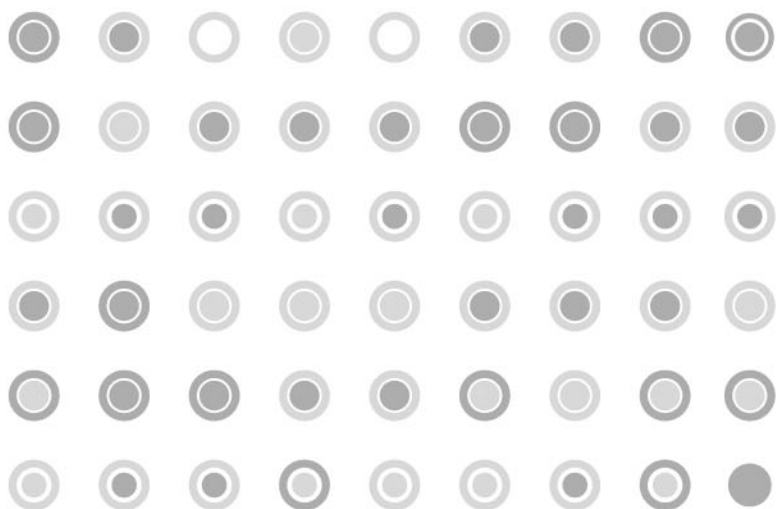


airiti

馬來西亞華人：

文化與文學



airiti

歷史與平等價值： 初論馬來西亞華人的文化追求

許德發

一、前言：邁向怎樣的新國家？

在2008年3月8日的馬來西亞第12屆全國普選中，向來毫無懸念會囊括三分之二國會席次的國民陣線（簡稱國陣）遭遇了歷史性的挫敗，這使得馬來西亞社會及其政治陡然出現了新的形勢。國陣（尤其是巫統）之慘敗使得過去一直被認為不容置疑、甚至不可碰觸的「馬來主權」議題在選後變得熾熱起來，這讓人隱隱然嗅觸到國家正在發生急劇的深層變化。選後不久，從馬來保守派的吉蘭丹王儲東姑莫哈末法力斯（現為蘇丹）在「馬來人團結大集會」上率先提出，非馬來人不應挑起馬來人權利與特權議題，也不應爭取平等，因為那是1957年獨立前夕的制憲博弈之下，當年270萬名其他族群取得公民權的交換條件；再到反對黨領袖安華公開宣示以「人民主權」（Ketuanan Rakyat或People supremacy）替代「馬來主權」（Ketuanan Melayu或Malay supremacy）之後（〈推翻「馬來支配權」論述，安華率眾高喊人民作主！〉，2008），乃至於今年宣稱以維護馬來特權為宗旨的「土著權威組織」之成立，這間中所糾生出來的種種爭執雖有升溫之勢，但若與過去勢必要引發風聲鶴唳的種族緊張境況相

比，此中確已發生不可謂不巨大的進展了。

實際上，這項論爭雖主要先發自馬來社會內部，但其後也引發其它族群捲入爭議，這表明在爭取建構一個開放的、健康的、沒有使人畏懼的公共輿論空間上（這個空間自當包括不禁止人們討論諸如馬來特權、回教地位等所謂敏感的議題），國家已經跨出了一大步，而這正是邁向建立一個平等社會的首要一步。有關馬來主權議題之爭論不禁引人深思，即國家究竟應該邁向一個怎樣的境況？馬來主權議題可說是馬來西亞邁向平等社會的魔咒，也是華人社會長期追求的平等夙望所不能繞過的一座大山。在很大的程度上，馬來人特殊地位論述主要建構於歷史因素之上（詳見下文），那麼在歷史因素與平等價值（華人所追求的普遍價值）之間，我們應當如何兼容以及在兩者之間維持適當的限度？本文嘗試從此議題及爭論切入，概括地檢視馬來西亞華人社會對馬來特權所能接受的限度，並從而試著縷析和歸納華人社會在文化（尤其在教育）上的平等訴求之目的和形態。這裡也必須說明，華人社會追求平等的面向極廣，涉及經濟、社會與政治等領域，而箇中所求似有不完全一致之處，唯此處未能詳論。

二、「土著」及其在國家中的位置

眾所周知，所謂馬來主權的依據在於馬來人自認乃土地之子或土著，而馬來（西）亞就是他們世代相傳的領土、原地。因此，馬來主權意指作為主人，他們天經地義地擁有國家權力機關的掌控及主導權，並享有有別於移民後裔社群的權利¹。然而我們審視歷史，有

* 本文初稿曾於「海外華人的文化變遷與文物維護」國際學術研討會

關領土和歸屬權之爭奪原本就是人類最原始的千古難解之題。究竟「土著」定義為何，其實也並非那麼不證自明。最近著名的馬來評論作者法力斯在其一篇文章中就叩問道：那些住在馬來西亞經已五百年的華人、印度人如何才能算是土著(Farish Nor, 2008)？實際上，舉例而言，在印度尼西亞加利曼丹的華人就已被承認具有土著地位了。

一般而言，「土著」或「土人」都是外來者對一個領土的原始居民的稱謂。從國際脈絡而言，國際法上也尚不存在任何可被普遍接受的「土著」定義，因為到目前為止，專門規定土著問題的國際文件為數甚少，參加國數目還很少(白桂梅，1997：59)。1982年成立的聯合國土著人口工作組為工作之便利給「土著」下了一個相當長的工作定義，其主要內容是：土著社會、土著人和土著民族是指承認他們自己是被征服的領土上原始居民的後裔，他們自己認為他們與主流社會是不同的，他們要根據自己的文化形式、社會機構和法律制度將祖先的領土及族類特性維護、發展並世代相傳，他們也要保持祖先的土地、文化、語言等的歷史延續(白桂梅，1997：59)。當然，這顯然是針對西方具體情境而言，因為美國、加拿大或澳洲土著時至今日仍處於被歧視的地位，不能平等地享有所在國家公民應該享有的所有經濟、社會、文化、公民和政治權利。但在馬來西亞，土著卻是一個族群的自我稱謂，當下他們的領土也沒有被征服，甚至在政治上、文化還處於霸權的位置上。

(續)

(由「中華民國海外華人研究學會」主辦，假臺北中央研究院人文社會科學研究中心會議室舉行，2008年12月12日至14日)上發表。

- 1 有關馬來原地／領地主義分析，見拙作〈華人「承認的鬥爭」及其政治困擾〉(2007)

馬來西亞的「土著」觀念最初出現於1920年代，即當華族、印度族大量遷居至此之時。1927年6月，一位署名拉夫迪(Lufti)的作者，在*Seruan Azhar*雜誌上發表了一篇“Mereksa Darihal Bumiputera Dengan Bangsa Asing”文章中最早使用了「土著」(Bumiputera)此一概念(見Siddique and Leo Suryadinata, 1982)。此後，馬來領袖爲了因應大量華、印族的遷入而宣導種族主義思想，從而提倡此片土地決非「無主之地」(terra nullius/vacant lands)，而馬來人正是這片國土的主人(詳見許德發，2007)。追溯起來，此概念在1940年代馬來人反對英國政府計畫實施擬賦予非馬來人平等公民權的「馬來亞聯盟憲法」時被具體化，過後更被用作爭取獨立的理念，並且最終寫入獨立憲法之中²。這段歷史進程其實正是巫統所促動和參與，因此這套論述與巫統息息攸關，並成爲該黨章程和政治鬥爭目標。根據馬來西亞獨立後的聯邦憲法153條款，最高元首被賦權以維護馬來人、沙巴及砂拉越土著的特殊地位，同時保護其他族群的合法權益。在此條款下，特殊地位的定義在於保障土著在公共服務領域(中央政府)、獎助學金、教育及培訓機構的合理百分比名額(或稱固打)，同時保護地位也延伸到任何聯邦法律中所規定的任何需要准證及執照

2 二戰之後，英國重返馬來亞，並於1946年提出建立「馬來亞聯盟」(Malaya Union)的構想，試圖建立一個多元民族國家，即賦予華人及印度人享有與同馬來人一樣的公民權利。此外，也欲建構一個中央集權的西方式代議民主政體，廢除各州馬來蘇丹權力，但這引起馬來人強烈的抗爭，最終迫使英國政府不得不取消此構想，並於1948年改以以馬來人爲本位的「馬來亞聯邦」(Malaya Federation)替代之，這就是馬來西亞馬來特別地位的起源。1957年獨立建國時所頒布的「馬來亞聯邦」(Federation of Malaya)憲法即奠立於此。蘇丹權力、馬來族群特別地、伊斯蘭的國教地位等，遂成爲馬來亞憲政的基本原則。

的領域(Federal Constitution, 1999)。但是，我們應該從更廣闊的角度來看所謂馬來特別地位，而不應單視此一條款為憲法中馬來特殊地位之全部。實際上，那些標示著馬來人歷史承續與傳統因素的君主地位、國語(憲法152條文)及回教地位，都是其中憲制馬來特殊地位之有機組成部分，不可切割³。

由於這些條款是由所謂代表巫、華、印三大族群的巫統、馬華公會和印度人國大黨在獨立前所達致之協議，華人及印度人被視為已經肯認了馬來人具有特殊地位，以換取非馬來人——所謂的非土著兼移民社群成為馬來(西)亞公民的條件。這個協議後來被巫統稱為是三大族群間的「社會契約」，因此經常被作為堵住各種追求「平等」的歷史憑藉。在經歷1969年五一三種族衝突事件之後，1970年代政府更通過各種政策(如「新經濟政策」)把馬來特權之範疇加以泛化，並加以「煽動法令」之頒佈和執行而將之絕對化、鞏固化，從此被高度標示為完全不容置疑的既定建制。前首相馬哈迪就表示，如果其他國陣成員黨質疑「社會契約」(既然社會契約不存在)，那麼馬來人也應該勇敢提出要求，以收回獨立當年國父暨巫統主席東姑阿都拉曼給予部分非馬來人的公民權(《星洲日報》，2008年10月28日)。

在有關「馬來特權」爭議中，一項焦點是：究竟馬來主權和憲法中馬來特殊地位是否乃同一回事。一些論者認為，憲法上的馬來特殊地位與馬來主權是兩回事，因此廢除馬來主權充其量只是放棄一個政治名詞，根本不會否定憲法中馬來人在語言、宗教和土地方

3 馬來學者三蘇即認為，馬來主權的憲制地位自1948年就得到維護，即當馬來性(Malayness)的三大支柱即語言(馬來語)、宗教(回教)及王室(蘇丹)被列入「馬來亞聯合邦憲法」之時(Shamsul, 1997: 244)。

面的特殊地位。這種看法認為馬來主權是巫統延伸憲法中馬來人特殊地位所產生的政治鬥爭名詞，在憲法中並不存在（《聯合早報》，2008年5月2日）。這確實有其依據，然而我們若回到歷史語境來看，兩者雖不盡相同，卻有緊密的內在聯繫。事實上，是巫統通過制定憲法中的馬來特殊地位條款來實現其馬來主權的追求與立場⁴，當時的華人也是這樣認知的。當時的華人社團就激烈反對一些相關條款，認為這將置華人等非馬來人於二等公民的地位。他們要求「特殊地位」條款以15年的時間為限，甚至還被當時英國政府所成立的「李特憲制委員會」所接納（Federation of Malaya, 1957: 73; Khor Teik Huat, 2008；崔貴強，1999）。從實際的層面上看，憲法也如實確保了馬來語、回教及馬來君主的本質化地位，並完全的肯認了馬來人與國土的本質性關聯。也許我們可以這樣分疏兩者之間的不同之處，即馬來主權是巫統民族主義實際政治操作中的意圖，它進一步使巫統在政治上得到霸權或完全主導的地位，而這包括獨立後體現在國會選區不公平的劃分、新經濟政策等政治性謀略上（參見 Freedman, 2001: 411-440）。換句話說，它是衍生自「特殊條款」的執行方式和政策，顯得比條款本身更具霸權性與壓迫性。

三、馬來人／歷史與華人／普遍價值之間的限度

從有關的論爭當中，儘管種種跡象表明馬來人內部已經發生變化，而且似乎駸駸然出現了諸如學者法力斯（Dr. Farish Nor）、阿茲

4 巫統部長拿督沙禮爾（Sharir Samad）曾指出：「馬來主權在憲法上是實在的東西，並不是巫統執意要高喊馬來主權；而是在捍衛憲法153條文上所闡明的馬來主權概念。」（《星洲日報》，2008年4月29日）

利拉曼(Dr. Azly Rahman)、評論人哈密迪(Wan Hamidi Hamid)，前法律部長再益(Zaid Ibrahim)等自由派(liberal)⁵，還有以階級為綱的各種其他意見源流，如希桑姆丁(Hishammudin Rais)、社會主義黨等(亦參見Shanon Shah, 2008)，但值得我們叩問的是：主流馬來人一般比較開明的意見所能接受的限度和底線為何？扮演激進馬來人利益群體的喉舌《馬來西亞前鋒報》最近刊登一位讀者投函，很令人索味，他說隨著人民思維的改變，「馬來主權」一詞已不再適用於當下的政治環境。這位名叫朱基菲里沙烈的讀者進一步說，這種口號不但使馬來人無法獲得全球他族的支持，也會被視為不肯努力、把別人當成奴隸及剝奪他人權利之傲慢和貪婪的種族。他問道，馬來人也不是不可以接受外來移民，但為何要讓這個字眼破壞馬來人的真正形象？因此，他建議尋找一個更好的字眼來取代「馬來主權」，比如「馬來人權利」(Hak Melayu)即已足夠(引自《聯合早報網》，2008年5月1日)。見微知著，從這些比較具批判性的論析中，顯然可見這些人儘管可接受屬於巫統「馬來主權」論之廢除，但大致上仍然認同馬來特殊地位的條款或馬來人權利，甚至即便連反對黨安華在申張其「人民主權」概念之際，也一樣沒有否定憲法中「馬來特殊地位」，以及馬來文與回教地位的權利。換言之，他們只是

5 實際上，一些馬來右派分子也把這些支持平等原則的馬來人稱為不懂歷史的「自由派馬來人」(Melayu Liberal)，而且充滿貶義的指責這些人的思想形成自以華人為基礎的政黨如馬華公會及民主行動黨的衝擊，同時也受美國影響(見Nik Nazmi Nik Ahmad, 2008)。然而，實際上，他們的思想還複雜些，他們一些是使用新馬克思理論為其論述資源，如在美國大學執教的阿茲利(Dr. Azly Rahman)，其見解可見 A Malay view of “Ketuanan Melayu,” <http://azlyrahman-illuminations.blogspot.com/2008/02/155-malay-view-of-ketuanan-melayu.html>, 04-02-2008.

質疑上述的巫統論述、屬於政策面、謀略面的「馬來主權」，並無動搖屬於憲法層面上的「馬來特殊權利」部分之意圖。在很大程度上，這甚至可以解釋為他們仍然認同於馬來人對土地的特別關係。然而，在針對文化語言及社會政策上，他們會傾向秉持相較開明、容忍的態勢，這可由反對黨陣線執政的州屬對獨立中學的資助(贈送地皮，以地養校)、華文小學的制度性撥款、頒發永久地契予華人新村居民等政策窺見。無論如何，他們的具體政策與進一步之主張仍待觀察。

儘管馬來西亞社會的多元化是一個客觀現實，但對許多馬來人而言，馬來特殊地位卻是歷史事實。他們自認在其他族群到來之前已經在此定居，並建構了自身的統治制度。因此，馬來(西)亞的歷史絕不是空白一片的，打從馬六甲王朝時代始，他們就建立了以馬來統治者為主體的馬來主權國家之延綿系統，而這個歷史事實必需持續下去。對那些保守分子而言，他們也認為，其他族群的湧入是殖民地統治的結果，這也扭曲了歷史的自然發展。因此，既然馬來社會建制、傳統是固有的，那麼外來者更需要「調適」自己於固有的馬來歷史境況之中，多於要他們放棄某些特徵與要求(詳見 Ratnam, 1965: 30; 許德發, 2007)。因此，建立一個以馬來人為主體的國家是馬來民族主義者的理想，一切語言、文化單元化都是此一民族國家構建政策中的一部分。馬來民族主義其中一項概念，就是馬來人的困境在於「在自家中被奪取」(dirampas segalanya di rumah sendiri)，故必須從奪取者英殖民和移民者手中「奪回」(merampas kembali) 其失去的政治、經濟及文化等主導權 (Shamsul, 1997: 245)。不難理解，他們之中甚至認為現有華小等其他源流學校之存在已是一種「妥協」，故而有以消滅之為其「最後目標」者。他們希望最終可以建立一個以馬來文為媒介語的統一教育系統。在文化

上，也嘗試推介所謂的「國家文化」政策，強調馬來文化與回教文明是作為國家文化的基本核心。（詳見陳祖排，1987）

持平地說，我們不能完全否定或無視歷史事實。當然，這種觀念與歷史事實即使有其理據，也絕不能合理化過去苛刻的單元化及歧視政策。許多華人就駁斥道，馬來人也多從印度尼西亞群島過來，最近民政黨婦女組主席陳蓮花在駁斥巫統黨員的「華人寄居論」時就認為三大族群都非原住民（〈藉原住民土著論反擊「寄居論」，陳蓮花痛批友黨選後羞辱民政〉，2008；*Utusan Melayu*, 13 Oct. 2008），但實際上，在當時（殖民地之前）馬來人的觀念之中，印尼和馬來半島都是馬來世界（Nusantara Melayu）的一部分（*Utusan Melayu*, 15 Oct. 2008）。他們自古以來即隨意往返，而馬來西亞和印尼當今的國界是後來殖民者強加所造就，卻未必是馬來人自然的觀念。誠然，即便今日許多達雅人（Dayak）也仍然日常地跨越於砂拉越與加利曼丹邊界兩地之間，因為他們仍舊缺乏現代的國家觀念。以聯合國剛於去年通過的《土著人民權利宣言》而言，它呼籲保障土著人民保持和加強祖先的土地、文化、語言等的歷史延續，以及按照自身需要和願望選擇發展道路的各项權利，這雖是針對歐美國家現象而言，但在某種程度上似乎也指明原住民族維護自身歷史延續是被視為符合人權宣言的（《新華社》，2007年9月14日）。由此而言，我們必須承認，歷史及其延續性必須得到某種程度的尊重。

然而事情總有另一面。在面對歷史遺留所造就的「馬來主權」論述下，馬來（西）亞華人社會長期進行著抗爭。依照備受華人社會尊崇、有馬來西亞華人族魂之譽的林連玉的說法，華人的抗爭可一言以蔽之為追求「民族平等、語言平等」（何啓良，2001）。從歷史視角窺視，在1957年獨立前夕，當各方在為獨立制憲角力時，極具代表性的千餘個華人社團代表即揭竿而起，與馬華公會針鋒相對的

在吉隆坡舉行了「全馬華人註冊社團爭取公民權大會」，揭開了華人至今未止的平等追求序幕⁶。大會即席通過四項議案，即所謂的「四大原則」。從1956年4月開始至1957年7月以前，凡是華人社團具有全馬性的會議，都特別通過一條議決案，對華人四大要求表示支持（《南洋商報》，1957年8月9日）。他們對憲制提出以下「四大要求」：

（一）凡在本邦出生的男女均成爲當然公民；

（二）外地人在本邦居住滿5年者，得申請爲公民，免受語言考試的限制；

（三）凡屬本邦的公民，其權利與義務一律平等；

（四）列華印文爲官方語言。（全馬華人註冊社團代表大會，1956）

大體看來，華人社會對憲制的要求開宗明義地定位在「平等」的話語上，並訴諸普遍人權的支撐點上。從獨立建國至今50年來，「平等」形成爲華人社會、政治運動的主軸與動力，並儼然出現了一種「平等敘述」。事實上，任何人都不能否認價值或正義偶有其歧義性。華人社會追求的普遍公民權可說是不容置疑的正義，但與此同時，誠如前述，土著的主權訴求也建基於一種難以輕易否定的歷史因素之上，因此問題在於兩者之間的限度或均衡點應該如何擺置。平等權利概念是普遍價值，但我們又要如何兼顧歷史事實、承續性和遺留呢？華人可接受的限度或均衡點究竟如何？

華人社會對可說呈現二大分流。其一是馬華公會，與巫統合作談判，並接受所謂的「社會契約」或既成事實，立場自屬保守，但也具體。概括言之，馬華公會以外的第二種立場，是一股體制外

6 華團代表大會代表著華人民間力量，其出現標誌著華人社會對獨立制憲立場的二元分歧。它與另一體制力量的馬華公會之糾葛，可見崔貴強，1989；Khor Teik Huat, 2007: 85-128.

的反對力量，而且似乎更獲得普通華人的支持。從獨立前劉伯群、林連玉時代的公民平權運動、華教運動到民主行動黨的「馬來西亞人的馬來西亞」概念為止（參見謝詩堅，1984；祝家華，1994），他們顯然追求相對多元的立場，但也沒有進一步具體探討歷史限度的問題。記得1990年代初大選中華人選票大量投向反對黨後，時為巫統青年團長的納吉即曾詰問道：究竟華人要什麼？納吉的問題雖然說明了巫統的權力傲慢，但也透露出馬來人自認他們作為主權擁有者，已經對華人作出了讓步。馬哈迪最近不就說了，「馬來西亞是唯一允許國民保持種族特徵，不像其他發達的西方國家的人民使用同樣的國語、同樣源流的學校和採納當地人的文化」。在馬來領袖之中，這種話語俯拾皆是，它儘管值得訾議，但我們若進一步詢問華人最終要什麼，似乎很多華人都未必能具體答得上來。

對華人社會而言，我們實際面對的困擾大體可以以歷史與平等價值來理解。「歷史」因素確實是華人社會所必須要直面的、甚至肯認的客觀事實⁷。所謂「平等價值」，則是華人社會本能性的對政策壓迫的反抗之價值追求。在很大程度上，華人社會的現實困境可說就是困夾於歷史與平等價值政治之中，如何在此張力中求得合乎現實和正義原則的均衡點，是一大艱難的過程。

四、文化多元主義政策與華人的文化追求

接下來，本文將嘗試基於一些華人社會過去的運動及行爲，來

7 「歷史」也可指出華人與自身中國歷史傳統的糾結。在本土化與固有文化傳承之間，華人社會無疑也產生了理智和情感上的矛盾，這是華人的另一困擾，然此處不贅。

界定及分析華人社會的具體文化目的，與其對馬來人所要求的歷史延續性之可接受限度。研究西方少數族群和移民利益的加拿大學者威爾·金里卡(Will Kymlicka)的研究成果，可資我們借鑑。金里卡指出，歷史上的移民和少數民族雖都遭遇到相同的「民族國家構建」政策的壓力，但是他們的反應方式卻是不一樣的(金里卡，2005：162)。金里卡根據西方社會的情境提出少數族群及移民社會的兩種總體要求，即少數群體傾向於奮力保持或建立他們的社會性文化，他認為這是一種「民族國家」的建構，旨在傳播共同的民族認同、民族文化和民族語言的政策。而在移民社會方面，則只要求「多元文化主義政策」。易言之，他們接受固有國家主流文化形態，也願意融入國家主流，而只是希望國家能夠同時承認他們的貢獻、使用自身語言和文化權利(金里卡，2005：160-186)。但無論如何，儘管這兩個群體在自身的權利追求上各有不同，但有兩個共性：其一，要求公民個人所擁有的一系列共同的公民權利和政治權利，而這些權利在所有的自由民主國家中都是受到保護的；其二，這些要求指向同一個目標，即要使種族文化群體的獨特身分和需要得到承認與包容。

那麼華人社會的總體要求是屬於哪一種形態呢？要回答此一問題，我們有必要對華人移民史稍作回溯。從一開始，華人移民社會所面對的挑戰就是：要麼融入主流社會，要麼就是重新構築自身的社會文化體系，而最終是爲了保留華人的身分認同⁸。從19世紀中葉開始，隨著早期華人人口的穩定增長，華人社會即大量設立自己的學校、報館和各種團體組織，如會館、廟宇等(詳見顏清煌，1991)，

8 這也就是爲何馬來西亞華人社會常有一種「自以爲是」的說法，那就是「馬來西亞華人是海外華人中最像華人的華人」。

也因此形塑了一個華社內在基本自足的體系，使其歷史、文化記憶在這土地上得以維繫和傳承。換句話說，主要由上述華社三大支柱支援了各種集體歷史、文化記憶的管道與載體，比如教育、文學、民俗等等，使華人記憶得以傳承與維持。其中學校與報館之創立正是社會性文化再生產中的關鍵一步，因為這才保證了語言及與之相關聯的傳統和習俗傳給下一代。這三大支柱相互連接，形成了在政治、社會、文化各領域上護衛、代表華人的機制。然而必須說明的是，此種「基本自足」的體系仍舊存在著先天結構上的缺陷。此結構性問題其來有自，即先天的移民性，註定馬來西亞華人社會與文化發展是經由歷史的跳躍和社會結構的不完整開拓而來的（見許德發，2006）⁹。因此，社會相對完整化與文化建制化，就是華人社會孜孜以求的「最終目標」（許德發，2006）。不難理解，華人社會存有一種「華文大學情結」，這也就是為何我們常在馬來西亞華社聽聞類似「建立從華文小學到大學之完整教育體系」的說法了¹⁰。

但是，從移民到公民的社會結構之形成必須經過一段漫長時間的建構過程。實際上，在現代國家或社會中維持一個獨立的社會性文化是一項雄心大志的、艱苦的事業，也是一個太龐大而可望不可即的事業。一個族群自身社會文化的發展，需要龐大而完整的公共機構和政治權力來支撐，若不然，則必定要付出何等的艱辛努力，

9 第一、它是一個從屬的社群，未能在這片土地上當家做主，自然也沒有國家所擁有的各種機關。第二、由於海外華人移民社會的構成是來自於眾多個人的遷徙，而不是整個中國社會塊板式的移植。這先天性註定它的社會結構是斷裂的、與中國本土不同，也不成熟、不完整。比如它沒有健全的士階層、從上而下的領導層以及大學或研究機制等等（許德發，2006）。

10 有關華文教育發展，見Tan Liok Ee, 1997；柯嘉遜，1991。

這其實已預示了馬來西亞華人歷史記憶與文化傳承及文化再生產上的艱難與問題之重重。所謂的華社「第二稅」，乃至於社會運動領導者公民權之被褫奪與入獄等等，都是這個重建文化體系工程中不可謂不大的慘痛代價。金里卡根據魁北克的歷史經歷指出，只有當一個族群在語言、教育、政府就業和移民方面擁有實實在在的龐大而完整的公共機構和政治權力的時候，它才能保持和再生產其社會性文化(金里卡，2005：162-166, 180)。進一步的說，除非語言在包括政治、經濟等領域，如法院、立法機構、福利機構、衛生機構等等政府機構內獲得具「公共語言」的實質性權利，有關語言才能生機勃勃(金里卡，2005：163)¹¹。然而，華人社會卻從未要求具備如此廣泛的語言和文化權利。

華人社會在文化教育上求之於官方或國家的，其實就是要求公平的國家資助以及自由的運用，並不是否定馬來文作為官方語言的地位。具體而言，在獨立時期或1960年代，華人社團或華校教師總會曾極力要求華語華文與淡米爾文同列為官方語文之一，其目的其實更是為了保障華文學校之不被剷除¹²，而不是為了建立國中之國，當然更不是如金里卡所言的「少數族群的民族建國」目的。林連玉在1985年提到為何爭取華文為官方語文時明確指出：

-
- 11 除了華文學校，華人社會僅僅在一些路牌、招牌、填寫銀行支票等等細微的局部上要求中文(及華人文化)可以在公共領域被允許使用，與金里卡所列出的領域之廣泛簡直不可同日而語。
 - 12 在獨立前夕，主要由教總向來聯盟爭取，及在憲制談判期間由全馬註冊華團通過「四大原則」爭取。1960年代，則是由教總主席沈慕羽(也是馬華公會青年團副團長)發動「馬來西亞華人註冊社團」，要求政府列華文為官方語文運動，結果以失敗告終，沈氏也被馬華開除黨籍(教總33年編輯室編，1987)。

那是1952年11月8日，我和周曼沙、沙淵如代表華校教總到二王樓去謁見副欽差大臣麥基裡萊先生，從他那裡知道政府要消滅華校所持的理由是華文非馬來亞的官方語文。……既然當局以官方語文為武器要來消滅我們，我們要避免被消滅必須擁有同樣的武器才可抵抗。因此教總就於1953年4月全國華校董教代表第二屆大會時提出爭取華文列為本邦官方語文之一。從此可知華校教總爭取華文列為本邦官方語文之一純是自衛的、求生存的(林連玉，1985)。

林連玉在1955年著名的「馬六甲會談」時，也跟巫統主席東姑如此說：

英文是外國語文，不配作為馬來亞的共通語文。要作為馬來亞的共通語文，必須是馬來亞的民族語文：第一是巫文，第二是華文(林連玉，1985)。

由此可見，華教人士是肯認了馬來文在即將獨立的新興國家中的首要地位的。再舉例而言，在1983年為回應「國家文化」政策之威脅而發表的〈華團文化備忘錄〉之中，華社難得地略有觸及所謂的「歷史問題」。該歷史性文獻指出，「我們不否定馬六甲王朝的存在以及蘇丹政體的延續性，不過誰也不可以否定其他民族的合法存在以及參與建國的事實。」(姚新光，2001：18)顯然的，他們只要求承認馬來西亞當下的多元事實，而不是否定其歷史事實。因此，以上述金里卡的術語和分類類型來說，華人社會的總體要求比較屬於西方的移民社會，即「願意融入國家主流，而只是希望國家能夠同時承認他們的貢獻、使用自身語言、文化權利」的「多元文化主

義」。

顯而易見，自獨立之後的50年以來，馬來西亞華人不管在文化上、生活上更加本土化，同時或許由於形勢亦比人強，對於自身利益的追求更顯示了某種程度的「保守化」，比如對於華文作為官方語言的訴求，已幾近明日黃花，無人再提，而對於馬來文作為國家語言亦認同有加，無人質疑。毋庸置疑，幾乎所有的少數族裔文化群體都希望融入主流社會，華人社會也如此。華人社會追求自身的認同與文化建構並非抗拒融合，而是追求一種兩全其美的多元文化方式，讓國家的整體包容性和整合可以更進一步。自獨立建國前夕，華人社會一些領袖曾罕見的提出一個較具體的遠景，當時的華團赴英倫代表之一的陳期岳旅歐歸來後即指出，應當「效法瑞士的四大官方語言政策，但人民以國家為效忠對象。」（《南洋商報》，1957年7月1日）

儘管華人的立場極為複雜、含混，難以一言以蔽之，但歸納起來，我們大體仍然可以這麼說，當今華人社會至少在已明言的層次上，還可以接受有關馬來人地位的憲法條款（即使憲法不平等是不合乎正義精神的），但反對推衍過當的「馬來主權」論述與政策¹³。這

13 以提倡建立「馬來西亞人的馬來西亞」目標為政綱的華人基礎政黨，即民主行動黨也從不至於質疑憲法中保障馬來人特別地位的153條款，只是要求所謂馬來特別地位僅限於在此條款下所列明的「土著在公共服務領域（中央政府）、獎助學金、教育及培訓機構的合理百分比名額（或稱固打）」等等。實際上，華人社團在獨立前夕的立憲運動時期，即申明不反對「153條款」，只是反對其無限期延長（見《中國報》，1956年8月25日）。當時的華人社團也贊成經濟扶弱政策。當然，如果從社會正義角度上來說，一個民族或原住民是否應該基於他們與土地的淵源而享有特別權利，尤其他們又處於多數民族地位，這是可爭論的。

似乎與前面提到的馬來社會較開明的自由派源流之底線有接近之勢。對許多華人而言，如果說馬來主權所指涉的是馬來君主¹⁴、馬來語作為國語(但不否定其他語言的權利)等等這些元素，尤其是馬來文化作為一種官方儀式和象徵，那麼我們從華、印族晚近20年來的言行而言，尤其是對新一代華人來說，這些似乎都已不是、也不成問題了¹⁵。甚至於經濟上的扶弱政策，華團早在1950年代即已提出。因此，儘管不容易言說，但華人社會應該嘗試讓馬來社會瞭解他們對本土歷史傳統承續上的具體態度。華人要求承認他們的平等地位大體是較溫和的、並未有過激之行動，因為他們在對待馬來西亞與馬來人之間存在的特殊歷史淵源上，呈現一種逐漸(完全)承認與接受的總體趨勢，而只是認為歷史淵源不該造成歧視。華人社會所要求的是其文化權利得以落實，以保有更為完整的公民權。

如果要具體形構華人所追求的國家建構形態，或許類似於塔米爾(Tamir)理念型的「自由主義的民族主義」可概括形容之。在「自由主義的民族主義」國家內，國家把對相互競爭的優良生活觀的評價視為公民社會中的個人事務，讓他們自行選擇。國家的任務僅是試圖發展和維繫公民們在一個倫理共同體中的共同歸屬感，由此人民就更可能履行對於自己同胞公民的義務，使少數群體的權利得到滿足，而「自由主義的民族主義」在此過程中取得的成功，成為通

14 前引拿督沙禮爾所認為：「這取決於人們如何詮釋。我認為，馬來主權所談的東西關係到蘇丹制的存亡。要廢除馬來主權，就等於是修憲，廢除蘇丹制，以推行總統制。」(見《星洲日報》，2008年4月29日)。

15 以作者的觀察，若基於歷史淵源，馬來文化作為一種形式、國家象徵或儀式而被國家／官方化，這是華人社會比較輕易可接受的，也是華人社會所肯認的。但若涉及某種特殊權利、利益的層面，則較具爭論與複雜。

向社會團結的、獨特的自由主義方法(塔米爾, 2005 ; Tamir, 1993) 。誠如前述, 華人社會並未要求完整、全面的文化和語言權利, 因此並沒有挑戰馬來文/馬來文化作為國家的象徵與形態。尤有進者, 華人社會也一直積極支持建立「馬來西亞民族」目標, 不管華文小學或華文獨立中學之課程都以培養國家意識為其教育宗旨。實際上, 多元文化政策的要求看似為了滿足少數華人群體的利益、幫助他們自我發展, 但實質的目的乃是促進民族國家內部的整合。金里卡正是以多元文化主義的公民權 (multicultural citizenship) 概念, 為解決少數群體權利需求問題提供了思路, 從而最終實現民族國家建構的目的(金里卡, 2005 ; 朱聯璧, 2008 : 15) 。

然而問題在於, 由於歷史的因素以及馬來人的危機意識, 使得他們發展出的民族建國主義是一種威權制度, 它封閉、仇外, 而非以啓蒙運動的理性和普遍人道主義為基礎之開放、多元兼容的民族主義。這正是馬來西亞問題久久不能解的關鍵所在。

五、結論：設身處地的雙向理解與同情

總的來說, 若我們承認馬來人作為土著族群的歷史事實的話, 相對於北美、澳洲的情況, 我們可以說馬來人有其幸與不幸之處。就其幸而言, 馬來人身為所謂的「土地之子」顯然沒有像美、加的印地安人、澳洲的毛利人那樣, 被其殖民者及後裔所超越及主宰; 但就馬來人的立場而言, 其不幸則在於, 雖然有人口上的優勢, 但它卻無法模仿一般的民族國家那樣, 完全宰制少數族群, 實施單元化的國家文化, 而是必須確認國家的多元事實, 並與他們分享某種政治權力, 及在宗教和文化上容忍其他少數族群的自主性。我們從比較的角度來看, 也以一種設身處地的方式來思考, 雖然作為移民

社群的華、印度族有其悲劇，他們為自身積極爭取政治與文化權利值得同情，同時符合當今多元化的潮流和正義原則，但馬來人一直強調其擁有的特殊(土著)的地位、與其他族群有別，亦有其言之成理之處，我們不能一概加以否定(參見蔡源林，2004：18)。

然而，以當今的政治現實而言，馬來主權之消解與否，及在馬來西亞歷史延續之限度上該如何劃線，這在很大程度上還得盱視馬來人自身的動向。此次的論爭大體就是由馬來人所引發的。因此，對於馬來西亞的不平等政治，華人公民社會除了批判之外，還需要有一點等待內在演變的耐心。畢竟對許多馬來人而言，從歷史到多元現實之間，可能還需要一段轉折和陣痛的歷程，而這個過程看來還有待更長的時間來完成。顯然，如何在歷史和普遍平等價值之間尋得一個平衡的、合乎情理的基準，仍然考驗著全體馬來西亞人的智慧與耐力。

參考書目

- 白桂梅，1997，〈土著人與自決權〉，刊於《中外法學》，第6期，頁59-69。
- 蔡源林，2004，〈從伊斯蘭法的公共論述看馬來西亞社群主義的建構〉，《亞太研究論壇》，23：15-36。
- 陳祖排(編)，1987，《國家文化的理念：國家文化研討會論文集》，吉隆坡：馬來西亞雪蘭莪中華大會堂。
- 崔貴強，1989，《新馬華人國家認同的轉向，1945-1959》，廈門：廈門大學出版社。
- 何啓良，2001，〈百年連玉——論馬來西亞華人政治史上的林連玉〉，發表於林連玉基金會主辦：「林連玉百年冥誕國際學術研討會：教

育、啓蒙、創新」，吉隆坡，9月16日。

教總33年編輯室編，1987，《教總33年》，吉隆坡：馬來西亞華校教師總會。

〈藉原住民土著論反擊「寄居論」，陳蓮花痛批友黨選後羞辱民政〉。

「當今大馬」新聞網(www.malaysiakini.com)，2008年10月10日。

金里卡著、鄧紅風譯，2005，《少數的權利：民族主義、多元文化主義和公民》，上海：譯文出版社(英文2001年版)。

柯嘉遜，1991，《馬來西亞華教奮鬥史》，吉隆坡：華社資料研究中心。

《聯合早報》，2008年5月1日。

《聯合早報》，2008年5月2日(〈朝野政黨馬來領袖青年團：馬來主權不等於馬來特權〉)。

林連玉，1985，〈答東姑〉，11月15日([http://www.djz.edu.my/resource/HWJYDG/2005-4/hwjy4\(PDF\)xiuding/linlianyuzhenxie.pdf](http://www.djz.edu.my/resource/HWJYDG/2005-4/hwjy4(PDF)xiuding/linlianyuzhenxie.pdf))。

《南洋商報》，1957年7月1日(〈馬華請願團代表陳期岳，返甲在機場發表談話〉)。

《南洋商報》，1957年8月9日。

〈推翻「馬來支配權」論述，安華率眾高喊人民作主！〉，「獨立新聞在線」網站(www.merdeka.com)，2008年4月15日。

〈《前鋒報》讀者：「馬來主權」一詞不適用於馬國政治環境〉，「聯合早報」網(www.zaobao.com)，2008年5月1日。

全馬華人註冊社團代表大會(PMFCA)，1956年8月，《全馬華人註冊社團代表大會致李特限制委員會備忘錄》。

塔米爾著、陶東風譯，2005，《自由主義的民族主義》，上海：世紀出版集團(英文1995年版)。

謝詩堅，1984，《馬來西亞華人政治思潮演變》，檳城：友達企業有

限公司。

《星洲日報》，2008年4月29日。

《星洲日報》，2008年10月28日。

《新華社》，2007年9月14日。

許德發，2006，〈民間體制與集體記憶——國家權力邊緣下的馬華文化傳承〉，《馬來西亞華人研究學刊》，9：1-18。

——，2007，〈華人「承認的鬥爭」及其政治困擾〉，發表於馬來西亞華研、華總主辦「馬來西亞華人的貢獻與國家進展」研討會，吉隆坡，10月6-7日。

顏清滄著，粟明鮮等譯，1991，《新馬華人社會史》，北京：中國華僑出版公司(英文1986年版)。

姚新光(主編)，2001，〈華團提呈之《文化備忘錄》全文〉，於《馬來西亞華人文化節資料集(1984-2000)》，吉隆坡：華總—全國華團文化諮詢委員會，頁16-21。

《中國報》，1956年8月25日。

朱聯璧，2008，〈「多元文化主義」與「民族—國家」的建構——兼評威爾·金里卡的《少數的權利》〉，《世界民族》第1期，15。

祝家華，1994，《解構政治神話——大馬兩線制政治的評析(1985-1992)》，吉隆坡：華社資料研究中心。

Federal Constitution, 1999. *Federal Constitution*. Kuala Lumpur: International Law Book Services.

Federation of Malaya, 1957. *Report of the Federation of Malaya Constitutional Commission*, Kuala Lumpur: Government Press, February.

Hirschman, Charles, 1986. The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology, *Sociological Forum*, Vol. 1, No. 2.

(Spring): 330-361.

Khor, Teik Huat, 2008. Towards the Larger Objective of Malayan Independence: The Chinese Community and the Independence Movement, in Voon Phin Keong (edit), *Malaysian Chinese and Nation Building Before Merdeka and Fifty Years After*, Volume 1: Historical Background and Economic Perspective. Kuala Lumpur: Centre For Malaysian Chinese Studies, pp. 85-128.

Kymlicka, Will, 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. New York: Oxford University Press.

Nik Nazmi Nik Ahmad, 2008. Dilema tongkat Melayu (馬來人拐杖的困境), in *Malaysian Insider* (馬來西亞局內人網站), 9 October (<http://www.themalaysianinsider.com>).

Noor, Farish A., 2008. The perils of assimilationist politics, in *Aliran* (<http://www.aliran.com>).

Rahman, Azly, 2008. A Malay view of “Ketuanan Melayu,” <http://azlyrahman-illuminations.blogspot.com/2008/02/155-malay-view-of-ketuanan-melayu.html> (04-02-2008).

Ratnam, K. J., 1965. *Communalism and the Political Process in Malaya*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Shah, Shanon, 2008. Ketuanan Melayu rebutted, in *The Nut Graph*, 24 Nov. (<http://www.thenutgraph.com>).

Shamsul, A. B., 1997. The Economic Dimension Of Malay Nationalism -- The Socio-Historical Roots of the New Economic Policy and Its Contemporary Implications, *The Developing Economies*, XXXV-3 (September): 240-61.

Sheridan, L.A., 1961. *The Federation of Malaya Constitution: Texts*,

Annotations and Commentary, Singapore/ New York: University of Malaya Law Review and Oceana Publication.

Siddique, Sharon and Suryadinata, Leo, 1982. Bumiputra and Pribumi: Economic Nationalism (Indiginism) in Malaysia and Indonesia, in *Pacific Affairs*, Vol. 54, No. 4. (Winter, 1981-1982) : 662-687.

Tamir, Yael, 1993. *Liberal Nationalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tan, Liok Ee, 1997. *The Politics of Chinese Education in Malaya 1945-1961*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Utusan Melayu, 13 Oct. 2008 (NGO bidas Lian Hoe/非政府組織評擊蓮花).
——, 15 Oct. 2008 (Penghijrahan Melayu dalam zon budaya sendiri/馬來人在自身的文化區中遷移).

許德發，馬來西亞蘇丹依德裡斯教育大學中文系高級講師。研究興趣是中國近代思想史、馬來西亞華人研究，正從事馬來西亞族群關係研究。