为生民立命

马华公会中央党校开幕论文集

黎艾琳
王琛发 编

马华公会中央党校

为生民立命
马华公会中央党校开幕论文集

序一

贯彻九大政纲　　培植仁政精神

马华公会总会长拿督斯里黄家定

马华推行的九大政纲之中，首先的政纲就是“打造健康政治文化”，这项政纲的实行包括设立党校，贯彻“堂堂正正做人，清清白白做官，踏踏实实做事”的精神。

孔子曾经强调，做人要正直磊落、重视仁义道德、注重修养；为官者除了具备各种才能，也应严格自我要求。当官者权威不足，固然难令人服从，但能做到形象好又拥有很强的个人修养的话，无需长篇大论，正所谓“其身正不令则从，其身不正虽令不从”；所以身负公务者必须以身作则、摒弃高压领导、避免物资引诱，更要勤政敬业、高瞻远瞩，以及不断学习。党校在这时成立，也是对这一具有人文色彩的政治传统作出回应。

这个“堂堂正正做人，清清白白做官，踏踏实实做事”的精神要能贯彻到底，首先便要在机制上作出改善，代表人民及党出任官职的人更要有正确的从政和做人的思想态度；包括正副部长、州行政议员以及各级议员，不应只是注重官职，也应扮演监督角色及纠正偏差的政策。因此，马华的其中一项努力是限制党员官职任期，以确保他们能尽最好的动力及智慧在任期内作最多的事；而马华决定设立党校提供各项课程给党员，也旨在提升党员的知识与醒觉，确保步伐一致。

从马华公会代表华社、服务人民的党立场来说，党校的任务不仅仅是为了培训党员，党校也将邀请国内外学者和专家为党员、领袖及公众分享经验与知识，让从党内到华社的群众受惠，同时拉近马华与党外团体的互相理解。

当前的马华公会正全面推动新的政治文化，在马华九大政纲中的“打造健康政治文化”既是为党带来革新的基础，党校的设立当然也即是为了完成这一目标，以达到培养和提升当官者及准备当官者以至全体党员的正确思想态度，让课程达到贯彻九大政纲的实效。

我谨以愉快的心情在此恭贺及宣布党校开幕以及开课论坛圆满开幕，预祝党校任重道远。

序二

重视从政道德　培育人文素养

马华公会署理总会长拿督斯里陈广才

以拿督斯里黄家定为首的马华新领导班底，强调建立“健康政治文化”；要营造这种文化，首先必须从提升人文素质与政治道德开始。我要在此呼吁全体领袖及党员同心合力，营造健康的政治文化，发挥马华强点，杜绝使党腐化的金钱政治，消弭一切导致党分裂的因素，把马华的弱点纠正过来。

马华党员要体现出个人以至组织的从政道德及人文素养，党员首先必须以诚待人、已诺必诚、有情有义。有才无德，难以服众，损人利己事小，为一己之利而把党卖掉，那就事大了。有德无才，在政治生涯中也难有作为与建树。所以，从政者必须有理想、有干劲，而且要才德兼备。有理想的政治领袖也就必然是要拥有大是大非的观念、拥有临大节而不屈的高尚情操、拥有“博施於民而能济众”的献身精神及维护公正原则的正义感。

我们马华公会过去数十年来一直通过乾训与各种活动提升党员的素质与领导能力，我深信有了党校之後，乾训工作势必更有系统，更具效率。马华上下应做好准备，以迎向 21 世纪带来的严峻挑战，在一切都在变化的格局中引导族群“逢山开路，遇河搭桥”的走向美好未来，开辟另一个新天地。

改善机制，要以公正、民主的大原则为依归；拟定策略，为民众争取应享有的权益；开拓发展机运，与友族携手并进；都是我们在 21 世纪当务之急。要达致上述目标，马华党校的学术人员可以扮演有效的角色。

我深信，随着党校的成立，党校课程中的政治学科与人文学科的开讲传授，足於确保达到这项目标指日可待。最後，我谨以“勤奋学习，力争上游，装备自己，献身党国”8 个字与党员们共勉。

出版缘起

长歌正气重来读

今天的马来西亚华人社会，面对的是我们的先人百年未有的机遇。我们现今的这一代和未来的世代几乎人人都是本土诞生又在本土长大的一群，生於斯长於斯，以落地生根的主人心态，参与了知识经济来临後全球竞争的格局，拥有的是从上代承续的优势，又比上一代人多了从他们的努力与牺牲换取的立足基础。我们血液里已习惯了中华文化以人格为本的价值观和为人处事的智慧，我们也有能力进入从西方文明演化出的现代民主制的大格局，而且更在长期的历史过程积累了如何与土着真诚和谐共同成长的经验，交汇集成马来西亚华人的生活传统。这令马来西亚华人的人文传统与社会经验，累积了历史的实力，具备进入国际交流的深厚底蕴。马华公会中央党校的课程设置、组织研讨会与论坛，基本上也要能够做到确保学员以至人民更具体而系统化的认识和发展这一传统的优势，提升到理论层次去发挥。

这本文集收录了 2006 年 1 月 22 日马华公会中央党校开幕礼上的学者论述以及和党校建校理念相关的其它文献。国外学者在配合党校开幕礼举办的专题论坛上所发表的论述，代表了他们对东南亚以至马来西亚华人在各领域课题上的理解与期望；学者们是从自由而独立的学术立场出发各叙己见，呈现从多角度切入的研究与观察成果，我们也是以开放而不作预设立场的态度体现出党校作为民族大业必须拥有的客观与革新的精神，期望它山之石可以攻玉。

把这本小文集的总题定名《为生民立命》，是从宋代大儒张载《近思录拾遗》的的名言摘句，以示党校遥相呼应民族人文传统的继往开来，向一切曾经为这一理念奋斗过、贡献过、牺牲过的先贤致敬。张载在《西铭》中认为人人是由天地所生，人的生命是以天地之体为体，以天地之性为性，因此对人类的尊严的尊重以至对天下的弱势者的维护，原是个根植在人心的本性如何发挥的问题，也就成了每一个人为人处世的天赋义务；张载的说法溯源於儒家的天人感应，从而也为儒家“民胞、物与”开展了合理性论述。《近思录拾遗》的名言：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，是张载从自身的社会良知与政治抱负出发，概括的论述了他做学问的方向与一生志愿，这也是他对未来读书人的寄望，上继往世可以继承孟轲“亲亲而仁民，仁民而爱物”的学说，下传万世则成全了後来的读书种子以黎民百姓为本位寻求经世致用的抱负。

面向马来西亚华人社会去建立以人文为本的党校是全新的经验。党校根据“仁民爱物，止於至善”的校训主办开课学术论坛，邀请来自马、新、中国大陆与台湾的国际学人，分别就“全球化趋势下的大马华社”、“提升公共领域的人文素养”、“论东南亚华人的政治参与”、“华人世界的版图与视野”等课题作专题演讲，与校训主题互相呼应的点明了当前的局势与未来的趋向，其实已表达了党校为大马华人政治寻求前瞻性出路的使命感。由於会场发言时间务求精简，而且也仅能满足全场热烈的约 700 出席之众，因此我们特地将学者发言稿以及有关校训的论稿全文汇编成一册付印，以期能深入群众，获得广泛流传的效果，也让所有曾经出席这次党校开幕论坛的参与者可以人手一册的温故而知新。

党校成立仪式後的两个月期间，马华中央党校也在 3 月 18 日迎来了中马区研习班第一堂课的开讲。第一班成功开班对我们有着重要的意义，它将提供各地区马华同志和群众一套开放而严肃的上课系统的参考模式，我们党校同仁也会根据这里的上课情况作为参考与调整的蓝本，不断的改进我们的作业情况。

我们希望配合开幕及开课礼主办的论坛取得成功以及研习班的开学成功，可以象徵初生的党校努力走上建制化操作的第一步。党校采取教师深入各地基层在地开办研习班的方法，采用既可独立上课又可集合学分的单元模式，是为了打破上课地区的限制，采用这样一个机制也是要确保更多的公众人士可以随时报名，永远不阻挡有心学习的人们插班的机会。我们也会继续邀请国内外学者主办各种主体的讲座、论坛以及研讨会，尽最大可能照顾党员及社会大众在各层次和各领域的不同方向的需要。

对每个参与者来说，参加党校的研讨会等学术活动以至到党校上课，也可以是很个人的事，至少满足了自我修养与求知的增值；但是若能持续地将相同的活动长期而广泛的落实於民间，我们整个民族的生命力与持续成长将会获得最大的保证。

2006 年 3 月 18 日王琛发志於马华公会大厦 12 楼党校校址，是日天晴，研习班第一天开课

全球化趋势下的大马华社 ｜ 龚鹏程

龚鹏程—卢森堡欧亚大学校长

一、国族主义下的华社

东南亚华人社会之形成，不用说，是源於中国人之海外移民。

在秦汉唐宋时期，中国声势盛大，四裔慕义来归者多，因此历史的动向是以“夷狄”或“诸蕃”进入中国体系为主的。中国人移往海外蕃国者毕竟甚少。明清时期恰好相反。中国体系开始松动，藩属逐渐散离，而中国人亦日益走出直辖本土，向世界扩散了。

以马来西亚为例。中国人在汉代就已经到过马来西亚，但直至唐宋，均无华人定居该地之记录。元朝以後才有，如汪大渊《岛夷志略》所载：单马锡“男女中国人居之”（单马锡，即新加坡旧名）。郑和下南洋以後，此类人益多。而大规模移入，则须待一七八六年英军占领槟榔屿之後。在英殖民势力扩占马来西亚各州之际，华人之移入人口也随之增加。十九世纪已移入五百万人，二十世纪以後更移得多。仅一九○○至一九四○年便移入了一千两百万。

但早期华人虽散居於世界各地，而其意识内容却并不觉得他离开了中国。不止是在种族、国家文化认同上，他均仍认同中国。他侨居於异地，亦未必即与中国疏隔了，因为他们仍然谈着中国事，仍参与救国、中兴、建国、光华、觉民大业。因此他们遂亦成为“大中华”“大中国”中之一份子。“兴亡有责，匹夫足动圣听”（金山正埠中西日报叙）。

这种思想意识，当然会遭到所在国的疑忌排斥，视华人为“境内的异国人”。偏偏二十世纪又是东南亚、非洲、中南美洲各地纷纷摆脱殖民，走向独立及民族建国的时代，民族国家努力伸张其国族主义以自脱於世界殖民强权之外。对於在他们国境内，非其族类，其心可能也异之中国人，既有感於族类之异，更对中国人这种跨国性的世界网络深具戒心，认为那也是一种强权，故不能不伸张其国族主义以压抑之。

所以我们才会看到马来西亚、印度尼西亚、新加坡、泰国…等地各种排华或压抑华人的举措。手段或刚烈或阴柔，总之，是要转化中国人为马来西亚人、印度尼西亚人、新加坡人、泰国人…等；转化“侨民意识”为“国（所在国）民意识”；转化“落叶归根”心态为“就地生根”；转化“侨社”为“属国团体”；转化华侨资本为所在国内民族资本。

“中国人”一词也越来越不好用。因为会突显国家认同上的困窘，因此渐渐以“华人”相称。正如王慷鼎所统计，一九五○年以前，《南洋商报》等报刊中，华字头词汇（如华人、华教、华校之类）可说完全没有地盘。但一九五一以後，逐渐追上侨字头词汇（如侨胞、侨团、侨社、侨教、侨校、侨务…等），取而代之。国字头词汇（如我国、祖国、国父、国府、国军…等），则在一九五一年便已绝迹了（见《新加坡华文日报社论之研究〈1945～1959〉》第五章第四节，新加坡国大中文系出版，1995）。

这种侨民意识或中国意识之弱化现象，殊不仅新马一地而然。各种现象足以证明：在客观形势不利的情况下，原先申张国族主义的世界各地中国人，已逐渐识时务地放弃其国族主义，企图融入所在地国家了，其国家认同已发生了变化。

虽然如此，华人的国族主义亦并未全面溃散。因为“中国人”的认同中，其实包含着种族血缘认同及文化认同。具体的国家认同虽已转向，“忠爱之忱”不施於中国政府，而施之於所在国，但种族血缘却无法改变。

文化上，亦只有两条路，一是放弃自我文化，同化於所在国之文化；二是以“国境内少数民族文化”的身分及名义，要求所在国容许其存在。若采取後一条策略，种族文化之重要性与独特价值，便会被不断强调。其存文保种之具体做为，则显示在散居中国人在世界各地办中文学校、推广华文教育、办华文报刊上。发展华文文学，亦为其中之一端。

二、全球化趋势下的华社

时序进入廿一世纪，全球化论述风起云涌，国族主义颇遭看衰，华人华社的命运又如何呢？

谭天星〈战後东南亚华人文化变迁探讨〉认为现代华族的问题主要有几派意见，一谓已形成“世界华族”，海外华人已形成为世界上最大的跨境民族，或者说中华民族已向海外延申成一个世界性民族。二谓海外华人只是各所在国中之少数民族。三谓现代华族乃是在二次大战後，在东南亚形成的一个新兴民族。四谓华族已非实际存在物，如泰国之情形。

谭氏自己的看法则是：“华族，是海外源於中华民族，分属於不同国家，基於共共同文化与种族认同的共同体”（见黄万华编《文化转换中的世界华文文学》，第二编，1999，中国社科出版社）。

朱耀伟〈全球化论述生产年代的中国图象〉则藉一九九七年《新文学史》（New Literary History）第二界（Boundary 2）的专辑，呼应周蕾的讲法，提出：“从中国性到诸中国性（Chinesenesses）”。认为大陆、香港、台湾、海外华人都具有中国身分（Chinese identities）。中国不仅指大陆单一之地，亦不能单一同质化地去说中国性（《本土神话：全球化年代的论述生产》，台湾学生书局，2002）。

若从“诸中国性”“诸中国身分”这些观念来看，华人既已形成世界最大的散居族裔，则其散居之处，即为诸中国之一部分，亦即散居中国之一体。

过去，已故德国汉学家马汉茂曾在一九六六年，於德国莱圣斯堡举办过一次“现代华文文学的大同世界”研讨会。“世界华文文学的大同世界”一辞，根据王润华解释，是引用刘绍铭的翻译，把“大英共和联邦”（British Commonwealth）中的共和联邦一词加以汉化，成为“大同世界”。因为他认为目前许多曾为殖民地的国家中，用英文创作的英文文学，一般就称为“共和联邦文学”。同样，世界各国使用华文创作的文学作品，譬如东南亚的马来西亚、新加坡、香港、印度尼西亚、菲律宾、泰国、欧美各国的文学创作，也可以称为“华文共和联邦文学”。

以共和联邦来比拟，固然不尽符合散居中国内部诸中国身分的关系，但却颇具巧思。约略在此同时，即一九六四年，亚洲华文作家协会成立，其後组织越来越扩大，目前除“亚华”有二十个分会代表外，“北美华文作家协会”（二十二个分会）、“大洋洲华文作家协会”（九个分会）、“南美洲华文作家协会”（九个分会）、“非洲华文作家协会”（九个分会）、“欧洲华文作家协会”（十七个分会）、“中美洲华文作家协会”（六个分会）等七个洲际分会均已组成。这世界性的华文作家组合，事实上正体现着散居中国的新特徵。

我们讲过，中国人散居世界各地，由来已久。但十九、二十世纪时，散居世界各地之中国人，不申张其国际性世界性，而伸张其国族主义。现今则类似华文文学作家协会这样，散居中国人开始进行国际性、跨国组合。如谭天星前揭文便也曾提到：“目前的华人社团有一种国际化的趋势”，文学、宗教、宗族、乡亲组织，无不如是。

像泰国，论者一般认为泰国华侨社会到八十年代即已完全转化，目前已不存在华侨社会了。但是，“在新的历史条件下，泰国华族的某些特点却得到新的发展。这就是通过业缘纽带、地缘纽带、血缘纽带建立起来的华人社团，走向国际化”，诸如世界华商大会、国际潮团联谊会之类。目前，国际客属、国际陈氏宗亲、国际佛光……等各种会议或组织，盘根错杂地架构出一个新的世界华人新网络。单讲“世界华文经济网络”或“华文经济圈”“文化中国”，都可能过於简单而难以成立，但若注意这个多元互补、交光互摄、纵横交织的整体网络及发展趋势，便可知一个新的时代确已来临。

可是，散居中国的讲法，在中国本土境内，却具有拆解中国之意味。不只中国本土才叫中国，其它世界各华人社会也都是中国的一部分，或者中国已成为复数。这对强调世界上只有“一个中国”的政权，或对中国仍采固定、中心、单一观点的人来说，当然无论在政治态度或文学理论、心理认识上都难以接受。

但是，对中国本土境外的华人或外国人来说，散居中国，又不折不扣是个“大中国”，中国竟然以世界为疆域了。於是，世界华人共和联邦，意拟“英语帝国主义”，令人不安。这样一个大中国，如何安顿它与内部早已不认为自己是中国人（而是所谓的“新兴民族”如马华、台湾人等）之关系，亦使人困惑。各地华文文学，发展的方向，主要是要让自己归属於当地的国家文学（例如，在北美的，争取让自己成为像美国黑人文学那样，属於美国文学中之一支；在新加坡、马来西亚、印度尼西亚等地，争取成为该国国家文学之一部分，为该国多元文化中之一元），抑或是要让自己归属於世界华文共和联邦，更是会引起争论。

海外中国人对自己的中国身分，又感情复杂，自尊与自卑往往交杂难理。或坚决反对“中国人”之称呼，只愿自称为华人。或对中国身分颇不以为然，提出如“血缘上我无可避免是中国人，但我只有时同意自己是中国人”的讲法（Ien Ang, ”Can One Say No to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm,” Boundary 2 25（Fall 1998）: pp.223~242, p.242.）；或者根本抛开华文与中华文化，期望能融入当地主流社会。这样的人，连华文都已放弃了，还奢谈什麽华文共和联邦？

再说，从总体趋向上看，华人因移民流动，固然散居於世界各处者越来越多，可是在许多地方，学习华文、写作或发表华文文学，仍极困难；华文信息流通又远不及英文。因此，移民第

二、三代辄已不娴习华文。未来，二十一世纪的新趋向，到底是华文、华文文学扩及国际化，形成真正的共和联邦，还是终归衰亡，也是个可争辩的问题。

朱耀伟曾引用德希达（Jacques Derrida, 1930~）理论，说国族有如幽灵（specter）般阴魂不散。（ Pheng Cheah, “Spectral Nationality: The Living On [sur-vie] of the Postcolonial Nation in Neocolonial Globalization,” Boundary 2 26（Fall 1999）: 225~252. ），认为在“散居中国”和“华文共和联邦文学”的构想中，国族的阴影仍会继续缠扰不休。又提出“批判的世界公民主义”（“critical cosmopolitanism”）的说法（ Aihwa Ong, Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality （Durham and London: Duke university Press, 1999）, p.14. 此说引自 Paul Rainbow, The Anthropology of Reason （Princeton: Princeton University Press, 1996）, p.56. ），谓我们对霸权、普遍的真理、高低不同的道德观和自己本身的“帝国主义”倾向都要抱怀疑态度，从而避免堕入狭隘的国族主义的陷阱。

这个提醒很有用。在面对上述诸争议时，我们不能天真地认为散居中国或什麽国际化云云就能超越国族主义，或摆脱国族主义。也应注意世界华文大同世界之说，对其它民族、其它国家，就可能形成文化霸权的压力。我们只能把散居中国与世界华文共和联邦当成一个开放的描述体系。

三、全球化与大马华社

落实到大马华社的具体处境上说。马来西亚政府所积极参与的东协组织，向来对全球化深怀戒惧。因为全球化的实质内涵之一，就是美国化，或与美国化纠葛不清。而东协国家组成区域协作组织之目的，原本即是希望能平衡美国日本在东南亚地区的影响力。大马政府历次在东协国家组织中的发言，尤其是前首相马哈迪，对此态度鲜明，令人印象深刻。

在内政部分，马来西亚政府所推动的，不论其表面说词为何，其实正是国族主义方向。希望境内各民族文化，可以融入到一个以马来文化为主体的国家文化中来。这个趋向，也是与全球化不同的。

大马华人社会处在这样一个具体的环境中，全球化的潮流，固然在世界其它地区可能都十分澎湃，但在马来西亚却谈来仍十分奢侈，缺乏全球化之许多具体条件，例如新闻媒体传播信息之全球化。华人处在国族主义之政策下，升学与就业均居弱势，要谈全球化知识经济，也根本谈不上。若要附和全球化之说，发展一个美国化以外的中国式华人全球化，谈说华人世界网络、华人非领土扩张、世界华文共和联邦等等，恐怕也甚是冒险。以为全球化浪潮来了，就能跨越马来国族主义，或摆脱国族主义，更是不切实际。

但从另一方面看，全球化并不是一种理论，它同时也指涉一种现象。这种现象不但存在着，而且正如它的名称，确实是在全球化中。各国政府，鲜少人喜欢全球化；知识界对其理论描述或世界权力结构之事实，亦多批判；竭力抵御或选择性接纳，则各公私团体各有策略，可是全球化仍在迅速进行着。

在经济活动方面，国际金融、货币、股票、油价，早已全球一体化。在信息流通方面，网络无远弗届。在知识领域，自然科学几无国界，不知国家为何物。早已形成全球单一学科模型与

知识内涵，连表述方式、教学体系等都极为雷同。人文社科学术，则在六十年代以後，亦大体统一，形成依赖理论学派所指称的“世界体系”。还没有全球化的，是什麽呢？食、衣、住、行吗？谁不感受到如今在生活形式方面，食衣住行均已趋同了呢？整个世界，在朝一个同质化的方向走，尚存畛域的，大概只有宗教、语言等少数事务吧！

而就是语言，似乎也在趋同。一些小语种正在消失，英语帝国之版图则正在日益扩大。许多在国际事务上努力抗拒美国化的国家，对於推广英语反而比谁都积极，例如马来西亚准备用英语来教中小学数理课程，大陆更是全国上下疯英文。

这就是趋势的力量。在趋势底下，许多事务会改变，或已经在改变中。对马来西亚华人社会来说，环境的变化，较重要者有以下几点：

一是多元文化的格局或价值观已蔚为潮流：

在国族主义当令的时代，民族文化均不受重视。大家期待与努力的，是如何将国家内部各民族、各异质文化整合到一块，形成一个“国族”。例如美国所谓的“民族大熔炉”，中国所谓的“中华民族”，都是国族主义下的产物。民族大熔炉，会把金银铜铁锡熔成新的一丸金属球，各民族的差异性消失了，形成一个新的美利坚国族。中华民族也一样，汉满蒙回藏，不但在政治上五族共和，在文化上也要形成一个整体，是一个中华民族大家庭。这个“民族”，不是一般种族意义的民族，而是国族。为了说明大家乃是同一个族，因此这个民族的成员竟又都有了共同的祖先：黄帝；所有的中国人也遂都是中华儿女。

可是，民族大熔炉实质上并非所有民族都一样被熔解重铸，而是以盎格鲁萨克逊族文化、白人、中产阶级、男性为熔炉，去熔铸亚洲非洲南美洲移民及土着印地安民族，令其同化之工程。中华民族云云也一样，事实上是以汉族文化为中华文化之内涵的。其它国家推动的各式国家认同、文化认同、民族整合思想工作，情况亦复相似。其口号可能是“一个新加坡、一种新加坡人”之类，也可能是马来西亚式的。

这种塑造新国族运动，目前仍在进行着，因此在许多地方都仍把强调个别民族文化的人视为破坏国家团结、向政府公然挑衅者，逮捕治罪、或查禁报纸社团，均屡见不鲜。

可是，目前这种运动越来越不具正当性了。原因之一是世界人口大规模移动，国家之限界早已模糊。移民带来的文化交往、杂居、互融、都让国族主义很难进行，许多後现代理论家都会强调现今文化的杂交化（hybridization），即由於此。

而文化的杂交化，又使得许多异质的文化要素格外被人发现，而非如从前那样，受到压抑与隐藏。於是，多元文化的存在价值日益获得肯定。女性、少数族裔、有色人种、非基督徒，在美国之地位大异於前，即拜此思潮之赐。

文化多元化论，不只可以平抑国族主义之压力，对全球趋势中蕴含的全球文化帝国主义，也是一帖平衡剂。它强调在全球的文化交往中，最能吸引人的，其实就是差异。所以各地区各民族均应展现其特色，此即所谓全球在地化，才能抵拒全球同质化之危机。

在多元文化的格局或新价值取向下，马来西亚华人长期努力保持文化传统，就具有非比寻常之意义；政府之文化政策，也将逐渐靠拢文化多元论述。未来马华致力之方向，或许也该是利用此一论述来扩大发展空间。

二、中国参与全球化之新形势：

冷战时期之世界格局，乃是美苏对抗，美国围堵苏联中共，於是中共在东南亚寻找突破口，苏联在东欧。如今全球化新情势，是所谓多维格局，也就是区域竞争、全球统合。区域，指欧盟、东协、亚太经合会之类，内部统合以进行区域间的竞争；全球统合，指联合国、WTO、世界银行等对区域间的经济文化进行的协调统合。而这个新形势中，变化最大的是中国。

八十年代，美国把中国拉出冷战围堵圈，以共同对抗苏联。中国也自觉地改革开放，走向世界，积极参与国际事务。二十余年来，不但经济大为改善，在国际事务中的重要性亦与日俱增，因此号称“中国崛起”。对於中国如此迅速崛起，未来到底会泡沫化、崩溃、或持续强大，各界均有不同之分析，但目前中国正参与全球化进程，乃不争之事实。华语与华文之重要性，也与日俱增。

在冷战时期，马来西亚也是参与围堵中共的国家之一。对内剿灭马共，对外积极防止中共扩张，与中国存在着潜藏的敌意。对於在马来西亚境内倡言中华文化者，遂亦不能不持戒心。如今形势丕变，中国已参与东协十加三组织，与马来西亚之文化交往又日益频繁，华社的处境当然也就颇有变化。

移民虽说远离了故乡，但故乡的命运往往也仍会影响着移民的生活。就如嫁出的女子，在夫家的地位，常与娘家的荣枯有关。华人在其所在国之处境，终究仍与中国强不强大有关。因此，华人无论如何说中国意识、侨民意识已经转化或弱化，对中国仍不能不有期望、不能不有关切。未来华社也应利用马来政府扩大与中国经贸文化交流之形势，取得更好的发展位置与发展机会。

三、全球华人国际网络之形成：

如前文所述，华人之世界移民运动，迄今仍在进行。每年台湾与大陆都仍有大批人移往北美、纽澳、欧洲。华人的跨国组合，也因此越来越发达。原本地区性的华人业缘、血缘、地缘、宗教组织，渐渐不再局限於本地，走向国际。这个网络，对马来西亚华人社会十分重要。各种本地社团长期形成的壁垒、恩怨、权力关系，均可能因国际化而重组；对於华社发展之思路与策略，亦有刺激之效。华社若能妥为运用，便可获得更多（经由此一网络而获得的）资源，形成全球华人共同经营马来西亚华人文化的效果。

其它可谈的，当然还很多，但言不尽意，我也不太明白在马来西亚谈论这些问题的官方尺度为何，因此宁可少说些。总之，全球化乃是一个新情势，对华社之发展，可能是个新契机。能否掌握这个契机、利用此一情势，就要靠大马华社的朋友们自己的努力了，我们仅能敲敲边鼓罢了！

——2006/1/20，马来西亚，马华公会中央党校演讲稿

提升公共领域的人文素养 ｜ 杨松年

杨松年—伦敦终身学习学院校长

还没有进入正题论述之前，有需要解释清楚文题中“公共领域”和“人文素养”的含义。

“公共领域”(public sphere)是一个哲学范畴的概念，虽然在德国哲学家哈贝马斯（Jurgen Habermas）之前已经出现，不过哈贝马斯对此有杰出的发挥，而成为欧美学者热烈讨论的课题。它指的是介於国家与社会之间的一个公民可以自由参与公共事务的空间。在一个大型公共团体中，这种交流需要特殊的手段来传递信息并影响信息接受者。今天，报纸、杂志、广播和电视等就是公共领域的媒介。当公共讨论涉及与国务活动相关的对象时，我们称之为政治的公共领域，以相对於文学的公共领域。从这里可以知道，哈氏“公共领域”的含义，以及除了一般的具有政治含义的公共领域之外，还有文学公共领域等概念，以及公共领域关心的媒介：传播媒介。公共领域的发言，影响可大可小。十八、十九世纪法国巴黎咖啡馆是文学人物聚合的场所，人们在那里发言传播他们的文学看法，也讨论批评他人的意见。象徵主义的现代文学理论就是在那儿诞生的，许许多多的象徵主义文学作品也是在那儿流传开来。这对世界的影响可大了。二十世纪三十年代中国李金发、戴望舒等人所主张、所创作的，当时令人们耳目一新，至今仍然为文坛肯定的现代主义诗作和诗歌理论，就是受到巴黎公共领域咖啡馆的文学文化所影响的。

“人文素养”一词，经常引起人们的不同析解。概括地说，意思是“人文”和“素养”的结合。人文指人文科学，其中包括政治学、经济学、历史、文学、哲学等；素养则指人的精神要素。人文素养指的是在获取人文科学知识後所呈现的人文精神，这种精神以人为对象，表现了对人的终极关怀。在大的方面体现为关怀民族、关怀社会国家的精神；在小的方面则表现在个人的道德情操、高尚理想的追求上。

因此能够称为知识分子的人，是必须在智商和德商上，都能有持平发展和表现的人。清代思想家顾炎武在《日知录》中，曾经严厉地痛批眼下的读书人，说：一号为文人，便无足观矣。就是由感於文人虽然饱读诗书，然而德商可议而发，这些文人，言行不一，在宦途上，在民族大义的道路上，种种表现，面目可憎，顾炎武一句“无足观”，就把这些文人的价值前面否定掉了。有些人更特别地表示，知识分子是指智、德二商俱全的人而言，缺一则成不了知识分子。这点，更可以让那些自号为知识分子的人再三深思。

自然科学的发展，商业经济的进步，军事力量的扩张，如果再加上人文精神的缺乏，这样发展起来的社会或国家，必将是一个冷酷无情的高度发展的商业社会，必将是一个横蛮无理的国家，如果这样的社会或国家势力强大的话，所带给人间的危害更是可怕。

因此在当前的各个领域的人物，都应该受到人文知识的训练，受到人文精神的洗礼。公共领域人物活跃在国家与社会间的事务空间，经常通过媒体发表他们的意见，或者通过公开的场合提出他们的见解，他们确实需要提高他们的人文素养来塑造他们的形象，也需要提高他们的人文素养来丰富他们所要发表的见解。

没有人文素养的公共领域人物，讲话粗俗，行为不佳，甚至丑闻连连，必定受到民众的唾弃。没有人文素养的公共领域人物，发表的见解浅陋，缺乏新颖的看法，不但如此，还错误百出，让人笑话不断，也必定不能在民众中建立起他们的声望。特别是在现代在这样一个科技发达、资讯先进、知识爆炸的时代，人们在追求知识、追求真理的道路上不断迈进，而公共领域人物，则还是在原地踏步，甚至不进後退，怎麽可能说服民众、影响民众，获得民众的信任呢？

前面提及，人文素养是人文和素养的结合。人文指人文科学。换句话说，人文素养是建立在人文知识的摄取上的。人文知识包括政治学、经济学、历史、文学、哲学等。就以文学、历史、哲学这三者来进一步说明吧。

我们常常听到人们说，文学可以让我们看到看不到的，文学可以让我们提升我们的审美感受，文学可以提升我们的道德情操，文学能够增添我们对人的关怀，等等，说得都不错。鲁迅的《阿 Q 正传》让我们看到平时就伴随着我们的生活的同时，更让我们察觉人类的劣根性；杜甫的三吏、三别，让我们提升悲天悯人的情怀；读陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”，让我们“想其人德”，也提高我们的道德修养；王维的“明月松间照，清泉石上流”，不但让我们沉浸在柔和艺术美景里，享受自然的美妙，也同时让我们情景交融，与天地合一，了解宇宙的神秘。文学就这样充实了我们的人文知识，提升了我们的道德情操，促进我们对人的终极关怀的悲悯之心。

也常常听到人们说，历史可以让我们“究天人之际，通古今之变”，历史可以让我们看到过去的政治、社会、城乡、军事的变化，充实我们的知识；历史可以从历史事迹鉴往知来，教育人们不会重复过去的错误，从而能够更好的策划未来；历史可以让人们从过去经验的学习来指导现实的政治；历史提供人们过去的记忆，带给人们犹如记忆故乡的感受；等等。说得也都不错。我们读秦汉到唐代的历史，不但可以了解当时政治、社会的变化，也可以了解长安都市的变迁。我们读三国到五代的历史，可以知道当时纷纷扰扰的戎马生涯的情形；鸦片战争让大家醒觉科技的重要性，法西斯军事的侵略最後还是尝到失败的後果。尽管过去发生的历史是那麽令人感慨，然後人们仍然不断翻阅过去，因为过去的一幕幕还是带给大家有如思念故乡般的回忆。在这些翻阅中，在这些回忆中，人们获取了知识，得到了教育，有智慧的人更根据过去的经验策划未来的大计。

也常常听到人们说，世界上事物变化多样，哲学可以让你洞视其中的规律，并且以此为基础，推测与了解事物的特殊规律；哲学让你提出人的本质、人的存在意义的探讯；哲学让你追问宇宙的本原、世界的开始；哲学让你不仅仅了解生活的美感，并更进一步追查美的本质；哲学让你模糊的眼光清醒，让你更清楚地看到这个世界；哲学让你洞晓人的伦理关系，让你建立正确的伦理观；哲学让你更清楚掌握分析问题的逻辑能力，通过正确的推理办法，发掘问题的真相；哲学让你肯定人生的价值，订立人生的目标；哲学锻炼你的思维能力，让你的脑筋更加活跃，更加精明，使你更善於应付世上的各种人与事。过去谈哲学，多数环绕在“道与人性”的探究，现在已经不同了，随着研究得仔细分工，研究科目的更细致分类，今天我们看到的哲学研究，已有种种不同的学科，如宗教哲学、信息哲学、科学哲学、科技哲学、生命哲学、心理哲学、语言哲学、历史哲学、行动哲学、文化哲学等等的名目。

所以公共领域人物在获取人文知识上，显然需要有以下的态度：

一、人文学科知识丰富，在获取人文知识上，必须广泛的修读，奠定人文素养的基础；

二、人文知识的摄取，是一个不断延续的进程，也就是说，是一个终身学习的进程。人文素养并不是一朝获得，终身受用，它犹如植物一样，有赖於不断的灌溉，不断的培养，才能常年翠绿，开出灿烂的花朵。

这就牵涉到终身学习的意义了。我们之所以投身终身教育学院，就是有鉴於终身教育的意义而从事这方面的努力的。早在上个世纪的前半段，欧美国家有识之士，深刻探讨了国内的问题，也带着前瞻的眼光，认识到终身教育的重大意义，并对终身教育的发展提出众多的意见和看法，然而在东南亚的许多国家和地区中，从来没有认真地考虑他们持续发展的需要，漠视人们持续教育的问题。这是有待矫正的。

公共领域人文知识的终身教育的功能必须是多元的，它必须照顾到社会的需要、文化的需要、经济的需要，以及教育本身的需要。课程内容也相应的必须是多元的，它必须照顾各项需要而设计各种课程，也必须找到学习成员的需要而推出各种类型的课程。所照顾的对象，也必须是多元性的。要照顾年老的学员，也要照顾年轻的学员；要照顾到不同年龄学员的需要，也要到照顾不同性别、不同族群、不同程度的学员的需要。它既要提供已有一定资格学员更进一步深造的机会，也必须让程度较弱的学员有学习的空间。也就是说，推行终身教育，必须要有形形色色的课程来满足学员的需求。它应有高级课程以满足拥有本科学位学员进一步进修的需要，也应有各式各样的本科学位课程、专业文凭课程、甚至证书课程来满足社会上各种人士的要求。灵活性与多元性是这类课程的特色。

终身教育把人的一生视为一个持续发展的连续整体来处理，在终身教育理念的推动下，教育系统乃从传统的学校教育系统向成人持续教育系统和非“正规”教育系统扩展。它辅助了传统“正规”教育，同时也向传统的“正规”学校教育传达一个讯息：传统的学校“正规”教育也应当像终身教育那样，不能忽视学员持续发展的要求和能力。

公共领域人物在取得广博的人文知识之後，是不是就等於人文素养的提高呢？那也不尽然。知识和素养之间不能画上一个等号。人文知识可以提供人文素养的基础，但有人文知识而缺乏人文素养的人士是广泛存在的。你不是经常看到许多人文知识丰富的暴君，实施非常不人道的统治麽？你不是经常可以看到许多人文知识渊博的文人，沦於奸人的下场麽？你不是也听说具有博士学位的人物成为纳粹分子麽？

人文素养指的是在获取人文科学知识後所呈现的人文精神，这种精神以人为对象，表现了对人的终极关怀。只有人文知识而没有人文精神的人，就不可能表现对人的终极关怀。没有对人的终极关怀的心，所进行的任何措施，更会对人类生活造成破坏的结果。

哈贝马斯曾经对公共领域关心的媒体：传播媒介表示他的忧心。他说：十九世纪中後期以来，大众报刊取代严肃的人文论题的刊物。媒体的策划人为迎合教育水平比较低的读者，软性的娱乐的内容取代具有批判意识的文章，文学公共领域消失了，取而代之的是文化消费的伪公共领域或伪私人领域。换句话说，主持这些媒体的负责人并非没有人文知识，相反的，他们的人文知识并不会少於任何人，只是他们在对待媒体的处理，过於重视商业的利益，而缺乏人文精神内涵

的关心。环观亚洲许许多多的杂志刊物，大小型报章的内容，电视媒体的节目，我们不禁感到，我们的媒体除了着重知识的灌输，娱乐的调剂之外，也应多留心民众德育的培养。

最後要跟大家谈谈的是，一些人在谈到人文素养时，认为，公共领域和人文素养、人文精神的发生，是欧洲“文艺复兴”和“启蒙运动”的产物，它跟中国的传统精神特别是儒家精神无关。这些人认为：在西方，人文精神所强调的是人类的平等，人权，民主自由，这一切跟强调礼阶级观念分明的儒家思想有所不同。儒家所强调的，是圣人之道，要求人们向圣人之道看齐，将圣人之道定为人们学习的最高标准，最终目的，这跟西方重视真理的追寻，关心未来的探测有明显的差异。这些人的看法是有一定道理的。事实上，中国传统思想，特别是儒家思想当中是有着浓厚的封建与保守成分的，这是不容否认的事实。然而去除这些保守的成分後，儒家思想就一无可取麽？儒家思想中有对人文浓烈的关怀，有对人类生存原则的探寻，有对人的道德修养的要求，也有对人的价值的肯定，这一切都是与人的终极关怀密切相关的。而道家思想是中国艺术精神的泉源，多少年来丰富了中国艺术的宝库，更是公认的事实。这一切也跟人文素养的提高相关。换句话说，我们也可以从中国传统思想汲取人文素养的养料，来提升自己，不一定只是硬性地根据西方的标准来要求自己。

华人世界的文化版图与视野，近代第三华人世界论述 ｜ 李纪祥

李纪祥—台湾佛光大学历史所所长

一、第三华人世界的概念

（一）三个华人世界提出之缘起

笔者在本文中，尝试着将近代以来华人世界的文化版图，作一分野。在笔者的视域中，望见的乃是一幅落实於历史长河中形成的文化版图。标题所谓“三个华人世界”，乃是本文所以立足的重要观点，由此而望见的的华人世界，不论是欧美华人所命称而相对於其“国籍”的华裔，亦或是从中原而源出的“中国人”之命称，还是海外具有长远历史的闽客海上移民之唐人／华人的命称；都可以出现在笔者此处所谓华人世界的版图视野中。

所谓第一华人世界，乃是指源起於中原的诸华夏民族与历经历史不断南移播迁的华人，包括现当代已经存於台湾而出现统一与分离运动论述的华人，皆在此一第一华人世界的文化版图之内。在台湾的闽客族群与南洋闽客华人之不同处，乃在於经历近代的国共分别建立国家之後，在台的闽客华人，深深与四九年播迁的国民政府交相缠结於一个自我身份认同之中，而以国家型论述而自称为“台湾人”；而南洋华人则在民族国家之建立下隶属於马来亚、新加坡、泰国、印度尼西亚等近代国家，也有其在地化与回归中原故乡与否的方向之争。因此之故，台湾的华人因为国共之缠结的历史原因，共产政府遂於民族与血缘论述上，跨过一海——台湾海峡——之隔，将台湾视为一个对内尚未结束的内战，却又不愿再发生内战，而欲於民族论述上成立并完成一个以大陆视野为视界的“中国”，在这个论述的视界中，其边界乃是大陆形态的，向东及南，均止於沿海之大陆的海岸线；於是，遂将欧美以及南洋乃至世界各地的华人视之为“海外华人”。换言之，此一大陆型的论述中，海外华人乃是隶属於别的国家之国籍中，出入中国，以及在中国“境内”移动，皆须一本国籍之护照。这点类型上的特色，察之於台湾的华人之国家形态，亦然。两岸在此果然是近代史上分由国共北伐之後所主导的华人世界之类型。也是因为如此，台湾始终无法脱离近代式的历史形成，也一直无法形成真正的海洋观点，也不类於其闽客祖先们的海上移民性。更是对於自身历经葡、西、、荷、日之历史，犹在浮沉，以是只能以 1949 年来作为自身骚动不安的历史意识与国族建构。这样的建构自身，也使得台湾欲就自身所在之“土地”——这其实是大陆型观点，而不是海洋观点——来意识并自觉自身是“台湾人”。台湾因为采用的历史定位自身的乃是“近代史式”的模式，从而常常忘却了从历史长河中祖先的足履来环顾四周。於是，笔者在马来亚槟城的一家向海的饭店中，竟然没有反应过来，也没有意识到：当饭店中一个打扫清洁的老妇人对笔者善意的询问是否会说“福建话”时，笔者以为它与“台湾语”是两种不同的语言！所以一下子意会不过来，而愣在那儿，一直到老太太说“你方才说得就是福建话啊”！这才意识到两岸所共同建构出的“台湾同胞／台湾人”，所说的“台湾话”原来对南洋华人而言，只是 1949 年以前“海峡两岸”尚未形成就已存在的“福建话”。我们的视野是多麽局限於台湾所形成的氛围之中。

对中国大陆而言，福建话是福建人的语言，台湾话则是是台湾同胞的语言，虽则它们都有所谓的“南方口音”。对台湾人而言，不也是如此。然而，对南洋华人而言，他们说的语言就是指来自母体华人世界南方的福建话。那麽，“台语”究竟是福建话，还是河洛话？这就牵涉到不同的

历史阶段之历史记忆的选取，以形成联系现在的自我。从“源”而“流”、从“过去”而“现在”，“历史”所供与的乃是自身所在之文化世界的认知资源！

而所谓第二华人世界，乃是以香港、澳门作为指标。“港、澳”在 1997 年回归“中国”的意义，乃在於其近代性以及西方性，这是由鸦片战争与南京条约肇端下在中国之“境内”所不断形成的“西方／近代世界”，纵然领事裁判权等已经消失，然而，由洋房、领事馆与银行所形成的建筑景观，仍然成为了 1997 年之後的“现在遗迹”，并融入城市中成为近代中早期的西化风格之景观。反之，若 1997 年是对南京条约以来不平等条约的最後一笔抹去，则中国於 1997 年对於“港澳”收回的定位，已经反指涉了“中国”概念建立的近代属性，乃是自帝国主义殖民中解放的意识，并以此为历史主轴而建构了自我属性的国家定位的概念，以及其“建国之近代史”，这种“近代历史世界”的上限与起源通常来说就是鸦片战争。“近代史”所构成的“历史世界”及其起源认知，所形成的正是自我认知与定位的涉入。“近代史”也一刀将中国传统性的“朝代式认知”而将“清代”斩成两段。从此，研究“清史”与研究“近代史”是全然不同的两个概念。尽管两种范畴在道光以後是重迭的，但是，近代史的研究毋宁更为注重如何至於现在形态与现在世界之样态的起源性历史之因果研究论述与解释。从“港澳”切入，则不论是五口通商之五口，乃至於我们现在在上海外滩、武汉江滩、天津、青岛、威海卫所见到的异国风景，都是类同於“港澳”的异国属性，并在近代世界中被加之以殖民的历史论述。在这些异国持有地的华人，笔者将之称为第二华人世界。第二华人世界在现实中彷佛已经消失，结束於 1997 年的回归。然而，港澳——特别是香港华人其意识中对其自身较诸於第一世界华人“更民主”的认知，正是 1997 年之後历史的继续遗留，这种意识的根源实与五四新文化运动中的民主与科学之认知有关。

第三个华人世界，则笔者主要指的乃是作为母体之外的华人世界，通常经由母体华人世界的向外指称，惯性上称之为海外华人。大体可以别为两类：一类主指在欧美的华人。欧美华人所构成的自我认知，仍是近代性意义上的，以是这一类华人在深层意识中多有西化之倾向。或者说，他们在语言及构成语言的文化、国别之语言性上，必须西化。另一类则反之，笔者主要指的是在南洋地区的华人世界。南洋华人的特别意义，在於其存在以及我们对遗存在的历史认知，足以颠覆所有以“鸦片战争”作为“上限”所形成的“近代”之“中国”的概念，也迫使第一华人世界以近代性来构筑自身历史以及国家之边界视域的必须反思与重构，否则即无以面对世界中的华人以及华人世界。南洋华人世界乃是在鸦片战争以前就已经形成。

（二）新世界华人观之重省与鸦片战争作为近代上限之历史解构

作为第一人称同时出生成长在台湾，也是在台湾形构出华人世界其其文化与近代变迁的笔者，在第一次来到南洋华人世界时，立即面临了的，即是其认知系统中的解释南洋华人文化现象的不足，这种不足，暴露出的正是生成於第一华人世界於疆界思维上的陷入困境与窘迫。尤其是本科专业为历史学的笔者，正是因为明白清楚地从历史文本上知道这些华人乃是自元、明、清以来即陆续自第一华人世界之南方而向外迁移，早先并无所谓“西化东来”所造成的“欧美华裔”之华人世界构成的特性。同时，南洋华人世界在经历近代西方文化之东南来之後的“西化”与“近代化”现象也有其特殊性，未必与第一、第二华人世界的历史观与世界观相同。於是，在三个华人世界自身所提供的对於华人世界之母体文化性之解释能力上，无论是过去、现在还是未来之动向上，何者具有较大的优先提供性，就不是母体与海外与否所能独占的了。尤其是在一个世界华人对於

华人世界的空间／文化版图与时间／历史之纵向性格上，由共党与国党所形构的政府解释之官方历史版本，是否能反映更真实更深刻的“华人版图”与“华人历史”，还是一个可以提出的质问？这样，无论是处於更为西化的欧美华人，或是另一条自明清以来经历着不同的历史发展的南洋华人，他们对自身历史与现在定位（自我辨别与认同）的观点，有可能较诸於只具百年上限的母体之近代性形构观更为深入悠远的历史长河当中而迄於现在。

这个南洋的海外华人世界，早就存在那儿，“早於”近代鸦片战争与中国近代化的概念形成之前就已经在那儿。然後才与中国大陆的清廷、晚清、民初北洋，以及国民党、共产党所形成政体，分别在不同的地域，一起遭遇西化与近代化。却也是足以冲击作为母体的第一华人世界予不同的历史方向也是不同的历史中国之概念下的历史行程。就笔者而言，早在写这篇文章宣布调整了的三个华人世界概念之前，就已经通过“旅游及观光”接触过这个世界，但是，也仍仅止於“东南亚”。“东南亚华人”的读法就是大写的“东南亚华人”，彼时尚未意识到读法中嵌入了多少近代史的上限，无法认知到五百年前尽管不是一家，但是五百年後却因为“南迁”而在南方的陆地与海洋享有不同却又共同的“北方”。许多人，相信包括一百多年历史的海峡两岸的人，更多的是成长於欧美的华人所怀有的皆是西方观点下的“东南亚”——而不是真正地理方位上的“南洋”，一如中国、日本、韩国之隶属於的是“东亚”。而从台湾去“东南亚”旅游，就是东南亚的概念，东南亚对笔者而言，就是许多国家的构成，包括新加坡、马来西亚、泰国、印度尼西亚等等。没有甚麽不对劲，“中国”这个国家，是由两个中国在中国内部相争谁为一个中国的正统的那个中国，内战的分界线由古来的长江南移到了台湾海峡。一直到槟城的世界初次出现在笔者的有所感与世界之中，笔者才赫然发现，一个成长於台湾的华人，为了寻求华人文化之母体，幻想於神州之想象，於是，大陆成了调整在台湾成长的历史文化的坐标、参照与归属，“海峡两岸”成了中国世界的全景图。台湾的自我认知，随着一海之隔，形成了分裂时代的正统论述，宛若魏晋时期的长江之作为“一统论述”的南北界限。随着这一海之隔，不论是统还是独的论述，都是依着这一条“海峡”所形成的“长江”而自我建构着。“统”所不能割的乃是国共共同建立的近代之中国国家；而“独”所幻想的仍是近代以来的以旧中国为耻的新国家想象，在中国尚是落後时，将殖民、被统治、经济与政体一齐包装为一种新的望见之想象，忽略了的乃是文化与历史之深层；此种意识，正是与香港道同的西方殖民意识下的产物，先一步抵达民主与资本主义的富裕，遂承袭着国民党带来的“反共／内战／分裂”论述而继续将自己嵌入二战以来的国际局势中依存与浮沉其间。此种格局的思维之最大特色，就是不能从历史与文化的察照中，回归宗法与祖先意识的文化之源与流来看待自我的过去与现在。台湾的一切反中国论述，不只是被视为只是“台湾的”，其语言、人种、族群，也出现了台湾语、台湾人的构图与措词，忘却了它的近代史之前，与南洋的同一来源。原来在台湾的所谓“成长”，都脱离不了一种近代史的统筹。而南洋华人世界的意义，便在於此地华人文化世界的存在，使得一个来自台湾，成长於台湾，并且心怀中国想象的外省人——也是一个学习历史的人，遭遇了另一个中国，既非台湾视域，也非投向於大陆的中国视域；槟城饭店中的一愣，便是一个真实的瞬间，由原本以为、不解、错愕、意会，这一短暂的个人经历，放大了来看，不正像是中国之近代以迄现在的缩影；一个真实存在的在台之华人的个人之经历，放大其时间度数於百倍千倍，就像是知识分子对中国百年之近代史观看之眼界，这种看待历史与文化版图的专业眼界，有没有问题可以提出而深省之呢！南洋华界的意义，使得笔者发现了：自己只是从台湾的局限中想象文化情怀，即使意识到自己能反省，但也仅只於大陆，从而汇合海峡的两岸而成就一己的母体文化之想象。而这，由国共两党承担起来的近代中国，以及其所论述出的中国历史的家园，就真能是中国的一切吗？——包括文化版图与中国想象！南洋使我们遭遇了太多的例外，也暴露出一

个长成於台湾的华人，其历史观及文化版图视野的局限，更照映出大陆母体文化的现代化表相之有余，而对历史文化长河中的自我认识之不足。不止台湾的“统独”场域不能提供范仲淹型知识分子的文化情怀：有着居庙堂之上与处江湖之远的位所；而前瞻中国未来的视界，也必须从历史中体会出一种身所在的深远与深刻才能承担得起前瞻。

二、第三华人世界的文化版图意义——文化母体的版图视域之必须重省

（一）海洋视域不能只是五四式与河殇型的

中国有没有海洋观点？观乎近代华文历史课本於中国近代史那一章所陈述的，必然是没有。因为自航海地理大发现後，海洋与资本主义都是西方的。随着西方人的东来以及扣关，中国这一古老的大陆国家，才逐渐由海口与港口及租界打开了自身，慢慢接触了西方的海洋世界及其所带来的海洋文化，东与西的遭遇，就是一部不平衡的中国近代史，就是大陆型文化的中国与海洋型文化的西方接触的历史，也是起源自爱琴海的蓝色文明与起源自黄河中原华夏的黄土文明的遭遇史。大陆於文革後再度谈改革开放的主调就是“河殇”这一部中央电台播所播放出的主调，同时也是两岸中国人教科书中传播教育的历史主调。一部中国近代史的教科书中布满了章节内容与标题的，无非就是“鸦片战争”之屈辱、“自强运动”之向西方学习洋枪大炮、“维新变法”的从学校、制度入手之制度面的向西方求法、“中日甲午战争”之澈底失败而使“革命”成为主流从而也从“革命”画分了新、旧意识的标准——西化与否，五四的西化或新文化运动正是一种以西方为师的思想辨识运动，辨识的是不仅是学习的西方，也是自身的一次全盘重省。这个西方，不是传统上的西戎之羌、也不是波斯阿拉伯、亦非西域，而是“泰西”、是“西洋”，是以海洋文明作为主体来认知的西方。“河殇”中便是用蓝色来代表西方文明，也就是海洋文明，一部“河殇”影片，播来便是一部蓝色乐章。“河殇”中的蓝色，寓意的是古老守旧保守的长城，必须要开放，而落後的黄河，流了千年，终须望向大海而进入世界，向着蓝色的大海才是一个滔滔不能停歇的历史流向於未来的方向。这是执舵者的宣言。从清末以来孙中山迄五四新文化运动乃至於共产党的治国意识，皆是如此。“河殇”中从近代中西文化的遭遇中所认知的正是中国没有海洋观点。中国的“没有”以及中国的“有”，於焉就是一部中国近代向蓝色文明寻求海洋出路的“能有蓝色”的历史行程。既然这样将自身母体世界定位成大陆型态於近代，其焉能不将自身国家的边界只放在海洋之内的海岸线，以便制作出一个向蓝色学习的版图及视界，又焉能不将在海洋世界中的华人世界称呼并视之为海外华人？

（二）南洋华人世界所提供的海洋观点

80 年代，为了突破政治政体分裂上的困境，提出了“文化中国”的概念於复刊的台湾版《文星》杂志上。後来这个“文化中国”的概念颇为美国的华裔汉学家们所接受，将之移动到了东南亚的华人世界之论述当中。在杜维明的一篇〈“文化中国”初探〉（《九十年代》月刊，1990.6）的文章中，便显示出了这种“文化中国”的概念由海峡两岸的第一华人世界向其它地区华人世界之移动。这其实还是与新加坡有关，新加坡的李光耀在“资本主义与儒教伦理”的联系影响下，企图建构一套不同於西方的伦理内涵的论述，因而由杜先生来规划。这是一个现实的背景，笔者且不去谈它。值得注意的是杜先生在一系列文化中国论述中，已经展开了他的华人视野。他将文化中国分为三个世界：其一，由在大陆、台湾、港澳及新家坡以华人为主的社团所形成的第一意义的世界。其二，全球各地中以少数民族自处的华人社团，包括人口数达百分之三、四十的马来西亚华

裔，及不及百分之一的美利坚华裔和比率更低的拉美、中东及非洲各国之华裔所组成的第二意义世界。其三，由散佈全球不分种族、语言或职业直接参与研究、学习、介绍及传播中国文化的知识人士所建成的第三意义世界。

笔者特别注意到的，是他将新加坡与马来西亚的华人世界分为两个不同的世界了。为什麽新加坡属於与母体中原之大陆世界为同一个世界呢？也许是因为杜先生本身虽然源出於台湾，但在自我身份立足上实是隶属於第三华人世界中也即海外世界的美国汉学家，所以与新加坡国立大学的接触较为密切，因此，在认知上便由这里出发——这自然是因为新加坡国大的学术世界是近代式也是西化式的。因而杜先生便完全不能理解马来西亚独立中、小学的意义，也完全不能理解更是未尝体会到一个历史长河的背景认知之分歧，在此分歧中，已足以将自我定位也暴露出自己的认知是基於西方视野中望向东南亚的，因而他只能从国大看到新加坡的极度近代性（西化中对儒学的提倡？），而不能从 1957 年马来亚成为回教独立国家之前与之後的独中与独小的华文办学中看到马来华人世界的百年以上的长河历史之深远性。我想，杜先生和沈慕羽先生的差异，差不多就在这里了。

为什麽新、马分属於第一、第二的意义世界呢？新、马为什麽被分别开了呢？杜先生显然已经缺少了一种历史的文化眼界，这完全是他不曾感应的的华人世界，甚至连东南亚——或称南洋的华人世界之与欧美的华人世界之俱都属於第三世界的海外华人世界，这点，杜先生也缺少感知与认知。

自宋明以来，中国大陆沿海便逐渐地开拓了海上世界，包括海上移民与海上贸易，自然也包括小型战争——称之为海盗，显然是非常大陆观点的。南宋时的海上贸易有南北两方，北方以高丽及日本为主，大多是温州以北的江浙人；南方则以闽客人为主，向南洋移动。中国的海上华人世界及其抵达於南洋的新天地之陆地的文化与侨居之移动也在迄今六百年来逐渐形成。在这海上世界与陆上世界皆有华人的历史之局中，中国有没有海洋观点呢？我的看法是：有的。只是，中国向来以大陆形态为立国之形态，世界观的外来者—异族系集中於长城与西北的欧亚大陆上，所以即便其视界中有海洋观点，也向来被遮盖在大陆型世界观之下。大陆型的世界观，下意识之成习的，乃以沿海之陆地边界为其视界中世界之边界。但是明清六百年来海上华人世界的出没，显然已经使得——至少在南方而绵延向至南洋的海上移动，随着船舶之海上移动，船只所形成的向陆上之回眸，回眸视域中的大陆之边界，已经不能再是一个大陆国家或母体的边界了。船只所至之处，与陆上出发之港口，两点间所形成的直线与风、与浪所形成的曲线，“海”也是视域中的华人世界之构成，早在近代鸦片战争之前。

那麽，中国有没有海洋观点呢？我的答覆与我的看法已经很显明了，有的，在南方的移动与移出及归乡之华人所构成的世界之中。只是被遮盖在向来以大陆型视界及其所以陆地沿海边界化的视界之下。当近代中国这一国家建立之後，无论是四九年之前或之後，中国的海洋观点皆来自於河殇所代表的向西方寻求之出路式思维与意识之主导，所以中国的边界仍然不越沿海而以沿海为界，越出此一大陆之边界，便是西方蓝色式海洋思维之启程。於是，南洋的华人世界，便在近代鸦片战争之为一道横切线下一分为二，我们不能将其前的历史纳入我们所在母体的视域之世界之内，“东南亚”依旧是使用的称呼；甚在现今的大陆之各个大学中，“东南亚”这个世界只有出现在“国际关系研究中心”的研究机构中，标明的是国与国的关系研究而不是历史研究纳入了华人

世界的关怀，其差别就在近代的国家类型之域外与历史长河而下的观点所能提供的域内。这便是南洋华人世界所能自历史长河中六百年来一点点一滴滴唤起母体记忆历史的意义。同时，作为母体的海峡两岸，且毋忘这个“一个中国”之棋盘中的两个正统论述，原来在历史中向来是发生在长江南北的楚河汉界，现在微妙的、也启人深省的，向南推移到了台湾海峡的海洋性。这一道海峡，不仅在过去是一个与南洋共同记忆海洋观点与南方华人世界的海峡，也是在四九年以来代表中国之内部的两个世界的分界线：南与北之正统论述相争且象徵大一统来临之前的的分裂论述之分界线，已在历史推移中由长江而向南移动至此。这个由长江而南移的象徵及其分界之属海属陆的意义及其历史昭示，还能不猛启长长之思与深深之省麽？

最後，我想对第三华人世界再度阐释其分型及所以然的理由。在笔者的望见中，历史中迄於现代所形成的华人世界可以分野为三个。其一是中国、台湾地区，属於华人文化版图中华人世界的母体；第二则是自南京条约以来，在中国母体境内所形成的租界，尤其以香港、澳门作为最近的历史之於现在的发生事件意义，正可以考验我们对於自身诠释的深刻度如何。第三则属於“海外的”华人世界，包括欧美地区与南洋——或东南亚地区的华人世界地域。而更可以随着中国自身之接受“近代／近代化／近代史”此一词汇及其概念，而将海外华人世界又区别为两型：欧美华人在其所居地域之内是逐渐也必须西化，以追求自身的可存在及尊严地存在，属於近代以後发生的事件类型，也正是近代的格局下华人世界的发生事件；然而南洋的华人却是早在近代出现之前——也就是鸦片战争之前，早在六百多年前就已出现於世界的文化版图之中的发生事件。南洋华人世界不惟不以西化为其“身／生为华人”之自我认同，反而以拼命保存母体之华文化作为自我延续之意义，祖先与子孙是在文化意义上承与传、源与流的。这样，当海峡两岸的母体世界以欧美华人世界为海外华人时，反映的，正是自身的视界之在中国近代史式的近代化行程中；以致於不能将视界及於 600 年前以来的海上视野中的南洋华人之“第三华人世界”的存在与生存之意义。在这个意义上出现的第三个华人世界，与前述通过与新加坡联机而建构三个文化中国意义的论述之差别所在，便是在於“第三华人世界”眼界的提出已经将华裔汉学家自身所在与南洋华人所在一齐归为海外华人的第三世界，同时也将其作出区分；通过这样的版图视界之自省，及与此而相连而来的海洋观点之能否有别於近代式的河殇蓝调式之海洋文明观；以及作为中国之国家的沿海之大陆边界是否就真的是中国即将成形的文化版图之边界；可以提供一个新的观察角度。因之，大陆观点中对西北的“西域”与“俄属中亚”之视域与语言差别，正可代换为“蓝色乐章”与“先民船舶”之海上移动时经由回望母体家园之视野中的回眸陆上世界之差别。

（编按：这是作者针对上述题目在党校开课礼发表的本论文第一和第二部分）

论东南亚华人的政治参与 ｜ 曹云华

曹云华*—暨南大学东南亚研究所所长

本文以东南亚华人的政治参与作为研究对象。＊＊长期以来，我们比较侧重於研究东南亚华人经济、社会和文化，而政治领域却涉及甚少，本文试图在这个领域作一些尝试，着重研究东南亚华人的政治参与。何谓政治参与？一般认为，政治参与是指公民或公民团体影响政府活动的行为。换一句来说，就是公民或公民团体从事政治事务的活动，包括投票，与政治集团（政党、利益集团）有关联的关系和活动，在政治机构中担任公职，进行非正式的活动（如参加政治讨论或政治运动），同政治权威或领袖进行对话等。一般可以分为如下几种类型：

个别参与，指公民以个人的身份参与政治的活动。
组织参与，指以特定的团体形式参与政治的活动。
主动参与，指参与者在自愿的基础上参与政治的活动。
被动参与，指通过他人的引导、劝说、威胁等方式产生的影响政府的活动。
直接参与，指公民不通过任何中介直接参与政治的活动。
间接参与，是指参与者通过一定的中介影响政治过程的行为。
常态参与，指以常规的渠道、方式参与政治的活动。
非常态参与，在常规的渠道、方式受到限制，或者参与者的政治权利受到限制、剥夺时，参与主体可能以非常规的方式参与各种政治活动，这就是非常态参与，例如请愿、示威游行甚至政治暴力等。

在东南亚，由於历史条件、政治体制、文化背景、政治发展等方面存在重大差异，各国在政治参与的内容、形式、程度及范围等方面也表现出各自不同的特点。作为一个少数民族（新加坡除外），东南亚各国华人在政治参与方面也表现出极大的特殊性。各国的国情不同，华人的政治参与程度与方式也有很大差别，在同一个国家，不同的历史时期，华人政治参与的程度与方式也不同，在同一个国家、同一个历史时期，不同的地区，华人政治参与的程度与方式也存在差异。因此，我们在研究东南亚华人的政治参与时，一定要注意区别一般与个别、普遍与特殊的关系，东南亚华人的政治参与有许多共性，但更多的是特殊性与个性。

就形式而言，早期的东南亚华人一般都是以个别的、被动的、间接的和非常态的形式参与所在国的政治活动。在现代，尤其是当东南亚华人加入所在国的国籍，成为所在国的公民以後，他们更多的是以组织的、主动的、直接的、常态的形式参与政治活动。就程度而言，在民主制度比较完善的国家，华人蓼与政治的权利受到法律的保护，也有较高的积极性，参与的程度也较高。在民主制度刚刚建立或者还很不完善的国家，华人蓼与政治的权利受到许多限制，参与的渠道也比较少，因此，这些国家的华人往往不愿意直接参与政治，更多地是使用非常态的方式对政治施加影响。

总的来说，东南亚华人政治参与的前景是光明的，只要东南亚政治民主化的进程不断发展，华人就能够在本国的政治生活中占有一席之地，就能够与本国其它民族一起分享民主化的果实。但是，东南亚华人又是一个地位与作用都比较特殊的少数民族，她能否与当地民族一起分享民主

化的果实，不单取决於本国的民主化进程，而且还受其它诸多因素的影响，这些因素包括：各国的华人政策，各国政治经济对华人的开放程度，东南亚各国华人的组织程度与政治参与意识的提高，以及东南亚各国华人职业的变化。

在 20 世纪 60 年代，新加坡华人问题学者宋明顺曾经一针见血地指出，东南亚华人当时面临九大困境，它们使东南亚华人裹足不前，严重阻碍其前进的步伐。其中之一，便是政治权力的考验给东南亚华人社会所带来的困境和艰难。“缺乏政治权力，容易成为政治迫害或政治勒索的主要对象。华人若欲组织有效的政治力量，却有内外的双重困难。在内部方面，华人本身普遍存在明哲保身、不过问政治的传统观念。不愿积极参与有关自己命运的政治过程。”[1] 在宋明顺做出上述判断近 40 年之後，东南亚华人面临政治权力障碍的状况现已得到了很大的改善，但是，上述政治困境在东南亚各国仍然不同程度地存在，东南亚华人在政治参与方面所面对的阻力仍然主要来自上述两个方面。

影响东南亚华人蓼政的决定性因素，是东南亚各国的民主化进程。各国的政治制度越民主化、现代化，华人就越能够参与本国的政治生活，越能够通过正常途径实现政治参与，在新加坡、马来西亚、菲律宾和泰国等国家，政治民主化、现代化的进程不断发展，华人蓼与政治生活的渠道是多元化的，而且也是比较通畅的。他们有选举权和被选举权，可以参加各级各类选举，可以参加竞选；他们有组织政党的自由，可以自己组织政党或参加政党；他们有结社的自由，可以参加各种利益集团或社会团体；他们还可以自由地发表言论，对政府的政策进行批评，来维护和促进本民族的利益。在一些比较开放的国家，华人拥有自己的华文报刊或电视台，在法律允许的范围内对政府进行舆论监督和反映华人社会的意见及要求。

东南亚华人是一个地位与作用都非常特殊的少数民族(新加坡除外)，因此，东南亚华人能否有更多的政治参与，在很大程度上还取决於当地多数民族的开放程度与容忍程度，换一句话来说，就是占多数地位的当地民族能够在什麽程度上和在多大范围内允许华人蓼与政治，即各国的政治体制对华人的开放度有多大。

各国政治体制对华人的开放度与容忍度，在很大程度上又取决於各国华人与当地民族的融合程度。华人与当地民族之间的关系越是融洽，越少猜疑，融合程度越高，其政治体制的开放度也就越高，反之亦然。在泰国，华人基本上已经融合进当地主流社会，与当地民族打成了一片，於是，泰国的政治体制对华人的政治参与也就基本上没有设置什麽障碍，泰国华人可以参与泰国政治生活的各个层次和各个领域，上至总理，国会议长，下至乡长、县长。在民族隔阂还比较严重的印度尼西亚，尤其是在苏哈托统治时期，印度尼西亚华人没有任何政治权利，当然也就谈不上参与该国的政治生活。

在马来西亚，民主制度比较完善，政治的开放程度也较高，华人可以组织自己的政党和各种利益集团，拥有较多的政治资源。但是，由於许多历史的和现实的原因，华人在经济、政治、社会和文化教育等方面都要有一定程度的自制和考虑制约，因此，华人的政治参与空间也就相对的必须争取扩大协商，时时处处都要服从於国家多元结构中民族政策的稳定。华人社会本身也存在许多妨碍华人政治参与的障碍，其中最大的障碍，是华人社会对政治的漠不关心和明哲保身的态度。在政治越不开放的国度，华人这种状况就越是严重，而在政治较为开放的国度里，华人的政治态度则发生了较大的变化，尤其是中青年一代华人，他们的政治热情比老一代华人要高得多，

政治参与的愿望也要强烈得多。以马来西亚为例，在 1997 年，有关机构曾经对 2000 个华人(其中 87.5%是 50 岁以下的中青年)进行问卷调查，结果表明，84.55%的受调查者认为，华人应该勇於关心政治，参与政治，只有 2.7%的受调查者不赞成这一提法，12.7%的人没有表示意见；有 85.98%有受调查者认为政治主宰一个民族的前途，7.23%的人不同意这一提法，6.79%的人没有表示意见。[2] 通过这些调查我们可以发现，马来西亚华人，尤其是中青年一代已经深刻认识到了政治参与的重要性和必要性，他们希望通过积极的政治参与，把本民族的命运掌握在自己手中，而不是把希望寄托在别人身上。与其它东南亚国家相比，马来西亚华人政治参与的积极性是最高的。

华人社会的不团结与分裂，是影响华人政治参与的另一个严重障碍。在东南亚各国，华人社会是一个严重分裂的社会。东南亚各国华人社团林立，数量众多，这种现象一方面可以理解为华人的组织程度较高，另一方面，则可以理解为华人的帮派主义、山头主义严重，几个人，甚至是一家人就可以立一个山头或帮派，组织一个社团。正是华人社会这种长期存在的帮派主义、山头主义，严重阻碍了华人社会的团结，而政治参与恰恰最需要的就是一个民族的团结和力量的整合。菲律宾华人问题学者施振民在分析菲律宾华人社会的上述现象时这样描述道："闽南俗谚有'泉州人个个猛'，意即泉州人都自认不凡，菲岛华人喜欢三五成群，纠合旧好相知，组织小团体，因此，侨团林立已经成为华人社会公认的诟病。"[3]

华人长期以来形成的职业习惯也不利於华人的政治参与。由於历史的和现实的原因，华人喜欢从事工商业工作，喜欢自由职业，而不喜欢从事政治、公务员以及其它专业工作，这样一种职业方面的偏好，尤其是华人在经济领域的竞争能力与支配地位，在华人与当地民族之间形成了一条鸿沟，给华人蓼与政治生活带来难以克服的障碍。长期以来，当地民族形成这样一种思维模式，在经济方面，华人占优势，当地民族无法在经济上与华人竞争，而在政治方面，当地民族必须牢牢掌握与控制权力，以弥补其在经济竞争方面的劣势，从而达到一种平衡。关於这个问题，王赓武先生在上个世纪 60 年代末期曾经有过十分精辟的分析，他的这些观点到现在也没有过时，他说："我并非认为在加深华人和本地人民的差别方面，种族、宗教和政治是不重要的。但是，我认为只要华人在经济领域中占据支配地位，它就是把他们和当地人民分隔开来的主要因素。一方面，华人的这些优势使他们对统治阶级上层有特殊的用处，而这又保证了华人不希望获得任何其它形式的权力，从而使他们不会对政治组织造成危险。另一方面，由於华人在经济竞争中拥有超过本地人民的经济优势和明显的有利条件，很少华人认为，任何放弃那种能长期保持经济支配的社会准则和制度会有任何好处。总之，导致华人来到东南亚寻求财富和安全以及某种程度社会地位的原因，实际上正是使他们的大多数人不可能进入或者获准进入到本地人民自己所控制的领域中去。"[4]

於是，便形成了华人从事经济活动，本地人则垄断了政治和国家权力的局面。现在看来，如果要从根本上改变这种局面，还是必须从改变华人的职业习惯开始，而这种希望正在从年轻一代华人身上展现出来，已经有越来越多的华人青年表示不愿意再像他们的祖辈那样经商，而希望从事各种专业工作。王赓武先生认为，让更多的华人青年接受大学或大学以上的教育，可以改变华人千百年来形成的职业偏好。"在这里，我认为各级教育，特别是大学教育，能够做到直接对华人商业施加压力所不能做到的地方。华人社会保持种族性的主要原因，是因为他们认为华人社会只有通过商业才能生存。这种循环论是能够打破的。如果提供足够的机会引导年轻一代的华人

更加自由地进入非商业的领域，那麽它就能被打破。这大概是越来越多的年轻华人所希望做的，假如他们有机会的话。…於是，当年轻一代的华人更喜欢选择非企业经营的职业而新一代的本地人则谋求进入商界时，两者在经济和非经济领域中的合作就有可能达到新的水平。”[5]

早在 20 世纪 60 年代，研究东南亚华人问题的学者 Lea E. Williams 就曾经断言：“东南亚的前途，不决定在华人手里，相反地，东南亚华人的命运，决定在该地区的未来发展中。”[6] 借用这句话，我们也可以这样说，东南亚华人的命运，决定在该地区的未来政治发展中，决定在该地区政治民主化和现代化的进程中。在东南亚，各国华人的前途和命运与国家的前途和命运紧密相联，国家的前途和命运决定华人的前途和命运，因此，东南亚华人应该走出本民族的小圈子，与当地民族团结一致，共同推进本国的经济政治与社会发展，以更加积极、主动的精神和主人翁的态度参与国家的政治生活。作为一个少数民族，如果没有积极主动的政治参与，就有可能在政治生活中被边缘化的危险，纵使你是国家经济生活的积极参与者，为国家的经济建设作出了很大贡献。

长期以来，东南亚华人社会一直存在经济与政治发展不平衡的问题，换一句话来说，就是一些国家的华人经济社会发展陷入了严重的政治困境。在大多数东南亚国家，华人是各国经济生活中最有活力的一个族群，然而在政治上却又长期处於无权或低人一等的地位。这种政治经济发展不平衡的问题已经成为制约华人社会健康发展的瓶颈，更广泛和更积极的政治参与，可能是突破这个瓶颈的根本途径。

近年来，东南亚国家正在经历一个政治民主化和现代化的转变过程，从传统的政治体制向现代的民主政治体制过渡，这是当前东南亚各国政治发展的一个主要特徵。这种转变意味着每一个公民将拥有更多和更加广泛的政治参与，从实质上说，所谓政治参与，就是让公民有更多的民主权利，允许公民在国家的政治生活中享有更多的自由，东南亚华人为此做好准备了吗？笔者认为，东南亚华人必须做好两方面的准备，那就是学习民主与实现从“经济人”到“政治人”的转变。

现代的政治参与，要求每一个公民具备较高的民主素养，这正是东南亚华人所缺少的。有些人认为，亚洲国家的价值观不同，所以不能盲目推行西方的民主制度，包括普选制、政党制度、分权制度等。笔者不赞同这种观点，笔者认为，民主制度并没有东西方之分，它属於政治文明，是人类文明进步的成果，而不是西方资产阶级的专利或发明，亚洲国家同样也需要这些政治文明。但是，民主不是天生的，民主是需要学习的，因此，亚洲国家在推行各种民主制度时，需要先学习民主，培养民主意识，树立民主精神，确立与民主制度相适应的新的政治文化，而这些都不是一蹴而就的事情。美国学者科恩在论述实行民主制度所需要的各种条件时指出，民主意识或者叫民主的习惯可能是最重要的条件之一。“民主所有的条件之中，心理条件是最基本的。心理条件指的是社会成员实行民主时必须具有的性格特点和思想习惯。归根到底，这些条件的所在，在於各个公民的内心，即心灵之中。但就其实用意义来说，重点还必须放在这些性格特点的外在的，即行为上的表现。这些特性就可视之为气质。…在此意义上民主的心理条件是气质方面的，它们是促使许多社会成员按自治所要求的方式去行动的习惯与态度。民主的其它条件主要取决於此。如果这些气质在公民中达不到一定的普通的程度，教育机构也好，新闻媒介也好，交流艺术也好，都不会得到很好的发展与使用。”[7] 东南亚华人在参与政治生活时，缺乏各种条件，包括物质条件、法制条件、心理条件等等，但是，其中最缺乏的是民主意识。

东南亚华人大多数从事工商业活动，他们有很强的商业意识和经济头脑，或者说在经商和从事各种经济活动方面有较高的天赋，但是，他们在政治方面却往往缺乏敏感性，也缺少这方面的兴趣。从这个角度可以说东南亚华人是“经济人”，这是相对於罗伯特·达尔所说的“政治人”而言的。达尔经过研究得出如下结论：“在大多数政治体系中，对政治事务极感兴趣，关心并了解政治，活跃於公共事务中的人在成年人中所占比例不大。一般来说，他们往往是少数。甚至在有大众政府，政治介入十分广泛的国家中，政治阶层也绝非网罗了全部公民。相反，在所有多头政制中，似乎为数众多的公民对政治冷漠，不大活跃。简言之，他们是无政治性的。”[8] 应该说，东南亚人，包括华人在内，他们的大多数仍然是无政治性的，或者说是无政治阶层。罗伯特?A?达尔认为，生活在一个政治体系中的人都是政治动物，不论他们的价值观和关心的目标如何，他们都不可避免地陷入政治体系的网中。“然而，发觉自己处在一个政治体系之内的个人，对政治生活的关心并不完全相等。有些人对政治漠不关心；其它人则深深地卷入政治之中，只有一些人积极地谋求权力。在谋求权力的人中间，有的人比别人得到了更多的权力。这四组人——无政治阶层、政治阶层、谋求权力阶层和有权者。”[9] 所谓无政治阶层，也就是说，虽然他们已经处在一个政治体系之中，但是却对政治不感兴趣，或者采取冷漠的态度，不大活跃。他们不能也不愿意利用参与政治生活的机会。罗伯特·达尔认为，有六种原因妨碍无政治阶层介入或参与政治，它们是：

A. 如果你认为同可以期望从其它活动中得到的报酬相比，从介入政治中得到的报酬价值较低，你就不大可能介入政治。
B. 如果你认为你所面临的各项选择之间没有什麽重大差异，因此你的所作所为就无足轻重，那麽你就不大会介入政治了。
C. 如果你认为你的所作所为无足轻重，因为你无论如何也不能有效地改变结果，那你就不大会介入政治了。
D. 如果你认为没有你的介入结局也会相当满意，你就不大会介入政治了。
E. 如果你觉得你的知识太有限了，不能有所作为，你就不大会介入政治。
F. 最後，你遇到的障碍越大，你就越不可能介入政治。[10]

可见，东南亚华人要真正成为“政治人”，或叫政治阶层，即实现从“经济人”到“政治人”的转变，恐怕还有很长一段路要走。

经济上的财富可以转化为政治权力，泰国华人在这方面树立了成功的典范。但是，经济财富也有可能被政治权力所剥夺，上一世纪 50 年代东南亚，华人在新马能发展以外，其它多国政府推行的经济民族主义政策已经给华人一个非常深刻的教训，政府的一个政策，一个法律，就可以使华人积累了几十年甚至是几代人的财富在顷刻之间化为乌有。因此，我们可以说，有没有积极主动的政治参与，是检验东南亚华人在政治上是否已经熟的一个重要标志。换一句来说，一个只知道埋头经营工商业，只知道赚钱的民族，是一个政治上幼稚的、缺乏政治成熟性的民族。正如马克思?韦伯所说：“正是这一经济权力与民族政治领导权的关系问题把我们带到了一系列有待深思的更具实践政治性质的问题。我们经济民族主义者必须以一个我们认为至高无上的政治标准来衡量那些领导民族或渴望领导民族的阶级。这个政治标准就是这些阶级能够把握本民族长期的经济政治权力利益而且有能力在任何情况下把这一利益置於任何其它考虑之上。”[11] 东南亚华人已经具备了这种政治成熟性了吗？这正是本文试图要回答的问题。

*曹云华，广州暨南大学东南亚研究所所长兼国际关系学系主任，教授，博士生导师。主要研究方向：东南亚经济与政治、区域国际关系及华人问题。E-mail：tcyh@jnu.edu.cn; yhcao_2@yahoo.com.cn Tel：8620-85220292； Fax：8620-85226122。

**东南亚华人是一个非常广泛和复杂的概念，其实，每一个国家的华人都有自己的特殊性，各国的情况千差万别，华人在政治参与方面也有许多不同，就是在同一个国家不同的历史时期，华人蓼政的情况也有非常大的差异。但是，就一般而言，东南亚华人也具有共性，这些共性表现为：都是移民，都是少数民族，都有一个如何处理与本地民族的关系问题，都面临如何处理政治与经济的关系问题，等等。本文就是对这些共性进行探讨。

1. 宋明顺："东南亚华人及其前途—民族主义及社会主义的冲击"，载於崔贵强等人主编：《东南亚华人问题之研究》，新加坡教育出版社，1978 年，第 64～65 页。
2. 详见刘盘石等编：《华人思想兴革论文集》，马来西亚中华大会堂总会出版，1998 年，第 209 页。
3. 李亦园等主编《东南亚华人社会研究》(上册)，台湾正中书局，1985 年，第 168 页。
4. 姚楠编《东南亚与华人—王赓武教授论文集》，中国友谊出版社，1986 年，第 205 页。
5. 同 4，第 207 页。
6. 转引自宋明顺"东南亚华人及其前途—民族主义及社会主义的冲击"，载於崔贵强等人主编《东南亚华人问题之研究》，新加坡教育出版社，1978 年，第 82 页。
1. 7.（美）科恩　着，聂崇信等译《论民主》，商务印书馆 1988 年出版，第 173 页。
7. 罗伯特?A?达尔着，王沪宁等译《现代政治分析》，上海译文出版社 1987 年出版，第 131 页。
8. 同 8，第 129～130 页。
9. 同 8，第 133～137 页。
10. 马克思?韦伯着，甘阳等人译《民族国家与经济政策》，生活、读书、新知三联书店出版，1997 年，第 82 页。

孟子“仁民爱物”的思路与意义 | 王琛发

王琛发—马华公会中央党校副校长

一

有子概括孔子言仁的特点为“孝悌也者，其为仁之本矣”，孟子将仁的基点定义在：“亲亲，仁也”（〈尽心上〉）、“仁之实，事亲是也”（〈离娄上〉），都是说明承自孔子的仁道思想是以孝道作为界定的。

当孔子说出仁是社会价值的理想兼规范时，也确实是以血缘的孝悌为基点；他是从一般人一旦来到人间就要面对的关系说起，认为仁应从最基本、最无私又是充满了付出的最真实的关系做起，立稳在同一原则之上，通过层层向外推展，达到普遍意义的“泛爱众”。

但孟子也有他继先儒之後的理论发挥。他是在孔子之後，进一步从人心的角度切入谈论仁道，把人人皆有“恻隐之心”、“不忍人之心”、“不欲害人之心”看作仁的本来根基，人心也因此成为了仁道可行的内在条件以及仁义可以在人事中感通实践的根据。孟子继承孔子进而发挥的观点注重“仁”在人类中的体现。他从人心本有不学而能的良能和不虑而知的良知来述说“亲亲，仁也”在生命中的先存性与正当性，说明人人可以为仁的根据，从而进一步引申出仁心可以从家族圈向外推展包融、付诸於社会实践，也是必然必能的表现；由此就可以得出“仁民爱物”的命题，“仁民”是立足於和“亲亲”相同的出发点推己及人，发展出个人对民众疾苦的同情同理心与关怀承担。

孟子对仁民和亲亲以至爱物的区分，是把三者看成是人的本有善性的不同层次的表现：“君子之於物也，爱之而弗仁；於民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物”[〈尽心上〉〕。“爱”是对於万物的一种情感，是主动的，“仁”是对人类的一种情感，既是全人类应互动的又是较尊重距离的；“亲”是对於亲属的一种情感，有天赋的感觉与义务；三者的表达层次与表达方式、方向都不尽相同，但发自人的内心这同一出发点是不该有分别，如此才可浑然并存於一体、作用於千变万化之人事而不矛盾。君子的为人处世，就是要由能亲爱亲人也同时要达到仁爱民众，由仁爱民众也同时要达到泛爱万物。清代焦循撰《孟子正义》在这段字後总括说，这段文字“言君子布德，各有所施，事得其宜，故谓之义也”。

二

根据现代出土简帛文献的材料，与孟子约略同时的马王堆帛书《五行》有说：“爱父，其继爱人，仁也”。郭店楚简《五行》也有着“爱父，其攸爱人，仁也”的句子，“攸”，读作“迪”，《尔雅?释诂》：“迪，进也”。把这里的“继”和“攸”的原意，去和孟子自己也说过的“仁者无不爱也，急亲贤之为务”（〈尽心上〉）对照，可知战国中期以後的儒家思想，和孟子的主张是相通的；我们如果把经常隐在“仁民爱物”的命题後头的“而”字解释成具有层次递进意味的“进而”，就可知“仁民而爱物”便是使“恻隐之心”、“不忍人之心”、“不欲害人之心”、“是非之心”这些道德情感不断

发自於内心，在生活实践中充实、在充实中扩大，由潜意识变成显意识，在思想行为中贯彻始终，从个人做起，乃至推及家庭、亲友邻里、社区民众、人类社会、天下万物。

把“仁民而爱物”的“而”字解释成具有层次递进意味的“进而”，会比过去以来坊间一些解成“因而”的注释古本或现代译本，更能显突出孟子是如何看待安身立命，进一步阐释孟子是如何建议人们从自身心灵当下开展行为、品格、气魄的实践。从“亲亲”推展到“仁民”的仁道实践，不会是不分亲疏、轻重、层次，也不能是无差别的仅仅由於“亲亲”就因此会生化出“仁民”，这样也是说不清楚为何落实仁道要因人而异才能确保公正与具体。人心应该是有能力坦诚的基於“亲亲”的经验去感受和认识，才会有能力根据真实的感情和理智的等差性，去感知和向外推展出与“亲亲”具差异形势与内涵不同的仁道表现；如此方能做到孟子提出的“老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼”（〈梁惠王上〉），达至有效性的推己及人。从这点去理解，也较能连贯前句“君子之於物也，爱之而弗仁；於民也，仁之而弗亲”所含的等差性意义。

从上述的认识去理解之下，把孟子在〈尽心上〉所说的“仁民爱物”与同一篇里的“万物皆备於我”的思想相承接，“仁民爱物”就不再是局限於纸上的学问和思辨的课题，也可视作是入世实践的功夫，是一门人心对天下事物如何去回应的功夫。既然人心本具了“恻隐之心”、“不忍人之心”、“不欲害人之心”和“是非之心”，以这些道德情感作为行为修养与心识气度可持续发挥的根据，那麽理论上就真的是有了人人皆可成为圣人的实践可能，从此处出发，再看孟子在同一〈尽心上〉里说的“万物皆备於我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉”，就具有生命整体论的意义了。

由此来看，仁政虽然在古代到现当代都不一定能解决执政合法性与制度合理性的问题，但却可以在更广泛的各类时空场景中，成为兼顾修身、齐家、治国、平天下的执政有效性的指导思想，也可以作为从为人处世到公务国事的价值方案，成为自省和监判标准。

三

如果说孟子的“仁民爱物”作为个人修身立德的道路，是可以和“诚”的理念互相贯通的，且以後者为实践前者的价值规范，那麽，我们也可以发现其思想和源自《中庸》的“体物”、“尽性”一脉的渊源互通。当孟子说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也”（〈离娄上〉），其说法是可以接续到《中庸》讲的“诚者自成，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物”（《中庸》二十五章）；两书之说法互通，两者都是把天人通贯之理放在一个“诚”字来说，说明“天”、“人”与“物”的“性”是可以相通的。但应注意到，按孟子的看法，物的“诚”、物的“性”不可能自发彰显，而是要由人的“能动”使之发萌，也就是说“物性”有待於“人性”，要人们以人类的真诚去表现“仁民爱物”。而仁则是建立在以“恻隐之心”、“不忍人之心”、“不欲害人之心”为根本、以“是非之心”为知，一个正人就是要做到“尽其心，知其性也。知其性，则知天矣”（〈尽心上〉），也就是以最大的努力修养善心，重新认识人的这些本性,从这些本性看到天命。

以“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”的说法衔接《大学》格物致知的思路，将“格物”释为感通事物的本性本质，由“正心”、“诚意”到“修身”的进路以及“止於至善”的身内身外圆满要求，正好可以为“仁民爱物”作出认识论上的补充。“物格而後知致，知致而後意诚，意诚而後心正”

是以“正心”、“诚意”的自觉作为“修身”的基础，安处身内心识世界的“知止”境界向身外世界“齐家、治国、平天下”的实务层层辐射推展。这本来就并非一种功利思考，所最关心的不是如何获得身外的每一相关对象，而是以修身为本，讲究从“正心”、“诚意”到“修身”的过程，完成可以无愧自身光明的人格；由此保障了一旦有机遇进入到齐家、治国、平天下的层次，便立能做到“亲亲、仁民、爱物”。如此，“仁民爱物”落实到实践层次所要求的“仁”既是立足於“万物皆备於我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉”的道理，就与“致知、诚意、正心”从人心下功夫的为人处事之道，可以一脉相引，“仁民爱物”文义脉络背後所追求的终极境界亦就与“明明德、亲民、止於至善”，在起心动念间已是互相呼应了。

四

“亲亲而仁民，仁民而爱物”的命题申明了孔孟认为仁道之能够成为人类最普遍道德原则，关键在於儒家说的“仁”始於亲，却不终於亲。如孟子所言：“仁者无不爱也，急亲贤之为务”（〈尽心上〉），“仁民爱物”是以每个人满足亲亲之情为前提去确保人生活上基本的幸福，又更从家庭关系体验他人也有一样的需要，即孟子称为“举斯心加诸彼”的同理与同情心，或浅白的通俗的说，即上文说的“老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼”（〈梁惠王上〉）。如果对别人的苦难不动心，那末对家庭的关爱也因仁爱有条件而变得不真实了，因此要实践仁民爱物的理念，就要达到“老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼”的社会公义实践与政治要求——不忘在满足亲亲之情的同时，将此爱心向外展延以确保整个社会幸福安定，由“亲亲”推展到“仁民”，再由“仁民”扩充到“爱物”，以不奢侈不侵扰万物以及珍惜与善用资源，作为理想生活方式。这就说明表达了“亲亲、仁民、爱物”三者俱是仁道精神与实践的有层次的递进和因应不同对象的表现方向；但三者同是良知的发用，从心上来说没有出发点的差别，要不然就成了对人对事对物出发点分歧的分别心，仁的道德概念也就显得不真诚完善了。

儒家论证仁爱观念拥有亲情这一天生自然的基础，也就是为了要证实它的存在不虚。强调仁爱首先满足亲亲之情，在儒家是十分要紧的。只有把仁爱建立在人的天然情感和基本的道德需要，人类的关怀与尊重才不会流为空谈，才不至於变成近的做不好、远的服务不到。孟子的社会理念和政治思想，从“仁民爱物”的命题出发，是反对在谈论人类道德和爱心的同时偏偏将家人亲友邻里疏忽到陌生人的位置去。把“仁民爱物”的命题连贯着“亲亲”的命题出发，也恰好能反对空谈概念性的“人民群众”而忽略个人；可见谈论天下大事却不关心珍惜眼前可以接触的每个人、不做好眼前每件事，也是伪善虚浮。宋朝程颐就是立足於此点批评墨子抽离人伦关系而说的平等兼爱；程颐说，如果把亲亲、仁民、爱物的层次秩序反过来说，就是悖礼和悖德：“不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼；不爱其亲而爱他人者，谓之悖德。故君子亲亲而仁民，仁民而爱物。能亲亲，岂不仁民？能仁民，岂不爱物？若以爱物之心推而亲亲，却是墨子也。”（《河南程氏遗书》卷第二十三）

仁爱思想可以植根於人类最基本的自然情感，可以从最基本的关系推展到天地万物，就在於它也因此是在百姓生活中见真章的，平实中自有自然流露的高尚。为人处事能做的恰当，就是在日常生活中以平常心见道，能够在简易中显出悲天悯人；这是修身齐家治国平天下的功夫，既有人情味又能公道无私。

党校开课礼学术论文总结报告 | 黄家泉

黄家泉—马华公会中央党校校长

回顾马华公会自己的历史，马华公会作为一个政党，她的诞生，一开始就反映了马来西亚华人社会历史面对殖民苦难的回应，在长期的政治斗争中，它是在为了扭转华人社会走在建国历史中的苦难与忧患的过程中不断学习和成长。因此，如果我们要从自己的族群位置看马来西亚华人社会的历史，把马来西亚华人社会视为在蕉风椰雨中面对西方文明洗礼而坚持的中华文化，那末，我们就可以发现到先贤的伟大；马华公会是作为这一历史过程和精神的继承者，走上历史舞台的。当然，经历了从殖民时代到冷战时期的格局，整个国内外局势都对华社造成各种不同的影响，形形色色的人物人事和各种各样思想纷纭的局面也曾一再出现在马华公会，构成了马华公会的历史绝对不会是一条直线，而是中间有曲折扭转和波澜起伏；我们因此可以把马华公会的历史和成败教训看成是华人社会忠实的历史缩影，总结马华的经验也就是总结华社历史。

来到了今日，马华公会原来的精神未曾变化，但是我们必须回应的是一个前所未有的全球化格局，这一格局又是兼具高龄社会与知识经济的特徵；因此，马华必须作为一个前瞻性的政党，为马华人社会的未来求答案。这就是我们必须成立党校内求自强的原因。本次配合了党校开幕，举行开课研讨会，意义亦在此。

从这一次的研讨会的内容，我可以发现，学者们所提的论文者的主题和切入点各有不同，但又是互相可以遥相呼应的。而且，这系列的论文，也与我们的校训为马来西亚华社求未来的精神，互相呼应着。他们的学术意见，为我们党校的校训与办学方向，提供了未来可持续成长的参考思路。让我们觉得意外鼓励的是，各位海外学者有不少观点，其实是我党已经意识到和推行中的概念；它山之石，可以攻玉，我们希望他们的论文可以进一步促进党和华社的反思。

龚鹏程教授的全球论述给了我们极好的启示，我们马华曾经是，而且是到现在也在马来西亚为了要维持多元化的价值观而奋斗，在形成与维护马来西亚国家意识的过程中，我们是唯一明确提出反对同化或慢性融合观点而强调多元共存的华人政党；马华在执政联盟内为了华族文教前景协商的成绩，在当年的时代环境可能会引发很多争议，但是到了今日从远距离去回顾，却可见今天所维系到的局面，是有利华人带着自己的特徵去以马来西亚人身份，参与全球的互动与决议，也加强了国家对外交往和沟通的社会经验和文化底本。全球文化交往，差异就是吸引力，马来西亚华人文化既是中华传统又是本土扎根的特点的确已被世界认可为国家特点；我相信我们国家应对全球化时，马来西亚华人社会的发展经验，将是让我们国家以至族群可以应对全球竞争的文化资本，甚至让我们提供包括中国等其它国家参照的资源。

从龚教授的全球论述我们理解到马来西亚华人社会面向的全球竞争，有赖於以族群自省作为我们肯定要进入知识经济的基础，以此去对照杨松年教授公共领域与人文素养的论述，会让我们更清楚马国华社前方面对的的进路，必须落实在人文素养，也让我们觉得获益匪浅。杨教授提出的人文素养与人文知识的差别，以及文化消费霸占了人文论述形成的伪公共领域及伪人领域，是现代社会的弊病，也是华人社会发展的隐忧；尤其是年轻一代的价值观念与我们的本有文化是否能接头，是一大挑战。马华在这方面从提出终身学习到设立党校，之所以决定向群众开放，也

是基於这一个目标，我们一定要让文化扎根民间，也让每个人在任何时候都能学习增值，以维护公共领域的人文素养。

我们从上述的观点去理解李纪祥教授所说，中国历史与海外华人历史在东南亚形成的过程是和中华民族过去以来的海洋观有关系的时候，也不妨在接受李教授的观点带给我们的启发之同时，重新观看马来西亚华人这一李教授所言的第三华人世界的重要部分，亦是发人深省；我们可以说我们对土地的热爱与持续的开垦精神，以及从祖先远渡重洋的决心承传的重商与探险精神，是一体的，其背後的潜在影响正是来自民族性所潜藏的海洋观与大陆观，兼具海外开拓与落地开花的精神，是祖先能热爱这片土地，参与成为建国力量的原因。

我想，对以上三位教授所提的问题的反思，才能好好的回应曹云华教授的问题：也就是东南亚华人政治成熟性的问题。我们人类的全面应付整体性的客观环境是导致我们绝对不可能是以单一面向应对世界的主因。华人不能只要在东南亚只是成为“经济人”，而且从历史上最自觉实现到成为“政治人”的转变，以及最能保持传统又适应民主，在这方面马来西亚华人以至我们的党当年提出的以马来西亚国民身份参与争取独立建国的路线，诚如曹教授的评价，积极性是较高的。但我们必须提醒自己，华人社会的整体提升同时是处在面对其它族群整体提升的竞争，互相以合作为主线的过程偶尔甚至也会有误解和差异，是良性竞争或者恶性循环，还要回过头来看我们自己族群每个人的个人能力。如此一来，我觉得一定要从人文素养、专业知识以及政治修养三方面的平衡与提升下手，才能受人尊重，保持马来西亚华社从现在到未来在地区、国家、东盟、亚太以至全球层次的信用与实力，为马国华人在各领域的交流与协商能力增值。所以，王琛发对校训“仁民爱物”的阐释，是从学术谈论以人文作为政治践行基础的立足点与重要性，适以说明我们党校的立校思想和儒家传统的契合。

总结来说，我们开了一个成功的学术会议，这一个会议将为党校未来的方向树立里程碑。

附录 1

堂堂正正起党校、文化精神万古流芳

“每一条河是一则神话，从遥远的青山流向大海，每一盏灯是一脉香火，把漫长黑夜渐渐点亮……”马华中央党校代校长黄家泉强调马华开设中央党校不是洗脑工具，是提升民族的责任和使命，确保人文素质及思考能力，为华社未来的持续发展作贡献……

马华开设中央党校，在马来西亚政坛上也是一个大新闻。

许多马华党员以至社会人士，都在观察也在观望，这到底是一间怎样的党校。

来自台湾的林安梧教授，原本对党校的概念，也有一点疑惑，以为说，这仅仅是政治挂帅，政坛操作不一定有利於人文发展，但是，当他旅马到处风尘仆仆演讲时，他从报章上看到了党校开课的内容，他说，没有想到，马华党校会带来一番清新气象，有别於他印象中的国民党和共产党的气息，党校的课程充满人文气息，让人看到了背後有着一股想要把整个民族从文化道德、专业知识、政治修养三管齐下的决心，至少从内容可嗅到也有走向革新的愿景。

他说：这样的课程有用吗？长远看来党校肩负文化甚至研读经典是有用的，从五胡乱华到今日，能够让民族长久的，而且文化传承与延播得更深厚的就是经典；这里边，是民间对文化的不舍不弃，使得薪火相传。

而马华中央党校，尚未开课，但课程的设置，看来是为了自强自救的薪火相传，打开局面。

马华总秘书兼中央党校代校长黄家泉，在宣布党校课程後，本地有酸溜溜的、有看戏的，外间评论界的反应尚不一致，但却令一些国外学者大声叫好。特别是那些世界各地推动文化传承的学者。

如钱穆大师的弟子，李纪祥教授就认为推动人文传统与现代知识结合，尤其是让海外华人素质提升，总要寻求一个模式，有教无类，总体提升，让贤者与能者能不受制度侄梏有机会苟日新、日日新，而另外有学习和提升的机会。黄家泉说，这就是儒家所致力争取的人与人平等的基础。

黄家泉说：“我们不要把党校的名称看得太重，又或者抱着党性和党同伐异的心态看问题，我自己总觉得这些课程有益。我们必须针对人数少、素质提升相对重要的东南亚华人，设计非常有利、自强不息、开放学习的课程。”

人文素质政治道德

一个消息说，自从课程内容宣布後，居然有上百公众人士纷纷致电马华总部，也叫一些接到电话的职员兴奋，怎麽明明是党校，却有那麽多公众人士有兴趣？而且有人说："一定要做第一批学生！"

这是马华主办的活动中少有的现象。

黄家泉说："因为公众看出了马华党校的特点，它注重人格与人性，以民族及个人的共同增值为本，开放给群众，与教条式的党校有别。"

黄家泉说："一般人以为党校就是思想洗脑的工具，其实是跳不出 60 年代冷战时代的思想框框，其实，成立党校，就是为了促进党员以至群众的学术修养与独立思考能力。"

他说，在国际政治的经验，20 世纪 80 年代前的不成熟表现，总是执政党指反对党煽动，反对党指执政党欺骗，但到底谁在煽动？谁在欺骗？要说清楚就要回到"群众的眼睛是雪亮"那句老话。只是，群众的眼睛如何才能雪亮，终归要回到提升他们的思想层次。而执政党得到的选票，是由於公众要求它维护和延续国家的民主与自由，为人文素质和全民的知识与素质提升求发展，因此，政党设立党校，以提升本身的政工及群众的人文素养及政治道德，更是一种对人民的义务和责任。

他说："这是符合人民的利益，符合政党对人民的要求作出响应，我们要代表最先进的人民利益，尤其是弱势者。"

针对一些文化人说，这是一种收编群众的行为，他说：

"这要从两个角度去看，从反对的眼光去看，我们不做事，他们说我们没作为，我们要提升自己又提升群众，他们说我们在收编群众。错了，其实我们主观上不曾想收编任何文化人和群众，但我们觉得文化认识不应是少数文化人和所谓知识分子的专利，在马来西亚我们有必要让每个族群、每一个人都有文化、有知识水平才能携手面对全球竞争，如此才能使个人增值。也只有我们自己族群普遍的文化层次提高，才可能和友族之间不会有距离，在协商过程受到尊重。"

他说，全华族的教育与文化提升工作，不能只由学校教育的阶段来做，而马华在每一地区拥有这一系列的资源和硬件，应好好的利用，在这一课题上不叫逃离政治，而是打一场全民族提升的责任和使命之战，确保提升华社人文素质及思考能力，为华社未来的持续发展作贡献。

"有些人总是喜欢以小人之心度君子之腹，你们不妨来上几课，就明白，我们不谈政党和一时一地的利益，却是发挥了政党服从於民族存亡的长久利益——党校的催生，进行了一场在知识经济时代的民族自我提升及马华自己求进步的历史性大演练。"

"你不要看轻开放教育，如果每个有心来党校学习的都掌握了基本的华人文化知识，又有专业知识，他就不会误解或离开自己的文化，他也在社会上有了更强的竞争力。当我们周围的亲友以至地区上的老百姓都普遍有了个人增值的机会，政治工作者的素质不能不自我提升和增值，这对人民、对民族、对国家有益无害！"

他说，人的尊严和平等是建立在自强的基础上，有些人也许一生中没有时间好好的进修，但是，目前的知识经济社会，人必须为自己增值，党校也可以视为完成终身教育的一个途径。

讲究良知团队精神

中央党校未开课，外间已议论纷纷，评论界甚至有人议论和说明谁应当选校长，举出一些过去的政治活动以及政治评论者的名字，其中不乏对马华严历批评者。

黄家泉说："《礼运太同篇》说选贤与能。当党校的方向是定立在提升人文道德和专业知识，我们不一定要找政治学高手当校长；相反的，要注重的是有一个良好又讲究良知的团队。所有担任重职的人，必须有过去服务的记录可以让人看到，他们也必须是，重公义轻私心。担任职位的人必须是通才。通才才能选择各领域中比他自己更好的专才任讲师，专才却可能不懂得如何去辨别其它领域的真正人才。通才知道如何选择专才和与专才沟通，但也只有没有私心的通才才不会偏心，不会因为你夸过或骂过马华，就不用你的才华去服务华社的未来。"

"换句话说，要有气魄和胸襟，才能把党校办好，办党校不能只是说是为了马华，应该说是为了给华社更好的马华，也给华社培养人才。所以，我们是选贤与能，不会因为你曾批评马华就不接受，但也不会因此而买你怕或以职位引诱你，没有那种必要。"

相反的，一些外国学者都把马华设党校看成是新气象，愿意助阵，这是令人感动的。

热爱文化独当一面

无论如何，黄家泉说："党校当然有别於一般的训练，我们也要兼顾以此强化马华的党风和党性。"

他说："马华公会建构的党风必须保持在忠诚仁爱的基础上，党性必须是建立在对弱小社群的关怀，以及为民族前景忧患的基础上，否则就变得缺乏人性了。"这是多年中庸政治的经验。强调以温和的态度协商，也是维护国家安定团结和争取该权的最有效方式。

但如何培养一批识大体、受民族、知未来的人物，在各领域取得他人尊重？确保和国内族群与国际社会的平等沟通？先要确保这个人以至他身边的所有人都是首先就懂得国际趋势，又有人格；而且要他是生活在人人普遍热爱自己的文化，也有专业能力和思考的族群中，让他成为出类拔萃者。这是党校的一大责任。

（摘自：《号外周刊》，2005 年 12 月 19 日）

附录 2

党校上课讲务实、建立信心不淘汰

马华总秘书兼中央党校代校长黄家泉说，中央党校在 2006 年年初起，将会展开连串马不停蹄的交流与汇报，以便通过一项又一项活动，向党员及公众说明党校的方向、目标以及运作方式。

据知，马华中央党校的创办，将会采取务实的作风，尽量以“由零开始”定立远景。党校将由小到大，以尽可能整合资源、自供自给的作法，竖立本身的风纪。

拿督黄家泉说，既然要把对外宣布的宗旨贯彻，马华中央党校的全体成员就要以身作则。

“我们也要策划创造知识分子深入民间走入群众，以至下乡讲学的局面，一击卷起千层浪，把人文素养与民族文化的使命，真正深入民间。进入民间扎根的不只是人，是由人带去知识的传播。”

他说，回顾历史，这种作法有点王阳明弟子泰州学派的讲学风气，学习泰州门下要有把儒学传布於通街满巷的悲愿与气魄，把文化传承、人格修养、社会意识以至政治觉悟深入民间。

黄家泉说：“我们明白许多人对党校有他们各自的意见，愿意不断听取意见，集思广益。但是，我们自己也有我们考虑的角度。”

他说：马华公会创立党校，面对的具体情况和内外客观条件都是特殊的本国华人状况，马华公会是华人政党，它的内部其实也是华人社会各种正负现象的缩影。因此，它只能走一条自己过去没有经验，别人的经验也只能参考的道路：“我们是国内外取经，集思广义，以对民族的诚意和对下一代前景的忧患意识，摸着石头过河。”

身为马华党校代校长的黄家泉向《号外》透露，其实目前的党校设置方案以及党校操作的理念及马华中央党校应具备怎样的特色，基本上已经定型。

“但是，我们是务实主义者，除了用最低的学术编制指出了方向与机制、交待出我们能做到党校的课程设置要求之外，我们最基本的还是要根据一般群众的根基，到每个地区去开办讲座，让大家知道党校教的是什麽内容？这些内容对他们的个人提升和人生的增值有什麽好处？”

黄家泉说：马华公会党校开放给群众，有它的一个特徵，就是强调实际的提升群众知识水平，也就是确保人人能学习有成。

“马华是华社政治的代表，我们要建立一个让每个人有信心继续努力的党校，而不是有些人中途掉队。更不可能用淘汰体制减少只有四分之一人口的学习兴趣和学习机会，那会对华社不利。”

“我们强调个人的主动，并且可以根据自己的情况去考虑。一个人也许觉得自己应该学习，但又担心自己的水平和能力。那不用紧，我们让他根据最低的条件，自由选择只入学不参加测试。我们深信，只要有学习就是好事，他能听得懂多少就吸收多少，也许他认为自己听到最後还是一知半解，但我们认为其实他也不必妄自菲薄。只要你多懂了一两句过去没有学过没有想过的话，在人生中实践，那也是在人生中受用无穷，总比以前听不进别人说话，不懂得有那麽一回事、没思考过有那麽一回事，进步了；即使是一知多解或者反而有更多疑问，那也要恭喜，因为你开始用脑去思考了，哲学家笛卡儿说：我思故我在。”

他说，如果一个学员要确保自己能有系统掌握一个科目的基本知识。他也可以根据上课的讲义和老师指定的参考书，去作答习题。

“我们的习题都是开卷式的思考题。提供这些习题不是为了要根据你的答案是对或错去打分数和淘汰学员，更不是要用这种方式去比较成绩的高低。我们是要确保他可以答错了又重头再答，一直答到他有把握答对全部问题为止；只要你愿意错了再做，甚至兼做新习题，那张完成课业的证书肯定是满分的，也肯定了他自信自己在相关的科目已不再是一无所知，至少懂得自己所思考过的系列问题。”

黄家泉说：他有必要重申，党校的理想就是要每一个党员以至华社群众，能够应对知识经济的时代和个人的增值，以至从营造个人自我期许和制造互勉的环境熏陶，完成马来西亚华人整体的竞争力；这是建立在人文素养、专业知识及政治认识三方面都能平均提升、与时并进。要三方面兼顾也是考虑到华社的特殊状况，缺其一就不能正确理解华社和确保基本的服务社会能力。

“所以，我们不可能采取淘汰制和提拔少数精英分子为大方向，大方向是要让每个人都能根据自己的具体状况，能学多少就学多少，如果参加习题作业，就要一做再做，每题都答对。”

“要了解这其中的道理：如果一个人完成了一个科目的一百条习题，他就不再是对这个领域无知，他至少变成了懂得一个学科的一百项基本知识的人。理论上，每个人如果如此读完 24 个科目，又去做习题，他就至少懂得 2400 种不同科目的知识；再配合他原来的知识、学术背景、人生经验去思考时，他的境界和过去不同了。假如马华有 1000 个党员上课，就有 1000 个更有素质的人去服务华社和国家，给华社一个更好的马华。假如群众也学习，党校就变成同时给华社每个人共同提升和增值的机会，在使用党校服务华人的学习机会的时候，也推动党员见贤思齐。”

他说，在马来西亚，华人必须团结，马华必须升入群众去理解民间、确保代表华社利益；因此，党校最好不要让群众有党校只是马华一党内部的事这一错觉，要让群众知道党校是对人人有利、马华是属於人民的，发动华社参与。党校是要制造一套机制，使每个人都有机会利用这套机制去提升；不同的只是个人的兴趣、时间、资质在影响学员的进度，但我们自己不要在他们脚下设障碍。孙中山说平等的意义在於“平脚不平头”，党校的创办方案，是要为民族每一分子的自我进步和学习提供“平脚”的基石，让每个人有机会，分别只是快慢和多少。

他说，目前党校已经在探讨几项理念上的特点，以便有效的完成既定的目标：

（一）主张有教无类的全民族提升：古代的国富民强可能强调全民皆兵，现在要强调全民皆有知识，一个也不能少。要不论原来学历去确保任何有心、有兴趣的人士，随时都可以进党校学习，从而达致提升民族素质的目标。

（二）打破精英垄断知识的局面：面对知识社会和全球化，要达致竞争力就必须全民族增值，要让每个人基本上有获取知识、交流知识和思考知识的途径和能力；不能由少数人掌握知识去形成对大多数人，尤其是对弱势者的宰制和诠释，也符合国际知识经济的趋势。

（三）照顾每个人最基本可达致的学习需要：为了完成上述的目标，我们不能把党校制造成要人人花昂贵的金钱和放弃家庭及时间才能取得“与众不同”资格的硬件。相反的，我们要求学问深入民间、知识深入民间。许多应当学习有心学习的公众可能离不开家庭的责任，我们反过来，把上课的地点、老师，送到他们的面前，打破时间距离与经济的限制。

（四）兼顾学问的深度与广度：外国的学者看我国，会把其它地区的经验带来作比较交流的效果，他山之石可以攻玉；来自本土的学者看我国，又有着可以不断的深入研究和调整的方便。结合深度和广度交流合作团队才有机会兼具全球视野和深入国情，照顾我国民间的客观现实。

（五）采用辅助成长而非淘汰制度：要协助全民的人文素养、专业知识及政治认识提升，必须要确保有关的机制，让人有信心学习，不会导致有心参与者被淘汰或掉队，失去自我提升的兴趣。因此，采用开卷思考的习题，使人不断重复至掌握全盘知识直到成功，而不是采用考试淘汰制。

（六）鼓励采用多媒体的跨学科培养人才：党校必须是一个协助每个人延伸学习能力和获取知识的场所，因此必须鼓励学员掌握多种掌握知识的工具和方法，发展他们自己想要深入认识的领域及确保有机会获得引导和技术支持。

（摘自《号外周刊》，2006 年 1 月 9 日）

后记

作为世界版图内中国领土以外的最大华人政党，而且是坚持马来西亚爱国主义以及维护华人传统在马来西亚开花结果的执政成员党，马华公会成立中央党校，在党史和国家历史以至世界华人历史上，有着特殊的意义；带着自强不息的意识与启蒙精神创办的党校，强调了人文素养、专业知识与政治认识三者并重的教学系统，并且向群众开放，也是根据具体的现势考虑民族的未来。党校要如何深入民间肯定也是长期的挑战。除了能提出未来的愿景，重要的是必须要从一开始就拥有诚意也有献身的干部和讲师。

马华公会中央党校开幕原本就是有着关系民族前景和历史使命的意义，这次参加马华公会开幕的十多位各国学者，从专题学术演讲主讲人以至管理交流的学者，都是自己负担了前来参加的路费，说明了他们在长期对马国进行学术研究的过程中，对党校的成立有了正面的理解和支持，也令党校同仁不胜感激。我们编辑这一本中央党校开幕论文集，是要把现场的精神面貌为未来留下剪影。

从党校开幕到这本文集的出版，中间获得不少同志的关心与协助，无形中也是增加了不少同志和总部职员的工作负担，我们在此希望向大家表示我们的感激与敬意。