

2020



內有惡犬

社會文化政治批判論集

◆ 會慶豹 ◆

政治大學圖書館



A790179

570.7
8365 ← 320.7
509

2020

內有惡犬

社會文化政治批判論集

◆ 會慶豹 ◆

790179

革新书系 11

书 名：《2020 内有恶犬》
——社会文化政治批判论集

作 者：曾庆豹

出 版：东方企业有限公司

编 辑：东方编辑·制作群

封面设计：叶玉佩

承 印：HIN PRESS TRADING SDN. BHD.

Lot 11202 - 11203, Batu 2,

Jalan Kapar, Klang,

Selangor Darul Ehsan.

发 行：东方企业有限公司

ORIENGROUP SDN BHD

No. 20 (Mezz. Fl.) Jalan Manis,

Taman Segar, Cheras,

56100 Kuala Lumpur.

Tel: 03-9305422, 9305433

Fax: 03-9305466

出版日期：1995.9

第一次印刷：1,000 本

定 价：西马 RM15.00 东马 RM15.50

ISBN : 983-9048-25-2

版权所有·翻印必究

●若有缺页、倒装或损坏请寄回更换

给所有为民主理想付出生命和身躯的朋友

编辑说明

《革新书系》是东方企业出版的第一套书系。它成为本公司的重点业务之一，不是因为它能为公司带来可观的利润，而是如果得以照原定计划顺利出版，它肯定将是本公司的一项深具社会意义的业绩——对知识界思想意识的革新起一点推波助澜的作用。

由于相信革新必先革心，才能发挥道义勇气与精神力量，我们准备由加强正确的、积极的思想意识着手。

由于相信正确的思想意识是来源于社会实践，而不是在斗室内凭空想象出来的，我们重视政、经、文、教及其他社会领域的实践，及由于这些实践所引起的社会评论和论争。

由于服膺思想自由、民主与开放的原则，本书系准备容纳不同学术、社会、或政治背景的作者，以达到多姿多采，异中求同的目的。

本书系除了对内容的社会意义与思想性有较高的要求之外，在校对、设计、与印刷等方面也尽可能保持一定的专业水准。我们将确保本书系的每一本书都是值得一读、值得保存的好书。

我们发觉到一些写作者，特别是社会工作者，虽然发表过不少坚实的作品，但由于时间关系，或对出版过程不熟悉，加上对销售一筹莫展，因此不敢贸然结集自行出版；即使有意交给出版社，也不容易找到适当与愿意接受的。

对于这样的作者，只要把有关作品送来，我们将在照顾作者的意愿下，负责从编辑到印刷成书的一切工作。出版后本公司将赠送一定数量的书本作为酬劳。

意识形态的书本虽然对思想革新是不可或缺的，但它的读者向

来都很局限，甚至可说少到“可怜”，或积极一点说，只是难能可贵的一群“有心人”。而且这类书本如果通过传统发行网发行，往往凶多吉少。

为了克服销售难题，我们准备通过一些团体或个人，协助我们推出与销售书系。我们也希望认同我们的出版宗旨，而还未与我们联系上的团体或个人，主动协助我们。

我们也将尽可能为本书系的每一本新书，举办发表会，请作者发表写作过程或心得，同时也邀请专人评述有关著作。使作者、评论者、与读者能够齐聚一堂，进行交流与分享。

总之，《革新书系》在有心人的共同努力下，一定要克服一切困难，坚持出版下去！

我们是积极和乐观的，但大家配合与支持的程度则是成败的关键。革新由本身开始，欢迎您贡献您的一份力量！

《革新书系》编辑部

目 录

| | |
|----------------|----|
| 编辑说明 | 5 |
| 作者简介 | 11 |
| 图片 | 12 |
| 序一 / 张景云 | 19 |
| 序二 / 谢品然 | 20 |
| 序三 / 黄永安 | 23 |
| 自序 | 27 |

社会篇

| | |
|--|----|
| 1. 向青少年忏悔! ——给青少年朋友的一封公开信 | 3 |
| 2. 欲望与漂泊 ——在都会生活下被放逐的“青少年” | 7 |
| 3. “次文化”的政治社会学 ——我们能向青少年学些什么? | 10 |
| 4. “无声”的精神症状 ——对语言暴力的深沉抗拒 | 13 |
| 5. 穷人的历史权 ——为《世界拒绝赤贫日》而写 | 16 |
| 6. 民众、泪水与记忆 ——红坭山亚洲稀土事件侧记 | 19 |
| 7. 教育与媚俗的重商主义 | 21 |
| 8. 现代化的召唤 | 24 |
| 9. 宗教徒的社会原罪 ——政教分离的真谛 | 28 |

| | |
|---------------------------------|----|
| 10. 基督教在华社的尴尬处境 | 31 |
| 11. 《契机》的言论广场 | 36 |
| 12. 神学的贫困与贫困的教会 | 41 |
| 13. 教会的缄默式认同 ——基督教会政治社会态度之再思 | 48 |

文化篇

| | |
|-------------------------------------|----|
| 14. 出版的游荡文化 ——《当代大马华人政治省思》出版后的断思 | 53 |
| 15. 文化不是热闹的嘉年华会 ——《资料与研究》的出版与订阅 | 56 |
| 16. 上有政策、下有对策 ——谈社会科学人才的培育与疼惜 | 59 |
| 17. 语言革命与思想改造 ——谈概念思维的语言能力 | 62 |
| 18. 学术政治的官样文章 | 65 |
| 19. 麻雀变凤凰? ——当“学术”遇上“政治” | 68 |
| 20. 学术是权力的机器的奴隶 ——学术与政治之间的暧昧关系 | 71 |
| 21. 学术与资本——权力的距离感 ——拒绝学术思想的政治迫害 | 74 |
| 22. 写作的妓女行为 | 78 |
| 23. 死亡与存活的名单 ——关于《辛德勒的名单》的几点回响 | 81 |
| 24. 辛德勒的“黑”名单 | 85 |
| 25. 音乐的另类批判哲学 ——“另类音乐人”的本地化先“声” | 88 |

| | |
|--------------------------------------|-----|
| 26. 民众街头音乐政治经济学 ——解读“另类音乐人”的《茶与花》 | 91 |
| 27. 文化之旅的警讯 ——伊斯兰与儒家文化尚未碰过面! | 95 |
| 28. 人文传统与天启宗教之间 ——儒学对伊斯兰“真理观”的挑战 | 98 |
| 29. 儒学与伊斯兰对话的方法问题 ——一个方法进路的问题初议 | 101 |

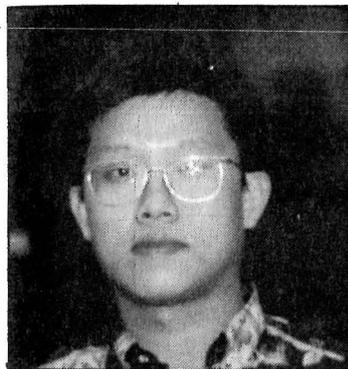
政治篇

| | |
|--|-----|
| 30. 内有恶犬 ——官方言论尺度与思想控制 | 109 |
| 31. 党性言论之外 ——作为第三条路的“知性” | 112 |
| 32. “互动的多元”与“孤立的多元” ——一个多元模式的转换 | 115 |
| 33. 反对的哲学 ——在 2020“张力场”中展现生机! | 119 |
| 34. 反对党的性格 ——在资本权利结构中求生存 | 125 |
| 35. 反对党无用论的教条主义 | 129 |
| 36. 反对党的去或留 ——谁来帮我们看好人民的荷包? | 132 |
| 37. 置所有鸡蛋在一个篮子里的危险 ——评“反对党无用论”的荒唐逻辑 | 136 |
| 38. 孤魂野鬼 ——没有反对党的反对意识 | 139 |

| | |
|------------------------------|-----|
| 39. 政治与性 ——后花园的神秘幽会 | 143 |
| 40. 人民的选票, 女人的身体 | 145 |
| 41. 永远的反对党 | 149 |

思想篇

| | |
|--|-----|
| 42. 儒家思想、科技与 2020 宏愿 | 155 |
| 43. 2020 的总体性言说 | 160 |
| 44. 2020: 一个方法论问题 | 163 |
| 45. 资本主义鸡飞狗跳 | 166 |
| 46. 党国资本的干预与垄断 | 169 |
| 47. 知识与权力的共犯关系 ——论马来知识社群的文化现象 | 172 |
| 48. 后殖民论述的反西方情结 ——论贞德拉评亨廷顿的反面观点 | 175 |
| 49. 反西方情结的二律背反 | 180 |
| 50. “仇外”的辩证 ——反西方的非理性因素 | 184 |
| 51. 不要把孩子和脏水一起泼掉 ——人权是不是舶来品? | 188 |
| 52. 似是而非的亚洲人权观 ——永远坚持民主自由人权的理想 | 193 |
| 53. 马哈迪与“危机论述”统治模式 | 198 |
| 出版后记 | 205 |

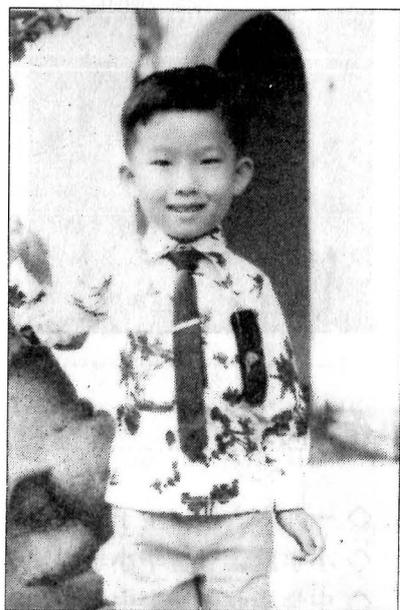


作者简介

- ◇ 一九六六年出生于马六甲
- ◇ 小学就读于昔华小学和端本小学
- ◇ 中学毕业于居銮中华中学
- ◇ 一九八五年负笈台湾, 在政治大学修获学士和硕士学位
- ◇ 一九九五年: 攻读台湾大学哲学研究所博士班
- ◇ 任中原大学人文社会教育中心兼任讲师
- ◇ 著有
 - 《困惑与寻路》
 - 《与诸神畅饮狂欢》
 - 《从传统寻找现代性》
 - 《通往十字架的情和爱》
 - 《哲海拾贝》
 - 《与 2020 共舞》



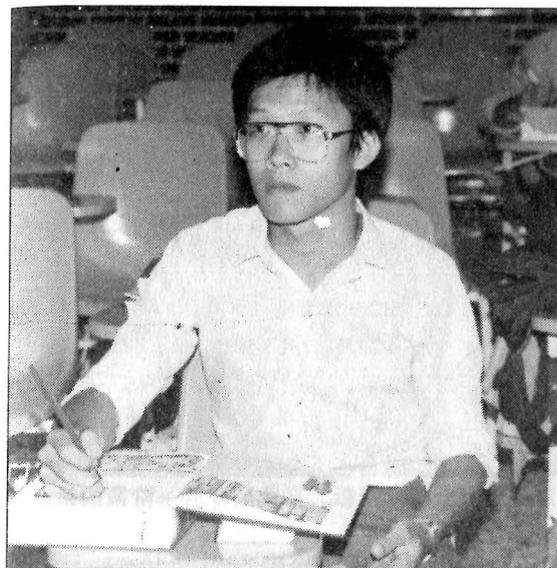
▲ 小时与母亲合照



▲ 父亲是摄影师，
拍起照来蛮神气的。



◀ 中学时，喜爱足球运动。



◀ 高中毕业后负笈台湾，
念政治大学历史系时，
热爱思想史研究。（1985）

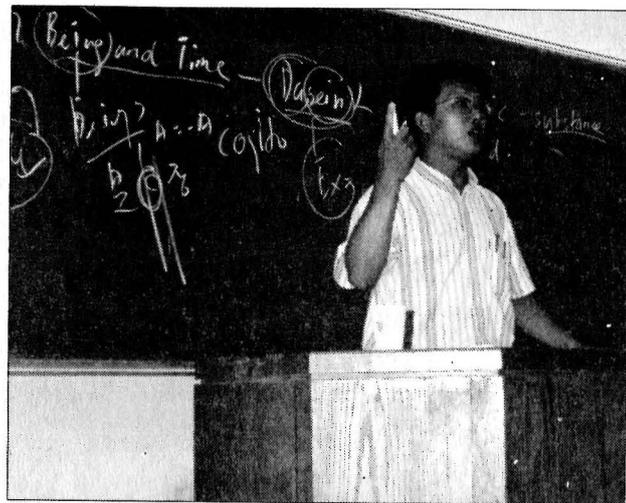


▶ 现系台湾大学哲学研究所
博士班研究生。

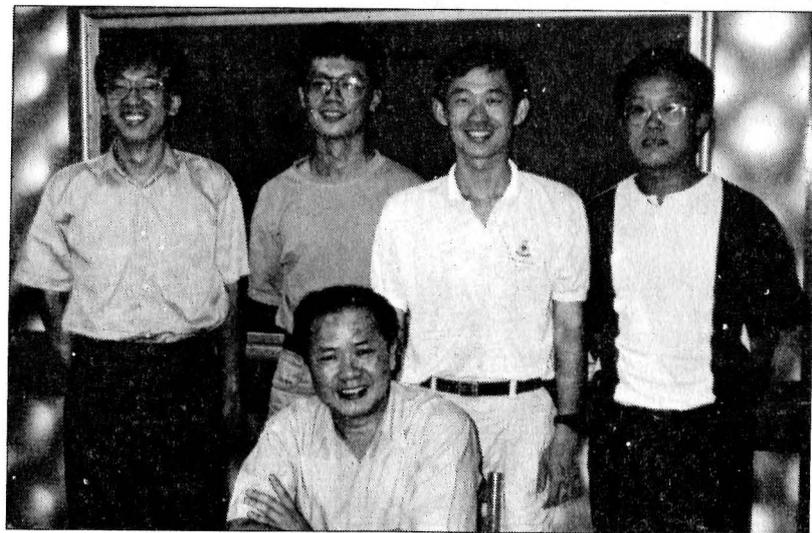


▲ 大学毕业典礼（1988）后与班上同学合影，自此展开另一阶段的挑战。

▼ 在台湾时参加教会团契活动。政大校庆园游会唱圣诗。（1987）



▲ 于中原大学授课神情。开设过的课程有：哲学概论、宗教哲学、后现代文化研究、诠释学、社会批判理论等。



▲ 博士班师兄弟与师父陈文团教授（Prof. Tran Van Doan）合影。陈教授是作者硕士、博士的论文指导教师。



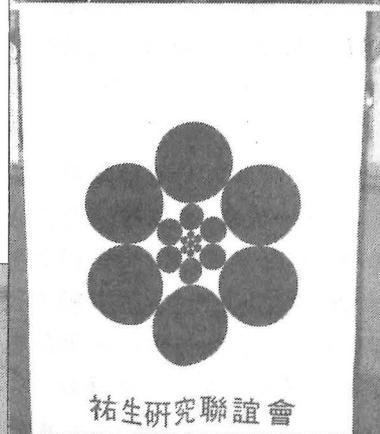
▲ 华资专题演讲“理性化与 2020 宏愿 ——从韦伯的理论谈起”（1994 / 1 / 24）



◀ 全国华堂“迈向二十一世纪中华文化”国际学术研讨会（1994 / 8 / 6-7）上宣读论文。



◀ 台湾“祐生研究基金会”上发表“后现代文化现象”专题演讲（1994 / 12 / 18）。



▼ 华资“解读马哈迪医生”座谈会（1995 / 1 / 22）



序一

/ 张景云

曾庆豹是个令人敬畏的青年学人；或许这个学人的称谓并不能概括庆豹的志业以及迄至今天的工作，因为学问在他并不是最终的目的或终极关怀。他的每篇文章都在提出同一的问题：我（我们）是否可以以及如何才能更合理的生活。而学问则是帮助解答这个问题的点点滴滴的资粮。

马来西亚华人社会有这样一个青年思想人是何其幸运。本来，有怎样的社会基层，就有怎样的精英；领袖所能造臻的高度，只能是人民的共同条件所设定和限制的高度。而今天的马来西亚社会，大家（包括可塑而又被塑的青年们）所赶时髦、趋大潮的是些什么？不管那些是什么，可以肯定尽都不是庆豹对自己的期许。

这种情况，就是我常说的“不应酬世俗”。而这种情况，石头田里长出奇葩，也只能说是幸运了。

我们的社会幸运，却不表示我们的社会珍惜庆豹。庆豹像个“有眼睛的人”，生活在一个“盲人国”，不仅不获赏识或感激，尚沦落为一只“过街老鼠”。庆豹这只豹，是 *endangerd species*，却不是“受保护的动物”。

我们是否可以以及如何才能更合理的生活，可以涵盖几乎每一个社会生活层面，它们跨度之广，从本书的副题《社会文化政治批判论集》得以窥见。

庆豹这些文字并不是一般的时评，第一他不停留在他所批判的现象和社会势力，第二他不仅解剖我们的行为，更不留情的解剖我们的思维方式。所以我们看到，他批判“教会的缄默式认同”，要求我们再思基督教会的政治社会态度；他批判“学术政治的官样文章”，誉议“学者成了政治传播的工具”。

可以想见许多人会不同意他的看法，但重要的是他写出了他的看法，这既需要相当可观的学力，更需要一股难得的道德勇气。

我个人就不尽然同意他对“宏愿”的评估。没错，“宏愿”可以说是一种政治手段；其实几年之前我已提过“口号治国”(to govern by slogan)是名教思想的延续。然而“宏愿”毕竟不是寻常政治口号；正如国家的明天不是当权集团所能垄断，庆豹们的工作也可以影响2020年的具体模样。这不是盲目的乐观，而是事物的客观规律，只是很多人看不到个中幽微的因缘作用。让舵手领尽风骚，让舟乘风破浪，无名的水却没有理由妄自菲薄。

关于庆豹的文字“艰涩难懂”所引起的争论，我曾写文替他略作辩解。我们现在来看看章太炎，他于一九〇〇年出版第一部自选文集《馗书》，两年后修订再版，标志他从康梁路线转向孙文路线。但是《馗书》的实际影响，并不如邹容与陈天华所作的两本小册子《革命军》和《猛回头》。朱维铮说：“章炳麟并非不注意文辞的社会效应。他为邹容的《革命军》作序，对这本小书热情称道，正是集中于它的‘不文’。古怪的是章炳麟本人的文辞又绝不肯通俗化。他为宣传排满而作的那些名论，所以在清末被广为传诵，在于逻辑，而非文辞。”

除文辞古奥之外，还有一个问题，也是庆豹同样面对的，而章太炎当年的作法是：“《馗书》初刻本《订文》篇，附《正名略例》九则，讨论物名官号的更定方案，称引荀况和斯宾塞，明白地是要求吸取中西所长以制定适合时代的语言概念。这篇附录在一九〇二年被改撰成《文学略例》，增至十五则，……”（上引俱见《馗书》发微，收于王元化主编《学术集林》卷一，上海远东出版社，一九九四年八月初版。）这位考订社会学等西学名词的革命家大学者的作法，可以给今天介绍或援引西方概念的作者们参考。

上面拉杂写来，说不上序文，意在给庆豹鼓鼓气。

1995年8月8日

序二

/ 谢品然

香港“求是科技基金会”顾问之一的杨振宁教授在一次访谈中有这么一段说话：“科技毫无疑问会继续发展下去。可是人类历史上发生的很多复杂的问题是在科技研究范畴之外的，譬如说政治的结构、经济的发展、教育的问题，这许多问题都与科技有关系，可是并非科技内部能够帮助自身解决的。”

科技对大马于2020要发展成为先进国是关键性的。大马国内外学子向以医、工、商、理科等为首选志愿，人文、社会等学科向被忽视。曾庆豹秉承着基督信仰热爱人类生命的传统，选择了与众不同的志愿，爱上了文、史、哲的同时，也对十字架的信仰与汉语神学执迷不悔。从历史、哲学研究到社会批判，满脑缠绕着中西哲学思想，化约成文字在延绵的稿纸/报纸上发表并收集入本书的，不仅仅是在为真理而批判某些哲理或社会现象的表象，隐隐约约传来的，更是潜伏在他灵魂骨子里头对基督信仰的执着与崇敬。

这么一个思想敏锐、文笔尖利、批判激烈、敢言敢怒，可是见面时却又显得性情随和的人，不仅仅叫许多人对他又爱又恨，也让教会对他的存在感到喜怒参半。喜的是大马华文基督教会终于有个人才冒出来了，怒的是这个人不太肯遵守教会那套游戏规则行事、不太听话和顺服，总爱挑战传统和权威、言论大胆而偏激、给人予走钢线的感觉、时常批判教会、到处树敌、破坏安宁和谐的关系、对现有神学思维深感不满。这一切都与教会一贯教导有关基督徒品行操守实在是格格不入。终于他与他的教会在彼此都难于容忍之下，关系宣告破裂。是喜是忧我在这里不便置评。

对身为神学教育工作者的我而言，这事引发起一些思虑。

教会该拥抱的，是哪类的人？顺民，让教会好办事？像曾庆豹这类的人，教会是否该谢绝参加？大马华文教会的气度空间真的那么狭窄？还是怕事？难不成都已习惯了只有尊崇而没有指责、只要恩典而不要公义的日子？是否因为长期在养尊处优的状况下，早已在高傲及自信中变得丝毫容不下异己的言论？又或许是已经养成了只爱被吹捧而不愿受到批评、只爱支配他者而不愿受到批评、只爱支配他者而不愿被监管的“惰”性？浸淫在报喜不报忧的汇报中自欺欺人？在某些处境中，是否为了片刻的静逸，甚或是为了顾全一些虚构的伟大局面而出卖了尊严、甚至信仰？还是这只不过是一小撮人对曾庆豹的言论感到恐慌和不满？这种种的疑问都让我想起旧约圣经先知们忧国忧民的种种处境。

旧约希伯来民族在被掳前的处境，正是宗教领导层懦弱、一切活动与金钱利益挂帅、信仰群体的社会功能式微、政治处境混浊又虚瞒、民族危机四起、经济成长而道德衰败等等之现代实景。那时先知群起、独排众议、勇抗洪流、视死如归。比方说耶利米先知，与当时主导霸权的种种意识（政治、宗教、民族）大唱反调，以偏激的言论批评及指责社会及宗教之种种现象，呼吁犹太民族要悔改转离恶行、回归耶和華真理的信仰。他的一生是孤寂的，在众叛亲离、忍受精神上煎熬的同时，背负了“十字架”噩运的遭遇。希伯来民族及圣城耶路撒冷在不肯反省的沉迷中，在耶和華的盛怒下，被巴比伦铁蹄蹂躏摧毁，家破人亡，流亡异乡。民族的意志消沉、沮丧，信仰意识崩溃。耶和華的圣民和圣城被祂自己的圣手拆毁，不可思议！正如启示录的七教会——被例举指责般。当日犹太传统的教徒，岂不也对耶苏基督那种开放、偏激、甚至是反判性的言论行为深感不安，对祂进行了政治性、宗教性、民族性、传统性和意识性的批判？甚至最后还要把祂活生生的钉在十字架上！被挂在十字架上的祂情和爱依然丰盛地在民族乡土情怀的忧郁中流露尽至。

在台北这热闹事的拜金主义社会里十年，而对资本主义的诱惑反应不强，反而为远在大马的国家民族社会操心，以浓厚的乡土情怀，对故国社会的种种现象及可能潜伏的各类危机，以文载道，呼起注意力，也以文

会友，深入人群。这都充份的反映出一位基督徒知识份子在任何时代里所当负起的使命；在持守着对国家、民族、信仰的忠贞中，流露出血浓般的忧患意识。在隐忧中揭露时下隐而未现的“过犯”，在学有所用的趋使下，以哲学和社会批判理论，对资本主义及大马社会的种种现象进行剖析与深层批判，真不愧是“大隐隐于市”也！一箩筐的思想批判意识转化成一篇篇的稿子收集成书，岂不也见证了当今基督徒学人的典范。

五年前与曾庆豹初见于“大人餐厅”，给我的印象是话不多而志气壮，满腹经书思想却又为了谨慎之故而不轻易表露。短短几年，没想到竟然表现为一个文笔犀利、有理想的基督青年知识份子。靠着尖锐的批判性思想文笔，在报章上为大马华社及教会理出一条社会批判的进路及信仰反思的文风，飘悠在风口浪尖中。这书的出版也巧逢曾庆豹的三十岁生日，前面十年能否面对现实生活而“不惑”呢？我期望“曾庆豹现象”能在我国知识份子和基督徒社群中产生某种的效应，为华社、大马携手共创未来。

长洲·夏
九五年七月十七日

序三

/ 黄永安

我们所经历着的时代是一个天翻地覆、变幻莫测的大时代。也是一个新旧挣扎的历史十字路口。

1989年东欧狂风暴雨的演变及最后苏联在1991年圣诞之夜走上土崩瓦解的不归路，导致雅尔达会议所确立的国际政治两极格局寿终正寝，取而代之的是美国、欧洲、日本、中国、东南亚及回教诸国“群雄并起”的新的多元格局。

在东欧与苏联走向崩溃之势已成定局之际，有人开始欢呼，宣称自由民主与资本主义终于战胜它们的两大挑战者，即法西斯主义及“社会主义”，人类社会历史的演进从此终结，而美国式的自由民主（LIBERAL DEMOCRACY）和资本主义成为了“自然的制度”、“永恒的境界”。（参阅 FRANCIS FUKUYAMA, THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN, PENGUIN, LONDON, 1992）

然而，福山极度乐观的“历史终结论”却很快被证明是站不住脚的、一厢情愿的唯心主义。

在前苏联疆土的阿塞拜疆、亚美尼亚、格鲁吉亚和车臣及前南斯拉夫的克罗地亚、斯洛文尼亚和波斯尼亚——黑塞哥维尼，极端的种族主义、宗教狂热结合新法西斯主义的思想、文化与武装力量死灰复燃，迄今方兴未艾。

在东亚，八九年过后，各国的社会经济趋向转型与起飞。民族关系问题亦受到较适当的调理，逐渐形成一股在后苏联时期足以抗衡美国的潜在力量。

于是，福山的极端乐天派的“历史终结论”由塞缪尔·亨廷顿的

“文明大冲突论”取代。（见 SAMUEL P. HUNTINGTON, “THE CLASH OF CIVILIZATIONS?” , FOREIGN AFFAIRS, SUMMER 1993, PP. 22-49）

与此同时，日益繁荣及日益自信的亚洲与回教社会亦由于过去数百年来遭受西方帝国主义的欺压与凌辱，开始在文化、经济与政治展开拨乱反正的行动。在全球格局日趋多极化之际，加上通讯革命所带来的巨大资讯，知识及观念输送能量和速度，西方的价值观再也不能处于免受挑战的地位。

事实上，挑战西方主流与传统价值观与制度的力量不单来自亨廷顿所谓的“儒教”与回教；在西方本土，自我批判也是存在的。（见 HAMISH MCRAE, THE WORLD IN 2020 - POWER, VISION AND PROSPERITY: A VISION OF THE FUTURE, HARPER - COLLIN, LONDON, 1995）

同样的，质疑着亚洲与回教社会主流与传统思想、文化、价值观、社会秩序或制度的人也不仅来自西方；自我批判的现象也存在着在这两个古老文明的内部。

在这个国与国、文明与文明、正规社会与正规社会之间的互相质疑、批判及挑战的喧闹声浪中，两股比较健康的微弱力量正在进行反思、重建的努力。

其一为诞生于十八世纪的社会民主的（SOCIAL DEMOCRATIC）思潮。

在其强盛时期，即十九世纪至本世纪的五十年代，社会民主赋予了全世界被剥削的阶级及被欺压的民族与国家一股精神的、知识的和道义的力量，争取社会平等、民族自决与国家独立。随后，它在各种错综复杂的历史偶然因素、人为过失与现实政治的重重压力下，被扭曲为独裁主义的意识型态。

在后苏联时期，特别是今日比较冷静的态度中，透视历史以走出历史，重建社会民主的思想与方向的努已开始踏出了几步。

《未来的社会主义》(戈尔巴乔夫 勃兰特等著, 1994年北京中央编译出版社出版)、《苏维埃七十年——现代社会主义反思》(溪内谦著、柯文军译, 1992年香港商务印书馆出版)、《苏联历史演变的历史思考》(江流 陈之骅主编 1994年中国社会科学出版社出版)、《当代西欧社会民主党》(张契尼 潘琪昌编 1987年北京东方出版社出版发行)和《BEYOND THE COLD WAR - PHILIPPINE PERSPECTIVES ON THE EMERGING WORLD ORDER》(EDITED BY CARMENCITA KARAGDAG & AUGUSTO N. MICLAT, JR., PEOPLE'S TRAINING PROGRAM FOR PHILIPPINE NGOS, MANILA, 1992)等批判与自我批判的论作, 都可作为重建的参考资料。

社会党国际(SOCIALIST INTERNATIONAL)于1989年6月22日在瑞典斯德哥尔摩举办的第十八届国际大会所通过的《原则性宣言》及德国学者GEORGE LICHTHEIM的《A SHORT HISTORY OF SOCIALISM》(FONTANA, LONDON, 1980)也是值得参考的文献。

其二则是维护民主、人权、少数民族权利、环保、妇女、青少年等超越国界的非官方团体运动。在通讯革命的辅助之下, 这股松散的社会民主化力量日益展示了其对决策的效应。

然而, 它们最大的弱点就是没有坚强的群众联系及一个主导思想, 导致彼此之间产生思想上的失调、行动上的冲突与存有倾向以偏概全的精英主义和专业主义。

上述这两股力量是否能结合起来, 以理性、人道主义、进步、自由、民主及公正为共同的价值观, 抗拒极端的资本主义、种族支配与霸权、宗教狂热及促进一个多元、平等的国际社会, 对廿一世纪人类社会和平、正义、进步与持久繁荣的实现, 是深具重大的战略意义的。

将吾友曾庆豹的《2020内有恶犬》一书置放在当前的格局中评理, 可以更加理解理论建设与批判的重要性。

虽然庆豹运用难懂的语言与概念进行其理论建设与批判的努力, 而且所论及的范畴极为广阔, 但是, 几经辛苦阅读完他的手稿后, 我发觉

在重重的矛盾中, 《2020内有恶犬》的文章却闪烁着我们社会民主主义者两百余年来在世界各地坚守的基本信念——人道主义、理性思考、和平、民主、进步与公正。

庆豹日后要参与政治, 或投身教育以催化一个更成熟的公民社会, 是他的权利; 然而, 无论他以后决定要在那一个领域继续理论建设与批判的工作, 我想都会对人类社会、马来西亚社会及华人社会的人道化、理性化、民主化及正义化产生积极的效应。

由于书中论及的范畴极广, 一时难以掌握足够的时间与智力加以逐一深入评论, 但愿《2020内有恶犬》一书出版发行后, 会在我们的社会中激发起一阵又一阵的健康与良性思辩。是为序。

1995年8月2日

自序：

十字架的哲学

一.

近日，母亲忙于表妹的婚礼，前前后后几个星期甚少留在家中，三天两头的就往表妹家跑，为的是帮忙打点大大小小的事宜。舅舅舅妈多年前已双双过世，而今能够协助表妹的长辈，就只剩下这么一位大姑了，妈妈义不容辞还乐得忙碌。我多次致电回乡，都未遇与妈聊天的机会，心里突然萌起一种感觉，猜想妈此时此刻的心情，是不是把表妹出嫁当作自己嫁女儿，殷勤、专注的背后，竟是一尝待嫁女儿心的悸动。

这样的联想一点也不奇怪。我们家四个男孩就是没有姐妹，妈好像终日住在男生宿舍，我想妈大概也渴望有一个女儿陪在她身边，体贴聆听她心灵的倾述。妈曾在多年前收了一个干女儿，她曾多次有意地在我面前透露出对这位干女儿的心喜感觉，上回干女儿出嫁，她乐得说自己好似在嫁女儿，包了一个大礼给干女儿；每逢佳节，干女儿来访，一声“干妈”的称呼都能令她笑得嘴都合不拢，乐得拉着干女儿的手双双直奔厨房，窃窃私语的谈笑着。我看在眼里，心里很不是滋味，不是因为我嫉妒她对干女儿的疼爱，而是抱怨何以上天没给我妈一个女儿来享受妈的爱。脑海一闪过某种感觉，相信若妈娶了媳妇，一定会疼惜有加，“娶一个媳妇就是多了一个女儿”，这大概是她心里的期盼吧！

妈肯定是一位明理的好婆婆。母亲对我们兄弟交怎样的朋友一向持开放的态度，她从不唠叨催促我快快结婚，虽然我的确老大不小

了。每次回家，总有一件好笑的事要做，就是在我通过机场海关免税商店时，一定会记起妈的吩咐，要买一瓶 XO 洋酒。有趣的是，买酒却不是因为自己想喝，后来得知原来妈有计划，她早就盘算着将来娶媳妇办酒席所需要的洋酒，每次回去带一瓶，累聚不多久，很快就可以替其中的一个儿子办喜事了。我看出母亲的精打细算，也看出她心中的期待。我曾逗趣的说：“妈妳那么有把握妳的儿子一定能娶到老婆吗？”妈智慧的回答：“不然就留着给我做大寿用吧！”

二.

母亲托朋友带来一个红包，上面写着：

庆豹儿：

祝你 26 号生日快乐

身体健康，万事如意

妈妈上

接到这突来的祝福，赶紧的打了个越洋电话给妈，向她表达感恩的心意。电话中，妈叮咛我要去买两个蛋煮熟染红，再弄一碗猪脚面线或鸡腿的给自己吃，听着听着，眼泪早已夺眶而出，一时什么话都说不出。

今年是我三十岁生日。古人言“三十而立”，我究竟“立”了些什麼？三不朽的“立德、立言、立功”，至今，没有一项说得上。除了三十岁的生日值得庆贺，另则是今年九月底，正是“留台十年”，的确饶富意义。趁暑假刚开始，我赶紧的把那藏在箱子里的陈旧日记本找了出来，花了二天一夜的时间在字迹的岁月夹缝中追忆从大学经硕士班到博士班的片段，渴望整理出一道清楚的思绪，对这十年所思所写盖棺论定，也为未来另一个十年做好开航的准备，看看到“四十不惑”时，又将会有何种感觉和收获。

总结“留台十年”，大致可分作两点来谈，一是对基督信仰的热爱，一是对故乡人和事的痴情。从第一本书《困惑与寻路——当代旅台知识社群的反思》开始，到目前这本《2020内有恶犬——社会文化政治批判论集》，大致都离不开这两种情怀，然而，作为学术志业的哲学训练，则是我进入这个情怀深入反思的思想动力。哲学是催生婆，经由它的调校，文字是我的思想结晶。

事实上，当初打算攻读哲学，不外乎就是想借助哲学的努力，调解宗教信仰和理性之间的张力，和为马来西亚华人文化寻找精神出路；前个问题已总结在《哲海拾贝——在神圣之爱的途中》，《从传统寻找现代性——儒学与华人社会》则是对后一个问题的处理。目前为止，我尚满意《哲海拾贝》对基督信仰的整理和理解，内中有不少自己的创见，打算顺着已形成的一些论点进一步发挥撰写成学术论文，若很顺利，希望快快完成一本二十万字左右的神学/哲学论文集，它将代表我个人的学术成果，并以之作为对汉语神学界的贡献。另一方面，我已渐渐离开对儒学一厢情愿的赞扬，转而开始检讨和批判儒家哲学的难题，目前也有了一些小成绩。基本上，我已不太相信儒学能为华社提供怎样一条具有反省能力的精神出路，问题的关键在于华社的问题已不是回到传统与否的问题，丧失批判意识的同时即是很难拥有文化自觉心。种种现实利益的考虑都使我们习惯于妥协的“同”而非共识的“异”，任何伟大传统的接受都容易把我们带到保守，退化成某种封闭；换言之，有力量的传统到我们手中，很可能反倒使我们失去力量，儒家会营造这种安全和可靠，以传统之由阻断批判和改变现实的力量。

再者，任何缺乏社会理论反思的文化，在现代世界都是注定苍白无力和缺乏实践力的。我发现这个缺点恰好能在儒家思想的精髓中发现。谈论儒家，不能一味的接受作某种乡愁，必须置于国内的政治社会文化环境中做处境化的处理，抽象的谈论儒家正是埋葬儒家的做法。回过头去看，我并没有放弃《从传统寻找现代性》的“问题意识”，其解答的部份事实上可以置之不理。但是，至于把儒学作为个人学术的欣赏则另

当别论。因此，华社文化的精神出路在哪里，目前仍处于摸索的状态中。另一个工作业已展开，《与2020共舞——新马来人思潮与文化霸权》是我分析马来穆斯林思想文化的成果，《2020内有恶犬》这本书则是扣紧着现实社会重大思想面向做投石问路的耕耘，以此展开思索华社的遭遇和前景。

无可讳言的，我的工作已严重的引起某些权力人士的不满，视作为毒蛇猛兽，可见其艰辛和吃力。我仅是一个理论的探索者，无心于权力和利益的争取，作为华社的知识份子，我的努力是做好我本份内的发言。目前，华社知识界的脆弱在于理论思想的贫乏，尽管我的努力还未达到令人满意的成绩，但毕竟已经开始了，与这个想法接近的人大有人在，只是还不成气候。

三.

对基督信仰的热爱和对故乡人和事的痴情，都鞭策我在这些留台的年间贡献出我的心力。暂且不去管成效如何，但已获得了不少的肯定，把自己定位作“理论工作的实践者”，这样的角色仍会继续坚持下去。

信仰基督受洗加进教会已是十三个年头。之间，我确实大力的支持并协助推动马来西亚基督徒写作团契的“文桥传播中心”的工作，间接、直接的催生了两届“基督教会与2020宏愿”的学术研讨会，甚至包括九五年国际性“基督教文字事工研讨会”的议程设计，我都参与了其中的策划工作。除了热心供稿给《文桥》双月刊，报章的福音版也常有投稿，一些相关的作品后来也集结成《通往十字架的情和爱》一书出版。正当我付出至深的关爱和受到教会长辈疼惜之时，我主编出版《契机》丛刊，采言论和思想的方式要求对教会的问题做发言，在预期的心理下，招惹来自教会领袖的不满和怨言，纷纷指责我刻意破坏教会，恶意攻击某些教会界人士，因为这样，我就渐渐地与教会界的关系也开始疏离，甚至还有人明文规定我不得登上教会讲台。对此，我深表遗憾，

事实上我对他们的反应过敏并不很在乎，他们如何看待我所做的并不重要，只是他们未真正正视或检讨教会问题的姑息令我觉得失望。基本上，我的立场是“热爱基督胜于教会组织”，对于既存的教会病症，我丝毫没有缄默的特权，我根本就无心也没兴趣去占有任何权力或分得声誉的野心，以我一贯在报章社会评论的立场和言论尺度，加上“十字架哲学”的信仰态度，迫使我对教会这样的信仰社群有更高的要求，我做了我应该做的。

恕我不客气的说：国内基督徒的信仰品质严重的营养不良，其关键首先出现在神学反思的品质过于拙劣之故。主耶稣说：“有病的人需要医生”，一个不承认自己是病患的教会，压根儿就难于展现基督徒的信仰品质。我将会继续承担起基督徒言论批评的角色，只因为爱得太深，希望信徒能离开道理的开始和打破传统的僵化偶像，在马来西亚的现实处境中做基督的见证。正如旧约许多先知所思所为，我不过是以他们做为学习的对象，在这个时代、这个环境下，尽上一点责任。

至于国内学界，我曾一度繁密的投稿给《文道》。念硕士期间，在《星洲》副刊辟有“思想问学”的专栏，深获好评。内容主要环绕着我在台湾求学的一些生活经验，尤其是一些学术经历和学术研究的乐趣，可以窥见出我的志向和喜好，这些文章后来也集结成《与诸神畅饮狂欢——留台书简》出版。上博士班以后，承蒙敬佩的张景云先生鼓励，在《新通报》言论版的“争鸣”频频撰写评论文章。《新通报》停刊后，幸运地又受到萧依钊小姐热情的邀请，接着在《星洲》以特约的方式写评论，先后的栏名叫“契机”和“忏悔录”。《2020内有恶犬》一书所收集的文章，绝大部份已出现过在《新通报》和《星洲》，当然也包括在《南洋》的评论。从写评论那里，渐渐地也形成了个人的风格，基本的想法也大略确立，未来的评论方式大约还是延续着这种方式进行，当然也希望在文字方面能更有进步，总之，有待努力的空间仍然很大。

我因受哲学概念思维的训练，文字风格往往被一般读者评为艰涩难懂。这一点我希望读者见谅。如果渐渐习惯了 my 行文，其中会开拓出

与现实格格不入的批判思考，张景云形容过这样的“曾庆豹现象”和“曾庆豹效应”：“读曾庆豹的文章也必须有这种认识，那些术语是必须注意的，对那无数毫不起眼的常识语言字限，更应提防，后者常常是读通曾庆豹的更大障碍”，又说“在曾庆豹与华社读书界之间，有一道无法跨越的鸿沟”。（《南洋》1995/2/5，星期言论）

走笔至此，我不能不提及与华资之间的情谊。尤其是陈亚才先生，是我敬仰的学长，很荣幸的是，我的第一本书就交由他写序，所以，对于他给我不少的鼓励 and 机会，我深表感谢。华资始终提供我一个理想的发挥空间，每次寒暑假返马，亚才都允应给我机会公开演讲，与情同意合的朋友交换意见，收获匪浅。印象最深刻的，是九四年初的两场专题讲座，分别题为“理性化与2020宏愿——从韦伯的理论谈起”和“走出反西方中心的情绪”，华资的朋友为我大费周章，从设计海报、发布新闻、制作录音，都给我最热心的鼓舞。自大学开始，与华资的关系由陌生到熟悉，之间的深厚友谊给我的感觉像一个“家”，温馨而满足，总喜欢在他们工作忙碌之际打扰他们，在嘻笑和谈话中，都分享彼此的理想和热情。作为坦诚的朋友，他们一方面保护我，一方面也指正我，为此，一并表达我对他们的崇敬。正逢华资十周年之际，谨将本书的出版视为献礼，预祝“不废江河万古流”。

其实，在这些年间令我感到快慰和珍惜的，还是我交到了不少好朋友。朋友是我回忆片段中最深情的感动。真情和喜悦都化成祝福，是我勇往直前之际的美丽乐章和及时甘露。每次返马匆匆一见，那一路的交谈与问候，都胜于一切。我无法一一见面，有时就藉由办演讲的时候再聚，事实上是为了会后的交谈，也藉此向他们报告我的学习成果，因为他们都如故地关心着我在这方面的进展。

四.

现在该谈谈“十字架哲学”这个主题。

十字架是刑具，哲学是思想的学问，究竟两者之间有何关系。我必须坦诚的是，十字架和哲学这两样东西之于我，是互为血肉般；十字架的信仰作为我的情怀，哲学的学问则是我的思想。留台十年，爱思考的性格竟成了一个挥不去的刑具，对于一个有限的个体，我根本就无能力去承担起些什么，思想的诘难和挑战总激发我走出现状，但是，其中陷入苦思的挣扎和难受，却是思想的苦杯。十字架是爱的象征，因为爱而必须忍受痛苦，思想之苦是精神炼狱，越是寻路，越是困惑，每每将自己抛置于无法自拔的疑惑中时，都叫我喘不过气来。十字架就像一个无法抗拒的噩运，现实的荒谬和不合理，却又必须由合理和常态的方式设想它，就在要求合理又必须接受荒谬事实的吊诡之中承受信念面临死亡或崩溃的威胁，屈从于它或接受它，总在一种凄美和暗夜之中，无怨无悔。把十字架视作礼物，既然收下了，就好好疼惜它吧。

十字架作为基督徒的信仰标志，我坚信它对我的意义。自八二年信仰基督以来，我的思想情怀都深深沉醉于其中，强烈到一个地步还曾允诺将来传道任牧师，而今志向已明确的改变了，但这份信仰遗产却早已渗透在我的血液中，所思所为，很难摆脱基督信仰的世界观和性格。我庆幸很早就解决安身立命的困扰，以至我很早就确立自己的学术方向，选择哲学，最原初的考虑仍然还是因为基督教。记得抵台的第一天，正好是星期天，坚持要学长带我去就近的教堂崇拜，出教堂不远的一家书店，买了我在台湾的第一本藏书：《希腊哲学趣谈》。

坦白说，能浸淫于哲学殿堂，我觉得人生至少没有白活。哲学家是思想的贵族，世界上顶尖的人大都是思想家，能走进他们的哲学天空，是上主给我的厚爱，死而无憾。我从来没想过自己的生活竟是以阅读和写作为重心，也许自己在哲学的建制上也不太容易留下什么惊人的学术成就，但能够表达我的看法和与众不同的人做思想竞争，就给我的人生留下丰富的色彩。至今，我仍不属于任何派别，也无法归类作何种“主义”的名目下。虽然曾涉猎过马克思著作，但我绝对不是马克思主义者或共产主义者；虽然欣赏新左派理论的论著，但也算不上什么社会主义

者的主张；对黑格尔、海德格、哈伯玛斯的哲学思想如痴如醉，但我并不全然赞同他们的见解。请不要给我做归类，我最痛恨别人的任意标签。我的指导教授如此训诲我：哲学的特质在于批判，绝不要迷信权威，尤其是那些一流的哲学家，要把他们当作思想竞争的对手，进一步超越他们。恩师的要求的确过高，但也是激励我们努力的好方法。

哲学的生命在于“批判”，批判并非简单或消极的拒绝。批判使人不停顿在原地踏步，勇于改变才可能有进步的希望。我热爱学术研究胜于政党争执，哲学家比政治家清纯得多了；我目前的努力，也仅止于言论的形式，论政而不参政，对于政党组织和权力分配的兴趣都不大。这样的态度还是要回到我的信仰。

信仰上帝，意味着除上帝以外，其他的一概采取不信任的态度和行动。人性的原罪与社会的邪恶，都一併无法与上帝相提并论。现代社会的政治挂帅和种族资本主义，奉权力与金钱作神明，在基督徒的十字架哲学的立场，和哲学批判的眼光下，都告诉我必须一概的拒绝和不妥协。如果这种立场就叫做“十字架的哲学”，那就是对上帝的信仰，即以祂在十字架受难所遭遇的历史、宗教、政治、法律、社会等迫害，需要进一步的给予揭露。

因此，宗教信仰并没有把我逼退到祈祷生活的私有角落中，十字架哲学的目光总是凝视着那些来自现实种种“化身为上帝”的权力和资本。十字架并不是软弱无助的宗教交易，哲学也不是迴避现实冲突的思想王国；“我如此行，因为我如此相信”，相信上帝的公义、宠爱，在无能者之中成为大能，释放出真爱、勇敢和承担起言论和思想的迫害，为的是见证言论和思想的神圣性。

耶苏如此祈祷：“愿你的旨意行在地上如同行在天上。”无可否认的，十字架哲学的上帝信仰使我渐渐孤独，与权力和金钱割清界限，愿与真理为友，而拒绝与愚昧共枕。这一点就显示在我的评论风格上。国内主流教会和一些社会评论者在思想反应和言论表达上的严重

分歧，其根本上即是信念的不同。十字架哲学，这是我对自己的思想的自我说明。

五.

母亲多次表达对我在报章上的言论极度不安，她也在家乡的镇上间接地受到丝丝的压力。我能够体会妈的慌张和忧心，使我深深察觉什么叫着牵肠挂肚的爱。这一点也许就需要母亲更多的谅解，为了对的事而坚持，是妈应该感到骄傲的。这样的强韧性格不也正是母亲遗传的客家女特质吗？

三十岁的我，写出以上的这番话。到了四十岁，也许将会有另一番滋味，就留待时间来孕酿。

写于三十岁生日

乙亥年五月廿九

1995. 6. 26, 3: 15am

于台北寓所

社会篇

良心的丧失则根源于一个不自由社会所赋予的使人感到满足的特权。因此，良心的丧失有助于产生一种促使人们对社会罪行持肯定态度的幸福意识，它是自主性和理解力正在衰退的标志。

~Marcuse: One Dimensional Man

向青少年忏悔!

——给青少年朋友的一封信

明仔:

很高兴这次返乡能见到阔别已久的你。那天,我们坐在马路边的候车亭,你告诉我关于家乡这几年所发生的事:大伯父的细妹中学毕业后到吉隆坡工作已近半年未与家里的人联络;隔壁家卖报纸的大儿子阿飞到外埠工作,后来吸毒被捉;巴刹猪肉佬的两个女儿阿珍和阿珠被朋友骗去当应召卖淫(做“鸡”),……。一边听你说,眼泪就从我的眼角奔泄而出。

2020 宏愿的缺口

离开家乡只不过一年的时间,就发生了这么多令人伤心的事。我以为报纸上报导的“新闻”都是那些发生在遥远的地方“别人家”的事,今天你告诉我这一切,我才忆起新闻照片上那一幅幅“熟悉”的脸孔。我埋怨你为什么没写信告诉家乡的事,而今我知道了,却反过来埋怨自己写了那么多“政治挂帅”的文章,却没有认真写一写关于青少年的心灵世界。自从那一则则的故事从你口中道出后,那张张熟悉的脸孔就在夜里来袭,一一浮现在我的脑海中,我不禁悲从中来,我开始向他们忏悔。

无论细妹、阿飞或阿珍,我都了解他们的性格和为人,这些游荡、无声的事发生在他们身上,我的确百思不解。我质问的不是学校的老师和他们的父母亲,我知道他们已经尽力了。我开始想,那是国家政策和社会教育的问题。伟大的“2020 宏愿”,我看不到对青少年有什么承诺;了不起的“OPP2 报告书”,我也找不到对青少年的关注。什么一年经济成长率七或

八巴仙、什么进口免税或加税，又什么某某党开大会、那一位贤达人士来访，这一切的一切意味着什么，都是无聊的权力和金钱游戏。我们的国家政策失败、社会教育失败，我们应该向青少年“认错”。

没有健康的环境，何来健康青少年

没有健康的环境，就无法让青少年健康的活着，我们盖起了一栋栋的办公大楼和工厂，却未见盖多几处像样的球场。球场被有某会长头衔的经理或董事先生“租”了下来；为了建一座大厦，把球场迁到“未来计划的蓝图”上；说什么盖球场不如建工厂，能增加就业人口和收入。看看这些资本家的嘴脸，尽都是他们的垄断和独占。谈到 2020 宏愿，到时我们下一代的青年朋友能分享到“工业国”的喜悦成果吗？没有健康的青少年，我们的“理想国”能健康活泼得起来吗？

明仔，写着写着，又不由自主的开始批评起政治来。真的，情况是如此，几年了，家乡的学校并没有太多改变，长大的孩子不是涌入大都会就是“跳飞机”，我不知道我们的“德高望重”、“英明”的领袖会有何感想？！

事实上，我们华人的情况最为严重，你也知道这一点。我们的父母受教育本来就少，所以他们并不懂得如何有效地教导我们，但那只是一方面；社会变得太快、太利害，华人文化脆弱，又没有严肃的宗教生活，很容易就丧失了价值观和方向。阿飞和猪肉佬的两个女儿会有这些遭遇，大半的原因是如此。

像我们这个小乡镇，乡民的收入本来就微薄，过去我们都认为教育能改变青少年，可是我们今天发现，教育都是“贵族”的教育，看看那几间“有规模”的独中和学院，哪一间是“有教无类”呢？教育沦为阶级是很可悲的。那些人都说华人找到了自己的教育“出路”，原来有“出路”是属于家境收入“中等”以上的人。还记得明华咖啡店老板的阿狗吗？他不是说什么在哪里“半工半读”，最后还是回到咖啡店去端咖啡！

教育经验不够，严重影响华小教学品质

国家教育经费的资源分配，华人社会总是分得少。独中筹钱也就罢了，谁叫她是“独立”中学或“私人”学校。可是，“国民型”小学也成立大小不一的董事会，还是得向社会大众伸手。我不明白，为什么我们镇上的那间小学还是一样陈旧，老师的待遇也未见有太多的改善。

教育有“特权”，有“阶级”之分。文化更是萎缩，宗教也未合理的发展。华人社会没有自己的文化，不认真看待宗教信仰，我们怎么可能有人生目的、或价值观呢？当那些辅导朋友“头痛医头，脚痛医脚”时，我可以预见他们的无奈。原本就不太清楚自己的文化，也没什么价值观的根本，谈什么端正价值观或发扬优良文化呢？像一个不懂得基本医学健康原理的人，每一天都要看病不是常久之计，除非他们有“免疫”系统。

要建立现代青少年的价值观

明仔，我认为我们华人要加重文化教育，光有母语教育是行不通的。教育要检讨，减少灌输“读书赚大钱”、“工商科系有钱途”的罪恶想法；文化要检讨，认真研究、落实民间的文化价值，建立现代人的价值观；还有我们要有宗教生活，打破民族主义和传统主义的偏狭，开放接受华人以外的宗教。我想，救救我们镇上另一批青少年是当务之急。明仔，你任重道远，希望多用点心，鼓励青少年参与宗教团体，推动体育活动，奖励深造。

我知道这些都不是一朝一夕的，尤其是国家的教育资源分配和文化政策若没有落实到华人群体中，我们所做的只能是螳臂挡车，泥菩萨过江。

这封信写得虽然有点长，我想讲的不仅止于这些，我们这些庆幸过了“青少年危机年龄”的，应该更懂得具体去关心那些正在或即将成为少年

的朋友和亲人，我期许自己能在这方面有贡献，无论是演讲或写文章，我都乐意去做。

代问候你的家人，也请告诉我父母勿太挂念我。

谢了！顺祝

安康！

庆豹

欲望与漂泊

——在都会生活下被放逐的“青少年”

青少年是都市中边缘的边缘，孤子困顿与彷徨无助相比较于一幢幢巨大身型的建筑物下，显得强烈的疏离。他们被迫生活在这虚幻与物欲的大都会，游走于人群的拥挤和复杂的语言之间，甚少人去探问他们是如何看待人生的，我们都设定好了某种方程式威迫他们来接受所谓的“现代人”。

青少年的过多感情和欲望无处宣泄

都市人的生活事实上是苍白的，青少年那些过多的感情和欲望找不到宣泄的空隙，纵然有教育机器的学校和家庭在操纵着，我们还是未曾真正进入过青少年的心灵世界。我们都以为有了一套心理辅导的框架就能解说青少年的“偏差”行为，但我们何曾设想他们在他们沉默的语言和空白的表情背后究竟想“说”些什么，而我们可曾认真的去“听”。

都市是阴郁和黑色的，每一天多少人干着不可告人的低级勾当。酒吧的霓虹灯、咖啡座男男女女的闲聊、政治人物举杯敬酒……，这些虚假、污秽的眼神中，有那些又不是“偏差”的行为。青少年没有独立的经济能力，也没有高档的消费喜好；但在都市里，他们如何表达自己，吸烟、向路边小姐吹口哨、游荡街头、打群架，或骑快车，只不过是一种慰藉的方式，在“正常人”的眼中，他们被拒绝于社会主流的论述之外。

青少年渴望拥有一些东西，这些东西不纯粹是“家庭伤害”、“学校疏失”等老生常谈的论调。这些东西属于青少年的，它不是成年所想像的，因

为他们并不关心成年人所关心的。他们自己有一片天空，只是没人去描绘出这幅图画的场景。究竟青少年人的“家”在哪里？他们渴望拥有这个“家”。这个“家”不是那一幢幢舒适的楼房，他们在找寻那青少年“做梦”的想像空间。

青少年在都会无去处

都市没有、也未曾给过青少年拥有自己的“公共空间”。拥挤的马路令他们乏味，电视节目也叫他们看了反胃，许多好的运动场所也要收费，“马路”、“街边”成了他们角色扮演的“公共空间”。我再说，青少年是我们都市中边缘的边缘，是被彻底遗忘的空白。仔细瞧瞧，很少人愿意去注意这群不事生产的“都市无产阶级”。

都市的消费主义深刻划出了“欲望”和“漂泊”，来到都市不仅仅是生活，更多时候是一种被升华了的欲望，而青少年过多的欲望却在他们最旺盛的时期饱受压抑，被资本压抑，也就被结构压抑，社会是一部大机器，我们从来就未曾真正将青少年纳入我们的生活世界，任由“漂泊”。“欲望”和“漂泊”注定了“青少年”的游荡，没有适当的宣泄管道和压人窒息的意识形态大牢笼。

都市是青少年的异乡

我要替青少年对资本主义的大机器作出最深沉的抗议，抗议资本运作的金钱挂帅，也抗议人性的冷酷和挥霍。都市是属于资本家的，他们营造的社会秩序是不容他人破坏的，也不容质疑异化了了的金钱交换。一幢幢的耸高建筑、一辆辆的汽车，它们占去了“明亮”的空间，遗留下“黑暗”的角落给不适合资本主义生产模式的青少年。资本主义朝九晚五，怨恨人们的游手好闲，“交易”是理所当然的，无生产者即“不是人”。资本主义的都

市没有真正的“家”。“家”是缺席而不存在的，青少年在找寻“家”，怎知却踏入资本主义玩家的大型游乐场，俨然发现在这里的人只有放纵和冷酷，再一次，青少年被“迫”放逐和漂泊，游走于高楼和车辆的夹缝之间。

请问，资本主义除了“货币”还有什么？无论发生了什么事情，我们都若有所思的断言，“资本”是生产也是消费，青少年不生产且消费能力低，他们不属于资本主义大队伍的行列，他们是都市边缘的边缘。

崔健的歌曲呐喊着：

我没穿着衣裳我也没穿着鞋
却感觉不到西北风的强和烈
我不知道我是走着还是跑着
因为我的病就是没有感觉

太多的感官麻木了我们的知觉，久已习惯的生活叫我们认定那就是理所当然，资本主义自以为找到了历史的变化和色彩，但是谁让我哭又谁让我笑，我发觉青少年的“撒野”才真正找到自己。他们有血也有肉，在资本主义的雪地上，只有他们懂得什么叫作痛、什么叫作悲。

游荡说明了什么

我不相信青少年的世界是一片空白，我也不相信他们的思想里没有哲学。资本主义的世界其实就是那么的丑陋，只是青少年赤裸暴露了种种的丑陋，“游荡”是他们的乔装，“都市”是他们的舞台，他们要找回——感觉。

我并非鼓励游荡，也不是同情青少年的犯罪，但我更厌恶资本主义的嘴脸，和那种失去感觉了的“存在”。青少年的世界是一个没有负担的美学，在资本的世界里唱起一首抗议的歌曲。他们越是“无声”，越是“寡言”，越呈现了资本主义的寂寞，都市人的语言都是乏味和空洞，“游荡”只不过再次说明了边缘人在都市中丧失语言后的表演方式。

“次文化”的政治社会学

——我们能向青少年学些什么？

国内青少年“游荡”已成了“文化”，许多的辅导人士和社会工作者都参与探究其中的“病源”，所谓有良心的朋友也感叹世风日下，呼吁家长和教育单位严重关注此“不良”现象。我对于那些卫道之士的口吻深表怀疑，他们往往把一个现象“心理学化”，片面的将“社会文化”的课题给做“唯心论式”的解释，而那群“罪恶深重”的青少年更被迫“沉默”，根本就没有正面的了解青少年“次文化”的精神内核，追问现象背后的政治社会学意涵。

何谓“次文化”？

究竟什么是“次文化”(Subculture)?就社会学的角度来看,那是指一个社会中不同群体所持有的特殊生活格调和行为方式,它可以代表一种流行,甚至在对比于精英文化或精致文化时,它明显的表现作一般低下阶层或普罗大众的生活取向。而且,“次文化”的区分比较普遍采取“年龄”做分别。所以,“青少年次文化”的流行最容易构成一个特殊的划分,尤其当以大众流行文化的方式表现,更容易凸显其中的特色。我们很容易对“青少年次文化”的流行表示关注,一方面是由于青少年次文化在大众文化中经常表现得极易引人注目,甚至独树一帜而令人侧目;另一方面,青少年是未来社会的主干,他们所衍生出来的特质通常都可以做为未来文化动向的测知,一个社会的未来走向一般上都采拮他们的价值导向做为文化检查的温度计。

社会人士如何看待“青少年次文化”？

我们的社会反应很容易机械式地将“青少年次文化”视为“毒蛇猛兽”，并没有真正去聆听他们的声音、体察他们之所以有不同于我们反应的特殊文化取向。我当然同意有些次文化的现象会导致偏差的犯罪行为，但不是每一种次文化都必然发展到那样的地步；我也同意心理学动机的病源治疗有其重要的教育价值，但我愿意去注意在他们心理因素的“社会背景”，也就是说，这种“社会背景”是在一种“集体”的外在条件下造成的。这些现象不能完全归罪于青少年身上，因为有时他们的“反应”是有其政治社会批判的因素的，正如一个长久被压抑的孩子，他的行为不仅仅是他个人的因素，他还会对压抑的权力做适当的反抗和拒绝——不同于某种僵化逻辑的表达方式。

换言之，我打算在这里学习去“听”、去“看”，究竟青少年次文化中有什么要向我们说和表达的没有。

青少年在“抗议”什么？

从政治社会学的批判角度来看，青少年次文化所呈现的逻辑是一种“抗议”的逻辑，他们的“不满”不全是无的放矢，他们的“呐喊”有着深层的批判意涵。我认为，他们“抗议”的对象包括：形式主义、机械化生活和功利商业主义。

青少年的阶段一般上在经济和社会地位上都尚未独立，所以，成年人或家长就起了支配的作用。他们对成年人或家长抗拒的理由是他们不愿固守在某种僵化的形式化结构中，太多的所谓“规矩”在箝制了他们的创造力和想像，他们不习惯教条主义下的形式化生活，因此我们可以看见他们的服饰、语言、人际都企图表现出一种不同于繁文缛节的新花样。

成年人的虚伪、急功近利又比游荡好多少？

工业社会人情冷漠、机械和单调的规格化生活形成了生硬而刻板的人际关系。青少年无法忍受成年人世界的虚伪，他们要求“人情味”、“道义”，三五成群的朋友朝夕相处，你或许可以说他们游手好闲，但在他们看来我们只不过是社会的螺丝钉，毫无自己的特色与尊严。

再者，现代商业社会倾向于功利主义和唯利是图，人与人之间的铜臭味商品化交易叫人乍舌，青少年人就是无法忍受拜金主义。对他们而言，社会的唯利是图强迫他们必须去认同功利主义的商品化模式，他们要求非功利的自然交往，只有在群体生活中找到无居心的朋友。

青少年次文化的“抗议”是有其政治社会学意涵的，在他们成长的经验中，就是不断的摸索自己“主体性”，寻找自我表现的个性行为。就在他们标新立异、寻找刺激的当儿，并不是说因此而“坠落”、“败德”。在他们尚未误入歧途之前，那种“抗议”的声音是值得留意的。他们勇敢、坦诚、真实，比起成人世界的矫揉造作，我们更能发现生命本质的蠕动和跳跃。

他们的“抗议”是在找寻“出路”，他们不同意那些失去人性的支配。在他们的思想空间里，能容纳更多的想法，所以经由自我表现和扮演，他们在寻找自主、自立和负责的“主体性”。他们的行动事实上是提醒我们重新检讨久已僵化的想法，也挑战我们“敢于创新”，在抗议和批判中免于形式主义、机械化、功利主义的“现代假道学”。

我们都自以为“成年”了，好像我们的价值导向才是正确的。这都是“自我合法化”的辩词，我深深的觉得，我们失去了青少年次文化中的“抗议”逻辑——勇于思考、拒绝支配，相形之下，我们变成了可怜的“中庸主义者”、“折衷的骑墙派”、“保守的中立观望态度”，更糟的是——自以为是的明哲保身、自我圣化的守身如玉。

“无声”的精神症状

——对语言暴力的深沉抗拒

语言表现为暴力，即是将附加了价值判断的语词强加在一些现象的描述上。我一直都觉得纳闷，何以我们不放下教条的心态、细心倾听我们的青少年究竟在想什么。所谓的“游荡文化”、“无声文化”的普遍现象，难道只能就“正常 / 不正常”的辅导心结去处理吗？我们的青少年关怀工作者难道只能僵化地用抽象与机械式的形式主义反应，把一切问题的根源仅仅理解为“心理问题”吗？

弗洛伊德(Freud)把他的心理分析理解为一种倾听病患者的意愿性，在于力图从所谓“偏差”的经验之内去感知可能与现实世界相互冲突的语码，以寻找本质性的病源。对于“无声文化”，我们未先去解码那些“非正常行动”所释放出来的内容，就急急忙忙以暴力的归类，先假定青少年“贼头贼脑”就一定是“小偷”。这种形同“政治迫害”的语言暴力，把“有声”与“无声”形成强烈的对立。

资本主义的社会本来就是一个物化了的畸形世界，不单止青少年在此结构中形成“异常”，连所谓成熟的成年人也无法免疫于这类“异化”的精神症状。

奴役人的权力

我们太多的思考已习惯于奴役的方法，用“理所当然”的逻辑设定好“正常 / 异常”的标准，以阉割他人生殖器的手段来强化自己的奴役权力，且保护独占的合法性，像古代皇帝对待太监一般。在我看来，资本主义社

会本来就是一个“异常”的机器，任何纳入此物化的生产和消费循环中的人，都箝制了人性真实的反应，沦为资本和商品的交换和贩卖。“无声文化”强烈表现了资本主义社会中被边缘化的结果，青少年再次被放逐在社会整体的运作之外，任由资本和商品社会中的成年人压迫，再次把都市进一步编织在资本家财团的控制下，不放过任何的角落。

对资本主义社会的无声抗议

“无声文化”事实上是在以“沉默”的方式对资本主义社会发出强烈、深沉的抗议，向成人世界表达不满。我们没有细心去倾听他们的“有话要说”，还转过来叫他们“闭嘴”，欺压他们说话的权利。我不明白，资本主义社会从来就不认真去思考过他们存在的事宜，但又以施暴者的姿态把他们收编到资本主义的生产线上，不准他们表达不同的意见和想法。连起码的表达的“无声”都要压抑，可见资本主义社会的残暴和独裁。

正如一间工厂生产机器一般，教育机构和家庭组织也沦为资本主义生产线上一个部门，生产未来资本主义社会需要的商品，供作消费和再生产之需。学校和家庭宛如一间牢房监狱，替青少年洗脑，灌输他们关于资本主义的伟大和繁荣，“读书为了赚大钱”成了一句意识形态的话。

资本主义的丑陋是它可以找到华丽的理由，经过伪装和虚构的方式吸纳青少年也加入资本主义行列，而在青少年尚未能真正被纳入运作体系之前，就用这种压迫式的手段把青少年逐出都市空间之外。资本家最厌恶人家游手好闲，也最痛恨“无声文化”的“闲言闲语”。教育机器充当了资本家的刽子手，训练青少年唯利是图的资本主义金玉良言。

我们都亏欠了青少年

“无声”并不是“不言”，毋宁说，“无声”是一种最强烈的“说”。青少年

的活泼就是“有话要说”，我们无法强迫他们像在工厂生产线上女工的“无声”操作机器，也不要强加他们对着冷冰的电脑图像“无声”敲打键盘，这不是他们的世界，也不是他们的生活方式。但是，当他们不认同资本主义的生活方式时，却被讥为“无所事事”，认为此种行为“罪大滔天”，把他们视为“犯人”似的。

在一个不健康的大结构中，我们从来就未曾认真检讨过我们自己的“异常”行为，也未曾注视过青少年世界的真实。2020宏愿的九大目标中，我看不到对青少年的关怀；OPP2报告书里，我也察看不到对青少年该有的尊重。十年、二十年；到2020年，我们只懂得矜夸社会财宝的累积和伟大领袖的英明，每一个走过青少年的一代一代真实人性，被压迫为“无声”；“沉默”成了他们个人“生命史”中的“空白”和“无力”。

媚俗和虚伪行径

我要重申的是，这里表达我对青少年“无声文化”的同情并不表示我“一定”认同他们的做法，我也没有说过支持“无声文化”隐藏着的“败德”和犯罪之可能。卫道之士不需要急于对我的论点作出反应，我也无意替青少年辩护，但请认真看待我们生活的环境和遭遇，将心理学的思考扩大到社会学甚至政治经济学的层次上，不然我很担心我们在指责“无声文化”之时，隐然看成了资本主义的辩护者和资本家剥削的帮凶和刽子手。

青少年“有话要说”，但有谁愿意听呢？“无声”是最无奈的表达方式，也是最严重的抗议形式。“无声”胜“有声”，比起政客权力的明争暗斗和商人交易的欺骗手段，青少年的“无声文化”算得什么？成人世界低级的勾当酒色财气，台面下的比台面上的还要残酷和血腥，“无声文化”纯洁得多了，至少，我看不到“无声文化”有着资本主义的“媚俗”和“虚伪”。当然，在大结构下，也不免被资本主义收编，成为“物化”世界的一环。

穷人的历史权

——为《世界拒绝赤贫日》而写

十月十七日是联合国所订的《世界拒绝赤贫日》，这是一个奇怪的日子，赤贫家庭要向全世界述说他们的经验，也是向世界发出深沉呐喊日子。我们很少留意身边走过的穷人，我们也容易遗忘依旧破烂的平民窟；穷人嘶喊着声音却叫不起文明人的资本梦，他们总是一次又一次的被遗弃、拒绝在都市边沿的黑暗角落，没有人邀请他们走进高楼、汽车、洋房的历史。

十月十七日，赤贫的人自己携手走进历史，用破烂的衣服和异酸的臭味迎向历史。就是这一天，容我们学习聆听“历史的另一种声音”。

赤贫的世界

在巴黎自由人权广场的石碑下写着：“那里有人被迫生活在赤贫中，那里的人权就被忽视剥夺，团结起来为使人权受到尊重是我们神圣的义务。”“第四世界运动”的发起人若瑟·赫忍斯基神父(Fr. Joseph Wresinski)是拒绝赤贫的斗士，他于一九五七年在巴黎开始了这项任务：留着赤贫家庭的声音。一九五七年的巴黎是欧洲一个高度发展的繁华都会，但是赫忍斯基神父却洞悉到欢乐气氛背后所隐藏的虚幻，主动揭露那一群被拒于历史门外的赤贫者。赫忍斯基走访巴黎落后的贫民区，接触了无数游荡于黑街的小孩，他终于了解到，除了“第三世界”的所谓落后国家，在这地球上还存在着“第四世界”——贫穷的世界。

赤贫者饱受剥削

无论是第一、第二或第三世界国家，“贫穷”仍是存在的事实，甚至仔细查访，很容易就能探知到所谓极度的“赤贫家庭”。我们在繁华都市的大街道上迎唱着资本主义的狂想曲，将眼光投注于渴望已久的金钱和财富，但我们忽略了“人性”的尊严在贫穷的光景中一天一天的被腐蚀，在赤贫的家庭中，我们看见了资本主义的虚假面具，也看见了资本家的嘴脸，那一张张乌黑肮脏的脸孔背后，却是对人的历史的强烈嘲讽。

我在台北有机会接触到第四世界运动的“自愿者”(Volunteers)，他们用生命走进赤贫家庭，与他们分享人性的爱和尊严。志愿者没有带来米饭和服饰，他们拒绝资本主义矫揉造作的物质商品，就那么一般地参与了赤贫家庭的生活，他们深深体会到，穷人所需要的就是爱与关怀，把他们也当作“人”来看待。所以，志愿者更多的时候是去聆听他们的感受，从他们受屈辱、唾弃、鄙视、殴打、误解、饥饿的种种经验中感受生命的蠕动。

人性的尊严受尽羞辱

穷人总是沉默着，痛苦是他们唯一的声音，他们要面对的，是人性尊严一次又一次严酷的考验。他们觉得孤独，发觉这个世界不适合他们，因为别人的眼光从未真正地注视过他们的存在，还百般的诋毁他们，讥笑他们懒惰、游手好闲、没有知识。总之，连起码注视他们的眼神都那么的邪恶与片面，穷人怎么找得到做为“人”的尊严呢？

长久活在繁华世界的我们，无法感受到失去家园走投无路的窘境，比起穷人，我们的心灵世界何尝富裕过，真正说来，当我们失去了爱与关怀，没有比这更贫穷的了。穷人告诉我们他们的感受是什么，他们要告诉我们生命中的坚持与盼望，当穷人伸出他们真诚友谊的手时，他们能感受到人性的尊严，从他们的身上我们学到了具体的谦柔人格，也学习到紧紧相系的温暖。

我们都承认今天赤贫者的处境不是一个地理学上的课题，而是一个触及社会、经济及政治的问题。贫穷的问题也不是那些无聊的统计数字所显示的，更不是财富分配就能解决的。所以，重要的是，把赤贫者视为我们历史的一部分，如果他们被我们忽略了，我们的历史永远是残缺不全的，甚至，我们对人性的理解也是扭曲和片面的。赫忍斯基一生的努力并无法在他生前见到联合国订立下“世界拒绝赤贫日”的消息，“第四世界运动”的朋友经过将近半世纪的努力，才于去年成功的向全世界见证赤贫者的世界，把穷人带进了历史。

让赤贫者加入 2020 宏愿队伍中

也许我们可以形容古代的历史是“帝王史”或“封建君主的历史”，但我们很可能就此宣称我们当前的历史是“资本家史”或“财团史”。2020 宏愿遵行着一个理想原则：“消除贫穷、重组社会”，来制定 OPP2 的发展政策。所以我们要牢牢记得，2020 宏愿不是党国资本主义企业财团的宏愿，也不是富商政治经济巨子的宏愿；2020 宏愿是全民的宏愿，如果我们的赤贫者仍不能加入 2020 宏愿的队伍中，这样的政策肯定是不成功的，甚至羞辱了贫穷人的尊严。简单的说，如果 2020 宏愿不能唤起贫穷家庭小孩的笑容，那我们的富裕则是一种残暴的象征；试问，当一个赤贫家庭迎接一位新生儿来临时，究竟是充满了笑声还是咒语呢？妈妈眼看着新生儿的诞生是否能说出：“欢迎您的到来！”

赫忍斯基神父的祷词如此说：

“为千千万万因饥饿的痛苦而被扭曲的孩子祈祷，

他们失去了笑容，却仍然愿意爱；

为千千万万年轻人祈祷，

他们失去了相信和存在的理由，

却仍然在这个冷漠的世界茫然地寻找未来。”

愿我们如此地祈祷。阿门。

民众、泪水与记忆

——红坭山亚洲稀土事件侧记

七年长期“反对辐射”的斗争，在短短的十分钟决定了对红坭山居民不利的命运。这个消息传来，得人伤感！

按院方所做的判词，读了难免感到不快。判词内容隔靴搔痒，没有正面的回答诉方的问题，躲躲藏藏的搬弄一大堆古怪的托词：“我们不知道发生什么事，使到刘君狱获得三菱公司的保证……”、“个人权益不应以法律之外的方式寻求解决……”等。

院方的四项论点，意思是说这间公司已经操作了十年，当然可以继续操作；公司雇用一百八十三个工人需要生计，附近的居民没有理由因为反对辐射而使他们失业；完全停止生产是不可能的，关闭公司更不可能，程序非常复杂，所以停止生产是很困难的；十四天把有毒废料清除是不足的，而且又牵动全厂，功夫过于庞大，十二年的运作已留下很多的废料，清也清不了，就干脆不清。

这种似是而非的论调，恐怕稍有逻辑推理的人都能察觉其中的欺骗与谎言。法律是最实证、严密的逻辑性思辩，而且象征着正义的捍卫者，但是却以法律“尊严”替代了“真理”，加上狡辩的伪装以“不接受压力”来替代了“正义”。红坭山的失败，只不过是再次证明了逻辑的狡猾和对真理、正义、至善的不可抗拒性，试问，又有谁还愿意相信那象征着圣洁的法庭呢？

从政治经济学的角度作分析，我们不可能有所谓“纯粹”的法律事件，其背叛的错误复杂，说明了不是少数人能代表着正义和真理（不接受压

力),也许在经由正义与真理的装饰背后,欲是赤裸裸的权力与知识的共犯关系。

无论如何,法律不可能说明一切,因为民众的声音是质疑法律的最佳利器,也许法律的途径是失败了,但民众所象征出来的道德勇气和对真理、正义的执著,却叫看见的人流下了真实、直接的泪水。红坭山的民众在得知宣判结果的那一刻哭了,没有人能安慰他们心中的痛,他们的泪水也只有自己来擦拭;对许许多多红坭山的居民的后代而言,先辈的哭泣与泪水我们无法遗忘,既使这个伤口是那么的深烙在记忆中,但那肯定的是一个不容易、也不轻易遗忘的记忆。

对参与这次七年漫长斗争的朋友们来说,他们献出了心中那股对真理、对正义的热情,证明了真理和正义并不在某些权势手中,反倒是民众的呐喊与泪水,交织着一串串历史的见证,见证着民众的胜利与记忆。

教育与媚俗的重商主义

自教育部批准双联课程之开设后,“学院”成了新兴的投资企业,如雨后春笋般的涌现,外国明星大学宛如八国联军式的大举入侵,以“教育”之名赚取“利益”之实。

不容置疑的,教育是一项神圣的事业,特别又在国内有限资源和空间的情况下,开学院办国内外双联课程当然是刻不容缓的。然而,深一层思考现阶段的教育现象,我们不免会感到担忧,教育背离了它原有的目的,尤其严重的是更扭曲了在此框架下受教育的人。教育如果误入歧途,没有比这更灾难的了。

我们可以振振有词合理的举证办双联课程的合理性,尤其提及“华族子弟新出路”更添加了神圣的光环,它的后果则是深化了原有的“升学主义”,并且是放在“重商主义”意识型态的框架内升华。一眼望去,我们开设的课程几近以“赚钱”为标准,今天“投资”的学费,将来要“赚回”两倍、三倍。在“重商主义”的利益考量上,“人文/社会科学”无地自容,几近“死亡”。

华人社会极端缺乏人文/社会科学的专材,自幼父母也如此训诲我们“钱途”为要,教育沦为“职业训练所”,一并以“重商主义”为准,“有钱有教育”、“教育是为了赚大钱”。所以,教育“一体化”的假定某种独裁的压迫,“教育即是职业”,“重商”是符合“供-求”的市场逻辑。教育,成为神圣光圈掩饰下的“商品”,彻底的媚俗,彻底的虚伪。

双联课程的开班招生,全都在单一的意识形态框架下高举“重商主义”的绝对优位。课程有如商品般贩卖/购买的往返关系。这就难怪华

社思想和文化的贫乏和低俗，只能吹捧五千年古老文化，没有思想家，没有学者，“专家而无精神，感官而无心灵”必然是“重商主义”的逻辑结论。

渐演绎出反人文诋毁思想嘲讽文化

“重商主义”的教育是商品拜物教（Commodity Fetishism）的文化逻辑，学生是商品，是生产工具，也就是消费对象。从根本来说，双联课程就这样从“重商主义”的顽固走向“反智主义”的陈腔滥调，思想与人文的训练缺席，渐渐的只能演绎出一套好笑的“反人文”、“诋毁思想”、“嘲讽文化”，因为这些东西都无法纳入商品的运作中，不能“赚钱”，也就不符合“重商主义”。总之，双联课程的热闹与紧张，恰恰是背离了“教育”原有的理念，“教育不是在提升‘人’格发展”，“纯粹只是工业生产下的‘商品’”，“教育”流于“物化”（Reification），罪孽深重。

思想文化上异常贫乏

我们能够了解也甚同情办教育的“有口难言”，但是，难道我们真的无法放下“重商主义”的情结吗？可不可以一方面顾及“市场”导向，另一方面也能注入人文/社会科学的“基本”课程。回到教育的本位上，因为我们的教育绝不是在“生产罐头”，老师不是“生产机器”，学生当然更不是“物品”。作为人，必须回到人，教育也是“人性”的教育！“重商主义”的消长，只能造成人性的扭曲。

容我们减低“重商主义”的市场标准，考虑注入人文/社会科学的课程，设计一套“科际整合”的思考训练，避免走向“反智”。国家要“发展”，2020是我们的理想性目标，但不要片面的独独偏重于“商业课程”或“电脑科技”。让我们看一看马来社会，他们的精英份子

宗教学者、作家、政治家，而我们华人社会，却交由媚俗的“重商主义”的政客、商人、成功企业家。我们当然懂得“没钱不能办事”，但是有钱以后呢？华人社会并不真是“贫穷”的，只是我们在思想和文化上表现得“异常匮乏”。

大手笔搞排场文化

每一年，我们只懂得“花钱”搞有排场的文化节；各样大型小型的各类“文学奖”。这些都相当程度的媚俗，能够去搞那些大手笔的“活动”，为什么不能在我们的学院教育（包括独中）加诸人文/社会科学这些“不赚钱”的课程，难道我们真的没有能力去筹组一间“学术研究中心”吗？华社资料研究中心惨淡经营，还必须牺牲女人的秀发来筹基金，也许有一天我会用“裸奔”的方式为中心找些钱！

今天华社大力吹捧这个“为教育”、那个“为独中”筹款，在我看来，又是一种“重商主义”纠结下的大事铺张，就喜欢以“交易”的方式来赚取某种“利益”。总之，办教育沦为“商品”，连捐款之类云云也流为“交易”（大选前夕的征兆），没有再比这种方式更“媚俗”的，更“重商主义”的了。

现代化的召唤

现代化的召唤，目前正夕照在整个东亚国家中。当中又以“经济发展”（Economic Development）作为现代化的号角，其推动前进的力量则来自“工业发展”。“现代化”就只有意味着经济发展吗？肯定不是。经济发展只是现代化的一个侧面而已。正确的说法是——现代化以整体性和全面性发展的面貌出现。在整体上是指传统文化的转化及其和西方文化思想的融合；在全面上即指个体上的价值观和人生观的转变，重要的是走向国际化。因此，在总体上来论说“现代化”即是“思想典范”的转移。

一般人文社会科学学者，都容易将现代化的特色归纳为：

1. 政治层面：人民的普遍参与（民主政治）。
2. 经济层面：都市化和工业化的出现，即是经济结构的改变。
3. 宗教层面：世俗化，即是由神圣走向世俗。

但是，对于“国际化”和“思想典范”的转移却很少论及。在国际化层面上是指国际技术工艺和资金的转移，促进了各国间的贸易紧密结合和相互依赖；思想典范的转移，简要的说即是概念结构的转变，由传统转化到现代。

要把握现代化的内涵，笔者取“三大层次”（参见殷海光《中国文化的展望》）来检视其现象和形态，再回看当今华人社会现代化的处境。

“器物技术”

在第一大层次上即是“器物技术”。器物技术是最快速走上现代化

道路的，这不仅是它拥有“直接效果”的功能，也是因为它伴随着“经济发展”而来。传统上的器物和技术，在经济发展下已经日新月异，社会上的物质文明已经是非常发达了。例如：电脑、电子器物、航空工具等最能够说明“器物技术”在现代化发展的形态，这种形态是从量变到质变。

“社会制度”

在第二大层次即是“社会制度”。社会制度要从传统走向现代化，就显得额外的困难，而且又亟需长时间的施行和建立，这不同于器物技术层次来得简单。社会制度的转变牵涉到社会各层面，其影响是连锁反馈的（Chain and Feedback），更重要的是冲击到“既得利益”。如果，社会制度的转变无法对既得利益者作出恰当的安排，就会出现一股“反动”的力量，抗衡着社会制度的转变。因此，不管政治、经济、社会、教育等制度的转变，其过程都必须取得“合法性”与“正当性”的地位，才能够获得社会上各阶层的认同和遵行。在现代化的道路上，社会制度是以“演变”的形态出现，不是“革命”的形态出现。

“思想理念”

在第三大层次上即是“思想理念”。思想理念是无形的、内化的；是个体的、又是群体的；是统一的、又是对立的；是二分的，但又辩证的。在现代化的过程中，传统思想必定遭受到冲击扬弃，但是也是丰富和创造新传统的时候。

在个人上，即是传统价值观和人生观的转变。个人要扬弃掉传统的文化思想，却不知传统何处是糟粕；要接受现代新思想，却不知现代思想何处适合自己，因此，个人往往处在传统与现代的这种“张力”

(Tension) 场中, 不知所措。在社会群体上即是出现“思想典范”的转移, 在转移的过程中, 不是与传统思想断裂的, 它却是和传统思想连续地转化。因此, 传统与现代并不对立, 但是, 要出现思想上的转移是亟需长时间的酝酿, 当中又消耗庞大的社会资源(人力、财力、物力、精神等)。

“知识社群”

是推动“思想典范”的转移? 这是一个现代化的关键性问题。“知识社群”(Intellectual Community) 的出现是现代化的先决条件所在, 更是思想典范的转移之先锋大将所在。知识社群必须长时间甚至一生时间浸淫在知识领域, 接受思想和知识的正确性和实践性, 同时也背负了传统文化传承与创造者的使命, 这可说是任重道远。孔子的弟子曾参发扬“士志于道”的精神, 他说: “士不可以不弘毅, 任重而道远。仁以为己任, 不亦重乎? 死而后已, 不亦远乎?” 《论语》·《泰伯》

这句话凸显了“士”对思想典范的转移之关键地位。

当国家正卯足了劲迈向现代化(2020宏愿)时, 华人社会是处在尴尬又进退维谷的境地。这不仅因为知识社群未曾形成, 引导华人社会走向现代化, 更因为某些执政华人领袖, 未曾接受过系统的华文教育, 无法对华人文化和历史有起码的认识, 又如何能够对华人现代化问题提出洞烛的看法和建设呢! 因此, 华人社会在现代化的过程中, 肯定遭受内部的分化, 同时又遭受社会激烈变迁的冲击。华人社会的结构性功能, 无法为其成员提供保存和发展的资源, 以促使华人社会扩充和对外发展。

华人知识社群在哪儿?

华人知识社群未曾形成, 这可从华社出版业得出证明; 人文社会学

者非常缺乏, 这主要是华人社会的结构性功能到目前为止仍然无法提供人文社会科学学者的生活和发展资源。华社的大部份人才不是攻读商科就是工科, 这是出自于一种在将来能够生活和发展的心理需要下的决定。

马来人的知识社群已经形成, 他们正积极处理自身回教文化走向现代化, 因此, 他们提出“新马来人”(Melayu Baru) 就不足为奇, 笔者相信在往后的日子里, 华社会瞠目结舌地看待他们的表现。安华作为马来社会的领袖都会运用到北宋王安石言论震撼华社, 就不知道林良实作为马华会长能够运用什么言论使华社为他精彩言论而喝彩。

现代化的召唤已经吹起了号角, 在此借用马克思一句话: “在这里, 任何的懦弱, 都显得无补于事。”

(按: 本文作者原为吴祖燊先生)

宗教徒的社会原罪

——政教分离的真谛

我们的社会一年到头都充塞着“宗教”的课题，一会儿是“假和尚”，一会儿又是“澳尔根事件”；更有所谓的“邪教撞骗”，还有什么“宗教狂热主义”等云云的。所以，“宗教”之名已到“烂”的地步了，尤其是华人社会，一向来就轻忽宗教，这下可更严重了，原本可有可无、不严肃的检讨自己的宗教，现在则在骨子里（潜意识）合法化了“反宗教”的情结。

基于我国宗教文化的特殊性，某个政党的领袖为了统一族群的行动意志，就对某个不同的宗教理念做“危机”式的处理，制造“恐怖主义”的煽情方式打击不同意识形态的宗教政体。姑且不论他们争论的诠释学难题是什么，但这些现象却衍生了某种副作用的可能，使得社会一些人误解了宗教的实质涵意，盲目地视宗教等同于迷信、等同于狂热；换言之，宗教往往被视为“破坏”社会秩序的始作俑者。我们的领袖和学者并没有告诉我们真正的宗教是什么，尤其也没训诲我们宗教对个人的重要性。

宗教不是彼岸的脱世

我的目的不是去花一大堆闲功夫去谈论宗教是什么，宗教究竟对于人意味着什么。这些问题留给宗教学界的朋友去做。我关心的是，宗教难道只是个人性的私有活动吗？宗教徒与公共事务究竟有没有关连？如果宗教徒有“社会义务”和尽“公民权利”，那它的尺度又到哪里？宗

教徒不能有“社会行动”吗？

宗教并不纯粹是彼岸的脱世主义，所以宗教徒在实践方面并不是宿命的等待天堂的到来或入寂涅槃，他们的眼光和考验都在现实世界。任何独善其身以为就此获得救赎或成佛的思想，都忽略了宗教“入世而又出世”的伟大精意。一方面，宗教徒与现实社会保持一段的距离以确保清纯的信仰；另一方面，则又以社会承担者的角色面对众生以实践信仰的善和义。宗教徒不过问公共事务并不表示宗教因此就与政治或社会无关，这种态度是最拙劣的宗教观，更糟糕的是它的“不介入”却是一种“默认”或“不言的赞同”，如果遭遇到社会的恶和公共事务的不公正，而宗教徒仍然缄默，这表示他们的信仰是虚伪的，那种缄默恰好是一种“共谋”或“共犯”的象征。

政教分离不意味教徒无社会责任

长久以来我们都倡政教分离的政治哲学，而我也赞同这种理念，但是如果将政教分离解释为宗教徒无需履行社会责任，那就偏离了政教分离的实质涵意。政教分离最根本的想法是反对宗教利用政治或政治利用宗教，其目的是一方面避免政党成了宗教宣传或迫害的权力机器，另一方面则给宗教更清朗的信仰空间，不为政治所用，也不被扭曲为权力的工具。因此，政教分离并不取消宗教徒的社会或公民责任，对公共事务总会采取某种态度或立场的，即使所谓的“没有任何立场”不也是一种“立场”或态度吗？宗教徒可能免疫于政治或社会的关系吗？

作为宗教徒，他也是社会的公民，没有责任也有义务。况且宗教所信仰的那套价值观不也需要实践吗，这意味着独善其身或明哲保身的想法都是自欺欺人的，犯上了实践逻辑的矛盾。政教分离并不错误的以为信仰宗教就得与政治保持距离，也不是说政治人必须放弃宗教价值在社会中的实践。相反的，积极的信仰却给人实践自由和正义的勇气，同时也努力关怀社会中被压迫或被忽略的人群，这样，宗教才不会沦为“人

民的鸦片”、“权力的附庸”。

因此，宗教徒在信仰实践的范围内，他更应该要求促进社会的善和正义，但必须小心的是，这种信仰实践必须严防组织的扩大与武力的斗争，恐怕它会渐渐的演变成集体非理性的狂热和有意图的支配权力运作。

宗教“理性化”的社会功能

华社应该提升对宗教的认识，以及严肃地看待自身宗教被扭曲的事实。那些有良心的官员也应该保持宗教现象的尊重，免得胡言乱语而误导了老百姓对宗教的兴趣，华人原本就是一个不太认真接受或信仰宗教的民族，如果再一味的渲染宗教的负面或“消极面”，恐怕我们更不容易去检讨没有宗教信仰或宗教意识薄弱的危险性。以现今华社一般的民间宗教信仰态度做考察，我认为必须经过一场“宗教改革”，彻底除去宗教信仰中的功利主义、情面和自私自利的偏狭思想，进一步的把宗教提升到“理性化”的境地。只有将宗教“理性化”，我们的民族才越能表现得成熟。不然，一味的迷信与盲从，都会阻滞了我们社会的进步和发展。

宗教徒应参与社会实践的行列

宗教人应该积极的参与社会实践的行列，表达宗教人的开明和成熟。如果我们的社会仍存在着不成熟、具有破坏性的宗教现象，也只有宗教人能端正此歪风，表现出宗教人的理智和热忱。宗教人不需要避讳去谈论政治，因为他是以基本的“公民”立场去发表见解，也是以“社会的一份子”来负起责任、尽义务：如果宗教人相信自由、正义和真理，他应该更有必要的去实践这些信仰价值在民主、开放和人权的社会中，这方面的尺度应用宗教学者或相关的宗教领袖共同取得共识，知道开放的宗教才有开放的态度，基于这一点，宗教徒自己也应该做多方面的自我反省，将宗教徒纳入一个正规或常态的社会实践上去。

基督教在华社的尴尬处境

移民史、华教史

马来西亚华人社会史，前是移民史，后是华教史，要认真评论华人社会文化变迁的意识型态，是无法忽略作此区分的；换言之，华人社会在文化的形塑历程中，包括政治、经济的态度，均被纳入移民史与华教史的前后演进内，可惜国内对于这两面作为共同着手厘清华人社会史的工作一直厥如。

无论如何，不管我们同意与否，基督教的宣教史也应在华人社会史进程中予评价的。坦白说：华人教会在本国的宣教史上，并没有达到预期的成效，也就是说，华人教会的宣教史并没有真正参与了华人社会移民史和华教史，当然，华人社会史也就不可能加入了教会的宣教史。总之，华人教会在移民史和华教史上一直是缺席的。

也许我们可以说，有着犹太教和西方文化为背景的基督教在以回教为国教的社会中生存已是不易了，况且华人的传统，无需也没有必要对基督教作任何适当的反应，基督教顶多只是“宗教活动”的一种，对华人社会并未能带来什么实质的影响利益。或许这种论调流行於华人社会的前辈思想中，但是我们可以轻易的发现，文化界也一样对基督教陌生，甚至还带有敌意，真令人费解。不过话说回来，华人教会囿限於教内圈子的活动，并且对文化的参与也兴趣缺乏，自然谈不上在华人文化界中投注任何的心力；也始终在一种小宗派主义的封闭心态中，只能把精力区隔於社会现实之外进行活动。所以华人教会本身也应对这种意识型态负责。

在这个意义下，我们只能初步的思考，究竟基督教神学与华人文化有何关连？而基督教神学在华人文化界中应有何种评价的态度？更甚的是，基督教神学对华人社会究竟意味着什么？这些都是大问题，碍於篇幅，也只能约略的分析，期待文化界前辈和学者多多指教和批评。

基督信仰与华社

以“基督教神学与华人文化”为题的论述下，基本上我们已排除了华人教会组织的意识型态介入。换言之，基督教神学在此被理解作某种以基督信仰为背景的世界观。思想和文化的立场，视为是讨论的核心，与华人文化之间产生一定层次的对话与交流，在相互理解的前提下彼此丰富自身的文化内涵。这里我们就必须先请教会界人士暂时接受这样的区分，就文化的意义而非宣教的角度为考量，以作为接纳基督教神学本身具有的文化性事实。

当然，教外人士或文化界的朋友也不必急於否定这种做法，更不必带着成见认为那是“文化侵略”、“思想殖民”，甚至“同化”的怪论调，因为在一种相对的原则下，开放的讨论与参考，表示华人文化并非保守的、封闭的；相反的，在坦诚的答问中，更能提升华人文化的资质，也或许对理性化的催逼有一定的助益。

基督教对“人”的看法

整体而论，华人文化在思想层次的耕耘与讨论可谓少之又少。表面上，我们在政治领域的活动相当热衷，但是我们很怀疑华人政治有没有所谓的“政治思想”或“政治理念”，新加坡国大的何启良博士就持此看法。望眼国内出版界的出版物，以“论文”的型态出现所谓“学术格局”的著作更是凤毛麟角，基督教华人教会界的出版物更不用说了。当然，我们可以从各个不同的文化学术和思想的角度作检讨，但那不是本文的要旨，所以本文只能限於以基督教神学的面向切入做讨论，其中除

了是作者和本人的学术背景使然，也是个人所熟悉和关心的一个环节作反省。

基本上，基督教神学是关于“上帝”的学问，在欧美文化学术均有一定的市场。神学的问题并非我们以为的那么“神秘”或“迷信”的，相反的，它作为一门学问或科学（Wissenschaft），自然是通过我们的理解和讨论给予发展的，只不过它是一门研讨上帝的自我陈述、深究上帝的话的独特学科。其实，更确切的说，基督教神学的探问一定是关于人的探问，它之所以是学问，也就是介乎人与上帝之间，探讨那些关于“关系”的问题，而其中与人的活动密切相关。换言之，神学并不是我们文化界所认为的那样无价值的，相反的，它和儒学、哲学，甚至科学一样，均与人活动本身有关，只是它以上帝作为论述的核心，也作为问及人关于对上帝提问的核心。

瑞士神学家奥特（Henrich Ott）谈及关于上帝的问题时说：“正是一语境中，上帝问题如今对于现代人具有特殊的、现代的重要性和紧迫性：全面设计时代的命运问题的语境：“人是什么？”。”神学对于上帝的提问，其关连的问及人的问题，而且是在一个现时代的具体处境和命运中反省“上帝存在”究竟对人而言意味着什么；关于人的自我评价，尤其是在诸多类型活动（政治、科技、道德等）中，事实上均无法摆脱人对上帝的思考。

基督教神学所关心的是终极关怀中的普遍性问题，华人文化中对人的讨论、伦理道德的解说，甚至科技时代的处境分析，基督教神学都可注入及某个层面的讨论。显然的，这样的神学丰富得多了，不囿限于组织化的教会型态中，更不流于意识型态的自我扭曲。基督教神学展现为文化的型态，直接逼近反问在华人文化中所缺欠的思想典范。所以，基督教神学对华人文化而言应该是一种批评的，它不是否定的批评而是沟通的批评，指向华人文化中所构成的扭曲与糟粕，上帝在十字架的自我见证成了批评的基础，华人社会在这一神学反省中转化世俗化宗教、伦理虚无主义和腐化的正义感。因为上帝成了一切批评的基础，华人文

化许多腐朽与匮乏得以毫无保留的揭露，显然的，没有上帝就意味着价值虚无化，华人文化中的无神论传统，应该彻底被检讨的。没有上帝、没有原罪，人成了一切尺度的中心，为非作歹，政治丧失正义原则，经济沦为剥削工具，试问有谁能批评这种堕落与失序？

陆庭谕先生《我们的这一条路》序文中提及基督耶稣的殉道与华教精神，其中有着深沉的神学意涵，可以作为说明注入基督教神学自然成了某种参照系统，使对我们现实作反省时不致於无聊与教化；换言之，神学的反省不但有助於丰富我们的文化、尤有进者，还丰富我们的活动，在存在论（existential）和先验论（transcendental）上关系到华人文化的活动精神，而不一味的留在传统以来的道德论层次的偏狭。无论如何，华人文化必须要认真回答关于存在论和先验论上的问题，华人文化独缺这两方面作反省，价值纷乱与伦理错乱成了其中的后果。

可以肯定的是，基督教神学必定能带给华人文化突破。传统的停滞和僵化，只看我们接受这样的刺激与挑战与否。基督教神学绝对不是基督教的提问特权，作为一门思想的学科，它普遍关心我们人的活动，面对自身文化传统，固然没有叫我们全盘否定自身的文化，当然也更不应忽略基督教神学这一支具有深厚传统的学术领域。

出版与互动

文桥传播中心出版《神圣与世俗之间》别具意义，标示华人教会在基督教神学与现实处境的反省上的一点成果，也许它不是最好的，但它毕竟起了个头。这一本论文集应该被视作华人社会的部份成果，是华人社会中的部份基督徒文化界和思想家的努力，以回应我们熟知的“2020 展望”。也许距离首相马哈迪提出 2020 概念确定已隔了一段时间，但还是呈现了一份重要的成果，其学术价值应该获得肯定，虽然华人社会非基督徒尚未有几本有学术价值的论文集出版之余，华人基督徒自然有他们一定的贡献（据知华资中心已着手出版《华人政治思辨论文集》）

集》，可喜可贺！）

作为一个知识界的文化工作者，从不避讳谈论自己的立场。能够贡献多少给学术界是作者始终关心的，而不是意识型态的争执，因为那不只无聊，还有违学术之旨。为此，在《神圣与世俗之间》顺利出版之时写上几句感言，或也可提供文化界的朋友和先进作参考。

《契机》的言论广场

世纪末的时代脉搏

何其有幸的是，我们的年代正处于二十世纪末期仅有的六年中，这意味着我们将随着时间的巨轮跨入二十一世纪的门槛，充满着新鲜的期望和憧憬。人类希望共同努力耕耘崭新的生活经验，抛弃了本世纪初以来的意识型态斗争，也遗忘了历史在战争的废墟中所造成的伤口。从东欧纷纷脱离苏联到苏联共产帝国的崩解；从美苏强国进入后冷战的和谐到欧洲共同市场的雏型；从教条、保守的共产主义的中国到发展所谓具有中国特色的社会主义市场经济；从美日垄断的世界经济到以亚太为主的区域性整合；这一切的现象标示着在时代转换的关键性时刻，处处是“契机”，无人可轻言放弃营造对其自身有利的“契机”。

世纪末是价值转换的时期；十九世纪末尼采宣布“一切价值重估”的划时代感召，提醒人们创造新时代的价值理念。世纪末不但是要求对价值作转换，也是社会形态再界定的时期，无论政治的官僚体制或社会生产方式的再更新，均崭露出求变的积极心理和行动。两次世界大战后，六〇年代学生运动对集权宰制和资本主义僵化作出了反动；七〇年代的资本主义社会进化到资讯化时代，也逐渐孕育了新保守主义的风潮。经过八〇年代到九〇年代，而今中巴勒斯坦土地上以巴和解相互承认；可口可乐、麦当劳汉堡、玛当娜淫秽歌曲、《花花公子》区域化格调……一切都似乎变得越来越好，世纪末的时代心灵给人不同的生活感受，福山（Francis Fukuyama）断言此时此刻正值

“历史终结”的关键。

国内在一片“二〇二〇展望”的掌声中，人民憧憬着“第二经济展望纲领”（OPP2）在“国家发展政策”（NDP）的指导下稳健地跨出十年的全面发展，科技化、工业化是不可避免的途径，全民在以“马来西亚民族”（Bangsa Malaysia）的感召下实现属于全体大马公民的理想国——消除贫穷和社会整合。“二〇二〇展望”更深一层的意涵，是企图在“后殖民时代”经济依赖中走出属于马来西亚人自身的国际尊严和地位，免于被支配，而处于相互尊重的互惠生存条件。

马来西亚是一个具有独立尊严的国家，不是什么“第三世界国家”、“发展中国家”的低调和附庸地位。所谓“新马来人的概念”、“回教在国家现代化中的整合性角色”等想法，均是在此世纪末的气氛中马来知识社群的积极反应。

世纪末提供了这样的一种文化氛围，人们普遍意识到“一切价值重估”的必要。社会的极快速变迁不容我们稍做休息，要求正值价值转换的“契机”中，创造新的可能性和发展条件。思想和文化心灵将在此诞生，是好是坏，全赖于如何掌握仅此不得回避的“契机”，并营造“契机”——在时间和空间中创造。

从香港的《橄榄》到台湾的《旷野》

七〇年代香港在“火红的年代”中茁壮起学生和社会运动；八〇年代的“九七问题”导引对本土改革和反思的浪潮；九〇年代经“六四阴影”后的不确定和漂泊。时代反映了心灵的挣扎，也反映了要求有出路的契机。《橄榄》是一份属于香港大专基督徒或基督徒知识份子圈内的刊物，从私下圈内流传的通讯于一九七五年正式公开发刊，标示着“一份直言、敢言、独立、勇于探讨难题的杂志”，其身份界定为“基督徒知识份子思想交流的公开论坛”和“沟通香港教会与大专基督徒学生界的桥梁”。

《橄榄》在风雨的年代中诞生，也在混乱的年代中求生存。从出刊发行到一九八八年第五十八期黯然结束，功成身退，享龄十三岁。《橄榄》的特殊性走向，引来了保守教会人士的非议，甚至还遭到多方打压和误解，然而“压伤的芦苇他不折断，将残的灯火他不吹灭”，《橄榄》的停刊意味着完成了那个时代的角色扮演，更意味着有识之士掌握了时代的契机，勇敢地承担起问题的探索和处理。藉由《橄榄》的言论空间，香港基督徒知识份子表达了对信仰的感受和社会的关怀，实践为青年人在思想和心态上的开放和成熟；勇于批评、勇于认错。这样的气度和心胸是《橄榄》的特色，但我们欣赏的，还是他们先知性的眼光和对时代困境的承担，今天香港教会和社会所出现的很多现象，早在他们那个年代就警告过了。

无论如何，《橄榄》的贡献是不可否认的，他们掌握了契机，也承担了契机，反抗了一般教会“虔诚而反智”的僵化，走出了“清醒基督徒”的典范。

在台湾，时代心灵的困顿与挣扎又呈现不同的面貌。从大中国意识引导出的“统一 VS 独立”的极端两造，也割裂成以国语教会和台语教会的二分化系统，夹在当中的基督徒知识份子宛如被放逐的流浪儿。他们对于时代问题言论的反应被冠予激进社会运动者的名字，他们虔诚谨守信仰的态度又被怀疑为保守的意识型态守护者，这样的两难，使基督徒知识份子被逼到“旷野”，《旷野》杂志在一群同属内在流亡（inner exile）的知识份子基督徒中落土而生。《旷野》在呼喊，标示着“寻找拥有开放心灵的人”。没有人因“保守”而称义，也没有人因“开放”而有罪，《旷野》唯一的对手，是对生命与良知的不诚实。

《旷野》阐明了本土、多元，包容的信仰行动。一方面是作为社会一份子的公民责任承担，另一方面则在以信仰、盼望、爱的基督徒生命表达这个群体的立场和行动。《旷野》促成了“二二八平安礼拜”，用基督徒的爱和行动化解省籍的历史仇恨，抚慰政治受难者的破碎心灵；《旷野》推动“关怀雏妓运动”，直接与间接指控了社会价值观的流失

与媚俗。《旷野》诚实，所以勇于反省；《旷野》不是天生的叛逆，而是这个社会 and 教会需要更多的悔改和认错。

《契机》与大马基督徒知识社群

在国内的现实环境中，基督徒言论空间是有限的。在教会界，布道与福音成了基督徒唯一的言论形式；在社会方面，也尽可能以柔性、感性的形式被接纳。那么，究竟基督徒知识社群的言论空间在哪里？是流动于闲谈牢骚，或久苦于压抑，沦为“沉默的羔羊”？

首先，我们必须承认存在着基督徒知识社群的事实，他们有的是大专生、教师、社会工作者；可惜，他们想法被理解的程度和他们存在的事实不相对称。也就在此长期被遗忘的遭遇中，基督徒知识社群沦为弱势团体，言论被箝制的同时，思想也不存在，形同内在流放的悲剧性遭遇。

我们相信，基督徒知识社群对教会、对社会肯定有所贡献，他们的贡献是回应时代心灵所提出的诘难，在信仰的爱和行动中见证生命的价值和尊严。他们有一些想法在某些人看起来也许太开放，但不能忽略在开放中所具有的独到与睿智；在有些人看来，基督徒就只不过是一个“宗教团体”，但他们对时代、国家、社会的认真付出应该获得公允的肯定。基督徒知识社群要有出路，言论广场首先必须被开启。

《契机》的诞生，扣紧着世纪末的文化氛围，从基督徒信仰的终极信念反省教会和社会的层层难题。本于对生命尊严的强调和关注，我们无法避免地必须努力去严防十九世纪那种颓废与虚无对教会和社会所带来的混乱；愿意秉持诚实与良知，反对教会内的媚俗与腐化，也反对社会的脱序与愚昧。世纪末是个转型期，大马也正值“二〇二〇”整体政策下必然面对社会、文化变迁对价值所带来的重估，只有理性和信仰的相互调和才可能期待再生。

藉此，《契机》主旨在凝聚国内外的大马基督徒知识社群的智慧和

力量，贡献教会和社会，在这个特殊的时代心灵中坚持生命与良知的诚实。

迈向基督徒青年之整合

国家整体在“迈向建国之路”的角色功能上，青年是实现“二〇二〇”宏愿的主力军，他们必须积极贡献他们的专业和丰富的思想，团结一致，互相合作，奉献热情和青春。可以肯定的是，没有人能忽略基督徒青年；任何一位基督徒青年置身度外于命运的创造与努力，他将无权分享他人努力的成果和建设。

谢品然博士曾呼吁国内基督徒青年认清他作为教会与社会一份子的角色和责任，承担起在“二〇二〇先进国”的挑战下的艰巨，为教会建立成熟、稳健的信仰团体，也为社会注入价值和道德的生命尊严。

摆在我们面前的一个事实是，这一群基督徒青年尚未预备好去思考自己的角色定位和功能。除非我们常被提醒，也在一个成熟的思想反省空间下，除马青、佛青、青运、青团运和乡联青之外，加入了一群基督徒青年（基青）的生力军，共同融入以“马来西亚民族”作为整体命运思考的所谓“命运共同体”中，尽忠职守，实践以基督教信仰为爱和行动的价值关怀，避免在时代的洪流中失去了身份和方向。

神学家卡尔·拉纳（Karl Rahner）曾警告我们说：今天现代教会的问题，最重要的是如何能够“清醒的批判，同时又是一个基督徒”。我们惦记着拉纳教授的警告，不敢也没有理由拒绝去回应且承担世纪末文化心灵和“二〇二〇展望”的契机，在此时此刻的契机中耕耘《契机》的言论和思想空间。

神学的贫困与贫困的教会

基督教在我国不算是主流宗教，信众在全国人口的百分比也属于少数，但问题不在于主流或支流，少数还是多数，重要的是，这样的宗教团体是否具有强韧的生命力，是否在我国现实环境发挥其社会的功能。

今年八月间，华社的学术活动除了华堂文化节的“中华文化迈向二十一世纪”的国际研讨会，另外则是由马来西亚基督徒写作团契主办的“基督教会与2020宏愿学术研讨会（二）”，大会主题是“展望与转向”。承接两年前在波德申曾主办过的研讨会，这一次的会议内容比上一次更为精彩，共有八篇论文将在会上发表，分别是《现代化的调适与反应》（台湾中原大学教授林治平）、《社会变迁下教牧领导模式再思》（马新信义宗会督张景洲）、《大都会、乡镇、原住民的差与传》（砂劳越华人年议会会长朱新进）、《民主社会中的“人民诠释”与“政治霸权”》（契机研究中心主任伍锦荣）、《文本与诠释——释经与诠释学转向的挑战》（香港建道神学院研究院教授谢品然）、《解除巴别塔的魔咒》（台湾大学哲学研究博士生曾庆豹）、《大马妇女与女性神学》（香港建道神学院研究院教授杨克勤），加上综合讨论《思想变迁下的基督文化研究》和大会总结会议时共三天两夜。

此次大会的宗旨朝着三个向度开展：

一、神学方面——激发作处境化研究，深化思考信仰与时代的相互关连，进一步塑造吾国独有的神学语题和思考模式；

二、教会方面——汇集多方有学之士的深广真谛，提供教会在宣道与牧职工作上的相关材料，指导具体的关怀向度；

三. 以基督教的独特立场回应现实思想文化的挑战, 确立基督徒的吾国社会实践中的信仰告白。先不论这次会议是否达到预期的成效, 单单就宗旨内容来判断, 可以肯定的是, 少数基督徒已警觉到神学思考、教会关怀与社会变迁三者的紧密关系, 这表示基督徒的触角在面对 2020 的挑战下, 是不容有一丝丝怠性与休憩的。除非有人愿意把教会理解为彼岸世界的中途休息站, 当然也就无法更深的落实信仰和见证。

宗旨的理想归理想, 马来西亚华人基督徒的现实状况还是与理想有一段距离的。究竟这样的信仰团体在怎样的情况下面对怎样的问题呢? 这是一个比想像中更为复杂的议题留待教会的领袖去检讨, 我只在这里针对大会宗旨的三个向度表达我个人的浅见, 它不一定代表华人教会的立场, 这一点必须先交待。

神学教育的贫乏

关于神学研究, 以国内现有的神学院来看, 能够堪称得上“学术”的, 可谓“少得可怕”。长久以来, 神学院为了提供教会牧职人员的训练, 所谓的神“学”院也渐渐降低了学术训练的水平, 仅仅只是变为某种修会方式的宗教情操的培养。神学院无暇去面对教会与社会互动下产生的神学问题, 好像信仰就是某种“真空”的状态, 与现实不相干, 保持神学的清纯; 神学院搬移了西方(尤其美国)保守教派的思考模式, 无视东方社会的独特文化和特殊议题, 只把问题一并看为“没有好好传福音”或“教会牧职工作不完善”等云云来钩消现实世界的发展, 这使得我们的神学训练落入一种宗教生活的延伸, 而每一天周遭所发生的事, 信徒只能无能为力的等待彼岸的救赎。

国内不缺训练有素的神学人才, 只是传统的框架仍僵化为既定的原则, 也就很难给他们有发挥的余地。华社没有研究学术的环境, 华人教会也如此。推动这二次“研讨会”的召开, 主要还是与“神学”不太相干的文字机构来促成, 而神学院尚走出传统的包袱一步, 自然丧失其功

能的运作。2020 已是全民普遍的理想蓝图, 先不问其是否是全民共识, 但它似乎已势在必行, 问题是这样激烈的政策宣导所带来的社会变迁却是一个极端严肃的课题, 教会是在社会当中的, 教会的信徒也是在这个大环境、大时代下的一员, 神学就当反省社会发展的逻辑及其产生的后果, 以基督徒的信仰睿智评判、辩明。这就意味着将神学视为人文科学的一支, 而不是相似于“道术”的宗教学, 唯有如此, 神学与现实才有相干性。所以, 作为华人基督徒, 思考神学的问题和思考儒学的问题是相同的重要, 如果说神学与普通的人的活动有关, 又何以有教会/非教会、信徒/非信徒之分呢? 神学这门人文科学, 同样是国内人文学者必须面对和思考的。如果一位儒家学者对 2020 有其学术本位的思考立场, 他也不能忽视神学对 2020 的分析成果和态度, 因为神学是“人的提问”, 不是“教会的提问”。作为人, 不管他是儒者或是基督徒, 神学的提问对他而言都是相干的。

所以, 问题就是, 神学是否能够从教会的禁锢中解放出来显然变得很重要了, 把神学置于现实知识领域的对话中, 向不同知识立场的人分享神学的见解。尤其面对 2020, 工业化的命运肯定会带来人的异化和人与人的疏离, 神学曾在西方同样遭受到这种命运, 参考基督徒神学家的见解变成必要的; 另一方面, “现代化不同于西化”, 东西方意识型的对立, 基督徒必须在自己的处境和脉络中形成不同于西方的神学思考, 所以, 处境化的研究和不同传统文化的对话也是一件重要的学术内容。我怀疑国内的神学界前辈是否意识到这点, 不然何以我们的神学研究成果如此地贫乏呢?

贫困教会的不良于行

基督徒是一个特殊的信仰社群, 我们有自己的身份和相关的问题。教会是我们基督徒信仰社群委身和行动的有形组织; 所以, 神学的思考不能也不可能不关怀到这个具体的团体, 不然, 神学就缺乏它作为以实

践来验证其真理的途径。

教会面对一个非基督教的社会，她仅仅是星期天的礼拜仪式，还是周末团契的联谊活动？如果有一天，我们的社会群体在处理问题时而会询问教会表达他们的想法，教会才算是成功的，才意味着她是“活”在这个社会的。教会是“为他人而存在”的信仰社群，她参与这个世界，因为她就在这个世界。教会的生活并不与现实分离，相反的，她形成干预的作用，用爱、用行动，来见证分享上帝对这个世界的爱和行动，基督的道成肉身就是教会榜样，上帝并不高高坐在彼岸任人膜拜，而是祂亲自来到人群中间，用当时的语言、风俗，寓于一个传统、社会和文化，基督徒的生活也当如此，把信仰社群的经验带到尘世，见证世界来代表信仰的内容和价值关怀。“为他人而存在”并不仅仅在“唯福音”的框架内来理解，“存在”是多向度的，喜怒哀乐、祸福旦夕、承担起对世界的责任。

基督徒也许都可以找到不少的证据证明我们是关心现实世界，例如辅导、监狱、慈善等等。我并不否定这些贡献，只是我好奇的是，何以却独对政治、社会的反应冷淡，甚至有敬鬼神而远之的禁忌。我认为这种态度并不是政教分离的理论结果，而是一种拙劣的神学态度，更可能是明哲保身的权宜之计。如果教会只允诺彼岸来世的灵境，而无视于现实的真实遭遇，这就是教会的异化，无法不落入马克思所批判的。我相信，基督徒的经验是活生生的，现实的世界与彼岸的世界息息相关，同样的，对于末世的理解也不脱离此岸之预备的，这当然包括政治和社会态度。

今天教会的宣道（Keryma）往往流于空洞的宗教语言，将一连串的基督徒用语堆积起来，就算是宣道。抽象现实时空以外的宣道算是宣道吗？当我们了解基督徒是真实的活在这个充斥着各种意识形态的社会和经济生活中时，宣道可能不去触摸时代心灵吗？还相当可疑。教会宣道的内容，最典型的方式是将上帝诠释作“天降神兵”（Deus ex-machina，拉丁卜大，应译作“执械之神”），意指“意外的救星”，

临危突然出现扭转局面的神明，像一位应急之物的有求必应。如果真的是这样，信仰上帝并不给人带来成熟和自主，却在这种僵化的教条中变成奴役人的工具，充当了意识形态支配型的要角，很难不落入保守主义和精神分裂的状态的。

教会对“罪”的意识给我们带来一种自觉的批判，勇于承认错误，敢于拒绝操控。从私有化的罪如公共领域的罪，从意识状态的到系统结构的，都成了某种与上帝格格不入的存在。教会可以是一个超然、清醒的团体，不放弃在政治、社会的脉络中言说上帝，因为闭口不言并不意味着清白，只能在言谈中看清自己，也看清他人，用成熟、坦然的态度面对世界。教会是一个有组织的信仰团体，只有行动才能见证上帝，也只有行动上才能检查我们的上帝的信仰，教会的末世论告诉了我们“临近中上帝之国”的希望，遥见彼岸的救赎起步就在现前，在自身的处境中见证“希望”而不是“虚幻”。

· 华教（会）与华教之间

我国基督徒承认一项事实：这个国家没有基督文化的根，我们的社会也不是基督文化的社会。这一点与西方欧美国家严重地大相迳庭。甚至，我怀疑华社领袖根本就不将华人教会视为华社大家庭的一份子，华社的文化基本上是“三教同流”的社会文化。

抛弃关于文化守成主义的争辩，我们愿意从另一个角度来思考华社与华人教会之关系。华社的主流意识是华教运动，我们一般都把“华教”只狭义地看是“教育”的领域，“华教”的“教”应该包括“宗教”在里头，这意味着“宗教”是华社内部关于“华教”的论述实践一直都被忽略的。换言之，华教运动应该广义地视为“教育”的“教”与“宗教”的“教”的同质性，特别是“华教”的“语言”。我不去谈佛教的部分，这里主要还是就基督徒的本位来阐述的，就暂请一些朋友包涵。

我们已习惯称“华人教会”，事实上，从华社的立场来看，应该是“华文教会”，因为“华人教会”中还包括英语系统的，他们大多数与华社的“华教”系统不太相干，而“华文教会”则凸显了“语言”之强调在身份上是同一的。但是，身分上的同一却不一定理解到命运存在的同一。一方面，“华文教会”不太自觉到与华社在“语言”处境上的命运的存在同一，另一方面，华社领袖也不太留意到“华文教会”对华教的正面价值和积极意义。“没有华文也就没有华文教会”，这是清楚的事实逻辑，但是，“华文教会对华文事业有贡献”则有待辩明。

“华教”的基层运动除了教育机械、报章杂志的角色积极外，事实上却不能忽略教会经由信仰的作用保存且巩固了“华教”的运动。华人教会体认到“没有华文也就没有华文教会”的事实，也就加强了教会的社会角色，从“命运共同体”到携手合作，在不同的位份上却是目标一致，以强化华教的基层为宗。华教人士可以采取“民族本位”的角度看待“语言”，教会人士则可以就“信仰本位”来促成“语言”的扩大流通性，彼此只有“同志”的关系没有“敌人”的对立。

教会如果意识到这点，就应该更积极扮演华社一员的要角，而华社也应接纳华文教会，有着命运共同体线上的生死攸关。如果华文教会遭遇难题，应该也视为华社的重大难题之一。故此，加强彼此之间的合作肯定是利多于弊，华社领袖应该有更宽阔的视野，将华文教会在“语言”的本体论上视我们也是“华教”基层运动的一股力量。

基督徒的思想建制

2020 是极端复杂的课题，如果仅以经济效益来考虑这个政策，没有比这更庸俗的。我们希望各样的学术背景团体与思考 2020 的多面向关系，尤其是文化和社会变迁这个面向。伊斯兰学界很早就朝着这个方向做了一些成果，基督徒也正在努力中，儒家学者、政治学者呢？迟迟未见华社的学术界对 2020 有所反应令人感到担忧，正如我觉得“2020

与华人社会”的类似会议应快速召开并广泛研讨，不然，我们注定沦为“文化贫瘠”、“思想贫穷”的社群。华人基督徒在这方面有了些起步，尤其这一届的研讨议题，已不限于“教务”，而广泛触及民主政治、现代化现象、文化宗教和女性运动等课题，也许这个会议可以起个作用，也邀请华社对 2020 作学术上的研究，不然我们会与伊斯兰学界的距离越拉越远，与他们对话的可能性和力量就越来越微弱了。

对于这类型的研讨会，我的期望很高，我相信，没有严格的学术研究成果也就没有文化资源，没有文化资源一定是属于被支配的对象。我的建议是：

一. 华社应该抛弃“官场文化”的“学术团拜”恶风，教会也应该暂时放下“唯福音主义”的“僵化态度”，先用心于学术的耕耘，肯花钱、肯支持学术的研究、研讨和出版；

二. 每一年定期召开相似的会议，“具体”的针对现实的处境及有“具体”的课题，所以，集中就两三个题目做二、三年的研讨和发表，将问题挖掘得更深，避免流于肤浅的学术欺骗；

三. 筹组成立研究机构、延揽海内外人文和社会科学的专才，投入大量资金“养”学术人员，储备成为华社智囊团，保持学术人士身份的清纯和超然，避免政党或教派的介入；

四. 鼓励出版，提升报章程度，学术性杂志一定不能少。

以上的浅见，请诸位批评指教。

教会的缄默式认同

——基督教会政治社会态度之再思

没有人会怀疑基督教是一种宗教，但她仅仅是一个宗教而已吗？作为一个宗教，除了对救赎之道的彼岸性宣教外，她可以就此遗忘其“在世”（in-the-world）的身份吗？我们很容易就把宗教徒的身份悬挂在真空的状态中，好像就此可以宣布基督教信仰的“超然性”和“神圣性”似的，这种未经反省的拙劣信仰态度彻底地暴露在具有“教会官方言论”地位的各大教派领袖的访问中，内容可参见流传在国内极广、极具代表性的刊物《文桥》第三十四期（1994/10）。

官僚政治意识型态下的帮凶？

比起官方教派领袖的言论，神学家任锦荣博士对“政治问题”的解说则比较中肯，可是问题就在这里，谁会理会神学家的言论呢？每一个星期天国内大小教堂一篇篇的“主日信息”，绝大都是一种二元论框架下的彼岸性宣道，很可能是因为这些讲员连起码的政治社会判断都没有，所以无力于反省现实性的宣道，也可能是在一种独断的“福音派”系统中无法走出长久的“传统”框架，加上保守教条式的神学教育一年一年的培养出同一种罐头式的僵化思考，因而认定所谓的“宣道”（Keryma）就是一套抽离于现实以外的“上帝之言”。

如果以为所谓的彼岸宣道就是所谓教会身份的超然性或神圣性，这无疑是自欺欺人的讲法。在严格的宗教法令和政党意识型态的官僚体制下，根本就不存在着所谓的超然性或神圣性这回事，更多时候我们会发现，长期在这种悬挂在真空状态的信仰意识下，往往却是维护当前某种

政治意识型态的帮凶。换言之，“没有立场”也是一种“立场”，这样的“立场”是未经反省的拙劣政治态度、倾向于保守，且对现实采取“缄默式的认同”。

教会将要负起官场腐败现象的信仰责任

这一套二元论的“政教”观在西方经历两次世界大战以后就几乎站不住脚了，加上拉丁美洲教会在政治社会改革上的成功，早就不能接受这种“自我神圣化”教会的辩词。国内教会组织，主要是受西方传教士那套纯粹为了跨国性宣教而设立的教会观所影响。当教会落脚于一个地方后，就应该本地化，参与了当下的政治社会行动中，这并不意味着说宗教干预政治，也不是说把教会组织矮化成一个世俗团体云云的。我们的想法很简单，作为现代公民，基督徒没有可能置之于政治社会行动之范畴之外的。他们总是在“实践”或“选择”中，没有严格的“政治观”，当然只能是变成了任由当前政治风向吹送的所谓“基督徒”而已。

不要以为宣布教会是神圣性或超然性的宣教团体就此划清与政治的关系，也不要无知的宣布这样就保守教会信仰的清纯。没有把教会的“在世”身份给予凸显，只不过恰好符合了当前的政治意识型态。如果官吏腐化、司法不明、政治滥权存在教会的“身边”而又“仰天”视若无睹，上帝同样要向教会清算这笔糊涂帐，一种“缄默式的认同”的共犯。

教会不在彼岸世界

教会的“在世”身份，加上她宣称信仰公义和真理，就没有理由不去面对政治社会的种种复杂关系。教会必须是在一个“有限地”（Limited）条件参与下，对政治社会采取某种判断，它不一定要演变成一种有组织、有策略的教会行动，但它起码不能没有“论政而不参政”的态度。当我们纯粹的在教会主日讲坛上做一种彼岸性的允诺和宣

道时，事实上是矮化了福音信仰为一种“安全”、自保的拙劣做法，这正好反映了教会任由政治支配的无可奈何与软弱，很难不沦为一种“鸦片”的宗教解醉。

教会必须认同她“在世”的身份，她既呼召为上帝做见证，她就是要全然的关注政治社会种种的关系性逻辑。如果连“批评”的方式都无法融入主日讲道的内容中，恐怕恰好违反了基督精神——那一位“传福音给贫穷的人，差遣报告被掳的得以释放、瞎眼的得以看见，叫那受压制的得以自由，报告上帝悦纳人的禧年”。

教会如果丧失了“在世”的身份，无异于形成另一种类型的奴役，心灵的眼睛对当前政治社会问题越来越模糊，信仰上帝成了一种假想的“弃政治化”（depoliticization）行为，是一群继续对现实“彻底失望”，不求政治社会进步的保守主义拥护者。如果把教会的功能退到一种“私人”的组织，即是政治上的虚无主义态度。事实上，一位热切信仰上帝的人，很难会向现实说“是”的。但如果不开口对现实说“不”，那不正是一种说“是”的方式吗？而且，还是一种明哲保身、不负责任的态度呢！

可能免受政治意识形态的牵制与支配吗？

对教会“在世”身份的认同，并不意味着把教会“世俗化”，这是两码子事，越无法惊觉到“在世”的事实却又以为是处于一座抗拒“世俗化”的态度中，那其实是一种最糟的“世俗化”方法。认清了这一点，基督徒更应该知道自己的身份，以及教会应扮演的角色，且让我们在教堂中为自己的“罪”（Sin）忏悔时，不要忘了也要宣布群体（社会）的“恶”（evil）也需要祈求宽恕。在一个“恶”的结构中生活的基督徒，难道不也“分受”了其中的“共犯关系”吗？

除非信仰上帝之事就是急速的安息天国，不然我们没有一个人能倖免于政治意识形态之牵制和支配自己的。

文化篇

在我们这样的社会中，真正的政治任务是要去批评那些看来既公平又独立的制度运作；揭露藉着这些制度运作而隐蔽其自身的政治暴力，使得我们能够与其抗争。

~Foucault: 'Human Nature:
Justice vs Power'

出版的游荡文化

——《当代大马华人政治省思》出版后的断思

“无声文化”、“游荡文化”已成为我们社会的焦点新闻；或者说，在一片选举报导消息的汪洋大海中，一切选举以外的事务和活动都显得格外“无声”、“游荡”。《当代大马华人政治省思》这本书出版了，在现代都市的杂音和浓烟中，显得有点异常；也许学术本来就是“无声文化”，出版这类书籍也接近一种“游荡文化”事业。

《当代大马华人政治省思》收集了两次研讨会的八篇论文和八篇评论，作者都是当今华社学术精英的一时之选。这是一本华社知识份子交给华社的一份成绩单，几经耕耘的一点小成果；当然，也代表着这一代知识份子的关怀和看法。无论我们是否同意他们的论点，但起码他们表达了他们的见解，也反映了华社仅有的一份学术成果，而且就我个人的感觉，它还可以称得上是一份“有水准”的成果。如果把它和一些热闹的文化节庆相比较，可谓“无声胜有声”。

知识份子不受华社及国家重视

知识份子在华社的处境和遭遇是尴尬的。在国家发展的主流思想中，相较于马来知识社群，我们是“主流之外”的；在华社诸多领导的权力意识型态中，我们是“边缘之外”。我们的处境即是“双重流放”；外部即是国家主流之外，内部即是在边缘化的华社中再次的被边缘化。其实，华社一向来就不乏知识份子，但一直都无法纳入国家主流和华社领导群中，报章报导的消息都是高度“政治挂帅”的官场文化和

官样文章。我们的社会尚未成熟到把知识份子纳入社会整体运作中。最终，学术仅仅只能以“活动”的方式开始，以“热闹”的方式落幕。华社领袖并未曾真正看过知识份子的言论，我们习惯冠以“高调”、“理想主义”、“反对份子”的负面标签，我们从来就未真正评价过知识份子言论的对与错。

马来知识社群在马来社会和国家发展主流中获得重视，是因为他们的领导层也是知识份子为主。而华社则在“重商主义”的情结中，知识份子就显得苍白和无力，他们的言论并未真正有机会传达到领导阶层内，作为华社最大政党的马华公会也常视知识份子的言论是“有害”的、“消极”的。所以，我们很难把我们的社会带入一个更成熟的状态中，知识份子与官商领导层之间有一道深渊，无法形成良心的互动。

华裔知识份子的去向

在国内的现实环境中，华社知识份子只能形同“无声文化”那样存在着。他们并未死去，只是在黑暗的角落发出微弱的声音。事实上，一位华裔的学术人才要生存在这个大环境中是很艰辛的，他们找不到栖身之处，连起码一间像样的学术研究机构都没有，自然就中断了他们的学术生命。而且，华社也未曾珍惜、保护过学术人材，我们未尝询问过他们需要什么样的帮助，许多珍贵的知识份子最终选择了投身于为某个政党的党性作拥护的工具。如果不沦为政党的弄权对象，许多知识份子选择了“旅居”海外，以继续保持他们的学术良心。

华社在整体的表现上仍然是很不成熟的，严格来说是一个“理性化不足”的社会形态。真正的原因就是排除了知识份子的作用，以“高度的政治挂帅”运作华社的事业，没有知识份子在思想和知识上做领航的工作，也未参考知识份子的学术见解和方案。就拿近日出版的祝家华君大作《解构政治神话》，有人很快就以党性的意识形态否定了该书的论著，甚至出版后也少有人购买阅读。所以我很怀疑华社连基本的学术涵

养都没有，又怎么可能重视知识份子的言论呢？

吹捧“官样文章”，漠视学术著作

华社知识份子的命运是一种“游荡文化”，他们被迫不能“专职”于学术研究，华社领导层也不太愿意聆听他们的研究成果。所以，一位把学术当作他一生“志业”的知识份子变得很困惑，写文章做研究也变得很尴尬，只能躲在暗处，游游荡荡地搞一些小活动，想出一本书都很难找到好的出版社支持，至于是不是社会人士普遍会购书阅读就更不乐观了。看吧，有人有心于学术我们不重视，就喜欢去吹捧官大学问大的“官样文章”，这能把我们的社会带向成熟吗？答案就不需我明讲了。

要培养一位人文和社会科学的学术人材至少得超过十年，近年来我们出现了不少在这方面训练有素的人材，他们何去何从有谁关心。华社的学术文化一向来很贫乏，跑进了书店的书架上一看，找不到几本像样的学术论著，《当代大马华人政治省思》和《解构政治神话》出版了，证明了我们的社会也并非如此“难看”，他们艰辛耘耕苦思的结果需要获得重视，至少该从“购书”开始。没人买书就没人要出书，没人出书也就不会有好书被人阅读，当然也就没有人去写书，没有人写书从事研究，是因为要搞学术太难、太没市场了。

学术人士加入“游荡”行列

我听见一些官员津津乐道我们的社会发展得如何如何了不起，我听了以后感到“汗颜”，也有点想“吐”。如果这种装腔作势的官话再多讲，只能说我们有太多“不学无术”的人，官样文章越大声，学术研究著作越显得“无声”，学术人士只能加入“游荡”的行列，因为这个社会已经麻木了，连学术研究都不尊重，也就谈不上有什“前景”可言了。

文化不是热闹的嘉年华会

——《资料与研究》的出版与订阅

华社资料研究中心定期出版《资料与研究》双月刊将近二年（十二期），我揣测真正关心并支持它的人仍然是“极端的少”。如果是这样，华社在整体迈向成熟、现代化的目标上仍处于“襁褓期”，我们的文化连起码的“爬行”都无能为力，那根本就谈不上“站立”、“行走”了。

一个社会在文化方面的耐心和耕耘，与支持杂志的出版息息相关，我们喜欢吹捧“文化节目”或“文化活动”，但却无心于扎根的“文化研究”。恐怕更显得我们的贫乏和无知。最后，“文化”只不过落入“热闹”两个字而已。

其实，我们也并非不支持杂志，据我了解，《亚洲周刊》和《读者文摘》在国内的销路就不错。这就更奇怪了，难道我们就只懂得“国际视野”而不知道“本土关怀”？我看不出《资料与研究》会比其他的杂志逊色。

提升阅读层次

社会文化的温度计即是杂志的出版和销售，一个社会只懂得消费“八卦”杂志，可见这个社会的特征离不开“八卦”。像《花花公子》这样的杂志通行，自然反映了大众的“性”趣。无论如何，如果我们将《资料与研究》从杂志摊上抽走或消失，那剩下的仅仅是什麼，这就甭费我多言了。

一份杂志，从知识的介绍到思想的启蒙，肩负着整个社会大众提高文化品质的责任。文化不是一蹴而成、立竿见影的事业，所以在经济效益上它是属于“高风险”的投资行为，但往往一个健康、正常的社会发展，无不需“长期”投资的。换句话说，办杂志与办教育一样，都是“良心”的事业，很不容易反映投资成本的。

我们必须承认的是，学校教科书和报章绝对不能替代杂志。教科书受限于规格化的知识传递，属于基本知识的引介较多。报章提供平面报导，顾及一般读者能力，市场取向比较强烈。杂志则朝向专业和深度来发展，它扮演“再教育”和“提升思考”的功能。因此它就不纯粹是做介绍或报导的工作，而是在现有的知识水平上提升到文化陶冶和多元思考的向度去，扩大读者的深度和广度，因此就不仅仅只是理解“什么”，而是懂得进一步追问“为何”的问题。

学术性杂志的长期投资

杂志的另一项特色即是理论的分析。我们的社会若要发展得更成熟，没有理论的基础就谈不上什么严格的态度和思考的周详。我们不能光以分辨一些“叫好又叫座”的活动就真的是所谓的文化事业。

事实上，真正在文化工作上下功夫的，并对文化有深远贡献的，往往是那些“叫好不叫座”的踏实研究。试想想，没有杂志就没有园地展示成果；以此理推，就很难激起什么重大的研究动机。如果我们的读者也未能养成阅读杂志的习惯，我们并不能算是一个重视知识、发展文化的社会。

自己办杂志，做本土研究的工作，是脱离“文化拐杖”的最好证明。我们有能力进口高水准的杂志，不可能没有能力去支持一份本地的杂志；而且，国外杂志水平再高，在本土研究和分析的成果方面肯定仍然无法给我们提供更全面的研究。因此，可以肯定的是，一份杂志的内容直接反映我们的文化水平，这个事实是无法用种种“健力士纪录”去

炫耀或虚构的。

作为一个学术研究者，我乐于见到《资料与研究》定期出版，且刊载有份量的分析性文章，然而我也期望读者大力支持这份杂志，实际的订购这份杂志，给这份杂志更具有发挥的潜力。比起许多发展中国家，我们出版杂志在“量”方面就已经少得可怜了，而“质”方面也确实有待加强。如果连起码的读者群都没有，那压根儿就不需再去谈论什么“量”或“质”了。

我有一个想法，全国上下的社团组织都订购一份《资料与研究》，这个杂志起码就能“活”得下去，接下来当然可以进一步赋予活下去的“丰富色彩”。杂志既然订购了，也分布全国大小乡镇，我相信一定会有人去看，渐渐也形成习惯，当然也就有助于提升我们的文化素质，这是办一份杂志的终极心愿。

有人订阅才有好的出版，才会刺激更优秀的作品刊出

我们普遍过于迷信经济，以为经济越是成长越能带动文化事业。这样的推论不一定有效。以中国为例，他们的经济成长也是近一、二年的事，但他们的杂志出版一直以来就很兴旺；反倒是在所谓改革开放后的市场经济体制却不容文化事业如往昔一般的蓬勃。我认为，接受杂志的程度直接与大众的阅读水平有关。一个越是重视知识的社会才会欣赏杂志，甚至将杂志的导向更趋于专业化，以特殊的知识社群为诉求的对象。像今天台湾的杂志市场，就表现为“专业性”的类型，如音乐、汽车、广告都分门别类的独立出版，迎接“杂志是书，书亦是杂志”的时代来临。

我期待国内有识之士视杂志的出版和支持为文化事业的起点，以之拓宽我们的文化视野和深度，更扎根于本土研究上，使研究学术之风能大放异彩，洗脱“经济巨人、文化侏儒”的烂名。

上有政策下有对策

——谈社会科学人才的培育与疼惜

走进马大书店，书架上陈列的《马来西亚策略与国际研究所》(ISIS)的出版品深深地吸引着我。我惊讶地发现，这一系列小书所谈论的，完全都是关于二十一世纪国际情势和经贸趋势的内容，研究员把焦点结合到2020宏愿的蓝图上做思考，并制定出未来国家发展的应运对策，而构思的对象主要是以马来企业家为主。这些马来学者所关注的问题也是我所关注的。作为一位从事于社会科学研究的，事实上更关心的是，究竟华商在面对廿一世纪的来临前夕，对于国际贸易的竞争和较力，我们有什么对策没有？

华社的“社会科学盲”

华社对于社会科学人才的培育和重视一向都很冷漠，我们把一流的人才“过份集中”地摆放在经贸技术和管理上，而有意无意地忽略社会科学的助益和它可能有的贡献。也不知道究竟是无知呢还是比较现实，总认定那些不赚钱的科系就像破铜烂铁，一无是处。所以从小父母学校老师都训诲我们将来“出人头地”，而所谓“出人头地”也不外乎“赚大钱，过舒服享受”的生活。种种关于“前(钱)途”、“出息”的说法都不外乎是把“读书”、“求知”当作“赚钱”的手段和工具，念大学也就意味着念一间职业训练所，在特定的科系里学习一门技术，把自己训练成“赚钱机器”。

我当然很清楚这个社会的“现实面”，也明白“资本主义大胜利”

后的教育机制，当然更不会怀疑或极端否定技术科系的重要；然而我所忧心的，是我们有着一种“拙劣的心机”，恶性循环地将“读书”等同于“赚钱”。这种结果不但扭曲了教育的办学目的，也扭曲了人格成长的世界观；更甚的是，它并不能平衡我们社会知识的发展。

我必须重申的是，未来华社的挑战是一场“智力”之战，这场“智力之战”是必须经由科际整合的方式来迎战的。这意味着我们不能只有“经贸人才”而没有“社会科学”的分析。我们也不能仅仅凭藉过去的所谓“经贸”来面对国际情势和社会文化趋势的转变。

社会科学人材政经“智囊团”

我对国内华裔商人并不重视“社会科学”人材的情况深感不安。大财团的经营组织中也不善于培养或任用具有社会科学素养的人才提供妥当的策略建言。我们的经营和贸易行动都依赖大时代的“气候”或“风向”行驶，像古代的帆船，等待自然的机运。

2020 宏愿的贯彻，政府有他们的“政策”，马来知识界提供了“对策”，而华裔在这方面的表现仍然是“被动”的，土法炼钢，无法掌握先机，往往我们的投资和市场开拓都依赖“关系”和“运气”，能够对一些“趋势”，有所了解的极其微弱。

廿一世纪来临前夕，国际社会的发展千变万化，我们需要有关的社会科学人才投入华社的商贸经营中贡献他们的智慧，包括外交政治、东南亚前景、国际关系、中国研究、趋势调查等等，都亟需大量的社会科学分析。如果我们国内的华裔大财团有眼光，就应该吸纳相关的社会科学人才，成为企业集团下的“智囊团”，提供国际情势和政治动向的分析给有关的经贸决策者参考。我相信我们的经营方式会更加能够确切地掌控市场的机制，有利于经济的发展。

像美国和日本一些大企业集团旗下的组织，就收编了不少相关的社会科学人才，比如当他们要往中国投资时，他们一定先请教相关研究中

国政治或外交的社会科学研究，供作他们投资和开拓市场时的一些参考，以减少风险的承担，像著名的“未来学”专家托佛勒（Alvin Toffler）就是一个绝佳的例子，他的“趋势研究”对美国财经界人士有极大的助益。我们当然可以凭着传统的“经验”来经营未来，也可以相信一点“运气”的作用。然而，从长远的来看，这些东西都不很牢靠，很难屡试不爽的，这种不健康的经营理念注定只能开“杂货店”，无法拓展成“超级市场”或“连锁企业”。

廿一世纪的知识战争

当前国内的社会和国际政治之发展是现实的，无论如何善用“关系”和“机运”，但无可避免的要制定相关完整的“对策”，“智力竞赛”将是后冷战中替代“船坚炮利”的新型武器。商场上的战争是残酷的，厮杀抢夺丝毫不让步。如何避免血淋淋的冲击，而且多一位朋友好过多一位敌人的情况下，“知识”的善用将会带来致胜的筹码。

华社当前的社会科学人才虽然不多但不是没有，除了珍惜现有的，我也希望有识之士能大力支持并栽培后起之秀。许多的年轻子弟有志于从事社会科学研究，包括政治系、社会系、外交系、心理系、哲学系、经济系等。这些理论科系没有长年十年、二十年的投资是不会有有什么惊人的成效的。当然，如果现在还不开始支持这些后进，那我们很难说得上对这些人才的重视。

正如国家在面临重大决策和政策方针的制定时，领袖往往会召见社会科学人士给他们分析见解，首相马哈迪和副首相安华对“智囊团”的重视就是一个绝佳的例子，在他们每次政治谈话和外交行动的背后，都有一群社会科学方面的人才提供他们相关的研究成果。华社领导层也应该留意并重视对社会科学人才的善用。我相信，只有当华裔企业家与社会科学人才携手合作时，我们的前途才是乐观、有希望的。

语言革命与思想改造

——谈概念思维的语言能力

朋友来信告诉我对《契机》专栏的感观，他们普遍认为我的这些文章都过于深涩，过多的玩弄学术名词和概念；内容固然好，但肯定无法吸引更多的读者。我非常感谢他们的批评和意见，自己也做了些细心的检讨；后来发现，读者对我的文章所产生的“格格不入”，主要还是在于对我所用的“语言”的“不习惯”或“不熟悉”。所以，问题在于我们对“语言”的理解有差别，对于“语言”的应用和要求也是因此有异。

语言的贫乏意味生活的贫乏

文学家的语言与哲学家的语言肯定有明显的不同，再与报导性文字的语言相比较，差异更是明显。人们已习惯于“轻描淡写”，对于“语言”的要求和理解仅仅视为传达信息的“工具”，因此，用最“精简”、“轻省”的语言自然是最好的选择。当然，能够把一些信息用传统的“数学符号”的形式语言辅展，也许更能符合“工具”的理念。然而话又说回来，把“语言”仅仅等同于“工具”的想法，是完全未经反省的拙劣结论，所以视“语言”为实用性“工具”的作法压根儿就不懂得“语言”为何物。

奥地利的语言哲学家维根斯坦（Ludwing Wittgenstein）告诉我们：“当你考虑语言与生活之关系的时候，切莫以为语言仅仅是表现生活的手段，你必须记住语言本身就是生活，语言游戏就是生活形式的一

部分。”换言之，语言即是生活方式，接受一种语言即接受一种生活方式。语言是人在“本体论”或本质上最根本的规定，它决定我们的思维方式、世界观、心理状态、行为，所以，维根斯坦一再的要强调“想像一种语言意味着想像一种生活形式。”语言的贫乏意味着生活的贫乏，一个人在语言的应用成熟与否，与他的思想成熟有关，婴儿或孩童只能用简单的语音或单字。他的成长并不在于体格或生理的成长，而是看他对于语言的应用和表达是否越来越精确和严格。

“精神革命”取决于“语言革命”

华社需要“精神革命”，这是好久以前的口号运动。我认为“精神革命”有赖“语言革命”；“语言革命”若成功，“精神革命”才奏效。理由很简单，每一天我们都暴露在“语言”的氛围中，与他人交谈，阅读书报、听演讲看电视，无处不在使用语言，往往我们会发现，这些周遭的“语言”无形中支配了我们的思考方式，决定了我们对事物的判断和对问题的态度。我非常羡慕马来报纸在语言应用和表达上的“精炼”，我也异常敬佩马来领袖说得一口严谨、精确的国语；反观华社，我们的报章、广播、电视、演讲，在“语言”的把握和谨慎的应用上则大为逊色。有时我听到某些官员或社会领导的所谓“致词”，真的有些“想吐”的感觉，他们的程度都那么低，更遑论一般的市民了。所以，那些不识华文、华语的所谓“华社代表”，我很怀疑他们真的能“代表”华社。他们连华文报起码的阅读能力都没有，凭什么他能“代表”华社，无法在华语中认识、理解华社的生活方式，这种所谓的“代表”无非是在自欺欺人。

无论是“国语运动”或“母语教育”的坚持者，他们都很清楚了解“语言”的意识型态作用。“国语运动”的前提是相信可以经由“语言”来达到国民团结，其意思是说“语言”的统一即造就“思想”或“意志”的统一，自然彼此的分歧就缩小；“母语教育”则旨在对一种

生活方式或文化的捍卫，他们假定“语言”的改变终将失去原有的文化或生活方式，所以对“母语”的坚持实际上是对“人权”的坚持的理由就在这里，因为没有人可以侵犯或奴役他人的生活方式，同语反覆，也就无人能干预人对自己“语言”使用的权利。

概念思维与反省能力息息相关

精确、严格的使用“语言”，直接反映我们的“思想”的精确、严格。“语言”给我们的生活方式，恰当地说，指的就是“思维方式”。我希望看见国内的各华文报章在报导或撰稿时都能精确、严格的使用一些“恰当”的文字，讲求、斟酌、比较同一个意思可以用不同的语言文字表达，尤其选择以精密、严格为基本标准的文字语言。要进行一场“语言革命”，报章责无旁贷、当仁不让，当读者每天暴露在这些严谨、精密的文字世界里时，就等于在他的脑海中进行一场“精神革命”的手术，提升他们思考问题的严格性和推理的精确性。

我们不能回避对“概念”的使用，“概念”使用的成熟度与一个人的思考是否严密有关，甚至它代表一种有“方法”的思考的开始。“概念思维”无法不创造“语言”，“语言”的再创造为的是更确切表达我们的认知，更恰当的说，它也象征着我们“思维方法”的提升。使用“概念”越精确，越是对事物的认知越精确，也越是刺激我们的思考，因为“语言”的丰富提供了我们更多的思考空间，记忆体的储蓄越多选择性也越大，那我们处理不同的问题就能够有选择性的采取不同的方法。

思想的独裁者最害怕人的“语言”丰富起来，更恐惧“概念”的思维方法。所以，语言的自主性越高就越反映人的自由度越高，只有通过“语言革命”，我们的“精神革命”才可能完成。“语言革命”首要的表现就在于“概念”的应用，而且，也就越小心、精确的把握对“语言”的“深度”应用。这样我们的思维方式才会越成熟。当然，我们的生活方式也随之丰富；更重要的是，获得更宽阔的自主性。

学术政治的官样文章

国内近几年对待文化的态度已从“民俗活动”提升到“学术讨论”的层次，可谓愈倾向成熟和活跃。出版社也多了几家，出版书籍的内容也愈来愈多元，甚至不回避对曲高和寡的著作的支持。可是美中不足的是，“官样文章”还是方兴未艾，甚至还加插在各式的文化活动中，看来我们离“成熟”还有一段的距离。举个例子来说，今年在一次国际学术研讨会的开幕礼上，我们的官员却发表一篇冗表、乏味的致词，内容与研讨会的主题无关，更糟的是，竟然无法用华语演讲，令在座的国外学者深感惊讶。

官样文章的花言巧语

我对这股“文化热”仍以“官样文章”为主导感到失望，学术会议上成了政党的宣传场合，无关研讨会的开幕词却被报章列为头条。如果这种情况恶化下去，所谓的“学术”最终很难不落入被政治干预的局面的。种种现象显示，政治人物越来越懂得利用“文化”这一个“中性又高尚”的标签来获得政治的效应：我们的官员以“红学”专家身份凸显自己的学术形象，也有的被邀请到某个国际会议上的外交身份却吹捧作学者的姿态“发表重要的论文”。看吧！谈起文化，政治人物的言词行动显得比学者所获的反应更是强烈，而国内的报章也有意无意强化了“官样文章”，看来真正搞学术的人都应“弃笔从政”去了。

如果说那些官样文章都算作“学术”、“文化”，那些搞学术的人

就很难忠于学术研究的良心，也很难不沦为政治人物的宣传工具的。官样文章的现象表示，我们的社会是一个高度“政治挂帅”的、“为官者当道”的局面已渗透到学术和文化活动中了；夸大了“官大学问大”的自欺欺人做法，最终的伤害是学术无法落实，也丧失了中立和客观的态度。“官样文章”的过度渲染，使专业领域的学术问题交给了非专业的官场人士去胡言乱语，一点儿都不知道对学术的尊重和保护。我们的社会就喜欢听人“耍官腔”，而且也乐此不疲地包装作“学术”的外壳，也分不清“党性学术”与“中性学术”的差异，结果也造就了一群群政治的“学术政客”和“御用文人”。

学术活动沦为政治传声筒的造势工具

我们的“文化热”最好不要“烧”过了头，不然，再多的学术活动只不过是提供了政治传声筒的造势工具，对国内学术研究的发展、落实和成熟都没有一丁点儿的好处。如果我们真的用心充实我们的文化，学术研究就应“民间化”，落实“学术归学术，政治归政治”的理想原则，真正是提拔具有研究潜力的学者，提供他们一个健康、干净而没有“政治污染”的环境，专注于学术的探索上。我们不得不承认，国内的学术尚未“断奶”，除了依赖“洋和尚”外，还认政党作“奶妈”，以致我们尚未出现什么了不起的思想家，与我们的经济成长成反比。

也许有人会认为我的想法是“妄自菲薄”，但我却觉得我避免了“一厢情愿”。不与外国的状况比较，就举马来人学术团体为例，华社压根儿还未有个像样的研究机构，而单单就 ISIS，或 ISTAC 或 IKIM 的学术人员，就比我们全国加起来的华裔学术人数总和还来得多；另外，我们几年以来也不乏训练有素的学术工作者等待“归国”，可是情况却令人失望，他们最终选择了“旅居”，只算作“海外学人”。试问，我们“乐观”得起来吗？除非我们就只满足于官样文章的吹捧，不然我们的对学术态度只能以“可怜”两字来形容。

学术的自由与开放

学术人员需要踏实的做研究，支持学术研究和学术活动的人士也应该懂得尊重学术，我们断断不能以学术作为一种累积自身政治资源的工具，将学术人员收编为私利的拥护。学术有其自由和理想，对学术抱以支持的人应该相信知识能解决问题，尊重学术的自由与开放，使学术研究更加成熟，不流于意识型态的鼓吹，也以之作为杜绝官僚作风和谩骂叫阵的泛滥。所以，有心支持学术就应懂得不加控制的道理，只要我们懂得尊重自由讨论之风，我们的学术环境和成果自然会改善。

华社不乏资金雄厚的财团和资本家，搞基金会做研究和出版大致上问题不难。学术人员的基本生活得以解决，自然也就无后顾之忧，以利于专一地作研究，图书馆的设置和图书的购买都需要长期的投资和储备，不要光喊“重视学术”、“有心于文化工作”，如果连起码的“学术环境”都没有，肯定无法吸引学术人才归国。我们能大兴土木搞“排场”、“应酬”，我就不相信若真要搞一个研究机构真的有那么困难。我们应该认真去思考成立“研究单位”的计划了，起步也许算晚了些，但不开始的话情况会更糟。一个学术人员的培养至少需要十年以上，一间像样的图书馆也至少需要二十年，如果我们仍然不开始，恐怕就不得不“妄自菲薄”了。

当处在马华与行动党针锋相对的两极性叫骂时，难道不正是需要“第三股”力量吗？我相信，后者可以扮演“另一种选择”，减少“官样文章”的横行霸道，使我们的读者有机会在“官样文章”以外收到关于“学术中立”的讯息。

麻雀变凤凰？

——当“学术”遇上“政治”

国内华人在学术文化的研究上一直无法交出具体与像样的成绩单，没有学术研究机构，有学术份量的出版一只手的手指头数不完。这怎能叫我们不妄自菲薄呢？看到这一片沙漠荒芜之地，能使我们一同叫嚷说什么“学习儒家”、“伊斯兰与儒家有共同点”吗？张大眼睛去看吧，除非我们都是“文化盲”和“做秀狂”，不然我们无法不低下头来承认这几十年来，我们根本就谈不上“文化”、“学术”等云云的。

国内不存在着所谓的儒家学者

什么是儒家？谁是儒家？王安石算儒家吗？王安石可以代表儒家思想的全部吗？这都是在学术上没有搞清楚，一味的“跟风”只能再次说明我们对儒家的理解近乎无知。再者，是谁在谈论儒家？在什么情况和背景下谈儒家？学者的著作在哪里？是书店里有关儒家的书被抢购一空，还是跟着来的是官样文章一箩筐？

每天有人高喊着“去芜存菁”，什么是“芜”要去的，又有什么“菁”可以保留的。这些都不澄清个究竟，跟人家叫嚷着什么对儒家思想的爱戴？看来“一厢情愿”、“盲目跟风”比“妄自菲薄”来得严重。

我敢批评别人，理由是起码在研究儒家的论著上我出版过一本书：《从传统寻找现代性——儒学与马来西亚华人社会》。出版这本书已近两年，未有太多重视它。我并不是说我写得好，相反的，一定有不少需要检讨的地方，可是连反对、批评我的文章也不见。这本书只出版五百

本，出版社的老板说没有“市场”，只求快快卖完。五、六百万的华人，许多高喊着崇尚儒家的人，连只售介八元的五百本就尚未销售一半，你们说我们还谈儒家，看来我们只知道“热闹”，压根儿对“学术”不抱任何的兴趣，或也只“热心”于政治宣传秀。

儒家若不是由学者研究和发表，而是由官方吹捧和鼓动，我担心那是一种意识型态而不真的是学术。我们必须紧记得儒学在历史上成为“官学”的误入歧途，以王安石作为凸显儒家的动作正如说明的“儒表法里”的政治因素远胜过学术因素。我不否认某些政治官员的确是“有心”于文化和学术，也不敢猜臆他们用心的“正直”，但是，“学术归学术，政治归政治”的立场必须保持，“有心”鼓动学术当然应加以欢迎，但要是打着学术的旗号而行使权力之操控则请免。

学术人员最易被权力机构收买

学术是最容易被利用的，学术人员也最容易附庸于权力机构。那些站在前线高喊“毛主席万岁”，在报章上叫喊“三民主义万岁”的，都是一批“出卖学术”、“扭曲儒家”的所谓“学者”。把毛泽东形容为拯救世界无产阶级的救星，把蒋介石看作是中国尧舜汤文武周公到孔子孟子的“道统”继承者，这都是学者所为。

学术本身是中性的，但学者却喜欢无耻于歌功颂德。儒家作为一种学术文化的思想也没有绝对“免疫”的把握，最好是由民间来鼓吹和发扬，政治人物或官方人士可以表示对儒家的欣赏，也可以出钱出力支持学术工作，但最好不要干预或驾驭学者的研究取向和成果。政治人物应该懂得尊重“学术自由”和“文化自主”的道理，不然他们就没有资格说他们支持学术、赞扬文化。

勿让学术沦为权力的工具

我们不能天真地认为，由政治人物来鼓励学术文化研究使得“麻雀

变凤凰”，落实学术文化的理由也比较奏效。这种想法缺乏了对“权力”的警惕，如果学术沦为权力工具，而“学术文化”之旗号又“神圣不可侵犯”，那我们更难分辨什么是支配着我们的权力意志，什么又是我们的文化机制，最终这样的“学术”只不过是奴役他人的意识型态机器，形成新型的支配和宰制。

汉代董仲舒“罢黜百家、独尊儒术”，正是儒家思想走向灭亡之途，作为民间思想文化自觉运动的儒家，却成了维护封建君王统治的思想工具。我们不要无知地认为在这个资讯时代就不存在着，恰恰相反的是，资讯越发达，所形成的支配越是有力量，扩散的空间也是越广，奴役的力量也是更深刻，从意识层面到达潜意识层面。

在我看来，我们对儒家的误解远比理解还多。不要奢求办一场国际学术研讨会，请一位国际知名的儒家学者演讲，就此提升我们对儒家的理解，这都是假象。没有本国的学者扎实研究儒家，发表儒家“本地化”的论著，我们无法兴起儒家的学术研究之风，没有出版社愿意出版这类“没有市场”的书，也没有人懂得欣赏，更无人舍得花钱买这类的书、花时间阅读这些学术书，我们再天天在报章吹捧我们重视儒家，那都是自欺欺人，作政治秀。

提防儒学被利用来进行“政治支配”

搞学术，绝没有一步登天的“麻雀变凤凰”的幻想；靠政治人物推动儒家文化也许很快速、有时效，但对表达学术自由和文化自主性的发展都不是很健康的。搞学术，只有一步一步步来，一篇接一篇的论文完成，一本一本关于儒家的著作出版；支持学术，也是只能慢慢的来，一篇接一篇的细心拜读，一本一本关于儒家的著作的购买。最后，还得提醒大家，应该记起共产党和国民党利用学术、利用传统文化或儒家的“反面教材”，也严防我们把儒家引上一条孔子与孟子都不能同意的“政治支配”上去。

学术是权力机器的奴隶

——学术与政治之间的暧昧关系

在高度“政治挂帅”的今天，学术文化也必须经由政治人物的“登高一呼”才可能登上报纸的头条。意思就是说，那一两天的学术会议究竟谈了什么内容，来了怎么样的学者发表了怎样的见解，都变得少人问津，那短短十五分钟至半小时的开幕致词成了该次会议的“中心”，政治人物反而成为主角，学者的角色只不过是“众星拱月”，可有可无。

学者成了政治传播的工具

学术与政治之间究竟存在着怎样的关系？为什么政治人物的讲词变得“学术化”了？又为什么政治人物突然成了文化代言人，俨然扮演学者的身份？我想，这都是现代政治体制把学术纳入官僚体制运作下的后果；更甚的是，学术人员也收编到政党运作和政府幕僚的相关下，因此学术无法保持其“中立”的态度，甚至沦为政治传播的工具，替政治意识型态主张辩护，学者也依附于权力机器的操作中，借知识来获取权力。这种现象在国内有型、无型的学术团体、大学科系、大学生组织中已非常普遍，其中一些恶质的权力现象有必要详加检讨。

德国社会学家韦伯（Max Weber）曾分别著有《学术作为一种志业》和《政治作为一种志业》两文，后来成了学者争相讨论“学术与政治”的重要文献。当代新儒家大师徐复观先生也著有《学术与政治》一书，但我认为，对这方面的问题能够做得更精辟和深刻的处理的，则是在法国哲学家傅柯（Michel Foucault），他广泛的批判检讨了权力、

真理、知识、政治、身体等相关议题。我在此不想多谈他们对学术与政治之间的看法，以下主要就我的观点来就教于大家。

我们必须承认，学术与政治之间的确存在着模糊、暧昧的关系，而之间的种种变化都连接到整体国家、政党的运作中，而且还关系到学术自由和价值中立的知识分子之立场等问题。

依附于权力机器的学术机构和学者

我们不难发现，像 ISIS、IKIM、ISTAC、UIA 这类的学术团体之背后都强烈的依靠政府经费支助而运作的，首相与副首相自己也支持了为数不少的“智囊团”，这意味着这些组织或学者都是为了服务政治而设的，他们的研究成果都强烈反映了某种特定的意识形态立场和主张，所以谈不上什么“学术中立”或“研究自由”。学者所依靠的就是某种立场或主张得以维系而保存了自己的利益。他们压根儿就不会砸自己饭碗。因此，在这个意义下，“学术”是不存在的，存在的只有“权力”。

国内的政治生态强调普遍控制的合法性和必要性，甚至先假想学术会引发“不安”的特质为由使学术也纳入管制中，那些什么内安法令、官方机密法令、出版印刷法令、大专法令、教育法令等等，无一不针对学术而来的；换言之，这些法令并不只对政党人物、种族或宗教主义份子，它们直接支配的是学术研究，所以学术根本就没有自由可言。

学术沦为官方意识形态的营造者

在一些先进国家，学术与政治之间是存在着一种相互制约的张力关系，在结构上相互依存，又相互牵制。知识分子可经由学术的争辩和认可来确认政权的合法性，政治机构也可以掌握文化或学术活动以为政治力量的推选。但是在国内的情况完全不是这么一回事。学术已沦为官方

意识形态的营造者，而且还进一步辩护政治权力的利益关系，学术失去了其“为知识而知识”的性格，变成了“为权力而知识”的操作。

现代政治以行政目标在品质上的要求为要，因而推展有组织的科层化系统，为了高效能和专业的精确性，学术人员变成了科层化系统中的一环功能，政治运作更仰赖其有专业知识的科技人材和社会科学分析能力者，为政治领袖的领导提升到严格的、更普遍的领导中。因此，学术是在政治的运作下发挥功能的，学术只为了服务政权，沦为意识形态的工具。知识分子也乐此不疲，还合理化、神圣化自己的身份和立场的正确性，最终导致“知识具有权力的奴役作用”，知识为了支配而非为了自由。

忠于学术与服从真理

要检查学术是否沦为政治的工具，就是区分“为政治而活”（live for politics）和“以政治为生”（live off politics）的不同。学术很难脱离政治，学术也不避讳谈论政治，但适宜采取适当的距离和中立的态度。像“以政治为生”者，即是营营役役于获取自身的利益，（经济 / 政治 / 权力），以维持生活，所以他从事学术工作为的是保护自身的利益，以维护或辩解自己利益为终极的诉求。而“为政治而活”者则是从实践终极价值的立场而耕耘学术，他们坚信学术上的“价值中立”和“责任伦理”，他们在行动上坚持学术独立的自主性格，不依附于任何的政治权力组织，即使在某一权力机构的经费支援下，也应忠于学术、忠于真理。

马来统治菁英最懂得收编学术组织并视为其政治权力政争路途上的最大助力，他们也看清楚了学术人士的易收编和他们脆弱的本能。试想，一个勤于学术和笔耕发表政论的学者不都是期待着有朝一日“鸡犬升天”的“报效国家民族大业”的吗？当权力来到他们面前时，很少不垂涎欲滴的，手无寸铁的他们最易“热衷于服务政治”的了。

学术与资本—权力的距离感

——拒绝学术思想的政治迫害

“政治是管理众人之事”，知识分子与学者最渴望实现从书本中读来的那套“治国大理念”。知识分子既没有生产工具，也没有劳动生产的能力，无法归类在资产阶级，也无法分配到无产阶级中，所以，他们是“弱者”，只能“动口（讲）动手（笔）”的无生产者。在今天现实的资本主义生存方式下，他们变得无能为力，最后只能服务于权力机器。为求生存，若受器重，很可能还可以“献计”以完成“治国、平天下”的宏愿。

廓清学术与政治的距离

政治家最能分辨知识分子的嘴脸，也最看得清学者心里的脆弱，因此把学术收编成机构权力的一环，自然可以将知识给政治化（Politicalized）。难道学术必然走向依附于政治权力的命运吗？学术的独立性格在哪里？又有什么立场是学术应该坚持而不能轻易放弃的？在今天不断上演着政治人物成了文化代言人的时尚中，我们应该再次廓清学术与政治的距离，以免学术沦为政治的工具，其毒害知识和真理的程度没有比这更严重的了。

大体上，学术研究是作为政治活动或制定政策的基础，同时也可担负起监督、批判政治现象的功能。透过自我反省和澄清的过程，学术就不是服务性的角色，而是具有实践性的意涵。学术若要免于价值判断，就必须先预设学术领域可以不受政治的干预，其表现即是将学术与

政治的领域作适度的分开。

社会科学本质是揭露现实的学科，它的睿智是否定性的，正如哥德笔下“永远说不断的精灵”。即使如此，这种态度并不意味欠缺道德热忱或归属，相反地，社会科学家是将寒冰与热火齐集于一身的，因为热情虽然指着是急切的控制，也包含着必要的放弃。真正的热爱，在于保持距离的能力。我们欢迎学者提供他们独特的见解，百家争鸣，据理力争，学者的任务是带我们“接近”真理而不是“拥有”真理，因为后者背后可能隐藏着教条。

学者的自重与良知

无论是学术或者文化，我们热切的欢迎更多的人士投入关怀的行列，这当然包括政治人物和资本家。但任何参与其中的人必须了解一项事实，那就是对学术或文化的专家予以一分尊重，加入支持文化或学术的行列并不意味着加入权力与金钱的操控和干预，学者也当自觉到学术自由和价值中立的可贵，一方面我们把政治人物和资本家接纳作推动文化或学术的一员，但彼此对文化与学术的发言权是相等的，不因为你是政治人物或投注经费于文化或学术就比他人拥有“特权”，想支配学者的思考和研究成果。

我担忧国内暗藏着某种政治权力想驾驭学术的现象，他们热心于谈论文化或学术，也投入于文化或学术的工作，但却在媒体和权力象征的运作中成了文化或学术的“中心”，而学者却沦为边缘人，文化或学术变成了政治人物累积政治资源或传达一己政治意识形态的工具，文化或学术会议的结果则是以政治人物的“致词”为核心而不是学者的“论点”。如果是这样，文化或学术会谈还是少办为妙，免得一般民众以为某些学者是同意某种政治立场或支持政治人物的。

反对资本家花钱借用文化来抓权

我们必须晓得学术自由和价值中立的可贵，不然我们就没有资格推动文化或学术。有人嘲笑我“滑头”，说我一边批判资本家的嘴脸一边又向资本家伸手要钱支持文化工作。这位先生似乎说我“无耻”，玩两面手法；我觉得他只看得很片面，我的原则是欢迎“有良心”、想贡献社会的资本家加入文化工作的行列，但反对资本家想借用文化达到“资本——权力”获取的手段。所以即使拿你的钱，不因此而放弃批评或一味奉承，那不是一位学术工作者应有的态度，也是丧失社会科学家对学术自由和价值中立的原则。总之，欢迎任何一位贡献文化、回馈社会的人士，包括资本家、政治人物、党要，但请不要以为“老子花钱、花时间参与”就想借此获得“资本——权力”，对不起，学术的殿堂不卖这一套媚俗的玩意儿。

在“资本——权力”的结构中，应该提防“文化商人”或“学术政客”的介入，尤其反对文化或学术沦为财团或政党的工具，以服务资本家或政党为目的。“政治的归政治，学术的归学术”，以保持学术自由和价值中立，也保护学者的言论和研究获得充份的展现，而不是扭曲真理去顺应政见或利益。

让我们保持学术的清流角色吧！

对于知识传播和政治动员，我们必须采取更谨慎的态度，在学术与政治的区分立场下清醒意识到学者的独特身份，政治人物最好保持一定的低调身份参与学术，学者也应该在投注于政治行列之同时保持立场的超然和知识分子的尊严。也许有人因此非议那是学者自绝后路，等于宣布“知识无用论”，这我无法同意。我们遥望每一天发生在我们周遭的

政治集会，你是不是已经发现连学术与文化都在“高度政治挂帅”下被强调呢？容我们保持学术的清流角色，像马丁路德那样的坚定说：“这是我的立场，我别无选择”。

在漫漫的非理性长夜之中，个人对自己行动负责的自觉，仍能照耀出有限的人类尊严之微光。如果这些小萤火虫能聚在一起，那不就是一盏明灯了吗？

写作的妓女行为

我国政府对于言论的尺度仍保有所谓的“禁区”，在谁也无法严格检定什么是“敏感”什么又是“不敏感”的情况下，一般报章的言论空间仍然是开放的，只是有上级单位做主观认定，形成内政部以外的检查系统，监控着言论的形式，以防范“出状况”。然而，问题不在于什么样的言论被许可刊出，什么样的言论又“因稿挤而割爱”；问题应该是：什么样的言论“形式”才意味着言论空间的常态，是一般知识性阐述的“评论”，还是形成公共领域力量表达的“舆论”？如果连起码的“评论”与“舆论”这两种形式都无法恰当的区别，恐怕所谓言论空间只不过是“利用空间”——填满版位而已。

未形成公共领域的开放性论辩

事实上，国内各大小报章的言论形式主要以“评论”为主流论述形式，有时更多是止于“文章”的形式而已，这是令人感到伤痛的事。“言论版”就此沦落为少部份人赚稿费、搞名堂、抬轿子的合法且公开的空间，文章能够被刊出就算完成任务了，并未深究文章本身的言论形式是属于哪种类型的。当然，更遑论去深思什么好的问题意识和什么样的处理方式被意识到。我们先不去谈文章的好坏、言论的深浅，我们至少先要理解，究竟我们的言论形式是侃侃而谈的话家常，还是形成一股公共领域开放性的论辩。请原谅我斗胆的说一句，在我主观的判断内，我们言论文章的论述形式只止“评论”，而未形成“舆论”，这除了归因假定了“禁区”的存在外，那些写作人的思维方式应该是其中的关键

性因素。

如果我们的言论论述形式只止于“评论”，意味着我们的言论并不真正有开放的自由的空间。如果连起码区分言论形式的的能力都没有，那我们可以说很怀疑国内知识菁英的思想程度。请原谅这样大胆的言词，因为这确实反映部份的作者言论中，很难不让人家以为他们有赚稿费、搞名堂、抬轿子之嫌的。基本上言论空间的开放并不在于存在着所谓的空间与否，而是说在这样的空间中能呈现怎样的言论形式，如果没有造成所谓的“舆论”我们也可以说只有“言论”而没有“空间”，因为作为表达公共领域的言论形式——舆论，都不存在，哪还有什么“空间”等云云的呢？

关于这种“舆论”的“旱象”，我们这些写作人应该负起责任，因为很多时候我们都在未搞清楚情况下就失去了写作的“贞操”，沦为“女妓”，卖身给某种权力机器，赚起玷污的稿费，还露出噁心的笑容。言论论述的形式若只是“评论”，并没有找到足够的理由非写文章不可，因为也许别人知识比你丰富，比你写得更好。但“舆论”不一样，它的目的不在于传达某种知识或炫耀写作者的学识，它在于把问题投出来，吸引大家思考、讨论；所以，“舆论”旨在形成作用，打开公共领域的活动空间，提升其生命力。因此，与“评论”不同的是，“舆论”充满了“异议”、“多元”、形成对权力机器的压力，带良性的“张力”（TENSION）作用下，增进公共领域的自主性，避免流于“单一论述”的意识型态支配，也小心防范落入欺骗和虚构的工具。

重复一体化论述，以学者身份护航

就算是一流的评论，我们仍可视为顶多只是知识份子的“闲谈”，为了避免这种尴尬，我们必须勇于做“不同侧面”的思考，就是官方言论和媒体“一体化”的内容，我们才需要多方尝试解构其中的错综复杂。所以，那些急急忙忙做“评论”的人，要是只不过再一次“重复”

官方言论和媒体“一体化”的想法，没有比这更乏味和低能的，也许我们好想像扮演一位“客观”、“中立”的“学者身份”，那同时也就意味着我们减低了批判的能力，不是“抬轿子”也至少是“护航”。

我们的理想状态是把言论论述的形式由“评论”走向“舆论”，减少扮演知识份子或学者的自大心态，参与建立公共领域的基本力量——舆论，以从中与权力机器保持一定应用的距离，也对他们形成适当的反应机能。不然，我们是很容易流于安全的论述而对现实的错综复杂过份简单化的，情况好一点也顶多是一种“党性”的轻浮，但若严重一些，则不难看得出“帮凶”的共犯关连的。

使社会更合理化有赖“舆论”

“舆论”是一种社会力，展现了社会成员勇于用不同的角度做思考，更重要的是，它不妥协于来自与它意见相左的权力机器，为使社会更合理，走向一种常态的活动方式，“舆论”是那股推动的力量。

“舆论”是公共领域保持它自立和开放的基本条件，没有“舆论”，事实上也就是没有公共领域的自立和开放。官方言论与媒体的主流论述已经做得很庞大了，它们无孔不入、无远弗届，压根儿不需要我们这些写作人画蛇添足，我们参予抬轿子也不一定会获得善意的回应。因此，我们必须扮演“舆论”的催生婆，刺激不同的思考，特别是不同于权力器机的不同思考，在主流/边缘、中心/地方、总体性/个体性的“张力场”中，浑化了“辩证的关系”，一方面防止主流论述的无止境膨胀，一方面保持了少数论述的存在生命。这才是言论空间真正应用的形式，不容把写作变成了“文字的卖淫活动”。

死亡与存活的名单

——关于《辛德勒的名单》的几点回响

好莱坞影视金童史蒂文·史匹柏（Steven Spielberg）主导的《辛德勒的名单》（Schindler's List）在本届奥斯卡颁奖礼上囊括了七项大奖，再次证明了史匹柏的天才与睿智。

有着犹太血统的史匹柏，用摄影镜头捕捉历史的镜头，借想像与史诗的辩证，道出了二次世界大战犹太大屠杀的悲情和血泪。在希特勒这位血腥的刽子手指挥下，文明成了关于野蛮和暴力的记录。奥辛维斯（Auschwitz）集中营的残址象征着德国人永远的耻辱，难怪有人要说：奥辛维斯后，写诗也是一种野蛮的行为。

两位划时代神学家

人类似乎应该记忆起这则暴行，任何对此屠杀保持缄默和不言的态度，都已加入了纳粹的行列。当德军席卷欧洲时，犹太人纷纷逃命，德国学界一片沉默，没有人敢公然向希特勒和纳粹组织宣战。可悲的是，德国教会普遍掀起“反犹太主义的种族情绪”，甚至还假托“上帝之民”的宗教理由合法化“日耳曼民族主义”的神圣性。德国绝大部分的教会都加入了这场“神圣的血腥”中，所幸，两位划时代的神学家还保持着“严肃的清醒”，正面斥责德国教会的误入歧途，他们是卡尔·巴特（Karl Barth）和潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）。

巴特认为，德国国家教会中的“日耳曼基督教”运动是“愚蠢”

的，民族主义的意识型态同偶像崇拜，是不容于耶稣基督的信仰中的。巴特掀起了另一股“正清”的浪潮，积极建立“德国忏悔教会”，以对抗国家教会的无知，随后更发表了著名的“巴门宣言”（The Barmen Declaration），公开指责纳粹主义的危险和霸道。巴特因此而被撤销了在波昂大学的教职，1934年12月被驱逐离开德国移居瑞士。

另外一位则是赫赫有名的潘霍华。叫人感到惊讶的是，此人竟参加了地下抵抗纳粹组织的运动，企图暗杀希特勒而被囚，最后被绞刑而死，死时年仅39岁。24岁就被聘作柏林大学讲师的潘霍华才华洋溢，前途一片看好。欧战越演越烈，纳粹的暴行已达不容之地，此时身置美国讲学的潘霍华决定返回德国，参加抗暴的行动。潘霍华搭上了最后一班开往德国的轮船，也就带他走向死亡之途。离美返国前，潘霍华留下了一封信给他的朋友尼布尔，信中写道：“我来美国实在是一个错误。在祖国的艰难时期，我应该与国内的基督徒生活在一起。假如我此时不分担我的同胞的苦难，我将无权参与战后德国基督徒的生活重建。”潘霍华的行动绝对不是什么宗教狂热，而是对人性和真理的真诚，也因为太真诚，德国的基督徒以他为荣，当战后各国教会纷纷指责德国教会的软弱时，至少还有一位潘霍华洗脱了德国基督教的惭愧。

巴特和潘霍华这两位神学家是我所景仰的，除了他们卓然的神学见解和洞悉力外，就是他们对信仰的真实承担。尤其是潘霍华，他那本名叫《追随基督》的经典作，是我爱不释手的，每每翻阅书中的文字，再想起这位1945年4月9日在科森堡集中营被绞死的年轻神学家，直叫我涕泪如雨下。潘霍华在《追随基督》中一句震撼心灵的话，叫我不敢忘记：“廉价的恩典是教会的死敌。今天我们必须力争昂价的恩典。”回过头来看看今天的华人教会，不免令人感到担忧的，潘霍华若在教堂中肃立讲道，会再次重申这句叫人难咽的话。潘霍华这种谦和而勇毅、敏感而坚贞人格，坦白说，在华人社会中也难见。

凸显人性真实伟大

辛德勒（Oskar Schindler）这位德国裔商人，在史匹柏的拍摄技巧下，凸现了某种人性的真实和伟大。六百万的犹太人在二次大战中死于纳粹法西斯的屠夫手下，幸运被辛德勒救起脱离死神的一千一百位犹太人，成了历史上的插曲，辛德勒的名单与奥辛维斯集中营的尸体成了强烈的对比。这样一位玩世不恭的投机商人，是如何转变成弥撒亚救主的呢，《辛德勒的名单》并没有明显告诉我们什么；不过，在辛德勒与阿蒙将军的相互对比下，我们俨然的发现，人性是存在着现实和可能的两极辩证的。当然，要捕捉辛德勒的“救赎精神”多少会沦为说教。总之，人性的真实和伟大在此并不赋予神话式的想像和虚构。这也是我认为史匹柏处理这部改编小说成功之处。

片中有两段对白值得玩味，一段是关于辛德勒和阿蒙将军在客厅的对话，道中了他们两位对于“权力”的不同的见解。辛德勒所注释的“权力”，是认为“不是我们想杀人而杀人”，而是“在一个死囚面前说了赦免他的话”。这句话叫人尤其震撼。换言之，权力不在于你想拥有什么就拥有什么，而是你放弃了那份拥有，后者的“力量”（Power）比前者来得有力，更具权威性。另一段就是辛德勒与犹太工人于车前道别的那一幕，凸显了一个人生命是无价的，虽然他只救起了微不足道的一千一百人。但比起希特勒杀死了六百万人，具有更神圣的价值。无论如何，本片的精彩唯有观众自己去品味和思考，以上的分析纯粹是个人的感受，只备参考。

一部影片的欣赏，若纯然以技巧和感官作用来评断优劣，再没有比这更低能的了。有鉴于国内把电影作为“纯娱乐”的氾滥，我们有必要提升观赏的品味和思考的深度。就拿这部影片来说，就有不少问题是值得深思的。例如：华人社会究竟存在着怎样特质的商人；面对生死攸关的年代，我们的商人是明哲保身呢还是铤而走险；钱财除了用以投资、

安家，是否存在着其他更崇高的理由作为我们累积财富的目的，什么是我们华人心中的一把尺，是那靠不住的“良知”，还是在于对他人生命的绝对尊重上……。这些问题绝不是教条，是每一位诚实的华人要老老实实回答的。在比较于《辛德勒名单》下，华人富商手下的名单是赚钱的工具还是活生生的个体？容我大胆断言，许多商人和政客手中所握的名单，几乎是《奥辛维斯的名单》。

辛德勒的“黑”名单

《辛德勒的名单》(SCHINDLER'S LIST)在本届奥斯卡奖项中独得七项大奖，当世界各地的电影艺术工作者都给予它极高的评价时，唯独在几个回教国家中遭到禁映的命运，马来西亚也不例外。

究竟为何《辛德勒的名单》当初会被禁上映，我们的官员闪烁其词，未有正面的回答，顾左右言他的说一些不相关的话，告诉媒体说政府有权决定那类影片不得公映。唯一比较中肯的话，是认为这部片“给犹太人太多的同情”，不过，也没进一步解释何以是“太多的同情”。

我们都知道，犹太人的问题一直是回教世界的敏感话题，有一年新加坡官方邀请以色列总理到访，招惹到我国回教徒“隔岸示威抗议”。关于犹太人与巴勒斯坦人的种种历史纠结想必大家都耳熟能详。只是我们纳闷的是，何以是因为“给犹太人太多的同情”而有所顾虑呢？以色列总理拉宾都同巴解组织领袖走上谈判桌了，而我们又因何故对犹太人的问题还耿耿于怀，是不是有抛不去的“历史情结”？

我们没有必要节外生枝，搬弃不合时宜的论调大做文章，应该直接的评断这部电影本身。在谈论这部电影前，容我们先分析有关方面的处理方式是否妥当？这里面究竟存在着怎样的心结？

父权体制的家长心态

首先，我们不得不承认的是，国内尚无一套严格的“电影电视检验标准”（简称“电检”），换言之，决定那一部影片可不可以上映和对敏感性（性、暴力、种族）的影片做如何处理等问题都是“自由心证”的，往往落入

了部分人士的喜恶的主观判断中。当然，更要不得的，是一种“父权体制”下的大家长心态，严格控制老百姓可看或不可看，必不公开论辩，一道命令直接贯彻始终，不容置疑。而且，这也反映了威权体制下的无限制扩张，没有一定的法律依据可以遵行，也无从判断那些可又那些不可，纯粹将决定权赋予少数的权力人士中、助长“父母官”的“人治”管理。再者，过度的干预，也表示在某个程度上，我们的公共领域也再不“公共”了，连属影艺范畴的事务也展现权力的关连，说什么“怕影片误导百姓”，这都是文化霸权(HEGEMONY)的操控，“父权中心”使然。

作为公共领域(PUBLIC DOMAIN)的电影和艺术范畴，必须相信老百姓有能力成熟的去判断其中的优劣，而不是一味的干涉，替老百姓来决定。如果连这些事务都不太放心观众的观赏能力，那不就是表示我们的公民教育失败了吗？老百姓这么容易就风吹草动，要不是低能，就是白痴。我们必须承认的是，老百姓绝不是温室小花，大小事通通要耳提面授，呵护得无微不至。不要担心我们是否会受影片内容所“污染”，而要担心的是，我们的教育是否成功将我们训练成有独立自主，成熟判断能力的现代人。一味的担心这担心那，老百姓永远长不大。没有断奶的婴孩是如何能吃干粮的呢？2020 宏愿九大目标中的第五项有云：“建立一个成熟、自由和容忍的社会”，似乎我们离它们还很遥远！

多元种族社会应更具包容性

回到《辛德勒的名单》这部影片，看过的人无不深受感动的，而且颇具教育的功效。正如本片的导演史匹堡所说的，透过这部电影所要告诉世人的是“用爱包容伤口”，换言之，这部在德国纳粹大屠杀为血腥背景的电影并不是在渲染暴力和恐怖，而是在曾经有过的历史创伤中是如何学习以爱和包容宽慰历史上的受害者，警惕世人不再重蹈覆辙，由人性来实现对生命的尊重。所以，我们看不出有什么负面作用在里面，反倒对于国内多元种族的背景而言，更是教导我们学习去爱，去包容，不容血腥、暴力破坏

了人性的真实，也不允许任何一人或一族的生命没有获得应有的尊重。

如果带着某种事先假定或成见去解读《辛德勒的名单》，当然的会有“给犹太人太多的同情”之感。又回到我们 2020 宏愿九大目标第七项挑战中的“一个充满爱心的社会和有爱心的文化”的要求，这部电影正好教我们上一课“爱的教育”，试问，没有同情哪来爱呢？如果吝于施舍“太多的同情”，那我们又是如何学习去爱呢？看来，这是很矛盾的事。

学习爱和宽恕

要一个劫后余生的犹太民族去忆起这出历史悲剧的血泪可以说是残酷的，但是，若没有人追忆起种种有过的错误，那我们又将如何在其中吸取教训呢？正直的德国人都会以纳粹曾有过的暴行而感到耻辱，去记忆这曾有过的荒唐，是要人们不再容忍暴行；对犹太人来说，也不是要在这记忆中萌起仇恨和敌意，而是学习去宽恕自己的敌人，因为曾经有一位叫辛德勒的德国人并不赞同法西斯的行为，并且以他的生命作为赌注，指责纳粹的不义。

我们不单不应再去激起犹太人与日耳曼民族的仇恨，让我们也不再强调犹太人与回教徒曾有过的纠葛，“给犹太人太多的同情”也许应该转语成“给‘人’同情是崇高的”，那才不失为一个作为具有“正义呼声”名号的马来西亚大国。愿为《辛德勒的名单》洗脱“黑名单”之嫌而欢呼。

音乐的另类批判哲学

——“另类音乐人”的本地化先“声”

在一片由港台“俊男美女”占据下的“进口音乐”市场，“另类音乐人”的张盛德、周金亮、友弟踏出了他们的第一步，却是华社在本地音乐创作上的一大步。“另类音乐人”制作过《另类抒情方式》、《一天中的一生时光》、《青螺记事》、《云螺图鉴》，整体而言，近期的《用马来西亚的天气来说爱你》在制作和企划上最具代表，也最完整。

“本地化”的音乐类型

以本地创作为诉诸导向的音乐不多，马来音乐界的表现却跑在华社的前面，从早期的 Alleycats 到现今出现在音乐市场上不少过十支乐团的景象来看，马来音乐界做出了漂亮的成绩单。“另类音乐人”初试啼声，是一群年轻勇敢有创意的音乐新人，我们寄以厚望，相信他们可以开创出“本地化”的音乐类型，并以之作为马来西亚华人社会的代表，然后再“输出”到港台，甚至到中国去。

总的来说，《用马来西亚的天气来说爱你》的音乐很有“本地味”，在实物、景象、性格、感情的应用上都可以说是写活在这块土地上的人、事、情，除了音乐形式上还具有“新谣”的部分曲风外，其他都展现了属于大马人的独特风格。比起现今音乐市场以红男绿女的爱恨情仇为诉求的音乐，“另类”的创作可谓“纯洁”得多了，像《爱多一些些》的真实感动、《回乡》的乡土人情、《花与茶》的族群友情、《满月念亲恩》的亲子深情，都丝毫不媚俗或装腔作势。

“另类音乐人”的本地味不仅唱腔和歌词曲风讲究“本地化”外，还不时散发“人性”的气味，包括他们的率性、坚持、自然，都能感受对人情事故的感动和即兴。我对《用马来西亚的天气来说爱你》的评价是细腻和精致兼具，写实的风格明显，不矫饰、不虚伪，大胆唱出在“华语世界音乐市场”的“另类”风格和独特。

显现“马华文化”的独特风格

在文学的领域里，港台的学者喜欢归类以“星马文学”概括新加坡与马来西亚华人文学创作，但究竟“星华文学”与“马华文学”的区分在哪里？又我们常言“马华文化”，那又与“中华文化”的不同在哪里？这都是模糊不清的地带。当我们深究下去，又得问，大马华裔音乐创作与港台的划分点又在哪里，我们是如何说明他们之“不同”？在我的想法里，音乐在“本地化”的历程上比较容易找到“主体性”，特别是在歌词上可以加入国内“马来式华语”，在曲风上可以借助马来友族的乐器和作曲风格，像《用马来西亚的天气来说爱你》的 Rasa sayang Heh……Lihat Nona jauh，或《回乡》的翻译自 Adi Jaggat 的词曲，都是很好的例子。

其实，像《回乡》的“故乡”两字最好译为“甘榜”，《满月念亲恩》可以加上一些仅仅本地拥有的一些“意象”（images）；换言之，用词上还可以大胆些，像“马来西亚”，事实上是可以马来语“Malaysia”直接唱出的。无论如何，“另类音乐人”已经找到了他们的“音乐美学”，在可以“有意”的遗忘“问题意识”的状态下纯粹的捕捉音乐的抒情方式这是他们可以成功的理由，而马华文学或马华文化若丧失了“问题意识”，恐怕就很难铺展开“另类”的美学。

扩大音乐的社会功能

像“另类”对本地化的坚持？我要求得比他们更多些，就是将创作提升到“批判美学”的层面，落实在民众的生活各个层面去，扩大音乐的社会功能。音乐如果只是一种美学或商业，那只不过是矫装了一种“保守的政治态度”，无法反映现实、发出“另类”的思想内容或立场。像台湾的罗大佑、郑智化、陈昇、林强，他们都用音乐来挖掘民众的潜意识，提高思考的能力；另外香港的林夕、北京的崔健，都用音乐来反射每一个人在他的存在镜面中对这个世界、这样的社会的感受。

我相信音乐可以解决我们常久以来文化中的精神阳痿症，港台“俊男美女”中有太多这种叫人远离现实的腔调，歌曲可以展现一种精神空间，当人的心灵在物质世界中被挤压时，若只剩下那一躯体占着空间，可以在音乐世界里找到解放的感受，这样的感受目的是使人重燃起希望的动力。

唱出大马华人的尊严与感受

“另类”的音乐一定会吸引一些忠实的歌迷给他们打气。如果他们组“歌友会”，我愿报名参加。“另类”不需要跟着商业走，而是商业要跟着“另类”走，这样的坚持是可能的，我们希望“另类”的创造不是一个只会呻吟、没有头脑的“异类”。“另类”的本地化只不过是一个开始，我相信他们可以走出自己的市场卖点；比起那些泛滥得不能再泛滥的感情歌曲，“另类”任重道远！

我们期待也要求“另类音乐人”有企图心、性格独立和进取。在这块土地上生活，处处都是创作的题材。如果生活即是生命的经验和感受，作为音乐人，绝对不能轻易忽略去用音符捕捉它们，相信在丰富本地艺术的当儿，也能活出马来西亚华人生命的尊严和感受。

民众街头音乐的政治经济学

——解读“另类音乐人”的《茶与花》

资本主义喜欢乔装成一位慈祥的老人，散播着对未来乌托邦的种种幻想，目的不外要人投入市场经济和商品文化的生产中，维持着以“资本——权力”交织的意识形态结构。资本主义有它可爱的一面，但更多时候它往往使用暴力的低级手段伤害那些与它“资本——权力”的理念相左的人事物；像宗教和艺术的范畴，都尽可能的吸纳、收编，为的是满足“资本——权力”支配。

“另类音乐人”制作的《用马来西亚的天气来说爱你》的歌曲专辑中，有一首反映了“资本——权力”结构下，以牺牲“生命的尊严与生活的现实”的歌——《茶与花》，道尽了艺术创作自由也被市场和商品的大机器强迫监禁的悲哀。《茶与花》述说一位“游荡歌手”Adi Jag-gatt 的故事，他用沙哑的歌声和一把破吉他讲述“生命的尊严与生活的现实”，抗议着“人们心里塞满长不出梦田的泥沙”和“人们脑里想的都是赚大钱的方法”的资本主义媚俗和低级。但是，这样一位不向现实下跪的歌手，却被资本主义的帮凶痛打一頓。

歌手顽抗坚持的艺术生命尊严与为生活现实而活

艺术究竟是什么？当资本主义的列车往前开驶时，难道那些只坚持着自己的生活方式的人都被视为人民公敌吗？Adi 是一位不向“商品化压力”低头的人，只为了“一杯茶”和“一朵花”，生命即是一杯茶，

理想是一朵花。Adi 对资本主义漠不关心，他对商品市场的再生产也没兴趣，他只不过是一位普通的歌手，像每一个人都有权选择一种生活方式。他选择了热闹且冷漠的街头，他用歌声和吉他声渲泄他的自由。

Adi 代表一种民众音乐，一种拒绝收编入生产关系上的“另类”形态。他不争不抢，别人偷了他的歌卖钱他也无所谓，音乐本来就是一种生命的表白，“在人群中热烈的与生命对话”。民众音乐无意与资本主义对抗，但市场机器的刽子手却认为他威胁了他们，把那些拒绝资本主义的“游荡艺术”通通视为对资本主义有害的毒素。

音乐是街头歌手的生命调色盘

街头表演是民众音乐滋长的地方，弹着唱着，为的是“说出真心话”，Adi 相信“生命不是一张白纸”，每个人有权有自由去涂上色彩，音乐是他的生命调色盘，他坚持如此别人可以认识他的“名字”。资本主义下的歌手没有“名字”，“名字”沦为商品，可以生产与消费，“名字”渐渐的并不是“真心话”，而是“俊男美女”、T恤、“大众情人”。Adi 把“名字”视为一种生命的色彩，没有一个人可以替代自己成为自己生命的画家；资本主义缺乏的就是这样一种“名字”的存在，因为存在的只有“商品”，只是“货币”。

“商品化”即是“一致化”（standardization）与“规格化”（specification），所谓的“名字”即是音乐创作的“性格”，如果这个个体的活动不能被纳入商品经济的生产中，则视为资本主义的敌人。从另外一个角度来看，Adi 是与“文化工业”（Cultural Industry）格格不入的，文化工业要以经济因素支配文化或艺术的大众消费。另一方面则是要求迁就市场的需要，“雅痞式”的民众街头音乐既没有市场机制，更没有利润分配，看来是破坏了文化的市场逻辑，Adi 的被痛打，即是受资本主义强暴的结果。

街头音乐揭露现实生活的丑陋脸孔

文化商品可以支持“资本——权力”，扩大对政治的支配和对民众意识的占有。音乐可以挪用到“资本——权力”结构中，电台、电视、音乐奖、娱乐版、广告都是资本家与政客垄断和监控的地方，资本主义是一种暴力的检查单位，要人遗忘存在着一群无力消费的街头游荡民众。音乐本来就是一种生命，Adi 只不过是一个对生命有理想的人，然而由于他“太强调”了对生命尊严的歌颂和对现实生活无情的揭露，Adi 在街头的存在，既不消费，也不生产，有谁还会去购买资本家的电台、电视、音乐奖、娱乐版、广告呢？Adi 的事件，说明了资本主义对艺术自由创作的迫害。

资本主义认为，若让 Adi 继续拥有街头游唱的空间，无疑是宣布一种社会运动的合法，即是对“主流音乐市场”的威胁。一个不被控制的“音乐生产”，资本主义害怕他，像当年雅典政府控告逮捕苏格拉底一样，Adi 被迫害是因为他“太自由了”！

街头游唱的民众音乐是以特殊群体为诉求的，它并不特别去安置社会的权力和资本结构，纯粹为了音乐理想而音乐。只因为街头是资本主义尚未能有效操控的地方，也因为欣赏街头音乐的民众停止了“消费”，对以“生产”为诉求的“资本——权力”政体而言无疑就是反对它们。

呵护民众音乐的生命烛光吧！

从社会学的角度来看，街头的民众音乐具有一种反抗的特质，因为坚持音乐自由创作的理想，因为歌手“太有性格”，有意无意的制造了与“资本——权力”结构相互“抵抗”的“另类”。“名字”即是权力的象征，无可替代的自由，Adi 对“茶”（生活现实）和“花”（生命尊严）的一日又一日的反复诵唱着，唱出了自己的“名字”，一个活着是

为了每一个尊严和生活现实之间拥有“自由”的象征。

在“资本——权力”下，“商品”吞食了“名字”，模糊了生命的尊严和生活的现实，资本主义机器推倒了这杯“茶”，折断了这朵花。民众音乐的生命之烛光愈来愈微弱，让我们来呵护它那仅有的希望吧！

文化之旅的警训

——伊斯兰与儒家文化尚未碰过面！

副首相安华率领一群企业家到中国的“商队”被本地报章有意无意地渲染作“文化之旅”，尤其走访孔老夫子故乡曲阜被吹捧为“对儒家文化的向往”或“理解中华文化”等似是而非的夸大之词。我没有怀疑安华对儒家思想的热忱，也相信会增长马中双方文化交流的机会；但如果那“就是儒家思想”或“中华文化”，我则无法苟同，在飞往北京专机上观赏的《霸王别姬》，我看不见它与儒家文化有什么关系，《霸》片更多的接近“道佛”文化。

姑且不论日本与亚洲四小龙兴起是否真的与儒家思想有关联的学术争辩，也不去深论儒家思想如何刺激起商业活动等论说。我在这里要检讨的是华社的“文化尴尬”，并以安华“取经”一行说明华社并没有什么儒家文化的，不然又何以劳驾安华一行人千里迢迢到中国“学习中华文化”或“认识儒家思想”等云云的。换言之，这件事凸显了华社没有重视儒家思想的研究，压根儿就谈不上研究，没有学者，也没有研究成果。

没有起码的能力，那来的实质交流

我们的“多元”究竟留下什么丰富的文化成果？所谓的“交流”难道止于各族新年相互造访而已吗？我们口口声声说：五千年中华文化、丰富国家文化、不要妄自菲薄，但却看不见有什么具体的成果，难怪安华在华社的时间看不到什么了不起的“文化”。这些现象华社领导层不

单不重视，也谈不上有什么“学者”之类的，所以诸多的文化活动只能显出我们的文化贫乏和迷糊。试问，没有长期的“文化政策”，一年一度的“文化节”又对文化研究起得了什么作用？没有研究中心和出版论著，马来学者和穆斯林信徒如何可能与儒家有交流和对话呢？

我深深觉得，华人对马来西亚的“文化贡献”是交白卷的，两大古代文明儒家和伊斯兰之间尚未真正碰过面，更遑论在什么学术研讨会的场合上这两方人马能够互通彼此。儒家和伊斯兰同居于两个不同的大传统，若没有扎实的研究、探讨，很难说得上“理解”，我觉得马来学者是比较成熟和认真的，他们不单已开始翻译出版《论语》、《孟子》等著作，马大的奥斯曼·峇卡博士还曾在九一年办过一场《伊斯兰和中国哲学》的学术会议。反观华社，游走坊间书店，找不到几本国人自己研究的儒家专著；更看不到报章上有深入的介绍、探讨伊斯兰文化，当然，至于研究方面更乏人问津了。九二年的《国际汉学会议》，柳存仁教授曾鼓励国人更多的研究伊斯兰文化，甚至翻译伊斯兰经典著作，但至今我尚未看到有什么作品发表。

华人官员文化水平的低糜

安华的“取经”间接地否定了华社的文化思想，我们也确实应该感到“汗颜”，并检讨我们的“文化生命”，不然我们就不能责怪为何有劳安华远赴南中国海的另一端。如果我们的文化研究说得上成熟，我相信穆斯林可以在国内直接向华人请教儒家思想，伊斯兰与儒家两大文化传统能有更多“会通”的机会。当我们又生活在同一个国家和社会中时，这种交流、会通的价值一定不会止于纸上谈兵而已，他们可以相互谅解，结合到生活实践上去。

一位不识华文的华人官员在一次学术会议的公开场合上，大谈马来西亚的成果，也称幸多元文化的交流成果。这位博士说到椰浆饭、印度饼、拉茶等等就是所谓的交流的成果，令人啼笑皆非。我真怀疑我们整

个华社在文化素质上是否能称得上有所谓的“文化”，甚至可能连起码小学的“常识”都没有。

华族是文化侏儒

我建议华社的有识之士能提出具体的“文化政策”。除了热闹的张灯结彩，我们至少要发展三方面的文化工作，它们包括：成立研究中心、延揽学术人才和召开学术会议。我相信只要国内大财团几位前辈能拨出一笔款项筹募成“基金会”的形式，成立一间专门做文化研究的学术单位，像马来社会有ISTAC、IKIM、ABIM等研究伊斯兰的中心，难道我们不能至少成立一间小规模的吗？接着，提供研究津贴，雇用五到十位的研究人员，除了定期出版研究成果，并一年至少召开一次“国际性”的研讨会议。

我们有不少学术专才都因国内学术环境的不成熟而“想回来又不敢回来”的尴尬，如果我们有心于文化工作，应该不会不重视他们，不然，我们不能怪罪他们只能“旅居海外”。总之一句话：我们已经有了不少学术专才，但“只欠东风”——成立研究（基金会）中心。

我们不能光把“五千年文化”、“儒家思想”挂在嘴边空喊口号，不然我们相对于马来社会伊斯兰学者的热忱，我们就越显得肤浅和无知。现在副首相安华以穆斯林的身份宣称他对儒家思想的欣赏，而我们华社又一直拿不出什么“像样”的东西供友族同胞欣赏，我们除了感到尴尬之外，不也成为伊斯兰学者瞧不起的“文化侏儒”吗？儒家思想和文化如果真的如安华所说的那么了不起，我看不到这与华社现今的文化现象有着什么样的关系；我也怀疑国内的华人文化是否曾经“保存”得起儒家文化的丰富遗产。

人文传统与天启宗教之间

——儒学对伊斯兰“真理观”的挑战

儒学与伊斯兰要进入实质的对话中，无法回避去谈论这样的一个课题：究竟人文传统与天启宗教的对话是否可能？在可能与否的问题上，就不仅仅是“比较”或“异与同”的简单结论。要进入一个严格的学术课题上，很难不去谈论关于真理观的问题，尤其是作为“天启宗教”的伊斯兰，她所植根于绝对性和排他的“宗教真理”特质，将是儒学与伊斯兰“对话”时最严峻的学术考验。所以，那些简单的异与同的比较，都不真的进入异质与严格的对话中。本文拟就儒学的“人文传统”如何展开一个对“天启宗教”伊斯兰的“真理观”的挑战。

天启宗教的绝对排他

与希伯来的犹太教和拉丁、希腊传统的基督教（天主教、东正教、新教）相同的是：伊斯兰是道道地地的“天启宗教”。从亚伯拉罕（或依不拉欣）一神观信仰承继中，关于“真理”的认识和理解，是来自彼岸的“启示”的结果，对于“真主安拉”的信仰，那不是个后天宗教经验发展的结果，也不是佛陀思想所阐述的那种“了悟”的“宇宙真相”。诚是真主之言，具有绝对无上的权威性。挑战或质疑《古兰经》，将视作是对真主安拉的挑战或质疑。因此，如何诠释《古兰经》成了对真主安拉信仰的核心问题，因为一切关于真主的知识，早已明明白白的写在经典上，他藉历代的先知，启示了他的心意，和在历史的种种作为实现他的意旨。

“天启宗教”所产生的“真理观”，是“神言”或“真主之言”对“人之言”的否定，一切在真主之言以外人之言，包括传统和宗教，都是相对性的，只有天启宗教的真主之言才是绝对的，它的权威性来自于真主自身。因此，真理之于穆斯林，即是“天启”的“真主之言”绝对的真理来自于绝对者——真主安拉。相对于此，“人之言”的产物——传统和宗教，都不能宣称作真理。“天启宗教”的排他性“真理观”，即是真主之言的绝对性和权威性。

对话的困难

在儒学与伊斯兰双方的对话中，考验最大的应该是伊斯兰。一直以来，伊斯兰的自我认同都立足于天启宗教的姿态上，关于真理的宣称，也在一种排他性的“真主之言”的立场上宣布其绝对与权威，这也因此意味着任何在“真主之言”以外的“人之言”——文化、传统、宗教，都无法与伊斯兰相提并论。伊斯兰的宗教性格肯定是对话的争议点，居于天启宗教的独一性和权威而言，伊斯兰的真理才是绝对的；如果伊斯兰仍然宣称真理的绝对性权威，伊斯兰在对话的层次上将处于封闭的结构中，“不可修正性”和“不可质疑”成了与儒学对话时的一大障碍。

正如同过去儒学与基督教对话时所遭遇到的困难，“天启宗教”的绝对性地位是一个饱受挑战的课题。相形之下，儒学作为一个“人文传统”，其真理观就开放得多了。伊斯兰一直坚持的绝对性排他的“真主之言”是否在与“人文传统”的儒学一往一返的对话等做某种程度的开放和修正，将是这场学术对话成功与否的唯一标准。

过去儒学在一种“道统观”的民族主义基调下也曾展现作一种排他的“真理观”，但自本世纪初中国学者在努力消化西学和面对现代化课题时，早已修改了其态度。反观伊斯兰，其宗教性强过於人文性，在天启宗教的传统教义下，其“张力”是可想而知的。

“对话”将无可避免地挑战“天启宗教”的真理观，不然，那只能

是各说各话，或牵强附会的“比较”。如果伊斯兰敢於开放对话，她应该退一步对其他传统的学习和欣赏。学习和欣赏并不是一种故步自封的回到自身的宗教内，而是在“开放”的可能性中放弃自身的独断，修改排他式及非此即彼式的护教性格，在对话的关联性（relational）的模式中，将“真主之言”做进一步的退让，以在一个多元世界的真理前提下，形成对自身独断的否定和超越。

伊斯兰学者终将面对一个事实：即是没有任何真理能独立而不改，真理在本质上需要其他真理的相互阐发。一神信仰的“天启宗教”，可能因此而宣称其对其他传统和宗教的接纳与认同吗？将考验伊斯兰学者的“态度”。如果伊斯兰坚持其“天启宗教”下宣称“救赎之径”的“唯一道路”说法，那与儒学就很难再对话下去，或对话也只能流於形式和表面。伊斯兰是“真主之言”，这是“天启宗教”不能放下的“立场”，面对“人之言”的儒学传统，儒学也许会拒绝这些种种绝对性的宣称，而“人之言”将挑战“真主之言”，以开放地“迈向”真理，而非独断的说“拥有”真理。

儒学与伊斯兰之“对话”

——一个方法进路的问题初议

儒学与伊斯兰同属两大文明传统，有它们各自的经典、义理、代表人物和历史进程，虽然同在亚洲，却未见有什么具体对话研究成果。儒学是中华文化的人文传统，伊斯兰是阿拉伯穆林的宗教传统，两者是否存在存在着交织点，我们究竟是如何将它们置於“对话”的可能中？这些都是开放的问题。本世纪初以降，中国学者热衷於儒学对现代化的适应，在与西方文化对话的同时则努力消化西学，然而那仅仅扣紧着西方十六、十七世纪以来的文化领域，至於对基督教文明和希腊传统，中国学界所理解的仍属有限。对於伊斯兰，甚至可以说尚未引发什么吸引人的课题。

对置身於亚洲的学者而言，我们的学术研究仍属起步阶段，除了日本所做的能够被纳入国际性的学术领域，其他地区的学者所展现的研究成果仍有待加强，至於马来西亚，我们的学界表现一样觉得尴尬。然而话说回来，就因为我们身处亚洲，又有幸於生活在亚洲各大文明社会的土地上，将儒学与伊斯兰做关联性的对话，相信是一件刺激又挑战的事；也因为这片学术园地有待开垦，任何的开始都将获得赞许和欣赏。

本文不打算就此进入儒学与伊斯兰的实质对话中，任何视为理所当然的拼对式或比较式对话都是廉价的，对於对话的成果，很可能仅是一种学术庙会，更遑论会产生怎样的创造性诠释了。如果“对话”是必要的，也是可能的，那我们就问，这样的必要和可能的条件在那里，在怎样的状态下我们可以说是成功的“对话”。因此，方法进路（methodological approach）的问题成为首要的，没有廓清方法进路的

架构和其铺展形式，“对话”很可能沦为各说各话，或牵强附会，不但失去了“对话”的价值，甚至还流於一种学术热闹的贵族活动，对彼此学术发展的将来不会带来什么叫人欣赏或保存的价值。

总之，本文的主旨就集中於对“对话”本身做一个方法进路方面的讨论。

对话

对话，是指两个或以上的人以不同的观点进行交谈，其主要的目的是使对话的双方都能从中彼此学习，然后有所改变及成长。最低限度，当我晓得对话的另一方有着与我不同之观点或立场时，即能使我相应地改变我对她的态度，而我态度上的改变是有意义的，因而意味着我的成长。对话，是一种相互作用（interaction），对话双方视对话的目的是要让双方能彼此学习、改变和成长；对话不是知识的增长，这样的对话是各说各话，自吹自擂。对话除了礼貌性的交换意见和观点，更重要的是它能达到相互改变的成效，对话并非任何一方强行把自己之观点加诸另一方以迫使其改变，这样的对话是一种支配或强权，没有增进彼此对对方的学习和欣赏。

当儒学与伊斯兰这两个不同之意识型态或宗教接触时，不是宣称任何一方文化的优越性。儒学作为中华文化的人文传统，常常容易化为某种“道统”的民族主义坚持；伊斯兰的本质是“启示”宗教，关于真理的认定，仍然加诸了护教学心态的排他性。但是“对话”将置於一个开放的立场中，对话不是辩论，无论是道德观的儒学或启示宗教的伊斯兰，它们都尽可能准确地了解了对方的观点，它尽可能设身处地式的接受对方论点的“前提”，只有这样，才可能保持一种真诚的对话，也在对话的进行同时都仔细聆听任何与自己“相反”甚至是冲突的论点。因此，对话本身即是一种开放的结构，封闭的自我辩护和攻击都不算是对话；对话的可能性，早就意味着真理的非绝对化，民族主义不是对话的

标准，启示宗教的立场也不能成为对话的拦阻。

真理观

传统以来那种宣称作绝对的、静态的及排他的真理观将由一种叫做“关联化”（relationality）的真理观所替代。无论是儒学或伊斯兰，它们对于真理的认识都在历史的进程中把握的，一个文化传统或宗教的形成，都在特定的政治或社会处境中形成的，因此宣称自身文化传统与宗教的非绝对化并不意味着就接受相对主义，那些宣称真理相对性论点都是未经彻底批评的另一种客观主义变种。换言之，“关联化”一方面放下了真理绝对化的独断，另一方面却对真理更为尊重，后者是“对话”得以进行的理论前提，如果一切都是相对性，那一切的对话都只不过是热闹的野台戏而已。因此，在方法的前提上，“关联化”的真理约束我们独断的真理观，也放开我们勇于在历史情境的文化语境（culturecontext）中形成对真理更丰富的理解和把握。

儒学如何放下“道统观”的民族主义色彩，伊斯兰如何减弱其“启示宗教”的排他性论说，都再一次在“对话”中获得考验。“关联化”的对话观超越了客观主义和相对主义，“对话”意味着进入一种“新的可能性”，关于真理的陈述，也仅有在特定的历史情境性才能获得充份的表述和理解。总之，“对话”考验儒学与伊斯兰传统对真理的态度，它很可能带来自己立场的修正和放弃，而方法的关键就视它们是否尊重真理和伪真理“关联性”的承认。

任何的理论系统之形成，都无可避免地建立在某种预设（pre-suppositions）的立足点上。在一个开放的对话情境中，它应该接受来自不同立足点的质疑和挑战，对话是一种理论自我发掘的过程，激进的说，那是一种自我批判。成熟或成功的对话就明显不是自我介绍和相互认识而已，对话同时意味着一种真理的服从，服从对话的逻辑，即自我修正的可能性。

在儒学与伊斯兰双方的对话中，考验最大的应该是伊斯兰。一直以来，伊斯兰的自我认同都立足於“启示宗教”的态度上，关于真理的宣称，也在一种排他性的“真主之言”的立场上宣布其绝对性。因此，伊斯兰的宗教性格肯定的对话的争议点，正如同过去儒学与基督教对话时对“启示宗教”的争论之学术经验一样，伊斯兰是否乃坚持其“启示宗教”的排他性真理观，将是视这一场儒学与伊斯兰对话是否实质进展之可能性的核心课题。

反观儒学，由於其人文性强过於宗教性，其对真理的开放态度就减少了像伊斯兰那种张力。在没有“启示宗教”的教义性包袱之纠葛下，儒学的自我修正性比伊斯兰要来得开放和自由得多。

“对话”将无可避免地对自我真理观的检定和修正。基督教神学在与诸大文明传统对话时，已逐步的改变其独断的立场，如果伊斯兰敢於开放对话，相信它们也敢於修正传统“启示宗教”真理观的立场。也就是说，伊斯兰的真理观从排他式及非此即彼式的护教性，将转变成对话及相关联性（relational）的模式，“对话”是否成功，就取决於这个模式是否获得充份的转变。

真理在新的模式里，将不以其消融其他真理系统的能力来判别，而是以它能与其他真理系统相关联（relate）及由此关系以衍生（grow）的能力来判别。也就是说，真理之界定是通过它与其他事物之相关性（relation）而非排斥性（exclusion）。这个新的模式正好反映出我们多元世界所发现的一个真理；即是没有任何真理能独立而不改，真理在本质上需要其他真理的相互阐发。若它不能与其他真理产生关系时，其作为真理之特质必有待质疑。

对话原则

儒学与伊斯兰之间的“对话”，可以从这三个领域进行：

——实践领域中的对话（Dialogue in Practice）

——精神深层或灵性的对话（Depth or Spiritual Dialogue）

——认知和普遍性系统的反省性对话（Cognitive and Universal Systematic Reflection Dialogue）

“对话”是一个漫长和费力的功夫。换言之，对话不是现成的给定的答案，真理并不廉价地随手俯拾，如果不明白这点，我们很难持之以恒，对真理的发现很可能会落入某种强权的意识型态的灌输。因此，在双方开始致力於对话之始，我们更应把握其中的“对话原则”：

规则一：对话的首要目的是要相互学习，以不断修正我们对真理的认识，从理论到实践。对话是一种开放，使彼此能从中获得学习和成长，甚至做改变。

规则二：对话是一种双向的过程，一往一返，参与者必须有此共同的认知，以朝着学习、成长和改变的目的。

规则三：对话的参与者必须真诚和认真，放弃某种优越性的成见，只有相互尊重，坦诚相对，对话才有意义。

规则四：参与对话者必须清楚表达其自身的传统，要求客观的自我诠释，接近一种真实性。

规则五：歧异并不是冲突，而是相互尊重，以开放的胸襟承认对方的论点，对话的进一步发展，将有可能对歧异给予超越。

规则六：对话是一种平等，须在公平的原则中开展。

规则七：对话的结果以“求同存异”为贵，相互信赖对方对真理的真诚和热情。

规则八：对话者必须勇于针对自身所隶属的传统进行自我批评，以对自身错误保持修正的可能。

总结以上的说法，儒学与伊斯兰之间的“对话”，应坚持可理解性（comprehensibility）、真实性（truth）、真诚性（truthfulness）、适当性（rightness）这四项有效性声明（validity claims），我们能够说“对话”是成功的。

政治篇

所有出现在人类社群中的必要活动，只有两种被视为是政治的，并且组成亚里斯多德所谓的“政治生活”，它们是“行动”和“言论”，两者是展现于人类事物的领域中，并且除它们之外，所有其他活动充其量只不过是一种需要或有用而已。

~Arendt: The Human Condition

内有恶犬

——官方言论尺度与思想控制

在许多的场合里,我们的长者习惯于训诲我们说:关于种族和宗教课题是敏感的,不宜谈论。长久以来,就形成了一套“内有恶犬”的说法,警示着我们任何言论的表达,像交通告示牌一般标明着“no entry”(此路不通),而我们也有一种害怕被“阉割”的情结下禁止自己种种言论的表达,以免闯入“误区”,酿成大祸。

我们的问题是,究竟国内的言论尺度有多宽或又有多窄,所谓“不能谈”究竟是怎样的“内容”不能谈,大概一时也讲不清,总之就纠结作“内有恶犬”的说法。一种近乎自欺欺人的“自然律”永恒地规限我们去谈论种族和宗教课题,甚至连起码的“思考”也被截断被牺牲了,从“禁止谈论”奴役驯化作“禁止思考”,是“内有恶犬”发挥得极致。没有谈论也就中止了思考,这是“自明”的逻辑推论。

所谓的“内有恶犬”

“内有恶犬”的说法规劝我们说,种族和宗教课题会影响“国家安全”、“种族和谐”、“社会稳定”,所以,最后,像“一个容易受伤的女人”,还来不及说她时就已泪水汪汪,未曾习惯去问“什么样”的种族课题不能谈,又是“哪一类”的宗教问题不能议论。不明究理的一并先冠以“内有恶犬”的做法太过低能,也太过于廉价,以为就此放诸四海皆准,没有人愿意分清楚“内有恶犬”是纯粹起于心理恐吓的作用,还是确实的情况就是如此。

“内有恶犬”的陈腔滥调混淆了视听,搞不清其中的虚与实的辩证。也

许屋内的恶犬早已变得温驯或友善得多了，只是“内有恶犬”的告示牌没有撤换而已。因此，“内有恶犬”的说法必须重新看待，因为这个说法的“恐吓作用”已远远的大过了“实质状况”，我们必须进一步区分哪种情况是“恐吓作用”的虚构，又在何种情况是“实质状况”的现实，但问题是我们必须摆脱停留在预先假定好的框框中，清理可能有的“附加物”。总之，现实与虚构是辩证的，随着一些条件的改变而改变，所以我们就得进一步“试探”“内有恶犬”究竟有什么部分是真实的，又有哪些部分是虚构的。

国内的传媒、报章、杂志、出版品、社团组织的“耳提面命”，喋喋不休、结结巴巴的告诫我们种族和宗教问题“绝对”不能碰。往往我们来不及问何以不能谈，他们就机械式的搬出一大堆形而上学的空洞语词，包括“国家安全”、“种族和谐”、“社会稳定”等，像道德无上命令一般的限制我们的提问，若我们答之何以别人可以谈而我们不能谈，或是这些“基本”的、“常识”的现象可以谈吧，或以学术方式的理性语言而避免煽情的情绪字眼没问题的吧，他们的反应还是“内有恶犬”的说法，甚至夸大之、神话化之，以达到吓止的作用！总之，不去谈就是最安全的，不接近这个告示牌是权宜之计。

白色恐怖与心里的内政部

“内有恶犬”的论调是很不负责任的，俨然充当了“内政部”的角色，扮演检查官的暴力姿态。我们是不是应该怀疑“内有恶犬”是有轻/重、深/浅之分的，我们不去一探究竟就先设好“路障”，难免落于“白色恐怖”的帮凶的，除非容我们经由科学方法的“猜臆与反驳”（Conjectures and refutations）的辩证，不然我们永远都在一种空穴来风的“假想敌”中“偷偷”的渡日。

我们不能一味顽固地认定如此就如此，反正就是要我们“闭嘴”，但“可说”与“不可说”总该有一个尺度吧，再肥的胖子肯定还是可以量出腰围尺寸的；再凶恶的狼犬也能说出它是如何的凶险的，难道所谓的“言论”

不也正是如此吗？

我们绝不是一口咬定“内有恶犬”是虚构的，所以可以胡乱的阔论种族和宗教观点；但我们怀疑长久以来习惯性接受“内有恶犬”是一种糟透的做法，以为十年前如此、五年前如此，今天也如此，把标准给“永恒化”的噩运就是将自己塞入死巷内。在我看来，今天我们普遍流行的“内有恶犬”的说法，更多是具有“恐吓作用”，而对“实际程度”则一无所知。我们太容易划地自限，落入自己预先设定好的范围内，振振有词的辩称作“安全地带”，孰不知我们所拥有的“地平线”远远多过我们所设定的，因为条件改变了，标准也改变了。

“内有恶犬”的说法更多是表现为一种意识型态，是“明哲保身”，也是“软性控制”的藉口。甚至我怀疑，“内有恶犬”常是我们潜意识内想充当内政部角色所捏造出来的“安全”说法，什么“国家安全”、“种族和谐”、“社会稳定”的“大概念”都是过分的“抬举”自己的修辞，假想自己的地位是如此的“举足轻重”，下意识里营造出一种“虚胖”的气氛，以达到“自慰”的梦幻。

还人民思想自由

我相信今天国内的政治已由强势的控制，转变为软性的灌输。学校、媒体这一类的中介已取代了军警、监狱单位充当作意识型态的生产机器，压根儿就“看死”那些区区的言论也起不了什么样“东瓜豆腐”的作用，因为大家不饿肚子，也不受寒霜，谁会去搞出什么了不起的言论，顶多只不过是咖啡店的流言，根本就起不了作用。

“内有恶犬”近乎自欺欺人就是这种原因。

党性言论之外

——作为第三条路的“知性”

有人对我在这里写了几篇关于“争取大开放”的文章似乎很“不爽”，说我的动作是给反对党“造势”，图谋“制造舆论以影响人民认同反对党的政治斗争方向”。这位仁兄太抬举我的文章，以为就此可以造成什么“风吹草动”的，的确令我受宠若惊。对此，我深感欣慰；第一，有人在读我的文章；第二，我的文章竟有如此的影响，不知是高估还是安慰我。

兴趣搞学术研究

对于党性的政争我的兴趣不大，我也不太接受别人硬将我“分类”作“学者派的政论家”，所以种种关于“造势”、“影响人民”之说我都不太以为然。由于国内政党生态的低迷，“分类”、“强迫中奖”、“定位”、“贴标签”之举都令人深感厌恶。我的态度一向是“理论之争”。对我这一位“思想尚在发展或形成”的人硬要给我归类，我只能一笑置之，太快给我“扣帽子”显示了一种“不成熟的分析的能力”，而且我又不是具有“党性”身份的“党外”人士，我的想法和对理念的支持无需要我“划清界限”。我只在乎的是，我的分析是否妥当，哪里有疏忽或推理欠严谨的地方。情况就那么简单。

我的兴趣在于学术研究，无意树立“党性”身份充当“代言人”或“理论打手”。读我的文章的人一定能够觉察到，我所做的大部份分析

都是“理论”上的，甚少涉及太多婆婆妈妈的“具体”是非之争；换言之，我始终相信理论的必要；思想的分析强过是非两难的争吵，只有在一个理论分析的层面上才真正提升人的思考能力和对错判断，最终期待看到的是“言论”成为真正的“言论”，而不是“辩护”或“愚民”之类的工具。

不愿“奉承”只喜“揭恶”

有人也许会说我的分析多倾向于消极或负面的做法，意思是说我总是看不好的一面而似乎有意忽略好的一面。我的答覆很简单，“讨好”、“奉承”或“拍马屁”的文章排队也轮不到我写，所谓“好的”都会有一群人争先称许，我又何必去抢光彩呢？因此，在这个前提下，我扮演“黑脸”，就专挑毛病，揪出我认为“不好的”那一面来批评。往往我们最不容易的就是去揭露那“隐藏”、“掩饰”外壳下的虚伪面貌，把它拿来消极批评一番，不外乎是告诫自己不要太早落入“积极的偏见”、“盲信好的”独断思考，当然也希望读者的视野也可获得开拓。

其实，没什么消极或积极之分。如果是消极，我根本就“不想说”，存在着“消极”是那些认为“说了也没有用”的，尤其是那些指责他人言论“消极”的说法自己才是真正的“消极”，因为他事实上无法分清楚“积极的做消极批评”的正面价值。党性的僵化思考使人囿限于“二元”的思考框架中，根本就觉察不出其中的辩证逻辑，这些人的独断和片面正说明了党性的奴化作用，把人“固定”在某种意识型态的非理性坚持中，混淆了真理与利益，最后只能沦为思想的工具或党工之类的，只能跟着别人的背后摇旗呐喊高呼“万岁”。

我无意否定“党性”坚持的理想面，但我担心人民丧失了独立思考的能力。我认为，太早把意识型态变成“党性”的言论的做法是对思想有害的，这意味着我们的民主只能是一种不成熟或丧失个体性特质的民

主；严格来说，离民主的实质尚远。当然，要是我们不走出“党性”的框架之外厘清两党之外的“第三种选择”，恐怕我们的党政之争仍无法获得良性的进展。

应以“知性”来促进民主，而非“党性”

我再说，对于“党性”的坚持我是给予尊重的，但是尊重并不意味着“放弃争辩”。尊重是在我对一些对错的弄清后的相互理解。如果连起码搞清楚状况的动机都没有，那说不上所谓的尊重。一般的人民对于政治“党性”言论的态度多倾向于一种不闻不问的立场。为政者，当然希望愈少反对声音愈好，最好是一支训练有素的部队，一个口令一个动作。可是，有哪一位领导人愿意去带领一群低能和白痴的人民呢？那些对任何反对声音犯上“严重过敏症”的人，潜意识就希望人民个个是大白痴，或许根本上有“心理自卑”的缺陷，害怕别人比他强，于是否定反对声音，削弱对手的力量，以增加对自己的信心。

我们希望见到党性之争之外的第三条路选择。第三条路旨在拓宽思想的视野，除了“在野/在朝”、“执政党/反对党”、“马华/行动党”的二元对立的“非此则彼”（either or）的选择外，我们应该出现第三种选择，目的是摆脱“党性”的意识型态牵制，当然也就更看清“党性”框架的利与弊。我无意用“学者派”的称呼，但已经有人搞出了这个称呼，事实上也不坏。

我的想法很简单，除了“党性”之外，我们要的是“知性”，在学术思想和理论分析人辩明政治的对或错，这个社群有赖知识界的朋友来促成，华社需要知识分子或学术人士在“论政而不参政”的前提下给一般人民在“既不也非”（neither nor）之情况下有“第三种”选择，在“党性”之外以“知性”来促进民主。

“党”这个字在汉语中是由“尚黑”两字拼成，意思耐人寻味。不知这位玩弄“党性”文章的朋友是否觉得顶好玩的。

“互动的多元”与“孤立的多元”

——一个多元模式的转换

多元化社会的一个重要特征，是不同的意见可以在同一个场合或媒体上发表，而不被认为有任何异常之处。我国上自政府官员下至凡夫走卒，都高唱我们的社会是一个多元化社会，并认定这是我们成功之处。在我看来，长期以来视为“多元”的论述都仅仅是限于“孤立的多元”框架下，未能真正实现“互动的多元”。

我国多元政策并非良性“互动的多元”

我国政策的实施，所谓“多元”的考虑都是一种刻板、僵硬的“分配”，最好的例子就是把贫穷的课题与土著的身份等同起来，好像非土著社会不存在贫穷问题似的；土著与非土著的文化交流也仅限于“形式”上，两方的知识分子尚未成熟到在公开场合进行观念的辩论和立场的对话。换言之，我们免于冲突、和谐共存，都是在设定好的区域内进行某种程度上的隔离，以作为安全的防卫；例如华社就常常自我设限，把一些存在着的事实三缄其口，不公开讨论为的是保持和谐的状态。

“孤立的多元”

所以，我认为我们的多元政策并不是良性的、健康的“互动的多元”，在多元论述中彼此增进了解、相互接纳，我们长期要求近似“并

水不犯河水”的理念将彼此“孤立”起来，互不往来，表面上尊重对方，但这种尊重是未经开放的了解而尊重，而是在一种“弃知”的状态下为求相安无事，我把这种现象叫做“孤立的多元”。

“孤立的多元”并不真的是多元，那只不过是一种形式上的要求，甚至是在一种强权主义下的屈同；双方存在着的问题和歧见始终没有正常的管道获得充分表达，并进一步解决问题且获取共识。

“孤立的多元”是“零和”的心态，如果不是一种折衷的妥协主义就是一种奴化的控制使然，“互动的多元”则不同，它促进彼此之间的坦诚表达，服从理性对误的原则，针对实际的问题寻找最佳的解决方案。

“相互了解”才是真正的“多元”

“互动的多元”需要长期的沟通，为的是要求彼此之间有更多的了解，只有更多的认识对方我们才可能达到真正的宽容。即使是一些偏袒或不合理，但也是在双方可以接受的情况下获取的共识，所以只有“相互了解”才是真正的“多元”。

“多元”并不是口号；严格来说，它表示某种民主的特质。如果我们接受多元化的社会不仅仅是多个种族、文化、宗教共同存在于一个社会中，那我们肯定会进一步追问：究竟“多元”意味着什么？简单而言，“多元”应该是指一种相互尊重和彼此间的可沟通性。相互尊重不只是相互承认或接受对方而已，彼此间的可沟通性也并非能共同使用一种语言；相互尊重和彼此间的可沟通性是“找出差异并接受彼此间的差异”。这才是“‘互动的多元’”。

“互动的多元”的特征是“沟通”

“互动的多元”最根本的特征就是“沟通”，而“沟通”意味着不同的意见或想法可以获得充分的表达，更重要的是，彼此的沟通并不受到其他权力因素的干预或压迫。再尖锐的问题都可通过这种常态的管道获得表达。这种“找出差异”的做法并不是制造冲突，也许政府或执政党并不一定接受“解决差异的方案”，但至少他们“理解”不同的见解，使我们的社会包容力获得更大范围的伸展。

我认为我们的社会仍处于“孤立的多元”状态中，离实质的多元尚远，自然也就无法使社会整体的利益获得最大的伸张。彼此力量的凝聚也不够充分。这种“孤立的多元”的现象反映出上/下、在朝/在野、主流/边缘、政府/民间之间没有建立起经常、健康、良性的沟通管道，问题的出现和解决都仅仅发生在上/在朝/主流/政府这方，在下/在野/边缘/民间的一方并没有机会反映他们的见解和立场。

当权者垄断所有的言论

换言之，它们之间存在着一种断裂、深渊，没有对话、没有沟通的管道。握有权力的一方垄断所有的言论，可以充分的论述他们的立场和论点，可是，另一方却处于沉默的状态，不但无法表达己见，甚至在另一庞大或强烈的论述下丧失其自主性。

“孤立的多元”无助于问题的解决，至多只能说是掩盖了问题。我们的社会的确存在着多个政党和不同的意识形态背景，但我不曾看过他们之间经常有对话和沟通的管道，连在国阵中也一样，虽然由多个政党联合组成，但真正在运作的是巫统，而其他大小不一的政党却少有机会与巫统之间建立起有效的沟通模式。

所以，我们只能看到一方永远是对的，而另一方则永远是错的，巫统没有与回教党对话的可能，马华与行动党也老死不相往来，各宗教团

体之间也少有联络（虽然有“四大宗教理事会”存在）。更可悲的是，知识分子的群体中也少出现这种“互动的多元”模式，像去年“新马来人”思潮的大量论述中，关于“华人”本位的立场和反映从开始到终点都是沉默的，也许更恰当的说是“缺席”。

先建立“互动的多元”模式

我希望一个真正多元化的社会能实现。每个不同意识型态的团体，在一个圆桌会谈上，遵守理性的规约，充分表达彼此的差异，一次又一次，经常性的、相互尊重和理解彼此的感受，进而更同情对方，寻找双方认可的最佳方式来处理问题。确实是花时间也花精神的。它没有那么快速、廉价的方式就可达到共识，更多沟通才能促进“真正”的理解。“孤立的多元”也许可以很快速、有效的化解问题，但我认为这种方式的可怕是把“冲突内化”，意思是说冲突仍然存在，只是它已沉淀到内层去了。所以，一个成熟的多元化社会，它是有诚意于问题的处理，也许需要的时间较长或路途比较艰辛，但能够把问题更明朗化的处理，那将是值得的。

“互动的多元”应该从知识群体开始，知识群体可以针对学术方面的中立性课题着手对话或讨论，一步步的演进到意识型态层次，在学术会议或讨论会这种理性的场合彼此表达不同见解、化解偏见、放弃片面的主观，共同接纳彼此可以接受的共识或方案。例如，马来知识群体可以和华人知识群体合开多次研讨会，促进交流联谊，共同反应各自的学术成果，就此了解不同立场和想法。在这基础上，我们再进一步谈些比较属于政策性的问题。

如果可行，华人和马来知识群体可以开办“儒家与伊斯兰的对话”、“华人文化与伊斯兰文化对‘人’的看法”、“华人文化与伊斯兰文化如何面对二十一世纪的挑战”……诸如此类。从知识群体先建立起“互动的多元”的模式最合宜不过的了。

反对的哲学

——在 2020 “张力场” 中展现生机!

“如何迈向 2020 先进国的社会”似乎是近几年我们都一直在讨论的课题，但往往我们把焦点只锁定在“经济成长”上，忽略了“先进国”的一些基本特质。我们必须承认，“经济”只不过是众多个努力目标的其中一项，如果所谓的“先进国”就是“经济成长”，那就不需首相长篇大论畅谈“九”大目标了。而且，“经济”的发展并不仅仅是经济的技术问题而已，它的成功与否肯定与其他领域是否有改进是息息相关的，诸如教育、政治、社会方面的进展都是推动“经济”的积极因素。

2020 即意味现代化、多元化

我个人觉得，2020 是一个“整体”，它不是“经济”就能决定的，所以，如果沿着九大目标的基本方向思考，我愿意以最通俗的字眼来形容 2020，那就是“现代化”和“多元化”，尤其注意那个“化”字，具有“动态”和“发展”的辩证意涵。又，“现代化”与“多元化”彼此又互相指涉对方，“现代化”是开放、充满活力和生机，其中的大前提是能够激起竞争和成长的运作，“多元化”则是其中的催化剂。可是，国内政界领袖多次在公开场合宣称，“现代化不等于西化”，言下之意是我们不能变成西方社会的价值纷乱和传统崩溃般，所以，一方面我们开放接受西方现代化的“精神因素”；简单地说，我们一边操作着重型机械，一边则接受着传统文化的思考模式。换言之，“现代化”与“多元化”在“现代化不等于西化”的诠释下似乎呈现一

种“断裂”的关系，也许往下推可以获得如此结论：“现代化”并不一定要接受“多元化”。

有人也许会反驳道，我们的国家早已经是多元的了，所以“现代化”并没有什么“断裂”的现象。我要提出的是，其中一个关键的字眼即是“化”字。我曾经在其他地方说过我们的“多元”事实上只是“孤立的多元”，尚未真正进入“互动的多元”，所以，我们就用“静态”的眼光来看“多元”，把各自孤立于一方，以相安无事为目的。因此，“多元化”的“化”字被抛弃了，之间的差别自然很大。

无“多元化”，如何促进“现代化”？

多元化的发展本是极自然和寻常的现象，在“互动”的过程中也容易发生可能的对立和冲突，但对立和冲突却是展现社会活力的空间展示。民主社会与此社会生命动态发展息息相关，而且我们相信，殊途中能获致同归、百虑下谋求一致，以实现 2020 的宏愿。但问题是，我们的社会“已经”足够开放了吗？“多元”仅仅是相安无事的放弃争吵吗？“多元”的实质是否能增添我们的民主特质呢？试问，没有“互动”又哪来的提升，没有“多元化”，又如何增进“现代化”的脚步呢？

开放的政治诉求的重要性

行动党在今届大选以争取“大开放”为政治诉求，看来低调，无什么新意，但我却看到了 2020 的真精神在其中被提出。所谓，“大开放”显然是相对于“小开放”而言的，行动党的言下之意是认为政府的开放步伐还是缓慢而保守的；种种政治事件显示，我们的政治成熟度和法律制度的发展离“现代化”尚远，所以，绝不因为有些“一些”开放就沾沾

自喜，放松了脚步。“好，还要更好”的哲学使行动党仍然愿意扮演“压力政党”的角色。

所以有人因此说“政府已经很开放了，不需要反对党存在”等言论就不明白“争取大开放”的“辩证”逻辑。这就是“多元化”的真谛，它必须保持着一个合理、常态的“张力场”（field of tension），形成“互动”；因此反对党的存在就成了互动辩证中不可少的一环，我相信，没有竞争，没有压力，就不会进步的老生常谈，在政治发展上尤其是如此的。

满足于现状的言论是低能、缺乏省思者

德国社会学“冲突理论”大师达伦多夫（Ralf Dahrendorf）认为我们必须对社会现象的“不确定性”（Uncertainty）有清楚的认知。“不确定性”并不是阻滞前进的因素，相反的，它刺激更多的活力和生机，一方面保证了自由的有效空间以反驳任何绝对化权威的垄断性真理；另一方面则加强积极创造和发现新的可能的进取力。行动党把当前政策采取“辩证”的眼光审慎评估，认为 2020 要成功，没有另一股力量存在是不健康的，更多的开放并不一定会产生更多的冲突和不安，开放的政策与“西化”等言论没有必然的关连。

任何满足于现阶段的开放是低能、缺乏反省的言论，有意歌颂开放成果而满足的人则完全不明白开放原是一个政策的基本要求，问题是在“现代化”的步伐进程中，我们的“开放”并没什么特别之处，反而因为过于缓慢和保守而变得无法更有效的加快步伐迈向 2020 的目标。

无“张力场”的社会谈何“多元化”

总之，行动党仍然表现对政府开放政策的拖泥带水而深感不满。如

果我们的开放更合理，我们今天的成功并不止于此，比起一些国家，我国的开放政策并没达到预期要达到、该达到的目标。

我们很难想像一个没有了“张力场”的社会还有什么“多元化”的可能。关于反对党的存在与行动党争取“大开放”的政治宣传，我半点都看得出来那些人所说的“消极”；相反的，为了使这个社会的活力和生机继续保持下去，“张力场”是一个“积极”的必要要求，而我深信，“争取大开放”的哲学是符合全民利益的，并不是什么“消极”、“不满足”等等不知所云的拙劣思想。

一项政策的贯彻最大的理想就是使全民都能分享到其中的成果和利益，像 2020 宏愿这样势在必行的国家蓝图，更是不能只为官员和商界图利，要真正落实全民的福祉，关怀“沉默多数”的小市民。

我们固然承认“大官富商”主导着国家的命运和方向具有决定性的作用，我们小市民也应该信赖他们的引导，为我们打先锋、争取更多的利益。但是，果真我们不会遗忘小市民的生存吗？我不信一项政策真的“绝对的好”或“绝对能顾及所有人民”的夸大言论。每一天报章所报导的、电视所播放的，我看不到小市民的映像，不是某某领袖的说话就是那一个政党又渲染他们的政见，我们看不见街市小民的“闲言闲语”和“无声的呐喊”，不能忘记，这些人才是国家的主人翁。

升斗小民的言论应受重视

思想和言论的表达有各种声音，有的振臂疾呼、有的委婉陈述，但都能头头是道，严密有序。一件事情的被讨论，不是官员在某个公开场合的言论能够包涵一切的；习惯上，我们崇拜“官大学问大”，连报界记者也不例外，所以主流言论成了一切真理言说的标准，而那些微弱细小的声音无法充分获得表达，小市民的言论被压迫成边缘，无法反映思想型态和生活言论的多样性。“争取大开放”的反对哲学其中一项重大的任务就要平衡主流言说与边缘言说之间的力量。

我们必须承认，一位高官富商偶尔一次造访小市民并不真的就此断言关心小市民，可能连起码的了解都没有呢。每一天，我们的高官富商都坐着大轿车，游走于冷气办公室和高级餐馆，他们很难有机会伸手握紧水泥工地工人粗糙的手，但是他们表达对升斗小市民的言论却成为主流言说，似乎他们才是最明白小市民需要的人。选举制度产生的“代表”，被“派”到中央去享受权力生活，试问有几个“代表”常常回到自己的偏僻小选区关怀选民，究竟他们的言论是“代表”官方政府或是升斗小民，我们都甚少过问。

民主即人民做主

小市民的声音在咖啡店、在巴刹街市，再细微却不因此而稀少或不重要；相反的，它反映了普遍，只不过我们鲜少去注意罢了。不要以为把国家或地方建设好，让百姓“有事做”不致失业就好，或者盖了几栋政府办公楼或修好几条马路就似乎“有恩”于你似的，市民尊严和人性应不是以“有事做”或“有恩”来建筑的。换言之，他们必须获得充分的尊重，最起码的就是给他们表达他们的想法，保护他们勇于表达不同想法的权利，因为这原本就属于他们的。况且今天政府种种的“好”表现也是一个“代表”起码应有的“基本”任务，不必为这些“好”表现自吹自擂的搬到主流言说中占领了真正该表达的空间。

大多数的人对于发生在我们周遭的事情都有他们或多或少的意见，有些见解相对于主流言说更能反映真实的情感和实况，他们也许零散而无组织，也许只是一件私人的司法事件，但总得承认他们的确存在着，这才算真正呈现我们社会的多样性。有时，主流言说很容易压迫边缘言说成无关痛痒的闲言闲语，侵占不同于主流言说的发言权，久而久之，真正该听见的被迫消失，错误的言说则强化虚构着真实，颠倒是非。

“争取大开放”是“积极”的思想

“争取大开放”的反对哲学是“积极”的思想，丝毫不是某些主流言说所抑压为“消极”等云云。有人讥讽“争取大开放”了无新意，这正如视小市民的声音不顾的态度一样认为都是无稽之谈。如果大家记忆犹新，一定不会忘了上届九〇年大选的“两线制”概念吧，有人说那种“有选择性”的看法正如两间杂货店供顾客选择还不如一间超市更能通达运作。我明白这些党员先生的意思，他们的想法也正好反映一党独大的“垄断”局面，意思是说，“超市”更能多样的选择，可能东西也比杂货店便宜，何不只促成“一个政党”呢。话是讲得很精彩，我也以为他形容得很贴切，言下之意是“垄断市场”，把所有的财富集中在有钱人手中，最终小杂货店自然无生存之处。我看得出小市民、小杂货店、小企业被任由占割的残暴想法，丝毫不觉得这种罪行的可恶，以为有了超市不需要两间杂货店反而提高人民生活水平似的，殊不知其中制造了财富（权力）分配不均和多度消费（贪污）的恶果。

体现“沉默多数”的边缘言说

“争取大开放”的反对哲学看来简单，却大有学问。请放弃种种不负责任的言说以为彼等做法是“消极对抗”、“情绪化”等等。如果把“争取大开放”当为简单的常识而就此不言不问，难道可能正视小市民微弱、低吭的不同声音吗？“争取大开放”的反对哲学是小市民式的不满，也许有点情绪化，也有点的消极，但情绪也有道理啊，消极也事出有因啊！我们的社会本来就是开放的多元，为避免财富和权力的垄断，和思想言论的独裁，“争取大开放”是反扑主流言说的积极性对抗，是反映社会多样性的有力言说。

小市民的声音本来就很简单，重要的是他们很诚实。“争取大开放”的反对哲学也如此，是体现“沉默多数”的边缘言说。

反对党的性格

——在资本权力结构中求生存

“生产的唯一目的是扩大交换价值，这是资本主义经济的本质特征”，这句话同样可以用在国内政党政治的结构中：“权力生产的唯一目的是扩大利益交换价值，这是资本主义政治的基本特征”。

资本主义政治的“权力——利益”结构

小时候城镇里的地方领袖，清一色是“头家”，甚至又明显的依附在某一权力政党的旗下。这种现象彻底地暴露出资本家政治的“权力——利益”结构，以政治权力生产利益、扩大资本，再以扩大了资本再生产政治权力，所以“无官不商，是商即官”的资本主义政治尤其出现在华人社会中，因而什么“地方公益”、“热心人士”，都几乎是套在这种资本家政治“权力——利益”的结构。

因此，企业家/财团/政党领袖成了一种紧密性的关连。资本的权力在增长，就会使生产条件与实际生产者分离而在资本家身上则独立增长；这意味着资本生产权力、权力扩大资本，资本越来越表现为社会权力，而权力的执行者是资本家。在资本主义政治结构中，资本就是化作社会权力，这种权力作为某种产品，以作为资本家通过这种产品取得权力；所以，权力集中化，扩大了利益的累积。

掠夺与垄断在资本权力这一转化过程化作压迫、奴役、剥削的增加，表面上地方少数贫困者变得比以前较好，但事实上，日益壮大的是

是这些资本家，掩饰了资本权力的反馈逻辑，直接的扩大了支配的领域，从寺庙的祭神活动到地方小学教育的运作。在我看来，华社当中的马华公会基本上就奉行这种资本主义政治的运作方式，以资本权力扩大权力资本，形成上层领导阶层的利益相互依存。

藉资本权力达到剥削的效应

资本权力的有效性必然预先设好有效的市场机制，这就衍生出某种保守主义的性格，为了维持市场的机制，不对，更恰当地说，是为了给资本权力有利的空间，必须扩大对市场更全面的支配，自然资源的分配也在一种资本权力考量下进一步达到剥削的效应。

基本上，在资本主义政治结构中，执政党本质上即是“党国资本”的权力资本、资本权力的利益分配，政治家即资本家，拥有了权力也就拥有了资本，就是这么回事。所以，资本主义的生存法则即是政党的生存法则，毫无例外的，以生产资本权力为主，当然，扩大统治的层面是最有效、富经济学原理的做法。作为“党国资本”的生产方式，也就集中资本管理，包括对知识分子的“再生产”，甚至把知识分子也纳入“生产工具”的范围。

慈善家与资本家，基本上就是同一个人。利益的获取和利益的分配，都在一种“生产”——“再生产”的方式进行，所谓“社会公益”、“慈善爱心”，都充塞着一种资本家的伪善与手段，所以谁是慈善家与谁是资本家，其身份的重叠性是很容易暴露的。

反对党的社会主义性格

相对于资本权力，反对党往往就变成社会主义的信徒。在资本主义政治结构下，反对党所依赖的空间是很小的，因为资本主义的生产方式

及其所依存的生产条件，恰好与反对党的性格相反；换句话说，在资本权力的运作下，反对党只能处于弱者的角色，某种被边缘化的小群、失意、无产的代言人。是否因此就意味着，反对党就注定排拒于资本主义政治的结构之外呢？其实不然。

前面提过，相形之下，反对党的角色往往就是资本权力的对立面——社会主义的基调。这种社会主义并不是某种革命团体或无产阶级革命团体如马克思所说那样。以马来西亚的现实而言，社会主义所表现的是一种多元化的实践方式，它可以是妇女团体、环保组织、华教运动、劳工团体、甚至少数民族。所以，反对党的社会主义性格在于主张对资本权力不合理下的牺牲者应该获得平反，彻底质疑资本权力“生产——再生产”的利益垄断和控制。

因此，对于“党国资本”下的那套分工和利益分配方式，是反对党要求必须全面检讨的，以揭露国家机器与民间社会存在着的的不平等、非正义现象，甚至保持一定的程度将资本权力运作的虚构与伪装。

与资本主义政治相反的是，反对党的社会主义性格要求彻底人性化的实现，恢复人对自身力量和自己的创造力的控制，不管在我们的社会中资本权力运作何等的牢固，社会主义总是站在一种批判者的立场，以实现个体生命的自主和自律，因为拥有权力并不只限于拥有资本者，反过来说也一样，不是资本决定了权力的拥有。所以，个体的存在其本身就是权力，有权力免于资本的支配，免于社会其他利益的决定。

力图消除资本权力运作的垄断和剥削行为

社会主义的性格是反对党的理想性格，接近于乌托邦，但这种乌托邦是处于“否定性”功能的乌托邦，所以它可以不迁就资本主义政治的资本权力结构，甚至可以进一步修改或监督资本权力运作的垄断和剥削行为。乌托邦是这样的一种经验，它从来不相信现状的“完美”或“绝对”，总是在一种张力的挑战下，揭穿其中可能潜藏的“无知”和“愚

弄”。

虽然社会主义的来临遥遥无期，但总在对改善现状的渴望下迈向一个更合理的境地。

总之，社会主义不是空想的乌托邦，而是在对资本权力相对立下迈向更新可能性或消除垄断和支配的“力量”。

反对党无用论的教条主义

大选将近，聪明的执政党在确信最有利的时机时将火速的宣布选期，这一向来是政党政治的常态手段，没有一个政党会无知到不懂得选择处于优势之地位的。我们的问题不是聪明或无知的问题，而是就今次大选的迹象中，什么样的意识型态宣传内容将被强化，又在这样的抗衡较量过程中，民主的课题又如何被恰当地理解。

民主政治是一系列的学习过程，这意味着必须有良好的学习空间。但是，民主是否也流于僵化的教条，而沦为一种操纵的工具？这是值得深思。依我们的现实政治生态看来，执政党所处的地位几近无可动摇，人们也在这种情况而以反馈的关系进一步巩固它的领导，而每一次的例行选举公式还是得上演一番，但是角色、场景、剧本都已在导演的掌控中，试问这样的“形式”民主存在着怎样的学习空间。

民主政治的学习空间

我们从来就未曾相信过有所谓公平、公开的选举，这是坚信民主价值的人都了解的事实，而问题就是，是不是没有所谓的公平、公开的选举就否定选举呢？逻辑的推演似乎又不做此结论。因此我们必须留意的是，我们应该保留某种结构性的因素在里面，以免在专横或一党独大的情形下连起码分辨公平、公开与否的能力都被某种安排好的知识所箝制，这就妄论再谈什么民主。上面所说的“结构性因素”就是一个焦点。民主政治就是

多党的良性竞争,如果这样多党的“结构性”被取消了,那也就失去了民主政治的功能了。

因此,那些大谈“反对党无用论”的想法就显得有些幼稚,这显示国内民主教育的贫困和片面,当然也显示了国家机器与政党权力的高度运作的成功。我们不该问“需要反对党与否”的两难性问题,而是问究竟没有了反对党,其“结构性的后果”将会如何?我们断不能因为那个人先天就跛脚而干脆把脚给锯断的谬论吧!所以,当我们注意到这个问题时,我们才会关心一种民主政治发展的“学习空间”在在哪里的问题,而进一步会问说,在怎样的情形下去保护或维持这样的“良性结构”。

维持良性结构的存在

没有人能够保证有所谓的反对党民主化才有望,同样的,也没有人敢宣布没有反对党我们的民主政治一样的好。当我们注意到这种两难时,所谓“反对党无用论”云云是不应该如此简单下逻辑推演的,没有人能负得起任何破坏民主的后果,何况是这种大胆而缺乏深思的言论,更应给予自我检讨。除非我们根本上就是支持独裁统治或否决民主政治,不然我们是应该支持“结构性条件”的存在的,而不会以片面的简单现象就推翻了反对党的角色和功能。因此,问题就不是我们是否同意或支持某个反对党的作法或理念,而是留意我们的政治是否因为“结构性的因素”而无论如何必须保留反对党,即使我们并不认同任何一个反对党的立场。

交换条件当沟通

在这个意义下,反对党就不是一种消极的存在,而是在“正…反”、“在朝…在野”的良性张力下保留民主政治的学习空间。我们必须承认我国政治是复杂而多变的,原因是我们的社会结构本身就是复杂的,不同的种

族、宗教、文化、语言,都标志着“结构性的差异”存在的事实。如果这种结构性差异并不能反映到政治活动上,那之间就有一种不协调,其灾难是可怕的。社会结构的复杂和差异意味着它存在着不同的想法和言论,这种不同并不因此就必然带来混乱或冲突。相反的,它必须获得充份的表露,经由协调一方面保持差异,一方面则共同处理问题。因此,如果我们的政治结构无法反映这种差异,这终将使我们失去了表达不同想法和言论的空间,更妄论会起着怎样的良性沟通协调了,甚至,变成了“交换”的假沟通和“妥协”的伪协调,掩饰了某种暴力作用,还合法化那种暴力的地位。

在我看来,这届大选的主题是一个“结构性”的维持或取消的问题,压根儿还未严重到去重视反对党有没有发展空间的问题,虽然我知道之间存在着极密切的关连。我们必须放弃把政治理解为国家有效执行政策与否则的偏差论调,这种教条主义犯上了“强者的逻辑”,认可了达尔文主义在政治生活中的应用。因此,关于来届大选,我们的任务将是去思考“结构性因素。”

作为对人的个别性差异的尊重,我们就是在良性的结构中学习何谓包容、何谓尊重。国内民主政治尚未成熟,先人走了这么一条漫长的路,我们没有理由否定了他们的贡献,对于未来,我们更没有权力决定“结构性”的后果。总之,我们必须清楚什么是优先性的条件,换言之,没有了“结构”,是否就因此而断送了民主常态发展的良性空间。

我们可以放心的是,也根本就不需为执政党的得票率担心,我相信他们的胜利是轻松的,无需我们锦上添花,或正确的说是画蛇添足。因为他们掌握了选区的优势、传媒的垄断、恰当的时机等“聪明”作法,他们唯一的课题是怎样“全面胜利”以改变“结构性条件”。不仅仅是大倒反对党这种幼稚想法而已。

反对党的去或留

——谁来帮我们看好人民的荷包？

从马华频频的造势(为独中筹款、王超群主掌教总)、巫统一再对华教人士示好等迹象看来,大选已近在眉睫,当一切的气氛都有利的偏向执政党之时,此时此刻宣布大选当然胜算最高。无论如何,我们所关心的是“反对党去或留”的严肃问题,这应该才是来届大选的“焦点”。

毋庸置疑,种种客观的现象都显示来届大选对反对党“极端”的不利,报章部分的舆论已开始掀起对反对党种种质疑的动作了;换言之,他们将不会像上届大选那样花功夫去推敲反对党在联线下究竟能获得多少议席的问题,而是在根本上怀疑“究竟我们还需要反对党与否”的“选择性”问题。

近期看见报章有人振振有词地责问道:如果反对党无法发挥作用,那我们就干脆不要反对党。这样的推理表面看来正确,其实却流于片面,没有深究问题的核心,看来压根儿是搞不清楚什么叫做“反对党”,而什么又是应该有的“作用”。对此,我愿就其中盲点作出反驳,进而再指出我们该如何正确看待反对党,又如何恰如其分的按其角色明确规定其应有的作用。当然,这种种的说明,我愿意挑战诸位认真思考“霸王”与“别姬”:反对党的“去”或“留”。

反对党扮演监督与制衡的角色

在一个常态的民主社会中,政党政治的良性竞争意味着成熟的政治

生活。作为一个像我们这类国家,“多元”是一个内在的事实,这也就意味着存在着“差异”,这种种“差异”也说明了利益的不同及其冲突的可能。因此,政党的角色就在于充分表达不同利益群体的意见,并且积极的化解不同利益中可能产生的冲突。换言之,政党的竞争也就在符合更多多数人的意见下尊重少数人不同的看法,经由公开、公平的沟通,以促进更大多数人的幸福,更重要的是,保护那少数可能被忽略或遗忘的。

就国家整体的发展而言,我们当然期待“普遍意志”的形成和“全民共识”的体现,这样才能促增全体人民的生存力量与发展潜能。但是,鉴于政府推导与结构性、人为性的疏失,我们必须承认“有限政府”的事实,因为权力总在运作之时不免落入某种“利益”的考量而相对的掩饰了其中的错误。对“有限政府”的体认,使我们相信需要某种力量的介入,以作为“监督”或“制衡”的角色,角色也许稍嫌“消极”,但作为民主社会应有的发展机制,“张力”(tension)成了“必要的消极”,以积极的可能促进更大多数人的幸福。这才是一个成熟的民主社会。

让反对党严防当局滥权

在这个意义下,“在朝”与“在野”的结构性机能是必要的,因为这中间所形成的“权力场”(horizon of power)正是一种介于政府和人民之间的互动空间,它可以是市民社会(civil society),也可以是公共领域(public sphere)。总之在其中,免于支配和自主的意志才成为可能。反对党应该界定在这样的一种角色下,她严防“绝对权力,绝对腐化”的滥权,也严防某种“全能政府”的膨胀与伪装。

也许我们会问道,反对党只能处在“被动”的处境下,那不意味着只能是一种低调与无能的作为吗?换句话说,这些人的想法就认定,与其发挥不了实际“改变”政策的作用,那干脆就否定它存在的必要。像这样因噎废食的做法实在是叫人为着过度简化的逻辑思考深感痛心,因为否定了它,也就否定了“张力”中的“权力场”,没有了介于两者之间的互动,政治生态

只能是“支配 / 被支配”、“灌输 / 接受”的暴力合法化,那也就意味着我们远离民主的实现就越来越远了。未来只可能滋长“全能政府”的“新权威主义”和“掩饰差异”的“全面控制”。

在我看来,我国百姓要能接受政党政治的“监督”和“制衡”的逻辑还有一大段距离,我们连起码的常态民主社会与实现的多党竞争的理念都尚未搞得清楚,因此只能进一步协助作大了“在朝”执政机器的任意扩大权力干预范围,并且还以塑造“全能政府”的帮凶为乐。试想想,在一种预先设计好的“游戏规则”(如选区划分、媒体垄断、金钱政治)下,反对党是如何能发挥所谓“作用”的呢!我们不曾质疑那样的“游戏规则”是否有利于制定游戏规则者,反而咬一口说是反对党“低能”、“失败”。这种先打断你的一条腿再邀请你跑一百米的做法早就应该去质疑了,但是这些所谓的旁观者还自以为是的指责反对党“没用”、“只会说不会做”。

纠正政策偏差与行政错误

避免走向权威统治的“全能政府”,国内民主政治的发展必须保留反对党的生存空间,“能活着就有希望”,太快否定反对党的存在价值,也就是无视民主政治在“历史发展”进程中的顿挫和超克。也许我们不认同反对党的看法,也或许它未达到我们应有的要求,但要切记民主政治不是“一蹴而成”的,而是“长期耐心”培育的结果。那些太快否定反对党的角色和其在我国背景下的重要性之种种言论,大多是缺乏深思熟虑的,甚至还犯有“猴急”的先天“早泄症”或“阳痿”。

有鉴于国内存在着种族“差异”(意识型态、种族、宗教、文化)的事实,没有理由不需要有类似于反对党的利益团体或压力团体的;又因恐怕“全能政府”的权威主义和其可能犯上的政策偏差,必须要有足够的民间力量(妇女团体、华教运动、少数民族群、环保生态组织)来形成舆论,以充份表达不同团体的心声,这都是必须有反对党的议会权力形式去表达他们的想法的。

如果我们接受“差异”、尊重“差异”,那我们就应该拒绝一体化、一党专政的“假共识”、“假团结”,尤其是其中潜藏着看不见的权力支配和奴役。体认这一点,也许就应该重新思考:“如果没有反对党,那将会如何?”

置所有鸡蛋于一个篮子里？

——评“反对党无用论”的荒唐逻辑

记得小时候，我们家门前那条到处都是坑坑洞洞的路，好像周期性的循环，就在种种“天秤”的广告旗子高挂前，就会有工程车到此铺上一层黑油土。打从那时开始，我就学习到一个宝贵的经验，当那条路又再次翻新时，那就意味着大选将到了，每每读到新闻在“猜测”大选何时来临时，我就纳闷，难道他们家门前的马路没有被翻新吗？所以，一个简单的逻辑是，当种种“示好”的动作频传时，也就意味着大选的脚步“不远矣”！

澳尔根事件和拉欣事件可以谈作巫统在决定大选日期前夕的暖身操，考验巫统是否能通过澳尔根的处理来消弭马来社会的分化，也经由拉欣事件证明巫统内部的歧见已化解。在一个“地利”（马来社会）和“人和”（党员团结）都健康的前提下，“天时”就只不过是下一个要面对抉择了。

为什么要“大选”？

选举是一场极端现实的政治游戏，它不但决定接下来的四、五年“政途”是否坦荡，也关系到下一届的大选和党的发展命运。换言之，一个党在一次选举的成败中不单影响到未来四年的政治理念的施展，也决定在下次大选前是否能储备充足的竞选筹码。这就是说任何一次的大选都有连锁效应，好或坏都会影响结构性的条件，也因此影响下一场游戏的胜算。可以波及无数次的来届大选。无论谁在这届大选会胜利，

这次的胜利将成为下一届大选求胜的有利条件，没有一个政党会笨得不懂“保持胜算”的道理的。

在现有结构下，执政党的胜利是毫无疑问的，只是胜多胜少的问题，相反的，在野党则沉着应战，而且还在“不需要反对党”的谣言满天飞的情况下更加重了负荷。其实，大选除了是一次政党和政党之间较力的竞争，也是再一次的考验选民的民主素养和政治成熟度。记得，大选绝不是政党与政党的一场球赛，选民的态度也不能只是旁观者的输赢球心态；选民手中的票不是一张球赛的入门票，看完球赛回家还是继续做爱、打孩子。

选民不是顺民，也不是奴民

现代政治的发展事实上渐渐背离了实质的民主精神。人民并不像雅典时期那样，能直接且充分的表达自己的意见，体现多元的合法化，相反的，现代的人民只是被要求参与定期的投票赋予国家政体的继续运作，即只针对行政领导者的各个替换组合施以票决，这意味着我们的政治发展过度依赖代表制的菁英统治，由少数政治专家和党魁领袖实际去运作，除这一次四年循环的投票日子外，其他平常的日子人民被训育成不过问政治的冷漠群众。换言之，我们的民主成果顶多只能算得上是“形式主义”的民主；人民的利益和意见并未充份的获得伸张，更糟的是，人民并没有恰当、经常的管道申诉政治见解，形成政府与人民之间互动的桥梁。国营化的电视台和多份主流报纸党性股份的集中，都使民主化的步伐停滞。

人民不是政治乞丐

在公共领域的垄断和意识形态的散播之双重支配下，多元和民主的发展很难不令人失望。这不是什么“消极想法”云云的，也不能视为对“已经开放”的无理诘难。对我而言，“开放”本来就不是政府或某某

政党的“恩惠”；换言之，政治没有“施予”的想法，把政治的成效完全归功于“施予”的功绩是古代皇帝式集权主义观念。如果那是用于“贿赂”的手段来骗取选票，那与威胁利诱的压迫没有两样。

我国社会是个多元社会，政治的发展也当秉持这个大方向来走，议会的成员也理当反映我们的社会现实。我们很担心一个没有反对党的议会究竟会变成什么样子，情况并不乐观，没有反对党意味着我们背离了基本应有的政治结构，丧失了“多元社会”应有的体制结构，而这将再一次扩大了权力过度集中于某个政党党性利益的危险，对未来民主化社会和多元利益的体现弊多于利。

也许有人会说，像国阵成员党的组织型态事实上已经是能够充分反映“多元”的现象，我对于这种乐观而近乎肤浅的想法深表怀疑，理由是那仅仅是一种“内部的多元”，因为它仍然笼罩在“单一的意识型态”下的“形式多元”。在主流论述和既定意识型态框架，很难再获得伸展，尤其无法充分开展出“外部的多元”。“内部的多元”是“去异求同”，在于内部整体利益的维护为优先；“外部的多元”则是“存异求同”，保持多重利益获得体现之可能。

严防一党独大的权威主义作风

“内部多元”的“去异求同”之危险就在于它们无法跳开已协定好的游戏规则。在彼此利益的获取和让渡之考量下，“单一的意识型态”成了跳脱不开的原定框架，这充其量只不过反映党与党自身利益的得与失。而那些无名无姓的人民呢，当他们不能趋同于政党的利益交换时，肯定就需要有“外部多元”的政体来表达他们不同的想法和理念。

我深信，只有把反对党留在国会里、留在现实的多元社会中，我们的社会才是“实质的多元”。为避免一党独大的新权威主义无限量的扩充，反对党可扮演着消极抗拒的角色，好过把所有的鸡蛋放在一个篮子里，当一不小心摔倒时，必酿成大祸，损失惨重，难道“民主”不比“鸡蛋”还来得珍贵吗？

孤魂野鬼

——没有反对党的反对意识

自从2020宏愿的蓝图推出后，加上各种形式的赞扬和推销，全国上下似乎越来越有“共识”了；又加上对外国那些假想敌不怀好意的频频反击，我们是越来越“自信”且越来越“团结”了。这种现象就国家的普遍利益而言当然算是好事，但我们越来越担忧的是，一种流行病很容易就传染开来，这种幽灵病症叫“一体化”（Unification），是意识型态、近乎暴力的集体潜意识作用。

思想穿上了制服，成了“一体化”

我们要“和谐”，也要“安定”，但究竟是在“怎样的情况下”拥有了和谐和安定，是自主的选择，还是潜意识的灌输，这就得问个清楚。正如我们并不要求玫瑰花和紫罗兰散发出同样的芳香，但我们又为什么却要求世界上最富有创造力的东西——思想，只能有一种方式呢？关于整体利益的维护和个体生命思想的自由，我们似乎越来越不懂得“健康”、“良性”的“不同”了，而我们就像军队的司令官一样，要求所有的人：服从口号，一个命令一个动作，甚至穿上“相同的思想方式”（Uni-Form）——“统一形式”。事实上是无可奈何的——思想穿上了制服。

什么是“多元”？“存异趋同”是多元还是“去异求同”是多元？世界上根本就不存在着二个全然相同的“治物”，除非像机器生产下的

工业罐头，但我们是罐头还是人呢？“存异”是人自由的基本特质：相互尊重、承认“他人”（Other）的合法性。可惜，在国家权力器机的扩散中，又加入了知识分子阵营的护航，我们是越来越强调“一体化”——共识、团结的重要，而在不知不觉中，把“一体化”奉为绝对真理、无上命令。我的意思并不就因此而反对共识、团结；换言之，共识和团结在我的看法中，是很不同于“一体化”的。

“反对意识”的积极意义

在这个意义下，“反对党”的“反对意识”是极端重要的。反对意识并不如我们认为的那种“为反对而反对”的陈腔滥调；相反的，它旨在提升一种从多元迈向共识、从公开走向团结的“存异趋同”。反对意识是注意到一种“运动”的方式，将事物置于“发展”与“辩论”的过程中，它不是将事物固定死了，而是了解到“条件的改变”也就“改变了现实”。因此，反对意识是留意那种被扭曲的想法，特别是将问题孤立化和政策僵化的“非时间意识”。所以，反对意识加诸一种“在时间中”发展的现实；具体的讲，就是给人民充分表达不同的想法，经由沟通，协调出共通能接受的方式。

“一体化”思想的危险性，就是取消了“反对意识”，并且以暴力的合法方式“去异求同”。因为他们充当了某种权力支配的作用，抽离了种种的“可能性”思考，只要求我们唯一能接受从A到B再到C的单一性逻辑，完全忽略了A或B、B或C的相互转换。这样一来，我们就固定了一种封闭性的思维，丧失批判，尤其可怕的是，丧失自我批判，俨然扮演独裁者的角色。

国内的反对党，作为有型的行动组织，必然碍于现实条件之种种而处处受限。也或许因为这样，我们总认为反对党并未发挥到应有的表现，反而处于被动、迟钝、消极的“止于言论中”。但是，若没有了反对党，可能牺牲的不只是一个政党、一个议员，或另一种声音，而是牺

牲了我们的“反对意识”。我们可以想像工厂工人操作机器的样子，每个人每天重复同样一种熟练的动作，接受了所谓“有效力”、“提高生产量”的诱因，只因为你是“雇工”，你不能自由的决定或反对某种“安排好”的动作。所以，仅仅存在的，只有一种逻辑：接受的逻辑，或更正确地说：“主奴关系”或“从属关系”的支配性逻辑。

“反对意识”是意味反对支配与宰制

反对党的角色就在于它勇于质疑这种“主奴关系”的支配性逻辑。哪里有支配，那里就意味着需要“反对意识”——反对支配，以拥有做人应有的自由与尊重。在我们已习惯的外交论调中，国家领袖不也是告诉我们那一套“反对意识”吗？反对外国的支配，反对霸权的奴役。在国际舞台上，我国就宛如充当了“反对党”的角色，反抗西方国家对亚太事务的“主奴关系”，也因为这样，其实我们应该更懂得珍惜反对党才是；奈何，国内的老百姓，甚至知识分子，在“一体化”的框架下，已变得越来越不习惯甚至不同情“反对意识”，连反对党也渐渐被人视为垃圾、废物之类了。

“一体化”的意识型态本质上就否定了“差别”的存在，这也就因此连“反对意识”都被视为“人民公敌”、“汉奸走狗”、“异端邪说”之类。“一体化”的逻辑只能是“同一”（identity）的逻辑，无视“差别”的可贵，甚至还辩护以暴力获得“一体化”的正当性。于是，打出“普遍利益”、“全民共识”等未经证实的神圣教条，训诲人们只向“一体化”歌颂和膜拜，甚至下跪，要求所有的人，无人例外地成为“狂热的基本教义派信徒”，以献身于少数利益团体的神圣性理想。

一个社会若发展到“一体化”的工业生产方式，这也就意味着人们不再有自由的思想空间，也不再有高尚的文化创造，就会使内部在一种“软性控制”和“不透明操作”下达到利益的转换，丧失了作为“人的资格”，而只保留了“公民的资格”。

无论反对党的行动如何，他们那种“存异趋同”反对“一体化”的支配是值得支持的，至少它告诉我们“少数人”的想法，也告诉我们“多数人”的盲点。我们的社会不可能也不必要走向“一体化”。如果我们认为“一体化”是“有效”、“良好”的普遍意识，那就是说我们认可了“去异求同”的暴力行为，这就是根本上无视于“差异”事实的残酷作为、骨子里的权威主义人格。

反对党与反对意识如身体与灵魂

反对党的存在，多少可以强化“反对意识”的合理化发展。这就是说，我们不会走向恐怖主义的反对，也不会走向非理性的少数暴力。反对党经由正常的方式和管道，一方面表达了少数人的不同声音，另一方面也尊重多数人的决定。如果这种互动的关系发展得妥当，那将会产生一种“赞成多数，尊重少数”的“修正性”功能。最终的理想是使少数人的不同见解可以传达到多数人当中，而多数也可以修改顾及到少数人的感受。这样的“良性”、“健康”及互动才是一个成熟的社会的基本表现。

总之，反对党与反对意识的关系正如“身体”与“灵魂”的关系，徒有反对意识也就只能沦落为“孤魂野鬼”，只能等待别人路旁摆设的祭品。

政治与性

——后花园的神秘幽会

放眼世界，不少地方，政治往往是金钱与权力在后花园的幽会。在这种幽会中金钱与权力碰面，正如嫖客遇上了妓女，只有桌面下的政治/性交易。

在那种地方，权力与金钱一直是一对政治的连体婴，相互馈赠，喂养彼此。因此，官商勾结就不是捏造、无中生有。理由很简单，玩政治是很花钱的，政客需要有大量的金钱用以投资和收买；搞生意的人无非是想弄到更多钱财，奸商需要权力用以护卫和保障自己利益的赚取。总之，在那里，政客与奸商，造就了“共犯”结构。

政治之所以难清明，理由就是有太多这类的后花园神秘幽客，有太多这种外遇的可能。有哪一个政客会不想到“那种事”？一旦这样的地方有选举，你就容易听见一些“绯闻”之类的传言，有人说某某政治人物与某大集团“有染”，又某某财力雄厚的商人养了几个“政治姑爷仔”。在平时，天下太平，风平浪静，但若无其事、见怪不怪的后花园交易照样还在营业中，只是少有人愿意去揭露而已。老百姓各有各的事要忙，只是睁个眼闭个眼，只要不玩得过火，搞大了肚子，纸还是包得住火的。虽然大家都知道这种“床事”是不应发生的，但也只得流于茶余饭后的谈论，谁也不敢公开揪出。

一般都认为政治是肮脏的，那种后花园的交易没有不龌龊的，日本人之称之为“丑闻”、台湾人称之为“暗盘”。无论如何，只要不太离谱、不发生家破人亡、妻离子散的；大家还是“乐得”无事人一般，若

真的很严重了，还可以庭外解决，只要说妥遮羞费的价码，你“Happy”我“Happy”，大致都能暗暗了结，各走各的路，这样的后花园幽会当然是各怀鬼胎，一个为了“赚钱”，一个为了“射精”，“做”完了以后，相互道别离，若还算满意就欢迎下次再来。总之，这种高级性 / 政治交易，公开见面时绝对不会提到有过的“一手”，所以，后花园的事往往可以掩盖得密不通风。

当金钱与权力在后花园神秘兮兮的约会时，会不“搞”在一起确是怪谈，有几人能在不断挑逗下不兴奋的？因此，不要告诉我，金钱与权力在一起时可以“守身如玉”；也不要告诉我说，金钱与权力会因为害怕“搞大了肚子”而不敢胡来，更不要告诉我，传统礼教不允许的“暗事”他们会羞于去做。环顾全球，有些地方，政治就是“性”，性即是“政治”。在那些地方，当金钱与权力谈妥了价钱、交易内容、就关门熄灯、宽衣解带，……在这个时候，双方都懂得保护自己，或用避孕套，或吃避孕药，力求不留痕迹，避免手尾多多。

人民的选票，女人的身体

种种“友善”的动作显示，大选的脚步将近，执政党已做好万全的准备，一切都有待选举举起枪声鸣起。马华高谈“为独中筹款”，表示马华是那么的死心蹋地疼惜着华人社会，证明与华社同舟共济；巫统在党章上大谈杜绝金钱政治，显示宗教徒的清廉和自洁，将来的政党发展是有道德情操的。似乎每一次大选都来一次大扫除，去旧迎新，一片祥和，美满的家庭婚姻；我们先看那些“政治支票”和“选票承诺”的花巧和诱人，就不禁“想像”起他们真的在为民做事，替华社着想。

什么是金钱政治？一定要看到白花花的银子才叫作金钱政治，还是说那些大谈“拨款”、畅言“建设”的事实上就是搞着同一套的金钱游戏？这似乎是一有趣的问题。那种以“拨款”、“建设”为由的承诺，事实上近乎“威胁利诱”，言下之意在恐吓我们：除非我们支持他们，不然这些好处我们一点儿都沾不上边。这种逻辑夸张成用以对付反对党的最佳利器，以此诘难选民今天你的拨款不足、建设不佳，都是自作自受——活该！因此，“非得”要选我们不可，要不然，后果自行负责。看看吧！这不是“威胁利诱”又是什么？经过包装的交易难道可以改变其金钱政治的本质吗？这种“霸王硬上弓”的做法，是彻底的“父权政治”的偏差，也是“阳具中心”（Phalliccentric）的弄权。

今晚不做爱是否同样受尊重

耶苏说：“凡看见妇人就动淫念的，这人心里已经与他犯奸淫的了”。用这种方式强迫“中奖”（拨款、建设），说明了父权政治的心

态，把人民视为任由支配的妇女；妇人没有生计的能力，全赖男人在外工作持家。父权政治是男性沙文主义的移位，选票可以用甜言蜜语的方式挑逗获得，像在告诉我们一夜春宵对女人身体的占有可以用金钱买到的。人民作为自主的个体，像女人有权决定自己的身体，不是天生就沦为男性性欲的工具或玩偶，也不是“男人在上、女人在下”的“支配型”姿势。换言之，选民的选票犹如女人的身体，不容父权来玩弄和支配。

我国的政治是“很父权”的，把人民视为无能力生产的“煮饭婆”、“贤妻良母”，压根儿就没有自主的生存条件，全赖男人“拿钱回来养家”，所以要玩要打要骂要闹全由男人决定，女人只能“遵守妇道”、“相夫教子”，不许反抗，必须默默忍受——这是“伟大女性的光辉。”父权本位的政治视人民是“生育工具”，只为了“配种”传宗接代，生儿育女是为了这家人的香火延绵不熄，女人只得一辈子任劳任怨——这叫做“崇高的母爱”。为政者要的只不过是一夜的狂欢，做完了那当事转身就呼呼大睡，反正男人射完精就算一切结束了。所以，什么时候你看见父权政治的当选人平日就有在关心你、呵护你，女人是否有权今夜不与你做爱，还是你娶了她就只不过是性欲发泄的对象。女人是否有权决定她的身体，同样的，选民是否有权决定她的选票，不受这些威胁利诱（拨款、建设）的花言巧语所支配，她自主、独立，不因为她没有生计的能力就可以任男人用金钱拖绑。如果她说今晚不做爱，如果选民不把选票投给你，请问，是否女人和选民都同样获得应有的尊重？

父权政治运用“男人即是强者”的主人逻辑，威胁选民必须投票给会拨款、有建设的政党，就等于告诉女人和我做爱，要不然，就没有家用。这种政治婚姻是不平等的；是谁规定选民或女人在政治婚姻上只能是男人或强者的工具？在父权政治下，选民或女人只能是弱者或奴仆，懂得依偎讨男人欢喜的，就可以获得拨款、有利的建设，任由父权使唤，当你拒绝和他“好”时，他不仅不给你家用，还百般威胁说可以去外面找女人，反正老子有钱，上酒家、妓院那一样女人管得着，又不是

老子那根高尔夫杆一定要将球打进你那个洞中，所以，你除了答应任由他再一次上下抽动，别无他法。

只准男人外遇不许女人有出轨

所以，父权政治是只与那些“肯付钱就可以上床”的选民打交道，那些政治人物就看每个选民形同妓女，可以买卖，夜夜寻欢做乐，谁跟我上床就给谁“拨款”、“建设”等交易云云。这是那门的政治，谁规定政治一定是“支配”——男人在上面女人在下面？谁规定政治只能是一种“交易”行为——只付钱给肯和他上床的人。这种政治婚姻只允许男人（政党人物）出轨——违反承诺，而不许女人（选民）外遇——把票投给反对党。总之，父权政治下，男人（执政党）看准是“吃定”女人（选民）的了！

以金钱交易（拨款、建设）来维持这段政治婚姻是下流的、低俗的，是彻底父权的“阳具中心”；把选票视为是否拨款和建设的言词，其实就是说谁允许我把阳具插入直到射精的老子才会付钱。角色分明，一个要“爽”，一个要“钱”。把选票投给他与否来决定金钱交易（拨款与建设），就是把选民视同妓女，仅仅的性器官的交媾，根本就不把对方的身体视为自主的。用金钱来严格规定选民的贞操，振振有词质问选民是否不忠，但从不许选民反问种种后花园的事。所以，选民支持反对党就视为不贞，不与你做爱就是有“隐情”，因此可以宣判夺去你生存的合法权（该有的拨款、应享的基本建设），理由是你不守妇道——今晚不和我做爱。

我们清楚的了解一项事实，选举不是一场只为了“生小孩子”的政治婚姻，更不是只供男人满足肉欲快感的工具。在平等的原则上，男人与女人平等，执政的和选民平等，选民严守国家的政治婚姻，但他的身体（选票）由他决定，不然又何以要选举呢，又何来说民主呢，那不就是婚姻暴力或丈夫强奸妻子吗？女人可以决定她不与你做爱，选民也有

权可以将他的票投给那一个政党。女性主义者厌恶这种父权支配下的政治婚姻，反对将选民的选票与女人的身体那样，只视为生殖和交媾的工具；作为男人，他应该学习尊重女人的身体，在一种相互对等状态下，只有真诚的沟通而不是交换的威胁利诱，选民有他该有的自主权。这是民主的时代，没有主人与奴隶之分，也不是男人与女人之隔的封建迂腐。我相信，唯有不滥权男人 / 政党，尊重女人 / 选民，这样的政治婚姻才是正常的。

选民应找回“身体的自主”

我们必须彻底走出“父权政治”迷思的铁牢笼，选民应该看破“王子与公主从此过着幸福和快乐的日子”的麻醉式神话，找回身体的自主，不容金钱（拨款、建设）来决定我的身体（选票），因为选民不是妓女。所以，我们必须放弃潜意识里想沦为妓女的无知，不容自己的身体（选票）任由金钱（拨款、建设）合法的被人占有：也抛开“小女人”的心结，提醒男人应该尊重女人而不是女人依顺男人。做为这个国家的国民，获得平等的对待是基本的人权，任何关于金钱的交易都一併视为对选民 / 女人的污辱，是“阳具中心”。男人是人，女人是人，执政者是公民，选民也是公民，想用威胁利诱来决定女人的身体，决定和谁上床做爱，都是色情贩子，是政治姑爷仔。

国家必须保护选民，公平看待选民，维持一个健康、相互尊重的“政治婚姻”。民主社会是人民做主，而不是政党利益挂帅，所有的选民都是有“公民”的资格，像女人也有做“人”的权力般，而不仅仅是可以交易的“选票”，也就不仅仅是交媾的“器官”。国家是老百姓的，不是某某政党专断的，况且我们与国家有婚约而不是与政党有婚约，我们更有理由拒绝政党用金钱利诱我们与上床。

人民的选票，女人的身体——重新反思一个人性化的政治婚姻，没有威胁利诱，只有相互尊重。

永远的反对党

作为一个喜于沉思者，恰恰不能跳脱的是深陷于思想的矛盾与困扰中，无不带着悲情的语调对周遭的种种喋喋不休的，从痛苦中坚持思考，写作成了对思考的救赎，有时也是一种背叛。未曾有过痛苦写作经验的人，他尚未进入写作的形上学殿堂，像是一位外科医生纯粹阅读教科书，而未曾拿起手术刀犀利的剖析究竟。

超出时代意识型态框框

处在这种时代，要如何超出这个时代的意识型态的框框，成了任何一种真实写作的人的考验。什么时候将写作纳入一种生产中时，就必须为市场的商品，卖橱窗展示般的贩卖，没有比这更拙劣的商品的了。所以，写作人就宛如波希米亚人，不容任何的意识型态奴役思想的生产，无意暴露于权力共犯的结构中；因而，往往他就被视作“不受欢迎的人”、“别有居心者”。他必须将自己埋伏在书写与思考的游离之间，不给权力机器有机可趁，夺走了他写作的贞操。

波希米亚人并不预先设定好要出现在何种场合，也许他加入某种活动中，但也可以置身局外。这样的人往往被视为“没有立场”或“密谋造反”，尤其深受在朝者的极端厌恶，因为他们最厌恶波希米亚人“游手好闲”，更恨恶流浪汉的漫无目标游走，似乎，不在他们的掌操范围，就形同敌人或造反份子。

写作人需要运思，注视十字街头街灯下的幌影，希望捕捉那总被人遗忘的，寻找那飘荡的灵魂。有时，这些人总是用了抽象、非现实的奇

特书写方式自我陶醉一番，甚至流于诗意、象征、隐喻、成为“形上学家”，拿几句禅言禅语反覆诵颂一番。通过报刊的专栏、方块，像娼妓依赖乔装打扮，为招揽顾客登门造访，占有了一席市场的位置，只是他依然是孤独的漂泊着，肉体的愉悦却无法使心灵安逸，总在狂怒之下说出粗口、淫秽。

写作人的悲剧性格把语言 / 文字成为出口，也把语言 / 文字变成毁灭性的，那一篇篇看似言之有物的写作，很可能都是粉碎他一切的工具，神圣光环下却是一颗定时炸弹。黑夜总是命运般的来到，迫使波希米亚人再次流浪，进入深渊，把灵魂抛入炼狱之火中，彻底的蒙受肉身之灾。

与世俗虚无分隔开来

宛如“拾垃圾者”，每天，把城市中扔掉的、丢弃的、踩踏过的，零碎的收集再分门别类，好似大有所获般地再把这些东西视为自己的财宝。不是这样吧！一天有多少的“垃圾”、“破烂”、“废弃物”，写作人就视为财宝诗意般的寻觅其中潜藏的快感，在书写中一次又一次的获得高潮。对那些习惯于按计算机、打电脑的人，这些人简直是疯子，大白天还打着灯笼，单调而乏味，苦役而荒唐。可是，写作人却把一格格、一行行的文字视作生命的音符，在这小小的世界里找寻广阔的天空，构筑起一道墙，以把自己和世俗、虚无分隔开来，从公共场所退缩到室内，营造突变的爆炸性机能。

波希米亚人，被误以为反对党员，像是一个起不了作用的失意政治家，只不过一次又一次的排泄消化不良的食物，或吐或泄，尽都是废物。波希米亚人不适合生存在这种监狱式的大牢房中，反覆重复看相同的动作，流于习惯形同死尸，埋葬肉身，也埋葬了语言。作品，即使再杂乱无章，鬼画符一番，那还可能是一种潜意识的纷乱表达，没有必要清洁整齐、有条不紊，因为现实本就脏乱、臭味难闻，大囿限于规格必

流于造作，向权力抛媚眼，出卖肉体。

在写作中生在写作中死

写作，是波希米亚人的唯一出路。不是因为他天生就反叛，也不是因为他是反对党党员，顽强、固执本无可奈何，因为不向现实媚俗，视拥有自由是存在的本质，只是那种“不同”、“异议”，没有什么大不了的颠覆作用，因为波希米亚人只想在写作之中生存，也在写作之中死去。

反对党是波希米亚人，不对，波希米亚人是反对党，似乎还是不对。不管 $A = B$ 或 $B = A$ ，那都是语言卖弄，也许恰当地视为“隐喻”，不确切所指，但又实有所指，究竟指向何物，波希米亚人从不透露，也许，连那个潜意识的浮动作用都是一种“隐喻”。

沉醉于形上学思考，漫无目的的走向林中小路，只为了避开种种——不一定是权力或资本，但这“种种”都是不怀好意，奴役波希米亚人的生活，不，确切的说，奴役反对党。谁是反对党，波希米亚人从来未申请成为党员，也尚未决定加入那一党，不过，波希米亚人确知一件事，他是弱者、是少数，也许应该加入的，是弱者、是少数之群。

思想篇

哲学的责任并不在于依据科学的用途来穷尽事物，把现象简化为少数几个命题……相反地，在哲学中，我们应当将自己尽可能地沉浸在“另类”的事物中……而不把这些事物硬塞到预设的范畴里。

~Adorno: Negative Dialectics

儒家思想、科技与 2020 宏愿

首相马哈迪医生在大马商业理事会上发表了以《马来西亚：未来的去向》(Malaysia: The Way Forward)为题的政策性演讲，绘制未来三十年马来西亚整体发展的建设性蓝图，标示着全体马来西亚民族(Bangsa Malaysia)的命运。其中所凸显的是以 2020 的时间性作为阶段的目标，另一方面却又以九项精神性建设作为具体的实现内容，可以这么说，在 2020 宏愿的构思上，这篇演讲稿具有指导的作用和原则。

科技成了主导因素

关于 2020 的政策具体落实策略和规划，“第二经济发展纲领”(OPP2, 1991-2000)是首要十年的考量计划。2020 宏愿的实现，其核心在于科技作为根本性的基础。换句话说，科技在未来的全国整体性进程中成了主要的导因，即是首要的生产力。以科技生产科技，科技主导劳动与市场活动，科技催化宏愿的基础意识，更甚的是，科技深化为一种生活方式，即所谓的效率与实用。总之，科技成了第一生产力，也是意识型态(ideology)。

首相在所提及的九项挑战目标中，第六项即是：“成为一个科学和进步的社会，不仅在于对科技的使用，而且还对未来科技文明有贡献”。这项挑战实际上是决定着迈向 2020 发展基石的实质基础，相对应于“Bangsa Malaysia”作为精神基础，均贯穿着未来二十几年的两概原则。因此，一方面我们以“Bangsa Malaysia”凝聚全民共识和形塑命运共同体的观念，另一方面则从科技着手实际建设，经由教育和生

产方式，坚固经济，以提升国力和财富。或许可以这么说，2020 宏愿的成功与否，其中的核心难题是：究竟我们是否成功将科技纳入教育和生产方式中，从而体现为我们迎接迈向二十一世纪的生活态度和方式，换言之，以消除贫穷和社会重组为诱因的 NDP，其中有赖于科技给予圆成。

无论我们对 2020 宏愿保持着何种态度——或观望，或参与，甚至无关痛痒——通过政府积极的宣导和教育，肯定的必然营造出对“科技”的绝对信赖。所以，与其说科技成为首要的生产力，以科技生产科技，倒不如说科技成了意识型态，以科技作为一切的主导因素和作用。科技普遍解决我们所有的问题，所谓的问题一并被化约作“技术问题”，科技的介入即是对问题的解决。

华裔面对人文挑战

当然，对于首相所提的几项挑战和欲实现的目标，我们乐观其成，也理应大力参与、投入。同样是生活在命运共同体下的马来西亚民族，无法也不该将自己置身度外。尤其是国内的人文学者，相应于种种来自科技的介入和挑战时，我们究竟如何将文化与价值的思考一并纳入 2020 宏愿中，无疑的成为我们的挑战。就以华裔的文化与价值的思考而言，我们不能忽略了如何以传统文化价值的眼光积极参与 2020 宏愿的建设，而儒家思想是我们必须给予探讨的。

我们不能忘记，2020 宏愿肯定是在一个多元化的视野和胸襟下给予发展的。因此，在九项挑战中，其中涉及关于精神建设的内容，华裔应该从自身文化背景和传统来做理解。且看第四项：“建立一个有道德观与伦理观的社会，人民具有强烈的宗教精神和价值观，以及高度的伦理观”；第五项：“建立一个成熟、自由和容忍的社会”；第七项：“一个具有爱心的文化的社会，不仅仅关照个人的福利，而是以强烈的家庭制度为主，表现出爱心和关怀”。单从这三项的主要内容来看，关于文

化与价值的讨论，应该是华裔在积极参与 2020 宏愿的当儿要思考的，究竟往后二、三十年里，华裔的文化与价值观要保留多少？什么样的内容和思想是我们的宗教、价值？什么样的伦理和家庭制度可作为我们的精神特质？在我们投注于科技建设的同时，我们的整体命运又建筑在哪里？

儒家侧重的实践

我们可以从各个不同的人文角度来考察诸如此类的复杂性议题。当然在这短短的篇幅内也不可能详细对这些问题有全面的回应；我们只想就儒家的这个侧面来提供一些反省的内容。但这里的意思并无意否定从不同的文化背景作考量的，只是我们认为儒家思想所代表的华人文化的核心内容，应首先被讨论的。

基本上，儒家思想所关切的，并不以效率实用为考量的对象。换言之，儒家的思考对象并不是技术问题，所以它并非有意安排科技发展，并注意功能和系统。按我们的了解，儒家主要在回答关于“实践”（Practical）的问题，而不是“技术”（Technical）的问题，后者推动了科技的发展如技术的应用，前者却导向对生命意义和价值的建构。事实上，不能因此就说儒家有意忽视科技。儒家虽然侧重于人文和教化的思考，但它始终以开放的态度迎接科技的成果，李约瑟（Joseph Needham）对传统中国科技的研究早已证明了这一点。总之，在儒家思想的典型下，只要不妨碍人文活动与价值的建立，不管是什么，都没有理由反对。

当然，说儒家思想有贡献于科技发展，此话也有过份夸大之嫌，至少我们必须承认，西方式的科技观是与儒家思想相距甚远的。但是，就人类文明的发展而论，技术与实践的问题均是重要的课题，它们之间又无以避免有着互动的关联。2020 宏愿的贯彻，无疑的以科技作为主导意识，但在互动的状况下，自然涉及关于实践的问题，首相的睿智看到

了这一点，所以在九项挑战中，始终惦念着实践或文化上诸问题的关联。

儒家思想的角色

儒家首要关切 (Concern) 关于人性的问题，认真看待人与人的互动和整合。所以儒家把“仁”看作是一种关系性的网络，人与人的往返关系是为成全“善”，也就是关系性的和谐。儒家尤其强调对人本身的关切应置于优先的位序上，因为人必须成为科技的主人而非科技的奴隶，人在强调科技发展之时，应不忘了人类生命的价值和意义方面的开展。我们不能忽略，人的活动不能化约作数学和实验的架构，所以不能以效率和实用来看待我们的层层关系的，包括人与人、人与自我、人与自然和人与超越界四方面。科技的逻辑是以数学化的逻辑来解释和理解事物的，而关于我们与他人的关系（朋友/家庭）肯定不能纳入数学化的格局中去做安排，计算性的思考只能破坏我们与他人关系往返的真诚与和谐。二〇二〇宏愿所贯彻的科技意识将无可避免的导向负面效应，即人与人的关系过度依赖算计性的效率和实用，人情也随之淡薄，家庭结构再次解体，相对于此，也将带来更多社会价值观崩溃、青少年问题、心理行为偏差等现象。因此，有鉴于欧美的例子，华裔必须重新思考科技社会中的儒家思想，将如何安顿华裔整体生命的价值和意义的问题。

华裔必须以自己的文化传统形成某种积极的约束力，为面对科技社会可能常来的人性扭曲的结果而给予检视，随时补充和平衡物质和人性的两方面发展。国内有些学者片面的误解儒家思想，以为它阻碍科技发展，或一厢情愿视儒家思想固然不能直接有助于科技的发展，但是它能扮演平衡和监督的功能。例如环境意识的自然生态保育行动，是与儒家强调的“仁”有关的，即一种与自然的和谐状态；又如劳资关系，也是在一种和谐、平等、免于冲突的情况下成全彼此的关系和利益，以求得

“仁”的伦理性扩充。在二〇二〇宏愿以科技为提升物质再生产的工具时，儒家思想应该被视为是华裔文化再生产的精神核心。总之，整体而言，我们必须认知、诚实回应九项挑战的实质内容，绝不能顾此失彼、轻重有别，不然二〇二〇宏愿只不过带领我们走向文化贫穷、精神匮乏的窘境，这显然不应该是首相那篇演讲稿所预期的效果！

期待留台学人投入

社会学家韦伯 (Max Weber) 形容西方自资本主义兴起到形成独立运作的系统后，就表现出一种“感官而无心灵，专家而无精神”的状态，传统的价值观随着“工具理性”的普遍抬头和胜利而走向一条无法回头的路。在我们迎接二〇二〇宏愿的伟大理想时，一方面我们固然要全力投注于追赶西方以提升国力和财富，另一方面我们却又不能遗忘了来自传统文化重新再诠释的可能，使精神生活获得安顿。无论如何，我们看到了二〇二〇宏愿同是科技人才与人文学者积极获得公平参与的期许空间。对于巫裔同胞而言，他们的文化传统来自于回教价值观，而华裔的精神处境无可避免的必须提高对儒家思想的关注，若要正确回应九项目标中的其中三项挑战，我们看到儒家思想的重要性，也看到人文学者在其中可能扮演的积极角色。关于这个问题，就看留台学人究竟投注多少的关心和热情在其中，毕竟关于儒家思想的倡导之责任具有赖于留台的朋友的，而不能空喊我们有过文化教育的过去的。你认为呢？

2020 的总体性言说

2020 宏愿作为政策性的推导是否成功还有待进一步检讨，但它作为全民意识型态的作用却有无限扩散的成效。如果我们把 2020 看为是公共理念 (Public Ideas) 的蓝图，我们会严肃去追问它的合法性，究竟是在怎样的意义下，所谓公共理念具有普遍共识的条件，在怎样的情况下，我们又可以说公共理念是一种意识型态的操控和支配。这是我们的问题。

一个公共理念的形成，其基本上是不违反社会利益的，也就是说，在一个成熟、开放的社会中，民众的利益可以充份的给予表达，在一个沟通的历程中逐步形成公共理念。简单的说，公共理念的基础来自于社会的认同，这种社会认可我们称之为社会理想。总之，公共理念与社会理想在一个常态或成熟的社会中是不相冲突的。

可是，我们发现一种严重被扭曲的情况是，我们并没有认真检视或征询过什么是我们的“社会理想”。2020 宏愿在意识型态机器的有意强化中形成了一种“总体性言说” (Totality Discourse)，自行辩护或自我合法化，具有压迫、支配、统治的“主人言说” (Master Discourse)。我们不能太快去追问“总体性言说”的好或坏，那不是我们要处理的；我们的问题应该是，“总体性言说”是如何形成的，当把 2020 宏愿作为公共理念被接受之前，我们是否认真考察过社会理想，或清楚的说，“总体性言说”是在什么样的状况下形成的。

沦为全权意识型态的工具

2020 宏愿为全权意识型态的工具并不是因为 2020 政策本身有什么不妥，我们所质疑的是，2020 会变成某种权力的化身，它具有辩护某个团体或组织的合法性统治，达到支配的目的。2020 之所以具有权力的作用，就是因为我们分不清政策本身和利用政策者之间的暧昧关系，这意味着，公共理念并不真正是因为社会理想的反映，而是有一种有步骤、有计划的集体灌输下巩固权力机器的统治，甚至近乎威胁的强制更全面的支配。

“总体性言说”混淆了视听，使民众的利益不被置放在公共理念和社会理想的考察中，因为把公共理念的支配变成了权力的拥有，其中就牺牲了社会理想，强行将公共理念与社会理想等同起来 (Identification)，犯上了顺序倒错的现象。我们可以想像由下而上 (From Below) 和由上而下 (From Above) 的不同，2020 基本上就是先假定了其形上学的合法性 (Metaphysical Legitimate)，然后从上而下的普遍形成“总体性言说”，带著全权意识型态的功能，掩盖了权力赤裸裸干预的事实。

凡与“总体性言说”形成张力的都被边缘化

2020 的“总体性言说”就像是黑格尔 (Hegel) 所言的“凡现实的就是合理的，凡合理的就是现实的”，其结果必然以删除局部、差异、个别、偶尔、非连续性为前提的。为了“求同”，可以合法地采用权力来“去异”。这就为什么说“总体性言说”具有压迫和统治的理由，因为它的成功就在于牺牲了“个体性言说”，任何与“总体性言说”形成张力的都一再的被“边缘化”。

稍为具有清醒批判特质的人，其命运终将落入一种“内在流放” (Inner Exile) 的悲剧中，一般的知识分子总是在“个体性言说”中保

持对“总体性言说”的距离，这意味着他总是避免将“总体性言说”变成全权意识型态的权力掩饰，重新把所谓的公共理念带回到社会理想中，以批判种种来自伪装了的权力支配和统治。“内在流放”的现象是为了抗拒沦为全权意识型态“主人言说”的帮凶的危险，换言之，他并不是非理性的否定“总体性言说”，只是他不同意丧失了批判能力的“求同”。总之，“去异求同”不免会有压迫的权力介入。

公共理念在原则上是因为以普遍共识的条件为基础的，只是我们担心 2020 宏愿已流于意识型态，共识只不过是“被生产”出来的共识，共识不具有“由下而上”的特质，它更多是在意识型态无限扩散下的“假共识”。

“个体性言说”遭到放逐

哲学家提醒我们：“恶魔不是以魔术来征服人的意志，而是以虚构的价值来诱惑人的意志，奸狡地混淆善与恶，诱惑人的意志服从它”。这里的引文当然不是说 2020 是恶魔的意思，但是如果它为某种权力机器的工具，就可以发挥了恶魔的作用，我们非常担心这种现象是越来越明显；因为 2020 宏愿当被视为“全民共识”时，我们俨然发现“个体性言说”遭到了再一次的“放逐”。

2020：一个方法论的问题

关于 2020 宏愿的学术论著，在马来知识菁英的圈子里累积了不少可观的成果，这也许拜政府直接间接的经费补足之赐；而华社学界在这方面的表现却远为逊色得多。不过，无论是马来知识菁英或华社学界，在论述 2020 之际，却有一个共同点值得商榷，那就是在对 2020 宏愿的学术分析上，往往忽略了最攸关重要的“方法论”甚而至于违反了“方法”的基本原则：“整体性”（totality）。

何谓整体性

马克思在《哲学的贫困》（The Poverty of Philosophy）一书中曾指出：“经济学家向我们解释了生产怎样在上述关系下进行，但是没有说明这些关系本身是怎样产生的，也就是说，没有说明产生这些关系的历史运动”。马克思的讲法正是表明了“庸俗经济学”与“政治经济学”的不同，而后者恰恰接近于“整体性”的方法。

“整体性”作为一个范畴式的论述方法，旨在从一个历史或世界的整体方面来看待问题，一方面使我们更清楚把握现实，一方面又清醒地揭示并批判实践过程中所造成的种种扭曲。

整体性是一种寻找差异的方法，通过整合、协调而迈向更高的统一发展，因此它一方面接受差异，另一方面则注意到变化过程（process），包括权力的、结构的、社会的、世界的和人自身的变化等等。

只有在整体性的范畴下，我们才能清楚意识到 2020 宏愿在未来 26

年的实践行动之遭遇和现实的种种可能性。在这一范畴下，无论是对资本的累积、市场的货币运作，还是对消费的机制和生产力的科技化，均不忽略从历史发展活动的“关系性”方面去考虑。换言之，整体性要我们不孤立的去处理 2020 宏愿的错综复杂性，而普遍触及到人的活动诸面向（族群关系、劳资关系、商业伦理、社会价值），作出反省。

2020 宏愿的片面性

基本上，对于 2020 宏愿的论述，国内学者常常落入一种片面、孤立的方法进路上，一味囿限于反省如何增进生产和提升生产工具，却未真正过问，究竟是在怎么样的一种活动状况下来增进生产量和提升生产工具的。这里正涉及到我们是否注意到“关系性”范畴（Categories of relation）这一问题。我们不能把注意力纯粹放在经济和科技的物质性条件上，因为在这样的社会实践活动中，它的诸多因素往往是在物质性条件以外的。我们应该更关心的是：在怎样的一种活动状况下会产生上述的条件，在上述条件形成中又如何构成对活动本身的扭曲；在这样的关系在进行时是否遭受到破坏。

没有从一个整体的关系性活动来把握和认识 2020 宏愿的条件性、可能性、发展性，必定落入教条和危险。经济学家如片面的以经济或技术问题为着眼点论述 2020，便无法就社会关系，权力互动，文化精神等层面去铺陈探索；学者如站在某一族群或宗教的本位上来致力讨论，便会忽略了其他种族或宗教，甚至之忽略了在互动（Interaction）的脉络中去关照“族群关系”的互为主体性（inter subjectivity）。过度集中于某个族群、某种宗教文化的强调，会造成“中心——边陲”的“主从关系”，而所谓的“多元”就不免流于形式。

因此，除非我们把 2020 宏愿放在整体性的框架中去思考，不然我们无法透视其中存在着的差异、多样。整体性方法发展出这样一种批判的可能，使我们在关照整体之余而不忽视“差异”之辩证性，避免流于

一种独断和片面，并且，从种种的复杂性结构中避开权力运作的支配和宰制。

无论是马来知识菁英或是华社群体，都应该采用“整体性”的分析方法，扩大论述的界域和范围，深化理论的多面性和全面性。这样，我们才可能就科际整合的角度来处理我们的问题，例如科技与人文（家庭）的关系、经济发展与生态平衡、社会进步与文化价值、政治与财团垄断等等内在关系之辩证，而不会只纯粹的看待“科技”、“政治”、……。

我建议华社必须与马来知识菁英有长时期的观念层次对话或交流，而首先，应该相互翻译彼此的论点以为参考，以更多促进彼此相互理解，置放在辩证的历程中开展出“整体性”方法的使用。

资本主义鸡飞狗跳

马来西亚现在上上下下，正是迈开大步朝着二〇二〇方向飞奔而去，最明显的转变，无外乎工业和经济结构的越发复杂化。也就是说，西方那种大型企业和独据垄断的资本主义型态将逐渐地扩大形成，最后，这样一部大机器将渗透入政治和政党权力运作场中，甚至侵犯了私人和公共领域的开放和自由度。

就国内种种经济学的分析中，我们不能不去留意某种扩大中的企业组织，其中结合了跨国公司的资金和技术的流动，进一步的垄断国内的市场活动。大体上来说，我国现阶段的经济模式更多是一种“资本主义”（Capitalism）而不是“市场经济”（Market Economy）。按布劳岱（Fernand Braudel）的说法，市场经济与资本主义是两种不同的经济范畴，前者开放且透明，有机地扩大到更普遍的大众参与，而且利益的分配是可预计的（Predictable）按一定的规律（Regularity）给予自由、公平的竞争和运作；相对的，后者却沦作与少部份资本家的风险投资，不具开放和透明，利用一定的控制和干预，形成资本的过度集中，更甚的是兼并对手造成市场垄断。

越愈依赖国家权力的干预

大体上而言，资本主义与市场经济的区分，照国内的情况来看，即是大型企业与中小型企业不同运作的差异。大型企业将由联合垄断和霸占的手段来操纵市场，以确保高利润的持久性收入，扩大资本的应用范围；而中小型企业则在大型企业留下的部分空间中求生存，只保存机会

的游击性活动。国内社会发展的趋势，中小企业的发展空间越来越困难，而且往往落入“大鱼吃小鱼”的悲剧性结果，而相反的，大型企业则益发膨胀，形成庞然大物，操控市场机制。

这几年来，国内的工业经济越来越依赖于国家权力的干预，尤其是那些跨国公司和大企业财团，很少不与国家特权形成关系的，这种垄断性的资本主义不限于私人企业界或资本而已。它与“国家资本”或“政党资本”形成的联合，分享着利润与权力的重重关系。表面上看来，我们从国内市场走向国际市场，需要国家力量的积极介入，这也就暴露了一个事实，国家所拥有权力必须越来越多，在他们可控制范畴中进军国际市场。国家资本与大型企业在不断的反馈过程中，最后则牺牲了中小企业；或更甚的是政府与企业之经济结构形成支配、操纵的关系，而一般的人民永远是被支配的，最后则是贫富差距拉大，形成另一种类型的集权统治，牺牲了民主和劳工权宜等为代价。

个人行动遭致无遗的监控

我们必须承认的是，资本主义化的国际浪潮是无可抗拒的，但若是过份的强调，却是危险而不合宜的。市场的开放并不表示人人皆有公平竞争的能力，相反的，更多的垄断和少数控制的局面越发形成，它们可以“包”下所有的市场活动，甚至媒体、教育、政治与公共范畴的东西。这种过度集中式的操纵，可以荒唐到决定我们该生产什么、该发行什么、该消费什么；该看的、该读的，在哪里工作，甚至是政治系统的如何运作，都给我们“安排妥当”。换言之，人的自由意志和权力相对的萎缩了。

表面上看来，我们比从前富裕，但是，我们能够把握的事则越来越少，甚至为了竞争而压低工资也是无可奈何的。甚至可以因此而推论出：“有效力的政府即是独裁的统治”的必然结论。资本家与政治家，再也无法明确区分他们的身份了。

究竟国内大型企业的垄断有多严重，我们不得而知，但可以肯定的一个事实是，一种“党国资本主义”的新兴操控不断在运作中，“成功的企业家即是政治的菁英”已越来越明显，“金（钱）权（力）政治”的现象越来越多。

需要政治经济学的批判精神

亚当斯密（Adam Smith）所谓“看不见的手”并不那么的“神秘”，今天的资本主义型态已经越来越复杂了，所谓“看不见的手”即是某种被掩饰起来的操控和支配的行为，而且进一步“合法化”，坚固垄断和独占的市场运作。经济活动越依赖政治权力，也就越有力量，这是每一位“成功”的企业家都明白的一项“真理”！！

自古以来，金钱与权力就是一对连体婴，我们对当今商业社会的分析（经不能局限在纯粹的经济身上），而是在所谓的“政治经济学”上分析现今资本主义体系的重重复杂性逻辑，批判金钱与权力的共犯结构。国内现今的言论分析，很少扣紧着这个方向做分析的，面对未来国家经济的可能性发展，有必要采取“政治经济学”的批判理论。

党国资本的干预和垄断

二〇二〇宏愿作为一个政策性的指导纲领，究竟是减少了国家角色的介入还是强化了国家的干预呢？这是一个值得深究的问题。

民主政治发展的理想，是更开放的允许人民对公共事务的自主性参与；也就是说，国家强势的运作将随着开放的历程而渐渐退隐，让人民有更大的空间去进行各种活动。首相在多个场合一再的提到“私营化计划”的责无旁贷，是国家发展的根本基石，而且还允诺，经济力量将由政府督导转由民间投资，落实开放的市场经济。

理想上，私营化计划好像是减少了政府的过度干预和垄断，但事实推动起来却不尽是如此。我们认为，为了提高经济竞争力、效率和生产力，私营化是权宜之计；加上减轻政府行政和财务的负担，以达到国家财富分配散落民间的目标，私营化的政策的确能如此致效。可是，情况的发展并非理论的假定如此就如此的，甚至我们看到一个危险是，私营化并没有减少国家干预和垄断的功能，相反的，它反而加强了干预和垄断的合法性，而且是在一种隐蔽、不具透明的状况下进行的。换言之，“政——商”、“党——国”的互馈关系，成了一种新兴的干预和垄断。

政 / 商互馈关系的复杂结构

首先，我们注意到私营化计划落实过程中的一种“权力转换”和“利益分配”的巧妙性运作。在过去，政治家与商人的身份鉴定是容易

且清楚的，但在现今则不同，政治家往往又兼具了某某财团的董事或股东之类的。再说，今天的政治再也不是依赖军事和武力，甚至意识形态的政治狂热也退烧了，剩下的，就是那赤裸裸的金钱，拥有政治权力和拥有金钱是同一回事，两者缺一不可，要拥有权力，除非有财团支持，不然就无法得势。简单的说，纯粹的政治权力业已不存在，存在的则是“政/商”的“妾身不明”复杂结构，换言之，“玩政治没有钱，免谈”。亦政亦商的政治结构并没有改变国家的角色，相反的，国家的角色反而扩大了其干预的领域，由政治、经济扩大到公共空间。因此，以“发展”为由作为巩固商界或财团的支配、自然的必须强化政府的操控角色；以利经济发展为由，实际上也就合法化了国家的干预。

国家干预的功能不再依赖军队、警察、监狱和学校，而是将一切都纳入市场的机制中，使用软性、隐态的控制，更甚的是，除了政治的理由，还加入了经济的理由，这就是“权力转换”和“利益分配”的具体表现。国家表面上看来不再像从前那样强势，但它那种干预和垄断的型态不减反增，为的是稳定市场的功能，以利“政/商”的利益；更好说，是为了“党国资本”。

权力转换与利益交换和分配

前面提及关于“权力转换”和“利益分配”中的政/商关系，具体的表现，就是“党国资本”的企业化经营。换言之，政党政治是在资本的商业经营中扩张其权力支配的范域。在“私营化计划”的推导过程中，直接且首先获得利益分配的，毫无疑问的，就是在政党政治运作下的执政党。因此，政党最快介入了私营化的利益分配中，成了最有利的受害者，其目的，也不外就是巩固了该政党的支配力和资源。所以，所谓的开放经营并不如想象中的合理，执政党为了党利益及其在未来的势力，除非它能在保证自身在开放中仍有足够的力量维持它的优势，将私营化纳入“党国资本”的内在转换机制中，不然，它又如何会“开明”

和“勇敢”呢？

我们可以清楚的注意到，私营化的动作只不过是“国营化企业”转手到“党营企业”中。换言之，这是换汤不换药的做法，所谓“私营化”的民间企业家无不与政党和国家高层人士有关系，甚至那些企业家本身就兼有政党或国家内部的要职，关系密切的程度更甚于前。更糟的是我国愈来愈不容易窥破其中的错综复杂的“伙同”结构。因为权力的执行者仍然是由这些人来掌握着，“做贼喊贼”的声音频传，但是其效果却并不彰。试想，是谁在掌控国家，难道不是政党为主政治下的执政党吗？又，执政党的“党国资本”可能不介入国家整体事务的运作吗？总之，它意味，人民的力量愈来愈小，离民主政治的实质也就愈来愈远。

公共领域的被殖民

今天我们奉准为“全民福祉”的二〇二〇政治纲领不也就是“党国资本”运作下重新扩大国家干预和垄断的“最大藉口”吗？为了有效的执行政策，无法不去夸大“全能政府”的功能的；这种种预期的发展和管理下，国家亲临充当指导干预的角色。国家以二〇二〇蓝图取得了有力的措施激发社会的科技需求，强化企业与科技的联系，力争科技与经济的良性循环发展中。以“科技立国”为由，却是加强政府的科技决策部门和主管部门，事实上，是更有利于“党国资本”的合法性支配，只是它的理由可以扩大作宣称其“伟大”、“全国”等託词的。

我们越来越担忧的是，我们究竟还存在着怎样的“公共领域”（Public Sphere）？私营化的“私”究竟存不存在？因为我们可以看得见的是，国家表面上看来是隐退了，事实上，“党国资本”却扮演了国家的功能，更甚的是，它操控的范围远比国家还来得大；这就意味着，我们拥有民主的可能性愈来愈萎缩了。

知识与权力的共犯关系

——论马来知识社群的文化现象

巫统党选之前，各大报争相讨论“新马来人”这概念，华文报也努力转译刊出。知识在此政治现实中发挥了革命性的颠覆功能，成功的营造某种有利的气氛，从封建社会的宗法政治（嘉化的象征：德高望众）过渡到资产阶级的经济政治（安华等人的象征：青年才俊）。这次结构性的转化是一项“典范革命”（Paradigmatic Revolution），“新马来人”赋予了理论的依据，而象征着“学术”、“中立”的马来知识社群在其中扮演了极重要的思想任务。

这股文化现象连华社也颇感到惊讶，不断追问：马来知识菁英受过社会科学训练的究竟有多少？的确，马来知识菁英早已形成一股可观的力量，在训练有素的情形下，肯定在未来国家权力整体的运作中，关系着其中的变化因素。然而，问题不在于这群马来知识菁英究竟会形成怎样的影响；问题应该是，究竟我们是如何揭露知识社群与权力机构的反馈逻辑？知识如何形成赤裸裸的权力宰制？一言以蔽之，知识与权力有没有“共犯”之嫌？

知识具有权力的宰制作用

毫无疑问的，知识的宰制（Domination）是一种非暴力的掩护，也就是说，知识暗含着权力的结构性运作，配合着国家机器采取“软性”、隐藏式的操控。表面上看来、知识是中立的，再加上“学术”的旗号，更是合理地辩护自身假定的意识型态；所以，所谓的“客

观”果真的是毫不预设立场吗？这显然是值得怀疑的。尤其当知识在权力核心的地带运作时，往往构成对权力的保护或挑战，一般在国家机构任学术人员和大学任教席的，很少不涉入某个权力组织来进行学术研究的。

知识一方面可以反映实在，但也可以进行欺骗。在德国纳粹的时代，许多大学教授和专家的研究，无不合理化的辩护希特勒的德意志民族主义思想，也处处寻找诋毁犹太人的所谓“证据”，他们的方式也是“学术”的。可以这么说，知识一定关系到权力的问题，它不是赞成就是反对，都涉及到权力，如做研究需要经费，为保护不失去教职，不能有偏激性的反对言论，进入主流构成影响等等。所以，知识无处不在权力的结构中运作。好一点，知识变成商品贩卖下的交换，坏一点，就沦为某种意识型态宰制的服务工具。

知识分子是一个没有“生产工具”的群体，本质上，他们并不属于任何阶级，因为他们的活动并不明显代表那一层的利益关系。换言之，知识分子往往只能依附于某个团体，而在国家机器的权力无孔不入的情况下，他们往往落入某种权力的团体中。名义上好像是为服务而贡献研究心得，事实上，却成为替某种宰制阶级做合法性辩护的工具，在学术研究的中性保护下，进行一些赤裸裸的权力操纵。知识与权力一拍即合，形成反馈的逻辑。所以，所谓的智囊团，不也就是利益分赃者，知识分子在其中，可以做出羞耻的勾当，巩固自身的学术霸权。知识沦为贩卖，良知也溃烂扫地。

自古文人与权力结构的关系，似乎只能有两种命运，一是被利用，一则是被放逐。苏格拉底的死是言论的迫害，屈原的死则是良知的迫害，那些为权力抬轿子的人才获得自保，被卷入权力核心的，少有不丧失批判力的。知识分子在平顺的时代同样容易失去知识的自主性，权力永远是一个诱人的结构，纳入此结构方得分享其中的利益。知识加上权力的运作，就形成某种利益集团的剥削功能，强化其宰制的逻辑，而那些“知识的少数权”就成为被支配的对象，或被迫放逐到边缘去。

马来知识界为权力与利益服务

“新马来人”的被炒热，就是马来知识社群一次成功主控媒体与舆论的范例，公共领域的公开论述掩盖了权力的暴露，偷换了权力集团的运作模式。事实上，这种以知识作为包装的，更是危险之致，他们可以合理化某种观点，再以他们的学术涵养来担保某种权力的合法性。理论如何“中立”，如何免于“权力介入”，这是任何知识分子无法处理的；换言之，知识本身就体现为一种权力，这种权力若不依附于某一种权力，就是挑战某种权力，没有第三种可能，“中立”只不过是一则不容易识破的神话。在我看来，知识若要免于过渡依赖权力，就必须是“非中心化”（Decentralization）的。也就是说，知识分子的身份一定是游离式的、滑动的，他不固定于某一种权力结构中，继续保持其自主性。当然，这种游离或滑动的知识分子往往都是时代的悲剧人物，免于权力的宰制，免于潜意识型态服务，才意味着知识保有自主性之可能。我们看见马来知识社群所谓的“知识”，事实上暗藏着与权力构成“共犯”的关系，透过国家权力机器（学术单位、报纸舆论、媒体）形成绝对垄断的危险。如何保持某种批判的清醒，这是历世历代知识分子永远都学不好的；或许，知识与权力在本质上老早就是一对孪生兄弟。培根（Bacon）说“知识就是权力（Power）”就说明了拥有知识也就拥有宰制、支配、剥削的合法性，只是我们老是不承认这个事实！

后殖民论述的反西方情结

——论贞德拉评亨廷顿的反面观点

九月十八、十九、二十日《言论版》连载了贞德拉博士的大作：〈“文化冲突”论对西方有利〉，论据独到，言词中肯，对亨廷顿（Huntington）的论点有批有述，是一篇不可多得的好文章。本文企图将亨廷顿和贞德拉两位学者的论点重新置放在对话的语境中，以铺展出吾人的一些浅见。

“西方中心论”和“后殖民”的对立

贞德拉的大作可以被读成是一篇抗拒“西方中心论”的文章。也就是说，从一个非西方学者的立场去剖断西方中心论者的独断与霸道，尤其是在以美国为首的西方利益集团下，亨廷顿这位大师也难逃其潜藏的意识形态框架，西方中心霸权的支配欲在《文化冲突乎？》的行文中暴露无遗。所以，在贞德拉看来，亨廷顿的学术论据道尽了西方人思考的僵化，代表着以西方为本位的利益，营造有利于西方霸权的宰制性论述，而东方世界的回教和儒教则成了他所拟造出的两大对手。

简单来说，贞德拉和亨廷顿针锋相对的立论，正好是亨廷顿“文化冲突论”的直接反映。两者在不同的文化背景下看待未来情势，即使是现实条件的证据有多能够自圆其说，都不免落入诠释者（hermeneutics）所谓的“先在结构”（Fore-structure）中，或如伽达玛（Gadamer）所言的“成见”。作为一个非西方论者，贞德拉论述的

典型即是指出亨廷顿和其代表西方中心论者的“利益”。西方学者所关心的是“后冷战”的东西方关系，而非西方论者则留意“后殖民”的反西方支配和自主性的问题，贞德拉与亨廷顿立场的差异正表明了两人所依循的论述背景运作之不同利益。

亨廷顿夹带着西方中心论的意识形态框架，其所致力于处理的问题是如何解说未来世界的新秩序，而在以西方为本位的考量下，究竟东西相互潜在的对立因素是什么，在那一种论述的讲路上去观察未来可能有的摩擦和议题。亨廷顿是典型的西方学者，其论作《文化冲突乎？》无法回避或掩饰以西方为本位的立场去谈论“利益冲突”的攸关处境，他所关心的是：西方人或美国在“后冷战”时代即将面对的问题是什么，按亨廷顿推断的结果是将焦点归结到所谓的“文化”上去。

究竟能不能化约的以“文化冲突”去看待东西方的新关系，我们暂且不去多谈。不过，亨廷顿所指的文化究竟是什么，并没有给我们清晰的轮廓，而贞德拉在反驳亨廷顿的论点时，也未尝认真考察过对方所谓的“文化”是什么，却紧张地一味想指控亨廷顿的“西方中心论”。所以，在吾人看来，两者的焦点并未形成。理由很简单，“文化”一词包涵极广，或者说，“文化”并未有特别的指谓对象，它笼统的指出某种特定的生活方式，而这种生活方式可能被抽离来看待吗，这显然不易说得清楚。至少，文化是多层次的复合体，它广泛地包括种族、宗教、价值信念、生产方式、经济利益，所以吾人同意文化学者 Geertz 的看法：文化本身就是意识型态（见氏著 *The Interpretation of Cultures*，第八章）。冲突论之所以成立，是因为文化本身就是一种抗拒性（不一定是封闭性）的意识型态，而亨廷顿的片面论述，正落入这种框架中，贞德拉的批评也不可避免的先假定某种对立的因素存在，虽然两者皆没说明，吾人可以就此断言：意识型态以文化的方式呈现冲突。

因此，那些乐观看待“意识型态终结”的立场就自然站不著脚了，殊不知，意识型态依然存在着，其最直接的表现形式即是“文化”这个复合体。伴随着经济利益的依恃相互性的分享扩张结构，无以避免地存

在着冲突的可能，而语言文字和生活方式揉合成的文化，将在利益之考量和争夺下形成冲突的可能性。吾人认为，贞德拉的举证略胜一筹，点破了亨廷顿的用词含糊。如果说世界秩序中的文化因素存在着“张力”（tension），或许大家都还可以接受，然而是不是必然导向“冲突”，也许就有得好争辩了。至少在贞德拉看来，亨廷顿的“冲突论”多少有点“西方中心论”也就顺理成章了，贞德拉以此进一步再以“对西方有利”的“阴谋论”做为结论自然不足为奇。

“文化张力”不必然走向“文化冲突”

贞德拉推断亨廷顿“西方中心”框架中潜在的用心，在依于一种“后殖民”论述的抗拒，彻底地表露了其中的纠葛。或者说，“后殖民”论述的颠覆矛头是指向“西方中心论”的，反叛支配和牵制，迈向经济和文化层面的自主性。东西方新秩序在“后殖民”论述下即是摆脱支配，实现自主性。贞德拉清醒地指控亨廷顿对“文化冲突论”的阐述下所潜在的“西方式危机情结”，其中无疑地暴露了西方在自大优越和濒临威胁的尴尬两难下，通过冲突论的运作，亨廷顿似乎呈现了西方人的不安和警惕。

吾人认为，贞德拉对亨廷顿的评论许多地方是击中核心，尤其所谓的“冲突论”，相当是一厢情愿所建构出来的神话，这神话中的对手即是儒教和回教。随着“后殖民”时代的来临，西方中心论者势必受到挑战，他们最大的压迫感就是如何持续保有他们的支配权。“后殖民”论述旨在免于支配，这种自主性的觉醒随着东方世界的儒教经济市场和穆斯林崛起的潜力，抗拒被一致化或同质化自然也就成为东方世界文化觉醒的自主性心态。贞德拉论述的处境，明显地采用了“后殖民”论述形式，更凸显了本邦文化自主性的普遍心智，以非西方国家的本位点破亨廷顿的片面性。

基本上，贞德拉一方面反对亨廷顿的“文化冲突”，却也一方面落

入以文化冲突论为论述的思想框架，这种对立即是“西方中心”和“后殖民”的对立。换言之，这里所谓的“文化冲突论”被转换成“后殖民”对抗“西方中心”的冲突方式，彼此以不同的诠释点为依据，贞德拉并不能否认以“后殖民”的论述形式铺成“文化冲突”的实质内容。

吾人不认为“冲突是否存在”是问题的核心，顶多我们承认之间有所谓的“张力”存在。“张力”之存在是因为存在着异性的事实，是不是就此跃升到所谓的“冲突”，并不能单凭几个个别例子就可以说清的。贞德拉与亨廷顿的针锋相对，正是太快假定某种冲突的必然性，贞德拉批评中假定了亨廷顿则过份凸显“冲突必然性的危机反应”。两者的推论均有一厢情愿之嫌。

迈向普世命运的论述——第三条路

坦白说，亨廷顿的《文化冲突乎！》一文论据贫乏，了无新意。比起九一年出版的《第三波动：二十世纪末的民主化》（The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century），亨廷顿的论证的确缺乏严格性，不免令人怀疑其学术的真诚何在。

话又说回来，亨廷顿论著中一再提及关于儒教和回教的问题却也很吸引人。他在《第三波动》强烈的指出民主化运动的两大障碍：儒教文化主导的亚洲地区和伊斯兰教支配的穆斯林国家。亨廷顿认为儒教与回教均在实践上缺乏了形成民主化运动的要素，虽然这两个传统在理论上可以疏解出民主化的理念。亨廷顿论证说，在一种威权统治的意识型态传统下，很难将权力让渡到老百姓的身上；也就是说，在一种异于西方基督教传统的文化性结构中，民主化的实践均有其一定的困难，至少在许多例证上找到儒教和回教文化区未发展出民主化运动的实例。

其实，在吾人看来，西方仍未走出“冷战”期的心结，基本上他们依然高度关切世界民主化潮流的，只是这回的对手不是共产主义，而是古老文化的两大阵营：儒教与回教。摇摆于“后冷战”和“后殖民”

的对立中，关于人权的问题（甚至环保问题也在“反殖民”情绪中构成与西方中心论的对立）将是最大的争议点。换言之，在“后殖民”的坚固论述框架下，东方世界的强烈自主性要求很可能会诘难所谓的“西方标准”反指控西方在人权和环保问题的殖民主义的心态。所以，一方面我们囿于反“西方中心论”的情结下，连带的唾弃西方人权观或环保标准的认真，以说成某种文化支配和利益殖民为由，再依此逻辑全盘否定来自于西方的任何“文化因子”；另一方面，西方学者在无以摆脱非西方世界的“反殖民”情绪下，势必更加剧彼此间的意识型态包袱，到时候，坚持人权价值的普遍性理由在“文化问题”，而这两方阵营对立尖锐化的结果，也就牺牲那些介于之中的“非西方中心论”的人权或环保分子。

这里也就引进了一个关键的问题。“后殖民”固然有理于拒绝“西方中心论”的观点，但是，“后殖民”的非西方国家无以避免地必须从西方借助先进技术和知识，而之中究竟如何拒绝西方式的市场经济的资本主义社会，这恐怕是“后殖民”论述无法回答的。所以，从“文化冲突论”所引伸的问题，将会是一个关于如何区分什么是“普遍利益”，什么又是“反殖民情结”，尤其面对像环境危机这种“普世共同命运”的抉择性课题，“文化冲突”的事实更具表面化。究竟谁能在“西方中心论”和“反殖民情绪”的错综复杂泥泞中走向对“普遍命运”的思考和坚持，肯定将是这一代东西方学者要共同面对的；也许沟通是唯一的途径，然而更重要的是彼此坦诚地抛弃意识形态包袱，超越“西方中心论”和“反殖民情结”两相对立的心结，共通寻找出“第三条路”——普世共同命运。

反西方情结的二律背反

现在全国上下从当官的到开德士的，无不对西方国家抱持怀疑态度，每一天报章的文字都提醒我们维护自身的利益和尊严，似乎告诉我们这样一套逻辑：要摆脱支配，唯有反对外敌，而西方是我们的敌人。

我们已习惯于津津乐道我们的领袖是如何的“有正义”、“有道德勇气”对西方国家还以颜色，而且还沾沾自喜于我们的目前的成就。2020 是我们的“乌托邦”，任何不同或不利于我国的，都一概被视为是对我们的“乌托邦”的挑战；因此，为了捍卫伟大的“乌托邦”的来临，唯有建构某种反抗的逻辑，才能化解种种障碍。这种反抗的逻辑是一种“主体的发现”（THE AWAKENING OF SUBJECTIVITY），其内核的辩证力量即是代表肯定（THESIS，正）的“自信”，和代表否定（ANTITHESIS，反）的“仇外”，最后形成一个综合（SYNTHESIS，合）的“内聚”。

“主体性的发现”沿用了黑格尔（HEGEL）哲学的辩证法（DIALECTICS），在所谓的“正-反-合”历程中节节上升，强化“主体”的自我同一（SELF-IDENTITY）。在国际权力外交上，为了对抗西方，我们努力促成“亚洲主体性”或“太平洋主体性”的形成；对于国内权力运作方面，为消除外力的干预，则鼓励“马来西亚主体性”。因此，可以这么说，在 2020 乌托邦的前提下，任何可能破坏我们迈向 2020 稳定步伐的权力都一併置入“辩证”的方法中，先是夸大“冲突”或“矛盾”，再以此消解“冲突”或“矛盾”，一方面打击外敌，另一方面则统一全面意志，最后也就必然强化了 2020 乌托邦实

现的可能。

简单来说，“仇外”的逻辑提供我们反击的武器，假想敌人意图不轨，指称“帝国主义”、“西方霸权”是想支配我们的权力；“自信”的觉醒提醒我们一定会成功的，每年百分之七的增长率必须在一种“安全”、“稳定”的状态中，以实现“先进国”、“工业国”的美梦。总之，“仇外”与“自信”辩证运动，直接的效果也就扩大内部的统一，排除“差异意识”，以加速 2020 乌托邦的来临。

解构西方这个宰制世界的中心

“仇外”与“自信”的辩证是一种“去中心化”（DECENTRALIZATION）的过程。西方是我们欲解构的“中心”，这个“中心”仍然蠢蠢欲动的想支配我们，所以，西方的一举一动都展现作宰制的动作，在“去中心化”的过程中，外国西方的言论、媒体、价值观都成为被解构的内容，言论成了“具有支配意涵的言论”，媒体成了“具有权力宰制功能的媒体”，价值观则也沦为“文化霸权（HEGEMONY）操控之意识型态”。总之，凡来自西方的，我们都一概不相信，并冠以种种名目的“阴谋说”，管他亨廷顿（HUNTINGTON）的“文化冲突论”或是克林顿的“人权外交”；都视作为威胁、死敌，所以为了对抗西方的种种，我们有了所谓“现代化不等于西化”、“建立太平洋家庭”等等。

仇外与自信是内聚的催化剂

“仇外”与“自信”是“内聚”的催化剂，统一“普遍意志”（GENERAL WILL）以对抗特别的敌人，全国上下万众一心，荣辱与共。我们的领袖和媒体都一再灌输我们一种“处处为敌”的感受，紧张兮兮、疑神疑鬼，强化内部力量的统一。为了免于西方的宰制、支配、

统治，“内聚”能爆发出无限的潜力，壮大对外敌抵抗的能力，也加强了自身的能力的认同。

“反西方中心”是一种复杂的情结，在“仇外”与“自信”的辩证过程中，俨然在“中心”的同时却又形成了“新中心”，扩大另一种支配形式的合法性依据。这就是所谓的“二律背反”（ANTINOMY），意思是说，“正-反-合”的辩证在它的扬弃（AUFHEBEN）过程中，走向了反面，在否定支配的同时却产生了新的支配。一方面以多元论述“去中心”对抗外部世界（EXTERNAL WORLD，西方）的支配，另一方面则以单一论述“中心化”达到对内部世界（INTERNAL WORLD）的宰制。所谓反对“西方中心”、反霸权、反支配，却在为了反西方中心，反霸权、反支配之同时，转而以暴力的方式牺牲了自身内剖的多元、差异、多样性。这就是“内聚”的灾难性后果。

对抗外在支配强化内在支配

“二律背反”指出了一种“走向反面”的事实，为了对抗外在的支配而强化支配内在，必须以牺牲内部的多元为代价以集中全力来促成外在的多元。但问题是，“仇外”与“自信”这样强而有力的辩证的结果也就是必然导向一种“新权威主义”的扩大，“新权威主义”的内核就背负着“中心化”、“支配性”、“霸权”的原罪。因此，在将“仇外”与“自信”的辩证逻辑“永恒化”、“绝对化”之时，一方面我们会情绪地、非理性地排斥任何来自西方的观念（民主、人权、生态保益），无法冷静清醒思考何者是优、何者是劣，另一方面，则将自身内部纳入一种“过度自信”的封闭、独断的伪装中，萎缩了自我批判和反省的能力和勇气，纵容某错误的或坏的现象（贪污、金权政治、司法不公）。

“反西方情绪”的二律背反走向“西方中心”的老路，成了某一个内部被夸大、掩饰下的“中心主义”，以对内部的支配逐步扩大。这意味着，国内存在着的“差异”（语言、文化、宗教）却渐渐趋向于“一

致化”，其危险性最后就是造就“中央集权化”、“全能政府”、“无误领袖”、“反对党无用”的可怕后果。

我看到某些低能、无知的知识分子还振振有词的加入“反西方中心”情绪的阵营中，根本就未曾警觉“二律背反”的逻辑，加速助长“中心化”的力量，是帮凶，也是共犯。这些缺乏自我批判的知识分子将来一定要负起种种可能的悲剧性后果，因为他们在“二律背反”的过程中提供了“中心化”的有利条件，而我相信，“中心主义”无限扩大的结果也将进一步把这一类知识分子给扬弃。

知识人喜为权力抬轿子

也许是我们丧失了基本批判的能力，或是我们喜欢为权力抬轿子，又或者是在“仇外”和“自信”中冲昏了头脑，根本就无法勘察“主体性”自我意识形成的危险性，忽视了“中心/非中心”、“支配/反支配”的相对性。总之，我们此时此刻是必须严肃面对任何视为理所当然的意识型态，揭露某种伪装、掩饰下的“二律背反”，严防“非理性的仇外”和“过度的自信”；我相信，这是知识分子应用的思辩能力，不然，我们宁可选择沉默表示中立，以避免胡言乱语而暴露自身的无知和低能。

当知识分子加入促成 2020 乌托邦的实现时，所应抱持的是一种“否定的辩证法”（NEGATIVE DIALECTIC）而不是“肯定的辩证法”（AFFIRMATIVE DIALECTIC），我们必须学习避免落入某种假定的立场中，不然我们又何以有可能成为清醒的知识分子？甚至我们是如何充当某个意识型态机器的打手呢？“否定的辩证法”警示我们对任何视为理所当然的事物保持某种距离，尤其是在一种集体潜意识的运作中最容易失去分辨什么是意识型态、什么又是真实的，“否定的辩证法”不急于采取立场，也不过早下结论，更是不易于轻信任何未经批判的观念，无论它是来自西方或亚洲。

“仇外”的辩证

——反西方的非理性因素

谁是西方？

前后这些年间，国内的报章、言论与传媒是很热闹的。一方面，我们带着高度的“自信”关切国家迈向 2020 全面发展的宏愿；另一方面，我们挑动了积极的“仇外”心结，以反扑种种不利于我国或有辱国家领袖的言论。

从早先西方环保异议分子对我国的指责，我们斥责他们是“殖民帝国主义的帮凶”；美国以人权为由对东亚外交事务频频干涉，我们控诉作“世界霸权独大的支配野蛮”；澳洲总理的胡言乱语与英国《泰晤士报》的不实报导，我们均视作是“有损国格”、“别有居心”、“不良意图”。除了积极在言论反驳外，我们的后续动作还采取了种种报复和制裁，以警示西方列强勿再嚣张。因而，基本上，我们均对这些国家或人士都渐渐保持某种距离，甚至还以不友善的回应，以捍卫国家独立、自主，有尊严、有国格的国体。

这些现象的激发，普遍地塑造我们已熟悉并习惯某种“仇外”的心结，老百姓在茶余饭后的闲聊中，也不免出口辱骂“鬼佬”的霸道，压根儿地认定那些洋人领袖和传媒都不怀好意、居心不轨。在“仇外”的心结中，最大明显的效应是凝聚老百姓全体力量，集中普遍意志（General Will），形塑生死存亡挣扎的危机性存在的事实，就是助长了“新权威主义”的有利气氛，非理性的排斥任何来自西方的意识型态

和观念，甚至推进一步，就萎缩了内向性的自我反省和检讨自身的“可错性”。

西方的荒唐，国内也上演

可以肯定的是，先进国或地区对待第三世界国家往往还带有殖民主义的老大哥心态，尤其是当这些国家本身遭遇经济考验和市场危机时，因而挟持着利益支配的理由，就在国际社会上频频运用他们野蛮的权力（联合国特权国、人权外交、环保标准、国际压力、传媒舆论），箝制第三世界发展的自由空间。因此可以这么说，这些西方大国是有“策略”、“阴谋”的对我们“动粗”的，以打击我国在国际上的潜力和反击基础，进而合理化操控世界，达到经济的全球支配权。

不过，话又得说回来，无风不起浪；况且，也不是什么深仇大恨，何以一些听了叫我们“刺耳”的话会传回来国内呢？这是我们应当深思的。我相信国外的领袖和媒体多少都会扭曲，甚至捏造、虚构某些不实情结（售卖军火，领袖贪污），所以我们不能毫不批判的听信他们，甚至纵容他们矮化我们的国际形像。但是，我也相信，无论是那个政府或领导人，他们都会有犯错的可能，如果别人出言不逊，一次二次讲些不利我们的言论，还可姑且认为那是夸大不实；可是，要是别人三番四次、喋喋不休公开指正我们的错误时，也许就不如此单纯，不可能轻易的以为那又是什么“阴谋”、什么“居心”之类的想法。我会进一步详细追查：是不是“可能”存在着这些事实？

我们不能一味的以“仇外”的推断来一笔勾销任何传媒的言论，即使是错误的信息，也是事出有因，再大的误会或错误报导，总是能知道何以会是误会，又究竟错在那里的。我们应该理性平和的去聆听他人的言论，以免在一种情绪性的“排外”中错失了了解一些可能的“真相”，进而，也好使我们检讨是不是有必要“改善”。

因此，不能一概的先咬定别人的话都是胡说八道，是“殖民主

义”、“帝国霸权”。否则便会忽略了某些存在着的“错误事实”、。我所担心的，就是这种“仇外”逻辑极端化的结果，会使我们放弃、忽视了追究真相的热情和努力，纯然陷入“仇外”的“媒体煽动对峙”中，不分青红皂白、不负责任、非理性的“自我辩护”。这种情况最恶劣的结果，就是牺牲了我们独立思考的能力，落入“善意的欺骗”中。

我们未必比他们好

前面说过，“仇外”的心结是“内聚”的催化剂，有了外面的共同敌人（美国、西方传媒），我们内部就能共济一舟、荣辱与共，集中意志地努力实现 2020 全面发展的宏愿。但是，“仇外”的副作用，则是形成了“新权威主义”的意识型态，对某种“全能政府”和“神圣领袖”的假相，失去洞察。我们在“仇外”的逻辑运作中，太过容易拒绝“外人”而同情了自己人，渐渐地，我们的政府在我们的想像中变成了“全能的”、“无误的”、“可信的”，而国家领袖菁英却成了“圣人”、“完人”、“上帝”。最终，我们倒退到神话性的宗教政治，迷恋被支配的快感。

我们必须小心留意我们的“仇外”心结，不要全盘否定不利于我国的言论，也不能武断的认定西方领袖或传媒都是不怀好意、别有居心；反过来，我们却姑息或默许存在着某种“错误”、“恶”的事实，在“过度自信”的情结下，盲目的接受“一种解释”，丧失自我反省和自我检讨的内在要求，更甚的是，助长了某种非理性的“国族主义”，以为我们的国家、社会是“绝对道德”、“无上正义”的，而不再有忏悔、认错、改过的必要。

在“可错性”的大前提下，我们不能太快表态，认定谁是谁非，总要严格明察其中的意识型态纠葛，提升我们对真理的承受，甚至勇敢接受别人的指正，而不一味的老羞成怒排斥所谓“刺耳”的话。在迈向 2020 的全民共识下，我们的国民是成熟和自主的，一方面我们勇敢的

揭露有意破坏我国的西方帝国主义幽灵的支配欲，另一方面我们也不回避检讨政府施政效果，并监督任何造成“社会的恶”和“不公正利益分配”的宰制。

总之，“仇外”是合法的，但得要小心，以免犯上某种集体歇斯底里的着魔似的疯狂，除了要“尊严和国格”，也要“公义和善”。不然，我们若分不清真伪，“随意”控告别人，“假想”他人的恶意，也就自然无权指责别人（西方领袖、传媒）分不清真伪，当然，更严重的是，阻遏了我们民主化的脚步，妨碍我们提升为“成熟和自主”的国民。我想，作为有尊严、有国格的马来西亚，她的表现就在于成功地塑造“成熟和自主”的“马来西亚民族”（Bangsa Malaysia）。

不要把孩子和脏水一起泼掉

——人权是不是舶来品？

在“反西方”情结下谈论人权

在一片“反西方”的绝对呼声中，倡助人权的舆论和处境越形尴尬，轻之就被视作崇洋媚外，重之若与国家总体意识有冲突时则可被冠以“卖国贼”之嫌的。看来，随着东亚自主意识的抬头后，再也不能一厢情愿的谈论人权了；或者说，在反西方中心的后殖民心结下，人权的理论显得格外苍白和无力。究竟在后殖民的处境中，人权的出路在哪？是不是人权等同于舶来品，人权的思考已成禁忌？就因为它伴随着以美国为首的帝国主义心态，人权的价值因而被勾消？如何走出“西方中心论”和“后殖民论述”间的两难（Dilemma），这是本文尝试解决的。

我们大致上要清理以下几个问题：

——如何看待所谓的“人权外交”？

——文化差异是否足以推翻人权的实质？

——亚太国家自主意识觉醒后，如何清处反西方中心的情绪，并发展出后殖民论述的理论自主？而且开展出本地区优位下的人权力量？换言之，摆脱西方中心论的人权如何可能？条件又在哪里？

简言之，什么是脏水，什么又是小孩？在倒除脏水之际，如何能不将小孩给泼掉？这是问题的核心。

与美国或西方划清界线

一直引人诟病的，是美国在经贸的态度上援用了“人权外交”作为对亚太国家的压迫。美国自居正义的化身，振振有词的以“人权”或“环保”为由作为对东亚市场的交换。长久以来，这套帝国主义式的强制促销策略，竟成了维护本身经济利益的托词，暴露出一种伪善与强权政治的本质。

随着中国市场的开放，东亚各国的经贸力量也趋于整合，亚太国家的自主意识逐步成熟，形成一股“反西方中心”的后殖民心态。今年三月份的“曼谷宣言”，四十个国家一致的签署指控人权外交的帝国主义霸权，尤其反对将经援、贸易、投资甚至安全问题与人权问题挂钩。一方面他们暴露“人权外交”的利益交换手段的独断与不合理，一方面则要西方承认文化差异与亚洲价值存在之事实，“人权外交”只不过是后冷战期的一种以美国为主导下的全球性人权标准，所以亚太国家有理由拒绝以“人权”作为交换的经贸关系，进一步指控美国充当世界警察的独裁帝国式控制。

我国首相马哈迪医生在这方面尤其热中于对美国的反击，直接指控美国的“假道学”，特别是针对波斯尼亚内战问题的缄默，更揭穿了美国“人权外交”的偏袒和软弱。换言之，美国的人权外交纯粹为美国人着想，他们想透过“道德的”理由来压制亚太区经贸对他们的威胁，好继续保护自身的市场，而不开放给亚太新兴势力来强占。这样，美国就有了“神圣”的理由来掩饰其对国际市场的绝对主控权。

毋庸置疑的，美国“人权外交”的确是过度包装了，以致于假借人权之名合法化自身利益的宰制。所以，人权变成了美国经贸的“手段”，自然也就招来唾弃。总之，我们有充足的理由怀疑美国的做法，作为后殖民期的亚洲人，我们是有权反驳美国的，因为我们不容人权被鄙视成一种包装下的手段或工具，我们更不愿看见西方中心论的霸道继续纵容他们对世界体系的无上控制。简而言之，美国犯上了“亚太威胁

论”的恐惧症而误将人权当为挡箭牌，害得“人权”蒙遭不名誉的下场。

不是选择“赞成”或“反对”的问题

我们固然无法接受人权外交的利益交换，但却也清醒的了解人权与美国外交不能划上等号，反对美国的“人权外交”并不意味着反对“人权”，这是再清楚不过的逻辑。我的意思是要我们不要过份简单的、权威式的选择“赞成”或“反对”人权思想，因为其间存在着一种辩证的关系。我们必须清处反西方中心的后殖民论述中的情绪性因素，为免我们走上“反人权即反西方”的片面、错误推理的危险。

关于人权，它绝不是西方中心论述（Western - Centric Narrative）下独有的产物；换言之，它的合法性不来自于西方，虽然西方在这方面走得比我们快些。所以，我们不能说西方与人权有着“必然”的逻辑，人权不是舶来品，在“后殖民论述”（Post - Colonial Narrative）下同样可以自觉地产生人权思想。也就是说，人权思想的合法性来自于人的主体识意（Subjective Consciousness）的醒觉，经由一种辩证关系的历程给予开展的。人的主体意识就是人的主体意识，不管它是西方中心还是后殖民。人，是本质性的存在，不是文化性的演化。

因此，我们必须小心，严防一种把“后殖民论述”及西方中心给合理化、普遍化的危险，正如不要孩子和脏水一起泼掉一般，我们应该避免某种“反人权”的意识型态倾向；换言之，我们担心将一切有关西方的或 Made in U. S. A. 的均视为“坏的”的危险性，丧失了批判能力，一味的情绪性，毫无考虑的一并拒绝所谓的“舶来品”。

我们必须重申，人权不是舶来品，它不是西方文化独有的。虽然在历史文化上，西方早些发展出人权思想，但在东方古老的文明中，尤其是伊斯兰文明和儒家，都在某种程度上早就自觉到人权的问题，只是在历史的际遇上稍晚才开展而已。把人权问题全盘化约作文化问题是不负

责任的，因为对人的生命和尊严的无上尊重是人存在的“天命”，是他作为人之所为本质的存在。对人权的认识，绝不是否定了异质性的事实，只是我们担心，在一种普遍反西方中心的后殖民论述下会有意无意的勾消人权之必要和事实。关于这方面，我对国内的学者和评论者感到忧心，因为我看到某种“反西方”情结背地里潜藏着“反人权”的意识型态幽灵。

后殖民论述人权观的合法性

我们必须脱离集体着魔的情绪制约，形成一种在自我反省的批判意识下发展出“后殖民论述的人权观”。在自主性的前提下，后殖民论述的人权观首先应该意识到关于“主体性”（Subjectivity）的问题，进一步再追问那是一个怎样的“主体性”，是“经贸的主体性”，还是“人性存在的主体性”？严格来说，后殖民论述在反西方中心的纠结下，往往只注意到“经贸主体”而拘泥于对“人权外交”的批评，并没有反复自问对“人性存在的主体”的提升和开展。如何在“人性存在的主体性”中来形成“自觉”、“自主”的人权观，才是我们的核心问题，一味的指责西方的“人权外交”并未真正负责地面对我们自身的“人性存在”的问题。

我们同样的反对西方中心论，但我们没有因此而取消从人性存在主体的优位性来开发、提升我们的人权观。“后殖民论述的人权观是一种自觉形成的人权观，以人作为人的本质性思考下，人权存在着某种“半先验”（quasi - transendental）的事实，因为人权是扣紧着对个体生命价值和存在的尊重和维护上，其合法性当然就来自人本身，不管他是白种人、黑种人或黄种人；作为人，对生命个体存在的尊重是一种本能的，其开发和产生的自觉是可能的，它的合法性是来自其自身的。

在迈向现代化的全面发展途中，人存在的主体自觉是不能遗忘的，我们不能片面的将人看为是“经贸的主体”，本国人民除了在后殖民时

期中寻获“经贸主体”的自主性外，还必须留意到“权力主体”。一方面，我们挣脱西方在贸易上对我们的宰制和操纵，另一方面，我们也要反抗任何对于个体生命的鄙视和摧残之举；后者往往来自他人不自觉的禁锢约束和威胁，它往往是一种权力的介入。总之，在主体的自觉下，亚洲人民一方面以权力的主体抗拒西方对我们的挑战，另外则严防在我们之间存在着权力扭曲的关系性。

小结

无论是“西方中心论”或“后殖民论述”，都必须同样的放在批判的秤盘上来看待，而不是各弹各的调，无限制扩大彼此间的差异性。这两方对立的情结不能束缚本国人民的自觉意识，因为丧失了自觉意识的批判，也就落入主从关系和偏狭的排他性，这些都会阻碍我们的自我了解。换言之，人权思想获得认可或拒绝，是以亚太为自主性的整体思考逻辑下产生的，是经由我们自身反省和批判的结果，而不是一味地挪用西方式的论据，也不盲目的否决西方历史经验的参考价值。

总之，如何协调其中的冲突，疏理出一条“后殖民论述下的人权观”，将是我们共同努力的目标。人权是自觉的、自发的、绝不是强制的灌输，那些未经消化的思想观念，是危险的、教条的。而我相信，打开“后殖民”的反西方心结是必要的，如此我们才能够更理性的提升我们自觉的人权思想，以更稳健、成熟、适切的步伐，找出更人性的人权理论。一句话，人权是一项“未完成的方案”（unfinished project），这端看我们如何努力将之呈现。

似是而非亚洲人权观？

——永远坚持民主自由人权的理想

后冷战的新对立？

随着冷战的结束和中国市场的经济改革开放，亚洲国家的政治外交论坛纷纷竖立起标志鲜明的“亚洲复兴”、“亚洲主体性”、“东方主义”、“太平洋时代”、“亚洲价值观”等意识型态的论说，以对抗殖民主义的帝国思想——西方，以及一切来自西方的所谓“价值观”。哈佛大学亨廷顿（Samuel Huntington）关于“文明冲突”论已遭来亚洲学者无情的唾弃，也许大家都对亨廷顿“西方中心”的批判还算中肯，但往往也落入亨廷顿所设置好的“对立”泥沼中，无人幸免。这说明了一项重要的事实，“亚洲价值观”的论说正是尖锐化了东西方对立所玩弄的新概念。什么是“亚洲”，谁又能代表“亚洲”来规定所谓的“价值观”，“亚洲价值观”的合法性基础在哪里，这都是我们没有进一步搞清楚的。

中国崛起新兴秩序？

中国领袖叫嚷着“人权是中国自己的内政”、“中国最大的问题是吃饱饭，其余的都是次要的”、“中国最大的人权问题是如何使十一亿人口都吃得饱”，亚洲几个小邻国也跟着吵闹起来，说什么“人权标准，西方东方有别”、“亚洲有自己的价值观，不需要接受西方的标准。”无论话怎么讲，万变不离其宗，目的除了笼络中国市场，另外则是还西方以眼色看。人类的历史即将步入二十一世纪，而我们还要以

“人权”、“民主化”为题侃侃而谈，的确是一件很伤感的事；如果所谓的“亚洲价值观”就是“行政干预司法”、“政党权威统治”、“政治任意操控媒体”，那所谓的“价值观”不外乎是一套经扭曲的意识型态，使人丧失分辨是非对错，善恶真伪不明。什么叫做“国情不同”，又是谁来“规定”那样才叫符合标准。这都是一套未经思考就强加于人民思想中的“语言骗术”。

有人瞪起大眼高声吼叫“我们终于站起来了！”大谈汤恩比（Arnold Tongbee）关于“二十一世纪是中国人的世纪”之大预言，为此以中国市场为靠山，说什么“太平洋的世纪已来临”。这些津津乐道、装腔作势之举，只不过说明了向强权靠拢的利益薰心，强化“强者即是正义”的封建逻辑。于是我们看见，古代文明的独裁者幽灵又将得以借尸还魂，召唤回“权威主义”的贱民崇拜心结，助长封建余毒的迂腐和弄权的做法。国阵竟也开始与中国共产党打交道，彼此传授“治国”理念，过去的死敌却也可以大大方方的交流，很容易猜想得到他们究竟在交换那样的“心得”。

亚洲的新价值观？

中国自六四以后，加上经济改革开放后，共产主义那套僵化的官方教条再也不能说服老百姓了，几近思想破产边缘之际，近年来则又开始转而强化儒家思想，就这样在有意无意的情况下，学界和官方都大表对儒家思想的赞扬。在我看来，那不真的是有心于儒学的复兴，恰恰相反的是，以儒学作为一套权威主义的意识型态语言，以作为替代马列毛共产教条的控制工具。新加坡以自己“小国寡民”的成功为范例，认为他们的成功因素归功于亚洲价值观或家庭伦理，并且宣称那是“资本主义”的另外一条道路，不同于西式所造成的传统崩溃和社会失序，“亚洲人”独特的“管理模式”以新加坡最为见称，因此，他们的领袖自然率先谈论“亚洲人……”云云的。副首相安华的“文化之旅”一方面高唱对儒家文化的敬仰与热爱，另一方面则认为伊斯兰与儒家文化是可以

融通的，两大文明的许多宝贵价值遗产将有助于本地区文化的振兴，当然更重要的是标立“我们是一家人”的生死与共和命运相系，以扩大两大文明的合作前景。

无论我们如何高扬文化的现实面，也不管儒家思想究竟如何促进本地区的繁荣，到目前为止，我们至少要承认一点，任何的“文化”都背袱了意识型态的印记，“文化”是历史发展的成果，再了不起，还是得分辨出什么是“值得保留”的，什么是“垃圾糟粕”。当我们得意洋洋的叫自己不要妄自菲薄时，切莫过份无知地一厢情愿，可是我们觉得很遗憾的是，连一些学者也都加入营造意识型态对立的行列中，压根儿就是丧失了“学术中立”的知识份子“良知”。

不能把西方传统崩溃与社会失序视为“人权”、“民主化”的结果。“民主化”或“人权”并不“必然”的带来种种社会不安和混乱，只借助西方的“黑暗面”来宣导西式价值观不可取的做法全是片面之词，是有意图的丑化西方，为的是坚固某种意识形态的说词。今天，我们一方面大量引进西方资本主义的生产方式和消费观，一方面却引以为傲的宣称“现代化不同于西化”，可是问题一样的来到，“家庭解体”、“无声文化”、“游荡文化”、“青少年吸毒”、“性滥交”、“爱滋病蔓延”，这难道是西方传过来的吗？就算是西方的恶习好了，我们的传统价值观又在哪里呢？为何这么了不起的价值观无法抵抗西方文化的“毒蛇猛兽”呢？难道我们的失败和传统的无力又要找西方来顶罪吗？“亚洲文化”的“优越论”究竟在哪一点上称得上“优越”，我们津津乐道的“亚洲价值观”难道可以掩饰我们“贪污”、“舞弊”、“欺诈”的事实吗？“资本主义”所造就的“物态横流”难道不是那些高喊经济成就、物质富裕的人该负责的吗？总之，问题是复杂的，在点名大骂西式人权时，难道“亚洲人权观”就无检讨的必要吗？

人权与民主的新霸权主义？

“人权”是植根于生活之中、人格之中的，那就是个人有尊严，而

且尊重别人的尊严，如同吃饭睡觉一样，没有国家之分、族群之别。“亚洲价值观”的吹捧无疑是权威主义的自我辩护，同时也是合法化自身统治利益的托词，为达到有效的控制和本区域经济成长的凝聚力，不得不应用权威手段，以求释放出更大的生产力。这意味对人的尊严的维护是可以轻忽的。有人认为，强调“人权”或“民主化”即是“崇洋媚外”、“西方帝国主义的传播者”，甚至抹黑为“收了西方人的好处”。这种“喊抓贼”的伎俩谁都可以玩弄，在种种对自身利益的保护手段中，这是一种最廉价的做法，而且还可以神圣化自己“我不是贼”的同语反覆。任何人对于“人权”或“民主”的高扬，都一并视为西方的走狗，这些意图不轨、居心不良的人被说成是社会混乱的制造者。基于西方种种“失败的经验”，我们还是不走回这样老路比较恰当。这样的逻辑等于宣布“因为吃饭会噎食所以不吃饭”的荒唐推论。我的意思很简单，支持“人权”或“民主”不是在吹捧西方那套价值理念，人权或民主也不“必然”会产生像西方那样社会失序和价值崩溃，况且所谓的“亚洲价值观”又极其模糊，也很可能同样对这些问题的解决也求助无门，所谓“亚洲价值观”难道就先天具备了“免疫系统”，这都是一个未经证实的假想。

再者，社会失序和价值崩溃不是人权或民主的“本质”，正如同“跌倒并不是人行走的‘本质’”是相同的道理。“人民”或“民主”的理念并没有过时或落伍，我反而觉得种种“亚洲价值观”的吹捧才是文明倒退之举。东方世界开始接受人权或民主并不是因为“被西方所逼”，因为在经济上无能为力，只好屈从潮流。以此类推，在我们略有进步或未来欣欣向荣之际，也不因此自以为“亚洲价值观”是如何如何的令人骄傲。当然对于“人权”和“民主化”的问题我们还是相当严肃的思考，而不是先假定两套“对立”的价值观，一味的专挑“人权”与“民主化”的弊，这种做法既不公平也欠诚实，根本就不是一个“进步”国家应有的态度。

我始终认为，“人权”或“民主化”的问题是开放的，是可以更详

尽探索一番的。人的基本生存权如果掺杂了现实利益（国际外交的经贸手段），被作为支配弱小国家的筹码的话，那无疑是文明的倒退，不足为取。如果一切但求温饱，那是非善恶的标准就会荡然无存，这是错误的拙劣观念，同样是对人类文明的威胁。一个拥有再多人口的国家，只要她的人民活得没有尊严、死得没有尊严，一切任由他人践踏、剥削，随时可辱、可杀、可捕、可打，这种国家一定是一个三流的流氓集团。当这个国家的百姓，真是一件羞耻的事。也许利益冲突是明显的，“善意的谎言”可得一事之效，然而这门骗术用“上瘾”了，也难保不背着良心玩权弄术的。所以，问题就在于“人权”和“民主化”的发展于在朝与老百姓之间是否具有良性的制衡作用，一方面约束当权者的权力扩张，另一方面也提升人民的自主性和判断能力。

人权与民主化的新生？

压迫的国际经济竞争是现实的，利益冲突的结果是显而易见的：弱肉强食，适者生存。后冷战东西方的“新型对立”将日益严重，经济利益的合作与抗衡都无法避免又得诉诸意识型态，以“文化”为名，打着“亚洲价值观”之旗号，无非就是催化利益的凝聚。而“人权”与“民主化”这样“偶然”或“例外”的发生在西方却成了“靶子”，在经济利益冲突的白热化时，成了意识型态斗争的焦点。

我国是个典型的东方社会，几个古老的文明交叠重错在一起，不像西方社会，有着民主化历程的经验和人权思想的坚固理念，但关键不在这里。无论是东方或西方，我们都无权宣布“两套标准”，也无权全盘否定人权和民主化的价值，更根本的是无权质疑“对人性尊严的尊重和捍卫”。总之，所谓“亚洲价值观”云云的，在理论与现实都尚未合理说明究竟包涵着怎样的内容，因此不需要对它作过度的幻想，也没有必要太过高估这个概念，“亚洲人权观”至今仍是一个模糊、不确定、歧异的概念。

马哈迪与“危机论述”的统治模式

“我们都服从于权力生产真理，并且，我们除非生产真理，否则无法行使权力。”

~傅柯 (M. FOUCAULT)

权威的统治方法

据了解，许多后殖民政府 (postcolonial government; 按指脱离殖民国家统治而获得自由后) 皆有意去酿制一套“国家危机的论述” (narratives of national crisis)，以便定期重演，并重制 (reenact) 国家创建初期的创伤情境——也即是刚从殖民国家的帝国权威统治中，解放出来的时刻。这种酿制“国家危机的论述”的策略可进行一种权威统治的测试，以之作为巩固领导权，确定其领导的合法性。然而，这种“危机论述”的模式就常期运用“发现危机”和“化解危机”的循环中进行，其不仅仅于一种“再保证” (reassurance)；它不断地在“发现危机”中，把论述的焦点放在新兴国家的脆弱性 (fragility)，以及新兴国家在紧急关头的“易受伤害性” (vulnerability) 上面，藉此“化解危机”来“定期检查”，重新召唤起创建国家时那股凝聚的力量。对领导层而言，这种“危机论述”可获得权力控制的扩大，以“化解危机”来排除权力的障碍或异己，且不断强化自身统治的合法性。

情况很简单，那些想去成功地“发现危机”以替危机下定义及监控危机的人，通常都顺理成章地确认其自身为权力的拥有者，于是，“化解危机”一而再、再而三的坚定民众对他的权威统治的信仰，当然也就理所当然的巩固其领导方式，继续对他的权力工具的运作，更重要的

是，为其用途之必要性作有效的辩护，以自动的方式瓦解种种可能潜在于对他的不信任和威胁。

一位领导人要在后殖民政府和执政党中持续掌权超过十年，就必须懂得定期有效地酿制一套“危机论述” (narratives of crisis) 的模式和策略，从侦测危机→公布危机→提高警惕→诱导合作→评估灾害→战胜危机，无外乎就是将权力的运作再一次的扩大、散布到各个阶层中。当这个“危机论述”一再的复制，其结果当然不是“消灭敌人”而已，更重要的是一次又一次“成功”的“化解危机”，其权力也随之增加，这种“增加”并不会太多增进民众的权力和自主性，相反的，领导人的权力越趋于“稳定”，其形像越是“权威”，人们也变得越来越“依赖”权威，“信仰”权威，于是，“权威领导”变得越来越必要，无人会怀疑其对民众的“贡献”。

化解危机即可增加权力

马哈迪是一位懂得善用“危机论述”的领袖。一方面他透过媒体宣传的方式生产“发现危机”的种种可能和迹象，另一方面则宣布“化解危机”的步骤和方式。对马哈迪而言，马来社会是一个“整体”，与之相互的“差异”是不容存在的，尤其是宗教，他始终担心不同的教派会分散马来社会的力量。前阵子对于“澳尔根事件”的处理就是在“危机论述”的模式下运作，澳尔根组织在传媒的报导下被形容为“牛鬼蛇神”、“邪魔歪道”，甚至不惜渲染澳尔根领袖的“腐败荒淫”、“图谋不轨”，在民众的心中，彻底的“丑化”澳尔根组织。这些都是一般的手法，在“发现危机”的过程中，澳尔根被视为是“伊斯兰教义的扭曲者”，因为它背离了穆斯林的利益和团结，表面上看来，澳尔根是进一步分裂穆斯林社会的“祸根”，事实上是暴露出政治“统一”宗教的做法。

在政治的权限上马哈迪的个人权威形像已达到前所未有的高峰。巫

统党争后在宣布非法之时立即成立“新巫统”，又顺利地接收回“旧巫统”的财产；对苏丹特权的限制引发宪法危机的解释，合法地削弱了地方力量对中央行政权的干预和威胁。这些都只是属于政治的范畴而已。当马哈迪发现另一个有组织、跨国际的“宗教”可能存在着威胁时，再一次要坚立巫统党这个世俗政权对宗教合法的发言权和支配权，瓦解澳尔根成了一个“危机论述”的重大挑战。马哈迪的领导无论在党和政府中，都已无人能动摇他的地位，换言之，在“政治”范畴中，过去种种“化解危机”的实例已经巩固了他的领导权，泛马回教党固然对巫统或中央政府构成极细微的威胁，但“政治”的处理不是很难。可是，澳尔根组织有规模的扩张却不太涉及“政治”领域，他们究竟会形成怎样的力量尚未能做出正确的评估，可是“宗教”始终是穆斯林社会的核心，如果政治无法“统一”宗教，或宗教无法被政治驾驭时，很可能在穆斯林的精神世界中将落入了另一个权威的领导人——阿沙里的手中。

从“发现危机”到“化解危机”，我们看到马哈迪屡试不爽地运用他的“危机论述”模式，为的是再次证明他的领导权威是扩及宗教领袖的。换言之，马来社会该接受哪一派的伊斯兰诠释学（Islamic hermeneutics）、该发展那一套的伊斯兰价值观或世界观，都得由马哈迪所领导的“文化霸权”认可。消除澳尔根组织是认可了“一致”或“统一”的穆斯林领导权，不容区分为政治和宗教两个领域，也就是说，“危机论述”增加了政治对宗教的驾驭，事实上也就等于宣布穆斯林不存在着“宗教自由”这回事，然而更重要的是，马来社会“集体”的认定马哈迪的权威领导，其终极目的即是增加了马哈迪的统治，越是成功“化解危机”权威统治越是稳定。

控制行为的合法化

在外交上，我们也看到马哈迪同样的运用“危机论述”巩固他的权威领导，更深一层的赢得人民对他的权威形像的依赖和信任。西方的环

保组织和人士被马哈迪形容为“帝国主义的帮凶”；世界环保课题被视为“南北对立”下“西方霸权”的“殖民主义心态”；美国对于东亚人权问题的关注也被认作是“西方支配的阴谋做法”。于是，在国际舞台的奔走下，马哈迪的言论事实上是运用了“反西方情结”的“仇外”（xenophobia）方式强化其“危机论述”的内在资源，凸显了殖民地时期的“抗暴”精神，尤其以这种方式作为“内聚”的催化剂，在进一步获得国际外交声望的同时，也替他赚取了在国内人民心目中的英雄权威形像。

“仇外”的内核同样是一种“危机论述”的运用。“发现危机”意味着设定西方世界是构成威胁的主谋，种种西方的思想观点（民主、人权、生态标准）也被看作是“有害”的，而为了对付这个有名有姓的敌人，只有处处警示着“危险”存在的事实，且信赖领袖的言论与政策，才可“化解危机”，杜绝那些可能对我国不利的干预和权威。“仇外”的“危机论述”是以“西方”为敌人，事实上，它不止于此，“西方”所代表的是笼统的称谓，而“仇外”才是一个“化解危机”的动因，种种不利或仅仅不同于领导者言论立场的思想型态，都可一并被看为是“仇外”的对象。换言之，“仇外”不再是有一个明确的敌人并以之作为反对的对象，相反的，“仇外”的对象越是模糊，越是刻意不明确的设定，越是能加以“利用”、利用作种种“权力关系”冲突的处理模式之最好藉口。

当然，“仇外”固然可以增加民众的“内聚”和“自信”，但结果不仅仅是如此而已，理由是在“发现危机”到“化解危机”的过程中，更有利于凝聚“权威主义”的领导形像，人民相对之下，就变成对领导层的“过度相信”，危险地营造“全能政府”和“无误领袖”的有利气氛。马哈迪的领导权透过在国际外交上的“仇外”言论，提醒国内人民对“西方帝国主义”的警惕和防备，在此同时，则无意间事实上即是宣布他的权威形像的合法 而人民应该无例外的全然支持他的做法和政策。

我们可以明显地发现到，种种成功的出击都是再一次证明自己的权力的检查方式，所以，要强化权威形像最好的方法即是采取“危机论述”的方法，消极来说是说明自己的权力究竟有多大，积极而言则是再一步诱导人们对于权威领导的屈从和信赖。“危机论述”是最快速、最有效累积权力的策略，马哈迪很懂得这个道理；马哈迪也同样明白政治权力的现实性，他在巫统和全国的权威领导不会是有“绝对保证”的，“危机论述”是权力的最好侦测器，检查出种种可能对他不利的权力，从“发现危机”到“化解危机”，都再一次的生产（reproduction）或增进他的权力。总之，想成功地监控危机的人，通常都顺理成章地确认其自身为权力的拥有者，辩护其权限的合法性扩张。

东方主义的父权领导

“危机论述”的模式应用，事实上是一种父权力量的运作过程，它把更多的统治范畴缩小到个人的英雄式领导中，减少权力的分散和流动，以有效的管理可能发生或可预测的未来。“危机论述”宣布“大灾难”即将到来，而宣布者也就是处理这个灾难的最佳人选；无论是国内的宗教事务或国外的外交政治，“危机论述”也都暗示了没有东西可从操控者的绝对可知性（absolute knowability）中逃难出来，也没有东西可去阻挠或限制操控者的绝对掌握，一切的阻挠和限制皆会被排除在外。马哈迪在多次“化解危机”的过程中都证明了这点，这也就意味着权威主义的领导模式“自然”的增添在他的英雄式形像上，而人民也长期“佩服”他的权威心态中制造出“内有恶犬”的害怕心理。

马哈迪个人的“危机论述”几近成了“公共言说”（public discourse），相对之下，所谓的“公共”传媒事实上是不存在的，因为我们越来越分清什么是公众的意见，什么又是政策领导的想法，“危机论述”模糊了政府言论与社会言论的区别，换言之，“危机论述”营造了政府与社会的言论的“一致化”，若想经由被掌控的媒体或报章来接近

公共意见几乎是行不通的，甚至所谓公众的反应也是已经过与领导层言论的所谓“读者意见”。总之，父权的配制和生产，无外乎就是“政府有权决定人民看那类的电影”（对“辛德勒名单”的态度），进行一种“家族认同”的“一致性”再生产。

我们不难识破“危机论述”中对权威的运用因子，理由是这种模式所采取的是一种对群众心理的“合理”操控，替代了过去军队、警察、监狱等这些“暴力”的操控。

“危机论述”利用人民本能的危机感和不安心结，重复地宣布“权力”对于危机的化解和安全的维护的“可靠性”、“权力”的有效和功能“保证”了危机得以克服，当然更重要的则是权力应用者再一次的“确证”了他的合法性地位。“危机论述”充分的反映了现代市场经济的需求，提供合理化的管理机制，强化所谓的“有效”，因此，理性的权力即表现为工具的有效应用，“权威统治”无疑的就是最有效、最合理的管理机制。

在我们看来，后殖民地政府所采用的这一套理性的机制和当年殖民地当局曾用以统治本地人民的方式是相同的。殖民地政府当年对殖民地人民的控制即是尽可能消除种种对于殖民政府的威胁力量，要求对他们的效忠是经由诱导和恐吓的方法进行。换言之，西方殖民时期的权威性格与后殖民国家权力的领导权威模式是相同的，“权力中央化”的“危机论述”无外乎是想更有效的达到管理和支配，甚至还要在“理性”的外衣下扮演其“良善”的面貌。

也许东方权威政治原本就是一种很“父权”的领导，只不过在以“讲理”的修辞下，“危机论述”在马哈迪的领导作风中往往被视为是一个“讲理的父亲”的行为，人们也训导而习惯于这种父权的领导。

出版后记

了解国内文化气氛的朋友一定同意出版工作的艰难，这本书顺利交由东方出版社出版，东方诸位先生的盛情支持，令人感佩。感谢张景云先生、黄永安先生、谢品然博士赐序，使本书增光不少；感谢张景云先生为我在《新通报》和《南洋》取得专栏特约写作的机会，也感谢萧依钊小姐的热情邀请和吴天华先生的厚爱，能在有限的言论空间中于《星洲》言论版畅所欲言；感谢吴祖燊先生在我写评论文章过程中多次与我的争辩，间接和直接的刺激我的想法，这些文章的背后记述了我们深厚的友谊；感谢陈惠群小姐负责校对。最后，也感谢游惠美女仕，在台大念博士班的头两年，她提供了舒适的阅读和写作环境，愿上主纪念她的辛劳。

希望这本书的出版，能以文会友，和读者朋友有直接的通信沟通，为“言论自由”开拓“另类”的空间。欢迎读者踊跃来信，通讯处是：

Peti Surat 13424

50810 Kuala Lumpur

“另类言论工作室”收

“庆豹这些文字并不是一般的时评，第一他不停留在他所批判的现象和社会势力，第二他不仅解剖我们的行为，更不留情的解剖我们的思维方式。所以我们看到，他批判‘教会的缄默式认同’，要求我们再思基督教会的政治社会态度；他批判‘学术政治的官样文章’，誉议‘学者成了政治传播的工具’。

“可以想见许多人会不同意他的看法，但重要的是他写出了他的看法，这既需要相当可观的学力，更需要一股难得的道德勇气。”

——张景云(资深新闻工作者)

“……以哲学和社会批判理论，对资本主义及大马社会的种种现象进行剖析与深层批判，真不愧是‘大隐隐于市’也！一箩筐的思想批判意识转化成一篇篇的稿子收集成书，岂不也见证了当今基督徒学人的典范。”

——谢品然(神学教育工作者)

“《2020 内有恶犬》的文章闪烁着我们社会民主主义者两百余年来在世界各地坚守的基本信念——人道主义、理性思考、和平、民主、进步与公正。”

——黄永安(前国会议员)

東方
出版

东方出版·必属好书