

马来西亚的“第三条路” ——民主行动党的意识形态研究, 1966-2002

"The Third Way" in Malaysia:
A Study of the Ideology of the Democratic Action Party, 1966-2002

丘光耀
(HEW Kuan-yan)

摘要

社会学家纪登斯为英国新工党所建构的“第三条路”, 晚近以来经已成为国际社会科学界的研究热点。然而, 学界对有关问题的讨论, 过度集中在考察欧洲的社会民主党/社会党/工党的理论与实践, 至于对亚洲的社会民主运动, 相对比较忽视。本文尝试从历史学的角度, 批判地探讨马来西亚一支主要且持久的社会民主力量——民主行动党的政治意识形态, 以了解该党的“第三条路”, 从六十年代末演变到今天, 它与欧洲传统及当下的社会民主主义到底有什么异同, 并发掘长期在野的民主行动党, 其政治意识形态的由来、特征和演变如何受到大马的历史条件和现实政治的影响。本文也论证该党在近年来对其意识形态进行新的诠释和界定, 目的是为强化宪政世俗民主的力量, 以抗衡两大马来朝野政党的“回教国”模式恶斗, 挽救正逐步受到威胁的马来西亚非回教徒的公民自由权。

Abstract

"The Third Way" of the British New Labour Party, constructed by sociologist Anthony Giddens, has of late become the centre of attention in international social science studies. The scope of studies, however, is confined to the theory and practice of the European socialist/social democratic/labour parties and neglects the social democratic movements in the Asian region. This paper is a critical examination of the political ideology of the Democratic Action Party (DAP), a major and enduring political force in Malaysia. It will scrutinize the new interpretation of "The Third Way" of the DAP from a historical perspective, which had undergone certain revisions from traditional European democratic socialism, and to examine the impact of Malaysia's historical background and political scenario on the origin and development of the party's political ideology from the late 1960s. The paper will also argue that the main purpose of the DAP to reinterpret its ideology is to uphold constitutional secular democracy to safeguard the civil liberties of non-Muslim Malaysians that have been increasingly threatened by the competing "Islamic State models" put forth by the two main Malay/Muslim parties in Malaysia.

一、前言

廿世纪末期，为了社会民主党转型的需要，英国社会学家安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）特倡导“第三条路”（The Third Way），试图要超越欧洲传统的左右政治，走出一条“激进中间派”（radical centre）来作为“社会民主之更新”（the renewal of social democracy）。然而，有政治观察员指“第三条路”，只不过是英国新工党和德国社会民主党的政治包装所掀起之潮流。有批评者更指“第三条路”乃是剽窃了新自由主义的精髓，背判了左翼的精神。英国新工党上台后的施政表现，也引起学界正反两面的评价，尤其是激进的左派学者，对英国首相布莱尔（Tony Blair）的“第三条路”更是批判得体无完肤。可以这么说，“第三条路”在欧洲，经已获得相当充分的讨论。

如果我们回到传统的民主社会主义发展脉络来看，作为一支发端于欧洲工人运动，标榜既批判资本主义；也不认同共产主义的“第三条路”，经过一个世纪的实践，社会民主党/工党/社会党已遍布全球各个国家，并且根据各个国家不同的历史条件和政治环境，依循议会民主的道路，展开了追求进步、自由和平等的政治议程。

马来西亚作为一个四大文明交汇的多元民族国家，独立后的政体为“君主立宪”的英式议会两院制。在一个威权性发展主义至上的国度里，面对马来民族主义政权长期强悍的统治，该国的政治反对派，特别是在六十年代中期崛起的民主行动党（Democratic Action Party），其社会民主主义的理论和实践，到底和欧洲的社会民主主义有什么异同点？它历经了什么变迁？变迁的原因和效果如何？更重要的是，如何评析民主行动党的政治意识形态对大马的建国历程和民主化所发挥的作用。

前身为新加坡人民行动党（People's Action Party）的马来西亚民主行动党，建党于1966年3月18日。1965年8月9日，李光耀和东姑·阿都拉曼（Tunku Abdul Rahman）因在各民族权利平等的政见上发生严重分歧而导致马新分家。人民行动党遗留在马来亚半岛的领袖、干部和组织，继续坚持“民主社会主义、马来西亚人的马来西亚”理念而重新注册为民主行动党，并在1967年10月10日正式获准加入社会党国际（Socialist International）。该党被右派的巫统（UMNO），视为延续李光耀挑战“马来人特权”的代理政党；而被极左派的马来亚劳工党（LPM）视为“英帝国主义的第二个儿子”，并扣上“反动、冒充的左翼政党”及“人民行动党化身的机会主义者”等帽子。在1969年大选后，行动党崛起成为代替劳工党在马来西亚作为合法左翼的政治力量，特别是在“新经济政策”推行的廿年期间，行动党严守岗位，成为国会内坚持不参加国阵的在野党。除了1999年大选以外，行动党从1969年大选到2004年大选，一直是马来西亚最大的反对党，可以说是推动该国政治民主化最持久及最有代表性的政治反对力量。

然而，迄今为止，研究战后马来西亚政治民主化、东南亚华人问题，甚至是专门考察民主行动党的中英文学界，都不曾就民主行动党的政治意识形态做过系统的分析和严谨的梳理。这对于处理大马一个最主要的老牌反对党而言，不能说不是一个极大的缺憾，若和外国学界就欧洲社会民主党研究作比较，在方法学上显然存有很大的认知距离。

研究意识形态，不能抽空历史的脉络。意识形态的内容，是由其历史和当代各个方面的元素所决定的，它反映有关时代、社会状况与个别的理

论发展者之综合历史条件。有论者认为，意识形态是一套包含了远见和宏伟地改变社会计划的理念，它是为政治生活引入规范性宏愿的政治信仰模式 (Kramnick 1979)。由此，意识形态的主要功能是提供认知的概念框架，它不仅作为让人们认识、了解和解释这个世界的“罗盘”，也可以提供人们评估个人、团体、社会与国家的信仰与行为之标准 (Christenson 1972)。另一方面，意识形态也可以说是既广泛又狭隘的，因为在解释范围方面，它是无所不包的“世界观”，但是在解释角度方面，它却是狭隘片面的。此外，意识形态是既简单又抽象的，简单的是它的遣词用句与种种象征性的符号，这是为了方便激励、唤起和动员群众的需要；抽象的是它从复杂的现实环境中所存在的大量因果关系、不一致性和纷乱秩序的认知中提炼出一个可以自圆其说的“理想模型” (ideal type)。由此，意识形态具有一种近似乌托邦、天启式 (apocalyptic) 或天路历程 (the Pilgrim's Progress) 的目的感，它包含对现在和未来期望的看法。其所描绘的未来总是呈现出比目前更好的境界，它给追随者提供了一种“憧憬”和“希望”。

再者，政治意识形态亦是行动取向的 (action-oriented)，它为达到某种特定的方向和境界指出了一套实际可行的行动计划，并且要求群众按行动计划朝特定方向努力奋斗 (Baradat 1994)。行动计划不仅体现在战略和战术的应用上，也包括对参与行动者提出对个人和集体的权利与义务、特权与纪律等规范性要求。犹有甚者，意识形态还需要依附于政治实体 (组织 / 政党 / 政府 / 政权 / 政体) 与政治运动 (革命 / 改良 / 保守 / 反动) 来发挥作用，作为一套行动计划，它需要通过组织和运动来在群众当中实践和传播，以扩大影响力。

作为“与行动相关联的信仰或观念体系”，意识形态发挥着为既存的或构想中的社会，解释与辩护为人所喜爱的政治秩序，并且为之实现提供策略 (过程、制度、计划) 的功能。换言之，意识形态是“解释政治行为的变数”。虽然它不是影响政治与历史的唯一因素，但是在影响政治与历史的因素中，意识形态的确是一个主要因素。所以，要深入研究一个政治现象，或理解一个政治运动 (包括政党组织、政治纲领、政治路线、公共政策、政治领导者和参与者)，是无法绕过对其意识形态的考察和剖析的。

何启良(1994)表示,民主行动党的政治理想,是实行民主社会主义的马来西亚人的马来西亚,宣扬建立一个不分种族、信仰、平等自由的国家。张景云(1994)则说,行动党的政治哲学有两台基石,或者说两臂:一个是多元种族主义,一个是民主社会主义。但是在具体的斗争过程中,这两支臂膀作用悬殊,后者逐渐变成“隐性”,前者变成“显性”,犹如网球员常用的一臂发达过较少用的另一臂。这种悬殊性,甚至引起该党的前政治教育主任柯嘉逊的置疑:“在担任中央执行委员将近五年,我还是不确定到底‘行动党’的意识形态是‘马来西亚人的马来西亚’抑或‘民主社会主义’……‘马来西亚人的马来西亚’经常被倡导成为党的目标,它甚至经已成为一种模糊的‘意识形态’”(Kua 1996: 83)。另一在八十年代退党的全国副主席叶锦源(1995)则指行动党未曾掌权,所以它的社会主义理念是很难被试探的。

到底行动党的意识形态是什么?“马来西亚人的马来西亚”和“民主社会主义”的关系又是如何?其民主社会主义信仰的渊源何在?它是否是一个僵化抑或不断变化的思潮?以及到底行动党如何界定其“第三条路”?要回答这些问题,必须回到历史的脉络,再结合对具体政治环境的考察才能看到端倪。

二、《文良港宣言》:自由及民主的社会主义

行动党在建党后的翌年,即1967年7月29日,其中央执行委员会及全体支部执委在吉隆坡文良港(Setapak)集会,通过了一项党的基本政策及原则——《文良港宣言》(The Setapak Declaration),在该宣言的“目标”章节里,标志着行动党意识形态的确立:

民主行动党坚定地信仰一个以种族平等,社会及经济公平及国会民主制度为基础的自由及民主的社会主义马来西亚理想。我们相信可以推动占大多数的马来西亚多元种族人民的支持,以便达到这项目标,我们认为赢取这项支持是我们的基本目标。我们明白在追求这项目标的过程中将会遭遇到阻碍,不仅是来自联盟党及

政府方面，同时也包括来自受外来意识形态及力量所影响及敌视马来西亚的政治力量。我们重申民主行动党立意接受真正的马来西亚理念为导向，绝不受任何的势力，不论是来自反动及种族性的右派，或受外国所鼓舞的反马来西亚的左派影响，而乖离我们的方向。为着要达到我们的基本目标，最重要的条件是在一个多元民族社会里的建国过程中取得成功，而联盟政府却偏偏在这最重要的过程中，犯下了严重及可耻的背叛国家信誉的罪行（〈文良港宣言〉1993：161-162）。

由此可见，行动党在当年就已经将其意识形态——“自由及民主的社会主义”，定位在介于“联盟政府的种族性的右派”和“受外国鼓舞的反马来西亚的左派”之间的“第三条路”。这和传统欧洲的社会民主党所定义的“第三条路”是有所不同的。根据社会党国际在1951年重建时所颁布的《法兰克福宣言》（Declaration of the Socialist International），“社会主义的目的是透过扫除在资本主义下对人的划分及剥削来达致自由和公正，而共产主义则是强化阶级划分，仅为了建立一党专政。”然而，因历史和社会条件的迥异，二战后的马来西亚民主行动党和欧洲的社会民主党人，他们面对不同的政治挑战决定了他们如何界定与诠释自己的纲领。

行动党面对的右派政敌，是一个种族性的右派，一个以“马来人支配主义”（Ketuanan Melayu）挂帅，不承认马来西亚是一个多元民族的极端马来民族主义的右派，而不纯是资本主义剥削阶级而已。至于左派的政敌，已经被马来亚共产党所渗透，它们所弘扬的“毛派社会主义”（Maoist Socialism），是要解散及粉碎作为新殖民主义产物的马来西亚，心系北京那一套“无产阶级文化大革命”意识形态的华基激进左翼。左右这两股力量，均是挑战行动党人心目中所追求“一个以种族平等，社会及经济公平及国会民主制度为基础的自由及民主的社会主义马来西亚理想”的基本目标。

事实上，根植于马来西亚本土之“自由及民主的社会主义”理念，还是需要简略地从国际工人运动的历史脉络中来进行梳理。研究西方政治思

想史的人都会同意，欧洲近代的社会主义运动其实是对资产阶级自由主义和民主主义的进一步补充。诚如德国社会民主党“修正主义”理论家伯恩斯坦（Eduard Bernstein）所曰：“社会主义不仅就时间顺序来说，而且就精神内容来说，都是自由主义的正统的继承者……所以，我们可以把社会主义也称为有组织的自由主义”（伯恩斯坦 1965：197，200）。这种诠释显然和亚洲或第三世界的共产党人所理解、所标榜、所实践的社会主义道路有很大的不同。前者并不主张取消自由主义和民主主义下所挣得的制度和权利，它们依据马克思主义的“民主主义”因素为出发点，认为工人运动要谋求更大的解放，必须进而将资产阶级的民主实践在经济领域、社会领域、文化领域甚至是国际关系领域。而建立在亚洲封建或半封建（意即资本主义发展还不甚完善的阶段）土壤的共产主义运动，它们多半不承认自由主义制度下所取得的所谓“资产阶级法权”（Bourgeoisie rights），它们从马克思主义的“科学性”引伸出“无产阶级专政”的论据，而无产阶级专政是抛弃民主制的。就此，德国社会民主党领袖卡尔·考茨基（Karl Kautsky）在 1918 年写道：

对于我们来说，没有民主制的社会主义是不可思议的。我们不仅把现代社会主义理解成由社会组织生产，而且理解成按民主制组织社会……没有民主制就没有社会主义（考茨基 1918：5）。

针对考茨基的民主论，列宁（Lenin）在《无产阶级革命和叛徒考茨基》一书中这么回应：

“纯粹民主”是自由主义者用来愚弄工人的谎话。历史上有代替封建制度的资产阶级民主，也有代替资产阶级民主的无产阶级民主。如果不是嘲弄理智和历史，那就很明显：只要有不同阶级的存在，就不能说“纯粹民主”，而只能说阶级的民主。在共产主义社会中，民主将演变成习惯，消亡下去，而永远也不会是“纯粹的”民主（列宁 1964：13-14）。

今天我们回顾近一个世纪的国际共运史，毋需再多费唇舌，时间业已明确地下了公平的判决。然而，在行动党颁布《文良港宣言》之际，六十年代末的国内外政治局势，共产主义和民主社会主义就“资产阶级民主制”的争论还是十分尖锐的。奉行“毛式社会主义”的马来亚劳工党及信仰科学社会主义的马来亚人民党，一直批判行动党的议会路线是机会主义的表现。它们所向往的社会主义显然是马列式的阶级专政模式。由此，林吉祥于1967年在一篇题为《自由及平等的意识形态：民主社会主义——其对马来西亚的意义和相关性》的专文中表示：

经常都有人问起，“什么是民主社会主义？”我会将民主社会主义定义为一种意识形态和运动，承诺于透过集体和社会行动来扩大个人自由，以便为人人提供一个快乐、有尊严及生活获得满足的平等权利。这个定义宣告了社会主义的目标以及达致社会主义目标的手段。目标即是一个平等的、没有人剥削人的人道社会，除非是个人的能力和个性问题，否则人人将毫无障碍地享有在经济上、政治上、社会上和文化上取得进步的机会。手段和途径即是通过社会努力及国家行动，而非个人的奋发。我们相信无论是少数的慈善家及社会改革家所作出的善行，只要他们将范围局限在个人的行动，则无法触及社会问题的根源（Lim 1967）。

简言之，行动党的社会主义观是“扩大自由、实现平等”，主张通过福利制度的建设来解决社会贫困问题的根源，进而让人人在经济上、政治上、社会上和文化上取得进步的机会。这个表述有两点值得留意，第一是将“扩大自由”和“实现平等”列为同等重要的目标，不似第三世界的共产党人为了落实平等而取消自由；第二，行动党将“文化民主”的诉求，并列在经济民主、政治民主和社会民主的同等位置，这不啻是对传统欧洲民主社会主义理论的新补充。由此证明，林吉祥对民主社会主义的定义，是为适应马来西亚的现实土壤和有针对性地回应来自左右两方势力的挑战。

“扩大自由、实现平等”是民主社会主义理念的核心价值。它和其他政治意识形态的最大不同，就是坚持自由和平等的关系是互相补充、互为前提、互相解释，而不是互相对立的。瑞典前首相已故欧罗夫·帕尔梅(Olof Palme)在七十年代曾说：“民主社会主义是一场争取自由的运动”。所以，不能断然为了平等而牺牲自由，这是极权共产主义制度的写照；反之为了自由而牺牲平等，则是自由资本主义社会的体现。林吉祥对马来西亚民主社会主义的定义，充份反映出他透彻理解社会民主主义的真谛，后续许多行动党的领袖，特别是担任党中央政治教育局主任者，从文献上可以看出，他们对民主社会主义的理解，不及林吉祥的认识深刻。

应该这么说，林吉祥就民主社会主义所下的定义，对《文良港宣言》所宣示的“自由及民主的社会主义”理念发挥了补充解释的作用。它是行动党人在建党初年所制定的最高纲领。事实上，自1966年建党迄今，“以宪制途径在马来西亚建立一个民主社会主义之社会”就被列明在该党党章的第一条款。而“马来西亚人的马来西亚”(Malaysian Malaysia)则从未被列明在党章里，它只是作为一项延续新加坡人民行动党的政治诉求或口号，目的是专对巫统的“马来人的马来西亚”所建构出来的不同政见。然而，因为具体政治环境的变迁，特别是1969年“五一三事件”后的马来西亚政局，行动党面对来自左派方面的挑战日益式微；反之来自右派的极端马来民族主义一直是朝野对峙的主要矛盾，阶级问题反而不那么突出。由此，李光耀在被迫离开马来西亚之前一直都无法实践的“马来西亚人的马来西亚”，成了行动党人率先高举的鲜明旗帜，以及在日常文告和群众演讲中最频密使用的词汇，无形中日益掩盖了属于党最高纲领的“自由及民主的社会主义”之思想光华。

我以为，基于客观历史条件和政治环境所限，行动党的政治纲领无法彰显如欧洲社会党/工党那般浓烈的社会主义色彩。最大的原因是，该党所依赖的社会支持力量并非建立在阶级而是在民族（即如《文良港宣言》中所指：占大多数的马来西亚多元种族人民）的基础上。所以严格来说，行动党并非一个阶级的党，而是一个全民的党。虽然行动党在建党初年的中央委员会，有超过百分之二十五的成员是来自工运背景（Fan 1968），第

一任秘书长蒂·凡纳 (C. V. Devan Nair) 亦是马新工运界的强人, 该党更在 1968 年 4 月 8 日设立一个劳工委员会, 并宣言“工人的问题就是行动党的问题” (The Rocket, April / May, 1968)。但是, 相对于争取“民族平等”和“文化民主”而言, 劳工议题并非是华人社会最关切的议题。

行动党在特定的历史条件下, 依政治环境的需要而调整了意识形态的主次, 将一个争取“民族平等”的“马来西亚人的马来西亚”提到一个比追求“阶级平等”的“自由及民主的社会主义”还要显著的地位, 正好体现了以色列工党领袖佩雷斯所说的: “社会主义在不同的时段里处理不同的问题” (Peres 1999: 54)。那些试图以西方左翼理论来要求行动党应同样诉诸阶级斗争的学者们, 或者那些批判行动党突出“马来西亚人的马来西亚”是属于右倾机会主义的前劳工党人, 均是主观主义作祟的苛刻之举。因为在大马的政治情景 (political context) 下, 反对巫统同化政策的华人社会, 是超越阶级樊篱的: 他们有来自华人新村的劳动阶级和小乡镇里的小园主; 也有来自城市的中产阶级及小资产阶级, 他们从事的行业更是五花八门, 不论是白领或蓝领, 有参与职工会者更是少之又少 (这是三大民族工人普遍的现象, 请见表 A)。特别是在“新经济政策” (1970-1990) 下的种种歧视性措施, 如“种族固打 / 配额制” (racial quota system) 和“工业谐调法令”, 导致华人中小型企业都得靠自力更生而非依

表 A: 马来西亚人民参与职工会在劳动力总数所占之比率

年份	职工会人数	劳动力总数	参与比例
1960	184,627	2,305,700	8%
1970	299,586	3,328,000	9%
1980	579,266	4,816,900	12%
1990	659,280	6,621,000	10%

资料引自: 马来西亚人力资源部在第八届国会提供给行动党籍议员柯嘉逊博士的书面答覆。

赖政府的扶持和优惠来谋求商机和生计。这么一来，中小企业的华商支持行动党的“民族平等”政策（体现在经济环节的就是反对“种族固打制”），是为了要“教训”国阵和“发泄”他们对政府政策的极度不满。如果行动党坚持从北欧搬来那一套“高薪酬、高税收、高福利”的典型社会民主纲领到大马来实践，试问以中小企业为经济命脉的华人社会还会将选票投给行动党吗？至于马来社会的无产者与下层阶级，他们也不会因为行动党是一个左翼政党而巫统是一个右翼政党而在选举时发挥“阶级意识”（class consciousness）来支持前者，因为他们宁愿拥护一个被视为捍卫“马来人支配主义”的巫统而不是一个延续李光耀路线来挑战马来人特权地位的行动党，而巫统的政治精英在大肆掠夺国家的经济资源后，也不忘在经济上给予马来人若干优惠和扶持，这不仅有助于缓和马来社会之间的阶级矛盾，同时亦让巫统作为一个马来民族主义政党的政治合法性（political legitimacy）得以延续下去。

换句话说，如果行动党执意推行欧洲意义的社会民主纲领和政策，如诉诸“反商”的阶级斗争、强悍的劳工路线和全面的福利保障，必定会使自己陷入政治上的两难状况，即非但马来人不会支持它，被同化政策压迫的非马来人也感到无所适从，反之会间接让国阵中的马华公会和民政党得利。“自由及民主的社会主义”下的“政治民主”和“文化民主”在行动党的战略步伐下，率先突出，而“经济民主”则需要灵活调适，不能完全照搬欧洲的模式和做法。这也是导致行动党的社会主义色彩不彰的原因。

犹有甚者，我们也不容忽略在东南亚国家的一项客观事实，即是“基于长时期的资讯封锁和蓄意误导，社会主义是一个相当负面以及等同于共产主义的词汇”（林吉祥 1999a: 110）。¹ 尤其是在冷战期间的两极对峙下，非左即右的二分法，导致如欧洲中左派所弘扬的“第三条路”在一般东南亚人们的政治意识中，很难建立清晰的定位。在七十和八十年代，大马华人一谈起社会主义，就即刻联想到中共文革、苏共的扩张主义、越共排华及柬共的集中营等等；马来人的集体记忆则认为社会主义是“华人共产党”，是主张无神论和废除马来皇室的。这些负面及刻板的印象再加上国阵政府的大肆渲染和抹黑，没有多少华人及马来人会对社会主义发生真

正的兴趣。所以，行动党在“新经济政策”执行的二十年期间，甚少高姿态地突出民主社会主义的旗帜和纲领，甚至在日常政治文告的字里行间，也大幅度减少左翼辞汇的使用，到了八十年代中期，社会主义的辞汇已经鲜少出现在行动党各个语文的机关报里。应该说，行动党领袖对民主社会主义的讨论，多半是在社会党国际的场合、一些为基层党员而举办的政治干练营或者是行动党文胆与政敌进行笔战的时候。

对此，笔者可以根据历史档案举出一些实例来说明。第一，林吉祥在1971年8月18日在为该党举行的首届全国华语政治研讨会的主题讲词——〈民主社会主义〉，文件上就注明是“绝对是供内部传阅”；² 第二，行动党在1972年5月28日至6月1日出席一项假新加坡举行的社会党亚洲太平洋局的会议，就被当年的首相敦·拉萨（Tun Abdul Razak）指责为“行动党领袖对国家不效忠，并散播谣言指马来西亚将发生骚乱”。³ 这种被蓄意栽赃的政治攻击，让行动党觉得十分无奈。马来西亚人民无法区分社会主义和共产主义之别，行动党一直都是意识到的，这种情况甚至维持到1999年大选前夕，当社会党亚洲太平洋局在吉隆坡举行会议时，行动党蓄意不安排传媒采访，就是避免在大选临近的时刻，遭致国阵不必要的扭曲和误解。

在以上种种原因的制约下，行动党不再高调突出社会主义的意识形态，不等于行动党不重视或抛弃党的灵魂，而是将意识形态的主次，有选择性地加以突出或淡化，同时将民主社会主义的价值，体现在因应对国阵政府的施政弊端所提出的各项政策方案。对意识形态进行灵活但又不失原则的处理，可谓是行动党人的能动性（agency）和社会结构（social structure）互动下的产物，而左翼的冒进主义者，往往是不理会社会结构的制约，冲动蛮干；右翼的保守主义者，则过度强调社会现实的局限，抗拒变革，只有务实的理想主义者，才会致力于在结构与能动性之间寻找平衡点。若我们将行动党、马来亚劳工党和马华公会的政治发展史进行比较研究的话，就能在这方面得出鲜明的结论。

三、费边社会主义取向： 宪政民主、和平渐进、点滴改革

早年民主行动党的意识形态和人民行动党的意识形态是一脉相承的，主要是受英国工党的社会主义思潮和职工运动所影响（李光耀 1967）。人民行动党的第一代核心领袖，多半是留学英伦、纯粹受英文教育的华裔精英和印度裔精英。他们在留学阶段，对于战后 1945 年执政的英国艾德礼（Clement Attlee）工党政府所奉行的费边社会主义（Fabian Socialism）十分向往。他们目睹工党政府的“福利国”和“国有化”政策如何有效地重建战后的英国社会，加上工党政府的殖民地政策比保守党更明显有利于让马来亚和新加坡逐步取得自治和独立，所以这些留学英伦的马新华裔精英，在政治取向方面，很自然地以英式法治和议会民主为框架，透过组织工运、号召民族自决来争取马来亚的独立。费边社会主义遂成为了他们理解、接纳和为社会主义奋斗的基本参照蓝图。所以，渐进、改良、温和及多元主义的社会主义主张，导致他们日后组党的政治路线，一方面抗拒共产主义那套阶级专政的意识形态；另一方面亦排斥标榜为单一民族利益而斗争的右翼种族主义号召。

费边社会主义是欧洲社会主义的一支重要流派。主要指的是英国“费边社”（Fabian Society）中一群思想偏左的中产阶级知识分子，在十九世纪末为怜悯当时英国劳工阶级受尽自由放任资本主义所累而激发起的一种社会改良意识。这个团体之所以取名“费边社”，是因为它推崇公元前三世纪以缓进待机、迂回出击、避免以正面决战著称的罗马统帅费边（Fabian）的名字来比喻自己的政治主张。换言之，费边社会主义是一种将自由主义、集体主义和民主政治结合起来的社会主义思潮，它将社会主义理解成是对资本主义人剥削人制度下的一种道德反抗（Pelinka 1983）。所以费边社十分强调社会改革必须遵循“民主的”、“渐进的”、“不被群众认为不道德的”以及“合乎宪法与和平的”四大原则（周梁楷 2001）。它的主要领导人是悉尼·韦伯（Sidney Webb）、萧伯纳（Bernard Shaw）、华莱士（Graham Wallas）及欧里弗（Sydney Olivier），史称费边社“四巨头”（the Big Four）。费边社自 1896 年开始就作出声明：除了力谋社会主义与

民主政治的目标外，对于其他各种特殊问题，诸如婚姻、宗教、艺术、抽象经济学、历史进化、通货等问题，并无特殊之意见，亦无集体的政策，更无所谓“费边正统”（Fabian Orthodoxy）。从费边社近百年来所出版的大量政帖和论文丛书中可以发现，这些研究册子，鲜少讨论抽象的意识形态问题，反而是专注于现实问题的研究和提供解决方案。再者，该社也聚集了许多思想和见解不同的知识分子，所以不曾塑造任何绝对的权威领袖或制定一个终极的意识形态真理（张明贵 1985）。

费边社会主义作为欧洲社会民主主义运动的一支力量，它和另一支以德国社会民主党为代表的工人运动构成了欧洲两种不同类型的社会主义传统。相对而言，德国社会民主党更注重理论和实践之间的联系，同时受马克思主义的影响也较深。而费边社影响下的英国工党则强烈反对马克思主义的阶级斗争和无产阶级专政之理论（马克思、恩格斯 1972）。⁴ 对此，其中一种解释是，早年德国社会民主党的历史即是党纲理论不断斗争的历史，只是在屡次党代表大会上所触发的意识形态争论中，让马克思主义占了上风（托马斯·迈尔 1996）。⁵ 而英国的发展道路却完全不同，当费边社在 1884 年 1 月 4 日创立时，独立工党尚未出现；在费边社陆陆续续提出许多影响英国工会运动和社会改革的主张后，1918 年英国工党才告正式建党，并采纳费边社会主义作为其政治意识形态之本，甚至连工党的党章草案和政策声明都是由悉尼·韦伯来起草。所以英国工党的理论取向，不属于那种无所不包地对历史和社会进行诠释的社会主义，而是采取一种伦理的诉求，来对社会上种种不公正的地方进行改革。

又，日尔曼民族是重思辩的民族，央克鲁·萨克逊民族则具有实证主义的传统。不同的民族文化，会在他们展开的政治运动和理论建构中反映出不同的习性和特征。张明贵（1985）就曾明确指出：费边社会主义思想是典型的英国中产阶级知识分子的见解与主张。在个性上，英国人重传统、较实际、素保守、不偏激，费边社会主义者也都具有这些性质，加上中产阶级知识分子的出身背景，讲理性、守法律、识时务、明是非、不盲从，因此，提出的主张多有可行性，而且强调方法的公平与合理，立论也比较折衷、温和。张氏也说，英国人多半排斥外人思想，即使自外人吸收

一些观念，不是加以修正，就是加以掩饰。因此费边主义者一方面支持自由主义激进派的某些政治信仰，一方面吸收马克思主义的部分历史观念，而强调功利主义的传统，排斥马克思主义的阶级斗争说与暴力革命主张以及以劳动价值说为基础的剩余价值说。

费边社以上这些特征，不仅直接形塑了英国工党的政治文化，也间接影响了人民行动党和民主行动党的政治风格。可以这么说，不论是长期在朝的人民行动党领袖（以李光耀为典型）抑或长期在野的民主行动党领袖（以林吉祥为典型），其领导的党中央，一向都不注重抽象的政治理论和哲学思考，反而专注对现实问题谋求解决之道，这和传统费边社的实证主义及务实作风不无关系。具体地说，行动党的核心领导层，从建党初年到今天，都是以律师和医生占多数的专业人士所组成，他们的教育背景和专业训练，主要是以英文源流为主的英国实证主义挂帅，没有经过多少欧陆思辩哲学的洗礼。加上行动党领袖在现实的政治斗争中，靠的是宪制框架内的法律为主要武器，所以他们会穷所有的精力来和政府在复杂的法律条文中“较量法纪”，而鲜少需要思考抽象的形而上理论来诠释党的斗争和历史及未来世界之联系。再者，行动党的第一线领袖如林吉祥、曾敏兴、范俊登及李霖泰等人的英文教育背景，对中文的相对生疏，若和纯受华文教育的马来亚劳工党中的激进派领袖相比，也造成行动党领袖不那么容易心系北京的“毛派社会主义”之意识形态。⁶反之，英国工党的理论渊源，从历史到现实，都比较接近行动党领袖的教育背景、专业知识、语言习惯、思考模式和斗争手段。

行动党意识形态另一值得关注的特征，就是它一贯坚持议会道路，从未尝试僭越宪政民主的程序。不论该党在遭受联盟 / 国阵政府多么不合理的打压和报复，它的领袖、干部和党员，都完全没有将斗争转入地下的记录。这点和马来亚 / 马来西亚其他的宪制在野党相比——从早年的马来亚劳工党、马来亚人民党（PRM）、砂劳越人民联合党（SUPP）到晚近的泛马回教党（PAS）及国民公正党（PKN），都不断有传言指他们的部分领袖和党员涉及地下活动——更突显出行动党始终坚持服膺“议会社会主义”（Parliamentary Socialism）的路线。⁷至于马来亚共产党，自1955年12月

“华玲谈判”（Baling Talk）破裂后，就全面投入武装斗争。马共的意识形态加上联盟政府反共意志的不妥协，注定它无法在民主宪政的框架内进行政治活动。它唯有透过统一战线，渗透及联合在政治路线上愿意遵循其诉求的马来亚劳工党，鼓吹宪政民主途径无效，号召杯葛议会选举，发动群众运动与街头政治，来囤积革命的力量。1969年5月10日，行动党参加建党后的第一次全国大选，获得13个国会议席，31个州议席。对此，劳工党人一直耿耿于怀，指责行动党是“机会主义地继承了劳工党所遗留下来的政治反对空间”。更遗憾的是，选举后的第三天，不愿意接受民主裁决的巫统极端份子，引爆了华巫流血冲突的“五一三事件”。暴动后两天，最高元首宣布全国进入“紧急状态”，国会解散，由敦·拉萨为首的“国家行动理事会”接管政权，当年的内政部长敦·伊斯迈医生（Dr. Tun Ismail）宣布：“马来西亚的民主制度已经进入了死亡期。”行动党成为了这一场悲剧的代罪羔羊，刚中选为马六甲国会议员的林吉祥被“内安法令”扣留了六个月。

林吉祥获得释放后，并没有放弃议会斗争的道路。1970年11月19日，他公开向传媒宣布，“民主行动党在国会与州议会内的任务将不是一个只是为反对而反对的反对党，我们将永远不会染上‘无理智的反对’的病菌。我们的意图并非以‘不’作为指导我们在国会与州议会的行动，成为一种党的哲学。我们将严格地基于个别情况，对每一项联邦或州政府的行为，方式或政策，予以支持、赞扬、批评、反对或谴责”。他接着列出四项主要原则，来作为议员们采取每一项行动的指南：

- （一）建立一个团结和真正是多元种族的马来西亚；
- （二）以民主社会主义的方法去消除“有者”与“无者”及城市与乡村之间的经济不平衡，以确保在马来西亚，社会和经济公平并非梦想而是事实；
- （三）维护马来西亚的民主运动，与一切形式的反民主（之）压力、措施和行为斗争；
- （四）维护民主的原则，无论是全国性或州级性的政府，它们的

目标应该为多数人的最大利益服务，并给予每一个不分种族的马来西亚人有机会去充份发展他的潜能（民主行动党中央档案室 LKS/N/21/70）。

林吉祥指称，只要执政党的政策、措施和表现违反以上任何一项原则，行动党将反对到底。反之，行动党将给予合作。这是林吉祥被释放后的一项原则性谈话。三个月后，即 1971 年 2 月 23 日，国会民主恢复运作，但前提条件是宪法必须作出修改：（一）赋予国会权力以通过法律禁止质疑关于宪法中规定的国语、马来人的特别地位、马来统治者的地位和主权以及公民权等条文；（二）取消豁免议员在议会内的言论不受司法挑战的权利及（三）赋予最高元首权力以直接谕令任何大学或学院或高过中学的教育学府的选择性课程，保留某些比例的学额给马来人及其他土著。新任首相敦·拉萨公开威胁反对党说，如果修正案无法通过，国会将被解散。林吉祥参与宪法修正案辩论时这么表示：

议会民主的内涵，已经受到了质疑。这就是国会的重开，并没有引起举国人民欢腾高兴的原因了。因为他们认为国会已经失去了作为国家最高立法机构和议事厅的首要作用……撤销国会议员言论自由豁免权的建议，将突出越来越乖离议会民主的情况……因为它无疑是封住了国会议员的嘴巴，背弃了他对选民所许下的承诺，即以无畏的、负责任的以及有良知的态度，在国会表达人民的合法愿望、恐惧、冤屈及不满……没有任何的步骤，能比这个步骤更有效地破坏民主及助长民主敌人的声音和势力的了（林吉祥 1978：183-184）。

1971 年 5 月 25 日，林吉祥代表行动党赴芬兰首都赫尔辛基出席社会党国际理事会时，在大会上就第三世界民主社会主义运动的“宪制斗争”问题有以下见解：

我被扣留是封建买办的执政党，对民主行动党在马来西亚历史上

赢得任何反对党未曾赢过的胜利所采取的一项刑罚性的报复。1969年5月13日种族暴动的罪行悲剧亦是如此。它是由那些不满意人民转向民主社会主义的方向迈进的执政集团的极端份子所发动的……这些发展经大大地动摇了要一个基于和平及宪制斗争程序之民主社会主义社会的马来西亚人的信心……在马来西亚，越来越多的青年经听从唯有靠武装和暴力斗争才能为社会带来基本的社会和经济改革的说法……这是一个第三世界内许多民主社会主义运动所面对的问题——到底他们可否正确地保持他们对和平与宪制程序斗争的献身，有效地作基本的社会和经济改革去解除千千万万的人民的经济、社会和文化的不幸，抑或他们只是扮演加强被蹂躏者之政治和经济觉悟之助产士的角色，并由武装暴力和革命之主张者所接替。这个问题和千千万万被蹂躏者对社会改革所累积之不耐烦，乃七十年代民主社会主义者的中心问题。⁸

1972年4月27日，林吉祥继续就以上问题，受邀在马来亚大学的一项学生领袖训练论坛上表示，在马来西亚威胁议会民主的力量主要有二：

五一三经显示出了一项直至今日仍只有少数人知道的政治实情：即在马来西亚除了马来亚共产党要摒弃国会民主之外，还有一个集团具有同样头脑的人。这些人就是在今天只要民主程序确认他们掌权而给他们在国内和国际有合法印章时，他们仍是宣告民主的人。但如果民主程序威胁到他们会失去权力时，则他们就准备摧毁民主去继续掌握政权。

毫无疑问地，今天在我们的国土上，弥漫着恐惧去表达观点和不满的情绪，但如果这些不满被压制而无法找出和平与合宪的表达，则他们将陷入地下等待暴力和非宪制的发泄。合宪反对党的工作是一贯和无畏地提出人民被压制的平和不满，教育他们运用他们的基本政治权利，动员他们去争取一个真正多元种族的马

来西亚国家和消除经济及社会不公平，同时劝服那些意欲试用不民主和非宪制方法者相信，对他们和国家来说，都是得不偿失的。如果我们无法做到这点，则马来西亚的宪制反对党将根本没有角色可以扮演，而这领域将让位给那些主张武装政治斗争是唯一拯救之道的非宪制反对党。这将是一项大悲剧，因为在一个多元种族、多元宗教和多元语文的马来西亚中，暴力政治斗争将使我们这个国家变成一片废墟。⁹

由此可见，行动党的民主社会主义路线，和欧洲战后的社会民主党之最大共同点，就是坚持反对暴力革命的激进政治，强调通过长期说理和教育选民的方式来进行斗争，即以选票（ballot）而非子弹（bullet）来改变不合理的政治现实和经济秩序。然而，“合法主义”的路线，也未必代表国阵就放弃罗织并栽赃它与马共武装斗争有联系的借口。¹⁰再说，国阵所奉行的议会民主，也显然存有很大的欺骗性和伪善的地方，即便如此，“秘密斗争”始终都不曾出现在行动党的政治议程。好比七十年代行动党多位领袖面对政府一系列的官司检控，行动党内有传言指党中央将检讨议会斗争的意义、杯葛大选甚至解散该党。¹¹然林吉祥回应说：“此种有系统地迫害行动党领袖的目的，是要损害行动党领导层的斗争精神、信心及信念……但是解散党和放弃政治斗争，便是跌进国阵所设之陷阱，在它们本身短视的利益下，它们所希望的就是行动党在政坛消失……我希望能够说服那些在中央委员会里对国阵的高压日愈感到痛苦以及对宪制和民主斗争感到高度无效的同志们，行动党在大马还是能够作出巨大的贡献，否则国家将面对不民主的国阵和马共之间的悲凉选择”（The Rocket, April, 1978: 8）。1987年10月爆发“茅草行动”（Operation Lalang），16位行动党领袖在“内安法令”下被扣留，在一片风声鹤泪的白色恐怖氛围下，该党上下还是保持沉著，积极在国内外展开各式各样的和平请愿活动，争取被扣留者早日获释。这不似六十年代的劳工党那般，在高压下过激地否定议会民主的价值，而选择走上了自我放弃宪制斗争的不归路。九十年代末因“安华事件”而在首都吉隆坡引发若干次较为激进的街头示威活动，主

要的筹划者都是公正党领袖和“政治改革”（Reformasi）份子，参与者绝大部分是马来民族。行动党因参加替代阵线（Barisan Alternatif，以下简称替阵），在道义上需要出席声援，但一直都是扮演沾边的角色。为此，许多激进的街头改革派还抱怨行动党是选举党，不热衷于动员群众抗争，而他们却声称尝试要发动“人民力量”来推翻马哈迪政权。

无论在多么艰辛和严苛的情势下，行动党从未放弃议会路线，不作地下部署、不挺而走险、不接受收编、不轻言解散，不为反对而反对，它严守宪制民主的规则，和平渐进地、点滴改良地扮演“陛下忠诚反对党”的角色。持平而论，将行动党和战后东南亚其他国家的反对势力相比，其角色对于稳定一个多元分化的新兴民族国家之建国历程，确实是发挥了进步作用。

四、争取各个民族的权利平等：马来西亚人的马来西亚

“马来西亚人的马来西亚”在大马的政治论域中，是一个十分具争论性的理念和口号。右派的巫统将它视为李光耀遗留下来给民主行动党继续挑战“马来人特权”的旗帜；左派的劳工党把它看成是行动党蓄意突出种族问题，转移阶级矛盾的机会主义口号。至于被驱逐出马来西亚后的李光耀，曾以勉励的口吻对马来西亚人说：“他们——马来西亚人——今后要靠他们自己的力量了。如果他们够坚强，够骨气，那么，前途就会很不同的”（李光耀 1967：49-50）。无论如何，不争的事实是，迄今马来社会普遍上对此主张还是抱有很大的怀疑和抗拒；非马来社会却认为这是一个要求各族权利和义务平等的诉求。

综观人民行动党、民主行动党和巫统就这一主张所展开长达半个世纪的争论，若用一句话来概括，就是“马来民族——国家”（Malay nation-state）和“马来西亚国家——民族”（Malaysian state-nation）两大理念所发生的冲突。两者皆对独立后新兴的马来亚/马来西亚的“民族建设”（nation-building）方面争夺合法性（legitimacy）。

根据斯奈德（Snyder 1968）的研究，所谓民族国家（nation-states），乃指“states formed from nations”，或 nation 只是在个别文化的势力范围内

成长，种族/民族与政治的边界重迭，国籍的选择反映种族的认同。而国家民族（state-nations）乃指“nations formed by states”，nation由state的范畴之内发展而成。它代表着一个新的文化综合，超越种族分歧，国籍或国家的认同是国民个人的选择。国家精神是对这个社群的过去的归宿感，对它的未来的期望，国家的基础是以人民主权为基石。香港学者郭少棠（1994）进一步发展了斯奈德的看法，他认为民族国家的建立应包括三个阶段的发展：民族的解放、民族的统一和民权的建立。

根据以上的分析架构，结合观察行动党一贯以来所弘扬的政治路线、政策和诉求，可以说该党要建立的，乃是一个跨种族樊篱，人人平等的马来西亚国家——民族（或称“马来西亚国族”）；而巫统所要塑造的却是一个以马来民族为主导/支配的马来人的国家（Persekutuan Tanah Melayu）。所以独立建国迄今，联盟/国阵政府还是将马来西亚人划分为“土著”（bumiputera）和“非土著”（non-bumiputera）两大类，虽然在国民义务上平等，但权利和机会的享有则存有差别。

马来西亚人的“身份认同”问题，一直困扰着这一个新兴国家的建国历程。对于民主行动党来说，建立一个多元民族的马来西亚比塑造一个民主社会主义的制度更显得迫切。对此，林吉祥早在六十年代末就指出：

马来西亚面对的基本问题，以及马来西亚民主社会主义者最主要关切的问题，就是马来西亚的“民族建设”问题，以便在将马来西亚当作自己家园的不同种族之间建立一个明确的马来西亚人意识和身份认同……在西方国家的民主社会主义者，他们只需面对一场斗争——建立一个公正与平等的社会，他们国家的身份认同问题已经十分清晰。然而，对于马来西亚的民主社会主义者而言，我们还有一场更根本的斗争——在马来西亚如此分化的种族当中建立一个国家（The Rocket, August, 1967: 2-3; 9）。

由此，行动党坚信民主社会主义必须透过一个多元民族的国家来落实，因为“一切要实现种族支配政治的运动在以往都遭受了失败，今后仍

会继续遭受失败……马共在 1948 年所犯的一项严重错误，就是他们只争取一种民族——华人的敏感性，忽略了其他民族的敏感性和祈望，共产党份子惨痛地发觉到在缺乏多元种族的基础之下，终于使他们得不到全国性的成功”（〈文良港宣言〉1993：162）。

针对“马来西亚人的马来西亚”理念，我们可从行动党在不同年代所颁布的宣言（包括大选宣言）、国州议员在议会内的发言、领袖的群众集会演讲、日常的政治文告及领袖个人的文集等等，找到大量的表述，其中最为典型的，概括得较全面的，有如 1968 年的《文化民主政策》：

在我国这个多元民族的社会里，基本和首要的建国任务，就是不分种族、肤色及信仰，以基本的领土及社会经济利益来建构一个能团结所有马来西亚人的国民意识。这对于马来西亚各族的贫苦者而言更应该如此。这一种基本的社会利益是超越语言和文化背景的。从其他多元民族社会的经验可以看出，即便存有语言和文化上的差异，只要引导人民认识到，使他们团结的最主要因素是社会经济利益，则国家融合是可以达致的。这样的一种认识，将可以缓和语言、教育和文化作为爆炸性的议题，同时把多元文化看作是国家力量的泉源，是集体文化成长的激素，而不是冲突、不和与争吵的根源（〈文化民主政策〉1993：149）。

再者，该党于 1981 年 8 月 31 日举行十五周年党庆时，亦同样作出重申：

我们相信如果是基于强调和将马来西亚人划分为“土著”和“非土著”，则国家的建国政策将无法成功。只有每位马来西亚人不追溯其源流，而率先认同自己是马来西亚人，其所属的种族具次，并接受不论是马来人、华人、印度人、伊班人、卡达山人，必须归属于马来西亚人的概念时，种族偏激才能受到制止……我们认为马来西亚的建国目标只有在下列的情况下达致：把不同的

种族融汇成一个民族，在原则与实践上，接受所有的马来西亚人，不论他们是什么原籍，皆成为马来西亚的伙伴；并创造一个新的马来西亚人的身份认同——这不是把一名马来人变成一名华人或将一名华人变成一名马来人，而是一个新的身份，它保有其最优秀的传统，文化与价值，但超越种族而全然从属于一个马来西亚人的实体（〈八打灵宣言〉1993：141）。

实施长达廿年的“新经济政策”，它以种族肤色来配置国家资源和机会，虽然背后有其阶级剥削的根源和考量，但是一般的非马来人，所感受到的却是赤裸裸的种族歧视和政治排斥。由此，“马来西亚人的马来西亚”在华人及印度人的理解中比民主社会主义更加直接、清晰和容易受落。1984年，行动党中央领袖曾在一场内部的政治研讨会中说道：“我认为行动党在现阶段的斗争方式，有需要优先着重在争取一个更公平，更合理的‘马来西亚人的马来西亚’，因为以我的观感，目前我国人民在追求‘一个更公平、更合理的马来西亚人的马来西亚’方面，比诸追求‘一个民主社会主义’更为迫切需要。这点我们可从人民社会主义党的策略与成绩中看出”（陈庆佳1994：200）。

步入九十年代，随着国际政治大气候的变迁以及来自1990年大选成绩的压力，巫统在执行同化政策的气焰和力度上稍有放松，尤其是在对待华人社会的文化及教育政策方面，明显有“小开放”的苗头（林吉祥1994）。1991年2月26日，首相马哈迪医生为了一举收编华人的政治施压力量，避免从巫统分裂出来的另一马来反对党——46精神党（Semangat 46）能继续获得华人的青睐，而提出一项十分引人瞩目的“2020宏愿”（Vision 2020），其中的第一项挑战，就是鼓吹“建立一个拥有共同命运感与团结的马来西亚，这必须是一个和平、领土与种族间完整一体，和谐生活及全面公平参与国家建设，由拥有政治效忠和为国献身的‘马来西亚族’（Bangsa Malaysia）所组成”。有论者指，国阵政府的“国家发展政策”和“2020宏愿”的提出，影响深远，对华人政治来说，两者的配合基本上扭转了华社对国阵政府政策对华人不利的印象，在政治策略上可以说

获得了空前的成功（见何启良 1998）。

马哈迪的“马来西亚族”与行动党的“马来西亚人的马来西亚”到底有何区别？这当然是行动党最为关心的核心议题。因为巫统在新的政策考量上显然是要收编行动党的理念，如果非马来人都接受“马来西亚族”，那么行动党的历史任务岂不是宣告完成。林吉祥对此的回应是：

如果政府是认真及诚恳看待“2020 宏愿”，欲建立一个“马来西亚族”的全面进步的国家，那么它就必须停止区分马来西亚人为土著和非土著；否则，即使在“2020 宏愿”内，也不会拥有一个，而是两个马来西亚族，即土著的马来西亚族和非土著的马来西亚族……这将考验政府是否认真要把“2020 宏愿”变为事实，还是它只有兴趣把它保留为一个政治神话（《火箭报》1993 年第 1 期：16-18）。

从文献上可以发现，从马哈迪提出这项新理念开始算起，连续五年的时间，行动党都无法在“马来西亚人的马来西亚”理念上发展出新的诠释来加以抗衡。直到 1996 年，行动党全国组织局在新编的一本介绍行动党的小册子中，林吉祥在“秘书长献词”里开始显露出新的看法：

在行动党过去三十年的斗争中，“马来西亚人的马来西亚”宏愿主要是在族群的论域中被看待和被理解。它被马来人和非马来人视为在多元的马来西亚中为政治、经济和文化的平等所做的一项斗争。在未来的三十年，“马来西亚人的马来西亚”斗争应该加以拓宽，以便给予马来西亚的宏愿一项全面的意义，即不分种族、阶级或性别，人人都能享有政治自由、安全和清新的环境，有素质的生活、有意义的人文发展以及称得上一个世界级水平的国家（民主行动党 1996：2）。

1997 年亚洲金融风暴肆虐，马哈迪与安华爆发更激烈的权力斗争，随

后安华被开除并面对一系列耻辱性的指控。一年后，公正党因应而生，声势浩大，并且和行动党及其他的在野党正积极筹组反对党联盟。1999年5月10日，行动党中央在举行一项为林吉祥庆祝担任国会议员三十年的晚会上，林吉祥根据新政治形势的需要，为了促成更大的反对力量，先要消解马来人传统观念上对行动党的刻板印象，故此提出了建立一个“新的马来西亚”的“马来西亚人的马来西亚II”：

马来西亚最大的战役，不在于过去而是在于未来。行动党“马来西亚人的马来西亚”之第二战役，就是让所有的马来西亚人，不分种族或宗教，都能享有公正、自由、民主和良好施政。这即是“马来西亚人的马来西亚II”。马来西亚正处在历史性的政治转型期，拥有黄金的政治机遇以带来深远的改变，透过粉碎国阵的政治霸权模式，让它丧失不曾失去的国会三份之二，甚至是当前六份之五的大多数优势，因为这就是它不民主的统治和压制马来西亚人民基本权利的根源（林吉祥1999b）。

当然，巫统不会容忍这一项新提法。马来传媒果然排山倒海地指责行动党是一个要废除马来人特权的华人沙文主义政党。马哈迪在两天后也加入战围说，“马来西亚人的马来西亚”是一个外来的概念（an alien idea），也是一个精英主宰（meritocracy）的概念，不会被大多数的马来西亚人所接纳。他更警告行动党若继续坚持推进这个概念，那么将会在多元种族的马来西亚制造种族紧张。国营的第一电视台也访问巫统的多位元老，他们指行动党是一个不懂得入乡随俗的政党，因为行动党频频在马来人的土地上，鼓吹一个伤害马来人感受的理念。另一巫统中央领袖莱益斯·亚汀（Rais Yatim）则指行动党的“马来西亚人的马来西亚”是一个源自社会主义的理念，而社会主义是要建立共和制，所以行动党是一个反马来皇室的政党，并说历史上已经证明马来人的传统是断然不会接受社会主义的。巫统蓄意高姿态引发这一场政论，目的就是要分化行动党和其他马来人在野党的合作，同时勾起马来人的集体记忆，即民主行动党是新加坡人民行动

党的嫡系，是一个挑战马来人特权的外国政党的代理。

这一场争论，最后也不了了之。更重要的是，往后的历史发展，证明了马哈迪倡导的“马来西亚族”并没有被积极塑造。有历史学家认为：“马来人普遍上对马哈迪的‘马来西亚族’反应冷淡，反而非马来人十分积极热衷。对马来人说，‘马来西亚族’显然意味着要他们放弃特殊地位和权利，及和非马来人分享平等，这不是马来人所喜好的”（Cheah 2002: 65-66; 240）。Cheah 更引用马哈迪在 2000 年处理“诉求风波”的手法，来说明马哈迪的“马来西亚族”只是马来人政治至高无上性的一种延续。

五、世俗民主：反对政教合一的神权政治

作为一个源自人道主义和历经工业革命洗礼的社会民主主义传统，行动党政治哲学的“现代性”（modernity），必然和封建传统的“政教合一”之神权政治互不相容；同样地，作为一个根植在以马来人/回教徒为大多数的马来西亚“后殖民”国家，行动党政治路线的“世俗主义”（secularism）亦必定会遭到马来/伊斯兰保守派的抗拒和敌视。然而，作为一个奉行议会民主的在野党，行动党人坚信要保障多元民族、多元宗教和多元文化的权利，就是要坚决捍卫大马《联邦宪法》所志明的世俗民主精神，不能让马来西亚沦为一个以伊斯兰教法凌驾《联邦宪法》的“回教国”（Islamic State）。

“世俗”（Secular）一词对传统回教社会而言，是一个源自西方的、负面、污浊、堕落、腐败、不道德的同义词。Farish Noor 认为，在马来西亚，除了因为回教原本就是一个政教合一的宗教以外，巫统与泛马回教党长期以来对“世俗”概念的蓄意攻击、扭曲和抹黑，也加重了该国马来社会对“世俗”的误解和抗拒（Malaysiakini, 24 July, 2003）。这确实和西方现代性对“世俗民主”（特指政教分离）精神的理解有很大的分歧。西方社会认为，“世俗民主”是资产阶级民主革命战胜封建神权政治的一项成果，是反对教庭神权干预世俗政治以确保“主权在民”而非“君权神授”的一项民主发展之里程碑。所以，自由主义、社会民主主义和共产主义虽然在其他方面有许多政见上或大或小的分歧，但是这三股力量，对于抵御

封建神权政治，却拥有共同的原则立场。理解西方这一政治思潮发展的特征是极为重要的，因为行动党的意识形态是源自英国费边主义的左翼传统，加上马来亚在独立时所继承下来的民主框架是英国西敏式的议会制度，其《联邦宪法》的精神不是政教合一的精神，所以行动党的斗争必然在原则上反对任何形式的神权政治（在马来西亚只存在伊斯兰神权政治的力量，其他宗教没有组织政党和干预政治的势头），这一点也注定行动党在马来社会的认受性，比其他政党要面对更大的困难。

当然，行动党人也极力辩护他们的政治信仰并非反对回教，这主要体现在行动党的马来领袖暨副主席诺·杰蒂（Nor Jetty）在建党初年的讲话：

民主社会主义在整体上是和我国马来同胞之心理构成相一致的，它提倡如回教的正义和平等之原则。民主社会主义的意识形态不会和先知的教诲以及回教徒的义务相抵触。事实上在资本主义制度下，所生产出来的大部分财富，都被非生产者通过租借、利息或利润所截取和聚藏，导致富者越富、贫者越贫，这是我们社会主义者所非议的，亦是真正回教所厌恶的。

民主社会主义的意识形态是积极地为人类谋福利，持平而论，它是最具伦理性的政治理论。社会主义，如回教，在关注人类的进步和未来方面，拥有强大的道德和伦理根基。事实上，社会主义的目标是要在物质方面提升我们的生活水平，以便我们能更好地崇拜上苍阿拉……在我们的生活中，经济和物质层面，以及精神层面的因素都是同等重要的。回教教导我们，在上苍面前，人人是平等的。社会主义如同回教，反对的是对财富的崇拜，以及资本主义所奉行的剥削哲学。社会主义和回教，均是对人类采取非人道对待同类的一种抗议而崛起。它们都是坚持自由、平等和博爱（Jetty 1969: 242-4）。

然而，试图以社会主义的伦理价值来谋求和回教教义的相容性并不表示行动党同意透过国家机关让宗教价值观大举渗透到公共领域的“回教化

政策” (Islamization Policy), 更遑论行动党会认同鼓吹政教合一的“政治伊斯兰” (Political Islam) 之神权政治。将这两个概念加以区分是极为重要的。事实上, 行动党对于国阵长年执行“国家文化政策”下的“一种语文、一种文化、一种宗教”的同化/伊斯兰化政策, 是旗帜鲜明地代表非马来人社会作出强烈抗议的(林吉祥 1984)。而国阵的回教化政策自八十年代以来, 开始如火如荼地推进, 这和马哈迪出任首相后, 吸纳大马回教青年运动 (ABIM) 的主席安华加入巫统并担任内阁部长是息息相关的。在回教化政策的推行下, 马来西亚的公共领域开始出现诸如设立回教银行、回教大学、回教医院、回教保险、回教退休制、回教行政、回教课程以及以回教为基础特征的国家文化等等。此外, 回教化政策也引发若干高度敏感及极具争论性的议题: 如“雪兰莪回教成年法”对非回教徒家长监护其未成年孩子宗教信仰权力的侵蚀、其他宗教的庙宇和教堂之兴建受到国家行政权力的干扰以及回教学者频频要求修改《联邦宪法》以便为建立回教国铺路。对此, 林吉祥作出大胆建议:

行动党呼吁修改宪法, 加入确立马来西亚是一个世俗国的条文, 同时志明任何人质疑马来西亚宪法和国家制度的世俗基础将是一项违法之举。政府在公共生活的各个领域所推行的回教化政策, 经已引起国家的世俗基础将被动摇的担忧和恐惧。难道马来西亚已经开始进入日益以穆斯林和非穆斯林来划分的阶段? ……这种倾向是最不健康的, 如果不获遏制的话, 那么宗教两极化将比种族两极化对国家的命运带来更大的影响 (The Rocket, August, 1987: 11)。

策划及执行国阵回教化政策的最大推手——安华, 因采取强悍的马来/伊斯兰主义的姿态而在华人社会被视为极端份子, 但在巫统权力核心中一直平步青云。1993年, 安华更打着“新马来人” (Melayu Baru) 的旗帜, 推翻了马哈迪阵营的元老嘉化·峇峇 (Ghaffar Baba) 而成为巫统的署理主席暨大马副首相。然而, 锋芒毕露的安华, 加上巫统内部派系朋党

利益之争，导致马哈迪在处理金融风暴期间，和安华的关系越发恶化。1999年，安华终于被开除巫统党籍及被撤销副首相职位。

“安华事件”在客观上为撮合了大马反对党之间的合作提供了契机，这尤其是针对行动党和回教党而言。这两党在过去因意识形态的分歧和力量分布的不同，导致它们没有任何需要共同合作的基础。作为该国的两大老牌反对党，它们共同的政敌虽是国阵，但是两党攻击国阵施政的角度和理念却是完全不同的。具体地说，行动党是从社会民主的多元民族主义出发；而回教党则是从政教合一的伊斯兰神权政治出发，前者批判国阵统治下的种族威权主义；而后者攻击国阵腐败的世俗政治，这两者虽然有若干共通性，如行动党也大力监督国阵的腐败施政，回教党亦不认同以种族来划分国民权利（它主张以宗教及性别来区分政治上的参与权利），但是两党提出的替代方案却是南辕北辙的。可以这么说，行动党是站在捍卫世俗宪法的精神下不断推进社会民主的改革，以驯化种族主义和自由资本主义的弊端；而回教党则是以回教法来取代世俗宪法，以推翻腐败的资本主义制度，建立一个纯正的回教国。

所以，依笔者所见，行动党和回教党联手对付国阵，不论是站在哪一党的角度而言，均是基于选举的战术考量，而非原则性的妥协。我们可以透过行动党在“安华事件”后考虑筹组反对党阵线；以及在决定参加替代阵线（以下简称替阵）和最终离开替阵时所发表的言论，来判断该党和回教党合作的基础。

1999年2月21日，林吉祥在吉隆坡应“马来西亚民主运动联盟”（GERAK）之邀而出席的一项人权论坛上表示：

我们应当互相尊重个别党的政治立场：回教国是回教党的目标，而行动党则坚信回教国对于一个多元宗教的马来西亚是不适合以及不恰当的。如果回教党和行动党皆赞同针对来届大选而言，两党一开始的合作基础就是如何恢复正义、自由、民主和良好施政，而非回教国的话，那么我们就可以开始讨论成立包含两党有关一个为选举而安排的联盟（林吉祥2001a：60）。

1999年10月24日，林吉祥连同其他三个在野党领袖，在《替代阵线共同宣言：迈向公正的马来西亚》的推介礼上表示：

替阵政党的携手合作并非为了权利的分赃，而是要致力于粉碎国阵的政治霸权，从而恢复大马的公正、自由、民主以及良好施政，好在新千禧年缔造一个新的马来西亚（林吉祥 2001a: 1）。

其实，替阵的领袖们在拟制《共同宣言》时，已深知及考虑各成员党之间的理念差异，尤其在“建立回教国”方面的极大分歧。然为了达致一个各党皆相互让步的立场，以便在大选前夕给各大种族的选民提呈一个能被广泛接纳的替代纲领，行动党不坚持在《共同宣言》中加上“马来西亚人的马来西亚”；而回教党也不在宣言中提出“建立回教国”的目标。犹有甚者，为了确保让华人选民放心选举结果将不会出现一个取代国阵的回教国政权，林吉祥特强调改朝换代要务实地分“两步走”：

我相信反对党之间的全面合作，将能成功否决国阵三份二的国会议席……但是如果反对党过于好高骛远，以为组成联盟就能一举推翻国阵的话……那么可能反过来让国阵受惠，导致可以预见将否决国阵三份二的目标落空，因为选民将回过头来挽救国阵，避免它被推翻……回教党领袖必须晓得，当他们宣称要在来届大选推翻国阵，并假设回教党领袖将出任下届首相的职位时，即是肯定了“回教国”议题将成为来届大选的核心问题。这即是为何我要建议以“两步走”来达到推翻国阵的理想，先在来届大选否决国阵三份之二议席，尔后在接着的四至五年的大选才能够推翻国阵（《火箭报》1999年7月号：4-5）。

然而替阵的其他成员党并不接纳林吉祥的建议，公正党人还为此讥讽行动党胸无大志，一辈子甘愿只当反对党。选举成绩果然证明林吉祥的预见是正确的，因为那些传统上反对国阵的选民（尤其是城市地区的华人选

民)对替阵的激进政治色彩不表认同,他们对回教国的担忧,除了出自国阵华基成员党的蓄意抹黑以外,回教党及公正党不切实际的竞选策略也发挥了推波助澜的作用。这一场选举,行动党在城市选区的铁票大幅度流失,导致只赢取10个国会议席,同时该党秘书长林吉祥、党主席曾敏兴及党署理主席卡巴星都在选举中纷纷败北;至于来势汹汹、高喊改朝换代的公正党亦只能赢得5个议席,人民党则全军覆没。反之回教党成了替阵中的最大赢家,该党在传统马来社会的鼎立支持下,取得史无前例的27个国会议席,并且在保住吉兰丹州的情况下,再拿下丁加奴州政权。

经历了第十届大选惨败后的行动党,决定在华人社会推动一系列的文明对话会,以进一步加强华人与回教党的互动关系,这除了试图影响回教党的施政外,也希望能化解马华公会和民政党对行动党“支持回教国”的指责。2000年3月3日,林吉祥在出席一项“回教与公正的马来西亚:文明对话会”上说:

在回教世界里,有一股很强的“提倡回教和民主是兼容以及相互包容”的运动,将当今回教国家所面对的困境,通过容忍、对话、尊重、和平共处等理念来解决……马来西亚并非如同伊朗或其他中东国家般的回教国家,这是因为在一个拥有大量非回教徒人民的国家,大马的回教政治运动必须对一个多元社会作出回应,而这正是它跟中东国家的不同之处……有鉴于此,回教党必须了解及尊重非回教徒针对建立回教国的担忧以及反对的原因——他们并非反对回教,而是出自对全面行使公民权利的热望(林吉祥 2001a: 16-17)。

遗憾的是,行动党展开为期大约一年的文明对话皆无法对回教党的原教旨主义产生良性的影响。回教党除了在其执政的丁加奴和吉兰丹州,陆续推出许多激进的回教化政策¹²以外,也频频公开宣称一旦在全国获得政权,将致力于建立回教国。这导致行动党在华人社会面对马华公会及民政党的政治攻击时显得十分尴尬和狼狈。

鉴于此，行动党上下就应否继续留在替阵而展开激烈的内部辩论，中央委员会的意见分歧亦壁垒分明，全党对此问题皆无法达致统一共识。为了尽早拆除这一被林吉祥形容为“计时炸弹”的问题，行动党领导层一方面在全马各个州巡回举行内部的基层对话会；另一方面也坚持四个在野党要召开一项替阵内部会议来解决回教国的争端，林吉祥在2001年6月16日的替阵会议中这么道：

建立回教国是违反1999年替阵《迈向公正的马来西亚》的共同宣言，并且乖离替阵要“维护大马《联邦宪法》的基本原则”，因为若要建立回教国，《联邦宪法》就会被修改得面目全非。替阵必须克服及尊重反对建立回教国的合法意愿，行动党此举并非反对回教，而是我们认为回教国在一个多元种族及多元宗教的大马，无法跟议会民主、多元社会的权力分享、人权与自由、女性权利及社会容忍的价值观相容（林吉祥2001a：49）。

然而，替阵其他两党对此问题的立场十分暧昧，让回教党以为行动党是基于要挽回华人选票而蓄意炒作“回教国”问题；同时堕入国阵在媒体所铺下的陷阱，以伺机抹黑替阵内部矛盾重重。在这么一种氛围下，替阵内部会议遂无法取得实质性的成果。6月28日，林吉祥以施压的口吻说：“目前的问题不是回教党领袖向行动党领袖作有关回教国的‘学术性解释’，或者行动党领袖向回教党作有关反对回教国的‘学术性解释’。如果替阵无法解决这个问题，那么它将难于在现有的模式下继续运作”。

就在行动党和回教党尽最后的努力来解决回教国的争端时，2001年下旬，“九一一事件”突告爆发，回教党的原教旨主义气焰一瞬间更加高涨，非回教徒社会对回教党高呼发动“圣战”（jihad）和激烈的反美情绪（相对于巫统的反应）更添恐惧和不安。同年9月22日上午，行动党和回教党展开最后一轮的内部会谈，结果是两党无法就“五点解决方案”达致共识而宣告替阵破局。¹³ 同日下午，行动党经中央委员会会议决后，作出了退出替阵的历史性决定。回顾行动党在参加替阵二十二个月内和回教党所

进行的政治互动，若和公正党及人民党比较，显现行动党对“政治伊斯兰”是先采取战术上联合，策略上谈判、原则上坚守的步骤。法国社会党曾劝告行动党谓社会民主主义力量不应该和回教原教旨主义结盟；公正党则讥笑行动党是一个“世俗原教旨主义”政党（卡立·嘉化 2001）；而人民党抨击行动党不顾合作原则及道义，分裂替阵（《人民之声》2001-10-8）。

行动党退出替阵后，回教党在非回教徒社会的政治认受性更加荡然无存，替代阵线可以说变相地沦为了回教阵线。2001年12月12日，林吉祥提出筹组新的在野党联盟的建议：

行动党准备与国内进步的回教力量合作，以在廿一世纪拓展公正、民主及多元的空间。由此，行动党准备跟公正党、人民党及其他政治力量成立一个新的在野党阵线，以保卫马来西亚作为一个民主、世俗与多元宗教国家的宪制原则，加强国内各政治与宗教信仰的互动与谅解（林吉祥 2001b）。

然而，公正党及人民党对此建议十分冷漠，他们还是执意要和回教党并肩作战。而“九一一事件”的爆发，无疑给了巫统在争取战略至高点上一个黄金契机。马哈迪在 2001 年 9 月 29 日，于民政党之全国代表大会上宣布，在毋需经过修改《联邦宪法》的情况下，“马来西亚实际上已经是一个回教国”（即“九二九宣布”）。此举对于回教徒而言，显现巫统并没有放弃为回教而斗争的使命，既然“回教国”已经落实了，所以就不必再追随回教党的回教国道路；至于对非回教徒社会而言，既然“巫统的回教国”模式是毋需修改宪法的、是维持现状的，那么总比“回教党的回教国”模式相对来得中庸、温和及容易被接受。

马哈迪的“九二九宣布”遂引来各个政党不同的反应。行动党认为马来西亚自独立建国以来，从“1957年独立宪法”、三大民族先贤及沙巴和砂劳越两州人民达致的“社会契约”和“1963年马来西亚协定”（1963 Malaysia Agreement）的内容，都清楚标明“马来西亚是个民主、世俗、多元宗教、容忍及进步的国家，回教是官方宗教，但马来西亚并非一个回教

国”（林吉祥 2002）。而马华公会、民政党以及砂劳越人民联合党一概同意马哈迪的立场，并将之形容为“世俗/中庸回教国”，不似回教党的“极端回教国”那般令人感到担忧。然讽刺的是，马哈迪在 2002 年 6 月 17 日于国会澄清说，巫统的回教国是“原教旨式回教国”（Fundamentalist Islamic State）而非“世俗/中庸回教国”。即便如此，回教党还是不同意马哈迪的宣布，该党署理主席哈迪·阿旺（Hadi Awang）说，大马只是“回教徒国家”（Muslim Nation），而非完全依靠可兰经诠释的回教国。真正的回教国，其中一项条件是，首相的职位应该在宪法上规定由回教徒担任（《星洲日报》，2001-10-6）。该党亦伺机挑战马哈迪政府在国会修宪，以便为落实“回教刑事法”（Hudud Law）解除世俗宪制的障碍。此外，回教党长老暨吉兰丹州务大臣聂阿兹（Nik Aziz Nik Mat）亦警告，那些发表要将政治和宗教分开的言论，等同是“污辱回教”。

为了反击马哈迪的“九二九宣布”，丁州回教党政府特在 2002 年 7 月 7 日于州立法议会提呈并通过了“回教刑事法”，该法案中的多项条款，引起大马社会十分激烈的争议和反弹。¹⁴ 丁州州务大臣哈迪·阿旺还公开宣称“回教刑事法”最终也将施以在非回教徒身上。他引沙地阿拉伯和苏丹为例，指在实施该法后，国家社会一片安宁及和平，所以呼吁非回教徒不必害怕（The Star, 9 July, 2002）。此时回教党已经不在乎非回教徒社会的感受，它只执意要和巫统争夺在马来社会对“回教国”概念的合法性而已。美国中央情报局前局长 Graham E. Fuller (2002)，形容回教党是取得合法活动身份的政治回教势力，频频机会主义地玩弄政治花招来羞辱及显露中央政府在回教认证（Islamic credentials）方面的不足。林吉祥对于这一政治生态的急遽变化这么表示：

马哈迪利用九一一事件所带来的全球性恐惧，制造出“回教党代表极端回教国”和“巫统代表中庸回教国”的印象，逼使我国非回教徒在两者之间作出选择，最终要他们对马哈迪所宣布的回教国予以支持。这是一个极大的政治谬论，事实上，马来西亚人民最为紧迫的议题，并非在“回教党的回教国”和“巫统的回教

国”之间作出抉择，而是在于人民是否要摒弃建国四十四年来，三大民族先贤所认同并在较后获得沙巴及砂劳越人民的再度肯定的1957年独立宪法中的“社会契约”，使国家踏上不论是回教党回教国抑或巫统回教国的不归路（林吉祥2002：V-Vi）。

鉴于此情，行动党公开向马来西亚人民呼吁：应该走出超越巫统和回教党的“第三条路”：

行动党的民主社会主义理念，是一股要求政治自由、社会开放、经济公正、政教分离、人人平等（包括种族、宗教和性别平等）的政治思潮。巫统或回教党主导的马来西亚政治，都是和上述理念格格不入的。由此，行动党的“第三条路”在廿一世纪的建国历程就显得更加重要。行动党坚持世俗民主、社会开放及男女平等，和回教党的斗争有所区别；行动党争取政治自由、经济公正及民族平等，和巫统的霸权大大抵触。所以，要建立一个公正、自由、民主及良好施政的马来西亚，行动党的民主社会主义，就是要明确定位在介于种族主义和神权主义之间的世俗且多元的民主主义（民主行动党2002：30-31）。

随后，林吉祥将之概括为“强化马来西亚政治的中间道路”。可见马来西亚的社会民主力量不是如欧洲社会党/社会民主党/工党那般正面对新自由主义的过度泛滥，大马当下面对的恰恰是保守伊斯兰政治的狂飙。由此，行动党将巫统主导的国阵所代表的“第一条路”，看成是“打压民主的种族政治”；而对回教党主导的替阵所代表的“第二条路”，视为是“威胁世俗的神权政治”，若要走出超越两者的“第三条路”或“中间道路”，必须是世俗和民主兼顾，公正和自由兼得。

为了要回应巫统和回教党的“伊斯兰政治恶斗”之挑战，行动党在退出替阵后，鲜明地高举捍卫“民主世俗国”的旗帜，并祈望能筹组一个世俗民主的新在野党联盟。从意识形态的角度来观察，该党在最新的政治路

线上突出世俗和民主，这其实和它一贯所服膺的多元民族主义、社会民主主义、宪政民主是有内在逻辑联系的。

世俗是现代民主体制中不可分割的重要部分，它总是和多元主义、人道主义和主权在民的概念息息相关的。世俗并非反对宗教，而是不赞成宗教和政治合一，进而利用国家机器来将宗教教义全面推举为制约及判断公民生活和道德的最高指标，而伊斯兰的神权政治，更主张将《可兰经》和《回教圣训》（Sunnah）作为取代宪法而成为统治国家的最高大法。有论者认为，“历史上的教训非常明显，哪里建立了一种宗教或意识形态并赋予其在国家中的统治地位，哪里的少数意见便有危险。多元的、开放的、民主的社会允许发表各种不同的意见。任何把排他的真理、虔诚、美德或正义的观念强加于整个社会的结果都有害于自由探索。决不能允许宗教组织的权威用他们偏狭的观点为全社会立法——不论是道德的、宗教的、政治的、教育的或社会的观点”（保罗·库尔茨 1996：17-18）。

当然，我们也不否认一个奉行议会道路的政党，有需要审时度势地为巩固其传统铁票而作政策上的考量。反对同化、回教化政策以及回教国的非穆斯林选民，尤其是城市选区中的中产阶级，乃是行动党的最大支持群，他们的对民主政治的渴望和对变革后果的担忧，无疑会对行动党在和其他反对党的互动关系里造成一定程度的制约。所以行动党突出“世俗民主”来反对“回教国”的鲜明立场，从意识形态、斗争策略到选举战术三方面，都能找到合理的解释。

六、结论

当我们就行动党意识形态的价值内容，借用美籍学者巴拉达（Baradat 1994）就检验“变革”（change）的四种“态度”指标¹⁵来进行评析时，我们不难发现，行动党在马来西亚一个多元民族的威权国家里，其社会民主主义的意识形态——主张以议会道路，渐进地在宪政法治的框架内，追求民族平等、社会自由、政治民主和经济公正——对于国家的现代化发展，的确是起了一个正面的推进作用。

具体而言，行动党中间偏左的费边路线，主张社会改革应该朝进步

“方向”（direction）发展，并坚持是一种“前进式”（progressive）而非“倒转式”（retrogressive）的变革方向，这点尤其和回教党誓言建立“回教国”的“反现代性”（anti-modernity）之复古式政治诉求是全然不同的。在“深度”（depth）方面，行动党主张的变革是在维护资产阶级世俗宪法的基础下不断修正政治、经济和社会上的种种弊端，甚至从未考虑推翻资本主义制度，而回教党的政治斗争显然是不容忍资产阶级法权下的世俗民主，它声称要以神的意志所制定的伊斯兰教法来凌驾“联邦宪法”，以致马来西亚成为一个回教国。至于在“速度”（speed）方面，行动党的选举策略向来都是以务实和稳健著称，这点和行动党领导层深谙大马非马来人的反政府之意愿、决心和力度方面是分不开的。反对巫统同化政策的非马来人，没有“推翻”而只有“教训”现有中央政府的考量，加上选举条例的不公正和民族比例的悬殊性，导致行动党的选战策略总是主张要“分两步走”，即先否决国阵的三分之二国会议席，然后才来谈论执政上台的问题。这一点和晚近的公正党、人民党以及过去的好几个非主流反对党都呈现鲜明的对照，它们总是在竞选宣言及口号中扬言要推翻国阵以组织新政府，但选举成绩却证明不堪一击，甚至选举落败后就消声匿迹。从主张变革的“方法”（method）而论，行动党坚决主张透过议会选举来改变不合理的政治现状，即使在面对重重的打压下，依然极力反对暴力政治和过度激进的街头运动，所以这一温和的作风，一方面保存了自己的势力，避免无谓的牺牲；另一方面也对维护大马的政治稳定作出了贡献。换句话说，行动党的政治改革路线亦完全符合费边社的“四大原则”：即改革必须遵循“民主的”、“渐进的”、“不被群众认为不道德的”以及“合乎宪法与和平的”原则。

综观以上分析，行动党在马来西亚政治意识形态的光谱上，可谓处在介于自由派和激进派之间，它主张变革，但反对革命；它虽强烈要求公正平等，但极力反对以牺牲自由为代价；它主张废除国阵的许多政策/恶法，但坚决依循宪政法律途径；它一方面承认阶级矛盾，但也认识到种族和宗教上的分化；它积极主张廉洁公正，但不认同世俗是万恶之源；它在政治作风上以务实见称，但在党纲中依然不放弃民主社会主义。作为一个在阶

级、种族、宗教和语言如此分化的威权性发展主义的国度里，民主行动党要面对的政治挑战，远比欧洲的社会党 / 社会民主党 / 工党来得复杂和艰辛，当然这也就注定了要靠选举而获得政治生存权的行动党，其意识形态比欧洲传统的社会民主理论有更多需要调整、修正和变异的地方。这无疑也是行动党意识形态被左翼教条主义者批评为模糊及主次不分的关键所在。

注释

- 1 这是林吉祥在 1997 年 11 月 11 日假印度新德里召开的社会党国际理事会会议上所发表的言词。见林吉祥 1999a。
- 2 这一篇演讲是林吉祥阐述社会主义运动的理论渊源和对马来西亚民主社会主义运动如何定位的最全面的文献。可惜因为历史条件的局限，没有在传媒刊登。相信曾经阅读这篇文献的行动党人也十分有限。（行动党中央档案室 LKS/6/9/71）。
- 3 林吉祥答覆首相敦·拉萨的新闻文告，1972 年 6 月 2 日。（行动党中央档案室 LKS/N/17/5/72）。
- 4 恩格斯为此批评费边社“是一个由形形色色的资产阶级‘社会主义者’——由钻营之徒到感情上的社会主义者和慈善家——拼凑的集团，他们只是由于害怕工人要取得统治而联合起来，他们尽一切力量通过保障自己的、即‘有教养的人’的领导权来防止这种危险。”见马克思、恩格斯 1972。
- 5 从深受拉萨尔主义影响的 1875 年《哥达纲领》（Gotha Programme）发展到 1891 年被马克思主义主导的《爱尔福特纲领》（Erfurt Programme），说明了早年德国社会民主党的历史是一部党纲不断斗争的历史。具体过程的影响，可参阅托马斯·迈尔 1996。
- 6 林吉祥在接受笔者的访问时（民主行动党总部，2003 年 4 月 8 日），承认他的教育背景和语言习惯，导致他在青年阶段，不会对中共文革的意识形态产生很大的兴趣。反之，英国以及其他共和联邦国家的社会主义动态，是比较会引起他的关注。
- 7 根据研究英国工党的学者 Ralph Miliband 指出，“议会社会主义”者对议会主义（Parliamentarism）的坚持，更甚于社会主义，他们不仅竭尽所能地利用议会民主所提供的机会，来追求其政治目标，同时也抗拒采取任何非宪制的激进运动。
- 8 林吉祥在 1971 年 5 月 25 日假社会党国际理事会上所发表的讲稿。这一篇讲稿在马来西亚没有发布给传媒。档案室收藏的中文文献上注明“只限党内阅读不供发表”。
- 9 林吉祥在 1972 年 4 月 27 日发表于马来亚大学学生会主办之第六届学生领袖训练营之演讲词，题目为〈五一三后反对党的任务〉。演讲词当年在报章并未发表。

- 10 1976年11月2日，行动党“捍卫大马中华文化小组”的主席陈国杰和秘书陈庆佳，曾被政治部诬指在华文教育课题上“直接或间接，有意或无意地协助共产党统战的活动”而在“内安法令”下未经审讯就被扣留了四年九个月。
- 11 行动党副秘书长林子鹤在1978年4月28日对外发表文告，指行动党中央执行委员会将在5月1日召开会议，以对整个大马议会民主的概念作出检讨，并可能决定召开一项党员特别大会，以便寻求基层的意见来杯葛下一届的选举，或甚至解散行动党。
- 12 回教党的回教化政策，计有实施禁售酒令、关闭博彩投注站、取缔女子理发店、不再发出执照给卡拉OK及桌球中心。此外，回教党也禁止服装表演、演唱会、皮影戏等活动。同时规定购物中心和零售商店要分开男女柜台、12岁以上的男女艺人不能同台表演、游乐场内男女不能共游、甚至公共巴士亦要遵守男女隔离的政令。当然，游泳池要男女分开是必然的，并且不准女性（包括非回教徒和外国游客）穿三点式泳衣下池。再者，在丹、丁两州政府所颁布的“女性穿着条例”中，除了女性需要遵循以外，在所谓“保护女性形象”的名义下，更要求市内所有的广告版及海报中的女郎均要强制“戴上头巾和穿着保守”。在这项政令下，连华人经营的茶餐室和咖啡店，其墙壁上所张贴的海报，都要符合这项回教条例：即海报女模特儿的手臂和腿部必须要遮蔽起来。更荒谬的是，吉兰丹州属内的哥打巴鲁市议会还指示戏院必须开着灯播放电影，以免发生伤风化事件。这些从伊斯兰原教旨教义出发来强制规范公民社会生活的政令，引起非回教徒社会的反感和不安。
- 13 “五点解决方案”内容为：（一）1999年替代阵线宣言《迈向公正的马来西亚》尊重各成员党的个别意识形态，同时结合了各成员党在替阵中承诺于捍卫及尊重大马宪法的基础原则和基本架构，即保证宪法不会被激进修改以建立回教国、佛教国或基督教国。因此任何成员党企图要建立回教国、佛教国或基督教国，都违反替阵的共同宣言；（二）明确地重申替阵宣言的意义，即投选替阵等于投选民主、公正及仁政而非投选回教国，而回教党同意在替阵跟其他成员党共同为一个“公正的马来西亚”目标奋斗而不是建立回教国；（三）吉兰丹和丁加奴州政府在建议或实行任何对各宗教、社群和政党敏感性造成影响措施之前，应先通知替阵理事会以取得全面的咨询和同意；（四）设立一个特别的委员会，确保具争议性和敏感性的任何宗教上争议或违反替阵宣言的声明，能够在有关委员会商讨及处理后才予发表；（五）尽管回教党承诺于回教国目标，不过回教党接受有关理念对大马这样一个多元社会是不适合及不实际的事实。就此谈判，回教党只接受第三及第四点，参阅自郭金福的文告，民主行动党网页（2001年9月22日）（<http://malaysia.net/dap/bul1380.htm>）
- 14 如第8及第9条款内容为：倘若一名女性报案指遭施暴却无法提出证据的话，她将被控告毁谤及被鞭打80下；第22条款内容则是：脱离回教者将被处死及充公所有财产；第43条款规定女性及非回教徒不得担任回教法庭的证人；第48(2)条款

规定未婚女性若怀孕将被当通奸罪论，即使她是因奸成孕。这些原教旨性质的条款赤裸裸地违反《联邦宪法》和法律的精神，尤其是宪法禁止州回教法律实施超过3年监禁、罚款5千元或鞭打6下的宪法上限。

- 15 有关检验“改变”的四大指标（即“方向”、“深度”、“速度”、“方法”）之具体论述，请参阅 BARADAT, Leon P. 1994。

参考书目

- BARADAT, Leon P. 1994. *Political Ideologies: Their Origins and Impact*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- 伯恩斯坦 1965。《社会主义的前提和社会民主党的任务》。北京：三联书店。
- CHEAH Boon Kheng 2002. *Malaysia: The Making of a Nation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 陈庆佳 1994。《严守岗位——我的政论选》。吉隆坡：东方企业有限公司。
- 卡尔·考茨基 1918。《无产阶级专政》。维也纳：出版社不祥。转引自托玛斯·迈尔 1996，殷叙彝译。《社会民主主义导论》。北京：中央编译出版社。
- CHRISTENSON, Reo. M. 1972. *Ideologies and Modern Politics*. London: Nelson.
- FAN Yew Teng 1968. Democratic Socialism and Industrial Democracy. *The Rocket*, 3 (9): 6-8.
- FULLER, Graham E. 2002. The Future of Political Islam. *Foreign Affairs*, 81(2): 48-60.
- 何启良 1994。〈政治反对在大马——兼论民主行动党的导向和发展〉。载何启良编著，《当代大马华人政治省思》。吉隆坡：华社资料研究中心。
- 1998。〈独立后西马华人政治演变〉。载何启良、赖观福等合编，《马来西亚华人史新编》。吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会。
- JETTY, Nor 1969. Islam and Socialism. *Who Lives If Malaysia Dies?* Petaling Jaya: DAP.
- 卡立·嘉化，蔡尚群译 2001。〈世俗原教旨主义者〉。载《小辣椒》13: 6-7。
- KRAMNICK, Isaac & WATKINS, Frederick M. 1979. *The Age of Ideology: Political Thought, 1750 to the Present*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- KUA Kia Soong 1996. *Inside The DAP: 1990-1995*. Kuala Lumpur: Kua Kia Soong.
- 郭少棠 1994。〈民族主义理论与发展的再反思〉。载刘青峰编，《民族主义与中国现代化》。香港：中文大学出版社。
- 李光耀 1967。《新嘉坡之路：李光耀政论集》。新加坡：国际出版社。
- 列宁 1964。《无产阶级革命和叛徒考茨基》。北京：人民出版社。
- LIM Kit Siang 1967. Ideology of Freedom and equality: Democratic Socialism- its meaning and relevance to Malaysia. *The Rocket*, 2 (8): 2-3; 9.
- 林吉祥 1984。《18个月的回顾》。八打灵再也：民主行动党总部。

- 1994。《迎战大选》。八打灵再也：民主行动党总部。
- 1999a。〈社会民主主义：亚洲在世纪之交的新机遇〉。载丘光耀编著，《红玫瑰革命》。吉隆坡：民主行动党焦赖资讯工艺中心。
- 1999b。下载自民主行动党中文网页。1999年5月10日。〈<http://malaysia.net/dap/sg1749.htm>〉
- 2001a。《替阵与回教国》。八打灵再也：民主行动党总部。
- 2001b。下载自民主行动党中文网页。2001年12月12日。〈<http://www.dapmalaysia.org/cnet/2001/01dec/01dec12-2lks.html>〉
- 2002。《不要929》。八打灵再也：民主行动党总部。
- 马克思，恩格斯1972。《马克思恩格斯全集》第38卷。北京：人民出版社。
- 民主行动党1996。《迈向马来西亚人的马来西亚》。八打灵再也：民主行动党全国组织局。
- 2002。〈民主社会主义在本土化的定位〉载《民主社会主义：认识民主行动党的政治哲学》。八打灵再也：民主行动党政治教育局。
- 保罗·库尔茨，余灵灵等译1996。《保卫世俗人道主义》。北京：东方出版社。
- PELINKA, Anton 1983. *Social Democratic Parties in Europe*. New York: Praeger Publisher.
- PERES, Shimon 1999. *The Social Democracy Challenge in Our Age*. In *The Future of Social Democracy*, edited by Peter Russell. Canada: University of Toronto Press.
- 〈八打灵宣言〉1993，载《民主行动党25周年纪念特刊》。吉隆坡：民主行动党中央宣传局。
- SNYDER, Louis. L. 1968. *The New Nationalism*. New York: Cornell University Press.
- 托玛斯·迈尔，殷叙彝译1996。《社会民主主义导论》。北京：中央编译出版社。
- 〈文良港宣言〉1993，载《民主行动党25周年纪念特刊》。吉隆坡：民主行动党中央宣传局。
- 〈文化民主政策〉1993，载《民主行动党25周年纪念特刊》。吉隆坡：民主行动党中央宣传局。
- 叶锦源1995。《行动党的丹絨三役》。檳城：叶锦源出版。
- 张明贵1985。《费边社会主义思想》。台北：联经出版事业公司。
- 张景云1994。〈评政治反对在大马〉。载何启良编著，《当代大马华人政治省思》。吉隆坡：华社资料研究中心。
- 周梁楷2001。《史学思想与现实意识的辩证：近代英国左派史家的研究》。台北：合志文化事业股份有限公司。