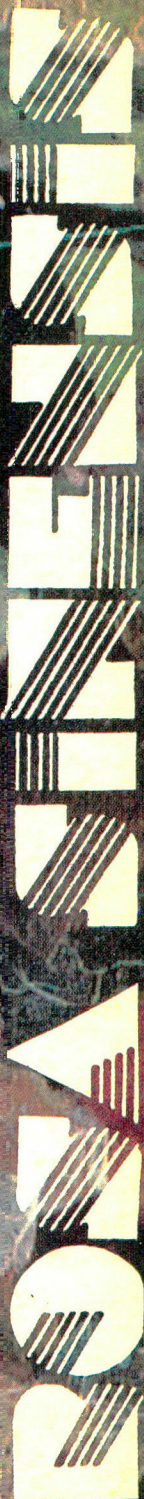


资料与研究



■ 钩球风波激起修宪风云
■ 撤消免控权

—— 1993年修宪内容

■ 我国皇室的点点滴滴

■ 君主立宪宣言

■ 如何看待传统佛教与新兴宗派的最新发展?

■ 多元文化下的彷徨:

—— 马来西亚华族知识分子的困境

■ 评“最终目标”的法律地位



1993年 3月 1日

KDN PP7865/2/93



■ 左起：刘锡通律师、陆庭谕先生、陈松生律师、游若金博士、叶仕平博士。

华社资料研究中心推展 《教育指南1994》

■ 陈松生

华社资料研究中心在过去一年经历了各种变迁和风波的冲击。尽管困难重重，华资中心管委会同人仍然秉持中心当初创立的理念，坚持在观念的推广和资料及资讯的传播方面，扮演积极的角色。

新的一年有新的挑战；当然也有新的计划。今天安排这个推展仪式，是要正式向大家宣布华社资料研究中心准备出版《教育指南1994》，而且工作也已经开始了。这是新的一年里的第一项重要新计划。其实，从口头谈论到落实进行，《教育指南1994》的筹备，前后花了将近一年的时间。在这期间，我们四处征询看法、听取大家的意见、了解市场的潜能和反应，同时充份作好策划工作。

《教育指南1994》的计划未提出之前，不论是华资中心、董总和教总，其实早就已经在进行有关教育资料的汇集、整理、分析和出版以及流传的工作。比如华资中心的《全国大学科系介绍手册》、《国内大学入学积分分析》；董教总的《马来西亚华团奖助学金手册》、《升学之路——统考文凭持有者国外深造管道》、《台湾升学指南》、《本地私立学院课程手册》、《回顾与省思——1991年教育课题及教育统计资料》等等，都是让许多人受惠的具体成果。结合这三个团体的资料和力量，我们深信可以做得更好，也可以做得更好。

（文转第72页）

编者的话

- 这几个月来，全国上下都在关注及讨论从钩球风波发展到修宪撤消统治者的免控权，以及容许议员更开放地讨论君主立宪的问题。整体来说，此次修宪所带来的正面冲击远远超过负面影响。本期以修宪课题为焦点，容纳了几篇文章，让读者对整个课题的来龙去脉、修宪的内容、我国皇室的点点滴滴以及君主立宪制的原则，有一概括性的认识。
- 有关华人困境的讨论，在国内来说不是新鲜的命题。但是以华族知识份子作为特定的探讨对象则并不多见。没有共识，何来对策？何国忠认为当知识份子最感迷惘的地方，就是无法确定文化传承的准据和方向。在多元文化环境下，各种主客观因素造成知识份子无法更有效地发挥作用；相反的，他们在华人社会所处的附庸地位却是极为明显的。作者认为踏实地做一些思想启蒙的工作，对五百万马来西亚华人还是有很大作用的。
- 砂劳越伊班族又称为海达雅族。提起他们的历史，一般人恐怕都感到陌生；若有一些认识，通常也是一些片面的印象，甚至是一些偏见。这主要是因为早期伊班族没有文字，没有书写历史。他们是通过口述的方式，将历史流传下来。在砂劳越从事内陆土著历史文化研究的蔡宗祥，撰述伊班族在砂劳越的发展过程，纠正过去一些错误的看法，并且拟出一些研究题材，供有志者参考。
- 我们应如何看待传统佛教与新兴宗派的最新发展？释开舍和高程祖分别提出个人看法，虽然见仁见智，我们希望两人的观点能激发读者的思考，以便针对有关的问题整理出自己的看法。
- 《资料与研究》的出版准证于去年年底到期，华社资料研究中心重新提出申请，直到今年2月16日才正式领到内政部所发给的出版准证。本刊第三期延误出版，谨向读者致歉。



封面作品：JOSE JOYA

资料与研究

ROSA SINENSIS

出版：马来西亚华校董总联合会总会

出品人：叶新田博士

编辑：《资料与研究》编务咨询委员会

何维城（召集人）、朱自存、
刘磐石、李业霖、陈友信硕士、
陈应德博士、陈忠登医生、
陈思庆、陈凯希

主编：游若金博士

美术设计：叶玉佩

打字排版：华社资料研究中心资讯部

发行处：华社资料研究中心

The Resource & Research Centre

No. 1, Jalan Maharajalela,
50150 Kuala Lumpur.

Tel: 03-2734035, 2734036

Fax: 03-2734037

承印：万兴印务贸易有限公司

No 3, Jalan SR 3/6,

Taman Serdang Raya,

Seksyen 3,

43300 Seri Kembangan,

Selangor Darul Ehsan.

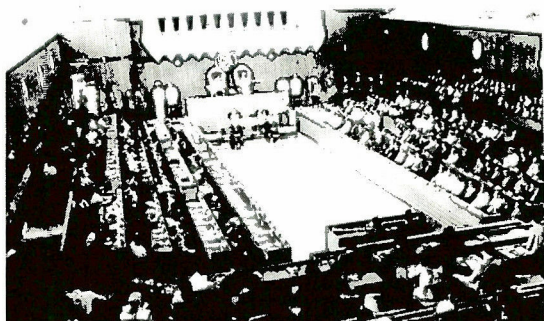
出版日期：1993年 3月 1日

定价：\$5.00

KDN PP7865/2/93

所有来稿反映作者观点，
并不代表本刊立场。

目 录



1 编者的话

■ 焦点

4 钩球风波激起修宪风云

8 撤消免控权

—— 1993年修宪内容

12 我国皇室的点点滴滴

15 君主立宪宣言

17 世界各国国王/元首一览表

■ 观点对照

18 如何看待传统佛教与新兴宗派的
最新发展?



贈閱

■ 专文

- 21 多元文化下的彷徨：
—— 马来西亚华族知识分子的困境 / 何国忠 硕士
- 59 现代物现对我社的冲击 / 谢瑞平博士
- 68 马来西亚：迈向前路“2020年宏愿”（续）
/ 首相拿督斯里马哈迪医生

■ 报导

- 29 沙巴加入马来西亚保障条件二十款
- 72 教育指南1994

■ 短评

- 33 评“最终目标”的法律地位 / 陈松生
- 64 正确对待伊班族历史 / 蔡宗祥

■ 文摘

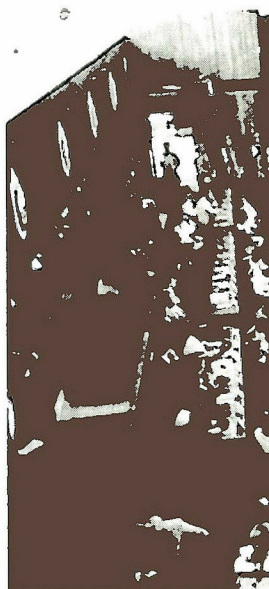
- 36 从神话到历史
—— 叶亚来和马来西亚华人英勇的过去
/ 陈俊华·李宝钻译
- 48 儒家、伊斯兰：民主的最后障碍？ / 亦陶

■ 藏书介绍

- 56 林连玉资料简介 / 梁记宝整理



钩球风波激起 修宪风云



↑ 国会开会

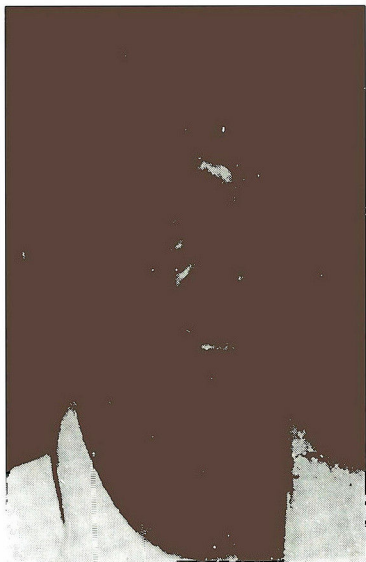
因为一场钩球赛中的动粗事件，进而引发政府修宪废除统治者的免控权，以及宣布撤消统治者一向享有，但却没有明文规定的各种特权和优惠。这样的发展，恐怕是柔佛苏丹和王子，以及新山苏丹阿布巴卡学院钩球队教练道格拉斯·哥梅兹 (Douglas Gomez) 所始料未及的。

打人打出风波

1992年的马来西亚运动会(Sukan Malaysia)在柔佛州举行。代表柔佛钩球队出赛的柔佛王子东姑阿都马吉 (Tengku Abdul Majid)，在7月10日的决赛中，被指殴打吡叻队守门员默哈末惹化(Mohamad Jaffar Vello)，结果在10月18日被马来西亚钩球总会纪律委员会判处五年球监。

由大马钩球总会与美禄(MILO)举办的校际钩球锦标赛，11月25日在吉隆坡举行半决赛。在开赛前数小时，柔佛苏丹阿布巴卡学院钩球队宣布退出比赛。该队的退出，据说与柔佛王子被判坐球监有关。皇室涉嫌干预体育活动。柔佛苏丹阿布巴卡钩球队教练道格拉斯·哥梅兹对于被迫退出比赛忿忿不平，因此公开批评柔佛钩球总会。

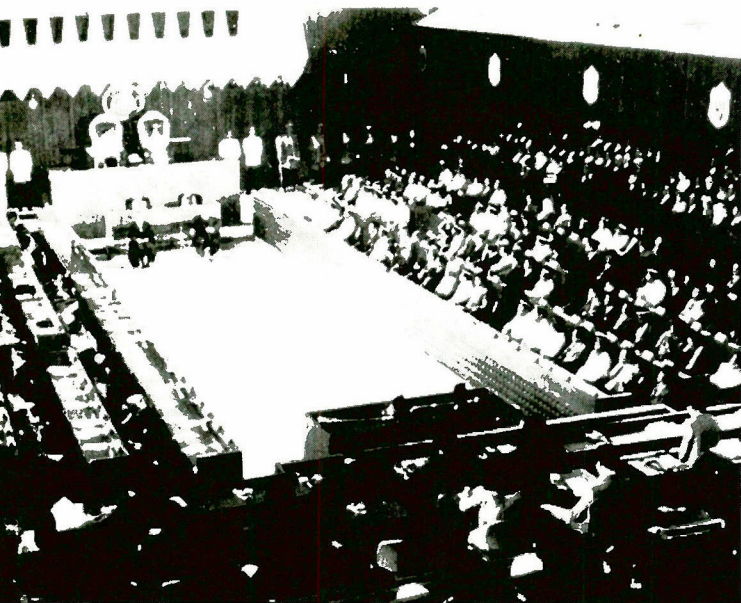
道格拉斯·哥梅兹的谈话，引起柔佛皇室的不满。11月30日，他被传召进入武吉西林



← 钩球教练道格拉斯·哥梅兹



↓ 柔佛王子东姑阿都马吉



首相马哈迪医生

(Bukit Serene) 皇宫，结果在皇宫内被忿怒的苏丹亲自殴伤。五十二岁的道格拉斯·哥梅兹在12月6日正式向柔佛州警察总部报案。警方也证实此案涉及刑事法典第三二三条文。消息传开，全国哗然，舆论的反应强烈。传播媒介开始出现有关皇室特权、豁免权以及苏丹在君主立宪制中所扮演的角色等问题的广泛讨论。有关皇室的各种报导也纷纷见诸报端，包括批评皇室利用特权谋取商业利益、使用豪华座车、耗费鉅款修建皇宫以及生活奢侈等等。

副首相提私人动议

12月10日，副首相嘉化巴巴在国会下议院提出私人临时动议，要求国会议决柔佛苏丹打人的举动违反宪法精神及滥用权力，并且抵触国家法律的理想和愿望。他警告说，如果人民对君主失去容忍，可能会采取超越宪法和法律推翻君主。国会以96票对0票通过副首相的动议。

以巫统高层领袖为主的国家领导人，与此同时着手通过修宪来撤消统治者的免控权(Immunity)，以及确保议员在国会或州议会讨论统治者地位问题时，不会触犯《煽动法令》

(除非他们主张废除君主立宪制)。政府对修宪问题态度坚决。舆论几乎一面倒向支持政府所采取的行动。



副首相嘉化
峇峇

皇室方面也不甘示弱。柔佛苏丹在12月30日邀请所有对殿下忠心与关爱的子民，出席定于1993年正月8日假新山皇宫广场举行的觐见大会。这项呼吁一度使国内局势紧张。首相和柔佛州务大臣都劝告，甚至警告公务员不得出席是项集会。全国警察总长也呼吁取消集会。1993年正月3日，柔佛苏丹宣布无限期展延觐见大会，此项决定是基于避免不负责任的份子利用这个机会，同时也考虑到人民的安全和各民族的团结。柔佛苏丹的宣布让全国上下松了一口气。

国会修宪

1993年正月18日，首相拿督斯里马哈迪医生在未经马来统治者会议同意的情况下，在国会下议院提出宪法修正案，动议修改宪法第

卅二条第(一)款和第一百八十一条第(二)款;另外增加五项新条款,即第卅八(二)(d)条、第四十二(十二)条、第六十三(五)条、第七十二(五)条以及第一百八十一(三)条。

首相在长篇大论的演说中表示,1993年宪法修正案的提出,主要是为了保护统治者本身及君主立宪制,避免人民对统治者的反感进一步升级,进而要求废除君主立宪制。自独立以来,皇室成员滥用特权、浪费公款及违法的情况日益严重。“君主不会犯错”是一种封建的概念。任何人都不得超越法律。君主犯法也应与民同罪,这是民主精神的体现。政府不但不会废除君主立宪制,相反的,政府将进一步加强君主立宪制,确保它更健全地运作。

实际上政府就修宪问题,曾多次与统治者会商。在整个过程中,统治者只提设立特别法庭以审判犯错的统治者,对修宪草案中有关免控权、煽动法令、及宽赦权的条款不表异议。因此政府乐观地认为统治者将接受修宪。

统治者会议在正月16日召开。这次会议打破惯例,没有邀请首相和各州州务大臣出席。首相在国会动议修宪的同一天,九位马来统治者一致拒绝政府所提出的宪法修正案。掌玺大臣在代表马来统治者所发表的文告中指出,有关的宪法修正案一旦通过执行,对马来统治者的主权、地位和尊严,将会造成强烈的冲击。统治者会议认为,比较恰当的做法是针对修宪建议中所涉及的原则和结构问题,先进行更深入的研究。统治者会议认为这么重要的问题,不应该在没有深入的商讨之前,仓促作出决定。政府并没有因为统治者会议的表态而收回动议。1993年宪法修正案在国会下议院进行表决时,以133票对0票,超过三分之二多数票获得通过。此次投票,创下国会没有反对票的情况下通过议案的历史性记录。

在133票中,国阵成员党占129票,另外4票来自独立人士。民主行动党(在下议院占有20席)、回教党(7席)以及沙巴团结党(14席)事前都表示支持修宪,但基于各别的理由,在对议案进行表决时,他们都弃权。

各政党的立场

国阵成员党一致支持修宪。不过巫统领袖

由始至终都是主要发言人。首相表示,既使没有获得最高元首的同意,修正案仍然有效,统治者会议若不同意,可通过法庭提出批战。民主行动党基于三项原则支持修宪,即①没有统治者是在法律之上,而享有触犯刑事,民法的权力;②每一个被皇室犯错行为侵犯的人士,都应能寻求赔偿及获得正义的伸张;③政府有责任维护法治,以及保护这个国家内每一个人的生命与财产。不过,该党不同意政府在未获得统治者会议同意之前就提呈修宪动议。该党建议成立一个国会遴选委员会,以便让委员会和统治者进行商讨及设法取得协议。

回教党署理主席哈迪阿旺说,根据回教教义,没有人可以豁免于法律,包括君主。该党认为修宪案有欠详尽,建设政府展延修宪。

沙巴团结党则认为政府的修宪动议不符合程序。该党认为政府应先修改宪法第六十三条(国会特权)及七十二条(立法议会特权)后,才向国会提呈撤消统治者免控权的法案。

在国会中没有任何议席的人民党,自五十年代成立以来就反对封建体制。此次在修宪问题上该党立场鲜明。自柔佛苏丹打人事件开始,该党就全力支持撤消统治者的免控权,反对任何形式的特权、任何集团及任何人的特权;同时也要求政府撤消其他违反人权的法令,如内安法令等。

唯一对修宪案持反对立场的政党是四六精神党,被认为是“保皇派”。该党认为,统治者所享有的免控权一旦被撤消,相等于废除统治者的主权,这将使统治者的存在犹如虚设,马来人的统治权及尊严的最后堡垒将崩离析,荡然无存。该党认为政府处理涉及统治者地位的问题时,应该通过政府与统治者会议去处理,而无须修改宪法。四六精神党主席东姑拉沙里表示,该党是维持君主立宪体制,而非保护统治者本身。四六精神党高层领袖也先后觐见各州统治者,以反映该党立场。

律师公会的观点

另外一个表明反对修宪的团体是大马律师公会。该公会认为免控权是君主立宪制的主要组成部份,一旦被撤消,君主立宪制将宣告名存实亡,一个由宪法制定,为促进民主体制的



■ 左起：柔佛、吉打和吉兰丹苏丹，后者最早公开反对宪法修正案。

结构将从此被摧毁。这将使行政权可以通过进行提控的威胁，令统治者屈服。统治者在面对政府时将无力反击，最后使行政权拥有支配地位。

律师公会也认为，政府把钩球教练哥梅兹被苏丹殴打的事件转化成人民与统治者的对抗，是不公平的做法。该公会建议设立皇室仲裁庭研审犯错的统治者。仲裁庭的成员包括统治者在内，它应有权委任专员调查所有的投诉及协助聆审，同时有权实施适当的禁令，并根据犯错的程度作出裁决，这包括废除有关统治者的王位。这种研审形式将可以维护统治者的尊严，同时又使他们对本身的过错负责。

正月20日，宪法修正案在国会上议院以57票对0票获得通过，然后提呈给最高元首御准。根据宪法第五章（立法程序）第六十六条（立法权之行使）的规定，最高元首必须在一宗法案呈给他之后的三十天内，御准该法案，在该法案上盖上国玺。如果他不御准，必须将该法案（如果不是一宗财务法案）交回通过该法案之议院，志明其反对该法案或其任何部份之理由。

当不被御准之法案交回给议院时，议院必须尽早重新考虑该法案。若该法案获得议院全体议员中三分之二投票通过，必须将该法案重新提呈给最高元首御准。最高元首必须在该法案提呈给他之后的三十天内御准之。若最高元首不依据有关规定行事，该法案在所指定之期限届满后将自动成为法律，一如最高元首已御

准之。

经过一段时间的僵持后，统治者会议与政府在2月11日欣然宣布，各州统治者与政府已对修宪问题达致协议。统治者掌玺大臣恩姑拿督依布拉欣和总检察长丹斯里阿布达立分别代表统治者会议和政府发布联合声明。

统治者会议与政府联合声明

统治者会议与政府发布的联合声明全文如下：

统治者会议及政府欣慰的宣布，吾等双方已针对政府修改联邦宪法法案达致一项协议。

统治者会议及政府已同意由最高元首陛下把国会已通过的1993年联邦宪法（修正）法案交回国会下议院，以纳入数项双方已同意的修正。

统治者会议及政府已针对一项1993年修正草案达致协议。统治者会议根据联邦宪法第卅八(四)条文及第一百五十九(五)条文，一致同意御准在有关国会特权及煽动法令的联邦宪法第六十三(四)条文中纳入数项修正。

最高元首在2月18日将宪法修正法案交回国会下议院。副首相嘉化巴巴在当天透露，下议院将在3月8日及9日召开两天特别会议，而上议院则定在3月10日，以便进行统治者会议和政府所达成协议上的一些修订。修宪风云至此缓和下来。

撤消免控权

1993年修宪内容



1993年正月19日,国会下议院以113票对0票通过宪法修正案;翌日上议院以57票对0票通过同一法案。此次修宪,涉及修改宪法第卅二条第(一)款和第一百八十一条第(二)款;另外增加五项新条款,即第卅八(二)(d)条、第四十二(十二)条、第六十三(五)条、第七十二(五)条以及第一百八十一(三)条,其主要内容包括撤消统治者的免控权、保障国会和州议会的言论特权。

宪法第卅一条“联合邦最高首长及其配偶”共有四项条款:

- (一) 联合邦必须有一名最高首长,其名称为“最高元首”,其地位在联合邦所有人士之上,且无需在任何法院面对任何诉讼。
- (二) 最高元首之配偶称为“元首后”,其地位仅次于最高元首,而在联合邦所有其他人士之上。
- (三) 最高元首必须由统治者会议选出,任期五年,惟可随时署函向统治者会议辞职,或由统治者会议罢免,并须在不再为统治者时退位。
- (四) 第三附录之第一部与第三部之各项规定必须施用于最高元首之选举与罢免。

第卅二条第(一)款修改为:

- (一) 联合邦必须有一名最高首长,其名称为“最高元首”,其地位在联合邦所有人士之上,且无需在任何法院面对诉讼,但只限于他在执行任何明文规定的法律下的职务时所做或所忽略的任何事情。

另外被修改的是第一百八十一条第(二)款。第一百八十一条“统治者最高权力等之保留”共有两项条款:

- (一) 除本宪法之规定外,统治者至今在其领土内所享有之君主权、特权、权力、与管辖权及森美兰州酋长至今在其领土内所享有之特权、权力及管辖权,必须继续维持原状。
- (二) 任何一州之统治者不得在其个人名义下在任何法院被起诉。

第(二)款修改为:

- (二) 任何一州之统治者不得在任何法院被

起诉，但只限于他在执行任何明文规定的法律下的职务时所做或所忽略的任何事情。

第一百八十一条增加一项新条款，即：

- (三) 任何赋予州统治者豁免在其个人名义下在任何法院被起诉，或是不可侵犯其住家的法律，从此无效。

第卅八条“统治者会议”原有条款如下：

- (一) 统治者会议必须依据第五附录之规定组成。

- (二) 统治者会议必须执行下列各项职务：

- (a) 依据第三附录之规定，选举最高元首及副最高元首；
- (b) 决定应否同意将任何宗教上之行为、仪式或典礼扩展实施于联合邦；
- (c) 并就，在本宪法下规定需要统治者会议同意或统治者会议作出、或徵询统治者会议后始作出之任何委任，提供意见，并可研讨国家政策问题（例如移民政策的改变），或认为适当之任何其他问题。

- (三) 当统治者会议研讨国家政策事项时，最高元首必须由首相陪同出席，其他统治者及州元首则由州务大臣或首席部长陪同出席；而所研讨之事项必须属于最高元首依据内阁所劝告应执行之职务范围内，及属州统治者及州元首依据行政理事会所劝告执行之职务范围内之事项。

- (四) 未经统治者会议同意，不得制定任何直接影响统治者特权、地位、荣誉或尊严之法律。

- (五) 凡足以影响依据第一百五十三条所作行政措施之任何政策上之变更，必须先徵询统治者会议。

- (六) 统治者会议之成员，于商议下列职务时可自行决定：

- (a) 最高元首之选举或罢免，或副最高元首之选举；



■ 最高元首苏丹阿兹兰莎，殿下登基成为吡叻州苏丹之前，曾担任我国联邦法院院长。

- (b) 对委任任何职位之忠告；

- (c) 应否同意任何变更州疆界或影响统治者特权、地位、荣誉或尊严之法律；

- (d) 应否同意将任何宗教上之行为、仪式或典礼扩展实施于联合邦。

- (七) (已废除)

新增加的条款是：

- (二) (d) 依据第四十二条第(十二)款给予赦免、暂缓处刑或减刑。

第四十二条“赦免权等”原有条款如下：

- (一) 最高元首对军事法庭所审判之所有罪行及在吉隆坡与纳闽联邦直辖区区内触犯之所有罪行有赦免、减刑及缓刑之权力。

- (二) 除第(十)款之规定用不影响联邦法律任何有关因行为良好或特殊服务而获得减刑规定之前提下, 凡联邦或州法律所赋予展缓、暂停或减轻任何刑罚之权力, 如果有关刑罚是由军事法庭或吉隆坡与纳闽联邦直辖区之民事法庭所判决者, 必须由最高元首执行之, 其他在各州内所犯之罪行, 则由该州之统治者或州元首执行之。
- (三) 当罪行之全部或部份是在联合邦境外发生, 或在超过一州境内发生, 或无法确定在何处发生时, 则就本条而言, 所犯罪行必须被视为在审讯该罪行之州内发生。就本款而言, 吉隆坡与纳闽联邦直辖区 —— 视情况而定 —— 必须被视为一州。
- (四) 本条所指之权力:
- (a) 就可由最高元首所执行者而言, 乃属于依据第四十条第(三)款, 联邦法律可对其制定条文之职务范围内者;
- (b) 就可由州统治者或州元首所执行者而言, 必须依据第(五)款所组成该州赦免委员会所作之劝告加以执行。
- (五) 各州之赦免委员会, 必须由联合邦总检察长、该州首席部长及由统治者或州元首所委任不超过三名之其他人士组成; 惟总检察长得随时以书面方式授权他人代为执行作为赦免委员会委员之职务, 而统治者或州元首遇所委任之委员缺席或不得视事时, 亦可委派任何人士暂代其职务。
- (六) 统治者或州元首所委任之赦免委员会委员之任期为三年, 并得连任, 惟随时可辞职。
- (七) 一名州立法议会之议员或国会下议院之议员不得被统治者或州元首委任为赦免委员会之委员, 或暂代其委员之职务。
- (八) 赦免委员会必须在统治者或州元首之前举行会议, 并由统治者或州元首主持会议。
- (九) 赦免委员会对任何事件提出劝告之前, 必须考虑总检察长对该事件所提呈之书

面意见。

- (十) 不论本条有任何规定, 由马六甲、檳城、沙巴、或砂劳越或吉隆坡与纳闽联邦直辖区内在任何管制回教事务之法律下所设法庭之判决, 所有赦免、缓刑或减刑、暂缓执行或减轻刑罚之权力, 必须由最高元首以该州回教首长之身份执行之。
- (十一) 就本条而言, 吉隆坡与纳闽联邦直辖区必须设立单一之赦免委员会, 而本条第(五)、(六)、(七)、(八)及(九)款之规定必须在细节上作出必要之修改后施用于上述之赦免委员会, 即上述各款中提及“统治者或州元首”时, 必须解释为“最高元首”, 而提及“州首席部长”时, 亦必须解释为分别掌管吉隆坡与纳闽联邦直辖区之部长。

在(十一)款之后, 增加第(十二)款及第(十三)款:

- (十二) 不论本宪法所包含的任何内容, 本条款所指的权力:
- (a) 州元首行使于本身或妻子、儿子或女儿, 这项权力须由身为州宽赦免委员会主席的州首席部长在该局的劝告下执行;
- (b) 行使于最高元首、州统治者或其配偶, 视何者而定, 这项权力须由统治者会议执行, 并须依循以下条文:
- (i) 当出席这项条款下的任何会议, 最高元首不可由首相陪同, 而其他统治者也不可由各州州务大臣陪同;
- (i i) 在这项条款下针对任何事项作出决定之前, 统治者会议须考虑总检察长可能已针对这宗事项提出的书面意见;

■ 统治者参加宗教
活动



(c) 由最高元首或统治者行使于其儿子或女儿，视何者而定，这项权力须由获得统治者会议提名的州统治者，根据这项宪法条款成立的有关宽赦委员会的劝告下执行。

(十三) 基于第四十二条第(十二)款(a)和(b)小节的用意，最高元首或有关州统治者，视何者而定，以及各州元首，皆不可成为统治者会议的成员。

第六十三条“国会特权”原有条款如下：

- (一) 国会任何一院或其所设委员会之任何议事过程之有效性，不得在任何法院提出质询。
- (二) 任何人不得因在国会任何一院或其所设委员会之任何议事过程中所发表之任何言论或所作之任何票决而被提控于法院。
- (三) 任何人不得因由国会任何一院或其所授权刊载之任何事项而被提控于法院。
- (四) 第(二)款之规定并不施用于依据第十条第(四)款由国会所通过法律而提控之罪行，或依据1970年第四十五号紧急（必需权力）法令所修正后之1948年煽动法令而提控之罪行。

第(四)款之后，增加第(五)款：

- (五) 不管第(四)款条文如何，没有任何人

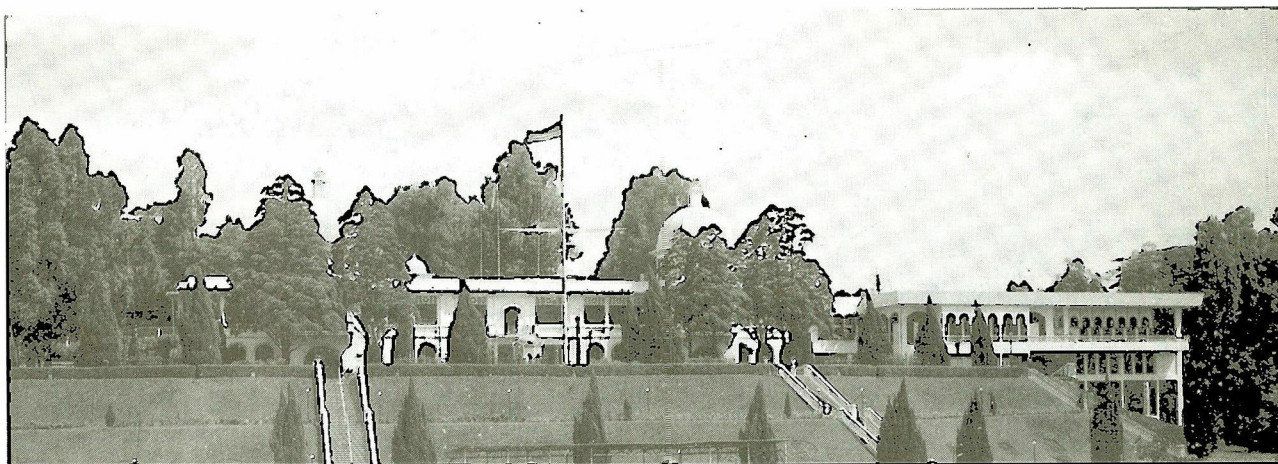
可因为在参与国会任何一院会议或委员会会议时，谈论最高元首或统治者而在任何法院被起诉，除非他主张废除最高元首作为联合邦最高首长或州统治者的宪赋地位，视何者而定。

第七十二条“立法议会特权”原有条款如下：

- (一) 任何一州之立法议会议事过程之有效性，不得在任何法院提出质询。
- (二) 任何人不得因在立法议会议事过程中所发表之任何言论或所作之任何票决，而被提控于法院。
- (三) 任何人不得因由州立法议会或其所授权刊载之任何事项，而被提控于法院；
- (四) 第(二)款之规定并不施用于依据第十条第(四)款由国会所通过法律而提控之罪行，或依据1970年第四十五号紧急（必需权力）法令所修正后之1948年煽动法令而提控之罪行。

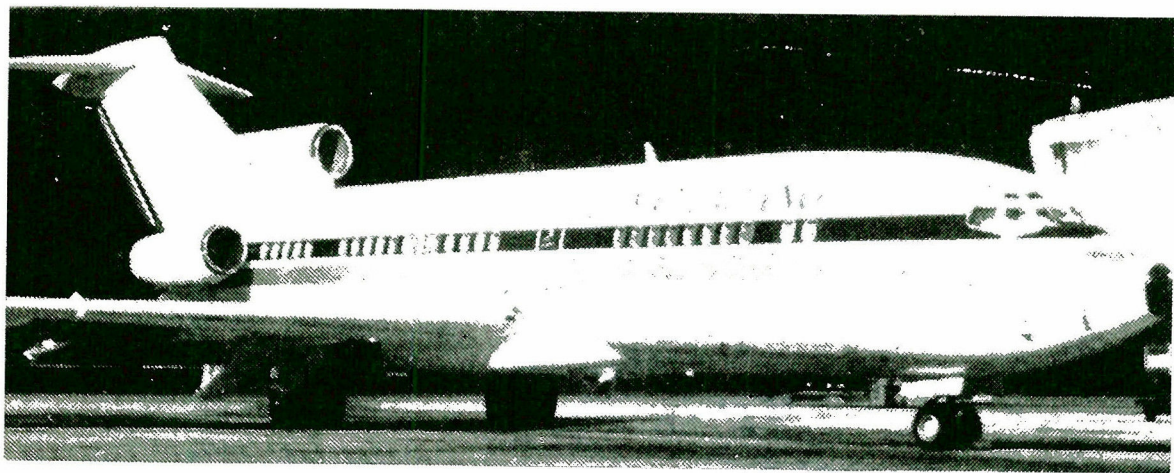
在第(四)款之后，增加第(五)款：

- (五) 不管第(四)款条文如何，没有任何人可以因为在参与任何州立法议会或委员会会议时，谈论任何州统治者而在任何法院被起诉，除非他主张废除州统治者作为州君主的宪赋地位。



我国皇室的 点点滴

- 柔佛州皇室成员被指在未获陆路交通局批准的情况下，擅自先行使用未来十五甚至至廿年才可能轮到的车辆注册号码。目前柔佛州最新注册的车辆只轮至“JVC”，但是却有一些皇室成员的座车已挂上“JMM”未获注册的车牌。（11/12/92《星洲日报》）
- 巫统玻璃市亚娄区（Arau）国会议员沙希旦（Shahidan Kassim）在国会下议院参与辩论柔佛苏丹事件时说，根据警方的纪录，柔佛苏丹由1972年至今，总共涉及23宗案件，其中包打殴打及暴力。（11/12/92《南洋商报》）
- 柔佛州政府过去三年所承担的柔佛御林军（Pasukan Timbalan Setia Negeri）开支分别是166万（1989年）、180万（1990年）及234万（1991年）。柔佛州秘书拿督阿都拉欣（Datuk Abdul Rahim Ramli）表示，御林军成员属于公务员，所以开支由州政府承担。
柔佛苏丹是全国唯一拥有私人军队的苏丹。御林军成立于1886年，目前拥有195名官兵。（11/12/92 Berita Harian）
- 原产业部长拿督斯里林敬益医生揭露，在过去五年内，彭亨苏丹已获取9万零59依格的森林伐木权，依市价每依格约三千元计算，总值逾2亿7千万元。
彭亨皇储也在同一时期获得18,500依格的森林伐木权。
林敬益说，彭亨州政府面对皇室巨大压力而违反了国家森林理事会之规定，导致森林被大肆砍伐，而且也有人利用皇室名义和影响力，公然进行非法伐木活动。（18/12/92《南洋商报》）
- 柔佛州政府宣布取消御林军作为购买军火的20万元拨款；同时也取消20万元交通拨款，两项合计共40万元。（19/12/92 Berita Harian）
- 彭亨苏丹拥有一架命名为“Royal Pahang”的波音727飞机。这架飞机据说是以马币4千万元向汶莱政府购得，平时是停放在雪兰莪梳邦空军基地。（21/12/92 Utusan Malaysia）
财政部长拿督斯里安华依不拉欣说，彭亨苏丹的私人飞机是依照正常手续购买的，对于



■左图：国家皇宫

上图：彭亨州苏丹以4千万马币向汶莱政府购买的私人飞机

政府关税方面的措施没有什么抵触之处。(23/12/92《南洋商报》)

- 彭亨州务大臣丹斯里卡立耶谷 (Tan Sri Mohd. Khalil Yaakob) 表明，州政府在处理伐木权的申请方面，从未接到来自皇宫的任何压力或为难。过去五年来，尽管苏丹提出要求总数9万3千依格伐木权，州政府在毫无被施压的情况下，仅批准了3万6千649依格。

州政府是针对原产业部长林敬益医生的言论作出澄清。(22/12/92《南洋商报》)

- 彭亨苏丹耗资7千7百万元建筑与修葺三座皇宫。这些皇宫其中有两座建于关丹，另一座在吉隆坡。

命名为 Istana Abdul Aziz 的王储皇宫，座落在关丹，占地约70英亩，拥有约40间房，建筑费开始时估计为1150万元，建竣时却高达5千万元。另外一座行宫的建筑费开始时估计为350万元，建竣时高达1200万元。在吉隆坡的行宫命名为“彭亨宫”，建筑费也高达1500万元，原先的估计为350万元。这座皇宫鲜少使用。

上述皇宫的大部份费用，是用于内部装饰上。装饰工程是由彭亨苏丹的公主东姑玛丽安和东姑玛哈妮所拥有的公司进行。建筑工程则由 Road Builder (M) Sdn. Bhd. 承包，该公司的主席为彭亨王储东姑阿都拉。(28/12/92 Utusan Malaysia)

- 森美兰州政府每年提供给11位皇室的成员的津贴为\$732,240/=。严端的每月薪水为2万6千元，严端后为3千元。另外州政府每年拨出\$2,245,600/=来维持皇室的开支，主要用在皇宫的修葺、座车和职员。(15/1/93 Berita Harian)

- 雪兰莪州政府在1993年提供皇室的拨款为689万元，去年为599万元。州议会所发表的数字显示，苏丹的个人薪水每年为36万元，苏丹后则为9万元。苏丹每年另外可获得应酬津贴13万2千元、公务津贴9万元、开斋节津贴2万元。

此外，州政府在1992年共拨出180万元支付皇室职员薪水，330万元作为其他用途。

(16/1/93 Berita Harian)

- 彭亨苏丹每年平均花掉146万元饲养200匹马。这笔费用包括马匹的药物、维他命、食物及冷气设备的马槽。这200匹马是由一名阿根廷籍的练马师负责照料。他的月薪是一万元，还未包括住宿及汽车津贴。(18/1/93《星洲日报》)

- 吉打州政府必须借贷来支付吉打苏丹在吉隆坡所建的行宫，该行宫的建筑预计耗费1千万元。州政府目前已取得500万元的贷款。该行宫的兴建是为迎合苏丹一旦到首都出席官方节目，或是进行私人活动之需。据了解，有关方面之所以要兴建行宫，是因为迄今只剩下吉打苏丹在吉隆坡没有行宫，其他苏丹



■酷爱体育活动的彭亨苏丹，拥有超过九万依格的森林伐木权。

早已有自己的行宫。

此外，州政府每年需拨出50万元作为修葺和美化苏丹的其他皇宫。（20/1/93 Berita Harian）

- 吉兰丹州政府今年总共拨出 450万元作为皇室的各项用途，包括薪水和津贴。苏丹的薪水每年为36万元，应酬津贴为19万 2千元。苏丹后的薪水和应酬津贴分别为 9万元和 2万 1千 6百元；而王储则分别领取18万和 4万 2千元。（21/1/93 Berita Harian）

- 柔佛州政府自1981年以来，总共耗费了3100万元作为装修与美化武吉西林皇宫，即柔佛苏丹所居住的皇宫。历年来的开支分别为\$17,837,000（1981-1985年）、\$11,030,000（1986-1990年）、\$1,450,628（1991年）以及一百万（1992年）。州政府在1993年的财政预算案中，通过拨出120万作为上述用途。（21/1/93 Berita Harian）

- 柔佛州政府在1993年提供皇室的拨款为 760万元，这其中包括苏丹的薪水，即每年为52万 8千。（23/1/93 Berita Harian）

- 自苏丹阿兹兰沙在1989年登基成为最高元首以来，政府额外承担国家皇宫的开支7500万元开支。

据了解，大部份的开支事先都没有得到政府的通过。

政府最近回拒了一笔1800万元修葺皇宫的

开支。在这之前，修葺工程已经耗费 5千万元。

在上述7500万元的开支中，6900万元是作为国家皇室的整个修葺计划，其中包括修葺工程（5000万元）、购买碗碟（680万）、兴建花园及员工薪水（500万）、登基典礼开支（260万）、购买桌布（250万）、装置电视天线（75万）等。（23/1/93 Berita Harian）

- 在第六大马计划下，吡叻州预计拨出4000万元作为苏丹及皇室成员的皇室的各项工程开支。这笔款项在州政府的财政预算中排在第三位，前两项是改造及拓扩公路（6200万）、建造新的公路（5300万）。（24/1/93 Berita Harian）

- 彭亨州政府每年用在州内皇室成员身上的款项高达 414万 7千元，其中的 200万元用以支付苏丹及已故苏丹阿巴巴卡的 278名王子及王孙的薪金、津贴和退休金。

苏丹每月领取 3万元薪金及 1万元政府津贴。

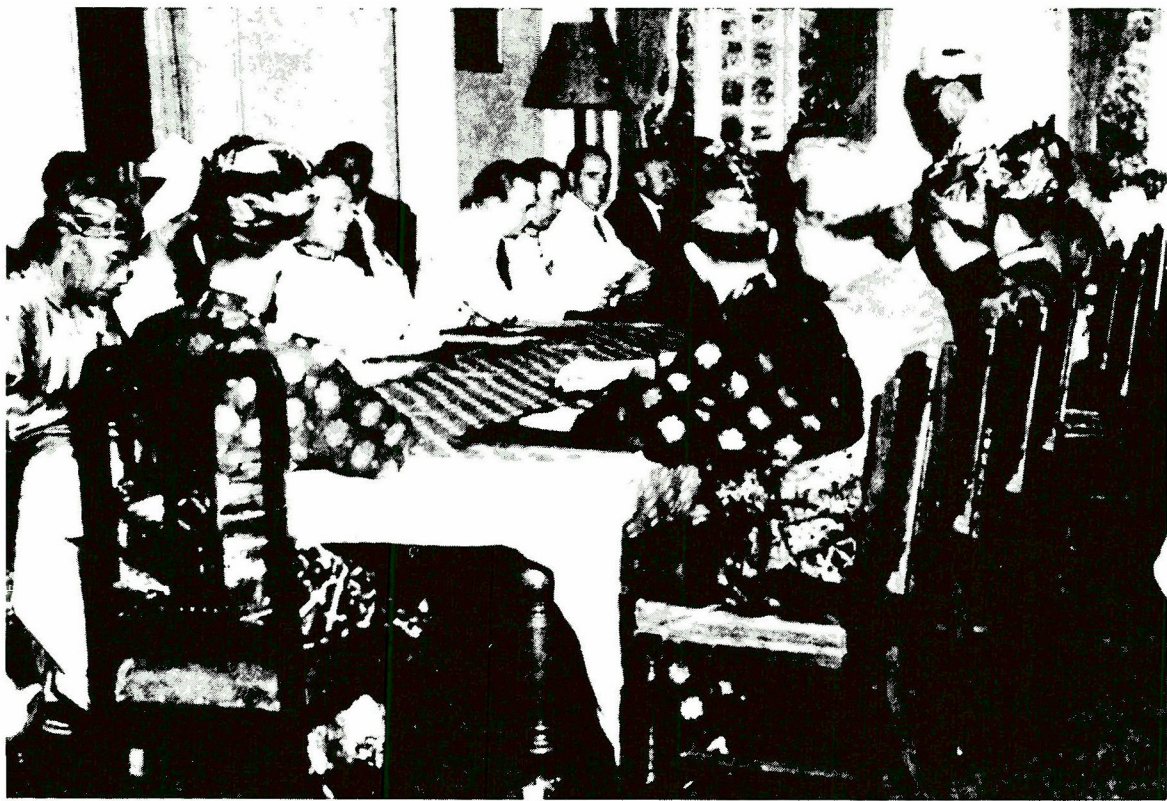
（25/1/93《星洲日报》）

- 丁加奴州政府往年共拨出超过1400万元供扩建及修饰州内两座皇宫，其中229万元是用以修建巴达利亚皇室内，而 110万则用来修建玛西亚皇室的篱笆。更换巴达利亚皇室的新屋顶共耗费76万元，建小警亭及守卫室用去25万元。其他开支包括维修宫内高尔夫球场（83万 4千元）、工人宿舍（34万元）、巴达利亚皇室灯饰（10万 7千 6百69元）、玛西亚皇室灯饰（60万）、宴会厅（113万）、附加的播音室及厕所（26万 5千元），等等。所有工程已经于去年年终完成。

（25/1/93《星洲日报》）

- 柔佛苏丹在武吉西林皇室范围内有一私人动物园，占地19.2公顷，每年耗费20万元来维持。（25/1/93《星洲日报》）

- 雪兰莪州政府认为，在沙亚南州回教堂旁耗资 360万元来建雪兰莪皇陵，是一项浪费公款之举。雪兰莪州行政议员再纳阿比丁说，这座皇陵建竣后，将继巴生拉希玛回教堂的皇陵，成为州内第二个皇陵。“我们觉得这项皇陵计划太浪费金钱，因为皇陵内奢侈和豪华的设备包括了大门、豪华灯饰、花园和喷水池。”（26/1/93《星洲日报》）



■ 1950年 5月26日，在雪兰莪皇宫召开的马来统治者会议。当时英殖民地官员也参与会议。

君主立宪宣言

1990年和1991年巫统全国代表大会上，巫统党员公开抨击一些苏丹干预政治及向州政府要求各种没有明文规定的特权。大会促请政府采取适当的步骤解决我国君主立宪制所面对的一些问题。巫统最高理事会在代表大会过后提呈了一份备忘录给所有的马来统治者，反映巫统党员对苏丹所应扮演的角色的一些看法，尤其指出苏丹的一些符合角色的言行。

经过商讨之后，马来统治者同意另草拟一份统治者行为准则。备忘录的内容可以成为准则的基本要点。

1992年初，即钩球风波与修宪事件尚未发生前，巫统最高理事会完成《统治者行为准则》草案，其中提出多项要求统治者遵守的事项，作为皇室与中央政府及州政府之间

达致谅解与和谐的指南。这份准则后来改名为《君主立宪宣言》（Perisytiharan Prinsip—prinsip Pelembagaan）。

巫统副主席拿督斯里安华依布拉欣曾率领巫统最高理事会的代表团三次觐见马来统治者，针对宣言内容作出解释。

玻璃市、雪兰莪、森美兰、彭亨及丁加奴统治者于1992年 7月 4日在国家皇宫正式接纳经修改后的《君主立宪宣言》。六州统治者是由掌玺大臣恩姑拿督依布拉欣（Engku Datuk Ibrahim bin Engku Ngah）代表签署这项宣言。另外三个州的统治者，即吉打、吉兰丹和柔佛苏丹则未对这项宣言表态。

吉兰丹苏丹在较早时，即 5月 9日曾通过其私人机要秘书公开表示不接受巫统最高理事会为马来统治者所拟定的宣言。苏丹认

为，吉兰丹州宪法对马来统治者行为准则的诠释已很足够，而且吉兰丹并非由巫统执政，巫统没有任何权力要非属该党执政的州听从该党的指示。吉兰丹苏丹是第一位公开反对有关宣言的马来统治者。

《君主立宪宣言》包含10个要点，内容如下：

1. 政治参与

1.1 在符合惯例和协约之下，吾等不直接或间接涉及政党政治。

2. 州务大臣的委任

2.1 在符合州宪法下，吾等将批准获得州议会大部份议员信任及推荐的人选为州务大臣；

2.2 如果没有任何政党在州议会中拥有明显的大多数席位，吾等将利用本身的判断，在符合宪法原则下作出上述委任；

2.3 如果吾等对有关被推荐作为州务大臣的人选的适合性感到不满，吾等可以把有关的人选重新交回给该政党领袖，以作最后的决定。

3. 委任州政府行政议员

3.1 吾等承认州行政议员的委任是根据州务大臣的劝告及符合州宪法下进行，吾等将批准有关委任。

4. 根据劝告行事

4.1 吾等将会在州行政议会或州务大臣劝告下行事，以符合州宪法的规定；

4.2 吾等在符合宪法下，同意“根据劝告行事”的词句及其他类似意思的词句是，吾等将接受及批准州务大臣及州行政议会提呈的州政府劝告；

4.3 吾等在符合宪法下，将有权力跟州政府进行讨论、给予鼓励及提醒州政府；

4.4 就如各州宪法中所规定，吾等有权力获得一切跟州行政管理

有关的资料外，吾等有权力在任何时候或州行政议会召开之前，谕令州务大臣向吾等作出汇报。

5. 政府高级官员的委任

5.1 吾等将根据州务大臣呈上的名单，以及配合州宪法及公共服务委员会的认可，委任州秘书、州法律顾问及州财政。

5.2 在符合现有的惯例下，当委任州级的所有联邦部门首长之前，必须先照会吾等；

5.3 在符合有关州法律下，吾等将委任州公共服务委员会的成员。

6. 商业

6.1 除了通过信托持有人之外，吾等不可积极从商；

6.2 州摄政王可从事商业活动，但是必须通过信托持有人及被任命者。

7. 皇宫开销

7.1 皇宫事务官应控制及管理据皇室拨款中的财政条文所规定的皇室开销。

8. 宗教

8.1 配合宪法的原则；吾等是州内回教首长，吾等也重申立场，即将继续维护回教教义及惯例。

9. 传播媒介

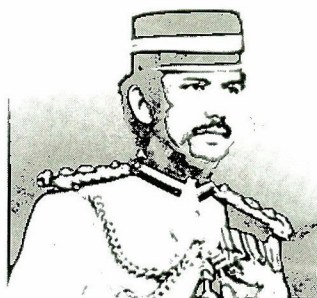
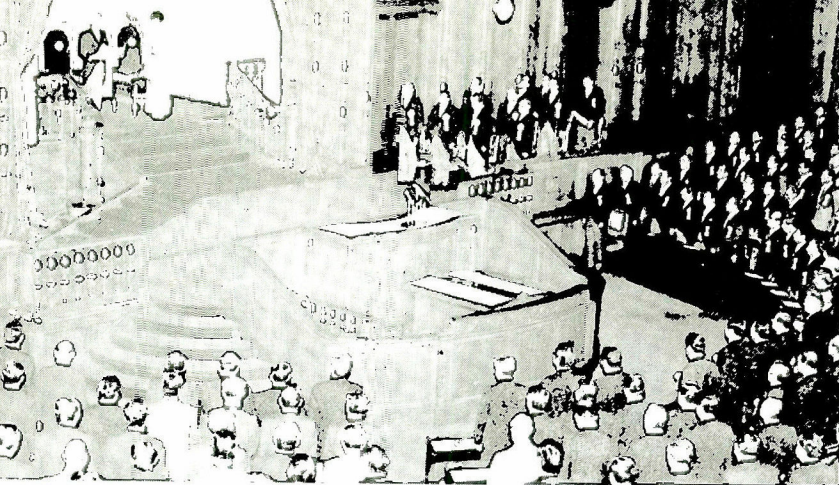
9.1 配合宪法的惯例，吾等不应向传播媒介透露及讨论任何可能引发争论的州行政事务。

10. 最高元首

10.1 除了联邦宪法所列明的条文之外，这份宣言也同样适用于最高元首。

特别条款

此项宣言的拟定，是旨在作诠释及保证，非质疑联邦宪法、州宪法、既有的协约及皇室特权。

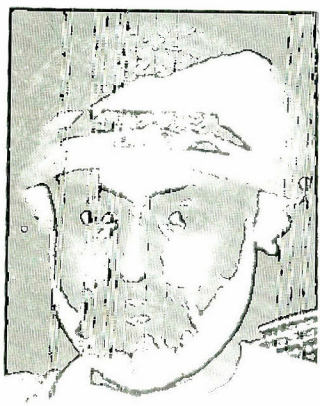


▲ 汶莱苏丹

▲ 日本明仁天皇



■ 不丹国王



■ 阿曼国王



■ 英国女皇

世界各国 国王/元首一览表

序	国家	国王/元首名称	政体
(I. 亚洲)			
1.	巴林 Bahrain	Shaikh Isa bin Suluman al-Khalifa	君主专制
2.	不丹 Bhutan	Jigme Singye Wangchuk	君主立宪
3.	汶莱 Brunei Darussalem	Sultan Sri Muda Hassanal Bolkiah	君主专制
4.	日本 Japan	明仁天皇	君主立宪
5.	约旦 Jordan	King Hussein ibn Talal	君主立宪
6.	科威特 Kuwait	Emir Shaikh Jabir al Ahmad al Jabir	君主立宪
7.	马来西亚 Malaysia	Sultan Azlan Shah	君主立宪
8.	阿曼 Oman	Sultan Qaboos bin Said	君主专制
9.	卡塔尔 Qatar	Shaikh Khalifa bin Hamad al-Thani	君主专制
10.	沙地阿拉伯 Saudi Arabia	Fahd ibn Abdul Aziz	君主专制
11.	泰国 Thailand	Bhumibol Adulyadej	君主立宪
12.	尼泊尔 Nepal	Birendra Bir Bikram Shah Dev	君主立宪
(II. 非洲)			
13.	莱索托 Lesotho	King Letsie	君主立宪
14.	斯瓦济兰 Swaziland	King Mswati III	君主专制
15.	摩洛哥 Morocco	King Hassan II	君主立宪
(III. 欧洲)			
16.	摩纳哥 Monaco	Rainer III	君主立宪
17.	比利时 Belgium	King Baudouin	君主立宪
18.	丹麦 Denmark	Queen Margrethe II	君主立宪
19.	列支敦斯登 Liechtenstein	Hans Adam	君主立宪
20.	卢森堡 Luxembourg	Grand Duke Jean	君主立宪
21.	挪威 Norway	King Harld V	君主立宪
22.	西班牙 Spain	Juan Carlos II de Borbony Borbon	君主立宪
23.	瑞典 Sweden	Karl XVI Gustav	君主立宪
24.	英国 Britain	Queen Elizabeth II	君主立宪
(IV. 太平洋群岛)			
25.	东加 Tonga	Taufa'anau Tupou IV	君主立宪
26.	西萨摩亚 West Samoa	Malietoa Tanumafili	君主立宪

如何看待传统佛教与新兴宗派的最新发展?

问 1 近来佛教界兴起新的宗派，令一般民众对正伪的问题感到困惑。您个人有何看法？

● 释开舍

近来佛教界兴起的“新宗派”多倾向于膜拜教团 (Cultism) 的模式与作法。膜拜教团依赖于一个卡里斯玛式的领袖，而此类具备感召力的领袖常扮演了“神授”、“天启”等启灵式的自我启示，强调神秘主义或秘传式的形式、新的洞见或启示往往与传统的教派或教法有所差别，又因着未能如过去之伟大宗教家般之独创一教，而“寄生”在正统宗教之名誉下，如人民圣殿教 (Peoples Temple) 的杰姆·琼斯 (Jim Jones)。

膜拜教团一般都是过渡性的、短命的，由于过渡依赖卡里斯玛式的领袖，而未能建构一套严密的教义或学说，此支配人物一旦去逝，或消失，或失去信任，教团就会趋于瓦解。

佛教徒只要具备了基本的佛教知识，对诸如此类的“附佛外道”是很容易辨认的。佛教在历史的发展过程中，因着区域文化、立论点等对教义的不同诠释而形成的部派或宗派，都有一定的依据与传承；而膜拜教团之创始者则企图以混合的形式，大论“伟大的我是” (Great I Am)，对非创始者或外人来讲几乎是不可理喻的。



高程祖先生
真佛宗雪隆弘法
委员会主席

■ 高程祖

真佛宗目前已是新兴的密宗教派，赞扬毁誉多如过江之鲫，批判它的人，多不通“密法三昧”，也不是密行尊者，还没入“如来五智”，达到“深入经藏，智慧如海”的正等正觉，自然不能作出圆融持平之论，批评争执正伪问题遂由此而生，其实多都是人祸，源自三毒的“痴”。真佛宗是以“光明空性”为正见，修光明，光明就是光土，光明依空性产生，空性就是常寂，以西方极乐世界常寂光土为依归，入“涅槃寂静”，完全符合佛说的三法印。

问 2

卢胜彦从正统的佛教发展到自立门户，
这是否会影响到佛教界的团结？

●释开舍

卢胜彦从一开始就被排斥在正统佛教之外。维系着佛教社群的共同见解即对法义的诠释，虽各宗派有其不同之立论点，但却有一定之历史传承与依据，像卢氏所提出之“启灵”，及近期“密法”之传承，仅系个人之“自我暗示”，并未得佛教界之认可。在行为规范上，佛教自有一套信念及责任伦理观念。在某一程度的规范伦理的结合之下，佛教社群之角色扮演，自有一套的礼法与承续之法规，从共同的理性的建构到实践行为的导向，依于“见和”、“成和”等之和合前提下，若有人提出不同之见解及提出一套不同的行为规范，若不是有意的排拒，就是试图混淆视线，以图自利。

所谓“正统”、“非正统”，自有其历史、法理、规范范畴等的根据，岂是自创格局，不理事实，大言“我是”他非者所能扭曲的。

问 3

近年来，佛教界出现的瞩目人物，如卢胜彦、清海上士、淑一法师等，引起议论纷纷。

请问佛教界的僧团信徒应如何看待这些人物？

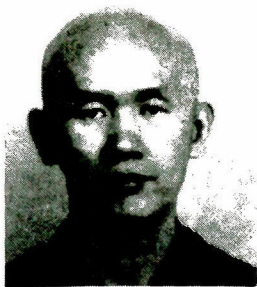
●释开舍

卢胜彦与青海借用佛教之名誉大搞个人信仰及膜拜教团，自创一种非僧非俗之“大我”型态，在教义的诠释上、乖离佛教之义理，却又混合其他教派之学说；行为上的不可理喻，再加上提倡迹近巫术世界的诸种禁忌、狂道、迷魅、已然走向原始宗教之非理性性格。膜拜教团所强调之“新启示”、及创始者经常被“神化”，在行为上，领袖之不被制约而附有特殊的权力，创造奇迹的力量等，已经和佛教的人间性格相背离。

淑一法师是佛教的一员，在言行上相当的前卫，却是一名保护主义者（Conservatism）。作风迹近政客之行为，以伸张正义而自许，却又流于狂妄，俗气；而未能提供一踏实，具备理性建构之实践导向，实不是一名智者所应为。

释开舍 法师

马佛青署理总秘书



■高程祖

佛法在印度，早由“空”、“有”两大思潮的激扬，而演成大乘性相的两大派系。传来中国，到了黄金时代的隋唐，大小乘十宗的旗帜，也已很鲜明地竖立起来，一些宗派如禅宗，自六祖惠能大师一华开五叶成立五宗，即沩仰、临济、曹洞、云门、法眼；而藏密也已分出红黄花白四大教派，门户早已林立，不但不影响佛教的团结，反而促进佛教的发展，就如真佛宗的创立亦然。说真佛宗会影响到佛教的团结是别有机心，蓄意破坏真佛宗。

■高程祖

针对佛教界的数位瞩目人物，如淑一，青海诸师，因对他们不甚了解，所以不便评论。但身为佛教徒，针对此事宜深入研究，以明白所谓“瞩目人物”的言论，思想教言等是怀有私人目的或是宏扬佛法，济助众生，从而判其“定位”，即可明辨正邪，了了于心。

更重要的是以佛家无限包容的精神去应对，认为正确的，不妨放下已执共同宏扬佛法，若有谈也应该进行对话研讨，事事以度众生为目标，切勿妄下抨击，徒然失去修行人的胸怀。

在真佛宗，卢师尊教导弟子们应该多闻，多参访诸师，自己可做选择，缘份契机为要，真佛宗无门进入随顺。

总而言之，放下一点私我观念，将目标放在度众上，反求诸己又何来议论及困扰呢？



问4 现代人在物质享受之余， 渐转向心灵上探索， 许多人研究禅学、佛道、求道。 您个人如何看待这种现象？

● 释开舍

人类对生命的思索，自古一如。在生存条件的制约下，物质官能需求固然是最基本的生命需求，但是生命的价值定位却不能停留在官能文化的层面。现代化的一个生活现象容许我们有更多的时间去“消费”。官能文化的消费主义只能提供暂时的满足，而文明的发展以精神及物质的和谐进展佳。虽然是陈腐之言，但人类所面对的困境却是在崇高的理想之后，潜藏著私欲、物欲之放逐、生命之萎缩、权力斗争、观念战争等之诸般生存的制约性质。

生命是不断地自我寻找，一时的迷失于外物的追逐或刻意的放逐于物欲的需索，是一个无底的深渊。现代的“新人类”已开始转向自我，心灵之醒觉的探索，如新时代运动等，看似新鲜事物却自古已然！

■ 高程祖

人类是灵与物的混合体，现代人疲于追逐名利滞于声色，久之自然兴起修禅学道的心灵探拓，以平衡身心，这是很自然的现象。

人类走向心灵发展是很健康及美好的一件事，心理学也肯定了人类内心的发展是可以影响其生活层面的，所以欧美先进国十分重视心理教育。

更进一步的从录影档案中发现了各先进国的研究发现了人类心灵的潜在力量是无可限量的。这种实况在某个程度上与宗教修练是相吻合的。

在佛教的观点而言，这可以显示佛法将普及发扬的征兆，因为众生慢慢了解从外境所要求的享乐是短暂的，从内心（自性）所发掘的安宁是永恒的，这种切实了解诸般外在事态的演变是无常的，从而向自心来探拓，实修至将心扩大无我，从而成佛（涅槃寂静）的皈向，就是佛教所重视的正见啊！

当然，正确的宗教修行是不偏激，不与道德规范起冲突，不破坏社会安宁及利人济事为衡量点，站在佛教立场上更希望与佛法正见相合。

多元文化下的彷徨 马来西亚 华族知识分子的困境

■ 何国忠

怎样的人才可以被称为知识分子

韦伯认为

知识分子是人类追求理想的代表，
在文化价值上具有特殊成就的人。

一、前言

什么样的人才可以被称为知识分子？这是个争论已久的问题。由于教育的普及，为了突出知识分子的使命感和功能，一般而言，我们都会认为知识分子除了是接受过相当程度的教育以外，还必得是对人类与社会有一贯热忱的关怀与批判的人格特质，韦伯认为知识分子是人类追求理想的代表，在文化价值上具有特殊成就的人。(1) 希尔士 (E. SHILS) 内心中的知识分子则是指社会中一群关心人类、社会、自然和宇宙的人。(2) 余英时认为用中国的标准来说，具备了类似“以天下为己任”的精神才是知识分子。(3) 不管社会怎样变化，文化背景差异如何，大部

分的人都显然都要求知识分子有超越一己利害得失的精神。他们是人类基本价值如理性、自由、公平等的维护者。

对马来西亚华人历史变迁有研究的人大体都知道，要想在马来西亚找一个有思想的知识分子作为个案研究，的确寥寥可数。马来西亚华人社会里找不到一位像严复、梁启超、鲁迅或胡适那样介于思想和政治的知识分子，也找不到像熊十力、梁漱溟一生为中华文化寻找出路的儒者。早期华人南迁的时候，知识水平一般不高，但是这几十年间，受过相当程度教育的人比比皆是，为什么这块土地总是不容易出现一些头角峥嵘的思想性人物？为什么知识分子极难形成一个有力而又明显的独立阶层？这样的人文传统为何始终建立不起来？

没有共识，又何来对策？

也就是说，

文化传承根本就没有准据和方向可言，

这是知识分子最迷惘的地方，

在还没有解决如何保卫民族权益之前

华人首先要面对的是

如何为自己的灵魂和民族定立方位。

二、文化传承的困惑

从华人的内部而言，没有共识可说一直都是华人心头的郁结。王赓武教授在他那篇极为著名的《马来亚华人的政治》将早期的华人分为：一、以大陆为认同目标；二、讲求实际，关心贸易，基本上以低姿态面对政治问题的华人，他们满足于在既定的政治集团的管理下工作；三、对马来西亚有某种忠诚，其成员以英属海峡殖民地华人为主。(4)王教授点出了华社当时的困境，早期华人在思想上显然各有依归。但是新一代在本地化的教育洗礼之下，大体已经克服土地认同的危机。今日马来西亚华人可说都以马来西亚公民自居，将此地当作他们的祖国，但在思想上，没有共识还是一仍旧贯。

从教育的渊源来看，早期的华人可分为三类，一是纯受华文教育，一是纯受英文教育，另外一类是小学接受母语教育，中学到英校就读。教育背景不同，是令华社不能出现共识的其中一个因素。自从政府推行国语政策以来，马来西亚再也没有以往的接受英文教育者。目前华人还是三种选择：一是纯粹受马来文教育，二是纯粹受华文教育，三是小学受华文教育，中学往国民学校就读。(5)

目前的华人社会受英文教育者仍然扮演相当重要的角色。以马华公会来说，在他们

的四位部长中，其中两位是完全没有受过华文教育的。虽然作为学校媒介语的英文已经被马来文所取代，但对于那些没有受过中文教育者，华人彼此之间还是以英语交谈。其情况之所以如此，其中一个原因显然和崇洋的心理有关，另外也有人认为华人心理一般有这样的潜意识：觉得用马来文就是倾向要成为马来人了。(6)从这里可以稍稍看出华人和马来人之间的微妙关系。

自从英校被改制为马来学校后，许多家长改变过去将孩子送到英小的态度，将自己的孩子送到华小。(7)目前有大约 88%的华人是将孩子送入华小。(8)华人一般都希望自己的孩子能掌握最基本的母语教育。小学修完以后，家长可以将自己的孩子送入以国语为媒介语的政府中学或是由华人自己经营的独中就读。目前就读独立中学的学生人数大约有五万五千人，而政府中学的华族学生大约有二十三万人。(9)

华人的心理是极容易让人了解的。他们一方面希望自己的下一代不会忘本，另一方面又希望他们的孩子能够在这块多元种族的土地上生活得更好。马来文是国语，是官方语文；英文是国际语文，在马来西亚的工商界仍然扮演重要的角色，当然不能放弃。通晓三种语文是一般家长对子女的期望。

整体而言，有许多老一辈的人对中华文化还是亦步亦趋，这是由于他们是传统华教出身。新一代的马来西亚华人的中国历史文化属性是越来越淡，对文化传统的眷恋已经淡薄，但是新一代也不见得就对中华文化抱着一种事不关己的态度。有许多新一代的华人对文化传承仍有重大的使命感，其中一部分更是抱着极为浓厚的忧患意识，我们可以以马来亚大学中文系为例，其学生的数目和早期相比可说有极为显著的增加，目前中文系有许多学生的成绩事实上是可以选修其他更有“钱途”的学系，但他们仍然以中文系为第一志愿。(10)再以马大华文学会的情况而论，其学员的活动层出不穷，几乎可说是马大其他十个学生组织的总和，里头夹缠的文化情结是相当明显的。

华人在马来西亚的发展，在很大的程度上与马来人政治发展息息相关。国家文化政

策虽然在精神上尊重多元传统,但官方在落实上却出现了极大的偏差。对于马来西亚的许多华人而言,华人文化是重要的,教育是传承文化最主要的环节,政府若有不利华文的政策出现,我们可以看到华社的激烈反应,特别是在新经济政策推行以后,一向在马来西亚经济发展里头扮演最重要角色的华人,已经失去了主导的地位。这种挫折感,使到一些华人对文化的发展不敢再掉以轻心。但是在华人内部所面对的最大的问题显然和中国近百年来的问题一样:中华文化应该走什么样的路?

我们可以发现华社在文化的传承上所出现的不同心态。基本上,所谓华社的意愿,就是捍卫华人的权益。在维护华教的旗帜下,华人对确保华小不变质和发展独中绝无异议,因为华社十分清楚,没有华教就没有华族及华族文化。但是一论及如何捍卫华人文化,华人的观点却始终莫衷一是。

有一部分华人认为华社应该了解马来西亚的国情,从多元的角度来看待文化问题,华社不应该要求过多,要适可而止,要不然会弄巧反拙。另有一些人认为,我们应该有发展文化的权力,因为宪法明文规定华人可以自由发展自己的文化。前者认为后者的作法将让华、巫两族产生对抗,后者却认为前者的让步将使文化的传播更加迂回,无疑是自愿出卖自己民族的灵魂。在政治冲突和价值混淆的盲点上,两者极难找到衔接之处。例如由马华公会创办的拉曼学院不愿意办中文系,虽然引起民间极大的批评,民主行动党更是讥讽马华在拉曼学院没有主权,但马华公会显然也有他们的解释。他们担心这样做会引起马来人的不满,影响政府对拉曼学院的拨款。马华公会总会长林良实不止一次在报章上说他们极为心痛有大约八千名可以进大学的华族学生由于政府施行种族固打制度而被排斥在校门之外。事实上,对于大部分马来西亚人民来说,只要有机会进入大学,大家已经心满意足,对他们来说生活还是最重要的。但是要求生活上的舒适,和文化的传承是两回事,华社在这样的作法是否明智,这种论争显然将无止无休。我们再拿另外一个例子来说明这样的困境,华人关心华文教

育,可是对于大部分的华人来说,一般只要求基本的书写和会话。从报章的言论我们大体可以看到这种趋向,许多人认为要推广中文,就不应该让中学生学习太多的文言文。根据他们的看法,艰涩难懂的古文会导致华族新生代放弃选修中文,日前中学华文课本文言文大量的减少就可以让我们看到这个事实。(11)

没有共识,又何来对策?也就是说,文化传承根本就没有准据和方向可言,这是知识分子最迷惘的地方,在还没有解决如何保卫民族权益之前,华人首先要面对的是如何为自己的灵魂和民族定方位。由于这个问题一直都没有答案,华人社会里头因而种下了不稳定和不安定的因素。当不利华人的政策出现时,在寻找对策的过程中出现意见分歧的现象就不足为奇了。在“独立大学事件”中马华和董敦总的对立是如此,(12)而独中办学方针更可以看到华社对自己前途一种错综复杂的心理。(13)因此,知识分子虽然能以大无畏的勇气批评时政,但是理直气壮并不表示就能获得全体华人的支持。大体而言,华人是相当保守的。华人在马来西亚的情况一向都倾向于维持现状,都希望能够赚钱养家,能够发展,虽然许多人认为政府的许多政策对华人不利,偶尔会发出一些不满的声音,但华人大体都维护目前的体制。知识分子本来的工作是做些社会教育,启蒙群众,寻求社会、政治的改革,但是假如他从文化角度替华人争取权益,在土著至上主义根深蒂固的马来西亚政治里头,往往会被其他种族视为破坏各族和谐者,最终的局面可能也不是华社要看到的。

这种现象常常让知识分子产生极大的无力感和失落感。近代中国知识分子虽然在滚滚的政治洪流里头要面对许多困难,但是在民族和国家的观念上并不会起太大的冲突,民族主义也是爱国主义,动机和目标一目了然。(14)但马来西亚华人社会民族主义却和国家主义起了冲突,要维持知识分子理想主义的色彩,自然更增添了一层障碍。

三、文化沟通困境

从独立到现在,马来西亚华人在生活上

整体环境不能提供

一个更高的人生出路

知识分子是很难维持自己的一种特性

可说有了许多转变，生活好了许多，中产阶级也增加了不少。从西方的发展来看，民主的体现和中产阶级的普遍有很大的关系，但由于马来西亚的土著和非土著经常对立，许多事情自然不能循序渐进。目前马来西亚各民族的报章都有各自的重点。华文报章普遍报导的都是和华人有关的事，而马来报章报导的主要也是以马来社会为主，英文报章的新闻则是走马来西亚人的路线，但基本上却倾向政府，对于探讨华人问题，它的兴趣不浓。我们以1991年12月29日柔佛古庙围墙被拆作一个例子。这件事情引起了华人极大的震撼，各华文报章都以显著版位报导这件事，英文报章对这件事轻描淡写，马来日报则只字不提。(15)在这样的情况下，我们可以看到知识分子所面对的困境。事实上，在华人社会中知名度极高的人，可能在马来社会中无人知晓。

知识分子的诉诸对象本来是政府，他的收讯人是当权派，对于华社问题，他们所诉诸的对象应该是马华公会，但是马华公会的表现却使他们对这个管道失去信心。长久以来，马华公会给人的印象就是一个和巫统对话和谈判的角色，有时它给人的感觉就象一个反对党，监督巫统的行政。马华公会虽说是代表华社，最大的华人政党，但事实上它只获20%华人的支持，明显的出现了“权威危机”，没有使人心悦诚服的公信力。(16)因此，除非知识分子以马来文发表他们的看法，让真正的当权人直接看到，要不然想对政府起监督的作用，不免要经过许多曲折颠簸的路程。但华人要在马来报争一席发言之地却是困难重重。在这种情况下，知识分子在实践中极难找到着力点，古典民主理论家

卢梭所提倡的借“参与决策”来达成“健全政府”的目标，当然就无从落实。

在马来西亚，华族知识分子若要发挥自己的理想，显而易见的是他必须掌握三种语文。我们常说马来西亚的华人有语言天分，能够掌握好几种语文，事实上这种过程是苦不堪言的。通晓三语并不是一件难事，但要精通以致书写流畅、辩才无碍，那就不是人人都可以办得到的，这是知识分子要面对的一个先决困难。而且鱼与熊掌，不能兼得，华社因为要学太多的语文，母体文化的掌握自然大大地被削落，许多传统在历史的洪流中终于被忘却，这似乎是一个两难的局面。我们可以拿到台湾留学的学生作一个比较来看其中出现的困扰。到台湾留学的学生一般都是修完独中课业以后才过去的。从中华文化的熏陶而言，这些人所受的影响当然较为全面，对中华文化有较深刻的体会。相对的，他们的马来文自然较为逊色，他们当中有许多人对马来西亚中华文化的前景极为悲观，另外由于他们的文凭不受承认，这种现象难免造成他们和这个社会格格不入。(17)

华人和马来人虽然有许多避不开的交往，但是真正从事文化沟通和感情交流工作的人却不多见，两大种族很少在这方面进行对话和合作，其结果是马来人极难了解中华文化。在这种情况下，各族之间常出现误解就不足为奇了。马来人普遍上不能了解华人的感受，因此不止一次出现“华人为什么总是要求那么多”的言论，在1990年大选过后由于华人的许多选票都投给了反对党，引致巫统青年团极大不满地问华人到底要什么？

从沟通的角度而言，我们可以发觉以马来文书写有关中华文化的著作是少得可怜。翻译工作本来应该是双向的，通过双方平等相待之情，努力付诸实现。但由于一般情况只有华人懂得马来文，马来人不懂得中文，这方面的重担当然落在华社的肩头。华社在这方面显然也不够积极，其中一个原因是政府并没有大力支持，另外一个原因则是和华社一向对人文的忽略有关。

华社虽然重视教育，但是大学毕业以后继续从事学术研究可说是少之又少，特别是人文学科更是少人问津，这当然是关系到出

路的问题。马来西亚虽然有七间大学,但是只有马大设有中文系,从这里可以看到中华文化要在马来西亚深化和拓展所面对的障碍。另外,华人要在大学觅职显然并不容易,我们知道,大学一般是知识分子的温床,就如怀海德所说的:“大学的存在是为了结合老成与少壮以从事创造之学习,而谋求知识与生命热情的融合”。(18)但马来西亚各大专的华族讲师在比例上是极少的,而马大校长赛胡先阿拉达斯由于委任非土著为院长而引起争论并于1991年1月中被终止职务的事件,(19)更让许多知识分子心中出现阴影。

但是华社人文传统不能建立的原因显然也和华族只重视短期的“实效”有很大的关系。华社这几年来的文化活动大体相当热闹,但是华社对文化的推动,一般都缺乏向下深耕的气魄,华社非常缺乏和研究相关的机构。在这种情况下,要学术人员从客观的角度进行多元积极性的探讨和思考,进而指导社会自然是极为困难的。华社目前虽然有许多大学以外的热血之士对政治维持高度敏感,关心社会,通过报章提出他们的看法,但由于他们大都不是纯粹的观念人或文化工作者,在知识参考的凭藉上,难免出现不足的现象,水平是有限的,我们从报章上舆论的大体可以看到这方面的困境。也就是说,由于缺乏学术人员的参与,许多矛盾自然不能得到理论上的澄清。马来西亚华族固然有许多专业人士,但他们重视物质生活高于一切。即使在大学教书的华人,一般也没有发挥他们在舆论上的影响力。他们不能象西方知识分子一样,可以在自己的领域有建树,又可以通过舆论和压力集团影响、干预国家政治生活的重大决策。在舆论上,华社的确是出现了高度的沉闷气氛,报章似乎是唯一传播这方面声音的工具,人文杂志少得可怜,以批判时政为主的书籍更不常见。知识分子只能零零星星发挥一些催发的作用。

在严重不利知识分子生存的大环境中,主导的决定因素是掌握在强大的政治权力拥有者的手中。当整体环境不能提供一个更高的人生出路,知识分子是很难维持自己的一种特性。许多原本对华族文化忧心忡忡的知识分子最后都另寻出路。在马来西亚华人社

会,知识分子若是关心政治,他最终的路子往往就是投到政党里头,只有这样他的声音才能直接在国会中传达,华团的三结合、两线制,都是在苦无对策下知识分子的最终归宿(20)。事实上知识分子投入政党,也有他们的苦恼,反对党本身就面对自己极难超越的困局,(21)投身执政党也不见得就能发挥知识分子原有的理想。例如在1987年的时候,国民大学副教授陈祖排代表马华出来竞选,当时引起了极大的论争。学者从政本来是小事,但它却成为华人社会讨论的焦点,其中一个原因是,学者从政的例子太少,使到大家对学者从政的讨论产生莫大的兴趣,但是最根本的原因还是大家对政治的信心不强。巫统在国阵里的议席遥遥领先,政府的一切操作都以巫统为主,马华的行事往往都得看巫统的脸色,在协商的制度下,很多时候都不能从心所欲。就如前华社资料研究中心主任柯嘉逊所说的一样:“下次当不民主的法案要在国会通过时,他们打算怎样?”(22)而那些对政党没有信心的人,最后可能会选择穷则独善其身的方式,与马来西亚华人政治和文化志业相忘于江湖。这种情形相当普遍:关怀华人政治、文化的人,经常不能一以贯之。

四、自力更生与文化拓展

由于马来西亚政府对中华文化的发展并没有多大的兴趣,华人要发展自己的文化,一般只能自力更生。除了政党以外,目前华人社会最有代表性的组织是华团。所谓华团,包括了血缘性和地缘性的传统华人组织、以商业为由的华人组织、以教育为奋斗目标的董总、教总等。华社的声音一般都是通过华团表达。华团在斗争的过程中走过许多崎岖的道路,尝试过许多不同的方式为华人争取权益,从60年代马华、董总、教总“三大机构”的成立和分解;1972年超越党派的“华团领袖大聚会”开展和落幕;80年代为了“独立大学”和政府讨簿公堂;茅草行动前的马华、民政、民主行动党和十五华团在天后宫的大聚会等事件中都可看出他们的烦恼。(23)最近华人社会出现所谓“协商”和“施压”

大部分的知识分子
都不属于任何华团，
他们的言论只是出自
知识分子的一种直接反应或关怀。
许多重要华团领导人的遴选，
知识分子在实质上是沒有投票权。

的争论，可说是这一连串事件发展的另一个面向。华团和知识分子之间，一向就有极为微妙的关系。由这个“协商”和“施压”的事件，我们可以更加清楚看到知识分子所面对的另一个困境。

华团的许多领导人都是商人，为了在商业上和政府维持良好的关系，在利益的冲突之下，难免出现一些和知识分子背道而驰的声音。我们以目前中华大会堂联合会的操作作为一个例子。中华大会堂联合会可以说是华社最高的华人组织，中华大会堂联合会的委员会是由全国十三个州的中华大会堂及其平行组织所选出来的。目前中华大会堂联合会走的是“协商”的路线，也就是说，他们尽量和政府保持良好的关系，他们认为这样做更加会有效益。但是有许多人却觉得他们是为了自己的商业利益而放弃了压力集团的角色。我们在报章上看到许多人不满意中华大会堂联合会的领导方式，但问题是，大部分的知识分子都不属于任何华团，他们的言论只是出自知识分子的一种直接反应或关怀。也就是说，许多重要华团领导人的遴选，知识分子在实质上是沒有投票权的。华团在华社有极大的影响力，这一点我们可以从报章上每天都有报导他们的言论看得出来，知识分子的言论在比较之下则是相形见绌。华族知识分子在马来西亚华人社会所处的附庸地位是极为明显的，他们一直无法形成一个有力的阶层，有时甚至让人感觉他们只是扮演监督华团的角色。

问题的产生在于华社有许多领域需要自力更生，目前马来西亚华人在文化的许多领域都需要进一步的开拓和深化，没有这些商

业钜子的协助情况会如何？华小、独中的经费要从何着手？我们看到许多商人在不同的华团里担任领导人，就可以看到问题的严重性了。对于华社而言，没有钱，任何的活动都难以进行。这里头清楚显示了华社内在的矛盾和冲突。

五、种族气氛下的文化郁结

基本而言，大家都认为华人权势的不振，主要是和华人本身自挖墙角，勇于内斗有关，无法团结导致华人力量的分散。以三个华人色彩最为浓厚的政党在1990年的表现而言，马华公会获得下议院的18席，民主行动党20席，民政党5席。这个实证告诉我们，三个政党的总和是大不如巫统所得的71席，更何况以马来人为主的政党还包括四六精神党，执政吉兰丹州的回教党等。华人政治势力的低落在此不言可谕。当然，选区的划分可说早已决定华社在大选的处境，选区的划分使到马来人为主的选区在数量上远远地超越了以华人为主的选区。例如在1969年，以马来人为主的选区占百分之六十，可是到了1984年却已增加到百分之七十四。(24)

但是我们也必须指出，华人无力干涉选区的划分，追根究底，仍然和华社的四分五裂有很大的关系。长久以来，我们都可以听到有心人不断借助舆论，呼吁华人团结，对于大部分的华人而言，这是梦寐以求的目标。虽然在中国的历史上，分是比合多，(25)但在理论上，团结也并非不可能。

余英时先生在《中国近代思想史上的激

进和保守》中指出，中国近百年的变化，一个最大的动力是民族主义，一个政治力量是成功还是失败，就是看它用民族情绪到不到家。(26)基本上，马来西亚华人也能以民族情绪达到一时的团结，但在多元种族的马来西亚，即使华人有因势利导的机会运用民族情绪，其过程似乎是苦不堪言的。在1987年教育部委派不懂华语的教师到华小任高职，这件事引起了华社极大的反响，华社几乎是一致反对这样的作法。在同年10月11日，三个以华人为主的政党联同十五华团一起在天后宫开会以商讨对策，这种共识和团结在华社几乎是空前的。这件事却引起了巫统青年团的反击，在10月17日召开马来人大会还以颜色。种族之间的对峙情况极为紧张，大有暴乱之可能。结果政府采取茅草行动，逮捕了许多所谓“煽动种族情绪者”。(27)

在种族复杂的环境下，华族知识分子始终驱除不了内心中隐性的压力，即使他们有大无畏的勇气、大我情怀，坚持自己的观点，不怕得罪当权者，但是当他们以行动表示他们的抗议，却常常出现投鼠忌器的苦恼。我们试拿1991年初文化城计划作为一个例子，当林良实宣布马华公会要建立文化城的时候，立刻引起了巫统秘书长的非议，马来社会对这个问题的讨论一时甚嚣尘上，马华公会在马来人反对之下不得不放弃文化城的计划题。可见许多事情已经和政治处在一种剪不断，理还乱的深层联系。

结语

1987年的“茅草行动”大逮捕以后，许多人即使没有噤若寒蝉，其言论恐怕也是极度小心谨慎，华人社会倾向于凡事“解去政治化”(Depoliticise)，这大体契合了马来西亚首相马哈迪医生所设计的发展蓝图，以经济发展把社会冲突化解掉(28)。华社在表面上虽然风平浪静，但是由于各种族之间的隔膜始终不能彻底消解，从文化发展的角度来看，前景未必乐观，不利华社的条文随时都可能再度涌现。

殷海光先生说，“知识分子是时代的眼晴，这双眼睛已经快要失明了，我们要使这

双眼睛光亮起来，照着大家走路。”(29)这句话对马来西亚的知识分子无疑一样是暮鼓晨钟。目前在新加坡国大政治系执教的何启良先生在评论谢诗坚的《马来西亚华人政治思潮演变》时提出了一个疑问：“马来西亚华人政治是否有“思想”可言？”(30)单就这一点，知识分子值得反省的地方恐怕就很多了。古人说：“礼乐所由起，百年积德而后可兴也。”虽然马来西亚的问题繁多且复杂，而华族知识分子也一直处在社会的边缘，难免让人有悲观的想法。但是知识分子从来没有好好地扮演自己的角色恐怕也是难辞其咎的。刘禹锡的诗说：“千淘万漉虽辛苦，吹尽狂沙始到金”，如果有自觉的读书人能够彻底反省，在失败中学习，踏实地做一些思想启蒙的工作，对五百万的马来西亚华人在如何安身立命的困境上恐怕还是有它相当大的作用，至少在马来西亚华人走向21世纪时能够从容面对“没有思想”的审判。

附注：

1. Gerth & Mills (eds.): *From Max Weber: Essays In Sociology*, N.Y.: Oxford, 1968, p. 176.
2. Edward Shils, "Intellectuals" in D. L. Sills (ed): *International Encyclopedia of Sciences* (7), N. Y.: Oxford, 1968, P. 176.
3. 余英时:《历史与思想》，台北联经出版事业公司，1976，自序，页3。
4. Wang Gungwu: "Chinese Politics in Malaysia", *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese*, Singapore: Heineman Educational Books (Asia) Ltd., pp. 8-9. 中译见姚楠编译:《东南亚与华人》，北京友谊出版公司，1987，页159-160.
5. 教育背景的不同显而易见会导致华人出现不同的心态，关于这方面的讨论可参阅 Tan Chee Beng: "Nation-Building and Being Chinese in a Southeast Asian State" in Jennifer Cushman and Wang Gungwu (eds): *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War 2*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988, P. 146-155.
6. 陈志明:“华人文化与国家文化”(访问稿)，吉隆坡文道月刊，29期，1983年5月，页9。
7. 参阅陈绿漪:《大马半岛华文教育的发展》，林水楼、骆静山编:《马来西亚华人史》，吉隆坡留台联总，1984，页300-301，313。
8. 见全国华团领导机构于1983年向文化、青年及体育部提呈有关国家文化备忘录摘要，又见林良实刊于星洲日报22.4.1992的谈话。

9. 南洋商报, 1991年10月14日, 第13版。
10. 马来西亚大学中文系的课程分语言文学组和社会文化组, 语言文学组主要是以中文为教学媒介语, 要进入这组的同学必须拥有马来西亚高级文凭(相当于剑桥大学所办的‘A’ LEVEL)的华文程度; 社会文化组则是以马来文为教学媒介语, 对象是华文程度较低的学生。中文系语言文学组是全马来西亚研究中华文化的最高机构, 语言文学组的学生在1965年(那时称A组)的总数是16人, 1970年是35人, 1975年是21人, 1980年是135人, 1985年是199人(1977年—1988年称古典组), 1990年是263人。
11. 根据目前马来西亚教育部课程发展中心的規定, 文言文在华文课本的比例是预备班及中一: 10%。中二及中三: 20%; 中四及中五: 20%, 可见学生所读的文言文极少。
12. 参阅谢诗坚: 《马来西亚华人政治思潮演变》, 檳城: 出版社不详, 1984, 页133-134, 293-295。
13. 独中强调三语并重, 但独中的教学媒介语却出现论争, 有人认为独中的课程应该采用马来文、英文的课本, 用华文教学, 以让学生能接受华文教育又有能力参加政府考试, 也有人认为华人办校, 用华语是名正言顺, 而且由华小过来的学生不会因为语文的掌握而影响了吸收能力。参阅“媒介语大统障碍”, 《中国报》“独中荆棘路”系列(30.10.1991至30.11.1991)第10篇, 13.11.1991。
14. 近代中国民族思想是以文化为出发点, 注重文化的异同远大于民族的异同, 所以汉人能接受满人, 他们的敌我之分是将中国与外国对立。参阅李国祁: 《中国近代民族思想》, 李国祁等: 《近代中国思想人物论——民族主义》, 台北时报出版公司, 1980, 页23, 29。
15. 参阅Tan Chee Beng: “Building a Malaysian Image: Chinese Newspaper in Malaysia”, Aliran Monthly (Penang), 1992: 12(2), P.10-14。
16. 何启良: 《权威危机和协商困局》, 1992年2月23日雪兰莪中华大会堂青年团主办“当代大马华人政治辨思学术研讨会”讲稿(即将出版)。
17. 我们可以从文学的领域审视这个问题, 例如林绿认为要在马来西亚发展华文文学是困境重重, 他因此最后投身到台湾, 即他所谓的舍弃支流走入主流。见林绿: 《林绿自选集》, 台北黎明文化股份有限公司, 1975, 页57-61。另外, 前《蕉风》主编, 目前在台湾中山大学执教的张锦忠对马华文学的发展也极为悲观, 并认为除非马来西亚的语言教育有所改变, 否则华裔作家有朝一日要面临失声危机, 无法用母语来表达自己的心声。见张锦忠: 《马华文学: 离心与隐匿的书写人》, 台北《中外文学》, 第19卷, 第20期, 1991年5月, 页34-46。
18. 引自金耀基: 《大学之理念》, 台北时报出版事业有限公司, 1983, 页2。
19. 南洋商报1991年3月14日, 社论。
20. 1982年董总主席林晃升提出华人朝野政党和民间团体应形成“三结合”, 以突破华人在政治上的地位。当年董总的郭洙镇和许子根等就为了这种理想参加民政党, “打入国阵, 纠正国阵”是当时华团和一些知识分子的理想。到了1986年, 又有人提出了两线制, 希望反对党联合阵线的成立, 能够打破国阵特别是巫统的政治垄断, 许多知识分子就在两线制的号召下加入了民主行动党。
21. 基本上, 马来西亚选举制度的种种运作已经否决了反对党靠赢取多数国会或州会席位而执政的可能。参阅何启良: 《政治反对在大马》, 1992年8月23日新山中华公会主办“当代大马华人政治省思研讨会”讲稿(即将出版), 有关民主行动党的困境, 还可参阅Far Eastern Economic Review对民主行动党的分析, 见Far Eastern Economic Review, 5 March 1992, P.24-27。
22. 有关陈排排选举的论争, 可参考华社资料研究中心编: 《知识分子参政——务边补选争论论文集》, 吉隆坡马来西亚华校教师总会, 1987。
23. 有关华团在马来西亚政治洪流中的斗争, 可参阅Ho Khai Leong, “The Malaysian Chinese Guilds and Associations as Organized Interests in Malaysian Politics”, Working Paper, Department of Political Science, National University of Singapore, 1992。
24. 有关这方面的讨论, 可参阅S. Sothi Rachan, “The Apportionment of Seats in the House of Representatives” in Zakariah Haji Ahmad (ed): Government and Politics of Malaysia, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1987。
25. 胡基峻先生从春秋时代大约公元前770年算起到辛亥革命1911年的2681年间, 发党合的时间是1161年, 分的时间达1519年, 见胡基峻: 《统一模式与一国两制》, 陆铿编: 《中国统一论战》, 香港百姓文化事业有限公司, 1988, 页279-280。
26. 余英时: 《犹记风吹水上鳞》, 台北三民书局, 1991, 页217。
27. 参阅Gordon P. Means: Malaysian Politics: The Second Generation, Singapore: Oxford University Press, 1991, p.135。有关“茅草行动”的论述, 还可参阅Aliran: ISA dan Keselamatan Negara, Pulau Pinang: Aliran Kesedaran Malaysia, 1988。
28. 有关华社“解去政治化”的讨论, 参阅张景云: 《华团与政治: 解去政治化的前景》, 1992年2月23日雪兰莪中华大会堂青年团主办“当代大马华人政治辨思学术研讨会”讲稿(即将出版)。
29. 殷海光: 《中国文化的展望》, 台北文星书店, 1966, 页643。
30. 何启良: 《马来西亚华人政治分析的几个问题》, 香港《明报月刊》, 1989年4月号, 第24卷第4期, 页88。

(作者为马大中文系毕业生、毕业后担任中文系助教, 去年擢升为讲师。)



加入马来西亚保障条件二十款

一、建议草案

在沙巴考虑加入马来西亚时，由于了解本州无论在政治上、经济上，都要比新加坡和马来西亚落后许多，因此，我们的代表在葛波特调查团在本州进行调查时，便曾提出若干保障的要求以后，乃在有关政府的协商会议提出保障本州利益的内容，计分宗教，语文等二十项，总其名为廿点保障。这廿点保障的草案内容如下：

- 一、宗教：不反对以回教为马来西亚国教，惟不应有州教的规定同时现下马来西亚宪法中有关回教的条文不能适用于北婆罗洲。

二、语文。

- 甲、马来文应定为联邦国家语文；
- 乙、马来西亚日之后10年，英文应继续适用；
- 丙、英文应无限期为北婆罗洲对州或联邦的官方语文。

- 三、宪法，接受现下马来亚宪法作为马来西亚宪法的蓝本，惟马来西亚宪法应全都重新拟草，并得按各州地方情形的不相同点作一连串的修正，同时最后以自由民主的方式予以通过立案。

- 四、国家元首：北婆罗洲元首应该有权当选为国家元首。

- 五、国名：应称“马来西亚”，而非“马来王国”。

- 六、移民：马来西亚以外的移民，应由中央政府控制，惟进入北婆罗洲的移民，应该得到州政府的批准，除严重的治安问题外，中央政府不能否决任何为了州的利益而进入北婆罗洲的人士。北婆罗洲允准联邦除了政府官员移民进入北婆罗洲外，有权完全控制进入北婆罗洲的移民，包括来自马来西亚境内的移民。

七、脱离的权利：不应该有脱离联邦的权利。

八、公务员婆罗洲化应尽快进行。

九、英籍官员：应尽量鼓励英籍官员留任，直至有适当合格的北婆罗洲人选接任为止。

十、公民权：应根据葛波德调查委员会报告书中第一四八 (K) 节的建议，使北婆罗洲人自动成为马来西亚公民，惟得作下列的修正。

甲、附节 (一) 不应该包括已经居住了五年的人民。

乙、为适应我们的法律，附节 (二) (甲) 应以 “10 年之中的 7 年” 取代 “12 年之中的 8 年”。

丙、附节 (三) 不应该以父母公民权作任何的限制 —— 即马来西亚生效日后，凡人民在北婆罗洲出世者均为联邦公民。

十一、税率及财政：北婆罗洲应自行控制其财政，发展基金及税率。

十二、土著的特别地位，原则上，北婆罗洲的土著应与马来西亚的马来人一样享有特权，惟目前马来西亚对特权所作的规定，不能一定适用于北婆罗洲。

十三、州政府：

甲、首席部长应由立法议会非官方议员中选出；

乙、北婆罗洲须施用部长制的政府制度。

十四、过度时期：过度时期应定为 7 年，在这段期间北婆罗洲立法议会必须由宪法规定加以保留，而不能仅由联邦政府规定加以保留。

十五、教育：应保留北婆罗洲现有的

教育制度，同时因这项理由，教育应由州政府控制。

十六、宪法上的保障：除非得到北婆罗洲政府的同意，中央政府不得修正，修改或取消所给予北婆罗洲的任何特别保障条文。

只有北婆罗洲的人民，才有权修改北婆罗洲的宪法。

十七、联邦国会的代表权，不但应对北婆罗洲的人口作考虑，尚亦必须考虑此间地方的面积及其资源，同时在任何情形之下，其席位不得少过新加坡。

十八、州元首名称：Yang Di-Pertua Negara

十九、州名称：沙巴

廿、土地、森林、地方政府等，联邦宪法条文对 “国家土地议会” 的权力，不得施用于北婆罗洲。同样的，地方政府的国家议会不得施用于北婆罗洲。

二、保障的内容

以上的建议草案，经小组会议及政府际间委员会研究，有的全部接受，有的却加以修正或修改，而得到最后决定的廿点保障如下：

一、宗教：(建议草案第一点完全被接受)。北婆将没有州教，没有得到州议会三分之二的多数通过，不得制定限制宣扬任何宗教之法律，在北婆不得使用联邦财务用于宗教事宜，联邦政府在马来西亚用于宗教事宜的联邦款项，也必须以相等数额的联邦条款用于北婆的福利事宜。

二、移民：(建议草案第六点大部分被接受) 为了治安上的关系，北婆有权控制马来西亚外的移

民进入北婆，以保卫州的利益，北婆也有权控制马来亚内的政府官员及人民进入本州，虽则该项权利原属于联邦政府且为了联邦的利益而提出要求者。

三、教育：（教育属于联邦，但建议草案第二条的旨趣已被接受。）目前北婆教育法令将继续施行，目前有关使用英语的政策将继续，马来西亚语不受强迫作为获得求学机会的资格要求，除非本州认为时机已经成熟而不需要此项保障。州宪法条文中有关土著特权的问题继续施行，教育司长将继续和过去一样为教育部门的行政官，并受教育委员会及地方教育委员会的指挥。

四、公民权：（建议草案第十条已大部分被接受。）凡人民在北婆，不论其系因为出生归化或新登记成为英王国子民或殖民地时代的公民，而于马来西亚日在本州者，都自动成为马来西亚公民，在马来西亚日居住在本州且年在18岁以上，但未能自动成为本州公民者，在某种情况下得注册为公民。即马来西亚成立之前或之后居住在本州之10年内满7年者，得注册为公民，现行之宪法中有关儿童之登记不变。

在马来西亚之后，只要其父母中之一人为马来西亚公民或永久居留者，其在本州出生的子女，即为本州公民。

五、联邦议会：（建议草案第十七点完全被接受。）北婆应有两席民选上议员及两席委任上议员，北婆应有十六席国会议员。这十六席位的规定，在7年之

内如果未得州的同意不得更改。7年后如果有任何修正，应得国会三分之二通过。

州元首定名为 Yang Di-Pertua Negara

如果本州政府愿意，北婆应采取内阁制。

六、立法议会权职：宪法中应规定联邦议会授权州议会进行有关于联邦议会范围内事务。

七、土地：（建议草案第二十点完全被接受）北婆不必依照全国土地委员会所制定之土地政策施行，未取得州同意前，不得施行任何发展计划。除非州内各部门主管者同意，联邦研究官员所作有关农业与森林方面的建议不必为所接受，州联邦政府不得在北婆制定有关土地租用，租税等之划一政策。

八、地方政府：（建议草案第二十点完全被接受）北婆不必依照全国地方政府委员会制度之政策施行，除非州政府同意采用之。

联邦政府不得在北婆制定有关地方政府之划一政策。

九、财政条款：北婆将保留相当之权利控制本州之财政。在马来西亚的税收标准将逐步地施用于本州。

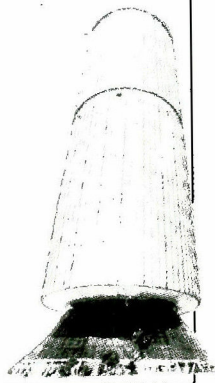
北婆除可以得中央政府给予马来西亚各州之道路津贴，及其应得之税收外，并可额外获得下列之款项：

甲、在10年内，得由州征收车辆及驾驶牌照税。

乙、州保留汽油入口税。

丙、州保留木材业出口税。

丁、州保留矿产品十巴仙之出口税。



戊、州可得三十巴仙关税作为医务部之费用。

己、以1923年为基数，以后联邦自州中征取之税额超过1923年基数，得自超过的部分获得三十巴仙。

北婆有权收取贩卖税，但不得利用此种权利对原产国作不公平之待遇。

在未来5年中，州可获得二亿元之发展金，英国在马来西亚后5年中所作之援助，其中每年一千二百万将用于北婆与砂劳越。

十、选举：国会议员在开始时由州议会选举，国会及州议会之直接选举将在马来西亚后之5年内之第一次选举中举行；但如获联邦与州政府同意，可提前施行。

选举委员会均增加一位来自婆罗州区之委员，且由于席位的保障在首次并选时没有选区之限制。

十一、司法：联邦设一个最高法院，在马来西亚、新加坡及婆罗洲区分设高等法院，婆罗洲区高等法院之法官之委任必须得婆罗洲区高等法院主任法官之同意。至于初级法院之组织系统，未得州同意前，至5年内不得改变。

十二、公务员：北婆现任公务员之资格不予增高，直至有足够候选人达到较高水准时为止。

在北婆将个别设立一个联邦公务员委员会之分部，其委员人数与州公务员委员会相同外，另加两名联邦公务员委员，联邦公务员委员之主席为其主席，这种安排将继续为期5年。

所有招聘官员全部保留为州官员至其部门成为联邦之部门时，州官员将属于联邦之职务。他们不得被调出任联邦职务，且除北婆外不得升级。所有属于第四级及部分第三级将保留为州官员，担负州之职务，即使其部门成为联邦部门。所有非招聘之部分第三级，第二级第一级之官员将保留为主官员而有定期地属于联邦职位。他们的服务条件与现行者同，但他们得成为联邦官员。

十三、国语：（建议草案被接受）英语在10年内为州之官方语文，10年后英语地位再行检讨。

十四、土著的特别地位“土著”将与马来亚之马来人享有相同的地位，北婆有关土著之特权条款，将与首席部长商讨后决定。

十五、宪法上的保障：宪法上将订定条文，说明对婆罗洲之区特别保障，在未得到洲准许时，不得修改或废止。

十六、现行之法律：除少数情形外，须明文规定现行牵涉到联邦事务问题之法律继续使用。

十七、联邦部门过度时期的安排：由于各个部门情况不同，故必须详细的列举出来。

十八、应明文规定在等待马来西亚日到来期间，法律程序的问题将继续使用，不得中断。

十九、国际条约：联邦政府负责国际条约签定事宜，但州将有权继续享受并处理因该等条约所带来的利益。

（本文原载《马来西亚开国纪念刊》，林霞芳出版，沙巴华人公会斗湖分会发行，1966年8月31日出版，页358-360。）

12. We believe further that the ultimate objective of educational policy in this country must be to bring together the children of all races under a national educational system in which the national language is the main medium of instruction, though we recognise that progress towards this goal cannot be rushed and must be gradual.

The "ultimate objective"

22. The 1956 Report declared that "The ultimate objective of educational policy in this country must be to bring together the children of all races under a national educational system in which the national language is the main medium of instruction, though we recognise that progress towards this goal cannot be rushed and must be gradual".

21. Establishment and maintenance of Primary Schools

- (1) The Minister, may, subject to the provisions of this Act, establish national primary schools and national-type primary schools and shall, subject to such provisions, maintain all such schools.
- (2) Where at any time the Minister is satisfied that a national-type primary school may suitably be converted into a national primary school he may by order direct that the school shall become a national primary school.

●1956年拉萨报告书第12条内容。

●1960年阿都拉曼达立报告书内容

: 最终目标。

●1961年教育法令第21(2)条

: 国民型小学随时面临改制。

评“最终目标” 的法律地位

■陈松生

在国家教育领域中，国语作为学校媒介语的问题是甚具争论性的。争论的开始源自以“拉萨报告书”名字著称的1956年教育委员会报告书。在媒介语问题上，拉萨报告书有如“圣经”般被引用；但正如所有圣经有释义的难题，拉萨报告书也面对同样的问题。马来人要保留第12条即“最终目标”，由此产生了1960年阿都拉曼达立报告书及1961年教育法令第21(2)条。

非马来人则要捍卫报告书第1条即“报告书的权限”，以及较后之1957年教育法令第3条。

36年来，我国人民从同一“圣经”中唱出两种调子，问题在那里？问题在于对这本“圣经”的释义。

拉萨报告书第12条列明：

“本委员会也相信，国家教育政策的最终目标，须将各族儿童汇集在一个国家教育制度下，以国语为主要教学媒介语。虽然我

们承认，要达致这目标，不可操之过急，必须逐渐推行。”这就是我们华社所谓之“最终目标”。

拉萨报告书关于“最终目标”的条文引起各族群的情绪问题。支持“最终目标”的人就以这第12条作为他们的号召与根据。对非马来人，尤其是华人来说，这是一场恶梦及衰渎。在过去36年国民生活中，不论是政治、文化或教育各方面，“最终目标”及后来的第21(2)条，成了最具争论性、敏感性 & 分裂性的课题。

首先，我们在研读及分析拉萨报告书时须具有整体的了解，绝不能只摘取其中一些条文或段落；孤立地引述其内容或部分。

我们须避免断章取义，不然我们将错理解及引起不必要的难题。

拉萨报告书条文与精神应依据其权限而研读。报告书第1条引述其权限 (TERMS OF REFERENCE) 如下：

(A) 审查现行联合邦教育政策，建议一

种能为联合邦全体人民接受之国家教育制度，它将能满足他们的需求并能促进其文化、社会、经济及政治发展；以马来语为本邦国语，同时保存及维持本邦其他民族之语文及文化的发展；

- (B) 为此目的，审查国家之教育结构包括诸如1952年教育法令的条款是否需要改变或修正，以及1954年第67号有关教育政策文件所包含的实施建议。

很明显的，委员会成员是为政府制定一个国家教育制度，他们是通过马来亚教育政策的研究并提出建议。为了上述目的，他们要对国家的教育结构作探讨。

上述委员会的权限规定：

第一：制定一个国家教育制度：

- (A) 须为全体联合邦公民所接受；
(B) 将能满足他们的需求及促进他们个别民族/社群的文化、社会、经济及政治发展。

第二：以马来语为这个国家的国语；

- (A) 条件是当认同马来语为国语的同时，保存及维持其他族群语文及文化的发展。

从上述有关拉萨报告书的权限释义来看，很明显的，国家教育制度的建立是基于两个先决条件的，而马来语为国语则其是中一个先决条件。

必须明确指出，支持“最终目标”者至今已忽略一个非常重要的问题，即在上述权限内，完全未曾说明立意以马来语为主要媒介语。就是说，这是在权限以外的。

因此，支持“最终目标”是违反及抵触教育委员会的权限的，在法律上是无效的。

我们可以说，这种支持是基于其他因素为主，并非纯从法律的角度来阐释。

有必要再指出，1957年教育法令第3条沿用上述权限。有关条文如下：“联合邦的教育政策是要建立一个能为全体人民所接受，并满足人民一切需求的国家教育制度，同时

促进他们在国家体系中之文化、社会、经济及政治发展，以马来语为国语，同时保存及维持马来人以外的本邦其他族群的语文及文化发展。”

再者，报告书第9条更针对上述委员的任务清楚列明：

“再者，在探讨的过程中，我们须紧记，在有关权限，我们主要的任务是建议一个能为全联合邦人民所接受的教育政策。与这重大目的相比，技术及理论的问题将是次要的。”

不难看出，教育委员会的主要任务及首要目标建议一个能为全联合邦人民所接受的教育政策。1961年教育法令第21(2)条绝不被非马来人社会所接受。因此，引入这类的条款就会抵触拉萨报告书的条文及精神。

教育委员会也在报告书第10条中明确写着：

“本委员会，在我们权限下，也以下述之目的作为我们的指导原则，即以马来语为国语，同时保存及维持本国境内马来人以外的其他族群的语文及文化的发展。”

事实是，非常重要的一点就是上述的指导原则经纳入联合邦宪法第152(1)(A)条中。

报告书主要建议之总结文字(第17章)中，根本未提及第12条。虽然总结文字不一定要包括全部内文要点。如果委员会认为“最终目标”即以马来语为所有学校的主要媒介语，那么委员会不会不把它放进总结中。

必须注意到由于广泛的抗议，“最终目标”事实上并没出现在1957年教育法令中。再者，“最终目标”亦抵触拉萨报告书的其它内容。当我们细看第13条有关建议之作用时，更加证明“最终目标”其实是超越委员会的权限：

第13(C)条内容如下：

“第6章阐述的国民型中学之设立。

所有此类型的学校将朝共同课程及共同考试方面努力。这类学校中的教学媒介语问题是次要的，基于第10章中的建议即共同内容的课程纲要将予实施。

超过一种以上的教学媒介语可被使用。课程具有伸缩性以让学校或部分的学校能够对特定的马来亚语文及文化予以特别的注意。所有的国民型中学将获同等的津贴。

在第18章结语部分，正如权限所要求，委员会向政府提呈有关国家教育制度的建议让政府考虑之（第 184条）。

总结时，委员会以下列的语气重申：

依据我们的权限明文所定，我们提呈这些建议予政府考虑之，即一种能为联合邦全体人民接受之国家教育制度，它将能满足他们的需求并能促进各文化、社会、经济及政治发展，以马来语为本邦国语，同时保存及维持本邦其他民族之语文及文化的发展。”

在举出委员会报告中的有关条文及声明后，我们只能得出一个结论，即在第12条中提及的“最终目标”并未获得1956年教育委员会的支持与认同。

因此，“最终目标”的提出在法律角度来看是站不住脚的。

再者，正如我们较早时指出，“最终目标”是超越委员会的权限的，因此，支持“最终目标”完全没有法律根据，这只不过是一项政治化的政策，且不顾及属于此国家中其他族群的感受。

如果逐步实施“最终目标”的步伐不停止，必带来争论及磨擦，而我国的和谐、团结、稳定及繁荣将受到极大的破坏。

摆在我们面前的问题是：该去尊重及实施报告书的权限还是去遵循一项不但超越权限而且违反报告书条文及精神的条文？

如果我们采取第一种态度，即尊重报告的受权限，1990年教育法案的导言及第 19(1)条应重新制定以符合此精神。

如果我们采取第二种态度，即选择“圣经”的第12条，则我们将会在未来30年或更长久的日子里对媒介语问题争论不休。值得我们这么做吗？何时我们才能唱出共同的曲调？

（作者目前在吉隆坡执业，曾代表董总出席1990年国家教育谘询理事会，目前担任全国董总副主席，华社资料研究中心管理委员会主席。）

我的问题

——访问集

● 张碧芳

我虽提出问题，而受访者很多也辩才无碍的提供了他们的看法，但那不应该是答案或结果。

我很强调：我们不一一定要习惯性的把别人的意见视为结论，而是让它来扩大及丰富我们的思考空间。这样，我们才不容易被社会上的观念捆绑着，而失去了独立思考的能力。



作者：张碧芳

尺寸：15cm X 21 cm

页数：221页

定价每本：\$10.00

邮购处：华社资料研究中心

THE RESOURCE AND RESEARCH CENTRE

No. 1, Jalan Maharajalela, 50150 Kuala Lumpur.

Tel: 03-2734035 Fax: 03-2734037

叶亚来 (1837-1885)
1868-1885任吉隆坡
华人甲必丹



从神话到历史

叶亚来和 马来西亚华人 英勇的过去

■ Sharon A. Carstens 著

■ 陈俊华 李宝钻译

人类学家和历史学家逐渐对不同的历史诠释产生了浓厚的兴趣，他们已经意识到对相同的事件做不同的诠释，可以对未来的行动产生一股和事件本身一样有力的作用。据此，历史不再只是一系列的事件叙述，历史的意义架构会随著时间的推移而改变。这个观点影响了研究东南亚社会的学者，他们开始严谨的运用殖民地资料，也对当地的原始资料感兴趣。我们不但期望看到殖民者和当地民族观点上的主要差异，也期望看到当地种族之间的不同观点；尤其在马来西亚这样一个阶级明显和种族多元的国家里，由于政治和文化权益上的竞逐，一定会对历史事件有著明显的相异说词。同样的，我们可以预测政治和文化关系上的转变将会继续造成诠释上的改变。

本论文的目的是为了显示一批相当不平凡的华人历史资料，如何彰显马来西亚华人和中国大陆华人的各种不同且变化中的政治权力观。相关资料包括了50种对19世纪马来西亚华人领袖叶亚来生平的不同解说。90年来，由不同的中国和马来西亚作家写成了这些“史料”，其中包含了各种对东南亚华人地位的理解，也触及华人关于争取权力及维护领导权的观念。

几千年来，历史意识在华人社会的每一阶层都扮演著特别显著的角色：从每一朝代谨慎处理的官方历史，到通俗的戏剧表演，以及中国农民宗教仪式的历史象征。在各式各样的历史记载中，那些典范人物的传记始终是诠释意识形态及道德观念流变的管道。譬如明代时期，个人的传记在官方历史记载及数量相当多的地方史或方志里占了百分之六十。从官方史书对这些人物的分类如孝子、忠臣和贞女——可以看出这些人扮演了道德模范的角色。在另一“较不官方”



■ 甲必丹叶亚来生前佩的指挥刀及雪州苏丹赏赐的马来短剑。

的领域里，通俗历史故事和虚构的历史人物故事（如“三国演义”中的人物），在村落、市集或城市演出的戏剧里，占据大部分的情节。同样的，地方庙堂的命运签，常把求签者的命运和著名的历史人物的命运做比较。这些“历史传记”，不论以何种形式出现，都是一脉相承的，而且像华人社会这样错综复杂且富有政治秩序的社会，我们可以预见这些文化诠释会随著不同的社会阶级和时代变化而有所不同。

叶亚来，一位被疑为马来西亚首都吉隆坡的开埠功臣，他的名声和事迹，至今仍为马来西亚华人所熟知。记载他的光荣事迹的实体纪念物，还竖立在城市旧区的中心，当地甚至还有以叶亚来命名的小街。这位甲必丹还在叶氏宗祠的主祭坛上，被奉为光荣的祖先。在叶氏宗祠对面的师爷宫里，他也被奉为次要的地方神明。但这些具体可见的纪念物在人们心中留下的印象，不会比1980年以后马来西亚报章上有关叶亚来作为首都开埠者地位的论争来得深刻。论争之点表面上环绕在首都开埠者的定义上：谁是开埠者？到底是指出现在历史舞台上第一个重要人物（即管理第一个大矿场的马来王国），抑或是指积极发展建设城市的人（即吉隆坡第三位甲必丹叶亚来）？事实上，人人皆知，论争的真正重点是开埠国都的功绩将归属哪一个民族。如今，这个争议的结果有利于马来人。学校教科书改写了，巴生王拉惹阿都拉（Raja Abdullah of Klang）被官方资料奉为真正的吉隆坡开埠者。

叶亚来的声名，并不是因为这一场1980年华巫间，有关吉隆坡开埠功臣的论战才传开来的，也不是因为这一场论战而使他成为家喻户晓的典范人物。从有关马来西亚华人领袖的书目中可以看出：自1920年代以来，叶亚来是最常被提到的马来西亚华人，有关他的传记就超过50种（见表一）。他的故事与一般海外华人的传奇并无两样：一个身无分文，没受过教育的移民在南洋发迹显赫。但他的战斗力，尤其在雪兰莪战争中取得的最后胜利，以及负责吉隆坡早期的行政与财务，以致与当时其他虽然富裕却只关心个人财富和社会地位的华人企业家有所隔离。“叶

亚来传说”的发展和这些故事在各时代中的流变，显示了华人对权力的争取、运用，以及对南洋这片土地所抱持的态度的演变。同时也显现出另一种情况，那就是当马来西亚华人在试图让自己能适应一个多元文化的政治和社会的背景下，本世纪前半的华人作家和知识分子已抛却富有神话性的历史观，转而探究一些似是而非的史事之确实性与世俗性。

如果神话（mythic）和民间历史都是文化诠释，那么他们应是两种不同系统的诠释。神话的传递是在一个从既抽象又富象征性的秩序里设定而出的共通文化理解中进行的，因此神话很难好好的从某一文化转化（translate）到另一文化。然而民间历史可以做到，它系参酌史事的考察而构成，所依据的又是那些存在于事件本身的真实情况。那些热衷于文化言论中有关权力及权力的根源、重要性和用处的中国人，当他为另一熟知中国历史的抽象象征性语言的另一中国人——叶亚来撰写生活史时，可使叶亚来变成一个具有传统中国英雄典范性格的人物。相反的，马来西亚华人为了利用叶亚来的成就以便说服其他种族相信华人在马来西亚历史上的重要地位，往往使用通俗历史的语言。为了进一步了解和诠释这些故事，让我们从一本有关叶亚来生活的节本开始，此节本综合多种资料，但主要还是参考族谱的记载。

■表一：叶亚来传记的出版

I、1893~1979年出版本数：				
中文：40	英文：8	中/巫文：2		
II、出版方式：		中文	英文	
a、华人社团刊物		7		
b、马来亚/ 南洋名人志		4	1	
c、马来亚/ 南洋华人的历史或通史		8		
d、报纸		1	2	
e、杂志或期刊		13	3	
f、儿童/ 少年丛书		5	2	
g、其他		4		
III、华文文献：				
出版时地：1905~39 1949~59 1960~69 1970~79				
马来西亚/ 新加坡	2	13	7	5
中国大陆	10	0	0	0
台湾/ 香港	0	4	1	0

叶亚来：标准传记

叶亚来生于1837年广东省惠州的客家区，是个贫穷农家的长子，童年时受过一些非正规的教育。1854年，即17岁时，独自南下马来西亚的马六甲。在那里，得到一位同姓族人的接待，并介绍到附近的锡矿场工作。公司倒闭后，又改往开采锡米的市镇格尚（Kesang），在一家由“亲戚”经营的店铺里工作。一年后，族叔给了他一些盘川，并送他回中国。不料在新加坡等待船只之时，把身上的盘川输光了，因此被迫留在马来亚。

为了躲避族叔，只好跟随另一亲戚步行到北部的卢骨（Lukut）——今属森美兰，是一锡产丰富的地区。先在惠州客家人张昌（Chang Chong）所经营的矿场里当厨夫。三年后，利用积存的些许钱财，开始做起贩卖猪只的生意。为扩大生意，迁至附近的双溪乌绒（Sungai Ujong）。在那里结识了刘壬光（Liu Ngim Kong），他是当地华人甲必丹盛明利（Kapitan Shin）的随身护卫。二人都是惠州客家人，叶亚来因此也被雇用为随身护卫的助手。过了不久，马来人和华人为了争取锡米税而发生摩擦。叶亚来也参与械斗，盛明利甲必丹和刘壬光这一方打了败仗。刘中伤逃亡。叶亚来也受了伤，逃至森林中一个烧炭的家中躲起来。盛明利甲必丹最倒霉，因为在森林中转错弯，被一群马来人逮捕，惨遭杀头之祸。根据记载，死时还曾出现奇迹，所流的血竟然是白色，而不是红色的。六个月后，战事平息，双溪乌绒的一名矿工工头叶亚石（Yap Ah Shak）被委为双溪乌绒的甲必丹。他却固辞不就，转而推举20岁的叶亚来。

一年后，亦即1862年，叶亚来受到老朋友刘壬光——当时已是活跃于新开发的吉隆坡地区的甲必丹——的邀请，偕同三位密友北上，出任刘壬光的私人助手。叶亚来之移居吉隆坡，正意味着这位年轻人士的开始发迹。两年内，不但拥有两个锡矿场，又开了一间药店。同时，还娶了一名马六甲华族女子。稍后，受托负责建立吉隆坡地区的第一座庙堂，以为供奉甲必丹盛明利之用，因为他死得太过离奇，以致大家都奉之为神灵，并称他为“仙四师爷”（Si Sen Ta）。

1868年刘壬光罹患重病，他原来打算在死后让叶亚来接任甲必丹，却引起刘氏亲戚的不满，这些人后来在雪兰莪纷乱中确也带给叶亚来不少麻烦。叶亚来接任甲必丹后，为了社会秩序问题而大刀阔斧地进行改革，公布罪行处罚条例，组织规模庞大的私人保镖，训练足以捍卫领土的军队。盖自1866年拉惹玛哈地（Raja Mahdi）强占巴生港（Port Klang）起，马来皇族征收锡米税的纠纷即已层出不穷。虽然1868年叶亚来接任吉隆坡甲必丹时，拉惹玛哈地曾为他举行盛大庆典，但那只是为了使自己的地位合法化而已。1869年，巴生再次发生变故，最后被既是吉打苏丹的胞弟，也是雪兰莪苏丹的新女婿，又是叶亚来的同夥东姑姑丁（Tunku Kudin）所占领。

除了马来人的税收纷争外，吉隆坡地区的华人也分成好几个敌对派系，相互争逐锡矿场的控制权。在吉隆坡，叶亚来受大多数惠州客家人的拥戴，但是北方间征（Kanching）的嘉应州客家人却支持其他领袖。因此，1870至1873年的雪兰莪战争显得十分复杂，不但牵扯到马来人与华人，也牵扯到两族中的各种派系。这是一场拉锯战，先是因为几个马来同盟脱离叶亚来，情势对叶亚来大为不利，甚至吉隆坡在1872年一度落入敌人手中，所幸翌年，即1873年，得到东姑姑丁和彭亨马来军队的支援，方才夺回。雪兰莪苏丹因此再次任命叶亚来担任吉隆坡甲必丹。

经过三年内战，城市和矿场饱受摧残蹂躏，叶亚来决心重建矿场，以便恢复城市昔日的繁荣。他的私人财产已在内战中耗光，因此被迫向马六甲和新加坡商人借贷巨款。为了让工人得到廉价的供应品，鼓励马来人定居并种植稻米。尽管叶亚来奋发图强，但仍濒临破产危机。幸好1878年的锡价高涨两倍，方才弥补了损失，还清了债务。此后，叶亚来又再度变成雪兰莪最富有的人。

此时，英国人已于巴生建立据点。1879年，当英人把行政中心迁到吉隆坡时，叶亚来屈让部分作为一名行政官的权力，担任甲必丹，代表华人社会向英人及马来人交涉。但他仍是锡矿界的大亨，铺设道路、投资各种农业计划，首先引进蒸气抽水机，供雪兰

莪的锡矿场使用。他是个慈善家，为患病者建了一所疗养所，提供免费的住宿。他还发起兴建吉隆坡第一所华文学校。1885年，正当打算回去中国从事稍长时间的探访时，却一病不起，享年48岁，遗下年轻的妻子和两名年幼的孩子。

马来西亚地区有关叶亚来的记载： 1885年至1939年

想象叶亚来一生的成就并不难，因为他崛起于下层，却立足于上层，尤其战后，他在商业与统治上所缔造的许多成就。这些必定可提供给马来西亚华人作为一个深得人心及有出息的人物楷模，而结果也的确如此。然而对于他的事迹感到兴趣的，从文字资料显示，在他死后的第一个50年间，大陆的中国人要比马来亚华人多得多。一般来说，所以会对叶亚来一生产生不同回应的原因，是两地的社会环境与知识分子的不同。为了能够深一层了解这些差异，我们将分别审视这些资料。先从马来亚人的有关记载开始，再到大陆上的中国人的撰述，最后回到二次大战后马来亚的相关著述。

叶亚来死后的一段时期，并没有关于他生平的相关资料发表。如果有，当然是他家人所拥有的私人文件，其中还包括一篇据说是叶亚来本人所撰写的雪兰莪战役短文。此外，就是家人在他死后不久，委托与他交往甚密的顾问惠发（Hui Fatt）所撰雪兰莪战役以前叶亚来在马来亚的活动的一篇短文。该文虽经过叶亚来子孙的校订，但仍可视为私人著述的家庭文件。

惠发（Hui Fatt）对叶亚来在马来亚活动的记述，一开头就给予公式化的论断，如“自幼即好学”，并且“抱持为国家贡献其一生之精神”。至于叶亚来早年在马来亚的活动，包括替两个亲戚工作，把船费输光，与刘壬光和甲必丹盛明利的交谊，以及他的第一个官职，即担任双溪乌绒的甲必丹，文中亦只是略微带过。在长达十万字的记载中，至少有五分之四的篇幅详细且颇精确的叙述有关雪兰莪纷争事件，尤其是马来人和华人主要领导人的活动。遗憾的是，只字不提叶亚来重建吉隆坡的努力和成就。叶亚来的性格在

整篇短文中显得能干与果决，但是贯穿整个故事的，不是一个伟人的性格，而是不时改变的事件。叶亚来被描述成知道与别人交往应尽的本分，以及尽己所能去遵循本分的人。像这样的评价，无可否认是正面的，但却和后来一些资料中所显示出来的叶亚来的英雄性格大相迳庭，所以在许多因素之中，时间和距离对于后期发展成代之而起的英雄传奇是有其影响力的。

英国曾在叶亚来死后的第二个月，将他的死讯发布在海峡时报（Straits Times），其中值得注意的是叶亚来的亲英立场，以及早期事业的谬误报导。它指称叶亚来曾在东姑姑丁与拉惹玛哈地之间的雪兰莪王位战争中为 Pah Lok Chai（即甲必丹盛明利）作战。文中又暗示甲必丹之死有一部分是因他拒绝寻求欧洲人的医疗劝告。此外，文中亦提及叶亚来是引进第一部蒸汽机入雪兰莪州的“企业家”，为英国担任法官与议会委员。

我们很讶异英国记者从何处获取这些资料？当时，吉隆坡的大部分居民一定知道叶亚来在雪兰莪纷乱中所占据的是领导者的地位。然而，口头传诵的故事似乎变化很大，不仅是由于听闻与记忆上的问题，而且也是由于当时的紧张政治局势。我们可以猜想在叶亚来生前或死后各种各样有关他的丰功伟业的故事，其中有正面的，也有负面的，正自由地在吉隆坡华人当中流传著。一个有财有势的人是会同时招来仰慕者和贬抑者的。

第一个华文故事出现在1893年，也就是叶亚来死后8年，发表在当地出版的“雪兰莪日报”（Selangor Journal）上。这篇传记据说是由一个吉隆坡人以七言诗体的形式写成。纵使翻译者声称删除部分含有贬抑的段落，但整篇文章留给人的印象无疑地是负面的。这篇文章的第一句说到“叶亚来在他早期的生活里常陷入困境”，于是整篇文章的叙述便环绕在这个主题上。

简而言之，这个故事叙述叶亚来逃离中国的贫穷生活，没料到在海外碰到的困难更多。他“逃离巴生到马六甲，然后又到双溪乌绒协助叶亚石负责管理赌场。叶亚来在马来人攻打双溪乌绒时受了伤，伤愈后，起初当一名矿工，后来感到不满意，便“逃离”

到吉隆坡，并开始了贩卖生猪的赚钱生意。在那里，他娶了一名郭姓女子，被指定继承刘壬光，成为吉隆坡的甲必丹。叶亚来后来涉入雪兰莪的纷乱，据称先是与嘉应州客家人不和，尔后又跟张昌意见不合所引起的。叶亚来的成功被认为是“师爷”（the deity of Sy Yap）（即盛明利甲必丹，现已被奉为“仙四师爷”托梦显灵的。最后，当战事获胜时，“叶亚来却发现工作过于沉重，于是他便要求英国人协助经营该地区，自己则带了一大笔养老金，过了17年安逸的生活”。（1）

这段叙述带给我们的讯息是叶亚来为一经常避开麻烦、喜在战争中投机取巧，但又懒于担负任何实际责任的人。在某种程度下，叶亚来可被当作传统中国漫画里那种天命注定的但却不是出于自愿，而且可能是无能的领袖，具有这种性格的人物常出现在中国小说里。然而作者显然不是前任甲必丹的狂热崇拜者，即使他熟知叶亚来的许多生活层面。或许他是属于另一个竞争性方言族群福建人，他们在叶亚来死前取得雪兰莪区精神领域中的特权。也可能是作者与以盛气凌人甚至连英人都觉得难以忍受的叶亚来长子叶韩进（Yap Hon Chin）的关系恶劣。既然我们无法确知何以这篇传记会含有贬意，我们另外大可小心的假设：这个负面的描绘是叶亚来及其继承人与其他居住在吉隆坡社区的人之间的个人或团体恩怨下的产物。这篇传记是由认识前任甲必丹的人士执笔，当然也是写给认识前任甲必丹的人看的，所以和以后的正面性说词大异其趣。总之，是时间与空间差异所引起的。有趣的是，这种负面的语调和含意不但没有在后来的叙述中保存下来，相反的，在1904年以前，叶亚来还成为中国大陆的英雄典范。

事经三十多年以后，第一篇赞赏叶亚来的传记出现在1927年马来亚吉隆坡的一本中文期刊上。同惠发的族谱一样，这篇文章也集中描写雪兰莪纷争的战争场面。但它的语调与前文有很大的不同，它大事赞美叶亚来，把他描写成一个不论在商场上、市政府里或战场上都能如愿以偿的人。

同样有趣或者说更有趣的是叶亚来的童年故事首次呈现在台面上。他的童年生活在

较早的族谱里找不到，因此真实与否难以分辨。不过这样的故事，原是中国传记的共同时征，它反映了中国人深信一个人在年轻时所显现的关键性格，将会在他的一生中继续显露出来。这些故事的想象成分，显示一个虚构的过程即将展开。作者写道：

“小时候，他只不过是普通的小孩，并无杰出的表现。长得不高也不壮，一副中等身材，说话声音非常宏亮，有著火一般的脾气和大象般的力气。向前伸开手臂时，两个手掌可以承受一百个茶叶筒的重量。他懂得中国拳术。在他前额与眉毛之间，有一个“人”字形疤痕。此疤痕是他年轻时在村里替人放牛所留下的。事情是这样的：有一次，他见二牛相斗，便想使用自己异常的力量将他们弄开，却不幸遭其中一头牛撞到了头，留下“人”字形疤痕。”（2）

其中若干片段，后来又出现在其他有关叶亚来生活的版本上，有的转而显示出新的性格特质。这类童年故事不仅传达有关文化价值的特别讯息给它们的读者（3），也暗示了人是命中注定的，那些领袖和英雄的成功，来自命中注定的安排，也来自他们自身的努力。

1927年那一篇由无名氏作家撰述的叶亚来生平，大概是第二次世界大战前在马来亚发表有关于他的最后一篇传记吧？同时，在中国大陆，许多叙述叶亚来一生的文章也在1920及30年代的通俗性与学术性书籍期刊上出现。在马来亚显得欠缺的资料，中国方面反而丰富，其中多少说明了两地社会与知识环境的不同。

有关叶亚来生平的传说很可能在他死后的一些时候，仍然继续在马来亚流传著，但要将口头叙述付梓出版却受到不少地方上的限制。首先是海外社会，大致来说，严重缺乏识字的住民和一个有志于文学生产的学者阶层（4）。当地最普遍的出版物——报纸，主要也是由刚离开中国大陆的移民和政治难民所编写。他们的看法和他们所关心的是中国的经济、政治、社会方面的问题，本地消息则较少。其他可以获得的华文刊物，如图书及期刊，大多数是从中国大陆输入的。

虽然如此，但每一活跃于马来亚商场上

的华人社会名流，却都热衷于把自己的成就公诸于世。一本此类的刊物出现在1920年代的檳城，内容包含了超过五百个东南亚华人（大部分是马来亚的华人）的传记。根据资料提供者的说法，这个计划是由檳城的新闻从业员所发起的，他们贩售版位给那些想把他们自己或祖先的生平写进书中的华人，资料由买方提供。初版的序文里有一些可资参考的言论，论及当时马来亚华人的价值体系。由此观之，这时候的历史不仅是记载统治者和官员的事情，这些编辑还提供了一种社会地位的新准绳，它认可那些运用财富和技能去帮助中国的东南亚华人。帮助的方式不论是透过商业或道义上的救济。他们再一次把焦点放在中国，而成功之道是透过商业和工业（5）。在这种情况下，我们颇能了解为什么没有提到这位在早期的叙述中，被描写成是捍卫马来亚领土战士的叶亚来。然而正因为这一种特性，引起了其他地方的中国作家的注意，以至继续把叶亚来的故事塑造成一个传统中国的英雄故事。

中国大陆有关叶亚来的叙述：

1905年至1939年

20世纪初叶，叶亚来在南洋的辉煌事迹开始在中国大陆的刊物上出现。在1905年，他的名字在梁启超发表在“新民丛报”的一篇文章上，列为9个著名的中国海外开拓殖民者之一。1920年代和30年代，至少有10篇有关叶亚来的传记发表在期刊、游记和有关海外华人的书籍上。这些在大陆刊物上有关叶亚来的叙述，与我们先前所讨论的，无论内容和形式，都有很大的差别，因为它们对南洋的认识和关注与海外华人有很大的不同。

几个世纪以来，中国官方对东南亚的兴趣时增时减。禁止中国人出外旅行、经商和居留海外的敕令晚清时期逐渐解除，政府开始吸引海外华人资金和金融资助。随着新世纪开始，一些中国政治集团为了本身的目的，竞相向南洋社会争取金融上的支援。上海暨南大学的设立，目的是让侨居海外中国孩子的孩子就读，政府试图透过此举加强和海外同胞的联系。此外，在暨南，第一本研究南洋



■叶亚来

的学术性期刊也在1920年代后期出现。

与此同时，有关东南亚及其华人社会的文章也开始出现在其他通俗的和学术性的杂志上。纵观这些刊物的内容，我们可以看出他们对东南亚的兴趣仅是广大海外地区的一部分，其中更多的文章是有关欧洲、美国和日本。不过，尽管西方世界已广泛且极端重视东南亚的华侨，但诚如我们将能见到的，除了将之变得更富异国色彩外，却也成为某些广大的华人所欲探究的课题。

当然，我们非将这些层出不穷的多种叶亚来传记，放进已蔚为风尚的中国传记文学发展脉络中加以了解不可。盖当时，一些宣称传统儒家文化已破产的知识分子，正试图在中国文学和西方文学里寻求个人行为的新典范（6）。而在各种人物之中，最能吸引他们的是一些创建先锋如俾士麦（Bismark）、达尔文（Darwin）和甘地（Gandhi）等，叶亚来则被纳入这一类型的人物当中。

中国大陆有关叶亚来的传记出现在各种不同的刊物上，其中不少是为某些特定目的而写的。叶亚来曾四次被写进一系列有关东南亚拓荒者的传记里。在其中三篇文章里，他是名单上最新近而且是唯一的马来西亚华人。四位于1920年代到马来亚的旅行者把叶亚来的生平写进他们描述吉隆坡的文章里。

于是叶亚来再次成为全书里唯一的，或是少数几个非常受尊敬的华人。再者，客籍学者罗香林，著述有关他的文章也零散出现在1930年代的两本杂志上。

如果将上述刊物以及各作者所接触的口头或文字资料做一个时间表，我们不但会发现各故事间的说法有所出入，而且可帮助我们掌握叶亚来的出身、迁徙活动及其成就之高的一些细节。然而令人感到惊讶的是，在所有的版本中，故事情节的发展几乎相似。

基本上，叶亚来都被描述成是一名斗士，为自己及其部下，从马来人手中夺取土地，但最后却又对英国人让步。这些情节显示了一个海外中国人相当一致的权力关系的概念，那就是马来人、华人以及英国人之间的利益冲突，而且壁垒分明。这些故事明显地褒扬战斗英雄形象，更甚于成功商人或者能干的行政工作者。而叶亚来在多篇次的叙述中，自然更加深了人们脑海中的战斗英雄的形象。

梁启超，19世纪末叶、20世纪初期中国著名作家、知识分子、改革派的哲学家，撰写叶亚来及其他南洋“殖民者”的理由最为明确。他于1905年在著名的“新民丛报”上发表的叶亚来传记，是写于旅日期间。虽然他的陈述很短（约有450字）且明显地不正确，但其所要传达的讯息却是显而易见的。

叶亚来被认定为广东嘉应州人。根据梁氏的记载，当时英人正占据新加坡和柔佛码头（Johore Harbour），在那里征收地税，并阻止其他人渗透进入半岛。其时，华人正积极加入新加坡和檳城的锡矿业。一旦人数激增，便开始和当地人发生冲突、交战，进而迫使柔佛王（King of Johore）发布敕令，将所有华人逐出该区。叶亚来在柔佛的族亲计有三百人左右，他们商议推选叶亚来为统帅以和当地的苏丹对抗。虽然他们在早期的战役中获胜，但由于恐惧苏丹会加以报复，故转向中国招募万余人加入行列，在柔佛和檳城展开历时8年的战斗。叶亚来最后凭借着他的武装部队稳定了整个地区，并从“番王”手中夺取了土地。然而，由于当时英国人亦立志控制整个区域，于是另一场兼具经济性和政治性的格斗又展开。由于英人背后有个强而有力的政府支持着，而中国海外华人在

当时仍被清廷视如海盗，因此叶亚来在无可选择下，唯有把所有地区的宗主权移交给英人，而仅勉强保有其私人的土地。（7）

梁启超比较感兴趣的课题是成功的殖民开拓者是英人，而不是叶亚来这个华人。这种关注点可以从他收集在这本文集的其他两篇传记及传记后附载的评论明显的看出。每一个被记载的“英雄”是那些在海外建立重要王国或团体的华人，然而他们的名字和光荣事迹却被遗忘在时间浪潮里。梁启超在结论中感叹华人忽略这些杰出的祖先，他感伤他们所受的待遇与西方历史中一直备受崇敬的人物摩西（Moses）或哥伦布（Columbus）比较起来，实在相形见绌，他并告诫中国人民若丧失英雄崇拜的精神，中国将面临危机。

虽然梁启超在文章里的寓意明显地反映了政治关怀的趋势，但其表现形式与中国通俗小说中标准“创始者”的典型故事相吻合。盖根据鲁赫曼（Ruhlman）的理论，这类人物：

“……在无政府时代和混乱时期，开始以一强人的姿态担负起保卫地方团体的责任。他由一夥小小的随从迅速增长成一支军队，最后接管了各省分，甚至可能是整个国家。有一部分是靠战役和谈判达成的，但也有部分是因为他具有一种神秘的查理斯玛（Charisma）特质，使所有认识他的人皆自动自发的支持他。”（8）

在梁启超的文章里，查理斯玛式（Charismatic）的特质并不是主要的元素，然它很快就在后来的中国和马来亚的作品中，形成一种重要的性格特质。

虽然其他1920年代和30年代在中国出版有关叶亚来生活史的作品中对华人、马来人和英国人之间的权力关系持有相同的观念，但是在1928和29年出版的两种不同版本的叶亚来传记里，有许多地方上的口头传说，故事中含有不少马来人的特征，其中最主要的是土地的授予。根据马来传统，宗主权范围的划定是根据从城中心传出来的锣声为准。这个故事的寓意显然是中国人的观点，故事以叶亚来挥霍无度的儿子做终结，对那些富人和企业家起警戒的作用。

一个更有趣且脱离主题的传记出现在温雄飞（Wen Xiongfei）于1929年在上海出版



■ 甲必丹叶亚来生前用过的官帽。

的“南洋华侨通史”(History of the Nanyang Overseas Chinese)一书里。作为一部华人迁徙及在南洋殖民的通史,该书在第三及最后一部分包含了传记,以进一步解释先前讨论的主题和趋势。书中的叶亚来传记是当时中国最长、最完整的探讨。采半文言的方式写成,文中列了一系列事件作为后来有关叶亚来本身及其生活的故事的基础。它同黄江(Huang Jiang)的传记一样,对马来人政治关怀表现了高度的敏感,在故事里精确的叙述了有关雪兰莪马来王室成员,并承认马来人统治权的合法性。

此外,有关叶亚来崛起的叙述,他比其他人更加普遍遵循中国通俗文学的英雄式传统。一开始写童年故事,即将叶亚来描写成一位聪明且勇敢的小孩,他“已有经验以侠义的方式处理事件,所以全村的少年都推选他做首领。”(9)甚至认为叶亚来生在太平军劫掠财产时期,故领悟到作为一个年轻人,与其在家乡为盗匪,倒不如到海外谋生。

故事的下一节认为叶亚来的崛起方式是中国英雄崛起的传统方式——一个受到下层阶级的支持与统治精英的爱戴,兼具查理斯玛式的天生领袖。作者如是写道:

“当叶亚来抵达马六甲后,他被雇做苦工,但他再次发现根本无法靠此过活,于是他逐渐对自己感到失望和不满。一位与他同住的相命师郭龙(Guo Lung)发现叶亚来眉宇间常蕴英气,预测他决非久居人下者。当他见到叶亚来沮丧不振时,就历述古今人物中,由草泽崛起而成大业的故事来慰藉他,而他却质疑穷人在功德方面能获致成功的可能性。郭龙却预言他日时来运转,展现自我才华的管道将是透过率直和坦诚的谈吐。

“叶亚来大受感动,渐渐对苦力生活萌生倦意。他本身的英雄精神以及仗义不平、慷慨宽大的本性,逐渐和市集(市井制度)的一些下层人物混在一起,不久他被视为工人领袖(工人魁首)。正值此时,传来吉隆坡矿场以优厚待遇征募工人的消息。叶亚来于是决定到吉隆坡去,在那里渐渐受人推崇为矿工领袖。”(10)

故事继续描述雪兰莪副王姑丁(the Selangor Viceroy Kudin)如何与其他马来领袖争夺巴生和吉隆坡锡矿区的战役中求助于现任领袖叶亚来,借着新近从中国来的同胞的协助及火炮技术,叶亚来的军队终于获得胜利,他也因此声名远播。至于其他篇幅,则多有关经济、政治及他后来得到奖赏礼仪的细节,并再次提出了以锣声划分叶亚来领土的故事。

温雄飞的叶亚来传记很明显地把叶亚来塑造成中国传统的英雄游侠,也就是几世纪以来一再出现在中国文学里的人物。一般上这个词是指“那些浪迹天涯、打抱不平的人。”(11)虽然这不是叶亚来的天职,但他从年轻时期奔波过渡到长大成人的行为,却再三地被人描述成侠义精神,而他做为工人阶级的领导者则是代表一种弱者对强权的反抗。类似如此同情低下阶层心愿的描述,是中國大陸1920年代及30年代作家一个相当普遍的主题。更确切的说是在1920年代末侠义小说流行期间,正当国民党(KMT)北伐军对抗军阀,新闻报导说此事“强烈影响城市群众的想像。”(12)

叶亚来显然被温雄飞描述成一属于“群众”的传奇性人物。他崛起和成功的讯息,在梁启超及其他作者以民族主义为取向所编写的故事里,带有某种不同的含意。这些课题似乎和当时马来亚华人作家所关注的有所差异。

然而,这一切却在瞬间改变了。温雄飞版的叶亚来生平已以摘要的方式编印在马来亚的地理教科书上,并于1939年在新加坡出版,提供给华文中学的学生阅读。近乎相同的描述又出现在1949年由马来亚惠州会馆(Malaya Hui Zhou Association)在新加坡出版的纪念册上和1951年由吡叻客属公会(Perak

Hakka Association)出版的纪念册上。同样的故事情节也出现在1951年新加坡出版的“南洋年鉴”上。这故事的英雄导向和其对马来政治利益的敏感度,使其故事情节远较大陆作家,像梁启超及其他人的叙述更能吸引马来亚华人。然而这个对事件有详细描述的版本后来被其他叙述所取代了,后者更详尽精确的描述有关叶亚来在雪兰莪战役前后的功绩,即使如此,强调其个人的侠义及英雄人格还是1950年代的叙述的重点。

二次大战后马来西亚和新加坡的相关叙述

在针对叶亚来传记数量激增做一个详细的分析之前,有必要留意当时国内和海外华人的重要转变。共产党在大陆获胜后,国民党退守台湾。1940年代末期和1950年代初期,一股为马来西亚和新加坡寻求国家独立的压力与日俱增,戏剧性地改变了每一个地方的中国人的政治立场。大多数海外华人不曾认为他们本身是东南亚的永久居民,此刻却被逼重新考虑这个立场问题,并在最后做一抉择:是回到中国抑或成为各新近出现的东南亚国家的公民?当大陆中国人转向处理与他们深切的内部问题——庞大的政治、经济和社会改革计划时,马来亚和新加坡的中国人则企图在他们的新国家里建立新的文化和政治认同。对于叶亚来——现被称为马来亚首都吉隆坡建设之父——的兴趣日增这一现象,一定要放在上述社会和政治发展的脉络里来理解。

第一个确切表明叶亚来对吉隆坡的重要性的言论,以“叶亚来打州府的故事”为题出现在1950年,于新加坡出版的一份名叫“星期六”(Saturday)的休闲杂志上。故事情节的重点不是有关吉隆坡具体的建设或管理,一如环绕在雪兰莪战争的大小战役,其中神奇和宗教的色采太浓厚,这种倾向,相对的并没有持续太久。这个故事在某些方面比大陆学者来得精确,但是其故事情节仍以中国通俗小说的英雄领袖作为基本模式。

叶亚来的诞生被认为有一些好征兆:“当他呱呱堕地时,听到其哭声的人无不认为他

是蛟龙升天,灵蛇出洞”。(13)然而由于家贫和结识一些损友,“他开始涉及在乡间制造那些天神所厌恶、幽灵所憎恨的纷乱,他的父母觉得无能力再庇护他,于是他们选择了最好的方法,便是劝他离开家园”。(14)叶亚来抵达马六甲,便参加了称为“天地会”的秘密组织,并被该会派在万挠(Rawang),去见以后被奉为神明的盛明利甲必丹,担任保镖一职。这位前任甲必丹死后不久,便以“仙四师爷”(Si Sen Ta)的身分托梦给叶亚来,指示他在土著即将展开的扰乱中保护其兄弟。这个叙述的其他部分处理了在雪兰莪内战中与马来人及华人打斗的情形,虽然不太完整,但却是相当准确的。

这篇文章的作者,在描述叶亚来年轻时行为上的蛮横与任性时,敏锐的显露了那些试图透过暴力战术,获得权力者所可能造成的危险性。五位1950年代和1960年代初期的作家提及他和秘密组织联系时,同样地对他的权力基础有所隐忧。受中文教育的作家对他们的历史英雄的一些素质的不安之感,并不那么直接的显露出来,有趣的是在这时期,有六位中国作家发现前任英国殖民地总督瑞天咸(Frank Swettenham)对叶亚来的赞赏,非常适合引述,这样的努力似乎可以增进叶亚来的威望。

1951年出版了一本英文的叶亚来传记,乃米德布洛克(S. M. Middlebrook)所撰写,他是日本占据新加坡时期被杀的英国殖民地总督。此书大大地改变了新马一带对这位著名甲必丹的一般认识。我们必须假设从1951年以来,受英文教育的中国人,甚至一些大部份受英文教育的人能够接触到这份资料。米德布洛克所著的传记,事实上是1956年王植原于新加坡“星期六”杂志上发表长篇连载中文传记的主要依据,后来在1958年以书的形式出现。

这本传记的英文和中文版本的不同点是在于其教育性,尤其是自米德布洛克(Middlebrook)中篇的所有章节开始,全被王植原逐字逐句的翻译过来,没有加以评论。至于王氏所添加的,仅是有关叶亚来童年生活的故事,并首次突显其侠义和英雄性格。再者,在其他相关的中文叙述方面,所欲表

这些故事必定拥有广大的读者，显然这些故事在各种不同的刊物出现，从学术性书籍和期刊到休闲杂志、宗亲公会刊物、年轻人的读物，甚至漫画书。

随着新加坡于1965年脱离马来西亚后，透过华文教育来落实本地中华文化的希望以及支持本地华文出版业的兴趣也跟着消减了。1965年至1980年间，有关叶亚来新传记的数目，不但减少至6本，他们所出版的刊物，亦已由大部分公开流传的书籍和刊物，转为私人出版和宗亲公会分送的刊物。虽然叶亚来在这时期仍在学校的教科书上被视为吉隆坡的开埠者。

1980年，一切改变了。马来西亚文化、青年及体育部长对叶亚来作为一名开埠功臣的身分提出质疑，并建议以拉惹阿都拉——一名曾在吉隆坡地区资助第一批大规模的采锡矿事业的马来皇族成员，取代叶亚来的地位。在继之而起的争辩中，大部分依据米德布洛克和王植原说法的叶亚来生平的著述，又再次重现在马来西亚的华文报纸上，最终华人在维护其本身的历史地位上依然打了一场败仗。这场“战役”至今以某些形式进行着，不过对于这事的记载则有待他日了。让我们简单的回顾一下，上述若干有关历史形式和政治观念流变的重要课题。

结论

这篇论文试图引用文献来重申叶亚来故事周而复始的转变，反映出当地政治和社会关怀的流变。在大多数情况下，所谓个人生活的历史性叙述，事实上传达了更多有关作者和他预设读者(intended audience)的讯息。最早的华文叙述，那篇刊登在“雪兰莪日志”(Selangor Journal)上，显示了1890年代叶亚来在吉隆坡的残余势力受到政治上的挑战，但在后来的50年里马来亚缺乏更多有关的叙述的现象，暗示了叶亚来的特质和那些被当时马来亚华族精英所赞赏的特质之间的“失调”。对于那些20世纪初期认为中国的势力无法与西方相比较的中国大陆知识分子来说，叶亚来代表了那种能够自我成就的中国人，也代表了那种靠着一个强大国家可以有所作

为的中国人。温雄飞和其他人的著作，使叶亚来变成一工人英雄。这使人联想到其他事情，1920年代和1930年代盛行于中国的民粹党党员(populist)的意识型态。在台湾出版的有关孝道的故事，也反映了1950年代末期领导精英治理该地时延续了以儒家思想为导向的方法。马来西亚在二次世界大战后，逐渐强调叶亚来对吉隆坡发展的贡献等于华人要求他们在马来亚历史上的贡献受到承认。

不过，这些故事的改变，不仅仅是内容和重点上的改变。同样重要的转变是各种不同版本所塑造的领导权观。那些中国传统英雄的形象，所赋予在叶亚来领导权上的特质，被巧妙的转化以适合世俗历史的结构，并打破文化藩篱，得到沟通。他的成功，从由于一些神奇的力量所致的解释，转变为归功于他那种可以让人效法和理解的勤奋坚毅和进取心。此种中国人对他诠释的改变，意味了马来西亚华族文化也在朝一个更世俗化的自我诠释的方向改变着，以便使马来西亚华裔适应一个独立和多元种族的社会结构。

最后，我们必须谨记神话和其他故事类型，不仅“反映”了一群人在特定时空下的观念和态度，这一群人还掌握了“塑造”观点以及影响行动的权力。因此，我们可以预言，像叶亚来这一类人物的历史传记，不论以何种形式出现，已经、而且将会继续成为马来西亚华人的殷鉴，因为它们重塑的历史视野对当下的社会和政治课题，提供意涵丰富的回应。

(编者按：本文原载《海外华人研究》第二期，台北：中华民国海外华人研究学会，民国81年(1992年)4月，页241-256。译者陈俊华、李宝钻为在台湾深造之大马学生。)

* 本文原题目为 From Myth to History: Yap Ah Loy and the Historic Past of Chinese Malaysians. 作者为 Sharon A. Carstens. 原文载于 Journal of Southeast Asian Studies, Vol. XIX, No. 2, September, 1988. 译文注释大部分略去，读者有兴趣请参阅原著。

注：

- (1) C. K., "Yap Ah Loi", The Selangor Journal, 12, No. 1, 1893, 184-85.
- (2) 无名氏, 《叶亚来传》(1927)第一页。
- (3) 例如, 1950年代末两本台湾出版的叶亚来传, 因张扬他的英雄的孝道, 书中写道: "年少的叶亚来在马来亚听说母亲患病, 便回去中国照料母亲, 直到母亲病逝及办完丧事之后, 才回到马来亚。" 英雄人物谨守孝道, 正符合1950年代台湾的政治意识型态。这样的故事从不出现在马来亚华人的版本上, 是一点也不奇怪的, 因为要求他们的英雄具备这些德行, 与海外移民的现实状况不符, 因为移民海外通常意味着永远离开故乡。
- (4) 缺少学术精英观察海外华人社会得出的普遍结论。参见王赓武: 《一个新兴国家的传统领袖: 华人在马来亚与新加坡》、《社会与国家: 东南亚与华人文集》(新加坡: Heinemann Educational Books Ltd. 1981)页159-172。
大部分华族移民来自贫穷和没受过教育的生活背景, 19世纪末、20世纪初识字率少于大陆中国人识字率百分之三十至四十五, 见 Evelyn Rewski, Education and Popular Literature in Ch'ing China (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979), p. 23.
- (5) 同样的, 王赓武也把商人摆在这时期海外华人社会阶级的最高层, 而杨进发 (Yong Ching Fatt) 也观察到从1900至1941年, 新加坡的华人领袖不是受英文教育的事业人士或生意人, 就是受中文教育的商人。王赓武: 《一个新兴国家的传统领袖: 华人在马来亚与新加坡》页162; 杨进发 (Yong Ching Fatt): 《新加坡华人领袖初论, 1900至1941》, 《东南亚历史期刊》第九期, 1968年, 页258-285。
- (6) Howard, "Modern Chinese Biographical Writing", P. 465.
- (7) 梁启超: 《英海峡殖民地开辟者叶亚来》, 《新民丛报》第3卷第15期, 1905年, 页85。
- (8) Rulham, "Traditional Heroes in Chinese Popular Fiction", P. 157.
- (9) 温飞雄: 《叶亚来传》, 页249。
- (10) 同上注, 页250-251。
- (11) James J.Y. Liu, The Chinese Knight-Errant (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. xii.
- (12) Perry Links, "Mandarin Ducks and Butterflies: Popular Fiction in Early Twentieth-Century Chinese Cities (Berkeley: University of California Press, 1981).
- (13) Lao Han: 《叶亚来打州府的故事》, 《星期六》24期, 1950年, 页6。
- (14) 同上注, 页6。
- (15) 陈予学: 《民族英雄叶亚来》, 《南洋文摘》第1集, 1960年, 页55-56。

不按牌理出牌 谁赶跛脚鸭



每本 \$8.00

订购处：

董总

U. C. S. C. ASS. OF M' SIA

NO. 1, JALAN MAHARAJALELA,

50150 KUALA LUMPUR.



儒家、伊斯兰： 民主的最后障碍？

●亦陶



第三次世界民主潮

苏联帝国的彻底崩溃，使得一个老掉牙的问题相当自然地又重新给提了出来，这就是文化宗教传统与民主政治发展之间的关系。根据相当不少西方学者明言或非明言的看法，晚近十五年来所谓的“第三次世界民主潮”——从70年代中叶南欧三国（西班牙、葡萄牙、希腊）的民主进军开始，下迄80年代

南美诸国的民主再起，至89年的东欧民主蜕变，以迄最后苏联的民主革命，就文化上而言，实可看成是西方基督教世界（Western Christendom）的全胜进军。以此观之，冷战的结束和铁幕的倒塌，似乎绝不仅仅意味着二次大战以来国际政治格局的根本改观，甚至也绝非仅仅只是20世纪自由主义与共产主义对抗的彻底结束，相反，结束的乃是一场远为古老而原初意义上的“东西相抗”即西方罗马公教与东方希腊正教之争，或西罗马与东罗马之分（前者逐渐演变为所谓“西欧”，而后者则长期在沙皇与奥图曼帝国治下）。按照瓦拉士（William Wallace, *The Formation of Western Europe*, 伦敦，1990）等人的看法，铁幕挂断之两边，实约略相当于历史上基督教世界与东正教世界之分野；而近年来苏联东欧地区民主革命大体发端于原属基督教世界而被东正教世界强行占领的那部分，因为西方基督教世界与东方正教之分野线在地理上的分布大致如下：

- 北起：芬兰与苏联边境；
- 由芬兰往南，为最早从苏联独立的波罗的海三国（艾沙尼亚、拉脱维亚、立陶宛）与俄罗斯之分；
- 再往南：西乌克兰（天主教）与东乌克兰（东正教）之分；
- 再往西南：匈牙利（天主教）与罗马尼亚（东正教）但与匈交界之西南为天主教区，恰又为罗国民运之发端之分界；
- 再往西南：已独立的原南斯拉夫联邦之斯洛伐尼亚与克罗西亚两共和国（均天主

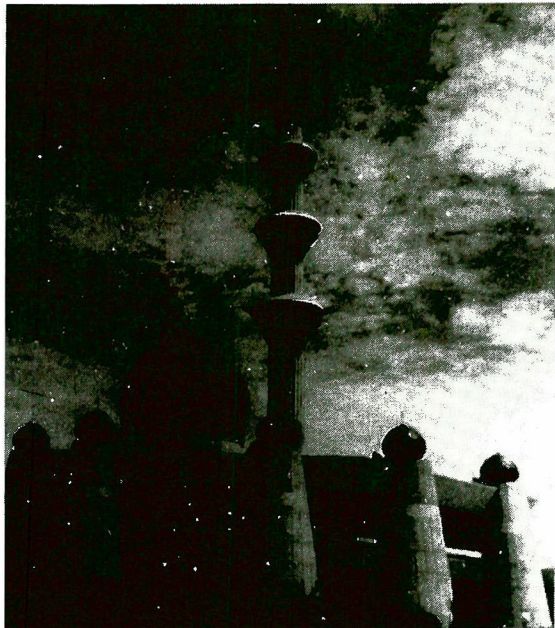
教)与代表南斯拉夫中央政权的塞尔维亚共和国(东正教)之分;(与塞尔维亚交界的保加利亚与阿尔巴尼亚亦均为东正教国家)。

由此我们也就可以理解,为什么波兰、捷克、匈牙利等国的知识分子在89年以后这么讨厌别人称他们为“东欧国家”,而总是坚持属于“中欧国家”,因为在他们看来,他们本就属于西方基督教世界,而不属于东正教的“东方”,只是倒霉地在地理上正好处于西方与东正教世界的“中间”,而被后者所奴役了这么多年。也因此,对他们而言,走向民主无非意味着“重返欧洲”,确切说,重返西方基督教家园。

总之,在相当不少的西方学者看来,全球民主政治的发展与文化宗教的关系,似乎明显地呈现这样一个基本趋势,即民主政治首先由基督新教国家所推动,逐渐延伸至天主教国家,现在则又延伸到了东正教国家。由此,一个逻辑的结论——这一结论由哈佛教授杭亭顿(Samuel P. Huntington)在1991年出版的新著《第三次波动:二十世纪末的民主化》(The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century)中直言不讳地说出——当东正教国家也都俯首于民主政治后,地球上唯一还与民主过不去的文化就只剩下两家了:儒家文化主导的亚洲地区和伊斯兰教支配的穆斯林国家!

天主教民主潮

一如人们所熟知,自从马克斯·韦伯(Max Weber)以来,西方思想界一直认为,基督新教乃是推动17世纪以来西方现代化和民主政治的最主要精神资源和最强大动力;与此相对,天主教则普遍给看成是与现代化和民主政治格格不相入的,用著名政治学者李普塞(Seymour Martin Lipset)的话说:“在二次大战前的欧洲和拉丁美洲,天主教会到处都表现为一种反民主的力量。”一直到60年代,一项研究99个国家所作的报告得出这样的结论:凡新教徒占人口比例越大的国家,民主程度也就越高;相反,凡天主教占主导之处不是根本没有民主,就是民主程度较低。但



■ 回教党

在杭亭顿看来,新教与天主教之于民主政治之关系的这种传统看法,自70年代以后已经必须全面修正。因为70年代中起动的所谓“第三次世界民主潮”可以不折不扣地称为:“天主教民主潮”——这次高潮首先由南欧两个天主教国家西班牙和葡萄牙发动,随后迅速带动南美洲六个天主教国家和中美洲三个天主教国家,然后再席卷东欧,首先在东欧天主教势力最大的波兰和匈牙利发动,并不断向东推进,亦即首先通过波罗的海地区和西乌克兰以及南斯拉夫的克罗地亚和斯洛伐尼亚等天主教地区往苏联东正教地区推进;而在亚洲,杭亭顿着重强调,80年代在东南亚打响民主第一炮,并且迄今仍是唯一一个民主派竞选得胜组成民主政府的东南亚国家菲律宾,恰又是一个天主教绝对主导而几乎毫无儒家影响的亚洲国家。

“第三次世界民主潮”之所以会表现为“天主教民主潮”,在杭亭顿看来,首先是由于一个很简单的事实,即70年初时除了东德和南非这两个例外,几乎世界上所有的新教国家,都已是民主国家了。换言之,民主在世界上若再有新的扩展,必然要超出新教国家的范围。但更根本的原因在杭亭顿看来,则是因为梵蒂冈罗马天主教延自1962年以来对

教义、教会使命、神职人员职责等各方面所作出的一系列重大自我改造。其基本精神在于突出地强调了世界各地天主教会对于世俗社会的政治经济进步和人权保障，负有不可推卸的责任。由罗马教皇约翰二十三世亲自推动的这场天主教改革运动，使世界各地天主教会在世俗社会中的作用几乎产生了一个革命性的转变；天主教会从历来的社会保守力量一变而成一股社会变革力量。在这之前，各地天主教会几乎普遍地秉持传统的保守主义，认为教会的主要社会功能是维护社会稳定与和谐。在这样一种指导思想下，天主教会几乎普遍是威权政治体制的合作者甚至帮凶。正如人们所熟知，西班牙天主教会实是当年帮助大独裁者弗朗哥政变成功并维持独裁40年之久的主要社会力量。在巴西、阿根廷、智利等南美国家，天主教会几乎无一例外都是军人政变的默许者。在东欧，天主教会亦曾长期与共产党政权相合作。

但是，所有这些自60年代末起都开始发生重大的转折。拉丁美洲教会率先响应教皇的改革号召，于1968年召开全拉美主教大会，开始重新反省天主教会与政权的关系。巴西全国主教大会通过决议，以文告形式向巴西全国宣布巴西军政府的所谓国家安全控制理论纯粹是“法西斯主义”。在西班牙，教会于1971年召开马德里全国主教大会，会议明确裁定“在弗朗哥政权下，言论自由、集会自由、结社自由等权利从未得到真正实施。”同时宣布“西班牙天主教会与国家明确分离，不再担当为政权提供正当性的角色。”在菲律宾，红衣主教于1979年断然要求马可斯结束军事管制并立即举行新的全国大选，且马可斯不得参与选举。在波兰，天主教会与团结工联的默契合作更是耳熟能详，而且事实上是促成团结工联与波兰政府举行圆桌谈判的主要调停人。可以说，70年代起，世界各地天主教会与政治权力之间的关系，普遍发生了根本性的变化，从过去与政治权力相合作的立场，一变而为各地反对力量的支持者和保护伞，甚至直接站在反对运动的第一线。在智利，红衣主教在1985年反对皮诺契的民主运动中成为首席政治领袖，直接召集全国十一个政治党派的领袖签署全国政治协议，



■ 政治学者李普塞认为二次大战前的欧洲与拉丁美洲，天主教成为反民主加保皇党。

要求修定法律和选举。而在菲律宾，红衣主教大选前一个月发信给菲律宾两千个天主教教区，要求天主教徒投票支持阿奎诺。在世界各地，天主教会的电台、报纸、出版物越来越成为各地民主反对运动的舆论管道。而所有这些，无一例外得到梵蒂冈教廷的公开支持。1979年保罗二世就任新教皇后颁布的第一道通谕，更是直截了当宣称天主教会是“自由的卫士”。新教皇对世界各地天主教区的频繁出访——波兰（1979、1983、1987）；巴西（1980）；菲律宾（1981）；阿根廷（1982）；南朝鲜（1984）——不啻于到处“煽风点火”，正如人们普遍认为的，教皇1979年的首访波兰，实是东欧巨变之起点。而教皇在智利答复皮诺契时的名言更为各地天主教会涉入民主提供了最直接了当的理论依据：“我当然不是民主的传道士，而是福音书的传道士；但福音书传达的信息，当然也就包括了人权问题的全部。因此，如果民主意味着人权，那么民主也就属于教会的使命！”

罗马教廷对于民主以及世俗政治的这种担当态度，不能不说是天主教有史以来从未有过，甚至难以想像的最重大变革。杭亨顿由此得出结论说，在20世纪60年代之前，确实有理由说天主教一直是民主的障碍，但70年代起，天主教已成为民主的推动力。天主教会的这种自我改造，对于许多从事现代化理论的西方学者来说，也具有莫大的重要性。因为所谓“西方基督教世界”内部最

有势力的天主教会一直成为民主的障碍时，当然也就很难令人信服民主政治的发展与“西方基督教传统”有多大的内在关联，最多只能说新教（特别是其中的清教）对罗马教会的反叛大大削弱了“西方基督教传统”对民主政治发展和束缚和桎梏而已。但是，天主教会自70年代以来的自我调整和积极作为，却使得杭亭顿等人认为，现在确已可以理直气壮地提出，西方基督教（天主教与新教）的扩张与民主政治的发展具有某种“强烈的相互关联性”（A strong correlation）。这就是说，从新教国家到天主教国家再到东正教国家这一民主政治的发展轨迹并非偶然，因为不但天主教与新教本就源出同一个“西方基督教传统”，而且东正教与罗马公教不管再敌对，毕竟从根上说也仍是一家人，就像理学与心学再唱反调，终同属儒家一样。换言之，在杭亭顿等人看来，民主政治到目前为止的进展似乎可以表明：凡与“西方基督教传统”关联越密切的民族与文化，民主政治的发展也就越有希望；反之，与“西方基督教传统”越远，越不相干的民族与文化，发展民主政治的障碍就越大。由此，毫不奇怪，当杭亭顿在新著的结论部分从政治、文化、经济方面分析今后民主发展的障碍时，他在“文化”这一节下明确分列两项，一为儒家文化，一为伊斯兰教。在他看来，就文化层面而言，儒家与伊斯兰教无疑已成为今后世界民主发展的两大主要障碍。

儒家与伊斯兰是民主发展的障碍

就伊斯兰教而言，杭亭顿认为，所谓“伊斯兰民主”（Islamic Democracy）在理论上或许可以成立，因为按照盖尔纳（Ernest Gellner）等许多重要学者的看法，伊斯兰教中的许多基本要素与现代化和民主颇能相契。但杭亭顿指出，就实践上来看，至少迄今尚无一个伊斯兰国家造成过民主政治。其根本原因在于伊斯兰教强烈的政教合一主张，亦即要求政治领导层必须是伊斯兰教的身体力行者。也因此，伊斯兰国家几乎普遍地强烈拒斥以至敌视“西方基督教传统”，如杭亭顿观察，伊斯兰国家的政治反对运动一直到

现在几乎从不诉诸西方的民主理念与价值，而总是直接诉诸于伊斯兰基要主义，因此，反对运动越强，基要主义也越强，政教合一也就越牢固。唯一的例外是土耳其，土国政治领袖明确地拒斥伊斯兰基要主义，力图引入西方价值观念与政治方式，但到目前为止，仍不能说已取得多少成功之处。另一例外是黎巴嫩，但其人百分之五十为基督徒，且仍不能算是行真正民主制。巴基斯坦则三度尝试民主均告失败。

就儒家文化而言，杭亭顿认为，所谓“儒家民主”（Confucian Democracy）几乎是明显的语词矛盾，因为他说，就他所知，国际学术界几乎无异议地一致认为，传统儒家的诸要素不是非民主的就是反民主的。例如科举制，许多人认为那是儒家传统中唯一有点民主色采的。但杭亭顿认为，所谓“量才录用人才”与民主并不相干；因为任何现代军队都不同程度实行“量才”（而非以出身等）来提拔军官，但没有人会说这就叫民主军队。总之，在杭亭顿眼中，如果说“伊斯兰民主”在理论上尚可成立，亦即其自身中包含有民主的因素，那么“儒家民主”在理论上就不能成立，亦即儒家在其自身中开不出民主这类理念分析与价值观。但另一方面，杭亭顿认为，儒家地区与伊斯兰国家有一个重大分野，在实践上，儒家文化从不排斥西方文化的理念与价值，因此，与伊斯兰国家反对运动的最明显不同就在于，儒家地区政治反对



■美国哈佛大学教授杭亭顿在近著中，挑明儒家和伊斯兰是有碍民主的文化。

运动几乎无一例外地都直接诉诸西方的民主理念与价值,来作为反对运动的根据。

由此我们不难看出杭亨顿对儒家地区的一个基本看法:民主政治在东亚的发展取决于外来西方文化与本土儒家文化的消长关系,凡儒家传统越弱、西方文化影响越强的地区,民主政治的前景就越看好,反之则民主政治的前景较黯淡;更进一步言之,凡西方基督教在当地发展较快较普及的国家,民主的前景就更可观。因为单纯的西方思想影响固然可以给反对运动提供理念与价值上的根据,但却不能提供制度和组织上的支持;但在基督教影响较大的国家,则教会组织常常可以成为反对运动的制度支柱。杭亨顿认为东亚目前的政治发展可以支持他的这一看法。除上已谈到过的菲律宾是杭亨顿所谓天主教居压倒性影响而儒家文化几无踪迹的东南亚国家外,在他看来另一个突出的东亚例子是南韩。50年代的南韩主要仍是一个儒家文化占压倒性支配地位的佛教国家,当时基督教徒在人口总数的比例只占百分之一。但到80年代中期,南韩基督徒已达人口总数四分之一(其中五分之四为新教徒、五分之一为天主教徒),同时儒家文化的传统已大大削弱。在杭亨顿看来,这种状态对南韩民主运动的发展具有决定性的影响。例如1974年南韩第一次大规模示威游行反对军管法,就是由五位主教率领5千名天主教徒发动的。同时,不但南韩反对运动的主要领袖金大中、金泳三都是基督徒,而且事实上,南韩1986至1987年反对党竞选总统的主要支持力量就是南韩新教组织与天主教会组织,汉城总教堂就是全韩反对运动的象征地。在杭亨顿看来,南韩的经验在某种意义上已经修正了韦伯命题——根据韦伯命题,西方的发展是新教的发展推动了资本主义经济、进而推动民主政治在西方的发展。但南韩提供的新经验则是:经济发展带动了基督教的扩展(南韩基督徒主要为中产阶级、城市居民和青年学生),而基督教组织的扩展于是逐渐成为过渡民主的主导力量。

不容轮流执政与新威权主义

但是,在杭亨顿看来,儒家东亚地区民

主政治的前景仍相当模糊。因为儒家地区虽然比伊斯兰国家更能吸纳和接受西方文化的影响,但基本方式似乎主要是使西方民主的实践服务于儒家政治的价值观念,用中国人的老话说就是“儒家文化为本,西方文化为用”。这个“本”,在杭亨顿看来就是儒家文化历来强调和谐与合作,而非像西方那样强调异议与竞争。在儒家传统中,维护秩序和尊重统治阶层乃是中心价值。因此,观念的冲突、团体的冲突、党派的冲突在儒家传统中历来被认为是没有正当性,而富危害性的。这样,在杭亨顿看来,儒家东亚尽管可能采取民主制度,但这种民主制度的功用与西方是截然不同的,其目的不会像西方那样具有促进竞争和变革的价值观,而是在于共识和稳定这一根本的儒家政治理念与价值。在这方面,杭亨顿认为,日本事实上已为东亚各国树立了原型。因此,儒家东亚今后相当时期的政治发展在杭亨顿看来大体呈现两种状况,即一方面,中国大陆等会走上由台湾、新加坡、南韩等已经创造的所谓“新威权主义”模式,亦即拿秩序、稳定以保障经济增长为名,来剥夺反对运动的正当性根据。而另一方面,南韩、台湾以及新加坡、马来西亚等现已有反对党的地区,会不同程度地向着日本的政治模式发展,其基本特点是:言论结社自由等权利已有保障,反对党也可取得合法地位并参加议会竞选等政治游戏,但这种政治游戏将是一种执政党永远执政、在野党永远在野的游戏。换言之,儒家东亚诸国政治发展所能达到的不大可能是西方意义上的民主,而多半是日本式的民主,亦即所谓“不容轮流执政的民主”(Democracy without turnover)从西方民主的立场看,这种由日本首创并很可能为东亚各国仿效的儒家东亚式民主之奇特之处,在于能满足民主的第一原则(公平竞选),在这意义上是民主的,但同时永不满足民主的第二原则(轮流执政);而从这意义上又实在很难称为民主制。(按照西方许多民主理论家例如 Adam Przeworski 等人的看法:“只要一个党能连续两次赢得百分之六十的选票,这个国家就不是民主制。”(No Country in which a party wins 60 percent of the vote twice in

a row is a democracy.)

杭亭顿承认，儒家东亚式这种奇特的“不容轮流执政的民主”模式以及“新威权主义”道路，在60年代到80年代期间确实在东亚创造了经济成功的奇迹。但是，他提出一个尖锐的问题，一旦高经济增长（这通常是起飞阶段所特有）开始消失，失业、通货膨胀及其它经济困挠开始不断升级，社会经济冲突日益加剧时，将会发生什么情况？在西方民主制下，这种时候通常正是甲党下台，乙党上台的轮换执政之时，亦即政府及执政党可能倒台，但基本政治秩序却反而不乱，换言之，西方民主制的特点恰是以表面上不断变动的“轮流执政”来确保基本政治秩序之绝对稳定不乱。但在儒家东亚“不容轮换执政的民主制”，更不用说在“新威权主义”下，经济萧条和危机的出现，几乎也就是基本政治秩序发生大乱的前兆。因为在这种制度下，基本政治秩序不是独立于执政党，而是与执政党达成一体的，因此民众对执政党政策的不满有多大，基本的政治危机也就有多大。一旦民众对执政党的不满已达无法容忍之时，则也就意味着天下大乱的开始。既然“轮流执政”不是看成常态，那么一旦社会到有此要求时，也就意味着社会的变态或非常状况，亦即：（一）、或是反对运动以“革命”的方式推翻现政府；（二）、或是现政府以暴力镇压民众的大规模抗议；（三）、全盘无政府、无秩序，甚至长时期的动乱不已。由此，杭亭顿感到不能不提出一个疑问：当持久的经济滑坡和停滞发生时，儒家东亚的政治模式是否还能维持得住？此一疑问背后实际有一层未明言的更深潜课题：资本主义经济生产的正常状态并不是经济的不断增长，相反，更多地表现为增长与衰退的交替循环（例如目前的美国与欧洲就处在衰退期）；从这种意义上，“轮流执政”的西方民主模式之深刻含义，在西方人看来，这实在是应付经济盛衰循环的唯一之道，亦即不管经济危机多严重，不管民众的愤怒有多大，仍能确保政治秩序稳定不乱的有效方式。因此，杭亭顿等人不能不怀疑，儒家东亚力图全面引进资本主义的经济生产方式，却拒斥西方与此相配合的政治应付之道，是否在冒太大的政治



■ 保罗二世即教皇位的第一道通谕就是宣称天主教为“自由的士”。

经济双重风险？所谓政治风险是指，在这种状况下，执政党无论精神上、心理上都毫无必要地承受太大的压力，成天想着“弄得不好就要亡党亡国”实在是自寻烦恼活受罪的事，因为如果换一种做法，让别人也体验一下治国之不易，本是完全可以达到任何情况下既不亡党更不亡国，至多丢掉一届执政机会而已。所谓太大的经济风险则意味着，一旦执政党控制不住局面，那就必定陷入天下大乱的局面，而且很可能是长期动乱；在这种状况下，辛辛苦苦积累的经济基础将不可避免地毁于一旦。总之，从西方民主制的观点看，将基本政治秩序与执政党联成一体而非相互独立，不论就政治秩序的长治久安而言，还是保护政党的政治生命而言，恰恰都是最危险、最不明智的做法。因为一方面，过分苛刻的要求执政党必须不断创造奇迹，保证经济年年增长、人民福利节节上升；而这实际是任何政党和政治集团都不太可能长期做到的事；另一方面，基本政治秩序的稳定完全依赖并受制于执政党的主观人为努力和各种无法逆料的偶然事变上，这就必然使基本政治秩序本身变得极端脆弱。总之，

从西方民主制的观点看,基本政治秩序与执政党的关系仍是合则两败俱伤,分则两相适宜的

关系。
综上所述,我们不妨将杭亨顿等对儒家东亚政治发展的基本看法简括如下:第一,由于儒家文化自身内开不出民主的价值根据,因此儒家东亚民主政治的发展将取决于西方文化与儒家文化的消长关系;但是第二,西方文化的影响不管有多大,事实上不太可能真正取代儒家文化的地位,而是被纳入儒家政治理念之内起作用,从而有儒家东亚式“不容轮流执政的民主”模式;第三,这种儒家东亚式民主及其前期形态“新威权主义”——秉儒家政治理念的传统,将秩序与稳定置于首位,但正是这种过分追求秩序与稳定,很可能恰恰埋下日后政治秩序大乱的种因。

杭亨顿看法的一些讨论

详细分析批评杭亨顿等人的基本论点,势必涉及到对许多问题的细致讨论,非此地所能及。不过或许可以暂先提出以下诸点:

(一)、民主的开展是从基督新教国家到天主教国家再到东正教国家这一假设性看法,尚有相当可持存疑之处。首先,尽管70年代中叶以来的所谓“第三次世界民主潮”确实主要都发生在天主教国家和东正教国家(苏联中亚六个共和国则为伊斯兰),但是,正如我在‘从民主运动走向民主政治’一文(载《时报周刊》(美洲三四六期)中强调的,民主运动的胜利并不等于民主政治之奠定。以这种意义上讲,晚近15年来的民主潮中,迄今为止事实上惟有西班牙是真正建立巩固的民主制的。但西班牙,正如 Przeworski 等比较政治学家都指出的,实在是“例外中的例外”。换言之,目前南美、东欧、苏联以及亚洲的菲律宾等,今后究竟能否真正建起巩固的民主,就我所知,政治学家中尚很少有人敢作乐观的预言。正如杭亨顿的研究所指出,第一次世界民主潮(从1826—1926)之后立即伴随而来第一次世界反民主回潮(1922—42),在这次回潮中,一次大战以后建立的17个民主国家只剩下四个未被颠覆;同样,第二次较短的世界民主潮(1943

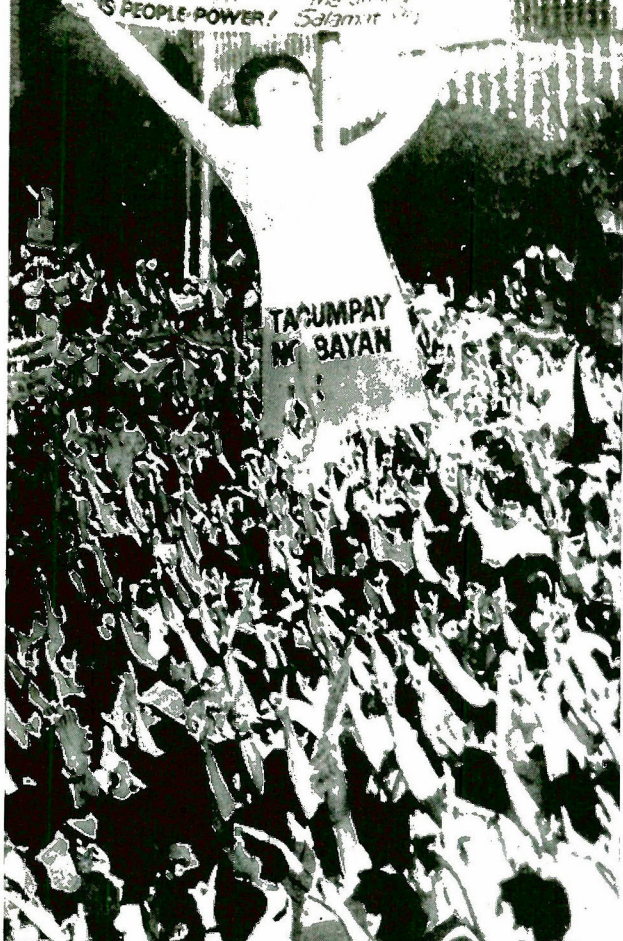
—62)伴随着更快而且规模更大的第二次世界反民主回潮。(1958—75);这次回潮导致拉美、非洲、亚洲等新兴民主国家大半都被颠覆,从而使人们对民主产生极大的悲观情绪。)那么,自1974年葡萄牙开始至今告一段落的“第三次世界民主潮”,是否就不会再度伴随“第三次世界反民主回潮”?在此一问题尚不能确切回答之前,所谓新教——天主教——东正教与民主亲和性更大的假说始终只能存疑。

(二)、关于天主教已转化为民主动力这一说法,也仍有含混之处。诚然,第三次世界民主潮中,梵蒂冈及各地天主教会确实起了举足轻重的作用,尤其因为天主教是一种从上下到下一条鞭的高度阶层制组织,这种组织性力量一旦发动起来,其能量势必在新教组织之上。但问题是,当民主运动结束,各地走上建立巩固的民主政治过程时,天主教会是否还能发挥同样的正面作用?至少就波兰等地目前的情况看,此点尚远不明朗。同时,如果说天主教会近年来在非民主国家确常常提及反对运动保护伞作用的话,那么在欧美民主国家,天主教会则似乎仍然主要是一种保守主义力量(尽管这里“保守主义”一词未必带有很强的贬义)。总之,天主教作为一种社会制度和组织(教会),在民主反对运动上所起的保护支持作用,与天主教作为一种精神文化传统对于现代民主政治的关系,无疑的不能直接混为一谈,后者的情况远为复杂。

(三)、同样的道理,儒家文化至多只能给某些反对派人士提供道德勇气的支持,却无法提供反对运动本身制度性支柱这一点而言,我以为儒家开不出民主乃不移之论,但这一点并不能直接引出儒家文化作为一种精神文化资源,不可能与民主政治建立任何肯定关系这一推论。事实上,杭亨顿本人也指出,如果说“儒家民主”是语词矛盾,那么“儒家社会的民主”却未必语词矛盾。同时他也承认,如果说天主教可以从反民主转化民主动力,那么至少不能绝对排除儒家与伊斯兰教亦有这种自我转化的同样可能。(不过顺便说一句,杭亨顿这一说法遭到美国天主教系统的《宗教与公共生活月刊》编辑部文章

◀ 菲律宾是东南亚唯一由天主教主导而无儒家影响的国家。

▼ 所谓“伊斯兰教民主”理论上或可成立，因为许多基本要素与现代化和民主化颇能相契。



的批评，认为杭说不当。因为在该刊编辑部看来，天主教尽管与民主作对几百年，但必须看成是“一时失足”（aberration），而非真与民主不相容；但儒家与伊斯兰在该刊看来，从根本上即与民主不相容。）

总之，民主政治发展与文化宗教传统的关系这一问题，依我之见，仍具有充分的开放性。不过，不论是出于自嘲还是自恋，我们似乎都可以说，儒家文化迄今为止仍是世界上最具有包容力、同化力、及灵活适应性的伟大文化，几乎不可能被任何其它文化所取代，因为并不需要靠排斥其他文化才能维持自身的生存。因此中国人大可不必一听杭亭顿等人的言论就大叫“文化侵略”，走向病态的文化民族主义，更不必奴颜卑膝，成天跟在西学“新潮”后面屁颠颠。但另一方面，我们不能不承认，儒家政治传统一直未能建立起一种既能保证基本政治秩序长治久安，又能给各种反对力量充分政治机会的有效政治运作方式。回顾儒家政治历来未能摆脱的那种不动则万马齐瘖、一动则天下大乱的所

谓“一治一乱”之道，面对多元竞争、变动日亟为根本特征的现代社会与当代世界，不能不看到那种单纯求稳怕乱为出发点去谋求政治秩序，以为天下英雄仍能尽为我用的传统政治心理和政权运作方式，将会越来越不能适应时势，亦越来越难以真正建立和维持政治秩序，从而最终反而导致欲治无力、欲稳不能、不乱亦乱，甚至有乱无治的局面。在社会急剧转变的过渡时期，衡量一个政治领导阶层是否成熟的标志，事实上并不在于是否能苦苦撑住传统的一元政治秩序，而在于是否有能力主动地引导社会从一元民主政治稳定，走向多元政治秩序。因为惟有一个能充分容纳多元、竞争、冲突、对立的政治秩序，才是能够在现代社会条件下立于不败之地的政治秩序。

1992年 2月22/ 23日芝加哥

（本文原载台湾《当代》杂志，第75期，1992年 7月 1日出版，页114-129。）

林连玉资料简介

■ 梁记宝整理



林连玉 (1901-1985)，福建永春人，厦门集美师范毕业。为马来西亚华校教师总会前任主席、伟大的教育家、社会活动家。林先生于1925年南来，原为一普通教师。第二次世界大战后，由于受时代的召唤，遂以教育者的身份，投身社会改革活动。

林先生曾在战后主持吉隆坡尊孔学校的复校工作。1949年及1951年分别推动吉隆坡华校教师会及马来西亚华校教师会总会（教总）的成立。领导教总八年期间，可说是马来亚华文教育及华裔公民权的实际代言人；主张国家独立，民族平等，非巫人要效忠马来亚，并抱着各民族共存共荣的思想来建设国家。

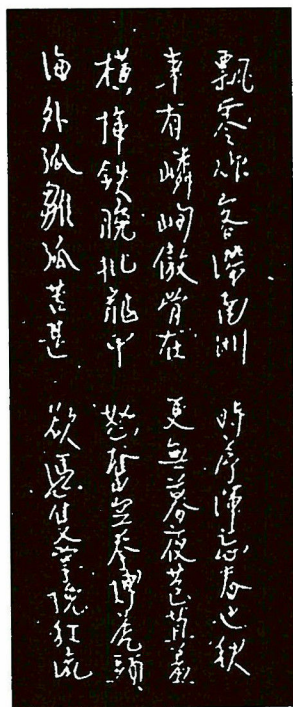
1961年林先生因反对《达立报告书》里强迫华文中学改制，结果被褫夺公民权并吊销教师注册证。退隐之后，他完成《回忆片片录》；继续关心民族教育，如此坚持到生命的最后一刻。

1985年12月18日，这位伟大的教育家因病去世。教总、董总、大会堂等15华团特设立《林连玉基金》以纪念他对民族、国家的贡献。

除了剪报资料，以下为华社资料研究中心所收藏有关林连玉的史料，种类包括：人物传记、漫画集、林连玉记事录、林连玉诗文集和特辑。

1. 马来西亚华校教师会总会秘书处编辑，《林连玉先生荣哀特辑》，吉隆坡：林连玉基金委员会出版，1986年1月。
2. 吡叻华校董事会联合会秘书处编写，《林连玉》，吡叻：吡叻华校董事会联合会出版，1986年3月。
3. 林连玉，教总秘书处编辑，《吴钩集》，吉隆坡：林连玉基金委员会出版，1986年12月。
4. 林连玉，教总秘书处编辑，《杂锦集》，吉隆坡：林连玉基金委员会出版，1986年12月。

5. 林连玉, 教总秘书处编辑, 《连玉诗存》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1986年12月。
6. 林连玉, 教总秘书处编辑, 《华文教育呼吁录》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1986年12月。
7. 教总秘书处编辑, 《林连玉先生逝世壹周年纪念特辑》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1986年12月。
8. 教总秘书处编辑, 《林梁公案》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1988年9月。
9. 林连玉著, 教总秘书处编辑, 《风雨十八年》(上集), 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1988年12月。
10. 教总秘书处编辑, 《华教节特辑》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1988年12月。
11. 丘光耀编绘, 《族魂林连玉》, 霹雳: 霹雳华校校友会联合会出版, 1989年。
12. 教总秘书处编辑, 《华教节特辑》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1989年12月。
13. 教总秘书处编辑, 《林连玉公民权案》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1989年12月。
14. 林连玉著, 教总秘书处编辑, 《风雨十八年》(下集), 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1990年11月。
15. 教总秘书处编辑, 《华教节特辑》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1990年12月。
16. 教总秘书处编辑, 《族魂林连玉》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1991年7月。
17. 教总秘书处编辑, 《华教节特辑》, 吉隆坡: 林连玉基金委员会出版, 1992年12月。



从国家理论探究 华教运动

论文名称：从国家理论的立场论

—— 马来西亚华文教育运动中“传统中华文化”之创造

媒介语：中文

作者：林开忠

指导教师：陈奕麟教授

说明：作者曾读于台湾国立清华大学社会人类学研究所，此乃其硕士论文（1992年）

本论文试图从国家理论出发，以大马华文教育运动的史实作为探讨现代国家，华人意识和文化再创造之间的关系。

作者研究发现，在马来西亚国家形成过程里所拟就的一套有关国家文化的论述，是造成华文教育或华人文化运动兴起的最主要因素。国家在这个过程中改变了原有的种族关系，华人文化或华文教育运动事实上是一种华人本土化的运动，在这个运动里华人呈现各种象征他们热爱和奉献给这片土地的努力，并以保持他们的文化认同为至高无上的光采。在这一套论述里，华人试图建构出一个文化多元主义及民主的理想政策。在国家的干预下华人文化运动也重新创造了有关华人文化传统，而隐藏在这些观点里的是一套由华裔商人或精英分子所具有的意识形态，它决定了华人文化的内涵及表现。论文的目录如下：

目录

第一章：绪论

第二章：论文架构与研究策略

第三章：马来西亚华人移民史

第四章：马来西亚华文教育运动 —— 历史与议题

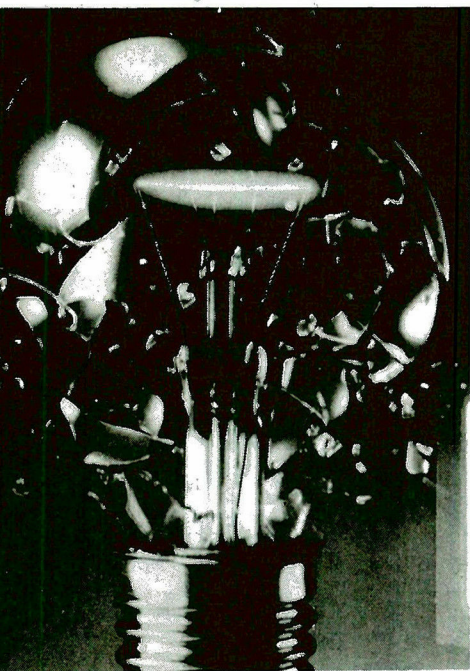
第五章：华文独立中学的议题

第六章：华人意识、华文教育与马来西亚族群政治

第七章：华人的历史 —— 一部民族壮烈史

第八章：商人、精英与士大夫情结

第九章：结论与未来研究的展望



现代物理对 社会的冲击

■ 谢瑞平博士

物理学所研究的对象，是宇宙间的所有无生命事物及其有关的现象。这些现象，在实际上，都是错综复杂的。物理学的研究法，首先是把这些复杂的现象，归纳分类起来，再简化之，整理出秩序，再有系统地分析，从中概括出一般性的原理。物理学就是建立在这些原理上的。在这过程中，物理学的内容越来越充实，而范围也越来越广，从20世纪初叶开始，其进展更是迅速异常。目前，物理学已经分门别类，分成很多细支，而更甚的是，有些已经自立门户，成为独立的学科了，如材料科学、电机工程、电脑学、电子工程等。物理研究的另一特点，是精密仪器的应用。物理研究的越来越精细，对仪器的精密度的要求，也越来越高，是导致精密仪器的发展的最大原因。另一个原因，是物理的新原理，渐次被实际应用。另一方面，第二次世界大战时，为了战争的需求，发展了雷达、核子弹、火箭等、纯物理和实际应用，才结合起来，成为日后的应用物理。

在探讨物理对社会的影响方面，我们可以从以下六个领域来分别讨论：

- (一) 能源及能的应用；
- (二) 讯息及传播；
- (三) 交通运输；
- (四) 材料；

- (五) 医药；
- (六) 量度测定。

(一) 能源及能的应用

传统的能源是石油及天然气。从18世纪工业革命到今天，在这短短的二百年内，我们已经消耗了地球上石油及天然气的储求量的一半，这全是因为工业的高度快速发展所致。今天，如果我们不积极的寻求交替的能源，照目前工业成长率，我们将在不久的将来，把石油及天然气全部用完。当然，除了石油及天然气之外，我们目前尚有水利发电及煤等，可是，这方面所能供给的能量，实在是微不足道的。

目前，我们所面对的能源问题之挑战有二：(一) 寻找交替能源来代替石油和天然气；(二) 能源交替过程，使之最经济化，同时尽量减低社会所付出的代价。现在，我们面对以下三个主要的交替能源：(一) 太阳能；(二) 核裂变能及(三) 核聚变能。以下我将分别讨论之。

太阳本身就是一个巨大的能源，地球上的一切生物活动全是靠太阳能来维持。如果能够有效的利用太阳能，则能源问题，已经是解决了大半。要大量的利用太阳能，首先

得把它转变成电能，在这方面的物理知识，是很熟悉的，即是利用光电效应。一些材料，在光线的照射下，会释放出电子。早期的材料是硅晶，砷化镓。新的材料如磷化铟，氧化铟，就比较高效率。一般对材料的要求是，对阳光的吸收力要高，转化成电能效率要高，而又要耐用，及能在高温操作。目前的光电装置，还是太昂贵了一点，不够经济化。在美国，虽然有一些公共事业已经装置了百万瓦的光电装置，可是，要达到普及化，还得等十几二十年的时间。

一些大的不稳定核子，当它裂变时，能够释放出大量的能，这就是核裂变能。核子弹即是利用这种核能释放的原理制造的。其实，要大量的达到核能释放，光是核裂变还是不够的，我们还需要达到连锁反应，即是说，核裂变的过程，能够自己不停地持续下去，才能达到大量的核能释放。最普通的反应过程是利用铀的同位素，铀 235，一个铀 235核子被中子射中时，分裂为钡 98 及碲 136，同时放射出两粒中子及释放出大量的能量。这些放射出来的中子，再种铀 235核子作用，引起分裂，再放射出更多的中子，这种反应一直持续下去，就是连锁反应。核裂变能的应用，能够引起很多不良的后遗症，尤其是长期性的辐射性。前些时候发生的美国三哩岛事件，及去年在苏联发生的彻诺费尔事件，就是典型的例子。因为无法真正克服辐射性外泄的问题，无法做到安全的地步，再加上大众对它的恐惧，所以目前核裂变能，还未能被广泛应用。

和核裂变能相反的，是核聚变能。两个轻核子，在高温及高密度的情况下，结合成一个重核子，同时释放出能量。反应所需的原料，是氘——氢的同位素，可从重水经过电解获得，而重水又可从海水提炼得来，所以成本最低，而原料又是取之不尽，用之不竭。而且，核聚变反应本身，又是很干净，毫无长期性放射性副作用的危险。但是，达到引起反应进行的条件——高温，高密度，及够长的容纳时间，目前还是无法达到，虽然如此，远景还是乐观的。普林斯顿大学的研究显示，引起反应进行的实验室条件，已经快要达到了。相信，在20年内，我们就可

以看到利用核聚变原理的核子炉了。

在能的应用方面，我们可以分为四个革命性的发展：（一）工业革命，（二）绿色革命，（三）核能的释放及（四）电脑革命。

从18世纪蒸气机的发明开始，工业革命对人类社会起了很大的冲击。首先，通过机器的应用，它取代了大部分的人工劳力，大大提高了工业产品的产量，而工业产品的大批涌进社会，也为社会带来了新文明。工业革命的新面貌，现在正在逐渐形成中，更精细的机器，结合了电脑的应用，机器人有望在不久的将来，能够完全的取代人力。

在60年代，绿色革命才开始萌芽。在这方面，能被用来增加农产量。主要的发展是在品种的改良，例如国际玉米和小麦改良中心所研究的墨西哥小麦，和国际水稻研究所的菲律宾水稻。绿色革命，对解决全球性粮缺问题，将会起肯定性的作用。可是，目前还存在着技术上及经济上的障碍，再加上政治的因素，所以不易普遍推广。

核能的释放，可说是爱因斯坦相对论的直接应用。从相对论，我们知道质能相等的原理，即 $E = mc^2$ 。根据这个公式，一克的物质所能释放出来的能为二千五百万千瓦特。当然，目前还无法把质量相等的能全部释放出来。核能释放，只是把一小部分的质量，转变为能，其威力即已如此可观。由于核弹的毁灭性，及辐射性的长期性影响，核能释放对社会的冲击，其震撼性最强烈。

电脑革命把人类现代文明，推向了新的纪元。电脑发明于1937年，当时用的是真空管，体积很笨大，到了1948年电晶体的发明，至1960年代，硅晶片的发明，电脑的发展即一日千里。从当年一个硅晶片可容纳一个电晶体，到70年代一个硅晶片可容纳一千个电晶体，到了80年代，一个硅晶片可容纳数百万个电晶体。而在90年代的今天，一个硅晶片已可容纳上亿个电晶体了。电脑的发展，不光是在其体积小，最主要的原因，还是它的价钱越来越便宜，而且，因为耗电量小，发热量低，所以效率更高。电脑革命，可说是能的利用，来取代人脑的容量及功能。目前，在讯息的储存方面，及快速运算方面，电脑的功能已经是不可或缺了。

(二) 讯息及传播

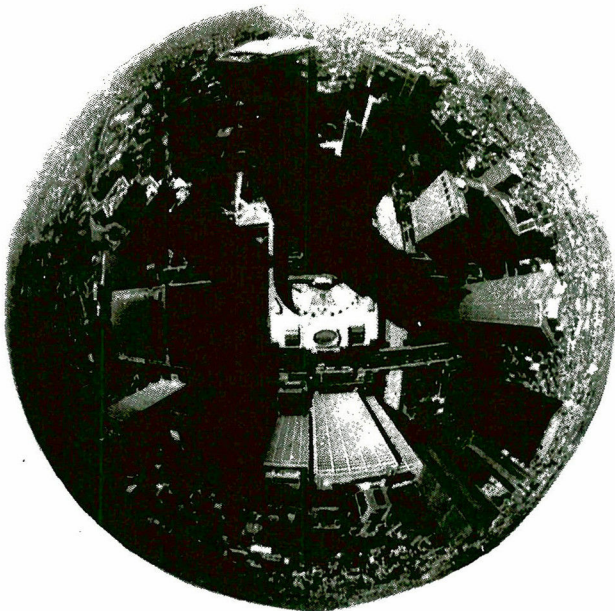
现代文明，有赖于全球性的通讯传播网。从1844年电报，1878年电话，1901年收音机到1926年电视等的发明，讯息的传播在今日已经达到无孔不入的地步了。尤其，现在利用人造卫星来转播电视讯息，更把通讯传播网，推向于全球化。全球通讯，除了推动全球性商业活动外，也积极地影响了非先进国家。一方面，非先进国家的经济不再可能是独立之外，其社会也不再可能是封闭的。

固态激光及光导纤维的发明，发展了新的通讯革命——光纤通讯。光纤通讯的优点是无电干扰，讯息储量大，保密性强。通常一条光缆相当于一千条铜线的讯息传达量，而且因为几乎毫无干扰，所以只需在每一百公里处置一扩大器即可，不像铜线通讯，得在每一、二公里处即得加以扩大。光纤通讯，目前还未能取代铜线通讯的主要原因，是因为要完全用光缆取代现有的铜线缆，其所需的投资，花费太庞大了。

大量的讯息的储藏及处理方面，有赖目前电脑的快速发展及普及化。大型集成线路的发明，矽片价格的大众化，促使微电脑的普及化，及其容量的快速增加。十多年前，当苹果微电脑刚面世的时候，其容量是8K或16K。现在市面上的 IBM Compatible，其容量就已经是1M，即1000K。我在15年前刚执教马来亚大学时，马大只有 IBM 1130 型大型电脑，其容量不过是相当于32K，和现在微型电脑相比，其容量可谓是小了。

(三) 交通运输

喷射机原理很简单，即牛顿第三定律的直接应用。其发明，即把飞行速度增加十倍以上，而同时把商业活动，从50年代的国内性活动，推广至现在的国际性活动。现在，再加上通讯传播的全球化，更把国际性商业活动，往前推进一步。距离的缩短，节省了时间，也加强了商业上的管辖，整个世界，已经慢慢走向全球村 (Global Village) 的概念了。



太空计划的推行，在这30年内，也是进展神速。1957年第一架人造卫星是苏联的 Sputnik I，1961年人类第一次上太空，是苏联的 Volstok I。美国在1969年把人类第一次送上月球。苏美的太空站，分别在1971及1973年完成使命，这是人类跨向征服太空的第一步。1982年美国的 Columbia 太空梭试飞成功，更进一步实现了太空飞行商业化的可能性。

太空飞行计划，也促进了对耐高温材料的研究及发展。目前，已经有计划发展新一代的航行机——太空机。即是，利用火箭原理推动的飞行机。这种太空机，将能在两小时内，从地球上的一点到达地球上的任何一点。

至于超音速飞机，基于技术上的问题，目前还未能广泛推行。

在另一方面，大众交通工具——火车，目前，也已经有计划利用电磁飘浮原理来推动火车。要达到每小时数百公里的速度，需要用到超导电磁。超导体是在1911年荷兰人 Onnes 所发现。他发现水银在绝对温度四度 (即摄氏零下269度) 时，完全失去电阻，变为超导体 (即无电阻导体)。用超导体制成细电线，绕成电磁的线圈，则能产生很强的磁场。超导工艺的发展，是完全被纯基本研究所推动。在粒子物理学实验里，有大型的粒子加速器，在其内，质子 (即氢核子) 及

电子，常常被加速至接近光速。光速是每秒八十万公里，而目前质子的最高速，和光速只差每秒 150 公尺，而电子的最高速和光速则只差每秒十公分。要把这些粒子加速至这么高的速度，需要用到很多强力电磁。在芝加哥附近的费米实验室里，其加速器就用到一千多个超导电磁铁，超导体的操作，需要很低的温度（摄氏零下 269 度），这么低的温度，只有液态氮才能达到。可是，液态氮是很昂贵的东西，以费米实验室的装置来说，光是花在液态氮上面，每年就得用上美金五百万元。虽然如此，还是划得来的，因为如果利用平常的电磁铁（非超导性），则每年花在电费上面，就得多用上美金二亿元。

在平常的应用上，超导电磁的费用，还是偏向于昂贵的。前几年，休斯顿（Houston）大学才刚刚宣布，在 C. W. 朱教授所领导的实验，已经找到了一种合金，其变成超导体的温度比较高，是绝对温度 93 度，或摄氏零下 180 度，在这个温度，就不需要用到液态氮，只需液态氮即可。氮气是我们周围的空气组成的大部分，液态氮的价格比液态氮便宜得多了。所以，肯定的，超导工艺的应用，在最近的将来，就会相当普及化。

（四）材料

新的工艺，往往需要借助于新的物理原理或是新的精密物理仪器。离子束（ion beam）的应用在材料方面，即是很好的例子。稀少金属，例如铬、铌、铂、钛等，经过离子束的处理后，能增加其抗侵蚀性，抗磨损性。因为这些金属的稀少，以及其用途的不可代替，因此离子束处理，能够省下很多的钱。举个简单的例子：骨关节的替换，在美国每年约有十万宗，代替物是一种钛合金。虽然这种合金的抗蚀性相当高，可是在人体内，还是会侵蚀的，大约在 10 年内就损坏。可是，如果利用离子束把钛合金先处理过，则这种代替可用上一世人。

离子束的另一应用，是在制造新合金方面。把不同的金属一层一层地沉积起来，然后用离子束照射，促使融合，形成合金。离子束混合法比化学合金法好，比较不会脱落，

而且也能制造平常方法无法制造的合金。

大型集成线路方面，线路单位的量度只有千分之一公分，必需利用离子束喷溅法（ion beam sputtering）来清除不要的原子或积层。同时，也可利用离子束来引进线路单位。

在另外一方面，非晶体固体，其应用也越来越广。非晶体半导体，因为非常便宜，已被广泛用在精确度不高的应用上，如玩具，便宜手表，家用电器等。

纯物理研究所发展出来的材料，有时也可以发展成商业材料。下面是一个很好的例子：在粒子物理实验上，有些仪器有必要用到超强韧的塑胶薄膜。这种薄膜，现在已被发展来应用在人工肾上，把人工肾从美金几千元一副降到美金 15 元一只。

（五）医药

物理精密仪器所带来的影响，在医药这个领域里，最是明显。尤其是 X 光照相法，如断层摄影技术（Tomography），CAT 扫描。X 光的光源，X 光的探测器及摄影技术所需的软体分析，全部是从物理入口的。

应用在医学上的很多先进技术，都是从粒子物理学入口的，同步加速器（Synchrotron）是粒子物理实验室所不可或缺的。粒子在加速器内快速运转时，会射出辐射线。这种辐射叫做同步加速器辐射。一向是被视为不良的效应，因为辐射表示能的消耗。这种辐射，其实是高强度的软 X 光。现在，随着这种强软 X 光的应用在各领域及被重视，同步加速器已不再是只用来做粒子物理研究了。小型同步加速器已经用在医学治疗上了。这种强软 X 光，已应用在心脏血液循环摄影术上，以代替目前高度危险的导管技术。

核磁共振（NMR），一向来都是应用在物理及化学研究上。其原理其实很简单，每种元素的每种同位素，在磁场里，都有其特殊的频率。利用核磁共振发展成的摄影术，因为没侵入人体，对人体完全无害，所以能够利用在高敏感性的观察上，如人体活动系统的新陈代谢，甚至于人体活细胞的操作功能上。

正电子断层摄影术（PET），是另一种先

进的物理入口技术。当正电子被负电子（即普通电子）消灭时，发射出两个光子（即射线），这些光子的性质很特殊，容易被探测到。利用这个原理发展出来的摄影术，因为其精确性高，所以被应用在比较精细的探测上，如脑的机能。

激光在医学上的应用，也很广泛。主要在于通过光纤导管（optical fibre waveguide），它能代替手术刀，应用在局部手术上。另外，它也应用在癌细胞的探测上。

其他用在癌症电疗术上的，计有中子束，质子束及重离子束等。

（六）量度测定

工业的发展，需要精密的量度测定。而必要用到的精密仪器，几乎全是物理的舶来品，都是物理学的研究成果。目前，可达到的精密度，在长度上是 10^{-15} ，即千万亿分之一，在浓度是 10^{-9} ，即十亿分之一。浓度的这么高的精密度，主要是利用中子照射技术。利用这种技术来测定物质所含的碳14的浓度，可以把年代的断定之精确性，提高了几乎百万倍。这是，因为传统上，碳14的测定，是依赖其辐射性，所以需要很大的样本。而直接的浓度测定，只需很小的样本即够。

显微镜的最新发展，目前已经达到可以看到个别的原子之精确地步。1986年的诺贝尔物理奖，一半即是颁给这种显微镜的发明人：Binning 及 Rohrer 两人。这种扫描隧道式显微镜（Scanning tunnelling microscope）的原理，是量子物理的直接应用。在工业上的化验上，尤其是非破坏性化验上，在技术上也有显著的进展，如 NMR，强软X光，声波技术及磁性原理等，这些先进的技术，也都是物理研究的成果。

结语

物理的发展，肯定引起了基本概念的影响：物质的结构，质能的转变，时空观念，微观世界，宏观世界。这些基本概念的改变，影响了个人的思想，从而整个国家的思想。



另一方面，物理精密仪器给我们带来了新的工艺工程之新行为准则。

最重要的，是工业发达，带来了新的文明，而这新的文明，又往往不能和传统社会起协调作用，一个社会，怎样去容纳工业带来的文明，是每个国家所面对的最主要问题。在这方面，如果我们翻开历史，就可以发现，中华民族在面对工业文明的冲击时，是完全不能适应，不是完全排斥工业文明而走向迷信神力，如义和团，不然就是无条件的接纳工业文明而抛掉传统，如五四运动。中华民族，到今日为止，还未能真正的把工业带来的新文明，融汇进自己的传统文化里，这是很可惜的一件事，也是值得我们研究的一件事。

另一方面，华族固有的文化，其中还有一些，今人还未能完全了解的，如中医学，中国内功，老庄哲学思想，易经。这些，都有赖我们今人的努力。如果能把这些华族的文化和现代科技结合起来，相信必能把科技推向另一高峰。

（谢瑞平博士，马来亚大学物理学士，美国伊利诺大学物理博士。现任马来亚大学物理系教授。他也是马来西亚物理学会会长，东合物理学会主席，义大利 Trieste “国际理论物理中心”高级研究员，华社资料研究中心科技研究组主任。）



■ 伊班人庆佳节喜日，
着传统服饰。

正确对待伊班族历史

■ 蔡宗祥

伊班族 (Iban) 是砂劳越三大民族之一。伊班族历史是砂劳越史重要部分。没有伊班族历史，就没有完整的砂劳越史。

远在18世纪初，詹姆士布洛克 (James Brooke) 到砂劳越，伊班族人已从印属婆罗洲的卡普斯河流域移到砂劳越斯里阿曼省的鲁巴河、泗里末河及其支流，如：卡兰河、阿依河、宁巴士河等一带。他们过着栉风淋雨，面对榛莽毒蛇，在荒山旷野，清除森林，耕种、渔猎的生活。

伊班人迢迢千里，爬山涉水迁移到砂劳越，因欲寻找新生活。伊班人最初移到砂劳越面对内外两大难题。所谓内者，乃指部族与部族间的不和，甚至有战事的发生。伊班人分批移到砂劳越，每批有各自领袖，同批的迁移者俨然就是一个大家族，他们有各自地区，争夺土地、河流和果树是造成不和主因。所谓外者，是他们要接触原有住民，如姆基丹族 (Bukitan)、希鲁族 (Serus)。伊班人的迁移，占用他们的土地，引起他们的不满，时有不和事件。

除上述内外两大难题，伊班人须凭着简陋的劳动工具和智慧，从事耕种及渔猎等工作。在困难重重的环境下，伊班人还是不停的迁移，清除森林、种植、打猎、人口不断增加。他们是砂劳越人口最多的民族。伊班族是倔强的民族。

早期伊班族历史多是有关迁移、寻找、

开拓土地，与拉者王朝的战事等。他们创造与生活环境相适应的物质和精神文化。

伊班族经历汶莱在砂劳越代理人的统治。

1839年 8月15日，詹姆士布洛克踏上砂劳越土地，于1841年 9月24日正式统治砂劳越，掀开伊班族历史另一章。拉者王朝统治砂劳越始于1841年，止于1946年。间中经历日治时期。1946年 7月 1日，砂劳越让渡给英国。英国的统治终于1963年。砂劳越于1963年 9月16日加入马来西亚，伊班族进入另一个历史年代。詹姆士布洛克自1841年统治砂劳越，即以战船、枪炮、炮台对伊班人发动许多的攻击。查理士布洛克直接与间接指挥对砂劳越土著的征伐，不少过五十次。其中包括次数不少对伊班族的攻击。砂劳越三代拉者，即詹姆士布洛克、查理士布洛克，维纳布洛克毕竟都是外国人，不是砂劳越人。他们以烧长屋、毁古瓮“惩罚”伊班人。为了方便统治伊班人，拉者分散伊班人反抗势力，如龙芽、伦乐、诗巫遥的达雅人常与拉者一起反对泗里末河，思克兰河的达雅人。维纳布洛克于让渡时期曾如此说：“我父亲

(指查理士布洛克——笔者)的政策乃支持勇敢的海达雅人对抗他族。频繁的攻击造成不分皂白的屠杀,为的是征服顽抗的土著。”(注一)。当时部分的伊班人,是拉者手中的工具,驱使他们攻打反抗的土著,包括自己的同胞。

伊班族是勤劳、耐苦的民族。被迫缴税,他们要反抗,被战船、枪炮攻击,他们要还击。于是伊班族有可歌可泣历史,有名垂史册民族英雄。如:林达(Rentap),林吉尔(Linggir)。

有的外国人及三代拉者用他们各自眼光,有意无意歪曲伊班族历史。把伊班族英勇的反抗史实,民族英雄绘成另一形象。把布洛克描述为“英雄得不得了”。(注二)将伊班人称为“野蛮的”、“未开化的”、甚至是“猎人头者”、“海盗”。

林达在砂卓山(Mount Sadok)的大寨,“是反抗砂劳越拉者管制的中心”(注三)拉者把林达领导的反抗诬为“叛乱”,先后于1857年、1858年及1861年发动三次对砂卓山大攻击。(注四)

詹姆士布洛克于1843年对林吉尔作以下形容:“另一部落领袖来到船上,名林吉尔——是个身材矮小,十分相称,蛇眼,面相很野蛮。当他坐在甲板上,我目不转睛望着他的面貌,因为有特殊性格隐藏在他尖锐的眼光——贪婪、狡猾,有远见。”

詹姆士布洛克用“蛇眼”、“野蛮”、“贪婪”、“狡猾”,形容伊班族的民族英雄——林吉尔。这些字眼不适合于林吉尔。

伊班族历史须重写。欲对伊班族历史加以搜集、整理与撰写,应具有正确历史观点。

早期伊班族没有文字,没有书写历史。伊班族历史靠“口述历史”流传下来。

他们的口述历史方式有下列数种:

- (一)“都苏”(Tusut)。叙述伊班族本身的家族树表。说明谁与谁结婚,婚后有多少孩子,以后又与谁结婚,一代一代的追溯。“都苏”不仅对搜集与保存伊班族史料有重要贡献,对他们日常生活亦有影响。通过家

族的追述,可以断定一对青年男女是否可以结婚;是否会犯上乱伦之嫌。“都苏”可以协助解决对果树拥有权的争执。若女方能追溯并证明她的祖先是著名战士、垦荒者,她的家庭则可向男方要求较贵重的结婚礼物。古时伊班族各部族间时有争执,两方追溯家族血系时发现双方的祖先原有亲属关系,他们就容易和解。

- (二)“宾嘉”(Pengap)。每当有重要仪式举行,伊班人唱出冗长祷文,召请逝世祖先参与盛况。

- (三)“梯玛”(Timang)。包括两首特别歌曲。只有在最重要仪式方唱出,例如“加威安都”(Gawa Antu),“加威布郎”(Gawai Burong)。

“梯玛”的形式与作用如“宾嘉”相似。

口述历史是无形的,伊班族社会存大量有形的、能被视觉的历史遗迹。如:壁画、石雕、石刻、古瓮、古锣、纹身图案、纺织、雕刻等手工艺品、宗教信仰、神话、住屋的构造和演变,能勾绘出和丰富伊班族的历史。

伊班族有广泛历史题材、等待发掘、研究、撰写。现略述这些题材如下:

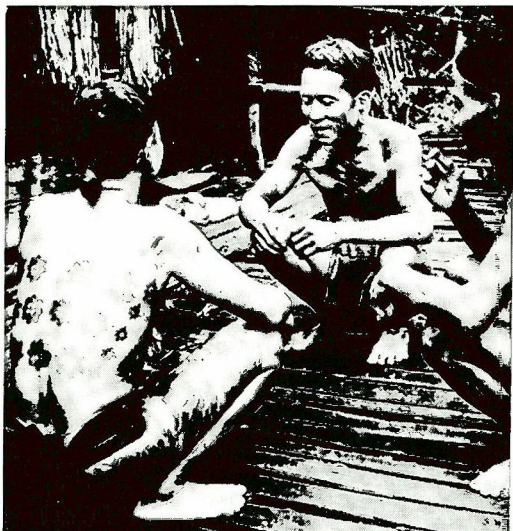
- (一)迁移史。为方便叙述伊班族迁移史,把他们迁移史分四个阶段。拉者王朝之前,称早期。拉者王朝时期,称中期。日治与英治时期,称后期。马来西亚时期,为现代史。

伊班族从印属婆罗洲的卡普斯沙河流域迁移到砂劳越斯里阿曼各河流之论,已为许多人接受。进一步探索伊班族从何处移到卡普斯河流域,则无定论。有者称来自马来西亚半岛、或中国的云南省、或柬埔寨,有者说来自爪哇,一些外国人说伊班族来自台湾,因为台湾一土著的服装与装饰与伊班族们的相似。

“獠”字是否与“拉仔”有关,是伊班族迁移史有趣问题。

- (二)伊班族“海盗”与拉者王朝。拉

① | ②



①
纹身是伊班族的图腾。从纹身图案，能寻出他们原始的宗教信仰所崇拜的动植物。

②
圆锥形藤帽的美丽图案，展现了伊班人的艺术才华。

者王朝把反抗白人政权的伊班人与真正海盗混为一谈。以惩罚“海盗”为名，出兵镇压伊班族的反抗。一些外国人持有相同观点。伊班族又称海达雅族。如海达雅族一词因以前他们常出没泗里末河，操“海盗”生涯，因而得名，是对伊班族的侮辱。

(三) 拉者王朝与“猎人头”。昔时伊班族猎人头习俗有其历史背景，种种因素。拉者以惩罚“猎人头”者为名，烧长屋，连累无辜居民。

“猎人头”和“海盗”，已成历史名称，不再适于现代的伊班族。

(四) 伊班族在拉者王朝统治下的生活面貌。伊班族被王朝统治了百余年，当时他们生活很值得探研，詹姆士布洛克曾在斯里阿曼省设立炮台，阻止伊班族人取得食盐。拉者王朝在砂劳越各地建立堡垒，对付伊班人的迁移和抗御。

(五) 伊班族战争史。早期伊班族除有部族与部族，部族与外族之战事外，还有与拉者王朝之战事。伊班族与拉者王朝有频繁的战事。

(六) 伊班族的民族英雄。伊班族在反抗拉者统治时期，涌现许多民族英雄。这些民族英雄被不恰当的称呼。他们的英雄事迹应给予重新评价。

(七) 古时伊班族的社会结构。伊班族的社会经过一段时期发展，便有贫富之分，继而有奴隶制。伊班族的奴隶有多种，如：战俘奴隶，世代奴隶等。从纹身图案，能知道他们属于何阶层。

(八) 伊班族领袖制度的演变。早期伊班族的迁移有领导人。这些领导者不但是垦荒、战事的指挥者，有时也兼祭司之职。后来伊班族的领袖被称为“天猛公”、“奥兰加央”、“奥兰加央伯曼查”、“奥兰加央天猛公”等。伊班族口头文学中的英雄人物，也有“天猛公”、“奥兰加央”称号。现在，伊班族领袖被政府委为“天猛公”、“伯曼查”或“本固鲁”。他们是社群领袖，有薪酬。

(九) 伊班族纹身。纹身是伊班族的图腾。从纹身图案，能寻出他们原始的宗教信仰，所崇拜的动植物，也能窥见他们的社会结构。

(十) 伊班族长屋。最初伊班族一长屋的居民，就是一大家庭，有血缘关系。与本族的部族或外族通婚，改变长屋内关系。从伊班族长屋的构造方式，屋内的雕刻图画，与他族，如加央族的长屋相比较，能找出两族的关系。有学者指出，伊班族长屋构造方式与中国云南

省土著的长屋相似，从而指出伊班族与云南省土著的渊源。

(十一) 早期伊班族与外界通商情形，伊班人曾与砂劳越其他土著进行物物交易，与沿海马来人及华人有交易。早期伊班人与南来的华商有生意来往，华商向伊班人买土产，售与伊班人瓮、布料等物。现今的伊班人视这些古瓮为贵重财物。

(十二) 伊班族与砂劳越其他民族的关系。伊班人的迁移，与姆丹人、希鲁人、加央人、肯雅人、姆禄人、本南人、比莎亚人、毕达友人、加拉毕人、华人等有所来往，甚至通婚。伊班族与各族的文化交流，促进各族的了解和团结。

(十三) 伊班族的民间文学、传统文化、宗教信仰、葬俗婚礼等，能探讨出伊班族历史资料。

上述题材非常广泛。书写历史，不能单靠历史学家。有志者，可就某一时期，某一题材，进行个案研究。由于现代生活紧张，政治、经济迅速变动，不及时发掘伊班族史料，史料将会逐渐烟没。由此所造成的损失，无法估计。

注一、参阅 Robert Payre, The White Rajahs Of Sarawak.

注二、参阅1975年 2月23日的国际时报。

注三、参阅Robert Pringle, Rajahs And Rebels, The Ibans Of Sarawak Under Brooke Rule, 1841-1941, London: MacMillan, 1970.

注四、详见 1384 期的砂劳越宪报。

(作者出身于砂劳越诗巫，目前为一名公务员。作者自六十年代起即积极从事介绍与研究砂劳越内陆土著历史文化，已出版的著作有《伊班族与拉者王朝战史》(1980)、《伊班族历史与民俗》(1992)。此外，亦对砂劳越华族民间信仰甚感兴趣。近年来多从事田野工作，到本南人、姆禄人地区收集写作资料。)

稿

《资料与研究》出版的宗旨在于通过一份思想性和知识性的杂志，来塑造一个重视资讯和理性的社会。

约

本刊园地公开，热诚欢迎有关书刊、观念评介、专论、评论的作品，来稿以不超过2000字为宜。

- 惠稿者请注明中英姓名（发表时之笔名随意），地址及电话。
- 译稿必须附原文并注明出处。
- 本刊编辑部保留删改来稿之权力，来稿不愿被删改者请于文末注明。
- 来稿概不退回。如欲退稿，请附上回邮信封。
- 作品一经采用，本刊将致稿酬。

来稿请

寄：

华社资料研究中心

《资料与研究》

THE RESOURCE AND RESEARCH CENTRE

No. 1, Jalan Maharajalela,

50150 Kuala Lumpur.

Tel : 03-2734035

Fax : 03-2734037

马来西亚：

迈向前路

“2020年宏愿”

(The Way Forward

Vision 2020

(本文是首相拿督斯里马哈迪医生于1991年

2月28日在马来西亚 商业理事会成立典礼上

所发表的论文，也就是有关“2020年宏愿”

的重要工作报告。)

(续第 2期)

61. 中小型企业必须获得协助，以便成长更大。剩余储蓄和国内资本应能更有效的去开发投资。我们必须大量培养企业家，必要时为他们提供科技的和各种训练方面的协助，以及提供基本设施方面的支援。

62. 值得再次强调的是，倘若没有基本设施的支持，我们所需要的发展是无法实现的。我们必须走在需求和要求之前一步。在最近的财政预算案中，我们已经清楚列明短期内要做的事。从第六大马计划中可以清楚看出我们的中期目标；而第二展望纲领(Second Outline Perspective Plan)则将显示我们的长期方向。政府充分注意到基本设施方面所出现的瓶颈，以及在来年需要投入大笔的资金。我们不能因为货物的充斥和投资的混乱而使成长缓慢下来。这种情况已经在许多国家发生。

63. 在我们更强而有力的向前推进的当儿，没有什么比人力资源的开发来得更重要。

64. 过去20年“自然资源”匮乏的国家所创造的经济奇迹的经验，清楚显示在任何一个国家，最重要的资源是才智、技术、创造力以及意愿，这些都比自然资源来得更重要。我们的人民是最根本的资源。不容置疑的，在迈向1990年代及以后，马来西亚应更着重发展这最根本资源。

65. 在第三世界里, 马来西亚可算是拥有最完善的教育系统的其中一个国家。在迈向前路, 我们有必要为下一代重新拟定新的标准以期达到新的成绩。
66. 我们若期望取得更高的水准, 就必须考虑到我们人民的技术, 他们求知的热诚、知识的提高和个人的进修; 他们的语言能力; 工作态度和纪律; 他们对追求卓越的态度以及企业精神的培养。
67. 我们不能忽视企业精神和企业发展的重要性, 这是需要通过训练和教育达成。我们必须确保专业知识、半专业化、手工和技术方面适当地混合以及在科学和工艺, 文学和人文科学的能力正确的平衡发展。
68. 在人力资源的发展方面, 我们不能忽视占有半数人口的民族, 即土著。如果他们没有被纳入主流, 如果他们的潜能没有充分发挥, 如果他们像石磨这样挂在国家的颈上而缓慢下来, 没有一个国家单靠该国半数的人力资源在努力, 就能达致完全的进展。目前被认为是负担的, 可以通过正确的态度和管理, 变成是减轻负担和加快进展的一股动力。在达致国家目标上, 土著有必要充分扮演他们的角色。
69. 通货膨胀是经济策划者的最大致命伤。除了在首次石油危机时膨胀率高达 17% 外, 很幸运的, 马来西亚能控制并把膨胀率降低。我们应继续努力! 政府、商业界以及人民必须合力维持低通货膨胀率。抗拒通货膨胀挑战的真正唯一办法是量入为出。如果我们不能负担, 就不要购买。在马来西亚我们可以有效的生产所需要的食物、房屋和衣服。在面对最近的经济不景气时, 因为我们有足够的能力以相同的价钱购买, 所以生活不成问题。实际上, 我们可说是没有通货膨胀。目前我们有更多的钱, 需求逐渐迫使价格提高。所以, 虽然我们现在也许更富有, 在经济上更富裕, 但在购买力方面, 我们并没有像我们应有的那样强。
70. 公众人士应了解促使通货膨胀的原因, 且有充分的准备去面对此挑战。在一些国家, 当通货膨胀率每年升至上千巴仙时, 即使政府不断的在更换, 情况仍然没有改变, 原因是人民本身不自律, 也不准备自我约束。除非人民本身准备接受这令人不舒服的紧缩措施, 否则没有一个政府能够中止通货膨胀。
71. 抗拒通货膨胀的较有效方法, 莫过于人民的教育和纪律。
72. 在一个相互依赖的商业世界, 货币兑换率扮演着主要的角色。太低的外汇率将提高输入费和所需付还的债务, 但将使输出更具竞争力。不过我们从出口时低兑换率所取得的所有利益, 会被输入原料的成本所抵消。币值高将使人民“富裕”, 尤其在购买奢侈的舶来品方面, 但我们的输出品将没有竞争力, 这最终将会对经济产生负面影响。
73. 显然的, 货币兑换率的管理对我们国家的经济发展是十分重要的。操纵的能力是非常有限的。在最后的分析里, 我们应知道如何去平衡贸易收支, 而这肯定将影响我们的货币价值。马来西亚应该学习通过高生产力来提高竞争能力, 而非通过操纵兑换率。再者, 人民应当明白他们所扮演的角色, 尤其是有关生产力方面。
74. 在这高科技的时代, 马来西亚不能被抛在后头。我们虽然不能走在现代科技的最前端, 但我们必须尝试迎头赶上, 至少在一些对我们有好处领域。我们已经接纳“工业科技发展的全国行动计划”(National Plan Of Action for Industrial Technology Development)。这是不难的部分。我们现在应加速解决的是在执行方面的艰巨工作。
75. 在这项全国性的努力上, 政府肯定将提供必要的承担和领导。制度化和基本设施的支持将摆在最重要的位置, 以确保我们的科技能力快速、确实、针对性且朝推动市场的方向发展。但我们不要忘记, 科技不只是用在实验室, 也必须用

在工厂，用在市场。私人界和人民也应当有所反应。长期以来研究的成果受到忽略，因为大家只支持投机赚钱的东西。有这么一种说法：日本人成功的秘诀就是将研究的成果变成可销售的产品。如果我们不如此进行，我们将被远远的抛在后头，不管我们科技的进展是处于那个阶段。

76. 当提高我们的工业制造领域时，马来西亚也应确保农业和服务业不会被忽视。我们必须进步。我们为提高效率、现代化和竞争能力而努力。这应是我们国家政策对农业、旅游和全面发展所有服务业的主要指导原则。
77. 我们不能忽视乡区的经济和社会。在未来几年，我们应进行第二期的乡区发展的转型，重新规划乡村以使它在农业和现代工业上相辅相成。我们能通过更少的农民生产更多的粮食，以此减低人力资源的使用并将之转移至工业社会。
78. 在从事以上种种时，我们也应当确保不会浪费珍贵的天然资源。我们的土地应保持生产力且肥沃；我们的环境清洁，空气清新；我们的水源没有被污染；我们的森林资源有能力再生，有能力应付国家发展所需。不论是为了维护原貌或是为了经济上的发展，我们美丽的土地不应当被破坏。
79. 处于资讯时代，我们所居住的马来西亚社会必须充分掌握资讯。毫无疑问的，一个富裕，先进的国家必定是资讯发达的国家；而一个资讯发达的国家也肯定不会是贫穷又落后的国家。
80. 在早期，土地曾经被视为繁荣和富足的最根本基础。接着进入第二波，也就是工业化时代，在曾经从事耕作的土地上可看到烟囱林立。现在，更进一步，知识不但是力量的基础，也是繁荣的条件。我们要迎头赶上。马来西亚已成为本区域电脑使用者人数最多的国家之一。电脑的应用已成为欲进步和发展所不可缺的。我们必须尽力使马来西亚成为一个资讯发达的社会。

81. 在国际关系上，应减少强调政治和意识形态，而把重点放在经济的迫切性。也许我们能发挥的影响力很小，但我们也在国际贸易上有直接的影响。要成长就必须出品。我们的本地市场毕竟太小。因此维持自由贸易对我们来说是非常重要的。成立商业集团的趋势将会破坏我们的进步，因此我们必须反对。由此，我们有必要扮演我们的角色，不是被动地听从那些强国的命令。事实上，这些国家也不完全清楚他们本身所作的决定，对我们会产生何种影响。
82. 一个缺乏足够经济防卫能力，以及没有能力去影响国际经济且成立联盟的国家，是个经济防卫力弱，也是经济影响力小的国家。马来西亚绝不能如此。
83. 我们仍有许多政策有待推行，以便使1990年代成为我国历史上经济生产最丰硕的年代。让我在此再提一点以总结我的谈话：我们有必要使“马来西亚宝号”(Malaysia Incorporated)成为一个繁荣的事实。
84. 让我在此强调，并非所有的公私联营都是无可非议或有效的。在许多方面我们仍需走很长的路方可抵达。但不容置疑的，有效的合作关系将使我们在漫长的道路上迈向追求的目标。

私人界应贡献什么？

85. 我已经提出我认为能够使我们加速迈向繁荣和建立一个更具有竞争力的经济的一些重要经济政策。现在容我强调私人界应扮演的角色。
86. 如果我们的私人界毫无效率又无活力，这个国家不能仰赖私人界作为促进成长的主要动力。你们必须强大、有活力、茁壮及有自信，能胜任并诚实可靠。
87. 如果银行家的态度犹如“银行流氓”(Banksters)；如果赋予企业的自由变成纯粹是毫无公司责任的剥削，那么马来西亚是不能取消各种条规的。我们为确保护社会正义而奋斗——提升土著的地

位和竞争能力以及达致其他的社会目标——这应当也是你们奋斗的目标。

88. 如果私营化的目标被那些只考虑个人利益而无社会责任的人所击败，那么私营化将毫无进展。加速工业化动力 (The Accelerated Industrialisation Drive)，以及尝试加速发展中小型工业方面必须由我们的企业家的企业去推动。他们必须准备作出长远的考虑，投入高度竞争的国际市场去面对风险。吸引外来投资不应只是政府的责任。私人界也应与外国投资者建立双方互惠的伙伴关系和联营企业，这将协助他们更全面参与马来西亚的经济。本地投资者的责任更大于他们的外国伙伴，因为马来西亚是我们的国家，而不是他们的。我们可以要求本身为自己的国家作出牺牲，但我们不能期望外国人为我们这么做。
89. 在人力资源发展上，我国私人界扮演着最重要的角色。训练本身的人力，使他们具备竞争的条件。照顾他们的利益，提升他们的技能，妥善的管理他们并奖赏他们的贡献。
90. 许多事情需要大家去处理。可惜的是发展一个国家，并没有一个简单的方案，许许多多的事需要许许多多的人去处理。而且他们必须尽可能做得准确无误。我们务必随时准备检讨本身并愿意纠正错误。上苍乐于看到我们成功。

结语：

91. 这是摆在这个国家以及这个商业理事会成员之前的一项议程。我希望大家将会讨论及批评或改善此项议程。对于此项议程，我们有否可能达致完善或共识并不是绝对的重要。事实上，没有一个方案是十全十美的。但其不完善和欠缺有效的地方则有待大家去完成。

(原文刊于 Sulaiman Mahbob 编的 *Issues In Recent Malaysian Economic Growth*, Kuala Lumpur : Arena Ilmu Sdn. Bhd. 1992, 页 109-134)

我们的错误和道歉

第2期“马来西亚：迈向前路”(2020年宏愿)文章内容秩序调乱，我们谨此向读者致歉。该文的第18、24及29项的正确内容如下：

18. 虽然今早我的讲词内容将集中在经济发展，但是，我必须重申，我们所期望趋向先进国的发展不论我们如何去为全面发展下定义——并不局限在物质上的进步而已，这可差得远呢。经济发展不应该成为我们全国上下所努力的所有及最终的。
24. 先进的马来西亚社会不应该还以经济上的落后来区别族群。这并不表示每个人都享有同等的收入，这当然是不可能的。因为收入的高低取决于个人的努力、自我提升及选择。每个人的经济价值是有所不同的，金钱上的收入也有所差异。社会主义及共产主义方式的平等收入不只是不可能实现，同时也不是我们所追求的目标，那是一个会带来灾难的方案。
29. 马来西亚在未来30年必须保持每年平均7%的经济成长，才能促进国家经济急速发展。必须承认这是一项较为乐观的预测，但我们必须激励自己朝更高的目标努力。

(续封二)

《教育指南1994》的出版是进一步充份利用及发挥我们已具备的基础，以及在资料和人力上的有利条件及方便，准备为社会提供更全面、更专业的服务。我国的教育越来越普及，有关教育资讯的需求也越来越高，华资中心可以扮演一定的角色。我们也希望通过《教育指南1994》的广告招徕，能够为我们找到一些经费，以便达到自力更生的目标。倘若华资中心无法自立，长远来说，生存都将成问题，更不必说作长期性、系统性的研究和服务。我们希望得到各界人士和商家机构的鼎力支持，在互惠互利的基础上合作。

最后，我们要感谢许多学者和专才，抽出宝贵的时间投入出版委员会的工作，他们包括谢瑞平教授、叶仕平博士、游若金博士等等。他们的参与，将使工作进行更为顺畅，同时《教育指南1994》达到更专业的水平。

(本文是华社资料研究中心管委会主席陈松生律师在8/1/1993《教育指南1994》推展礼上的讲辞。)



■ 书法家何维诚先生提笔
挥毫，书写《教育指南》
四个字。

《教育指南1994》 出版委员会

主席：

游若金博士

秘书：

刘锡通律师

财政：

周素英会计师

编辑组主任：

谢瑞平教授

资料组主任：

莫泰熙先生

翻译组主任：

陈友信硕士

电脑操作组主任：

叶仕平博士

美工组主任：

陈亚才先生

广告组总监：

官金瑞先生

华社资料研究中心
全体职员将参与执行工作

《教育指南1994》

出版资料

编辑：

华社资料研究中心

出版：

马来西亚华校董事会联合总会（董总）

出版日期：

1994年 1月

尺寸：

21 cm X 29.5 cm

页数：

约800页

出版数量：

5万本

内容：

献词（拟请教育部长、董总主席及教总主席）

大马教育概况及统计数字

官方教育机构通讯录

民间教育团体通讯录

国内大专院校介绍及升学指南

海外大专院校简介及升学指南

我国专业学院/ 私立学院及课程

各国驻马大使馆/ 领事馆通讯录

我国驻海外大使馆/ 领事馆通讯录

我国中学通讯录及统计数字

我国小学通讯录及统计数字

我国公共、大专及特设图书馆

文化中心（例如林肯文化中心、歌德文化中心等）

国内外奖、助、贷学金及奖励金名单及申请办法

广告

董总简介

教总简介

华社资料研究中心简介

升学，申请.....少不了她

《马来西亚各大学科系介绍手册》

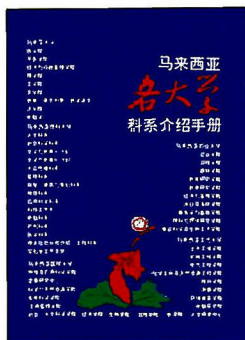
《国内大学入学积分分析》



进入本地大学深造是莘莘子弟们梦寐以求的愿望，在大马教育文凭 SPM 或高级文凭STPM放榜后，许多学生们都想知道凭着自己目前的成绩到底适合进修那一类科系，那一些科系又能获得较高的录取机会。

《国内大学入学积分分析》收入了历届入学积分调查与分析外，还附录了一些有关升学的资料，如其升学途径，申请奖、贷、助学金及申请大学失败后应采取的上诉步骤等。

《马来西亚各大学科系介绍手册》一书集合我国六间大学的资料。所介绍的内容包括各大学及属下各学院的简介、各科系的课程纲要、申请资格及出路问题等。



①马来西亚各大学科系介绍手册 \$ 8.00

②国内入学积分分析 88-93 \$ 4.00

邮费 (每本\$0.50) \$ 1.00

\$13.00
=====

外埠支票请附银行手续费 \$0.50.

华社资料研究中心

THE RESOURCE AND RESEARCH CENTRE

No. 1, Jalan Maharajalela, 50150 Kuala Lumpur.

Tel : 03-2734035 Fax : 03-2734037