马来西亚华人史新编

林水檬　何国忠
何启良　赖观福　合编

第三册

（全三册）

马来西亚中华大会堂总会出版



马来西亚华人在辽阔的马来西亚土地上披荆斩棘，努力奋斗，掀起一阵又一阵波澜壮阔的发展浪潮，促使我国一步又一步迈向繁荣的境地，这些都是一首又一首可歌可泣的史诗。

这三册《马来西亚华人史新编》便是总结华人历史经验的记录。第一册各章概述华人当初由中国迁移入马来西亚落户，一直到20世纪90年代之发展事迹。第二册与第三册为华人在我国各领域（如政治、教育、经济、新村、文学、文化思想、乡团组织、报业和宗教等等）的发展专史。

马来西亚华人史新编

全三册

林水檬 何启良
何国忠 赖观福
合编

马来西亚中华大会堂总会出版
1998

UTAR LIBRARY
U000047727

009095

马来西亚华人史新编（第三册）

编者 ：林水檬、何启良、何国忠、赖观福
出版 ：马来西亚中华大会堂总会
Gabungan Pertubuhan Cina Malaysia
The Federation of Chinese Associations Malaysia
1, Jalan Maharajalela
50150 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: 03－2734008
封面设计 ：叶玉佩
打字排版 ：叶玉佩
赞助 ：华总——华龙历史研究基金
承印 ：益新印刷有限公司 (Co. No. 45169－K)
Percetakan Advanco Sdn.Bhd.
23, Jalan Segambut Selatan,
51200 Kuala Lumpur.
Tel: 03－6269211
出版日期 ：1998年2月
印刷量 ：初版1000本
定价 ：RM50.00（全三册）

Kuala Lumpur
Chi
DS
595.3
.C5
.M33
1998
V.3
C.4

A New History of Malaysian Chinese, 3 Volumes (in Chinese)
Edited by Lim Chooi Kwa, Ho Khai Leong, Hou Kok Chung, Lai Kuan Fook
©The Federation of Chinese Associations Malaysia, 1998

All Rights Reserved
Perpustakaan Negara Malaysia Cataloguing－in－Publication Data
Lin, Shuihao (Lim Chooi Kwa), 1942－
He, Qiliang(Ho Khai Leong), 1954－
He, Guozhong(Hou Kok Chung), 1963－
Lai, Guanfu (Lai Kuan Fook)1935－
ISBN: 983－9521－02－0
1. Chinese－Malaysia－History and society
2. Malaysia－Chinese History and society

版权所有 · 翻印必究

目录

第三册

3	第十七章、独立前华人文化思想	/赖观福、黄文斌
45	第十八章、独立后华人文化思想	/何国忠
87	第十九章、独立前华文报刊	/王慷鼎
131	第二十章、独立后华文报刊	/林景汉
199	第二十一章、独立前华文文学	/杨松年
263	第二十二章、独立后华文文学	/陈鹏翔
347	第二十三章、独立前华人乡团组织	/刘崇汉
379	第二十四章、独立后华人乡团组织	/刘崇汉
419	第二十五章、独立前华人宗教	/苏庆华
449	第二十六章、独立后华人宗教	/苏庆华
469	后记	

第三冊

第十七章

独立前华人文化思想

赖观福、黄文斌

前 言

十九世纪末至二十世纪初华人开始大量的移民南洋以谋取更好的生活。据统计，在1928年制定移民限制法前，于1911和1921年间马来亚（新加坡与马来半岛）华人移民已占总人口大约百分三十。① 因此，在马来西亚独立前，华人已经是此地的主要人口之一。在新的环境，华人移民社会一方面延续传统的思想和价值观，另一方面也因为要适应英殖民政府以经济为主的社会结构，许多传统文化和思想观念也受到了冲击而改变。由于早期南来的华人主要活跃于经济活动，而且大部分是属于劳动阶层，因此文化水平并不高，尤其是初期的契约华工。十九世纪中叶后，我们才见到较多的知识分子移民南洋。他们之中有些是前来访友、游历、筹赈抑或坐塾教书。②十九世纪末清廷为了笼络海外华人，也派遣官员到南洋当华侨领事，如左秉隆和黄遵宪等，他们致力的推广传统文化以提高华侨的民族意识和爱国思想。此

外，以海峡华侨林文庆为首的新马儒教复兴运动，也提高了族人对民族文化的认同。清末康有为百日维新的失败也导致一些知识分子流亡南洋。与此同时，孙中山的三民主义革命运动也使不少读书人到南洋鼓吹革命思想。通过这些发生在十九世纪末和廿世纪初的文教活动，我们能比较明显的看到一些文化的活力在华社中激荡。

南来的华侨还是以中国国民自居，因此中国从十九世纪末至廿世纪中叶所发生动荡不安的政局皆引起南洋华人的反应。从1898年康有为的戊戌政变至1911年孙中山的辛亥革命以及从1919年的五四运动、1928年的济南惨案、1931年的九一八事变和1937年的七七芦沟桥事变等的抗日救亡运动，明显的反映出独立前华人对中国政治的关心和支持，充分的表现了侨民心态的爱国思想。

二十世纪中叶，西方殖民政府势力逐渐撤出东南亚，加上新中国的诞生，造成许多海外华人面对国家认同的困扰。马来亚的华人经历日治时代（1942－1945），饱受战争的蹂躏和日军惨无人道的虐害，他们已经开始从经济支援中国抗日转为直接的捍卫马来亚的自由和主权。这是华社侨民意识与本土意识的转型期。1954年中国政府改变侨务政策，呼吁华侨成为居留地公民，使华侨社会开始疏离中国认同本土，1957年英殖民政府撤离马来亚，更加速了华人对马来亚的认同，虽然国家认同对中国出生的移民是痛苦的，但基本上大家已经决意落地生根。独立前夕，华人将要成为当地的公民，他们开始面对如何既可保留民族文化又可与其他友族和睦共处，以及建设一个多元种族和多元文化的新兴国家的问题。

本文尝试通过两部分来讨论独立前的华人文化思想。第一部分探讨早期华人移民的传统文化与思想观念。此部分属于内在和静态的华人思想观念。我们将分析早期的移民持有怎么样的思想和价值观，而生活在一个异域的新环境中，它又产生了一些什么变化。由于“传统文化与思想观念”是一个非常广泛的范围，本文只就独立前华人社群中较为明显的特征和问题：宗教信仰、帮派观念、“士”与“商”阶级和价值观的变迁以及重视教育的思想作探讨。第二部分属于外在和动态的文化现象。我们将探讨独立前的社会思潮与民族定位问题，特别是中国政治的动荡对本地华人思想的影响。这些包括了儒教复兴运动、清廷和戊戌政变以及革命运动的激荡、反日运动以及与友族携手迈向独立建国的问题。

（一）传统文化与思想观念

一、宗教信仰

宗教信仰的内涵主要是探讨人生、生命和生死的问题，而宗教仪式的活动却提供了人们一个精神寄托的家园。由于宗教信仰涉及人类最根本的精神体系问题，因此它是一个民族文化中较重要的环节。中华民族对于宗教信仰的态度并不那么执着，因此华人没有一个共同的宗教信仰。维多·巴素（Victor Purcell）曾形容华人对宗教问题的态度始终被视为是“最信仰自由者”，因为他们无食物忌惮、无阶级制度、外人进庙也无限制。③他也说“大多数的马来亚华人以道德与社会的法典取代为满足，不是西方所明了的什么‘宗教’”。④但这不表示中华文化中缺少宗教

精神的内涵。对大部分的华人而言，若不严格地将自己归为某一宗教的信徒，其宗教信仰一般都糅合儒释道的价值观。

早期新马华人社会的宗教信仰，大致可以说是中国民间宗教行为的展延，基本上属于杂糅了儒释道的小传统信仰。在庙宇和道观的建筑方面完整的模仿中国寺庙的形式。庙中往往供奉佛教的观音菩萨以及民间祭拜的关公或妈祖以及其他道教的神明。众信企求的是风调雨顺、社会祥和、家人平安，并不是后世福报或死后往赴天堂或净土，他们求之菩萨神明的是眼前现世的庇佑。⑤至于佛寺如槟城的极乐寺，那是纯佛教的场所，不过，它所吸引的并不是纯佛教徒，华社中的普罗大众，都一样会前往膜拜。华人社会对宗教的看法大多数人都持有一种综合包容的心态，可以供奉菩萨，可以膜拜民间神明，也可以追随道教的神仙，甚至可以把菩萨神仙一起来供奉。他们认为凡是能为人世间带来庇佑、善的，无论是菩萨或神仙，都可以受到供奉。

华人社会对宗教持有包容的态度和注重现世的精神，基本上可以追溯儒释道义理对中华民族的影响。儒家谈“天人合一”；道家言“自然”、“天地与我并生”；佛家云“心物合一”，他们所强调的都是一个“和谐”的观念。因此，三家思想虽然取向有别，却有着最根本的共同之处。这是华人对宗教信仰持包容态度的依据。至于注重现世的精神，也许是受了儒家思想的影响。儒家虽然也谈超越意义和宗教性的“天道”，但最终还是落实在人间，以“人间性”为终极关怀。⑥

由于多数华人对宗教都采取包容式的认同，因此，除了组织血缘性和地缘性的团体作为凝集点之外，他们也建立寺庙作为社群的集合点，如早期马六甲的青云亭，新加坡的恒山亭和天福宫

都是福建人的宗教场所，也是福建人的地缘性组织。庙宇除了供人作为宗教活动之外，亦是联系华人和处理纠纷的行政活动中心。此外，也关注乡亲们的社会福利事务。⑦ 有些乡团则把神明供奉在会所内，如吉隆坡的广肇会馆，那是会所也是关帝庙。其他的会馆如嘉应会馆会所也在会厅内供奉关帝。吉隆坡的观音庙则属于福建会馆所辖。海南会馆则创立天后宫。此早期各帮属将会馆和庙宇合而为一，我们即可理解离乡背井的海外华人极需群体的关怀和精神的寄托。当然，也有学者认为这些寺庙是为了满足早期华人移民的特殊宗教需要，因为海外移民漂洋越海的目的是为了碰运气发财，故求神保佑显得特别重要。⑧ 对于生死华人持着传统的看法，认为生而为人，死则为灵或是死则为神。因此对于坟场义山之管理极为重视。早期的青云亭或恒山亭或是后来的会馆都兼理坟场和葬礼的事务。华人社会既然认为生而为人死则为灵，尤其对有功于社会者，更是死而为神，在这种观念的驱使下，华人社会也膜拜本地的神祇，如拿督公，同时建寺供奉华人南来拓荒先驱有功于社会者。如槟城海珠屿的大伯公，大伯公原是名张理，一位槟城华人社会出色的社会工作者。因为他们认为拿督公和大伯公的神灵会为他们带来庇佑。对于华人相信有功于社会者将变成神灵的观念，其实是中国传统思想中认为生命价值的三不朽：立功、立德和立言的一种变异。⑨

二、帮派观念

早期移民的华工，除了具有传统的宗教观外，其中以分帮立派的观念较为显著。由于华侨中大多数人来自中国南部采用不同方言的省份，他们天涯漂泊，离乡背井，在海外聚遇，语言相通

当然就很容易产生浓烈的同乡之谊。因此他们在同乡会里彼此守望相助得到一种归属感。这种归属感促使华侨出钱出力建立各自的同乡会。

早期新马劳动力量的需求非常大，因此，工作量无法全由同宗担任，许多工作便扩展由同乡同区的同胞协助，所以地缘性会馆的设立自然比血缘性的多，而方言群认同也就更胜于祖籍认同。⑩地方帮派的观念也随之产生。“方言群认同表现于社会组织上就是组织的排他性或封闭性”，⑪因此各方言群体存有一种隔阂和竞争的现象。在帮权观念下，以省或方言群体为依归的地缘性组织便是各帮的最高机构，如闽帮的福建会馆、客帮的南洋客属总会、潮帮的潮洲八邑会馆、琼帮的琼州会馆等。这些组织是各帮领袖必争之地，因为能当会长者将成为一帮之长。⑫血缘性的宗族团体也是如此。华社中的绅商富贾几乎都能通过宗族或同乡会的领导权，提高本身的地位与声誉。因此，这些组织已是领袖人物向上发展的阶梯。⑬帮派意识形态使帮与帮之间的关系僵化，甚至出现敌对，各帮为了争取和垄断某经济市场，不惜大打出手，造成社会不安。帮派意识形态融进私会党更造成社会冲突和紧张。⑭早期争夺锡矿的海山和义兴派便是一个实例。帮派的竞争固造成许多负面的影响，然而，我们亦看到良性的竞争的一面，各帮积极的创办教育工作，各自捐钱创设新式学校，不同的帮派都有优异的表现。早期各帮筹办的学堂，主要的目的是提高本帮子弟的教育水平以便与其他的帮派竞争。虽然方言教学在一定程度上阻碍了各帮之间的交流，但兴学办校却成为突破帮派观念藩篱的动力之一。早期潮洲帮领袖佘有进便曾参与闽帮人士兴学，⑮而闽帮领袖陈嘉庚领导筹办的南洋华侨中学也有粤帮的支持。⑯

中华总商会可以说是一个比较超越帮派代表全体华人的组织。我们说它“比较超越帮派”是因为它并不属于任何一个帮派的华人商会，但是在帮权观念牢固的年代，它亦无法完全摆脱帮派意识的支配。从分帮选举，董事数目由帮分配，会长由闽广两帮轮流担任，即可看出这一事实。⑰

虽然各帮派隔阂仍然存在。但是当中国受到外辱时，不同的帮派都会以一致的行动不分彼此，提供援助。帮派的藩篱受到最大的冲击是1937年7月7日芦沟桥事变中国宣布全面抗战日本。祖国受到日本的全面侵略，国家陷于生死存亡之秋，华侨不分帮派，同心协力，一致抗日。这一股抗日救亡的思潮大大地削弱帮派的藩篱。帮派观念虽牢固，但一些帮派领袖也设法自我突破，他们不仅要成为本帮的领袖，也努力的将自己晋升为整体华社的领导。例如三十年代的陈嘉庚便是华社抗日的领袖，五十年代的陈六使也是华社创办南洋大学的领导。

廿世纪初至中叶中国政治局势的变迁，直接的影响了新马华社，民族主义的高涨冲淡了华侨社会的帮派观念。此外，年轻一代相互通婚也淡化帮派观念。在本邦出生的一代，到华校念书会讲华语，到英校受教育的，多会讲英语，彼此交往都以自己的方言以外的语言沟通，也是冲淡帮派观念的因素。

三、“士”与“商”的阶级和价值观

中国传统的社会结构是士农工商四大阶层，以“士”为四民之首，农工居中，商居最下层。士在传统的中国高踞社会的顶层。他们可以通过读书考试进入官场，在政治行权当家掌权。反

观在英殖民政府统治的社会则以猎取资源、争取市场、以工商为重。这里没有官僚阶级，也没有类似中国的农村社会。客观的环境不同，社会结构和政体的性质回异，知识分子再也无法扮演国家核心领导的角色。因此，士农工商的传统社会阶级也产生了变化。

海外华人阶级结构的主要特征是它的流动性。而且，财富是决定社会流动性的主要条件，拥有财富的人能爬到阶级层的顶端，反之亦然，失去财富者将沦入社会的最底层。⑱中国传统社会以“天子重英豪，文章教尔曹，万般皆下品，惟有读书高”为社会价值取向标准。但“士”为四民之首的价值观，在英殖民政府的新马社会已经有了重大的改变。一般人以财产的多寡来衡量别人和将人们划分为不同等级以及对拥有较高社会地位的人表示尊重。

在殖民地社会中，谁能聚集资本，作适当的投资与管理，谁便可能聚财致富。富人在华人社会较能成为社会领导，因为他们可以运用财富从事公益活动，从而提高个人的声望，进而获得华社团体的领导权，成为整个华社的领袖。四民之末的商人因此成了社会的领导层。但这并不表示“士”已经失去社会地位和影响力，华社对教育与知识的尊重仍然是存在的，只是商人并没有把社会上的领导权交出来，使华社变回传统中国的绅士统治的社会。⑲早期的社会人们便敬畏那些通晓英语充当政府和人民桥梁的公务员。⑳一些“士”阶层的政府官员和专业人士，因有机会得到优厚的物质生活，可以称得拥有知识，且享有某种程度的财富和社会地位。

商人虽然已经升迁到四民之首的地位，但是对传统“士”通

过科举获得官衔的荣耀却非常向往。因此，清末民初时期还有许多富人向清廷捐钱买官衔。据统计，1877年至1912年间，在新马两地295名拥有清朝官衔的华人中，只有5位是通过科举考试和立下军功而获得官衔者。㉑可见富商捐钱买官衔的普遍。他们对官衔的热衷主要是它能提高个人的声望和权势。这也是传统的光宗耀祖的价值观。捐官可以说是海外华侨先取得财富，再利用财富争取声望和权势的途径。㉒财富不但能改善物质生活，同时也足以提高社会地位和声望。对财富的追求与累积便成了华社重要的价值观。由于华社各方面的发展都需要财物的资助，因此，一般的知识分子比较难晋升成领导层，他们大多充当富人的搭配。尤其是中文源流的知识分子更成了商人的附庸。商界的成功人士，不但是工商界的领袖，也是华人社会的领袖。自然的，经商也就变成华社最重要的活动。

华人在商业活动方面，认为勤俭刻苦聚集资本是美德，以家庭成员同心协力向着共同的商业目标前进，争取优越的业绩。因此一切商业活动以家庭成员为主干，并以信用建立商业关系网络。华人的商业组织重视亲属的互相信任，很少信赖规章行事。所以商业很难扩张。许多人的事业大都局限在领导人能力所及的范围之内，正是因为很少应用组织规章作系统式的管理。虽然也有极少数的机构如华侨银行集团可以聘用家属成员之外的人士作为执行人员，突破了子承父业，父死子继的旧框框。但绝对大多数的华商仍停留在父死子继的圈子，而不问儿子是否有足够的能力继承父业。因此在上一代身故之后，无能的子弟承担不起重任，事业也就跟着丧落。那是战前华人商业中最普遍的现象。不过受了西方文明的新生代已经开始应用西方的企业管理来改善自

己的商业组织。这种思潮逐渐引进华人社会。以往的那种完全依赖个人能力来管理商业的思想逐渐被削弱。

四、重教育的思想

新马华社的社会阶级结构和价值观虽然以“商”为取向，但是普遍上大家还是非常的重视教育。无论是富豪巨贾还是贩夫走卒，都会在能力许可下让自己的孩子多受点教育。这也许是受了中国传统社会几千年科举制的影响，仕途功名与前途利禄连带关系的观念已经根深蒂固。当然，我们也不可否认，第一代移民因缺乏知识尝了不少苦头，造成他们都希望下一代能读书识字的心理因素。

在本邦的华文教育史上，最早的义学有新加坡的崇文阁（1849）和萃英书院（1854），槟城的南华义学（1888）。㉓左秉隆当新加坡领事期间（1881－1891），由于他鼓吹提倡义学之创设，也使各帮的会馆纷纷创办义学。㉔但是，早期的这些义学都是无课程、设施简陋和师资欠佳的。义学创立的目的主要是希望华侨子弟不会因久居异域而忘本。㉕廿世纪初，维新派和革命派在新马华社政治上的角力，促使新式华校的创办。㉖此外，华社也开始打破男尊女卑的传统观念，让女性有机会受现代化教育。有者更目睹中国被外国欺凌，深感教育和科学的重要，兴办男校外也极力支持创办女校。㉗新式教育，学堂一律改为学校，主张男女教育平等。初级小学男女同校。更重要的是1919年五四运动的影响下，普通话（华语）开始取代方言的教学，白话文代替古文的教学，新式教育课程如数学、史地、自然科学、图画、音乐与体育等成为主要教学内容而非传统的“读经”教育。

实际上，本邦的华文教育是中国教育的延伸，清末有兴办新教育的倡议，有识之士认为教育不发达是民族积弱的重大因素。从早期左秉隆的倡议、维新派和革命派的政治角力与五四运动产生平民教育思潮，兴学办校的思想一波又一波接连而至，全面激发了华社兴学的热忱。兴学办校的风气弥漫于华人社会，大家出钱出力为教育事业献身，我国各地的华校便在这种风气下纷纷成立。华社兴学的热忱实可令民族引以为豪，也令世人佩服得五体投地。据统计，1921 年海峡殖民地与马来属邦的华校 只有 252 间，可是发展到 1957 年独立时已有 1347 间。㉘

马来亚的华人普遍上都有毁家兴学的精神，当然与前面所述的重视读书与“经济利益”相关。但华人的传统文化里也具备此重视教育的渊源。自古以来，华人便相信“建国君民，教学为先”的看法。㉙譬如苏洵说：“教化之本，出于学校”㉚；欧阳修认为：“学校，王政之本也。古者致治之兴衰，视其学之兴废”㉛；王安石更加强调“天下不可一日而无政教，故学不可一日而亡于天下”㉜等。中华文化受儒家的影响，对教育事业是肯定和推崇的。儒家主张修身、齐家、治国、平天下。人必须通教育进德修业培养品格和吸收知识。这样便可以有利国家社会的进步。

这种重教育的思想渊源，致使海外华人纵使生活在异邦和面对困难重重，也不遗余力的兴学办校，充分体现自强不息的民族精神。

（二）社会思潮与民族定位

一、儒教复兴运动（1899－1911）：民族文化的认同与自强

在十九世纪末和廿世纪初，南洋有过一段民族文化自强运动的历史，有人称此为“儒教复兴运动”或“儒学运动”。以“儒学运动”名称为研究的学者主要在探讨此运动中宣扬儒家思想的部分而不涉及儒家宗教性的问题，[33]而以“儒教”命名是因为此项运动的动机不是纯粹在宣扬儒家思想，它涉及将儒家变成华人的共同宗教信仰以团结华社的问题。从整个运动的内容分析，我们认为称为“儒教运动”会更贴切，因为整个运动含有借助于儒教以抗衡西方的宗教信仰和文化的目的，此外，建庙祭孔的宗教形式也是此运动的一部分。新马社会的儒教复兴运动不仅被中国爱国主义者，如康有为所言，视为是从西方殖民主义高涨中拯救中国的途径，也是华人传统道德价值的复兴和重新维护本地华社具有“华人性”特征的运动。[34]

十九世纪末儒教运动所以能在新马地区推展，主要是具备了一些客观条件。首先，从十九世纪末至廿世纪初新马社会因拥有大量的华人移民而逐渐华人化。再者，报业的兴起，诸如《叻报》、《星报》、《天南新报》和《日新报》皆以鼓吹“中国人意识”和“关心中国”为取向。因此，康有为在中国所提倡的儒教运动也受到本地传媒的报道和转载，故直接的影响了本地华社。此外，满清政府也委派海外领事关心海外华人事务，宣传对国家

效忠的工作，致使民族主义的崛起。㉟从十九世纪八十年代左秉隆领事开始大力兴学，九十年代初期黄遵宪总领事也致力鼓吹文教。经过这两位清领事的大事经营，九十年代的华人社会对中国传统文化，已经产生回归和向慕之心。当然，以康有为和梁启超为首的维新运动，提倡现代化教育并且号召尊孔崇儒，为民族的政治和文化自强也引起海内外的关注。建孔庙、设学堂的呼吁，在华人社会已经相当流行和引起反响。㊱

从 1899 年 3 月至 8 月间，《天南新报》社论已出现数篇文章呼吁华社通过庆祝孔子的诞辰来尊孔崇儒。是年 9 月引起吉隆坡一批商人开会决定定阴历 8 月 27 日孔子诞辰日为所有华人的节庆，呼吁商家休业在家拜祭孔像及邀请各方言群委派代表举行典庆，公众人士可以到临设在同善医院的孔像处礼拜。㊲颜清湟认为儒教复兴运动所以先在吉隆坡发起而非在商业和知识 中心的新加坡，也许是因为吉隆坡较多广东人，因此响应康有为和梁启超广东追随者尊孔崇儒的号召。㊳然而，在新马整个的儒教复兴运动中，贡献最大的是福建帮领袖林文庆和邱菽园。

林文庆是海峡殖民华裔，他曾因学业优异而获得英皇奖学金负笈英国学医。在留学期间，由于在中国学生面前不谙华语而不被接纳以及不能替讲师翻译一份中文习卷而感到羞耻，他也曾目睹华人遭白人侮辱而义愤填膺。㊴这些经历激起了他身份危机的自觉，因此立志要学好华语和民族传统文化。毕业回新加坡后，他不但学习华文也学讲粤语。经过孜孜不倦的努力，他不仅能用华文写作也对传统中华文化有所把握，尤其是儒家思想。

林文庆可以说是新马儒教运动中的主将。他不仅以华语发表儒家思想的言论，也以英语书写儒家思想的文章，使海峡殖民华

裔或峇峇社群有机会进一步的接触传统文化。他所发表的儒学演讲主要刊登在自创的《日新报》和邱菽园办的《天南新报》，而英文的文章则刊登在代表儒教复兴运动喉舌的《海峡华人杂志》（Straits Chinese Magazine）。除了写文章，他也到处演讲宣传儒教，他甚至到马来亚和荷兰东印度的重要城市宣扬儒教和劝励建庙兴学。[40]此外，他还在筹建孔庙学堂的会议上，以身作则捐献五千元。[41]林文庆对儒教复兴运动尽心尽力，除了与个人的际遇有关外，最重要的是他深感华裔社会逐渐倾向崇洋和西化，造成民族特征的危机。他认为殖民文化已经成为华人社会和宗教的敌人。许多华人子弟在西方殖民文化的影响下背叛他们的父辈和放弃传统习俗与宗教，而且转变成信仰洋人的一切。[42]林文庆的担忧并非无的放矢。一位研究教会与英文教育推动工作的学者曾指出华裔青年在世俗英文教育的洗礼下，不仅生活方式洋化，而且大部分也失去阅读和讲华语的能力。[43]更甚者，由于受英文教育更易赚钱，他们的生活变得非常糜烂和奢侈，大部分的钱都花在吃喝嫖赌吹。[44]因此，林文庆认为世俗的英文教育学校完全缺乏道德教育，它将危害年轻的华裔子弟，是故他呼吁华社应该设立有道德教育的学校，尤其应该教导注重伦理道德的儒家思想，因为它是优秀中华文化的基础。[45]

邱菽园是位诗人。他七岁时才到新加坡，自小便从私塾里受儒家经典教育，并于1894年回中国参加科举考试考获举人。自1895年京试回来新加坡后便在华社中名声显赫，并成为新加坡文坛上的领袖。[46]邱菽园也是儒教复兴运动的重要人物。他的贡献在于编写浅白的儒家思想课本。他曾经编写了《浅字文》让新加坡女子学校的学生学习。后来，他又编纂了《新出千字文》让学

童学习。虽然当时已有周兴嗣的《千字文》但由于字句艰深，而不适合一般学童的水平。他所编纂以上的两本书，基本上都较浅白，内容和字汇都适合本地的需要。《新出千字文》一书的 内容虽非纯粹宣述儒家的圣德，但所讲的还是儒家的修身道理。㊼

以编写简要浅显的课本作为宣传儒家思想的人物，还有居住在吉隆坡的张克诚。他曾在中国广东香山县当过学官。他常在新加坡的《天南新报》发表尊孔崇儒的文章。他极力支持建孔庙设学堂。他曾采择群经，分门别类，把儒家重要的道理编纂成书，名为《孔教撮要篇》。后来又将之改写成白话文以求识字的人明白儒家的要义。㊽

儒教复兴运动在硬体建设方面，计划建一座孔庙，内设学堂和藏书楼。建立孔庙是为了将儒学变成儒教，以取代其他华人信仰，团结华人，与西方基督教抗衡。学堂的用途是讲课，而藏书楼则 收集图书和各地报章，供人阅读。㊾在软体方面，林文庆和邱菽园常在好学会之类的组织发表儒家思想的演讲。他们也利用《天南新报》、《日新报》和《海峡华人杂志》来宣扬儒教。除了编纂课本、利用文学会社和报章杂志，他们也邀请中国的“儒家学者”到南洋协助推行儒教。在访问的学者之中，以吴桐林、邱逢甲、王晓沧和康有为与本地儒教运动最有关系。吴桐林是中国的官员，分别先后于 1896 年和 1901 年到南洋游历和传谕保商。他第一次南游时倡议在本地建“孔子教堂”，开始不受侨领重视。第二次前来时，儒教复兴运动已经积极的展开，他也在传谕保商时传达了两广总督陶模支持和赞助儒教的心意。邱逢甲和王晓沧也同样为传谕保商之 事南来，故结伴而行。他们皆是维新党人，倡导儒家，目的是维新。他们盼望推行尊孔崇儒能团结海外华人，企图通过建庙兴学使华人“维国体、开民智、正人心”

而使中国能够富强。邱、王两人除了在新加坡演讲，也到槟城、巴罗等埠宣扬孔教，鼓励建庙兴学。他们的呼吁得到本地华人热烈的反应，许多文人骚客也作诗为文应和。[50]

康有为于1900年2月2日在邱菽园的资助下抵达新加坡，至8月9日才离开星岛，迁往槟城。他在新加坡期间并不怎么活跃，主要受到三方面的压力：清廷的缉捕和追杀、殖民政府的监视和反对者的舆论。[51]但由于他在新加坡逗留的日子比其他访问学者长，加上他个人的名气显赫，相信会起一些精神 鼓励的作用。况且林文庆和邱菽园与他来往密切，因此私访讨教儒教运动问题也极有可能。[52]

于大约1899年至1911年间的儒教复兴运动可谓是新马社会致力推动民族文化运动的一大盛事。此间有几件较具历史意义的事情。1901年10月9日林文庆和他的同道召集了一项商讨兴建孔庙的会议。与会者有数百名不同方言群的代表，会上林文庆、吴桐林和驻新总领事罗叔龑都是主要的发言者。[53]购地建庙及设堂讲学的计划已获得华民政务司的同意，并呈递给英殖民政府批准。1902年3月间，在代总领事吴寿珍的照应下，儒教复兴运动者组成为数195人的各 方言群代表委员会，策划建庙兴学，筹款运动正计划如火如荼的展开，林文庆 率先捐五千元以示倡导。过后，邱菽园和林志义均各慨捐一万两千元，黄甫田捐五千元，代总领事吴寿珍（吴世奇）捐六千元，杨仕添捐一千元。一时间大家为民族文化事业热心的慷慨解囊，共成善举。[54]1905年9月25日新加坡华人举行庆祝孔诞2456周年大会，参加者约五百人，除了华社贤达外，还有日本领事和欧籍人士。林文庆是会上的主要发言者，他以英、华双语讲解儒家的菁华。从出席的人数

踊跃和场合的隆重，可看出儒教运动当时的影响力。从 1908 年开始，孔诞阴历 8 月 29 日定为华族的大节日，此日，商家休业，学校放假，甚至有人在家拜祭孔像。[55]

从以上种种我们可以深切的感受到儒教复兴运动在新马华社曾引起炽热的盛况。但此轰轰烈烈的民族文化运动，却因保皇与革命党在海外华人社会发生斗争，而开始分化。[56]此外，梁启超在日本发表“保教非崇孔论”，指出不必将儒家变成国教，因为它将束缚人民的思想自由。这也影响了新马儒教复兴运动的士气。再加上，儒教组织的松散也致使建庙兴学的计划，最后胎死腹中或仅存筹款建庙而已。[57]虽然如此，当回顾这段历史时，我们毕竟要问什么原因致使新马华社如此的热衷于儒教运动？此文化运动又对华社产生了一个怎么样的象征和历史意义？毋庸置疑，孔教运动者将儒家思想变成儒教，里头蕴含了宗教运动的意味。宗教的特色和功能是让人们有个精神信仰和社群凝聚力。儒家所以 被选为凝聚华社的桥梁，当然，儒家义理本身具有理性和精彩的一面，但更主要的是它已经在数千年里形成了中国文化与政治的主体，宣扬儒家就有回归民族母体文化的意义。这里显示了海外华侨在离乡背井的复杂环境中精神上极需一种“根”的稳定和民族文化的认同。

二、清廷自保、戊戌政变与辛亥革命的激荡（1882－1911）：政治意识的觉醒与文化教育的启蒙

儒教复兴运动虽然偏向民族的文化运动，但它并非是一个单

纯的文化运动，它是由于政治运动所引申的一项文化运动。马来西亚华人的文化发展无论是 独立前抑或独立后几乎都是受政治影响下的一种反动，而且此现象也似形成了一种运作规律。在十九世纪末至廿世纪交替之际，中国的政局最动荡不安。 清廷担忧政权旁落故力求自保；以康有为和梁启超为首的维新派则主张君主立宪，加强结合儒家教育与现代化教育以图民族自强；另一方面，孙中山的革命派则要进行彻底的政治体制改革，要求废除帝制，主张现代化教育。三股势力的拉锯角力，直接的影响新马华侨社会政治和文化思潮的起伏。其中最明显的是提高了本地政治意识的觉醒[58]和知识文化的水平。

清朝政府的海禁政策可以说是在两次鸦片战争中被洋人 的船坚炮利所击垮。1860 年的北京条约，清廷被迫允许人民自由的出国。 此政策最受英殖民政府欢迎，因为勤奋和廉价的劳工正迎合了 他们的势力伸张东南亚掠夺原料和开拓市场的需求。新马地区活跃的经济活动，使华南移民浪潮在廿世纪初达到高潮。十九世纪末，海外华侨庞大的劳动力和商业势力带给祖国实际的经济利益使清廷不可不加以正视，加上担心维新和革命势力在海外的扩展，清廷所派遣驻南洋的领事更加关心华侨事务。三派政治势力都需要海外华人的支持，因此想尽办法拉拢和影响南洋的华人。他们以推动文化和教育为竞争的手段，三派虽然政治立场和利益不同，但是基本上都认同 文化教育工作是“开启民智”的方法。因此，设文学会社、 开夜校和办报章的风潮大兴，对华侨的文化和知识层面 产生了启蒙的作用。

在百日维新（ 1898）和辛亥革命（ 1911）之前，清廷于 1881 年直接委派左秉隆为第一任官派驻新加坡领事。左秉隆精通

英文，曾随曾纪泽出使英法大臣，充任驻英使馆翻译官多年，因此对西方文化有一定的认识。他的旧学根基也很扎实。除了学识渊博，他的办事能力也很强。这些条件使他在英殖民地充当领事游刃有余。而史实也证明他当领事期间在推动华人文教事业上贡献最大。[59]

左秉隆在南洋任职期间，所面对的是一个民智闭塞的侨民社会，他深切的意识到教育和思想灌输对当地华人的重要。因此，他决定从文化和教育着手改造侨社。他在文教方面所作出的贡献包括[60]：

（1）倡导义塾。在他热心的推动下，一些宗乡会馆和热心人士纷纷地创立义塾，诸如陈氏的毓兰书室、广肇义学、小坡华人公立的英书室、颜永成独资的培兰书室、章苑生独资的养正书室等。加上私塾先生设帐授徒，一时学校林立，弦诵之声，相闻于道。

（2）开办文社。他上任的第二年即成立了“会贤社”，以培育士人，振兴文风。他每月出题课士，亲审征文，并将个人的薪俸捐作奖金。

（3）组织英语雄辩会（Celestial Reasoning Association）。“会贤社”以受华文教育者为对象，而“雄辩会”则以海峡华人为主。他每两周招聚众人在领事馆针对政治、社会与文化等问题公开辩论。此活动对海峡华人与中国感情的维系起了一定的作用。

左秉隆之后，著名诗人和政治家黄遵宪接任。[61]他沿着左秉隆的文教工作，极力培养侨民的爱国意识。唯将“会贤社”改为

"图南社"，有立志在南洋干一番事业的含义。1894年黄遵宪卸职回国，继任的有张弼士和刘毓霖。这些清臣致力的推动文教工作、保护华商和照顾劳动阶层的福利，非常大程度的提高海外华侨的民族意识和对祖国的效忠。基本上，儒教复兴运动具有强烈的民族文化认同多少也受到他们的影响和支持。清廷海外领事所推动的文教工作，争取了有识之士的认同，包括海峡华人的支持，因此它被喻为是"再华化"（Resinicisation）的工作。此举甚至令海峡英殖民政府感到不安，故英殖民政府于1887年设立女皇奖学金选派华社优秀份子前往英国深造，灌输亲英思想，以分化左秉隆等人政策所培养的亲中国的爱国精神。[62]

另一股势力影响南洋华社的是保皇党的维新派。1895年中国甲午战争败北日本后，与日本签订条约赔款。康有为领导各省举人上书，要求清廷政府拒绝赔款条约，并陈战守之方及自强之道，此为有名之"公车上书"。请愿书第四项是要求皇上变法，以成天下之治，力行富强、养民、教民之法。[63]1898年光绪皇帝召见康有为，康力陈变法，革新教育、经济、军事和政治。光绪实有意革新，唯大权仍在慈禧太后手中，后因宫廷新旧派斗争，慈禧太后夺权囚禁光绪。维新派六君子被杀，康、梁逃亡海外。梁启超到日本后，发刊《清议报》，丑诋慈禧。康有为于1899年7月在加拿大组织"保皇会"，颂扬光绪。[64]康、梁等人在海外成立保皇会，以保救光绪，反对慈禧与抵制革命为宗旨，并且宣传君主立宪。他们拉拢海外华人入会，壮大势力，冀能与慈禧对抗。

在新加坡，邱菽园是康有为的支持者，他于1900年初邀请康有为访新，共图保皇大计。后因汉口起义，清朝政府怀疑他与

此案相关而逮捕其居住中国的家族，致使他在《天南新报》宣布与康有为脱离关系。[65]保皇派在新马的势力，主要获得资产阶层的支持。他们通过《南洋总汇新报》宣传维新的思想和活动，此外，维新派的人占据了新马多数的新式学校机构。

革命派较维新派晚来南洋。1901 年革命党人尤列抵达新加坡，创办了中和堂，吸纳下层人士入会推动革命运动。后得 陈楚楠与张永福等中层阶级小商人的支持，于 1903 年创办《图南日报》宣扬革命思想。由于，华人向来畏革命如蛇蝎，故其影响不大，而《图南日报》也因经济问题而于 1905 年停刊。1906 年孙中山访新，寄居晚晴园，召集一批同志组织同盟会，接着也在吉隆坡和槟城等地成立支部。为了争取传媒对群众的影响，革命派于 1907 年 8 月创办了《中兴报》与维新派的《南洋总汇新报》对抗。争论点主要是环绕着两大主题：革命是否可行和君主宪法与国会之设制。[66]在两派思想论战中，维新派显然处下风，因为其君主立宪论完全依赖清政府的支持，而事实证明清廷并不愿意权力下放，还严厉的惩罚主张和请愿设立国会的人。[67]革命派为了宣扬革命思想，大凡有维新派势力的地方，他们都设法渗透。最后，革命派以设立三项文化教育组织逐渐的将维新派的势力吞噬：一、设立公共书报社；二、成立剧团与戏剧表演；三、开办夜校。书报社提供了一个让公众人士有机会接触革命思想书籍的场所。此外，它也常办革命思想的讲演会，使群众与革命领袖有机会交流，导致革命思想更加普及。革命派也意识到书报社只局限在一些识字的阶层，若要更广泛的影响低下阶层，必须通过表演来灌输革命意识。组织剧团和戏剧的巡回表演，不仅带给劳动阶层娱乐，而且戏剧的内容皆具排满反清的民族主义，对革命教

育起了非常重要的影响。开办夜校也是革命派的重要工具。由于维新派已经占据日间学校，革命派只好办夜校以影响一些因年纪太大而没有机会受教育的人士，他们大多数是店员和劳工。因为上夜校的都是成人，使革命派更有利的展开其革命思想运动。事实也证明，他们最后成功地将新马华侨社会的教育和文化领导权从维新派手中争夺过来。[68]

从十九世纪末清朝领事的文教工作，至廿世纪初维新派和革命派的竞争，儒教复兴运动、报章激烈的论战、书报刊物的剧增、书报社如雨后春笋的设立、剧团和戏剧表演文化的蓬勃、日间校与夜校的纷纷成立以及两派领袖亲身到访和发表无数的群众演讲，这些由政治所带动的社会教育思潮为新马华社注入了政治觉醒和文化教育的活力。致使早期到南洋移居的苦力“愚”民，获得了知识和思想的启蒙。

三、新马华人之反日运动：（1937 - 1945）侨民意识与本土意识的转折

新马华社的反日运动与民族主义有密切的关系，因为绝大部分的华侨都是在中国出生的移民。加上左秉隆的文教政策对侨民爱国意识的培养和儒教复兴运动的民族文化认同以及保皇和革命党斗争的政治运动，侨社早已具备非常浓厚的中国政治取向和关怀。对于日本不断地吞蚀中国，华侨当然感到义愤填膺。此外，日本推行南进政策，政府全力的支持日本商人在南洋的发展，以夺取华商在南洋的经济领导权。正如 1939 日本海军国策研究会在一项军事机密文件中建议日本在政治力量还未扩展至东南亚时，应加强经济力量的发展以取代该区的华人。[69]在第一世

界大战期间和之后，日本在新马地区的经济活动迅速的发展，他们在新马设立公司，直接销售日货，并且培养马来人和印度人成为日货零售商，似乎有意减少日货对华商的依赖性。[70]日本大公司在本地设立和直接销售的政策，打击了南洋华商主要经济——仲介商的地位。因此，华商已经深切地感受到日商的威胁，他们极度担忧多年拼搏出来的经济网络将被日本商人掠夺。日人与华商的经济利益冲突已经“成为一种刺激华族反日意识成长的催化剂”[71]。当然，我们也不可忽视新马华侨早已累积不满日本长期以来不断地侵略中国的憎恨心理。从甲午战争（1894）、二十一条约（1915）、济南惨案（1928）、九一八事变（1931）和七七芦沟桥事变（1937）都明显的看出日本侵略中国的野心。这些事件皆引起了新马侨社激烈的反日情绪，尤其是1937年七七芦沟桥事变后，抗日救亡的情绪已经无可制止的沸腾。

反日运动使新马华社的民族意识再度高涨。此时期华社全面的团结一致，抵制日货和筹赈救灾。由于有一个共同的敌人，华社有史以来的打破帮派观念和放弃不同的意识形态，团结一致，以“抗日第一”为前提。1937年七七芦沟桥事变，中日正式宣战。南洋华社在陈嘉庚的领导下，于是年8月7日成立了“马来亚、新加坡华侨筹赈祖国伤兵难民大会委员会”，劝导侨胞捐输资助祖国抗日和救灾。同年也在吉隆坡开会通过以新加坡为“筹赈救灾”的通讯中心。次年10月4日，更成立了“南洋华侨筹赈祖国难民总会”[72]以推动全东南亚华侨援助祖国抗日的活动。反日运动主要表现在经济上抵制日货、发动矿工罢工、支持华侨机工回国服务、断绝与日本人来往和筹赈救灾等。

此时期的抗日救亡运动，不仅反映在经济的抵制，在思想文化方面也蓬勃的发展，但主要环绕在倡导爱国意识与激发反日意识。首先，我们看到马华文艺受到此动荡时代的刺激而呈现欣欣向荣的局面。[73]许多编刊的目标特别强调文学应注重当前的现实，阐发和鼓励抗日救亡，以及维护世界和平的任务。抗日救亡的作品首推小说与戏剧特别显著，此外，人们也以诗歌来表达对中国局势的关心和对侵略者的抗议。有者则运用民间小调的诗歌形式创作，并且配合闽南方言来表达。在文学理论批评方面，更有人提出“南洋抗战文艺”、“华侨救亡文学”等口号。[74]一些文人，如郁达夫、胡愈之等，更自发的组织“星华文化界战时工作团”，支援抗日运动。[75]其次，我们看到华文报刊景象一新，平均每年出版有17种，共有273种之多，可谓“已经有滔滔江水万里流的澎湃气魄”，而且舆论与新闻的重点都与抗日救亡有关。[76]

在社会运动和动员方面，有学生的抗战救亡运动。他们的组织深入街头、家庭、山芭、工厂、工人社团，把大量的家庭妇女、失学儿童、工人都教育和组织起来；[77]又推动卖花筹赈运动，少有150队，多者则达400余队，一日可售达20余万朵。[78]此外，1938年12月亦有武汉合唱团南来筹赈，在新马巡回一年多，共筹得200余万元。[79]但在推动抗战筹赈运动方面，以马共及左翼人士所领导的“马来亚华侨各界抗敌后援会”（简称后援会）较活跃。“后援会”的成员以文化界人士居多，其次是工会领袖、各行业人士和学生。他们的主要活动是推行抵制日货运动和惩治汉奸。[80]然而，他们在通过文化活动来宣传反日情绪方面表现得最为出色。此方面的表现主要包括：[81]

1、利用公开组织展开抗日救亡宣传工作。除了社团集会，

他们也利用街头演剧队与通俗演讲会相结合的方式，深入群众作宣传。

2、利用当地的华文报刊，发表各种体裁的抗日救亡文字。

3、创作大量的抗日救亡剧本，组织和成立许多剧团、演出队，利用游艺会、戏院舞台、街头巷尾演出多幕剧、独幕剧、街头剧、活报剧等抗日救亡话剧。

自七七芦沟桥事变至1939年间，新马话剧社无论是剧本创作还是表演活动都达到前所未有的蓬勃，许多剧本的内容都与民族自强和抗日救亡有关。方修说此时期的戏剧表演艺术是马华文学史上空前绝后的兴盛。[82]一些较有影响力的话剧社有新加坡的业余话剧社和青年乐心社、雪兰莪的新生剧团和加影的前卫剧社、马六甲的晨钟剧团、槟城的今日剧社、怡保的洪钟剧社等。新加坡的业余话剧社曾于1938年发起组织马华巡回剧团演出，他们走遍了马来半岛一百多个大小城镇，用半年的时间，以华语、闽南话、潮州话、客家话和马来语演出了三百多场，七十多个剧目，观众达十万人次，筹得赈款十多万元。[83]这种精神实在令人肃然起敬。

4、组织歌咏队、合唱团，大唱抗日救亡歌曲，用嘹亮的声音激起人民抗日的斗志。

5、通过学校教育发动教师和学生进行抗日的宣传教育。“后援会”的反日运动工作，对马华文艺多少注入了一股新的生命力。

反日运动延续至1942年开始产生了剧变。1941年12月8日，日本从马来亚半岛北部南侵马来亚，并于1942年2月15日

攻陷新加坡。此时期，新马华社不再限于关心日本侵略中国而发起反日运动，而是产生极度强烈的保卫马来亚的武装抗日运动。在日治时期（1942－1945），日军不分男女老幼的残杀、强暴和虐待华人，使新马华社生活在暗无天日里。[84]华人饱受日军惨无人道的蹂躏，许多人都志愿的投入抗日的行列以武力来捍卫马来亚的自由。[85]

日治时期，百业萧条，经济不振，民不聊生。文教活动更是死气沉沉。战前所建立生气蓬勃的华校几乎全部关闭。[86]日本政府规定教育一律日本化，向莘莘学子灌输奴化思想，培养效忠日本的意识。[87]大部分的知识分子都不愿意继续留在日军控制的机构和学校服务。他们转行当小贩、劳工或私下教授华文糊口。一些华人不愿意将孩子送到日本学校受奴化教育，私下聘请家庭老师为孩子补习华文。此举固然危险，但亦说明华人不愿接受侵略者的文化，并且设法保存本身文化的一种自发性的消极反抗。[88]

三年零八月的日治，使新马华社从支援中国的反日运动，至当家自主的抗日以捍卫马来亚的自由和平。这一转折，使他们从侨民意识逐渐转变成本土意识。

四、迈向国家独立之路（1945－1957）：国家认同与落地生根

战后至国家独立期间，华社所面对的困扰主要是国家认同、保留民族文化以及争取民族平等的问题。这些问题明显的表现在华族争取公民权和华文成为官方语言的运动上。

战后1945年9月3日英殖民政府重新掌权。一个月后他们

宣布新政策，以马来亚联邦（Malayan Union）及新加坡直辖殖民地（Crown Colony of Singapore）的二分制取代战前的马来联邦（Federated Malay States）、马来属邦（Unfederated Malay States）及海峡殖民地（Straits Settlements）的三分制。二分制不仅能建立一个统一的政治、社会和经济体系，更重要的能一统九个马来土邦，加强和巩固中央政府的权力和效能，以便获取重要的经济资源。[89]由于马来民族认为马来亚联邦在颁发公民权条例方面太过宽松，而且苏丹的权力也受到剥夺，这将威胁到马来民族的权益。因此，马来民族奋力反对，团结马来民族的组织——巫统（UMNO），由此而催生。英殖民政府在马来民族的反对压力下，以马来亚联合邦（Federation of Malaya）取代马来亚联邦。对于英殖民政府的政策，华人的反应显得比较冷淡。这也许跟马来亚华社有不同意识形态的群体有关系。依王赓武的分类，新马华人大约可归为三类：

一、与中国政治保持直接和间接关系者，他们将自己与中国的命运联系一起。

二、由精明而讲求实际的多数华人组成，鲜少对政治表明自己的态度。

三、一些不能把握自己的特性对马来亚有某种忠诚，属于峇峇、英属海峡殖民地华人和马来亚民族主义者。[90]

对第一和第二群体而言，一般人都抱于观望的态度，他们即希望保留中国国民的国籍，亦不舍得放弃马来亚的财富或生活环境，因此，主张双重国籍。第三群体对马来人的政治权力比较敏感，但是他们毕竟是华社的少数。我们从华人与马来人对待马来亚的民族主义目标和态度的差别，可以看出华人还不真正机敏。

“这反映了他们在中国价值体系中的局限性，正是这个价值体系导致华人估计不准和失误”[91]，华人对本邦政治的冷漠，使英殖民政府的政策逐渐走向“马来人的马来亚”的原则。当然，我们更相信自 1949 年共产新中国的诞生，英殖民政府极担心马来亚会变成中国的一省。[92]因此，政策的拟定皆以笼络马来人为中心而忽视华人摩顶放踵披荆斩棘开发马来亚的贡献。[93]

殖民政府制定的马来亚联合邦，不但将新马分家，更甚者乃对非马来人申请公民权方面的条件更加苛刻。华社除了举行罢工罢市之外，也没有什么帷幄筹码。激进左派的马共于 1948 年决定以武力斗争反抗英殖民势力。英殖民政府是年 6 月 18 日和 24 日宣布“紧急状态”，进行剿共计划。此一行动，对华社造成正负面的影响。英殖民政府对华人效忠马来亚更加质疑，变成其制定的政策必须拉拢马来人来对抗华人的势力。但是他们亦不能完全罔顾华社的心声和利益，因为此举将使华人更加疏远他们的权力中心，因此那些受英文教育在本土出生的海峡华人，咨咨社群，受到他们的垂青。1949 年 2 月 27 日由陈祯禄领导的马华公会（MCA）便获得英殖民政府的支持成立。另一方面，紧急法令的实施，大约 57 万 3 千人从山芭被迁居到 480 个集中营，即所谓的“新村”，其中 86%是华人。[94]许多华人因此在损失原有的经济和家园，在一个设施简陋及管制严密的“新家园”过着痛苦的新生活。此外，我们也看到自紧急法令实施后，许多华人社团、刊物、学校遭到无理的冲击和封闭。1948－1953 年间，英殖民政府拘禁华人达 24,036 人。[95]在这种政治不稳定和剧变下，文教工作显得一片苍凉。

009095

草创时期在马华公会筹划下，新村华人获得了一些照顾。由于马华公会领导人看到本邦行将走向独立之途，于是提出了与本邦其他种族携手争取独立，和争取公民权的主张，把华族带上了为独立而斗争的时代列车。参与了政治发展的主流，消除了政治上的彷徨无适。随后马华争取公民权的主张，更带来了华团热烈的反应。

1956年4月27日，雪兰莪华人行团总会、雪兰莪中华大会堂、霹雳中华大会堂和教总联合全马450个社团在吉隆坡召开“全马华人注册社团代表争取公民权大会”。大会通过四条议决案：1、凡在本邦出生的男女均成为当然公民；2、外地人在本邦居住满五年者，得申请为公民，免受语文考试的限制；3、凡属本邦的公民，其权利与义务一律平等；4、列华巫印文为官方语文。从以上四点议决案，可见华人对马来亚制定新宪法的原则要求主要集中在公民权、民族平等和语文问题上。

在争取公民权运动上，华团领袖和马华公会领袖较能达到共识，也作出了贡献。可是，在争取华文教育和列华文为官方语文方面却步伐不一。由于代表华社政治的马华公会是由受英文教育的海峡华人领导，因此他们并不能深切地体会到华文教育和语文对保留民族文化的重要性，加上他们成为联盟的伙伴，他们在语文和教育的问题上不得不对巫统作出让步。这是马华政治史最令华社诟病之处。有学者对马华公会作出这样的批评：由于马华公会领导人的软弱性和妥协性，既没有在联盟内部理直气壮地捍卫华人社会的权益，又没有充分发动和依靠华社的力量，力争其他民族的谅解与支持。他们习惯于与巫统领导人在幕后进行“绅士

式”的磋商。马华这种工作作风和领导方法，其结果是联盟制定重要国策时，华社权益经常被忽视和损害，而且随着巫统力量的壮大，马华公会在政治上益发处于从属的地位。[96] 这一批评虽简化了马华与巫统谈判的复杂处境。马华最终无法争取华文的官方地位。

国家独立前夕，民族文化和语言问题是三大民族争论不休的课题，大家都针对多元文化是否阻碍“国家的团结统一”以及“政治效忠观念的产生”等问题发表意见。[97] 对马来人而言，他们对开放公民权始终具有两个隐忧：1. 他们强烈的置疑非马来人的效忠，因此放宽公民权申请将是项重大的政治风险。2. 让大量的非马来人获得公民权将导致他们必须放弃迄今所享有的特权。[98]其实，华人对本邦的效忠和认同，自 1950 年后有了显著的迹象。据王慷鼎的研究，一些具有强烈中国意识与侨民意识的辞汇，如国字头的中国称呼：“祖国”、“我国”、“国父”、“国运”等以及侨字头的“侨社”、“华侨”、“侨胞”、“桥校”等形容有关本邦华人的字眼，开始逐渐地在报章减少。起而代之的是，较含中性义的华字头辞汇，如“华人”、“华社”等。这表示中国意识或侨民心态开始弱化，当地意识逐步升华。[99]换言之，自 1950 年始绝大多数的本邦华人已有认同本土和准备落叶归根的意向。1955 年 4 月 22 日中国总理周恩来代表中国与印尼签订双重国籍协议，他呼吁东南亚华人成为当地公民，这更加坚定了华人落地生根的决心。[100]唯华人在争取成为当地的公民时，他们正面对如何既可保留民族文化和权益，又可与其他友族和睦共处，以及建设一个多元种族和多元文化的新兴国家的问题。

结 论

马来西亚独立前华人的文化思想总结起来大概可以看出有以下的特色：一、继承小传统文化多于大传统，思想比较保守而且具有“内向的倾向性”；二、与中国的政治局势息息相关，而且政治因素是文化运动的推动力，并且社会和政治性高于文化性。

独立前华人的文化思想是属于小传统文化，主要是早期华社所表现的文化层面 还是流于生活式的习俗文化，知识性的文化层面还未形成。左秉隆的文教政策和林文庆的儒教运动都尝试往深层文化方面耕耘，但却受诸种社会和政治因素的限制而无法开花结果。早期移民社会乃由劳动阶层构成，因此，我们相信深层文化无法扎根的主要因素是 因为缺少了知识阶层。维多·巴素在其《马来亚华侨史》的著作中留下一段形容早期华侨拓荒者的话，它足 以反映出本邦华社文化为何流于小传统文化的症结：

> 当人们砍伐树木，挖沟渠，开垦荒地，生活仅足以糊口的时候，他们已经没有余暇的功夫，去做更优雅和高超的活动，从事于纪事文体，对句法，反语法和讽刺文章的研究——在会议室上的佻脱，辩论的机智和思想论战，以及从文学跟美术方面寻求刺激；这些情形，亦只有在一个经济长久发展的国家，已经使到人民有余暇的时间去思想和创造，才有实现的可能。[101]

由于移民离乡漂洋是为了寻找更好的生活环境，故他们只能在开发经济方面努力，而文化耕耘方面就无能为力了。这是造成在新马社会能成为富豪巨贾的比比皆是，而文豪哲人则屈指可数的关键因素。

离乡背井在异域，加上生活的劳苦，精神寄托、守望相助和娱乐消遣便成为移民社会生活重要的部分。庙宇与会馆林立，甚至秘密会社的活跃都说明了他们有这方面的需求。但移民社会是由数个方言群所组成的，而且群体之间语言不通，造成大家只与宗亲或同乡来往，遂产生了帮派观念。这也形成庙宇与会馆组织皆带有地缘性的色彩。这就是我们所指独立前华人的文化思想比较保守和具有“内向的倾向性”的原因。所谓“内向的倾向性”是指思想观念比较倾向于内部凝聚、保守、自我及封闭。这种思想倾向，不仅表现在本族帮派与帮派的关系上，也表现在本族与他族的交往上。它造成移民社会比较封闭和排他，是故较难与当地社群融合。

十九世纪末至廿世纪中叶的诸种文化和社会运动基本上都与中国的政治局势息息相关。换言之，我们可以说独立前华社的文化运动（如儒教复兴运动）和社会运动（如兴学办校、反日运动、公民权运动等），皆是政治因素带动下的文化与社会运动。

儒教复兴运动虽然比较倾向于自发性的文化运动，但它多少是受了康有为提倡以儒教抗衡西方殖民思想入侵中国的影响。康有为百日维新失败后南游新马，倡议设学堂办教育，也出自于“保皇”、“强国”的政治动机。孙中山领导的革命派其设书报社、办报章、开夜校等文教工作更明显的具有政治目的。反日运动的筹赈会、救亡剧运等活动更应作如是观。这一切便是我们所

说独立前华人的文化运动，基本上都是政治因素所引申的民族自救与文化图强的运动。因此，独立前华人的文化思想是属于社会与政治性高于文化性的。

1957年马来亚迈向国家独立，早期的移民社会开始变成马来亚华人社会，不再以侨民自居。他们所面对的问题不再是中国政局的反应，而是另一种严峻思潮的冲击：国家认同 与文化延续。华人社群应如何对本邦忠诚，以及如何能延续母族文化， 与此同时又能与其他友族共建一个种族和谐与多元文化的社会已是华社未来的走向。

注释：

① 依据杨建成主编：《英属马来亚华侨》（台北：中华学术院南洋研究所，1986），页3的数字计算。

② 梁元生：《从一份名录看十九世纪后期新加坡华人社会中的“士”阶层》（新加坡：新加坡国立大学中文系学术论文第52种，1987），页22。

③ 维多·巴素著、刘前度译：《马来亚华侨史》（槟城：光华日报有限公司，1950），页82或见 Victor Purcell, *The Chinese in Malaya*, (London, Oxford University Press), 1967. p. 119.

④ 维多·巴素著、张奕善译：《近代马来亚华人》（台北：商务印书馆，1972），页26－27或见 Victor Purcell, *The Chinese in Modern Malaya*, (Singapore: Eastern University Press, 1960), p. 14.

⑤ 这里所指信徒多注重现世而非来世乃指一般华人而言，但对于信仰中国佛教之净土宗的众信，他们注重现世的修行，希望圆寂时能往生西方极乐

净土。目前在新马社会信仰净土宗的华人佛教徒在佛教界相信还是占多数。

⑥ 黄文斌：《孔孟的天道性命思想》（新加坡：新加坡国立大学中文系硕士论文，1996），页 70－74。

⑦ 颜清湟著、栗明鲜等译：《新马华人社会史》（北京：中国华侨出版公司，1991），页 12。

⑧ 同上，页 12。

⑨《左传·襄公二十四年》。

⑩ 麦留芳：《方言群认同－早期星马华人的分类法则》（台北：中央研究院民族学研究所，1985），页 183。

⑪ 同上，页 119。

⑫ 杨进发：《战前星华社会结构与领导层初探》（新加坡：南洋学会，1977），页 4。

⑬ 同上，页 11。

⑭ 同注⑦，页 181－189。

⑮ 林孝胜：《新加坡华社与华商》（新加坡：亚洲研究学会，1995），页 94。

⑯ 见陈嘉庚筹办南洋华侨中学演词，原文载《国民日报》18. 6. 1918－20. 6. 1918。引自杨进发编著：《战前的陈嘉庚言论史料与分析》（新加坡：南洋学会，1980），页 25－28。

⑰ 同注⑫，页 3。

⑱ 同注⑦，页 132－133 或见 Yen Ching－hwang, *Community and Politics: The Chinese in Colonial Singapore and Malaysia*, (Singapore, Times Academic Press, 1995), p. 5.

pore, Times Academic Press, 1995), p. 5.

⑲ 同注②，页 30。

⑳ 同注⑦，页 138 或见 Yen Ching－hwang, op. cit .p.10.

㉑ Yen Ching－hwang, op. cit. p.181 或见 颜清湟：《海外华人史研究》（新加坡：亚洲研究学会，1992），页 8。

㉒ Ibid. , pp. 183－187.

㉓ 王秀南编：《星马教育研究集》（新加坡：南洋大学东南亚研究中心丛书，1971），页 47。转引林水檬、骆静山编：《马来西亚华人史》（吉隆坡：马来西亚留台校友会联合总会，1984），页 283。

㉔颜清湟著、李恩涵译：《星马华人与辛亥革命》（台北：联经出版事业公司，1982），页 182－185；陈育崧：《椰荫馆文存》第 2 卷（新加坡：南洋学会，出版年不详），页 226。

㉕崔贵强《新加坡华人－从开埠到建国》（新加坡：宗乡会馆联合总会，1994），页 153。

㉖ 同注㉓，林水檬、骆静山编一书，页 285；同注㉕，页 160－161。

㉗ 首创槟城中华女校（1908）的胡国廉从甲午战争、义和团之祸及八国联军攻入北京等的历史教训，深知教育的重要性而兴办女校。见黄尧编著：《星马华人志》（香港：明鉴出版社，1967），页 80－81。

㉘ Yung Yuet Hing, " Contributions of The Chinese to Education in The Straits Settlements and The Federated Malay States, 1900－1941", M. A. Thesis, (University of Malaya, Kuala Lumpur, 1967), pp. 72－73 和 Federation of Malaya, *Annual Report on Education*, 1946－1957。转引林水檬、骆静山等编一书，页 308－309。

㉙《礼记·学记》。

㉚ 苏洵：《议法》。

㉛ 欧阳修：《吉州学记》。

㉜ 王安石：《明州慈溪县学记》。

㉝ 颜清湟称十九世纪末新马的儒学运动为“儒教复兴运动”（The Confucian Revival Movement），见 Yen Ching－hwang，“The Confucian Revival Movement in Singapore and Malaya 1899－1911”，*Journal of Southeast Asia Studies*，Vol. 7，Part 1，March 1976。梁元生由于只研究“儒学运动”的发展而不涉及儒家宗教性的讨论，因此称此期之运动为“儒学运动”，见梁元生：《宣尼浮海到南州－儒家思想与早期新加坡华人社会史料汇编》（香港：中文大学出版社，1995），页 17。

㉞ ibid.，pp. 36－37.

㉟ ibid.，pp. 35－36.

㊱ 同注㉝，梁元生一书，页 3。

㊲ 同注㉝，Yen Ching－hwang 一文，页 38。

㊳ 同上。

㊴ 转引注㉝，Yen Ching－hwang 一文，页 52 及李元瑾：〈林文庆的儒家思想〉，《亚洲文化》第 10 期，1987 年 10 月，页 95。资料来源分别见 Khor Eng Hee，“The Public life of Dr. Lim Boon Keng”（Unpublished B. A. Honours thesis，University of Malaya，Singapore，1958），p. 4 及陈育崧：《椰荫馆文存》第 2 卷（新加坡：南洋学会，出版年不详），页 391 或陈育崧：《椰荫馆文存补编》（新加坡：南洋学会，1987），页 103。

㊵ 见李元瑾一文，页 109。原文见《天南新报》1901 年 10 月 11 日，页 2。

㊶ 见李元瑾一文，页 108。原文见《天南新报》1902 年 3 月 10 日，页 2 及 1902 年 3 月 19 日，页 1。

㊷ 转引 Lee Ting Hui "The Historical Development of Confucianism in Singapore, 1819－1948", *Asian Culture*, Vol. 11, June 1988, 页 14. 原文见 Lim Boon Keng, "Our Enemies", *The Straits Chinese Magazine*, (以下简称 SCM), Vol. 1, 1897, pp. 52－53.

㊸ 转引 Lee Ting Hui 一文，页 17。原文见 Bobby E. K. Sng, *Good Time: The Story of the Church in Singapore, 1819－1978*, (Singapore, Graduate Christian Fellowship, 1980), pp. 81－82.

㊹ 同上，Lee Ting Hui 一文，页 17－18。Bobby E. K. Sng. 一书，页 125－126。

㊺ 转引 Lee Ting Hui 一文，页 18。原文见 Lim Boon Keng, "The Education of Children", *SCM*, Vol. 3, 1899, pp. 102－105.

㊻ 同注㉝，Yen Ching－hwang 一文，页 39。

㊼ 同上，梁元生一书，页 5。

㊽ 同上，页 5－7。

㊾ 同上，页 8。

㊿ 同上，页 10－13。

(51) 同上，页 14。原文见李元瑾：〈从中西报章的报道窥探康有为在新加坡的处境〉，《亚洲文化》第 7 期（新加坡：亚洲研究学会，1986 年 4 月），页 3－18。

(52) 同注㉝，Yen Ching－hwang 一文，页 40。

(53) 同注㉝，Yen Ching－hwang 一文，页 44。原文见《天南新报》1901 年 10 月 11 日，页 2。

(54) 同注㉝，Yen Ching－hwang 一文，页 44－45 及梁元生一书，页 10。

(55) 同注㉝，Yen Ching－hwang 一文，页 46。

⑯ 同注㉝，梁元生一书，页 10。

⑰ 同注㉝，Yen Ching－hwang 一文，页 45－46。

⑱ 古鸿廷：《东南亚华侨的认同问题》（台北：联经出版事业公司，1994），页 2－3。

⑲ 有关左秉隆的生平事迹和贡献，可参阅注㉗，页 192－194 及页 204；《椰荫馆文存》第 1 卷，页 121－127。

⑳ 同注㉕，页 173。

㉑ 有关黄遵宪的生平事迹和贡献，可参阅注㉗，页 186－188。

㉒ 柯木林、林孝胜：《新华历史与人物研究》（新加坡：南洋学会，1986），页 119－120。

㉓ 郭廷以：《近代中国史纲》上册（香港：中文大学，1995），页 300。

㉔ 同上，页 305－313。

㉕ 有关康有为与邱菽园的关系，传统的说法皆采用冯自由《革命逸史》一书，认为邱与康关系阋僵乃因保皇派没将邱的捐款汇给唐才汉口起义。其实，邱于 1901 年在《天南新报》宣布与康脱离关系乃因清政府逮捕其中国的家族，邱因担心其家族受累而宣布与康脱离关系，然两人还有密秘书信来信。见张克宏：《亡命天南的岁月——康有为在新马》第七章（新加坡国立大学中文系硕士论文）尚待发表。

㉖ 同注㉔，页 209—229。

㉗ 同上，页 230－231。

㉘ 同上，页 123－162。

㉙ 转引林水檬、骆静山编一书，页 70。

㉚ 转引注㊾，页 152。原文见 Yoji Akashi，“The Nanyang Chinese Anti－Japanese and Boycott Movement 1908－1928：A Study of Nanyang

Chinese Nationalism", *Journal of the South Seas Society*, Vol. 23, Part 1&2, 1968, p. 91.

⑦① 同注⑤⑧，页 166。

⑦② 参阅蔡史君等编：《新马华人抗日史料（1937－1945）》（新加坡：文史出版私人有限公司，1984），页 28－99。

⑦③ 参阅方修：《马华新文学简史》（吉隆坡：马来西亚华校董事联合会总会，1986），页 148－225。

⑦④ 林水檬、骆静山编一书，页 346－351。

⑦⑤ 陈仲达〈星华战时文化界之一角〉，同注⑦②，页 223。

⑦⑥ 王赓鼎：《新加坡华文日报社论研究（1945－1959）》（新加坡国立大学中文系汉学研究中心，1995），页 27－29。

⑦⑦ 麻鹤：〈抗战二年来的马华学生救亡运动〉，同注⑦②，页 101－102。

⑦⑧ 同注⑦②，页 110。

⑦⑨ 同注⑦②，页 112。

⑧⓪ 同注②⑤，页 196。

⑧① 陈立贵：〈马来亚华侨各界"抗敌后援会"初探〉，收入吴伦霓霞等编：《两次世界大战期间在亚洲之海外华人》（香港：中文大学，1989），页 332－333。

⑧② 同注⑦③，页 209。又见〈救亡剧运的全面开展〉，同注⑦②，页 113－118。

⑧③ 朱绪：《新马话剧活动四十五年》（出版地点不详：文学书屋，1985），页 12。转引陈立贵一文，页 333。

⑧④ 见同注⑦②，谢松山：〈昭南放送局冤魂〉，页 472－475；周绪基：〈新加坡军港工人地狱生活回忆录〉，页 482－486；〈日军统治下的新马（二）

——各州实施实况〉，页 417－618。参阅司马春英编绘：《惨痛的回忆－悼念东南亚战争－昭南时代－日军暴行血泪史画集》（新加坡：陈兴庭出版，1994），即可又感受到日军之残酷和华社生活之痛苦。也可参阅注㉕，页 213－215 和 220－221。

㉟ 同注⑫，页 631－719。

㊱ 昭南时代的华校与战前相比只存 6%，人数亦剩 6%。见许云樵〈沦陷时期的新加坡教育〉，同注⑫，页 456－457。

㊲ 吴体仁：〈枷锁统治与奴化教育〉，同注⑫，页 332 或注㉕，页 222。

㊳ 同注⑫，页 85。

㊴ 林水檬、骆静山 编一书，页 94。

㊵ Wang Gungwu, " Chinese Politics in Malaya " , *The China Quaterly*, No. 43, July－Sept. 1970. pp. 4－5 或见王赓武：《东南亚与华人》（北京：中国友谊出版社，1986），页 159－160。

㊶ 同上，王赓武一书，页 160－161。

㊷ 杨建成：《马来西亚华人的困境》（台北：文史哲出版社，1982），页 56。

㊸ 同注③，引言部分，页 1。有关华人对马来亚经济的贡献可参阅陈育崧：〈华人在马来亚的地位〉，收入《马来亚独立大典纪念册》（吉隆坡：独立出版社，1957），页 37－38。

㊹ Ray Nyce, *Chinese New Villages in Malaya : A Community Study*, (Singapore, Malaysia Socialogical Research Institute LTD, 1973) . pp. XXXIX－XLI.

㊺ Victor Purcell, *Malaya : Communist or Free ?* (London, Victor Gollancz LTD, 1954) , p. 146.

⑯ 张应龙：〈战后初期马来亚华人的政治地位（1945－1957）〉，收入暨南大学华侨研究所编：《华侨研究》（广东：高等教育出版社，1988），页90。

⑰ 林水檬、骆静山编一书，页115。

⑱ K. J. Ratnam, *Communalism and The Political Process in Malaya*, (Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1965), p.67.

⑲ 同注⑯，页261－278。

⑳ 有关中国与印尼所签订双重国籍的条约载于《新华月报》第5期，1955，页92—93。转引梁英明：〈战后东南亚华人社会变化及与中国之关系〉，收入潘明智编：《华人社会与宗乡会馆》（新加坡：玲子大众传播中心，1966），页63。

㉑ 同注③，引言部分，页1。

第十八章

独立后华人文化思想

何国忠

前 言

独立后的华 人文化思想是一 个值得我们关注的问题。有关华人文化被批评为粗俗的观点，在知识界中极为普遍。① 一般我们研究文化思想，都是由高而下，但是一向以来，华社在这方面上缺乏头角峥嵘的 代表人物， 研究因此不能从这方面着手。 但我们同时可以指出，独立后马来西亚华人文化发展虽然有其局限，但还是有其主导脉络，其概况和趋势是相当清楚的。

本文共分五个小节，先是分段讨论不同年代的华人文化思想特色， 寻找其贯穿主线，过后进一步检阅在多元文化下华人文化思想的特性和局限。

（一）独立时期和 60 年代的华人文化思想

独立以前的华人不必思考国家认同的问题，在选择当马来西

亚的公民后，当然非得要克服土地认同的问题不可。在这方面，我们看不到华人有任何土地认同的困难。他们很快地以马来西亚公民自居，独立以后，华人更主动地关心公共事务，因为他们知道这些事情和他们自己的前途息息相关。

国家认同不是华人的困扰。比较大的问题是：处在多元文化的国家，华人应如何为自己定位？在急剧变迁的社会里，新的文化挑战接踵而来，华人如何对其主体文化作出调整？

由于族群之间在文化层面上有许多不同点，族群标签从来不曾淡化过。马来西亚的文化发展长期笼罩在政治的阴影下，而政策的贯彻又被族群问题所主导，文化问题就在族群问题不能消弥下带给华人长期的负担和挑战，也使华社起了错综复杂的反应。华人虽然和中国断绝了政治关系，但是国家认同的转向从来不曾使他们忘记自己身为华人的事实，主观上不愿和旧有的母体文化脱节，华教工作者的目标可说代表了文化传承的最高理想。在这些人看来，文化是民族的根本，没有文化，就没有华人，文化传承从独立开始就是许多人日夜操劳的问题。

如果说文化是民族的根本，那教育就是维持这个民族特性的最好方法。因此，保存华文教育就在华教工作的领航之下持续前进。在这方面，最基本的工作当然是争取将华文列为官方语文，保存华教体制的完整。在独立前的一年里，全国1094个单位曾提出同时将华、巫、英列为官方语文，但是这个意图却不能如愿以偿。②

这种对官方语文的争取在和马来人讨价还价的对话中成了牺牲品。在宪法之下，非巫人有必要接受马来民族文化传统的某些组成因素，诸如各州统治者的领导作用，回教作为国家的宗教，

马来人特权的继续，马来语作为1967年后唯一的官方语文等；宪法也规定承认非土著土生公民法，以及更加宽弛公民权的申请条件，以承认后者的合法地位。③ 当时参与其事的敦依斯迈医生事后回忆说："华人承认国语地位及马来人的特权，作为他们取得公民权的交换条件。"④

这样的交换条件固然解决了建国的问题，但是却引发以后无数中华文化发展的困境。宪法虽然规定不阻止其他族群发展自己的语文，但是问题的焦点却不是允许语文继续生存的问题，而是这个条文所显示的负面后果，华文既然不是官方语文，政府就没有义务全面照顾华文的发展。就如东姑所说的："没有人可以要求政府这么做"。⑤ 在拟定政策的过程中，政府能以发展官方语文为由，不必在意其政策是否有直接或间接破坏其他语文的发展。的确如此，建国以后，许多政策循序而生。

在独立以后的岁月里，文化的诉求上可以看到华人社会思想上呈现两种不同的形态。第一种主要是以董教总领导人代表的文化维护者，由于他们对现行的政策有许多不满，因此这些人在巫统看来，所扮演的角色更像是挑战者。⑥ 另外一种则是在政治上代表华社，在政策的拟定过程中有较大的影响力，主要代表是马华公会的领袖，他们采取协商的方式与巫统处理族群权益，在巫统的领袖看来这些人当然较为中庸。两者的思想各有依据，对前者而言，保护完整的华文教育是合情合理，他们看不出为什么华人不能提出这个要求。至于后者，他们是执政党的成员，在他们看来，任何的提案都应以国家的稳定为前提，他们认为各民族的和谐才是最重要的，这是多元种族的社会，任何的方案都决定于"取"于"让"。

但我们也不能说前者完全没有考虑到国情，例如在1955年，董教总为了不破坏独立的计划，就答应过东姑将华文列为官方语文的要求押至选举后才谈。⑦事实上，取与让是马来西亚族群政治的特色，前者未尝不知道这一点。让步是必要的，但是要让到什么程度？切断点在那里，那才是一个考验，并且常让华社陷入难以解决的两难中。

最能说明这种现象的是在1960年《达立报告书》发表以后华人的反应。《达立报告书》一个重点是将华文中学一分为二，国民型或独立中学，⑧华社对于教育的看法因此也起了两个阵营，主张改制的阵营主要以马华公会为主。当时执政党的马华公会不断鼓吹华文学校改制，其主要理由是“改制后学生仍有三分之一的时间学习中文，改制后学校董事部不必担心经费，并可减少家庭负担，改制后学生更有出路。”⑨

但是维护华教的人士也有他们的看法，他们认为这是华人文化被消灭的开端，语文的问题是不应该妥协的，语文是民族的灵魂，文化的传承是不可以如此删删减减的。两者都各有支持者，最终的结果是54间华文中学接受改制，⑩这是取与让精神的另一种变奏。更让维护中华文化的人担心的是此报告书所附的，此后成为华人心头大石的21(2)的条文，因为这个条文使到华小的生命，可以随时断送在任何一位教育部长手中。这个条文如此写道：

> 任何一个时候，只要教育部长认为某一间国民型小学（即华小或淡小）已适当转变为国民小学（即马来学校）时，他可以直接命令有关学校改制为国民学校。

事实上，《达立报告书》对1957年法令的精神所做的分析，已经对华人文化的命运作了安排，这份报告书说：

> 无论如何，一个真正以国家为架构的政策是不可能可以完完全全满足各个文化与语言群体的需求。

除了以上的自我辩护外，《达立报告书》在前言中还补充说这报告书所建议的教育体系“是为了满足这个国家的需要，考虑到文化、社会和政治发展的问题。”这两段话表面上看来当然非常中肯，但却是让华教人士不能做任何辩驳的最好方法。若华教人士坚持己见，当然会被指责为不能充分谅解马来西亚国情，并且可能被冠上沙文主义或极端分子的罪名。⑪

最典型的例子当然是教师公会主席林连玉的遭遇。1961年8月12日，政府采取行动，对付这位声誉最隆的华教领袖，吊销他的教育注册证，并训令他解释其公民权不应被吊销的原因。⑫

尽管华教人士对文化问题紧追不舍，但是华人的反应却背道而驰。在六十年代，许多家长有感于英文的前途较为光明，进入华小学生的人数不断减少，在同一个时候，国民中学越建越多，独立中学的生存受到极大的挑战，独中学生人数从1962年的34410人跌落到1969年18476人。⑬导致一部分的独中因此关闭。以下的论述说明了华人的心理：

> 1960年代可说是英校与华校竞争的时期，华人家长对于教育的观念不再是”读书“、识字、明理而已，他们希望通过教育能使下一代获得有用的知识，最好能成为专业人才。……有些家长把儿女送入英文小学，因为英文是成为专业人才所需要掌握的。有些家长则认为儿女必须懂得华语华

文，因此先送子女入华小，升中学后再修英文，其最终目的与前一类的华人是没有两样的。⑭

华人的心态在这里一览无遗，在形势比人强的情况下，子女的前途当然是家长最为在意的。独中的文凭是不受政府承认的，接受独中教育不只要付更多的学费，也可能会使子女面对就业上的困难。文化的传承在这种情况只好成为第二线的问题，有些家长更是矫枉过正，干脆不让子女接受中文教育，百年来英文比中文更有经济价值的心理影响了许多家长对子女教育的选择。英文至上的观念在六十年代可说操纵了华人的思想形态。

尽管如此，华教人士对将华文争取列入官方语文的计划并不死心。六十年代末期最著名的例子当然是沈慕羽事件。沈慕羽是华人历史上绝无仅有，同一个时候身兼马青副总团长及教总主席的人。沈慕羽当时代表华社，向首相提呈一个备忘录，但马华总会长陈修信却不苟同这样的做法，主要原因是“不能支持华文为官方语文，因为斯举有违宪法第152条，即马来文为国语，也是唯一官方语文。”这个风波越闹越大，在道不同，不能为谋的情况下，陈修信开除了沈慕羽。⑮

马来西亚的华人文化发展，的确是比其他文化发展来得曲折，它除了拥有一般文化在历史的长河中自我变迁以外，还要面对华人和马来人之间的政治纠缠。马来人在1957年占全国（半岛）人口的49.8%，1964年（包括新加坡）是40.6%，1970年是46.4%，⑯这种不是人口上的绝对优势，使马来人担心其地位受到挑战，因此他们通过一些步骤以得到这个国家的支配权，

最简单的方法是通过某种“特权”达到这个目的，“土著的特权”概念就这样衍生，这个前提是没有 人可以否认这土地原本是马来人所拥有的， 他们在这个国家的历史悠久，早已建立自己独特的文化色彩和主权。由此推论，华人当然是外来移民， 因此马来人的“特权”是 取之有道的。马来人让外来民族在这里落叶归根 已是非常慷慨的，因为“ 世界上没有任何的原住民像马来人那样，可以大方地放弃那么多利益。”⑰

这种支配意识一直都是华社争取语文 或文化问题 最大的威协，就 在沈慕羽鼓吹将华文列为官方语文的运动不久，马来社会也成立了一个“国语行动小组”，目的是要确保国语法案获得充分实施。 更激烈的反应来自巫青团，针对沈慕羽等人的要求，他们的回应是如果华人不放弃将华文列为官方语文之一的要求，他们将向政府施压以重新检讨非土著公民权的宪法条款。⑱

在维护中华文化的过程中，华社不断和政府或马来民族主义者起 了观点上的冲突。许多问题在讨价还价下逐一有了方案，在这个讨价还价的过程，华社的防御线不断后移。

1967 年政府宣布只有考获政府教育文凭的学生才可以出国留学，这又燃起了维护中华文化人士内心中的怒火，他们在这个时候提出了建立独立大学， 马华公会以设立 拉曼学院为抗衡，并讥讽创办独立大学的梦想是铁树开花，不可能的事。⑲ 马华和华教团体的冲突使到它的民心大 失。在 1969 年的大选中，马华公会惨败， 联盟所得的议席也大减，反对党获得了突破性的成绩，于是游行庆祝，巫统内部的一些民族主义分子也起而煽火，并同时在 吉隆坡市区举行反示威，就在 5 月 13 日两派人马起冲突，发生流血暴动，这是马来 西亚历史上出名的五一三事件。⑳

（二）70年代的华人文化思想

60年代固然有许多文化传承的问题困扰华社，但和70年代相比，简置不可同日而语，60年代出现许多教育法令让华社操心，但基本问题只是语文是否受到政治上的认可，在其他层面上，政府还是承认多元文化存在的事实，华社要发展自己的文化，并不会受到阻碍。㉑

文化的发展本来不应通过压制的手段来形成，但是五一三种族的流血纠纷发生以后，文化分歧被看作是族群暴乱的一个原因，寻求文化的融合在执政者看来是刻不容缓的。1969年7月，新成立的国家团结局主席丹斯里加沙里表示要重新检讨许多政策，他认为马来西亚必须要有自己的思想形态，以防止类似五一三惨案再次发生。㉒

在这种成见的影响下，国家文化大会在在1971年8月16日至20日在马来亚大学召开，大会讨论了60篇论文，内容包括文学、音乐、舞蹈、绘画、设计。戏剧、技艺、建筑等，讨论的内容专注集中在马来文化，在参与者大约一千名中，只有几位是非马来人，作为大会的点缀。

70年代最大的一件事当然是这个大会所议决三项国家文化概念，因为这三个概念以后就成为国家文化政策。这三个概念是：

1. 马来西亚的国家文化必须以本地区原住民的文化为核心。

2. 其他适合及恰当的文化原素可被接受为国家文化的原素，但是必须符合第一及第三项的概念才会被考虑。
3. 回教为塑造国家文化的重要原素。㉓

国家文化概念固然有许多含糊的地方，但整个立场却一目了然：国家文化，就是以马来群岛原住民及回教文化为主流。这个政策的重点是以 单元消除多元。马来精英显然认为，如果其他族群可以向马来文化认同，就不会有族群纠纷，这和以后马来人常提及的一种语文，一种文化，一种民族是一脉相承的。

这个文化大会举行以后，新的文化政策应运而生，文 化青年体育部开始朝三个方向前进：一是对本土文化的研究，二是提高艺术表演，三是成立一个文化发展机构。政府同时成立许多区域性的文 化组织，推动文化活动。㉔ 可想而知，所谓推动文化，建立本地色彩的样板，都是针对马来文化而言。

这三项原则并未有正式的官方记录，在 1974 年 1 月 10 日，当时的文化、青年及体育部长 亚里亚末在国会会议解释国家文化问题时指出，国家文化是以国内原有人民 的文化为基础，其他民族 之传统文化被接纳的元素，将成为国家文化的一部分。㉕ 这个解释，并没有提到“回教为塑造国家文化的重要元素”，显示三项原则并没有完全贯彻，直到 1976 年 2 月 14 日当时的首相胡申翁在一个 演词中提及 三项文化原则，并强调“有价值”的“外来文化”可被引进国家文化。㉖ 自此以后，文化政策的三项原则，便被官方经常引述。

华人文化不能 直接纳入国家文化 当然影响重大，宪法虽然规定华人可以自由发展自己的文化，但是华人文化如果不是国家

文化的一部分，政府就没有义务去发展它。华人的艺术、文学、音乐、哲学等人文学科的范畴，就只得靠自己努力。更加严重的是，政府不只不支持发展华人文化，它还推前一步，不允许华人发展自己的文化。

在文化政策产生以后，警察及其他和演艺有关的部门特别挑剔文化表演，特别是警方，由于他们掌握文化表演准证大权，常常刁难申请者。㉗ 另外，许多不合理的条文开始让华社应接不暇，其中最引人注目的是不允许华人在公众场合表演舞狮。70年代林林总总的文化条文还包括工艺大学要毕业生以马来传统服装及宋谷参加毕业典礼；教育部发出文告要学校的表演活动穿插传统马来舞蹈，传统马来乐器演奏；政府规定许多限制书写中文的条规，包括限制招牌上中文字及学生车上之中文字面积，不准在支票上使用中文。㉘ 马来人几乎是用国家文化里的第二项，即“其他适合及恰当的文化元素可被接受为国家文化的元素”作为他们排斥华人文化的工具。华人文化在他们看来都不是适合或恰当的元素。不必说华人文化无法争取在官方场合出现，连自我娱乐也常常出现问题。和独立以前华社要求将华语作为官方语的情况相比，可以看出华人已是走到瓶颈阶段。

在70年代，我们看不到华社对这个大计谋有积极的反应。华社面对这类挑战，回应的方式不是从大处着手。而是非常被动地以头痛医头，脚痛医脚的方式处理此事。例如某项文化活动受到干扰，华社才大声抗议。

但是政策的变迁却使华人文化在70年代有一个始料不及的发展。在70年代当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。㉙ 与其将这

种现象说成是华文教育的复兴，不如将它解释成是对马来文化的反弹。从 文化的角度而言，华人有崇洋的倾向，这当然和西方国家支配了 20 世纪的世界有关，许多华人自愿投入西方文化。但是面对马来文化时，情况却差别很大，在文化发展的历史上，华人始终以自己有五千年的文化为豪；在经济的表现上，华人一向也比马来人佳，马来人在英国统治时期，生活落后，在英国政府采取分而治之的方式下，华人 被安排在城市从事工商业，马来人则被集中在乡村耕种；在教育上，华人的表现一向都比马来人强。㉚ 这种背景，使华人始终不愿意 被强制接受马来文化的洗礼。最好的例子可以从华人的语文沟通习惯找到，虽然作为教学媒介语的英文已经被马来文所取代，但在有受非中文教育的华人出现的场合，华人彼此之间还是以英语或是华人方言而不是 以马来语交谈。

（三）80 年代的华人文化思想

在华人看来，文化发展的过程应是平滑的、自然的， 不应出现突然的中断和方向的改变的现象。推动文化的突然改变， 必会引起相当一部人们的心理失衡，进而引起社会的不和谐，甚至动荡，从而不 利于新的文化价值的顺利发展。 所谓“自然”，也就不是钦定的，不是自封的，不是少数专家设计的，不是可以强加于人的，不是可以马上实现的。

在 70 年代华人的文化发展屡屡遇到问题，限制华人文化 的发展引起华社不安和不满，文化生存不易的危机普遍存在许多人的心中。

在 1981 年当国家文化政策“实行”10 年以后，政府曾对国家文化进行检讨，华人也受邀针对这个政策发表意见，华人在这个问题上开始有 较系统性的反应。民间开始积极讨论这个问题，华社举办了 几个研讨会，并且结集出版有关 的讨论文字。

最有代表性的当然是由全国 13 州的华人大会堂、中华公会、中华商会等州级性华人最高领导机构及董教总所组成的十五华团在 1983 年所草拟的国家文化备忘录。这份 备忘录，对国家文化提出了以下的原则：

1. 我们的国家文化，其基本特征是：多元的文化形式，共同的价值观与本地色彩。
2. 我国各 族文化的优秀因素是国家文化的基础。
3. 科学、民主、法治精神与爱国主义思想，是建立共同文化价值观的指导思想。
4. 国家文化应 基于民族平等的原则。通过民主协商来建设，在建设的过程中，应重视文化发展的自然规律，而不应有人为干预。
5. 建设国家文化的过程，也就是各族文化的相互交流，去芜存菁，并吸收 外来文化的优秀因素，建立 共同价值观的过程。
6. 政府应一视同 仁，平等对待，同样扶助各民族文化，并大 力促进它 们的交流。㉛

可想而知华人是争取平等作为切入点。虽然政府曾发表声明说无意同化华人，但是华人始终不能高枕无忧，因为不利华人文化发展的条文仍然极多，例如政府仍然不肯删除教育法令第 21(2)

条文，另外也有许多人对回教是塑造国家文化的重要元素感到不安。80年代阻止华人文化发展的事件比比皆是：1980年当教育部宣布全国华小实行3M制时，就列明在这个制度下华小除了华文及数学外，其他科目都以马来文为媒介语；㉜ 1982年9月内政部发函通知由是年10月1日起，除了农历新年外，停止发出准证于所有申请表演舞狮的个人或团体；㉝ 1984年吉隆坡教育部命令华小在集会及其他活动上必须用马来文；㉞ 1987马大中文系选修科风波。㉟ 上述事件都让华人心里感到不舒服。

在80年代，华人的文化危机感发展到前所未有的高潮，华人的文化活动此起彼落，华社弥漫着各种各样的种族活动，文化展览会不时出现，如寻根系列展览会，春联、传统中国绘画、书法展览等，许多传统技艺或民俗活动都被重新挖掘，中国棋艺、民族舞蹈、武术、灯迷，地方戏剧、华乐、民歌、诗歌朗颂的比赛或表演时常可见。即使一些传统佳节，也被规模化地大肆庆祝。如新年、端午节、中秋节、中元节等。基本上它是华人文化被排除在国家文化的反弹，也可以看作是华人执行他们心目中国家文化方式。

从1984年以来，15华团就以“文化工作委员会”推动各州华团领导机构轮流每年举办“全国华人文化节”，以作为对华人文化大会的纪念与实践其目标，并加强华团间的联系。从1984年开始华人文化节先后在雪兰莪、槟城、柔佛、马六甲、森美兰、丁加奴、彭亨、吉打、沙巴的大会堂举办。文化节是华团的大事，促使这种结合形成的外在因素是国家文化政策的刺激，为了加强它的力量，文化节工委会还成立了华团文化节咨询辅导委员会，纲罗文化界的生力军以协助文化表演的工作。㊱

从文化节的节目，也可以看到华社对文化发 展的无奈和无力的心理。 这种文化危机感可以从以下的描述中看出：

> 当雷霆万钧的节令鼓声惊天动地，如万马奔腾般滚滚扑来，在现场见证的万千同胞，都被带进祖 先悠远的历史岁月里。
>
> 五百盏灯笼从山脚 蜿蜒亮 山上岭，遍山的男女老 幼，手秉烛光，眼含泪光，以一遍 又一遍的歌声，赞颂这祖哲先贤在这片土地上落地生根、刻苦耐劳地将我们这一代带来及带大的恩情；为我们建 国、建家的丰功伟绩，歌声，也唱出我 们决心为子子孙孙肩担薪火相传的使命和自我燃烧的壮烈情怀。㊲

所谓“眼含泪光”，所谓“薪火相传 的使命 和自我燃烧的壮烈情怀”不 只是这个文化节独有的现象，在 80 年代所举办林林总总的文化节目中都带有类似的情绪。这种激动高昂的活动很自然地使参与者 进入历史的情绪里， 里头的讯息是从社群关系所衍生的危机感里展开， 并由这个危机感构成一个共有的传统及血脉。华人的共同的命运意识在这样的场合 发挥得淋漓尽致。

（四）华人文化定位

对于华巫关系，马哈迪曾从政治的角度作过这样的分析：

除开回教党并不伪装成非种族性外，其他的政党，包括联盟成员党，都宣称为非种族性政党。虽然它们强烈的声称，所有的政党都是不搞种族政治。事实上，政党的结构越少种族性，它们种族性的意图就更加强烈，所不同的只是处理种族问题的方法。其中一方认为应公开地接受不同种族的事实，然后寻求方法，减少歧见，努力朝向公平的社会。另一方则拒绝承认种族分歧的事实，主张在公民之间立即给予公平地位，他们所追求的政治，分析之下，显示了更为浓厚的种族主义。㊳

独立以后，马来西亚一直离不开族群色彩浓烈的氛围。即使是那些只讲阶级，不讲族群，思想左倾的人士，最后也发觉族群观念不能由阶级观念取代，甚至连他们自己也摆脱不了族群意识的困扰，在应否取消“马来人特权”的字眼上，观点无法一致。㊴

一、族群对立中的认同意识

1957年的宪法只为马来人定义，并没有提及非马人的。华人对自己的族群、文化认同，持着一个怎样的态度？有没有一个大家认同的文化核心？

如果我们问一个马来西亚华裔知识分子，这个文化核心是什么？答案可能是很困难的，是神农黄帝吗？是孔孟之学吗？是老庄之道吗？是关羽岳飞吗？是唐诗宋词吗？是舞龙舞狮吗？是毛笔和筷子吗？或者这个问题不重要？

要说明这个问题，最好的方法当然是 从华人的教育背景 着手。华人的教育背景 可分五类：

1. 华文 教育：小学、中学受华文教育。
2. 华文、英 文教育：小学受华文教育，中学受英文教育。
3. 英文教育：小学、中学都接受英文教育。
4. 华文、马来文教育：小学 接受华文教育，中学接受马来文教育。
5. 马来文教育：小学、中学都接受马来文教育。㊵

为了方便说明，我们姑且将以上第 1、2、4 类称为“华校生”，将 第 3、5 类称为“非华校生”。从 1970 年开始，英文小学一年级 所有学科一律改用国语为媒介语，到了 1975 年，英小实际上已改制为国民小学， 所有年级都以国语教学。 英文中学的媒介语也 在 1976 年至 1980 年中逐步进行，到了 1980 年开始已没有所谓的英校了。㊶ 因此 所谓 纯粹受英文教育者在 1970 开始就逐步式微。 当英小变成马来学校后，学生大量减少，但大部分接受马来文教育者仍然喜欢用英语彼此沟通， 因此他们时常自称是“英校生”，虽然名不正言不顺，但这种称呼法至今并未被“马来校生”取代。“非华校生”虽然不能算是占了华人社会中的主流，㊷ 但是在马来西亚政治洪流中却扮演了重要的角色， 从 1961 年至 1974 年担任马华公会总长的陈修信及 1985 年至今担任此要职的林良实可以说是最好的例子。

大部分“非华校生”不能以华语 对话，但他们 一般都能以方言沟通。“非华校生”和“华校生”之间在思想上有些不同，“华校生”通过对中文书物的阅读，对中华文化有更深一层的掌

握，但是这群人之中，又以小学、中学都接受华文学校教育者对中华文化的掌握最深，这是不辩自明的。“非华校生”由于完全没有华文基础，没有这个条件，对中华文化的掌握自然大为逊色，但有一点却显而易见，他们的族群意识和“华校生”一样强烈。华人对自我认识的问题极为单纯。华人只要自认是华人，他就是华人了。大部分的华人都知道自己的籍贯，这种认同由人的历史情感层面所支配，受人类最原始、最初生的感情所影响，是既定的。这种与生俱来的文化，构成一种情结，配合日常生活中传统家庭伦理、亲族根源而衍生成一种独有的民族意识。㊸

这种独有的意识在和马来文化的对比之下显得更为突出。从文化上的发展来说，马来文化和华人文化上有许多相对立的地方。回教是马来人的共同宗教信仰，大部分的华人是以宗教来划分马来人和华人的区别。在一般华人观点，回教和中华文化是格格不入的。例如，回教教义规定信徒不准吃猪肉，而猪肉却是华人的重要食物。对皈依回教的华人，华人方言有所谓“进番”的形容，“进番”即是换籍为马来人了。华人极为担心会受到同化。

要说明这种担心同化或对同化意图产生强烈抗拒心理莫过于在1978年所发生的工艺大学毕业典礼服装事件。在当年的毕业典礼中，校方突然发出指示 要以马来服装与宋谷取代贯常的方帽子礼服，华族学生立刻抗议，这种不满导致了该届毕业典礼延迟了几个月才举行，大学最终一意执行他们的改革，但大部分学生则坚持他们最初的决定，虽然面对大学当局扣押他们文凭的威胁，但他们绝对不参加这个有违他们尊严的仪式。㊹

宪法上所规定的马来人的特权使族群标签变无所遁避，在大

部分的官方表格中，几乎都列明族群栏让申请者填写，日常生活中的种种遭遇使华人知道要放弃自己的族群意识绝对是一件不容易，也是不可能的事。

由于受中华文化的影响较为薄弱，少了传统文化的负担，“非华校生”对中华文化的传承当然没那么在意，特别是1967年以前英文和马来文同是官方语文的时刻，这些人对“权益受损”的感觉当然更不会像“华校生”那么强烈。因此从马来人的角度来看，这些人显然比较中庸，更加注意种族的和谐，当时这些“非华校生”的观点如何？我们试以60年代掌舵马华公会的陈修信作为一个例子。

陈修信经常被人批评没有好好替华人争取权益，把华人出卖了。这些话固然充满情绪化，但是到目前为止华社对他的评价不高却也是事实。一位报刊总编辑曾对他作出极为传神的勾勒：“他并不是不知道华人的各种问题，只是不能心领神会，他以为华教在取得某种限度的利益之后，就已经算解决了，预期大家心满意足，击壤而歌，没料到大家会擂起七星鼓。”㊺诚然，陈修信固然关心华人权益，也重视种族和谐，但是对华人来说，那是另一个问题，重要的是在和马来人谈判的时候，他本人希望赢取多少？华人的各种意愿是否能够如愿以偿？从这个角度来看，华人就觉得陈修信让人失望的地方太多了，他所领导的马华在几届大选中一直都不得华社民心。

70年代以后，由于国家文化政策以及新经济政策的推行，特别是新经济政策，更让华人处处觉得不公平。新经济政策的其中一个重点是纠正种族之间财富拥有权的不平衡，政府要在20年的时间里使土著至少获得全国资本拥有权的30%。为了消除马

来人的贫穷率，政府实施教育固打制度，即本地大学招生是根据种族人口比例，不是以成绩的高低，公平录取学生。[46] 族群权益和族群标签 两者混合在一起，“华校生”和“非华校生”都感觉不平 等的条例无处不在，大家是处在同一艘船上。华人的意识在这种情况变得更为强烈，两者的思想接头的地方就是种族政治。

维护民族权益的路充满了曲折。华社清楚知道，华社面对的不只是一些别有机心的政客，更让他们防不胜防的是涉及政府决策的官僚群。新经济政策 为马来人训练了无数的官僚群，加强了他们的支配能力，加重行政偏差的事件。马来精英分子的崛起使到华族面对更大的挑战。在新经济政策的引发之下，国家的机关和诸多权力决策的功能上，都反映了马来色彩的独占和领导。华人虽占国家人口的三分之一，但在政治的势力却无法反映其人口的比例。马华公会虽然是执政党之一，但整体而言却是马来政党巫统的附庸。在行政权上，更可以看到华人远离权力中心甚远。政府部门的高官几乎都是由马来人担任，官僚群的兴起对马来西亚华人文化发展的影响极大。官僚群的影响是无孔不入的，他们直接涉及政府的决策程序，官僚群可说是马来精英的延伸，在某种程度上更是马来政治精英的代理。许多不利华社的文化条文就是在他们的策划下推展。华人的苦闷自然更不易加以排除了。

在这种情况下，强调华人团结的呼声就因势而起。华人政治的 一 个困境就是团结的问题，这几乎是华社的共识，但团结是什么，则是值得注意的。华人社会存有两种团结，一种是华人政党 下的团结，另一种是华人 社团下的团 结。 声称代表华人的马华公会当然 希望华人可以团结在他们的名下，但独立以来的大选成绩显示，华人对马华公会的态度相当保留。 所谓华团， 则包

括了：

一、以血缘性或地缘性结合一起的传统华人组织；

二、以商业连成一线的华人团体；

三、以教育为奋斗目标的董总、教总。

三种类形当中在马来西亚思想文化上扮演最重要的角色当然是董教总了。号召全部华团和执政党大团结的例子极多，从六十年代有马华、董总、教总“三大机构”的成立；1972年则有超越党派的“华团领袖大聚会”的开展，到了1987年，又有天后宫大集会，这些所谓的团结除了因观点不同最后不欢而散以外，有时还要面对族群的压力。我们试以1987年天后宫大集会为例。

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15华团一起在天后宫开会以商讨对策，这种团结在华社是10年难得一见的。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”。㊼

这个事件以后，华社又沉静下来了。“团结”的最大茅头本来是对准马来民族的支配主义，但最后却又因这种意识的回弹使到“团结”无从继续。在种族问题复杂的环境下，华社领导人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，却出现投鼠忌器的苦恼。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。

二、文化传承过程中的忧患意识

马来西亚的华人面对的问题毕竟不像东南亚其他国家如印尼、泰国、缅甸、越南等国那样，在人口的比例上遥遥不及当地土著，三分之一的人口比例始终是华人保存文化的有利条件。对于华人而言，各民族要融洽地生活在一起，彼此之间取得谅解及在文化上的融合是必要的。但是融合却不是同化，融合应是自然的，不应该存有任何的压迫性。华人不甘心在压力之下放弃自己民族的文化发展，反弹效果就在这种情况下出现。许多知识分子内心中对中华文化的发展都存有一种危机感和忧患意识，这种心理使到华人对自己的文化更加珍惜。这种预防被同化的心理在许多教育工作者的行为显现无遗。许多教育工作者为了华文教育鞠躬尽瘁，林连玉为了华文教育最终被褫夺了公民权；沈慕羽、陆庭谕等到今日还是为了教育工作废寝忘食也是很好的例子。这些华教工作者在华人社会中的地位极高，特别是已经逝世的林连玉更被冠以“族魂”。[48]

林连玉在1985年12月去世，这位生前受华教人士敬佩的斗士在死后成了用以诠释华教或文化斗争的最好材料。从1986年开始，每逢林连玉的忌日，华教团体总会举行公祭，其仪式包括到林连玉墓前献花致敬、举办华教研讨会及颁发林连玉精神奖等。其中意图不外是希望以林连玉作为出发点，为后来者创造一个在行为、价值、精神典范。其中一首歌是这样唱的：

我们的优秀文化决不能让人家摧残。
如今每个华人抬起头来挺起了胸。[49]

一个被国家遂夺公民权的人成为民族的精神感召，可见华人在争取文化的过程中与以马来人为主的国家意识的冲突和矛盾了。

华教老斗士对中华文化亦步亦趋，他们高喊“华教事业仍未完成，同志尚须努力”的口号。他们很多是从中国大陆南迁，在大陆受过纯正的中文教育，传统国学根基较为深厚，但是这些人早就看出这片土地是他们最终落叶归根的地方，林连玉不只一次要鼓励华人要关心本地事务，并且要华人将马来西亚当作自己的第一故乡。[50] 他们也了解到多元文化的必要性，唯一令他们耿耿于怀的是为什么不利华人文化发展的政策一而再，再而三的降临？

这些人对华文教育执着的心理不足为奇。按常理来说，由于新一代的马来西亚华人的和中国关系已产生巨大的变化，他们对文化传统的眷恋理应淡薄，但是恰恰相反，新一代对中华文化的关心绝对不会比他们的父辈们逊色，他们处理的方法可能有异，但他们从来不曾对中华文化抱着一种事不关己的态度。以大专院校的学生来说，马大、理大华文学会的文化活动层出不穷，其凝聚力是其他学会望尘莫及的。国内其他大学虽然不允许华文学会存在，但大学生却能在所及的范围内主办与中华文化有关的活动、出版刊物，不眠不休，这已经不是新鲜的事，同样的情况在一些国民中学的华文学会也一样轻易可以看到。更具体的现象是马大中文系在七十年代末出现激增，[51] 文化使命感在大专学府可说是代表了这一代青年的忧患意识。[52]

这种文化情结不只在大专院校一隅出现，马来西亚许多华人青年团体，每一年举办的文化活动也一样让人目不暇给，而且，

对文化传承的执着也不只局限于受高深教育的一群，普通老百姓对文化活动的支持也同样让人吃惊。华小虽是官办，但是政府给华小的津贴微不足道，[53] 独中更是需要华人的资助，为了使华小及独中发展得更好，民间出钱出力，每一年为华教筹款的普通老百姓不计其数，连娱乐圈子也加入了这个行列，每年都有数十次的“十大歌星巡回义演”。这种“义卖”、“义演”的场合在华社司空见惯。的确，在中国、香港、台湾以外，马来西亚的华文教育可以说是办得最为成功。[54] 在大部分马来西亚的华人看来，华人文化的路子每一步都是充满岖崎和辛酸的，因此普通老百姓在感情层面上才特别支持它、珍惜它、维护它。

但是有了危机感并不表示华社找到思想的出路，为了突破华社的困境，华社在独立以后不断摸索，读书人更不时回到传统中国知识分子的格局，如强调使命感、鼓励他人关心国事、知识分子或华团是否应该参政等等都是80年代报章中惯见的文字。[55] 华团领袖也曾经试验过不同的路子，尝试不同的策略，所谓“三结合”，所谓“两党制”，都是思想找不到出路的有力说明。董教总从支持执政党，后来又支持反对党，再后来选择不直接涉入政党，转了几个圈，苦恼地发觉仍在原地踏步。[56]

三、从舞狮到思想文化的建设

70年代到80年代初期，舞狮表演的申请常受到执法者的干扰。警方常常不批准华人舞狮的表演，在这种情况下，舞狮一下子变得珍贵起来。在1979年，当时的内政部长表明舞狮没有本地的色彩，除非将它改成舞虎，要不然是不可能被接纳为国家文化。[57] 舞狮是本地华人在佳节偶尔借以助兴的节目。华人表演舞

狮受到刁难，当然大为不满。阻碍力愈大，反弹力越强，华社为了这样的事情和马来政客针锋相对，耗费了无数的精力。针对舞狮现象，担任董总主席期间的胡万铎在一次受访时有这样一段话：

> 舞狮本来已开始在本国‘衰退’。但当时的内政长丹斯里加沙里却批评舞狮不合国情，认为应改为舞虎，这名话引起华社哗然，并引为民族的耻辱，激发起抗拒及自我振作之心。[58]

舞狮显然是所谓民族耻辱下的"异种"，是一个来得莫名奇妙的文化议题，它的出现显示了族群政治及华人文化发展的盲点，华人领袖和马来政客为了此事针锋相对，风波不息。这件事情后来演变成近乎是华族文化存亡的象征符号，文化发展的情绪化在此一目了然。

的确如此，如果我们进一步分析华社对所谓高层次文化的态度，更有助于让我们了解华人剪不断，理还乱的思想困境背后的一些原因。华人社会在 1983 年向政府提呈的《国家文化备忘录》中说明了华人所要发展的文化包括文学、文学、艺术、宗教，[59] 以后就不断有人提出"去芜存菁"的概念，所谓"去芜"，即将一些判定为迷信、落后、浪费和不健康的文化元素一律去掉，所谓"存菁"，是保留那些有价值，有精神及高尚的文化。[60]

但文化本身是一个非常复杂的混合体，其形成是由多重的因素构成，不是人为地想"去芜 存菁"后一切就能发挥效果，甚至当中引出的一些问题也不容易回答，例如舞狮是不是"存

菁”，恐怕就众说纷纭。华社将文化问题二分法。这种口号的提出是在一种急迫的心理下提出，希望留了“菁华”，去其“糟粕”后，华人就能强大起来。

事实上华社对自己的 思想文化从未曾获得有系统、有意义的清理。最明显的例子是华社虽然认为儒家是华人的主导思想，[61]但在华社向政府提呈的所谓有代表性、集华社精英而草拟的《文化备忘 录》中，却只字未提儒家思想，可见 这份 所谓历史性 文件[62] 对文化取舍 的迷茫。如果我们看 80 年代的文化热，文化的重点 显然是文化表演，文化节项目如舞狮、二十四节鼓令、以及茶艺、花灯等等，都是以展示为主， 只是让人知道“表演文化”的形式。华人显然以为有文化节目，就可以交流，就可让其他族群了解华人文化，事实上它所能解决 华人精神文化的问题，远比它所不能解决的为多。[63]

华社在文化的传承方面基本上出现了不同心态。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 要如何传承文化，要如何推陈出新，如何在过往的经验中得到体悟？华社却无言以对。

拉曼学院不愿意办中文系的例子最能说明这样的现象。拉曼学院是由马华公会创办，但是这个学院却没有设立中文系，此事曾经引起一些华教斗士的批评，但马华公会担心拉曼学院设立中文系会引起马来人的不满，进而影响政府对拉曼学院的拨款。马华公会的立场极为清楚，这所学院主要的目标是为了使那些在固打制度下无法完成大专课程的华族学生多一个机会接受高等教育，马华公会要的是华人教育，不是华文教 育。[64] 事实上，马

华公会的意见可能也代表了许多华人的观点：华人要争取的是接受高深教育的机会，将来有更好的前途才是最为重要的。

拉曼学院要不要办中文系不只是牵涉到华族 进入高等学院的问题，它显然也为华文教育的实用问题提出一个挑战。整体而言，华人虽然关心华文教育，可是对于大部分的华人来说，他们对中文程度的要求只是一般基本的书写和会话，让自己觉得像华人就行了。马华公会党领袖不为拉曼学院申办中文系没有引起太多的责难，最重要的原因是设立中文系并不是“大势所趋”。

“大势所趋”是什么呢？当然是开办以实用为主的工商科系。撇开创办中文系不说，拉曼学院的办学方式 说明了华社在文化建设上完全没有头绪。这个当时取代独大的学府在文化建设上几乎没有任何表现，到今天为止， 这个学院仍然没有人文科系，即使马华公会要的是华人教育，但华人教育如果缺乏人文教育，又如何称得上完整呢？可想而知华人为什么长期处在苦脑， 不断在原地踏步的原因了，这种现象也说明了华社 在面对重重问题的当儿，仍然无法意会到人文发展的重要性。这个结果就是“当今马华文化尚 未建立一个自家的价值身体系统和整体结构，更尚未有一个与传统相对的现代文化的价值系统。”[65]

到目前为止，马来西亚没有一间像样的民众中文图书馆，人文杂志时有时无，事实上华社领导人不是完全没有朝这个方面努力， 但由于不能真正心领神会文化建设的本质，这方面的工作看 来举步维艰，我们可以拿华人文化协会和华社资料研究中心的发展作为一个例子。

华人文化协会成立于 1977 年， 由于它是马华公会五大计划之一，因此成立不久， 即 先后在槟城、马六甲。柔佛、森美

兰、彭亨 等设立分会。[66] 由于它是政党所办，因此华社对它并没有积极的反应，但是平心而论，它在成立最初的几年里，政治色彩并不浓厚，可看出创办 人的文化理想。其中之一 特色是吸引了不少学术人员的参与，办了不少研讨会，并且出版一些文集。它所出版的《文道》，是华社那个时候唯一 富有思想性的杂志，80 年代初期 文化问题讨论的最为激烈的时候，文化协会和《文道》可以说扮演了一定的角色，提供一个发表意见的空间。执政党当然较有经济条件来支持文化机构，如果这方面的工作做得好，继而可以朝向更深更广的研究工作，甚至建立一个研究机构，那未尝不是一件好事。但是到了 80 年代中期以后，文化协会突然往下坡走，变成一个没有方向的组织，其出版的《文道》素质下降，更有出现脱期的现象，最终停刊。代表华人的马华公会无法好好经营一个文化组织，暴露了华社领导人无法认清思想文化的重要性。

最让华社关注的当然是华社资料研究中心。华社资料研究中心于 1985 年由华社 15 华团委托雪兰莪中华大会堂成立，其成立背景大体如下：

> 为了屡行 1983 年 3 月 27 日，在槟州华人大会堂举行的华人文化大会所通过的议决案，贯澈大会的精神，及保证大会所燃点的文化火 炬不会熄灭，全国 15 华团领导机构，决定于国家 备忘录工作委员会完成任务予以解散之后，继以成立全国华 团文化工作委员会，负起下列任务，并设立华社资料研究中心为重点工作：
>
> 1. 收集、整理、翻译、分析及保存文化资料。
> 2. 根据需要，对华人文化 各领域诸课题，厘订研究计划，

物色专人在研究工作，提出具体行动计划及建议。

3. 促进各族文化交流。[67]

华社希望这个机构的研究成果能对华社新路的开展，提出一些有理论根据的参考方向，并成为华人的思想泉源与知识宝库。[68] 华社资料研究中心成立初期华团领导人似乎野心勃勃，各界人士的支持和声援也令人鼓舞，最大的内在原因是华人那几年在文化、政治领域有极强的挫折感，华社资料研究中心的成立带着一个崇高的使命，华社希望它能为华社的难题找出解决的方法。这样的出发点 显然是情绪多于对学术的认识，并且注定了它将来的坎坷。如果我们注意它最初几年的表现，就知道它事实上是占不上多少“研究”色彩的。董事部胡乱用人，管事及外行充当内行的人太多，事实上这是华团组织惯有的毛病，只不过华资在同样的经营手法下所受到的伤害更大。华社资料研究中心发展最大阻力是缺乏完善的全盘大计及管理研究机构的手法，在这种情况下，华资在最初几年的收集“资料”及“研究” 实质，令人不满意的地方当然很多。更大问题是华社资料研究中心一年的费用不少，遭如此多人“破坏”以后当然 使人觉得它是过重的包袱，在 90 年代初期出现没有团体愿意接管这个单位的危机，可说事出有因。组织不周全及随意委任研究员的习惯使这个组织建立不起它 在华社的研究权威形象。这个组织目前虽已拥有独立自主的法定地位，但是其维生的方式，仍和从前大同小异，都得靠华社捐款，因此仍摆不开太多外行人 有权发言的局面，以至依然断断续续 会出现让人啼笑皆非的现象。这几年来华社资料研究中心的发展虽然有了改善，比起从前类似为政治服务的工具，算是小小的突破，但情况仍不稳建，如何管理这种机构，如何建立健全的制度仍然是它须 要突破的困局。[69]

从这里可以看出文化向下扎根的困难，文化机构生存的困难也同时告诉我们专业知识人缺乏生存的空间。华社虽然重视教育，但是大学毕业后继续从事学术研究的可说少之又少，特别是人文学科更是少人问津，出路问题显然是重要的决定因素，华人要在大学觅职并不容易，在现有的马来西亚八所大学里，没有一位华人担任校长（Vice - Chancellor）或副校长之职，各大专的华族讲师在比例上的稀少也是众所周知的。研究人少了立身之处，可以推想华社要以传统中华文化为主体，包容其他，在思想层次上找到一个足以安身立命的“马华文化”，走出现有的思想焦虑是多么困难的事。[70] 的确如此，华社从80年代开始虽然举办了一些倾向高层次的文化活动，但大部分活动都得靠商家的支持，商家为文化事业出钱设奖，作出贡献，当然令人佩服，但这些活动有时却因此成为商家的附庸品，知识人往往退居成配角，文化活动因而“俗化”许多，有时更出现商人垄断文化的现象。[71]

结语

华人的心理一般相当矛盾，他们一方面要追求自己的权益，但在另一方面又希望政局稳定，不要因为小事而破坏种族间“和谐的气氛”。从华社的角度而言，在文化、教育的课题上固然有许多令人不满意的地方，但是整体而言，局面还不算太坏，华人社会不满许多政策，但在无力扭转的情况下，已宿命式地接受这个事实。

许多华人潜意识中认为只有在承认马来人特权的制度的情况下才是维持国家和平的方法。华社对于这样的边缘地位，早已经

习惯。[72] 华社一般上倾向于维持现况，特别是在90年代族群关系突然转向一片和祥局势后更是明显。当首相马哈地医生宣布要在2020年走向先进国的宏愿后，国家的焦点立刻集中在经济领域。马来西亚从1988年以来的经济成长率维持在8%之间，各族都在经济蓬勃发展的过程中尝到了甜头，文化对峙的声音于是被经济发展的声音取代。90年代是建国以来各族最少怨言的时刻。大家显然了解到国家的稳定对各民族都有利益，族群或其他文化敏感问题都以协商或低调的方式处理，而政府显然也以较为开明的态度对待种族和文化问题，马来领袖在1990年代初期即不断在演词中穿插一些简单的华语，或者出现向华人社会说“我们都是一家人”的言谈，显示了国家首脑意识到多元文化的事实并尝试将这种多元特征化为有力的资源。从他们的言论来看，新一代的马来领袖不只想成为马来人的领袖，也想真正成为其他族群认可和敬重的首脑。华人对这种倾向当然大为赞许。

配合目前较为开明的政策，华人尝试将一部分华人文化推向马来社会，并且希望这种文化的融合能够加强马来人对华人是“马来西亚”人的认同。最近几年的华人文化节典型地表达了这一种心态。以往的华人文化大表演只是华人自我活动，但从1993年开始的文化节，都广邀他族参加，而他族也配合目前开放的气候，接受邀请。主办单位在华文报章宣传的是华人文化节，给官方的通知则直陈是马来西亚文化节，这在华人看来只是小节，最重要的是这“表演文化”可以和马来表演文化同台演出，华人一些领导人认为马来领袖既然不拒以开幕人或闭幕人出现，就表示了政府在某种程度下承认了华人文化是国家文化，这种举动和华人常喊“吾爱吾乡，吾爱吾土”，“这里是我们的国家”等口号的心理是一样的，都是希望马来人能彻底地承认华人或华

人文化是这个国家的一分子。

承认华人或华人文化是这个国家的一分子对华人来说有非常重大的精神意义。独立以后，华人对中国时事开始疏远，对大部分在这里土生土长的一群，中国时政更是他们毫无兴趣，也觉得是不相关的范围。不管在理性或是感性层面上，马来西亚是他们归属感最强，或者更贴切地说，在历史、社会等情况的变迁下，这已是他们唯一的“家”。离开这个“家”以后，他们的感情将无所寄托。

问题是华人虽然为公民，却没办法彻底当名符其实的“主人”，唯一令华人欣慰的，相比于其他多元族群的国家，华人仍然觉得自己是幸运的。他们仍然能够在经济领域作相当程度的发挥，在文化上维持相当程度的草根性传承。独立 30 多年的经验使华人毫无困难地接受并且适应这样的游戏规则。事实上大家也知道族群问题是永远也解决不了的问题。马来西亚华人似乎没有走出传统中国盼望“好君主”出现的格局，许多人只能在内心中盼望未来的 马来领导人是开明的，继续采取目前开放的政策，维持目前的政治秩序。

注释：

① 例如郑良树就曾说过："就目前情形而论，大马华人的文化基础还是相当脆弱，所流行的华人文化实际上只是中华文化粗俗、古旧的一面；哲学、文学、宗教及艺术等等，莫不如此。"见郑良树：〈华人文化与马来西亚华人〉，《新社学术论文化集》（第二辑）（新加坡：新加坡新社，1979），页123。另外，何启良也曾置疑"马来西亚华人政治是否有'思想'可言？"见何启良：〈马来西亚华人政治分析的几个问题〉，收入《政治官员与官僚参与》（吉隆坡：十方出版社，1995），页157。

② 柯嘉逊：《马来西亚华教奋斗史》，（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1991），页84－85。

③ 陈剑虹：《战后大马华人的政治发展》，收入林水檬、骆静山编：《马来西亚华人史》，（吉隆坡：留台联总，1984），页117。

④ *The Straits Times*, August 6, 1965.

⑤ Tungku Abdul Rahman: *The National Language* (Kuala Lumpur: Federal Department of Information, 1967), p.4.

⑥ 这是Tan Liok Ee的提法，见Tan Liok Ee, "Dongjiaozong and the Challenge to Cultural Hegemony 1951－1987," *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, edited by Joel S. Kahn & Francis Loh Kok Wah, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), pp.181－201.

⑦ 林连玉：《风雨十八年》（上册）（吉隆坡：林连玉基金委员会，1988），页109－115。

⑧ *Federation of Malaya: Report of the Education Review Committee*, 1960. 华社称它为《达立报告书》。

⑨ 黎整理：〈华文中学改制的回顾〉，教总教育研究中心编：《华文中学改

制专辑》（吉隆坡：教总，1986），页 3－25。

⑩ 陈绿漪：〈大马半岛华文教育的发展〉，林水檬、骆静山编：《马来西亚华人史》（吉隆坡：留台联总，1984），页 300。

⑪ 即使一些学术论文也有将这些人作类似的归类，见 Cynthia Enrol, "Multi－ethnic Politics: the Case of Malaysia"（Ph. D. Dissertation, University of California（Berkeley），1967），p. 324 及 Gordon Means, *Malaysian Politics*（London: Hodder & Stoughton, 1976），p. 217.

⑫ 1961 年林连玉因为反对《达立报告书》及支援朱运兴在安顺国会议席选举而被政府以不效忠、颠覆及极端种族主义的罪名予以褫夺公民权，这案子的官司打了 3 年之久（1961 年至 1964 年 10 月），历经高等法庭、上诉庭、枢密院及调查庭四个回合。其中联邦公民登记局的文件写道："自 1957 年，在行动与谈话上你都对马来亚联邦政府不效忠及不满，你曾做过：（1）以有计划的方式激动对最高元首及联邦政府的不满而故意歪曲与颠倒政府的教育政策，及（2）含有极端种族性质的情绪性诉求，以促成民族间的恶感与敌意而可能造成骚乱。"教总秘书处编：《林连玉公民权案》（吉隆坡：林连玉基金委员会，1989），页 11－12。

⑬ Chai Hon Chan, *Education & Nation－Building in Plural Society: The West Malaysian Experience*（Canberra: Australian National University, 1977），p. 94.

⑭ 王品棠、徐柳常：〈马来西亚华文教育的回顾和前瞻〉，林水檬编：《文教事业论集》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1985），页 30。

⑮ 有关此事件，参阅谢诗坚：《马来西亚华人政治思潮演变》（出版社不详，1984），页 131－132。

⑯ 根据祝家华的整理，见祝家华：《解构政治神话：大马两线政治的评析（1985－1992）》（吉隆坡：华社资料研究中心，1994），页 69。

⑰ 这是独立前东姑阿都拉曼所说的话，引自 B. N. Cham: "The 'Racial Bargain' in West Malaysia."，*Development and Underdevelopment in Southeast Asia*, edited by Gordon P. Means, (Ottawa: Canadian Society for Asian Studies, 1977), p. 206.

⑱ *The Straits Times*. September 13, 1965.

⑲ 教总 33 周年纪念特刊编委会：《教总 33 年》（吉隆坡：教总，1987），页 482－493。

⑳ 有关五一三事件的评论和报告极多，其中政府的看法见 *National Operation Council: The May 13 Tragedy: A Report*（Kuala Lumpur: National Operations Council, 1969）.

㉑ 例如东姑针对文化问题有这样的看法："本邦文化是融会中国文化、印度文化一炉。因此其人民外表虽然不同，但个性却没有多大差别。本邦人民以这种文化背景，结果促成大家处之泰然，自由自在。"《南洋商报》，1963 年 4 月 10 日。这种"自由自在"，显示以东姑为首的政府根本无意阻止其他文化自力更生。

㉒ Tan Sri Ghazalie Shafie 在电视和电台上的演词，见，*New Straits Times*. July 16, 1969。

㉓ *Asas Kebudayaan Kebangsaan*（Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, 1973），p. 7；有关国家文化大会的报导和评论，分别见 1971 年 8 月 18 日，*New Straits Times*，及 Kua Kia Soong (ed.), *National Culture and Democracy*（Kuala Lumpur: Kersani Penerbit, 1985), pp. 2－3.

㉔ Ismail Zain: "Cultural Planning and General Development in Malaysia" *Siri Kebudayaan Kebangsaan* 17.1 (Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, 1977).

㉕《南洋商报》，1974 年 1 月 11 日。

㉖《南洋商报》，1976年2月14日。

㉗ 有关这方面的讨论，见 Tan Sooi Beng, "Counterpoints in the Performing Arts of Malaysia", *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, edited by Joel S. Kahn & Francis Loh Kok Wah (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), pp. 285 - 286.

㉘ 有关中华文化发展的种种限制，见陈祖排编：《国家文化的理念》，（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1987）；谭亚木、周福泰编：《根——文化研讨会论文集》（吉隆坡马来西亚华人文化协会，1981）；华社资料研究中心编著：《马来西亚种族两极化之根源》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1987）。

㉙ 参阅陈绿漪：〈大马半岛华文教育的发展〉，林水檬、骆静山编：《马来西亚华人史》（吉隆坡：留台联总，1984），页300 - 301。

㉚ 有关这方面的讨论，可参阅 Richard Basham, "National Racial Policies and University Education in Malaysia", *Culture, Ethnicity and Identity*, edited by William McCready (New York: Academic Press, 1983), pp. 60 - 61.

㉛ 见全国15华团领导机构：《国家文化备忘录特辑》（吉隆坡：十五华团领导机构，1983），页40。

㉜ 见柯嘉逊：《马来西亚华教奋斗史》（吉隆坡：华社资料研究中心，1991），页157。

㉝《南洋商报》，1982年10月12日。

㉞ 见柯嘉逊：《马来西亚华教奋斗史》（吉隆坡：华社资料研究中心，1991），页16。

㉟ 1987年马大管理层规定副修中文、英文、及淡米尔文的学生只能选修以马来文为媒介语的科目。这个问题震惊了华社，见〈中文系系史〉，《1995/96年度马大中文系学生毕业纪念特刊》（吉隆坡：马大中文系

1995 / 96 年度毕业生，1996），页 13。

㊱ 王兴文整理：〈简介全国华团文化谘询委员会成立的历史背景〉，全国华团文化谘询委员会编：《精英文化义演纪念专集》（吉隆坡：全国华团文化谘询委员会，1991），页 8－9。

㊲ 全国华团文化谘询委员会编：《精英文化义演专辑》（吉隆坡：全国华人文化谘询委员会，1991），页 88。

㊳ Mahathir Mohamad, *The Malay Dilemma* (Kuala Lumpur: Federal Publications, 1981), p. 174.

㊴ 有关这方面的讨论，见 Muhammad Ikmal Said, "Ethnic Perspectives of the Left in Malaysia", *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, edited by Joel S. Kahn & Francis Loh Kok Wah (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), p. 274.

㊵ 有关这方面的分类和分析，可参较 Tan Chee Beng, "Nation－Building and Being Chinese in a Southeast Asian State", *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War 2*, edited by Jennifer Cushman and Wang Gungwu (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988), pp. 146－155.

㊶ 王品棠、徐柳常：〈马来西亚华文教育的回顾和前瞻〉，林水檬编：《文教事业论集》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1985），页 30。

㊷ 懂得中文的人 在华社总人口中一直可说是主导社群。独立以前，由于英文小学学生人数受到当局控制，华校人数一直都超过英校人数， 1956 年教总 呈给李特宪制的报告书就说明 90%的华人只懂中文，不懂英文或马来 文 60 年代， 英校门户开放，英小人数上升，虽然英小学生中并非全部是华人，但华人 一般占大多数， 而华小的人数也有显著下降，因此在这个时刻可以肯定 进入英小的学生比进入华小为多。1957 年， 1960 年，1963 年，1966 年，1969 年英 小和华小的学生人数 分别如下：

年份	英小	华小
1957	231.227	391.667
1960	309.501	421.700
1963	426.100	386.653
1966	552.190	378.658
1969	663.823	378.679

但也只有60年代一段时期进入英校的学生较华校为多。从1971年开始，华小人数就激增，这时已有正式的官方数字可以直接对比，1971年至1978年华小及前英小的华籍学生数字如下：

年份	华小人数	前英小人数	华籍学生总数
1971	409,980	113,843	525,286
1972	431,018	103,675	536,358
1973	445,496	95,219	542,468
1974	458,788	84,273	544,115
1975	472,980	75,346	550,064
1976	478,849	70,065	550,545
1977	484,198	66,854	552,831
1978	486,710	64,916	553,787

上述资料充分显示自独立以来懂得华文的人在全部华人人口里所占的比例远比不懂中文的人来得多。以上所引资料分别见教总33周年纪念特刊编委会：《教总33年》（吉隆坡教总，1987），页381；王品棠、徐柳常：〈马来西亚华文教育的回顾和前瞻〉，林水檬编：《文教事业论集》（吉隆坡雪兰莪中华大会堂，1985），页29－30及Kementerian Pelajaran Malaysia, *Laporan Jawatankuasa Kabinet Mengkaji Pelaksanaan Dasar Pelajaran* (Kuala Lumpur, 1979), Jadual 5A.

㊸ 有关华人“历史”的认同的论述，参阅王赓武：〈论东南亚华人认同之研究〉，《思与言》，第30卷，第2期，（台北，1992年6月），页146－147。

㊹ 有关工艺大学毕业典礼服装事件的讨论，见 Raymond Lee, "Symbols of Separatism: Ethnicity and Status Politics in Comtemporary Malaysia", *Ethnicity and Ethnic Relations in Malaysia*, edited by Raymond Lee, (Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 1986), p. 36.

㊺ 张木钦：《民族先锋之歌》（吉隆坡：南洋商报，1984），页64。

㊻ 有关土著种种优先权政策的讨论，见 Gordon P. Means, "Ethnic Preference Policies in Malaysia", *Ethnic Preference and Public Policy in Developing States*, edited by Neil Nevitte and Charles H. Kennedy (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1986), pp. 95－118. 有关华人在这方面的不满，见柯嘉逊：《马来西亚种族两极化之根源》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1987）。

㊼ 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, SA dan Keselamatan Negara* (Pulau Pinang: Aliran Kesedaran Malaysia, 1988).

㊽ 丘光耀：《族魂：林连玉》（漫画）（怡保：霹雳华校校友联合会，1988）。

㊾〈三轮车夫词曲〉，霹雳华校董联会秘书处编：《民族教育斗士：林连玉的一生》（吡叻：霹雳华校董联会，1986），页45－46。有关这方面的讨论，还可参阅林开忠：〈从国家理论的立场论马来西亚华文教育中传统中华文化之创造〉，（台北：清华大学研究所硕士论文，1992），页108－115。

㊿ 林连玉：《华文教育呼吁录》（吉隆坡：林连玉基金委员会，1986），序。

(51) 钟玉莲：〈马大中文系三十年来的回顾和前瞻〉，《汉学研讨会论文集》（吉隆坡：马大中文系，1994），页 39。

(52) 笔者引一个亲身经历的例子，马大华文学会在 1974 年因为学潮关系被大学取消注册，大概在 80 年代初期就有复办学会的要求，这种要求越来越浓烈，到了 1986 年马大华文学会复办委员会（当时为了使复办工作更为顺利，所以改称华文学会筹委会）开大会，笔者是华文学会筹委会的其中一名负责人，当天出席的人数超过一千名，那种向心力以及学生的激昂表情是外人难以想像的。后来华文学会在 1987 年初获准成立开大会时，出席人数也超过一千名。这样的出席率在大学的学生团体中是绝无仅有的。有关笔者对这段日子的回顾，见何国忠：〈残存记忆中的腾跃——马大华文学会筹委会点滴〉，收入《斑苔谷灯影》（吉隆坡：十方出版社，1995），页 33－42。

(53) 例如在 1980 年预算中，华小平均每校只得拨款 500 马币，参阅罗绍英：〈华文教育之演变和发展〉，林水檬编：《文教事业论集》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1985），页 51。

(54) 这种对华教自力更生的态度和发展文化的使命感，显然和文化危机感息息相关。这是马来民族主义兴起的产物。如果我们以 1965 年脱离马来西亚而独立的新加坡目前的现象作比较，更可以突出马来西亚华人的文化使命感是建立在文化危机意识的基础上。新加坡虽然是由华人控制的国家，但其人民对文化传承的重视，显然远远不及马来西亚，其国家的华文教育发展，清楚地说明了这个事实。在 1983 年新加坡小学一年级的新生当中，进入华校的学生人数不足总额的 2%，教育部认定家长要孩童多念英文，在 1984 年起，逐步把华校的非英文班级，转变为英文班，以便提高华校的英文程度。自 1987 年起，新加坡传统的英、华、印、巫学校统一，在全国统一源流学校里，都以英文为第一语文，其他语文为第二语文，学生都要学习两种语文，但是英文却更确切与普遍地成为各校的主导语文。参阅崔贵强：〈新加坡双语教育政策的推行、成效及影

响》，台湾国立屏东师范学院主办“东南亚华人教育国际研讨会”（1994年 6月6日至8日）论文。

㊺ 其中一些讨论文字还结集出版，如华社资料研究中心编：《知识分子参——务边补选论争论文集》（吉隆坡：马来西亚华校教师总会，1987）及华社资料研究中心编：《论华团人士参政》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1990）。

㊻ 1982年大选期间，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年的大选，又有人提出反对党联合阵线，华团在这个时候和回教党首次接触。到了1990年，又有两线制的倡议，华团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反对党，成为民主行动党党员，这些人物包括董总主席林晃升、华社资料研究中心主任柯嘉进等。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及祝家华：《解构政治神话：大马两线政治的评析（1985－1992）》（吉隆坡：华社资料研究中心，1994），页139－147。

㊼ *The Straits Times*, May 20, 1979.

㊽《南洋商报》1991年2月10日。

㊾ 见全国15华团领导机构：《国家文化备忘录特辑》（吉隆坡：15华团领导机构，1983），页18－25。

㊿ 有关这方面的论述，见林开忠：〈从国家理论的立场论马来西亚华文教育中传统中华文化之创造〉，（台北：清华大学研究所硕士论文，1992），页122－123。

[61] 80年代其中两本有代表性的文化讨论文集中，都指出了这一点。见赖观福编：《马华文化探讨》（吉隆坡：留台联总，1982）及谭亚木、周福泰编：《根——文化研讨会论文集》（吉隆坡：马来西亚华人文化协会，1981）。

[62] 见全国十五华团领导机构：《国家文化备忘录特辑》（吉隆坡：15华团领导机构，1983），页1。

[63] 有关"表演文化"或"表现文化"的批判，见何启良：〈文化马华：略说马华文化认同的困扰和复归〉，收入林水檬、何国忠编：《中华文化之路》（吉隆坡：中华大会堂联合会，1995），页245；曾庆豹：《从传统寻找现代性：儒学与马来西亚华人社会》（吉隆坡：十方出版社，1993），页83。

[64] 拉曼学院成立于1968年，其成立的目的主要是抵销马华公会反对独立大学（华文大学）而蒙受的批评，政府答应以"一元对一元"的原则负责学院的创办与维持经费，拉曼学院的成立目标有二，第一：培养学生具备升入马大或其他高等学府的资格，第二、为人数庞大的中学毕业生提供学术与专科训练。并授予官方承认的资格，以使他们获得就业机会。但是，随着80年代私人补习学院的创办大学先修班的增加，第一个宗旨已不再那么重要了。马来西亚的大学目前仍然是以固打制度招生，即大学招生是根据种族人口比例，不是真正以学术成绩录取学生，固打制度下的招生比例是土著55%，非土著45%，国内大学生实际的比例是否如此，许多华人都相当怀疑，在华人父母日愈重视教育的情况下，拉曼学院的第二个宗旨显得更为吃重，马华公会总会长林良实1992年为拉曼学院创办分校的宣传时不只一次说他极为痛心有大约八千名可以进入高等学府深造的学生被排斥在校门之外之事，便可清楚印证这个观点。林良实其中一次类似的言谈见《新明日报》，1992年6月26日。

[65] 这是何启良对马来西亚华人思想文化的总结，见何启良：〈文化马华：略说马华文化认同的困扰和复归〉，收入林水檬、何国忠编：《中华文化之路》（吉隆坡：中华大会堂联合会，1995），页239－240。

㊻〈马来西亚文化协会简介〉，《马华公会45周年纪念特刊》（吉隆坡：马华中央宣传局，1994），页149－152。

㊼见全国华团文化工作委员会华社资料研究中心：《华社资料研究中心手册》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1985），页4。

㊽同上，页5。

㊾有关华社资料研究中心的困扰，可参阅张景云：〈决策运作的现代化与领导权威〉，吉隆坡华社资料研究中心、雪华青、新通报、乡联青主办"华团的全方位思考学术研讨会"（1993年9月5日）论文；何启良：〈对华资中心的疑惑〉，收入《面向权威》（吉隆坡：十方出版社，1995），页59－64。

㊿这也就祝家华所评论的马华文化"没有完整的母体文化作为基石。至今也没有能力创造乃至于建构完整自主的文化体系。"见祝家华：〈马华文化建构初探——寻马华文化成长路向与主题性格〉，《南洋商报》，1995年6月25日。事实上，这样的观点相当普遍，曾庆豹就曾置问过"到底华人文化有什么？"，见曾庆豹：《从传统寻找现代性——儒学与马来西亚华人社会》（吉隆坡十方出版社，1993），页130。另外陈美萍也对为种现象感到不安，见陈美萍：〈马华文化个性的困惑——从文化研究及讨论谈起〉，《资料与研究》，第21期，1996年5月，页52－66。

(71)有关知识分子的困境，可参阅何国忠：〈多元文化下的彷徨：大马华族知识分子的困境〉，收入《今我来思》（吉隆坡：十方出版社，1993），页145－164。

(72)有关马来西亚华人文化边缘性的讨论，参阅何国忠：〈马来西亚华人社会与文化传承过程中的边缘心态〉，林孝胜编：《东南亚华人与中国经济与社会》（新加坡：亚洲研究学会，南洋大学毕业生协会，新加坡宗乡会馆联合会联合出版，1994），页163－183。

第十九章

独立前华文报刊

王慷鼎

前 言

马来亚华文报刊发源于 1815 年在马六甲创刊的《察世俗每月统记传》，到 1957 年马来亚独立建国时止，前后已有 142 年历史。在这期间，华文报刊的发展，与当地华文教育、华族血缘地缘等宗乡或方言群社团，甚至华文文学的发展，同时并进，成为马来亚华族文化社会的重要支柱之一，发挥了它独特的文化功能与文化使命，也协助营造了今日马来西亚华族社群的文化景观，功不可抹。

本文目的有二，第一是从量的角度，探讨 1815 至 1957 这 142 年间，马来亚华文报刊的发展轨迹；第二是针对这 142 年间马来亚华文报刊发展的特色，提出一些看法。

“报刊”一词，涵盖报章与期刊两大类型的定期（及少数不定期）出版物。报章除了有早报、午报、晚报之外，又有日刊、二日刊、三日刊、五日刊、周刊、甚至半月刊、月刊种种类别；

期刊则指杂志、学报等装订成册的出版物，有周刊、旬刊、双周刊、半月刊、月刊、双月刊、季刊、半年刊及年刊等。

以上是从出版时间或刊期来说明本文所涵盖的报刊类别。从内容来说，本文所讨论的，则包括一切性质的报刊在内，不管是新闻性的报章与新闻杂志、文艺性的文学与艺术刊物、消闲性的歌、影、视杂志与小报、学术性的学报年鉴、专门性的各行各业刊物，或是以图片为主的各类画报，都兼收并蓄，不作主观的判断取舍，以求全面。

本文所讨论的课题及所提出的数据，完全以笔者整理的《马来亚华文报刊系年编目（1815－1957）》（见《附录》）为依据。

（一）量的分析

一、出版总数

《察世俗每月统记传》于1815年8月5日在马六甲创刊后至1957年12月31日（即1957年8月31日独立后4个月），马来亚共有209种华文报刊出版发行，见《表1：马来西亚华文报刊逐年出版数量统计（1815－1957）》。

从这个表，我们可以看出，由1815至1919这百多年间，马来亚华文报刊的出版，可说是断断续续，不很连贯的。如《察世俗每月统记传》于1815年创刊后，要到了13年之后的1828年，马来亚才有第2份华文刊物《天下新闻》问世，而第3份报

表 1：马来亚华文报刊逐年出版数量统计（1815－1957）

年份	数量	年份	数量
1815	1	1935	2
1828	1	1936	5
1889	1	1937	9
1894	1	1938	2
1895	1	1939	12
1897	2	1940	5
1907	2	1941	3
1910	3	1942	3
1912	1	1945	19
1917	1	1946	15
1919	2	1947	4
1920	3	1948	5
1922	1	1949	2
1924	1	1950	2
1925	4	1951	4
1926	1	1952	3
1927	3	1953	6
1928	11	1954	7
1929	8	1955	3
1930	15	1956	1
1931	2	1957	5
1932	3	不详	20
1934	4	合计	209

刊的出现，就相隔得更远了，那便是 61 年之后于 1889 年在槟城创刊的《华洋新报》。这种情形，到了 1919 年以后，才开始改变，几乎每年都有新的报刊创刊出版。也就是说，由 1815 至 1919 年，华文报刊的出版是稀稀落落的，时有时无，最多每年出现 3 种； 1920 年以后才开始活跃起来，每年出版数量大幅度增加，最高一年是 1945，全年共有 19 种报刊问世；其次是 1930 及 1946 两年，各有 15 种报刊创刊发行。

如果把《表 1》的逐年数字，加以压缩，改用年代（10 年为一年代）计算，另编成《表 2：马来亚华文报刊各年代出版数量

表 2：马来亚华文报刊各年代出版数量统计
（1810 年代 - 1950 年代）

年代	数量
1810	1
1820	1
1880	1
1890	4
1900	2
1910	7
1920	32
1930	54
1940	56
1950	31
不详	20
合计	209

统计［1810年代－1950年代］》进行考察，那这种前弱后盛的情况，就更加清楚了。

根据《表2》，由1810年代至1910年代这整整一百年，马来亚的华文报刊只有16种创刊问世；而由1920年代至1950年代（止于1957年）这37年间，则共有193种报刊出版流布。两个阶段发展的悬殊与变化，非常明显。如果从年代来看，前一百年中，华文报刊创刊量最多的是1910年代，也不过是7种；一般上只有一两种，如1810年代、1820年代及1880年代各1种，1900年代2种；而由1830年代至1870年代则是真空时期，没有报刊出版，上文已有所交代。至于1920年以后的37年，情况就不同了。在一个年代中创刊问世的华文报刊至少也有31种，即1950年代，最多的达56种，即1940年代，这是一个突破。

二、类别

由1815至1957这142年间在马来亚出现的209种华文报刊，到底有多少是报纸？多少是期刊杂志？这些报纸或期刊杂志，到底又以那一种内容为多？《表3：马来亚华文报刊类别统计［1815－1957］》对这些问题，做了清楚的交代。

在209种报刊中，报纸占87种，期刊杂志占92种，两者的数量相当接近；类别情况不详的占30种。而在报纸之中每天出版的日报占39种；非日报占27种，前者比后者多了几乎一半。不能分类的报纸占21种。

表 3:马来亚华文报刊类别统计(1815 - 1957)

类别 / 年份	报纸			期刊												不详	总数
	日报	非日报	不详	综合	文艺	教育	宗教	医药	娱乐	体育	商业	农业	画报	其他	不详		
1815 - 1888	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
1889 - 1919	6	3	3	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	14
1920 - 1957	33	24	18	38	14	7	3	4	5	1	2	1	2	2	9	30	193
总数	39	27	21	40	14	8	4	4	5	1	2	1	2	2	9	30	209
	87			92												30	209

至于期刊杂志，则以综合性的杂志为主，共有 40 种；文艺性的杂志其次，但是数量却无法与综合性杂志相比，只有 14 种。其他类别的杂志更少了：教育性杂志只有 8 种；宗教性杂志及医学性杂志各 4 种；娱乐杂志 5 种；体育杂志与农业杂志各 1 种；商业杂志与画报各 2 种；其他一类 2 种；类别不详的 9 种。

这是从《表 3》的总数来看，如果根据上文所说前弱后盛两大阶段来看，也就是说从《表 3 》1815－ 1919 及 1920－ 1957 这两个阶段来看，马来亚华文报刊的发行，在前一阶段以报纸为主，在 16 种报刊中，报纸占去 12 种，期刊杂志只有 4 种；在后一阶段则报纸与期刊杂志都获得全面发展，彼此的数量不相上下，报纸共 75 种，杂志 88 种，类别不详的 30 种。

三、刊期

从 209 种报刊的刊期来看，也有一种很明显的走向。根据《表 4：马来亚华文报刊刊期分类统计［1815－1957］》，在独立前的 142 年中，华文报刊刊期，种种式式，如日刊、二日刊、三日刊、五日刊、周刊、旬刊、半月刊、月刊、季刊等，可以说相当全面，但比较集中或数量较多的只有日刊、周刊及月刊 3 种。日刊基本上就是日报，数量最多，共有 39 种；周刊则涵报纸与期刊杂志两类，但以后者居多，两者合共 38 种；月刊绝大多数是期刊杂志，不过有一、二种是报纸型的出版物，共 36 种。其他各类刊期的如二日刊、三日刊及五日刊（这 3 类基本上是报纸），数量不多，各有 3 种、 5 种及 1 种；旬刊只有 1 种、半月刊 11 种、季刊 5 种。至于 12 种不定期刊物，主要是日治时

期（1942年1月至1945年8月）油印的地下抗日报刊，因为是在特殊情况下出现，不一定按期出版，而且资料欠缺，无法分别刊期，因此都归入不定期这一类。

表4：马来亚华文报刊刊期分类统计
（1815－1957）

刊期	数量
日刊	39
二日刊	3
三日刊	5
五日刊	1
周刊	38
旬刊	1
半月刊	11
月刊	36
季刊	5
不定期	12
不详	58
合计	209

四、出版地

从出版地来看，独立前马来亚华文报刊的发展，也有明显的趋向：集中在通都大邑，人口密集的市镇，这是很自然的现象。

根据《表5：马来亚华文报刊出版地统计［1815－1957］》，在马来亚11州之中，雪兰莪及槟城两州，可说独领

表5：马来亚华文报刊出版地统计（1815－1957）

州	数量	市	数量
雪兰莪	75	吉隆坡	72
		巴生	1
		不详	2
槟城	58	乔治市	58
吡叻	29	怡保	23
		太平	2
		实吊远	2
		不详	2
马六甲	23	马六甲	23
柔佛	12	新山	4
		麻坡	3
		不详	5
森美兰	4	芙蓉	3
		不详	1
彭亨	2	文冬	1
		不详	1
威省	1	高渊	1
吉打	1	不详	1
不详	4	不详	4
合计	209	合计	209

风骚，前者共出报刊 75 种，高踞榜首，槟城也有 58 种，排行第 2。这两州是马来亚华文报刊出版活动最蓬勃发达的地方。因为对比之下，出版数量排第 3 及第 4 位的吡叻与马六甲两州，前者不过 29 种，后者只有 23 种，无法与雪兰莪及槟城相比。

其余 5 州，数量更少。柔佛只有 12 种、森美兰 4 种、彭亨 2 种、威省和吉打各 1 种。吉兰丹与丁加奴两州独立前一百多年没有华文报刊出现。

从城市来看，则以吉隆坡最多，共有 72 种。也就是说，雪兰莪州的 75 种华文报刊，几乎全部在吉隆坡出版。吉隆坡是马来亚政治中心，也是人口最多的一个城市，报刊出版量在全国独占鳌头，是自然的现象。

槟城是一个岛屿，自成一州，但因为人口集中在东部沿海平原一带，工商业与文化都很发达，又自成一个城市，名为乔治市。华文报刊，基本上集中在乔治市内出现，因此出版数量，也是 58 种。

怡保与马六甲（市），则各有 23 种报刊出现，数量也不少，不过已大大落在吉隆坡与乔治市后头。其余各城镇的报刊数量很少，新山只有 4 种、麻坡与芙蓉各 3 种、太平、实兆远各 2 种、巴生、文冬及高渊各 1 种。东海岸 3 州的 3 个首府，即吉兰丹的哥打峇汝、丁加奴的瓜拉丁加奴以及彭亨的关丹，都没有华文报刊出现。

（二）两大发展时期及其特色

根据上文所提供的数据，我们对于独立之前马来亚华文报刊的发展，获得初步的认识。以下将就华文报刊发展的特色，提出个人看法。

从华文报刊本质的角度看，由 1815 至 1957 这 142 年的马来亚华文报刊，基本上可以分为两大发展阶段：第 1 阶段由 1815 至 1888 共 73 年，可称为外族营办华文报刊时期；第 2 阶段由 1889 至 1957 共 68 年，可称为华族侨民报刊时期。

一、外族营办华文报刊时期（1815－1888）

这个时期出现的华文报刊只有两种，即《察世俗每月统记传》及《天下新闻》。前者创刊于 1815 年，停刊于 1822 年；后者创刊于 1828 年，停刊于 1829 年。1829 年以后至 1888 年这 59 年，再也没有任何报刊出现。因此，严格地说，外族营办华文报刊时期的时限，只涵 1815 至 1829 这 14 年，而由 1830 至 1888 在另一份华文报刊出现前这 59 年，可以称为真空时期，属于外族营办华文报刊时期与华族侨民报刊时期之间的一个时期。不过既是“真空”，当然没有值得讨论的课题，因此，为了避免琐碎，真空时期不另立一个阶段，而把它统属在外族营办华文报刊时期之内，略作交代，不再论述。

《察世俗每月统记传》与《天下新闻》这两份刊物，有以下几个共同点：

1. 他们都是英国教会或教士所办；
2. 都以宣传基督教义为本务；
3. 都发刊于马六甲；
4. 都是期刊性质的月刊。

由于这两份期刊都由英国传教士所办，本质上与华侨自己所办报刊不同，这是笔者把马来亚华文报刊发展第一个时期称作外族营办华文报刊时期的原因。

这两种外族人士营办的华文报刊，尤其是《察世俗每月统记传》率先在马来亚出现，不但是马来亚华文报刊的鼻祖，而且也是南洋甚至中国华文报刊的鼻祖。但是，这毕竟是历史的偶然。《察世俗每月统记传》及《天下新闻》能够于1815年及1828年先后在马六甲出现，完全是西方政治经济势力东渐的一个结果，是英国宗教势力入侵中国，而把西方文明移植到东方的一个结果，不是马六甲或马来亚华人族群的社会与经济文化事业已经发展成熟，足以支撑办报这种现代化文化与商业活动的结果。

以马来亚地区来说，马六甲开发得最早，但华人人口，1678年只有466人，到了1817年（即《察世俗每月统记传》创刊后两年）也不过1,006人；1825年（即《天下新闻》创刊前3年），也只有3,828人。①这种人口数量，绝不足以引发与支撑报业这种现代化文化活动，更何况当时的华族社群，基本是目不识丁的劳工阶层。因此，现代华文刊物之所以能率先在马六甲，或者说在文化高度发展的中国以外仍属蛮荒之地的南洋地区出现，有其特殊原因。

随着18世纪西方政治经济势力的东渐，西方宗教，再度进

入中国活动。英国伦敦布道会（London Missionary Society）于1807年遣派教士马礼逊（Robert Morrison）入华宣教，便是这股西方势力入侵中国的一个部分。

马礼逊的本意原是到中国宣教，但到了广州，便因为清廷的历朝禁教政策丝毫没有放松，在广州、澳门的活动，遇上重重困难，最后便选择了马六甲做为暂时活动的基地，翻译与印刷基督教义手册，出版中文期刊，秘密输入中国沿海一带流传。这便是《察世俗每月统记传》于1815年8月5日在马六甲出版，成为马来亚、南洋，甚至中国第一份华文报刊的特殊原因。②

《察世俗每月统记传》当时由派驻马六甲的教士米怜（William Milne）主持，华人刻工蔡阿国（即蔡高）与梁广发（即梁发，又名梁亚发）协助，月出一册，旨在宣扬基督教义，但也介绍科学知识如天文、地理之类。一般性新闻，可说是绝无仅有。

米怜于1821年开始染疾，1822年6月2日病逝于马六甲。《察世俗每月统记传》于1822年2月至3月间出版最后一期后，便因为米怜的逝世而停刊，前后刊行6年有余。

《天下新闻》也是月刊，1828年至1829年在马六甲发刊，以活字版排印，这是首创。内容与《察世俗每月统记传》稍有不同：它以中国与欧洲的新闻及西方的科学历史为主，基督教义为副，但宣教仍是该刊主编纪德（Samuel Kidd）的本旨。

纪德是英国教士，当时在马六甲英华书院担任中文教席。他创办这份期刊，属于个人的传教活动，与英华书院或伦敦布道会无关。

二、华族侨民报刊时期（1889－1957）

在《察世俗每月统记传》创刊后约四分之三个世纪，马来亚华人自己创办的第一份华文报章，才宣告出现，那便是1889年由邱义论创办，在槟城出版的《华洋新报》。自此以后，直到1957年止，华文报刊在马来亚逐渐成长，最终成为本地四大语文报业的一个主要成员。这个时期的华文报刊，基本上是以中国本土所发生的事物为报导与发挥舆论的主要对象。因此，这些报刊的内容所反映的思想意识，基本是身在南洋，心向祖国的侨民思想意识。因此，笔者把这个阶段的华文报刊发展，名为华族侨民报刊时期，与前一时期有本质上的分别。而且，这个华族侨民报刊时期，又是相对于1957年独立后的华族国民报刊时期而言的。

不过，根据《表1》至《表3》所胪列的数据，由1889至1957这68年，马来亚华文报刊的发展，又可以区分成4个小时期讨论：

1. 草创期（1889－1919）；
2. 发展期（1920－1941）；
3. 黑暗期（1942－1945）；
4. 复兴期（1945－1957）。

1. 草创期（1889－1919）

根据《表6：华族侨民报刊时期四阶段报刊类别统计

表 6:华族侨民报刊时期四阶段报刊类别统计(1889－1957)

类别 / 时期	报纸			期刊												不详	总数
	日报	非日报	不详	综合	文艺	教育	宗教	医药	娱乐	体育	商业	农业	画报	其他	不详		
1889－1919	6	3	3	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	14
1920－1941	22	12	5	24	2	4	1	2	-	-	-	1	2	1	5	18	99
1942－1945 (至8月止)	2	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	12	16
1945 (9月) －1957	9	11	12	14	12	3	2	2	5	1	2	-	-	1	4	0	78
总数	39	27	21	39	14	8	3	4	5	1	2	1	2	2	9	30	207
	87			90												30	207

[1889－1957]》，由1889至1919这30年间的华文报刊只有14种，数量不多，可说惨淡经营，属于开创的局面，故名之为草创期。这时期的报刊，有几种特色。

1. 这时期的14份报刊，以报纸为主，共占去12份，其余两份是杂志。在12份报章中，又以日报为主，占去6份。这6份日报是《槟城日报》（1907年创刊）、《吉隆坡日报》（1910）、《四州日报》（1910）、《光华日报》（1910）、《侨声日报》（1912）及《益群报》（1919）。3份是非日报，即《槟城新报》（1895）、③《广时务报》（1897）及《四州七日报》（1910）；另外3种刊期不详，即《华洋新报》（1889）、《屿报》（1894）及《南洋时务报》（1907）。

2. 这些报纸创刊时，不少是采用石印技术的，如《槟城新报》、《广时务报》及《四州七日报》都是如此。我相信在这3家报纸之前创办的《华洋新报》及《屿报》，也是石印出版。这表示当时的印刷条件，仍然相当落后。每日出版页数，最初阶段，都只有4页，稍后增加至8页。以今天的角度来看，这些报纸，多数只能算是小型或小规模的报纸。

3. 这时期的报刊，从刊龄来看，出现两个极端。多数是刊龄极为短暂的，如《广时务报》及《四州七日报》，都仅出数月便遽而停刊。但是又有极为长寿的，如《槟城新报》，单以战前阶段来计算，至少出版流布46年；而《光华日报》更是特殊，至今仍然每日出版，是当今世界上刊龄最长的华文日报，已经有87年的历史。

4. 这些报纸，从人事与组织来看，也有两个共通的现象。

由于报纸的营办，到底是一项需要相当资金的商业活动，因此，这些报纸，基本是本地富商或一般商人出资或筹资营办的；但是，报纸的编采等文字工作，基本上都得依靠由中国请来的人才担任。因为当时马来亚华人社会的文化教育基础还很薄弱，华侨及华侨子弟，鲜有具备编采文字能力的。《槟城新报》及《光华日报》便是两个很明显的例子。《槟城新报》由久居槟城，经营土产及印刷业的侨商林花簪创刊、哲嗣林成辉主持业务，但是编采部人员，却是楚材晋用，由中国聘请来南的报人或文化人担任。④《光华日报》的情况，更是许多人所熟知的。《光华日报》由孙中山号召创办，但出资经营的是支持革命运动的当地侨商，而统辖编采日常工作的，却是为推动革命而南来的革命家与文化人。

5. 从内容来看，不管是新闻或言论，都是“面向中国”的，中国情怀与侨民心态特别浓烈。这是华侨报业的特征，尤其是政治色彩，更加鲜明。草创期这个阶段，涵盖康有为领导的维新运动、孙中山领导的革命运动及 1919 年的五四运动在内，中国这些波澜壮阔的政治文化浪潮，都直接影响，甚至带动了这时期马来亚华文报刊的发展。如《槟城新报》（早期）、《广时务报》、《四州七日报》等，都是偏向维新的报纸；《光华日报》是孙中山在海外领导革命而手创的革命派报纸；《益群报》则反映了浓烈的五四新文化运动的精神。

2. 发展期（1920－1941）

根据《表 6》，于 1920 至 1941 这 21 年发展期内出现的华

文报刊共有 99 种，在数量上较草创期 30 年的 14 种，增加了 7 倍，显示这个时期马来亚华文报刊获得快速的发展。

在这个时期发布的 99 种报刊，报纸占 39 种，杂志占 42 种，类别不详的占 18 种。这说明一个重要的事实：在这个时期内，不但报纸获得稳健发展，期刊杂志，也一跃而起，与报纸同步迈进，甚且在数量上超过报纸，成为马来亚华文报刊发展中一个重要的成份，与草创期只有 2 份期刊杂志的情况，已有天渊之别。

在 39 份报纸中，有 22 份是日报，13 份是非日报，4 份刊期不详。这时期的 22 份日报，按他们的创刊先后是《南洋时报》、《华侨日报》（以上两种是 1920 年创刊）、《中华商报》（1925）、《华侨通讯》（1928）、《南侨日报》（1929）、《中南晨报》、《吡叻日报》、《雷报》、《侨声日报》、《民国日报》、《新南洋》（以上 6 种 1930）、《电讯新闻》（1931）、《商业日报》（1932）、《中华晨报》（1934）、《新益群报》（1935）、《现代日报》、《星洲日报槟城版》（以上两种 1936）、《马华日报》（1937）、《星槟日报》、《吡华日报》（以上两种 1939）、《建国日报》（1940）及《新国民日报》（1941）。

13 份非日报是《侨民周报》、《竹报》、《马来亚周报》、《消闲报》（以上 4 种 1928 年创刊）、《雪兰莪周报》、《槟榔屿小报》、《凉侨周报》（以上 3 种 1929）、《趣致》（1930）、《华晶报》、《路灯报》（以上两种 1934）、《马六甲周报》（1941）、《晨钟周报》及《南洋周报》（以上两种出版年份不详）。

刊期不详的 4 份报纸是《马来小报》（1928）、《吡叻小报》、《马来半岛小报》（以上两种 1930）及《槟榔报》（出版年份不详）。

这 39 种报纸中，当然以日报为主导，13 种非日报及 4 种期刊不详的报纸多数是消闲性的报章。在日报中，又以《现代日报》、《星槟日报》及《建国日报》为最重要。《现代日报》是由温丁贵、洪丝丝等人创办的一份走大众化路线的报纸，售价比一般日报便宜，而且新闻与言论较为果断，深得下层社会读者喜爱。

《星槟日报》及《建国日报》都是在这时期创刊的报纸中报龄维持最久的的日报。前者创刊于 1939 年，日治时期停刊，战后复刊，至 1986 年停刊，报龄达 47 年；后者创刊于 1940 年，日治时期停刊，战后复刊，1975 年迁至吉隆坡出版，1986 年停刊，报龄共 46 年。在发展期出现的其他华文报，都以短寿居多。

《星槟日报》是《星洲日报》的姐妹报，不但是胡文虎的办报事业由新加坡向马来亚及其他地区延伸的第一步，而且在槟城出现后，与该地的《光华日报》形成对峙局面，成为槟城及北马地区的主要华文日报，前后达半个世纪。

这个时期华文报纸发展的另一个特征是：怡保与马六甲出现了十多份报纸，成为吉隆坡与槟城之外，华文报纸相当活跃发展的新据点。在怡保创刊的报纸有《华侨通讯》、《吡叻小报》、《吡叻日报》、《雷报》、《中华晨报》、《吡华日报》及《建国日报》7 种。除《吡叻小报》之外，其余 6 种，都是日报。同时期

在马六甲出现的报纸有《侨民周报》、《消闲报》、《凉侨周报》、《马六甲周报》及《晨钟周报》5种。其中4种是周报，1种是半月刊。以规模来看，马六甲这时期的华文报业发展，较怡保大为逊色。

杂志方面，在这个时期推动杂志事业发展最明显的一股力量应是华文中小学校，因为在42种杂志中，有10种是马来亚华校及华校学生的刊物，占相当比重。这10种学校刊物是培风学校出版的《培风校报》（1924）及《培风校刊》（1925）以及培风学校晨光社出版的《晨光月刊》（1935）；宽柔学校出版的《宽柔月刊》（1925）及《柔佛宽柔学校季刊》（1926）；钟灵中学出版的《钟灵中学校刊》（1927）及《钟灵月刊》（1940）；吡叻公立育才中小学校校友会出版的《曙光月刊》（1939）及培德女学校学生自治会出版的《培德学生》（1939）。

这时期华文杂志的另一个特点是刊龄短暂。在45份杂志中，多数随出随逝，能维持几年的没有几份。

从内容与精神来看，发展期的华文报刊，仍以中国的政治、经济、社会、文化事件为报导与发表议论的对象，直接受到这些事件的影响。华侨心态，仍然是华侨办报的背后主导。这种情况，尤其清楚地反映在这时期内中国发生的许多翻天覆地的事件上。现仅以五四运动及抗日战争为例，略加说明。

五四运动在1919年展开后，马来亚、甚至整个南洋地区的华文报刊，很快便受到感染。白话文最终在发展期的华文报刊获得普遍采用，取代了草创期文言文的独霸现象，这完全是五四运动的影响。这当然也是马来亚甚至南洋一带华文报刊的一大突

破，使更多华侨能够阅读报刊，直接推广了华文报刊的销路与影响。

这时期马来亚华文报刊受到五四运动影响的另一个例子便是报章上白话文文艺副刊的出现，直接带动了“马华新文学”的出现与发展。

至于在 1937 年爆发的抗日战争，更是直接与全面地支配了马来亚及南洋一带华文报刊的新闻与言论内容。日本的入侵中国以及中国全民的坚决抗日，使到当地华侨社会，情同身受，而反映在华文报刊的新闻与言论，甚至是文艺创作的内容，便是同仇敌慨，全力支持抗日救亡的精神。

发展期马来亚华文报刊景观的另一种重要转变，便是新加坡《南洋商报》及《星洲日报》的“入侵”。在 1957 年以前，新加坡是新马的政治、经济与文化枢纽，这是事实。因此，在战前，新加坡出版的华文报刊，或多或少，都在马来亚销售流通，这也是事实。但是，真正在马来亚建立了广大市场，拥有大量读者，进一步把新、马两个市场等同起来，一样重视的新加坡华文报刊，要以《南洋商报》（1923 创刊）及《星洲日报》（1929）为始。由 20 年代至 60 年代末期这几近半个世纪的时间内，《南洋商报》与《星洲日报》成为马来亚华人社会普遍订阅的两份“外来”华文日报。这个现象，也使到《南洋商报》及《星洲日报》在这个时期得以发展成为“全国性报纸”（“全国”涵新马两地）的原因。

从印刷技术来看，华文报刊已由平版印刷，转入卷筒印刷时期，直接促进了华文报刊的销路，增加了广告收入，开始稳定了

华文报刊（尤其是华文报章）的经济基础。

3. 黑暗期（1942－1945）

日本在1941年12月8日入侵马来亚，1942年2月15日攻陷新加坡，使新马两地沦为日军铁蹄下的人间地狱。1945年8月14日，日本在亚洲的血腥侵略行为全面失败，宣布无条件投降；英军在9月3日及5日，分别在槟城与新加坡登陆，重新接管新马政权。

日军占领马来亚这段时期，史称日治时期。在马来亚华文报刊史上，则可称为黑暗期，因为在这期间内，日本占领军封禁一切民间的出版活动，自己另出宣传性报刊，粉饰太平、歌颂日军的“皇皇成就”。在槟城出版的《彼南日报》、在怡保出版的《叱叻新报》、在吉隆坡出版的《兴亚日报》以及在马六甲出版的《马拉加周报》这几份报章，便是例子。

不过，在这段黑暗期，仍然有一点火光，在不断闪耀，燃亮了铁蹄下华侨的希望，那便是地下的油印抗日刊物的出版与流传，如槟城的《公道报》、叱叻的《北马战线》及《人道报》、雪兰莪的《大众报》及《抗日先锋报》、柔佛的《大众报》、《抗日新闻》、《打日本》、《抗建报》及《群众报》、森美兰的《大众报》以及彭亨的《人民报》。这12种地下刊物，都是抗日分子所出版，由于环境特殊，主要是不定期而且是流动性的油印小型刊物，目的为唤醒民众，不做顺民、抗日到底。

这一群刊物，因为宗旨特殊、任务明确，值得仔细研究介

绍。可惜由于资料奇缺，目前只能点到为止，无法深入论述。

4. 复兴期（1945－1957）

马来亚在1945年9月初光复后，社会生活，逐步恢复正常。华文报刊事业，也开始复苏，并由复苏而转向繁荣发展，故称为复兴期。

在1945至1957这12年复兴期出现的华文报刊共有78种，其中报纸占32种，期刊占46种。

在32种报纸当中，日报占9种，非日报占11种，其他12种刊期不详。9份日报是《时代日报》、《大众报》、《民声报》（以上3种于1945年创刊）；《中国报》、《中华晚报》（以上两种1946），《联邦日报》（1948）、《商业日报》（1949）、《迅报》（1945）及《京华晚报》（1957）。这当中要以《中国报》最为重要，至今仍然每日出版，刊龄已超出50年。其他日报，都是短寿的。

11份非日报是《森州民报》、《新民日报》、《战友报》（以上3种1945）、《马来亚观察报》（1946）、《古城月报》、《锋报》（以上两种1952）、《农民小报》、《马来亚镜报》（以上两种1953）、《剑报》（1954）及《马来亚通报》（1957）。这些非日报中，以《马来亚通报》为最重要，它后来发展成为日报，到1995年才宣布停刊，报龄长达38年。

刊期不详的12份报纸是《北马导报》、《麻坡新报》、《侨声报》及《中华公报》（以上4种1945年创刊）、《华侨小

报》、《新生报》、《北斗报》、《英国军政部新闻报》（以上 4 种 1946）、《新路报》（1951）、《达报》（1955）、《钟声报》（1956）及《华侨报》（1957）。

至于这个时期的期刊杂志，从内容来看，种类还是相当多样化的，当中要以综合性期刊杂志和文艺性期刊杂志占多数，前者共 14 种，后者也有 12 种，合共 26 种，超过这时期期刊杂志数量（46 种）的一半。

综合性杂志包括《文化》、《民声周刊》、《东马丛刊》、《文化月刊》、《大众》、《学习青年》、《工人之路》（以上 7 种 1945）、《建设》（1946）、《尊风》、《民主前锋》、《大众周报》（以上 3 种 1948）、《青年月刊》（1951）、《嫩芽》（1954）及《新时代》（1957）。

文艺性杂志则有《学报》（1946）、《文学周刊》、《学艺》（以上 2 种 1947）、《兴文》（1949）、《新苗》（1950）、《学生文丛》（1952）、《学生文艺》（1953）、《沙漠风》、《华风》、《南声》、《学艺》（以上 4 种 1954）及《蕉风》（1955）。

在这 12 种文艺杂志中，有 6 种是学校在籍学生的刊物，而且都办得很出色。他们是槟城钟灵中学的《学报》及《沙漠风》，福建女校的《学艺》和中华中学的《学艺》、巴生兴华中学的《兴文》及马六甲培风中学的《新苗》。

这时期创刊发行的文艺性杂志中一个非常重要的收获便是《蕉风》。这份文艺刊物，现在仍然定期出版，支撑马华文艺界已达 40 多年，这不但是马华文艺刊物的一个奇迹，也是马华杂志事业的一个奇迹。

其他类型的杂志包括娱乐性杂志如《大众娱乐》、《中南电影》（以上 2 种 1946）、《娱乐圈》（1951）及《丽的呼声双周刊》（1957）；教育性杂志如《教育新闻》（1947）及《童子军文摘》（1953）；宗教性杂志如《狮子吼》（1950）及《基督青年》（1951）；医药性杂志如《医药新声》（1946）及《医铎》（1948）；商业性杂志如《商业圈》（1946）及《商务杂志》（1947）等。

复兴期华文报刊的发展，有它本身的特色，兹简述如下：

1. 复兴期的时限虽然只有 12 年，所出现的报刊也只有 78 种，似乎较发展期的 99 种逊色，但这只是一种错觉，因为发展期的时限较长，共有 21 年，比复兴期多了几近一倍。如果以平均数来衡量，那就很清楚了。发展期每年平均出现的新报刊是 4.7 种，但复兴期每年平均出现的新报刊则是 6.5 种，这是一项突破。就以 1945（9 月光复，实际只有 5 个月的时间）及 1946 两年来看，前者出现了 19 种报刊，后者也有 15 种报刊问世，不到 17 个月的时间，竟有 34 种报刊创刊，这是发展期所没有的现象。

战后 12 年复兴期华文报刊得以蓬勃发展，主要是受政治因素的影响。三年八个月的日治时期，使到马来亚全民生活在暗无天日的地狱中。1945 年 9 月光复后，全民得以重见天日，讯息的流通，冤屈的发泄，是迫切的需求。这是促进华文报刊大量出现的一个原因。

光复后，马来亚全民争取自主独立的政治运动全面展开，最终在 1957 年 8 月 31 日独立。这种民族解放的政治浪潮，是促进

华文报刊发展的另一个原因。

2. 由于中华人民共和国于 1949 年 10 月 1 日正式成立，加上马来亚本地的自主独立运动，马来亚华人社会的政治认同开始有显著的改变：侨民心态，开始式微；当地政治意识，也就是当地国民的心态，开始出现。这些都直接影响了马来亚华文报刊新闻及言论的内容与精神，开始摆脱中国侨民意识的牵制，而向当地国民意识发展。这就是说，马来亚华文报刊进入了复兴期的下半段，开始起了质的变化，由侨民报刊，逐渐朝向国民报刊演化，为侨民报刊时期过渡到国民报刊时期（1957 以后到现在）做了准备。

1949 以后，华文报章对中国问题新闻报导的大量减少，而对当地课题如政制的发展、紧急法令的施行、华人公民权的争取及华文教育的危机等新闻报导则大量增加，配合言论上呼吁华人要争取当地公民地位，要争取在当地参政的权利等，便是当地国民意识抬头的例子。

3. 复兴期的报章与期刊杂志，虽然在量方面是同步发展，但实际上，报章是必须动用大量人力财力的大规模出版活动，而期刊杂志的出版，仍只是非常小规模，有时甚至是三五同好，短尝即止的业余性质活动。因此，在业务，财力与组织上，两者不可同日而语。由于这样，复兴期的华文报章事业，由于销路的开展，广告收入的增加，可以说已打下了稳固的经济基础，开始成为庞大的出版事业或企业。战前办报不能赚钱的情况，已经有了改变。

4. 战前，马来亚华文报刊的发展以槟城和吉隆坡为主要据

点。在两地创刊的报刊数量，不相上下，因此也地位均等。但战后，情况有所改变。由于政治与经济地位的跃升，吉隆坡很快成为华文及其他语文报刊的出版中心，不管是从出版数量还是地位来看，吉隆坡已远远地走在槟城的前头。

5. 一方面由于华文中小学校在战前已经扎下了基础，战后几年又获得普遍复兴与发展，一方面又由于 1949 年中国政局的转变，使到中国文化人与报人的南来，受到阻遏，因此，本地华文学校培养的人才，开始大量投身华文报业工作行列，一改战前当地华文报界基本上得仰赖中国人才的情况。

6. 这个时期，在新加坡出版的《南洋商报》与《星洲日报》，继续在马来亚开拓市场，争取了广大的读者群，成为马来亚的大报，涵盖新、马两地的“全国性报纸”这个概念与理想，得以实现。

结 语

马来西亚华文报刊的发展，由 1815 至 1998 年，已经有 184 年的历史。它的发展过程，可分成三大段落：

（一）外族营办华文报刊时期（1815－1888）；
（二）华族侨民报刊时期（1889－1957）及
（三）华族国民报刊时期（1958－1998）

本文分析了马来亚独立前两大时期华文报刊的发展趋向与特色。

尽管《察世俗每月统记传》在马来亚甚至南洋与中国华文报刊史上占有开山鼻祖的地位，但这毕竟只是历史的偶然。它与

《天下新闻》被列入“外族营办华文报刊时期”独立探讨，是为了照顾历史事实，同时也从本质上对华文报刊进行区分。但整体来说，独立前142年的华文报刊史，不管是从时间、数量、种类、或是资金、技术与规模来看，基本上是以华族侨民报刊为主体，外族营办的华文报刊，只占点缀的地位。

独立前的马来亚华文报刊事业，可以说生机蓬勃、多姿多彩，丰富同时也促进了华人社会文化与精神内涵的发展，是华人社会的主要文化支柱之一，与华文学校，会馆组织，在凝聚华人社会及传承华人文化与传统的工作上，共同负起了推动的责任，作出了重大的贡献。

在这绵长的华族侨民报刊时期的尾端，由于中国与当地政治产生了基本变化，华人社会面向中国的侨民心态，开始式微；而面向当地的国民心态，开始出现，这便是华族侨民报刊时期终场的契机。

注释：

① 见麦留芳：《方言群认同——早期星马华人的分类法则》（台北：中央研究院民族学研究所，1985），页45。

② 详见拙著：《从〈察世俗〉到〈东西洋考〉——马、印、新华文杂志发源研究》，收入同作者：《新加坡华文报刊史论集》（新加坡：新社，1987），页9－17。

③《槟城新报》报龄前后共 46 年（1895－1941）。创刊时是二日刊，惟一年后改为日刊，直至停刊为止。因此，总体来看，应属日刊。惟为了照顾历史的真实，本文所谈刊期，以创刊时为主，故把《槟城新报》列入二日刊之内。

④ 详见拙著：《民国前〈槟城新报〉编采部人员点将录，1895－1911》，（新加坡：新加坡国立大学中文系汉学研究中心研究论文，1996 年 5 月）。

附录：

马来亚华文报刊系年编目(1815－1957)

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社／人
一、战前部分						
1. 察世俗每月统记传	1815	月刊	马六甲	宗教	杂志	伦敦布道会传教士威廉米怜(William Milne)
2. 天下新闻	1828	月刊	马六甲	综合	杂志	英国传教士纪德(Samuel Kidd)
3. 华洋新报	1889	—	槟城	新闻	报纸	邱义论
4. 屿报	1894	—	槟城	新闻	报纸	邱赞佳
5. 槟城新报	1895	二日报	槟城	新闻	报纸	林花簪
6. 广时务报	1897	二日报	吉隆坡	新闻	报纸	
7. 南洋时务报	1897	—	吉隆坡	新闻	报纸	
8. 槟城日报	1907	日报	槟城	新闻	报纸	黄金庆、吴世荣等
9. 吉隆坡日报	1909	日报	吉隆坡	新闻	报纸	杜道南
10. 四州七日报	1910	周报	吉隆坡	新闻	报纸	文明书局、陈占梅
11. 四州日报	1910	日报	吉隆坡	新闻	报纸	陈占梅

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社/人
12. 光华日报	1910	日报	槟城	新闻	报纸	光华日报社
13. 侨声日报	1912	日报	吉隆坡	新闻	报纸	
14. 南洋华侨杂志	1917	月刊	槟城	综合	杂志	南洋华侨杂志社
15. 益群报	1919	日报	吉隆坡	新闻	报纸	益群报社、林青山
16. 培风学校校刊	1919	月刊	马六甲	教育	杂志	培风学校
17. 南洋华侨基督教会报	1920	月刊	吉隆坡	宗教	杂志	南洋华侨基督教会报社
18. 南洋时报	1920	日报	槟城	新闻	报纸	南洋时报有限公司
19. 华侨日报	1920	日报	槟城	新闻	报纸	华侨日报有限公司
20. 南洋评论	1922	—	吉隆坡	综合	杂志	南洋评论社
21. 培风校报	1924	半月刊	马六甲	教育	杂志	培风学校
22. 培风校刊	1925	半月刊	马六甲	教育	杂志	培风学校
23. 中华商报	1925	日报	吉隆坡	新闻	报纸	中华商报社、刘赞臣创办
24. 华星周报	1925	周报	麻坡	—	—	
25. 宽柔月刊	1925	月刊	新山	综合	杂志	宽柔学校
26. 柔佛宽柔学校季刊	1926	季刊	新山	教育	杂志	宽柔学校
27. 南子的心	1927	—	芙蓉	—	杂志	
28. 马来亚农业杂志	1927	季刊	吉隆坡	农业	杂志	海峡殖民地及马来联邦种植署

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社 / 人
29. 钟灵中学校刊	1927	—	槟城	教育	—	钟灵中学
30. 新南洋月报	1928	月刊	槟城	综合	杂志	新南洋杂志社
31. 涛声周报	1928	周报	吉隆坡	—	—	
32. 华侨通讯	1928	日报	怡保	新闻	报纸	华侨通讯社
33. 侨民周报	1928	周报	马六甲	新闻	报纸	国民党马六甲支部
34. 竹报	1928	三日报	吉隆坡	新闻	报纸	
35. 马来亚周报	1928	周报	吉隆坡	新闻	报纸	
36. 消闲报	1928	半月刊	马六甲	新闻	报纸	
37. 南风	1928	月刊	槟城	—	杂志	南风杂志社
38. 南光	1928	周刊	槟城	综合	杂志	南光杂志社
39. 马来小报	1928	—	吉隆坡	新闻	小报	
40. 荒野	1928	周刊	怡保	—	—	荒野报社
41. 南侨日报	1929	日报	吉隆坡	新闻	报纸	南侨日报社
42. 洪钟周刊	1929	周刊	马六甲	综合	杂志	洪钟社
43. 雪兰莪周报	1929	周报	吉隆坡	新闻	报纸	
44. 槟榔屿小报	1929	周报	槟城	新闻	小报	
45. 国术周刊	1929	周刊	槟城	体育	—	

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社/人
46. 南侨月报	1929	月刊	吉隆坡	综合	杂志	
47. 吡叻福建公会会刊	1929	—	怡保	宗乡	—	吡叻福建公会
48. 凉侨周报	1929	周报	马六甲	新闻	报纸	
49. 中南晨报	1930	日报	槟城	新闻	报纸	中南晨报社
50. 华侨月刊	1930	月刊	吉隆坡	综合	杂志	青年会、精武体育会、广肇会馆、福建会馆等十五社团创办
51. 吡叻小报	1930	—	怡保	新闻	小报	
52. 吡叻华字周刊	1930	周刊	怡保	—	—	
53. 吡叻日报	1930	日报	怡保	新闻	报纸	吡叻日报社
54. 南洋杂志	1930	—	怡保	综合	杂志	南洋杂志社编
55. 趣致	1930	三日报	吉隆坡	综合	报纸	陈梅痕
56. 雷报	1930	日报	怡保	新闻	报纸	李西浪
57. 侨声日报	1930	日报	槟城	新闻	报纸	侨声日报社
58. 国民日报	1930	日报	槟城	新闻	报纸	国民日报社
59. 商业月刊	1930	月刊	—	—	—	
60. 新南洋	1930	日报	槟城	新闻	报纸	
61. 公理周报	1930	周报	马六甲	—	—	陈谷创办

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社 / 人
62. 吉隆坡画报	1930	—	吉隆坡	画报	—	
63. 马来半岛小报	1930	—	吉隆坡	新闻	小报	
64. 平民周报	1931	周报	太平	—	—	
65. 电讯新闻	1931	日报	槟城	新闻	报纸	电讯新闻社、曾圣提创办
66. 商业日报	1932	日报	吉隆坡	新闻	报纸	雪兰莪杂货行
67. 南洋公论	1932	月刊	吉隆坡	综合	杂志	
68. 勤毅	1932	周刊	马六甲	综合	杂志	培风学校学生自治会
69. 华晶报	1934	周报	吉隆坡	新闻	小报	赵吟、容介公等创办
70. 路灯报	1934	周报	吉隆坡	新闻	小报	
71. 新雷	1934	—	怡保	综合	杂志	李西浪
72. 中华晨报	1934	日报	怡保	新闻	报纸	
73. 新益群报	1935	日报	吉隆坡	新闻	报纸	新益群日报有限公司
74. 晨光月刊	1935	月刊	马六甲	综合	杂志	马六甲培风学校晨光社
75. 大众周报	1936	周刊	—	—	杂志	杨若雨主编
76. 医药之声	1936	—	槟城	医药	杂志	医药之声社
77. 南洋公论	1936	—	吉隆坡	综合	杂志	黄天石
78. 现代日报	1936	日报	槟城	新闻	报纸	现代日报有限公司
79. 星洲日报槟城版	1936	日报	槟城	新闻	报纸	星洲日报

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社/人
80. 学习青年	1937	—	槟城	综合	杂志	
81. 娱乐周	1937	周报	吉隆坡	娱乐	杂志	娱乐周报社
82. 南风	1937	周刊	怡保	—	—	
83. 共鸣五日刊	1937	五日刊	宾兆远	—	—	南洋书局、宾兆远华校教师合办
84. 南洋周刊	1937	周刊	怡保	综合	杂志	南洋书局
85. 儿童晶报	1937	—	怡保	教育	杂志	光明书局
86. 马华日报	1937	日报	吉隆坡	新闻	报纸	马华日报社、梁燊南、何葆仁等创办
87. 马来亚画报	1937	—	吉隆坡	画报	杂志	吉隆坡报社
88. 华灯周报	1937	周报	怡保	—	—	
89. 马来亚月报	1938	月刊	马六甲	综合	杂志	马来亚月报社、申明珍创办
90. 热带文艺	1938	月刊	槟城	文艺	杂志	
91. 星槟日报	1939	日报	槟城	新闻	报纸	星槟日报有限公司、胡文虎创办
92. 华侨月报	1939	月刊	吉隆坡	综合	杂志	

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社/人
93. 惠报	1939	—	吉隆坡	—	—	惠州同侨救乡会
94. 现代周刊	1939	周刊	槟城	综合	杂志	现代日报有限公司
95. 叱华日报	1939	日报	怡保	新闻	报纸	
96. 儿童界	1939	——	槟城	教育	杂志	
97. 人生月刊	1939	月刊	怡保	综合	杂志	
98. 力报画刊	1939	周刊	槟城	画报	杂志	力报周刊社
99. 实兆远筹赈分会筹赈月刊	1939	月刊	实兆远	抗战	杂志	实兆远筹赈分会
100. 曙光月刊	1939	月刊	怡保	综合	杂志	叱叻公立育才中小学校校友会
101. 医药之声	1939	—	高渊	医药	杂志	医药之声社
102. 培德学生	1939	—	马六甲	综合	杂志	培德女学校学生自治会
103. 新生月刊	1940	月刊	槟城	综合	杂志	新生月刊社、李词佣
104. 建国日报	1940	日报	怡保	新闻	报纸	建国日报社、梁伟华创办
105. 新国民日报	1940	日报	吉隆坡	新闻	报纸	
106. 钟灵月刊	1940	月刊	槟城	综合	杂志	钟灵中学
107. 实报	1940	半月刊	槟城	综合	杂志	

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社/人
108.新生	1941	半月刊	槟城	—	杂志	新生出版社
109.中马文艺	1941	—	吉隆坡	文艺	杂志	吴冰、清才、李蕴郎等
110.马六甲周报	1941	周报	马六甲	新闻	报纸	
111.晨钟周报	年份不详	周刊	马六甲	新闻	报纸	与侨民周报同一系统
112.南洋周报	年份不详	周刊	槟城	—	报纸	温丁贵
113.蕉林	年份不详	—	槟城	—	杂志	
114.国术周刊	年份不详	周刊	槟城	体育	杂志	
115.国民周刊	年份不详	周刊	槟城	—	—	
116.南洋导报	年份不详	—	槟城	—	—	汤唤乾
117.槟榔报	年份不详	—	槟城	新闻	报纸	
二、日治时期						
118.彼南日报	1942	日报	槟城	新闻	报纸	日军宣传工具
119.吡叻新报	1942	—	怡保	新闻	报纸	日军宣传工具
120.兴亚日报	1942	日报	吉隆坡	新闻	报纸	日军宣传工具
121.马加拉周报	沦陷期间	周刊	马六甲	新闻	报纸	日军宣传工具
122.北马战线	沦陷期间	不定期	吡叻	抗日	油印	抗日地下报刊

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社 / 人
123. 打日本	沦陷期间	不定期	柔佛南部	抗日	油印	抗日地下报刊
124. 大众报	沦陷期间	不定期	柔佛北部	抗日	油印	抗日地下报刊
125. 大众报	沦陷期间	不定期	森美兰	抗日	油印	抗日地下报刊
126. 大众报	沦陷期间	不定期	雪兰莪	抗日	油印	抗日地下报刊
127. 公道报	沦陷期间	不定期	槟城	抗日	油印	抗日地下报刊
128. 抗建报	沦陷期间	不定期	柔佛南部	抗日	油印	抗日地下报刊
129. 抗日先锋报	沦陷期间	不定期	雪兰莪	抗日	油印	抗日地下报刊
130. 抗日新闻	沦陷期间	不定期	柔佛北部	抗日	油印	抗日地下报刊
131. 群众报	沦陷期间	不定期	柔佛南部	抗日	油印	抗日地下报刊
132. 人道报	沦陷期间	不定期	吡叻	抗日	油印	抗日地下报刊
133. 人民报	沦陷期间	不定期	彭亨	抗日	油印	抗日地下报刊

三、复元至独立时期

134. 时代日报	1945	日报	怡保	新闻	报纸	
135. 文化	1945	—	芙蓉	综合	杂志	文化促进会
136. 民声周刊	1945	周刊	吉隆坡	综合	杂志	民声周报社
137. 东马丛刊	1945	—	文冬	综合	杂志	东马丛刊社

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社 / 人
138. 文化月刊	1945	月刊	吉隆坡	综合	杂志	文化人联合会
139. 大众	1945	周刊	怡保	综合	杂志	大众周刊社
140. 学习青年	1945	—	马六甲	综合	杂志	学习青年会
141. 火炬	1945	—	槟城	—	杂志	火炬出版社
142. 工人之路	1945	—	新山	综合	杂志	各业总工会
143. 北马导报	1945	—	太平	新闻	报纸	
144. 大众报	1945	日报	马六甲	新闻	报纸	
145. 麻坡新报	1945	—	麻坡	新闻	报纸	
146. 民声报	1945	日报	吉隆坡	新闻	报纸	李少中、林芳声等
147. 侨声报	1945	—	马六甲	新闻	报纸	
148. 森州民报	1945	三日刊	芙蓉	新闻	报纸	
149. 新民报	1945	周刊	新山	新闻	报纸	
150. 战友报	1945	二日刊	吉隆坡	新闻	报纸	刘尧、陈田
151. 中华公报	1945	—	槟城	新闻	报纸	
152. 洪流	1945	—	吉隆坡	—	杂志	
153. 华侨小报	1946	—	吉隆坡	新闻	报纸	林瘦鹃
154. 建设	1946	—	怡保	综合	杂志	胜利出版公司

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社 / 人
155. 中国报	1946	日报	吉隆坡	新闻	报纸	李孝式
156. 医药新声	1946	季刊	吉隆坡	医药	杂志	雪兰莪中国医学会
157. 商业圈	1946	—	吉隆坡	商业	杂志	商业圈杂志社
158. 桂侨旬刊	1946	旬刊	吉隆坡	宗乡	杂志	桂侨旬刊社
159. 新生报	1946	—	槟城	新闻	报纸	
160. 学报	1946	—	槟城	文艺	杂志	钟灵中学
161. 马来亚观察报	1946	半月刊	吉隆坡	—	报纸	
162. 北斗报	1946	—	槟城	新闻	报纸	曾梦笔
163. 中华晚报	1946	日报	吉隆坡	新闻	报纸	
164. 英国军政部新闻报	1946	—	吉隆坡	新闻	报纸	马来亚半岛英军政府宣传印刷部
165. 大众娱乐	1946	周刊	吉隆坡	娱乐	杂志	大众娱乐报社
166. 大众报	1946	—	吉隆坡	—	杂志	继承《大众娱乐》
167. 中南电影	1946	—	吉隆坡	娱乐	杂志	中南电影企业公司
168. 商务杂志	1947	—	吉隆坡	商业	杂志	联合出版社
169. 教育新闻	1947	半月刊	吉隆坡	教育	杂志	教育新闻编委中庸社出版部
170. 文学周刊	1947	周刊	吉隆坡	文艺	杂志	文学研究会

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社 / 人
171. 学艺	1947	—	槟城	文艺	杂志	中华中学
172. 尊风	1948	月刊	吉隆坡	综合	杂志	雪兰莪尊孔中学学生自治会出版部
173. 医铎	1948	季刊	槟城	医学	杂志	北马中医师公会
174. 民主前锋	1948	—	吉隆坡	综合	杂志	前锋社
175. 联邦日报	1948	日报	吉隆坡	新闻	报纸	
176. 大众周报	1948	周刊	怡保	综合	杂志	
177. 商业日报	1949	日报	槟城	新闻	报纸	庄明理
178. 兴文	1949	—	巴生	文艺	杂志	兴华中学兴文学社
179. 新苗	1950	月刊	马六甲	文艺	杂志	培风中学学生学术研究会
180. 狮子吼	1950	季刊	槟城	宗教	杂志	观音寺
181. 新路报	1951	—	吉隆坡	—	报纸	
182. 娱乐圈	1951	月刊	槟城	娱乐	杂志	娱乐圈出版社
183. 青年月刊	1951	月刊	槟城	综合	杂志	青年出版社
184. 基督青年	1951	—	吉隆坡	宗教	杂志	Malaya Chinese Methodist Youth Fellowship

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社/人
185.古城月刊	1952	月刊	马六甲	—	报纸	古城月报社
186.学生文丛	1952	—	槟城	文艺	杂志	马来周报社
187.锋报	1952	周刊	吉隆坡	新闻	报纸	
188.农民小报	1953	半月刊	吉隆坡	农业	报纸	联合新闻部
189.华中月报	1953	月刊	吉打	—	杂志	华侨中小学校华中月报社
190.马来亚镜报	1953	半月刊	吉隆坡	—	报纸	马华公会总部
191.联合邦宪报	1953	月刊	吉隆坡	宪报	报纸	
192.童子军文稿马来亚分会	1953	月刊	吉隆坡	教育	杂志	童子军公会
193.学生文艺	1953	—	马六甲	文艺	杂志	学生文艺社
194.沙漠风	1954	月刊	槟城	文艺	杂志	钟灵中学
195.华风	1954	月刊	槟城	文艺	杂志	华风月刊社
196.南声	1954	月刊	槟城	文艺	杂志	南声月刊社
197.学艺	1954	—	槟城	文艺	杂志	福建女校学艺出版社
198.迅报	1954	日报	—	新闻	报纸	
199.剑报	1954	三日刊	吉隆坡	新闻	报纸	

刊名	创刊年份	刊期	出版地	性质	类别	出版社 / 人
200. 嫩芽	1954	月刊	麻坡	综合	杂志	中化中学嫩芽月刊编委会
201. 达报	1955	—	槟城	新闻	报纸	
202. 蕉风	1955	半月刊	吉隆坡	文艺	杂志	蕉风出版社
203. 星马政府宪报（华文译本）	1955	月刊	槟城	宪报	报纸	
204. 钟声报	1956	—	—	—	报纸	
205. 京华晚报	1957	日报	吉隆坡	新闻	报纸	
206. 马来亚通报	1957	三日刊	吉隆坡	新闻	报纸	
207. 华侨报	1957	—	吉隆坡	新闻	报纸	华侨小报社
208. 丽的呼声双周刊	1957	半月刊	吉隆坡	娱乐	杂志	
209. 新时代	1957	月刊	吉隆坡	综合	杂志	

第二十章

独立后华文报刊

林景汉

前言

1955年到1957年的阶段，正是我国人民在东姑阿都拉曼领导下，争取独立的高潮，马华报刊更是积极配合，顺应时代的要求，积极支持独立运动，蜕变成人民的论坛，①引导舆论，为建国先贤造势打气，凝聚力量，共策建立大马。

马来亚的独立到组成大马，既开创马华传媒新机运，也促使马来西亚的首都吉隆坡跃居东南亚华文报业最发达的中心。当前的大马廿多家华文日报，日销逾百万份，雄视台海两岸三地以外的世界华文报业，繁花硕果，创造了奇迹。

从历史回顾中，马华报章的日报，深获华裔认同，公信力强，始终是华社形成共识过程中，不可或缺的强势媒介。马华报

刊提供互通声气的管道，整合华社的血缘、地缘、业缘、宗教及政党组织意见，在互动中产生共识。发扬马华文化，支持母语教育，维护华社权益，一直是马华报业的传统。在新闻报导中，落实守望环境；在言论栏或副刊中，发挥联系社会、教育群众，传承文化和娱乐等功能。所以，马华报刊备受朝野重视，沟通政令，成效卓越，不是其他媒体可比得上的。

（一） 独立后至60年代中期的华文传媒

在独立前后转折点的马华传媒，尤其是印刷媒介的华文报刊，是各种势力交会互动的结晶；在国家社会体制中，政经文教各种变数激荡回旋，显现华社意识型态的急剧变迁，国家的开放与否。

独立初期的大环境，《紧急法令》还没解除，办华文报路线不可过於偏左，否则就会有如独立前的新加坡《南侨晚报》，槟城《现代日报》，古晋《中华公报》被关闭，报人也会被捕或驱逐出境。

那时虽由右翼的联盟执政，但左翼政党的社阵却深获华社中下阶层和不少血气方刚的青年支持。所以，办华文报如过份右倾，字里行间出现“共匪”等字眼，将会失去不少读者的支持，右翼报人也有被杀害的，②反共的新加坡《益世报》，只创刊四个月就收盘，而国民党的机关报《中兴日报》也不得不于1957年8月31日停刊③槟城《光华日报》也日走下坡，陷入几乎停

办危机。

在1959年，新加坡胡氏家族，也曾在吉隆坡创办右倾的华文日报《虎报》，请杨际光出任总编辑，因发行打不开，两年后就停刊。

当年，只有走中间路线，或中间偏左的华文报，才能顺应环境，有所发展。至於多数走煽情、灰黄路线的二日、三日或周刊的小型报，多在60年代前夕，被马新两地政府取缔，小报在五十年代的黄金时代，从此一去不返。

不过，在宏观上来说，马来亚的独立，显然已给华文日报注入一股新动力，驱使外来报纸走向大马化，本地人才也显现有能力接办不同性质的华文报；中港台报人来马办报绝绝，也加速本土化色彩。

一、吉隆坡跃踞华文报业中心

独立前夕，吉隆坡只有一家华文日报，就是创刊於马来亚自由独立运动正在萌芽的1946年的《中国报》④，日销数千份，发行范围局限在中马，路线右倾。

在海峡殖民地时代，吉隆坡并非华文报业中心，当然比不上新加坡，甚至还不如槟城华文报业的发达。不过随着马来亚独立，洞烛先机的报人，早预见吉隆坡将发展成东南亚华文报业最发达的大都会。

报纸代理商周瑞标，就在独立的同一年头创办《通报》，先

从三日刊到二日刊，终于1968年1月1日发展成日报，进而在70年代创办三日刊《生活报》，以及陆续出版各种杂志，蔚成周家报业王国，可说是家族式办报奇迹。

在势头一片大好的这时期，除了创刊二年后就停刊的《虎报》，还有1964年10月14日，由彭松涛创刊，罗志芬为总编辑的《大马新闻》，发行不久就停办。较早时，还有“报贩之王”梁章与陈名宇、陈清等创办《新闻报》，由曾诘出任总编辑，不久就收盘。

勇于尝试的报人，还有黎国华，1966年8月创办了《民报》，因内容敏感而于68年8月被关闭，他于1960年在新加坡创办的《民报》，则仍继续刊行。

此外，还有小型华文报，包括“小报王”招宋双于1961年创办三日刊的《雷报》，专刊内幕新闻；郑棣任董事长，曾梦华当总编辑的二日刊《公报》创刊于1961年5月25日；周瑞标也于1967年，创办三日刊的《达报》；以及谢观德任总编辑的《世界报》、罗伯有担纲总编辑的《青年报》、梁文贵主编的《新青年报》、谢竞泰主编的《恒报》等等。多因销路不行，不久都停刊。

当时，新加坡的华文报是主轴，财雄势大办报人材济济，在各方面都占优势。吉隆坡一时还无法并驾齐驱。然而，形势比人强，新加坡发行的《南洋商报》早已在1958年7月23日成立《马来西亚南洋商报有限公司》，初时主要业务在发行新加坡的《南洋商报》。⑤

到了1962年8月31日，《南洋商报》在第13版“在扩展中的南洋商报”⑥宣布，在发展过程中，《南洋商报》又“树立一座新里程碑”、“大马化先锋”，当天起正式分成马新两家报馆，在吉隆坡编印马来西亚《南洋商报》。

1963年底，在吉隆坡协助出版的一批“新加坡人”因风潮便奉召返新，⑦加速本土化色彩，68年起整个大马的《南洋商报》都由吉隆坡供应，69年全部实现马来西亚化计划，是一家纯粹由大马人经营的华文日报。

另外一家以新加坡为基地大报《星洲日报》，在加速大马化方面不落人后。1962年到64年，这家《南洋商报》的势钧力敌的传统对手，先后在吉隆坡、槟城、怡保等办事处，装置先进的中文稿传真机，电传大马各地新闻稿到新编印。1966年7月7日，《星洲日报》八打灵印刷厂落成，请当时首相东姑阿都拉曼揭幕，⑧大马的报份，由新加坡方面编好版面，再电传到八打灵制版印刷供应。次年，在新厂设编辑部、校对组、排字部及清样室，延揽大马编辑人材，筹备在灵市编排出版，到1970年代初，《星洲日报》已全部在大马编排出版。

同时，一些新加坡出版的华文报，也接踵跟进，其中主要的有《新明日报》。崛起于1967年3月18日，由香港武侠小说作家金庸和本地商人梁润之合办的。从68年12月16日起就在吉隆坡排印发行，正式出版马来西亚版。

随着政治生态的演变，人口激增，吉隆坡不断有华文报创刊扎根，到了80年代，已发展成东南亚华文报业最发达的中心。

除了台海两岸三地，大马华文报刊的总发行量，早在70年代，就在新加坡之上，而占世界各地华文报刊销数的鳌头。⑨

1983年3月15日，在新加坡的《星洲日报》与《南洋商报》随着正式合并而消失，却在吉隆坡保存了这两家报纸的命脉，印证了大马比新加坡享有更多新闻自由。

二、各大城镇华文报业

吉隆坡逐步发展成为报业中心的期间，西马及东马各大城镇的地方性报纸，此起彼落，既有办得出色，也有半生不死的，更有随生随灭的。不过，总的来说，都在成长中，报份不断增加，壮大了大马华文报刊的声势。

1. 槟城

槟城的乔治市，始终是北马区华文日报的重镇，曾有一段时期，华文报还比吉隆坡发达。60年代前后，市议会议员民选时，社阵曾执政槟乔治市；显示左翼力量深受民间支持。

《光华日报》虽是世界历史最悠久，由华人一手创办的槟城华文日报，却还坚守右翼立场，因而报份日益下跌，经济和业务日陷困境，虽获当地华社领袖王景成领导，当年《益世报》五虎将之一的刘问渠担纲总编辑，还是无法扳回劣势。在63年王景成逝世后，人事更替，路线不变，多番努力，业务依旧不振。

反之，随着左倾《现代日报》被封禁，得利的却是中间偏左路线的《星洲日报》。业务蒸蒸日上，报份及广告收入称雄北马。

回顾《星槟日报》在40年代末，几乎停办换了总经理，由胡榆芳接棒，知人善任，起用韩觉夫出任采访主任，并罗致曾在《现代日报》、《南侨晚报》任职的资深报人林姗姗掌总编辑大旗，共同扩大天下，才打出个新局面来。

2. 怡保、新山、马六甲

群山环抱的吡州首府，唯一的华文日报，自梁伟华在1940年创刊以来，走的是国民党右翼路线，报馆曾于1947年被投手榴弹，炸死记者林野，突出一些华文报卷入国共分裂的思想斗争。⑩不过，由于是地方独家华文日报，婚丧等地方广告源源不绝，业务还算不错，在独立后的年代，生存无问题。

至于南马的柔佛首府新山，在我国独立后，也创立了一家日报。1961年，搞斧驱风油起家的梁润之，创办了《新生日报》，可惜，第二年就迁到新加坡出版，报份行销全马，却于1996年停刊。

就在1967年，梁润之和金庸，决在新加坡合办《新明日报》，名字取自刚停办的《新生报》的“新”字，再配上金庸港《明报》的“明”而敲定。⑪

世界现代华文报发源地的马六甲，在1966年后，创办的华

文报，则有《华商报》，由曾任马六甲自治市会主席顾兴光出任总编辑。逢每周赛马日出版，每期一张对开四版，或一张半六版。1979年迁到槟城，由康华印务公司东主张友群购下全部股权，重视政坛内幕报导和评述，兼有趣味性和猎奇性的专门版面。张友群任总经理，刘运生、余寿坤和麦秀曾先生任总编辑，1988年曾移至吉隆坡编印，不久就停刊。

3. 沙巴

在大马成立前夕，沙巴亚庇（沙巴州首府，现称哥打京那峇鲁）于1960年创立第一家北婆晚报《神山观察报》1961年停刊。

1963年的亚庇，还在出版的华文报，计有罗国泉的《亚庇商报》（1960—1967）吴炳强等创办《神山日报》（1962—1963）、《华侨日报》（1936——）。

创刊于1936年的《华侨日报》，是北婆第一家华文报，开始时手抄、油印，1947年改为铅字印刷，由四开改为对开，社长叶保滋。

除了亚庇，在山打根出版的华文报计有李桂陶等办的《山打根日报》（1960—1995）、关锐明任董事长、陈竟天为总编辑的《婆罗洲时报》（1960—1972），斗湖则有谢大烽等联办的《斗湖日报》（1962—1971）。

到了1960年9月6日，亚庇又有《东马晚报》创刊；山打

根也有《自由日报》于1968年11月16日由沙副首长丘锡洲等创办，1963年8月31日由卡达山族领袖唐纳史节芬与哈曼鲁平联合创办《沙白时报》由赖传出任总编辑，走黄色新闻路线。

4. 砂劳越

砂劳越华文报的出版，前仆后继，叫人眼花了乱。

1963年，古晋出版的华文报，计有《大众日报》、《前锋日报》、《中华日报》、《砂劳越论坛报》；在诗巫则有《诗华日报》、《民众报》和《婆罗洲日报》等，至于美里则有《美里日报》和《华联日报》的印行。

一般华文报创刊，寿命多不长，特别是古晋出版的华文报，计有《越声日报》于1964年5月16日创刊，在8月8日，被政府勒令停刊。

《大众日报》虽革新，但经济仍陷困境，终于1965年4月2日停刊。

《砂罗越快报》于1965年4月26日创刊，出版不到一年，而于65年9月15日停刊。

古晋一批青年于1965年6月21日创办《时报》，出版不到一年，而于66年停刊。

较后，在古晋创刊，印行不辍的有1967年5月20日诗华古晋分社的诗华日报，1968年10月1日创刊的《国际时报》。

在诗巫方面，《明灯报》于1963年5月5日创刊，是《人人

报》于62年停刊后，紧接着筹划开办的，出版时续时断，终于65年4月12日停刊。

《诗华日报》主持人刘会湘试办《慕娘晚报》失败后，于64年11月3日创办《诗华周刊》随着诗华日报而发行，是砂州第一家华文报出版的星期刊。

1965年8月27日，《砂罗越商报》创刊，销路好而有盈余，却因用人不当，而于六年后停办。

1968年12月17日《马来西亚日报》创刊，成为《诗华日报》，在诗巫竞争的对手。

美里的华文报，起步比古晋、诗巫迟。创刊于63年5月6日的《华联日报》，是在《砂民日报》原址印行，1965年初停刊，值得一提的是《砂民日报》创刊于61年2月1日，内容反帝反殖，要争取砂独立，在大马成立之前夕，发生汶莱叛乱而于12月12日被封禁。

从1963年到1969年，美里只有《美里日报》不断发行，虽然在1963年5月6日有《华联日报》；69年8月17日，才有《越华日报》创刊，打破独霸局面，但因亏蚀巨大等原因，这两家新创刊的华文报，先后在65年春及69年12月停刊。⑫

三、小报由盛而衰

50年代是马华报业的小报黄金时期，尤其是1953年到54年间，小报多到40几家，⑬如日方中，更是黄金时代的顶峰。这

些小报多以二日、三日刊或周刊与读者见面。路线两极化，既有严谨性，强调反帝反殖的；也有娱乐性，走灰黄路线的。在当时正是实施.《紧急法令》反共年头，马华文艺受打击，动辄得咎，各报文艺副刊紧缩，人心苦闷彷徨，既有悲愤反帝反殖争取独立的；也有沉迷歌台舞厅，纸醉金迷的；国内外左翼与右翼思想斗争、冷战，都直接间接造成小报受落。

在大马组织成功之前，东马砂劳越，先后有30多家文报，内容涉及反帝反殖争取独立而被关闭或自动停刊，其中绝大多数是小报。

以新加坡为主轴的马来半岛华文报，单在这时期新加坡就出版了约60多家华文小报。在扫黄运动50年代末多被查禁，也有因管理不善、经济拮据而停刊。主要的有《夜灯报》、《生活报》、《铁报》、《观察报》、《七彩》、《新生活报》、《新钟报》、《马来亚工人报》、《啡报》、《马来亚前锋报》、《七彩沙龙》、《工报》、《星期日报》、《东南亚周报》、《星华报》。

不过在60年代，仍有华文报在新加坡创刊，多为小报，计有《民报》、《国际笔友》、《电影周报》、《石叻晚报》、《国际周报》、《经济时报》、《工商导报》、《华报》、《太阳报》、《镜报》、《凤凰报》、《快报》、《晨报》、《南国新闻》、《了望台》、《自由报》、《娱乐天地》、《南风》、《娱乐新闻》等。⑭

在吉隆坡则主要有《学生邮报》、《华侨小报》、《新路报》、《锋报》、《剑报》、《京华晚报》、《雷报》、《公报》、

《青年报》、《恒报》、《通报》、《达报》。

不过，这时小报已没落，当局渐收紧发放新准证政策，更使小报回春乏术。

四、杂志

1. 杂志

马来西亚独立后，在吉隆坡主要的著名杂志，有姚拓在1955年12月创办文学杂志《蕉风》。其他还有《社报》、《学生周报》；槟城则主要有萧遥天于1960年9月20日创刊的《教学月刊》还有《沙漠风》、《蚂蚁》、《玲珑》、《无尽灯》等主要刊物。

此外，在1963或64年间，北马有《海天》，中马有《荒原》，南马有《新潮》等文艺杂志，以崭新不同的文艺风格出现，使马华文学脱胎换骨。⑮

在新加坡出版的主要杂志，计有《南洋月刊》、《独立评论》、《经济报》、《南洋画报》、《青年体育》、《南洋卡通》、《大地》、《儿童报》、《南洋周报》、《胡芽》、《蜜蜂》、《自然科学》、《马来丛报》、《家》、《新闻画报》、《教师月刊》、《教育月刊》、《火炬》、《影星画集》、《少年儿童报》、《大学青年》、《长提》⑯……等等。

五、独立后的党报

为了宣扬政治理想，贯澈党的政策，团结党员，以华裔为基础的政党，自建国以来先后创刊了不定期的党报。

（1）《镜报》：马华公会的党报，创刊于1955年。

（2）《导报》：《镜报》发行到1969年，改名《导报》，继续宣扬马华政治主张。

（3）《马华快讯》：也是马华党报，1988年创刊，承接停刊的《导报》路线，传达马华党内讯息。

（4）《火焰报》：社阵在马来亚独立后创办的党报，除了宣扬理想还反帝反殖及抨击执政党联盟政策。随着60年代社阵瓦解而停刊。

（5）《火箭报》：民主行动党的党报，创刊于1967年，宣扬马来西亚，抨击执政党政策偏差，迄今仍在印行。曾因揭露购买国防舰只等泄漏官方机密事件，而被提控。

（6）《民声报》：民政党的党报，创刊于1984年。

（7）《团结报》：砂人民联合党的党报，创立于1960年1月15日标榜反帝反殖，1965年4月24日被政府封闭。

（8）《人民之声》：砂人民联合党党报，创刊于1975年4月8日。

（9）《婆罗洲日报》：砂劳越华人公会党报，创刊于1962年12月20日，于1963年8月31日停刊。

（10）《砂州日报》：砂劳越华人公会党报，创刊于1964年10月16日，而于1968年5月1日停刊。

六、官方的华文传媒

独立后，马来亚仍处于紧急状态的反共环境，政府通过新闻部，继续以印刷传媒及电子传媒，展开反共宣传，灌输国家意识，宣扬国策，沟通政令。

1. 印刷传媒

在华文印刷传播方面，除了宣传小册、海报，还有期刊。从1962年起，新闻部就创刊《新时代》月刊，报导国家要闻和进展，杂志内容还包括时事分析、人物点滴、国家动态、科学新知、广播电视资讯、小说、新诗、散文、漫画、集邮、象棋等等。

马印对抗期间，《新时代》更积极反击印尼的对抗。在1964年第廿五期的《新时代》。第一版刊载最高元首的御词，就强调

印尼对抗我国，使大马人民面临最大的挑战与考验，我国的国防力量加强，随时准备抵抗外侮，压制颠覆活动。第二版的“独裁者与新闻名词”图文并茂讽刺苏卡诺。此外还有版面介绍联盟胜利的内阁阵容；在古晋举行国防会议，等等。

2. 马新社

为了团结不同的读者群，1962年7月间，马来亚新闻处长苏比，与联合国专家森氏会谈，再和马新各语报章商讨，都赞成组织国家通讯社。

同年的年底，联国教科文机构派专家大竹贞雄到吉隆坡，在新闻处与各报代表组成工作小组委员会会谈，敲定计划草案，1963年5月决议取名“马来西亚国家新闻通讯社有限公司，由政府代表及华巫印报章代表组成董事会，10月初开班培训新闻从业员，费用由亚洲基金会赞助，国际报业学会则提供专家顾问，来落实马新社计划。

经过多次实验操作，马新社正式在1968年5月20日发稿，以大马的角度提供国内外新闻及图片，虽非用华文，但华文报译用的不少。特别是一些疑是敏感课题的新闻，华文报都乐于采用，所以，这一半官方传媒，成员却有华文报代表，出任重要职位，新闻又受华文报采用或参考处理方式，与华文报业关系浓得化不开。

（二）马新分家的华文报业

一、新报业渐失势

新加坡在1965年8月9日脱离大马而独立，在这一历史转折点突变中，导致新华传媒特别是华文报业在长堤对岸失去主轴力量，也驱使马华报业迅速成长，发展成日销逾百万份的大企业，成就超越新华报业。马新分家是马新华文报业的分水岭，从此两国华文报业渐分道扬镳，《南洋商报》、《星洲日报》，以至后来的《新明日报》不得不在吉隆坡设独立的总部，建厂独自印刷，落地生根。

随着新形势的开展，社会矛盾日趋针锐，政治文教生态，日趋两极化，终肇“五一三”种族流血冲突大悲剧。有人认为华、巫报刊在“五一三”事件前，针锋相对，都以各自族群立场，反映族群心声，维护权益，直接或间接煽动了种族情绪高涨。

平心而论，当时华文报纯是站在报导职责，善用传播功能，准备而齐观，反映华社实况与意愿，并在社论加以客观分析，积极疏导，使上情下达，下情上达，适时宣泄，缓和华社不满。

传播学者拉斯威尔（Lasswell）在《传播与社会的结构与功能》论著中指出，传播功能就在调节社会的“体温”，让社会保持适当的平衡状态，来消弭各族纷争、暴戾，并达致和谐的境界。⑰ 当时的马华报刊，正是发挥调节社会“体温”的功能，使

国家社会调适保持平衡。如果没有野心家的煽动，一般人多认为五一三悲剧可避免。

大马各报都受到多种法令的制约，华文报也知所自律，否则早就被关闭。所以，在五一三事件后，只有一家《中国报》因刊登法庭新闻涉及敏感课题，被勒令停刊30天，经过敦李孝式争取，才准10天后即复刊。⑱当时，全马多名报人在《内安法令》下被扣留半年至二年，华文报被牵连的有：《婆罗洲时报》副总编辑陈竞天及关钜恒、《山打根日报》编辑李子平和谢瑞。

各源流的语文报刊，除了《通报》之外，都于5月16日被令停刊三天，在紧急法令下，在吉隆坡设立新闻管制中心，各语文报章的各个版面，要经过调查，在每一版盖章通过，才可印行。

经过五一三大悲剧的冲击，导致不久当局制订《煽动法令》等法律的实施，既约束朝野人士不得发表敏感煽情言论，也督导华文报刊更要善用新闻自由，促进种族和谐，安全国家社会。

二、备受重视的华文报刊

马新分家前后，华社问题一大箩，包括官方语文、华校改制、超龄生离校、华团盖章、争取华文地位、林连玉被褫夺公民权、反对13人死刑、争取民办独大等等。华文报对这些问题，都有充份的报导，提供具有中庸而建设性评论，表达华社的意愿，指出问题的解决方法。

60年代，马印对抗期间，华文报更激励人民抵御外侮，唤起

华社爱国意识。因而导致1964年全国大选，联盟赢得压倒性的胜利，显现华裔公民效忠大马。

从各报的评论，可见华巫印人民在国难当头的爱国抗御外侮的决心。当然，支持联盟并不等于爱国，但当时只有联盟大力号召人民支持大马，保卫国家。投票的结果，正是考验人民效忠大马的具体表现。

（三）70年代的华文报业

一、唤醒华社自救

后五一三时代的大气候，显现华裔政经文教权益，维护受挫折，引发华社士气消沉，马华公会半生不死的效应。但秉承优良办报传统，富有使命感的华文报，仍不忘在各领域中，传达有远见的仁人志士的信息，唤醒华社自救，鞭策华社自强不息，因应国策，而互通声气，来纠正偏差，团结全民建国。

70年代初，东姑阿都拉曼引退，敦拉萨接任首相，一改过去全面反共国策，而提出东南亚中立化概念，进而组织东南亚合作机构的五国组织，在国内则扩大联盟执政阵线组织，联合民政党、人联党、国民党、土保党、沙统等组成国阵，标志着大马迈进另一个新时代。

华文报刊在这样政治生态中，自然会拥有比以前更大的新闻自由天空。尤其是马中建交后，华文报刊登中国新闻，不像从前一样有所顾忌，而受有关方面的提醒，⑲尽管如此，华文报仍然

知道自律，适可而止，不滥登。何况国会71年通过宪法修正条文，制订敏感《煽动法令》，⑳及多种法律的约束，华文报更非小心不可。

1. 消除贫穷重组社会

70年代末统计，西马华文报工作人员约有三千人，八家华文日报，每天销数不下40万份，㉑加上三日刊的生活报、华商报及大众晚报的创刊，以及东马华文报的成长，无论从销数，或从广告来看，相当稳定而领先其他语文报刊。

纵观70年代，巫统权倾一时，矢以政治力量，来改善马来人的地位。当时，似乎一切措施，都冲着华社而来，工业协调法令的颁布和强制实施，让马来人在工商机构大公司，占股权30%配额；一些行业新执照，似乎只发给土著；还有政治文化教育在所谓行政偏差中，也吃紧起来。

除了在华文报反映不满，华社在华文报配合之下，唤醒华裔自强自救，来确保各领域权益不受侵蚀，从而不断发展。其中，以经济领域较有成就，搭配各州中华总商会领袖的言论，华文报经常在社论、短评，或言论评析，激励华裔突破家族式生意，集合民间资本，搞大企业，组织控股公司，这才稍为稳定了华裔在国家经济中的地位。

跟时代脉搏共进的华文报，在70年代初就在舆论下功夫。如《南洋商报》71年3月8日社论〈在商言商时代过去了〉，强调华裔假如对政治军事一无所知，单纯想在经济上立足，无异缘

木求鱼。所以，应坐言起行，不妨直接参政；72年11月19日的社论〈华商处身于转变环境中〉也促华商改变家族式经营，要集资联营或设厂制造产品，否则必被淘汰，华商和商会还不求革新，将悔之既晚。

一般来说，华人并非反新经济政策，而是反对执行的偏差，质疑能否在1990达到非土著40%经济分配的指标。华社也在报章表达不满当局拨款给数十土著法定机构，滥用纳税人的钱；来和纳税人竞争，似欠公平。

1978年4月9日，全国华人经济大会由马华工商联合会推动，成功召开。通过十大议 决案，但请公平对待各族发展工商业，纠正土著至上偏差，撤消《工业协调法令》，等等，深受当局重视。

2. 畅流资讯纠正偏差

报喜不报忧，对建筑和谐的多元种族社会非常不利，华文传媒工作者，在70年代能及时把政经文教等领域的偏差，华社的不平，适切表达出来，而又不触犯法令，进而充当政府与民间沟通的桥梁，完成使命，可不容易。

后五一三的70年代，华文传媒虽对一些政经文教敏感课题，多能婉转表达心声，但有时似在避重就轻，甚至避而不谈。

"国家文化大会"召开通过国家文化概念，就是一个耐人寻味的个案。这项大会在71年间，由首相敦拉萨主持开幕，通过塑造国家文化基础三大概念，包括必须以原住民文化为主流；回

教文化为重要元素，其他恰当的文化元素为副。当时，华文报刊对这大会所达致的结论，既没有大量的报导或评析，也没引起华社广泛讨论。这是否是五一三的效应？或者是华文报受煽动法令，以及国家安全理事会所修改的百多条法令所制约？也可能是当时华文报在形势所逼，不得不先重经济而轻文教？这是后人对那时的华文报和华文报对这一大会所持的缄默态度，感到不解的。

可是，综观 70 年代，所作报导和评论，华文报确已尽言责。70 年代一连串大事，华人大团结运动、华人精神革命、独中复兴运动、讲华语运动、提呈教育备忘录、争取办独大、鼓吹搞大企业、抗议《工业协调法令》及《招牌法令》偏差、全国华人经济大会……，等等，华文报刊无不详加报导、解释、指导，来整合华社，鼓舞士气，在危机感中开拓新机运闯出一片天。

不过，在尽言责中，却有反常的事出现。由马华总会长陈修信，所发起的华人大团结运动，在华文报配合之下，各地正闹哄哄搞大起来时，却突然冷却下来，虎头蛇尾而收科。还有，华人精神革命，也是由陈修信倡导的，反因“惹火焚身”，牵动马华改革派林敬益等奇袭，勃发马华内部革命，支持改革派文告和广告越来越多，要陈修信和李三春辞职。突然一夜之间，华文报不再刊登这类新闻和广告。

华文报也没有交代，为什么“偃旗息鼓”？可见在后五一三的生态，华文报也许碍於什么的，有说不出的苦衷。不过，值得注意的，70 年代华文报在华人精神革命中，也被开过刀。当时，马华的卫生部长李孝友，在运动中指责华文报报导低级趣味新

闻，只顾赚钱；华文报应做精神革命先锋，领导华人树立思想。

砂劳越的《诗华日报》立即反击，在社论斥责马华是否欲革华文报界的命，马华犯了“责人容易，责己难”；“别人小错不原谅，自己大错平常”；“盖的密密便是不错了”。这篇社论也透露了当时华文报两难困境，“上有政府规章要遵守，下有农工商各界不敢得罪，动辄得咎”。

在72年10月10日，《南洋商报》社论〈华人精神革命与华文报〉评析：真有社会责任、社会良心的报纸“可协助建立更正确的社会观念与价值观念”，华文报在华人精神革命中，已一再要求给以大力支持，也希望华文报能“适应国家潮流，作出重大改革”，这一课，不但可成为报章自我改革的一课，也可作为新闻取舍与处理的新准则。㉒

从这两篇社论中，可多少了解当时华文报的处境，事实上，当时华文报不尽是报导低级趣味的。华文报编辑方针，既有严谨性的，也有轻松性的；报导尺度自不一样，而有所取舍，但都不会放过富有意义的新闻。

3. 不亢不卑据理力争

70年代中，举凡经济政策的偏差，教育政策的得失，招牌法令矫枉过正，以及独大的创建，华文报无一不站在华社安定及国家长治久安的立场，委婉的摆事实，讲道理，表达华社的意愿，以利全民团结建国大业。

1975年马华公会发表向内阁教育委员会提出的教育备忘录，

各报多有评议，其中《光华日报》的社论〈改善教育促进团结〉，就赞扬马华一反过去缄默态度，能够切实指出教育制度的偏差缺失是华族困扰不安的根源，足以影响国家团结，尤其是马华认为《1961年教育法令》21条B项，教长有权把华小变质，改制的恐惧，必须加以消除。

社论力陈宪法既规定巫语为国语，其他语文可以研究和使用，华小不只不能变质，具应扩展到中学和大学，今天教育制度上许多措施，已使一些种族有被剥夺或摈弃的恐惧心理，应及时纠正偏差缺失，来促进全民团结，㉓这就是华文报常有的论说，引经据典，平心静气，向有关方面委婉剖析，一向受重视，国家领导人的部门，就有专人翻译提供参考，使华裔权益不会完全失去，达致安定社会，造福国家的鹄的。

二、华文报变革

1. 华文报领先各语文报章

在各种传媒中，大马印刷传媒比电子传媒享有更多新闻自由。

论成就华文印刷传媒中的报章销路，始终领先各语文报，历经维护华裔基本权益考验；70年代石油危机，全球经济衰退，纸张涨价，华文报仍然是各语文报的佼佼者。

1971年新闻部的“马来西亚年鉴”的数据：全马华文报日销60万份、西报50万份、国文报28万份、淡米尔文报3万份、旁

遮普报 2 千份。(见表 1)

那时全马共有 49 家报纸，计有：华文报 25 家、英文报 11 家、国文报 7 家、淡米尔报 4 家、旁遮普报 2 家。在我国 1 千万人口中，平均百人有 10.3 份报章。

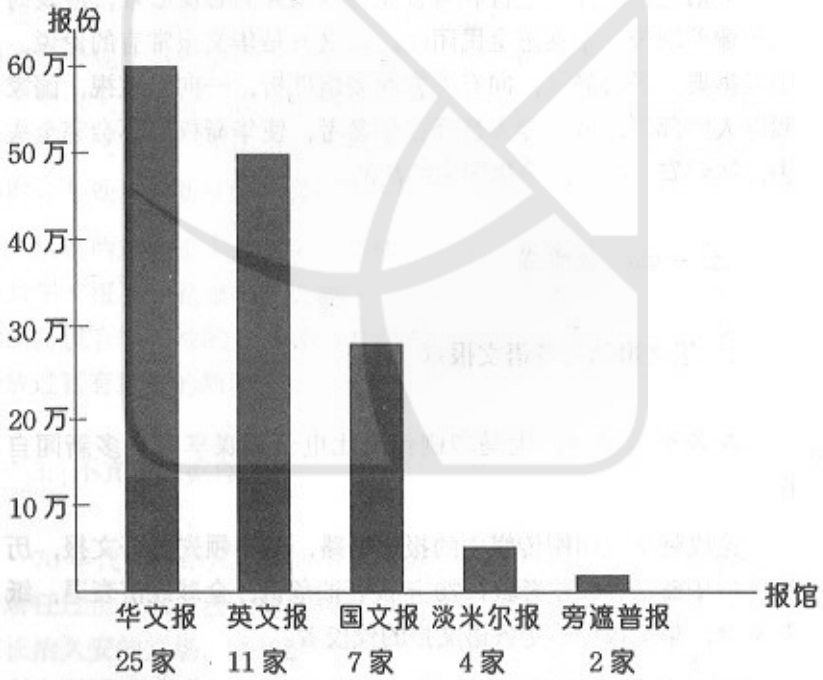


表 1：1971 年各语文报纸日销报份总数

当时的25家华文报，计有西马：《中国报》、《南洋商报》、《南洋商报星期刊》、《星洲日报》、《星洲日报星期刊》、《马来亚通报》、《建国日报》、《光华日报》、《星槟日报》、《新明日报》。

东马的砂劳越有：《中华日报》、古晋《诗华日报》、诗巫《诗华日报》、《美里日报》、《砂劳越前锋报》、《砂劳越商报》、《马来西亚日报》、《国际时报》、。在沙巴则有：《沙巴时报》、《亚庇商报》、《华侨日报》、《婆罗洲时报》、《山打根日报》、《自由日报》、《斗湖日报》。

到了1972年后，也把《华商报》、《生活报》、《太阳报》等主要三刊小报列入。1977年元旦《大众晚报》创刊。

马来西亚市场调查公司统计的数据：73年7月到74年7月，西马华文报读者有150万零1千人；西报只有68万2千人，不上华文报一半。华文报读者优势，到1982年才被国文报迎头赶上。

2. 西马华文报稳健发展

70年代的马华报章竞争剧烈，不过在西马却比东马的华文报章，来得稳健发展，不断茁壮。

吉隆坡

华文日报计有五家，1970年代末，又由怡保迁来《建国日报》日报增至六家；还有《大众晚报》，三日刊的《生活报》

1972年12月18日创刊，《太阳报》1973年6月创刊，以及如《妇女杂志》等专门性或综合性的杂志纷纷创刊，更促使吉隆坡成为这一区域华文报业中心，势头显已超过新加坡。

槟城

《光华日报》虽在60年代末，请来骆文秀等富商注入巨资，人事更迭，依然欲振乏力，却因70年代中期《星槟日报》人事纠葛而有转机，全国新闻从业员职工会《星槟日报》组在成立不久就夭折。当时这一组分会秘书谢诗坚出任总编辑，主席温子开则辞职，转入《光华日报》任董事经理，不久，《星槟日报》前总编辑钟城芳等也加盟《光华日报》担纲总编辑，经过革新，《光华日报》蒸蒸日上，再度成为《星槟日报》的劲敌，埋下《星槟日报》80年代中期覆亡的祸根。

马六甲

1967年创刊的《华商报》，在70年代中期迁到槟城编印，由张友群和顾兴光主持大局，销路不错，此外，70年代在甲州创刊的还有张昆来主编的《明报》，㉔不久就停刊。

整个70年代，西马共有8家日报，晚报则有《大众晚报》，但因资金不足，销路有问题，不久就停刊。至於小报，由周瑞标创刊，吴仲达主编的《生活报》，曾因利用直升机拍摄，刊登半山芭囚犯洗澡镜头而被封禁，较后获准以《新生活报》的新准证出版；另一家《太阳报》也因犯禁在1976年停刊。

在杂志方面，办得最成功的，要算是71年9月创刊的《妇女杂志》，深受读者欢迎，迄今仍是最赚钱的期刊。不过，自独立后仍能不断出版的，由姚拓主持的文学杂志《蕉风》仍在70年代出版，至於槟城萧遥天出版的《教与学月刊》，则因代理商拖欠，加上接棒乏人，不得不在72年停刊。

此外，周瑞标挟着办报有成的声势，再进军杂志事业，创刊一系列大众化、综合性或专门性的杂志，如《新潮》、《风采》、《先生》等，建立了国家新闻事业王国，创下家族式办报成功楷模，在马华报业史留下丰功伟绩。

70年代创刊的主要杂志，还有马来西亚中华商会联合会於1975年10月推出的《经济季刊》创刊号，钟宝颜主编的《好学生》创刊号在1977年2月1日问世；《商海》月刊则在1979年3月创刊；文艺刊物有天狼星诗社出版《天狼星诗刊》；宗教刊物有佛青总会创办的《佛教文摘》；学园布道会的《大使命》，以及中学生刊物如《学报》㉕等等。

3. 东马华文报刊

古晋

在70年代初，还继续出版的有《中华日报》、砂劳越《前锋日报》、《国际时报》、《诗华日报》古晋版等四家日报。

创刊於1952年的《前锋日报》，因路线右倾，与砂时治潮流脱节，出版数月就因经济困难而被转卖，直到1974年8月29

PERPUSTAKAAN UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN

日被吊销出版准证而停刊。

《国际时报》在70年代间，曾另出版的《国际晚报》，却于较后停刊，这一家属于黄文彬集团的日报，于1973年10月15日突被勒令停刊。内幕消息说，可能因封面头条刊登中国成功发射卫星的缘故。不过，经过多方的申请，终于1974年8月10日复刊。

1972年12月28日，《砂罗越晚报》创刊，印行到1994年被黄文彬集团收购，与国际时报同为姐妹报。1974年12月1日，《人民论坛报》创刊，属二日刊小报，不久就停刊。

1976年11月10日，《世界早报》创刊，1978年成为人联党的喉舌报，在87年停刊。

在杂志方面，70年代初曾有《经济汇报》创刊，不久就停刊。1970年国际时报也曾出版《国际时报周刊》，后改为《国际周刊》，出版数十期后停刊。

1974年6月30日，《世界特报》创刊，7月出版第二期就停刊。

诗巫

迈进70年代，《诗华日报》，《马来西亚日报》，《砂劳越商报》等三家日报，在诗巫继续出版。

《诗华日报》以诗巫起家，总社设在诗巫，并在古晋、美里设分社，可说是东马最具势力的华文日报。1972年，曾因触犯法令，而被停刊一个月的《诗华日报》在砂劳越是首家出版星期刊

的的华文报，三个月后，把星期刊改为《新华报》出版。

鼎足而三的诗巫华文报，却在1971年10月1日，因《砂劳越商报》用人不当而停刊，变成只有《马来西亚日报》与《诗华日报》角逐的形势。

美里

唯一的《美里日报》仍然出版不辍，还远销到汶莱。

1971年12月11日，《卫报》创刊，有人联党的背景，后因亏蚀而于1974年4月1日停刊。

1971年《诗华日报》拓展业务，推出美里版与《美里日报》展开竞争。㉖

在杂志方面，1974年5月15日，美里有《艺林》月刊出版，只出版两期就停刊。

在70年的沙巴，1971年共有7家华文日报，分别在各主要城市出版：

（一）亚庇：《华侨日报》、《亚庇商报》、《沙巴时报》、《婆罗洲时报》。
（二）山打根：《山打根日报》、《自由日报》。
（三）斗湖：《斗湖日报》。

与砂劳越相比较，沙巴华文报 编辑政策温和，与砂华文报激进不可同日语。不过，在维护华裔权益，并不落人后，1975年代，《华侨日报》就曾因这种坚定的立场，声讨沙首席部长穆斯

打化歧视华裔，并企图背叛大马。因而《华侨日报》受到这个著名“沙巴之王”威迫利诱，甚至企图放火烧报馆，当时的社长叶保滋坚持立场不屈，继续领导华社舆论，抨击不断，终使华裔团结，左右砂大选局面，导致“沙巴之王”败北下台。

在沙巴办报不易，经常会有报纸被查禁的事件发生，1976年《沙巴时报》就曾因触犯禁忌而停刊。《山打根日报》也常因经济或政治因素而停刊又复刊。

四、版面改为横排

为了顺应时代的演进，进入70年代中期后，马华报纸版面，已从副刊开始逐渐改为横排。在新加坡华文报全面改为横排后，受两地联合刊登跨国广告影响，到70年代末各报多已着手策划全面横排。《南洋商报》于79年6月19日首次出现封面版全版横排，隔天又恢复直排，再经过数日又逐步横排。
星洲日报在6月25日，《建国日报》在6月27日起逐步推进版面横排。竞争结果，《星洲日报》领先各报，率先在6月27日完成新闻版面和副刊，全部横排工作。㉗

东马如沙巴《亚洲时报》，砂劳越的《中华日报》等等，也跟着采取横排。

在全马华文报纷纷改为横排时，西马的槟城《光华日报》还是坚持直排新闻版面，东马则有沙巴《华侨日报》依旧采用直排新闻版面。

三、贯彻大马化政策

为了让马来西亚人民主持本国报刊，负起刊登后果的责任，1974年1月24日，国会三读通过1974年印刷业（修正）法案，规定我国所有报章拥有权，必需转由本国公民所控制，外资保留不超过三分之一。

当时马新社调查，在1975年，全国报章只有13家资金，完全是大马人的；16家的50%资金是属大马人，另五家资金完全是外国人。华文报资金来自新加坡的，计有《南洋商报》、《星洲日报》、《星槟日报》及《新明日报》等四家。

四家外资华文报在法案规定下，设法完成大马化。《南洋商报》在1975年，就完成资本马来西亚化程序，新加坡资本只保留25%。因应国策的变化，星柔报业（马）有限公司的《星洲日报》和《星槟日报》，也设法加速大马化。

1975年《星槟日报》改组，并脱离星柔报团，新加坡胡氏家族只拥有三成股份，七成转让给大马人士，但二年后，出任董事主席陈锦耀等又退出星槟，股份又售回给星柔报业。直到1982年，槟城商家林庆金买进胡氏家族的《星槟日报》及《星洲日报》全部股份，两家报馆才达致资本大马化。

《新明日报》，也在70年代间，在槟城报人胡鸿飞等购买股份后，完成资本马来西亚化手续，80年代初为陈群川收购，1980年代末，又卖给舰队集团，与英文报《新海峡时报》及巫文《每日邮报》并列成为旗下的唯一华文日报。

四、在职训练与新闻教育

1. 华文报业研讨会

由于在职训 练，有助提高华文报业素质与专业地位，《南洋商报》总编辑，特以召集人身分与马来西亚新闻学会联合举办第一届华文报业研讨会。这个研讨会于 1973 年 12 月 1 日在吉隆坡一连举行 10 天。各华文报代表达致共识：有必要成立大马华文报业从业员联络委员会，来加强同业联系，互通声气，守望相助，来提高华文报素质，服务读者。

第二届华文报业研讨会——新闻从业员训练课程，则由大马新闻学会及砂劳越第一省新闻从业员协会联办，并由砂基金局赞助，于 1974 年 12 月 9 日在古晋举行。这是华文报业多方面设法提高素质，再一次落实培训新闻从业员的具体表现；在 60 年代期间，华文报业也办了一次新闻写作的短期训练，请冯烈山主持，翡翠广播网还作现场空中教学广播。

大马新闻学会的前身是东南亚报业中心，就在这一年改组变更名称，每年获政府津贴五万，首届学会主席是《新海峡时》报执行总编辑沙末、副主席《星洲日报》总经理周传彬，还有执委《南洋商报》总编辑朱自存、亚洲基金会及理大人类研究中心及前锋报代表等，并订 1975 年落实首项训练各报在职人员计划。

2. 共同解决问题拟订目标

具有在职训练性质，让新闻从业员再充实的华文报业研讨会，由1973年起到1991年，至少已举办了七届。有助大家共同面对问题，为将来拟定努力目标。㉘

这一系列研讨会，可使新闻从业员学到东西，立刻应用。历年分别在吉隆坡、古晋、槟城、马六甲、新山及波德申等地轮流举行。各华文报的总编辑都曾在研讨会上发言，包括《星洲日报》总编辑黄宗理、《通报》总编辑庄之明、《新明日报》总编辑钱博、《建国日报》总编辑张齐清、《中国报》黄丁龙等。

3. 正规华文新闻教育拓展

国家教育政策变更，单元教育取向，导致华文水准低落，华文报业人才青黄不接，接棒乏人，70年代，华文报闹人材荒，日趋严重。

韩江专修班新闻系应运而生，在槟城韩江中学创办起来，首开大马创办华文媒介新闻学系教育纪录。1978年1月正式开课的韩江新闻系，是由台湾政治大学新闻系毕业回来的报人林景汉创办，课程是参考港台大专新闻与传播系编制，结合大马国情而设。课程计有：采访与写作、新闻编辑学、大众传播学、世界新闻史、新闻学概论、翻译、广播电视、报导文学、民意调查、社会学、政治学、心理学、广告公关、新闻实习、毕业论文等三十多个科目，理论结合实践，把大学四年课程，密集在两年中读

完。

每年招生一次，每次约有三、四十名高中毕业生报名，初期为二年制，后改为三年，在韩中多事之秋，又被令改为二年，多次盛传要停办，但直到1987年才以亏本为理由，不再招生，而于1988年底停办，一共造就了十届毕业生。

（四）80至90年代马华报刊

一、华文报受考验

马华报业进入80年代，在自由市场机掣中，竞争剧烈，纸张涨价，加上中期不景气，资本雄厚的报馆，占尽优势，大鱼吃小鱼的效应显现，特别是西马的华文报，先后有《建国日报》、《星槟日报》的停办；《中国报》停刊后复刊；《星洲日报》在茅草行动中被封禁后又复办；《通报》与《新明日报》岌岌可危，挣扎到90年代中期不得不停刊。不过，在危机中也有转机，《光明日报》的创刊，突破了西马廿多年没有批准华文日报新出版执照的闷局。至于《新晚报》的创刊，不久又停刊，再次证明晚报难于半岛立足。

1980年马来西亚年鉴统计，包括星期刊在内，大马有35家华文报，日报平均日销66万份，星期日的星期刊近80万份，加上小报平均每期约22万份，华文报平均日销约80万份。

1988年通过的《出版与印刷修正法令》以及较后通过的《官方机密修正法令》，造成形势严峻，办报的人，在新闻自由特殊

境况中，更加小心而负责，尤其是对官方新闻或政治丑闻什么的，更非谨慎不可。

在80年代中，电子媒介的三家电视台，业务竞争也剧烈，虽不影响华文报，但面对电视广告的抢滩，小规模的华文报就要在广告客户下功夫，更注重地方性和分类广告的招徕。

二、报业危机浮现

华文报1983年竞争白热化，紧接着不景气来临，危机开始浮现，尤其是西马的华文报，几乎有如骨牌一个紧跟着一个倒下来。大火并肇始于增加内容，特别是星期刊的空前角力，加上纸张的涨价，更使资金不够雄厚的华文报垮下来。

80年代的第一件报坛大事，是周氏家族的《马来亚通报》，于1981年11月，以1千2百万元卖给马华公会辖下的华仁控股公司，变成马华的喉舌报。虽极力提升形象，建立改写制度，使文字内容维持高水准，为华文报创立新制度。可惜，却因被认为是党报，加上一些变数，反而销路日走下坡。

1983年，《星洲日报》开始取法《通报》，在星期天出版彩色4开的副刊，以32版篇幅超越《通报》的24版。各华文日报也纷纷跟进，全力推出超过本身经济所能承担的篇幅的星期刊副刊，随着星期天报纸免费赠送，《南洋商报》最终以36版的星期天副刊，冠压群雄。

同时，各华文报又另辟战场，掀起恶性广告削价战，烽火连天。星期天副刊的透支，广告削价的收入锐减，电视广告也分薄

收入，纸价不断高涨，所以，一陷人 80 年代中期不景气，有些华文报就经不起考验了。

1.《建国日报》

《建国日报》在战后与《叱华日报》合并，沿用建国日报名义出版。1975 年易手，由吉隆坡中兴印务公司东主冯思钊接管，迁到吉隆坡拓展全国性报纸市场。青团运合作社于 1980 年收购《建国日报》，引起出版准证属谁的官司，与冯思钊争讼，打个没完没了。

合作社风波发生，1986 年青运合作社被中央银行冻结资产，社长兼总编辑郑安泉被判失信坐牢，《建国日报》顿失靠山，员工薪水被拖欠，举债度日，在没领薪水下工作。员工行动委员会虽以筹义款和义演等活动筹款，并呼吁华团收购，可能因主权官司缘故，乏人问津。

从 5 月拖至 12 月 2 日，再也无法支撑下去了！《建国日报》员工委员会主席黄明来不得不宣布停刊，员工为拯救文化事业而奋斗的精神，立下报人受钦敬的楷模。

2.《中国报》

发行范围局限在中马的《中国报》，在 1984 年 4 月改组，走全国性报纸路线。由当时董总主席林晃升出任总经理，并由《星洲日报》前总主笔及执行总编辑黄和平，担纲总编辑，雄心勃勃，与全国性报纸争天下。然而，出师未捷，老家的中马地盘

却变色，资金周转出问题，终于1985年11月22日宣布停刊。

停刊的《中国报》以6百万元易主，由周瑞标所收购，在1986年7月25日复刊。由刚离开《通报》的总编辑林通光，挑起总编辑大梁，再配合搭挡黄超明任执行总编辑，在出版前调查研究策划，制订轻松路线的编辑方针，版面五彩缤纷，每天最少有一版彩色画页，封面头题套色，斗大的字横跨全页，把大马华文报带进彩色时代，各华文报纷纷跟进。

复刊的《中国报》，立刻广受中下阶层人士欢迎，报份直线上升，畅销全国，再为马华报业创下奇迹。

3.《星洲日报》

1987年10月下旬，因华小高职事件，引发种族情绪，政府被迫采取“茅草行动”，引用《内安法令》，把被认为朝野极端份子扣留，其中不乏报人。也封禁了《星洲日报》，巫文的《祖国日报》、英文的《星报》。

其实，《星洲日报》被封禁前一年，经济已陷入困境，而被清盘公司接管。10月27日《香港大会报》报导，港漫画家黄玉郎已计划以港币7千万元价格，收购《星洲日报》，并已解决报业资本大马化问题，却想不到10月28日就被封禁，黄玉郎梦难圆。

守得云开见月明，1988年4月6日，砂州木材大王张晓卿终与接管的柏莱斯华特豪斯公司签约，以2千1百万元收购《星洲日报》，出版准证归他的“朝日报业有限公司”拥有。

《星洲日报》终于1988年4月8日复刊，在复刊版上发表“我们又开始新的长征”，誓言要克尽报人天职，为建立一个团结、和平、繁荣与富强的大马而加倍努力。复刊后，在1992年根据市场调查公司统计，报份已跃居全马第一，领先各华文报。

4.《星槟日报》的覆亡

《星槟日报》70年代中期人事变动，造成人材流入《光华日报》，1980年马来西亚年鉴刊载，《光华日报》平均日销4万2千份，超过日销3万7千份的《星槟日报》。

1982年槟城发展商林庆金买下《星槟》及《星洲日报》。但在《星槟日报》改组前夕，负责人临别秋波，批准70年代夭折的工会翻生，员工还获大幅度加薪，令人惊喜。由于开销浩繁，又碰上不景气，1986年9月28日终于被马来亚银行接管。有人把《星槟日报》停办，归咎职工会，也有人说是资方挪用资金来周转，见仁见智，说法不一。

资深报人、前华文报刊编协主席朱自存中肯的指出：“（1）办报的人才重要，但支持报纸的资金同样重要；（2）报业的资方和劳方是互相依赖的，缺少任何一方都不能成事，可是报业像任何企业一样，劳资之间因忽视对方力量的事实，经常存在。”所以，《星槟日报》停刊，在人谋不藏，值得深思。

1988年5月4日，《星槟日报》在辛荣发、谢诗坚以联合报背景集资下复刊，取代要出版的《联合日报》，结果与《星槟》

前员工（当时多已在《光明日报》服务）在法律上有纠葛，在庭令下，每天须交补偿费给前员工合作社，终因经济拮据，在复刊7个月后，1989年1月2日又再停刊。

5.《新晚报》

在周瑞标筹划复刊《中国报》的同时，也于86年5月1日创办《新晚报》与较后出版的《中国报》共用同一地方和设备，员工也多兼任两家报纸工作，节省不少开支。可能是版数不多，《新晚报》的内容份量，比不上“明日报纸今晚可看”的日报所推出的夜报，所以，出版到90年5月17日就停刊。华文晚报，难敌日报当“晚报”出售，可说是世界报业的异数。

6.《大众报》

《大众晚报》于1977年停刊后，由江尚苏担任董事主席，改为《大众报》二日刊出版，侧重政治内幕、评论及大众化趣味新闻。在马华1983至85年梁陈党争时，《大众报》是陈派言论堡垒，炮轰梁维泮，立了不少汗马功者，后因合作社风波，马华要员纷纷因失信入狱；《大众报》失去靠山，财政出问题，而于1988年停办。

7.《联合报》

1986年创刊于槟城的《联合报》，由谢诗坚等策划，星期

二、五出版，走的是趣味性大众化路线，87年10月在内政部取缔黄色书刊行动中，被停刊一个月，该报行销全马，约在90年代初停刊。

8.《马报》

槟联合报集团，也于1988年3月18日，创办《马报》，刊载赛马等马场新闻，出版不久就停刊。

9.《世界周报》

由谢文强创办，庄之明协助之下，《世界周报》于1989年1月5日推出创刊号。走的是严谨路线，报导华社中下阶层等课题，却因曲高和寡，无法打开销路，不久就停刊。

较后由大通出版机构收购，再于1989年9月2日再另出创刊号，走的却是趣味性路线，也重视政党及内幕新闻。不久就停刊。

10.《快报》

怡保政坛人士陈朝宗，购下停刊的《大众报》出版准证，于1994年6月22日出版、易名为《快报》的日报，在怡保出版每天印行4开48版，由丘肇飞任总编辑，因与姐妹报《民生报》风格相似，又因纸价猛涨，销路又一时打不开，不久就停刊。

11.《华商报》

《华商报》创刊以来，历任总编辑主要有顾兴光、刘运生、余荣坤（忧草）、郑文水（麦秀），在80年代改组后，由槟城康华印务董事经理张友群接办，与《大众报》同属大型的三日刊报纸，走的路线也有点相似，而于1989年停刊。

12.《新通报》

自马华公会华仁控股接办《通报》，业务走下坡，到1986年，已亏损9百万余元，1989年由姐妹报英文《星报》接管。

1992年11月，《通报》易主，由新协利集团接管，93年1月起，易名为《新通报》同年6月1日由张木钦出任编委会主席，吴仲达仍任总编辑较后张木钦才正式接任总编辑。1994年8月4日停刊时，已亏蚀千万元。之前，董事部建议改组，但条件如减薪裁员等不获两工会同意，资方在停刊声明中，归罪两工会“不愿支持长期生存与发展策略”，㉙“自寻绝路，粉碎了三百余员工的职业和生计。

在80年代以来，还有一些创办不久就停刊的华文报刊如《人人周报》、《名人周报》曾涉诽谤被起诉，不久停办；《下午茶》、《联合周刊》则于内政部扫黄运动中，都于87年10月23日被令停刊一个期，最后也难逃停办的厄运。

二、新华文报创刊

在80年代以来，虽不断有新报刊诞生，但是，能维持生存，而迈进90年代的，毕竟不多。

1.《光明日报》创刊

1987年12月18日，《光明日报》问世，可说是80年代的佳音，华文报凄迷的处境，迸射出一线光明，突破廿多年来，没有发出新华文日报出版准证的闷局。

《星槟日报》86年10月20日停刊，全体员工失业，在民政党魁林敬益等的协助下，而由首相亲自批准发出《光明日报》准证给《星槟日报》雇员合作社，立即展开招股运动，员工都是股东，以小股方式向外招股，以免受大股东操纵，当时总经理是陈明光，代总编辑李兴前，历任总编辑还有余荣坤、洪松坚、土金河等。

《光明日报》的出版准证，是《星槟日报》停刊时的员工血泪交织争取到的，理应同舟共济，但由于资金欠足，内部山头多，招订户工作阻挠多，运作欠协调，有时编辑部连字房都难于指挥，加上外埠记者和通讯员不足。创刊号不能一炮而红，销路难打开。

半年下来，经济出问题，苦撑一阵子，1990年转手给金马扬集团。92年7月1日暂停刊，不久改组复刊，由民政党元老林维雄主持大局。12月31日再易手，成交价220万，成为张晓卿集

团的报纸，属《星洲日报》的姐妹报。

2.《民生报》

1986年11月8日创刊于怡保的民生报，董事主席陈朝宗，走的是轻松趣味化路线，在出版后不久，封面版首创以较好的粉纸刊登内页要闻图片，吸引不少读者购阅，一时受到其他小报竞相模仿。

这一份三日刊小型报，在不被看好的形势下，就这样打开了销路，87年10月曾被令停刊，不久复刊。现任总编辑是资深报人、刚留学南京大学归来的访问学者丘肇飞。

3.《时报周刊》

由沈国胜创办，是八打灵《妇女杂志》旗下的4开小型报——《时报周刊》。编辑方针偏重社会路线，内容涉及奇闻、怪谈、猎奇、艳闻、内幕、命理，等等，写法接近杂志性质。

4.《消费人前锋报》

1988年创刊的《消费人前锋报》华文版，是由大马首个消费人组织——槟城消费人协会所创办，高举“无畏无私、宏微并论、与众不同”的大旗，致力保护消费人权益。在大学教授与专家学者的支持下，《消费人前锋报》通过实验、调查、专访来广泛报导和评析消费、环保与保健新闻，奠定权威地位，各报多广

泛转载，提醒公众争取纯净不含添加剂的健康食品，揭露商家的诈欺为行为；保护大自然环境。

5.《新生报》

1992年《新生报》于新加坡创刊，获我国内政部准许在境内销售大马版，标榜“专爆劲料服大众”，四开型36版，售价8角，逢周三及周六出版，内容与一般小型报趣味化路线大同小异。

6.《致富月刊》

创刊于1993年6月的《致富月刊》华文版是四开型小型报，专门报导多层次直销与传销消息，每期32版，销价2元。

三、东马华文报刊

在东马创办华文报的，通常是印务局老板；由于地大山多，交通不便，华文报多是地方报，发行范围不大。

1.转载西马新闻

自大马成功建国以来，东马华文报深受西马影响，一般来说，通常多会剪西马的华文日报的国内外重要新闻，再编排或剪贴，并配搭本州及地方新闻而刊出，因而节省不少人手和成本。

从大马成立到80年代初，很多新闻都剪贴来自西马华文报，连“本报记者xxx”的字眼都照登，甚至整版新闻只换上报眉的日期、报名、版系，就原版不动刊出来。

近年自起用传真机后，就在吉隆把当晚华文报推出的夜报，剪下重要新闻，电传到东马总社，既不必重打，立即拼版刊印，也没失去时效。一般人认为，东马华文报的做法，无可厚非；因为西马的华文报娱乐新闻，深度报导、分析、特写、副刊文字，等等，有不少也剪自中港台的。不过，东马华文报多事先有打个招呼，取得西马华文报社谅解，多年来都相安无事。

2. 砂州华文报不断壮大

砂劳越的华文报发展到80年代，以规模来说，要算是以董事总经理刘会湘领导的、“诗华实业有限公司”出版的《诗华日报》最大，总社在诗巫，还设古晋和美里分社，各在当地编印《诗华日报》，90年代初更在亚庇建工厂大厦，出版《诗华日报》，作为跨越砂沙两州的首家东马华文日报。

此外，诗华的姐妹报《新华报》，也在1988年7月改为《新华晚报》印行。

1981年马来西亚年鉴统计砂州华文日报每日销数：

（1）《中华日报》3千份；
（2）《国际时报》9千3百份；
（3）《古晋诗华日报》9千8百份；
（4）《诗巫诗华日报》1万2千5佰份；

（5）《美里诗华日报》7千5百份；
（6）《砂罗越晚报》7千5百份；
（7）《世界早报》3千份；
（8）《人民论坛报》二日刊2千5百份；
（9）《马来西亚日报》7千9百份；
（10）《新华报》3千份；
（11）《美里日报》9千3百份。

砂州80年代华文报相当稳定，没大变化，主要是《新华报》改为晚报，《世界早报》在87年停刊，但紧接著古晋又推出《星晚报》，也在印行一年后停刊。

3. 沙巴华文报

沙巴州的华文报，起步较迟，1930年代才有手写《华侨日报》出版。进入1980年，沙巴的华文报主要有5家，马来西亚年鉴统计日销数据：

（1）《华侨日报》4万2千份；
（2）《自由日报》1万2千份；
（3）《山打根日报》1万4千份；
（4）《斗湖日报》1万8千份；
（5）《国际时报》4千份。

这一时期的沙巴华文报虽只有5家，但总发行量9万零5百份，比砂州同一年的6万2千3份还多，发展潜能不可小视。

沙巴的华文报坛在1981年，起了一些变化，发行华文报依

然5家，但《斗湖日报》已停刊，由4月18日在斗湖创刊的《晨报》取代；《国际时报》也停刊，而另有《沙巴时报》的问世，发行到87年被封禁。

1988年，亚庇又有《今日新闻》创刊，是西报《婆罗洲时报》的姐妹报，发行到1991年停刊。

1994年《首都周报》创刊于亚庇，是东马唯一的三日刊4开小型报，内容与西马小报的路线大同小异，现仍在发行。

（五）精益求精的华文报

一、华文报革故鼎新

传播科技不断创新，马华传媒也不断翻新跃进。当前的马华传媒，不管是印刷或是电子传媒，都五彩缤纷。华文报更走向电脑化。回顾独立后马华报业，每一年代都能跟着时代脉搏前进，到80年代以来，已翻了几番。

1. 从繁体到简体字

我国的华文报，该不该用简体字？在独立初期，就有人提出。不过随着老一代读者的老去，新一代在校都学简体字的读者，华文报改成简体字排印，刻不容缓。1972年10月15日，西马《南洋商报》率先用简体字，㉚多家华文报也跟进，到了今天各华文报多普遍采用简体，因应时代的需求，来吸引新一代读者。

2. 从直排到横排

华文报自有史以来，都是直排，从不分栏的书本型的16开，而八开，而四开，演变到大型的对开报纸，都是直排。一直到1979年6月27日，《星洲日报》率先完成各版全面横排，到80年代末，西马只有《光华日报》直排，东马则只有《华侨日报》有横排的版面。

此外，华文报也由不分栏，演变到基本栏逐步改为3栏、6栏、12栏、14栏、15栏、16栏17到最终18栏，演变的部份原因，是广告以“栏寸”计算价钱，栏数增加，即使价钱不变，也形同变相涨价。

3. 印刷技术的突破

华文报版数，也由当初的一小张两版，演变到当前数十版厚厚的一份日报发行也由日印几百份，发展到战后的几千份，1950年已有华文报如《南洋商报》，日销4万8千份。所以，在印刷技术改良方面，也由平版排字印刷演变到50年代浇版滚筒印刷，来应付日愈增加的份数需求。到了1968年1月1日，《马来亚通报》以日报的姿态出现，采用柯式印刷机印报，使版面更清晰美观，开创全国第一家华文报使用柯式印刷机的先河，㉛促使华文报逐步走向彩色化。

4. 华文报企业化

在我国独立后的60年代，华文报发行激增，日销数十万份，发行量庞大，广告量也增多，有些报社员工近千，迫使华文报不得不企业化。从那时起，华文报起用不少工商企管专业人才，受英文教育人士渗入华文报，控制了行政。好处是引用西方企业方式经营，突破“经营小生意方式”的做法，而能分层负责，加强赚钱和竞争能力。但是，这些纯受英文教育人士，既不懂华文报的使命，也缺华文报人的办报精神。导致经理部与编辑部不协调。

不说这些专业人士掌管的部门，一些通告、表格、广告准则、客户信件等都用英文，成为话柄，更使人议论的是华文报企业化后，大权操在董事总经理或总经理，变成洋行似的，编辑采访部门不受重视，新闻从业员待遇，有时还比不上广告招徕员，造成报纸商业化，浓得化不开。

当然，企业化已促使华文报设立各种新部门，添置新设备，并使华文报在80年代竞相采用彩色印刷，进行电脑化作业，追上世界水平。但可惜却不重视提高内容素质，稿费偏低，不积极鼓励本地创作，而乐于采用港台剪报，造成人材流失，华文报水准难提升。

二、促进文化建设

全马廿多家华文日报，致力文化建设，成果有目共睹。

1. 推动马华文学

在较高层次的马华精致文化如马华文学的催生，华文报刊作出不可抹煞的贡献。各报的文艺副刊，就是马华文学播种、萌芽、茁壮的功臣。没有早期华文报综合性副刊、学生文艺、青年文艺以及纯文艺等园地的辟设，在铜臭的马华社会，将难有文学发展，开花结果。

虽然，独立后华文报日愈商业化，却能定期推出不同层次的文艺副刊，默默耕耘，促进马华文学扎根茁壮，也促进各族文学交流。近年就有译创学会在华巫报刊推出“文汇”版，互译华巫文学全作刊载，交流激荡，对丰富大马国家文学内涵，建设文化大国，将有积极贡献。

2. 鼓吹各种文化运动

80年代华裔文化觉醒，从检讨国家文化建设的原则，强调国家文化建基于自然交流汇融，到83年发起全国华人文化节，带动了文学节、文学奖的创设，以及反映华社对政经文教看法的“华团宣言”无不通过华文报积极配合鼓吹，图文并茂报导，并在社评或言论版积极整合、鼓舞、存异求同，提出具体可行的意见，从而落实华社文化觉醒的理想。

到了80年代末，各华文报进一步落实筹款或举办大型文化活动，来光大文化建设，培养未来读者群。其中《星洲日报》每两年举办的“花踪”文学奖，并邀请国际著名华文作家，举办文

学讲座，以及《南洋商报》每年举办的“十大歌星义演”及《南洋行》筹获义款逼近亿元，自87年来支援各地华校建设扩展等活动，都对马华文化教育有积极而深远的影响。

3. 副刊引进新思潮

竞争白热化的80年代华文报，新闻走向解释性的深度报导，报导文学崛起，一有重大新闻发生，各报更重视图片，一连数版画页刊出。

除了新闻的竞争，副刊的推陈出新，也是吸引读者的利器。《南洋商报》的〈商馀〉，《星洲日报》的〈星云〉，《光华日报》的〈新风〉，都是华文报历史悠久的综合副刊，与时代节奏同步，内容多已大马化。

这些年来，分门别类，反映时代思潮的各类副刊涌现，归纳副刊取向。

（一）言论版受重视。1970年10月19日，《南洋商报》首辟“言论版”，㉜每天刊出，深受欢迎，各报跟进，《星洲日报》的“言路”快马加鞭也受重视。

各报的言论版为公众提供论坛，对国家大事，行政偏甘，人生哲理、政经文教等发展，畅所欲言，其中，还请专家辟专栏，发表高见，大有百花齐放，百鸟啼鸣的气势。

（二）热线服务。1983年《通报》首创“热线服务”，㉝可说是华文报副刊“社会服务”进一步蜕变。

“热线服务”迅速而具体解决读者或公众所面对的难题。特别是对公共服务、行政偏差和消费等问题的不满，都可从这一介于副刊与新闻报导功能的园地负责人、记者，在接到电话或其他方式投诉后，大都能得到有关当局的反应，协助解决或解释。

（三）娱乐版。在华文报中，最能显现大众文化的版面，“娱乐版”可说是其中之一。《新明日报》于1967年创刊不久，就第一家在国内推出娱乐版，各报也多起而模仿，刊载国内外影歌星消息，娱乐新闻、专访、特写、评论，兼而有之，比早期电影副刊更广。随着广播电视、录音卡带和录影带等电子传媒的冒起，各报除了娱乐版，也另辟电视、录影、影歌星、电子音乐……等分门别类副刊。

（四）五花八门副刊。80年代以来，随着科技、经济和时代节奏的变化，各种专门性的副刊，纷纷出笼；计有保健、电脑、农牧、艺术、财经、宗教、企业、金融、妇女、体育、旅游、马经……等等，甚至还有万字票、命理风水的副刊，叫人眼花撩乱。

此外，小说版也备受重视，这该是《马来亚通报》开风气之先，在新加坡各小报被封禁后，率先在马来亚境内推出小说版，刊载港台武侠、言情、科幻小说，一纸风行，各日报都取法。到80年代，极短篇小说多转载自港报，内容涉及港人性爱观，拜金主义，深受年轻读者欢迎，荼害人心极大。

三、综合及专门化杂志受欢迎

各种专门化杂志的涌现，迎合了80年代末起，经济好转，读者购买力强的走向。图片多，彩色化，纸张好的各种专门性的杂志，配搭深入浅出的深度报导，专业人士的权威专栏，等等。吸引了读者购阅，来充实休闲生活，满足了嗜好和知欲。所以，以专门化为导向的杂志，日益受欢迎。

这时期崛起的专门杂志主要有86年2月1日出版的《代理员文摘》、《命运月刊》（1984—1987）、《农友月刊》（1988）、《今日农业》（1989年1月5日创刊）、《汽车杂志》、《现代企业》（1984）、《工商世界》、《天下旅游》（1986）、《教育天地》（1989年8月）、《传销与直销》、《传销》（1987年9月）、《资本投资》（1989年9月）、《股票世界》、《淑女》（1990年7月12日）《农牧世界》（1991）、《生意机会》（1992年）、《旅行家》（1992年7月）、《直销》（1992）、《保健生活》（1993年6月）、《大家健康》（1993年11月）、《孩子》（1994年3月）、《跑道》、《钓鱼月刊》（1994年5月）、《车霸》（1994）、《资料与研究》（1993）、《厨艺天地》（1994）。

学生杂志方面，主要有《青苗》（1986年6月16日创刊）、《中学生》（1986年9月）、《星星》、《学海》（1994）、《大红花》（1994）、《少年月刊》（1992）、《新明少年》、《三M报》，《知识报》等等。

在文学领域，有马华文化协会创办的《文道》（1980年12月1日—94年12月）。大马华文作家协会则早在79年7月1日推出《写作人》季刊；还有砂华作家协会创办的《拉浪江》，1994年改名为《马华作家》；吡叻文艺研究会，则在1990年初创刊《清流》双月刊。

此外，80年代出版的主要文艺刊物，还有黄雪虹主编的《椰子屋》，商晚筠主编的《赤道》，以及马大华文学会出版的《大学文艺》。

至于综合性的刊物，则有《玻璃门》、《银河》、《今日杂志》、《下午茶》、《今日娱乐》、《偶像》、《影视周刊》、《缤纷人生》、《猎奇》、《青春》、《传真》、《漫画周刊》等等。

宗教刊物，在90年代创刊的，主要有佛教的《慈悲》、《法露绿》；基督教的《文桥》。

四、80年代的新闻教育

1. 韩中专修班新闻系停办

1978年创办的韩中专修班新闻系，迈入80年代后，开始延揽理科大学的师资为客座讲师或教授，以及资深报人配合授课下，积极为华文报业培育人才。同时，还邀请华文报总编辑出任顾问，1982年大马华文报刊编辑人协会成立后，还成立以编协主席朱自存为首的鉴定委员会，承认韩中专修班新闻系资格。这一学系曾因韩中的动荡，1982年底盛传要停办，直到1987年底校

方以亏本为理由，宣布不再招生而停办，从1978年到1988年共办了十届，约造就三百多个报业人才的全国唯一华文媒介的新闻系，就这样落幕。

2. 韩江新闻传播学院创立

在韩中新闻专修班停办后，本地华文报资深报人及新闻专修班校友都感到遗憾和婉惜。1988年4月林景汉受邀在吉隆坡中央艺术学院创办新闻系，招收了约40名高中毕业生攻读，却因艺术学院环境不适合新闻系学生发展，双方在9月间协议停办。

1988年4月间，林景汉在吉隆坡青翠岭创办韩江新闻传播学院，安顿由中艺转来的40名新闻系学生并陆续开办公关广告系，资讯传播系及专业摄影系，全院学生约有300人。

除了与台湾政大传播学院发展亲如姐妹学院关系。每年安排学生前往受训，还与香港中大政治系及新闻系交流，同时还与南京大学和暨南大学加强学术合作，韩新的新闻系毕业生学术资格获确认，毕业生可申请攻读传播研究所，或插班大三以上的新闻系攻读，加强了马中新闻学术交流合作，有助华文报业人才的培养。

3. 中艺新闻系

中央艺术学院停办新闻系两年后，在1991年复办新闻系，请刚退修的《南洋商报》副总编辑，陈玉水出任系主任，走的是较偏重编采技能办学路线，约办了两年，由资深报人陈毓平接

棒，他也是政大新闻系系友，因学生来源等问题，约二年就停办。

（六）华文报业前景光明

一、发行量常领先各报

自独立到1994年，华文报发行年年不断增加，在80年代初虽一度几乎停顿，而于1982年，读者人数被马来文报章爬头超越，但实际日销报份，仍然，同马来报章在伯仲之间，甚至还常超越马来报刊。

根据马来西亚销数稽查局1995年6月30日公布，半岛华巫英各日报所呈报每日发行数据，华文日报与马来文日报历年销数都超过英文日报。

这7年的西马华巫文日报每日发行平均总数（表2），是根据有呈报每日发行份数给稽查局的日报所统计的，计有《马来日报》（1）《每日新闻》（2）《马来西亚前锋报》（3）《马来前锋报》；缺少《祖国日报》。

华文日报则包括：（1）《南洋商报》（2）《星洲日报》（3）《光华日报》（4）《中国报》（5）《新明日报》（1993年下半年起没呈报数字）；缺乏《光明日报》、《通报》以及一度复刊的《星槟日报》数字。

归纳数据，只有1988年下半年至1989年和90年上半年，华文日报略逊给马来文日报外，从1990年下半年起华文日报每

年都超越马来日报的发行量，只有1993年7月至12月，华文日报在这年开始缺少《新明日报》数字，才在发行量输给马来文日报，可是在1994年1月至6月30日，华文日报又迎头赶上。

值得注意的，西马半岛华文日报还有三家没呈报数字，如果再加上东马华文日报，可肯定的华文日报的每年总发行量多会超越马来日报的。

表2：马来西亚销数稽查局1995年6月30日核实华巫文日报平均每日发行量㉞

年度	1.7.88 至 30.6.87	1.7.89 至 30.6.89	1.7.90 至 30.6.90	1.7.91 至 30.6.91	1.7.92 至 30.6.92	1.7.93 至 30.6.93	1.7.94 至 30.6.94
西马巫文日报							
每日新闻	236,167	246,597	273,102	285,664	314,240	343,100	322,808
马来西亚前锋报	225,985	216,168	230,051	231,177	252,452	274,404	255,184
马来前锋报	20,206	19,079	19,427	17,513	15,560	14,784	13,964
总计	482,358	481,844	522,580	534,354	582,252	632,288	591,956
西马华文日报							
南洋商报	152,318	156,391	171,936	184,267	182,926	189,255	192,820
星洲日报	103,557	124,703	158,531	187,039	195,118	206,076	210,593
新明日报	53,768	50,105	41,491	35,733	35,090		
光华日报 槟城新报	63,555	65,742	67,177	65,964	69,089	67,763	68,511
中国报	76,368	80,454	101,763	97,857	111,242	126,271	133,209
总计	449,566	477,395	540,898	570,860	593,465	589,365	605,133

因为在东马，华文日报销数仍占第一，马来文日报平均一份有十个读者看；华文日报一份只有约4个人看，读者远超越华文报，但实际上，马来西亚销数稽查局的发行统计，再加上东马的数字，大马华文日报每年每日平均发行量，到1994年仍领先各语文报章。

二、报团崛起

在近几年自由市场机制发挥作用中，财雄势大的华文报，开始逐渐并吞小规模日报的报份，尤其是世界白报纸价格不断涨，更使销路差的报纸陷入困境。因为大报可不断增加内容篇幅，广告源源不绝，有些还在股市挂牌㉟资金更是雄厚，弱小的日报则很难跟进，广告来源有问题，更是缺资金来请人材，要改进内容，扩大篇幅，谈何容易。所以，《新通报》不得不于1994年8月4日停刊。

自1980年代张晓卿购下《星洲日报》，丰隆集团入主《南洋商报》后，就逐渐茁壮成马来西亚两大报团或报系，分别收购数家华文报和杂志。演变到90年代，《星洲日报》、《光明日报》、《星星》、《学海》、《工商世界》……．同属张晓卿集团所拥有；《南洋商报》、《中国报》、《青苗》、《淑女》、《新生活报》及生活出版社出版综合及专门性质的杂志，则属丰隆集团的南洋报社的报团所拥有。

随着《新通报》的停刊，《新明日报》又日落西山，传言随时会停办。吉隆坡只剩下这两家华文报团争天下，单从日报来

说，西马就只有北部《光华日报》独树一帜，不属任何报团了。在东马地区，诗华实业有限公司的《诗华日报》在东马地区，诗华实业有限公司的《诗华日报》董事经理刘会湘已从砂劳越进军至亚庇，成为称雄东马最大的报团，辖下有《新华晚报》，《诗华日报》也分别在诗巫、古晋、美里出版，还有英文《婆罗洲邮报》，董事主席张晓卿已控制了这一大报团，加上西马《星洲日报》为首的报团，他实际已控制了两大报团，举足轻重。

以古晋为基地的《国际时报》，也进军美里，出版美里版《国际时报》。《国际时报》与《砂劳越晚报》同属黄文彬集团所拥有，成为诗华报团强有力对手。不过，《美里日报》的老板黄克芳也在较后收购了古晋的《中华日报》，俨然成为东马另一报团。

在诗巫黄生光主持的《马来西亚日报》，虽是孤军作战，不属任何报团，但仍屹立不倒，不断发展。

此外，沙巴州历史最悠久的《华侨日报》，仍然由许毓生任总编辑，迄今封面版及一些版面，还维持直排，是东马唯一直排的报纸。在叶保滋逝世后，已由他儿子叶参掌航，组妹报有英文《每日快报》，可说是沙巴唯一的地道报团。

同时，也在亚庇出版，由张丹华的《亚洲时报》，根据他说，早在 1992 年就完成电脑化全面作业，朝气十足，版面革新，不断发展。

在沙巴的山打根，经过多次停刊又复刊的《山打根日报》到 1994 年仍与当地的《自由时报》在业务上展开竞争，至于斗湖的《晨报》，仍继续出版，总编辑黎君仁，社长丘民献，报份已由

81年4月18日创刊的二千多份，增加到一万多份，每日空运到全州各都市，深入农村基层。

三、政党致力操纵舆论

华文报发展到1994年，已由惨淡经营的80年代，迈向电脑化，企业化作业，报份有稳定的进展，渐入佳境。

然而，在自由市场的规律，大规模的全国性报纸如《星洲日报》与《南洋商报》彼此不断视为对手，投入大量资金，建大厦添设备，延揽人才，扩大篇幅，改进内容，两报报份广告不断增加，再加上走大众化趣味性的《中国报》，勃兴一时的《新通报》和《新明日报》的报份都被攻占，发行量日渐减少，加上其它变数，都陷进欲振乏力的困境。

《星洲日报》和《光明日报》，在木材大王张晓卿不断投下巨资，不惜工本，推陈出新，到1992年《星洲日报》的报份，开始超越《南洋商报》，而《光明日报》也率先在1993年，完成全电脑化作业。从采访到排版、摄影都在电脑中完成，记者和编辑进入无纸作业阶段，甚至省下暗房照相制菲林版的传统过程，都在电脑中，一次过完成。

不过，丰隆集团辖下的南洋报社报团，在买下《中国报》、《新生活报》及生活出版社众多杂志，如虎添翼。

华文报公信力强，在舆论上易造势，1990年全国大选，执政党几乎栽在“两线制”的政治理论上，反对党阵线虽没执政，却胜得不少华人选区议席，首相拿督斯里马哈迪医生，曾在大选过

后，抨击华文报的新闻与评论，倾向反对党。可是，时移势易，在1995年的全国大选一开始，包括华文报在内的传媒，就被反对党攻击，不公平传播资讯，沦为执政党国阵的传声筒。

从各种迹象显示，朝野政党都非常重视华文报，在大选前几个月，有关当局曾提醒两家华文报言论要公正客观，不要偏袒，在在都使为民喉舌的华文报，陷入两难困境。

追溯自80年代，政党试图购买华文报，来做党的喉舌，是不争的事实。马华於81年11月通过属下华仁控股买下《马来亚通报》就是一个好个案。不过却被读者疏远，尽管《通报》言论有时还比其他华文报支持华社，但还不能被欣赏，终于1992年7月转卖给新协利集团时，已亏蚀数百万元，93年1月易名《新通报》，却因不断亏蚀，加上劳资问题而不得不于1994年间停刊。

由于《通报》的失败，造成政党再也不敢公然买下华文报来经营，却退而求其次，通过鼓励与政党有亲善关系的财团，直接或间接收购，操纵报业的控制权，从而影响报纸政策，华文报公信力因而受负面影响，并成为新闻自由争议的课题，尤其是全国大选投票前夕，可能因权势的介入，就曾有华文报突刊登不利某方的图与文，为另一方造势，这更是自毁形象，因而造成报份下跌，自是读者的心声反映不足奇了，因而政治势力的介入，对华文报的影响不言而喻。

四、商业化危机

大马华文报业打从1923年商业性报纸创刊[36]就逐渐摆脱党报传统，不接受中国的党团津贴，而走向独立自主的路线。

走向商业性的华文报业，经济来源固然多靠广告收入，如果能坚守经、编分开的传统华文报政策，那新闻自由将不受威胁，否则将受广告客户操纵，弱势的庶民很可能无以报章来“为民喉舌”，这现象在晚近的“金钱挂帅”的社会已显露出来，新闻有时被封锁，严重打击华文报的形象。

过度商业化造成报章经理部控制编辑部的畸形发展，经常刊登一大版一大版广告的社会闻人，有时，会试图通过经理部来封锁新闻；编辑部不再是报社的灵魂，而被商业文化所牺牲，内容可能更庸俗媚世。

美国彼德逊教授（Theodore B. Peterson）所列举自由报业的流弊[37]正在商业化浓得化不开的马华报业逐一发生。除非大马华文报的新闻从业员能设法维护报人尊严，要不然，华文报的公信力将进一步受损。

当然，马华报人多能坚持独立不阿的立场，抗拒有损报人尊严的压力，但也有一小撮“害群之马”乐于接受有权势者或广告客户的“利益输送”，而沦为压迫弱势良民的工具，就曾有发展体认报纸的力量特巧立名目，优待报人购买比市价低的新建屋子，从中影响新闻报导而报喜不报忧，替发展商说好话，使到原本一度闹人命的屋业发展区受迫迁的居民形象由好变坏，有苦

“难诉”，心声被扭曲，再也难获同情，发展商顺利完成迫迁计划。

五、回应多媒体时代挑战

多媒体时代伴随着资讯高速公路的建设，穿家越户而来，产生石破天惊的传播效应，对全世界政经文教和日常生活发生前所未有的影响。步入80年代末，跨向90年代，传播新科技，已突破国家疆界关卡的限制，没有一个国家可有效控制国际间资讯的流传，在我国90年代初显现苗头。

光纤、电脑结合通讯卫星，使资讯排山倒海而来，90年代初期，我国政府想立法取缔民间装置碟型卫星天线，防止人民收视他国的电视节目。可是，有关当局却无从禁起，尽管国会已通过法令禁止装设碟型天线，但由于民意普遍反对，特别是东马的砂劳越早在立法前民间已装置了二万台的碟型天线，普遍收视卫星节目。

所以新闻部要取缔也深感棘手，法令始终无法落实。当局是基於深怕不良文化侵蚀我国的固有文化，也就是传播理论上的文化帝国主义的侵略。欧美各国仗着资金雄厚，起用先进传媒，把颓废不良资讯，西方的价值观，大量而单向的涌入我国，进而摧毁我国优良传统道德文化。

其实，还有一个可能没说出的理由，是深怕国内的电视广告，流向卫星电视，就像印度一样，因国内电视广告乏人问津，厂商都热衷在卫星电视上打广告，而亏蚀累累。

随着传播科技不断创新，将来的碟型天线，肯定会变成“袖珍式”的，要取缔更加困难，所以，我国已决定与其查禁，不如参与，而决定在1996年内发射“东亚1号”，同步通讯卫星，也向国内外播映电视节目，加强资讯的交流。

1993年9月，美国克林顿政府宣布推出资讯高速公路计划㊳世界各国纷纷仿效，来创造综合的经济效益，社会效益和人文效益，增强国家的整体实力。全球纲络也将使各国更紧密地连在一起，不同地域、文化、语言背景的人类，将通过全球资讯高速公路连成一体。

资讯高速公路的建设，将把电脑、传真机、摄像机、扫描设备、电话、电视机、打印机……等结合一体化，综合而成多媒体，也就是以电脑为主导，把多种媒体有机地集成在一起，同时能处理和提供声、图、文多种资讯系统。多媒体已使传统的印刷传媒和电子传媒结合在一起，电子报纸或传真报就这样应运而生。不过，可肯定，不管以什么形式来传播信息，拥有光荣传承华文报㊴只要坚持秉承传统办报的精神，它仍将是马华传媒的老行尊。也可肯定的，华文电子报将会勃兴，摆脱现在的种种羁绊，在资讯高速公路驰骋，与全球传媒竞逐，为人类幸福的明天做出贡献，马华传媒将走进光辉灿烂的未来。

注释：

① 李业霖主编：《星洲日报五十五年》特刊，《星洲日报》，1984年1月15日，页13。

② 郑文辉：《新加坡华文报业史1881—1972》（新加坡：新加坡新马出版印刷公司1973年1月15日初版），页64。

③ 崔贵强：《新加坡华文报刊与报人》（新加坡：海天文化企业私人有限公司，1993），页168。

④ 李孝式：《序一》载於《马来亚新志》（吉隆坡：《中国报》出版，1957年8月），页1。

⑤ 黄尧阶主编：《南洋商报六十年》（吉隆坡：《南洋商报》出版，1984年6月），页79。

⑥ 林任君主编：《我们的七十年》（新加坡：新加坡报业控股华文报集团，1993年5月），页134。

⑦ 同注⑤，页146。

⑧ 同注①，页14。

⑨ 鲤城芳主编：《光华日报七十周年纪念刊》（吉隆坡：《光华日报》出版，1980年），页133。

⑩ 朱自存：《纵观华报五十年——马来西亚华文报发展实况》（吉隆坡：吉隆坡东方企业，1994年1月），页84。

⑪ 同注⑥，页68。

⑫ 陈中兴：《新闻线上》，1996年，页18。

⑬ 同注②，页73。

⑭ 同注②，页 67。

⑮ 陈政欣：《北马文坛概况》，讲於第三届亚细安文营，1962 年 6 月 5 日。

⑯ 王康鼎：《新加坡华文报刊史论集》（新加坡：新加坡新社，1987 年 3 月），页 135—138。

⑰ 李金铨：《大众传播理论》（台北：台北三民书局，1983），页 18。

⑱ 中国报开幕特刊，（吉隆坡：《中国报》出版，1984 年 12 月 8 日），页 5。

⑲ 庄之明：《我是记者》（吉隆坡：辉煌出版社，1982 年），页 67。

⑳ 条文规定：任何人对於有关国语的权利；其他语文非官方用途的使用；土著配额；其他各族合法权益的保护、公民权，以及统治者的统治权等，如提出质问，就构成煽动罪名，即使在国州议会也一样，不过，质问条文的实施则不受限制。

㉑ 黄宗理：《华文报使命与人材》讲於韩江专修班新闻系，1979 年 8 月 21 日。

㉒ 同注⑤，页 81。

㉓ 温故知：《李三春的政治路线》（吉隆坡：辉煌出版社有限公司出版，1980 年 3 月 10 日再版），页 98。

㉔ 潘正联：《全世界华文报刊鼻祖——察世俗每月统记传》载於 1989 年 7 月 24 日《新明日报》，第八版。

㉕ 学报前为《学生周报》。

㉖ 同⑫，页 145。

㉗ 同①，页 15。

㉘ 同⑩，贡 45。

㉙ 1994 年 8 月 3 日，新通报社论：〈停刊，不是我们的初心〉。

㉚ 同⑤，页 44。

㉛ 张映坤：〈通报稳健茁长〉，载於《通报》创刊三十周年纪念，1980 年 4 月 26 日。

㉜ 同⑩，页 109。

㉝ 同注㉛。

㉞ 摘自《光明日报》广告价目表所附录大马销数稽查局的统计数据。

㉟ 南洋报社。

㊱ 许云樵：〈金喜盛典话报坛沧桑〉，刊於《这半个世纪》光华日报出版，1960 年，页 176。

㊲ 彼德逊归纳自由报业流弊有七点，其中有：报业已屈服庞大工商业，有时广告客户控制编辑政策及社论内容；以及报业已被工商阶级所控制，使思想观念与意见自由市场遭受威胁。

㊳ 孔晓宁：《信息高速公路，通向人类新时代的坦途》（中国：中国人民日报出版社，1995 年 1 月），页 1。

㊴ 大马是现代华文报的鼻祖，《察世俗每月统记传》的发祥地，、又拥有现存世界历史最久，由华人一手创办的华文日报《光华日报》。

第二十一章

独立前华文文学

杨松年

前 言

马华新文学系受到中国五四新文学运动的激发而产生。一般马华文学研究者多定1919年10月新加坡报章《新国民日报》副刊《新国民杂志》的创设为马华新文学的起点，因为这一份副刊开始多量刊载新文学作品。

从1919年至1942年太平洋战争爆发，新加坡与马来亚陷入日军管制前的三十多年间，是战前马华文学的发展时期。拙作〈本地意识与新马华文文学〉① 一文曾经把战前的马华文学分为五个时期：

（一）1919年至1924年——侨民意识浓厚的时期；
（二）1925年至1926年——南洋思想萌芽的时期；
（三）1927年至1933年——南洋色彩提倡的时期；
（四）1934年至1936年——马来亚地方性提倡的时期；
（五）1937年至1942年——本地意识挫折的时期。

后来觉得第二期只有两年，为期较短，乃将二、三两期合为一期，称为南洋色彩萌芽与提倡时期。本文将依据这样的分期论析。不过，由于文中又以30年代为断限，将战前的马华文学分为两个较大的时期，所以本文又将第二期，亦即南洋色彩萌芽与提倡时期分为1925年至1930年及1931年至1933年上下两个时期。

1942年，日本发动太平洋战争，铁蹄侵入新加坡和马来亚。日军统治期间，是马华文学的黑暗时期。我们至今仍欠缺这一时期的文学资料。1945年日军投降后，马华文学再继承前一时期的发展，走上新的路向。战后至1957年马来亚独立的马华文学，可分为1945年至1949年——马华文艺独特性主张时期、1950年至1954年——反对黄色文化时期，以及1955年至1957年——爱国主义文学提倡时期。

兹将各期区分列表如下，以便参考：

（一）1919年至1924年——侨民意识浓厚的时期
（二）1925年至1930年——南洋色彩萌芽与提倡时期（上）
（三）1931年至1933年——南洋思想萌芽与提倡时期（下）
（四）1934年至1936年——马来亚地方性提倡时期
（五）1937年至1942年——本地意识挫折时期
（六）1945年至1949年——本地意识与侨民意识的角斗时期：马华文艺独特性提倡时期；
（七）1950年至1954年——本地意识的拓展时期：反对黄色文化时期
（八）1955年至1957年——本地意识的腾涨时期——爱国主义文学提倡时期

以下将依据这样的分期来论述独立前的马华文学。

（一）1919年—1924年——侨民意识浓厚时期的马华文学

一般学者认为，马华新文学是受到中国五四运动的影响而产生的，五四的反传统反封建与追求自由民主的精神也影响马华新文学的性格。这里要探讨的是，五四运动究竟对马华新文学产生了什么样具体的影响？是不是马华新文学出现之后，旧文学就退居次要的地位，甚而退出文学的舞台？是不是旧文学在当时就扮演维护旧传统，维持旧封建，反自由、反民主的角色？在这一节，我们除了要论析这几个问题之外，也将分析这一时期文学作者的心态，和他们的作品的特色。

推动马华新旧文学发展的，是当时出版的报章与杂志。自从1815年马来亚第一份华文报刊《察世俗每月统纪传》在马六甲创刊开始，至1919年5月4日中国新文学运动开展为止，新加坡和马来亚创设的报刊共有37种，其中马来亚14种，新加坡23种；② 而从1919年5月4日至1924年年底，新加坡和马来亚创设的华文报刊共有17种，其中马来亚4种，新加坡13种。③ 数目并不多，这和马华新文学发展的第二期上半段（1927年至1930年）相比，简直有天渊之别。

报章的情况是如此，副刊的情形也一样。在1919年5月4日以前，马华报章多没有正式的副刊，报章只是辟设一些栏位，来容纳旧诗词作品、笔记小说与丛谈杂感的文字。新加坡的《叻报》诗词之作。1919年10月1日新加坡《新国民日报》推出副刊〈新国民杂志〉，马来亚才开始拥有正式的报章副刊版位。继

〈新国民杂志〉之后，至1924年年底，新加坡和马来亚各报章推出的副刊，可考的有9种，④但总的数目相信也不会太多。由以上的情况可知，中国五四运动对马华出版事业，并没有带来迅速的影响，它的影响，是缓慢的，甚至可说是后发的。

中国五四运动对中国文坛的重大影响是新文学的提倡。当时，不论是中国大陆或者是台湾，新旧文学界都曾为新旧文学展开热烈的辩论。然而这种情形并没有在新加坡或马来亚发生。在五四以前，刊登在新加坡或马来亚报章栏位的，绝大部分是旧文学作品，或有一二白话作品出现，亦属凤毛麟角。五四运动发生之后，中国新文学的提倡确曾引起新马一些知识分子的反省，不过，他们在提倡新文学的态度上，是谨慎的，他们虽然支持白话文学，却是采用温和的态度来进行，而且，不少推动新文学的作者，就是旧文学的好手。就以《新国民日报》主编张叔耐为例说明。张氏精通旧文学，写得一手漂亮的古文，也擅长作诗填词，但他还是大力支持白话文的。在《新国民日报》创刊首日为副刊〈新国民杂志〉所写的〈例言〉中，就以谨慎的态度说明他有意大力推动白话文。⑤事实上，当时的文坛，知识分子多是用旧文体来写作的，如新加坡的《叻报》、《振南日报》，马来亚的《槟城新报》、《益群报》等，不论是社论稿、新闻稿、或是文艺稿，不是完全用旧文体，就是百分之九十五以上用旧文体。新文学作品甚为罕见。张叔耐可说是推进新文体的有心人，在所主编的副刊〈新国民杂志〉上，我们可以看到他努力倡导新文学的痕迹。例如在该刊创刊号，他就刊登了一篇白话论文：吴蕙的〈女子自决〉，⑥虽然其他五篇是旧文学作品。至10月30日，同一副刊刊载旧文学作品一篇，新文体作品3篇，新文体作品的篇数，已有超越旧文体作品的现象。

以当时各华文报章来说，《新国民日报》在推展新文体上是属于先进的，其他报章就不是这样。《叻报》至1920年以后，才渐渐增加新文体作品的发表量，1922年间，该报副刊〈叻报俱乐部〉上，所刊登的新旧文体作品常常是各占半数。至于《振南日报》、《槟城新报》、《益群报》的表现，远不及这两份报章。新加坡《南洋商报》于1923年9月创刊，创刊后所设的副刊〈新生话〉、〈商余杂志〉，所刊登的作品虽然是文白参杂，也是新文体作品占据多数。由此可见，年代越后，报章所刊登的白话作品也就越多。

当时的写作者为什么会大力支持新文体的作品呢？中国新文化运动的影响固然可以说是其中一项原因，但白话之近于口语，更能普遍为大多数人所接受，以及更能清楚表达思想感情也是重要的因素。当时的一位写作者冼玉贞，在和另一位作者梁玉珠女士辩论“求人不如求己”时，就要求以白话进行论辩，“因为用白话来发表个人的思想还清楚些。”⑦《叻报》的编者林稚生在提出〈欲言语统一非改编小学国文课本为白话文不为功〉时，也表示应用白话文来教授国文。原因在于：“盖白话国文，文义浅近，其文字即言语，言语即文字。以此而施之于小学生，由国民而高小，其后七年，读之，默之，讲之，作之，卒不能将所学者而说话，吾不信也，即世人亦必不之信。”⑧可见当时的知识分子对白话文的态度。像张叔耐那样精通旧体文学但又努力创作白话作品的写作者不少。如上举的林稚生，其他作者还有李西浪、精进等人。林稚生以白话写时评，简洁有力，早在1919年9月4日，就发表了以白话写成的〈读报评论〉。之后，白话作品渐多，林徐典编《林稚生政论集》所选林氏于1919年至1925年所发表的139篇作品中，文言有78篇，白话61篇。⑨这是当时

旧文学圈的知识分子，不但不排斥新文体作品，反而支持它的另一实例。李西浪是一位旧诗词创作的圣手，但他也致力于新文体的写作。所创作的名篇中篇小说〈蛮花惨果〉，⑩虽然带有旧章回小说的味道，却是以白话写成，是讨论早期马华新文学必须提及的作品。

当时的写作者，多数刚从中国南来，乡情仍然极为浓厚，侨民意识极为强烈。他们以旅客自居，殷切地盼望迅速归乡。如失钧的诗〈旅客〉写道：

> "苍茫茫秋色里，＼一片愁惨底景致，＼有个孤独底旅客，＼在那边放歌吁气，＼他唱着：＼归兮归兮不得归；＼风声的和着：＼悲兮悲兮更可悲。"⑪

他们身居南洋，心系中国，面对任何问题，解决任何问题，心中总有中国的影子。例如张叔耐在《新国民日报》推行白话文，为了消除互相接受。所称"爱国"，指的是"爱中国"，这里显示出张氏的"侨民意识"极其浓厚。不但《新国民日报》的编者是如此，《叻报》的编者也一样。该报〈文艺栏〉有意介绍南洋人物，以表现在国人面前，所称"国人"，指的也是"中国人"。⑫

出现在这一时期的作品，一般上格调不高。由于新文学尚处在滥觞的阶段，旧文学的势力仍然强大，旧笔记小说、旧诗词充斥各副刊版面。副刊又经常是剪稿创作各并存，新文学作品中有不少是中国作者作品的剪稿，本地作品程度极低。虽然〈新国民杂志〉、〈小说世界〉、〈新生活〉等副刊登载不少小说作品，但与其说是小说，不如说是散文，因为这些作品常常只是简单故事的概述，或是作者对某一事件的感受，没有情节，更没有鲜明的

人物。例如在《南洋商报》副刊〈新生活〉连载13期陈老的小说〈水落石出〉，以当时盛传之南洋商报编者方怀南拐带妇女事件为题材，意在为方氏辩白，但写来就平铺直叙，而且全无高潮可言。诗作也是如此，不是流于抽象的说明，就是口号的呐喊，试举以下一诗就可知道其情况。一篇署名尘的〈团体〉如是写道："团体，团体，\本来包括着许多我你，\旗鼓相当、势力相等、经济相抵，\自然不分我你，\呀！开花炮发火了，\东南角上的天要倒了！\走呀！\你不顾我，我不顾你。"⑬

反而是论文和散文有一定的收获。许多论文有系统地叙述东西方文化，讲述新文学的创作方法，分析新文学的发展，实于当时新文化与新文学的提倡，起着推动的作用。如望道的〈谈谈新文化运动〉，⑭ 王剑三的〈文学观念的进化及文学创作的要点〉。⑮

在谈及这时期各文体作品时，有一点必须强调的是，如果说五四运动是反封建、反官僚、要求民主与自由的新文化运动，马华的旧文学其实也并不完全是维护封建官僚，反对民主自由的。事实上，在当时的旧文体作品中，有反对封建陋习的，例如喻的〈缠足之害〉，⑯ 和〈婚姻改良之必要〉；⑰ 林稚生的〈敬告缠足之女侨胞及其家庭〉，⑱ 周恭英〈婚姻礼服仪式宜一律遵从新制说〉；⑲ 有倡议提高妇女地位的，例如喻的〈我国宜速振兴女学〉、⑳ 林稚生的〈女学界当负改造社会责任说〉；㉑ 有关心国事的，如张叔耐的〈解决时局片言〉、㉒〈非生非死之中国〉、㉓ 笙的〈黑浊之时局〉、㉔ 有反对军阀与官僚政治的，如笙的〈官僚何不自反〉、㉕ 詹的〈打破党系〉、㉖ 林稚生的〈哀国会〉；㉗ 有关心民权的，如藩的〈亡国民幸勿放弃责

任〉、㉘ 喻的〈我国人当及时振作〉、㉙〈我国人其醒乎〉、㉚ 张叔耐的〈国民奈何放弃权利〉；㉛ 有呼吁振兴工业以救国与提高民生者，如林稚生的〈对于林秉祥君开办女织厂之感言〉、㉜ 佚名的〈振兴工业为救贫之良策〉；㉝ 有对于中国文化之反思者，如林稚生的〈中国文化与欧西文化之比较〉。㉞ 有关心民众的教育问题的，例如袁舜琴的〈增设南洋各级女校以期教育普及论〉、㉟ 林稚生的〈勉乎哉周君如切〉、㊱〈现有男女日校亟宜附设星期义学及夜义学〉、㊲ 王先远的〈辟南洋教育宜注意国文不宜兼重手工图画说〉，㊳ 等等。

由上可见，我们对于当时旧文学作品的思想内容，是不能用简单化的态度的来看待的，以为凡是旧文体的作品，必定是落后的、封建的、固守旧有传统而不知变化的。

这一时期的主要写作者有：张叔耐、陈桂芳、李西浪、林稚生、喻、林独步、楚卿、玉贞女士、郭乐仙等人。

（二）1925 年－1930 年——南洋色彩萌芽与提倡时期的马华文学（上）

1925 年至 1930 年，马华文学在前个时期的发展基础上，迅速地向前迈进，尤其是到了 1927 年至 1930 年，更是进入战前马华文学的第一个繁盛时期。以华文报刊的出版量来说，这一时期的出版数量激增，共有 107 种：计新加坡 79 种，马来亚 28 种。㊴ 而在 1927 年至 1930 年间所推出的华文报刊，更达至新加坡 73 种，马来亚 25 种，共 98 种。㊵ 报刊是如此，副刊也一样。由 1925 年至 1930 年所创设的副刊，共有 147 种：计新加坡

93种，马来亚54种。㊶ 其中在1927年至1930年间创办的就有134种：计新加坡81种，马来亚53种。㊷

由上可知，中国五四运动对马来亚华文出版事业，并没有带来迅速的影响。真正影响马来亚出版事业的，我认为是1927年南来马来亚的报人，他们致力于华文之出版与编辑，并热烈投入文学的创作活动，以及这两、三年刚好是中国的小报年，上海等地的报章蓬勃出版，也影响马来亚出版界的热烈反应。

另一方面，中国文学创作的主张与风格也深刻地影响马来亚文坛。中国创造社的浪漫主义激情对这时期上阶段的影响不小。拓哥就是本着这种激情来编辑《新国民日报》的副刊〈南风〉。这份马来亚第一个纯新文学的副刊的创设，是为了消除人民生活的煎熬，消除战争带给人民的灾害，并迫切要在人民中间建起爱河堤，为人们带来欢欣与生意，与给诗人带来满怀的诗情而写出琳琅满目的篇章。㊸《南洋商报》副刊〈洪荒〉的编者也极力歌颂真、善、美，歌颂光、歌颂力，他们唱道：

> "新的光呵！ \ 引导我从恶到至善去， \ 引导我从伪到真挚去， \ 引导我从死亡到无尽去，——。"㊹又说："新的光呵！ \ 我的力——， \ 世界呵！ \ 伟大起来罢， \ 为着新的光。"㊺

然而激情表露的一面是歌颂，另一面却是浓厚的悲情意识。南来的马来亚作者是出于无奈才到南洋的，到了马来亚，所看到的境况又令他们失望。如周了因在〈赤道上的呼声：别辞〉所说的；"我们从前以为黄金那般最灿烂的南洋，如今都成为梦想，这么一天一天下去，真是如何得了。"㊻ 而生活的奔波、流浪更带给他们内心的彷徨，开武在〈露台上〉曾经写道：

"渺小的生命之舟挣扎在茫茫地人海中，\东漂西泊何处是我们归宿之地？\看不见慈航，但见惊鳄而惊慌，\唉！人生的旅途原是这般艰辛。\独不见荒冢白骨，青山幽灵，\我尝在人海中与群凶搏战，\我尝几番临了悬崖与深渊，\我有几度如壮士一样的高歌，\我有几度如诗人一样的痛哭，\但是，但是依旧是空虚……！\唉！明朝呀明朝，我又将披上灰黑的征衣，\我此时心中的境地只是迷蒙与怅惘。"㊼

而思乡、念亲、怀友的情绪，更纠缠在他们的心中、梦中。曾圣提的小诗〈秋晚〉，就写出了思乡、怀亲的情怀：

"落日模拟伊人的微笑，\红霞潮泛于苍穹，\林鸟模拟伊人的声音，\引动我的愁思无际！\秋叶纷纷划渡一泓之小湫了，\我的归驹在那里？\秋风把夜间的旅梦撕破了，\幽灵呵！将向何处投落？"㊽

特别是当友人要离开马来亚回返中国时，更容易撩动他们的思乡之情。拓哥的〈流波〉就写道：

"回鸠江，我今留在海上，\君回故乡，只空余我在海上怅望！\故乡啊！鸠江啊！我今何以不能归？\鸠江啊！故乡啊！为何今朝只能容我怅望、想象？"㊾

然而，乡情、愁思，以及离乡背井的无奈并没有让这些文学作者撇弃文学的热情，相反的，他们以极大的勇气来看待当时的文坛。当时的文坛，可以说是一片的荒地，从当时所创设副刊的名称，我们就可以认识到此点。如《新国民日报》的〈荒岛〉、〈沙漠田〉、《南洋商报》的〈洪荒〉、〈益群日报〉的〈枯

岛〉、《南洋时报》的〈荒原〉、〈混沌〉，等等，然而，他们正面地对待这片荒地，决定予以开垦。《益群日报》副刊编者许杰在发刊辞〈枯岛题辞〉中就表示："人间是一座枯岛，我们须用文艺的锄头去开垦它；人类的心田中滋长着的是一丛荒草，我们须用科学的锄头去铲除它。"[50]

南洋色彩的提倡与革命文学的主张也影响这时期的文坛。在这段期间，我们见到当时的知识分子在马来亚居留了一段时间之后，在怀念故乡的同时，也增加了对所居住地的一份感情。这种感情的变化与进展可以从《叻报》副刊〈星光〉的编者谭云山的一番说话中得知。谭氏在〈星光〉发刊辞中说："我们既到了这里，不论是黄金世界，还是黑金世界，我们暂时居于斯，立于斯，衣食于斯了，我们就不能不尽点小小的责任，对于斯不能不有点暂时的小小贡献，也可说是报酬。"[51] 对于谭云山来说，这报酬就是〈星光〉副刊的编辑。后来的〈星光〉编者更表示要以这副刊"来重新估定南洋的一切价值"，"改造南洋的社会"，"澄清南洋的思想"，"刷新南洋的文坛"。[52] 从这里我们见及马华文坛关心南洋文坛的思想的萌芽。而另一些知识分子如张金燕在〈谈谈南洋的文艺热〉[53] 中，更进一步规劝时人不要动不动就萌起回乡的念头。在文艺上，早在 1927 年创刊的《新国民日报》的副刊〈荒岛〉编者首先表示南洋的文艺副刊应有南洋的色彩。[54] 其他副刊的编者也表示要把南洋色彩放进副刊里去，要在南洋文坛提倡南洋色彩的文艺。其中《南洋商报》创设〈文艺周刊〉，其宗旨就在"以血与汗铸造南洋文艺的铁塔。"[55] 继之作出反应的，有新加坡《叻报》的副刊〈椰林〉、马来亚《益群日报》的副刊〈枯岛〉、《南洋时报》的〈南洋的文位〉编者张金燕更极为感性地说："我的皮肤遗传着祖宗旧衣裳，而黄姜、咖

啡，把我肠胃淹实了，因此我对于南洋色彩浓厚过祖宗的五经，饮椰浆多过大禹治下的水了。”[56]

而受到中国革命文学理论的影响，这时期的马华文学也非常重视文学的时代任务。新加坡《星洲日报》副刊〈流星〉强调：“文艺不能离开时代，文艺又是时代的前驱。”[57] 同报章另一副刊〈野葩〉的编者也呼吁写作者应面对时代的暴风雨的追击，加紧前进的步伐，高唱前进的歌曲。在马来亚，《槟城新报》副刊〈椰风〉的编者在该刊发刊辞〈露布〉更直接表示：“布尔文学已成过去的文学，在社会物质条件基本定了她的命运，没落、崩溃于暴风雨前夜中。”又说：“布尔文学既成过去，自有当代文学的崛起。目前是一个狂风暴雨大时代，当然需要适合狂风暴雨时代条件的文学。普罗文学因了社会生产关系、社会意识总和的反映，禀赋了历史任务，肩负着时代的使命，而继代着布尔文学时间与空间领域而努力她文化的新工程。”[58]《益群日报》副刊〈枯岛〉编者许杰也说：“文艺是社会的反映，是改造社会的先驱，这是编者所十分相信的。”又说：“革命并不一定是荷枪实弹，驰骋沙场，与敌人决一死活，才可算数的。只要有革命的精神，能够揭发社会的罪恶，与恶势力恶环境战斗，也就是革命啊！”[59]

而主张革命文学的论者，更进一步看到南洋色彩文学的理论，有与革命文学主张相融合之处，于是也在较后大力地提倡南洋色彩的文学。滔滔在〈我们所需要的文艺〉所说的：“我们不要忽略这儿的地方色彩，更不要忘掉时代的方向。假使忘掉时代的篇章，便是没有生命的枯体，忽略地方的色彩，也只是过广的牡丹。……总之，我们需要的文艺是穿上地方色彩的衣裳而向着伟大潮流的普罗文艺。”[60] 最能表现这种思想。

对当时的文学作者来说，文学的走向是他们关心的问题，而这也引起两场分别发生在新加坡与马来亚的论争。新加坡《星洲日报》副刊〈野葩〉所发生的是有关“文艺方向”的论争。论者分别为文学是否应追求真、善、美的境界，或是应反映社会的生活；文学是否应关心全人类的生活，还是应走普罗文艺的路线，国魂文学的作品。[61] 反对的有悠悠的〈关于文艺的方向〉。[62] 而建议文艺应该关心全人类生活的有陈则矫的〈关于文艺〉、[63]〈建设南国的文艺〉。[64] 反对陈氏的看法的，则坚持文学的路向必须是普罗的。作品有悠悠的〈南国文艺的方向〉、[65]滔滔的〈对于南国文艺的商榷〉。[66] 在马来亚，《南洋时报》副刊〈南洋的文艺〉所发生的是有关文学应强调人性，还是应关心社会的论争。前者如戴淮清所持的论点是：唯物论在当时已经发展至极盛的阶段，而唯心论的价值仍有待肯定。人性的自由与平等，是文学作品可以奋发向前的新路。他从而呼吁展开心理的革命文学。[67] 向青则分析唯物论与唯心论的不同，强调政治、法律、社会思想、社会精神等上层建筑是受社会的下层建筑所决定的。因此所谓心理革命文学，是不能离开社会的下层建筑而独立。这场论争蔓延展开之后，即发展为支持中国新文学界成仿吾“永远的文学”的公式：真挚的人性＋审美的形式＝永远的文学，和反对这种公式，从而提出另一种“时代文学”的公式：现实的生活＋真挚的人性＋审美的形式＝时代文学的争论。房曼弦的文章〈文艺家的要求〉、[68]〈零星的碎片的印象〉[69] 就是支持。成仿吾文学公式的作品，而反对房曼弦的有际云的〈文艺与道德〉、[70]〈再谈文艺与道德〉，[71] 向青的〈从唯物·唯心·说到心理革命文学〉[72]等。“时代文学”的公式就是向青的文章所提出的。

由于当时的文学作者坚持文学必须要有南洋的色彩，我们看

到这时期涌现数量极多的反映新马社会生活的作品。特别是小说，更有突出的表现。这方面的作品，有反映下层人物生活的吴仲青的〈乌九哥的梦〉、㉓〈梯形〉、㉔张金燕的〈阿风的歪史〉；㉕反映劳工与贫贱人物悲惨遭遇的曾华丁的〈五兄弟墓〉、㉖昂丁的〈阿茂〉、㉗曾圣提的〈生与罪〉、㉘曾玉羊的〈生活圈外〉；㉙暴露教育界黑暗的吴仲青的〈辜负你了〉、㉚曾圣提的〈不吉的窗〉、㉛豆工的〈申老师〉；㉜反映妇女问题的张金燕的〈七页半孤雁杂记〉、㉝昂丁的〈死了丈夫的妇人〉。㉞不论在气氛的营造上，人物的塑造上，或是情节的铺制上，这时期的小说，较上一时期有极大的进步。诗作也有多用南洋的题材与革命文学思想的，如江上风的《南洋没有太阳》、㉟依夫的〈憔悴了的橡树〉㊱。诗人也尝试多种形式的创作，有的写小诗，例如曾圣提的〈秋晚〉，㊲有的写自由诗，如残痕〈离群小鸟〉，㊳有的写格律诗，如张放的〈深深的嘱咐〉，㊴有的诗还残余旧诗的痕迹，如张金燕的〈不要拗碎的梦心〉，㊵有的更用大小不同的字粒近乎图象式的排法作诗，例如曾圣提的〈葬歌〉、㊶革尘的〈钞票〉。㊷诗的写作较上期有明显的进步，但不少作品还有抽象化、概念化，甚至口号化的缺点。

这时期有多个专门刊登诗作的副刊出现，那是《新国民日报》的〈诗歌世界〉，《南洋时报》的〈诗〉、〈心弦〉，以及《槟城新报》的〈诗词专号〉，值得一提。散文作品不少。有些作品重抒情，如丁琅的〈希腊风〉，㊸有些重叙事，如朱女的〈在厂中〉，㊹有的是游记，如宗华的〈铁山之游〉。㊺有的通过书信的方式来表达，如南竹的〈五月〉，㊻有的是杂感文字，如林仙峤的〈南洋的诗人〉。㊼文字也较前期流畅得多。剧本在这时期相当沉寂。一些副刊根本就不刊登任何的剧作。一些副刊

虽有刊载剧本，但数量极少。如〈椰林〉前后出版数百期，也只是刊登两个剧本罢了。而且这时期的剧作，说教味重，剧作者有意通过剧本宣传他的思想，谈不上创作技巧。幸亏《新国民日报》副刊〈戏剧世界〉的创设，填补了这方面的真空。〈戏剧世界〉创设于1924年11月24日，至1936年8月24日停刊，前后历时11年又9个月，总共出版了81期。由1924年11月24日至1929年11月2日完成它的第一阶段的办刊。共推出26期。发表剧作80篇，剧论48篇，剧评16篇。剧作中，以独幕剧居多，共43个，多幕剧19个，其他的为译剧、短剧、谐剧。为早期马华剧坛作出重大的贡献。

由于重视文学的道路，所以这时期的理论批评文字更有突出的表现。在提倡南洋色彩方面，这方面的作品有张金燕的〈南洋与文艺〉、[98]〈说说南洋的文艺热〉，[99]陈链青的〈地方色彩与文艺〉、[100]黄僧的〈学术文化与南洋华侨〉、[101]六叔的〈时代精神与地方色彩〉、[102]陈翔冰的〈中国文学的新途径〉、[103]如焚的〈南洋文艺特征的商榷〉、[104]江上风的〈南洋作家应以南洋为战野〉。[105]提倡新兴文学方面的作品，有承礼的〈关于新兴文艺〉、[106]依夫的〈充实南洋文坛问题〉、[107]知山的〈文学杂论〉、[108]木然的〈关于新兴文学的几句话〉。[109]衣虹更为探讨〈新兴文学的背景〉、〈新兴文学之历史的使命〉、〈新兴文学的内容问题》、〈新兴文学的形式问题〉、〈新兴文学的多种好问题〉。[110]而探讨一般文学理论课题的作品有：博夫的〈文艺与生活〉、[111]文通的〈文艺创作的事实与想象〉、[112]熹然的〈诗与感兴〉，[113]等等。陈链青更对南洋文学批评建设的贡献尤大，所写的有关文章有：〈文艺批评在南洋社会的需要〉、[114]〈南洋的文艺批评〉，[115]等等。

(三) 1931年至1933年——南洋思想萌芽与提倡时期(下)

30年代世界经济不景气严重地打击影响仰赖橡胶与锡出口的新马经济，胶价、锡价大跌，工厂纷纷倒闭，小园主、小厂主破产的事件，此起彼继，工友失业更形成社会的重大问题。而在工友失业，工厂破产的情况之下，社会治安也成为重大的问题。盗窃案、绑票案，都是社会缺乏安宁下的产物。

在这种社会环境与生活条件之下，马来亚一般人民的情绪是低落的，知识分子也是如此。新加坡《星洲日报》于1932年创设副刊〈晨星〉，从编者的发刊诗，可以知道当时知识分子的情绪：

> "漫漫的长夜，\虽然到了尽头；\但雾的气氛，\仍朦胧的罩着大地。这时——，\翘首天空，\唯有点点的晨星，\尽着他的义务，\射着他的光芒；给人们世界光明，\给人们心灵慰安。"[116]

许多副刊的目标，在求给人们内心的慰安，于是乃提倡以趣味为主的作品。如《星洲日报》副刊〈繁星〉编者就曾如是说："我自编〈繁星〉以来，前后共八个月，所刊的稿子，均以趣味为中心。"[117]《南洋商报》副刊〈商余杂志〉编者也表示该刊的方针在"追循着趣味的轨迹"。[118]或刊载令人心脾清凉之作，如《南洋商报》副刊〈晓风〉的创设，目的在于"使一般人感到心脾清凉爽快"。[119]所以这时期的报章，登载了不少趣味性、闲适性的作品，如均的〈冯玉祥的轶事〉、[120]孩儿的〈宋美龄年龄之

争〉、⑫⑦妩聊的〈调妻术〉、⑫⑧湘君的〈日本女人的小腿》、⑫⑨鸣公的〈胡适之怕老婆〉⑬⓪等等之类的散文。另一方面我们也看到专写哥哥妹妹情爱的作品大行其道。诗如孟野〈为了爱——寄白云姑娘〉、⑫⑧逸凡的〈黑姑娘〉、⑫⑧南生的〈K姑娘〉，⑫⑦小说如倩影的〈失望〉、⑫⑨康驹的〈烦恼〉，⑬⓪等等，都是这一类的作品。

然而并非所有的作品都是着重趣味与闲适的，在这一时期，我们也看到，一些作者着笔于当时受世界经济不景气影响的社会现实。非马的〈槟城的今昔〉，⑬⓪就通过槟城今昔的对比，写出在经济不景之下当时社会的凄凉的状况。K．F．S的〈风雨中的槟城〉⑬③也写道：

"经济恐慌的狂风吹遍了世界，\不景的云雾遮蔽了太阳，\号称黄金窟的槟城，\变成满目凄凉。"

鲁生的〈做梦〉，⑬③写出胶园在经济恐慌打击下，连勤奋简朴的监工也要面对失业的厄运。

经济不景气的打击，不仅是胶园与锡场而已，所涉及面是极为广泛的。这一时期的一些作品也反映了上述的情况。罗勒的小说〈失业后〉⑬⑧写讲英语的洋行书记也不幸面对裁员的厄运。胶园主、锡矿场主失败了，商店主、工厂主破产了，受到打击的还包括社会的各阶层。力君的〈漫谈所谓教育〉写出教育界受影响的情形："商业凋零了，这样一来，大头家们恐慌了，小头家们破产了，工人们失业了，于是学校的经费困难了，学生减少了，于是乎实行裁员减薪，缩小范围的政策了。"⑬④下层人民的生活也陷入困境。浪花的〈被榨取者底声响〉⑬⑤写胶园破产，工人担

心被园主辞退，失业引起他们恐慌的心态。蓝森的〈M 坡之手车夫〉[136]反映在不景气下由于没有人乘搭人力车，人力车夫生活得不到保障的情形。泊南的〈风和浪〉[137]写船家在不景气的打击下，同行为争取顾客，闹出人命的悲剧。

无论如何，这是一个陷入低沉的文艺时期。不过，这一时期，我们还是看到南洋色彩文学的提倡，虽然声音较为薄弱。1932 年 5 月 10 日创刊的期刊〈南洋文艺〉的编者就积极提倡南洋文艺。创刊号且有一项编辑部启事表示：

> "介绍南洋作家，\提拔南洋作家，\介绍南洋作家到中国文坛去！\南洋文坛和中国文坛接壤起来！\现受社会学一家书店的特约，编辑《南洋文艺丛书》，在上海出版发行。凡是南洋出生或侨居在南洋的华人创作家、理高兴将得意之作编入各丛书内的都欢迎。已在报章杂志上发表过的，请将刊出的剪下寄来，或照抄一份并注名已在何种刊物上发表。"

丛书包括以下几种：《南洋创作集》、《南洋文艺选集》、《南洋各民族故事集》、《南洋各民族作品选集》。这期刊也发表一些有关南洋文艺理论的作品，如卢短英〈南岛文艺理论发凡〉、文白的〈南岛文艺短论〉。[138]

活跃于 1925 年至 1933 年这一时期的主要写作者有：拓哥、谭云山、吴仲青、禾草、周钧、邹子孟、段南奎、学尼、曾圣提、曾华丁、曾玉羊、张金燕、黄振彝、LS 女士、法雨、丁琅、张放、熹然、郑文通、浑才、何采菽、罗依夫、衣虹、陈炼青、黄僧、王哥空、连啸鸥、巨鳄、吴仲青、王元良、林参天、

柳鞭、陈旧燕、张楚云、梅子、林珊珊、朱冷夫、温士心、落人、陶醉、用宜、拔其、廖启麟、林雪棠、杨实夫、李树梧、吴逸凡、曼弦、向青、李词佣、蠢夫、孙艺文、林霏霏、毁病、郭幻禅、饶百迎、幼青等人。

（四）1934年至1936年——马来亚地方性提倡的时期

1934年的马华文坛，仍然继续前一时期的低潮，沉寂得令人叹息。但是文学编者已经对前一时期的文风及文学刊物之缺乏目标深表不满，而希望能建立新的文学刊物的方向。接编《星洲日报》副刊〈晨星〉的林健盦就表示："在过去，〈晨星〉的取材，也无一定的标准；今后我们打算确定一个目标，与〈繁星〉分出两种性质来。那些无聊、低级的东西，我们绝对不要。"[139] 马来亚《光华日报》副刊〈槟风〉编者丝丝的态度也转为积极。他表示"本刊愿意发表一些能够反映现实和富有实感的文艺作品，我们将极力排斥一些卿卿我我以及哥哥妹妹的小说。"[140]

《槟城新报》副刊〈一九三五〉的编者在发刊辞〈在黑暗中〉表示创设这副刊的动机，在鼓励写作者于黑暗的时刻切勿踌躇彷徨，切勿自怨自艾，而应当迈步向前，去迎接太阳。[141] 这种积极的编刊态度更清楚地反映在这时期《南洋商报》副刊〈狮声〉编者李紫凤的言论上。编者李紫凤就曾论及过去与当前的副刊编辑道："过去一般编副刊的人，不但不以社会心理的蔑视为忤，反妄自菲薄地以为副刊是徒供人们茶余酒后的资料，（惭愧，我过去亦曾患过这个毛病）因此，它的取材，大都是鸡零狗碎的东西，其目的仅在博取人们的低级趣味的满足而已。偶尔有

一二篇带有严正性的学术文章，那便会被人讥为不会踱步的小丑，偏学跳梁加冠了。流风所被，副刊的形式，便只有以小丑的姿态出现了，这又何怪社会心理的忽视了。”[142] 因此在回顾该刊创设 12 周年时，他表示：“〈狮声〉过去的足迹，我们无须去回顾，现在，我们展望未来，应该要有如下的概念：要在南洋的文化领域里，负着垦辟的责任。要站在时代的前头，不愿随波逐流跑在时代的后面。要认识中华民族的环境和内在的文化，发扬民族文化的精神。要以严肃的人生态度（文字无妨浅白，笔调无妨轻松），去处理一切事物，别再扮演小丑的手势。读者们！大家请来同作一声狮子吼吧！”[143]《槟城新报》副刊〈轮〉的编者谛克更把文学与时代结合起来考虑，从而定出今后编刊的方向。[144] 而中国局势的紧张，日本的层层进逼，也使到这时期的知识分子反日的情绪渐涨。《槟城新报》副刊〈曙光〉编者在该刊创刊号〈卷首语〉，表示办刊的目的在于：

> “几年来，我们看到了泪和血在祖国横流着。\几年来，我们看到敌人握着屠刀在逍遥逍遥。\几年来，我们听到敌人们的胜利的狞笑，无时无日。\几年来，我还听到无数的在那敌人的铁蹄下，被践踏，被屠杀，被奴隶的同胞的哀叫、呐喊、痛哭。\几年来，我们更看到，许多甘心认贼作父，出卖人格，无耻的丑脸。\几年来，我们也听到，为了不甘为奴隶，不愿看着一片一片的河山被宰割，同胞被压迫，被屠杀，而抗战，而呐喊，而呼号，而牺牲，而灭亡！\这一切的一切，尽使我们，北望神州，而伤心，而堕泪，而惆怅，而憎恶。\的确，敌人们的野心，又无止境的，他们终于时时预备着，怎样在我们同胞的痛苦底下，建筑起他们的

快乐。\然而，我们并不是麻木了的，睁开眼，我们还可望到一线曙光。”[149]

因此可以说这时期，是马华文学处在青黄交接的时期。一方面仍然可以看到前一时期盛行的颓废、闲适的文风，另一方面又可以听到振奋人心，悲愤人生的声音。从作品来说，一方面可以看到一些鸳鸯蝴蝶式的小说，和谈风说月的散文。另一方面，也可以看到严肃对待当时社会生活作品的存在。如在小说方面，饶楚瑜〈囚笼〉写出胶工平日惨遭剥削，在经济不景气时还要面对裁员的悲惨状况。[146]林参王〈浓烟〉暴露北马教育界的黑暗。[147]林棘的〈新年〉，描绘农村社会小地主衰微、没落的过程。[148]一村的〈橡林深处〉，写出从中国南来的胶工被剥削继而觉悟反抗的事迹。[149] 散文方面，一方面出现谈风说月的作品，但另一方面，华丁的〈晚霞〉生动地刻画了下层人物臭七被警方追捕的情形。[150]鲁迅式的杂文在这时获得积极的提倡。黎升的〈冲出恶环境的重围〉激励人们应当面对恶劣环境而创造美好的前程。[151] 天白〈关于提倡大众语〉则对语言应如何深入群众提出他的看法。[152] 刘郎〈对牛有感〉则批评社会上的畸形现象。[153] 诗作也一样。一方面是旧诗词大行其道，另一方面，大保的新诗〈织女的诅咒〉，哀诉把青春献给不息劳动的纺织姑娘。[154] 力生的〈除夕〉呼吁被奴役的人们反抗外国人。[155] 以李紫凤所编辑的〈狮声〉来说，虽然他也重视杂感随笔之作，但他所刊载的作品，或论民族问题，例如冰人的〈民族的异彩〉、[156] 曾见的〈中国人的依赖性〉，[157] 或论为人处世的态度，如薄丝的《漫谈处世法》、[158]冰人的〈傲骨〉、[159]紫凤的〈行险侥幸的心理〉、[160]薄丝的〈颓废与自杀〉，[161]或探讨妇女问题与婚姻的困境，如紫凤〈职

业妇女与男女平等〉、⑯瑞元的〈新女性生活〉，⑯3 或检讨文人与文学写作的问题，如紫凤的〈献给南国诗人〉、⑯4梨涡的〈文学的主观性〉，⑯5等等。持论态度较前严肃，取材也较前广泛。

这种严肃对待马华文坛的态度，使得当时的知识分子更深入地探讨马华文学特色的问题。他们开始不满当时的作者只是肯定上海文坛的看法。于 1934 年引发的马来亚地方文学论争可以看出他们的心态。1934 年 3 月 1 日一位署名废名的作者在《南洋商报》副刊〈狮声〉发表了一篇论文〈地方作家谈〉。他表示："关于马来亚有无文艺，就是居留和侨生于马来亚的作家们所生产的文艺！因为我想，我们应该抓紧了地方作家这个含义来承认马来亚的文艺，同时要坚决地反对以上海才有文艺的谬误的高调！"又说："我以为地方作家的解释应该是：凡是在某个地方，努力文艺者，曾有作品贡献于某个地方者，无疑我们应该承认他是一个地方的地方作家。"他呼吁："马来亚的文艺作家应该除去趋附上海文坛登龙的谬见！马来亚的文艺作家应该老实地坚决地在马来亚地方有组织地团结起来共同担负推进与提高马来亚的文艺。社团应该严谨地介绍与批评国内国外的文艺创作和理论，以及国外国内的文坛要讯，等等。"基于此，他推举了以下十四位作者为地方作家：符国汉、吴仲青、陈一萍、连啸鸥、忘八蛋、熊啸影、郑维圣、巨鳄、枕戈、哥空、老张、郑文通、廖月英、金洪等。废名的〈地方作家谈〉，引发一场论争。批评者认为当时作者之会到上海登龙，是客观环境所使然，同时认为废名介绍那十四名作者为"马来亚地方作家"的标准太不科学，流于"主观情感流露的捧场"。⑯6 嗣后废名曾加以回复。批评者又再评论。论争甚至蔓延至具体介绍地方作家的问题。直至同年 5

月中才告结束。[166] 这场论争的意义是重大的。过去人们谈及新加坡和马来亚的华文文学，或称南洋文学，或称南国文学，没有用及马来亚文学的字样的。在这场论争中，提及新马文学，都用马来亚文学的字眼，并且肯定马来亚的文学有它独立于中国文学以外的个性。这是当时的知识分子本地观念与情感进一步深化的结果。1936年9月在《星洲日报》副刊〈出版界〉发生的另一场论争，也体现了同样的精神。1936年9月2日及9日《星洲日报》副刊〈出版界〉登载了曾艾狄的论文〈马来亚文艺界漫画〉。文中讽刺了马来亚文坛喜欢搬用中国文艺理论的现象，并且强调“马来亚应该有马来亚文艺的生命，马来亚文艺界应该不是只搬尸的公式主义的理论”。这篇文章也引起一礁与艾狄的往返辩驳。其他参与论争的还有劳先、马达、石蕴真、陈玉兰、黄石、杨如、豫观等人。[169] 反对者不满的只是艾狄持论的态度，其实都同意：文学是时代的产物，同时代的文学还有它的地方的特殊性。而豫观更指出：“我们可以介绍中国以及世界各地的新兴文学理论，不过如果完全抹杀了马来亚的地方特殊性，一味地抄袭其他地区的看法，甚至不管三七二十一，看见旁的地方实践了，怕给人家说落后，也张冠李戴，那是需要纠正的。”

总结一年来文艺活动的文章在这一时期大量地出现，如林莽的〈1934年马来亚文坛一瞥〉、[169] 海风的〈1935年马来亚文艺界〉、[170] 王哥空的〈1935年的马来亚文坛〉、[171] 李润湖的〈1936年的马来亚文坛〉、[172] 马达的〈1936年马来亚文坛〉、[173] 人生的〈1936年马来亚文化动态〉、[174] 实的〈1936年马来亚文艺界动态述略〉，[175] 等等。应该一提的是，这些文章，都称马华文学为“马来亚文艺”，和前期称著的不同。

主要的写作者有：张天白、黎升、曾艾狄、海风、谛克、洪丝丝、一村、枕戈、李润湖、流浪、丘士珍、李树梧、犁涡、马达、冰人、薄丝、玛戈、C君、一礁、豫观、饶楚瑜、文翔、增建、林棘、王哥空等人。

（五）1937年至1942年——本地意识挫折的时期

1931年的九一八事变，日本侵占中国东北，抗日救亡的思潮已在中国涌现。而马来亚华侨也团结起来，各报章呼吁侨胞抵制日货，赈济中国难民。中华总商会致电国民党政府，要求奋起抗日。各地华侨还展开国耻日活动，为抗日进行宣传。1935年日本发动冀东事件，威胁天津、北京，企图吞并中国华北五省，中华民族危机已面临极度严重的关头。同年年底上海文化界人士马相伯、邹韬奋等三百多人联名发表〈上海文化界救国运动宣言〉，并成立上海文化界救国会。各种抗日救亡刊物风起云涌地出现。文艺界也提出国防文学和民族革命战争的大众文学的口号。1936年10月初，文艺界各方面的代表人士如鲁迅、茅盾、巴金、洪深、谢冰心、周瘦鹃、包天笑等共同发表了〈文艺界同人为团结御侮与言论自由宣言〉，强调了文艺界的团结，以共同抗日救亡的重要性。芦沟桥事件发生，中国社会更受到巨大的刺激，反日活动迅速在各阶层开展。马来亚的华人社会也是如此。新加坡华侨首先于1937年8月15日在中华总商会召集之下，举行侨民大会，组织马来亚新加坡华侨筹赈祖国难民大会委员会，展开各种反日的宣传，同时筹募赈款。文艺界也在这种大时代变化的背景下，沸腾起来。《光华日报》副刊〈努力〉的编者说："在目前这

个大动乱的时代，……唯一的路线只有大家联在一起，站在同一的战线，努力杀退了我们民族敌人的吼声。同样地，新兴阶级的诗人们，也应该站在国防的最前线，尽量地舍弃个人主义的内容与形式，跑向现实主义的路线之最前面，去和时代合拍，与大众同流，抒出时代与大众的吼歌，用着他伟大的精神，巨声地唱着大众的声音。”[116] 于1937年12月13日创刊的《槟城新报》的副刊〈挣扎周刊〉，其发刊辞〈我们的话〉，就表示：“救亡的路线，还有很多，因此，我们就决定暂时，在这里呐喊一下，假如祖国抗战的前线上尚未需要我们归去的时候……”；[117]新加坡《星中日报》副刊〈星火〉的编者叶尼更为所编辑的副刊定了以下的工作原则：

一、直接或间接地援助抗战；
二、配合每一阶段的抗战形势；
三、探讨并建立正确的救亡理论；
四、提倡各种文化运动；
五、提高副刊的地位；
六、副刊须走大众化的道路。[118]

关心中国的局势，使得这时期的知识分子侨民意识极为浓厚。加上这时期不少中国的知识分子南来，并在报章副刊的编辑工作上扮演重要的角色，如张楚琨之编《南洋商报》副刊〈狮声〉、〈南洋文艺〉、〈今日文学〉；郁达夫编《星洲日报》副刊〈晨星〉、〈繁星〉，等等。叶尼编《星中日报》副刊〈星火〉，等等，他们的中国情愫更助长了所编辑的刊物与所提倡的文艺路向的中国意识。前此所发展起来的本地意识受到巨大的挫折。就以当时的一场文学论争来说。当时有人提出抗战文学应该

要有一个指导的口号。一位署名小红的作者，在1938年2月21日《南洋商报》副刊〈今日文学〉发表了〈关于南洋战时文学〉一文，表示中国的抗战环境与南洋不同，中国所提出的战时文学的口号，不适合南洋的实际情况，因此建议采用“华侨救亡文学”的口号。遄骋与谛克也同意中国抗战环境与南洋不同的前提下，提出与小红不同的口号。[179] 遄骋的口号为“战时华侨救亡文学”，谛克的口号为“华侨救亡反法的大众文学”。然而这些具有本地意识的文学口号都受到当时众多作者与编者的抨击。金丁批评小红过于夸大地理的特殊性，实际上在抗战救亡的民族存亡前提下，马来亚人民的命运与中国人民是共同的。[180] 黄凤批评小红误解战时文学的含义，他表示所谓战时，并不一定是指在战争状态之下，凡与真正有直接或间接关系的文学，都可以称为战时文学。[181] 这场论争清楚显示在当时紧张局势影响下侨民意识高涨而本地意识遭受挫折的情况。

文学创作在这时期获得高度的丰收。作者如张天白、王啸平、陈如旧、谛克，等等，所发表作品的数目都在百篇以上。流冰、叶尼、金丁等人也有为数不少的作品。不少作品着眼于抗战救亡的题材，有的是以中国为背景，暴露敌人的残暴行为，如铁抗的小说〈试炼时代〉[182] 描绘日军在中国东北所犯下的罪行。有的颂扬当时人民的抗战情绪，如金丁小说〈谁说我们年纪小〉描写上海儿童剧团经历种种艰难，从上海到武汉，为抗战展开演剧与演讲等宣传抗日救亡的情形。[183] 高扬的〈在血泊中微笑〉赞扬老头子王老爹英勇抗敌与敌同归于尽的行径。[184] 其他文体的作品如叶尼的剧本〈伤兵医院〉、[185] 静海的诗〈黄河，你真岂有此理〉，[186] 都充满这种思想。这时期的文学作品，也有以新加坡和

马来亚为背景的，这些作品则多呼吁群众大力支持抗战救亡，关心中国的局势变化。紫焰的报告文学作品如〈阴影〉、⑱〈风波〉、⑱〈热情的女孩子〉，⑱等等，就多方面反映当时种种的救亡活动。而潇克的〈码头上小天使〉是以新马人民抵制日货为题材。⑲

为了使文学发挥最大的宣传功能，他们重视通俗文学，曾经为推广通俗文学而成立了一个运动委员会制订纲要与工作方针来实践这项工作。不但报章编辑推出通俗文学专号来刊登通俗文学作品，探讨通俗文学的问题，文学作者也尝试采用民间的文学形式来创作。如东方丙丁就以民间小调写作〈九月思郎〉、⑲〈刘三姐过新年〉⑲等诗作。用民歌形式创作的，还有黄云的〈良姆教子〉、⑲〈阿巢埋银〉，⑲等等。墙头小说是贴在民间建筑墙壁上的小说，其篇幅短小，讲求通俗易懂，王时的〈压岁钱〉，⑲田坚的〈独步华儿和小约翰〉⑲等就是这类作品。东方丙丁也利用章回体的形式来写作〈金叶琼思君〉、⑲〈老将报国记〉⑲等小说，深获写作界的赞扬。

理论批评作品也取得极高的成就。许多写作者关心抗战文学理论的课题，并全面探讨在抗战文学口号下的所必须遵守与可以进一步发挥的创作原则与方法。如探讨文学当时所能扮演的角色与作用的有文翔的〈当前的文艺活动〉、⑲李娟的〈青年文艺家当前的任务与工作〉、⑳觉奔的〈论当前需要的文艺〉、⑳谛克的〈现阶段马来亚文学的主题〉、⑳史夫的〈全面抗战中南洋文化人应有的任务〉、⑳等等；前面所谈的通俗文学也是这一时期写作者关心的课题，作品如何扬的〈略谈文艺通俗化问题〉、⑳叶云英的〈关于南洋文艺大众化运动的一二问题〉、⑳叶尼的

〈论南洋文艺大众化运动〉、[206]谛克的〈关于通俗文学运动的话〉[207]等等就言及通俗运动层面的问题；东方丙丁的〈关于我的大鼓和说书〉、[208]金玻的〈关于弹词、鼓书〉、[209]游漫的〈谈方言小调及其他〉、[210]王冰洋的〈墙头小说街头诗〉、[211]流冰的〈从街头诗谈起〉、[212]巴彦的〈漫谈墙头小说〉、[213]叶尼的〈论街头剧〉、[214]啸平的〈关于街头剧的几个问题〉[215]则涉及一些通俗文学体制的写作问题；也有论及抗战文艺的创作题材问题的，如迅征的〈由题材枯窘谈到主题的积极性〉、[216]郁达夫的〈战时文艺作品的题材与形式等〉、[217]楚人的〈马华文艺创作题材〉、[218]金箭的〈素材发掘问题〉[219]等。

戏剧演出也非常活跃。专业与业余剧团纷纷成立，在新加坡业余话剧社创立之后，马来亚各地也纷纷发出成立话剧社的呼声，根据我的统计，在马来亚成立的纯剧团大约有 63 个，[220]新加坡有 13 个。[221]附属于社团的戏剧组织，在马来亚的有 65 个，[222]新加坡有 34 个。[223]有举办戏剧演出的学校，在马来亚的有 26 个，[224]新加坡的有 15 个。[225]而由新加坡业余话剧社组织的马华巡回歌剧团到马来亚各城镇、乡村演出，同时筹款与宣传抗战救亡，给戏剧团体巡回演出的工作打下基础。[226]其后武汉合唱团、新中国剧团到新加坡与马来亚各地表演，就是采用这种模式，更把新马的戏剧演出活动带入空前绝后的高峰。

经常上演的剧本为〈放下你的鞭子〉、〈伤兵医院〉、〈金门岛之一夜〉、〈大家打冲锋〉、〈雷雨〉、〈日出〉、〈谁说我们年纪小〉、〈大家一条心〉、〈卖艺者〉、〈十字街头〉、〈民族公敌〉，等等。

主要的写作者有：叶尼、金丁、丁倩、小红、铁抗、丘康、流冰、东方丙丁、陈南、张楚琨、流浪、郑文通、王啸平、谛克、王君实、郁达夫、刘思、上官豸、冯蕉衣、乳婴、林晨、沈阳、蓬青、白荻、莹姿、李蕴郎、清才、静海、叶冠复、梅子、高云览、漂青、紫焰、广川、王纪元、军笳等人。

六、1945年至1949年——本地意识与侨民意识的角斗时期：马华文艺独特性提倡时期

日军侵入新加坡与马来亚，新马沦陷，三年八个月的日军统治，对新马人民来说，是悲惨的岁月。当时由日本人控制的报章与杂志有新加坡的《昭南日报》、《南光周刊》、槟城的《彼南日报》、怡保的《叱叻新报》、马六甲的《马加拉周报》，等等，所刊登的文学作品实不足观。一些抗日组织出版的油印刊物例如《北马战线》、《打日本》、《大众报》、《公道报》、《抗建报》、《抗日先锋报》、《抗日新闻》、《群众报》、《人道报》、《人民报》等，又无法获得，不知道个中的详情。[227] 可以说是马来亚文学的低沉时期。日军投降后，情况才有显著的改变。战前创设的报章例如《南洋商报》、《星洲日报》等、纷纷复刊，也出现不少新报章与期刊，单是在吉隆坡创设的就有《民声周刊》、《文化月刊》、《民声报》、《战友报》、《中南电影》、《大众报》、《洪流》、《中国报》、《中华晚报》、《马来亚观察报》、《大众娱乐》、《英国军政部新闻报》、《商务杂志》、《教育新闻》、《文学周刊》、《尊风》、《民主前锋》、《联邦日报》，等等。[228] 其他各州也相当蓬勃。

从战后数年间在新马报章杂志所刊登的作品可以看出在经历战火之后的文学作者，没有忘记在战火熄灭之后文学的建设工作。他们讨论当时的文学环境并思考以后文学发展的动向，如田家瑾的论文〈胜利后的星华文化界〉㉙ 就涉及这方面的问题。光明〈接受五四经验的教训〉表示："在过去的运动中，我们的路线与工作，却还未曾加以有计划的确定，我们在文化界上所表现的，还是散漫、没有步骤、没有明显的目标。这是新文化运动的一大损失。所以今后马华文化工作者，我们希望大家团结起来，摒除主观的弱点，大家共同决定一个努力的路向，应该象五四的文化战士一样。"㉚ 就是这种积极关心文学发展方向的态度，加上新马沦陷带给人们的启示：失去土地、财产、生命的真正苦痛，乃坚定了他们要求发展自己的文学道路的决心。"马华文艺的独特性"的论点就是在这种思想与社会的背景下提出的。

1947年年底，星华文艺协会举办第一次马华文艺独特性座谈会，出席的写作者有秋枫、杨嘉、马宁、杜边等人。会议经已肯定马华文艺应有它的独特性，但所提出的意见并没有引起相反的反应。1948年吉隆坡《战友报》新年特刊刊登周容的〈谈马华文艺〉，指出马华文艺与侨民文艺截然不同的关键，宣称马华文艺必须反映此时此地的现实，而侨民文艺作者身在新马却写中国的事物，犹如"手执报纸而眼望天外"，"身处马来亚而等待中国人民大时是中国的，然而在内容上却必须是马来亚的。㉛周容的这篇文章就引起侨民作者的反驳了。李玄〈论侨民文艺〉认为文艺除了忠实地反映现实之外，更应提出人生的任务。马来亚各民族在争取民主政治上，与中国人民追求民

主的目的是一样的，描写中国的现实并不违反马来亚文艺的大原则。侨民文艺的存在，并不影响马来亚文艺的发展。当前的文艺重任，在于马华文艺的及时栽培，而不在于侨民文艺的矫正。[232] 沙平〈朋友你钻进牛角尖里去了〉针对周容的见解说：文艺的形式可以是各民族的，而内容却必须是国际性的。文化水准低落的国家，开始时应多翻译与介绍外国的文艺思想，久而久之才能在本国的土壤产生新种。马来亚并不怕有中国文艺的海外版，怕的是海外版太少，甚至没有。[233] 之后周容又撰文回辩。参与论争的作者增多，有海郎、光明、冰犁、铁戈、丘天、引流、冠雄、符人、知角、金丁、西樵、丝丝、小郎、闻人俊、克刚等人，甚至在香港的中国作者夏衍、郭沫若也卷入这场论争中。[234]

萦绕在战后马来亚文学作者的另一个课题是战争的回忆与沦陷时期所受痛苦的追思。战前马来亚人民抗战救亡的活动，以及日军侵入马来亚之前人民的抗日行动，都深深地激怒了日本军方。日军占领马来亚时，乃实行大规模的检证与屠杀反日分子。知识分子是日军最密切注意的对象。因此在这方面所受的迫害也较大。所以在日军铁腕的管制下，不少文人逃亡了，也有一些知识分子失去宝贵的生命。战后的马来亚文学作品有对死去的文化人的哀思，也有充满逃亡经历的回忆。〈总汇报〉推出的“记者节特刊：并追悼被难同志”特辑，所刊出的作品有胡愈之〈追悼几位殉难的旧同事：悼前南洋商报记者庄朝松、陈重庆、叶时候、许贻瑶先生〉、胡仑〈怀念纪放眼先生〉、石蕴真〈记郑卓群〉、曼的〈忆沈良牧〉、菲的〈悼林潮平〉、哲的〈念彭佐良君〉，等等。[235] 当时哀悼杰出作者王

君实的文章也不少。如刘思的旧诗〈哀君实兄〉、㉓⑧ 辜石如的〈记王君实〉、㉓⑨叶冠复的《王君实之死》。㉔⓪ 前所提及的蕴真所怀念的郑卓群（铁抗），也是非常活跃的作者。谛克也写了〈忆流浪与铁抗〉一文，怀念郑卓群和南洋商报另一位编辑流浪（刘道南）。㉔① 上官豸为了纪念王君实、郁达夫、郑卓群而写了〈三人行：王君实、铁抗和郁达夫〉。㉔② 回忆逃亡作品中以关于胡愈之、浪、高云览等人之逃亡苏门答腊的居多，而郁达夫的牺牲尤其令这些逃亡的文友更为怀念。这方面的作品包括胡愈之的〈郁达夫的流亡与失踪〉、㉔③ 林非心的〈纪念郁达夫先生〉、㉔④ 罗方的〈郁达夫先生轶事〉、㉔⑤丁英的〈郁达夫的悲哀〉、㉔⑥ 殷甫的〈忆郁达夫先生〉、㉔⑦ 大白的〈忆念郁达夫〉、㉔⑧ 郑亚平的〈忆郁达夫先生〉，㉔⑨等等。对战争所带给人间的灾难与浩劫，文学作品也有具体的描绘。丘天的〈复仇〉如是地写出日军轰炸后的荒凉情景：

> "满街都是火烟，满地都是死人，焦头烂额的有，只见一个女人的下体的有，不见了头的有，电线杆上摇晃着一条腿的也有……，血渗渗地淌着，流着，在坍倒下来的梁柱下，士敏土上，一阵阵凄厉，惨痛的哀叫：救命呀！……救命呀！……救我出来呀！"㉕⓪

为对付反日分子，日军展开大检证、大屠杀行动，不少人因此而遭殃，佚名〈双溪大年与居林之屠杀〉、㉕① 春生〈峇株巴辖蒙难经过〉、㉕②佚名〈哥打丁宜屠杀纪实〉，㉕③ 廖良贻的〈暴在吡叻之残杀〉㉕④等文章就写出马来亚各地人民在大检证、大屠杀行动中蒙难的情况。而被日军拘捕的，也在牢狱中蒙受种种的酷刑。方念祖的〈槟城大检举及日寇毒刑〉、㉕⑤ 扑

志的〈检证大吉隆坡〉、㉕④寒枝的〈被检证那天〉、㉕⑤谛克的〈检证大王家山脚〉㉕⑥与〈从被捕到出狱〉、㉕⑦蓝孔影的〈我的被捕〉、㉕⑧黄伟强的〈兴楼狱中〉，㉕⑨等等，就写出被捕人士所受的各种毒刑的惨状。而对敢于挺身与日军作战，或者在沦陷期间敢于从事秘密活动反对日本的英雄人物，文学作品也没有忘记为他们添上色彩。苗秀小说〈火浪〉㉖⓪中的夏恩、姚红血；〈年代和青春〉㉖①中的林秋、吴勇；〈小城忧郁〉㉖②中的人物软和林铁山，都是在沦陷期间抗日的英雄人物。胡建人〈新加坡保卫战的回忆〉、㉖③谭显炎的〈潜渡印度洋〉、㉖④吴在新的〈从重庆到马来亚〉，㉖⑤都是描写抗敌人员的经历。而对抗敌牺牲的人士，文学作品也加以歌颂与哀思。作品悼念林谋盛烈士的有：云仙的〈悼林谋盛烈士〉、㉖⑥无邑的〈星华义勇军追悼阵亡烈士大会记〉、㉖⑦龙光标的〈王宝兰等被害记〉、㉖⑧陈宗狱的〈沈慕周烈士素描〉，㉖⑨等。

日军投降与新马的光复，也带来当时一些知识分子的豪气。他们向往美丽的生活，歌颂不愿再度遭受欺压、凌辱的意志。如铁戈的诗就如是地颂歌道：

> “我们是谁？＼我们是被压榨的＼土地的孩子！＼我们是谁？＼我们是不愿再被凌辱的五百万人民。”㉗⓪〈在旗下〉写道：“每天，＼每天，＼我在旗下，＼跑着……＼在这儿，＼我静静地倾听：＼地球的叹息，＼向往着：人类底呼喊，＼战斗底警笛；＼在这儿，我在注视：＼愤恨的烈焰，＼洪流般奔腾的，＼旗帜的波浪。”㉗①

主要的写作者有金丁、米军、苗秀、胡愈之、刘思、上官

豸、谛克、风人、西樵、丝丝、光明、李玄、沈兹九、巴人、金枝芒、杨骚、马宁、陈仲达、卢心远、赫生、丁家瑞、丹波、曹兮、杜边、岳野、漠青、秋枫、夏霖、铁戈、桃木、陈北萌、萧村、黄萌、石蕴真、李润湖、周容等人。

（七）1950年至1954年——本地意识的拓展时期：反对黄色文化时期

1948年英国殖民政府为对付马来亚左翼分子，实行紧急法令，管制民间的结社与出版活动，禁止左翼政治运动，战后蓬勃发展的马华文学就在这种政治局势变化的影响下，消沉下来。取而代之的是较为软性的文化。这些作品有些强调色情，有些反映个人消沉的情绪。当时有些文学评论者就把这一类的文化称为黄色文化。如陈凡在〈泛论反对黄色文化运〉文中说：

> “从1948年紧急状态开始，一般严肃的文化艺术活动，及其工作者，由于客观环境的压制，于是顿销声匿迹，取而代之的，不是散布黄色文化的毒素，便是反动文化的宣传。所谓黄色文化，并不限于企图用色情、刺激、紧张、性爱……来麻醉人们，毒害人们，一句话，凡是阻碍进步，拉着人们往后退的文化，就都是黄色文化及反动文化（而这两者经常是结合在一起的）。”[172]

1953年10月12日在新加坡珍珠山下发生的女学生庄玉珍被奸杀的事件，原本是一个社会问题，文化界就将它扩大为文化问题，并以此作为扭转紧急法令实行后文化界陷入消沉状

态的文化行动。舆论界、文化机关、学校、学生组织纷纷举办反黄运动。反黄运动可以说使文学活动获得一个重新出发的机会，也使文学的社会活动有了可以发展的空间。它促成星华文化协会的成立。星华文化协会在由于文学是处在低落的状态，这时期所创设的报章杂志综合性也比较强。有些是娱乐性的刊物，如槟城娱乐圈出版社出版的《娱乐圈》。有些是宗教性的刊物，如槟城观音寺出版的《狮子吼》和另一个宗教团体出版的《基督青年》。文学性的作品，绝大部分是学生文学刊物，以马来亚各州当时的出版的情况说，如巴生兴华中学文学社出版的《兴文》、马六甲培风中学学生学术研究会出版的《新苗》、吉打华侨中小学校华中月报社的《华中月报》、马来周报社出版的《学生文丛》、马六甲学生文艺社出版的《学生文艺》。[213]

在文学处于低沉状态的社会环境中，有些作者就以激励的语调来勖勉当时的人们，也勖勉自己。杏影〈谈黑暗〉说：

> "没有黑暗，我们那里会晓得光明的可爱，那里能理解光明的意义和价值！\世间没有凶恶存在，怎能见出善良？没有怯懦，怎能见出勇毅？没有奸诈，又怎能见出忠诚？"[214]

有些激进的文学作者被拘捕入狱，不少侨民文学作者或者被遣送出境，或者选择回返中国参与新中国的建设，留在马来亚的侨民作者，也改变过去的看法，渐渐树立本地的感情，树立马来亚的认同意识。马华文艺独特性的见解遂在没有阻力的情况下，随着东南亚日益蓬勃发展的民族自主运动而发展，随

着土生土长的马来亚作者的逐渐成长，而迅速发展。这一时期所出现的作品，我们可以发现，虽然有些作者还是以侨民的意识来创作，如杨嘉的小说〈归侨〉，[275] 韩萌的小说〈飞〉[276]所反映的是当时知识分子的回返中国的事迹，但是这种意识已渐渐地衰微了。大多数转向反映马来亚社会，特别是都市、乡村里的小人物的生活。萧村的小说〈山芭〉，写乡村妇女孤苦无靠，最后不得不牺牲肉体的故事。[277]〈国术师〉、[278]〈半天娘娘〉，[279] 就着笔于描写乡村人民的愚昧无知，容易遭受蒙骗。貂闾湄的小说如〈小鬼春秋〉、[280]〈出路〉[281]等，“意在揭露社会的黑暗面”。丘絮絮的作品多关心当地的学校教育与女性生活，写学校教育的有：〈学府风光〉，[282] 写女性问题的有〈牺牲者〉、[283]〈变〉、[284]〈被幸福摈弃的一群〉，[285] 等等。

主要的写作者有姚紫、连士升、絮絮、陈振夏、丘永康、苗秀、曾铁忱、谢松山、马摩西、完颜、杏影、白寒、威北华、周灿、孟仲季、方北方、冰梅、谢克、韦晕、王葛、沙风、苏启祯、殷勤、陈凡、郑子瑜、史进、唐兮、木易、赵心、钟祺、苗芒、霍起东等人。

（八）1955 年至 1957 年——本地意识的腾涨时期：爱国主义文学提倡时期

随着马来亚人民要求独立自主的意愿的进一步发展，马华文艺界也酝酿着更进一步的团结起来朝向争取独立的目标前进。马芬在 1955 年底写成的〈文艺界联合的思想基础〉就表示：“随着社会的迅速发展，步向着新的民主政治与和平独立

的伟大道路，马来亚文化也日益发展了。最能反映这一点的是文艺刊物，文艺创作，文艺青年的各方面的空前活跃。以及由此而产生的必然结果：文艺界终于必须走上联合与团结的道路。”又说：“大家都不可否认地有着共同的共通的要求与方向，那就是：争取作者门迪加（独立），争取民族文化高涨与发展，。值得着重指出的是：虽然在细则上彼此存有不同之处，但在原则上即在门迪加的要求与民族文化的发展上是可以完全一致的。”[286] 基于此，他提出“爱国主义的大众文学”的口号。这口号也是1956年3月18日星华文化协会在群众大会上所发表的宣言的重点。宣言中说：“这是衰老腐朽的殖民地主义即将逝去的年代，这是和平独立的马来亚祖国即将诞生的年代。在今明之交的艰苦时刻里，我们文化工作者愿在伟大的反殖民地主义的独立旗下，响应如火如荼的独立运动，加强团结，加倍努力，为促使全民的共同理想的实现而奋斗。”又说：“马来亚需要大力发展文化事业以赶上形势之需要。马来亚三大民族的爱国主义文化要向前发展，要得到提高，首先必须摆脱一切箝制文化事业的枷锁，扫除前进道路上的障碍。”

马来亚文艺界在响应星华文化协会的宣言上，除了提出爱国主义的大众文学之外，也倡立爱国主义文学的口号。杜丝工〈展开爱国主义文学运动〉说：“文化协会在3月18日响应门第卡大会召开全星文化界大会上提出了爱国主义文化的口号，作为现阶段文化工作者的工作重心，它的正确性与积极性是不容忽视的，为了响应爱国主义文化，我们提出了爱国主义文学运。”[287]

马芬解释爱国主义包括：“民族独立、民族平等、民族友

爱、民族互助、民族融和的民主主义的民族关系”，而大众主义包括：“文艺从群众中来，亦回到群众中去，吸取生命与热力！到民间去，然后才能到门迪加去。”[289] 而杜丝工论及“爱国主义文学的口号”道：

（一）加强马来亚人民的国家观念，因为这是爱国主义的基础，如果人民的国家观念淡薄，爱国主义是无从产生的。目前马来亚人民的国家观念是很微薄的，这是由于民主思想备受压制。民族主义之被殖民地主义尽力纵肆而致。最明显的例子就是大批马来亚青年归返中国和印度，这说明了马来亚人民在长期的被奴役中，国家观念已经支离破碎。因此，爱国主义文学第一就必须粉碎民族主义的抬头，强调马来亚三大民族的团结，加强人民对马来亚的国家观念，也只有在加强马来亚人民的国家观念的基础上，才能建立爱国主义文学的体系。

（二）反映人民的痛苦生活，激发人民的爱国精神。在殖民地主义者统治下生活的人民，遭受种种剥削、压迫、奴役与残害，这些血腥的生活便是爱国主义文学创作的源泉。而最明显的事实是：禁运及战争使马来亚的经济窘困，再加上苛捐杂税，人民生活痛苦不堪；言论、集会、出版的种种不自由，人民在精神上受到残酷的绞杀。这些都是马来亚人民所亲身经历的，所最痛恨的。而爱国主义文学，就负有这个任务：指出人民痛苦的根源，指出一条摆脱痛苦的道路。这就是：

> 马来亚不是一个独立的国家，她还是处在被剥削、被压制的殖民地地位，要摆脱这些痛苦就必须建立一个独立、自由、民主、和平的马来亚国。启发并加强人民对于一个独立、自由、民主、和平的马来亚国的要求；这样，爱国主义的精神才能建立并增强。[289]

歌颂马来亚独立，歌颂人民解放自由，强调斗争是这时期文学作品的一个主要的主题。杜红的〈给海涛〉就如是地歌颂海涛：

> “你的生命属于大海，\你是永无休止的力量，\你的生命是一串永无完结的斗争——\你澎湃、冲击，让生命在石岸上开花。”[290] 歌颂人民的力量，人民斗争的火种。如罗凌〈永恒的真理〉云：“你问历史的巨轮会不会倒转，\不会的！不会的，\真理永远存在，\人民的力量，\永远推它向前转。”又表示：“你问火种会不会灭绝，\不会的，不会的，\人民的血不会冷，\只要有石块，\到处有燃烧的火种存在。”[291] 马来亚还没有成为独立国，文学作者已经将它视为祖国，并且为它的走向独立与自由而期望，甚至欢呼。吴岸的〈朋友〉云：“星星一般的诗句呵，不断增加；我爱祖国更甚于情人；\辉煌的时刻一定要来临；\而一切的悲哀只是暂时的，\星星一般的幻想呵！”[292]

尚有幻想的期待，而苗芒〈祖国〉中写道：

> “一切再也不是幻想，一切再也不可空谈。马来亚是马来亚人的。正如你们流血在鸭绿江，正如你们流血在红河，正如你们流血在非洲，呵亲爱的地球上每个不同角落的受凌辱的

兄弟，你们难道还不是为了你们的祖国？我们关怀你们，替你们分担痛苦，你们也关怀我们，替我们分担耻辱，现在替我们分担兴奋，替我们分担欢跃吧，因为我们的祖国马来亚正奔向独立自由呵！”[293]

则以坚决的语气肯定马来亚独立的日子必定到来。

有如杜丝工在爱国主义文学口号中所要求的，这时期有不少文学作品，意在暴露下层人民所受的痛苦社会，直接或间接地暗示造成人民贫困的主要因素是由于殖民地政府或殖民地政府与资方勾结，剥削人民的结果，所以劳方联合团结以抗拒资方不合理行为的行动，就得到写作者的赞颂。谢克〈暗流〉在赞扬巴士工友的罢驶行动时说道：

“他明白，慈善巴士公司那一百多名工友，这次是为了要支持一位因患了急病缺席一天，来不及通知资方，便给资方蛮不讲理的开除的工友，不得已才罢驶表示抗议的。”[294]

写作者的积极参与也使得这时期的文坛取得丰收。以诗作来说，有的默默祷告殖民主义的迅速结束。如钟祺之写马六甲古教堂：

“开拓海外王国的幻梦，\已象绘着骷髅的黄帆为风暴击碎，\海盗与征服者的声名，\同样是历史的累赘。”[295]

有的赞颂利剑的高贵品质，其锐利能刺中敌人致命伤，如沙飞〈剑〉：

“你只能断，\而不能弯。\你刺中敌人，每一记都是致命伤。”[296]

有的写出在殖民主义管治下的人民生活的悲惨

情况，例如马阳的〈亚英〉云：

"冷风嘶刮着的海岸，\只有你的妈妈，\抱着你，\在徘徊遥望，\她流着眼泪，\在古老的码头上，她坐下情悄哭泣，\想到孤零的身世，\想到破烂的家，\和还在家中呼饥喊饿的儿女，\和远去受伤的丈夫，\她想死呵！\她想跳下海去，\寻得一觉安睡。"[297]

或者描绘乡村人民\

就象狂风卷扫落叶，\叫人心黯淡，\平添了莫名的怅惘。"

又说：

"深山丛林，\只手取杯，只手拿桶；\偶而风吹草动，\心一抖，才想到：\这日子怎么过得了？"[298]

也有含蓄地提醒人们在情感极为波动的时刻，应稳着脚步的话语，如周灿的〈青春〉云：

"池塘的蛙声不是最好的音乐，\它比不上黎明时的鸡啼。\偶然几个静寂的夜晚，\你更何妨到院子里坐着数星星。"

又说：

"但是你要千万记得：\螳螂稳重的脚步，\记得用一根线缚住跳跃的心，\别让它随便飞进情感的火炉。"[299]

主要的作者有王葛、苗芒、陈凡、杜红、方北方、张白萍、殷勤、苗秀、戚北华、任宁、云里风、叶苔痕、郑子瑜、

沙风、韦晕、马芬、林岩、闻辛、李过、钟琪、冰梅、高宁、马摩西、萧遥天、山芭仔、常夫、吕朗、力匡、黄闰岳、黄思骋、于沫我、李冰人、李汝琳等人。

结 语

以上我们以本地意识与侨民意识的彼此消长为经，各种文艺思潮、文学作品的表现为纬，展现了马来亚独立前华文文学的发展情况。必须指出的是，

第一，在马来亚独立前，新加坡和马来亚各州的关系是极为密切的，谈当时的马来亚文学，必须结合两地区来论析，方能较为准确地反映当时文学的状况；

第二，当时的马来亚文学，和当时的社会情况有密切的相关，社会的变动，也影响到文学的变动，特别是当时一般作者所奉行的是现实主义的创作手法，谈当时的文学，不能忽视当时的社会变动；

第三，战前的马来亚文学，受到中国新文学理论与思想影响极大，谈当时的文学，也不能忽视中国文学的思潮与发展情形。

注释：

① 林水檬、骆静山合编：《马来西亚华人史》（吉隆坡：马来西亚留台校友会联合会，1984），页327－364。

② 马来亚所出版的华人报刊14种为：《寰世俗每月统纪传》、《吉隆坡日报》、《四州七日报》、《屿报》、《光华日报》、《侨声日报》、《南洋华侨杂志》、《益群报》、《华洋新报》、《南洋时务报》、《槟城时报》。详王慷鼎、杨松年《马来亚战前华文报刊系年初稿》。王慷鼎《马来亚战前华文报刊》。新加坡所出版的华文报刊23种为：《东西洋考每月统纪传》、《天南新报》、《星报》、《日新报》、《医学报》、《图南日报》、《南洋总汇报》、《中兴日报》、《晨报》、《振南日报》、《国民日报》、《国民杂志》、《养正学校月刊》、《养正学校季刊》、《新华侨》、《南侨报》、《南洋青年》。见王慷鼎、杨松年《新加坡战前华文报刊系年初稿》。王慷鼎《新加坡战前华文报刊》。

③ 马来亚所出版的华文报刊4种为：《南洋华侨基督教会议》、《南洋时报》、《华侨日报》、《南洋评论》。详王慷鼎、杨松年：《马来亚战前华文报刊系年初稿》。新加坡出版的华文报刊13种为：《养正学校半月刊》、《新加坡南洋华侨中学月刊》、《新加坡中华总商会月报》、《南洋商报》、《南铎日报》、《新国民日报》、《南洋工商补习学校丛刊第一集》、《南洋工商补习学校丛刊第二集》、《南洋工商补习学校丛刊第三集》、《南洋光报》、《星洲客属总会征信录》、《新加坡南洋华侨中学周刊》、《华侨中学第一届毕业纪念册》。详王慷鼎、杨松年：《马来亚战前华文报刊系年初稿》。杨松年：《大英图书馆所藏战前新华报刊》。王慷鼎：《新加坡战前华文报刊》。

④《槟城新报》与《益群日报》只有文学栏位，没有副刊。可知的是光华日报设有〈光华杂志〉。新加坡报章的文学副刊则有〈新国民杂志〉、〈小说世界〉、〈儿童世界〉、〈戏剧世界〉。《叻报》有〈文艺栏〉、〈叻报俱乐〉。《南洋商报》有〈新生活〉、〈商余杂志〉、〈学生文艺周刊〉共

9种。

⑤ 见《新国民日报》1919年10月1日。

⑥ 同上注。

⑦《新国民日报》副刊〈新国民杂志〉1923年5月23日及24日。

⑧ 见《叻报》1919年9月3日。

⑨ 见《林生政论集》(新加坡：世界书局，1970)。

⑩ 见《新国民日报》副刊〈新国民杂志〉1925年1月31日至9月4日。

⑪ 见《新国民日报》副〈新国民杂志〉1923年10月4日。

⑫ 见《叻报》有关〈文艺栏〉特别启事1922年4月1日。

⑬ 见《南洋商报》副刊〈新生活〉。

⑭ 同上注。

⑮ 王剑三此文实为一篇讲稿，也连载于《南洋商报》副刊〈新生活〉。

⑯ 见《槟城新报》1919年5月8日。

⑰ 同上注。

⑱ 见《叻报》1920年 1月30日。

⑲ 见《新国民日报》副刊〈新国民杂志〉1919年10月31日。

⑳ 见《槟城新报》1919年5月24日。

㉑ 见《叻报》1919年9月4日。

㉒ 见《新国民日报》1919年10月9日及10日。

㉓ 见《新国民日报》1919年10月17日及18日。

㉔ 见《新国民日报》1919年10月24日。

㉕ 见《新国民日报》1919年10月24日。

㉖ 见《新国民日报》1919年11月3日。

㉗ 见《叻报》1920年4月7日。

㉘ 见《槟城新报》1919年5月16日。

㉙ 同上注。

㉚ 见《槟城新报》1919年5月28日。

㉛ 见《新国民日报》1919年10月8日。

㉜ 见《叻报》1920年2月12日。

㉝ 见《槟城新报》1919年5月29日。

㉞ 见《叻报》1919年2月25日。

㉟ 见《新国民日报》1920年1月8日。

㊱ 见《叻报》1920年2月27日。

㊲ 见《叻报》1919年9月22日至24日。

㊳ 见《新国民日报》1919年10月4日。

㊴ 王慷鼎、杨松年：《新加坡战前华文报刊系年初稿》得由1925年至1930年于新加坡创刊的华文报刊共54种。杨松年：《大英图书馆所藏战前新华报刊》增补7种。王慷鼎、杨松年：《马来亚战前华文报刊系年初稿》得1925年至1930年于马来亚创刊的华文报刊共21种。王慷鼎：《马来亚战前华文报刊》另补入7种。共28种。

㊵ 据王慷鼎、杨松年：《马来亚战前华文报刊系年初稿》，王慷鼎：《马来亚战前华文报刊》，1927年在马来亚出版的华文报刊有3种，1928年10种，1929年4种，1930年8种，共有25种。据王慷鼎、杨松年：《新加坡战前华文报刊系年初稿》。杨松年：《大英图书馆所藏战前新华报

刊》。王慷鼎：《新加坡战前华文报刊》，1927年在新加坡出版的华文报刊有14种，1928年22种，而1929年有25种，1930年有12种，共73种。

㊶ 据我的统计，1925年至1930年，马来亚《光华日报》创设的副刊有20种，《槟城新报》创设的有12种，《南洋时报》创设的有28种，《益群日报》创设的有4种，《中南晨报》有4种，共54种。新加坡的《新国民日报》创设60种，《叻报》9种，《南洋商报》5种，《星洲日报》8种，《民国日报》2种。共93种。详杨松年：《五四运动前后的新马华文文坛，《五四文学与文化变迁》（台湾：中国古典文学研究会，1990年4月）。

㊷ 详杨松年：《五四运动前后的新马华文文坛》、《五四文学与文化变迁》（台湾：中国古典文学研究会，1990年4月。）

㊸ 见拓哥：〈南风之歌〉，〈南风〉第一期。《新国民日报》1925年7月15日。

㊹ 编者〈恭贺新禧〉，〈洪荒〉第二十期。《南洋商报》1927年12月30日。

㊺ 同上注。

㊻ 周了因：《赤道上的呼声－别辞》。

㊼ 见《压觉》第十七期。《南洋商报》1930年11月10日。

㊽ 见〈洪荒〉第七期。1927年9月30期。

㊾ 见〈南风〉第三至六期。《新国民日报》1925年8月12日、26日、9月26日、10月7日。

㊿ 见〈枯岛〉第一期。《益群日报》，1928年8月23日。

(51) 谭云山：《这是什么？——〈星光〉发刊辞》。〈星光〉第一期。《叻

报》。

㊷ 段南奎《〈星光〉今后的态度》。〈星光〉第四十五期《吻报》。

㊸ 见〈荒岛〉第二十九期。《新国民日报》1927年10月18日。

㊹ 见〈荒岛〉第三十五期。《新国民日报》1928年2月2日。

㊺ 见1929年1月1日《南洋商报》。

㊻ 张金燕:《南洋与文艺》。〈荒岛〉第十期。《新国民日报》1927年4月1日。

㊼〈流星〉发刊辞。见〈流星〉第一期。《星洲日报》1930年4月19日。

㊽ 见〈露布〉。〈椰风〉创刊号。《槟城新报》。

㊾ 许杰:《尾巴的尾巴》。〈枯岛〉第七期编后话。《益群日报》1928年10月4日。

㊿ 见〈墨荒〉第一期。《星洲日报》1930年5月10日。

(61) 见〈野葩〉第九期。《星洲日报》1930年3月19日。

(62) 见〈野葩〉第十三期。《星洲日报》1930年4月16日。

(63) 见〈野葩〉第十四期。《星洲日报》1930年4月23日。

(64) 见〈野葩〉第十六、十七、十八期。《星洲日报》1930年5月7日、14日、21日。

(65) 见〈野葩〉第十七期。《星洲日报》1930年5月14日。

(66) 见〈野葩〉第十五期。《星洲日报》1930年4月30日。

(67) 淮清:〈心理的革命文学〉。〈南洋的文艺〉第十一期。《南洋时报》1930年2月11日。

(68) 见〈南洋的文艺〉第十四期。《南洋时报》1930年5月3日。

⑥⑨ 见〈南洋的文艺〉第十七期。《南洋时报》1930年3月27日。

⑦⓪ 见〈南洋的文艺〉第十六期。《南洋时报》1930年3月20日。

⑦① 见〈南洋的文艺〉第十八期。《南洋时报》1930年4月2日。

⑦② 同上注。

⑦③ 见〈洪荒〉第九、十期。《南洋商报》1927年10月14日及21日。

⑦④ 见〈文艺周刊〉第二十八期。《南洋商报》1929年5月7日。

⑦⑤ 见〈洪荒〉第九、十期。《南洋商报》1927年10月14日及21日。

⑦⑥ 见〈荒岛〉第二十四期。《新国民日报》1927年7月18日。

⑦⑦ 见〈枯岛〉第五十、五十一、五十二、五十三期。《益群日报》1929年8月1日、2日、8日、15日、22日。

⑦⑧ 见〈文艺周刊〉第七期。《南洋商报》1929年2月1日、2日。

⑦⑨ 见〈压觉〉。《南洋商报》1930年9月8日、13日及15日。

⑧⓪ 见〈浩泽〉第一期及第三期。《新国民日报》1926年12月6日及1927年1月14日。

⑧① 见〈洪荒〉第十七期。《南洋商报》1927年12月9日。

⑧② 见〈野葩〉第三十期。《星洲日报》1930年10月8日。

⑧③ 见〈荒岛〉第七、八、九、十一、十二、十三、十四期。《新国民日报》1927年3月11日、18日、25日、4月11日、12日、22日、29日。

⑧④ 见〈枯岛〉第五十五、五十六、五十七期。《益群日报》1929年9月5日、12日、19日。

⑧⑤ 见〈蜕变〉第七期。《光华日报》1931年3月23日。

⑧⑥ 见〈椰风〉。《槟城新报》1929年9月26日。

⑧⑦ 见〈洪荒〉第七期。《南洋商报》1927年9月30日。

⑧⑧ 见〈诗〉第六期。《南洋时报》1927年11月27日。

⑧⑨ 见〈洪荒〉第三期。《南洋商报》1927年9月1日。

⑨⓪ 见〈荒岛〉第二十九期。《新国民日报》1927年10月18日。

⑨① 见〈文艺周刊〉第十一期。《南洋商报》1929年2月16日。

⑨② 见〈文艺周刊〉第十七期。《南洋商报》1929年3月23日。

⑨③ 见〈洪荒〉第十八期。《南洋商报》1927年12月19日。

⑨④ 见〈荔〉第七十五期。《南洋时报》1929年4月10日。

⑨⑤ 见〈绝缘回线〉第四至八期。《光华日报》。

⑨⑥ 见〈野花〉第二十二期。《星洲日报》1930年6月18日。

⑨⑦ 见〈繁星〉。《星洲日报》1930年6月24日。

⑨⑧ 见〈荒岛〉第十期。《新国民日报》1927年3月25日。

⑨⑨ 见〈荒岛〉第二十九期。《新国民日报》1927年10月18日。

⑩⓪ 见〈椰林〉第七十一期。《叻报》1929年9月23日。

⑩① 见〈椰林〉第二十三期。《新国民日报》1929年7月22日。

⑩② 见〈枯岛〉第十七期。《益群日报》1929年12月14日。

⑩③ 见〈枯岛〉第十二期。《益群日报》1928年11月9日。

⑩④ 见〈椰林〉第二十五期。《叻报》1929年7月24日。

⑩⑤ 见〈蜕变〉第七期。《光华日报》1931年3月28日。

⑩⑥ 见〈椰林〉。《叻报》1929年3月1日。

⑩⑦ 见〈曼陀罗〉第一、第二期。《南洋商报》1929年5月31日及6月14日。

⑯ 见〈枯岛〉。第三十一至四十七期。《益群日报》1929年3月21日至7月11日。

⑰ 见〈瀑布〉第三期。《新国民日报》1929年1月17日。

⑱ 见〈椰林〉第二一七至二二一期、第二二三期、第二三零期。《叻报》1930年4月16日至18日、21日、22日、24日、5月3日。

⑲ 见〈野葩〉第十八期。《星洲日报》1930年5月21日。

⑳ 见〈瀑布〉第三十一期。《新国民日报》1930年11月7日。

㉑ 见〈洪荒〉第三期。《南洋商报》1927年9月1日。

㉒ 见〈椰林〉第二十六、二十七期。《叻报》1929年7月25日及26日。

㉓见〈椰林〉第三四二期至三五0期。《叻报》1930年9月15日、16日、17日、18日、20日、23日、24日。

㉔ 见浪漫《写在〈晨星〉前面》。〈晨星〉。《星洲日报》1932年7月15日。

㉕ 仙峤:《今后的〈繁星〉》。〈繁星〉。《星洲日报》1930年8月5日。

㉖ 大吉:〈刊后语〉。〈商余杂志〉。《南洋商报》1931年6月1日。

㉗ 半螺:〈开场白〉。〈晓风〉。《南洋商报》1933年1月2日。

㉘ 见〈繁星〉。《星洲日报》1930年5月13日。

㉙ 见〈商余杂志〉。《南洋商报》1931年4月4日。

㉚ 见〈关仔角〉。《槟城新报》1931年4月30日。

㉛ 同上注。《槟城新报》1932年11月30日。

㉜ 见〈商余杂志〉。《南洋商报》1931年8月24日。

㉝ 见〈轮〉。《槟城新报》1933年4月12日。

⑫⑥ 见〈关仔角〉。《槟城新报》1933 年 2 月 1 日。

⑫⑦ 见〈商余杂志〉。《南洋商报》1932 年 10 月 6 日。

⑫⑧ 见〈闲暇〉。《叻报》1931 年 8 月 31 日。

⑫⑨ 见〈闲暇〉。《叻报》1931 年 9 月 2 日。

⑬⓪ 见〈关仔角〉。《槟城新报》1931 年 2 月 13 日。

⑬① 见〈槟风〉。《光华日报》1933 年 7 月 6 日。

⑬② 见〈槟风〉。《光华日报》1933 年 7 月 12 日。

⑬③ 见〈槟风〉。《光华日报》1933 年 5 月 17 日。

⑬④ 见〈槟风〉。《光华日报》1933 年 7 月 10 日。

⑬⑤ 见〈椰林〉。《叻报》1930 年 5 月 17 日。

⑬⑥ 见〈狮声〉。《南洋商报》1933 年 7 月 9 日。

⑬⑦ 见〈椰林〉。《叻报》1931 年 6 月 9 日。

⑬⑧ 见杨松年：《大英图书馆所藏战前新华报刊》（新加坡：同安会馆，1988），页 108－113。

⑬⑨ 健安：《今后的晨星》。〈晨星〉。《星洲日报》1934 年 6 月 18 日。

⑭⓪ 丝丝：《1934 年的〈槟风〉》。〈槟风〉。《光华日报》1934 年 1 月 4 日。

⑭① 见〈一九三五〉创刊号。《槟城新报》。

⑭② 见紫凤〈本刊展望〉。〈狮声〉。《南洋商报》1936 年 9 月 6 日。

⑭③ 同上注。

⑭④ 见〈滚……〉。〈轮〉创刊号。《槟城新报》。

⑭⑤ 见〈曙光〉创刊号。《槟城新报》。

⑭⑥ 见〈文艺周刊〉。《星洲日报》1934 年 3 月 25 日。

⑭⑦《浓烟》。1935 年于上海出版。(新加坡：青年书局，1959 年 4 月)。

⑭⑧见〈晨星〉。《星洲日报》1937 年 1 月。

⑭⑨ 见〈新野〉第二十九至第三十二期。《新国民日报》。

⑮⓪ 见〈曝谷场〉第一期。《总汇新报》。

⑮① 见〈轮〉。《光华日报》1934 年 11 月 23 日。

⑮② 见〈晨星〉。《星洲日报》1934 年 12 月 26 日。

⑮③ 见〈晨星〉。《星洲日报》1936 年 7 月 6 日。

⑮④ 见〈一九三五〉。《槟城新报》1935 年 11 月 5 日。

⑮⑤ 见〈新园地〉。《槟城新报》1936 年 1 月 27 日。

⑮⑥ 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 2 月 6 日。

⑮⑦ 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 10 月 16 日。

⑮⑧ 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 8 月 8 日。

⑮⑨ 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 4 月 16 日。

⑯⓪ 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 5 月 16 日。

⑯① 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 5 月 27 日。

⑯② 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 2 月 13 日。

⑯③ 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 11 月 19 日。

⑯④ 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 5 月 28 日。

⑯⑤ 见〈狮声〉。《南洋商报》1935 年 4 月 2 日。

⑯⑥ 批评废名的看法的有：C 君的〈地方作家介绍的商榷〉。见〈狮声〉。

《南洋商报》1933年3月5日。则余：〈地方作家谈的检讨〉。同上。废名于1933年3月9日《南洋商报》副刊〈狮声〉发表了〈总算是我抛了一块地方作家态度谈的砖〉。C君的回复文章为：〈显微镜下废名先生理论的细察〉。《南洋商报》1933年3月16、17日。

⑯ 在废名与C君、则余等人之论争之后，一位署名姜生的在〈狮声〉介绍地方作家，如在1933年3月14日发表了〈地方作家介绍：老张〉，1933年3月20日发表〈介绍地方作家：金洪〉，又引起论争的继续。C君在同副刊发表了〈请姜生尽量补充〉，批评姜生的做法。其后参与论战的有好多位作者，文章都是发表在〈狮声〉。这些文章的作者、作品与发表日期如下：1933年3月28日长江的〈杂感而已（关于地方作家）〉，3月31日、4月5日姜生的〈敬答C先生〉，4月3日黑子的〈浪费的介绍〉，4月9日姜生的〈敬答黑子先生〉，4月10日、11日及12日C君的〈再和姜生先生讨论介绍地方作家〉，4月13日乌卒的〈地方战旁议〉，4月14日苔莉的〈地方作家论题的检讨〉，4月18日斐然的〈读了地方作家论题的检讨之后〉，4月19日柳何依的〈介绍地方作家的清算〉，4月20日、21日及23日姜生的〈讨论地方作家〉，4月20日、21日C君的〈敬答苔莉先生的检讨〉，4月24日及25日黑子的〈再请姜先生指教〉，4月26日及27日小白灰的〈文艺创作的社会任务〉，4月26日侠夫的〈大约可以鸣金收兵了吧〉，4月28日长江的〈写在作家战之后〉，4月29日、5月2日姜生的〈再答黑子先生〉，5月3日及4日姜生的〈地方作家讨论的余音〉，5月10日C君的〈并非好辩〉，5月14日姜生的〈并非好辩〉。〈阶段马来亚文化工作的体认〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年9月9日。一礁的〈关于马来亚文学的诸问题〉。〈晨星〉。《星洲日报》1936年9月22日至25日。马达：《对马来亚文艺界漫画的意见》。〈晨星〉。《星洲日报》1936年10月6日。曾艾狄的〈关于马来亚文艺界漫画〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年10月7日。文翔的〈现阶段马来亚文学〉。〈新路〉。《新国民日报》1936年10月8日。石的〈算是补充〉。〈晨星〉。《星洲日报》1936年10月23日。陈玉兰的〈马来亚文艺界零

话〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年10月23日。杨如的〈漫话马华文坛〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年10月23日至11月4日。保罗的〈马来亚文学试论〉。〈晨星〉。1936年10月29日《星洲日报》。豫观：〈文艺论战息争以后〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年12月2日。

⑯⑧ 除了曾艾狄的这篇文章之外，其他作品有：文翔的〈现阶段马来亚文化工作的体认〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年9月9日。一礁的〈关于马来亚文学的诸问题〉。〈晨星〉。1936年9月22日至25日《星洲日报》。马达：〈对马来亚文艺界漫画的意见〉。〈晨星〉。《星洲日报》1936年10月6日。曾艾狄的〈关于马来亚文艺界漫画〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年10月7日。文翔的〈现阶段马来亚文学〉。〈新路〉。《新国民日报》1936年10月8日。石的〈算是补充〉。〈晨星〉。《星洲日报》1936年10月23日。陈玉兰的〈马来亚文艺界零话〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年10月23日。杨如的〈漫话马华文坛〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年10月23日至11月4日。保罗的〈马来亚文学试论〉。〈晨星〉。《星洲日报》1936年10月29日。豫观〈文艺论战息争以后〉。〈出版界〉。《星洲日报》1936年12月2日。

⑯⑨ 见1935年《星洲日报》新年特刊。

⑰⓪ 见1936年《星洲日报》新年特刊。

⑰① 见1936年《星洲日报》新年特刊。

⑰② 见1937年《新国民日报》新年特刊。

⑰③ 见1937年《星洲日报》新年特刊。

⑰④ 见1937年《南洋商报》新年特刊。

⑰⑤ 见1937年《星洲日报》新年特刊。

⑰⑥ 见〈努力〉第十一期。《光华日报》1937年5月24日。

⑰ 见〈挣扎周刊〉第一期。《槟城新报》。

⑱ 见叶尼：《一九三八年的〈星火〉》。〈星火〉。《星中日报》1938年1月18日。

⑲ 见谦骋：《战时文学与救亡文学的探讨》。〈今日文学〉。《南洋商报》1938年2月28日及3月7日。谛克：〈关于南洋的战时文学说几句话：就商于小红先生〉。〈今日文学〉。《南洋商报》1938年3月7日及14日。

⑳ 金丁：《怎样展开南洋的文艺运动：评小红先生的〈关于南洋的战时文学〉》。〈狮声〉。《南洋商报》1938年3月1日。

㉑ 黄凤：〈关于南洋的战时文学〉。〈星火〉。《星中日报》1938年2月28日。其他有关这次论争的文章尚有：文《星中日报》1938年2月28日。张曙生：〈关于南洋的战时文学的商榷〉。〈星火〉。《星中日报》1938年3月14日。王修慧：〈抗战文学与批评〉。〈今日文学〉。《南洋商报》1938年3月28日。铁抗：〈关于南洋战时文学不适合论〉。〈文艺〉。《星洲日报》1938年3月13日。耐冰：〈我对于两个口号的意见〉。〈今日文学〉。《南洋商报》1938年2月28日。唐：〈现阶段南洋文艺的我见〉。〈晨星〉。《星洲日报》1938年3月15日。陈凡夫：〈关于南洋战时文学的问题〉。〈新光〉。《新国民日报》1938年3月8日。李润湖：〈华侨文学口号问题评议〉。见〈新光〉。《新国民日报》1938年3月28日、30日及4月1日。青磷屑：〈论战时文艺的要求〉。〈文艺〉。《新国民日报》1938年4月3日。小红：〈我的总答复：关于南洋战时文学的话〉。〈今日文学〉。《南洋商报》1938年3月21日。详见杨松年：《南洋商报副刊〈狮声〉研究》(新加坡：同安会馆，1990)。

㉒ 见〈晨星〉。《星洲日报》1938年8月26日至11月1日。

㉓ 见〈狮声〉。《南洋商报》1938年12月2日至7日。

㉔ 见〈晨星〉。《星洲日报》1938年5月12日。

⑭ 见〈晨星〉。《星洲日报》1937年10月12日至26日。

⑮ 见〈晨星〉。《星洲日报》1938年6月30日。

⑯ 见〈狮声〉。《南洋商报》1938年7月26日。

⑰ 见〈狮声〉。《南洋商报》1937年11月24日。

⑱ 见〈狮声〉。《南洋商报》1938年9月14日。

⑲ 见〈新园地〉。《新国民日报》1939年4月13日。

⑳ 见〈狮声〉。《南洋商报》1937年9月20日至22日。

㉑ 见〈晨星〉。《星洲日报》1938年2月3日。

㉒ 见〈狮声〉。《南洋商报》1938年11月30日。

㉓ 见〈狮声〉。《南洋商报》1938年12月14日。

㉔ 见〈狮声〉。《南洋商报》1939年4月3日。

㉕ 见〈狮声〉。《南洋商报》1939年4月6日。

㉖ 见〈狮声〉。《南洋商报》1938年11月29日。

㉗ 见〈狮声〉。《南洋商报》1938年11月14日、15日。

㉘ 见〈新光〉。《新国民日报》1938年4月6日。

㉙ 见〈星河〉。《星中日报》1938年6月3日。

㉚ 见〈星河〉。《星中日报》1938年6月3日。

㉛ 见〈文艺〉。《光华日报》1938年3月6日及13日。

㉜ 见《槟城新报》的〈新年特刊〉1937年12月27日。

㉝ 见〈晨星〉。《星洲日报》1938年5月5日。

㉞ 见〈世纪风〉。《总汇新报》1939年2月23日。

⑯ 见〈南洋周刊〉第三十期。

⑰ 见〈星云〉。《星中日报》1939年2月12日。

⑱ 见〈狮声〉。《南洋商报》1937年12月8日。

⑲ 见〈新国民文学〉。《新国民日报》1939年1月10日。

⑳ 见〈新国民文学〉。《新国民日报》1939年1月10日。

㉑ 见〈文会〉。《总汇报》1940年7月24日。

㉒ 见〈星火〉。《星中日报》1937年9月27日。

㉓ 见〈世纪风〉。《总汇新报》1939年4月7日。

㉔ 见〈晨星〉。《星洲日报》1938年11月26日。

㉕ 见〈电影与戏剧〉。《星中日报》1938年12月19日。

㉖ 见〈晨星〉。《星洲日报》1941年3月7日。

㉗ 见〈文艺〉。《星洲日报》1939年1月22日。

㉘ 见〈新园地〉。《新国民日报》1939年4月11日。

㉙ 见〈晨星〉。《星洲日报》1940年11月26日。

㉚ 当时在马来亚原有和新成立的剧团有：和丰南国剧社、森美兰觉侨剧社、吉隆坡人镜慈善剧社、雪兰莪晨光剧团、吉打华校教师演剧团、武吉港脚南岛剧团、槟城今日剧社、亚罗士打吉礁华校教师团、巴生新阳光剧团、巴生为善剧社、麻坡觉侨剧社、芙蓉梅花妇女剧赈团、芙蓉南岛旅行剧团、文冬青年剧团、太平业余话剧社、巴生华侨妇女剧团、实兆远青年励志社剧团、槟城火山剧团、吉隆坡业余剧团、怡保励青剧团、怡保少女剧团、雪兰莪精忠剧团、居銮华校教师剧团、吉隆坡友联筹赈剧团、巴生商业职员剧团、怡保洪钟剧团、加影前卫剧 团、槟城北海怒潮剧社、哥打岭鲁兴和行剧团、槟城华校教育剧团、雪兰莪时代剧团、居銮侨声剧社、督亚冷民众剧团、吉隆坡雪青游艺剧团、巴罗剧团、和丰

兴中剧团、金宝国魂慈善剧社、怡工联剧团、江沙剧社、起来剧社、安顺慈善华人剧社、华南剧团、琼州青年剧团、姐妹话剧团、布先青年剧团、吉礁中华阅书报社业余话剧团、马六甲群芳姐妹剧团、野新南岛剧团、新丰旅行吉隆坡舞女剧团、直凉剧团、怡保新生剧团、怡保学余剧团、怡保励青剧团、万里望中华剧社、太平华联剧团、兰芳筹赈话剧团、槟城今日剧社、萌芽剧团、民声剧团，等63个团体。

㉑ 在新加坡出现的剧团有：业余话剧社、国风幻境剧社、吾吾话剧社、爱华音乐社、万年青剧团、同志话剧社、实验小剧场、吼声音乐剧社、时代剧社、马华巡回剧团、星华南星旅行剧团、新二南剧团、云庐音乐戏剧社等13个团体。

㉒ 马来亚的槟城钟灵校友会、马六甲晨钟励志社、文冬中国青年会、居銮侨声俱乐部、吉隆坡华侨博爱社、槟城北海中华励志社、安顺筹赈分会、槟城阅书报社、槟城南侨公所、槟城顶日落洞筹赈分会、槟城亚逸依淡筹赈分会、槟城槟华筹赈会、槟城惠州会馆、槟城新生励志社、槟城友和社、马六甲明星慈善社、亚律牙也筹赈分会、马六甲业余互助社、吡叻潮侨分会、华都牙也筹赈分会、峇株中华体育会、芙蓉琼州会馆、麻坡儿童歌咏团、韩江儒南公所、浮罗山背筹赈分会、玻璃池滑筹赈分会、野新晨钟合唱团、槟城中华励志社、吉打司机俱乐部、吡矿业公会、南梅妇女互助会、北海同侨社、钟灵中学校友会、店员联合会、槟北马文化俱乐部、北马妇女互助会、大山脚区筹赈分会、北海区筹赈会、怡保精武体育会、太平精武体育会、埔地筹赈分会、雪华筹赈妇女部、槟城青年音乐团、北海华侨体育会，吉隆坡交际花、麻坡粤侨女工、雪兰莪吉隆坡女佣演剧筹赈团、怡保接生妇、怡保工联服务团、槟城工界团、雪兰莪店员联合会、槟城印务联合会、太平机器行、士林青年工作团、野新华校教师、怡保女佣剧团、居銮三校教师、红土坎青年、和丰青年、槟女佣筹赈剧团、实兆远华人接生医院、和丰华侨、光汉学生、青年游艺团、森华烟业同人、雪新街场妇女、森华建筑板枋业同人等65个团体也有戏剧组织的设立或曾经演出戏剧。

㉗ 新马的一些社会团体与工商机构如新加坡的养正校友会、工商校友会、爱同校友会、中华女校校友会、静方校友会、育英校友会、南庐学友会、维扬体育会、爱群体育社、青年乐心社、益友会俱乐部、吾声励进社、晨光社、琼帮募委会、中华口琴会、虫吟音乐研究社、钟声音乐研究社、悠扬音乐社及青年口琴会，新国民日报、茶业女职工、印务益群社、唐洋货行、女佣工、女子理发同业、贩卖同人、舞女、建筑工人、店员界及南洋货行等34团体或组织也曾经举办戏剧演出。

㉘ 马来亚的文良港中华学校、加影华侨学校、柔佛淡水学校、麻坡培华学校、训蒙学校、中华学校、雪兰莪循人学校、槟城钟灵中学、辅友学校、福建女校、协和女校、国语讲习学校、丹绒马林重新学校、芙蓉培华学校、马六甲平民学校、培风学校、马六甲平民学校、吉隆坡尊孔中学、无拉港明德学校、大山脚勉励学校、圣玛利亚学校、怡保育才学校、明德学校、立德学校、怡保小学、朱毛兴中学校等26间学校也致力于戏剧演出的活动。

㉙ 新马的中、小学校在戏剧演出上的表现也不落人后，新加坡的崇福女学校、侨星平民学校、星洲学校、民众学校、启发学校、南华学校、静方女校、中华女校、华侨中学、养正学校、大侨学校、实里达公立学校、应新学校、中正中学和星华学生流动宣传团等15个团体都曾举办戏剧演出活动。

㉖ 见杨松年：〈战前新马剧团研究之一：马华巡回歌剧团〉。新加坡《亚洲文化》第十三期。1989年。

㉗ 见王慷鼎：〈马来亚华文报刊发展论略〉。新加坡《中教学报》第二十二期。1996。

㉘ 同上注。

㉙ 见《星洲日报》新年特刊1946年1月1日。

㉚ 见〈晨星〉。《星洲日报》1947年5月4日。

㉑ 见〈文艺〉第四十七期。《战友报》。

㉒ 见〈南风〉。《南侨日报》1948年1月8日。

㉓ 见《风下周刊》第一零八期。1948年1月10日。

㉔ 作品有郭沫若:〈当前的文艺诸问题〉,《文艺生活》海外版第一期,1948年2月。西樵:〈略论侨民文艺〉,见〈晨星〉,《星洲日报》1948年。知角:〈是朋友,不是敌人〉,〈新风〉,《民声报》1948年1月26日。同上《民声报》。丝丝〈侨民作家与逃难作家〉,《现代周刊》第八十九期,1948年2月1日。海郎的〈是侨民文艺呢,还是马华文艺?〉。〈新风〉第三四四期至三三六期。《民声报》1948年2月4日。马达〈我对文艺论争的管见〉。见〈新风〉。《民声报》1948年2月15日。光明〈我对马华文艺论争的意见〉。《风下周刊》第一一二期。1948年2月7日。西樵〈问题的开脱〉。〈晨星〉。《星洲日报》1948年2月16日。沙平〈牛角尖图解〉。《风下周刊》第一一二期。1948年2月7日。金丁〈开窗子,透空气:与周容先生谈马华文艺〉。《风下周刊》第一一三期。1948年2月14日。李玄〈关于马华文艺独特性〉。〈南风〉。《南侨日报》1948年2月14日。克刚〈我对于侨民文艺的见解〉。《现代周刊》第九十一期。1948年2月15日。冰犁〈什么是侨民文艺〉。〈新风〉。《民声报》1948年2月16日。铁戈〈文艺独特性·任务·及其他〉。见〈新风〉第三五四期。《民声报》1948年2月18日。小郎〈从普遍性看独特性〉。〈晨星〉。《星洲日报》1948年2月24日。闻人俊〈论侨民意识与马华文艺独特性〉。〈晨星〉。《星洲日报》1948年2月28日。丝丝〈论马华文艺之路:谈独特性诸问题〉。《现代周刊》第九十四期。1948年2月29日。郭沫若的〈申述马华化问题的意见〉。《南侨日报》1948年3月16日。丝丝等〈关于马华文艺的论争〉。《现代周刊》第九十六期。夏衍〈马华文艺试论〉,见〈南风〉,《南侨日报》1948年4月14日。详见 Tang Eng Teik, "Uniqueness of Malayan Chinese Literature: Literary Polemic in the Forties," *Asian Culture* No. 12, (Singapore: Singapore Society of

Asian Studies, 1988).

㉘ 见《总汇报》1946年8月30日。

㉙ 见〈晨星〉,《星洲日报》1945年10月8日。

㉚ 见〈晨星〉,《星洲日报》1945年10月5日。

㉛ 文章写于1945年,见《停集》,(香港:群岛出版社,1962年4月)。

㉜ 见〈晨星〉,《星洲日报》1946年5月13日。

㉝ 见〈晨星〉,《星洲日报》1946年8月22日至24日。

㉞ 见〈记者节特刊〉,《星洲日报》1946年8月2日。

㉟ 见〈星海〉,《华侨日报》1946年3月11日。

㊱ 见〈星海〉,《华侨日报》1946年3月2日。

㊲新加坡《公报》1946年7月9日。

㊳ 见《晨星》,《星洲日报》1946年7月9日。

㊴ 见《晨星》,《星洲日报》1946年5月28日至29日。

㊵ 见《晨星》,《星洲日报》1946年11月1日、2日。

㊶ 见《复仇》,(民生社出版,1948年)。

㊷ 见《星槟日报》1945年11月16日。

㊸〈柔佛华侨纪念殉难侨胞特刊〉,《星洲日报》1947年3月17日。

㊹ 同上注。

㊺ 见大战与南侨编撰委员会:《大战与南侨》,(新加坡:新南洋出版社,1947年1月)。

㊻ 同上注。

㉔ 见〈晨星〉，《星洲日报》1945年10月20日、23日。

㉕ 见〈晨星〉，《星洲日报》1945年10月9日。

㉖ 见〈晨星〉，《星洲日报》1946年5月23日、25日、27日至31日。

㉗ 见〈文会〉，《总汇报》1946年6月10日、15日、17日、18日。

㉘ 见〈晨星〉，《星洲日报》1945年9月24日至26日。

㉙ 见〈晨星〉，《星洲日报》1945年12月19日。

㉚〈火浪〉，（新加坡：青年书局，1960年1月）。

㉛〈年代和青春〉，（新加坡：南大书局1956年6月）。

㉜〈小城忧郁〉，（新加坡：新马文化事业公司，1962年1月）。

㉝ 见〈晨星〉，《星洲日报》1945年10月23日、26日、29日。

㉞《建国日报》的〈元旦特刊〉1946年。

㉟ 同上注。

㊱ 同上注。

㊲ 见《星华义勇军战斗史》。

㊳ 见《大战与南侨》。

㊴ 见〈晨星〉，《星洲日报》1946年12月15日。

㊵ 见《在旗下》，（香港：民主出版社1947年11月）。

㊶ 同上注。

㊷ 见《闷雷集》，（新加坡：青年书局，1959年11月）。

㊸ 同注㊷。

㊹ 文章写于1951年 ，见《愚人的世纪》。（新加坡：青年书局，1960年

11月）。

⑮ 见《风下周刊》第一二一期，1948年4月10日。

⑯ 见《海外》，（香港：赤道出版社，1950年11月）。

⑰ 见《国术师》，（香港：学文书店，1951年7月）。

⑱ 同上注。

⑲ 同注⑰。

⑳ 小说写于1954月2月，见《小鬼春秋》。（文汇出版社，1957年2月）。

㉑ 小说写于1954年4月。同上注。

㉒ 见《学府风光》，1951年5月南洋商报出版。

㉓ 见《大时代中》，1951年8月南洋商报出版。

㉔ 见《变》，（槟城：康华印务公司，1953年8月）。

㉕ 同注㉔。

㉖文章写于1955年12月，1956年3月修改，见《生活文丛》第十期。

㉗ 见《汇流》创刊号，1956年4月27日。

㉘ 同注（286）。

㉙ 同注㉑。

㉚ 诗写于1955年，见《树胶花开》。（新加坡：青年书局，1958年8月）。

㉛ 诗写于1957年8月7日，见《青春之歌》。（新加坡：萤火出版社，1959年12月）。

㉜ 诗写于1957年10月19日，见《盾上的诗篇》。（新月出版社，1962年10月新月）。

㊾ 见《坚守》，（新加坡：维明文化服务社，1956年10月）。

㊿ 见《困城》。（新加坡：南大书局，1955年11月）。

(51) 诗写于1957年。见《土地的话》，（新加坡：青年书局，1959年10月）。

(52) 诗写于1956年5。见《鹰之颂歌》，1960年12月香港

(53) 诗写于1956年12月。见《山民曲》，（新加坡：沙漠出版社，1958年9月）。

(54) 见《号角》，（新加坡：青年书局，1960年6月）。

(55) 见《青春》，（新加坡：青年书局，1958年6月）。

第二十二章

独立后华文文学

陈鹏翔

(一) 50年代

吾人欲探讨马来亚联合邦独立后的华人文学活动及表现，就得顺便叙述这时候的政经以及社会的进展。在政经方面，由于殖民地政府颁布的紧急法令这个箍头咒所造成的影响，农村社会的活动大受限制，整个经济状况可说还并不怎么蓬勃。在社会政治方面，由于受到亚非各国反殖民地运动的鼓舞，星马两邦争取独立的呼声随着1953年各社会反黄运动的开展而逐渐破茧而出。这个反黄运动主要是针对充斥于市面上大抵由香港输入的黄色书刊及电影，其用意无非要导正华人社会的阅读风气及娱乐风尚。根据方修的说法是，这个至1956年底息鼓的社会运动可是其他各种社会运动的“先导”，“又间接刺激了整个社会运动的升涨，星马人民终于重新喊出了反殖的口号，普遍地要求结束战乱，争取独立自主。停滞了好几年的当地的职工运动也在这时期再度崛起，展开了波澜壮阔的改善生活的抗争。”① 由于学运和

工运的影响，连带地也鼓励了文学的创作。

紧随着反黄色文化运动而来的是“爱国主义运动”（1956-59），在这个时期，反殖民及争取独立的口号可说响遍了云霄，报章杂志及学生办的文艺刊物等到处都可以读到洋溢着青春活力及热诚的爱国文章，这种情况不仅在星马是如此，在砂劳越方面，土生土长、年轻一代的写作人亦不落人后，开始为争取砂劳越的独立而奋斗，他们开始认同砂劳越为他们的祖国，1959年6月砂劳越人民联合党成立，这更为他们反殖民，争取独立带来了一个崭新的局面。②

在政治实践上，我们晓得马来亚联合邦政府于1955年12月28日跟马共代表在北马吉打州华玲举行所谓的“华玲会谈”，然后是华巫印三大政党代表远赴英伦洽商独立这件大事，然后是马来亚于1957年8月31日独立了，新加坡亦于两年后获得自治，并于1963年以一个邦的地位与沙巴、砂劳越一起并入马来亚联邦组成一个独立统一的大马来西亚政府，这些事件对文学来讲都是外缘，可是却都跟星马、沙、砂当地人民的生活纠缠在一起。星马（然后是沙巴和砂劳越）各族人民跟殖民主义的争斗总算有了结果，我们只要翻一翻当时的媒体纪录就会被这个阶段人民所展现的热情、朝气所吸引住。那些怀乡叙旧、描写异国情怀的作品已逐渐减少，相反地，土生土长的本土作家这时候的关注点不是诅咒揭露黑暗旧势力就是歌讴新生的力量、赞颂劳动和理想，而反对殖民主义，争取民族独立更是他们经常表现的主题。例如费加的〈号手〉是这样写的：

你不是背向着人民呼叫，
你是面向着人民，
仅仅吹奏那付托你的音调。
因此我们颂仰你，
正如我们颂仰人民自己。

吹动和平的高呼，
吹动“默迪加”的道路！

敬爱你，号手，
正如敬爱祖国，
人民和土地！③

“默迪加”是当时多么神圣的一句口号，能吹响这个口号的号手当然是值得大家景仰的人物。在此时期，砂劳越写作人亦开始喊出“砂劳越，我的祖国”这样的口号来。你看底下这首诗的情感多么充沛激越：

祖国呵，我们对你忠心耿耿，
我们要高呼你的名字，
砂罗越、砂罗越、砂罗越，
我们要一万次高呼你的名字，
祖国呵，我们对你忠心耿耿。
…… …… ……。④

这时候，就连平时浸淫在书写自然景物的钟祺，也激动得为星马的追求独立写下〈默迪卡〉这些诗句：

不！不！天灾的降临也该有个限度，
何况那还算是有着良知的人性！
当群众的意志汇成一道血的狂流时，
便是纯美铸成的堤岸也不能够阻止。
因为血比任何武器都要强，都要韧，
尽管核子武器，或者更具毁灭性的宇宙线。

…… …… …… ……

如今我们应该学习拜伦的英勇，
为希腊人写下最后的一行史诗；
不然席勒也是我们的旗手，
他教人们如何高举反抗的利剑。
我们总不能再忍受这瘟疫似的侵略，
不！不！天灾的降临也该有个限度！

星马独立前夕的其他文类如散文、戏剧、小说和理论也多是鼓吹争取独立——反殖民主义以及热爱祖国这些基调，要不然就是突显人民被殖民主义所压迫，生活在水深火热之中，痛苦、奋斗和抗争即为人物的经历内容。我们下面还是举几段文字来加以说明，例如苗秀《坚守》（1956）这本散文集里的〈祖国〉就有底下这么一段：

我们在祖国的土地上奔跑跳跃，我们看到了祖国的壮丽的山河，我们看到了祖国的英勇人民。有人说我们祖国多瘦小狭

长，多贫瘠荒凉，那里配得上争取独立呵！有人说我们人民淳朴善良，只配做牛羊，任人驱唤宰割，那里配得上争取自由呵！现在说什么都是废话了，亲爱的地球上每个不同角落的受凌辱的兄弟呵！你再听我们怒吼，你再听我们七百万不同的嘴巴所发出来的一个相同的声音："我们要独立自主呵！"甚么苦我们都尝过了，甚么灾难我们也都担当过。恶虎毒蛇饿狼是我们驱赶，荒山森林是我们开发，桥梁公路是我们自己造的呵，城市乡村也是我们的财产！现在我们还有什么可怕！现在我们还有什么做不来？我们要的是独立，要的是自由！

一切再也不是幻想，一切再也不是空谈。马来亚是马来亚人的，正如你们流血在鸭绿江，正如你们流血在红河，正如你们流血在中东，正如你们流血在非洲呵，亲爱的地球上每个不同角落的受凌辱的兄弟，你们难道还不是为了你们的祖国？我们关怀你们，替你们分担痛苦；你们也关怀我们，替我们分担耻辱。现在，替我们分担兴奋，替我们分担欢跃吧！因为我们的祖国马来亚正奔向独立自由呵！

像这样的呼吁任谁都不敢怀疑作者情感之真挚，这种呼吁跟把抒情诗写成喊口号是一样肉麻。可在当时却能完成其激发人心、鼓动年轻人去洒热血、去战斗争取自由独立的功能。以写小说著称的砂劳越作家魏萌曾写过一个三幕剧叫做《路》（1959）的，据说此剧曾在砂劳越古晋和诗巫等地多次演出过，这剧本的标题指明，在失业浪潮冲击下的年轻人应到农村去开拓祖国美丽

的土地，这便是剧作家要向观众、读者指出的一条路。我们还是引述下面一段对白来作佐证：

胖：少君，这就是我们选择的路。文化教育工作既然没有空缺可以容纳我，我们生长在砂罗越，那么，砂罗越就是我们的故乡，是我们的祖国，让我们出力为她工作，热爱她！

明：少君，你既然知道热爱砂罗越祖国，那么，一切工作只要对祖国人民有利益，我就应该去做。一个国家的富强与繁荣，不是单靠几个坐在办公厅摇笔杆的人能搞的！

…… …… …… ……

君：英，都是我不好，请你原谅！现在，我好像才真正恢复了我自己！从今天起，我决定到祖国的荒野去开辟耕地，做个出色的劳动能手！

英：（喜悦与激动）君，你终究回到正路了，过去的一切让它永远去了！让我们以欢悦的心情去迎接光辉的明天吧！

剧作家所要鼓吹的正路在这一段对白里是说得再清晰不过的，他要观众、读者打破职业偏见相信大家都可以接受的，问题是，剧作家在这个剧本里所鼓吹到农村去垦拓这条“出路”在当时正好行不通，因为砂劳越当时农村凋蔽，农民生活困苦，从事农业劳动未必就有出路。⑤

我们上头这种考察兼论证，旨在说明文学活动与社会政经等外缘因素息息相关，从1953年启动的反黄，以及1956年发动的爱国主义运动对促进文学活动、导引读者群确有正面的意义。根据杨松年对星马战后以及五十年代出版品所做的统计数字，1945 - 1949年总共只出版了各文类作品26本，但从1950 - 1954年这五年的出版品则已高达113本，到1955 - 1959年这五年则更高达142本；此外，星马作者1945 - 1949年在马来亚以及香港出版的书籍只有9本，1950 - 1954年则有45本，1955 - 1959年更高达60本。⑥五十年代的两个五年期的与战后的那个五年期的出版品数字一比，非常明显地，五十年代的文学活动当然比战后那几年热络多多。

除了出版品增多可以显示文学活动的热络之外，另一个的关键是，到了五十年代中期，本地土生土长的年轻作家已逐渐增加，并且已隐然形成明日之星的架势。如果以时间先后来区分，战前已经开始发表作品而这时仍在笔耕的作家有：前思、絮絮、鲁彬、温梓川、白鹤、以今、方北方、韦晕、沙风（原上草）、叶台痕、赵戍和苗秀等，战后才南来的作家有力匡、常夫、李汝琳、陈容子、姚拓、黄崖和黄思骋等，土生土长的年轻作家有：坚石、高宁、贺巾、马亚、仕粤、苗芒、杜红、鍾祺、陈凡、谢克、麦青、田流、威北华、周粲、吴岸、马阳、范北羚、黄应良、老龙、王葛和严冬等等。在对星马文坛的贡献上，前两批作家中像方北方、韦晕、原上草、赵戍和苗秀等，力匡、李汝琳、陈容子、姚拓、黄崖和黄思骋等，他们最重要而且有些迄今仍是文学里程碑之作大都发表或出版于60年代初左右，他们的作品

确能跟60年代初期才展现实力的杜红、鍾祺、谢克、周粲、吴岸、黄应良和王葛等的作品造成马来亚独立后华文文学发展上的一次大勃兴。⑦

在华文世界里，各地文学的活动与发展都跟报纸的副刊密切扣紧，在马来亚独立前后，星马一共有十份华文报：（一）《南洋商报》；（二）《南方晚报》；（三）《星洲日报》；（四）《光华日报》；（五）《星槟日报》；（六）《中国报》；（七）《联邦日报》；（八）《虎报》；（九）《建国日报》；（十）《中兴日报》。这些华文报章除了《中兴日报》之外，其他都设有文艺副刊，其对星马华文文学创作影响钜大的应是北马《光华日报》的〈南斗〉和〈青年文艺〉、《星槟日报》的〈星艺〉、中马《中国报》的〈文艺〉和〈文戈〉、《虎报》的〈椰风〉以及星洲《南洋商报》的〈文风〉、〈南洋文艺〉和〈商余〉、《星洲日报》的〈星云〉和〈青年园地〉以及《南方晚报》的〈绿洲〉。这些报纸副刊的编者大体上胸襟都相当开放，勤于发掘年轻作者，但也有囿于意识型态者（如商报的杏影等），采取以现实主义为导向的审稿制度，相当扼杀了年轻作家的表达能力。广义上来说，报社由于也筹办一些文艺创作竞赛及推动大型讲演等，故也可算是多少尽了文艺团体的职责。

另一方面，50年代在星马流行的华文杂志至少有如下这几种：

（一）南洋月刊
（二）新生
（三）文艺行列

（四）星洲周刊
（五）学生文丛
（六）南洋青年
（七）荒地
（八）学生文艺
（九）野草
（十）文艺报
（十一）华风
（十二）人闻
（十三）南声
（十四）天方周报
（十五）人间
（十六）学习周刊
（十七）文艺报副刊
（十八）生活文丛
（十九）时代报
（廿）蕉风月刊
（廿一）学生周报
（廿二）艺文
（廿三）萌芽
（廿四）东方报
（廿五）蜜蜂月刊
（廿六）行动周刊
（廿七）大学青年
（廿八）蚂蚁

（廿九）长堤⑧

就像报纸一样，这些艺文杂志对推动华文文学的成长，培植年轻作家所尽的力量绝对重大，而它们有些像《蕉风》迄今仍在维系马华文学的命脉。

陈应德在探讨马华文学在50年代的发展时曾提到底下这三个主导因素：

（一）政治社会的发展
（二）报章杂志的鼓励
（三）诗人本身的创作⑨

前面两个主导因素我们已针对着当时的历史状况讨论过，至于最后这个因素说得太模棱两可，大而化之。人类一直都是受到社会、政经制度等的制约和宰制的，有一些人很容易受到镇压、禁声或利诱，另有一些人与生俱来秉赋高超，有创作力并且不怕而且还要保护他（她）们的创造品，陈先生并未提到那种种宰制作家的外缘力量，“诗人本身的创作”对下一代的影响有时并非那么直接而关键，我们觉得不如改从团体与地域跟文学的互动这两个角度来探讨马华文学的发展更来得合宜。

先说地域。马来亚独立前的大部分文学活动（包括出版）都在当时的首都新加坡进行，艺文人才大都往这个海港都市涌进，⑩本身亦在战后培植了一些艺术人才来。毫无疑问地，学院、报馆、出版社、印刷厂及艺文团体都是喂育这些人才的场所。等到马来亚联邦独立后，大学、报馆及出版社都往吉隆坡迁移之后，有一些原来居住在新加坡的艺文人士亦跟着迁来吉隆坡居住。逐渐地，这个新的国都亦逐渐培养及吸引了一些人才来蝟集。这只

是我们所说的地域与文学活动互动的一个层次的意义。另一个层次，每一个都有其特殊性格，亦必有其共通症候群，如生活紧张所造成的神经质、人与人之间的隔膜、疏离、冷漠等等，而这些不管是特殊或非特殊的质素症候都会在文学家的笔下流泻成纪录——其产品即吾人所谓的都市文学（以别于其他类型如自然诗、政治文学、海洋文学等等）。更有甚者，都市人由于享受较乡村为高以及利便的生活，更由于有较充裕的文艺薰陶，他们自然就培养出比较有别于乡野人士的审美观、人生观，总之他们必然受到大环境的制约而散发出一定的人文气息来；当然，这些又都会在他们的创作中显露出来。

除了大都会能造就出文艺人才来之外，我们更要强调某一地域对培育作家所能尽到的力量，比如，吉隆坡之外的北马槟威这一带或南马麻坡这一带。南马自 1962 年 5 月 5 日创刊小型刊物《新潮》以来，后又有南马文艺研究会的成立，除了举办文艺座谈会，也开过创作班以及举办创作比赛、诗歌朗诵以及出版书籍等等，一直显得有声有色。这种工作为不仅能达到联络文友的情感，互相激励，更能达到提携后进的功效。当然，这就跟当地的文坛先进如马汉、梦平、梁志庆和年红以及后来的小曼等等的热心推展都有关系。这样的文艺活动在吉隆坡举办得再多，有时候其功效就不一定比得上小地方的。同样的情况也在北马的槟威这一带得到印证，当今大马华文文坛一些杰出的诗人如陈强华和方昂、小说家如小黑、陈政欣、宋子衡、菊凡和雨川等都来自槟威和附近地区。槟城和吉打州的山水固然是不可忽视的潜移默化因素，可这一带的文友常能聚在一起切磋，更能获得名家的指导拉拔(如以前的萧遥天、温梓川和方北方，现在日新中学任教的陈强

华），不管人们从宏观或微观的角度来看，大马华文文学的开拓确是跟某些地域构成微妙的系联。

就文艺团体来说，大马当今的作协不断在各地举办各种文艺活动诸如文艺营、座谈会、联谊会和出版书籍等等，但是在马来亚以及后来的大马在独立初期，这许许多多工作都是由友联机构属下的学生周报及蕉风的社长及主编在策划、推展（而报社像《光华日报》、《马来亚通报》等仅偶尔举办一些全国性创作比赛），姚拓、刘戈（白垚）、黄崖和黄思骋这批在马来亚独立后南来的作家，他们在推展马华文学60年代的发展是身体力行，剑及履及。他们不仅在《学生周报》与《蕉风》发表创作，推展现代主义的理论及纵谈创作技巧，他们更在波德申、金马仑高原等地举办青年作者野餐会，当今在大马的中生代作家像马汉、梦平、冰谷、张寒、山芭仔和慧适等等，无不是从那个时候才献身于文学的创作，而1962年先后在西马北中南创刊的小型刊物《海天》、《荒原》、《新潮》更是在早期举办的野餐会上酝酿成形的。当今西马中生代作家大都是这三个小刊物出身或是看过这些小刊物。当然这之后北马吡叻州有温瑞安、方娥真、黄昏星等人筹组了一个天狼星诗社，南马成立了南马文艺研究会，然后才是孟沙、陈蝶、原上草、鍾夏田、碧澄和柯金德等人在1977年积极推动成立的大马写作人协会。这一来，其他许多文艺团体的活动才逐渐由作协接手筹办。事实上，目前在大马文坛还相当积极投入创作的一些文人也或多或少都跟50年代末60年代初期的南大学生会有关。换言之，这又是一个跟文学发展有密切关系的团体；当年由它具名筹办的座谈会、出版的书籍都曾对目前的中生代造成冲击，譬如马华文学的独特性这一符咒一般的概念和写

实主义的理论等，这些在目今看来已显得非常肤浅的理论在当时由于披上大学殿堂的漆彩而显得赫赫有名。

这篇论文是采用苏俄形构主义典范兴替的概念来从事，在切入架构之前，还得叙述一下星马文坛自 50 年代中期以迄 80 年代中期这 30 年间所受到台湾文坛（尤其是现代文学）的深远影响，这个影响在历史的长河中也许只是一个偶然或宿命，可在星马华文文学史的发展上却发生了，因为自中共把国民政府推挤到台澎地区之后，它跟苏俄这老大哥，在当时推行赤化整个世界的战略路线，星马殖民政府很自然地就禁止大陆的出版品进来，就在这种空白状态下，台港出版的那些较前卫的书籍即成了这里年轻作者摄取养份的来源，这当然是再自然不过的事情。另一方面，星马两地自 50 年代中期以来，每一年都有上百上千的学生到台湾深造，在深造回来的三万多之中，够得上冠以作家之名的当在二、三十位之谱，马仑编著的《新马华文作家群像：1919 - 1983》、（1984）一共登录了 505 位作家，内中虽然只有毕洛、张寒、孟仲季、林渌、潘雨桐、王润华、李有成、冷燕秋、陌上桑、淡莹、郑百年、鍾夏田、李永平、周唤、赖敬文、方娥真、陈强华、张贵兴、商晚筠、黄昏星、温瑞安和陈慧桦一共二十二位为留台的新马作家，百分比 22 / 505 显然并不高，可这些作家之中，毕洛、张寒、陌上桑和鍾夏田都曾是大马华文报社的副刊编辑或总编辑，鍾夏田曾为大马作协的第三任会长，至于收录在马仑《新马文坛人物扫描 1985 - 1990》（1991）另一些新面孔如傅承得、胡兴荣、黄锦树、林幸谦、王祖安、辛吟松、殷建波、余中生、曾庆豹、张锦忠、祝家华和钟怡雯等，这些新面孔不管是在创作，写学术文章和搞文化活动亦逐渐在形成一股势力。我

们必须特别强调，从50年代中期到90年代中期，这两代留台作家（加上像白垚这样特殊的族类），他们由于居风气之先，不断给大马（甚至回头给台湾文坛）注入新生命与刺激，并且扩大读者与作者的感性思维，把大马的华文文学从僵硬刻板的现实主义的框楷中提升，他们对大马文坛的影响是绝对不容抹杀的。

对于马华文学史的分期，本文实在无法苟同方修、原甸和杨松年等人的区分法，要不是太繁琐就是太意识型态挂帅。⑪ 我们本文开头举证论述即在指出，那些爱国、写实诗歌大多说教重于对主题与内容匀称的经营，因此反黄与爱国主义时期的文学作品虽然给文坛带来了一股活力朝气，但放在整个文学发展的脉络里，它们都尚未摆脱事实上是还在确立文学主体性的阶段——马华文学独特性阶段；真正有新风格、新感性、新透视力出现应在马来亚独立前后到60年代初期这个阶段。20年代到50年代中期只有两个宰执意识（dominant）：侨民意识与本土意识（它们到了后期都已相互渗透），记忆中与实境中的写实主义，50年代中期代表一个崭新的现代派的冒出，伴随这个新流派而来的是一批新作者：白垚、周喚、笛宇、乔静、梁润成、冷燕秋、麦留芳、林方、秋吟、叶曼沙、毕洛、牧羚奴、淡莹、王润华、陈慧桦、赖敬文、归雁、梅淑贞、陈蝶以及晚一些的温任平、温瑞安、方娥真、赖瑞和、沙禽、紫一思、子凡、傅承得、方昂、陈强华、商晚筠、张贵兴、李永平、林幸谦、鍾怡雯和陈大为等等。1986年台湾政治解严之后，台湾对东南亚国家的影响亦从文化扩展到经济，大马政府解除国人赴大陆旅游、投资等符箍之后，后现代/后资民主义的症候开始在东南亚各地出现。90年代以来，大马华文文坛隐隐约约亦吹奏起一股后现代的旋风来。

（二）60年代

现实主义／批判现实主义之终必得跟现代主义精神在70年代中期结合，这正好证实了主流支流典范递嬗的历史必然。60年代初期，有大部小说气魄的几本长篇小说如赵戎的《在马六甲海峡》、韦晕的《浅滩》和苗秀的《火浪》都在这个时候出现，这之后就再也很难见到跟它们气魄一样大的长篇小说的出现，这显然表示，像它们这样重要的现实主义作品自此已成为绝响，自此冒出的杰出作品必然会采摘现实主义跟其他较前卫的表现技巧如超现实、精神分析和后设等技巧杂糅而成（比如小黑的《十·廿七的文学记实与其他》和《白水黑山》以及陈政欣打破时空限制的科幻小说等）。在进入重点分析赵戎、韦晕和苗秀的作品之前，我们还要提到两位相当杰出、可风格截然不同的作家：方北方和姚拓；一位有非常浓厚的所谓南洋乡土色彩，一位则大都写的是故乡的人与事。方北方本名方作斌，于战后南来马来亚，曾在槟城中华中学、麻坡中化中学及槟城韩江中学任教华文，最后任韩中校长退休。他著作有中篇小说《娘惹与峇峇》和《说谎世界》、长篇《迟亮的早晨》和《幻灭的黄昏》以及短篇小说集、散文、杂论和报导文学等一共约25种；1984年起任大马作家协会会长4年，1989年11月荣获第一届马华文学奖。他的《娘惹与峇峇》（1954）相当著名，曾译成日文在东京出版，主要刻划星马社会自殖民地时代迄今非常特殊的一个小族群——娘惹与峇峇——匪夷所思的生活。这个中篇里的“娘惹”是指富孀林娘惹，“峇峇”则是林与前夫所生的孩子林峇峇，这些在星马当地土生土长的奇特族群一般跟华人社会格格不入，穿沙笼，吃饭不

是改用刀叉就是用手抓，讲的不是洋径滨英语就是马来语，方北方要嘲讽的是这群人的失根失血窘相。林咨咨是典型的花花公子，不仅把继父和母亲活活气死，亦把太太逼得跳水自杀。日军占领槟榔屿时，为了升官发财，他竟然把新太太陈鲁丝献出来讨好日本军官，其内中之匮乏以及无耻，恐怕无此为甚了。日本投降后，林咨咨千方百计搜括来的日本军用券一下子变成了废纸，病笃之时，陈鲁丝投入别人之怀抱而去，回来送终的竟然是那个他遗弃的儿子林细咨，这时他才顿然醒悟说："原来还是自己的亲戚和自己的儿子较有人情味！"⑫事实上，方北方在这本中篇里所要揭露的不仅是社会和人性的问题而已，他还要彰显殖民地人民受英文教育跟受（母语）华文教育的优劣。林咨咨和太太是失败的受教者，而受华文教育的林细咨和其女友一英不管是在思想观念、道德行为以及处世态度等都算是成功者。方北方在这种黑白截然二分的人物描绘，思想探索上虽然显得生硬粗糙，可多少确也能暴露了一些接受英文教育者的内心空洞的失根失血现象。

在60年代初期著名的前行代作家中，方北方可说是他们这一代作家中最多产的一位。1978年9 - 10月，他推出《幻灭的黄昏》、《迟亮的早晨》（原出于1957年）和《刹那的正午》（原出于1967年）这一套马华文坛第一套长篇三部曲，据说这三部曲耗费了他大约20年时间。这个三部曲在方北方整个创作成果中显得极为特出，⑬虽然后来创作的文本大都设景于星马，他这个三部曲的写作，其意图正好跟同时代的赵戎和苗秀不一样，后者的大部小说《在马六甲海峡》（1961）和《火浪》（1960）是两本最能把星马在二次世界大战前后的境况展现出来的长篇，方北

方这套《风云三部曲》却是“欲为中国的抗日战争与民族自救运动，以及社会革命时代，留下一些历史的真实史料”。⑭ 根据方北方自己的说法，《迟亮的早晨》主要是描写中国抗战时期一群文学工作者如何千辛万苦，为实现抗战必胜而展开热烈的宣传工作，其中的内容在反映战时的后方社会，刻划中国人民如何在这大时代中挣扎求生，其中有撤退的仓皇场面，官僚的荒淫腐退生活写实以及青年男女的奔放热情。《刹那的正午》抗战胜利后所出现的短暂好景，一时接收大员趁机掠夺百姓的财产以自肥，物价一日数涨，币值一贬再贬，人民生活苦不堪言，社会开始呈现动荡不安。紧接着就是内战爆发。作者认为，他主要是要读者经由阅读内战，而了解当时中国军民的精神面貌。最后出版的《幻灭的黄昏》描写内战以及国民政府不得不撤退到台澎的各种社会、政治因素。在这本小说中，另一方面要揭露国军渡江前后的复杂内幕，另一方面要“告诉读者和平运动是怎样如火如荼地展开，从中使人看出新兴中国的主人翁如何以积极和奋斗的精神，促进民族生机的新生”。⑮ 在这一部三部曲里，我们发觉方北方跟大陆三四十年代一些激进的小说家（如茅盾等）声息相应，对国民政府腐败毫不制节地予以暴露、批判，而其所主张的现实主义和新写实主义跟大陆自鲁迅以降所提倡的写作策略亦环扣相应，这后头还会提到。由于我们现今在讨论马华文学时是采宏观的跟世界华文文学的提倡相呼应，故特别针对方氏的这部三部曲做了探讨。在一位南来的作家的创作生命里看到他能深入去刻划那可歌可泣的抗日、内战等大场面毋宁是可以理解的。不过摆在星马独立前后国人在竭尽智慧精力去抗拒英国殖民主义这样的背景下，作者自身似乎亦意识到时地错误的荒谬，故后来又创作另一套三部曲《马来亚三部曲》以为平衡 / 补偿。

1918年至1928年，方北方是在大陆广东省惠来县出生、成长，1937 - 1947年又在大陆念大学及工作，他的《风云三部曲》与《马来亚三部曲》隐隐约约都透露了他的主体性（从侨民到公民）的多元与复杂；假使他小说中有甚么支柱的话，那应该是国家、族群和主体，国家为其生存活动的空间，中华民族及主体改变才是包蕴在其创作中的灵肉。《马来亚三部曲》包括了《树大根深》、《枝荣叶茂》（又名《头家门下》）和《花飘果堕》（又名《五百万人五百条心》，这是气魄宏伟的一部有关华人在大马的开拓史诗。在华族所遭遇的各种挫折和风暴中，作者要突显的是其生活形态和精神面貌。分别言之，《树大根深》描写华人早年在马来亚披荆斩棘——胼手胝足扎根生存的情况，对于华人对促进当时社会国家的繁荣所作出的贡献都有所反映。《枝荣叶茂》则表现了华人经济的成长与教育的关连情形。第三本《花飘果堕》刻划的是华人的精神生活以及分崩离析的华社，对于华人的处境有所着墨与暗示。大陆汕头大学的陈贤茂对于这三部曲的前两部的写作方式之不一致有非常精要的评鉴：

> 这种不一致主要表现在：《树大根深》'追求'史诗意识，《头家门下》却追求小说意识。从反映马来西亚华人史的角度看，《头家门下》不如《树大根深》；从纯粹小说艺术的角度看，《树大根深》不如《头家门下》。作者希望《树大根深》能表现马来西亚华人开拓国土的历史，但由于缺乏重大的历史事件作为故事情节的依托，使小说的人物和情节缺乏一种凝聚力，因而结构失之松散。作者在创作《头家门下》的时候，情况有所不同，可以说史诗意识十分淡薄，而小说意识却十分强烈，因此，作者在谋篇布局的时候，非常

注意小说技巧的运用。使作品具有较强的可读性。"⑯

跟新加坡独立之前赵戎一样，方北方是一个非常献身的作家，他的献身不仅仅表现在小说创作上，亦表现在创作理伦（坚持现实主义）、建国爱国、族群平等等坚持鼓吹上。他对爱国主义的鼓吹，这种论调在大马独立前后的报章杂志鼓吹不知吸引感动过多少子民，在当时确有移风易俗、建立华人主体性的巨大时代意义，可是到了承平并开始蓬勃起飞的80年代还在鼓吹这种烂调，真令人摸不清楚他到底有没有时代错误的症状，还是反讽地反证80年代的大马社会还有人不爱国或是国家呈现了乱象？同样地，到了80年代还在奢谈建国，真令人搞不清到底大马的建国在已实现了30来年之后怎么突然间犹有待于方北方再来鼓吹一遍？他对现实主义的不断论述除了使人佩服其对这个标签有狂热的信仰之外，我们真无法从其许多这种论述中谈到他对这个理论有甚么进展性的研究或阐发。他在1976年底写的《马华文艺创作方向》中说：

> 马来西亚人当然写马来西亚的典型事件与典型人物，所以马华作家的创作主流是继承二十年代的现实主义，而发扬批判现实主义，走积极的新现实主义的创作方向，从而鼓励三大民族的和谐，促进人民的团结，发挥爱国主义的精神，为人类美好的事业而努力。⑰

先不说马华文坛到了70年代早已是现代派取得主导宰执的地位不谈，方北方所说的这些主义标签都是中国大陆30年代以来的僵硬过时的论点，到了1976年结束打倒四人帮之后，尤其到了80年代初年以来，中国大陆主要的一些学报期刊对现代派

的研究已非常蓬勃，创作亦已从新时期初期的伤痕、寻根进展到魔幻主义、后现代主义，而我们的方先生还沉溺在中苏共党制约社会时期的社会（或批判）写实主义技巧，而他的所谓“新现实主义”跟90年代以来王朔式的新现实主义又有何关联？最致命的是，为甚么只有这些大陆左派作家所鼓吹的论述才能用来促进大马三大民族的和谐——反映时代的精神？现代后现代主义的各种流派作品就无法表现作家对人类的终极关怀吗？

1980年，方北方又发表了一篇〈马华文艺与马来西亚文艺〉论文，其论点似乎认为，马华文艺应是前行代，只反映了马来亚（或星马）华人社会的境况风貌，而马来西亚文艺则是通过三大民族的文化交流，以华巫印人民的生活认识与思想要求作为反映的创作，⑱前者的表达工具为华文，那么后者呢？这种区分假若只是策略上的（配合大马的形成），那还说得过去，如果像他所说是为了突显两者内容的差异，那未免太小题大作，得不偿失（因为一来我们根本看不出“马来西亚文艺”与华文文学有甚么本质上的必然关系，二来不也等于否定大马的华人作家在六七十年代之前都未尝在作品中描写了其他族群，这可能吗？）。在同一论文里，亦又说大马华人社会已不是纯粹的中国文化了。……写作人所撷取的题材……或多或少已具有马来亚的地方色彩，⑲这是任何有识之士都会同意的论点，可是我们实在无法理解，40年代就已争论并且定案的马华文艺的独特性问题到了七八十年代还要劳像方北方这样的作家兼评论家来一再喋喋不休敦告大家吗？新的文学文化理论自从挣脱了源生地之后即四出旅行，可是在同一文章里，我们又听到方北方说“新现实主义的马华文艺是越过现实主义的创作观念，它的表现形成以及表现那形式的内容

是着重三大民族所喜爱与乐意见闻的（题材）。”⑳ 就像我在前头所质疑的，这个所谓新现实主义的意涵到底是甚么？它是从中国飘渡过来的，那么它跟现实主义的差异在哪里？

跟方北方这样献身于马华文学、文化事业的另一位大将就是姚拓，但跟方从事教育、孜孜于创作并鼓吹族群和谐相处的方向不太一样，姚拓自从 1958 年抵达吉隆坡之后，其重心一直摆在发行杂志，编辑教科书以及鼓吹自由民主上头，40 年下来，他的教科书、他的《学报》与《蕉风》、他的社论以及散文小说创作，甚至他和黄崖、白垚、黄思骋等所主持的几次作者野餐会都对马新地区形成钜大的影响，可是由于他所属的友联集团早年接受亚洲基金会的赞助，一般人常常因此因噎废食，未尝正确评估其对马新社会的贡献。不过像姚先生这样数十年如一日献身于文学事业的人终究还是会受到肯定的，先是由我于 1991 年夏写了一篇一万五六千字的论文〈姚拓小说里的三个世界〉在台北淡江大学举行的一个国际会议上宣读，这论文的理论架构为巴赫汀的众声喧哗和嘲弄，我采用这些理论来证实其小说的对话特质，俾使读者了解到，只采用平板照相式的现实主义理论来诠释其小说就会像瞎子摸象，无法公允评鉴其类似老舍那样嘲弄风格的小说特色。㉑ 1993 年 6 月，姚拓受到马来西亚华人文化协会表扬，同年年杪荣获第三届马来西亚华文文学奖，对一位文坛耆宿来说，这总算是所谓的实至名归了。

姚拓本名姚天平，护照上又作姚匡，1922 年生于河南省巩县桑林镇，家庭虽属小康，可却无余粮可供他进入县立师范学校念书。他只读过半年师范，由投考宪兵学校不成，后即到汉中进入军官学校第一分校接受炮兵训练两年，1941 年毕业后即被分发到

云南昆明的七十一军去当少尉排长，开始他长达八年的军旅生涯，转战大江南北，正如他在一篇回忆文章所说的："由汉中到云南、到中缅边境、到山东、到东北，整整十年，我生活在枪林弹雨之中。㉒ 1950年他以难民身分逃到香港，曾做过铁工，就在这个时候，他兴起开拓第二个生命的决心，因此把名字改为'拓'。㉓ 1953年进入《中国学生周报》当校对，半年之间即由校对升为编辑，并由编辑主任升到主编的职位；他并在此时参与了《友联活叶文选》的编辑工作。1957年他南下星洲在友联工作，第二年转到马来亚吉隆坡，为《学生周报》和《蕉风月刊》的主要负责人。今为吉隆坡大人餐厅和友联文化事业有限公司的股东、马联发行有限公司的总编辑，也是著名画廊集珍庄的老板。这四十几年来，经由他主催主编的中小学教科书，对于马新一带的华校学生来说，其贡献和影响岂是三言两语所能道尽！

我上面这一大段作者行谊简述对任何想客观、深入论述姚拓的文学艺术的人来讲都是非常需要的基本资料，藉此可清楚他是如何常常把自己的种种经验织入其作品的架构和肌理之中。到90年代中期，姚拓一共出版了短篇小说集《二表哥》（1956）、《弯弯的岸壁》（1958）《四个结婚的故事》（1961）以及中篇小说集《五里叫之花》（1969）、中短篇《姚拓小说选》（1981），诗文集《美丽的童年》（1962）和《墙头上的小红花》（1992）及戏剧《姚拓戏剧集》共二册，一共只有九本，以一个掌握出版喉舌并且四十余年来一直都在文字堆中"打拼"的人来说，这么几本书的分量并不太丰富，而这不多想必跟他颠沛流离的生活有关，还有他并未从他刊登在《学生周报》〈学坛〉（一共写了三百多篇）和〈蛙鸣集〉（一共写了百多篇）这两个专栏中抽出一些

篇章编辑成书当然也有一些关系，不过比起韦羣的15本和方北方的25种甚至年轻的方娥真的十来种都不算是最丰富。不过从质量来说，在他这4个中篇，8个短篇之中，仍有水准奇高之作，例如他用大陆家乡背景写成的〈二表哥〉、〈矮冬瓜〉、〈所南〉、〈半块烧饼〉、〈弯弯的岸壁〉和〈德中哥与德中嫂〉都令人读后铭心刻骨；以香港为背景写成的作品只有7篇，可其中的〈夺"妻"之恨〉甚至〈船头上的鸡笼〉都写得相当深刻；至于以星马为背景的十七、八篇中短篇当中，短篇如〈走死运的人〉、〈义务媒人〉和〈降头〉以及中篇〈职业病〉具都写得非常杰出。

姚拓5本中短篇小说集并非甚么"旷世巨著"，㉔可却是他生活的反映、血泪的结晶。在写作这些作品时，他却从不大声疾呼甚么主义，灌输甚么大教条；㉕他的小说跟他所主持的刊物《学生周报》和《蕉风》在50年代末开始鼓吹现代主义并挂不上钩，正如郝毅民所说的，他写的小说是属于写实主义的文艺。㉖但是却由于他生性"乐观"，㉗"性情随和"，㉘信仰基督教、信仰"爱"，㉙故他小说常以谐拟的语调以及多声的技巧来处理形形色色的荒唐和荒谬面，可他却从不偏激。他的写实是老舍于抗战前所写的《老张的哲学》、《赵子曰》、《离婚》和《牛天赐传》这一条线索所发展下来的谐拟通俗剧式，并略微加上一些鲁迅一派发展出来的"传真报导式"兼批判写实。㉚

姚拓的中短篇小说中常常有一种潜藏的并非很明显的嘲弄味道以及喜剧性情调，譬如中篇《黑而亮的眼睛》里的女主角司徒明，她千里迢迢跑到新加坡去投靠从未谋面的姨妈。结果是"命

运真会捉弄人”，“想不到她仅仅只赶得上见她的姨母的最后一面”。㉛ 这那里是命运嘲弄人，这其实是作者在嘲弄命运。司徒明在埋葬了姨妈之后，竟然有一同乡洪宇愿意资助她念完高中，这个奋斗不懈的见习医生竟然短暂地扮演了她的白马王子，这当然是作者的喜剧意识促使他做了这种安排，而不采取自然主义的写作方法，把她送进妓院里去打滚。短篇〈降头〉中对泰国贡头师法力的嘲弄以及对志光与酒吧女赵菁菁萍水姻缘的谐拟，作者都是带着喜剧意识来处理的。我们不妨这么说，谐拟和嘲弄实为他创作逻辑中的一个主轴。

在巴赫汀的理论系统中，除了谐拟和嘲弄之外，另一个很重要的概念就是众声喧哗（hoteroglossia），这概念正如马耀民所说的有两点：一为“不同的言语”，另一为“众声喧哗”可说是人类多音意识的外在化，㉜ 而其表现模式即为对话（dialogism），小说这一文类所以能纠结大小主题，并把各种物体和概念表现出来，这主要是因为它纠合了不同的言语类型的关系。藉由作者的言语（authorial speech），叙事者的言语、角色的言语以及穿插于文本中的文类等这些组构单元的协助，众声喧哗的效果才能在小说中显露出来。用巴汀的话说：“这些组构单元具都容许许多社会声音以及它们之间种种关联同时存在，而且往往多多少少是以对话方式存在。” ㉝ 由于这些组构单元的协助的游移、相互指涉、渗透、颠覆，这才使得小说此一文类／言谈的特色突显了出来。我们觉得把巴赫汀的众声喧哗理论落实到姚拓的中短篇小说的解读上非常有启发性。例如，姚拓写得非常精采的中篇《五里凹之花》既有写实小说的草根性，亦有传奇故事的诡异紧张兼神秘性，这两个文类纠杂在一起，既有相辅相成

之功，又有互相指涉及渗透之处，又从角色的言语的相互渗透、消长来说，阿塞代表的是江湖历练，假上尉小唐（即叙事者）代表的是青纯潇洒的书生，由于略具草根叛逆的言谈往往侵犯、凌架在脆弱的爱国情操之上，这不仅仅造就了一个情奔主角，也造就了另外一种人生。从这么一个故事的两种角度（其实还有其他角度足资分析）分析中，我们见到的不仅是这篇小说的多样性，而且更能对其丰富性做更深入更透剔的理解

质言之，巴赫汀的嘉年华和众声喧哗理论有其共通之处，那就是对“他我”（the other）和“他性”（otherness）的重视；这个“他我”是任何正规、正统、官方、严谨思维和理性的对比和相反。“他性”即为这些相反事物和概念的属性。这种双声双面性应是我们理解社会、宇宙和人生（小说当然包括在内）非常重要的理念和手段。

我们前头提到，姚拓的小说世界共有三个：大陆家乡、香港以及星马，在这三个世界中，其人物大都跟作者的经历有关，而且大都是中下阶层人物（〈奇迹〉里的医生、修女甚至陈嬷嬷院长以及〈家庭工厂〉中的郑老板都非关键性人物，至于中篇《黑而亮的眼睛》中那个见习医生洪宇仍在奋斗熬炼之中，根本谈不上社会地位），他们要非遭遇兵燹流离就是遭受生活的压迫，发生在他们身上的事故大都相当荒诞不经。他们并非甚么大英雄（作者数次提及他在云南龙陵的惨烈战斗经验，但他都不以英雄来称呼当时的领军人物），而是生活战场上的小人物。他对三个世界的了解有深有浅，它们往往会以对话的方式出现，相互指涉、仲介甚至颠覆。姚拓的小说其实是最好的离散文学

（diasporic literature）的典型，包括他自己以及小说中人物都在追寻并建立某种自主、自我，以抗拒周遭世界的流动不居，而其采取的创作逻辑／文法则是谐拟和嘲弄。

除了小说创作，姚拓的散文亦相当有个性、杰出，是道道地地的乡土情怀的记录，目前收辑成书的有《美丽的童年》（1962；1990年再版）和《墙头上的小红花》，收辑在这两本书中的许多篇章在发表时即吸引了不少读者，现在读起来，可最能深深吸引住我们的恐怕还是前一本中的篇什以及第二本中〈我的读书生活〉四篇和〈还乡记〉10篇，撇开文字的质朴、语言的亲切等文字风格不谈，也许是由于这些篇章描述了一个较为遥远可却充满跟热带的蕉风椰雨不同的世界吸引了我们读者，另一方面，这些篇章最能揭露了作者的赤子之心、深厚的同情心、成长的过程以及平实的人生观。㉞ 个别具体言之，《美丽的童年》中28篇跟《墙头上的小红花》中43篇散文，其语调文字风格并没有基本上的变异，唯一的不同应是，前一本写的都是童年生活以及见闻的追记，后一本的的范畴可大多了，可其中一半以上的篇幅仍旧牵扯及作者的成长过程、家乡琐事，也就是说，作者在回忆或描述时，其书写逻辑跟其小说的也有类似之处，那即是文本互涉，并表达出一种较宏观的面貌，这在马新文坛中较少见到的一个特色。潘亚暾说："姚拓的散文淡而雅，淡而有味，真挚而自然……篇篇如青莲出水，亭亭呈梵风禅韵，"又说他："童年后的岁月也是保真守志，人品决定其文风之雅淡纯真。"㉟ 坦白讲，姚的散文是属于质朴的那一种，其中偶有夸张之词，亦杂有戏谑，读起来会令人想到同样质朴野趣的李广田。

除了小说和散文，姚一直对戏剧的创作和改编拥有浓厚的兴趣，五六十年代初期即在吉隆坡推动话剧的演出，收辑在《姚拓戏剧集》二册出版的包括了创作《还阳》和《荆轲刺秦王》二出以及改编《憩园》、《万金和尚》和《儿女英雄传》一共三出。纯就剧情的安排、人物的刻划、文字的娴熟流畅等角度来看，姚的舞台剧创作水准相当高。他的《还阳》包孕了西方中世纪道德剧《普通人》和马罗的《浮士德博士》里的一些教谕味道，可第一幕的羽球赛开幕典礼、第二幕〈阴阳界〉中的滑稽及第三幕的争夺家产，你不能说他不写实，可他又置入通俗剧的笑料喧嚣，令观众看了不致太沉闷。《荆轲刺秦王》穿插入狗屠李二浑和张氏夫妇以及荆轲与情人赵人阿敷的一些逗趣可却深具高贵人性的依扶情怀，俾使一出悲伤透剔的戏演出一些温馨来，这样的剧情安排绝不在荆轲与高渐离的惺惺相惜、荆轲的坚决，那种“士为知己者死”赴汤蹈火高怀之下。或者可以说，这个戏之高下即在于剧作家同时发展这两条轴线，虽然最后是爱国情怀征服了世俗情怀，这两个情怀的交织——天人交织——终把这个戏推展到很高的艺术境界。严格言之，假若这个戏还有甚么瑕疵的话，那就是：剧作者平叙书写荆轲刺秦王这一则历史主题，其意图仅仅只是敷演／再演一段史实吗？难道一则历史／主题流离到南洋仅仅能做这样的处理吗？除了戏剧的创作与改编之外，马来西亚电视台成立后，姚拓亦曾为华语片集《一个王老五》、《小夫妻》、《两家亲》和《四喜临门》等编写了不少剧本。总之，姚拓在戏剧方面的成就应该还得深入评估。

在深入探讨了方北方和姚拓的文学艺术境界之后，我们还是回到本文开头不久提到的 60 年代初星马文坛的蓬勃气象，在 50

年代末60年代初年，苗秀的《火浪》（1960）、赵戎的《在马六甲海峡》（1961）和韦晕的《浅滩》（1960）可说是当时星马分家前最杰出的三部长篇。在这三位长篇作家中，苗秀和赵戎都是新加坡土生土长的作家，1965年新加坡独立后都成为该国最杰出的作家。唯有1913年在香港出生（祖籍山东济宁）的韦晕成为马来西亚华文文坛最负盛名的一位作家。我们还是先讨论从未进过华校受教育可后来却曾当过南洋大学中文系副教授的苗秀。根据他自己的证词，他的长篇《火浪》是星马战后最先问世的长篇，这部长篇虽然杀青于1950年，可到了1960年才印成单行本发行。㊱此外，他另著有长篇《残夜行》（1976）、中篇《新加坡屋顶下》（1951）、《年代和青春》（1956）和《小城忧郁》（1961），短篇小说集《旅愁》、《第十六个》、《边鼓》、《红雾》、《人畜之间》、散文集《文学与生活》和史料《马华文学史话》。正如他自己所说的，他作品的特色应是：

（一）文笔朴素；
（二）善用口语及方言；
（三）浓厚的地方色彩。㊲

就他跟赵戎和韦晕他们这三剑客而言，他是最能反映新加坡的低下层社会的一位，韦晕则最能反映大马的各社会阶层生活，赵则星马两地都顾及。他的特色除了他恰适的自我估评之外，仔细考察、比较，方修认为他："比较长于描写扒手、私会党、妓女、咖啡女等人物的生活。"㊳我们倒是觉得，他文字简扼、精准，不像赵戎那样，时有汪洋纵肆的片断。㊴至于善用口语及方言以及作品带有浓烈的地方色彩，这两点其实我们也可以在

赵戎的作品中找到，并推举为其特色。苗秀的另一个特色可能是，他漂亮迷人的女主角几乎都塑造成同一个模子里出来的：短篇〈还乡〉中的“静子有两支大眼珠子、中篇《年代和青春》中的“有两支乌溜溜的大眼珠子，热情而又狡猾”。而且特别“喜欢蓝色眼珠子”，㊵长篇《火浪》中的林玲有一双“乌卒卒的大眼珠子，长睫毛”，穿了“水蓝色的浴衣，愈发衬出象牙色肉体的润滑。”㊶这种描写除了透露出作家的嗜好，亦宣泄了他的欲望。

就苗秀、赵戎和韦晕这三剑客而言，苗秀相当坚持把其中长篇写成星马社会的史诗，除了《新加坡屋顶下》主要写扒手陈万与妓女赛赛的恋爱之外，其他两个中篇和两个长篇的共同主题是：新加坡在第二次世界大战前后的社会状况，这中间当然包括了救亡运动、抗日工作、法西斯的残暴以及年轻男女可歌可泣的奋斗和爱情。具体而言，《年代和青春》这本中篇多少有点自传的味道，作为第一人称的“老文”多少为作者的化身，在日本的铁骑未伸到新加坡之前，他是一家外商银行的书记，职位虽不高，可却养尊处优。战争爆发后，他失了业，像许许多多爱国爱乡的青年一样，他毅然投身抗日救亡的工作，而在日军侵占了星岛之后，为了生存保命，他竟跟两樵做起贩卖巴生柴的生计。其实就像本书标题所显示的，作者所要表达的就是年轻人的能屈能伸，在最艰险的时代表现其青春活力和朝气，就主题意识而言，书中的文和其爱人丁莹，甚至他们周遭的朋友如两樵、阿智和林秋等大都能把它体现出来。可是就人物刻划而言，刻划得有血有肉的应是丁莹，然后才是文和林秋，其他几位如阿智和萧云等显然并未充足发展，反面人物如胡九和铃木亦面目模糊。最令人感

到困惑的是，作者对新加坡抗日时的一些文艺界人士如鲁迅的私淑弟子壬老，尤其对金（铁）抗和郁达夫的颓废行径还颇有微言，这是否表示在抗日捍卫乡土上，当年这些南来的文艺界人士的贡献比不上土生土长的年青人？另一方面，金抗先被总汇报的小开，后又被疏散壬老和郁达夫等人的刘老板所遗弃，而无法及时逃离新加坡，终至在新加坡沦陷第三天东洋鬼子来搜捕时跳楼自杀，像这样一件公案，由于案中人金抗和郁达夫等俱在当年即已遇害，其中所涉及的一些细节波折，当然不可能有昭白的一日。即就此点而言，我们即可断定苗秀这本中篇里是颇有自传性色彩。然而就小说艺术而言，我们确实认为，苗秀在这本小说中为当时星马文坛铸造了一个现代女性丁莹，一个长着“两支乌溜溜的大眼珠子，热情而又狡猾的女性”，她跟《火浪》中的林玲，以及赵戎《在马六甲海峡》中的佘洁冰都是令人永不忘怀的艺术瑰宝。

就艺术创造而言，《年代和青春》在情节的推展，人物的描绘（这包括内心的深化）等都显得过于概括而发挥不足，这一点，作者在〈题说〉中已自承是“仓卒成书”，是在杂志连载下被逼出来的。相对于这个中篇的仓促，他的长篇小说《火浪》不管在人物刻划，主题思想的经营和情节的安排等等都相当绵密完善，颇能生动而深刻地为日本法西斯军队侵略星马的 70 天战争留下记录，是一本道地的反映当时新加坡各阶层人民的生活和思想感情的大部小说，在这一点上，它跟赵戎在《在马六甲海峡》中为星马中国人投身澎湃的救亡运动所作的投影。韦晕在《浅滩》为张铎和李金辉这两个家族的兴衰所作的追述，这在任何研究星马五六十年代文学的人来说，都应是值得大书特书的成就。

对于撰写《火浪》这个长篇的意图，苗秀本人在〈写在《火浪》前面〉曾这样说过：

> 我曾经不自量力，许下宏愿，要把近三十年来，马来西亚这个殖民地社会的历史动态刻划下来，因为我觉得活在这么一个时代里，却让时代留下一片空白，这是一种罪过。但我所要写的，决不是单纯的历史纪录。我还要刻划出那贯串在这些历史事变中间的整个精神世界的汹涌的波澜；写出人民的欢乐与痛苦，表现人民的愿望。说明他们所追求的是什么。像这样的庞大的计划，当然不是一两部作品所能完成的。因此我计划写若干部长篇，每一部长篇反映着一个历史阶段，或者是历史动态的一面。……这些作品合起来是一个有机的整体，读者能够从其中看到整个时代的面貌，动态。㊷

他1947年写的第一部长篇《苦雨》（这长篇十年后被他当废物丢弃，殊为可惜）、1951年完成的《小城恋》、1955年完成的《年代和青春》以及1961年杀青的《残夜行》等都是为了那个“反映近三十年马来亚历史动态”的刻划而在努力不息。《小城恋》（第二次修改时改名《小城忧郁》）歌颂马来亚内地小城市抗日分子抗暴的英勇行为、《年代和青春》描写新加坡沦陷初期的社会混乱情况、《残夜行》描写新加坡沦陷后期地下工作者的反日斗争，比较而言，《火浪》表现1941年前后那个如火如荼的时代表现得最生动活泼，这其中有积极抗日知识青年如夏财副、林玲、姚红雪和梅挺秀，代表反动势力的商贾如周梅圃、出卖同胞的汉奸走狗如赖九、贾飞和丘腾芳和贪生怕死摇摆不定的市井斗民如丁主任、方进森和密斯脱香港等等。在这里，我们看到了一个没有主体性像张来这样的知识分子，像忧柔寡断，摇摆

在回国投身抗日事业或留下来积极抗日捍卫家园之间，到最后还是被日军的炮弹结束了生命。对于夏财副的坚决和张来的游移，书中有一段描述可为佐证：

> 对于那个溜回中国大陆的计划，已经不再像过去那样吸引他夏财副了。
>
> 望了菜园屋外头一眼……一个上年纪的女人，披了块麻包，在雨中佝偻着背，挑了两桶水，在泥泞的芭路上吃力地挪动着。
>
> 看着这些，他夏财副蓦地感到一阵悲伤。他爱这些土地，这时候丢下这土地，让敌人任意去践踏，蹂躏、这是罪恶！他坚决地说：
>
> “我啦，我决不离开！我们要负起新的工作任务！”
>
> 听讲鬼子要来查芭了，如果一发现有关抗日的书籍跟杂志，便马上抓去杀头，他张来眉头拢了来。随后，整整的两天，夏财副都帮忙他清理那一大堆藏书，把那些有问题的书籍杂志全部检出来，搬到烧猪粥的棚子里，放在炉子里烧掉。
>
> 对着那熊熊的火光，瞧着那些书页化成灰烬，这是一种痛苦经验。
>
> 那个书主人一直阴沉着脸，经过长久的沉默以后，他阴郁地叹了口气，仿佛是自慰般：
>
> “妈的，通通烧掉也好，横竖要远走高飞的！这些都是身外之物……”㊸

藉由夏财副和张来的对话和作为，苗秀非常清晰地表现出，日军侵略星马确是一场炼狱，经由这场炼狱之洗礼，当地中国人开始深切意识到保乡卫国多重要，尤其是确立主体性之重要。在这一点上看，苗秀的社会、政治意识都是跑在其他作家之前的。

跟苗秀一样，赵戎也是一位出生在新加坡的著名作家，鉴于他在理论上的成就，或许他更像来自于广东惠来的方北方。少年时他曾做过多种工作，当然也编过杂志和文艺副刊，后任教职，1978年正式自中正中学退休。1970年他曾跟李廷辉、孟毅和苗秀等合编了一套《新马华文文学大系》一共八册，其中《史料》和《散文》一二集具由其主编；又编《新马华文文艺辞典》，内分书名、人名、语词和其他四大部分，一共5，500条目，马仑誉之为“空前的贡献”㊹在我们看来，他主要的成就还是在小说创作与文学理论的推展上。他的小说分量是比不过苗秀和韦晕，可他的文艺理论确曾席卷星马文坛，成为五六十年代宰执的声音。

赵戎著有短篇小说集《芭洋上》、《热带风情画》、《楼上花枝笑独眠》、《神媒》和《我们这一伙》，中篇小说《海恋》和长篇小说《在马六甲海峡》；另著有杂文集《坎坷集》、评论集《论马华作家与作品》、《赵戎文艺论文集》和《赵戎文艺批评》等。赵戎跟其他几位长篇小说家不太一样而且相当吸引人的是他对热带土地的热爱所散发出来的强烈情感，尤其以对热带海洋与芭洋为最。当然啦，这种描写在某种程度上固然可以引导读者进入他所要营造的小说世界，另一方面，描述太多（例如有些批评家就认为，他在《在马六甲海峡》前头几章的描绘并非很关键性就会破坏布局之完整，令人觉得他的技巧有缺陷。

赵戎的文学理论跟他的创作成果颇能契合，在理论上，自1947年爆发“侨民文艺”与“马华文艺”之争执，他押的是后者，并且因此提出马华文学的独特性的主张；在写作的实践跟导引上，他特别强调写实主义、爱国主义。一直到新加坡独立后，在讨论新加坡的国家文学运动时，他仍念念不忘在宣扬爱国主义、反抗日、英、美等帝国主义的侵略，[45] 其态度可说是颇为一致的。至于其写实论，爱国论调是否肤浅而且没有进展，由于现代派的理论一直都无法形成论述霸权，像赵戎这样的理论尚有一些影响力的。

不管是短篇、中篇或是长篇，赵戎的创作大体上都是朝着写实主义，为了强化地方色彩，他甚至主张吸取地方方言如广府话以丰富文学艺术的语言，这一点他跟苗秀就非常相似。他的写实一路来都是追随鲁迅和高尔基的道路走，是古典的相当庸俗的观点；到1959年写作那篇〈现阶的新民主主义文学论〉时，我们发觉他似乎已在朝社会写实主义的道路走。可是大体上，他所提倡的写实主义还是较为古典的踏着鲁迅的步履的那一脉；当然，间中他亦强调文艺作品的社会性、历史性甚至工具性、战斗性（例如角色如老铁在《在马六甲海峡》中的主张），在这种情况下，显然他已是在追 随六七十年代流行于苏俄和中国大陆的社会写实主义论调。

赵戎的《在马六甲海峡》跟苗秀的《火浪》和《残夜行》等确能为我们提供星马在二次世界大战前后的社会风貌、人民的艰苦奋斗与挣扎。他的短篇虽比不上苗秀和韦晕的为多，可却也拥有相当的独特风味：用相当生动的广府话来呈现星马地区低下阶层的生活面貌。在我们阅读过《芭洋上》中的四个短篇〈芭洋

上〉、〈码头上〉、〈古老石山〉和〈狗的故事〉以及散落在《新马华文文学大系》中的〈过节〉和〈求字〉、《马华短篇小说选》（1963）中的〈盲牛〉和《独立25年新华文学纪念集》中的〈流行性感冒〉中，无处不散发出低下阶层人民的痛苦与挣扎、哀伤与热泪。也许他只为了给战前战后的星马社会作针贬，可低下阶层的人们却是那么蹇促、悲惨、绝望；这已落入赵戎所反对的自然主义的写法。细言之，在赵的〈盲牛〉、〈求字〉、〈过节〉和〈码头〉等篇里，不管是布局的经营、气氛的营造和人物的刻划都算能循序渐进，达到一定的成绩，可就主角的命运之安排，快到50岁才娶了个寡妇的盲牛终究被其老婆遗弃了，〈求字〉里的亚德嫂终因迷上赌十二支而被逼为娼，最后投海自杀，〈过节〉中的他本为银 行雇员，后因时局变动而被解职，他过中秋时连给孩子买个灯笼的能力都没有，而〈码头上〉的亚炳却是在夜晚加班时被断缆的货物压死，这些主角都是卑微的人物，他们当然都只是当时强势论述中所一再批判的对象——小资产阶级，可作者却把他／她们的命运安排得这么蹇促无望，这不是太违背了马克斯思想中最令人激奋的一面（永远给人类提供光明的前景和希望）吗？像这样对低下阶层的阴晦面所作的刻意描述，这岂不正好落入作者本身所亟力排斥的自然主义的窠臼里吗？

赵戎中篇小说《海恋》中的汉英和长里的老笔具都属于同一类人物——青年知识份子，汉英要改造只有小学毕业的女主角素芬，老笔则受到战友琳的咐托要他照顾其妹妹余洁冰。其实，这两部作品主要具环绕着这两对青年男女的爱情而展开。比较而言，余洁冰能在热烘烘的抗日救亡运动中支援老笔，终至变成身负重任的左倾人物，这种进展令人印象深刻，可只有小学毕业程

度的素芬却能很坚定地站在汉英这一边，对抗想尽计谋要娶她的鍾校长，而其劳动矫健的形象绝不逊于余洁冰。在许多层次而言，赵戎所塑造的人物以像洁冰和素芬等最吸引人。她们适应得较快、较成功，相对于像老笔和汉英这样的知识份子／劳动者，我们当然会觉得这些女角色更可爱多了。另一方面，赵戎在刻划汉英和余洁冰这两个人物时，不知是为了避讳抑或有意隐晦，他并未把汉英避居到槟城的舅舅家的真正原因全盘托出——为了逃避拘捕抑或负有其他任务？同样地，余洁冰在抵达槟榔屿时被水警扣留，她到底是参加了甚么地下组织以及负责了甚么任务？如果我们在阅读这两个文本时能想到作者的所谓现实主义与爱国主义主张，或许我们已可在这些故意隐藏的空白处读到他的讯息，那就是说，五六十年代的星马时空具都不允许一个作家坦然面对并刻划左派激进青年的行径？

相对于苗秀给人们那种热浪薰漫的场景（例如《年代和青春》和《火浪》开头的背景描写），赵戎对马来半岛东海岸的芭洋之荒凉景色（见短篇〈芭洋上〉）以及马六甲海峡的生动描述都非常出色，具有史诗景物描写的抒情甚至净化作用。例如《在马六甲海峡》开头那八九小段对热带雨的描写就令人觉得，它们不应仅仅只是背景的铺陈而已，那一阵阵连绵的、急速的、粗豪的、纤细的、那么浓密地下着的雨水，它们不仅能把一切闷热、烦躁、苦恼、肮脏和污浊等等冲刷掉，而且会给人带来欢欣和喜悦。新加坡的城景，马六甲海峡的海景等都是经得起考验的，相对于日寇对星马人民的杀戮、奸淫。经由叙事者老笔（张浪平）的视角，我们看到了底下这样汪洋纵肆的描写：

船，缓缓地，向马六甲海峡驶去了……

马六甲海峡，是一条美丽的雄壮的海峡，有着从二十哩到二百哩阔的海面，和五百多哩长的海程。它底长度和它底重要性，在世界上出尽了风头。自从它有了历史以来，它便是唯一的沟通欧亚洲的捷径了。它底重要，与时俱增的。它维系着欧亚两洲底交通、和平、繁荣与安全。没有它，这世界历史也许要倒写数百年咧！没有它，这东南亚也会像非洲大陆一样，是个沙漠千里的荒凉地方。自古以来，当它出现在亚洲的热带的腹地底时候，好些热带边缘也在自然淘汰中，山崩海倒地沉下海里去了。这是地球母亲对亚洲孩子底宠爱，给予一件最大的恩物——创造这亚洲的热带的花园。[46]

然后作者又以大篇幅提到“马六甲海峡是浩瀚的，大量的”“马六甲海峡是优美的，和靄的”，“马六甲海峡是庄严的，磅礴的”，这样连篇景牍地抒写，乍看似觉无关宏旨，可在看到最后才发觉，它们都有史诗插曲的功能。另一方面，这些片断确是最能展现作者的文字才华的地方，这些文字都洋溢着热情，很能显露作者对星马这些地域的深入观察与热爱。读者在看了作者的中篇《海恋》之后，他们更会发觉，赵戎对热带海域——这时候是对槟榔屿附近的海域——的稔熟远远超过一般人。至于他对讨海人家的生活的刻划、对于黑社会走私贩毒、鱼肉老百姓的揭发，由于篇幅的关系，这里只得略过。

1965年新加坡脱离大马成为独立的国家之后，苗秀和赵戎具都成为当时该国最重要的小说家，只有1913年在香港出生的韦晕留在大马，成为最重要的一位小说家。韦晕本名区文庄，原籍

山东，在香港汉文中学毕业后，1929年前往广州美专就读，毕业后曾在部队里当过小兵，1937年南来星马之后即摆脱侨居意识，积极投入以本地色彩为主的创作生涯。他曾当过小贩、农人、林场杂工、工厂书记、农牧杂志编辑和运输公司经理，较长的时间是在教育界服务以及在出版社编辑教科书。1996年6月1日故世前一二十年都在关丹与人合夥经营车辆电池。韦晕在战前发表的作品大都采用上官豸，其他笔名尚有秦系、曹苓、叶葭、韩兵、陈俭、高浪、山霞、丁风、壬都、沙耶、韦多、杨冲、十一和山箋一等。著有短篇小说集《乌鸦港上黄昏》（1956）、《都门抄》（1958）、《旧地》（1959）、《春冰集》（1971）、《韦晕小说选》（1986）、《寄泊站》（1986）和《日安，库斯科》（1991），中篇《还乡愿》（1958）、《荆棘丛》（1961）和《陨石原》、长篇《浅滩》（1960）和《海不变》（1997，原作《海无垠》）和散文集《东海·西海》（1962）、《野马随风》（1975）和《文苑散叶》（1985）一共十五种。1991年抄获得第二届马来西亚华文文学奖，翌年他把奖悉金数捐出给大马华文作协举办“韦晕文学评论”之用。

韦晕的短篇大都处理的是星马一带低下阶层的人物，即以收在《韦晕小说选》（1991）这里头的篇章来说，〈乌鸦港上黄昏〉里的伙金，〈栖迟〉里流落在星的白俄将军杜夫斯基，〈都门抄〉里的八哥、〈白区来的消息〉里的梁牛、〈黑岩石上〉里的流浪汉、〈再见在北回归线上〉里的王参、〈旧地〉里的妓女黛丝以及〈春汛〉里的恋人阿玉和阿蓉，不管他们年轻或是年老，孤独、疏离、失落，无助甚至流浪等这些伴随离散族群最常见的特质/主题，可恰是他们生命的标签甚至本质。就是星马地区而言，韦

晕前提这些短篇大都达到相当高的水平，〈乌鸦港上黄昏〉、〈栖迟〉、〈都门抄〉、〈白区来的消息〉、〈旧地〉和〈再见在北回归线上〉亦尤其杰出，它们不仅给孤独、流浪等做了深刻的体现，而且颇能点出区域性特色以及时代精神，这种种特色使得这些短篇可以放诸四海而不废，上海的王振科在评骘这些小说时说它们已达到“永顺”的境界，[47]这应是可以接受的。

韦晕的小说创作大体上跟赵戎和苗秀等的一样，都是写实主义的实践品，（以这种手法和理念来创作，在星马地区，60年代应已是其顶峰，赵戎的〈在马六甲海峡〉、苗秀的〈火浪〉和韦晕的〈浅滩〉都应已是这顶峰的代表作。就以韦晕说，他晚年写成的《海不变》不管在技巧，布局甚至人物刻划等方面大都能显示其宝刀未老的功力，可是在创作策略上他不能不采用了一些意识流和象征等手法，而其间所插的那个波澜叠起的寻宝线原已是传奇故事的经营。这正说明了一件事：时代的进展是无情的，而作家不能不尽量竭尽其所能以求进展。

韦晕的生活经验非常丰富，这些都可以在其各式小说中展现出来。他对情节的进展交代都非常仔细，对细节的描拟、气氛的烘抵、对话的揣摩索无不做得恰到好处。他的另一个长处是，华巫印等族群具都能纳入。以短篇而言，阴郁、凄凉、孤独似乎是其色调、气氛，而这些他都以非常简扼、坚实、朴素的文字表达了出来。例如，他在〈白区来的消息〉中写梁牛出狱后的遭遇如下：

> 虽然他梁牛是那末蠢笨，可是这两天来，在自己的那个堂哥的吉拉里碰到的，都是那么陌生的脸孔，有几个自己从前跟

他们称兄道弟那来的几个在大城市里混遇的朋友，诸如生鬼秋、牛王升他们，一碰到了自己，脸色就变得尴尬起来，讪讪的说几句不着边际的话，就赶快跑开去，似乎怕他梁牛染上了三代麻疯似的，其实他梁牛自己明白是没有“沙拉”，他梁牛记得自己被释放的时候，那个好心肠的唐人财副向自己恭喜过：“现在天下太平了，你自己就没回沙拉，回去老家团聚吧！”㊽

这段描述文字简要，闲杂福建话与马来文音译，用以展现主角的心理活动。这篇短篇的时代背景应是马来亚实行紧急法令后期，在那时候，人们的神经都高度膨胀，规避出狱者真的有如规避麻疯病患一般。梁牛因嗜黄汤以致因言语而遭霸留七年固属不幸，更大的不幸是在这期间，其夫人为了生存而下海充当妓女，不仅造成家散，也造成梁牛出狱后被姘头枪杀而亡，韦晕能不规避当时的禁忌，把像梁牛这样因剿共而家毁的人物事件深刻呈现出来，不管从那个角度来看，具属难能可贵。

然中长篇而言，我觉得韦晕的中篇《还乡愿》和长篇《浅滩》应是他三个中篇和两个长篇中最杰出的作品，㊾赵戎于60年代初评骘他时对他颇多期待，可惜他后来再创作的中篇《荆棘丛》和《陨石原》、长篇《海不变》在许多层次上并未能超越初期的《还乡愿》和《浅滩》，这正好印证了我前头所之所言，源自五四新文学传统以来那种感时忧国的写实主义到了60年代应已臻于顶点，其后的创作都只是其滥殇而已。

《还乡愿》非常生动而深入地刻划了一个叫做老东的老番客

的辛酸史。赵戎认为韦晕在老东身上呈现了一个典型，代表那些为拓马来半岛而竭尽精髓的一代老移民，到头来，他们并未累积一笔金钱而衣锦还乡，倒是在贫病袭击下客死异乡。[50]就像韦晕短篇小说里的许多小人物一样，老东的孤独、无援、失落、疏离，受骗甚至被压榨，无处不显示他作为离散文学的本质，可说是东方犹太人的典型塑造。老东的主体性非常脆弱，在英国统治下他受尽了压迫；到了日本军阀南进星马，受到军宣班的蛊惑他就以为被压迫者有了翻身的机会。小说中描述他时不是说“老东这猥琐的番客，”就是“老东这家伙就真是一条毛毛虫那末软弱的动物，这可怜人祗晓得拼命去捱，赚钱……”[51]他是一个软体动物，主体导游移而多变，结果“还是无法逃离各种磨难。比起后来的《荆棘丛》和《陨石原》、《还乡愿》不管在人的刻划、情节的安排，主题思想的呈现等等，俱都洞见作者的功力，这么一本六万多字的中篇，读起来深令读者感到窒息不安，可在许多方面上却是最能反映日据时期以及马来亚独立前的社会动态的一本中篇。

比较而言，在上提的人物塑造和布局的安排等等来看，《荆棘丛》和《陨石原》都比《还乡愿》弱多了，《荆棘丛》主要在写一个叫于中的花花公子型艺术家的风流荒唐的生活，这个所谓艺术家跟三、四十年代充满憧憬回中国打日寇的典型不一样，从小学、中学到回国升学阶段都是个调情圣手，“常常乱搞男女关系，[52]是一个多情的唐璜型人物以及机会主义者，可是作者在刻划他时显得并不够深入，作者对他的雕塑大都出于一些平面的肤浅的倒叙式回忆；同样地，作者虽想对中国抗日阶段高官富贾的腐烂有所伐笞，可亦显得非常皮毛而不足。最糟糕的是，作者显

然欲以于中留在星加坡的同学陈文青来衬托于，可是陈的半天真、豪迈和傻劲，配上那半颓的脑袋，总令读者感到很不搭配而且滑稽。总之，于中虚伪而虚伪得不够彻底，而陈文青朴素却朴素不够劲道，似乎都是虚飘飘的人物！同样地，我也觉得韦晕在《陨石原》中对人物的着墨，对问题的讨索都不够深入。如果这本中篇的意图在于批判汤尼（方得财）这个衲裤子弟的腐败行径（在台湾南部某学院读书时有人护航伴读，上咖啡厅纯吃茶、玩弄女同学、上夜总会……），则同样地，韦晕对汤尼方这个花花公子的邪卑的描述都仅仅止于表面的陈述，并没有更深一层的心里、意图的透剔处理，故让人只觉得作者仅有抹黑批判富贵人家的势利的冲动，可是在对人性的探讨，对复杂的问题的探索显然阙如。

在人物雕塑上，苏青瑶显然是用来衬托陈小珍的，可是两相对比，我们觉得两者都刻划得不够鲜明和深入，用句五、六十年代星马那些文评家最善于耍弄的术语，她们都不具典型性。青瑶腼腆、孤寂而且架副深度近视眼镜，性子执拗而强硬，学的是护理，回到大马之后却到一农场工作，小说中说她是一块冥顽不灵的陨石掉在地球上面；但这陨石却仍旧可以给人类躺卧，也可以堵塞一条将要崩溃的河口，不使大水一下子冲了下来，[53]总令人觉得，比喻终归是比喻，她缺少的仍是鞭劈入里的性格塑造。相对于她，小珍虽然善变而现实（以致她眼光如豆而被汤尼俘掳了抛弃了），其倔强性格可成为她的致命伤——流产而死。她们俩位既然为衬托而设，那么又何必来个秀安？最令人无法了解的是《陨石原》这个中篇花了三分之一的篇幅来写一个非常西化而又以色欲来换取工作权势的表姐——青瑶住在香港的表姐娜妮，用

这么一个芮丝黄一样的世故女性来跟青瑶对比真的有结构性上的必然需要吗?

韦晕晚年写的长篇《海不变》同样承袭了他上提这两个中篇里的一些缺失：人物刻划不深刻，技巧虽多变可却无法推陈出新。这本长篇写得错综复杂，但是对于男主角张雷（后又叫杜桂，拿督杜）和女主角秀子（阿萍）的刻划，以及他们性格转化的处理，予人的印象是，前者是一个机会主义者，后者懦弱而没多少内心生活。从离散文学的角度来看，他们这对萍水姻缘造就的夫妇倒是彻底体现了流离、疏离、被欺榨以及袭拟等等特质。可惜的是我们看不出他们有西方浪子小说主角那种历尽沧桑的成长。同样地，作者有意在这本长篇里描塑一个较有人性的日本军人——一个同样受到日本军阀所迫害的关井少尉（后被派为游艺场太阳食堂的军酒保），可我们只知道他出生在日本濑户，曾经驻扎在中国东北，在当了食堂的军酒保之后常常无故会消失一阵子的一个瘸脚而忧郁的日本军官，他人性的部分是娶了季子并向后者透露反战的思想。对他的处理是神秘有加，许多地方对他的交代不足。

我们上面这种批评并不表示《海不变》就一无是处。事实上，这长篇中对抗日份子的地下活动、对走私帮派的行径等等都刻划得维妙维肖，而间中所穿插的寻宝情节真做到诡谲难测，颇有传奇故事的可读性。比较而言，韦晕早期完成的长篇《浅滩》（1960）的焦点和布局等都较《海不变》集中和优越。这是一本有关座办李金辉和奸商张铎这两个截然不同的家族史，经由他们把战后的星马社会的政经教育等层面表达出来，颇有大河小说的

浑厚气概，在这些层面（尤其在反映第二次大战前后的星马社会动态方面）上，它确实跟苗秀的《热浪》与赵戎的《在马六甲海峡》是最能比较全面地反映这个时代的动态与精神的文学作品，既是当时最杰出的三个长篇，也是韦晕本人最好的长篇。

在韦晕的中长篇中，其正面人物都常软弱、犹豫，似乎都缺少一股浩然阳刚之劲道，例如他的《荆棘丛》中的陈文青，《还乡愿》中的老东、《海不变》中的以及这本《浅滩》中的李金辉，反面人物像《海不变》的拿督杜和《浅滩》中的张铎倒是劲道十足，都是彻彻底底的投机份子，邪佞、狡诈，够狠够拼，颇存美国现代小说《大哉盖世比》主角盖世比那种投机拼斗精神，颇能反映并批判了东南亚华裔这弱势族群中一些人的咀脸。仅就人物雕塑而言，韦晕的反面人物的刻划是较成功的，不管是上提的拿督杜、张铎或是尚未提到的《浅滩》中的教育界败类李金星，他们都够凶狠、鄙劣，为了生存而不择手段，予读者比较深刻的印象，这就是他成功之处。《浅滩》的第六章末尾及第七章写的是李金辉的转变与新生——他转到东海岸一个小岛上去开芭，[54]在这关键转折处，又黑心又毒辣的张铎正好咽下了最后一口气，这种布局安排作者显然是在表示善恶的消长。在韦晕三个中篇及两个长篇里，《还乡愿》里的老东，虽处心积虑欲“还乡”以殁而终不可得，《荆棘丛》里的陈文青是一个未老先衰的没甚作为的小学教师、《陨石原》里的苏青瑶予人有瞬间闪逝的味道，（而《海不变》是一个没有完整浑厚的正面积极人物的长篇），比软起来，李金辉应是作者唯一较有生命劲道的一个正面人物。[55]

自大马独立以来，除了当年《蕉风》及《学生周报》群在积极提倡现代主义之外，其他还有许多老中青作家，由于资讯的获取不易或是受到像杏影等这样的编辑的影响，即使到了五、六十年代，他们仍旧沉溺在鲁迅、茅盾或是苏俄的高尔基等大师的教诲条下创作，西方的叶芝、庞德或艾略特固然不屑一顾／读，对深受西方现代派影响／干扰的九叶派诗人如辛笛、穆旦和袁可嘉等可能“前所未闻”，在这样的背景底下，我们一定要探讨一下东马的吴岸，他的崛起及其文学作品的特色。

吴岸（1937—原名丘立基）是一位乡土的、写实派的以及有点现代派的大马诗人；他还算是有些些成长的诗人。他的处女诗集《盾上的诗篇》于1962年出版，当时《南洋商报》〈青年文艺〉版的编辑杏影即为文称誉它，说它为文坛带来“清新的气味”，情感表达得很“亲切”，就像惠特曼徜徉浪吟在美洲新大陆（这是我视角）。吴应是踯躅浪吟在“拉让江畔的诗人”，并在序文的开端与末尾都肯定吴岸先生的这本集子，是南洋诗坛上的一个收获。[56]杏影这样崇高的赞誉犹能推动一个同样信仰现实主义的诗人勇猛向前，而更多的是反映了当时文坛的宰执力量。[57]

即使摆在九十年代的今天来看，吴岸《盾上的诗篇》确实还洋溢着一般清新气息，而这股气息确实是当时马来亚在建国前后年青人所散发出来的气息——激进、向前、永远对生活生命充满开拓性憧憬。在技巧上，收辑在这本小集子中的诗篇大多仍显得清稚，不过，诗人后来所不断开拓出来的一些主题甚至无我（如直接描千颂赞、山水泼墨式的营构等）在这里都可以找到蛛丝马

迹。总之，读者如欲知道东马年轻人对自然的探勘、爱好，他们可在〈在高山之岭〉和〈夜探〉等里找到；对于年轻人的激越、奋斗、学习和成长，他们可在〈成长〉、〈朋友〉和〈盾上的诗篇〉等找到。而且，他们还会发现，〈祖国〉这首诗就像当时许多提倡建立马来亚人意识的诗章一样，它记录的是母子两代的不同效忠与认同，诗句像底下这两段所标志的是年轻人多么坚定、坚绝的爱国心：

我的祖国也在向我呼唤，
她在我脚下，不在彼岸，
这椰风蕉雨的炎热的土地呵！
这狂涛冲击着的阴暗的海岛呵！

我是个身心强健的青年，
准备为我的祖国献身；
祖宗的骨埋在他们的乡土里，
我的骨要埋在我的乡土里！ ㊽

这些诗行所具体呈现的不仅是国家认同的改变，更重要的是，它们标志了这种改变是不可避免的，是在发生之中的。

从《盾上的诗篇》的尝试和摸索开始，吴岸确确实实是在生活，书本和伟大的先师（鲁迅）/的光辉中寻求（他）的思想和力量”（〈盾〉诗第 9－10 行）。在生活的战场上他曾失败过（被拘留过一段时期）而被禁声，可他对砂劳越的自然景色与土著风土人情一直带着浓烈的兴趣与迷恋，永远不忘在这原始的盾

上与 / ……以生命写下最壮丽的诗篇"（〈盾〉诗第 13 和 16 行）。可跟着时代脚步的进展，他的触角 / 视角亦不断扩展；自八十年代以来，他的触须开始伸展到亚细安国家、日本以及中国大陆的山水，这种空间的扩展对任何一位艺术家来说毋宁都是重要的，伴随着这种空间视域的延伸，我们发觉吴岸诗人愈来愈有国际视野和胸襟，当然这种视野和胸襟是紧密植根于他对乡土的了解。

吴岸于 80 年代重新出发以来，一共出版了《达邦树礼赞》（1982）、《我何曾睡着》（1985）、《旅者》（1987）、《榴槤赋》（1991）和《吴岸诗选》（1996）五本诗集，三本论文集《到生活中寻找缪斯》（1987）、《马华文学的再出发》（1991）和《90 年代马华文学展望》（1995）和一本合集《七家诗选》（傅承得编，1994），[59]在大马作家中，他的诗文著作还算是不少的。他诗歌书写的范围应可归为三大类，即本地的风俗景物、异国印象以及个人的抒情、言志和怀记，[60]题材的多样性（亦即诗人所不断强调的生活的广度）相当够，问题就在他的诗作是否每首都包孕了对生活的透剔了解（亦即诗人所一直强调的生活的深度）。

马华的诗歌自早期的现实派到 60 年代的现代派以至近年来的后现代诗，其中有许许多多所谓的诗，根本就是散文的分行，诗质非常的稀薄，吴岸许多不成功的篇章都有这种毛病，如早期的〈晚会〉、〈偶拾百篇〉和〈黄昏的诗〉（此为《盾上的诗篇》中的第二、三和四首），到近期的〈摩鹿山〉和〈庙丐〉（此为《榴槤赋》第九和第十二首）等等，那些诗行都可以再加以浓缩得更精简一些或是作某种陌异化处理，以期使意象鲜明化、节奏

明朗化。[61]不管人们怎么样称呼吴岸，说他强调抒写南洋的地方色采也好，说他是“马华现实主义的重镇”也好，[62]其实，1983年他在给自己的第三本诗集《我何曾睡着》写代序时即已招认／坦称，现代派对现实主义传统的对抗，客观上也不是件坏事，它激励了现实主义作家检讨本身的缺点，尤其是在写作技巧方面在在的弱点，寻求新的实破。[63]他这种招认和认知当然不仅仅是一种敷衍而已，事实上是一种实践后的泄露，我们要在低头略微再探索一下的就是这进展。

吴岸自《盾上的诗篇》开始即有一种泼墨式的对山水的处理，《盾》集里的〈夜宿江中〉可为此类诗章之滥殇，像《达邦树礼赞》的〈静夜〉、〈荒村〉、〈待渡〉、〈重上拉让江〉和〈鹅江浪〉等等俱是，而往后的四本集子里也有许多这类作品，〈待渡〉最后一段是：

旅伴一声低唤，
江畔桨声咿呀
猛惊醒
一身夜露
寒澈骨髓[64]

像这样玲珑剔透的诗句，我们欣赏的焦点应是镜头的自然演出，甚么高深莫测的大主题可并不那么重要，而即使在这一类范山状水之作中，我们亦发觉，诗人是愈来愈精致巧妙。游碧湖后草成的〈碧湖〉就不纯粹为范山状水，写的竟是1857年石隆门华人矿工揭竿反抗英国詹姆士．埠鲁克王朝惊天动地的事迹。这首共

有三节，中间那节是：

这历史不堪翻阅
淫潞下烟尘滚滚
枪炮声夹着呼喊
自湖底悠悠升起
金沙带血
溢自大地的伤口
汇成
万顷红涛……⑮

诗人采取那种跳跃压缩的手法即属高招；惨剿的战斗具以意象演出，一点不带口号，这亦是绝技；而最令人怵目惊心叹服的应是把这惨痛的历史压到湖底来演出。此外，这节诗亦写得颇为雄浑壮观。最后，不管我们如何赞叹这首诗的优越，上提这种种处理手法并非山水诗的正格。倒是，它们愈来愈靠近我所要强调的，吴岸在技巧上不断汲取了现代的各种手法：时间与景物的相互渗透压缩、超现实的恐怖怪异变化和蒙太奇手法的应用等等。

既然在描山范水之作都应用了现代派的技巧，其他对异国景观的铺写以及抒情怀人等作品，其中亦有杂糅现实超现实手法，这当是合理的推断，例如，在“诗赠田农兄”这应一首咏怀诗〈饮酒赋〉，作为起兴的第一节即颇富现代意识：

今夜我为你饮下一个大海，
看群星升起在眼角

晚潮溅拍着太阳穴
桅樯晃荡了
风帆满了
我们启航
自这小小的
白巾餐桌[66]

第一行看来还是陈腔滥调，可是第二行把星群与眼睛（另一发光体）的距离拉近，第三行把晚潮拍岸跟太阳穴的脉博相喻比，然后就是把帆布与桌巾并置，由于有第一节这些非常生动新鲜的处理，要不然，我们真不知要如何把后头三节近乎平铺直叙的回忆并期许的文字读完（当然第二节的航行意象和最后一节的驾驭意象具都由这第一节的主意象／境所推展开来的）。1997年出版的《榴槤赋》除了上提这两首之外，刘育龙所特别赞誉的〈壁画〉、〈雨〉和《榴槤赋》这三首确实优越，尤其前两首。此外，〈哑画家〉和〈天安门广场〉亦有许多值得称道之处，这似乎宣示了一道理：马来西亚的独特性固可坚持，异国情怀景观亦是诗人可资开拓的题材。《哑画家》看似平铺直叙，实际上，第二节所实写的种种曼谷景观何尝不是已入了画，要不然，何来第三节的问话："是你画的吗？／我诧异问道"，而哑画家竟犹会招徕说："请买一幅吧，先生。"[67]

这首诗发展到这里，我们才诧异发觉，看似平铺直叙的抒写其实黏带着不少复杂性和反讽。首先，泰国曼谷的空间景观及其郊野的河山物象是可以购买的吗？第二就是艺术家对这些景观与生命色彩的表现／再现问题，第三，我们可还要发问，最后一节

中所写的佛祖，他“低垂着眼”、“闭阖着咀”，[68]难道他对人世间这种种都无动于衷的吗？可见这首诗盈藏着不少歧义和反讽，这就是现代诗中很常见到的两种技巧，任何想把诗写得深刻的诗人能不多少借助它们吗？〈天安门广场〉把长安街隐喻为历史长流的江水，把天安门广场比喻为浩瀚的四海和险隘的三峡，一静一动俱都包孕在空荡寂静中。这首诗余韵虽较《哑画家》少些，可是想想看，此诗他写于六四天安门广场发生屠杀无辜的学生之前，这不是似乎暗示，诗人已有某种阴森森的预感？

由于受到篇幅的影响，对于大马独立时崛起的吴岸，我们只能抽取他最早以及最近出版的《盾上的诗篇》和《榴槤赋》的某些篇章加以讨论，纯粹只在突显他的某些特色及诗艺的成长，其他三个集子里亦有不少非常优异的篇什，这里只有暂时打住了。比吴岸才质低弱的田思以及其他砂州诗人如梦羔子和李笙等等；这里亦无从讨论了。毫无疑问地，在砂劳越，在大马诗坛，吴岸是响当当的一个名字。在古晋，他曾长期负责砂劳越华文作家协会，亦曾是大马华文作协上一任会长，对于提携后进，接待外地莅临的作家，他一直锲而不舍去推动，诗作在大马亦发出一定程度的影响力。（例如砂华作协的一些追随者，例如刘育龙等），《商报》之〈南洋文艺〉今年6月6日为他出特辑，誉称他“一度占据了马华诗国的半壁江山”，[69]这大体上是正确的。

为了较深入且全面地呈现现代主义在星马的出现、孳长、生根，其实我们得回复到大马独立时期友联机构属下的文艺刊物《学生周报》与《蕉风》在星马的创刊、白垚（刘戈）、黄崖和黄思骋等在他们创刊的杂志上的鼓吹、黄崖在马来亚半岛协助创立了《海天》、《荒原》和《新潮》这三个小刊物，同时我们更

不该忘了跟《周报》密切相关的乔静秋吟、笛宇和梁润成等人，他们于三个小刊物成立时期在槟城组织了一个银星诗社并出版诗刊和诗页。纯就文学创作的实践而言，银星这批年轻人所给出的作品比起三个小刊物上的许许多多诗篇都晦涩难懂，最富有港台甚至西方盛期现代主义作品的种种特质，可是由于《银星》的寿命太短，《银星诗页》亦仅在槟城的《光华日报》上出现了两年多而未造成风潮以及传统派对现代诗的排斥，我们迄今尚未见到有史家很中允评骘这批昙花一现的现代派的先锋。

一般都认为，白垚在第137期的《学生周报》（1959－3－5）上发表的〈麻河静立〉为大马的第一首现代诗，这一点，陈应德在其博士论文《马华新诗发展史》里是同意的，⑳可他在同一论著中却又自我翻案，提出威北华（鲁白野）1952年12月18日发表的〈石狮子〉为当时星马现代诗的一首，㉑1994年在一国际会议上又说，威北华1959年出版的诗文集《黎明前的行脚》中，有些新诗表现了现代主义的倾向，其中〈遥寄〉这一首就采用了现代诗里惯用的意象和象征化和反讽等技巧，它不仅比〈麻河静立〉早发表，而且表现得更加成熟，其他如〈写给日里河的诗〉、〈潮〉、〈深海，更阔的海！〉、〈期待〉、〈海婴〉、〈岁月底树〉、〈对星抒情〉、〈遥远的雨〉、〈淡水河〉、〈沉默〉、〈无名冢〉、〈黎明小唱〉、〈城与年〉和〈黎明寄简〉，它们都利用鲜明，活泼的意象象征的方法（来）表达诗人的感情与思想，大多数作品都能达到美学的效果，他的结论是："威北华可说是比白垚更早期的现代主义诗人"㉒我并不反对这种溯原式的翻案，可是只抓出内在证据尚不足以确立影响／干扰之形成，外在证据（像白垚、周喚等俱都在台湾留学而受到现代主义思潮的

洗礼）还得加以具体确认。就历史事实而言，1959－1960年间，《蕉风》开始发表了相当数量的现代诗，1960年4月，由于杜萨在《南方晚报》写了两篇〈新诗拉杂谈〉，来非议《蕉风》刊出的现代诗，该年8月，《蕉风》第94期不仅刊登了〈《蕉风》对新诗所采的立场〉一文来加以回应，同时开辟“新诗讨论专辑”，一连数期，提供诗人和评论者来表达意见。同时，《蕉风》随刊附赠诗集小册子《美的V形》和《郊游》，其中所收大都是台湾现代诗人的作品，此为流传在诗人朋友间港台现代诗正式台面化影响了星马当时的年轻作者。不管怎么说，现代主义文学50年代后期经由白垚、姚拓和黄崖等以及其他一些留台生的仲介（双重仲介）开始在马华文坛登陆立足，此为不争的事实。至于东马砂劳越的现代诗则迟至1966年2月才在《中华日报》〈拓荒〉版出现，刘贵德（蓝萤）和陈信友在《绿踪诗网》写现代诗。在散文和小说这两文类，北马的忧草可说是第一个以现代主义的技巧来大量创作散文的人，继之者则是中马的鲁莽；在现代小说史上，黄思骋那种契诃夫式的小说影响了陈孟和山芭仔（温祥英：他的直接来源应是英美现代小说），宋子衡和菊凡等的则有待考察。总之，他们都是在这个时期开始走上现代小说的创作的。[73]

（三）70、80、90年代

现代文学的出现虽促使马华文坛分裂为二，现实主义派和现代派，一时壁垒分明，并不时引起一些文艺论战，一直要到70年代中期才能逐渐相容、渗透、颠覆。所以在开头我们就说，在

马华文学的发展史上，大马独立后侵入文坛的现代主义应视为文学分期的另一个重要分水岭，至于这种文学思潮一技巧是否已形成一种宰执力量并把现实主义完全打垮，那显已非焦点所在了。

在我们将要略为探讨一下70年代以来最重要的几位作家之前，我们还是得略为提到一批身份特殊的文艺工作者，就是那批赴台就读大专院校并在当地文坛崛起的作家。早期有以《星座》、《大地》和《神州》等小刊物为起家基地的王润华、淡莹、林绿、洪流文、叶曼沙、毕洛、陌上桑、赖敬文、李永平、温瑞安、方娥真、黄昏星、商晚筠、张贵兴和陈慧桦等等，近年又有林幸谦、黄锦树、陈大为、钟怡雯和辛金顺等，这一批作家是直接或间接受到台湾现代主义和后现代的干预／影响，有些人像李永平和张贵兴已变成台湾文学很重要的一部分，有些像张瑞星和陈慧桦等则把这些文学理论仲介进入马华文坛。依据王德威的看法，近卅年的台湾文坛上，马来西亚华裔作家及学者的成就可谓独树一帜，李永平、商晚筠等的小说创作早在70年代中期，已经受到重视。温瑞安、方娥真、黄昏星等以“神州诗社”为基地，赋诗之外并能论创，终于导致1980年的文字狱。而陈鹏翔、李有成、张锦忠、林建国等在文学评论上的努力，则已自成脉络。95年《中国时报》的短篇小说奖及今年《幼狮文艺》的成长小说奖，皆由年轻的黄锦树囊获。马华人才，果然是菁英辈出。[74]跟黄锦树无独有偶，钟怡雯这位自1991年起即不断获奖的才女，今年更囊括第19届联合报文学奖散文首奖（16－9公布）及第20届时报文学奖散文首奖（2－10公布）。他们这些人的努力成果已逐渐打破了主流与边陲的藩篱，或者说已透入华文文学的中心。

就个别文类而言，小说方面我觉得拨得鳌头的应是潘雨桐，然后是商晚筠和小黑，然后才是陈政欣、宋子衡、丁云和梁放等；在现代诗方面，陈强华、傅承得、温任平、方昂和游川（子凡）等都各有特色，各领风骚；散文方面，何乃健的作品以轻逸简约为主，勉强可入流，然后应是方娥真。留台作家当以李永平和张贵兴为最受注目，年轻一些当以黄锦树、陈大为、辛金顺、林幸谦和钟怡雯最有可能成就大家。至于朵拉、孟沙和年红等很积极在推动的极短篇、郑良树（百年）在鼓吹的历史小说，而温瑞安在武侠小说上卓然有成，在史料搜集和整理有一定成就的李锦宗和马仑以及在理论方面有所突破的陈慧桦、张光达和温任平等，这里只能“存而不论”了。

89年前我在论述留台作家在马新的贡献时，那时曾把潘雨桐和商晚筠作品的特色做了比较，我当时说：

> 第一，他们写的都是中等以及中下阶层的人物如理发匠、农夫、戏子、裁缝、教师、斋姑、妓女、计程车司机、公司的小主管、超市会计和餐厅老板等等；即使像潘著中篇《纽约春寒》中的沈苓、商著短篇《黄昏以后》中的上海老太太，前者出身官宦家庭，爱逛橱窗，又酷爱钻石，后嫁给任职制药厂试验室小组长的柳若愚，后者已87岁，仍旧嗜钱如命，苛以待人，这些也实在谈不上属于所谓的上层社会。第二，他们大都描写冷静而含蓄，“笔触细腻，温婉而具同情心”（白先勇语），写实而能窘越古典写实主义的窠臼，利用象征笔法和心理刻划等技巧，以扩展主题层面，强化人物

的可信度。第三，他们处理的生活层面，已扩及不同种族及文化背景，颇能显现一个多元种族社会的复杂性和立体感。㉕

我这种比较到了90年代中期以来，它们大体上都仍可靠。唯一要加以强调的是，商晚筠的女性书写特色愈来愈显著、成熟，而潘雨桐则愈来愈国际观瞻（如他在〈那个从西双版纳来的女人叫蒂奴〉即刻划了云南边陲地区老百姓在文革后的困顿情形——张小燕、张小莺这对姊妹雏妓为求生而至泰马边境哥洛卖淫的情境；从马来亚飘荡到美洲新大陆，满怀大汉情怀的是怡南与青梅竹马的玩伴李蔷在异地的激情邂逅。）

商、潘也有其个别独特之处。商晚筠（1952－95）出生北马华玲，跟我和雨川、小黑、慧适等俱都毕业于居林觉民中学，1977年夏毕业于台大外文系，12月8日返马后曾在报界杂志社工作，后赴新加坡电视台任编剧，由于婚姻不幸及跟同事相处诸多磨擦，前年年中终因心脏病发炎导致中风逝世，允为马坛小说界一大损失。潘雨桐自台中中兴大学毕业后，曾赴美国奥克拉荷马州立大学留学，获有遗传育种学博士学位，曾回中兴大学担任客座副教授，今则在大马柔佛州笨珍当种植公司经理。这些不同的经历都或多或少反映在他们的作品里，一个把北马边陲小镇当背景，写多元种族社会的众生相，深深切入生活底层；另一个则书写南马园丘，然后扩展触须，把台中、笨珍、哥洛、纽约和维契托等的种种都网罗入小说世界中喧哗。一位温婉深邃，一位飘逸辽垠；不过主体和流散，中原与边陲，一种无法妥协的挣扎总在那里拉扯中。不同的经验层，不同的性别／格营铸了迥异缤纷

的小说世界。另一方面，由于生活层面和性别差异，潘、商所探索的问题亦不一样。潘雨桐从获奖的〈癌〉到1987年3月发表在台北《联合文学》的〈一水天涯〉，大马的教育问题，一直是个萦绕人们胸臆的课题，然后是从〈癌〉到〈咀嚼死亡〉中有关癌症及爱滋病的深入观察，这些显然并非商晚筠的关注点。

商晚筠（1952－95）自1977年以一篇两万多字的〈木板屋的印度人〉荣获台湾全国短篇小说大竞写的优胜奖崛起于文坛以来，至前年她病逝以前已出版了《痴女阿莲》（1977）和《七色花水》（1991）两本小说集，遗著短篇集近日将由台北麦田出版。商一直都以观察敏锐、雕塑深刻见称，早期文字较为冗长及不顺畅，后期趋向短促简炼，布局变得更严谨，加以应用象征和些许意识流技巧，可说愈写愈精致、成熟。陈映真在简评她发表在《商报》上的遗作〈南隆．老树．一辈子的事〉时，说它“即使摆在台湾和大陆，都是难能的杰作。”从语言上说，商晚筠的汉语已不止流畅，而且俨然地形成了自己的语言风格。[76]像她这么样一位有特别风格的作家，享年竟只有43，怎不叫人惋叹天忌英才！她这篇〈南隆〉实写一个旧式行业（杂货店）的式微，却能把它织入一既清纯又激情的三角关系之中，其中爱恨情仇，新旧伦理交织，见证一家三代的老树及杂货店行业，固然会倒塌式微，新人类亦不能与时俱进，只是把代表新兴势力的沈柏年与水秀安排成为不孕，其中不是隐藏了不少批判与吊诡？李瑞腾指出商晚筠“永不止息的思索”为“生存的困境与生命的无奈”。[77]此真是最能概括商晚筠小说精髓／世界的话了。

潘雨桐辈分稍高，五、六十年代即有小说发表，可他“真正”崛起于（台湾）文坛却是80年代初期的事，他连续以〈乡

关〉、《烟锁重楼》和〈何日君再来〉荣获联合报举办短篇和中篇小说奖，至今才辑成《因风飞过蔷薇》（1987）、《昨夜星辰》（1989）和《静水大雪》（1996）三本中短篇集子。王德威说潘的小说透露出“一种乡愁甚或闺怨的姿态”，[78]这多少确能指出潘的一些特色来。潘的文字流畅老练，情节安排绵密，从他获奖的〈癌〉（1981）到〈一水天涯〉（1987）以至〈咀嚼死亡〉（1992）和〈那个从西双版纳来的女人叫蒂奴〉（1992），不管是情节的安排、人物动作的描绘等都是无瑕可击。〈癌〉所触及的人才外流和医药问题固然重要，可如果布局不严谨、叙述不顺畅，尤其略去那种虚实交织。倒叙与当下交织的技巧，这篇短篇即无任何看头。〈一水天涯〉系以台湾妇女林月云为叙事知觉中心，其对大马华人沦为二等公民、对华人受到歧视的教育政策等课题都有所针贬，惟其因对这些问题的反映都采陌异化手法，采取低调文字、对话（understatement）来呈现，才令读者有兴致读下去。而〈咀嚼死亡〉则采用后现代的后设陈述（这些陈述既是宏观论述，亦是情节的楔子）以开启情节，而在情节发展过程中，作者亦不忘记安插上一些表示征伐、狩猎的意象与情境（它们都充满了嘲讽和吊诡的意味）来隐喻现代黑死病癌症对人类的威胁，使得他的小说一直在虚实交替中进展；这种宏观与微观交织的处理手法比起商晚筠的同样手法还深厚迷人。像〈咀嚼死亡〉这样充满讽喻、吊诡写实兼后设的处理方法，在大马文坛，黄锦树应是最擅长的了，潘雨桐能不断尝试创新（1996－6－30始发表的〈野店〉写汉人与其他少数族群），希望他能推展出长篇小说来。

小黑（本名陈奇杰，1951－）一直都是一匹黑马，商晚筠和

潘雨桐都曾留学海外，他们能杂揉传统与现代／后现代，应视为当然，小黑却是一位道道地地“本土”小说家，他自推出第一本短篇小说集《黑》（1979）以来，已另出了三本小说集《前夕》（1990）、《悠悠河水》（1992）和《白水黑山》（1993）及两本散文集《玻璃集》（1983）和《小黑一本正经》（1994）。1962－64年我和梁园在居林经营海天书店及出版海天月刊时，小黑和商晚筠等正在念初中，每天都背着书包从我们店前经过，当然也会到我们书店来买书籍及杂志，这正印证本文开头所说的文学衍生与地域影响的密切关联——他们是流派的接受者和见证者。1962年5月诞生的《新潮》、《荒原》和《海天》这三个小刊物跟其母体《蕉风》及《学生周报》一样前卫，小黑和商晚筠等年轻学生受到这些刊物的影响是非常自然的，小黑在处女作《黑》的序文里提到70年代初他在马大念数学时受知于当时《蕉风》的主编悄凌，让他能自由创作，“尝试用最简短的文字写繁复的小说，”[79]这在一个作家的成长中已是晚一些的另一个事件了。

大马文坛及学者一般都非常看重小黑的小说，他为人诚恳、真挚，做事有理想有责任心，表现在小说中的是敏感和尖锐，[80]文字简洁而且有节奏，不乏抒情小说中惯见的意象群，象征和抒情节奏等等特色。《黑》中有些篇幅很短，像〈黑〉、〈贯〉、〈开玩笑〉、〈他是妈妈的孩子〉和〈（猫）和小鸟和蚂蚁和人〉等都属于大家到了80年代才大为提倡的文类——极短篇，可小黑跟许多极短篇作家又大异其趣的是，他的手法是现代主义的，而且往往谈起来蛮有卡夫卡的味道的。兹引《黑》这本集子中最短的〈（猫）和小鸟和蚂蚁和人〉如下：

一只小鸟断了头（猫咬的？猫咬的。）。许多蚂蚁啃噬它。一个人走过，拾起鸟尸丢进火堆。鸟尸和蚂蚁都烧死在火中。地上还有乱窜的蚂蚁。那个人用脚抹一抹，蚂蚁都死了。[81]

像这样白描、冷凝的书写，在20世纪30、40年代之前根本不会有人认为它是小说；卡夫卡当然写了不少这样的极短篇（卡氏那时亦未有这么一种文类/名称），故读起来颇叫人想到卡夫卡以及60年代台湾《现代文学》上头发表的一些现代小说。小黑的这种冷凝也表现在〈老人〉和第二篇〈黑〉里；很冷凝地书写、很冷凝地面对存在的境况，都是“单刀直入，直奔人物心理”，有评论者于是臆测，小黑为甚么这么喜欢黑色？“因为黑色是一种幽邃深沉的颜色。从创作〈黑〉至今的20余年中，小黑的小说一直探寻着人的幽邃莫测的心灵世界，也一直追求着深沉着浑厚的精神力量”。[82]《黑》中另外一个特色是，他不断利用人物的意识来暴露他们的心智状态，并把这些意识活动与叙述交织在一起——此为法国现代小说的一个特色，当然不会是现实主义小说的一种技法。

在《黑》序文里，小黑即提到，在创作上他感觉上似已渡过了三个阶段。他系以现代主义/存在主义小说起家，收在《黑》中的作品，“大多缺乏丰富的客观社会内容，其意义既在于它们是一种主观色彩相当浓厚的荒诞人生的写照（这正是现代主义文学的核心特征），又在于传达出了一种少年人初次展望人生的落

寞感伤、无聊而又无奈的悲观情绪。”[83]其实，在70年代后期，他自觉“兴趣又再转回传统，所以又再变换风格”，[84]《黑》里的一些篇章像〈走江湖的夏老头〉，写一个老夫少妻的辛酸故事，不过这60开外的夏老头的种种际遇都经由叙事者“我”的眼光透露出来的，语调虽然平缓，却是非常感伤的一篇。这一篇短篇就写得非常传统，除了夏老头教唱的凤阳花鼓颇能表征/象征他的凄恻身世之外，其他就别无甚么现代派手法了。〈亚妹〉写一个宽咀、大眼睛、很庸俗的15岁女孙思春的故事，这个女孩显然是看上了刚达一间山城杂货店工作的“我”，一直借机来找叙事者攀谈，作者虽然把引号祛除，让对话跟叙事纠结在一起，可是读起来，我们看不到象征、意象、反讽或是其他前卫的技法，只是一个非常平淡的少女思春的故事。《黑》这个集子最后一篇〈谋之外〉对比城的欲望世界跟山城的宁静，或者说物质的欲望淹盖了亲情，这时候小黑已改采第三人称叙事，很费精神把一个猥琐的山城开脚车店的老板的忐忑猜想心理刻划得很生动，然后又是那些去了引号的简短对话，读起来显然既写实又现代。小黑自己所说的第二个阶段，应该就是这种过渡：从现代主义的实验探索逐渐进入到对社会的关注；他创作的范围不仅仅扩展了而且更为深刻了。这些成长都可以在作者于90年代出版的三本中短篇集子里看到。《前夕》中的短篇小说〈树林〉写妈妈和父亲相继走入漆黑而恐怖的树林；〈10、27的文学记实与其他〉以后设技巧妙再现了1987年10月27日发生的大逮捕“茅草行动”；《悠悠河水》中的〈黯淡的大火〉企图再现马来亚独立初期北马某间华文中学改制为国民型中学的种种纠葛以及事件对后代的影响；《白水黑山》里的书名中篇从1941年日军占

据星马写到 80 年代为止；这个中篇所要呈现的并非历史的真实，而且借助白水镇和黑山镇上杨文杨武、陈立安和白猴三个家族的兴衰纠葛描绘大马近 50 年来政治、社会的演变。从上提这些例子看来，小黑不仅仅是一位很有思想的作家，而且是一位很有历史感、很关心社会民族进展的人。他尖锐、敏感，对一些人们认为是敏感的课题加以深入而生动的处理，当然比起一些所谓忠实（其实是照相式）反映的写实派小说成就高多了。他的思想新颖深刻、有很好的历史感，加上技巧娴熟且多样化，其实，他的才具绝对可以跨越潘雨桐的，在大马绝对是一匹黑马。在艺术的竞技场上，不断的自我翻新进展是绝对的重要，小黑和潘雨桐都仅只写了一两个篇，比起留台不归的李永平和张贵兴，显然他们还是有待在长篇这个文类上加把劲的。

在诗歌的开拓上，我这里只拟讨论陈强华和傅承得。这两位年近不惑的诗人风格并不类似。陈抒情而浪漫，㉟傅时而凝厉而激昂，时带较多中文系出身的书卷味。一位较擅用长句，迂迴而婉转；一位以短句胜，愈来愈促。他们两位在 80 年代相互月旦，互相酬唱超越，到了 90 年代以来，似已不再粘贴；陈在北马独自耕耘并在日新带领学生创作，曾创办《魔鬼俱乐部》及编辑《金石诗刊》，而傅先曾主编槟城星槟日报的《文艺公园》，自 1988 年起与游川和小曼等筹办“声音的演出”等朗诵兼表演会，巡回东西马，这三位的诗艺 / 风渐有相互影响的痕迹。王祖安在给我的一封信上说：

> 论表现，近年返马的留台生中，当以傅承得，陈强华两人为佼佼者者。傅承得两年内便出了两本书，他的专栏文字颇受

欢迎；陈强华的诗由于吸收了台湾新生代诗人如罗智成、杨泽、苦苓、夏宇等人的诗作，颇影响大马一般年轻写诗者。（1988 - 4 - 22 信）

这是颇见劲道恰切的说法，也促我在这里只想突出他们这两位的原因了。

傅到目前为止已出版了《哭城传奇》（1984）、《赶在风雨之前》（1988）和《有暮如己》（1995）三本诗集、《等一株树》（1987）和《我有一个梦》（1989）两本散文集、《琉璃赋》（1992）和《追星》（1994）两本散文合集以及《马华七家诗选》（1994）；陈到目前为止虽只出版了《烟雨月》（1979）和《化装舞会》（1984）两本诗集，可他的诗作四处在星马港台等地刊出，《那年我回到马来西亚》一册有待出版，另有散文集《请把爱情当一回事》（1992）行世。傅曾获得第二届大马旅台文学奖现代诗和小说首奖及其他奖一共 12 次，陈曾连续获得政大现代诗奖以及大马旅台文学奖第一届现代诗首奖、第二届第三名。他们两位返马后都曾当过各种文学奖的评审，对推动大马华文文学的创作可谓不遗余力。

陈强华在高中时开始写诗，临到台湾政大教育系攻读前把所写的诗出版了一册薄薄的集子《烟雨天》；这本集子虽显得稚嫩，可其人其诗之活泼开朗，抒情而浪漫，此集已略展端倪。例如〈热带的年青〉中底下数行：

我们走路，咳嗽，散发飘扬
每日都是阳光天，阳光天天好

我们心中的城，城中的街巷与山水
偶尔也有几阵风雨
只是四季都是阳光与雨水
雨水与阳光，浪浪漫漫[86]

像这样开朗写实，虽可展现诗人的青春活泼、开朗与浪漫，并叫人嗅到吴岸早期以及忧草的风味，可能让读者回味之处并不太多。有鉴于此，温任平在序文里就期许陈强华要把时空与道德意识结合在一起，使作品厚实，以“引起更广大的共鸣。”[87]我引用这几行诗，仅在说明一点：陈强华的抒情与浪漫可溯至最早的诗作。在《化装舞会》中，我们看到诗人已在扩大探讨的主题，从一个热带的城市到了一个温带而且人口更多更现代的都市，他的感应亦跟着扩大，这时他已开始探讨工业文明所加诸人的问题，自然与科学的冲突，和人回归自然的愿望等，他亦开始思考诗创作的问题，开拓叙事诗的创作（如〈打虎〉、〈射日〉等）。留台念大学数年，对陈强华最大的冲击应是：他正好碰上了台湾开始在推展后现代思潮；可是他的抒情节奏甚至浪漫都还在那里。到了写作〈那年我回到马来西亚〉（1986年），诗人正式把触角伸入社会关怀，可其歌谣式的抒情风味仍那么浓烈。

《化装舞会》所收58首诗都是陈强华大学四年的心血结晶，六辑之中，内中有清爽婉约者、沉郁豪迈者，亦有慷慨淋漓者，显然，陈强华这时试图多元化其诗风。比起《烟雨月》中的篇章，这几十首诗是成熟多了。一般而言，我们发觉这些诗很受到台湾后现代诗人如罗智成、杨泽和苦苓等的影响。其文本如〈化装舞会〉、〈森林碉堡〉和〈感觉一二〉等，都跟上述这些诗人

的文本相互指涉，在形成其自己的风格中有一种影响的焦虑。他的后现代技巧返回大马之后都有相当极端的发展，例如刊于《蕉风》月刊400期（1987 - 2）附录上的〈类似诗的资料〉和《魔鬼俱乐部》创刊号（1994）上的〈现在〉和〈打架鱼〉俱是，这些诗篇不仅有具象诗以文字排列直逼实境的情趣，亦有后现代排列符具的游戏味道。可是我们也得指出，陈强华在创作像上提这样的后现代诗时，他戏谑之中仍有严肃的意图。例如《现在》开头一节是：

我正准备写首诗
把稿纸摊开
把生活宏图摊开
听到自己的心跳和呼吸
求生的激情使人振奋
世上传来的声音
系从远远的地方来
是我不知道的地方
是我永远响往的地方[88]

这显然是创作过程／心智活动的大公开，本身即已是后设的，然后第二节自觉要把物品（澳洲大苹果）的色香味等纳入诗中以使其永恒，然后紧跟着在第三节却又说："我正准备写首诗／舍弃繁复的后设技巧"，这显然是一种即立即彼的解构行为，到了第四节，诗人又说：

每天非理性告诉自己
正准备写一首诗
青春、革命
死亡、爱情
性
投篮也好
刊登也好……⑧⑨

诗能否写成并非可以理性确定下来的，然后第三至第五行提到的显然是诗人所念兹在兹所欲表现的一些主题，最后又把投稿过程写了出来，所有这些过程的泄露当然就是后设作为。总之，戏谑之中仍包孕着严肃性。

1984年夏天陈强华返回大马，这之后所创作的篇章内容有很大的转变。在《化装舞会》时代，他即写了好多首自剖诗，例如〈祷词〉和〈西玛恋歌〉等。在这一类诗中，诗人有时候安置了一个受言者（addressee），以便把其慷慨激昂的陈词、热血沸腾的心赤裸裸地掏出来给她（即读者）看。返回大马后，他在〈和Blue的电影记忆〉、〈每句不满都是爱〉和〈那年我回到马来西亚〉（俱作于1986）等，这些所谓“蓝色时期”的自剖诗中，他不仅抒发了个人的情怀、理想等，而且把当时发生的党争、经济、社会和族群等问题都巧妙地织入诗中。这些诗的主题有孤寂、忧郁、智慧以及愤怒不满等；但据我看来，陈强华最关键的几个不断闪现的题旨应是正义、真理和爱情等，而这些在《化装舞会》中的〈祷词〉和〈风雨〉中即已有所探讨。返回大马后，我们看到他的〈颂歌〉有以下这样的章节：

天际回响微弱的叹息
我们痛恨世界的经济不景
一如疾愤相同血水与忧伤的纷争
情人流泪、衰老
…… …… ……

我们歌颂着爱情啊，
莫猜臆德行沦落后，
谁将保住纯净的想法？
我们痛恨别人施压的重量
在隐形的天平上显得不平衡⑩

这是一首剖白式讴歌爱情的诗，可内中却包孕着不少吊诡与歧义，对种族问题与党争等都所斥责，正义、公平在哪里？在〈离骚七章〉里，陈借端午节裹粽子的民俗而把忧患一股脑儿倾泄而出，其第二章第二节是：

沿着露湿的路径，
日常迷你巴士，在红绿间
反反复复地停止与前进
我要过纷扰的茨厂街流域，
密集的躯肉，疏远的心啊。
吆喝起落，空洞如蝉鸣
找不到佩兰带玉之士，

不死的诗心绞成一团痛。⑨①

诗人的寂寞和哀痛是明显的。他欲寻索徜徉在汨罗江畔感时爱国的诗魂，要从他那儿获取一些忠告，但是流落在熙攘的唐人街，他有沟通的痛苦。他所见到的人都是空洞的；那些躯体发出来的声调都空洞如唧唧的蝉鸣。到了〈1990年初寄给Blue〉这首诗，诗人不仅剖白，而且剖白到了自我贬抑、嘲弄的地步，手法已近乎后现代的解构，尤其底下这个第四节。

Blue，我在这里
也和人群一样大声讲话，
在咖啡店批评议论，
在菜市场指指点点，
像绿头苍蝇，
发出嗡嗡嗡嗡。
偶尔写诗，写读者投书
都贴在副刊的屁眼
这样的抒情，
大概还不是最坏吧！⑨②

对于写诗，阵强华是非常清楚是甚么一回事，而且是非常清醒的，他誓死都要写诗，把他的感受抒发出来，在《蕉风》月刊为他举办的一次“读诗会”上，他说：“我写诗只证明我还活在这世上，只是一个很渺小的人而已”，⑨③其实，他的剖白式抒情与浪漫与“绞痛”早已引起同行诗人与文坛的重视，他绝不会是孤

寂无援的。[94]由于相互酬唱，北马的方昂诗风与陈有些类似。

比起阵强华，傅承得是一位更关心社会的政治和文化传承的诗人；他不仅在学校里传道授业，而且更借学校等场所筹办文艺营和诗歌的演出活动。他诗人／文化人的角色走得轰轰烈烈。我这里所谓的“更关心”是，傅某常常把他所见所闻在诗里表达了出来。在〈傅生承得〉一文里，方昂说他“充满沛然轩昂之气”，又说他拥有“一颗奔腾年轻的心，一支圆熟老到的笔”。[95]这些，读者只要读一读他的三本诗集即可感觉到。他的凝厉、圆熟、狷狂，他利用急促短句的特色，在处女诗集《哭城传奇》中即已展露无遗。他信手拈来，意象常璨然有致，〈愿〉的首节是这样写的：

如果梦是你的名字
我愿长睡不醒
枕旁悬一束飞瀑
击出浪花无数[96]

前两行完全是说明性文字，但是笔锋一转，他后两行所塑造的意象都鲜明无比。比起陈强华较长的造句法，傅的急促短句特色其实在其处女诗集已多有展现：另一方面，傅喜用说明性文字入诗在此亦已显露端倪。

傅承得给他的第二本诗集《赶在风雨之前》（1989）标签为“政治抒情诗集”，在马华诗歌发展史上；这样一种文类的出现显然具有各种指标意义。就诗人傅承得而言，即使他不这样署明，我们仍可以感觉到他对国家发展的关注，对时空意识的敏

感、对族群相处的忧虑；他这本集子所指的“风雨”乃指1987年大马险些爆发另一次种族冲突事件以及为了平缓这种紧张冲突巫统政府所采取的“茅草行动”——一共逮捕了一百余位异议份子的一次行动。这本诗集的首辑〈赶在风雨之前〉分二辑〈一场雨，在我心中下着〉的政治意味较强，第三第四辑的篇章几乎不像，就气势以及意图的完整呈现而言，第一辑可谓最佳。在这一辑里，诗人设置了一个“受言者”（他的“隐身读者”当为一般读者）月如来分享他的恐怯、忧虑、悲愤和不满等情愫。这里的十首诗文字、语调都极为舒畅，有时还常常押了尾韵。在〈惊魂〉里，诗人觉得华人“动辄得咎”。说：

到如今，一有风吹草动
便传来遍野哀鸣的惊悸
廉洁、公正，还有和平
一些殷殷焚香祷告的心愿啊
一些逐渐冷却的灰烬[97]

一般市井斗民引颈企望政府廉洁、公平、国家和平兴旺；但是，在第一辑十首诗中几乎每一首都染织着这里的列举的惊悸、失望和无助。虽然自感交集，悲愤无比，可诗人还是说：

月如，这是我们的河山
我们关心，我们痛惜
因为我们如此深爱[98]

因为深爱他们赖以生存的河山，因而发出责备求全的悲愤、痛惜和不满，那毋宁是非常健康的，而且是任何人都可以理解的。但是，作为一个评论家，我倒是觉得，像这样浅显、气干河山的诗，毕竟有其局限性，热烈的情绪毕竟有其冷却的一日。居于这样的认知，我反而喜欢集子里第二辑中几首同样讽喻但含蓄一些的诗。〈岁暮风景〉只有三节，其第三节曰：

自从那一场风暴后
这块土地沙哑了声带
只有一叶虫蛀的桔黄
飘落时轻轻的叹息[99]

这里的“风暴”自然指的是1987年10月27日所采取的大逮捕行动。把土地喑哑了声音等同对异议人士的禁声，又把落叶暗射腐朽的种种，最后更把落叶飘落时的唏嘘比喻人之叹息，都显得含蓄而不失讽喻。

同样地，第二辑最末一首〈八七年末北回有感〉也是一首含蓄而内容深刻的诗。其最后两节如下：

而远处，传来沈闷的枪声
一响、两响、三数响
栖鸟惊起，鲜血滴落
静谧回返的时候

惶恐的月色，略带苍白
先前的安适已失去

快车夜行
瞬息间，就驰入
黑暗的中心[100]

前三行所勾勒出来的意境，似真似幻，隐隐约约令人联想到世界各地此起彼落的战斗场面；枪声虽然不似骤雨，却也击落了三数“栖鸟”。不说“鲜血染羽”，说“鲜血滴落”，意象鲜明得令人毛骨悚然。这些意象群与符旨间是有些距离的，但并不妨碍我们把它们联贯起来。“静谧”指林间之情景，亦暗隐1987年杪大逮捕事件后的噤声状况，这一双关语虽显晦涩，却也晦涩得极为巧妙。“惶恐的月色”，既写景也写情，说月色“略带苍白”也是情景交融的处理。“先前的安适”是指林中的，也暗指人们的生活处境？说“先前的安适已失去”颇为伤感，可是诗人的语调却是那么平缓且又斩钉截铁。最后一节三行是既写实亦兼写意，其言外之意，显得相当悲观。如果我们把同辑另一首跟此大逮捕事件有关的前导式预兆式的处理〈一场雨，在我心中下着〉并置对照来看，我们就会悟解到肆虐的言谈风暴必然会导致悲剧的发生；诗人虽采用隐喻式的技巧来处理这一阵子的风暴事件，可其勇气仍属可嘉。

傅承得的第三本诗集《有梦如刀》，收辑的是他在1988－1994年中间写成的114首诗，除了最后一首颇有后现代拼贴意味之外他113首都写得极短，最长的只有25行，最短的四行，大

都是八行和十行，看似日本的俳句或泰戈尔、冰心所极力提倡的小诗，可其创作方式却又不像小诗那么重视诗的言在言外，或可以“抒情小诗”[100]标签之。傅承得自1987年服务于吉隆坡中华中学起（1997年以副校长的资历去职），由于教学及行政工作繁忙，故自1987 - 88年间开始推展出上提这种短小精悍的抒情小诗形式，一来以求突破时间的限制，二来以求自我开拓、突破，[102]而李瑞腾则从内在证据着手，强调《有梦如刀》的抒情小诗形式可追溯到《哭城传奇》里的〈莲之花魂〉和〈可怜身是眼中人〉等以及《赶在风雨之前》里的〈扪心〉、〈因果〉和〈木芙蓉〉等，[103]这当然也是合理的推溯。我觉得《赶在风雨之前》里的〈昙花〉和〈变化〉等数首蛮像俳句的，他后来舍弃俳句而推研出上四或五下四或五这样的两节式，而且采取直掏心臆的手法，这未尝不是他的招牌式／技法。比起《赶在风雨之前》的激昂，《有梦如刀》的小诗是抑制多了。由于常跟游川和小曼酬唱，他们有些地方有相互观摩、影响的痕迹在。

像在台湾是经由夏宇、罗智成、杨泽、陈克华和林耀德等的鼓吹并且身体力行创作，后现代已隐然形成一股风潮在流动着；在大马文坛，经由我和陈强华、小黑和黄锦树等的鼓吹和实践，后现代亦已成为可资借鉴模拟的风尚。我希望马华文学史能从宰执／典范的兴替加以改写。

注释：

① 方修：《战后马华文学史初稿》（新加坡：自印，1978），页 105。

② 田农：〈反殖运动时期的砂华文学〉《香港文学月刊》第 135 期（1996. 3），页 34。又根据田农的说法，1962 年大马计划提出时，砂劳越人联党认为这是英国人的阴谋，根本反对砂劳越加入而成为马来西亚的一个州，直到 1963 年 9 月砂劳越终于加入大马而获得独立为止。见《砂华文学史初稿》（诗巫：砂华文化协会，1995），页 4。

③ 引自原句：《马华新诗史初稿 1920—1965》（香港：三联，1987），页 99。

④ 这一节诗引自田农的《砂华文学史初稿》，页 6。田农的引诗也不多，仅多了最末一节，并未注明作者姓氏，想是遗忘了。

⑤魏萌的这个三幕剧目前很难找到，上引这段对白请参见田农的〈反殖运动时期的砂华文学〉，页 43。最后一句批评为田农语，见同一引文，同一页数。

⑥ 杨的统计数字见〈战后至独立前新加坡华文文学书籍的出版〉《新马华文文学论集》（新加坡：南洋商报，1952），页 28 - 30 以及页 124 - 144。

⑦ 根据杨松年的统计，新加坡于 1960 - 1965 这五年期间共出版了 240 本华文书籍而“1960 年的 68 本，不但是空前的丰收，甚至到目前，仍然保持着每年出版量最高的记录”。这 240 本加上在马来亚及香港出版的 154 本，五年共出 394 本。这个纪录在星马出版史上一直是非常辉煌的。请参见杨文〈战后至独立前新加坡华文文学书籍的出版〉，页 30，31 及 144 - 165。

⑧ 见陈应德：〈马华诗歌发展简述〉，收入戴小华、柯金德编：《马华文学七十年的回顾与前瞻》（吉隆坡：马来西亚华文作协，1991），页 135 - 136。

⑨ 前揭文，页 134。

⑩ 根据杨松年的统计，1945 - 1965 这二十年间，星马百分之六十六的出版品都是在新加坡印的，请参见杨的〈战后〉一文，页 24 - 25。

⑪ 方修的《战后马华文学史初稿》（1978）把战后至马来亚独立前 1956 年的发展分成战后初期的马华文学、"马华文艺独特性"与"侨民文艺"论争期、紧急状态初期的马华文学以及反黄运动时期的马华文学一共四期，短短二十年头就分成四个时期，以目前的远视角来看，这未免显得琐屑。他这种三五年即分成一期的做法未免太缺乏宏观思想。另一方面，他承继自鲁迅、茅盾等所倡导的现实主义使他的思想僵化，在面对新感性新思维出现时即显得手足无措。原甸的《马华新诗史初稿：1920 - 1965》（1987）亦有相同的问题，把 1920 - 1950 年分成八期，我们真看不出其中许多分期有甚么太本质性的差异来。他的论点跟方修的几同出一辙：马华新文学一边不断吮吸中国新文学的滋养，一边不断扣紧它自己的社会脉博（页 2）。他这本书明明是在 80 年代写成的，却因僵硬的史观——写实思想——只能把马华新诗史的发展写到六十年代中期即掩然截止，无法触碰现代派的作品。杨松年把马华文学自 1919 年发轫进展到 1959 年星马地区华人提倡爱国主义文学为止分成六七期的做法，比较侧重在意识型态的彰显，但跟方修着重在突显文学与历史的互动发展有同样的缺憾、繁琐。杨氏的历史断代请看〈本地意识与新马华文文学——1949 年以前新马华文文学分期刍议〉，收入《新马华文文学论集》（新加坡：南洋商报，1982）页 3 - 18。孟沙把马华文学史 1919 - 1990 年这 70 年分成十三期，只提纲挈领，未见多少论证，请参〈马华文学 70 年史略〉，收入《风沙路上》（吉隆坡：雪隆海南会馆，1994），页 32 - 40。

⑫《娘惹与峇峇》（节选），见《马华新文学大系：战后（2）：小说集》（新加坡：世界书局，1979），页 426。

⑬ 钦鸿在评介方北方时认为《风云三部曲》是方的"力作"，请参陈辽主编的《台湾港澳与海外华文文学辞典》（太原：山西教育出版社，1990），

页 79。

⑭ 方北方这个意图表达于〈创作与出版——《风云三部曲》总序〉，收入《马华文学及其他》(香港：三联，1987)，页 200。

⑮方北方这些说明请参前引文，页 200 - 201，最后这个句子见页 201。本人为了研究方氏，好几年前曾写了一信跟方联系，后来并托李锦宗兄跟他联络，一无结果，这一段的处理方式为万不得已的权宜作法，日后当亲自阅读评估方北方的文学成就。

⑯〈形象化的马来西亚华人史——论方北方的小说创作〉《香港文学》75 期 (1991)，页 70。

⑰〈马华文艺创作方向〉，收入氏著《马华文艺泛论》(雪兰莪苏邦：马来西亚作协，1981)，页 15。

⑱ 收入《马华文艺泛论》，页 1。

⑲ 同上注，页 3。

⑳ 同上注。

㉑ 这篇论文后来发表在国际性刊物《中外文学》21 卷 8 期 (1993. 1) 上头 (页 93 - 114)，其简缩修改本"Laughter, Heteroglossia and Identity in Yao To' s Fiction" 则由我于 1994 年 8 月带去加拿大艾蒙顿市参加第14 届国际比较文学会议上宣读。

㉒〈十年枪林弹雨中〉《南洋商报·南洋文艺》，1988 年 12 月 15 日。

㉓ 见〈扳茶缸把子的日子〉《南洋商报·南洋文艺》，1985 年 2 月 2 日。

㉔ 吴杰华在专访〈姚拓"二声"华语〉中说："我读过不少姚拓的作品，例如《二表哥》、《弯弯的岸壁》，甚至新诗〈路路的眼睛〉等等，虽然谈不上是甚么旷世巨著，在我觉得，姚拓却是一位很专心的文艺作家，很投入的文化工作者！"其说应还算公允。请参《名人周报》，1989 年 7 月 18 日，页 44。

㉕ 姚拓在对林瑞源的专访〈姚拓从少年文艺到老〉中说："我的一生是在追求自由，因此写作也一样，我的文章并没有说教，我只是把荒唐、荒谬的一面拿出来给人们看，虽然没有教育，但事实上经有了教育的含意。"他这句话已透露了他的创作方针和策略，是研究其作品非常好的参考材料。请参见《中国报》，1986年9月15日。

㉖ 见郝文〈大处着眼、小处采光：认识姚拓〉《蕉风》439（1990. 11 - 12），页50。

㉗ "乐观"此词是姚拓在对林瑞源访谈时说的，请参林文。在〈墙头上的小红花〉一文中，他又用此词来描述自己，请参见《墙头上的小红花》（吉隆坡：蕉风月刊，1992），页9。

㉘ "性情随和"是姚拓在散文〈命运没有亏待我〉中写的，该文1989年元月13日发表在《南洋商报·南洋文艺》上头，后收入《墙头上的小红花》（吉隆坡：蕉风月刊，1992），页60。

㉙ 信仰基督教，见郝文，页40；信仰爱，请参见林瑞源专访文。

㉚ 研究中国现当代小说颇有成就的王德威对于老舍和鲁迅这两派的关联、激荡有非常精采的论析，这里请见〈鲁迅，还是老舍？〉《从刘鹗到王祯和》（台北，时报，1986），页116。

㉛ 收入《五里凹之花》（香港：正文，1965），页53。

㉜ 马，〈众声喧哗与正文的口述性〉，《中外文学》19. 2（1990. 7），页177和184。

㉝〈小说论述〉，收入《对话或想像力》，译者 Caryl Emerson and Michael Holquist（Austin：U of Texas P，1981），页263。

㉞ 至于读者要了解姚拓这位作家的性情以及乐观情怀，他在〈墙头上的小红花〉这短文中有所阐述；至于涉及作者生命的转折的记录，〈扳茶缸把子的日子〉应是最佳存证：在这里作者提到他如何从一个"无名小铁工"，日赚工资港币一元五角的角色如何发愤图强，而开拓了他的"第

二个生命”（页 66）。跟这篇可构成姐妹篇的应是 1993 年杪发表在《蕉风双月刊》457 期上那篇〈臭味相投说三哥〉（页 0 - 3），在这里，姚拓提到他三哥如何帮他跳出黄土的牢笼，以及之后，如何到了香港。前二文请参《墙头上的小红花》，页 7 - 10 及页 63 - 67。

㉟〈杂谈自然的姚拓散文〉《蕉风双月刊》457 期（1993. 11 - 12），页 17。

㊱见《新马华文文学大系》第五集小说（二）苗秀本人所写的〈导论〉，页 1 - 2，这套八册大系由新加坡教育出版社（1972）印行。

㊲见前注，页 2。

㊳见《战后马华文学史初稿》，页 95。

㊴苗秀在为《新马华文文学大系》小说（二）所写的〈导论〉，说：“赵戎有一枝纵横姿肆的笔，叙事写景，有时是非常出色的。”请参见注㊱所列，页 5。

㊵《年代和青春》（新加坡：南大书局，1965），页 6 及 76。

㊶《火浪》（新加坡：青年书局，1960），页 13。

㊷见《火浪》，页 1。

㊸《火浪》，页 255 - 256。

㊹见《新马华文作家画像》（新加坡：风云，1984），页 30。

㊺〈泛论当前我国文学运动〉，收入《赵戎文艺论文集》（新加坡：教育，1970），页 69 - 70。

㊻《在马六甲海峡》（新加坡：青年，1961），页 39 - 40。

㊼〈永恒：生命在困境中挣扎和抗争——评《韦晕小说选》〉《南洋商报·南洋文艺》，1991 年 11 月 10 日。

㊽收入《韦晕小说选》（吉隆坡：大马福联暨雪福建会馆，1986），页 49 -

50。

㊾ 赵戎在六十年代初评论韦晕的小说时认为，韦晕的中篇《还乡愿》和长篇《浅滩》应是他当时最佳作品，其时赵尚无机缘审视1961年出版的中篇《荆棘丛》、1981年出版的中篇《陨石原》和八十年代中杀青的长篇《海不变》，故其批判还带着期许。赵的言论请参〈论韦晕的作品与思想〉，《论马华作家与作品》（新加坡：青年书局，1967），页60和62。

㊿ 赵戎跟其他五六十年代的批评家一样，非常重视典型人物的刻划，《还乡愿》里的老东是一个典型性人物，韦晕对老东作深刻的典型性的雕塑可说是前无来者底，见〈论韦晕的作品与思想〉，页60 - 61，62。

(51) 《还乡愿》（新加坡：青年书局，1958），页25和19。

(52) 《荆棘丛》（香港：上海，1961），页67。

(53) 《陨石原》（吉隆坡：马来西亚作协，1981），页148。

(54) 就像韦晕的其他正面人物一样，李金辉予人的感觉是犹豫退让、胆小怕事，而他在小说末尾竟突然积极起来，给予人有突变的印象。陈雪风在60年代初年指出这种人物发展的不自然现象来，请见〈论《浅滩》〉《陈雪风文艺评论集》（香港：艺美，1962），页29。

(55) 一般说来，韦晕对那些低下阶层的人物以及带有早肆猎夺性格的地痞流氓、机会主义者如《浅滩》中的李金星和张铎、《海不变》中的拿督杜等雕塑得最生动。他对生命的成长争斗给予人一种挥之不去的沧凉感。苗秀在给《新马华文文学大系》第五集小说（二）的〈导论〉中说韦晕最"擅于刻划人物"页3。

(56) 吴岸《盾上的诗篇》出版时，我曾在北马的报纸副刊为它写过评介文字，可惜一时找不到该文，无法引用或履迹当时的看法。今引杏影的文字取自《盾上的诗篇》（吉隆坡：南风，1984）的再版本，见页1和15。

(57) 对于跟杏影的结识以及后者如何培养"文艺接班人"，吴岸在〈永远的

纪念——写在《达邦树礼赞》付梓前〉，一文有详细的说明，请参该文，收《达邦树礼赞》（吉隆坡：铁山泥出版公司，1982），页 i - vii。

[58] 见《盾上的诗篇》，页 56 - 57。

[59] 这里并未包括他的巫译 Gelombang Rejang（1981）和英译 A Tribute to the Tapang Tree（1988）。

[60] 这是刘育龙的归类，见〈试论吴岸诗所呈现的本地色彩〉《南洋商报·南洋文艺》（1997 年 6 月 6 日），页 C5。

[61] 文学史的写法大体是宏观的，无法对举出的篇章都做细致深入的分析，刘育龙批评《达邦树礼赞》中某些诗作只是白描和比喻的草就，参见其〈试论吴岸诗所呈现的本地色彩〉第三段，张光达亦曾提到〈榴梿赋〉此诗的散文化语言问题，请参〈马华现实主义的重镇〉《南洋商报·南洋文艺》（1997 年 6 月 6 日）页 C5。

[62] 别的论文不提，我们只要看看 吴岸给自己的《我何曾睡着》写的代序〈到生活中寻找你的缪斯〉一文就知道，到了八十年代初期，他还是非常坚持他对现实主义的坚贞信仰（其实，在文里，他对形式主义的了解是肤浅的；他的所谓现实主义多的是社会现实主义的论调，而此时中国早已进入所谓的寻根与反思与朦胧）；确实，我们有理由相信吴岸对现实主义文学是执着的“有从一而终”的倾向（引文取自张光达前引文第一段）。

[63] 见〈到生活中寻找你的缪斯〉，页 xiii。

[64]《达邦树礼赞》，页 8。

[65] 收入《榴梿赋》（古晋：砂劳越华文作家协会，1991），页 26 - 27。

[66] 收入《榴梿赋》，见页 83 - 84。

[67]〈哑画家〉《榴梿赋》，页 94 和 95。

[68] 见上注，页 95。

⑥⑨ 张永修语，见《南洋商报，南洋文艺》（1997年6月6日），页C5。

⑦⓪ Tang Eng Teik, *The Development of Malaysia Chinese Poetry* (Kuala Lumpur: University of Malaya dissertation, 1990), p.396.

⑦① 见上注，页147。

⑦② 〈马华文坛早期的现代诗〉，收入《国际汉学研讨会论文集》（吉隆坡：马大中文系与马大中文系毕业生协会，1994），页3-4。

⑦③ 这后半段所叙述的一些资料原由李锦宗提供，笔者不敢掠美；同样地，大马独立后马华文坛的许许多多动态报导等，读者都可在李锦宗的两本著作中找到，故本文并无意做同样的史料报导。

⑦④ 〈来自热带的行旅者〉《中国时报·开卷》（1996年9月5日），39版。

⑦⑤ 〈写实兼写意——马新留台华文作家初论〉收入王润华与白豪士主编的《东南亚华文文学》（新加坡：歌德学院与新加坡作协，1989），页280。

⑦⑥ 〈敬意与祝愿——序南洋文艺1995小说年选〉《南隆·老树·一辈子的事》（八打灵：南洋商报，1996），页IV。

⑦⑦ 〈筠之晚矣，绿转黄——遥祭大马小说家商晚筠〉《文讯》（1995-8），页67。

⑦⑧ 王德威：〈来自热带的行旅者〉，39版。

⑦⑨ 《黑》（八打灵：蕉风，1979）页I。

⑧⓪ "敏感与尖锐"是陈雪风认评小黑以小说〈十·廿七的文学记实与其他〉获得1990年乡青小说推荐奖所作的评语；他占用这两个词来描述事件，跟我用它们来概括小黑的风格并不一样。见〈赶路，是不分昼夜的〉，附录在小黑的《悠悠河水》（怡保：艺青，1992），页160。

⑧① 《黑》，页29。

⑧② 岳玉杰：〈小黑、朵拉创作论〉《华侨大学学报（哲学社会科学版）》第

27期（1995-3），页71-72及73。

㉝ 郭建军：〈世纪末回首——论作为南洋反思文学的小黑小说〉《华侨大学学报（哲学社会科学版）》第30期（1996-2），页95。

㉞《黑》，页I。

㉟ 傅承得的评语，见王祖安记录的〈谈诗会：陈强华返马后的作品〉《蕉风》月刊400期（1987-2），页8。

㊱《烟雨月》（美罗：棕榈，1979），页32。

㊲ 见上引，页7。

㊳ 见《魔鬼俱乐部》创刊号，页23。

㊴ 见上注，页23。

㊵ 发表在《星洲日报·星城》第34，1985年12月22日。

㊶《中国报·星期刊》，1985年6月23日。

㊷ 见《南洋商报·南洋文艺》（1990年4月26日），副刊3版。

㊸ 见王祖安记录的〈谈诗会：陈强华会返马后的作品〉，页11。

㊹ 1986年11月30日，林添拱曾在《星洲日报·星城》刊出了一版的专访叫〈陈强华，爱诗一辈子〉，可见他返马后是受到重视的；另一方面，我在台的导生陈大为找他合编《马华当代诗选：1990－94》，内收有他〈太太回娘家〉和〈翻阅旧作〉等七首诗。

㊺ 方昂的〈傅生承得〉发表在《蕉风》月刊408期（1987－10）上，后附在傅的《赶在风雨之前》里；所引句子见《蕉风》月刊第6页或《赶》书第37页。

㊻ 见《哭城传奇》（台北：大马新闻杂志社，1984），页66。

㊼ 见《赶在风雨之前》（安邦：十方，1988），页38和37。

⑧ 收入《赶在风雨之前》，页 74 - 75。

⑨《赶在风雨之前》，页 76 - 77。

⑩《赶在风雨之前》，页 76。

⑪“抒情小诗”是李瑞腾创用来探讨傅承得的短诗风格，见〈歌在黄金之邦——马华诗人傅承得〉《第三届现代诗学术会议论文集》（彰化：彰师大国文系，1997），页 199。

⑫ 记得 1988 年前后，我有机缘赴吉隆坡，有一次曾跟傅承得谈到他当时的创作境况，这两个缘由都是诗人亲自说的。

⑬ 见〈歌在黄金之邦〉，页 194 和 199。

第二十三章

独立前华人乡团组织

刘崇汉

前言

大约在16、17世纪，中国就开始有以血统和地域关系而组织起来的会馆。①19世纪末至20世纪初，华人大规模南来，到当时的英属马来亚（即今日的马来西亚）谋生，需要生活上的照顾，职业的介绍和谋求同乡的利益，因此便有组织乡团会馆的必要。至于早期华人南来时建立的寺庙、公冢、祖祠、互助社等可算是乡团的雏型。②乡团的组织形式虽源自中国，但其多重性功能一开始时便是为当地需要服务的。

1890年英殖民政府实施社团法令，规定只有向政府当局登记注册的组织才属合法团体。从1891年至1941年，会馆乡团的创立便跨进了一个新的阶段。随着经济的发展，华人移民及人口大量增加，各类华团包括乡团也纷纷成立。③

早期华人社会自成系统，乡团林立反映了华人结社的极强能力。至于在华人不多的地区，例如在马来西亚半岛东北部的吉兰丹州内某些地区，由于远离城市而又缺乏乡团组织的影响力，华人多融入当地马来人社会系统中，在衣、食、住方面趋向马来化，可见华人乡团扮演着一定的社会性组织角色。

基本上二战前的华人乡团在政治上倾向中国。通过乡团组织，各华人方言群体维系与中国故乡的关系，同时也加强侨居地同乡在思想意识上的团结。1941 年至 1945 年日军侵占马来亚的三年零八个月期间，华人社群经历了抗日卫马的历史阶段，政治认同起了极大的转变。战后英殖民政府继续统治马来亚，由于面对马来亚共产党武装斗争之威胁，英殖民政府于 1948 年开始实施长达十二年的“紧急法令”。在国内紧急状态及国际冷战格局形势下，华人与中国家乡的联系完全中断。战后至马来亚独立前（1945 年至 1957 年），我国华人史进入另一个阶段，④华人及乡团认同本土的意识获得极明显的巩固，华人社会以马来亚为效忠对象，华人乡团在这方面扮演积极角色，尤其是发动华人争取公民权。⑤根据 1956 年 4 月 27 日全马华人注册社团代表争取公民权大会记录显示，出席的华团共 429 个单位，乡团占了 188 个单位。有些州属（如槟城州）及地区（如峇株巴辖区）不以个别乡团单位名义出席大会，而以争取宪制平等委员会或该地区之华人社团代表大会名义委派代表出席，因此出席的乡团总数实不止 188 个单位。⑥

战后至独立前的这段时期也是马来人民族主义运动的兴起时期，马来亚各民族间的问题更为突显，华人乡团正处于世界局势空前动荡的时代。面对的任务是极为艰巨的，华团（包括乡团）

要应付当时国内外的复杂局面，力量尚嫌单薄，而华社又无法凝聚党团结合的组织力量。

华人乡团的历史分期大致上可归纳如下：⑦

（一）华人乡团的草创时期（1890年以前）
（二）华人乡团的发展时期（1890年至1941年）
（三）华人乡团的停顿时期（1941年至1945年）
（四）华人乡团的复兴时期（1945年至1956年）

至於上述各时期的乡团数目，目前仍未有完整的统计数字，但在独立前后期间，单单广东及福建人的乡团组织便至少有240个。⑧

马来亚早期华人移民社会主要由来自福建及广东两省的福建人、广东人、客家人、潮州人、海南人和福州人组成。至於其他外省人（如山东人、湖北人等）的移民人数并不多。马来亚独立前的各籍贯（帮）华人人口百分比如下（表1）：

表1：各籍贯（帮）华人人口百分比（1921－1957）

年份	福建人	广府人	客家人	潮州人	海南人	福州人	其他
1921	18.41	29.57	23.75	8.95	6.28	0.96	2.07
1931	27.93	25.10	23.21	9.83	7.62	1.98	4.33
1947	28.56	25.68	21.09	10.99	5.60	2.05	6.03
1957	31.73	21.64	21.80	12.13	5.27	2.00	5.43

资料来源：1921，1931，1947，1957年人口普查

绝大多数的移民是单身南来，在人地生疏、举目无亲、语言不通的新环境下，唯有投靠同一方言的群体或同乡组织（俗称帮）才能得到生活上及工作上的照顾。帮是以方言为基础，以地域为依据，以会馆为细胞的社会群体。⑨作为维持经济联系的纽带，帮代表一种方言的社群，是符合某一环境某一阶段大众利益和要求的。⑩独立前的马来亚华人移民之地缘观念及帮派思想尤为根深蒂固，⑪拥有本身的结社方式，包括早期的家庙、各籍贯人士或各帮人士的庙宇、私会党、公司以及于1890年社团注册法令实施后继续成立的各类乡团会馆。由於华人方言群体的区隔性而产生的帮派观念必然导致各类华人乡团的建立。

（一）华人乡团的草创时期（1890以前）

马来亚华人于1801年之前⑫成立乡团以来，乡团组织便愈分愈细，数目日增，畛域日明，演变至后期，大体上可分为省份、州府、县属及乡镇四级，⑬例子如下：

省份：福建会馆、广东会馆、广西会馆、广汀会馆。

州府：嘉应会馆、潮州会馆、广肇会馆、福州会馆、漳州会馆。

县层：惠安公会、南安会馆、番禺会馆、永定同乡会、南海会馆、兴宁同乡会。

乡镇：惠南联乡会、惠北同乡会。

华人乡团或会馆其实源自中国的会馆组织“会馆”原是同乡人在京师和其他异乡城市所建立，专为同乡停留聚会或推进业务的场所。狭义的会馆指同乡所公立的建筑；广义的会馆指同乡的

组织。⑭远在16世纪及17世纪初，中国南方几省在北京建立会馆的郡邑已经不少，即使在其他大城市，也通常设有各省会馆招待同乡的赶考举子和往来商贾，同时也救济贫病同乡，免其流落外地。华南沿海诸省华人移居马来亚，在各地建立的会馆，当然和中国传统组织原则上无大差异。⑮随着同乡人数的不断增加，建立会馆乡团的需求更为殷切。

在早期的华人移民社会，除了基于上述传统性渊源及现实环境需要而成立的同乡组织（亦称“公司”或其他名称）之外，尚有两项因素促成华人的结合：一是敬神观念，结果是寺庙首先成立；另一是慎终思想，结果是义山（义冢、公司）普遍设置。这些由各方言群人士成立的寺庙与义山，可说是各方言群华人乡团的先导。⑯

华人的敬神观念不论是否来自虔诚的宗教信仰，其拜神祈福求平安的愿望是一致的。⑰华人移民大都没受什么正规教育，但传统思想极强，南来之后，把家乡神灵请来供奉，心理上更加有安全感。神灵的保佑曾给予开荒年代的华人先驱者不少精神上的支持力量。

早期的华人同乡或同一方言群在寺庙组织下结合的例子如下：

（1）吉礁福建公会的前身为福寿宫。
（2）新加坡南安会馆的前身是凤山寺。
（3）新加坡福建会馆的前身是天福宫。
（4）槟城会宁会馆的前身是会宁佛爷庙。
（5）槟城嘉应会馆的前身是仁和公司，建筑为庙宇式，祀奉

关圣帝君。

（6）槟城潮州会馆的前身是韩江家庙。

除此之外，更为重要的是早期一些庙宇如新加坡天福宫、马六甲的青云亭及槟城的广福宫就是同乡或方言群的宗教中心兼政治、文化及福利中心。

华人也是一个注重养生送死的民族，为了处理同乡的身后事，同一方言群组织义山理事会来为同乡服务。随着人口之增长及业务之扩大，有些义山组织逐渐演变成会馆或乡团，例子有：

（一）槟城广东暨汀州会馆，前身为槟城广汀义冢及广东义冢。

（二）雪兰莪广东会馆，前身是吉隆坡广东义山。

（三）新加坡福建会馆的前身包括天福宫和恒山亭，后者乃义山。

在1890年英国殖民政府改变对私会党的政策并颁布社团注册法令之前，私会党有其合法存在之地位。私会党又称秘密会党，源自中国的反清复明组织“天地会”（别称三点会、三合会、三星或洪会）。它随着南来的华人於17世纪传到马来亚。1799年，英属槟榔屿政府已有天地会组织在槟举事之报告，说明华人私会党在1799年以前已在槟榔屿出现。⑱

私会党往往与个别方言群体或宗亲组织结合（也可说是渗透有关宗乡组织），形成义兴、义福、福兴、广福等不同派别的帮派，并以源顺公司、义兴公司、海山公司等名目出现。⑲例如槟榔屿大伯公会（私会党）的首领邱天德也是槟榔屿龙山堂邱公司（宗亲组织）及福建公司（乡团）的领袖，既利用宗乡组织的关

系来增强大伯公会的力量，又利用大伯公会来保护和扩大宗亲及方言乡团的利益。⑳

私会党除了充当控制华人新客的工具之外，还在英殖民政府首肯下，参与经济活动（如成为烟、酒、赌博业的包税商之一），成为控制华人社区移民的有效工具，包括保持和平与秩序，在马来土邦的各采矿中心尤其如此。在这种情况下，私会党便成为华人移民区中的一支稳定力量。㉑基于上述因素，私会党在1890年以前迅速发展，具有极大的影响力。1876年，“海峡殖民地和各个土邦的华人人口60%以上是私会党的成员，其余40%也都处在私会党的影响之下”。㉒

另一方面，私会党存在着封建性、神秘性、落后性和破坏性等缺点，各派之间常为一些小事或经济利益发生械斗，造成社会之动荡与不安。㉓

这些纷争为殖民地当局找到了取缔私会党的口实。1869年，英殖民政府颁布《镇压危险社团法令》，开始对会党实行登记、控制，直至1890年1月，该法令正式生效为止。㉔另一方面，在1890及1891年时，好些未与危险性私会党组织有很大关连或被英殖民政府列为非危险性社团的乡团首先获得豁免注册。至於乡团会馆在早期称作“公司”的也为免“公司”名义与非法的私会党名称产生不必要混淆，都逐渐放弃使用“公司”名称，而正式使用“会馆”或“同乡会”的名称，㉕例如槟城嘉应会馆、吉隆坡惠州会馆、槟城增龙会馆的早期名称分别为仁和公司、惠州公司及仁胜公司，在后期都放弃使用而改称会馆。对私会党的取缔在一定程度上为社会带来了政治上的稳定，华人乡团也因而得以

迅速发展。

如果说在19世纪60、70年代以前，英国殖民政府依靠私会党的首领、华人富商及甲必丹、非正式甲必丹等来控制广大华人移民，稳定其殖民统治秩序，那么在进入70年代以后，旧的控制与统治方式已不符合需求。为配合殖民政府发展商业之需要，一个专为管理华人、统治华人的机构——华民护卫司（Chinese Protectorate）于1877年6月1日宣告成立，以达到英殖民政府全面控制的目的。华人会党的领袖转为合法乡团组织的首领，甚至受委为甲必丹，以达到一定的控制华社效果。[26]各地华人人口的增加都是为了迎合各地开发及人力资源需求之目的。1819年至1881年的新加坡人口进度表便清楚地说明这一点。[27]

表2：1819年—1881年新加坡人口进度表

年度	总人口	华人
1819	150	30
1821	4,727	1,159
1824	10,683	3,317
1830	16,634	6,555
1834	26,329	10,767
1835	29,984	13,749
1840	35,389	17,704
1849	52,891	27,987
1860	81,734	50,043
1871	96,087	54,577
1881	139,208	86,766

在本时期内成立的乡团包括下列组织（括弧内为成立年份）：㉘

砂劳越古晋：广惠肇公会（1854）、潮州公会（1864）、福建公会（1871）、嘉应同乡会（1881）、琼州公会（1885）。

柔佛：新山广肇会馆（1878）、陈厝港琼州会馆(1882)、新山琼州会馆(1883)、麻坡琼崖会馆（1882）。

新加坡：宁阳会馆（1822）、中山会馆（1838）、南顺会馆（道光初年）、冈州会馆（1843）、东安会馆（1876）、番禺会馆（1879）、肇庆会馆（1879）、三水会馆（1887）、应和会馆（1823）、茶阳会馆（1857）、丰顺会馆（1873）、惠州会馆（1870年代）、三和会馆（1883）、福建会馆（1860）、长泰会馆（1849）、永春会馆（1867）、金门会馆（1876）、义安公司（1845）、琼州会馆（1857）。

槟榔屿：广东暨汀州会馆（1795）、嘉应会馆（1801）、增龙会馆（1801）、中山会馆（1802）、联合福建公塚（1805前）、汀州会馆（1819）、五福堂广州府会馆（1819）、从清会馆（1821）、惠州会馆（1822）、台山宁阳会馆（1831）、顺德会馆（1839）、永大会馆（1840前）、新会会馆（1854前）、东安会馆（1854前）、开平会馆

（1854 前）、鹤山会馆（1854 前）、肇庆府会馆（1860 前）、潮州会馆（1860 前）、南海会馆（1828）、番禺会馆（1854 前）、琼州会馆（1870）、三水会馆（1885 前）、会宁会馆（1889 前）。

雪兰莪：惠州会馆（1864）、广肇会馆（1886）、琼州会馆（1889）、茶阳会馆（1878）、福建会馆（1885）、东安会馆（1882）。

马六甲：惠州会馆（1805）、茶阳会馆（1820 年代）、应和会馆（1820）、潮州会馆（1822）、宁阳会馆（1828）、福建会馆（1843 年前）、琼州会馆（1869 年前）、永春会馆（1875 年重修）、肇庆会馆（咸丰年间）

吉打：广东暨汀州会馆（1850）、吉碓福建会馆（百多年前成立）。

吡叻：太平福建会馆（1859）、太平琼州会馆（1869）、太平惠州会馆（1877）、太平增龙会馆（咸丰年间）、安顺应和会馆（1872）、安顺惠州会馆（1878）。

森美兰：惠州会馆（1870）、芙蓉海陆会馆（1880 年以前）、日叻务嘉应会馆（1880）。

上述会馆的所在地区都是经济发展比较发达的城镇地区，说明了早期华人聚居情况与经济发展情况相适应。㉙这些乡团会馆的主要活动包括建立与管理义山、寺庙、学校，协助办理会员丧事，以及为其会员及同乡提供暂时栖身之所和介绍职业等。㉚在

这段早期华人移民社会的历史时期中，华人乡团及其先导组织如寺庙、义山及会党等组织大都扮演着协调与促进马来亚各地区开发及担任华人社区指导机关之重要角色。

（二）华人乡团的发展时期（1890—1941）

1890年对华人乡团来说是一个新的历史阶段的开始，更多的乡团以直接筹组的方式成立起来。这种新形势可追溯到1869年，当时海峡殖民地政府曾布“危险团体抑制法令”，使政府拥有合法权力抑制被认为危害公众安宁的危险团体，并规定所有被认为是不危害公众安宁的团体向海峡殖民地总督所委任的注册官呈报组织的名称、会址、宗旨、会员及负责人的详情。英国殖民政府又於1882年另订法令，三年后再加修订，使法令更严密，而到了1890年更颁布《社团注册法令》。此后所有的社团，除被准豁免注册外，均得向注册官注册。㉛

在私会党被查禁之前，私会党和方言组织（乡团）都是华人甲必丹或华人领袖权力结构中的工具。㉜私会党之被查禁促进更多方言组织（乡团）在合法注册名义下成立，华人领袖必须加强他们在这些方言组织（乡团）中的地位以增强他们的实力。在乡团中的领导地位往往是担任华社领导人的先决条件之一。

在英国人干预各马来属邦之前，马来亚人口稀少，自1874年起，吡叻、雪兰莪、森美兰、彭亨四州先后接受参政司制度，并于1896年组成马来联邦。1909年英国与暹罗订约，取得吉打、吉兰丹、丁加奴及玻璃市的宗主权，加上柔佛於1914年接受英国顾问官，从此整个马来半岛政局渐趋安定，更多的华人受

鼓励前来参与开拓工作，他们多数从事树胶生产和开采锡矿。华人移民大量增加，在1891年的华人总数是391,418名，而到了1941年则增至2,418,615名。[33]由于人口的激增，尤其是妇女人口的大幅度增加，[34]华人人口状况更趋稳定，华人由浮动人口转变为定居的住民，各级单位（省份、州府、县属、乡镇）的乡团亦纷纷成立。一般上，先有乡县的会馆乡团之成立，最后才组织省级会馆乡团。前者似乎有分薄方言群力量之嫌，而后者则代表了方言群凝聚力量之努力。

本时期可说是前一时期同乡凝聚力之延续，而从事商业的华人人数更持续增长，使这时期的各地各级乡团性质与宗旨除了联络乡谊、相互扶持、祭祀葬丧、公益福利等方面之外，也包括了更多的经济利益的保障和商业活动的扶植等方面。不少乡团和其他组织不仅是乡帮的组织，同时又是带有行业性质的团体。

30年代世界经济萧条，马来亚的锡业、胶业和其他行业亦受到影响，许多行业收缩营业及裁减员工。在1930年，便有167,903名华人离开马来亚回中国。但是在同一时期，又有242,149名华人前来马来亚。华人的人口不但不减少，反而增加了七万四千多名，而大多数都找不到工作。也许就因为乡团的重要功能之一是守望相助，为同乡解决职业问题，所以这时期创立的会馆就增加了。[35]下列一部分在这时期成立的乡团例子多少反映出本时期乡团蓬勃发展的情况[36]（括弧内为乡团之成立年份）：

槟榔屿：三江公会（1897）、三都联络局（1900）、龙严会馆（1908）、惠安公会（1913前）、南安会馆（1917）、安溪会馆（1918）、晋江会馆（1919）、

同安金厦公会（1920初）、福州会馆（1922）、大埔同乡会（1927前）、永定同乡会（1926）、永春会馆（1932）、惠北同乡会（1933）、客属公会（1939）、兴化会馆（1932）、客家五属公所（1899）、龙客会馆（1929）。

雪兰莪：嘉应会馆（1902）、永春会馆（1924）、安溪会馆（1929）、南安会馆（1939）、广东会馆（1940）、会宁会馆（1924）、番禺会馆(1927)、广西会馆（1927）、中山同乡会（1929）、三水会馆（1926）、潮州八邑会馆（1891）、福州会馆（1912）、巴生福建会馆（1904）、巴生琼州会馆（1894）、雪邦琼州会馆（1912）、巴生广肇会馆（战前）、巴生潮州会馆（战前）。

马六甲：晋江会馆（1924）、南安会馆（1925）、同安金厦会馆（1931）、漳州十属会馆（1936）、福州十属会馆（1936）、客属公会（1940）、野新客属公会（1939）、宁阳会馆（1890）、五邑会馆(1898)、三水会馆（1918）、肇庆会馆(1929)、广东会馆（1937）、冈州会馆（1891）、万宁社(1926)、野新琼州会馆（1938）、巴登马六甲琼州会馆（1890）、雷州会馆（1890）、福建会馆（1890注册）、潮州会馆（1891注册）。

森美兰：福建会馆（1912）、四邑会馆（1890年代）、梅江五属会馆（1895）、离州会馆（1926）、茶阳

会馆（1924）、广东会馆（1940）、东安会馆（1896）、庇劳应和会馆（1915）、庇劳客属公会（1937）、庇劳琼崖会馆（1940）、金马士客属公会（1939）、柔河琼州会馆（1902）。

吡叻：太平兴安会馆（1898）、太平茶阳会馆（1914）、吡叻韩江公会（1917）、怡保吡叻嘉应会馆（1900）、吡叻琼州会馆（1912）、吡叻古冈州会馆（1924）、吡叻番禺会馆（1935）、怡保惠州会馆（1935）、安顺琼州会馆（1895）、安顺吉罔州会馆（1923）、江沙福建会馆（1897）、怡保吡叻福建公所（1912）。

柔佛：巴冬永春会馆（1892）、麻坡永春会馆（1894）、新山福建会馆（1927）、新山同源社（1927）、新山永德会馆（1938）、新山潮州八邑会馆(1934)；古来琼州会馆（1924）、古来客属公会（1937）、古来鹤山会馆（1941）、古来惠州会馆（1940）、居銮琼州会馆（1935）、居銮永春会馆（1938）、居銮惠侨公所（1938）、居銮客属公会（1940）、居銮高州会馆（战前）、居銮广西会馆（1939）、令金琼州会馆（1912）；令金客属公会（1936）、峇株琼州会馆（1910）、峇株南安会馆（1915）、峇株茶阳会馆（1917）、峇株永春会馆（1919）、峇株晋江会馆（1922）、峇株广肇会馆（1923）、文律德化会馆（1923）、峇株惠安公会（1939）、峇株广东会馆（1939）、峇株潮州会馆(1940)、峇株福

建会馆（1936）；峇株诏安会馆（1935）、峇株广西会馆（1941）、永平琼州会馆（1900）、永平广东会馆（1929）、永平福州会馆（1927）、新文龙琼州会馆（1919）、东甲永春会馆（1925）、东甲客属公会（1939）、顺天港琼州会馆（1929）、昔加末琼州会馆（1936）、昔加末客属公会(1936)、昔加末广西会馆（1936）、昔加末潮州会馆(1939)、彼咯高州同乡会（1941）、笨珍琼州会馆(1916)、笨珍客属公会（1939）、笨珍诏安会馆（1941）、文律永春会馆（1941）、丰盛港琼州会馆（1911）、哥打丁宜琼州会馆（1931）。

砂劳越：峇南客属公会（1904）、诗巫广惠肇公会(1915)、古晋大埔同乡会（1915）、诗巫屏南同乡会（1917）、美里琼州公所（1924）、古晋福州公会（1930）、沐胶福州公会（1932）、诗巫漳泉公会（1933）、加拿逸福州公会(1934)、古晋诏安公会（1936）、诗巫潮州公会（1937）、诗巫兴化莆仙公会（1938）、砂劳越会宁同乡会(1938)、砂劳越龙峰黄氏公会（1939）、古晋雷州公会（1941）。

彭亨：关丹广肇会馆（1899）、关丹福建会馆（1921）、关丹海南会馆（1904）、关丹客属公会(1936)、林明客属公会（1938）、林明琼州会馆(1910)、彭亨大埔同乡会（1939）、劳勿高州会馆(1936)、劳勿客属会馆（1939）、瓜拉立卑客属

公会（1891）、文冬广西会馆（1910）、彭亨古冈州会馆（1935）、文冬永春会馆（1930）、文冬兴安会馆（1933）、文冬客属公会（1940）、淡属福建会馆、淡属琼州会馆（1923）、淡属会甯会馆（1939）。

丁加奴：丁加奴琼州会馆（1910年代）、甘马仕琼州会馆（1910）、甘马挽琼州会馆（1934）、龙运琼州会馆（1937）、可加奴广东会馆（1927）、丁加奴福建会馆（1941）。

从1891年至1941年的50年期间，除了原有乡团及新成立的乡团不断发展外，各方言群的乡团联合会也陆续组织起来了。最早的乡团联合会是于1929年成立的南洋客属总会，会址设在新加坡，其会员包括马来亚及南洋其他地区的客属公会。继后，新马两地琼侨代表於1933年11月在大会上一致赞成组织“南洋琼州总会”，后来易名为“南洋英属琼州会馆联合会”，并于1934年正式成立。1934年，槟州潮州会馆主席林连登先生亦倡组潮联会。闽侨侨领林庆年、周献瑞及侯西反曾於1932年及1933年倡组“马来亚闽侨联合会”，但并未成立。㊲

在华文教育及支援中国抗日救亡运动方面，这时期的华人乡团作出很大的贡献。随着华人人口之增长，华人子女的教育更显得重要。华人移民多未受教育，因此殷切希望子女有机会受教育。二十世纪初期，孙中山及康有为南来宣扬他们的思想，不但提升华人的政治意识，也推动了乡团的办学热忱，因为两人虽政见不同，但都强调教育及文化思想。全马最早的新式学校是槟城

的中华学校，於 1904 年创立时乃以平章会馆建筑物作为校舍。槟城五福堂书院虽是会馆，其会务重点则放在教育上。其他例子包括槟城潮州会馆所创办的韩江中学、古晋福建帮创办的福建学校（1912 年）、潮属的民德学校（1916 年）、广惠肇的益群学校（1918 年）、大埔同乡会的大同学校（1923 年）、嘉应五属同乡会的公民学校、琼州人创办的崇本学校；吉隆坡惠州会馆创办的循人学校（1914 年），㊳槟城嘉应会馆於 1924 年开办之夜校㊴等等。至於新加坡各乡团创办的华校，数量亦不少，名单如下：㊵

表 3：新加坡各乡团创为的华校

学校（创办年份）	所属会馆
应和会馆（1905）	应和会馆
端蒙学堂（1906）	后期为潮州会馆接办
道南学校（1906）	后期属福建会馆
启发学校（1906）	茶阳会馆
宁阳学校（1906）	宁阳会馆
爱同学校（1912）	后期属福建会馆
崇福女校（1915）	后期属福建会馆
培青学校（1918）	福清会馆
鼎新学校（1918）	永春会馆
敦本学校，后改名三山学校（1920）	福州会馆
宏文学校（1920）	兴安会馆
东安义学（1922）	东安会馆

三水义学（1924）	三水会馆
碧山亭学校（1926）	碧山亭公所
冈州学校（1930）	冈州会馆
南顺学校（1931）	南顺会馆
侨南学校（1937）	温州会馆
禾山公学（1939）	禾山公会
义安女校（1940）	义安公司

1937年7月7日卢沟桥事变之后，日本向中国发动战争，中国全民展开抗日救亡，马来亚华团（包括各乡团）都大力支援中国的反侵略战争。1937年新加坡成立马来亚新加坡华侨筹赈祖国伤兵难民大会委员会（简称新加坡筹赈会），不久马来亚半岛各埠都成立了筹赈会，共达207个单位，而领导马来亚各地之抗战救亡运动的主力乃来自会馆。[41]各地会馆及其领导人也是抵制日货、购买中国政府公债及协调华侨机工回国服务的核心力量。

抗日救亡运动展开后，乡团更要团结一致，齐心合力，给予中国最大之支援，因此帮派之间的成见逐渐消除，加强合作更为有必要。

另一方面，这时期槟城中华总商会（1903年成立）、关丹中华商会（1903年成立）、雪兰莪华人总商会（1904年成立）、吡叻中华总商会（1907年成立）、峇株中华商会（1908年成立）、山打根中华商会（1909年成立）、劳勿中华商会（1911年成立）、亚庇中华商会（1911年成立）、吉兰丹中华总商会（1912年成立）、淡马鲁属中华商会（1921年成立）、美

里中华商会（1925年成立）、峇南中华商会（1927年成立）、吉打中华总商会（1936年成立）、雪兰莪中华大会堂（1923年成立）及吡叻中华大会堂（1935年成立）相继成立。㊷作为超地缘性、业缘性及血缘性的组织，总商会及中华大会堂享有更高的组织地位，因而也必然将取代主要乡团的一部分领导地位。

（三）华人乡团的停顿时期（1941—1945）

1941年，日本法西斯主义者，妄图独霸亚洲，瓜分世界，悍然发动太平洋战争。日军侵略马来亚的计划定於1941年12月8日开始，在北部的吉兰丹登陆后，兵分三路南下。在日军长驱直入，英军少於抵抗，节节败退的情况下，英国殖民政府接受与马来亚人民抗日军的合作，於同年12月18日签订了合作抗日的协议。㊸1942年2月15日，由於英国军事策略上之错误，日军占领新加坡，马来亚宣告沦陷。日军随即在全马各地进行检证大屠杀（或称肃清行动）。惨遭杀害的华人多达十万人。㊹所谓检证，即把有关地方上的所有华人赶到一个集合处接受检查，被认为有嫌疑者，就会被一批批地用卡车载到郊区集体枪杀或活埋，手段极为残忍。日军的肃清行动往往以下列华人为主要对象：㊺

1. 曾经在南洋华侨筹赈会中积极活动之人士。
2. 曾经最慷慨地捐输给筹赈会之富裕人士。
3. 南洋华侨救国运动领袖陈嘉庚之追随者；以及校长，教员和律师。
4. 海南人。盖根据日本人的看法，海南人均属共产份子。
5. 凡在中日战争以后来到马来亚之中国出生华人。

6. 凡是纹身之男性，因为依照日本人之看法，纹身之男子皆为私会党徒。
7. 凡是以义勇军之身份，替英军抵抗日军之人士。
8. 公务员以及可能亲英之人士，诸如太平局绅、立法议员等。
9. 凡是拥有武器，并尝试扰乱治安之人士。

在日军侵占马来亚的三年零八个月期间，华人社团包括乡团都被迫关闭或停止活动。除了由日军授意成立的华侨协会外，可说并无其他华人组织。日军强迫各地的华侨协会向当地的华团（包括乡团）和华人筹集五千万元奉纳金以作为华人保命之赎命钱。

为了免遭日军毒手，各地华人及乡团千辛万苦地把所有值钱的东西变卖典当，七并八凑，拼命筹集，到了限定的日期仍无法筹足这笔钱。尽管日军放宽期限，华社还是筹不足五千万元，日军最后只好安排日本横滨的正金银行假作慈悲，予以高利垫借不足之款额，而硬将此项债务加诸华社身上。㊻雪隆惠州会馆拿督许锦增之执行人及庄观旺向报界出示的奉纳金收据便是华人乡团及老百姓被迫缴交奉纳金（赎命钱）之明证。㊼

在马来亚沦陷的日子里，生产停顿，物资粮食短缺，加上日军之残暴，各族人民生活在极度困苦与恐惧中。华人更可说是在日军的蹂躏下於生命线上挣扎。在日本军政统治下的华人乡团领袖时时刻刻会因某项事项而面对被严励惩罚的可能，甚至有被杀头的危险。丁加奴州甘马挽埠广东会馆及潮州会馆的领导人陈德寿先生因曾担任甘马挽筹赈会主席而遭日军审问，幸运地死里逃

生，可说百中无一。其后还得担任华协协会总务一职，亦明知环境恶劣，工作不易，是为着家人安危及大众安宁，不得不勉为之。㊽

日军之检证大屠杀及勒索华社缴交五千万元“奉纳金”之举都无疑加深了华人的反日情绪。㊾日军对华人之残杀及压迫驱使许多华人投向抗日军的队伍，参与抗击日本侵略军，例如 1944 年 9 月，日军调动海陆空三军 5000 多人进攻天吉港的抗日军所在地，被抗日军歼灭近 300 人。㊿每次日军的军事行动失利，乡团领导人与华人群众也往往成为日军报复泄愤的对象之一。

经过日军侵占马来亚的这段时期，所有乡团的记录及档案可说已毁於战乱中，荡然无存了。

（四）华人乡团的复兴时期（1945—1956）

这个时期是乡团纷纷恢复组织，新乡团不断成立和趋向较大联合的阶段，又是乡团从华侨社团性质转变为华人社团性质的时期。马来亚从殖民地朝向独立国的演变决定了上述乡团性质之变迁。(51)

日军投降后，英殖民政府重回马来亚继续统治。自 1945 年 10 月英国工党政府着手马来亚宪制工作以来，马来亚的华人与乡团面对着国内外一系列的政治和社会变迁，其中包括：

（一）面对马来亚共产党之武装威胁，政府於 1948 年开始实

施紧急法令。

（二）国家步向独立，华侨社会逐渐向华族公民社会过渡，各社群积极投入独立运动。

（三）1949年马华公会成立，它是受政府认同的华人政治代表。

（四）1949年中国共产党在中国大陆执政。

（五）国际上出现资本主义与社会主义两大阵营间的冷战格局。

华人的政治认同改变是本时期最重要之发展，即华人普遍上以马来亚为效忠对象，并且更关注本地事务。这时期乡团会馆数目之增加非常迅速，主要因素有以下几方面：

（一）人口和经济的发展。

（二）面对国内外新形势之挑战，同乡组织所发挥之团结互助之功能更加有必要。

（三）1949年后中国突出意识形态问题在很大程度上导致传统文化地位卑微，会馆乡团扮演维护与传承传统文化的角色益受重视。

经过三年八个月的日军统治，华人已觉醒到华人社会团结及加强凝聚力的重要。由於同乡组织之间由小团结进而大团结的工作是首先可以办到的，所以更多的乡团总会或联合会便相继於这时期成立了，计有马来西亚广东会馆联合会（1947年成立）、马来西亚台山宁阳会馆联合会（1947年成立）、马来西亚三水联合总会（1949年成立）、马来西亚高州总会（1949年成立）、马来西亚嘉属会馆联合会（1950年成立）、马来西亚古

冈州会馆联合会（1953年成立）、泛马番禺会馆联合会（1953年成立）、马来西亚中山会馆联合会（1954年成立）、马来西亚福建社团联合会（1957年成立）等九个单位。[52]

除原有乡团重新活动之外，个别新的华人乡团会馆也有如雨后春笋般地成立，例子如下（括弧内为成立年份）：槟城开平会馆（1949）、马六甲兴安会馆（1945）、森美兰台山会馆(1947)、森美兰兴安会馆（1954）、森美兰福州会馆(1954)、森美兰潮州会馆（1954）、波德申琼州会馆（1955）、巴生广东会馆（1948）、巴生滨海福州十邑同乡会（1956）、巴生滨海南安会馆（1949）、古晋兴安会馆（1946）、民都鲁福州公会(1945)、峇南福州会馆（1947）、美里嘉应五属同乡会(1954)、诗巫客属公会（1946）、峇南客属公会（1953）、美里嘉应五属同乡会（1954）、美里大埔同乡会（1953）、柔佛潮安同乡会（1949）、麻坡台山会馆（1947）、麻属兴安会馆(1946)、峇株潮州会馆（1951）、昔加末台山会馆（1947）、柔佛嘉应会馆（1956）、令金客属公会（1945）、南亚潮州八邑会馆(1947)、亚庇四邑会馆（1948）、山打根福建会馆（1946）、丁加奴潮州会馆（1952）、甘马挽广东会馆（1953）、吉兰丹兴安会馆（1952）等。[53]

新的乡团不再是为新移民而设，且随着时代的需要增添新的活动内容。也有一部分新乡团是由旧乡团中的成员分离出来组成的，且以推行所认同的会务内容和惠及会员福祉的计划为号召。为维持一定之关系，一个人成为两个会馆的会员的情况亦屡见不鲜。[54]

这时期成立的超帮组织如商会与中华总会有：丁加奴中华商会（1945年成立）、马六甲中华总商会（1946年成立）、彭亨华人总商会（1946年成立）、巴生中华总商会（1946年成立）、森美兰中华总商会（1946年成立）、柔佛中华商会联合会（1947年成立）、沙巴州中华商会联合会（1954年成立）、甘孟中华商会（1946年成立）、哥打丁宜中华商会（1947年成立）、实务的中华商会（1948年成立）、斗亚兰中华商会(1956年成立）、麻坡中华商会（1946年成立）、玻璃市中华商会(1949年）、柔佛州中华总会（1946年成立）、吡叻安顺中华公会（1946年成立）。这些组织在很多重要领域里扮演着主要角色，因而这时期的乡团已不像战前那样扮演着相当吃重的角色。随着马华公会于1949年成立，并与巫统、印度国大党合作组成联盟，乡团的功能也有了新的调整。[55]

马华公会在各地普遍发动华人申请公民权，各地华团包括乡团也参与推动工作，如雪兰莪中华大会堂於1954年9月19日召开雪兰莪华人社团代表大会，各大乡团与各华团共同商讨如何鼓励华人申请公民权；[56]全马华人注册社团代表争取公民权大会於1956年4月27日举行，在出席的429个华团单位中，乡团便占了188个单位。[57]公民权直接影响到投票权，因此争取公民权的工作非常重要。在促进对国家认同及提升华人政治力量方面，华人乡团与其他华团都尽了一份努力。

随着在本地出生的华人人口不断增长，华人与乡团对本土认同的意识更为显著，包括积极参与本地的政治与社会事务。例如，华人乡团参与的活动包括1946年10月20日反对新宪制，并实行全马性休业；1950年反对政府记账法令及请求政府修改所

得税法令；1953 年响应新加坡陈六使先生倡办南洋大学并推动捐助基金；1954 年坚决反对教育白皮书；1956 年争取新宪制下华人应享之权利等。[58]

华人乡团是推动华人文化发展的主力之一，尤其是在以下几个领域：

（一）维护华人传统文化，包括道德价值观、节令习俗礼仪等。

（二）乡团大力资助华文教育可谓不遗余力。

战后华校之复办以及新的华校之创办，乡团都出了不少力。有些地方的多个方言群及乡团甚至合作，把数个小型学校合并为较大型的学校，并命名为华联学校，以反映“联合”之义，可谓含意深长。

华人在战后的商业领域方面有相当大的发展空间，而乡团会馆往往是会员在生意上的联络站之一。华人讲求经商上之信用与生意伙伴关系，这与乡团致力发扬的传统文化精神是相当一致的。

结 语

乡团会馆建立的基础本身就有极大的排他性及内向性，因为各方言群之间的异质性极高。从历史上考察，依“帮”或方言群架构而设立之乡团在处理内部诸矛盾、调适人际关系，建立起移民社会的运作秩序、增进小范围内群体之凝聚与团结，确实起了一定的积极作用。但帮派林立，排他性太强，导致彼此间的攻讦

斗争，加上行业上的壁垒主义，其消极作用也是极为严重的，乡团会馆更多关心的是本方言——地缘群体的联谊和福利，维持本身组织力量及谋取本身利益，在政治上多显得较“内向”。[59] 1949年以前，乡团的政治意识是倾向中国的，然而自1949年以后，由于马中两国政治的变迁，乡团与华人的政治认同已逐步转向居留地。虽然乡团与华人鉴於切身利益，好几次作了政治的表态，但一般而言，它们并不热中于政治。[60]

独立前华人乡团组织的涌现，一方面是代表华社分裂性，另一方面是反映各方言群人口增长，乡团组织能力增强，文化水准提高，以及经济力量巩固的历史事实。换言之，乡团作为华社之重要组成部分，甚至是主要支柱已趋向成熟性、安定性及复杂化。虽然1930年代的抗日援华的热潮稍为削弱帮与帮权的观念，在事实上，此民族主义并未突破华社的传统结构。由于帮权及华社领导层的竞争激烈，30年代曾出现一个帮权运动，各帮自觉地推动团结各帮乡人的组织。琼州、福州、潮州、广东等帮摘的是泛马的团结运动，而客家与福建帮却发动团结南洋客、闽人之运动。因此，1957年以前的华人社会是一个乡团与帮派森立，互相冲突、消长、调和的社会。[61]

我国乡团数目之多也曾被批评为是乡团领袖个人化的结果，是造成华社有如一盘散沙的因素之一。乡团领袖的不同政见、作风与利益问题等也都是造成乡团内部乃至华社不团结的因素。乡团之领袖多由商人担任，而能凭其财富，落实“取诸社会，用诸社会”的商人在华社中都能享有一定的社会地位。

个别乡团所发挥的作用亦非尽同。尽管乡团受促请加强合作以集中人力及财力，使活动计划达到更高的成效，然而积极落实合作计划的乡团可说是廖廖无几，因此乡团仍未能凝聚更大的力量以取得惠及族群的最大成果。综观上述各历史阶段，华人乡团已在特定的历史条件和环境下执行其时代任务及发挥出一定的作用。

注释：

① 李天赐：〈试论华侨宗乡组织的历史作用及其变化发展〉，载福建省华侨历史学会编：《华侨历史论丛 第五辑》（福建：福建省华侨历史学会，1989），页 365。

② 杨力、叶小敦合著：《东南亚的福建人》（福建：福建人民出版社，1993），页 155。

③ 吴华：〈大马华族社团的发展与功能〉，载星洲日报编《星洲日报五十五年》（吉隆坡：《星洲日报》，1984），页 113。

④ 李业霖：〈马来西亚近代史分期问题〉，载《星洲日报》，转载於《南洋文摘》。根据李业霖的分期，从 1945 年至 1957 年是争取宪制改革，通过自治而达到获得独立的时代。

⑤ Moli Siow, " The Problem of Ethnic Cohesion among the Chinese in Peninsular Malaysia: Intraethnic Divisions and Interethnic Accommodation" , *The Chinese in Southeast Asia* Vol. 2, edited by L. A. Peter Gosling & Linda Y. C. Lim (Singapore: Maruzen Asia ,

1983），p. 173。作者指出，1955年马来亚第一次全国大选时，居民须获得公民权才有投票权。华人人口虽占马来亚人口的大约35%，但在选民中却只占11%，另一方面马来人人口占马来亚人口的大约50%，但却占了选民总数的84%。

⑥ 根据1956年4月27日，全马华人注册社团代表争取公民权大会议案录，当时出席的单位及代表中除了429华团外，尚包括槟威华人争取宪制平等委员会（槟州华团组成），巴株巴辖侨团代表、马六甲州侨团代表大会代表等。

⑦ 吴华：〈大马华族社团的发展与功能〉，载星洲日报编：《星洲日报五十五年》（吉隆坡：《星洲日报》，1984），页112。第一阶段已由本文作者修订。马来亚联合邦是於1957年独立，而砂劳越及沙巴则於1963年独立（马来西亚成立时）。

⑧ Wong Yoke Nyen, " The Role of Chinese Organisations in Malayan Politics (1945 - 1957) : Special reference to citizen and education" , (University of Malaya Master Thisis, 1980) , p. 24 - 25.

⑨ 黄松赞：〈影响九十年代海外华人社会发展的因素〉载《华侨与华人》（广东：广东华侨研究会，1991 No. 2），页49。

⑩ 李业霖、陈育崧：〈新加坡华文碑铭集录绪言〉载《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学出版部，1970），页24。

⑪ 何启拔：〈马来亚华族的形成问题初探，载《东南亚史论文集》（河南：河南人民出版社，1987），页399。

⑫ 颜清湟：《新马华人社会史》（中国华侨出版公司，1991），页35；Sharon A. Carstens, " Chinese Associations in Singapore Society" (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies Occational Paper No. 37, 1975) , p. 10.

⑬ 刘问渠：〈华人社团的历史发展与中华大会堂〉，载《雪兰莪中华大会堂庆祝54周年纪念特刊》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂文教委员会，1977），页495。

⑭ 何炳棣：《中国会馆史论》（台北：台北学生书店，1966）。

⑮ 黄昆福：〈地缘性社团对大马华人的利与弊〉，载《社会研究论文集》（马来西亚：马来西亚华人文化协会，1983），页101。

⑯ 同注⑬。

⑰ 同注⑬。

⑱ 林远辉、张应龙：《新加坡马来西亚华侨史》（广东：广东高等教育出版社，1991），页244；Mak Lau Fong "Chinese Secret Societies in the 19 Century Straits Settlements" in Lee Lau To (ed), *Early Chinese Immigrant Societies* (Singapore: Heinemann Asia, 1988).

⑲ 巫乐华主编：《华侨史概要》（北京：北京中国华侨史出版社，1994），页233。

⑳ 见注⑱《新加坡马来西亚华侨史》，页262。

㉑ 颜清湟：《海外华人史研究》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1992），页184。

㉒ Lee Poh Ping, *Chinese Society in Nineteenth Century Singapore*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978).

㉓ 同注⑲。

㉔ 同注⑲。

㉕ 同注⑬。

㉖ 同注⑳，页216－288。

㉗ 同注⑩。

㉘ 吴华：《马来西亚华族会馆史略》（新加坡：新加坡东南亚研究所，1980）。

㉙ 同注⑪。

㉚ 吴华：〈大马华族社团的发展与功能〉，《星洲日报五十五年》（吉隆坡：《星洲日报》，1984），页 113。

㉛ 吴华：《新加坡华族会馆志第一册》。

㉜ 同注㉑，页 195。

㉝ 陈鸿洲：〈华人移殖马来西亚史略〉，载《雪兰莪中华大会堂庆祝 54 周年纪念特刊》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂文教委员会，1977），页 551。

㉞ 黄枝连：《东南亚华族社会发展论》（上海：上海社科院出版社，1992），页 6。

㉟ 吴华：〈独立前柔佛州华人乡团组织〉（提呈予马来西亚华族史研讨会论文之一）。

㊱ 同注㉘。

㊲ 同注㉚。

㊳ 同注㉚，页 113。

㊴ Leong Kok Kee, "The Chia-ying Hakka in Penang 1786-1941", *Malaysia in History*, (No. 24, 1981), p. 46.

㊵ 崔贵强：《新加坡华人——从开埠到建国》（新加坡：新加坡宗乡总会，1994），页 76。

㊶ 同注㊴，p. 46。

㊷ 同注⑦，页 111 及 113。

㊸ 曾汉添：〈马来亚华侨抗日史记〉，载《华侨华人研究文集》（成都：成都科技大学出版社，1992），页 232。

㊹ 同注㊵，页 233。

㊺ 明石阳至著，张清江译：〈日本对马来亚华侨的政策 1941－1945〉，载《东南亚研究学报》，页 40。

㊻ 同注㊷，页 43。

㊼ 有关报导分别刊登于 1996 年 8 月 31 日《星洲日报》、1993 年 9 月 17 日《新通报》及 1993 年 9 月 21 日《新通报》。

㊽ 马来西亚丁加奴州甘马挽埠陈德寿太平局绅之回忆录（写於 1968 年，未发表）页 28。

㊾ 同注㊷，页 44。

㊿ 同注㊵，页 236。

(51) 郑普洛：〈新加坡宗乡会馆的历史演变〉，载《源》（新加坡：新加坡宗乡总会，1988，N0. 7）页 41。

(52) 同注⑦，页 114。

(53) 同注㉕。

(54) Sharon A. Carstens, *Chinese Associations in Singapore Society*, (Singapore : Institute of Southeast Asia Studies, Occasional Paper No. 37)。

(55) 同注⑦，页 114。

(56) 同注⑦，页 114。

(57) "全马华人注册社团代表争取公民权大会之议案录"（1956 年 4 月 27 日）。

㊽ 同注⑦，页 114。

㊾ 巫乐华：〈东南亚华人同乡会馆问题浅探〉（“迈向廿一世纪的海外华人社会”国际学术研讨会论文之一），页 4。

㊿ 崔贵强：〈新加坡华人社团与政治〉（“迈向廿一世纪的海外华人社会”国际学术研讨会论文之一），页 15。

(61) 杨进发：《战前星华社会结构与领导层初探》（新加坡：新加坡南洋学会，1977）。

第二十四章

独立后华人乡团组织

刘崇汉

前 言

19世纪末至20世纪初，华人大规模南来，到当时的英属马来亚（即今日的马来西亚）谋生，由于需要生活上的照顾，职业的介绍和谋求同乡的利益，因此便有组织乡团会馆的必要。一般上，共同的祖籍、方言和生活习俗（文化传统）是地缘性乡团组织的建立基础，方言的因素在同乡原则中最为突出。乡团的组织形式虽源自中国，但其多重性功能一开始便是为当地需要服务的。

基本上战前的华人乡团在政治上倾向中国。通过乡团，各华人方言群体有组织地维系与中国故乡的关系，同时也加强侨居地同乡在思想意识上的团结。1941年至1945年日军侵占马来亚的三年零八个月期间，华人社群经历了抗日卫马的历史阶段，政治认同起了极大的转变。战后英殖民政府继续统治马来亚，由于面对马来亚共产党武装斗争之威胁，英殖民政府于1948年开始实

施长达十二年的“紧急法令”。在国内紧急状态及国际冷战格局形势下，华人与中国家乡的联系完全中断。战后至马来亚独立前（1945年至1957年），我国华人史进入另一个阶段，华人及乡团认同本土的意识获得极明显的巩固。这时期也是马来人民族主义运动的兴起时期，马来亚各民族间的问题更为突显，华人乡团正处于国内外局势空前动荡的时代，所面对的是极其复杂的局面。

沿着独立前华人乡团的历史轨迹，本文将尝试探讨以下若干课题：

（一）独立后不同时期的华人乡团发展概况。

（二）华人乡团的组织与内容、领导结构及社团功能。

（三）华人乡团的未来路向。

（一）独立后华人乡团发展概况（1957—1995）

一、独立后各籍贯华人人口与乡团数目

根据1957年至1980年的我国华裔方言群人口统计，各籍贯人口如下：

表 1：马来西亚华人各籍贯人口

年份 / 籍贯	1957	1970	1980
福建人	740.60	1062.90	1333.90
客家人	508.80	690.40	692.50
广东人	505.20	616.90	789.70
潮州人	283.10	388.60	447.40
海南人	123.00	146.10	140.40
广西人	69.10	78.70	81.80
福州人	46.10	58.30	68.70
兴化人	11.90	17.10	11.98
福清人	9.80	9.10	6.50
其他人	34.30	49.90	57.50
总计	2238.80	3117.90	3630.50

注：表内人口数字都是千位数字

资料来源：统计局。

基本上我国的华人乡团按照方言群体之组织来区分，主要有以下六大类：

（一）福帮乡团，包括各地的福建会馆、福州会馆、永春会馆、兴安会馆、漳泉会馆、南安会馆、同安会馆、诏安会馆、晋江会馆、安溪会馆、福清会馆、闽清同乡会、古田会馆、长乐同乡会、龙岩会馆、惠安会馆、金浯江公会，金门会馆、厦门会馆、德化会馆、永德会馆、福莆仙会馆、永定会馆、福商会馆，惠南联乡

会、惠北同乡会等。

（二）广帮乡团，包括各地的广惠肇会馆、高州会馆、广东暨汀州会馆、台山会馆、宁阳会馆、新会会馆、中山会馆、三水会馆、番禺会馆、从化会馆、南海会馆、顺德会馆、肇庆府会馆、东安会馆、开平会馆、鹤山会馆、古冈州会馆、清远会馆、要明会馆、新兴会馆、会宁会馆、花县会馆、南三会馆、高要会馆、广肇会馆、新东公所、五邑会馆、冈州会馆、四邑会馆、广西会馆等。

（三）客帮乡团，包括各地的客属公会、嘉应会馆、惠州会馆、茶阳会馆、茶阳回春馆、大埔同乡会、增龙会馆、赤溪公馆、中原联谊社、河婆同乡会、梅江五属会馆、丰顺会馆、海陆会馆、同源社、兴宁同乡会、丰湖联谊社、应和会馆等。

（四）潮帮乡团，包括各地的潮州八邑会馆、惠来会馆、韩江公会或义安郡公会等。

（五）琼帮乡团，包括各地的海南会馆、琼州会馆、琼乐会馆、万宁同乡会、琼崖公会、琼崖同乡会、雷州会馆、雷阳会馆等。

（六）其他方言群乡团，包括各地的三江公会、温州会馆、江西会馆等。①

一般上先有地方上或埠市乡团的创办（如太平福建会），而州级乡团（如吡叻福建会馆）的成立则较迟。乡团的组织系统

（包括各乡团的全国性联合会）到了 70 年代可说基本上完成，80年代以后，各主要乡团系统概况如下：②

表 2：大马乡团联合会名称、成立年份及属下团体会员数目

乡团联合会名称		成立年份	属下团体会员数目
福帮	1. 马来西亚福建社团联合会	（1957）	147
	2. 马来西亚永春联合会	（1957）	39
	3. 马来西亚福州社团联合会	（1966）	57
	4. 马来西亚兴安会馆总会	（1970）	30
	5. 马来西亚惠安社团联合会	（1976）	10
	6. 马来西亚晋江社团联合会	（1977）	12
	7. 马来西亚龙岩会馆总会	（1981）	5
	8. 马来西亚南安社团联合会	（1982）	21
	9. 马来西亚安溪总会	（1986）	11
广帮	10. 马来西亚广东会馆联合会	（1947）	36
	11. 马来西亚台山会馆联合会	（1947）	6
	12. 马来西亚三水会馆联合总会	（1949）	5
	13. 马来西亚高州总会	（1949）	21
	14. 马来西亚广西总会	（1952）	35
	15. 马来西亚古冈州六邑联合会	（1955）	28
	16. 马来西亚番禺会馆联合会	（1953）	5
	17. 马来西亚中山会馆联合会	（1954）	6
	18. 马来西亚南海会馆联合会	（1960）	8

	19. 马来西亚会宁总会	(1973)	11
	20. 马来西亚顺德联合总会	(1979)	7
	21. 马来西亚广肇联合会总会	(1980)	27*
	22. 马来西亚东安会馆联合会	(1983)	12
客帮	23. 马来西亚客家公会联合会	(1979)	60
	24. 马来西亚嘉属会馆联合会	(1950)	24
	25. 马来西亚半岛惠州属团体联合会	(1963)	16
	26. 马来西亚大埔社团联合会	(1973)	18
	27. 马来西亚河婆同乡联合会	(1978)	6
	28. 马来西亚增龙总会	(1979)	9
潮帮	29. 马来西亚潮州公会联合会	(1934)	47
琼帮	30. 马来西亚海南会馆联合会	(1933)	69
	31. 马来西亚万宁同乡会	(1978)	4
其他	32. 马来西亚三江总会	(1978)	5
(说明：*其中七个乡团也是其他联合会的团体会员)			

1—9 是福帮的乡团联合会，10—22 是广帮的乡团联合会，23—28 是客帮的乡团联合会，29 是潮帮乡团联合会，30—31 是琼帮的乡团联合会，而 32 则是三江公会的联合会。我国独立后至今，共有十八个乡团联合会先后成立。

此外，同一省籍的同一姓氏人士也组织团体，不过数目不多，如马来西亚南安刘氏公会，南洋赵氏公会、马来西亚蓬莱刘氏公会、雪兰莪南阳叶氏公会、麻坡潮州颖川公会、马来西亚永

春鸿榜陈氏公会、马来西亚永春卿员乡黄氏登进家族会、永春美山林氏家族会、永春埔头霞陵林氏宗祠、北马沙堤赵氏公会、马来西亚永春大丘头林氏公所、巴生溪东林氏公会、槟城林氏溪东公会、直凉举溪陈氏宗亲会、砂劳越龙峰黄氏公会、北马厚美张氏公会。

从各方言群人口统计表得知，1980 年的福建人（包括福州人、兴化人、福建人）人口最多，共 1,421,080 人，全国福帮社团数目也高达 147 个。广帮人士（包括广西人）人口总数虽排名第二，达 870,500 人，但各地的广帮乡团共达大约 200 个。总人口排名第三的客家人在全国共组织了 133 个乡团。海南人的总人口只有 140,400 人，但海南帮的 73 个乡团总数却远比潮州帮的 47 个乡团数目多出三分一以上，虽然潮州人人口比海南人人口多出超过三倍。至於湖南、浙江、山东或上海人等皆列入“其他类”，人数总共 57,500 人，这些超越省份的乡团数目并不多。

大部份的乡团及前述乡团联合会的近半数目於独立前便已成立。独立后新的乡团陆续成立，但其他各类社团如血缘性、业缘性、青年、艺术、校友会、宗教等组织亦大量成立，华人因此在参与社团组织方面有更多的选择。虽然如此，华人乡团仍是华社中一股非常重要的力量。

根据不完全统计，独立后有资料可考的各时期乡团数目如下：

表 3：独立后乡团数目

年份	乡团总数	资料来源
1975	530	全国华人注册社团向部长级教育检讨委员会提呈之备忘录（1975 年 1 月 27 日）
1975	659 *	社团注册局资料（1975 年 3 月），转引自 *The Chinese in Southeast Asia*，Vol 2（1983），页 179
1978	555	马来西亚全国注册社团呈最高元首请求恩准创办独立大学请愿书签盖统计表。（1978 年 1 月 27 日）
1982	718 *	社团注册局 1982 年资料
1984	536	《马来西亚社团名册，1984》，雪兰莪注册社团雇员公会出版页 19—56。
1990	773 *	社团注册局资料（1990 年 12 月 31 日）
1991	769	华社资料研究中心资料（1991 年 10 月 10 日）
1993	880 *	内政部政务次长黄家定发表之各类社团数字。（《中国报》，1993 年 9 月 4 日）
1993	816	社团注册局 1993 年资料（转引自隆雪中华工商总会大厦落成及 91 周年纪念特刊专论文章，页 164）
1996	851	《1996 年工商资讯》，马来西亚中华大会堂联合会 1996 年 5 月出版，页 450—479

以上的乡团数目统计数字显示，1975年以来，乡团数目不断增加，即以1975年的659增加到1993年的880。有＊符号的数字说明这种增长的趋势。

二、乡团发展史分期简述

马来西亚是由马来亚半岛、沙巴及砂劳越於1963年合组而成，而马来亚于1957年宣告独立，沙巴及砂劳越则于1963年加入马来西亚时，宣告脱离英国的殖民统治。本文乃以1957年作为我国独立的年份。

独立后我国华人乡团得以发展，有赖以下三大因素：

（一）我国独立后的1966年社团法令提供了公民结社立会权利的法律依据或保障。该法令乃由马来联邦1949年社团法令、砂劳越1957年社团法令及沙巴1961年社团法令统一而成。

（二）华人具有善于结社立会的传统，我们先辈早期创办乡团的努力已为独立后乡团的组织网络奠下基础。

（三）华人乡团不断适应各种社会变迁及继续进行自我更新，使乡团向职能专门化、业务多元化、组织联合化、关系国际化等方面过渡。

华人乡团是华人社会中极具代表性的主要组成部份，是华人社会的重要支柱。我国各时期的社会、经济、政治、文教等各领域的发展与变化无不影响我国的乡团发展。独立后我国各乡团基

本上经历了以下三个历史时期：

1. 乡团组织的巩固与发展时期。（1957—1969）
2. 乡团组织的整合与开拓时期。（1957—1969）
3. 乡团寻求扩大组织时期。（1990—1996）

1. 巩固与发展时期（1957—1969）

从战后初期，华人乡团的复办与整顿工作便已开始，到了我国独立后初期，华人乡团已进入乡团组织稳定期，在地位上已不再是华侨团体，而是一个独立国家的华人社团组织，其成员则几乎清一色是受华文教育者。虽然独立后新的大小乡团陆续出现，各方言群组织之间的合作都有所发展，例如在一些地区，不同方言群分别创办的华文小学在战后进行合并，命名为“华联”小学，以便更有效地为地方上的学子服务，另一方面各方言群乡团组织对维护各自的习俗、信仰、职业联系与势力范围方面依然执着。

为巩固原有乡团组织及发展新的乡团，以建立各方言群乡团的纵向组织系统，各地区同乡领导便负起推动在尚未成立乡团的地方筹建乡团之重要任务。

各乡团组织系统的建立始于独立前，延续至本时期已基本上形成。乡团的组织系统有以下两种主要类型：

（一）第一类又分为两种模式（见表 4）

A.“城市—州—全国”方言群乡团纵向组织体系。

表 4：乡团组织系统（一）

乡团类型	市级	州级 ③	全国性
省单位	安顺广东会馆	吡叻广东会馆	马来西亚广东会馆联合会
州府单位	太平海南会馆	吡叻海南会馆	马来西亚海南会馆联合会
县属单位	太平嘉应会馆	吡叻嘉应会馆	马来西亚嘉应会馆联合会
乡属单位	安顺古冈州会馆	吡叻古冈州会馆	马来西亚古冈州六邑联合会

资料来源：雪兰莪广东会馆纪念刊，1960 年，页 152—156。

说明：↟为属会关系。

表 5：乡团组织系统（二）

乡团类别	市级	州级	全国性
省单位	马口福建会馆	森美兰福建会馆	马来西亚福建社团联合会
州单位	巴生滨海福州十邑同乡会	雪隆福州会馆	马来西亚福州社团联合会
县属单位	笨珍永春会馆	柔佛州永春总会	马来西亚永春联合会

B. 同州内乡团的四级单位组织体系

（二）直系的“城市—州—全国”方言群乡团纵向组织

表 4 里的例子说明广东省籍贯的各方言群乡团之组织体系。表 5 里的例子则显示福建方言群乡团体系。

我国独立后初期，乡团继续推动华人取得公民权的工作，到了 1959 年及 1964 年全国大选时，华人选民的总数已由 1955 年的 11.2%增加到 35.6%及 38%。④除了商团之外，乡团也在推动各阶层华人致力于工商业方面扮演着一定的角色。一般上著名的工商业者大多数也是地方上乡团的领导人，通过同乡之间的互助提携，乡团组织也促进了共同创业或商业扩展的机会，包括更多的家庭小企业。

独立后城镇的开发也配合着胶锡业的蓬勃发展，各方言群体聚居的倾向也促进乡团的创办。乡团数目之多，尤其在城市里，是极为壮观的现象。

如果说乡团在二十世纪初华人南来后不久的时期里发挥着一种文化桥梁之作用，让初到异地的华人同乡能延续家乡的文化传统，那么独立后的这段时期，乡团再次扮演了另一层次的传统文化传播者角色。所谓文化，基本上是群体之间的行为准则与规范、生活习俗、禁忌礼仪、思维方式及宗教信仰等。乡团便是一般华人在正规教育阶段之后延续社会教育与文化承传工作的最有效场所。再说，在独立后的这段时期里，不少地区（尤其是乡区与小镇）仍缺乏文娱设施，乡团可说在一定程度上提供了重要的文娱、体育与交谊管道，起了稳定社会生活的作用。乡团更是传

统上兴学办校的功臣，虽然多数华小于独立后已接受政府的全面津贴，无需由乡团去负起主要的财务重担。事实上，乡团仍然保留作为华小董事会的重要成员，不断给予学校不少的财务捐输。在我国多元文化环境中，乡团也受到他族文化与西方文化的影响，而在任何生活方式或规范之变更方面，乡团发挥着第一线的影响力。

总的来说，乡团组织提升了华社的教育、文化与经济水平。乡团也积极参与了这时期的社会运动，发挥出乡团的组织实力。不少乡团参与的社会运动包括：

（一）反对 1961 年教育法令的“最后目标”条文（即最终以单一语文与单一源流来建立所有国民学校）和政府迫使华文中学改制之措施。

（二）支持 1968 年由马来西亚华校董事联合会总会（董总）及马来西亚华校教师会总会（教总）联合领导的华文独立大学运动以及 1968 年由马华公会为培养更多华裔大专生而创办的拉曼学院。

华人乡团作为华社的重要支柱之一，对有损国内各民族和谐的不负责言论也带头给予评击。例如 1963 年 9 月 16 日马来西亚由马来亚、新加坡、砂劳越及沙巴组成时便遇到印尼的极不友善对待，使两国关系陷入对抗状态，华人乡团联合全国各地的其他华团於 1965 年 6 月 20 日假吉隆坡雪兰莪中华大会堂召开全马华团代表大会，号召全国华族人士与其他民族加强团结，拥护首相东姑阿都拉曼，对付印尼之侵略以及全力反对任何挑拨离间民族和睦之阴谋。当时的雪隆广东会馆会长李孝式爵士获代表大会一致推选为大会主席，在出席的 185 个社团单位中，乡团单位有 70

个，占了近40%，大会秘书黄谭顺在会上指出，“政客”在各党派中都有，谈及有人挑拨离间的问题时，他举例说回教党与印尼特工就在渗透进行挑拨，使华巫两族冲突，回教党更向巫人宣传：国家独立了，马来人还是住在甘榜里，坐大汽车的，拥有十八层大楼的，拥有大胶园的都是华人；华人只穿一条“水幔”来，现在经济权全掌握在华人手里。⑤

1957年至1969年我国基本上处於自由经济时期，华商靠着艰苦的努力与奋斗，得以在工商业发展方面奠下坚实的基础。华人工商业者在经济领域的成就经常受到国内外极端分子及政客之妒忌。后者散播华人是外来移民，却控制着我国大量财富之言论，企图转移人民的注意力，以掩饰当时外国垄断集团支配我国经济之真相。

马印两国对抗之局面，极端份子挑拨华巫两族关系的暗流以及新加坡加入马来西亚后所面对的政治问题⑥等因素使1963年至1965年这段时期的政局较为动荡。

我国华团（以乡团及商团为主干）通过华团大会的方式来处理华社面对的重大事件，乃因为直至六十年代尚没有华团总机构的设立。早在独立前的1923年，雪兰莪中华大会堂创办人之一的朱嘉炳在该会成立时说：“中华大会堂未建之前，有人主张将当日所有侨团与乡团之组织取消，独建一华人总机构，俾由小团结而变成大团结，后因环境不许，延搁一个时期。旋由陆祐、张郁才及本人等发起建立中华大会堂……”。⑦这时期的中华大会堂领导人（如吡叻中华大会堂、雪兰莪中华大会堂）也是乡团的主要领导人，如吡叻之刘伯群、雪兰莪之朱嘉炳。乡团因此在华团主要领导机构的中华大会堂中扮演着重要的支柱角色。

1965年新马分家，我国的乡团又忙於与新加坡的乡团分家与易名，例如在马来西亚境内的潮州会馆须从马星潮联合的组织中分出来，正名为马来西亚潮州公会联合会。

乡团和马华公会的关系陷入低潮与陈修信於1961年掌舵马华公会不无关系。以陈修信为首的马华公会当权派在语文问题上与华团持不同立场，反对全国华人注册社团筹备委员会（其成员包括乡团）关於列华文为官方语文的要求。1968年，马华公会进一步在中委会上通过碍难支持由董总及教总等发起的申办华文独立大学的议决案。虽然不少的乡团领导人也是马华公会的党员，但在民族语文及权益问题上，大部分乡团领导人认为马华公会不能有效代表华人的利益，认为组织全国华团总机构能发挥制衡之力量。

在巫统⑧方面，由于党内极端派之崛起并主张为了马来人的政治地位与特权，不惜流血冲突，使局面更充满火药味。1969年联盟⑨在全国大选中失去了三份二的大多数议席。结果爆发了“五一三”种族冲突事件，⑩全国进入紧急状态，以当时副首相敦拉萨为首的“国家行动理事会”总揽军政大权，我国经历了一个长达二十一个月的“民主死亡”时期。

华人乡团在我国独立后的头12年里基本上已建立起各方言群乡团的组织体系，但参与组织华团总机构的努力则不受马华公会乃至政府当权者的欢迎。60年代初以后，国内外之局势发展加剧了华人政治力量的分裂以及华人乡团之间的政见分歧。

2. **整合与开拓时期**（1970—1989）

从1970年开始，马来西亚的政治、经济、社会与文教等各领域都进入一个新的时期。国民阵线联合政府取代了联盟，我国推行了新经济政策、国家文化政策等一系列措施。最重要的一点就是1974年及1984年的两次选区划分都对非马来人的政治代表权非常不利，因而遭到华人社会包括各乡团的反对。

“五一三”事件是我国政治、经济发展过程中的一个重要分水岭。政府通过新经济政策要使外国人于1970年时仍占据我国财富的62%⑪的形势改观，无人会加以反对，但新政济政策实施后的各种偏差经已造成华人工商业者及一般行业经营者遭受切身权益被剥夺的事实，政府及马华公会因而频频受到各乡团之大力抨击，而马华公会自1971年发起的一系列“华人团结运动”及“精神革命”主要为了壮大马华公会本身的代表性，最后自然得不到乡团的热烈响应。

华人社会更关注的问题是商业自由权及发展机会，包括华人在各传统经济领域是否能获得相应的成长、扩充以及取得新领域方面的机会。华人资本之成长与发展是否已被排除在国家经济发展主流之外？这些问题经常成为华人乡团内所讨论的重要课题之一。乡团成员中各行业经营者人数众多，受经济政策及其行政偏差影响的层面既深且广。华人醒悟到在新经济政策之下，华人要在经济领域分享成果，唯有摆脱古老的家庭式经营方式，组织控股公司、搞大企业。除了马华公会于1975年倡组马化控股外，很多乡团联合会也纷纷成立控股公司，有些更办起合作社，推动华人社会搞大企业，向经济领域进军。

华人普遍上的“危机感”也突出地表现在各乡团维护族群文化语文的努力上，这时期的乡团更为积极推动族群文教事业及谋求改革乡团会务。大的乡团聘请具大学资格的执行秘书以取代座办，开放青年团，让各籍贯青年都可参加团务工作与活动。在乡团现代化问题上，乡团更受促请以观念现代化、管理专业化、组织年青化、活动多元化及体系制度化为改革目标。

华人乡团与其他华团组织继续致力于华团整合的工作，新的乡团联合会不断成立。到了70年代末，各华人乡团联合会体系的组织工作便已基本上完成。各华人乡团联合会的成立标志着乡团代表性的提升，但全国仍然没有一个华团总机构的组织，我国华团的整合工作尚有待完成。

1974年11月9日，我国各州华团代表在怡保参加吡叻州中华大会堂47周年会庆宴会，并於翌日（11月10日）由吡华堂假吡叻中华总商会会所召集各社团代表举行座谈。⑫出席的社团包括吡华堂、吡商会、雪兰莪中华大会堂、董总、教总等共十三单位。各华团代表原则上赞同全马华人社团应有联合总会，并即席票选：

（1）吡叻中华大会堂（召集人）、
（2）吡叻中华总商会、
（3）全国董总、
（4）全国教总、
（5）雪兰莪中华大会堂

五单位负责草拟章程及推动是项工作，⑬但上述华团总机构的工作后来暂延展开。⑭

马来西亚华人工商联合会（简称商联会）是华人社会在工商方面的领导机构，在各州及各大城市都有商会的设立，组织极为健全，但商会由于名称及性质之限制，只能代表工商界人士，为了扩大代表性，中华大会堂的名义更为适合，因此商联会于1976年的常年代表大会中有一项议决案："促请各州华人总商会积极领导推动组织华人大会堂"。⑮雪兰莪中华大会堂总理丹斯里李延年于1978年8月24日在该会庆祝55周年纪念宴会上建议创立一个全国华人社团统一机构或联合会，以实现华社在精神上与行动上的团结。李延年的提议获得华社包括各乡团的热烈支持。雪兰莪、吡叻、柔佛三州中华大会堂会长于同年9月14日在吉隆坡举行有关"华团总机构"课题会商后，发表一篇联合文告以支持筹组华团总机构的工作，并吁请各州华团领袖积极推动 成立中华大会堂或类似的组织（如华团联合会），进而加强合作与团结。9月18日，雪兰莪中华大会堂成立"研究及推动华团总机构小组"以推动有关工作。由于李延年后来发表"华裔二等公民"论，遭到当时我国首相之大力抨击，致使华团总机构的筹组工作再次被搁置。一直到了1982年9月19日，各州中华大会堂或领导机构在吉隆坡举行会议，才正式成立"马来西亚中华大会堂联合会筹委会"，并一致接纳由雪华堂所草拟的"马来西亚中华大会堂联合会章程"。1983年2月20日，筹委会向社团注册局提呈联合会章程并申请注册，直到80年代最后一天，上述申请仍未有下文。⑯

各地的华人乡团都是各州中华大会堂的团体会员，对于由各州中华大会堂或中华总商会联合组成全国中华大会堂联合会的建议并无异议，更何况申请注册全国中华大会堂联合会能否顺利获

准，还是一个疑问。从筹组全国华团总机构（乡团联合会为直接团体会员）到改变策略后所进行的马来西亚中华大会堂联合会（乡团联合会则非直接会员）筹组工作，正说明了华人社会对客观因素限制的无力感。

一项影响华人工商业发展的工业协调法令于1975年实施时即遭到商联会及各华团（包括乡团）的大力反对。商联会于1978年4月9日在吉隆坡召开全马华人经济大会，商讨自新经济政策实行后，华人在工商各领域及人力训练与专业方面所面对的问题，并请一个专家顾问团将大会讨论成果和议决写成完整的备忘录，于1980年1月31日呈给政府。⑰不少华人乡团的领袖也是商会的领导人，在“全国华人经济大会”筹备委员会中也包括上述乡团兼商会的领袖。我国华人向来最重视工商领域的切身利益，商联会召开的“全国华人经济大会”获得了全国所有华团，包括各乡团及各阶层华人的全力支持。

雪兰莪中华大会堂则于1983年联合各主要华团向文化、青年及体育部提呈了关于国家文化的备忘录，并召开全国华人第一次文化大会。在这项工作的基础上；各州中华大会堂、总商会及全国董教总共15个华团领导机构便决定不定期召开联席会议，以针对华社重大课题建立共识及拟定对策。在全国中华大会堂联合会申请注册尚未批准前，十五华团也就相等于华社的领导核心。15华团于1985年更联合了各主要乡团联合会及校友会联合会等总共二十七个主要华团签署了历史性的“全国华团联合会宣言”。

1984年9月23日，15华团也联合主要的乡团联合会及校友会共25个单位向马六甲首席部长提呈反对铲平与发展三宝山的

备忘录。

在1984年至1985年，我国主要华团，包括一部分乡团，与南洋商报联办了一系列“为华社开拓新境界”的研讨会。各大乡团联合会在80年代里也举办了不少高层次的专题研讨会，内容涉及政经文教各领域，体现出思想领航的新局面。

在教育方面，华文独立中学的复兴运动于1973年开始发动时便得全国华人乡团，乃至全华社各阶层人士的支持。进入80年代，华人乡团对华文独中的资助作出了更大的承担。

面对着华社的各项问题，乡团基本上要求通过民主协商以谋求针对性的解决个别问题。在每年的会员大会上，乡团都作出希望政府当局纠正有关政策及行政偏差的呼吁。乡团的这些呼吁归呼吁，政府的政策基本上并无太大的改变。当政府于1981年4月8日通过一项旨在约束社团言论与活动的社团修正法令，企图把注册社团划分为政治性及联谊性两类社团时，便立即遭到华人乡团的反对。在反对不果之后，很多华团，包括乡团，便在限期内申请为政治团体。在全国各民族社团继续反对下，该项法令终于在1982年11月4日被取消。⑱

总的来说，从1970年至1989年，华人社会在政、经、文、教等各领域都面对着公民权益被侵蚀的挑战。作为华社的重要组成部分，乡团在这段历史时期里都得与其他各类华团团结一致，同时谋求党团共识，参与维护华社在政、经、文、教各领域的公民权益工作。华人社团如何整合，以形成一个华社的核心组织或领导中心便成了这时 期的当务之急。鉴于客观因素问题，全国华团总机构的筹组看来不易落实，而申请成立全国中华大会堂联合会则是一项新的可行性工作。至于这时期各乡团及乡团的联合

会组织愈来愈蓬勃的现象正说明了一个事实：当没有一个党团结合中心或华团总机构能有效维护个别乡团的长期利益时，要求不去发展乡团本身的组织体系，甚至要求解散旧有组织，这提法必然难以获得乡团之接受。

3. 寻求扩大组织时期（1990—1996）

随着新经济政策于1990年宣告结束，政府紧接于1991年宣布“国家发展政策”的拟定，同时提出“2020先进国宏愿”之理想，举国上下（包括乡团）无不认同及给予祝福。近数年来政府政策（尤其是经济领域）趋向开放的形势，配合了政府强调国家安定发展之宣传强势，可说是对国阵政府非常有利。在1995年全国第七届大选中，国阵政府便取得了压倒性的胜利。国阵的胜利可以说是华人社会及华人选民对“开放”政策的积极回应，而对乡团来说，这种积极的回应还包含了以下诉求：

（一）华社要求看到政府内部的民主协商能更有效的进行，以解决华社的各项问题；

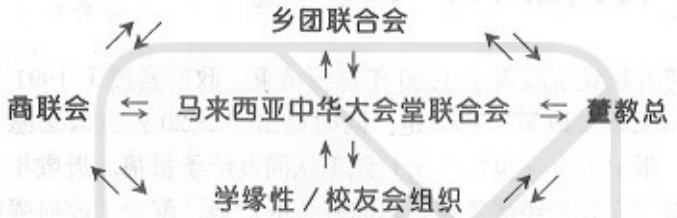
（二）从未否定反对党的政治作用及监督角色，并要求反对党继续扮演更积极的角色；

（三）在争取民主与民族权益方面，要求朝野华裔政党与民间华团互相配合，建立共识。

吸收了80年代的集资向经济领域进军的经验，不少乡团联合会以各种商业组合方式进行国内外的商业投资，并取得佳绩。乡团组织在直的联系方面也都做得非常出色，但各乡团联合会在横的联系方面则仍然没有显著的突破。

马来西亚中华大会堂联合会（简体堂联）经过了8年多的申请时间，终于在1991年10月17日获准注册，而各州中华大会堂或华团联合会也都筹组起来了。堂联及中华大会堂的组织系统完成后，我国的主要华人社团组织架构如下：

图1：华人社团组织架构



说明：五类主要华团之间的协调与合作是华社产生实力的来源
⇆代表主要华团之间的横向联系。

马来西亚的华人社团共有5762个，⑲但比较重要的华团领导组织大致上可分为上图中的五类。这五类主要华团的组织网遍布全国各州。

这些主要华团有需加强联系，共同为维护公民权益的总方向而合作，结合朝野党团政治力量，促进政府内部更有效的民主协商。至于在华社的文化、教育、经济、社会福利及与友族的交流工作上，主要华团互相协调配合，更能集中华社的人力、财力及物力，推展更高层次的统筹统办计划，包括设立各方言群的历史文物馆、资料阅览室、福建学——客家学——广东学——潮州学

——海南学研究等，举办回教与中华文明、回教与华人文化、马来人文化传 统与华人文化传统等本土研究计划或讲座，整理华人经济史、各州开发史、华人教育史、戏剧史、文学史及推动礼俗改革运动、环保运动、各族亲善与共同价值观思想运动等等。

马来西亚广东会馆联合会于 1995 年 11 月 20 日在槟城主办第一次广属乡团联合总会交流会，讨论筹组广属乡团联合总会，进而筹组全国宗亲乡团总会及设立一个大型奖贷学金的各项建议。出席的单位有马来西亚广东会馆联合会、马来西亚潮公会联合会、马来西亚高州总会、马来西亚广肇联合总会、马来西亚南海联合总会、马来西亚三水会馆联合总会、马来西亚河婆联合会、马来西亚海南会馆联合会、马来西亚中山会馆联合会等。⑳

堂联于 1996 年 3 月 16 日与马来西亚福建社团联合会、马来西亚广东会馆联合会、马来西亚客家公会联合会、马来西亚潮州公会联合会、马来西亚广西总会 及马来西亚三江总会总共七大乡团联合会举行联席会议，讨论全国华团文化工作总纲领、对日索赔等问题，掀开了堂联与乡团联合会加强联系，推动合作项目之序幕。㉑

乡团联合会扩大组织与联系的工作有两个层面。第一个层面涉及同一方言群的团体，例如马来西亚客家公会联合会与马来西亚嘉应属会馆联合会、马来西亚半岛惠州属团体联合会、马来西亚大埔社团联合会、马来西亚河婆同乡联合会及马来西亚增龙总会加强联系的问题，又如马来西亚福建社团联合会与马来西亚永春联合会、马来西亚福州社团联合会、马来西亚兴安会馆联合会、马来西亚惠安社团联合会、马来西亚南安社团联合会、马来

西亚晋江社团联合会、马来西亚安溪总会及马来西亚龙岩会馆总会举行联席会议加强联系的问题。通过联席会议来扩大组织的目的乃在于探讨合作的内容及共同开展的联合计划项目。第二个层面的扩大组织与加强联系工作则涉及各方言群团体与马来西亚中华大会堂联合会、董总、教总、商联会等主要华团领导机构的联系与合作问题。

我们可以理解到，筹组全国乡团联合总会及全国宗亲乡团总会是为了达致乡团或宗亲乡团之间的更大代表性，进而在华团联系方面及党团与政府沟通方面扮演更有效的角色，因此筹组工作理应得到华社的支持与祝福。

扩大组织不能不注重团结合作，整合资源，使华团工作更具深度与广度，以达致社会更和谐与更合理发展的总方向。要做到这一点，乡团联合会的领导人任重道远。领导人须不断提升领导素质，才能与扩大乡团组织的计划同步并进，才不会使扩大组织的工作流于形式化。

各乡团联合会也须把申请注册的时间因素加以考虑。堂联申请注册所碰到的问题便是一个例子。在堂联进行申请注册的八年多时间里，十五个主要华团便通过联席会议的方式针对影响华社的重大课题建立共识及拟定可行之联合行动。同样的，全国乡团联合会筹委会（尚未成立）也可先通过各乡团联合会联席会议的方式增加彼此之间的横向交流，这对加强乡团的凝聚力及组织实力肯定有效益。

乡团在90年代里的一项重点工作便是继续鼓励会员与所有华裔积极参与党团活动。不论参与那一个政党或社会组织，皆应

抱着国家民族利益高于党团个人利益的信念，同时减少党团之间因政见不同而产生磨擦或争斗。维护华裔民族权益的工作，实际上就是维护民主与人权运动的一部分，是一个正义的运动。这个运动，应该会得到各民族开明民主人士的支持。㉒

（二）华人乡团具备的条件

大部分的华人乡团拥有悠久的历史。我国独立后，乡团组织不断发展与自我更新。今天我国的很多乡团具备了一些优越条件，包括：

（一）拥有资产，经济力量雄厚。乡团早期买下的店屋及其他产业不断增值，为乡团带来稳定的收入。乡团的产业一部分解决了本身会所及办事处的问题，另一部分可供出租，租金除用作行政经费外，其余尚可拨入乡团的活动基金。

（二）领导人拥有一定的名望与实力。很多乡团领导人在华社中拥有一定的公信力和名望，更重要的是他们能在需要时挺身而出，协助解决乡团所面对的重大问题。在财务问题上，他们多能起带头作用，慷慨捐输，体现“取诸社会、用诸社会”的可贵精神。

（三）不缺乏有组织能力的人员。一个会的强大除了主要领导人有实力及有献身精神外，还需要得到更多各方面的专才加以辅助与配合。成功的乡团组织必然善于发掘团体内外有组织能力和专业能力的人才，同时发挥老、中、青三结合的优势。

（四）拥有一定的组织架构与号召力。乡团通过组织会员讨

论或收集会员意见，以表达对政府的政策或施政的意见，包括赞同或反对的看法。乡团有能力发挥在政府与民间沟通方向的重要桥梁作用。

（五）秉承发扬中华文化及热心公益事业的优良传统。乡团的不少活动具有浓厚的文化传统气氛。乡团内成 员体现互相关怀与扶老助幼的精神更是我们在宣扬优良文化传统与价值观方面最好的生活教育。乡团是发扬华人文化和应用华语华文的重要基地之一。

（六）具备与友族团体进行文化交流的实力。在交流内容与财力方面，乡团能有效的调动资源，安排与友族团体进行交流与联系活动。多个乡团可以进行合作与分工，也可敦请组织以外的学有专长人士来共同推动此项交流工作。

乡团能否善加利用所具备的上述条件，则有赖下列三方面因素：

（一）乡团领导层的素质，包括服务精神与领导能力。
（二）社群内环境因素，包括会员的积极性。
（三）外部因素之影响。

（三）备受关注的华人乡团课题

独立后华人乡团面对的问题，不论政经文教等领域，都与其所扮演的多重角色有关，包括：

（一）团结会员及表达会员心声的角色；

（二）配合全国主要华团的角色；

（三）超越族群、溶入多元社会的角色。

在探讨以下华人乡团课题时，也必然将涉及上述的乡团“对内”与“对外”角色。

一、组织与内容

一般社团的内部组织包括会员大会、理事会（或执行委员会）、常务理事会（或常务委员会）、青年团、妇女组及各工作小组。部分乡团（如马来西亚海南会馆联合会）还设有监察委员会，由每个属会委任一位监察委员组成。有些乡团（如雪隆惠州会馆）除了理事会，也设有各区协理职位，形成一个联系网络。

一般上，乡团中工商组的设立并不普遍，而特别委员会可包括大专奖贷学金委员会、学校管理委员会等。

乡团的组织结构基本上相当健全，问题在于各组的活动计划与财务策划方面有没有一个健全的审核制度。乡团执委会在这方面起着关键性的作用。能按民主程序办事的乡团往往不会出现不必要的内部纷争。

至于活动内容往往取决于乡团的会务方针，包括了以下几个层面：

（一）策划较高层次的活动计划；

（二）与其他乡团或华团联办活动，一来可集中人力及财力，把活动办得更出色，二来可避免重复性的活动。

（三）在重大课题上主动配合主要华团的行动。

（四）与本族友会及友族团体进行会员之间的联系、合作与交流。

乡团在组织与内容方面的问题基本上是一个继承与革新的问题，一方面发挥乡团已具备的一些优越条件，另一方面须建立起健全的操作体制，为组织注入时代精神与团队观念，按民主程序办事，并寻求突破，开拓上述多层面的活动领域。

二、领导层

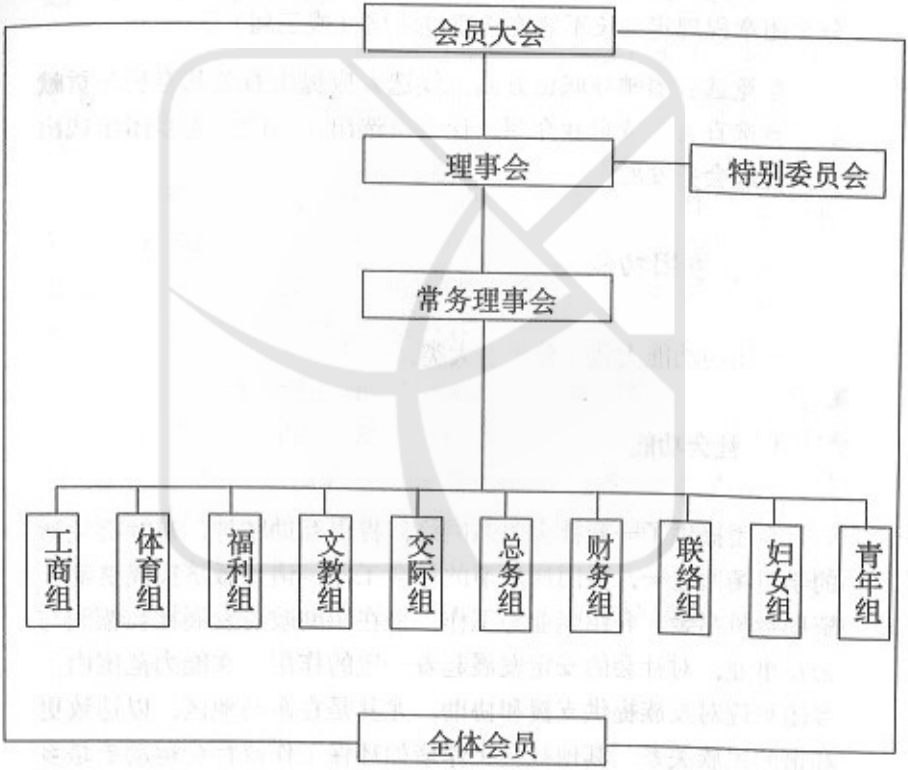
乡团的领导层可分为两个层次来谈。通常乡团里都有一些德高望重的领导人，在乡团工作上起着极大的团结作用，在乡团的财务问题上也往往起着带头作用，扮演着“推动者”的角色。另一层次的领导人则在乡团实务上扮演着活动策划者和执行与监督者的角色。上述这种配搭已实际上为乡团的会务发展带来一定的成果。

无可否认，在大部分的乡团里，商人领导乡团是实际上的情况，而在领导层中出现较了解文化、善用人才的领导人以及有一些专业人士担任领导人，则是可喜的现象。

在强调思想观念领航和建立健全会务工作体制方面，乡团领导人的有效领导方式和寻求改变传统活动内容的努力尚有待加强与提升。社会环境的演变要求今日的领导人必须不断充实本身的学养，以提升领导素质。更重要的是领导人必须具有献身精神和善于团结其他领导层分子，共同为乡团开拓新境界，这包括与其

乡团的内部组织可用以下的结构图说明

图 2：乡团组织图



他组织及政府的关系与合作，以谋求会员的福利及社会的安定与和谐。

至于领导层职位的重叠，即同一人兼任多个乡团和团体领导人的现象已存在于不少乡团中。领导人的贡献与作用是主要因素，领导人“兼任”的问题必须根据具体情况来看待，何况大部分乡团章程规定会长不能连任超过两届（或三届）。

在竞选乡团领导职位方面，候选人应提出有关其专长与贡献的“竞选宣言”或自我介绍，让会员选出贤与能，为乡团出钱出力，促进会务发展。

三、乡团功能

乡团的功能大致上分为五大类。

1. 社会功能

乡团提供了一套社会关系网络，提倡互助精神，是社会生活的学习场所之一，乡团所从事的社会工作，诸如救济灾民贫老、资助会员帛金、介绍职业等工作，是在协助政府发展社会福利与公益事业，对社会的安定发展起着一定的作用。在能力范围内，乡团更应对友族提供支援和协助，尤其是在东马地区，以达致更和谐的民族关系。其他社会工作诸如环保工作及社会运动更是乡团鼓励会员参与的活动内容。通过社会工作，乡团加强了与社群的联系，也将吸引更多年青人或新会员的加入。

2. 经济功能

乡团并非商会或行业组织，因此不直接参与商业事务，但在平时的乡团活动中，会员交换商情、洽谈业务的活动却极为普遍。自 70 年代起，乡团还兴起一股集资搞大企业的热潮。

至于乡团从事合法投资或设立独立机构来经营商业的做法则有赖个别乡团领导层的能力和推动，目的乃在于为乡团增加收入。

近几年来，乡团与其他国家的乡团在联系与合作日益加强，同时经济活动也走向世界，包括在外国（尤其是中国）投资，开拓海外市场。由各国乡团之间的联系带动起来的经济活动又进一步带动国家之间与人民之间的文化交流。

除了由乡团组织出国参与国际性同乡大会外，多年来在我国举行的世界性乡团联谊大会便有第三届世界广西同乡联谊大会（1981），第三届国际潮团联谊年会（1985）、世界福州十邑同乡大会（1992）、雪隆东安会馆第一届世界恳亲大会（1992）以及第二届世界福建同乡恳亲大会（1996），而经济合作洽谈则往往是大会后的重要项目，说明了我国乡团与国外乡团在促进经济合作方面之功能。

3. 政治功能

华人乡团作为我国的公民组织不可能完全与政治脱离关系，

这乃指非直接参与政党的组织与活动而言。乡团最基本的任务是维护会员的福利，因此在影响会员权益的问题上（不论是直接或间接），乡团必然会针对政府的政策或施政表示支持或反对。

党要在乡团中担任领导人肯定有助于加强其政治影响力。原则上，只要是能为乡团组织带来具体利益的主要领导人，不论来自执政党或反对党，都可担任乡团领导人，包括会长、副会长、总务、财政等职位。乡团不允许任何会员把政党政治带进乡团，即超越政党政治但不超越政治。

乡团在传达政府信息及响应政府号召方面扮演着协助政府施政的积极角色。只要政府的政策与施政极得民心，政府根本不需担心任何意见或批评。另一方面，乡团对政府政策或施政作出批评时则不应被视为与政府对抗或反政府。其实乡团在向政府提出意见方面，一贯保持着温和中庸的表达方式，包括：

（一）在乡团常年会员大会上通过有关经、政、文、教及社会民生方面的大会提案，

（二）在乡团宴会上或集会仪式上发表有关政府施政的意见，包括赞语及评语；

（三）在报章上发表意见或文告。至于向政府提呈专题备忘录的乡团，则廖廖可数。

基本上乡团都倾向与政府进行协商而不愿看到任何导致与政府对抗的局面，因此乡团对政府采取对抗态度的问题并不存在，反而问题出在乡团多自我约束，极少主动向政府提出诤言。

4. 宗教与礼俗功能

部分乡团的前身为庙宇，乡团组织之后，成员仍延续祭神或奉祀有关的神祇，例如海南会馆设有天后宫，嘉应会馆供奉关圣爷。华人乡团中所保存的民间信仰习俗反映了人们面对环境和生活压力时寻求精神寄托的需求，表现了人们祈求美好生活的意愿。乡团中的这种共同信仰也是群体凝聚力的来源，表达乐观、团结和勇敢之信念，因此我们不能把乡团中传统上的民间信仰单纯地视为迷信的行为。乡团应利用适当场合宣扬有关信仰的积极意义以及讲述有关神祇的历史渊源，发挥宗教信仰的教育功能。

由于年青一代对华人传统生命礼俗与节令礼俗认识不深，乡团也扮演着向年青人传播礼俗文化的角色，并给予现代诠释。

至于乡团中的祭祖活动本有追思先辈劳绩、学习先辈奉献精神之意义，乡团更应结合现代生活情况，加强对年青一代进行民族精神的教育。

乡团应结合现代生活状况，简化宗教与礼俗仪式，突出有关宗教礼俗的精神与内涵。

5．文化与教育功能

大部分乡团在文教方面所发挥的积极功能最为显著，包括：

（一）举办各项保存和发扬华人传统文化的活动及现代艺术活动，例如文化讲座、学术研讨会、演出、教育课程等，并协助会员寻根与寻求文化认同。值得一提的还

有由乡团参与的各类全国性文化盛会，包括歌乐节、舞蹈节、戏剧节等都获得地方上的乡团以及全国性乡团联合会的捐助。

（二）出版乡团纪念特刊，收录乡团珍贵史料，设立出版基金以促进文学及学术论著之出版，例子有雪兰莪潮州八邑会馆出版基金、马来西亚福建社团联合会与雪隆福建会馆出版基金以及兴安会馆之德麟文丛出版基金。

（三）兴学办教，乡团往往是地方上学校的发起人，学校财务上的主要赞助人。乡团也举办各类大型学艺比赛，例如数学、书法、绘画、作文、演讲、诗歌朗诵比赛等。乡团在推动教育事业方面，向来不遗余力。另一项很重要的工作则是采取有效方法协助年青一代提高华文程度，包括加强国中学生对华文及华文文学的学习。

（四）设立乡团奖贷学金，协助贫穷学生完成大专学业，为国家培育人才。

近年来乡团参与有关潮州学、客家学、海南学等国际性研讨会的活动将有助于提升乡团及其会员的文化内涵。国内乡团之间亦已主动联系，研商某一些可以由多个乡团联合进行的文教工作。另一方面，受英文教育者加入乡团时应获提供关于乡团、华人文化等翻译资料，以及有关学习华语华文课程的介绍与安排。在维护华人文化及母语教育的立场上，乡团应作为华教领导机构及全国主要华团的后盾，声援和支持争取华社权益的行动。

结 语

在全国八百多个华人乡团之中，相信拥有本身产业的乡团不少。有关要求乡团合并的建议并不容易实现，因为有关乡团必须先解散，而在涉及产业的问题上，会员的认可是关键性问题。实际上只要主要乡团联合会经常针对涉及华社权益重大课题举行联席会议进行磋商，建立共识，同样能充份发挥乡团的代表性和组织力量。至于成立全国乡团联合会或全国宗乡总会的建议则可同时加以进行。

各乡团联合会在人力、财力及物力方面都具备优越的条件，可考虑联合推展多项重点活动计划，例如：

（一）增进各民族关系的活动计划，包括文化交流与对话，协助东马友族的培训计划，翻译介绍友族的著作等。

（二）联合推动高层次的文化历史计划，包括举办学术研讨会，华人在各地的开发史、华人史研究计划及华人文化研究计划。

（三）联合开展社会运动，例如环保运动，发动华人家长鼓励子女在国中选修及选考华文科的运动等。

（四）争取政府部门或单位为乡团会员服务，传达政府推行的各项惠及人民的计划详情，包括举办有关廉价屋、执照之申请方法，土地发展计划、文化演出手续及准证等方面的讲解会或讲座。

随着乡团联合会在组织架构及活动内容的不断改善与提升，其地位日益受到重视。在90年代乃至下个世纪，华人乡团尤其是乡团联合会将不断进行自我更新，以配合我国及本区域在政治、经济、文化、教育及思想意识等各领域的变化和发展。这些继续深化的发展趋势主要包括：

（一）乡团的联合化，
（二）乡团的国际化，
（三）乡团的“本地化”。㉓

联合化非指两个或以上的组织进行合并，而是指合作推动工作计划，加强各组织之间的横向交流。国际化乃指建立国际间同类乡团的联系，加强经济、文化、教育、艺术、科技等方面的合作与交流，而传递商贸与投资信息、参与国际分工与市场竞争等经济领域等活动更是方兴未艾。至于“本地化”问题的提出有两重意义，即：

（一）强调与本土有关的各领域工作，
（二）避免过于中国热。

正如近年来不少乡团正确的指出，邀请外国学者来演讲肯定有助于提供借镜与比较和扩大我们的视野，但认真推动与奖助本土研究的工作则仍嫌不足。在奖助本土研究的工作上，以乡团的人力与财力，只要肯带头发动，必能一呼百应，开创推动本土研究（各领域）的一个新局面。

华人乡团要发挥强大的组织力量，首先须有来自会员的支持，并与其他乡团和华团合作，以提升活动层次与内涵，同时更须与主要华团领导机构取得协调与配合，共同争取华社权益，谋

求与政府加强对话和协商的管道。除此之外，乡团还要超越华社，溶入整个马来西亚社会，开拓与友族组织的有效联系工作。

注释：

① 吴华：《马来西亚华族会馆史略》（新加坡：新加坡东南亚研究所，1980）。

② 吴华：〈大马华族社团的发展与功能〉，《星洲日报五十五年》，（吉隆坡：《星洲日报》，1984），页 108。乡团联合会的团体会员数目则是笔者增加的最新资料。

③ 州级的广属会馆是州级广东会馆的团体会员，但全国性的广属乡团合会则不是全国广东会馆联合会的团体会员。

④ Moli Siow, "The Problem of Ethnic Cohesion among the Chinese in Peninsular Malaysia: Intraethnic Divisions and Interethnic Accommodation", *The Chinese in Southeast Asia Volume 2*, edited by L. A. Peter Gosling & Linda Y. C. Lim (Singapore: Maruzen Asia, 1983), p. 179.

⑤ 1965 年 6 月 20 日全马华人注册社团代表大会议案，载《雪兰莪广东会馆金禧纪念特刊》，页 376。

⑥ 李万千：〈马来西亚华人政治发展简介〉，1984 年 10 月 14 日在潮州会馆青年团主办研讨会上的讲稿全文，页 7－8。

⑦ 郑良树：〈论中华大会堂五十二年来的贡献〉，载《雪兰莪中华大会堂庆祝五十四周年纪念特刊》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂文教委员会，

1977），页 121。

⑧ 巫统乃马来民族统一机构的简称，是 1946 年马来人反对英国殖民地政府欲推行马来亚同盟计划时创办的马来人政党。

⑨ 自 1952 年 2 月 16 日吉隆坡市选举中华巫合作取得压倒性胜利后，马华公会及马来民族统一机构两大政党之间的合作关系更为密切。1954 年 11 月 13 日两大政党组成“联盟全国理事会”。1955 年华巫联盟全国理事会接受另一民族性政党，即马来亚印度国大党加盟。1955 年 4 月 10 日华巫印全国理事会举行第一次会议，这便是华巫印联盟的正式诞生。

⑩ 五一三种族冲突事件是指发生於 1969 年 5 月 13 日的暴乱事件，首都吉隆坡最先发生，其他各地也接着发生骚乱，各种族伤亡情况达到严重地步。

⑪ 纪永辉於 1984 年 10 月 21 日在云顶高原举行的马华全国救党大集会上之发言内容部份，载《通报》1984 年 10 月 22 日国内新闻第四版。

⑫ 达文：〈历尽沧桑的华团总机构〉，载 1991 年 12 月 10 日《南洋商报》“言论版”。

⑬ 马来西亚华校教师会总会第 23 届会务报告，载《教总 33 年》，1987，页 272－273。

⑭ 吴华：〈大马华族社团的发展与功能〉，《星洲日报五十五年》，（吉隆坡：《星洲日报》，1984），页 112。

⑮ 刘问渠：〈华人社团的历史发展与中华大会堂〉，载《雪兰莪中华大会堂庆祝五十四周年纪念特刊》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂文教委员会，1977），页 501。

⑯ 达文：〈历尽沧桑的华团总机构〉，载 1991 年 12 月 10 日《南洋商报》“言论版”。

⑰ 吴华：〈大马华族社团的发展与功能〉，《星洲日报五十五年》，《星洲日

报》，1984，页 111。

⑱ 同上，页 115。

⑲ 马来西亚副内政部长黄家定公布，截至 1996 年 2 月 8 日，国内共有 2 万 3 千 504 个注册社团，其中华人注册社团共有 5762 个，新闻载 1996 年 2 月 24 日《星洲日报》全国版。

⑳ 根据马来西亚广东会馆联合会主办广属乡团联合总会交流会记录。交流会是於 1995 年 11 月 20 日上午十时卅分假槟榔屿广东暨汀州会馆三楼礼堂举行，由马来西亚广东会馆联合会会长拿督李剑桥 JMN，PJK 主持。

㉑ 根据马来西亚中华大会堂联合会（堂联）於 1996 年 3 月 16 日与七大乡团联合会举行联席会议之记录。

㉒ 陈业宏：〈马来西亚华裔的政治方向〉，载《马来西亚广联会会讯第三期》（马来西亚：马来西亚广东会馆联合会，1985），页 41。

㉓ 崔志鹰：〈马来西亚华人社团现状和发展趋势〉，载《八桂侨史》，1993 年第 3 期（总第 19 期），页 45－46。



第二十五章

独立前华人宗教

苏庆华

前言

今日的大马华人之信仰，可以说大部分仍沿袭自先人们早期南来所供奉的那一炉香火。随着时代的推移，传统信仰在内容方面不可能丝毫无所更替或添减。但从全马为数不少庙龄百年或以上的寺庙，迄今仍香火延续不断的事实看来，传统的华人宗教居然展示其超越时空的生命力，在当今大马华人的精神世界里仍占一席重要地位。

何谓“华人宗教”？这个问题，一般可解释为“华人普遍信仰的宗教”，这种界说，听起来十分笼统，却又蕴含着一定程度的道理。原因是：除了少数信仰回教、基督教和纯正的佛教者以外，一般华人既礼佛又拜神，且祭祀祖先，崇拜自然神祇、庶物精灵等，内容十分糅杂。

M. V. del Tufo 于其主持的 1947 年马来亚人口普查报告书

中，将华人宗教信仰统称“Chinese National Religion”，并指出有些人管叫它“儒教”（Confucianism），而另一些人却称之为“祖先崇拜”。①曾经于50年代中期到新加坡研究乩童（Spirit－medium cults）的Alan Elliot则提议称之为“神教”（Shenism）。②凡此种种，莫衷一是，令人无所适从。上述为华人宗教正名之尝试，也未必为信徒本身所认同。

在我国，一般信众往往把自己的信仰归类为“道教”，因为他们所祭拜的神明当中，有许多乃被编入道教谱系中的神祇。但这种看法，不免失之偏颇，因为我国目前只有替人打醮、做法事的职业伙居道士，而没有形成独立体系的道观和教团。③在“无以名之”的情况下，陈志明建议以“华人宗教”用作专有名词，作为这一糅杂性华人信仰体系的新标签（Label）。④这种提议，虽不尽完美，但与实质上的华人信仰内涵比较接近，相信也比较能获得多数人的接受。⑤

倘使陈氏上述的建议能被接受的话，那么让我们进一步以1970－1980年人口普查报告书中的我国华人宗教信仰类别和数字作为讨论的对象，以界定本文的写作范畴。

表1的1970年西马华人宗教信仰类别中，佛教徒所占的百分比几达80；而在1980年的同一类别中，佛教徒所占百分比却滑落至百分之56左右。主要原因是：1980年度的宗教类别当中新添了“儒／道／其他华人传统信仰”这一条项。1970年普查中将自己归入“佛教”类者，由于1980年度普查的类别中多出一项自我标签（self labelling）选择而自此“分化”出来，在新添条项下，信仰“儒／道／其他华人传统信仰”者占

表 1：1970 及 1980 年西马华人宗教信仰类别、数字统计

宗教类别	1970年度信徒百分比	1981年度信徒百分比
回教	0.20	0.20
基督教	3.50	3.30
兴都教	0.10	0.10
佛教	78.90	55.80
儒 / 道 / 其他华人传统信仰	-	38.50
部落 / 民俗宗教	-	0.23
其他	12.40	0.23
无宗教信仰	4.90	1.56

资料来源：R. Chander, *Banchi Penduduk dan Perumahan Malaysia, 1970*(Kuala Lumpur:Jabantan Perangkaan Malaysia, 1972), p. 452; Khoo Teik Huat (ed.) *General Report: Population Census of Malaysia*, vol. 1&2, (Kuala Lumpur: Department of statistics, Government of Malalysia, 1983) , p. 230

了约 40 百分比。当然，这一数字也包括了 1970 年度把自己归入“其他”和“无宗教信仰”二类（各占 12.4 及 4.9 百分比）的部分人士，使 1980 年度的上述二类“信徒”数字降至 0.23 及 1.56 的百分比。这种由信徒自我标签、归类的百分比之调整，显示有为数不少的华人认为自己的信仰比较适合归入上述新添的条项之下。至于那些将自己标签为佛教徒者，若从严格遵守佛教的教义和礼仪的角度加以界定的话，国内属纯正的佛教徒人数恐怕不会太多。⑥

另一方面，新近于 1995 年出版的 1991 年人口普查报告书中，首次提供了东、西马华人的宗教信仰类别统合数字。兹将有关资料表列如下：

表 2：1991 年东、西马华人宗教信仰类别数字统计

宗教类别	1991年度信徒百分比
回教	0.40
基督教	7.80
兴都教	0.20
佛教	68.30
儒 / 道 / 其他华人传统信仰	20.20
部落 / 民俗宗教	0.10
其他	0.30
无宗教信仰	2.70
不知道	0.30

资料来源：KhooTeik Huat (ed.) *General Report: Population Census of Malaysia*, (Kuala Lumpur: Department of Statistics, Government of Malaysia, 1991), p. 230.

表 2 显示：

(a) 1991 年东、西马的佛教徒所占百分比回升至 68.3（比较西马 1980 年的 55.8 百分比）；

(b) “儒 / 道 / 其他华人传统信仰”条项下的信徒所占百分比则滑落至 20.2（比较西马 1980 年的 38.5 百分比）；⑦

(c) 基督教徒所占百分比却跃升至 7.8（比较西马 1980 年的 3.3 百分比）！

如果我们将表 3 所列的统计数字加以考量，则上述（1991 年）统计指数中(a)、(b)、(c)条项百分比的增或减，除了本身所起的变化，显然还受到表 3 数字一定程度的影响所致。

表 3：1991 年东马三类别宗教数字统计

宗教类别 州（直辖区）	基督教	佛教	儒 / 道等
砂劳越	36.60	10.40	5.90
沙巴	27.20	7.30	1.10
纳闽	12.30	11.40	0.90

资料来源：Khoo，同上，页 74。

从表 1 和表 2 的 1980 和 1991 年的统计数字，我们可清楚的看出：在这 20 年间，“佛教”及“儒 / 道 / 其他华人传统宗教”这两种条项的百分比始终占华人信仰各宗教类别中的首、次位。倘使我们承认归入“佛教”条项下的大部分信徒并非严格要求准则下的纯正佛教徒为事实的话，那么从纯学术的立场来看，我们有理由按照信徒们信仰的内容和实质，把他们归入“华人宗教”这一新标签条项之下。

据此，我们可以相当肯定的指出：过去三十年来（包括 1970 年只分“佛教”一项），约百分之 80 或以上的大马华人，乃实质上“华人宗教”这一新标签条项下的信徒。本文讨论大马华人

宗教的范畴，即以此观点为基准。

(--) 17至19世纪的华人宗教

华人到马来亚的历史可能颇早，但可据以证明他们在此定居的文献，恐怕只能推前到17世纪初。在一幅志年1613年的马六甲街图上，已注有“唐人村”（Campon China）及“泉州门”（Gate of Chincheos）诸地名。⑧

荷兰人于1644年自葡萄牙人手中夺取马六甲政权后，采取了鼓励华人定居的政策，使华人人口激增。在他们当中，有为数不少的反满义士，因不愿臣服满人而迳自向此地流亡。由于他们的文化水平较高，到达不久即成为当地社会的中坚分子，加上荷兰人对他们的借重，委以华人甲必丹职，使负起领导马六甲华人社会的任务。⑨我国最早的华人庙宇——青云亭即于17世纪中期末由甲必丹李为经所筹建⑩该庙内供奉的主神是观音，妈祖和关帝则为配祀神。除了作为马六甲华人社会祭祀和聚会之场所，青云亭亦作为当地历任华人甲必丹办事的地方，无形中使它变成了“政教复合体”的华社领导机构。这种格局，即使于1824年英国人接管马六甲、废除甲必丹制后，仍由民众推选的亭主主其事，一直延续到1915年亭主制被废除为止。

在槟城，最古老的庙宇——广福宫是由英殖民政府赠地，于1800年建立的。建庙的时间，上距槟榔屿开埠只有14年。庙内主祀观音，并以妈祖为配祀。领导建庙工作者为黄金玺和曾青云两位董事人。在吴文辉及蔡士章二位甲必丹和近四百五十名善信、商贾的捐献下，广福宫于数月内落成，成为广、福两帮人士

的精神依附和宗教活动中心。⑪骆静山引述该宫 1862 年《重修碑记》指出，广福宫在 1881 年平章公馆成立前，曾担任过“解纷排难”的民事仲裁任务。⑫陈剑虹也指出，在 1867 年的槟城十日大暴动事件发生前，广福宫曾和社区领袖共同扮演了一定的息争角色。⑬

在新加坡，天福宫虽非最古老的庙宇，但这座由各方言群捐金创建于 1838 年的新加坡天福宫，在相当一段时间内曾经成为整个新华社会的宗教活动中心。⑭这种以妈祖为主神，观音和关帝为配祀神的公庙，在早期阶段还成为事实上的华人甲必丹衙署。⑮颜清湟认为：天福宫选择以妈祖作为主神，显示了新华社会与海上航行和贸易关系较马六甲和槟城来得密切。特别是新加坡于 1819 年开埠后，取代了马六甲和槟城，成为英殖民地在东南亚的主要港口。建庙的捐献者似乎都相信，新加坡的繁荣和他们从中获取的利益，均有赖于这位航海女神法力的庇护。⑯

颜氏进一步指出：以上这三间早期华人庙宇，除了作为人们祭祀的场所以外，尚兼具其他功能。它们成为当地华社的福利和行政中心，也充当华人甲必丹官署。他认为上述庙宇与华人甲必丹的关系密切，主要原因在于甲必丹受委托协助维持华社的法律与治安，但并未获拨经费去执行他们的任务。寺庙作为人们拜神礼佛和社会成员熟悉的公共场所，自然成为他们处理公务及解决纠纷的理想地点。⑰上述说法固然不无道理，但我们认为：以公庙作为处理诉讼的衙署，很可能沿自神权与政权之结合，以及神道立教的传统做法。

撇开早期公庙的多元功能，让我们把视线转入早期华人崇祀

的两位重要神祇——天后和大伯公。早期华人南渡时随身携带了祈求一路平安的神像、香火袋或神符一类的替代品。当中，固不乏他们故乡所崇祀的乡土神祇，但可以肯定的是少不了被视为海上守护神的天后。⑱个人在80年代从事大马半岛妈祖崇祀的调查结果显示：天后为一超越方言群和行业的全国性神祇。我们可从福建人、海南人及客家人各昵称她为“妈祖”、“婆祖”、“水母娘”，还有林姓族人尊称她为“祖姑”（以妈祖姓林故也）等不同称呼的情形看出她广为各方言群所接受，甚至为血缘性的林氏宗亲会所认同，而竞相膜拜的事实。清代赵翼著的《陔余丛考》里头有一则有趣的传说：“（出航者）倘遇风浪危急，呼妈祖，则神披发而来，其效立应。若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻”。⑲这则传说，或可作为民间喜以昵称直呼她的名号，而非以官方所赐封的天妃或天后名号呼之的注释。

早期的庙宇如马六甲的青云亭、宝山亭（1795）和槟城的广福宫等，虽均供有天后，但并非以之为主神。以天后作为主神的庙宇，最早的恐怕是在东海岸的吉兰丹和丁加奴州境内。黄昆福在《吉兰丹的华人》一文中⑳指出：吉兰丹最早的妈祖庙——圣春宫的前身，乃一设于该庙现址草地芽督公村的小土庙。1727年南来遇飓风，漂入吉兰丹万捷（Bachok）海口的福建漳州人林伯显，于平安登陆后，将随身带来的妈祖像安奉在上述小土庙内。圣春宫便是由小土庙逐渐发展起来的。

至于哥打峇汝唐人坡的妈祖庙——镇兴宫约建于1868年或更早。它的香火乃由圣春宫请过去的。由于得溯江而上，到圣春宫进香参拜的唐人坡众信深感不便，于是在当地建立镇兴宫以供奉妈祖。林伯显的金身，迄今仍供奉在上述两间庙内。

另一座妈祖古庙，乃建立于丁加奴的和安宫。据说该庙的土地，乃父子均受委任为老爹的林庆云和林健绍二人所献。我们从庙宇内现存一个志年嘉庆六年（1801）的古铜钟文物中，确知其年代之久远。

约建于1890年的槟城顶日落洞网寮山海宫，位于一渔村，是由早期的亚答屋顶和木板构成的简陋小庙扩建而成的。而柔佛麻坡利丰港的天后宫，约于1900年由一批潮籍胡椒和甘蜜耕农找到合适耕种的现址后定居下来，并把船上供奉的妈祖像请下来建庙安奉的。上述这些妈祖庙经演变为以妈祖为守护神的社区性神庙。其他由方言群会馆所建，或附设于会馆内的天后宫，将于下文中谈到。

大伯公，又叫福德正神，亦为早期乃至于今日华人普遍崇祀的神明。许云樵认为：南洋的大伯公最初起自客家人对奉祀在矿区的土地之称呼。他也指出：在闽粤二省的土地庙叫“福德祠”，因为土地公又称“福德正神”。㉑如此说来，大伯公即福德正神和土地的或称，当无异议。但这种论说，尚有争议。原因在于南洋的大伯公造像，一般乃右手持拐杖，左手握一块元宝，满脸白胡子的员外装扮慈祥长者。更重要的是：他被当作财神供奉在许多家中的大厅神坛和庙宇里。常见的其中一幅大伯公庙对联“白发知公老，黄金赐福人”，最能凸显他作为财神的形像。这种情形，和在中国身处户外简陋小土庙、地位低下的土地公不可同日而语。此外，也有以大伯公专指槟城丹绒道光海珠屿的张、邱、马三位客家籍移民先驱的说法。㉒

在倾向从事商业的马来亚和东南亚各地的华人眼中，大伯公

作为财神的形象已深植人心，以至大大小小的福德祠、大伯公庙，遍布华人聚居的市镇和乡村。在槟城，一般相信最古老的大伯公庙，乃建于18世纪末的海珠屿大伯公庙和于1801年建于大伯公街的“福德祠”（均为客籍人士所建）。此外，砂劳越古晋的寿山亭、彭亨北根的伯公庙、马六甲的三多庙，还有槟城本头公巷的宝福社（前身为闽南人的大伯公会“建德堂”）等，均是年代久远、奉祀大伯公为主神的庙宇。

其他广为华人社会崇祀的全国性神祇，包括观音菩萨、释迦牟尼佛、阿弥陀佛、关帝圣君等。其中，观音作为“送子娘娘”和关帝作为重信义的商贾守护神形像，最为深入人心，也因此几乎为家家户户所供奉。释迦佛和阿弥陀佛则广见于全国佛教寺庙中，“阿弥陀佛”更为佛教徒见面时互相问讯的口头禅。

除了上述为华人同共崇祀的全国性神明外，尚有不少由方言群及宗族团体奉迎自家乡的男性和女性乡土守护神和祖神。这些神祇均具浓厚的地方色彩，且与特定的方言群和宗族的历史有关联。㉓这些乡土神和祖神的供奉，在早期还扮演着凝聚同乡、宗亲，形成一般守望相助的力量。故而，早期由会馆及宗亲会建立或附设于会馆内的此类庙宇最多，且遍布马来亚和新加坡各地。这些庙宇，除了奉祀乡土守护神外，很多也同时供有如天后、观音和大伯公等共同奉祀的全国性的神明。

随着方言群和宗族意识的强化，祭祀上述同共奉祀的神明，只局限于所属的庙宇或会馆内。这种共同奉祀神明被“地域性分化”（regionalization）的现象，显示了19世纪和20世纪初华人社会内部结构的严重分裂。㉔作为早期标志各方言群共同合作愿

望而建立的超方言群公庙，均由于19世纪后半期各方言群的敌对和冲突，而令这本质上微弱的联系被切断了。㉕例如：新加坡的天福宫，因多数创建人为控制该宫理事会领导权的闽南人，使人逐渐视之为由某一方言群所垄断的庙宇，在互相猜疑和不信任的情况下，最终导致其他方言群不再参与该宫的活动。天福宫也于后来演变成福建会馆的前身。1860年正式成立的福建会馆，更是以“天福宫福建会馆”命名。㉖

此一时期由各方言群和宗族建立的乡土神祇庙宇或会馆和庙宇的“复合体”，及供奉祖神的宗祠包括：供奉玄天上帝和天后的新加坡潮帮最初总机构祭祀场所——粤海清庙（约建于1820年代）、砂劳越古晋福建人供奉广泽尊王的凤山寺（1857）、砂劳越潮州顺丰公司前身，供奉玄天上帝的上帝庙（约建于1844）、供奉天后、水尾圣娘和一百零八兄弟的槟城琼州会馆天后宫（1866）、供奉关帝的吉隆坡广肇会馆（1889）、供奉天后和张公圣君（即法主公）的马六甲福建会馆（约建于1843）、供奉祖姑天后（即林默娘）的槟城林氏九龙堂（1863）、供奉开漳圣王陈元光的槟城颖川堂陈公司（1878）、供奉广泽尊王的吡叻安顺闽属南安、安溪人庙宇——福顺宫（1883）及供奉天后、福德正神、大爷、二爷的古晋兴安会馆前身——兴安天后宫（约建于1893）等。

此外，一些庙宇是在早期移民设立的简陋小庙基础上扩建起来的。这些庙宇一般都香火鼎盛，而且所奉祀的神明被认为很灵验。㉗例如：位处早期吉隆坡矿区安邦的南天宫（约建于1877）所奉祀的九皇爷，乃矿工们自暹罗宋卡请来驱逐当日流行于矿区的虐疾者。㉘而增江北区和南区的谭公庙，更是百余年前吉隆坡

大埔和惠州客籍矿工们于矿地或聚居处旁边设立以供奉家乡守护神——谭公，祈求平安的庙宇。

另外，还有1861年至1902年间先后由叶亚来和陆佑等发起创建的仙四师爷庙群，值得在此一提。这些庙群供奉的主神仙师爷，乃芙蓉华人甲必丹盛明利（1822－1860）。他原籍广东惠州，是叶亚来的同乡和上司。在芙蓉两位土酋互争华人开采锡矿的保护费和抽税权斗争中，他被卷入战争的漩涡，于1860年不幸为敌方所杀。据说他遇害时，颈溅白血，消息遍传，衍为神话，被时人尊为正神。次年（1861），他的部属和景仰者在芙蓉亚沙建立千古庙加以供奉。[29]至于吉隆坡的仙四师爷庙，始于1864年叶亚来自芙蓉请来盛明利神位，供奉于一屋内，称为“仙师爷庙”。吉隆坡战乱平定后，他又献地联合侨众鸠金建筑新庙。这座于1875年落成的庙宇，改称“仙四师爷庙”。除了奉祀仙师爷外，添奉吉隆坡战乱中阵亡的麾下统师钟炳来（以其行四，故称四师爷）暨往昔阵亡师友、将士们，以酬同胞之恩德。[30]

其后，相继于加影、芙蓉、万挠、士古毛、牙屹、马六甲、文冬、新古毛、双文丹、龙邦诸矿区设立的仙四师爷庙群，多由锡矿、企业家陆佑（1846－1917）所倡建，[31]作为当日矿工精神依附之所在。这种由阵亡人英演变为矿区守护神的本土神祇之例子，诚为大马华人宗教特征之一。

在砂劳越新尧湾友兰路“义德庙”内供奉的主神刘善邦，亦为当地阵亡人英神化后被奉为本土守护神之另一例子。刘善邦为1857年石隆门（Bau）华工反殖战争中阵亡的首领。他原籍广东

陆丰县罗庚山，于上述战争中失败阵亡于友兰路山岗。他生前为当地民众所爱戴，死后被尊为“砂罗越开山始祖”。[32]其后，与他共赴难的妹妹刘珍珍及二位义先弟刘大伯和王甲，亦受当地人景仰，将四义士神位供奉于庙内的“三义堂”。最令人感兴趣的是有关“人们多以斋菜槟榔佬叶为祭品”，祭祀在庙右边的刘善邦坟地的报导，[33]显示祭品亦趋本土化之倾向。该庙重修于 1980 年，迄今仍见当地人于初一、十五到此敬香。

与石隆门华工事件相涉的砂劳越早期华人神庙还有：石隆门帽山的“天师龙宫”和石隆门三叉港的“把水口伯公庙”。前者据说乃当日召集矿工大会，推选王甲为反殖战争总司令之地点；后者则为反殖队伍出发前誓师之所在。[34]这两间庙迄今仍香火不断，惟重修后仍保持当日小神宫之格局。

此外，我国华人宗教中常见之另一本土化神明，乃被视为土地神的拿督公。陈志明认为：拿督公信仰，乃源自我国华人将原有的土地神信仰，融入马来人信仰中的回教徒“圣墓”（tombs of Muslim saints）守护灵（Keramat），以及传统对自然界所产生的庶物崇拜等因素而形成的一种具本土色彩的独特信仰。虽然一些地方供奉者乃唐人拿督公，但一般上拿督公被视为由马来人的回教徒转化之神明。因此，供奉拿督公的祭品不可有猪肉，只能以鲜花、水果和由槟榔、佬叶（涂上白灰）、烟丝、烟草组成的所谓“拿督公料”祭之。人们相信，拿督公乃住宅或芭场工地上驻守的守护神，祭之可获其护佑，出入平安。在马六甲的峇峇，还有不时以焚“甘文烟”和香木熏屋子，净化房屋周围环境以示敬重 Keramat 之举。[35]

除了留意庙宇内举行（通常属于个人范围）的各类崇祀活动外，我们尚须对构成华人宗教主要部分的社区性宗教活动（communal ritual activities）加以重视。[36]这类宗教活动，常被扩展到庙宇以外的范围举行，而且还带有流动性质。参与者，几乎包括了整个社区的民众。该项活动的举行，被视为关系到社区的福祉而备受各方所重视。因而，它在促进社区整合和民众心理卫生调适方面，确能发挥积极的影响。在特定环境下，类此活动也往往能超越时空的局限，一再为某一社区的民众所举办。

上述社区性的宗教活动，固然包括一般庙宇于主神宝诞当日举行的大、小型庆典和迎神赛会。这里，我们只拟举出大马华社史上曾举行过的几次大规模社区宗教活动作为例证。

其一为1846年首次在马六甲参行的王船（又称“仙舟”）游行。王船制造的尺寸乃以中国尺为准，全船长十五尺六寸，宽四尺二寸左右。造船的目的，乃以之作为安顿并于较后时送走瘟神、邪魔之乘具，其式样乃照平底中国帆船复制。举行王船游行的目的，在于祈求合境平安、风调雨顺、百业兴旺。当时住在马六甲的福建人，特别是早期华人与马来人通婚的后裔——峇峇，深信瘟疫的流行、天灾人祸的频仍，甚至经济的萧条，皆因瘟神、邪魔捣乱社会秩序所致。为了达至上述的祈求，当地的居民出钱出力，在俗称王爷公庙的万怡力（Bandar Hilir Road）勇全殿设立起造船的场地和祭王船的道场。他们礼聘来自厦门的道士主持仪式，恭请奉祀于勇全殿的池、白二府王爷，请华宫的朱府王爷，华德宫的温府王爷和马六甲琼州会馆内供奉的李府王爷（合称“五府王爷”）做主，负起监督隆重的祭祀仪式，并于较后伴随王船游行出巡压阵，把安顿于船上的瘟神、邪魔连同王船

护送到游行终点的曲江庙江边，加以焚化。㊲

上述游行，全程费时数天，被整个社区的民众视为禳灾祈福的重大日子。筹备王舡游行的工作，从设“厂”造船到整个仪式的完满举行总共花费好几个月的时间，所涉及的开销更是不计其数！因此，王舡游行不可能经常举行。据阵城池（Tan Seng Tee）的报导：自 1846 年后，马六甲的福建人还先后于 1905，1919 和 1933 年举行过上述驱瘟逐邪、净化社区的王船祭仪式。㊳

在砂劳越，古晋的福建人亦曾举行过上述祭王船、送瘟疫的宗教仪式。刘芙引述了 1888 年 8 月出版的《砂劳越宪报》（Sarawak Gazette）报导指出：古晋历史上第一次规模最大的王醮或“迎王爷”活动，㊴是在该年的 7 月（农历 6 月）举行。祭祀的主要物品均购自新加坡，其中最大件者乃一艘称“王船”的大帆船。祭祀中心乃设于供奉广译尊王的凤山寺。王醮的祭仪一连举行四天，至第四天晚上，才由数百名估俚抬着王船游行达半哩路，至凌晨一点钟左右抵达浮罗岸河畔，连同一切祭品一起焚化，以送走瘟神。㊵

其二为槟城广福宫的观音菩萨出游庆典。第一次举行上述游神是在刚踏入二十世纪的 1900 年。其后，先后于 1919 年及 1928 年的“请神出游”皆因“市况萧条、百业维艰”，希望通过槟城民众心目中最灵验的“应声救苦”观音巡境游行，庶几能达至“挽彼狂澜、振兴百业、国泰民安”的目的。㊶

除了在安定民心方面产生积极的民众心理卫生调适功能以外，举行类似大规模的社区宗教活动的背后，还蕴含着微妙的象

征意义。上述游神活动，被称作神明“绕境出巡”，而且阵头往往亦由仿官员出巡时出现的“肃静”、“回避”诸阵牌领队。这当中所用的“巡”字，带有“巡察”和“平靖民困”的意味，而“境”字，则含有“受管辖之势力范围”之义。结合此二字，可看出民众对此类宗教活动所寄予之厚望。神明绕境出巡的范围越大，益凸显出游神明之权威和该庙于社区内广受认同之代表性地位。

（二）19世纪末至独立前之华人宗教

19世纪的最后25年，英国人建立起其对各马来属邦之政治控制，使马来半岛的锡矿和经济作业迅速发展起来，标志着殖民地经济的成熟。[42]这般强大的经济力量，伴随着殖民地政府为了应付经济开发所需的大量廉价劳动力而执行的开放移民政策，使大规模的华人移民潮不断的涌入我国。此时，马来半岛部分大量华人的永久居留才算发展起来。[43]

此一时期的华人宗教呈现了较早期更多样化的画面。除了传统神庙的拜拜和迎神赛会活动，一些福州的佛教僧人开始到南洋各地弘法和募化。远在光绪三年至七年间（1877－1881），就有怡山西禅寺监院微妙禅师到泰国、槟城和菲律宾各地弘法（启建佛坛念经或讲经），并募得巨款回中国重建西禅寺。其后，鼓山涌泉寺住持妙莲禅师（1845－1907）于1887年到达槟城，受邀驻锡广福宫。志在奉法的妙莲，后来商得闽侨杨秀苗同意，于1891年购下他于亚依淡山坡的别业，作为建寺修禅之所。他邀同得如、本忠二位禅师南来协助筹募经费和监督建寺的工程。[44]历

时十五年之久的极乐寺全寺建筑工程，终于在 1906 年完成。竺摩法师认为：真正代表马来西亚北传佛教寺庙的，当以极乐寺为始。㊺

其后，则有槟城侨领林耀椿居士先母于 1914 年建于吡叻律供遐僧安居办道的洪福寺。在吉隆坡，来自莆田的通章法师于 1906 年在安邦创立了弥陀岩。而来自四川的会因法师则于 1919 年，在蕉赖创建了大华觉寺。

与前述佛僧差不多同一时期南来的，还有主张带发修行，寻求解脱（超生了死）的先天道男、女斋教徒。骆静山指出：此教派约于 1860 年以后传入西马。在槟城，年代较早的斋教堂有车水路的“善化堂”，是由建德会大哥邱天德的媳妇所创建。她的师父，乃一来自香港的先天道人物。㊻此外，客家人于 1875 年创建在中路的男斋堂“大生佛堂”，广府人胡氏姐妹创建于大生佛堂左邻的“大圆佛堂”（重修于 1883 年），还有太平的“大善佛堂”（1889）等，都是 19 世纪最后 25 年间创建的。

在吉隆坡，朱金涛的调查显示：年代较早的斋堂有“登彼岸”（1907）和“雷王庙”（1909）。在砂劳越，古晋林华山观音堂的前身——“福善堂”（男斋堂），据刘伯奎的考察，它首建于同治六年（1867），是目前所知有年代可查据最早的一座先天道斋堂。㊼这些斋堂正殿都挂有“无极天尊”的匾额，即先天道所供奉之至高无上神祇“无极圣母”，也叫“无生老母”。

从骆氏引述之槟城甘榜峇汝“周善堂”堂规，我们或可一窥设立斋堂的宗旨，即：“奉佛修真”、“本圣贤之学以立身，参证禅谛以寡欲，诚意正心以炼气”。而活动方面，则“朔望（初

一、十五）会期，各方善信到堂拜神”。㊽可见其为明、清以来流行于中国民间的在家修行宗教结社。

另一创立于 1862 年的真空教，乃于 1906 年在马来亚怡保红毛丹老街场设立第一间道堂“真空祖师道堂”。吉隆坡最早的道堂——“真空祖师坛”则建于 1918 年。创教的祖师为廖帝聘（1827－1893），江西寻邬县人。真空教以戒烟、治病作为宣教号召，传入我国时正好赶上华社推行的戒（鸦片）烟运动，因此道堂迅速遍布各地。该教治儒、释、道三教于一炉，而以一“空”字为其纲领，道堂内不立偶像。该教主要仪礼包括“放花”、㊾饮茶、烧檀香、跪拜、诵经等。教义方面有“五皈”（即：皈依、皈中、皈正、皈一、皈空）、“四考”（即：考真、考直、考愿、考舍）和“十诫”（即“勿淫欲、勿盗偷、勿赌博、勿奢侈、勿骄傲、勿吃鸦片、勿说诳言、勿信偶像、勿迷信风水和勿忘恩负义、忤逆位常）。其主要经典有：《三教宝卷》、《无相宝卷》、《报空宝卷》和《报恩宝卷》，均为廖帝聘所编定。

踏入 20 世纪的 20 至 40 年代，更多的佛寺为南来此地弘法的僧人所创建。例如：极乐寺第二任方丈本忠禅师于 1922 年建于槟城车水路的观音寺。他也把先前组织之念佛莲社迁至观音寺，作为弘扬净土宗的道场。其后，慈船阁（后改称香严寺）、妙香林和华严寺亦各于 1935，1940 及 1945 年相继建立于槟城。在吉隆坡则有建于秋杰律之广福寺（1942）和鹤鸣禅寺（1942）及罗尼律之圆通寺（1942）等。

此一时期，由在家居士组织的佛教团体也不断产生。在槟

城，规模较宏大者有：1925年建于安顺律的槟城佛学院及1935年由比丘尼释芳莲创建于湾岛头之菩提学院。[50]后者为槟城首间佛教女众修学佛法之教育道场，著名高僧慈航法师曾驻院讲授唯识学。该院又于1946年创办了菩提小学。

另一值得留意的团体，乃由一批“不落家”或终身不嫁、自食其力的广府籍女佣——妈姐，南来后所建立的“姐妹斋堂”。[51]以吉隆坡为例，朱金涛于60年代所作调查显示当时至才有十间以上的此类斋堂，计：七宫仙女庙（1931）、七姐庙（西楼）（1934）、飞霞精舍（1941）、七姐庙（北楼）（1948）、美德堂（1945）、观音堂（1940）等。与其他斋堂不同的是：姐妹斋堂的成员全为妈姐，他们不但抱独身主义，且多数没有亲人。斋堂是他们集资兴建的“家”，平日由一年老退休的妈姐看管大厅上供奉神佛的香火，逢年节众姐妹才由外头回来团聚。朱氏也指出：这些姐妹斋堂特别喜欢拜七姐，以其“含有强调姐妹结拜之意义”。[52]这些姐妹斋堂的出现，使我国华人寺庙增加了新的内涵。

1942至1945年间被朱金涛形容为大马华人宗教发展的“停滞期”。随着马来亚于1942年初沦陷日本侵略者手中，一般人民都过着三年八个月的苦难日子，一般寺庙也都失去了活动性。

第二次世界大战结束后，历经战火洗礼的马来亚可谓百废待兴。紧接下来的马共与英殖民地统治者之对抗，致使《紧急法令》被颁布。郊区人民或被迫集中到都市，或迁到指定的新村。许多寺庙因座落在所谓的“黑区”而被拆毁，改建在新的地方。迁移政策的执行，使更多人因此而失业。

以赈灾济难为主的世界红卍字会组织于 1936 年自从香港传入新加坡，继而传入马六甲（1947）、吉隆坡（1949）、怡保（1952）和槟城（1958）等地。这个教门，实际上包括“红卐会”与“道院”。道院即“红卐会”的母体，它于 1921 年创始于山东济南，主张“大道真理五教同源”，以“静坐为正心修身之根本”，尊崇“造化万类、统御万教”的“至圣先天老祖”，并由“圣神仙佛降乩临坛布道”。而成立于次年（1922）之“红卐会”则以促进世界和平，救济灾患为宗旨，是道院对外活动之名称，二者实际上互相表里。这个组织引入马来亚的时刻与战后民团的背景相契合，使它有机会在这艰难岁月中发挥其济世渡人之影响力。

50 年代的槟城佛教，在教育方面，菩提学院自 1946 年创办菩提小学后，又于 1954 年设立菩提中学。同年，太虚大师门下杰出学僧竺摩法师应该院之聘，自香港南来担任学院导师兼授菩提中学佛学课程。安顺律的槟城佛学院在美籍驻锡僧苏曼迦罗（Ven. Sumangalo）推动下，设立了青年团及周日义校，开我国佛教青年团与周日义校之先河。随着全国第一个佛青组织——槟城佛学院青年团于 1955 年成立后，马六甲佛学院青年团、吉打佛学院青年团、吉中佛青团、雪兰莪佛青团等相继宣告成立。[53]在马六甲，金明法师于 1951 年创办了香林学校。该校所授的学科与普通小学无异，只是加上一门“佛学”（从二年级开始教授），由法师亲自编写佛学课本和担任佛学教师。

在这期间，又有一源自广东潮阳，名叫“德教”的宗教组织开始传入新加坡和马来亚。第一所紫系德教会阁——紫新阁，乃于 1952 年在新加坡成立。其后，在乩示下，马六甲的紫昌阁、

峇株巴辖的紫英阁、槟城的紫云阁和怡保的紫明阁于同一年内（1954）设立。雪兰莪的紫芳阁（1955）、安顺的紫蓬阁（1955）和麻坡利丰港的紫光阁（1956）亦相继成立。与其同时，另一源自本地，崇祀济公的济系会阁，也随第一所会阁——济德阁于1952年成立后相继设立。它们是：新加坡的济云阁（1953）、麻坡的济新阁（1954）、雪兰莪的济仙阁（1955），以及吡叻十八丁的济雄阁（1956）。前述以孚佑大帝（吕祖）为崇祀中心的紫系德教会更于1956年成立“南洋德教总会”，其成员包括新、马的紫系十八阁。

德教宣扬五教同宗，但奉关帝圣君为“玉皇大天尊”，统领由五教教主和诸佛仙真组成的天界“德德社”。其宗旨乃崇奉德德社诸佛仙尊，笃志为善及以慈善济世。德友们在修持方面遵守“七大信条”（即：教不离德，德不离身；不欺不伪、不贪不妄、不骄不怠；毋侵损相害、无是非讼扰；持志洁净、怡愉自得；父慈子孝、先友弟亲、夫义妇顺；戒酒、戒淫、戒烟；立身行道、扬名后世）和“十章八则”（按：“十章”为孝、悌、忍、信、礼、义、廉、耻、仁、智；而“八则”乃不欺、不伪、不贪、不妄、不骄、不怠、不怨和不恶）。

德教的会员，以潮州人占大多数，且当中不乏商界翘楚。陈志明认为它“大体上是一种潮籍商人借以保持生意联系及通过慈善事业提升个人社会地位之组织”。[59]由于德教的对外活动是以施医赠药、赈灾济难为主，因此它一般被视为有别于传统华人寺庙之一种宗教性慈善机构。

结 语

独立前的我国华人宗教史，在一定程度上可说是早期华人移民史的投影。以移民早期设立在落脚处或工作地点附近，用以安奉随身携来祈求平安的神像或香火袋的简陋小庙，逐渐扩建成今日的公庙。抑或，从当日以奉祀乡土神作为号召的“会馆兼神庙”复合体形式，演变成其后的会馆和所属庙宇的分别独立。二者所经历的变化，是和移民经济力量的逐渐提升及庙宇和社会团体角色“分工化”的必然现象。19世纪迄20世纪初“由于方言群体根深蒂固，使各帮隔阂，独树一帜，即使神祠庙宇亦自形一格；虽无明文界定各帮人士奉祀的神祇，但定期的迎神赛会与活动也都仅限于本帮人士的参与”。[55]伴随着英殖民地政府于19世纪最后25年对马来属邦之政治控制和殖民地经济之成熟，大量的华族移民潮不断涌进我国。中国佛教亦随着南来募化和宏法的福州籍僧人的停留驻锡，渐渐在此生根。代表马来亚北传佛寺的极乐寺自1891年开展筹建，历时十五载而全寺工程始告落成。此外，先天道男、女斋堂，以戒烟为号召的真空教道场——伯仙坛等，亦纷纷于此一阶段建立起来，使我国的华人宗教较早期呈多元化面貌。

踏入20世纪的20至40年代，佛教寺庙陆续分布大马半岛各地。作为佛教教育道场的佛学院在居士组织和出家僧、尼的配合下，于北马的槟城开始萌芽成长。此一时期相当数目的广府籍妈祖涌入我国，充当家庭女佣和管家妇。在槟城、吉隆坡等大都会，城镇林立的“姐妹斋堂”，即是“不落家”或独身的妈姐们

设立以安顿其身的独特互助社模式宗教性团体。

二战后之我国，百废待兴。加上英殖民地政府为对付马共而颁布之《紧急法令》，及因此而采取之隔离政策、统制粮食配给和被列为“黑区”的市郊居民之迫迁等行动，使民生艰苦，此一时期家坛式的私庙特别多。[56]以赈灾济难为主的世界红卐字会和德教组织，先后在各城镇建立起来。除了慈善活动，这些宗教团体以扶乩宣教和替信众释解疑难的活动，也是促成它们兴盛的原因之一。

另一方面，随着新生代的成长和教育程度的普遍提升，“以寺庙为中心，以宗教仪式和经忏法事为主要活动”的战前大马佛教，已“越来越不能让他们予以认同”。与此同时，在被誉为“大马佛青之父”的美籍法师苏曼迦罗推动下，佛青团在全国各地陆续成立，并积极展开活动，形成所谓的“大马佛教青年运动”。此运动的开展，“使大马佛教有了一个新的发展趋势”。[57]

相对之下，曾经一度如春草般到处滋长的真空教，“在日军南侵开始衰落下去”。骆静山归因于“与中国祖堂失去联络，各地教务陷于停顿，不能培养传教人材”，及战后“由于华社大体上解除了鸦片的祸害，（使）真空教失去了传教的媒介”等不利因素，而“一直走下坡，无法恢复以前的影响力”。[58]

当然，于1857年先后因战事阵亡的人英：刘善邦、盛明利等，被神化而供奉为本土守护神祇的例子，固为我国华人宗教特色之一。但，斯举实际上亦沿袭了中国过去以能“死勤事、劳定国、捍大患、御大灾”者受奉为神之传统。拿督公之崇祀，则为

华、马民族长期以来友善交往及相互吸纳和影响下，所形成的一种独特本土化神明信仰。

大体而言，独立前的大马华人宗教所呈现的是多神崇拜（polytheism）之面貌。拜神和祭祖成为了华人传统习俗，一般善信们的家庭，不但崇祀天官、土地、财神和灶神，而且还往往奉祀一两位镇宅之神，这些拜拜行为的背后，显示了民众趋利崇福的一面。精湛深邃的佛学哲理，除了少数的知识分子和虔诚教徒，一般华人信众没有兴趣，也没有能力去了解它。

注释：

① 朱金涛即针对此归类法，指其为“不仅费解，简直就含义不明。”氏更反驳道：“……中国并无所谓国教，又何来 National Religion 云云？”参阅朱著〈吉隆坡华人寺庙之研究〉，载《南洋学报》，第 47－48 卷（1992/93），页 5。

② 见 Allan Elliot, *Chinese Spirit - Medium Cults in Singapore* (London: University of London, 1955), p. 29.

③ Tan Chee Beng, “Chinese Religion in Malaysia: A General View”, *Asian Folklore Studies* 42 (2), 1983, pp. 233－234.

④ 同上，p. 219.

⑤ 郭振羽于讨论新加坡 1980 年人口普查中的宗教信仰时，亦指出新加坡华人宗教信仰意识中的“佛教”和“道教”类别之界定颇为含糊。氏因此建议将普查中 34.3 百分比的佛教徒与 38.2 百分比之道教徒条项二合为一，使构成数量颇为可观的 72.5 百分比之“佛/道教”类。见 Eddie

C. Y. Kuo, *Religion in Singapore: An Analysis of the 1980 Census Data* (Singapore: Report prepared for Ministry of Community Development), 1989, p. 8.

⑥ 关于自我标签的讨论，请参阅 Vivienne Wee, "Buddhism in Singapore", *Singapore: Society in Transition*, edited by Raiz Hassan (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1976), pp. 155 - 188. Tan Chee Beng 前揭文 页 219 - 221 及 Soo Khin Wah, "The Cult of Mazu in Peninsular Malaysia", *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, No. 9, (1990), pp. 29 - 30.

⑦ 毫无疑问，佛教界于这期间所作的宣教努力，使国内学佛的风气颇盛，特别是在大专院校的知识青年群当中。这种现象肯定在信徒自我标签方面，有助于提升 1991 年佛教徒信仰者的百分比；而认同"儒 / 道 / 传统华人宗教"类作为本身宗教信仰标签者，则相对的减少，二者百分比的相互消长，在很大程度上只意味着宗教信仰自我标签的替换，不一定带来等同的实质改变。这一点，我们可从 Tan Teik Beng, *Beliefs and Practices Among Malaysian Chinese Buddhises* (Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1988) 一书的评论及 K. Sri Dhammananda 长老于该书序文中的话语可清楚的看出。

⑧ 见麦留芳著、张清江译：《星马华人私会党的研究》(台北：二中正书局，1985)，页 39。

⑨ 见陈蒙父：〈文化交融中之华人社团的归趋〉，收入《源远流长的中华文化》(吉隆坡：雪华堂文教委员会，1981)，页 120。

⑩ 见颜清湟著、李恩涵译：《星马华人与辛亥革命》(台北：联经出版事业公司)，1982，页 17。

⑪ 颜清湟认为该庙很可能由当时槟榔屿的华人甲必丹胡始明所创建，见 Yen Ching - hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya 1800 - 1911* (Singapore: Oxford University Press,

1986), p. 11.

⑫ 见骆静山:〈大马半岛华人宗教的今昔〉,收入《马来西亚华人史》(吉隆坡:马来西亚留台联总,1984),页 426。

⑬ 见陈剑虹:〈槟榔屿广福宫史话〉,《光华日报》,1988 年 7 月 31 日,第 23 版。

⑭ 见 Yen Ching－hwang 前揭书,页 11。

⑮ 同上,页 12－13。

⑯ 同上,页 12。

⑰ 同上,页 12－13。

⑱ 庄钦永引述尚德纂(约出版于 1834 年左右)的《妈祖婆生日之论》小册子以下的句子:"使船之人,常祀妈祖。船只起身,则请妈祖落船;而若到岸平安,刚进妈祖上山,做戏酬谢……",指出当日南下南洋谋生的华人对妈祖崇祀热烈之一般。见庄著:《新加坡华人史论丛》(新加坡:新加坡南洋学会,1986),页 62。朱金涛更指出:南洋各地,华人立庙祀天后的比比皆是,凡是华人足迹所到处,就有天后的庙。见朱著前揭文,页 87。

⑲ 转引自朱著前揭文,页 87。

⑳ 该文载《吉兰丹中华总商会五十四周年纪念刊》(吉兰丹:吉兰丹中华总商会,1965),页 42。

㉑ 见许云樵:〈再谈大伯公研究〉,载《南洋学报》,第 8 卷,第 2 辑(1952),页 20。

㉒ 该说见邝国祥:《槟城散记》(星洲世界书局,1958),页 55－58。但,Victor Purcell 认为"大伯公不过是华侨先驱的象征,并不如三宝公的确指为谁,所以无法查根寻究"。见 Victor Purcell, *Chinese in Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1965), p. 49.

㉓ 见 Yen Ching－hwang 前揭书，页 14。

㉔ 同上。

㉕ 同上，页 14－15。

㉖ 同上，页 41－42。

㉗ 刘芙一针见血的指出“神庙的存在与发展，首先与这间神庙的神明灵验不灵验有最接直的关系”。见刘芙〈从神庙认识华族传统民间的信仰〉，载刘伯奎：《砂劳越河畔的华人神庙》附录（砂劳越：砂劳越华族文化协会，1993），页 141。

㉘ 见骆静山前揭文，页 428。

㉙ 见〈吉隆坡仙四师爷庙考〉，载《吉隆坡仙四师爷庙庆祝 125 周年纪念特刊》（吉隆坡，1989），页 72－73。

㉚ 同上，页 73。

㉛ 同上，页 74。

㉜ 刘子政：〈开国初第一省石隆门华工中事件〉一文中指出，位于砂劳越河上游的石隆门一带，以产金著名。1850 年左右，石隆门采金华工骤增至数千人之众，俨然成为中国村落。他们采取自治形式，不受政府节制。詹姆士（James Brook）于 1841 年 9 月正式统治砂劳越后，不能忍受自己统治版图内的石隆门的自治形式，因此竭力要收回该地之主权，于是与华工们在主权上发生冲突，最终酿成 1857 年约千名华工阵亡的反殖战争。见刘著《砂罗越散记》（新加坡：青年书局，1964），页 69－71。

㉝ 见刘伯奎：《砂劳越河畔的华人神庙》（砂劳越：砂劳越华族文化协会，1993），页 77－78。

㉞ 同上，页 100 及 109。

㉟ 参阅 Tan Chee Beng，“The Study of Chinese Religion in Southeast Asia: Some Views，” *Southeast Asian Chinese: The Socio－Cul-*

tural Dimension (Singapore: Times Academic Press, 1995), pp. 155-156.

㊱ 参阅 Tan Chee Beng, "Chinese Religion and Local Chinese Communities in Malaysia," *Contribution to Southeast Asian Ethnography*, No. 9, 1990, 页 5。

㊲ 陈铁凡:〈源远流长的中华文化〉一文中指出"曲江庙"乃奉祀李府王爷之庙宇,此说不确。本人于 1992 年在马六甲做田野研究时,查出李府王爷实供奉于马六甲琼州会馆内;而曲江庙则为游行之终站和王船焚化之所在。见陈文,载《源远流长的中华文化》(吉隆坡:雪华堂文教委员会,1981),页 5。

㊳ 参阅 *The Malacca Guardian: Wangkang Momento*, Vol. 26, Nov 1933, 页 24-25。

㊴ 按"迎王爷"之"迎"字,乃闽南话,指游神,抬神像出游之意。

㊵ 见刘芙前揭文,页 148。

㊶ 见〈槟榔屿广福宫庆祝建庙 188 周年暨观音菩萨出游纪念刊〉,载《光华日报》,1988 年 7 月 31 日,第 23 版。

㊷ 见 Yen Ching-hwang 前揭书,页 3。

㊸ 见颜清湟著、李恩涵译前揭书,页 18。

㊹ 见梵辉:〈福州佛寺与南洋的关系〉,载《福建文史资料》,第 25 辑(1991),页 162-163。

㊺ 见竺摩:〈贪执成智,真空妙有〉,载〈这半个世纪·光华日报金禧纪念增刊〉《光华日报》,1960,页 228。

㊻ 见骆静山前揭文,页 432-433。

㊼ 见刘伯奎前揭书,页 44。刘氏接着又存疑古铜钟上志明的"丁卯岁"当为同治六年(1867),抑或民国廿六年(1937)?我们可以扩建林华山观音堂的一块志年光绪廿三年(1897)的征信录,证实前述之丁卯年实

为 1867 年。

㊽ 转引自骆氏前揭文，页 432。惟“本圣贤……”句之标点，乃本人所更改者。

㊾ 根据朱金涛：真空教在祭祀时必须杀鸡或宰猪。前者叫“小放花”，后者叫“大放花”。常人放花（但）求平安福祉，病人放花（则）求渡劫。每逢祖师诞辰那天，许多道堂放大花庆祝。见朱著前揭文，页 41。

㊿ 见竺摩前揭文，页 228。

(51) 西方学者 Marjorie Topley 曾于五十年代研究新加坡的女斋堂，并撰成“Chinese Women's Vegetarian Houses in Singapore”，*Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, 27（1），1957。

(52) 见朱著前揭文，页 90。

(53) 见杨嘉仪：〈大马佛教青年运动带来的意义与启示〉，载《大马青年佛教与佛教青年研讨会》（吉隆坡：马佛青总会佛教文摘社，1990），页 10。

(54) 见陈志明著、苏庆华译：《马新德教会之发展及其分布研究》（吉隆坡：代理员文摘（马）有限公司，1991），页 85。

(55) 引自黄建淳：《晚清新马华侨对国家认同之研究——以赈捐、投资、封爵为例》（台北：中华民国海外华人研究学会，1993），页 351。

(56) 见朱金涛前揭文，页 34。

(57) 见杨嘉仪前揭文，页 9－11。

(58) 见骆静山前揭文，页 440。

第二十六章

独立后华人宗教

苏庆华

前 言

独立后，我国政府秉承过去宗教信仰自由政策的传统，尊重各民族的宗教信仰和生活习俗。虽然回教被立为国教，但各民族信仰的宗教均获得平等的对待。必须指出，华人宗教精神有其连续性，很难把百年来的大马华人宗教史分作独立前后来论述。有鉴于此，以下继续讨论独立后马来西亚华人宗教的发展。

（一）马来亚佛教的发展

我国华人佛教徒全国性组织——马来亚佛教会（现称马来西亚佛教总 会）在竺 摩法师的领导下，于 1959 年 4 月假槟城极乐寺召开成立大会。我国首任首相东姑阿都拉曼受邀莅临主持开幕仪式并于现场作有关宗教思想的演讲。竺摩法师于大会上被推选为首届主席。自总会成立以来，全国许多华人佛教寺庙和各地佛

教团体均加入，成为其附属之团体会员，①此外，马佛总亦于各州设有分会或支会。在槟城，马佛总拥有一座三层楼的大厦（于1971年落成）。大厦内办有全国唯一的佛教高等学府——马来西亚佛学院，并负责出版《无尽灯》季刊。这儿也设有施医赠药所、图书馆及周日弘法会等活动。二楼则为槟城佛教义学，提供教育予早年失学者。② 在首都，则设有首都佛教大厦，属于马佛总雪兰莪分会。该分会成立了青年组，并举办各项弘法活动。③

此外，槟城的三慧讲堂于1965年落成，并由竺摩法师迁入驻锡。该堂之取名乃据“听闻佛法，而思惟佛法，而修行佛法”（即三慧）之本旨，“使人人均能转迷成悟、断惑证真”。④竺摩法师自50年代南来即献身推行各项佛教教义、文化活动，先后皈依他门下的俗家、出家弟子颇众。其后，该堂佛法研修会正式于1968年4月成立，聘请竺摩与黄心观（荫文）居士为导师，并选出梁心才等廿余人为委员。⑤在竺摩的住持下，三慧讲堂成为了槟城北传佛教宏扬佛法的主要道场之一。

另一方面，萌芽于50年代中期的佛教青年组织，历经60年代联谊性的联系阶段，而于70年代初达致成立马来西亚佛教青年总会（简称马佛青总会）的共识。其宗旨乃“团结各民族、各宗派之佛教徒，进而塑造一个大马化的佛教”。⑥马佛青总会成立后，全国各地的佛青组织加入成为其附属会员。⑦此外，马佛青总会还在各州（包括东马）设立州联委会，负责处理州内活动。在二十余年的操办下，马佛青总会成功举办的文化、弘法和教育活动包括：全国佛学常识比赛、全国佛曲歌唱比赛、全国民间舞蹈比赛、高级佛学研修班、大专学生弘法课程、佛青训练营、佛教教育研讨会、佛学班教师研讨会等。马佛青总会也组

织了佛教学生联谊会、受训教师联谊会及设立马来文佛 经翻译局。⑧ 在对外关系方面，马佛 青总会积 极参加由马来西亚青年理 事会及 我国青年体 育 部主办的活动。在国际关系 上，马佛青总会与许多国家的佛教 界保持一定的联系。该总会也定期出版中、英文版的《 佛教文摘》季刊，并经常主催捐血运动、捐眼角膜运动、反吸毒运动等社会福利活动，一座永久性 的佛青 训练中心，更于 1985 年 4 月在 吡叻州的太平建立起来，为佛教教育的发展、训练师资及训练行政与组织人才，推动佛教工作等方面作出贡献。这一波波被称为“大马佛教青年运动”的浪潮，在马佛青总会的带动 下，使国内的大专院校兴起一股学佛的风气；也使佛教“从寺庙中开始普及到国内、外会议厅、慈善机构，甚至逐渐走入社会的每一个领域去”。⑨ 换句话说，深入“民心与民间”、建设“人间佛教”，即是他们目前努力的目标。值得一提的是：马佛青总会向来注重南传北传佛教之交 流，并在宏法刊物和训练课程方面贯彻这一方针。在推动与发展佛教事业的行列上，出家众虽担任宗教顾问、从中指导，但 已逐渐改变“尊卑主从”的传统观念，在一定程度上 是由出家众与在家众 并肩进行的。⑩ 这一新发展，也被视为佛青运动浪潮下带来的建设性作用之一。

独立以来的我国佛教界引以为傲的主要成 果包括：成功申请获准列卫塞节（后改称佛陀日）为全国公共假期；由马佛总和马佛青总会联合成立全国佛学考试委员会，并予每年举行全国佛学考试；与基督教、兴都教及锡克教于 1982 年成立回教以外的我国宗教谘询协会，以促进宗教谅解和维护宪法保障下的宗教自由权益。

(二) 民俗宗教

在民俗宗教方面，崇祀黄老仙师的慈忠会庙群，自 1957 年后开始在马六甲、森美兰、雪兰莪、吡叻、柔佛各州内共建立了 16 间庙宇。⑪ 该庙群以慈善为服务宗旨，以求达致世界和平、天下太平为目标。信徒必须实行仙师的十大意旨，即：慈、忠、信、义、礼、伦、节、孝、廉、德。⑫ 除了奉祀据说是黄石公的黄老仙师外，庙里还奉有老子和齐天大圣。他们各代表儒、道、佛，即所谓的三教同奉。⑬ 朱金涛曾对该庙群的入教仪式（称作“过法堂”）作了以下详尽的报导：（过法堂时）善信们围成一个圆圈，圈外点着红、白相间的蜡烛。参加入教仪式者先在盆里洗干净脚，然后赤脚走进圈内，表示洗涤以前的罪恶和过失，由主事者读疏，上告玉皇大帝说某人已归化做黄老仙师的信徒。凡过了法堂者，即可向庙方购买画符时用的仙师和玉皇大帝的印玺各一枚。⑭ 拜仙师后的第一年，信徒每天须吃两道符；第二年每逢朔望吃两道符；第三年起直至去逝，于四季开始的首天须吃两道符。这些符都是自己画的。⑮ 民间一般相信吃符可以得到神明的保佑，会百邪莫侵、百病莫作。

庙群创始人廖声俊（1901－1973）自潮州揭阳县南来旅居森州马口，以割胶为生。他于 1937 年扶乩时获黄老仙师指示，要他劝世修身行善、敬拜天地父母，并授予符法，使替人消灾解难和治病。日军侵占马来亚期间，他避居淡边，经营红烟。1957 年始，再褒扬黄老仙师之道。遍布各州之慈忠庙群乃由其徒弟们所创立。⑯

另一崇祀九皇大帝的庙群，也值得我们留意。在大马，庙龄

超过百年以上的九皇爷庙只有吉隆坡安邦的南天宫、槟城香港巷的九皇大帝庙和升旗山（俗称“千二层”）的朝元庙、吡叻州太平的古武庙和马六甲的北添宫数间而已。⑰其后，相继于各州成立的斗母宫或九皇大帝庙逐渐多起来。据周福堂博士于1982年进行的调查，全马36间的九皇大帝庙分布情况如下：玻璃市（2间）、槟城（7间）、吉打（7间）、吡叻（6间）、雪/隆（4间）、吉兰丹（1间）、彭亨（1间）、马六甲（3间）、及柔佛（5间）。⑱周氏接着又于1984，1990及1991年对全马九皇爷庙作出调查统计，其结果显示，我国的九皇爷庙数量即使在近年仍持续的增加。兹将周氏有关统计数字表列如下：

表1：1982－91年间大马九皇爷庙数量统计表

年代 / 州	1982	1984	1990	1991
西马	36	39	50	50
东马	0	0	0	3

资料来源：见注⑱和㉓。

上述九皇爷庙群中，最早期的香火据称均传自泰国，例如南天宫的香火传自宋卡，槟城香港巷九皇大帝的香火传自通扣（Tong Kah），而太平古武庙的香火则传自普吉岛的内枎县（Kathoo District）。⑲其后，“数十年前，有些九皇爷的香火乃由太平而引至北马之吉礁，再由吉礁传入东海岸的吉兰

丹”。⑳这支自国内九皇爷庙分香，并跨州立庙形成的九皇帝庙群，显示其本土化的倾向。另外一件令人感兴趣的发展则是：在这之前从未有九皇爷庙的东马，却于1991年间在亚庇（Kota Kinabalu）（2间）和纳闽（Labuan）（1间）建立起3间九皇爷庙宇。周博士提供了这一讯息，惜未谈到建庙的原因。

如果说早期矿工们面对当日流行的虐病感到无助，而不得不自泰国迎来据说“解厄消灾非常灵验”的九皇大帝香火以“驱逐病魔”，㉑那么，后期发展起来的九皇爷庙群又当作何解？朱金涛提到“一般华人善信多数相信九皇爷是注生死之神”；骆静山则引述《南斗六司延寿经》说道“南斗火官除毒害，北斗水神灭凶灾”。㉒上述说法，或能为我们提供部分，假如不是全部答案的话。至于有关九皇爷的来历，众说纷云，这里也就不拟赘述了。㉓

值得一提的是：在太平古武庙斗姥宫主持王显海等人的倡议下，新马九皇大帝庙代表们于1990年5月12日古武庙庆祝成立105周年之际，在该庙举行了各代表首次联席会议，并即席成立由9间九皇爷庙代表组成的“九皇大帝总会筹备小组”。次年的6月14日，共有新马19间九皇爷庙派出132名代表在吉兰丹斗母宫庆祝成立26周年纪念之际，假该庙召开第3次联席会议，并于会上宣布正式成立“大马斗母宫九皇大帝总会筹委会”。新加坡代表限于我国的《注册法令》，而自告退出，惟表示将给予筹备中的大马总会全力支持，以便把九皇大帝信仰发扬光大。㉔

（三）德教

另一方面，自 50 年代开始传入我国的德教，经历二十余年的发展，迄 70 年代初已衍化出陈志明所归类的紫系、济系、赞化系、振系及其他派系 5 个系统。

在这之前，以赞化阁（成立于 1957 年）为母体的赞化系十一会阁于 1967 年成立了“德教联谊会”，以便“促进赞化系阁之团结和协调彼此间的活动”。㉕ 而 1956 年成立的“南洋德教总会”则于 70 年代初一分为二，由马来西亚的紫系会阁单独成立了“马来西亚德教联合会”（简称“德联”）。至于济系则迟至 1982 年 6 月始举办第一届“济阙联欢”，旨在“促进团结，协调友阁之活动，及讨论德教事务”。

造成 70 年代我国德教“分化”的局面，在一定程度上与各会阁对扶乩问题的看法不一致有关。㉖ 其后，在德教领袖拿督刘玉波领导的“德教联总促进圆融委员会”之奔走和努力下，成功召集了国内各系的六十五会阁加入马来西亚德教联合总会（1987 年改称此名）。

90 年代，在圆融的大前提下，马来西亚德教联合总会更上一层楼，通过联谊形式，把世界各国的德教组织联系在一起。例如：1992 年 3 月 28 日，槟州九阁轮值联合主办了“马德联总会成立 34 周年及第 35 届会员大会与世界德教敦谊圆融大会”。来自美国、香港、泰国、澳州、新加坡、南洋德教总会，以及全国各地的德教会代表等逾千人出席了一连四天的上述庆典活动。㉗

（四）日莲正宗

另一属于大乘佛教系统的日莲正宗于60年代中期开始传入大马半岛北部的槟城。成立马来西亚佛教日莲正宗的宗旨乃“促进以日莲佛法㉘为基础的和平、文化与教育活动”。成立后的几年内，它的传布范围仍局限于槟城和北马一带，直至六十年代末，一位家住吉隆坡燕美律（Imbi Road）的谭（Tham）姓女士与槟城友人共同分享这个佛法，并皈依日莲正宗后，积极在住家附近和吉隆坡一带布教。在她的努力下，多达230个单位的家庭信众被组织起来，并划分为7个区（District）。谭女士亦于较后时受委为妇女组（Division）组长。在她和几名信徒的积极布教下，更多的区组织在Kat Guan、增江一带推展开来。而马来西亚佛教日莲正宗的总部，亦于1978年在燕美律建立起来。由于空间有限，许多布教活动只于周末在会友家中举行。这种家庭式的聚会，由于受到1987年10月颁布的《内政部安全法令》所影响而被迫停止。㉙直至矗立于蕉赖的文化会馆（Bunka Kaikan）于1985年落成，始一劳永逸的解决了长久以来会友聚会不够场地的难题。该馆也同时成为了布教和开展文化活动的中心。

马来西亚佛教日莲正宗（1991年改称“马来西亚创价学会”）一直以来都获得国际创价学会（Soka Gakkai International，简称SGI）的支持，并与之保持密切的关系。㉚现任SGI会长池田大作（Ikeda Daisaku）乃致力于维护世界和平的国际知名人士。目前，马来西亚创价学会正宗的分会已遍布各州，特

别是吉隆坡一带。

（五）一贯道

此外，崇奉明明上帝、五教圣人及诸天神圣仙佛的天道（又叫一贯道），于40年代末由宝光组的吕文德自广东省的潮州传入我国，并设立其总堂“元光堂”于吉隆坡。它的宗旨在于发扬儒家思想，推行五常八德之教化，洗心涤虑，借假修真，使人恢复自然本性，启发良 知良能之至善，己立立人，己达达人，挽世界为清平，化人心为良善，进而达至大同世界的理想境界。50至60年代虽然有人陆续自香港到此阐道，但此一时期的道务可谓停滞不前。一直到70年代台湾的兴毅组以“孔孟圣道院”的名义传入马来西亚后，天道的道务才开始宏展。1977年兴毅桃兴以马来西亚孔孟圣道院名义成功向政府立案，并于芙蓉设立总院。常州组于 1979年在 八打灵建立了总堂育化圣母宫。宝光建德自1980年起先后于各州设立“天”字号本堂，[31] 并于 1985年正式成立“无极圣母马来西亚总会”。发一崇德于 1993年建 立了位于吉隆坡的崇德文教馆和亚罗士打的崇德道院，作为该组推动文教活动和阐道的两大中心。而发一菩提莲社亦于 1995年在怡保设立了总堂新民佛堂。这些作为组织核心的总堂之设立，有助于统合各组线遍布在大马各州的佛堂和家坛，使道务趋于一致和完善，对天道的宣教、文化教育、慈善等活动之推动将产生积极的影响。值得一提的是：在天道的推广下，使我国的素食风气大盛；而经营素食餐馆业者亦大多数为天道的道亲（即信徒）。

（六）社区祭祀活动

除了上述以寺庙、宗教团体为核心所举办的宣化、文教和慈善活动以外，由民间发起组织的社区祭祀活动亦构成大马华人宗教的重要部分之一。例如，每年于农历7月由各地居民联合主办的中元普度大拜拜便是个很好的例子。

我国的中元普度始于何时，由于资料缺乏而无法确知。惟现存于马六甲的青云亭“绍兰大伯公碑记”（1904年）及保安宫“小吊桥中元普度再捐缘序文”（1841年）铭刻文字，为我们保存了一些珍贵的中元祭文字记录。[32] 从以上铭刻，我们知道在道光廿一年（1841年）以前，马六甲的一些社区，已通过捐集公款生息的方式，以每年所得利息支付中元节拜拜的开销。由于民众相信无依的孤魂，将常为厉祟，故于7月中元节地官赦罪日“开普度之端、启兰盆之会”，以便超度孤幽，使脱离苦海，共登彼岸。如此，则“幽灵知报，每应度求。”上述资料也告诉我们各社区的中元祭乃由值年炉主和头家负责，设“牲醴馔馓果品，延僧普施”。而社区中元祭之地点，似以区内的某一固定公庙为中心。陈志明于1977年在马六甲武吉兰拜（Bukit Rambai）所作的观察指出：村民举行中元节拜拜的地点，乃于村内一大伯公庙旁的场地举行；而新任值年炉主、头家亦于该庙前以掷珓杯取决。[33] 惟陈氏未提及延僧普施事，这可能与该村的拜拜规模较小有关。这种以村庙为祭祀中心的情形与前述的马六甲早期中元祭颇有相似之处，可称得上是历史的沿袭。

在槟城和威省一带举行的社区中元节拜拜（俗称“街

普”），乃由某一街区的居民联合出资主办的。每年中元节所涉及的一切开销，诸如祭品、祭仪、聘戏班演戏、设联欢晚宴等，均由居民以月捐方式集资支付。根据手头所有的资料，早在 40 年代，槟城大路后相公园区、槟城新街头牛干冬大门楼区、槟城椰脚七街区等街区联合庆赞中元的 民间组织已经存在，每逢农历 7 月，各街区人民循例举行中元拜拜并演梨助兴，祗求合境平安。迄 1975 年，槟城和威省两地的街区中元祭组织已超过百余个之多。

自 1973 年以来，除了超度孤幽、保境平安之祈求和促进居民彼此间感情之外，槟城的街普在“酬神不忘教育”、“酬神不忘慈善”等口号下，联合各街区的力量，发动为华 小、独中及各慈善机构筹募基金。1973 年，共有 47 街区的庆赞中元理事会联会为商务华小筹得 8 万余元的建校基金、1974 年，共有 72 街区，于庆赞中元节时为三民华小筹得 25 万 8 千余元的建校基金。

作为协调筹款活动的总机构，槟州中元联合会的成立意义重大。（虽然它正式向政府立案成 立的日期，是在 1979 年 6 月，但在这之前它是以“槟州庆赞中元委员会”（ 1975 年）的名义下，开始运作。）约有 130 个街普理事会加入了该联合会，从中选出了 30 名代表出任联合理事会理事成员。在联合会协调下，各街区理事会于每年庆赞中元时集中精力，为议决指定的学校或慈善团体筹募义款。例如：发动 103 个街区于 1975 年联合为韩江独立中学筹得 50 万元的建立图书馆基金，较之先前筹募所得，便有了很大的突破。其后，又相继于 1976 年为 8 间华小筹募发展基金；1978 年为南华平民医院筹募建院基金；1979 年为

丹绒道光汉民华小重建筹款及为柬埔寨难民义演筹款；1980年筹募槟州元首敦萨顿各民族慈善基金和为槟州华人大会堂筹募建堂基金等，每笔款项，数目均十分可观。㉞像这种投入集体力量，长期持继不断的为社会公益及慈善事业作出贡献的例子，在全国各地举行的同类庆赞中元活动中堪称典范！

在这称为“鬼节”的农历7月分里，一般信仰华人宗教的家庭，在祭拜祖先之余，也都设案祭拜被称作“好兄弟”的无祀之鬼。这类拜拜，俗称“私普”。此外，还有市场贩商同仁主办的“市仔普”，它们的规模，通常较社区性的街普来得小。这些大大小小的拜拜活动，显示华人社会忌怕鬼灵的心理。人们期望通过祭祀行为怀柔作祟的无祀之鬼，来达成人鬼之间的和谐。㉟

至于在街普和市仔普场地上，一般都供有纸扎的大士爷（鬼王）像，此举是为了预防孤魂野鬼作祟害人。供此像，乃具镇压之意味。此即吕理政指出的怀柔之余，所采取的“防卫和驱逐手段”了。

另一类流动性社区宗教活动，则为俗称的“游神”或神明巡境游行。在“独立前”部分，我们介绍了大规模的，为特殊社会环境需要而设的王醮和游神活动。例如：马六甲闽南人和峇峇社会迄今仍引以为荣的王舡游行，砂劳越福建人的“迎王爷”活动，以及槟城广福宫的观音菩萨出游。马六甲及砂劳越古晋二地最后一次举行上述大游行的日期各为1933年和20世纪30年代初，㊱而槟城则晚至1988年犹举行此类活动，惟上距前一次（1928年）的游行已有一花甲（60年）之光景。

举办观音巡境游行的用意，乃寄望观音显赫的法力，能使当

日市场衰败、百业萧条的槟州经济不景气早日复苏，让人民得以安居乐业。据报导参加 1988 年观音游行的队伍包括各街区神坛、寺庙及宗教团体之 神辇花车共 85 个单位，游行路线长达 17 公哩。足见这一被视为关系全槟州华社福祉的社区宗教活动，是何等的为各方人士所重视。据报导，广福宫理事会为此次游神活动而拨出的款项，数目高达 5 万元。㊲ 鉴于此类大型游神活动所涉及的人力和财力浩大，其举行时间相隔多年，是不难理解的。

虽然，于庙宇主座圣诞日，或为特定节庆而举行的小型社区性游神活动，迄今仍相当普遍。主要原因在于：这类社区宗教活动，在促进社区整合和达致信众心理卫生调适功能的同时，也彰显了该庙在社区内的代表性地位。这种感受，也强化了信众对该庙的认同和崇誉感。

因此，庙产多或庙本身经济能力强的庙宇，有些每年均举行游神活动。例如马六甲的勇全殿，每年于农历元月十五日邀同其他庙宇的王爷举行五府王爷巡境游行。吉兰丹哥打峇汝唐人坡的镇兴宫，亦于每年正月十五元宵节举行该宫主神妈祖出巡游行。而砂劳越古晋的凤山寺和（玄天）上帝庙则每年分别于农历二月二十二日和十二月初四 日（广泽尊王及玄天上帝圣诞日）举行游神盛会。

结 语

诚如著名华人宗教研究学者杨庆堃（C. K. Yang）指出：在过去，西方学者研究华人宗教时，不是把它的信徒视为满天神佛的“迷信一族”（Superstitions Lot），即是把他们当作不重视

"终极关怀"问题，只管追求现世利益的一群。㊳但这种观点，在近年来的西方学者有关论著中，已有了转变。例如：罗兰氏·汤普生（Laurence G. Thompson）教授即建议从整体宏观的角度去了解华人宗教。他指出：华人宗教简直就是华人文化的具体显现（Manifestation）。除了一些住在寺观修持的出家众，华人宗教大体上紧密的和他们的家庭及社会生活交织在一起。一直到学界采取西方概念的名词为它"正名"之前，华人宗教压根儿就没有特定的名称。氏继续指出：在中国，不光是以教条为依据的教会组织不曾出现过；即使是在世界观和道德观方面，都未曾经历过诸如两方文艺复兴及工业革命等浪潮冲击下，而作出的大幅度革新。于公元1世纪开始传入中国的佛教，非但无法从实质上更改其原始中国面貌，反而在传入中国后的一千年中，不得不对其根深蒂固的观点作出让步，而倒回头来使本身作出巨大的适应性调节。㊴

罗兰氏·汤普生以上的观察，可以说相当精确的把华人宗教的精神面貌给勾勒了出来。正是这种强韧却又具包融性的特质，使华人宗教增添了不少富新时代、环境色彩的新内涵。也正因如此，而使它能够万古常新，避免了被时代淘汰的命运。

蔡志祥博士在〈传统的延续与改变——潮州澄海县隆都前美乡的游神〉一文中指出：宗教活动的存续是与当代社区的环境脉络有很紧密的关系。㊵同样的，寺庙和教派、教团的存续，也与上述的因素有很大的关系。我们不妨看看于19世纪60年代以来，曾经一度颇为流行的带发修行之先天道斋教徒建立的男、女斋教堂，在后继无人（特别是男斋堂）的情况下，没落了。㊶有些则被扩建为公庙，例如砂劳越古晋的林华山观音堂便是个很好

的例子。而于 20 世纪 2、30 年代盛行一时的“戒烟教”——真空教，在战后因种种客观和主观因素而告衰退了。其后，真空教总会虽于 1965 年间获准注册成立，但“似乎并未作出任何显著的活动”，以至有“被遗忘了”之概叹。㊷另一些于 3、40 年代南来当女佣的自梳女或“不落家”广府籍妈姐㊸组织、建立起来的“姐妹斋堂”，亦随着独立后颁布的移民法令限制和客观环境的改变而逐渐步入历史的黄昏，几乎成为了“陈迹”。还有，4、50 年代传入我国，以赈灾济难为主要活 动的世界红卍字会各州分会，虽然，继续在慈善活动方面扮演其一定的角色。但在宣教方面，却不免面对“吾道式微”、“人才凋零”之感慨，而有奋起“以训练道材为首务”，以便“赓续大道之命脉，重振卍慈之光辉”云云之呼吁。㊹

另一方面，我国佛教界，特别是马佛青总会及其属下佛青组织，在晚近 10 余 20 年来的努力所取得的一些成就，应该受到肯定。但若从寺庙举行的经忏礼拜仪式广受欢迎，以至很多时候被采用以作为筹备经 费的手段这方面来看，则我国一般佛寺设法摆脱其香火庙形象的努力尚待加强。

以“三教合一”，甚至“五教同源”为宣教号召的作法，固然显示了大马华人宗教包容性的一面。但从这些教团、教派组织的宣教内容加以分析，则各教被引述的比重，显然有一定程度的差距。而且，大多数的有关组织似乎都侧重于儒家道德思想的宣扬，并辅之以佛、道二教的科仪和部分教义。回教与基督教的教义，在这些扩散性教团中，只占陪衬的地位而已。

若换另一个角度来看，则不论制度化的宗教（Institutional

Religion）如佛教，抑或介于制度化和普化宗教（Diffused Religion）之间的新兴教团、教派组织，在现阶段的发展，均尚未能完完全全摆脱我们于导言中界定的“华人宗教”范畴之影响，故而，欲正确理解现阶段的我国华人宗教的内容和实质，就非得从宏观的角度，将本文所论述的有关华 人寺 庙、教团、教派与具流动性的社区宗华活动等方面，点点滴滴的结合起来，作整体的考究不可。

注释：

① 据 Judith Nagata 近年之调查，马佛总现有的附属团体会员已超过 400 之数。见 Judith Nagata，“Limits to the Indigenisation of Buddhism in Malaysia, With a Focus on the Religious Community in Penang”，*Dimension of Tradition & Development in Malaysia*, edited by Rokiah Talib and Tan Chee Beng（Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1995），p. 327。

② 见《佛教与华人文化——马佛青对大马华人宗教之意见书》（槟城：马佛青总会佛教文摘社，1983），页 10－11。

③ 同上，页 11。

④ 见竺摩编述、继程整理：〈竺摩法师简谱初稿〉，载《大马佛教研究》，第 1 集（1984），页 26。

⑤ 同上，页 32。

⑥ 见杨嘉仪：〈大马佛教青年运动带来的意义与启示〉，载《大马青年佛教与佛教青年研讨会》（槟城：马佛青总会佛教文摘社，1990），页 10。

⑦ 见 Judith Nagata 前揭文，页 327 及 332；据她的调查，马佛青总会现有团体会员超过 262 个，其中只有 5 个属于南传佛教或上座部系统。

⑧ 见《佛教与华人文化》（槟城：马佛青总会佛教文摘社，1983），页 11－12。

⑨ 见杨嘉仪前揭文，页 13。

⑩ 同上，页 12。

⑪ 这十六间庙宇包括：柔佛峇株巴辖的慈德祠、永平的慈忠堂、昔加挽的慈忠堂；马六甲州市区的慈忠庙、德兰达的仙师庙；吡叻州太平的慈心庙，新咖啡山的仙师庙；森美兰州芙蓉的慈信堂和慈仁堂、马口的慈忠堂、知知港的慈仁堂；雪兰莪州浮罗吉旦的仙师庙、巴生的慈义庙；吉隆坡的慈忠庙、慈德庙和慈孝庙。

⑫ 见彭松涛主编：《新加坡全国社团大观》（新加坡：文献出版公司，1983），页 192－193。

⑬ 见朱金涛：〈吉隆坡华人寺庙之研究〉，载《南洋学报》，第 47－48 卷（1992/93），页 92。

⑭ 同上，页 67。

⑮ 同上，页 65。

⑯ 见彭松涛前揭书，页 192－193.

⑰ 见骆静山：〈大马半岛华人宗教的今昔〉，载《马来西亚华人史》（吉隆坡：马来西亚留台联总，1984），页 428。

⑱ 见 Cheu Hock Tong " An Analysis of the Nine Emperor Gods Spirit－Medium Cult in Malaysia"，Ph. D. Dissertation（Ithaca: Cornell University，1982），p. 2.

⑲ 见骆氏前揭文，页 428。

⑳ 见〈吉兰丹斗母宫庆祝成立第26周年纪念暨筹备成立星马九皇大帝总会会员大会特刊〉，载《星洲日报》1990年6月16日，第25版。

㉑ 见骆氏前揭文，页428。

㉒ 见朱氏前揭文，页84及骆氏前揭文，页431。

㉓ 有关九皇爷来源的各种传说，可参阅 Cheu Hock Tong "The Festival of the Nine Emperor Gods in Peninsular Southeast Asia", *Studies on the Chinese Religion in Malaysia, Singapore and Indonesia: Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*, edited by Cheu Hock Tong (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1993), pp. 20 - 27.

㉔ 同注⑳及《南洋商报》，1991年6月16日，第12版。

㉕ 见陈志明著、苏庆华译：《马新德教会之发展及其分布研究》（吉隆坡：代理员文摘（马）有限公司，1991），页42。

㉖ 1967年，安顺紫蓬阁扶乩时的乩谕指示德联属下十八阁"焚盘化柳，永不复鸾，以后德业概由人事推行"。这一指示肯定会对过去以扶乩时的乩为主要活动之一的德教带来很大的冲击。

㉗ 见《南洋商报》，1992年3月29日，第15版。

㉘ 日莲（1222 - 1282）乃镰仓时代（1192 - 1333）的日本著名高僧。日莲正宗以日莲为宗祖，以日莲的法华思想为根本教义。参阅何劲松：《创价学会的理念与实践》（北京：中国社会科学出版社，1995），页1。

㉙ 见 Ong Swee Li, "Kajian Sosiological Agama Nichiron Shosha Buddhisme", Latihan Ilmiah B. A., Jabatan Antropologi dan Sosiologi (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1988/89), pp. 38 - 42.

㉚同上，页44。

㉛ 宝光建德"天"字号本堂包括沙株巴辖天关佛堂（1980）、吉隆坡天上佛堂（1988）、芙蓉天官佛堂（1992）、马六甲天理佛堂（1994）、麻坡天宣佛堂（1995）及槟城天威佛堂（1996）。

㉜ 收入傅吾康、陈铁凡合编：《马来西亚华 文铭刻萃编》，第 1 卷（吉隆坡：马来亚大学出版社，1982），页 264－265 及页 284－285。

㉝ Tan Chee Beng " Chinese Religion and Local Chinese Communities in Malaysia"， *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, No. 9 (1990), pp. 23－24.

㉞ 参阅《槟州中元联合会纪念特刊》（槟州中元联合会，1980）及 Jean de Bernardi, " The Hungry Ghosts Festival: A Convergence of Religion and Politics in the Chinese Community of Penang, Malaysia"， *Southeast Asian Journal of Social Science*, 12(1)(1984)，页 31。

㉟ 参阅吕理政：《传统信仰与现代社会》（台北：稻乡出版社，1992），页 13。民间认为无祀之孤魂野鬼，特别是凶死或枉死者，由于冤灵所聚，其灵力最强，且为害最烈，故祭之尤为殷勤。

㊱ 参阅刘芙：〈从神庙认识华族传统民间信仰〉，载《砂劳越河畔的华人神庙》附录（砂劳越华族文化协会，1993），页 149。

㊲ 参阅〈槟榔屿广福宫庆祝建庙 188 周年暨观音菩萨出游纪念特刊〉，载《光华日报》，1988 年 7 月 31 日，第 23 版。

㊳ 见 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors* (University of California Press, 1961), pp. 3－4.

㊴ 见 Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction* (Balmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1996) 5th edition, pp. 23－24.

㊵ 该文载《寺庙与民间文化研讨会论文集》下册（台北：行政院文化建设委员会暨汉学研究中心主编，1995），页 687。

㊶ 宋光宇指出：先天道非常强调"清修不婚"，形成在家修行者"无出家之

名，而有出家之实”的情形。因此，先天道的领导人都独身不婚，一般有家室的人都不能成为正式的先天道信徒。参阅宋光宇《天道传灯》上册（台北：无注明出版社，1996），页 48。这或许是我国先天道没落的主要原因。

㊷ 见林汀：〈被遗忘了的真空教〉，载《星洲日报》，1985 年 5 月 4 日，第 16 版。

㊸ 有关妈姐的情形，可参阅陈遵曾、黎思复、邬庆时：〈自梳女与不落家〉，载《广东风情录》（香港：中原出版社，1987），页 28－47。

㊹ 见崔信麟：〈序〉，载《简易道慈讲义》（槟城世界红卍字会槟城分会：1986），页 4。

后记

编写此书虽是华总文化部的计划之一，然而毕竟也是编者们长期藏之于心的愿望，因此当华总会长拿督吴德芳盛意约请编撰此书时，编者们都爽快地应承了。本书由1994年便开始进行筹备工作，礼邀学者专家撰写论文，由于规模比当初策划时大，而且编辑们又散居各地，别易会难，会商不易，故所费时日也较原定者长。不过，经过大家数年的努力，如今终算编就，即将问世。我们最大的心愿是想把真实的马来西亚华人历史记载下来。

在筹划与编修过程中，获得拿督林华龙慷慨资助此计划之各项费用共马币十余万元。本书撰稿人除惠赐鸿文之外，尚于1996年6月间不辞辛劳，聚首于福隆港，共商编撰大计，同时宣读论文，又协助主持各场会议及兼作讲评。另外，我们还邀请了李业霖、祝家华、罗正文、张景云诸先生到场专任讲评。幸蒙诸学者专家在会议中提出许多宝贵意见，这些意见对编写本书有很大的裨益。会议进行前后又得到本书出版计划筹委会及研讨会工委会的落力支持和帮助。筹委会包括主席拿督吴德芳、副主席傅孙中

先生、委员刘磐石先生、陈达真女士等人。至于研讨会工委会则包括秘书李伟杰、策划主任尤绰韬、林清海、委员黄文盛、刘香伦、林德顺、杨来福、陈树楷、王芝菁、陈素筠、林韵璇、戴桂芳等。

华总的陈丽华在编辑过程中不遗余力地进行了非常难巨繁重的协调和安排等各项工作。黄文斌则在编务方面提出了许多具体而非常有建设性的意见。还有林德顺、黄家敏、陈雅勒、张振和、李巧甄、张凌蓉、游凤娟、李房镁、黄菊姿、李锡锐等则对本书的校对工作尽了极大的力量。总之，本书最后能顺利编修完成并出版，实有赖于学界及各方同道不时协助配合。于此，谨向各同道表示最诚挚的谢忱。

《马来西亚华人史新编》编辑
1997 年 12 月冬至前夕

撰写者：

颜清湟
陈松沾
崔贵强
曾松华
钟临杰
饶尚东
朱自存
何启良
詹运豪
田英成
林水檬
郑良树
安焕然
陈丽萍
梁家兴
陆慧卿
林廷辉
宋婉莹
赖观福
黄文斌
何国忠
王慷鼎
林景汉
杨松年
陈鹏翔
刘崇汉
苏庆华

UNIVERSITI TU PER

马华学术建树的里程碑

马华历史建構的大工程

马华文化建设的大事业

ISBN 983-9521-02-0

9 789839 521023

华总书系 ⑧

马来西亚华人史新编 第三册