

# 族群认同建构与媒体再现

## 马来西亚两家华文报纸再现“华小高职事件”的论述分析<sup>1</sup>

黄国富(新纪元学院媒体研究系兼任讲师)

### 摘要

族群认同的建构是一个细致、复杂的过程,牵涉其中的因素极多,而大众媒体扮演了重要的角色。本文关怀的核心问题,是试图了解被马来西亚华人社会视为“华社三宝”之一的华文报纸,在华人建构族群认同的过程中扮演何种角色。

本文以1987年发生的“华小高职事件”作为研究个案,并以马来西亚两家华文报纸《南洋商报》与《星洲日报》为分析对象,探究在报纸呈现的新闻文本中,如何透过语言机制建构一个的分类架构,区分“我群”与“他群”,以凝聚族群的认同感和动员族群成员进行抗争。

**关键词:** 族群认同、华人社会、华文报纸

---

<sup>1</sup> 本文改写自研究者的硕士论文。参见黄国富,〈马来西亚华文报纸与族群认同建构:以“华小高职事件”为例〉,台北:中国文化大学政治学研究所硕士论文,2002年。

# **Construction of Ethnic Identities and Media Representation:**

## **A Discourse Analysis of “The Appointment of High-ranking Adminstators to Chinese Primary Schools in 1987” by Two Chinese Newspapers in Malaysia.**

Wong Kock Hoo (Part-time Lecturer, Media Studies Department, New Era College)

### **Abstract**

Various factors drive the construction of ethnic identities. Among those factors, the mass media play a significant role in the process. This paper examines the role of Chinese newspapers in building the Chinese identity in Malaysia.

The appointment of high-ranking administators to Chinese primary schools in 1987” is used as a case study to explore the news text used by the two major Chinese newspapers, Nanyang Siang Pau and Sin Chew Jit Poh. This paper demonstrates the impact of such linguistic mechanisms in constructing a system of categorization, which is used to set a line between “us” and “them”. As a result, that common identity has successfully created a sense of belonging among Chinese community and effectively mobilized them to fight for the interests of the community.

**Keywords:** Ethnic identity, Chinese community, Chinese newspaper

## 一 前言

族群认同 (ethnic identity) 是个人感觉归属于某一族群社会, 成为该族群的一分子, 并且认定此一族群有别于其它团体。<sup>2</sup>若族群拥有愈多与其它族群不同的传统和文化特征, 通常其族群认同愈强烈。<sup>3</sup>同时, 族群认同是可以建构和变动的, 除了“与生俱来”的“天赋” (primordial attachments)<sup>4</sup>外, 不同族群可能根据所处的社会环境, 有意识或无意识的利用一些机制来凝聚本身认同。<sup>5</sup>

族群认同的建构是一个非常细致、复杂的过程, 牵涉其中的因素极多, 大众媒体的论述在这当中无疑扮演了举足轻重的角色。<sup>6</sup>因此, 透过了解大众媒体的真实再现 (representation),<sup>7</sup>将有助于厘清族群认同的建构过程。

本文关怀的核心问题, 是尝试了解被马来西亚华人社会视为“华社三宝”<sup>8</sup>之一的华文报纸, 在华人建构族群认同的过程中扮演何种角色?

但是族群认同不是一朝一夕就能完成, 欲探讨媒体再现对族群认同的影响, 最理想的方式是长期对大众媒体论述进行分析, 但因人力、时间和财力上的限制, 在执行上并不容易做到。因此, 本文选择在1987年发生的“华小高职事件”作为研究个案, 尝试从当时马来西亚两家主要华文报纸——《南洋商报》与《星洲日报》的报导与评论中进行论述分析 (discourse analysis), 探究在报纸呈现的新闻文本中, 如何对“我群”的信念与行动进行界定和召唤 (interpellation),<sup>9</sup>以凝聚力量, 并赋予其实践的正当性(包括否定“他群”的合理性)。

---

2 Milton J. Esman, *Ethnic Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p.27.

3 江炳伦, 《南菲律宾摩洛反抗运动研究》, 台北: 中国文化大学法学院, 1999年, 页140。

4 “primordial attachments”一词, 有学者翻译成基本情感联系参考王明珂, 1997年, 陈鸿瑜教授 在本人的硕士论文口试时, 认为“天赋”一词更接近原文意涵, 本人甚为同意并采此一翻译。

至于所谓“天赋”, 包括血缘 (blood)、语言 (language)、地域 (region)、宗教 (religion) 及风 俗习惯 (custom) 等。

5 黄国富, 前揭书, 页28-32。

6 翁秀琪、陈慧敏, 〈社会结构、语言机制与认同建构〉, 《传播研究集刊》, 台北: 政治大学传播 学院, 第四期(2000年7月), 页2。

7 媒体除了是政治过程中讯息传递的机制、位居上层结构的意识形态机器或文化霸权外, 它还是一个意义争霸的场域, 社会内外所有的角色、人物都在这个场域中被定义、被塑造、被生产、 被改写甚至被发明, 部分研究者将这个建构过程及其所建构的内容称为“再现”, 也就是一组 内容, 一套符号, 一个过程, 也是一种实践。参见倪炎元, 《再现的政治》, 台北: 韦伯, 2003 年, 页1。

在这语言结构与实践过程的辩证关系中，对族群认同的建构有着什么影响？

## 二 大众媒体与族群认同建构

在现代族群的认同建构过程中，区分“我群”与“他群”是很重要的部分，这可藉由象征仪式、符号系统等来凸显“我群”的同一性，以及和“他群”的差异，其中语言文字占有重要的位置，因为人们是经由语言来划分范畴，再根据这范畴来了解世界，并且往往认为这些范畴是实际存在的，所以抽象性的认同可以经由语言文字，让人们感受到它的真实。<sup>10</sup>套句Benedict Anderson的说法，“民族就是用语言——而非血缘——构想出来的，而且人们可以被“请进”想象的共同体之中。”<sup>11</sup>

近代大众媒体的出现，不管是平面印刷媒体或后来的电子媒体，进一步打破语言文字所受到的时空限制，把各种符号传递给更多人，成为现代族群或民族形成的重要关键。

由于建构族群认同的过程相当复杂，因此在接下来的讨论中，将先从“媒体建构现实理论”出发，厘清“大众媒体与日常生活”的关系，再以这些讨论为基础，探讨媒体再现和族群认同的关系。

### 媒体真实建构论(Media reality constructivism)

德国学者Schutz指出，社会真实的“正身”（Ding an Sich）无法验明，所有人类感知的社会真实，都是某种建构的结果。<sup>12</sup>而媒体真实建构论的观点即在诠释“现实”如何经由社会建构而形成，在这过程中媒体扮演了何种角色。

Berger和Luckmann认为，对于每一个初到这个世界的人，日常生活的真实已经客观化，而且这个真实会以巨大、急迫且细密的方式，强加在社会成员

---

9 召唤是Althusser在〈意识形态与意识形态国家机器〉（Ideology and Ideological State Apparatuses）一文中所提出来的概念，它指涉一种主体被呼唤（hailed）或被传呼（addressed）的过程，而主体之所以被呼唤和意识形态对于主体的建构有关，也就是说，人们是透过意识形态对其召唤的方式来认识自己，并进而反过来认识自己的自主性。

10 张玉佩，〈当认同遇到隐喻——谈隐喻在认同塑造的运作〉，《新闻学研究》，第64期（2000年7月），页85。

的意识中。<sup>13</sup>在这客观化倾向中最重要的事物就是语言，“语言提供人们必要的客观化过程，且安排了有意义的秩序，像生活空间、使用工具，乃至人群网络，并使日常生活对人们产生意义。”<sup>14</sup>

媒体藉着新闻报导或娱乐文化等特定的语言使用方式，建构出有关社会的“真实效果”，也就是阅听人接受媒体所呈现的世界观的合法正当性，将媒体对社会的呈现视为自然且真实。<sup>15</sup>

媒体真实建构论的观点，打破了传统的反映论（reflection）说法。反映论认为媒体有如一面镜子，能完整的反映社会真实，但是在实然面上，媒体无法完全反映真实，因此常被批评为哈哈镜。但是建立在反映论基础上的客观报导原则，<sup>16</sup>至今仍被新闻实务界广泛运用，以“说服”阅听人他们从媒体上获知的信息皆是“事实”（facts）。<sup>17</sup>

所以，媒体的新闻不是对所谓“真实世界”的报导，其本质上是一消耗性的消费产品，必须每天制造，而且必须是实时与新鲜的，而不是过时与陈旧的。所谓的“事实”是透过新闻组织来定义，以专业认可的方法所收集来的適切信息，这一收集信息的方法就界定了什么可以成为新闻内容。<sup>18</sup>所以，媒体所呈现的新闻并非单纯的呈现客观真实，而是主动且选择性的建构事实。

所谓的选择性建构事实，就是不论什么事件发生后，经过纪录者的观察，到其在报纸上的“呈现”，必须经过一种价值的、利益的或认知的筛选过程，通过记者、采访主管和编辑体系的层层“整理”（modification）后，才以如同是“真实”的刊登出来。这样的表达过程经过重重的意义诠释，如记者写新闻的角度、

---

12 翁秀琪，〈我国妇女运动的媒介真实和社会真实〉，《新闻学研究》，第48期，1994年1月，页194。

13 P.L.Berger & T.Luckmann, *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday & Company, 1966, p.21.

14 *ibid*, p.22.

15 林芳玫，〈女性与媒体再现〉，台北：巨流，1996年，页10。

16 客观性原则认为记者能够像镜子一样，超然于社会纷争之上，经由正反并陈、言必有据等方法，精确反映社会事实。这种观点隐含三个预设：记者能够掌握社会真实、记者可以摒除私见、记者不受情境影响，但每个假设都经不起检验。参见陈顺孝，〈新闻控制与反控制〉，台北：五南，2003年。

17 “新闻”不过是戴着“实证语言”的面具，把所呈现的弄得像真的一样，以游说读者相信。参见林元辉，〈本土学术史的“新闻”概念流变〉，收入翁秀琪(主编)，〈台湾传播学的

编辑为新闻加上标题和编排到版面某个位置等，才变成读者眼中的所谓“新闻现实”。这种从纪录、筛选到表达，进而成为“有权威性”、“不容质疑”的事实，就是所谓“建构”的过程。<sup>19</sup>

在这建构真实的过程中，除了媒体内部各层级人员的介入，外部的政治势力、消息来源、广告主、公共关系、压力团体、阅听人乃至新闻同业，往往直接介入或间接影响新闻的产制，所以记者难以单独完成报导，而必须与上述势力折冲，共同建构媒体真实。<sup>20</sup>

另外，也不能忽视社会结构的作用，因为新闻是社会文化氛围（cultural air）下的产物，它所呈现的文化价值说明了一般事务的普遍印象及刻板印象，它代表了社会中的意识形态，而这个社会文化氛围是被统治团体及社会惯例制度所创造，并被视作理所当然的价值。因此记者在处理新闻时，往往受到社会文化体系的束缚，将议题处理成延续或强化符合社会常规的观点。<sup>21</sup>

## 大众媒体与族群认同的形塑

### 1.大众媒体有助形成想像共同体

文字媒体是构成社会想像（imagination）的重要工具。报纸的报导可以使个人超越本身生活世界里的时空限制，不必亲身经历，就可以“想像”很多所谓“事实”的存在。同时，报纸对个人的认知内容和判断也有影响，一方面，报纸用分类或排除的方式设定了“想象范围”，例如报纸各版面的划分，和我们对于“全国”、“地方”、“国际”等思考的方式重迭，大致构成了“想像范围”。另一方面，读者很多价值判断，也常受报纸对不同价值重视的程度所影响。<sup>22</sup>

Anderson认为民族（nation）是一种想象的产物，语言是最初与最主要的

18 Gaye Tuchman, *Making News: A Study in the Construction of Reality*. New York: The Free Press,

1978, pp.82-83.

19 张茂桂、萧莘，〈“族群”议题的新闻诠释——兼论报纸与公共领域问题〉，《台大新闻论坛》，第一期，第一卷(1994年4月)，页100。

20 陈顺孝，前揭书，页11。

21 Michael Schudson, *The Sociology of News Production Revisited*, in James Curran & Michael Gurevitch

(eds), *Mass Media and Society*. London: Arnold, 2000, pp.189-194.

工具，而且还需要另一个先决条件，就是“资本主义、印刷科技与语言”三者的结合，生产出印刷语言成品——小说与报纸。<sup>23</sup>在印刷品发展成一种商品后，越来越多人从这新工具获取新信息，并且能够跨越时间与空间的限制，意识到人们在互动范畴之外的世界。

其中，报纸更是发挥了奇妙的功能，尽管报纸在印行的次日即宣告作废，但却创造了一个超乎寻常的群众仪式：即几乎分秒不差的同时想象。读者们可以在地铁、理发厅等地，看到一模一样的报纸，也持续地相信想象的世界就存在于日常生活中，<sup>24</sup>甚至与这些不认识的“同胞”建立了特殊且微妙的情感与联系。

De Tocqueville在其早期有关法国大革命的著作中，曾解释印刷品上的文字具有同一和连续等特性，在十八世纪渗透于法国文化，使法国实现了民族的一同性。<sup>25</sup>传播学者Marshall McLuhan也认为印刷媒体是民族主义不可动摇的根基，因为民族主义是一种传递社群命运与地位的视觉形象，它完全依靠印刷媒体在传送信息上的速度，所以在印刷媒体风行前，透过语言整合来凝聚政治上的团结是不可思议的事。所以McLuhan认为，印刷媒体的大量复制使同质化更为彰显，也使不同区域的差异缩小，这些功能皆有利于民族的形成。<sup>26</sup>

Anderson有关资本主义、印刷科技与语言结合后有助民族想象的说法，或者Tocqueville与McLuhan认为印刷文字与印刷媒体对民族形成的重要性，也可以用来说明族群认同的形成过程。<sup>27</sup>

## 2.大众媒体对族群认同的重要性

族群都假定自身有“线性连续性”的特质，就是将过去、现在与未来联系起来，容易对个人形成外部的约束力量，使个人与所属族群的过去光荣或耻辱、族群的未来发展及族群所有其它人，形成一种“我族”的感知，这不是个人意

---

22 张茂桂、萧莘，前揭书，页100。

23 Benedict Anderson著，吴睿人译，《想象的共同体》，台北：时报，1999年，页55。

24 Benedict Anderson著，吴睿人译，前揭书，页36。

25 Marshall McLuhan, *Understanding media: The Extensions of Man*. London: Ark Paperbacks, 1964, p.15.

26 *ibid*, pp.185-194.

愿、喜好所能改变。这种“连续性”会构成和社会传统、正统有关的意识形态，用来合理化社会的权力与利益分配。<sup>28</sup>

而认同则是在自我建构的过程中，经长期学习而具有的特殊价值意识形态与感情，因此，个人对族群的认同，不是遽然接受一套固定的价值或态度倾向，而是浸濡在文化环境中渐次形成的，例如透过符号的传递，也就是语言文字的沟通、道德价值的分享等，才会对这些文化象征产生共同的了解和感情，再靠着制式化的社会关系，像是亲属关系或是地域群体的结构，维系上述的了解和感情。因此，若将传播视为讯息的互动与意义的分享，认同的形成，所依赖的就是传播这一社会运作。<sup>29</sup>

所以，在建构族群认同的过程中，大众媒体将文化的意涵化为象征符号，再加以传递和累积，进入人们的现实生活世界，并深植在个人的意识和行为中，进而在情感与信仰上对群体产生归宿感，同时也能在现实利益上，获得平等对待及互惠的情况。

### 三 “华小高职事件”<sup>30</sup>的媒体再现

1987年8月25日，<sup>31</sup>玻璃市加基武吉公华学校董事部反对教育局委派不谙华语教师<sup>32</sup>担任副校长，并决定向教育局递交备忘录。<sup>33</sup>

这个事件被披露后，并未引起太多注意。约过了一星期，檳城也传出可能有部分华校的行政职务将由不谙华文者担任。<sup>34</sup>9月4日，檳威华校董事联合会接获三间中小学的投诉，指被委派的副校长不谙华文后，认为这已违背当初接受全津贴的诺言，因此，决定向教育部长安华提出强烈抗议。<sup>35</sup>隔日，檳城又有六

27 “民族”与“族群”的意义有些区别，惟学界对两者的定义仍相当分歧。在本文中“民族”定义为一种政治共同体，其成员有着强烈的政治目标，透过各种策略和手段，在共同居住的地球上建构属于自己的国家；“族群”则是指一群因为拥有共同的来源，或者是共同的祖先、共同的文化或语言，而自认为、或者是被其它人认为，构成一个独特的一群人。参见王甫昌，《当代台湾社会的族群想象》，台北：群学，2003年。

28 张茂桂，〈种族与族群关系〉，收入王振寰、瞿海源(主编)，《社会学与台湾社会》，台北：巨流，1999年，页257。

29 林福岳，〈族群认同下的社区传播——以美浓反水库运动论述为研究脉络〉，台北：政治大学新闻研究所博士论文，2002年，页222。



间华小发生同样事件，且有越演越烈的趋势，<sup>36</sup>多个华人团体及朝野华基政党加入声援的行列，并认为这是政府企图将华小变质的前奏。<sup>37</sup>

针对华社各界的呼吁，槟城州教育局代局长莫哈末沙尼作出响应，说明调升不谙华文者，是因为具有华文资格的小学或中学教师未踊跃申请升级，造成华校行政人员出现许多空缺，但教育局愿意检讨所施行的措施。<sup>38</sup>

9月12日，教育部长安华(Anwar Ibrahim)向民政党中央领袖保证，教育部原则上将致力解决不谙华文者担任华校行政人员的争议性问题。<sup>39</sup>但是隔了两天，槟威华校董联会再次提出强烈抗议，质疑安华未重视这问题，<sup>40</sup>并扬言可能采取罢课行动。<sup>41</sup>

安华在次日会见槟威华校董联会代表，表示已指示槟城州教育局代局长尽速着手纠正，重新委派华文教师到华校。<sup>42</sup>

9月19日，槟城又有一名不谙华文教师被调往华校；<sup>43</sup>9月23日，马六甲州也传出同样事件，<sup>44</sup>各地教育局的调派举动更加深了华社的疑虑。

---

30 “华小高职事件”其实并不是孤立的事件，以往也曾发生不谙华文的教师被派往华校担任行政要职，但因为调动人数较少、时空环境不同等因素，没有引起很大的关注。

31 以下出现的日期皆为报纸刊出新闻的日期。

32 按照马来西亚华校董事联合会总会（简称董总）主席林晃升的说法，至少具有大马教育文凭华文优秀，能讲能写华文者（不一定是华人）才有资格出任华小的行政主管职务。参见《南洋商报》，1987年10月5日，第3版。若未具以上条件，都可列为“不谙”华文，因此，所谓“不谙”华文的教师，不一定对华文都一窍不通，如一位调任华小但被该校拒绝的女老师，就会说“听不懂华语和看得懂华文”。参见《星洲日报》，1987年10月3日，第2版。

33 《南洋商报》，1987年8月25日，第7版。

34 《南洋商报》，1987年9月3日，第6版。

35 《南洋商报》，1987年9月4日，第6版。槟威华校董联会对这事件的敏感与重视，与槟州华校发展史有很大关系。1960年代华文中学的改制，其源头可以回溯自槟州钟灵中学在1952年接受政府的津贴条件。参见郑良树，《马来西亚华文教育发展史》（第三册），吉隆坡：马来西亚华校教师会总会，2001年，页392-442。所以，该会主席庄汉良指出，当初槟州华文中学率先接受政府的津贴，而现在此事件却发生在槟州，如果没有采取行动，在良心上说不过去。参见《南洋商报》，1987年9月4日，第6版。

庄汉良似乎担心槟州若开此先例，未来若演变成华小变质(教学用语由华文变成马来文)，将成其为华社的罪人。

36 到了10月10日，至少有45间华小受影响。参见《南洋商报》，1987年10月10日，第9版。

37 参见《南洋商报》，1987年9月6日，第6版；《星洲日报》，1987年9月7日，第5版；《南洋商报》，1987年9月8日，第6版；《南洋商报》，1987年9月9日，第6版。

9月26日，马六甲州教育局长加沙里表示，不会收回相关决定。<sup>45</sup>马六甲华校教师公会主席沈慕羽认为若无法阻止这个事件，华教前途将变得悲观，因此华社应采取具体行动。<sup>46</sup>

这时，安华的态度也转趋强硬，表示教育部不会向任何压力低头，因为教育部是以大公无私的态度执行任务。<sup>47</sup>

马六甲华社四个团体决定召开抗议大会，<sup>48</sup>九所华小董事会与家教协会，也拒绝让不谙华文教师到校报到。<sup>49</sup>反对党领袖林吉祥表示，将发动全国性的“挽救华小运动”。<sup>50</sup>整个事件进一步扩大，教育部与华社的对立更加尖锐，《南洋商报》与《星洲日报》有关这事件的新闻与评论也大幅增加。

10月3日，《南洋商报》与《星洲日报》以头版报导安华决定不收回已执行的行政政策，因为这只是普通行政问题。<sup>51</sup>安华的谈话引起华社的强烈反应，马华公会总会长林良实表示，这已违反国阵在1986年大选中的承诺；<sup>52</sup>雪隆华小三机构号召全国华小总罢课，<sup>53</sup>并获得多个团体的支持。

10月9日，朝野华基政党(包括马华公会青年团、民政党与民主行动党)与华团决定展开合作，成立联合行动委员会处理这事件。<sup>54</sup>联合行动委员会取得一致共识，决定召开抗议大会，并要求政府在10月14日前解决问题。<sup>55</sup>但是在10月11日，彭亨与丁加奴州也传出相同事件。<sup>56</sup>

10月12日，全国华团政党召开抗议大会，约四千名各界代表参与，表达捍

---

39 《南洋商报》，1987年9月12日，第6版。

40 《南洋商报》，1987年9月14日，第7版。

41 《星洲日报》，1987年9月14日，第22版。

42 《南洋商报》，1987年9月15日，第3版；《星洲日报》，1987年9月15日，第1版。

43 《南洋商报》，1987年9月19日，第6版。

44 《星洲日报》，1987年9月23日，第22版。

45 《星洲日报》，1987年9月26日，第3版。

46 《星洲日报》，1987年9月26日，第22版。

47 《南洋商报》，1987年9月29日，第6版。

48 《南洋商报》，1987年10月1日，第6版。

49 《南洋商报》，1987年10月1日，第6版。

50 《南洋商报》，1987年10月1日，第10版。

卫华小永不变质的决心。马华公会署理总会长李金狮表示，问题若不在期限内解决，将建议该党的教育部副部长云时进离开教育部。<sup>57</sup>

面对华人社会的“大团结”，巫统内部开始有激烈的回应。10月13日，林吉祥在国会提出相关问题的临时动议，出现巫统议员炮轰马华议员的场面。<sup>58</sup>巫统青年团决定在10月17日举行大集会，抗议马华公会与民政党和民主行动党站在同一阵线，同时要求革除李金狮的部长职务。<sup>59</sup>

10月14日，随着内阁设立“五人委员会”<sup>60</sup>处理相关争议，联合行动委员会在罢课行动的前夕，突然决定展延行动，以协商取代抗争，但华社却出现不同意见，部分地区仍然坚持罢课，民主行动党也在稍后退出联合行动委员会。<sup>61</sup>至少42所受调派事件影响的华小，依照原定计划罢课，参与学生超过三万名，<sup>62</sup>且有越演越烈趋势。<sup>63</sup>同时，多个地区也陆续举行抗议大会与示威活动。

巫统党中央也决定在11月1日举行四十一周年党庆大会，并声称将有五十万人参加，以展示马来人的大团结。<sup>64</sup>这也使得族群间的关系越趋紧绷，完全没有缓解的迹象。

10月17日，近万名马来人参与巫青团举办的大集会，群众集体宣誓，继续为马来人尊严斗争，同时不惜牺牲，为捍卫国家民族的自主而流尽最后一滴血。<sup>65</sup>

10月18日深夜，<sup>66</sup>吉隆坡市区发生逃兵枪击平民事件，造成一死二伤，经

---

51 《南洋商报》，1987年10月3日，第1版；《星洲日报》，1987年10月3日，第1版。

52 《星洲日报》，1987年10月4日，第1版；《南洋商报》，1987年10月4日，第3版。

53 《星洲日报》，1987年10月5日，第1版

54 《南洋商报》，1987年10月9日，第1版；《星洲日报》，1987年10月9日，第1版、第3版。

55 《南洋商报》，1987年10月10日，第1版。

56 《星洲日报》，1987年10月11日，第2版。

57 《南洋商报》，1987年10月12日，第1版；《星洲日报》，1987年10月12日，第1版。

58 《南洋商报》，1987年10月13日，第1版。

59 《南洋商报》，1987年10月14日，第1版；《星洲日报》，1987年10月14日，第1版。

60 成员包括教育部长兼巫统副主席安华、劳工部长兼马华公会署理主席李金狮、原产部长兼民政党主席林敬益、公共工程部长兼国大党主席三美维鲁(Samy Vellu)与青年及体育部长兼巫统青年团团长纳吉(Najib Abdul Razak)。

过十余小时后，嫌犯终于被逮捕，虽然政府强调枪击案非“种族性事件”，<sup>67</sup>但是族群冲突的谣言迅速传开，“五一三事件”的阴影再次浮现，社会情势也紧张起来，报社就接获无数民众的电话，询问吉隆坡是否发生族群骚动及实施戒严。<sup>68</sup>

10月20日刚好是华文报业公定的假日，各报休假一日，隔日(21日)未出版报纸，使得相当依赖报纸获取信息的华人社会，在缺乏有关枪击事件后续信息的情况下，更显得不安。

为缓和社会紧张的气氛，报纸上出现降温的声音。<sup>69</sup>甫从国外返抵国门的首相马哈迪，呼吁停止发表不负责任的言论，同时将矛头指向媒体，认为族群关系会变得紧张，媒体需负很大责任。<sup>70</sup>

10月27日，警方援引《内部安全法令》(Internal Security Act, ISA)进行所谓的“茅草行动”(Operasi Lalang)，先后扣留了朝野政党人士、华团领袖、环保人士、职工会人员与教会工作者等，这一波逮捕行动，从1987年10月27日至11月4日止，共扣留了106人。<sup>71</sup>

至于为何会采取大逮捕行动，马哈迪说：“我们都还记得1969年的五一三事件，我可以肯定没有人愿意再次点燃这样的流血冲突。”<sup>72</sup>马哈迪也宣布禁止举行公共集会，这包括即将举行的巫统大集会；同时有三家报社出版准证被吊销。<sup>73</sup>

---

61 《南洋商报》，1987年10月15日，第1版、第3版；《星洲日报》，1987年10月15日，第1版。民主行动党后来决定重回华团政党联合行动委员会。参见《星洲日报》，1987年10月23日，第3版。

62 《星洲日报》，1987年10月16日，第1版。

63 如在槟城，参与罢课的学校增至约60间，未上课学生超过四万名。参见《南洋商报》，1987年10月17日，第1版；《星洲日报》，1987年10月17日，第1版、第2版、第3版。

64 《南洋商报》，1987年10月16日，第1版。

65 《南洋商报》，1987年10月18日，第1版；《星洲日报》，1987年10月18日，第1版。

66 枪击事件发生时间。

67 《星洲日报》，1987年10月20日，第3版。

68 《南洋商报》，1987年10月20日，第1版、第3版；《星洲日报》，1987年10月20日，第1版、第3版。

69 如巫统副主席阿都拉与李金狮呼吁缓和紧张情势。参见《星洲日报》，1987年10月20日，

在“茅草行动”的阴影下，“华小高职事件”暂被搁置。1988年，政府才在各方压力下，提出“四一解决方案”：即华小最重要的四个职位（校长、第一副校长、第二副校长及下午班主任）必须具有受承认的华文资格文凭，至于课外活动主任则只要能说华语者即可，<sup>74</sup>整个事件才算暂时告一段落。<sup>75</sup>

## 四 “华小高职事件”的论述分析

### 强调同一性

从族群的特质来看，它非常强调同一性，而同一性有着多重的指针，如语言、血缘、文化和祖先等，具有多项同一指标的人群，就可能形成一个族群，至于拥有不同指标的“他群”，就会形成族群“界限”(boundary)，成为其它族群。

族群认同则是个人可以超越彼此个别属性的藩篱，感觉归属于某一族群，成为该族群的成员，并认定所属族群与其它族群不同。但是由“天赋”所形成的认同基础，很可能被忽略或遭受其它优势族群所侵蚀，如语言和文化等的“死亡”，进而造成族群成员对所属族群的认同减弱，甚至被优势族群同化。因此后天的建构成为族群认同不可或缺的部分，透过建构的同一性，可以强化族群成员对群体的认同，并保有本身族群的特殊性。

例如晚清知识分子在进行中华民族的建构时，从远古的传说中，寻觅出一个茫昧迷离的神话人物——黄帝，奉为中华民族的“始祖”，作为民族认同的文化符号，于是“炎黄子孙”、“轩辕世”等语，成为中国人普遍接受的自我称谓，因此，或许可以将黄帝视为凝聚近代中国民族认同的一项“浓缩性

---

3版；社论，《星洲日报》，1987年10月20日，第25版；《南洋商报》，1987年10月20日，第7版。

70 《南洋商报》，1987年10月22日，第1版；《星洲日报》，1987年10月22日，第1版。

71 〈大逮捕行动白皮书全文〉，《南洋商报》，1988年3月24日，第14版。

72 SuhainiAznam, *Far Eastern Economic Review*. 11.12.1987, p.12.

73 这三份报纸是华文的《星洲日报》、马来文的《祖国报》(Watan)及英文的《星报》(The Star)。这三份报纸在1987年10月27日被吊销出版准证，直到1988年3月16日才获准复刊。

74 林开忠，《建构中的“华人文化”：族群属性、国家与华教运动》，吉隆坡：华社研究中心，1999年，页139-141。

符号”。<sup>76</sup>

所以，象征符号经由人为的操控和展示后，会唤起处于该认同体系下人们的感情，更加坚定他们对这些象征的信念，<sup>77</sup>进而对族群产生了认同，也就是形成一个“想象的共同体”。

但是“共同体”的存在，间接地暗示了其具有排除的机制，亦即共同体的存在需要“他群”来加以凸显，如果没有“他群”的存在，族群的界线也将随之消失，所谓的“共同体”便是否定词。<sup>78</sup>因为有了“他群”较大的差异，让共同体内部的小差异变得无关紧要，“同一性”的标准也放宽许多，如华人的各方言群原来各自有一些不同的传统习俗和方言，但是相较于马来人的文化、语言和宗教，其差异性就显得小多了。因此当整体华人社会面对的外在压力越来越强时，各方言群间的差异部分就会暂时被忽略，以形成“共同体”的感知，再加上社会精英不断强调和提供中华文化的想象，更加强彼此的族群认同感。

所以，“共同体”形式上虽然呈现一种封闭的静止状态，实际上内部的异象是暗潮汹涌，它必须常被外界挑战与破坏，然后再从中获得自身存在的确认与延续流传，在这样的过程中，整合是必要的实践，且需要时常的进行，<sup>79</sup>而同一性也必须不断被强调。

例一：

……国内受有关问题影响的四十多间华小，总共超过三万名学生，按照原定计划，展开罢课行动。这雄辩地说明华裔家长捍卫民族教育的决心和立场，是不可动摇的，不能改变的。……华团政党的一些领导人理直气壮，慷慨激昂于前；畏惧赵超，低首下心于后，给人一种“虎头蛇尾，叶公好龙”的印象。难怪华裔群众要问：华团政党的这些领导人究竟是蛇的后代，还是龙的传人。……<sup>80</sup>

---

76 沈松桥，〈我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清帝国族建构〉，《台湾社会研究季刊》，第28期（1997年12月），页6-7。

77 林福岳，前揭书，页231。

78 吕建和，〈国族、神话：台湾国族认同之霸权论述〉，台北：辅仁大学大众传播研究所硕士论文，1996年，页45-49。

文字除了是一项工具外，它还具有非理性的群体情感，<sup>81</sup>尤其中华民族对文字特别崇拜，认为它具有特殊魔力。<sup>82</sup>华人透过本身的文字符号传播讯息，其实就已经是在建构本身的同一性，因为读者必须能够看得懂，才能理解其中所传达的讯息，而习惯使用华文的人，绝大部分都清楚这是属于“我们”的文字，所以就算有少数其它族群的成员也会阅读华文报纸，但是它的功能多属于工具性质，在情感上就不及母语了。

在这篇社论中，像“华裔”、“华团”等概念被交错的使用着，都象征本身的族群——“华族”，而这种“自我称谓”，通常是一个人群自我界定最为有效的符号指针，<sup>83</sup>且当中隐藏彼此是“命运共同体”的关系，也未脱离大家都是“炎黄子孙”的想像范围。而这些概念都是绝大多数读者都能理解和熟悉的，因此毫无困难的接收了这些攸关“我群”的讯息。

马来西亚的华人一向都倾向维持现状，希望能够赚钱养家和获得发展的机会，虽然许多华人对政府的政策不满，偶而会发出一些不满的声音，但华人大体上都维护目前的体制。<sup>84</sup>但这些有关华族象征概念的反复运用，已超越了维护性命家产安全的现实层面，提升至为族群教育和文化传承等集体形上意义，让华族感受到集体的生存已面临危机，大家必须团结地站在一起，共同捍卫族群的权益，从中也试图召唤出全体族群的认同与想像，也建构起对社会真实的新认知。

而台湾歌手侯德建在1979年，也就是美国与台湾断交后创作了〈龙的传人〉这首歌曲，成为在台湾红极一时的爱国歌曲与民族精神代表。在当时的社会氛围下，《龙的传人》成为一个家喻户晓的隐喻，人人以“龙的传人”自居，并藉由隐喻中的传统中华民族象征（如黑眼睛黑头发黄皮肤），形成一种集体认同的“我族想像”。<sup>85</sup>就像台湾作家陈映真所言，“这首歌整体的唱出了深远、复杂的文化和历史上一切有关中国的概念和情感。这种概念和情感，

---

79 叶永文，《排除理论》，台北：扬智文化，1998年，页64。

80 社论，《星洲日报》，1987年10月17日，第21版。

81 John Edwards著，苏宜青译，《语言、社会和同一性》，台北：桂冠，1994年，页71。

82 胡适，《名教》，《胡适文存》第三集卷一，1928年，页91-107。

83 王明珂，《华夏边缘》，台北：允晨，1997年，页72。

是经过五千年的发展，成为一整个民族集体的记忆和情结，深深地渗透到中国人的血液中。”<sup>86</sup>

这首歌传入马来西亚后，也获得华人普遍的共鸣，成为当时极为热门的歌曲，不少人能琅琅上口，虽然这首歌所提供的“想像内涵”，对马来西亚华人和台湾人来说会有一些差异，毕竟两地社会情境相当不同，但还是可以“各取所需”，达成“我族想像”的目的，有利建构族群的认同。

文中把这首歌当作对比的材料，指责临阵退缩的部分华团政党领袖，和学生家长强力支持民族教育相较，根本是“蛇的后代”，这是含有强烈贬意的说法，同时也暗示着，华人若不以行动支持华教，就不是“龙的传人”，无权共享中华民族悠远光荣的一切，不管其原来的身份地位，一样会遭到全体华人的唾弃，这种指责对极为重视“名声”<sup>87</sup>的华社领导人来说，造成了一定的压力。

例二：

（马六甲讯）教总主席沈慕羽局绅今日对马华、民政与行动党能行动一致，以共同捍卫华小的权益，深表激赏。他说，……“在平时没有问题的时候，华社可能像一盘散沙，不过当有关民族权益的问题发生时，华社是可以紧密的团结在一起的！”

“如果朝野的华人政党，能与华团及华社人士联成一气，相信有关华教的问题，是可以获得解决的。”<sup>88</sup>

Charles Taylor认为当优势族群欲同化少数族群的文化时，绝大部分少数族群的文化精英，会为本身文化的存亡加以对抗，因为这关乎整体的尊严和荣辱，并与个人的价值密不可分，这也使得这类行动具有道德性和情感的力量。<sup>89</sup>

当时担任华校教师会总会（简称教总）主席的沈慕羽，一生从事维护母语的事业，立场坚定不移，获得一般华人的敬重，在这个道德光环的加持下，其

84 何国忠，〈多元文化下的彷徨：大马华族知识分子的困境〉，《今我来思》，吉隆坡：十方出版社，1993年，页150。

85 张玉佩，前揭书，页75。

86 陈映真，〈向着更宽广的历史视野……〉，收入施敏辉（主编），《台湾意识论战选集》，台北：前

卫，页31-37。引自江宜桦，《自由主义、民族主义与国家认同》，台北：扬智，1998年，页



言行更具说服力与影响力。

沈幕羽透过道德性的劝说，希望朝野华基政党能加入捍卫华教的行列，与华团、华社人士站在同一阵线，必能解决华族所面对的问题。这也显示“民族”在华人社会中，似乎是不可挑战的“神主牌”，具有最崇高的地位，在“民族”面临生死存亡的时候，所有华人必定会站在同一阵线，齐心携手抗拒外在的威胁。

至于“团结”的论述一直是华社内部经常出现的口号，对于本身的困境，华社常简单归咎于是华人的不团结，因此孙中山的名言“中国人像一盘散沙”，就不断被引用。但是对于共同体的塑造而言，“团结一致”的情感神话，可以将原本明显可见的差异转化为隐晦不明，也就是将华社内部的异质性加以同质化，以集中力量共同对抗“他者”的强大压力。华社内部这次终于“联成一气”，对华人来说是很大的鼓舞，也提升了这次抗争的士气，甚至对未来也乐观起来。

报社也对华人的团结加以肯定，“华团与华裔政党在捍卫民族权益的大前提下，能够不分党派，团结一致，去应付华教和华族前途面对的挑战，委实难能可贵。……无疑是一个令人鼓舞的开端。华裔族群莫不希望华团与各华裔政党基于这个起点的合作，能推广至维护华社权益的各种议题上。”<sup>90</sup>

例三：

……马华署理总会长拿督李金狮强调，整个华社必须统合朝野政党及一切民间力量，来捍卫现有的华小体制。他说，这项捍卫工作，是全体华裔的天职，不是某些个人或党团的专利。<sup>91</sup>

劳工部长兼马华公会署理会长的李金狮，积极介入这个事件，这是过去较少见的动作。身为国阵成员党的马华公会，过去一直扮演着协助统治的角色，

---

生和救赎的唯一方法，这就形成了华人的好名文化。对华人来说，“名”不仅是记号，“名”更

是实体、是命魂，人无不死，但只要留名后世，命魂就可以永存。参见陈顺孝，前揭书，页37；胡适，前揭书。

88 《星洲日报》，1987年10月5日，第7版。

89 Charles Taylor, Nationalism and Modernity, in Robert Mckim and McMahan(eds), **The Morality of**

相对的，在争取华人权益方面，让当时不少华人感到不满，所以马华在形象与政治实力上有下滑的趋势，以1986年的国会大选成绩来看，马华获得17个国会议席，比前一届选举少了7席。马华在这事件上公然反对政府的措施，不无是为了扭转原来形象，重新争取华人的支持。

李金狮代表马华公会参加联合行动委员会后，巫统部分人士以李金狮和反对党站在同一阵线为由，对其猛力炮轰，指责李金狮挑起族群敏感问题，最后还被雪兰莪苏丹褫夺“拿督”勋衔，部分地方的华人则在报上刊登广告声援，赞扬李金狮捍卫族群的权益。

面对外界强大压力，李金狮号召全体华人先放下原有的各种歧见，以本身的同一性凝聚力量，坚守族群的尊严与权益。“捍卫华小体制，是全体华裔的天职”这样的说词，把族群共同责任提升至上天赋予职责的层次，具有超高的道德性，华社内部没有人可以挑战或逃避这项责任，“共同体”的意涵在这里被发挥得淋漓尽致。

在当时的情境下，被认为在国阵内部唯唯诺诺的马华公会，突然“硬”了起来，让不少华人耳目一新，而其领袖说出这些话，具有一定的渲染力与鼓舞士气的作用，让华社团结的形象更加凸显。

例四：

……不谙华文的教师本身没有错，错在上一代不将他们送入华校就读。迄今，仍然有一些华人家长抱着错误的观念，一口咬定念华校没有前途。……这次事件，应该成为我们的一个教训。醒醒吧，家长们，别再迟疑，将孩子送入华小，以免将来不能在华人社会立足。<sup>92</sup>

例五：

……在过去的殖民地时代，许多人不念华校，造成虚有其表的香蕉人。……教师又是知识较高的分子，应该知道不谙母语是可耻的事。…  
…<sup>93</sup>

---

90 社评，《南洋商报》，1987年10月10日，第2版。

91 《南洋商报》，1987年10月5日，第10版。

族群在塑造同一性时，语言是一项重要指针，而学校又是延续语言使用的最重要机制，当华小面临重大威胁时，过去接受英语教育的华人，变成了“我群”中的“异象”，也成为被批判的对象。在“民族”的大帽子下，这些“异象”都成了太重视功利的一群，为了“私利”而抛弃“公益”，成为应该被“我群”成员唾弃的“香蕉人”。

如今这些人终于尝到苦果，经过这次教训后，全体华人应该清楚知道，必须接受华文教育，不然以后将无法在华人社会立足，这似乎也强调若不成为具有同样特性（如使用语言等）的人，将被华社孤立。

## 呼唤集体记忆

“共同历史”对族群的凝聚非常重要，而所谓的共同历史不见得是客观事实，它可以是某社会主观上重建的过去，如自我宣称的血缘联系、传承的文化解释等。这重建历史的过程，可以经由选择性的集体记忆或遗忘来达成。

所谓的集体记忆，指的是一个社会团体或组织所具有的独特记忆，这个经由各种不同社会机制所建构完成的记忆，能使团体成员拥有一个命运共同体的经常感受，并以团体的荣誉和屈辱化为自身的感受，形成一种绵延的一体感。<sup>94</sup>集体记忆可以区分为内容（content）与形式（forms）两个面向，内容指的是每一个特定时空下的社会，在处理过去时的实质内涵；形式则指的是传递各种记忆内涵的物质基础，这些有形的信道无疑对人们的记忆对象和记忆清晰程度产生巨大的影响，这些形式包括了大众媒体、教育系统和文化创作品等。<sup>95</sup>

社会现实造成的利益环境，是激起某些集体记忆的主要动因。这些集体记忆由社会精英提供，并藉由种种媒体（如报纸书刊、历史文物馆、纪念碑、历史教育等）的传播以强化人群间的感情。但是对个人与社会而言，被社会现实压抑的过去，并不表示已完全遗忘，它会以各种方式存在着，无意的或刻意的被保存着，成为社会记忆中隐藏潜伏的一部分，等着在往后的社会变迁中被忆起，并被赋予新的诠释，成为凝聚新族群的集体记忆。<sup>96</sup>

---

92 卜亚烈（评论），《星洲日报》，1987年10月7日，第3版。

93 空儒（投书），《南洋商报》，1987年10月7日，第2版。

重建集体记忆不容易立即形成，它必定是不断建构的过程，而语言与象征符号是重要的媒介，它能不断唤起群体的记忆，从中形成共识，让族群成员接受这套共同的记忆，进而达到强化群体内聚力的功能。

学者翁秀琪认为，传播是集体记忆的重要元素，因为大众媒介能储存并分类了“过去”，使其成为人们的集体记忆，变成合理化权力的资源，足以凝聚共识。而社会群体也可以透过大众媒介的新闻论述，建立起一个被大家所同意的关于过去的说法，来建构他们本身对生存世界的印象。<sup>97</sup>

例一：

……巫、华、印族在这个国家上繁衍，生息也有数百年的历史。三大民族过去在反对外来侵略和争取国家独立的斗争中，并肩战斗，祸福与共。目前我国已经独立了卅年，在这卅年中，巫、华、印族经历了一个崭新的历史阶段。由于历史的因素，马来民族在经济方面较为落后，华族基于国家的利益和民族的团结，对于促进马来民族经济的各种计划都给予大力的支持。现在马来民族有了完整的，即从小学而中学而大学的教育体系，朝气蓬勃的巫青团为什么不能见容于华族对民族教育，而且是最基本的小学教育的维护呢？<sup>98</sup>

夏春祥在其博士论文中，从“仪式”<sup>99</sup>的角度出发，讨论新闻论述与集体记忆的关系。他指出：

……新闻作为一种产生震撼性的仪式。在节奏性循环下，历史议题不断浮现的事实，使得新闻成为处理集体记忆的关键机制。在当中，过去的经验被召唤出来，使得人们共同分享对历史的意象，且能在相互沟通的状态下，形成社会认同的基础。社会群体也可以透过大众传播的新闻论述，建

94 黄金龄，〈文化〉，收入王振寰、瞿海源(主编)，《社会学与台湾社会》，台北：巨流，1999年，页76。

95 夏春祥，〈媒介记忆与新闻仪式——二二八事件新闻的文本分析（1947-2000）〉，台北：政治大学新闻研究所博士论文，2000年，页231。

96 王明珂，前揭书，页58-59。

立起一个被大家所同意的关于过去的说法，来建构他们自己对所生存世界的印象。……<sup>100</sup>

这个文本从历史的角度，说明国家独立前各族群同舟共济、携手合作建立国家，各族群对这个新兴国家的贡献都不容抹杀。可是在国家独立后，似乎一切都改变了，在过去卅年里，华人面对政府各项不平等的偏差政策，为了顾全大局，只有默默忍受。

这类型的历史叙述，在华人社会不断被重复提出，渐渐形成华人的集体记忆，为大部分华人所接受，并形成共同经验的感知。文本中也强调马来族群有今天的成就，华人曾在背后给予大力支持，暗示马来人不该忘恩负义。<sup>101</sup>

为了强化自身的弱势位置，在论述策略上也采取悲情诉求，强调马来人在政府全力的支持下，已有完整的教育体系，其中，在大学教育中，还有族群固定名额的限制，让许多华人子弟必须花费大量金钱远赴海外留学，这对自认重视教育的华人，心中积累了许多怨气与不满，且只能默默忍受这样的偏差政策，但是，如今华人连最基本的华文小学教育都不能保存吗？

所以类似“华人已忍让太多，现在已无路可退，必须守住这最后防线”的说法，让大部分华人都能感同身受，过去所受到的委屈一一浮现脑海，进而可能激发出共同的愤怒，提升抗争的意识与决心，并形成“命运共同体”的感觉。学者谢世忠曾指出，族群本身就是一种力量，此种力量平时并不为人所重视，但是当族群成员为了谋取更大的利益，或是族群利益受到他者的威胁时，该力量就会发挥作用，以维护我群的利益与生存。<sup>102</sup>

可是对马来族群来说，由国家机器所发动建构的历史记忆又是另一种版本。马来族群把十五世纪出现的马六甲王朝，视为其追忆和无限缅怀的辉煌年代，但是这个马来王朝崩溃后，开始了长达四百余年的殖民统治，让马来族群失去了其政治实力和光辉文明。<sup>103</sup>无法当家作主的痛苦经验让马来族群一直引

97 翁秀琪，〈集体记忆与认同构塑——以美丽岛事件为例〉，《新闻学研究》，第68期，2001年7月，页125。

98 社论，《星洲日报》，1987年10月15日，第27版。

99 仪式具有三项特点：一是社会中凝聚共识的重要机制；二是意味着单调、一致的重复；三是在神圣/世俗上的作用。参见夏春祥，前揭书，页69-70。

100 夏春祥，前揭书，页71。

以为鉴，像经历过殖民统治的前首相马哈迪，经常痛斥西方国家企图干预马来西亚内政，要国人小心防范，甚至在提及马来西亚被外人统治时，当场流下眼泪。<sup>104</sup>

因此马来族群以本身的历史经验和不安全感，不断强调“马来人是马来西亚的主人，其它外来移民应尊重马来人的领导地位”，并透过国家机器打造这样的集体记忆，因此像1964年新加坡的人民行动党（People' Action Party）在马来西亚全国大选中，提出“马来西亚人的马来西亚”（Malaysian Malaysia）时，立即引起马来社会的强烈反弹，认为是对主人地位提出了挑战。

但是“马来人是马来西亚主人”的说法，也让华人社会难以接受，因为这将抹杀华人对国家的贡献，且被贴上“外来移民”的标签，无法与优势族群平起平坐，平等的尽国民义务和享受权利。

由于各族群对历史记忆的认知差异过大，常出现各说各话的局面，彼此难以沟通和对话，各族群只好回到自己的位置，坚定自己的说法。面对马来族群掌握国家机器的优势，华人必须更积极建构集体记忆，增强本身的合法性，至少是针对形成族群内部的合法性。

例二：

（吉隆坡十一日讯）陆庭谕今天疾呼华社除了要敢怒和敢言外，还要敢于行动。……林连玉对付破坏分子的格言就是建设，因此，若压制华文，就越要讲华文，越要用华文。<sup>105</sup>

林连玉一生投入捍卫华教的行动，被认为是马来西亚华文教育史上最具代表性的人物，在社会上享有清誉。林连玉在1985年去世后，开始被称为“族

---

101 马来西亚中华工商联合会会长黄文彬也有类似谈话，参见《南洋商报》，1987年10月14日，第3版。

102 谢世忠，〈原住民运动生成与发展理论的建立〉，《中央研究院民族学研究所集刊》，第64期，1987年秋季，页165-166。

103 Abdul Rahman Embong（阿都拉曼·恩蓬）著，张小兰译，〈马来西亚民族的形塑〉，《南洋商报》，2002年5月26日，副刊第2版。

魂”，华教团体及其它的华人社团透过各种方式塑造这个“典范”，推广所谓的“林连玉精神”，就是为华文教育的永续发展提供服务的精神，同时也强化华人的共同历史记忆与命运联系。

从1988年起，教总将林连玉的忌日定为“华教节”，展开一系列的纪念仪式。林连玉的形象与华校的斗争史几乎划上等号，如果林连玉还在世，对于华校当前所面临的危机会如何处理呢？

陆庭谕提出林连玉过去的名言，除了提供行动的策略外，也启动了林连玉在华人脑海中的鲜活印象，共同回忆华人社会的“典范”，过去所做出的种种贡献，后人也应该跟随“典范”的脚步，义无反顾的为华教做出贡献，不然就对不起先贤们对华教的付出。

陆庭谕也秉持着林连玉的斗争精神，奔走各地呼吁华人注意这事件，甚至以公开落发的方式，向政府表达抗议，用实际行动表明了捍卫华小的决心，<sup>106</sup>具有鼓舞士气的作用。

例三：

……董教总……致函教育部长安华依布拉欣，提出强烈抗议，“……我们认为教育部这样的措施含有使华小变质的意图，……一九七二及七三年，派不谙华文者到华校的事也曾经发生过，……遭到华社强烈反对，作为政府成员之一的马华当时也激烈抗议。……当时的教育部长拿督胡申翁也向华社保证不会委派不谙华文者到华小当校长或其它的行政职位。……胡申翁的诺言不但未受到遵守，不利华小的类似措施反而变本加厉的扩大到更多华小。……”<sup>107</sup>

华社，尤其是华教人士一直为《1961年教育法令》第21条(2)这条法令所困扰，因为它授权教育部长可决定将华小(国民型小学)改制为国小(国民小学)

---

104 《中国报》，1998年6月22日。引自陈丁辉，〈领袖人格特质与威权国家政治继承——马哈地、李光耀个案研究〉，南投：国际暨南大学东南亚研究所硕士论文，2000年，页36。

105 《星洲日报》，1987年10月12日，第3版。

，<sup>108</sup>也就是教学用语将由华语变成马来语，这让华社一直很没有安全感，尤其1970年代英文小学被迫改成国小后，更让华社担忧华小会步上后尘，因此产生很强烈的危机意识，华教团体更是紧盯教育部门的一举一动。就在教育部研拟修改1961年教育法令的同时，竟发生“华小高职事件”，让华教团体更起戒心。

董教总重提往事，主要是想提醒华人，政府早有让华小变质的意图与行动，过去就曾试图派遣不谙华文者管理华小，幸好当时华社极力抗拒，不然华小可能已不存在。因此，从过去权益逐渐被蚕食鲸吞的惨痛经历，华人已不能轻易相信政府，从行动的策略来看，一定要把“我群”的声音发出去，这种抗议方式从过去的经验来看，是相当有效的。

另外，提起前首相胡申翁（Hussein Onn）在担任教育部长时，曾对华社许下的承诺，如今政府竟违背前首相当年的诺言，甚至变本加厉扩大实施，间接的质疑政府的诚信，尤其安华才在1987年8月11日保证，国民型华小的地位将继续获得维持，<sup>109</sup>但是言犹在耳，竟发生“华小高职事件”，这更加强了华社抗议行动的合理性。

例四：

……董教总呼吁政府应该正视事实，实事求是，切莫再玩“国阵途径”的政治花招了，而数十年饱受挫折的华社更应吸取经验，提高警惕，不受误导以免重蹈覆辙。……<sup>110</sup>

所谓“国阵途径”是指国阵的成员党透过内部协商解决问题，但是董教总领袖很清楚，其实并没有所谓的“国阵途径”，因为在国阵当中，完全由巫统主导，其它政党仅是从属的角色，因此透过“国阵途径”解决问题，意思是由巫统来决定，其实也就是政府的政策。

董教总领袖和政府交手数十年，有不少挫败的惨痛经验，对政府的作为也

106 《南洋商报》，1987年10月4日。

107 《南洋商报》，1987年9月9日，第6版。

108 国民小学与国民型小学最主要的差异是教学用语，国民小学的教学用语为国语（马来语），而国民型小学的教学用语则是华语或淡米尔语。



相当不信任，因此对政府的教育政策一直维持高度警戒，甚至指责政府是玩“政治花招”，提醒华人谨慎应对，不要轻易相信。

例五：

……吉兰丹巫青团团长罗萨里依斯哈州议员提醒华社，马来人的容忍是有限度，不要忘了五一三事件的发生，历史可以重演的。……<sup>111</sup>

在“五一三事件”中，华人的死伤最为严重，<sup>112</sup>因此对许多华人来说，这是一个惨痛的记忆。马来西亚政府将事件爆发原因，归结为族群经济的悬殊差距，并在1970年代以后施行“新经济政策”等措施，扶植马来人在各领域的发展。政府把一系列优惠马来族群的做法，合理化是为了国家整体的和谐与安定，华人似乎只有默默接受，以免被戴上破坏团结的帽子。

在1987年10月中旬，“华小高职事件”所衍生出的族群争议不断加温，有些人的情绪已被挑起，因此，只要稍有不慎就可能擦枪走火，引起族群间的冲突。这时“他群”的政治人物重提往事，且语带挑衅和恐吓，有点得了便宜还卖乖的感觉，可能激起华人更多的不满。

## 存续策略

族群认同具有一项重要功能，就是它可以让人们觉得自己归属于一个有传统且有未来的团体中，但是人们为何需要这种团体的归宿感呢？涂尔干（Emile Durkheim）认为，所有的社会都面临一个重大的难题：如何让人们在明知生命有限的状况下，仍愿意有意义的生活下去。涂尔干认为，人类会发明社会或团体这种概念，就是希望把人整合进这种大于个人的群体之中，个人所属的社会是“现在”的状态，但是社会有其“过去”的传统和先烈，也有未来的“子孙”。如果个人所有的努力都是为了社会，则个人的努力就不会白费，且会被后人所记得。<sup>113</sup>

个人如果认为自己对于群体的归属，可以让个人有限的生命有意义的延续下去，就会把个人生命的意义寄托在团体上。因此，如果有人或其它群体侵犯

---

109 《星洲日报》，1987年9月9日。

110 《南洋商报》，1987年10月8日，第3版。

到所属群体光荣的话，个人会不惜一切代价进行抵抗，因为这种侵犯会被诠释为对个人生命价值的质疑。类似“牺牲小我，完成大我”的口号，在族群认同上，被赋予一个神圣、不可侵犯的色彩。<sup>114</sup>

对华人来说，宗族、家族、氏族等，在千年来的中华文化遗产中，都属于重要的伦理关系，因此对“祖先崇拜”（过去）与“子孙繁衍”（未来），视为具有浓厚道德意涵的大事，因而是一种社会规约、社会强制力，被认为是人类“天生自然”、“理应如此”，几乎是神圣不能打破的单位。<sup>115</sup>这些伦理关系的基础，都是建立在对生命的延续上，而中华民族也和其它文明人类相同，重视的生命不仅是生物性的，更重要是个有社会、文化及道义等意义的高级生命，就是由纯动物情况进化成为社会人，有高级的社会化与高级的文化修养，更进而成为良心人，有合于永恒道义的生活规范，所以子孙所延续的，除了生物性的部分外，更是此社会的、文化的及道义生命。<sup>116</sup>

因此，将“族”的范围扩大至“同文同种”、皆为“炎黄子孙”的族群后，这样的一套价值观也获得延伸，族群的过去与未来，对中华民族皆有浓厚的道德意涵，而让子孙延续具有社会、文化及道义等意义的高级生命，更是活在当下的华人不可推卸的责任。

对马来西亚的大部分华人而言，中华民族的历史让他们感到光荣与自豪，既然继承了这些优秀的遗产，当然也希望能够传承下去，不然将成为“历史罪人”，因此让族群存续下去的使命感就油然而生，再加上面对优势族群的强大压力，让华人对未来有了更强烈的危机感。

而语言与民族的存在息息相关，德国人Herder的一句名言不断被流传着，即“一个民族有比先民们留下来的语言更宝贵的资产吗？”<sup>117</sup> Herder认为唯有透过行为者对于其文化传统与母语的深刻掌握，才可能表达真实的自我。<sup>118</sup>

---

111 《南洋商报》，1987年10月14日，第10版。

112 有关“五一三事件”的真相至今未获厘清，根据官方说法，从1969年5月13日发生冲突至6月30日止，在死亡人数中，华人为143名、马来人为25名、印度人为13名。参见The National Operations Council, **The May 13 Tragedy: A Report**. Kuala Lumpur: The National Operations Council, 1969, p.88.

113 王甫昌，前揭书，页45-46。

在马来西亚华社也一直流传着一句话：“语言是一个民族的灵魂”，这句话也提醒着华人，如果没有华语就等于没有华人，为了避免出现这种危机，绝不能让延续华语言使用的最重要机制——华小消失，因为“母语教育与生命同比重”。<sup>119</sup>

所以族群延续的概念，在建构的信念与意识形态作用下，能够激发出族群成员的道德性与情感，进而号召华人加入抗争的行列。

例一：

……华社坚持接受母语教育之基本权利，并誓言与华小共存亡，马华与民政等以华裔为基础的政党亦持共同立场，并愿与华社共浮沉。……<sup>120</sup>

将族群所拥有的文化、价值观传承下去，被华人视为是具道德性的任务，尤其当华人在马来西亚政经领域的地位不断后退，还面临马来族群的步步进逼，展现欲同化华人的企图，这伤害了华人族群的尊严与自我价值感，也更提升了延续族群生命的道德性。

为了抗拒被同化，华社领袖提出了一些基本信念，企图维持或营造族群内部的共识，其中“语言是一个民族的灵魂”的说法最常被提起，就是把语言的位阶提升至等同于族群，语言的存在与否成了族群存续的重要指标，而华文学校是确保语言继续流传下去的最重要机制，为了延续中华民族的光荣历史，华人必须坚守华文教育，绝不容许被侵蚀。因为过去英语小学遭改制的前车之鉴，让华人社会一直都有强烈的危机意识，对政府在教育上的一举一动，都格外关注。

为了避免成为“历史罪人”<sup>121</sup>，必须结合全体华社的力量共同捍卫华小，并以行动向政府表达全体华人的心声。在这篇社评中，甚至提到华社誓言与华小共存亡，将母语的位阶提升至很高的层次，其存续和生命同样重要，也展现维护母语的决心。

114 王甫昌，前揭书，页46-47。

115 张茂桂，前揭书，页255。

116 杨懋春，〈中国的家族主义与国民性格〉，收入李亦园、杨国枢（主编），《中国人的性格》，台北：桂冠，1988年，页141-142。

117 黄宣范，《语言、社会与族群意识》，台北：文鹤，1995年，页174。

118 萧高彦，〈共同体的理念：一个思想史的考察〉，《台湾政治学刊》，第一期(1996年7月)，页 278。

“民族”这块“神主牌”再度被高高举起，任何人都应义无反顾的为它牺牲，而马华与民政党这两个执政集团里的成员，若为了“民族大业”作出牺牲，这“悲壮”的行径具有极高的道德性，将在历史上留名，成为子孙们学习的好榜样。<sup>122</sup>

例二：

……沈慕羽认为，民族教育比待遇重要，教师虽是公务员，但公务员也有灵魂；公务员也有自由，政府工作分配不合理，反对不算犯法，因这是行使民权。……为民族教育前途，赴汤蹈火在所不辞。……我们现在不能明哲保身，大家应牺牲自己，拨出一部分力量来救华人。我们不投降、不妥协、不低头。……<sup>123</sup>

为了将对族群的认同转换为追求族群利益和永续发展的力量，领导人必须强调行动的成功与否攸关族群的存亡，如此方能显示出行动的目的不只是表达对现实的不满，以提高行动的层次。

从沈慕羽向教师的道德喊话中，意图从多数人较关注的现实生活层次，提升至族群教育和文化遗产等集体形上意义，呼唤个人内在道德与情感，为了本身的尊严、灵魂与自由，教师们应站出来，反对政府不合理的政策；为了延续民族教育，教师应赴汤蹈火，奉献自己，不问实质的回报。

其实这样的说法也暗示着，如果不愿为华教付出，就几乎等于出卖了灵魂，成为只有躯体的行尸走肉。同时这不仅是针对教师，更是对全体华人的喊话，期盼大家都奉献力量，一起捍卫族群的权益，这也是华人不可推卸的责任。

例三：

……华小是华裔民族教育的最后堡垒，如今也受到人为的侵袭（袭），如

---

119 陆庭谕语，见《南洋商报》，1987年10月4日，第6版。

120 社评，《南洋商报》，1987年10月4日，第2版。

121 马华公会总书记黄俊杰说，我们目前已到了最后防线，假若妥协下去，就沦为历史罪人。参 见《星洲日报》，1987年10月13日，第1版。

果不幸被攻破，民族教育的“根”将被连根拔起，而“民族教育”将成为历史的陈迹。故此在这关键性的时刻，华社各造必须同心协力，以“威武不能屈”的精神，抛弃成见，团结一致，为维护民族教育，捍卫华族权益，向政府当局据理力争，寻求解决办法，坚持到底，绝不妥协，决不委曲求全，而使华小永不变质，永远生存与发展。<sup>124</sup>

例四：

……抱病主持会议的拿督庄汉良局绅表示……“……他们已经侵犯民族灵魂之华校，迫我们在死亡在线发出不平则鸣之吼声……”。<sup>125</sup>

例三的读者投书里，可以看出对华社基本信念深信不疑，视华文教育为族群存续的重要堡垒，即使面对强大压力，也要据理力争、绝不妥协，尤其民族的“根”（华小）不能被拔除，不然华人这棵大树势必难以延续下去。

在例四的文本中，强调檳威董联会主席庄汉良抱病召开紧急会议，其精神令人敬佩，也可见事态越趋严重。庄汉良的谈话中，清楚指出是“他们”侵犯了“我们”神圣的华校，且把“我们”推到“死亡在线”，一不小心就粉身碎骨，所以“我们”是被迫作出反应。

为了全体华人的尊严，绝不容许华文教育被消灭，使华人成为历史陈迹，届时大家都成了历史罪人，该如何面对祖先和后代子孙，这是让人承担不起的罪名。

## 合理化策略

在马来西亚的政治体制里，国家机关行政权极其强大和强势，在政策形成的过程中，和民众的沟通不是很确实，一般民众也欠缺管道表达意见。

对华人社会来说，族群间的重大议题大致已尘埃落定，这包括公民权、官

---

122 “……对于马华、民政的可能被令离开国阵，为了人民的利益，他们如果能做出如此的牺牲，历史将光荣的记载这一件可歌可泣的大事。”参见刘劲华（投书），《南洋商报》，1987年10月22日，第2版。

123 《南洋商报》，1987年10月5日，第7版。

方语文、经济政策、文化政策等，皆已变成原则性问题，没有再谈判的余地，因此华人能争取和讨论的议题，基本上是“大型政策”（Meta-policy）下的“小型政策”（Micro-policy）。<sup>126</sup>

在这样的政治环境下，华教运动成为一种族群政治的表现方式，在政治、经济领域一再败退后，文化和身份认同成为最后的凭借与阵地，不过，华人的动员与抗争大致上还是在宪政体制内寻找出路，这也意味着华社必须在许多限制下展开行动，以对抗强大的国家机器，而如何凝聚华人的力量，作为争取或坚守权益的后盾，也成为华社在华教运动中最根本面对的问题。

在“华小高职事件”中，华社是在体制内寻求解决的方法，因此必须建立完整的论述，证明本身行动的合理性，也就是“师出有名”，避免被套上“语言沙文主义”的卷标，模糊了抗争的目的，甚至造成和其它族群间非理性的纷争与冲突，最后受创最深的可能是华人。

一个抗议运动的出现，若要吸引民众的参与，需要意识上的转变，尤其是去定义统治者和制度是错误与不符合正义的。<sup>127</sup>因此，为了增强本身的合理性，华社必须把“敌人”清楚的展现出来，凸显对方的不公不义，居于弱势的华社，为了本身的基本权益，在迫于无奈的情况下必须有所行动。但是在这个抗拒的行动中，华社又不愿与强大的国家机器和全体马来族群直接冲突，因此把政府内部的少数人视为罪魁祸首，指责这些人挑起不必要的争议。

为了对抗“敌人”的不义所展开的动员，其实也再次加强了族群内部的凝聚力，让成员更清楚彼此所面对的困境，使得共同体的感觉更为深刻。

例一：

……教总副主席陆庭谕说……：我们担心，这类事件的发生是“投石问路”。如果华社不坚持华小不要变质的立场，教育法令的修改会修得更坏。……<sup>128</sup>

例二：

---

124 叶仁华（投书），《南洋商报》，1987年10月8日，第2版。括号内文字出自本文作者。

125 《星洲日报》，1987年9月14日，第22版。

……檳威董联会总务庄振权说，我们的政治领袖，常常在国外讲的是一套，在国内做的又是另一套，他们常在国外高喊反种族歧视的正义呼声，可是在国内，却是实行种族偏差的政策。<sup>129</sup>

例三：

……国会反对党领袖林吉祥……认为无人能责怪华社对该项课题采取沙文主义或种族主义的作风，因为华社的行动是一项“自卫”的行动，即是欲维护华小的本质。……<sup>130</sup>

传播在特定的社会脉络中进行，它是一种记忆和经验的移转机制，既是从个人到集体，也同样由集体再回到个人。在“华小高职事件”中，抗议行动的发动者和参与者具有以下特色：一、绝大部分都是华人；二、彼此的利害关系息息相关；三、对族群的存续有股使命感；四、所拥有的集体记忆相近；五、所抗争的对象与诉求目标一致。在这种情况下，抗争行动的领袖很快便能取得正当性，使得华人认同他们的角色，由他们来领导整个行动。华社的领袖们透过各种论述，强调为了本身的权益和族群的存续，对抗政府是符合正义的行动。

从过去的经验来看，陆庭谕质疑政府坚持施行这项措施动机，似乎是一个“合理的怀疑”，再加上政府所提出的理由与事实似乎不太符合，因此陆庭谕的说法在华社内部也相当强的说服力。

庄振权则指责政府欺骗民众，试图侵害华人的权益，尤其人权和反种族歧视已是世人普遍接受的价值，华人要求的也仅是这些基本权利，但是政治领袖却持有双重标准，在国外反对歧视其它人，回到国内做的又是另一套，让华人社会难以接受，更可以理直气壮的情况下展开抗争，保护每个人应有的权利。

林吉祥认为，华社的抗议行动是可以理解的，不应受到谴责，因为这完全是一种“自卫”的行动，以响应政府的压迫。林吉祥也指责教育部长与官员不明了华社的感受，这是在多元族群的社会里不应该出现的。<sup>131</sup>

---

126 何启良，〈政治动员与官僚参与——马来西亚华人政治的再诠释〉，《政治动员与官僚参与——大马华人政治述论》，吉隆坡：华社资料研究中心，1995年，页17。

127 林福岳，前揭书，页207。

在建构“正义”对抗“不义”的论述底下，试图激起同仇敌忾的心理，可能打破华人长久以来的“顺民心态”，进而愿意一起行动进行抗争。这个过程再次强化或重新建构族群成员对现实的认知，强调了彼此是命运共同体，对“他群”的不义和“我群”所受到的委屈，有了更深刻的体会。

例四：

（吉隆坡十六日特别报导）据悉，雪州直辖区有一百多名具有华文资格的教师申请华小行政高职，但只有五十多人被录取。这说明……并非因为具华文资格的教师没有提出申请所造成。……<sup>132</sup>

对于调派未具华文资格的教师至华小担任主管职务，政府的解释是具有相关资格的教师未踊跃申请调职，才会做出这样的行政措施。这篇报导就质疑政府的这项说法，因为从雪州直辖区的情况来看，申请的人数不少，但只有约半数的人被录取，这显然和政府的说法不一致，所以政府有说谎的嫌疑，同时，新闻中似乎也暗示这项政策的形成，背后动机可能不单纯，使华社出现了合理的怀疑，这也加强了政府不义的印象。

例五：

我国的华文小学一路都面对许多问题，诸如教师短缺、建校及发展经费不足等项已困扰它们多年；当局委派不通晓华语华文的书记及打字员到华小，已属司空见惯的事；时而亦有不谙华文者奉派至华小任高职之事发生，最近则有变本加厉之势，而使华社难安缄默。……华社是有充分的理由与合法权益，抗拒教育当局的不合理安排。……<sup>133</sup>

华小在过去一直被政府忽视，许多问题一直悬而未决，如今政府更变本加厉，华社自认有充分的理由，抗拒政府不义的政策，尤其在教育部准备修改教育法令的同时，出现了这项大规模的调动，让华社普遍认为政府有“投石问路”的意图，如果华社接受了这样的指派方式，将来可能全面实施，最后华校将完全变质，华文教育将被消灭。

---

128 《南洋商报》，1987年9月16日，第6版。

129 《南洋商报》，1987年10月16日，第9版。

130 《南洋商报》，1987年10月5日，第6版。



华社是被迫展开“自卫”行动，只是要保留自己的“根”，“只要不蓄成见，不论从哪一个角度看，华人社会的言行，都丝毫不会也不可能损害到国内其它民族的尊严和地位。”<sup>134</sup>

报纸更以显著版面与照片报导马来家长参与抗议行动，<sup>135</sup>证明这不仅是华社的心声，所以才能获得“他群”的认同，强化行动的正当性。

例六：

“国父受本报记者访问表示教师未具华文资格不应把他派到华校”（标题）<sup>136</sup>

这则新闻的导言是，“国父东姑阿都拉曼今天表示，在他还未仔细研究和深入了解‘华校面对的问题’之前，他不愿意对‘未具华文资格教师任华小高职’事件作出任何评论。”

依照一般的新闻写作原则来说，记者会将重点放在导言，但这则导言的内容和标题的意涵相距甚远。标题重点主要是出自新闻的第六段，“当本报记者把……事件简略反映给东姑时，东姑说：当某教师未具华文资格时，你就不应该把他派遣到华校，这是很明显的……。”东姑对事件不太了解，且是在记者转述后才有初步了解，并说出了这段语焉不详的话，且成了标题的重点。

但这则新闻相当清楚指出，国父在不太了解事件的情况下不愿进行评论，最后出现这个标题，似乎有意以国父的意见为华社背书。

人类社会为了有效进行沟通和维持秩序，乃不断进行分类，所以我们的实际生活被各种分类所穿透，不同的分类与类别加诸于万事万物，使得每件事物都处于不同的分类项目交汇之所在，并因此产生意义。分类系统其实就是透过一组互相对立的关系来区分我群与他者，所以创造差异是分类系统中最重要的部分，例如“白”的意义是由它与“黑”的差异关系所决定，而这样的分类系

---

131 《南洋商报》，1987年10月5日，第6版。

132 《星洲日报》，1987年10月17日，第3版。

统还需要被内化——主体被召唤到不同的分类系统中，社会秩序才得以维持，社会实践方能运作。<sup>137</sup>

对族群认同来说，分类系统建构出“我群”和“他群”的差异，才更能凸显我群的同—性，也建立清楚的辨识基础，让族群成员有清楚的归宿感和生存的依据，了解共同的社会基础和利益所在。因此，除了有清楚的同—性外，如何区别、塑造“他群”，成为凝聚族群认同的关键之一。但是，差异本身并不足以形成具有重要社会意识的人群分类，竞争或冲突才是主要因素。<sup>138</sup>

差异本身常常是支配与反支配的权力关系的一种展现。从支配者的角度而言，差异常透过所谓的排除作用来巩固和强化其统治地位；对被支配者或反支配者而言，在差异关系中强调的是处在边缘或弱势地位(被排除)的他群重要性，他群不仅不应被漠视，而且还要主动发声。<sup>139</sup>

所谓“排除”是存在于关系状态中的一种区隔与差异的过程。<sup>140</sup>全体归宿感的强化与持续必然是透过不断的排除异己的仪式来完成，所以他群势必被不断的生产出来，然后再将群体同—性的危机、或强化与持续群体的责任归咎于他群，所以排除是维系群体连带的基础。<sup>141</sup>因此，他群之所以成为他群，其意义不是源自于他群的本身，而是我们透过语言的概念与符号的建构所生产出来。

至于什么该存在或排除，当然必须做出选择，它牵涉到的是一种意识形态的操作，这与建构者的意图与利益分不开，而这些建构者都是该群体的精英分子。所以在分类过程中，仅有一小部分的人，具分配各类角色的权力，于是大部分人在没有选择的情况下，成为“我群”或“他群”。

在利用语言、符号建构他群的过程中，他群在语句中如何被称谓(referred)，经常成为区隔我群与他群的策略。在同时再现我群与他群时，我群常被指谓为特定的、可指名的团体，而他群则被指谓为普遍化类目；我群是一个有知识的人格化主体，以专有名词、第一人称代名词出现，而他群则经常被

---

133 社评，《南洋商报》，1987年9月9日，第2版。

134 社论，《星洲日报》，1987年10月17日，第21版。

135 《南洋商报》，1987年10月2日，第3版；《南洋商报》，1987年10月5日，第7版。

136 《南洋商报》，1987年10月15日，第9版。

非人格化，包括被抽象化、或被客体化等。在相应关系上，我群通常包办了行为过程中的行为者、意识行为的感受者等，而他群常会被忽略掉。<sup>142</sup>

倪炎元归纳国外相关研究，发现在陈述涉及他群的事件上，透过单字（wording）与词汇（lexicalization）的选择，可将他群置入一个重建的脉络中，使之形成某种被扭曲的刻板印象，如英国报纸在报导非洲的战争时，几乎无例外的会顺便提到部落主义（tribalism），结果这两个字眼就经常紧密的串联在一起，塑造了对非洲落后的印象。<sup>143</sup>

例一：

（吉隆坡十八日讯）新闻部长拿督莫哈末拉末今天在巫统集会上，再度称华人为“外来移民”，而外来移民应尊重马来人为主人的领导地位。他说，若不承认及尊重马来人的主人地位，就是没有文化及缺乏教养。马来人将展示力量，教其它人害怕及尊重……从前马来人处处要照顾其它种族的感情，而如今马来人已经不能忍耐，其它种族必须照顾马来人感情……我们要巩固马来西亚是马来人的领土，其它人是外来移民，他们缺乏教养，胆敢说主人是外来移民。马来人作为土著，将不惜一切保卫每一寸土地。……<sup>144</sup>

在国家独立前后，马来人对其生存与安全充满焦虑，担心其地位遭到其它族群的挑战，马哈迪撰写的《马来人的困境》（The Malay Dilemma）中，就充满了这样的不安全感，马哈迪认为马来人受本身遗传与环境影响，根本无法和华人竞争，<sup>145</sup>所以马来人必须拥有特权。为了合理化这种不平等的权利，马来精英提出了各种论调，证明他们是马来西亚的“主人”。

马来人不仅透过宪法保障苏丹的统治主权及马来人的特权地位，更要进一步控制其它的国家机关，以真正巩固马来人的主人（Tuan）身分。尤其在“五一三事件”后，马来西亚政府更想加速掌控全局，“国家原则”在1970年的

---

137 翁秀琪、陈慧敏，前揭书，页13。

138 王甫昌，前揭书，页35。

139 孟樊，《后现代的政治认同》，台北：扬智，2001年，页166。

颁布，就是要确立国家的意识形态，强调宪法中有关君主立宪制度及马来人特殊地位是绝不可侵犯的，其实也是很坚决但含蓄地肯定了“马来西亚就是马来人的国家”。<sup>146</sup>

1987年4月，巫统才经历一场大分裂，两派<sup>147</sup>实力接近，巫统内部暗潮汹涌，为了巩固权力与争取本身的合法性，必须争取更多马来人的支持，因此，操纵族群情绪的语言纷纷出笼。

在这种情境下，出现了“主人”/“外来移民”、“土著”/“非土著”、“我们”/“他们”、“马来人”/“华人”等词汇，且皆是清楚的区分“我群”和“他群”，非“我群”者就被排除出去。当中还牵涉到谁较具有正当性和权力，自认是“主人”和“土著”的马来族群，不断强调本身权力的正当性与合法性，且这种特权不容质疑，若“胆敢”质疑就是没有文化与缺乏教养。

华人过去以各种方式不断强调对国家的效忠和牺牲奉献，很在意被视为“外来移民”，认为这是抹杀华人过去的努力，将华人排除在社会的主流外，让华人有被边缘化的危机感。同时，华人对本身的文化有强烈自豪感与优越感，如今竟被其它族群视为没有文化及缺乏教养，实在难以忍受。

例二：

……他（安华）掌管教育部才一年多，该部便已经数次公然的跟华社对抗，不管华社如何反对，如何抗议，仍然一意孤行，在完全无视于华社的意愿下，实施对华教不利的措施。……由于教育部不断得逞，以致教长一而再，再而三的蔑视华社公意。如果这一次再让教育部得逞，华教前途堪虑。在这种情况下，我们必须做好准备，不能在所谓“互让一”的情况下妥协，更不能容许安华以巫统内部的权力斗争作借口，因“体谅其处

---

140 叶永文，前揭书，页10。

141 叶永文，前揭书，页62-63。

142 Van Leeuwen Theo, The Representation of Social Actors, in Carmen R.Caldas-Coulthard & M. Coulthard (Eds), **Text and Practices: Reading in Critical Discourse Analysis**. London & New York: Routledge, 1996, p.44. 引自倪炎元，〈再现的政治：解读媒介对他者负面建构的策略〉，《新闻学研究》，第58期(1999年1月)，页93。

143 倪炎元，前揭书，页93-94。

境”而断送了华小前途。...<sup>148</sup>

在划分我群和他群的界线时，最有效的方式是将我群目前的困境，归咎于他群，不管对方是团体或个人，从中唤起我群意识、塑造抵抗外侮的情操，就像Hobsbawn所言：

族群或民族认同的最重要功能，是用来判定哪些人是无辜者，哪些人是罪魁祸首，这些罪魁祸首必须为“我们”现今的苦难负责……“我们”痛苦委屈、充满不安、不知未来的方向在哪里，这些都是“他们”造成的，“他们”必须要为“我们”今天的苦难负责。那么“他们”是谁？很显然的，就是“非我族类”的人，是那些外来的陌生人，因为他们是外人，于是也就成为“我们”的敌人。<sup>149</sup>

在“华小高职事件”中，教育部长安华成了华社的众矢之的，其角色似乎不只是“他者”，还变成了“公然”和华社对抗的“敌人”，完全无视华社的意见，除了未负起教育部长应有的责任外，华教很可能成为安华在巫统内部权力斗争下的牺牲品。安华这样的形象，历经了十余年，至今还留在不少华人的脑海中。

“公敌”的塑造，可以简化“我群”面临的许多复杂问题，最重要的就是暂时掩盖内部矛盾，以凝聚力量对抗明确的敌人，不然整个族群将面临严重的后果。

例三：

……巫青团节外生枝的召开抗议大会，使问题种族化和政治化，图挑起种族紧张情绪，制造对抗局面，诚令人遗憾……巫青的叫嚣也充耳不绝，一些别有政治意图的巫青领袖，更是利用有关的争论作宣传，不针对问题而

---

144 《星洲日报》，1987年10月19日，第3版。

145 Mahathir Mohamad著，刘鉴铨译，《马来人的困境》，吉隆坡：世界书局，1981年，页22-27。

146 杨建成，《马来西亚华人的困境》，台北：文史哲，1982年，页243-244。

147 前财政部长东姑拉沙里（Tengku Razaleigh）与前副首相慕沙希旦（Musa Hitam）结盟组成派系B队（Team B），挑战巫统主席兼首相马哈迪（Mahathir Mohamad）领导的派系A队（Team A），结果后者以微差保住主席职务，但其它党职两派各有胜负。1987年6月25日，12名巫统党员提出告诉，要求宣判在四月举行的党选无效并重新改选。参见王

矛头四指，为遂个人的政治晋升目的。……<sup>150</sup>

例四：

……巫青团这次举行抗议大会，根本就是无理取闹、师出无名；巫青领袖虽自辩大集会“目的不是要破坏国家安宁”，但局势若是失去控制，他们是难辞其咎的。……<sup>151</sup>

除了安华外，华社的论述也把矛头指向“无理取闹”的巫青团，像《南洋商报》连续两天的社评，都是针对巫青团即将（17日）举行的抗议大会，认为根本没有必要举行，只会加深族群间的紧张情绪，甚至形成对抗的局面。同时，指责“他群”中“别具政治意图”的少数人，为了个人的利益企图挑起族群冲突，把华社单纯的要求闹大，若发生失控的局面，巫青团须负起责任。

华教领袖甚至使用“斥责”一词，以长辈身份教训巫青团是“不分青红皂白”、“感情用事”，<sup>152</sup>让巫青团与“情绪化”、“不理性”画上了等号。

## 污名化（stigmatized）策略

除了使用排除策略外，有时为了突出甚至强化他群的差异性，还会另外辅助以命名的策略，不仅将已划为他群的群体进一步污名化，更有助于刻板印象的强化。<sup>153</sup>

“污名”是特性与刻板印象（stereotype）<sup>154</sup>间的一项特殊关系，<sup>155</sup>这里所说的“关系”，应是指已具污名的一方（身负污名的属性）与不具污名的一方（对具污名一方有着刻板印象）间的互动关系，换句话说，污名的产生是来自这种关系的发展上。<sup>156</sup>因此，当某人感受到他人以既有刻板印象（如黑人与“贫穷”、“依赖”等有密切的关系）视之，并会深以为耻时，即是一种污名化的产生。而且这种污名的感受必定是建立在一种有意识、潜意识及无意识等性质的比较基础上。<sup>157</sup>

族群为了加强本身认同，在族群界在线需划分得更加清楚，以明显区隔我群和他群的不同，而“污名化”就是有力的工具，透过贬低或丑化他群，凸显我

---

148 许春（评论），《星洲日报》，1987年10月6日，第3版。

群的长处、光荣或重要性，让族群成员形成一种“族群荣誉”，提升凝聚力。

以中国人为例，在传统上中国人认为自己居于世界中心，对居于其四周的族群则视为文化上较落后的一群。分布在中国四周的族群——“东夷”、“西戎”、“南蛮”、“北狄”，前两者的名称是指用弓的人(夷)和兴干戈的人(戎)，这两者被认为是好战者，从儒家的观点来看，好战与野蛮是同一意思，也就是视“东夷”与“西戎”为野蛮族群。至于“蛮”、“狄”之称，前者是虫，后者为狗，根本就视这两个族群为“非人”了。<sup>158</sup>

早期由中国移居马来亚的华人，虽然大多数的教育、文化水准不高，但是还是有相当的优越感，所以在方言里出现马来人为“番仔”的称谓。除了称谓外，在大多数华人的刻板印象里，马来人的特征也和“懒”等有着密切关系。

例一：

……极端政客只想充当“民族英雄”，在华小教师调职问题上添油加醋，制造一个大课题。巫青团的选举即将来临，但团内AB阵线分明，而同个阵容又有不同的派系，十分复杂。为了要“出人头地”，不惜牺牲别人的利益自肥，无疑是政客的最丑陋的嘴脸。……<sup>159</sup>

例二：

(吉隆坡七日讯) 马华公会副总秘书兼务边区国会议员陈祖排博士表示……委派不谙华文者出任华教行政职位风波，乃紧接着学生被迫诵读祷文，国大舞狮表演被取消及马大选修科媒介语等事件<sup>160</sup>之后，它不应被视为孤立事件。

……更令人遗憾的是，这些接二连三发生的事件，都出自同一个政府部门。我们有理由怀疑，它(他)们是由某个野心家策划的。因此，所有效忠国家的公民，必须提高警惕，抗拒到底。……<sup>161</sup>

---

在“华小高职事件”中，污名化的策略似乎很清楚，就是整起事件会演变  
149 Eric J.Hobsbawn, **Nation and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.174.

150 社评，《南洋商报》，1987年10月15日，第2版。

151 社评，《南洋商报》，1987年10月16日，第2版。

成族群的争执，是马来族群中的少数“极端份子”故意挑起，而华社只是被动因应对方的挑衅，新闻论述也成为污名化他群的重要工具。

在报纸上出现的新闻文本中，出现了“极端种族主义份子”、“极端政客”、“机会主义政客”、“政治野心家”和“权力狂”等标签，指这少数人为了本身利益，刻意制造族群间的争议或冲突，是这一单纯事件被扩大的罪魁祸首。这些标签形成一种极端的对比，让“好”与“坏”、“正义”与“邪恶”清楚呈现，使得分类的界限可以清楚划分出来。

这些被贴上标签的责任都在巫统，尤其是巫青团内“欲出人头地的政客”，甚至有华裔国会议员暗示“某个政治野心家”居心叵测策划了一系列事件，而这些人也就成了“邪恶”的一方。“邪恶势力”为了本身的权力欲望，意图打击和夺取华人应有的权利，因此华人在这事件中完全是受害者，为了维护“正义”，华人绝不能让这个“阴谋”得逞。

以巫青团过去在华社的形象来看，要将其污名化并不是太难的事。巫青团在巫统内部的角色，有点近似领袖的养成班，第三任首相胡先翁（Hussein Onn）是巫青团的创团团长，后来曾担任副首相的安华与现任副首相纳吉都曾担任巫青团团长。而年轻领袖为了能脱颖而出，积极争取机会表现和吸引他人注意，在言论上就会较为激进，而容易煽动情绪和引起争议的族群议题，往往成了最佳的发挥题材，这种较激进的路线似乎已成了巫青团的“传统”。

安华在1981年加入巫统后，在马来社会中努力塑造“民族英雄”形象，抨击维护华人权益的团体为“华人沙文主义”，<sup>162</sup>引起华人的不满。安华接任教育部长后，其意识形态让华社对华文教育的未来更为忧心，因此当马华公会副总秘书陈祖排暗示某人士“政治野心家”，策划一系列威胁华文教育的事件，

---

152 《星洲日报》，1987年10月14日，第2版。

153 倪炎元，前揭书，页103。

154 Walter Lippmann在1922年出版的“Public Opinion”一书中，提出“刻板印象”（stereotype）概念，其定义为“一种简化型态(oversimplified pattern)，用来协助人们获得有关世界的意义。”

155 Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963, p.4.

156 谢世忠，《认同的污名》，台北：自立晚报社，1987年，页26-27。



似乎就是把矛头指向安华。

## 五 结论

认同必须透过符号建立，并关联到他者，而社会区隔与符号建立代表了两种不同的认同作用过程，且是缺一不可，同时，这样的过程也必定是在特定的历史与制度中，透过具体策略所创造出来，当中牵涉了权力的运作。<sup>163</sup>因此，族群认同不是无意识的建构，而是群体的精英从现实利益或其它因素出发，透过各种策略加以形塑，对优势族群来说，能透过这样的过程塑造集体共识，强化其领导；对弱势族群来说，则是凝聚力量向优势族群争取或保护其利益。

本文透过六项语言机制，即“强调同一性”、“呼唤集体记忆”、“存续策略”、“合理化策略”、“排他策略”与“污名化策略”，对两家华文报纸进行分析，其实这六项语言机制的主要功能是在建构一个分类架构，形塑一组互相对立的关系，从中清楚划分“我群”与“他群”，以有效凝聚族群认同和动员进行抗争。

在本文中可以发现，两家华文报纸顺应华社的主流意识形态，主动协助建构符号召唤认同，所以在“华小高职事件”的相关新闻论述中，可以发现“华族”、“华裔”、“华文教育”和“华社”等概念不断被混合的重复使用着，而“华”这个象征本身族群的自我称谓，是一个人群自我界定最为有效的符号指针，它除了提供“我群”的具体概念，更让族群成员有了想象的空间，让认可“华人”特质的个人，在潜移默化中成为“我群”的一员，从中获取一种生活上的安全感和归宿感。

---

158 谢世忠，前揭书，页38。

159 钟天祥(评论)，《星洲日报》，1987年10月15日，第2版。

160 1987年发生了多起牵涉到族群关系的争议：

(1) 马来亚大学主修中文的学生，毕业论文不能用中文书写；文学院选修生，不能选修以中

文或淡米尔文作为教学用语的学科。

(2) 理工大学华文学会的讲座、通告、海报都被禁止用中文书写。

(3) 国民大学华裔学生理事会在1986年被解散，争议尚未解决；1987年9月，原先被允许演出的舞龙和舞狮节目，临时被迫取消。

(4) 工艺大学迎新周和毕业典礼，所有女生被强制带头巾。以上参见《南洋商报》，1987

年

在这事件中，为了凸显自身的弱势位置及政府的强势压力，华社领袖多采取悲情策略，试图唤起华人的集体记忆，强调过去所受到的委屈，“伟大的中华民族”如今竟成了弱势族群，意图打破华人的“偏安”心态；同时，提升族群成员的危机意识，强调若再退让，华校将被改制，届时政府的魔掌将伸进华人的各个领域，华人将丧失更多权益，甚至被同化，这除了是种屈辱外，也辜负了祖先所留下的优秀文化，更对不起“我们”的子孙，所有华人将成为千古罪人。

除了“我群”的建构外，文本中较少提到其它族群，似乎有意避免在区别“他群”的过程中，造成族群间更大的鸿沟与误解，进而形成族群间直接对峙的局面，引起不必要的冲突，毕竟“五一三事件”仍是许多华人心中的巨大阴影，华人虽然对现状不满，却不愿冒险采取太激进的手段，避免破坏还算稳定的现状。

但是为了凝聚“我群”，还是必须找出清楚的“他群”，于是言词较为激烈的他族团体（巫青团）或主管单位负责人（安华），就成为对“我群”怀有“敌意”的“他者”，以排除方式凸显这些人“非我族类”，甚至少数言行较为激烈的人，被污名化为“族群极端份子”、“政治野心家”等，凸显“他群”的不公不义，强调“我群”的行动正当性。

而一向自诩为“文化机构”的华文报纸，在这次抗争行动的动员中，社论（或社评）与评论中都流露出强烈的族群意识，新闻的选择与编排也明显偏向华社，可以看出报纸似乎有意识的以符号协助建构族群认同与进行动员。华文报纸顺应华社主流的意识形态，除了本身的文化使命感外，作为商业机构，当然也会考量本身的经济利益，若更多的人使用华文、认同中华文化，华文报纸的读者群才会继续成长，也能增加其商业价值与影响力，相反的，若华教面临困境，华文报纸也将受到影响，所以，华社才会常出现“华教与华文报纸的关系犹如唇亡齿寒”的说法。

因此，华文报纸对推广教育与文化不遗余力，相关新闻一直获得大篇幅的报导，成为华社的关注重点(尤其是华教议题)，让华社的信念或意识形态不断被强

---

161 《南洋商报》，1987年10月8日，第3版。括号内文字出自本文作者。

调与强化，使得族群认同的建构以潜移默化的方式影响华人。

“华小高职事件”可视为华族认同建构过程中的一个高潮，在短短的一个多月里，透过各种语言机制的密集运作<sup>164</sup>和意识的动员，塑造出一种充满危机的社会氛围，让一直潜伏的力量，迅速被激发出来，同时对族群的基本信念或意识形态作了更清楚的确认，对族群意识的凝聚有强化效果，而这样的族群认同建构方式，似乎也有着“族群对抗”的味道。

这事件发生迄今已有十余年，但是社会的语言机制似乎没有太大变化，论述中的仇恨、歧视语言仍常出现，这里所说的仇恨语言表面上不一定是疾言厉色，甚至可能以理性的形式现身，例如强调“团结”、“和谐”，实际上是强化“我群”与“他群”的区别，排斥多元的价值。<sup>165</sup>而这类语言的使用不仅运用在族群关系上，形成界线清楚的不同族群，同时也针对女性、外劳、同性恋者等社群，造成对这类弱势社群的歧视与压迫。

这样的语言现象一直未被重视，或许与马来西亚社会对语言的认识偏重技术取向有关，忽略了语言现象的复杂性，若要厘清社会的各种现象，细致的语言分析应是重要面向，而本文仅是尝试性的踏出一小步。

---

162 张晓威，〈马来西亚副首相之职位、角色与选任〉，《海华与东南亚研究》，第1卷第2期，2001年4月，页121。

163 Stuart Hall, Introduction: Who Needs Identity, in Stuart Hall & Paul du Gay (eds), **Questions of Cultural Identity**. London: Sage Publication, 1996, p.4.



---

164 从1987年8月25日至10月31日，两报有关“华小高职事件”的文本共709则，其中《南洋商报》有374则，《星洲日报》则有335则。参见黄国富，前揭书，页96。

165 朱元鸿，〈台湾的现代性与后现代性〉，收入王振寰(主编)，《台湾社会》，2002年。引自钟蔚文，〈想像语言：从Saussure到台湾经验〉，收入翁秀琪(主编)，《台湾传播学的想像》(上册)，台北：巨流，2004年，页255。