land is Our Livelihood*. Ideal Time Sdn. Bhd.
- Leigh, Michael B.. 1974. *The Rising Moon: Political Change in Sarawak*. Sydney: Sydney University Press.
- Ministry of Land Development, Sarawak Government. 1997. *Handbook on New Concept of Land Development on Native Customary Rights (NCR) Land*.
- Padoch, Christine. 1982. *Migration and Its Alternatives Among the Iban of Sarawak*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Peluso, Nancy Lee. 1995. "Whose Woods Are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia", in *Antipode*. 27:4. Blackwell Publishers, p. 383-406.
- Peluso, Nancy Lee and Peter Vandergeest. 2001. "Genealogies of the Political Forest and Customary Rights in Indonesia, Malaysia, and Thailand", in *The Journal of Asian Studies*. Vol. 60, No. 3. The Association for Asian Studies, INC, p. 761-812.
- Sarawak Government. 1993. "Adat Iban 1993" (English Version), in *Sarawak Government Gazette*. Part II, Vol. XL VIII, No. 9.
- Smythies B.E.. 1961. "A History of Forestry in Sarawak", in *Sarawak Gazette*. 30 (September 1961), p. 167-171.
- Vandergeest, Peter and Nancy Lee Peluso. 1995. "Territorialization and State Power in Thailand", in *Theory and Society*. No. 24. Kluwer Academic Publishers, p. 385-426.

东马华文媒体现况

文 / 田农

(东马文史研究者，曾任《诗华日报》编辑经理)

《民间评论》主编：

来函收悉。您要我谈论东马媒体的现况，特别是对媒体与政商之间的关系作个评论，以及谈谈东西马媒体之间的差异。作为长期在报界执事的新闻工作者，对此等问题，我可以作出一些表述。

我在这里谈的媒体偏向于华文报章，而且以砂拉越为主。

砂拉越之报章发展，倘以1914年出版的《新闻启明星报》(周报)作为最早出版的华文报章，则迄今已达九十年头。二战之前，处于西方白人政权统治时期，砂拉越华人所具有的侨民意识，关注的主要是中国政局发展，报章虽然也报导当地新闻，但对处于日本侵略下的故国更多关注，这种基调与同一时期的新马华文报章思想差异不大。

二战后报章刊行达高潮

二战之后，砂拉越沦为英国殖民地，华人的国家认同意

识也逐渐起了变化。这一方面是因为中国在1950年之后政局起大变化，海外华人已不若昔时与中国能密切往返；认同意识的转变使砂拉越华人更关注自身所居住的政治与经济环境。这一时期，亚、非、拉等西方殖民地国家正掀起民族独立运动，马新的独立运动正如火如荼展开，给砂拉越带来相当冲击。于是，先进的知识分子组织政党，华文报章的刊行达到高潮，在砂拉越的三个主要城镇，报章杂志出版此起彼落。

这一时期，在砂拉越土生土长的年轻一代已逐渐步入报坛，为文化事业作出努力。他们的国家认同观念也已转变，不再认为自己是“中国海外侨民”，而是以土地主人的思想意识来争取国家的独立，这是本时期华文报章的最大特色。

以当时左翼报章《新闻报》(古晋)、《民众报》(诗巫)及《砂民日报》(美里)为例，这三份报章互通声气，连成一线，自1956年迄1962年杪，在反殖反帝以争取民族独立运动思想指导下，进行文字宣传工作，对华社产生广泛的影响，这正是左翼运动迅速发展的时期。1962年12月8日汶莱人民党起义事件，¹导致英国殖民地政府采取行动大逮捕，波及邻邦砂拉越，同时封闭这三份报章。

砂拉越处在英国殖民地统治的十八年间(1946-1963)，正是国际间反殖民地统治，寻求独立解放运动高涨的年代，特别是马新。砂拉越的反殖民运动风起云涌，左翼报章在思想宣传上，发挥了积极的作用，殖民地政府的敌视打击也就可以理解。

1963年9月，马来西亚成立，砂拉越成为马来西亚的一州，然而华人党团发生抗争，反马来西亚的斗争持续紧张。

的禁区和太多的敏感议题，造成了新闻工作者思想上的禁地，包括语文、教育、种族和宗教等，大家都主动不谈。

另一个现象是：报章尊重权力多过知识，几乎是有权力就等于有知识，不论政治人物讲的话是否合理，有权力就可

以占主要版位。一个民族最伟大的其实是文化，忽视了文化的发展而只报导政治人物不实的言谈，报章必然趋于低俗。当媒体的正义光环与社会渐行渐远，也就逐渐失去它的公信力。

回头谈谈砂拉越报业现况。砂州的土地面积与马来半岛相近，幅员辽阔，但人口稀少且交通不便。在移民条例严格限制下，半岛与砂州有着诸多隔阂。在一个文化事业与人文精神不被重视的地方，报业的发展寸步不前。尽管砂拉越华文报业已有数十年历史，但后继者只在技术上求进步，管理层与编采人员知识层面的局限，阻碍了新闻事业的发展。

评论文字难反映东马特色

砂拉越华文报界评论人员非常不足，这一方面是言论空间狭窄，评论者难以发挥，但更重要的是没有多少人愿意从事这方面的发展。华文报章所能读到的评论文字多转载自西马的报章，未能反映出东马文化的特色。

提供/华研



政党与财团，是促成新闻工作者思想禁闭的两只魔手。

这是一个压抑的环境，政府对报章颁布了多项法令，旨在压制反对的声浪。此后的三十多年间，多间报社开办不久即停刊，销路不振或遭受当局封闭，这反映出华文报章在砂拉越的艰困情况。

尽管如此，在困境中的报业必须与时代并进，砂拉越三个主要城镇，即古晋、诗巫与美里，皆有报纸印刷出版。但因人口稀少、交通不便、市场狭小和商业广告来源有限，报章要盈利谈何容易。

财团操控恶质竞争

进入1990年代之后，报业竞争更形激烈，报业已进入财团操控的时代。早年是几个文人书生用蜡纸油印出版，而后进入平版印刷机时代。然而进入电脑化操作之后，需各种款式器材，报章出版非有大资本不可，财团操控应运而生。财团控制报章不可避免的有它的政治利益倾向。现时报业法令的严控，言论自由原已受到极大限制，当财团考虑到自身的利益时，报章能否讲真话，已是不言而喻。

报业竞争原可视为正常现象，然而恶质化的竞争将使报章失去公信力。马来西亚数年来华文报业恶质化的竞争打压，完全暴露了财团操控报业的黑暗面，许多无良的新闻从业员助长这一风气，令人慨叹。东马的华文报业，恶质化的竞争虽不如西马，但财团的控制和政治利益集团的牵制已隐然呈现。

鉴于政党与财团的操控，马来西亚报业有太多不可触及

格雷·洛卡 与 砂拉越华人研究

文 / 蔡增聪

(砂拉越华族文化协会执行主任)

在砂拉越华人研究方面，西方学者的研究成果向来少为华人社会所注意。揆其原因，除了语言的隔阂之外，与大部分此类作品发表在流通有限的学术刊物上，或属未发表亦有关涉。相较于砂拉越土著社会及文化研究，西方学者对砂拉越华人的研究，一般来说较不热衷；1960年代中期至1970年代中期，或许是较为特殊的阶段。此时期从事华人研究的西方学者，人数较多，比较重要者有：麦克·李（Michael Leigh）、李察·菲德勒（Richard Fielder）及格雷·洛卡（Craig A. Lockard）。他们多是从事学位研究而来到砂拉越，继后彼等的研究方向，虽多转向其他领域，但对砂华人研究都各有所建树及留下影响。

格雷·洛卡是研究成果较为可观的一位。洛卡与华人研究之结缘，始于他在香港崇基学院攻读大学课程时，因与来自东南亚地区的华裔同学接触，引起了他对这个区域华人社会研究的兴趣。过后，他在夏威夷大学东西中心学术基金的资助下，前往该校攻读研究课程。夏大当时恰好收集了一批

新闻事业原是一项专业，但新闻工作者在本国属于受雇用的阶级，这是与其他专业人士不同之处。纵使他们具有专业资格，也无法自行开业。报社承认新闻工作者的专业地位与否，这是关键。其实，新闻事业较之其他专业有着更广泛的影响，新闻从业员须有社会学、政治学、文学与史学的知识，因此专业训练是重要的。要提高报章的素质，应培训更多高素质的新闻工作者。

令人遗憾的是：马来西亚新闻从业员的薪金往往比其他专业低。新闻工作不是一项吸引人才的工作，结果报社不容易吸引有良好素质的人从事新闻工作，这在东马尤为明显。东马新闻事业特别是华文报业的拓展，还有待更多的努力与改革。

拉杂写来，暂止于此。祝

编安

田农

2004年4月20日于砂拉越

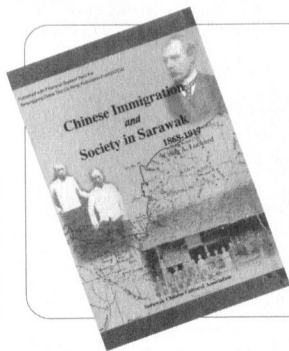
注释：

1. 1962年12月8日，汶莱人民党武装起义，导致英国及其盟友出兵镇压。起义事件波及砂拉越，殖民地政府于是采取大逮捕行动，结果砂拉越共产组织在翌年转向武装斗争。

◆ 须有社会学、政治学、文学与史学的知识，因此专业训练是重要的。新闻事业较之其他专业有着更广泛的影响，新闻从业员

与砂拉越有关的资料，洛卡因而有机会进一步了解砂拉越的状况。1965年，当时年龄尚轻的他，在夏大资助下来到砂拉越进行为期一年的硕士论文田野调查。除了户外访查，洛卡把大部分时间消磨在博物院档案室，埋首于故纸堆中，过后完成了他第一部砂拉越华人研究论文《砂拉越华人移民与社会 1868-1917》(Chinese Immigration and Society in Sarawak 1868-1917)。1969年，他重返旧地，为他在威斯康辛（麦狄逊校区）大学攻读博士学位所选定的论文《古晋社会史》搜集资料，1973年又完成了第二部有关砂拉越的重要论文。

洛卡目前担任威斯康辛（格陵湾校区）大学社会变迁与发展系史学教授，讲授亚非课程、比较及世界历史。过去他曾两度在富布赖特基金赞助下前来马来亚大学担任教席。已出版的著作包括《Dance of Life: Popular Music and Politics in Modern Southeast Asia》(University of Hawaii Press, 1998)、《Reflection of Change: Sociopolitical Commentary and Criticism in Malaysia Popular Music since 1950》(Crossroads, 1991)、《From Kampung to City: A Social History of Kuching, Malaysia, 1820-1970》(Ohio University, 1987)、《Old Sarawak》(Borneo Literature Bureau,



Chinese Immigration and Society in Sarawak 1868-1917

作者：Craig A. Lockard
出版：砂拉越华族文化协会
日期：2003年

1972) (与 Graham Saunders 合编)，以及《Chinese Immigration and Society in Sarawak 1868-1917》。

二

《砂拉越华人移民与社会》一书，内容乃探讨砂拉越在第二任拉者查尔斯·布洛克 (Rajah Charles Brooke)¹ 主政时期，所推行的华人移民政策，及有关政策对现代砂州华人社会的形成、成长，乃至在政治、经济及社会层面的重大影响。全书共分五章，第一章〈前言〉，介绍了砂拉越成立的背景、拉者查尔斯·布洛克登位前华人在砂拉越的活动状况，以及布洛克政府对华人的总体评价；第二章〈华人移民的鼓励〉，论析了第二任拉者移民政策的制定及所面临的诸多问题，并列举了“个人移民”及“集体移民”两种形态移民给砂拉越带来的改变；第三章〈华人聚落的形成及扩展〉，集中分析拉者制定的政策对华人社会发展的长远影响，主要反映在人口的增长及流动、聚落的扩展及经济的建设；第四章〈华人政治、经济及社会地位〉，进一步探析了华人社会组织结构、与政府的互动关系，及对砂拉越各领域建设的贡献；第五章〈结语〉，肯定了拉者政策的正面效果，及华人对砂拉越建设的总体贡献。书后尚收入附录五篇及参考书目。

查尔斯向来被视为是近代砂拉越的缔造者，砂拉越的行政体制、经济基础及现有的版图，都是在他长达四十九年的统治期间所奠立的。也正是这位拉者确信“没有华人，我们

的角度，论述这场发生在华工与白人统治者之间的纷争。³

对于《砂拉越华人移民与社会》，不妨从几个方面评论。第一是本书对砂拉越华人历史保存及记录的作用。华人移民砂拉越，过去尽管已有一些学者加以叙述，然以专题方式，集中探讨华人迁移砂拉越的动因及经过，包括探讨布洛克政府的移民政策、迁移的类型及过去一百多年来华人在砂拉越境内的扩展，乃至在经济、政治与社会层面的活动，洛卡这部著作应该可以说具有开创意义。另外，作者对华人开拓砂拉越所给予的正面肯定，可以说反映了历史的事实；而他广泛应用了官方的记录论证上述主题，使本书具有更大的说服力。

就砂拉越华人研究发展来看，本书可谓起了承先启后的作用。在研究的方法及观点上，很明显的，它受到田汝康那部开拓之作《砂拉越华人：社会结构的研究》不少的影响。书中许多的论述，如对华人社会结构的分析和经济活动的形态，都直接引用了田氏的说法作为论据。继本书之后，1970年代初出现了邱维国的论文《The Diffusion of Foochow Settlement in Sibuan-Batang Area, Central Sarawak 1901-1970》（砂拉越华族文化协会，1997），专门探讨福州人移居砂拉越中区的过程及迁移形态；及至1990年代初，周丹尼的力作《Chinese Pioneers on The Sarawak Frontier 1841-1941》问世，探讨了砂州华人在乡镇的拓殖及经济活动，都可以说是在洛卡总体性论述华人移民史的研究基础上，作横向的探讨。这些著述的相继完成，为砂拉越华人研究累积了更多成果，也使砂拉越华人研究逐渐发展成为独立研究领域。

什么都无法干！”（页16）为此，他在位期间，便不遗余力地鼓励华人移民到来。洛卡在〈结论〉说：“对华人的称许，经常局限在他们的商业才能及勤奋；其实缺少了他们，砂拉越将如过去整百年般毫无改变……”（页139）这段话一语道出了华人对砂拉越的贡献，也点明了全书中心主题之所在。

三

洛卡是独立以来，砂拉越华人研究学者群中，其中一个代表人物。对于他及同期的西方其他华人研究学者，我们有必要一改过去对西方殖民地撰述者所持的那种刻板印象，而转以较客观和合理的态度，去探讨他们在华人研究方面的成就。过去像史蒂文·蓝司曼（Steven Runciman）、琼·罗琳（Joan Rawlin）及罗拔·派纳（Robert Payne），甚至更早的砂拉越史撰述者，他们的撰述观点，如果不是从当政者或殖民地主义者的立场出发，就是反映了那个时代西方人对东方的固有看法。读他们对华人历史事件的撰述，例如“石隆门华工事件”，²我们即可以感受到那种毫不掩饰的偏执立场。但洛卡等人代表的又是另一种类型，尽管他们的教育背景是西方的，但他们却没有背着前代历史撰述者那种时代包袱，或受到早期西方思潮的制约；反而，他们大力强调应从本土的资料及观点看待历史事件。洛卡在研究华工事件时即抱持这种客观态度，一开始便摒弃了过去把华工事件视为一场叛乱的传统史观，而另辟新解，尝试从社会—经济

◆ 洛卡的角度，论述这场发生在华工与白人统治者之间的纷争。洛卡在这场叛乱的传统史观，而另辟新解，尝试从社会—经济事件在研究华工事件时即抱持客观态度，摒弃过去把华工事件

与同类砂州华文著述比较，本书还突显了西方学者重视档案资料的特点。由于对室内档案及文献的参考，须涉及大量的时间及精力，而且官方档案，一般人较不容易接触，故过去许多砂拉越华人民间研究者，多无法掌握足够的原始档案及文献资料，以致仅能依赖中文文献或口述资料。从史料应用的角度来看，史料搜证不完整，自不容易对历史的研究有新的阐发，尤其是有关 19 世纪华人活动的纪录，大部分多保留于像《砂拉越公报》(Sarawak Gazette) 及其他英文官书档案当中。这些原始资料，若能与中文史料结合应用，综合比对，必能为研究工作开创更多成果。洛卡书中所引用的资料，许多都不见于中文记录，故参考的价值更高，书后附录〈砂拉越古晋砂拉越博物院档案馆〉与参考书目，提供后来研究者资料搜集上的指引，亦助益颇大。

像所有的研究著作一样，洛卡的作品当然也不是毫无瑕疵。例如，本书在标注及史事叙述方面，偶尔也会出现一些错误，像他根据《公报》的初步资料，指出 1913 年福州人在卫理公会的带领下，已在峇南河地区的马鲁帝落脚，与事实似有不符。因为《公报》上所提及的这项计划，最终并未实现，福州人要迟至 1920 年初才迁入马鲁帝定居。作为一部硕士学位论文，我们自不能对本书予以过多的苛求。比较来看，洛卡后期的相关作品，在理论方法及观点方面，更有可称道之处。然而，这无碍本书成为砂拉越华人研究其中一部重要作品。对于有志从事砂拉越华人研究者，这是一部值得推荐的指引读物。

格雷·洛卡其他有关砂州华人研究著述简介

专文部分

- 1 · 1971. "Charles Brooke and the Foundation of the Modern Chinese Community in Sarawak", in *Sarawak Museum Journal*. Vol. 19, No. 38-9, p. 77-107.
〈查尔斯·布洛克与砂拉越现代华人社群的基础〉经由薛嘉元译译为中文，并收入砂拉越华族文化协会出版的《砂拉越华人研究译文集》(2003) 中。本文可以说是洛卡《Chinese Immigration and Society in Sarawak, 1868-1917》的摘录本，叙述查尔斯·布洛克主政时期，在其鼓励下所形成的华人移民热潮，以及移民对开发砂拉越所做出的重要贡献。
- 2 · 1971. "Leadership and Power within the Chinese Community of Sarawak: A Historical Survey", in *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 2, No. 2, p. 195-217.
〈砂拉越华人社群内部领导层及权力：历史的考察〉一文探讨了布洛克王朝初建至 1970 年间，华人领导层在砂拉越的兴起，以及布洛克政府如何透过华人甲必丹及重要头家实行间接统治。洛卡在文章中也进一步探析，1950 年代推行的直接选举制度及华基政党的兴起，如何对传统领导制度形成冲击。
- 3 · 1977. "Voluntary Associations and Chinese Society in Sarawak 1870-1941", in *Journal of the South Seas Society*. Vol. 32, part 1 & 2.
〈砂拉越的志愿团体及华人社会 1870-1941〉是少数以英文撰写的有关论析华人社团组织的专篇。洛卡在本文中，分析了以古晋为主的砂拉越华人志愿团体的成立与早期华人移民背景的关系，也论及不同种类的团体所扮演的角色，以及方言帮派观念对社团形成及运作过程的影响。
- 4 · 1977. "An Account of the Early Foochow Chinese Settlement at Sibul, Sarawak", in *Sarawak Gazette*. 30 September, p. 147-149.
洛卡在砂拉越进行硕士学位论文调查工作时，曾探访了多位华人耆老，诗巫的林文聪牧师是其中一位。〈有关早年砂拉越诗巫福州垦场的记述〉虽只是他在 1966 年访谈林氏的一篇记录，但林氏为

福州垦场的先驱移民，并且身为福州社群及教会领袖，他对垦场历史的讲述，包括透露黄乃裳离去的因素、政府对福州垦民的政策及福州人与其他方言群之关系，仍有许多值得参考之处。

- 5 · 1978. "The 1857 Chinese Rebellion in Sarawak: A Reappraisal", in *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 9, No. 1, p. 85-98.

本篇中译本〈1857年砂拉越华工叛乱：一个新的评价〉由蔡增聪译，收在前述《砂拉越华人研究译文集》。过去对华工事件的论述，多脱离不了“叛乱”或“起义”两极化史观的窠臼，本篇确实能让人耳目一新。按照洛卡的看法，他这篇文章主要是“结合一种较倾向于社会—经济的方法，尝试从更为宽广的观点去分析这场冲突”，而且对事件的发生有更为合理的解释。他认为“应当视这场‘叛乱’为两个具有同等实力，互相竞争城镇聚落之间的战争——从这种角度去观察，‘华工叛乱’似乎不像一场对合法政权的‘造反’，而只是传统婆罗洲模式区域内部冲突或不同聚落及政治单位之间的战争。”笔者认为〈华工叛乱〉是洛卡多篇有关华人的专文当中，最为出色的一篇，对历史事件研究，予人启发甚多。

专著部分

1987. *From Kampung to City: A Social History of Kuching, Malaysia 1820-1970*. Monographs in International Studies, Southeast Asia Series, No. 75. Athens, Ohio: Center for International Studies, Ohio University.

《从甘榜到城市：马来西亚古晋社会史 1820-1970》，是作者博士论文的修订出版。内容论述古晋从小聚落转型为核心城镇的历史。笔者将它也列入华人研究的篇列，主要是因为华人在这个城镇历史的演进过程中，起着举足轻重的作用；其实，华人的活动几乎贯穿全书，而作者也清楚表明，这本借助文献资料及口述访查撰成的书，追溯了古晋从布洛克前的马来村落，演变为以华人居多的城市的经过。由于古晋（包括周边城镇）是砂拉越华人向砂拉越各区的展源点，因此这部书对追溯砂拉越华人社群的形成经过，具有探本溯源的作用。

注释：

- 1 · 砂拉越原属汶莱所有，1841年英人詹姆士·布洛克因协助汶莱苏丹救平地方叛乱，而取得了这片土地的统治权。1868年詹姆士的外甥查尔斯·布洛克继位，第二任拉者功业彪炳，对砂拉越领土的开拓及经济建设，贡献至钜。第三任拉者维纳·布洛克于1946年，因对经过战火洗礼的国土整顿乏力，遂将砂拉越过让予英国统治，迨至1963年马来西亚联邦成立，砂拉越始独立成州。
- 2 · 1857年，砂拉越石隆门华人公司对布洛克政府发难，占领了首府古晋，数日后拉者布洛克在效忠他的土著部队的支援下，进行反击，收复了古晋并直捣华工大本营——石隆门，杀害了无数华工，残余者逃入西加里曼丹境内。
- 3 · 参阅格雷·洛卡著，蔡增聪译〈1857年砂拉越华工叛乱：一个新的评价〉，收在《砂拉越华人研究译文集》（诗巫：砂拉越华族文化协会，2003年），页52-72。

专访学者钱永祥



摄影 / 魏月萍

民主政治不是敌我斗争

专访、整理 / 魏月萍

(本刊主编)

台湾的民主化经验，向来被视为华人地区民主运动的典范。但在政党轮替，新政府上台以后，台湾的族群关系变得异常紧张，族群议题甚至成为民粹政治的动员力量。在这些层面上，我们看见政党或政治人物为巩固自身利益，不惜以人民之名义绑架民主，甚至破坏了民主政治生活的正常运作。台湾学者钱永祥在接受《民间评论》专访时，就尖锐地指出：把潜在的敌我关系作为政治运作的一种模式，以此作为政治的生存基础，并将之渗透到社会各个层面，无疑将对民主机制产生极大破坏。虽然语境不同，但从其问题思考，仍可令我们进一步反思民主的真实意义及其限制。

钱永祥专研西方政治哲学，目前为台湾中央研究院中山人文社会科学研究所研究员，近著有《纵欲与虚无之上》。

魏：台湾的民主化在世界华人地区，一直都是扮演火车头的角色。但台湾这几年的政治发展，特别是在政治议题的操弄上，似乎带有民粹的成分，这是不是属于独裁的形式？龙应台在〈为台湾民主辩论〉一文里，也曾提到民主不是一种直线的发展，它是有退有进。那么这种民粹政治会为民主发展带来怎样的影响？我们又要如何遏制或防止民主最终转向独裁的方向？

敌我关系影响民主的正常发展

钱：我觉得台湾的民主经验蛮有趣的，前后大概是花了近二十年的时间。从1970年代末期开始就有民主运动，若要回头检讨这二十年的经验，我自己有这样的一种感觉：台湾追求民主的过程里，敌我意识比较强。这当然是因为以前在国民党高压的控制下，追求民主的人都会把当时的统治者看成是敌人。但我认为：民主制度原是追求社会合作的制度，因为民主制度就是假定大家的想法很不一样，然后我们想出一套制度，让想法不一样的人能够进行合作。可是台湾在追求民主的过程中，是在进行一种敌我的抗争，而且这种成分一直都很强，导致台湾的民主有着很紧张的成分。后来国民党的势力慢慢败退，民进党的势力壮大，这时候台湾的族群矛盾就逐渐爆发了。

族群矛盾也是一种敌我式的矛盾。本来在一个社会有不同的族群和社群是很正常的事，可是台湾的族群问题有

◆ 是假定大家的想法很不一样，然后我们想出一套制度，让想法不一样的人能够进行合作。民主制度原是追求社会合作的制度，因为民主制度就

有什么道理的，也无是非可言，只要是非我族类就是不好的。政治有一个特色：之间的黑白关系是用族群的观念来分辨，没有我们觉得族群的动员是台湾民粹政治很重要的部分。因为族群

或者因为没有什么共同理想，反而只是因为你是我的敌人。就这脉络来谈，当我要知道我是谁的时候，我就得跟你不一样，这就是仇恨政治学的第一点：必须从敌人来界定自己；第二点自然也藉此来巩固自己的认同。

以族群动员鼓吹民粹政治

魏：刚才您提到对族群议题的操弄，一些政治人物善于利用族群的历史伤痛，去拨动他们的内在心理情绪，却以为他们是代表某一个族群的意志，这会不会也是煽动民粹的一种意识？

钱：台湾政治确实有民粹的成分，我们在1995及1996年时，就曾写文章分析这个事情。现在民粹的发展基本上是沿着族群的路线在走，不过目前很多人对台湾民粹的现象已经有所警惕，那我们想问：民粹的根源在哪里？我们觉得族群的动员是台湾民粹政治很重要的部分。因为族群政治有一个特色：之间的黑白关系是用族群的观念来分辨，没有什么道理的，也无是非可言，只要是非我族类就是不好的。所以在攻击别人或号召自己的人时，即是利用空洞的口号来动员。这主要是现在的台湾社会，处在政治理想空洞化的时代，没什么理想可言。可是一个政治体制要运作，它就用刚才所提的敌我关系、攻击跟自卫的方式进行动员。

魏：这次选举与公投所暴露的种种问题，让我们更清楚看见民主程序的瓶颈，它对台湾的民主价值和机制造成怎样

一些历史上的背景。第一个是有先来后来之分，其次是政治力量上的分配很不平等，第三个因素是涉及到两岸关系。民进党利用族群的矛盾，延续了过去它和国民党的抗争，于是敌我抗争便成为族群之间的敌我关系，这是台湾族群关系显得紧张的重要原因。

假如政治体制里有这样的敌我关系，民主的发展就不会很顺利。所以台湾的民主发展到今天，政党之间不是在民主制度里讨论与合作，而是进行一系列的斗争。比如说民进党是执政党，它会觉得国民党是敌人，不是“伙伴”（partner），所以它第一要消灭敌人，第二是要保护它的政权。这导致它做事与行为方式，非常有攻击性。这种敌我关系本来是潜在的，但现在已经弥漫到整个政治运作里面去，也开始向社会关系中渗透，所以台湾的民主也拥有这样的负担。况且在敌我关系之下，统治者也有一种保护自己的欲望，所以偶尔会表现出专制的做法。但我不太相信台湾的民主会重新走向威权或独裁的体制，虽然我承认这种趋向是一直存在的。

魏：就您所说，这就像南方朔所言的仇恨政治学，必须要找一个敌人才能看到自己的价值，同时也存有巩固自己利益的需求。

钱：妳所说的这两种成分都有。这几年来执政党如果没有敌人，确实就觉得无法界定自己，并且目前台湾在政治上，只有一个比较明确的目标，就是追求台独，这是我们看得到的。除此之外，两个政党在社会上，就看不到有什么政治的影响，我觉得这情况很糟糕。这就变成你我之间的差别，不是因为我的理想和你的理想不一样，

政
权。
「伙伴」，所以它第一要消灭敌人，第二是要保护它的政权。比如说民进党是执政党，它会觉得国民党是敌人，不是

准备，我可能会被你说服。作是自己的合作者，要从事公共议题的讨论，要有一个公共的政治要有可能，一个前提是，参与者要把对方看

要当总统；但选举之后，不见他表示过惋惜或遗憾。对他而言，公投突然变得不重要了。从这里就可以看到：民进党并不把公投看成是重要的事情，这让老百姓觉得政治不可信任。

魏：台湾一直以来都处于动员过热的政治状态，民间与老百姓的参与度也很高，但如您所说，现在许多老百姓对政治产生极大的不信任感，从过度的热情到信任的破灭，这是否意味对政治的极度失望？

钱：的确是这样。我们刚刚讲过，现在台湾政治的基本动力是来自族群的议题。对族群议题有感受的人，当然就非常热烈参与。另一方面，社会上很多人对族群的议题觉得没有兴趣了，或觉得这议题是不健康的，或是觉得没有什么可以说，这种人对政治就越来越冷感。现在就有这两种人，一种是对政治热衷，一种则对政治灰心，倒不是阶级或立场的问题。我觉得是对政治该不该去处理族群的议题有不同的感受与想法。

魏：那您认为在台湾政治文化里面，存不存在所谓的公共德性？您曾提过成熟的政治文化背后有文化基础作为价值的支撑，您怎么看待台湾目前的政治文化？

钱：公共的政治要有可能，一个前提是，参与者要把对方看作是自己的合作者，要从事公共议题的讨论，要有一个准备，我可能会被你说服。如果我们在进入公共讨论的时候，说好了我的想法是怎样，我的立场是怎样，我不会改变的，这样就不可能会有公共的政治生活。就如某方面进来了，说我要说服你，我要强迫你，或我要欺骗你，但我不准备改变我的立场。其实公共讨论的要求也

摄影 / 陈联利



违背诚实原则的政治人物，终被人民所唾弃。

的破坏呢？

钱：破坏当然有。主要是台湾两个阵营，以及社会上拥护这两个阵营的两群人，彼此的信任度降到了最低。枪击案的事情我不晓得，可是我在想，事后执政党应该对很多问题作交待，这一部分是他们该做的。其实我对台湾的反对党蓝营也有很多不满的地方，这场选举的结果大家都失望，可是日子还是要过的。把所有的精力和注意力都放在枪击案上面，是把一个事件和一个制度等同起来。其实这个选举还涉及以后的政治发展，我觉得在野党疏忽了他们的责任。

当社会出现强烈的对立与分化时，政治人物就极力利用这种情况，却不是想办法把分化与紧张减低。从选举以后一直到今天，台湾人民之间的信任感已经降到最低。政府这边认为：社会上有许多人对它不尊重不苟同；可是社会上的人也觉得政府的姿态可以再低一点，用一种比较和善的态度。我们这个政府攻击性太强了，反对党也一样，就是因为他们用敌我抗争作为生存的模式。但这个社会不能靠这样的方式来运作，所以台湾民主发展到今天，已经和台湾社会脱节，变成对台湾民主生活的破坏。

今年的台湾选举就是一个征候，显示政治发展的不良趋势。我自己就对公民投票非常失望。这次的公投完全是政治上的操作，选举之前陈水扁说为了公投，他可以不

了，反对党也一样，就是因为他们用敌我抗争作为生存的模式。政府的姿态可以再低一点，用一种比较和善的态度。我们这个政府攻击性太强政府这边认为：社会上有许多人对它不尊重不苟同；可是社会上的人也觉得政

行动联盟及民主学校等力量的呈现，它能不能对目前的政治文化产生一些影响？

钱：现在台湾除了报纸和电子媒体之外，已经没有公共论坛的存在。讲得明白一些，是没有一份公共的刊物，属于知识分子的刊物，或属于文化的刊物。这表示我们没有这样的平台，大家就没有办法交换意见。我们回顾台湾的历史，1950年代有《自由中国》半月刊，1960年代有《文星》杂志，到了1970年代有《大学杂志》，1980年代有《中国论坛》与各种的党外杂志，但1990年代以后，台湾第一次在历史上没有了刊物。这现象我想很多人都注意到了，所以我常呼吁知识分子和关心公共事务的人，要努力恢复这个传统。刊物具备的沟通与传播的功能，不是电子媒体或报纸所能取代的，刊物比较容许大家用心平气和的态度来进行讨论。

另外是民间社团。我觉得社团的目标都是要开启公共讨论的空间，但台湾民间社团很困扰的地方，就是很容易被贴上政治标签。这并不是当事人的主观意愿，但总是有人往这方面努力，像澄社。澄社一向跟民进党比较接近，但它现在也对民进党的政府做出很多强烈的批评与检讨。至于目前许信良主持的民主学校所能扮演的功能，就是与政治保持距离，然后在距离之外，表达它的政治意见，同时开启社会的讨论。台湾很多的社团，不仅仅是知识分子的社团，都还蛮辛苦的，所以我很希望有公共的刊物与公共的社团出现。

很简单，就是相信对方的看法可能也有道理，而我的看法可能有错误，我们准备来改变。在这个意义上来说，循着上面所讲的敌我心态，要求一种公共生活不太有可能。像电视上大部分的 call in 节目，参加者很明显都不是来听别人说，只是要说自己的话而已。这是宣传或表态，不叫做进行公共讨论。

我想在今天的台湾，学术界、言论界和政治界等都意识到这问题，但想要让这情况有所改变或改善，也不知道从哪里着手，加上我们在公共文化上，也没有这方面的基础。经历了二十年的历史，台湾的民主意识变成一个普遍的民主意识，但在二十年的经验里，大部分是斗争的经验。现在大家觉得斗争下去不会有好的结果，但是，想要在这斗争经验里，重新发展出公共生活的可能性，我想是很艰难的。坦白说，大家都知道若不往这方向努力，台湾民主的体制就不会再提升，社会的冲突还是没办法消除。

摄影 / 陈耿柏



“民主已死”，是对民粹政治的谶言。

呼吁知识分子恢复办刊物的传统

魏：您认为知识分子如何对这种现象产生反制的作用？像以往在争取民主化的过程中，各种言论杂志与政论团体曾发挥极大的影响，今天我们也看见族群平等联盟、民主



杂志是具备理性讨论的公共论坛。

写文章是社会集体学习的过程

魏：所以您觉得文字论述还是有力量的，能对现实政治产生影响？

钱：在台湾，问题主要出在知识分子或文字工作者，本身有没有把自己的事情做好。我相信文字的论述很重要，像报纸只有一天的寿命，电视媒体又以很简化很快速的方式来处理某些问题。社会上还是需要比较审慎，或经过思考的分析，这个只有文字工作能做到。我自己不太相信电子媒体的传播功能，能完全取代传统的文字，但我们也不要以为拿起笔来就可以写文章，因为写文章是一个学习的过程。很多公共社会的议题，绝不是你拿起一本书来看，就可以把问题搞清楚，那是社会集体学习的过程。台湾很多知识分子对这问题的认识，是用一个比较轻忽的态度，常常忽略问题包含十分复杂的面向。像现在很多文化界和知识界的人参与民主学校，但我们在民主学校里共同体认识到一个问题，即要把台湾的公共议题说得清楚，是一件很难的事情。

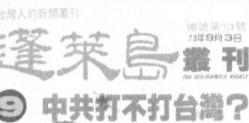
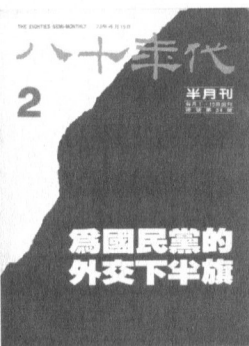
我特别举一个例子，在台湾我觉得有两个很重要的言论传统，第一个是1950年代的《自由中国》半月刊开启的自由主义论述。它在1949年底创办，至1960年停办，可是它对台湾社会的影响，简单的划分是从1950到1985年这段时期。这期间台湾所有的政治与社会议题，谈论的方式都是《自由中国》半月刊塑造的。所以说，《自由中国》半月刊开启的自由主义论述，对五十年来的台湾政治发展产生很大的作用。

第二个言论传统，是在1980年代由党外杂志所开启的本土论述，它对台湾的影响也很大。这两份刊物都是可以横跨一、二十年的时间，然后对台湾社会作一个整体的分析与诠释。今天台湾需要做的事情，就是发展第三个论述。要有同样的历史背景、分析能力和宏观的眼光，才能看得出前面两个论述的限制，关于本土论述与族群论述的问题在哪里，但我们却还没有能力发展这样一种东西。总的来说，台湾今天要开始公共讨论的话，知识分子要合作发展新的论述。

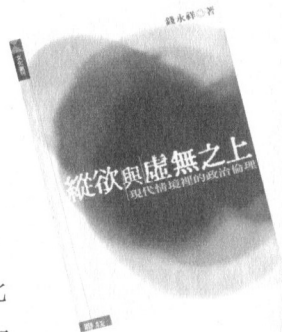
魏：缺乏公共刊物的问题，您认为问题到底出现在哪里？

钱：除了很多外在的因素，我比较重视的是那个内在的困难。台湾发展到今天，我们对台湾五十年来的历史经验，要作重新的整理和诠释，对于现在台湾社会的问题多作分析，对于台湾未来的发展提出一套愿景。要做到这三件事情，是很难的事，它需要很多知识性、分析性的研究与思考。我还看不到有多少人真正在这方面准备好。我们可以对社会的各种问题发言，但能不能变成一套比较完整的论述，我觉得今天台湾需要的是这个东西。

如果大家能继续做这东西，我们刊物就有一种内在的动力，社会上也会觉得这东西是值得我们阅读与思考的。我现在常呼吁朋友们，我们要重新认识台湾这五十年的历史，对现状作比较深入的分析，对台湾的未来，要比较认真地想像。在西方如美国或英国，他们都有一个文化传统，他们对这些问题保持高度的兴趣，也有相当的认识，所以他们在进行讨论的时候，那个资源就出来



蓬勃的党外杂志，竖立了台湾异议言论的标竿。



钱永祥近著《纵欲与虚无之上》。

“破碎”，它也许有更好的形容词，总之中国知识分子已不相信这套东西，这是第一个大变动。

第二个变动是中国整个的市场化。经济的发展与社会的急遽变化带来影响，想像十五年前的中国与现在的中国有什么不一样，就可以明白变化的深远。与西方世界接轨、内部阶级的分化、穷与富的分化以及不同地区如沿海地区与内陆的分化等，都是中国知识分子所要面对的大变动。这使到今天的中国知识分子感到困惑，他们现在很急着要把这二十年来的经验做整理。其实他们在这方面与海外华人有很大的共同点，一些在中国发生的议题，也同样发生在这些华人地区。中国知识分子现在面临非常好的挑战，对以上的大变动想要找出答案。当中国革命史论述放弃之后，中国这五十年以来发生了什么事情，要说出的一套说法，然后针对今天中国社会的改变进行了解与分析。

针对中国知识界，都会提到新左派与新自由主义的分歧，这个争议自1980年代即开始了。从以上两种大变动来说，新左派与新自由主义都是在整理这两个大变动产生出来的不同想法。从这个意义上来说，我不认为这是知识界的分化，而是两种不同的努力，如何去发展未来的问题。哪一方面说得对说得好，现在还看不出来。

1990年代初期或改革开放之后，中国的问题是出在专制。我跟许多中国的朋友接触，特别是自由主义者，他们对台湾政治经验的发展非常有兴趣，觉得台湾的民主

了，讨论的场域也比较清楚。每一个社群都需要有一个文化传统，它是一种资源，当大家要针对自己的经验和生活去作理解的时候，这个资源就会帮助它作解释。所以我认为对于历史、现状与未来，都必须作整理的工夫。每一个社群的知识分子都有这个责任，让我们的经验变得更有意义。

中国知识分子处在大变化的阶段

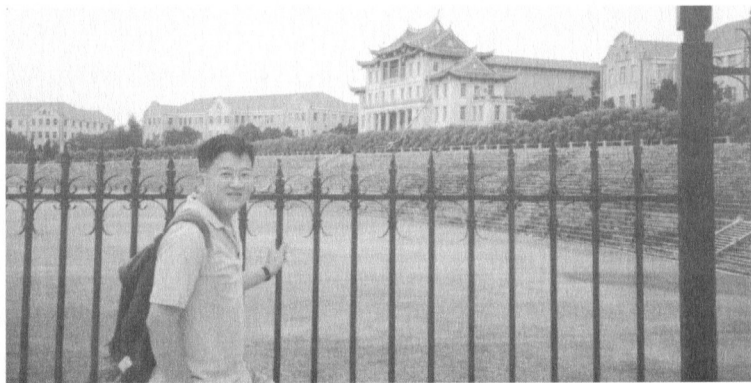
魏：最后能不能请您谈谈对目前中国知识界和知识分子的看法？

钱：中国、香港、台湾、东南亚和北美，都是很大的华人社区，但很遗憾的是，这些地方的历史记忆的整理都很零散。中国知识分子则处在大变化的阶段。简单讲有两个方面，第一个变动发生在1989到1992年。本来中国有一个左派传统，我称之为“中国革命史论述”，像中共重要的论点，它会告诉你说，从1840年开始，中间经过了帝国主义的侵略和中国内部封建势力的压迫，所以挤出了中国共产主义运动，要打倒帝国主义及封建势力，把这两座大山打走。整个论述对20世纪的中国人影响非常大。1949年以后，它就变成官方的意识形态。所以中国知识分子就是在这个论述里成长，用这套论述去看事情。但1989年的天安门事件和1992年邓小平南巡之后，他们对社会主义有了根本的不信任，于是产生了大变化。所以我称1989到1992年代表着整个革命史论述的

◆ 源就会帮助它作解释。大家要针对自己的经验和生活去作理解的时候，这个资源，当一个社群都需要有一个文化传统，它是一种资源，当

专访胡兴荣教授

华文与教育： 从故土走向本土



提供 / 胡兴荣

专访 / 潘永强
(本刊主编)整理 / 洪秋瑾
(本刊特约)

马来西亚的华文与教育，无法摆脱来自远方的文化资源，因此任何本土化的努力都要回到故土，才能寻找到根源和意义。若对故土原始的文化动力缺乏理解，一切本土化话语皆属空谈。其实，马华移民社会是受故土滋润后，才得以在本土昂然立足。自许受过完整华文教育——从小学至博士班，又在两岸三地三所最好的学府求学与任职的胡兴荣认为：华人社会在这块土地上的唯一支撑与凭靠，就是文化，而未来前景则在于高等教育能否培养出出色人材。

胡兴荣，台湾大学哲学系毕业，东海大学哲研所硕士，北京大学哲学博士。现为香港大学传媒研究中心研究员、厦门汕头大学长江新闻与传播学院教授。

化里面有很多东西值得他们参考，但台湾今天的民主发展也许会让中国的朋友体认到：原来民主不是那么简单的事，不是打倒了独裁之后，就有民主，它牵涉到非常多的复杂层面。其实最后我们可能会发现：现在中国的问题，也不是新左派与新自由主义所能解答的问题。

我曾经比较过，中国的四、五十岁这一代，是在中国的革命论述下成长的。同一辈的人在台湾，我们则认为要解决社会问题，是要走现代化的路。但我并不认为当时他们的革命论述是彻头彻尾的错误，而现代化就是正确的。可是当他们在想他们那一套论述有什么问题，我想可以来看看台湾的经验，大家互相参考。

另外我想提一提香港，它其实处在非常特殊的位置，像是中国对外的门户。现在民主与言论问题，是他们面对的新问题。但我特别想提《二十一世纪》杂志，我觉得这份刊物很了不起，责任也很大，它的作者与读者群包括了中国、台湾、香港及其他海外华人的学者，可见香港在广纳异言这方面，是最有条件发挥它的意义。只是很可惜的，台湾对中国的事情了解得很清楚，对马新几乎是毫无所知，这种现象我称之为：我们只看自己的肚脐眼，不看外面的世界。

摄影 / 陈联利



打破敌我关系的结构，才能让民生机制正常运作。

为当时他们的革命论述是彻头彻尾的错误，而现代化就是正确的。在台湾，我们则认为要解决社会问题，是要走现代化的路。但我并不认为中国的四、五十岁这一代，是在中国的革命论述下成长的。同一辈的人

潘：厦门，似乎与马新的华文教育和华人政治有一种莫名的渊源。当年陈嘉庚先生在南洋发迹后，回去故土兴办集美学校和厦门大学，厦大的砖瓦，不少是来自马新华人的捐献。当时新华社会最重要的知识分子林文庆，还追随陈先生到厦大掌校，林文庆在厦大与鲁迅发生过一场著名的冲突。

后来，出身集美学校的林连玉和陈六使，离开故土南来后，反为马新华人开创了一番血汗交织的文化功业。陈六使因南洋大学事件，被褫夺新加坡公民权；林连玉虽被奉为马来西亚华族之魂，也一样被马来西亚政府取消了公民权。

厦门大学有一个南洋研究院，逾五十年历史。2003年，阿都拉出任首相前的访华行程，就特别参访厦大，他在厦大时建议，本地的大学应该设立中国研究所。不到一年，马大中国研究所即告成立。

串连起这些故土与本土的故事，我们的谈话就沿着您的厦门之行，先说一说您如何寻找故人的足迹。

胡：2001年的冬天和2002年春夏之交，我有过两次寻找林连玉之旅。两次都是从香港出发，第一次是直驱厦门，第二次则是经福州到集美。除了重拾林连玉的脚步，当然，最后收获更多的还是发现了陈嘉庚。林连玉读过的集美师范，主楼是一幢两层的白色建筑，校园中林木繁盛，景象和意象俱在。然后一直往下走就是“鳌园”，陈嘉庚的墓就在那里。这两次经验给我的感觉都不错，后来我还在厦门大学待了几天，厦大有林文庆，还有陈嘉庚在1921年校舍开工时的奠基石。

从西校门进去，便可看到那一排典雅的旧建筑，其中一栋现已辟为“鲁迅纪念馆”。当年鲁迅便住在二楼，他给中山大学许广平寄去的明信片，背景就是这一排楼房，以及当时还是一片光秃的后山。厦门市离那里不远，我还去鼓浪屿，找了一下林文庆住过的地方，还有林语堂的故居。

厦大的旧建筑充满福建民居特色，还带有些南洋情调，其中更有不少以马新人物命名的大楼，如“成伟楼”、“成义楼”，新盖的“嘉庚楼群”中就有“成枫楼”。你可以感受到那种来自马新的感觉，不过，如果你对这一段历史不感兴趣，大概就很难产生这样的怀想。

潘：据说中共上台之后，林文庆在厦门大学的地位不是那么高，他的纪念碑也是最近几年才盖起来？

胡：能盖起来就不错了，基本上中国那么大一个国家，出类拔萃的人那么多，不要说国民党留下来的，单单中共建国之前的红军，有多少出生入死的人可能最后连尸骨都还没收藏好。北大马寅初的铜像也是近年才立在校园的。

林文庆在厦大掌校有很长的时间，我不认为他的贡献会被抹煞。他是一个医生，在厦大有过很多风流轶事，而且他从新加坡离乡背井到异地为一所大学奋斗，我看也不是件容易的事。尤其在中国办学，要适应文化差异和风土人情，他本身又是侨民，这方面还没有人做过很好的论述。

但我相信历史就是历史，而且林文庆在那些年能邀请到这么多的学者。厦大曾经风云际会，从鲁迅、顾颉刚到

◆ 人类社会这一百几十年间，会有第二人。辱，来建设南大。这样一种人格，我不认为在马新华陈六使至少做到几乎倾他个人的一切，包括金钱和荣

虽然他们两个人的魄力应该差不多，但世界观和处世手腕却大不同。陈六使倡办南大时，李光前主张先办一所工学院，这也导致他后来没有成为南大理事会的成员。不过他对南大做出了很多的承诺和捐献，甚至后来南大毕业生出国，李氏基金还送每个人一百元。

李光前和政府的关系比较密切，陈六使则不一样。此外两人的教育背景差别太大，识见肯定也有差异。李光前后来成为新大的首任校长。至于爱护民族之心，我认为两人并没有太大的不同。

但如果你问我，我当然是对陈六使比较向往。我最大的兴趣是将来能写一部《陈六使大传》，因为我看到了在那个时代的局限中，他如何登高一呼，先别说陈嘉庚那种毁家兴学的美誉，陈六使至少做到几乎倾他个人的一切，包括金钱和荣辱，来建设南大。这样一种人格，我不认为在马新华人社会这一百几十年间，会有第二人。

创业气魄来自故土文化力量

潘：从刚才提到的人物，如陈嘉庚、李光前和陈六使，这些人在本地甚至中国，都有一番很大的事业。究竟他们的创业气魄来自什么力量？是人格的力量、文化的情怀，还是什么？它的支援来自哪里？

胡：我想是来自故土。我一直有这样的一个想法，就是把几个人物串联起来：从陈嘉庚、林文庆、李光前、陈六使

朱谦之等，“五四”的人物很多都跟厦大有过关系，这已成为今天厦大很宝贵的文化资源。我仔细看过一些材料，发现在某个意义上，厦大在当时等于是南方的北大，且毫不逊色。

马新华社不会再有第二个陈六使

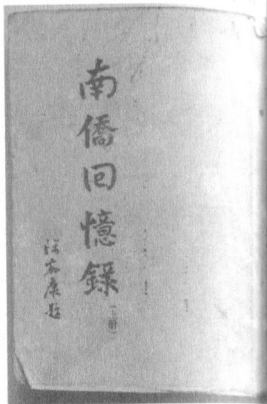
潘：厦大与南大，都有民间兴学的辛酸，还交织着民族与政治的困厄。它们的创办人走上这一条路，真不容易。

胡：是啊！当陈嘉庚的经济在1930年代陷入困境时，很多人笑他以一己之力办厦大，不知天高地厚。他曾经以一句很好的话回应：燕雀之志怎能跟鸿鹄之志相比呢？陈嘉庚后来写给国民政府的信，我读了很感动。他说：原来是想为国家培养人才，可是因个人财力不济，没想到反而成为国家的负担。

二次世界大战时，日军炸毁厦大的“建南楼群”，之后李光前还出钱修复。当你看到那几栋依海而建的建筑物时，你一定会感到错愕，而且毫不犹豫地联想到南洋大学，因为它们的风格很接近。

陈六使创办南大时，陈嘉庚给过他一些建议，包括往来信函，可是有一些我想还没有公开。陈六使和李光前都很仰慕陈嘉庚，不过他与李光前最大的不同是：李光前是陈嘉庚的女婿。

提供 / 华社



陈嘉庚后来写下《南侨回忆录》。

到林连玉，大致可看到一个清楚的马新华人思潮的轮廓。我认为：如果把这个脉络整理出来，写成一部《近代马新华人思潮史》，那应该是有着重要意义的。就像史景迁写《天安门》，从康有为一直写到文化大革命时期的丁玲和老舍，他把知识分子对时局的看法贯穿在这些人的情结当中。而在近百年来马新华人的历史拼图中，陈嘉庚肯定代表了第一代从故土出来，尔后落叶归根的人。

从1890年离开故土，到1950年最后一次离开新加坡，陈嘉庚除了避居爪哇的三年，几十年不断往返中国与新加坡，并且在水深火热中领导抗日赈灾。这让我们看到，他虽然大半生都在南洋，也早在1918年即创办“华侨中学”，但一生最大的关注和捐输，以及最大心愿，还是为了故土，所以才会有集美学校和厦门大学。

到了李光前跟陈六使的时代就不同了。李光前年轻的时候，不见得是一帆风顺。他先到南京暨南学堂，1911年再到北京清华学堂，一直到中国发生巨变才回来，之后又放弃到港大深造而加入陈嘉庚的公司。然后事业有成，在赴美参加国际橡胶会议时，因二战爆发滞留国外，之后再回来，重振南益。李光前在西方待过，而且还在国外教过书，这样的机遇，陈六使没有。李光前清楚看到这是一个多元民族社会，跟政府之间要有很好的关系，这跟陈六使后来的做法并不完全一样。

我们要稍为留意的是：两人同样出自陈嘉庚门下，并且自立门户有成，但相对李光前的事业而言，陈六使并没有留下什么庞大的家业，他所有心力都已花在南洋大

学；整个云南园，他出力甚多，还要面对无数非一般的考验，我想他自己都没想到历史给了他这样一个际遇。

潘：后来他还参与组党，投入选举活动，支持南大毕业生介入现代的选举政治。

胡：对，我想到目前为止，还没有人对陈六使的政治性格作过很好的评议。我一直在想一个问题，就是陈六使晚年的时候，做了几个有重要意义的动作。譬如，当时的“社阵”在1963年大选时要他签名表态，他没有答应，过后他却发表了支持所有参选南大校友的言论。并且在这之前，他曾和中华总商会的成员于1955年组成民主党投入竞选活动，一直到最后因发表参选言论出了岔子，那已是后话。是的，我想他在最恶劣的情况下出钱出力，并且甘冒大不韪介入现代选举政治，完全是“豁”出去了。但我一直想弄清楚：他为什么非要这样做不可。

潘：1963年选举结束后隔天，李光耀就取消他的公民权。

胡：这大概是马新华人近代史上令人难堪的一页。陈六使之前曾把一部分资金转移到马来亚来，在怡保成立了“大石水泥”，以及在加影设立纸厂。不过，我们重新评论陈六使的重点不在于他如何长袖善舞，而在于他为自身民族在这块土地办学所遭受的困难，以及他所表



陈六使甘冒大不韪，介入新加坡选举政治。

提供/华研

在这块土地上，有这么强烈的身份认同的焦虑和渴望。陈祯禄是相对开明、开放及愿意听取别人意见的人，本身并没有很强的种族偏见；可是他终究不可能理解，为什么华人在这块土地上，有这么强烈的身份认同的焦虑和渴望。

胡：陈祯禄当然也很重要，但我没有办法把他跟以上的这些人摆在一块。在这么多位马华总会长里，我承认陈祯禄比较受到华人社会的尊重，即使林连玉也非常尊敬他。他受过良好的殖民教育，即使不懂华文，却有过很多对华文教育非常有利的言论，包括在某种程度上支持华文大学开办。但他毕竟是峇峇出身，虽有华族的习俗，却没有传统文化的薰染，更没有华文教育的情结。

他有很强的国家意识，对多元种族政治有着深刻的理解。你看他跟林连玉交手时，他要林不能单单站在自己族群的立场来考虑问题。陈祯禄充分表达了一个受英文教育华人的观点。他跟陈嘉庚、李光前和陈六使等人最大的不同，就是他并非从故土来；虽然他有华人血缘，可是这个关系毕竟非常遥远。我想，陈祯禄是典型英殖民地培养出来的高官，在当时的政治环境下可说是左右逢源与八面玲珑。当然，我们还应该客观地看到：陈祯禄是相对开明、开放及愿意听取别人意见的人，本身并没有很强的种族偏见；可是他终究不可能理解，为什么华人在这块土地上，有这么强烈的身份认同的焦虑和渴望。我不认为他对此有切身的体会，或曾经站在这个高度上思考。

潘：如果按照你这个说法，则马来西亚华人政治思潮的发展，只能由华文源流背景的人代表了。

胡：是的，至少我认为马来西亚华人政治思潮主要是从早期的华教工作者开始的，一如巫统的主干开始时也是乡村的马来教师。政治思潮与后来现实政治的走向是两回事，面对着上一个世纪的历史问题。简单地说，1949年

现的过人胆识。论学历，我想他没有办法跟其他人比，就像他开会时会用很多福建话，用得很粗和很俚语，比较出名的有“令伯”等，更有人戏谑陈六使的签名看起来像陈大便……不过，这些都无损他的人格魅力。他与林语堂冲突的时候，他都忍辱负重做出了个人承担，我相信没有人比他背负更大的冤屈。一个人到底能够承受多少重压？历史要怎么样才能够还给当事人一个清白？

我始终不认为陈六使有什么左倾的意图，纵观他的一生，都跟政治上的主义没有什么牵扯；他不像陈嘉庚，1940年从延安考察回来后，便彻底与国民党政权决裂。至于很多南大学生后来左倾，我想是因为华校生长期被打压，以及文化情结和政治氛围都凑到了一块。毫无疑问，那是一个热情燃烧的岁月。

上一代人从故土带来了原始的生命力，他们虽然离开了那块土地，却想尽办法把故土的养分带过来，这养分就是文化。而文化跟教育往往是孪生体，于是便开出了本土华文教育的果实，这当中最具代表性的人物，就是陈六使。

陈祯禄无法理解华人的认同焦虑

潘：在整理华人思潮拼图时，您提到了陈嘉庚、林文庆、李光前、陈六使和林连玉等人，但陈祯禄的位置要如何处理？

跟教育往往是孪生体，于是便开出了本土华文教育的果实。地，却想尽办法把故土的养分带过来，这养分就是文化。而文化上一代人从故土带来了原始的生命力，他们虽然离开了那块土

◆ 过喧宾夺主，以免引起种族纷争，恰恰这是被政治吞噬的根源。我觉得华社的前贤，过去一直处在退让的地步，不敢太

马华公会成立，在处理华人身份认同的问题上已埋下伏笔。身份认同毕竟比取得国籍复杂得多，身份认同是指这些人强烈要求自身的民族文化能获得宪法保障及公平对待，可是他们的希望却一步步落空了。

独立后华人成为这个国家的公民，身份上是这样，但灵魂还没有，那是时代的局限。但像林连玉这些人，后来就没有再回去故土，他们也都支持加入成为公民。在那个年代，他们已经完全考虑到及认识到这个问题；这件事情现在看起来很容易，可是在那个年代也许有很多挣扎。其实他们可以回去，但留下来与其他族群一起为一个新兴的国家奋斗，我想至少要忠于自己，以及要先说服自己。所以我认为陈六使和林连玉这些人是看到问题的，即使他们在学术意义上没有多么高的见地。



提供 / 胡兴荣

重大的变迁一定来自政治力量

潘：他们能够掌握住时代的大问题，时代的主题。

胡：可是我想他们最大的困难在于缺乏现代政治的训练，对政治的游戏规则不熟悉，而且太过相信承诺，所以才会发生类似“马六甲密谈”的事件。在这些人的字典中，政治是必须遵守诚信原则的，但我们看到，接下来的发展和各种政策的制定，却不是经由这些原则达到

的。林连玉和严元章这些人，他们既不谋求个人的经济利益，更不曾利用社会资源致富。

再想想，也还有一些与林连玉同时代的人，在政治上急流勇退后，转而在商场上意气风发，如雪兰莪实业 (Selangor Property) 的创办人温典光，他原是缅甸华侨，赴美留学作了马来西亚女婿，曾出任马华教育委员会秘书，由于长期在社团中浸淫及参与政治而获得了巨大的社会资源，后来成了巨富。

还有一个人，就是李孝式，可是却没有多少人整理过。我曾经到过他早年就读的学校——皇后学院 (Queen's College) 参观，那是香港的名校，出过许多名人。李孝式从香港去了英国，返马后主要便是通过政治舞台，堆叠起他的商业王国，并且成为马来西亚独立后的第一任财政部长。

我们也许不能用“狡狴”来形容当中的许多人，不过，我想说的是：林连玉这些人往往被人耍弄，尤其被殖民地官僚和受英文教育的人耍弄，最后发现自己所有的权利都丢失了，不得不向当权者妥协。

潘：这种现象其实到今天还是会出现，就是被政治人物操纵和玩弄。同样的，如果我们说那个时代的人没有具备现代的政治素养，现代的华裔领导人物也不见得有这样的能力。

胡：我觉得华社的前贤，过去一直处在退让的地步，不敢太过喧宾夺主，以免引起种族纷争，恰恰这是被政治吞噬的根源。现代华裔领导人更多的是只求保住自己的官位，或索性在商言商，与政治素养无关。

潘：还有一点就是：没有在体制里面运作的经验跟能力。

胡：除了经验和能力，我想语言的局限也是一个重点。但也很难说，从上一代人到现在，华人社会即使普遍上使用同一种语言，也会因为不同的想法或不同的理念，彼此难以沟通。我们或许应在自身权益的认同上整合，这才重要；否则长年在体制内和体制外争议，并不具意义。从另一个角度来看，在这块土地上，唯一能够作为我们的支撑，或者能维护我们民族自尊的，就是文化。可是吊诡的是：我们的文化力量还十分薄弱，翻开报章有关政治的报导，语言尽管很漂亮，却很空泛；而社会上各种名堂的新闻发布会，以及媒体的自我吹嘘，令人不忍卒读。表面上是形势一片大好，实际上却不是那么一回事。它反映了华人社会的虚伪。

反而是忠实的文字记录，在我们的社会一直很欠缺，因此不管是上一代或当代华人社群的政治参与，以及史实的拼图，肯定还有很多漏洞。

潘：你刚才说语言的争夺，并不是指华语与英语之间的角力关系吧？

胡：不是，语言之争只是触及了表面的东西。在文化论述方面，马来文和英文的书籍，显然多于华文。就此而言，我们在文化上倾注的心力，远落后于英文知识分子，或晚近二三十年来的马来知识分子。当然，政府的扶持也是一个重要的因素。我不认为文化可以改变这个社会，其实，重大的社会

变迁一定来自政治的力量。我承认：文化也许可以有推波助澜的作用，现实的考量却不是文化人的理想可以解决的，主要还是经济和政治在主导。

台湾的启示：教育发挥了重大作用

潘：你在台湾、大陆、香港读书和工作这么多年，你觉得这种经历给你怎么样的文化养分和情怀？回过头来看马华社会的问题又如何？

胡：我在1970年代末经香港去台湾。那时香港还没有地下铁，弥敦道正在开挖。到台湾的时候，则是降落在松山机场，当时十大建设还没有完成，蒋经国也还只是行政院长。台北市最高的大楼就是希尔顿酒店。

我经历了台湾最朴素的年代，那时候一元马币可以兑换十七元新台币。大部分人的薪水从八百元，然后两千、三千，一直往上涨。1983年，我大学毕业，已经感受到台湾在开始起飞了。

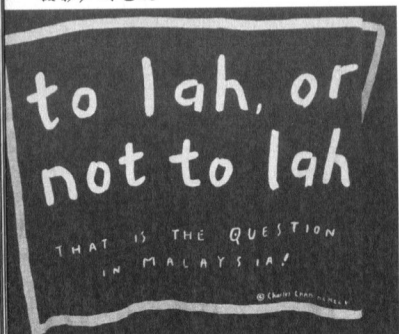
又过了二十年，我看到了台湾的改朝换代，以及大部分人对这片土地的认同，尽管族群争论不断。从经济起飞到政治的民主化，台湾给我最大的启示就是：教育发挥

摄影 / 陈联利



台湾人民共同维护公共领域，一起推动了民主化。

摄影 / 刘艺婉



马来西亚只有语言之争，缺乏文化整合。

一份2003年香港人送给自己
这是最好的年代 这是最好的



香港政治的改变，由几个人影响了许多人。

臭，以及太阳底下掩藏不住的丑陋。种族忌讳、族群本身的磨擦、治安败坏，再加上贪污和语文分歧，我想我们大家对这些都清楚得很。

我非常羡慕台湾和香港。一个社会的改变开始时总是只有几个人，可是后来却影响了很多。香港五十万人上街就是明显的例子。社会是一个金字塔，只有中间层人数扩大，才可能发生改变，而上层的精英永远只是少数。另一方面，下层太大，中间层很少，如大马华人社会，便很难改变，大部份人不过是营营役役和忙忙碌碌讨生活而已。

文化底蕴令中国裂痕逐渐缝合

潘：你在中国读书和工作十年，中国经过文革的破坏之后，整个社会怎么进行重建？它给你最大的感受是什么？

胡：我想，中国大陆的巨变始于邓小平，那是十年文革的重要转捩点。即使改革不是解决中国问题的万灵丹，但无论如何，开放已是无法阻挡的潮流。虽然中国发展有过断层，但它的文化底蕴可以令裂痕逐渐缝合起来。在中国大陆，你只要在天安门附近逛，当自行车不断在

了它的影响和作用。

潘：我们只是批评别人国会打架或媒体凌乱。

胡：可是我们从来没有看到台湾在文化建设上的努力，还有民间社会的成长、人民对公权力的监督，以及大多数人愿意共同维护及参与公共领域。这样旺盛的社会意志，海峡两岸三地只在台湾看得见，而且最能展现中华文化生命力的也是台湾。

单单谈出版就好，台湾从一间间的金石堂，到一间间的诚品，两千三百万人口便可养活一个繁体字的市场。出版业的蓬勃，与教育和文化活力其实是相关的。

台湾和香港的政治乱象也从不影响社会机制的有效运作，甚至向前发展的动力。如果能看到这一点而反思我们的社会，这种讨论才是有益的。

潘：谈到这个问题，我就写过一篇小文章，马来西亚号称有六七百所私立学院，但是我们的整个出版业没有发达，没有发展，没有进步，表示这六七百间私立学院搞的教育是乱来的，假的……

胡：或者说完全是因为某个目的，成了制造文凭的工厂，而不是用于教学育人。但我想当中也应该还有一个互动的过程，一是教育本身的定位，二是市场的需求。一旦两者产生共鸣，自然每个人就会维护它。

我们的文化基础并不深厚，仍旧有很多的缺欠、不足和粗糙，出版业因此还在摸索的阶段。

文化方面，表面上我们让人看到的是一片风光，可是内部的纷乱与价值观的难以整合，加上社会的压抑，所有这一切，就像我们必须忍受街道因排水不良发出的恶

◆ 街道因排水不良发出的恶臭，以及太阳底下掩藏不住的丑陋。价值观的难以整合，加上社会的压抑，所有这一切，就像我们必须忍受文化方面，表面上我们让人看到的是一片风光，可是内部的纷乱与价

眼前经过的时候，便会觉得人太渺小了；不管你是李光耀或马哈迪，在上海南京东路人头攒动的转角一站，什么都不是。十几亿人口是一个复杂的概念，我清楚地感受到：大陆这十年，改变的速度已不是哪个省或哪个地区，而是整个国家像个大工厂，“三年一小变、五年一大变”，几成定律。

当然，硬体的重建可以在短时间达成，而人心和价值的重建则是长路漫漫，那是文革要付出的代价。我在大陆走南闯北的震撼是：人家的吞吐量我们永远比不上。以报纸来说，虽然竞争激烈，可是中国大陆有两千多家；在马来西亚，来来去去便是那几家。大陆给我印象最深刻的就是市场。

还有，大陆给我最大的感觉是：只有这样一个巨大的社会，才会撞击你的观念、认知和见解。整体而言，大陆让我看到了一股向上的力量。虽然中国还有很多问题与乱象，但它要整顿的决心，我也看到了。就这点而言，我常为马来西亚华人的盲目自大感到汗颜。

三十年来华教没有长足进步

潘：你在中国的大学任教一段日子，回过头来，你怎么看待本地的华文教育？

胡：毫无疑问，华文教育是我们立于不败之地的根据，并且是我们在这块土地上最后的归宿。

但我觉得这三十年，华文教育并没有取得长足的进步，

华小严重不足，数目竟比不上独立前的殖民地时代，更何况华人人口在独立后的今天几乎增长了一倍。唯一令人感到欣慰的是：我们的独中仍坚持母语教育路线，而民办学院在某个意义上，也都是南大精神的延续。意思是说：那种办学方式，是对民族教育精神的专一，这是值得我们骄傲的。

潘：这里有一种要延续南大精神的情意结，可是当年的精神也许很难复制，结果复制出来的只有形式。即使是形式，也跟当前的条件很不协调。结果，形式缺乏应有的神采，原有的那股精神又很难找回来。

胡：南大精神是要透过华文教育来传承的。当前之所以流于形式，我想最重要的，是我们缺乏了有气魄的教育工作者，没有出现陈嘉庚、陈六使、李光前和林连玉这些人，他们始终是民族精神的典范。

东西也许可以复制，但我想人格不可以，即使基因科学再发达，也无法复制出人的精神面貌。就像南大精神或可以延续，作为我们永远的指引，但绝不可复制。这么一来，如果我们仍停留在昔日的光辉，不针对问题症结寻找新的突破口，那么延续南大精神就只能是口号罢了。

潘：你说的“停留在昔日的光辉”，有没有什么例子？

胡：例如，我们时常在报章上读到别人称赞我们的华文教育办得如何成功。的确，我承认比之于印尼、泰国和菲律宾，这样说也许没有错。可是，真正的成功应该放置在大环境下，用持平 and 客观的标准，如是否对主流产生影响和提高了华校生的社会竞争力，而不是自我标榜，这

◆ 典范。
六使、李光前和林连玉这些人，我们始终没有出现过陈嘉庚、陈

感谢董教总几十年的坚持

但我们这里毕竟不是中国，不可能把本土和故土的意义本末倒置。过去我们常听到“边缘”和“中原”的争论，甚至有“边缘反扑中原”的提法。在我看来，姑且不论马华文化是否属于边缘，至少我们不需要自卑，如果这个边缘可以参与主流文化的理论创造，成为整个中华文化体系的一部分，那就很不错了。就此而言，我们应致力于马华文化的理论建构，并且在民办学院中设置有关马华文化的通识课程。

毫无疑问，华文在中国和台湾有国家语文的地位，在马来西亚最缺欠的就是这个。我的意思是：按照我们目前的历史条件，应该加入更多本土化的色彩，我比较倾向于这一点。因此我对实施华文教学的要求是有不同层次的，譬如我们必须弄清楚，华文大专的课程架构应达到什么程度？而我们的民办学院既是南大精神的延续，则所有的学生都要读华文，但不同的专业可以因应不同的需求而有所增删，不必在这种问题上内耗。连中国的大学都严格规定，必须通过英语四级才能拿到文凭，我们的商学系使用全英语教学有何不可？

我向来认为只有时势造英雄，没有英雄造时势。当今华文在世界上备受瞩目，不是哪个地区华文教育创造出来的成果，而是随着中国大陆综合国力的提升，华文的地位在周边地区跟着水涨船高而已。当然，我们仍必须感谢董教总在过去几十年的坚持，否则我们早已步新加坡的后尘。

背后其实有很多的不自然，也显示我们没有信心。尤其我国华人社会对华文教育的承担，比之这几个地区的华人社会都大得多，并且沉重得多。

当然，我们的祖辈经过几代人的努力，才奠定了今天我们在马来西亚生存的基本条件，但如何从历史和传统走出自我的生命，则是我们这一代人必须思考的方向。总的而言，要在马来西亚传承中华文化，就得权衡理想和现实，不能太过自我膨胀。

潘：更具体一点说，你对董教总的华教运动，评价如何？

胡：就我的教育背景而言，如果没有董教总，就不会有我。我想我受过再完整不过的华文教育，小学和中学在本地读，然后大学、研究所到博士，历经了海峡两岸的十多个寒暑。作为像我这样一个在马来西亚出生，并且受中华文化启蒙的人，如果我不同意董教总，或否定华文教育的话，我觉得那会侮辱了所有教过我的老师，并且是对母语教育最大的讽刺。

但显而易见，华教运动的风起云涌已远不如上一代人，陈六使、李光前和林连玉的时代虽然已经过去，可是他们的精神和人格感召，即使在今天也仍是具备意义的。

要让华教运动再生，我们必须在制度和观念上做到“走出去”和“引进来”。简单地说，这一代人必须走出华教的悲情，在故土的中华文化和本土新生的马华文化中取得平衡，然后引进现代教育的规范和理念，让教育归于适当的位置。

摄影 / 陈耀宗



这一代人要走出华教悲情，让教育归于适当位置。

在这个意义上，作为一个受华文教育的人，我非常肯定林连玉；我想，他并没有成为过去，尽管那个时代不会再出现。我不同意“告别林连玉”之说，今天华文教育得以延续，看起来理所当然，可是如果细读历史，并不如此。因此，我觉得林连玉和林晃升等人对民族事业是有远见的。

建立合理的大学制度需要时间

潘：你在南院服务过，你认为南院，或新纪元学院的办学，应该有怎么样的核心价值？

胡：我只是平凡人，但有粗浅的看法：华人要在这块土地上建立认同感，至少有两件事是重要的：一是高等教育的成功，二是文化事业要有立足之地。

我们的高等教育目前正朝向大学发展，但是建立合理的大学制度需要时间。首先，它要有一个框架，我们目前已有的科系设置是很好的基础；而我们民办学院的核心价值当然是要培养出读书的种子，让华文教育永远薪火相传。

教育主要是对人格的塑造以及社会参与，并且改变人心，如张载所言：读书能变化气质。同时，一个社会开始有一群人不断探讨各种问题后，人们就会看到，而且受影响，然后便可朝向这个愿景前进。如果在未来的二十年，我们的高等教育能够栽培出各领域杰出的人，便有望。

◆ 我觉得林连玉和林晃升等人对民族事业是有远见的。看起来理所当然，可是如果细读历史，并不如此。因此，我不同意「告别林连玉」之说，今天华文教育得以延续，

潘：这个缺欠是需要大家回来一起建构的。

胡：我同意你说的。但一群人之中，先要有一个好的例子，之后再吸引其他人；就像钓鱼一样，一开始有人在这个地方钓鱼，就会有人跟过来，最后成了钓鱼场。

有一个事实是：我们需要更多能够为本土作贡献的人，如台湾当年透过“国是论坛”号召归国学人和中国大陆现在的海归派。一个地方的精英不能永远留在国外，而不回归本土，否则这个社会便难以转型。但我们必须创造本身的条件来吸引人才。

潘：也有人认为，现在不只有魄力的人少见，连学术行政人才都缺乏，像当年北大的蔡元培，除了学问人格之外，还有管理能力和社会的洞察力。

胡：我只能说，那个时代恰好有一大群人，北大，或者说五四，给我最大的震撼是：满天都是星星，天才像鱼群游过。可是想想在他们成群而来之前，北大是怎么样子？都是前清遗老、不学无术的老外以及学生老爷们，直到蔡元培延揽了陈独秀，又找来了胡适、辜鸿铭、钱玄同和刘师培等一大串在思想上居于塔尖的人物，以至今天我们仍不能忘怀那个时代的风过群山。正如我刚才说的，时势造英雄，蔡元培虽是推手，可是也要有时势啊！

比之于马来西亚华人社会，我预测未来这种趋势是有可能发生的。我的根据是，过去我们没有这么多人读研究所，更别说博士班。现在这个群体比以前大得多，而且还在不断增加，因此我认为这个条件已经初具规模。问题是，我们需要一个推手。

◆ 要的地。华人要在这块土地上建立认同感，至少有两件事是重

为神而战的人 真知道为谁而战吗？

文 / 黄向勤

(作者任职于文桥传播中心)

反覆阅读《为神而战》，我越来越明白凯伦·阿姆斯壮的用心。她想尽可能理解及梳理三大一神教（犹太教、基督教及回教）在历史上所面对的“神思”与“理则”之间的张力，进而盼望人们能因理解而达成共识，再进而避免三大一神教基本教义派信徒剑走偏锋，对现代社会衍生武装抗击。

可惜她虽用对了一组思考工具，却也用错了另一组思考工具。

她用对的是历史研究法、社会学研究法、社会心理学研究进路和宗教研究进路；而她用错的则是：在研究大前题上先确立了“神思”与“理则”是无法共存的，科学与信仰应该保留彼此的“鸿沟”。

这样解读历史和类似宗教信仰经验的结果是什么？她只能在绪论中问：“当基本教义派人士于19世纪终了前，开始创造出这类信仰的新形式时，他们究竟想干些什么？”然后，在思考的末了，她也只能留下这样的话：“基本教义派人士定义教义、竖立障碍、设下边界，并且将信仰者区隔在一处严守戒律之神圣孤土里的欲望，都是源自于害怕遭灭绝的心理。”

不同学院要塑造独特个性

潘：若说整合各方人才一起好办事，那么民办学院之间是否也可以合并，整合起来，譬如说中文系，不必每个地方都办中文系？

胡：我认为不太可能。以华人社会长期遗留下来的问题，加上山头主义，合并是不切实际的。作为一间华社的民办学院，基本上不会放弃办中文系；即使不谈这些，合并之后应设在哪里？一个系主任兼管两三个地方，还是把所有的学生集中起来？他们要向谁报告？这个院长是不是有权力管理另一个校园的师生？

这里头困难重重，与其让美好的愿望胎死腹中，不如实际一点，公平竞争。不要忘记，市场和口碑会主导优胜劣汰，因此我们不须为了节约资源而刻意整合，否则就限制了不同学院之间的个性化发展，这同样是一种为难。中国大陆在1952年的院系大调整，以及南大和新大合并应可作为我们的殷鉴。

一间学院或一个系，既要有个性，又要求整体，这本身便是一种矛盾。重要的是，主事者须有胸襟和气度，否则不说合并，连合作也不可能。

教育是很复杂的课题，难免有争议，不过这不重要；重要的是在面对问题时，须海纳百川，把不同意见放进来。我常觉得，万事都有捷径，只有办教育没有。我们从第一代盖小学，第二代人办中学，到了第三代人才有能力办大学。总归一句：华教的前途，合则固之，分则摧之，这是历史的必然。

一九五二年的院系大调整，以及南大和新大合并应可作为我们的殷鉴。则就限制了不同学院之间的个性化发展，这同样是一种为难。中国大陆在市场和口碑会主导优胜劣汰，因此我们不须为了节约资源而刻意整合，否

书名：为神而战——基本教义派的起源与发展

作者：凯伦·阿姆斯壮 (Karen Armstrong)

译者：王国璋

出版：立绪出版社（台北）

日期：2003年

页数：545



通观全书，她只看见三大基本教义派信徒在现代化压力逼迫下的宗教偏执，也只能告诉别人要理解他们的“这类神经病症的深度内涵”而已。

她虽是教授各宗教学的学者，但因为她是“肢解和分析”，而不是以“整合和经验”为研究宗教经典文本进路，结果她只能从中得到零碎的宗教认识和宗教历史认识，却无法处理和解读三个真实的、充满人性弱点的信仰群体在相似（所谓现代化）历史处境的挣扎。

如果读者愿意以叙事文体这大前提去阅读《摩西五经》、《圣经》与《可兰经》（我相信所有文本都有 intention meaning），并诚实诚恳地了解犹太人、基督徒和回教徒与神同行的历史，那么我们将发现凯伦·阿姆斯壮实在还没弄清楚这三大一

神教的基本教义，以及基本教义派信徒的信仰表现。尤其是当她把卡巴拉秘教当作犹太教的基本教义派，把大卫教派当作基督教的基本教义派。

犹太教基本教义

我们先来看犹太人的基本教义。（先说明，我个人思考宗教基本教义的进路是这样的：“如果有神在这看来无神的世界说话，祂就会让不信的人在看完与看懂了祂的全本圣典后才做决定。”）

在我多年阅读《圣经》（包括《摩西五经》）的认知和经验中，我看到犹太人的基本教义来自三个主要认识：

- 一、《摩西五经》是耶和華感动摩西写的，是神圣的信仰权威。
- 二、犹太人要认识耶和華，只能透过诵读《摩西五经》和在祈祷中理解《摩西五经》。
- 三、《摩西五经》完全可以浓缩为十诫。

因此，犹太人真正的基本教义即十诫：一、除了我（耶和華）以外，你不可有别的神；二、不可敬拜偶像；三、不可妄称神的名；四、当纪念安息日，守为圣日；五、当孝敬父母；六、不可杀人；七、不可奸淫；八、不可偷盗；九、不可作假见证陷害人；十、不可贪婪。

至于后来即使耶和華在某个历史时段，让信徒为祂打“圣战”（历史上一次性的审判，不能重复的），他们也还是要在结束了自保、自救和代行审判的战役后，重新回来守十诫；犹太人不能因为自己是上帝的选民而任意破坏上帝律法，犹太人的律法教师也不能唆使犹太人错解十诫。所以一切离开十诫的教训而做的事，都不为耶和華所承认。另，若犹太人声称自己是完整地信仰耶和華，他们就不需要发展其他的秘教系统了。

基督教基本教义

《新约圣经》说：耶稣来不是要废掉《旧约》，乃是要成全《旧约》。所以基督徒自然应该记得耶稣要求他们遵守的基本教义只有两条，即十诫浓缩版：一、爱神；二、爱人如己。而连接这两个范畴的是“信仰的同时性”，意即面对任何问题，都要思考：“我作为基督徒要如何同时爱神和爱人？”而不是先爱神，后爱人；或先爱人，后爱神。

如何理解这有点“玄”的论调呢？首先要知道，基督徒是怎么来的。《圣经》一直强调，教会也一直强调：基督徒是上帝拣选又愿意正面回应上帝的人。所以，当一个人听到耶稣基督的故事，又愿意选择相信祂是上帝的道成肉身，他就要连带接受以下世界观：

- 一、人所存活的宇宙是上帝创造的，所以人可以很现实地实存，但却无法只现实地实存，他必须同时活在现实界与超越界；他必须读宇宙创造者（上帝）给他们留下的文本（《圣经》）、祷告、行动，再以《圣经》检验自己生活信仰表达。
- 二、为什么上帝创造的人，不能像上帝那样完美？那是因为人在受造后主动选择破坏与上帝的关系——犯罪——侵犯上帝与人立的“凡物都可吃，但不得吃禁果”的约。
- 三、人犯罪后，失去完美，要如何修复以回到原本状态？《圣经》说：靠人自己是不行的，因绝大多数人都不知道有这关系，而即使知道这关系存在，也不愿主动修复“原关系”。所以上帝就自己成为人（在耶稣的肉身里），又不断地示范给人看，人可以如何完全地同时爱神和爱人，人又可以如何在人与神面前做正面选择，然后再允许人在罪中杀了祂以表露人实在是有罪的。
- 四、这上帝从死里复活，示范了一个罪和死都不能捆绑的生命，以帮助人进而思考生命的超越面向和实存的永生。
- 五、当上帝示范了人如何面对最大的实存问题：罪和死，那么就轮到那些已经看过（在《圣经》里看过也算）上帝示范，也相信上帝示范的人，重演自己的领悟及行走自己的人生了。而如果人在上帝的有形引导（信服上帝以爱服人而不是以力服人的教会）和无形引导下（上帝会以第三个位格内住在基督徒心里），都不愿悔改归信并调整世界观，那么上帝自然

可以合理地在人类毁灭了自己的居处（地球）和肉体生命后，再次降临并进行末日审判。¹

回教基本教义

对于回教的基本教义，我知道的不多，所以只列出来而不多谈。

穆斯林信奉独一无二、有权能、慈爱和怜悯的阿拉真神。穆斯林若想获得救赎，就必须在生活上严守五功（Pillars）：

- 一、念功（Shahada）：默念信仰要义为“万物非主，惟有真主，穆罕默德是阿拉使者。”
- 二、拜功（Salat）：每天五次面对圣地麦加，向阿拉祷告和敬拜。
- 三、课功（Sakat）：每年年终课税，周济穷人。
- 四、斋功（Saum）：守斋戒，特别在9月的圣月期间。
- 五、朝功（Haji）：一生至少一次到麦加朝圣。

穆斯林认为除了遵行五功，在生活上也

要有好行为，才能得到完整拯救。他们相信：审判的日子来到时，阿拉将手拿天秤，衡量个人在地上的行为。另一种说法则认为：有一本册子，上面记载着各人在地上的行为，直到审判日，阿拉会根据这册上的记录施行审判。但若能如圣战中的烈士一样，为维护回教而战，甚至战死沙场，则此人必在审判之日，获得完全救赎，最后进入阿拉的乐园。所以，劝人行善，止人作恶，是每个穆斯林应有的本质。而穆斯林要求回教生活方式是源于回教本身的教义，这个要求，是找寻穆斯林的自我身份，它不是片面的，或支离破碎的，而是整体的回教生活。

读完《为神而战》，只能说三大一神教如果回到根本，回到以爱为本质的天地宇宙主宰面前，他们就不应该一边抗拒现代化，一边只想龟缩到“自己为自己制造的区域性神明空间”。他们应该知道：按照完整而平衡的信仰要求，所有的“圣战”，都不应该毁灭生命，而应该建立生命；而生命绝对是同时存在于实存界（现实界）和超越界的，所以所有信徒的人性，无论是宗教教主或各类门徒（包括沙伯泰、沙达德或柯梅尼等），都需要由成熟和平衡的信仰来检验。

注释：

1. 因此，对他人信仰和生命的审判，比如新教和天主教的异端裁判所，都不是人可以做的工作，天主教和基督教基本教义派不能越俎代庖！

摄影 / 陈耀宗



回教能与公民社会相容吗？

文 / 潘永强

(本刊主编)

晚近十余年，公民社会 (civil society) 概念的复兴和重新被讨论，成了民主化研究和政治社会学领域中的热门课题。人们一度热切相信：一个独立于国家支配，不能与国家相混淆或者不能为国家所淹没的社会生活领域，将有利于摆脱集权和专制。

但是，这个西方意义下的公民社会理念，是否也适合用来讨论东南亚回教社群的政治社会状况及其民间社会力？本书收录的十二篇论文，围绕这个主题，就东南亚回教徒的结社组织和社会参与，试图提供一个基本图像。不过，从各章的写作，读者还可以感受到一个贯穿全书的问题意识，即回教信仰是否与公民社会相容？

近年来东南亚各国正处于政经剧变阶段，民主转型工程虽在一些国家相继启动，但也与威权和封建王国并存，而且族群与宗教问题既歧异又复杂。这个区域内回教徒众多，其中印尼是全世界回教徒人口最多的国家，而马来西亚和汶莱不只回教徒人口达半数以上，也列回教为官方宗教。即使是菲律宾、泰国、新加坡，乃至柬埔寨和缅甸，均有一定数量的回教徒，在政治上也发挥影响。

在这种人文状态下，回教与公民社会是否相容、回教社群中的

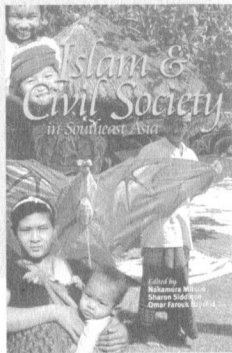
书名：Islam & Civil Society in Southeast Asia

编者：Nakamura, Siddique and Bajunid

出版：Institute of Southeast Asian Studies (Singapore)

日期：2001年

页数：211



结社行为，与民主和政府治理会产生怎样的关系，也备受关切。但是，正如林毓生在〈中国人文的重建〉一文中说过：“了解另外一种文化是非常困难的事，把另外一种文化的一些东西当做口号是相当简单的。”在开展东南亚回教社群与公民社会的讨论时，本书作者们也面对这个挑战。

按 Charles Taylor 所言，西方公民社会概念其实包含不同层次含义：一、就最低限度的含义来说，只要存在不受制于国家权力支配的自由社团，公民社会便存在。二、就较为严格含义来说，只有当整个社会能够通过那些不受国家支配的社团，来建构自身并协调其行为时，公民社会才存在。三、作为对第二种含义的替代或补充，当这些社团能够相当有效地决定或影响国家政策之方向时，我们便可称之为公民社会。

公民社会是植根于西方历史和智识系统的概念，因此有论者认为：回教过于强调经文的纯洁和抑制性的仪式，加上它构建的社会秩序也难以提供抵挡政治力的资源，因此与公民社会内含的多元主义精神并不吻合。

相对而言，现代回教学者则另有见解。他们支持公民社会概念，但提出了有别于西方概念的“有回教特色的公民社会”，以证成它与回教价值的相容。从回教的角度，他们注重社会参与的道德面，以培养公共德性，却对个人自由有所顾忌。

马来西亚前副首相安华在1990年代中期，在宣播回教的Masyarakat Madani概念时，就强调此一社会制度应建基在道德原则，才能在个人自由和社会稳定之间，求得平衡点。尽管如此，人权活动家Chandra Muzaffar也认知到：即使在回教概念和西方义理之下，对“公民社会”的理解有所不同，但不意味两者就必然无法协调。

面对如此分歧，其实回教学者们的策略，就是诉诸回教的“独特性”。在此前提下，他们对许多西方的政治和社会概念，采取选择性的诠释，同时注入回教特征，以求适应教条的独特需要。

为了证明回教能与公民社会相容，本书一些作者对公民社会采取狭义的解释，即活跃的回教徒非政府组织的涌现，就等同于公民社会的萌芽。其结果是注意操作上的解释，而轻忽了观念的原意。诚如Ernest Gellner所言：“公民社会不只是一些组织和运动而已，它还代表一套总体的秩序，并反映某种思维方式。”换言

之，回教能否与适合公民社会生长的文化或制度环境相融配套，才是个中关键。

其次，则是忽略了许多东南亚的回教徒非政府组织，事实上多从事宗教的宣道和教育工作，尚未跨出回教义理的范围，而且很多更是以复兴回教为职志，并热衷追求以“回教的生活方式”来解决各自国家的政治社会问题，反未曾关心及许多普世的宪政、自由和法治的价值。

为此亨廷顿就曾说：“人们普遍承认，民主有赖于一个壮大的公民社会。在穆斯林社会，的确有壮大的公民社会出现，但这是一个原教旨主义的公民社会，而不是一个世俗的、自由主义的公民社会。”此话虽不免带有西方中心偏见，但并非无的放矢。

同时，这些回教徒非政府组织不一定能独立于国家之外，甚至与回教领袖主导的国家机关，还存有暧昧不清的关连。社会与国家在界线上的模糊，抵销了回教非政府组织的自主和自治能力。

在东南亚个别的国家，回教徒的社会参与日益蓬勃，也有一定影响。例如在印尼，回教宗教团体和非政府组织不只具备社会动员力，还有左右政治发展和总统当选人的能力。至于泰国和柬埔寨，一些信仰回教的社会领袖，在政治和社会运动也扮演重要角色。但是，我们远不能将这些案例单纯视为回教与公民社会相容的象征，反而应归功于政治自由化和民主化进程带来的宽松与开放，让公民权利受到保障，进而介入政治过程。反之，某些东南亚回教组织走向激进化，则跟政府当局的镇压封禁和社经条件低落有关，也不一

离散手记

文 / 张依蘋
(拉曼大学中文系讲师)

你一旦飞翔过，
你在地面上行走时
就会双眼望着天空；
因为你到过那儿，
因此你渴望回去。

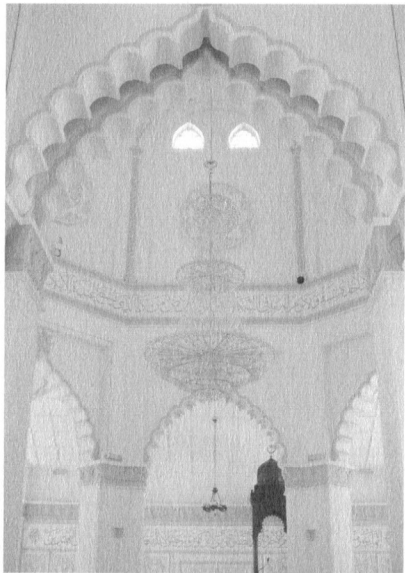
——达文西

那一年我回到马来西亚

就因为一次回国的度假，一次的面试，结束了我在台湾的寄居生涯。于是回来了，就像其他曾经旅台的先辈一样，离开时还是青春的孩子，回来已是“知识精英”的后备军，站在和自己的外表年龄相仿的学生面前侃侃而谈，内心却若去了一趟远行，恍若隔世。日子逐日逐日的过下去，其实自己却像一个在陌生环境找到一份差事的旅人，缓慢地琢磨如何在陌生的自己的国度寻找一种生活的模式。

定是回教教义使然。

无论如何，随着东南亚回教中产阶级日形壮大，公共参与也逐渐炽热，进步理性而又崇尚普世价值的回教徒公民组织，可望日益成熟茁壮，扮演越来越重要的治理和批判角色。以马来西亚而言，民主化和现代公民社会的原动力，必定端赖于回教政党和回教徒公民社会的努力，除此已别无他途。因此，回教徒非政府组织如何适应多元族群社会的环境，回教如何与公民社会理念相容，已成为我国民主进程一大关键。



摄影 / 陈耀宗

有一首无韵之歌缓缓从心中升起。近廿年前，一名蓝色的忧郁诗人曾经如此吟哦：“那一年我回到马来西亚，Blue 再开始策划着另一次的远游……那年我回到马来西亚，Blue 适应对民间生疏的善意，不可挽回的时间，任其遥远……”

于是偶尔在新书发表会、诗人搞的小圈子、书店、电影院，这些我辈凭着嗅觉出没的角落，发现很多人都回来了，变得驯良、安分，走路时让一双脚板温和地轮流踩在土地上，剪掉长发、剃了须渣，总是挂在网路想像空间的十指终于安静地平放。

“那一年我回到马来西亚”，离开过的人们都知道，吟游的文字背后是漂泊灵魂的再回首。

Diaspora，离散或流亡

我记得，或者，我们都记得，赴台的第一个月，再次面对一种重新开始的冲击。

第一次是从南中国海的另一边飞到马来亚大学时，除了身份证护照换洗衣物，从童年搜集的记忆，生活的证据——那些从小学一年级开始骚动的恋物癖：一年一年越变越小，被一年又一年吸收宇宙精气迅速膨胀的躯体唾弃、遗留在衣橱的小童校服，有着一层蕾丝、两层蕾丝，甚至三层蕾丝的农历年公主装新衣，以及，刻画着最初的书写的，布满歪歪斜斜字体的练习簿——这些原本一早预谋

留待晚年以为缅怀、回忆的物件，被时光隔绝、烟化，四年一梦乍醒，最初的家成了乡愁的座标。

文字的世界是最庞大而无形的迷宫，一旦进入，只能往前走，回头路比前进更遥远。于是以义无反顾之姿，在上个世纪最后数页翻飞之先，遁入那位立福尔摩莎近一个世纪的椰林大道。

霎时，在路上，忽地再看不到“berjalan”、“berhenti”：“前进”、“停”，用汉字晓喻规则的世界，你意识到你成了一个秘密的闯入者，只要你不动声色，人们并不容易从你的外表揭发你真正的身份。你真正的身份是什么？他们叫你“侨生”，这是你旅居岁月之前所不知道的你自己，你祖辈和台湾的历史为你命定的名字。

“来到这儿，我有一种流亡的感觉……”那是初抵台北第一个月，和同样从马来亚大学到台湾念书的两个朋友发出的感叹。她们年轻的脸庞仿佛闪过一丝担心的神色。我从此也不再提起，但感觉依然延续。身份！你思索和反思的生命角色。语言或肤色的边界再一次被颠覆，你发现一切必须开始重新定义，人生的位置没有定点。

候鸟

每年的春节是台北最冷的一段时间，很多马来西亚的旅台生只曾风闻，不曾经历，因为，那也是学生们一年一度飞返赤道家乡的

候鸟们都隐约感知，若干年后，在下一个寒季降临之前，我们也许就在一番点数、囤积各类书籍、资料之后，把一切的记忆装箱邮递，呼噜振翅飞回生命最初的领地。

旅台·旅人

旅台人喜欢转述一个故事，故事里呈现出一个极致的旅台分子典型。关于那个大年夜，可能还刮着台风，几个年轻马来西亚学子路过一间旧书摊，刚好瞄到一个身影——那个已经写出不少具分量的小说和论文的学长，正抱着一叠厚厚的、纸质已经泛黄的旧书走出来，不太注重修饰的外表下，引人注意的是一双专注有神的漂亮眼睛。

当然也有另一种版本的旅台轶事。据说曾经有一份兼职工作，在马来西亚旅台生手中代代相传。那份工作所需要的就是坐着，偶尔眼睛斜睨电视荧幕一眼，既可以有额外收入买书，又不会太伤神影响功课，是大家最向往的优差。可惜这份工作后来不知如何不了了之，落入“外人”手中，成了永远的“传说中的优差”。

汇率的换算，消费标准的差异，旅台生一开始总有着下意识把所有的支出乘以“0.85”的内化机制，直至有一天，像一位念哲学的学长说过的一般，发现“这样怎么能正常生活？！”，于是决定忘记马来西亚的一切，过起买书像吃一碗面、买CD像一天喝

时节。热带国家，中华文化的“蛮夷之地”，可唯有回到此地，“侨生”们才可能过一个团圆而热闹的农历新年。

滞留校内宿舍赶写论文的那一年，在台北湿冷的冬天崩溃，思绪思乡成灾。内在乡愁匿藏体内犹如季节的警钟，没有飞返温暖南方的候鸟，在异乡失去理智的学术思路，一连数夜读诗达旦，颓废度日，如此熬到年初四，台北温度终于回升，方从晃荡如离群候鸟的失焦状态回过神来。



摄影 / 刘艺婉

春节后就是明媚三月。总是在杜鹃花血红地染遍校园时，预知离别似地，背着沉甸甸的老牌手动相机，从花苞初结、繁花绽放，一直记录到学生们再找不到足够的落花拼图示爱，又一花季谢去为止。

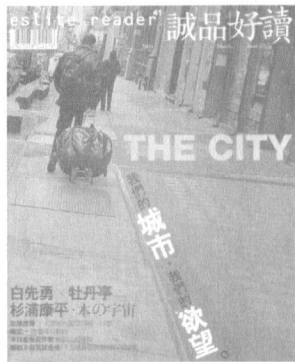
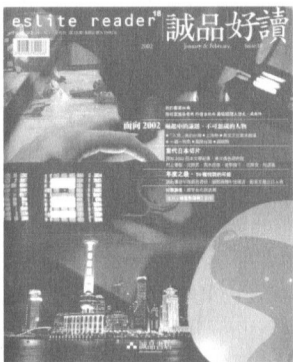
于此，大道两旁的凤凰树渐渐茂密，从试探式地吐蕊，直至五月末的某一天，学生们一觉醒来，发现凤凰花已缀满红艳，盛装以待披上黑袍、顶着方帽的学生趋近合影。

总是在置身实景之际，以未来的角度审视当下的一切。因为，

三公升水的生活。于是很快如鱼得水地快乐得不得了。这样的转变，标志着从旅人蜕变成旅台的状态。

那原是岛上五年生涯里逐日逐月研磨出来的生活形式，一种波西米亚和苏活的混合。研究生岁月，生活经年简单而丰富，外在看来不过起床、读书写作、吃饭、读书写作、运动、吃饭、写作写作、睡觉，窗外的树轻描淡写地冒嫩枝、壮阔、落叶、褪尽，一季一季日常地过去，自己里面却若日日惊奇的壮游，每日太阳过树梢沉落后，一种因为严于律己而来的饱足感和狂喜慢慢渗透全身。

校园也因此成了那段日子的大本营。朋友见面吃饭常常是约在台大诚品书店门口、下午六点。每个月必须补充的新书、音乐 CD 不外诚品、联经、唐山、玫瑰、大众，大致足够供养。当然不忘每个星期天，到诚品一楼接二楼的楼梯转弯处、后来变成在地下室梯口，取一份免费破报。以及每个月原本免费、四页开版的《诚品好读》，后来从三十元飙升到九十元、一百二十元，当然也毫不



欺场地从无颜六色化身七彩缤纷、有深度又年轻好玩的炫版。

离别之前，从台北中和坐捷运到台大的路程意义再度改变。原已经当作是出外一回家的路线，却成为倒数旅程结束的风景。留守中央研究院工作的朋友预言：你总要回来的。所有离开的人，每隔一两年总要回来走走，这好像成了一种仪式。

台大地下室的告别式

离开之前，我没有预告朋友。忙碌的现代社会，若非刻意保持联络，朋友之间一年半载见一面也是寻常的事。没有告别，就仿佛也没有离别。

我只是在起飞之前的那个下午回去台大。

复习超过数百遍的过程。经过池上便当店、7-11、那家强调卖不打针的鸡肉的经济饭餐厅、云南凉面摊、蛋糕店、婚纱店……交通灯转绿后立刻奔过四条马路，走入捷运、朝前进方向的位子坐下，古亭站换车，用最快的速度跑下楼梯，把自己塞进差一秒就关门的新店线列车。

步出捷运公馆站台大出口，拐右，就是台大正门了。我习惯地从右门进去，门口那棵流苏半面盛开、半面清翠而沉静。杜鹃花季已经过去了。我往左走入椰林大道，左边第三棵椰树三尺高的部位几乎中空，张着一目了然的一个直径十五公分的黑洞。右边接近行

政大楼的交通岛上，茂盛的凤凰木树身浮凸着几圈扭曲而费解的树痂。

再往前走就是纪念傅斯年校长的傅钟。钟声二十一响，剩下三个小时留给思考。血红色的铁铸傅钟，和闻名遐迩的达文西所绘“蒙娜丽莎的微笑”一样，比想像中小很多，意义却不在于实体的存在。你可以没看过傅钟，但傅钟是台大永远的节奏。你也许没看过“蒙娜丽莎的微笑”，但她永是罗浮宫精神的一部分。

于是我终于穿过台大图书馆的大草坪，不进图书馆，而迳往地下的楼梯走。崭新的“台大图书出版中心”，我刚踏进大门，柯老师正目送拜访的客人出来。柜台工作的助理还不及反应，柯老师向我走来，对工作人员说，这是我的徒弟，要回马来西亚的大学教书去了。

“来！这是我们台大的新产品，你挑个颜色。”既是纪念品，我轻声请老师挑，总认为这样更具纪念。老师豪迈的笑声朗朗，“T-shirt 就这个颜色好吗？枣色是哈佛的颜色！帽子就米色的，马来西亚天气热，阳光烈，浅色清爽、不怕晒！来，进办公室坐！”

柯老师的办公室就在陈列室后面。出版中心主任的会客室，新颖考究的设计、昏黄装修灯辉映，充满质感而不失素朴的典雅，书架上的文学、美学书籍告诉访客，主人另一重更悠久而并叠的身份。

啜着普洱茶，听着柯老师的叮咛，回国执教的心也更笃定了。

老师极谦和地以过来人的经验鼓励，教学和自我训练常是并行的，更是梳理研究生涯所涉猎知识的一种方式。“学成就是奉献的时候了。”老师微笑。“很好啊，你就放心去做吧！何况如果需要支援，你总可以回这边找，这个时代的教材是更多元化了。”

“带一盒台大自己出的便条纸回去用。”那是印着傅钟的便条本子，浅浅的棕绿色，透露思古幽情。临别柯老师从书架取下一本精装台静农先生的纪念论文集相赠。厚重的书体，承载几代台大人的感情和记忆，我暗忖，以后要探望老师就不只是一趟捷运车程之遥了。

近黄昏的时候，我在椰林大道慢慢散步。这些年的时光里，曾经无数次在路上遇见穿着旧 T-shirt、骑着咕啾着“奇奇卡卡”声响的脚车经过的柯老师。柯老师在台湾是学术界重量级人物，平日潇洒地笑曰台大有一个最后的嬉皮士，大而化之的格调，学生在入室受指导论文之后，往往才发现大而化之背后的严格，严格里参照而出的温柔敦厚。

经过傅钟的刹那，我侧过脸往左巡礼，夕阳正打在傅钟上，像极一件经已润色的油画，我的心在春末初夏的辉光中感到了个完满的告别式。

我的飞翔不留痕迹

但我确实飞过

那是我真正的愉悦

——泰戈尔

远去的，或未竟之事

文／刘艺婉

（本刊编辑）

于公元前 200 年至公元 200 年间编成的印度史诗《罗摩衍那》（Ramayana），在印度教圣典中具有权威地位。在《罗摩衍那》里，贞节观念巨如宫殿的影子，这抹沉重的阴影在悠久的历史传统中徘徊不去。

《罗摩衍那》叙述了印度教主神毗师拏的化身罗摩打败恶魔的故事。阿跃陀的国王十车王育有四子，长子罗摩本是王位继承人，后来发生王位争夺战，罗摩、妻子息坦、弟弟拉希摩那流放到森林。森林中生活困苦也就罢了，还来了个恶魔，绑走息坦。结局是，罗摩过关斩将把息坦救回来，却怀疑息坦在被绑架期间对他不忠（即使遭强暴也算？），息坦赤脚走过火堆，证明她“坚守妇道”。罗摩放逐期满后，带家人回国继承王位，从此一家人幸福快乐地生活在一起。

这部史诗于 1980 年代改编成连续剧，印度举国上下为之着迷。有趣的是，饰演息坦的演员在公共场合抽烟，瞧见的观众纷纷劝诫她不要抽烟，因为，他们说，息坦是贞妇的代表，是淑女的典范；更何况，依据印度教的传统观念，神剧演员便是神的化身，演员不



摄影／刘艺婉

能有亵渎神明的行为。

2000 年末，我和几位同学坐在中山大学校园里的菩提树下，试图从年代不一的文献堆中搜括蛛丝马迹（偶尔断章取义），以我们的眼睛模拟印度教的女性世界，好完成一份价值两个学分的期末报告。寒风扑面，长裙索索，高雄西子湾的涛声忽起忽落，我们捧着又热又香的卡布奇诺，揣度两千年前的息坦如何可能仅仅为了证明自己的清白，自愿让大地之神吞没。是的，那是一个遥远的时空，我们这群现代女生只能一面啜饮咖啡一面揣测，同时假想自己正痛饮五味杂陈的文化河水，吞咽间仿佛听见微弱的女声在时间的另一端呼喊。

印度，对我这几位台湾同学来说，永远只是一个异国。然而，对我而言，印裔女人是与我生长在同一个国度里的异族，我们都背负双重边缘的身份，我却在境外从文本中认识她们。

色彩浓艳的“沙丽”（sari）、载歌载舞的印度影片……我

对印裔文化的了解仅止于此吗？自小，我们日常的言行举止在潜移默化下，早已建好种族歧视的思路，心墙也早已高高筑起，鲜少主动了解他族的文化。

在这块号称拥有多元种族多元文化的土地上，无论在哪一个种族中都相对弱势的女性消散到哪里去了？不妨更进一步说，“沙丽”下的身体、影片中的侧影，是否在男性论述中仍保有自己的声音？或如《Women in Malaysia: Breaking Boundaries》的书名所彰显的，打破男性文明的一切局限和规范，成就自己。前路正艰辛，我们仍得在父权思维的泥泞里蹒跚前行。

当年菩提树下的叨叨絮语，已远去了。尔今当我担心自己会为了生活而蝇营狗苟，失去自我，或许可以读一读波兰诗人辛波丝卡的〈一个女人的画像〉来警惕自己：

她一定乐于讨好。

乐于改变至完全不必改变的地步。

这尝试很容易，不可能，很困难，很值得。

……

身体虚弱，却能举起最沉重的负荷。

肩膀上现在没有头，但以后会有。

574.386

4036

2984941

國科會補助人社研究圖書計畫
主題：大陸及海外華文文學II：港澳及
東南亞地區近現代華文文學研究
NSC97-2420-H-002-205-2E2 (97C7823-
1)

RB006

t

單位：台文所 AW

來源：廠聯貿易

日期：4-16-2009

價格：NT\$253.-

C2H

民間評論

001	解构媒体权力	(RM 18.00)
002	华人政治思潮	(RM 18.00)
003	再见马哈迪	(RM 20.00)
004	走近回教政治	(RM 20.00)

编辑顾问：(排名不分先后)

- 李欧梵 (香港科技大学教授)
南方朔 (台湾文化评论人)
陈映真 (台湾小说家及文化人)
汪晖 (中国《读书》杂志执行主编)
郑良树 (南方学院华人族群与文化研究所所长)
陈志明 (香港中文大学人类学系教授)
王润华 (台湾元智大学中文系主任)
何启良 (新加坡东南亚研究所研究员)
柯嘉逊 (马来西亚新纪元学院院长)
陈忠登 (马来西亚华社研究中心署理主席)
杜乾煥 (马来西亚檳城州行政议员)
张景云 (马来西亚华社研究中心研究员)
谢爱萍 (马来西亚大学中文系副教授)
陈剑虹 (檳城韩江学院华人文化馆馆长)
陈亚才 (马来西亚元生基金会执行长)

封面视觉传达：

J. Lau 制作·刘民杰
mingcheat@hotmail.com



目 录

- 3 【民间社论】选举与回教党的市场化？
- 6 【编辑室弁言】拉近距离，平等的凝望与对话
- 9 读者来函
- 11 试析“回教国”在马来西亚社会的适用性 蔡源林
- 18 打造理想国：对回教党回教国理念与实践的一种解读 陈中和
- 38 试析回教党两个宗教化的主要论证 吴振南
- 45 回教青年运动组织与马来政治的互动 封德智
- 53 回教化与马华公会 陈利威
- 61 回教党在第十一届大选的败因 饶玉明
- 69 马来西亚回教化对本土华裔的影响 潘宝玲
- 78 兴汉社与回教党 潘永强
- 88 【深度座谈】让沟通解除东西马隔阂 洪秋瑾整理
- 104 民间地图绘制的风险与良机 黄孟祚
- 122 东马华文媒体现状 田农
- 127 格雷·洛卡与砂拉越华人研究 蔡增聪
- 136 【专访钱永祥】民主政治不是敌我斗争 魏月萍整理
- 149 【专访胡兴荣】华文与教育：从故土走向本土 洪秋瑾整理
- 171 为神而战的人真知道为谁而战吗？ 黄向勤
- 178 回教能与公民社会相容吗？ 潘永强
- 183 离散手记 张依蘋
- 192 远去的，或未竟之事 刘艺婉



ISBN 983309820-7



9 789833 098200

04

RM 20