

國立台灣大學政治學研究所碩士論文

指導教授： 莊錦農教授

從後殖民角度探討馬來西亞的國族論述



研究生：楊詩評

中華民國九十五年七月

致謝

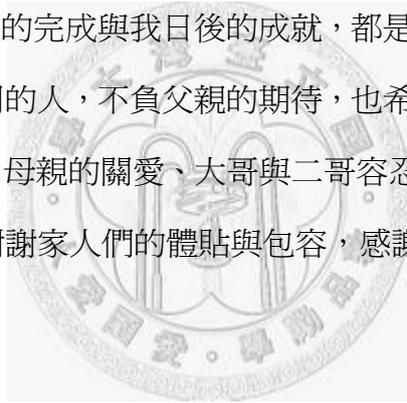
在台灣大學政治系待的時間，不算短，足足八年。這段時間，受到許多老師和同學的幫助，真的萬分感謝。

許多人都問我為什麼要選擇馬來西亞為我的論文題目，老實說，我只能說這是一種緣份、一種巧合。從決定題目、尋找指導教授、去馬來西亞走走看看，這本論文的完成可以說一直有貴人相助。在選擇論文題目的同時，才開始認識這個國家，才開始糾正自己的學習態度，邊走邊看，慢慢把架構釐清，慢慢把論文完成。莊錦農老師總可以在談笑風生當中，引導我在思緒和立場上的偏頗及架構上的不足。另外，十分感謝蔡源林老師，老師細心的指導以及在批判理論與族群理論上的啟發，讓我在寫論文的過程中，有反省自己學習態度的機會，也感謝蔡老師在指導我的過程中，十分的有耐心，在我失去方向時，總能給我鼓勵並幫助我思考、分析與歸納，蔡老師的教導，使我在政治系混了多年之後，又開始重拾學習的樂趣，對此我由衷感激。而陳美華老師在做學問方法與資料整理方面的訓練，使我在論文資料收集與建檔方面，省了不少功夫，令我獲益良多。蔡老師與陳老師在學術上認真謹慎的態度，也讓我在論文寫作態度上有學習對象，使我可以勉勵自己一定得努力才行。口試委員陳慧蓉老師在大綱口試與論文口試中提供寶貴的意見，紀舜傑老師在論文架構與格式上的指導，這些都是幫助我論文完成的貴人。

另外，林俊宏老師自我進入台大至今，對我照顧有加，對我的學業與生活的關心，這種恩情令我畢生難忘，十分感謝老師在台大生活中的照顧。林俊宏老師對我的意義，不只是令人尊敬的師長，更是可以分享生活喜怒哀樂的朋友，遇到這樣亦師亦友的師長，是我最幸運也最需要感恩的事情。至於遠在美國的苑新，

常常不定期收到你的鼓勵與信息，與你雖然分隔地球兩端，但是，和你的姐妹感情是不會變的，至於你在表達感情上的笨拙，其實我比任何人都清楚，請在外地好好打拼，將來凱旋歸國。嘉穗與佳韻是我在台大堪稱最有緣份的朋友，多年來我們經歷過大大小小許多事情與回憶，在觀念與生活態度上的磨合，我想，未來在各個不同領域奮鬥我們，都知道我們並不孤單，請好好加油。智盛學長的慷慨及無數的咖啡約，是我在研究所生涯十分重要的支持。峰堯的鼓勵與討論也讓我度過無數論文造成的焦慮。

最後，家人的支持與鼓勵是我完成這本論文最重要的支柱。父親對我的父愛與期望，無私的付出，讓我在經濟上不虞匱乏，在生活上無後顧之憂，是我這輩子最感謝的人，這本論文的完成與我日後的成就，都是因為父親無私的愛，僅希望自己可以成爲一個有用的人，不負父親的期待，也希望父親身體健康。謹將本論文獻給我最愛的父親。母親的關愛、大哥與二哥容忍我的任性、妹妹的貼心、大嫂的照顧與小草莓，謝謝家人們的體貼與包容，感謝妳們爲我付出的一切。



摘要

馬來西亞自十六世紀以來陸續受到不同外來政權的殖民統治，其本身特殊的歷史背景，尤其是曾被英國統治殖民的經驗，對其政治發展產生重大影響。英國的殖民經濟政策原則是針對當地複雜多元的民族特點，以族群分工與分而治之的原則進行統治。因此，殖民地在脫離英國殖民政權獨立後，雖然在政治上達成獨立建國的目標，但在其他領域，諸如經濟、文化、教育等卻沒辦法擺脫舊殖民政權的陰影與掌控，尤其是在教育體制、官僚體制處處可見殖民時代的影響，這就是所謂的後殖民現象。而繼承英殖民政權的執政菁英也延續殖民統治架構進行統治，無法完全脫離殖民體制框架。

在脫離英國殖民統治之後，馬來亞聯邦統治者面對英國所遺留下來的族群問題，首要工作便是國族建構（**nation-building**）以凝聚國內共識，建立現代民族國家，而國族論述便是國族建構的工具之一，以作為統治者正當性的來源。所謂的「國族論述」不只是在國族建構過程中，塑造、鞏固國族認同而已，更甚可以成為政治工具，用來爭取政治權益、動員民眾。筆者希望藉由對馬來西亞的國族論述研究來證明國族論述的建構是一種政治工具，其背後有特定的意識型態支持，可以被利用來維護、鞏固特定群體的政治利益，更甚可以使既得利益者繼續保有利益變得更理所當然。筆者將藉由後殖民途徑探討馬來西亞的國族論述，釐清馬來西亞在國除建構過程中，國內各種族之間的權力關係脈絡，並探究優勢族群如何藉由國族論述來鞏固其利益，而居於弱勢的族群如何藉由另一套國族論述來爭取政治資源。另外，即使是屬於國家的優勢族群地位，族群內部也有階級差異與利益衝突存在，本文期望釐清在馬來西亞的族群政治背後，特定的意識型態與國族論述存在的目的與影響。

本論文獲得
中央研究院亞太區域研究專題中心
九十四年度碩士論文研究獎助
特此致謝



目錄

第一章	緒論	1-25
第一節	研究動機與研究目的	
第二節	理論探討	
第三節	文獻回顧	
第四節	研究方法與限制	
第五節	章節安排	
第二章	後殖民論述、族群理論與社群主義	26-51
第一節	後殖民論述	
第二節	有關族群和國族理論的探討	
第三節	社群主義理論探討	
第三章	國族論述在殖民時代的歷史根源	52-83
第一節	英國殖民歷史的影響	
第二節	日本殖民歷史的影響	
第三節	獨立建國時期至五一三事件的國族論述	
第四節	馬來西亞族群政治的本質與國族論述的關係	
第四章	馬來西亞國族論述的轉型	84-126
第一節	五一三事件之後國族論述的轉型（1970~1980）	
第二節	馬哈迪時代的國族論述（1980 之後）	
第三節	馬來社會對國族論述的反應	
第四節	華人社會對國族論述的反應	
第五節	國族論述的反思	
第五章	結論	127-133
參考文獻		134-145
附錄	馬來西亞史事年表	146-157

第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

在論及東南亞國家的政治與發展相關議題時，傳統政治學研究習慣將東南亞國家劃入所謂的開發中國家，並套以現代化理論、民主化理論等隱含「演進」意涵的政治發展理論架構，以分析其政治現狀與發展進程，這些理論概念同時隱含某些價值判斷：包括建立現代民族國家、實行民主政治、法治社會以及官僚系統、代議政治、市民社會等等，隨著時間發展這些開發中國家會朝向已開發國家邁進。這些發展理論同時也顯示傳統政治學界慣以一個簡化的架構，去分析預測東南亞國家的政治發展。¹但實際上，許多投入東南亞政治研究的學者發現，在研究第三世界國家時，「特例」時常出現，無法用一個普世皆準的架構去套用，這些新興國家面臨越來越多傳統政治學研究無法解釋的問題，換個角度想這些問題顯現出在東南亞第三世界國家中，國家與社會的互動關係並不如想像中簡單。

馬來西亞作為一個多元族群國家，其多族群文化的特色向來為學者關注的重點。若依照上述發展理論的邏輯推理，近年來馬來西亞經濟成長引人注目，當新經濟政策(NEP)在一九九零年結束之後，馬哈迪隨即在隔年提出「國家發展政策」取代原先的「新經濟政策」，並且在一九九二年提出「二零二零宏願」的目標，以宣示馬來西亞的經濟穩定和持續成長的傲人成果，並期待馬來西亞可以在二零

¹ 在政治發展理論中，現代化理論認為經濟發展將創造出政治民主，追求經濟發展是開發中國家發展的首要目標，在經濟獲得高度成長的同時，必然能帶動財富分配平均，政治更為穩定、朝向民主化，及國家更自立自主。也就是說，只要發展中國家跟隨西方已開發國家的腳步，往追求經濟發展的方向推進，「All good things go together」(Seymour Martin Lipset 1959)。

二零年可以成為完全的已開發國家。

表 1-1 馬來西亞 GDP 成長率

年度	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998
GDP 成長率	9.2%	9.7%	8.7%	8.0%	9.0%	9.1%	10.1%	8.8%	7.8%	-7.5%

年度	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005
GDP 成長率	6.1%	8.3%	0.3%	4.1%	5.3%	7.0%	6.0%

資料來源：

1. Edmund Terence Gomez and Kwame Sundaram Jomo, *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage and Profits*, p.187 (London: Cambridge Press, 1999)
2. Economic Report 2004/2005, Ministry of Finance Malaysia

事實上，經濟發展並沒有如預測為馬來西亞帶來進一步的「民主化」，祝家華（1992）認為馬來西亞的民主政治發展基本上是屬於一種倒退的狀態，即由「協和式民主」（一九五五年至一九五九年）至「準協和式民主」（一九六零年至一九六九年）、「準協和式民主」（一九六零年至一九六九年）而至「種族威權民主」（一九七一年迄今）。而 Khoo Boo Teik（1997：49）也觀察到自一九九零年開始馬來西亞政局有以下九項特徵：行政權擴大、忽視司法獨立、忽視與限制言論結社自由、利用國會多數限制司法審查權、藉由非選舉的方法減少反對人士在州政府的席次、使用媒體作為宣傳工具、騷擾與限制反對黨的媒體、執政黨經營政商關係、拒絕為不合適的決策負起行政責任。就以上學者意見來看，馬來西亞在政治上有越來越威權的傾向，加上內安法令的使用，²使得政府在對付異己時有法

² 《內部安全法》（Internal Security Act）是馬來西亞在 1960 年即將宣佈結束緊急狀態的時候通過

源可引用，也存有大量爭議。另外，根據薩托里（Giovanni Sartori 1976）對政黨體系的分類，馬來西亞的政黨體系介於霸權一黨制與優勢一黨制之間，³目前馬來西亞執政集團為由巫統（全名為全國巫人統一機構，簡稱巫統。英文為 United Malays National Organisation, UMNO）領軍的國陣(Barisan National)，巫統從馬來西亞獨立建國的執政聯盟至今都是執政集團的成員政黨之一。歷經聯盟與國陣執政，馬來西亞「族群政治」的社會結構背景維持了馬來西亞的威權政體，經濟發展並沒有為馬來西亞帶來進一步民主化，馬來西亞若要達到西方標準的現代化、民主化目標似乎還有很長的一段路要走。

另外，馬來西亞以伊斯蘭為國教，國內有眾多人口信仰伊斯蘭，但是一般研究者對伊斯蘭與穆斯林認識不深並且慣用刻板印象去解釋如傳統、保守甚至狂熱，因此在論及馬來西亞的政治文化時，常常受刻板印象影響而未考慮其文化獨特性以及宗教因素所引發的社會和政治影響，而一味套用西方現代理論的框架。西方學者在進行馬來西亞研究時，常常忽視了馬來西亞社會特有的一些文化特質，而把馬來西亞國內的社會狀況簡化為存在嚴重的「族群」問題，最後得出的結論往往是政治不穩定、民主體制不完全等等，也因此馬來西亞是否可以被歸類為現代民主國家在西方政治學界是存在爭議的。事實上，多元族群容易引發衝突，而且必然會帶來政治不穩定這樣的文字論述隱涵價值判斷，有研究者在進行研究時若大量套用各種民主發展的指標去衡量馬來西亞的政經發展，以此論馬來西亞政治研究有其不足之處。傳統政治學界如民主化理論、現代化理論等雖然有

的法令，原意是要來對付共產黨的。對於當時的馬來西亞而言，共產黨武裝叛變困擾多年，因此此法令的通過有「預防」的意義，這個法案的通過並沒有引起太大的反對。但是這個法案授權給當局可以拘捕疑犯、而不須要經過司法程序，拘留期可達兩年，或是無限期延長，明顯是個侵犯人權的法令。

³ 根據 Sartori 對政黨體系的分類依據三大指標分成七個種類。三大指標包括政黨實力、政黨是否有獨立執政能力、政黨的競爭力。七個種類包括：一黨制（One-party System）、霸權一黨制（Hegemonic One-party System）、優勢一黨制（Predominant One-party System）、兩黨制（Two Party System）、溫和多黨制（Moderate Pluralism）、極化多黨制（Polarized Pluralism）、粉碎多黨制（Atomized Pluralism）。大馬政黨政治本質上是多黨體系，只是因為由馬來人組成的巫統過於強大，加上 1969 年五一三事件之後，巫統在執政集團中已經形成一黨支配體系。

其學術價值，但這只能算是研究第三世界國家的一個研究途徑，但是，並不完全適用第三世界家的政治研究。馬來西亞獨立建國至今，國內族群分歧，但是其國內各族群相處情形並不如西方學者所言充滿衝突，而是呈現和平共存、經濟持續穩定發展的狀態，事實上其國內宗教、種族、文化等因素帶給政治的影響，使得國家與社會的互動關係更是複雜，這些不是現代化理論與民主化等理論可以解釋的。另外，馬來西亞政府的統治正當性也不僅僅是建立在「經濟發展」、「民主化」上，而是在其「族群政治」的社會結構之上。

馬來西亞自十六世紀以來陸續受到不同外來政權的殖民統治，⁴其本身特殊的歷史背景，尤其是曾被英國統治殖民的經驗，對其政治發展產生重大影響。英國的殖民經濟政策原則是針對當地複雜多元的民族特點，以族群分工與分而治之的原則進行統治。因此，殖民地在脫離英國殖民政權獨立後，雖然在政治上達成獨立建國的目標，但在其他領域，諸如經濟、文化、教育等卻沒辦法擺脫舊殖民政權的陰影與掌控，尤其是在教育體制、官僚體制處處可見殖民時代的影響，這就是所謂的後殖民現象。而繼承英殖民政權的執政菁英也延續殖民統治架構進行統治，無法完全脫離殖民體制框架。

在脫離英國殖民統治之後，馬來亞聯邦統治者面對英國所遺留下來的族群問題，首要工作便是國族建構（nation-building）以凝聚國內共識，建立現代民族國家，而國族論述便是國族建構的工具之一，以作為統治者正當性的來源。所謂的「國族論述」不只是在國族建構過程中，塑造、鞏固國族認同而已，更甚可以成為政治工具，用來爭取政治權益、動員民眾。筆者希望藉由對馬來西亞的國族

⁴ 葡萄牙於 1511 年佔領馬六甲，結束原有的馬六甲王朝，展開了馬來半島四百多年的殖民歷史。殖民國家先後包括葡萄牙、荷蘭、英國以及日本。十六世紀的葡萄牙以及十七、十八世紀的荷蘭雖然先後侵入馬來半島，但其主要目標並非專注於殖民地經營。英國殖民體制不同以往，開始深入馬來半島，其殖民政策對馬來西亞政治、社會、經濟、教育各方面產生重大的影響。

論述研究來證明國族論述的建構是一種政治工具，其背後有特定的意識型態支持，可以被利用來維護、鞏固特定群體的政治利益，更甚可以使既得利益者繼續保有利益變得更理所當然。筆者將藉由後殖民途徑探討馬來西亞的國族論述，釐清馬來西亞在國除建構過程中，國內各種族之間的權力關係脈絡，並探究優勢族群如何藉由國族論述來鞏固其利益，而居於弱勢的族群如何藉由另一套國族論述來爭取政治資源。另外，即使是屬於國家的優勢族群地位，族群內部也有階級差異與利益衝突存在，本文期望釐清在馬來西亞的族群政治背後，特定的意識型態與國族論述存在的目的與影響。



第二節 理論探討

一、「族群性」(ethnicity) 和「國族」(nationality)

陳美萍指出(1999:9)在中文的使用上,種族(race)、族群(ethnicity)、民族或國族(nation)常常混淆不清。在一般界定上,種族是根據人的外表或是基因特徵所做的分類,而族群(ethnicity)是指國家內部不同的共同體(community),他們的成員除了在客觀上具有共同的血緣、語言、宗教、文化或共同的歷史經驗,主觀上還具有禍福與共的集體認同(collective identity)。在開發中國家,族群認同常成為政治動員的重要基礎,而且族群現象也一直是政治的一個重要變數。在談政治學上的族群理論之時,必須分別就兩個層面來看:族群如何作為一個集體行動者?作為一個集體行動者,他的政治表現形式為何?

在談及族群的形成之前,必須先探究「族群意識」的發展,族群意識的發展除了客觀上的族群身分之外,還必須具有群體認同。族群認同的形成,可能是世代間的遺傳及遺傳帶來的文化傳承,也可能是「取得的」(acquired),是外界環境的刺激(Horowitz 1975; Parsons 1975)。另外政治結構對族群意識的形成也具有絕對的影響力,居於政治壟斷地位的優勢族群利用其政治宰制地位,透過官方意識型態、官方語言的制定、教育政策等,試圖在文化上同化被宰制的族群。同時,被宰制族群的文化認同上會相應而強化。另外,優勢族群利用其政治上地位,宣揚特定的國家認同以合理化其政治體制及加強其統治正當性。Brown (1989)指出,以政治宰制地位而推動的族群同化和國家認同,常造成族群關係的政治化。光有族群認同,並不能使成員參與集體行動,還必須要有對族群利益的認識,族群成員必須意識到在不同族群之間的資源分配不均,包含政治的、社會地位、

經濟的、文化的等等。也就是說不論是居於優勢或是劣勢地位的族群都必須認定「族群身分是資源分配的重要基礎之一」(吳乃德 1993)。也因此，族群有共同的目標藉由政治手段去爭取資源分配。

國族(nation)是政治學的名詞，是指一個政治共同體，其成員除了具有客觀上的共同特徵、主觀上的集體認同，同時也相信他們的福祉只有在建立一個國家(nation-state)才能獲得保障(施正鋒 1998: 2~3)。而成員對於國家的選擇的情感性價值即被稱為國家認同，但當其他道德、情感性價值或是現實條件改變之時，國家認同也可能遭受干擾或是改變立場，國家認同除了在情感上的價值認同之外，也可能是認同共同的一套價值觀、符號象徵、以及政治、經濟、文化制度(施正鋒 1999: 178)。族群政治展現在國家層次上，便是以族群群體為單位去爭取集體利益，更甚，族群會企圖影響政治資源分配，如果能掌握到「何謂國族」的詮釋權，便可以直接影響國家權力及社會經濟資源分配。Benedict Anderson (1983)強調，國族主義是在創造一種「想像的共同體」(imagined political community)，而這種過程和宗教、神話的形成是可相比擬的。這種想像的社群，是一種共同歷史、共同起源的創造，或者更具體的說，這是一種政治的集體表徵(collective symbol)的創造，這種集體創造的過程有時候是由國家或統治階層來發動，採取一種由上而下的模式，例如教育政策；有時由被統治者發動，用來與統治者抗爭，採取一種由下而上的模式，例如殖民主義下的獨立運動。

在馬來西亞，族群不只是單純身分認定的問題，由於法律明文規定馬來土著在國家應享有特殊地位與權利，因此在馬來西亞族群身份更牽扯到資源分配的問題，尤其在五一三事件之後，一連串國家重大政策實施都是以馬來人優先為原則。就享有政治優勢的馬來族群而言，在獨立建國之初，受英式教育的馬來精英從英國殖民政權手中繼承政權及行政體制，利用國家機器的力量介入以分配資

源，創造以馬來人爲中心的「國族」，掌握「馬來西亞國族」的詮釋權，以鞏固其統治地位並獲取統治正當性。就華人而言，在英國殖民政策之下，華人雖然在經濟面具有優勢及競爭力，但是華人在政治參與上向來保持一定程度的冷漠疏離，當獨立建國之後，政府以族群爲單位進行資源分配而危及華人族群的權利之時，華人族群才因而被動反應、有所行動。就馬來西亞的多元群社會結構來看，族群的認同來源以自身文化、歷史及所處環境而定，但在馬來西亞族群身份涉及自身利益，因此隨著「我群」、「他群」一再被強調，族群自身的歷史與文化也隨之被強化並建構，以爲政治動員所用。不同族群因應於在國家中所屬位置不同，因此對於基本的國家政策、國家文化的基本主張也會不同，當各個領域皆出現「族群利益」、「族群導向」、「族群邊界」之時，族群意識隨之強化，甚至可能模糊了國家意識。因此，在國族建構的過程中，雙方對「國族論述」有不同的主張，並期待可以實際參與並且影響國族建構的過程與結果，以爭取、鞏固自身族群在國家政治結構中的地位及資源分配。



二、後殖民論述

後殖民論述是指涉那些過往曾被殖民地地區的學者藉由使用殖民者的語言與觀念對殖民者發出抗議，並希望可以喚醒被殖民者的自我意識。其關懷重點則是放在西方世界與前殖民地國家的文化宰制關係。

薩伊德在《東方主義》中，呈現了西方對東方徹底之文化宰制以及東西方之間權力關係不對稱，西方殖民者和東方之間存在宰制關係，東方世界無力反抗。而在《文化與帝國主義》中，薩伊德指出殖民者與被殖民者的互賴關係，殖民者如何在文化傳播上依賴被殖民者「他者」的現身，來鞏固其自我主體認同，並在

權力／知識的論述中成爲贏家；而被殖民者也將殖民者所建立的帝國秩序塑造爲「他者」但同時深受影響，即使在脫離殖民帝國控制獨立建國之後，不論在政治體制、經濟教育、文化各方面都可以看見殖民帝國留下的影子。薩伊德在《文化與帝國主義》之中，超越之前「東方主義」的思維，他在第三世界國家中看見了新興統治者不斷扭曲的新權力結構，在殖民勢力離開之後，新興統治者繼承之前殖民統治者所留下的行政資源，運用原先的殖民權力結構，在各場域塑造所謂的國家意識與國家文化，來加強自己統治的正當性基礎，新興國家很難真正由殖民結構中跳脫出來。

本文採用後殖民途徑，將研究重點放在執政聯盟中的馬來政黨巫統，如何藉由國家機器力量介入行政體制、教育、文化、經濟各領域運作「權力—知識」的關係，在各場域再現其「國族論述」，以鞏固其統治正當性及利益。相對的，本文亦將華人對國家霸權而產生的一套對抗性的「國族論述」放入討論的重點。自英殖民時期「分而治之」的統治策略下，華人大量移入，但華人普遍對政治不關心，依舊有「異鄉人」的心態，並向中國認同，因此身處東南亞的華人族群有自己的社會系統，包括教育、文化、經濟、語文上都獨立發展，以中華文化爲核心。這情形一直持續到華人與馬來人共同合作爭取獨立建國爲止，華人在獨立建國的過程，政治認同由新的中國認同轉爲當地認同，而華人與馬來人合作建國的原意在於使海外多年的奮鬥成果可以更有保障，藉由建立新的國家以使「異鄉成故鄉」（陳美萍 1999：30）。但是在建國的情境之中，華人和馬來人都致力發展國家，只是「記憶」和「希望」有嚴重的分歧，也因此其對所謂的「國族」的內涵解讀也不同，期待也不同。華人向來有自己的社會系統，加上其有嚴重的「鄉愁」，因此在獨立建國的過程中，不免遭馬來人質疑其對國家的忠誠度，相應於馬來土著民族主義的防衛心態，華人民族主義也因而興起，華人運用自己的經濟優勢、自己的教育系統等，塑造華人的族群意識並加以強化。

Tan Chee Beng (1987: 112) 指出，馬來西亞的族群政治基本是建立在華、巫兩族互有不安全感的心理上。在獨立初期，馬來社會在憲法中規定馬來人特權的原意在抗衡華人的經濟優勢；而華人社會在馬來人特權的規定下，始終有二等公民之感，即使在獨立建國之後，華人在有自己的「族群認同」之下，才有「國族認同」。馬來族群基於對華人的不安全感與防衛心態，對國族的認定以馬來民族為中心，並且實際運用其政治權力以影響國族塑造；而華人則希望「國族」的內涵是可以包容多元族群文化的，因而華人運用各種資源、在所能掌控的各領域「再現」其國族論述，以期望在馬來西亞的政治資源分配上，有更大的成效。這樣的族群分歧其來有自，國家統治者在繼任英國殖民統治之後，仍然延續英國殖民時期的族群架構來進行國族塑造，本研究希望藉由後殖民的研究途徑，以釐清馬來西亞國家論述背後蘊含的權力關係與權力衝突。



三、社群主義

馬來西亞的政治體制經常被稱為「社群主義」—communalism (Vorys 1975; Hua 1983; Mutalib 1990)，這是指馬來西亞國民的國家認同，是先建立在對其所屬族群的身分認同之上，並以族群之間相互協商妥協為共識基礎建立一套各族群分享權力的國家體制，但是佔多數的馬來族群又享有憲法所保障的特殊地位(蔡源林 2004)。

馬來西亞自一九五七年脫離英國殖民統治獨立建國之後，各族群之間原有的分歧開始顯現並且日益緊張，因此，在立國初期馬來西亞採取「社群主義」的政治制度，各族群以和平手段解決族群利益分配的原則，互相協商。各族群的領導

精英認為，馬來西亞如果有一個各個族群均能接受的政治體制，在這樣的前提下國家安全、社會穩定、經濟進步才有可能。但是一九六九年發生「五一三事件」⁵證明，建國初期的協商式民主政體只是各族群精英的共識，並沒有真正為各族群社會接受，才會爆發流血衝突。由於族群間矛盾浮現，再加上各族群政黨訴諸民粹式大眾參與模式進行政治動員，族群間矛盾必然被挑起，也因此在一九六九年五一三事件之後，馬來西亞各族群尤其是華人，都不願意暴力流血事件再度重演。也因此，五一三事件所留下的陰影，成為馬來西亞政治制度設計與政府施政的合法性基礎之一，各族群爭取族群利益的前提都建立在「符合憲法規定」之上。

另一個名詞中譯也稱為社群主義（communitarianism），在當代政治哲學是一個爭辯中的主題。在討論何為社群主義的時候，可以就社群主義和自由主義的爭辯著手。社群主義政治理論的興起，主要是因為許多學者⁶認為自由主義在構思群己關係以及政治社群的目的等方面有嚴重的理論錯誤，這些錯誤突顯了啟蒙運動基本價值的缺陷，也暴露當代自由哲學在面對當代許多社會問題的挑戰時沒有能力解決。對自由主義而言，自我是具有自主性的原子式個體，每個人都可以形成自己的價值、信念和行為模式，進而肯定個體之所以為個體的價值，個人也會根據理性而自由選擇對自己最有利的社群以及生活方式。對自由主義者而言，社

⁵ 1969年大選結果揭曉，華裔政黨告捷。在華人慶祝遊行中充滿對馬來人的挑釁、以及對馬來人嘲弄、侮辱的口號，包括「馬來人去死」、「馬來人可以回鄉下了」等，甚至有遊行隊伍至州務大臣 Harun Idris 位於 Kampung Bahru 的官邸前呼賀其搬離官邸，因此馬來人的情緒被挑起並且憤怒，5月13日發起一場反制性大遊行在這個過程中，馬來人、華人與印人發生嚴重的暴力衝突。隔日全國進入緊急狀態，之後並設立「全國行動理事會」（National Operation Council）攬軍政大權以控制局面。（王國璋 1995:105-106）。

⁶ 社群主義的學者常見有 Michael J. Sandel、Alasdair MacIntyre、Michael Walzer、Charles Taylor、Daniel Bell 等。這些學者在名為「社群主義」的旗幟下分別針對自由主義各有抨擊，參見其著作：Daniel Bell, *Communitarianism and Its Critics*, (李琨譯，香港牛津出版社，2000)；Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge University Press, 1982)；Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (University of Notre Dame Press, 1984)；Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, (Notre Dame University Press, 1988)；Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, (Oxford: Martin Robertson, 1983)；Michael Walzer and David Miller, *Pluralism, Justice, and Equality*, (New York: Oxford University Press, 1995)；Charles Taylor, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993)

群和社會之所以存在是工具性質的，之所以會有社會契約的產生是為了防止人與人之間自由競爭會互相傷害，因而建立遊戲規則。但社群主義者批評，自由主義者過分強調自我的概念，基本上，社群主義者認為人是社會的動物，不可能是孤零零的原子式個體，個人的存在根植於其所生存的社會，並著根於特定歷史文化脈絡之中，自我認同的形成主要靠其成長過程中，自身不斷探求其在社群脈絡中的角色而定，而非靠個體的自由選擇能力。

一般來說，華人社會所宣稱的國族論述通常含有自由主義的意涵，其主張國家應該包容多元族群文化，各族群應該享有平等的地位與權利。簡單來說，自由主義以尊重個體自主性及多元差異為核心原則，因此一方面華人社會認為個人應當有選擇認同對象的自由，另一方面主張國家必須在道德、宗教、文化問題上保持中立，以最低程度共識去包容最大限度的多元價值。民主行動黨的政治領袖林吉祥基本上認為在追求馬來西亞國族建立的過程之中以及國家在進行國族建構（nation-building）的態度上，應該對各族群採取公平平等的態度，並且秉持多元文化、多元宗教、多種語言的原則。⁷就華人在馬來西亞社會所處的位置而言，根據自由主義的多元文化論述，國家必須保障境內所有族群及其文化，而不同族群也應平等的接受國家權利義務。

相反的，社群主義是強調群體文化歸屬及共同目標為立論基礎，因此一方面主張個體不可能任意拋棄形塑自我認同的社群背景，另一方面也主張承載共同歷史文化資源的人應該合力防止共同體瓦解、渙散。在後殖民國家常見的是強調集體價值及傳統道德以對抗西方勢力，社群主義強調追求共善及群體利益常為保守的執政者利用，在馬來西亞也不例外，即使是馬哈迪也強調馬來傳統與伊斯蘭文

⁷ 相關言論請見林吉祥在馬來西亞第四十年的國慶日發言。
<http://www.limkitsiang.com/archive-main.htm>

化，藉以鞏固巫統在馬來社會中的正當性。

華人自建國以來，雖然在經濟佔有優勢，但是由於法律明文規定馬來人特權、馬來文為惟一國語、伊斯蘭為國教等，一直使得華人一直有二等公民之感，因此，華人始終認為國家認同應該以效忠度以及對國家有貢獻為原則，政府應該承認華人對國家的貢獻，支持華文教育發展，並且促進各族群權利平等，所以華人社會多主張自由主義論述。相對地，馬來人認為他們無法和華人平等競爭，尤其在殖民時期經濟上受華人控制，所以馬來人十分缺乏安全感，因而鞏固馬來人在政權的優勢，並利用其在政治領域的優勢影響國家文化的內涵。馬來人也主張，華人與印人等外來移民，應該認同「國家文化」，尤其是華人，其不應該以「中華文化」為優先認同，再認同國家文化⁸。藉由社群主義和自由主義的討論，可以區辨馬來社會與華人社會不同政治主張背後的理念與動機。



⁸所謂的國家文化內涵便是由馬來民族所塑造、決定的。1971年文化青年及體育部召開第一屆文化大會，提出文化大會所接納的國家文化三大基礎：馬來西亞國家文化是以此區域土著文化為核心、其他適當和可被接受的文化因素可以成為國家文化的一部分、回教為塑造國家文化的重要一環。陳德泉指出，這個文化大會及其所做出的報告書只有一個種族參與、只有討論馬來人的文化資料與內容，其他國內種族及其文化並未被列入討論，因此有關此次國家文化的概念及結論無法被所有不同種族的人接受（引自陳德泉著、陳華才譯，《馬來西亞建國的困境》，1983，頁17~18）。

第三節 文獻回顧

學者對馬來西亞的政治研究長期以來可以分成兩大重點，分別為族群政治或族群關係研究，以及馬來西亞社會的階級矛盾與衝突。前者集中馬來西亞的多元族群社會在政治、經濟與文化領域權利與利益的分歧對立，代表性學者有 Vasil、Gordan、Means、Milne、Mauzy、Zakaria 和 Harold Crouch 等；⁹後者則注重分析階級利益與資本累積所出現的剝削與分配的問題，如 Jomo、Gomez 和 Jesudason 等。

10

關於馬來西亞的憲政體制，Karl von Vorys (1975) 認為一九五七年的憲法是馬來精英和非馬來精英之間討價還價的產物，是「沒有共識的民主」(Democracy without consensus)。Hussin Mutalib (1990) 認為在研究當代馬來西亞政治時，必須考慮宗教和族群兩大因素。對馬來人而言，伊斯蘭不只是信仰也是自我認同的來源，因此應該被理解為一套在政治、法律、社會文化各領域都被具體實踐伊斯蘭價值的系統。Hussin Mutalib 將關注焦點放在馬來族群性在馬來政治的影響，認為馬來族群性和伊斯蘭之間存在競合關係。並且討論伊斯蘭在馬來社會中如何

⁹ 部分相關研究，包括 R.K.Vasil, *Politics in a Plural Society: A Study of Non-Communal Political Stability in Malaysia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1971); Gordan P. Means, *Malaysian Politics* (London: Hodder and Stoughton, 1976); Gordan P. Means, *Malaysian Politics: The Second Generation* (Singapore: Oxford University Press, 1991); R.S.Milne and Diane K.Mauzy, *Politics and government in Malaysia* (Singapore: Federal Publications, 1978); Zakaria Ahmad, "Malaysia: Quasi-Democracy in a Divided Society," In Diamond, Linz, and Lipset eds, *Democracy in Development Countries*, Vol.1.3 (Boulder, Colorado: Lynn Riner, 1988), pp.347-381.; Harold Crouch, *Government and Society In Malaysia* (Australia: Allen&Unwin, 1996)

¹⁰ 這方面代表性著作有 Jomo K.S., *A Question of Class: Capital, the State, and Uneven Development in Malaya* (Singapore: Oxford University Press, 1986); Edmund Terence Gomez, *Political Business: Corporate Involvement of Political Parties in Malaysia* (Townsville, Australia: Centre for Southeast Asian Studies, James Cook, 1994); Edmund TERENCE Gomez and Jomo K.S., *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage and Profit* (United Kingdom: Cambridge University Press, 1997); James V. Jesudason, *Ethnicity and the Economy: The State, Chinese Business, and Multinational in Malaysia*.

具體發生作用，而馬來族群性如形塑伊斯蘭信仰的角色。在研究馬來族群政治之時，不能忽略伊斯蘭的影響力，馬來族群政黨在爭取馬來社會得支持與合法性之時，都以伊斯蘭為號召；而馬來民族主義者也利用伊斯蘭維護自身族群利益及文化傳統，因為伊斯蘭和馬來文化歷史的關係是密不可分的。另外，Hussin Mutalib 也提出，在馬來族群政治中，伊斯蘭和馬來族群性之間存有辯證關係，在獨立建國過程中伊斯蘭和馬來族群利益雖然是共存，但基本上族群利益在政治上的影響力大於伊斯蘭價值，伊斯蘭並未扮演太重要角色。一直到五一三事件之後，隨國內伊斯蘭復興力量興起加上與阿拉伯伊斯蘭國家往來密切，伊斯蘭在馬來社會越來越受矚目，並且成為馬來族群政黨爭取在馬來社會代表性的工具，伊斯蘭與馬來族群性結合，因而日益重要。但一般來說，在馬來政治之中，馬來民族主義的力量是凌駕伊斯蘭的。

馬來學者 Shamsul A.B. (1991) 認為馬來西亞華巫兩族在長期的政治交換協議 (bargain) 下，處於一種穩定的緊張關係 (stable tension) 中。而在 “*A History of an Identity, an Identity of a History : The Idea and Praticce of Malayness in Malaysia Reconsidered*” (2001) 中更進一步討論馬來族群是被殖民時代的知識系統以及遺留下來的知識系統建構出來的。Shamsul 認為殖民時期英國對馬來西亞的掌控不只是在武力、政治、外交、經濟層面，還包括文化上知識論面對「本土」(native) 意涵的影響，因此就經濟、文化層面來說殖民的知識體系支配、形塑、再現馬來西亞歷史。而且，殖民的知識體系也成為了英國支配殖民地的一個重要手段，並且為英國建立了統治權威。而殖民的知識體系也使馬來族群 (Malay Ethnic) 產生，並且使馬來民族主義者藉由「Malay nation」(Bangsa) 的旗幟反抗英國殖民統治。而在獨立建國之後，馬來精英藉由土著 (Bumiputera)、非土著的區分重新定義馬來人，因此連帶「馬來西亞國族」(Bangsa Malaysia) 的塑造也被提出討論，可區分為主張社會同化與多元社會兩種意見。但不可忽視的

是，學者對於族群界線的劃分與認定還是殖民時代的知識體系所遺留下來帶有「東方主義」式的認定。另外，Roff（1994）的研究提供一清晰的歷史脈絡，他認為馬來民族主義興起有三股勢力：一是早期受阿拉伯教育的經商改革者；二是馬來本土教師；三是受英文教育的馬來貴族，這三股勢力在二次大戰前後積極介入政治事務並逐漸取得主導性地位，此一結果直接影響馬來西亞國族建構的方向。身為後殖民國家的馬來西亞，深受英國殖民體制影響，當馬來西亞脫離英國勢力獨立建國之後，國家建國過程免不了英國殖民體制的影響，而族群結構也因為英國統治策略中的「分而治之」政策影響，並且進而影響到各族群意識的形成。

另外，在台灣學界討論馬來西亞政治的重要文獻如下：

首先，就華巫族群關係的討論而言，楊建成在《馬來西亞華人的困境》（1982），分析馬來西亞獨立建國之後，一九六零年代至一九七零年代西馬華巫之間的政治互動，認為這一階段的華巫關係，馬來人是統治者而華人是被統治者。而王國璋在《馬來西亞的族群政黨政治（1955~1995）》中，認為馬來西亞的政黨政治是一種既獨特又典型的「族群政黨政治」，也就是說「族群因素」對其政黨特質、政黨體系或政黨制中的議題都起著決定性的影響。馬來西亞整體族群政治環境多年來雖然沒有太大變化，但仍然有些微不同，華人在國家政治舞台上日益邊緣化，而執政的國陣之中的華基政黨—馬華公會由於代表性嚴重不足，其決策影響力越來越低。而馬來政黨巫統在政治上的假想敵不再只是華人，轉而包括本身的內部成員。

陳美萍（1999）討論華巫族群關係，其華巫族群關係指涉了華巫族群之間的互動方式、他們的族群認同、她們對彼此之間關係的認知、觀念，及導致他們對

族群課題反應的種種因素。國家文化原則把各族群文化畫分為「土著文化」、「外來文化」。於是當各個領域出現「族群利益」、「族群導向」及「族群邊界」時，族群意識的滋長了無可避免的趨勢，甚至會模糊國家意識。由以上文獻可知，馬來西亞社會中的族群政治是源自英殖民時代，像馬來西亞這樣的後殖民社會其族群結構深受殖民時代影響，並進而影響實際政治及族群意識，而族群分歧也有利於國家統治者利用族群之間的緊張制衡關係進行統治。

其他討論馬來西亞華人政治上地位與角色的有林合勝（2001）、侯政宏（2002）。林合勝認為馬國的華人在經歷了獨立建國、五一三事件、新經濟政策、國家發展政策等歷程，其經濟、社會、政治的角色因階段不同，而有所轉變，亦即華人對馬來西亞的經濟控制力、對國家認同感、馬來人和華人的關係、對教育制度的改革與監督及政治角色已發生改變。並提出目前華人在政治上的力量趨向於關鍵少數。而侯政宏則認為自五一三事件之後，馬來族群便開始提升自身的權力和地位，藉由制定新經濟政策、國家文化政策等族群政策以推動馬來西亞馬來話和伊斯蘭化，使馬來族群在各方面建立優勢地位，但也相對壓縮其他族群的生存發展空間，因此馬來西亞政治領袖應致力改善國內族群關係，以共同合作取代暴力。由以上兩篇文獻可得知，馬來西亞華人的政治地位轉變，其華人社會在政治上因應不同時期的國家政策而採取的不同措施。

潘永強（2005）在〈抗議與順從：馬哈迪時代的馬來西亞華人政治〉一文中指出，華人社會有一股相對自主的群眾力量和民間資源，提供了政治抗議和動員的條件，從而導致以馬哈迪為首的家機關調整原先對華人訴求的排斥性，而改採統合和調整。作者並指出，由於政府政策的轉變，華人政治在馬哈迪時代的第一個十年，華人政治基本上是形成抗議的姿態，而第二個十年則由順從的姿態取代。

另外，就國家整合的角度而言，黃悅肇《馬哈迪時期馬來西亞之國家整合(1981-2003)》(2003)針對馬哈迪政權，探討馬哈迪如何藉由國家機關運用『霸權』，以達成對馬來西亞的國家整合，完成建構以馬來族群為主體的『國家建構』，使馬來族群或是馬來文化，對馬來西亞由「支配」進入「領導」。並且其論文也針對馬哈迪在國家建構的過程，分析在其權力集團努力完成國家整合中，所面臨到的許多整合問題，就如巫統的合法性、族群間的經濟平衡發展、回教國等進行國家建構的挑戰。黃悅肇認為解決這些國家整合的挑戰與障礙，才是真正達到完成馬來西亞國家整合的實質目標。

陳丁輝(2005)則在〈想像還是真實？獨立後馬來(西)亞國族建構的再思考〉一文中，回顧了獨立後國族建構過程，他認為獨立後馬來西亞的國族建構是真實地在進行著，同時卻被內部不同的族群想像著。真實性在於二次戰後馬來西亞脫離英國殖民勢力成為獨立國家並為國際社會承認，而國家機關也積極介入國族塑造的過程，實際展現在國家對於國民教育、國家語言和文化等政策上；但也因為不同的族群處於同一現代國家概念之下，對於國族建構會因自身利益與立場不同而有不同想像。

林開忠(1999)認為馬來西亞華人文化或教育運動是對馬來西亞國族行的反應甚至是抗拒，藉以保有他們認定的文化傳統。在國家的文化霸權干預之下，華人文化運動重新創造建構了有關華人的文化傳統，但隱藏在這些觀點裡的卻是一套由華裔商人或是精英份子所推崇的意識型態，這套意識形態決定了華人文化的內涵與表現。

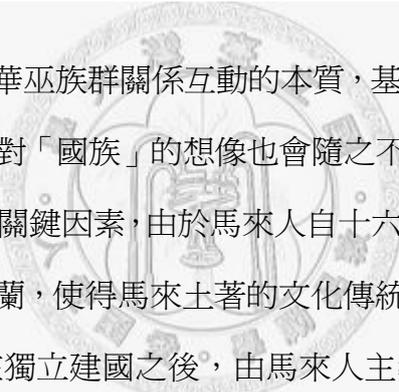
何國忠(2002)則指出馬來西亞華人的困境在於自我身分認定產生危機，「馬來西亞人」是一個政治身分，而「華人」的屬性則與文化習習相關。由於馬來人

一直由歷史的視角出發認為華人是外來者，加上歷史發展導致馬來人擁有其他族群所沒有的特權成為各族群之間的社會契約，在這種情況下，每個族群的對立面都有一個「他者」，在這樣的情形下，馬來西亞華人的文化身分隨不同的政治環境變化作出調整、重組與建構，並強烈保護自身族群文化，以面對族群差異。

陳美萍（2005）則從華社對公民權、語言、教育及文化的要求，整理出華人社會多元主義論述的脈絡，華人社會的多元主義論述比較少西方政治哲學的哲理思考，而是為了務實性的解決族群之間的衝突或是因應社會動員而塑造出來的，以滿足當前政治需求。而作者也認為，華人社會主張的論述從要求官方平等對待各族群、抗拒同化偏差政策到要求承認的轉變，反映了華人社會在馬來西亞「少數族群」的地位逐漸成型。

而關於馬來西亞媒體的討論有黃國富（2002）、黃招勤（2004）與于維寧（2004）。黃國富藉由新聞文本分析，認為華文報紙建構了一個分類架構，形塑一組互相對立的關係，從中清楚劃分出「我群」與「他者」，以有效凝聚族群認同和動員進行抗爭。藉由新聞論述每日出現，以達累積性建構事實的效果，讓讀者建立起對「真實」社會的理解；在族群認同的形成、建構過程中，大眾媒介扮演十分重要的角色，透過符號建立與社會區隔，讓族群認同建構達到「自然化」效果。黃招勤則（2004）認為華文報在多族群社會環境中有其存在價值和地位，在馬來西亞華文報和華人社會是一種共生體關係，報紙的形式及訴求，從抗日鬥爭、提倡社會主義、反共產黨勢力到國家獨立前後爭取華族權益和身份認同等，其角色和立場都緊隨社會環境和國家發展而不斷的改變和調整。而目前華文報出現困境，因為政黨的政治目的結合企業集團的商業野心成功壟斷了西馬華文報業，可能將進一步危害國內言論多元化和華社競爭力，也因此華社和華文報再未來日子漸行漸遠。于維寧（2004）指出在馬來西亞的華人社群裡，報紙所扮演

的卻不僅是傳播工具的角色，更被昇華為族群的精神象徵與支柱，馬來西亞所謂的「華社三寶」，即是指華文報業、華文學校與華人社團，其重要性可見。經過華人社群的長期努力，馬來西亞的華文報業雖有榮景，但面對的困境也十分艱辛，馬來西亞統治者經常藉由政府權力對許多事物進行嚴格管制，包括民主社會必備的新聞自由，除了法律直接管制，還包含間接的控制和干預，對華文和所有語文報業的發展環境不利；除了政治層面，近年來企業發展的問題也成為華文報業的挑戰與發展的轉捩點。藉由「媒介與政治」及「報業經營」兩大面向，由馬華公會收購南洋報業事件，探討馬來西亞華文報對華人社會的重要性，以及收購事件隱含的政經意義和影響。



就以上文獻可得知，華巫族群關係互動的本質，基於雙方對族群邊界和族群利益的不同，會導致各自對「國族」的想像也會隨之不同。另外，族群和宗教是研究馬來西亞政治的兩大關鍵因素，由於馬來人自十六世紀馬六甲王朝以來便改宗伊斯蘭，長期信仰伊斯蘭，使得馬來土著的文化傳統與伊斯蘭密不可分，並且形塑著馬來族群認同。在獨立建國之後，由馬來人主導的國家機關力量十分強大，因此國家機關在各領域介入國族建構的塑造之時，基本上對「國族」的想像是以馬來文化為之中心，而國家機關也有足夠資源去忽視反對的力量，尤其是華人社會的要求。就以上文獻探討可以得知馬華族群關係的內涵與本質，並可以理解馬來人主導的國家機關在進行國族塑造之時，維持原有的族群結構，為雙方族群維持「我群」與「他群」的想像，進而行使統治。

第四節 研究方法與限制

每一個國家的政治發展與變遷不盡相同，所以並沒有任何一種方法可以放諸四海皆準，因此不同國家、不同地區、不同文化會有不同的發展，在研究一個國家的政治之時，我們應該先了解被研究國家的歷史發展，而選擇適當的方法和理論架構去進行研究分析，完整的將事實呈現出來。

一、研究方法



首先，本文採取的研究方法有文獻分析法（document analysis），在進行本研究時，蒐集可以應用的資料加以整理，設定問題意識、推估問題演進脈絡、建構合理答案。而本文所採用的文獻資料可以在國內研究機構中包含中英文書目、期刊資料、碩博士論文，其來源有國內各大圖書館、中研院東南亞區域研究計畫圖書收藏、政治大學國關中心等。另外，國外取得資料包含馬來西亞當地出版品取得、馬來西亞當地報章及網站、官方統計資料、政黨官方網站、馬來西亞憲法文獻、政黨黨章、吉隆坡華設資料研究中心以及馬來西亞各種國立博物館的圖像資料等等。

第二，本研究將採用歷史結構研究法（historical-structural analysis），結合歷史的縱貫面與結構的橫切面，對總體的政治社會經濟結構的變遷，進行動態性理解，期能掌握不同時期國家發展策略背後的意識型態、論述主張以及相關的政治社會面的效應。本文期望在文獻蒐集方面儘量多元以求接近真相，並從歷史發展

的進化過程中進行分析，藉由釐清不同時期的背景、各種結構因素與不同的國族論述的關係，以分析馬來西亞的政治、經濟、社會文化等因素對國族論述造成的影響。本論文的研究時間放在英國殖民時期、建國獨立時期、五一三事件發生前後以及馬哈迪執政時代為止。並藉由不同時期國家機關的重大政策與國家論述的探討以及在政治、社會、經濟、文化教育等層面產生的影響，釐清國家論述背後的意識型態與權力關係以及對抗國家論述的力量代表的意涵。

最後，本研究採取論述分析法（discourse analysis）。關於本研究主要是在探討、分析不同時期不同族群的「國族論述」內容，因此著重在各族群如何詮釋「馬來西亞國族」的內容與意義。本文將馬來人與華人其對國族的想像差異進行研究，雙方建構「國族」使用的論述、這些論述背後的社會歷史都納入分析，並了解雙方如何藉由「國族論述」的具體再現（representation）鞏固自身利益。本文也將分析文化、知識與權力的建構關係。換言之，筆者將針對不同國族論述所含的意識形態、以及其時代背景，依照後殖民理論的分析架構進行詮釋、分析、批判。

二、 研究限制：

由於語言的限制，因此在閱讀相關文獻時，以中英文為主，由於馬來文與英文並列為馬來西亞的官方語言，在資料選擇上一些重要文獻的文本幾乎都有馬來文與英文版本，馬來人觀點本文在選取上只能參照英文文獻。另外，由於作者去大馬的時間有限，只能做重點式的收集資料，而資料的完整性與代表性可以再加強。而馬來西亞國家機關的網站資訊並不完整，或者只有馬來文版本，因此資訊取得並不完整。以上幾點，是本文進行寫作時的研究限制。

最後，在進行注馬來西亞政治研究時，不可自其歷史脈絡中脫離，也不能忽略我們所接觸到的文獻中，礙於語言限制及資料取得，馬來西亞社會文化可能會以某種形式或特定目的被「再現」或套以刻板印象，以此為戒，才能看清馬來西亞政治的真正本質。



第五節 章節安排

- 一、緒論
- 二、後殖民論述、族群理論與社群主義
- 三、殖民時代的歷史根源
- 四、馬來人與華人的國族論述—從馬哈迪時代以後(1980~)
- 五、結論與展望

本論文預定章節安排共區分五章：第一章為緒論，第二章至第四章為正文部分，第五章為結論與展望。

第一章緒論部分，說明全文研究動機、研究目的、相關文獻探討、相關理論探討、研究方法與限制。

第二章的研究重心將介紹相關族群理論以探究馬來西亞政治中族群政治的內涵，包含族群的界定與族群認同的相關理論、族群關係的認識論、族群同化的意涵、形式與理論。另外，本章也說明何謂後殖民論述，並深入探討本文採用後殖民論述來分析馬來西亞社會現況的原因，以檢視族群之間的權力關係。之後繼續探討「社群主義」的制度設計與馬來西亞政治制度的關聯，以及政治哲學層次的自由主義與社群主義的爭辯，並且藉由馬來西亞華人與馬來人對各自的國族論述採用的理論內涵探討其各自立場，最後介紹印度學者帕薩洽特吉對社群主義和自由主義的爭辯的看法，以突顯新興國家陷入國族主義所造成的困境。以上分析焦點在於討論處於後殖民社會的馬來西亞，是否符合以上理論架構。

第三章將探討殖民時代的歷史根源對日後造成的影響。首先，陳述英國殖民

政策在馬來半島統治之時在政治、經濟、文化各層面所採用的策略，在日後皆影響了馬來半島的社會結構。另外，也呈現各族群如何在這樣的殖民體制背景下去維護或爭取各自族群的利益。而建國獨立初期的憲法體制在馬來西亞政治中如何產生、運作、趨於穩定也是本章所要探討的重點。

第四章實際將年代放在 1980 年代馬哈迪執政之後，探討馬來人與華人的國族論述，並將其範圍限定在政府、馬來社會、華人社會對國族論述想像的異同。此章將分析統治族群如何藉由國家機器之工具性，對國族論述具體再現，鞏固其利益。而馬來社會與華人社會如何各自表達其「國族論述」以爭取其族群利益。

第五章提出本文結論與展望。



第二章 後殖民論述、族群理論與社群主義

第一節 後殖民論述

談及後殖民論述，首先必須先區辨「殖民主義」(colonialism)、「新殖民主義」(neo-colonialism)以及「後殖民主義」(post-colonialism)這三個概念，這三個概念按照時間序列分別可以對應出殖民關係中不同階段與不同特點。「殖民主義」指的是從文藝復興時代之後，歐洲各國大舉向海外擴張，一直持續到第二次世界大戰發生之前，其特點在於殖民宗主國對殖民地國家採取直接統治，殖民宗主國利用政治和軍事的力量，透過資本主義的經濟制度以掠奪殖民地資源，為殖民宗主國謀取暴利，並重新改造建構殖民地經濟，使殖民地被納入資本主義的世界分工體系中，殖民地自此之後身處邊陲、被剝削的處境。「新殖民主義」則是指在第二次世界大戰後，多數殖民地在政治上紛紛走向獨立建國、取得國家主權、擺脫帝國主義的控制，但是這些新興國家卻無法擺脫對原宗主國在政治上和經濟上的依賴。「新殖民主義」主要關注在殖民母國與新興國家之間的政治經濟關係，而「後殖民主義」則是著重在西方世界與這些前殖民地國家之間的文化關係。

過去隨著帝國主義在第三世界軍事擴張、經濟資源掠奪，殖民統治者對殖民地的政治和經濟分析都是為了配合帝國主義的擴張與統治。之後，當帝國主義在世界各地逐漸崩潰，民族獨立運動隨之而起，「反帝國主義」和「反殖民」成為了新興國家在獨立建國過程中必喊的口號。近年來，後殖民研究的興起，使得帝國主義、殖民主義、國族和民族主義之間錯綜複雜的關係受到關注。後殖民

研究一般來說是指先前被殖民地地區的學者藉由使用第一世界（殖民者）的語言與觀念，對殖民者發出抗議並希望喚醒被殖民者的自我意識。其關懷重點，主要放在西方世界與前殖民地國家之間的文化宰制關係。當今所謂的後殖民研究，著重在探討並且展示殖民論述和反殖民論述之間的內在矛盾，也暴露出民族／國族主義者的困境，殖民論述與反殖民論述往往共同體現了簡化的帝國與本土、殖民與被殖民、西方與東方等二元對立的關係，在這之中卻忽視了被排擠的多元文化、離散、混種、移民等經驗，因此後殖民研究者希望藉由這樣的發聲可以超越殖民主義的悖論。在後殖民研究的領域裡，殖民與後殖民之間的連貫性是不可忽視的事實，而帝國或後殖民宗主國與殖民地或後殖民邊陲國家之間的關係中的各個面向，也是後殖民研究所關切的議題，大致而言包括三個核心議題：帝國時代的過往、在帝國框架內各類不同的殖民主義、以及帝國過往與後殖民當下處境之間的連結關係。

敏米（Memmi 1965：79-89）在《殖民者與被殖民者》中提出「迷思塑像」的概念，指出在殖民關係下，殖民者與被殖民者處於不對等的情形下，被殖民者在文化心理上處於一種持久的兩難境地：要不是模仿殖民者，要不就是起而反抗。然而，對被殖民者而言模仿殖民者、追求同化的作法根本沒有機會讓被殖民者成功改變殖民關係中的不對等狀態；反過來說，被殖民者起而反抗，並追求重拾身分、重建自我。可是以上這兩種情形，被殖民者對身分的認識往往是透過殖民者為受殖者建構的迷思塑像轉化，將原先的被殖民負面形象轉為正面形象。於是，被殖民者常常在盲從殖民者所建構的價值體系或排除殖民者建構的價值體系兩極之間不斷搖擺不定。在二次大戰後，從新興國家的經驗中可以觀察到，這些國家的反帝國主義訴求表現在政治上是爭取民族獨立、進而建立自主的主權國家，表現在文化上的訴求往往就是民族主義。當建立現代主權

國家被當成最高指導原則，民族主義就會蛻變成國族主義。但是，我們往往可以發現到這些新興國家在獨立建國、殖民者遠去之後，帝國主義的影子還是殘留在原地，新的統治者帶給人民的並不是解放，依舊可以看到過去的統治體制經過複製、轉型和變異，繼續在原地發生作用。

薩伊德在關注殖民者與被殖民者的著名著作《東方主義》中，開宗明義揭露「東方」是被一連串西方學者、旅人、帝國主義者建構出來的概念，並且深入的探討文化學術體制與生產「東方」這個刻板定型（stereotype）的關係。薩伊德的東方主義主要是要突顯出在文化操作上不斷生產「東方」是如何與歐美帝國主義緊密扣連；另外，東方主義作為一個論述形構，本身就是一個將文化界限僵硬化的意識形態，薩伊德在此呈現了西方對東方徹底之文化宰制以及東西方之間權力關係不對稱，揭露了西方殖民者和東方之間存在宰制關係，東方世界在這之中無力反抗。薩伊德提出東方主義的目的並非是為了壓制西方勢力，而是期待可以為超越殖民主義與反殖民主義的矛盾奠下基礎。雖然薩伊德並沒有在《東方主義》中明確定義殖民主義和帝國主義，但是我們還是可以了解到他所謂的殖民主義指的是一個西方宗主國對一遙遠的地域進行統治，這樣的統治意味著在殖民地的經濟、政治、軍事與文化各層面進行程度不一卻分工縝密的管控與宰制；而帝國主義則指在帝國主義的網絡下，各個領域因應發展出來的論述，包含貿易、旅行、探險、科學、教育以及傳教等活動，以上這些領域在帝國主義擴張時期佔有不可或缺的重要性，當帝國主義文化想要宰制另一種文化時，相應所需的帝國修辭（imperial rhetoric）和正當性論述多半是藉由以上這些領域來發生作用。薩伊德認為殖民主義是對遙遠國度的殖民地進行移民建制，透過帝國拓展結果，使得帝國的代理官員與遷徙者逐漸在殖民地的經濟生活中扮演一個具有主導力並且享有特殊待遇的角色，進而確保帝國在殖民地利益。

薩伊德引用傅柯的論述 (discourse) 的概念，將東方主義視為一種論述形式，以助於理解西方歐美文化如何透過一套完整的、系統性的規訓 (discipline) 進行政治性地、社會學式地、軍事性地、意識型態地、科學地或想像式地在管理東方，甚至想像東方。東方主義的出現隱約暗示了東西與西方之間不平等的權力關係，東方在「東方主義」的論述中，被「他者」化，成為被描寫、被研究、被評論的對象，以確認西方的自我。透過傅柯「知識—權力」的理論，薩伊德清楚解釋東方主義作為一種知識體系、論述結構，並且可以長久的佔據統治地位的原因 (薩伊德 1999, 王志弘等譯: 4, 6-9)。另外，他也引用葛蘭西「文化霸權」(culture hegemony) 的概念¹¹解釋東方主義可以如此持久的支配其他文化形式的原因。文化霸權的建立是所有統治階級成功和生存的關鍵，一個政治階級的文化霸權意味著該階級成功地說服其他階級接受自己的政治、道德、以及文化價值體系，成功關鍵在於統治階級可以訴諸最少的武力，卻得到最大的統治權力基礎。

在《東方主義》中，薩伊德闡明東方主義的起源和範圍，並敘述東方主義的結構以及如何重新建構、再現西方眼中的東方，最後明確的指出當代東方主義被誰所建構。至於《文化與帝國主義》則進一步揭露文化如何為帝國主義所利用，並且被用來成就及穩固霸權統治。在《文化與帝國主義》中，薩伊德進一步談到殖民者如何在文化傳播上依賴被殖民者「他者」的現身，來鞏固殖民者本身的自我主體認同，並在權力／知識的論述中成為贏家。另外，薩伊德也深刻地點出了殖民者與被殖民者的互賴關係，直接的殖民主義雖然已經不存在，但這些曾受殖民的國家在政治、經濟、教育、文化各方面殘存的影響，使得殖民國與被殖民國之間的不平等關係持續存在。在《文化與帝國主義》之中，薩伊德超越之前的思維，他在第三世界國家中看見了新興統治者不斷扭曲的新權力結構，在殖民勢力

¹¹ 葛蘭西認為理念、制度和其他個人性的運作透過共識 (consent) 在是謎社會中形成文化，就像某些想法會比其他想法更具影響力一樣，在非極權社會中，某些文化形式也會壓過並支配其他文化形式。(Said 1999, 王志弘等譯: 9)

離開之後新興統治者繼承之前殖民者所留下的行政資源，進行國族建構，在各場域塑造所謂的「國家意識」與文化，來加強自己統治的正當性基礎。

薩伊德將其《文化與帝國主義》區分為四部份，分別為「重疊的疆域、交織的歷史」、「鞏固的觀點」、「抗拒與反對」、「脫離宰制、邁向自由的未來」。此書的基本架構是想突顯出西方帝國主義和第三世界民族主義之間的辯證關係，並且分別由政治歷史面以及意識形態兩方面著手，使讀者藉由「對位式思考」與閱讀，去分析殖民者與其掌控之殖民地、文化與帝國之間的關係。在導言中，薩伊德簡明扼要陳述了全書的目的，並且對許多書中的中心概念作一番陳述。在薩伊德的書中，「文化」一詞，特別意指以下所有這些實踐方式：諸如描述、溝通和再現的藝術，有其獨立於經濟、社會和政治領域的相對自主性，且經常以美學的形式存在，而其主要目的之一便是享樂。另外，「文化」可以使行為者用一種最佳見解來看待自己的所見所思以及所處的社會情境與傳統，在此定義下，文化是認同的來源，使得政治和意識形態主張在文化上彼此互相發生影響。因此，薩伊德認為釐清文化與帝國主義的關係是一定要做的功課，因為帝國的關係所有的文化彼此涉入，無一是單一且純粹的，所有的文化都是雜種的、異質的、極其分殊的，並非是磐石永固的。薩伊德在書中藉由探討多本小說，並且整理陳述作者與他們所處的歷史與社會情境的關係，以進一步指出作者在不同程度上被其歷史和他們的社會經驗所形塑，這些作者也同時形塑了後者。帝國主義透過其海外統治的理念，對遙遠的土地進行統治，這個理念被表現在小說、地理或是藝術當中，透過實際的擴張、行政、投資和承諾，使其理念得以持續的被展現出來，「態度和指涉的結構」(a structure of attitude and reference) 此概念便是薩伊德貫串此書的中心概念。

在第一部份〈重疊的疆域、交織的歷史〉中，薩伊德指出對過去的陳述或再

現，形塑著我們對現在的理解與觀察，因此帝國主義不只展現在經濟方面，更是指具體在空間上對別人居住擁有的土地進行佔領控制，並進而產生一套文化形式和情感結構，不僅展現在帝國的經濟利潤上，另外還有一種不斷被循環的承諾，一方面可以使帝國在海外領土上的「移民」，諸如行政官僚、商人、旅人、傳教士等等，接受偏遠領土的土著「應該」被殖民統治的觀念，另一方面使這類殖民母國的人民將以上觀念視為一種長期的、義務的、理所當然的應該去統治劣等民族，以補充宗主國的力量，為宗主國盡一份心力。另外，被殖民者也因為強烈的聚焦在國家的過去殖民經驗，使得帝國過去的殖民統治成為人民的共同經驗，並且持續在文化、意識型態和政府政策的結構上發酵，也因此可以說，帝國主義的延續是由統治者與偏遠的被統治者兩方所支持，各自根據本身的展望、歷史感、情緒和傳統，對他們的歷史各有不同的詮釋，但是雙方所聚焦的地理疆域範圍和歷史時間卻是密不可分的。

在〈鞏固的觀點〉(Consolidated Vision)中，薩伊德的文本分析回到了十九世紀。他一開始沿著帝國主義哲學從十九世紀開始直到二十世紀初期的演化軌跡前進，就英國小說與帝國主義間的關係提出他的看法，並且同時保持關注在對帝國主義與對帝國主義的反制這兩種現象上，薩伊德在處理如《曼斯菲爾的莊園》、《金姆》、《通姦的婦人》等小說文本時，目的主要在演證帝國主義與諸如小說等文化形式之間的共生關係，並且對潛藏的「態度與指涉的結構」有一個清晰的闡釋。在所提及的文本分析中，具體將文本分析、作者生命歷程中政治和經濟現實和被殖民國家的歷史結合起來，成功建立起文化與帝國主義之間的關係網絡。在此章中，薩伊德首先探討小說的基本模式是敘述性和描繪性的，藉由主題的呈現、特定歷史的串聯、帝國理念之影響或堅持，將敘述的結構和其依恃的理念連結起來，使讀者接受敘述者的權威，將其敘述的社會空間及領土控制的意識形態被以合乎邏輯的方式再現出來，再現的本身具有規範性，並且被視為是確保從屬

地位者的從屬性的基本方式。接著，薩伊德詳細的探討帝國文化的嚴整性即其運作方式，由於小說的閱聽人設定不是殖民地的土著，而是宗主國的中產階級以及知識分子，因此在小說等文化形式的敘事過程中造就閱聽人以下印象：土著往往是沉默並且呈現靜止狀態的，土著理所當然應該受殖民宗主國支配，而支配關係具體展現在生產關係上，土著應該「安靜的」留在殖民地，盡心盡力的為優越的歐洲殖民者努力生產。在這之中，土著／殖民者、落後／優越等對比形象在文化的各個領域不斷被重複、被再現及被論證。對歐洲人而言，土著的臣服和犧牲是理所當然，西方透過文明化的使命去解放、救贖落後殖民地的觀念和現代工業與傳播專家結合，並對落後地區施加以「西化」的理念，以便帝國的支配地位可以屹立不搖，使得被征服者在西化的影響下，習慣處於「劣等」的形象中。文化的作用力及影響導致被征服者與征服者雙方都不去看暴力的真相，習於帝國主義運作的規範秩序。

在〈抗拒與反對〉(Resistance and opposition)的章節中，薩伊德討論的二次世界大戰之間與之後的抵抗與解放運動，對他而言，國族主義是這部分欲討論的重點。薩伊德認為在抵抗帝國主義的諸多政治形式及演變過程中，國族主義一直是一個重要的過渡階段。對第三世界民族主義而言，西方帝國主義的所作所為成為其整體認同的來源，帝國在殖民時代劃分的地理範圍成為反抗帝國主義在文化抗拒層面的想像基礎，所以殖民地要擺脫帝國控制首要手段為重申主權、重新命名並重新成為土地的主人。由此可觀察出，帝國主義及其敵對都為相同的歷史、相同的領域戰鬥，差別的只是不一樣的詮釋角度。帝國主義在殖民擴張過程中，對殖民地實行的一切行政建制以及文化建制都是為了鞏固帝國在殖民地勢力與利益，但是相對的，殖民地的固有社會文化價值從始至終都持續的抗拒帝國主義建制，只是這股力量一直到第二次大戰之後，才明顯的被以民族主義以及獨立建國的形式展現。

針對帝國主義的反抗文化形式很難畫出一明確時間表，不同的殖民地有不同的歷史以及社會脈絡，但在所有的殖民地欲擺脫帝國控制的過程中，我們可以看到逐漸形成的並且壁壘分明的兩股勢力：一邊是西方，另一邊是土著。一般而言，反帝國主義的抗爭逐漸地從間歇式和經常不成功的叛亂中慢慢成形，經過兩次世界大戰，反帝國勢力便成更加好戰並且關心獨立自主，進而誕生許多新興國家。薩伊德在此章之中將反抗文化分成三大主題。首先，是針對重疊的疆域而起，在去殖民化的文化抗拒中，主張重新恢復自我，並且運用復原的生活方式、英雄和剝削事蹟來重新固定其形象。第二，是企圖宣示對此土地掌握復原和重新賦予活力的權威，屬於意識形態的抗爭，先前沉默的土著說話了，開始挺身護衛他們的土地。第三，引導分離主義式的民族主義力量往一個更整合人類社群的人性解放觀點，超越殖民／反殖民的框架，脫離殖民政權和反殖民政權的框架。

對薩伊德而言，第二大主題「民族主義」可以用來界定一群擁有共通歷史、宗教和語言的人民，串聯起來去反抗帝國侵略的動員力量，但就歷史而言，民族主義在獲取成功後的發展十分令人質疑，民族主義並未在獨立建國之後消失，反而不斷持續、壯大其影響。當民族主義力量在反抗帝國勢力時，它常由律師、醫師、作家、教師等領導，這些人多是由殖民強權所教育培養出來，這些人所形成的階級，在接受帝國所設計的現代化教育體制後，保留了西方和土著的區別之刻板印象，在取代殖民勢力的過程中，同時複製了舊式殖民結構。民族性、民族主義和本土主義三者密不可分，接受本土主義便是接受帝國主義加諸在殖民社會的種族、宗教和政治的區隔，同時也延續的帝國主義的勢力。就第三大主題而言，是薩伊德為後殖民國家所找尋的出路。薩伊德認為在歷史上，可以發現在西方文化形構之中或之旁，出現了一種反宰制的力量，這些力量可能由僑民知識份子主導，在宗主國內發展反殖民主義運動，這樣的運作模式穩定地改變在西方文化中

持續許久的態度和指涉的結構。這些來自殖民地或邊緣地區的知識份子，以「帝國」的語言從事文化創作，持續的對帝國文化進行批判，成為針對帝國主義的反動勢力。

事實上，在近代世界史中我們不能忽略帝國主義與土著之間的混雜交融經驗。在第三世界新興國家的獨立經驗中，藉由鬥爭而擺脫帝國主義支配的民族認同，在建國之後，將過去殖民勢力所控制的國家建制交託給民族主義菁英，包括軍隊、行政機構、教育體制、立法機構等，所有的民族主義文化依賴著民族認同的概念，民族主義政治等同於一種認同政治，因此舊有的帝國神話被教條式的新神話取代。對此薩伊德深深的以為然，並且提出法農的看法以為佐證，並接著替民族主義所造成的困境解套。法農認為除非民族意識在其成功的時刻就某些方面轉化為一種社會意識，否則民族意識在未來會阻擾解放過程，並且延長帝國主義的統治。因應於此，薩伊德認為反抗帝國文化的鬥爭必須提昇到一個以解放為目標的層次，脫離帝國主義和民族認同政治的互賴框架。

在最後一部份〈脫離宰制、邁向自由的未來〉中，薩伊德具體以當代美國在國際政治上的霸權為例，以佐證其理論，認為帝國主義至今仍未成為過去式。薩伊德認為美國身為冷戰後的唯一超強，其持續將美國式的國際法和和平的觀點實行於全世界，並且在公共領域推行此觀點，包含政府的官方說法、決策者、軍隊、智庫、媒體和學術中心，這些不同部門匯聚成「美國可以合法地使用武力去維護國際最終正義」此觀點的正當性。如果有不同國家或者文化不願追隨美國觀點，則會被貶抑為「他者」，成為異端。例如伊斯蘭成為「狂熱的」、「殘暴的」、「反女人的」等刻板印象，全球秩序在美國觀點下，只有文明／落後、民主／極權等二分法。而隨著美國觀點此種意識形態的鞏固，相應的反殖民勢力的本土主義逐漸壯大，隨著識字率的提高，社會大眾更容易被煽動，也造就資產階級統治者穩

固掌權的正當性。但由於帝國主義藉由文化去鞏固自己的正當性，相對而言，也使得文化與文化間糾纏重疊在一起，產生薩伊德所謂的雜匯性，而這些使得帝國文化在表現上雖然有龐大的權力，但也有不穩定性存在。當代政治現象中，存在比過去歷史更大批的流民、難民、移民伴隨帝國和後殖民的衝突產生，這些人代表了在帝國主義的文化中疆域重疊的緊張、無解與矛盾，但由於其邊際性、遷移性、主體性，這些能量足以被期許為動搖帝國主義秩序的動力。

就《文化與帝國主義》而言，薩伊德沒有用具體、清楚的理論架構展開對帝國主義的批評，反而以對位式閱讀的方式揭露帝國主義與第三世界民族主義間的關係，並實際在政治歷史和文化意識型態兩個層面展開辯證，使得其理論得以適用解讀當代政治中西方自由主義理論無法解釋的諸多現象，並且提供後殖民國家社會一個足以跳脫全球分工體系下邊陲位置的框架。循此脈絡，本文嘗試以薩伊德的後殖民論述分析馬來西亞的殖民歷史根源。在馬來半島爭取獨建國的過程中，反抗帝國勢力常由傳統馬來貴族與教師等知識份子領導，這些人多是經由殖民教育培養出來，可以理解的是這些人所形成的階級，在接受英國所設計的現代化教育體制後，內化了英國教育體制內英殖民者和土著的區別之刻板印象，因此，在進行獨立建國的過程同時複製了舊式殖民結構。一般來說「民族主義」是被用來界定一群擁有共通歷史、宗教和語言的人民，串聯起來去反抗帝國侵略的動員力量，但就歷史而言，馬來西亞的獨立建國是為了反抗英國殖民勢力，英國在這意義下成為「他者」，但馬來半島的人民經由英國的分而治之策略各族群界線分明，因此「我群」的想像是建立在為了脫離殖民母國控制的共同目標之上。在獨立建國之後民族主義並未因而消失，反而不斷持續、壯大其影響，在建國之後，政治資源依照族群為單位進行分配，但各族群由於歷史背景、文化傳統和宗教信仰皆不同，對國家的未來想像也不同，民族主義力量因而轉化，由原先的獨立建國目標轉為各族群在國家內部竭力爭取族群利益，其他族群成為「他者」。

薩伊德指出民族性、民族主義和本土主義三者密不可分，接受本土主義便是接受帝國主義加諸在殖民社會的種族、宗教和政治的區隔，同時也延續的帝國主義的勢力。在獨立建國過程中，馬來族群不僅要爭取政治上的獨立，更要在國家各領域要求歸還其原有的「先住民」地位與權利，針對國家的未來馬來人認定應該由馬來人支配。在英殖民政權遠去之後，行政體制和族群結構仍然延續殖民時期的架構，於是建國初期的憲政體制展現的協商精神可以視為是一種權力互相制衡的體制，原先的英國協調者位置由帶領國家走向獨立的馬來精英繼承。在建國之後的國家統治者，延續英殖民體制以及原先的族群架構，以維持政府統治的正當性。統治者忽略馬來西亞社會的「雜匯性」，其統治正當性深受本土主義的牽引，無法跳脫出族群框架，更甚，國家統治者藉由馬來西亞國家內部的族群緊張關係，推行含有特定意識型態的國族論述去進行國族塑造，以維護國家統治階級的利益。



第二節 有關族群和國族理論的探討

早期政治學發展對於族群少有探討，談及族群問題通常抱持樂觀的看法，認為國家內部的不同族群最終會形成一個大單元的國家認同，但根據二次戰後新興國家的發展經驗卻不是如此，族群並沒有如預測消失，族群問題反而成為當代政治最顯著的特徵。馬來西亞也不例外，英國殖民時期對馬來西亞不同種族採取分而治之的統治策略，即使到今日在馬來西亞還可以看到其殘存的影響，族群因素因此成為馬來西亞政治研究必須注意的面向。

當今學界關於族群研究討論如下。

首先，是族群（ethnicity）的界定與族群認同的相關理論。

「原生論」（primordialism）主要代表為美國學者 Clifford Geertz（1963），其認為人類最初的原始情感是既定的，永遠跟隨個人不會改變，可從血緣、語言、地區、文化來加以界定，而族群差異就是依照這些客觀分類定義來的。個人生長在一個群體當中，與其他成員共享一種既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣、文化傳統，因此個體與全體中其他成員有基本情感連帶關係（primordial attachments），並深植於歷史和生活經驗中。

「工具論」（instrumentalism）則懷疑「以族群為單位這樣的根本性劃分被用來解釋群體身分認同的形成，其背後的動機為何？並且探究族群為什麼會成為動員基礎，而族群關係為甚麼有些是衝突的有些是和平的？」工具論者認為族群只不過是被用來當作促進族群利益的工具，他的功能是爭取利益，因此族群界定是可以隨著環境而變。基本上，工具論者以政治與經濟資源的競爭分配來解釋族群的形成、維持與變遷。英國學者 Abner Cohen（1974：142-144）認為現代社會的

族群，是不同文化的族群之間廣泛互動的結果，而不是由於分化；是包括了原有習俗和人際關係的重新組合，而不是保守的或延續的；是一種政治現象，是用來作為顯示政治團結的工具，就如同各國境內被用來作為傳統文化的象徵符號。Cohen 的觀點顯示出族群的互動性、變動性、政治性以及工具性。

第二，由族群關係的認識論出發。或以族群邊界的人我區辨，界定互動關係（Barth 1969）；或由階級關係出發，認為族群關係是一種社會群體間存在的不對稱支配關係，及所形成的社會分工歷史產物（Comaroff 1992）。或由邊緣的觀點出發來界定族群關係（王明珂 1997）。Fredrik Barth 認為，一個族群的邊界，所指的不一定是地理的邊界，主要是「社會的邊界」。在資源競爭中，一個人群強調某些特定文化特徵來劃定我群邊界以排除他群。族群邊界就像一個容器，能容納不同的社會文化內容，人們可以在邊界流動，與不同族群的人互動，在接觸過程中，族群文化特徵難免會因文化接觸而產生改變，但只要我群他群認定依然存在，邊界不會輕易消失。由 Barth 的理論可以看出族群關係是在互動的社會關係中產生，而不是靜止的。而王明珂（1994）認為族群的發展與重組可以藉由集體記憶的建構或遺忘的角度來探討。以忘記或虛構祖先過往歷史來重新整合族群範圍為相當普遍的現象。而族群的集體記憶則使個人在與他人或群體互動時，可以藉此建立彼此的歸屬與認同體系，當族群集體利益遭受挫折時，則往往被詮釋為集體受難記憶，由此強化族群凝聚力。依此角度探討移民變遷時，可發現除了提供結構性失憶的環境之外，也導致原本沒有共同歷史的人群，以尋根或創造新的集體記憶的方式來凝聚族群的認同感。王明珂（1997）也認為在一個社會中，通常只有部分的人可以記錄或者詮釋歷史，此種歷史記憶可以說是統治菁英、知識份子等核心人群的觀點，而許多邊緣觀點則被有意無意的忽略。但歷史記憶並非一成不變，在權力分配和資源爭奪的過程中，歷史記憶會隨之改變，一個族群的本質也隨之改變。

第三，關於族群同化的意涵、形式與理論。族群同化的現象，是現代多族群社會中重要的社會變遷過程之一。所謂的族群同化 (ethnic assimilation)，指的是兩個或兩個以上的族群團體在相遇接觸時，所產生的團體界線降低的過程 (Yinger 1985: 151)。當族群同化到最高的程度時，族群再也無法區辨我群他群。但不同族群的互動關係也可能是族群分化，以滅種、驅離等方式進行。一般而言，族群間產生同化會有三種形式，首先是融爐式 (Melting pot) 同化，此種同化形式強調的是相互滲透、及文化的雙向或多向融合過程，不同的族群因為在進行接觸的過程中並沒有明顯的抗拒或排斥行為，此過程的產生並非強制造成的，而是不同族群因為共享相同的生活場域、生活經驗的交融、共同記憶及歷史的發展，自然而然的產生。第二種同化是教化式的同化，此概念最初是起源於一九二零年代的美國新移民團體的族群關係經驗而發展的，此種同化方式強調的是單方面的教化過程，通常處於劣勢的族群將被要求學習優勢族群的文化與生活方式，以便能在優勢族群所掌控的社會中生存。Gordon (1964)¹²將新移民團體被要求學習「美國文化」以便順利在美國生存的過程稱為 Anglo-Conformity，這樣的融合方式背後隱含的價值是居於劣勢的團體的文化相較於優勢團體的文化是低劣的，有礙於劣勢團體在優勢團體所掌控的社會中生存。這樣的同化方式是以破壞劣勢族群的文化來進行，使其逐漸減少族群的獨特性、降低族群界線。此種同化方式也顯現了族群間權力分配並不平等，以至於優勢團體有能力將其文化加諸在劣勢族群上，而此種同化方式除了發生在劣勢族群是志願性移民外，也有可能是殖民、征服等情況下發生。另外，還有一種同化方式是結構多元式的同化。Gordon (1964) 認為即使族群間的文化差異大幅降低，族群間的界線仍然可能繼續存在，而各族群的人仍然傾向和自己族群的人交往、結婚、工作，不同族群可以在文化上有同

¹² Milton Gordon 針對美國族群之間的同化狀態做研究，在《美國人生活中的同化》中提出族群關係中的七個變量：文化的、生物的（通婚）、心理的（認同）、社會的（結構）、態度的（有沒有偏見）、行為的（有沒有歧視）、公民的（價值和權利衝突），以此理論架構提出論及童話的層次。Gordon 認為文化上的同化是最先也最容易達成，而結構的同化是最難完成的。

化的跡象，但是仍然可以在社會結構上找到族群界線。

一般而言，族群最普遍的定義是指國家內部不同的共同體（community），他們的成員除了在客觀上具有共同的血緣、語言、宗教、文化或共同的歷史經驗，主觀上還具有禍福與共的集體認同（collective identity）。在開發中國家，族群認同常成為政治動員的重要基礎，而且族群現象也一直是政治的一個重要變數。在談政治學上的族群理論之時，必須分別就兩個層面來看：族群如何作為一個集體行動者？作為一個集體行動者，他的政治表現形式為何？第一個層面要說明的是族群的形成及分野如何成為其成員的政治、社會行動和態度傾向的基礎。第二個層面主要在說明族群成員的政治行動和傾向為何以某種特定的形式表現，而非以其他形式來表現（吳乃德 1993）。

族群的形成必須先探究「族群意識」的發展，族群意識的內涵除了客觀上的族群身分還必須具有主觀上的群體認同。族群認同的形成，可能是世代間的遺傳及遺傳帶來的文化傳承，也可能是「取得的」（acquired），是外界環境的刺激（Horowitz 1975；Parsons 1975）。另外，政治結構對族群意識的形成也具有絕對的影響力，居於政治壟斷地位的優勢族群利用其政治宰制地位，透過官方意識型態、官方語言的制定、教育政策等，試圖在文化上同化被宰制的族群。同時，被宰制族群的文化認同上會相應而強化。而優勢族群也會利用其政治上地位，宣揚特定的國家認同以合理化其政治體制及加強其統治正當性。Brown（1989）指出，以政治宰制地位而推動的族群同化和國家認同，常造成族群關係的政治化。

光有族群認同，並不能使成員參與集體行動，還必須要有對族群利益的認識，族群成員必須意識到在不同族群之間的資源分配不均，包含政治的、社會地位、經濟的、文化的等等。也就是說不論是居於優勢或是劣勢地位的族群都必須

認定「族群身分是資源分配的重要基礎之一」(吳乃德 1993)。也因此，族群產生共同的目標之後，必須藉由政治手段爭取資源分配。

二次戰後，族群問題成爲許多新興國家內部的重大政治問題，而這和這些新興國家先前被殖民的經驗有關。殖民母國對殖民地的統治政策是爲了有效掠奪殖民地資源，其統治策略會改變殖民地社會結構，因此殖民地的社會結構取決於殖民地社會在殖民前原有的社會結構以及殖民統治者如何進行對殖民地的統治政策。殖民地在遭受殖民控制之後，在殖民化的過程中，宗主國雖然在政治、經濟、文化、教育各方面大舉移植殖民體制，但殖民地在被殖民前原有的社會結構和社會制度卻還是存在並慢慢復興、產生影響。

通常，殖民帝國爲了有效率的掠奪殖民地資源，對於殖民地社會結構會有所安排。首先，原先就擁有土地所有權的地主或是農民雖然生活在殖民地之中，卻未真正被納入殖民地的經濟秩序，它們通常保有自己的社會制度、自己的經濟和自己的文化，維持原有的自給自足生活，負責此體系中的糧食生產。而殖民地社會中的勞力來源，通常是奴隸或是由國外輸入的契約勞工，主要從事資本主義體系的原料加工，供應殖民帝國源源不絕的廉價勞力。另外，殖民者也會提供中盤商的工作，此階級的商人不需要太大的資本，其功用在於幫助殖民者更有效率收集殖民地的原料並且成爲殖民者和被剝削者之間的緩衝。而殖民地社會中傳教士、行政官員也各有角色分工，傳教士擔負著使本地人皈依天主的任務，並設法從道德上對於殖民體制實踐給予批評以及合理化，行政官員則代表宗主國的利益並使殖民體制有效率的實現。這樣的社會結構通常會隨著殖民體制的實行而更僵化不變。在殖民地的社會結構中，不同階層是否可以安分的留在自己的社會分工中成爲殖民政策是否成功的重要關鍵，這樣的殖民地社會結構在獨立建國之後，社會結構殘留殖民體制的秩序並且深受影響，不可能恢復到前殖民社會的封建秩

序。因此，在獨立建國的過程中，首要任務是必須面對如何建立一致的國家認同並且產生內部凝聚力以達成建國目標。一般來說，殖民者離去後，權力會移交給當地的統治階級或是資產階級，但是原本的族類劃分仍然存在，要如何使國家保持成爲一個整體爲建國最重要的課題。

國族（nation）是政治學的名詞，是指一個共同體，其成員除了具有客觀上的共同特徵、主觀上的集體認同，同時也相信他們的福祉只有在建立一個國家（nation-state）才能獲得保障（施正鋒 1998：2~3）。而成員對於國家的選擇及情感性價值即被稱爲國家認同，但當其他道德、情感性價值或是現實條件改變之時，國家認同也可能遭受干擾或是改變立場，國家認同除了在情感上的價值認同之外，也可能是認同共同的一套價值觀、象徵、以及政治、經濟、文化制度（施正鋒 1999：178）。西方民族國家理論汗牛充棟，一般而言，和族群一樣，分爲原生論和建構論。就前者來說，前者強調民族有共同血緣的本質性，後者則認爲民族是現代社會的產物，是經由想像建構而來。¹³西方國家多是「一個民族、一個國家」，也因此此種類型的國家，在尋求國家認同時是十分明確的；但是若一個國家由許多不同民族或族群組成，在尋求國家認同的過程往往較艱辛，而不同民族或族群之間也會呈現競爭狀態，以期望在資源分配上獲得更大的利益以及權力。國族認同是指涉實質存在的國家應該如何被定位、人民應該如何認同自己歸屬的政治共同體。國家認同除了民族或族群認同之外，在本質上是一個多面向的概念，還必須包含文化及政治體制的認同。對每個國民來說，其認同國家的項目不同，可分爲「族群血緣關係」、「歷史文化傳統」、「政治社會經濟制度」，在概念上我們可以將國家認同細分爲「族群認同」、「文化認同」、「制度認同」。「族群

¹³ 就此觀點而言，以 Benedict Anderson、Ernest Gellner、E.J. Hobsbawm 爲代表。Benedict Anderson（1983）主張民族是「一種想像的共同體—並且，他是被想像本質上有限的（limited），同時也享有主權的共同體。」。另外，Ernest Gellner（李金梅譯 2001:13）指出：「我們認定的國族主義根源自人類的現代性」，換句話說，其認爲國族並非來自古老的傳統之中，而是建構於現代社會之中。E.J. Hobsbawm（李金梅譯 1999:8）認爲「民族原本就是人類歷史相當晚近的新現象，而且是源自於特定地域及時空環境下的歷史產物。」

認同」指的是一個人由於客觀的血緣連帶或主觀的族裔身分認定而對族群產生一體感，但這種認同有時很薄弱，有時候族群一體感可以被「想像力」創造出來，藉助「文化認同」的力量來強化。「文化認同」指的是一群人分享共同的歷史傳統、生活習俗等集體記憶，從而形成對一共同體的歸屬感。「制度認同」指的是一個人基於特定的政治、經濟、社會制度有所肯定所產生的政治性認同（江宜樺 1998）。

Benedict Anderson（1983）強調，國族主義是在創造一種「想像的共同體」（*imagined political community*），而這種過程和宗教、神話的形成是可相比擬的。這種想像的社群，是一種共同歷史、共同起源的創造，或者更具體的說，是一種政治的集體表徵（*collective symbol*）的創造，這種集體創造的過程有時候是由國家或統治階層來發動，採取一種由上而下的模式，例如教育政策；有時由被統治者發動，用來與統治者抗爭，採取一種由下而上的模式，例如殖民主義下的獨立運動。國族主義的創造通常是因應國族打造（*nation-building*）過程中國家統治者正當性的需要。現代國族現象受到晚近政治學界的注意，從上述的國族理論立場來看，一個代表國族的文化是個全新的現象與想像建構，它牽涉到一個統一一致的歷史、語言、教育、國家意識等層面的元素，因此，「國族」起源可以是經由一段對過去光榮歷史的想像，藉由一套統一的語言成為教學媒介語以構成一個同質化的國族共同體。並且，藉由強調國家有一套同質性的「國家文化」理念以產生社會凝聚力。對許多新興國家而言，其國內不同族群之間會呈現競爭狀態，以期望在資源分配上獲得更大的利益以及權力分配，因此國家文化與國族論述成為競技的場域。對國家之中掌握權力居於統治位置的族群來說，國族主義的塑造為其政策實施的重要準則，展現在國家歷史的詮釋、文化形式的表現、社會問題的討論等各層面，都必須在以國族主義為準則的既定國家論述系統之下討論；而國家之中被統治的族群，因應其社會經濟不平等及文化現象動員族群成員，力圖

在政治舞台上與其他族群競爭，並且爭取更大的資源分配。



第三節 社群主義理論探討

馬來西亞的政治體制經常被稱為「社群主義」—communalism (Vorys 1976 ; Hua 1983 ; Mutalib 1990)，這是指馬來西亞國民的國家認同，是先建立在對其所屬族群的身分認同之上，並以族群之間相互協商妥協為共識基礎建立一套各族群分享權力的國家體制，而佔多數的馬來族群卻又享有憲法所保障的特殊地位(蔡源林 2004)。馬來西亞自 1957 年脫離英國殖民統治獨立建國之後，各族群之間的緊張關係開始浮上檯面。在立國初期，各族群以和平手段解決族群利益分配的原則互相協商，採取社群主義的政治制度，因為英國殖民政府答應馬來西亞獨立建國的前提是各族群可以和平共處，因此馬來西亞必須有一個各個族群均能接受的政治體制，進而國家安全、社會經濟穩定進步才有可能。由於 1969 年發生「五一三事件」，證明了原有制度上的妥協僅是各族群領導精英的共識，但整體政治環境並不如想像中穩固。在 1969 年大選時，各政黨訴諸民粹式大眾參與模式來獲取選舉席次，不惜挑起族群間矛盾，使得發生族群流血衝突的五一三事件，但也因為五一三事件在馬來西亞社會內部留下陰影，各族群均害怕流血衝突事件再起，因此，五一三事件成為日後馬來西亞政治制度的合法性基礎之一。

另一個名詞中譯也稱為社群主義 (communitarianism)，屬於當代政治哲學範疇。在討論何為社群主義的時候，可以就社群主義和自由主義的爭辯著手。社群主義的興起，主要是針對自由主義在構思群己關係以及政治社群的目的等方面有嚴重的理論錯誤，這些錯誤突顯了啟蒙運動基本價值的缺陷，也暴露當代自由主義政治哲學在面對當代許多社會問題的挑戰時無能為力解決。

談到自由主義，不可忽略的是自由主義發展受啟蒙運動影響至深，一般而

言，學界對自由主義的基本共識是自由主義主張發揚「理性」，相信人的稟賦及社會有無限可能進步的動力，在社會實踐方面包括提倡宗教寬容、政教分離、捍衛思想自由、推廣公共教育、要求放鬆經濟管制、建立分權制衡的民主政府等，總的來說，基本信念是「進步」。對自由主義而言，自我是具有自主性的原子式個體，每個人都可以形成自己的價值、信念和行爲模式進而肯定個體之所以爲個體的價值，個人會根據理性而自由選擇對自己最有利的社群以及生活方式。社群和社會之所以存在是工具性質的，之所以會有社會契約的產生是爲了防止人與人之間的自由競爭會互相傷害，因而建立遊戲規則。因此，對自由主義者而言，國家之成立是因爲個人爲了脫離自然狀態，追求自然權利的更佳保障而來，對人民而言，只要對自由主義的政治體制產生制度上的認同，不需擔心文化認同的問題，國家會擔保個人一切生存權利以及有限度的自由，但前提是行爲者必須是奉公守法的好國民。也因此，在自由主義的社會中，對國家的服從與制度認同爲前提條件，在這個基礎下產生的國家認同先於任何文化認同，文化認同屬於國家體制保障個人的各種權利範圍，在自由主義國家社會之中，多元價值與文化認同是被宣稱可以得到適度的尊重與寬容的。自由主義的國家體制必須可以充分保障個人權利，因此主張立憲政府、私有財產、自由放任的市場經濟、國家中立的基本原則，在這樣體制下，認同是相當法制化的觀念，在國家認同形構上，任何族群或社群的歷史文化不能輕易進入國家形構當中，除非經過時間和文化的累積，足以成爲國家共識才可以。簡單的說，自由主義以尊重個體自主性與多元差異爲核心原則，因此一方面主張個人應當有選擇認同對象的自由，另一方面主張國家必須在道德、宗教、文化等問題上保持中立，以去包容最大限度的多元價值，但對國家的法制認同居最高位置。

社群主義以強調群體文化歸屬及共同目標爲立論基礎，一方面主張個體不可能任意拋棄形塑自我認同的社群背景，另一面主張擁有共同歷史文化資源的人應

該協力合作，防止共同體潰散。就社群主義和自由主義爭辯的命題著手，首先，社群主義者批評自由主義，其建立在過分強調自我的概念上面，自由主義者認為個人選擇能力先於社群文化而存在並且能自由選擇社群歸屬是錯誤的，社群主義者認為人是社會的動物，不可能為孤零零的原子，個人根植於其所生存的社會並著根於特定歷史文化脈絡之中，自我認同的形成主要靠其成長過程中，不斷探求本身在社群脈絡中的角色而定，而非靠個體的自由選擇能力來完成其自我認同，而個人選擇能力更不足以讓個人可以脫離原有社會脈絡，任意安置到其他脈絡之中。再者，社群主義者進一步批評自由主義的個體是原子式、無承載的個體導致自由主義的社會成為沒有共同目標、沒有道德基礎的工具性社會，人人自私自利，以自我利益極大化考量。相對的，社群主義者主張一種更有凝聚力、更有道德感的社會。個人著根於其所屬的社群歷史文化脈絡之中，每個行為者在其所屬社群中找到自己的位置與身分認同，並且負載社群共有價值，為社群共同目標努力，因此我們可以說個體是從屬在社群之下，不是完全依從自由意志，再從屬於國家，這些社群之所以會成為個體置身之處，必然有歷史及社會文化上的原因，在特定脈絡中成長並得到自我認同，導致個體對於社群會有親近感與認同產生，相對來說，個體必然要依從社群內部道德規範，不可能任意背棄。在社群主義者的眼中，國家認同是由社群文化認同構成，對政治制度的認同反而是次要考量，只要當個體依隨所屬社群的道德價值，共同為社群共善的目標努力，國家社會正義才有可能真正落實。

就自由主義來說，由於其發展的時空脈絡背景是根源於西方社會，為西方各國奉為圭臬的指導思想，甚至在第三世界國家，只要宣稱實行自由主義體制，在政治體制外觀上採自由經濟制度、民主選舉、憲政民主等即可獲得其施政之正當性，但是在第三世界國家產生的許多政治衝突不斷顯示出自由主義適用性的侷限之處。自由主義者將個體設定為原子個人且具備理性思考的能力、必須服從在國

家統治之下，這樣的設定導致個體脫離原有的社群脈絡直接面對現代化國家，但相對來說，如果這樣的國家權威的展現，若不是如其所宣稱的最大限度多元價值、最低限度的基本規範，反而對個體而言，更是強迫個體脫離原有社群生活，面對赤裸裸的國家暴力與剝削，在這樣的現代化國家體制下，人民失去原有的社群保護外殼，直接面對國家的統治體制。

但反過來說，社群主義的政治制度也有其缺點，當社群主義者堅持「共善」目標時，在社會文化上不容許多元文化存在，對社會上的弱勢族群反而會產生迫害，若展現在國家認同上，當優勢族群獲得國家機器的掌控權，在文化上主張必須培養「一致的文化歷史傳統」、「共同體命運一致」，這種情形可能會使社群主義的「共同利益」目的變質、為特定政治目的服務，使得弱勢族群文化產生生存危機。簡而言之，社群主義者反對自由主義可以就兩個層次來說，首先，是由方法論的角度著手。社群主義者認為自由主義者所建構的個體自我形象是有問題的，個體並不像自由主義者所認為的可以在理性思考下，對現有的可能性作選擇，相反的，個體所做出的選擇依據是根據個體所隸屬的社會網絡脈絡而定，不能強將個體從社會脈絡中抽離。再者，社群主義者對自由主義理論的批評是屬於規範層次，社群主義者認為個體和其所屬的社群之間不可能決然分離，個體和其所屬社群之間存在真誠的道德價值，這樣一來才能解釋人們為他們的家庭、親屬、族群團體、國家犧牲的現象，也就是說，社群所賦予個體的社會網絡脈絡及其道德價值系統，使得人生活在其中才能獲得真正有意義的自主性。

不論是自由主義或社群主義都是發源於西方社會歷史之中，自由主義政治體制發展到後來容易忽視群體共同利益的考量，造成公民彼此間普遍的冷漠，並使得自由民主政體容易成為以利益為中心的程序民主、可操縱的政治體制；而社群主義政治體制堅持共同利益的重要性，在強烈主張歷史文化、傳統價值、共同利

益之下，反而容易打開「多數暴力」的可能性，穩固了保守分子的信念和實踐，使得優勢族群的價值暢行無阻，進而有發展為暴政的可能性。印度學者帕薩恰特吉¹⁴卻提出不一樣的觀點，他認為雙方對於社群概念的討論過於狹隘、侷限，雙方討論對於在東方主義思想中的「東方」產生適用性不足的問題。這些理論，將社群預設為前現代傳統的遺跡，對立於現代性所產生的個人政治身分，在殖民統治時代，殖民書寫往往將殖民社會形容成落後的並缺乏轉變為現代化工業國家的內在動力，須經由一組完整的現代性計畫來促成被統治殖民國家轉變為現代化工業國家。國族主義理想份子也都同意這樣的預設立場與論調，在其想像中國族主義式現代性計畫形成和西方非常不同的模式，雖然許多傳統因素和社會實踐在現代化過程中需要被完全改造或革除，但是國族主義份子卻也同時堅持再他們傳統中有一些因素是有別於西方卻和現代性精神完全一致，透過東方與西方這樣的對照，國族主義者挑選出西方文化中的個人主義來代表西方並加以貶抑，並且以東方的社群價值、精神主義做對比，同時堅持後者可以修正個人主義所造成的政治問題，這樣的論調容易在第三世界國家官方意識形態中聽到，這樣的「非西方」國族主義現代性計畫常常成為被用來鞏固威權政策與政體，這一類的言論並沒有跳脫出自由主義與社群主義在政治理論上的討論框架，並可以清楚看到後殖民社會在現代化過程中，加入「國族」的因素進而產生新的政治問題。國族主義者將問題放在東方社群主義和西方個人主義的對立上，這樣做並沒有辦法為社群在非西方社會中所居的位置找到解答，因為在非西方社會網絡中，社群在知識份子的認定上雖然常常是保有傳統道德價值的，卻同時成為阻礙國家進步成為現代政府組織的符號。在西方自由主義理論中，個人主義的光明面一再被突顯，灰暗面卻被一再忽略，因此個人主義導向的社會機制使得傳統社會中的社會聯結機制慢慢消失，取代的是社會中冷漠的個人，整體而言，隨著新興國家現代化過程的推展，

¹⁴ 帕薩恰特吉 (Partha Chatterjee) 出生於 1947 年，於 1967 年在印度加爾各答大學政治學學士，並在美國羅雀斯特 (Rochester) 大學取得碩士、博士。為第三世界後殖民研究大家，並持續產生一股不可忽視的批判勢力。

整體情勢對舊傳統是不利的，社群被當成「傳統」、「落後」的樣板，卻也可能被片面截取其道德價值的某些元素作為和西方的對立區別。

帕薩恰特吉提出非西方政治理論家應該去找到一套合適的語言來描述非西方國家的現代化道路，這套語言必須可以涵括非西方中國家實踐現代化時塑造出獨特的歷史及實踐結果和政治建制。由於新興國家在在建國過程中都受發展式國家所迷惑，認為只要採用適當的經濟成長與社會改造政策，國家就可以擺脫貧窮及落後的狀態，因此後殖民國家都採用最新統治技術，在這樣的脈絡背景下，社群的概念也被劃入相關的範疇。依照法律、行政、經濟或選舉等目的，社群被劃分以「人口」的概念及相關統計技術為主，殖民政權在劃分群體所引用的標準在後殖民時代被持續運用，並且成為政策需求的背書或根據，因此東南亞的「族群」概念常被當成政策對象看待。帕薩恰特吉認為在現代統治技術下，人民被分類為可決定的（determinate）和可計數的（enumerable）社群，社群中的認同和社群間的界線被法律行政機關特意消除，才能使人民安於接受政府統治，在這過程中，社群在文化上的豐富性以及足以應付社會差異的價值系統失落了，社群在當代統治技術中，被視為人口調查的材料，並被工具性操弄。因此，帕薩夏特吉希望提供一個概念性的地圖，描繪東方社會中不同於西方的政治實踐，他希望找出一個可以具體實踐的主體，不受統治政策操弄，也不是抽象或受拘束的個體概念，必須將之放在社會的多重網絡運作中，來看主體本身位自身利益發展出面對、抗拒等策略，以對抗現代國家建制中的各種權力技術。簡而言之，也就是帕薩恰特吉所提的「政治社會」，¹⁵政治社會被用來解釋新興國家在後殖民時期中所浮現的新的民主抗爭空間與形式，人民如何為了生存產生的對抗國家機制。

¹⁵ 明確的說，「政治社會」的概念是要補足國家／市民社會此概念架構的不足。在實際社會關係中，有一些人民不是國家的主體，也不是市民社會的主體，他們的存在除了被政治動員之外，只有「被統治」的意義，其被排除在國家權力分配之外，這些人民往往因為生存的理由，必須起而與國家及中產階級為主體的公共社會、公共領域對抗，而他們起而對抗的目的不是奪權，而是為了生存的理由。

在新興國家中，可以看出社群此概念並無法被涵蓋在西方自由主義與社群主義的討論框架之中，而社群的概念也必須考慮新興國家在國家獨立發展過程中與國族主義密不可分，除了被當成現代國家統治策略的對象之外，社群有其主體性及歷史脈絡，而非純粹被用來做工具性利用，被作為政治上正當性的來源。在面臨全球化的時代，社群的存在更有其自主性與代表性，而這樣的自主性與代表性是展現在團體層次而非個人層次，藉由社群主義政治理論的討論，希望可以補足西方政治理論在新興國家的適用性，並且揭露非西方國家中在建立現代國家時，對「社群」此概念的工具性利用，期望以此對應出在國家與市民社會的分析架構中人民的政治參與空間與政治實踐。



第三章 國族論述在殖民時代的歷史根源

在地理位置上，馬來西亞處於亞洲大陸，太平洋與印度洋交會之處；氣候上屬於熱帶赤道氣候，具有豐沛的雨量以及富饒的天然資源；在歷史文化上除了南島語系的馬來族群外，¹⁶也承受來自中國和印度兩大文明的影響，包含歷史、文化、貿易、移民等各方面。早期大多數的馬來人以務農為主，在河流的交會處或河口會出現些許小市鎮，並且在此進行一些小規模的商業活動。另外，由於馬來半島地處東西貿易航道的樞紐，來自印度、阿拉伯與中國的商人在半島沿岸進行貿易。也因為馬來半島優越的地理位置，這個地區一直籠罩在數個古帝國的勢力範圍之下，包括蘇門答臘的佛教帝國室利佛逝（Sri Vijaya）、爪哇的滿者伯夷（Majapahit），一直到十五世紀的馬六甲王朝（Kesultanan Melaka）崛起為止。

十五世紀時馬六甲王朝（西元 1400~1511 年）崛起並且成為馬來半島第一個正統的獨立王國，所以向來被視為馬來西亞歷史上的光榮象徵，甚至有一些馬來學者推崇：「馬六甲為一切的起點」（轉引自陳美萍 1999:15）。馬六甲王朝在建立初期，為了從兩大佛教強權帝國獨立出來，¹⁷因而向穆斯林勢力與中國政權尋求援助，加上其善用馬六甲優越的海港位置，位居伊斯蘭、印度、中國三大東方文明貿易路線之要衝等優勢，發展轉口貿易，因此在短時間內成為十五世紀東南亞地區貿易強權，也因此原因，半島上的馬來人對這光榮的歷史緬懷不已。當時，馬六甲王朝的統治者因應時勢改宗信仰伊斯蘭，也因此使得阿拉伯文化與伊斯蘭

¹⁶ 「到底誰才是馬來西亞的原住民？」在馬來西亞屬於高度敏感的政治議題，有一派說法認為馬來人來自東亞大陸，於三、四千年陸續遷徙而至東南亞（賀聖達 1995），而另一派說法認為馬來民族為南島民族的島嶼土著，在整個馬來群島內演化而成，並受大陸東南沿海與印度影響（臧振華：1999）。

¹⁷ 馬六甲原為強大的佛教帝國滿者伯夷（Majapahit）的附庸，馬六甲開國君主 Parameswara 從其巨港封地逃亡到新加坡建國，後因滿者伯夷入侵，而逃往馬六甲建國，接著又面臨北邊的佛教暹羅王國入侵，故向中國政權及穆斯林尋求援助，以追求從兩大佛教強權中獨立（蔡源林 1999）。

得以在馬來半島得到發展。

葡萄牙於 1511 年佔領馬六甲，馬六甲王朝到此結束，就此展開了馬來半島四百多年的殖民歷史，殖民國家先後包括葡萄牙、荷蘭、英國以及日本。十六世紀的葡萄牙以及十七、十八世紀的荷蘭雖然先後侵入馬來半島，但其主要目標並非專注於殖民地經營，只是希望建立一個可以支配印度以東的海上商業帝國，進而奪取印度、印尼群島、中國等地的經濟資源，並且可以作為其海外商人的財產與利益的後盾，以利物資轉運。葡萄牙和荷蘭對深入沿岸商港及內陸殖民並無興趣，因此整個馬來半島內陸還是由馬六甲蘇丹的封建勢力所支配。

自 1786 年英國佔領檳城開始，英人和荷人展開在東南亞殖民貿易事業的競爭。1819 年英人佔領新加坡之後，原為荷蘭所屬的馬六甲的貿易地位大幅下降，最後英荷雙方在 1824 年簽約劃分勢力範圍，荷人將整個馬來半島讓與英國，而英國則承認荷蘭在印尼各島的宗主權，至此英人對馬來半島的經濟開發與行政改革才真正開始改變馬來半島。英國殖民體制因而開始深入馬來半島，其殖民政策對馬來西亞政治、社會、經濟、教育各方面產生重大的影響。

第一節 英國殖民歷史的影響

對英國來說，基於其為工業革命發源地，其殖民政策專注在對殖民地直接控制以獲得穩定的工業原料和市場，此為其殖民政策的基本原則。英國對馬來半島殖民政策基本上是由海向陸，先支配三個海港再逐漸深入內陸，最終形成三個行政方式：直接統治、間接統治、混合制。

檳城、新加坡、馬六甲這三個海港為第一類行政方式。1786 年英國從吉打蘇丹手中租借檳城，¹⁸1795 年自荷蘭人手中取得馬六甲，1819 年取得新加坡，1826 年英國將此三地區稱為「海峽殖民地」(The Straits Settlements)，交由英國東印度公司管理，直到 1867 年才移交英國殖民部直接管轄。英國當時派遣一個總督負責治理當地，並且設立行政會議直接負責一般行政事務。另外，在新加坡設立立法議會，並由總督擔任立法議會主席，之中成員有一半由政府及行政部門派人代表，另一半則由總督指派，這個立法議會實質上並沒有立法權，必須由殖民部大臣同意才可以批准法令，所以實際負責行政事務的仍然是總督以及行政會議，總督有不受監督的權力(張文蔚 1977: 125)。

另外，對半島內陸各邦的干涉，英國陸續透過與馬來各邦統治者分別締約的方式，取得對馬來半島各邦的保護權與管轄權。原先由馬來蘇丹所統治的區域，可區分為間接統治、混合制兩種行政方式，行政大權主要由英人所掌，而蘇丹則為名義上的各州元首，掌管宗教禮俗事務。

¹⁸ 當時有一位替英國東印度公司工作的貿易商 Francis Light 向吉打蘇丹手中租借到檳城，他是以保護吉打免於受到北方暹羅侵擾為條件租借到手(王國璋 1997: 22)。

在 1896 年英國將霹靂 (Perak)、雪蘭莪 (Selangor)、彭亨 (Pahang)、與森美蘭 (Negeri Sembilan) 合組為「馬來聯邦」(Federated Malay State)。對馬來聯邦採取混合制的方式，蘇丹為名義上最高統治者，但是實際上負責行政的是英國參政司，參政司之下設有州政府的各部門，負責一般日常的行政事務，各州也都分別設有議會，但是議會必須會經過行政部門的許可才得以批准法令，英國殖民政權才是實際的統治者。

1914 年英國將吉蘭丹 (Kelantan)、丁加奴 (Trengganu)、吉打 (Kedah)、玻璃市 (Perlis) 以及柔佛 (Johor) 這五州合組為「馬來屬邦」(Unfederated Malay State)，英國對馬來屬邦採取間接統治的方式，英國派遣顧問官員 (Adviser) 到當地，但不直接負責行政工作，只是擔任執政者的顧問並提供諮詢，實際執政者是當地世襲的蘇丹，各邦擁有自己的憲法，透過與英國簽訂條約的方式接受英國保護。

英國在當時對馬來半島雖然分別採取不同的統治管理方式，將馬來半島切割成許多行政區，但是，英人與馬來統治者之間透過條約簽訂的方式而非經由侵占的方式建立的殖民關係，因此在歷史上合法化、正當化了馬來蘇丹才是馬來半島的「主權者」，而馬來社會傳統的社會階層與統治制度也得以保存延續。在馬來半島上，英國採取如此複雜的行政體制不僅造成日後各區域發展不平均，而給予各邦自主權也造成各邦之間的隔閡，人民也因而缺乏國家整體的概念，造成馬來半島社會呈現多元分歧的發展。

馬來西亞的經濟體制以及經濟發展有其深刻的歷史背景。在十四世紀時，馬來半島上的馬六甲王朝有華人、阿拉伯人、印度人、以及馬來人在此經商。其後，葡萄牙人、荷蘭人都曾佔領過馬來半島，之後英國取代荷蘭在馬來半島建立殖民

政權。英國侵入馬來半島最初的目的僅在建立一個貿易的中間站並且可以控制海峽通道。馬來半島在英國統治之下迅速被納入當時資本主義世界，並且成為資本主義分工體系的邊陲成員，當時半島的兩項重大經濟資源為錫礦和橡膠，英國殖民政權在攫取經濟資源時發現開採錫礦與栽種橡膠都需要大量勞力，因此英國分別從中國和印度招募許多契約勞工從事種橡膠、開採錫礦的工作。

英國的殖民經濟政策原則是針對當地複雜多元的民族特點，以族群分工與分而治之的原則進行統治。當時，英國殖民政府在半島上各邦實行「保留地制度」¹⁹以維護各邦封建制度，這一政策的實施一方面是為了保護馬來農民的利益，另一方面也是為了防止土地落入非馬來人手中，而這也相對確保了英國殖民者對各邦土地的支配權與所有權。馬來農民因為本身擁有土地可以自給自足，很難被其他因素說服離開他們的土地，因此馬來人多被固定在農業領域從事糧食生產工作。而早期華工是為了順應英國開發礦區與膠區所需的大量勞力而進入馬來半島，一般來說華工多在礦區工作，後來才逐漸移入膠園，或在累積一些資本之後轉而從商，或在港口都市做零售業、開茶館、理髮廳等；而印人則大多被安置在大型橡膠園坵之中。

殖民者與華人之間存在某種特殊的經濟關係，華人在後來成為殖民經濟的關鍵角色，介於英殖民者與土著生產者之間的中間買辦角色或是不可或缺的勞力，中間買辦腳色代表華人補足了殖民體制在掠奪經濟資源時深入被殖民地地區收購原產品與加工的關鍵，而這也使得馬來農漁民常視華人為「剝削者」。而華人也深受英人影響，視馬來人為懶散民族、印度勞工則有「酗酒」的刻板印象。殖民者的統治意識型態按照階級以及種族的不同對勞力加以分工，土著位居生產結構

¹⁹ 當時鄉間已開發耕作的土地幾乎全保留予馬來人，這就是所謂的「保留地制度」。而未耕作的土地被英人規劃為經濟作物用地或礦地（王國璋 1997:25）。法令規定，各邦土地為保留地，禁止以出售、租借或其他方式轉讓給華人、印度人或其他民族。

的底端，負責都會區所需的糧食需求，華人和印人則是殖民體制下不可或缺的勞力，這樣的殖民心態是在英殖民者「保護土著的傳統免於破壞」、「保護土著的土地免受兼併」的前提下存在；對於土著的上層階級，則透過政治上的手段保存他們的優勢，使得馬來貴族成為有效管理馬來族群的工具。總的來說，馬來西亞的經濟結構是金字塔經濟，英人因為具有龐大的資金與進步的機器、技術，並控制大量的貿易與利益，位居金字塔的頂層；華人印度人在中間，多為勞力階級或從事零售業、運輸業及普通買賣，在工商業普遍深入，為金字塔中間部分；而馬來人則多是農民，位居底層（游鍾雄 1988：125）。也因為殖民者在馬來半島上對不同族群在職業上有清楚的社會分工以及在各族群之間留下的刻板印象，造成了族群之間一定程度的疏離。

英國統治時期分別賦予馬來人和華人政治以及經濟的功能，這奠定兩族群之後在馬來西亞的發展（劉文榮，1988：190-195）。²⁰馬來人涉入政治事務比較多，舉凡內政、警察、宗教活動等馬來人都有相當的涉入。由於多數華人都是因為經濟因素才離鄉背井到馬來半島奮鬥，其經濟上的實力遠遠超過在馬來半島上安居樂業的馬來人。馬來人大多居住在鄉村地區，少有商業活動；華人多居住在城鎮地區，商業活動蓬勃發展。馬來半島早期的華人移民幾乎沒有政治觀念，由於中國一直處於專制統治，人民並沒有機會參與政治，因此華人移民到東南亞之後，多不關心政治。

英國殖民時代的教育政策，是檢視馬來西亞族群分化的另一個面向。英人為傳統馬來統治者的後代安排類似英國本土的教育環境，而城鎮中的馬來官員其子女也有機會入公立英校就讀。但對於鄉間的馬來人的子女，則只有基礎的母語教育。英國針對馬來人設計殖民教育政策，主要是為了教育上層土著的兒子，從

²⁰ 英國的政策是「政經結構不一致性」，造成「經濟優勢的華人」與「政治優勢的馬來人」。

傳統精英份子之中，培育出一個殖民文官階級。這批人接受英式教育，與英國人結合，在將來可抵擋非馬來人可能的侵犯，並且盡力維護英國在殖民地的利益（Roff 1980：14-24）。

至於華人子弟的教育，殖民政府則是採取忽略、放任的態度，於是民間自辦的華校十分蓬勃。當時的華校不論在課程、學制或組織上都明顯反映了來自中國的影響。當時教育目的有二：爲了傳授聖賢之道、提供可以適應現實生活的技能訓練。²¹也有華人家長將子女送進公立或教會辦的英校就讀，但整體來說華校生人數遠多於英校生。我們可以說，一開始華人教育與經濟就分不開。隨著華人經濟在馬來半島發展，略懂英語與算術的人力成爲必要，此爲華人社會辦理華校的動機。1920年，英國殖民政府有鑑於華校過度介入中國政治活動可能使其殖民利益受損，便公佈學校註冊條例，要求所有私立學校必須註冊並且接受殖民政府提學司的管制和調查，不合衛生條件或是參與政治活動的學校將會被關閉。由以上可知，在英殖民統治下的華人社會教育發展受到華人經濟、英國殖民政策、中國政治演變三方面的影響。

至於印度人，英人不認爲需要爲印度人的子女提供教育，因此印度人的教育品質十分低落，除了有部份園坵管理人欲吸引工人長期安頓下來，而提供一些簡陋、教學素質低落的小學讓印人子女就讀。由以上可知，英殖民者在馬來半島實行這樣的教育方式，更強化了原先依照族群界線而劃的勞力分工，使得三大族群之間缺乏互動了解，並固守在各自的社群生活當中。

英國殖民在馬來半島採以「分而治之」的政策，讓殖民地子民各自爲政，各

²¹ 鄭良樹（1986：164-172）指出就1907、10、11、16、23、28及29年諸年中小學課表來看，修身（1923年以後爲國語取代，指當時國民政府所採用的中國白話文）、國文（1923年以後爲三民主義或黨義取代）、算數、讀經、英語、理科、公民史地等。就傳授聖賢之道的課程來看，背後有政治動機存在，而謀生技能主要是爲了培訓當時華商所需的人才。

自發展自己的語言文化、經濟功能、教育制度、聚居環境，這樣涇渭分明的族群「邊界」，一直到馬來西亞脫離英國殖民控制、獨立建國之後，還是一直延續下去。英國在對殖民地的統治上，可謂是隨著時間發展，越發成熟，利用分而治之的方式使殖民地不同族群安守自己留在自己的位置，在空間上各族群有自己的勢力範圍，這樣的區隔管理方式使殖民利益達到極大化。族群之間的分化與族群間存在的刻板印象卻也成為各族群劃分疆界、凝聚力產生的因素。在英殖民統治時期，各族群間互不來往，族群成員並不容易察覺社會資源分配不均，總的來說此時期族群之間有深刻的分隔界線，英國居於中間緩衝位置，不同族群間在政治、經濟上卻沒有太大利益衝突。



第二節 日本殖民歷史的影響

英人統治奠定了馬來西亞族群分化的基礎，並且使各族群彼此生活空間隔開，所以即使族群之間互不熟悉、存在不少偏見，但大致上族群關係是和諧的。這種情況一直要到二次大戰間，日軍南進，才有所改變。

英軍防衛馬來半島僅僅三個月左右時間便失陷於日軍，²²使得英人所帶給馬來半島被統治者的「白人優越感」形象遭受質疑，也因此一直在二次大戰之後各族群對英國的反殖民鬥爭也產生了相當的信心。英軍撤退之後，馬來半島的殖民利益改由日軍經營。在殖民地經營策略上，日本人比英國人更徹底的利用族群分化的原則來進行其統治政策。對馬來族群的經營上，日本人和英國人一樣意識到維持馬來統治者名義上的權威的好處，因此繼續維持馬來統治者的權威，加上馬來人並未像華人一般有仇日情結，因此相較於華人，馬來人較易得到日軍的信任。另外，馬來文被日軍政府訂定為日軍所管轄的東南亞地區之共同語言，而馬來警察則被用來維持馬來半島社會秩序與協助對抗暴動。日本人透過支持「印度尼西亞及半島人民協會」(Kesatuan Rakyat Indonesia-Semenanjung) 的創立及擴展，積極鼓勵馬來半島和印尼兩地政治聯合，日人此項政策使得日治時期馬來民族主義獲得煽動以及擁有極大的空間發展。

日本統治下的馬來半島華人境遇和馬來人大不相同。由於日本侵華的影響，中國民族主義因而被激發，馬來華人持續對中國進行大量物資與金錢的捐助，或者組織反日活動。當日軍成功控制馬來半島時，華人成為日軍首當其衝報復的目

²² 日軍空軍於 1941 年 11 月 10 日在檳城外海擊沉英軍海艦，發動東南亞戰爭。但是到 1942 年 1 月底，日軍已經完全掌控馬來半島，並實施軍政。

標，日軍在控制馬來半島後，大規模在馬來半島及新加坡屠殺華人，受害者估計在四萬至十萬人間，同時日本軍政府也向華人要求獻金以及日本軍政府也利用「奉納金」的名義向華人徵收強索估計約五千萬美元的鉅款（楊建成 1972）。相較於其他族群，日本人與馬來半島華人的關係處於明顯敵對緊張關係。在日本南侵之後，馬來亞華人不只為中國而戰，也為了馬來亞而戰，日本南侵顯示英國殖民政府無法保護馬來亞，因此華人社會瀰漫一股中國人團結一致的氛圍，三年八個月的抗日戰爭對馬來亞華人來說中國意識和馬來亞意識同時變強。

另外，日本統治下的印度人的境遇也十分淒慘。數以千計的印度人被送往緬甸修築鐵路或是從事勞力性的基層建設工作，許多印度人都客死異鄉。當時大部分的印度人領袖多深受印度本土反英民族主義影響，加入「印人獨立聯盟」(Indian Independence League)，並未積極加入反對日本人的組織，反而是受到反英殖民的思想的影響。此時期引入的反英民族主義情緒，在印人之間激發一定程度思想上的轉變。

當時在馬來半島上，馬來亞共產黨多為華人，華人因為日本侵華因而對日本產生極大敵意，也因此，由馬來亞共產黨主導的人民抗日軍，為當時半島上主要的抗日力量。在日軍離開馬來亞之後、英軍回到馬來半島之前，馬來亞共產黨走出叢林，維持社會秩序，同時整肅曾經與日軍勾結的敗類，除了華社之中的「漢奸」之外，多是之前曾與日軍有良好關係的馬來人。也因此，戰後初期曾發生多次暴力衝突，使得族群關係陷入緊張。²³由於馬來亞共產黨多為華人，因此提升了馬來人對華人的敵意。

²³ 在峇株巴轄 (Batu Pahat) 和麻坡 (Muar) 華人搜捕馬來人曾引起反擊，雙方死傷慘重，衝突並隨後蔓延，霹靂 Bekor 地區的屠殺事件甚至造成 56 名馬來人被殺，19 間房屋被焚毀的慘劇(李炯才 1994：133-134)。

就經濟層面來說，英治時期華人被限制在城鎮或礦區或膠林之中，並沒有土地供華人耕種。日侵之後，城裡的商業活動大受影響，由於對外運輸的停頓更有缺乏糧食的憂慮，爲了溫飽或者避禍，大量城鎮中的華人往郊區發展，並漸漸靠往山林邊緣發展，並資助叢林中的馬來亞共產黨所需之物資。因此在日軍撤退之後，華人在郊區的土地開墾成爲「非法墾植」，與英殖民政策中的「土地保留制」發生抵觸。



第三節 獨立建國時期至五一三事件的國族論述

英軍重回馬來半島之後一個月，英國工黨政府即宣佈即將在馬來亞推行「馬來亞聯合邦」(Malayan Union)的計畫。在二次大戰間，英國殖民部曾深入檢討大英帝國在東南亞的殖民政策以及長遠的政治和經濟利益，包括馬來亞戰後的地位問題、戰後重建、憲制改革、自治等事項。推行馬來亞聯合邦政策的主要目的是為了重整舊有的行政結構，將原先分成馬來聯邦、馬來屬邦、及海峽殖民地的三種行政區全部改為直接統治，欲建立一個強而有效率的中央集權政府，²⁴以便於日後協調取得經濟資源。

在新制度設計下，英人欲開放給非馬來人公民權地位與權利，以便提升非馬來人對馬來亞的政治認同，也同時針對華人在抗日戰爭中的犧牲與抵抗給予適當的報償(陳劍虹 1984: 94)。在二次大戰之前，馬來人對政治的認知僅限於滿足英國給予的保護以及對蘇丹的效忠(Abdul Latiff 1985: 135)，但英國欲在馬來亞實施馬來亞聯邦的計畫引發馬來人的恐懼，因為在馬來亞華人在經濟上掌有絕對優勢，在文化與教育上又有自己的系統，極具競爭力，甚至在人數上越來越多，有超越馬來人的傾向，而馬來人只有在政治上享有特權，其他領域並不若華人有競爭力。也就是說，如果非馬來人成功獲得公民權，則等於馬來人將會永遠受制於華人控制之下，也因此馬來人族群產生強烈的危機意識。

為了替馬來聯邦計畫作準備，英國政府分別和各州蘇丹簽訂合約，取得了各州政治主權之移轉，也就是說馬來亞聯邦一但成立，蘇丹除了宗教事務外，將為

²⁴ 馬來亞聯邦計畫(Malayan Union)的主要構想包括將原新行政區劃分改為馬來亞地區與新加坡地區，並統合成兩個不同行政區。另外，給予全體居民平等的權利，也就是各民族平等的原則。

完全虛位，為聯邦的成立最好了最重要的準備工作（王國璋 1997：30）。²⁵英國馬來聯邦計畫的提出被馬來族群視為一種背棄，意圖廢除馬來人特殊地位，因此引發馬來人社會比預期更強烈的反對。當時擔任柔佛州州務大臣的拿督翁查化（Datuk Onn Jafar）為中心領導人物，他組成柔佛—馬來同盟，反對將主權讓與英國以及賦予非馬來人公民權，並展開維護馬來人特殊地位的運動，這項運動在當時獲得馬來人社會廣泛的支持。1946年3月，以拿督翁查化為主席的全國馬來人統一機構（巫統，United Malay National Organization）宣告成立，以作為動員馬來社會的領導機構，積極反對馬來亞聯邦計畫，並且負起日後保衛馬來人地位利益的重任。Stephen Chee 對整個馬來族群被動員起來反對馬來聯邦的發展，聲稱是產生了一個馬來民族（轉引自祝家華 1994：49）。

在馬來蘇丹陸續答應英國政府的馬來聯邦計畫之後，民間馬來人社會開始對馬來皇族產生質疑，「一種前所未有的現象正發生在馬來半島的歷史，蘇丹的作為被他的子民質問著。」（Ahmad Masjidin 1985:190）在馬來族群強大的示威壓力下，最後英國宣布取消馬來亞聯邦計畫，改以「馬來亞聯合邦」（Federation of Malaya）取代，並宣稱馬來人的特殊地位應該加以保護。這項反對運動的成功為巫統在馬來社會中帶來牢不可破的支配地位。新的馬來亞聯合邦的構想，為英國殖民政府與巫統、蘇丹三方代表舉行會議，最後在1948年2月正式宣布，並且在後來成為1957年的憲法基礎。²⁶

諷刺的是，原有的馬來聯邦計畫和非馬來人的權利息息相關，但非馬來人態度卻不積極，可以說是冷淡的。²⁷因此，在1946年7月英人開始對馬來人做出

²⁵ 1945年底英國特派大臣 MacMichael 威脅各州蘇丹，如果各州蘇丹不願交出其政治主權，則英國政府將以日據時期通敵罪名廢掉他們，另立新的君主（王國璋 1997：30）。

²⁶ 馬來亞聯合邦的主要內容為：限制賦予非馬來人居民的公民權、保證蘇丹與馬來人的特殊地位、保護非馬來人的正當權利、引入以立法議會為中心的民主制度、將行政簡化並將行政區崇組成單一的行政機構（黃明來 2003：103）。

²⁷ 在1946年的報紙輿論多是向政府反映保持華人目前的獨特身分，並未針對新制度多作討論。

讓步，邀請蘇丹和巫統協商時，華人社會才開始察覺情況對華人不利。部份華人團體組成「泛馬聯合行動委員會」(Pan-Malayan Council of Joint Action, PMCJA)，這個團體後來又與馬來左翼政治團體「人民力量中心」結合。PMCJA主要的出發點是因為華人團體眼見政治情勢演變不利於華人社會，而左翼團體則是為反對馬來貴族與英殖民政權。以馬來人為主的反馬來亞聯邦運動以及以華人為主的反馬來亞聯合邦運動雙方所持意見對立，也更進一步激化了自日治時期所留下來的族群緊張。馬來人索取特殊地位是因為他們是土著；非馬來人爭取其政治利益及政治地位是基於他們為馬來亞有極大貢獻，除了在日治時期積極抗日之外，更包含華人長期在馬來半島經濟領域的貢獻。但是，在 1948 年 2 月馬來亞聯合邦成為定局，反聯合邦的運動以失敗告終。

英國政府和馬來人早在 1930 年代對華人的忠誠度有所質疑(楊建成 1982: 56)，華人將大量物資輸往中國，使得英人和馬來人擔心馬來亞會變成中國的一省。在 1948 年 6 月馬來亞共產黨發起大規模的武裝鬥爭，使得當時社會上族群緊張氣氛更是雪上加霜，華人對馬來亞的忠誠度遭受嚴重質疑，加上 1949 年共產中國成立，英國對華社更是不信任。因應馬共大規模發動武裝鬥爭，殖民政府隨後宣佈剿共並且進入緊急狀態，並於 1950 年開始實施「布里斯計劃」(Briggs Plan)，將大量華人強制遷入新村²⁸當中嚴密監控，以斷絕華人對馬共物資上的捐助。由於警察與軍隊多是馬來人，而馬共成員多是華人，因此剿共行動看起來就像一場族群戰爭。英國殖民政府為緩和族群間緊張的氣氛，在 1949 年 1 月於檳城舉行華巫親善委員會會議，之後並擴大為各社群聯絡委員會，以緩和當時族群

而華人社團也多關注在戰後重整。馬共在英國重回殖民地的初期，致力於滲透職工活動，對新憲制並不了解。只有當時的「馬來亞民主同盟」表示在新加坡並入馬來亞聯邦的前提下，接受新政府，並對公民權的議題提出一些具體建議(陳劍虹 1984: 96-97)。

²⁸ 所謂「新村」，其實就是有點類似集中聚居管理的點子。起先，英國曾有意將偏遠種植維生的華人，以「非法墾殖」為由加以拘捕，其中更有不少人被指為親共份子因而送回中國大陸。緊急法令實施後，住在偏僻地區的 573000 人被強迫遷居到 480 個集中營中，就是所謂的新村。華人在這次大遷移中佔了 86%，被逼遠離家園搬到新的地方，並且被嚴密控制。而在剿共聲中，許多報刊、社團、學校的行動，也受到影響(何國忠 2002: 40)。

間的緊張氣氛。

在馬來亞聯合邦的新制度公佈實施之後、到 1950 年以前，只有約三十五萬的華人自動成為公民，約十五萬的華人通過申請歸化成公民。²⁹華人社會對政治認同十分薄弱，一直到 1956 年，共產中國對海外華僑政策轉變，³⁰華人才開始放棄原先雙重國籍的算盤，積極考慮獲得當地公民權的問題。相較於巫統在 1946 年 5 月 12 日成立後成為代表馬來族群利益的政黨，華人社會並沒有任何政黨可以為華社喉舌，當時的華人政治活動出現真空狀態。在英政府希望未來馬來亞政府能以英國利益為優先考量的考慮下，英國政府催促華裔保守商人組成馬來亞華人公會（Malayan Chinese Association，簡稱 MCA），於 1949 年 2 月由陳禎祿、李孝式等人領導成立，馬華公會成立背景不僅獲得英國人大力支持，其打出的關心本地華人的口號也是華人難以拒絕的，自此馬華公會成為一個合法華人組織，³¹可以代表華人利益與英國政府交涉。

1948 年馬來亞聯合邦成功實施，顯示英國殖民政府與巫統之間是可以成功合作，這個由馬來保守精英組成的巫統領導階層，保持要求英國庇護馬來社會的基調，並開始著手準備馬來亞的獨立運動，有別於其他國家，馬來亞獨立運動的主力不在於「對抗」，而是與殖民政府攜手合作，一方面保障英國在馬來亞的利益，一方面馬來保守精英可以奪得其正當性。當時英國政府開出要讓馬來亞獨立

²⁹ 1948 年馬來亞聯合邦政府規定，除了馬來土著為當然公民之外，在檳城和馬六甲出生，並在馬來亞聯合邦（檳城、馬六甲除外）出生者，需住八年以上才得以申請公民權資格。另外，在馬來亞以外的地方出生者，需住 15 年以上才可以申請。申請人除了具備良好品德、宣誓效忠當地之外，還必須通過英語與巫語的考試。但住滿 20 年超過 45 歲以上的申請人得以豁免考試，見 John Michael Gullick（1964：238-239）、崔貴強（1990：328-329）、（何國忠 2002：35）。

³⁰ 1956 年 10 月，中國國務院總理周恩來表明希望新馬華人積極申請當地公民權，積極新的國家。成為有中國血統的外國人。就馬來人而言，有雙重國籍的人就是同時效忠兩個國家，會因此損害馬來亞的利益（何國忠 2002：44）。

³¹ 起初 MCA 的角色為一個可以代表華人的利益團體、一個殖民政府與華社之間的溝通橋樑、一個華社的福利與慈善機構。馬華領導人陳禎祿一開始並未十分確定馬華公會是否應該演變成政黨。

的條件是各個族群和平共治，換言之，代表馬來族群利益的巫統不可能單獨執政。從 1951 年到 1955 年為止的市議會選舉和自治政府的選舉中可以看出，可以看出當時馬來人社會中不同勢力的角力。

巫統中的拿督翁查化由於提倡巫統必須開放門戶給所有族群，受到巫統之中保守的馬來民族主義者反對，後來拿督翁查化脫離一手創立的巫統，另外成立新的馬來亞獨立黨（Independence of Malaya Party, IMP），與巫統在接下來選舉中激烈競爭。獨立黨與巫統分別代表馬來社會中兩股不同的勢力，一股主張開放各族群成爲多元社會，另一股以保護馬來民族利益爲主軸。面對獨立黨的挑戰，巫統於 1952 年市議會選舉中與保守華人商人階級的馬華公會以及印度國大黨合作，組成聯盟（Alliance），贏取選戰，從此展開了以巫統爲中心的聯盟時代。在 1953 年拿督翁查化解散國大黨改組以馬來利益至上的國家黨（Party Negara），並參與 1955 年的自治政府的選戰，³²結果標榜「盡早實現馬來亞獨立」的巫統險勝，自此以巫統爲中心的聯盟成爲馬來亞獨立談判的代表。聯盟的勝選除了標榜獨立之外，另外原因則是英國殖民政府的支持。³³

在獨立建國之前，巫統一方面打出馬來人利益至上的口號，另一方面組成標榜多元族群合作的聯盟，並且將議題升高到國家獨立的層次，因此當時各族群關係不若之前緊張，紛紛以「獨立」爲首要目標。在 1957 年馬來亞與英國殖民政府談判成功獲取獨立之後，各族群之間的問題又再度浮上檯面。

³² 何啓良（2001）認爲當時巫統高估華裔選民的選票。1955 年立法議會大選時，當時登記選民是 1280850 人，馬來選民、華裔選民和其他的比例分別是 84.2%、11.20%、4.6%，當時巫統與獨立黨的競爭十分激烈，華人在選票的重要性上似乎是關鍵少數，但選舉結果顯示華裔選票影響力並沒有想像中大，巫統勝選主要還是因爲馬來人的擁護。不過，在當時巫統若要執政，還是必須組成一多族群的政黨。

³³ Zainal Abidin 認爲，聯盟可以達成獨立目標有幾個原因。第一，代表馬來亞三個主要族群已經達成政治聯合；第二，獨立運動升溫的時刻，正好是緊急狀態時期，爲了斷絕共產黨反殖民鬥爭的口號而使得獨立提早實現；第三，由於聯盟的資金是來自華人資本家，因此，英國無須擔心經濟國有化，相對而言，英國在馬來半島的投資安全較有保障。第四，英國殖民政府、聯盟、馬來統治者三方對其合作關係有共識。

1957年8月31日當東姑拉曼在獨立廣場宣布馬來亞聯邦正式獨立，對華人而言，「中國」對華人來說瞬間由故鄉變成他鄉；而對馬來人來說，順利脫離殖民政府控制之後，接下來的首要進行的便是維護其族群利益。在建國初期，馬來西亞所實施的政治制度是以族群—宗教認同為基礎的「社群主義」制度（communalism）。由於馬來西亞在獨立運動之際，三大族群之間矛盾已經顯現，所以馬來西亞在獨立之後首要處理的便是族群問題，若就此角度來看，馬來西亞的社群主義制度可以視為是建立在族群間一次又一次的交換協商上（bargain），³⁴同時也塑造維護「族群利益」的必要性。這樣的政治機制使得族群政黨有其存在的必要性，馬來人的利益必須由馬來人政黨來維護，華人的利益則由華人政黨爭取，也因此「族群利益」的存在深刻的劃分了族群邊界。

事實上，從日軍政府離開後，馬來亞社會中族群緊張的氣氛一直沒有降低，在「馬來亞大團結」、「一切以獨立為重」的口號背後，馬來族群和華人族群雙方利益衝突隨馬來亞建國成功而更白熱化。對馬來人來說，長達四百多年的殖民歷史使得馬來社會一直備感壓迫，而華人移民屬於外來移民，在經濟上與英國殖民統治架構以及利益有共存關係，因此，馬來人在政治上爭取獨立建國之外，在文化、教育、社會上皆要求歸還其原有的地位，馬來人爭取特權同時也爭取國家支配地位，要求將國家權力交給原有權力的人，而非每個人每個團體（Mohamad Abu Bakar 1985：73，轉引自陳美萍 1999：28）。當各個族群在各領域直接競爭時，防衛心態因應而起，付諸實際行動就是強化族群認同，而族群邊界也因此更涇渭分明。馬來民族主義和華人民族主義各自合理化對方的存在，在獨立建國之後，不同族群更是致力於在「共同的未來」上各自努力。對華人而言，經過十九世紀末、二十世紀初的大量移民，馬來半島上的華人與馬來社會基本上是各自為政、

³⁴ Karl Von Vary (1975) 宣稱，1957年的憲法是馬來精英和非馬來人精英之間交換協商（bargain）的產物。

互不干涉，但是華人經過與馬來人共同建國的過程，其更大的期待是希望「異鄉成故鄉」，華人的建國情境在馬來民族主義的氛圍下，「國家未來」對華人而言代表他們必須爭取平等權利。由於馬來西亞長期被殖民政府以「分而治之」策略統治，華巫並沒有共同的生活、歷史、記憶，因此兩個族群對國家未來有嚴重的分歧。

1956年1月18日，六人獨立談判代表團³⁵在倫敦與英國政府代表進行談判並達成協議，成立憲法起草委員會³⁶起草憲法，並於1957年8月27日正式執行，聯邦的憲法是典型的妥協下的產物。³⁷獨立後的馬來亞聯邦採取君主立憲制，政府體制則是議會內閣制，權力掌握在首相手裡，蘇丹為國家名義上的元首。東姑拉曼政權在獨立後，國家面對了來自內外的壓力，就內部而言，主要是馬共的武裝鬥爭、伊斯蘭黨建立「伊斯蘭國家」的活動、以及日益國內緊張的族群關係；國外壓力則是來自印尼和菲律賓的威脅。為了維持國家的穩定，東姑拉曼讓英軍駐紮以鎮壓共產勢力，並且利用內安法令³⁸對付政治犯。另一方面，以自由開放的經濟政策和親英的外交政策替馬來亞的經濟謀出路。

1961年，東姑拉曼提出大馬來西亞聯邦的構想，³⁹並於1963年9月16日成

³⁵ 六人獨立談判代表團分別是聯盟派出四人、蘇丹二人。

³⁶ 主要內容有三點：同意英軍駐守、設立憲法起草委員會、將1957年8月31日立為獨立日。憲法起草委員會的任務是草擬擁有兩院制的立法機構、強大中央集權的聯邦政府、以議會制為基礎的聯邦憲法。此外，聯邦憲法也保障蘇丹為立憲君主的地位、馬來人的特殊地位、非馬來人的公民權以及馬來亞聯邦全體國民只能擁有一個國籍。

³⁷ 馬華公會和印度國大黨承認馬來人的特殊地位，並同意以馬來文作為國語和官方語言為交換條件；而巫統則以獨立後採用出生地主義為授予國籍的原則，同時對非馬來人居民放寬申請國籍的限制。

³⁸ 在馬來西亞緊急狀態結束後，國會在1960年8月1日由國會通過內安法令（Internal Security Act, ISA），起初此法案目的是為了應付馬共。內安法令最具爭議性的則是在於其賦予政府「防範性扣押權力」，根據內安法令第八條，內政部長有權力以「威脅馬來西亞的安全或公共服務的維持或經濟活動」為理由，在無須審訊的情況下將一個人扣留60天，並且在必要情況下可無限延長直到其被認為不再對「國家內部安全」有危害為止。

³⁹ 東姑拉曼宣稱馬來亞不能自我獨立，應該擴大包容未從英國殖民地獨立的地區，包括新加坡、沙勞越、北婆羅洲以及汶萊，馬來亞加入這些地區之後組成新的馬來西亞聯邦。事實上東姑拉曼考慮到如果只有新加坡加入，則華人人數總必例會超過半數，因此東姑拉曼的馬來西亞聯邦構想

立。新加坡的加入為大馬政治帶來新的變數，李光耀所帶領的人民行動黨提倡「馬來西亞人的馬來西亞」主張爭取各族群平等權利，成為華人爭取各族群平等的新口號，卻也同時引起極大的爭議。對馬來族群而言，「馬來西亞人的馬來西亞」此概念模糊了馬來族群的邊界，繼而消除馬來人的特殊地位與特權，因此此概念被視為向馬來人的政治支配權挑戰，引起馬來人的大力反對。在 1965 年新加坡脫離馬來西亞獨立，主要原因則是巫統支持「馬來人的馬來西亞」與李光耀所提倡的「馬來西亞人的馬來西亞」產生分歧，而馬來人也逐漸失去他們在人口構成上的優勢。新加坡的獨立使得馬來人口再度占據人口比例上的優勢，馬來人政治優越地位的合法性也因而得到保障。

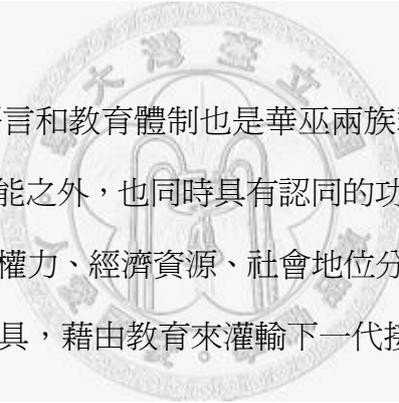
表 3-1：1964 年馬來半島及馬來西亞族群之構成比例

族群 \ 地區	馬來半島	馬來西亞（含新加坡）	馬來西亞（不含新加坡）
土著（穆斯林）	49.20%	40.60%	45.90%
土著（非穆斯林）	0.80%	5.50%	6.60%
華人	36.90%	42.20%	35.70%
印度人	11.20%	9.40%	9.60%
其他	1.90%	2.30%	2.20%

資料來源：轉引自楊建成（1982：23）

就經濟來說，從 1957 年到 1970 年之間，經濟方面是延續著殖民經濟分工來，仍是依照英殖民時期統治的模式發展。大企業、大膠園幾乎都被英國掌控，另外幾乎所有不用納稅的工業都屬於英國所有，看起來像是華人掌控馬來半島經濟，實際上如果和英國相比，華人的經濟影響力並不大（劉文榮 1988：103）。獨立還包含其他有眾多馬來人人口的地區。

後到 1969 年之間的獨立建國時期，基本上馬來西亞政府採取「自由放任」的政策，對本土資產階級而言，由於經歷 1960 年代經濟的穩定發展因而更加壯大，另一方面，城鄉差距卻擴大了。華人在殖民時期位居經濟結構的中間，扮演中間商人、中產階級的角色，因此在獨立之後華人經濟影響力不減。而馬來人中，除了原有的封建馬來貴族保有一些資產實力之外，馬來中產階級尚未成形。在獨立之後，國家的通貨膨脹與失業率日益嚴重，反映在現實生活中，貧苦的馬來人容易將生活上的匱乏怪罪於華印族群的竊取，尤其是馬來人對華人從英殖民時期就存有刻板印象；反之，華人族群中的中下階層民眾認為馬來人的特權造成其生活貧困。經濟上的不平等並未造成階級意識的覺醒，反而表現成族群利益競爭，馬來族群和華人族群本身都產生了矛盾，並且使反對黨產生了生存空間。



就教育文化來說，語言和教育體制也是華巫兩族群競爭的場域。語言的使用，除了有傳播溝通的功能之外，也同時具有認同的功能。而語言的使用展現在國家層次，更影響到政治權力、經濟資源、社會地位分配。另外，國家教育政策可以視為國家意識形態工具，藉由教育來灌輸下一代接受國家的意識形態。

英國殖民政府在 1948 年馬來亞聯合邦之後，提出以英文為主要的教育來建立新國家，但遭受馬來社會和華人社會的反對。就馬來社會而言，原先馬來語是馬來群島的通用語言，到英殖民時期則成為馬來鄉村基礎教育的教學語言，在馬來亞建國過程中，馬來文不斷被爭取為官方語言、教育媒介語。獨立建國之後，根據 1967 年國語法案馬來人成為唯一國語，英文則可作為官方語言，但是華文卻是處於「因公共利益之需而准許政府使用任何其他種族與翻譯官方文件及溝通意見」的地位（楊建成 1982：108）。另外，透過獨尊馬來語的教育政策，塑造一個以馬來文化為中心的工具，藉由教育來灌輸下一代接受國家以馬來文化為中心的意識形態。對馬來人而言，一個國家、一種文化、一種語文為理所當然的事，

「馬來西亞是馬來人的」觀念更是根深蒂固，因此不認同馬來文教育就被視為不認同國家。由於在獨立之前，馬來亞連一所馬來中學都沒有，馬來社會對此早就有怨言，因此馬來社會容易將華人社會對華文教育的支持視為對國家不忠誠。

對華人社會而言，華文教育在英殖民時期就面臨政治干預的問題，但在戰後，教育與語文政策的演變越來越不利於華文教育，⁴⁰因應於族群間的競爭，華文教育的議題最後成為激起華人情緒反應的工具。華人社會的訴求除了爭取華文為官方語言之外，也希望為華文教育體制多爭取一些國家教育資源。對聯盟而言，教育是政治問題不是文化問題；但對華人社會而言，華文教育除了提供族群內部認同的基礎外，華文教育在國家教育體制中的生存問題也反映了華人族群對國家資源分配不公平的抗拒。

1955 年舉行的大選因為東姑拉曼喊出的獨立口號，使得各族群暫時放下紛爭以建國獨立為優先，使得聯盟順利取得政權。但在 1957 年順利建國之後，東姑政權在各方面受到挑戰，尤其馬來族群和非馬來人都不滿意憲制協商的結果，聯盟因此在接下來的選舉過程中一直處於不利的位置，憲制議題不斷被炒作，也因此除了巫統和馬華公會之外，在野勢力有空間可以崛起。在馬來族群內部，伊斯蘭黨與國家黨不斷叫囂並且主張馬來人至上、馬來人的絕對主權與馬來語的排他性地位；在華人族群內部，華社及華基政黨則要求實施多語言政策以及追求族群地位平等。在 1964 年國會大選之時，鄰國印尼對馬來半島產生威脅，⁴¹社會

⁴⁰ 在英殖民時期，英殖民政府的態度是英語與馬來語並重，而華語則自由發展。1950 年《巴恩報告書》則主張馬來文與英文兩種語文為國民學校教學媒介。1956 年《拉薩報告書》則指出國民學校應以國語（馬來文）為主要教學用語。1960 年的《拉曼達立報告書》則指出政府所辦的中學會考以馬來語和英語為主，不再辦華文中學升學考試。1961 年教育法令規定欲繼續獲得政府補助的華文中學，必須改制為「國民型中學」。在教育政策上，馬來西亞的教育系統逐漸減少使用華語的機會。並且，利用減少津貼或取消津貼的方式，使華文學校改為國民型學校，以國語（馬來文）為教學用語。

⁴¹ 蘇卡諾因為東姑拉曼的大馬來西亞計畫而發起一連串針對馬來亞的對抗行動，並聲言欲吞嚥馬來亞（Ganajng Malaysia）。除了實際的在加里曼丹與沙勞越軍事滋擾之外，1964 年大選過後更以武裝部隊在馬來亞南部海灘登陸，不過由於是小規模入侵，不久即被殲滅（郭仁德 1991：

上人心惶惶，聯盟成功將大選議題轉為愛國與否，因此族群緊張關係被成功轉化。但在馬來西亞計畫成功實施、國內外環境穩定之後，族群緊張的問題再度浮上檯面，尤其新加坡的李光耀喊出「馬來西亞人的馬來西亞」口號之後，族群之間緊繃關係更逐漸升溫，最後雖以「新馬分家」作結，⁴²但也因此馬來半島上的非馬來人憂患意識更進一步提升，而馬來人社會更進一步被激化，最後爆發 1969 年的五一三事件。

關於五一三事件事件的起因，其實應該有兩個互相牽引的面向：其一是當時日益尖銳的族群政治環境；其二是由於社會不同階級間經濟利益的變化與衝突（王國璋 1997：96）。就後者而言，自獨立建國之後，在東姑拉曼自由開放的經濟政策之下國家經濟整體狀況有顯著的改善，但事實上經濟成長的果實多由外資企業獨享，社會上貧富差距大，城鎮中失業率居高不下，貧困的馬來大眾將原因歸咎為華人的剝削與在經濟領域上強大的競爭力，而非馬來人則將原因怪罪於馬來人的特權。這種認知上的偏見在 1960 年代常被政治人物與族群政黨所利用、操作。馬來人特權、語言政策、教育政策、「誰的馬來西亞」等詞語被簡化操作，族群關係隨之激化，最後爆發五一三事件。

1969 年大選就是在這樣熱烈而緊繃的社會氣氛下展開，在朝野各黨針鋒相對的言論中，「族群至上」為最顯著的特色，各政黨皆為自己所屬族群爭取利益，族群緊張的壓力也隨各族群政黨炒作而緊繃到極點。1969 年選舉結果出爐後，聯盟遭遇前所未有的挫敗，選舉結果顯示聯盟無法達到以往的三分之二壓倒性席次（修憲之最低門檻），而其得票率更不到五成。大選結果揭曉之後，華人慶祝

97)。

⁴² 新加坡於 1965 年 8 月 9 日被逐出馬來西亞聯邦，主要原因除了李光耀所組的「人民行動黨」勢力逐漸壯大之外，李光耀的言論激化了馬來西亞原本就緊張的族群關係，再加上東姑拉曼考慮到華人與馬來人的比例問題，於是在 1965 年 8 月 7 日雙方簽訂新加坡獨立協定，讓新加坡退出馬來西亞聯邦。

遊行中充滿對馬來人的挑釁、以及對馬來人嘲弄、侮辱的口號，包括「馬來人去死」、「馬來人可以回鄉下了」等，甚至有遊行隊伍至州務大臣 Harun Idris 位於 Kampung Bahru 的官邸前呼喝、挑釁其搬離官邸，馬來人的憤怒與不安因應華人的挑釁隨之提升，5 月 13 日馬來人發起一場反制性大遊行。在這個過程中，馬來人、華人與印人發生嚴重的暴力衝突。隔日全國進入緊急狀態，國會機制運作停止，並設立以副首相敦拉薩（Tun Abdul Razak）為首的「全國行動理事會」（National Operation Council）總攬軍政大權以控制局面（王國璋 1995:105-106）。五一三事件不僅造成慘重的人命傷亡和財物損失，⁴³並且在華人心中留下難以抹滅的陰影，而巫統內部也在五一三事件之後完成世代交替。隨著東姑政權下台，新一代巫統領導者透過國家機關實施各種政策與修法，將馬來人特權地位與族群關係結構化。



⁴³ 據官方報告指出，截至 7 月 31 日為止，各族群死亡人數華人 143 人、印人 13 人、馬來人 25 人（全國行動理事會 1969：89）。

第四節 馬來西亞族群政治的本質與國族論述的關係

馬來西亞屬於多元族群社會，包含土著以及在殖民時代移入的大量華人、印度人。在英國的殖民政策下，不同族群各自為政，族群之間並沒有明顯的利益衝突，社會、政治、經濟、教育文化各領域不互相干涉，一直保持相安無事。在馬來西亞獨立建國之後，各族群之間少了英國人為緩衝，族群間衝突與防衛四起，付諸實際行動就是各族群邊界強化，並且以族群為單位企圖在國家資源分配上獲取更大利益。因此，馬來西亞在獨立建國之後，其面對的首要挑戰便是如何使多元族群和平同處於馬來西亞這塊土地上，去定義共同歷史、認同國家。本節討論的重點放在馬來族群以及華人族群各自的族群性內涵、其族群成員如何取得身份認同，並且進而利用族群動員來獲取國家資源。

馬來西亞在殖民時期，西方對其地理版圖的重新劃分與塑造並且奠定了所謂的現代化國家體制，其境內各族群的認同與延續，也呈現了動態的過程。相映於國家疆界的劃分，在馬來西亞各族群的集體認同的產生，必然牽扯到疆界劃分的動作，以區分我群他群，除了自我肯定之外，也同時要自我防禦。馬來西亞族群中的「馬來人」與「華人」認同的建立必須考慮到其殖民歷史，以及國家機關在建構「認同」的過程中產生的影響。從英殖民時期開始，針對馬來族群，英國人在政治體制上尊重馬來社會原有的封建勢力，以蘇丹為名義上統治者，並且在社會分工上賦予馬來人政治的功能以及負責殖民體制中的糧食生產，因此統治策略上，英國殖民政府對馬來族群本身也有不同的處置，因而導致日後馬來西亞政治上馬來族群本身的階級差異。首先，針對傳統的馬來統治階級，英國將之視為名義上的統治者以取得英國在馬來半島上的宗主國地位，對傳統貴族的後代施以英國式菁英教育，以培植為殖民體制的行政官僚，以確保日後英國在馬來半島的殖

民利益。另外，對留在鄉村的馬來人，英國政府並沒有進一步的教育政策，只有簡單的母語教育及相應培育的馬來師資，英國殖民政府利用保留地政策將馬來人留在鄉村，從事糧食生產。隨著時間演進，馬來族群內部產生明顯的階級差異，馬來人分居殖民社會體制的上層統治階級以及下層的勞力階級。這樣的情況一直持續到日本殖民時期，日軍政府對馬來半島的統治策略也是延續英國的「分而治之」政策，因此在馬來族群內部的階級差異依舊存在。

在馬來社會中，伊斯蘭為馬來人與其他族群區別的最主要特徵，伊斯蘭文化也是形塑馬來社會極重要的因素，上至馬來蘇丹下至馬來平民皆信仰伊斯蘭，伊斯蘭在馬來社會中不只是一個宗教，並且可以被理解為在政治、法律、社會、文化各方面都被具體實踐的一套價值系統。馬來社會在面對殖民體制時，包含都市化、世俗教育政策、現代行政官僚、殖民經濟體系等等，馬來人容易產生有別於其他族群的族群自覺。在面對西方帝國主義的入侵時，馬來傳統社會被視為是「落後的」、「保守的」，因此相應有知識份子強調伊斯蘭價值以面對西化的壓力，並且利用馬來語、馬來傳統文化的傳播來散佈伊斯蘭價值，使得馬來族群自覺相對提高以應付西化壓力。在馬來亞獨立運動之際，馬來族群利益和伊斯蘭是共存的，因為伊斯蘭被用來作為區別身分的依據，並且也可以作為族群動員的工具。第二世界大戰後，在馬來社會中具有代表性的政治勢力分別是左派、以蘇丹為首的保守封建勢力以及伊斯蘭力量，馬來社會的政治發展歷程主要是圍繞這三個菁英團體展開。(黃明來 2003)。第一種左派團體在最初主要是受馬來語師範教育為主的知識份子，其結合伊斯蘭的平等思想，針對馬來人和華人之間的經濟不平等現象主張「馬來人的馬來亞」。第二種主要是受英語教育的上層階級，這些人擁有馬來傳統社會的貴族地位，並且接受英式現代教育，並且在戰後從英殖民政府手中接管政權。第三種勢力主要是主張透過伊斯蘭來進行社會改革運動，他們的最終目標在於建立伊斯蘭國家。在馬來族群動員過程中，上述三種政治勢力雖

有競合關係，但三種政治勢力在宣揚自己的政治主張之前都必須先標榜族群利益至上，以確認馬來人所屬的土地以及利益不會被其他族群奪走。

巫統的成立可以看出馬來族群性的複雜本質。巫統成立目的最初在於捍衛馬來族群利益，但是巫統爲了其在馬來社會中的正當性，其理解到伊斯蘭爲馬來認同的一個重要部分，因此其必須同時強調馬來利益至上以及伊斯蘭價值。在馬來西亞獨立之後，伊斯蘭並未扮演太重要的角色，憲法規定伊斯蘭爲國教，但其象徵色彩爲重，馬來蘇丹都是穆斯林，許多國家禮儀都有伊斯蘭色彩。另外，馬來人的基礎教育基本上是在清真寺進行，以伊斯蘭教育爲基礎，因此伊斯蘭可以被用來整合馬來人，並且在大選時被當成政治動員的工具。在五一三事件前後，隨著政黨競爭激化，族群議題也隨之升高。但五一三事件之後，馬來族群掌控國家機器，馬來憲法之中規定的馬來人定義⁴⁴使得族群邊界牢不可破，馬來人成爲國家明文規定可以合法享有更多國家資源的族群，執政者積極塑造以馬來文化爲中心的新國家意識形態，並且利用新經濟政策的實施保障馬來人的經濟地位以及教育機會。

在討論馬來西亞華人的族群屬性時，不能忽略華人社會最初的移民性質及其經濟動機。最初移民到馬來亞討生活以及到最後留下來的華人，事實上扮演著殖民經濟體系中的關鍵代理者的角色。自十九世紀中葉中國海禁解除後，大量中國沿海的移民湧入馬來亞，對這些新移民而言，當他們首次抵達一個地方，自然而然會依照方言、血緣、地緣的原則組成社團，這些社團除了提供新移民安全感之外，也提供了尋找工作的網絡功能。當時，殖民政府與華人之間形成某種特殊的經濟合作關係，華人移民成爲中間商介於土著生產者與殖民商人之間，或者成爲

⁴⁴ 馬來西亞憲法憲法中有關馬來人的定義見憲法第八條（5）（c）、第一六零條（2）：馬來人指信仰伊斯蘭教、習慣講馬來語、遵守馬來習俗者。另外關於馬來土著特權見憲法第八十九條、一五三條。

殖民經濟發展主要的勞力來源在膠區或礦區工作。殖民政府對殖民地的經營策略在於有效控制「地理空間」、「經濟資源」、「政治權力」、「文化教育」各方面，殖民目的只爲了經濟剝削及人力資源，一方面因爲英國殖民政府有意的分化統治，一方面因爲華人移民本身就存有方言群的區別，華人社會很難形成一個整體的族群意識，頂多只有分散且數目眾多的華人社團。

直到中國政局產生變化，由中國的知識份子、政治改革者將「華僑」、「華人」的稱謂帶入東南亞，「中國」這個代表文化和政治的符號藉由教育的發展與傳播開始向海外華人傳遞集體意識與愛國情操，教育的目的由原先實務性質的人力培育轉變成具有政治目的，傳遞對中國的鄉愁與愛國情操，中華文化與華人教育成爲「華人」身份認定的來源，中華文化除了提供海外華人身分認同的來源之外，中華文化中的「儒家文化」也教導著海外華人必須對中國忠誠。對海外華人來說，華人移民到東南亞只是爲了討生活，殖民政府和華人之間的關係只是經濟上的分工，華人總有一天是要回到中國去的，「中國」這個符號提供華人情感上的依歸，大多數的華人移民都認爲自己是旅居者而非定居者，當時海外華人的凝聚力和中國政局息息相關，華人認爲當中國強大時再也沒有人會欺負華人，到時海外華人都可以衣錦還鄉。在日本帝國主義向中國入侵之際，馬來亞的華人也因應中國政局強化了中國意識，因此馬來華人相較於其他族群，對於日本南侵抱持更積極的抗日態度，而日本入侵馬來亞的三年八個月也提供馬來亞的華人對本土思考另一個方向。在日本南侵之後，馬來亞的華人不只是爲中國而戰，也爲了馬來亞而戰，華人們發現英國殖民政府並沒有辦法保護馬來亞，華人的生命財產並沒有獲得保障，華人必須奮起爲自己及後代子孫的利益努力，保衛家園，馬來亞在此時對華人而言是多年來奮鬥的家園與事業，而非旅居而已。

當英國殖民政府回到馬來亞之時，首要面對的是如何恢復其殖民體制的運

作、確保殖民利益。但在第二次世界大戰之後，要擺脫殖民地統治的理念散佈到第三世界，馬來亞也深受這波浪潮影響。當馬來亞各族群開始聯合爭取殖民地獨立之時，國家獨立建國的目標優於各族群利益，但對馬來華人而言，其身分認同面臨轉變，由原先的「中國」認同轉變為本地認同，許多華人面臨掙扎，自己究竟是中國人或是馬來亞人？在戰後初期，許多華人對當地政治的態度還是十分冷漠，對族群利益並不熱衷。但是在共產中國建立之後，華人開始放棄回到中國的念頭，將希望放在新國家的建立，從這時候開始才試圖爭取更多的國家資源分配。⁴⁵

原先在殖民統治時代的華人族群，他們都是以遙遠的中國母國為依歸，他們不是馬來亞人，他們只是過客，而馬來亞的發展方向是為了帝國資本主義而服務，不論就中國的角度來看或是由英國殖民政府的角度來看，華人族群皆屬邊緣而非核心，華人的未來只能任由殖民權力或母國的政治權力宰制或眷顧，沒有自主性可言。在馬來亞獨立運動時，華人族群漸漸認知到英殖民勢力與祖國勢力都不可靠，他們必須在新國家之中得到保障，但由於華人族群原先以中華文化為凝聚力的來源，在此時華人們陷入了困境，其他族群質疑華人對新國家的忠誠度。在馬來亞成功脫離殖民地獨立建國之後，「華人」成爲一個必須加以界定的問題。華人究竟是認同中國或是新國家？華人以中華文化來界定自己的華人身份在此時開始具有爭議性，投射到馬來西亞的政治發展上，傳遞中華文化的華文教育成爲焦點。多元族群國家之中，社會問題最嚴重的可能會是經濟發展與分配不均，但經濟發展分配不均容易被顯著的族群差異所掩蓋，因此教育就很可能會成爲平衡或重新分配經濟資源、社會資源的最主要設計（Chai Hon-chan 1971：11-14）。在國家形成過程中，教育與文化除了可以重新分配資源之外，更進一步提供政府

⁴⁵ 此種說法請參見何國忠（2002：39~44），但此種說法有回溯之嫌。另一些研究則指出，在當時中國國民黨在東南亞的活動與政治影響力也十分活躍，相關研究請參照楊建成（1979:141~158）、C.F. Yong and R.B. Mckenna, *The Kuomintang Movement in British Malaya, 1912~1949*（Singapore: Singapore University Press, 1990）。

對資源分配的正當性來源，馬來人認為國家的發展應該以土著文化為主，但華人卻希望在國家認同之下可以保有對中華文化的認同。對華人而言，華人主張國家應該容許各民族文化自由發展，「中華文化」被符號化，除了具有身分認同的功能，也成為華人族群在新國家中族群利益的工具。

國家獨立建國之後，各族群之間的衝突四起，就華人社會而言，保衛中華文化刻不容緩，投射到實際國家政策上就是國家的教育與文化政策。就文化的訴求而言，可以看出華人社會中有兩種不同的聲音，一種是文化維護者，但這被執政當局視為一種挑戰；另一種則是採取協商的手段處理族群利益問題。就前者而言，以教總（馬來西亞華文教師公會聯合總會）和董總（馬來西亞華校董事聯合會總會）領導，他們認為保護完整的華文教育合情合理，他們主張各族人民語文地位平等。就後者而言，則以馬華公會為主，由於馬華公會是聯盟的成員之一，在他們看來，任何國家政策應該都以國家穩定為前提。在五十年代之後，最能激起華人社會情緒反應的議題大概就是華文教育以及相應而來的華文列為官方語言之一的兩大主張。早期的華文教育運動中，由於馬華公會扮演著華人社會和政府之間溝通的角色，因此早期華文教育運動和馬華公會有密切的合作關係。從1952年開始，為了反對1952年的教育法令，在馬華公會領導下，教總、總董與馬華公會合作成立三大機構，但其實各自合作動機不同。馬華公會的成立是由一批受英文教育或者與英殖民政府關係良好的保守商人推動組成，在基層的組織上十分薄弱，而大部分受華文教育的基層都是各地會館與商會團體的成員，鑑於爭取華文教育可以獲得廣大華人群眾的擁護，並且擴展基層組織，這對馬華公會的政治實力有利。而對董總和教總而言，在與政府談判時，必須依賴馬華公會的語文能力、談判技巧以及其和聯盟政府的友好關係。對聯盟來說，華文教育是政治問題，牽扯到國家穩定與否，而非單純的教育或文化問題；但對華人而言，這牽扯到文化傳承身分認定，以及「華人」在國家之中的地位問題。由於馬華公會與

董教總對華文教育的主張與策略不同，在往後的政府公佈的教育政策中，董教總與華人社會普遍認為馬華公會並沒有盡力為華人社會喉舌，而馬華公會則認為國家穩定優於華文教育的議題，因此雙方漸行漸遠。

歸根究底，馬華公會對於「華人」的認定始採取較廣泛的定義。一方面在爭取華文教育地位時必須顧及馬華公會在政治、教育、文化中採取的保守立場，另一方面，由於馬華公會成員幾乎都有英文教育背景，因此華人只要是在外觀或文化上可以區別是華人就好。但董教總認定華人最主要的特質在於實踐中華文化（例如風俗、習慣）與講華語，所以華文教育必須擁有從小學到大學的完整體系，以便維持華人文化的永續生存，而中華文化是華人社會的特色，必須被納入國家文化的一環。在馬來西亞國家所認定的族群身分除了有外觀與文化上的差別，更有法律上可區辨的土著與非土著地位的不同，憲法與法律明文規定族群邊界。對馬來西亞華人而言，建國之後協商通過的聯邦憲法使得他們可以獲得公民權，但是也同時確定了他們的邊緣地位，華人在國家的重大政策影響力越來越低落。

族群緊張關係緊繃到爆發五一三事件，對華人社會而言是一段慘痛的歷史記憶，馬來人和華人的衝突不是因為華人不認同馬來西亞，而是華人在確定國家認同本地化之後爭取各族群平等權利。馬來人和華人長期的互動與緊張關係，對華人認同的塑造也有發生作用，但由於華人族群的邊界不單單只是由華人自己界定，同時也是透過馬來人的界定，固華人族群性內涵不在於族群內部的同質性，而應該注意到族群邊界是被土著特權的法律規定而劃定，華人族群內部存在很高的異質性。對馬來華人而言，從「中國人」轉變成「馬來西亞人」，「馬華文化」本土化意識逐漸形成，馬華文化如何從中華文化溯源並且建構自己的主體性及歷史意識，成為馬來西亞華人在身分認同的過程中重大課題。

五一三事件之後，馬來人獲得國家文化的詮釋權，華人文化在國家政策中被客體化，國家文化政策透過「創造」與「再現」以土著文化為主體的傳統文化藝術，華人文化被排除在官方定義的國家文化範疇之外。而在經濟與教育方面，也都以馬來人優先為原則，華人族群意識與凝聚力也相應強化。我們可以說華人族群性與華文教育運動的關係反應了華人在馬來西亞國族形成過程中產生的焦慮，國家資源利益分配時的原則是基於族群身分，而華人的利益卻被排拒在外，藉由教育的相關主張才能界定華人身份，並且進而以族群為單位爭取資源。

總的來說，華人的族群邊界不單是華人單方面選擇的結果，其族群性的形成不應該只有考慮「認同」的來源與內涵，也應該討論其被動的「不被認同」的情境。在馬來西亞獨立之後，馬來西亞華人的集體記憶開始脫離中國政治，但是在新國家中華人卻面臨被劃分為「非土著」的不平等地位，在馬來西亞華人尋求認同的過程中，面臨著多重焦慮，他們不只是一要面臨認同轉變的問題，從「華僑」轉變成「華人」，也面臨著在國家中華人族群不是主體的困境，馬來人作為國家憲法明文規定可以享有更多資源的族群，也導致族群間邊界牢不可破。在文化上也由原先的「中華文化」轉變成「馬華文化」，海外移民在東南亞發展的華人文化原本就屬中華文化圈的邊緣，在馬來西亞建國之後，國家文化的界定以土著文化為中心，因此馬華文化在國家中的地位還是屬於邊緣，因此，這些焦慮都顯示出華人想要將這種邊緣地位轉化為中心。

在馬來西亞的華人的族群性討論中，不可忽略其集體受難記憶。除了在日本南侵時，大量華人遭受日本軍屠殺的集體記憶之外，另外還有二次世界大戰之後，東南亞國家的土著民族主義針對中國移民所散發的敵意，也就是說東南亞國家的土著民族主義不只針對殖民政府，也針對扮演中間角色的華人。馬來西亞的建國過程和平進行，馬來西亞華人雖然也有參與共同奮鬥，但之後爆發的五一三

流血衝突事件反應出土著對華人還是存有敵意，「排華」的印象一直在華人社會中流傳，五一三事件成爲華人社會的共同經驗，加上馬來西亞的政治人物常「提醒」華人勿挑戰馬來人的容忍限制，以免五一三事件重演，這樣的訊息也持續帶給華人社會不安全感。加上經濟與教育文化各方面對華人的邊緣化處理，使得華人一直有「自救」的危機意識，隨著國家認同轉型的逐漸完成，華人社會充斥集體挫敗記憶，加上巫統執政當局有意營造華巫邊界，使得殖民情境持續留在華人社會中，殖民時期所架構出來的族群隔離不斷被複製，延續華巫族群之間想像、不安全感、刻板印象與恐懼。對華人而言這無異是一種悲哀，華人在新國家中所處地位是後殖民國家中弱勢族群的典型，華人在國家政策各方面已經被邊緣化，華人在國家教育文化領域上的抗爭基本上可以被視華人社會爲對國家霸權的對抗。



第四章 馬來西亞國族論述的轉型

本章旨在探討馬來西亞在五一三事件之後，國家在進行國族建構（nation-building）過程中，如何利用隱含土著至上的意識型態的國族論述為工具以強化其統治正當性。馬來西亞是一個多元族群社會，其多元族群社會反應在內部不同族群有各自的語文、文化、宗教和習俗上。因此，本文在討論國家進行國族建構時，必須面對許多問題：誰在建構國族？誰的國族？國族建構的基礎是什麼？國族建構後如何影響國家資源與權力的分配？另外，在探討馬來西亞國族論述時，我們也必須注意到不同族群因為族群文化、族群利益不同，因此對於「國家」的想像也會隨之不同。藉由各自對國族論述的主張不同，討論其背後的權力宰制關係與角力。

在二次戰後，馬來西亞脫離英國殖民而獨立並被國際社會承認，但英國在過去對殖民地的殖民政體所殘留的影響仍然存在，曾受英式教育的馬來菁英在英國殖民勢力離開之後繼承之前英國殖民者所留下的行政資源，進行國族塑造（nation-building）。在爭取獨立建國過程中，反英國帝國主義及其殖民體制成為馬來半島內部整體認同的來源，但是在獨立建國之後，英國殖民體制對於馬來半島的族群分治的影響仍然殘留。繼承英國殖民政權的國家統治菁英，多是由殖民強權所教育培養出來，這些人在接受英國所設計的現代化殖民教育體制後，保留了英國教育體制中隱含的族群區別的刻板印象，因此，新興統治階級在取代殖民勢力後，無形複製了舊式殖民結構，延續原有的殖民行政體制，及社會上族群分治的社會結構。

在獨立建國之後，東姑拉曼時代一直到五一三事件發生，社會結構延續英國

殖民時期的族群分治而有巫、華、印三大族群，分別代表三大族群的巫統、馬華公會、印度國大黨聯合組成聯盟，帶領馬來亞聯邦脫離英殖民政權控制，獨立建國，並利用協商的方式，在立國初期採用「社群主義」的政治制度，以和平手段解決族群利益分配的原則，完成憲政體制的設計。憲法是國家根本大法，它具有象徵性、規範性和結構性的功能，政府統治的合法性也必須建立在憲法基礎上。獨立後，聯盟政府以憲法為施政原則，擔負起國族建構的重責大任，誰是國家主人？什麼語言可以成為國語？何謂國家文化？國家過去歷史應該如何呈現？這些問題背後涉及了國族建構必須處理的幾個問題：公民權、國語和官方語言、國家文化等等，而東姑政權也依照協和式民主的精神執政，以權力共享的執政論述調整各族利益。



一九五七年馬來西亞順利建國之後，東姑政權在各方面受到挑戰，尤其馬來族群和非馬來人都不滿意憲制協商的結果，憲制議題不斷被炒作，在馬來族群內部，馬來人認為東姑拉曼在公民權議題上對華人過於讓步；在華人族群內部，華人在爭取公民權方面得利之後，則更進一步要求實施多語言政策以及追求族群地位平等。馬來人以馬來民族主義為考量，主張單一民族、語文、文化、宗教為出發點進行國族建構；而非馬來人則希望以文化多元主義來進行國族建構，在多元社會中，不同族群可以保有自己的文化獨特性，相互尊重並且和平共處。雙方對於國族建構有不同的想像、期待與主張，以致雙方衝突與緊張關係持續，雙方角力與衝突展現在官方語言、國語、教育政策、公民權等相關國家政策的角力上，一直到五一三事件爆發後，族群緊張關係才有轉變。

五一三事件的爆發代表在馬來西亞獨建國之後，延續英國殖民時期採以分而治之的策略已經不再適用，馬來人和華人並沒有因為各自在政治上、經濟上所佔優勢感到安心，反而在政治權力和經濟利益上的出現競爭，這也顯現出不同族群

在馬來西亞國族建構過程中並沒有產生共識，國家在面對各族群之時的國家論述無法說服不同族群。五一三事件之後，國家執政者必須重新尋求一個可以凝聚社會團體共識的基礎。因此，在後五一三時代，馬來西亞政府藉由國家原則、新經濟政策、國家文化政策三大政策來穩固社會共識，並使族群利益分配結構化。



第一節 五一三事件之後（1970~1980）國族論述的轉型

在五一三事件發生之後，以敦拉薩為首的馬來統治菁英認為族群衝突的根源在於馬來人對其族群落後的經濟地位感到不滿，而華人對其族群政治地位有過高的期待。因此敦拉薩政府改變過去東姑時代的溫和作風，過去以各族精英協商的政治體制已不復存在，敦拉薩修改原有的執政論述以回應馬來社會的壓力，公開明確的表達馬來人在政治上應該居領導地位，並實際在體制內各領域強化馬來人的角色，形成後五一三的政經結構，主要涵括國家原則、新經濟政策、國家文化政策、國陣體制、馬來人主權論述等帶有明顯偏差性的政策措施。國家五大原則提供國家在進行國族建構時所需的基本意識形態，並且再度確認伊斯蘭、馬來統治地位的合法性。新經濟政策藉由國家機器的力量，進行「消除貧窮、重組社會」的工作，改善馬來人在國家中原有的經濟弱勢地位。另外，藉由國家文化政策的提出，正式確立了國家文化的主體，以土著文化和伊斯蘭為主要核心。整體而言，在五一三事件發生之後，由敦拉薩和敦胡申翁執政的十年之間，馬來人鞏固了其在國家政治的支配地位，非馬來人對馬來人的威脅已經不存在，非馬來人與馬來人之間的不平等在國家各領域被結構化、法制化，在馬來西亞的國族建構以及國家文化的詮釋權由馬來族群所掌握，華人社會感到明顯的壓力，面對華人族群遭受邊緣化和威權遞增的困境，加上華人清楚意識到在政治上有一條不可逾越的界線，也就是馬來人特權、馬來語的國語地位、蘇丹的地位、非馬來人居民的公民權此四大課題被列為敏感話題，華人社會為了生存權益被迫做出回應，只能退到教育文化領域，以捍衛自身族群利益。

在五一三事件之後，政府認為限制政治活動是必要的，但宗教事務並不若政

治議題、族群議題敏感，因此伊斯蘭勢力在此時開始發展。1970 年代，當馬來人在面對西化壓力以及日漸增加的貧富差距，許多馬來知識份子藉由強調傳統伊斯蘭價值去面對社會變遷。另外，國家機關面臨到激進的伊斯蘭黨挑戰，伊斯蘭黨認為巫統過於世俗化，並不能真正實踐伊斯蘭價值，因此在馬來社會中成為挑戰巫統正當性的主要力量。巫統因應於此，只得更伊斯蘭化來強調其在馬來社會中的正當性，並在各方面大力提倡伊斯蘭，把提倡伊斯蘭作為促進馬來利益的工具。為了保衛巫統在馬來社會中的正當性，因此巫統將此需求投射在國家論述上，伊斯蘭因此成為不可或缺的因素。我們可以說，馬來族群性的內涵在最初由馬來民族主義的力量主導，但在五一三事件馬來人成功獲得國家機器的控制權之後，非馬來人已不足為懼，巫統面對的是來自馬來社會內部的挑戰，國家政策伊斯蘭化的程度成為維護馬來族群利益的指標。

馬來西亞巫統鞏固政權的契機是在五一三事件之後。從五一三事件之後的敦拉薩政權和敦胡申翁政權中可以看出，巫統領導階層利用族群衝突暴力事件之後的政治狀況，來鞏固馬來人的特權，並且通過以馬來人經濟利益優先的新經濟政策，企圖重拾馬來人社會的支持（黃明來 2003：190）。馬來社會領導階層認為土著如果不能在國家經濟中佔有一席之地，那麼族群緊張會繼續持續，故社會重組、資源重新分配是勢在必行。

首相敦拉薩在掌控國家政權之後，藉由國家行動理事會大幅修改東姑拉曼時代的種族融合政策，在各方面政策實行原則皆改以馬來人為優先。首先，在 1970 年 8 月 31 日國慶日時馬來西亞最高元首頒佈了國家原則，其宣言如下：

馬來西亞，致力於促成他全體族群間的更大團結；維護民主生活方式；創立

一個公平社會，在此社會內，國家財富公正地分享。確保國內豐富和不同的文化傳統，獲得寬大的對待；建立一個基於現代科學和公益的進步社會；茲遵照以下原則的指示，來達至以上目標：

- (一) 信奉上蒼
- (二) 忠於君國
- (三) 維護憲法
- (四) 尊崇法治
- (五) 培養德性

楊建成（1982：243-244）認為，馬來西亞政府以國家原則來強調憲法中有關君主立憲制度及馬來特殊地位是絕不可侵犯的。換句話說，對非馬來人而言，他們必須認清憲法中對馬來人特殊地位的規定；針對極端的馬來民族主義而言，這樣的國家原則可以限制他們不可以超越馬來西亞現存的君主立憲制及國會民主。

另外，在 1971 年 8 月 16 日到 20 日，由馬來西亞文青體育部主辦，於馬來亞大學舉辦國家文化大會，大會中討論了六十篇論文，範圍包括文學、音樂、舞蹈、繪畫、設計、戲劇、技藝、建築等，討論的內容專注於馬來文化，與會者一千多名參與者中，只有幾位是非馬來人，在這次的大會上通過決議國家文化三大原則：

- (一) 馬來西亞的國家文化應該以本地區原住民的文化為核心。
- (二) 其他文化中適合及恰當項目可被接受為國家文化的一部份，但必須符合必一及第三項概念才可被接受。

(三)伊斯蘭教是塑造國家文化的一個重要元素。

國家文化原則整體而言立場十分明確，國家文化就是以土著文化以及伊斯蘭文化為主流，這三大原則對馬來西亞的文化發展影響深遠，在土著文化為主的大架構下，政府以此進行國家意識形態的塑造以及文化政策的推展。也就是說，憲法雖然規定華人可以自由的發展自己的文化，但是，華人文化如果沒有被歸為國家文化的一部分，政府並沒有義務去發展華人文化。更嚴重的是，在文化政策產生之後，警察及政府有關藝術的部門常常挑剔文化表演，特別是警察，由於他們掌握文化表演准證大權，所以他們常常刁難申請者。也就是說，國家文化原則的第二項，常被用來當作排斥華人文化的工具，也因此引起華人社會極大的反彈。

1971 年在緊急狀態宣佈結束後，重新召開國會，通過憲法修定案以及煽動法令來禁止人民談論敏感話題，將馬來人特權、馬來語的國語地位、蘇丹的地位、非馬來人居民的公民權此四大課題列為敏感話題，即使在國會內也禁止討論此四大課題。另外，旨在糾正馬來人與非馬來人之間經濟差距的「新經濟政策」也在 1971 年實行，這項政策的目標主要是藉由國家機器介入經濟活動，在二十年內創造出新的馬來人資產階級，主要二大目標為消除貧窮和重組社會。新經濟政策的實施背景可以視為是對五一三事件的一種政治回應，並且試圖解決由殖民體制留下的經濟、社會、政治問題。「新經濟政策」的主張在「第二期馬來西亞計劃：1971-1975」中提出，在第二馬來西亞計劃中指出二大目標，不分種族消除貧窮、消除種族間經濟不平衡的現象以及重組社會（Second Malaysia Plan 1971-1975，1971：41）。事實上，巫統領導層和馬來社會普遍認定五一三事件的背後主因在於馬來社會的貧窮，因此巫統利用國家機關的力量，動用公權力對經濟的干涉，以糾正經濟上的不均衡發展。為了實現新經濟政策所立下的目標，政府改變了 1960 年代的自由放任經濟政策，配合政府的經濟發展計劃，改採取一系列具有

保護、控制和干涉的措施，包含利用立法權力通過法令限制、憲法規定特權⁴⁶、設立法定機構和政府擁有的公司、法給新企業執照和准証、土地分配、貸款固打制、大專院校實施固打制、其他別優待等等（郭玉文 2004：57-58）。就種種措施而言，新經濟政策中的消除貧窮、重組社會主要是藉由扶植馬來族群的經濟來達成。

總的來說，在新經濟政策之後，馬來人獲得國家機關的支配權以及國家經濟的主導權，藉由國家文化政策的塑造得以對國家意識型態進行塑造。馬來人成功獲得國家論述的主導權，不只是對「馬來西亞的過去」有解釋權，對「馬來西亞的未來」也得以進行建構。相對而言，國家整體發展強調以土著為主，就另一方面來闡釋就是排斥非土著，也引發華人危機意識，急於要求國家公平對待各族群。但是，在團結與社會穩定的名義下，馬來人在五一三事件之後獲取國家論述的詮釋權，並藉由法制上的規定使土著與非土著有明顯的區隔，藉以保障土著特權。而華人也只能在遵從法治的大架構下爭取更多的國家資源。

在 1974 年大選中，敦拉薩創立國民陣線（Barisan Nasional，簡稱國陣），以巫統為領導政黨。事實上，國陣其實就是聯盟的擴大。在五一三事件之後，原以巫統為領導的聯盟失去其在國會中的絕對主導權。在 1974 年大選之前，國陣正式成立，其成員除了包含原有的三黨之外，另外還包含伊斯蘭黨、民政黨、人進黨、沙勞越人民聯合黨和沙巴聯盟各黨。在國陣成功收編許多反對黨之後，使得在野勢力寂靜不少，在 1974 大選國陣大勝後，巫統也再度確立其領導地位。

在敦拉薩時期，敦拉薩首相面對最主要的問題在於消弭五一三事件留下的傷痕，並且重新確定馬來人在國家的地位，重新獲得馬來社會的支持。接下來的首

⁴⁶ 馬來人在政府獎學金、行政部門服務、保留地、執照和准證方面享有特權。

相敦胡申翁延續敦拉薩的馬來人優先政治路線，在此時期政治上已經沒有族群對立的問題，敦胡申翁面對的問題轉變成民間伊斯蘭復興改革力量以及另一馬來政黨伊斯蘭黨的挑戰，原先爭論馬來人特權的問題已不存在，在此時馬來人社會主導權之爭的主要議題焦點在建立伊斯蘭國家。在面對 1978 年大選時，執政黨藉由群眾大會禁止令⁴⁷的實施來減少在野黨利用群眾聚會對政府的批判，最後在大選獲勝。⁴⁸

國陣政府延續之前馬來人優先的路線，在經濟方面通過「工業協調法令」，在教育文化政策上反對華人獨立大學的創立。1975 年國會通過「工業協調法令」(Industrial Coordination Act)，引起華人工商界強烈的不滿，也使得馬華更被華社不諒解。此法令的爭議點主要有二：其一為有關企業的經營自由權。法令規定資本額在十萬元以上或員工有 25 人以上者皆須申請執照，而貿工部長對發照有絕對權力決定，華社主要是擔心會因為行政偏差而損及其經濟自由以及利益。其二則是要求私人工商界也需雇用三成的土著人員並且給予適當的職位安排。此舉令許多家族型企業深感困擾，後續雖有修訂動作，但基調並無太大改變（王國璋 1997：136）。華人社會自 1968 年開始提倡設立一間以華語文教學媒介的獨立大學，⁴⁹在 1978 年教育部長慕沙在巫統大會上表示反對獨立大學的創立，反對理由主要是其用華語教學並且其以華文中學的畢業生為對象，違反國家的教育語文政策。反對獨立大學的創立被華人社會解讀為馬來勢力掌控教育資源並對華人社會的排斥打壓措施。

⁴⁷ 執行群眾大會禁止令的理由最初有二：為應付馬共成立三十週年紀念而制定的措施，起因在於 1976 年警察總掌遭共產黨暗殺的事件；第二，1977 年吉蘭丹州政治危機，馬來在野黨伊斯蘭黨的影響力過大，以此法令來封殺伊斯蘭黨的影響力。

⁴⁸ 大選中非馬來人主要將對國陣政府的不滿反映在投票給民主行動黨上，馬華和民政黨並未在華人社會中獲得太多席次。而伊斯蘭黨受當時的貪瀆醜聞影響，並未獲得太多席次。加上選區重新劃分，使得國陣如預期獲得勝利。

⁴⁹ 為了消弭華人社會對馬華公會在教育方面的不滿，在政府支持下馬華公會在 1968 年設立拉曼學院，但由於拉曼學院提供的是華人教育而非華文教育，華社還是致力於創辦一所獨立大學，可以在財政及媒介語的使用上獨立於政府的支配。

在五一三事件之後，政府在各方面保障馬來人特殊地位，而華人因為五一三事件的教訓，只能在「合法」的範圍內爭取族群利益，再加上華社內部各勢力立場與利益不盡相同，始終沒有辦法如馬來人般的團結，只有在利益受損時，華人社會才有可能被動員。國家文化發展代表一種政治語言，他要求國民透過原有的國家遺產、文化傳統、歷史去「想像」一個國族的形成與存在。為了達成國家文化概念的目的，巫統政府公布了國家三大原則與國家文化政策，而華人文化被排除在國家文化的範疇之外，由於擔心文化被消滅，華人文化的危機感在國家原則與國家文化政策公佈之後，出現了前所未有的高潮，華人文化活動此起彼落，許多傳統技藝或民俗技藝受到重視，如舞龍、舞獅、書法、國畫、春聯等等，而一些中華傳統節日更是被大肆慶祝，如中秋節、端午節、中元節、農曆新年等。基本上這些文化活動可以被視為華人社會針對華人文化被排除在國家文化之外的一種反彈，也可以看作是華人在執行他們心目中的國家文化的方式，以華人自己的方式對抗國家文化霸權，企圖讓華人文化成為國家文化的一環。

整體來說，在五一三事件發生後，歷經敦拉薩與敦胡申翁兩個首相，巫統鞏固了其在政府中的領導地位，非馬來人與馬來人之間的不平等在各方面被結構化、法制化，也就是說族群界線依照法律規定清晰可見，馬來人在五一三事件後成功的穩固對國家資源分配的主導權，獲得詮釋國家的過去、現在、與未來的權力，相對而言，非馬來社會因應於國家對其的不平等，試圖在合法的範圍內爭取國家資源分配，希望可以參與建構國家的主流，但華人社會經由政治、經濟、文化各方面一連串的變局，開始無無力招架，因此在一九八零年代馬哈迪上任之前，整體華人政治的氛圍既沉重、停滯又低迷，自救與徬徨的聲浪四起。

第二節 馬哈迪時代的國族論述

馬哈迪起初在政壇上嶄露頭角，是以極端馬來民族主義聞名，其在一九七零年的《馬來人的困境》⁵⁰一書，全面提倡他的馬來人優先的主張，在馬來社會獲得廣大支持，並為敦拉薩所接受，成為一九七一年新經濟政策的理論基礎之一。馬哈迪眼中的馬來人困境，包括有曾淪為殖民地的歷史困境、馬來人社會內部的近親通婚所造成的遺傳劣化人種困境、外來移民尤其是華人在經濟上處於支配地位的經濟困境三種。為了突破這些困境，他認為政府有必要對馬來人實施優惠政策。

在一九七四年大選過後，馬哈迪受委為教育部長並進入敦拉薩內閣，並在一九八一年之時，馬哈迪繼敦胡申翁之後，成為馬來西亞的第四任首相，在施政上延續敦拉薩時代的制定的基本架構。上任之後的馬哈迪了解到，他不只是馬來人的首相，也是全體馬來西亞人的首相，因此馬哈迪必然要在馬來民族主義與馬來西亞國族主義之間充分平衡，因此不若以往偏激。在馬哈迪初上任之時，在政治上採取寬容開放的態度，著重於巫統內部的團結。在一九八二年大選結束後，巫統內部精英完成世代交替，⁵¹反映馬哈迪作風的政策開始登場。最明顯的政策在於其對馬來西亞國內的外資公司和外貿積極展開干預政策，他的目標是殖民地資本馬來化。與此同時推行的是「向東學習」政策，此政策的目的是為了改變

⁵⁰馬哈迪生於一九二五年，其父親是來自印度南部的穆斯林。在早期，新馬地區的回教領袖都是來自印度或阿拉伯的移民。但在一九三零年代以後，馬來人的政治意識和族群觀念抬頭，因此會排斥印裔或阿裔的穆斯林，而這也是馬哈迪在早期政治參與時所遭遇的問題。馬哈迪在一九六零年代藉由出版《馬來人困境》一書來表明自己馬來民族至上的立場，並獲得許多馬來人的支持。《馬來人的困境》將馬來人經濟落後的原因歸咎於遺傳、環境、社會習俗、殖民政策以及華人的掠奪，其認為政府應該更積極扶植馬來人，以達成真正的族群平等。而馬哈迪本身有印度混血的背景，脫離其書中所謂純種馬來人在遺傳基因上的劣勢處境，成功將本身的缺點（印裔血統）轉化為拯救馬來人的優點，在馬來民族主義言論中獲一席之地。

⁵¹在巫統候選人名單中，現任國會議員僅佔 55%，其餘 45%全被撤換掉，改由支持馬哈迪的政治新人登場。這些新人的特徵主要是所謂的 NEP 族，背景多為新經濟政策開始實施後的獲利知識份子。

馬來人社會的勞動倫理觀，並將日本的成功作為馬來人現代化的模式，推行工業化與私營化的政策。在馬哈迪的第二本著作《*The Challenge*》中，他的馬來民族主義思考開始有了變化，比起之前的極端立場，馬哈迪在此書中對華人的看法改觀，他在重新審視馬來人落後的原因之時，把矛頭指向保守伊斯蘭價值及西方影響，書中許多看法可以為其上任後所實施的政策作一基本解讀。

在馬哈迪上任之時，其所面臨最大的課題並非是族群分歧，因為在前兩位首相的執政之下，馬來西亞的族群利益分配已經結構化，非馬來人對於馬來人已不足以構成威脅，而巫統也已經牢牢控制住國家機關。馬哈迪所面臨最大的挑戰是如何爭取馬來社會中的正當性以及處理巫統內部激烈的黨爭。隨著一九七零年代而起的伊斯蘭復興運動勢力壯大，巫統為了回應民間的伊斯蘭改革力量，因此在政策上逐漸轉向伊斯蘭化。也就是說，首相馬哈迪面臨的兩大威脅之時，其採取策略是更強化其伊斯蘭特色。對巫統而言，在一九七零年代以後以馬來人大學生為主力的「馬來西亞伊斯蘭教青年運動」(ABIM)⁵²與在野的伊斯蘭黨成為馬哈迪政權最大的批評者，因應於此，馬哈迪在一九八二年巫統大會上宣示其行政伊斯蘭化的目的與決心，⁵³並且將 ABIM 最富號召力的領導人安華收編入巫統黨內。另外，創立伊斯蘭大學、伊斯蘭銀行以及強化伊斯蘭文化教育為手段回應伊斯蘭黨的攻擊。馬哈迪的伊斯蘭化政策主要是受伊斯蘭復興力量為主的馬來民間社會力量所推動，而非巫統內部自發性行為。

在馬哈迪時代國家政策最具特色的是行政上明顯的伊斯蘭化，事實上，作為

⁵² 馬來西亞伊斯蘭青年運動 (Angkatan Belia Islam Malaysia, ABIM)，起源於一九六九年，在一九七一年向政府註冊。成立目的主要是為了散佈伊斯蘭教義及價值，組成份子多為馬來人大學生。其針對政府有諸多批評，主要是認為政府的世俗化、民族主義立場無法解決諸多社會問題，只有伊斯蘭才可以提供國家在國族建構過程中的正義。

⁵³ 馬哈迪在一九八二年巫統大會上宣示：「巫統的鬥爭並未結束，我們今天面臨更大的挑戰—改變馬來人的觀念使他們在現代生活中可以施行伊斯蘭…巫統當前任務是增加伊斯蘭的儀式並確保馬來族群可以真正服從於伊斯蘭的教誨。」見：New Strait Times, 11 September 1982。引用自 Harold Crouch, *Government and Society in Malaysia*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996, p.170.

馬來西亞國家的領袖，馬哈迪並非宗教教育出身，而他對伊斯蘭也沒有太深入的了解，但馬哈迪卻一再宣示其虔誠的信仰以及其作為穆斯林領袖的地位。談及馬哈迪的伊斯蘭化政策的理念，應該考慮其實用主義的傾向。馬哈迪在上任後，在政壇上面臨伊斯蘭黨的大力抨擊。伊斯蘭黨認為巫統的領導過於世俗化，政府明顯忽略伊斯蘭價值，伊斯蘭在國家裡扮演的角色僅僅是儀式性質或者被拿來當成動員群眾的工具，隨著國家新經濟政策的實施，巫統所領導的國家根本稱不上是伊斯蘭政體；另外，隨著西方勢力入侵，貧富差距拉大，都市化和現代化的影響皆導致傳統馬來文化以及伊斯蘭價值漸漸消失。針對於此，馬哈迪辯稱政府行政措施是為了強化馬來人競爭力，使馬來人在財富、知識、權力上累積到一定的程度以保衛馬來社會的利益。⁵⁴

馬哈迪的伊斯蘭化政策有另一個無法忽略的因素是由於在馬來族群認同中，除了馬來民族主義之外還有伊斯蘭。因此在政敵伊斯蘭黨激烈的批評之時，國內媒體也相對聚焦在政府與伊斯蘭黨的爭論上，引起國內穆斯林的關注，伊斯蘭在雙方爭辯中成為政府是否有顧及馬來人利益的指標，伊斯蘭成為雙方為了爭取在馬來社會中的正當性的工具。

在一九七零年代的伊斯蘭復興運動在民間社會開始產生大量影響，國家在外交政策上也因為和中東國家貿易密切的關係，明顯偏向伊斯蘭國家，馬來西亞因此而以自己是伊斯蘭國家自居。直到一九八零年代，由於伊朗伊斯蘭革命輸出的影響，國家對伊斯蘭反而採取警戒、慎重的態度，深怕極端的伊斯蘭力量會在馬來西亞國內推動革命，導致社會動蕩不安。馬哈迪政府一方面嚴密監控國內的極端伊斯蘭份子，以維持「馬來族群內部的穩定」為由對國內伊斯蘭團體積極干預其活動；另一方面在官方論述上依舊大力宣揚伊斯蘭傳統價值，國家過去的伊斯

⁵⁴ 原文如下：“UMNO championed the accumulation of wealth, power, and knowledge, because these were necessary for the defense of Islam.” (*New Strait Times*, 1 June 1979)

蘭光榮歷史與伊斯蘭對於國家的貢獻。巫統政府在面對伊斯蘭造成的威脅時操作著兩面手法，一方面在媒體上宣示其伊斯蘭角色，並且宣示政府對伊斯蘭的慎重態度，依循正規伊斯蘭教義，維持國家穩定；另一方面，對於國內的伊斯蘭黨的積極擴張，政府也警告伊斯蘭黨不得利用宗教誤導人民、分裂馬來社會。也就是說，面對伊朗革命輸出的威脅及國內伊斯蘭黨的壯大，政府不斷利用媒體宣示只有巫統才可以保障馬來人民的權益，維持社會穩定，倘若伊斯蘭黨執政將會對國家採取極權統治手段。⁵⁵巫統政府因應國內外伊斯蘭力量的壯大與壓力，適時的掌握了對伊斯蘭政策的發言權，將「巫統才可以保障馬來社會利益」的訊息與政府伊斯蘭化政策作連結，以獲得馬來社會的支持。

馬哈迪上任後，一直到一九八七年為止，在政治上面臨的另一個問題是巫統內黨爭不斷，這也動搖了馬哈迪在黨內領導的威信。一九八一年馬哈迪接任首相之後，巫統內部黨爭的風風雨雨以馬哈迪、拉沙里⁵⁶與慕沙⁵⁷三位為代表。在馬哈迪初上任之時，由於馬哈迪與慕沙的良好合作關係，慕沙基本上是被視為馬哈迪人馬。在一九八四年巫統黨大會之時，拉沙里與慕沙同時角逐巫統署理主席的職位，在馬哈迪的干預之下，慕沙獲勝。但是，慕沙的勝利並沒有為兩人的合作關係加分，反而使兩人分歧日益擴大，由於慕沙對於馬哈迪的權力集中以及大量舉用親信有意見，最後在一九八六年辭職副首相，並在一九八七年巫統黨主席大選與拉沙里聯手對抗馬哈迪陣營，最後馬哈迪險勝，卻也引發隔年巫統大分裂，巫統大分裂使巫統分為二個陣營，分別是以馬哈迪首的派系以及以慕沙、拉沙里為首的派系。一九八七年的黨主席選舉被視為兩大派系對巫統領導權之爭，並且

⁵⁵ 參照馬來報章如下：“首相斥回教黨爭權，利用宗教誤導民眾。企圖分裂馬來社會。”，《通報》1984年11月19日。“根據可靠方面消息指出，為防武裝回教顛覆活動，政府可能禁人民訪伊朗。”，《南洋商報》1983年11月12日。

⁵⁶ 拉沙里在1962年才加入巫統，其出身為吉蘭丹皇族，在1970年代隨著新經濟政策的實施，其經營管理國營及黨營事業的能力遭受肯定。

⁵⁷ 慕沙與馬哈迪在1960年代以激進的護衛馬來人權益捍衛者形象為名，馬哈迪和慕沙在五一三事件之後同樣都是批評東姑拉曼的急先鋒，並在同時期被巫統除名。與拉沙里不同的是，慕沙與馬哈迪都是平民出身。

也反映了巫統黨內針對新經濟政策的政治路線分歧。由於新經濟政策使得巫統於一九七零年代開始順勢推展大規模的黨營事業，巫統內部政商兩棲的成員直接成爲受惠者，馬來社會產生大量的新興中產階級。在一九八零年代，馬哈迪大量推行私營化政策加速了巫統黨營事業以及馬來新興資產階級的財富累積，因此此次巫統大分裂可以視爲是巫統內部馬來資產階級對國家資源的爭奪。馬哈迪在一九八七年黨內的大勝不僅穩固其派系實力，也使得巫統內部進入馬哈迪個人支配的時代。

經歷一九八七年巫統黨主席大選之後，慕沙與拉沙里聯盟透過法庭要求宣判黨選無效，最後高等法庭宣判巫統爲不合法團體，⁵⁸馬哈迪隨即成立新巫統（UMNO Baru），迅速成爲國陣成員，繼續在國家居領導執政地位。而拉沙里等在政局遭馬哈迪封殺的情況下，另外成立四六精神黨（Semangat 46），⁵⁹巫統正式宣告分裂。另外值得一提的是在當時爆發的「茅草行動」，馬哈迪在十月二十七日動用內安法令，大規模拘捕包括執政黨、在野黨的政治領袖以及民間社團領袖等，並且全面停止所有集會，英文報、中文報、馬來報各一家被停刊，而執行此項逮捕運動的原因馬哈迪聲明「以維持國家治安」爲目的，除了成功壓制巫統內部的反對勢力之外也成功壓制了華人社會因應華小事件舉辦的反對集會，反對政府的勢力一時遭受大幅度的打壓。

巫統在五一三事件之後，在國陣中的領導地位使得巫統穩穩佔住執政地位，呈現一黨獨大的態勢，在一九八零年代末期巫統內部黨爭使國家人民察覺到巫統黨內對於國家資源赤裸裸的爭奪及金權政治，加上茅草行動而使馬哈迪威權政府色彩大增。一九九零年大選，馬哈迪主導的新巫統必須和四六精神黨與伊斯蘭黨

⁵⁸ 1988年2月4日吉隆坡高等法院針對烏桶黨大會無效的控訴，做出了包括判斷巫統是欠缺合法性的團體的判決，造成最大執政黨欠缺合法性這種前所未聞的狀態（黃明來 2003）。

⁵⁹ 四六精神黨以強調1946年巫統成立時的精神以及「正統」爲名。

競爭，以爭取馬來社會的支持，爲了獲取國家政治權力，執政黨除了面臨原有的伊斯蘭黨對國家貪污腐敗、政府政策不夠伊斯蘭化的批評之外，更要面對另一競爭對手同樣是世俗政黨並且也擁有同樣的執政能力的四六精神黨。但從一九八八年開始，全球經濟好轉，馬來西亞處於高度經濟成長期，國陣基於執政優勢，打出政治穩定和經濟成長的口號，在大選中獲勝，繼續獲得執政的機會。國陣雖然在此次大選中獲得勝利，但馬來社會的選擇趨於多樣性，因此馬哈迪的國家政策在此次大選之後明顯轉向，除了爭取馬來社會的支持外，也開始漸漸重視華人社會的支持。

一九九零年代馬來西亞在經濟一片看好聲中，馬哈迪首相在一九九一年二月二十八日提出馬來西亞要在西元二零二零年成爲先進國家的藍圖，接著在同年六月十七日在國會發表具有取代新經濟政策意義的國家發展政策（National Development Policy，簡稱 NDP），並在八月三十一日的國慶以「2020 宏願」（Wawasan 2020）爲標語，這一整套政治論述被簡稱爲《2020 宏願》。馬哈迪宣示，在西元二零二零年時馬來西亞將邁入先進國家之林，並塑造一個和諧共存的馬來西亞國族。自此開始，馬哈迪政府的政府政策慢慢開始形成一套完整的國家論述，透過一套完整的論述，落實政府施政目標以及核心價值，以作爲其政策背書及國家正當性來源，另外，這套有效的國家論述也展現了其可操作性。

馬哈迪提出的《2020 宏願》替馬來西亞許下一個美好的「先進國」理想，⁶⁰該藍圖在一開始提及的九大挑戰更是 2020 宏願的核心概念，這九大挑戰如下：

（一） 建立一個團結的馬來西亞，大家具有共同的目標。國家和平、領土

⁶⁰ 馬哈迪曾進一步說明其先進國理念，「不只是一個工業化國家或一個國民收入很高的國家，而是一個有能力通過掌握知識、效率和崇高道德，發展自己的國家。」轉引自《與 2020 共舞》（曾慶豹 1996：11）

完整、族群融合、生活和諧、充分合作，塑造一個有政治忠誠和為國獻身的馬來西亞國族(Bangsa Malaysia)。

- (二) 建立一個在心理上解放、有安全感及先進的馬來西亞社會。對國家有信心、並對它的成就、克服厄運的毅力感到自豪。這個社會是以追求卓越、充分的了解本身的潛能、不屈服於任何勢力及贏得他國人民的尊敬而揚名。
- (三) 塑造一個成熟的民主社會、通過協商達至協議，以社群為取向的馬來西亞民主模式，它將可作為許多發展中國家的楷模。
- (四) 建立一個擁有高度道德意識的社會，人民具有高度的宗教意識及道德水平。
- (五) 建立一個成熟、自由及寬容的社會。不論何種膚色及信仰的馬來西亞人，都可以自由地奉行各自的風俗、文化及宗教信仰，並且感覺到大家都屬於一個國家。
- (六) 建立一個科技發達與進步的社會。在工藝科技上，不再停留在作為純粹消費者，而是對未來科技文明作出貢獻者。
- (七) 建立一個充滿愛心的社會及塑造愛心文化，摒棄自私自利的心態，建立一個懂得回哺的家庭制度。
- (八) 確保一個經濟公正的社會。國家的財富公平分配，在經濟發展的過程中具有高度的伙伴關係。如果是以經濟活動區分種族，以及經濟上的落後是以種族作為區分，那麼經濟公正的社會將不能持續下去。
- (九) 建立一個繁榮的社會，在經濟上具備高度的競爭力、穩健、彈性及適應能力。

我們可以將九大挑戰分為文化層次（第一、三、四、五、七項）與制度層次（第六、八、九項），簡而言之，《2020 宏願》的計畫是以文化與制度兩個層次

著手塑造「馬來西亞國族」。在 2020 的概念與脈絡下，馬來西亞所面對的國家挑戰不再只是物質層面的經濟建設而已，如何實現「馬來西亞國族」的文化概念成為《2020 宏願》是否會成功的關鍵。馬哈迪的《2020 宏願》有三個目的：一是為馬來西亞全體國民創造一個共同努力的美好未來；二是以經濟成長為施政重點，化解新經濟政策留下來國家資源分配危機；三是以創造一個「馬來西亞國族」的符號，紓解族群緊張關係並且建立國家身分認同。因此，馬哈迪政府對全體社會動員，建構《2020 宏願》為基本架構的國族論述，不論政府政策、學術界、媒體全都環繞《2020 宏願》為中心作文化再生產，以強化此套國家論述中隱含的權利分配及價值體系。

《2020 宏願》作為一套國族論述，在華人社會並沒有引起太大的討論或回應，但在馬來社會卻引發了一連串的討論，主要是針對「馬來西亞國族」的概念將會引發「馬來人認同」消失的疑慮。因應於此，針對於此馬哈迪首相提出了「新馬來人」的概念，使得「馬來西亞國族」的論述變的更完整，並圍繞馬來社會發展。馬哈迪在《2020 宏願》中並沒有推翻馬來人支配地位的分配原則，巫統的存在基調仍然是為了維護馬來族群的利益，而巫統身為執政黨更不可能忘卻馬來人的利益，這自然強化了《2020 宏願》論述中馬來利益的分量，再加上巫統執政菁英不可能放棄原有的權力結構以及既得利益，因此《2020 宏願》只是藉由一套新的、完整的國家論述，維持馬來人優先的基調，透過國家機器及行政官僚的操作，使國家內部的權力資源分配有正當性來源並且比以往更加穩固。

另外值得一提的是馬哈迪在國際上對「亞洲價值」(Asia Value)的提出。馬哈迪曾於 1993 年前後因應李光耀在國際上提出的亞洲價值論述，也提出了馬來西亞式的「亞洲價值」口號，其目的除了在於宣示其反西方的立場外，並且透過擺出一種「敢於反西方」的姿態，在一些曾受西方殖民主義欺凌的東南亞國家

之間樹立其在意識形態方面的領導地位。藉由宣示馬來西亞經濟高度發展與國家進步，以及在文化價值層面強調亞洲價值成功在將集體價值放在個人主義之上，以避免了西方自由主義在社會上帶來的不良影響。馬哈迪成功的在國際上掌握了「反西方」的論述，並且在國內升高了民族自信心，其亞洲價值的提出，除了替馬哈迪政府日益提高的威權主義提供辯護之外，更是因應國家在經歷現代化之後在政治和文化上引起的破碎性。藉由亞洲價值的提出，馬來西亞式的民主在國際言論上與國內輿論成爲民主威權政府合法性的來源。

馬哈迪在一開始執政的時候並沒有完整的國家論述，其國家論述是隨著時間演進以及國內外環境因素影響逐漸累積而成。馬哈迪在初上任時，依據其過人的洞察力，爲了爭取馬來社會的支持，並爲了穩固其國家政治權力基礎，其言論色彩由原先的馬來民族主義者轉化爲伊斯蘭化的馬來民族主義者。馬哈迪上任之初，由於受民間伊斯蘭力量壯大的影響、國家外交決策考量以及伊朗伊斯蘭革命輸出的影響，使得原先只有工具性質的伊斯蘭在國家中的角色日趨重要。在五一三事件之後，國家政治權力的來源已經明顯的是來自馬來社會，憲法明文規定馬來人或土著與穆斯林是劃上等號，因此，伊斯蘭化程度多寡成爲國家是否有效保障馬來人權益的指標。馬哈迪對此具備敏銳的嗅覺，其本身對伊斯蘭理念的解讀也成爲馬哈迪對國家論述形構的重要內涵。

對馬哈迪而言，其伊斯蘭政策最大的特色即是結合伊斯蘭與現代性的國家發展模式。馬哈迪在執政之後，在思維邏輯上仍以《馬來人的困境》爲基礎，社會的穩定與國家的發展必須建立在馬來人的生活獲得保障的前提之下，馬來人在國家中爲獲得生存應受保護。在獲得生存之後，馬哈迪進一步認爲馬來社會在邁向資本主義的過程中，應該加強其競爭力積極面對挑戰，而非固守保守落後的伊斯蘭教義與傳統價值，必須將伊斯蘭價值轉化成可以在現代社會具體實踐的形式。

馬哈迪認為伊斯蘭對馬來人而言，不只是宗教信仰而已，應該是一種生活方式，馬來穆斯林應該將伊斯蘭價值納入生活的重心，加以實踐。任何一位馬來人如果喪失伊斯蘭則意味著同時喪失馬來人的身分，即使在接受資本主義生產方式之後，伊斯蘭的價值觀與馬來文化傳統文化絕不能放棄。馬哈迪主張穆斯林應該在現世生活中獲得成就，與非穆斯林社會並駕齊驅，以免因為現實物質生活受限而失去信仰伊斯蘭、實踐伊斯蘭、榮耀伊斯蘭的機會。馬哈迪強調個人現世的成就，不是以遵循傳統伊斯蘭教義及規範來衡量，必須以現世的價值諸如科技成就、財富、政經地位等來衡量，伊斯蘭的生存命運在於穆斯林對現實物質世界的掌控能力與創造能力上，穆斯林應該真正了解伊斯蘭的道德價值與內在精神，並使之與當下社會結合，而非侷限於伊斯蘭的形式、儀式或經文文字。光是每天祈禱與五功並不能拯救穆斯林在現實世界的困境，穆斯林必須透過現世成就的追求以榮耀伊斯蘭。馬哈迪在此將伊斯蘭與「新馬來人」論述做結合，為馬來民族主義在資本主義社會找到一個出路，馬哈迪認為新馬來人擁有可以順應時代變遷的文化，他們準備面對各種挑戰，他們可以在沒有人援助的情況下與人競爭，他們受過教育、有知識、是尖端的、忠實的、有紀律的、可信賴的和有效率的。新馬來人更可以控制不良慾望，對宗教有高度虔誠的信仰，可以自我實現目標，並且了解到上蒼只肯幫助肯努力進取和認真工作以及掌握有用知識的人。⁶¹馬哈迪藉由對新馬來人的倡導，使馬來社會進一步向資本主義靠攏，並且以族群本位和文化霸權的「新馬來人」概念作為巫統政治與文化學術界專屬的政治論述，新馬來人的價值觀以馬來民族主義為核心，訴諸族群血緣、語言、宗教、文化價值以及特定的歷史與未來目標。《2020 宏願》在馬來社會中，必需搭配「新馬來人」的政治論述，才可以完美的呈現。「新馬來人」的概念在《2020 宏願》的大架構下，展現了直接的權力關係，並且保證了馬來族群在國家中的優勢地位與永續性，同時也保證了巫統的領導和國家政策的正當性。「新馬來人」成為國家論述中的詮釋者，

⁶¹ 參照曾慶豹在《2020 共舞》書中的附錄三，馬哈迪在 1991 年巫統黨代表大會上的演講辭：〈巫統為塑造新馬來人而展開的聖戰〉。

《2020 宏願》在巫統與馬來知識份子的解讀之下，配合國家機器成爲替宰制階級做爲合法性辯護的工具，經過這套論述不斷的再現、再詮釋，不斷的強化其隱含的價值及資源分配原則，在馬來西亞國家內部各方面包含教育、社會、政治、經濟發揮預期的成效且日益鞏固。



第三節 馬來社會對國族論述的反應

在成功獨立建國之後，馬來西亞採取各族群菁英協商而成的憲政機制，並由巫統所領導的聯盟執政。但東姑拉曼在成功帶領國家走向獨立之後，開始面對國內族群緊張關係日益升溫，協商機制此時也塑造了各族群維護自己族群利益的必要性。對馬來族群而言，馬來族群內部持反對意見者不滿意憲制協商的結果，許多馬來人認為東姑拉曼在公民權議題上對華人過於讓步，損害馬來族群利益。對許多馬來人而言，華人終究是外來移民，華人懂不懂馬來語、是不是能成為公民並不是那麼重要，重要的是必須確保馬來土著是這塊土地的主人地位，華人自殖民時期所扮演的在經濟領域分工的角色及其競爭優勢長期帶給馬來人不安。在此時期，馬來社會對於政府所主導的民主協商國家論述產生嚴重的不滿，並以馬來民族主義為凝聚族群的意識型態力量。因應於馬來社會的族群利益要求及為了爭取馬來社會中的正當性，巫統以支持馬來語言為國語以作為國家認同與文化創造的工具，但在馬來西亞建國初期，不論是政府或者巫統在爭取馬來族群利益之時，並未積極強調伊斯蘭的地位。

在五一三事件發生後，馬來社會普遍認為暴力衝突事件的原因出在馬來人在國家中的經濟弱勢以導致社會動蕩不安，在經過敦拉薩與敦胡申翁兩位首相以國家機關的力量介入各領域糾正國家內部的不均衡發展，以馬來人優先為施政指導原則，推行新經濟政策，以此承諾給馬來人更好的生活，並利用國家原則以及國家文化政策作為形塑國家的意識型態，以土著文化和伊斯蘭文化為核心原則，使馬來人鞏固了其在國家中的政治權力，馬來傳統文化歷史和伊斯蘭成為形塑國家正當性的基礎。而國家機關也實際介入各領域政策產出，慢慢增加馬來族群在經濟、教育、文化各方面的競爭力，馬來社會與國家之間存在著恩惠關係，國家機

關藉由政策介入大量扶植馬來中產階級，憲法所保障的馬來人地位在五一三事件發生後轉化為實際政策產出。

在五一三事件之後，政府限制了民眾的政治參與活動與自由，但是宗教事務相較於族群議題不那麼敏感，因此伊斯蘭勢力相對有更大的發展空間，尤其馬來社會在面對工業化、都市化以及西方勢力入侵之時，馬來人習慣尋求伊斯蘭的傳統價值以對抗西方文化入侵。加上政府實施新經濟政策，馬來社會本身產生了明顯的貧富差距，國家雖然對國家經濟資源重新分配並培養大量馬來中產階級，但事實上是重新分配族群間的經濟資源，國家財富並未平均分給全馬來人，而是集中在少數人手中，產生許多新富豪。因此，在新經濟政策實施之後，馬來社會本身的階級問題比以往嚴重，一般馬來民眾雖然目睹新經濟政策的實施並且實際成為政策的受益人，但也目睹了新經濟政策所帶來的文化衝擊面以及如巫統內部腐化貪污、朋黨政治等陰暗面，因而許多馬來民眾接收當時的伊斯蘭復興運動影響，伊斯蘭慢慢在馬來社會發揮影響力。

加上馬來人的族群認同中原本就包含馬來文化歷史的伊斯蘭特質，馬來人很自然會依照其社會中的伊斯蘭文化價值系統對巫統政府的腐敗產生批評，因此有越來越多的民眾開始支持伊斯蘭黨的主張，因為伊斯蘭黨的保守伊斯蘭路線除了以傳統宗教價值說服馬來人之外，更讓民眾具體感受到馬來族群認同中的穆斯林身分受到保障。伊斯蘭黨將對政府的批評主力放在政府施政不夠伊斯蘭化，首先，憲法雖然規定伊斯蘭為國教，但政府並沒有將古蘭經的指導地位規定入憲；另外，巫統政府在發展新經濟政策的同時，國家的現代化政策不僅帶來大量弊案，並且由於過度追求物質與財產富足，相對改變了馬來社族群的傳統生活方式，忽視了伊斯蘭傳統價值，甚至使得馬來社會中的馬來認同和伊斯蘭文化價值體系慢慢消失不見，因此伊斯蘭黨要求政府施政不管在教育、文化、經濟政策、

法律規定等各方面都應該『完全』伊斯蘭，並且建立一個以古蘭經為指導、全面實施伊斯蘭法的伊斯蘭國家為終極目標。由於伊斯蘭黨長期的對政府激烈批評，因此被視為是唯一持續保護馬來穆斯林的聲音，並且經由不斷對政府的施壓使得馬來穆斯林的利益獲得關注。

在馬哈迪時代，透過工業化政策、私營化政策、政府的各種發展策略以及對各種上市公司的股權強制分配給馬來精英等政策，造就了馬來社會的資產階級，巫統以黨控制國家機器對國家資源進行分配，使得派系政治和金權政治的橫行，這也顯示馬來西亞國家機關的力量過於強大，並沒有相應的監督機制可以監督國家的政策產出。馬來統治菁英監守自盜和爭權奪利，以致龐大的國家政經資源集中在少數人的手裡。為了因應於馬來社會反對勢力以及反對黨的批評，馬哈迪當局在政策產出上更「伊斯蘭」。因應於此，馬哈迪在一九八二年巫統大會上宣示其伊斯蘭化政策的目的，並且將伊斯蘭色彩濃厚的安華收編入巫統黨內。另外，創立伊斯蘭大學、伊斯蘭銀行以及強化伊斯蘭文化教育為手段回應伊斯蘭黨的攻擊。另外，政府在面對伊斯蘭黨對於政府政策批評之時，一方面利用媒體宣傳伊斯蘭黨的基本教義極端立場之外，另一方面，更是「威嚇」民眾有朝一日如果伊斯蘭黨執政，伊斯蘭黨一定會施以極權統治。總的來說，馬哈迪時代的前十年，巫統當局因為其現代化的發展策略讓大馬來社會本身的貧富差距，一直遭受馬來社會質疑，因此必須藉由在施政理念上行政上更伊斯蘭化以獲得馬來社會的承認與正當性。

伊斯蘭在傳統馬來社會中，長期扮演一個「整合」的角色。從馬六甲王朝改宗伊斯蘭、訂定伊斯蘭為國教開始，伊斯蘭便在馬來半島上和其傳統文化產生結合，成為傳統文化的一部份，馬來慣俗和伊斯蘭教義在日常生活中交雜混合，成為馬來文化認同的一部份。加上國家的元首馬來蘇丹們都是穆斯林，許多國家禮

儀都具有伊斯蘭色彩，而在馬來人的教育過程中，伊斯蘭教育也扮演著基礎的角色，因此伊斯蘭作為馬來族群文化的一部份，可以被用來整合馬來人，作為馬來人與非馬來人的區別，尤其在政治動員時，伊斯蘭信仰常被作為動員的工具，而在馬哈迪時代伊斯蘭更被政府拿來作為其合法性的來源。在馬來西亞獨立建國過程中，伊斯蘭這項文化因素常常只有在族群動員時被強調，但在國家重大議題上，伊斯蘭往往不是議題的焦點。但隨著馬來西亞國內外環境的轉變，因應國際伊斯蘭復興的浪潮以及國內馬來社會對伊斯蘭傳統價值的強調，巫統才慢慢在其意識形態路線上強化伊斯蘭特質。在馬哈迪時代，馬哈迪更是積極的將伊斯蘭傳統價值賦予實用主義價值，成功將伊斯蘭與現代化國家發展論述結合。

在一九八零年代末期，東南亞區域經濟起飛，也相對帶動馬來西亞國內的經濟，加上馬哈迪成功消弭黨爭、強化巫統黨內個人支配權力，馬哈迪的施政策略在面對冷戰時代結束、全球化的衝擊，開始展現了強大的企圖心，宣稱其施政模式是將現代性與伊斯蘭結合在一起，希望將馬來西亞帶向已發展國家之林，並且成為世界上伊斯蘭國家中的領導。並且，藉由《2020 宏願》的提出，為國家畫一套完美的施政藍圖，期待建立一個馬來西亞國族，豐富國家文化傳統，在二零二零年全面成為真正的先進國家。在《2020 宏願》剛被馬哈迪提出之時，馬來社會起初是抱持著一種遲疑的態度，不若華人社會的欣然接受。主要反對聲音可以分成兩種，首先，《2020 宏願》所設計的國家藍圖被保守宗教人士以及伊斯蘭黨陣營質疑，他們認為《2020 宏願》的實施，是為了將馬來西亞帶向更世俗化的方向，最後將會飽受拋棄宗教傳統的代價，國家發展往「現代化」靠攏意味著「世俗化」，這一類反對聲音主要是為了維護宗教傳統，因此不容妥協。另一種反對力量則是由馬來社會中的知識社群所發出，其反對的理由不在於《2020 宏願》中技術和制度層面關於現代化工業國家的理想，而是「馬來西亞國族」的概念。馬來知識份子認為如果「馬來西亞國族」真的可以實現，問題不在於世俗化，

而在於馬來人的「身分認同」以及與其他族群的族群邊界將會消失，而隨之而來的便是憂心「馬來族群」將會失去在國家中的優勢地位。在這之中，馬來知識社群真正要防衛的是長久以來華人族群這一個從英殖民時期至今想像出來的競爭對手，更是憂心馬來族群在國家中已獲得的優勢地位會消失。

馬哈迪首相爲了反駁反對勢力的批評以及回答疑慮，他在隨後發表〈巫統爲塑造新馬來人而展開的聖戰〉做出回應：「塑造新馬來人正是爲了使馬來民族和馬來社會順應時代潮流，面對一切挑戰」，至此馬來社會的輿論由擔心《2002 宏願》帶來的世俗化與馬來族群認同消失轉爲對「新馬來人」概念的關注與詮釋。對於馬哈迪而言，他認爲不能將《2020 宏願》與世俗化畫上等號，他也認爲在未來真正不利於馬來社會和伊斯蘭的是那些保守的伊斯蘭思想。現今穆斯林的挑戰，應該是在現今這個世界與他人競爭，保存生存力量。面對二十一世界全球化的挑戰，如何利用傳統伊斯蘭優良價值塑造新馬來人才是關鍵。對馬哈迪而言，建立具有競爭力的馬來人並且同時保有伊斯蘭價值是有可能的。

至於馬來知識份子所疑慮的「馬來西亞國族」則是攸關馬來族群生存利益的問題，「馬來西亞國族」的文化內涵成爲《2020 宏願》的關鍵。在馬哈迪提出「新馬來人」之後，馬來知識份子將討論重點由馬來身分認同的消失轉向詮釋「新馬來人」的概念，並認爲《2020 宏願》是馬來穆斯林必須積極面對的新挑戰，馬來族群由原先的自我防衛思考轉向積極的利用伊斯蘭內涵面對新挑戰，馬來西亞國族的概念對馬來知識社群而言漸漸的被疏遠，對馬來知識社群而言，先有「新馬來人」才有可能引領國家走向先進國家、產生一個新的馬來西亞國族，換句話說，「新馬來人」在國家中佔據著領導地位。馬來知識社群在一九九二年提出新馬來人的五項特質：務實（Pragmatis）、進取（Agresif）、競爭力（Kompetitif）、

敏銳 (sensitif) 和創新 (Inovatif)，⁶²充分表現其欲帶領馬來族群走向現代化的企圖心，並且展現了自新經濟政策二十年社會工程的成果以及自信心。對馬來族群而言，宗教信仰成爲「新馬來人」實踐的動力，馬來社會始終懷念過去馬六甲王朝在宗教與商業上的成功與光榮，藉由新馬來人理念實踐，歷史是有可能重演，馬來民族將會再度在世界上大放異彩。

在馬來西亞知識界普遍流行著用二元框架在思考問題：土著／非土著、穆斯林／非穆斯林，站在馬來族群的立場，馬來族群掌握國家的政治權力，因此這反映了一種支配性的結構，不論在文化思想方面或者物質資源方面，馬來中心化的意識型態表現在馬來知識社群的各種意見陳述上，族群論述與宗教論述結合在學術包裝討論下，強化了馬來西亞社會上所區分的二元架構，象徵著「馬來族群」在國家中的合法地位，並在各領域滲透這樣的意識型態。馬來知識份子利用報章、學術團體、國家機器重複的傳輸「新馬來人」的意識型態，在實現《2020宏願》的同時，也穩固了馬來社群在國家中的主導權。在學術界，馬來知識份子以伊斯蘭學術研究的姿態出現，獲得政府大筆經費支持，進行學術生產，並且有效的掌握大眾媒體，以伊斯蘭的價值觀教育社會大眾。除了馬來文報紙之外，英文報《新海峽日報》、《星報》等都有系統性的文章敘述，以論述實踐「馬來伊斯蘭價值」。即使是華文報系，經過近年來政黨、財團力量介入收購，顯示執政集團欲控制報業的企圖心，並利用政治和商業的手段雙管齊下，直接控制報紙言論方向，使華文報社逐漸失去自由批判的能力，對「馬來西亞國族」與「新馬來人」的危機意識不足。⁶³

⁶² 相關討論見陳亞才：〈新馬來人思潮翻覆而來〉，《資料與研究》，第六期（1993），頁 6-9。曾慶豹：《與 2020 共舞—新馬來人思潮與文化霸權》，1996 年，吉隆坡華社資料研究中心，頁 39-42。

⁶³ 于維寧指出（2004）馬來西亞華文報兩大困境包括執政集團收編報業、報業擁有權集中壟斷，可區分成《南洋商報》與《星洲日報》兩大集團，前者由執政集團中的馬華公會控制，後者則爲東馬華人富商。

對馬來社會而言，「馬來西亞國族」成爲特定意識型態的掩飾，「馬來西亞國族」實際上是爲了倡導「新馬來人」，而《2020 宏願》的挑戰，則成爲「新馬來人」轉化的動力與目標，「新馬來人」是「馬來西亞國族」的主體，領導支配國家走向已開發國家之林。從獨立建國到二十一世紀，馬來族群對華人的危機意識已經轉化爲積極面對挑戰，利用國家機器的介入，將「新馬來人」的意識型態全面穩固，形成一種文化霸權，深化土著／非土著的二元結構對立，並且讓這二元對立滲透到各領域而被視爲理所當然，「馬來西亞國族」終究未脫馬來民族中心主義的框架。



第四節 華人社會對國族論述的反應

華人族群處於像馬來西亞這樣的多元族群社會，當擺脫移民的身分認同之時，隨著政治和經濟的變遷，在國家的政治地位上處於弱勢地位，為了因應他所面對的內外環境，華人社會因此形成某種特定的政治論述，可以藉以面對外在問題，凝聚民眾共識，並爭取群體利益。政治論述的發展、演變、累積形構了一個社會集體意識，並且對於所屬群體的歷史產生特定目的的詮釋，呈現該群體成員的自我認同來源與未來方向。馬來西亞華人社會，對於馬來西亞的政治發展採取被動反應，也沒有產生一套足以邁向「馬來西亞國族」的政治論述，但在特定階段或者遇到特定事件，華人社會仍然顯示出特定的政治傾向及思維邏輯以面對困境及政治現實，本節旨在探討華人族群面臨外在的國家論述與政治環境的轉變之時，影響華人社會回應的背後動力與論述。

華人在獨立建國之後，在政治認同和情感上轉為本地認同，並較以往關心華人族群在國家的權利地位。事實上，在馬來西亞的華人相較於土著，華人在面對外在環境壓力時，因應自己本身的經濟地位與利益，可以區分成三種：第一種是商人階級，這一類的華人利益論述可以以馬華公會為代表，他們的論述偏向於社會穩定發展，因此立場偏向保守。第二種是以勞工階級為主，可以以民主行動黨⁶⁴為主，這類論述希望建立一個種族平等、經濟及社會公平、多元民主的社會。第三種則是華人社團，包括雪華堂、董教總等，他們要爭取的是公民身分，以及在國家中公民認同，不僅在國家中有明確的法律身分、地位、權利義務，更需要被國家承認其文化傳統。前述第一種華人，由於其商人身分，他們和政府經常保

⁶⁴ 行動黨在 1967 年發表了《文良港宣言》，以代表黨的基本政策及原則。在該宣言的「目標」章節中，標示了其立場：民主行動黨堅定的信仰一個以種族平等，社會及經濟公平及國會民主制度為基礎的自由及民主的社會主義馬來西亞理想。

持友好關係，爲了自身的經濟利益，因此在論述上往往偏向國家立場。至於第二種華人，多主張自由主義，以爭取政治上的權利。第三種華人，基於本身身分認同上的危機，這一類華人往往會要求被國家承認，並且希望可以保有自己的文化傳統，屬於傳統的華教運動勢力。

在五一三事件之前，東姑拉曼時代施行的政治體制是各族群精英協商出來的憲政體制，但這套協商憲政體制使華人獲得公民權之時，同時也確定了他們在國家的邊緣地位，華人承認馬來語的國語地位及馬來人特權，作爲取得公民權的交換條件。這樣的協商在華人社群中並非是真正的共識，有反對者認爲華人在國家獨立過程及國家建設方面功不可沒，在建國之後，同樣與馬來人都身爲公民，不應該因爲族群不同而享有差別待遇，國家應該平等的對待國內不同族群以達到真正的多元社會平等。這樣的族群地位平等的多元主義言論建立在捍衛華人社會利益的基礎之上，並且爲華人建構了一個理想中的馬來西亞社會，足以凝聚華人社會共識並使華人社會動員。但這樣的論述相較於「他者」的馬來民族主義，流於空洞並且缺乏具體方案。在多元族群的社會中，族群意識高漲，華人的「多元主義」言論不易脫離族群主義的標籤，而加上執政黨爲馬來政黨的巫統，華人從未獲得國家論述的詮釋權，很難在分配國家資源上與馬來族群競爭。

在此時期的華人論述可以以當時的華團領袖林連玉爲例，他強調獨立建國後的馬來亞必須具備「馬來亞精神」，這包含四個要素：英人的民主精神、華人的勤儉美德、巫人的樂觀胸襟、印人的和諧態度。林連玉強調，「在馬來亞獨立建國的事業中，挺重要的工作就是國民的心理建設，大家要培養共存共榮的觀念，就必須把所有的民族當作一家人看待，權利義務一律平等，使大家都相信有福同享有難同當，把國家建設的完整而穩固」。另一方面他同時強調，「我認爲在馬來亞建國的過程中，首先要建立的是各民族共存共榮的信念；要怎樣做才能建立各

民族共存共榮的信念呢？最要緊的是尊重各民族的文化。如果有一個民族的文化不受尊重，誰都會感覺不平的…我們官方語言必須根據國民實際應用的語文而定，馬來亞要建國，已經把華人包括在內，華人做了馬來亞的國民，華人的文字要不要受到應有的尊重呢？」（轉引自陳美萍 2005：238）

楊建成（1982）認為東姑拉曼的施政綱領是「馬來人掌權，華人繼續在國內建立商業信心，印度人在勞工界加強力量，使馬來西亞邁向和平繁榮的康莊大道，政府的國庫充裕，可以擴大筆款項供鄉村發展之用。」馬來亞基本上是馬來人的國家，只要延續英國分而治之的架構，政府可以穩定的從事國家建設。但由於各族群內部對協商內容存有意見，因而爆發五一三族群衝突事件，由此可以看出多元族群社會的共識很難形成。在五一三事件之後，維持族群和諧、國家社會穩定反而在國家論述中佔據最重要的位置，在巫統的主導下，新經濟政策、土著至上、馬來人優先、國家文化政策等帶有偏差性的政策一一誕生，形成後五一三的政經結構，華人無力動搖。華人處境在五一三事件發生之後比建國初期更艱困，國家機關憑藉新經濟政策在各領域介入扶植馬來土著，華人開始擔心在國家經濟中角色被邊緣化，再加上國家文化主張以土著和伊斯蘭為主，政府教育制度設計也環繞土著文化設計，華人在經濟、教育、文化各方面感受到明顯壓力，並清楚認知到華人社會處於政治弱勢的事實，因此降低政治期望，退守教育文化領域，以捍衛華人族群的利益。

在一九七零年代，華人社會面臨一連串的政策轉向，無力招架，政治氛圍十分低迷。但是由於華人社會一直在教育文化領域上受挫，因而有零散的自救的活動，以回應華人社會在國家內部教育與文化上的困境，但是多無太大成效。⁶⁵到了一九八零年代，華人社會發表了兩份重要文獻，清楚論述了華人的心態以及在

⁶⁵ 一離串的政策壓力引發馬來西亞華人社會的反彈與抗議，包括全國華人大團結運動、華社集資自組華人合作社、籌建獨立大學、復興全國各地獨立中學等等。

國家文化中應有的立場。

首先是一九八三年三月三十日由全國十五個具代表性的華團向文化、青年及體育部提呈的《國家文化備忘錄》，這一份文件表明了華人文化不應該只是族群文化，應該進入國家文化的一環。該備忘錄指出：

我國是一個多元民族，多言語文，多元宗教及多元文化的國家。要達至全民團結，首先必須承認及接受我國社會的多元性本質。但是，目前的國家語文，教育及文化政策卻具有濃厚的種族主義色彩與強制同化他族文化的傾向，只從單一民族的立場與觀點看待與處理語文，教育及文化問題。這個「馬來族中心主義」的政策與我國社會多元性本質之間的矛盾，就是問題的癥結所在。

(國家文化備忘錄：12 序言 1.2)



該文件對國家以馬六甲王朝為奠定馬來文化、伊斯蘭為主流的論述提出不同的看法，並提出足以代表華人社會的「建設國家文化的基本原則」：

今天的馬來西亞，不但在政體、行政、司法、經濟，及文化體系和馬六甲王朝有本質的不同；在領土的範圍方面，今天馬來西亞包括了整個西馬半島及東馬的沙勞與沙巴，非馬六甲的王朝領域可比。此外，在民族組成，人口，對外關係等方面也引起了根本的變化，因此，我國國家性質的特徵不應以十五世紀的馬六甲王朝為準，而應以獨立後的馬來西亞為根據，才符合客觀實際和憲法精神。

(國家文化備忘錄：14)

我們認為建設國家文化的基本原則如下：

- (一) 我國各族文化的優秀因素是建設國家文化的基礎。
科學、民主、法制精神及愛國主義思想，是建立共同文化價值觀的指導思想。
- (二) 共同文化價值觀應通過多元民族形式來表現。

(三) 國家文化應基於民族平等原則和通過民主協商來建設。

(國家文化備忘錄：15)

新興國家在脫離殖民地國控制轉而建立現代國家的過程，建立了一連串的符號以及價值體系，以進行國族建構，除了法律明文規定的經濟特權外，代表國家的「主流」文化包括語言與價值觀，隱含支配公共領域的利益分配的原則，這也是華人要求華人的文化歷史被包含進主流的國家文化歷史敘述的主要原因，這份文件的諸多主張可以看出這點。

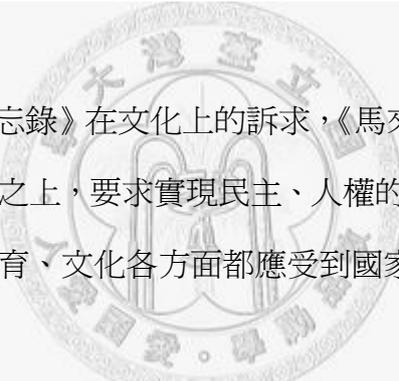
一九八五年十月十二日由全國代表五千多個華裔團體的二十七個領導機構及聯合總會發表了《馬來西亞全國華團聯合宣言》，代表當時華人社會對政治、經濟、文化、教育及社會福利的要求總匯整。該宣言開宗明義以民主人權為立論爭取族群平等，在一開始開宗明義宣示華人社會的不安：

- (一) 大馬華人社會對種族極化的嚴重性深感不安，我們認為這主要是政府的“土著利益至上”的一些政策及行政偏差造成的，他們侵蝕了及剝奪了其他種族的政治、經濟、社會、文化、語言及教育領域的基本平等權力。
- (二) 大馬華人社會除了對於貧富之間的極化日益加深極為關注之外，也對政府政策過分偏重馬來人而忽略了其他種族中的貧富問題和其他經濟領域的偏差感到憂慮。
- (三) 大馬華人社會也對我國自由及民主受到侵蝕表示關注。我們深信人權被侵犯、經濟、政治和文化上的壓制以及社會上所存在的不公平現象，是造成種族關係緊張的根源。
- (四) 我們對國陣政府及以華人為基礎的政黨，迄今未能解決上述各項問題感到失望。在此，我們重申維護大馬聯邦憲法所保障的基本人權與民主權力，國家原則以及聯合國人權宣言，並藉之以爭取我們的合法權利。

另外，也宣示了其主要要求與期待：

- (一) 我們認為政府的所有政策必須符合聯邦憲法、國家原則及聯合國宣言，以確保基本人權及民主權利不受侵害。
- (二) 各種形式的歧視，尤其是政府基於單一種族利益的政策嚴重地侵犯基本人權，至國民團結的最大障礙。
- (三) 我們譴責任何形式的沙文主義、種族主義及宗教狂熱行為。
- (四) 我們認為，平等的公平權利和政治權利是促進國民團結和國家進步的先決條件，唯有在自由、民主及平等的基礎上國民才能團結。
- (五) 我們要求政府尊重人民在結社、集會、言論及出版等各方面的基本民主權利。
- (六) 我們要求政府採取有效的方案，不分種族地消除及提高人民的生活水平

(雪蘭莪中華大會堂 1986；2)。



比較起《國家文化備忘錄》在文化上的訴求，《馬來西亞全國聯合華團宣言》奠基在華人族群集體權利之上，要求實現民主、人權的保障，確保多元社會中不同族群的公民、語文、教育、文化各方面都應受到國家平等的對待。

事實上，一九八零年代國家行政偏差牽涉面廣，在政府體制內馬來中心主義的思維為各單位的行政指導原則，從舞獅準証、華文招牌、華校師資、大學配額、發展三保山、少女皈依伊斯蘭、獨大敗訴等，這些都顯示了國家機關對華人社會訴求產生排斥性，再加上馬華公會在執政聯盟中，其地位及影響力大不如前，華人社會普遍對馬華公會產生不信任，因此在一九八零年代，華人社會因應國家論述以及行政偏差，開始積極回應。馬哈迪上任之後，由於面對巫統內部黨爭以及伊斯蘭黨的強大批評，馬哈迪起初並未把施政焦點放在華人社會上，面對華人的諸多訴求，馬哈迪受制於其對馬來選票的考量及黨內派系壓力，他不可能對華人社會放低姿態，以免在馬來群眾中威信降低；但馬哈迪在此時期卻又展現其自由民主國家的形象，因此華人族群的要求才有了發展空間，越演越烈。

在一九八零年代中期，大馬面對經濟衰退，馬哈迪政府弊案連連，政府不僅要面對馬來社群內部產生的壓力，華人社會本身在經濟面也因此產生更多的不滿。一九八七年的茅草事件爆發顯示國家機關對於反對運動有所忌憚，而衝突爆發的起因是因為教育部派遣完全不懂華文的師資到華小任職，引起華人社會普遍憂慮這是政府要改變華小媒介語的前奏，因此華人社會要求教育部收回有關行政命令，並且引發華人社會大串聯，包含馬華公會、民政黨與民主行動黨也都參與。事件本身演變到最後變成全國性議題，處處充滿的緊張與恐懼的氣氛，馬來社會與華人社會雙方害怕五一三事件會重演。最後在十月二十七日，政府動用內安法令下令進行對百位朝野人士的大逮捕，事件才宣告結束，而馬哈迪政府的威權色彩急增。茅草行動在當時使得華人社會的領導層一時出現真空，但卻也增加華人社會對政府威權色彩的疑慮，因而華人社會的政治論述未脫原先民主多元主義的基調，並且開始鼓吹兩線政治⁶⁶，以更積極的政治參與方式去對抗國家機關對華人社會的偏差。

在一九九零年代初期，由於區域經濟帶動大馬經濟高速成長，平均經濟成長率超過 8%，人民所得提高，各經濟領域皆有明顯的成長。加上《2020 宏願》的宣傳，馬哈迪政府由前期對華人社會的排斥與壓制轉為利用一套完整的國家論述意識形態說服，以合理化原有的政經秩序，對華人社會成功產生收編作用，獲取民眾支持。《2020 宏願》提及建立一個馬來西亞國族，幾乎收編了華人族群論述中對於多元族群過往的多元論述，並將「共同目標」拉到經濟層次，成功避開了涉及族群情感認同的文化地帶，族群文化成為「私領域」，在國家開放的氛圍下，華人社會一片歡欣鼓舞參與「2020 宏願」的藍圖實踐。而為了因應全球化秩序

⁶⁶ 兩線政治一詞見祝家華相關研究。兩線政治是大馬政治的特色，其概念主要來自兩黨制，但在組成上異於兩黨制，因為兩線政治涉及多黨結盟。此現象的出現是因為 1990 年大選，國陣與反對黨組成的陣線直接對壘，反對黨陣線希望以多黨聯合陣線的形式成為執政黨。

下中國經濟的崛起，政府對於華人文化與華文教育採取較以往開放的態度。但整理而言，自五一三事件以來的政經架構已經結構化，諸如公民權、官方語文、教育政策、經濟政策、文化政策、甚至政黨競爭的遊戲規則皆已上了軌道，談判空間所剩無幾，在這樣的前提之下，一九九零年代的《2020 宏願》國家論述對於意識形態的塑造的意圖更加明顯，國家在發展的前提下，國家重大政策原則並沒有太大變動，只有統治外觀上淡化族群色彩，族群結構的不平等仍然存在。

但相較於過往，一九九零年代所營造出來的開放氣氛以及國族期待，使得過去華人對於馬來人的對抗氣氛已經慢慢淡化，甚至，形成一股馬哈迪情結。華人政治固然有反抗政府霸權的能力，但在已經結構化的政經架構下，政治參與的格局空間不大，加上所佔國家人口比例⁶⁷日漸下降和國內對伊斯蘭議題⁶⁸的操作，所感壓力甚重。基於對國家穩定的渴望以及現實生活考量，馬哈迪在經濟政策上對華人的開放態度成功的獲得華人支持，馬華社會在對「馬來西亞」的國家想像上，進入了政府有意操作的意識型態框架中，即使有「新華人」⁶⁹的論述產生，但已無力擺脫華人在政治以及學術文化與國家經濟的邊緣性地位。曾慶豹認為新馬來人的提出是經過馬來知識社群的苦心經營結果，從「問題的提出」到「概念的操作」都充分顯露出在理論層次上的高度自覺性。反觀「新華人」的陳腔濫調，在「問題的缺席」和「概念的空洞」的雙重蒼白上，只不過再一次暴露華社嚴重缺乏理論耕作的耕耘者。（曾慶豹 1996：1）

對馬來西亞華人而言，其文化認同歷程等同於從中國移民心態轉為本土認同

⁶⁷ 根據 2004 年人口統計，馬來西亞目前人口共有 2570 萬，華族佔 25.4%，馬來族(土著)和印度族分別有 65.8%及 7.5%。見新加坡《聯合早報》2004 年 11 月 30 日。

⁶⁸ 政府對於「伊斯蘭國家」論述的操作，不改過往的兩面手法，一方面一再宣示馬來西亞國家的世俗性質，另一方面強調反對黨的偏激形象，強化華人社會對反對黨所主張的「伊斯蘭國家」疑慮，以獲取支持。

⁶⁹ 當時馬華公會林良實醫生呼籲華人社會必須努力「塑造最優秀的華裔」，華人族群必須順應時勢改變，積極面對競爭。（何啓良 1995：112）

的歷程，國家文化設定以土著文化及伊斯蘭為核心，標示了馬華文化在國家文化的邊緣性。在族群分化與宗教文化分歧的馬來西亞社會，必須探討在國家文化霸權充斥、國家資源分配族群化的結構下，華人在「求安定」心態背後的集體受難記憶和不安全感。馬來西亞華人的移民身分，使得他們在本土化的過程必須面對當地土著對他們「外來身分」的排斥，延續殖民結構下中間買辦身分的界定及土著的排斥。馬來西亞華人雖有經濟方面的實力，但在政治參與的過程一再受挫、發生衝突甚至爆發五一三事件，這些受難記憶伴隨馬來西亞華人成為華人社會共識凝聚的動力來源之一，但也成為華人社會因應政治困境常發生行動策略分歧的原因。華人社會在「自救」的同時，往往也有部分華人會因為華巫之間的想像恐懼，害怕再次爆發流血衝突而持沉默立場。對馬來西亞華人而言，除了必須面對國家的後殖民情境之外，最悲哀的是，面對不斷被複製出來殖民時期的族群框架，無力回應，而華巫之間的隔閡一再被強化。



第五節 國族論述的反思

所謂的「國族論述」指涉的不只是在國族建構過程用來塑造、鞏固國族認同的一套論述而已，更甚，可以成為政治工具，用來爭取政治權益、動員民眾。在馬來西亞，「國族論述」作為一套意識形態的柔性政治訴說，除了涉及被優勢族群用來鞏固及在國家資源分配上的優勢、強化分配結構的不平等外，更被弱勢族群用來做為保護自己利益的工具。「國族」作為一個構建出來的「想像社群」，進行此一想像的行動者往往將其眼光投注於渺遠的過去，企圖為國族的起源提供可靠的「歷史基礎」，馬來西亞的馬六甲王朝便是在此需求下，經由一套由特定的框架、聲音與敘事結構所構成的論述策略，被轉化成為「馬來民族」的光榮過去起源，為馬來西亞的國族認同提供了一個明確的文化符號。然而，以馬六甲王朝符號為中心所塑造出來的國族，卻侷限於馬來西亞的族群結構，而只能是一個具有高度排他性的族群團體所屬的歷史過去。對於這樣一套國族想像，馬來西亞內部也存有一些不同的聲音。談集體價值的馬來族群與主張多元民主平等的華人族群便是現存於馬來西亞的兩套不同國族論述。就「馬六甲王朝」的符號本身，亦有其內在的歧義與緊張，部分馬來知識份子極力擴充馬來族群性中的伊斯蘭傳統價值，但揭示博愛與平等的伊斯蘭教義卻與馬來民族主義衝突；另外，居於邊陲位置的華人社會利用「中華文化」的認同策略以及轉為當地政治的受難記憶，重塑本身的族群歷史記憶，提出一套抗制性的國族論述，主張多元社會中不同族群的生存權。在馬來西亞國族建構的政治、文化條件分析場域中，「馬來西亞國族」成為一高度建構性的符號，也正是各項現實利益與勢力對抗、爭執的場域。在馬哈迪時代之後的國族論述結構，更是如此。當馬來人利益受國家保障之時，巫統代表馬來族群利益的正當性地位開始出現危機，因此利用伊斯蘭化以豐富馬來民族主義的內涵，延續其在馬來社會中的正當性地位，居於國家執政地位的巫

統精英，爲了維持本身的政治優勢，必須先維護馬來族群本身利益，但事實上這一連串伊斯蘭政策的本質是爲了保護上層階級的利益，而非如國族論述中所宣稱的公平正義，而就馬來族群本身所造成的影響而言，也產生了貧富階級差異並且日益擴大。

在一九九七年所爆發的東南亞金融風暴及隨後的安華事件⁷⁰造成政治和經濟的雙重危機，使巫統的統治合法性地位受到挑戰。在金融風暴發生之後，一九九零年代經濟蓬勃發展之後連帶的問題一一浮現，私營化政策以及巫統的朋黨關係成爲大眾輿論的焦點，反對朋黨政治、貪污、金錢政治成爲很多人認同的價值，而在金融風暴發生初期，安華的派系仍掌控馬來文報系，安華領導的派系對於貪污的議題處理立場十分鮮明大膽，而將巫統貪污濫權的印象帶給社會大眾，使得巫統掌控國家機器而產生的政府腐化等問題受到輿論關注。而巫統當局處理安華事件的過程，被許多馬來人視爲不符合伊斯蘭教義的公正原則，媒體帶給民眾的印象從安華被革職、大示威、安華被逮捕、安華帶著黑眼圈出現在報章雜誌上等一連串印象，使得馬來社會開始有反省能力，意識到巫統在處理政治事件上的不公平態度，並進而有「烈火莫熄」運動⁷¹產生。安華事件至今雖未有定論，但其對馬來西亞政治、經濟、司法、文化各個領域產生的影響是不容忽視的，尤其公正、人權、反朋黨、反貪污等議題開始被帶入公眾領域討論。二十世紀末經濟環境的劇烈變動、社會結構變遷到政治變遷，使得巫統在馬來社會中的合法性地位

⁷⁰ 安華與馬哈迪在政壇上的關係相當複雜且密切。在 1969 年馬哈迪下野時，安華曾率領馬來大學生支持；馬哈迪上任後，邀請安華加入巫統，因而化解伊斯蘭黨造成的威脅；安華甚至在馬哈迪的擔任首相任內，擔任副首相，曾被視爲馬哈迪的接班人。但由於金融風暴處理的眾多議題安華立場與馬哈迪相異，最後安華被冠以性醜聞爲由而被革除職位與黨籍。

⁷¹ 安華於一九九八年九月二日被革職，他隨即發動群眾走上街頭要求改革，以「烈火莫熄」(Reformasi)爲口號，轟動一時。馬哈地政府隨後以「危害國家安全和社會秩序」的罪名將安華逮捕，並以多項罪名移送法辦。一九九九年四月，安華被控貪污罪名成立，判刑六年。次年八月，他被控的另一項極具爭議性的雞姦罪也罪名成立，另判刑九年。許多人認爲，馬哈迪以十五年有期徒刑一勞永逸地解決政敵，此舉不僅不符合馬來傳統文化，更埋葬了司法的獨立性。安華事件在大馬政治引發社運「烈火莫熄」，以及爾後成立的跨族群色彩政黨「公正黨」，繼續其政治理念。

受到動搖，並且直接影響接下來的一九九九年大選，反對黨包括伊斯蘭黨、民主行動黨、公正黨、人民黨甚至組成替代陣線（Barisan Alternatif，簡稱 BA），與國陣展開一對一對決。大選結果雖然國陣仍守住執政地位，但巫統仍喪失了許多馬來選票。但是值得注意的是，華裔選票在金融風暴及安華事件之後，投給國陣的票數仍有成長。⁷²在此次大選之中，華人的政治選擇顯示出自一九九零年代之後，國陣政府推動的自由化措施產生影響，施政大方向雖已底定，但國陣所推行在教育、文化、語言政策⁷³上的「小開放」吸引了不少華裔選票，加上媒體一再宣傳伊斯蘭黨的基本教義主張引發華人的恐懼。但是馬來選票的分裂使得巫統政府在馬來社會中的支持代表性漸漸失去。在美國發生九一一事件之後，馬來西亞政局也受到影響。國陣政府藉由「伊斯蘭國家」議題的炒作，重新獲得輿論支持，藉炒作基本教義派的激進立場，相較於政府的溫和伊斯蘭國家，國內非穆斯林與中庸穆斯林選擇了政府的溫和路線，加上國陣政府的執政優勢，原先巫統所引發的馬來社會正當性危機被化解，而華人的選擇也只能被迫在「溫和的」伊斯蘭國家與「激進的」伊斯蘭國家兩種選擇中做決定，於是，政府又重新掌握了伊斯蘭國家論述的發言權。

在金融風暴與安華事件引發了馬來西亞政局的變化，暴露了國家資源的分配機制背後的結構性不平等，並動搖了分配機制的穩固。但是，馬來西亞國家機關特別強大，國家機關有充分的資源與手段去忽視或抗拒民間社會的訴求。處於後殖民社會的馬來西亞，執政菁英在去殖民勢力之後，仍然延續殖民架構中的土著與非土著的二元架構，以維持其統治正當性，並且藉由意識形態在各領域的滲透強化其統治。執政菁英的國族論述非一朝一夕可形成，並且依照不同時局變化而有不同的樣貌，但「馬來民族主義」一直是牽動馬來西亞國族論述背後的重要動

⁷² 1999 年大選結果分析見潘永強〈抗議語順從：馬哈迪時代的馬來西亞華人政治〉一文，收錄在何國忠編《百年回眸：馬華社會與政治》，頁 185-188。

⁷³ 國陣所通過政策例如通過南方學院、新世紀學院設立、拉曼大學招生、開放人民往中國旅遊等等。

力。巫統作為代表馬來利益的政黨，雖然掌握著國家權力，在公平正義的原則下應該顧及全民福祉，但也由於其族群特色，所以當政府政策與族群利益發生衝突時，執政者必須先顧及其所屬族群利益，才能獲得其族群社會的支持，在此情形下，華人族群一再被邊緣化，在國家各領域的重大政策無置喙餘地。

就馬來社會而言，其族群意識緣於殖民時期所建構的「他者」想像，「他者」的意涵包含英國殖民者與華印移民，在英殖民政權遠去之後，行政體制和族群結構延續殖民時期的架構，對馬來土著而言「他者」只剩下非土著，而非殖民建構離下來的體制，於是建國初期的憲政體制展現的協商精神可以視為是延續英殖民體制權力互相制衡的設計。由於馬來人與華人在建國過程中，對「國族」的想像不同，馬來人希望建立一個以馬來人為主體的國家，而華人則希望新國家在塑造國族的過程中，可以容納不同的族群參與，華人應享與其他族群一樣的公民權利。這樣的期待衝突在五一三事件之後勝負分明，馬來人獲得國家政治權力的主宰地位，並且將「馬來民族至上」的分配原則擴展到各領域，隨著華人日益被邊緣化，馬來人從對華人的防衛心態轉化成實際政策產出，並且將族群不平等加以結構化，而華人只能退居教育文化等議題對抗馬來文化霸權。

對華人社會而言，「林連玉」成為動員華人族群的符號。林連玉的華教領袖地位、華教鬥士形象在其逝世之後開始受到注意，並被強化，以象徵華人族群在語言、文化、教育方面爭取族群權益，並被譽為「族魂」。⁷⁴歌頌林連玉、懷念林連玉開始成為華人族群建構族群認同的想像成果，象徵華人社群長期以來在政治、經濟、教育、文化上遭受排擠，可以在「林連玉精神」的引領下，繼續奮鬥，

⁷⁴ 林連玉生平為華教爭取權益，但最後慘遭政府吊銷公民權，並且晚景淒涼、鬱鬱寡歡。一直到 1985 年 12 月 18 日去世之後，死訊傳出，林連玉三字再度成為話題，「林連玉精神」成為華人祖先奮鬥精神的象徵。而林連玉的墓園更被刻上「族魂」以表揚其精神，其忌日更被華教運動者定為華教節。

爭取華人族群利益。除了英雄化華教鬥士做為華人享有的共同歷史、祖先、認同的塑形之外，因應馬來西亞國家文化政策的制定，華人在文化課題上也有一番因應。例如舞獅活動的提倡以及各種傳統中華文化活動如傳統水墨畫、書法、春聯、燈籠、地方戲曲、華人節日等都被大力提倡，由於國家文化政策將華人排除在外，而使得華人社會開始定義何謂華人文化並且大力提倡以將華人文化納入國家文化的範圍。國家以特定族群文化為國家文化的基準，則使得被排除在外的華人文化只能採以另一套易於國家文化的論述，以對抗文化霸權。

在馬哈迪上任之後，為了因應國內外壓力，伊斯蘭被政府收編為國家政策的內涵，並強調集體主義與傳統價值以對抗西方力量，其施政路線還是以「馬來民族主義」為主，利用社群集體價值與伊斯蘭結合，成為其國族論述的基本論調。而華人族群在五一三事件之後，一再被邊緣化，即使持著民主多元主義的主張，由於國家文化霸權已經形成並且穩固滲透到各領域，華人社會的主張對於國家決策的影響力有限。

印度學者帕薩恰特吉認為不論是自由主義或社群主義在「東方」都有適用性不足的問題，我認為在馬來西亞也不例外。在殖民統治時代，殖民書寫往往將殖民社會形容成落後並缺乏轉變為現代工業國家的內在動力，因此，當殖民地獨立之後，必須要經由一組完整的現代化計畫來促成被統治殖民國家轉變為現代化工業國家，馬來西亞的國族主義份子基本上同意這樣的預設立場與論調，在其現代性塑造國族的計畫中，許多傳統因素和社會實踐在現代化過程中被完全改造或革除，但是國族主義份子卻也同時堅持在他們傳統中有一些因素是有別於西方卻和現代性精神完全一致，而伊斯蘭在馬來民族主義者眼裡就是這樣的功用。

透過東方與西方的對照，國族主義者挑選出西方文化中的個人主義來代表西

方並加以貶抑，並且以伊斯蘭的傳統社會價值、集體主義做對比，同時堅持後者可以修正個人主義所造成的問題，這樣的論調在馬來西亞國家官方意識形態中常常可以觀察到，這樣的論述也常常被用來鞏固威權政策與政體。這一類的言論可以清楚看到後殖民社會在現代化過程中，加入「國族」的因素進而產生新的政治問題，也就是國族主義者立場搖擺不定，一方面保有傳統文化和道德價值的，另一方面有些傳統文化和道德價值卻同時成爲阻礙國家進步成爲現代化國家的符號。馬來西亞在在建國之後，國家建設以及國族塑造過程也受「發展」理念所迷惑，認爲只要採用適當的經濟成長與社會改造政策，國家就可以擺脫貧窮及落後的狀態，因此國家採用大量現代化的統治技術，在這樣的脈絡背景下，「社群」的概念也被有計畫的運用。在馬來西亞，依照法律、行政、經濟或選舉等目的，馬來社群和華人社群在各領域被區分出來並且強化其對立，在殖民時代的劃分群體標準在後殖民時代被持續運用，並且成爲國家政策需求的背書或根據，在馬來西亞的「族群」概念被當成政策對象看待。族群的概念必須考慮新興國家在國家獨立發展過程中與國族主義密不可分，除了被當成現代國家統治策略的對象之外，族群有其主體性及歷史脈絡，而非純粹被用來做工具性利用，被作爲政治上正當性的來源。執政菁英統治權力的來源來自馬來人在政治領域上的優勢，並且將其施政合法性建立在族群的緊張關係上，利用隱含馬來民族主義的一套國族論述來引領國家各項政策的產出與實施，但卻由於馬來社會本身的階級利益衝突，而使得馬來人／華人的二元結構成爲執政菁英的統治正當性來源，隨著國族建構的發展，以國家統治階級爲核心支配國家資源分配產生對抗，在馬來社會本身的伊斯蘭改革力量與華人社會在教育文化方面的對抗都展現了族群本身的主體性。而馬來西亞強大的國家機關力量統治下，不同社群針對國家統治階級的文化霸權而展開的對抗是否可以擺脫族群框架，有待觀察。

第五章 結論

殖民時期的馬來亞，長期受到英國殖民政府的族群分治政策影響，導致馬來亞的社會結構深受影響，並以族群為單位反應在政治、經濟、教育文化等各層面，這樣的社會結構一直到獨立建國之後仍然支配著馬來亞的發展。馬來西亞脫離英國殖民而獨立並被國際社會承認，但英國在過去對殖民地的殖民政治體制所殘留的影響仍然存在，曾受英式教育的馬來菁英在英國殖民勢力離開之後繼承之前英國殖民者所留下的行政資源，進行國族塑造（nation-building）。繼承英國殖民政權的國家統治菁英，多是由殖民教育體制所教育培養出來，這些人在接受英國所設計的現代化殖民教育體制後，保留了英國教育體制中隱含族群區別的刻板印象，因此，在取代殖民勢力建立新政權之後，無形複製了舊式殖民結構，延續原有的殖民行政體制，及社會上族群分治的社會結構。

在獨立建國之後，東姑拉曼時代一直到五一三事件發生之間，以巫統為領導政黨勢力的聯盟，帶領馬來亞聯邦脫離英殖民政權控制並且獨立建國，在立國初期採用「社群主義」的政治制度，以和平手段解決族群利益分配的原則，依照協和式民主的精神執政，以權力共享的執政論述協調各族利益分配。憲政體制的設計原意是利用不同族群在各自領域分工且制衡，執政聯盟只需延續英國的協調緩衝角色。但憲政體制實施後馬來族群和非馬來人都不滿意憲制協商的結果，憲制議題不斷被炒作，在馬來族群內部，馬來人認為東姑拉曼在公民權議題上對華人過於讓步；在華人族群內部，華人在爭取公民權方面得利之後，則更進一步要求實施多語言政策以及追求族群地位平等。馬來人以馬來民族主義為考量，主張單一民族、語文、文化、宗教為出發點進行國族建構；而非馬來人則希望以文化多元主義來進行國族建構，主張不同族群可以保有自己的文化獨特性，相互尊重並

且和平共處。不同族群對於國族建構有不同的想像與主張，以致雙方衝突與緊張關係持續升高，雙方角力與衝突展現在官方語言、國語、教育政策、公民權等相關國家公共政策上，一直到五一三事件爆發後，族群緊張關係才有所轉變。

五一三事件的爆發顯示在馬來西亞獨建國之後，協商民主的憲政論述並不適用，各族群在馬來西亞國族塑造過程中並沒有產生共識，協商式民主的國家論述無法說服不同族群，國家執政者必須重新尋求一個可以凝聚社會團體共識的基礎，因此，在後五一三時代，馬來西亞政府藉由國家原則、新經濟政策、國家文化政策三大政策來穩固社會共識，並使族群利益分配結構化。

在五一三事件之後，馬來社會將五一三事件的原因歸為馬來人在經濟面的落後才導致社會動蕩不安，因此，巫統執政菁英為了重新獲得在馬來社會中的正當性，政府政策開始轉向以「土著至上」為施政指導原則，並透過實際政策保障馬來人特殊地位及特權，自此以後，對馬來人而言，在國家機器的介入之下，華人的競爭壓力已不足為懼。華人因為五一三事件的教訓，只能在「合法」的範圍內爭取族群利益，五一三事件成為華人的「集體受難記憶」來源，加上經濟與教育文化各方面國家對華人的邊緣化處理，隨著國家認同轉型的逐漸完成，華人社會充斥集體挫敗記憶。華人的族群邊界不單是華人單方面選擇的結果，也反映了其被動的「不被認同」的情境。另外，執政當局有意營造華巫邊界，使得殖民時期所架構出來的族群隔離不斷被複製，延續華巫族群之間想像、不安全感、刻板印象與恐懼。華人在馬來西亞國家中的地位是後殖民國家中弱勢族群的典型，華人在國家政策各領域被邊緣化，因此華人只能退居國家教育文化領域上抗爭，基本上這可以視為華人社會為針對國家霸權進行的對抗。

馬來人在五一三事件後成功的穩固對國家資源分配的主導權，獲得詮釋國家

的過去、現在、與未來的權力，相對而言，非馬來社會因應於國家對其的不平等，試圖在合法的範圍內爭取國家資源分配，希望可以參與國家建構，但華人社會在五一三事件之後經由政治、經濟、文化各方面一連串的變局，無力招架，只能被動回應。

在一九七零年代，由於伊斯蘭改革力量的興起加上伊斯蘭黨對於政府的強烈批評，使得巫統政府爲了因應來自馬來社會的壓力，在政策產出上越來越伊斯蘭化。馬來西亞自建國初期重大政治變革皆有馬來民族主義力量介入，在馬哈迪上任之後，其馬哈迪政府的國族建構更是結合發展理論，宣稱要帶領馬來西亞邁入先進國家之林。馬哈迪的政治理念起初可以以《馬來人的困境》一書爲代表，其激進的馬來民族主義在書中一覽無遺，書中主張馬來人面臨三種困境：曾淪爲殖民地的歷史困境、近親通婚而造成遺傳劣化的困境、外來移民尤其是華人在經濟上處於支配地位的經濟困境，政府應該對馬來人實施保護政策，以達真正的平等。在馬哈迪上任之後，他的馬來民族主義思考開始有了變化，比起之前的極端立場，馬哈迪在書中重新審視馬來人落後的原因之時，把矛頭指向保守伊斯蘭價值及西方影響。而一九九零年代馬哈迪政府的國族論述相較之前，更形完整。藉由《2020 宏願》與「新馬來人」論述的結合，馬哈迪政府開始形成一套完整的國家論述，建構《2020 宏願》爲基本架構的國族論述，不論政府政策、學術界、媒體全都環繞此藍圖爲中心作文化再生產，以強化此套國家論述中隱含的意識型態。簡單的說，《2020 宏願》的大政策方針依然圍繞土著至上的意識型態，「新馬來人」是馬來西亞國族的概念核心，透過國家機器及行政官僚的操作，使國家內部的權力資源分配比以往更加穩固。

針對馬來社會，伊斯蘭原先是在野黨與馬來社會的主要批評力量來源，但是在馬哈迪上任之後，政府反而將伊斯蘭加入國家論述之中，與馬來民族主義結

合，消弭馬來社會中的批評聲浪。馬哈迪時代的國族論述藉由伊斯蘭現代化與馬來傳統集體價值的提倡，使馬來民族主義內涵轉化，超越原先的族群框架，馬來西亞將由「新馬來人」帶領走向現代化的伊斯蘭國家，步入先進國家之林。針對華人社會，政府一方面炒作《2020 宏願》營造出來的開放氣氛以及國族期待，令一方面炒作伊斯蘭黨的激進回教國主張，使得華人社會只能被動回應國家政策，日益邊緣化。

在馬來西亞，「國族論述」作為一套意識形態的柔性政治訴說，除了涉及被優勢族群用來鞏固及在國家資源分配上的優勢、強化分配結構的不平等外，更被弱勢族群用來做為保護自己利益的工具。由馬來人主導的國族論述，將國族歷史起源放在光榮的馬六甲王朝，藉以證明馬來人有經商的才能、光榮的過去以及悠久的伊斯蘭傳統，為馬來西亞的國族認同提供了一個明確的文化符號，然而，以馬六甲王朝符號為中心所塑造出來的國族，卻侷限於馬來西亞的族群結構，是一個具有高度排他性的「馬來族群」所屬的歷史過去。對於這樣一套國族想像以及國族塑造的論述，完整的反應了國家執政菁英的權力地圖。國家執政者為獲取執政正當性，必須先獲取在國家中優勢族群的支持，也就是馬來族群。因應馬來社會中伊斯蘭力量的挑戰，國家機關只能更伊斯蘭化，以代表其保護馬來穆斯林的決心。事實上國家伊斯蘭政策的本質只是被動因應國家政策遭受伊斯蘭力量的挑戰，是為保護國家上層階級的利益，而非如國族論述中所宣稱的公平正義。

在馬來西亞政治當中，族群與宗教是兩大不可忽視的因素。馬來執政菁英一方面要維持馬來民族主義的基調，另一方面經由一組完整的現代化計畫來促成國家轉變為現代化工業國家，在馬來西亞現代性塑造國族的計畫中，許多傳統因素和社會實踐被執政菁英工具性利用，被視為「保守的」、「落後的」因素會阻礙國家進步，因此在國家現代化的過程中被完全改造或革除；但是執政菁英卻也同時

堅持在他們傳統中有一些因素是有別於西方卻和現代性精神完全一致，而伊斯蘭在馬來民族主義者眼裡就是這樣的功用，因而被用來對抗西方勢力。

在馬來西亞的發展式伊斯蘭國族論述中，可以看出執政者立場搖擺不定，一方面保有特定傳統文化和道德價值的，另一方面有些傳統文化和道德價值卻同時成爲阻礙國家進步成爲現代化國家的符號。馬來西亞在在在國建國之後，國家建設以及國族塑造過程受「發展」理念所迷惑，認爲只要採用適當的經濟成長與社會改造政策，國家就可以擺脫貧窮及落後的狀態。但在這樣的脈絡背景下，在馬來西亞，法律、行政、經濟、選舉或教育文化等領域皆以「族群」爲施政劃分原則，在殖民時代的族群劃分標準在獨立建國之後被持續運用，並且成爲國家政策的根據。執政者統治權力的來源來自馬來人在政治領域上的優勢，並且將其施政合法性建立在族群的緊張關係上，馬來人／華人的二元結構成爲執政菁英的統治正當性來源，並且利用隱含馬來民族主義的一套國族論述來引領國家各項政策的產出與實施。

在經歷安華事件與金融風暴之後，馬來西亞的政府腐敗、金權政治與威權統治全攤在人民之前，原先執政菁英以族群爲施政對象的政策設計，出現了適用性不足的問題。在展現《2020 宏願》新馬來人將帶領國家走向現代化的強大企圖心的同時，華印族群在國家中的地位早已經被邊緣化，對國家重大政策沒有置喙餘地，華印族群在國家中的地位居於少數族群位置已成定局，在這樣的情形之下，《2020 宏願》仍然以土著至上的意識型態主導，老調新談，而其主要目的則是鞏固在馬來西亞資本主義化之後的權力新貴，但安華事件與金融風暴攤在馬來社會之前以及其造成的負面影響，《2020 宏願》的美麗願景以及馬來民族主義真能消弭馬來社會的反省聲浪？另外，在《2020 宏願》的領導之下，華印族群沒有選擇餘地的被劃入「馬來西亞國族」之中，但卻無法介入國家的資源與政治權

力分配，這對於身為少數族群的華印族群來說，是極大的悲哀，華印族群在憲法規定下，遭受國家族群政策的不平等對待，在國家權力邊緣化的今日，卻還得承受以「新馬來人」為意識形態指導的馬來西亞國族論述，隨著族群結構的僵化，少數族群在國家中的位置日益邊緣、日益弱勢。

面對全球化與西化的壓力，馬來社會將馬來民族主義與伊斯蘭現代化力量結合，以強化馬來穆斯林在世界上的競爭力。但在馬來傳統之中根深蒂固的伊斯蘭價值在未來的日子裡仍然會成為馬來社會在思考社會公平正義問題時的依據，在當下馬來西亞政府面對最大的正當性危機應該是馬來社會的分裂與對政府的反動。隨著資本主義發展與全球化力量，馬來西亞社會內部貧富差距擴大，而階級利益衝突日益明顯。族群魔咒的操作在馬來西亞社會的影響力將會日漸低落，取而代之的，則會是馬來穆斯林以伊斯蘭價值反思何謂社會的公平正義的改革力量。馬來社會長久以來受限於族群框架以及馬來民族主義力量的牽引，但當馬來西亞的馬來人支配地位確認，馬來民族主義漸漸沒有存在的必要性時，馬來西亞執政菁英以族群二元對立為基礎框架的國族論述要如何因應社會壓力而改變？

馬哈迪首相自一九八一年開始擔任馬來西亞首相以來，任內推動多項大型建設計劃，包括吉隆坡塔、國油雙峰塔（Petronas Twin Tower，KLCC 又名城中城）、吉隆坡國際機場、布特拉在也（Putrajaya，以下簡稱布城）等等，這些建築除了宣示近年來在全球化時代馬來西亞的進步與國力之外，更是具體的形塑了國民對馬來西亞的觀感與認同。布城佔地 4931 公頃，位於馬來西亞首都吉隆坡以南的 25 公里處，位於吉隆坡與機場之間。在 1981 年，即有人提議在吉隆坡以外建都，後不了了之。一直到 1993 年，內閣批准在雪蘭莪州雪邦縣建立新的首都，並命名為 Putrajaya，聲稱紀念第一任首相東姑拉曼，馬來西亞政府並計劃在 2005 年以前把政府大部份的行政部門搬遷到布城去。政府公佈搬遷布城的理由不外乎是

《2020 宏願》的一環、抒解首都吉隆坡的城市擴張壓力、方便政府部門管理運作並且提高行政效率等等，但隱藏在這些官方說法背後，可以看出大馬政治權力地圖的分配，而其實際做用在於將政府行政中心由吉隆坡遷出。

馬哈迪指出「我們需要身分認同。吉隆坡無法提供我們身分認同，她的起源是一座礦城，我們需要一個可以反應獨立後馬來西亞的城市，所以我們需要布特拉在也」⁷⁵移行政首都到布城的作法，其實除了尋求身分認同之外，更重要的意義便是將華人在吉隆坡過往的紀錄去歷史化，藉由布城以馬來人／伊斯蘭為身分象徵的建築設計，提供馬來人／伊斯蘭的想像，象徵的新馬來人有足夠的實力去面對全球化挑戰。但是，我們也可以由布城的設計看出馬來執政菁英無法跳脫出族群框架，馬來執政菁英在面對「族群差異」之時，選擇維持族群差異的存在，以維持馬來族群在國家之中的優勢；另一方面，藉由將華人去歷史化，宣示新馬來人主導國家發展的權力。在今日，執政當局面對不同族群的文化差異之時，所應該處理的問題已經不再是承認差異的存在、包容不同族群，而是在於其面對族群差異的態度。馬來西亞執政菁英為了其統治正當性，選擇延續族群邊界想像，維持族群架構。這樣的國族論述基礎勢必隨著族群對立情形減弱而遭受挑戰，屆時，以馬來民族主義為基調的國族論述將會無法消除馬來社會本身的對政府的批評。另外，華印族群雖然在馬來西亞國家中居於少數族群位置，但其族群本身長久以來與馬來族群互動而產生的雜匯性是可以期待的，當經濟領域、教育文化領域、政治領域不同族群間互動越密，並隨著《2020 宏願》的大架構進行國族塑造，「馬來西亞國族」的涵括範圍將越來越大，族群問題將是地方層次的議題，而因應全球化力量，「馬來西亞國族」必須面對的是外在壓力，而非僅僅為因應國內族群架構。

⁷⁵ 見 BM (5/1/2003)：'Sebang-Sebang Bersama Tok Det.'一文，轉引自劉鎮東〈布特拉在也：解讀馬哈迪的權利地圖〉，收錄在潘永強、魏月萍主編《再見馬哈迪》一書（2003:88）。

參考文獻

一、 英文書目

A. B, Shamsul

1991 “*Ethnic Relations in Malaysia: A Critical Re-Assessment.*” A paper for a seminar at the Centre of Southeast Asia Studies, Monash University.

2001 “*A History of an Identity, an Identity of a History : The Idea and Praticce of Malayness in Malaysia Reconsidered*”, *Journal of Southeast Studies*, 32(3), pp355~366.

Anderson, Berndeict

1991 *Imagined Communities, Rev.edition.* London : Verson.

Barth , Fredrik

1969 “*Introduction*” , eds Fredrik Barth , *Ethnic Groups and Boundaries : the Social Organization of cultural Difference* , London : George Allen and Unwin.

Brown, David

1989 “*The state of Ethnicity and the Ethnicity of the State: Ethnic Politic in Southeast Asia*”, *Ethnic and Racial Studies*(12)1:47~62.

C.F. Yong and R.B. Mckenna,

1990 *The Kuomintang Movement in British Malaya, 1912~1949* . Singapore: Singapore University Press .

Cohen , Abner

1969 *Custom and Politics in Urban Africa.* London: Routledge.

Economic Report 2004/2005, Ministry of Finance Malaysia

Geertz, Clifford

1963 *Old societies and new States : the quest for modernity in Asia and Africa.* eds Clifford Geertz. New York: Free Press of Glencoe.

Gomez , Edmund Terence and Jomo, Kwame Sundaram

- 1999 “*Malaysia’s Political Economy: Politics, Patronage and Profits*”,
London: Cambridge Press, p.187.

Gordon , Milton

- 1964 *Assimilation in American Life : The Role of Race, Religion and National Origins*, New York : Oxford University.

Gullick, John Michael

- 1964 *Malaya* .London: Ernest Benn.

Horowitz, Donald L.

- 1975 “*Ethnic Identity*”, eds Nathan Glazar and Daniel P Moynihan, *Ethnicity: Theory and Practice*. Cambridge: Harvard University Press.

Hua, Wu Yin

- 1983 *Class and Communalism in Malaysia: Politics in a Dependent Capitalist State*. London: Zed Book Ltd.

Jomo, K.S.

- 1986 *A Question of Class : Capital, The State and Unven Development in Malaysia*, Singapore : Oxford University Press.

Lipset, Seymour Martin

- 1959 “*Some social Requisites of Democracy: Economy Development and Political Legitimacy*”, *American Political Science Review*, 53(1): 69~105.

Memmi , Albert

- 1965 *The Colonizer and the Colonized*. New York: The Press, Inc.

Mohamad Abu Bakar

- 1985 “*Pengislaman, Pembudayaan dan Pertembungan Budaya di Malysia*,” dalam Wan Abdul Kadir Yusoff dan Zainal Abidin Borhan (ed) *Ideolog dan Kebudayaan Kebangsaan*. Kuala Lumpur: Jabatan Pengajian Universiti Malaya hlm70-109 ”

Mutalib, Hussin

- 1990 *Islam and Ethnicity in Malay Politics*. Singapore: Oxford University Press.

Parsons, Talcott

- 1975 “*Some Theoretical Consideration on the Nature and Trends of Change*

of *Ethnicity*”, eds Nathan Glazer and Daniel P Moynihan, *Ethnicity: Theory and Practice*. Cambridge: Harvard University Press.

Roff, William

1980 *The Origins of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: University of Malaya.

1994 *The Origins of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: Oxford.

Sartori, Giovanni

1976 *Party and Party System: A Framework for Analysis*. New York: Cambridge University Press.

Tan Chee Beng

1987 “*Ethnic relation in Malaysia in Historical and Sociological Perspective*”, *Journal of Malaysia Studies*, 5(1):99~119。

Teik, Khoo Boo

1997 “*Democracy and Authoritarianism in Malaysia Since 1957: Class, Ethnicity and Changing Capitalism*”, in *Democratization in Southeast and East Asia*, Anek Laothamatas eds., Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Wah, Loh Kok

1981 “*Ethnicity and Loyalty : Chinese Education and other Issues*,” in *The Chinese Community and Malaysia-China Ties : Elite Perspectives*, Japan : Institute of Developing Economic, pp45-80.

Vorys, Karl von

1975 *Democracy without Consensus : Communalism and Political Stability in Malaysia*. New Jersey: Princeton University Press.

Yinger, J. Milton

1985 “*Ethnicity*”, *Annual Review of sociology*, 11:151~180.

二、 中文書目

于維寧

- 2004 《馬來西亞《東方日報》之研究：在報業壟斷與政治干預夾擊下的生存之道》，暨南大學東南亞研究所碩士論文。

Edward W. Said，王志弘等譯

- 1999 《東方主義》。台北：立緒文化。

王明珂

- 1994 〈過去的結構：關於族群本質與認同變遷的探討〉，《新史學》，第五卷第三期。

- 1997 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨。

王國璋

- 1997 《馬來西亞的族群政黨政治(1955-1995)》。台北：唐山。

古鴻廷

- 1994 《華僑的認同問題：馬來篇》。台北：聯經出版社。

江炳倫

- 1989 《亞洲政治文化個案研究》。台北：五南。

江宜樺

- 1998 《自由主義、民族主義與國家認同》。台北：揚智文化公司。

全國行動理事會

- 1969 《全國行動理事會報告書：五一三悲劇》。吉隆坡：馬來西亞政府。

Ernest Gellner，李金梅譯

- 2001 《國族主義》。台北：聯經出版。

李炯才

- 1994 《追尋自己的國家》。台北：遠流。

李偉成

- 1991 《東南亞國家政治體系論》。台北：五南圖書公司。

李光耀

- 1998 《李光耀回憶錄 1923-1965》。台北：世界書局。

何國忠

- 2002 《馬來西亞華人：身分認同、文化與族群政治》。吉隆坡：華社研究中心。
- 何忠良
- 1990 《西馬來西亞華人政黨政治之研究》，政治大學東亞研究所碩士論文。
- 何啓良
- 1995a 《政治動員與官僚參與：大馬華人政治論述》。吉隆坡：華社資料研究中心。
- 1995b 《面向權威》。吉隆坡：華社資料研究中心。
- 宋鎮照
- 1996 《東協國家之政經發展》。台北：五南。
- 林開忠
- 1999 《建構中的華人文化：族群屬性、國家與華教運動》。吉隆坡：華社研究中心。
- 1992 《從國家理論的立場論——大馬華人教育運動中傳統中華文化之創造》，清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 林伯生
- 1996 《論馬來西亞華人與馬來西亞人的種族關係發展》，中山大學政治學研究所碩士論文。
- 林合勝
- 2001 《馬來西亞華人角色轉變之研究》。中山大學中山學術研究所碩士論文。
- 林水椽, 駱靜山
- 1984 《馬來西亞華人史》。雪蘭莪：馬來西亞留臺校友會聯合總會。
- 林若雱
- 2000 《馬哈迪主政下的馬來西亞：國家與社會關係（1981-2001）》。台北：韋伯文化事業出版社。
- 周福堂

- 1993 (2020 宏願中的馬來西亞族群),《資料與研究》。吉隆坡: :華社資料研究中心,第六期,頁 62-65。

周宗仁

- 1997 《馬來西亞華人地位之研究》。政治大學中山人文社會科學研究所博士論文。

Benedict Anderson, 吳叡人譯

- 1999 《想像的共同體: 民族主義的起源與散布》。台北市: 時報文化。

吳乃德

- 1993 〈省籍意識、政治支持和國家認同—台灣族群政治理論的初探〉,《族群關係與國家認同》。台北: 業強。頁 27~52。

吳祖田

- 1995a 〈馬來西亞的族群關係: 三十年的回顧〉,《問題與研究》。34 (7): 51-63

- 1995b (馬來西亞族的群衝突與整合),收入邵宗海、楊逢泰、洪泉湖(合編)《族群問題與族群關係》。台北: 幼獅,頁數 251-265。

馬哈迪著,葉鐘鈴譯

- 1981 《馬來人的困境》。新加坡: 皇冠。

侯政宏

- 2002 《馬來西亞華人政治參與之研究—兼論華人政治上的地位與角色》。淡江大學東南亞研究所碩士論文。

麥留芳

- 1985 《方言群認同——早期星馬華人的分類法則》。台北: 南港中央研究院民族研究所。

施正鋒

- 1998 《族群與民族主義—集體認同的政治分析》。台北: 前衛。

- 1999 《台灣政治建構》。台北: 前衛。

胡幼慧主編

- 1996 《質性研究：理論、方法與本土女性研究實例》。台北：巨流。
華社資料研究中心編輯部
- 1987 《馬來西亞種族兩極化的根源》，吉隆坡：華社資料研究中心。
Edward W. Said，梁永安譯
- 2004 《文化與抵抗》。台北：立緒。
陶東風
- 1999 《後殖民主義》。台北：揚智。
祝家華
- 1992 《種族威權民主國家的政治反對勢力之形成與結盟——大馬兩線政治的評析(1985~1992)》，政治大學政研所碩士論文。
- 1994a 《解構政治神話：大馬兩線政治的評析(1985-1992)》。吉隆坡：華社資料研究中心。
- 1994b 〈從吶喊、平等的夢魘——華裔馬來西亞人的權利平等運動以及中產階級的反叛：華裔兩線政治思潮形成的分析〉，何啓良編《當代大馬華人政治省思》。吉隆坡：華社資料研究中心。
- 2005 〈兩線政治：十年變遷與轉型——兼論大馬華義的政治選擇與實踐〉，收錄在何國忠編《百年回眸：馬華社會與政治》。吉隆坡：華社研究中心。頁 175~201。
- 郭仁德
- 1991 《勞工黨血淚二十年》。吉隆坡：馬來西亞華人文化協會。
- 郭玉文
- 2004 《馬來西亞「新經濟政策」的調整對馬來族群經濟影響的研究》。淡江大學東南亞研究所碩士論文。
- 崔貴強
- 1989 《新馬華人國家認同的轉向 1945-1959》。新加坡：南洋學會。
- 雪蘭莪中華會堂
- 1986a 《馬來西亞全國華團聯合宣言》。吉隆坡：雪蘭莪中華會堂
- 1986b 《馬來西亞全國華團民權委員會：貫徹華團宣言第一階段九大目

標》。吉隆坡：雪蘭莪中華會堂

陳德泉著、陳華才譯

1983 《馬來西亞建國的困境》

陳丁輝

2005 〈想像還是真實？獨立後馬來（西）亞國族建構的再思考〉，收錄在何國忠編《百年回眸：馬華社會與政治》。吉隆坡：華社研究中心。頁 251~273。

陳劍虹

1984 〈戰後大馬華人的政治發展〉，收錄於林水濠和駱靜山所編《馬來西亞華人史》。吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會。

陳美萍

1999 《馬來西亞華巫族群關係》，南華管理學院亞洲太平洋研究所碩士論文。

2005 〈華人社會多元主義論述的轉型：地位平等、抗衡偏差及要求承認〉，收錄在何國忠編《百年回眸：馬華社會與政治》。吉隆坡：華社研究中心。頁 233~250。

陳淑雅

1997 《亞洲第五條經濟小龍：馬來西亞國家機關之政經分析》，成功大學政治經濟研究所碩士論文。

陳志明

1990 〈華裔和族群關係的研究：從若干族群關係的經濟理論談起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》。(69)：1-26。

1996 〈從馬來西亞的族群關係談族群認同的研究〉，《東南亞季刊》。1(4)：1-10。

陳亞才

1996 〈新興的馬來西亞〉，收入曾慶豹著《與 2020 共舞——新馬來人》，吉隆坡：華社資料研究中心，頁 xi-xvi。

《國家文化備忘錄特輯》。吉隆坡：全國十五個華團領導機構。

Samuel P. Huntington 原著，張岱云、聶振雄等譯

- 1995 《變動社會的政治秩序》。台北：時報。
- 張文蔚
1977 《華人社會與東南亞諸國之政治發展》。台北：商務印書館。
- 張亞中
1997 〈多元文化整合的困境：以馬來西亞為例〉《東南亞季刊》，第2卷第1期，頁23~42。
- 張曉威
1998 《馬來西亞華人公會與馬來西亞華人社會之研究》，中央大學歷史研究所碩士論文。
- Zainal Abidin 編，野村亨譯
1983 《馬來西亞的歷史》。山川出版社。
- 張錫鎮
2001 《東南亞政府與政治》。台北：揚智。
- 張茂桂等
1993 《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 曾慶豹
1996 《與 2020 共舞—新馬來人思潮與文化霸權》，吉隆坡：華社資料中心。
- 游鍾雄
1988 《馬來西亞的種族保護政策與華人地位之研究》。台北：文化大學民族與華僑所碩士論文。
- 游美惠
2000 〈內容分析、文本分析、與論述分析在社會研究的運用〉，《調查研究》，第八期，頁25~37。
- 賀聖達
1995 《東南亞文化發展史》。昆明：雲南人民出版社。
- 黃明來
2003 《一黨獨大—日本和馬來西亞政黨政治比較研究》。吉隆坡：大將出版社。

黃冠欽

- 1984 《馬來西亞教育政策與華文教育問題之研究》，文化大學民族與華僑研究所碩士論文。

黃招勤

- 2004 《西馬來西亞華文報之發展與困境——多族群環境中報紙角色和功能的轉變》，世新大學傳播研究所碩士論文。

黃悅肇

- 2003 《馬哈迪時期馬來西亞之國家整合(1981-2003)》。中國文化大學政治學研究所博士論文。

黃國富

- 2002 《馬來西亞華文報紙與族群認同建構—以「華小高職事件」為例》，中國文化大學政治學研究所碩士。

楊建成

- 1979 《華人與馬來西亞之建國》。台北：文史哲。

- 1982 《馬來西亞華人的困境》。台北：文史哲。

蔡源林

- 1999 〈馬來西亞伊斯蘭國教化的歷史根源〉，蕭新煌編《東南亞的變貌》。臺北：中央研究院東南亞區域研究計畫。

- 2004 〈從伊斯蘭法的公共論述看馬來西亞社群主義的建《亞太研究論壇》，23：15-36。

Edward W. Said, 蔡源林譯

- 1991 《文化與帝國主義》。台北：立緒。

D. R. SarDesai, 蔡百銓譯

- 2001 《東南亞史(上)》。台北：麥田。

- 《東南亞史(下)》。台北：麥田。

廖韶吟

- 1998 《馬來西亞經濟發展政策對華巫種族關係的影響》，東海大學政治學研究所碩士論文。

臧振華

- 1999 〈呂宋島考古與南島語族的起源和擴期問題〉，中央研究院東南亞區域研究計劃主辦，「台灣的東南亞區域研究年度研討會 1999」論文。1999年4月16日、17日。

鄭良樹

- 1986 《馬來西亞、新加坡華人文化史論叢》(卷二)。新加坡：南洋學會。

劉文榮

- 1983 《華人在馬來西亞經濟地位演變的研究》。逢甲大學經濟學研究所碩士論文。
- 1988 《馬來西亞華人經濟地位之演變》。台北：世華經濟出版社。

潘永強

- 1999 《馬來西亞國家機關與公民社會之研究》。政治大學東亞研究所碩士論文。
- 2005 〈抗議與順從：馬哈迪時代的馬來西亞華人政治〉，收錄在何國忠編《百年回眸：馬華社會與政治》。吉隆坡：華社研究中心。頁203~232。

謝詩堅

- 1984 《馬來西亞華人政治思潮演變》。檳城：作者自印。
- 2000 《巫統政治風暴：歷史片段回顧》。檳城：作者自印。

罗钢、刘象愚

- 2000 《后殖民主义文化理论》。北京：中国社会科学出版社。

顧長永

- 1995 《東南亞政府與政治》。台北：五南。

E.J. Hobsbawm, 李金梅譯

- 1999 《民族與民族主義》。台北：麥田出版。

三、報章文獻與網路資源

- 《星洲日報》(吉隆坡)
《南洋商報》(吉隆坡)
《資料與研究》(吉隆坡)

《*New Strait Times*》

《*Star*》

<http://www.sinchew-i.com/>馬來西亞星洲互動

<http://www.zaobao.com/>新加坡聯合早報網

<http://www.nanyang.com/>馬來西亞南洋商報

<http://www.scah.org.my/>雪蘭莪中華大會堂

<http://www.sinchew-i.com/info/index.phtml?file=cabinet> 馬來西亞重要政府部門連結

<http://www.dapmalaysia.org/newenglish/>民主行動黨英文網站

<http://www.chinapress.com.my/>馬來西亞中國報

<http://www.hibiscusrealm.net/>大紅花的國度



附錄 馬來西亞史事年表

- 1405 拜里米蘇丹建立麻六甲王國。
- 1509 葡萄牙人航行到麻六甲。
- 1641 荷蘭取代葡萄牙，占領麻六甲。
- 1824 英國人佔領麻六甲。
- 1826 英國設立海峽殖民地。
- 1857 沙勞越內陸華人金礦社區爆發抗暴行動。
- 1874 邦喀條約，導致英國殖民者權力擴張。
- 1896 英國人將霹靂、雪蘭莪、森美蘭、彭亨等4邦合併成馬來聯邦，以吉隆坡為首府。
- 1909 英國組成馬來屬邦，實施間接統治。
- 1910 實施馬來人擔任行政官吏制度。
- 1911 公佈馬來人保留地法，禁止馬來人以外住民購買稻作土地，實施保留地制度。12 萬人以上的印度勞工在本年內抵達，於橡膠農園工作。
- 1914 英國人侵吞柔佛，將英國佔領的 5 個邦組成馬來屬邦。
- 1915 吉蘭丹民眾進行反英抗暴行動。
- 1917 強化實施 1886 年制定的「稻作地法」，禁止轉種其他作物。
- 1919 馬來屬邦的馬來人對於進入英文學校意願不高，僅佔 9%。
- 1930 「馬來亞共產黨」(Malayan Communist Party, MCP)正式成立。
- 1931 開始逮捕馬來亞共產黨員。
- 馬來亞華人因中國九一八事變而抵制日貨。
- 1932 印度人鐵道勞工達一萬人，占馬來亞全體勞工的 78%。
- 1936 在馬來亞共產黨指導下，雪蘭莪的巴都阿蘭(Batu Arang)煤礦華工發起罷

工，要求成立蘇維埃共同體，但為軍警強制鎮壓。

馬來人進入英語學校的比例增為 15%。

- 1939 第一屆泛馬來會議在吉隆坡召開，以團結對抗華人勢力。
- 1940 馬來亞全境人口統計共 550 萬人，華人人口超過馬來人，達 236 萬人。
- 1941 日本人入侵馬來西亞。
- 11.10 日本空軍在檳城外海擊沉英軍戰艦威爾斯王子號，發動東南亞戰爭。
- 12.01 英國宣布馬來全境進入非常狀態。
- 12.25 英殖民政府要求華人組織義勇軍。
- 12.31 英殖民政府組織馬來亞印度國民軍。
- 1942 日本釋放因反英被捕的馬來人，將其組成義勇軍(PETA)，以懷柔政策製造馬來人、印人與華人的對立。
- 1.31 日軍完全佔領馬來半島並實施軍政，重編行政區域，英、澳、印聯軍退至新加坡。
- 1.15 駐新加坡英軍宣布投降。
- 5 月 日軍再馬來半島各地實施「敵性華僑嚴重處分」，恣意殺害數萬人。
- 6 月 馬來人、印度人與華人共組「馬來亞人民反日軍(Malayan People's Anti-Japanese Army, MPAJA)」
- 6.25 日軍向華人要求 5,000 萬美元獻金(佔馬來亞流通貨幣的 23%)，但結果只籌集 2,800 萬美元。
- 9.1 馬來亞共產黨和馬來亞人民反日軍的主要領導人在吉隆坡附近被日軍殺害。
- 1943 英政府開始檢討戰後馬來亞政策，並於年末提出馬來聯邦構想，分離華人與馬來人，以新加坡為英國遠東戰略基地。
- 1944 日本軍政鼓舞馬來民族主義，選擇以伊斯蘭復興運動取代以蘇丹為中心的舊制度。

日軍將華人、歐亞混血及天主教徒入殖馬來亞，並建立開拓村以增加糧食生產，但他們後來多加入馬來亞人民反日軍(MPAJA)。

1945

- 8.21 馬來亞原住民發生排華暴動。
- 8.25 馬共呼籲成立民主政府。但英軍於 9.5 重反馬來西亞，實施軍政。
- 12.1 英國要求 MPAJA 繳械但並不成功，數千民成員其後於 1948 年展開反英武裝鬥爭。

1946 41 個馬來人協會在吉隆坡召開全國代表大會，決定成立全國巫人統一機構（巫統）。

- 1.3 拿督翁(Datuk Onn Jafar)等人召開泛馬來會議，以推行半島馬來運動，思謀對抗英國的「馬來聯邦」計畫。
- 3 月 拿督翁等成立「全國巫人統一機構」(United Malays National Organization, UMNO, 簡稱巫統)，反對馬來聯邦成立。
- 8 月 馬來亞印度國大黨(Malayan Indian Congress, MIC, 簡稱國大黨)成立，獨立後改稱「馬來西亞印度國大黨」，代表印度南部出生的下層勞動者移民利益。

1947

- 7.24 英政府通過「馬來聯邦憲法」

1948 建立馬來亞聯合邦。

- 2.1 英國修正馬來聯邦計畫，強化馬來人的政治權利，將馬來屬邦及麻六甲、橫濱嶼合併成立「馬來亞聯邦」(Federation of Malaya)。
- 2.24 馬來亞聯邦立法會議正式在吉隆坡成立，全體共 75 民議員。
- 3.14 泛馬最高宗教理事會(Majlis Agama Tertinggi Sa-Malaya)
- 6 月 馬國宣布緊急狀態

1949 以陳禎祿為首的華人代表在吉隆坡成立馬來亞華人公會。

1950

- 4 月 殖民政府實施「布里格計畫」(Briggs Plan)，強制將約 50 萬散居郊外之華人遷居「新村」，以其斷絕馬共糧食來源。
- 10 月 馬來亞共產黨與殖民政府的對立達到高峰，其組織與工會運動被視為非法，許多幹部被捕獲遣返中國。

1951

- 8 月 拿督翁退出巫統，由東姑拉曼(Tunku Abdul RAHMAN)成爲巫統領導人。
- 9.16 拿督翁組織「馬來亞獨立黨」(Independence of Malaya Party，IMP，簡稱獨立黨)
- 11.24 泛馬回教徒協會(Persatuan Ulama Sa-Malaya)改組爲泛馬伊斯蘭(Persatuan Islam Sa-Malaya/Sa-Tanah Melayu，PAS，簡稱伊斯蘭黨)，以建立伊斯蘭教國爲目標。

1952 修改憲法，賦予華人更多公民權。

- 1.8 巫統與馬來工會首次宣布合作，在 2 月的吉隆坡市議會的選舉中，獲得輝煌勝利。

1953

- 3.1 MCA、UMNO、MIC 召開馬來亞聯邦政黨會議，主張循和平、合法與立憲方式，要求成立自治政府。
- 3.5 東姑拉曼要求英國於翌年選舉馬來國會，以取代非民選的聯邦立法會議。

1954

- 2 月 「國家黨」(Party Negara)創立，領導人物爲拿督翁。
- 10 月 爲參與大選，UMNO、MCA 與 MIC 合組「聯盟團」(the Alliance Party)，由東姑拉曼擔任主席，確立主要三大民族的協調體制。
- 11.21 李光耀與杜進才等成立人民行動黨(People's Action Party)。

- 1955 馬來西亞形成傳承至今的由幾個政黨聯合組成政黨聯盟執政的制度。
- 6.24 政府宣布放棄與馬共進行和平對談。
- 7.27 馬來亞立法議會舉行大選，聯盟黨得票率 81%大勝，取得全部 52 席中的 51 席，並準備制定獨立憲法，東姑拉曼就任首席長官。
- 1957 馬來西亞獨立建國。東姑拉曼（Tunku Abdul Rahman）為首任首相。
- 8.5 英馬簽署協定，結束英國 83 年間接統治。
- 8.31 馬來亞聯邦完全獨立，制定憲法，成為大英國協中的獨立國。
憲法規定 10 年後以馬來語為唯一官用語。
- 1959 馬來西亞舉行獨立後的第一屆大選。
- 8.19 舉行獨立後第一次大選，聯盟黨贏得 104 席中的 73 席，獨立黨 13 席，社陣 8 席，人民進步黨 4 席。8.22 東姑阿都拉曼組成內閣。
- 1960 頒佈《內部安全法》（Internal Security Act）。
- 1961 英國宣布第二個「馬來亞計畫」。
- 5.27 拉曼首相宣布結合新加坡、沙勞越、沙巴和汶萊的馬來西亞聯邦構想。
- 1962
- 12月 印尼蘇卡諾總統表示馬來西亞聯邦構想為英國的新殖民主義陰謀，主張粉碎馬來西亞和打倒英國帝國主義。
- 1963
- 7.9 馬來西亞聯邦成立，納入馬來亞聯邦、英屬新加坡、沙巴及砂拉越州。
- 9.16 不顧印尼、菲律賓的反對，馬來亞聯邦與新加坡、沙勞越和沙巴公佈馬來西亞憲法，成立馬來西亞聯邦。
- 9.17 馬來西亞宣布與印尼、菲律賓斷交。
- 11.3 馬來西亞聯邦國會首次召開，選舉拉曼擔任首相。
- 1965 新加坡退出聯邦。人民行動黨新馬分家後留在馬來西亞的組織易名為

- 「民主行動黨」。
- 8.7 新加坡與馬來西亞簽署獨立協定，於 8.9 正式宣布脫離馬來西亞獨立。
- 1966 制定第一期五年計畫，推動進口替代工業。
- 6.3 馬來西亞與菲律賓恢復中斷 3 年的外交關係。
- 1967 馬來西亞與新加坡共同發起組織「東南亞國家聯盟」。
- 3.4 大馬國會通過國語法案，並規定於 8.1 生效，馬來語成爲唯一的官用語，但英語至 1969.5 暴動爲止仍廣被使用。
- 8.30 與印尼全面恢復邦，互換大使。
- 1969 種族衝突（史稱513事件）。宣布全國處於緊急狀態。
- 1 月 副首相敦拉薩發布促進馬來人參與經濟活動的「新經濟政策」及以馬來文授課的「新教育政策」。
- 5.22 英語正式被廢除其官用語地位。
- 5.10 馬來半島舉行大選，聯盟黨減少 23 席(僅得 66 席，UMNO51 席、MCA13 席、MIC2 席)，民主行動黨(13 席)、民政黨及人民進步黨等華人政黨共 26 席，因而引發馬來人的民族情緒。
- 5.12 因聯盟黨在大選中失利，吉隆坡發生種族暴動，170 人被殺，拉曼首相翌日宣布進入緊急狀態，5.15 暴動擴大至全國各地。
- 5.17 拉曼首相停止國會開議，改設國家行動理事會(National Operation Council, NOC)，以副總理敦拉薩爲主席。
- 7.12 爲保住 UMNO 領導權，拉曼宣布停止激進派馬哈迪(Mahathir bin Mohamad)黨權。
- 7.17 約千名馬來亞大學生(以馬來人爲中心)進行示威，要求拉曼下台。
- 1970 馬哈迪著「馬來人的困境」一書(The Malay Dilemma)，反對拉曼首相的民族融合政策，被政府查禁(1981年解禁)。
- 1.27 國家行動理事會(NOC)成立國家顧問委員會，以商討國家統合問

- 題，但民主行動黨和社會黨加以抵制。
- 2月 馬國宣布解除吉隆坡地區之非常緊急狀態。
- 6.6 沙巴和沙勞越重新舉行因 1969 年國家緊急狀態而延期的國家議會大選，聯盟黨贏得 40 席中的 23 席。
- 8月 NIOC 發布稱爲「敏感問題法」的緊急命令，禁止公開討論馬來人及蘇丹特殊地位問題。
- 8月 拉曼首相宣布「國家意識」五原則，包括信奉上蒼、終於君國、維護憲法、遵守法治、培養德行。
- 8.30 拉曼宣布辭職，敦拉薩於 9.23 繼任組閣。
- 1971 開始執行新經濟政策。
- 2.9 馬來西亞政府爲縮小所得差距，採用優惠馬裔國民政策的第二期五年計畫。
- 2.10 落實「新經濟政策」(New Economic Policy)；採取出口導向工業化政策；制定「自由貿易區法」(Free Trade Zone)。
- 2.20 政府宣布解散「國家行動理事會」(NOC)，恢復議會政策。
- 1972
- 9.5 敦拉薩宣布聯盟黨與泛馬來伊斯蘭黨(PAS)合作，並於翌年初成立國民陣線(National Front，NF，簡稱國陣)。
- 1973.8.13 敦胡申翁 9Hussein Onn)被任命爲副首相。
- 1974 馬來西亞國民陣線執政。
- 5.31 敦拉薩訪問中國，並宣布與中國建交。
- 1975 制定「工業調整法」，嚴格規定企業內的民族雇用比例，引發華人不滿。
- 4月 修改「大學教育法」，禁止學生參與政治運動。
- 6月 敦拉薩與敦胡申翁被分別選爲 UMNO 主席與副主席。
- 1976 1.15 敦拉薩於倫敦逝世，敦胡申翁就任首相。
- 2.1 敦胡先翁首相以拉沙里(Hamzah Razaleigh)爲首相，制定第三期五年

計畫，採行進口替代與出口導向雙軌型工業化政策。

3.5 內閣改組，馬哈迪升任教育部長兼副總理。

1977

10.19 PAS 因在吉蘭丹問題與巫統對立，正式脫離國陣而成爲在野黨。

1978

5 月 因華人要求設立私立中文大學引發爭議，馬來西亞宣布提前舉行大選。

7.8 馬來西亞大選，執政之國陣獲得壓倒性勝利。民主行動黨(DAP)雖獲

16 席，但 PAS 僅得 5 席，其餘皆由國陣取得。

8 月 政府下令禁止一切公共集會。

9 月 敦胡申翁再次當選巫統主席，馬哈迪爲代理主席，拉沙里、巴巴 (Abdul Ghafar Baba)和穆沙 (Musa Hitam)三名爲副主席。

1979 「伊斯蘭青年運動」批判新經濟政策，主張自給組自給自足的共同體。

4 月 敦胡先翁訪問中國。

7 月 受伊朗革命影響，伊斯蘭教展開布教活動。

8.29 因國家安全法規定可以不經審判即逮捕異議人士，國際特赦組織 (AI)要求馬國廢除該法，但政府禁止此消息流入國內。

1980

3 月 丁加奴附近發現大型天然氣油田。

1981 馬哈迪推動新經濟政策，制定第四期五年計畫。

5.15 敦胡申翁宣布停職養病。

6.26 馬哈迪成爲巫統(UMNO)領導人，穆沙爲代理主席

7.15 敦胡申翁正式宣布辭職，翌日馬哈迪升任首相，以穆沙希坦爲副首相。

7.30 馬政府釋放 21 名政治犯，包括 1976 年逮捕的國會議員，並將馬哈

迪著書解禁。

- 10.2 馬哈迪首次發表「向東學習」(Look East)政策，並提出「最後才買英國貨」運動。

1982

- 4.22 馬來西亞舉行大選，國陣獲勝，馬哈迪政權基盤穩固。

1983

- 1.23 馬哈迪首相訪問日本，討論向東學習政策及加強雙邊關係。
7 月 政府提案修憲排除國王及蘇丹的政治特權，引起各州蘇丹反彈。
8.1 馬哈迪首相不顧各州蘇丹反對，向議會提出「1983 年憲法修正案」。
8.30 獲兩院通過。
12.15 政府就憲法修正案與各州蘇丹達成協議。

1985 馬來西亞最高法院正式成立。

1986

- 2.27 因批判馬哈迪獨裁作風，副首相慕沙辭職。5.7 峇峇被選為副首相。
5 月 制定「促進投資法」，放寬對外資的管制。
7.1 國民車開始販賣。修正第五期五年計畫，發展重工業路線，放寬管制。
8.3 國會大選，執政黨國陣獲得 177 席中的 148 席，在野黨 DAP 獲得 24 個議席。
9 月 林良實(Ling Liong Sik)成為 MCA 主席。

1987

- 4.24 巫統主席選舉，馬哈迪以 761 對 718 票險勝拉沙里。
10.1 教育部刻意任命不會中文的華裔主管華人教育，使華人和馬來人的緊張升高。
10.28 「茅草行動」：種族衝突白熱化，馬國警察依「內部安全法」(Internal Security Act)逮捕 106 名在野黨人士，同時關閉三家表示異議的報

社。

1988

2.4 拉沙里支持者向法院提訴巫統選舉無效，結果最高法院判巫統非法，因其支部未依「社會團體法」登記，引發巫統內部分裂。

2.15 馬哈迪宣布組織新巫統(UMNO Baru)，正式登記為政黨。
拉沙里另組「馬來巫統」(UMNO Malaysia)，正式登記為政黨，其後成為「46 精神黨」。

1989

1 月 穆沙在加入巫統。

4.19 馬來西亞宣佈釋放反對黨領袖林吉祥。

5.5 新反對黨「46 精神黨」(Semangat46)成立，翌年改名為「馬來人 46 精神黨」(Parti Melayu Semangat46)。

1990

10.20 馬國舉行國會大選，國陣仍勉強維持三分之二(127/180)席次，在野聯盟(46 精神黨、DAP、PAS)共獲 53 席。在州議會選舉中，「國陣」亦僅失吉蘭丹和沙巴兩州。

12.6 馬來西亞第一任總理東姑拉曼病逝。

1991

1 月 馬國實施第六次五年經濟計畫。

2.28 「馬來西亞商業理事會」(Malaysian Business Council, MBC)成立，由產官學界共 62 人組成，馬哈迪任理事長，並在成立大會中提出「2020 宏願」(Wawasan2020)構想。

3.9 巫統最高會議決議繼續維持君主立憲制。

7.28 MCA 召開第 30 屆黨代表大會，會中通過支援「2020 宏願」構想與設立華人文化中心。

1992 10.10 馬國國會一致通過史前無例的譴責案，非難前國王(柔佛蘇丹)對平

民施暴。

- 1993 巫統大會幹部改選，朝年輕化、歐美和華人文化發展。
- 2.11 取消蘇丹免訴特權的修憲案生效，各州蘇丹拒絕簽署權利讓渡書，最後同意成立特別法庭處理此類問題。
- 10.15 巫統副主席峇峇因與馬哈迪意見不合遭辭職，11.3 由安華(Anwar Ibrahim)取代其職位。
- 1995
- 4.25 馬國舉行第九屆國會大選，國陣獲得勝利，於 192 席中獲的 162 席。
- 5.3 馬哈迪成立新內閣，並新設企業開發部。
- 8.5 巫統主席馬哈迪指示下屬各支部禁止以黨名設立企業，並解散現存 1,600 家黨營企業。
- 9.18 馬哈迪首相發布施政方針，將超過 200 家政府相關企業組織民營化。
- 12.1 中央銀行宣布禁止土地投資與外國人投資馬國不動產。
- 1996
- 7.5 馬華公會(MCA)召開年度大會選舉中央委員，林良實與林亞禮再度連任正、副委員長。
- 10.6 46 精神黨宣布正式解散，回歸巫統。
- 1997 亞洲金融風暴，東亞洲各國陷入經濟恐慌的狂潮。
- 7 月 金融危機發生，馬哈迪與安華因處理對策而對立。
- 8 月 馬哈迪將股市、匯市暴跌，歸咎外國投資客。
- 1998 副首相安華(Anwar Ibrahim)被當局以《內部安全法》(Internal Security Act)拘捕。
- 6.8 安華指出經濟危機的原因在國內體制，必須進行改革。
- 9.2 總理府宣布副首相兼財政部長安華被革職，翌日 UMNO 撤銷安華

- 黨籍及職務，9.7 馬哈迪自兼財政部長。
- 9.21 前副首相安華被捕，吉隆坡爆發嚴重動亂，聲援群眾與警察發生衝突百餘人被捕。
- 1999 舉行世紀末國會大選，執政黨國陣集團以超過三分之二議席取勝。
- 1.8 馬哈迪改組內閣，去除安華勢力。
- 2.5 巫統選出阿都拉為副總理。
- 4 月 前副總理安華夫人成立「公正黨」(Parti Keadilan Nasional)。
- 9.3 馬哈迪宣布不參加 APEC 年會，由副總理阿都拉代表出席。
- 11.30 國會大選，國陣當選 148 席，超過全部議席(193)的三分之二。PAS 從 4 席擴增至 27 席。
- 12.10 馬哈迪組織新內閣，12.23 發表阿都拉為繼承人。
- 2000 1.3 巫統最高評議會通過黨大會時提案無投票通過馬哈迪為總理，阿都拉為副總理。
- 1.12 民主行動黨(DAP)和國民正義黨等在野黨幹部 4 人，以違反煽動法被逮捕。
- 3.26 馬哈迪確定當選，巫統當主席。
- 2002 馬哈迪宣佈將於2003年10月辭去黨政一切職務並交由時任副總理的阿都拉。
- 2003 馬哈迪在巫統大會上，宣佈退休。首相職位由副首相阿都拉 (Abdula Bin Haji Ahmad Badawi) 繼任。
- 2004 第11屆全國大選，執政聯盟國民陣線獲得超過4分之3議席的大勝。原被判刑9年的前副總理安華 (Anwar Ibrahim) 在被監禁6年後，提前獲釋。
- 2005 阿都拉首相宣布「第九馬來西亞計劃」，計劃5年內為國內生產總值平均成長百分之6。