

台灣東南亞學刊

Taiwan Journal of
Southeast Asian Studies

第十七卷第一期
2022年四月

「馬來西亞華人政治、教育及宗教文化」專題

國立暨南國際大學東南亞研究中心



主編

Editor-in-Chief

陳佩修 (CHEN Pei-Hsiu)

國立暨南國際大學東南亞學系
Department of Southeast Asian Studies
National Chi Nan University

副主編

Associate Editor

趙中麒 (CHAO Chung-Chi)

國立暨南國際大學東南亞學系
Department of Southeast Asian Studies
National Chi Nan University

編輯委員 (按姓名筆劃順序排列)

Editorial Board

王文岳 (WANG James W.Y.)

國立暨南國際大學東南亞學系
Department of Southeast Asian Studies
National Chi Nan University

李美賢 (LEE Mei-Hsien)

國立暨南國際大學東南亞學系
Department of Southeast Asian Studies
National Chi Nan University

張春炎 (CHANG Chun-Yen)

國立暨南國際大學東南亞學系
Department of Southeast Asian Studies
National Chi Nan University

張翰璧 (CHANG Han-Bi)

國立中央大學客家語文與社會科學學系
Department of Hakka Language and
Social Science Studies
National Central University

許文堂 (SHIU Wen-Tang)

中央研究院近代史研究所
Institute of Modern History
Academia Sinica

陳琮淵 (CHEN Tsung-Yuan)

淡江大學歷史學系
Department of History
Tamkang University

楊昊 (Alan Hao YANG)

國立政治大學國際關係研究中心
亞洲太平洋研究所
Division of Asia-Pacific Studies of Institute of
International Relations
National Chengchi University

劉培珊 (LIU Yu-Shan)

國立暨南國際大學東南亞學系
Department of Southeast Asian Studies
National Chi Nan University

客座主編

Guest Editor

陳愛梅 (TAN Ai Boay)

馬來西亞拉曼大學中文系
Department of Chinese Studies
Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia

國際諮詢委員會

International Advisory Committee

Anthony Reid

Department of Political and Social Change
Australian National University

Cynthia Bautista

Department of Sociology
National University of the
Philippines-Diliman

Edmund Terence Gomez

Department of Administrative Studies and Politics
University of Malaya

Hoang Van Viet

Center of Vietnam and Southeast Asian Studies
University of Social Sciences and Humanities
Vietnam

Jomo Kwame Sundaram

Department of Economic and Social Affairs The
United Nations

Kevin Hewison

Asia Research Centre
Murdoch University

Leo Suryadinata

Chinese Heritage Centre
Singapore

TAN Chee Beng

Department of Anthropology
Sun Yat-sen University

WANG Gung Wu

East Asian Institute
National University of Singapore

WONG Siu Lun

Center of Asian Studies
Hong Kong University

執行編輯

Executive Editor

段非 (TUAN Fei)

國立暨南國際大學東南亞研究中心
Center for Southeast Asian Studies
National Chi Nan University

孫自明 (SUN Tzu-Ming)

國立暨南國際大學東南亞研究中心
Center for Southeast Asian Studies
National Chi Nan University

出版者 / Published by

國立暨南國際大學東南亞研究中心
臺灣 54561 南投縣埔里鎮大學路一號

Center for Southeast Asian Studies

National Chi Nan University

1, University Rd, Puli, Nantou County, Taiwan

54561, R.O.C.

Tel.049-2910960 ext.2563 Fax.049-2918541

Website: www.cseas.ncnu.edu.tw

Email: cseas@mail.ncnu.edu.edu



台灣東南亞學刊

第 17 卷第 1 期

2022 年 4 月

目 次

■ 編輯室報告

- 「馬來西亞華人政治、教育及宗教文化」專題 1

■ 專題研究報告與論文

江翊嘉、張曉威

傳承、開拓與風範：

- 楊忠禮的傳承觀與興學辦教成就探微 5

連慧茵、陳愛梅

- 馬來西亞巴里文打潮州社會與拿督公信仰 41

方奕鴻、張曉威

1959 年馬來亞「聯盟危機事件」：

- 陳修信、楊邦孝與林蒼佑的呼應與取捨 69

■ 研究論文

- 李盈慧 文化認同的維繫：
 緬甸華文教育與台灣僑教政策（1960-2000） 111
- 石漢 從狡黠到恩典：緬甸佤山的先知、儀式和政治 165
- Kenneth LEE Tze Wui、CHIN Yee Mun、ENG May Chuen、
LEE Jenn Yuan、PHUA Yeong Nan
 Chinese Philanthropic Response
 to COVID-19 in Malaysia 193

■ 調查報告

- 卓欣儀、陳炯志、葉宇竺、葉羽珊、曾士銓、蘇慈菁
 在台移工 COVID-19 疫情資訊
 接收調查分析：以台中市為例 233

Taiwan Journal of Southeast Asian Studies

Vol.17 No.1

April 2022

Table of Contents

■ Editorial

- Special Issue: Malaysia Chinese Politics,
Education, Culture and Religion 1

■ Topic Report and Article

- KONG Yoke Kai, CHONG Siou Wei
Inheritance, Pioneering and Styles: A Discussion
On YEOH Tiong Lay's Inheritance View
And His Educational Achievement 5
- HEAH Huey lang, TAN Ai Boay
The Local Deity Worship and Teochew
Community: The Study of Datuk Kong Belief
in Parit Buntar of Malaysia 41
- H'NG Gaik Hong, CHONG Siou Wei
The 1959 Crisis of Alliance Party in Malaya:
TAN Siew Sin, YONG Pung How
and LIM Chong Eus' Responds and Choices 69

■ Research Article

- LEE Ying-Hui
The Sustainability of Cultural Identity:
Ethnic Chinese Education in Burma
and Taiwan's Policy of Overseas Chinese
Education, 1960-2000 111
- Hans Steinmüller
From Cunning to Grace: Prophets, Ritual, and
Politics in the Wa Hills of Myanmar 165

Kenneth LEE Tze Wui 、 CHIN Yee Mun 、 ENG May Chuen 、
LEE Jenn Yuan 、 PHUA Yeong Nan

Chinese Philanthropic Response
to COVID-19 in Malaysia

193

■ Survey Report

ZHUO Xin Yi, CHEN Chiung Chih, YE Yu Chu, YEH Yu Shan,
ZENG Shi Quan, SU Ci Jing

Investigation and Analysis of COVID-19
Epidemic Information Reception
for Migrant Workers in Taiwan:
Taking Taichung City as an Example

233

「馬來西亞華人政治、教育及宗教文化」專題

馬來西亞的華文教育在東南亞可謂首屈一指，華人政治人物往往以守護華文教育為其政治述求，民間受尊重的華人企業家更是以興學為己任。閩南籍儒商楊忠禮就是這樣的一個代表人物。江翊嘉和張曉威合著的〈傳承、開拓與風範：楊忠禮的傳承觀與興學辦教成就探微〉，就是闡述這位享譽海內外的馬來西亞籍國際企業家之傳承觀及其推動華文教育的特點。這是一項當代的研究，作者也與楊忠禮等人進行訪談。在接受專訪後的十個月，楊忠禮就離世了。

在堅守華人特色與本地化之間是否存有張力？華人做為馬來西亞第二大族群，內部長期都處於維護多少華人性才算是華人的爭論之中。馬來西亞是個多元種族和宗教的國家，華人內部的政治、教育和宗教也呈多元特色，即使在華基政黨的馬華公會，領袖之間對於華人的教育和文化議題也是分歧的。方奕鴻與張曉威的〈1959年馬來亞「聯盟危機事件」：陳修信、楊邦孝與林蒼佑的呼應與取捨〉以1959年的「聯盟危機事件」為例，以這三人分別代表了華社內部對華教議題的三種不同立場，即對華教運動持保留態度、支持華教運動，及介乎兩者之間。

上述這兩篇論文都是談論「大人物」，政治或經濟上的菁英份子。中華文化要在馬來西亞紮根，必然落實在庶民家戶中。連慧茵和陳愛梅之〈馬來西亞巴里文打潮州社會與拿督公信仰〉就是探索華人基層的宗教與文化現象。霹靂州巴里文打（Pari Buntar）是一個以潮州人為主的社會，但自19世紀開墾至今，當地並沒有地緣、業緣或血性組織，取而代之的馬來西亞本土化的神明崇拜——拿督公。該篇論文將拿督公稱為「地頭老爺」，扮演凝集當地華人社會和傳承潮州文化的角色。這篇論文不僅使用了英殖民時期的檔案，更是進行了大量的田調調查，在探討馬來西亞潮籍社會傳統祭祀對象轉變的同時，進而梳理以拿督公信仰為地頭老爺的奉祀現象。

這幾篇論文的作者恰巧皆是拉曼大學中華研究院之師生。近年來，馬來西亞各大專院校中文系的本地華人研究頗為興盛。這些年輕的馬來西亞籍研究者具掌握多語能力的優勢，如〈1959年馬來亞「聯盟危機事件」：陳修信、楊邦孝與林蒼佑的呼應與取捨〉篇就使用了中、英和馬來文的資料，以更多元的訊息來源和視角去建構當時的史實或觀點。本地研究者對當地資料甚為熟悉，論述時往往集中陳述及分析現像，甚少將其置於更大的華人移民群體脈絡之中。

在華文教育課題上，保留多少才是算適合於斯土？在華語是否例為國家語言上，華人領袖間也存有認知和價值上的差異。雖然華文教育在馬來西亞步履蹣跚，卻不曾斷層，因為有如楊忠禮企業家的大力支持。當然，更有重要的是，民間有意識地保存。貫穿這三篇論文的，可簡約為傳承與本土化，華文教育在馬來西亞的保存及適應，潮州文化的傳承與本地特色神明的關係，這都顯示馬來西亞華人社會別具特色的風貌。

陳愛梅

馬來西亞拉曼大學中文系副教授

在東南亞地區，除了新加坡，馬來西亞華人的族群認同和凝聚力應屬最為強烈。原因固然可視為英國殖民時期多元相斥社會（plural society）的遺緒，但馬來西亞獨立後，華社和馬來社會之間關於如何建構新國家、華人身分與權益等問題的對張與協商，亦是原因之一。然而，華人社會內部卻也爭論「華人文化和本土化之間應該如何調適？究竟應該保有多少華人性才能被視為華人？」等議題。有鑑於此，《台灣東南亞學刊》邀請馬來西亞拉曼大學中文系副教授陳愛梅為客座主編，規劃「馬來西亞華人政治、教育及宗教文化專題」，徵集三篇論文，分別從華人企業家辦學以維繫華人教育、華人意見領袖在馬來西亞獨立過程中對華人權益的捍衛與折衝，以及當代華人傳統信仰的維繫與變遷等角度，提供認識馬來西亞華人社會的不同視野。

本期除「馬來西亞華人政治、教育及宗教文化專題」，尚包括三篇研究論文與一篇調查報告。李盈慧〈文化認同的維繫：緬甸華文教育與台灣僑教政策（1960-2000）〉討論緬甸華人教育和台灣僑教政策的關係。她指出，緬甸華文教育的興衰，固然和緬甸政治上的排華和文化上的大緬族主義有關，卻無法跳脫冷戰時期國共內戰對峙的國際結構影響，特別是台灣僑教政策對緬甸華人所具有的強烈拉力，影響緬甸華文教育興衰，也最大程度有助維繫緬甸華人的文化認同。

石漢（Hans Steinmüller）〈從狡黠到恩典：緬甸佤山的先知、儀式和政治〉探究滇緬邊境佤族和拉祜族的「千禧年先知」如何提倡儀式創新，並成為政治運動領導者。他指出，滇緬邊區佤山的先知，不僅是傳說中勇士的化身，更是徹底的革新者。先知們的行動，替當地帶來某種類似「恩典」的概念。石漢透過佤族和拉祜族的歷史經驗，進一步論證恩典此一概念的創新性。

Kenneth LEE Tze Wui 等人的 Chinese Philanthropic Response to COVID-19 in Malaysia 耙梳馬來西亞華人如何以及為何透過興學、賑災等行動，將慈善概念落實在「他鄉」的歷史，進而理解當代馬來西亞華人社會如何在新

冠肺炎疫情肆虐情形下，繼續實踐其父祖輩的慈善概念與行動。其中，華人「取之於社會、用之於社會」的傳統人我世界觀扮演重要角色。

來自東南亞的移工已成為台灣社會一部分，但政府的政策卻經常沒有顧及移工對特定政策的「近用與否」。兩年前爆發的新冠肺炎疫情，便充分顯示這一點。卓欣儀等人的〈在台移工 COVID-19 疫情資訊接收調查分析：以台中市為例〉指出，儘管移工的工作類別、同儕團體參與度，乃至資訊科技使用度等都會影響他們接受疫情相關資訊。但政府政策多為中文，確實整體而言降低移工接收官方資訊的可能性。該調查報告作為一個初探型調查，希望藉此拋磚引玉，吸引更多人投入相關研究，以作為日後政府相關移民／移工政策的參考，以使台灣邁向真正的多元文化社會。

《台灣東南亞學刊》是國內唯一東南亞區域研究的專業刊物。本刊致力成為友善出版平台，除接受研究論文、研究紀要、書評等學術作品，同時鼓勵青年學者以「調查報告」形式將研究初步發現投予本刊，也歡迎青年學者、NGO 針對東南亞地區重大政治與社會議題共組專題評論投稿。

《台灣東南亞學刊》編輯部

傳承、開拓與風範：楊忠禮的傳承觀與興學辦教成就探微^{*}

江翊嘉^{**}

馬來西亞拉曼大學中華研究院博士研究生

張曉威^{***}

馬來西亞拉曼大學中華研究院副教授兼院長

摘要

傳承是其中一項建構馬來西亞華文教育認同的重要環節，也是華社對華文教育存朽的歷史共識和尚需進一步提升的長期性文化工程。閩南籍儒商楊忠禮作為一位具有厚重傳承觀念的人，在繼承與積極推動教育傳承的過程中，結合其國際企業家和展望型華教發展者的眼光，展現非常獨特的傳承特質，不僅樹立鮮明的風格，也創造出色的傳承典範，為其有始有終的興學辦教歷程突顯有為傳承的重要意義。

關鍵詞：楊忠禮、華文教育、傳承觀、興華中學、儒商

^{*} 特別感謝兩位匿名評審專家與編輯委員提出寶貴的審查意見。

^{**} Email:yk_kong8@hotmail.com

^{***} Email:chongsw@utar.edu.my

Inheritance, Pioneering and Styles: A Discussion On YEOH Tiong Lay's Inheritance View And His Educational Achievement

KONG Yoke Kai

PhD. Student, Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

CHONG Siou Wei

Associate Professor and Dean at the Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

Abstract

The act of inheritance is an important element to develop sense of identification with Chinese education. It also serves as a historical consensus of the Chinese community for the survival of Chinese education and a long-term cultural project that needs to be further developed. Yeoh Tiong Lay, a Confucian entrepreneur of Hokkienese origin and a man with strong sense of inheritance who made good use of his vision as an international entrepreneur and a prospect-oriented Chinese education developer, demonstrated his very unique characteristics while actively promoting the educational heritage. He was not only successful in establishing a clear and distinctive style, but also creating an outstanding inheritance model of his style. In this regard, the significance of his persistent and dedicated spirit shown in the development of Chinese education was highlighted.

Keywords: YEOH Tiong Lay, Chinese Education, Inheritance View, Hin Hua High School, Confucian Entrepreneur

一、前言

在充滿荊棘的跨世紀發展中¹，傳承是建構馬來西亞華文教育（華教）認同的重要環節，也是華人社會（華社）對華文教育存朽的歷史共識和尚需進一步提升的長期性文化工程。面對挑戰多變的環境，歷經世代更替，傳承既是一個目標、過程，也是一個散發發展力量的策略。

馬來西亞閩南籍儒商²楊忠禮（1929-2017），作為海內外負載盛名的國際企業家和展望型的華文教育發展者，在貢獻給華文教育的背後，展現獨特的傳承精神。他既從傳承中樹立鮮明的風格，也為華文教育發展提供出色的傳承典範³，為其有始有終的興學辦教經歷，凸顯出有為傳承的重要意義。

筆者於 2016 年 12 月中與楊忠禮進行一次關於他興學辦教的「書面對話」⁴。楊忠禮以一個在場者的身份回顧歷史，透露他從早期參與興學辦教的點滴和思想到對後期領導雪蘭莪州巴生市興華中學發展的期許。通過此書面對話《訪問答話錄》，相當地體現出這位關懷教育的華人慈善家在華文教育發展願景中顯示的格局觀，其實與其厚重的傳承精神關係密切。

有關楊忠禮家庭、事業發展與早期興學辦教的事蹟，由楊忠禮本身口述，符德坤筆錄出版的《楊忠禮回憶錄》提供了重要的個人經歷（楊忠禮

¹ 馬來西亞華文教育發展超逾 200 年，無論英國殖民地政府或 1957 年獨立後馬來西亞政府所制定的教育政策與條例，對華文教育的發展都形成不確定的影響，風雨不斷，至今尚未牢固（柯嘉遜 2020：1-14）。因而須由民間自力更生，主動爭取與承擔大部分的發展責任，才使華教得以構築穩固的根基，繼續發展下去。

² 儒商是指「有文化理想，有文化承擔的企業家，他們具有強烈的責任感、同情心與愛心，一方面關心政治，參與社會工作；另一方面也為文化事業創造條件，使文化得以延續傳承」（林水椽 2003：xxvii）。

³ 楊忠禮在馬來西亞華人社會有巨大影響力，德高望重，被華社尊稱為「大家長」。他對華文教育的付出與貢獻，可從更大的角度看待，不能只局限於他服務過的學校。所謂華社大家長，指的是楊忠禮在華社中因其德高望重而享有的特別尊稱。此尊稱的背後，一方面說明他的長者身份和社會地位，一方面也來自於他的成功故事，家庭教育有方，同時關心華團、熱心公益與熱愛華文教育的慈善德行，成就其在華社的影響力和受後輩敬仰的典範。

⁴ 此「書面對話」是指筆者與楊忠禮的「書面專訪」。事緣筆者讀博期間，於 2016 年 10 月致函楊忠禮約見訪談，暢談他參與興學辦教的事跡和過程，獲楊忠禮覆函考慮。唯楊忠禮後來於 12 月 27 日因故而改以書面表述的模式回應，替代原本的訪談，並擬題為《訪問答話錄》。此書面表述共有 20 頁。

2003）。徐威雄主編的興華中學校史系列⁵，則提供興華中學創校至 2015 年重要的相關史實。

基於受楊忠禮「活躍時間因素」⁶之影響，過去關於楊忠禮興學辦教的論述文獻極少，直至近期始有學者展開探討。張曉威在其〈閩南人興學辦教的傳承與延續：從陳嘉庚到楊忠禮〉一文中闡明繼陳嘉庚之後，閩南人的教育家譜還在譜寫，其中楊忠禮所展示的興學辦教歷程與陳嘉庚興學辦教的模式有頗多相似之處，也是閩南人興學辦教精神的傳承與延續（張曉威 2019：203）。文章以論述楊忠禮延續陳嘉庚精神為重點案列，凸顯閩南人興學辦教的傳承與延續。徐威雄在〈楊忠禮與興華中學〉中則闡述楊忠禮參與創辦興華中學的特殊因緣和晚年領導興華中學走向高峰的過程與事跡，並認為楊忠禮與華教的因緣和密切關係為當代少見，也是海外華商贊助與領導華校的典型（徐威雄 2019：217）。

配合其他文獻或口述資料，本文論述之重點，在於採取更大的解讀範圍以探討楊忠禮傳承觀念的形成和其對華文教育傳承發展的特點，並闡明楊忠禮的興學辦教成就，因與其厚實、有為的傳承觀念和實踐而更加豐碩。

二、楊忠禮的生平與事業

祖籍福建金門東堡鄉的楊忠禮，是馬來西亞跨國企業公司楊忠禮機構（YTL Corporation Berhad）創辦人，擁有 7 家上市公司。他出生於馬來西亞雪蘭莪州巴生縣南邊的甘榜亞答（Kampong Attap）。其父親楊清廉於 1920 年從金門來馬來半島在雪蘭莪巴生落腳，先在遠親的坊廊當書記，後遷至瓜拉雪蘭莪（Kuala Selangor，簡稱瓜雪）從事木板與建築生意，辛苦經營

⁵ 興華中學校史系列共有三卷，第一卷《興華圖志》（以歷史圖片為主），第二卷是《興我華胄》（聚合口述歷史與緬懷文章），第三卷是《興華春秋》（著重校史呈現與文獻整理）。三卷校史分別出版於 2013、2014 及 2015 年。

⁶ 所謂「活躍時間因素」，指的是楊忠禮參與興學辦教的主要活躍時期。先是興華中學成立時期，接著是積極參與興華中學發展時期，即 2000 年中期開始。

養活一家。楊忠禮的童年是在瓜雪對面港巴西不南邦村（Pasir Penambang）渡過，小學就讀於瓜雪益智華小，中學方面先後在吉隆坡文良港中華中學、巴生中華中學與興華中學學習。二十五歲時與興華中學學妹陳開蓉結婚，兩人感情水乳交融，傳統觀、價值觀與教育觀相近，育有 5 男 2 女。

年輕時已掌握一些經商才略⁷的楊忠禮於 1955 年創立「楊忠禮建築公司」，在瓜雪區經營與專事投標政府工程。1960 年代起楊忠禮把公司遷往首都吉隆坡，並逐漸實現業務規模轉型向全國發展。1970 年代楊忠禮的事業面對極大的挑戰，財務因故陷困，例如「513」事件、世界能源危機等問題，但他仍然以堅韌的耐力、務實的策略及誠信精神面對。尤其 1971 至 1973 年間發生世界能源危機時，物價暴漲，楊忠禮堅持根據合約苦苦撐住，為了實踐承諾，不惜耗盡了十多年來的累積，即使傾家蕩產也要完成手上的多項工程，例如雙溪大年及大山腳兩地理科學院的工程，楊忠禮堅持實踐承諾的做法，終於為他在商場上建立起了良好的信譽（江柏煒 2012；楊忠禮 2003：290）。所謂浴火重生，其公司在往後 20 年期間內繼續成長，配合經濟好轉而爭取到許多政府與商業性大工程，例如醫院、政府機構辦公大廈、軍營、飛機庫、銀行大廈、商業大廈、酒店、機場等，經費龐大（楊忠禮 2003：290-292）。1980 年代，楊忠禮建築公司繼續推行與實現多項巨型計劃，其中包括楊忠禮大廈落成、開發邦咯佬島休閒度假村（Pangkor Laut Resort）、反收購英國公司「香港錫」易名為「楊忠禮機構」及上市、多元化集團業務、向海外擴充業務等。即使面對世界性經濟蕭條，使公司業務放緩，但仍處於高峰狀態（楊忠禮 2003：292-295）。1990 年代，金融風暴衝擊東南亞。楊忠禮機構逆流前進，以雄厚的資金進軍電力與水務、水泥與建築材料、旅遊休閒、房地產業、酒店、捷運系統等，其中電力與水泥項目先後掛牌上市，使公司業績獲得大躍進（楊忠禮 2003：296-298）。地域方面，楊忠禮機構的業務逐漸從馬來西亞陸續

⁷ 日治期間，因父親生病，十多歲的楊忠禮開始學習與協助父親經營運輸生意，跟車（羅里）送貨、接貨與收帳，並來往馬來半島西海岸多州，習於餐風沐雨，吃過不少苦頭，少小就歷經磨礪和考驗。楊忠禮建築公司成立前幾年，楊忠禮從事石礦場生意、獲得承包執照與協助父親的建築公司投標政府工程，如：馬路填土工程、建築小型診療所、警局等，因而累積不少從商經驗與處事手腕（楊忠禮 2003：286-287）。

跨越新加坡、印尼、南非、澳洲、英國等國家，從而使它在競爭強烈的國際商業環境中，一躍成為跨國企業，身為總裁的楊忠禮從此聲名遠播，也成為馬來西亞十大富豪之一⁸。楊忠禮機構是馬來西亞交易所上市公司 30 家最大公司之一。

雄心勃勃的楊忠禮能建立其商業王國，除了本身的能力和 effort 外，其夫人陳開蓉也是背後的推手；楊家子女的成长與成就，與陳開蓉的嚴格管教和督促關係密切⁹。楊忠禮表示，在社會責任上，楊忠禮機構上市後就投入其中，從未逃避（楊忠禮 2003：284）。社交活躍的楊忠禮積極參與國內外多個領域，諸如商業、醫藥、福利、建築、會館等團體，並在時機成熟時成為領導人與展示極大的領導魄力¹⁰。此外，他對華團亦非常關注和提供資助，例如捐助馬來西亞華總大廈基金 650 萬令吉、馬來西亞中華總商會社會經濟研究中心 100 萬令吉等。基於對國家、社會與教育的功勞，他不僅獲得 3 所大學授與的名譽博士學位¹¹，也獲得馬來西亞最高元首與雪蘭莪州蘇丹的肯定與封賜¹²，另外在文化、經濟與商業領域亦獲得許多國內外獎項。

⁸ 2017 年，楊忠禮的淨資產達 21 億美元（約當年的 79.8 億令吉），馬來西亞國內排名第七（《福布斯網站》2017）。

⁹ 誠如楊忠禮所透露，其老伴陳開蓉是他背後的賢內助，在其事業浮沉中，得到她的大力支持及鼓勵，使其無後顧之憂，安心向外，屢次渡過低潮才走向成功之路（楊忠禮 2003：xiii）。

¹⁰ 楊忠禮擔任的教育機構及華團要職甚多，計有：巴生興華中學董事長、沙巴州馬來西亞大學榮譽副校長、台灣的國立金門大學終身名譽校長、馬來西亞楊氏聯合總會總會長、馬來西亞中華總商會（中總）名譽會長、馬來西亞中華大會堂總會（華總）永遠名譽會長、馬來西亞福建社團聯合會永久榮譽總會長、馬來西亞雪蘭莪金門會館永久名譽會長、吉隆坡同善醫院永久名譽主席與馬來西亞華裔婦女創業轉型基金會顧問等（作者不詳 13 2017）。此外，楊忠禮曾擔任亞洲與太平洋承包協會主席。

¹¹ 1988 年，楊忠禮獲英國赫烈瓦特大學（Heriot-Watt University）頒授名譽工程學博士；2002 年，獲馬來西亞沙巴州馬來西亞大學頒發名譽工商管理哲學博士學位；2013 年，獲國立彰化師範大學頒發名譽教育學博士（徐威雄 2013：25）。

¹² 楊忠禮於 1966 年獲馬來西亞雪蘭莪州蘇丹賜封名譽 PJK 勳銜；1967 年獲馬來西亞最高元首封賜 PPN 勳銜；1983 年獲馬來西亞雪蘭莪州蘇丹賜封拿督勳銜；1985 年獲馬來西亞最高元首封賜丹斯裡（PSM）勳銜，1996 年再獲雪蘭莪州蘇丹封賜拿督斯裡（SPMS）勳銜，及 2013 年獲馬來西亞沙巴州元首封賜 S.P.D.K. 最高級拿督斯裡邦裡瑪勳銜。此外，他於 2007 年獲日本天皇封賜日本旭日勳銜（徐威雄 2013：25）。

三、楊忠禮的傳承觀及其推動華文教育的特點

「傳承」一詞含有繼承、接續、傳播、傳遞、發揚、推動、維護、發展、開拓、鞏固、振興、捍衛等文化深意。傳承者通過口傳、文字、行為、生活、事業等範式，實現傳承的功能，催生開拓與創新的意義。考察與理解楊忠禮的傳承觀，可在很大程度上揭示他的傳承思想脈絡與發展。從中更清晰地認識其人生態度與理想的走向及在華文教育守成路上所釋放的特點。楊忠禮的傳承觀念與實踐，可從以下幾方面進行基本梳理：

首先，對父親遺訓和教育精神的繼承和發揚。楊忠禮的父親楊清廉讀過幾年私塾，是個注重教育和傳統文化的人。他努力賺錢，勤儉持家，讓 8 個孩子能夠接受良好的教育。楊忠禮 5 歲時，父親把他送進表舅開辦的私塾接受儒家啟蒙教育，主要的學習就是認字和讀三字經、百家姓、千字文等。雖然他當時對書本課文不知所云，但他都能背誦如流，朗朗上口，且成年後「基本都可弄明白」，並能「出口成章」(楊忠禮 2003：17-18)。此外，楊忠禮透露，在家庭生活上，父親對優良的傳統文化有著深厚的感情，經常教誨他們兄弟姐妹做人的基本原則，懂得敬老尊賢、孝悌忠信、兄友弟恭等，並告訴他們始於「論語」的這些傳統文化思想對於「治」一個家庭的實用性(楊忠禮 2003：8)。楊忠禮所提的「治」，毫無疑問指的是傳統文化對促進家庭的和諧、團結與凝聚的作用。楊忠禮非常孝順父母，也重視兄弟姐妹之情。打拼事業期間，楊忠禮與兄弟姐妹約定每一兩個月回瓜雪老家過夜和探望父母，並藉此加強兄弟姐妹間的感情：1960 年代，楊忠禮甚至將其建築公司大部分項目交予從澳洲學成歸來的六弟楊忠勇管理，兄弟感情融洽。關於教育，楊忠禮從中學開始就聽從父親的勸告，學好中文打好中華文化的基礎，也加強英文學習，方便就公司業務與英殖民地政府官員溝通和處理文件及幫助事業發展。

對於父親重視及實踐對下一代教育的精神榜樣，楊忠禮謹記在心和加以繼承¹³。楊忠禮的七名子女，個個都被他送往英國接受與建築、商業或

¹³ 除了楊忠禮本身，其兄弟姐妹的孩子，也幾乎都受過高深教育，學有專長。對這，楊忠禮認為很大程度上是受到父親楊清廉的思想影響(楊忠禮 2003：8)。

科技相關的大學教育，以栽培他們能以專業的方式經營生意。其長子楊肅斌指出，教育對事業發展很重要，為了實現接班計劃，學士文憑是楊忠禮嚴格規定第一代家業繼承人的必須條件，第二代繼承人則須有相關碩士學位或雙學位，以確保下一代擁有相關的能力參與家族生意的管理和發展（作者不詳 14 2017）。1970 年代楊忠禮建築公司面對財務危機時，在英國留學的楊肅斌曾想過暫停學業跟隨父親打拚，但楊忠禮堅持要他完成學業。家庭教育方面，根據楊肅斌透露，在家裏，父母從小就教育兒女「楊家三訓」，即：團結、教育與飲水思源的家庭價值，以締造和諧、團結與重視教育的家庭氣氛（作者不詳 6 2013）。這些家庭價值的實踐，在楊家一直獲得延續。例如，即使忙於事業，楊忠禮規定每周日家族成員聚集一堂用餐，以增強家族成員間的親和力與凝聚力。這是楊忠禮對父親教育遺訓的有效繼承和對家風的進一步發揚。

其二、對華社重視華教與華教先賢興學辦教精神的繼承和延續。有關這一項討論，可從兩個層次來談。第一層次：繼承社會與家庭重視教育的精神，楊忠禮於 1947 年在偶然的機緣下參與了興華中學的創辦，1950 年代以校友身份參加興華中學校友會和董事會，初步體現對母校發展的關心，雖然表現一般，但這種關心在往後一直沒有改變過。第二層次：楊忠禮對華文教育的熱誠於 1990 年代獲得提升，事業已在高峰的他與夫人陳開蓉大力資助吉隆坡州立華小的發展。2000 年以後，他把更多時間投入母校興華中學與州立華小的發展工作，在精神上與著名閩籍華商陳嘉庚的影響有著一定關係。

陳嘉庚是 20 世紀上半期馬來亞與新加坡（以下簡稱馬新）華教迅速發展的重要推手之一，貢獻極大。陳嘉庚矢志于發展教育，為祖國閩南的教育，馬新的華文教育付出心血，包括在艱苦中獨資創辦廈門大學、在新加坡創辦第一所華文中學（南洋華僑中學）、多所小學校和技能學校等。陳嘉庚寧願把家產獻給教育事業，也不願留給子孫；寧願犧牲企業，也不願停辦教育（葉鍾鈴 2013：xii）；展現無私奉獻與犧牲的精神，而素有「毀家興學」、「傾資興學」的稱譽，形成其陳嘉庚精神，對影響馬新華文教育的發展非常深遠。這包括 1970 年代馬來西亞霹靂州華文獨立中學復興

運動作出重大貢獻的功臣中，其中不少受到陳嘉庚精神的感召和影響（顏清滄 1993：18-19）。根據張曉威（2019：214）的研究，楊忠禮把興華中學發展成為馬來西亞華文獨立中學的佼佼者之一，除了前人的播種，也和他接任董事長後秉持陳嘉庚精神有關。雖然彼此的歷史背景與事業際遇完全相異，但楊忠禮本人非常推崇陳嘉庚，並以實際行動延續陳嘉庚遺風，傾資傾力，把陳嘉庚的辦學精神與思想傳承下去（楊忠禮 2016：5-6）。

為履行其對華文教育的發展責任，楊忠禮表現了相當的熱誠。他坦言，他以其財力與意願投身到華文教育工作上，為的是要提高華文教育的發展素質（楊忠禮 2016：1）。在延續儒商公益精神的意義上，楊忠禮不僅付出不少心力和財力，也展現了自己的風格，包括與夫人陳開蓉夫唱婦隨共同協助華文教育的發展和影響了子女對華文教育的愛護和支持¹⁴。

其三，對金門鄉情的傳遞與金門大學教育發展的資助與支持。楊忠禮情繫金門，熱愛金門，並以實際行動支持金門的教育發展，是海外華人回饋金門教育建設的模範。1966 年，楊忠禮趁出席遠東童軍大會之便首次回返祖籍地金門湖尾東堡祖居，並與諸親戚長輩相見，而形成他對金門的深刻情感。1989 年，楊忠禮擔任馬來西亞雪蘭莪金門會館永久名譽會長，領導會館開展會務，包括與國內外金門同鄉加強聯繫與交流。1996 年，金門湖尾的楊氏家廟在他資助下重建落成，是年他也回鄉祭祖。2005 至 2007 兩年間，楊忠禮與楊肅斌聯名先後共捐助 2500 萬新台幣給國立金門大學（前身為金門技術學院，創于 1997 年，2010 年升格為大學）興建學人宿舍。同年，楊忠禮宣佈于東堡鄉建設「楊清廉紀念館」，傳遞其懷念父親與慎終追遠的心願。楊忠禮于 2010 年回鄉參與國立金門大學升格揭牌儀式時，亦捐出 100 萬美元發展基金（江柏煒 2012）。2014 年，配合舉辦「世界金門日」，國立金門大學敦聘楊忠禮為終身名譽校長。楊忠禮再捐獻 500 萬新台幣作為校務發展及獎助學金用途（國立金門大學網站 2021）。

在馬來西亞國內，楊忠禮推動與贊助雪蘭莪金門會館，成立「百萬助學金計劃」以鼓勵金門子弟就讀國立金門大學，接受該所大學提供的優質

¹⁴ 有關楊忠禮家族對華文教育的支持，後文將陸續論述和說明。

教育。這也為馬來西亞就讀華校或接受華文教育的畢業生提供另一升學的渠道。楊忠禮前後 5 次回鄉探視，顯示他對金門展現的熱愛（張曉威 2019：214）。楊忠禮亦攜帶子孫回鄉，傳達其尋根認祖、飲水思源與不忘本的意義（陳開蓉 2017：A6）。自楊忠禮辭世後，楊忠禮家族決定從 2017 至 2020 年，每年撥款新台幣 500 萬元，以提升國立金門大學學術研究，延續父親楊忠禮對金門的熱愛（蔡家蓁 2020）。此外，楊忠禮家族也于 2018 年撥款 310 萬令吉給雪蘭莪金門會館作為慈善基金，用於金門子弟深造的獎助學金與金門同鄉的福利（作者不詳 16 2018）。

其四，對家族企業的傳承與經營。楊忠禮的事業成功，也是對其父親楊清廉的奮鬥精神與創下的業務基礎上的繼承。年輕時，楊忠禮在父親的建築公司已積累不少經商經驗。楊忠禮表示，在瓜雪早期惡劣的生活環境下，其父親「懷著拓荒先行者的精神，到瓜雪開闢理想中的事業，經過幾十年奮鬥，歷盡滄桑，終於為後人創下良好的業務根基，讓後人沿著他的腳步邁向成功之路」（楊忠禮 2003：7）。對於第二代繼承其事業的問題，楊忠禮也早有規劃和打算。正如前述，楊忠禮秉持重視教育的家風，悉心栽培子女成為專業人士，涉及土木工程、會計、建築學、法學等領域，與其公司的發展銜接。重要的是，重視實效的楊忠禮安排其子女在上學時期利用假期到公司的建築工地去鍛煉與觀察，也讓他們參與公司的會議過程和決策，為未來接班而作了最實際的準備和培訓（楊忠禮 2003：283）。1978 年，長子楊肅斌從英國京士頓學院土木工程系畢業回國開啟楊忠禮接班計畫的第一步。隨後其他子女帶著專業學識回國，陸續在楊忠禮機構擔任部門主管，分工合作，為集團注入發展上的專業知識和活力。楊忠禮大膽放手讓其子女進入公司，給與十分的信任和信心，自己則退居幕後，使其子女深為感動和受到激勵（作者不詳 10 2017：17）。1980 年代，楊忠禮集團打敗其他技術先進的跨國公司，獲得總值 9300 萬令吉、采用統包工程服務的瓜拉登嘉樓中央醫院承攬權，是由楊忠禮的子女所統籌和計劃，發揮了團隊意識，並依合約完工，證實了他們的實力和能力（江柏煒 2012）。

關鍵的第三代，即楊忠禮孫輩在楊忠禮機構的角色，也逐漸走入中心。集團董事經理楊肅斌的多名子女也被委予重任和主管集團業務，包括

畢業自劍橋大學的楊恭俊主管集團水泥業；畢業自英國帝國理工學院的楊恭燿則是楊忠禮通訊的行政副總裁，掌管集團的 4G 電信業務與畢業自英國諾丁漢大學的楊恭賢負責楊忠禮酒店及房地產業務。這項家族事業的傳承，也說明了楊家延續祖先的遺訓，重視教育和家庭價值，相互扶持、使家族和諧、團結一致與凝聚一處，而能戰勝華人企業「富不過三代」¹⁵的宿命。楊肅斌毫不諱言，其家族非常重視團結精神，身為長子的他仿效父親，要將每個家族成員緊緊團結起來使公司發展壯大（作者不詳 6 2013）。在此節點上，楊忠禮三代人在濃厚的傳承氛圍中落實其商業王國權力與財富的家族轉移。

從以上論述說明，楊忠禮是個重視傳承觀念的人，他所表現的傳承觀念具有鮮明的特色和積極的人生態度。除了發揚中華優秀文化及繼承上一代人的經驗與精神外，也處處充滿教育的元素，包括華文教育之外的家庭教育、文化教育、公益教育、鄉情教育、事業經營教育等元素。更重要的是，在繼承與自我傳揚中給身邊的人或其他人樹立榜樣，並與華文教育產生直接或間接的聯繫，內容多元與厚實，清楚展示發展華文教育構成了楊忠禮傳承觀中的重要實踐。從時間點來看，楊忠禮實現家族事業的繼承計畫，也為其金門鄉情與華文教育的發展跟進提供推力。實際上，華文教育作為楊忠禮傳承觀中的標誌性內容，其重要性從他個人注重母語教育傳承乃至華社權益觀點視之，不言而喻。華文教育是華教工作者長久以來共謀發展的目標，也是華社共同維護的華族權益。楊忠禮參與華文教育發展所呈現的特點，既是個人經歷，也是與社會和國情交融的思想狀態，不僅提供華社對其在華文教育守成路上更多的瞭解，也是對其興學辦教事業成就補充理解的前提。以下針對這些特點作進一步分析：

首先，集合創辦人、興華人與領導人三種精神，散發有為的發展力量。創辦人精神是任何團體或單位組織內部重要的文化，象徵主人翁精

¹⁵ 「富不過三代」反映一個家族財富世代傳續出現問題。具體而言，指的是大多數人的家族財富經過三代人，歷經創業、守業和消耗，因不善經營或肆意揮霍且不事生產等問題，基本上就衰敗了。這裏所謂的「富」，主要是指家族企業。

神¹⁶，以最初創辦理想為依歸，在發展目標及其他方面承擔主要責任。楊忠禮擁有兩個創辦人身份，商業上，楊忠禮創辦了楊忠禮集團，教育上他是興華中學創辦人之一，形式有別，領域有異，但其創辦人精神確實是一致的，即不忘初心，有始有終。在發展教育上，延續與重拾創辦人精神，賦予新的熱誠，使楊忠禮得以推展與實行他的傳承任務，把振興教育，發揚中華文化的工作向前推移。實際上，基於楊忠禮與興華中學的特殊淵源，其創辦人身份為他領導興華中學的發展工作提供了一個良好發揮的基礎，使他辦起事來得心應手¹⁷。楊忠禮本人也肯定了他參與創辦興華中學的經歷非常寶貴，認為該次經驗對他日後參與華教發展工作，實起著推動的作用（楊忠禮 2016：1）。

所謂興華人精神，泛指興華校友體現飲水思源之精神，其特徵是校友透過積極參與學校的各種活動，包括與校方和師長們的互動，而對學校產生一種特殊的感情，積極發揮互助友好、精誠團結的態度，在精神、行動及經濟資助上體現出來。而其中，興華中學復興功臣林玉靜與楊忠禮是興華人精神的典型代表（鄒智聰 2010：5）。興華人精神是興華中學的固有文化，源於校友組織舞獅團隊籌募學校發展經費的精神延伸，數十年來一直傳承著，使校友與學校走得很近，相互配合，也是興華中學發展的有力支柱¹⁸。事實上，從楊忠禮個人一系列經歷與成長的進程而言，包括創辦興華中學、接受其教育薰陶、參與其發展到全面領導董事會推動教育，甚至把晚年都獻給了興華中學，楊忠禮可說是興華人精神傳承的典範之一。

身為興華中學董事長，楊忠禮的領導人精神在創辦人精神與興華人精神的支撐與壯大下，倍增活力，使他熱心發展教育的工作與努力，獲得充實與加強。早年在社會與國際舞臺浮沉大半輩子，並擔任不同機構、團體

¹⁶ 主人翁精神或意識，是指把組織或公司當作自己的家一樣給予維護、關心和照顧。

¹⁷ 興華中學現任董事長李平福於 2021 年 8 月 11 日接受電話訪談。李平福是興華中學校友，參與母校發展 30 多年，並領導興華中學校友會 17 年，在董事會與楊忠禮共事多年，擔任署理董事長，在楊忠禮逝世後接任董事長至今。李平福也是社團活躍人士，2012 年獲雪蘭莪蘇丹封賜 DSIS 拿督勳銜。

¹⁸ 李平福董事長訪談，2021 年 8 月 11 日。

或會館的領導人職位，包括國際機構的領導人，也無疑賦予楊忠禮多元與豐富的領導經驗和格局的發展意識。基於三種精神結合的特點，楊忠禮推展華文教育的工作，尤其領導興華中學的發展顯得更有力量。楊忠禮帶領興華中學致力全面發展的格局，正是其領導魄力中發展視野、廣汎人脈和實際行動結合的體現¹⁹。

其次，從實際的多元國情出發，實現傳承的現實意義。馬來西亞是一個由馬來人、華人、印度人及其他民族組成的多元民族國家。多元性是這個國家的基本特徵。馬來西亞出現民族與文化的多元，主要是 19 世紀下半葉之後英殖民統治時代所帶來的影響和發展所致。英國人為獲得廉價的勞工，包括礦場與橡膠園的勞工，而從中國華南區和英屬印度馬德拉斯轄區大量輸入華人與印人勞工。在治理上，英國殖民者依族群分工與采用分而治之的管理方式。從而形成今日民族與文化的多元風貌(王國璋 2017：2)。楊忠禮認為，多元民族、多元語言文化等多元性質，原本就是馬來西亞立國的基礎(楊忠禮 2016：2)。多元教育源流的形成²⁰，也自然始於此歷史發展。按顏清湟(2008：236)的研究，認為多元種族和文化以及特殊的歷史背景，是決定馬來西亞教育制度內容的主要因素。因此，對於母語教育，身處多元國度的楊忠禮，即認為各民族為傳承本民族的傳統文化，發展各自的母語教育是無可厚非的(楊忠禮 2016：2)。基于這項觀點，他維護與尊重既存在的國家多元性，包括多源流的教育制度。他大力資助與支持華文教育作為母語教育的同時，也資助其他源流教育、中學和大學教育的發展，包括提供精明教學設備或獎學金等。

其三，超越意識差異，促進積極性的傳承發展。按現任興華中學董事長李平福的看法，認為楊忠禮雖然擁有國際企業家的身份和社會地位，但他能放下身段、毫無架子地融入學校的發展工作中，坦蕩蕩地與董事們共

¹⁹ 現任興華中學校長蘇進存於 2021 年 9 月 17 日接受電話訪談。蘇進存也是興華中學校友，大學畢業後便於興華中學任教，迄今逾 25 年，他在楊忠禮任內擔任副校長，2018 年 5 月升任校長。

²⁰ 多元教育源流包含國民(馬來文)小學、華文小學與淡米爾文小學的教育。在殖民地時代，也有英文小學，由殖民地政府負責發展。

同承擔發展任務，相互尊重，因而對學校的發展起著助推作用²¹。楊忠禮強調，他與夫人陳開蓉參與華文教育的發展，是要為華文教育盡一份力，不沽名釣譽、不拘束在意識形態上（楊忠禮 2016：3）。他坦承，拋開無意義的意識形態爭論，使他能以實現華文教育的發展為目標，積極地參與各種相關工作（楊忠禮 2016：16）。包括超越年齡差距，與年輕的學校三機構成員合作議事等。這項務實的思想觀點，也使他能跨越國情、文化差異，與國內外教育機構接觸、交流與合作及給予資助；另外，對於參與社會公益的動機，他也超越人們對某些「為名為利」的常態思想或刻板說法，認為對於他獲得的名譽或聲譽，他采取中肯與平常性態度，並會加以珍惜和正面看待之（楊忠禮 2016：3、6）。

其四，關注未來規劃，為華文教育的永續發展奠基。一如楊忠禮對待家族企業的傳承，對於教育的發展，他表現了其展望型思想。2013 年，興華中學落實科技大樓計劃，是楊忠禮為呼應未來教育大方向發展的硬體建設構想，也是突破該校空間發展瓶頸的一個實案²²。此外，由於年事已高，楊忠禮為未雨綢繆，經常謀思將來如何繼續運用其個人能力，以協助興華中學與州立華小獲取更大發展所需的資金，確保兩校的發展能夠永續前進²³。這是楊忠禮家族于 2018 年為興華中學與州立華小成立慈善基金的思想鋪墊和根據。按現任興華中學校長蘇進存的看法，楊忠禮展現的未來意識反映了其廣濶的視野和遠見，據他所知，有關設立興華中學慈善基金一事，楊忠禮原本打算在其 90 大壽宴會上對外宣佈其設立基金的計劃和安排²⁴。此外，楊忠禮基於未來發展的需要，決定擴大校長室結構，增加了 4 位副校長以壯大行政架構²⁵。可見，基於對未來需求與發展的思考，回歸教育的與時俱進和永續發展，成了楊忠禮的重要關注。

²¹ 李平福董事長訪談，2021 年 8 月 11 日。

²² 蘇進存校長訪談，2021 年 9 月 17 日。

²³ 楊忠禮這個意願和想法，由夫人陳開蓉分別在興華中學與州立華小成立兩校的慈善基金儀式上透露。

²⁴ 蘇進存校長訪談，2021 年 9 月 17 日。

²⁵ 蘇進存校長訪談，2021 年 9 月 17 日。

四、楊忠禮傳承精神下的興學辦教成就

楊忠禮的興學辦教成就，與其厚實的傳承精神是分不開的，尤其他對教育的重視、對儒家優良文化的維護及對華教先賢辦學精神的延續等，皆以實踐為驗證。他被稱為「不一般的企業家，而是深諳教育、爽朗隨和，甘為教育俯首的謙謙長者」(謝錫福 2011：8)，清楚說明他發揮了儒商的優良精神，為了教育而願意付出。出於不同的淵源與具體情況，楊忠禮的興學辦教事跡也經歷與產生不同的過程與發展成果。唯須強調的是，楊忠禮在家族事業經營的順利傳承，在無後顧之憂之下，更是促進其後期興學辦教成就的重要基礎，也成為華商「事業有成一貢獻華文教育」的成功典範²⁶。誠如興華中學前任校長黃秀玉(2012-2018)指出，楊忠禮貢獻給興華中學的不僅是有形的建設發展，也有無形的精神力量(作者不詳 8 2017：A8)。



圖一 巴生興華中學外觀

(圖片來源：興華中學提供)

²⁶ 李平福董事長訪談，2021年8月11日。

（一）楊忠禮興學辦教的建設與發展

楊忠禮與華文教育的淵源和其發展成就，可分為三個不同過程與角色來理解。

第一個過程，在歷史的偶然事件中，成就傳承華教的機遇。第二次世界大戰後，民族意識高漲，華文教育處於新的發展契機，各地華校竭力從戰爭的殘局中重新出發與發展起來。楊忠禮像許多超齡生一樣，也回到學校繼續學習，卻萬萬沒想到竟捲入一場偶然發生的學校風波中，演變成興華中學的誕生。身為當事人與參與者之一，楊忠禮就非常清楚的指出，他作為學生參與創辦興華中學是一種機緣（楊忠禮 2016：1）。事因 1947 年 5 月 25 日，楊忠禮就讀的雪蘭莪巴生中華中學²⁷，因校長張聯宗被董事會解聘而引發學潮，楊忠禮與其他學生迅速捲入這場迅速發酵的風波之中。出於對董事會無故解聘校長的不滿與不妥協，中華中學全體學生集體離校（作者不詳 1947）。根據楊忠禮（2016：1）的回憶，歷時約半個月的學潮風波，由於示威者與董事會的僵持不下，對這批再度失學的青少年來說，創辦一所新的中學雖有難度，但卻無法扭轉，也是教師們的共同意願，符合學生對求學的熱烈需求²⁸。1947 年 6 月 15 日，一所新的學校在家長、學生與教師組成的創辦人（共 24 人）聯席會議上宣告成立，校名取為「興華中學」，含有復興「中華學校」之意，並附設小學。8 位學生代表中，楊忠禮是其一（徐威雄 2015：87）。無論從當年或今天而言，「復興」一詞，再現了創辦者對傳承華教發展的期許與求索。

歷史的偶然，造就楊忠禮一生與華教之緣從此難以割捨的必然。參與創辦興華中學的經驗，不僅讓楊忠禮獲得年少人生難得的經歷，也開啟了

²⁷ 中華中學創立於 1911 年，為巴生華社最早創辦的華文中學。

²⁸ 這起抗議董事部解聘校長的示威事件，後經興華中學重新書寫創校歷史小組研討與證實，包括楊忠禮本人認同，乃是由被革職的校長張聯宗所策劃，學生因基於同情校長的遭遇而只是協助，並力挺張聯宗校長。在學生心目中，校長認真辦學的態度與精神，尤其 1945 年戰後中華中學復興的工作上，張校長在生活清苦之中仍以中華為家，全心投入，戰戰兢兢，付出巨大犧牲，功勞很大，而深得人心（徐威雄 2015：84、86）。

他傳承華教的心門。創辦興華中學過程中，即使起初深受社會質疑，但學生們積極參與物色校舍、處理設備、到雪蘭莪各鄉鎮去籌款、招生等跟進工作，首歷創校過程的艱辛與考驗（楊忠禮 2003：50-56）。在創校過程中，主體之一的家長亦是關鍵的貢獻者，他們的參與和共同支援是重要的。雖然不被看好，但興華中學於 1947 年 7 月 15 日短短二十多天內就奇蹟般開學（作者不詳 2 1947）。同時，1947 年 10 月 12 日舉行正式開幕禮時，學生已達到二百餘人（作者不詳 4 1947）。就讀興華中學時，楊忠禮成為學生領袖，繼續磨練自己及領導為草創期的興華中學樹立應有的校園文化，凸顯及延續學生參與創校的主體性意義²⁹。

從教育而言，興華中學的成功創辦，除了為巴生增添一所新的學習場所，方便巴生五條路口地區的華裔子弟求學，無疑也是華文教育發展的美事（作者不詳 2 1947）。但更重要的是，它是二戰後巴生華社推動華教復興與發展的重要據點。1940 年代末，巴生華校的發展頗為蓬勃，除了多所小學，涉及中學教育的華校有三所，即：中華中學、華僑中學³⁰與興華中學鼎足而立，各有優勢。中華中學的歷史悠久，贊助人多屬商界和實業界；華僑中小學設於工業區和商業區，生源和學費之收入充足；而興華中學雖屬初創，但董事、教師、家長與學生同聲同氣，分工合作，自製設備、勤於募款，以充實經費（作者不詳 3 1949）。興華中學因處於初辦之況，經費問題在所難免。然而與當前華文教育的發展困境對比，興華中學的創辦，更加凸顯創辦華文中學的歷史意義。

實際上，從學生的角度而言，1947 年精神³¹的熏陶，使楊忠禮與其他多位學生領袖沒有「辜負」歷史偶然的安排。當年 8 位參與創辦興華中學的學生當中，其中有 4 位在畢業多年後陸續回歸母校，並加入董事會參與協助興華中學的發展。除了楊忠禮外，其他 3 位是莊金秀、顏吉平與呂士

²⁹ 楊忠禮出任興華中學第一與第二屆學生自治會主席，這除了證明他深受同學愛戴外，也因為其領導能力、組織能力與其他優點獲得肯定。校園的活動，包括運動會、營火會、游藝會、尊師運動，甚至籌款等，幾乎由學生統籌完成。

³⁰ 華僑中學（創辦於 1923 年）乃是今日濱華華文獨中之前身。1962 年拒絕改制為政府中學，定名為濱華獨中。

³¹ 這是指 1947 年共同創辦興華中學的初心與精神。

森。後三者在董事會的表現也相當活躍和給力，貢獻委實不小。至於楊忠禮，論時間則是最早參與董事會與任職最高的一位（梁志強 2015：174-179）。

至於第二個過程方面，則是心繫華教、傳承華教的熱誠未曾中斷。1948 年初中畢業後，楊忠禮與母校的緣分未曾斷除，因為他「始終關懷著興華中學的建設與發展」（楊忠禮 2016：3）。1953 年他以 24 歲之齡首次參與興華中學董事會擔任董事，連任兩屆。除了 1959 至 1964 年因事業而暫停擔任董事，楊忠禮從 1965 年起，重回董事會服務母校，歷任董事、副董事長、董事會顧問等職（梁志強 2015：174-179）。他曾在 1950 年代先後出任校友會主席、副主席、副交際及 1997 至 2006 年擔任校友會顧問（徐威雄 2019：223）。這些可歸為豐富的任職履歷，使他多少經歷興華中學發展的主要階段，角色雖然不多，但在一定程度上見證其發展起伏。興華中學在 1950、60 年代曾出現低潮期；1970 年代走向復興期；1980 年代則趨於建制鞏固期。1960 年代，楊忠禮曾試圖調解興華中學因張聯宗校長出售部分校地而出現的風波，並在維護興華中學的利益上反對售地，調解不僅沒有結果，反而得罪了與其亦師亦友的張聯宗；1979 年，興華中學的復興發展熱烈進行。楊忠禮在「學校地契被張聯宗帶走」的另一場風波鬧到最後關頭，與其他四人登門成功說服張聯宗交出地契，而解決了申請與推行興華中學興建國字型校舍計劃的難題³²。

此外，心繫華教的楊忠禮與夫人陳開蓉攜手大事資助與協助吉隆坡州立華文小學（以下簡稱州立華小）的發展，使這所學校快速成為馬來西亞首都的名校之一。原是華校教師的陳開蓉，執教 27 年，1978 年退休，除了是楊忠禮的賢內助，兒女的好母親，也是一名重視中華文化教育的女性。在陳開蓉眼中，「學校教育必須重視人文內涵」、「優秀的文化，必須薪火相傳」、「把文化教育的種子散播到每個莘莘學子心中」（黃巧貞、賴美恩 2014：1）。對陳開蓉而言，在華校度過漫長的教學生涯與身在其境，不難想像她對華校面對各種發展困境與問題的理解與感受，比任何人

³² 此兩宗事件之詳情，可參見徐威雄的〈楊忠禮與興華中學〉一文。

都清楚與深入。吉隆坡州立華小的兩項大型工程，分別於 1997 年與 2005 年啟用的大禮堂與綜合教學樓，是楊忠禮夫婦對母校興華中學發展之外的重要貢獻。楊忠禮夫婦帶動家族與親友，單單在這兩項建設承擔超逾一半以上的經費，達數百萬令吉³³。兩座建築物分別以他們的名字冠名，即「丹斯里拿督斯里楊忠禮大禮堂」及「潘斯里拿汀斯里陳開蓉綜合教學樓」（吉隆坡州立華小網站 2021）。此外，陳開蓉為提升州立華小的課外活動特色，早在 1983 年便發起成立軍銅樂隊（西樂隊），長期在財務與其他方面給予支持（楊忠禮 2016：4）。

第三個過程，再展熱誠，把華教的傳承精神發揮至一個高度。楊忠禮於 2000 年完成楊忠禮集團的權力交棒工作，而能有更多時間參與公益與華教的發展工作。雖然年逾 70，但他的魄力相當。楊忠禮於 2005 年領導興華中學建校委員會籌建教學大樓，獲得他個人及家族的巨款捐助，加上其他董事與熱心人士的響應下，空前成功（徐威雄 2015：148）。楊忠禮於 2006 年當選興華中學新任董事會主席³⁴，是其興學辦教事業的轉折點，並在前人的發展基礎下，領導興華中學走入時代的新發展，加速其現代化發展進程。在任 30 多年的董事長林玉靜，帶動其董事會班底及其他機構成員，已把興華中學發展成硬體設備日趨完善的大型中學。1990 代末，為了應付數座校舍大樓的維修費，林玉靜與其他四位董事甚至不惜以私人財產抵押，向銀行借貸兩百萬令吉以解興華中學的財務困境（徐威雄 2019：225）。

³³ 時任州立華小校長彭忠良於 2017 年 8 月 25 日接受筆者訪談，並回顧過去楊忠禮與陳開蓉協助州立華小發展的事跡。

³⁴ 資深的興華中學董事長林玉靜因健康狀態與事業日益式微，遂生萌生隱退念頭，並屬意楊忠禮接班，但董事會有不同意見，加上楊忠禮本身的意願不高，且避人間話，而出現交接難度。後林玉靜多次在孩子扶持下，拖著虛弱顫抖的身體登門造訪，禮賢下士，懇請楊忠禮務必出山領導興華中學，加上其他董事與校長的多次拜訪，盛意拳拳，使楊忠禮深為感動。作為母校創辦的參與者，楊忠禮有著濃濃的興華情意結，與夫人陳開蓉經過反覆思考，掂量自身的能力，或許能為母校盡點綿力、做些貢獻，以報答昔日母校良師培養之恩，還能把母校帶上另一個高峰，盡點社會責任，而改變主意，接下挑戰（徐威雄 2015：149）。



圖二 興華中學科技大樓

（圖片來源：興華中學提供）

領導興華中學期間，楊忠禮提出科技大樓的建設，此樓也是興華中學發展史上最大工程。1990 年代復興後，興華中學的硬體建設發展迅速，該校校園空間變得有限，因此多年來處於因經費浩大而陷入是否遷校的討論和困境中。眼光獨到的楊忠禮則提出利用在興華中學有限校地一隅向高空發展的概念，解決了有關問題（徐威雄 2019：225）。這項於 2013 年 11 月落實，耗資 2500 萬令吉樓高三層的科技大樓計劃，由楊忠禮親自構思、推動、更是全程監督。楊忠禮資助 1000 萬令吉經費，而夫人陳開蓉

（也是董事）則捐助樓內大禮堂 100 萬裝修經費。其他家族成員亦捐出百萬計巨款。實現了興華中學朝向高素質科學與人文兼具的學習環境，為「興華中學的未來創造無限的可能」（楊忠禮 2016：3）。為表揚其貢獻，興華中學科技大樓以楊忠禮的名字冠名之。校方指出，楊忠禮為科技大樓投入熱誠，是對「百年樹人」教育大業的前瞻性體現，對該校的未來發展有重要意義（黃秀玉 2015：157）。

身為董事長，楊忠禮與鄭瑞玉校長和黃秀玉校長合作無間，在各自的崗位上發揮各自的角色。而楊忠禮的展望型與開拓型領導思想，無疑為鄭瑞玉與黃秀玉兩人的掌校，提供很大的動力。「人文與科技面向未來」的教育理念，乃是鄭瑞玉（1945-2012）於 2007 年為興華中學探索與確立的 21 世紀辦學大方向，並獲得董事會認同與支持。鄭瑞玉掌校 37 年（1975-2012），心繫興華，經驗豐富，為興華中學注入許多革新思想和時代性教育理念。在十年期間，楊忠禮領導董事會作出很大的努力，除了倡議建設科技大樓外，也為興華中學實現多項翻新重建與革新計劃，配合教學需求進行全面的發展³⁵。相關建設和計劃包括擴充學生宿舍、校園美化、推展網絡課室、設立「人文走廊」（內含新概念圖書館、美術中心、墨藝軒、校史館、音樂中心等）以加強拓展人文教育、設立英語教學中心等，有效提升興華中學的教學環境，帶動高水平教育的發展。同時為興華中學教職員連續四次加薪幅度高達 27%³⁶；設立「興華教師百萬福利基金」³⁷、「兩百萬大學獎助學金」等，大大提升教師士氣和激勵學生向上。此外，為了加強學校的行政架構和壯大教師隊伍，楊忠禮推動設立「一正四副」行政機制，即增加 4 位副校長以協助作為總召集人的校長，藉助分工，塑造更有利的條件面向現代化與時代化的教育發展³⁸。顯然，從規劃建設、行政、教師福利與學生為主體的全方位發展出發，興華中學的硬軟實力發展的加速前進，也迅速改善其面貌和教育素質，學術猛進，課外活動提升，學生人數飛躍成

³⁵ 李平福董事長訪談，2021 年 8 月 11 日。

³⁶ 詳情見徐威雄〈楊忠禮與興華中學〉一文。

³⁷ 設立教師福利的制度是在林玉靜領導興華中學時開始，但卻是在楊忠禮時代獲得完善。

³⁸ 蘇進存校長訪談（2021 年 9 月 17 日）。

長，例如 2006 年，興華中學的學生人數為 2211 人，到了 2013 年，興華中學的學生已突破三千人，達到 3084 人，成為巴生區最大型華文獨立中學。到了 2018 年新學年，學生總人數為 3468 人（黃秀玉 2018：10）。從家長的角度而言，校方于 2015 年根據多項課題問卷³⁹對全體家長進行滿意度的調查，獲得家長介於 85%至 88%的高度評價（黃秀玉 2015：4）。

憑著開闊的國際視野與豐富人脈，楊忠禮也積極推動興華中學走向國際，為興華中學的國際化發展提供助力。除了邀請中國與台灣的教育學者專家到興華中學演講，興華中學董事會也組團訪問中國與台灣的大學和中學，建立聯繫與合作，加深瞭解與學習辦學經驗，例如楊忠禮長期推動興華中學與國立彰化師範大學的各層次交流、聯繫與合作，包括資助興華中學教師再深造到國立彰化師範大學攻讀碩博士學位，提升師資素質（國立彰化師範大學網站 2020）。此外，美國、英國等先進國家的教育團亦蒞訪興華中學進行交流。2016 年 9 月，楊忠禮甚至開創先河以 87 歲高齡親自率團參訪中國北京大學、清華大學、北大附中和北京四中，以瞭解中國高等教育的發展及為畢業生搭建升學平臺，同時簽署合作備忘錄（楊忠禮 2017：3）。隨著有關參訪，越來越多興華中學畢業生獲得中國高校錄取深造，每年平均超過 20 名畢業生進入清華大學和北京大學深造；進入浙江大學深造者則每年超過 30 人；另外還有到新加坡大學升學的學生每年超過 10 人等，使學生升學的面向與深度相對過往的平臺可謂進入劃時代的跨度⁴⁰。

興華中學在楊忠禮時代的發展，固然也是教育大環境下的產物，但其全方位發展卻是值得稱許的，是眾多華文獨中發展的引領者之一。相對興華中學同時期的發展，巴生與吉隆坡兩地的華文獨中也不落人後，發展問題與需求不盡相同，發展腳步也不一，但在熱心華商與華社支持下仍然各盡其責，務必走出發展的局限。這裏試舉出兩所學校為案例略述之。

³⁹ 相關調查項目包括對學校的信心、品德教育、校風與學習風氣、人文教育、科技教育、教學素質、以興華為榮、孩子愛學校等十多項。

⁴⁰ 蘇進存校長訪談，2021 年 9 月 17 日。

1、巴生濱華獨立中學（前身為華僑中學）是出色的華文獨中，在董事長謝松坤（也是濱華獨中校友）領導下，發展迅速。謝松坤是潮汕人，原是馬來西亞瑪拉工藝大學數學系講師，任職十餘年，後辭職創辦馬來西亞全利資源集團（QL Resources Bhd）兼任執行主席，也是著名學府英迪學院（後升格為大學）創辦人之一。謝松坤于 1998 年出任濱華獨中董事長，領導濱華獨中走向發展大計。2002 年啟動計劃，分別於 2007 年及 2009 年領導濱華華文小學一校和二校遷校與建校，解決三校共用不足 3 英畝校地之問題，同時在原校地重建濱華獨中。2012 年，兩棟 8 層樓新校舍與新宿舍正式啟用，共耗資 1500 萬令吉，貢獻卓越（黃振榮、李昭昭 2011：3-4）。校舍環境的現代化發展，除了滿足教育發展之需，也提升家長與社會對學校之信心。謝松坤熱心華文教育，設立「松木基金會」，並撥出 300 萬令吉，繼續支持濱華獨中的現代化發展。2015 年，耗資千萬令吉的濱華中學松木基金大樓獲得落實（作者不詳 12 2015）。除了建校，富有教育經驗的謝松坤也積極推動與時俱進與走向國際化的教育措施，使濱華中學的發展趨向優越。學生人數則從 2004 年的 630 人增至 2015 年的 2350 人。

2、吉隆坡坤成中學的重建發展，則與企業家李深靜（1930-2019）的貢獻息息相關。坤成中學創辦于 1908 年，原名坤成女學校，其發展歷盡滄桑，2008 年改制為男女混合中學。李深靜祖籍福建永春，是 IOI 集團創辦人，1987 年加入坤成中學董事會，2009 年正式成為坤成中學董事長。實際上，李深靜于 2003 年已領導建校委員會發動坤成中學重建校舍計劃。十多年來，出錢出力，親歷親為，實現坤成中學的硬體建設目標，完成坤成中學的現代化進程。這包括第一期于 2005 年完成的 8 層教學樓；第二期于 2010 年完成的 8 層科技大樓；第三期于 2012 年完成的 7 層行政大樓（作者不詳 5 2013：1）。第四與第五期建設則是 2017 年完成的 9 層綜合大樓，包含大禮堂、大講堂、食堂、建築物兩層停車場等（作者不詳 11 2017：16）。隨著這些硬體建設的完成，使坤成中學擁有足夠的空間與設備，以對應時代教育發展之需。最明顯的發展則是學生人數從重建校舍計劃啟動後一千多人增長至 2013 年的 3740 人（作者不詳 7 2013：A13）。

與此同時，李深靜對雪蘭莪州蒲種再也深靜（哈古樂）華小的發展，也作出貢獻。2006 年，創立於 1950 年的霹靂州愛大華園丘哈古樂華小因學生劇減而獲教育部批准遷至雪蘭莪蒲種再也，李深靜毅然決然通過 IOI 集團承擔新校舍的全部費用，並迅速完成工程，在 2008 年 1 月開學。2016 年，哈古樂華小進行第二期建校工程，以興建一座 4 層行政樓及大禮堂，耗資 2 千萬令吉，李深靜繼續貢獻其力量，負責所有工程費用。經歷 8 年的規劃發展，哈古樂華小學生人數從 2008 年遷校開學的 334 人增長至 2016 年的 1840 人。為表揚李深靜對該校作出的巨大貢獻與付出，該校在 2016 年 7 月 28 日易名為深靜（哈古樂）華小（《深靜（哈古樂）華小網站》2020）。他於 1994 年創立的「李深靜基金會」，除了對深靜（哈古樂）華小作出貢獻，也積極推動扶助貧窮子弟的教育計劃。

在大時代中，縱觀許多華商參與發展華文教育的過程中，各顯特色，成果累累，誠屬華校發展之幸。對楊忠禮而言，他經歷與帶動興華中學的建設與發展成就，在原有的基礎上賦予新的發展內容，確實是豐碩的。楊忠禮儘管早期因把重心放在事業、無法兼顧母校興華中學的發展，而出現「不即不離」的狀態（徐威雄 2019：223），但他仍然在人生的黃金晚年負起領導興華中學的使命，既延續 1947 精神，也落實興華中學更大的發展。在任期內，楊忠禮言行一致，在基礎發展上創造很多條件，涵蓋全方位的照顧和提升，開展了更大的發展格局，使興華中學進入另一個發展里程碑⁴¹。此外，李平福亦指出，興華中學每一任董事長，代表不同的時期與發展情況，到了楊忠禮，熱愛中華文化的他對興華中學始終「不離不棄」，以學校的教育需求為最大考慮，不僅實現了興華中學發展的一個高峰，也實現了其「不忘初心，方得始終」的辦校特色⁴²。這項特色，似乎沒在別的華商身上出現，其獨特性，真實反映了楊忠禮與興華中學關係如此密切與圓滿的一面，而這種有始有終及有為的辦學歷程，在馬來西亞華校發展史並不多見。

⁴¹ 蘇進存校長訪談，2021 年 9 月 17 日。

⁴² 李平福董事長訪談，2021 年 8 月 11 日。

（二）楊忠禮興學辦教的精神風範

前述楊忠禮的興學辦教建設與發展成就，是其傳承精神下的外在成果，實際上也是其內在辦學熱誠所顯現的精神⁴³風範。就楊忠禮興學辦教而言，這些精神風範，主要包含三方面：

首先，傾資興學精神的傳承典範。楊忠禮以自己的財力和意願為華教服務，既延續了陳嘉庚精神，也使他成為馬來西亞豪爽慷慨的教育慈善家之一。1980 年代楊忠禮機構成立後，楊忠禮開始投入社會公益；2000 年從事業退下后，他更加專注和勤於教育公益，且堅持抱著取諸社會，用諸社會的宗旨，對華社、華教與國家福利等方面給以更多關注，並慷慨解囊作出相助（楊忠禮 2016：6）。楊忠禮大部分的資助善舉是施於國內外的教育發展，其中又以華教及中文相關的發展為優先。對華校而言，興華中學是楊忠禮發揮傾資興學精神的最大受惠學校，其次是吉隆坡州立華小。經濟不足普遍上是民辦華文學校發展面對的常態問題之一，也因此阻擾許多華校的發展。2006 年接任董事長后，楊忠禮慷慨捐助，在經費上解決了興華中學的發展瓶頸（鄭瑞玉、黃秀玉 2013：150）。他也發揮影響力，登高一呼，獲得三機構成員與華商圈友好的積極響應及給予大力捐輸，使籌款效果顯著、目標迅速達成⁴⁴。2016 年，楊忠禮以實際行動，響應樂捐 1000 萬人民幣建設廈門大學馬來西亞分校，是對陳嘉庚辦學精神的有力認可。由楊忠禮領導的「楊忠禮基金會」，則無間斷與持續推動教育慈善事業，包括資助華校與其他源流學校增添教學設備、提升教學素質等。

楊忠禮投入教育發展的捐資有多少，根據筆者的初步估計，其數額應該有超逾數千萬令吉，單就楊忠禮及其家族捐予興華中學的義款，就不少於六、七千萬令吉（徐威雄 2019：227）。除了早年累積捐出至少數百萬

⁴³ 所謂精神，是指人內在的意識、思維、理念與心理狀態及表現在外的活力和神韻。

⁴⁴ 李平福董事長訪談，2021 年 8 月 11 日；蘇進存校長訪談，2021 年 9 月 17 日。

令吉予吉隆坡州立華小及其他學校外，以下是楊忠禮在 2005 至 2016 年間在國內外主要教育捐獻的統計：

序	年份	國內捐獻	捐額
1	2005	興華中學教學大樓	200 萬令吉
2	2007	沙巴馬來西亞大學獎學金	200 萬令吉
3	2009	吉隆坡坤成中學	100 萬令吉
4	2011	沙巴馬來西亞大學名家講堂	350 萬令吉
5	2011	沙巴馬來西亞大學獎學金	150 萬令吉
6	2011	巴生濱華中學	20 萬令吉
7	2011	拉曼大學中華研究院閩南文化研究計劃	30 萬令吉
8	2011	雪蘭莪瓜雪益智小學大禮堂	140 萬令吉
9	2012	興華中學科技大樓	1000 萬令吉
10	2012	興華中學已故鄭瑞玉校長助學金	30 萬令吉
11	2013	興華中學大專獎助學金	200 萬令吉
12	2013	興華中學教師福利基金	100 萬令吉
13	2014	興華小學教學樓與多媒體課室	20 萬令吉
14	2016	廈門大學馬來西亞分校	1000 萬人民幣（約 650 萬令吉）

序	年份	國外捐獻	捐額
1	2007	台灣國立金門大學學人宿舍	2500 萬新台幣（約 329 萬令吉）
2	2010	台灣國立金門大學理工學院	100 萬美元（約 326 萬令吉）
3	2014	台灣國立金門大學校務發展及獎助學金	500 萬新台幣（約 65 萬令吉）
5	2014	英國倫敦國王學院大馬學生法學獎學金	3300 萬令吉

表一 楊忠禮 2005 至 2016 年在國內外的主要教育捐獻

（資料來源：整理自台灣國立彰化師範大學網站、台灣國立金門大學網站、徐威雄主編《興華春秋上冊》、江柏煒〈楊忠禮：勤奮致富、富而好禮的企業領袖〉、《東方日報》、《星洲日報》與《中國報》相關報導，以及興華中學校刊《興華月報》等。）

2018 年 9 月，楊忠禮獲馬來西亞陳嘉庚基金會頒發第五屆「陳嘉庚精神獎」，與另一機構共享殊榮，是對其熱心教育工作的肯定。馬來西亞陳嘉庚基金會發起人陳凱希評介指出，楊忠禮繼承陳嘉庚遺風，為教育工作

鞠躬盡瘁，為教育事業出錢出力（作者不詳 17 2018）。徐威雄（2019：217）亦認為，楊忠禮是海外華商贊助與領導華校的典型。

其二，學校和諧與敬業文化的塑造風範。學校組織的社會關係是學校發展之本，也是學校和諧之源。在眾多社會關係之中，楊忠禮首要關切的是董事會與校方（董校）的關係⁴⁵。雖然校長與教師皆是董事會所聘請，且存在著雇傭上的約束，但楊忠禮更注重人與人之間的關係及相處之道（楊忠禮 2016：13）。過去許多學校發生董校風波，多起因于董事會偏執於其權力，誠如楊忠禮于 1947 年目睹發生的巴生中華中學開除校長而引發的風波；或過於干涉學校行政，而導致董校之間的隔閡和矛盾。

楊忠禮採取尊重與維護教育的專業，不干涉校務行政，為學校的和諧發展與董校職責分工提供有利的引導⁴⁶，並鞏固了該校實行多年「董事會辦校、校長辦學」的發展共識，為實現學校的更大發展目標帶來效應。

「董事會辦校」主要是指董事會專注於硬體的建設與師資聘任，而「校長辦學」則指以校長為首的教師團隊根據教育的措施與教學的模式等方面制定和執行相關教育的任務。據蘇進存分析，在這一方面，基於相互信任的前提，楊忠禮對這項共識「拿捏得非常細膩」，分寸準確，積極配合與尊重校方擬定的教育方向、要求和建議等，並提供全面的資源與硬體支持。在實踐上，為達到董校無縫對話，楊忠禮通過每兩周的常務董事例常會議機制與校長及行政團隊進行溝通與討論。既能從中聽取校方相對專業的教育意見，也充分瞭解學校發展的實際需求或不足，過後帶進董事會進一步討論和議決，從而擬定有效的管理機制，使學校的發展和校務有序地往前邁進⁴⁷。

楊忠禮任內的兩位校長也充分肯定了其專業看待董校職責的態度。鄭瑞玉（2009：4）指出：「董事長對學校教育理想給予全力支持、給予高瞻遠矚的承擔與鼓勵」；黃秀玉則贊揚董事會「尊重教育專業，不只給予校

⁴⁵ 在華校傳統中，董事會乃是學校三機構的領導者（其他兩機構是家教協會與校友會）及學校一切活動的監督者與管理者。

⁴⁶ 李平福董事長訪談，2021 年 8 月 11 日。

⁴⁷ 蘇進存校長訪談，2021 年 9 月 17 日。

方自由發展空間，更配合教育計劃與教育理想提供所需的設備與條件」（黃樂儀 2015：15）。再者，楊忠禮領導董事會進行現代化建設與發展，為學校提供充足的教學資源，使教師對學校的教育發展充滿信心，並以敬業樂業、精益求精的精神回報（蔡斯河、陳奕駿 2014：3-4）。楊忠禮尊重教師專業的態度，有效激發教師的團隊意識與追求卓越品質的教育精神，使該校的校內外各項成績大大提升⁴⁸。另一方面，除了董校關係，學校三機構（董事會、家教協會與校友會）的關係也是處於和諧與緊密合作的情況，各就各位，為學校服務⁴⁹。

必須提到的是，楊忠禮所展現的親和力也來自於其「大家長」風範。楊忠禮被稱為興華中學的「大家長」，代表一種正能量和大愛精神⁵⁰；也代表一種崇高的形象⁵¹。具體上，楊忠禮的大家長精神，除了表現於關心學校的建設與發展外，也體現於對師生的關懷上。教師方面，他重視教職員的福利、資助教師參與在職培訓以提升專業資格、過年過節帶領董事會成員給教師送上祝福、在其邦咯佬島休閒度假村主辦活動以激勵教師等。楊忠禮多次在董事會議上強調，教育要發展，教師們必須無後顧之憂，因此董事會需照顧和關注教師團隊的福利，並以「安居樂業」來概括他對教師團隊生活穩定與事業兼顧的關心⁵²。學生方面，楊忠禮為體恤學生經濟能力而反對調漲學雜費⁵³、關心學生的學習表現、親手寫信鼓勵入讀中國名校的畢業生與送禮物等⁵⁴。其他一些細節，例如楊忠禮從來不缺席學校的慶典或活動；出席活動時常主動與教師交流互動，氣氛融洽，無不體現其

⁴⁸ 李平福董事長訪談，2021年8月11日；蘇進存校長訪談，2021年9月17日。

⁴⁹ 李平福董事長訪談，2021年8月11日。

⁵⁰ 李平福董事長訪談，2021年8月11日。

⁵¹ 蘇進存校長訪談，2021年9月17日。

⁵² 蘇進存校長訪談，2021年9月17日。

⁵³ 按蘇進存校長的解釋，作為民辦學府，楊忠禮認為興華中學不應以盈利為導向。他擔心調漲學雜費會抹煞中下層家庭學生，尤其清寒子弟在獨中接受教育的機會，因此對多年前醞釀調漲學雜費的問題，楊忠禮經常獨排眾議，不贊成調漲。基於這而有一段很長的時間，興華中學沒有調漲學費。楊忠禮認為，只要財務平衡，學校就算要發展，以他的影響力，相關經費可從其他方式籌措。蘇進存校長訪談，2021年9月17日。

⁵⁴ 2016年，興華中學有24名畢業生被北京大學與清華大學錄取，楊忠禮親自致信鼓勵並會見家長和學生，同時送上平板電腦作為禮物。

親和作風⁵⁵。楊忠禮的大家長形象也受到學校三機構成員的認可，其「無私奉獻的精神已深植每個興華人心中」(李平福 2018: 4)。這反映楊忠禮對學校和諧與敬業文化所塑造的影響是很大的。

其三，開展家族的教育傳承精神。楊忠禮致力發展華教的傳承中，當中也展開了家族性推動教育的創舉。這項善舉有兩個特點，一是他與夫人陳開蓉携手推展的教育精神；至今 90 歲的陳開蓉仍然擔任興華中學與州立華小的三機構永久總顧問，為兩校盡力。二是他的子女對其資助教育善舉的跟進和繼承。誠如楊忠禮曾經說過：「我的願望是繼續用優良古老的儒家思想和人生哲理及職業道德操守來教育楊氏家族後代，使他們獲得財富，進而為社會人群做出貢獻」(楊忠禮 2003: 284)。與楊忠禮關係密切的興華中學、州立華小、雪蘭莪金門會館及國立金門大學，一如既往獲得楊忠禮家族的關心和資助。2017 年 10 月，楊忠禮離世后，楊忠禮家族撥款 800 萬令吉給 50 個文教機構與慈善團體，其中 290 萬是捐給華校(作者不詳 9 2017: 14)；2018 年，再撥出 3000 萬令吉成立巴生興華中學慈善基金(黃樂儀 2018: 1)；同年，撥款 1780 萬令吉設立吉隆坡州立華小慈善基金(作者不詳 15 2018)。這兩項慈善基金的設立，也是對楊忠禮生前提出資助兩校構想的落實。截至 2021 年，楊忠禮家族已捐出超逾 3500 萬令吉給興華中學，所成立的基金從原有的幾個增加到目前的 9 個，涉及校務及三機構各方面的經營，達到永續發展，涵蓋軟硬體建設、教職員福利、管弦樂隊、英語教學中心、清寒學生獎助學金等項目，尤其後三者的數額更占了很大部分，符合楊忠禮與陳開蓉兩老向來堅持，以讓更多興華子弟受益和接受良好教育的承諾⁵⁶。關於雪蘭莪金門會館慈善基金與國立金門大學發展的資助，楊忠禮家族也慷慨捐出巨款以落實之，有關此部分已在前詳述。2020 年，世界性新冠肺炎病毒大流行，馬來西亞實行行管令與社交距離，楊忠禮家族通過「楊忠禮基金會」，繼續為教育施援，推出「居家學習計劃」⁵⁷，受惠群體來自馬來西

⁵⁵ 李平福董事長訪談，2021 年 8 月 11 日。

⁵⁶ 李平福董事長訪談 2021 年 8 月 11 日；蘇進存校長訪談，2021 年 9 月 17 日。

⁵⁷ 在這項網絡科技學習計劃下，學生獲提供免費的 40GB 網絡數據的 YES 4G 用戶識別卡，解決網絡限制的困擾，提高線上學習的參與度。

亞公立中小學、華文獨立中學和其他大學的學生，包括民辦的拉曼大學與新紀元大學學院等。顯然，楊家子女不僅繼承楊忠禮龐大的集團業務，也延續楊忠禮的教育精神，尤其支持華校的精神，初顯「子承父業」的例子。

上述楊忠禮興學辦教的精神風範，既是他對華教前輩辦學精神的繼承和發揚光大，也是其個人能力、魄力與氣度的表現。透過諸如開明、中庸、尊重、包容、看得遠等許多思想和行為上的能量，融合而成。從其他角度審視，相關資助或發展教育的精神風範，也明顯帶出楊忠禮對多元教育與跨文化教育發展的實際支持及對華文教育永續發展的關懷。

五、結語

為確保母語教育與文化延續的根本，傳承與發展工作，是馬來西亞華社一項負有重要歷史使命且須加強的時代任務和工程。楊忠禮所呈現的傳承觀來自于其內容的多元和厚實，體現在家族遺風、教育發展、金門鄉情、儒商精神及事業經營的領域上。作為傳承的標誌性內容，華文教育的發展使楊忠禮的傳承實踐散發著有為的發展力量，因此楊忠禮興學辦教的成果，不論是有形的發展建設抑或無形的精神建設，無疑是豐碩的。對楊忠禮而言，早期在偶然中參與創辦興華中學，中期卻出現以事業為中心的變化，並不影響他早已開啟的華教心扉；直至後期他重以華教為重心，重拾與再塑其創辦人、興華人與領導人的積極精神，全心投入再為華文教育的發展出發。楊忠禮不僅善用本身各種優勢推動教育，也在繼承、發展與開拓的格局中樹立了自己的風格。作為繼承者，也是傳承者，楊忠禮有力地彰顯傳承的世代意義。除了實現家族企業的傳承，也把教育傳承變成一種新的家族行為，繼承資助華教的責任與傳遞中華文化。綜合言之，從楊忠禮興學辦教的成就和其傳承精神的紐帶關係中所帶出的重要價值與經驗，對拓展與加強華文教育發展更大的意義，有參鑒和激勵作用。

參考書目

- 王國璋。2017。〈馬來西亞政治發展〉，在潘永強主編，《當代馬來西亞：政府與政治》。吉隆坡：華社研究中心。頁 1-42。
- 作者不詳 1。1947/06/06。〈巴生興華中學易長 全體學生離校〉，《中國報》（影印），版位不詳。在徐威雄主編，《興我圖志》興華中學校史系列之一。巴生：興華中學。頁 22。
- 作者不詳 2。1947/07/15。〈巴生興華中學正式成立業經開學〉，《中國報》（影印），版位不詳。在徐威雄主編，《興我圖志》興華中學校史系列之一。巴生：興華中學。頁 23。
- 作者不詳 3。1949/01/01。〈四十年代末巴生地區華校概況〉，《中國報》（校史編委會重新打字排版），版位不詳。在徐威雄主編，《興我春秋上冊》興華中學校史系列之三。巴生：興華中學。頁 327。
- 作者不詳 4。1947/10/17。〈巴生新辦興華中學開幕〉，《南洋商報》（影印），版位不詳。在徐威雄主編，《興我圖志》興華中學校史系列之一。巴生：興華中學。頁 27。
- 作者不詳 5。2013/09/07。〈百年獨中坤城中學〉，《大馬華人周刊》，1 版。
- 作者不詳 6。2013/09/30。〈團結、教育、飲水思源：楊家三訓締和諧家庭〉，《南洋商報》，版位不詳。
- 作者不詳 7。2013/12/20。〈李氏基金再捐坤中 500 萬〉，《南洋商報》，A13 版。
- 作者不詳 8。2017/10/07。〈留給興華更多的是精神〉，《東方日報》，A8 版。
- 作者不詳 9。2017/10/23。〈家屬秉持楊忠禮精神 800 萬捐 50 團體〉，《星洲日報》，14 版。
- 作者不詳 10。2017/10/20。〈沒重男輕女，最了不起的父親〉，《星洲日報》，17 版。
- 作者不詳 11。2017/11/22。〈坤中第四與五期建築工程年杪完工〉，《星洲日報》，16 版。

- 李平福。2018/2/5。〈拿督李平福署理董事長新聞發佈會致詞〉，《興華月報》2018年1月號，頁4。
- 鄒智聰。2010/2/6。〈添20新獅向各界拜年〉，《興華月報》2010年2月號，頁4-5。
- 林水椽。2003。〈功垂竹帛：馬來西亞的華裔儒商〉，在林水椽主編，《創業與護根：馬來西亞華人歷史與人物儒商篇》。吉隆坡：華社研究中心。頁xxvii-xxlvii。
- 柯嘉遜。2020。《馬來西亞華教兩百年奮鬥史》。吉隆坡：馬來西亞華校董事聯合會總會（董總）。
- 徐威雄。2013。〈專訪人物〉，在徐威雄主編，《興我華胄》興華中學校史系列之二。巴生：興華中學。頁18-25。
- 徐威雄。2015。〈興華通史〉，在徐威雄主編，《興華春秋上冊》興華中學校史系列之三。巴生：興華中學。頁83-149。
- 徐威雄。2019。〈楊忠禮與興華中學〉，在陳益源主編，《2018金門國際學術研討會論文集》。金門：國立金門大學。頁217-230。
- 陳開蓉。2017/10/21。〈追悼楊忠禮悼文〉，《東方日報》，A6版。
- 黃振榮、李昭昭。2011。〈新校舍圓滿封頂・本校建設掀新頁〉，《濱訊》11(58): 3-4。
- 黃巧貞、賴美恩。2014/04/04。〈傳統文化須薪火相傳〉，《興華月報》2014年2月號，頁1。
- 黃樂儀。2015/03/21。〈慰勞老師新春晚宴〉，《興華月報》2015年2月號，頁15。
- 黃樂儀。2018/02/05。〈楊忠禮家族捐獻三千萬設興華慈善基金〉，《興華月報》2018年1月號，頁1。
- 黃秀玉。2015/07/08。〈教師節演講詞〉，《興華月報》2015年6月號，頁3-4。
- 黃秀玉。2018/02/05。〈2018年始業式演講詞〉，《興華月報》2018年1月號，頁10-11。

- 張曉威。2019。〈閩南人興學辦教精神的傳承與延續：從陳嘉庚到楊忠禮〉，在陳益源主編，《2018 金門國際學術研討會論文集》。金門：國立金門大學。頁 203-215。
- 梁志強。2015。〈興華中學歷屆董事會名冊〉，在徐威雄主編，《興華春秋上冊》興華中學校史系列之三。巴生：興華中學。頁 174-179。
- 葉鍾鈴。2013。《陳嘉庚與南洋華人論文集》。吉隆坡：馬來西亞陳嘉庚基金工委會。
- 楊忠禮。2017/2/17。〈2017 年始業式演講詞〉，《興華月報》2017 年 1 月號，頁 3。
- 楊忠禮口述、符德坤筆錄。2003。《楊忠禮回憶錄》。巴生：楊忠禮。
- 蔡斯河、陳奕駿。2014/08/14。〈興海同舟〉，《興華月報》2014 年 6 號，頁 3-4。
- 鄭瑞玉。2009/07/29。〈共建興華成教育樂園〉，《興華月報》2009 年 6 月號，頁 4。
- 鄭瑞玉、黃秀玉。2015。〈近十年來興華大事記〉，在徐威雄主編，《興華春秋上冊》興華中學校史系列之三。巴生：興華中學。頁 150-167。
- 謝錫福。2011/11/02。〈我校 8 名教師考獲博碩學位〉，《興華月報》10 月號，頁 8。
- 顏清滢。1993。〈導論：戰前新馬閩人教育史實〉，在曾繁盛編，《馬來西亞福建人興學辦教史料集》。吉隆坡：馬來西亞福建社團聯合會。頁 2-27。
- 顏清滢。2008。《東南亞華人之研究》。香港：社會科學。

訪談資料

- 李平福。2021/08/11。《李平福董事長訪談》。江翊嘉電話專訪。
- 楊忠禮。2016/12/27。《訪問答話錄》。江翊嘉書面專訪。頁 1-20。
- 彭忠良。2017/08/25。《彭忠良校長訪談》。江翊嘉專訪。吉隆坡：甲洞居鑾站咖啡館（Kluang Station Cafe）。
- 蘇進存。2021/09/17。《蘇進存校長訪談》。江翊嘉電話專訪。

網絡資料

江柏煒。2012/03/05。〈楊忠禮：勤奮致富、富而好禮的企業領袖〉，世界楊氏聯誼會網站。<http://www.sjyang.org/cn/info/QNFTL29J.htm>。（檢索日期：2019/08/06）

作者不詳 12。2015/08/23。〈松木基金大樓開幕 巴生濱中發展再創高峰〉，《星洲網》。https://www.sinchew.com.my/content/2015-08/23/content_1464688.html。（檢索日期：2021/03/25）

作者不詳 13。2017/10/18。〈滿腔熱血創立興華中學〉，《東方網》。<http://www.orientaldaily.com.my/s/216825>。（檢索日期：2019/10/11）

作者不詳 14。2017/10/19。〈家族重視教育 子孫留學海外各具專業〉，《東方網》。<https://www.orientaldaily.com.my/news/nation/2017/10/19/21692>。（檢索日期：2021/03/19）

作者不詳 15。2018/6/10。〈陳開蓉成立慈善基金 1780 萬捐州立華小〉，《星洲網》。https://www.sinchew.com.my/content/2018-06/10/content_1763812.html。（檢索日期：2019/12/20）

作者不詳 16。2018/09/08。〈陳開蓉捐 310 萬雪金門會館設基金〉，《東方網》。<https://www.orientaldaily.com.my/news/central/2018/09/08/258977>。（檢索日期：2019/12/18）

作者不詳 17。2018/09/15。〈陳嘉庚精神獎揭曉 楊忠禮 MySkills 獲獎〉，《星洲網》。https://www.sinchew.com.my/content/content_1793918.html。（檢索日期：2021/03/23）

吉隆坡州立華小網站。http://www2.davidson.edu.my/2009/04/blog-post_4411.html。（檢索日期：2021/04/06）

深靜(哈古樂)華小網站。http://www.sjkcshinchengharcroft.edu.my/2009/07/blog-post_09.html。（檢索日期：2021/03/21）

國立彰化師範大學網站。<http://pras.ncue.edu.tw/files/15-1015-10924,c9831.php?Lang=zh-tw>。（檢索日期：2020/3/26）

國立金門大學網站。<https://www.nqu.edu.tw/cht/index.php?code=list&ids=3310>。（檢索日期：2021/6/12）

福布斯網站。 <https://www.forbes.com/profile/yeoh-tiong-lay/#9babdaf764dd>。

（檢索日期：2018/02/03）

蔡家蓁。2020/11/10。〈情繫金門 楊忠禮家族再度捐 500 萬給金大〉，

《聯合新聞網》。 <https://udn.com/news/story/6928/5004466>。（檢索日

期：2021/09/15）

馬來西亞巴里文打潮州社會與拿督公信仰*

連慧茵**

馬來西亞拉曼大學中文系碩士

陳愛梅***

馬來西亞拉曼大學中文系副教授

摘要

從故鄉到異土，華僑下南洋，面臨了渡海拓荒等考驗，故將既有的信仰帶到南洋，是解鄉愁更是尋求心靈的慰藉。回溯馬來亞華人移民史，傳統神明的供奉通常是因地域籍貫而擇之，如潮州社群供奉玄天上帝、廣府社群供奉關公等。馬來西亞霹靂州吉輦縣的巴里文打是一個潮籍華人社會，卻沒潮籍保護神的供奉，這是個非常獨特的現象。在 19 世紀開墾至今，當地沒有地緣、業緣或血性組織，取而代之的馬來西亞本土化的神明崇拜——拿督公。作為當地「地頭老爺」的拿督公如何扮演凝集當地華人社會和傳承潮州文化的角色？這項研究是以巴里文打拿督公信仰為研究個案，探討本土神明崇拜和與當地華人社會的建構，分析本土神明崛起和馬來西亞潮籍社會傳統祭祀對象的轉變，進而討論以拿督公信仰作為地頭老爺的奉祀現象。

關鍵詞：潮州社群、拿督公、地頭老爺

* 此文章是拉曼大學研究計畫 The Studies of Parit Buntar and Datoh Gong Belief 的部分研究成果，由巴里文打祥興塑膠有限公司贊助與支持，拉曼大學立案編號：8029/0000。

** Email: huiyinheah00@icloud.com

*** Email: tanab@utar.edu.my

The Local Deity Worship and Teochew Community: The Study of Datuk Kong Belief in Parit Buntar of Malaysia

HEAH Huey Iang

Master, Department of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

TAN Ai Boay

Associate Professor, Department of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

Abstract

From homeland to ‘othering’ land, the Chinese moved to Nanyang to seek their fortunes. They were facing the threats not only in crossing the South China Sea, but also in cleaning and exploration the new land. They brought along the belief from their hometowns, for both nostalgia of hometown and blessing. Trace the Malaya Chinese migration history, the deity worship always connected with regional dialects based. For instance, Teochew community worshiped the Xuantian Shangdi; Cantonese worship Guandi. Parit Buntar of Malaysia is a Teochew dominant society but there are no Teochew protected deities found. Since 19th the Chinese cultivate this area, there are no regional, consanguinity or guild association. Datuk Kong, the localised deity became core of the Chinese society, with the laureate of “Local Lord” as society cohesion and inheritance of Teochew culture. The purpose of the research is to probe into the interaction between local deity with the Chinese society, by studying Parit Buntar and Datuk Gong temple. The paper will discuss the rising the local deity, transformation of

deity worshipped by Malaysia Teochew community, and the phenomena of the Teochew society worship Datuk Kong as Local Lord .

Keywords: Local Worship, Teochew Community, Datuk Kong, Master Local Lord

一、前言

南洋華人社會形成的過程中，信仰尤為關鍵，而廟宇更是華人由落葉歸根到落地生根的重要指標。因此，廟宇、信仰對華人社會的形成有著不可切割的關係。第一代移民所供奉的神明，往往具備鄉土神明特色。馬來西亞潮籍社會移民神祇，主要有玄天上帝等，最為典型的是檳城潮州會館供奉的玄天上帝。在北霹靂和檳城威省潮州人為主的社群，玄天大帝和大伯公古廟的創立都和潮州人關係密切。不過，在北霹靂的巴里文打，一個以潮州人為主的社群，卻出現了截然不同的信仰形式，凝聚當地華人的神明，竟然是具有濃厚本地特色的拿督公。這項研究，主要透過檔案資料、田野調查和口述訪談的方式，去梳理巴里文打拿督公信仰在當地華人社會的獨特地位，並分析這種獨特現象的原因。

巴里文打位於北霹靂，毗鄰檳城和吉打州，當地文人自嘲為「金三角」的三州邊界。巴里文打是一個以潮州人為主的社群，潮州話是當地華人的通用語言。論述馬來西亞潮州人研究，不得不談潘醒農（1904—1987），他的《馬來亞潮僑通鑒》和《潮僑溯源集》是必讀書籍。王琛發 1999 年出版的《馬來西亞潮人史略》也具有參考價值。近年來，潮州學術研究成果最豐碩者當屬南馬柔佛州，鄭良樹重視史料收集，基礎分析都很全面¹。在前人研究基礎上，安煥然進行潮人、客家和海南社群的比較研究。雪州的《海濱潮鄉：雪隆潮州人研究》主要梳理吉隆坡及雪蘭莪海濱區潮人聚落與人口的歷史發展過程，是從歷史學研究角度針對雪隆潮人社會形成的移植歷史研究。東海岸三州潮州會館聯誼會所推動的潮人研究，歷經數年跌宕，何啟才終於在 2015 年完成《潮遷東殖：馬來西亞半島東海岸潮州人移植史和會館史略》的編撰工作，實屬難得。

¹ 鄭良樹《柔佛州潮人拓殖與發展史稿》（2003），概述潮州人南下開發柔佛州的歷史，其中包括新加坡早期與柔佛的開闢、義興在新加坡及柔佛的發展、潮人的種植、港主制度、會館開設及其演變、宗教傳播、商業活動及文教建設等等，是繼潘醒農《潮僑通鑒》後另一部全面概述州內的歷史的新著。

巴里文打屬馬來半島北部，簡稱北馬。北馬潮州經濟產業研究，William Newell 的 *Treacherous River: A Study of Rural Chinese in North Malaya* (1964) 具參考價。他這本專著主要探討北馬威省地區潮州人的經濟概況與民生習俗。陳劍虹的《檳榔嶼潮州人史綱》(2010) 主要探討潮州人在檳榔嶼的歷史軌跡，以宏觀角度去細看潮州人在內外條件環境中對整個社會發展做出的調整和適應，觀察潮州人在檳華社會的互動和交流，進而從方言群看出地方社會發展史。不過，目前尚未見專以巴里文打潮州社群為專題的學術研究成果，這篇論文嘗試從信仰和文化角度，論述巴里文打潮州人在大北馬潮州社群中的異與同。在眾多著作當中，對於潮州社會傳統移民神祀的敘述，不外乎是原鄉社會在南洋延續傳承的依據，對於潮籍社會的傳統移民神祀轉變為本土化拿督公土地信仰的例子並無涉及。

拿督公是什麼神明？這是一項很複雜的問題。拿督公信仰具華人傳統土地信仰成份，但學界普遍將其視為衍生自馬來民間社會的「柯拉邁」(keramat) 信仰。簡言之，那是華人土地神概念與馬來社會「柯拉邁」泛靈信仰交融後的信仰形態。陳志明將馬來西亞華人特色的神明分為兩類：一是神化的開埠者；二是地方的守護神靈，他認為拿督公信仰具有這兩種特質 (TAN 2018: 35)。陳愛梅 2018 年發表的〈淺析馬來西亞唐、番拿督公的史料和傳說〉分析拿督公信仰多元種族屬性，並將論述重點置於唐拿督，即華人拿督公 (陳愛梅 2018: 18)。巴里文打的拿督公屬於華人拿督，這也是巴里文打拿督公廟初見於學術論文。陳愛梅對巴里文打拿督公廟的史料和傳說進行完整論述，並認為這是全霹靂最早有史料證明的拿督公廟。建立在前人基礎上，這篇論文將巴里文打的拿督公信仰置於潮州社群的脈絡之下，嘗試回答：為何巴里文打的潮州社群供奉拿督公？

2019 年 11 月，拉曼大學中華研究院主辦了「史料與田野調查：拿督公研究研討會」，這是全馬第一次以拿督公為主題的研討會。為期兩天的學術研討會催生了數十篇拿督公相關研究成果，然這些成果尚未正式出版，故本文不採用。連慧茵在會上發表的〈新興港（口籃）啤公古廟與巴里文打華人的社區互動〉，論述了巴里文打的拿督公廟與當地華人的社區

互動，以豐富史料建立新穎觀點。建立在基有史料基礎上，這篇論文力求從多元研究視角，從區域化角度討論潮籍社群的華人聚集中心，以拿督公信仰作為地頭老爺及當地凝聚力中心。無論是潮州或拿督公研究已出版的學術成果，研究目前尚未見學界針對這一情況做出回應，這篇論文嘗試結合這兩個主題，向此研究投石問路。

二、巴里文打潮州社群概述

1786 年，萊特（Francis Light）佔據檳榔嶼，開啟了馬來亞歷史的英殖民的新篇章。此後，大量華工南來馬來亞，英殖民政府將其管治下的華人分為五大方言群，即廣東（廣府）、福建（閩南）、客家、潮州和海南。

華人南來，有來自原鄉的社會經濟和政治推力，更有來自南洋的拉力因素在互相牽引。馬來亞各地經濟形態不同，方言群往往與不同經濟形態掛鉤，例如，海峽殖民地的福建人多從事商業，霹靂和雪蘭莪錫礦場的工人則以客家人居多；潮人種植業是檳城、新加坡和柔佛在初期發展的重要經濟範疇，椒蜜種植、甘蔗種植到後來的橡膠和油棕種植，都是不同時期的主要農作物。巴里文打作為北馬潮州社群之一，初期是以種植甘蔗為主要經濟，尤其是種植業和潮人的關係最為密切。

（一）巴里文打簡介

巴里文打，取自馬來諧音 Parit Buntar。現在是屬於霹靂州吉輦縣。不過，在不同歷史時間，吉輦曾屬於檳城和吉打所管轄。至今，巴里文打華人認同檳城甚於霹靂。新興港是巴里文打舊稱，當地人也將這地方稱為「新峇來」，即新警局。換言之，對於百餘年前的華人而言，這裡是「新」的區域。

馬來文 Parit Buntar 的名稱來源有兩種說法：一、相傳當地有一位名為 Tok Buntar 的馬來土酋，他對這地方貢獻良多，他在吉輦河建造一條渠道（Parit），以供人們灌溉之用。這條渠道原以馬來土酋命名，即 Parit Tok

Buntar，後來才簡化為 Parit Buntar。二、Parit 指「渠道」，人工挖掘的水道。根據當地長者的說法，從前吉輦河沿岸有一種很特別的植物，能令聞到這植物氣味的人嘔吐。不過，目前已無法確認這到底是什麼植物，但「嘔吐」的馬來文是 Muntah，和 Buntar 音為接近。因此，Parit 和 Muntah 結合後，就成了 Parit Buntar。巴里文打的馬來文地名的起源說法各異，但筆者認為，前者的說法可信度更高，歌誦和流傳地方有功之人的名字和事蹟，比起後者僅以植物催吐的說法更具說服力。至於華人為何稱當地為「新興港」，本文接下來的章節會細談部份。

巴里文打目前是屬於霹靂州所管轄，也是吉輦縣（Kerian District）的行政中心。土地面積約 50.14 平方公里。根據 2010 年的資料統計，巴里文打人口 38756 人，目前華人人口則是 7161 人（Malaysia 2010: 335）。巴里文打位於霹靂、吉打和檳城的邊界，毗鄰檳城高淵（Nibong Tebal）和吉打萬拉峇魯（Bandar Baharu），形成了一個「金三角」。當地人的日常生活就是跨越三州。2020 年 3 月中旬，馬來西亞政府因新冠肺炎而頒佈行動管制令，其中一項就是不允許人們跨州移動，到了 6 月 10 日終於允許跨州時，對巴里文打人來說，生活這才比較接近原貌。

吉輦河是霹靂、檳城和吉打的州界河流，全長 90 公里，面積 1420.233 平方公里。這條河流源自賓登山（Bintang Range），流向西邊的馬六甲海峽海。除了灌溉的功能，吉輦河也是當地重要的經濟命脈，它連接兩個主要港口，即高興港（高淵港口）和新興港（巴里文打）。

（二）潮州社會形成

19 世紀 70 年代初期的吉輦縣是一片濃密的森林。根據 1881 年的 *Straits Times Overland Journal*，當時吉輦縣已有 11 家華人糖業公司雇傭兩千多名勞工（*Straits Times Overland Journal* 1881: 1）。

	馬來人	華人	印度人	其他族群	總數
1891	124	503	18X	7X	881
1901	175	630	691	70	1566
1911	340	1097	883	51	2371
1921	389	1023	990	41	2443
1931	444	1414	1024	47	2929

表一 巴里文打各族人口（1891, 1901, 1911, 1921 和 1931）

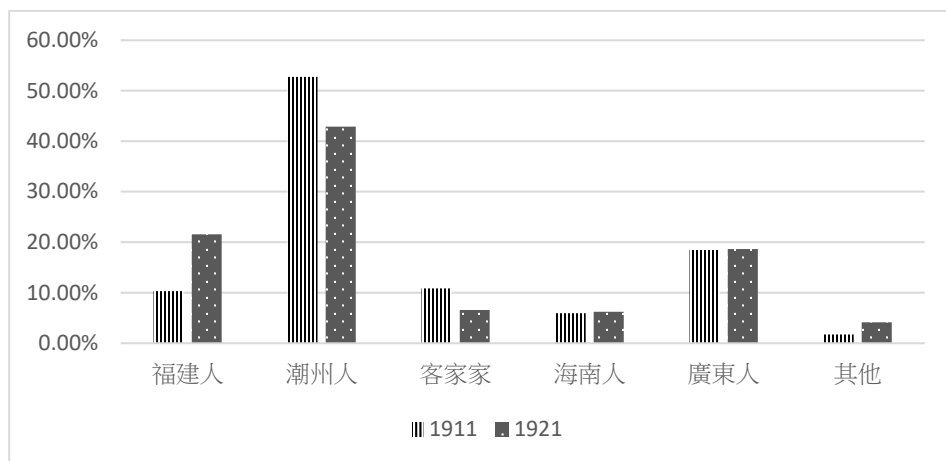
（資料來源：整理自 Census 1891、1901、1911、1921 和 1931）²

在吉輦縣的巴里文打，華人是重要的開埠先驅。從 1891 年人口統計得知，當時華人就占人口的 57%。不過，到了 1901 年，印度人數略超過華人。從 1911、1921 到 1931 年期間，華人的比率是 46%、42%和 48%（表一）。19 世紀末至二戰前的巴里文打是一個華人集鎮。由於地域關係，吉輦縣的種植業緊扣威省的甘蔗種植業。

檳城主要劃分為檳榔嶼（Penang Island）和威利斯省（以下簡稱威省）（Province Wellesley），前者是島嶼，後者則地處馬來半島。檳榔嶼的福建人比率最高；威省則是潮州方言群居多（Brewster 1891: 22）。經濟發展和地理位置緊挨著威省的吉輦縣，還是以潮州人占多數。

如表二所示，20 世紀初，潮州人在吉輦縣方言群分佈中比例占最高，在 1911 年和 1921 年分別占了 52.73%和 43.07%。潮州在馬來亞北部所發展的種植使很多潮州人湧到這裡尋找工作機會，這使馬來亞北部的威省、霹靂以北的吉輦縣地區和吉打南部的萬拉峇魯地區都是潮州人的聚集中心。

² E.J. Brewster, *Census of the State of Perak 1891*; E.M. Merewether, *Report on the Census of the Straits Settlements 1891*; George Thompson Hare, *The Census of the Federated Malay States 1901*; A.M. Pountney, *The Census of the Federated Malay States 1911*; J.E. Nathan, *The Census of British Malaya 1921*; C.A. Vlieland, *A Report on the 1931 Census and on Certain Problem of Vital Statistics*. 本文之後提及的人口資料資料全縮寫為 Census 加該年年份。



表二 吉輦縣 1911 年和 1921 年華人方言群

(資料來源：整理自 Census 1911、1921)

(三) 經濟產業的發展

在農業經濟產業上，馬來半島南邊的潮州人主要從事種植胡椒與甘蜜的事業。但在馬來半島北方，早在 1790 年已有潮籍遷民在南部海岸外的峇都交灣 (Batu Kawan) 的島上勞動生息，辟地墾殖甘蔗 (陳劍虹 2010: 14)。北馬潮州人利用了地理優勢和天然資源等，在北馬威省一帶以南形成了以甘蔗種植為主導的各個聚落，如北海 (Butterworth)、大山腳 (Bukit Mertajam)、峇都交灣、爪夷 (Jawi)、高淵、巴里文打和巴眼色海 (Bagan Serai) 等地，這些地方潮州人的主要經濟產業是以農業種植為主。

巴里文打農產種植業是依附威省而開始開發。許佬合 (1800—1866) 是重要的貢獻者。許佬合原籍廣東省潮安縣橫隴鄉，早期從事甘蔗種植業，是一名勞工。後來買下峇都加灣的土地，經營甘蔗種植事業。他也是峇都交灣「萬世安」玄天上帝廟主要的捐款人，亦是檳城韓江家廟的創辦人之一。他兒子許武安 (1837—1906) 繼承了他的家業，在威省南部進一步開發甘蔗種植業，得到發展後便相繼在新邦安拔 (Simpang Ampat)、巴

里文打(Parit Buntar)、樟角(Changkat Keladang)和瓜拉古樓(Kuala Kurau)開發芭地種植甘蔗(蘇慶華 2010:284)。許武安是地位顯赫的潮幫領袖，英殖民政府甚至招攬他為霹靂州議員，成為受官方認同的華人領袖。巴里文打的經濟和社會受到檳城區甘蔗業的連帶發展，除了奠定了經濟基礎之外，更帶動了巴里文打華人社會與城鎮發展。

(四) 社會及廟宇組織的建立

華人從初期開墾到後期的落地生根，在建設新家園的同時，或是保護和鞏固自身權益，或是為了服務大眾，便開始組織各類團體。因此，設立華人社團，也是當地某華人群體逐漸成型的依據。華人社團的設立，不僅可以窺視一個社會的形成模式，也可以借此看出社區的凝聚力導向與社會功能。

華團組織	數目
神廟組織	6
宗親組織	1
宗教組織	4
教育組織	14
體育組織	3
行業組織	3
政治組織	3
公益、社會與福利組織	14
休閒、體育與文化組織	10
合計：	58

表三 2018 年巴里文打市區華團組織數目表

(資料來源：2018 年 6 月 7 日整理自李發聯提供的華團一覽表)

表三所示，是從 2018 年 6 月份的調查中，得知巴里文打共有 58 個華團組織，但竟然沒有任何一個地緣組織。此外，當地在 19 世紀及馬來亞

獨立前也沒有關於產業部分的任何業緣組織出現，三個業緣組織也是後期才成立³。這是值得玩味的現象。

巴里文打的地理位置特殊，「三角洲區域」的形成，也是巴里文打沒有地、業緣性組織的另外一個因素。三角洲在地域上銜接檳城南部、吉打南部和霹靂北部。三州交界處在早期社會形成的各方各面都有某些程度交織，形成「跨州社會組織」；這些組織都是以三角洲作為一個認同區域後所建立。

雖然周邊地方上的一些華團或組織也都跨越兩州或三州，如吉輦威南龍岩同鄉會、威南吉輦隴西堂、威省吉南暨吉輦油棕種植園主公會、吉輦威南吉南溫黃王郭陸宗親會、巴里文打萬拉峇魯忠順世家等。但這些跨州華團組織是在巴里文打華人社會整合後才建立，對於初期開墾的巴里文打與威南的社會形成而言影響並不大。可見，巴里文打的早期凝聚力仍然不像傳統社會形成那般集中在地、業緣性組織。

將研究視角轉移到巴里文打市區（新興港）的廟宇⁴。根據 2018 年 7 月至 8 月的調查，巴里文打市區一共有 6 間華人廟宇，公廟 2 間，家廟 4 間，如表四。

序號	廟宇	主祀神	創立年份	廟宇性質
1	新興港（口籃）啤公古廟	拿督公	1886	公廟
2	三寶佛堂	佛祖	1983	家廟
3	吉打律靈聖宮	大聖佛祖	1987	家廟
4	東南園振旺壇	濟公	1987	家廟

³ 獨立後才建立的三個業緣組織分別是巴里文打巴剎公會、吉輦販商公會和吉輦商業小販公會。

⁴ 廣義的巴里文打包括行政中心、新舊街場、住宅花園、馬來甘榜和幾個華人村落，在地理位置上包含了所有種族的聚集點。巴里文打以華人為主的聚集中心一共有三個，分別是「狹義的」的巴里文打市區（新興港）、新路（Jalan Bahru）和知知西朗（Titi Serong）。當中所聚集的華人人數以新興港區居多，其他兩個地方在馬來甘榜的包圍下各自為村。

序號	廟宇	主祀神	創立年份	廟宇性質
5	東南園珍珠娘娘	珍珠娘娘	1988	家廟
6	義山暹廟	金那叻佛祖	2015	公廟

表四 巴里文打市區廟宇一覽表
(資料來源：連慧茵 2018 年 7 月至 8 月調查)

表四是連慧茵在 2018 年 7 月至 8 月間，在巴里文打市區調查廟宇整理的例表調查。新興港（口籃）啍公古廟建立於 1886 年，是眾廟之中年代最久遠的。根據廟宇創立年份顯示，約有一百年間，巴里文打市區就只有新興港（口籃）啍公一間廟宇，其餘廟宇都是在 20 世紀 80 年代之後才建立。換句話說，自新興港（口籃）啍公古廟建廟以來，一直都是當地擁有最高威望及地位的主要廟宇，供當地人共同祭拜，不僅是地方上集體募款而建的公廟，也是巴里文打具代表性的「地頭老爺」。

此外，巴里文打的社會組織形成範疇有別傳統潮籍社會。一般在移民社會初期會有血緣、業緣、地緣性組織和廟宇的建立，但在巴里文打卻沒有這類組織，也沒有傳統潮籍保護神的供奉，轉而由本土化土地信仰的拿督公替代。這是為何呢？

三、傳統崇祀對象的轉變

華人移民初期，往往會將家鄉神明移植到新的土地上，作為對原鄉的延續及傳承。倘若當地該籍貫的人居多，就會發展成為公廟，成方凝聚該方言群或地方的神明。在南來渡海的過程中，傳統潮籍神祇扮演著很重要的角色，在巴里文打潮籍社會裡則存在有別于傳統潮州社會，祭祀對象發生明顯的變化。

（一）潮籍社會的崇祀對象

潮州人遷移過程中，承襲了來自祖籍地的傳統文化和習俗，也把在故鄉的宗教信仰一併移植過來。潮州社群在下南洋的過程中會把傳統潮籍神祇玄天上帝供奉在南下的船隻，祈求平安渡過南中國海抵達目的地（何啟才 2015：98）。並在抵達南洋落腳處後立廟答謝。因此，在潮籍社會當中有不少玄天上帝和大伯公為主祀神的廟宇或會館組織。

林國平在《閩台民間信仰源流》裡提到：「在同一個方言群內，不同的府、州、縣又有不同的民間信仰，在同一知縣內，每一個村落、街道都奉祀著一個或若干個特定神靈，作為（地方）保護神」（林國平 1996：214-217）。意指在城鎮發展史中，從地方所崇祀的神明便可窺探當地民間信仰的區域特徵。

馬來西亞的華人歷史及文化脈絡中，玄天上帝作為潮籍保護神沒有爭議。至於大伯公，學界研究成果甚豐，2007 年始在全馬巡迴舉辦的大伯公節，建立大伯公祭祀圈之聯誼，也累積相當的學術成果。不過，就檳城的大伯公研究而言，客家文人和學者將檳城最古老的大伯公廟——檳榔嶼海珠嶼五屬大伯公——客家化。由於海珠嶼五屬大伯公的地位超然，大伯公「客家化」的問題影響深遠。數年前，該廟的招牌，突顯這是客家廟。這對香客或旅客都造成一定程度影響。因此，檳榔嶼海珠嶼五屬大伯公的「正名」，即強調其非客家化實屬必要。陳愛梅〈客家的建構和想象：以馬來西亞檳城大伯公信仰和海陸豐社群為例〉一文，不僅闡述客家文人和學者將「五屬大伯公會」改成「客家五屬大伯公廟」，與史實不符，她也以檳城美湖為例，說明該村供奉大伯公為主神比率最高的家戶是陸豐人（陳愛梅 2017：143），而美湖的陸豐人多數是福佬語系移民，並非客家人。福佬話與潮州話相似程度高。在北馬其他地區大伯公廟的歷史沿革是否也具方言群色彩？這篇論文傾向認同陳愛梅的論述。在調查了威省兩間百年以上大伯公廟，且對照碑刻等資料後，發現潮州人在創辦大伯公廟扮演舉足輕重角色。因此，本文將神玄天上帝和大伯公視為潮籍保護神，祂們今天仍然是潮人集體膜拜頂禮的神祇。若作為

潮汕地區民間信仰的延續，檳城威省便有數間潮籍保護神神廟，是由玄天上帝和大伯公擔任主神。

	地點 ⁵	廟宇	主祀神	創立年份	主要創立人 ⁶	籍貫
1	峇都交灣	萬世安廟	玄天上帝	1846	伍文耀、豐和號 ⁷	潮籍
2	爪夷	福德祠	大伯公	1862	紀寶發公司 ⁸ 、劉光名	潮籍
3	高淵	高興宮	玄天上帝	1866	林福星、豐和店	潮籍
4	大山腳	玄天廟	玄天上帝	1879	黃陳慶 ⁹ 、萬安公司 ¹⁰	潮籍
5	北海	廣德宮 ¹¹	大伯公	1887	伍福禎、李金福	潮籍

表五 19 世紀威省潮籍保護神廟表

（資料來源：連慧茵 2019 年 5 月調研整理）

表五是連慧茵在 2019 年 5 月間實地調研後，根據史料匯整的列表。威省一共有 3 間玄天上帝廟和 2 間大伯公廟。威南區的萬世安廟、福德祠和高興宮 3 間潮籍保護神的廟宇的創立年份要比威中大山腳的玄天廟和威北北海的廣德宮還來得更早。在 19 世紀初期，北馬威省以南一帶是潮籍社會為主的甘蔗種植區，在每個華人的聚集地都有潮籍神的供奉，並與潮籍社會所操作與從事的產業領域有著不可切割的關係。但作為同樣是潮籍社會及從事相同種植行業的巴里文打華人集鎮為什麼有別於傳統潮籍社會，轉而以拿督公作為地方主神的情況值得探究。

⁵ 威省有北、中和南區，威北指北海一帶；威中指大山腳一帶；威南指峇都交灣以南一帶。

⁶ 人名主要是抽取征信錄中捐贈額最高的幾位。

⁷ 豐和號是潮籍園主許佬合的公司。

⁸ 紀寶發公司是紀來發與劉光名、陳亞苞等人一起創立的公司。紀來發，許佬合女婿，爪夷義興地方領袖。資料轉自陳劍虹，《檳榔嶼潮州人史綱》第 23 頁。

⁹ 征信錄上在黃陳慶名字前有「匡理」二字，但目前並無法證實此二字的真正含義。

¹⁰ 萬安公司是潮籍蔗糖公司，但目前還無法確定由誰負責管理此產業。

¹¹ 根據廟祝的說法，廣德宮是由當地的潮州與廣東人一同創立，但主要的創立人籍貫已無從考察。陳劍虹的《檳榔嶼潮州人史綱》是將其歸類為潮州人創立的廟宇，因此本論文將沿用此說法。

（二）巴里文打的拿督公崇拜

廟宇是華人社會形成的重要指標。海外華人的民間信仰隨著移民向海外延伸及傳播，是一種自然的移民與移神的現象。在馬來半島，華人的聚居地幾乎都有廟宇，除了自帶移民傳統神祇供奉之外，華人還將對土地神的崇拜和馬來民間的「柯拉邁」信仰相結合，成為現今本地華人都熟悉的「拿督公」信仰。在馬來西亞，雖然拿督公是很普遍的神明，可謂有華人的聚居地，就可看到拿督公，不過，那只是附屬在傳統廟宇旁，或建築角落，或在樹下，建小神龕供奉之，鮮少以拿督公為「地頭老爺」。巴里文打地區卻是個特殊案例。在籍貫保護神缺席的情況下，將情感寄託於本土化土地神信仰非常少見。以下略談新興港（口籃）啤公古廟的歷史沿革。

1、史略

吉輦縣的拿督公廟很多，尤其巴里文打鄰近的瓜拉古樓漁村，就有 5 間具規模的拿督廟¹²。可惜的是，多數的拿督公廟都沒有史料證明其創立的歷史。相比之下，新興港（口籃）啤公古廟就保留了不少珍貴的史料，足於證明它是全霹靂最古老，且是第一間向英殖民政府註冊的拿督公廟。

（1）香爐（1886）

新興港（口籃）啤公古廟有個百年石香爐，但由於石香爐嚴重風化，實難辨識。一直到 2018 年 3 月 30 日，陳愛梅與宋燕鵬到訪巴里文打，在現任新興港（口籃）啤公古廟董事長拿督張文忠的辦公室，他們三人重新對香爐上的文字進行辨識工作。宋燕鵬辨讀的香爐內容如下：

丙戌年造

沐恩治子承福春

必司（？）王口合全敬（陳愛梅 2018：21）

¹² 古樓具規模的拿督公廟，分別是林天來籃卓公、蔡文龍籃卓公、水閘拿督公，海星拿督公、十三塊石拿督公。

資料顯示，香爐造年是丙戌年，即 1886 年。新興港（口籃）埤公古廟作為全霹靂拿督公廟歷史最為悠久的事實。陳愛梅及其團隊調查了全馬超過五十間拿督公廟根據目前研究所獲，新興港（口籃）埤公古廟的石香爐是全馬最早的拿督公香爐。

（2）官方檔案（1900）

1895 年，英殖民政府在霹靂州頒佈社團注冊法令後，華人的組織才見於《霹靂政府憲報》（Perak Government Gazette）。在 1895 年至 1909 年，約有 48 間廟宇名字出現在憲報上，包括巴里文打的拿督公廟（陳愛梅 2007：17-19）。內容如下：

豁免註冊於《1890 年社團法令》——特此通知，代理常駐已下令／命令，巴里文打「（口籃）埤公宮」和巴眼色海「聖古廟」這兩間華人廟宇可免除註冊，依據「1890 年社團法令」第 2 條，C 項。

EXEMPTIONS UNDER THE “SOCIETIES ENACTMENT No. 19 of 1899” No. 249. -- Its is hereby notified that the Chinese Temples “**La-tok Kung Kiong**”, **Parit Buntar** and “Seng-ku-bio”, Bagan Serai, are by order of the Acting Resident, exempted from registration under Section 2, Sub-section (c) of the “Societies Enactments, 1890.” (Perak Government Gazette 1900: 286)

新興港（口籃）埤公古廟在 1900 年以「La-tok Kung Kiong」〔（口籃）埤公宮〕的名字出現在政府憲報上。此外，關於新興港（口籃）埤公古廟在 1912 年申請的政府保留地，是由巴里文打華人社會代表即陳羅雄（TAN Lo Heong），黃亞悅（NG Ah Juat）和黃亞旺¹³（WONG Ah Wong）等人提出申請，以作為宗教用地（Federated Malay State Government Gazette 1912：1751）。

¹³ 根據筆者整理的義山墓碑碑文，姓黃者數量居多；黃姓在潮州的讀法是「NG」，廣東讀法則是「WONG」，但根據 1889-1911 的英殖民檔案資料顯示，除了「NG Ah Buan」和「NG Ah Juat」之外，出現了大部分姓「WONG」的人名。因此，筆者不排除巴里文打在潮州為主要方言群的華人社會中亦有參雜黃姓廣東人的存在。

(3) 地圖 (1914)

巴里打文拿督公廟在當時也是重要的地標，在 1914 年的吉輦縣地圖中，已清楚標示該間廟宇的所在處（圖一）。



圖一 1914 年的巴里文打部分區域地圖

（資料來源：國家檔案局 Arkib Negara Malaysia；檔案名稱：Parit Buntar, A86/C59, 1914）

畫圓圈處標示著華人廟宇的位置。此廟宇座落在十字路口的彎角處，就是今日新興港（口籃）啤公古廟的所在處。這顯然是巴里文打最早出現的華人廟宇，也是當地在 1914 年間唯一的華人廟宇¹⁴。與其說巴里文打的史料保存相較完整，不如說該廟在百餘年來一直受到關注，無論是從中文碑文、英殖民檔案或地圖中上，都可找到有關新興港（口籃）啤公古廟的記錄。在馬來西亞百年老廟中，能同時具備這三大類史料的很罕見。走過百餘年，當地士紳、商賈和信眾不斷對其進行重修和美化工程。

¹⁴ 在 1914 年的巴里文打地圖上一共標示了 3 間華人廟宇，除了有巴里文打之外，還有另外兩間座落在古樓（Kuala Kurau）。經筆者調研之後，發現 Kampung Masjid 的廟宇已經不復存在，而在古樓對面港的華人廟宇不確定是否是保生大帝廟，因為圖示標示的地點與保生大帝廟的位置有出入。在此筆者對此論述做保留，以待查證。

（4）重建與美化（1965、2017）

新興港（口籃）啍公古廟的創立與早期巴里文打蔗園的開發及蔗糖業的發展密不可分。巴里文打剛開埠初期被稱為「新興港」，所以巴里文打的（口籃）啍公古廟，稱為「新興港（口籃）啍公古廟」，這名詞沿用至今。圖二與圖三為兩個時代的新興港（口籃）啍公古廟外觀。



圖二 1965 年外觀

（資料來源：許文水攝影）



圖三 2017 年外觀

（資料來源：連慧茵攝於 2018 年 5 月 24 日）

廟宇的確切建設日期已無從得知，至少在 1886 年人們已開始供奉拿督公，1900 年註冊，1914 年出現在地圖中。廟宇至少分別是在 1965 年和 2016 年，經歷了 2 次的重建與美化。

2、傳說

新興港（口籃）埠公古廟供奉的是華人拿督，尊稱「鄭亞文拿督公」，或「鄭伯公」。為何稱為鄭伯公？本文並不傾向這是訛化，因為根據 1886 年的香爐碑刻，以及 1900 年的官方檔案，當時已是稱為拿督公。鄭亞文拿督公被稱為鄭伯公，這只是當地人的尊稱，表達崇敬之意。不過，鄭亞文是何許人也？關於鄭亞文拿督的傳說有以下兩種：

（1）督工說

鄭伯公，原名鄭亞文，是巴里文打甘蔗園的「工頭」，即督工。他為人寬厚，盡忠職守，深得工人愛戴與敬重。一天，祝融突然吞噬他所管理的甘蔗園。鄭亞文奮力幫助工人逃亡，但他自己卻不幸身陷火海。大火燒了幾個晝夜，等火勢停下來之後，人們到甘蔗園尋他卻不果，連屍首也沒找到。園主及蔗園工人為了感念他的犧牲，便將他供奉為拿督公，以享人間香火，而這位拿督公也逐漸成為該埠眾膜拜祈福的地頭老爺。巴里文打區市大選上，以有一條以他命名的稱道——「鄭伯公街」（Jalan Teh Peh Kong），以感念他的犧牲奉獻（陳愛梅 2018：22）。

（2）僕人說

說聞，鄭伯公原是大戶人家的僕人。有一天，他出門後就再也沒有回來。主人想尋他，但無處可覓。一天夜裡，他給主人托夢，說有拐杖的地方就是他所處的地方。果然，主人在現在的廟址發現了一枝拐杖。於是，事出神奇，人們就在那祭拜祈求，後來該地就建立了間拿督公廟（陳愛梅 2018：22）。

雖然迄今流傳了兩個不同版本的拿督公故事，督工之說，鄭亞文是「烈士」；後者則是因為「托夢」靈驗而被供奉。這兩個傳說都有個共同點，就是鄭亞文被視為具有傳奇事蹟的人物而被世人供奉。圖四所示，為鄭亞文拿督公新與舊神像。



圖四 鄭亞文拿督公新與舊神像

(資料來源：連慧茵攝於 2018 年 5 月 24 日)

3、祭祀活動

新興港（口籃）啤公古廟除了供奉主祀神鄭亞文拿督公外，還有一些配祀神明。如：地母娘娘、金童、玉女、三山國王，大伯公、財神爺、虎爺和地主爺。但在建廟的最早階段，廟宇僅供奉鄭亞文拿督公而已，神誕於農曆十一月十一。雖然廟裡仍有其他配祀神，但廟宇主要的神誕慶典只有年尾一年一度的總酬謝神明的活動，其他神明神誕只有普通水果糕點的祭祀。一般傳統的拿督公以清真食物祭拜，主要祭品是檳榔葉、甘文煙、咖哩黃薑飯等。鄭亞文（口籃）啤公是位華人拿督公，在祭品上可以祭拜除了牛肉之外的任何食物，包括豬肉等非清真食物。另外，新興港（口籃）啤公古廟並沒有「乩童」和「扶鸞」等問事儀式，只開放信眾求籤、擲杯及點合家平安燈。

四、地頭老爺——本土化拿督公信仰的崇祀

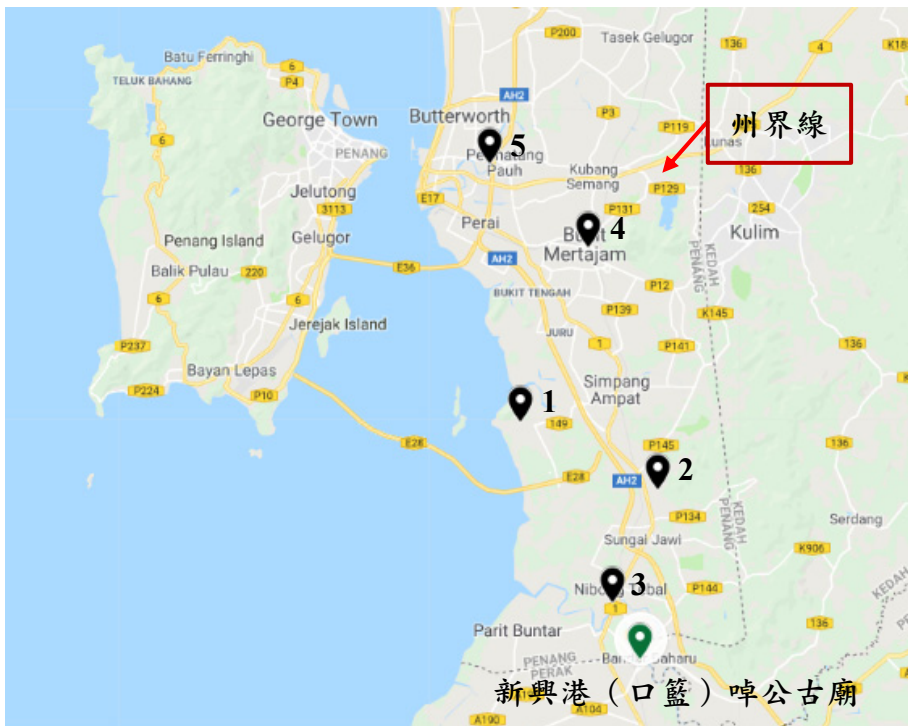
新興港（口籃）啤公古廟作為「地頭老爺」則是在「公廟」的基礎上擁有最高威望及地位的神明。巴里文打潮籍社區的凝聚力導向主要來自當地創立最早的新興港（口籃）啤公古廟。這種情況的發生，本文將其簡單概括為三個主要原因加以分析，分別是產業發展下的近鄰關係、新社區概念的社會模式、本土化土地信仰的崇祀。

（一）產業發展下的近鄰關係

巴里文打的產業依附威省的農業種植而得到發展。從地域關係來看威省的神明分佈，可以看出潮籍社會早期的移民聚落形成軌跡。峇都交灣為最早的潮籍社會聚集點，因產業種植發展而逐步向外擴展。下圖地理定位號碼標示的是上文表五裡提及的威省潮籍保護神神廟的創立順序。

根據上文表五的 19 世紀威省潮籍保護神神廟一覽表的廟宇創立年份進行標示，威南區的（1）萬世安廟、（2）福德祠以及（3）高興宮的廟宇，

創立年份比威中區和威北區的廟宇更早。從地方祭祀物件來看，除了可窺探當地僑民籍貫，也可看出地方社會形成的區域性特徵。從廟宇的主要創立年份及創立人名單也可窺出威省早期開埠及產業發展軌跡。因此，早期威省的開埠，主要集中在威南一帶，由潮籍人士發展甘蔗種植業，再向外擴展至整個威省及吉輦縣。當時巴里文打的主要園業及蔗糖業，都屬於威省潮籍人士部分產業，雖然巴里文打地屬霹靂吉輦縣，但因為近鄰關係而讓巴里文打與威南商業及經濟發展息息相關。巴里文打（新興港）與威南高淵港口（高興港）都坐落在吉輦河流域，從地理位置上而言，兩者的社會形成與發展模式在一定程度上相當接近。



圖五 19 世紀威省潮籍保護神廟一覽表廟宇定位圖
(繪製於 Google Maps)

（二）新社區概念的社會模式

新興港雖然是霹靂州的行政區域，但身為角頭村民的馮秋聯曾聽長輩說過，大約在 19 世紀 70 年代，新興港（巴里文打市區）直到角頭巴眼甸（Bagan Tiang）一帶曾一度隸屬檳城威省的行政區，後來不知為何改為霹靂行政區域¹⁵。由此可見，新興港不僅與高興港是同個背景下形成的社區，當地人至今都存有檳城身分認同。

清朝的王錫祺在《小方壺齋輿地叢鈔·第十帙》的〈白蠟（Perak）遊記〉裡提到：

通島分大白蠟、小白蠟二境，以一河為界。自司馬墩起，朔流而上，由是二篤亞蘭、務邊、夾版、巴羅巴門密裡洞刺克、沙瀝，又由務邊而南至米棚、織鵝絨、彭亨、大泥、金山；均大白蠟境也。又由沙瀝綾羅口過河，則葫蘆江素、太平、新港，均小白蠟境也。（轉引自餘邦定、黃重言等 2002：211）

「新港」一詞，雖然書中有注明此地方位不明，但按照地理位置推算，筆者認為新港極有可能就是新興港。而新港中「新」的概念與上文提到的因近鄰關係而衍生的新社區概念不謀而合。北霹靂吉輦縣的巴里文打是受檳城威南的社會發展影響，是一種原有社會再創造及延續的現象。社會再創造，除了擴大產業經濟發展範圍至該地，同樣方言群的社區形成模式也相近，這使鄉土神信仰，以及地緣等組織沒有在新的社區出現。

延續上節的地域近鄰關係，本文提出，同一個方言群社區的形成跟擴展跟當時所操作的產業與經濟發展脫離不了關係，而社區的擴展層度及延伸層面則取決於地理位置、產業範圍和人口擴充程度。另外，社區的成型卻可在社區內的廟宇成立年份看出社區的社會延續及發展痕跡。因此，威南與吉輦縣一帶的潮籍社區與蔗糖業發展順序是：峇都交灣、爪夷、高淵、巴里文打。而巴里文打（新興港）作為威南高淵港口（高興港）延伸

¹⁵ 馮秋聯（1955-），他在 2019 年 1 月 6 日，於其角頭住家接受訪問。

的新社區，是經過社區飽和後近鄰作用下所產生的新社區形式。因此，巴里文打沒有潮籍保護神和地緣組織的情況便可以理解了。

（三）本土化土地信仰的崇祀

華人社會對拿督公奉祀的情況可分為神龕、神祠和神廟三種不同大小形貌的供奉類型（吳詩興 2014：155）。「神龕類型」是社會上最常見的紅色小屋，只能容納 2 至 3 人於神龕前，就是在家住外，或神廟外最常見的拿督公神龕類型。「神祠類型」是新村或街道外的居民集體公用的，外形比神龕還要高大，通常是被奉祀在村口或者華人社區所管轄的社區範圍。「神廟類型」是屬於當地民眾通過集體募捐建立，廟宇的祭祀空間大約可容納 10 位或以上的信眾。新興港（口籃）啍公古廟就是屬於「神廟類型」。

延續新社區概念問題的論點舉例，現代建築工程在動土儀式前會在工地建一座拿督公神龕／祠。根據前工地人員王勇茗的說法，拿督公作為馬來西亞掌管地方事物的土地神明，在新工程開始的時候需要建一個神龕保佑工程工作順利進行¹⁶。等工程竣工後，該神龕便會繼續在原地供奉，當地住戶或工廠廠商繼續膜拜，久而久之，若各種條件具足，便成為該地方或區域土地神明。以此類推，巴里文打作為高淵高興港的一個延伸新社區，祭拜拿督公的起源或許是從一個社區建立時的小神龕進化成為如今大規模的祭祀廟宇中心，無疑是一種小廟變大廟，經過了時間、香火、靈驗累積演變而成。這三者雖為此現象的主因，但之間卻有間接性的聯繫。巴里文打作為一個延續威省發展而形成的潮籍種植社會，是威省產業及社會近鄰作用下的產物。

¹⁶ 2019 年 12 月 12 日，於其角頭住家接受訪問。

五、結論

傳統移民神祇為地區主神的現象，普遍出現在全馬各地，北馬的潮州社區尤為如此，如以玄天上帝為主祀神的峇都交灣萬世安廟、高淵高興宮及大山腳玄天廟。巴里文打同樣作為一個以潮州人為主的社群，卻出現了截然不同的信仰形式，凝聚當地華人的神明，竟然是具有濃厚本地特色的拿督公。這種現象尤為特別，但不能將其視為獨立個案，而是需置於區域脈絡之下，釐清歷史沿革方能看出端倪。

因為產業發展下的地域近鄰關係，延伸出新社區形式，這導致傳統華人社區發展模式不被延續，移民神祇斷層，進而使到本土信仰拿督公崇拜的崛起。巴里文打作為新社區（New Town）的形式在舊社區（Old Town）保留原有傳統的模式而沒有被延續是正常的現象。這種特殊的社區整合過程，不止導致原鄉社會民間信仰供奉的早期遷民保護神不被延續，也會導致移民初期的地、業緣性組織缺席。在傳統移民神祇和地、業緣性組織缺席的情況下，拿督公土地信仰便綜合了三者的功能，成為凝聚當地華人的場域。

作為當地華人的地頭老爺兼任守護神，拿督公也必然是「唐化」或「華化」。所以，有別於馬來西亞其他地區的大部分馬來拿督公，巴里文打的拿督公是唐人，即華人拿督。因此在祭祀上不避忌豬肉，做誕時除了祭拜豬肉，也會以北馬華人祭拜拿督公的食品——「黃薑飯咖喱雞」拜祭之。唐人拿督公，除了替地居民排解疑難雜症及兼具安定社會外，也扮演傳承中華文化的角色，如每年神誕，為期十餘天的潮劇演出，以拿督公之名，推動和保存潮州藝術文化。

新社區轉而祭拜融合了本土色彩的拿督公信仰，成就新的社區凝聚模式。由於缺席的地緣與斷層的神緣等因素，導致該社會有再創造的合理化依憑及緣由，並藉由拿督公本土化信仰作為集體認同意識，強化和壯大「潮人」社群在巴里文打的組織活力及凝聚力。新興港（口籃）啤公古廟秉承此因，成為巴里文打華人聚集地傳播潮州文化的中心。

參考書目

中文

- 王錫祺[清]。2002。〈小方壺齋輿地叢鈔·第十帙〉，在餘邦定、黃重言等編，《中國古籍中有關新加坡馬來西亞資料匯編》。北京：中華書局。頁：211。
- 許文水。2009/01/28。〈廟中傳奇〉，《星洲日報》。
- 吳詩興。2014。《傳承與延續：福德正神的傳說與信仰研究：以馬來西亞華人社會為例》。砂拉越：砂拉越詩巫永安亭大伯公廟。
- 何啟才。2015。《潮遷東殖》。吉隆坡：華社研究中心。
- 林國平。1996。《閩台民間信仰源流》。台北：幼獅文化事業公司。
- 陳劍虹。2010。《檳榔嶼潮州人史綱》。檳城：檳榔嶼潮州會館。
- 陳愛梅。2007。〈霹靂廟宇史料概述〉，在陳愛梅、杜忠全主編，《南洋華蹤：馬來西亞霹靂怡保巖洞廟宇史錄與傳說·霹靂廟宇史料概述》。北京：中國社科出版社。頁 17-19。
- 。2017。〈客家的建構和想象：以馬來西亞檳城大伯公信仰和海陸豐社群為例〉，《華僑華人文獻學刊》，4(3): 133-149。
- 。2018。〈淺析馬來西亞唐、番拿督公的史料與傳說〉，《八桂僑刊》，4: 15-23。
- 連慧茵。2019。〈新興港（口籃）啁公古廟與巴里文打華人的社區互動〉，「史料與田野調查：拿督公研究研討會」，馬來西亞拉大學主辦。
- 蘇慶華。2010。〈北馬潮人早期之經濟活動初探〉，《馬、新華人研究：蘇慶華論文選集》。雪蘭莪：馬來西亞創價學會。頁 219-242。

英文

- TAN, Chee-Beng. 2018. *Chinese Religions in Malaysia: Temples and Communities*. New York: BRILL.

其他公報年鑑

Brewster, E.J. 1891. *Census of the State of Perak 1891*.

Department of Statistics Malaysia. 2010. *Population Distribution by Local Authority and Mukims 2010*.

Hare, George Thompson. 1901. *The Census of the Federated Malay States 1901*.

Nathan, J.E. 1921. *The Census of British Malaya 1921*.

Merewether, E.M. 1891. *Report on the Census of the Straits Settlements 1891*.

Pountney, A.M. 1911. *The Census of the Federated Malay States 1911*.

Unknown Arthur. ND. "Mukim in Malaysia: Population," *Parit Buntar*. <https://www.citypopulation.de/php/malaysia-mukim-admin.php?adm2id=080406>. (Accessed on 2019/10/10).

Vileland, C.A. *A Report on the 1931 Census and on Certain Problem of Vital Statistics*.

Federated Malay State Government Gazette 1912. 120912, Pp.1751.

Straits Times Overland Journal. 15 September 1881.

Perak Government Gazette 1900.

1959 年馬來亞「聯盟危機事件」： 陳修信、楊邦孝與林蒼佑的呼應與取捨

方奕鴻*

馬來西亞拉曼大學中華研究院碩士研究生

張曉威**

馬來西亞拉曼大學中華研究院副教授兼院長

摘要

1959 年發生的「聯盟危機事件」，亦為馬來西亞族群政治衝突事件揭開了帷幕。它為 1969 年發生的「五一三事件」埋下了伏筆，也指示了作為族群身份認同的「教育與文化」議題，是馬來西亞建國歷程的最大挑戰。本文嘗試呈現，被視為團結各族人民的國民教育政策，在推動其「馬來（西）亞化」的過程中，由於強調英文與馬來文作為教學媒介語，而演變成為族群衝突的矛盾點。本文也企圖從陳修信、楊邦孝及林蒼佑三人的角度，去分析與解讀他們如何看待聯盟危機事件的發生。三人分別代表了華社內部對華教議題的三種不同立場，即對華教運動持保留態度、支持華教運動，及介乎兩者之間，在華人權益與馬來主導權之間積極求取平衡，並做出了相對的呼應和取捨。三人建構起了華人政治精英的不同面向。他們的行為動機，為我們在看待和解讀馬來西亞華人的「政治平權」運動歷史，提供了不同的角度和視野。

關鍵詞：馬華公會、聯盟危機事件、陳修信、楊邦孝、林蒼佑

* Email: gaikhonghng@lutar.my; gaikhonghng@yahoo.com

** Email: chongsw@utar.edu.my

The 1959 Crisis of Alliance Party in Malaya: TAN Siew Sin, YONG Pung How and LIM Chong Eus' Responds and Choices

H'NG Gaik Hong

Master Student, Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

CHONG Siou Wei

Associate Professor and Dean, Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

Abstract

The Crisis of Alliance party in year 1959 was a prelude to the series of ethnical and political confrontations in Malaysia in the future; it actually foreshadowed the May 13 Incident which happened a decade later in year 1969. “Education and culture” are important aspects for ethnic identity recognition. They were proven to be the major challenges faced by Malaysia during the period of nation building. This paper attempts to discuss, firstly, how the National Education Policy which initially aimed to “Malayanize” and unite different ethnic groups, propagated against its original objective when it emphasized English and Malay languages as the medium of education; in the end, it became the confrontation point between different ethnic groups. Secondly, this paper also studies and analyzes TAN Siew Sin, YONG Pung How and LIM Chong Eus' point of views regarding the Crisis of Alliance party. These 3 influential figures represented the different responses of the Chinese community

regarding the Chinese language education movement in response to the National Education Policy; with reserved opinion, supportive, and in between the two. In common, all of them tried to seek a balance point between the dispute of Chinese ethnic rights and Malay dominant power. They managed to portrait the varied orientations of the Chinese political elites at that time. Their beliefs and reactions had provided us with different dimensions and perspectives to study and interpret the history of Malaysian Chinese's political equality movement.

Keywords: Malayan Chinese Association, The Crisis of Alliance Party,
TAN Siew Sin, YONG Pung How, LIM Chong Eu

一、前言

馬來亞在獨立前是大英帝國的殖民地。为了更好的管理及維護其殖民地的經濟利益，英國人在管理上除了以軍隊強行鎮壓異議者及拉攏地方氏族或商賈外，分而治之（divide and rule）也是殖民者用來分化和弱化殖民地社會的重要手段（Holst 2012: 35）。馬來亞各族群間原本和諧，並可能出現涵化（acculturation）甚至同化（assimilation）的族群關係，在英國人為了達致分化各族群關係而強行以「種族」概念貫徹其中後出現了變化（Hirschman 1986: 332）。這種族群分化情況在經歷了 1942 年至 1945 年間的日本軍政統治後，更日趨嚴重（WANG 1981: 202）。

英國人在二戰後重回馬來亞。為了能夠直接統治馬來亞，英國人策劃推行「馬來亞聯邦」（Malayan Union）政策以結束馬來人主權（Malay sovereignty），並給予馬來人與非馬來人同等公民權利。這個計劃引發了馬來民族主義者的群起抗議。馬來民族在拿督翁（Dato' Onn bin Jaafar）的領導下組織了巫人統一機構（以下簡稱巫統，United Malays National Organisation, UMNO）來捍衛馬來蘇丹與馬來人的權益。英國人最終向馬來民族主義者妥協，恢復了蘇丹與馬來人的權利。這種妥協讓馬來民族得以用「馬來民族主義」作為建構「馬來亞民族主義」的核心，主導往後馬來亞的建國議程（WANG 1981: 204-205; CHEAH 2019: 2-3）。

為了從英殖民者手中順利接過統治權，巫統與另兩個分別代表華人與印度人的政黨，即馬來亞華人公會（簡稱馬華公會或馬華，Malayan Chinese Association, MCA）及馬來亞印度人國民大會黨（簡稱印度國大黨或國大黨，Malayan Indian Congress, MIC）對建國議程進行協商，並達致了三黨間的「社會契約」（Social Contract）共識¹，最終結成聯盟（Alliance Party），在大選勝利後組織政府，帶領馬來亞獨立建國（CHEAH 2019: 2-3）。

¹ 聯盟三黨間對馬來亞建國議程的協商基礎建立於《1948 年馬來亞聯合邦協定》（1948 Federation of Malaya Agreement）。該協定承認馬來蘇丹及馬來人主權地位，意即無論馬華公會、印度國大黨是否接受或承認，馬來主權的落實是個既定事實。因此，三黨所達致的「社會契約」共識主要表現為，馬華公會與印度國大黨承認馬來人主權及馬來語為

在建國過程中，聯盟三黨的跨族群協商共識讓他們在許多政策上採取相對中立的措施，但是這卻導致了聯盟的支持率出現下降。各族群的聯盟支持者都認為代表其族群的政黨無法有效捍衛他們的族群利益。巫統在馬來民眾為主的東海岸地區，面對馬來亞伊斯蘭黨（簡稱伊斯蘭黨或回教黨，Malayan Islamic Party, PAS）等馬來民族主義政黨抨擊無法照顧馬來人利益，而在州選舉中失去了吉蘭丹與登嘉樓兩個州屬的執政權（Tunku 2009: 189; CHEAH 2019: 52-53; TAN 2004: 243）。另一方面，非馬來人民眾認同和支持左翼政黨反對馬來主權的立場（CHEAH 2019: 52），讓馬華公會面對巨大政治壓力。

聯盟政府在語文政策上以英文及馬來文為官方語文，不肯接納華文為官方語文或教育體制內的教學媒介語（古鴻廷 2003：57），最讓華教人士詬病。懸而未決的華文教育課題成為了聯盟內部馬華公會與巫統之間的爭執點，同時，也導致了馬華公會與馬來亞華校董事聯合會總會及馬來亞華校教師會總會（即董總與教總，以下簡稱董教總）等華教人士之間產生摩擦（CHEAH 2019: 53），馬華公會內部因此出現分裂，最終導向了 1959 年聯盟危機事件的爆發。

這場衝突源於時任馬華公會會長林蒼佑，密函巫統主席兼聯盟主席東姑阿都拉曼（Tunku Abdul Rahman Putra，以下簡稱東姑），要求于 1959 年的全國選舉中，讓馬華公會代表聯盟在 104 席的國會議席中，上陣競選其中的三分一或 40 個席位，並要求將華文學校的考試媒介語，必須與教學媒介語相同的原則列入聯盟競選政綱。正當兩黨領袖持續進行秘密談商時刻，各報媒體卻突然將林蒼佑的要求公諸於世，隨之引爆聯盟危機。當時公佈密函者為時任馬華公會宣傳主任楊邦孝，他另外也公佈了一封陳禎祿寫給馬華公會中央工作委員會的信函²。楊邦孝在記者會上聲言，如果巫統拒絕馬華公會的要求，馬華公會將不惜與巫統攤牌。

官方語文，巫統則同意以「屬地主義」（*Jus Soli*）為原則頒予非馬來人馬來亞公民權。關於《1948 年馬來亞聯邦協定》如何奠定馬來人主權地位，可參考 CHEAH (2019)。

² 陳禎祿是馬華公會創黨會長，也是馬華公會第三任會長陳修信的父親。陳禎祿在 1958 年 3 月 23 日馬華公會黨選中競選會長職時，被林蒼佑擊敗，隨後引退。

第一封信，造成了東姑與林蒼佑的公開衝突；第二封信，激化了陳修信與林蒼佑間的矛盾。東姑將楊邦孝警告巫統的行為視為一種施壓和羞辱，因此堅持不給予妥協，並強調他不惜與馬華公會領導層分道揚鑣。陳修信則憤怒於林蒼佑利用陳禎祿以達致個人政治議程，並認為在聯盟內部正在緊密進行磋商時刻，公開林蒼佑寫給東姑的密函行為，實屬不智。林蒼佑對於兩封信函的公佈感到「驚異與不安」（作者不詳 19 1959：9），他向陳修信致歉也尋求東姑的原諒，並強調了聯盟存在的必要。馬華公會中央總委員大會最終投票通過支持以陳修信為首的主張，即與巫統妥協以持續聯盟政黨的合作關係。事件以林蒼佑下臺和退黨告終。

聯盟危機事件發生在 1958 年馬華公會黨選後，1959 年全國大選前，對馬華公會未來的政治路線產生了深遠的影響。出任馬華公會會長不足 2 年的林蒼佑，由於聯盟危機事件而被迫下臺求去。在聯盟危機事件中率領元老派掌控全局，最終解決馬華公會與聯盟信任危機的陳修信則重新回到了馬華公會的權力中心，奠定了他在黨內不可替代的地位³。

1959 年聯盟危機事件不是馬來西亞族群政治史上的單一事件或小插曲。事實上，該事件是往後族群政治衝突事件的一個序幕，它為 1969 年發生的五一三種族衝突事件埋下了伏筆，也凸顯了作為族群身份認同的「教育與文化」議題，是馬來西亞建國歷程的最大挑戰。

本文試圖對整起聯盟危機事件的前因後果做出梳理，嘗試呈現被視為團結各族人民的國民教育政策，在推動其「馬來亞化或馬來西亞化」的過程中如何演變成為族群衝突的矛盾點。另外，本文也企圖從陳修信、楊邦孝及林蒼佑三人的角度去分析與解讀他們如何看待聯盟危機事件的發生。分別代表了華社內部對華教議題的三種不同立場，即對華教運動持保留態度、支持華教運動，及介乎兩者之間，三人的行為動機，為我們在看待和解讀馬來西亞華人在族群的「政治平權」運動的歷史進程中，

³ 在林蒼佑辭卸馬華公會會長職後，由謝敦祿暫代兩年。1961 年 11 月 11 日，在黨內一致支持下，由陳修信接任會長，開啟了他領導馬華公會的新篇章（Unknown Author 15 1961: 1）。

提供了不同的角度和視野。他們為我們建構起了華人政治精英的不同面向，即在族群權益與馬來政治主導權之間如何求取平衡，並做出相對的呼應和取舍。

二、獨立前後的華文教育問題

聯盟危機的發生與華文教育課題息息相關。華人公民權與華文教育，是華社在馬來亞邁向獨立建國時所關注和爭取的重點⁴。華人公民權問題在馬來亞獨立後，由於獲得了當時巫統同意以屬地主義（*jus soli*）作為原則頒發公民權，而得到了較為圓滿的解決⁵。在華文教育方面，華社內部卻由於英殖民政府欲在教育政策上強調「馬來亞化」，以英文作為共同語言來達致族群融合的目標而產生恐慌和疑慮，擔憂政府最終將強制關閉華校或將之改制成為英校（TAN 2004: 239）。

為了確保華文教育在馬來（西）亞得以順利並健全發展，林連玉等人遂通過發動華校教師團體、報章社論以及全國性會議進行各種各樣運動，以要求修訂教育法令中對華文教育生存和發展不利的條文（鄭良樹 2005：78-80）。運動開始時主要聚焦在華文教育的發展，但是隨著林連玉于 1954 年 8 月 8 日，在聯合邦華校教師會總會舉辦的第二次理事會會議中提出爭取列華文為官方語文後，華文官化課題就成為了華教人士往後鬥爭的重要方向（作者不詳 2 1954：9）。董教總在這場華教運動背後給廣大的華社帶出了一個重要信息，即反殖民抗爭，以及在多元社會中爭取少數民族應得

⁴ 1956 年 4 月 27 日，「全馬華人注冊社團代表大會」通過發表了「馬來亞聯合邦華人社團代表爭取公民權宣言」，並提出四條要求，包括，一、落實「土生公民」原則；二、外地人在本邦住滿 5 年者，可申請為公民，免受語文考試；三、凡屬本邦公民，其權利與義務一律平等；四、列華巫印文皆為官方語文（作者不詳 4 1956：9）。

⁵ 截至 1958 年 8 月，馬來亞聯合邦申請公民權的人數達 1 百萬 3 千 831 人，當中 80 萬 3 千 064 人（80%）是華人。此數目再加上先前獲得頒發的華人公民總數約 200 萬，而 1957 年馬來亞聯合邦華人人人口總額為 2 百 33 萬 2 千 936 人，沒獲得公民權的華人只佔少數（崔貴強 2007：354）。

的合法權益。這場運動在長久以來受到社會機制不公平對待的華教人士間更是產生了巨大共鳴（TAN 2004: 240）。

華文官化運動在當時給正在準備參加首屆全國選舉的聯盟帶來了極大壓力⁶。為此，在陳禎祿積極斡旋與安排下，董總、教總、馬華公會與巫統兼聯盟主席東姑於 1955 年 1 月 12 日，在陳禎祿位於馬六甲的私邸舉辦一場歷史性的「馬六甲會談」⁷。雙方在會談中達致妥協方案，教總領袖答應該年 1 月至 7 月的競選期間，不提華文必須列為官方語文，而聯盟則答應在其競選宣言中宣稱，將檢討《1952 年教育法令》，並保證在獲勝後，其政策將不會消滅任何一族的語言、學校或文化，同時允許華校擁有其自然發展的機會（作者不詳 3 1955：9）。

雖然聯盟政府確實有在教育政策上放寬對母語教育的限制，在《1957 年教育法令》中即明白宣告，「立意以馬來語為國語，同時保持並維護本國境內馬來人以外的其他定居于本邦的族群的語文及文化」（古鴻廷 2003：68）。不過，對於爭取將華文教育源流納入國家教育體制的董教總而言，這項教育法令對華文教育在馬來亞發展所做出的保障是遠遠不足夠的，而且還存在著「最終目標」，即將以馬來文作為所有學校的媒介語的隱憂（鄭良樹 2003：23-24）⁸，如果接受了，「即是等於承認有一天華文教育應被消滅了」（林連玉 2001b：147）。

1957 年 11 月 14 日，檳城四所華文中學：鍾靈中學、韓江中學、中華中學、檳華女中發動了罷課與上街抗議運動，訴求包括：（一）要求政府取消超齡學生法令；（二）要求政府給予華文教育平等待遇；（三）要求

⁶ 作為一個結合三大族群政黨的聯盟政黨，三黨分別需要面對各自族群所提出的願望與要求，再通過聯盟內部機制進行磋商協調。當馬華公會必須面對華教人士爭取華文官化議題並做出呼應同時，巫統同樣必須面對來自馬來社會和馬來民族主義分子捍衛馬來特權與獨尊馬來文主張的壓力。

⁷ 出席「馬六甲會談」者共 23 人，來自四個單位，巫統代表為東姑、伊斯邁、雅芝、蘇拉曼、巫哈密；馬華代表是陳禎祿、李孝式、溫典光、梁長齡、梁宇皋、陳東海、翁毓麟、葉金福、吳志淵；董事聯合會代表是張崑靈、蔡天恭、曹堯輝、王景成；教師總會代表為林連玉、沈慕羽、蔡任平、沙淵如、孔翔泰（作者不詳 3 1955：9）。

⁸ 在馬來亞獨立初期，前十年的官方教學媒介語為英文或馬來文。1967 年落實國語（馬來語）法案後，馬來文成為唯一官方教學媒介語。

政府取消董事改組法令；（四）抗議政府取消三大機構之要求。從檳城開始的華文中學學潮，隨後獲得霹靂、吉隆坡、柔佛等地多所華文中學學生的響應，造成了社會的緊張氛圍（古鴻廷 2003：76-78；全馬華文中學生捍衛華教運動 50 周年工委會 ND：34-37）。

「11.14 學潮」的發生始于聯合邦教育部推動半津貼學校改制為全津貼學校事件。當時，作為北馬名校的鍾靈中學于 1956 年底率先全國其他華文中學，表示願意改制以接受政府的津貼。鍾靈中學的改制引發了校內學生的激烈反對，而在 1956 年 11 月 23 日發起了首場抗議母校改制學潮（全馬華文中學生捍衛華教運動 50 周年工委會 ND：3-14）。隨著鍾靈中學的改制，柔佛昔加末華僑中學、森美蘭芙蓉振華中學也先後決定改制，接二連三的華文中學改制事件引申出了董事部改組、超齡生被驅逐、必須以官方語文為考試媒介語文等問題，因而引發了華教人士的擔憂（古鴻廷 2003：74-80），林連玉即謂：

現在要我們讀華文的，去參加英文考試，看來是要迫華校變為英校了……總之，華文中學的改制考試，是一個基本問題，這個問題，如果沒有合理的解決，其他許多問題，都是枝節問題。（作者不詳 5 1957：9）

三、陳修信的政治路線

華文教育的問題同樣在馬華公會內部引發了不同的看法與意見。陳禎祿、陳修信父子等人由于長期與馬來人打交道，十分理解馬來人恐懼華人的心理⁹（陳中和 2013：60-61）。出於擔憂掌握政治主導權的馬來人的反華情緒，陳氏父子皆主張必須與馬來人密切合作以緩和這種猜忌。陳

⁹ 原說如下：「陳禎祿在 1946 年 12 月 6 日寫給伍連德醫生的信中提到，馬來亞一直都有反華人的情緒，華人如果不跟其他族群（即馬來人）合作，對華人的猜忌和妒忌就會不斷升高」（轉引自陳中和 2013：61）。

修信在 1957 年 7 月 10 日的立法議會上為新馬來亞國的憲法提案做總結時就直言：

我們必須逐漸拆除掉族群間猜疑和恐懼的藩籬……我們必須不考慮種族身份，學會以馬來亞人自居，但這不表示我們需要放棄自己的語言和文化。我希望，有那麼一天，無論是在潛意識裡，或不經意間我們都能以馬來亞人自居，而不再是馬來人、華人、印度人或其他族群。（TAN 1972b: 158-159）

作為一名在生活上嚴守華人傳統習俗的「峇峇」或海峽華人，陳修信雖然無法說母語，但他卻認為他比口說母語或華語的華人還更華人（TAN 1972a: 623-624）。陳修信認為學習母語或華文是重要的，唯有如此才能讓華人的文化獲得良好的傳承（作者不詳 33 1966：9）。他不反對華人對母語的傳承與學習，只是不認同華文官化運動（作者不詳 32 1965：9）。他對族群博弈關係有著深刻認知，知道馬來人不可能接受華文為官方語文的要求。既然要求華文官化無望，他們唯有以包容態度面對一個以馬來語文和馬來文化優先的國家體制（陳中和 2013：60-61），以換取華文的自由使用與教學。陳修信的談話清楚表明了這種觀點：

馬華謹記在獨立期間，為了交換華人的公民權及政治利益，為了交換憲法保證華文的使用、教導及學習不受到禁止或阻撓，為了交換保存及維護華文的使用及學習不受到損害，所以同意英語及巫語列為聯合邦官方語文。（作者不詳 32 1965：9）

陳修信等「峇峇」華人與受英文教育者，在看待華文教育的立場上主要從實務角度出發（黃文斌 2005：80）。他們傾向維持華文教育在馬來西亞原有和既定的格局。雖然關心「華文教育」，陳修信更關注「華人教育」（何國忠 2002：71）。他認為與其把受華文教育的子弟拋棄在馬來西亞教育制度以外，不如使他們與馬來西亞的教育制度成為一個整體，讓受華文教育的、受巫文教育的、受英文教育的，以及其他教育源流，在馬來西亞教育結構裡混合在一起，這將使他們所獲得的各種資格能被承認，順利就業，並找到體面的生活（作者不詳 34 1968：6）。他不認同林連玉要求以

華文作為教學與考試媒介語，他告訴林連玉，不僅馬來人不會同意、政府不會承認¹⁰，華校生也將因此無法參加政府考試，使未來出路大受限制，這是很吃虧的事（作者不詳 27 1959：9；作者不詳 28 1959：9）。

林連玉當然不會接受陳修信的主張和立場。他不滿陳修信在華教運動上沒有與華教人士共進退¹¹，甚至將陳修信與民族大罪人掛鉤（林連玉 2001b：187）。對陳修信的形容，林連玉幾乎用上了最刻薄的言語：

憑父蔭而起家，本身無才無德，不過貪做高官，甘心充當以華制華工具，憑異族的支持儼然成為華人的最高領袖，在華人社會中作威作福。（林連玉 2001b：187）

或許是不同的教育源流和背景限制了陳修信對華文教育的認知，讓陳修信無法真正感受和了解華教人士在推動華文教育背後的保根心態（何啟良 2003：151）。在他們看來，所謂「華教」，就是「華文科」的教育而已，只要保留華文科的教育，華文教育就保存了（陳中和 2013：61）。

然而，作為一名國家領袖¹²，陳修信在考量教育問題時也必須同時將其他社群，尤其是馬來社會對國家教育的要求納入視線內。馬來教師總會不似華校教總般無黨無派¹³，該總會 1 萬名會員中有 8 千名是巫統黨員，

¹⁰ 在教育課題上，不只存在著華校教總在為華文教育鬥爭，馬來教師總會同樣在為馬來文教育鬥爭。因此，馬華公會與巫統都分別面對來自本身族群的巨大壓力。當林連玉等人不斷抨擊教育部長佐哈里（Johari）對董教總的要求不予理睬時（林連玉 2001b：60），馬來教師總會同樣抗議教育部長對於他們所提呈的教育備忘錄不給予答复，並且宣布全國各地 8 千名馬來教師同時退出巫統（作者不詳 6 1958：9）。佐哈里對此表示道「作為一個教育部長，絕不會聽命令于任何教師。我聽取任何人提供之意見，不單只教育界而已」（作者不詳 7 1958：9）。從這事件上可看出，當時聯盟政府教育部對華校教總與馬來教總所採取的態度還是相當一致的。聯盟政府在處理教育問題上所面對的複雜性于此可見一斑。

¹¹ 林連玉在同一篇批評陳修信的文章後面就說，「倘若有人問我到底教總有何成就，我將毫不躊躇的說，最主要的成就是把馬來亞的華校起死回生」（林連玉 2001b：187）。

¹² 陳修信自 1948 年起即成為馬來亞聯邦立法會官委議員。馬來亞 1957 年獨立後，分別於 1959 年、1964 年、1969 年當選民選國會議員。1957 年起受委為工商部長，1959 年後出任財政部長至 1974 年。

¹³ 林連玉曾在 1958 年 9 月 21 日的華教大會上對林蒼佑喊話：「教總是無黨無派的，在大選之前，華文成為官方語文問題，希望有滿意的解決。不然，教總不會再停留在馬華公會華文教育委會之內」（作者不詳 12 1958：9）

而且都是全國各地基層領袖，對巫統的政策影響很大，東姑甚至因為教師對馬來文教育政策的不滿，而暫時辭去首相職務，由阿都拉薩（Abdul Razak）暫代（張木欽 2003：112-113、117；作者不詳 6 1958：9；作者不詳 12 1958：9）。這種對馬來社會動態的深刻理解限制了陳修信的行動，讓他在面對與處理華教問題時多所顧慮，於是乎，與董教總所強調及捍衛華教的立場也就差之毫厘，謬之千里了。

相較陳修信等人，同為「峇峇」華人的少壯派領袖林蒼佑，雖然也從來不認為靠單一種族可以解決馬來亞的社會問題（謝詩堅 1988：148），但在參與推動馬華公會黨務上，他卻能夠敏銳察覺到，陳禎祿所領導的馬華公會與董教總等華教人士之間，在處理華社與華教事務上，在理念上出現了巨大分歧（林水椽 2003：184）¹⁴。雙方矛盾越來越激烈，若任由這情況持續，將導致馬華公會大量失去華文教育者的支持。因此，林蒼佑在 1958 年馬華公會代表大會上臨時接受柔佛州代表鄭琬文提名，參選馬華公會會長職，以 89 票對 67 票擊敗尋求蟬聯的老會長陳禎祿，隨後領導馬華公會（Unknown Author 2 1958: 1）。鄭琬文在林蒼佑勝選後再提議推舉陳禎祿為名譽會長，陳修信為福利組主任，陳禎祿接受委任，陳修信拒絕（作者不詳 8 1958：9）。

林蒼佑的團隊雖然贏得了馬華公會的領導權，但是這次的競選結果卻造成黨內分裂成兩個派系：以林蒼佑為首的少壯派，及以陳修信為首的元老派¹⁵。

¹⁴ 林蒼佑在英國愛丁堡大學修讀醫學系時向中國作家蕭乾學華文。1944 年醫科畢業後，就到中國重慶國民黨軍醫署任職，隨後成為時任中華民國政府軍政部長陳誠的私人醫生，直至 1947 年才返回馬來亞（林水椽 2003：175-177）。相信這段經歷讓身為「峇峇」華人，原本不懂華文的林蒼佑對中華文化有了更深刻的體會和理解，因此讓他能夠更容易的認知和把握馬來亞華教人士的保根心態。

¹⁵ 媒體將黨內林蒼佑與陳禎祿的中央會長職位競選分為少壯派與元老派，林蒼佑的少壯派成員包括在黨選中勝出的李孝式、楊邦孝、朱運興；陳禎祿的元老派則以陳修信、翁毓麟為首，元老派在黨選中全部失勢。初期馬華公會中央影響力有限，各州分會主席擁有很大自主權。因為少壯派提議設立兩席中央副主席的議案不獲通過，無法削減馬華州分會的勢力（Unknown Author 1 1958: 9; Unknown Author 2 1958: 1）。屬於元老派的陳修信與翁毓麟雖然在中央黨選失利，卻分別繼續領導馬六甲和雪蘭莪州馬華分會，在柔佛、吉打、彭亨、霹靂等馬華分會擁有影響力。此外，兩人身兼中央部長職，並獲得時任巫統領導層的信任和支持，讓元老派雖然在黨中央選舉中失利，卻依然保存著實力。

1958 年 9 月，林蒼佑在黨內展開修章改組行動以集權中央，更進一步加劇了陳修信、翁毓麟等人與他的對立¹⁶。

陳修信年長林蒼佑三歲，可能是父親重視林蒼佑，也可能兩人皆出生海峽華人，擁有相似成長環境和背景，從早期陳氏寫給林氏的一封信書信的言語間可以看出，兩人時常針對馬來亞政治局勢交流意見，在黨內的交情算得上友好。1956 年 9 月 27 日，陳修信去信林蒼佑，信中論及國內族群問題時，他表達對國內華巫關係和國家前途的憂心與悲觀。他在信中提及，馬來人不只要求將「特權」寫入憲法，更要成為馬來亞的主人，這些言論處處讓人看見希特勒的影子。有些甚至要求馬來亞與印尼合併，在這些極端言論底下，華人或非馬來人為此感到憂慮也就情有可原。因此，（華人）必須團結起來以確保族群得以生存，

依據當前形勢發展，馬來亞國可能難以誕生或者將永遠不會出現。果真如此，我的看法是馬華公會必須捍衛華社的權利，從創黨伊始，無時無刻的，一直堅持到最後。（LEE 1965）

陳修信寫這封信給林蒼佑的時間點，正是馬華公會與巫統正在起草獨立憲法建議書，以提呈給李特為首的憲制委員會（Reid Constitutional Commission）的時期（HENG 1988: 222）。此時，年老力衰的馬華公會會長陳禎祿因為健康問題已經極少參與馬華公會和聯盟活動，而由陳修信代為傳達與執行會長工作。由於這個緣故，身在馬華公會中央工作委員會內的陳修信雖然只是其中一位領導人，卻儼然是馬華公會的實權會長（*de facto* president）（HENG 1988: 189）。

由于陳修信遠在馬六甲，他並沒有全程參與聯盟的特別政治工作委員會（The Alliance Ad Hoc Political Working Committee）的工作，而是由其他

¹⁶ 林蒼佑所推動的新章程草案主要有兩項重點：一、在財務上，採取中央集權制度，集中各地馬華分會款項和會員會費，由中央調度；二、在黨政上，將當時各州馬華公會分會改組成為 104 個分會，而且限時於 1959 年二、三月間完成改組工作（作者不詳 13 1958: 9）。林蒼佑所急於推動的新章程修改工作，是為了削弱地方勢力以達到中央集權，因此引起陳修信、翁毓麟等人的強烈反彈（作者不詳 14 1958: 9）。

馬華公會代表與會¹⁷。但是，當他隨後獲悉委員會內部所達致關於公民權的條款時，他卻感到極度震驚，因為巫統所做出的讓步遠遠低於他所認為合理的最低標準（essential minimum）。陳修信因此在聯盟工作委員會的全體會議上警告巫統代表，如果在公民權條款上不做出合理的讓步，他將與他們對抗到底，即使只剩一個人也在所不惜（Tunku 2011: 204）。

其時，馬來日報 *Warta Negara* 要求馬來人必須在國家獨立後成為優等民族（master-race）的囂張論調，更堅定了陳修信與種族主義對抗的決心。他在寫給東姑的信函中指出，這種論述讓他想起了希特勒，他因此堅持非馬來人必須確保在國家憲法中納入一些基本而必要的條款，以確保非馬來人不會在國家獨立後被排擠在主流之外（Tunku 2011: 204）。

這場談判拉鋸了一年多的時間，雙方卻無法對族群的權益達成共識，而此時馬來亞卻已經進入獨立倒數中。迫於有限時間的壓力，及擔心談判破裂將威脅到華人在馬來亞的生存，陳修信遂聚焦在兩項重點，接納巫統的馬來人特權要求，以換取巫統同意以屬地主義（*jus soli*）為原則頒予華人公民權的條件。這個建議最終獲得了巫統的同意（Morais 1981: 34-35）。

漫長而耗時耗力的拉鋸談判過程，讓陳修信對這項得來不易的成果更加小心、在意地處理，以維護、捍衛，以及聯盟這種跨族群、跨政黨的合作關係。他為何如此堅決維護聯盟合作的立場，他說道：

我必須指出的是，巫統領袖的氣度和諒解讓我印象深刻。畢竟他們也有他們的棘手問題，但是他們在當時處於緊張與對立的氛圍中依然盡最大的努力以保持對事情的諒解和遠見。東姑與他的同志們在的巨大考驗面前（頂住馬來人壓力，同意以屬地主義為原則頒予華人公民權）向我證明了他們的誠意。我自那時候起，就決定此生必將與東姑及巫統同進退。東姑以行動證明了他的誠意，我們不能再要求更多。（Tunku 2011: 204-205）

¹⁷ 聯盟特別政治工作委員會的馬華公會代表為，陳修信、翁毓麟、梁宇皋、李孝式、林蒼佑、黃奕忠、朱運興、楊邦孝、陳東海。

這場獨立談判也讓陳修信清楚意識到，相互尊重、諒解和包容才能讓聯盟內部彼此間的合作得以友好的維持下去。這種共識順利化解當時各族群間一觸即爆的流血衝突事件，也順利讓馬來亞邁向獨立，成為世界各國處理族群問題的典範。陳修信往後在處理族群課題上一直將這種精神奉為圭臬，

我們必須以「協商」(compromise)作為我們處理問題的方針，意即是有商有量(give and take)。前提是，任何政策的通過與執行必須能夠對所有的族群公平和公正，我們必須謹記，在這個多元族群社會裏頭沒有任何族群能夠隨心所欲，為所欲為。(Tunku 2011: 196)

四、兩封信函與聯盟危機

自林蒼佑出任馬華公會會長後，除了著手修改馬華公會新章程，另一個需要迫切處理的事情就是華文教育。林蒼佑與華團和董教總人士在華教運動上的密切互動與合作的出發點是為了改善馬華公會與華教對立的形象，以爭取華社對馬華公會的認同與支持。漸漸地，隨著華人社團對他的寄望越來越高，他在董教總推動華文官化運動中所扮演的角色就愈發吃重(Roff 1967: 319)。

在處理華文教育課題上，陳修信的態度一直都很清楚，華文教育在憲法保障下得以自由的使用與教授，但是他不同意董教總爭取華文官化。相反地，林蒼佑在這事件上的立場則顯得有些搖擺而含糊。

林蒼佑與朱運興，是時任聯盟政府教育部長阿都拉薩所領導的檢討《1952年教育法令》及《1954年教育報告書》委員會委員。他們參與並寫成了《1956年教育委員會報告書》(Report of Education Committee 1956)，或稱《拉薩報告書》(Razak Report)。《1957年教育法令》就是根據《拉

薩報告書》所擬定，只是沒有將最終目標，即以國語（馬來語）為教學媒介語明文寫入其中（林水椽 2003：182-183）。

林蒼佑等黨內少壯派當然清楚聯盟政府的立場，他知道爭取列華文為官方語文是不可能的事，這也是馬華公會所面對的困境。與林蒼佑同陣營的時任副教育部長朱運興就曾指出：

列華文為官方語文不論何人都想馬上實行，不過本邦政治環境使到我們有苦衷，如果要馬上實行這個要求，方法是有的，就是革命性的步驟……在 1955 年我們制定憲法草案時，所以不爭取華文列為官方語文，因為我們感覺得還有更重要的事要做，就是爭取華人成為馬來亞公民而在其他方面讓步，先解決最基本的問題……雖然現在我們有一百萬（華人）公民，不過，我們沒有三分之二的（國會）議員……這個問題馬華公會不是不爭，要等到我們二百萬華人成為公民，將來才逐步推行，這是最妥善的辦法。（作者不詳 12 1958：9）

林蒼佑在華教大會¹⁸上也強調馬華公會在處理華教問題與族群問題的兩難：

如果我們認為董教總是著重於提供教育興革的意見；那麼，馬華公會，便是著重於政治的折衝。前者……可以暢所欲言；後者……必須審時度勢……馬華公會的置身於聯盟，是為了三大民族的共同利益，馬華公會的置身於三大機構，是為了華教的前途。馬華公會有一定的主張和見解，不容許抹殺，但是馬華公會的一言一動，不能魯莽。因為我們深知，當聯盟分裂的時候，就是華文教育的大危機。（作者不詳 13 1958：9）

¹⁸ 在馬華公會華文教育中央委員會推動下，全馬華文教育大會於 1958 年 9 月 21 日、22 日在霹靂怡保中華大會堂召開，共獲得了全國各地共 260 多名，來自 106 個社團代表參加。大會召開的主要目的是就當前馬來亞華文教育問題，廣徵馬來亞華社公意，團結華社，以爭取華文教育的平等地位。大會最終通過了 40 宗提案，其中重點為，「呈請聯盟在大選政綱中列華文為官方語文」。（作者不詳 10 1958：9；作者不詳 11 1958：9；作者不詳 12 1958：9）

不過，相較林蒼佑與馬華公會的苦衷，林連玉等華教人士皆不為所動，林連玉就直截了當地對林蒼佑喊話：

教總是無黨無派的，在大選之前，華文成為官方語文問題，希望有滿意的解決。不然，教總不會再停留在馬華公會華文教育委會之內。（作者不詳 12 1958：9）

林連玉的話說得非常明白，而且沒有轉圜餘地。如果林蒼佑沒辦法滿足董教總的要求，那麼華教人士在大選中將會棄馬華公會而去。身在其中的林蒼佑是過河卒子，他知道自己能夠在馬華公會黨選中取代陳禎祿，成為馬華公會會長是因為他的親華文教育態度，當然，當中也存在著黨內派系因素¹⁹。在這種情況下，林蒼佑唯有在教總的鋼刀架頸下，半志願半被迫的向巫統爭取華文教育的官方地位（張木欽 2003：27-28）。

1959 年 6 月 24 日，身負華教人士殷切期盼的林蒼佑寫了一封密函給東姑，函中向東姑提出了兩個事項：一、要求在當年所舉行的全國選舉中，讓馬華公會代表聯盟在 104 席的國會議席中上陣競選其中的三分之一或 40 個席位；二、要求將華文學校的考試媒介語必須與教學媒介語相同的原則列入聯盟競選政綱（作者不詳 16 1959：9；Unknown Author 4 1959: 1）。

東姑在接獲密函後，便指示阿都拉薩針對馬華公會的要求與林蒼佑持續進行協商（Unknown Author 5 1959: 14）。不過雙方的協商並沒有達致林蒼佑的期望²⁰。因此，林蒼佑決定到馬六甲去訪問陳禎祿，以向他尋求意見。陳禎祿在與林蒼佑面談後，親筆寫了一封日期為 7 月 8 日的信函給馬華公會中央工作委員會成員，以呼籲他們必須站穩立場支持林蒼佑的領導（Unknown Author 6 1959: 14）。這封信函在 7 月 9 日的馬華公會中央工作委員會中由林蒼佑向出席者公布。

¹⁹ 1958 年馬華公會的黨選中，陳禎祿、陳修信、翁毓麟、楊章港為元老派，而少壯派則在選前分為三股勢力，分別是擁朱運興派、擁李孝式派，及擁林蒼佑派，後來三派達成協議，以林蒼佑對陣陳禎祿，成功拿下黨內領導權（張木欽 2002：19）。

²⁰ 根據楊邦孝在 1959 年 7 月 9 日的說法：「到昨晚為止，馬華和巫統經多次會談，只允給 26 席，離開 40 席的目標還遠……最重要的還是馬華公會的教育要求不獲接納……」（作者不詳 16 1959：9）。

7 月 9 日當天，林蒼佑在主持馬華公會中央工作委員會會議後，即到首相阿都拉薩的官邸持續進行磋商²¹。未料，馬華公會宣傳主任楊邦孝卻通過各大報章將兩封信函公布出來。楊邦孝同時強調，如果兩方磋商無法取得滿意結果，馬華公會將向巫統攤牌，或將以自己旗幟上陣全國大選，以確保聯邦憲法在沒有馬華公會同意下無法通過（作者不詳 16 1959：9；Unknown Author 4 1959: 1）。

相較於陳修信與林蒼佑兩人，楊邦孝對捍衛華文教育的立場則非常堅定。楊邦孝是馬華公會創黨元老楊旭齡之子。他畢業自吉隆坡維多利亞書院，並到英國劍橋大學修讀法律，返馬後繼承父親的律師業務，1956 年加入馬華公會。據其所言，其加入馬華公會有二條件，第一，處理華人公民權，第二，解決華文教育問題。他說，華人公民權已獲得令人滿意的解決，但是華文教育問題卻懸而未決，讓人感覺不愉快。因此，馬華公會要在國會有充分代表權，以確保憲法的修改必須獲得馬華公會的同意（作者不詳 25 1959：9）。

楊邦孝給巫統的「最後通牒」，以及兩封信函的內容，在 7 月 10 日刊登於全馬各大報章上。馬來文《每日新聞》頭條「林醫生給東姑的信函：馬華公會的要求必須列入大選宣言」、英文《海峽時報》頭條「這是聯盟的終結嗎？」、《南洋商報》標題「馬華工委會支持林蒼佑所提兩要求」、《星洲日報》標題「馬華中委通過采堅決立場，向聯盟爭取二事」（Unknown Author 4 1959: 1; Unknown Author 16 1959: 1；作者不詳 1 1959：1；作者不詳 6 1959：9），聳動的標題引起了各族人士，包括華社的關注。

陳修信對林蒼佑向馬華公會中央委員展示陳禎祿信函的舉動感到異常憤怒，他認為，林蒼佑這種利用病痛纏身的老人家以逐自己政治利益的行為不道德（Morais 1981: 61）²²。他指責道，林蒼佑在訪問他父親陳禎

²¹ 為了專注籌備 1959 年大選，東姑曾經短暫的讓阿都拉薩接任首相，以方便他到全國各地去接見民眾，在大選後東姑才重新出任首相（Unknown Author 3 1959: 1）。

²² 根據陳修信憶述，陳禎祿在 1955 年一次外出意外絆倒後傷勢嚴重，於醫院昏迷了 3 天，存活幾率只剩 5%。被救活後，又出現腎臟和前列腺並發症，而且也深受白內障所苦。此後身體健康每況愈下。陳修信說，陳禎祿在 1958 年參與競選馬華會長時，身體狀況已經很差。他反對父親競選，但陳禎祿在翁毓麟、陳東海等人不斷要求下，

祿時特意支開其母親，乘著他父親患有白內障眼疾無法閱讀的情況下，出示事先準備好的書信內容，並告知他父親該封信函內容已獲得他（陳修信）的同意，欺騙陳禎祿寫下該信函。陳修信指出，林氏這種行為，是他見識過最齷齪的手段。對此，林蒼佑則宣稱他訪問陳禎祿是為了向他尋求指導，陳禎祿在聽取了他對當前政治局勢的彙報和講解後，非常認同他的看法，而決定要寫這封信給馬華公會中央工作委員會成員（Unknown Author 6 1959: 14; 作者不詳 17 1959: 9）²³。

年屆 76 歲高齡的陳禎祿在 7 月 12 日再度發表文告，表示他一生都在堅持並持續為推動族群和諧團結工作而努力，最不可能做的事情就是破壞種族團結與親善關係。他說，自卸任馬華公會會長職位，他已離開政壇兩年，林蒼佑不應該再將他帶入政治的爭論漩渦，讓他成為林氏與東姑間的談判籌碼。陳氏也要求全體馬華公會黨員為了華人與其他族群利益著想，別讓馬華公會脫離聯盟（Unknown Author 7 1959: 1）。

此外，陳修信也不同意馬華公會欲退出聯盟的做法，他向東姑強調，多數的馬華公會黨員都會選擇與聯盟共進退（Unknown Author 5 1959: 14）。1959 年 7 月 10 日是聯盟史上面臨分裂最為關鍵的一天。東姑當天清晨 7 時許自北馬搭乘火車抵達吉隆坡，並在首相官邸會見聯盟各領袖。上午 9 時半，陳修信離隆飛赴馬六甲，上午 11 時 40 分再陪同父母親陳禎祿夫婦飛抵吉隆坡，面見東姑與阿都拉薩（作者不詳 1 1959: 9）。下午 3 時，林蒼佑在王保尼陪同下與東姑會談，至 4 時 45 分後分別召開記者會。

最終同意上陣，不過在競選中輸給了林蒼佑，此後陳禎祿就不再過問馬華黨務（Morais 1981: 61）。

²³ 關於陳禎祿寫信給馬華中央工委會一事，陳修信和林蒼佑各有說辭。不過，陳禎祿寫信之事，林連玉曾經有過類似經歷，或可作為這事件的注釋。根據林連玉記述，在陳禎祿晚年，因為病情嚴重，而「可能失掉記憶」，「有如白癡」。其中有一例子如下：「你對他說什麼事，他似乎不經腦筋判斷，徒憑直覺跟你對答。譬如有一次，我跟他談起星洲政府拘捕莊竹林博士的不應該，他就說：『那麼我就寫信給星洲總理林有福罷。』我說，『以你的地位，在沒有把握時還是不要冒昧寫信好些。』他才說：『那麼，等你認為有把握時，可以叫我寫信。』」（林連玉 2001b: 21）。從林連玉的敘述中或可推論，陳禎祿在與林蒼佑的見面中，或許也出現了類似情況。

東姑在新聞發布會上批評林蒼佑的行為讓他「感到極大的失望」。他在給林蒼佑的回函中，譴責他在聯盟內部議席分配談判還在進行得當下即公開密函，這行為「確實在我背上給我刺了一刀，並使我對我的友人，即馬華公會目前的領袖大感失望。」東姑也宣布取消原定在 7 月 10 日晚上舉行的聯盟全國理事會，他說現今此種情況，持續召開聯盟會議並沒有任何意義。「如果巫統接納馬華公會的兩項要求，則馬來人會質疑巫統向馬華公會屈服，如果馬華公會撤回這兩項要求，則華人社會會認為馬華公會在我的壓力下妥協。」東姑最後強調，「我們將與馬印國大黨和那些不支持你的立場及信任聯盟的誠意和一致的馬華公會人士，以聯盟的身份參加競選。」「聯盟將為整個本邦的利益而競選，勝負在所不計。」另外，東姑也指責林氏將已淡出政壇的陳禎祿牽涉進來這次事件，從另一方面來看也顯示出了林氏背後的不良意圖（Bad Intention）（Unknown Author 5 1959: 14; 作者不詳 18 1959: 9）。

時任首相阿都拉薩對一部分馬華公會領袖對聯盟和巫統發出「最後通牒」的做法表示震驚，他說他當時還正在和林蒼佑協商著上陣的人選與聯盟宣言。「協商進行得很順利，但是我在一部分馬華公會中央工作委員會成員發出最後通牒後終止了協商談判，因為他們的行為違反了聯盟的友好諒解精神」（Unknown Author 10 1959: 12）。

林蒼佑和李孝式等人過去擁有或親中國國民黨的背景，此時也被馬來社會放大來看，讓這次事件增添了複雜性。東姑認為聯盟危機是有國內和國外的勢力正日以繼夜地想方設法來破壞政府，通過煽動華人對抗馬來人就是他們的破壞手法（Unknown Author 11 1959: 2）。人民黨主席布斯達曼（Ahmad Boestamam）同樣發文告指稱，聯盟危機是國際帝國主義一手策劃的陰謀（plot），以擴大他們在馬來亞的邪惡活動影響力。他稱，這些活動都是中國國民黨死忠支持者所為，他們通過運用本身族群的語言來進行卑鄙活動，以破壞華巫間的親善關係。因此政府必須採取嚴厲行動對付這些威脅國家安全的活動（Unknown Author 7 1959: 1）。

由於公開寫給東姑的密函引發連鎖激烈反應，林蒼佑請求東姑為了國家前途，如期召開聯盟全國理事會。他在「驚異與大感不安」之餘，向東姑表示，將盡一切能力化解巫統與馬華公會之間的嚴重誤會。他說，「雙方一直以來都維持著密切而真誠的聯盟關係，在這個階段中，我們絕不能和聯盟絕交，我將盡一切可能，維持和巫統的聯盟關係」（作者不詳 19 1959：9；作者不詳 20 1959：9；Unknown Author 5 1959: 14）。林蒼佑同時指出，馬華公會內部有一股勢力在嘗試破壞馬華公會與巫統的關係，不過他拒絕解釋所謂破壞勢力是什麼人（Unknown Author 5 1959: 14）。根據東姑多年後的憶述，當時林蒼佑告訴東姑，在公布密函事件上他處於被動，因為馬華公會內部已經被年輕領袖和華校教師所控制，他只能啞口吞下這個苦果（Tunku 1986: 70）²⁴。

五、馬華中央總委會接納東姑三條件

因為事態嚴重，馬華公會在 7 月 12 日上午 11 時召開中央總委員大會，以商討解決這次危機。林蒼佑在致辭時說，這次公開密函的決定是個錯誤判斷，並願意負起全責。他要求大會授權讓他與東姑會面解決此次危機，隨後再向大會報告。「我認為不論如何困難，或任何代價，我們都要維持馬華公會的團結。」最後林氏再向陳修信表示如有失敬，請他原諒：「現在我們應該拋棄個人的成見，而應以國家為前提」（Unknown Author 9 1959: 7; 作者不詳 23 1959：9）。

期間，負責發佈東姑密函與陳禎祿信件的楊邦孝在面對雪蘭莪州代表質疑時，堅持自己做法得到馬華中央工作委員會的授權，並認為指責者只不過是為了轉移焦點，掩人耳目而已。陳修信對此反駁說，重點不在於公開兩封信函，而是談判進入最關鍵的時刻，中央工作委員會卻選擇在最不恰當的時間點上發佈該信函。他警告，當英雄的感覺是良好，但他絕對不

²⁴ 東姑的英文原話為：「According to him he had little say in it. The young leaders and the Chinese school teachers' association appeared to have swamped the MCA, and he had to swallow the bitter pill.」

會以別人的鮮血來逐願，因為許多華人將會因此而受到傷害（Unknown Author 8 1959: 1; 作者不詳 21 1959 : 10）。

會議現場討論激烈，最後在馬華公會吉打州分會主席謝敦祿提議，馬華公會吉蘭丹主席符茲美附議下，大會以多數票通過兩項提案：一、馬華公會仍然對聯盟及東姑在聯盟的領導，具有信心；二、馬華公會要繼續在聯盟的旗幟下，參加國會的選舉。大會授全權給會長，繼續和聯盟談判競選事宜，然後向總委會報告（Unknown Author 9 1959: 7）。

大會於下午 2 時休會，讓林蒼佑到阿都拉薩官邸，與東姑及阿都拉薩見面商討有關議席分配與華文教育列入聯盟政綱問題。林蒼佑在下午 4 時回返大會現場向大會報告商談結果，東姑同意（Unknown Author 8 1959: 1; 作者不詳 22 1959 : 9）：

- 一、給予馬華公會國會競選席位 32 席。
- 二、馬華公會參加國會競選之候選人由東姑挑選，但在未提交聯盟全國理事會作最後取決前，先交馬華公會會長林蒼佑醫生過目。
- 三、華文教育問題不列入聯盟競選宣言。待大選後由政府通過教育部發出訓令實行。

大會在林蒼佑結束報告後，進行了另一輪激烈的辯論。謝敦祿提出兩項提案供大會表決：

- 一、本會接納會長之報告，即接受東姑之三項條件。
- 二、本會授全權與馬華公會在聯盟全國理事會之 16 名代表與聯盟商討聯盟政綱與候選人之問題。

第一條提案以投票方式表決，結果以 89 票比 60 票獲得通過，第二條提案以舉手方式表決，全體一致通過（作者不詳 22 1959 : 9）。

當晚東姑在阿都拉薩官邸主持聯盟全國理事會會議，林蒼佑在提案結果出來後，即與李孝式、翁毓麟及陳修信等人先行退席，前往面見東姑，以告知東姑馬華公會決定不退出聯盟，聯盟分裂危機遂宣告結束（作者不

詳 22 1959 : 9)。隨後，楊邦孝、朱運興等人先後退黨，林蒼佑在 7 月 30 日宣布辭去馬華公會會長職，並在距離大選前兩個星期，即 8 月 4 日到英國休養（作者不詳 29 1959 : 9）。其所遺下的會長職由來自吉打州的謝敦祿暫代（作者不詳 30 1959 : 9）。

1959 年大選成績結果，馬華公會在角逐的 31 席²⁵當中，共贏獲 19 席，陳修信在馬六甲中區（Malacca Tengah）獲 1 萬 3 千 635 票，以 8 千 980 張多數票擊敗其對手阿都馬吉（Haji Abdul Majid）（Unknown Author 12 1959: 1）。聯盟在 104 席位中拿下了 74 席。《海峽時報》在評論中認為，作為一個才獨立兩年的年輕國家，聯盟獲得強力委托是重要的，這將讓聯盟政府得以頂住各界壓力，持續落實各項政策以打破阻隔在族際間的藩籬（Unknown Author 13 1959: 8）。重新執掌首相職的東姑在新內閣中委任陳修信為財政部長，以取代在聯盟危機中支持林蒼佑的李孝式（Tunku 1986: 71）²⁶。

陳禎祿於 1960 年 12 月 13 日心臟病發逝世（Unknown Author 14 1960: 1）。陳修信則在 1961 年 11 月 11 日舉行的馬華公會改選中，接任馬華公會會長一職（Unknown Author 15 1961: 1; 作者不詳 31 1961 : 9）。

六、討論

林蒼佑所領導的馬華公會比較能夠被華教人士所接受²⁷。林氏所爭取的增加議席以及華文教學與考試媒介語必須相同的兩項要求，即使不能完

²⁵ 1959 年 7 月 12 日，馬華公會獲得東姑同意，在全國選舉中上陣競選 32 國會席位，唯在後來正式全國選舉中，只競逐 31 國會席位。

²⁶ 李孝式在聯盟危機事件後，於 1959 年 7 月 14 日通過聯合邦政府發佈一項文告表示：「財政部長李孝式爵士在遵照醫囑之下，將不參加國會選舉。」從而退出政壇，重回商場（作者不詳 27 1959 : 9）。

²⁷ 林連玉這麼形容林蒼佑：「他對於教總十分尊重，以馬華教育中央委員會籠絡董總及教總，1958 年 9 月，在怡保召開的全國華人社團大會，均以董總、教總及馬華教育中央委員會並列聯名召開。林蒼佑、陳濟謀、林連玉自動成為主席團。所謂「華文教育三大機構」名稱，更加確定了」（林連玉 2001a : 71）。

全實現，還是有望通過持續談判獲得東姑、阿都拉薩等人較好的回應²⁸。但是，1959 年聯盟危機事件的意外發展，導致林蒼佑下台，這被認為是華社與華文教育的損失。林蒼佑的爭取失敗，也被歸咎為陳修信等元老派在黨內的分裂所致（鄭良樹 2003：12-15）。

黨內元老派與少壯派之間最大的分歧源於對華文教育的立場。陳修信等人對華教人士推動華文官化一直都持保留態度（古鴻廷 2003：86），元老派也因為這個立場而在 1958 年的黨選中被少壯派取代。林蒼佑在聯盟危機事件發生後直言，黨內有一股勢力在破壞馬華公會與巫統的關係，乍看之下，仿若是指責陳修信等人，但是仔細思之，卻也未必。

東姑多年後在回憶錄中提及 1959 年聯盟危機事件時寫道，「根據他（林蒼佑）所言，他在這事件上（公布密函）處於被動，因為馬華公會內部已經被年輕領袖和華校教師所控制，他只能啞口吞下這個苦果」（Tunku 1986: 70）。林蒼佑在馬華公會特大大中也說，公開東姑的密函所造成的危機「非常奇怪，同時也是非常不聰明」（作者不詳 22 1959：9），在事件落幕後他再次提到，

我們馬華之間，有些人「盡一切可能」以維持各民族的合作，但有些人亦只為一部分人著想，我得承認，正如陳修信說的，馬華公會一向就有兩派，有人指我為一派，但我自問，我從來就不分派，我一向盡心盡力，以超然立場團結那「兩派」。（作者不詳 28 1959：9）

林蒼佑所謂黨內兩派是陳修信、翁毓麟的元老派，及林蒼佑、朱運興、李孝式、楊邦孝的少壯派。但是林蒼佑的少壯派事實上是集合了黨內三股勢力，即擁朱運興派、擁李孝式派及擁林蒼佑派，如果三股力量沒有

²⁸ 林蒼佑在馬華公會總委會上報告聯盟危機事件經過時說道：「七月九日上午在中央工作委會會議中，我接到拿督那昔的電話約我商談，在下午一時到五時，和他商談席位分配問題，結果收效甚大。對於爭取更多席位和解決教育問題，都有進展，但信件公布後，整個情形便改觀了」（作者不詳 23 1959：9）。

結合，在黨內還屬「輕量級」的林蒼佑要一舉擊倒德高望重的陳禎祿，恐怕是一件不容易的事（張木欽 2003：19）。

林蒼佑說，他從來不分派，而是以超然立場團結兩派。他的說話，揭露了一個事實，即他在黨選中的勝出，是少壯派黨內結盟的結果。貴為馬華公會會長，林蒼佑是少壯派協商出來的會長人選，既然是協商，也意味著他在黨內無法完全依據本身意願進行決策。換言之，他在黨內是一名弱勢會長。一方面，林蒼佑面對以陳修信為首的元老派杯葛他，另一方面，在黨的立場與政策上，也面對朱運興、李孝式，還有楊邦孝等人的制衡，或者說干預²⁹。當中，楊邦孝顯然扮演非常積極的角色。

這裡試舉兩個例子來證明楊邦孝在馬華公會內部的影響力。林蒼佑於1958年所推動的修章改組，由於擬定中的新章程將剝奪各州分會的財政、行政及會員入會權力，以集權中央，陳修信為此特別點名警告楊邦孝「不要以為聰明過人」，並強調「各分會將為此事而『鬥爭』到底」（作者不詳 14 1958：9；作者不詳 15 1958：9）。另外，在聯盟危機事件上，楊邦孝是在林蒼佑不知情底下，在李孝式主持的中央工委會中議決對外公佈兩封信函，陳修信也再度警告楊邦孝，如果要做英雄就流自己的血而不是流別人的血（作者不詳 21 1959：10）。

那麼楊邦孝是否認為在公布密函而造成聯盟危機事件上，自己太過衝動呢？他這麼說道：

發表那封密函，雖然是中央工作委員會的決議，但是我是作最後決定的人。而且我也應該在這裏，告訴各位，我是比各位好，因為我是能先各位將個人的意志，向報界發表。（作者不詳 24 1959：9）

楊邦孝不認為自己行為衝動，而且堅持自己做法正確，並且在7月13日宣布退黨時，原因為「馬華公會已經一無用處」（作者不詳 25 1959：9）。

²⁹ 公開林蒼佑寫給東姑密函的決定，是在林蒼佑離開馬華公會中央工作委員會會議後，由李孝式主持的會議所議決（作者不詳 25 1959：9）。

從楊邦孝的立場來看，如果聯盟內部無法接受馬華公會的兩項要求，則最好的辦法就是與巫統攤牌（作者不詳 16 1959：9）。

作為少壯派領袖，林蒼佑又如何看待馬華公會與巫統關係呢？他說：

在過去四十八小時中，我腦海中只有一件事，就是如何恢復和巫統的關係，我亦恐怕有些人不想這樣……我希望大家想清楚這場危機的後果……我希望大家保持鎮靜和聰明的態度，為著馬華公會，為著整個華人社會……採取團結一致態度。（作者不詳 23 1959：9）

對於林蒼佑所謂保持團結和鎮靜，陳修信表示認同。他以馬華公會在聯盟中通過與巫統及國大黨的合作，經歷了漫長而艱辛談判才成功解決公民權問題來強調聯盟合作的重要性，並認為應該把個人意見放一邊，以國家和政黨為重。他說：

我聽說在聯盟會議中，巫統問，這樣做我們是會失敗了，回教黨起來組織政府，那又怎樣？馬華公會代表說：沒有關係，我們可以組織強有力的反對黨（作者不詳 21 1959：10）。

從陳修信與林蒼佑的談話中，黨內的破壞勢力顯然是指向堅持華文官化立場，不顧一切而導致這場危機事件發生的楊邦孝等人。這場危機事件，雖然是從楊邦孝公布密函而起，但卻無法單純將之歸咎於楊邦孝的個人行為。楊邦孝的行動是獲得馬華公會中央工委會授權，而且他的立場也被視為代表黨內，甚至代表黨外不滿聯盟教育政策的華教群眾。因此，在面對這股「破壞勢力」時，林蒼佑就很難將話說得很清楚，只好讓人們去做出各種猜測（作者不詳 28 1959：9）。

在與巫統合作與維持聯盟關係上，陳修信和林蒼佑的看法相當一致，即維持聯盟的密切合作關係。陳修信所謂「在談判進行中，耐性一點，是可以解決的」（作者不詳 21 1959：10）這個看法，事實上也應證了其可行性，林蒼佑自己就說：

7月9日上午在中央工作委員會會議中，我接到拿督那昔的電話約我商談，在下午一時到五時，和他商談席位分配問題，結果收效甚大。對於爭取更多席位和解決教育問題，都有進展，但信件公布後，整個情形便改觀了。（作者不詳 22 1959：9）

持平而論，在林蒼佑與東姑及阿都拉薩的談判過程中，陳修信基本上保持沈默，他甚至在黨中央工委會建議授權給5名出席聯盟執委會的馬華公會代表，讓其全權與聯盟其他政黨協調³⁰（作者不詳 21 1959：10）。直至楊邦孝公開林蒼佑寫給東姑的信函，陳修信才介入其中，而其所堅持的理由是捍衛聯盟完整性，這也是林蒼佑的立場（作者不詳 22 1959：9）。

林蒼佑表示，他不屬於黨內元老派或少壯派，反欲以超然立場團結兩者。在華文官化事件上，陳修信持不贊同立場，楊邦孝、朱運興等人則要求承認。林蒼佑在看法上偏向陳修信³¹，但他知道華人的選票靠向楊邦孝、朱運興等人的主張。他嘗試居中協調，結果卻是聯盟危機事件的爆發，最終讓自己變得裡外不是人，黯然下台。

歷史沒有如果。但話說回頭，假設林蒼佑寫給東姑的信函沒有被楊邦孝公開，是否就能避免聯盟危機事件？林蒼佑就能繼續獲得林連玉等華教人士的支持，團結華社力量與領導馬華公會？以當時情況觀之，答案顯然是否定。

原因有三：首先，林蒼佑的政治與教育立場更接近陳修信，他雖然同情華教運動，但清楚意識到馬來主權的政治現實，從他總共收集到來自華

³⁰ 五名馬華公會的聯盟代表為林蒼佑、朱運興、李孝式、楊邦孝及黃奕忠。

³¹ 1958年9月20日的全馬華文教育擴大會議中，針對請求列華文華語為官方語文的討論，以林蒼佑為首的馬華公會領導層就與華教人士在經歷了2小時之久的議論後，依然無法達成共識，幾乎導致馬華公會與華教人士陷入分裂局面（古鴻廷 2003：80）。在密函事件中，單單教總主席林連玉所提出的教育問題就有102條（張木欽 2002：83-84），而林蒼佑在函中只提了一條，他在密函被公布後就說道：「那封密函的內容，是我『個人』的看法，要知道華人社團向我所提出要爭取的事，何止千百，現在我只是提出那兩點，未免有被視為疏忽其他要求之嫌」（作者不詳 28 1959：9）。上述兩個例子顯示，林蒼佑看待華文教育問題有他的考量和立場，對他而言，華教人士爭取華文官化幾乎是一項不可能的任務（作者不詳 9 1958：9；作者不詳 12 1958：9）。當然，相對於陳修信，林蒼佑有更大耐心安撫華社。

教人士的 102 條教育問題，但他寫給東姑的信函只提出一條便可為證。其次，林蒼佑對華教問題主要採取緩兵之計，這是他比陳禎祿、陳修信父子更為受華教人士歡迎之處。短期而言，能夠解燃眉之急，長此以往，問題並無法獲得妥善處理，終將面對華教人士的抨擊。第三，無論林蒼佑是否繼續領導馬華公會，他都必將面對極大困難；不完全順應華社願望，則面對黨內外華教人士的攻訐，但若順應華社願望，則必將與巫統衝突，結局或馬華公會脫離聯盟，或林蒼佑下臺求去。

如果馬華公會會長換成楊邦孝，結局會否不同？咸認為結局依然與上述結果類似。這不是個人意願問題，而是大勢使然。主導國家軍政權力者，是巫統與馬來官僚，逆勢者所遭遇的結果，必將脫離政治主流，或挂冠求去。強如李光耀者，在主政新加坡後也依然積極尋求與東姑領導的巫統之諒解與合作，當兩者間的問題無法協調時，新加坡被東姑要求脫離馬來西亞，李光耀在電視臺哽咽宣佈新加坡不得不獨立的片段，至今依然歷歷在目。

不同的是，李光耀被迫脫離馬來西亞，人民行動黨與獅島華社還有新加坡作為立足之地，但馬華公會如果被驅逐，則不單是馬華公會，整個馬來亞華社也必將陷入水深火熱之中。這是為什麼陳修信厲聲指責楊邦孝陷華社於危難，而林蒼佑則盡一切力量以求維繫聯盟政黨的友好互動關係。必須補充的是，1969 年馬來西亞發生 513 種族流血衝突事件後，楊邦孝移民新加坡，留在馬來西亞的陳修信與林蒼佑則選擇繼續與更強大的巫統合作。一走了之，有道不同不相謀的氣概，但留下來繼續努力奮鬥，也需要有足夠的勇氣與擔當。

	陳修信	林蒼佑	楊邦孝
出生年份	1916 年 5 月 21 日	1919 年 5 月 28 日	1926 年 4 月 11 日
出生地	馬六甲	檳城	雪蘭莪
祖籍	福建漳州	福建同安	廣東大埔
學歷	英國中殿律師學院肄業	英國蘇格蘭愛丁堡大學醫學士	英國劍橋大學法學士

	陳修信	林蒼佑	楊邦孝
	(原因：1939 年歐戰爆發，回返馬來亞)		
從政經歷 (政黨)	馬華公會創黨會長，陳禎祿獨子。 馬華公會創始人之一，黨中央宣傳主任。 1958 年 3 月 23 日馬華公會中央黨選捍衛原職失利，維仍是馬華公會馬六甲州分會會長，元老派領袖。 1961 年出任馬華公會第三任會長，至 1974 年退休。	曾任中華民國軍政部長陳誠的私人醫生，後返馬來亞檳城行醫，並從政。 1954 年在馬華公會會長陳禎祿邀請下加入馬華公會，任黨中央政治小組主任。 1958 年 3 月 23 日馬華公會中央黨選擊敗創黨會長陳禎祿，成為第二任馬華公會會長，少壯派共主。 1959 年聯盟危機事件後退出馬華公會。 1963 年創立民主聯合黨，後在此基礎上于 1968 年創立馬來西亞民政運動黨，1972 年出任第二任黨主席，至 1980 年。	馬華公會創始人之一，楊旭齡獨子。 英國畢業後返馬來亞雪蘭莪，在父親律師事務所執業。 1956 年加入馬華公會。 1958 年，在馬華公會中央黨選中勝選，出任黨中央宣傳主任。 1959 年聯盟危機事件後退出馬華公會，後活躍于法律與商業圈。 1970 年移民新加坡，後成為新加坡首席大法官。
從政經歷 (政府)	1945 年任英國殖民政府華人事務顧問； 1946 年任馬六甲行政議會議員； 1948 年任馬來亞議事會（馬來亞國會前身）議員；	1951 年任檳城行政議會議員； 1955 年任檳城行政議會首席議員（該職等同于馬來亞獨立後的州首席部長）；	無。

	陳修信	林蒼佑	楊邦孝
	1955 年起，任馬來（西）亞國會議員，至 1974 年退休。	1969 年起，任檳城州議員，至 1990 年退休。	
聯邦／州政府內最高職位	馬來（西）亞政府內閣財政部長。	檳城州首席部長。	無。
政治立場	1956 年聯盟政府特別政治工作委員會（負責起草馬來亞獨立憲法建議書）成員，馬華公會代表，實權領袖（de-facto leader）。在會議中力爭華人權益。最終以承認馬來人特權換取（一）華人公民權；（二）華文、華教自由發展、教學與使用，並寫入馬來（西）亞憲法。 認同、捍衛華文教育自由發展，但尊重英文、馬來文作為官方語文，不同意華教人士爭取華文官化立場。 重視華人教育，捍衛華人經濟地位。認為保障華人權益最好的方法是打破種族隔閡，以馬來西亞人取代族群身份認同。 捍衛聯盟政黨，尋求與巫統合作。	1956 年聯盟政府特別政治工作委員會成員，馬華公會代表。 同情華文教育，但尊重英文、馬來文作為官方語文，積極尋求與華教人士溝通，寄望取得諒解。 離開馬華公會後，創立民政黨，走多元種族政黨政治路線。 認同聯盟政黨，尋求與巫統合作。	1956 年聯盟政府特別政治工作委員會成員，馬華公會代表。 支持華教人士的華文官化運動，要求族群平權。 認為如果華人、馬華公會不能取得公平待遇，不惜與巫統分庭抗禮。

	陳修信	林蒼佑	楊邦孝
評價	捍衛聯盟政黨所達致的「社會契約」共識，保持既有政治格局。	維持聯盟政黨多元族群合作共識，達則兼善天下，窮則獨善其身。	尋求打破聯盟政黨所達致的「社會契約」共識，突破既有政治格局。
	馬來（西）亞獨立前激進，獨立後保守。	保守。	激進。

表一 陳修信、林蒼佑、楊邦孝背景與政治立場比較

（資料來源：林水燦 2003；Morais 1981；HENG 1988；Shook Ling & Bok. N.D.）

七、結論

自獨立伊始，馬來（西）亞在法理上已經是個「馬來民族國家」（Malay nation-state）。雖然首相東姑延遲全面落實「馬來民族國家」計劃，著手去建構一個更為「多元文化的馬來亞」以實現他的各民族團結目標（CHEAH 2019: 76-77），其前提卻是馬來主權不能夠被侵犯，因此東姑就嚴詞拒絕華教人士的華文官化要求（CHEAH 2019: 80-82）。

華社有華教人士，馬來社會同樣有馬來教總獨尊並捍衛馬來文為官方語文的單源流教育。東姑必須在華社與馬來社會之間做折衝，在不侵犯「馬來主權」前提下，讓華小源流的華文教育持續發展。東姑內閣的教育政策無法讓華社放心，而他對華文教育的「讓步」同時招致馬來社會的批評。

1959 年聯盟危機事件就是華教人士聯同馬華公會內部親華文教育黨員對聯盟體制的一次衝撞。雖然這次的衝撞對華教人士而言是為華教自救，但是對於面對泛伊斯蘭黨和馬來教師壓力的東姑而言，則是最後通牒（鄭良樹 2003：11）。這場衝撞沒有為馬華公會與巫統的談判帶來實質成果，卻激起馬來民族主義者的反擊，最終促使林蒼佑黯然下台。隨後出任馬華公會會長的陳修信，在教育與經濟議題之間，更重視和強調華人在馬

來(西)亞的經濟利益³²。不爭取華文官化的立場，讓他無法與華教人士良好互動，並造成「馬華教育中央委員會」的瓦解（林連玉 2001a：71），雙方漸行漸遠。

1959 年聯盟危機事件，是馬來(西)亞獨立後華教人士政治平權運動的開始，運動高潮是 1969 年的五一三種族衝突事件。這場不幸事件造成了數百平民傷亡（Means 1991: 8），導致原本相對平衡的政治格局巨大變動。接替東姑出任首相的阿都拉薩隨後全面順應馬來社會要求，堅決貫徹馬來主權原則（the principal of Malay politic hegemony），讓巫統與其所代表的馬來人特權地位成為事實（Means 1991: 20-21），馬華公會在聯盟的政治影響力及地位此後大不如前。

華教人士的不平聲音，沒有隨著五一三種族衝突事件消逝。數十年來，大大小小政治平權運動此起彼伏，一直延續到今天。即使是在馬來西亞第 14 屆大選中取代國陣政府（聯盟於 1974 年改名國陣）上台執政的希望聯盟政府當權後³³，依舊在「馬來主權」與族群政治中打轉，無法徹底解決華教人士在華文教育方面的訴求³⁴。

³² 先後出任過工商部長與財政部長，讓陳修信清楚認知馬來主權在文化與教育上的底線，也比其他非土著部長和華人更清楚全面推行馬來人特權將對國家經濟與華人企業帶來多麼深遠的影響（HENG 1988: 258; 作者不詳 32 1965：9）。這些原因促使他在思考華人在馬來亞的生存問題時，更重視華人教育，而不是華文教育（何國忠 2002：71）。他認同華文教育的文化傳承作用（作者不詳 33 1966：9），但是他更在意語文在商業社會的使用價值，並且強調多元族群融合的重要性（作者不詳 34 1968：6）。因此，接任馬華公會會長後，陳修信清楚確立了馬華公會對華文教育的原則：保存與維護華文教育的自由教學與發展，但是不爭取華文官化（作者不詳 32 1965：9）。

³³ 希望聯盟政府自 2018 年上台後，內部對於首相接棒問題爭論不休。執掌首相職的馬哈迪雖然在第 14 屆全國大選前承諾在出任兩年首相職務後退下，由公正黨實權領袖安華接棒，但是，馬哈迪隨後卻諸多說辭，不願交棒。最終，希盟內部權鬥紛爭導致分裂，馬哈迪領導的土著團結黨總裁慕尤丁宣布土著團結黨退出希盟，與公正黨署理主席阿茲敏等人轉向與國陣、伊斯蘭黨等在野黨合作，促使希盟政府解散。慕尤丁於 2020 年 3 月 1 日宣誓出任首相，組閣國盟（National Alliance）政府。

³⁴ 希盟政府執政後，馬來主權與教育課題依然緊緊牽動非馬來人的神經。其中，聯邦政府經濟事務部於 2018 年 9 月 1 日舉辦「國家與土著前景大會」，並由首相馬哈迪主持開幕。大會通過的其中一項議案為「把國民教育理念作為基礎，整頓現有的教育體系，成立單一源流教育體系」（作者不詳 37 2018/9/2），引起華社強烈抗議。另外，為了反對教育部繞過華小董事部，讓學生家長自行決定是否同意讓孩子學習爪

揮之不去的種族主義，如今再加上逐漸成為主流的宗教教條主義，未來存在於族群間的政治平權爭論將形更複雜，不只是在教育問題上，非馬來人在生活上的方方面面也將會受到更多的改變和影響³⁵。

夷文事件上，董教總在數次與教育部副部長和官員磋商無結果後，議決於 2019 年 12 月 28 日舉辦「華團聯席大會」以表抗議，最終卻被警方以公共安全為由，向法院申請庭令制止大會主辦（作者不詳 36 2019/12/28）。期間，首相馬哈迪甚至警告，董教總的行為將引起馬來人的反彈（作者不詳 35 2019/12/20）。

³⁵ 星洲日報副執行總編輯鄭丁賢指出，馬來西亞的 2020 年宏願，是希望聯盟政府首相馬哈迪（Mahathir bin Mohamed）在 1991 年時任國陣政府首相時所提出的願景。但是回看 2020 宏願，卻形成巨大諷刺。馬來西亞不但沒有成為經濟上的先進國，也沒有誕生一個團結的馬來西亞，如宏願所許，打造一個多元開明進步的社會。鄭丁賢以四點總結現今馬來西亞的亂象：一、種族主義極化，族群關係比以前更緊張惡劣；二、宗教教條主義逐漸成為主流，涵蓋社會各層面；三、國家失去凝聚力，迷失發展方向；四、國家陷入無止境的政治鬥爭（鄭丁賢 2020/01/01）。

參考書目

中文

古鴻廷。2003。《教育與認同：馬來西亞華文中學教育之研究（1945-2000）》。廈門：廈門大學出版社。

全馬華文中學生捍衛華教運動 50 周年工委會。年代不詳。《二十世紀五十年代學生運動史料彙編：紀念 1957 年 11.14 全國華校學潮五十周年》。吉隆坡：全馬華文中學生捍衛華教運動 50 周年工委會。

作者不詳 1。1959/07/10。〈馬華中委通過采堅決立場，向聯盟爭取二事，分配國會候選人三五至四十名，教學媒介語考試原則列入政綱，如遭拒絕後日總會將討論退盟〉，《星洲日報》，9 版。

作者不詳 2。1954/08/09。〈馬教總向馬華中央委員會建議，爭取華文為官方語文及各地區華校建立權，反對教育法令事決向潘迪夫人提呈備忘錄〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 3。1955/01/13。〈華巫領袖昨在甲會議，大赦馬共條件提交軍委會討論，華巫聯盟競選勝利後將設法修改教育白皮書，教師總會發表書面談話〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 4。1956/04/28。〈馬華社團注冊代表大會爭取公民權宣言〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 5。1957/11/12。〈華文中學董教緊急會議，拒絕接受改制條件，不採取單獨行動，超齡生問題由委員會考慮後向政府提出〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 6。1958/02/01a。〈八千名巫文教師本日起退出巫統，已獲檳威丁吉森巫統分部支持〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 7。1958/02/01b。〈教長在記者招待會表示本邦教育政策不修改，中學考試語言問題政府態度不變，經決定在三個月內開辦巫文中學〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 8。1958/03/24。〈馬華總會選舉進行順利，林蒼佑榮膺會長，保證華人大團結，名譽會長陳禎祿，政治主任李孝式，黃樹芬朱運興蟬聯財政及秘書〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 9。1958/09/21a。〈林蒼佑在華教大會致詞指出，本邦憲法明文規定保持各族母語教育，馬華為三大民族利益置身聯盟，為華教前途置身華文三大機構〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 10。1958/09/21b。〈全馬華教代表在怡會議力爭華教平等地位所有提案分組進行討論各地代表發表精警演詞〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 11。1958/09/21c。〈饒恕報告整理提案經過〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 12。1958/09/22。〈怡華教大會昨激辯後通過呈請聯盟在明年大選政綱中列華文為官方語文，如政府堅持以官方語文為考試媒介則應請政府即刻列華文為官方語文，定年內召集全馬社團大會商討華教總原則〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 13。1958/09/28。〈馬華公會將改組，聯邦大選前完成新章程，採取中央集權制〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 14。1958/10/25a。〈馬華公會新章程草案，雪甲兩會長表示反對，陳修信翁毓麟謂新章程如通過，將促成全面分裂，難保大選勝利〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 15。1958/10/25b。〈翁毓麟陳修信聯合發表論馬華公會新章程草案〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 16。1959/07/10。〈馬華工委會支持林蒼佑所提兩要求，用教學媒介語舉行考試，國會候選人應得四十名，林蒼佑呼籲各方保持鎮靜，楊邦孝表示教育問題未獲解決無面目對華人〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 17。1959/07/11a。〈陳禎祿所發出公函引起爭論，陳修信指林蒼佑玩弄政治手腕，林蒼佑出示陳禎祿親筆函為證〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 18。1959/07/11b。〈東姑昨致函林蒼佑，對馬華公會領袖大感失望，將與國大黨及信任聯盟馬華會員參加競選，因馬華公會要脫離聯盟故會議無舉行必要〉，《南洋商報》，9 版。

作者不詳 19。1959/07/11c。〈林蒼佑函復東姑請求舉行原定聯盟理事會議〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 20。1959/07/11d。〈林蒼佑昨在記者會中表示決盡力恢復與巫統關係，不懷疑東姑真誠，願再與其會談，認工委會發表致東姑密函不智〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 21。1959/07/13a。〈陳修信謂談判時候不應該發表兩封信，本人曾力爭公民權〉，《南洋商報》，10版。

作者不詳 22。1959/07/13b。〈聯合邦政潮已趨平靜，馬華與巫統達致協議，華教要求于大選後訓令各州實行，國會候選人名額馬華獲卅二席〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 23。1959/07/13c。〈林蒼佑促保持鎮靜，問題不是不能解決，不至如所想象嚴重〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 24。1959/07/13d。〈楊邦孝亦表示立場，發表新聞以窺民意，始終關心兩項問題〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 25。1959/07/14a。〈楊邦孝決退出馬華，對記者談密函發表經過，不易獨立人士身份參加大選〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 26。1959/07/14b。〈林連玉昨舉行記者招待會，澄清見陳修信經過，劉懷谷披露談話內容〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 27。1959/07/15a。〈李孝式將退出政壇，不參加國會競選，政府發表文告謂系遵醫之囑〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 28。1959/07/15b。〈林蒼佑返檳後對記者表示，絕不參加國會競選，聯盟所擬馬華候選人名單未接到，一生佩服敢做敢當的人〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 29。1959/07/31。〈馬華中央工作委員會將於明日開緊急會議，討論會長林蒼佑辭職，東姑認為林氏辭職不影響馬華與巫統關係〉，《南洋商報》，9版。

作者不詳 30。1959/08/15。〈馬華署理會長謝敦祿醫生促請屬會，支持聯盟國會候選人，呼籲退會會員重歸馬華公會懷抱〉，《南洋商報》，9版。

- 作者不詳 31。1961/11/12。〈馬華公會中央代表大會昨舉行，陳修信膺新會長，翁毓麟劉維翰蔡松林任副會長，謝添瑞連裕祥分任秘書與財政，一致表示支持新會長致力工作〉，《南洋商報》，9版。
- 作者不詳 32。1965/08/04。〈馬華中央工作委會議決，不能支持列華語為官方語文，但重申保證學習華文不會受到禁止及阻撓〉，《南洋商報》，9版。
- 作者不詳 33。1966/02/27。〈陳修信在馬華第十六屆中央代表大會致辭，非巫人真誠支持國語，各族語文均能獲得維護，反對黨聯合陣線得不到巫人信任，勢將造成及加深兩大種族鴻溝〉，《南洋商報》，9版。
- 作者不詳 34。1968/03/24。〈華人社會如能捐到一百萬，馬華公會願捐十萬元設馬大中文學院，敦陳修信昨在馬華代表大會宣佈，禎祿獎學金遴選委員會即將設立〉，《南洋商報》，6版。
- 何國忠。2002。《馬來西亞華人：身份認同、文化與族群政治》。吉隆坡：華社研究中心。
- 何啟良。2003。〈陳修信：貢獻與局限〉，在何啟良編，《匡正與流變：馬來西亞華人歷史與人物政治篇》。吉隆坡：華社研究中心。頁 107-165。
- 林水檫。2003。〈林蒼佑：幾度升沈的悲情人物〉，在何啟良編，《匡正與流變：馬來西亞華人歷史與人物政治篇》。吉隆坡：華社研究中心。頁 167-201。
- 林連玉。2001a。《風雨十八年》上集。吉隆坡：林連玉基金委員會。
- 。2001b。《風雨十八年》下集。吉隆坡：林連玉基金委員會。
- 張木欽。2002。《民族先鋒之歌》。吉隆坡：南洋商報。
- 黃文斌。2005。〈論馬華文化傳承與文化人才的培養〉，在何國忠編，《百年回眸：馬華文化與教育》。吉隆坡：華社研究中心。頁 63-86。
- 崔貴強。2007。《新馬華人國家認同的轉向 1945-1959》。新加坡：新加坡青年書。
- 陳中和。2013。〈從華僑、華人到馬來亞人：梁宇臯認同轉變的生命歷程〉，在何啟良編，《百年尋繹：馬新歷史人物研究》。吉隆坡：拉曼大學中華研究中心。頁 19-83。

- 鄭丁賢。2020/01/01。〈非常常識專欄：2020 今後，路在何方？〉，《星洲日報》，19 版。
- 鄭良樹。2003。《馬來西亞華文教育發展史》（第四分冊）。吉隆坡：馬來西亞華校教師會總會。
- 。2005。《林連玉評傳》。吉隆坡：林連玉基金會。
- 謝詩堅。1988。《林蒼佑評傳》。檳城：檳榔出版社有限公司。
- 。1959/07/11。〈東姑陳禎祿，均趕抵首都〉，《星洲日報》，9 版。

英文

- CHEAH, Boon Kheng. 2019. *Malaysia: The Making of a Nation*. Singapore: ISEAS.
- HENG, Pek Khoon. 1988. *Chinese Politics in Malaysia: A History of the Malaysian Chinese Association*. Singapore: Oxford University Press.
- Hirschman, Charles. 1986. "The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology," *Sociological Forum*, 1(2): 330-361.
- Holst, Frederik. 2012. *Ethnicization and Identity Construction in Malaysia*. Oxon, UK: Routledge.
- LEE, Kuan Yew. 1965/06/03. *Transcript of Press Conference Given by the Federal Parliament House by the Singapore Prime Minister, Mr. LEE Kuan Yew and other Leaders on the Malaysia Solidarity Conventions on Thursday, 3 June 1965*.
- Means, Gordon. 1991. *Malaysian Politics: The Second Generation*. Singapore: Oxford University Press.
- Morais, J. Victor. 1981. *Tun TAN: Portrait of A Statesman*. Singapore: Quins Pte. Ltd.
- Roff, Magaret. 1967. "The Politics of Language in Malaya," *Asian Survey*, 7(5): 316-328.
- TAN, Liok Ee. 2004. "Chinese School in Malaysia: A Case of Cultural Resilience," in LEE Kam Heng & TAN Chee Beng eds., *The Chinese in Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press. Pp. 228-254.

- TAN, Siew Sin. 1972a. "An Act of Faith: Chinese Culture Can Help Build Malaysian Nation," in J. V. Morais ed., *Blue Print for Unity: Selected Speeches of Tun TAN Siew Sin*. Kuala Lumpur: Malaysian Chinese Association Headquarters. Pp. 622-624.
- . 1972b. "The Constitutional Proposals: A Fair Compromise," in J.V. Morais ed., *Blue Print for Unity: Selected Speeches of Tun TAN Siew Sin*. Kuala Lumpur: Malaysian Chinese Association Headquarters. Pp. 149-159.
- Tunku Abdul Rahman Putra Al-Haj. 2011. *Looking Back: Monday Musings and Memories*. Kuala Lumpur: MPH Group Publishing Sdn. Bhd. & Star Publications (M) Bhd.
- Unknown Author 1. 1958/03/07. "Bid to Depose Sir Cheng-lock TAN," *The Straits Times*, p. 9.
- Unknown Author 2. 1958/03/24. "Sir Cheng-lock is out," *The Straits Times*, p. 1.
- Unknown Author 3. 1959/04/15. "Rahman Leave his Post Tomorrow," *The Straits Times*, p. 1.
- Unknown Author 4. 1959/07/10. "Alliance: Is this the End," *The Straits Times*, p. 1.
- Unknown Author 5. 1959/07/11a. "Dr. Lim Talks of Crisis in MCA," *The Straits Times*, p. 14.
- Unknown Author 6. 1959/07/11b. "How was Cheng-lock's Letter Written," *The Straits Times*, p. 14.
- Unknown Author 7. 1959/07/12. "All-Day Peace Feelers," *The Straits Times*, p. 1.
- Unknown Author 8. 1959/07/13a. "Allocation of 32 Seats Likely Now," *The Straits Times*, p. 1.
- Unknown Author 9. 1959/07/13b. "Delegates Told: Be Calm and Think Clearly," *The Straits Times*, p. 7.
- Unknown Author 10. 1959/07/13c. "Let Us Pray for Peace and Security – Tengku," *The Straits Times*, p. 12.
- Unknown Author 11. 1959/07/13d. "Tengku: The Way Back for MCA," *The Straits Times*, p. 2.

Unknown Author 12. 1959/08/20. "Alliance Again," *The Straits Times*, p. 1.

Unknown Author 13. 1959/08/21. "Strong and Stable," *The Straits Times*, p. 8.

Unknown Author 14. 1960/12/14. "Tun TAN Dies at 77," *The Straits Times*, p. 1.

Unknown Author 15. 1961/11/12. "TAN: I Will Live up to Father's Standards," *The Straits Times*, p. 1.

WANG, Gungwu. 1981. *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese*. Singapore: Heinemann Educational Books (Asia) Ltd.

馬來文

Tunku Abdul Rahman Putra Al-Haj. 2009. "Amanat Presiden Perhimpunan Agung Tergempar, 12 Julai 1959," in Abdul Rahman Abdul Aziz and Mustapa Kassim eds., *Siri Amanat Presiden UMNO: Tunku Abdul Rahman 1951-1971*. Kuala Lumpur: Berita Publishing Sdn Bhd. Pp. 186-194.

Unknown Author 16. 1959/07/10. "Persidangan Penting: Surat Dr. Lim Kepada Tengku, MCA Menuntut Jaminan-Jaminan Tegas Dalam Manifesto," *Berita Harian*, p. 1.

其他網路資料

作者不詳 35。2019/12/20。〈不阻召開華團大會，敦馬警告，恐引馬來社會反彈〉，《東方日報》。<https://www.orientaldaily.com.my/news/nation/2019/12/20/319537>。（檢索日期：2020/02/02）

作者不詳 36。2019/12/28。〈董教總 17 華團聯合聲明，促俯順民意取消爪夷字教學〉，《東方日報》。<https://www.orientaldaily.com.my/news/nation/2019/12/28/320444>。（檢索日期：2020/02/02）

作者不詳 37。2018/09/02。〈國家教育理念應為基礎，土著大會促設單元教育體系〉，《南洋商報》。<https://www.enanyang.my/%E6%97%B6%E4%BA%8B/%E5%9B%BD%E5%AE%B6%E6%95%99%E8%82%B2%E7%90%86%E5%BF%B5%E5%BA%94%E4%B8%BA%E5%9F%BA%E7%A1%80-%E5%9C%9F%E8%91%97%E5%A4%A7%E4%BC%9A%>

E4%BF%83%E8%AE%BE%E5%8D%95%E5%85%83%E6%95%99%E8
%82%B2%E4%BD%93%E7%B3%BB。 (檢索日期：2020/2/2)

Shook Ling and Bok. N.D. “Yong Pung How.” <http://shooklin.com.my/history-milestones/yong-pung-how/>. (Accessed on 2021/01/20)

文化認同的維繫：緬甸華文教育與台灣僑教政策（1960-2000）*

李盈慧**

國立暨南國際大學歷史系特聘教授

摘要

1960 年代以後，緬甸華人遭逢緬甸政府打壓華文教育的難關，他們在困境中另謀出路，藉由宗教名義，開辦華文補習班，並不斷擴充成為華文學校，致力於維繫華人文化。此時的大陸正在文化大革命的風暴中，而台灣政府則強調中華文化的復興，反而與緬甸華人在文化上有了較強的連繫。華人憑藉著自己的努力，加上台灣的僑生來台升學政策之支援，促成緬甸中北部的華文教育開展出蓬勃興盛的景象，而緬甸南部華人則比較不敢積極發展華文教育。此時期的緬甸華裔青年多半懷有一個來台升學的「台灣夢」；這個「台灣夢」既是華裔青年個人前途之所繫，也是台灣所提供給緬甸華人維護文化認同的一個選項。

總結本文研究，有以下幾個重點：一、緬甸華文教育之所以維持不墜，是緬甸北部、中部一些華文教育人員的努力，其中很值得注意的是瓦城（曼德勒）孔教學校；瓦城（曼德勒）孔教學校後來還把自己的辦學經驗

* 本文首次發表於 2017 年 10 月逢甲大學主辦的「移動・跨界・交混：十七至二十世紀台灣與南洋國際研討會」，原題目是〈移民、教育、認同：緬甸瓦城孔教學校與台灣的淵源〉，此次修訂，主軸有所轉移，焦點擴大，時間斷限加長，增補許多文獻，原會議論文只是本文的一節，故更改題目。本文的完成要感謝以下幾位師長和同學，2016 年 9 月間筆者赴緬甸進行田野調查時，得到暨大東南亞研究所碩士生彭麗麗同學（現為暨大東南亞所博士生）的各種協助，而訪談的進行也得助於暨大國際及兩岸事務處李信組長的轉介；撰稿期間，暨大歷史系碩士畢業生陳哲維同學（現為新加坡國立大學博士生）和呂侃達同學、博士生衛姿仔同學和黃崇瑜同學協助找尋資料，特此致謝。本文的修訂，還要感謝兩位匿名審查人提供了寶貴意見。

** Email: yhlee@ncnu.edu.tw

擴散到中北部其他學校。二、除了緬甸華人自身的努力之外，台灣的僑生來台升學政策對於緬甸華文教育也是一個重要的助力。三、台灣 1960 年代發起的中華文化復興運動，為緬甸華人和華裔青年提供了文化認同的一個選項。四、長期以來，台灣對於緬甸華文教育給予援助和支持，使得不少華裔青年嚮往來台灣升學，甚至有所謂「台灣夢」。五、緬甸北、中、南部華文教育的發展有所歧異，北、中部呈現蓬勃興盛的景象，南部則比較不敢積極發展華文教育。六、台灣政府和緬甸華人對於華文教育的推動，也有雙向的影響力，此即台灣的僑生升學措施也受到緬甸北、中部的華文學校之建議，而有所調整。

關鍵字：緬甸、華人、華文教育、台灣、僑教政策、認同、瓦城（曼德勒）孔教學校

The Sustainability of Cultural Identity: Ethnic Chinese Education in Burma and Taiwan's Policy of Overseas Chinese Education, 1960-2000

LEE Ying-Hui

Distinguished Professor, Department of History, National Chi Nan University, Taiwan.

Abstract

In the 1960s, ethnic Chinese in Burma confronted the suppression of ethnic Chinese education from the government of Burma. Under such severe situation, they zealously looked for other alternatives to continue their education and decided to establish cram schools, in the disguise of religious venues, for Chinese learning. These cram schools were gradually developed and eventually transformed into Chinese high schools dedicating themselves to sustaining Chinese culture in Burma.

While Mainland China was overwhelmed by the fierce storm of the Cultural Revolution, the government in Taiwan, on the contrary, took actions to enhance the renaissance of Chinese culture and thus built closer and stronger cultural connections with ethnic Chinese communities in Burma. Through Burmese Chinese's constant efforts and Taiwan's political and educational supports for overseas Chinese education, ethnic Chinese education was vigorously developed in central and northern Burma. Burmese Chinese in southern Burma, however, were less active to promote ethnic Chinese education because of some concerns. During this period, many Burmese Chinese youth were passionate

about studying in Taiwan and shared a “Taiwanese Dream” to which they entrusted their future. This “Taiwanese Dream” was also an option provided by Taiwan for ethnic Chinese in Burma to sustain their cultural identity.

This paper has reached the following conclusions. First, the reason why it has been possible to constantly develop ethnic Chinese education in Burma is because of endeavors of those education staff persisting in promoting Chinese education in central and northern Burma. Among them, Kongjiao Chinese High School in Mandalay deserved special attention. This school even shared its own experience of school management with other schools in central and northern Burma. Second, in addition to Burmese Chinese’s efforts, Taiwan’s policy of overseas Chinese education also played an important role in boosting ethnic Chinese education in Burma. Third, Taiwan initiated the Chinese Cultural Renaissance Movement in the 1960s, providing an alternative of cultural identity for Burmese Chinese. Fourth, Taiwan also offered long-term assistance and support for ethnic Chinese education in Burma, making many Burmese Chinese youth yearn to study in Taiwan or even dream a “Taiwanese Dream.” Fifth, experiences in developing ethnic Chinese education across Burma were varied. While it was vigorously developed in central and northern Burma, ethnic Chinese education in southern Burma was relatively inactive. Sixth, the government in Taiwan and Burmese Chinese could influence each other when developing both overseas and ethnic Chinese education. Taiwan’s policy of overseas Chinese education, for example, was revised based on suggestions from Chinese schools in central and northern Burma.

Keywords: Burma, Ethnic Chinese, Ethnic Chinese Education, Taiwan, Policy of Overseas Chinese Education, Identity, Kongjiao Chinese High School (Mandalay, Myanmar)

一、前言

緬甸是距離台灣比較遠的東南亞國家，然而境內卻有不少懷著「台灣夢」¹的華裔青年（房慧真 2016）。緬甸華裔導演趙德胤的電影《再見瓦城》奪得 2016 年威尼斯影展「歐洲電影聯盟最佳影片」，他致辭時說：「『能來台灣』是一個像中樂透一樣的命運安排，我是非常幸運的人！再次感謝台灣！」（《自由時報》2016）。那麼緬甸華裔青年為何會產生「台灣夢」呢²？他們對於「台灣」有什麼想像？台灣政府如何建構緬甸華人的認同感呢？故事要從二次大戰後中國和緬甸情勢說起。

首先，是中國國內情勢的影響。從太平洋戰爭到國共冷戰對峙，造成了華人遷居緬甸的移民潮。1941 年太平洋戰爭爆發後，中國軍隊進入緬甸作戰，史稱「中國遠征軍」作戰，戰爭結束後，一部份中國軍人留在當地。接著 1949 年中國國民黨軍隊在國共內戰中敗退，一部份軍隊轉入緬甸，在此留下了不少忠貞的黨員和國軍軍人，他們在當地結婚生子，但懷念故土，期望「反攻復國」，一代又一代的華裔青年則為生存故，期待來台灣受教育，藉台灣教育學習技能，以為謀職資本，或者以台灣為跳板，來台受教育後再轉往其他地區謀生。

其次，緬甸內部政治和時局的巨大變化，使華文教育被迫中斷。1948 年緬甸脫離英國殖民而獨立，開啟了緬人治國的後殖民時代。緬甸開始清理殖民時代的「遺物」，對於英國殖民時期移入境內的華人和撤退至邊境的國民黨國軍採取敵視態度；加以由尼溫（Ne Win）將軍領導的軍人政府實施社會主義路線，推行國有化政策，排斥華人，並關閉華文學校，於是

¹ 來台升學的緬甸華裔導演趙德胤在 2016 年接受專訪時談到《再見瓦城》的女主角蓮青，是講他大姊的故事；偷渡到泰國只是大姊的中繼站，台灣才是夢想地；而跨越邊界偷渡到泰國的緬甸華人，多半都有一個台灣夢，台灣才是他們真正的目的地。本文修訂時，正逢中華民國僑務委員會頒發首屆「全球傑出僑生校友」獎，其中緬甸華裔周永明是「全球傑出僑生校友」獎的「企業工商類」得獎人，也是唯一一位緬甸華裔獲獎人，見《僑務電子報》（2021/08/31）。

² 必須指出的是，近年來這種所謂「台灣夢」在年輕的緬甸華人之間可能逐漸式微，或者有多種樣貌，在若干學位論文作者針對年輕的緬甸華人所作的訪談中，已有所顯露。但是本文所要討論的是較早時期的緬甸華人之經驗，兩者是有時代差異的。

華文學校遭逢前所未有困境。如果華裔青年無華文學校可以入學，全部改學緬甸語，那麼等同於全部華人都要與緬人同化。然而華人不甘心，有一部份華校教師、家長開始另起爐灶，於是華文補習班暗中滋長，而後有較正規的華文學校之出現。

第三，是冷戰時期台海兩岸的政策和局勢的作用。由於台灣努力推動僑生來台升學的教育政策，給予僑生來台就學各種補助；反之，大陸的文化大革命，讓緬甸華人感到失望，因此這些新興華校的畢業生就成為懷著「台灣夢」來台灣求學的緬甸華裔青年。

故事至此，只是開始。許多緬甸華裔青年懷著「台灣夢」，非常期望到台灣升學、謀職、定居，或者以台灣為跳板再轉往他處（林芳如 2010：29；彭霓霓 2012：97、134），但台灣一般人卻很少關注緬甸的任何事務。本文想要討論的緬甸瓦城（曼德勒）「孔教學校」和緬甸中北部的若干華校，就是與台灣關係非常密切的中文學校，但是台灣方面幾乎沒有人認識和理解它們。

在台灣，關於緬甸華人的研究，有一些著作關注國共內戰後留在泰國和緬甸邊界的國民黨軍人和後裔³，另一些集中於討論在新北市中和區（過去是台北縣中和市）的緬甸華人聚居區，即一般熟知的中和「緬甸街」⁴。至於對緬甸華人的其他各種研究，似是近年來才逐漸轉趨活絡。但是比起東南亞其他的課題，例如越南配偶、印尼配偶、菲律賓移工、泰國移工、馬來西亞華裔、馬來西亞華人文學、泰北孤軍後裔等的研究，緬甸華人的研究依然是較少受到關注的課題。

關於緬甸華文教育的研究，台灣方面，零星地散見於各種華文教育的專書和論文中。朱敬先著《華僑教育》和郁漢良著《華僑教育發展史》兩

³ 有一些論著是關於原國民黨國軍在雲南和緬甸邊區的戰史，有些是個人回憶錄，覃怡輝（2009）《金三角國軍血淚史（1950-1981）》，是較為全面的著作。張雯勤近年的諸多著作都與泰國北部的雲南人及國軍遺族有關。

⁴ 翟振孝博士應是對於中和「緬甸街」進行學術研究的第一人，她的碩士論文（1996）《經驗與認同：中和緬華移民的族群構成》及博士論文（2005）《遷移、文化與認同：緬華移民的社群建構與跨國網絡》。

冊是集大成的專書，其中有專章談到緬甸華文教育。1990 年代以後，關心海外僑教和台北學校的學者也出版了專書和論文，諸如：林若雱、何福田。而若干緬甸史或緬甸華人史的專著中也有涉及，1959 年陳文亨、盧偉林編著的《緬甸華僑教育》、1960 年代出版的《緬甸華僑志》，出版於 1988 年盧偉林的《緬甸華僑概況》，三者雖然都具有半官方色彩，但內容很值得參考。

近年來台灣各大學出現若干關於緬甸華人研究的學位論文，其中有一些涉及緬甸政府的華人政策、華裔來台求學的經驗、緬甸的華文教育，有一些則聚焦於緬甸華人認同的探討，都與本文所欲處理的議題有關，但是比較多數的論文是以緬甸南部，尤其是仰光地區作為研究對象，本文則關注緬甸中部和北部的情況。而緬南與中北部的情形確實有較大的差異，將在下文詳加分析。另外，大部份的學位論文都是以口述訪談資料作為研究的文本，而本文則強調長時期的歷史回溯，以及史料的運用，當然也有一部份是田野訪談資料。

大陸方面，關於緬甸華文教育的研究，也同樣並不多見，蔡昌卓主編的《東盟華文教育》有專章加以討論，但是內容多是強調晚近時期的概況，對於 1950 年代至 1990 年代著墨不多。范宏偉著《緬甸華僑華人史》是緬甸華人研究的集大成之作，也是作者在發表多篇有關緬華期刊論文之後的統整之作，值得參考。還有若干期刊論文與緬甸華文教育相關，其中，林錫星和洪新業的文章比較值得注意。不過，必須指出的是：大陸學者對於台灣與緬甸華人的關係往往刻意忽略，不但不予重視，甚至有掩蓋事實的情況⁵，本文的探討應可糾正其偏頗。

⁵ 大陸學者對於台灣與緬甸華人的關係往往刻意予以忽略，甚至有掩蓋事實的情況，例如，大陸學者不願強調與台灣關係密切的瓦城（曼德勒）孔教學校是緬甸華文學校的重要推手，而把緬甸華文學校的復興推遲到 1980 年代。蔡昌卓（2010：197-198）宣稱，1981 年有緬甸華僑利用新加坡的佛學教科書作為華文補習班的課本，因而使華校變相地恢復起來。林錫星的論文（2003：69-77）是少數例外，其中談及親台灣的緬甸華校之概況，但也沒有詳細的分析。

英文方面，未見有專談緬甸華文教育的論著。不過在緬甸史、緬甸政治概況、緬甸華人史的書中，也有涉及緬甸華文教育受到壓制的情況。

本文的史料來源之一《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》，是最具代表性的文獻，其內容主要是該校董事、校長、教師、校友的回憶，本文另外運用了台灣官方文獻和半官方文獻、筆者訪談紀錄，以及各類專書和論文。

筆者所關懷的問題是：首先，在緬甸打壓華文教育期間，華文教育為何仍然能夠維繫？華文教育工作人員有什麼作為以傳承中華文化、堅持華文教育？台灣的僑生教育政策對於緬甸華文教育有何援助策略？其次，緬甸華人和華裔青年堅持華文教育的行動，與台灣當時的文化教育政策有何關連？第三，以上這些課題是否成為緬甸華裔青年嚮往來台灣升學，甚至有所謂「台灣夢」的歷史背景？第四，緬甸北、中、南部的華文教育有無地區性差異？

本文預備處理的是 1960 年代緬甸下令封閉華校之後，華人如何維繫子女接受華文教育的權利？瓦城孔教學校如何創設？台灣給予什麼協助？瓦城孔教學校有什麼特殊性？其他華文學校如何復興和創辦？由於華文教育的緣故，台灣與緬甸華人之間又牽引出什麼樣的文化連結，由此導致為數不少的緬甸華裔青年期望來台灣升學？換言之，希望梳理一些問題：緬甸華裔青年的「台灣夢」是在什麼情況中產生的？緬甸華人的文化認同與台灣有什麼樣的連結？至於這個「台灣夢」與現實之間是否有落差，則是另一個更大的議題，本文無法詳加討論。

研究的時間斷限，則以 1960 年代至 2000 年為核心，探討緬甸華文學校從被關閉到重新發展的過程中，台灣因素在其中的作用。2000 年以後，台灣政局變化，民進黨主政後，以及大陸經濟快速發展後，緬甸華校的情況有所改變，應另行分析，本文無法詳談。

本研究分析架構是依時間的發展脈絡來呈現，首先，說明緬甸華文教育危機：緬甸排華政策所造成的華文學校的困境，緬甸政府與台海兩岸的關

係；其次是轉機：瓦城孔教學校的創立、台灣給予的援助，以及台灣僑教政策因孔教學校的建議而有所修正；最後，華文教育的傳承：瓦城孔教學校辦學模式向外傳播，協助北中部華校振興，而台灣繼續提供援助。總之，由於華人的努力、台灣的援助，以及緬甸政府逐漸鬆綁的政策，使得緬甸華文學校得以延續其中華文化的傳承。

二、危機：緬甸排華政策與華文學校困境

（一）華人移居緬甸和華文學校的發展

中國人移居緬甸的歷史，最早可以追溯到漢代。華僑遷移的方式，可分為陸路與海道兩種途徑。由陸路來者，多數是雲南（簡稱「滇」）人，稱為「翻山華人」，由海路來者，多數是福建（簡稱「閩」）、廣東（簡稱「粵」）人，稱為「跨海華人」（Purcell 1966：94）。古代華人多由陸路入緬，16世紀以後，經由海道進入者開始增多。

19世紀，英國佔領緬甸全境後，積極建設緬甸南部的仰光，初期的仰光以廣東華人居多，而後來福建華人大舉從英屬海峽殖民地的新加坡、馬六甲、檳榔嶼移入，人數超過廣東籍華人（華僑志編纂委員會編 1967：91、98、102）。

在1966年、1967年左右，華人在緬甸的總人數，約為35萬人以上（華僑志編纂委員會編 1967：111-113；李恩涵 2003：6）⁶。緬甸華僑華人大都集中在都市，仰光的華人人口最多，曼德勒（即瓦城）則為第二（蔡昌卓 2010：185）。

⁶ 根據華僑志編纂委員會編撰資料，原文稱「估計目前華僑在緬甸總人數，約為35萬人以上」。此書出版於1967年，故35萬名華僑大約是在1966年或1967年之數（華僑志編纂委員會編撰資料 1967：111-113）。但李恩涵研究顯示，1965年的華人、華裔人口為40萬人（李恩涵 2003：6）。

從 1937 年中國的抗日戰爭開始到 1949 年中華人民共和國成立，中國長期處於戰爭狀態中，人民往往因避難而離開家園，有些人選擇前往緬甸。太平洋戰爭時，日軍進入緬甸，中國組織遠征軍反攻緬甸，許多遠征軍老兵後來留在緬甸定居（華僑志編纂委員會編 1967：105-108）。

1949 年前後，國共內戰期間，有一部份國軍官兵由雲南撤退至緬甸，以李彌將軍為首，曾經在緬甸居留一段時間，並且成立「雲南人民反共救國軍」，準備伺機反攻大陸。由於緬甸政府的抗議和攻擊該部隊，以及國際間的壓力，該支軍隊從 1953 年至 1954 年分三批共計 6986 人撤退來台，但是仍有 3000 多名軍人拒絕前往台灣。1961 年第二次撤出 4,406 人到台灣。後來從中國西南邊境逃出的人士又陸續加入該游擊隊，他們都居住在緬甸北部和泰國北部（徐銀磯 2010：38-43；張雯勤 2002：204）⁷。這些官兵成為長期留在緬甸的華人、華裔，他們的政治立場顯然是支持中華民國的。

雖然這些國民黨游擊隊反共且支持中華民國，但是對於台灣這個小島，他們沒有什麼感情和認同感，仍然希望盡快反攻，打回雲南老家（張雯勤 2002：205）⁸。可見，這時候居留在緬甸北部的國民黨游擊部隊認同中華民國，但對於台灣一點認同感都沒有。在他們看來，中華民國也並不同於台灣。當時在大中國主義氛圍下，台灣確實只是中華民國的一部份，中華民國與台灣並不能劃上等號。

1966 年開始的中國文化大革命，也使一些華人為了逃避政治動亂而從邊境進入緬甸，成為旅緬華僑（Silverstein 1977：178）。文革時期移居緬甸的華人多半對於中共抱持不好的觀感，反而親近國民黨以及在台灣的中華民國政府⁹。

⁷ 1953 年至 1954 年的撤出人數取自徐銀磯（2010：38-43）。1961 年的人數取自張雯勤（2002：204）。

⁸ 張雯勤指出，撤退來台灣的行動並不吸引這些國民黨游擊隊，他們很難想像到台灣那個遙遠而窮困的孤島去生活。對他們來說，緬甸緊鄰雲南，從緬甸或其他鄰國回雲南的希望要比從台灣去來得大（張雯勤 2002：205）。

⁹ 這是筆者 2016 年夏天在緬甸進行一個月的田野調查時，訪問一些居住在瓦城（曼德勒地區）的老華人所得到的資訊。瓦城（曼德勒）華人 E 女士：「我在雲南的家境算是富裕，從文革時期逃出大陸後，到 2016 年為止，我拒絕重返大陸探親或旅行。」

以上說明可以得知中國各省籍華人在緬甸的分布情形大抵如下：緬甸華人主要由雲南、福建、廣東三大群體構成，三大群體在緬甸的居住區也有地域之別。緬甸中部和北部（英國殖民後稱為「上緬甸」），包括第二大城瓦城（即曼德勒）在內，主要是由雲南移居者；而緬甸南部（英國殖民後稱為「下緬甸」），包括首都仰光，主要是來自福建、廣東的華人；以上這些都是傳統華人的類型。

二次大戰前後入緬者，則不限於雲南、福建、廣東人。其他各省份華人之所以移入緬甸，主因在於抗日戰爭中的征緬戰役以及國共內戰中撤退入緬的國軍部隊，是來自中國各省的軍人，這些國軍都是由陸路邊界入境，他們當然多半居住在緬甸北部。至於因為文化大革命而避難入緬的華人，則以雲南人居多，他們多數也住在緬甸北部。緬甸北部的華人，有些逐漸移至中部的瓦城。因此可以說二次大戰前後，經由滇緬邊境入緬者，包括中國各省籍華人，但雲南人仍占多數，他們居住在緬甸北部和中部，比較可能親近國民黨，因為他們有些人曾經是國軍官兵，有些人則是對於中共的文化大革命深感不滿。

華人在緬甸創辦私塾，起源甚早。太平洋戰爭前夕，全緬已有 250 所華文學校，其中有 5 所中學，5 所中學之中，女子中學又占 3 所。當時全緬各地遍設華文學校，幾乎只要有十戶以上的華人居住區即設有華文學校（朱敬先 1973：161-165；Roberts 2011：146）¹⁰。戰後，緬甸華文學校陸續恢復，仰光成為緬甸華文教育中心（林錫星 2003：71）。1950 年代是華校的黃金時期，華文學校大量擴增（彭霓霓 2012：36）。

1949 年以後，緬甸華文學校分為兩派，擁護國民黨和支持共產黨者壁壘分明，經常發生互毆和暗殺事件，甚至有的學校因此分裂成兩校，但卻同時使用同一校名。有些華校被中共控制後，支持中華民國的僑胞另外

瓦城（曼德勒）華人 F 先生：「親戚中有一些老人，有文革的記憶，至今仍不願意回大陸。」林芳如的訪談結果也有緬甸華人強調文革時期逃出大陸，絕對不願意再回大陸去（林芳如 2010：98）。

¹⁰ Roberts（2011：146）指出，在 1911 年至 1931 年，全緬已有 347 所華校，此與朱敬先（1973：161-165）之說法差異甚大。此處依據朱敬先的記載。

成立新學校，例如：豎榜興華中學、勃生愛國中學、渺名商業中學、瓦城光華中學等。另外，東枝中華中學、彬文那建國學校、眉苗華僑學校、景棟中華中學、皎脈緬北中學等校，經過鬥爭，結果支持中華民國。根據1961年「緬甸華僑文化教育促進會」的統計，當時全緬華校共有285所，其中支持中華民國者有115所，擁護中華人民共和國者有60所，其餘是中立學校，而緬北接壤中國邊境地區竟完全沒有親共的華校。親台灣的華校採用正中書局出版的教科書，自1957年起，中華民國僑務委員會免費贈送小學課本給親台灣的緬甸華校。但是從1963年起，緬甸軍人政府禁止一切外文書籍進口，故自1964年起，台灣不再供應教科書（華僑志編纂委員會編1967：190-196；郁漢良2001：864-870；李恩涵2003：805；翟振孝2005：51、62）¹¹。

緬甸華人為了辦理學校教育，往往成立機構以便統籌管理；1915年，他們在仰光成立「緬甸華僑學務總會」，該協會後來經過幾次更名。1948年，「緬甸華僑教師聯合會」在仰光成立，統籌僑教方針，促進各地華文學校的教學交流和發展（林錫星2003：71）¹²。1949年以後，兩岸對峙，支持台灣的緬甸華人於1951年5月5日組織「緬甸華僑文化教育促進會」支援各校對中共鬥爭，籲請各校採用正中書局課本（朱敬先1973：166）。經過幾年奮鬥，到1960年，該緬華文教促進會會員從30-40人增加至500多人，各種文教單位也從不滿10個增至100多個，其立場都是親近台灣（海外出版社1960：105）。

「緬甸華僑文化教育促進會」曾舉辦成人夜校20所，畢業生達1500多人，每週出版《文教通訊》，創設緬華自由圖書館，又舉辦僑教展覽會，

¹¹ 關於親台灣、親大陸、中立者這三類學校，親台灣115所、親大陸60所、中立者42所（華僑志編纂委員會編1967：190-196）。郁漢良（2001：864-870）也提出三類校名清單，但僑校數和各派僑校都不同於華僑志編纂委員會所提出的資料。李恩涵（2003：805）記載，至1960年全緬華校200所中，因意識形態不同而分類，支持國民黨的有99所，支持共產黨的有60所，中立的有41所。翟振孝（2005：51，62）發現，親台灣的被稱為「白派」，親大陸的被稱為「紅派」。

¹² 「緬甸華僑教師聯合會」未出現在台灣出版的書刊中，只見於林錫星的論文中，可見是支持中共的團體。陳文亨、盧偉林在台灣編著出版的《緬甸華僑教育》（1959：98）一書中提到：共匪控制的「教聯」，應該就是「緬甸華僑教師聯合會」。

也負責辦理 13 次保送僑生來台升學事務，前後 13 次，共計 500 多人。此外，該會還替僑校解決師資問題，並為教師介紹工作。1967 年左右，個人會員有 500 多人，常務理事有陳文亨、盧偉林等 7 人（華僑志編纂委員會編 1967：219，陳文亨、盧偉林 1959：98-99）。自從尼溫政府下令禁止各社團行會之後，保送僑生來台升學工作由蔡武榜、楊天乙二位僑領分區負責（盧偉林 1988：84）。

（二）緬甸的外僑政策、排華措施及關閉華文學校

緬甸原為王朝國家，在經歷三次緬甸與英國的戰爭後，於 1885 年成為英國殖民地。英國殖民時期，將仰光及南部各地稱為「下緬甸」，而把緬甸北部各地稱為「上緬甸」。緬甸於 1948 年 1 月 4 日脫離英國而獨立，成為緬甸聯邦（陳鴻瑜 2016：96-109；金榮勇 2003：96-109）。

從緬甸傳統的王朝時代到英國統治時期，歷代緬甸統治者大抵對於中國人移居緬甸採取同意、歡迎，甚至是鼓勵的立場。但是隨著緬甸的獨立，緬族人當家作主之後，緬甸政府對於華人的態度有所改變。

緬甸獨立後，1948 年 10 月 4 日，緬甸國會通過《外僑登記條例》，當局即設立外僑登記局，凡居留緬甸境內之外僑，必須辦理登記，並向當局領取外僑身份證（華僑志編纂委員會編 1967：112），違者一律驅逐出境。1956 年起開始向外僑徵收外僑人頭稅（翟振孝 2005：42，59）。

1962 年 3 月 2 日，尼溫領導軍人集團發動第二次政變，成立緬甸革命委員會，由尼溫擔任主席。尼溫政府於同年 4 月 30 日公佈採取「緬甸社會主義路線」，又於 1963 年 1 月間，先後公佈許多國有化法令。尼溫政府並且將各種經濟企業收歸國有，學校和文化組織由政府直接管理（陳鴻瑜 2016：204-205；華僑志編纂委員會編 1967：160-161；翟振孝 2005：59-60）。

1962年4月6日緬甸政府宣布戰前在緬甸居留的外僑以及具有充分入籍條件的人，凡已申請者均可入籍。那些不願入籍的外僑仍可繼續以外僑身份在緬甸居留，但必須受現行移民和外僑登記條例的約束。其實，尼溫政府對外僑和已入籍的非原住民族並不信任，將這些人視為建設緬甸式社會主義的障礙（莊國土、劉文正 2009：276）。

1964年3月19日緬甸政府由國營的廣播電台發布「第三十九號命令」，自即日起實施「國有化」政策，並且立即將仰光市內私營大商店收歸國有。該項政策對外僑的傷害最大，仰光市被接收的4000家商店中屬於印度和巴基斯坦僑民者占75%，15%屬華人經營。外僑受害最深，並且受到歧視。「國有化」之後，對於華人教育的影響更為嚴重；華人經濟破產，無法援助教育，僑校因而自行關閉者已有多所（海外出版社 1965：1-2、43-46）。同年4月，緬甸教育部通令，所有外僑學校，一律採用緬甸學制、使用緬文教材、限制各國僑民的本國語文教學時間每周不得超過六小時（簡會元 1992：99）。

1965年4月1日緬甸政府公布《私立學校國有條例》，全國私立學校均須收歸國有，第一批收歸國有的私立學校，共有197所，其中包括4所規模較大的華文中學，而仰光的中正中學和瓦城的光華中學即在其列；政府又規定各學校的校長由緬人出任，教員中緬甸籍的留任，非緬籍者解聘，學生不得轉學他校。未被接收為國有的華校，雖然暫時准許繼續開辦，但只是苟延殘喘。1966年4月5日，緬甸政府又將全國私立學校852所，全部收歸國有，包括大約200所華文學校，各校於當日即被接管，無論親台灣、親大陸或中立學校都不例外。校產全歸政府所有，華文教師全部失業。僑校教員失業後，紛紛辦理補習班，以資維持生活，一時間補習班林立。在緬甸有60年歷史的華文新式教育，至此乃完全中斷（朱敬先 1973：168-169；李恩涵 2003：805-806；華僑志編纂委員會編 1967：198）¹³。

¹³ 瓦城光華中學與日後的孔教學校有深厚淵源，詳下文。

1967年6月26日發生了「6·26」反華事件後，緬甸政府規定，補習班學生人數在1人至19人之間，都須申請註冊，且限定所教授的科目僅有二種，外僑教員不得註冊，於是連中文補習班也難存在（朱敬先 1973：169）。

1967年6月26日爆發的「6·26」事件是由多種因素造成，但最主要的起因是大陸政局對緬甸的影響。6月26日之前，由於中共發動文化大革命，一些中國人為了逃避政治動亂而進入緬甸。緬甸當時農產欠收及黑市價格上漲而導致緬人虧損，而獲利的黑市商人多半是華人，這些情況造成緬人對華人的反感（Silverstein 1977：178；范宏偉 2016：210-211）。6月22日仰光有華人學生配戴「毛主席」胸章上學，違反了緬甸政府的規定，被緬人教師扯下並丟棄，學生抗議，緬甸教育當局隨後關閉一些學校。仰光開始有零星的反華人暴亂（Roberts 2011：75；范宏偉 2016：200-201；方雄普 2000：314）。

6月26日許多華人學生仍佩戴「毛主席」胸章到各校上學，華僑中學的校方關閉校門，華人學生高喊革命口號，華人父母和中華人民共和國駐緬甸大使館的代表們前來慰問學生，卻遇遭到群眾攻擊，造成1人死亡，20人受傷。武裝警察逮捕了5名親國民黨的南洋中學學生。有2,000名示威群眾拆下中國駐仰光大使館的招牌。隔天（6月27日），緬甸當局宣布無限期關閉9所華僑學生集中的學校，連同先前被關閉的兩所（華僑中學和南洋中學），共計11所學校。在中國境內，中國群眾也在緬甸駐北京大使館前示威，並焚燒尼溫芻像。這些行動觸怒了尼溫控制下的緬甸政府。緬甸政府遂將矛頭轉向華人，逮捕激進華人。排華事件結束後，緬甸換發身分證，華人只拿到居民證，在就業、購買不動產、外出等諸多領域均受到限制（Roberts 2011：75-76；Silverstein 1977：178-179；范宏偉 2016：201-203；方雄普 2000：314-316；陳鴻瑜 2016：209）¹⁴。

經歷此次事件的一些緬甸華人認為，面臨史無前例的糧荒，反政府軍隊已經逼近首都仰光，政府為了轉移人民對緬甸社會主義的不滿，刻意策

¹⁴ 關於1967年「6·26」排華事件的起因和過程，眾說紛紜，此處盡量綜合各家說法。

劃一場反華暴動，讓華人成為代罪羔羊，經歷了整整三天才完全平息（翟振孝 2005：62）。

排華事件對緬甸南部和北部華人所造成的影響迥然不同。1967 年「6·26」反華事件，主要發生在仰光，在此排華事件後，仰光及緬甸南部地區（即下緬甸）華人噤若寒蟬、人人自危，在行為上有所轉變，盡量穿著緬甸的紗籠，說自己是「緬甸人」，盡可能不透露自己是華人，隱藏自我認同和華人身份，努力在緬甸求生存，學習緬甸文化、接受緬文教育。因此仰光附近的緬甸南部地區華人子弟基本上幾乎不敢說華語、不會華語，更不懂中文（李成華 2012；翟振孝 2005：60、63）。

緬甸中、北部（即上緬甸）華人受排擠的情況稍為緩和些。緬中、緬北地區遠離排華事件中心，受波及相對較小，為了保存華文教育，延續中華民族的傳統文化，一些緬甸華人做了勇敢的努力（冉金 2011）。他們創建了華文補習班，而後發展成華文學校。

除了將華文學校收歸國有之外，尼溫主導下的緬甸政府對於華文報紙也予以封閉。1959 年緬甸華文報刊共有 8 家，華文報刊事業可謂盛極一時。1966 年 1 月緬甸尼溫政府吊銷所有外僑報刊的出版執照，當時所有的華文報刊被迫停刊。一直到 32 年後的 1998 年 11 月 4 日《緬甸華報》正式出版，緬甸華人才被允許重新擁有第一份華文報紙。《緬甸華報》於 2004 年 10 月停刊。2007 年 10 月緬甸仰光媒體集團創辦了目前唯一一份正式出版的華文報紙《金鳳凰》（翟振孝 2005：68；蔡昌卓 2010：187-188；林若雱 1999：194）。

1960 年代，緬甸華人開始大量外移，前往台灣、香港、澳門、大陸、美國、加拿大、澳洲等地（翟振孝 2005：63）。

緬甸政府對於華人學校、報業和經濟等的壓制措施，到 1980 年代有所緩和，但華人的公民地位仍然不及一般公民，1982 年公布的《緬甸公民法》則更進一步限制華人參政權利。緬甸人民議會於 1982 年公布的第 4 號法令，稱《緬甸公民法》，將公民分為公民、準入籍公民和客籍公民（guest

citizens) 三種等級，分別使用不顏色的公民證；一般公民是粉紅色，客籍公民是藍色，準入籍公民就是歸化公民，其公民證是綠色(陳鴻瑜 2016：212)。華人在公民法中被歸為客籍公民和歸化公民，他們沒有被選舉權，不能競選公職與擔任政府機構和團體的領導人(莊國土、劉文正 2009：277)。換句話說，華人(並非原住民族)無論是否取得緬甸國籍，都難以得到緬甸政府的信任，也無法取得一般公民的待遇。

1988 年，新軍人政府上台，改變先前排外、自我封閉的做法，進行市場經濟改革，緬甸華人經濟因而得到發展，華商再度崛起。不過，緬甸政府並未廢除 1982 年的《緬甸公民法》(范宏偉 2009：26)。

緬甸與台海兩岸政府的關係也影響華校發展，在此亦作一簡單說明。1949 年中華人民共和國成立，緬甸於 1949 年 12 月 16 日宣布承認中華人民共和國(徐銀磯 2010：38)。1950 年 6 月 8 日緬甸與中華人民共和國建立外交關係。1950 年代，雙方關係非常友好。1967 年的緬甸排華事件後雙方關係惡化。1969 年 3 月，緬甸照會中華人民共和國，《中緬友好和互不侵犯條約》在 1970 年 5 月 14 日期滿後予以終止。至此，中緬關係跌至低谷。1970 年代初，中緬雙方恢復了雙邊睦鄰友好關係。1988 年緬甸新政府執政後，中緬友好關係有了新的發展(華僑志編纂委員會編 1967：286；蔡昌卓 2010：179)。

二戰後，中華民國在仰光設立中國駐緬甸大使館，首任大使涂允檀於 1947 年飛抵仰光。中共建國後，緬甸承認之，而在台灣的中華民國於 1949 年 12 月 18 日與緬甸斷絕外交關係，台灣與緬甸的交流亦中止。涂允檀大使悄悄投共，1950 年 1 月緬甸華僑社會才知涂允檀大使變節(陳鴻瑜 2002：13-61；徐銀磯 2010：110)。

在緬甸與中華人民共和國關係友好的 1950 年代，大陸領導人諸如劉少奇、周恩來、陳毅等經常訪問緬甸。中共領導人訪問時，緬甸政府為了安全起見，並且由於外交壓力，往往將反共的華僑領袖逮捕入獄；中共領導人抵緬前逮捕，中共領導人離緬後就立刻釋放，前後不下六次之多，曾經被逮捕的僑領，包括仰光陳文亨、盧偉林、林炳坤、蔡武榜等人，以及瓦城的吳

中庸等人（華僑志編纂委員會編 1967：286）。蔡武榜長期在仰光華僑服務處工作，並且負責辦理保送僑生到台灣升學，也是後來推動創辦瓦城孔教學校的重要推手。盧偉林則是《緬甸華僑志》、《緬甸華僑概況》、《緬甸華僑教育》等書的作者。陳文亨是《緬甸華僑教育》的共同作者。吳中庸即是後來瓦城孔教學校的創辦人兼校長。這些人應該就是在緬甸的國民黨忠貞份子。他們的事蹟將在下文陳述。

三、轉機：瓦城孔教學校的創立與台灣的淵源

（一）從補習班到「瓦城孔教學校」

如前所述，1966 年起，緬甸全部華文學校都被政府接管，華文學校自此從緬甸社會中消失。華僑子女無法學習中文，而華校教師也因而失業。不過，有心的華文教育工作者努力苦思如何解決這個困境，華僑家長也期望為子女學習中文創造機會。

在華文學校被政府接管前，瓦城的光華中學是支持台灣的中華民國政府之華文中學。該校創辦於 1951 年冬，由洪門光華社主辦，以闡揚正義精神，秉承五祖遺訓，灌輸僑童祖國文化道德，及「光我中華」之意，定名「光華中學」（陳文亨、盧偉林 1959：49；華僑志編纂委員會編 1967：184、219-220；方雄普 2000：186）。

1966 年起，緬甸華文學校被政府接管後，在瓦城的光華中學校友會校友許梓材、吳伯清、黃福興等倡議，學生家長楊鴻芳、楊炬光、李義智等配合，由前光華中學校長吳中庸主導下，成立了中文補習班。當時學生不多，教室就在老師家，老師全是光華校友，薪俸極微，幾乎是義務。不久，學生持續增加，吳校長自願借出瓦城 29 條街兩間舖面作為教室。但是學生續增，非家庭教室可以容納，於是吳校長商借得 79 條街的光華社，供作中文補習班集中教室（李義智 2016：39）。

經吳校長提議，由光華校友、學生家長、社會賢達組成第一屆董事會。選出吳中庸為董事長，並選出副校長及財政、會計、稽核、總務、外交等組。校政全由光華校友吳伯清主導，配合幾位董事負責。學制僅為幼稚班到六年級。學生逐年激增，光華社無法容納，於是有建校動議。經由校董會開會議決，組成建校小組，開始著手覓地建校。不久購進第一塊地皮，1978 年建成第一間屬於中文補習班的建築。經濟來源全靠學生家長、董事、社會熱心人士樂捐贊助。地址在 79 條街。為適應當時局勢環境，建築命名為「如來寺」，恭奉釋迦牟尼佛，並舉行落成開光典禮（李義智 2016：39）。

為何學校校舍的名稱是「如來寺」？這是順應緬甸國情的舉措。由於緬甸是佛教國家，對於各種佛教活動採取寬容態度，以「研究佛經」為名義而成立的機構，較易為緬甸當局接受。華人有靈活的行事風格，對行政部門透過「茶錢」或「敲門錢」方式，華文教育常以「佛經學校」、「孔教學校」的面貌出現，緬甸政府雖然知道該校教導華文，也抱持著「睜一隻眼，閉一隻眼」的態度。只要當地人士不去控告，華文學校的生存就不是問題（林若雱 1999：195-196、200）。

在「如來寺」的華文補習班，學生逐年激增，擴建教室刻不容緩，恰遇如來寺隔鄰地皮求售，經董事會議決，組成第二次建校小組，由吳校長帶動，得學生家長、社會賢達、熱心華文教育人士踴躍捐輸，促成第二次購地建築之舉，於 1985 年落成。供奉孔聖及七十二賢。至此，「瓦城孔教會中文學校」正式定位（李義智 2016：39）。以上是孔教學校前副校長李義智的回憶，如果他的回憶無誤，「瓦城孔教會中文學校」之命名應是在 1985 年。然而，此一年份是否可信？

孔教學校現任校長尹正榮先生表示，孔教學校前身應是光華學校，光華學校前身還有「孔孟學術研究會」；據楊炬光先生口述，主要僑賢有蔡武榜、曹忠樓、吳中庸、吳善述、陳祥雲、朱仕暢、楊炬光、金承宗、黃永美等（尹正榮 2016：44）。孔教學校董事會秘書長冷煜東的記載是，據楊炬光先生口述，蔡武榜先生特意來到瓦城，在曹氏會館主持會議，成立

「孔孟學術研究會」，慎重宣誓就職。披著宗教的外衣，傳承中華文化。孔孟學術研究會是今天孔教學校的源頭（冷煜東 2016：48）。

以上兩種記載都未說明「孔孟學術研究會」成立於何年。尹正榮校長認為，「孔孟學術研究會」早於光華學校。筆者認為「光華學校」與「孔孟學術研究會」可能分途發展，二者未必有前身與後繼者的承接關係，但人員有所重疊。楊炬光先生的口述顯然非常重要，可惜筆者並未掌握此一口述稿。

比較有時間感的回憶是出自「孔教學校」校友周永明，他祖籍雲南騰衝，生於 1954 年，由緬甸來台灣就讀大學，畢業後留在台灣謀職和發展，一度擔任宏達國際電子股份有限公司（HTC）執行長（華人百科網頁 2017）。周永明談到，1964 年緬甸軍政府沒收光華中學後，由吳伯清、陳麗瓊、林錦芬老師們到學生家裡登記學生名冊。1966 年至 1967 年成立學校，剛開始時是學生分別到老師家上課。79 街的孔教學校（原註：光華社）應是 1969 年啟用。早期孔教學校比較像家庭補習班，搬到 79 街後，才開始慢慢稱之為「孔教學校」，而學校內確實有一張孔老夫子的圖像（周永明 2016：50）¹⁵。

誠如上述，瓦城「孔教學校」並非一開始即有此校名，而是經歷光華學校校友會和校長倡議、家庭中的華文補習班、借用光華社教室、興建第一幢建築物供奉如來佛的「如來寺」，而後擴充增建第二幢建築物，才供奉孔子，並且命名為「孔教會中文學校」，簡稱為「孔教學校」。

那麼「孔教學校」到底何時正式命名？在諸多有關「孔教學校」之個人回憶中，幾乎沒有任何一位實際參與建校的人說得清楚。最重要的人物，即創校校長吳中庸先生已經失憶，無從訪問。

從「如來寺」的「佛經學校」，又如何轉變為弘揚儒學的「孔教學校」？這一問題與當時中國的政治情勢比較相關。孔教學校前校長王陞鴻談到，創校伊始，正值中共在中國大陸發動歷史上前無僅有的文化大革命運動，企圖破壞大陸幾千年的文化歷史，他們的標語口號是「批林批孔」，批林（即林彪）情有可原，批孔（即孔子）則是對歷史文化的破壞。吳校長特

¹⁵ 周永明的回憶也有一小錯誤，即光華學校應是在 1965 年被政府沒收的。

意把「孔教」兩個字提出來，選作學校名稱，在當時意義深遠（王陞鴻 2016：43）。

中國大陸的文化大革命始於 1966 年，一般認為這個革命活動大致延續了十年左右，亦即 1976 年才告結束。並且在 1978 年開啟了中國大陸的改革開放。而 1966 年也正是吳中庸校長和光華校友們開始辦起華文補習班的年份。但是如上所論，我們已知這個華文補習班最初並不是稱為「孔教學校」，而是以「佛經學校」的名義出現。另外，「孔教學校」何時正式命名並無定論。如果依照李義智的回憶，「瓦城孔教會中文學校」命名於 1985 年；這時已是文化大革命結束，並且大陸已改革開放了，為何此時反而才來強調「儒學」和「孔教」呢？因此周永明認為是在 1969 年之後有「孔教學校」的名稱；這一說法比較可信。

2016 年「孔教學校」慶祝成立五十週年，顯示該校認定創校年份是 1966 年（曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編 2016）¹⁶，不過，這是指學校辦學之開始，未必是「孔教學校」命名之始。

筆者推測，文化大革命持續一段時間之後，吳中庸等人感到中國文化在大陸有被滅絕的危機，而自己所辦的「佛經學校」華文補習班反而學生人數大增，中華文化在海外反而生根發展，所謂「禮失而求諸野」，因而才改校名為「孔教學校」。總之，「孔教學校」強調儒學和尊崇孔子殆無疑義，其反對中國大陸的「批孔」行徑也是事實，只是其命名之時機未必就是在 1966 年文化大革命初起之階段。

從「孔教學校」命名的幾番周折可以理解到，這所學校最初雖然是為了規避緬甸政府的學校國有化政策，而以「佛經學校」的面貌出現，但是後來則更為強調「儒學」和「尊孔」，才會改稱「孔教學校」，這種保存中華文化的用心，是為了對抗中國大陸的反孔和文化大革命，實與當時台灣的「中華文化復興運動」（中華文化總會 2021）¹⁷之思想教育若

¹⁶ 《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》封面即已標明五十週年是 1966-2016。

¹⁷ 台灣在 1966 年底即倡議推行「中華文化復興運動」，後來成立「中華文化復興運動推行委員會」，完全是針對大陸文化大革命而發起的一種文化對抗。

合符節。因此「孔教學校」後來持續與台灣保持密切聯繫也就在情理之中了。

由於緬甸政府規定補習班學生數不得超過 19 人，一般補習班為了遵守教育法令，便把學生分作早、晚、夜三班，在不同地點上課，這對於有意來台灣升學的緬甸華裔學生幫助很大（盧偉林 1988：75）。

「孔教學校」中的華裔學生也是一面在緬文學校就讀，而於課前或課後繼續在華文學校上課。該校學生學習中文的時間是：每天早上 6 點至 8 點上課，另一批學生是下午 3 點半到下午 5 點半上課。週六，則是從早上 8 點到下午 4 點半上課。這些時間以外的時段則是去學緬文¹⁸。

必須特別說明的是，孔教學校的董事們多半是雲南人，且多是玉石商人，他們把玉石生意的獲利投注於辦理學校，是不計成本的，非常有傳承文化教育的使命感¹⁹。

大陸學者不願強調與台灣關係密切的瓦城孔教學校是緬甸華文學校的重要推手，而把緬甸華文學校的復興推遲到 1980 年代。林錫星的文章指出，1980 年代西門穆先生與仰光觀音亭合作，引進新加坡的佛學教科書，譯成中、緬文對照，經當局批准，因此曼德勒以北地區的華文補習班紛紛以之為課本，讓華校變相地恢復起來（林錫星 2003：72）。其他專書和文章也有持此觀點者²⁰。這是完全抹殺事實的說法。從地理上言，為何

¹⁸ 2016 年 9 月筆者與學生呂侃達在曼德勒，訪問孔教學校教師所得到的訊息大抵如此。孔教學校教師 B 女士：「校內老師每天大約早上 5 點半到學校備課，6 點上課，上課上到早上 8 點，接著，下午 3 點半再上另一批學生的課，上到下午 5 點半。而週六，則是從早上 8 點上課到下午 4 點半。其他時間，學生去上緬文課。」孔教學校教師 C 先生：「小學與國中部，早上 8 點下課後，學生 9 點再到緬文小學及國中上課。」洪銘謙（2015：11）的田野調查也得到相似資訊，華文學校上課時間為早上 6 點至 8 點，以及傍晚 4 點至 6 點，其他時間則前往緬文學校就讀。

¹⁹ 2016 年 9 月筆者與學生呂侃達在曼德勒，訪問孔教學校的董事和教師所得到的訊息。孔教學校教師 A 女士：「孔教學校的董事有許多是玉石商人，這些華人多是從緬北來的雲南人。」孔教學校教師 C 先生：「校內的董事很多人也從事玉石生意，前校長們也多從緬北來瓦城。」

²⁰ 蔡昌卓（2010：197-198）和黃雅涵（2011：43）都表明：1980 年代仰光觀音亭將新加坡佛教學會贈送的《佛學教科書》譯成中緬文對照的版本，這才使華文教育得以

緬甸南部仰光觀音亭引進的教科書，卻使緬北、緬中的華校復興？從時間上言，瓦城孔教學校在 1960 年代已經開辦，卻被大陸的學者避重就輕地略過。這些問題尚未被仔細地分析。下文將進一步說明緬北有不少華校的創辦是由瓦城孔教學校的相關人員主導的，因此瓦城孔教學校確實是緬甸華校復興的重要推手。

（二）台灣伸出援手

從上一節的討論，已經顯示「孔教學校」的創校旨趣，與在台灣的中華民國之思想教育相符。進一步言，該校的校訓是「禮義廉恥、品學兼優」，而辦學宗旨是「發揚孔教精神、傳承中華文化」（曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編 2016：3）。其中的「禮義廉恥」，是台灣「中華文化復興運動」中由蔣中正總統親自題字，作為各級學校的共同校訓（中華文化總會 2021）²¹，也是中華民國各級學校奉為學生生活準繩的格言。

至於「孔教學校」與台灣的淵源，還要從其創辦人吳中庸校長談起。吳中庸校長是台灣彰化人，二次大戰時隨日本軍到緬甸，戰後選擇留在緬甸（周永明 2016：52）。

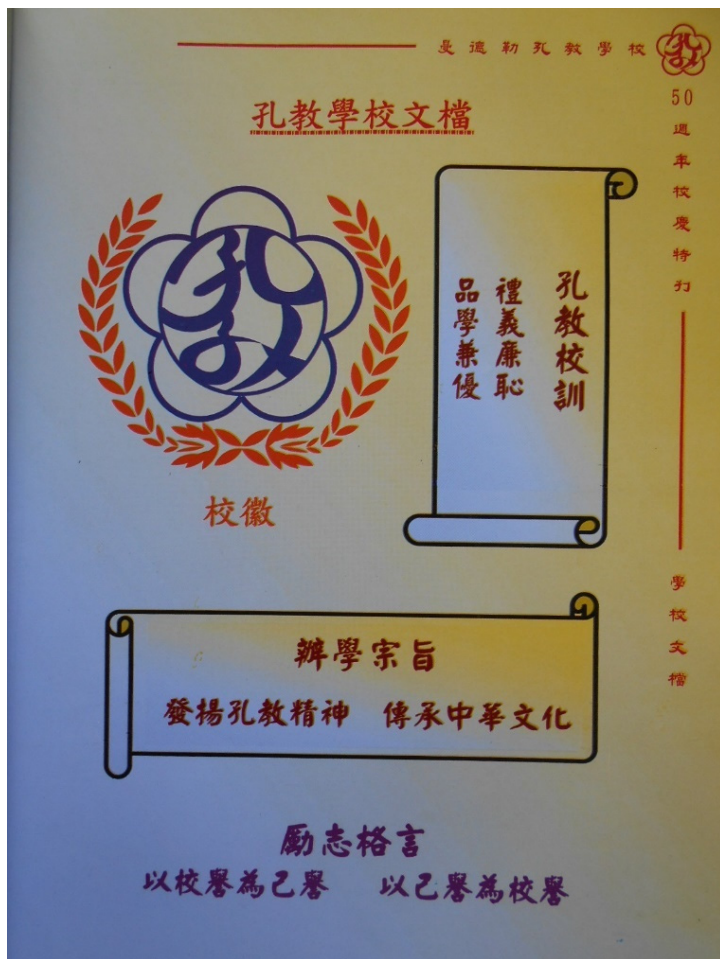
吳中庸校長既然來自台灣，當其辦學遭遇到困難時，想必會向台灣的中華民國求援。再者，中華民國於 1912 年建立政府以來一向重視僑務和僑教，在撤退來台後，為了對抗中共，從 1950 年代開始依然將華僑教育和僑生「回國」升學教育作為重要的政策加以推行（李盈慧 1997b：473-585；李盈慧 1997a：165-194；李道緝 2007：181-207；陳月萍 2004）。曾任僑務委員會委員長的鄭彥棻之名言「無僑教即無僑務」（鄭彥棻 1955：24-36）²²，為來台後中華民國的僑務政策定了基調，此後歷任的僑務委員

恢復。這一說法顯然完全忽略曼德勒孔教學校長期的努力，並且也完全忽視台灣僑委會所作的貢獻。

²¹ 中華文化復興運動推行委員會成立時，有蔣中正總統親自題字的「禮義廉恥」共同校訓。

²² 1955 年 9 月在台北召開華僑文教會議，鄭彥棻在致詞時提出「無僑教即無僑務」的觀念。

長幾乎都奉此言為圭臬，對於推動海外的華文教育自是不遺餘力。一旦吳中庸校長向僑務委員會求援時，僑務委員會必然也盡力給予協助²³。



圖一 瓦城（曼德勒）孔教學校的校訓和校徽。

（資料來源：李盈慧翻拍自《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》）

²³ 中華民國僑務委員會對於「孔教學校」的援助，在 2016 年 9 月筆者走訪該校時，由幾位老師加以證實。孔教學校教師 A 女士：「僑務委員會幫助孔教學校招聘新老師，並且在 2016 年邀請她到台灣參加教師節的記者會。」孔教學校教師 C 先生：「僑務委員會曾經幫助孔教學校培訓老師。」

1967 年「6·26」事件後，大陸和緬甸關係近乎斷絕之時，緬甸華人也只能向台灣求援。吳中庸借用台灣的关系，得到了台灣對緬甸華文教育的支援。他重要的功績，是為學習華文的華裔學生找到了出路，讓華裔學生除了留在緬甸當地之外，可以去台灣升學；透過他個人的擔保或引介，華裔學生比較容易前往台灣求學（周永明 2016：52）²⁴。同時，台灣向緬甸華文學校提供了教材和師資培訓，並且每年針對緬甸學習華文的華裔學生舉行專門的聯招考試，成績優秀者即可拿到獎學金前往台灣就讀大學（冉金 2011）。

孔教學校的上課教材是用台灣教科書的複印本，經費來源主要有捐款與學生的學費。老師的來源，有孔教學校的畢業生，也會定期將老師送至台灣或中國受訓練，當然也會招募來自台灣的老師。孔教學校特別歡迎台灣的老師，畢竟該校是用繁體字教學。即使到了 2016 年筆者在曼德勒進行田野調查時，還看到小學生仍是使用台灣南一書局的國小教科書複印本，沒有彩色，只是黑白的課本²⁵。其實，不只是孔教學校，絕大部份緬甸中部、北部的華文學校主要是採用台灣的教科書，也有少數學校兼用新加坡版或大陸版教材（鍾吉雄、徐守濤 1999：187；常慶芬 2013：37、86；黃雅涵 2011：47）²⁶。

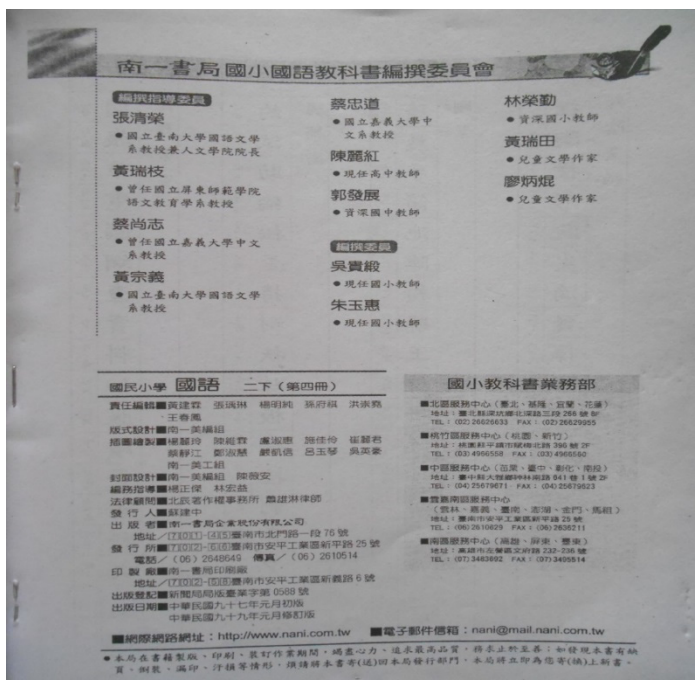
²⁴ 必須表明的是，吳中庸並不是開創了台灣的僑生來台升學政策，畢竟吳中庸不是台灣的決策者，當然不可能幫台灣設計這個政策。此處要強調的，是吳中庸幫助緬甸華人青年找到了除了在緬甸求學之外的另一條路，亦即這是從緬甸華人內部的活動而言，吳中庸有他的功績。至於中華民國的僑生來台升學政策，詳於本文的前一段落，也可以參考郁漢良、李道緝、李盈慧、陳月萍等人的論著。周永明來台升學就是由吳中庸作擔保人。

²⁵ 2016 年 9 月筆者與學生呂侃達在曼德勒，訪問孔教學校教師和一般華人所得知的。孔教學校教師 C 先生：「孔教學校的經費來源主要有捐款與學生的學費，老師的薪水是以學生的學費來支付的。上課教材則是用台灣教材的複印本。老師的來源方面，有孔教學校的畢業生，也會定期將老師送至台灣或中國訓練，當然也會招募來自台灣的老師。台灣老師若想要來教書，孔教學校十分的歡迎。」瓦城華人 D 女士：「我兒子的教科書是台灣教材的複印本。」

²⁶ 許多研究者都指出緬甸中部、北部的學校主要是採用台灣的教科書，少數學校兼用新加坡版或大陸版教材；常慶芬（2013：37）訪問 14 所緬甸華校的老師都表示該校採用台灣教材。



圖二 孔教學校使用台灣南一書局的國小教科書複印本，沒有彩色。
(資料來源：作者拍攝)



圖三 孔教學校使用台灣南一書局的國小教科書複印本，沒有彩色。
(資料來源：作者拍攝)

國民黨主政下的中華民國政府，長期以來都非常注重僑務工作，在 1969 年以前關於緬甸的僑務有一個稱為「陳慎安小組」的機構，負責處理緬甸「忠貞愛國」僑胞申請來台事宜，而 1969 年 10 月起該小組改組為「緬甸華僑歸國輔導小組」，負責緬甸僑胞來台的入境審查。這個小組的委員就包括了前述的林炳坤、蔡武榜和瓦城孔教學校校長吳中庸等人。林炳坤是「緬甸華僑歸國輔導小組」的召集人（教育部 ND）。這幾位人士有權力和責任審核緬甸僑胞來台灣升學或者定居，可見他們與中華民國的關係當然是非常緊密的。

為何緬甸華裔較多希望來台求學？台灣不是雲南人、福建人、廣東人的家鄉，也不是任何省份國軍軍人的家鄉，那麼他們怎麼可能會對台灣有認同感（林芳如 2010：29）²⁷？李道緝的論文已指出：為了把「台灣」等同於華僑的「新故鄉」，中華民國政府在教育 and 經濟上都作了一番努力（李道緝 2007：181-207）。

緬甸華人對「台灣的認同感」也不是忽然間出現的，而其「台灣夢」是在歷史的長河中，經由緬甸政策和局勢、台灣的政策和各種措施、中國政治情勢之變化，三者激盪出緬甸華人想像中的「台灣夢」和「台灣認同」。

首先，由於緬甸政府對於華人的猜忌，於是對華人就讀緬甸的大學設下種種限制，使得華人子弟即使成績較優，也未必有機會得以進入緬甸理想的大學和科系（周永明 2016：51）²⁸。若有進修或升遷的機會，即使華人條件優秀，有關單位仍會優先考量緬甸人。許多華人因而爭取加入緬甸國籍，但是取得緬甸籍往往等待很久，甚至無法得到（翟振孝 2005：64）。

再者，緬甸的軍人政府持續專政，往往不利於青年學生的求學，這又成為華裔子弟前往台灣升學的一個關鍵因素。緬甸自 1989 年學生發動反政府

²⁷ 林芳如（2010：29）指出，1960 年代末，來台灣求學的某位緬甸華人表示，他當時來台求學，就已決定畢業後想離開台灣，要到國外去。

²⁸ 周永明在緬甸學校的數學成績特別好，但因是外僑身份而不能進入第一志願的校系，後來即選擇來台升學。

運動後，大學院校被關閉。緬甸國父翁山將軍之女翁山蘇姬號召「全國民主聯盟」，於1990年贏得大選，但是軍政府不予承認，並關閉仰光大學等大專學校，至1999年仍未開放。因此緬甸年輕人無書可讀，不少華裔青少年轉入華文學校，目的為求將來能到台灣、香港與歐美國家，唸大學或研究所（林若雱 1999：196）。緬甸長期受軍政府統治，各方面發展都相當落後，緬文大學的學生程度一落千丈，即使緬文大學畢業也沒有什麼工作機會，如果接受華文教育，還有機會到台灣、大陸等地升學（陳志宏 2017）。來台灣求學不只是到達亞洲的另一端，也可能從台灣轉往歐美等地，是開啟一個緬甸華裔青年的全球生涯版圖之想像（彭霓霓 2012：95-96）²⁹。

第三，台灣各項政策，都有助緬甸華人把移民來台灣當作重要選項。從教育方面而言，台灣有吸引僑生來台求學的政策，對僑生有專款補助（李盈慧 1997a：173）³⁰。在國籍法規上，中華民國長期保持雙重國籍政策，方便僑生來台就學後取得國籍，進而留在台灣就業（李盈慧 1997b；張雯勤 2002：211）³¹，不少緬甸華僑子弟故而選擇來台升學，「孔教學校」早期校友周永明即是其中一個例子。

從文化方面來看，1966年中共於大陸發動文化大革命後，同年底，台灣即開始倡議推展「中華文化復興運動」，並於次年（1967年）7月28日成立「中華文化復興運動推行委員會」（簡稱文復會），強調以「民主、倫理、科學」為宗旨，標榜「禮義廉恥」作為各級學校的共同校訓，而其最具體的行為表徵就是「忠孝仁愛信義和平」（中華文化總會 2021）³²。台灣的這些文化政策，符合華人對於大中華文化的想像和期待。

²⁹ 來台升學的緬甸華裔導演趙德胤，就是因為在台灣擔任導演而揚名全世界。彭霓霓（2012：95-96）研究指出，受訪者珊妮把來台當作跳板，最終想要去歐美國家。

³⁰ 從1954年至1965年美國有援助台灣辦理僑生來台升學的政策，對僑生有專款補助，這一時期僑生到台灣求學的人數激增。

³¹ 中華民國國籍法在1929年之後即沒有大改變，來台後仍然堅持是中國的正統政府，舊國籍法依然實行（李盈慧 1997b：Ch. 3）；1994年5月11日內政部頒布條例，不再對來台僑生核發中華民國身份證，依規定求學結束後僑生必須返回僑居國，參見張雯勤（2002：211 註 45）。

³² 「中華文化復興運動推行委員會」經過多次更名和宗旨的調整，目前的名稱是「中華文化總會」。

從經濟方面而論，1960 年代緬甸國有化政策之後，華人的經濟遭到極大打擊。當時中華民國行政院為救濟緬甸難僑，特准僑務委員會設立「緬甸專案小組」處理救援事宜，對於緬甸難僑申請來台居住或來台求學都給予便利和優待（華僑志編纂委員會編 1967：168-169）。

在台灣的中華民國所推出的上述各種僑生政策、國籍法規、中華文化復興運動和救濟緬甸華人的措施，都有助緬甸華人把台灣作為移居目的地（黎浩琮 2020：91-92、111）³³。

最後，中國大陸從建國初期的各種政治運動，到文化大革命消滅中華文化的作為，以及反對華人持有雙重國籍，鼓勵華人與當地人通婚，並且同化於當地（范宏偉 2007：56-63），這些措施和政策在在令緬甸華人感到恐懼和反感。故而在相當長的時段裡，緬甸華人不會把「返回大陸」、「前往大陸求學」當作人生目標（黎浩琮 2020：85-87、91、111；廖承志文集編輯辦公室編 1990：263-274、320）³⁴。

（三）瓦城孔教學校的影響力

在很長的一段時間裡，瓦城孔教學校一直是全緬甸規模最大、學生數最多的華文學校（楊仲青 2014；常慶芬 2013：34），其辦學經驗和影響力自然不容小覷。

³³ 緬甸黎氏家族的大家長黎雪湖決定讓幾名兒子來台求學，就與中華民國這些優待政策有關。

³⁴ 緬甸黎氏家族原本有回到大陸的想法，也因大陸的動亂和放棄雙重國籍政策，使得他們選擇移居台灣和澳門。必須指出，在中華人民共和國建國之初，直到文化大革命最初發動的階段，有不少東南亞華裔青年，以及「紅派」的緬甸華裔青年嚮往中國大陸，甚至紛紛前往大陸升學，不過這是短期現象，隨著中國和緬甸關係惡化，以及文革出現各種狀況，使得華裔青年很少再選擇回歸大陸。廖承志在 1949 年之後歷任中華人民共和國要職，長期負責僑務工作，他也承認中共的政策不利於吸引華人子弟赴大陸升學（廖承志文集編輯辦公室 1990：263-274、320）。新加坡和馬來西亞也有類似的情況，在 1949 年之後，短期內有不少華裔青年前往大陸求學，後來情勢翻轉，前往大陸者大為減少，赴台灣者增多（李盈慧 2009：87-128）。

孔教學校的學生人數最高峰是 7000 多名（李祖淳編 2016：121）。長期以來，「孔教學校」是緬甸瓦城唯一一所華文學校，因此凡是希望子女學習中文的瓦城華僑父母，一定會將子女送往「孔教學校」就讀。

1999 年時，瓦城孔教學校的班級包括幼稚園、小學、初中、高中，擁有 5167 位學生，教師 80 多位，共分為四個校區，佔地之廣令人羨慕，與台灣的中小學相比，可說毫不遜色（林若雱 1999：189、200）。

當瓦城孔教學校從幼稚園到高中部的學生人數達到 5,000 人左右時，瓦城華人大約只有 5 萬人，而仰光地區是華人人口數最多的城市，仰光兩個比較大的華校則只有學生 700 多人與 800 多人（陳志宏 2017）。由此可見，孔教學校的教學效果贏得瓦城華人的認同，且瓦城華人更傾向於讓子女學習華文。相反，如前文所述，仰光和緬甸南部的華人父母反而避免讓子女學習中文。

瓦城孔教學校不僅全校的學生、教師、董事等都與台灣有很深的淵源，而其領導人、董事等也往往有親人到緬甸其他地區去開辦華文學校，這些新設的學校當然也會與台灣保持較好的聯繫。可以說，孔教學校已經開枝散葉，將其辦學精神傳播到緬甸更為偏遠的其他地區。以下是一些例子。

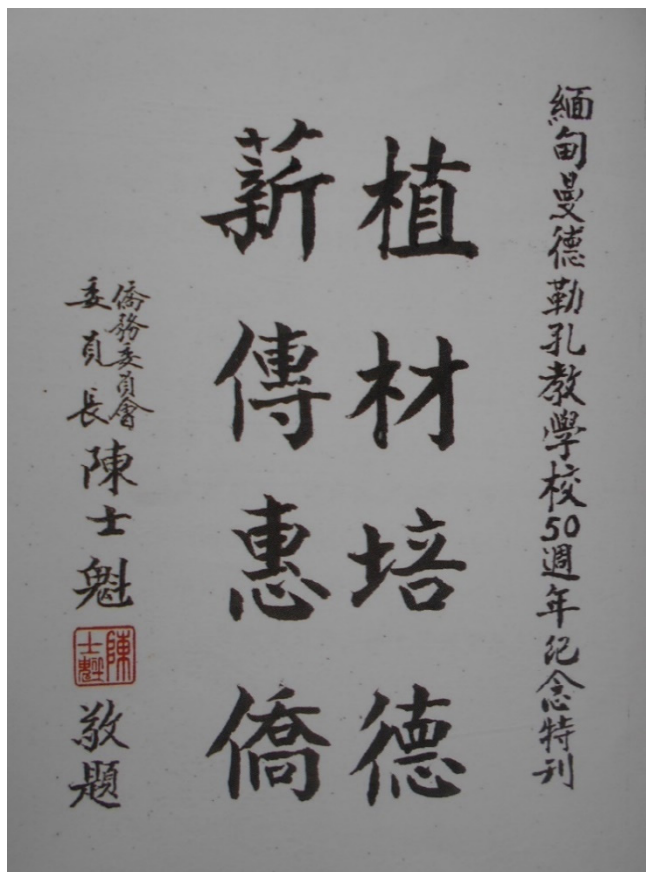
1998 年屏東師範學院副校長林顯輝，率領教授團去緬甸辦理海外華文教師研習會。8 月 10 日前往皎邊及摩谷兩地訪問僑校，由孔教學校的陳德香董事和熊文燦董事兩人陪同。此時，陳德香的女兒正在台灣嘉義中正大學就讀，熊文燦董事的女兒正就讀台灣大學。1988 年在摩谷地區創辦的千佛寺中學，到 1998 年屆滿 10 年，學生 1346 人，董事長陳德慶先生，為孔教學校陳德香董事的胞弟。摩谷的慶華小學，則已有 14 年歷史，7 班，7 位教師，學生 300 餘人，董事長段順才先生，為孔教學校段必堯董事長的姪兒（林顯輝 1999：101）。

孔教學校的辦學經驗和建議，改變了中華民國僑務委員會的僑生來台升學的某些辦法和規定。根據「孔教學校」董事長段必堯的口述，1994 年以前，緬甸華裔學生們要到台灣升學，須經過大專、五專的聯考。聯考地

點設在仰光，多年來緬甸各地畢業生都要到仰光聯合招生委員會去考試，錄取的學生由仰光華僑服務處蔡武榜先生保送赴台，就讀中華民國教育部分發的學校。那時，在仰光考試的學生並不多，仰光只有一所中正中學，大部分考生來自密支那、腊戍、瓦城、東枝、皎邊、摩谷等緬北一帶的僑校，可以說 90%以上的學生都是緬北。緬北的學生若每年都到仰光去參加聯考，不但花很多錢，也花很多時間。學生們為了赴台深造，到遙遠的仰光考試，住宿費、路費、餐費、車馬費是一筆龐大的數目。「孔教學校」董事長段必堯先生深深體會窮苦人家的子弟，要付這筆錢，確實不容易。後來僑務委員會黃琨科長到緬甸，訪問腊戍、瓦城各僑校，知悉參加台灣聯考的華裔學生統統集中於上緬甸，於是請段董事長收集並統計全緬各僑校的資料，包括校名、校長、學生人數、班級數，作出名冊。段董事長請孔教學校秘書鄭振存老師去辦理，經過三個月造名冊，分別送到中華民國僑務委員會、教育部、外交部、海外聯招委員會等相關部門，經各部門多次商討，才決定把考場移到瓦城（曼德勒），隨後再分設在緬甸四個區（曼德勒、密支那、腊戍、及東枝）作為考區，同時舉辦聯考，這才解除學生經濟負擔及往返仰光的時間（董事長段必堯口述，鄭振存代筆 2016：41）。

換言之，經由孔教學校的建議，中華民國針對緬甸僑生的大專聯合招生考試，由原本在仰光市一處辦理，改為 1994 年後在緬甸北部四個地區同時辦理，仰光的聯招工作則取消。這意味仰光地區認同台灣的僑校幾乎消失，而緬甸北部仍然有不少認同台灣的僑校。

值得注意的是，段董事長口述談到，1994 年以前，要到台灣去升學的華裔學生，在聯考被錄取後，必須由仰光華僑服務處的蔡武榜先生保送赴台。蔡武榜先生顯然是中華民國在緬甸推動僑務工作的重要人物。正如上文所說，蔡武榜先生特意來到瓦城，召集華僑，成立「孔孟學術研究會」。而「孔孟學術研究會」被視為「孔教學校」的前身。因此，如果說「孔教學校」是由一群與台灣有淵源的人們所創辦的，亦甚合理。



圖四 孔教學校 50 週年校慶時，僑務委員會委員長陳士魁的祝賀題字。

（資料來源：李盈慧翻拍自《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》）

四、傳承：緬甸其他華校復興與台灣的援助

（一）緬甸其他華校的復興

上文已說明，上緬甸和下緬甸華文教育遭到破壞的情形不同，上緬甸顯然比較具有續航力。本節也比較集中說明上緬甸的情況，而下緬甸的情況因史料較少，只能概述。

在上緬甸，中部的華校復興以瓦城孔教學校為典型例子；勢力龐大，但不免是孤軍奮鬥，一枝獨秀。在緬北、緬中、緬東各地區則又是另一番景象，各校規模較小，或許因為環境因素導致位置分散，比較像百花齊放。

除了瓦城孔教學校發展非常快速之外，臘戍地區值得在此詳談。該地區是在緬甸東北部，與雲南接壤之處，臘戍是北撣邦的首府，曼德勒鐵路的終點，也是滇緬公路的起點（華僑志編纂委員會編 1967：28）。撣邦第一特別行政區，即是果敢族特區，居民以果敢族為主。果敢族，原是來自雲南，包括漢族、傈僳、卡瓦、景頗、苗子等少數民族，但以漢族為主。果敢族中的漢人，大部份是明朝永曆帝南遷時的官兵後裔，其餘則是不同時期移居緬甸的中國人（楊仲青 2014；方雄普 2000：244）。撣邦果敢人是緬甸土生華人，在緬甸聯邦創立期間，因為翁山將軍身旁的參議院議員楊振才爭取，果敢地區的雲南華人得以成為緬甸聯邦民法上的果敢族，獲得土生華人的身分與公民權利（洪銘謙 2015：8-9）。

1983 年緬甸政府正式將該民族定名為「果敢族」，因此「果敢文」就是「華文」，而「華文」就以「果文」的稱謂取得了少數民族語言的合法地位（楊仲青 2014；方雄普 2000：244；黃雅涵 2011：53）。果敢族是被緬甸政府承認的少數民族，果敢文即是漢文，只是其漢語的語調與北平音調略有不同（何福田等著 1999：206）。非果敢族的其他華人雖然世代居住在緬甸，但並不被當地政府認同，因此華人並不在 135 個民族之中（Yang 2015）。

1965 年當所有華文學校被迫停辦時，果敢族領袖羅星漢向政府爭取維護果敢民族文化³⁵，得到政府正面回應，因此發起興辦文化補習班。1968 年正逢移民潮，學生人數不斷增加，校方決定擴大學校規模，向政府申請並獲准，於同年由補習班正式命名為「果敢語文學校」，又稱「果文中學」，並正式納入臘戍教育局編制學校。同一年，由黑猛龍遷居臘戍

³⁵ 羅星漢（1935 年 9 月 25 日－2013 年 7 月 6 日），果敢人，在緬族與果敢族的戰爭中，成為緬族政府以果敢制果敢的角色，是果敢人勢力中比較親近緬族的人物，也是緬甸、寮國、泰國三國交界的大毒梟，見《維基百科》，2020/08/30。羅星漢協助緬甸政府對抗共產黨有功，見何福田等（1999：152）。

市的華人，倡議捐資創辦以鄉為校名的學校，即「黑猛龍中學」。1981年在羅星漢牽線下，黑猛龍中學與緬甸政府協辦，正式成為政府立案的學校。果文中學和黑猛龍中學與緬甸政府協辦，成為政府立案的學校，是全緬甸唯二政府立案設有高中的兩所果文學校（黃雅涵 2011：44）。以上是黃雅涵的研究記載，但是筆者懷疑 1968 年未必即已出現「果文中學」和「黑猛龍中學」，因為最可能只有小學，至於何時由小學增辦初中、高中，則無法得知。

另外，根據果邦學校校長線慶福的說法：「1968 年，以傳授宗教及果敢民族文化為飾，復創果邦學校」（何福田等著 1999：160）³⁶。用「復創」一詞，表示在此之前已有學校。

果敢族教育的興起，須感謝僑領羅星漢和何紹昌兩人不斷與政府周旋交涉³⁷，終於獲得政府同意，創辦果文學校，因此果敢族子弟不但學習緬文，還可以學習華文。「臘戍果敢文化總會」是臘戍地區掌管華文文化教育的機構，主席是羅星漢，該總會下設「臘戍果敢文文教會」（簡稱「果文文教會」）。1995 年由臘戍市區的 9 所學校——果文、聖光、雙龍、果民、果邦、明德、果強、黑猛龍、金星——共同發起成立「果文文教會」，統籌辦理華文教育一切事宜，並由 9 所學校校長輪流負責華文文教相關活動。果文文教會成立後，大部分國小用書，由該文教會決定，臘戍地區絕大部份學校都是採用台灣的教科書，從小學到初中都如此。當然也有大陸版和南洋版教科書。教學方面都是使用台灣的注音符號，也有一些學校是台灣注音符號和大陸漢語拼音並用的雙語教學。據大陸學者的統計，到 2010 年為止，加入果文文教會的學校有 40 多所，學生 17,000 多人，是全緬甸之冠，值得注意（方雄普 2000：244；何福田等著 1999：206-207、211-212；蔡昌卓 2010：209）³⁸。

³⁶ 線慶福的說法轉引自何福田等（1999：160）。

³⁷ 何紹昌，曾任臘戍地區的邊防特別警察司令，見何福田等（1999：97）。

³⁸ 此處記載是八校發起成立「果文文教會」，無金星這一學校（方雄普 2000：244；何福田等 1999：206-207、211-212）；蔡昌卓（2010：209），此書完全不談羅星漢和何紹昌對於果敢教育的貢獻，因為他們都是反共的。

不過，必須留意的是，首先，果敢族是被緬甸政府承認的少數民族，他們的領袖又是協助緬甸政府對抗共產黨有功的羅星漢，因此果敢族要成立「果敢文」學校相對容易，是屬於本國少數民族辦學的概念。其次，果敢地區廣大分散，學生不容易聚集，因此臘戍地區的果敢族中文學校必然是各自發展，各地辦校，不太可能形成一校獨大的局面，這與瓦城孔教學校的情況大有分別。

幾乎所有的文獻都強調 1980 年代開始，緬甸政府慢慢放寬對華文教育的限制，華文教育因而逐漸復甦。

一些原有的華文學校開始設立高中部，例如，臘戍果文學校和密支那育成學校先後設立高中部，隨後曼德勒孔教學校和東枝興華學校亦開辦高中，規模稍大的華文學校逐步開始擴充初中規模（yahoo!奇摩新聞 2016；中央網路報 2017）³⁹。但是，由於緬甸的華校尚未獲得政府的正式承認，還不能和當地國民教育接軌（楊仲青 2014）。

到 1999 年為止，瓦城除了孔教學校之外，還有明德學校，亦即瓦城有 2 所華校。緬北的密支那有 9 所華校：緬甸東北部的臘戍（果敢族為主）市區加上附近共計 30 所華校（另一說法為，臘戍市區加上附近地區，共計 63 所華校）、緬甸東部的東枝有 20 所華校、皎邊和摩谷 9 所華校、眉苗 3 所華校、仰光則有中正中學一校（何福田等 1999：32、35、207；鍾吉雄、徐守濤 1999：183）⁴⁰。以上總計為 74 所華校（若臘戍為 63 校，則是 107 校）。

明德學校，也值得討論。該校由信仰一貫道的劉炳宏先生創辦，他的公開身份是緬甸彌勒大道會長，與緬甸軍政府官員的關係密切。他在全緬甸創建了 20 多所學校，其中以臘戍的學校規模最大（林錫星 2003：76）。

³⁹ 各種網路訊息皆指出 1980 年代開始，緬甸政府放寬教育的限制，華文教育逐漸復甦；其他相關訊息如：中央網路報（2017/07/14）〈台灣力推新南向，教部率團開啟台緬高教交流〉一文指出，孔教學校校長尹正榮的致詞中提到 1980 年代華文教育逐漸復甦。檢索日期：2017/08/28。

⁴⁰ 根據鍾吉雄、徐守濤（1999：183）研究，臘戍地區共計 63 所華校。

根據林若雱的研究，1999 年初的統計，緬甸中、北部（包括瓦城／曼德勒、眉苗、臘戍、密支那、東枝等）即有 144 所華文學校（林若雱 1999：194）。

方雄普指出到 2000 年左右，全緬甸由華人興辦的非正式華文學校已達 150 餘所，學生共約 6 萬人，教師 1000 多人。但是連方雄普自己也不敢確定這些數字是否正確（方雄普 2000：243-244）。

以上幾種說法差異頗大，但是不容否認，這些中、北、東部各華校都是苦心經營，多數由華人籌款，少數由基督教教會支援（如聖光學校），有的則由一貫道補貼（如明德學校）。臘戍地區是以果敢文化、一貫道、基督教會為主，在瓦城是以推行孔教為由，藉以保存中華文化（何福田等著 1999：161-162、209）。總之，以宗教和中華文化為名，辦理作育英才的教育工作。

從 2015 年一份台灣各大學緬甸僑生分發榜單，或許可以看出緬甸哪些華校是辦理中文教學較好，且與台灣的淵源較深的學校。「104 年緬甸分發榜單」顯示，該年共有國立華僑高級中等學校、曼德勒孔教學校、曼德勒明德學校、密支那育成學校、臘戍果文學校、臘戍黑猛龍學校、臘戍聖光中學、東枝興華學校、眉苗並伍倫年多中學、眉苗佛經中學等十所華校，共 37 名緬甸華裔學生被台灣各大學錄取（留台緬甸同學會 2017）。以上各校都是在緬甸中部、北部和東部地區。其中，曼德勒、眉苗各二校上榜，密支那、東枝各一校上榜，臘戍有三校上榜，而密支那育成學校被錄取的學生有 19 人，已超過全部名單的一半，可見密支那育成學校的辦學效果。其他有學生上榜的各校當然也是緬甸華校中的佼佼者。必須留意的是，來台就讀的緬甸學生並非一年只有 30 多人，有些學生是經由其他方式和管道入學的，例如就讀技術訓練班。

密支那育成學校有何殊特之處，可以使其獨佔鰲頭，攻下緬甸華人聯考錄取的最多名額？值得在此用一些篇幅討論。密支那是喀欽邦首府，位在緬甸最北部，鄰近雲南邊境，是中緬關係史上的重要城市，出產以玉石最著名，另也出產琥珀（華僑志編纂委員會編 1967：29、193）。2009 年左

右，密支那有 10 多所華文學校，其中育成學校規模最大，是密支那地區唯一設有高中部的學校，也是唯一全日制中文學校。育成學校創辦於 1926 年，歷史悠久，1941 年因日軍入侵一度停辦，1949 年復辦。1950 年代，屬於中立學校，並不特別親近大陸或台灣（陳文亨、盧偉林 1959：55，69；張美安 2009：172）⁴¹。1958 年增設初中部，改名「育成學校」（趙應賽 2015：39-40）。經歷 1965-1966 年的關閉華校風波之後，此校仍用原校名繼續辦學，沒有改成佛經學校、基督教學校或孔教學校，是華校中的異數。

密支那育成學校的特別，在於其為緬甸唯一一所全日制的中文學校（常慶芬 2013：36）。其實，絕大多數的緬甸華校並非全天制，而是在清晨和傍晚學中文，而中間時段學緬文，亦即緬文上課之前和下課之後，才去學華文。這種非全天制的學校，在寒暑假則是上半年課（彭霓霓 2012：37；黃雅涵 2011：46）。密支那育成學校是全天上中文課，當然就使其學生中文程度好得多，因而密支那育成學校考取台灣各大學的人數占比例很高，也就是很自然的事了。

為何只有密支那育成學校是採取全天制學習華文的模式？筆者還沒有找到答案。不過，2009 年時，育成學校的校長王應昌，是畢業於該校的校友，在台灣供職退休後，無償服務於該校，有一套嚴密的管理制度，舉凡學校的教務、訓導、會計、總務、人事等各處室分工細緻，相輔相成，形成一系列很好的運作模式，在當地華文學校是絕無僅有的。當時育成學校在校學生約有 1800 名（張美安 2009：172）。育成學校的校舍有紅白藍三色組成的牆體和梅花圖案的校徽，顯示著這個學校的淵源。教材使用繁體字，學生畢業後一般都去台灣讀大學。雖然教材從未提到中國遠征軍，但是課堂上會給學生講述遠征軍的歷史。學校的校鐘就是遠征軍的一個炮彈殼做成的，用來提醒學生不要忘記那段史事（段玉良 2010：16）。

⁴¹ 陳文亨、盧偉林（1959：55、69）指出，育成學校成立於 1926 年。張美安（2009：172）認為，育成學校創辦於 1928 年。

以上記載中關於校長王應昌的背景，顯示育成學校與台灣有較深淵源。雖然作者張美安盛讚育成學校有嚴密的管理制度，卻沒有說明這是從何處模仿來的制度，但顯然是王應昌校長的台灣經驗，讓其作了良好安排。梅花圖案的校徽，當然與中華民國國花相同，紅白藍三色是中華民國國旗的顏色，遠征軍是中華民國抗戰時期的重要史事，這些都是與中華民國有密切聯結的史事和象徵。中華民國此時已遷至台灣，因此育成學校的畢業生都去台灣升學就不意外了。

育成學校在 1950 年代屬於中立學校，何以後來反而親近台灣？密支那地區非常鄰近中國，與中國的各種大小型貿易活動必不在少數，中文的需求應比其他地區更迫切。但是該校緊鄰大陸，畢業生卻都來台灣就讀大學，校長由有台灣經驗的人擔任，學校制度也模仿自台灣，其「文化認同」也是很值得玩味。

華文學校的運作都是為了配合家長需求，以及華文對他們的重要性之不同而有差異。絕大部分都是以緬文教育為主，華文教育為輔，所以華文學校無法全天教授中文課（彭霓霓 2012：37）。非全天制的中文學習情況，已是緬甸華人努力維持華文學習，又不違反緬甸教育規定的最佳選擇了⁴²。

顯然地，上緬甸的華文學校較多，如上一節所述，親近國民黨的華人數目居住在上緬甸，故可以理解上緬甸的華文學校比較親近台灣的中華民國。

上文談了許多上緬甸華校的特色，以下概述下緬甸的情況。下緬甸以仰光為中心，仰光長期是緬甸的首都，雖然 2005 年首都已遷往奈比多，

⁴² 筆者 2016 年 9 月在緬甸進行訪談時，華校教師和學生家長都反映學生在緬文上課前和下課後去學習中文，負擔很重；老師上班時數少，會有白天大半天的空檔，薪資不是很充足。孔教學校教師 A 女士：「學校給予教師的薪資是不夠開銷的，因此女老師多半靠自己的先生維持家計，而男老師則多半私自幫學生補習來補充薪水的不足。」孔教學校教師 C 先生：「每位老師每日上班四小時至六小時，這樣的薪水在瓦城生活沒問題，但比較不易存錢。而學生又要上中文課，又要上緬文課，課業很重。」瓦城華人 D 女士：「我的兒子現在唸小學，要上兩種語文的課，課業壓力不小。」

但是仰光仍是華人聚居之處。由於緬甸政治勢力集中，華人恐懼排華，因此華文學校在下緬甸和仰光不容易興辦，而以華文補習班較盛行。

根據翟振孝的研究，1960 年代以後，華文學校被禁止，下緬甸仰光地區，寺廟、祠堂、社團等辦起了華文補習班。仰光慶福宮以「佛學補習班」名義教授華文，林氏宗祠也以傳授佛經知識申請成立中文補習班（翟振孝 2005：60-61）。大陸學者方雄普則認為：「到 2000 年為止，仰光的九龍堂、舜帝廟、晉江公會等社團都興辦了華文補習班，而市郊也有 10 多個華文補習班，其中九龍堂較為突出。1999 年 7 月時，仰光天后佛教華文補習班，從幼稚園至高中，共有 9 個班次，教師 8 名，學生將近 300 人」（方雄普 2000：246）。另一位大陸學者洪新業也對仰光華校作了調查研究，其所列舉的學校，如東方語言與商業中心、福星學苑、九龍堂天后華文學校、正友商業語言中心、永定會館補習班等等（洪新業 2011）。

大陸學者林錫星的調查是比較完整的：仰光地區有組織性的華文補習學校，共有 15 所，包括慶福宮的兩個補校（觀音亭補校和九龍堂補校）、舜帝廟補校、晉江公會補校、廣東會館補校等（林錫星 2003：75）。雖然這一調查表相對完整，但並未記載翟振孝所提到的林氏宗祠的中文補習班。

以上幾種論述，所記載的下緬甸華文學校的名稱略有不同，可見台灣翟振孝和大陸林錫星、方雄普、洪新業的調查有所歧異，或許可以說兩岸學者所能接觸到的受訪者恐怕也不大相同。

1999 年時，仰光市鬧區內還有「中正中學」，是在一棟建築物的三、四、五樓，整體看來是補習班的規模，設有中小學和華語會話部，學生約 2,600 人，教師 10 多位，主要目標是考上台灣的聯招考試，學生流動性頻繁。董事長是楊天乙，校長是胡春榮（林若雱 1999：198-199）。該校是由「仰光華僑中正中學」轉型而來，「中正中學」當然是為了尊敬蔣中正先生而於 1946 年改名復辦的（華僑志編纂委員會編 1967：181）⁴³。上文提及，

⁴³ 「仰光華僑中正中學」原是「華僑女子中學」，在二次大戰後復辦，為了尊崇蔣中正先生領導抗戰的功績，而於 1946 年改名復辦，見陳文亨、盧偉林（1959：44）。

楊天乙與蔡武榜分區負責保送僑生來台升學工作。筆者推想蔡武榜負責上緬甸地區，因為他與瓦城孔教學校的創辦有關，楊天乙則負責下緬甸地區。

另一則訊息也顯示楊天乙是台灣辦理緬甸華教的重要人物。在仰光，原來的緬華自由青年社樓上的孔聖廟有一所補習班，是親台灣人士創辦，1999 年以後規模擴大並遷址，平時學生有 700-800 人，暑假可達到 1000 多人。校長楊天乙每月從台灣得到 300 美元補貼，2000 年以後補貼停止（林錫星 2003：75）。

2001 年（或 2000 年）在仰光市唐人街附近又成立了「正友語文商業中心」，後來更名為「正友中學」。「正友中學」是由「中正中學畢業校友」創辦，2012 年時董事長是高漢德。在 2012 年左右，從幼稚園至高中部一應俱全，約有 800 名 6~15 歲年齡不等的學生，此校現在仍堅持使用台灣課本及繁體字教學，是仰光市唯一使用台灣教材的華校。也有在緬甸工作的台商把孩子送去「正友中學」，以便學習繁體字中文。正友使用的南一書局版本教材，都是派人親赴台灣採購，再影印給學生使用（翟振孝 2005：68；林欣靜 2012）⁴⁴。

以上所談的，有一點微妙，「中正中學」在 1999 年仍然存在，而「正友中學」成立於 2001 年（或 2000 年），那麼 2001 年之後還有「中正中學」的蹤跡嗎？究竟是「中正中學」結束後，再辦「正友中學」？或者「中正中學」和「正友中學」同時存在，是兩所學校？「中正中學」董事長楊天乙在 2000 年以後，沒有得到台灣的美元補貼，是否也影響了「中正中學」的存續？這些問題還有待繼續追究。

凡是親近台灣的緬甸華校，至少到 1999 年為止，這些學校多數以「禮義廉恥」作為校訓（何福田等著 1999：208），在教學和教科書等方面都深受台灣的影響。

⁴⁴ 翟振孝（2005：68）指出，2001 年仰光中正中學的校友會以成立語言商業中心的方式申請獲准，成為華校收歸國有之後，全緬甸唯一一所立案的華文學校，學校名稱只是「語言商業中心」，不是「正友中學」。林欣靜（2012）認為，「正友中學」成立於 2000 年。林錫星（2003：75）研究指出，「正友語文商業中心」成立於 2001 年 3 月。

即使是大陸的學者也承認親台灣的華校辦學情況較佳。洪新業表示：「緬北華文教育的發展與其學生的出路很有關係，他們採用台灣出版的繁體字教材，並與台灣的學制相銜接，多半前往台灣升學，畢業後留在台灣工作或再出國，返回緬甸的人不多，出路相對較好。大陸雖然也招收緬甸華校學生，但是透明度不夠，大學畢業後不容易留在大陸工作，出路比不上留學台灣的學生」（洪新業 2011）。

（二）台灣的援助

緬甸華校雖然可以透過華僑的捐款和學生學費來維持經費而辦學，但是教科書的編寫、教師的培訓，事實上無法自行完成，必須仰賴台灣援助。由於師資缺乏，孔教學校向中華民國僑務委員會請求每年派資深老師來校培訓學校內資淺老師。

或許出於孔教學校的建議，1996 年夏天，僑委會邀請張孝裕教授、曾志朗教授、蔡義雄教授、柯華葳教授、江月娥老師和僑委會陳士魁處長到緬甸瓦城舉辦第一次緬甸地區教師研習會。這次研習會是緬甸地區僑教工作的重要里程碑。在此之後，僑委會又辦理幾次針對緬甸地區的教師培訓。1997 年 7 月僑委會委託屏東師範學院（後來併入現今的國立屏東大學）長期培訓緬甸的僑校師資。同年 7 月中旬屏東師範學院院長何福田教授親自帶領一群教授，赴緬甸臘戍辦理第二屆教師研習營。10 月辦理泰北教師研習。1998 年 8 月，屏東師院又由林顯輝副校長率團，赴緬甸臘戍及瓦城兩處，辦理第三屆緬甸地區教師研習營（何福田 1998：42-43）。

屏東師範學院接受僑委會委托，曾經開設包括緬甸、馬來西亞、汶萊、菲律賓、印尼的小學及幼稚園教師培訓班，其中 1997 年 7 月開班的緬甸班，是僑委會首次為海外華人子弟所辦的時間最長、且第一次頒授學分證書的師資培訓班。此舉也開啟了台灣師範院校為海外僑校辦理師資培育的先河。該緬甸師資培訓班，培訓對象是 18 歲至 30 歲，高中以上學校畢業，具有初中以上華文程度，且有一年教學經驗的緬甸華裔青年。由緬

甸華僑旅運社郭伯鴻總經理，約集當地僑校訂定辦法，而由各校推薦受訓的學員名單。為期一年，教授四季課程，共 80 個學分。大部份緬甸僑校老師都是第一次來台灣，因此在最後一學季，還安排 8 天環島外埠教學參觀。屏東師範學院也針對此次師資培訓工作進行檢討。僑委會再委託該校辦理第二期緬甸僑校師資培訓工作。辦法大致如第一期，而學員年齡放寬為 40 歲以下。此次教學重點在於傳授中華文化的國語文師資，課程設計也以國語文為主。學員學習效果比第一期好（陳仁富 1999：161-179）。

這些培訓班的經費都是由僑委會負擔。1998 年 7 月 8 日屏東師院何福田校長在開訓典禮中說道：當今海外 3800 多萬華僑中，你們能從中拔得頭籌，回國參加第一批的正規師範教育，這樣的好機緣，不是人人可得的。你們將成為緬甸華僑教育的種子隊（何福田 1998：86）。

1998 年 8 月的第三屆緬甸地區教師研習營，由屏東師院組成 10 人小組之教授團前往緬甸，又分為瓦城團及臘戍團。此次應緬甸地區僑界的需求，以國語文、史地及自然科學、音樂科的培訓為主。在瓦城的研習營由孔教學校承辦，臘戍地區由聖光中學主辦。原定學員 200 人，實際參加有 232 人，超額 16%，顯見研習營受到華文教師的歡迎和重視。研習會自 8 月 3 日至 8 月 15 日止，計 13 天，每天六節課。參加研習的教師，共計 44 所學校，232 人，連仰光地區也有教師前來參加。動用經費緬幣 365 萬，由僑務委員會全額補助。每一位由台灣去的資深培訓教師也捐出新台幣 5000 元購買圖書及學用品，分贈兩個地區主辦研習會的學校及學員。台灣的授課老師必須攜帶瓦城及臘戍全部學員 400 多份講義，行李多達 28 件，由於行李過多，受緬甸海關人員的質疑及檢查，幸好由當地華僑旅運社郭伯鴻總經理及中緬旅行社謝子能總經理兩位先生協助，才能順利過關。在研習時期，也有校長趁機挖角，想要把台灣的資深老師留在當地教書。果文學校王世才校長帶著僑委會的公文，希望團隊裡的孫學理老師能留下來，在臘戍協助教導果文學校高中部的史地教學（何福田等著 1999：34-35、93-98；鍾吉雄、徐守濤 1999：184）⁴⁵。

⁴⁵ 鍾吉雄、徐守濤（1999：184），此處載：預定 260 人，實際參加者 310 人。

8月14日僑委會焦仁和委員長、陳士魁、許振榮兩位前後任處長及郭伯鴻總經理蒞臨瓦城訪問。焦仁和委員長親自前往吳中庸校長家，致送禮物，感謝吳校長對緬甸僑教奉獻心力。8月15日為瓦城地區研習學員之結訓典禮，焦委員長親臨主持，並頒發緬甸臘戍、密支那區資深優良教師（何福田等著 1999：103-104）。

從中華民國僑委會委員長頒發資深優良教師獎狀看來，這些教師應是有中華民國國籍的人。事實上，筆者的田野調查也發現，緬甸有一些華校教師確實具有中華民國國籍⁴⁶。他們究竟是雙重國籍或是單一國籍？還有待查證。

2000年之後，台灣的援助依然持續。僑務委員會與在台灣的「中華民國緬甸歸僑協會」為了協助培訓緬甸的華校教師，於2013年3月在曼德勒孔教學校開辦「僑校教師專業師範進修班」，以解決華校的師資缺乏問題。參與學習的教師將成為華文學校的「種子教師」，培育地點在曼德勒孔教學校，主要參與的學校是密支那育成學校、東枝興華學校（趙應賽 2015：78-79、83）。可見曼德勒孔教學校已成為僑務委員會與緬北、緬東華校聯絡的管道之一。

台灣對於緬甸華文教育的援助並不限於官方的僑務委員會，民間也有不少熱心人士主動提供協助，例如自新北市鶯歌國中退休的校長池勝源，即在「中華民國緬甸歸僑協會」的引薦下，於2012年8月遠赴仰光擔任正友中學的校長。以校為家的池勝源認為自己或許能盡一點棉薄之力，所以願意投入仰光的華文教育（林欣靜 2012）。

也有台灣的大學教師帶著志工前往緬甸培訓教師。2008年前後，連續四年帶領志工前往緬甸開辦師資培訓班的師範大學公民教育與活動領導學系副教授顏妙桂，也藉此培育了一批緬甸華文種子教師，由此而薪火相傳。她培育的緬甸華語學校教師罕麗妹後來到台灣讀書，並加入顏妙桂的

⁴⁶ 2016年9月筆者與學生呂侃達在曼德勒，訪問孔教學校教師所得到的訊息。孔教學校教師A女士：「我入境台灣時，用的是中華民國護照；我也有台灣健保卡。」

志工團回家鄉服務，而她的妹妹則是在當地華語學校擔任教師（呂苡榕 2011）。

另外，還有緬甸華人來台升學後，多年後再回返緬甸協助華文教育的發展。1990 年代以後，由於緬甸逐步開放，早期來台灣求學的緬甸華裔，有人開始重返緬甸，並且紛紛在緬甸成立校友會，支援緬甸母校發展校務，募集教材課本、圖書、電腦設備、基金等。有些緬甸早期僑生在台灣擔任教職，退休後，也運用自己的專長協助緬甸華文教育發展，甚至回緬甸擔任教職，他們把台灣的教育經驗、行政體制、師資培訓等都帶回緬甸。有人認為華裔青年在緬甸沒有前途，於是鼓勵他們來台灣升學，也協助籌辦來台的升學考試（翟振孝 2005：150-152）。上文談到的密支那育成學校校長王應昌，顯然也是把台灣的教育經驗帶回緬甸。這些活動在在體現了台灣教育制度在緬甸的複製和傳播。

五、結語

二十世紀下半葉，移居緬甸的華人大抵可以分為二大類：一是聚居中北部，為數較多的雲南人和中國各省的前國民黨軍人及其後裔，另一類是集中於南部城市的福建、廣東人。1960 年代以後，經歷過緬甸壓制華人教育和經濟的各種政策之後，這兩類華人對於是否維繫華文教育有著較為不同的作為。

緬甸華文教育在 1960 年代以後遭逢全面被禁止的命運，然而緬甸華人依然運用自己的智慧在暗中從事華文教學工作，以補習班的形式再出發，後來又借用宗教名義，例如辦理佛教、基督教和道教的讀經學校，藉此延續華文教育的命脈，堅持傳播中華文化。

本文以一大節篇幅詳細說明瓦城孔教學校的興辦，其與台灣密切聯繫，為緬甸青年找尋來台灣升學之路，以及其所發揮的影響力，包括另外幾所華校的創辦人都與瓦城孔教學校有著人際網絡的關連。不論在師生人數、學校校區、教育影響力等方面，作為華校長期的指標學校，孔教學校

絕對當之無愧，其背後的支撐力量就是台灣的援助華校政策和吸引僑生來台升學的政策。

臘戍地區果敢族學校則呈現多校同時發展的局面，沒有一所學校獨大，但各校之間有緊密的聯繫。雖然沒有史料說明果敢族學校與台灣的聯繫，但是他們的創辦人是以反共著稱的羅星漢，並且也有果敢族子弟來台就讀（留台緬甸同學會 2017），因此其與台灣想必有著尚未浮出檯面的淵源。

密支那育成學校是緬甸唯一一所全日制的中文學校。該校緊鄰大陸，校長卻是緬甸華人留學台灣後再返回任教，校內充滿中國抗戰時期的記憶，還有中華民國的各種象徵符號，畢業生都來台就讀大學，其「文化認同」很值得玩味。

在這些學校創辦過程中，必須強調一些人物的重要性，包括瓦城孔教學校的創辦人吳中庸先生、果敢邦的羅星漢和何紹昌二位先生、一大群努力教學的老師們、為學校經費和發展付出金錢和心力的董事們、佛教、一貫道和基督教等宗教團體的努力，以及幫助台灣辦理僑生赴台升學的人，諸如早期的蔡武榜、楊天乙兩位先生，1990 年代華僑旅運社郭伯鴻總經理及中緬旅行社謝子能總經理等人。

不同的文獻都提到，對緬甸華文教育貢獻最大的有三位：曼德勒（瓦城）孔教學校校長吳中庸、果敢地區武裝軍隊首領羅星漢、明德文教會創辦人劉炳宏。雖然大家都提到這三位貢獻最大，但排序卻不同，兩份文獻把吳中庸放在最後，彷彿他的貢獻較少。曼德勒明德學校董事長陳春林甚至認為是劉炳宏首先想出以宗教結合華語教育，而後來的華語學校，也多是仿效明德文教會的模式來開辦學校（呂苡榕 2011；冉金 2011）⁴⁷。不過，依照筆者上文的討論，在很長一段時間裡，瓦城孔教學校一直是學生

⁴⁷ 曼德勒明德學校董事長陳春林的排序：劉炳宏、羅星漢、吳中庸，參見呂苡榕（2011）。冉金的排序是：「鴉片大王」羅星漢、創辦明德文教會的劉炳宏、曼德勒孔教學校的校長吳中庸，參見冉金（2011）。這兩者都把吳中庸放在最後。

人數最多的華文學校（蔡昌卓主編 2010：200-203）⁴⁸。明德學校是一貫道支持，近年來立場有些游移，開始親近大陸（冉金 2011）⁴⁹，其董事長陳春林的說法是要減低吳中庸和台灣對緬甸華教的貢獻。其實，曼德勒明德學校，在 2013 年時是曼德勒地區學生數最少的學校（常慶芬 2013：34），該校有不少分校，分散在曼德勒地區以外各地，各分校的學生人數也不少，但是該校的發展較晚，不該誇大其辦學的貢獻。

那麼其他人為何把吳中庸排名在最後？顯然這是大陸崛起後，緬甸華人不願強調台灣曾經有過的貢獻，因此筆者本文的撰寫，希望可以糾正一些觀念，以及展現即將被湮滅的歷史事實。其實，許多人都承認瓦城孔教學校的創辦人吳中庸，在過去四分之一個世紀中投身於華文教育的推動，被譽為緬甸華文教育界的奇葩（黃雅涵 2011：44）。當然吳中庸的歷史貢獻是不該被遺忘的。

2000 年以後，隨著大陸經濟的快速發展，中共對緬甸提供各種經濟援助，以及中共辦理的孔子學院在全球的遍地開花，改變了華文教育的情況和歷史書寫的脈絡。緬甸華人開始親近大陸，許多緬甸華人撰寫的文章淡化了台灣曾經給予援助之重要性，同時也對於瓦城孔教學校的輝煌作了輕描淡寫的處理。

總結這五十年來，從 1960 年代開始，受到緬甸、台灣、大陸三方面政策和局勢的影響，早期絕大多數緬甸中部和北部（即上緬甸）的華人選擇來台灣升學和「回歸祖國」，其認同台灣保存中華文化的政策，反抗大陸的文化大革命。而冷戰時期的台灣，努力維護中華文化，又推出優待僑生來台升學政策、雙重國籍法規和救助華人經濟的措施，在在符合緬甸中北部華人的「文化認同」和「祖國想像」，因此他們產生了「台灣夢」。

⁴⁸ 2006 年，曼德勒孔教學校學生 7080 人，三所明德學校學生合計 4071 人；2009 年，曼德勒孔教學校學生 6000 人，曼德勒明德學校學生 500 人，緬北 18 所明德學校學生共計 6275 人。

⁴⁹ 「77 歲的胡定邦，身為緬甸曼德勒明德華文學校的校長，他剛剛隨緬甸華文學校校長訪問團訪問了中國。2011 年 8 月，緬甸明德文教會 23 所華文學校的老師在國內一家企業贊助下集體到昆明接受了培訓，這是緬甸華文教師首次大規模到中國接受教育培訓。」

這個「台灣夢」曾經是不少緬甸華裔的人生目標；無論是來台灣升學和定居，或者再由台灣轉往他處，都是較好的人生選擇。至於對於台灣的感情，是否即是「國族認同」，恐怕還須有更細緻的討論。

本文分析只能表明：緬甸中北部華人對於保存中華文化的堅持，與當時台灣的復興中華文化政策一致，兩者共同致力維護中華文化傳統，同一時間的緬甸南部華人正努力融入緬甸社會，設法取得緬甸國籍，表現出更像「一個緬甸人」，其華文教育曾經流失過，目前似乎有再振興的可能。曾經是伏流的華文教育，從 1980 年代開始逐漸恢復，目前看來是較為發展了。

總結本文研究，有以下幾個重點：一、緬甸華文教育之所以維持於不墜，是緬甸北部、中部一些華文教育人員的努力，他們對於維護中華文化的堅持令人動容，其中很值得注意的是瓦城孔教學校創辦人吳中庸先生和一些教師、董事；他們後來還把自己的辦學經驗擴散到中北部其他學校。二、除了緬甸華人自身的努力之外，台灣的僑生來台升學政策對於緬甸華文教育也是一個重要的助力。三、台灣 1960 年代發起的中華文化復興運動，為緬甸華人和華裔青年提供了文化認同的一個選項。四、長期以來，台灣對於緬甸華文教育給予援助和支持，使得不少華裔青年嚮往來台升學，甚至有所謂「台灣夢」。五、緬甸北、中、南部華文教育的發展有所歧異，北、中部呈現蓬勃興盛的景象，南部則比較不敢積極發展華文教育。六、台灣政府和緬甸華人對於華文教育的推動，也有雙向影響力，此即台灣的僑生升學措施也受到緬甸北、中部華文學校之建議而有所調整。

現今受到大陸向外援助華文教育的影響，對於緬甸華文教育歷史記載有所偏頗，過往台灣對於緬甸華文教育的援助之歷史事實逐漸遭到抹殺。本文重新分析台灣對緬甸華文教育在很長的時間中所付出的心力和貢獻，藉以澄清目前一些歷史記載。總而言之，當年緬甸華人維護中華文化的決心，適逢台灣的中華文化復興政策，促成緬甸華人在台灣找到文化的歸屬感。

本研究只是初步結果，當然還有諸多尚未解開的謎題，例如：果敢族子弟與台灣的關係如何？為何只有密支那育成學校是採取全天制學習華文的模式？育成學校曾經是中立學校，後來卻與台灣緊密連繫，在時間長河中，究竟發生了什麼變化？

總結幾十年來緬甸華人的處境，可以說，緬甸因地緣關係與中國大陸接壤，緬甸華人卻因華文教育事務而與台灣緊連（趙應賽 2015：92）。尤其是上緬甸地區華人，長期持續接受華文教育，台灣又給予各種教學援助，使得他們仍舊對於遙遠的中華民國台灣保有祖國的想像（彭霓霓 2021：21）。林錫星 2003 年的研究，可以作為這段歷史的總結：「如今，緬甸華文教育情況可概括為：上緬甸比下緬甸辦得好；親台同胞比親大陸同胞辦得好；雲南同胞比廣東、福建同胞熱情高」（林錫星 2003：75）。

至於冷戰時期以來，緬甸中部、北部華人與台灣曾經共同擁有的「文化認同感」，在未來又將如何發展或變化？是二十一世紀台灣與緬甸華人（甚至是其他各地的華人）要共同面對的新課題。

參考書目

中文

- 方雄普。2000。《朱波散記——緬甸華人社會掠影》。香港：南島出版社。
- 尹正榮。2016。〈孔教耕耘半世紀〉，曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編，《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》。曼德勒：曼德勒孔教學校。頁 44-45。
- 王陸鴻。2016。〈「孔」績卓著「教」澤流長〉，曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編，《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》。曼德勒：曼德勒孔教學校。頁 43。
- 朱敬先。1973。《華僑教育》。台北：台灣中華書局。
- 冷煜東。2016。〈源頭〉，曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編，《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》。曼德勒：曼德勒孔教學校。頁 48。
- 李盈慧。1997a。〈1949 年以來中華民國的華僑教育政策〉，《暨大學報》，1(1): 165-194。
- 李盈慧。1997b。《華僑政策與海外民族主義（1912—1949）》。台北：國史館。
- 李盈慧。2009。〈「回國」升學？——星馬華裔青年與海峽兩岸關係〉，李志賢主編，《東南亞與中國——連接、疏遠、定位》。新加坡：新加坡亞洲研究學會。頁 87-128。
- 李祖淳編。2016。〈以數據資料瞭解孔教學校〉，曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編，《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》。曼德勒：曼德勒孔教學校。頁 120-121。
- 李盈慧、呂侃達。2016/09。〈2016 年 9 月筆者與暨南國際大學歷史學系碩士研究生呂侃達在曼德勒，訪問孔教學校教師四人、學生家長和親友五人的訪談紀錄〉。（未刊行）

- 李義智。2016。〈瓦城孔教會中文學校源起〉，曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編，《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》。曼德勒：曼德勒孔教學校。頁 39。
- 李道緝。2007。〈構建新「祖國」——鄭彥棻時期（民國 39-47 年）的僑務工作〉，《中央大學人文學報》，31: 181-207。
- 李恩涵。2003。《東南亞華人史》。台北：五南圖書公司。
- 何福田。1998。《僑心・僑情・僑教》。台北市：中華民國僑務委員會。
- 何福田等著。1999。《緬泰僑教》。屏東縣：國立屏東師範學院。
- 金榮勇。2003。《緬甸簡史》。埔里：國立暨南國際大學。
- 周永明。2016。〈美麗及浪漫的孔教學校〉，曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編，《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》。曼德勒：曼德勒孔教學校。頁 49-53。
- 林若雱。1999。〈緬甸華文教育發展之機會與困境〉，教育部僑民教育委員會編，《第一屆僑民教育學術研討會會議實錄》。頁 193-212。
- 林錫星。2003。〈緬甸華文教育產生的背景與發展態勢〉，《東南亞研究》，3: 69-77。
- 林顯輝。1999。〈緬甸僑教華文師資培訓日誌〉，何福田等著，《泰緬僑教》。屏東：國立屏東師範學院。頁 93-109。
- 林芳如。2010。〈「緬甸」與「僑生」：跨國主體的形成與認同困境〉。新竹：國立交通大學社會與文化研究所碩士論文。
- 段玉良。2010。〈密支那緬北華商身影〉，《商務旅行》，2010(12): 15-16。
- 段必堯口述，鄺振存代筆。2016。〈我與孔校所走過的歲月〉，曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編，《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》。曼德勒：曼德勒孔教學校。頁 41-42。
- 洪銘謙。2015。〈緬甸華人宗教與華文教育的傳承〉，《南向通訊》，2015(1): 8-14。
- 范宏偉。2007。〈從外交部解密檔案看中緬關係中的華僑問題〉，《南洋問題研究》，2007(1): 56-63。
- 范宏偉。2009。〈緬甸華人的政治地位及其前景〉，《國際關係學報》，2: 25-29。

- 范宏偉。2016。《緬甸華僑華人史》。北京市：中國華僑出版社。
- 郁漢良。2001。《華僑教育發展史》。下冊。台北：國立編譯館。
- 海外出版社。1965。《緬甸實施國有化政策的經過和反響》。台北：海外出版社。
- 海外出版社編印。1960。《十年來的海外僑胞》。台北：海外出版社。
- 徐銀磯。2010。〈滯緬「國軍」與台灣和緬甸的關係〉，《南洋問題研究》，2010(1): 38-43。
- 教育部。ND。《教育部檔案》。國史館藏。檔案號 020-990600-2922。
- 曼德勒孔教學校董事會校慶委員會編輯委員會編。2016。《緬甸曼德勒孔教學校 50 週年校慶紀念特刊》。曼德勒：孔教學校。
- 莊國土、劉文正。2009。《東南亞華人社會的形成和發展：華商網絡、移民與一體化趨勢》。廈門：廈門大學出版社。
- 張美安。2009。〈緬華密支那地區華文教育初探〉，《教育管理》，2009: 172-173。
- 張雯勤。2002。〈從難民到移民的跨越——泰北前國民黨雲南人遷移模式的轉變〉，張存武、湯熙勇主編，《海外華族研究論集》第一卷。台北：華僑協會總會。頁 201-217。
- 陳士魁。1998。〈陳處長士魁序〉，何福田著，《僑心·僑情·僑教》。台北：中華民國僑務委員會。頁 41-45。
- 陳仁富。1999。〈屏東師院承辦緬甸僑校師資培訓班經驗談〉，教育部僑民教育委員會編，《第一屆僑民教育學術研討會會議實錄》。頁 161-179。
- 陳鴻瑜。2002。〈中華民國與東南亞國家建立使領館關係之比較〉，《海華與東南亞研究》，2(4): 13-61。
- 陳文亨、盧偉林編著。1959。《緬甸華僑教育》。台北：海外出版社。
- 陳鴻瑜。2016。《緬甸史》。新北市：商務印書館。
- 陳月萍。2004。〈美援僑生教育與反共鬥爭(1950-1965)〉。埔里：國立暨南國際大學歷史學系碩士論文。
- 常慶芬。2013。〈緬甸華文學校與華文教學現況之探討〉。台北：國立政治大學華語文教學碩士學位學程論文。

- 黃雅涵。2011。〈第二次世界大戰後緬甸的華人政策〉。新北市：淡江大學亞洲研究所碩士論文。
- 華僑志編纂委員會編。1967。《緬甸華僑志》。台北：華僑志編纂委員會。
- 彭霓霓。2012。〈在生命河流中的「移動」及其意義：1990年代旅台緬甸華人個案〉。埔里：國立暨南國際大學東南亞研究所碩士論文。
- 彭霓霓。2021。〈從2021年緬甸春季革命探討Z世代緬甸華人的認同〉，《台灣東南亞學刊》，16(1): 15-24。
- 覃怡輝。2009。《金三角國軍血淚史(1950-1981)》。台北：中央研究院、聯經圖書公司。
- 廖承志文集編輯辦公室編。1990。《廖承志文集》上冊。香港：三聯書局。
- 翟振孝。1996。〈經驗與認同：中和緬華移民的族群構成〉。台北市：國立台灣大學人類學系碩士論文。
- 翟振孝。2005。〈遷移、文化與認同：緬華移民的社群建構與跨國網絡〉。新竹市：國立清華大學人類學研究所博士論文。
- 趙應賽。2015。〈緬甸華僑教師專業發展之研究－以密支那育成學校為例〉。台北：台北市立大學教育行政與評鑑研究所碩士論文。
- 黎浩琮。2020。〈從顛沛流離到落地生根：緬甸黎氏家族緬甸台灣澳門遷徙史(1937-1990)〉。台北：國立師範大學大學台灣史研究所碩士論文。
- 蔡昌卓主編。2010。《東盟華文教育》。桂林：廣西師範大學出版社。
- 鄭彥棻。1955。〈無僑教即無僑務的真諦〉，見海外出版社編，《華僑文教工作的方針與任務》。台北：海外出版社。頁24-36。
- 盧偉林。1988。《緬甸華僑概況》。台北：正中書局。
- 鍾吉雄、徐守濤。1999。〈緬甸臘戍地區華文教育之概況與對策〉，教育部僑民教育委員會編，《第一屆僑民教育學術研討會會議實錄》。頁181-190。
- 簡會元。1992。《緬甸與華僑》。台北：中國僑政學會。
- Purcell, Victor (郭湘章譯)。1966。《東南亞之華僑》上冊。台北：國立編譯館編，正中書局出版。

英文

Roberts, Jayde Lin. 2011. *Tracing the Ethos of the Sino-Burmese in the Urban Fabric of Yangon, Burma* (Myanmar). Ph.D. Dissertation, University of Washington.

Silverstein, Josef. 1977. *Burma: Military Rule and the Politics of Stagnation*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

其他網路資料

中央網路報編輯部。2017/07/04。〈台灣力推新南向，教部率團開啟台緬高教交流〉，《中央網路報》。http://www.cdnews.com.tw/cdnews_site/docDetail.jsp?coluid=121&docid=104234894。（檢索日期：2017/08/28）

中華文化總會。2017。《文總》。<http://www.gacc.org.tw/about-us/history>。（檢索日期：2021/06/17）

冉金。2011/10/21。〈緬甸華文教育與緬甸華人的命運糾葛〉，《南方週末》。<http://blog.xuite.net/ezmmmm/twblog/119895007->。（檢索日期：2017/08/28）。

自由時報編輯部。2016/09/10。〈《再見瓦城》威尼斯影展奪獎 導演謝台灣栽培〉，《自由時報》。<http://ent.ltn.com.tw/news/breakingnews/1821549>。（檢索日期：2017/08/28）

呂苡榕。2011/10/29。〈緬甸華語教育專題——資源不足 華語教育好艱難〉，《痞客邦網站》。<https://zooey0723.pixnet.net/blog/post/38526492>。（檢索日期：2020/08/30）

李成華。2012/02/28。〈緬甸華人現況〉。http://licheinhua.blogspot.tw/2012/02/blog-post_1973.html。（檢索日期：2017/08/28）

房慧真。2016/11/24。〈「趙德胤專訪」夢外之悲：逃出來與出不去的人〉，《報導者》。<https://www.twreporter.org/a/director-midi-z>。（檢索日期：2017/08/28）

- 林欣靜。2012/12。〈仰光僑教，火苗不熄〉，《台灣光華雜誌》。<https://www.taiwan-panorama.com/Articles/Details?Guid=16f1831e-195d-4087-814d-047cc861e3a5&CatId=11>。（檢索日期：2020/08/30）
- 奇摩新聞編輯部。2016/07/06。〈台灣 36 所大學首度在曼德勒舉辦盛大教育展〉，《yahoo! 奇摩新聞》。<https://tw.news.yahoo.com/blogs/gov-press/>。（檢索日期：2017/08/28）
- 洪新業。2011。〈淺析緬甸華文教育過去與現在〉，《緬華華文網》。<http://www.hwjyw.com/content/2011/05/18/18128.shtml>。（檢索日期：2021/11/18）
- 留台緬甸同學會。2017。〈緬甸僑生 104 大學錄取榜單 3085_46f75728〉，留台緬甸同學會公告。<http://mocsaaasaysay.com/forum/topic/9597/>。（檢索日期：2017/08/28）。
- 陳志宏監督代禱信。2017。〈宣教人的平安信〉，《緬甸中文網》。<http://www.md-zw.com/thread-10140-1-1.html>。（檢索日期：2017/08/28）
- 華人百科編輯部。無日期。〈周永明〉，《華人百科》。<https://www.itsfun.com.tw/%E5%91%A8%E6%B0%B8%E6%98%8E/wiki-13525501-14173001>。（檢索日期：2017/08/29）
- 楊仲青。2014/12/25。〈緬華之華文教育現況〉，《雲南文獻》44 期。<http://www.yunnan.tw/index.php/literature/list-5/yunnanliterature44/876-article4418.html>。（檢索日期：2017/08/28）
- 僑務電子報編輯部。2021/08/01。〈僑務委員會首屆「全球傑出僑生校友選拔」得獎名單出爐〉，《僑務電子報》。<https://ocacnews.net/article/289010>。（檢索日期：2021/08/31）
- 編輯者不詳。2020。〈羅星漢〉，《維基百科》。<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%BE%85%E6%98%9F%E6%BC%A2>。（檢索日期：2020/08/30）
- YANG, Billy。2015/12/27。〈這是一個六歲緬甸華人兒童的童年：中文學校學ㄅㄆㄇ、國際學校講英文、晚上與家教唸緬文〉，《關鍵評論網》。<https://www.thenewslens.com/article/33112>。（檢索日期：2020/08/30）

從狡黠到恩典：緬甸佤山的先知、儀式和政治

石漢*

英國倫敦政治經濟學院人類學系副教授

摘要

在過去兩個世紀滇緬邊疆地區佤族和拉祜族的歷史中，傳奇英雄或「千禧年先知」扮演了重要角色：他們擁有非比尋常的能力，提倡儀式創新，並成為政治運動的領導者。有別於其他研究先知的論點，將先知視為傳說中勇士的化身，或是對當地邊緣處境的反映，本文從當地的觀點出發，主張應將先知理解為徹底的革新者，尤其是他們那看似狡黠的行為，其實為當地引進了「恩典」的概念。這種從狡黠到恩典的轉變呈現在潛在力量的語義變化、儀式演講中的創新、和測量的採用。在這三個面向裡面，可以看到恩典作為一個具有不可測量性的特質、並相對於抽象和普遍測量結構的概念清楚地浮現出來。不同於其他人類學對於恩典的討論，將其理解為一種「調和的概念」，或僅是一種基督教語彙的應用，本文根據佤族和拉祜族的歷史經驗，來論證恩典這個概念的根本創新性。

關鍵詞：恩典、潛在力量、千禧年先知、測量、東南亞

* 本文由劉丹楓和邱筱喬翻譯。劉丹楓為英國倫敦政治經濟學院人類學系博士，目前是英國倫敦政治經濟學院人類學系訪問學者；邱筱喬為英國倫敦政治經濟學院人類學系博士，目前是英國愛丁堡大學人類學系訪問學者。石漢 Email: j.steinmuller@lse.ac.uk。

From Cunning to Grace: Prophets, Ritual, and Politics in the Wa Hills of Myanmar

Hans Steinmüller

Associate Professor, Department of Anthropology, London School of Economics and Political Science, United Kingdom.

Abstract

Since the 19th century, legendary heroes and millenarian prophets played very important roles in the history of the Wa and Lahu ethnic groups at the China-Myanmar border: based on exceptional skills, they proposed ritual innovations and became leaders of millenarian movements. Rather than reincarnations of mythical ‘men of prowess’ or reflections of the peripheral situation, prophets were radical innovators, who used cunning to introduce a concept of ‘grace’. The transition from cunning to grace is demonstrated in relationship to the semantics of potency, changes in ritual speech, and the use of measurements: in the three fields, ‘grace’ emerges as the horizon of immeasurability against frameworks of abstract and universal measurement. The radical novelty of ‘grace’ cannot be described as a ‘mediative concept’, or as a simple consequence of Christian conversation, as other anthropological accounts have done.

Keywords: Grace, Potency, Millenarian Prophets, Measurement, Southeast Asia

一、前言

直至今日，在中緬邊境的佤族人中仍流傳著許多傳奇人物的故事。在佤族之中，這些故事的出現可以追溯到 19 世紀；在鄰近的拉祜族之中，類似的領袖於 16 世紀時便已存在。受傣族文化圈影響的東南亞高地族群之中，類似的傳奇人物被稱為「召勐」(*cao meng*，傣語)，意指村落或市鎮的領袖。這些傳奇人物往往具備精神上和政治上的領袖特質與能力，而且在高地的游耕社群常常有模仿谷地王國的情形。這些被稱為「召勐」的人物，其事蹟至今仍在中緬邊境地區流傳，其共通點是，這些人物不僅帶來新的精神啟示，也具有政治影響力。這些地方領袖及其追隨者的事蹟，相當程度上近似於人類學者在他處觀察到、並稱之為引領千禧年運動 (Millenarianism) 的先知的現象。

在東南亞地區常見的千禧年運動，經常被學者描述為一種「文化接觸」和劇烈變革的結果 (CHEUNG 1995)；其中所謂的先知們 (millenarian prophets)，是那些知道未來將發生何事的人，而且他們能夠引領其追隨者逃離不幸並進入此世的天堂。千禧年運動因此可說是受宗教因素啟發的政治運動、或是由先知們帶領的政治運動。這個概念與對於外國 (西方) 貨物的崇拜的「船貨崇拜」(cargo cult) 密切相關 (Worsley 1957)；這裡所指的貨物不只是一般商品，也包括一些西方的核心象徵，例如基督教的聖經。許多千禧年運動因此與聖經有明顯關聯，特別是約翰的啟示 (Barkun 1974; Marshall 1994)。因此，不難理解一些最早在佤族人中宣揚基督教的傳教士，會認為這些被稱為召勐的傳奇人物是基督教啟示的「先鋒」或「先驅」。在筆者以下闡述，我們會看到佤族這些傳奇人物與千禧年先知的一些相似特質，因此本文以「先知」來指稱這些佤族傳奇人物。但是，筆者必須指出，將這些傳奇人物視為千禧年先知的解讀，很明顯地賦予了他們自身也許並沒有的性質。比如說，佤族召勐並沒有承諾千年的幸福，也並非所有召勐都受基督教影響。如同本文以下將介紹、近代佤族裡面也許是最有名的一位先知——達召課 (Tax Cao Tie)，他提出了自己的宗教與政治創新 (就像在他之前的先知們所做的一樣)，這些創新反映了當時佤族

社會中發生的一些關鍵的社會變遷。那麼，在這些佤族先知所處的時代裡，他們身上具備了什麼新的特質？他們的啟示又是如何回應當時的社會和政治情形？

本文的民族誌聚焦在佤族與拉祜族——特別是佤族——這些生活在緬邊境高地的族群。筆者於 2014 至 2017 年間，在此地區總共進行了十八個月的田野調查，期間有一年的時間在緬甸佤邦一個村落蹲點¹。該區的族群施行游耕、具萬物有靈的信仰傳統。當「先知」出現在他們之中時，這些先知總是與傳入該地的世界宗教之間有某種關聯，特別是傣族的南傳佛教。筆者將先介紹一位被稱為達召蝶的佤族先知事蹟，並將其事蹟連結至該地區當時更廣闊的社會環境，尤其是佛教對當地的影響。接著，筆者將說明 Evans-Pritchard 對於南蘇丹努爾人先知的討論，如何啟發筆者辨識出三個理解先知的可能方式，這三個方式為：（1）先知作為一個虛構出來的人物；（2）先知作為對悲慘邊緣處境的回應；（3）先知作為當地的一種創造性革新。筆者將進一步與一些研究東南亞先知的人類學著作進行對話，以論證筆者為何認為只有最後一種解讀方式完整把握住了先知的複雜性，並嘗試用此方式來解讀佤族先知。

筆者的討論，將聚焦在「恩典」(grace) 這個概念，它集中體現了先知所帶來的新的、無法互惠的禮物——既是從交換的層面、也是從天資和技能的層面而言。在佤語中並沒有直接而完美對應於「恩典」的詞彙，但是筆者將說明佤語單詞 *bwan* 的歷史變化（從「祝福、好運」到「感謝」），出現近似於「恩典」的意涵。在這個歷史變化中有基督教的因素，但佤族先知的能力與創新，以及佤語裡 *bwan* 和「恩典」的意涵，並不是直接應用基督教的恩典概念來解釋。在本文中，筆者將透過一些例子，包括對先知才能的驚歎、先知的演講中的創新，一直到「感謝」如何出現在語言表達中、以及其語義的轉換，來論證「恩典」如何從過往「狡黠」的概念中浮現出來，特別是這個從狡黠到恩典的轉變過程，是如何與儀式演講、測量 (measurement) 和市場連繫起來。只有當測量普遍被應用在佤族的日常

¹ 筆者另有幾篇著作討論該地的軍事主義、治理、和民族國家主義，見 Steinmüller (2019, 2020, 2021)。

生活中，他們才得以想像一個無法測量的概念，也就是「恩典」。換言之，「恩典」是一個理解近代佤族社會和政治變化、以及佤族宇宙觀現代化的核心概念。

二、達召諜

Nyi Nap Ka（後來的達召諜），是 20 世紀前半段佤族社會裡面最具影響力的先知。根據一些作者自行出版的著作（肖安雲 2010；Tax Nyi Pleek 2011），以及筆者於佤山進行田野調查時所搜集的軼事，我們可以了解一些關於達召諜的生平事蹟。Nyi Nap Ka 誕生於 1913 年的夏天。當時佤族的社會結構是由幾個村落構成一個「村落圈」，漢人通常將其稱之為「部落」（tribes）。Nyi Nap Ka 出生於一個名為 Pa Tiak 的村落圈（傣語名字為「紹興」），長大成人後的 Nyi Nap Ka 成為該村落圈的頭人。

據聞 Nyi Nap Ka 從小就展現出特殊才能。例如在他七歲時，便能用黏土做出煙斗送給朋友們。大人們看到孩子抽煙斗感到訝異，追問他們煙斗來自何處。孩子們說是 Nyi Nap 做的，但是當大人們再問 Nyi Nap 時，他卻搖搖頭，假裝自己不會說話。人們於是說，在那一刻，「神靈（*moeg*）就已經進入他心中了」；意指在 Nyi Nap 的一言一行可見特別強有力的靈魂，也就是他擁有特別的天賦。

某日，Nyi Nap 突然宣稱：「我是召諜，造物主，村莊和邦國之主（*cao tie, cao tie man tie meng*）」。在這句話裡，他用傣語來表達「主人」（*cao*）、「創造」（*tie*）、「村莊」（*man*）和「邦國」（*meng*）。我們無法確知一開始人們如何回應他的宣稱，也許有些人只把它當作玩笑看待。但根據傳頌至今的說法可知，從那時起人們不再叫他 Nyi Nap，而是使用他給自己的稱謂「召諜」，也就是「造物主」，來稱呼他。隨後，達召諜以其個人卓越的才能和才智，吸引很多人追隨他、聽從他的啟示。他的追隨者將他視為「紹興的重要領袖」（Khun Lhong Pa Tiak）和「紹興的統領」（Simiang Sao Hin）（肖安雲 2010：59）。

關於達召課後來的事蹟的記載不多，但一些相關記載指出達召課的政治領袖角色，例如 1934 年班洪事件。當時緬甸的英國殖民政府並沒有在佤山地區建立地方治理機構，但英國殖民官員與採礦者間或會訪視佤山，主要是為了採礦利益。1930 年代初期，在一個距離紹興部落不遠的班洪礦場附近，英籍採礦工人和地方居民發生衝突，許多英籍士兵和當地佤人在 1934 年的衝突中喪命。隨後，達召課作為自己部落的代表，連同其他佤族人、拉祜族人、傣族人和漢族人的代表，與英國殖民官員會面、進行停火談判²。

如上述，英國殖民政府並沒有真正入駐佤山，只在保衛採礦利益考量下偶爾訪視該地區。二次大戰期間，日本軍隊基本上也避開了佤山地區。直到 1950 年代初期，中國共產黨的解放軍和國民黨的軍隊，才帶著大批軍隊進入佤山，一待就是數年。這些軍隊為當地引入了現代武器和新型態權力組織。國民黨軍隊曾經試圖從雲南和緬甸的新邊境，反攻中國大陸。同時間，解放軍也試圖攻克與劃定新的邊境，但直到 1950 年代末期，對於邊境線的劃定才取得共識。在這個騷動不安的境況中，許多地方民兵勢力和強人崛起，他們在國民黨軍隊或解放軍支持下，帶領各自領導的村莊和部落，不斷攻打彼此。當時已經有很多村莊和部落追隨達召課，使其成為該地區最壯大的地方武裝勢力之一。由於和國民黨軍隊結盟，達召課離開了被解放軍所佔據的家鄉紹興，落腳於薩爾溫江西岸。其散落在不同村落的追隨者，持續對抗解放軍所支持的地方武裝勢力。

達召課的權威基礎

達召課權威的才能和才智，是他的核心資產和基礎之一。如同他幼時就能用黏土做成煙斗的傳說，還有其他傳說描述他的特殊能力，例如，能把蘑菇做成槍，小石子做成子彈，甚至是他的祝福有讓追隨者刀槍不入的神力。然而，更值得我們注意的，是他的演說能力。達召課是一位優秀的

² 關於班洪事件，可參考：朱昭華（2006）、陳力（2015）、陳衛東（2015）、楊寶康（2003）、謝本書（2000）。

演說家，運用語言的能力無人能及，除了能流利使用佉語和傣語，也會說緬語和漢語。有一句話這麼形容他的演說魅力：「暴雨使山泥塌陷，達召諜的演說使大地崩裂」³。此外，他給予追隨者的啟示通常簡單直接地讓人難生戒心，但又總是恰當而新穎。例如，「弓弩硬方能射標靶，心胸廣乃得撫一方」⁴，便是輕鬆易記的簡短口訣，並有助於聽者去想像一個更大的、以權力集中和紀律為基礎的個人和村莊的集合體或共同體，而有顯著的政治意義。很快地，達召諜的聲名遠揚，越來越多人前來追隨他。

筆者稍後會說明，達召諜的演說能力如何構成儀式創新，以及這些創新——特別是正式語彙的使用、普遍測量的引進和「恩典」這個概念的浮現——如何使其得以描繪出一個抽象的共同歸屬意象，而產生政治效果。在此先簡短介紹其儀式創新中的宗教成分。

達召諜透過引進居於谷地傣族群體中常見的佛教元素，例如使用祭壇和蠟燭、隨蘆笙起舞的有秩序舞蹈，來達到宗教儀式革新。佛教作為一種世界宗教，擁有神聖經文、僧侶、和佛寺，相當不同於高地佉族原有的萬物有靈信仰傳統。當時高地佉族人仍然盛行獵人頭，這個習俗與神靈崇拜（*lih moeg*）密切相關，但這與谷地的佛教傳統截然不同。達召諜並不是當地第一位使用南傳佛教元素（包括佛教經文、蠟燭儀式、僧院傳統和禮拜、和改宗）的先知；如筆者在下一節所述，在達召諜之前有好幾位先知，特別是那些在鄰近拉祜族裡的先知，已經採用這些元素有數世紀之久。筆者特別想指出的是，對於當時的佉族社會，達召諜將這些元素納入自己的儀式創新所形塑的政治意義與影響力是遠遠超過其他先知的。比如說，他引進的蠟燭和舞蹈等南傳佛教元素，迥異於高地的萬物有靈信仰。蠟燭和祭壇的使用，要求以一個家戶為整體進行儀式，有別於萬物有靈信仰中人神之間的一對一接觸。伴隨蘆笙的舞蹈是，在結構性旋律中的公共

³ 原文為：「Npieh diex mgōng gah hliex ndēcih mgaih, pong mēng oud gah Dax Jao Die」（Watkins 2013a: 35）。

⁴ 原文為：「gian oux ag dom boun dix buing dou dang, lang hrom ged dom boun dix brong meng」（肖安雲 2010：59）。佉族文本在其後又加了一句：「noh rug hoig moh bui lang hrom ged dix gaex heui」，意思是：「這樣他成為心胸寬闊、運籌帷幄的人」（肖安雲 2010：64）。

性活動，也不同於以前的血祭犧牲儀式。無論是以一個家戶為整體來進行儀式，或是具有公共性質的儀式性舞蹈，這些新元素的引進，使高地佤族人得以描繪出一個抽象的共同歸屬意象，能夠聚集起來產生政治行動。

達召諜藉由引進佛教元素，來反對獵人頭和用公牛獻祭，以取代神靈崇拜，促成宗教革新。這個宗教革新的政治效果，可見於 1950~60 年代的地方武裝勢力爭鬥，特別是一個引起爭論的核心物品——Y 形獻祭柱（*sigang*）。傳統上，公牛在被獻祭宰殺前會被捆在這些柱子上。這些柱子本身叫做 *sigang*，*sigang* 同時也指蘆笙，而且在有關世界起源的著名神話（*sigang lih*）中，*sigang* 也指初民出現的那個山洞。這些都不是巧合。*Sigang* 因此代表人類的起源，它被神話所記述，在每一次大型獻祭時又再度煥發活力。1950~60 年代，當達召諜的追隨者和鄰近村莊作戰時，時常會撞倒 Y 形獻祭柱。由於達召諜反對用公牛獻祭，因此雙方的很多參戰者將這些衝突描述成「神靈崇拜」（*lih moeg*）和對召諜新崇拜（*lih Cao Tie*）之間的「宗教戰爭」。事實上，抱持傳統萬物有靈信仰的地方勢力通常與解放軍結盟，而達召諜和其他有類似的新的融合信仰的地方勢力則與國民黨合作（之後也受到美國中央情報局的支持）。

三、早期先知

達召諜的新「宗教」，其實也包含地方早期先知的影響。達召諜並不是該地區出現的第一位先知。在佤族人和鄰近的拉祜族人中，許多類似的先知在他之前已出現。特別在與傣族鄰接的佤山地區，一些佤族統領模仿傣族王子，使用召發或者召勐這種稱號（Lehman 2009）。但是比傣族南傳佛教更重要的，是在該地區活躍了很長時間的宗教創新者，特別是拉祜族的宗教創新者。達召諜有時稱自己為「達巴召勐」，這是二十世紀初拉祜族中一位先知的名字。

相似於達召諜的崛起過程，這些早期先知經歷四個階段而成為政治領袖：（1）一開始僅是作為村落的祭司，（2）以其特殊能力吸引了一些追

隨者，（3）開始進行宗教革新佈道，（4）最後提出一個政治議程（Walker 2003: 515）。在與幾個治權領域（例如傣族王子、緬甸國王與中國王朝）相接的邊境地區，連續幾個世代都出現倡議新觀念和新作為的先知，這些都具有政治意涵。起初，他們的政治企圖並不是那麼鮮明；所謂一個自有的治理領域觀念，是來自一種更進階的想像，並經過一系列創新而成形。這些創新為這些「無國家」（stateless）的東南亞高地居民提供了方法與手段，以設想一個範圍更大的共同體與歸屬感，最終發展成為一個王國或一個國家的政治實體。

我們可以在拉祜族——可能包含了中國明清之際的避難者、逃散的軍人、和秘密結社群眾——歷史中清楚看到此種發展軌跡。過去數百年來，每一世代都會有先知崛起，在該族中宣揚新的宗教與信仰。特別值得注意的是，一位名為「桂沙」的先知宣揚一種來自至高無上的神、或近似於基督教上帝的啟示，以及另一位名為「厄沙」的轉世活佛（Telford 1937: 170；Walker 1974, 2003）。幾個世紀以來，很多拉祜族叛亂往往是由同一群先知所領導（馬健雄 1997、2012；MA 2011）。這種每一世代之中都有一位新先知現身重複形態，可以追溯到在大理雞足山講道的僧侶所帶來的激進派宗教信仰。這些僧侶的講道活動遭到清廷鎮壓，擁護者們四處逃散。其中幾位僧人逃到了佤族和拉祜族人居住的地方，在拉祜族所在區域建立了一個佛教寺廟治理制度（馬健雄 2013；MA 2013a: 14；MA 2013b; Walker 2003: 322）。

在達召諜之前，至少有另一位佤族先知受拉祜族啟發而開始類似的講道，向佤族人宣揚融合了新的宗教元素的啟示。大約在 1900 年，這位先知現身於岩帥，在那開啟一個基於佛教教義、反對獵人頭的新宗教運動。據佤族人說，拉祜族領袖（他們自己是南柵早期領袖的後代）聯合了一位來自岩帥的佤族人，他稱呼自己為「達巴召勐」，意指「一方領袖」，並「宣稱自己會法術，刀槍不入，亦起兵響應」（佤漢大辭典 2014：486-487）。但是他領導的叛亂很快便被清朝軍隊鎮壓。

許多關於巴召勐的奇異故事廣為流傳，例如他可以讓自己隱身不見、擁有魔法石、為一些地方命名、給如何舉止得體訂立規矩。也許最重要的是，他提議佤族應該有自己的領袖和政治統一體。接下來筆者進一步探討，我們如何從更高的視野、以及理論的層次來理解達召諜和佤山其他的先知。

四、過去的先知，未來的先知

人類學文獻中有一些關於千禧年先知或與其相近的先知的研究，其中一個著名的案例是關於南蘇丹的努爾先知。在 Evans-Pritchard 研究努爾人宗教的著作中，這些先知有特別重要的作用（Evans-Pritchard 1933, 1934, 1935, 1956）。據 Dresch 的分析，從一個歷史建構的問題來看，Evans-Pritchard 對於努爾材料的分析歷經了三個階段的轉變：

他對努爾人材料的第一次分析嘗試中（Evans-Pritchard 1933-1935）……將歷史視為一系列帶領我們至目前狀態的假定事件。在第二次分析嘗試時（1940），他開始將將歷史理解為是當前關切的產物。第三次分析嘗試（1956）產出的並不是努爾人的歷史（a history of the Nuer），更確切地說是努爾人的歷史的一種觀點（a view of Nuer history）。（Dresch 1988: 59）

值得注意的是，Evans-Pritchard 只有在最後一次的分析嘗試中（這個分析最接近努爾人本身對歷史的理解），才明確探討先知的存在。畢竟，先知們自己也直接處理相同的有關歷史的問題，而且他們的核心目標是革新舊制。只有對先知的這個核心目標視而不見，才有可能建立一種歷史類型論，或者只用當下情形來解釋歷史。

Evans-Pritchard 的分析指出了三種社會人類學者研究先知的方式。首先是藉由關聯到一種歷史類型來研究。其次是從社會結構或當下的關切來研究。第三是從當地的創新或當地的觀點來研究。以下筆者運用這三種觀點來討論東南亞地區先知的問題。

作為「勇士」的先知

從第一種理解先知的途徑——用「歷史類型」來解釋現狀來看，任何可能出現的先知，原則上都是同一個神話人物的化身。Oliver Wolters (1982) 針對東南亞歷史研究所提出的「勇士」相關論證，便展現了這一種理解方式。Wolters 將其關於英勇人物或勇士 (men of prowess) 作為一種歷史類型的論點，對比其他兩種在東南亞歷史研究裡面相當具影響力的論點，一個是曼陀羅 (*mandala*)，另一個是梵化或印度化 (*Sanskritization*)。曼陀羅指涉一個由圓圈和方塊等幾何圖形所構成的結構性圖樣，這個圖樣直指一個中心，這個中心可能是一位佛陀，也可能是一座聖山。在佛教和印度教裡面，曼陀羅常用來幫助默想，或是作為裝飾，又或是一種世界觀的展現。社會科學家和歷史學家用曼陀羅這個概念來表達東南亞社會的宇宙觀和政治階序。「星叢政體」(*galactic polity*) 是另一個相近的常用概念，透過太空中的星叢意象來表達這套宇宙觀和政治組織原則。除了一個結構化階序，這個概念的一個重點是，同樣的結構原則適用於不同層次。比如說，地球是太陽系的一部分，太陽系是一個更大的星叢體系之一部分；一個家戶是一個村落 (傣語稱為 *meng*) 的一部分，一個村落是一個王國 (傣語也稱為 *meng*) 的一部分。梵化或印度化則是關於印度語言和菁英的高雅文化對於鄉村和高山偏遠地區的「小傳統」(*little tradition*) 的深遠影響。

有別於這兩種普遍被用來解釋東南亞歷史的模式，Wolters 根據歷史材料，以自己的理論加以詮釋之後，建構出「勇士」這個人物形象，並透過這個人物形象看到東南亞歷史的一貫性。他觀察到當地很多親屬制度是同源的 (*cognate*)、雙邊的 (*bilateral*)，幾乎不強調血統和家系結構，於是推測每一個世代都必須透過鬥爭來取得權威，要能適應變化的環境以證明自身，這些都經由「勇士們」而實現。Wolters 於是建構起一種歷史類型論，指出在相對平等主義、沒有權力世襲的社會環境中，每一個世代之中都會有勇士崛起。他認為這個歷史類型論甚至可以用來分析之後發生的事情，包括曼陀羅階序的建立以及印度化。曼陀羅的宇宙論在當地歷史中很容易被調整和重新創造，但是考慮到「勇士」在當地的統治是靈活而轉瞬即逝，政治統治受到的干涉程度仍舊相對較低。鑑於當時的階序秩序仍不

是那麼穩定，對外來觀念的借用仍舊主要是針對當下情況的適應，因此印度文本在各處很快便被採用，甚至成為環印度洋一帶普遍認同的紐帶。

從這個觀點來看，千禧年先知，或是有群眾魅力的地方領袖，可以說是在東南亞存在了至少兩千年的「勇士」之另一種形象。但是，這個虛構人物的基礎必須根植於歷史，包括親屬關係和眾所周知的王位繼承儀式，Wolters 因此和其他學者將他們知道的親屬和國王之特點加諸於最早的勇士身上。這種虛構的處理方式，將先知理解為一種人物類型的不斷重複，以致於無法顯現先知、以及他在他時代所做出的啟示中，到底有什麼是「新」的。我們只能看到，人們驚異於先知獨特的才華和恩典，例如沒有人知道達召諜如何用泥土做出子彈。這裡有的，僅僅是對不可思議事物之驚奇，而不是識別出這些先知擁有什麼相同特質。同時，先知這種獨特的新力量——或是「恩典」這個更適切的形容——是相對於人世之中各式各樣的局限性、以及被鞏固的標準化測量（後續會討論）。只有相較於那些有限力量的局限性，這種新的恩典的概念才會明朗。

反映出邊緣處境的先知

第二種理解先知的途徑是就當下的關切來解釋。這是 20 世紀人類學功能學派論者的典型方式，常見於研究東南亞千禧年先知的文章中。以這個途徑來看，先知的出現表露出當時邊緣地區的處境與悲慘，超越性的期許反映了被殖民、壓迫的絕望境地。例如，Magnus Fiskesjö 在其同樣研究佤族和拉祜族先知的文章中寫道：

世居山區的佤族人，有悠久的崇拜救世主和克里斯瑪先知的歷史。考慮到其歷史背景，這種崇拜於此出現並不意外。他們的先知產生自邊緣處境下的絕望，通過宣稱自己具有特殊力量來將人們從戰爭和壓迫的苦難中拯救出來。這類似於其他地方在相似歷史處境中崛起的千禧年運動。（Fiskesjö 2021: 334）

對該地區千禧年運動的其他解讀，也強調先知如何回應邊緣處境（Nartsupha 1984; Stern 1968）。秘密崇拜儀式和千禧年運動也為基督教在不識字高地族群中的傳播提供了基礎，這也明顯見於佉族和拉祜族⁵。Tatsuki Kataoka (2013) 也同樣認為，拉祜族只有與周邊國家遭逢時才意識到自己的無國家狀態，因此神話敘事核心是找尋他們失去的國家和國王。不管千禧年說是否被認為是一種「社會性的創新」或「社會性的病態」（Bellah 1965: 184），根據這種社會科學解釋，先知預言是一種對現狀的反應。

然而，這種將先知力量化約到對社會悲慘處境的反應，會導致我們無法理解或誤解先知的一些核心特徵。儘管像達召諜這樣的先知們確實展現出超凡勇氣，並表達出很多追隨者的邊緣處境，但是這兩個特徵都不是先知所宣揚革新的核心。以下筆者將從第三個途徑，也就是從當地的創新或當地的觀點來理解先知，論證這些先知的革新核心，是從狡黠到恩典的轉變，這個轉變與交換，和測量的規則有關。

五、從狡黠到恩典

達召諜以及和他類似先知的權威，也許僅僅被看作是狡黠的產物：所有提到達召諜的人都注意到他有多麼狡猾機敏。這樣的機智與技巧，確實是他累積權勢和聲望的基礎，特別是他把東南亞谷地一種局限性思維，融合進演說中，從而把「恩典」觀念引入高地，或是說推進了從「狡黠」到「恩典」概念的轉換。

過去，東南亞高地佉族施行游耕和狩獵的社會生態，伴隨萬物有靈論的宇宙觀和相對平等自治的政治安排。高地族群因此認為潛在力量沒有受到特定的局限，潛在競爭者們都有相似機會獲取資源，一如諺語所言：「今日慷慨的接受者，可能會成為明日的贊助者」（Tannenbaum 1989: 81）。

⁵ 第一批基督教傳教士（來自 Young 家族的美國浸信會教士）也留下相關的紀錄，見：CHEUNG (1995)；Young (2015)；ZHENG (1995)。

在這樣的世界中，每個人的好運因此相對短暫、轉瞬即逝，是一種以狡黠取得的運氣。這明顯不同於谷地的有限性思維，例如特定區域（例如耕地、佛寺所轄區域等）的邊界，以及谷地菁英和僧侶那無可匹敵和無法觸及的力量。在這個谷地思維中，每個人的好運被認知為是功德（merit）的顯現，而非僅僅是基於狡黠；而且，功德是來自於公開可見、被估量的行動，這些行動有著長遠的影響與意義，只會出現在一個有著無法超越的差異和限制的階序系統所建構的世界之中。在達召諜之前，原本在高地並沒有這種潛在力量有所局限、或被限制的概念，也沒有普通人與菁英之間在力量上明顯差異這樣的觀念。

達召諜的創新，正是在於他演說中所運用的、原本只出現在谷地的思維，而這是透過明確提到規則和測量的限制性來展現。筆者接下來將說明與討論，達召諜如何透過對群眾進行公開演說，使其演說與規則原則上是可以適用於每位聽眾，並強調每個人必須遵循的規則。這些新的實踐，完全不同於早期純粹基於狡黠的不受限之交換。在這些牽涉到規則、嚴格的領域邊界、和群眾的新實踐中，其核心是一種互惠的新形式——並非過往的開放式互惠，而是一種被設限的互惠，亦即無法互惠的禮物——恩典。

交換的互惠性

達召諜的「恩典」不適用一般的禮物交換原則，因為它是「免費的禮物」（free gift），因此是不求回報、甚至是永遠無法回報的禮物。這與印度禮物（Parry 1986）和中國報恩（YANG 1957）類似。Parry（1986）認為，這種極端而超然的概念之產生，對應著一種很成熟的意識形態話語，它被寫在聖典中，並在學校裡講授，和普通人的日常計算、衡量不同。這正是「恩典」理念產生的話語環境。在 Pitt-Rivers 對「恩典」概念的原創性討論中，他描述了「恩典」的調和潛力：它幫助人們「按照社會上盛行的價值觀念」來理解和解讀事件，並「在已確立的秩序上蓋上合法性的印章」（Pitt-Rivers 1992: 244）。

Pitt-Rivers 正確地注意到恩典這個概念在人類學中極大的重要性，和它作為「調和概念」的潛力。但筆者認為，Pitt-Rivers 不當地將恩典與毛利人的 hau、伊斯蘭的 baraka、或者巴斯克人的 indarra 視為「同階的」(of the same order) 概念 (1992: 237)。筆者認為，它們之間主要的區別是，在毛利人社會中沒有「免費禮物」概念，沒有神學中內在原理 (immanence) 與超越原理 (transcendence) 之間的區分，也沒有發達成熟的市場，而在這種環境下「恩典」的概念不會出現。「恩典」概念有兩個前提要件：其一，是有能被普遍測量互惠關係的物；其二，是一種無法回報的禮物。而且，就是因為世界上有越來越多的東西適用於普遍測量，才能想像無法測量的東西。總的來說，「恩典」是一種替所有互惠性設定界限的、無法回報的禮物。

達召課之前的佉族社會沒有辦法想像恩典這樣的概念，因為恩典——無法測量的禮物——只會出現在一個普遍使用測量系統的世界中。根據我們目前所知，可以假定生活在佉山中深僻地區的人們，對於如佛教這樣的世界宗教相當陌生，也不常接觸到普遍使用測量系統的市場，因此沒有恩典這樣的概念。在這樣的世界裡面，像達召課這般具有卓越技能與力量的人物之出現，便象徵了一種歷史轉型，也就是恩典概念的引進，或是說從過去的「狡黠」概念變成新的「恩典」概念的歷史轉型。

要展現出在達召課所用語言的語義學中發生的歷史轉型，這是一個非常有挑戰性的（也許無法實現的）任務。筆者基於能夠獲得的史料、以及比較不同的佉族群體，從三個角度來處理這個任務：儀式演講、測量、和佉族概念 bwan。

儀式演講

如先前所述，達召課特別擅長使用語言。他能夠說當地所有方言，並且進行深具說服力的演講，人們僅僅聽他的演講就能照他說的去做。但是他使用語言的方式到底哪裡有新意呢？從現有關於達召課的材料來看，我

們能看到兩個特點：他極其了解模式化的儀式性演講，並在新的公共集會中使用這種修辭。

尤其是在儀式中，當與祖先和靈魂對話時，佤族人一般會使用高度正式的語言。類似許多其他東南亞語言，佤語使用許多有審美意味的填充詞，主要目的似乎只是為了讓表達方式在大體上對稱（Watkins 2013b）。達召諜和其他類似的領袖們，將這種過去只在儀式演講中使用的公式化語言，使用在集會時的公開演講之中。例如，一個典型公眾集會的開場白如下：

Sim sigaux laux simiang

白鴿們，高尚的領袖們

Paox nyiex paox yaong

人們的家屋人們的村莊

Paox aik paox o

長兄和長姐

Mai paox lhax sidu lawng paox grawm sidu ju

你們是同樣大小的樹葉，同年紀的朋友

Ku kaux ku mpui

每個、每人

Ku plak ku vang

每個地方、每個角落

... pex mhawm!

...你們好！

需要注意到，這種公式化演講採納了儀式的語體風格。儘管過去它是用來與靈魂和祖先對話，達召諜和其他領袖現在用它來和一般聽眾對話。其中也採用了一種匿名技巧，也就是用籠統概括的頭銜（「長兄」、「長姐」、「領袖們」、「朋友們」）來稱呼「所有人」。此外，人們對於達召諜的演講，記憶特別深刻的部分，正是訴諸風俗、道德和社會秩序的勸告和訓誡，例如：

Paw pah pwi yum

不要殺人

Paw vi gaweng ka kraung khrai paox tix, paw vi gaweng ka khawng
eui brie liang paox tix, paw vi gaweng ka moeng kawn paox tix, paw
vi gaweng ka silieh paox tix

不要亂拿亂用別人的東西，不要遊手好閒，不要貪吃別人的東西，不要覬覦別人的老婆，不要欺侮別人的小孩

Paw pie paw lhen

不要騙人

Kieh rah see mai kaux sijai mukheu ka paox tix

行事正直遵守契約

對於很多聽眾來說，這些警言中有新意的地方在於，它們喚起一種適用於所有人的抽象規範。它們的內容（例如，以「paox tix」，即「彼此」，這種表達方式暗含的對「相互有效性」之強調），以及在公眾集會上傳達的這個特點，都再生產出社會距離和匿名性。不管聽眾和演講者之間的個別情況和關係是什麼，那些規範意圖以同樣方式適用於所有人。如此一來，這些規範與一套標準的、普遍的測量方式相似——它不僅在指示方面有效力，也從任何特定情景中抽離出來並概括化，以普遍適用於所有人。如筆者先前所指出，達召課的儀式創新，包含這裡所描述在儀式演講中的創新，使其聽眾可以設想一個自己也身處其中的抽象共同歸屬而具有政治意義。

普遍測量

1970 年代以前的佤山地區，用農田輪流休耕的周期來測量時間仍舊很常見（王敬騷 2013：120）。筆者在佤山做田野調查時，很多老人普遍用相對的和指示的詞彙來表示距離——經常僅僅是以拉長元音（*sngaaaai*）來指示距離的「強度」。長度、距離和範圍通常用相對的詞語來測量，這和世界上其他很多沒有文字的社會一樣（Hallowell 1942）。

必須簡短補充的是，當然佤族人在使用數字、重量和占星方面的計數，已有數世紀歷史。在筆者田野調查裡尤其值得注意的是，佤族人與周邊傣族人和其他民族之間往來甚密，並常有借用其他族群詞彙的情形。直至今日，佤族人仍舊沿用傣族的數字，特別是 30 以上的數字。佤族人命名時常用的天干地支，和漢人使用的系統相似（至少在中國的佤族人聚居區是這樣）（王敬騷 2013：138-139）。但在其他地區，存在與中國系統不同的占星學秩序之紀錄。例如，在大馬散，有一個用來命名的九天的計數序列（Fiskesjö 2009: 156, note 23）。又例如，很多佤族人採用以十天計數的傣族日曆（常常用來記錄周期性市場的日子），而目前在邊境地區中國這一邊，他們則使用中國的日曆。

總而言之，人類社會大致有兩種測量系統，其中一種測量系統大體上仍是索引的和相對的，另一種測量系統是既定的和絕對的（例如，標示出固定、特定單位的指示牌、圍欄和數字），這二者之間有值得注意的不同之處。在佤山的深僻地區，比較沒有一個普遍的測量系統；但在與外界較多接觸的外圍地區，就較多使用標準的、普遍的測量系統，特別是那些文字化的指示牌。上一段提到傣語數字和占星學，以及貨幣和救濟品、邊境線和圍欄等代表一些測量系統的使用等等，說明在佤山的深僻和外圍區域，存在多種不同測量系統。深僻區域比較是用相對的、限於地方的系統，沒有一個普遍的、公認使用的系統來測量長度、算數、計時等等。這一點不同於生活在外圍地區的佤族，因其受到國家體制和世界宗教較深的影響，接受了更標準化和通行的測量系統。這種深僻和外圍區域的明顯差異，因此反映了外來因素對當地社會的不同程度影響。筆者在下一節將會說明，這種社會影響的差異也呈現在深僻區域的佤族人沒有使用「感謝」這個詞彙，但在外圍區域的佤族人卻常常使用。

感謝

Pitt-Rivers(1992)為了解釋「恩典」這個概念在地中海地區的重要性，從不同語言中的詞彙溯源與綜合比較，指出「恩典」通常被用來表達感謝

之意。例如，西班牙語的 *gracias* 和義大利語的 *grazie*，詞源都是恩典（*grace*）。法語的 *merci*（和英語的 *mercy*）起源於拉丁語 *mercedem*（酬謝、價值），然後是古法語 *mercit*，可指酬謝、禮物、仁慈、恩典、憐憫，以及「上帝對其受造物所犯下的罪行的原諒」⁶。受到 Pitt-Rivers 的啟發，筆者主張從別處尋找「恩典」的來源，來理解這種對無法測量的慷慨禮物之確信如何傳遍全球。

根據上述，我們可以從一個社會是否存在「感謝」這個常用詞，來理解這個社會對「恩典」的理解。這一點在佤山相當顯著。在佤山外圍一帶，由於受佛教和基督教影響較深，人們所使用的佤語「普通話」裡，就常常出現「感謝」這個詞。在佤山的深僻地區，由於受這些宗教的影響較弱，在沒有文字的不同佤語方言里，沒有直接表達「感謝」之詞彙。在普遍使用「佤族普通話」的岩帥地區，人們一般用 *laohlie* 來表達「感謝」。這個詞的字面意思是精巧的、珍貴的、貴重的，而感謝一個人是叫他「珍貴的」（*laohlie maix*）（Watkins 2013c: 482）。另一個用來表達感激的概念，*ting bwanson*，更接近於恩典的意涵。*bwan* 的意思是「祝福、好運」，*son* 的意思是「運氣、命運、定數」，*bwanson* 便是指運氣、命運。*ting* 是「大」的意思，因此 *ting bwanson* 是指「大命運，好運、好的命運、祝福」，或者就是「感謝」。同一個概念通常用來翻譯佤族聖經中「恩典」的概念，因此它現在也無疑具有了和基督教相關的「恩典」的意涵（Watkins 2013c: 954）。

與佛教傳教者有所連繫的佤族方言中，以及在那些知道像達召諜這樣先知的人之中，*ting bwanson* 這個短語使用得很普遍。但是在歷史上受到佛教、先知和市場影響較小的方言中，例如西盟和岩城，人們也許明白這個短語，但是它從來不是表達「感謝」的慣常用法。這個區別也表達出筆者的核心論證：從原本沒有「感謝」這個用語的世界，轉換到一個人人言謝的世界，這個過程呼應了從「狡黠」到「恩典」的轉換，其中達召諜是重要推手。先前沒有「感謝」這個用語的世界，並不存在普遍測量系統，而 *bwan* 這個詞僅僅指涉一種力量或運氣。相對地，在普遍使用「感

⁶ *mercy* 的詞源學，見：<https://www.etymonline.com/word/mercy>

謝」這個用語的世界，時間和空間都可以用普遍測量的單位來測量，而 *bwan* 這個詞的意涵隨之發生變化，變成指涉一個無法測量的禮物，也就是「恩典」。

並不是達召諜無中生有創造了「恩典」，或者直接把英語「*grace*」或希臘語「*kharis*」引介到了佤山。達召諜的作為，促動了佤語 *bwan* 的意義轉變：原本僅指涉「好運、優勢」的詞彙，開始具有「恩典」的意涵。先前 *bwan* 是用來指涉一個人在一個單一事件中的力量或好運，但在達召諜之後，*bwan* 被用來指涉無法測量的禮物。達召諜作為一位擁有許多天賦與能力的先知，沒有人知道他的天賦與能力從何而來，也就是在這個意義上，達召諜是一位新世界的先知，在這個新世界裡面，有普遍測量、有面向公眾的儀式演說、也有總是「言謝」的人們⁷。「感謝」這個語彙的普遍使用，具體指出了當地社會及其世界觀的大幅變化，這些變化與「恩典」概念——由先知帶來的無法回報之禮物——一同發展。

六、結論

在佤族和拉祜族所生存的邊境地區，我們可以看到什麼樣的政治創新？而這又如何相對於與其比鄰的泰國、緬甸和中國？雖然中國的宇宙觀和政治體系與泰國、緬甸明顯不同，但這兩種體系之間是否有一些共同基礎？以東南亞地區來說，其宇宙觀和政治體系常常被形容為是一種星叢政治（*galactic politics*），若是從邊緣區域的觀點來看，這星系般的政治看起來又是如何？也許差別只在於，從中心觀點來看是滿天星斗，從邊緣來看則是月朗星稀？本文的一個核心論點在於，從地方觀點與詮釋出發，來思考上述問題。

比如說，以關於星星的地方詮釋為例，這也是達召諜很擅長的話題，許多人都還記得他能講述各種不同星星的故事，包括它們從何而來。但

⁷ 筆者在另一篇文章中，以其他幾位佤族先知為對象，進一步討論佤語詞彙 *bwan* 的語義及歷史，以及 *bwan* 的核心意涵如何從好運轉變成恩典，見 Steinmüller (2022)。

是，無法否認的事實是，當佉族人和傣族人，中國人和印度人，甚至是德國人，望向天空時，看到相同的天空和群星，他們只是為之賦予不同名字。例如，英國人的 *galaxy* 在中文叫做「星團」，在佉語叫做 *simuing: kawn: ia: mhaik*（小雞和沙子星星）。英文的 *polar star* 在中文叫做「北斗星」，在佉語叫做 *simuing: grawng: prang:*（棟梁之星）。英文的 *Vega* 在中文叫做「織女星」，在佉語叫做 *simuing: Ok Pen:*。這些翻譯都是近似說法，佉語學者對於 *simuing: Ok Pen:* 到底是指織女星還是指金星有一些爭論⁸。也許語言學家只是在尋找關聯性，有時便插入了一個之前並不存在的等號。普通人在遭遇他異性時——其他人、其他語言、其他習俗——也常常這樣做。

但在一些時空條件下，因為差異過於巨大，這種調適他異性的做法簡直不可能。正是在於此種無法調適的差異下所產生敬畏和驚歎的時刻，它超越任何已知的、令人感到熟悉的規則，更不用說要去駕馭這種「奇異」的力量。而能做到這種駕馭的人只有一位，也就是先知。

「先知為新世界發聲，但是他屬於一個舊世界」，Kirsten Hastrup 如此寫道（1990: 56）。在這個意義上，人類學家和先知的角色非常相似。Hastrup 指出，二者都在不同的世界之間占據中介位置，因此先知的境況也是人類學家的境況。筆者不敢妄稱自己也是先知，但是經由關注達召諜這個「偉大造物主」的先知處境，使筆者得以做出三個論證：首先是關於佉山的宇宙論在過去一個世紀的轉變歷程兩個論證，以及關於東南亞高地人在遭遇鄰邦世界時的文化創新性論證。以下筆者簡短地重申這些核心論證：

（一）佉族和拉祜族先知都不是虛構的「勇士」化身，也不是變化中的社會境況直接反映。雖然這些解釋常見於社會科學家和歷史學家，但他們忽視了這些先知的特性，或者侷限了對於這些特性的解釋，因此無法進一步理解這些創新者們生活和思想中的特質。

⁸ Watkins 在他的佉語字典中給出了兩種可能性，見 Watkins 2013c: 948。

（二）這些先知的非凡才能和才智宣示了一種新的抽象而超然的測量，這是一種既在交換意義上也在技能意義上的尺度。那些最初也許僅僅是狡黠的成就，被轉化成無限的恩典——亦即這些成就是從上天獲得的禮物，既無法酬謝也無法仿效。除去禮物交換層面，恩典概念也幫助我們理解先知奇妙的天賦，他能做到別人做夢也想不到的事。因此先知運用語言、概念和事物的精巧，是他的啟示中所具有創新性的另一個核心面向和顯現。儘管「恩典」概念在瓦語中沒有直接而完美的對應詞，筆者透過一些例子，包括對先知才能的驚歎、給予先知的禮物、一直到表達「感謝」時對「好命運」的期許，來呈現恩典如何被理解。所有這些改變，與新的抽象且超然的測量相關，並在先知的「恩典」中得到呈現。

（三）先知需要運用手邊的東西進行創造，他不能從無中創造一個新世界。他們仿效外來典範，使其適應當地情形。同時，先知的恩典總是超越他人已知的「舊世界」，讓高地人能夠想像一個「新世界」，包括新的尺度和新的國家，而這些並不僅僅是根據強大的鄰居和國家所生的複製品，不管他們是傣族王子還是漢族官員。

參考書目

中文

- 王敬騷。2003。《佤族研究 50 年》。昆明：雲南民族出版社。
- 朱昭華。2006。〈從班洪事件到中緬「1941 年線」的劃定〉，《中國邊疆史地研究》，16(2): 108-115。
- 佤漢大詞典編纂組。2014。《佤漢大辭典》(*Beng Lai Vax Mai Lai Hox*)。昆明：雲南民族出版社。
- 肖安雲。2010。《紹興王家系》。昆明：作者自行出版。
- 馬健雄。1997。《拉祜族的精神世界與社會轉型：面對現代化的文化選擇》。昆明：雲南民族學院。
- 。2012。〈「邊防三老」：清末民初南段滇緬邊疆上的國家代理人〉，《歷史人類學刊》，10(1): 87-122。
- 。2013。《再造的祖先：西南邊疆的族群動員與拉祜族的歷史建構》。香港：中文大學出版社。
- 陳力。2015。〈班洪事件新論：以南京政府的應變和佤族的民族認同為視角〉，《廣東技術師範學院學報》，36(12): 17-28。
- 陳衛東。2015。《邊塞滄源烽火》。昆明：雲南民族出版社。
- 楊寶康。2003。〈論中緬南段邊界問題與班洪事件〉，《雲南師範大學學報（哲學社會科學版）》，35(2): 133-138。
- 謝本書。2000。〈從片馬事件到班洪事件〉，《雲南社會科學》，4: 72-81。

英文

- Barkun, Michael. 1974. "Millenarianism in the Modern World," *Theory and Society*, 1(2): 117-146.
- Bellah, Robert N. 1965. "Epilogue," in Robert N. Bellah ed., *Religion and Progress in Modern Asia*. Glencoe, IL: Free Press. Pp. 168-229.
- CHEUNG, Sio-Woo. 1995. "Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China," in Stevan Harrell ed.,

Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers. Seattle: University of Washington Press. Pp. 217-247.

Dresch, Paul. 1988. "Segmentation: Its Roots in Arabia and Its Flowering Elsewhere," *Cultural Anthropology*, 3(1): 50-67.

Evans-Pritchard, Edward Evan. 1933. "The Nuer: Tribe and Clan (Part 1)," *Sudan Notes and Records*, 16(1): 1-53.

———. 1934. "The Nuer: Tribe and Clan (Part 2)," *Sudan Notes and Records*, 17(1): 51-57.

———. 1935. "The Nuer: Tribe and Clan (Part 3)," *Sudan Notes and Records*, 18(1): 37-87.

———. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.

Fiskesjö, Magnus. 2009. "The Autonomy of Naming: Kinship, Power and Ethnonymy in the Wa Lands of the Southeast Asia-China Frontiers," in Charles Macdonald and Yangwen Zheng eds., *Personal Names in Asia: History, Culture and Identity*. Singapore: University of Singapore Press. Pp. 150-174.

———. 2021. *Stories from an Ancient Land: Twelve Chapters in Wa History and Culture*. New York: Berghahn.

Hallowell, A. Irving. 1942. "Some Psychological Aspects of Measurement among the Saulteaux," *American Anthropologist*, 44(1): 62-77.

Hastrup, Kirsten. 1990. "The Ethnographic Present: A Reinvention," *Cultural Anthropology*, 5(1): 45-61.

Kataoka, Tatsuki. 2013. "Becoming Stateless: Historical Experience and Its Reflection on the Concept of State among the Lahu in Yunnan and Mainland Southeast Asian Massif," *Southeast Asian Studies*, 2(1): 69-94.

Lehman, Chit Hlaing (F. K.). 2009. "The Central Position of the Shan/Tai Buddhism for the Socio-Political Development of Wa and Kayah Peoples," *Contemporary Buddhism*, 10(1): 17-29.

- MA, Jianxiong. 2011. "Shaping of the Yunnan-Burma Frontier by Secret Societies since the End of the 17th Century," *Moussons. Recherche en Sciences Humaines sur l'Asie du Sud-Est*, 17: 65-84.
- . 2013a. *The Lahu Minority in Southwest China. A Response to Ethnic Marginalization on the Frontier*. London: Routledge.
- . 2013b. "The Five Buddha Districts on the Yunnan-Burma Frontier: A Political System Attached to the State," *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review*, 8: 53-79.
- Marshall, Gordon. 1994. "Millenarianism," in Gordon Marshall et al eds., *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press. P. 333.
- Nartsupha, Chatthip. 1984. "The Ideology of 'Holy Men' Revolts in North East Thailand," in Andrew Turton and Shigeharu Tanabe eds., *History and Peasant Consciousness in South East Asia*. Osaka: Senri Ethnological Studies. Pp. 111-134.
- Parry, Jonathan P. 1986. "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'," *Man*, New Series 21: 453-473.
- Pitt-Rivers, Julian. 1992. "Postscript: The Place of Grace in Anthropology," in John G. Peristiany and Julian Pitt-Rivers eds., *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 215-246.
- Steinmüller, Hans. 2019. "Conscription by Capture in the Wa State of Myanmar: Acquaintances, Anonymity, Patronage, and the Rejection of Mutuality," *Comparative Studies in Society and History*, 61(3): 508-534.
- . 2020. "The Moral Economy of Militarism: Peasant Village, Military State, and Chinese Capitalism in the Wa Region of Myanmar," *Social Anthropology*, 28(1): 121-135.
- . 2021. "Para-nationalism: Sovereignty and Authenticity in the Wa State of Myanmar," *Nations and Nationalism*, 27(3): 880-894.

- . 2022. “Grace is Incommensurability in Commensuration: The Semantics of Bwan Among Three Generations of Wa and Lahu Prophets,” *Cambridge Journal of Anthropology*.
- Stern, Theodore. 1968. “Ariya and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect Among the Karen,” *The Journal of Asian Studies*, 27(2): 297-328.
- Tannenbaum, Nicola. 1989. “Power and Its Shan Transformations,” in Susan D. Russell ed., *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*. DeKalb, IL: Centre for Southeast Asian Studies Monograph Series on Southeast Asia. Pp. 67-88.
- Tax Nyi Pleek. 2011. *Been Grawng Simiang Saohin Tax Cao Tie* (The History of the Leader of Saohin, Tax Cao Tie). Mengmao: self-published.
- Telford, James Haxton. 1937. “Animism in Kengtun State,” *Journal of the Burma Research Society*, 27(2): 85-238.
- Walker, Anthony R. 1974. “Messianic Movements among the Lahu of the Yunnan-Indochina Borderlands,” *Southeast Asia: An International Quarterly*, 3(2): 699-712.
- . 2003. *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*. New Delhi: Hindustan Publishing Corporation.
- Watkins, Justin. 2013a. “A Themed Selection of Wa Proverbs and Sayings,” *Journal of Burma Studies*, 17(1): 29-60.
- . 2013b. “Grammatical Aesthetics in Wa,” in Jeffrey P. Williams ed., *The Aesthetics of Grammar: Sound and Meaning in the Languages of Mainland Southeast Asia*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 99-117.
- . 2013c. *Dictionary of Wa with Translations into English, Burmese and Chinese*. Leiden: Brill.
- Wolters, Oliver W. 1982. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Worsley, Peter. 1957. *The Trumpet Shall Sound: A Study of “Cargo” Cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.

- YANG, Lien-sheng. 1957. "The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China," in John King Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: Chicago University Press. Pp. 291-309.
- Young, Harold Mason. 2015. "Burma Headhunters," in Debbie Young Chase ed., *The History and Culture of the Ancient Wa, a Mountain Tribal People*. Bloomington IN: Xlibris.
- ZENG, Shicai. 1995. "Christianity in Southwestern China: Mass Conversion among the Miao and Yi," in Suenari Michio, J.S. Eades and Christian Daniels eds., *Perspectives on Chinese Society: Anthropological Views from Japan*. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies. Pp. 248-264.

*Chinese Philanthropic Response to COVID-19 in Malaysia**

Kenneth LEE Tze Wui**

Lecturer, Faculty of Creative Industries, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

CHIN Yee Mun***

Associate Professor, Faculty of Creative Industries, and the Chairperson of the Tun Tan Cheng Lock Centre for Social and Policy Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

ENG May Chuen****

Lecturer, Faculty of Arts and Social Science, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

LEE Jenn Yuan*****

Assistant Manager, Tun Tan Cheng Lock Centre for Social and Policy Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

PHUA Yeong Nan*****

Senior Lecturer, Lee Kong Chian Faculty of Engineering and Science, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

* This paper was presented at the International Symposium on Global Chinese Philanthropy, co-hosted by the UCLA Asia Pacific Center and the UC Irvine Long US-China Institute, March 19-20, 2021.

** Email: leetw@utar.edu.my

*** Email: chinym@utar.edu.my

**** Email: engmc@utar.edu.my

***** Email: jylee@utar.edu.my

***** Email: phuayn@utar.edu.my

Abstract

The novel human coronavirus disease COVID-19, first reported in Wuhan, China in December 2019 and subsequently spread worldwide, has evolved into a global health and socioeconomic crisis so serious it has been declared a pandemic by the World Health Organization. As governments of the world are battling the pandemic and the rising number of COVID-19 cases, it is at this critical juncture that such a humanitarian catastrophe of unprecedented scale and impact has put charities and philanthropy under the spotlight. In Malaysia, the Chinese community has long been known for its philanthropic contributions. From the 19th century to the present day, the country has witnessed the active philanthropic roles played by a string of influential businessmen and leaders in the local Chinese community. Over the past years, several Chinese Malaysians from different business sectors have been listed by Forbes Magazine as the “Heroes of Philanthropy;” many of these figures own corporations and businesses that make financial contributions to charitable organizations as part of their corporate social responsibility initiatives. Meanwhile, since the outbreak of the first cases of COVID-19 in the country, many local Chinese individuals, businesses, and organizations have remained committed to philanthropic efforts to fight the coronavirus and help those affected by it, regardless of ethnicity and religion in multiracial Malaysia. It is within the aforementioned context that this paper aims to explore Chinese Malaysia philanthropy from the 19th century to the present time, by taking Chinese Malaysians’ philanthropic response to the COVID-19 crisis as a point of departure. By using the content analysis technique, the researchers examined various news sources in the period between March and December 2020 for data on local philanthropic activities aimed at battling the coronavirus. The research outcome shows that although various philanthropic efforts rendered during the COVID-19 period cannot be directly comparable to those done in

the past in terms of value, Chinese Malaysians' passion for and commitment to philanthropy remain evident.

Keywords: COVID-19, Chinese Philanthropy, Malaysia, Chinese Malaysians

I. Introduction: Concept of “Chinese Philanthropy”

China has a tradition of generosity dating back to 3,000 years ago, with the Chinese having long engaged in philanthropic and charitable acts (KUO et al. 2017; Unknown Author 1 2020/02/07). The traditional practice of helping and caring for others is often held in high esteem by the Chinese (LU 2017). Etymologically speaking, the English term “philanthropy” means the “love (philos) of humans (anthropos)” (Laliberté et al. 2011: 140). In Chinese, it can be loosely translated as “*ci shan*” (慈善), where the first character of *ci* stands for “kind,” “benevolent,” “benign,” “charitable,” “loving,” “fond” or “merciful;” and *shan* means “good,” “virtuous,” “goodness,” “good deed” or “benevolent action” (Laliberté et al. 2011: 141). Therefore, *ci shan* does not merely mean “philanthropy,” but would also encompass two other related concepts of “charity” and “benevolence,” thereby giving the Chinese definition of “philanthropy” a larger meaning than their Western equivalent. Chinese Philanthropy has taken inspiration from the values and beliefs of Confucianism, Taoism, and Buddhism (Vogel and Kurak 2019), where both Confucianism and Buddhism share the core value of benevolence (LU 2017). As such, philanthropy in the Chinese context can be described as an action that is permeated with a deep ethical and religious significance (Laliberté et al. 2011).

Historically, there has been ample evidence of the Chinese traditions of benevolence and compassion, as well as dedication to the common good of the people from a purely religious perspective (Laliberté et al. 2011). Chinese religious organizations, for instance, would engage in various benevolent and compassionate activities (ZHENG et al. 2016). Besides, the Chinese would provide welfare through family and social associations (ZHENG et al. 2016), such as *shan tang* (善堂, or benevolent halls), *shan hui* (善會, or benevolent associations) and the likes, which have been founded in all parts of China since the Ming dynasty. Although such a tradition with religious fundamentalism had stagnated in China

after the People's Republic of China was founded in 1949 – for it was deemed unnecessary in a socialist country (Unknown Arthor 1 2020/02/07), the situation has witnessed a reversal in recent years, especially in southern China (Vogel and Kurak 2019; Laliberté et al. 2011). Chinese philanthropy would find itself flourishing outside of China as the tradition has been passed on and upheld by the Chinese diasporas in various parts of the world.

II. Chinese Philanthropy in Malaya/Malaysia

The Chinese came to the Malay Archipelago as early as the Han dynasty (BC202-AD220)(HSU 1961), and their visits and relationships with the archipelago accelerated during the Ming dynasty (1368-1644). While *en route* to the Western Ocean between 1405 and 1433, a fleet led by an envoy of the Ming dynasty, Admiral CHENG Ho, visited several times the Malacca Sultanate, which was centred in the modern-day state of Malacca, Malaysia (ZHU 1994). As a result, some Chinese chose to stay back in Malacca and married the locals. During the Qing dynasty (1636-1912), the government prohibited their citizens from leaving. However, this situation began to change when the “Convention of Peking” was signed by the Qing government in 1860 after it was defeated by the joint forces of Great Britain and France. The treaty forced the Qing government to allow its citizens to leave China, and consequently some of them did and were recruited by foreign merchants to meet the needs of the workforce in the region of Southeast Asia.

Thereafter, mass migration from China occurred and a large number of the Chinese started to arrive at the Malay Peninsula and became laborers in different sectors such as plantation and tin mining, while some ventured into business (Miles 2020). Some of them eventually became successful entrepreneurs. Due to the influx of Chinese immigrants in the Malayan region, the Chinese community there had thus been shaped. Along the way, philanthropy would

become an evident aspect of the everyday life of this Chinese diaspora, as can be exemplified by the various examples discussed throughout this paper.

From the end of the 19th century, despite being based in the host country, many Chinese in Malaya had demonstrated deep emotional attachment to their motherland of China through such efforts as their vigorous participation in the 1911 Revolution; the strong support they rendered for the anti-Japanese resistance movement in the 1930s and 1940s; their contribution to the social, economic, and educational developments in their home districts; their raising funds for flood and famine relief projects; their donations of large sums of money to establish schools and colleges, among other efforts (YEN 1982). Their keen concern for China therefore marks a key characteristic of what is known as the “overseas Chinese nationalism” in this diaspora, which YEN (1982) argues was more of an extension of the modern Chinese nationalism rather than a component part of the indigenous nationalist movements in China.

Such patriotism driven by homeland politics had played an important role in motivating the Chinese philanthropic acts of giving back, also referred to as “diaspora philanthropy,” “homeland philanthropy,” “migrant philanthropy” and “transnational giving” (Peterson 2005; Johnson 2007). Diaspora philanthropy is defined as “the private donation of diasporas to a wide range of causes in their countries of origin” (Newland et al. 2010: 2). Therefore, the practice of the transnational giving by the Chinese diaspora in Malaya, as motivated by political causes back home such as the 1911 Revolution; or by other cultural or ideological reasons such as the setting up of schools whether to preserve the Chinese culture, teach Confucianism, or promote certain ideologies, would fit reasonably into the scope of those definitions. Such a sub-form of Chinese philanthropy would see itself becoming a key component in a powerful new discourse of overseas Chinese nationalism that emerged at the turn of the 20th century (Peterson 2005). Although such nationalism had waned and become “a

historical phenomenon” among the Chinese in Malaya by the 1950s (LIU 2005: 292), Chinese philanthropy would continue to thrive thereafter.

III. Research Context, Objective and Method

In December 2019, after the novel human coronavirus disease COVID-19 was first reported in Wuhan, China, it quickly spread worldwide and subsequently evolved into a global health and socioeconomic crisis so serious that it has been declared a pandemic by the World Health Organization. As governments of the world are battling to mitigate the adverse effects of COVID-19, as well as to slow down the rising number of COVID-19 cases and death toll, it is at this critical juncture that such a humanitarian catastrophe of unprecedented scale and impact has put charities and philanthropy under the spotlight. In Malaysia, where the Chinese community is known for its philanthropic contributions, its members have observably been committed to a string of philanthropic endeavors not only to assist the government to fight COVID-19, but also help those affected by the highly contagious disease.

It is within the aforementioned context that this paper aims to explore Chinese philanthropy in Malaysia from the 19th century to the present time, by taking Chinese Malaysians’ philanthropic response to the COVID-19 crisis as a point of departure. The practice of philanthropy in Malaysia is not something new and has become a deep-rooted tradition among the Chinese. The authors reckon it would be inadequate to discuss Chinese Malaysians’ philanthropic response to COVID-19 independently, without drawing a comparison to the practice in pre-COVID-19 times. Thus, to facilitate a better understanding of Malaysian Chinese philanthropy and its surrounding context, the development of Chinese Malaysian philanthropy will be presented in a chronological manner in this paper. This paper sets out to first present the various philanthropic efforts made or led by some prominent Chinese in Malaya from the second half of the

19th century to post-independence Malaya (Malaysia in 1963). This part involved secondary research into the historical information.

In the second part that explores Chinese Malaysian philanthropic response to COVID-19, the content analysis technique was employed. By examining various news sources of both English and Chinese languages in the period between March and December 2020, news articles on local philanthropic activities aimed at battling the coronavirus were identified through several rounds of database searches. Among the keywords used in the search were “philanthropy,” “charity,” “donation,” “COVID-19” and their Chinese equivalent. Searches using those keywords yielded a total of 148 unique news articles on philanthropic activities in the Malaysian context. The researchers have decided to use the qualitative rather than quantitative approach to describe the forms and nature of philanthropic activities, given that not all such activities made the news, and that certain activities might have received more news coverage than others.

IV. Chinese Philanthropy in 19th Century

This section until before that on Chinese Malaysian philanthropic response to COVID-19 marks the first part of this paper. In this part, the discussion on Chinese philanthropy in the 19th century Malaya leading up to post-independence Malaya/Malaysia will primarily revolve around the charitable deeds by prominent Chinese figures. These individuals, many of whom were from the business community, had been influential in their own rights and instrumental in the establishment of social associations, educational institutions, temples, hospitals, etc., to support the local Chinese (HENG and LEE 1999). During the colonial era, the government had adopted a *laissez-faire*, hands-off attitude towards the Chinese community; hence, these Chinese leaders and social institutions had played a crucial role in resolving some of the social issues

faced by members of the Chinese community (HENG and LEE 1999; SONG and WEI 2016). Despite the focus on prominent Chinese leaders and philanthropists in this first part of the paper, it must be acknowledged that many lesser-known and even unknown Chinese individuals had, too, made great philanthropic contributions for various causes, especially under the influence and leadership of some of the prominent Chinese figures and Chinese social institutions.

Philanthropic activities and volunteerism became more widespread and an important part of the Chinese establishment in Malaya after the Chinese had managed to hold more social resources during the second half of 19th century (SHI 2010; SONG and WEI 2016). It is worth noting that Malaya was still underdeveloped then, and most of the Chinese immigrants were working in the plantation and mining sectors (Nanjundan 1953; Miles 2020). Very few Chinese in Malaya could amass wealth in the millions. Therefore, if any individual were to donate thousands of dollars, it would be considered a substantial amount.

This period would witness the rise of some prominent Chinese plutocrats-turned-philanthropists such as TAN Tock Seng (陳篤生), and TAN Kim Seng (陳金聲) of Singapore¹; CHUNG Keng Quee (鄭景貴), and CHIN Ah Yam (陳亞炎) of Perak; YAP Ah Loy (葉亞來) and CHAN Sow Lin (陳秀連) of Kuala Lumpur; WONG Ah Fook (黃亞福) and TAN Hiok Nee (陳旭年) of Johore, who had respectively engaged in considerable philanthropic works. Through their efforts, many schools, temples, hospitals, and other public amenities were built. YAP Ah Loy, for instance, through his economic and philanthropic contributions, became instrumental in the development of roads, houses, and public amenities in Kuala Lumpur (Carstens 1988), the present-day capital city of Malaysia. Over a span of 23 years from 1862 to 1885, having

¹ The first part of this paper occasionally mentions Singapore, an island city-state located at the southern tip of the Malay Peninsula. Singapore shares historical and cultural ties with Malaya and was part of British Malaya. From 1963 to 1965, Singapore was also part of the bigger Federation of Malaysia. For more information, see Fairlie (1933), Unknown Author 3 (2019/08/01), and Unknown Author 4 (2019/08/01).

served as the third Chinese *Kapitan* (甲必丹)² of Kuala Lumpur, YAP Ah Loy had managed to transform it from an obscure mining village to a booming commercial hub in Malaya. Meanwhile, CHAN Sow Lin co-founded the Tung Shin Hospital (同善醫院) and Chan She Shu Yuen (陳氏書院), or popularly known as the Chan Clan Association, in Kuala Lumpur (KHOO 2011a; Unknown Author 2 2014/03/22). LOKE Yew (陸佑) and YAP Kwan Seng (葉觀盛) respectively built the Confucius Secondary School (尊孔中學) and Victoria Institution (維多利亞書院) in Kuala Lumpur (Liu 2009; Unknown Author 13 2010/01/20).

Besides, TAN Tock Seng, who served as an acting Chinese *Kapitan* of Singapore, was known to have often provided funeral financial assistance to the destitute Chinese and for his generous donation of 5,000 Straits dollars in 1844 for the building of the Chinese Pauper Hospital, which was later renamed Tan Tock Seng Hospital (陳篤生醫院) (TIEN 2005). TAN Kim Seng, a prominent Peranakan merchant, founded Chui Eng Si E (翠英書院), a Chinese free school to increase literacy among the Chinese, and built the Kim Seng Bridge that crosses the Singapore River (CHIA and CHEW 2010). He also donated 13,000 Straits dollars to the government for the construction of Singapore's first proper water supply system.

In the north, two Chinese *Kapitans* of Perak, namely CHIN Ah Yam and CHUNG Keng Quee, too carried out considerable deeds for the Chinese in that area. Each being given a seat in the Perak State Council, among the things they strived for the Chinese were calls for the latter, who were already the main taxpayers then, to be exempt from the poll tax, or what was locally known as *Asil Klamín* (LEE 2016). Besides, CHIN Ah Yam also requested for the allocation of a piece of land in Taiping, Perak for the construction of a Chinese

² *Kapitan* is a title honored to the leaders of the Chinese community in the colonial era.

theatre. Both requests were granted by the State Council. A plot of land on a ten-year lease and which was exempt from the land tax, was allocated.

V. Chinese Philanthropy from 20th Century to Present Day

In the first few decades of the 20th century, due to overseas Chinese nationalism, many Chinese in Malaya had remained concerned with issues faced by China and actively participated in resolving them (YEN 1982). However, their focus eventually changed to Malaya after the latter gained independence from the British in 1957. Gradually, their philanthropic deeds were extended to other communities living side-by-side in Malaya/Malaysia.

Pre-World War I Chinese Philanthropy

The Chinese in Malaya in the period of pre-World War I were concerned with various issues such as education and the political development back in their motherland. Often, they would donate large sums of money to render their support to the Qing government when it needed money to cover its expenses and debt repayment. One of prominent philanthropists who did so was CHEONG Fatt Tze (張弼士), a successful entrepreneur who had given generous support to resolve numerous issues that occurred in both Malaya and China (KHOO 2011b). During one of his trips back to China, CHEONG Fatt Tze had donated money to establish a charitable foundation known as Yu Shan Tang (育善堂). When China lost in the Sino-Japanese War of 1894-1895, Cheong donated 800,000 Mexican dollars³ to rebuild its naval fleets (XU 2012). In 1900, he organized a charity movement to collect money to assist the victims of the

³ In parts of ancient China and Southeast Asia, the Spanish dollars (Mexican dollars from 1824) were so widespread among the traders that they became a popular form of currency. See Heaver (2018).

Yellow River or *Huang He* (黃河) flood in China. His educational philanthropy included the donation of some 80,000 Chinese taels to establish the first Chinese school in Southeast Asia – the Chung Hwa Confucian School (孔聖廟中華中學) in Penang. Besides, Cheong Fatt Tze had also donated 100,000 Chinese taels to the University of Hong Kong (香港大學) to support those who could not afford tertiary education (XU 2012).

Besides, several Chinese philanthropists had also generously donated in support of the Reformist Movement in China. For example, when prominent political thinker and reformer of the late Qing dynasty KANG Yu-wei (康有為) arrived at Singapore in 1900 to promote the Reformist Movement and his ideas, he got the support of many famous Chinese philanthropists such as LIM Boon Keng (林文慶) and KHOO Seok Wan (邱菽園) (WEE 2010). Inspired by KANG Yu-wei and his student LIANG Qi Chao (梁啟超), KHOO Seok Wan donated around 200,000 Straits dollars to support the Reformist Movement (ZHUANG 2012). In order to better promote the idea of the movement, KANG Yu-wei decided to construct some schools in Malaya. For this matter, LIM Boon Keng, KHOO Seok Wan, and other Chinese philanthropists pledged their support. As a result, the following Chinese schools were built: Singapore Chinese Girls' School (新加坡女子學校), Chong Cheng School (崇正學校), and Tao Nan School (道南學校) in Singapore; Shih Chung School (時中學校) and Shang Wu School (商務學校) in Penang; Yuk Choy School (育才學校) in Ipoh (ZHANG 2016/9/30).

Another movement in China, known as the Revolutionist Movement, too, gained profound support from Chinese philanthropists overseas. The 1911 Revolution, also known as the Chinese Revolution or Xinhai Revolution (辛亥革命) and led by SUN Yat-sen (孫中山), culminated a decade of agitation, revolts, and uprisings in China. The revolution would eventually see several millennia of imperial rule in China being abolished and the last imperial dynasty, the Manchu-led Qing dynasty, being overthrown, giving way to the beginning

of China's early republican era in 1912. Prior to the start of this revolution, CHEONG Fatt Tze had secretly supported Sun Yat-sen by funding 300,000 Chinese taels through his friend HU Han-min(胡漢民)(SHA Qian 1991). When the movement started, Cheong once again donated to Sun a large amount of money.

Other philanthropists such as TAN Chor Lam (陳楚楠), TEO Eng Hock (張永福), and GOH Say Eng (吳世榮) donated almost their entire wealth in support of the movement (LIN and ZHANG 1991). TAN Chor Lam had played a role in female education in Singapore and founded the Nanyang Girls' School (南洋女子中學) with TEO Eng Hock (TAN Chor Lam N.D.). On the other hand, LOKE Yew, who played a significant role in the development of Kuala Lumpur, had also been supportive of Sun's Revolutionist Movement; he was instrumental in helping to collect donations from the *Nanyang* (南洋, or Southeast Asian) region (YE 2011). LOKE Yew also sent 50,000 dollars and 40,000 dollars respectively to the revolutionary governments in Canton and Shanghai. Later, LOKE Yew purchased a four-year national bond launched by the revolutionist government worth 300,000 Chinese silver dollars (yuan) to show his support.

Between Post-World War I and Pre-World War II

After World War I, a new group of Chinese philanthropists emerged. TAN Kah Kee (陳嘉庚), LIM Peng Siang (林秉祥), and AW Boon Haw (胡文虎) were among them. As with the earlier Chinese philanthropists, they had donated generously to the development of Chinese education in Malaya. Also, when World War II was about to erupt, they gave their support and sent large amounts of money back to China. The difference between these philanthropists and their seniors from the 19th century was the former's growing capital and social resources. In this period, many of them were considered "millionaires" in their own rights.

Being the wealthiest Chinese entrepreneur in Malaya then, TAN Kah Kee, who profited 4.5 million Straits dollars during World War I and had an asset worth 12 million, donated large sums of money to support Chinese education (CHEN 2015). Between 1904 and 1934, the total amount of money that TAN Kah Kee donated to the Chinese schools in Malaya was around 420,000 dollars (YONG 2003). Many schools such as the Anglo-Chinese School (英華自主中學), Raffles Institution (萊佛士書院), Hwa Chong Institution (華僑中學), and a few Chinese primary schools benefited from his donations.

During the period when the Japanese invaded China, TAN Kah Kee founded the Nan Yang Overseas Chinese Association (南僑總會) and led a donation drive among the Chinese community in Southeast Asia to provide financial assistance to China (Unknown Author 21 2014/11/03). From 1937 to 1940, the association managed to raise and donate close to 400 million Chinese yuan to the Chinese government. TAN's effort was supported by other Chinese philanthropists in Malaya. According to a report by the Finance Ministry of Nanking Government, between 1937 and 1945, the overseas Chinese had contributed to some 1.3 billion Legal Tender⁴ to China, averaging 160 million per year (Unknown Author 20 N.D.). Among the overseas Chinese, those from Southeast Asia had contributed the most.

Meanwhile, LIM Peng Siang was a Chinese merchant who, in the early 1900s, made significant contributions to Singapore's economic and social developments (WONG 2009). Among LIM Peng Siang's philanthropic deeds were his donation of 60,000 dollars for scholarships and the purchase of a battle plane in support of the British army during World War I. On the other hand, Myanmar-born businessman AW Boon Haw is known for having established an empire surrounding a soothing oriental ointment known today as Tiger Balm (萬金油) (TAN 2004). His contributions included the building the Haw Par Villa

⁴ Legal Tender was the currency in circulation between November 4, 1935 and August 19, 1948 in China.

(虎豹別墅), a theme park formerly known as the Tiger Balm Garden in Singapore, and the setting up of a local Chinese daily, *Sin Chew Jit Poh* (later renamed *Sin Chew Daily*). Aw also funded the construction of schools, hospitals, maternity clinics, orphanages, and nursing homes.

Between Post-World War II and Pre-Independence Malaya

After World War II, the Chinese in Malaya began shifting their philanthropy away from China, as many of them were considering settling down in Malaya. Among the key philanthropists in this period were businessmen TAN Lark Sye (陳六使) and LEE Kong Chian (李光前). In 1953, Tan proposed and pushed for the setting up of the Nanyang University (南洋大學) in Singapore (TAN 2005). LEE Kong Chian assisted by trying to finance the university. Other than supporting the Nanyang University, LEE Kong Chian also provided financial support to build the first Tamil secondary school in Singapore and the first Islamic college in Malaya (Nor-Afidah 2006).

Post-Independence Period to Present Day

As Malaya was gearing towards independence, disruptive political, economic, and social pressures resulting from British colonial rule and mass immigration of Chinese and Indians to Malaya had caused Malay consciousness and Malay nationalist sentiments to rise (HENG 1996). Malaya's independence in 1957 has brought significantly less autonomy that the Chinese had enjoyed in the running of their community affairs, as well as unequal playing fields in education, business, and governance. The Chinese' dissatisfaction with the outcome of negotiation of the 1948 Federation of Malaya Agreement, in which their status as a minority subordinate to Malay rule was enshrined, had further prompted a deeply-felt need to preserve and promote a cultural legacy inherited

from China. Thus, philanthropy efforts in this period were primarily focused on helping the local Chinese community. After Malaya's independence, the Chinese philanthropists had continued pledging their support for Chinese education, an area of utmost importance to the Chinese community. Gradually, they had also supported activities that would uplift the quality of life of not only members of the Chinese community, but of other communities alike.

Philanthropic endeavours have continued to thrive after Malaysia was formed in 1963 and to date. Among the important philanthropists in post-independence Malaysia, Robert KUOK Hock Nien (郭鶴年), currently the richest man in Malaysia (Unknown Author 8 N.D.), has been remarkable. Being a self-made business mogul of Chinese descent who is currently based in Hong Kong (Unknown Author 8 N.D.), KUOK Hock Nien frequently makes financial contributions to the deprived communities both in Malaysia and abroad. For example, in 2004 he donated 50 million Chinese yuan to the China Youth Development Foundation (中國青少年發展基金) that initiated Project Hope through his company Yihai Kerry Investments Co., Ltd (益海嘉裡). In 2005, he provided financial support to the poor farmer families in China and assisted their children to complete their studies (CHI 2014). Besides, KUOK Hock Nien's support for education has moved towards funding institutions to help them leverage their capacity. In 2003, KUOK Hock Nien donated 20 million Malaysian ringgit to the building fund of Universiti Tunku Abdul Rahman (UTAR; 拉曼大學) (YANG 2019), a prominent institution of higher education in the Chinese Malaysian community. In 2013, he donated 100 million ringgit to Xiamen University (廈門大學) to enable the university to build its campus in Malaysia (Unknown Author 14 2014/10/08). Besides, KUOK Hock Nien's very own alma mater, Foon Yew High School (寬柔中學), also received three million ringgit worth of donations for the construction of its academic building (Unknown Author 19 2017/08/20).

Another prominent Chinese philanthropist was the late LIM Goh Tong (林梧桐), a businessman and entrepreneur renowned for transforming Genting Highlands from an unexplored hilltop in the Malaysian state of Pahang into one of the world's most successful casino resorts. LIM Goh Tong also founded a family charitable fund in 1987 to provide financial assistance to charitable associations in need of support (Unknown Author 18 2007/10/23). Like KUOK Hock Nien, LIM Goh Tong too contributed 20 million ringgit for the construction of UTAR (Yang 2019). Also, the contribution of yet another well-known Malaysian billionaire and philanthropist, the late YEOH Tiong Lay (楊忠禮) who founded multi-disciplinary conglomerate YTL Corporation (楊忠禮集團), was notable. Through his donation, Hin Hua High School (興華中學), a Chinese Independent High School in Klang, Malaysia, was able to construct a new building to accommodate its students. He had also pledged his long-term, continuous support to others Chinese primary and secondary schools such as Kuen Cheng High School (坤成中學) and SJK (C) Jalan Davidson (州立小學) (Unknown Author 17 2014/10/15).

VI. Chinese Malaysian Philanthropic Response to COVID-19

Malaysia's philanthropic response to COVID-19 began as early as January 2020 before the first cases of COVID-19 were detected in the country. The Malaysian Rubber Export Promotion Council and the rubber gloves manufacturers in Malaysia, in a humanitarian drive led by then Primary Industries Minister Teresa KOK Suh Sim (郭素沁), had pledged to donate some 18 million pieces of medical gloves to Wuhan (Joseph 2020). Most of the founders of these glove companies are ethnic Chinese businessmen.

On 16 March 2020, Malaysian Prime Minister Muhyiddin Yassin announced that the federal government would be imposing a nationwide lockdown known as the Movement Control Order (MCO). By then, a total of 553 COVID-19 cases

had been reported (Unknown Author 5 2020/03/17). Following the MCO, philanthropic activities to fight the pandemic had accelerated. There had been various funds set up to battle COVID-19; these included the National COVID-19 Fund managed by the National Disaster Management Agency, The Edge COVID-19 Equipment Fund and The Edge COVID-19 Health Care Workers Support Fund initiated by business and investment weekly *The Edge*, as well as those handled by local charitable foundations. Besides, a number of regional and national foundations had readjusted their priorities to emphasize work in support of those affected by COVID-19.

Philanthropy by Chinese Charitable, Religious, and Cultural Organisations

Based on the 148 articles collected and content analyzed, Chinese philanthropic activities to battle COVID-19 can be organized into several types. Among them, philanthropy done by Chinese charitable, religious, and cultural organizations seem to have been reported to a considerable extent. For the most part, their main role was to mobilize and gather donations, both monetary and material, to be used in the fight against the pandemic. Over the period between March to December 2020, one of the significant initiatives was led by Yayasan Sin Chew (星洲日報基金會), which would find itself collaborating with various Chinese religious organizations like Fo Guang Shan Malaysia (FGS; 馬來西亞佛光山), Best Wishes Foundation (BWF; 祝福文化), Buddha's Light International Association (BLIA; 國際佛光會), and Chihui Tang KL (馬來西亞慈惠堂), among others, for various charitable endeavors. Yayasan Sin Chew, a charitable foundation belonging to Malaysia's biggest Chinese newspaper *Sin Chew Daily* (星洲日報), has since its inception in 2000 initiated a slew of charitable efforts, with the latest one being the "Fight for Life, Action to Save" Donation Campaign aimed at assisting medical front-liners and underprivileged communities affected by the COVID-19 outbreak (Yayasan Sin

Chew 2021). *Sin Chew Daily* is controlled by prominent, Sarawak-born media and timber tycoon TIONG Hiew King (張曉卿)⁵ and family.

It is worth noting that the said collaboration led by Yayasan Sin Chew was not a one-time effort, but rather an iterative and continuous one involving a series of philanthropic drives that approached donations in a targeted manner. For instance, in March and April 2020, Yayasan Sin Chew would team up with FGS and BLIA separately, to donate personal protective equipment (PPE) to medical front-liners in Kluang and Segamat in the state of Johore (Unknown Author 15 2020/03/30; Unknown Author 16 2020/04/06). In April 2020, Yayasan Sin Chew would channel its PPE donation to the Sarawak General Hospital (Unknown Author 12 2020/04/08). Many of these charitable, religious, and cultural organizations that Yayasan Sin Chew had collaborated with, have their own, standalone charitable activities to support various causes, whether COVID-19-related or not. For example, BWF, which prides itself on its official Facebook page as a Malaysian cultural institution that promotes cultural and philanthropic works in Malaysia, has several activities in place to assist underprivileged families, children, and individuals, including the aboriginal children in Malaysia. The series of collaborations had provided Yayasan Sin Chew and other partners with better synergy than if each party had tackled the cause on their own.

Philanthropy by Well-Known Chinese Public Figures

Besides, well-known individuals of Chinese ethnicity, almost all of whom are businessmen and investors from various sectors, had also contributed significantly to philanthropy during the ten-month search period. Some of these prominent public figures included the likes of Jeffrey CHEAH Fook Ling (謝

⁵ See LIEW (2017) for a more informed understanding of TIONG Hiew King's business empire.

富年), the founder and chairman of the Sunway Group(雙威集團), a Malaysian conglomerate operating in various industries with core businesses in property and construction; Vincent TAN Chee Yioun(陳志遠), the founder of a diversified conglomerate called Berjaya Corporation(成功集團), which is listed on the Malaysian stock exchange; and Francis YEOH Sock Ping(楊肅斌) of YTL Corporation. Francis is the eldest son of the late YEOH Tiong Lay.

While some of the donations by these philanthropists were made through their respective companies or corporate foundations, in most cases these figures would make an appearance during the cheque presentation ceremony or press conference and their names would be highlighted in news reports given their public profiles. Typically for such public figures, the value of cash or items donated would range between tens of thousands to tens of millions of ringgit. Jeffery CHEAH Fook Ling, for instance, through his company Sunway Group, had committed some 34 million ringgit to help Malaysia combat COVID-19 and support at least 40,000 beneficiaries (Unknown Author 10 2020/03/27).

Philanthropy by Lesser-Known Chinese Individuals and Businesses

Meanwhile, many lesser-known individuals of Chinese ethnicity and businesses by local Chinese also contributed to the various funds and foundations to fight the highly contagious respiratory disease and assist those affected by it. For example, several readers of *Sin Chew Daily*, some of whom preferred to remain anonymous, donated up to 30,000 ringgit (around 7,200 United States dollars) per person through the newspaper's Yayasan Sin Chew. In another instance, one "Yvonne LAM" would donate 100,000 ringgit to The Edge Covid-19 Equipment Fund in her individual capacity. Interestingly, sums like these as donated by lesser-known or unknown Chinese Malaysian individuals were comparable to the amounts that some of the small and medium-sized businesses had contributed.

Besides, a folk hero, who has always amazed the public, especially people in the urban conglomeration of the Klang Valley of Malaysia with his philanthropic acts, made a string of headlines in the ten-month search period. KUAN Chee Heng (關志庭), more fondly known as Uncle Kentang (*Kentang* wittily means “potato” in the Malay language), is the founder of Community Policing Malaysia, an NGO dedicated to helping vulnerable members of society and keeping the community safe. KUAN Chee Heng has kickstarted a number of programs to help the poor in practical manners; these include the ten-cent taxi service for the urban poor families who need help getting to the hospital for medical appointments, ten-cent library as a daycare center, one-ringgit hearse service and ambulance service for those in desperate situations, as well as one-ringgit accommodation for those travelling from afar to receive medical treatment (WONG 2020). He runs his charity initiatives through crowdfunding, and the initiatives have resonated well with many in the community at a time when the pandemic has caused widespread socio-economic disorder. In 2020, despite KUAN Chee Heng being diagnosed with diabetes and suffering from anxiety, he managed to pull himself together and continue helping those in need (Meketar 2020). In May 2021, KUAN Chee Heng was given the Commonwealth Points of Light Award by Queen Elizabeth II in recognition of his charitable work.

Across the ten-month period, philanthropic activities appear to be the most rigorous in March 2020, as can be observed from the data. The surge in such activities coincided with the implementation of the MCO, a first in the history of Malaysia amid the rising number of COVID-19 cases that naturally had people feeling alarmed and concerned. At the same time, the government, as well as various for-profit and non-profit organizations too pioneered and promoted some COVID-19 funds, such as the leading national fund initiated by the ruling Perikatan Nasional government and the ones by *The Edge* and *Sin Chew Daily*. These institutions also managed to get some prominent businesses, businessmen, and other bodies to spearhead and contribute to the funds. This

had likely encouraged more, subsequent philanthropic activities by other individuals, businesses, and organizations. As a result, March 2020 had also witnessed the most cash donations compared to other months.

Concerted Approach to COVID-19 Philanthropy Amid “Donor Fatigue”

As contributions to the national and *The Edge*’s funds appear to have slowed down or attracted less news coverage from April 2020 onwards, various donation activities led by Yayasan Sin Chew and in collaboration with a string of business and non-business partners seem to be more consistent and coordinated through the period between March to December 2020. Such donations to deprived members of the society, front-liners, and hospitals, were mostly made in the form of cash. In April 2020, various medical resources donated, such as PPE and intensive-care-unit ventilators, had surpassed cash donations. Besides, non-medical items were also donated, which included rice, dry noodles, canned foods, cooking oil, bottled drinks, and the likes. By May 2020, major donations by Yayasan Sin Chew and partners had begun moving away from hospitals to focus on social welfare groups such as Society of Chinese Disabled Persons Malaysia (馬來西亞華人殘障協會) and En Yuan Old Folks Home (恩緣老人之家), as well as families affected by COVID-19. This could be because by around then, the pandemic curve in the country might have been flattened as a result of the MCO (Emir Zainul 2020). This was coupled with the fact that the government had allocated some budgets to cater for medical needs, such as the purchase of equipment and services to overcome COVID-19 (Ain Umaira et al. 2020). Also, Malaysians had begun reeling from the effect of the pandemic, and this was especially true for those from the low-income group of B40 – an income classification by the government to refer to households that earn 4,849 ringgit and below per month.

In November 2020, it was reported that there could be a possible “donor fatigue” as donations from individuals had slowed down (CHUNG 2020/11/04). For Mercy Malaysia, an international non-profit organization focusing on providing medical relief, although it had managed to maintain the number of donors, the amount of donations received had decreased amid the country’s bleak economic situation stemming from the pandemic and MCO. This is unsurprising, given that in December 2020, it was reported that some 100,000 Malaysians had lost their jobs since the start of the MCO (TAN et al. 2020). To address the issue of “donor fatigue,” Malaysians who could not make monetary donations were advised to help NGOs that were coordinating volunteering efforts with the authorities. That way, the efforts would be more effective compared to volunteering on a “piecemeal basis” because these NGOs would know which high-need areas and communities to target. Besides, there were also calls for corporations to make donations in order to buffer the effect of “donor fatigue,” as humanitarian assistance needed to continue so as to alleviate suffering.

Such a concerted and strategic approach to giving and volunteerism would fit well into the concept of “philanthropy,” which is distinguished from that of “charity” in that the former puts more emphasis on long-term and strategic operability and often involves aiding the needy over a longer period of time (O’Neill 2018). While philanthropy is often seen as a territory of the rich, a new philosophy towards philanthropic enterprises has emerged. The new philosophy is characterized by its collaborative nature and involves members of the community – whether rich or less well-off – working together, as well as contributing volunteering skills and individual micro-donations that would add up to significant sums, to organizations that are working towards bringing about societal, political, and environmental change for the betterment of society (Moye 2018).

Going Beyond the Locals

Based on the data collected, another noteworthy observation from Chinese Malaysian philanthropy associated with COVID-19 is that humanitarian aid in the ten-month period had gone beyond the local communities to include non-citizens alike. Malaysia is home to approximately two million documented migrant workers, translating to around 15% of the total workforce in the country; undocumented workers have been estimated to be between two million and four million (LEE 2020). Daily wage foreign workers, both documented and undocumented, had been among the hardest hit group due to temporary closure in most job sectors as a result of the MCO. Many of these workers lived from hand to mouth as the MCO and several of its extensions had denied them their only source of income, causing grave concerns on their well-being and survivability. Besides, the course of the pandemic had also witnessed growing negative sentiments among the Malaysian public towards non-citizens, particularly the Rohingya refugees and asylum-seeking population (Unknown Author 7 2020/05/02). Such sentiments had been redirected towards migrant workers at large (Wahab 2020). Thus, the undocumented workers, refugees and migrant workers had become especially vulnerable not only to hunger, but also to the risk of COVID-19 infection. The Malaysian government's rounding up of the illegal migrants, including the refugees and undocumented workers, had sent many from this community into hiding to evade police arrest (Unknown Author 7 *ibid*), causing it even more difficult for them to seek help.

Despite that, a number of NGOs and corporations have been attentive to this population. S P Setia (實達集團), an infrastructure and business group founded by LIEW Kee Sin (劉啟盛), a well-known property development figure, was compelled to initiate a humanitarian drive to assist some 6,000 foreign workers working at more than 50 of its project sites across the country (Unknown Author 9 2020/04/24). This also marked one of the largest humanitarian

initiatives the group has rolled out, in addition to the previously committed donation pledge of one million ringgit and S P Setia Foundation's 500,000 ringgit donation of medical equipment and supplies to the Malaysian hospitals and front-liners. Besides, Ormond Group, which operates four hotel brands led by chief executive officer Gareth LIM Tze Xiang, also raised funds for four charities working to help Malaysia's most vulnerable and worst affected communities, namely migrant workers, refugees, indigenous groups and the urban poor, to get through the pandemic (Unknown Author 6 2020/05/15; Yasmin Syazwina 2020).

Among the NGOs that played their part was Kechara Soup Kitchen, a non-religious community action group that actively reached out to the vulnerable communities during COVID-19 (Unknown Author 6 2020/05/15). Kechara's committee members comprise of Chinese Malaysians (Kechara Soup Kitchen N.D.) and many of its activities are currently led by Operations Director Justin CHEAH (謝國良), who gave up a career in banking to find fulfilment in voluntarism (Panirchellvum 2019; Kechara Soup Kitchen N.D.). In East Malaysia, several NGOs in Sabah, some of which were led by ethnic Chinese, through a joint initiative called the HUGS Project, reached out to the vulnerable, including the Bajau Laut (a sea tribe), stateless, and foreign workers, to provide food aid (Miwil 2020). Sabah, a Malaysian state occupying the northern part of the island of Borneo, has always been battling the issue of stateless foreigners, many of whom come from descendants of Filipino refugees of the 1970s, as well as children from illegal marriages between Filipino or Indonesian illegal migrants and locals who have blended into Sabah with no roots to their homeland (Vanar 2018). As Sabah is largely a rural state, different places are faced with different issues of reachability and getting connected. The HUGS Project managed to penetrate several locations through the help of local NGOs.

VII. Same Goal, Different Forms

Based on the discussion above, it can be witnessed that Chinese Malaysian philanthropy is not new and has been in practice since the mass migration of the Chinese to the Malay Peninsula in the second half of the 19th century. Although philanthropic efforts have manifested themselves in different forms – whether in the pre-COVID-19 times or during the pandemic, the objective has remained the same: to render help to the needy. Various philanthropic activities and donations carried out during the COVID-19 period might not have been directly comparable to those done in the past in terms of value, but Chinese Malaysians' passion for and commitment to philanthropy continue to be evident and speak for themselves.

From the end of the 19th century to the first few decades of the 20th century, many Chinese philanthropists in Malaya responded and contributed more to issues faced by China, as well as supported fellow Chinese in the host community. As a matter of fact, most of the Chinese left their motherland to escape poverty and to look for better job and business opportunities. Whether they were merchants or labourers, once they had set foot in the host country, due to the lack of familiarity with the place, it was only natural for them to look for their in-group – people who originated from the same hometown, or at least communicated in the same dialect – for support. After all, the Chinese have traditionally emphasized on the concept of “blood ties” (i.e., ties with fellow Chinese). Eventually, when this group had grown familiar with the environment and made some achievements there, they would contribute to their motherland and support fellow Chinese in the host country – whether it was those who shared the same dialect, those from the same home district, or the Chinese in general. Also, they would establish various district, clan, or guild associations; and it was through such social associations that many philanthropic works were carried out to support fellow association members (SONG and WEI 2016).

Through the setting up of schools and hospitals, as well as the organization of mutual help and social security activities, these associations had effectively promoted the development of civil society undertakings among the Chinese. For the early immigrants, their generous donations to and support for the motherland could have partly stemmed from the fact that many of them did not realize they were eventually going to call Malaya their home.

As the Chinese began to hold more social resources, many of them too found themselves settling down in their host country. They progressively shifted their philanthropic focus to Malaya, especially after it had obtained independence. Then, the government had envisaged for the immigrant Chinese and Indians to assimilate themselves into the nation's development. As much as the Chinese' attachment to their motherland was still strong, for they had to, for instance, rely heavily on the Chinese press for news from Mainland China, Taiwan, and Hong Kong (Lent 1974), various national guidelines and policies had led the ethnic Chinese to be more attune to the government's effort in nation-building. Chinese philanthropic works carried out in the post-independence setting were eventually focused on resolving Chinese issues locally, as the Chinese moved to safeguard their rights and interests in an increasingly challenging environment where Malay consciousness and Malay nationalist sentiments had soared. Over the next few decades however, the beneficiaries of Chinese philanthropy have become gradually extended to include other ethnic communities living side by side and from all walks of life.

In response to the global health crisis of COVID-19, Chinese philanthropy in the country has remained overwhelming. While donations pledged by some local Chinese business leaders were in the millions, it is interesting to see how numerous lesser-known and even anonymous individuals would contribute up to hundreds of thousands of ringgit to assist in the fight against the pandemic. Also, it is worth mentioning that many philanthropic and volunteer activities initiated by the charitable foundations or organizations have been handled well

and in a strategic, coordinated, and targeted manner. Instead of letting donors contribute whatever they wished, these organizations would approach donations based on what was needed and where the donations were needed most. The collaborative strategy employed by some of the charitable organizations also served to create better synergy and provide a more unified approach to budgeting and spending.

Moving from rendering financial and labor assistance to fellow countrymen in China and the Chinese government, to safeguarding the wellbeing and interests of the Chinese community in the host country, and to extending assistance of different forms to the needy from all walks of life and of various ethnicities in the country, this has indicated a shift in the nature of Chinese philanthropy in Malaysia from centuries ago until now. The research findings have pointed to a steadily more inclusive direction of Chinese philanthropy. Having said that, it must be noted that “Chinese philanthropy” itself does not mean performing charitable and benevolent acts to support fellow Chinese only, as contrary to the impression that the term may give. It is supposed to carry some ethical and religious significance as it has been traditionally influenced by the Chinese values and beliefs of Confucianism, Taoism, and Buddhism, thereby setting it apart from the Western philosophy of “philanthropy.” Perhaps such underlying Chinese values and beliefs may not matter to some Chinese philanthropists; however, seeing the big picture will allow us to realize how giving and volunteerism have been deeply-rooted in the Chinese tradition as passed down from one generation to another.

VIII. Conclusion

The Chinese believe in the philosophy as expressed in the traditional saying, “Return to society by one who has gained from it” (取之社會，用之社會). In the case of the COVID-19 outbreak in Malaysia, many Chinese individuals,

businesses, and organizations, as with their seniors from the previous eras, have passionately put into practice the values of caring and giving back to the society from which they have benefitted all this while. By providing help in various forms – material, monetary, labor, etc., the needy groups across the country, regardless of ethnicity and faith, have greatly benefitted from such works. As an endnote, it must be emphasized that although many of the companies, NGOs, and humanitarian efforts as discussed in this paper have been led by ethnic Chinese Malaysians, philanthropic and volunteer endeavors in multiracial Malaysia have also been actively pursued by individuals of, as well as businesses and organizations led by other ethnicities; the latter's efforts are equally momentous to alleviate the society from various socio-economic issues and should not be denied or devalued. Also, the data on Chinese philanthropic activities is limited to what the researchers could find and what was reported in the media; there were likely many more such activities that were unreported but with a social significance.

References

- Ain Umaira Md Shah, Syafiqah Nur Azrie Safri, Rathedevi Thevadas, Nor Kamariah Noordin, Azmawani Abd Rahman, Zamberi Sekawi, Aini Ideris and Mohamed Thariq Hameed Sultan. 2020. "COVID-19 Outbreak in Malaysia: Actions Taken by the Malaysian Government," *International Journal of Infectious Diseases*, 97: 108-116.
- Carstens, Sharon A. 1988. "From Myth to History: YAP Ah Loy and the Heroic," *Journal of Southeast Asian Studies*, 19(2): 185-208.
- CHEN, Rong Zhen. 2016. "The Historical Contribution of Patriotic Chinese Leaders TAN Kah Kee to the Anti-japanese War of the Motherland" (〈愛國僑領陳嘉庚對祖國抗日戰爭的歷史貢獻及啟示〉), *Journal of Changchun University*, 26(2): 89-92.
- CHI, Yu De. 2014/03/21. "Sugar King of Asia" (〈不霸之王〉), *PKU Speech*. <http://www.hsmrt.com/article/7698>. (Accessed on 2021/03/03)
- CHIA, Joshua Yeong Jia and Valerie CHEW. 2010b/05/07. "TAN Kim Seng," *Singapore Infopedia*. https://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_1119_2010-05-07.html. (Accessed on 2021/03/01)
- CHUNG, Clarissa. 2020/11/04. "NGOs Worry 'Donor Fatigue' May Set in as Pandemic Continues," *The Star*. <https://www.thestar.com.my/news/nation/2020/11/04/ngos-worry-donor-fatigue-may-set-in-as-pandemic-continues>. (Accessed on 2021/03/03)
- Emir Zainul. 2020/04/15. "'Pandemic Curve May Have Been Flattened'," *The Edge Market*. <https://www.theedgemarkets.com/article/pandemic-curve-may-have-been-flattened>. (Accessed on 2021/03/02)
- Fairlie, John A. 1933. "British Malaya," *American Political Science Review*, 27(05): 811-815.
- Heaver, S. 2018/02/07. "How China and Hong Kong's Currencies Were Shaped by Spanish, Mexican Silver Dollars," *South China Morning Post*. <https://>

- www.scmp.com/lifestyle/article/2132260/how-china-and-hong-kongs-currencies-were-shaped-spanish-mexican-silver. (Accessed on 2021/07/04)
- HENG, Pek Koon and Sieh Lee Mei Ling. 1999. "The Chinese Business Community in Peninsular Malaysia, 1957-1999," in LEE Kam Hing and TAN Chee-Beng eds., *The Chinese in Malaysia*. New York: Oxford University Press. Pp. 123-168.
- HENG, Pek Koon. 1996. "Chinese Responses to Malay Hegemony in Peninsular Malaysia 1957-96," *Southeast Asian Studies*, 34(3): 32-55.
- HSU, Yun Tsiao. 1961. *Nanyang History: Volume One* (《南洋史》上卷). Singapore: The World Book Co.
- Johnson, Paula Doherty. 2007. *Diaspora Philanthropy: Influences, Initiatives, and Issues*. Boston, MA: The Philanthropic Initiative, Inc., and The Global Equity Initiative, Harvard University.
- Joseph Kaos Jr. 2020/01/31. "Coronavirus: Malaysia to Donate 18 Million Medical Gloves to China," *The Star*. <https://www.thestar.com.my/news/nation/2020/01/31/coronavirus-malaysia-to-donate-18-million-medical-gloves-to-china>. (Accessed on 2021/03/03)
- Kechara Soup Kitchen. N.D. <https://kecharasoupkitchen.com/our-team>. (Accessed on 2021/12/23)
- KHOO, Eugene. 2011a/12/24. "CHAN Sow Lin 陳秀連," *Oversea Chinese in the British Empire*. <https://overseaschineseinthebritishempire.blogspot.com/2011/12/chan-sow-lin.html>. (Accessed on 2021/03/03)
- . 2011b/12/24. "CHEONG Fatt Tze 張弼士," *Overseas Chinese in the British Empire*. <https://overseaschineseinthebritishempire.blogspot.com/2011/12/cheong-fatt-tze.html>. (Accessed on 2021/03/03)
- KUO, Victor, MIAO Jean, FENG Tianli and HU Maxine. 2017. *Global Chinese Philanthropy Initiative Report*. Los Angeles, CA: Asian Americans Advancing Justice – Los Angeles. https://www.international.ucla.edu/media/files/GCPI_Report_Single-Pages-jn-hn5.pdf. (Accessed on 2021/03/05)

- Laliberté, André, David A. Palmer and WU Keping. 2011. "Religious Philanthropy and Chinese Civil Society," in David A. Palmer, Glenn Shive and Philip L. Wickeri eds., *Chinese Religious Life*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 139-151.
- LEE, Yen Nee. 2020/11/04. "Neglect of Migrant Workers Could Hurt Malaysia's Economic Recovery," *CNBC*. <https://www.cnbc.com/2020/11/05/covid-19-migrant-worker-neglect-may-hurt-malaysia-economic-recovery.html>. (Accessed on 2021/07/03)
- LEE, Yong Qiu. 2016/06/29. "Kapitan CHIN Ah Yam 陳亞炎甲必丹," *Blogkaki*. <http://ahkew.blogkaki.net/%E9%99%B3%E4%BA%9E%E7%82%8E%E7%94%B2%E5%BF%85%E4%B8%B9>. (Accessed on 2021/03/03)
- Lent, John A. 1974. "Malaysian Chinese and Their Mass Media: History and Survey," *Asian Profile*, 2 (4) : 1-19.
- LIEW, Jia Teng. 2017/05/04. "Succession Concerns Loom over Tiong's Empire," *The Edge Markets*. <https://www.theedgemarkets.com/article/cover-story-succession-concerns-loom-over-tionsg-empire>. (Accessed on 2021/12/23)
- LIN, Yuan Hui and ZHANG Ying Long. 1991. *History of Overseas Chinese in Singapore and Malaysia* (《新加坡馬來西亞華僑史》). Guangzhou: Guangdong Higher Education Publishing House.
- LIU, Chong Han, 2009/12/21. "Chinese Education Pioneer LOKE Yew" (〈華教先驅陸佑〉), *LLG Cultural Development Centre*. <https://llgcultural.com/104>. (Accessed on 2021/03/03)
- LIU, Hong. 2005. "New Migrants and the Revival of Overseas Chinese Nationalism," *Journal of Contemporary China*, 14(43): 291-316.
- LU, Yong. 2017. "Why Giving is Harder than Earning: Philanthropy in China," *China Currents*, 16(1). https://www.chinacenter.net/2017/china_currents/16-1/giving-harder-earning-philanthropy-china. (Accessed on 2021/12/23)
- Meketar, Amiril Muttaqien. 2020/11/14. "COVID-19: Battling Depression to Be There for Needy," *Bernama*. https://www.bernama.com/en/general/news_covid-19.php?id=1901227. (Accessed on 2021/07/05)

- Miles, Steven B. 2020. *Chinese Diasporas: A Social History of Global Migration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miwil, Olivia. 2020/04/12. "MCO: NGOs in Sabah Reaching Out to Communities in Need," *New Straits Times*. <https://www.nst.com.my/news/nation/2020/04/583554/mco-ngos-sabah-reaching-out-communities-need>. (Accessed on 2021/07/05)
- Moye, Steve. 2018/04/14. "The Differences Between Charity and Philanthropy," *Medium*. <https://medium.com/@stevemoye/the-differences-between-charity-and-philanthropy-be4acb2c375f>. (Accessed on 2021/05/05)
- Nanjundan, S. 1953. "Economic Development of Malaya," in B. K. Madan ed., *Economic Problems of Underdeveloped Countries in Asia*. New Delhi: Oxford University Press. Pp. 145-168.
- Newland, Kathleen, Aaron Terrazas and Roberto Munster. 2010. *Diaspora Philanthropy: Private Giving and Public Policy*. Washington: Migration Policy Institute.
- Nor-Afidah Abd Rahman. 2006/06/16. "LEE Kong Chian," *Singapore Infopedia*. https://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_978_2006-06-16.html. (Accessed on 2021/03/03)
- O'Neill, Barbara. 2018. *Philanthropy, Volunteerism, and Charity*. New Jersey: Rutgers Cooperative Extension. <https://njaes.rutgers.edu/money/pdfs/lesson-plans/DoE-Lesson-Plan-21-Philanthropy-Volunteerism-and-Charity.pdf>. (Accessed on 2021/05/05)
- Panirchellvum, Vathani. 2019/03/27. "How Justin Cheah, Operations Director of Kechara Soup Kitchen, Found Higher Meaning in the Simpler Life," *FirstClasse*. <https://firstclasse.com.my/in-pursuit-of-happiness>. (Accessed on 2021/12/23)
- Peterson, Glen. 2005. "Overseas Chinese and Merchant Philanthropy in China: From Culturalism to Nationalism," *Journal of Chinese Overseas*, 1(1): 87-109.

- SHA, Qian. 1991. "Patriotic Overseas Chinese Entrepreneur Cheong Fatt Tze" (〈愛國華僑企業家張弼士〉), *Economic Work Newsletter* (《經濟工作通訊》), 20: 26-27.
- SHI, Cangjin. 2010. A Brief Analysis of the Clan organizations and Social Participation of Fujian Chinese in Malaysia" (〈馬來西亞閩籍華人的宗鄉組織及其社會參與簡析〉), *Journal of Studies on Fujianese Entrepreneurs Culture* (《閩商文化研究》), 2: 75-93.
- SONG, Haiqun and WEI Wei. 2016. "The Social Functions of Singapore Chinese Clan Associations in the British Period" (〈英屬時期新加坡華人宗鄉會館的社會職〉), *Southeast Asia & South Asian Studies* (《東南亞南亞研究》), 4: 94-108.
- TAN, Bonny. 2004/12/23. "AW Boon Haw," *Singapore Infopedia*. https://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_789_2004-12-23.html. (Accessed on 2021/12/23)
- . 2005/01/22. "TAN Lark Sye," *Singapore Infopedia*. https://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_163_2005-01-22.html. (Accessed on 2021/03/04)
- TAN, Kok Kheng. 2015. "In Remembrance of My Father TAN Kah Kee" (〈于國慷慨於家「樞」：憶我的父親陳嘉庚〉), *Culture and History Vision*, 2: 14-16.
- TAN, Tarrence, Martin Carvalho, Hemananthani Sivanandam and Rahimy Rahim. 2020/12/09. "Nearly 100,000 Malaysians Have Lost Jobs since Start of MCO, Says HR Ministry," *The Star*. <https://www.thestar.com.my/news/nation/2020/12/09/nearly-100000-malaysians-have-lost-jobs-since-start-of-mco-says-hr-ministry>. (Accessed on 2021/03/03)
- TIEN, Mui Man. 2005/01/22. "TAN Tock Seng," *Singapore Infopedia*. https://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_118_2005-01-22.html. (Accessed on 2021/03/01)
- Vanar, Muguntan. 2018/11/16. "Sabah Seeks to Resolve Issue of Stateless People in the State," *The Star*. <https://www.thestar.com.my/news/nation/>

- 2018/11/16/sabah-seeks-to-resolve-issue-of-stateless-people-in-the-state.
(Accessed on 2021/07/05)
- Vogel, Peter and Malgorzata Kurak. 2019/12/23. "The Past, Present and Future of Chinese Philanthropy: Giving in the People's Republic of China," *IMD*. <https://www.imd.org/research-knowledge/articles/the-past-present-and-future-of-chinese-philanthropy/>. (Accessed on 2021/05/05)
- Wahab, Andika. 2020. "The Outbreak of COVID-19 in Malaysia: Pushing Migrant Workers at the Margin," *Social Sciences & Humanities Open*, 2: 1-9.
- WEE, Jane. 2010/03/02. "KHOO Seok Wan 邱菽園," *Singapore Infopedia*. https://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_1652_2010-03-02.html. (Accessed on 2021/03/03)
- WONG, Hongyi. 2009/01/06. "LIM Peng Siang," *Singapore Infopedia*. https://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_1409_2009-01-06.html. (Accessed on 2021/12/23)
- WONG, Noel. 2020/10/17. "Uncle Kentang: Folk Hero and Champion of the Poor," *Free Malaysia Today*. <https://www.freemalaysiatoday.com/category/leisure/2020/10/17/uncle-kentang-folk-hero-and-champion-of-the-poor>. (Accessed on 2021/07/05)
- XU, Chun Xia. 2012/07/09. "Top Businessman CHEONG Fatt Tze" (〈紅頂商人張弼士〉), *Sina*. <http://finance.sina.com.cn/leadership/mroll/20120709/211312518065.shtml>. (Accessed on 2021/03/03)
- YANG, Chang Yi. 2019/03/07. "A University Born in the Air" (〈拉大是在空中討論誕生 林良實細說籌款建校經過〉), *The Malaysian Insight*. <https://www.themalaysianinsight.com/chinese/s/138602>. (Accessed on 2021/07/03)
- Yasmin Syazwina. 2020/05/13. "Hospitality Outfit Ormond Group Launches #Deminegara Package to Raise Funds for Vulnerable Communities," *The Edge Markets*. <https://www.theedgemarkets.com/article/hospitality-outfit-ormond-group-launches-deminegara-package-raise-funds-vulnerable>. (Accessed on 2021/07/05)

- Yayasan Sin Chew. 2021/01/18. <https://yayasansinchew.org.my/page/aboutus>. (Accessed on 2021/03/03)
- YE, Xin. 2011. "Contributions of Overseas Cantonese to Sun Yat-sen's Revolutionary Cause" (〈海外粵籍華僑對孫中山革命事業的貢獻〉), *Overseas Chinese Affairs Study*, 3. <http://qwgzyj.gqb.gov.cn/qwhg/160/1776.shtml>. (Accessed on 2021/07/03)
- YEN, Ching-Hwang. 1982. "Overseas Chinese Nationalism in Singapore and Malaya 1877-1912," *Modern Asian Studies*, 16: 397-425.
- YONG, Ching Fatt. 2003. "Life of an Exemplary Huaqiao Leader" (〈陳嘉庚：為振興中華而不悔〉), in LIM Chooi Kwa ed., *Malaysian Chinese History and Personalities: The Entrepreneurial Elites*. Kuala Lumpur: Centre for Malaysian Chinese Studies. Pp. 1-45.
- ZHANG, Shao Kuan. 2016/09/30. "Overseas Chinese Scholar KHOO Seok Wan: A Philanthropist in Support of Anti-qing Revolution, Education, Chinese Newspapers" (〈資助起義辦報興學 海外舉人邱菽園〉), *Kwong Wah*. <https://www.kwongwah.com.my/20160930/%E8%B5%84%E5%8A%A9%E8%B5%B7%E4%B9%89%E5%8A%9E%E6%8A%A5%E5%85%B4%E5%AD%A6-%E6%B5%B7%E5%A4%96%E4%B8%BE%E4%BA%BA%E9%82%B1%E8%8F%BD%E5%9B%AD/>. (Accessed on 2021/03/03)
- ZHENG, Wenjuan, Paul ONG and Karna WONG. 2016. "Contemporary Chinese Philanthropy Literature Review," *Global Chinese Philanthropy Initiative Working Paper #1*. Los Angeles: UCLA Center for Neighborhood Knowledge. <https://www.globalchinese philanthropy.org/gcpi/research/papers/175443>. (Accessed on 2021/05/05)
- ZHU, Zhen Ming. 1994. "Overview of the History of China-Malaysia Relations" (〈中國與馬來西亞關係史概述〉), *Southeast Asia & South Asian Studies* (《東南亞南亞研究》), 4: 41-47.
- ZHUANG, Guo Tu. 2012. "On Overseas Chinese and Overseas Royalists during Qing Dynasty" (〈論清代華僑與海外保皇派〉), *Overseas Chinese Journal of Bagui*, 2: 6-10.

- Unknown Author 1. 2020/02/07. "China: Rise of a New Philanthropic Power," *The Conversation*. <https://theconversation.com/china-rise-of-a-new-philanthropic-power-130495>. (Accessed on 2021/05/05)
- Unknown Author 2. 2014/03/22. "Chan She Shu Yuen Association," *goKL*. <https://www.gokl.my/chan-she-shu-yuen-association>. (Accessed on 2021/12/23)
- Unknown Author 3. 2019/08/01. "Singapore Becomes Part of Malaysia," HistorySG. <https://eresources.nlb.gov.sg/history/events/1dab53ea-788c-461c-acfb-ca625b974c9c>. (Accessed on 2021/12/23)
- Unknown Author 4. 2019/08/01. "Singapore Separates from Malaysia and Becomes Independent," HistorySG. <https://eresources.nlb.gov.sg/history/events/dc1efe7a-8159-40b2-9244-cdb078755013>. (Accessed on 2021/12/23)
- Unknown Author 5. 2020/03/17. "COVID-19 Chronology in Malaysia," *Bernama*. https://www.bernama.com/en/general/news_covid-19.php?id=1821902. (Accessed on 2021/03/02)
- Unknown Author 6. 2020/05/15. "Helping Vulnerable Groups through Hospitality Packages," *The Star*. <https://www.thestar.com.my/metro/metro-news/2020/05/15/helping-vulnerable-groups-through-hospitality-packages>. (Accessed on 2021/07/05)
- Unknown Author 7. 2020/05/02. "Malaysia Rounds up Migrants to Contain Coronavirus, U.N. Warns of Detention Risks," *Reuters*. <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-malaysia-migrants-idUSKBN22E04A>. (Accessed on 2021/07/05)
- Unknown Author 8. N.D. "Robert KUOK," *Forbes*. <https://www.forbes.com/profile/robert-kuok/?list=malaysia-billionaires&sh=5c1d2a665eb5>. (Accessed on 2021/12/23)
- Unknown Author 9. 2020/04/24. "S P Setia Initiates 'Setia Food Aid' Humanitarian Effort," *iProperty*. <https://www.iproperty.com.my/news/s-p-setia-initiates-setia-food-aid-humanitarian-effort>. (Accessed on 2021/07/05)
- Unknown Author 10. 2020/03/27. "Sunway Group Commits RM34 Million to Combat COVID-19," *The Sun Daily*. <https://www.thesundaily.my/media->

marketing/sunway-group-commits-rm34-million-to-combat-covid-19-JX2189193. (Accessed on 2021/03/03)

Unknown Author 11. N.D. "TAN Chor Lam," *Reference@NLB*. <https://reference.nlb.gov.sg/guides/singapore/people/tan-chor-lam>. (Accessed on 2021/12/23)

Unknown Author 12. 2020/04/08. "Sin Chew Donates Supplies to Sarawak General Hospital" (〈為生命作戰 行動拯救未來 星洲贈物資給砂中央醫院〉), *Sin Chew Daily*. https://www.sinchew.com.my/content/content_2249625.html. (Accessed on 2021/12/23)

Unknown Author 13. 2010/01/20. "YAP Kwan Seng" (〈葉觀盛〉), *My Chinese Family Tree*. <http://www.mychinesefamilytree.net/pp1/wellknown/350.html>. (Accessed on 2021/03/03)

Unknown Author 14. 2014/10/08. "Robert KUOK Donates 230 Million Yuan to Xiamen University to Build Malaysian Branch" (〈大馬華商郭鶴年 2.3 億捐廈大建設馬來西亞分校〉), *PKU Speech*. <http://www.hsmrt.com/article/7705>. (Accessed on 2021/03/03)

Unknown Author 15. 2020/03/30. "Yayasan Sin Chew and FGS Donate Mask and Protective Clothing to Kluang Hospital" (〈星洲基金會佛光山 口罩防護衣捐鑾醫院〉), *Sin Chew Daily*. https://www.sinchew.com.my/content/content_2244104.html. (Accessed on 2021/03/03)

Unknown Author 16. 2020/04/06. "Yayasan Sin Chew and BLIA Donate Materials to Fight COVID-19" (〈星洲基金會聯合佛光會 捐物資供昔前線抗疫〉), *Sin Chew Daily*. https://www.sinchew.com.my/content/content_2248540.html. (Accessed on 2021/03/03)

Unknown Author 17. 2014/10/15. "YEOH Tiong Lay: A Diligent, Courteous Business Leader" (〈楊忠禮：勤奮致富、富而好禮的企業領袖〉), *PKU Speech*. <http://www.hsmrt.com/article/7713>. (Accessed on 2021/03/03)

Unknown Author 18. 2007/10/23. "LIM Goh Tong Passes Away" (〈林梧桐逝世〉), *Guang Ming Daily*. <https://guangming.com.my/%E6%9E%97%E6%A2%A7%E6%A1%90%E9%80%9D%E4%B8%96>. (Accessed on 2021/03/05)

- Unknown Author 19. 2017/08/20. “Robert KUOK Donates RM3mil” (〈郭鶴年捐寬中 300 萬 新教學大樓以先父為名〉), *Nanyang Siang Pau*. <https://www.enanyang.my/%E6%97%B6%E4%BA%8B/%E3%80%90%E7%8B%AC%E5%AE%B6%E3%80%91%E9%83%AD%E9%B9%A4%E5%B9%B4%E6%8D%90%E5%AE%BD%E4%B8%AD300%E4%B8%87%E6%96%B0%E6%95%99%E5%AD%A6%E5%A4%A7%E6%A5%BC%E4%B5%A5%E5%85%88%E7%88%B6%E4%B8%BA%E5%90%8D>. (Accessed on 2021/07/03)
- Unknown Author 20. N.D. “TAN Kah Kee’s Outstanding Contribution to the Anti-Japanese War of the Motherland” (〈陳嘉庚對祖國抗戰事業的傑出貢獻〉), *Overseas Chinese and the War against Japan* (《華僑華人與抗日戰爭》). <https://www.chinaqw.com/node2/node2796/node2882/node2896/node3248/node3251/userobject6ai241429.html>. (檢索日期：2021/03/05)
- Unknown Author 21. 2014/11/03. “Life of TAN Kah Kee”(〈陳嘉庚生平〉), *Fujian Overseas Chinese Network* (《福建僑網》). https://qb.fujian.gov.cn/ztzl/cjgzt/cjgsj/cjgsp/201411/t20141103_276089.htm. (檢索日期：2021/12/28)

在台移工 COVID-19 疫情資訊接收調查 分析：以台中市為例

*Investigation and Analysis of COVID-19 Epidemic Information Reception for Migrant Workers in Taiwan: Taking Taichung City as an Example**

卓欣儀 (ZHUO Xin Yi)

東海大學人文創新與社會實踐計畫專任助理

陳炯志 (CHEN Chiung Chih)

東海大學人文創新與社會實踐計畫博士後研究員

葉宇竺 (YE Yu Chu)

東海大學社會學系學士

葉羽珊 (YEH Yu Shan)

東海大學社會學系四年級

曾士銓 (ZENG Shi Quan)

東海大學社會學系四年級

蘇慈菁 (SU Ci Jing) **

東海大學社會學系四年級

* 本調查經費來自東海大學承接科技部人文創新與社會實踐計畫。也特別感謝東海大學社會系劉正教授在本報告進行調查過程中的協助與建議。

** 按姓氏筆劃順序排列。卓欣儀 Email: hycho_thu@go.thu.edu.tw; 陳炯志 Email: kenzi575@

一、緣起

自 2019 年底出現 COVID19 新冠肺炎，許多國家疫情嚴重，截至 2021 年 7 月 7 日，死於新冠病毒的人數已到 400 萬人。在這一波疫情下，不僅許多遷移到海外擔任醫護人員的移工受到感染，在世界各地的跨國遷移工作者也面臨感染風險。由於疫情瞬間爆發，各國醫療量能都處於嚴重不足的狀態，因此出現遣返移工的政策，或是防疫資源的發布並未在第一時間考慮到移工需求，又或者在疫苗有限情況下將移工排除施打對象之外。但隨著疫情逐漸升溫，以及變種病毒陸續出現，各國政府開始在防疫政策上逐步將移工納入防疫對象。例如，2020 年新加坡的移工宿舍區爆發大規模感染後，經過幾波檢疫與隔離，新加坡政府正分批為移工施打疫苗，韓國則將無證移工列為疫苗施打對象。種種發展都顯示，倘若防疫政策有某個被忽略的群體，無論是基於社會階層或是國籍，將會成為防疫破口。問題是，面對這些不同國籍，有著不同文化背景與習慣的移工，應該如何有效地將訊息傳達給他們，並讓他們充分了解？本調查報告嘗試透過訪談分析回答其間不同，並以此來亡羊補牢，供未來政策改進。

二、調查目的與文獻回顧

個體健康適能與整體防疫之間的關係密不可分。依據世界衛生組織（World Health Organization, WHO）之定義，健康適能是為「一種認知與社會的技能，決定個人獲取、理解及運用資訊的動機與能力，藉以促進及維持良好健康的方式。」也就是說，疫情資訊的獲取與應用將可能促進整體健康狀況。從陳立奇（2020）的文章可以發現，健康適能的促進是對於 COVID-19 疫情的控制與保護性行為，其涉及的不僅是個人的健康，在整體疫情防治的過程中，也提升整體社區的健康生活環境的。其中，官方健

康資訊的提供就顯得相當重要，特別對於弱勢者而言，更需要友善的資訊提供。〈藍領移工健康問題之初探性研究：以南部某健康服務站的諮詢移工為例〉這篇文章指出，公部門對於移工健康的介入是屬有關於採取消極的態度（尤素芬、鄭惠珠、劉浩熏 2012），亦有研究指出，政府和相關單位應該可用社交媒體來宣傳 COVID-19 相關資訊，讓移工們能夠快速接到相關訊息，受訪者都表示很難找到他們母語的防疫資訊（CHAN, Nickson, Rudolph, LEE & Joynt 2020）。

除了健康能與防疫不可分，另一個重要問題是，移工如何在勞力目的國接收資訊？這些方式又如何影響他們在防疫資訊的接收？許多研究提到，不同傳播管道對移民或移工在接收訊息上的影響。劉子愷的研究指出，根據佉族移工的手機溝通、社群使用經驗，多語言互動與手機溝通，是佉族移工建立身份認同的重要表現形式，並以此建立了層層交疊的複雜網絡關係，提供資訊交流和情感支持等功能（劉子愷 2017）。LAN Anh Hoang 的研究發現，移工族群原生文化背景與在台移工身份交織出雙重困境，並衍生出「同族網絡」（co-ethnic networks）。同族網絡是一種以國家為單位的社會關係，而不是以地緣關係為連帶的網絡。這種網絡與移工多重身份背景高度關聯，這個網絡減緩移工在台灣適應困難，成為移工群體的重要社會網絡，因而可視為移工族群的重要社會資本（LAN Anh Hoang 2016）。不過，阮氏海燕的研究提醒，社群媒體雖然促成移工對自身文化的認同，並且有助心裡適應，卻無法促進對主流文化的認識，或者，促進與主流文化的互動與溝通（阮氏海燕 2017）。

Orange 等人對馬來西亞的印尼家務工研究發現，馬來西亞大多數印尼家務移工不了解自身權利及尋求幫助的可能性，以傳遞訊息作為培力印尼移工的方式並未達到預期成效，主要原因在於傳播訊息管道多樣，包含口耳相傳、印刷品、資訊及通訊科技（ICT）等，然而並非所有管道皆適用目標群體，應取決於他們的來源地區及基礎設施、財務能力、教育、文化障礙等。資訊管道的可負擔性、可用性和使用相應管道的技能是需要考慮的重要問題。尤其許多印尼家務工來自偏鄉、貧窮且受教育程度低，因此讀寫能力、操作電子產品與獲取資訊的能力有限，其中文化慣習、數位落差

等因素影響訊息傳播之管道，建議採取適當的策略如利用傳統和常用的訊息傳播管道，如文化表演、群體討論和廣播，和當地娛樂文化結合，以引起人們對所討論問題的關注和認同（Orange *et al* 2012）。Liem 等人調查了澳門、香港與台灣的印尼移工對於 COVID-19 的認知與知識；比較移工透過雇主、印尼代表處，還是透過網路媒體所獲得各項訊息的正確程度，在調查中區分了與疫情相關的症狀、藥物、疫苗、隔離期以及預防措施的相關知識（Liem *et al* 2021）。

從上述研究可以歸納幾點，移工在勞力接收國透過手機、電腦等電子媒體所建立的社會網絡，雖然有助資訊接收，卻同時包含了正確與錯誤的訊息，對於資訊的接收能力，又受到教育程度、文字讀寫程度與操作電子產品獲取資訊的影響。根據我國勞動部統計，目前有 71 萬移工在台工作，分別來自越南，印尼，菲律賓，以及泰國。這些不同語言，不同文化背景、不同教育程度的移工，是否各有不同管道接收防疫資訊？這些管道又是否會影響他們對防疫資訊的認知？

（一）調查架構、假設與抽樣方法

1、架構圖

本調查根據調查目的及參考文獻，擬出如下架構圖，用於問卷設計及統計分析。

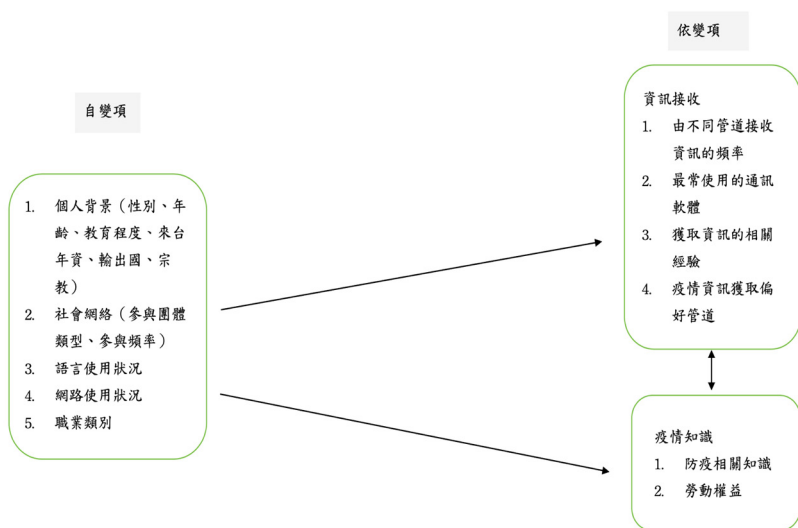


圖 1 調查架構圖

2、變項

(1) 自變項

甲、個人背景：受訪者會因其性別、年齡、學歷、來台年資，與輸出國上的差異，而對資訊接收與使用管道有所差別。

乙、社會網絡：在台灣所參與的社會網絡的差異，例如，移工每週參與宗教或運動團體的次數，會影響其對疫情知識的理解程度。

丙、語言使用狀況：因為個人語言程度（中文、英文、台語）差異，而在接收資訊的管道上有所不同。

丁、職業類別：是否會因為本身在工作類別與環境中的差異而對疫情資訊接收與管道上的選擇有所不同。

戊、生活狀況：在生活中所遭遇的處境或困難，對於受訪者在疫情資訊的接收程度之中的影響。

己、網路使用狀況：受訪者在休閒時間所擁有得以使用網路以獲得疫情資訊與不同管道上會有所影響。

庚、居住狀況：因為居住環境的不同，而對於疫情資訊程度與管道有所差異。例如與雇主同住或住在公司宿舍的差別，而對疫情接收與管道的不同。

（2）依變項

甲、資訊接收：受訪者對於疫情之下資訊接收管道與頻率的差異。

乙、疫情知識：受訪者對於 COVID-19 疫情相關知識與勞動權益的正確理解程度。例如對於 COVID-19 的症狀、相關政策、疫苗知識，以及確診或居家隔離相關權益的了解程度。

三、假設

參考尤素芬等人（2012）研究，歸納出年齡、教育程度、經濟情況、健康狀況是影響健康資訊需求的主要因素，本調查以此為依據，假設國籍、學歷、性別與年齡可能是移工對疫情資訊理解程度不同的因素。其次，許多研究皆指出健康資訊易讀性的重要性，而缺乏多國語言的官方資訊往往使移工難以接收正確的疫情資訊（陳立奇 2021）。因此，本調查假設語言是影響移工接收資訊的因素之一，語言程度愈高的移工對疫情知識的理解程度愈高。

最後，不少移工研究指出，社會網絡是移工在目的國進行跨文化適應時的重要因素，社會網絡不僅使移工在他鄉能夠得到心理支持，也是移工接收資訊時的重要媒介（阮氏海燕 2017；劉子愷 2017；LAN Anh Hoang 2016）。因此，本調查假設移工參與社會團體的頻率越高，或者參與社會團體的數量越多，對疫情知識的理解程度越高。社會網絡不僅透過實際的人際交流，阮氏海燕（2017）便指出族群媒體透過手機與社群媒體是資訊接收以及聯繫自身人際網絡的重要媒介。因此，本調查假設移工的社群網絡（例如 Facebook）使用頻率會影響其對疫情知識的理解程度。

總結以上，本調查總共歸結出以下四點研究假設：

首先，不同國籍、性別、年齡的移工對於疫情知識的了解不同。

其次，語言程度越高，對疫情知識的理解程度越高。

第三，參與社會團體的頻率越高或參與團體的數量越多，對疫情知識理解程度越高。

第四，使用社群網絡的頻率越高，對於疫情知識的理解程度越高

四、調查對象、抽樣與施測方法

（一）調查對象

本調查的主要對象為台中市的外籍移工，為了解不同國籍的移工在 COVID-19 疫情下接收與疫情相關資訊的狀況。本調查主要運用的研究方法為計量分析，資料來源為 2021 年八月於台中市進行的問卷調查結果。

（二）抽樣方法

首先，以分層抽樣的方式將受訪者分為產業移工以及社福移工，其次，依據勞動部台中市移工人口的統計資料進行比例配額。依據勞動部勞動統計 110 年 6 月底的數據，台中市外籍移工總人口為 105357 人，依比例（詳見表一），越南籍移工總人數為 48012 人（約佔 45.57%），其中產業移工人數為 44606 人（約佔 55.66%），社福移工人數為 3406 人（約佔 13.50%）；印尼籍移工總人數為 30717 人（約佔 29.15%），其中產業移工人數為 11962 人（約佔 14.92%），社福移工人數為 18755 人（約佔 74.34%），菲律賓籍移工總人數為 16589 人（約佔 15.74%），其中產業移工人數為 13582 人（約佔 16.94%），社福移工人數為 3007 人（約佔 11.92%），泰

國籍移工總人數為 10039 人（約佔 9.52%），其中產業移工人數為 9981 人（約佔 12.45%），社福移工人數為 58 人（約佔 0.22%）。

	產業移工合計	越南	印尼	菲律賓	泰國
110 年 6 月台中市 移工人數	80131	44606	11962	13582	9981
	社福移工合計	越南	印尼	菲律賓	泰國
110 年 6 月台中市 移工人數	25226	3406	18755	3007	58

表 1 台中市各國產業與社福移工人數

（資料來源：勞動部網站）

抽樣人數首先以 100 人（百分比）為單位，以上表勞動部台中市移工人口的統計資料進行比例配額，首先總數已越南居多 45 人（佔 45%），其次為印尼 30 人（佔 30%），再來為菲律賓 15 人（佔 15%），以及最後的泰國 10 人（佔 20%）。本份研究為彰顯其顯著性，因此以 200 人進行量化研究，故在產業與社福比例的配額上，以產業移工總數 149 人（約佔 74.50%），以及社福移工總數 51 人（約佔 25.50%）。

在產業與社福移工的比例上，越南移工樣本總數 90 人中，比例以產業的 81 人（約佔 54.36%）與社福的 9 人（約佔 17.64%），其次為印尼樣本總數為 60 人中，以產業的 24 人（約佔 16.10%）與社福的 36 人（約佔 70.58%），再來菲律賓樣本總數為 30 人中，比例以產業 24 人（約佔 16.10%）與社福 6 人（約佔 11.76%），最後在泰國樣本總數 20 人中，以產業 20 人（約佔 13.42%）與社福 0 人（約佔 0%）為配額比例。

	越南	印尼	菲律賓	泰國
產業（人）	81	24	24	20
社福（人）	9	36	6	0
總數（200 人）	90（45%）	60（30%）	30（15%）	20（10%）

表 2 各國產業與社福移工抽樣人數

（此處計算方式：若為某國總數，則以母體總數為除數計算；產業樣本數以產業總樣本數為除數計算；社福樣本數以社福總樣本數為除數計算。）

（三）施測方法

考量移工族群的工作性質往往有較長工時且休假少的問題，本調查採紙本與線上問卷同時發放的方式進行，同時由於移工基於信任問題往往會迴避來自陌生人的訪調，本調查也透過印尼祈禱室、菲律賓教會，東南亞商家以及仲介業者發放紙本問卷。各國移工的有效問卷回收結果為，越南 90 份、泰國 20 份、菲律賓 25 份，以及印尼 70 份，總計 205 份，回收結果大致符合抽樣比例。

五、問卷設計

問卷設計方面，參考 Liem 等人（2021）的研究，同時考量本調查之架構，問卷採用自編之「移工接收 COVID-19 疫情相關資訊調查」問卷。問卷分為「個人基本資料」、「資訊接收管道」、「疫情知識」等三部分，問卷內容架構如表三所示。問卷設計過程皆以中文為主，實際施測時則依據不同國籍翻譯成菲律賓文、越南文、泰文以及印尼文。為確保問卷的可測性，本調查於問卷發放前針對四國移工共 12 名受試者實施前測，並透過受試者的填寫回饋進行問卷修改。問卷完成後亦延請專家給予問卷設計上的建議，以建立問卷之效度。完整問卷詳見附件一。

問卷架構	問卷內容	題目
個人基本資料	人口背景變項	年齡、性別、學歷、籍貫(共4題)
	移工相關資料	年資、職業類別、居住地點(共3題)
	社會網絡參與情況	網絡使用時間、參與社團類型、參與社團頻率以及是否曾受到幫助(共4題)
	語言程度	語言使用經驗(1題); 中文、英文、閩南語程度自評(共3題)
資訊接收	資訊接收管道頻率	包含社群媒體、母國辦事處、仲介、雇主等媒介(共11題)
	主要社群網絡之媒介	主要使用社群媒體、通訊軟體或影音平台(1題)
	疫情資訊信任程度	對疫情資訊的信任程度(1題)
	資訊尋求經驗	母語資訊、官方來源資訊、資訊易讀性(共3題)
	接收資訊傾向	傾向獲取哪類型的疫情資訊(1題); 傾向從哪個單位、並以哪種方式獲取疫情資訊(共3題)
知識背景	COVID-19 疫情知識	症狀、相關政策、疫苗知識(共4題)
	疫情下的勞動權益	確診或居家隔離相關權益(共2題)

表 3 問卷內容架構

六、調查工具

本調查以 SPSS 中文 18.0 統計軟體進行資料分析。首先，以描述性統計呈現移工族群個人背景、主要使用資訊管道的狀況，並從描述性統計了解移工傾向於接收哪類疫情資訊。其次，使用 ANOVA、T 檢定、卡方分析等檢定工具了解影響移工對疫情知識理解的可能因素，以及不同族群背景的移工使用資訊管道之間的差異。最後，以迴歸分析檢驗不同變項之間的解釋力。

（一）性別和工作類別和疫情知識理解程度

根據表 4 得知，我們原先假設不同性別可能會對於疫情知識有不同的理解程度，然而由 T 檢定可以得知，F 檢定值為 0.366，未達顯著水準，不同性別移工對疫情知識理解程度沒有顯著差異。在工作類別的部分也同樣未達統計顯著性，產業與社福移工對疫情知識理解程度沒有顯著差異。從疫情知識理解的平均分數來看，社福移工的分數為 3.84、產業移工的分數為 3.36，可見社福移工對於疫情知識的理解平均高於產業移工。

		疫情知識理解程度	F 檢定值
性別	女性	3.4815	0.366
	男性	3.4463	
工作類別	社福工作	3.8444	1.991
	產業工作	3.3631	

表 4 性別、工作類別分別與疫情知識理解程度的關係

（表內數值為平均數；*表示 $p < 0.05$ ）。

（二）移工來台年資在語言程度、遭遇語言困難以及加入團體數量的差異

1、不同來台年資移工的中文程度是否有差異？

根據表上的 ANOVA 分析可以得知不同來台工作年資對中文程度有顯著性差異，從檢定結果可以得知此變項符合我們原先所預期的，也就是說移工來台年資越久，中文能力「聽、說」方面有所提升。從 ANOVA 分析可以得知來台年資與中文程度平均數最高是 10 年（含以上）工作年資的移工，分數為 6.8421；來台年資與中文程度最少是 1 年（含一下）工作年資的移工。

2、不同來台年資移工遭遇語言困難是否有差異？

根據 ANOVA 分析，針對遭遇語言困難，不同年資移工沒有明顯差異，但我們從個別變項的平均分數發現，相對來台年資較短的移工，來台年資 10 年（含以上）的移工，所受到的語言困難較低。我們推想，可能來台年資越長，中文「聽、說」能力也更好，故他們遭遇語言困難的機率，低於來台年資 1-2 年、3-6 年及 7-9 年的移工。來台年資 1 年（含以下）的移工，所受到的語言困難，相對於來台年資較久的移工較低，我們推想，可能是來台年資一年的移工，會受到僱主與仲介的協助，因此他們遭遇語言困難機率低於其他移工。

3、不同來台年資移工加入團體數量是否有所差異？

根據 ANOVA 分析可以得知，不同年資移工遭遇語言困難沒有明顯差異，但我們從個別變項的平均分數發現，來台年資較久移工加入團體的平均數高於其他年資移工。我們推想，移工因為加入了團體，可以得到團體中文能力較好的成員之協助，因此來台年資 10 年（含以上）的移工較少遭遇語言困難，這同時涉及到來台 10 年（含以上）的移工與受到幫助的變項之平均數，我們推測因為來台年資越久，加入團體機率越高，加入了團體，可以得到中文能力較好的團體成員協助，因此來台 10 年（含以上）的移工較少遭遇語言困難。相反地，1 年（含以下）來台年的移工，因為中文方面不足加上人生地不熟造成加入團體的幾率比較低，因此沒有辦法得到團體成員的幫助和協助。

	中文聽說能力	遭遇語言困難	加入團體數量	受到幫助總數
1 年（含以下）	3.5000	0.7500	0.5000	1.0833
1-2 年	4.9556	1.1778	0.7556	1.2222
3-6 年	5.5684	1.1579	0.7474	1.4211
7-9 年	5.9583	1.0000	0.7917	1.2500

	中文聽說能力	遭遇語言困難	加入團體數量	受到幫助總數
10 年 (含以上)	6.8421	0.8947	0.8421	1.9474
F 檢定值	5.735***	1.852	0.277	1.293

表 5 年資與中文聽說能力、遭遇語言困難、加入團體數量、
受到幫助總數的關係

(表內數值為平均數；*表示 $p < 0.05$)。

(三) 不同國家移工在疫情資訊接收與理解程度是否有所差異？

1、不同國家移工疫情知識理解程度是否有差異

從 ANOVA 檢定結果可以得知，不同國家移工對於疫情知識理解程度有顯著差異，其中，印尼移工在疫情知識理解程度的平均分數明顯高於其他國家移工，我們推想可能因為印尼移工的樣本比率女性高於男性，而印尼女性移工所從事的工作類別大多數是家庭與機構看護，因此他們與僱主有較多或較常時間的直接互動，所以印尼移工比較了解政府所發布的疫情政策和相關知識。

2、不同國家移工接受疫情資訊頻率是否有差異？

從 ANOVA 檢定結果可知，不同國家的移工對接收疫情資訊頻率有顯著差異；菲律賓移工接收疫情資訊的頻率明顯高於其他國家移工。

3、不同國家移工從我國官方部門獲取疫情資訊頻率是否有差異？

從 ANOVA 檢定結果可以得知，不同國家的移工從我國官方部門獲取疫情資訊頻率有顯著差異，其中，菲律賓平均分數明顯高於其他國家。我國政府未提供四國語言疫情資訊翻譯前，習慣使用中文與英文傳達資訊，菲律賓移工本身大多數擅長英文，因此他們獲取疫情資訊頻率應該會相對高於其他國家。

4、不同國家移工從母國辦事處獲取疫情資訊頻率有否差異？

根據 ANOVA 檢定結果，不同國家移工從母國辦事處獲取疫情資訊頻率有顯著差異。其中，菲律賓移工平均數高於其他國家移工，我們推想，菲律賓在台辦事處數量多於其他國家的在台辦事處，因此讓菲律賓移工從母國辦事處獲取疫情資訊頻率相對高於其他國家移工。

	疫情知識理解程度	接收疫情資訊頻率	從我國官方部門獲取疫情資訊頻率	從母國辦事處獲取疫情資訊頻率
泰國	3.1000	25.3333	2.0588	2.4118
越南	3.2667	33.4533	3.0568	2.5244
印尼	3.8000	32.2899	2.5000	2.3714
菲律賓	3.4400	37.6400	3.2800	3.5600
F 檢定值	3.283*	5.678***	6.040***	6.438***

表 6 國家與疫情知識理解程度、接收疫情資訊頻率、從我國官方部門獲取疫情資訊頻率、從母國辦事處獲取疫情資訊頻率的關係

（表內數值為平均數；*表示 $p < 0.05$ ）。

七、調查結論

（一）結論

在 COVID-19 疫情下，台灣政府雖然積極推動各項防疫政策，但大多以中文傳遞疫情相關資訊，大大降低移工接收官方疫情資訊的可能性。根據勞動部統計，目前有 71 萬的移工人口，我們認為無論是在公共衛生或者健康資訊平等的角度來看，移工都是重要卻長期被忽視的一員。因此，本調查希望能了解在官方疫情資訊缺乏的狀況下，了解來自不同國家、有著不同文化背景的移工群體是透過什麼管道獲取資訊？而這些管道所提供

的疫情資訊是否能建立移工群體對疫情的正確認知？以下將說明我們的調查發現及其意涵。

首先，我們發現不同工作類別對疫情知識的理解程度有差異，近達顯著水準；社福移工相較於產業移工對疫情知識有更好的理解。在知識題的答題正確率方面，社福移工僅有在知識題的第二題低於產業移工，其餘題目的正確率皆優於產業移工。我們認為，社福移工因長期與雇主同住，因此可能從日常生活獲取更多疫情相關資訊，或者被雇主要求遵守防疫政策。從描述性統計來看，社福移工相較產業移工更常從雇主獲得疫情資訊。而產業與社福移工的差異性也呈現在性別的疫情知識分數上，從描述性統計可見女性的疫情知識平均分數略高於男性，而本次調查中的社福移工皆為女性。也就是說，儘管性別與產業類別對疫情知識的理解在統計結果上並沒有顯著相關性，但是卻能從平均數看見性別與產業類別在疫情知識理解上的差異。其次，儘管語言能力與知識題之間沒有顯著關聯性，然而社福移工在中文聽說能力方面優於產業移工，我們認為語言能力雖然不是建立移工對疫情正確認知的主要管道，卻可能使社福移工由非主動過程，如從雇主之間的言談或者由雇主收看的電視報導中間接獲取疫情資訊，進而更理解疫情與相關知識。

第二，不同國籍移工對疫情知識的理解程度有顯著不同。知識理解程度高低，按國家排序，最高是印尼（3.8）、菲律賓（3.44）、越南（3.26）、泰國（3.1）。我們推測這樣的結果與性別的抽樣比例有關，由於印尼籍女性移工的樣本數高於男性，男性有 27 位，女性則有 43 位，印尼籍女性移工的比例佔本次調查的女性樣本總數五成以上，而從描述性統計可見女性在疫情知識上的表現優於男性，因此我們認為這可能是印尼籍移工在疫情知識分數上優於他國移工的原因。

除此之外，國籍也影響移工整體接收資訊的頻率，菲律賓移工是接收頻率最高的群體，我們認為可能與菲律賓移工的英語程度有關。菲律賓移工的英語程度明顯高於其他國籍移工，台灣在防疫過程中往往僅提供中文與英文的疫情資訊，缺乏泰、越、印、菲等國語言翻譯，這可能是使菲律

賓移工較他國移工更有利接收疫情資訊的可能因素。在接收資訊的管道中，菲律賓移工從母國辦事處獲取疫情資訊的比例高於其他國家，印尼移工則較他國移工更常從雇主端得到疫情資訊，泰國與越南則沒有在疫情管道接收中有太突出的結果。可見儘管接收資訊頻率的高低並不會直接影響其對疫情知識的理解程度，但若有一個較常使用的管道來接收疫情資訊，對移工理解疫情與相關防疫政策可能有一定程度助益。其次，泰國移工在接觸疫情資訊的頻率與疫情知識答題率的表現上皆是各個國家中最低，迴歸分析的結果也同樣能看見泰國籍移工對於資訊接收頻率有顯著的負影響，這個部分值得進一步了解其背後因素。

最後，在此份調查中我們發現，四成以上移工認為在醫療方面的生活經驗較常會遇到語言的問題，因此可見移工的語言程度往往僅能應付一般日常生活或者工作方面的問題。其次，高達七成的移工希望得到疾病預防與治療的疫情相關資訊，僅有三成移工希望得到勞工權益相關資訊。也就是說，衛教方面的資訊是移工主要醫療資訊的訴求。傳遞的管道方面，此份調查發現，各國移工主要使用之社群媒體資訊管道大致相同，主要是 Facebook、YouTube、Line 及 TikTok，其中 Facebook 的使用頻率高達九成以上。基於以上發現，我們認為使疫情資訊能以易讀性為原則，提供多語化及多元化疫情資訊管道，將有利移工建立相關健康識能。

（二）調查限制

研究限制分為問卷設計以及調查過程兩部分。首先，問卷在語言程度的自評採用五點量表，以 1-5 分由受試者自行填答，但部分移工在部分空格中都以 0 分作答，使語言程度的統計結果有失真的狀況。問卷整體設計未考量受試者之教育程度，用字不夠淺顯易懂且句子過長，導致移工在填寫問卷上的困難、屢有漏答情況。其次，因語言上的差異，我們設計問卷時對題目的定義和填答者所設想之意義不同，造成填答誤差。再者，本調查限於人力與時程，僅能於特定區域，如工業區周邊、公園、移工常聚之店家等地區發放問卷，無法於台中市全區進行抽樣，使調查結果是否能反

應母體真實情況仍待商榷。最後，語言隔閡使問卷發放過程產生問題，例如，移工對問卷內容有疑義時無法有效溝通解決。發放問卷的過程也發現若沒有和移工有一定程度信任關係或者調查者相關語言能力不足，往往在詢問填寫問卷意願的過程中遭婉拒。

（三）未來貢獻

台灣先前有過傳染病先例，而伴隨現今時代變革下所衍伸的新疾病，與全球化擴張與資本主義之下，為了工作而來到台灣的移工，兩者之間相互影響。因此，透過本調查，可以了解移工接收資訊管道的選擇，也可以觀察出在台外籍移工作為少數族群所擁有的社會資源的相對缺乏。每個時代都會有新的傳染病議題研究，透過世代之間的經驗積累，可以指引政府與社會規劃未來政策，故本調查可以提供往後研究者參考、延伸的研究素材，包括與駐台辦事處合作宣導防疫相關政策，以及製作多語防疫訊息，並加入不同的社群媒體作為資訊傳遞的媒介。

參考書目

中文

- 尤素芬、鄭惠珠、劉浩熏。2012。〈藍領移工健康問題之初探性研究：以南部某健康服務站的諮詢移工為例〉，《台灣公共衛生雜誌》，31(1): 43-57。
- 阮氏海燕。2017。《移工跨文化適應與社群媒體使用：以在台越南移工臉書使用為例》。新竹：國立交通大學傳播研究所碩士論文。
- 陳立奇。2021。〈健康識能於 COVID-19 疫情下之重要功能與角色〉，《北市醫學雜誌》，預刊文章，1-8。
- 劉子愷。2017。〈移工的網絡社會性：佉族青年的手機連結、敘事與網絡〉，《考古人類學刊》，86: 5-42。

英文

- Liem, Andrian, CHENG Wang, DONG Chaoran, Agnes, IOK Fong Lam, Carl A. Latkin, Brian J. Hall. 2021. "Knowledge and Awareness of COVID-19 among Indonesian Migrant Workers in the Greater China Region," *Public Health*, Journal Pre-proof. Vol.197: 28-35.
- A. K. M. Chan, C. P. Nickson, J. W. Rudolph, A. Lee and G. M. Joynt. 2020. "Social Media for Rapid Knowledge Dissemination: Early Experience from the COVID-19 Pandemic," *Anaesthesia*, 75(12): 1579-1582.
- Mohammad Fazli Baharuddin, Mohamad Noorman Masrek, Mohd Shamsul Mohd Shoid. 2012. "Information Dissemination Needs of Indonesian Migrant Domestic Workers in Malaysia," *Journal of Southeast Asian Research*, 8(3): 1052-1057.
- LAN Anh Hoang. 2016. "Vietnamese Migrant Networks in Taiwan: the Curse and Boon of Social Capital," *Ethnic and Racial Studies*, 39(4): 690-707.

《台灣東南亞學刊》徵稿啟事

- 1、《台灣東南亞學刊》Taiwan Journal of Southeast Asian Studies 為國立暨南國際大學東南亞研究中心電子刊物。本刊歡迎有關東南亞的文學、哲學、歷史、社會、經濟、教育、政治及外交等中英文學術論文之投稿；同時也接受對有關文獻或本刊所刊文章之評論。
- 2、來稿中英文不拘，中文稿件以一萬五千至兩萬五千字為原則，英文稿件以八千至一萬字為原則，稿件類別包含研究論文、研究紀要、東南亞政治社會議題調查報告或評論，以及書評。研究論文與研究紀要須經匿名審查合格後刊出。
- 3、本刊只接受未發表之原著，不接受已經出版或一稿數投的論文。為了便於匿名審查作業，正文中請勿出現透露作者身分的文字。經本刊審稿者審定刊登後，不得向其他刊物投稿，且未經同意亦不得轉載於其他刊物。本刊編輯單位有權以紙本、光碟或上網形式全文發行。
- 4、經刊載之著作，致送作者當期期刊電子檔。
- 5、來稿請註明投稿類別，以 word 或 pdf 檔寄電子郵件至 cseas@mail.ncnu.edu.tw。
- 6、本刊預定出刊日期分別為每年的四月和十月。
- 7、文稿詳細格式請參考本刊各期或上網查 <http://www.cseas.ncnu.edu.tw>。
- 8、本啟事如有未盡事項，得隨時修訂之。

Taiwan Journal of Southeast Asian Studies (TJSEAS)

Submission Information

The Taiwan Journal of Southeast Asian Studies (TJSEAS) is a referred Journal published by the Center for Southeast Asian Studies at National Chi Nan University, Taiwan. The TJSEAS is a humanities and social sciences journal to which papers on a broad range of perspectives on Southeast Asian Studies are welcomed. The publication categories include Research Article, Review Article, Research Note, Book Review, Social Issues Survey Report, and Commentary. The length of a research/review article and research note is 6,000-8,000 words. Please indicate the category on your paper and submit it to cseas@mail.ncnu.edu.tw

All submitted papers will be sent for blind review, except for the social issues survey report, book review and commentary. The review duration is around two to three months. The papers must be the original of the author and have not been published previously. Once the paper is published in the TJSEAS, it is not allowed to submit to other journals nor to reproduce without the permission of TJSEAS. The TJSEAS editorial board has the right to publish the accepted submissions in the forms of text, CD/DVD and/or electronic version.

The TJSEAS editorial board will send an electronic version of the paper and one printed copy of the issue to the author upon the acceptance of publishing.

The TJSEAS is a semi-annual journal, which is scheduled to publish every April and October.

All submissions must conform to the "Submission Guidelines" which are available upon request from the journal's editorial board. For further details, please visit the website <http://www.cseas.ncnu.edu.tw>

《台灣東南亞學刊》審稿與出版辦法

中華民國 98 年 12 月 18 日編輯委員會例行期刊編輯會議修正

中華民國 105 年 12 月 2 日編輯委員會例行期刊編輯會議修正

- 一、本刊編輯委員就來稿性質做初步篩選，凡符合本刊性質及形式要件即行交付審稿；來稿之評審由編輯委員及相關研究領域之學者擔任。
- 二、來稿（含研究論文、研究紀要）審查採雙匿名方式進行。
- 三、來稿經兩位專家學者匿名審查；每位審查意見表上陳述意見，並於下述四項勾選其中一項：
 - （一）推薦刊登
 - （二）修改後刊登（請審查人明確指認出修改之處或代改正，如僅提原則性修改意見請勾第（三）項）
 - （三）修改後再審
 - （四）不予刊登

四、處理方式

處理方式		第二位評審意見			
		推薦刊登	修改後刊登	修改後再審	不予刊登
第一位評審意見	推薦刊登	1	2	2	4
	修改後刊登	2	2	3	4
	修改後再審	2	3	3	5
	不予刊登	4	4	5	5

狀況 1：寄接受函給投稿人並請寄電子檔及列印出來的紙本。

狀況 2：

- （a）函知投稿人逐項答覆。
- （b）由主編核定通過後同狀況 1。

狀況 3：

- （a）函知投稿人逐項答覆。
- （b）送回審查人重審。

送第三位審查。

狀況 4：第三位審查人（修正後複審）之意見：如為「修正後再審」，將送本刊編輯委員會決定。

狀況 5：函知投稿人稿件不接受並退回稿件。

五、是否刊登稿件，編審委員會應將評審意見與結果等以不具名函寄投稿人。

- 六、每一期收錄研究論文至少三篇以上，同時歡迎各類型稿件投稿（研究論文、研究紀要、書評或東南亞社會議題調查報告）。
- 七、本辦法經編輯委員會會議通過後實行，變更時亦同。

《台灣東南亞學刊》論文來稿撰寫體例

一、基本原則

- (一) 首頁內容請包含以下部分。1、論文題目：若有副標題，正、副標題間以冒號「：」區隔。2、論文類別：請參考「徵稿啟事」中文稿類型的說明。3、作者姓名、任職機構、電話、電子郵件帳號與誌謝等。
- (二) 中文摘要以四百字以內、英文摘要三百字以內為原則。關鍵詞以五個為原則。
- (三) 外文名詞盡量寫一般通用的中文譯名，並在首次出現時以圓括弧加註原文。非通用的外國人名可直接用原文，第一次出現時寫全名，以後則寫姓氏即可。Michael G. Roskin 指出，新保守主義成形於 1980 年代，美國總統雷根和英國首相柴契爾夫人是典型代表人物。Roskin 發現，新保守主義的基本主張，包括主張自由貿易、縮減社會福利、小政府主義，以及強調愛國主義等。
- (四) 註解與圖表請放入文中。

二、標題及標點符號

標題的序號如下：一、二、三、……，(一)(二)(三)……，1, 2, 3……，(1)，(2)，(3)……，甲、乙、丙……為序。

一、在野勢力的挑戰

(一) 在野勢力的崛起

1. 1959 年的全國大選

三、引用

- (一) 引用書目時，採文中夾註方式，中文著作寫作者的全名，西文著作只寫作者姓氏；作者姓氏與年代之間空一格，不加符號。
 - 1. 在文中提及作者姓名：
Pecora (1989: 250-257) 引了當時中央情報局的報告以及其他學者的話。
 - 2. 沒有在文中提及作者姓名：
林氏也成功地取代了與其競爭的公司以鞏固對食品與油工業之控制 (Sato 1993)。
- (二) 姓氏不明確的作者：
印度人的學校卻往往因為教科書或教師的不足而運作不佳 (Arfah A. Aziz and Chew 1980: 106)。
- (三) 引用作者有二人，中文用頓號、西文用 and 連接。
華記成員多數傾向支持執政黨，而洪門成員則傾向支持反對黨 (林廷輝、宋婉瑩 2000: 110)。
直到 1975 年，LET 已經占了總上課時數的 40% (Soon and Chin 1997: 12)。

(四) 引用作者有三人或三人以上，中文用第一作者加等字，西文用第一作者姓氏加 *et al* 表示。

教育程度的不同，會造成個人價值和態度上的變遷（文崇一等 1975：200）。在這樣的情境底下，族群偏見構成了「集體行動的資源」（Abercrombie *et al.* 1983: 65）。

(五) 在正文中直接引述文句，引文前後加冒號及上下引號。

1. 引文後不加出處，句尾的標點符號在下引號之前。

誠如傳銷人的一句口號：「世界最大的財富不是金錢，而是人群。」

2. 引文後加註出處，句尾的標點符號在出處之後。

他在書中寫到：「唯一阻礙進步的原則就是，什麼都可以」（Feyerabend 1975: 23）。

3. 所引用的文句是全句結構的一部分，下引號之前不加標點符號。

由行政官僚「已經善盡所能處理，立委指責似有誤解」的回答中……

(六) 引文若在三行以上，獨立起段。正文最後加冒號，引語左右各縮排兩個字，前後不加引號。

作者指出東南亞華人在認同上的困難：

雙重意識是南洋華人一開始就無法避免的現象。身為華人而具有濃烈中華民族主義意識，原是天經地義的事。但是，中華民族主義的活動場域在中國，不在南洋。殖民地政府自然不允許華人在星馬公然宣揚中華民族主義；儘管成員以華人居多，馬共也不願意被視為華人組織。宣揚民族主義，彰顯中華屬性（Chineseness）或傳播和中國相關的資訊只能在華文報刊、鄉親會館、商會、與華文學校進行。（張錦忠 2003：45）

四、附加外文原文

(一) 一般用語小寫。專有名詞字首大寫。

(二) 外文書名、期刊、篇名，字首一律大寫，但介系詞（of, into, between, through）、冠詞（a, an, the）、連接詞（and, but, or）小寫。

五、數字寫法

年月日、測量、統計數字、百分比等，用阿拉伯數字。

該項調查於 1994 年 7 月間在台灣各地以面訪進行。在 1,433 位有效樣本中，閩南人有 561 位、客家人有 441 位……表示不支持任何政黨者占 60.3%。

六、註解

(一) 註解旨在說明或補充正文，相關參考資料請寫在參考書目中。

(二) 註解採隨頁註，正文中的註解編號，以阿拉伯數字加在標點符號前的右上方。

《台灣東南亞學刊》編輯委員會為劃一論文規格，特編訂〈論文來稿撰寫體例〉¹，敬請參照²。

七、圖表

- (一) 圖表均以國字編序號，序號和圖表名之間空一格，不加符號。
- (二) 表格、地圖或圖像名稱，均列於圖之下方。圖表出處或資料來源，列於圖表名稱下一行。例如：

圖二 東南亞各國地圖示意圖

(資料來源：張錦忠，2003，《南洋論述：馬華文學與文化屬性》，頁1。)

八、參考文獻

- (一) 中、日文在前，西文及其他語文在後。
- (二) 中、日文依作者姓氏筆劃。西文及其他語文，依作者姓氏之字母順序排列。華人姓氏的拼音所有字母皆為大寫，台灣以連接號連接的兩個名字拼音，連接號前後之拼音，其第一個字母皆大寫。姓氏不明確的作者或特定組織的報告，無須區分姓與名，可直接撰寫全名。
- (三) 中、日文書刊名、法律／行政命令名稱前後加雙書名號《》，西文書刊名以斜體表示，不加符號。
- (四) 中日文文章篇名前後加單書名號〈〉，西文則前後加雙引號“ ”。
- (五) 參考文獻不加編號。
- (六) 參考文獻範例：

1. 專書

張錦忠。2003。《南洋論述：馬華文學與文化屬性》。台北：麥田。

趙明義。年代不詳。《國際關係綜論》。(自刊本或手稿)

TAN, Chee-Beng. 2020. *Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities*. New York: BRILL.

Anderson, Benedict. 1992. *Imagined Communities*, 2nd ed. London: Verso.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller and Christian Blanc-Szanton. 1995. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basle: Gordon and Breach.

Porritt, Vernon L. 2004. *The Rise and Fall of Communism in Sarawak, 1940-1990*. Clayton, Australia: Monash Asia Institute.

¹ 參考資料：《台灣社會學研究》、《台灣人類學刊》、《文化研究》體例。

² 西文稿請參照 *American Journal of Sociology* 體例。

Karen Youth Organization (KYO). N.D. The Introduction of Karen Youth Organization. (Self-printed)

2. 專書中的論文

古鴻廷。2002。〈馬來西亞吉隆坡坤成女子中學之研究〉，在蕭新煌、顧長永編，〈《新世紀的東南亞》〉。台北：五南書局。頁 247-268。

Winzeler, Robert L. 1997. "Modern Bidayuh Ethnicity and the Politics of Culture in Sarawak," in Robert L. Winzeler ed., *Indigenous Peoples and the States: Politics, Land, and Ethnicity in the Malayan Peninsula and Borneo*. New Haven: Yale University Press. Pp. 201-227.

TAN, Chee-Beng. 1998. "People of Chinese Descent: Language, Nationality and Identity," in WANG Ling-Chi and WANG Gungwu eds., *The Chinese Diaspora, Selected Essays*, 1: 29-48.

3. 期刊論文

楊宗翰。2000。〈馬華文學與台灣文學史：旅台詩人的例子〉，《中外文學》，29(4): 99-132。

King, Victor T. 1982. "Ethnicity in Borneo: An Anthropological Problem," *Southeast Asian Journal of Social Science*, 10(1): 23-43.

Myers, David Guy and Edward Diener. 1996. "The Pursuit of Happiness," *Scientific American*, May: 54-56.

4. 會議論文

黃錦樹。2001。〈從個人的體驗到黑暗之心——論張貴興的雨林三部曲及大馬華人的自我理解〉。發表於「2001 年台灣的東南亞區域研究年度研討會」。南投：國立暨南國際大學東南亞研究中心，6 月 10 日。

Maxwell, Allen R. 1991. "Some Problems in Preserving Critical Ethnohistorical Oral Traditions: Working with Different Versions of the Brunei Malay Epic *Sya'ir Awang Simaun*." Paper Presented at the Sixth International Conference of Austronesian Linguistics, May 22, Honolulu, Hawaii.

5. 博、碩士論文

陳中和。2001。《馬來西亞巫統和伊斯蘭黨伊斯蘭化理念與政策比較研究》。台北：淡江大學東南亞研究所碩士論文。

Jawan, Jayum .1991. *Political Change and Economic Development among the Ibans of Sarawak*. Ph.D. Dissertation, Hull University.

6. 報刊

陳正為。2001/03/01。〈景氣歹，娶妻難，外籍新娘少三成〉，《中國時報》，A3 版。

作者不詳。2004/12/12。〈大陸茶越南茶趁虛搶市〉，《民生報》，2 版。

CHANG, Yuen. 2001/12/05. "The Malay Dilemma," *Malaysia Times*, p. 23.

Unknown Author. 2001/12/05. "The Malay Dilemma," *Malaysia Times*, p.5.

7. 同一作者有一筆以上的資料，第二筆起用一橫線代替作者姓名。

TAN, Chee-Beng. 1998. "People of Chinese Descent: Language, Nationality and Identity," in WANG Ling-Chi and WANG Gungwu eds., *The Chinese Diaspora, Selected Essays*, 1: 29-48.

———. 2000. "Socio-cultural Diversities and Identities," in LEE Kam Hing and TAN Chee-Beng eds., *The Chinese in Malaysia*. Shah Alam: Oxford University Press. Pp. 37-70.

8. 網路資料

Schmidt, Kristian. 2020/05/07. "The Closer and Better the World Cooperates, the Faster We'll Overcome COVID-19," *Myanmar Times*. <https://www.mmmtimes.com/news/closer-and-better-world-cooperates-faster-well-overcome-covid-19.html>. (Accessed on 2020/05/09)

Unknown Arthur. 1968/01/26. "Revolutionary People throughout China Hail Chairman Mao's Latest Instruction on Party's Rectification," in *Peiking Review*, 11(4): 6-8. <https://www.marxists.org/subject/china/peking-review/1968/PR1968-04.pdf>. (Retrieved on 2020/05/01)

Ibrahim Syukri, N.D. *History of the Malay Kingdom of Patani*. http://www.geocities.ws/prawat_patani/chapter3.htm. (Retrieved on 2019/06/25)

Unknown Arthur. N.D. "Karen Wrist Tying Ceremony." <http://www.worldharmonysociety.org/front/bin/ptdetail.phtml?Part=022&Category=7747>. (Accessed on 2020/05/09)

Karen Women Organization (KWO) Official Website. <https://karenwomen.org/reports/>. (Accessed on 2020/01/25)

9. 翻譯類

Arendt, Hannah (林驤華譯)。2009。《極權主義的起源》(The Origins of Totalitarianism)。台北：左岸文化。

Beck, Ulrich and Elisabeth Beck-Gernsheim (Trans. M. Ritter J. Wiebel). 1995. *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press.

10. 泰、緬、阿拉伯等非西文拼音，作者與書（篇）名，皆請附上拼音，其餘有關日期、作者、年代、書名與篇名等規則，如前所訂。

Sitthipat Chalermiyot. 2008.

แนวทางในการผลักดันการสร้างมาตรการป้องกันแก้ไขปัญหาการตก
เป็นเหยื่ออาชญากรรมของเกย์ในกรุงเทพมหานคร (Naeothang nai
kanphlakdan kansarng mattrakan pongkan kekhai panha kantokpen
yia achayakam khong ke nai krungthepmahanakhon 《推動建構預防
解決曼谷的 gay 成為犯罪受害者問題的方式》). Master Thesis, Suan
Dusit Rajabhat University.

Warani Pocapanishwong. 2005. “พุทธศาสนาและมิติเรื่องเพศในสังคมไทย:
วังวนวิชาการกับความพยายามทบทวนใหม่” (Phuthasasana lae miti rueang
phet nai sangkhomthai: wangwon wichakan kab khwan phayayam
thobthwan mai Buddhism and the Sex and Gender in Thailand’s
Society: Academic Debates and Reflections), in Amara Pongsapich
and Marjorie Muecke eds., *เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย (Phetsathana
lae phetwithi nai sangkhomthai The Sex and Gender in Thailand’s
Society)*. Bangkok: Chulalongkorn University. Pp. 85-163.

Payuto, Por. 2006. *ธรรมาธิปไตยไม่มาจึงหาประชาธิปไตยไม่เจอ (จุดบรรจบ:
รัฐศาสตร์กับนิติศาสตร์)* [Meritocracy Does Not Meet, Therefore
Democracy Could Not Be Found (The Meeting Point of Political
Science and Law)]. Bangkok: Pim Suay.

Tejapira, Kasian. 2015/11/02. “ข้อคิดบางประการเกี่ยวกับ กปปส” (Some Suggestions
about PDRC). http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1446387280. (Accessed on 2016/02/02)

Taiwan Journal of Southeast Asian Studies (TJSEAS)

Submission Guidelines

The editors invite contributors in the areas of a wide range of perspectives on Southeast Asian studies. Research papers, review articles, research notes, and selected book reviews in both Chinese and English are welcomed. To facilitate library classification and internet search of international communities, the journal will list authors' names, article titles, abstracts, and key words in both Chinese and English. All submissions must conform to the "Submission Guidelines" which are available upon request from the journal's Editorial Board. Authors of published papers are entitled to fifty reprints of their articles and five copies of the issue in which their articles appear.

Double-blind Review

To facilitate the journal's double-blind peer review process, authors should make efforts to ensure that information about the authors' identities do not appear anywhere in the manuscript. If an author is cited, "Author" and year should be used in the bibliography and footnotes instead of the author's name, paper title, etc. The author's name should also be removed from the document's Properties, which in Microsoft Word is found under the File menu.

Manuscript Template File

Authors should download and use the template file to prepare their manuscripts: Template for MS Word2003 on Windows System, for MS Word2007 on Windows System.

Format

The preferred format is Portable Document Format (.pdf). Manuscripts should be created with the template download from our website.

Title

Only a concise and informative title should be included. Please remove information about the authors' names and affiliations for the double-blind review process.

Abstract

A manuscript must include an abstract containing no more than 200 words. It should indicate the techniques used and summarize the most important results. Statements about relevance to design practice should be included (25-50 words).

Length of a Manuscript

A paper with 6000~8000 words (excluding footnotes and References) is appropriate. The content is equal or less than 27 pages, and the file size is less than 4 MB.

Endnotes

The use of endnotes is discouraged. Instead, they should be incorporated into the text (footnotes).

Keywords

3 to 6 keywords should be provided after the abstract.

Text

The text should be single-spaced; uses a 12-point font; employs italics, rather than underlining (except with URL addresses) if needed.

Figures

All figures should be cited in the text and numbered consecutively with Arabic numerals. A caption of no more than 15 words should be provided. The preferred formats for figures are PNG and JPEG. All figures should be placed within the text at the appropriate points, rather than at the end.

Tables

All tables should be cited in the text and numbered consecutively with Arabic numerals. A title of no more than 15 words and a legend explaining any abbreviation used in that table should be provided. All tables should be placed within the text at the appropriate points, rather than at the end.

URL

All URL addresses in the text should be activated and ready to click.

Permissions

Authors are required to obtain permission to reproduce previously copyrighted materials from other sources in both print and electronic form.

References

The list of references should only include works that are cited in the text and that have been published or accepted for publication. Some citation examples are shown below:

1. Book

- TAN, Chee-Beng. 2020. *Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities*. New York: BRILL.
- Anderson, Benedict. 1992. *Imagined Communities*, 2nd ed. London: Verso.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller and Christian Blanc-Szanton. 1995. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basle: Gordon and Breach.
- Karen Youth Organization (KYO). N.D. The Introduction of Karen Youth Organization. (Self-printed)

2. Article or chapter in an edited book

- Winzeler, Robert L. 1997. "Modern Bidayuh Ethnicity and the Politics of Culture in Sarawak," in Robert L. Winzeler ed., *Indigenous Peoples and the States: Politics, Land, and Ethnicity in the Malayan Peninsula and Borneo*. New Haven: Yale University Press. Pp. 201-227.
- TAN, Chee-Beng. 1998. "People of Chinese Descent: Language, Nationality and Identity," in WANG Ling-Chi and WANG Gungwu eds., *The Chinese Diaspora, Selected Essays*, 1: 29-48.
- . 2000. "Socio-cultural Diversities and Identities," in LEE Kam Hing and TAN Chee-Beng eds., *The Chinese in Malaysia*. Shah Alam: Oxford University Press. Pp. 37-70.

3. Journal article

- King, Victor T. 1982. "Ethnicity in Borneo: An Anthropological Problem," *Southeast Asian Journal of Social Science*, 10 (1): 23-43.

4. Conference paper

- Maxwell, Allen R. 1991. "Some Problems in Preserving Critical Ethnohistorical Oral Traditions: Working with Different Versions of the Brunei Malay Epic *Sya'ir Awang Simaun*." Paper presented at the Sixth International Conference of Austronesian Linguistics, May 22, Honolulu, Hawaii.

5. Doctoral dissertation or Master's thesis

Jawan, Jayum. 1991. *Political Change and Economic Development among the Ibans of Sarawak*. Ph.D. Dissertation, Hull University.

6. Article in print magazine or newsletter

CHANG, Yuen. 2001/12/05. "The Malay Dilemma," *Malaysia Times*, p. 23.

Unknown Author. 2001/12/05. "The Malay Dilemma," *Malaysia Times*, p.5.

7. Web document

Schmidt, Kristian. 2020/05/07. "The Closer and Better the World Cooperates, the Faster We'll Overcome COVID-19," *Myanmar Times*. <https://www.mmtimes.com/news/closer-and-better-world-cooperates-faster-well-overcome-covid-19.html>. (Accessed on 2020/05/09)

Unknown Arthur. 1968/01/26. "Revolutionary People throughout China Hail Chairman Mao's Latest Instruction on Party's Rectification," in *Peiking Review*, 11(4): 6-8. <https://www.marxists.org/subject/china/peking-review/1968/PR1968-04.pdf>. (Accessed on 2020/05/01)

Ibrahim Syukri, N.D. *History of the Malay Kingdom of Patani*. http://www.geocities.ws/prawat_patani/chapter3.htm. (Retrieved on 2019/06/25)

Unknown Arthur. N.D. "Karen Wrist Tying Ceremony." <http://www.worldharmonysociety.org/front/bin/ptdetail.phtml?Part=022&Category=7747>. (Accessed on 2020/05/09)

Karen Women Organization (KWO) Official Website. <https://karenwomen.org/reports/>. (Accessed on 2020/01/25)

8. Non-English journal article

Warani Pocapanishwong. 2005. "พุทธศาสนาและมิติเรื่องเพศในสังคมไทย:

วังวนวิชาการกับความพยายามทบทวนใหม่" (Phuthasasana lae miti rueang phet nai sangkhomthai: wangwon wichakan kab khwan phayayam thobthwan mai Buddhism and the Sex and Gender in Thailand's Society: Academic Debates and Reflections), in Amara Pongsapich and Marjorie Muecke eds., *เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย (Phetsathana lae phetwithi nai sangkhomthai The Sex and Gender in Thailand's Society)*. Bangkok: Chulalongkorn University. Pp. 85-163.

Copyright Notice

Copyright for articles published in this journal is retained by the authors, with first publication rights granted to the Taiwan Journal of Southeast Asian Studies. All journal contents, except where otherwise noted, is licensed under the Center for Southeast Asian Studies, National Chi Nan University, Taiwan. By virtue of their appearance in this open-access journal, articles are free to use, with proper attribution, in educational and other non-commercial settings.

Privacy Statement

The names and email addresses entered in this journal site will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available for any other purpose or to any other party.



TJSEAS

Vol.17 No.1
April 2022



國立暨南國際大學
National Chi Nan University

Center for Southeast Asian Studies
National Chi Nan University
Puli, Nantou, TAIWAN

統編：200930031
ISSN：1811-5713
售價：新台幣300元