UNIVERSITI MALAYA
Department of Chinese Studies
馬來亞大學中文系

Journal of Chinese Literature and Culture

馬大華人文學與文化學刊

A Peer Reviewed Journal

Vol. 14 No. 1 (2026):
Journal of Chinese Literature And Culture

第十四卷 第一期 (2026)
馬大華人文學與文化學刊

Journal of Chinese Literature And Culture

馬來亞大學華人文學與文化學刊

A PEER REVIEWED JOURNAL

Vol. 14, No. 1
第十四卷　第一期
2026

Department of Chinese Studies
University of Malaya

Copyright © University of Malaya

Journal of Chinese Literature and Culture is a peer reviewed journal published by Department of Chinese Studies, University of Malaya.
The Journal of Chinese Literature and Culture is a multi-disciplinary journal published biannually to provide a platform for original research in Chinese literature, culture, history, language and related fields.

Journal of Chinese Literature and Culture
Vol. 14, No. 1 (2026)

Editorial Team (2025–2026)

Advisory	Associate Professor Dr. Fan Pik Wah Professor Datuk Dr. Danny Wong Tze Ken
Editor-in-Chief	Dr. Lee Kean Yew
Managing Editor	Dr. Florence Kuek
Editorial Assistant	Ling Wei Cheng Tee Xu Heng
Publisher	Department of Chinese Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Malaya.
Email	jclcum@um.edu.my
Date	2026
ISSN	2289-232X

Editorial Board

Prof. Dr. Sharon A. Carstens
Portland State University, USA

Dr. Chai Siaw Ling
Universiti Malaya, Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Chen Tsung-Yuan
Tamkang University, Taiwan

Assoc. Prof. Dr. Fan Pik Wah
Universiti Malaya, Malaysia

Dr. Ho Kee Chye
Universiti Malaya, Malaysia

Dr. Florence Kuek
Universiti Malaya, Malaysia

Dr. Lai Chin Ting
Universiti Malaya, Malaysia

Dr. Lim Chsing Chsing
Universiti Malaya, Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Lim Kien Ket
National Chiao Tung University, Taiwan

Prof. Dr. Liu Hong
Nanyang Technological University, Singapore

Assoc. Prof. Dr. Liu Jifeng
Xiamen University, China

Dr. Ngu Ik Tien
Universiti Malaya, Malaysia

Prof. Dr. Su Hui
Central China Normal University, China

Assoc. Prof. Dr. Tee Kim Tong
National Sun Yat-sen University, Taiwan

Dr. Yeoh Yin Yin
Universiti Malaya, Malaysia

Prof. Dr. Zhang Jijiao
Chinese Academy of Social Sciences, China

JCLC is a peer reviewed journal.

JOURNAL OF CHINESE LITERATURE AND CULTURE

馬來亞大學
華人文學與文化學刊

Vol. 14, No. 1　　第十四卷 第一期　　2026

目录
CONTENTS

研究论文 / Research Articles

01 王敏、董维建（Wang Min & Dong Weijian）
从“族”到“会”再到“网”：海外华商群体身份建构的概念隐喻机制
From “Clan” to “Association” and then to “Network”: The Conceptual Metaphor Mechanisms of Identity Construction among Overseas Chinese Business Communities

11 马越、徐佳骏（Alina Ma & Jiajun Xu）
三缘文化与马来西亚华人家族企业的商业网络构建
The Role of “Three-Yuan Culture” in Constructing Business Network of Malaysian Chinese Family Enterprise

26 董维建（Dong Weijian）
大国博弈背景下泰国华商网络的经济韧性机制研究——基于泰中侨商联合会的组织社会学个案研究
The Economic Resilience Mechanism of Thai Chinese Business Networks amid Great Power Rivalry: An Organizational Sociology Case Study of the Thai-Chinese Commerce Association

41 胡文静、周峰（HU Wenjing & ZHOU Feng）
中东欧华商市场的起源：青田华侨的跨国商贸网络与早期开拓
The Origins of Chinese Merchant Markets in Central and Eastern Europe: Transnational Trade Networks and Early Qingtian Entrepreneurship

59 管浩然（Guan Haoran）
从“反哺”到“桥梁”：新加坡华人华侨对中国社会发展贡献的历史考察
From “Giving Back” to “Bridging”: A Historical Study of the Contributions of Singapore’s Overseas and Ethnic Chinese to China’s Social Development

74 Derrick SIM Wei Khang & NGU Ik Tien
Layered Localization of Teochewness in Kuching: Commemorative Publications of the Kuching Teochew Association

95 陈秉玮、郑庭河（TAN Pin Wooi & CHING Thing Ho）
从地方弘法网络到宗教治理平台：马来西亚真佛宗密教总会的制度化与宗教治理研究
From Local Dharma-Propagation Networks to a Religious Governance Platform: Institutionalization and Religious Governance of the Federation of True Buddha School Malaysia

114 杜忠全（Toh Teong Chuan）
从广州到马来亚：融熙法师的佛教人生
From Guangzhou to Malaya: The Buddhist Life of Venerable Rongxi

126 Wu-Ling Chong
Malaysia’s Ethnic Chinese-Based Political Parties’ Attitudes Towards Independent Chinese Secondary Schools (ICSSs) and Unified Examination Certificate (UEC)

140 徐林、潘碧丝、郭紫薇（Xu Lin & Fan Pikshy & Florence Kuek）
母语为基，技能为用：马来西亚独中技职教育“文化—技术”协同模式研究
Rooted in Mother Tongue, Oriented Toward Skills: A Study of the “Culture-Technology” Synergy Model in Technical and Vocational Education at Malaysian Independent Chinese Secondary Schools

154 稿约
Notes for Contributors

从“族”到“会”再到“网”：海外华商群体身份建构的概念隐喻机制

王敏*、董维建**
厦门工学院外国语学院、四川轻化工大学外语学院

摘要

海外华商身份并非由血缘、国籍或职业等单一要素自然决定，而是在迁移经历、社群组织、商业实践与跨国交往中持续协商和重构的社会认知成果。既有研究多从移民史、文化适应、商帮组织或经济网络解释海外华商的形成与发展，但对不同历史阶段中身份表述所依赖的认知框架及其转换机制讨论不足。本文以概念隐喻理论为核心，结合身份建构与跨国主义研究，对海外华商研究中的口述材料、社团史料和代表性研究文本进行质性文本分析。研究通过语境辨识、基本义—语境义比较、源域—目标域映射和历史语境互证四个步骤，考察“族”“会”“网”三类高频组织意象如何参与海外华商群体身份的建构。研究发现：“族”隐喻以家庭和宗族为源域，突出共同祖源、内外边界、伦理义务与关系信任；“会”隐喻以制度化组织为源域，将身份基础由亲缘、乡缘扩展至章程、职位、公共服务与代表性；“网”隐喻则以节点、连接和流动为源域，强调跨地域协作、信息与资源流通以及多重归属。三者并非前后替代的线性阶段，而是在不同情境中叠加、竞争和重新组合的认知资源。由此，海外华商身份建构呈现出从伦理性归属、组织性成员资格到关系性位置认同的重心移动。本文的贡献在于将华商社群研究中的历史材料与概念隐喻的映射分析结合起来，并对“族—会—网”的线性现代化叙事作出修正。

关键词：海外华商、身份建构、概念隐喻、华人社团、跨国网

* 王敏，现为厦门工学院外国语学院副教授。
** 董维建，现为四川轻化工大学外语学院副教授。电邮：dongweijian@suse.edu.cn

From “Clan” to “Association” and then to “Network”: The Conceptual Metaphor Mechanisms of Identity Construction among Overseas Chinese Business Communities

Wang Min[1], Dong Weijian[2]
[1]*School of Foreign Languages, Xiamen Institute of Technology*
[2]*School of Foreign Languages, Sichuan University of Science & Engineering*

Abstract

The identity of overseas Chinese business communities is not determined solely by ancestry, nationality, or occupation. Rather, it is continually negotiated through migration, community organization, business practices, and transnational interaction. Existing studies have examined these communities mainly from the perspectives of migration history, cultural adaptation, business associations, and economic networks, while paying less attention to the cognitive frameworks underlying their identity construction. Drawing on Conceptual Metaphor Theory, identity construction, and transnationalism, this article conducts a qualitative textual analysis of oral-history materials, organizational records, and representative studies of overseas Chinese business networks. It examines how the metaphors of “clan,” “association,” and “network” structure collective identity through source–target domain mappings. The findings show that the “clan” metaphor emphasizes common ancestry, insider–outsider boundaries, ethical obligations, and relational trust. The “association” metaphor extends identity beyond kinship and native-place ties to formal membership, organizational roles, public service, and collective representation. The “network” metaphor foregrounds cross-border connections, the circulation of information and resources, and multiple forms of belonging. These metaphors do not represent mutually exclusive historical stages; instead, they coexist, overlap, and are recombined in different contexts. The study argues that overseas Chinese business identity has shifted in emphasis from ethical belonging to organizational membership and relational positioning. It also revises the linear modernization narrative implied by the progression from “clan” to “association” to “network.”

Keywords: overseas Chinese business communities, identity construction, conceptual metaphor, Chinese associations, transnational networks

一、引言

海外华商通常指在中国大陆以外从事商业活动、具有华人血缘或文化背景，并在不同程度上与中华文化、祖籍社会或华人社群保持联系的商人及企业家群体。与“华侨”“华人”“华裔”等法律或人口学概念不同，“海外华商”首先是一个社会实践范畴：其成员既可能以所在国公民身份参与当地经济，也可能通过商会、会馆、宗亲组织和跨国企业网络与中国及其他地区发生持续联系。因此，海外华商的群体边界并不固定，其身份也不是由血缘、国籍或职业自动赋予，而是在具体交往中被命名、认可和再生产的。

既有研究已从多个层面说明海外华商身份的历史与社会基础。移民史研究关注华人迁移、定居和谋生方式，揭示祖籍联系、殖民制度与地方社会结构对华商形成的影响（庄国土，2001；陈传仁，2007；陈衍德、卞凤奎，2007）。文化适应研究讨论海外华人在宗教、语言与日常生活中如何处理文化差异和身份张力（朱峰，2009；柴玲，2010）。经济与组织研究则强调宗亲、乡缘、业缘以及信用机制对华商经营和跨国合作的作用（龙登高，1998；刘权、董英华，2003；蒙英华、孔令强，2009）。这些研究为理解海外华商提供了坚实基础，但仍留下一个值得进一步追问的问题：海外华商如何借助可感知、可共享的概念框架，把分散的个体经验组织为可被群体接受的身份叙事？

语言并非身份的被动反映，而是身份实践的重要组成部分。人们在谈论“自己人”“同乡会”“商会平台”或“全球华商网络”时，不只是描述既有社会事实，也是在选择一种观察群体关系的方式。不同表达会突出某些关系，弱化另一些关系，并由此规定成员资格、道德义务、权力结构和行动边界。概念隐喻理论认为，人们常借助具体经验领域理解抽象概念，源域与目标域之间的选择性映射能够组织认知并引导行动（Lakoff & Johnson, 1980）。因此，“族”“会”“网”不只是三个历史名词，也可被视为理解海外华商群体的三种认知模型。

本文试图回答三个相互关联的问题：第一，“族”“会”“网”分别通过哪些源域结构来理解海外华商身份？第二，这些隐喻如何改变成员边界、信任机制、权威来源和行动方式？第三，三类隐喻之间究竟是线性替代关系，还是在全球化语境中共存、叠加并相互转换？围绕这些问题，本文将海外华商身份理解为一种由话语、组织和实践共同生成的关系性身份，并通过具体文本片段分析隐喻映射机制。

二、理论基础与研究方法

（一）身份建构：从属性认同到互动实践

身份研究已由“个体具有什么属性”逐渐转向“身份如何在互动中被生产”。Berzonsky（2008）把身份形成视为个体处理自我相关信息并作出承诺的认知过程；社会建构取向则强调，身份是在具体语境中通过分类、指称、立场表达和关系协商形成的。Bucholtz 和 Hall（2005）进一步指出，身份不是话语之外的稳定本质，而是在互动中通过相似化与差异化、权威化与去合法化等机制被不断实现。

这一视角尤其适合解释海外华商。海外华商往往同时处于祖籍国、居住国、地方社群、商业组织和跨国家庭等多重关系之中，其身份具有情境性与层次性。同一位企业家在宗亲活动中可以被称为“族亲”，在商会中是“会员”或“会长”，在跨国合作中又成为某一网络的“节点”或“桥梁”。这些称谓所激活的义务、权力和归属并不相同。因而，本文关注的不是哪一种身份“最真实”，而是不同认知框架如何使某种身份在特定情境中获得合理性。

（二）概念隐喻与源域—目标域映射

概念隐喻并非单纯的修辞装饰，而是以一个较为具体、结构清晰的经验领域来组织另一个较为抽象领域的认知机制（Lakoff & Johnson, 1980）。在隐喻映射中，源域的部分结构被投射到目标域，但这种投射具有选择性：它会凸显与当前理解相关的特征，同时遮蔽不符合该框架的内容。例如，把社群理解为“家庭”，容易强调亲密、忠诚和照料，却可能弱化契约、平等与退出权；把社群理解为“网络”，能够突出连接与流动，却可能淡化历史情感和道德责任。

为避免把任何具有比喻色彩的词语都主观认定为概念隐喻，本文参考 Pragglejaz Group（2007）提出的隐喻识别程序（MIP）：首先确定词语在具体语境中的意义；其次考察该词是否具有更基本、更具身体性或物质性的意义；再次判断语境义能否通过与基本义的比较而得到理解；最后在多个文本中归纳相对稳定的概念映射。本文不以词频统计为目的，而是在文本与历史语境互证的基础上解释“族”“会”“网”如何形成系统性的身份认知框架。

（三）资料范围与分析步骤

本文属于理论阐释型的质性文本研究，不以新开展的访谈作为经验基础。分析材料主要包括三类：其一，海外华人移民、家庭与企业研究中已经公开出版的口述或民族志材料，如欧爱玲（2013）关于印度加尔各答客家社群家庭企业的研究；其二，海外华人社团、会馆与商帮研究中的历史材料和组织描述，如刘宏（2003）、李其荣（2017）等关于华人社会转型与跨国联系的研究；其三，直接

讨论海外华商网络概念、构成与功能的代表性论文（龙登高，1998；庄国土，1999；刘权、董英华，2003；张禹东，2006）。这些材料覆盖家庭企业、宗乡组织、商会以及跨国商业联系等不同层面，能够支持三类隐喻之间的比较。

具体分析分为四步。第一，标记文本中与群体归属、成员关系、组织形式和跨地域联系有关的关键词及叙述片段。第二，依据语境义与基本义的差异判断其是否构成隐喻性使用。第三，识别源域的核心结构，并分析其向“海外华商身份”这一目标域映射的对应关系，包括成员边界、信任基础、权威来源、义务结构和空间想象。第四，将隐喻映射放回相关历史与组织情境中，检验其解释力，并特别考察三类隐喻是否存在共存、嵌套或转换。

三、“族”隐喻：以亲缘伦理组织群体边界

（一）源域结构及其映射

“族”的基本经验来自家庭与宗族。其源域结构至少包括共同祖源、血缘亲疏、长幼秩序、内外边界、代际传承和互惠义务。映射到海外华商身份时，共同祖源被理解为共同的中国来源或祖籍地；血缘亲疏转化为宗亲、乡亲和“自己人”的差序关系；家族伦理转化为互助、提携、忠诚与声誉责任；家长或族长的权威则投射为侨领、商界前辈和社群贤达的象征地位。

这种映射并不要求成员之间存在真实的近亲关系。林其锬、吕良弼（2003）所概括的亲缘、地缘、神缘、业缘和物缘，说明华人社会关系可以沿着“拟亲缘化”的方向延伸。陌生同乡可能借由祖籍、方言和共同仪式被纳入类似家族的道德共同体。宗族隐喻因此不仅提供归属感，也提供低成本的信任机制：当正式制度不足或跨地域交易风险较高时，“同宗”“同乡”成为判断可信度和动员资源的快捷线索。

（二）语料分析：从“兄弟”伦理到“自己人”边界

欧爱玲（2013，页 75）记述，加尔各答一家广东木器公司的兄弟长期诉讼时，当地客家人认为这种做法极不明智，并反问：“所有的兄弟最终都会吵架，但为什么要让外人来插手？”这一片段中，“兄弟—外人”并非普通称谓，而是组织冲突理解的关键范畴。其映射可以表示为：家庭内部争执对应社群内部矛盾，外人介入对应群体边界被突破，兄弟间和解义务对应商业纠纷应优先在内部处理。由此，经济冲突被重新编码为伦理问题，是否维护“家内秩序”成为评价行为正当性的标准。

这一隐喻的作用具有两面性。一方面，它强化互助和风险共担，使初到异乡的移民能够借助宗乡关系获得工作、资本与信息；另一方面，它也可能形成排他

性的内外区隔，使权威过度依赖资历、财富与家族地位，并压缩个体通过公开规则处理纠纷的空间。因此，“族”隐喻不是海外华商身份的原始残余，而是一种在特定制度环境中具有实际效能、同时也包含治理限制的认知资源。

四、“会”隐喻：以组织成员资格重构群体身份

（一）从宗乡纽带到制度化组织

随着移民定居、行业分化和地方社会参与的扩大，仅凭家族与乡缘难以覆盖日益复杂的商业关系。会馆、同乡会、行业公会和现代商会由此成为海外华商的重要组织形式。“会”的基本经验不是血缘共同体，而是具有名称、章程、职位、会费、会议和公共目标的制度化组织。其源域结构包括成员资格、组织层级、规则程序、代表机制、公共服务和集体行动。

当“会”映射到海外华商身份时，归属标准由“出生于何处、属于何族”部分转向“是否加入组织、遵守规则并参与共同事务”；权威来源由长幼与族望转向选举、任命、专业能力和公共贡献；互助方式也从私人性人情往来扩展为法律咨询、市场信息、资源对接、公益慈善和对外代表。身份因而获得了更明确的公共性：个体不再只是某一宗族或乡里的成员，也成为能够以组织名义发声的“会员”“理事”或“会长”。

（二）“会馆”作为空间与制度的双重隐喻

传统会馆首先是可进入、可聚集的物理空间，但在身份叙事中，它同时指向一套制度和关系秩序。建筑的“门”映射为成员边界，厅堂中的座次映射为组织等级，祭祀与庆典映射为共同记忆，议事与捐资映射为公共行动。正因为空间结构、制度结构与文化象征相互叠合，“会馆”能够把原本松散的同乡关系转化为可持续的组织身份。

然而，从“族”到“会”并不意味着亲缘和乡缘消失。许多商会的动员仍以方言、祖籍和熟人信任为基础，组织职位也常由具有声望的企业家担任。更准确地说，“会”是对“族”的制度化重组：它保留情感与伦理资源，同时增加章程、程序和公共服务，使身份从私人关系扩展到组织成员资格。跨国主义研究指出，移民身份由多重归属片段构成，并会随时间、空间和社会关系而变化（Tsai et al., 2000；Vertovec, 2009）。会馆和商会正是容纳这种多重归属的中介组织。

五、“网”隐喻：以连接、流动与位置理解跨国身份

（一）网络源域及其映射机制

“网”的基本结构由节点、连线、路径、中心、边缘与流动构成。与“族”和“会”相比，网络并不预设共同祖源或固定成员资格，而是强调不同主体因关系而形成的结构。海外华商研究对网络的定义虽各有侧重，但普遍把个人、企业、商会、市场与制度之间的持续联系视为核心。刘宏（2003，页 195）将华商网络概括为处于市场与组织之间、由个人和商业机构构成的动态关系；刘权、董英华（2003）强调宗亲、乡土与行业关系的连接作用；张禹东（2006）则指出其本质是以经济联系为主、兼具社会与文化内容的综合网络。

网络源域映射到身份目标域后，个体首先被理解为“节点”，其身份价值取决于连接了哪些人、资源与地区；商业和社团联系被理解为“连线”，信任不再只源于同族或同会，也来自持续互动、专业声誉和关系嵌入；资本、信息、技术与文化被理解为沿路径流动的资源；具有较强中介能力的企业家或商会则被理解为“枢纽”或“桥梁”。在这一框架中，身份不再主要回答“我属于哪个共同体”，而更多回答“我处于何种关系位置、能够连接哪些主体”。

（二）网络身份的开放性与不均衡性

“网”隐喻扩大了海外华商身份的空间尺度。一个企业家可以同时连接居住国市场、中国供应链、第三国投资伙伴和全球华人社团，而无须在这些归属之间作出排他选择。网络因此适合描述全球化条件下多中心、跨地域和可变动的身份形态。王子昌（2013）在评述刘宏的海外华人研究时，正是以区域网络和全球视野说明华人社会研究从单一民族国家框架向跨域关系分析的转变。

但网络也不是天然平等的。节点的连接数量、资源控制和中介位置存在显著差异，中心节点可能掌握信息并设定合作规则，边缘节点则更依赖他者。网络的开放性还可能带来关系的工具化：当共同祖源与组织承诺被弱化时，联系可能随利益变化而迅速中断。因此，网络隐喻虽然凸显灵活性和扩展性，却会遮蔽权力集中、资源不对称和长期责任不足等问题。

表 1：“族—会—网”隐喻的核心映射

隐喻	源域核心结构	成员边界	信任基础	权威来源	身份重心
族	祖源、亲疏、长幼、传承	自己人/外人	血缘、乡缘、伦理声誉	辈分、族望、商业成就	伦理性归属
会	成员、章程、职位、议事	正式或非正式成员资格	组织规则、持续参与	选举、任命、公共贡献	组织性成员资格
网	节点、连线、路径、中心	开放且可变的连接	关系嵌入、专业声誉	资源控制与中介位置	关系性位置

六、从“族—会—网”到“族、会、网”的叠加结构

若把“族”“会”“网”理解为三个依次替代的阶段，容易形成单线现代化叙事：传统宗族被现代社团取代，现代社团又被全球网络超越。然而，历史经验并不支持如此整齐的分期。宗亲与乡缘至今仍是一些商会的动员基础；现代商会通过数字平台建立跨国联系时，又常以“同胞”“一家人”等亲属化语言巩固信任；看似开放的商业网络也可能依托会馆、商会等组织节点运行。三类隐喻因而更接近可被情境化调用的“认知资源库”。

三类隐喻之间存在嵌套关系。第一，“族”可嵌入“会”：宗乡伦理为组织提供初始信任，而章程和职位将其制度化。第二，“会”可嵌入“网”：商会作为集体节点，与政府、企业和其他社团形成跨国连接。第三，“网”又可反向强化“族”：数字媒体使分散的宗亲和同乡重新建立联系，并以共同祖源解释跨地域合作。由此，海外华商身份的变化不是从传统走向现代的单向替代，而是不同关系逻辑在具体环境中的重新配比。

从身份建构的重心看，三类隐喻确实呈现出可辨识的移动：“族”把身份奠基于伦理性归属，“会”把身份转化为组织性成员资格，“网”则把身份理解为关系性位置。但这种移动只表示某一逻辑在特定时期或场域中更为突出，并不意味着其他逻辑消失。修正后的理论命题可以表述为：海外华商群体身份由亲缘伦理、组织制度与网络关系三种机制共同生成；社会环境变化所改变的，是三种机制的相对权重及其组合方式。

七、国际传播的理论含义：从代表群体到关系中介

海外华商常被描述为沟通中国与世界的“桥梁”。若仅把这一表达作为政策口号，便难以说明其实现条件。前文分析表明，传播能力并不直接来自华人血缘，

而来自三类身份机制的共同作用：宗乡伦理提供情感可信度，商会社团提供组织代表性，跨国网络提供信息触达与资源转换能力。只有当三者形成有效配合时，海外华商才可能成为跨文化传播中的关系中介。

“族”逻辑有助于维系文化记忆，但若过度强调单一祖源，可能强化内外边界，不利于与当地社会形成平等对话；“会”逻辑能够通过公开活动、公益服务和制度化合作提升传播的公共性，但组织代表性必须建立在透明治理与广泛参与之上；“网”逻辑能够跨越地域传播信息，却也容易受商业利益、平台结构和信息失真的影响。因此，有效的国际传播不应把海外华商预设为同质化的“天然传播者”，而应关注其在具体组织与网络中的位置、信誉和受众关系。

从理论上说，“桥梁”本身也是一种隐喻：它强调两端之间的连接，却可能把海外华商简化为被动通道。相比之下，“关系中介”更能体现其主动选择、意义翻译和利益协调能力。海外华商既可能传播中国经验，也会把居住国社会的制度、需求与评价反馈给中国。传播因此不是单向输出，而是多主体之间的协商过程。

八、结论

本文从概念隐喻理论出发，分析了“族”“会”“网”三种认知框架如何参与海外华商群体身份建构。“族”以家庭和宗族经验为源域，把共同祖源、亲疏秩序、伦理义务和内外边界映射到华商社群；“会”以制度化组织为源域，将成员资格、章程程序、职位分工和公共服务映射到群体身份；“网”则以节点、连接和流动为源域，把身份理解为个体或组织在跨国关系结构中的位置。

研究进一步指出，三类隐喻不是严格的历史阶段，也不是彼此排斥的类型。它们在现实中相互嵌套：亲缘伦理能够支撑商会社团，商会社团又可成为跨国网络的节点，数字网络还会重新激活宗乡认同。海外华商身份由此表现为伦理性归属、组织性成员资格与关系性位置的复合结构。相较于线性演进叙事，这一解释更能容纳不同国家、行业和代际之间的差异。

本文的局限在于，所用材料主要来自公开出版的研究文本与二手口述材料，尚未建立跨地区、可比较的原始访谈语料库。后续研究可选择东南亚、北美和欧洲的不同华商组织，按照统一访谈提纲收集成员叙事，并比较不同代际、行业及组织职位对隐喻选择的影响；亦可结合语料库方法考察“家”“会”“平台”“网络”“桥梁”等关键词在不同时期的共现关系。这样的研究将进一步检验本文提出的叠加结构，并推动海外华商身份研究由理论构想走向可重复的经验分析。

参考文献

柴玲（2010）。论海外华人的中国认同。*国际社会科学杂志（中文版）*，*27*（1），67-76。
陈传仁（2007）。《海外华人的力量：移民的历史与现状》。世界知识出版社。
陈衍德、卞凤奎（2007）。《闽南海外移民与华侨华人》。福建人民出版社。
李其荣（2017）。《国际移民与海外华人研究》。中国社会科学出版社。
林其锬、吕良弼（2003）。《五缘文化概论》。福建人民出版社。
刘宏（2003）。《战后新加坡华人社会的嬗变：本土情怀、区域网络、全球视野》。厦门大学出版社。
刘权、董英华（2003）。海外华商网络的深入研究及资源利用。*东南亚纵横*，（7），59-62。
龙登高（1998）。论海外华商网络。*当代亚太*，（4），55-59。
蒙英华、孔令强（2009）。国际贸易与投资中的华商网络：文献评述。*东南亚纵横*，（12），92-97。
欧爱玲（2013）。《血汗和麻将：一个海外华人社区的家庭与企业》（吴元珍译）。社会科学文献出版社。
王子昌（2013）。网络视野下的华侨华人：刘宏及其海外华人研究。*暨南学报（哲学社会科学版）*，（8），13-20。
张禹东（2006）。海外华商网络的构成与特征。*社会科学*，（3），106-111。
朱峰（2009）。《基督教与海外华人的文化适应：近代东南亚华人移民社区的个案研究》。中华书局。
庄国土（1999）。论早期海外华商经贸网络的形成——海外华商网络系列研究之一。*厦门大学学报（哲学社会科学版）*，（3），27-35。
庄国土（2001）。海贸与移民互动：17—18 世纪闽南人移民海外原因分析——以闽南人移民台湾为例。*华侨华人历史研究*，（1），28-41。
Berzonsky, M. D. (2008). Identity formation: The role of identity processing style and cognitive processes. *Personality and Individual Differences, 44*(3), 645–655. https://doi.org/10.1016/j.paid.2007.09.024
Bucholtz, M., & Hall, K. (2005). Identity and interaction: A sociocultural linguistic approach. *Discourse Studies, 7*(4–5), 585–614. https://doi.org/10.1177/1461445605054407
Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.
Pragglejaz Group. (2007). MIP: A method for identifying metaphorically used words in discourse. *Metaphor and Symbol, 22*(1), 1–39. https://doi.org/10.1080/10926480709336752
Tsai, J. L., Ying, Y.-W., & Lee, P. A. (2000). The meaning of “being Chinese” and “being American”: Variation among Chinese American young adults. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 31*(3), 302–332. https://doi.org/10.1177/0022022100031003002
Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. Routledge.

三缘文化与
马来西亚华人家族企业的商业网络构建

马越*、徐佳骏**
南宁学院商学院、马来亚大学文学暨社会科学学院中文系

摘要

马来西亚华人家族企业的发展离不开外部关系网络的构建，华人家族企业利用“三缘”关系为纽带所形成的外部关系网络，寻找合作伙伴，筹集资金，交流商务信息，发展业务活动，达到降低交易费用及扩展生意版图的目的。本文概述了“三缘”文化的内容以及以三缘文化为基点所形成的华商网络的商务功能，介绍了马来西亚华商网络的发展过程和“三缘”性社团的对于华商网络的中介作用，并以“多美”集团的实例分析来印证以三缘关系为依托，以诚信为支点的关系网络对马来西亚华人家族企业的发展的作用。

关键词：“三缘”文化、家族企业、商务网络

* 马越，现为南宁学院商学院副教授。电邮：sxy@unn.edu.cn
** 徐佳骏，现为马来亚大学文学暨社会科学学院中文系博士生。

马大华人文学与文化学刊，第十四卷，第一期，2026 年
Journal of Chinese Literature and Culture, Vol. 14, No. 1 (2026)

The Role of "Three-Yuan Culture" in Constructing Business Network of Malaysian Chinese Family Enterprise

Alina Ma[1], Jiajun Xu[2]
[1]*College of Business, Nanning University*
[2]*Department of Chinese Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, Universiti Malaya*

Abstract

The growth of Chinese family enterprises in Malaysia is closely tied to the construction of external relational networks. Leveraging the "three bonds" — kinship, shared regional origin, and professional connection — as core connecting ties, these enterprises form external network structures to seek cooperative partners, raise funds, exchange business intelligence, and carry out operational activities, so as to reduce transaction costs and expand their business footprint. This paper summarizes the core connotation of the "three bonds" culture, introduces the business functions of Chinese merchant networks built on the basis of this culture, outlines the development trajectory of Chinese business networks in Malaysia, and explains the intermediary role played by associations rooted in the three-bond ties in sustaining these networks. It further takes the Tomei Group as a practical case to demonstrate the impact of relational networks — built on three-bond connections and anchored in the core principle of integrity — on the development of Chinese family enterprises in Malaysia.

Keywords: "Three bonds" culture, family enterprises, business network

对于华商在经济领域取得的成功，学者们从华人的外部运营模式上探研认为经贸网络的支撑是其成功的一个重要因素。马来西亚华商在东南亚市场不够完善和交易费用很高的情况下，企业的外部融资、原料供应以及产品销售等便成为需要努力解决的问题，华人企业非常注重利用可信任的血缘、地缘和业缘等人际关系治理外部交易，以降低交易费用和克服市场缺陷，从而拓展生存和发展空间。这正如马来西亚前首相马哈迪医生所描述的“华人生意基本上是家族生意，华人之间依靠地域、方言或种族的关系形成贸易团体，彼此之间相互协作。”（Mahathir Mohamad, 1970）。华商关系网络被美国未来学家约翰•奈斯比特（1996，页 13）描述为“那是很隐形的、复杂微妙的网络，华人家族企业其实就是宗亲和同乡之网，许许多多小网交织成一大面铺盖全球的网络。”，各种资源的流动与配置是嵌入在社会关系网络之中的，社会关系网络是介于市场、企业这两种资源配置机制之间的第三种资源配置机制。对于华人社会而言，社会关系网络配置资源的功能显得尤为突出，因为华人最重视社会关系网络，也最善于编织社会关系网络。华人网络是华人社会内部基于广泛的经济、政治、文化联系而构建的社会关系网络，是华人信用和互惠的基础（Li, 2000）。早在1993年新加坡内阁资政李光耀（1993）就曾在其《有作用的联络网》的专题演讲中指出“华商经济网络的联系有着相当大的潜能”，而共同的文化和语言为建立世界华商经济网络奠定了基础。他还有预见性地认为新的电信与运输科技使建立世界华商有效的经济网络成为可能。

马来西亚的华商之间以“三缘”文化为纽带所形成的华商网络演绎了一幕幕华人资本联合以及促进资本化运营的动人场面；同时促进了企业间在原料供应、货物流通、产品信息等方面的合作。华商网络有力地促进了华商企业本身的发展和彼此的沟通协作。虽然，随着社会的发展，特别是互联网以及商务网站的兴起，现在的商务网络关系不再仅仅依靠传统的“三缘”文化的纽带，更多的依靠是现代通讯技术所带来的快捷链接，依靠法律契约来保证商务关系的正常运转。但“三缘”文化对华人商业的影响还是贯穿于马来西亚华人商业活动的方方面面。

一、三缘文化简介

中华文化核心是以群体为本位、以家庭为中心，人际关系重伦理，重情谊，是基于义务、责任和奉献的一种东方文化。中华民族传统文化的这些核心观念，在人际关系的擅变中，逐渐演化成今天具有商贸价值以亲缘、地缘、业缘为内涵的 “三缘”关系。“三缘”关系吸取道家“六亲和睦”的观念，以儒家的“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《孟子·滕文公上》；杨伯峻，2008，页 92）为内涵的 “五伦”关系为理论依据，更是以伦理为基础的家文化的泛化。总之，三缘文化生动地概括了中华传统文化的特色，它是以文化认同为内涵的社会关系的简约和精辟的表达。

（一）三缘文化的内容

关于缘文化的内容，苏东水（1999）先生早在 1986 年就曾经提出血缘、地缘、人缘、文缘、商缘和神缘的六缘文化，后来进一步概括为亲缘、地缘、文缘、商缘和神缘的五缘文化；1989 年林其锬（1992）先生则概括为亲缘、地缘、神缘、业缘和物缘的五缘文化（页 51），另外，还有学者把缘文化概括为三缘、八缘等，尽管缘文化的形式多种多样，本文认为影响马来西亚华人商业网络关系的缘文化主要是亲缘、地缘、业缘的三缘文化。

所谓“亲缘”顾名思义即亲戚宗族关系，它依靠着血缘和姻亲为纽带建立起来（林其锬、吕良弼，2003，页 201）。亲缘关系主要包括父族、母族和妻族，它以血缘和姻亲建立起的关系为核心，向外扩散通常将同族、同姓、甚或朋友等纳入其关系网络之中，从而形成以家庭、宗祠等为形式的社会组织。血缘的结合是人类历史上最古老最原始最自然的结合方式，在任何一个社会中，血缘纽带都普遍具有重要意义。“地缘”是指以祖籍地认同而形成的地域性关系网络。这种地缘关系是一种特殊的身份认同、文化认同标志。其观念性基础就是中国传统文化中根深蒂固的乡土、籍贯理念。其主要的组织形式是同乡会、地方性会馆，比如，马来西亚的潮州会馆、海南会馆等。这种地域性关系是以祖籍、地域和方言为基本组织单位的。业缘是以职业和学业为纽带的同行、同学关系（林善浪等，2006）。可见业缘是基于分工确定的人们之间的关系，从事相同或相似职业的人们具有与其他人相对而言更深的交往关系，由此便形成了诸如各种商会、协会、同学会等机构组织。比如，马来西亚的茶叶公会，马来亚大学毕业生联合会等。随着华人社会发展和经济活动的需要，在血缘性组织、地缘性组织之外，业缘性组织应运而生。业缘性组织建立的时间较晚，但其影响力却比地缘、血缘性组织大。由于政治、经济、社会关系的演变，各行业所遇到的困难渐多，需要靠同业团结的力量去争取同行的利益，才能加强生存力和竞争力，求得共同的发展和发达。

总之，“三缘”文化是中华民族文化核心价值观的外化。是儒家家庭本位思想的具体体现，重视家族延续、宗族集体利益。创办企业不仅是个人致富，更承担养家、光耀宗族的使命。血缘是信任来源，地缘是血缘向外的延伸，业缘则把同乡宗亲进一步拓展到商业领域，三者相互交织，成为华族社会团结的纽带和沟通的桥梁。

（二）华商经济网络的概念、形成与商业功能

关于网络的概念，根据人类学家 Clyde Mitchell（1969），他认为网络就是一种特定人群的特殊联结方式（页 2）。Hamilton（1996），认为关系网络是华人家族企业的一个特色（页 283）。Ann（2006）指出华人企业家的关系网络好像“竹子网络”一样，它紧密地连系着客户、供应商、雇工、政府机关和所有关联企业。网络的力量在于可以决定一项新的生意投资或运营中的生意成功与否（Aldrich et al., 1997）。

经济网络是华商获得成功最为关键的一个因素，而经济网络的构建从华人开始移居海外时就已经开始了。在近现代史上，东南亚华人的迁徙大多是以中国东南沿海地区的贫苦农民为主，以家庭为单位。这正如学者梁子恒所描述的那样“其移民背景原本处于家族性、地域性。华侨社会的地域观念、方言使用是出自文化关系，而非出自政治关系、权力关系”（梁子衡，1983，页 41）。中国学者庄国土认为中国近代移民的方式是“一人带一人去，一家带一家去”，通常移民定居海外后，再牵引家乡亲友相率出洋，相伴而居，呈连锁移民状态。定居久之，形成族人乡亲相伴聚居的状况（庄国土，2010）。这样在海外居住在一起的华人之间依旧同在家乡一样，以血缘、亲缘、地缘等关系模式聚集居住、交往生活，从而极大程度地保留了传统三缘文化的社会交往网络以及中华文化的特点。

网络的优势在于可以获得有效的商业信息、增强信用和加深友谊（Cooper, 2002）。在华人闯南洋，建立自己的企业之初以及发展中阶段，能否获取商业信息，对于企业的投资、生产和销售是极其重要的。华人企业网络建立在华商彼此良好的关系和利益共享的基础之上，信息能够在网络内比较畅通地流动，减少了信息的不完全性和失真，让企业能够较为快捷、准确地获取所需的商业信息；华人的关系网络不仅为华人企业提供信息资源，还可以有效地稳定货源供应，以及有利于拓展和建立可靠的分销渠道，从而促进销售。例如，在郭鹤年先生的企业经营中，华人网络关系发挥了重要作用，如郭氏集团早在 60—70 年代就与印尼林绍良企业建立了良好的合作关系。郭氏集团在泰国生产的原糖，在马来西亚加工为白糖后，所有白糖在印尼的销售都是通过林绍良的三林集团属下的布洛（Bulog）公司进行（郑学艺、周黎安，1994）；早在农业社会，华人聚族而居就有相互帮助和抵御风险的功效，而基于长期互惠的华人商业网络也能起到分散华人企业经营风险的作用。比如，华人企业间的相互持股、换股等。当遇到经营困难的时候，华人企业往往能够得到关系网络伸出的援助之手；当需要从事冒险事业的时候，

华人企业通常在同乡、同族、同行内寻求共同的伙伴，共同协作，共同分担经营风险。

华商网络的最主要的特点是有效的节约交易成本和管理费用。大多马来西亚的家族企业规模不太大。这些中、小型企业专注于生产链中某一个最擅长的生产工艺流程而发挥其优势，把这一生产环节做到最好，而生产链上游的原料、物料供应及下游的营销环节则由网络内的其它成员企业来完成。华人家族企业之间强有力的网络是通过亲属关系、宗族关系、地域、种族关系等关系原则建立起来的。这样的资源配置，对于马来西亚的中、小型企业来说，是节约交易成本，追求利润最大化的体现。这也正如 Redding（1991）关于华人家族企业“弱组织和强网络”的解释，所谓弱组织指的是华人企业以家族企业为主要组织形式，且规模偏小、行业单一，难以与现代大型企业组织竞争，是软弱的；强网络指的是华人业之间以信任为基础的关系网络具有长期稳定的特点，利用这种网络关系家族企业能充分运用资金、技术和信息等各项资源，实现规模经济，提高竞争能力，从而弥补了组织软弱的不足（页 27）。

中国学者储小平（2003）先生说“华人社会是一个特别重视并特别善于利用关系网络来达到各种目的的社会”。 这种以家族为核心的关系网络，为企业的生存和发展构造了良好的外部环境。华人处在由血缘、地缘、业缘等编织的网络中，网的每一条经纬都为企业提供支援，大大促进了华人经济的发展。

（三）社团的中介作用

有一个值得关注的现象就是伴随着移民潮，分散于亚洲各地的中国人形成了一些互助团体。这些互助团体是以血缘、地缘、相同的方言或同业为基础形成的（Ching, 1993）。在这些团体中，地缘会馆通常是来自中国的同一村庄或同一地域，通常是同一姓氏；另外，一些来自同一地区的同姓之人即可建立宗亲社团，甚至一些不同姓氏的华人为了扩大社会关系，加强团结，而联合组建宗亲社团。如马来西亚就有洪、江、翁、方、龚、汪等姓氏组成的六桂堂。方言会馆的会员通常是讲同一方言或次方言的人群，会员构成比较宽泛； 同业会馆是由同一行业的会员组成，由于中国的某些地区的人们往往从事同一行业，他们移民的时候，通常是同一方言或次方言的同业者组成会馆，比如以前的金匠协会， 就是由讲广东话的金匠们组成（Backman, 1995）。这些会馆的设立，对于移民来讲是大有益处的。

表 1：互助团体

类型	关系	例子
1. 宗族团体	同姓的血缘关系	马来西亚马氏宗亲会
2. 地域团体	地域关系	潮州会馆
3. 方言团体	方言或次方言	客家会馆
4. 行业协会	工艺或手艺	马来西亚金钻珠宝商公会联合总会

资料来源：Ching（1993）。

华人的发展离不开华人社团。以中国移民的地缘、血缘为纽带所形成的同乡会、宗亲会、同业公会等社团组织，是华人经济网络构建的中介（冯邦彦，1998）。海外华人社会组织给商人提供了一个有用的平台，让他们建立商业网络和显耀他们的财富（颜清湟，2010）。华人社团不管是血缘性社团还是地缘性社团等都特别重视亲情、乡情，家文化的色彩较浓。它们一般多由华人工商业者发起，定期召开大会。许多华人企业借此平台，利用泛家族文化，寻找商机，筹集资金和技术，洽谈贸易，缔结经济伙伴或联盟，从而为家族企业在世界范围内整合资源，弥补了家族企业内部的不足。例如每两年召开一次的世界华商大会，它发挥华商间同根、同祖、同文、同种、同行又彼此熟悉的优势，发扬华侨华人敦亲睦邻、守望相助、扶危济困等优良传统，成为世界各地华商促进经贸合作的纽带和桥梁，为全球华人铺设了加强联系与友谊、密切交流与合作的宽广平台，将华商社会网络的构建推向了顶点，因而具有特别的意义。

（四）马来西亚华人商业网络简介

马来西亚华人经济网络的形成有着自身独特的发展过程，它伴随着马来西亚社会经济的发展。该经济网络是以马来西亚华人社会交往网络为主体，以大马华人社团为中介的网络系统。根据马来西亚华人的发展历程可以将其经济网络的形成大体分为经济网络初创阶段、曲折发展阶段以及世界经济网络三个阶段。

华人移居马来西亚初期，初到异国他乡，面对残酷的生活环境挑战，难以得到更多的帮助和支持，这个时期他们倾向于形成自己的圈子，鲜少与外界交往，遵循排他的生活方式，并坚持来自祖国的风俗习惯、文化和传统（周南京，1989）。在这个阶段，方言、姓氏、信仰等最易成为华人聚集在一起的纽带，并凭借这些关系形成了一个个最初的华人社团组织，这些华人社团组织是以地缘纽带维系的同乡会馆，以血缘关系形成的同性或数姓联宗的宗亲会，各种以宗教关系形成的宗教组织，以及后来形成的以业缘关系为主的行业协会。这些类似于中国传统社会的以各种关系网络为基础形成的社团组织便成为了日后华人建立经济网络的基础。

五六十年代以来，马来西亚的华侨经过了由落叶归根到落地生根的心理转变，马来西亚的社会政治经济环境也已经发生很多变化。传统的商业网络却以其特有的文化规则随着时代的年轮运转着。从最初的分散无序的帮派性特点到六十年代后的融合阶段，以中华工商联合会与中华大会堂两大全国性团体的成立为标志。华商之间的联系和合作与日俱增。华人社团在共同利益基础上的联合，加强了华商商业网络机制的建立。华人社团的基础作用被形容为商贸信息中心和收集站，为其社团成员收集商业信息并促进商业合作。

从八十年代起，随着全球化经济的到来以及东盟自由贸易区（AFTA）的建立，为马来西亚华商经济的发展开拓了更加广阔的经营空间，特别是中国大陆的改革开放的经济政策以及飞速的经济增长吸引马华商资本前来投资合作。马来西亚华人公会前会长林良实曾说过：“对于我们（华人）企业家而言，环球化是个关键词”（Ling, 1995）。马来西亚的华商积极开拓国际市场，加强国际化经营。华商网络也呈现国际化的特点。华人社团走向国际联合，形成世界性的同乡、同宗联谊会。并定期召开华人会议和恳亲大会。

其次马来西亚华商经济网络在科技进步的推动下，开启了华商沟通平台科技化之路。马来西亚华商在早期就注重华商网络沟通平台的建立，马来西亚中华会堂总会就曾与《星洲日报》联合出版《马来西亚华团总名册》，其中收录了大马华团名称、抵制、电话、主要领导人、成立日期等主要信息（罗正文，2006）。现在互联网使华商之间的联系更加方便和紧密。随着各大门户网站的建立，有关华人华侨的报道随处可见，同时马来西亚的华人社团也开始建立自己的网站，加之近几年社交网站的出现，更加方便了海外华人之间的联系。现代科技技术的发展为海外华人带来了更多的联系选择，丰富了交往的形式，也提供了更为便利的条件，科技的发展和进步使得华商经济网络更加丰富和立体化。

（五）三缘文化与华商网络

三缘文化对华商经济网络的形成和发展都起着至关重要的促进作用。首先，以三缘文化为纽带所形成的人际关系网络是华商经济网络形成和发展的社会关系基础。根据 Bruce Jacobs（1980）教授指出“关系”就是“人与人之间的带有个别性和独特性而非意识形态的纽带。而这纽带是建立在共同认同的基础上”而这个所谓的“共同认同”就是宗亲、乡亲和同学关系（颜清湟，2010）。华人当初以“连锁移民”的状态迁居海外且多是族人乡亲等相伴而聚，这样为了更好地应付恶劣的生存环境，华人结社组会，守望相助，逐渐形成以血缘、地缘、业缘关系为基础的社会关系网络。这些网络又通过社团的整合，从无形到有形。企业家们以这种关系网络为平台相互沟通信息，促进业务的发展。正是在这些广泛而坚实的社会关系网络基础上，形成了华商经济贸易网络。

其次，维系华商网络化经营的纽带是基于三缘文化价值观的人际信用。人的信用是通过人与人之间的信誉即道德强制来维系。履信守义是华商的一个优良传统（龙登高，2003）。香港大学社会系的黄绍伦教授把香港华人商业社会里的“信任”分为“社会信任”和“个人信任”。前者是建筑在司法机构和政治制度上；后者是建筑在较宽广的个人关系上，而这个“个人关系”，主要是指家庭和地域的纽带（Wong, 1996）。即血缘关系和地缘关系。在华商的经营中，许多资金、人才、信息等资源都是通过人际信用关系来流通、传递的，而一旦拥有了人际信用，就可以轻易获得商业网络中的资源，从而降低经营成本，增加公司效益。在中华文化中诚信成为一种资产、一种保障，道德约束成为法律强制之外的又一重要商业机制。

总之，华人的三缘特性是华人社会的最突出的特色，也是其凝聚力、坚韧性和归属感的基础。三缘纽带保证了华人文化在华人聚居地的传承性，而文化的传承性又侵润在三缘关系之中。华商网络就是培根于这个文化土壤里。

二、实例分析：三缘文化与多美集团的成功之路[1]

多美集团于 1968 年由丹斯里吴德芳（Tan Sri Datuk Dr Ng Teck Fong）创立，目前已成为马来西亚境内数一数二的金饰珠宝制造商、批发商及零售商。是马来西亚上市珠宝龙头企业，股票代码：TOMEI（大马交易所主板）。该集团总部位于吉隆坡，是集珠宝设计、制造、批发、零售、出口一体化的珠宝集团公司。其出产的各类金饰珠宝，也已出口至新加坡、印尼、泰国、中东地区和欧洲。迄今为止，该集团旗下的 4 大品牌在马来西亚全国已经开设了 60 余家珠宝零售分店。年营业额超过 10 亿令吉。目前， 集团二代吴逸平（Datuk Ng Yih Pyng）担任董事总经理，为家族管理上市企业。

多美集团的创始人丹斯里拿督吴德芳于 2021 年驾鹤西去。吴德芳先生祖籍梅县程江镇，1937 年出生于马来西亚马六甲，是第二代客家移民。吴先生有四位子女，都在多美公司任要职。他的儿子吴逸平任董事总经理。儿子吴逸琛、女儿吴晓勤及吴晓筠均为集团旗下公司的执行董事。各自分管不同的领域。多美集团是一个典型的家族企业。

多美的成功离不开吴德芳先生充满儒学思想的管理风格的带领，他非常重视“三缘关系”的构建。通过以下早期访谈的实例分析，且看吴德芳先生如何运用良好的“三缘关系”来带领多美从一个代加工金器的小作坊成长为一个业绩良好的集团公司。

[1] 实例分析的内容来源于本文作者于 2012 年 3 月 29 日对吴德芳先生的访谈录，访谈地点于多美集团总部吴德芳先生办公室。

（一）浓浓亲情——多美集团成功的基础

亲缘关系是最原始、最质朴的一种人类关系。父子、兄弟、夫妇三项是亲缘关系中最主要的部分。在多美的创业和发展过程中，都离不开吴德芳先生的太太和子女们的支持、帮助和参与。金器是一种非常特殊的商品，它也可以看做是一种流动的货币。所以，几乎所有的马来西亚的金器行业，都是以家庭为单位。

吴德芳先生接受的是华文教育，深受儒家文化的影响，非常注重家庭关系的和谐，他的家庭是“父慈子孝，夫妻恩爱”，且“携手共创”事业的典范。吴德芳先生把假日和每个家庭成员的生日都定为家庭日。是家庭所有成员在一起欢聚的日子。他认为家庭成员在一起的时间多了，才会促进彼此的感情。吴先生也会从生活中指导关心子女，在工作中给予子女更多的锻炼，使子女们在“多美”的业务中大展拳脚。子女们对他除了父子之情外，更重要的是对他的尊敬。吴德芳先生象大多数华人家长一样重视孩子的教育希望自己的子女接受双语教育，他认为这样才能增加子女们的竞争能力。他的四个子女都毕业于美国爱荷华州立大学，而且都取得了硕士学位。算是学有所成。他们在毕业后自愿选择相继加入多美集团，各自在不同领域承担职责并对多美的发展起到了关键的作用。特别是吴先生的次子吴逸平，他目前任董事经理，他加入“多美”后，带来的最大变化是从传统金饰店的稳实形象，添加了许多年轻化和讲究时尚品位的设计，使金饰品更加符合市场的需求；他同时是“多美”上市的最主要的操盘手。为多美实现资本化运作献策献力。吴逸平现在也是马来西亚金钻珠宝商公会联合总会现任会长，他传继父亲的待人处世之道，在华社广交朋友，建立广泛的商业网络。并着力推动多美的国际化发展之路。

幸福的家庭、可以承继事业的子女，是吴德芳先生最为欣慰的事情。也是多美集团持续发展战略的亲缘力量。

（二）参与社团

吴德芳先生非常重视家族企业内外人际关系的和谐发展和商业网络构建。他积极参加马来西亚华社的活动，也是华社的领军人物。吴德芳参与的社团为数众多，这些社团可以划分几大类：

第一类：商业性（如吉隆坡暨雪兰莪中华工商总会）

第二类：血缘性（如马来西亚吴氏总会）

第三类：地缘性（如嘉应会馆、客属联合总会）

第四类：学缘性（如留台成大校友会、留台联总）

第五类：综合性（如雪兰莪中华大会堂及马来西亚中华大会堂联合总会“华总”）

第六类：业缘性（如马来西亚金钻珠宝商公会联合总会）等（郑赤琰，2005）

吴德芳先生担任了的主要社团领导职务：他曾先后担任了三个最具代表性的华团最高领导职位，即马来西亚中华大会堂总会（华总）会长（1994-1998），任永久名誉会长、客联会会长（1997-1998，2003-2009），任永远荣誉会长、以及七大乡团协调委员会主席（2006-2008），其他还包括马来西亚金钻珠宝商公会联合总会原任会长（1985-1990），上海客家联谊会永久名誉会长、吉隆坡暨雪兰莪中华工商总会原任副总会长、马来西亚留台校友会联合总会原任会长，马来西亚成大校友会原任会长，马来西亚吴氏公会副会长、马来西亚嘉应会馆原会长以及多所华校的校董等职务。[2] 吴德芳通过参加华社的工作，扩大了经商的人脉圈。对马来西亚的华社建设也作出了卓越的贡献。

（三）客家情——享誉华人世界

马来西亚的社团组织不仅是华侨华人和衷共济、沟通情谊和辅助事业发展的平台，而且是维系华人族群文化和族群特征传承、推进华侨华人社会发展的重要媒介。更是华商网络平台的纽带。客家人是马来西亚华裔中的第二大族群，客家文化是中华传统文化的一个重要组成部分。吴德芳先生在担任马来西亚客联会总会会长期间，成功组织和领导举办世界客属第十五届恳亲盛会，受到全球客属乡亲的好评。这次恳亲会的宗旨是传承客家文化，彰显客家精神，敦睦乡情乡谊，加强客属客商间的交流合作。2004 年由吴德芳发起主办了的“第一届客家文化节”。此外，他还发起并组织筹备了“华侨博物馆马来西亚展厅”以及“马来西亚客家文物馆”等一系列推动客家文化传播及发展的项目。基于吴德芳先生对客籍社团建设的无私奉献，对弘扬客家文化的贡献以及多美集团事业的成功，吴德芳先生被客属总会评为世界客家名人之一。

当然，吴德芳参与的社团众多，以他对华社的热情以及工作能力，对其它华社的贡献也有目共睹。所有这些活动和荣誉大大提高了吴德芳先生在客家人以及华人世界的知名度，这对多美集团的成功运作也多有裨益。因为在华人的世界里，“个人信誉”是一个重要的成功要素，它是企业家最重要的资产（Wong, 1988），更是华人经商网络构建的基础以及商贸运作的成功因素。

（四）业缘——多美成功的助力

吴德芳所建立起来的信誉，在他处于事业最低潮的时候发挥了作用。在 1983 年，吴德芳先生遭遇生意上的“滑铁卢”，他原来一起合作的生意伙伴另起炉灶，开设新公司，也带走差不多所有的员工。一夜之间，整间金店只剩下吴德芳先生和一名员工时，吴德芳先生的情绪陷入了低谷，精神也处于崩溃边缘，此时，他不仅仅得到家人、朋友精神上的支持，更得到一些供货商不离不弃的支持帮助，

[2] 资料来源于多美集团秘书处。

才得以度过了难关。吴德芳先生说“我在创业路上遭遇了三次大的危机，但都安然度过。其原因我总结起来是家人、员工、朋友的支持和同业的互相扶持。当然也离不开我主观上的努力。”

由于同业的支持帮助，使吴德芳带领“多美”走出了危机。当吴德芳任职担任马来西亚金钻珠宝商公会联合总会会长期间（1985－1990）积极帮助同业向政府争取黄金入口免税政策，这项使所有大马金商获利的政策延续至今。在此期间，吴德芳游说政府取得认可，设立公信力较强的行业民办标准局。即马来西亚金钻珠宝商公会联合总会（FGJAM，常简称金商联总）标准局，贵金属验证局（检验局/assay office）。标准局使用欧洲和北美洲的化验标准，采用三种世界承认的黄金纯度即 24K、22K、20K，要求标准局所有成员售卖的金饰都符合国际标准。金商总会还花费 10 万令吉从意大利进口仪器，以检验黄金的纯度，使马来西亚黄金首饰有了逐步走向国际化的基础，促进了全行业的发展与繁荣，成为大马的一大支柱产业。马来西亚是东南亚重要的 916（22K）黄金首饰生产与出口国，黄金珠宝产业成熟，产品主要出口阿联酋、新加坡等地，在区域金钻行业中具备较强影响力。而多美集团也出口黄金饰品至新加坡、印尼、泰国、中东地区及欧洲市场。

吴德芳非常注重和谐人际关系的建立和商业网络的扩展，因为“商业网络可以带给企业家不同方面的商业信息和机会去扩展生意版图”（Reese & Aldrich, 1995）。他在参与社团的工作时“交际广、人缘佳，与各方面建立了良好的人际关系”（郑赤琰，2005，页 94）。对多美的发展多有裨益。

吴德芳所带领的多美集团所取得的成功，与亲缘——家人的支持、帮助和参与；地缘——对以客家方言为主的团体的贡献以及由此得来的良好声誉；业缘——金钻珠宝行业以及商会的支持协助有密切的关系。三缘文化在马来西亚华人管理模式的商业网络构建中扮演着重要的角色。

三、结语

一个真正有活力的市场，商品、资金、技术、人才和信息必须畅通的流动，要畅通的流通就必须有流动的渠道，这些渠道的交叉便是大大小小的网络。在网络中，各种资源通过社会关系畅通的在市场中流动，达到促进贸易和投资的作用（孙旭，2005，页 13）。以 “三缘”文化为纽带的网络化经营是马来西亚华商企业运营的最重要的特征之一。三缘文化伴随华人飘洋过海，落地生根，形成以三缘关系为基础的人际关系网络。三缘性社团是华人社团中最基本的组织形式，这些团体从最初的互助性质发展到现在以联系乡情、广交朋友、沟通信息和商务联系的现代社团组织，也构成华商网络的平台和交汇点。

华商网络以“三缘”关系为依托，以诚信为支点，为华商企业在马来西亚的成功增添了助力。这一点在本文的实例研究---多美集团的成功中得到进一步的验证。这充分说明马来西亚的华人家族企业持续发展和国际化进程中都离不开华商网络的支撑。

“三缘”文化是马来西亚华人家族企业诞生发展的重要文化土壤。助力华人企业在异国生根发展。但随着时代的发展和企业规模扩张，“三缘”文化内生的圈子主义等，也在某种程度上限制了现代企业的商务网络的拓展。本文认为应把“三缘”文化作为社会资本与文化伦理资源加以保留，在商业网络的构建中，运用现代网络技术开发新的商业版图，实现传统华商智慧和现代企业治理兼容。唯有如此，马来西亚华人家族企业才能适应多元种族市场、全球化竞争，实现长续发展。

参考文献

储小平（2003）。社会关系资本与华人家族企业的创业及发展。*南开管理评论*，（6），8-12。
冯邦彦（1998）。香港华商与"全球华人网络"的崛兴。*港澳经济*，（10），12-15。
李光耀（1993，11 月 23 日）。有作用的联络网。*联合早报*。
梁子衡（1983）。《侨务文化观》。华欣文化事业中心。
林其锬（1992）。五缘文化的承传与变异。载林文豪（主编），《海内外学人论妈祖》。中国社会科学出版社。
林其锬、吕良弼（2003）。《五缘文化概论》。福建人民出版社。
林善浪、张禹东、伍华佳（2006）。《华商管理学》。复旦大学出版社。
龙登高（2003）。《海外华商经营管理探微》。香港社会科学出版社有限公司。
罗正文（2005）。建构华团的沟通平台。载马来西亚中华大会堂总会、星洲日报（编），《马来西亚华团总名册》。
奈斯比特（1996）。《亚洲大趋势》（蔚文译）。外文出版社。（原著出版于 1995）
苏东水（1999）。《泉州发展战略研究》。复旦大学出版社。
孙旭（2005）。《华商网络对 FDI 的影响：作用机制和实例分析》［硕士学位论文，暨南大学］。
颜清湟（2010）。《海外华人的传统与现代化》。新加坡南洋理工大学中华语言文化中心。
杨伯峻（2008）。《孟子译注》。中华书局。
郑赤琰（2005）。《吴德芳走过的道路》。大马新闻资讯学院。
郑学艺、周黎安（1994）。郭鹤年的经营管理艺术与风格。*北京大学学报（哲学社会科学版）*，（5），95-101。
周南京（1988）。一个印度尼西亚人的华人同化观——评介西斯沃诺的"新公民"。*华侨华人历史研究*，（4），36-42。
庄国土（2010）。论早期东亚华人社团形成的主要纽带。*南洋问题研究*，（3），46-52。
Aldrich, H., Elam, A. B., & Reese, P. R. (1997). Strong ties, weak ties, and strangers. In S. Birley & I. C. MacMillan (Eds.), *Entrepreneurship in a global context* (pp. 1–25). Routledge.
Ann, W. S. (2006). *The business secret of Chinese people*. PTS Professional Publishing.
Backman, M. (1995). *Overseas Chinese business networks in Asia*. Department of Foreign Affairs and Trade, East Asia Analytical Unit.
Ching, D. (1993). *The overseas Chinese entrepreneurs in East Asia: Background, business practices and international networks* (CEDA Monograph M100). CEDA.
Cooper, A. C. (2002). Networks, alliances, and entrepreneurship. In M. A. Hitt, R. D. Ireland, S. M. Camp, & D. L. Sexton (Eds.), *Strategic entrepreneurship* (pp. 203–222). Blackwell.
Hamilton, G. G. (Ed.). (1996). *Asian business networks*. Walter de Gruyter.
Jacobs, J. B. (1980). *Local politics in a rural Chinese cultural setting: A field study of Mazu Township, Taiwan*. Contemporary China Centre, Research School of Pacific Studies, Australian National University.
Li, P. S. (1999). Overseas Chinese networks: A reassessment. In K. B. Chan (Ed.), *Chinese business networks: State, economy and culture* (pp. 261–284). Prentice Hall.
Ling, L. S. (1995). *The Malaysian Chinese towards Vision 2020*. Pelanduk Publications.
Mahathir Mohamad. (1970). *The Malay dilemma*. Asia Pacific Press.
Mitchell, J. C. (Ed.). (1969). *Social networks in urban situations*. Manchester University Press.
Redding, G. (1991). Weak organizations and strong linkages: Managerial ideology and Chinese family business networks. In G. Hamilton (Ed.), *Business networks and economic development in East and Southeast Asia* (pp. 30–47). Centre of Asian Studies, University of Hong Kong.

Reese, P. R., & Aldrich, H. (1995). Entrepreneurial networks and business performance: A panel study of small and medium-sized firms in the Research Triangle. In S. Birley & I. C. MacMillan (Eds.), *International entrepreneurship* (pp. 124–144). Routledge.

Wong, S. L. (1988). *Emigrant entrepreneurs: Shanghai industrialists in Hong Kong*. Oxford University Press.

Wong, S. L. (1991). Chinese entrepreneurs and business trust. In G. Hamilton (Ed.), *Business networks and economic development in East and Southeast Asia* (pp. 16–25). Centre of Asian Studies, University of Hong Kong.

马大华人文学与文化学刊，第十四卷，第一期，2026 年
Journal of Chinese Literature and Culture, Vol. 14, No. 1 (2026)

大国博弈背景下泰国华商网络的经济韧性机制研究——
基于泰中侨商联合会的组织社会学个案研究

董维建*
四川轻化工大学外语学院

摘要

在中美战略竞争加剧的背景下，东南亚华商网络面临前所未有的结构性张力。本文以泰中侨商联合会（Thai-Chinese Commerce Association, TCCA）为个案，运用组织社会学的分析视角，系统考察华商社团如何在大国博弈的夹缝中维持并增强其经济韧性。本文将经济韧性操作化为三个可观察维度：会员企业的业务连续性、网络连接的稳定性，以及资源获取的适应性。研究发现，泰中侨商联合会通过制度嵌入、网络重构与资源编排三重机制，实现了对东道国与祖籍国双重制度环境的适应性整合，有效缓冲了地缘政治风险对会员企业的冲击。其经济韧性的核心逻辑在于“组织化”：即将分散的个体华商资本转化为具有集体行动能力的网络组织，通过跨层次、跨地域的桥接功能，在中泰经贸往来中扮演中介角色。本研究为理解海外华商网络的演化逻辑提供了新的理论视角，也为保护和发展华商网络这一独特的跨国社会资本资产提供了政策参考。

关键词：大国博弈、泰国华商网、经济韧性、泰中侨商联合会、组织社会学、过程追踪

* 董维建，现为四川轻化工大学外语学院副教授。电邮：dongweijian@suse.edu.cn

The Economic Resilience Mechanism of Thai Chinese Business Networks amid Great Power Rivalry: An Organizational Sociology Case Study of the Thai-Chinese Commerce Association

Dong Weijian
School of Foreign Languages, Sichuan University of Science & Engineering

Abstract

Against the backdrop of intensifying strategic competition between China and the United States, Chinese business networks in Southeast Asia are facing growing structural pressures and uncertainty. Taking the Thai-Chinese Commerce Association (TCCA) as a case study, this article explores how Chinese business associations sustain and strengthen economic resilience amid great-power rivalry. Drawing on organizational sociology, the study examines economic resilience through three observable dimensions: the continuity of member firms' business operations, the stability of network relationships, and the capacity to adapt resource-acquisition strategies.The findings show that the TCCA mitigates geopolitical risks through three closely connected mechanisms: institutional embeddedness, network reconfiguration, and resource coordination. At the heart of this resilience is a process of organizational consolidation, through which dispersed individual capital, relationships, and resources are brought together and transformed into a coordinated network with collective capacity. In this way, the association functions not merely as a platform for business exchange, but also as an important intermediary linking Chinese enterprises, Thai institutions, and broader Sino-Thai economic relations.This study contributes to a deeper understanding of how overseas Chinese business networks evolve and respond to external uncertainty. It also highlights the policy significance of Chinese business associations as a distinctive form of transnational social capital that can help maintain economic connections, facilitate resource coordination, and reduce the risks arising from geopolitical competition.

***Keywords**:* great power rivalry; Thai Chinese business network; economic resilience; Thai-Chinese Commerce Association; organizational sociology; process tracing

一、引言

中美战略博弈的加剧正在重塑东南亚的地缘经济格局。自 2018 年美国对华发动“301 调查”并加征多轮关税以来，中美经贸摩擦已从单纯的贸易领域扩展至技术封锁、投资审查与供应链“去风险化”等深层领域。2022 年美国《芯片与科学法案》（CHIPS and Science Act）及后续对华半导体出口管制，进一步加剧了高科技产业的跨境分割（Bown, 2023）。在这一宏观背景下，长期活跃于中泰经贸往来前沿的华商网络，正经历深刻的结构性张力：一方面，其与中国祖籍地在血缘、文化与商业上的天然纽带，使其容易被视为中国影响力的延伸载体；另一方面，其深度嵌入泰国本土政商精英网络的生存策略，又要求其必须在东道国的政治光谱中保持审慎的本土化姿态（Wu et al., 2017）。

这种结构性张力对华商网络的冲击并非抽象的地缘政治推演，而是具体表现为三重挑战：首先，市场准入壁垒的抬升，美国对华技术出口管制通过供应链传导，影响在泰华商企业的技术获取与设备采购；其次，公共舆论环境的恶化，泰国国内部分舆论将中国投资与“债务陷阱”叙事挂钩，华商企业面临潜在的政治污名化风险；最后，跨国资信评估的复杂化，在中美金融脱钩压力下，华商企业的跨境融资与结算渠道面临不确定性。泰国华商如何在大国博弈的夹缝中维持并增强其经济韧性，成为一个兼具理论价值与现实关怀的重要课题。

既有研究从社会资本、关系资本主义等视角对华商网络的组织特征进行了丰富阐释（庄国土 & 刘文正, 2009; 任娜 & 刘宏, 2021），但对华商网络如何应对系统性外部冲击、实现组织存续与功能调适的内在机制，尚缺乏深入的理论化工作。尤其值得注意的是，既有文献往往将华商网络视为被动的战略工具或同质化的利益群体，忽视了其作为自主行动主体的组织策略与调适能力。

本文尝试从“组织韧性”（organizational resilience）的组织社会学视角切入，以泰中侨商联合会为个案，系统考察华商社团如何通过制度嵌入、网络重构与资源编排等机制，在大国博弈背景下维持并增强其经济韧性。本文明确将分析层次聚焦于商会组织层面，同时追踪其对会员企业（个体层面）的传导效应，避免因变量在组织、网络与个体之间的随意跳跃。在概念操作化方面，本文将华商网络的“经济韧性”界定为三个可观察维度：（1）业务连续性（business continuity），即会员企业在冲击期间维持核心业务运营的能力；（2）网络稳定性（network stability），即商会内部成员关系的持续性与跨组织合作的频次；（3）资源适应性（resource adaptability），即商会帮助会员企业开拓替代性市场与合作伙伴的能力。

泰中侨商联合会成立于 2017 年，是近年来泰国华商社团中发展最为迅速、组织化程度最高的新兴商会之一。选择该联合会作为分析对象，既能够捕捉新生代华商网络在组织形态上的创新特征，又能够通过其在中美贸易摩擦与地缘政治变动中的应对实践，透视华商网络韧性机制的运行逻辑。

二、学术回顾与理论框架

（一）泰国华商网络研究：从“关系资本主义”到“跨国嵌入”

泰国华商研究的发端可追溯至施坚雅（G. William Skinner）的经典民族志研究，其以同化理论解释了泰国华人能够相对顺利地融入泰国主流社会的历史成因（Skinner, 1957）。此后，研究范式经历了从“同化论”到“族群性复兴”的转向，学者们逐渐认识到华商网络并非被动适应东道国制度环境的边缘群体，而是积极运用关系资本与网络资源参与本土政治经济生活的能动主体。庄国土与刘文正（2009）系统梳理了东亚华商网络的历史演变脉络，指出华商网络与中国移民之间的互动一直是影响东亚华人社会变迁的核心动力。

进入 21 世纪，泰国华商研究的分析视角进一步从静态的“关系资本主义”转向动态的“跨国嵌入”（transnational embeddedness）。任娜与刘宏（2021）以新马菲三国商会组织为中心，分析了“一带一路”框架下东南亚华商网络的组织特征与运行机制，揭示了华商商会作为非正式制度安排，在降低跨国交易成本、提供信息服务与商业担保方面的独特功能。刘文正（2025）聚焦于泰国中国新移民群体的社团组织与跨国实践，指出新移民社团已成为连接中泰两国社会资源与信息流动的重要管道。然而，既有研究对华商网络在地缘政治变动情境中的适应性调整关注不足，尤其缺乏从组织社会学视角对华商社团韧性机制的系统分析。

（二）经济韧性的概念界定与操作化

“韧性”（resilience）概念源于材料科学，指材料在受力变形后恢复原状的能力。Holling（1973）将韧性引入生态学，区分了“工程韧性”与“生态韧性”两种范式。随后，韧性的概念被引入组织研究领域，Williams 等（2017）提出组织韧性是“组织在逆境中恢复并超越原有状态的能力”。在经济社会学中，Martin 和 Sunley（2015）将区域经济韧性理解为区域经济系统在面对外部冲击时表现出的抵抗能力、恢复能力、重新配置能力和更新能力。

借鉴上述定义，本文将华商网络的经济韧性界定为：华商社团在面临地缘政治变动等外部冲击时，通过组织化的方式维持核心功能、调整网络结构并重新配置资源，以实现组织存续与功能优化的动态能力。为进一步增强概念的可测性，本文将其操作化为以下三个维度：(1) 业务连续性：通过会员企业在冲击期间的营业额变化、核心业务维持率与转型成功率进行测度；(2) 网络稳定性：通过商会会员流失率、跨组织合作协议数量及合作持续性进行测度；(3) 资源适应性：通过商会协助会员开拓的替代性市场数量、非传统合作伙伴比例及危机响应时效进行测度。

（三）大国博弈与华商中介网络：文献评述与研究空间

中美战略竞争对东南亚华商网络的影响已引起学界关注。罗圣荣与梁雅洁（2025）指出，中美战略博弈使东盟国家面临越来越大的战略选边压力。陈胤默等（2025）从宏观计量角度证实了华侨华人商会对促进中国对外直接投资的显著正向效应，强调了华商网络作为非正式制度安排在跨国经贸合作中的桥梁作用。周方冶（2022）分析了中美战略竞争下泰国的“非中性”对冲策略，揭示了泰国在大国博弈中的自主性空间与政策摇摆特征，为理解华商网络所处的制度环境提供了重要的宏观背景。

然而，现有研究仍存在两点不足：其一，宏观层面的地缘政治分析往往将华商网络视为被动的战略工具，忽视了其作为自主行动主体的组织策略与调适能力；其二，微观层面的华商组织研究侧重于描述性梳理，缺乏将外部结构性压力与内部组织响应机制相连接的中层理论。基于此，本文尝试构建“制度嵌入—网络重构—资源编排”的三维分析框架，以泰中侨商联合会为个案，深入剖析华商网络经济韧性机制的组织社会学逻辑。

（四）理论框架：基于嵌入性理论与组织韧性的分析模型

本文借鉴经济社会学的嵌入性理论与组织社会学的韧性研究，提出一个整合性的分析框架。波兰尼（Polanyi, 1944）在《大转型》中首次提出“嵌入性”概念，指出人类经济行为嵌入于具体的社会关系之中。格兰诺维特（Granovetter, 1973）进一步区分了“关系性嵌入”与“结构性嵌入”，指出经济行动者之间的具体关系以及这些关系所构成的网络结构对经济行为产生深刻影响。祖克与迪马吉奥（Zukin & DiMaggio, 1990）则将嵌入性细分为认知嵌入、文化嵌入、结构嵌入与政治嵌入四种类型，为分析华商网络在东道国与祖籍国之间的双重嵌入提供了更为精细的分析工具。

在社会资本理论方面，布尔迪厄（Bourdieu, 1986）将其定义为“实际的或潜在的资源的集合体，那些资源是同某种持久性的网络相联系的”；普特南（Putnam, 1993）强调社会资本是“社会组织的特征，诸如信任、规范以及网络，它们能够通过促进合作行为来提高社会效率”；林南（Lin, 2005）则进一步指出，社会资本的核心在于“嵌入于社会网络中的资源，行动者可以通过社会网络获取这些资源以实现自身利益”。

在此理论基础上，本文提出下面三个核心因果机制命题。命题 1（制度嵌入机制）：华商社团通过在双重制度环境中获取政治与法律合法性，为会员企业提供“制度保护伞”，降低地缘政治风险带来的合法性冲击。命题 2（网络重构机制）：华商社团通过在地化深耕与合作伙伴多元化，增强网络结构的冗余度与适应性，分散单一地缘关系恶化带来的系统性风险。命题 3（资源编排机制）：华商社团通过信息枢纽、信任中介与危机协调功能的整合，提升网络内部资源动员效率，保障会员企业在冲击期间的资源获取。这三个维度并非孤立运作，而是在大国博弈的具体情境中相互交织、动态调适，共同构成华商网络经济韧性的生成机制。

三、研究设计

（一）个案选择与分析层次

本文采用个案研究法（case study method）与过程追踪法（process tracing）相结合的研究策略。Yin（2014）指出，案例研究适用于回答“如何”和“为什么”的问题，尤其当研究情境无法被操控、现象与情境边界不够清晰时，案例研究具有独特优势。过程追踪法强调通过追踪因果机制在实际案例中的运作过程，来验证理论解释的有效性（Beach & Pedersen, 2013）。

本文选择泰中侨商联合会作为分析个案，基于以下考量：首先，该会成立于 2017 年，是近年来泰国华商社团中发展最为迅速的新兴商会，其组织形态具有典型性；其次，该会会员以在泰投资创业的中国新移民企业家为主体，其面临的制度环境张力更为直接；最后，该会成立至今经历了 2018 年中美贸易摩擦升级、2020 年新冠疫情冲击、2022 年美国对华科技管制及 2023 年泰国大选等关键事件，为观察组织韧性提供了丰富的时间截面。

在分析层次上，本文明确聚焦于商会组织层面，考察其制度嵌入、网络重构与资源编排机制的运行逻辑，同时追踪这些机制对会员企业（个体层面）经济韧性的传导效应。本文不声称测量会员企业的财务绩效，而是通过可观察的组织行为与会员感知指标来评估韧性机制的有效性。

（二）过程追踪与事件选择

过程追踪要求研究者识别关键事件，并追踪因果机制在这些事件中的具体运作过程。本文选取 2019 年至 2024 年间三个关键事件进行追踪。事件一：2019—2020 年中美贸易摩擦升级期。 美国对华多轮加征关税及技术出口管制，直接影响依赖中美供应链的在泰华商企业。追踪问题：商会如何通过制度嵌入与资源编排帮助会员企业应对供应链中断风险？事件二：2022—2023 年美国对华科技投资限制期。美国《芯片与科学法案》及后续对华半导体出口管制，对在泰从事科技服务与电子产品贸易的华商企业构成冲击。追踪问题：商会如何通过网络重构帮助会员企业寻找替代性技术来源与市场？事件三：2023—2024 年泰国大选及政权更迭期。泰国国内政治不确定性上升，叠加中美战略竞争的外部压力，考验商会的政治中立策略与制度合法性。追踪问题：商会如何通过话语策略与制度嵌入维持双重合法性？

（三）数据收集与资料来源

本研究的数据来源包括四个层面，通过三角验证（triangulation）确保研究的信度与效度。

第一，半结构化深度访谈。 2025 年 11 月至 2026 年 1 月间，笔者对泰中侨商联合会主席团成员、普通会员、分会负责人及泰国本地商业伙伴进行了深度访谈。受访者基本信息如下。

表 1 受访者信息表

编码	性别	年龄	职位	国籍	教育	行业	时长	日期
T01	男	50	主席	中国	博士	制造业	120 分钟	2025-11-15
T02	男	45	常务副主席	中国	硕士	房地产	90 分钟	2025-11-18
T03	女	42	副主席	中国	博士	进出口贸易	75 分钟	2025-12-02
T04	男	38	普通会员	中国	本科	餐饮业	60 分钟	2025-12-10
T05	女	35	普通会员	中国	硕士	科技服务	55 分钟	2026-01-05
T06	男	48	泰国本地商业伙伴	泰籍	硕士	法律咨询	80 分钟	2026-01-12
T07	男	40	东部经济走廊分会负责人	中国	本科	物流	70 分钟	2026-01-08
T08	女	32	秘书处工作人员	中国	本科	行政	50 分钟	2026-01-15

访谈采用半结构化提纲，涵盖商会参与经历、地缘政治感知、危机应对经验、网络资源获取等主题。所有访谈均在征得受访者知情同意后录音，并转录为文本资料，共计约 18 万字。

第二，档案文献。收集联合会 2017 年成立以来历年活动记录、会议纪要、内部工作报告、会员通讯录（脱敏处理）及分会成立文件。

第三，泰文与英文公开资料。包括泰国内政部社团注册公开信息、泰国投资促进委员会（BOI）统计数据、泰国商务部贸易统计、*Bangkok Post* 与 *The Nation* 关于华商投资的报道、泰国中华总商会年度报告等。

第四，中文公开资料。包括中国驻泰国大使馆网站新闻通稿、中国侨联公开报道、中国新闻网等媒体的客观报道。

（四）研究伦理与资料处理

本研究遵循社会科学研究伦理规范。在访谈开始前，向所有受访者说明研究目的、资料用途及保密措施，并签署知情同意书。为保护受访者隐私，本文对所有访谈资料进行匿名化处理，以编码（如 T01、T02）代替真实姓名。访谈录音及转录文本存储于加密设备中，仅用于学术研究。在资料分析方面，采用主题编码法（thematic coding），通过 NVivo 12 软件对访谈文本进行编码，识别与制度嵌入、网络重构、资源编排相关的关键主题与因果链条。

四、泰中侨商联合会的组织网络结构分析

（一）会员构成与组织分层

泰中侨商联合会的会员结构呈现出明显的核心—边缘分层特征。核心节点由主席、常务副主席及副主席组成的主席团构成，这一群体普遍具有较高的社会声望与跨国资历。现任主席邝锦荣博士同时担任中国全国政协海外列席代表、中华海外联谊会理事等职，常务副主席中多人兼任中国各省市侨联委员或海外联谊会理事（中国新闻网，2023）。核心节点不仅承担着联合会的决策与对外联络职能，更以其个人社会资本为整个网络提供信用背书。

边缘节点则由执行委员与普通会员构成，这一群体以在泰经营实业的中小企业主为主。核心节点与边缘节点之间并非单向的等级支配关系，而是通过"以老带新"的导师机制与"项目驱动"的临时合作模式，形成了动态的互助关系网络。一位普通会员在访谈中描述了这种互动模式：

> 我刚来泰国做餐饮的时候，对这边的法律、税务完全不了解。商会安排了一位副主席做我的导师，帮我介绍了律师和供应商。这种支持不是一次性的，而是持续性的。（T04）

这种分层结构既保证了联合会对外行动的一致性与权威性，又为网络内部的资源流动与信息扩散提供了通道。然而，需要指出的是，本文对网络结构的分析基于组织层级与关系描述，而非社会网络分析（SNA）的量化计算。文中关于“核心—边缘”与“结构洞”的讨论属于基于职务与职能的理论推断，而非基于关系矩阵的拓扑分析。

（二）纵向嵌入：与泰国政商精英的制度性联结

泰中侨商联合会的纵向嵌入主要体现在与泰国政府、王室及主流商界的制度化联系上。在政界层面，联合会历任就职典礼均有泰国王室成员或政府高层出席。第三届执委会就职盛典上，泰国副总理兼商业部长普坦阁下亲临颁发主席聘书，中国驻泰国大使馆侨务参赞亦出席见证（中国新闻网, 2023）。这种高规格的政治参与不仅提升了联合会的社会声望，更重要的是为其会员企业获取泰国政府项目信息、参与公共采购竞标提供了制度性便利。

在商界层面，联合会与泰国中华总商会、泰国工商总会等本土主流商会建立了协作关系，通过参加“泰国中华总商会暨各行业公会联合会”例会等形式，融入泰国华商社团的集体行动网络。此外，联合会还积极吸纳泰国本地企业家作为荣誉会员或顾问，以增强其在泰国本土商业生态中的根植性。一位泰国本地商业伙伴指出：

> 泰中侨商联合会与其他中国背景商会不同，他们非常注重与泰国本地企业的合作。我们律师事务所与联合会有长期合作关系，他们推荐的中国企业客户通常对泰国法律有基本的尊重和了解，这减少了跨文化交易中的摩擦。（T06）

这种纵向嵌入策略使联合会能够在泰国政商两界均建立起信任关系，为其会员企业在泰国市场的长期经营提供了制度保障。

（三）横向联结：与中国地方政府、商会及跨国企业的网络桥接

横向联结是泰中侨商联合会区别于泰国传统华商社团的核心竞争力所在。联合会成立以来，累计接待来自中国各省市政府、商会及企业代表团超过 200 批次，涵盖广东、浙江、福建、四川等侨乡省份以及北京、上海等经济中心城市（泰中侨商联合会, 2024）。这些接待活动不仅停留在礼节性层面，更通过组织商务考察、投资洽谈与项目对接，将中国的资本、技术与市场需求引入泰国市场。

更为重要的是，联合会在中国国内建立了广泛的信息网络。主席团成员中多人具有中国各级政协、侨联或海外联谊会的任职经历，这种“双重身份”使其能够及时获取中国对外投资政策的动向信息。在“一带一路”框架下，联合会还与中国多家国有企业及大型民企建立了战略合作关系，协助其在泰国市场的项目落地与合规经营。分会负责人描述了这种桥接功能：

> EEC 分会的成立很大程度上是因为中国企业在东部经济走廊的投资需求增加了。我们不仅要帮中国企业找土地、找合作伙伴，还要帮他们理解 BOI（泰国投资促进委员会）的申请流程。这种服务是双向的，我们也把泰国的投资机会带回中国。（T07）

（四）网络结构特征：星型结构与桥接功能

从组织形态来看，泰中侨商联合会呈现出“中心集中、边缘分散”的星型网络结构。以主席团为核心的内圈层具有高度的互动密度，成员之间通过频繁的面对面互动与项目合作，形成了高度的信任与互惠规范；而以普通会员为主体的外圈层则互动密度较低，会员之间多为弱联结，其网络收益主要依赖于与核心节点的连接。

这一结构的优势在于，核心节点充当了连接泰国本土政商网络与中国商业网络之间的桥接者（bridge），控制着跨边界信息流动与资源交换的关键通道。在正常运行状态下，这种桥接位置为联合会带来了信息优势；而在危机情境中，集中化的网络结构也赋予了核心节点快速动员网络资源、协调集体行动的决策效率。然而，这种结构也存在潜在风险：一旦核心节点受损，整个网络的连通性将面临威胁。联合会通过设立分会与专业委员会的方式，在一定程度上分散了这种集中化风险。

五、经济韧性机制的组织社会学解释

（一）制度嵌入机制：双重合法性获取与风险缓冲

泰中侨商联合会的制度嵌入策略集中体现为对泰国东道国与中国祖籍国双重制度环境的同步适应。在泰国一端，联合会通过正式注册为泰国内政部管辖下的非营利组织，遵守泰国《社团法》（Association Act）与税法，积极参与本地社会公益活动，构建了作为“泰国社会组织”的合法身份。

在中国一端，联合会通过承接中国地方政府代表团接待、协办侨务部门活动、参与中国侨联组织的海外联谊等方式，维系了作为“海外侨团”的制度性身份。这

种双重合法性使联合会能够在两国制度空间之间灵活切换，根据不同情境激活相应的身份资源。

在中美贸易摩擦最为激烈的 2019-2020 年间，部分在泰华商企业因其中国供应链背景而面临泰国本地合作伙伴的质疑。联合会即通过强化其泰国本土社团属性，以“促进泰中经贸合作”的功能性话语，为会员企业提供了政治掩护。主席在访谈中回忆道：

> 2019 年最紧张的时候，有会员告诉我，他们的泰国客户听说美国加征关税后，担心和他们合作会惹上麻烦。我们联合会出面，以泰国注册社团的名义发了声明，强调我们是泰国经济的一部分，这才稳住了局面。（T01）

这一案例表明，制度嵌入机制并非抽象的理论概念，而是在具体危机情境中通过身份切换与话语策略发挥风险缓冲作用。

（二）网络重构机制：在地化深耕与多元化市场拓展

面对大国博弈带来的不确定性，泰中侨商联合会采取了“在地化深耕”与“多元化拓展”并行的网络重构策略。

在地化深耕方面，联合会加大了对泰国本土商业网络的投入力度。2022 年成立东部经济走廊（EEC）分会，2023 年筹备清迈分会，将服务网络从曼谷核心区延伸至泰国新兴的经济增长极（泰中侨商联合会, 2022）。分会模式不仅增强了联合会的地方响应能力，也使其会员企业能够更好地把握泰国政府区域发展政策所带来的市场机遇。EEC 分会负责人指出：

> EEC 是泰国政府重点发展的区域，但很多中国企业对当地情况不熟悉。我们分会的价值就在于填补这个信息鸿沟，让中国企业不只是“飞地式”存在，而是真正融入当地产业链。（T07）

多元化拓展则体现为市场布局与合作伙伴的分散化。在中美贸易摩擦背景下，联合会积极引导会员企业开拓东盟内部市场，降低对中美双边贸易通道的过度依赖。同时，联合会还与日本、韩国及欧盟在泰商会建立了交流合作关系，构建超越中泰双边框架的多元商业网络。一位从事进出口贸易的副主席表示：

> 我们帮会员企业对接过日本商会的合作伙伴。虽然中泰是主线，但鸡蛋不能放在一个篮子里。2022 年之后，这种多元化需求更迫切了。（T03）

（三）资源编排机制：信息枢纽、信任中介与危机协调

资源编排（resource orchestration）是组织韧性研究中的核心概念，指组织如何整合、配置与动员内外部资源以应对环境变化（Sirmon et al., 2011）。泰中侨商联合会的资源编排功能主要体现在三个层面：

作为信息枢纽，联合会通过其跨地域、跨层次的会员网络，收集并筛选与中泰经贸相关的政策信息、市场动态与投资机会，再以会员简报、项目推介会等形式向网络内部扩散。在中美贸易摩擦期间，联合会及时追踪美国关税清单的调整与泰国海关的应对政策，向相关会员企业发布了预警信息。

作为信任中介，联合会利用其组织信誉与主席团成员的个体声誉为中泰企业间的商业合作提供信用担保，降低跨文化交易中的信息不对称与违约风险。一位副主席描述了调解案例：

> 疫情期间有中国企业和泰国供应商因为付款问题闹僵，差点打官司。我们联合会出面调解，最后双方达成了分期付款协议。如果没有商会这个中间人，信任一旦破裂就很难修复。（T03）

作为危机协调者，联合会在新冠疫情暴发后迅速组织成立应急小组，向会员企业及旅泰同胞分发防疫物资，并协助因封锁措施而陷入困境的会员企业申请泰国政府的纾困贷款（泰中侨商联合会, 2020）。需要指出的是，疫情应对与地缘政治应对在性质上存在差异：前者属于公共卫生危机响应，后者属于结构性风险调适。本文将疫情应对作为组织韧性的一般性检验，而将重点放在地缘政治情境下的资源编排机制分析。

（四）大国博弈情境下的策略调适：中立性话语与功能性合作

在大国博弈的敏感情境中，泰中侨商联合会展现出审慎的话语策略与务实的行动取向。话语层面，联合会刻意避免在中美争议性议题上公开表态，其对外宣示始终围绕“促进泰中经贸合作”“服务会员企业发展”等功能性目标展开，以“去政治化”的话语框架规避潜在的地缘政治风险。秘书处工作人员解释了这种策略的逻辑：

> 我们秘书处在发新闻稿的时候有一个原则：绝不涉及中美关系的评价，也不评论泰国国内政治。我们只谈经贸合作、会员服务。这不是胆小，而是清醒。在泰国这个社会，商会一旦卷入政治，后果不堪设想。（T08）

行动层面，联合会强调“功能性合作”的价值导向，将自身定位为中泰两国经济利益交汇点的务实促成者。无论地缘政治风云如何变幻，中泰两国在制造业产业

链互补、农产品贸易、旅游服务与基础设施投资等领域的合作需求具有坚实的经济基础。联合会正是抓住这一结构性需求，以功能性合作的持续深化来对冲地缘政治的不确定性。这种“少说多做”的行动策略，使其在大国博弈的风暴眼中保持了相对超脱的运作空间。

六、结论与讨论

（一）研究发现：华商网络韧性的"组织化"逻辑

本文以泰中侨商联合会为个案，系统分析了大国博弈背景下泰国华商网络经济韧性的生成机制。研究发现，华商网络的经济韧性并非源于个体企业家的随机应变，而是根植于社团组织的结构化能力。这种“组织化”逻辑具体表现为三个相互关联的机制，具体如下所示。（1）制度嵌入机制通过双重合法性获取，为华商网络提供了在不同制度空间之间安全穿梭的“保护伞”。在中美贸易摩擦期间，联合会通过激活其泰国本土社团身份，有效缓冲了会员企业面临的政治污名化风险。（2）网络重构机制通过在地化深耕与多元化拓展，增强了华商网络应对外部冲击的适应性与冗余度。EEC 分会与清迈分会的设立，以及与日韩欧商会的合作，分散了单一地缘关系恶化带来的系统性风险。（3）资源编排机制通过信息枢纽、信任中介与危机协调的多功能整合，提升了华商网络在危机情境中的资源动员效率与集体行动能力。

泰中侨商联合会的实践表明，新生代华商社团已不再是传统意义上以联谊互助为主要功能的乡缘性组织，而是演变为兼具商业网络、信息平台与准公共组织特征的多功能行动体。这种组织形态的转型升级，正是华商网络在大国博弈时代维持经济韧性的关键所在。

（二）理论贡献

本研究的理论贡献体现在两个方面。

对海外华商研究而言，本文将组织韧性的分析视角引入华商网络研究，突破了既有文献对“关系资本主义”与“文化决定论”的路径依赖，揭示了华商社团作为组织行动主体在地缘政治变动中的能动性与策略空间。本文通过过程追踪法，将外部结构性压力与内部组织响应机制相连接，为华商研究提供了中层理论的分析范例。

对组织韧性理论而言，本文以跨国华商社团为分析对象，拓展了韧性研究的经验边界。传统组织韧性研究主要聚焦于单一国家情境中的企业组织，而本研究

所面对的则是跨越两个及以上制度环境、在多重制度逻辑张力中运作的跨国网络组织。泰中侨商联合会的案例表明，跨国组织的韧性不仅取决于内部治理能力，更取决于其在不同制度环境之间进行边界管理与身份协商的能力，这为韧性理论的跨国拓展提供了新的分析维度。

（三）政策启示

本研究的政策启示在于，华商网络是一项具有战略价值的跨国社会资本资产，其保护与开发应纳入中国侨务工作与对外经济政策的统筹考量。具体而言，应尊重华商社团的自主性与本土化需求，避免将其过度工具化为地缘政治竞争的前沿阵地；应通过制度化的沟通渠道与政策支持，增强华商社团获取国内信息与资源的便利性；还应鼓励华商社团向专业化、功能化方向转型升级，提升其在国际商事法律服务、跨境投资咨询等领域的专业能力（王望波, 2019）。

（四）研究局限与未来展望

本研究存在以下局限：其一，个案研究的分析深度以牺牲外部效度为代价，泰中侨商联合会的经验能否推广至其他东南亚国家的华商社团，尚需比较研究的验证；其二，访谈资料的主观性偏差难以完全排除，联合会领导层对组织成效的叙述可能带有选择性呈现的色彩，本文已通过引入泰国本地商业伙伴（T06）与秘书处工作人员（T08）的视角进行交叉验证，但偏差仍可能存在；其三，对“经济韧性”的测量主要依赖感知性指标与组织行为观察，未来研究可尝试通过会员企业经营数据的纵向追踪来增强测量的精确性。

随着中美战略博弈的持续发展，特别是美国对华技术“脱钩”与“小院高墙”策略的深化，华商网络的韧性机制也将面临新的考验。未来研究可进一步追踪泰国华商在半导体、新能源、数字经济等敏感产业领域的应对策略，以及泰国国内政治变动对华商网络制度嵌入的影响。

参考文献

陈胤默、张明、王喆（2025）。华侨华人商会可以促进中国对外直接投资吗。*华侨大学学报（哲学社会科学版）*，（1），56-71。

刘文正（2025）。泰国的中国新移民：类型、社团组织与跨国性。*华侨华人历史研究*，（1），32-45。

罗圣荣、梁雅洁（2025）。中美战略博弈中的东盟角色——基于国际关系“角色理论”的分析。*当代亚太*，（6），146-165。

任娜、刘宏（2021）。“一带一路”构建中的东南亚华商网络研究——以新马菲商会组织为中心。*世界民族*，（4），99-110。

泰中侨商联合会（2020）。《泰中侨商联合会新冠疫情防控工作报告》（内部档案）。

泰中侨商联合会（2022）。《东部经济走廊分会成立纪念特刊》（内部出版物）。

泰中侨商联合会（2024）。《泰中侨商联合会年度工作报告》（内部档案）。

吴东儒、李义斌、林春培（2017）。泰国华商的社会关系网络与中资企业的泰国投资战略选择。载贾益民（主编），《华侨华人蓝皮书：华侨华人研究报告（2016）》（页 148-173)。社会科学文献出版社。

张秀明（2019）。华侨华人参与“一带一路”建设的优势与路径。*华侨华人历史研究*，（4），155-164。

周方冶（2022）。中美战略竞争下泰国的“非中性”对冲：特征、成因与趋势。*南洋问题研究*，（3），67-80。

庄国土、刘文正（2009）。《东亚华人社会的形成和发展：华商网络、移民与一体化趋势》。厦门大学出版社。

Beach, D., & Pedersen, R. B. (2013). *Process-tracing methods: Foundations and guidelines*. University of Michigan Press.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood Press.

Bown, C. P. (2023). *US-China trade war tariffs: An up-to-date chart*. Peterson Institute for International Economics. https://www.piie.com/research/piie-charts/us-china-trade-war-tariffs-date-chart

Granovetter, M. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology, 78*(6), 1360–1380.

Holling, C. S. (1973). Resilience and stability of ecological systems. *Annual Review of Ecology and Systematics, 4*(1), 1–23.

Lin, N. (2005)。《社会资本：关于社会结构与行动的理论》（张磊译）。上海人民出版社。

Martin, R., & Sunley, P. (2015). On the notion of regional economic resilience: Conceptualization and explanation. *Journal of Economic Geography, 15*(1), 1–42.

Polanyi, K. (1944). *The great transformation*. Farrar & Rinehart.

Putnam, R. D. (1993). *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press.

Sirmon, D. G., Hitt, M. A., Ireland, R. D., & Gilbert, B. A. (2011). Resource orchestration to create competitive advantage: Breadth, depth, and life cycle effects. *Journal of Management, 37*(5), 1390–1412.

Skinner, G. W. (1957). *Chinese society in Thailand: An analytical history*. Cornell University Press.

Skinner, G. W. （2010）。《泰国华人社会：历史的分析》（许华译）。厦门大学出版社。

Williams, T. A., Gruber, D. A., Sutcliffe, K. M., Shepherd, D. A., & Zhao, E. Y. (2017). Organizational response to adversity: Fusing crisis management and resilience research streams. *Academy of Management Annals, 11*(2), 733–769.

Yin, R. K. (2014). *Case study research: Design and methods* (5th ed.). SAGE Publications.

Zukin, S., & DiMaggio, P. (Eds.). (1990). *Structures of capital: The social organization of the economy*. Cambridge University Press

中东欧华商市场的起源：青田华侨的跨国商贸网络与早期开拓[1]

胡文静*、周峰**
浙江金融职业学院欧洲经济与金融研究中心、捷克研究中心；温州大学华侨学院

摘要

中东欧华商市场肇始于 20 世纪 80 年代末至 90 年代初期，分布于中东欧国家主要城市。本文以既有研究较少关注的中东欧华商市场为对象，提出并回答两个核心问题：其一，为何青田华侨成为中东欧华商市场最重要的开拓群体？其二，华商市场如何由个体摊贩经营演化为具有族裔特征的商业空间？本文引入移民网络、族裔经济、市场机会结构与跨国主义等概念，构建“中东欧转型期市场机会—青田跨国移民网络—华人商业集聚—市场组织化—在地嵌入”的分析框架，结合文献、田野调查与口述访谈资料，跨国比较匈牙利、罗马尼亚、塞尔维亚、乌克兰、波兰、克罗地亚、捷克、斯洛伐克等国的华商市场。研究发现：青田华侨之所以在多个中东欧国家市场形成过程中发挥突出作用，是转型期制度性市场空缺、以亲缘与地缘为纽带的跨国移民网络、以及从地摊到商城的组织化升级三者共同作用的结果；其发展路径呈现出由“跨国流动”向“在地嵌入”演进的阶段性特征。这些市场现已成为部分中东欧国家重要的批发枢纽，也是中国产品进入欧洲市场的重要通道之一。

关键词：中东欧、华商市场、青田华侨、移民网络、族裔经济、跨国主义

[1] 本文系浙江省省属高校基本科研业务费项目资金资助（项目编号 2026ZD19）的阶段性成果。
* 胡文静，浙江金融职业学院欧洲经济与金融研究中心、捷克研究中心助理研究员，电邮：20200039@zfc.edu.cn。
** 周峰，温州大学华侨学院兼职研究员。电邮：435350424@qq.com。

马大华人文学与文化学刊，第十四卷，第一期，2026 年
Journal of Chinese Literature and Culture, Vol. 14, No. 1 (2026)

The Origins of Chinese Merchant Markets in Central and Eastern Europe: Transnational Trade Networks and Early Qingtian Entrepreneurship

HU Wenjing[1], ZHOU Feng[2]
[1]Center for European Economics and Finance/ Czech Research Center, Zhejiang Financial College
[2]College of Overseas Chinese, Wenzhou University

Abstract

The Chinese merchant markets in Central and Eastern Europe (CEE) emerged in the late 1980s and early 1990s, and are located in the major cities of CEE countries. Focusing on these markets, which have received relatively little scholarly attention, this article addresses two core questions: first, why did Qingtian overseas Chinese become the most important pioneering group in establishing Chinese merchant markets in CEE? Second, how did these markets evolve from individual street-vendor businesses into commercial spaces with distinct ethnic characteristics? Drawing on the concepts of migration networks, ethnic economy, market opportunity structure, and transnationalism, the article constructs an analytical framework of "market opportunities in CEE's transition period – Qingtian transnational migration networks – Chinese commercial agglomeration – market organization – local embeddedness." Combining documentary sources, fieldwork, and oral-history interviews, it offers a cross-national comparison of Chinese merchant markets in Hungary, Romania, Serbia, Ukraine, Poland, Croatia, the Czech Republic, and Slovakia. The study finds that the prominent role of Qingtian overseas Chinese in the formation of markets across multiple CEE countries resulted from the combined effect of three factors: institutional market gaps during the transition period, transnational migration networks bound by kinship and native-place ties, and organizational upgrading from street stalls to shopping malls. Their development followed a phased trajectory, shifting from "transnational mobility" to "local embeddedness." These markets now serve as important wholesale hubs in several CEE countries and as one of the key gateways for Chinese products into the European market.

Keywords: Central and Eastern Europe, Chinese merchant markets, Qingtian overseas Chinese, migration networks, ethnic economy, transnationalism

一、中东欧华商市场的形成背景

20 世纪 80 年代末 90 年代初，苏东地区进入了解体动荡时期，即苏东剧变。原来的社会主义阵营发生突变，走上了私有制与市场经济道路。长期的计划经济背景下，这些国家大多走重工业化道路，不注重生产日用品及民用消费品，因此，改革初期，原有较为薄弱的轻工业体系，难以满足人民迫切增长的物质需求，从而形成了庞大的日用品市场（胡文静、张海燕、孔寒冰，2021）。与此同时，中国自 1978 年实施改革开放后，民间蕴含的丰富能量迸发出巨大的经济活力和创造力。中国自身经济发展走上高速发展的快车道，同时也推动了欧洲华人经济的急剧转型。中国商人开始寻找新的市场机会，中东欧成为其中一个目标市场。中国商人沿着西伯利亚大铁路，向前苏联和东欧地区扩展自己的生意版图。中国与中东欧地区的跨境商贸迅速兴起，潮流涌动。勇于走出国门的一大批中国新移民，凭借源自中国的巨大经济推动力，抓住了东欧转型的特殊时代机遇，为物资匮乏的中东欧民众，送去了价廉物美的中国商品，也从跨境贸易中获取了高额利润，并逐步建立起一座座仓储、批发、零售兼营的综合性大规模商城。在这些大型商城中，主要经营者是中国新移民，主要商品是中国制造，引人注目的华人商城经济也迅速崛起（李明欢，2013）。

早期移居中东欧的华侨华人，绝大部分来自中国浙江省，尤其以浙南的青田、温州为最。这些地方人多地少，山多田少，历来就有“九山半水半分田”之说，由于地理环境和经济条件的限制，长期以来经济发展相对滞后，所以许多人不得不远涉重洋，在异国他乡寻求生存与发展的新机遇。随着改革开放政策的实施，中国逐渐放宽了出国移民的限制，进一步刺激了这些地方的人往外迁移。其中青田的新移民凭借着原有同乡、亲戚在西欧多年的资源积累，利用信息优势，率先使中东欧成为青田华侨华人新的创业基地（张祥熙，2018）。

1988 年 10 月，中国与匈牙利两国签订了“中匈互免签证协议”。骤然掀起了一股“匈牙利热”的移民浪潮。由于匈牙利是当时欧洲唯一对华免签的国家，因此也成为中国商人走向整个中东欧的“枢纽”。许多中国人借此机会移居匈牙利，寻求新的发展机会。然而，到 1991 年，匈牙利恢复了签证制度，尤其是从 1992 年开始，匈牙利不仅取消了中国人免签证优惠，还大量驱逐非法居留的中国人。在这种情况下，大部分旅居匈牙利的华侨华人不得不离开匈牙利而迁居他国，包括罗马尼亚、塞尔维亚等国（李明欢，2002）。

20 世纪 90 年代初，中东欧地区的中国移民增长主要沿着以下几条路线：第一，从俄罗斯进入匈牙利和捷克斯洛伐克；第二，从匈牙利进入捷克斯洛伐克、罗马尼亚、南斯拉夫和中东欧其他国家；第三，从匈牙利和捷克斯洛伐克进入德国、奥地利和意大利。匈牙利、罗马尼亚、捷克斯洛伐克三国备受中国人欢迎的原因是，三国对持有中国护照的人员签证要求较低。东欧剧变后中东欧新市场的兴起，

加上中匈免签条约的便利，对大批华商产生巨大吸引力（王弘毅、许致军、徐刚，2022）。

本文以既往学界关注较少的中东欧华商市场为例，追溯其形成发展的历程，剖析其基本特征，并着重探讨青田华侨与中东欧华商市场的互动，旨在通过分析中东欧华商市场的基本发展历程，探讨青田华侨的跨国商贸网络与开拓实践。

20 世纪 80 年代末 90 年代初，苏东剧变使中东欧国家原有的计划经济体系骤然瓦解，轻工业与日用消费品供给严重不足，形成了巨大的市场空缺。与此同时，中国改革开放不断深化，出国限制逐步放宽，浙江南部大量具有经商传统的移民开始走向世界。二者相遇，直接催生了散布于中东欧主要城市的一系列华人批发市场。至今，这些市场仍是当地不可或缺的商品集散地，也是中国产品走向世界的重要渠道。值得注意的是，在匈牙利、罗马尼亚、塞尔维亚、乌克兰、斯洛伐克等国的众多华商市场中，主要发起人与筹建者大多为青田籍华侨；在今天的成熟阶段，青田华侨仍占据其中相当比例。这一现象提出了本文的两个核心问题：

第一：为何青田华侨能够在中东欧多个国家华商市场的形成过程中反复扮演开拓者角色？

第二：华商市场如何从以个体摊贩为主的经营形态，发展为具有族裔特征的商业空间？

本文认为，回答上述问题，不能停留于“青田人敢闯敢拼”式的文化解释，也不能仅以国别史或人物传记的方式并列罗列材料，而需将青田华侨的商业实践置于“制度转型—移民网络—族裔经济—跨国主义”的结构性脉络中加以解释。既有研究为本文提供了重要基础，但也留下了明显空间。欧洲华侨华人研究已形成较为成熟的脉络，但多以西欧、南欧或全欧为对象，中东欧往往仅作为背景或附录出现；中东欧华商研究在近十年逐渐起步，却多集中于单一国家或单一市场的个案，缺乏跨国的比较与整体的解释框架；青田移民研究则侧重侨乡社会、移民动因与移民网络，较少延伸至中东欧市场这一新的场域。本文试图在这三支研究之间搭建对话，以中东欧华商市场为透视点，探讨转型期市场机会与跨国移民网络如何共同塑造族裔商业空间。

在资料方面，本文不拟再加增新的国别材料，而以既有的一手与二手资料为基础，强化跨国比较与理论解释。下文首先梳理相关理论与既有研究，说明本文的分析框架；其次交代资料来源与研究方法；随后追溯中东欧华商市场的形成背景；进而以市场与华商为线索，比较各国的兴起、组织化与转型过程；最后在结语中系统回答上述两个核心问题。

二、移民网络、族裔经济与跨国主义：一个分析框架

本文的分析建立在对以下四个概念的综合运用之上。

（一）移民网络（migration networks）。移民网络理论指出，先期移民通过亲缘、地缘与业缘关系，为后来者提供信息、资金、落脚点与经商渠道，从而降低迁移成本并促成链式迁移。青田、温州地区“九山半水半分田”的生存压力与长期形成的海外同乡、亲戚资源，构成了青田人向中东欧迁移的关键社会资本。1988 年中匈互免签证协议签订后骤然兴起的“匈牙利热”，正是移民网络在制度窗口开启时的典型放大效应。

（二）族裔经济与族裔资源（ethnic economy / ethnic resources）。族裔经济理论强调，共同的文化认同、信任机制与内部劳动力、资金与信息循环，能够使族裔群体在主流经济之外形成具有竞争力的商业集聚。中东欧华商市场中“中国制造”的商品供给、“同乡会”式的组织协调、以宗族与地缘为纽带的分工，均是族裔资源转化为商业优势的具体表现。

（三）市场机会结构（opportunity structure）。市场机会结构关注外部制度与经济环境为特定群体提供的可能性空间。苏东剧变后中东欧国家轻工业薄弱、日用品奇缺，进口商品利润极高，加之部分国家对华签证要求较低，为跨国商贩提供了独特的制度性机会。匈牙利作为当时欧洲唯一对华免签的国家，因而成为中国人走向整个中东欧的“枢纽”。

（四）跨国主义（transnationalism）。跨国主义视角强调移民同时在迁出地与迁入地之间维系经济与社会联系，形成跨越国界的活动空间。中东欧华商从义乌、温州进货，经西伯利亚大铁路与海运输入中东欧，再批发至周边国家，构成典型的跨国商贸网络；其“两头在外、中间连接”的经营形态，正是跨国主义在商业领域的体现。综合上述概念，本文构建如下分析框架：

中东欧转型期市场机会 → 青田跨国移民网络 → 华人商业集聚 → 市场组织化 → 在地嵌入。

即：转型期形成的市场机会是外部条件；青田跨国移民网络是行为主体赖以行动的机制；二者的结合促成了华人在特定城市的商业集聚；集聚进一步推动市场由自发地摊走向有组织的商城并成立华商管理组织；随着经营环境变化，华商又通过合法化经营、社团建设、双语教育与慈善参与，逐步由“跨国流动”转向“在地嵌入”。本文的国别与人物材料，将纳入这一框架加以分析，而非平行罗列。

欧洲华侨华人研究方面，李明欢《欧洲华侨华人史》系统梳理了欧洲华人社会的发展，为本文提供了宏观背景与重要参照；但其分析重心在西欧与南欧，中东欧多以背景形式出现。中东欧华商研究方面，王弘毅等对华沙中国城的田野研究揭示了波兰华商的发展历程与转型困境；李明欢对罗马尼亚中国新移民与新华

商的研究则勾勒了罗国市场的兴起；国际移民组织（IOM）对捷克、匈牙利、罗马尼亚中国移民的比较研究提供了早期人口与政策背景。上述成果多聚焦单一国家或单一市场，跨国比较与统一解释框架尚显不足。青田移民研究方面，学界对青田侨乡社会、移民动因、移民网络与海外社团已有相当积累，但研究场域主要集中于西欧，对青田华侨在中东欧的开拓性作用关注有限。

综上，本文的推进在于三点：其一，以跨国比较的方式，将分散于多国的中东欧华商市场纳入同一解释框架；其二，首次集中讨论青田华侨作为中东欧华商市场“共同开拓者群体”的现象，回答“为何是青田”的问题；其三，运用移民网络、族裔经济、市场机会结构与跨国主义等概念，将丰富的经验材料转化为具有解释力的学术结论。

此外，本文的资料来源主要包括三类。

第一，文献资料。包括学界既有的欧洲华侨华人史与中东欧华商研究论著、中东欧各国官方统计与国际组织（如国际移民组织）的移民数据报告、以及中东欧当地华文报刊与社团刊物。此类资料主要用于重建宏观背景、核实人口与市场数据，以及与既有研究对话。

第二，田野调查资料。课题组自 2010 年起，先后赴匈牙利、罗马尼亚、塞尔维亚、乌克兰、波兰、克罗地亚、捷克、斯洛伐克等国的主要华商市场进行实地考察，实地观察市场空间布局、经营业态与商业组织形态，并辅以市场建立时间、规模与商品流向等一手材料。

第三，口述访谈资料。本文涉及的华商人物资料，主要来自课题组对 20 位中东欧华商的访谈。访谈对象的选取遵循两条标准：一是所在市场具有代表性，二是其本人是相关市场的早期进入者或发起筹建者。访谈时间集中于〔2010-2024〕，地点包括（如布达佩斯、布加勒斯特、贝尔格莱德、布拉格、布拉迪斯拉发和浙江省的青田等），方式以半结构化访谈为主，围绕迁移过程、创业经历、市场建立与经营转型、社团参与等主题展开。每位受访者均获知情同意，访谈内容在整理时以（录音转写 / 现场记录）方式保存，本文引用时对关键事实尽可能与文献资料相互印证。

第四，资料处理与局限说明。口述记忆可能受时间久远、利益考量等因素影响而存在偏差，因此本文对人物经历中的关键年份、市场建立时间及交易数额等，尽力与文献或数据相互比对，凡有出入者在注释中予以说明。此外，因各国统计口径不一，华人人口数据存在差异，本文使用相关数据时均注明来源与口径，以尽量保证可比性。

三、青田华侨与中东欧华商市场

表 1：中东欧地区华商市场建立时间表[2]

序号	建立时间	国家/城市	华商市场	代表华商
1	1993 年	匈牙利，布达佩斯	四虎市场	张曼新
2	1993 年	罗马尼亚，布加勒斯特	欧罗巴市场	陈三荣
3	1993 年	斯洛伐克，布拉迪斯拉发	妈妈丢哇 32 号市场	张蹦蹦
4	1993 年	乌克兰，敖德萨	七公里市场	贾国平
5	1997 年	南斯拉夫，贝尔格莱德	“70 号”中国商城	周亮洪、金爱华、何海瑞
6	1999 年	罗马尼亚，布加勒斯特	尼罗市场	叶祖池
7	2003 年	罗马尼亚，布加勒斯特	红龙市场	叶杨军
8	2006 年	克罗地亚，萨格勒布	长城商贸中心	叶碎雄
9	2024 年	塞尔维亚，贝尔格莱德	欧亚商贸中心	邹军伟

（一）匈牙利

匈牙利是华商最集中、华人圈最多的欧洲国家之一，它处于东西方文明的交界处，曾是古代“丝绸之路”上重要的贸易中转站，也是中国人沿“丝绸之路”进入欧洲的第一站。

20 世纪 80 年代末，匈牙利开展政经制度改革，转型期间遭遇了巨大困难，各种生活物资严重短缺，进口商品利润颇丰，而匈牙利又是当时欧洲唯一对中国免签的国家，因此成千上万的中国人带着各种小商品，搭乘火车穿越西伯利亚，来到匈牙利寻找发财机会。中国移民涌入匈牙利在 20 世纪 90 年代初达到高潮，据匈牙利政府统计，1989 年至 1992 年年初入境的中国人达 4500 人，其中部分借道匈牙利转至其他欧洲国家。据匈牙利华人社团的估计，在 1992 一 1993 年间，从布达佩斯到匈牙利全国各主要城市的自由市场中出售的各类货品，几乎 70%为“中国造”（李明欢，2003）。

表 2：匈牙利的中国新移民（1990-1994 年）

年份	1990	1991	1992	1993	1994
人数（人）	11621	27330	10128	7885	8979

资料来源：International Organization for Migration（1998, pp. 324–326）

[2] 笔者根据文献资料、口述访谈等素材整理制表。

早期中国人多通过摆地摊的形式立足，随后逐渐聚集在布达佩斯约瑟夫区的集市经营小型商铺，这个集市很快发展起来，当地华人称之为“四虎市场”（Four Tigers Market）。

1993 年，在布达佩斯郊区的几个市场关闭后，匈牙利房地产公司康曼德公司租赁下火车站货运场附近的一片土地，并建造了“四虎市场”。四虎市场内两千多个摊位中，旅匈华商的摊位占一半以上，曾是匈牙利华商最集中、规模最大的中国商品批发市场，后发展成为中东欧最大的华侨华人社区。华商群体也随之积累起巨大的财富，并发展成为中东欧最大的华侨华人社区。部分资本雄厚的华商通过集装箱贸易进口中国轻工业品、纺织鞋帽，再通过四虎市场里数千个铁皮商铺和摊位批发到匈牙利。此后，华商又建设了“唐人街”“欧洲广场”“上海市场”等新市场，并积极向外扩散，形成进口——批发——零售的一条龙产业链。此外，匈牙利华商市场规模大、货品全，也吸引了罗马尼亚、克罗地亚、波兰、捷克、塞尔维亚等国商人来此采购中国货。

20 世纪 90 年代初期来匈发展的华商多数以游客身份入境，只有不到一成的华商取得了合法的居留身份。此外，在市场饱和的情况下，部分华商恶意压价竞争、贿赂海关人员、贩售伪劣货品，招致匈牙利政府的打压。从 1992 年年初起，匈牙利政府通过收紧对华免签政策、提高进口关税、进行市场检查等手段发起“大清除”运动。华商的生存和经营环境急剧恶化，大量店铺和贸易公司倒闭，很多人被迫回国或转移至欧洲其他国家。20 世纪 90 年代中后期，匈牙利的华侨华人数量一度降至 1 万人左右。

此后，匈牙利华商寻求落地生根，转变原先不规范的经营方式，主动与本土市场融合，并建立起华人联合会、华文报社、双语学校和慈善机构，成为匈牙利社会的一部分。2011 年，匈牙利“亚洲中心”和中国商务部合作建成“中国品牌产品贸易中心”，进一步加快了匈牙利华商的品牌塑造和产业转型。匈牙利几乎每个中等以上的城镇，都有中国人开设的商店，保证了众多匈牙利百姓的必备生活需要。

匈牙利华人联合总会（下简称华联会）于 1993 年 12 月经匈牙利首都法院批准成立，是匈牙利历史上也是东欧历史上第一家华人社团的联合组织，曾经是匈牙利最大的华社侨团。首任会长为浙江青田籍人士**张曼新**。张曼新 1944 年出生，1986 年移居匈牙利，曾任欧洲华侨华人社团联合会秘书长、欧洲华侨华人和平统一促进会主席。维护华商正当合法的权益，始终是张曼新关注的焦点，而所有布达佩斯的华商，几乎都不会忘记张曼新带领大家和“四虎”市场老板斗争的经历。从 1994 年 5 月开始，“四虎”市场的匈方老板和市场内的华商之间，就租金问题不断发生争执，匈方老板在七个月的时间内，将摊位租金提高了五倍多。许多华商对此无理行为敢怒不敢言，作为华联会会长，张曼新挺身而出，带领华联会几个成员，向对方据理力争，对方曾希望用金钱拉拢张曼新和他主持的华联会，但张曼新不为所动，对方又用武力相威胁，张曼新也不为所惧。最后，通过聘请律师发表声明，组织集会等多种形式，华联会表明了坚决维护华商权益的决心，并号

召华商团结一致，共同斗争。在以后的谈判中，匈方老板终于放弃了不合理的要求，双方并且商定成立了“四虎”市场华商管理委员会，为维护华商长远利益提供了保障。

（二）罗马尼亚

随着匈牙利市场饱和及政策收紧，大量华商开始向周边国家扩散。20 世纪 80 年代末，罗马尼亚经济形势较为紧张，日用品短缺。当时，一批中国商人运输大批羽绒服、牛仔裤等商品赴东欧各地销售，主要目的地是需求旺盛的俄罗斯和匈牙利，其中少数因中途停留、坐错火车等情况而滞留罗马尼亚，发现了当地对中国商品的巨大需求，从而留在当地发展，使当地华侨华人人数不断增加。1990 年，中国公民入境罗马尼亚人数是 8400 人，1991 年和 1992 年分别达到 14200 人和 12100 人。据罗马尼亚发展局的数据显示，1993 年注册的中国公司和店铺就达到了 1091 家，两年后更是接近翻番，达 2055 家。

早期罗马尼亚华商从首都布加勒斯特市的“地摊”和“跳蚤市场”起步，迅速积累财富和资本。随着华商人数增加和中国商品零售批发贸易规模扩大，华商开始聚集在固定市场集中经营。1993 年，布加勒斯特的中国商品集散地“欧罗巴市场”建立，高峰时拥有多达 3000 名华商。1999 年，规模更大的“尼罗市场”开张，不仅取代了“欧罗巴市场”，更集中了罗马尼亚 95%的华商店铺。因该市场华商大多为浙江籍，“尼罗市场”成为罗马尼亚的“义乌城”。“红龙市场”创建于 2003 年，号称中东欧最大的中国商品批发集散地（李明欢，2013）。

2008 年国际金融危机爆发，使罗马尼亚经济遭到严重冲击，大量当地华商选择离开。2009 年，《中国日报》估计其人数已经下降至 3000 人，且仍在迅速外迁。除经济环境恶化外，华侨华人撤离罗马尼亚的另一重要原因，是“尼罗市场”开发商与华侨华人矛盾的激化。留守罗马尼亚的华侨华人迁入“红龙市场”后，2010 年 5 月“红龙市场”又发生重大火灾，以华商为主的 1000 多家店铺化为灰烬，损失惨重。

从 2011 年开始，罗马尼亚经济企稳回升。2011 年 3 月，“红龙市场”重建后开始运营，华商开始缓慢回流罗马尼亚。根据厦门大学李明欢教授调研结果显示，2013 年有 4 千中国新移民定居罗马尼亚，另有约 6 千人暂居，合计约 1 万人左右。旅罗华侨华人主要来自浙江，尤以青田县为最。

二十多年来，罗华侨华人的经营方式形成了固定模式，集中于小商品进口贸易和零售批发行业，将中国纺织服装、日用百货转卖至罗马尼亚各地和周边国家。他们大多聚居于罗首都布加勒斯特的欧罗巴、尼罗、红龙、唐人街和中国城等华商市场附近，克卢日、锡比乌等城市亦有分布。近年来，罗华侨华人产业开始从商贸业向多元化发展。部分经营小商品批发的华商将资本投入制造业，在当地建成了自行车厂、制衣厂、制鞋厂、建材厂等，还衍生出为华商群体服务的中餐业和蔬菜种植业。同时，部分中资企业也开始进入罗马尼亚，一些企业员工以外派

形式来罗。中资企业在罗南部布泽乌县投资建设的“欧洲中国工业园”，是罗境内最大的实业投资和综合配套服务区之一，涵盖制造业和商贸业，吸引众多中资企业和华商入驻，实现了“中国制造、欧洲生产、当地销售”。

陈三荣出国之前，是原青田华侨饭店的总经理。1991 年，陈三荣几经辗转，来到了罗马尼亚。欧罗巴（Europe）批发市场 1993 年开业，是罗马尼亚人办起来的，位于罗马尼亚首都布加勒斯特的城郊结合部。陈三荣 1993 年开始进入欧罗巴（Europe）批发市场，是罗马尼亚市场上开店的第一位青田华侨。那时只有 36 个店面，总共 3 位中国人，另外的都是阿拉伯人、土耳其人和当地人。第二年这个市场发展到 70 多个店铺。之后这个市场不断扩大，一直扩大到几千平方米。之后，罗马尼亚华商联合总会成立，陈三荣任会长。

“我把国内的百货商品批发给罗马尼亚的商贩。当时东欧剧变，正是罗马尼亚物资资源紧张的时候。”陈三荣将中国一些工厂滞销的棉鞋、布鞋等，带到罗马尼亚销售，一个月就可以赚到 5000 美金，那时这些钱在罗马尼亚可以买到两套房子。他每天从早 6 时，一直忙到晚 6 时，直到沿街打扫卫生的人来赶人后，商铺才会陆续关门。“一天赚来的钱就堆在客厅里，就跟一座小山似的，有一次我在那数钱都数睡着了。”

叶祖池，1944 年青田出生，出国之前一直在青田从事花岗岩的贸易。1990 年底，他去往罗马尼亚布加勒斯特，从事鞋袜的批发零售业务。他从欧罗巴市场生意逐渐成功后，开始建立尼罗市场，并任罗马尼亚青田同乡会会长 20 年。**叶杨君**，叶祖池的儿子，1975 年出生，1993 年被叶祖池从青田带去罗马尼亚学习做贸易。2000 年，叶杨君开始独自经营，之后成功参与红龙市场的组建与经营，目前已是在任的青田同乡会会长。父子俩除了经营贸易批发业务之余，还经营房地产项目。

（三）塞尔维亚

华侨华人大批进入塞尔维亚是 20 世纪 90 年代中后期。这一时期刚好是前南地区克罗地亚战争和波斯尼亚战争（1991—1995）结束，此后还经历了欧美封锁、北约轰炸，塞尔维亚国内百废待兴的时期。

塞尔维亚人口共 700 多万人，其中在塞尔维亚的华侨华人仅有约 5000 人，其中青田籍的有近 3200 人。绝大多数华侨华人从事商业批发与零售业务，主要集中在贝尔格莱德、尼什、潘切沃、莱斯科瓦等城市，一些中小城镇也有中国个体商人开设的商铺。华商最集中的地方，是位于塞尔维亚首都贝尔格莱德新城区的贝尔格莱德 70 号百货批零综合市场，这也是整个巴尔干地区最大的华人百货批零中心。里面的商铺共有约 500 家，分布在新老两栋建筑物内，其中老建筑建于 1997 年，有商铺约 350 家，除 10 家商铺由当地人经营外，其余都是华商租住并经营；新建筑建于 2005 年，里面有商铺约 150 家，除 7 家咖啡店、快餐店等是当地人经营外，其他的店铺都是由华商租住并经营。华商在此主要经营轻纺、日用商品等。

如今，贝尔格莱德 70 号更是驰名整个中东欧的批发市场，不仅是塞尔维亚，周边的黑山、阿尔巴尼亚等国的商人也赶到这里进货。华侨华人在繁荣塞尔维亚商业的同时，带动了周边国家商贸的发展，并拓展周边各国的商贸往来（张祥熙，2018）。

金爱华 1959 年出生，1994 年在家人的支持下，多方选择后，到了一个“没有中国人并且很平和的地方”——南斯拉夫。金爱华先用 800 美元办了一张签证，飞到罗马尼亚边境，然后乘汽车进入南斯拉夫，她将眼光投向了国际贸易。之后，她返回中国稍作停顿，再次前往贝尔格莱德正式开始打拼生涯。这一趟，金爱华在行李中塞满了珠花、胸针等小商品。刚开始，金爱华每天上两个小时塞尔维亚语课，剩下的时间就带着从中国带来的小商品到街上摆摊。当时，中国面孔在这个巴尔干城市非常罕见，当地人对这个卖货的中国人产生了好奇，金爱华的小百货销路出奇的好。此后，金爱华和同伴们每次来贝尔格莱德，都最大限度背上满满当当几十公斤的“小商品行李”。靠这种人工运输的方式，她把生意做了起来。

刚到南斯拉夫的第三个月，金爱华以敏锐的商业眼光抢注下了独资公司——爱华国际贸易进出口公司，而后随着经济政治气候的变化，按照南国当时的法律，外国人已经不被允许注册独资公司了。她的超前眼光，也为她今后的顺利贸易经营，打下了坚实基础。1999 年，当金爱华以约合 1300 元人民币的价格租下 20 平米摊位，支起第一个华人摊点时，这里还只是“70 号”街区的一个生活配套服务点，只有一些当地人开的理发店、百货店和水果店。而今，“70 号”商城已全部是华人商铺，数量约有五百个，已成为当地人熟知的“淘宝地”。基本上每家店铺都雇用了当地打工者。

金爱华说，早期赚钱很容易，主要靠薄利多销，这里物品的售价有时比国内还便宜。2001 年，她在克罗地亚注册公司；2005 年在波兰注册公司，并创立了快乐屋品牌，在当地享有盛名。后来，事业成功后的她帮亲带故，真正做到一人富、全村富。如今，金爱华家族中有 300 多名亲戚，在贝尔格莱德扎下了根。金爱华关注国际形势、积极参加社团活动。1999 年，我国驻南联盟大使馆被炸后，金爱华在第一时间赶到现场抢救伤员，并参与华侨华人游行示威抗议北约空袭。目前她还身兼塞尔维亚中国和平统一促进会会长一职，多次组团回国进行考察。

周亮洪 1956 年出生，1987 年先到西班牙经商，1995 年来到南斯拉夫。南斯拉夫战争结束后，物资极度匮乏，对中国商品有着巨大的需求，中国货的价格与国际同产价格的差价蕴含着巨大的差价，于是他决定做货物批发。他将家人带到南斯拉夫，一同经营批发业务。凭借在西班牙积累的商业经验，他迅速在南斯拉夫开设了批发业务，从中国义乌进货，将大量中国商品引入市场。这不仅满足了当地居民的需求，也为他带来了丰厚的利润。

市场当时的地点是贝格莱德的郊区，叫地摊货市场，是一个个铁棚搭起来的，不租借给中国人。只有在市场最里面的水泥地上划一个范围给中国人摆摊，他们

来收租金。有些摆地摊的人，每天都去争这个地盘。市场门一开，大家抢着去争地摊。于是，周亮洪准备自己建市场，找到了“70 号”市场。当时“70 号”市场是贝尔格莱德居民区的一个菜市场，租金是 400 多马克。然后他们就把它租下来当仓库。然后把这个货物的样品摆在上面，就开店了。这里的商户大部分都是青田船寮镇和温溪镇的华侨。之后，周亮洪和青田的金爱华、尹伊等人一起筹备南斯拉夫华商协会。2001 年，南斯拉夫华商协会（后称塞尔维亚华商协会）正式成立，周亮洪担任会长。2004 年塞尔维亚与黑山华侨华人中国和平统一促进会成立,周亮洪是重要的组建者和协调者。将华商会与和统会组建成一套人马两块牌子式的社团,此后多次组建中国访问团,周亮洪都是重要的组织者。

何海瑞 1958 年出生，1998 年 7 月花了三万元去到南斯拉夫贝尔格莱德。半年后南斯拉夫解体，去塞尔维亚的中国人越来越多，中国大使馆就建议并指导成立首届南斯拉夫华人华商协会，当时任命何海瑞为常务副会长。协会成立以后，中国去那里做生意的人越来越多。那时候义乌发货的外贸公司还不是很多，2003 年回国在义乌成立了鹤侨进出口公司，专门为塞尔维亚和黑山的华商组货、做海运代理。2011 年又注册成立了浙江义乌维拉纳酒业公司和青田维拉纳酒业公司。

（四）乌克兰

苏联解体后，乌克兰经济状况迅速滑落。敖德萨出现极富传奇色彩的“七公里市场”。它原系城郊一片荒地，因为距离市中心七公里得名。在乌克兰商品严重匮乏的情况下，有人从敖德萨港口弄来货物，在这里支起摊位售卖，没想到该市场越做越大，最终成为影响独联体和东欧许多国家、具有超级规模的“七公里市场”。市场占地 40 公顷，由数千个集装箱组成，上下两层，网状分布，每一个集装箱就是一个摊位。货物 70％以上是中国产品，土耳其货占 10％左右。每天进出“七公里市场”的货物最多达近万个集装箱的规模，这些货物都是通过海运从世界各地运到敖德萨的，一般货物在进入“七公里市场”后，即批往乌克兰各地及周边国家。“七公里市场”从事各种货物贸易的中国人以东北、江浙一带人居多。规模最大时，有 1 万多个集装箱、4 万多人常年在那里经营。2023 年 7 月，市场被俄军导弹无差别摧毁（田晓军，2003）。

贾国平 1991 年到俄罗斯，1994 年到的乌克兰。他说“七公里市场”生意真正好起来，是在 2000 年之后。他第一次回国就发了两个集装箱的货出去。他记得青田华侨的老前辈说，出国有两样东西是不能缺的，一是身份、二是语言，二者缺一，就做不了大事业。他就让老婆去学俄语，后来，华侨们做事情就都来找他们夫妇，像租房、租店面、找律师、办公务等等。之后他就成立了乌克兰浙江同乡会，成为乌克兰的知名侨领。生意做最好的时候，一年能做 100 多个集装箱的货。

（五）波兰

20世纪90年代初期东欧剧变，成千上万的华商涌入匈牙利、罗马尼亚等国开辟中国商品批发市场。但由于波兰始终坚持严格的签证制度，在这波新移民浪潮中进入波兰境内的中国商贩并不多。而在剧变之前，旅居波兰的中国人以高校留学生和技术人员为主，当时这个 300 人左右的知识分子群体阴差阳错地占得商机，在贸易中赚取第一桶金，继而在其它行业快速发展。因此，20世纪90年代的波兰华侨华人社会的两个显着特点是：一，华商文化素质较高，普遍拥有大学以上学历，大多精通波兰语、俄语或英语，且拥有专业技能，这在当时的欧洲中国新移民大潮中极为罕见。二，波兰华商虽通过中国商品贸易起家，但并没有在波兰建立大规模的商品批发市场，而是分散进军其它行业。2004 年波兰加入欧盟，签证、经贸开放政策相继出台。彼时的波兰成为中东欧国家与西欧对接的桥头堡，大量俄罗斯、匈牙利、罗马尼亚的浙江华商通过各种渠道进入波兰，建立中转市场，以此作为进军西欧的跳板，又可兼顾东欧的市场和货源（陈琮渊、黄日涵，2016）。

波兰华商的贸易批发业后来居上，其中华沙的“GD华沙中国城”现在已经成为全欧洲最大的商品城。1989 年波兰转轨之初，国内物资非常匮乏，一批来自中国的华商聚集在华沙露天的大市场做批发生意。那时的中国进口货物价格非常低廉，基本不愁卖。1994年广东粤海集团在华沙近郊乌尔卡·科索斯卡（Wólka Kosowska）地区投资 2500 万美元建立了华沙中国城（简称 GD），最初只有一个商业楼。华沙中国城建立伊始，大量商铺长期空置，仅有 20 多个外贸公司在此经营，且大多是国营公派企业。经过连续多年的扩建，华沙中国城现已成为中东欧地区最大的亚洲商品分拨中心，占地 30 公顷，商业建筑面积超过 12 万平方米，总投资额已超过 1.1 亿欧元，共有 6 座商楼、3 个仓库楼和一个招待所。为方便采购商批发业务，中心商楼按照产品种类分区，同时设有外币兑换处、会计事务所、餐厅、食品店、邮局、银行等服务机构。华沙中国城产品款式、档次多样，为采购商提供了充分的选择，供货对象既有遍布波兰全国及周边国家的批发点、连锁店，也包括地市、乡镇的个体商店。

“华沙中国城”作为现代化的物流中转中心，拥有 1000 多家大型贸易公司入驻，华商企业不到 4 成，其它商贸公司多是从世界各国慕名而来。随着中东欧地区的华商不断迁往波兰，如今“华沙中国城”已经难以满足波兰贸易批发业的高速发展，波兰华商又按照这一模式继续开发其它商品城。目前，已经颇具规模的华商批发中心包括华沙市郊的“马克西姆商业批发中心”和“SCC 唐人街国际贸易中心”，这两个批发中心的招商对象以波兰本土企业以及最近几年从其它欧洲国家转移至波兰寻找商机的华商为主。

（六）克罗地亚

克罗地亚华商主要从事批发零售业，大都分布在首都萨格勒布及周边地区。2006 年，由克罗地亚华人联合创办的“长城商贸中心”正式营业。该中心是该国第一个大型中国商品集散中心，位于首都萨格勒布，占地面积 1.1 万多平方米，有超过 70 家商户参与了经营，其中以服装、鞋子和日用品的批发为主。

叶碎雄出生于浙江青田，早年出国打工，先到达奥地利，之后转移到了阿尔巴尼亚，随后因为内战爆发，不得已于 1997 年搬迁到了克罗地亚。早年从事餐饮业，之后投身贸易，于 2000 年之后渐成气候。叶碎雄和当地华人刚开始希望能在萨格勒布有一片属于华人的市场，专门从事批发贸易，于是在 2004 年租用了当地的一片工厂，经过规划分割之后变成了一家家店铺，分租给了当地华人做生意。经过几年打拼，华商们的经济实力日益增强，2010 年买下了这片三万平方米的工厂。刚开始在市场里从事批发生意的都是华人，后来随着市场名气的增长，克罗地亚当地人也来租用铺面，现在约有 20%的铺面由克罗地亚人经营。叶碎雄对此也感到十分的骄傲，这片工厂就是中国人在萨格勒布的根据地，也是华人的骄傲，现在克罗地亚约有 700 多华侨在此生活。

近年来中国驻克罗地亚大使馆积极帮助当地华人处理遇到的各种困难，帮助他们进一步融入当地社会。华人也积极帮助大使馆积极推动两国民间及政府间的交流。为了帮助当地人改变对中国的刻板印象，叶碎雄努力促成中克两国共建友好城市友好省份，2007 年时特意邀请当地政商界人士参加华人活动，促进了华人同当地人的互相了解。2007 年叶碎雄帮助当地红十字会募捐了超过 100 万欧元，创历史记录，克罗地亚红十字会领导特意在当地媒体上对华人表达了感谢，提升了中国人在当地的形象。

（七）捷克

捷克华侨华人共有 5000 多人，侨社规模在中东欧国家中并不突出，却有其一些发展特点。其一，捷克华侨华人原籍高度集中于浙江省，尤其以青田县占绝对优势，青田籍华侨人数将近 3000 人。新移民在浙江温州和福建福清等侨乡分布并不太多，北方籍贯者更是少见。籍贯集中的特点使捷克侨社在产业集聚、信息分享、资金流动等方面具有优势。其二，欧洲的中国新移民多以从事小商品零售和批发等行业立足，至今贸易业也占有显著份额。捷克的青田籍移民却另辟蹊径，发展高端餐饮业，形成高档化、品牌化、规模化、连锁化的经营模式。

捷克华侨华人人数不多，但社团组织和华文媒体颇具规模。捷克最大的华社组织是青田同乡会。青田同乡会成立于 1999 年，作为捷克华社的中流砥柱，在监督行业规范、接待国内访问团、沟通中捷商贸和文化交流、维护华侨团结、账灾扶贫等方面做出了重要贡献。青田同乡会成立 12 周年之际，时任捷克总统克劳斯及夫人还为同乡会题写了亲笔贺词。当地主要侨团还包括捷克华商联合会、温州

商会、捷克华人青年联合会、华侨华餐饮协会、福建商会、华侨华人妇女联合会等。此外，捷克华侨华人已创办了 4 家华文媒体，包括中欧新闻社、《捷华通讯》、《华商导报》和《布拉格时报》。这些媒体立足捷克，面向整个中东欧的中文读者推广发行。

（八）斯洛伐克

目前旅居斯洛伐克的华侨华人在斯洛伐克总人口中所占比例较小。尽管目前斯洛伐克华侨华人在当地的人口比重不高，但是在“东欧剧变”后的短短 20 多年间，其人口规模增长迅速。因“东欧剧变”辗转旅居斯洛伐克的华侨华人是以祖籍北京为主的中国北方人，仅有几十人。随着中国改革开放的深入，发展壮大的中国民间资本纷纷进入海外市场。在这样的时代背景下，大量浙江青田人前往斯洛伐克进行商贸活动，这使目前斯洛伐克华侨华人发展到 3000 多人。

斯洛伐克华商大多白手起家，在创业初期从事小本经营的批发和餐饮等商贸活动。经过多年的艰苦奋斗，部分华商企业的规模不断扩大，在当地逐渐形成系统的商业中心。根据斯洛伐克斯中商报社社长的介绍，除了传统的服装进口与销售以及餐饮业外，很多有实力的华侨华人企业开始转入诸如房地产、旅游、保健等其他行业。但是，旅居斯洛伐克华侨华人仍然以从事传统的商品批发业务为主，其商业规模和经营领域仍存在扩大的空间。根据中国商务部信息，目前，斯洛伐克华侨华人大多开展服装、鞋袜、箱包及百货贸易批发业务，注册的公司达 2800 余家。华商每年从国内进口商品金额约 2 亿美元以上，其中斯洛伐克首都布拉迪斯拉发市二区的商贸中心 Stara Vajnorska 就聚集了 50 余家华人批发商。

张蹦蹦，张曼新的儿子，1984 年被父亲张曼新带到匈牙利，1993 年到斯洛伐克布拉迪斯拉发，租借 Mamadiova 32 号建立自己的批发店，之后另外的华商也进入，当地华侨逐渐叫它为“妈妈丢哇 32 号市场”。那时包括现在，布拉迪斯拉发都没有形成大规模的贸易市场，只是华人的贸易公司开的多起来了，又比较集中，所以老外就愿意统称这为中国街或华人街。当时这个市场周围有三个周末市场，可以零售，所以很多华侨就会到张蹦蹦的市场去批量进货，条件稍好一点的人就会租一个固定的摊位。张蹦蹦还以布达佩斯为中心，后来辐射建立了多个分公司，有在捷克、斯洛伐克、塞尔维亚、斯洛文尼亚、意大利、西班牙，甚至最远的开到了北非的摩洛哥，以自己家族的成员来进行管理。

中东欧华商市场的形成，是转型期市场机会结构与跨国移民网络共同作用的结果，但各国在签证政策与法律环境上的差异，导致移民网络在不同国家的嵌入策略与演化路径呈现出显著的国别特征。就机会结构而言，苏东剧变使各国走上私有制与市场经济道路，长期偏重工业化的计划经济体系难以满足民众对日用消费品的迫切需求，形成庞大的市场空缺；同时，部分国家对持有中国护照者签证要求较低，客观上降低了进入门槛。就移民网络而言，浙江青田、温州地区人多地少、山多田少，历来有外出谋生的传统，改革开放后出国限制逐步放宽，加之

同乡与亲戚在西欧多年积累的资源与信息优势，使青田华侨得以率先将中东欧地区作为新的创业基地。正是在机会与网络的双重作用下，中东欧华商市场才得以在短时间内于多国同时兴起。

四、结语

本文以20世纪90年代以来中东欧华商市场的形成与青田华侨的发展为对象，通过跨国比较与理论分析，回答了引言提出的两个核心问题。

关于“为何是青田华侨”，本文认为，这并非单纯的族群性格使然，而是三重因素叠加的结果。第一，结构性机会：苏东剧变造成的日用消费品空缺与部分国家对华签证的宽松政策，为跨国商贩提供了罕见的制度性盈利空间，而匈牙利作为当时欧洲唯一对华免签的国家，成为青田人进入中东欧的“枢纽”。第二，网络性机制：青田人凭借同乡、宗族与亲缘关系，以及在西欧多年积累的信息与资源，形成了低成本、高效率的跨国移民与经商网络，使后来者能够快速进入、扎根并扩散到周边国家。第三，组织性能力：青田华商在从地摊到商城的升级过程中，逐步建立起华商管理委员会、同乡会等组织，将族裔资源转化为商业竞争优势，从而在多国市场形成过程中反复扮演开拓者角色。三者之中，网络是核心——它把外在机会转化为具体行动，并使个别成功经验得以跨国复制。

关于“华商市场如何由个体经营发展为族裔商业空间”，本文以一个五阶段的演进路径加以概括：其一，转型期市场机会提供了初始条件；其二，青田跨国移民网络使华人能够迅速进入并集中于特定城市；其三，商业集聚在集市与小型商铺中形成，出现“四虎市场”“欧罗巴市场”等标志性空间；其四，市场组织化表现为商城的建设、管理委员会的成立与进口—批发—零售产业链的完整化；其五，在地嵌入体现为华商经营方式的合法化、与本土市场的融合，以及华人联合会、华文报社、双语学校和慈善机构的建立。这一路径表明，中东欧华商市场既是族裔经济的产物，也是跨国主义在转型期特定历史条件下的具体形态。

本文的贡献在于：以跨国比较的方式呈现了中东欧华商市场的整体图景，揭示了青田华侨作为共同开拓者群体的机制，并将移民网络、族裔经济、市场机会结构与跨国主义整合为一个可操作的解释框架。就现实意义而言，这些市场在相当长时期内曾是中东欧国家重要的批发枢纽，尽管面临新业态冲击，仍是中国产品进入该地区的重要渠道之一，对促进地区经济与中欧贸易、文化交流具有持续影响。

本文的局限在于：一是各国统计口径不一，人口与市场数据可比性受限；二是口述资料占比较大，部分细节仍有待更多档案与文献的印证；三是样本量有限且可能存在选择偏差，未来研究需结合更大规模的统计数据以增强结论的普适性；

四是对 2010 年以后市场数字化转型与华商代际更替的讨论尚不充分。这些都有待后续研究进一步深化。

参考文献

陈琮渊、黄日涵（2016）。《搭桥引路：华侨华人与“一带一路”》。社会科学文献出版社。

胡文静、张海燕、孔寒冰（2021）。浙江籍华侨华人在中东欧：起源、发展与特点。*八桂侨刊*，（4），76-83。

李明欢（2002）。《欧洲华侨华人史》。中国华侨出版社。

李明欢（2003）。东欧社会转型与新华商群体的形成。*世界民族*，（2），41-49。

李明欢（2013）。罗马尼亚中国新移民研究：新华商与新市场。*华侨华人历史研究*，（4），42-50。

李明欢（2013）。欧洲华人商城经济研究。*世界民族*，（3），53-60。

田晓军（2003，7 月 6 日）。乌克兰富翁的摇篮“七公里商品市场”。*法制日报*。

王弘毅、许致军、徐刚（2022）。波兰华商的发展历程与转型之困——基于华沙中国城的田野调查。*华侨华人历史研究*，（1），14-25。

张祥熙（2018）。“一带一路”视阈下的塞尔维亚华侨华人。*八桂侨刊*，（1），11-18。

International Organization for Migration. (1998). Chinese immigrants in Central and Eastern Europe: The cases of the Czech Republic, Hungary and Romania. In G. Benton & F. N. Pieke (Eds.), *The Chinese in Europe* (pp. 320–349). Macmillan.

从“反哺”到“桥梁”：新加坡华人华侨对中国社会发展贡献的历史考察

管浩然*
日本静冈产业大学

摘要

以往的研究大多将海外华人与中国的关系放在静态的“贡献”-“受惠”结构中进行叙述，而很少追问这种贡献在历史过程中发生了怎样的变化。本文以 1819 年新加坡开埠以来移居当地的华人及其后裔作为考察对象，并借助海外华人研究中的认同类型学，结合跨国主义的分析视角，从而对新加坡华人华侨参与中国社会发展的历史过程进行考察。新加坡华人对中国的贡献经历了一次结构性的转变：在“落叶归根”的侨民认同下，以陈嘉庚为代表的华侨通过经济投资、政治动员以及教育兴学的方式来直接介入祖国事务；而在第二次世界大战以后，随着新马华人对国家认同的转向，华人从以侨民身份来直接参与中国建设，转变为通过语言、文化与商业网络，在新加坡与中国之间扮演着桥梁与中介的角色。贡献的主体由华侨个人转变为以华人为主体族群的新加坡，贡献的方式也由单向的“供给”变为双向的“互惠”。这一转变，既折射出二战后东南亚的国际秩序与族群政治生态的重组，也为理解华人华侨与祖国关系的动态性提供了一个具有典型意义的个案。

关键词：新加坡华人、认同转型、陈嘉庚、李光耀、中新关系

* 管浩然，博士，现任职于日本静冈产业大学。电邮：k-kan@ssu.ac.jp

马大华人文学与文化学刊，第十四卷，第一期，2026 年
Journal of Chinese Literature and Culture, Vol. 14, No. 1 (2026)

From “Giving Back” to “Bridging”: A Historical Study of the Contributions of Singapore’s Overseas and Ethnic Chinese to China’s Social Development

Guan Haoran
Shizuoka Sangyo University, Japan

Abstract

Previous studies have mostly framed the relationship between the overseas Chinese and China within a static structure of “contribution” and “benefit,” seldom asking how such contributions changed over the course of history. Taking as its subject the Chinese who settled in Singapore after the port’s founding in 1819 and their descendants, this article draws on the typology of identity in overseas Chinese studies and the analytical perspective of transnationalism to examine the historical process through which Singapore’s Chinese took part in China’s social development. Their contributions underwent a structural transformation. Under a sojourner identity oriented toward “returning to one’s roots” (*luoye guigen*), overseas Chinese represented by Tan Kah Kee intervened directly in the affairs of their homeland through economic investment, political mobilization, and the founding of schools. After the Second World War, as the Chinese in Singapore and Malaya shifted their national identity, they moved from participating directly in China’s development as sojourners to serving as bridges and intermediaries between Singapore and China through language, culture, and business networks. The agent of contribution shifted from individual overseas Chinese to Singapore, a state with an ethnic Chinese majority, and the mode of contribution changed from one-way “giving” to two-way “reciprocity.” This transformation reflects the reconfiguration of the international order and of ethnic politics in post-war Southeast Asia, and offers a representative case for understanding the dynamic nature of the relationship between the overseas and ethnic Chinese and their ancestral homeland.

Keywords: Singaporean Chinese, identity transformation, Tan Kah Kee, Lee Kuan Yew, China–Singapore relations

一、引言

（一）问题提出

中国人移居海外的历史，几乎与中国同外部世界交往的历史同样悠久。东南沿海居民泛海南下的记录，至迟在汉代的文献中已可寻得踪迹。在为数众多的移居目的地之中，新加坡所处的位置颇为特殊：它处于马六甲海峡的南口，自 1819 年开埠以后，迅速成长为东南亚最重要的转口贸易港，并吸引了闽粤沿海的大批移民；1965 年新加坡独立建国以后，它又成为东南亚唯一一个以华人为主体族群的主权国家。一百多年间，从辛亥革命到抗日战争，从侨乡建设到新中国的外交格局，新加坡华人华侨的身影几乎出现在了中国现代史的每一个关键节点上。

然而，“新加坡华人华侨对中国社会发展的贡献”这一命题本身，仍然有进一步研究的余地。贡献是通过何种方式实现的？经由何种组织与渠道？在不同的历史时期是否呈现出了不同的形态？这些形态的变化又受制于怎样的历史条件？只有把“贡献”从带有颂扬性的叙述对象转化为分析性的研究对象，这一命题才有可能产生新的学术意义。本文即是以此为出发点，对新加坡华人华侨参与中国社会发展的历史过程作长时段的考察，并尝试解释其形态演变的内在逻辑。

（二）先行研究

围绕海外华人与中国的关系，以往的研究大体可以分为三个层次。其一，是通史与政策层面的研究。朱杰勤（1990，2011）的《东南亚华侨史》《华侨史》描述了华人移居东南亚及南洋华侨社会形成的基本轮廓；庄国土（2001）《华侨华人与中国的关系》梳理了自明清两代至改革开放时期华侨华人与中国之间在政治、经济关系上的演变。孔飞力（Philip A. Kuhn, 2008/2016）的《他者中的华人：中国近现代移民史》则是把近五百年的中国移民史置于移民与环境互动的框架之中，提示研究者们要注意移民群体内部的差异性与流动性。

其二，是新马华人社会与认同层面的研究。王赓武提出，应当从国家认同、文化认同与族群认同等不同层次来理解海外华人的认同结构（王赓武，1994）。颜清湟（Yen Ching-hwang）对十九世纪末至二十世纪初新马华侨民族主义的形成过程进行了考察（Yen, 1982）；崔贵强论证了 1945-1959 年间新马华人由中国认同向当地认同的转向过程（崔贵强，1989）；曾玲（2003）、刘宏（2003）则分别从社会文化与跨国网络的视角，深化了学界对新加坡华人社会内部结构及其与区域世界联系的理解。

其三，是个案与双边关系层面的研究。杨进发（C. F. Yong, 1987）的陈嘉庚传记，迄今仍是海外学界研究这一人物的奠基之作；杨国桢（1987）《陈嘉庚传》代表了大陆学界的系统成果；陈达（2011）对南洋华侨与闽粤社会变迁关系的实证考察，至今仍是侨乡研究难以绕开的经典。在中新关系方面，凌翔、陈轩

（1998）的《李光耀传》以及艾利森等人（2013）整理的《李光耀论中国与世界》，保存了诸多李光耀处理对华关系的一手言论。

就总体格局而言，通史性的成果长于对宏观的梳理而疏于对机制的分析，认同研究聚焦华人社会内部而较少回应华人社会与中国的互动，个案研究则多止步于人物行谊的论述。换言之，很少有研究将“贡献”本身作为分析对象，追问其在不同的历史阶段的形态差异与生成条件。因此，本论文以认同转型为线索，将新加坡华人华侨对中国的贡献区分为“侨民反哺”与“族裔桥梁”两种历史形态，并解释二者之间转换的原因所在。

（三）分析视角、研究方法与论文结构

本文在分析上主要借助两组概念。第一，是王赓武（1994）的认同类型学：海外华人的认同并非单一均质的整体，国家认同、族群认同与文化认同可以在同一个体身上交错并存，其相对权重随历史环境而消长。其二，是“落叶归根”与“落地生根”这一对为学界广泛使用的概括：前者指向以返回祖国为归宿的侨民心态，后者指向以移居地为家园的在地化心态。本文并不是将二者视为非此即彼的价值判断，而是将其作为两种历史地形成的生存策略与认同类型，从而来刻画不同时期新加坡华人与中国关系的结构差异。

与此同时，本文对跨国主义（transnationalism）的概念保持有限的借用。跨国主义是强调移民群体在移居国与祖籍国之间持续维系的社会、经济与文化联系，对解释当代海外华人的网络活动具有一定的启发；但对于冷战时期跨国联系一度中断的历史段落，这一概念的适用性需要打上折扣。因此，本文始终将其限定为描述性的分析工具，而非普遍性的解释框架。

在研究方法上，本文以历史文献分析为主，并以历史比较与个案研究为辅，所用材料包括中文古典文献、回忆录、传记、政府档案与统计资料等。论文结构上，第二部分界定核心概念并梳理历史背景；第三部分考察新加坡华人社会的形成过程；第四部分以陈嘉庚为中心，分析“落叶归根”认同支配下的反哺形态；第五部分讨论二战以后认同转向背景下贡献形态的转型；第六部分总结全文。

二、概念界定与历史背景

（一）“华人”与“华侨”的概念

从语源上看，“侨”字的本义是“高”。段玉裁《说文解字注》释曰：“侨，高也。侨与乔义略同”，其后方引申出“寄客”，即寄居他乡之义[1]；《康熙字典》“旅寓曰侨居”的说明，与此一脉相承[2]。就现代法律概念而言，按照中华人民共和国国务院侨务办公室《关于界定华侨外籍华人归侨侨眷身份的规定》，“华侨”指定居在国外的中国公民，“外籍华人”指已加入外国国籍的原中国公民及其外国籍后裔[3]。

由于本文所涉及的年代跨度远超上述规定的生效年份，若只是机械性套用现行的定义，反而会造成时代错置。因此，本文对“华人”“华侨”作如下操作化界定：凡先祖或本人为出身于中国的移民及其后裔，一概以“华人”称之；其中仍保留中国国籍、或以中国为政治认同归属者，则称为“华侨”。在下文的论述中，二者的分野恰恰构成分析的主线。二十世纪中叶以前的新加坡华人大多自视为“华侨”，而此后的新加坡华人则完成了向所在国公民的转变。

（二）前近代中国与南洋的人员往来

中国人移居海外，其缘由包括了躲避战乱、逃避劳役等被动性因素，也包括了传播宗教、发展贸易等主动性因素。如果将焦点放在东南亚地区的话，在汉代就已可寻得中国居民南移的踪迹。北魏郦道元《水经注》卷三十六记载：“朱吾县属日南郡去郡二百里，此县民汉时不堪二千石长吏调求，引屈都乾为国”。文中的“屈都乾”即马来语“Kuala Dungun”之音译，相当于今马来西亚登嘉楼州龙运地区（郦道元，2007，卷三十六）。又如唐代高僧义净《大唐西域求法高僧传》记僧人怀业“投命溟渤，至佛逝国。解骨仑语，颇学梵书……恋居佛逝不返番禺”，文中“佛逝”即室利佛逝，为七至十三世纪存在于马来半岛、苏门答腊岛一带的南海强国（义净，1988，卷下）。

直接提及新加坡的文献记录亦不少见。元代汪大渊《岛夷志略》“龙牙门”条记载：“门以单马锡番两山相交，若龙牙，门中有水道以间之。……男女兼中国人居之，多椎髻，穿短布衫，系青布稍”（汪大渊，1981）。其中的“单马锡”，在满者伯夷宫廷诗人普腊班扎 1365 年所撰《爪哇史颂》中写作“Tumasik”[4]，在明代茅

[1] 据《说文解字注》记载，“侨，高也。侨与乔义略同。乔者、高而曲也。自用为寓寓字。而侨之本义废矣。字林始有寓字。云寄客为寓”（许慎，1988）。
[2] 据《康熙字典》子集中人部记载，“旅寓曰侨居”。
[3] 中华全国归国华侨联合会官方网站（www.chinaql.org）所载国务院侨务办公室《关于界定华侨外籍华人归侨侨眷身份的规定》。
[4] 《爪哇史颂》第十四章第二节所列地名中有“单马锡”。中文版译者将其注解为“Tumasik，也作淡马锡，即新加坡”。参见普腊班扎（2016）。

元仪《武备志》所收《郑和航海图》中则记为“淡马锡”[5]，均为马来语“Temasek”之音译，义为“海城”，即新加坡之旧称。马来文献《马来纪年》亦有中国国王遣公主汉丽宝（Hong Li-po）率五百侍女远赴马六甲、苏丹满速沙（Sultan Mansur Shah）特赐山丘供其居住的记载。如今的马六甲三宝山（Bukit China）上的华人墓群与宝山亭，仍可视为这段交往史的见证。

需要指出的是，上述记录所反映的人员往来，多依托朝贡、贸易与宗教求法的框架展开，规模有限，并且未形成稳定的常住社群。这与十九世纪以后以谋生为目的的大规模移民存在本质上的区别：前近代的南洋中国人是贸易网络中的流动人口，近代以后的新加坡华人则逐渐聚合成具有帮群组织、教育事业与报刊舆论的定居社会。因此，本文将正式考察的起点设定在 1819 年新加坡开埠之后，前近代文献仅作为长时段的背景参考。

（三）新加坡的地理、人口与近代简史

新加坡，全称新加坡共和国（Republic of Singapore），其国名源自于梵语的“Simhapura”，其中“simha”为狮子，“pura”为城市，故新加坡又称“狮城”。新加坡位于中南半岛最南端、马六甲海峡南部之要冲，由新加坡岛及周边共 63 个岛屿组成，国土面积约 735.2 平方公里[6]。总人口约 592 万，在居民人口中，华人约占 75.9%，马来人约占 15.0%，印度人约占 7.5%，其他族群约占 1.6%[7]，是东南亚唯一以华人为主体族群的国家。

中国文献中关于新加坡的最早记载，一般追溯到三国时期吴国康泰所著《吴时外国传》，书中两处提及“蒲罗中国”[8]。据新加坡学者许云樵考证，“蒲罗中”与马来语“Pulau Ujong”（义为“尽头之岛”）相对应，与新加坡岛位于中南半岛最南端的地理事实相符。此后，新加坡先后处于三佛齐、满者伯夷、马六甲、柔佛等政权的势力范围之内。1819 年，英国人斯坦福·莱佛士（Stamford Raffles）登陆新加坡，建立贸易港口；1824 年《英荷条约》签订，荷兰承认英国对新加坡的占领[9]，新加坡自此进入英属时期。1942 年，驻新加坡英军司令白思华（Arthur Percival）向日军投降，新加坡进入日占时期并被改称“昭南岛”[10]，直至 1945 年日本战败。战后英国势力重返新加坡，1959 年新加坡取得自治地位，1963 年与马来亚、沙巴、

[5] 见于《武备志》卷二百四十所载航海图（亦称《郑和航海图》），“淡马锡”被描绘于满剌加（即马六甲）与龙牙门之间。
[6] 参考新加坡统计局官方网站（www.singstat.gov.sg）公布的数据。
[7] 数据来源：Census of Population 2020 Statistical Release 1: Demographic Characteristics, Education, Language and Religion。该统计口径为新加坡居民人口（公民与永久居民）。
[8] 《吴时外国传》一书于宋代以后散佚，其文现仅存于各种典籍之引文。上引两段参见康泰（1971）。关于“蒲罗中”与“Pulau Ujong”对应关系的考证，亦出自许云樵氏。
[9] 见于《英荷条约》第十二条，原文：“ARTICLE XII. His Netherland Majesty withdraws the objections which have been made to the occupation of the Island of Singapore, by the Subjects of His British Majesty”。
[10] “昭南岛”一词通常被理解为“在日本昭和年间（1926—1989）所获得的南方之岛”。

砂拉越共同组成马来西亚联邦。其后，由于政治理念的差异与族群矛盾的激化[11]，新加坡于 1965 年 8 月 9 日退出联邦，宣布独立。对于这次独立，李光耀后来在回忆录中写道，它是“强加”在新加坡头上的[12]。独立后的新加坡在人民行动党的执政下实现经济高速增长，与韩国、台湾、香港并称“亚洲四小龙”，人均国内生产总值长期位居世界前列。

三、港市的兴起与华人社会的形成

（一）自由港体制与华人移民潮

新加坡华人社会的形成，需要在十九世纪全球贸易格局变动的背景中加以理解。瓦特改良蒸汽机以后，工业生产方式的变革推动了英国对外贸易的扩张，蒸汽动力商船逐步取代帆船，海上运输的成本与周期大幅下降；1869 年苏伊士运河竣工通航，欧洲与东亚之间的航程进一步缩短。地处两大航道交汇之处的新加坡，凭借自由港政策，在开埠之后不久便超越马六甲，成长为东南亚最具影响力的转口贸易港。

港市经济的扩张产生了持续的劳动力需求，新加坡由此吸引了来自亚洲各地的移民。移民大体可分为两类：其一是新加坡周边地区的商人，包括中国本土与马六甲的华人、马来半岛各地的马来人、苏拉威西南部的布吉人以及中东的阿拉伯人；其二是体力劳动者，其中人数最多的是被称为“苦力”的华工，主要在港口与船舶上从事货物装卸等重体力劳动。

关于开埠后华人社群的规模，清末李钟珏《新嘉坡风土记》留下了一定的记录。据其所引 1881 年英殖民政府的户口册，当年旅居新加坡的华人共约八万七千人，其中以福建籍最多，约占百分之二十九，其后依次为潮州、广州、琼州与嘉应州籍[13]。这一籍贯构成奠定了此后新加坡华人社会“帮群林立”的基本格局，也解释了为何日后讲华语运动要以消除方言隔阂为目标。

[11] 1964 年 7 月 21 日及 9 月 2 日，新加坡华人社群与马来人社群之间先后发生两起种族冲突骚乱，造成人员伤亡。

[12] 李光耀（2000）。原文：“一些国家本就独立，一些国家争取到独立，新加坡的独立却是强加在它头上的……我们从没争取新加坡独立。”

[13] 《新嘉坡风土记》中涉及户口部分的原文如下：“华人住坡户口最难详确。查光绪七年英人所刊户口册云：福建男女二万四千九百八十一人，广州一万四千八百五十三人，潮州二万二千六百四十四人，嘉应州六千一百七十人，琼州八千三百十九人，三州府生长之华人九千五百二十七人，不列籍之华人二百七十二名，统计八万六千六十六人（笔者注：原文有误，实际合计应为八万六千七百六十六人）。近五六年来，虽少有参差，总在八九万之间，而历来居叻游叻者，动称十余万，皆约略之词，虽西人所报未必尽确，不列籍者不止此数，然总不过十万人”。参见李钟珏（1947）。

（二）从苦力到华商：华人经济的成长

移民至新加坡的华人，最初多经营小规模贸易，进入二十世纪以后，逐渐发展出大型集团公司，并集中于三类产业。第一类是橡胶业。随着马来亚橡胶种植业的发展，陈嘉庚、李光前等华商相继建立起从种植、加工到制造的一体化经营体系[14]。第二类是国际贸易。华商承担着新加坡与雅加达、曼谷、马尼拉等东南亚港市之间，以及新加坡与香港等中国口岸之间的商品流通。第三类是银行业。橡胶业与国际贸易积累的资金转而进入金融领域，李光前参与创办的华侨银行（1932 年）[15]与黄庆昌创办的大华银行（1935 年），至今仍是东南亚金融业的重要机构。

从本文的分析视角看，华人经济的成长具有双重意义。一方面，它为新加坡华人社会积累了可观的财富，使跨国的资金流动具备了物质基础；另一方面，依托方言社群与地缘纽带形成的帮群组织、会馆与商会，为此后的政治动员提供了组织网络。换言之，到二十世纪初，新加坡华人社会已经具备了“反哺”祖国所需的资金与组织两项前提。但经济基础并不会自动转化为对祖国的实际参与。促成这种转化的，是侨民认同的政治化过程。这正是下文所要讨论的问题。

四、“落叶归根”：侨民认同下的祖国反哺——以陈嘉庚为中心

（一）华侨民族主义的兴起

在英殖民统治下的新加坡，殖民政府不允许华人参与政治活动；而旅居当地的华人也大多将新加坡视为经商、务工的临时住所，而非永久家园。在这样的双重条件之下，中国始终是新加坡华人政治认同的归属。颜清湟的研究表明，从十九世纪末至二十世纪初，随着保皇派与革命党相继在新马展开活动，华侨民族主义逐渐成型（Yen, 1982）；庄国土指出，1911-1941 年间南洋华侨对中国的认同经历了由民族主义向爱国主义的演变（庄国土，2000）。每当中国发生重大政治危机，譬如 1915 年的“二十一条”、1919 年的五四运动、1931 年的九一八事变、1937 年的全面侵华战争等，新加坡华人对祖国的关怀便被激发为实际的动员。

陈嘉庚（1874-1961）的一生，恰好贯穿了这一过程。陈嘉庚字科次，出生于福建省泉州府同安县集美社（今厦门市集美区）[16]。其父陈杞柏于十九世纪七十年代南渡新加坡，创立顺安米店，兼营黄梨种植与罐头制造[17]。1891 年，十七岁

[14] 陈嘉庚，福建同安人，1891 年赴新加坡；李光前，福建南安人，1903 年赴新加坡，为陈嘉庚之女婿。
[15] 华侨银行由 1912 年创办的华商银行、1917 年创办的和丰银行、1919 年创办的旧华侨银行三家银行于 1932 年合并而成。
[16] 据陈嘉庚《个人企业追记》之“未成人经过记载”：“余生于福建泉州同安县集美社，与厦门岛仅隔十馀里海港”。
[17] 参考厦门市集美区人民政府官方网站（www.jimei.gov.cn）所载陈杞柏生平资料。

的陈嘉庚出洋随父学商[18]；1906 年，他向马六甲华人陈齐贤购买橡胶种子，创办橡胶园与橡胶制品厂[19]，逐步建立起横跨种植、制造与贸易的企业体系。1909 年，陈嘉庚结识孙中山，翌年加入中国同盟会；位于新加坡马里士他大人路 12 号的晚晴园（今孙中山南洋纪念馆），正是同盟会南洋总支部在新加坡的活动据点。1911 年中华民国成立后，陈嘉庚被推为新加坡福建保安会会长，募款接济闽省[20]。

（二）救国运动中的筹赈与慰劳

1937年七七事变爆发后一个月，陈嘉庚即主持成立“马来亚新加坡华侨筹赈祖国伤兵难民大会委员会”，继而赴吉隆坡主持马来亚各区筹赈会议。1938 年 10 月，南洋各属华侨筹赈祖国难民总会（简称“南侨总会”）在新加坡成立，陈嘉庚当选为主席，南洋华侨的救国动员由此被纳入统一的组织框架。1939 年，南侨总会应祖国之需，先后组织三千二百余名华侨司机与修理技工回国服务，远赴滇缅公路承担抗战物资运输任务，史称“南侨机工”（林少川，1994）。

除募捐之外，陈嘉庚还于 1940 年亲率“南洋华侨回国慰劳考察团”奔走于中国各地。此行历时数月，先后在重庆与国民政府高层会面，继而又北上延安，与朱德、毛泽东等中共领导人谈话[21]。陈嘉庚在延安期间，毛泽东曾数度造访其寓所，或共进午餐，或同进晚餐。陈嘉庚向毛泽东表达了全国一致团结对外、争取最后胜利的期望，同时也流露出对国共两党恶感日深、恐难免一战的忧虑；他对毛泽东的评价则是“虚怀若谷”。这次考察使陈嘉庚对中国政治格局的判断发生了深刻变化，也为其战后的政治选择埋下了伏笔。

（三）教育反哺与侨乡建设

南洋华侨对祖国的回馈，并不止于战时的政治动员，更体现在侨乡日常的经济与社会建设之中。陈达对闽粤侨乡的实证研究表明，近代厦门的四明戏院、地产公司、自来水公司、电灯公司、电话公司与银行，多由华侨资本创办[22]；在汕头，华侨创办了自来水公司、电灯厂、永安堂、利生火柴厂等企业；漳厦铁道、

[18] 陈嘉庚《个人企业追记》：“十七岁秋始出洋来新加坡，在家君所营顺安号米店学商业”。

[19] 陈齐贤（1870-1916），祖籍福建省海澄县（今福建省漳州市龙海区东部），出生于马六甲，为马来亚橡胶种植业的先驱人物，曾创立马六甲橡胶种植公司。

[20] 陈嘉庚（2022）《南侨回忆录》“闽省光复与南洋华侨”条：“住坡闽侨乃在天福宫福建会馆开会，组织保安会，举余为正会长，筹款救济闽省及维持治安。……月馀之间，计汇去二十馀万元”。

[21] 陈嘉庚（2022）《南侨回忆录》相关条目记载：1940 年 3 月 15 日，陈嘉庚搭乘英国邮船启程；26 日抵达重庆；28 日与蒋介石夫妇会面，其后数日先后与国民政府教育部长陈立夫、行政院长孔祥熙、军事委员会参谋总长何应钦、军政部长陈诚、考试院长戴季陶、监察院长于右任、立法院长孙科等人会面；5 月 24 日抵达西安，次日与朱德会面；5 月 31 日抵达延安，次日与毛泽东会面。

[22] 陈达（2011）《南洋华侨与闽粤社会》第二编“社会变迁的一个原素：移民的影响”中记载：“四明路有华侨办的四明戏院，计建造费 10 万余元，规模宏大，设备完全，为厦门最华丽最舒畅的电影院”，即今厦门市思明电影院之前身。

潮汕铁道、汕樟轻便铁道等近代交通事业，亦多仰赖于南洋华侨的投资[23]。这些建设使侨乡成为中国东南沿海最早接触近代市政与工业文明的地区之一。

在众多回馈形式之中，陈嘉庚对教育的投入最具制度化色彩。1913 年春，他回乡创办集美小学，其后，逐年添办师范、中学、女师、幼稚师范、商科与水产航海学校，逐步形成覆盖各学段的集美学校体系；1921 年 4 月 6 日，厦门大学借集美校舍正式开幕[24]；1937 年，陈嘉庚将厦门大学献给政府，改为国立。与此同时，他在新加坡亦参与捐办星洲大学、兴办南洋华侨中学，对当地的华文教育也做出了贡献。教育反哺的特点在于：它不是一次性的资金转移，而是把近代学校的制度、课程与师资“移植”回祖国，其影响比一般的赈济更为深远。

（四）从捐资到参政：反哺模式的顶点

1949 年 9 月，陈嘉庚以华侨首席代表的身份出席中国人民政治协商会议第一届全体会议，并当选全国政协常务委员；同年 10 月 1 日，他在天安门城楼参加开国大典，此后定居集美，参政议政，直至 1961 年逝世。华侨与祖国的关系，至此由“捐资”“声援”上升为政治参与，反哺模式也达到了它的顶点。1945 年，毛泽东赞誉陈嘉庚为“华侨旗帜、民族光辉”；1983 年，邓小平题写“华侨旗帜、民族光辉陈嘉庚”；2000 年，时任集美大学校董会主席的习近平提出弘扬“嘉庚精神”[25]。今天，厦门集美建有陈嘉庚纪念馆，中国科学院紫金山天文台将编号 2963 的小行星命名为“陈嘉庚星”，新加坡地铁滨海市区线亦设有“陈嘉庚站”，中新两国以各自的方式纪念着这位侨领。

回看这一时期，新加坡华人对祖国的反哺可以归纳为三个相互支撑的环节：以侨汇与投资为内容的经济支持，以筹赈与舆论为形式的政治声援，以兴办学校为路径的教育扶植。这一模式依赖着两项历史条件：其一，是华人普遍保有“落叶归根”的侨民认同，视中国为政治与情感的归宿；其二，是殖民地时期人员与资金的跨国流动大体自由。二十世纪中叶以后，这两项条件相继消失，反哺模式也就走到了转型的关口。

[23] 陈达（2011）。据该书记载，漳厦铁道自厦门岛对面的嵩屿镇起，至漳州城止；潮汕铁道自潮州西门外起，至汕头止；汕樟轻便铁道自汕头起，至樟林镇止。
[24] 陈嘉庚（2022）《南侨回忆录》“厦大假集美开幕”条：“时厦门厦大校舍未建，拟假集美校舍开幕。民国十年四月六日，厦大在集美正式开幕”。
[25] 中央党校采访实录编辑室（2020）《习近平在厦门》中“习总书记对嘉庚先生和集美大学情有独钟”篇。

五、“落地生根”：认同转向与贡献模式的转型

（一）国家认同的在地化转向

第二次世界大战结束以后，东南亚进入去殖民化进程，新马华人的认同结构亦随之发生了根本性的变化。崔贵强的研究表明，1945-1959 年间，新马华人的国家认同经历了一个由中国认同向当地认同的转向过程（崔贵强，1989）。1955 年，中国政府与印度尼西亚签订关于双重国籍问题的条约，放弃双重国籍政策，鼓励华侨加入当地国籍，“华侨”作为一种法律身份由此逐步退出历史舞台。1959 年新加坡取得自治，1963 年加入马来西亚联邦，1965 年又被迫独立建国[26]。在这一连串变动之中，新加坡华人的政治归属完成了从“中国”到“新加坡”的转移，也就是从“落叶归根”转换成为“落地生根”。

认同转向带来一个直接的理论后果：对华贡献的主体发生了置换。此前，贡献的行为者是自视为“华侨”的个人与社群；此后，行为者变成以华人为主体族群的主权国家及其公民。贡献的渠道也由跨越国境的私人网络，转变为国与国之间的正式关系。但这并不意味着华人因素的退场，反而，共享的语言与文化的资本，使新加坡在诸多对华议题上扮演了其他国家难以替代的角色。这一转变的具体机制，可以从语言政策与中新合作两个层面加以观察。

（二）语言政策与文化桥梁的建构

李光耀（1923-2015）的个人经历，本身就是认同转型的一个缩影。其曾祖父李沐文为广东大埔客家人，十九世纪中叶自汕头南渡至新加坡。李光耀幼年接受全英文教育，1936 年以全校第一名的成绩考入了莱佛士书院[27]；日占时期，他曾在日军的“检证”行动中死里逃生[28]；二战后赴英留学，先在伦敦经济学院接触拉斯基的社会主义理论[29]，后转入剑桥大学攻读法律。1954 年，李光耀发起组织人民行动党，走上了职业政治家的道路。

新加坡建国以后，李光耀政府确立了马来语、华语、淡米尔语与英语并列为官方语言的多语政策。英语被赋予了行政与经贸通用语的地位，对此，李光耀的

[26] 李光耀（2000）。原文：“我从来没这么悲伤过。分家成了事实，我辜负了马来亚、沙巴和砂劳越的许许多多人。……内疚使我情不自禁地痛哭起来。这是我最痛苦的时刻。”

[27] 该校由斯坦福·莱佛士爵士于 1823 年 6 月 5 日创办，原名新加坡书院（Singapore Institution），1868 年为纪念莱佛士而更名为莱佛士书院。

[28] 李光耀（1998）。原文：“日本人要求所有华人到惹兰勿刹运动场集中，接受检证。……可是执勤的日本兵挥手要我同一群华族青年站在一起。我本能地觉得不对劲，于是要求日本兵准许我回到估俚间收拾我留在忠祜房间里的东西。日本兵答应了。……那些被拉走的华人，……被绑在一起，日本兵强迫他们走向海面。当他们往海面走时，日本兵便用机关枪向他们扫射。”

[29] 李光耀（1998）。原文：“拉斯基的社会主义理论中有不少马克思主义的分析。马克思主义者认为，人确实通过拥有更多资本和权力剥削其他人，由于一个人的产值超过他维持生存所需要消费的数量，雇主或地主因此可以拿走多余的部分，这个看法我同意。”

解释是：英语“不只是国际外交场合的共同语，还是吸取科学及技术知识的媒介”；但他同时也强调，在一个多元种族、多元文化的国家，“如果只学英文，又是愚不可及的。因为这将使人民脱离自己的文化根源”[30]。1979 年，由李光耀发起的“讲华语运动”，提倡华人“多讲华语，少说方言”。李光耀本人早年曾为争取选票，先后学习了福建话和客家话[31]，而在运动发起之后却放弃了方言。在他看来，方言只是地方性语言，而“华语是唯一能团结新加坡华族的语言”[32]。

从本文的分析视角看，新加坡的双语政策兼具双重功能：对内，它是多元种族国家建构的工具，以英语的超族群性来维系族群的平衡，以母语的传承来安顿文化的认同；对外，它则为华人社会保存了与中华文化圈沟通的语言资本。讲华语运动在客观上降低了新加坡华人与中国交往的语言成本，为八九十年代以后两国经贸与文化的深度互动做好了铺垫。语言在此成为一种桥梁设施，而这正是“落地生根”之后华人因素转化为对华贡献的典型路径。

（三）从侨乡纽带到国家间合作

在经济层面，中新合作的标志性成果是苏州工业园区。1994 年 2 月，中新两国政府签署了合作开发建设苏州工业园区的协议[33]，新方财团持股 65%，中方持股 35%，在规划面积约 80 平方公里的中新合作区内兴建工业、商业与居住设施[34]。该项目不同于一般的外商投资：它转让的不仅是资金，更是新加坡在园区规划、招商引资与政府管理方面的一整套治理经验，即新方所称的“软件转移”。苏州园区现已发展为常住人口逾百万的新城区，并长期位居中国国家级经开区综合排名的前列。

在政治层面，新加坡长期坚持一个中国立场[35]，并在两岸之间发挥着独特的沟通作用。李光耀自 1973 年起几乎每年访台，1976 年后又多次访问中国大陆，与

[30] 李光耀（2013）。原文：“由于经济理由，英文至关重要，它对新加坡的发展有很大帮助。但是在我们这个多元种族、多元文化的国家，如果只学英文，又是愚不可及的。因为这将使人民脱离自己的文化根源。”

[31] 李光耀（2013）。原文：“为了打动选民的心，我非得说福建话不可。我暂停了所有华语课，像发了疯似的学讲福建话。……我以客家人的身份参加竞选，许多客家乡亲设宴支持我，我却一句客家话也说不出来，这迫使我开始学客家话。”

[32] 李光耀（2013）。原文：“新加坡华人要发展，必须选择一种有价值、高素质的语言，这个语言当然是华语而不是方言，华语是唯一能团结新加坡华族的语言。”

[33] 凌翔、陈轩（1998）第六章“悉心培植新中友谊”记载：“从 1992 年 9 月开始，李光耀、吴作栋、王鼎昌等新加坡领导人多次来中国考察和访问，中国党和国家领导人江泽民、李鹏、朱镕基、李岚清等多次会见了他们，反复商谈了工业园区项目，最终决定将工业园区建在江苏苏州”。

[34] 参考苏州工业园区管理委员会官方网站（www.sipac.gov.cn）：苏州工业园区行政区划面积为 278 平方公里，其中中新合作区为 80 平方公里。

[35] 李光耀（2000）。原文：“在联合国提出接受中华人民共和国的决议案时，新加坡投票支持接纳中国，却在驱逐台湾的表决中弃权。”

两岸高层均保持密切联系[36]。1993年4月，海峡两岸关系协会会长汪道涵与海峡交流基金会董事长辜振甫在新加坡举行首次“汪辜会谈”，开启了两岸制度化协商的先河；2015年11月，两岸领导人习近平与马英九在新加坡举行历史性会面，双方在坚持“九二共识”、推进两岸关系和平发展等议题上达成共识[37]。新加坡以华人为主体、又与两岸皆保有互信的地位，使其成为两岸高层会晤的首选地。

在人员往来层面，2024 年 1 月，中新两国政府在北京签署《关于互免持普通护照人员签证协定》，协定于同年 2 月 9 日生效，双方持普通护照人员可免签入境对方国家停留不超过三十日[38]。这标志着中新两国走向更加紧密的关系。2011 年 1 月，习近平在会见李光耀时曾评价道：“李光耀先生是我们尊敬的长者，迄今，他依然不懈地推进中国与新加坡的双边关系，我对他满怀敬重之情。我们永远不会忘记他对我们的双边关系做出的重要贡献。”[39]2023 年 3 月，两国宣布将双边关系提升为“全方位高质量的前瞻性伙伴关系”[40]。

综合本节所述，“落地生根”之后的贡献形态呈现出鲜明的双向性：新加坡向中国转移治理经验、提供斡旋平台、便利人员往来；而中国则为新加坡的资本、企业与国际战略提供了空间。贡献的形式从游子对故土的单向馈赠，转变为两个主权国家基于共同利益的互惠安排；华人因素从以“华侨”的身份直接出现，转变为沉淀为语言、文化与信任的基础设施。上述的这些变化，构成了对“反哺”形态的历史性超越。

六、结论

本文以认同转型为线索，对新加坡华人华侨参与中国社会发展的历史过程作了长时段的考察。这一贡献并非一成不变，而是经历了由“侨民反哺”向“族裔桥梁”的结构性转变。在二十世纪中叶以前，“落叶归根”的侨民认同与祖国的政治危机相互叠加，催生了以陈嘉庚为代表的反哺形态，即经济支持、政治声援与教育移植三位一体，并在新中国成立之初达到了顶点。第二次世界大战以后，去殖民化进程与中国国籍政策的调整，共同推动了新马华人完成国家认同的在地化转向，贡献的主体由华侨个人，置换为以华人为主体族群的新加坡，贡献的机制也由单

[36] 据李光耀（2000）记载，1973 年至 1990 年间，李光耀每年都会访台一两次，曾在台北与蒋经国等人会面；自 1976 年起，李光耀亦多次访问中国大陆，先后会见毛泽东、华国锋、邓小平、杨尚昆、江泽民、李鹏、朱镕基、李岚清等人。

[37] 汪辜会谈及两岸领导人会面的相关史实，参考人民网（www.people.com.cn）、新华网（www.news.cn）的公开报道。

[38] 参考中华人民共和国驻新加坡共和国大使馆官方网站（sg.china-embassy.gov.cn）发布的协定文本与生效公告。

[39] 引自新华网 2011 年 1 月关于习近平会见李光耀的报道。

[40] 参考中华人民共和国外交部官方网站（www.mfa.gov.cn）2023 年 4 月发布的《中华人民共和国和新加坡共和国关于建立全方位高质量的前瞻性伙伴关系的联合声明》。

向的馈赠，转化为双向的互惠，治理经验转移、两岸斡旋平台与人员往来便利化，是这一“桥梁”形态的具体表现。

就理论意涵而言，离散族群与祖籍国之间的关系，并不是静态的、本质化的联系，而是随着认同结构与国际秩序的变动而不断重构的历史过程。海外华人研究需要摆脱“贡献”的颂扬性叙述，转而分析贡献得以发生的条件、渠道与限度。

2024 年 5 月，黄循财出任新加坡第四任总理，中新两国关系在“全方位高质量的前瞻性伙伴关系”框架下继续前行。新移民群体的兴起与数字时代跨国网络的重组，或将成为考察新加坡华人与中国关系的下一个学术增长点。

参考文献

艾利森、布莱克威尔、温尼（2013）。《李光耀论中国与世界》（蒋宗强译）。中信出版社。（原著出版于 2013）
陈达（2011）。《南洋华侨与闽粤社会》。商务印书馆。
陈嘉庚（2010）。《陈嘉庚回忆录》。东方出版社。
陈嘉庚（2022）。《南侨回忆录》。厦门大学出版社。
崔贵强（1989）。《新马华人国家认同的转向（1945—1959）》。厦门大学出版社。
康泰（1971）。《康泰吴时外国传辑注》（许云樵辑注）。东南亚研究所。
孔飞力（2016）。《他者中的华人：中国近现代移民史》（李明欢译）。江苏人民出版社。（原著出版于 2008）
郦道元（2007）。《水经注校证》（陈桥驿校证）。中华书局。
李光耀（1998）。《李光耀回忆录 1923—1965》。联合早报。
李光耀（2000）。《李光耀回忆录 1965—2000》。联合早报。
李光耀（2013）。《我一生的挑战：新加坡双语之路》。译林出版社。
李钟珏（1947）。《新嘉坡风土志注释》（许云樵校注）。南洋书局。
林少川（1994）。《陈嘉庚与南侨机工》。中国华侨出版社。
凌翔、陈轩（1998）。《李光耀传》。东方出版社。
刘宏（2003）。《战后新加坡华人社会的嬗变：本土情怀·区域网络·全球视野》。厦门大学出版社。
普腊班扎（2016）。《爪哇史颂》（徐明月、刘志强编译）。商务印书馆。
汪大渊（1981）。《岛夷志略校释》（苏继廎校释）。中华书局。
王赓武（1994）。《中国与海外华人》。商务印书馆（香港）。
许慎（1988）。《说文解字注》（段玉裁注）。上海古籍出版社。
颜清湟（2005）。《海外华人的社会变革与商业成长》。厦门大学出版社。
杨国桢（1987）。《陈嘉庚传》。人民出版社。
义净（1988）。《大唐西域求法高僧传校注》（王邦维校注）。中华书局。
曾玲（2003）。《越洋再建家园：新加坡华人社会文化研究》。江西高校出版社。
中央党校采访实录编辑室（2020）。《习近平在厦门》。中共中央党校出版社。
朱杰勤（1990）。《东南亚华侨史》。高等教育出版社。
朱杰勤（2011）。《华侨史》。广西师范大学出版社。
庄国土（2000）。从民族主义到爱国主义：1911—1941 年间南洋华侨对中国认同的变化。*中山大学学报*，（4），110-116。
庄国土（2001）。《华侨华人与中国的关系》。广东高等教育出版社。
岩崎育夫（1996）。『リー・クアンユー 西洋とアジアのはざまで』。岩波書店。
岩崎育夫（2013）。『物語 シンガポールの歴史』。中央公論新社。
川島真（2010）。『近代国家への模索 1894—1925』。岩波書店。
Leyden, J. (Trans.). (1821). *Malay annals*. Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.
Rush, J. R. (2018). *Southeast Asia: A very short introduction*. Oxford University Press.
Yen, C.-H. (1982). Overseas Chinese nationalism in Singapore and Malaya, 1877–1912. *Modern Asian Studies*, *16*(3), 397–425. https://doi.org/10.1017/S0026749X00015249
Yong, C. F. (1987). *Tan Kah-kee: The making of an overseas Chinese legend*. Oxford University Press.

马大华人文学与文化学刊，第十四卷，第一期，2026 年
Journal of Chinese Literature and Culture, Vol. 14, No. 1 (2026)

Layered Localization of Teochewness in Kuching: Commemorative Publications of the Kuching Teochew Association

Derrick SIM Wei Khang*, NGU Ik Tien**
Department of Chinese Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, Universiti Malaya

Abstract

This article examines how Kuching Teochew identity is institutionally narrated in four commemorative publications of the Kuching Teochew Association (古晋潮州公会), issued for its 100th, 125th, 141st, and 160th anniversaries. Rather than treating these volumes as neutral repositories of community history, it reads them as memory media through which the association arranges prefaces, official messages, portraits, constitutions, membership lists, school, temple, and cemetery records, photographs, essays, and sponsor registers into changing claims about belonging. The article argues that Kuching Teochew identity shifts from Huaqiao (华侨; overseas Chinese Teochew) self-understanding toward local ethnic Chinese Teochew self-recognition. The 100th volume already shows a local orientation, but one embedded in a Huaqiao register of migration, Chaozhou (潮州) ancestry, cultural continuity, and pioneer achievement. The 125th volume makes this orientation more explicit and institutionalized, rendering it legible to Sarawak's political and civic public through registration, education and welfare, cemetery governance, youth organization, and links with the Federation of Teochew Associations Malaysia (马来西亚潮州公会联合会). The 141st volume documents the community's past and future in archival form through population data, membership records, newsletters, Qiaopi (侨批) memory, women's and youth organizations, and international Teochew networks. The 160th volume presents Kuching Teochews as ethnic Chinese Teochew and local people rooted in Kuching, Sarawak, who preserve Teochew heritage through temple-centered public heritage, multicultural participation, and overseas Teochew circulation. The article proposes "layered localization" to explain how locality and Teochewness are co-produced through institutions, ritual, education, and commemorative print culture.

Keywords: diaspora Chinese, Sarawak Teochew, commemorative publications, Chinese associations, identity

* Derrick Sim Wei Khang, Master Student, Department of Chinese Studies, University of Malaya.
** Ngu Ik Tien, Senior Lecturer, Department of Chinese Studies, University of Malaya. Email: tngu@um.edu.my

1.0 Introduction

Commemorative publications are easy to misread. Their formal conventions make them appear predictable: office-bearer portraits, words from dignitaries, anniversary greetings, donor lists, ceremony photographs, and retrospective essays on community history. Yet these volumes are revealing precisely because they are conventional. They show which memories an institution values, which scales of belonging it addresses, which publics it hopes to reach, and which anxieties it tries to manage. Four anniversary publications from the Kuching Teochew Association offer a rare diachronic archive of how one Chinese dialect-group institution in Sarawak has narrated Teochew identity over hundred sixty years of commemorative self-writing.

This article studies four commemorative publications associated with the Kuching Teochew Association (hereafter KTA): Kuching Teochew Association 100th Anniversary Commemorative Publication (the 100th volume), Kuching Teochew Association 125th Anniversary Commemorative Publication (the 125th volume), Kuching Teochew Association 141st Anniversary Commemorative Publication (the 141st volume), and Kuching Teochew Association 160th Anniversary Commemorative Publication (the 160th volume). The volumes are not regarded as transparent records of Teochew history in Kuching. Instead, they are read as institutional narratives: assembled artifacts used by an overseas Chinese community organization to describe its history, claim recognition in public life, and imagine its future. The main question is therefore not simply "What happened to the Teochew in Kuching?" but "How has the association made Kuching Teochew identity intelligible at different historical moments?"

Teochew identity is repeatedly localized across the four volumes, but locality does not replace Teochewness. Rather, the publications layer Chaozhou ancestral homeland, Kuching settlement, Sarawak belonging, Malaysian Chinese civic engagement, and overseas Teochew connection. The 100th volume presents Teochewness through association buildings, pioneer memory, merchant networks, deceased leaders, current office-bearers, and Chaozhou cultural geography. The 125th volume gives more weight to registration, constitutions, education and welfare funds, temple and cemetery management, youth organization, and federation links with Sarawak and Malaysian Teochew bodies. The 141st volume heightens archival self-consciousness through demographic statistics, membership counts, cultural inventory, school records, women and youth sections, newsletters, and global Teochew networks. The 160th volume then transforms the association into a public heritage institution: its contents move through Sarawak state messages, a China consulate message, cultural camps, temple processions, food demonstrations, Sarawak Independence Day events, coming-of-age ceremony, Teochew music, Teochew opera, historical exhibitions, and essays on Malaysian Chinese cultural resilience.

This article argues that layered localization is the most useful way to understand Kuching Teochew identity. The term refers to a process in which ethnic, dialect, and ancestral identities become more local not by letting go of trans-local attachments, but by

reorganizing them into institutions that are legible to local publics. Through school-building, Teochew cemetery management, welfare, Teochew temple rituals, public events, youth and women's organizations, civic messages, tourism-friendly heritage performances, and involvement in Malaysian and overseas Teochew networks, Teochewness in Kuching becomes Sarawakian. The association's commemorative volumes depict "Teochewness" not as a permanent essence or distant homeland orientation, but as an institutional practice continually adjusted to the politics of locality.

This argument closely relates to research on overseas Chinese communities. First, it contributes to studies of Chinese in Sarawak and Malaysia, where migration, education, land, colonial rule, indigenous relations, national politics, and the shifting place of China in overseas Chinese imagination have all influenced identity (Carstens, 2005; Chew, 2011; Shamsul A. B., 1996; T'ien, 1953). Second, by refusing to treat "Chinese" identity as either primordial continuity or cosmopolitan hybridity alone, it contributes to discussions on diaspora and Chineseness (Ang, 2001; Hall, 1990; Ong, 1999; Wang, 1988). Third, it demonstrates how, in a specific national and regional context, a marginal Sarawak Chinese archive can shed light on the routine institutional work through which people of Chinese descent make ethnicity, locality, and civic belonging mutually intelligible.

2.0 Theoretical Framing: Layered Localization and Institutional Memory

Layered localisation is based on research that views overseas Chineseness as institutionally generated, historically shifting, and placed rather than culturally self-evident. The researchers described here present related location concepts rather than a single, combined theory of localization. Wang Gungwu (王赓武)'s research on Chinese identities in Southeast Asia argues that Chinese identity has evolved in response to changing political, economic, and local circumstances (Wang, 1988). Ang also warns against assuming that diaspora automatically produces a shared or stable Chineseness (Ang, 2001), while Hall's account of cultural identity as positioning helps explain why identity is created through narrative rather than simply inherited (Hall, 1990). Ong's concept of transnational cultural logics further reminds us that Chinese identities abroad are formed by institutions, migration, and strategic cross-border negotiation (Ong, 1999). Ong's work is particularly helpful in this context since it examines how institutions and regimes, rather than just culture, determine identity. Family, state, capital, citizenship regimes, passports, business networks, migration tactics, and governmental reactions to international mobility are some of her examples (Ong, 1999). The Kuching case is not directly related to cross-border capital movement or elite passport tactics. On the other hand, Ong's method clarifies how institutional structures organize identity.This article uses these insights to approach Kuching Teochew identity not as an essence carried intact from Chaozhou, but as a historically situated formation assembled through local institutions.

This approach also clarifies what is meant by saying that Chineseness outside China is not culturally self-evident. For Chinese communities living within China, Chineseness may appear more taken for granted where national institutions, public education, official language systems, and everyday cultural surrounds aid in the naturalisation of mainland Chinese identity, hence Chineseness outside of China is not culturally self-evident. For overseas Chinese communities, Chineseness must be continually explain, organized, and shown through associations, rituals, schools, publications, festivals, welfare work, and public recognition. The Kuching Teochew commemorative publications therefore do not only record an existing identity. They help to produce, authorize, and transmit Teochewness as a local form of heritage in Sarawak.

Layered localization names the process through which ancestral homeland, dialect, Chinese, civic, and transnational ties are made local without dissolving into assimilation. The Chaozhou ancestral homeland ties are localized by the Hiang Thian Siang Ti Temple (玄天上帝庙), Chaozhou cultural article, Qiaopi memory, Teochew cuisine, Teochew music, and coming of age ceremony. The dialect identity is localized through the Kuching Teochew Association, office-bearers, youth's section, women's section, membership list, and commemorative records. Chinese identity is localized via Chinese education (Kuching High School (古晋中学)/ Min Teck School (民德学校)), school support, welfare funds, temple worship, and cemetery management. Civic belonging is localized through Sarawak official messages, public events, welfare activities, education, and participation in Sarawak multicultural event. Transnational Teochew ties are localized through the Federation of Teochew Associations Malaysia, international Teochew conventions, overseas congratulatory messages, and cultural exchanges. These ties do not remain abstract but become embedded in Kuching institutions, rituals, publications, and public events. It differs from an assimilationist model, which assumes that local belonging increases as ancestral identity weakens. It also differs from a homeland-centered diaspora model, which interprets overseas Chinese identity mainly through continuing ties to China or Chaozhou. In the Kuching case, Teochew identity becomes local because it is structured through recognizable local institutions like association leadership, temple rituals, cemetery administration, schools, welfare funds, youth and women sections, public celebrations, official messages, and commemorative books. In other words, ancestral identity does not simply weaken; it changes form as it is reorganized through local institutions. Locality and Teochewness are therefore co-produced rather than opposing poles.

In Southeast Asia, Chinese associations have long mediated between migrants, commercial activity, kinship or dialect networks, temples, schools, welfare, burial grounds, and colonial or postcolonial states (Freedman, 1960; T'ien, 1953). Their records are therefore more than administrative documents; they are cultural tools for producing community. The Kuching Teochew Association is significant because it gathers several infrastructures of identity formation under a single institutional name: association, temple, cemetery, school, welfare fund, youth organization, women's group, and federation network. Although these infrastructures appear across the four volumes, their meanings

change. In one volume, they demonstrate pioneer sacrifice; in another, civic legitimacy; in a third, archival self-consciousness; and in the most recent volume, public heritage.

Commemorative publications are especially useful for this study because they organize and perform memory rather than simply store it. Memory studies show that collective remembrance is produced through repeated practices, places, and symbolic forms, not merely preserved as information (Connerton, 1989; Nora, 1989). Anniversary books condense many institutional genres: official speech, preface, founder biography, donor list, constitution, historical essay, commemorative photograph, cultural inventory, and advertisement. In printed form, they are public memory. A donor list, for instance, names a public of obligation as well as recording financial support. A page of deceased leaders does not merely preserve memory; it establishes lineage. A constitution not only regulates membership but specifies who belongs and what belonging requires. A cultural essay on Teochew food, opera, or music does more than inform; it teaches readers to recognize Teochew culture as heritage.

The Kuching Teochew's volumes are especially valuable because of their internal sequencing changes. The 100th volume begins with a sparse cover and sponsor advertising before moving into emblematic and commemorative material, a preface, pioneer portraits, office-bearer photographs, building images, and cultural-geographical material on Chaozhou in China. The 125th volume opens with Sarawak state figures and messages, followed by formal institutional documentation. The 141st volume foregrounds official messages but soon moves into charts, membership figures, education and welfare records, youth and women's sections, and cultural essays. The 160th volume is more expansive and event-driven: a single table of contents lists not only organizational records but a year-long repertoire of public cultural activities.

This article therefore reads each volume along five axes. The first is scale: Chaozhou/Chaoshan (潮汕), Kuching, Sarawak, Malaysia, Southeast Asia, and the wider world. The second is institutional role: temple, association, school, cemetery, welfare fund, youth group, women's group, federation, cultural organizer, and civic partner. The third is cultural repertoire: language, opera, music, food, ritual, calligraphy, papercutting, maps, photographs, and lineage memory. The fourth is political address: members, elders, state officials, Chinese associations, overseas Teochew organizations, local multiethnic publics, and future generations. The fifth is temporality: pioneer hardship, institutional success, cultural loss, youth succession, heritage revival, and future development. This approach does not require every commemorative statement to be interpreted as authentic or false. Institutional narratives are performative: by organizing evidence, authority, and affect, they construct a version of community.

3.0 Corpus, Dates, And Reading Strategy

The four volumes cover about sixty years of commemorative practice. The 100th volume depicts the association through a 100-year genealogy of settlement and leadership within a 1864-1964 frame. The late 1980s are linked to the 125th volume, the mid-2000s to the 141st, and the 2024-2025 anniversary cycle to the 160th. The 100th volume's frame alludes to 1864, while the 160th volume specifically links the occasion to the building of the Hiang Thian Siang Ti temple in 1863. This article treats the difference not as a simple error, but as evidence of how institutional origins are narrated through monuments, temple records, and anniversary customs.

The primary evidence is summarized below.

Table 1

Volume	Approximate anniversary moment	Dominant identity work
100th volume, 潮州公会百周年纪念特刊	1964	Pioneer genealogy, commercial leadership, early Sarawak history, Chinese education, Chaozhou cultural memory
125th volume, 古晋潮州公会创会一百二十五周年纪念特刊	1989	State-facing legitimacy, registration and organizational system, cemetery and education/welfare governance, youth and women sections, Teochew federation links
141st volume, 古晋潮州公会创会壹佰肆拾壹周年纪念特刊	2005	Condensed association history, membership data, newsletter archive, youth and women sections, cultural inventory, Malaysian and international Teochew networks
160th volume, 古晋潮州公会创会一百六十周年纪念特刊	2024-2025	Public heritage, temple-centered event culture, Sarawak multiculturalism, tourism and media visibility, China/Southeast Asia/global Teochew networks

The reading method is comparative rather than exhaustive. The goal is not to reconstruct every activity of the association, but to determine how institutional memory organizes Teochew identity differently across anniversary moments.

Since commemorative publications are edited institutional products, variations in length, genre, historical information, and structure may also be a reflection of the association's shifting publication objectives, the availability and skill of editors and writers, and access to local historical materials. Therefore, rather than using textual difference as a direct indicator of community-wide identity change, this paper views it as evidence of shifting commemorative self-representation.

4.0 Institutional Narratives Across Four Commemorative Publications

4.1 100th Volume: Pioneer Genealogy And Chinese Mutual-Aid Locality

The 100th volume presents Teochew identity through grammar of origin, hardship, leadership, and respectability. Its cover is simple: the title announces the Teochew Association's centenary special issue, with Kuching and Sarawak as locational markers. Unlike the later 160th volume, which surrounds the association with state, consular, tourism, festival, and transnational imagery, the 100th volume's cover is institution-centered. In this volume, Teochew people are presented first not as an ethnic group, but as members of an organized association community.

The opening pages also reveal the social base of that public. Before the preface and historical materials, the volume includes advertising and congratulatory pages from businesses. This is not incidental. Merchant sponsorship places the association in a commercial ecology. In addition to elders and office-bearers, the Teochew community is represented by businesses, benefactors, and local economic credibility. This is consistent with the historical location of several Chinese dialect associations in Southeast Asian towns, where temples, schools, welfare, and association buildings were frequently funded by commercial elites (Freedman, 1960; T'ien, 1953).

This commercial-local foundation is particularly evident in the 100th volume's description of Law Kian Huat (刘建发, 1835–1885). Law is introduced as a Teochew migrant who came when the early Brooke state started promoting immigration, and as a person with ties to fellow countrymen and the establishment of Yishun Kongsi (义顺公司) (KTA, 1964, p. 6). The book presents Yishun Kongsi as more than just a company: it was a significant institution in early local Chinese society, managing import-export operations, running a sago factory, mining, and participating in revenue farming. The volume also notes that Sarawak's government borrowed money from Yishun Kongsi when funds were short, giving the impression that the business provided financial support to the government. Law is positioned as one of the three key Chinese personalities of the era alongside Hokkien (福建) and Chao'an (诏安) leaders. Thus, the 100th volume grounds Teochew identity not only in ancestral feeling, but also in early Sarawak political economy.

The preface uses migration and survival to frame Kuching Teochew history. The Teochew are portrayed as early migrants to Sarawak who travelled across oceans, persevered through adversity, and eventually built livelihoods. Because migrants needed organization, mutual help, protection, welfare, and a place to gather, the association became essential. The preface also emphasizes the continuation of Chinese cultural traditions and collaboration with other Chinese organizations. This is an important point. Teochew identity is not opposed in the 100th volume. Teochew is presented as a sub-ethnic, dialect, and local way of being Chinese, while the association is expected to collaborate with a broader Chinese public.

This 100th story aligns with what Hall calls identity as "positioning" rather than a final essence (Hall, 1990). Kuching Teochew identity is oriented in two directions: backward to the ancestral and moral past, and outward to other Chinese communities in Sarawak. Its locality is not yet expressed mainly through the language of multicultural heritage or state development. Instead, it is expressed through a settlement narrative: Teochews arrived, persevered, flourished, organized, and made contributions.

This moral temporality is reaffirmed in the portrait sections. A significant portion of the 100th volume is devoted to deceased leaders and present officeholders. Portrait pages are more than biographical images. They perform succession. The living are authorized by the deceased, and current officeholders inherit responsibility for maintaining the association. Identity is therefore largely genealogical in the 100th volume. It depends on honoring the association's founders, generous donors, and notable individuals whose lives give the organization a sense of continuity.

The building and event photographs place this genealogy in context. The association is a visible Kuching institution as well as a network of individuals. Buildings, halls, gatherings, and festivities make Teochew identity material. They also demonstrate how infrastructure creates locality. In Kuching, being Teochew means having a venue to gather, a group of officeholders, a recognized association emblem, and a public memory of service.

A significant portion of the book is devoted to pages on the history, geography, economy, human culture, county demographics, and a basic map of Chaozhou (KTA, 1964, pp. 61–84). However, this content is not organized as a straightforward nationalist appeal. It is followed and surrounded by Kuching association history, a chronicle of the association from the Soon Heng Kongsi (顺丰公司), Teo Khiaw Association (潮侨公会), and Teochew Association periods, histories of Teochew communities in Sarawak towns and districts such as Bako, Lundu, Simanggang, Sibu, Mukah, Bintulu, Tatau, and Miri, and sections on Sarawak history, geography, ethnic groups, Chinese education, Chinese courts, early Chinese-Brooke relations, and economic records such as sago, gambier, pepper, revenue farming, fire, and agricultural policy (KTA, 1964, p. 88, pp. 98–185). The volume does not become local by ignoring Chaozhou. It localizes through movement among Chaozhou and Kuching. Although the ancestral region remains a cultural reference point, it is incorporated into Sarawak's institutional and historical narrative. Origin is recalled in order to strengthen the legitimacy of settlement.

This 100th story gains an additional local dimension through education. The volume includes a brief history of Teochew educational activities in Sarawak, sections on Hanjiang (韩江) culture and new tendencies in Sarawak Chinese education, and descriptions of Kuching High School (KTA, 1964, pp. 159–167, pp. 175–179, pp. 236–247). These pages show that even in 1964, Teochew identity was not narrated only through commerce, temples, and leaders. It was also connected to language, education, and future generations in Sarawak.

Thus, the 100th volume produces what may be called pioneer Teochewness. It is rooted in migration, adversity, male leadership, merchant support, association infrastructure, Chinese cultural continuity, and inter-dialect solidarity. Although its Kuching locality is real, it is described as the site where Teochew migrants and their descendants fulfilled the moral obligations of their Chaozhou origin.

In this regard, an early local orientation in Kuching Teochew identity is already evident in the 100th volume. Nonetheless, this locality is still encompassed by a Huaqiao register of migration, Chaozhou heritage, Chinese cultural continuity, and pioneer achievement. Teochew migrants and their descendants appear to have gained respectability in Kuching, while Chaozhou and China continue to serve as significant cultural and moral sources. Therefore, rather than starting localization from scratch, the 125th volume makes this local orientation clearer, more institutionalized, and more understandable to Sarawak's political and civic public.

4.2 125th Anniversary: Civic Institutionalization And Sarawak-Facing Legitimacy

Pioneer genealogy gives way to civic institutionalization in the 125th volume. A wider and more bureaucratic association can be seen in its contents. Official messages, prefaces, inscriptions, association history, registration certificate, office-bearer records, celebration documentation, sponsor lists, organizational charts, constitution, temple rules, cemetery materials, Kuching High School sections, education and welfare funds, youth-group records, Sarawak and Malaysian Teochew federations, and commercial introductions follow an opening sequence that starts with photographs of Sarawak's head of state, chief minister, and local political and Chinese community representatives (KTA, 1989). Whereas the 100th volume begins with a commemorative public focused on the association, the 125th volume begins by presenting the association to a local political and civic public.

The association is no longer portrayed only as a virtuous society derived from pioneers. It is also a legally recognized, property-holding, fund-managing, school-supporting, cemetery-administering, youth-organizing, and federated civic organization. Thus, the identity narrative of the 125th volume is both administrative and commemorative. It states that Kuching Teochews belong because they have institutions that benefit both members and the public.

The inclusion of Sarawak leaders and official messages makes this public legibility explicit. In the 100th volume, locality was largely the space of settlement and association building. In the 125th volume, locality becomes a state-facing relationship. The association presents itself to Sarawak officialdom and receives recognition in return. This is also visible in the early pages of the volume, where local Teochew and Chinese leaders dominate the congratulatory field before the reader reaches the association's own historical and administrative materials (KTA, 1989, pp. 1–46). This is not assimilation into the state, because the volume continues to foreground Teochew culture, temple worship, cemetery obligations, and Chinese education. It is civic translation instead. The

association translates Teochew community work into areas that the state can acknowledge like public service, education, welfare, discipline, property, and social harmony.

Constitutions outline the goals of collective activity and the limits of belonging. The parent association constitution, the introduction and constitution of the Teo Khiaw Club (潮侨俱乐部), and temple regulations are all included in the 125th volume. It also includes an organizational system chart, which is absent from the 100th volume (KTA, 1989, p. 76, p. 111, pp. 123–127). In later form, the association's aims include friendship, education, culture, recreation, welfare, cemetery provision, school maintenance, education and welfare funds, and property acquisition for association purposes (KTA, 2025, p. 156). Rules, forms, and institutional records receive considerable attention in the 125th volume, suggesting that these activities were already central to the association's self-representation. Identity manifests as both sentiment and governance.

Sections on temple and cemetery strengthen the argument. While cemetery administration links the association to death, memory, land, and settlement, the Hiang Thian Siang Ti temple links it to ritual origins. Chinese associations in Southeast Asia often serve these traditional purposes, but in the Kuching case they also localize Teochew identity. The history and rules of the Teochew cemetery receive exceptionally detailed space in the 125th volume (KTA, 1989, pp. 129–139). A cemetery in Sarawak turns migrant presence into a claim to land and genealogy, while a temple carried from ancestral religious practice becomes a landmark in Kuching. Burial is one of the strongest signs that a sojourning society has established itself locally.

Min Teck School (later renamed Kuching High School) history materials, student awards, education funds, and loan-scholarship arrangements are included in the association's commemorative archive in the 125th volume (KTA, 1989, pp. 140–165). Chinese self-perception, local politics, and colonial policy have all historically influenced Chinese education in Sarawak (Chew, 2011). In the association's volume, education serves as a link between Sarawakian civic engagement and Chineseness. It maintains language and culture while producing future professionals and citizens. In the 160th volume, Sarawak's premier clearly connects Kuching High School to talent development for Sarawak's future (KTA, 2025, pp. 4–5).

Another shift is the youth group. The 125th volume institutionalizes generational succession through substantial youth-group activity records, whereas the 100th volume focuses on seniors and office-holders (KTA, 1989, pp. 169–196). Youth organizations transform inheritance into administration. They recognize that respect for pioneers alone is insufficient to ensure continuity; newer members must be recruited, trained, and authorized. The 160th volume makes this issue clearer by warning of generational discontinuity and the need to attract young people into association work (KTA, 2025, p. 12).

Through Teochew federated structures, the 125th volume also extends beyond Kuching. It introduces the Federation of Teochew Associations Malaysia, the Sarawak Chinese Association Federation, the federation's holding company, its university

scholarship committee, and its youth section (KTA, 1989, pp. 197–209). This type of Chineseness differs from the broad Chinese unity of the 100th volume. Teochew associations are federated and dialect-specific, spanning districts, states, and national institutions. The association becomes a node in a network. Being situated within these larger Teochew circuits strengthens rather than weakens Kuching locality.

The 125th volume prioritizes locally oriented and association-centered materials, such as Sarawak leaders, local Chinese representatives, official messages, registration, organizational charts, constitutions, temple and cemetery management, education and welfare, youth-group records, and federation links. This contrasts with the 100th volume, where Chaozhou geography and history appear relatively early. Chaozhou history, Shantou (汕头) subjects, Teochew cuisine, dialect sayings, opera photos, Han Yu (韩愈) legends, folktales, and literary materials, which may be considered more specifically Chaozhou cultural material, are postponed to the latter pages (KTA, 1989, pp. 267–351). Therefore, after the organization first presented itself as a Kuching, Sarawak civic institution, traditional cuisine and Teochew literary forms emerge as cultural heritage resources to be protected rather than as the starting frame of identity.

The 125th volume therefore produces civic Teochewness. Its identity narrative is based on association law, official recognition, education, welfare, temple and cemetery administration, youth succession, and federation. Teochewness appears as a disciplined institutional culture capable of serving Sarawak society while preserving Teochew particularity.

As a result, the 125th volume represents a transitional point in the identity shift. It increasingly acknowledges Kuching, Sarawak as the community's institutional home, in contrast to the 100th volume's stronger overseas Chinese and China-oriented register. However, local belonging is not yet seen as completely obvious. Official acknowledgement, social service, education, property, cemetery management, disciplined governance, and involvement in Malaysian Teochew federation systems are still needed to prove it.

4.3 141st Anniversary: Archive, Demographics, And The Cultural Public

The association's cultural and archival aspects are strengthened by the 141st anniversary volume. Its contents include official messages, Sarawak Chinese dialect-group population ratios, a Kuching Teochew Association membership table, association history, constitution, education and welfare fund records, Kuching High School materials, cemetery management, pioneer commemorative pavilion materials, youth and women sections, the association newsletter, Chaozhou landscape and culture, Teochew criticism, books and paintings, drama, music, folk customs, paper-cutting, stone and wood carving, cuisine, tea, Malaysian Teochew Federation history, the 141st anniversary/federation conference program, international Teochew fellowship, member lists, and an afterword (KTA, 2005). Compared with the previous volumes, its association history is shorter and more schematic, highlighting important issues such as southern migration, belief,

population, temple, Soon Heng Kongsi, Law Kian Huat, administration, Teochew education, and Min Teck School (KTA, 2005, p. 27).

It should not be mistaken with weaker identity work due to its relative briefness. The association's history has been somewhat compressed, which may indicate that past institutional claims no longer needed to be as detailed, allowing for more focus on the population, membership, cultural knowledge, newsletters, women's and youth sections, and international Teochew networks. Therefore, identity work in the 141st volume may be interpreted as functioning through both expansion and compression.

The membership and demographic sections are important because they make identity countable. Earlier commemorative memory relied heavily on institutional lists, moral prefaces, and portraits. The 141st volume adds charts and population ratios, including membership numbers from 1990 to 2005 (KTA, 2005, p. 30). The Teochew community is placed within both the association's own membership base and the larger Sarawak Chinese demographic field. Counting here is not neutral. It asks readers to see Teochew identity as a measurable component of Sarawak Chinese plurality.

This supports Shamsul A. B.'s claim that identity is continuously discussed and institutionalised in Malaysia through both ordinary and authority-defined discourses (Shamsul A. B., 1996). The association's demographic tables reflect a larger Malaysian practice of structuring public life through designated communities, although they are not state census records. Teochew identity is revealed through population, membership, and category in the 141st volume.

Additionally, the 141st volume transforms cultural knowledge into a significant commemorative object. Sections on Chaozhou culture, landscape, drama, music, food, tea, and crafts suggest that the association now views cultural transmission as a task in its own right. The emphasis is no longer only on pioneers and institutions, but also on cultural repertoire. The archive is expanded from local institutional records to broader Chaozhou cultural memory through the inclusion of Qiaopi materials and images, Teochew opera promotion, Teochew music and arts, folk traditions, paper-cutting, carving, cuisine, and Gongfu tea (功夫茶) (KTA, 2005, pp. 106–112). Teochew identity is something to learn, display, and curate.

This is important because cultural inventory often appears when continuity feels uncertain. If everyone already inhabits a culture without anxiety, there is less need to divide that culture into named sections. The cultural portions of the 141st volume suggest that Teochew culture has to be arranged for readers, particularly younger or locally born readers whose connection to Chaozhou may be mediated through texts, images, performances, and association events rather than regular village life.

The institutional subject is further expanded by the inclusion of women and youth sections. The public memory of the 100th volume is predominantly elite and male. By the 141st volume, women and young people are recognized as organized members of the association. This suggests a shift from a pioneer-leader lineage to a more differentiated social institution, although it does not imply that the organization has become egalitarian

in a simple sense. Teochew identity is maintained through gendered and generational differences rather than being represented solely by senior male office-holders.

The newsletter section is another indication of archival self-consciousness. Newsletters make the community periodic by producing regular updates, notices, and records beyond anniversary events. The association bulletin first becomes visible as a commemorative object in the 141st volume of the corpus (KTA, 2005, p. 71). By including newsletter items in the anniversary volume, the association folds everyday institutional communication back into commemorative remembrance. It presents itself as an established association and as an ongoing publisher of community knowledge.

In addition, the 141st volume strengthens Teochew connections across local boundaries. It contains a brief history of the International Teochew Convention and materials on the Federation of Teochew Associations Malaysia (KTA, 2005, p. 144). These parts situate Kuching within a broader Teochew public that is not limited to Sarawak. In this case, the association does not choose between international and local identity. Kuching serves as the local ground; Chaozhou serves as an ancestral-cultural reference; Malaysia offers a federated framework; and worldwide Teochew networks offer status and recognition.

Thus, archival Teochewness is produced in the 141st volume. It depicts identity as a collection of documents, demographic data, cultural expressions, newsletters, organizational divisions, and federated relationships. It is less strictly state-facing than the 125th volume and more self-consciously documentary than the 100th. The association becomes curator of its own public.

At this point, Kuching Teochews are increasingly addressed as members of a local association and as part of Sarawak Chinese plurality. At the same time, Qiaopi materials, Chaozhou cultural studies, opera, music, food, tea, crafts, Malaysian federation history, and worldwide Teochew fellowship continue to demonstrate the affective connection between Chaozhou and China. Although local identity becomes stronger, cultural and ancestral ties are not erased; they are preserved and organized within the archive.

4.4 160th Anniversary: Heritage, Multiculturalism, And Overseas Circulation

The most direct statement on Teochew identity as public heritage appears in the 160th anniversary volume. Its title theme, "感恩 160・潮情永续" (Gratitude at 160: Sustaining Teochew Sentiment), links gratitude, affect, and continuity. Its contents list a comprehensive year-long program: Hiang Thian Siang Ti temple procession, thanksgiving ritual, Chinese New Year gathering, temple fair, celebration activities, Teochew business exhibition, Teochew opera cultural camp, Sarawak Teochew karaoke, Kuching Teochew historical photo exhibition, a talk titled "老会馆、新征程" (An Old Association, A New Journey), food and pastry demonstrations, "Teochew Night," Sarawak Teochew association fellowship, Sarawak River boating, anniversary banquet, "722 Independence Day / I Love Sarawak," the coming-of-age ritual, Kuching Food Festival Teochew food programming, moon worship, elder-respect birthday banquet, and

cultural cooperation with Singapore (KTA, 2025, p. 2). The volume's celebration archive begins with a temple procession and deity-centered ritual rather than a leader biography or constitution, visibly shifting association memory toward public religious performance.

The association no longer uses portraits, constitutions, or static cultural essays as its main means of presenting identity. Instead, Teochewness is portrayed as event culture: ritualized in temple and life-cycle activities, performed in public, taught in camps, prepared in demonstrations, sung in contests, presented in exhibitions, linked to Sarawak civic festivities, and disseminated through Singapore and Teochew-related networks.

This event culture is anchored in memory by the president's preface. It connects the association to the older Soon Heng Street site, the Hiang Thian Siang Ti temple on Carpenter Street, and the assertion that Teochew traces were present in Kuching before James Brooke's arrival in 1841 (KTA, 2025, p. 3). Because memory can fade, the preface emphasizes the importance of commemorative publications and anniversary events. This is a powerful statement: identity is not taken for granted. It has to be documented, commemorated, and shared.

The official messages then position the association within Sarawak development and multiculturalism. According to the message from the premier of Sarawak, Teochew forefathers came to Sarawak 160 years ago, overcame hardship, and contributed to politics, commerce, education, culture, and society. The message recalls the role of Sarawak's first Yang di-Pertua Negeri at the association building inauguration in 1963 and the 100thcelebration in 1964, and links the association's current planning, including Kuching High School and a proposed modern building, to Sarawak's 2030 development vision (KTA, 2025, pp. 4–5). Teochew identity is publicly valuable not only because it maintains the community's history, but also because it helps shape the state's future. Newspaper coverage, boating on the Sarawak River, and performances such as Iban and Yingge (英歌) dances are included in the celebration archive, showing how Teochew commemoration is staged within a broader Sarawak public culture rather than only inside an internal dialect-group audience.

Another official message from Sarawak portrays the association as a carrier of Teochew cultural tradition and as an actor in Malaysian multicultural exchange and community cohesion (KTA, 2025, p. 6). Teochew tea, opera, gongs and drums, music, embroidery, and language are highlighted in a tourism and culture message, but they are immediately connected to Sarawak's cultural diversity, racial harmony, tourism, and post-pandemic recovery (KTA, 2025, pp. 7–8). This is heritage multiculturalism: Teochew culture is valuable because it is unique and because it can be integrated into Sarawak's public image.

Another scale is introduced in the message from the China consulate. It characterizes the association as one of the earliest Chinese organizations in Sarawak, connects the Hiang Thian Siang Ti temple to the history of Sarawak Chinese society, and presents the association as a bridge for friendly interaction and the transmission of Chinese culture. Therefore, in the 160th volume, "China" is neither just the ancestral homeland nor the

political command center. It is one voice among several. In contrast, “Sarawak” is more than just the association's home or past. It serves as the intercultural and civic framework for the public recognition of Teochew identity. Teochew culture is transformed into the language of contribution, harmony, tourism, variety, and state development through statements from Sarawak state leaders.local politicians, Malaysian Teochew organizations, Chinese association leaders, and overseas Teochew cultural groups all appear. Congratulatory messages from Hong Kong, Singapore, Thailand, the Philippines, Cambodia, Japan, Myanmar, and other Teochew networks, including English messages and translations, further make the volume a multilingual archive of overseas Teochew recognition. This multiplicity is central to the volume’s Chinese overseas character.

Both the official message from the Sarawak and China consulate are work differently. Cultural and symbolic recognition is provided by the Chinese consulate. It shows the organization as a symbol of the larger Chinese community abroad and a carrier of Chinese heritage. The Sarawak government gives civic and local recognition. It shows the association as a regional organization that supports public culture, education, welfare, intercultural harmony, and Sarawak's future development. The 160th volume is important because it places these two forms of recognition together. Kuching Teochew identity is therefore recognized both as Chinese cultural inheritance and as Sarawak local belonging.

The 160th volume also updates the association's organizational self-description. Its constitution continues to define the association through friendship, education, culture, recreation, welfare, cemetery provision, school maintenance, education and welfare funds, and property acquisition (KTA, 2025, p. 156). The volume also makes internal divisions such as property, education, culture, temple, welfare, public relations, youth, and women more visible. The festivalization of Teochew heritage does not replace older institutional functions. Temple, cemetery, school, welfare, property, and public relations remain the infrastructure beneath public culture.

The section titled 砂拉越的潮州人 (Sarawak Teochew) gives the 160th volume a historical synthesis. It describes Teochew people as residents of Chaoshan and their descendants at home and abroad; narrates migration from coastal Chaoshan under late Qing and early Republican hardship; places Teochew presence in Sarawak before or around the early Brooke period; identifies Kuching streets associated with Teochew commerce; and describes trades in groceries, local products, sago, import-export, pepper, and gambier (KTA, 2025, p. 154). It links the Hiang Thian Siang Ti temple to the carrying of ancestral religious practice into Kuching and describes the early association as emerging from ritual organization, mutual aid, welfare, burial, and education (KTA, 2025, pp. 154–155).

This history is not new in every detail, but its placement in the 160th volume is important. It appears after the celebration archive and before the constitution, organizational tables, school and welfare sections, temple records, federation materials, maps, museum-like object pages, scholarly essays, demographic data, and cultural essays.

The volume moves from event to institution to archive to culture. In doing so, it presents Teochew identity as a total social world.

The later cultural essays deepen this move. The 160th volume includes essays on temples, cemeteries, overseas Chinese social construction, Teochew leadership organizations, Sarawak and Kuching Chinese dialect-group populations, Malaysian Chinese cultural resilience, Teochew Xianshi music（弦诗乐）, Qingming and Hanshi（清明和寒食）, Teochew percussion music, food molds, and art works (KTA, 2025). Some of these materials are scholarly; others are journalistic or heritage-oriented. The volume creates a usable knowledge archive rather than a single academic genre.

Food offers a particularly good illustration of layered localization. The essay on kueh (粿) molds describes peach-shaped cakes and their meanings, notes Sarawak terminology such as "rice wrapped in rice," and recounts a story of collecting wooden molds from Kuching, Kuala Lumpur, and online markets. It also connects Teochew ritual food to offerings for deities and ancestors (KTA, 2025, p. 362). The object is simultaneously Sarawakian, Chaozhou, familial, diasporic, collectible, and worthy of heritage attention. A mold transported to Nanyang（南洋）becomes an artifact of both continuity and separation.

Music functions in a similar way. The Teochew percussion section explains historical forms, performance contexts, instruments, ritual settings, and international circulation (KTA, 2025, pp. 345–363). It emphasizes that Teochew musical genres travelled with overseas Chinese and connects sound to memories of one's birthplace. This material supports contemporary cultural camps and performances in the context of the 160th anniversary. The association is recontextualizing music for Sarawakian audiences and international Teochew exchange, rather than simply preserving it.

The "722 Independence Day / I Love Sarawak" event is particularly revealing. The Teochew association is positioned as part of Sarawak civic identity. The phrase links Sarawakian patriotism to Teochew identity without weakening Teochewness. This is the most overt example of layered localization: a Teochew association continues to organize temple processions, Teochew opera, food, language, and ancestral customs while also celebrating Sarawak as home.

The 160th anniversary volume thus produces heritage Teochewness. It is event-based, multilingual, state-recognized, culturally pedagogical, tourism-compatible, transnationally connected, and future-oriented. It gives the association a role as guardian of tradition and partner in Sarawak's development narrative.

Compared with the earlier volumes, the 160th anniversary volume no longer organizes Teochew identity through a China-first or overseas Chinese frame. Culture and history are largely localized through Kuching and Sarawak: temple processions, public rituals, local media coverage, food demonstrations, cultural camps, Sarawak civic celebration, Iban dance, Yingge performance, multilingual congratulatory messages, and overseas Teochew networks. China remains present, but as one layer within a wider field

of Sarawak, Malaysian, and overseas Teochew belonging rather than as the dominant center of the narrative. By this point, the volume presents Kuching Teochews as local ethnic Chinese: they remain culturally Chinese and Teochew, but their social home and civic location are clearly Kuching and Sarawak.

The greater reliance of the 160th volume on event photography, media coverage, and documentary assemblage may also reflect contemporary editorial practices and the availability of contributors; it should not be attributed solely to identity change.

5.0 Layered Localization And The Politics Of Teochewness

Across the four volumes, Kuching Teochew identity changes in form, audience, and scale. Yet the change is not best described as a movement away from Chineseness. Chineseness itself changes. In the 100th volume, Chineseness is pioneer morality, commercial leadership, dialect solidarity, Chinese cultural continuity, and insertion into early Sarawak history. In the 125th volume, it becomes civic institutionality: state-facing messages, registration, organizational charts, schools, funds, rules, temples, cemeteries, youth organizations, and federations. In the 141st volume, it becomes archive and culture: numbers, membership, bulletins, heritage categories, women's and youth sections, Qiaopi memory, and international connections. In the 160th volume, it becomes public heritage: temple processions, festivals, exhibitions, tourism, media attention, youth education, Sarawak civic identity, China consular recognition, and international Teochew circulation.

As a result, the four commemorative books correspond to four moments in the association's identity narration. The 100th volume is an example of an early localizing Huaqiao moment, where Teochews continue to describe themselves as overseas Chinese whose moral and cultural values are still connected to Chaozhou and China, while also situating Kuching and Sarawak in the narrative of association building, education, trade, and settlement. The 125th anniversary volume represents a more overt shift toward local identity, as Kuching and Sarawak become the community's institutional home, although this belonging still has to be shown through organizational legitimacy and civic engagement. Using membership information, demographic figures, newsletters, cultural inventories, and federation networks, the 141stanniversary volume documents the community's trajectory in an archival manner. A more stable self-understanding is presented in the 160th anniversary volume: Kuching Teochews are local people and ethnic Chinese from Sarawak who preserve Teochew heritage while identifying Kuching and Sarawak as home.

Ang cautions against viewing diaspora as a straightforward assurance of common Chineseness (Ang, 2001). The Kuching materials confirm this warning. The association does not portray Chineseness as a singular transnational essence. It consistently specifies Chineseness through Teochewness, and Teochewness through institutions. The

publications do not, however, give up on the idea of Chinese cultural inheritance. They use it, interpret it, and integrate it with other identities.

Being Chinese outside China has historically been diverse and influenced by local conditions, according to Wang Gungwu's research on Chinese identities in Southeast Asia (Wang, 1988). This variation is visible at the level of institutional print in the Kuching Teochew publications. Across the volumes, "China" takes on several meanings, including ancestral geography, civilizational culture, lost or remembered homeland, site of Chaozhou culture, source of ritual practice, global Teochew connection during the reform era, and consular voice. None of these meanings fully captures what it means to be Chinese and Teochew.

Sarawak and the association have a similarly layered relationship. Sarawak first emerges as a settlement frontier, a place of hardship, and a field of Chinese commercial leadership; then as a state authority and civic field; then as an institutional and demographic context; and finally, as a multicultural heritage space and development project. Teochew contributions to Sarawak's culture, society, education, economy, politics, tourism, harmony, and 2030 aspirations are frequently linked in the official messages of the 160th volume. These are more than compliments. They demonstrate which types of minority cultural identity are publicly legible in contemporary Sarawak.

This has implications for research on overseas Chinese communities. The Kuching Teochew publications link Kuching to Chaozhou, Sarawak to Malaysia, temple ritual to heritage tourism, Chinese associations to state multiculturalism, and local memory to overseas Teochew circulation. They demonstrate that a straightforward comparison between homeland attachment and local assimilation is insufficient to characterize overseas Chinese identity. It is created by institutional practices that make several scales of belonging available at the same time.

The idea of layered localization helps avoid two common reductions. The first is the assimilationist reduction, which holds that local belonging rises as ancestral identity weakens. The Kuching case demonstrates that the reverse may happen: ancestral culture may become more prominent when it is localized through public festivals, school initiatives, and heritage events. The second is the diasporic reduction, where overseas Chinese identity is seen mostly in relation to China. The Kuching case demonstrates that Chaozhou and China matter, but they are only one part of a larger field that also includes local business sponsorship, Singaporean cultural organizations, Sarawak state politics, Malaysian Chinese association networks, and Kuching urban memory.

Layered localization also helps interpret continuity. Temple, cemetery, school, welfare, membership, property, and publication are recurring functions of the association that continue across the volumes. What changes is how these functions are sequenced and narrated. They demonstrate pioneer sacrifice and commercial respectability in one moment, civic legitimacy in another, archival data in a third, and public heritage in a fourth. Identity transformation occurs through re-accenting durable institutions.

Lastly, the volumes reveal an anxiety of succession. Cultural pedagogy, education funding, and youth organizations are all included in the 125th, 141st, and 160th volumes. The 160th volume is particularly clear about youth involvement, cultural camps, coming-of-age customs, and the need to prevent generational discontinuity. This implies that heritage performance is a reaction to perceived loss as well as a celebration. The association stages Teochew culture in order to make it inheritable.

6.0 Conclusion

The commemorative publications of the Kuching Teochew Association demonstrate identity as an institutional accomplishment. They do more than document an already-existing community. Through page order, genre, image, list, message, table, and archive, they compose the community. Across the 100th, 125th, 141st, and 160th anniversary volumes, the association repeatedly asks what it means to be Teochew in Kuching, and each volume provides a historically specific response.

The 100th volume highlights pioneers, merchants, Law Kian Huat and Yishun Kongsi, deceased leaders, present office-holders, association buildings, Chaozhou knowledge, Sarawak local history, Chinese education, and Chinese cultural continuity. It still uses a Huaqiao register for the most part. The 125th volume shows a shift toward local identity by emphasizing state recognition, registration, organizational structures, constitutions, temple and cemetery governance, education, welfare, youth, and federated legitimacy. The 141st volume transforms the association into an archive of demographic information, membership, cultural knowledge, newsletters, women's and youth organizations, Qiaopi memory, and worldwide Teochew connections; it records the community's past development and future direction. In the 160th volume, Teochew identity is remade as a local ethnic Chinese identity through official communications, recognition by the Chinese consulate, deity procession, event culture, food, opera, music, ritual, exhibitions, media visibility, civic celebration, and Sarawak multicultural belonging.

The resulting identity is a shift from Huaqiao self-understanding to local ethnic Chinese self-recognition rather than a break from Teochewness. It is Kuching Teochew, a multi-layered formation that is constantly reorganized through Chaozhou lineage, Chinese cultural inheritance, Sarawak belonging, Malaysian civic affiliation, and overseas Teochew networks. The association becomes local by letting Teochewness function, symbolize, and persist in Kuching rather than by abandoning it.

The fact that variations across the four commemorative publications cannot be exclusively ascribed to changes in collective identity is one of the study's limitations. As edited institutional publications, their format, focus, and content may also represent the association's priorities and activities at specific times, as well as the resources available and the knowledge, passions, and editorial preferences of specific editors and

contributors. These elements cannot be completely separated from changes in institutional self-representation since this research mainly concentrates on the published commemorative volumes and does not rebuild the editorial decision-making process through interviews with editors or editorial committee members. Therefore, rather than asserting that every textual variation directly relates to a shift in the Kuching Teochew community as a whole, the argument of layered localisation should be read as an interpretation of shifting forms of commemorative self-representation over the four volumes.

There is more to this case than one association. It demonstrates how small commemorative print archives can shed light on important issues in Chinese overseas studies: how institutions tell stories of belonging, how ethnic identities become civic resources, how heritage responds to loss, and how trans-local Chinese connections are created outside metropolitan centers. Lists, photographs, tables, and greetings are not incidental to identity, according to the Kuching Teochew volumes. They are among the methods through which identity is made.

7.0 References

Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Rev. ed.). Verso.

Ang, I. (2001). *On not speaking Chinese: Living between Asia and the West*. Routledge.

Carstens, S. A. (2005). *Histories, cultures, identities: Studies in Malaysian Chinese worlds*. Singapore University Press.

Chen, K. H. (2010). *Asia as method: Toward deimperialization*. Duke University Press.

Chew, D. (1990). *Chinese pioneers on the Sarawak frontier, 1841–1941*. Oxford University Press.

Chew, D. (2011). The Chinese in Sarawak, 1946–63: Education, land and belonging. *The Sarawak Museum Journal, LXIX*(90), 173–256. https://doi.org/10.61507/smj22-2011-DSLC-10

Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.

Freedman, M. (1960). Immigrants and associations: Chinese in nineteenth-century Singapore. *Comparative Studies in Society and History, 3*(1), 25–48. https://doi.org/10.1017/S0010417500000980

Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222–237). Lawrence & Wishart.

Hall, S. (1996). Who needs "identity"? In S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 1–17). Sage.

Kuching Teochew Association. (1964). *潮州公会百周年纪念特刊*[100th commemorative special issue of the Teochew Association].

Kuching Teochew Association. (1989). *古晋潮州公会创会一百二十五周年纪念特刊*[125th anniversary commemorative special issue of the Kuching Teochew Association].

Kuching Teochew Association. (2005). *古晋潮州公会创会壹佰肆拾壹周年纪念特刊*[141st anniversary commemorative special issue of the Kuching Teochew Association].

Kuching Teochew Association. (2025). *古晋潮州公会创会一百六十周年纪念特刊*[160th anniversary commemorative special issue of the Kuching Teochew Association].

Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations, 26*, 7–24. https://doi.org/10.2307/2928520

Ong, A. (1999). *Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality*. Duke University Press.

Shamsul A. B. (1996). Debating about identity in Malaysia: A discourse analysis. *Southeast Asian Studies, 34*(3), 476–499.

T'ien, J. K. (1953). *The Chinese of Sarawak: A study of social structure*. Department of Anthropology, London School of Economics and Political Science.

Wang, G. (1988). The study of Chinese identities in Southeast Asia. In J. Cushman & G. Wang (Eds.), *Changing identities of the Southeast Asian Chinese since World War II* (pp. 1–22). Hong Kong University Press.

从地方弘法网络到宗教治理平台：马来西亚真佛宗密教总会的制度化与宗教治理研究

陈秉玮*、郑庭河**
马来亚大学文学暨社会科学学院中文系

摘要

本文以马来西亚真佛宗密教总会（简称“马密总”）为研究对象，考察跨国新兴佛教密教宗派在马来西亚华人社会中的组织制度化与宗教治理过程。真佛宗在马来西亚的发展，最初经由创办人卢胜彦著作流通、信众阅读、书信皈依、地方同修、弘法人员巡回开示及各地真佛道场网络逐步扩展。随着真佛道场数量增加、弘法活动跨越州属，以及宗派内部对全国代表、组织协调、人才培训与公共沟通的需求上升，区域性弘法组织逐渐不足以承担全国层面的整合功能。本文采用文献分析、历史分析与组织分析，以马密总章程、会员大会资料、组织特刊及活动记录为主要资料，并辅以政府行政资料、公共机构记录与媒体报道作为外部参照。研究显示，马密总通过会员与代表制度、法务与会务协调、弘法人才培养、宗教教育及公共服务等机制，把分散的地方真佛道场逐步纳入全国性制度框架。本文将“宗教治理平台”界定为同时具备代表性整合、规范性协调、资源与资讯中介及公共接口功能的中介性制度机制，其分析重点不在组织层级本身，而在全国性组织如何把跨国宗派权威、地方网络与社会关系转化为持续的制度能力。马密总个案显示，跨国宗教的在地化不仅涉及文化适应与仪式转换，也包括组织结构、宗教规范、行政协调与公共行动机制的持续生成。

关键词：马来西亚真佛宗密教总会、真佛宗、组织制度化、宗教治理、互动在地化

* 陈秉玮，博士生，马来亚大学文学暨社会科学学院中文系。
** 郑庭河，博士，现为马来亚大学文学暨社会科学学院中文系高级讲师。电邮：cthingho@um.edu.my

马大华人文学与文化学刊，第十四卷，第一期，2026 年
Journal of Chinese Literature and Culture, Vol. 14, No. 1 (2026)

From Local Dharma-Propagation Networks to a Religious Governance Platform: Institutionalization and Religious Governance of the Federation of True Buddha School Malaysia

TAN Pin Wooi, CHING Thing Ho
Department of Chinese Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, Universiti Malaya

Abstract

This article examines the organizational institutionalization and religious governance of the Federation of True Buddha School Malaysia. The True Buddha School did not initially develop in Malaysia through a fully institutionalized national organization. Rather, it expanded through the circulation of Lu Sheng-yen's writings, reading communities, taking refuge by correspondence, local practice groups, itinerant Dharma propagation, and the gradual formation of local True Buddha religious centers. As the number of centers increased and religious activities extended across state boundaries, regional organizations became increasingly insufficient for national representation, organizational coordination, personnel training, and public communication. Drawing on documentary, historical, and organizational analysis, this study uses the association's constitution, general-meeting materials, commemorative publications, and activity records as its principal sources, supplemented by government administrative records, public-agency documentation, and media reports as external points of reference. The findings show that the association gradually incorporated dispersed local centers into a national institutional framework through membership and representative mechanisms, religious-affairs and administrative coordination, personnel training, religious education, and public service. The article defines a "religious governance platform" as an intermediary institutional mechanism that combines representative integration, normative coordination, resource and information mediation, and a public interface. Its analytical value lies not simply in identifying an organizational level, but in explaining how a national religious organization transforms transnational religious authority, local networks, and social relations into sustained institutional capacity. The case demonstrates that the localization of transnational religion involves not only cultural adaptation and ritual translation, but also the continuing formation of organizational structures, religious norms, administrative coordination, and mechanisms of public action.

Keywords: Federation of True Buddha School Malaysia, True Buddha School, organizational institutionalization, religious governance, interactive localization

一、绪论

马来西亚华人宗教社会长期呈现多元并存的格局。南传佛教、汉传佛教、藏传佛教、民间信仰、道教、新兴佛教团体及各类宗教性社团，共同构成马来西亚华人宗教生活的重要面向。在这一复杂宗教生态中，真佛宗作为二十世纪后期兴起的跨国佛教密教宗派，自传入马来西亚以后逐渐形成地方真佛道场、弘法网络、宗教仪式、教育与慈善活动及全国性组织体系。相较于历史较久的华人庙宇组织或传统佛教团体，真佛宗在马来西亚的发展较明显地体现跨国传播、新兴宗派、密教实践与现代组织化并行的特征。

真佛宗在马来西亚的早期传播，与创办人卢胜彦著作的流通、信众阅读经验、书信皈依、地方同修团体形成、弘法人员巡回开示及真佛道场建立密切相关。它并非一开始便以高度制度化的全国组织形式进入马来西亚，而是先通过文本、个人皈依、地方修法群体及真佛道场网络逐渐扩展。随着地方真佛道场增加、宗教活动跨越不同州属，以及宗派内部对全国代表、跨区域协调、弘法人才培养、宗派规范和公共沟通的需求上升，以地方真佛道场及区域性弘法组织为主的运作方式逐渐不足以承担全国层面的整合功能。马来西亚真佛宗密教总会正是在这一历史背景下形成。

既有跨国宗教研究多关注宗教理念、仪式实践或信众身份如何在地方社会中被重塑，但相对较少细致考察跨国宗教如何通过全国性组织机制，将分散的地方宗教网络转化为可协调、可代表并可持续运行的制度体系。马密总个案的意义正在于，它显示在地化并不只是文化适应或信众实践变化，也包括组织结构、会员制度、法务规范、会务协调和公共服务机制的形成。换言之，跨国宗教的在地化不仅发生在信仰内容和仪式实践层面，也发生在组织治理和制度生产层面。

本文主张，马密总并非只是马来西亚真佛宗的行政代表，而是在跨国宗派权威、地方真佛道场、本地制度环境与社会公共空间之间发挥中介作用的全国性组织。本文所谓“宗教治理平台”，不是对“全国性宗派总会”的另一种泛称，而是用于分析全国性组织如何形成持续制度能力的概念，具体包含四项可以观察的功能：第一，代表性整合，即通过会员及代表机制把地方真佛道场及相关弘法人员纳入全国组织；第二，规范性协调，即对法务、弘法人员、宗派边界和行政程序进行协调；第三，资源与资讯中介，即连接宗派中枢、全国组织与地方真佛道场之间的宗务资讯与行动资源；第四，公共接口，即通过社会服务、对外说明及公共沟通，使全国组织与社会公共空间形成制度联系。

基于上述问题意识，本文主要回答两个相互关联的问题：马来西亚真佛宗如何由早期文本传播、地方同修与区域弘法网络逐步形成全国性制度体系；以及马密总如何通过代表、规范、中介与公共接口机制，把跨国宗派权威与地方真佛道场网络转化为持续的宗教治理能力。

二、研究对象、概念界定与研究边界

为避免将本文讨论对象误解为单一真佛道场或一般佛教会，有必要先说明真佛宗、地方真佛道场与马密总之间的关系。真佛宗由卢胜彦创立，并逐渐发展为具有跨国网络特征的新兴佛教密教宗派。其宗教实践包括皈依、修法、持咒、共修、法会、文本阅读、灵修经验与宗派仪轨传承，并通过创办人著作、弘法活动、地方真佛道场及跨国宗派网络向海外华人社会传播（Tam, 2001, 2007；郑志明，2000）。

本文所谓“真佛道场”，主要指真佛宗信众在地方社会中设立的宗教活动中心或共修组织。地方真佛道场通常承担定期共修、法会举办、佛学教育、文宣流通、接引信众、地方宗教服务及社会联络等功能。随着马来西亚各地真佛道场数量增加，地方单位之间逐渐产生跨区域联络、人才培训、宗派规范及全国代表等组织需求。单一真佛道场能够承担地方宗教活动，却较难独立处理跨州属及全国层面的宗派事务。截至 2023 年 6 月，马密总会员大会资料记录全马共有 118 间真佛道场，显示真佛宗在马来西亚已经形成跨越多个州属的地方组织网络（马来西亚真佛宗密教总会，2023，页 19–21）。

马密总则不是普通地方真佛道场，而是马来西亚真佛宗全国层面的协调及代表组织。现有组织史资料通常把真佛宗雪隆弘法委员会视为马密总形成的重要组织前史。随着真佛宗在不同州属持续发展，全国性的会员、代表、法务、会务与对外联系机制逐渐成为宗派制度化的重要组成部分（陈秉玮，2014）。

本文所说的“法务”与“会务”，分别指向马密总两类核心功能。法务主要涉及宗教实践、修法仪轨、宗教教育、弘法培训、法会活动、临终关怀及宗教人才培养；会务则主要涉及会员制度、中央理事会、会议行政、真佛道场联系、文宣出版、资讯传递、组织审核及对外代表等事务。两者共同构成马密总作为全国性宗派组织持续运行的制度基础。

马密总的组织化过程亦须放在马来西亚社团制度环境中理解。作为注册社团，全国性组织须借助章程、会员大会、理事会、财政制度、会议记录、行政申报及正式代表等制度形式处理组织事务。马来西亚社团注册局关于注册社团年度申报的规定显示，正式社团须在《1966 年社团法令》所规定的行政框架内处理年度报告等事务（Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Malaysia, n.d.）；地方政府 OSC 公开记录亦显示，马密总以“Persekutuan Agama Buddha Tantrayana Chen Foh Chong Malaysia”的正式组织名称进入建筑及规划审批程序（OSC 3 Plus Online, n.d.）。上述资料能够确认马密总作为正式组织主体参与本地行政制度，但不意味着国家机关对其宗教教义或宗派地位作出判断。

真佛宗作为新兴佛教密教宗派，其创办人、法脉传承、宗教实践及宗派身份在不同社会语境中曾引发讨论。本文不以判定其教义正统性为研究目标，而采取

组织社会学视角，考察一个具有跨国传播特征的新兴宗派如何在马来西亚华人社会中，通过地方真佛道场、区域弘法组织、会员制度、中央理事会及法务—会务分工，逐步形成全国性组织结构。

三、文献回顾与理论视角

马来西亚华人宗教研究长期关注移民历史、族群认同、宗教信仰与社团组织之间的关系。华人庙宇、佛教团体、道教组织、宗教慈善团体及各类会馆式组织，在华人社会中不仅具有宗教意义，也承担文化传承、社会整合、公益慈善和族群认同建构等功能。Yang（1961）关于“制度性宗教”与“扩散性宗教”的经典区分，为理解华人宗教如何嵌入家庭、社群、仪式、伦理及地方社会结构提供了重要基础。

C. B. Tan（1983, 2018）对马来西亚华人宗教的研究指出，庙宇及宗教社群在公共祭祀、地方互助与社区秩序中具有持续作用；L. O. Tan（2020, 2022）则从现代马来西亚佛教复兴与“佛教化”过程说明，佛教组织在多元宗教社会中持续通过教育、公益、仪式重构与组织调整扩展公共参与形式。Chia（2020）关于南中国海佛教的研究亦提醒我们，华人佛教的跨区域传播并非由祖籍地向侨居地的简单单向扩散，而是由宗教人员流动、书信网络、弘法活动、制度建构及地方社会共同组成。

相较之下，真佛宗虽然已经在马来西亚形成相当规模的真佛道场网络，却较少被纳入主流马来西亚佛教研究的组织社会学讨论。既有研究多集中于创办人卢胜彦、教义来源、宗派分类、密教实践或新兴宗教属性（Tam, 2001, 2007；Melton, 2007；Soo, 2007；郑志明，2000）。这些成果有助于理解真佛宗的宗教身份，但若只从教义分类或创办人魅力理解真佛宗，便容易忽略宗派在海外社会中如何形成持续组织的问题。

从新兴宗教研究来看，Barker（1989）及 Chryssides（2012）均指出，新兴宗教运动在发展过程中常面对社会分类、组织稳定及公共表达等议题；Melton（2007）则以真佛宗为例讨论魅力权威在跨国宗教运动中的确认及维系。本文据此把马密总视为新兴宗教运动在海外社会中推进制度安置与公共表达的重要机制。

跨国宗教研究则提供更宽广的理论框架。Robertson（1992）指出，全球化并非单纯同质化，而是全球与地方之间持续相互建构的过程；Beyer（1994）强调宗教在现代全球社会中既面对制度分化，也可能借助跨国传播与公共表达重新组织自身；Levitt（2007）关于跨国宗教网络的研究进一步说明，宗教群体可以借助跨国联系维持权威、身份与资源流动，同时又须在地方社会建立具体组织机制。

组织社会学中的制度化理论有助于理解这一过程。Meyer 与 Rowan（1977）指出，现代组织常通过采用社会可识别的制度形式获得制度上的可理解性；DiMaggio 与 Powell（1983）强调组织处于规范、模仿和强制性压力构成的制度环境；Scott（2014）则把制度理解为规制性、规范性及文化—认知性要素的组合。用于马密总个案时，会员代表大会、中央理事会、章程、秘书行政、财政制度、州代表机制及职能分工，不宜仅视为行政形式，而应被理解为跨国宗派把自身网络转化为本地可持续组织结构的制度机制。

不过，从分散地方真佛道场迈向全国性组织的过程，不应被预设为完全平滑。制度化通常涉及职责、程序、资源协调及代表机制的重新安排，因而可能形成全国统筹与地方行动空间、宗派规范与地方实践弹性、资格要求与基层参与之间的协调议题。由于本文资料主要反映章程、会议及组织活动，尚不足以完整重建各时期内部意见差异，因此本文仅从制度结构层面讨论这些协调关系，而不把它们表述为已经获得充分实证证明的公开冲突。

宗教治理则用于分析宗教组织如何协调成员、宗教活动、人员资格、仪轨规范、资讯资源及公共行动。Casanova（1994）关于公共宗教的讨论指出，现代宗教并未必然退出公共领域，而可能通过社会服务、公共参与及制度组织重新进入公共空间。本文使用这一视角，主要解释社会服务、临终关怀、养老照护、文宣出版及公共沟通如何使宗派获得公共可见性，而不据此直接推断社会认受已经形成。

因此，本文以“组织制度化”及“宗教治理”为主要分析轴线，以“魅力权威常规化”和“互动在地化”为辅助视角。本文所谓“互动在地化”，指跨国宗派权威既非原样移植，也非完全由地方自主改造，而是在创办人与宗派中枢、本地全国组织、地方真佛道场、弘法人员、真佛弟子及马来西亚制度环境持续互动中，形成可执行的组织结构及宗教实践。

四、研究方法与资料来源

本文采用文献分析、历史分析及组织分析相结合的方法。个案研究适合用于分析特定组织在特定历史及社会脉络中的形成过程，有助于解释组织制度、行动者关系及社会环境之间的互动（Yin, 2018）。本文研究对象为马密总，研究重点集中于其组织前史、成立过程、组织结构及治理功能。

本文所使用的主要资料包括宗派内部出版物、组织章程、会员大会资料、活动记录、文宣材料、既有学术研究及相关理论文献。组织内部出版物及行政资料，是重建马密总制度发展过程的重要依据。例如，现有资料记录 1991 年真佛宗雪隆弘法委员会已经形成州际性弘法及协调机制；1999 年首届会员大会记录 22 位个人

会员及 49 个团体会员；章程资料则显示中央理事会采用 30 人结构，其中 7 名受委中央理事承担州代表功能（真佛宗雪隆弘法委员会，1992；马来西亚真佛宗密教总会，1999，页 1；2004）。

宗派内部资料并非未经中介的客观事实。本文将组织特刊、纪念刊物、会员大会报告及内部资料同时视为历史资料及组织自我叙述文本，并结合章程、活动记录及不同年份资料进行交叉阅读。Bowen（2009）指出，文件分析适合追踪组织制度及意义建构，但研究者必须注意文件产生背景、目的及选择性叙述。Creswell 与 Poth（2018）以及 Yin（2018）均强调多重资料的重要性。由于本文多数核心史料仍与同一宗派组织体系有关，因此本文将这种方法界定为不同类型文件之间的交叉比对，而不把它视为对全部组织实践的完整三角验证。

为进一步降低单一组织资料可能造成的叙述偏向，本文以政府行政资料、公共机构记录及媒体报道作为外部参照。不同性质资料在本文中承担不同的证据功能：内部组织文件主要用于重建马密总的历史过程、正式制度及组织自我理解；政府行政资料主要用于确认其作为正式组织主体进入本地行政程序的情况；公共机构及媒体资料则用于确认部分可以由外部观察的社会服务及公共行动。因此，本文不以少量外部资料推断未被直接记录的内部决策、地方真佛道场意见或权力关系。

本文不以判定宗派教义正统性为目标，也不是完整书写真佛宗马来西亚发展通史，而聚焦马密总作为全国性组织的制度化过程。研究限制在于，重建组织内部制度的主要材料仍来自宗派内部记录，因此对地方真佛道场的差异经验、国家制度互动及外部社会评价的讨论仍有限。

五、从文本传播到组织化需求：马来西亚真佛宗的发展背景

真佛宗在马来西亚的发展，最初并不是通过全国性组织推动，而主要通过卢胜彦著作、信众阅读、书信皈依、地方共修及弘法人员活动逐渐扩散（Soo, 2007；陈秉玮，2014；吴健萍，2019）。对部分早期信众而言，阅读创办人著作是接触真佛宗的重要途径[1]，地方真佛道场则是在文本接触以后承接宗教实践及社群联系的实体空间。

从宗教跨境流动角度看，文本并非次要媒介。Tweed（2006）把宗教理解为同时包含“跨越”与“栖居”的实践系统：宗教传统通过文本、仪式、身体实践及社

[1] 苏庆华博士对马来西亚 453 名真佛弟子进行的抽样问卷调查显示，69 名受访者（约 15%）通过阅读卢胜彦文集认识卢胜彦；另有 46.4%及 32%的受访者分别通过朋友及亲人介绍认识卢胜彦（Soo, 2007）。虽然调查未进一步说明经由人际关系接触真佛宗的受访者是否曾阅读卢胜彦文集，但上述数据反映，文本传播与人际网络均是真佛宗在马来西亚传播的重要途径。

群关系跨越空间边界，同时在具体地方建立持续性的宗教生活。真佛宗在马来西亚的早期发展呈现相似过程：书籍及文字弘法使信众能够在距离宗派中心较远的情况下接触宗派教义及创办人权威；地方真佛道场则把跨境宗教传播转化为可参与、可实践及可延续的地方宗教社群。

随着地方真佛道场数量增加及弘法活动跨越州属，原有以地方单位为主的运作模式逐渐面对全国联络、资讯协调、活动统筹、人才培训及对外代表等新的组织需求。现有资料能够确认，这些协调功能其后逐步进入马密总的章程、会员制度及职能分工之中，但尚不足以说明所有地方真佛道场在全国组织成立以前皆实际经历相同程度的资讯差异、资源重复或仪轨分歧。因此，与其把全国组织的形成理解为对既有组织“问题”的单一解决，更适合将其理解为宗派规模扩大及活动跨区域以后出现的制度化需求。

现有资料显示，全国组织的形成至少回应三类较明确的制度需要。第一，地方真佛道场增加及活动跨越州属以后，需要较稳定的全国联络、代表与活动协调机制。第二，真佛宗作为跨国宗派，需要通过章程、会员大会、理事会、文宣及公共服务等制度形式在本地社会运行。第三，世界真佛宗宗务委员会与马来西亚各地方真佛道场之间，需要具有全国对口功能的联系组织。这些资料能够说明全国组织形成的制度背景，但尚不足以完整重建筹组过程中所有行动者的动机及协商细节。

六、真佛宗雪隆弘法委员会与马密总的成立

在马密总成立以前，真佛宗雪隆弘法委员会已经承担区域弘法、活动协调与跨道场联系等功能。其成立显示，雪隆地区若干真佛道场已经开始采用跨道场代表与联合弘法的组织方式，说明区域性协调机制在全国性总会成立以前已经出现。

雪隆弘法委员会的主要功能包括区域联络、弘法活动统筹、资源整合以及组织行政实践。其运作涉及会议召开、活动策划、财政处理、宣传、接待及跨真佛道场联系等事务（陈秉玮，2014）。从组织发展角度看，其意义不仅在于举办宗教活动，也在于累积了一系列后来全国性宗教组织持续运行所需要的行政经验。

现有组织史资料通常把雪隆弘法委员会视为马密总形成的重要组织前史。其区域合作经验、行政网络及弘法活动，为后来全国性组织的形成提供了可借鉴的组织基础，但本文并不把两者关系理解为简单、必然的组织继承。

马密总的成立同时涉及马来西亚真佛宗内部发展及跨国宗派制度衔接。对内，全国性总会承担地方真佛道场之间的会员、代表、法务及会务协调；对外，则与

世界真佛宗宗务委员会及社会机构建立正式联系[2]。它既不是完全由宗派中枢单向设置的行政机构，也不能简单视为地方真佛道场自然形成的松散联盟，而是在跨国宗派权威、本地真佛道场网络及马来西亚组织环境互动下逐步形成的制度组织。

从现有文件可观察到三个较明确的制度化实例。其一，1999 年首届会员大会记录 22 位个人会员及 49 个团体会员，显示地方真佛道场与弘法人员已被纳入同一全国会员框架；其二，章程规定中央理事会为 30 人结构，其中 7 名受委中央理事承担州代表功能，使地区参与获得正式渠道[3]；其三，2007 年以后个人会员范围进一步扩展至马来西亚籍各级弘法人员及具有持续中央理事经验的地方真佛道场代表，反映会员资格由早期以弘法人员为主逐渐延伸至具有持续组织经验的地方代表（马来西亚真佛宗密教总会，1999，页 1；2004；2007，页 5）。

综合上述发展，马密总的制度化不能简化为 1999 年成立全国总会这一单一事件。不同阶段的制度变化，分别回应区域协调、全国代表、地区参与、干部延续、职能分工及公共行动等不同组织需求。表 1 据此不是单纯罗列组织沿革，而是根据各阶段制度变化所承担的组织功能，对马密总制度化过程进行分析性归纳。

[2] 伴随着真佛宗创办人卢胜彦于 1998 年宣布“闭关隐居”，并将全球中枢宗务行政交由 1997 年成立的世界真佛宗宗务委员会负责，由此确立了真佛宗派朝向制度化发展之进程。世界真佛宗宗务委员会为了方便与世界各地真佛道场的对口中央级组织交流和管理，乃鼓励拥有众多真佛道场的国家（如印度尼西亚及马来西亚）成立真佛宗密教总会（世界真佛宗宗务委员会，2004）。马密总于焉成立于 1999 年。其成立，除了真佛宗在马来西亚发展的内、外因素，也同时为了配合宗派制度化统合的最新发展形势而作出的相应举措。

[3] 马密总章程明文规定获选中央理事可按照组织需要，推选 7 名“受委中央理事”的用意在于确保全马各州属（区）个别真佛道场均有州代表，确使其权益获得保障（马来西亚真佛宗密教总会，2004）。

表 1：马密总制度化进程及其组织意义

年份 / 时期	关键事件或机制	制度化意义
1991 年	雪隆弘法委员会形成，承担区域弘法、活动统筹及跨真佛道场联系	区域性协调机制出现，并累积会议、活动统筹及行政经验
1999 年	马密总成立并举行会员大会，设立个人及团体会员	地方真佛道场及弘法人员进入全国性会员及代表框架
1999—2006 年	团体会员主要由各州属真佛道场组成；个人会员主要由马来西亚籍弘法人员组成	地方真佛道场与弘法人员被纳入同一全国组织体系
2007 年以后	个人会员范围进一步纳入具有持续中央理事经验的地方代表	会员制度进一步兼顾弘法资格、地方代表及干部延续
后续发展阶段	法务、会务、宗教教育、文宣、临终关怀、社会服务及公共沟通逐步扩展	全国性代表组织进一步形成多功能制度能力

资料来源：作者根据马来西亚真佛宗密教总会（1999，2004，2007，2023）、马密总文宣组与陈云绅（2009）及相关组织资料整理。

表 1 显示，马密总的制度化是由区域协调、全国会员化、代表制度化与职能扩展逐步推进的过程。1999 年成立全国性组织是重要转折点，但并非制度化终点。其后会员资格、地区代表、法务与会务职能及公共服务机制的持续发展，使全国性组织逐渐由形式上的代表机构转化为具有持续协调能力的制度体系。

七、会员制度、中央理事会与组织权威

全国性宗教组织的持续运作，有赖明确的代表结构与执行机制。马密总通过会员代表大会、中央理事会、章程制度、职能小组及行政程序建立相对稳定的组织架构。中央理事会承担规划、协调、管理及执行功能，不同职能单位则处理法务、会务、文宣、教育、活动、财务与福利等事务（马来西亚真佛宗密教总会，2004）。

马密总招收团体会员与个人会员，以整合马来西亚各地真佛道场及相关弘法人员。团体会员自 1999 年起主要由各州属个别真佛道场组成；个人会员在 1999 年至 2006 年间主要包括马来西亚籍各级弘法人员；2007 年以后，则进一步包括马来西亚籍各级弘法人员及具有持续中央理事经验的地方真佛道场代表（马来西亚真佛宗密教总会，1999，页 1；2004；2007，页 5）。

会员制度的意义不只在于行政登记，也涉及真佛道场认可、弘法人员资格、组织参与及宗派边界。依据宗派相关规范，马来西亚地方真佛道场的设立与宗派

中枢认可之间存在推荐及对接程序（世界真佛宗宗务委员会，2021）。由此可见，会员及相关资格制度既是组织管理工具，也是全国组织明确代表关系、宗派边界及参与资格的重要机制。

从制度理论看，会员制度同时具有“纳入”与“边界划定”功能。一方面，它把地方真佛道场、弘法人员及长期组织参与者纳入全国组织，使其获得参与、表达及代表渠道；另一方面，它也使何者属于宗派正式真佛道场、弘法人员及组织代表获得较清楚的制度表达。换言之，会员制度不仅建立行政参与秩序，也使宗派边界、成员资格与组织代表关系获得较明确的制度形式。

会议及代表机制进一步强化这种制度结构。会员代表大会使地方真佛道场能够以团体会员身份参与全国组织；中央理事会通过明确职务分工处理持续性宗派事务；州代表机制为不同地区参与全国事务提供制度渠道；秘书、财政及各职能单位则把组织事务转化为可记录、可执行及可追踪的行政程序。由此，原本较依赖地方网络及个人联系的宗派运作，逐渐增加章程、会议、职务及行政程序等制度化元素。

需要指出的是，现有文件主要能够确认上述代表与协调机制的存在，尚不足以据此断言全国组织已经形成单向中央集权，或地方真佛道场普遍让渡其法务解释权。较为稳妥的理解是，这些机制为全国统筹及地方参与建立制度接口；其具体运行方式、意见形成及资源协调过程，仍需地方访谈及更完整的会议资料进一步检验。

马密总的组织权威可以从两个相互关联的层面理解。一是由真佛宗传承体系、弘法人员、仪轨知识及宗教实践形成的宗教权威；二是由章程、会员大会、中央理事会、职务分工及行政程序形成的组织权威。全国性组织的制度作用并非取代宗派中枢或地方真佛道场，而是使宗教权威与行政程序能够在地方社会中形成较稳定的衔接机制。

八、法务治理：从宗教仪式到制度化传承

法务活动是宗教组织的重要功能。对真佛宗而言，法会、共修、护摩、祈福、超度、皈依、开示、临终关怀及白事助念等活动，不仅构成真佛弟子的宗教生活，也涉及宗派仪轨、人才培养及组织协调。

马密总的法务治理主要体现于宗教仪式、弘法人才、教育培训与仪轨规范之间的制度连接。相关组织资料把法务活动涵盖到宗教人才培训、佛学教育、仪轨协调、宗派出版与流通、弘法活动及临终关怀等不同领域（陈秉玮，2014；马密总文宣组、陈云绅，2009）。这些活动共同构成真佛宗在马来西亚维持宗派实践及培养本地弘法人员的重要制度机制。

从宗教治理角度看，法务机制至少具有三个层面的功能。第一，通过法会、共修、护摩、开示及助念等宗教活动，使不同州属的真佛弟子及真佛道场能够进入共享的宗教实践网络。第二，通过弘法人员培训及宗教教育，推动相关宗教知识及人才在本地形成。第三，通过仪轨指引、弘法人员活动及宗派资料流通，使不同地方真佛道场在核心宗教规范上保持一定程度的共同性。

其中，仪轨协调尤其具有组织治理意义。对于跨越多个州属运行的宗派而言，若不同真佛道场在核心修法程序、仪式安排及法务语言方面存在较大差异，将增加全国性协调、宗派身份识别及人才培训的难度。因此，仪轨协调的制度意义主要不在于消除地方差异，而在于建立不同真佛道场之间可以共同识别、学习及传承的宗派框架。地方真佛道场仍可根据语言、规模、弘法人员及信众结构，在具体执行方式上保留适当弹性。

临终关怀与白事助念则显示，法务服务并不限于真佛道场内部的宗教活动，而可以进入真佛弟子的生命礼仪及家庭生活。马密总及相关单位推动临终关怀、助念及相关培训，使宗教服务从法会与共修延伸到生命末期与丧礼场景，构成宗派服务信众现实需求的另一种制度接口。

九、会务治理、公共功能与社会沟通

如果说法务治理主要维系宗派实践与传承，会务治理则维持组织执行与资讯秩序。会务包括会员管理、会议召开、文书行政、财务处理、活动筹备、真佛道场联络、文宣出版、资讯传播、档案保存、组织审核及对外沟通等事务（陈秉玮，2014）。

首先，会务治理体现于全国组织的联络及资讯传递。面对分布于不同州属及不同地方社会环境的真佛道场，全国性组织需要借助会议、文宣、公告、活动通知、真佛道场联系及理事会机制，使宗务资讯能够在全国层面持续传递。这一机制不意味着地方真佛道场完全按照单一模式运作，而是为跨区域联系提供共同的行政渠道。

其次，会务治理也涉及组织边界维护。宗教组织在扩展过程中，需要明确哪些真佛道场、弘法人员及活动属于正式宗派体系。马密总通过会员制度、推荐机制及内部程序，使正式真佛道场、弘法人员及组织活动的身份与责任关系获得较清楚的制度表达。这种边界维护并非单纯行政控制，也有助于宗派在地方社会中维持较明确的组织主体及权责关系，并向外部机构及社会公众提供可以识别的正式联系对象。

第三，会务治理也包括公共沟通。真佛宗作为具有新兴宗派属性及跨国网络特征的佛教密教团体，在多元宗教社会中需要处理组织可识别性、公共说明及社

会联系等问题。马密总通过文宣出版、公益活动、宗教教育及对外说明，使组织规范、服务内容及社会行动获得一定公共可见性。这些行动能够提供外部社会认识宗派的具体渠道；至于其如何影响公众对宗派的评价，仍需要媒体资料、合作机构记录及公众访谈进一步检验。

社会服务由此构成马密总公共接口的重要组成。慈善、关怀、教育、养老照护、临终关怀及社区服务，使宗派活动能够回应真佛弟子及部分社会群体的现实需要，并形成与社会公共空间接触的组织渠道。宗派的部分公共行动亦可由外部资料加以确认。例如，马来西亚国家灾难管理机构（Agensi Pengurusan Bencana Negara, NADMA）的公开报道记录 PABT Malaysia 向 Bagan Pasir Laut 火灾受灾者提供援助（Agensi Pengurusan Bencana Negara, 2025）。这一外部记录说明，马密总的部分社会服务行动已经进入政府公共机构能够观察与记录的社会空间。其所能确认的是公共行动的实际发生及其公共可见性，而不能据此推论社会公众对该宗派的整体评价或社会认受已经发生变化。

此外，地方政府 OSC 公开记录亦显示，马密总以正式马来文名称“Persekutuan Agama Buddha Tantrayana Chen Foh Chong Malaysia”作为申请主体进入地方规划及行政审批程序（OSC 3 Plus Online, n.d.）。这类行政资料与上述公共机构记录承担不同的证据功能：前者主要确认马密总作为正式组织主体参与本地行政程序，后者则确认部分社会服务行动能够由宗派体系以外的公共资料加以观察。两类资料均为组织内部文献提供外部事实参照，但其证明范围不宜扩大至国家对宗派教义的认可或社会公众对宗派的整体评价。

因此，本文将社会服务及公共沟通理解为宗派形成公共可见性、社会接触及对外沟通渠道的制度条件，而不据此推断外部社会认受已经形成。

十、从宗派代表到宗教治理平台：理论分析

综合上述分析，马密总的制度化可以从组织结构、宗教规范、行政执行及公共行动等层面理解。全国性组织通过会员及代表制度形成组织边界；通过法务及培训机制协调宗派实践；通过会务、资讯及行政机制形成持续执行能力；再通过社会服务及公共沟通形成对外接口。

需要进一步区分的是，“全国性宗教组织”“宗派总会”“协调机构”与本文所谓“宗教治理平台”并非同一分析层次。“全国性宗教组织”主要描述组织覆盖范围；“宗派总会”强调正式组织身份与代表层级；“协调机构”侧重不同单位之间的事务联系；“宗教治理平台”关注的则不是组织名称、行政层级或规模本身，而是全国性机构是否能够把跨国宗派权威、地方宗教单位、人员资格、宗教规范、资讯资源及公共社会关系转化为持续的制度能力。

换言之，全国性宗教组织描述的是组织层级，宗教治理平台分析的则是组织能力。这一概念的分析优势，在于能够把原本分散于会员代表、宗教规范、行政协调、资讯资源及公共关系等不同领域的机制置于同一框架，从而说明跨国宗派的在地制度化并不会随着全国总会正式成立而自动完成，而需要通过持续协调，使跨国宗派资源转化为地方社会中可执行、可延续及可识别的制度安排。

本文亦不主张所有全国性宗教组织均可被视为“宗教治理平台”。这一概念较适用于同时具备以下条件的组织：宗派活动跨越多个地方单位或行政区域；地方宗教单位仍具有一定程度的行动空间，因此需要全国代表与协调机制；宗教权威、人员资格、仪轨规范、资讯或资源需要在跨国、全国及地方不同层级之间持续衔接；以及全国性组织除处理内部宗派事务外，同时承担社会服务、公共说明或对外代表等功能。

从魅力权威常规化角度看，马密总并未取代创办人及宗派中枢的象征性宗教权威，而是把跨国宗派权威转化为地方社会中可执行、可协调及可延续的组织机制。创办人著作及宗派法脉提供信仰与宗教规范基础，全国性组织则负责会员参与、真佛道场联系、人才培训、行政协调及公共关系。这一过程体现魅力权威与组织制度之间的转换关系。

从互动在地化角度看，马密总既不是宗派中心制度对马来西亚社会的简单单向移植，也不是地方真佛道场完全自主形成的松散联盟。其组织关系可以理解为跨国宗派中枢、全国性组织、地方真佛道场、弘法人员、真佛弟子及本地制度环境之间持续互动的结果。现有资料较能说明这些层次之间的功能分化，但对于具体授权、资源流动及反馈机制的记录仍有限，因此本文强调制度连接而非预设严格的单向科层控制。

第七至第九节的实证分析可进一步归纳为表 2。若说表 1 主要呈现马密总由区域弘法网络走向全国性制度体系的历史过程，表 2 则说明这一制度体系形成以后所承担的治理功能。前者回答“制度如何形成”，后者回答“制度形成以后如何发挥治理作用”。

表 2：马密总宗教治理机制及其制度功能

治理类型	主要机制	具体内容	制度意义
组织治理	会员制度、会员大会、中央理事会、州代表机制	确认真佛道场与会员资格，建立全国代表、会议程序及职务分工	把地方真佛道场网络转化为可参与、可协调及可持续的组织结构
法务治理	法会、共修、仪轨协调、弘法培训、佛学教育	协调核心宗派实践，培养本地弘法人才，建立宗教教育及传承机制	把宗教实践转化为可学习、可协调及可传承的制度框架
会务治理	秘书、财政、文宣、资讯传递、真佛道场联系、组织审核	处理行政、沟通、档案、财务及组织边界事务	形成全国性组织的持续执行及资讯协调能力
公共功能与社会沟通	社会服务、临终关怀、养老照护、公益行动、对外沟通	回应生活需求，形成公共可见性与对外沟通渠道	使宗派具备进入公共空间并开展社会服务的组织接口

资料来源：作者根据马来西亚真佛宗密教总会历年组织资料、马密总文宣组与陈云绅（2009）及相关资料综合整理。

表 2 所列四类机制并非彼此独立。会员与代表制度解决组织边界及全国代表问题；法务机制处理宗教实践、培训及传承；会务机制提供行政执行、资讯传递及组织维系能力；公共功能则形成宗派与外部社会接触的制度接口。任何单一机制均不足以构成本文所谓“宗教治理平台”，其分析意义正在于四类制度能力之间的持续衔接。

十一、制度化中的协调机制：全国统筹与地方参与

马密总由区域弘法组织发展为全国性宗教治理平台，意味着原有地方网络逐步进入章程、会员、代表及职能分工所构成的制度框架。此一过程增加全国协调能力，也同时提出若干需要持续处理的组织关系。由于现有资料主要来自章程、会员大会报告、组织特刊及活动记录，本文无法据此断言各地曾发生普遍或持续的公开冲突；以下讨论主要指出制度结构中需要持续协调的几个关系层面。

第一，全国资源协调与地方行动空间。地方真佛道场通常具有自身人力、场地、财务及活动传统；加入全国性团体会员体系以后，则需要配合章程、会议决议及跨区域活动安排。全国组织能够提供资讯、人才、活动及代表资源，但地方真佛道场在实际执行中仍面对地区条件、真佛弟子结构及行政能力差异。因此，制度化的关键并不在于消除地方行动空间，而在于形成较清楚的全国统筹与地方执行关系。

第二，宗教规范与地方实践弹性。仪轨协调有助于维持宗派身份及传承的一致性，但不同真佛道场在语言、规模、弘法人才及真佛弟子需求方面存在差异。全国性培训及法务指引因此需要在核心宗派规范与地方实践条件之间保持适当弹性。现有资料可以确认马密总持续推动法务培训、宗教教育及仪轨协调，但地方真佛道场如何具体落实及回应相关安排，仍需更多地方资料说明。

第三，资格规范与基层参与。个人会员、弘法人员资格、真佛道场推荐及组织代表制度有助于明确宗派身份、参与范围及责任关系。不过，宗教组织同时长期依赖义工及地方骨干参与。若资格审核、培训及行政程序过于复杂，也可能增加基层参与成本。因此，如何使制度程序保持明确、可执行而不过度繁复，是全国性宗教组织持续运行需要关注的问题。

从这一角度看，会员代表大会、州代表机制、中央理事会及职能单位的意义，不只在于建立行政架构，也在于提供全国统筹、地方参与与意见表达的制度渠道。现有文件能够确认这些机制的存在，却不足以完整说明它们在不同阶段如何处理具体分歧或影响地方真佛道场，相关问题仍需要后续访谈及会议档案进一步检验。

十二、制度能力的持续建设

马密总的组织框架建立以后，制度能力仍须随着传播技术、成员结构及公共环境变化持续建设。以下讨论主要用于指出全国性宗教组织持续运行值得进一步考察的制度能力，并不意味着本文已经实证确认马密总普遍存在相关组织危机。

第一个面向，是行政专业化与义工型组织文化之间的平衡。随着组织规模扩大，资料管理、会议记录、财务制度、档案保存、活动规划及风险管理都需要较系统的行政能力；与此同时，宗教组织的日常运作仍高度依赖义工及地方骨干参与。因此，行政程序与宗教义工参与之间如何形成适当平衡，是全国性组织持续运行值得关注的制度议题。

第二个面向，是弘法人才及世代传承。新兴宗派早期发展往往较依赖第一代真佛弟子、地方真佛道场骨干及弘法人员的投入。随着组织进入较稳定阶段，人才培训、青年参与、职务交接及组织知识保存的重要性随之提高。本文现有资料尚不足以判断马密总是否普遍出现人才断层，因此这一部分应被理解为组织持续性研究方向，而非已经证实的组织问题。

第三个面向，是数位治理与知识保存。宗务通知、活动报名、影音弘法、会员联系及跨州沟通越来越多借助数位工具，全国性组织因而需要面对资料保存、资讯准确、权限管理及不同真佛道场数位能力差异等问题。本文现有资料尚不足以系统评价马密总目前的数位治理成效，因此将其视为值得进一步研究的制度能力，而非已经获得充分验证的研究结论。

第四个面向，是公共沟通与外部关系。真佛宗作为具有新兴宗派及跨国网络特征的佛教密教团体，需要持续以清楚、可理解的方式向外部社会说明组织身份、宗教服务及公共行动。公共沟通因此不宜仅理解为宣传，也涉及资讯透明、外部合作、社会服务及公共责任。相关工作的实际效果，仍需结合政府机构资料、合作单位记录、媒体报道及公众评价进一步分析。

十三、结论

马密总个案显示，跨国宗派在地方社会中的发展不能仅从信仰传播或真佛道场数量增长加以理解。真佛宗在马来西亚早期主要依靠文本流通、个人皈依、地方同修、弘法人员活动及真佛道场网络逐步扩展；随着宗派活动跨越州属、地方真佛道场增加及组织事务日益复杂，区域性弘法网络逐渐产生全国代表、跨区域协调及制度衔接的需求。马密总的形成，可以理解为这一组织发展阶段的制度化回应。

本文认为，马密总的制度化意义不只在于形成一个全国性的宗派总会，而在于逐步建立连接跨国宗派权威、本地真佛道场、弘法人员、真佛弟子需求与社会公共空间的中介性制度机制。其治理能力主要表现为代表性整合、规范性协调、资源与资讯中介及公共接口四个方面。正是这些功能相互衔接，使跨国宗派权威能够被转化为较稳定的本地组织程序，也使分散的地方宗教网络形成可协调、可持续并能够对外沟通的全国性制度框架。

本文的理论贡献主要有三点。第一，本文将马来西亚真佛宗研究由宗派传播史进一步推进至组织治理层面，说明跨国宗派的发展不仅是宗教信仰与地方网络扩展的过程，也是制度能力持续形成的过程。第二，本文提出“宗教治理平台”作为分析概念，把代表、规范、中介及公共接口等原本分散的组织功能置于同一框架，并强调全国性组织层级本身不足以构成治理平台，关键在于组织是否能够把跨层级宗教权威、地方网络、规范及社会关系转化为持续的制度能力。第三，本文以“互动在地化”说明，跨国宗教的地方制度并非宗派中枢的单向移植，而是在宗派中枢、全国组织、地方真佛道场、弘法人员、真佛弟子及马来西亚制度环境之间持续互动而形成。

本文仍存在资料限制。虽然本文以政府行政记录、公共机构资料及媒体报道作为外部参照，但重建马密总历史及制度机制的主要材料仍来自宗派内部文献。因此，本文能够较为可靠地说明正式组织结构、会员与代表机制、法务及会务安排及若干可以由外部资料确认的公共行动，却仍不足以完整呈现地方真佛道场对全国制度的差异经验、内部意见变化、国家制度互动及社会公众评价。未来研究可进一步结合深度访谈、地方真佛道场个案、会议档案、政府记录及跨组织比较，以检验这些治理机制在实际运行中的效果及长期变化。

参考文献

陈秉玮（2014）。《马来西亚真佛宗密教总会的历史及其发展现状（1996 年至 2013 年）》。大灯文化（马）有限公司。

马来西亚真佛宗密教总会（1999）。《第一届会员大会议决案》［内部会议文件］。

马来西亚真佛宗密教总会（2004）。《马来西亚真佛宗密教总会章程》。马来西亚真佛宗密教总会。

马来西亚真佛宗密教总会（2007）。《第三届马密总常年会员大会各小组报告：文宣小组》［内部会议文件］。

马来西亚真佛宗密教总会（2023）。《第九届会员代表大会总秘书报告：马密总各州代表及全马 118 间真佛道场联络人联络资料》［内部会议文件］。

马密总文宣组、陈云绅（编）（2009）。《马来西亚真佛宗密教总会光辉十载回顾特刊：马奔十方广弘法，密严净土放虹光》。马来西亚真佛宗密教总会。

世界真佛宗宗务委员会（2004）。《真佛宗入门手册》。世界真佛宗宗务委员会。

世界真佛宗宗务委员会（2021）。《真佛宗章程守则》。世界真佛宗宗务委员会。

吴健萍（2019）。《马来西亚砂拉越真佛宗发展史（1980—2018 年）：以古晋法轮雷藏寺与诗巫妙理雷藏寺作为个案研究》。大灯文化（马）有限公司。

真佛宗雪隆弘法委员会（1992）。《真佛宗创办人莲生活佛莅马主持莲花童子超度息灾祈福大法会特刊》。真佛宗雪隆弘法委员会。

郑志明（主编）（2000）。《当代新兴宗教现象：修行团体篇》。南华大学宗教文化研究中心。

Agensi Pengurusan Bencana Negara. (2025, July 1). *Kediaman terbakar di Kg. Bagan Pasir Laut dibina semula sebulan lagi*. https://www.nadma.gov.my/bm/media-2/berita/4667-kediaman-terbakar-di-kg-bagan-pasir-laut-dibina-semula-sebulan-lagi

Barker, E. (1989). *New religious movements: A practical introduction*. Her Majesty's Stationery Office.

Beyer, P. (1994). *Religion and globalization*. Sage.

Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, *9*(2), 27–40.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.

Chia, J. M.-T. (2020). *Monks in motion: Buddhism and modernity across the South China Sea*. Oxford University Press.

Chryssides, G. D. (2012). *Historical dictionary of new religious movements*. Scarecrow Press.

Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). Sage.

DiMaggio, P. J., & Powell, W. W. (1983). The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields. *American Sociological Review*, *48*(2), 147–160.

Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Malaysia. (n.d.). *Soalan lazim*. https://www.ros.gov.my/portal-main/faq

Levitt, P. (2007). *God needs no passport: Immigrants and the changing American religious landscape*. The New Press.

Melton, J. G. (2007). The affirmation of charismatic authority: The case of the True Buddha School. *Australian Religion Studies Review*, *20*(3), 286–302.

Meyer, J. W., & Rowan, B. (1977). Institutionalized organizations: Formal structure as myth and ceremony. *American Journal of Sociology*, *83*(2), 340–363.

OSC 3 Plus Online. (n.d.). *Permohonan kebenaran merancang dan pelan bangunan secara serentak bagi cadangan pelan siap-bina pengubahsuaian dan tambahan kepada rumah banglo 2 tingkat yang sedia ada untuk Persekutuan Agama Buddha Tantrayana Chen Foh Chong Malaysia* [Planning record]. https://osc3plus.kpkt.gov.my/takwim/meeting/37419

Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. Sage.

Scott, W. R. (2014). *Institutions and organizations: Ideas, interests, and identities* (4th ed.). Sage.

Soo, K. W. (2007). *True Buddha School in Malaysia: Its spread and present development* [Conference paper]. World Vajrayana Esoteric Buddhism Conference, Edmonton, Canada.

Tam, W. L. (2001). Integration of the magical and cultivational discourses: A study on a new religious movement called the True Buddha School. *Monumenta Serica*, *49*(1), 141–169.

Tam, W. L. (2007). Re-examining the True Buddha School: A "new religion" or new "Buddhist movement"? *Australian Religion Studies Review*, *20*(3), 303–316.

Tan, C. B. (1983). Chinese religion in Malaysia: A general view. *Asian Folklore Studies*, *42*(2), 217–252.

Tan, C. B. (2018). *Chinese religion in Malaysia: Temples and communities*. Brill.

Tan, L. O. (2020). *Buddhist revitalization and Chinese religions in Malaysia*. Amsterdam University Press.

Tan, L. O. (2022). Conceptualizing Buddhisization: Malaysian Chinese Buddhists in contemporary Malaysia. *Religions*, *13*(2), Article 102.

Tweed, T. A. (2006). *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Harvard University Press.

Yang, C. K. (1961). *Religion in Chinese society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. University of California Press.

Yin, R. K. (2018). *Case study research and applications: Design and methods* (6th ed.). Sage.

马大华人文学与文化学刊，第十四卷，第一期，2026 年
Journal of Chinese Literature and Culture, Vol. 14, No. 1 (2026)

从广州到马来亚：融熙法师的佛教人生

杜忠全*
拉曼大学中华研究学院

摘要

融熙法师（1888-1958）是 20 世纪中期马来（西）亚的南迁华僧，虽然在马来亚独立建国的翌年就圆寂，但他把生命的最后年月留在当时新生的马来亚联邦，并且组织了马来亚佛学社（后更名雪兰莪马来西亚佛学社），拟展开弘化活动，惟夙愿未成。该经由他推动成立的居士佛学社，却一直延续至今，该社也一直奉法师为创社导师，影响力不可谓不存在。融熙法师是直至 20 世纪中期为止，马来（西）亚汉传佛教为数不多的学问僧之一。他虽然年届耳顺才披剃出家，但其佛学论述与活动，却不限于现出家相之后。除了弘化活动，融熙法师尤其留下了不少著作可作思想探讨，而一般谈论早期的马来亚佛教，皆以通俗弘化与民俗推广的信仰与仪式佛教为主，融熙法师最终落脚在新生的马来亚联邦，恰恰可提高马来（西）亚汉传佛教的思想深度。可惜的是，迄今为止的大马汉传佛教研究，尚未留意到融熙法师，这也许与雪兰莪马来西亚佛学社一直采低调行事有关。本文拟在宋燕鹏、陈爱梅合作之〈融熙法师：从华南才子到南洋僧侣〉一文的基础上，进一步对其早年的生命历程进行探讨，以见其从反佛到最终披剃出家的思想转折。

关键词：融熙法师、汤瑛、雪兰莪马来（西）亚佛学社、南来僧人、虚云老和尚

* 杜忠全，现为拉曼大学中华研究学院副教授兼系主任。电邮：tctoh@utar.edu.my

From Guangzhou to Malaya: The Buddhist Life of Venerable Rongxi

Toh Teong Chuan
Faculty of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman

Abstract

Venerable Rongxi (融熙, 1888–1958) was a Chinese monk who moved from China to Malaya in the mid-20th century. Although he passed away the year after Malaya gained independence, he spent the last years of his life in the Federation of Malaya. He founded the Malayan Buddhist Society (renamed the Malaysian Buddhist Society after 1963) with the intention of promoting Buddhism, but his death prevented him from fulfilling this aim. Nevertheless, the society he established has continued to the present day. Venerable Rongxi was one of the few scholar-monks in Malay(si)an Chinese Buddhism up to the mid-20th century. Although he was ordained only late in life, his Buddhist activities were not limited to the period after he became a monk. In addition to promoting Buddhism, he wrote many articles and books that reflect his Buddhist thought. Whereas early Malayan Buddhism was generally centered on folk beliefs and ritual practice, Venerable Rongxi's eventual settlement in Malaya added intellectual depth to local Chinese Buddhism. However, research on Malay(si)an Chinese Buddhism has so far overlooked him. Building on the journal article "Venerable Rongxi: From Southern China Talent to Nanyang Monk," co-authored by Song Yanpeng and Tan Ai Boay, this article further examines his early life in order to trace his ideological transition from an anti-Buddhist stance to Buddhist faith and, eventually, monastic ordination.

Keywords: Venerable Rongxi, Tang Ying, Selangor Malay(si)an Buddhist Society, monks in motion, Master Hsu Yun

一、前言

融熙法师（1888-1958）是 20 世纪中期马来（西）亚的南来华僧，虽然在马来亚独立建国的翌年就圆寂，但他生命的最后段落留在当时新生的马来亚联邦，并且组织了马来亚佛学社（后改名雪兰莪马来西亚佛学社），拟锐志展开佛教弘化活动，惟夙愿未成而示寂；无论如何，经由他推动成立的居士佛学社团，却一直延续至今。雪兰莪马来西亚佛学社后期的主事者虽然不曾接触融熙法师，却依然奉他为创社导师（宋燕鹏，2015，页 104），影响力不可谓不深远。

融熙法师是直至 20 世纪中期为止，马来亚为数不多的学问僧之一。他虽然年届耳顺才披剃出家，但其佛学论述与活动，却不限于现出家相之后。除了弘化活动，融熙法师还留下了不少著作，而一般谈论早期的马来亚佛教，皆以通俗弘化与民俗推广的信仰与仪式佛教为主，甚至有弘法者表示，一旦触及深邃佛教理论的演说内容，往往就较难取得现场听众的共鸣云云（杜忠全，2019，页 458）！然而，无可否认的是，即使在战前，除了法事服务者之外，也不是没有文化僧南渡马来亚投身佛教文化与社会事业的，如1930年代南来的芳莲尼师（1902-1937）之从事教育兼慈幼并创办菩提学院（杜忠全，2026，页 293）、明德法师（1909?-1974）在槟城佛学会讲经及主编《无尽灯》等等（杜忠全，2025，页 110），都极具时代意义，展现了马来（西）亚汉传佛教现代化转型的历程。融熙法师在 1950 年代独立建国前南来马新弘法，最终落脚在新生的马来亚联邦首都，恰恰可提升马来（西）亚汉传佛教的思想深度。可惜的是，迄今为止的马来西亚汉传佛教研究，还未曾留意到融熙法师其人，这也许与雪兰莪马来西亚佛学社一直低调行事，或融熙法师在马来亚独立建国的翌年（1958）就圆寂有关。本文在宋燕鹏、陈爱梅合作之〈融熙法师：从华南才子到南洋僧侣〉一文的基础上，进一步挖掘更多的文献搜集，以见其早年从反佛到最终披剃出家的思想转折。

二、从反佛到护教：融熙法师的生命转折

融熙法师，俗姓汤，名瑛，字雪筠，号九指头陀，其先祖原籍浙江，因父亲宦游并定居广东，汤瑛遂在番禺出世，并在新式学堂之广东高级师范学校毕业，旋即出任番禺小学校长职。民初之后，汤瑛即开始出仕，先后出任广东省教育厅视学官、税务科科员、广东国民政府税务科科长（1925）、中央法币基金委员会税务科科员、陈济棠之国民政府西南政务委员会高等顾问（1931-1936）、广东省银行秘书处秘书（1936-1949）等政府机关要职（宋燕鹏，2019；释融熙，1992，

页 643）。[1]由此可见，一直到中国大陆政权更替而南走香港为止，他都是国民政府的在任公务官，并以公务员的身份参与佛教活动。

融熙法师之出生与成长时期，是近代中国佛教面对极大冲击的年代。在他 20 岁前后，即 1908 年的前后时期，是清政府洋务派推行体制内变革，继而引发庙产兴学运动的历史阶段。这是中国近代佛教所面对的第一波庙产兴学运动，以张之洞（1837-1909）为首的朝廷官员立足儒家来批评宗教，并按此推出相应的政策，意图提拨庙产以作教育兴国之用。类似以宗教“无益生民”而当废的言论，虽然引起佛教界与一些学者的反击（邓子美，1996，页 106），但对于佛教教义全无所知的一般人，特别是世俗青年而言，确实容易引起共鸣的。后来积极投入佛教研修活动的汤瑛居士，坦诚自己早年因阅读革命派发行的报刊，在时代潮流下鼓舞了革命思想，对于传统文化多所扬弃，对佛教尤其持质疑乃至反对态度，甚且曾为文批判之。按他在 1954 年讲课时指出这一四十余年前之旧事来推算（释融熙，1992，页 323），可知为文反佛之事当发生在他 20 来岁的青年时期，此时大约是 20 世纪 10 年代前后之清末民初的新旧交替时期。

按融熙法师自叙，其早年原反佛，惟至迟到了 1920 年，他就参与组织了广州佛教阅经社，并在该居士佛教组织中主导了佛教义理研讨和禅观修习活动，如在〈白蚁禅话〉一文的弁言中说：“民国九年，广州佛教阅经社成，夜间与社友习禅观。星期日集社友颂弥陀。念佛一支香。朋辈叩击，机辩纵横，商量浩浩地，像煞介事”（释融熙，1992，页 19–20）。此时他约 32 岁。按此可以推知，到了这一时期，他已兼通佛教的理论与实践，才能在阅经社主导义理讨论与禅观修习活动，甚至到了“人莫能屈”的程度。无论如何，从民元前后的撰文反佛到 1920 年之热衷并熟知佛教，此中的过渡与转折，迄今尚未能找到更多的史料来论述或印证。融熙法师在第一部结集出版的专著《葛藤集》（1955）中自叙生平，对于这一思想转折，仅简述如下：

> 反正后，偶读内典，颇有所会，由是公余辄手一卷，游心物外，聊以自娱。民十三年，岁甲子，病且死，先继妣罗太夫人，少侨暹罗，染其俗，代许愿出家三年，病果愈。……（释融熙，1992，页 3）

按此，民十三年（1924）“病且死”的因缘，已在他参组广州佛教阅经社之后了，可见不是他接触佛教的导因，而是此前之“偶读内典”；此外，他也尊其继母所发的愿而披剃出家三年，“在寺时曾阅三藏经一过”，到了 1927 年的三年期满即返俗，重新回到仕途（释融熙，1992，页 578）。按此，在这三年的短期出家，

[1] 兼参前注宋燕鹏〈融熙法师〉文及未署作者之〈融熙法师事略〉，后文收入释融熙（1992，页 643）。以下生平凡按宋著作〈融熙〉一文及〈事略〉者，概不加注。另，《融熙法师丛著》原版为雪兰莪马来西亚佛学社于 1970 年为纪念融熙法师圆寂 12 周年而出版，1992 年香港佛经流通处为纪念融熙法师圆寂卅四周年而重刷流通。

让他得心无旁骛地研修佛典与行门，甚至把藏经都遍览一轮，对佛教解行方面的理解，得以大幅度地提升才是。

关于其人生思想态度的转折，他在香港新亚书院讲授“佛教与禅宗”时，曾更详细地提及：

> 反正后，沪上王一亭、濮一乘、狄楚青诸先觉，创佛学丛报，更引起不慧的怒火。于是汇一百元与友人，托尽量请购佛教经书寄粤。……当时不慧抱着“入室操戈”的恶意来读它。（释融熙，1992，页 324）

查上海《佛学丛报》之创立，是民国元年（1912）冬天之事（释妙然，1995，页 67），此当是现代中国佛教出版报刊之起步阶段（邓子美，1996，页 188），高振农指出，该《佛学丛报》于 1912 年 10 月创刊，前后出版 12 期，1914 年因经费不支而停刊（高振农，1992，页 390）。按此可知，汤瑛居士缘此一怒而购读佛书，是这一年之后的事，约经六、七个月，“才晓得佛教原本是人人性分本具之学，不同其他宗教”（释融熙，1992，页 324），此后开始投入佛教之研修。此时他已在公家职事中，因此是“公余辄手一卷”，再加上履行病中的发愿而出家三年，此期间得专心研读佛教典籍，直至 1920 年广州佛教阅经社成立之时，他应已积累了近十年的个人研修经验，如此才能在阅经社担纲佛学研修主导者的角色。按此可知，早年的汤瑛居士从反佛到信佛之思想转折，主要是由两大导因构成，其一为民元后因反佛激烈，一怒而购读《佛学丛报》以求知己知彼来反佛，惟经阅读佛教书刊而逐渐理解佛教与佛学，进而养成偶读佛典的日常习惯；其二是一度病情殷重，因继母笃信佛教而入佛寺短期出家还愿，故而得更切身地接触佛教。因此，汤瑛居士早年从反佛到信佛，其接触佛教的过程，是从文字到切身亲历的，才促使其发生思想转折，对佛教的态度产生巨大的变化。

至迟自 1920 年开始在广州积极参与佛教研修活动的汤瑛居士，对当地佛教的诸多事情，皆有所参与，如长期担任广东佛教会秘书（释融熙，1992，页 647）、罗浮山五座佛寺及道观之产业财资遭地方豪强侵吞而告官得直一事、广州五大丛林之华林与大佛寺遭当政者毁寺筹饷（1923）（释融熙，1992，页 32）[2]、共同发起并完成广州首刹六榕寺重修花塔（1933）（余庆锦，1999，页 81）[3]、二战后六榕寺爆发管理权移交纷争时参组护法委员会并担任秘书一职（余庆锦，1999，页 87–88；释融熙，1992，页 647），以上种种，他都以在任公职与自身的社会人脉

[2] 华林与大佛寺事，可见〈白蚁禅话〉一文所叙与陈少白（1869-1934）交往事。
[3] 2018 年 12 月 2 日趁学术会议之便，赴广州六榕寺勘察融熙法师当年活动的旧地头，该寺花塔左侧的一堵长墙，可见到多方嵌在墙壁上的旧碑，其中的一方刻有〈重修六榕寺花塔委员会职员姓名〉，列文书处副总干事二人，其中之一即汤雪筠，也就是在俗的融熙法师。无论如何，目前该寺的住持法师并不知道融熙法师其人，也无法提供汤瑛或汤雪筠居士的相关资料。在俗的融熙法师在六榕寺活动，是民国年间的旧事，而他出家之后以法号融熙法师行世，是离开广州之后的事，尤其后来远赴东南亚而圆寂，事隔六七十年，现在的常住僧人对汤瑛或融熙法师的事迹有所隔阂，原是在情理之中的。

来居间联系，落力为佛教乃至道教在反宗教的社会情势下遭侵蚀，提供协助及积极争取社会公义。

在中国期间，他的佛教活动大致以广州市为基地，对当地首刹六榕寺的事务尤其多所护持，既是该寺解行学社的积极成员（释慧光，1974，页 35），《广州六榕寺志》也提及，1932年以解行学社主干成员来“共同发起议定〈重修六榕寺花塔委员会章程〉”事，证实其时六榕寺确实有此居士结社，惟未志成立年份（余庆锦，1999，页 81）。融熙法师（汤瑛居士）自身亦留下未志年份之〈解行学社建立解行精舍后所负之使命〉一文，显见其参与其事（释融熙，1992，页 562–570）。到了 1933 年，更协同在该寺创办六一佛学研究会，推广佛学研修活动。[4]1947 年国共内战爆发，他被委在广东北部执行公务，得遇当代禅宗宗匠虚云老和尚（1840?-1959）于韶关南华禅寺，并因此因缘而契入禅旨并皈依虚老，虚老乃为赐法名宽筠（释融熙，1992，页 643）。公务毕回到广州之后，即于是年 3 月推动及创办了佛教刊物《圆音》月刊，到了 7 月的第五、六期合刊，推虚云老和尚为社长（黄夏年，2006，页 414），而自翌年 3 月的第七、八期合刊开始，即自己担任主编（黄夏年，2006，页 480）。他以佛教薪传与护法为当时佛教所面对的两大问题，并以此为该月刊所担当的使命（释融熙，1992，页 683–684），每期撰写多篇不同类型的佛教文稿， 此如梁永康在〈记融熙法师〉一文中指其办此月刊是“独力支持，勤于写稿”的（梁永康，1984，页 130）。《圆音》月刊前后发行了 10 期，因资金无以为继，1948 年发行最后一期，即第九、十期合刊之后宣告停刊。

按此，汤瑛在粤期间的居士佛教活动，可归类为以下几类：一、参与组织居士佛学研修社，推动佛学研讨和修习活动，此先后有广州佛教阅经社、六一佛学研究会等；二、以公职人员之便，行护法、护教之事，尤其于佛教寺庙遭执政当局及地方豪强侵占之时，予以拨乱反正；三、发行并编辑佛教刊物，并积极撰写弘阐佛教义理的文章，期许能达到广传佛教与护法传薪的目的。在此期间，最重要的是，他与虚云老和尚之间所建立的关系，这一师弟关系，一直到他披剃出家之后，依然维持不断；晚年他在马新的书函中，概以“师尊”尊称虚老，如〈示岑星仁〉函有“接到伯老转来 师尊虚云老和尚，由江西云居山寄来质疑书一卷，……”此函当是 1955 年所书，此时他已披剃并南来，但作此书时，尚未驻锡吉隆坡，故信末有“吾下月稍暇，当来隆相晤”句（释融熙，1992，页 319）。佛法知见上凡有所疑乃至出版著作，皆函寄身在中国大陆的虚老征求意见；虚老接到书函，也会予以复函，他们的关系，可见一斑。

[4] 按 2018 年 12 月 2 日访六榕寺所见，该寺著名的花塔犹矗立在山门内，汤瑛居士当年参与活动的解行学社，其社名依然与该寺建筑同在。六榕寺花塔所在的庭院一侧的墙上，镶嵌着几方旧碑文，其中的〈重修六榕寺花塔委员会职员姓名〉，尚可见到“汤雪筠”三个字，汤雪筠即汤瑛，也就是出家后的融熙法师。然而，向寺方询及汤瑛乃至融熙法师，一概无所知悉。无他，汤瑛之在六榕寺活动，是 70 年前的民国旧事，其出家及最终落脚处，都不在广州或六榕寺，人事几番蹉跎，其离穗之后的事迹不为六榕寺方面所知悉，亦在情理之中。

1949 年中国大陆政局激变，他也在这一历史时期离开广州而南下香港，以逾六十之龄先在港赋闲，时暂住荃湾竹林禅院，也在 1950 年 12 月一度以竹林禅院为基地将《圆音》予以复刊，惟仅发行至翌年 12 月两期而止（邓家宙，2008，页 84–85；黄夏年，2013，页 471）。虽如此，四方佛刊之稿约依然不断。1951 年至早在年中之后[5]，他在香港街头遭疯汉袭击致昏厥惟无伤之后，毅然在竹林禅院寻求披剃，与香港荃湾的竹林禅院在 20 世纪 40 年代末期作为北僧南移潮中，其中的一个南迁僧人的挂单地点有关（邓家宙，2008，页 27）。剃度师为该寺住持融秋法师（生殁年不详）。虽然他礼请融秋法师为之披剃，但融秋法师以汤瑛是广州南来之有修有德名居士，不敢以师礼待之，为取法号“融熙”，是示同辈之意。

在港现出家相后，融熙法师翌年（1952）圆戒于大屿山灵隐寺，此后随缘应邀讲经，如曾在竹林精舍讲《金刚经》（释融熙，1992，页 655）。在港期间，融熙法师最为人所津津乐道的，是他于 1954 年 3 月应唐君毅之邀，在新亚书院讲授以“佛教与禅宗”为主题的专题课，开创香港僧人在大学课堂讲课之先河（邓家宙，2008，页 83、125）。按此次的讲课内容，他整理并撰写成〈佛教与禅宗〉的系列文章，逐期发表在《海潮音》月刊，尔后结集为单行本《佛教与禅宗》并印行一千册，分赠读者（释妙然，1995，页 301）。

融熙法师于 1954 年在新亚书院等讲坛授课之后，便离开香港南迁新加坡了。按僧人震旦的回忆，他是应新加坡道荣园闻修老和尚（生殁年不详）之邀而南渡，初在灵峰菩提学院开讲《六祖坛经》，获极好的反响（释融熙，1992，页 646）。同时，他也应请担任大觉寺住持，志航法师为监院（释妙然，1995，页 308）；另外，另有说，大觉寺为志航法师创建于 1950 年，主要是流通佛书，对当地的佛教文化贡献良多，惟相关的简略介绍未提及融熙法师担任住持事（释传发，1997，页 175）[6]并代表新加坡出席世界佛教友谊会的第四次会议[7]。此后，他在马、新两地之间经常往来弘法，[8]包括应邀讲经、在电台作广播弘法等等。驻锡新加坡期间，他整理出版了《葛藤集》及《无相颂讲话》等书。融熙法师的《葛藤集》分正集、续集和拾遗，其自序文于 1955 年春作于新加坡大觉寺，按虚云 1955 年 5 月 25 日的覆函，该书此前已呈虚老过目，虚老遂于覆函中建议删改部分文章。虚云的覆函见收于《融熙法师丛著》（释融熙，1992，页 197），亦见净慧主编的《虚云和尚全集 2：书信•文记》（释净慧，2009，页 91）。《葛藤集•续集》中收〈马来亚佛学社成立日讲词〉、〈卫塞节之广播词〉二文，而马来亚佛学社成立于 1957 年 1 月，该电台广播词也是融熙法师在吉隆坡马来亚广播电台的讲词，按此推论，

[5] 《葛藤集拾遗》中所收往复函件，有〈致金弘恕居士书〉，信末署“同门弟宽筠拜覆，一九五五年五月十二日夜书”，宽筠是汤筠皈依虚云老和尚为俗家弟子的法名。

[6] 按释妙然之《民国佛教大事年纪》，融熙法师于 1955 年旧历腊月晋山为大觉寺住持，志航法师为监院，见该书页 308。另按《新加坡佛教发展史》一书，大觉寺为志航法师创建于 1950 年，主要流通佛书，对当地的佛教文化贡献良多，惟该简略的介绍未提及融熙法师担任住持事，见释传发（1997，页 175）。

[7] 《融熙法师丛著•葛藤集拾遗》第一张附图之图说。

[8] 实际上，1965 年 8 月 9 日新加坡独立建国之前的英殖民时代，马、新原是马来半岛之一体，只存在殖民行政体制之区别，而不存在国界线。

续集应是融熙法师落脚于吉隆坡之后所编。至于拾遗一集，则应是其 1958 年融熙法师圆寂之后，由他人编辑其遗稿及书信所成者。值得一提的是，《无相颂讲话》是为数不多之《六组坛经》“无相颂”白话解释本，此颂是禅宗思想的精华部分，融熙法师的解释，特别值得关注（于凌波，1973，页 232）。

融熙法师最初于 1955 年应邀到马来亚联邦，包括在吉隆坡、怡保、槟城等地巡回说法。到了 1956 年 1 月 6 日，他与当地的弟子在吉隆坡成立马来亚佛学社，正式落脚马来亚首都，并打算以此为基地来展开后续的长期弘法，实践离港之时虚云老和尚函示之“佛道移南”意旨。此期间，他也撰写及发表 33 则《百喻经》经文之白话解说于《无尽灯》月刊，并结集为《百喻经选讲》一书。此是他生前最后整理出版的著作了。1958 年 7 月 27 日（农历戊戌年 6 月 11 日），即马来亚佛学社成立的一年多之后，融熙法师在吉隆坡示寂。

三、融熙法师与禅宗的关系

融熙法师以比丘身来从事佛教活动，始于他流寓香港并剃度之后。若以他圆戒才具比丘身份之 64 岁始计，直到他 71 岁圆寂为止，僧腊只约六七年。反之，他以汤瑛居士的在俗身份参与佛教研修及护法活动的阶段，则长达 30 余年之久。然而，从他晚年结集的几部作品来看，迄今的传世作品，尤其是他自己亲自整理结集的几部著作，主要还是他出家后直至圆寂前的晚期作品，分别写作于香港、新加坡和马来亚联邦。他自己整理结集的出版著作中，只有《葛藤集•续集》一书，收有少部分注明是完稿于民国年间的旧作，亦即他在家时期的作品。至于后人为之搜集整理的《葛藤集•拾遗》，才较多地搜罗及收入他早期的旧文，再参杂以部分后期所撰而未及编入前两部文集的遗作。如以他早年未接触佛教时期即为文反佛之举，研读佛书并参与佛教组织的禅修活动之后，直到他离穗赴港为止，俗家时期的汤瑛居士在漫漫三十余年间，应当也撰写与发表了不少阐理与护教文章。这些民国年间的旧稿，相信仍有大部分未及搜集与出版，故而迄今尚无法见到融熙法师（汤瑛）作品的全貌。

融熙法师后期的结集作品中，禅宗的相关主题，占了相当突显的内容。专著中的《无相颂讲话》、《佛教与禅宗》等都是，而在《葛藤集》、《葛藤集•续集》中，除了一般普及性地阐明佛学要领，以及部分关于中国佛教文化与宗派思想的讨论之外，禅宗见地及涉及禅净之双修、单修问题的文字，尤其引人瞩目；其为单篇文章的结集取名为“葛藤”，并且一而再地形成系列，就是源自宗门术语了。按此，融熙法师倾心于禅宗，是显而易见的。有关融熙法师佛学论述中的禅学思想，因篇幅不少，文字繁多，条贯性的梳理与剖析，需要结合更多的文字征引来展开论述，略举其中的显著特点，即他认为，在中古中国佛教的八宗之中，禅宗大谈“自性”清净，与祖述龙树性空论之三论宗所阐发的诸法“空性”并无二致，“三

论与禅，同是一娘所出”（释融熙，1992，页 86），这如他在〈我对于三论宗与禅宗的认识〉所说：

> 龙树菩萨说：“以有空义故，一切法得成。”以毕竟空为一切法缘起。力破“自性有”见。禅宗却已“自性”为一切法缘起。在字面上，很容易让人误会两宗的矛盾的。而不知六祖所说的“自性”，与外道执有“神我”为自性绝不相同。六祖以世人向外驰求。为对症发药，叫他回头，向人人自有的真如本性反照，假名自性。（释融熙，1992，页 86）

这样，他主张以六祖为代表之禅宗“自性”说，与三论宗所宗龙树论的“性空”论，名异而实同，且终究是以“性空”论为宗，这是融熙法师论禅之特见。如此论禅，他不只做一次性论述，在香港新亚书院所作〈佛教与禅宗〉系列演讲时，也这么说：

> 我们要知宗门所谓“自性”它不是一件有自体的东西，与外道数论宗和“神我”相对的自性不伦。而且连自性两字之名都是假立的，坛经云：“无名可名，名于自性，无二之性，是名实性。”又云：“自性无一法可得。” 自性无一法可得就是性空，所以三论宗之破自性，与禅宗之邀见自性，名相反而实相成的，……（释融熙，1992，页 338）

如此，则融熙法师在教行方面倾心于禅宗，却又与 20 世纪前半期中国佛学复兴（丁建华，2019，页 6–7），隋唐之后沉寂近千年的三论宗乃至龙树论又开始被时人阅读与讲授、讨论的背景（丁建华，2019，页 12–21），理应有着一定的时代性关联了。

融熙法师与禅门的关系，除了撰文写书方面的紧密联系之外，他与虚云老和尚之间的师弟关系，也是一条清楚的脉络。自 1947 年拜师皈依之后，两人的关系就建立起来了。如前所述，他当年在广州六榕寺办《圆音》月刊，即尊虚云老和尚为社长；1947 年 9 月下旬，虚云老和尚到广州进行系列开示，他也随行记录及整理，再发表于《圆音》月刊。虚云老和尚函复融熙法师的信，按净慧所编《虚云和尚全集》（2009），计有 4 封，然在融熙法师的《葛藤集•拾遗》一书，依然能找到 1948 年 2 月 23 日（元月十四日）虚云老和尚就汤瑛在《圆音》第七、八期合刊所撰之〈辟湛愚心灯录〉一文阅后的覆函一封，信中既有嘉许，亦有不肯与的部分意见。按此可知，自 1947 年皈依之后，直到 1958 年融熙法师在吉隆坡圆寂为止，他与虚云老和尚之间的书信往来，理应不限于《虚云和尚全集》所集的区区几封的；融熙法师自己在文集中收录的虚云老和尚复函，是跟他的文章有关的一部分而已，两人之间的书函往来，在 1947 年到 1958 年的十余年间，理应还存在不少的才是。更甚的是，在融熙法师与他人的书信中，都尊称虚老为“师尊”，对在家而同尊虚老为师的佛弟子，则称“同门”——即使在披剃出家之后，依

然以“同门”相称，如作于“丁酉年（按：1957）浴佛节前十日”的〈与某老居士论见道和保任问题〉一函，末署“同门方外弟 融熙作礼”（释融熙，1992，页 287），又作于 1958 年 1 月 18 日，即他圆寂半年前的〈与宽尊同门商念佛闭关事〉一函，末署“同门老朽 融熙和南”（释融熙，1992，页 289）。因此，不管是在俗还是披剃之后，他最为尊崇的，都只有一个人，即虚云老和尚，[9]而虚云老和尚是禅门宗匠，故而融熙法师以禅为自宗，即使讲经说法，如“在竹林精舍讲《金刚经》等，语不离宗”（释融熙，1992，页 655），他在佛法见地上，始终以禅宗为宗要，是顺理成章的。1958 年圆寂之后，马来亚佛学社在吉隆坡广东义山为他立塔，上书“南宗法脉”（宋燕鹏，2015，页 103–104），算是总结了他一生学佛弘法之与禅宗之间的关系。

无论如何，我们如今除了知道，融熙法师于 1947 年以居士身在虚云老和尚门下参禅并皈依，以及此后十余年的书信往返，包括他向虚云老和尚请求释疑，以及虚云老和尚命他撰文评驳有关禅门见地的教界文章之外，两人之间是否具有禅宗的法脉关系，即身挑五家禅宗法脉的虚云老和尚，是否将其中一支法脉传予融熙法师，让他们师弟之间的关系从皈依师徒提升至法脉师弟，从而将马来亚佛学社当年所立融熙法师塔之“南宗法脉”进一步地核实，迄今尚无更多的史料来确证。然而，融熙法师暮年出家，僧腊不足十年即圆寂，按佛制，他除了在家弟子与信徒的追随，理应没有剃度出家徒弟，至于是否承接了虚云老和尚的禅宗法脉，则是另一回事了。融熙法师塔之“南宗法脉”，应是他的随身俗家弟子多年的追随并耳濡目染，深切体会融熙法师生前对虚云老和尚及宗门之追慕，故而为之立塔时作此铭记。此“南宗法脉”对融熙法师而言虽不即，亦不离。

四、结论

融熙法师一生 71 年的生命历程，经历了大半段落的居士和晚年短短六、七年的出家生涯，无论是在俗还是披剃出家，他的佛教态度，都是一贯地以禅为宗；他办刊物写文章，包括专文写作或对僧俗的请教予以覆函释疑，也每多扣紧禅宗见地来作覆。但是，在中国广州时期，没有数据显示，他与当时堪称已成热潮的居士领禅之风，具有任何的联系。从早年的反佛到壮年之后的信佛护教，汤瑛居士所扮演的，都是佛门外护的积极角色，如以自己作为俗家佛弟子的身份与身在公家机关任职之便利，协助面对问题的佛寺疏通与解决棘手的庙产遭侵占问题；

[9] 雪兰莪马来西亚佛学社有原址的旧社与新社，旧社被征地缩小之后另建的新社，在雪州南部的蕉赖（Cheras）区。值得一提的是，该堂皇新社虽然是近年才增建，惟设有“虚融讲经堂”；讲经堂以虚云老和尚和融熙法师之名合称，可见虽然间隔了半个多世纪之久，雪兰莪马来西亚佛学社同人依然深知创社导师融熙法师与禅宗名宿虚云老和尚之间的关系，故有此命名。

他组织居士佛学研究社团、撰写文章、创办佛教刊物等等，积极阐扬佛教义理及推动在家佛教徒的如理修行。基于年代久远，除了在家追随者之外，没有数据显示他收有出家弟子[10]，而当年追随他的在家弟子，迄今也都已谢世。以马来西亚而言，虽然跟融熙法师关系最为密切的雪兰莪马来西亚佛学社，在他圆寂之后的第二周年、十二周年及九十周年诞辰之际，都分别以重刷出版他的遗作或生前读经录的方式，来纪念作为创社导师的融熙法师；对于一个勤于写作的学问僧来说，出版著作无疑是对他的最佳纪念方式，但这些书里头，都无法透露他的法脉师承等相关信息。因此，目前只能以“虽然融熙法师尊虚云老和尚为师，但是否具法脉师承则无法确知，也未有剃度弟子”来暂作结论。

这样，或许可以说，无论是汤瑛居士还是融熙法师，僧俗身份的转变，并没有改变融熙法师在佛教界所扮演的角色。从广州在俗时期的广州佛教阅经社、六一佛学研究会到雪兰莪马来西亚佛学社，他都是居士佛学研究社团的推手。出家之后，虽一度应请在新加坡担任佛寺住持，但他一生没有开山建庙，身后留下的有形遗产，是几部分别曾在马来西亚、香港、台湾等地出版的著作，以及以他为创社导师的雪兰莪马来西亚佛学社了。其身后的著作流通方面，除了雪兰莪马来西亚佛学社接连出版他的遗作之外，香港的信徒“温宅众子孙”透过香港佛经流通处重刷印赠马来（西）亚佛学社的《融熙法师丛著》。此外，台湾佛教印经会也曾在1962年及80年代上半叶，以单行本的形式印刷流通融熙法师的几部著作（阚正宗 2008，页 32）；其《葛藤集》也为台北天华出版事业有限公司正式出版，迄今仍在流通。

因此，可以这么说，汤瑛居士一生的大半个段落，都是在其出生地广州，尤其是六榕寺积极参与佛教与佛学活动。但是，作为知识僧的融熙法师，他保存到现在并已经整理而出的佛教期刊发表及结集作品，主要还是在离开广州之后的流离岁月中次第完成的。迄今为止，他留在广州而活动量最充沛的壮年岁月，依然是留白的多；他离开广州而辗转经香港、新加坡，最终落脚在马来亚，除了自己留下的文字堪可追踪之外，其他的人生事迹，却绝少留下较为详实的文献资料。本文在有限的时间里，将颇为零碎的片段记录串联起来，以勾勒出融熙法师的人生轮廓，尤其对早先发表的宋文作出补充。更进一步的梳理与论述，只能等待未来更多的旧档案翻找，才能继续完善了。

[10] 终其一生，融熙法师的戒腊不足十年，按佛门惯例，他没有出家弟子，并只能组织居士团体来领众弘法，是在情理之中的。

参考文献

陈兵、邓子美（2003）。《二十世纪中国佛教》。现代禅出版社。
邓家宙（2008）。《二十世纪之香港佛教》。香港史学会。
邓家宙（2015）。《香港佛教史》。中华书局。
邓子美（1996）。《传统佛教与中国近代化：百年文化冲撞与交流》。华东师范大学出版社。
丁建华（2019）。《近现代佛教空有之争研究》。社会科学文献出版社。
杜忠全（2019）。唯识学在马来西亚汉传佛教界的传播。载释光泉（主编），《唯识研究（第六辑）》（页 454-462）。商务印书馆。
杜忠全（2025）。明德法师与印顺法师的交际及其生殁年问题。*台湾宗教研究，24*（2），105-131。
杜忠全（2026）。芳莲尼师的南来与马来（西）亚汉传佛教的现代转型。载中国文化大学文学院（编），《朱舜水与东亚文化交流国际学术研讨会会议论文集》（页 277-296）。万卷楼图书公司。
高振农（1992）。《佛教文化与近代中国》。上海社会科学院出版社。
黄夏年（主编）（2006）。《民国佛教期刊文献集成•第 102 卷》。全国图书文献缩微复制中心。
黄夏年（主编）（2013）。《民国佛教期刊文献集成•三编•第 28 卷》。中国书店。
阚正宗（2008）。解严前（1949-1986）台湾佛教的印经事业。*佛教图书馆馆刊，*（48），19-36。
赖永海（主编）（2014）。《中国佛教通史•第十五册：明清民国》。佛光出版社。
梁永康（1984）。《广东佛教史》。中华佛教图书馆。
释传发（1997）。《新加坡佛教发展史》。蒹葭院。
释慧光（1974）。广东历代诗僧简介（廿四）。*内明，*（27），35。
释净慧（主编）（2009）。《虚云和尚全集 2：书信•文记》。中州古籍出版社。
释妙然（1995）。《民国佛教大事年纪》。海潮音出版社。
释融熙（1992）。《融熙法师丛著》。香港佛经流通处。
宋燕鹏（2015）。《马来西亚华人史：权威、社群与信仰》。上海交通大学出版社。
许颖（2010）。《近现代禅净合流研究》。四川出版集团巴蜀书社。
于凌波（1979）。《佛门人物志》。传记文学出版社。
余庆锦（1999）。《广州六榕寺志》。六榕寺。

马大华人文学与文化学刊，第十四卷，第一期，2026 年
Journal of Chinese Literature and Culture, Vol. 14, No. 1 (2026)

Malaysia's Ethnic Chinese-Based Political Parties' Attitudes Towards Independent Chinese Secondary Schools (ICSSs) and Unified Examination Certificate (UEC)

Wu-Ling Chong*
Department of Southeast Asian Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, Universiti Malaya

Abstract

This study examines the patterns and changes in the attitudes of three ethnic Chinese-based political parties in Malaysia towards independent Chinese secondary schools (ICSSs) and the Unified Examination Certificate (UEC) since the emergence of the schools and the examination. The three parties are the Malaysian Chinese Association (MCA), the Malaysian People's Movement Party (Gerakan) and the Democratic Action Party (DAP). ICSSs are Chinese-medium secondary schools that did not switch to Malay-medium to become government-funded secondary schools in the early 1960s. They subsequently became private high schools financed by Chinese Malaysian community since then. The UEC is the unified examination for ICSSs. Only ICSS pupils can sit for the UEC examination. The UEC examination is widely considered a high-quality pre-university examination. Many overseas and local private higher institutions in Malaysia have recognized the UEC qualifications. Some state governments in Malaysia have also recognized the UEC with specific requirements. Many Chinese Malaysian parents with high socioeconomic status (SES) send their children to ICSSs for better education. However, the federal government of Malaysia has not done so due to political reasons. A qualitative case study approach is adopted in this study to examine the attitudes of the three parties towards ICSSs and the UEC. This study shows that these parties were more vocal in calling for a fair treatment for ICSSs and the recognition for the UEC when they were opposition parties. Conversely, when they were part of the ruling regime, they chose to sway away from openly pushing for a fair treatment for ICSSs and UEC recognition and instead fought for the interests of ICSSs through internal channels, as well as settled for irregular or annual financial allocation for ICSSs.

Keywords: independent Chinese secondary schools (ICSSs), Unified Examination Certificate (UEC), Malaysian Chinese Association (MCA), Malaysian People's Movement Party (Gerakan), Democratic Action Party (DAP)

* Wu-Ling Chong, Senior Lecturer, Department of Southeast Asian Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, Universiti Malaya. Email: chong.wu.ling@um.edu.my

1. Introduction

In comparison with ethnic Chinese minorities in many countries around the world, the ethnic Chinese in Malaysia are considered unique because of three factors. First, the ethnic Chinese constitute a significant portion of the total population in Malaysia. According to the 2020 Census, the ethnic Chinese formed 23.2% of the total population in the country ("Census 2020", 2022). This is much higher than the percentages of ethnic Chinese minorities in neighboring countries such as Indonesia (1.2%) and Thailand (10%–12%) (Mulyanto & Roeslie, 2023; "Chinese in Thailand", 2018). Second, the Chinese form the main base of membership of a few political parties in Malaysia especially the Malaysian Chinese Association (MCA), the Malaysian People's Movement Party (Gerakan) and the Democratic Action Party (DAP). Third, most of the Chinese in Malaysia are well-versed in Mandarin or other Chinese languages such as Cantonese and Hokkien, and they still preserve most Chinese culture and customs. This is mainly because the government never imposed forced assimilation policy on the Chinese and other ethnic minorities in the country. In fact, as noted in the Minority Rights Group's (1992) report on the Chinese in Southeast Asia, "Malaysia has South East Asia's most comprehensive Chinese-language system of education" (p. 13). Malaysia still has several Chinese-medium primary and secondary schools. Such schools do not even exist in the present-day Singapore although the majority of its population are ethnic Chinese.[1]

However, as the author of this article has noted elsewhere, Malaysia is "an ethnic democracy that institutionalizes Malay dominance and undermines Chinese political power" (Chong, 2025, p. 3). Although the government allows the ethnic Chinese to preserve their languages and culture, they cannot have the same sociopolitical position and rights as the Malay Muslim majority.

In regard to the government's policy on Chinese-medium schools in the country, while Chinese-medium primary schools are funded by the government, Chinese-medium secondary schools do not receive state funding. Instead, they are privately funded by the Chinese Malaysian community. Such schools are also known as independent Chinese secondary schools (ICSSs). ICSSs are Chinese-medium secondary schools that did not switch to Malay-medium to become government-funded secondary schools in the early 1960s. In 1960, the Malaysian government released the Rahman Talib Report that led to the legislation of a new Education Act which allowed Chinese- and Tamil-medium primary schools to coexist with national schools. But all secondary schools must use Malay, namely the national language of the country, as the medium of instruction. The management board of some Chinese-medium secondary schools perceived such a policy

[1] Prior to the 1980s, Singapore used to have not only Chinese-medium primary and secondary schools but also a Chinese-medium university known as Nanyang University. In fact, Nanyang University was the only Chinese-medium university which was ever established in Southeast Asia. Nevertheless, the People's Action Party (PAP) regime perceived the university as a hotbed of communism and decided to merge it with the University of Singapore in 1980 to form the National University of Singapore (NUS) which used English as the medium of instruction ("Nanyang University", 2020). All vernacular schools including Chinese-medium schools were also converted to English-medium schools in the 1980s (Sim, 2016).

as an attempt to eliminate Chinese education in the country and refused to switch to Malay-medium. The schools subsequently became private high schools deprived of state funding (V. Wong, 2017, pp. 39–43). They are under the supervision of the United Chinese School Committees' Association of Malaysia or better known as Dong Zong (董总). At present, there are 62 ICSSs in Malaysia ("Duzhong tongxun", n.d.). As in 2023, there were 78,504 pupils studying in ICSSs ("2023nian", 2024).[2]

The Unified Examination Certificate (UEC) is the unified examination for ICSSs. The UEC examination is managed by Dong Zong and the first examination was held in 1975. The UEC is divided into three levels: Junior Middle level (Form 3), Senior Middle Three (Form 6), and Vocational level (*Value & achievements*, 2019, p. 11). Only pupils of ICSSs can sit for the UEC examination.

The UEC examination is widely considered a high-quality pre-university examination. At present, more than 300 private higher institutions in Malaysia and more than 1,000 overseas higher institutions have recognized the UEC qualifications and accepted UEC holders for direct entry into their programs. Therefore, many Chinese Malaysian parents with high socioeconomic status (SES) send their children to ICSSs (Chiang et al., 2022). In fact, Siah et al. (2018) revealed that younger Chinese Malaysian parents are more likely to send their children to ICSSs than national secondary schools due to ICSSs' better educational quality.

Although the state governments of Sarawak, Penang, Selangor, Melaka and Sabah have recognized the UEC with specific requirements, the federal government of Malaysia has not recognized the UEC due to political reasons ("Malacca fourth state", 2018; "Sabah recognizes UEC", 2025; *Value & achievements*, 2019).[3] Several quarters in the federal government, who are mostly Malay, perceive the UEC to be inconsistent with the national educational policy. Hence, its recognition goes against the Federal Constitution. As a result, the UEC is not accepted for entry into most public universities in Malaysia and UEC holders are not able to join the civil service or government agencies at the federal level. Some UEC candidates who intend to enroll into public universities also sit for the Sijil Pelajaran Malaysia (SPM) examination, i.e. Malaysia's national secondary school leaving examination. Such a practice is generally known as double-tracking. These candidates are, no doubt, more stressed as they need to prepare for two examinations at the same time (Leong, 2021).

The status of ICSSs and the UEC has been a main concern of many Chinese Malaysians. Hence, the three main ethnic Chinese-based political parties in the country have to deal with it all these years. However, in general, they were more vocal in standing up for the interests of ICSSs and urging the government to recognize the UEC when they were in opposition. Conversely, when they were part of the ruling regime, they tended to

[2] This is the latest data available at the time of writing.

[3] As a federal state, there is a separation of powers between the federal and state governments in Malaysia. In regard to education, state governments have a certain autonomy. They have the right to recognize the UEC even though the federal government still has not done so.

remain silent on such issues, resulting in disappointment among Chinese Malaysians towards them.

This study examines the patterns and changes in the attitudes of the three ethnic Chinese-based political parties in Malaysia towards independent Chinese secondary schools (ICSSs) and the Unified Examination Certificate (UEC) since the emergence of the schools and the examination. A qualitative case study approach is adopted. Data for this study are drawn from news articles, websites of political parties, and secondary sources such as scholarly works on Chinese education in Malaysia, especially ICSSs and the UEC.

The remainder of this article is structured as follows. The second section reviews the literature on the Chinese education in Malaysia which covers ICSSs and the UEC. The third, fourth and fifth sections examine the attitudes of the MCA, Gerakan and DAP towards ICSSs and the UEC. The discussion focuses on the patterns and changes in the attitudes of three parties towards ICSSs and the UEC as well as the related constraints they encountered within the context of ethnic politics in Malaysia. The last section summarizes the findings of this study.

2. Review of Related Literature

There have been a few scholarly works on the Chinese education in Malaysia which covers ICSSs and the UEC. For instance, Ang Ming Chee (2015) explores how structural and relational institutions have contributed to the persistence of Malaysia's Chinese education movement. Vivien Wong (2017) examines the implementation of the language medium policy and its impact on the development of ICSSs. Danny Tze Ken Wong and Vivien Wong (2021) discuss the challenges which Chinese primary schools and ICSSs have been encountering all this while. Tan Liok Ee (2000) examines the political, social and cultural factors that influenced the development of Chinese-medium primary schools and ICSSs. Santhiram R. Raman and Tan Yao Sua (2015) discuss the challenges posed by government policies and the rise of international schools in Malaysia to ICSSs. Tan Yao Sua (2021) explores the role of Chinese educationists in maintaining the survival and promoting the development of ICSSs. Siah et al. (2018) explore factors that motivate Chinese Malaysian parents to send their children to ICSSs. Chiang et al. (2022) examine factors that influence ICSS pupils' academic achievements. The author of this article has discussed elsewhere the patterns and changes in the DAP's attitudes towards ICSSs and the UEC since the first change of government in 2018 which made the party part of the national ruling regime (Chong, 2025).

Nevertheless, none of these works examine in detail the attitudes of the three ethnic Chinese-based political parties towards ICSSs and the UEC. Hence, this study will fill this lacuna.

3. Malaysian Chinese Association (MCA)

Among the three parties, the MCA has the longest experience as a member in the ruling regime. After independence, the MCA was part of the then ruling coalition, Alliance Party (Parti Perikatan), which was later renamed the National Front (BN- Barisan Nasional) in 1973. The BN only lost its power in the 2018 general election, making it the longest serving ruling coalition in Malaysia. However, the BN managed to become part of the ruling regime after the Pakatan Harapan (PH) coalition, which won the highest number but less than half of the parliamentary seats in the 2022 general election, formed a unity government with it.[4] But with only two parliamentary seats won in the election, the MCA was no longer the main ethnic Chinese-based party in the ruling regime. Instead, the DAP, which won 40 parliamentary seats, became the main ethnic Chinese-based party in the unity government ("GE 15", 2023).

During the BN's rule, the MCA needed to take into consideration not only the Chinese community's demands for a better and fairer treatment for the Chinese education, but also the sensitivity and sentiments of the United Malays National Organization (UMNO), which was the biggest and most dominant member in the BN regime, towards this issue. In order not to upset the Malay political leaders and Malay population, the MCA chose to sway away from openly pushing for a fair treatment for ICSSs and the recognition of the UEC. Instead, it fought for the interests of ICSSs through internal channels.

Apart from settling for irregular financial allocation to ICSSs, the MCA also founded two non-profit private universities that recognize the UEC qualifications and accept UEC holders for direct entry into their programs (*Value & achievements*, 2019, pp. 22–23). These universities are the Tunku Abdul Rahman University of Management and Technology (TAR UMT) and the University of Tunku Abdul Rahman (UTAR). TAR UMT was established in 1969 as the Tunku Abdul Rahman College (TAR College). The establishment of TAR College was a "counter-offer" of the MCA in response to the demand of Chinese educationists for opening up a Chinese-medium university known as the Merdeka University (Ho, 2003, p. 136). In the 1960s and 1970s, Chinese educationists in Malaysia proposed to establish the Merdeka University "to fulfill their grand vision of establishing a complete system of Chinese education in Malaysia" (Raman & Tan, 2015, p. 3). But the proposal was rejected by the government on the ground that it had gone against the national educational and language policy (Raman & Tan, 2015, p. 17). Hence, the proposal was never materialized.

TAR College was an English-medium college and most of its programs were science- and business-based (W. B. Wong, 2003, p. 246). It did not offer any Chinese studies

[4] Apart from the PH and BN, the Perikatan Nasional (PN), which was dominated by Malay Muslim-based parties, was another main coalition contesting in the 2022 general election. None of them managed to reach the minimum 112 seats needed to control the 222-seat parliament. The PH, BN and PN respectively won 82, 30 and 74 seats. Eventually, the PH and BN, both with a more multiethnic outlook compared to the PN, agreed to form a unity government (Chin, 2023).

program. In 2013, it was upgraded to a university college under the name Tunku Abdul Rahman University College (TAR UC) (H'ng, 2021, p. 163). Later in 2022, it became a full-fledged university and was renamed TAR UMT ("TAR UC", 2022).

UTAR, on the other hand, was established in 2002 (H'ng, 2021, p. 164). Although it is generally an English-medium university, it offers Chinese studies programs at the undergraduate and postgraduate levels which use Mandarin as the medium of instruction.

It is worth noting that TAR College/TAR UC/TAR UMT, which never offers any Chinese studies program, is partially financed by the government and has been receiving annual financial aid from the government ("Government's financial support", 2025). Hence, its tuition fees are more affordable compared to other private higher institutions. Conversely, UTAR, which offers Chinese studies programs, is not funded by the government. Instead, it depends on student tuition fees and donations from the public and external organizations to support its operations ("Donations and funding", 2022). But the Malaysian government recognizes the programs of both TAR UMT and UTAR. According to Wee Ka Siong, current president of the MCA, TAR UMT and UTAR have produced more than 400,000 graduates since their founding ("Mahua dahui", 2025).

After the BN lost in the general election for the first time in 2018, the MCA became more vocal in urging the government to recognize the UEC and provide regular financial support to ICSSs. In fact, after becoming part of the unity government in 2022, the MCA frequently accused the DAP, which has become the main ethnic Chinese-based party in the ruling regime, for failing to secure state recognition of the UEC.[5]

4. Malaysian People's Movement Party (Gerakan)

In regard to Gerakan, it also has a very long experience as part of the ruling regime. Gerakan was founded in 1968 by a group of scholars and professionals. It contested in the 1969 general election and managed to defeat the ruling Alliance Party in the state of Penang by winning the majority of seats in the state legislature. In 1972, Gerakan joined the Alliance Party, which was renamed the National Front (BN- Barisan Nasional) one year later ("History", n.d.).

However, in comparison with the MCA, Gerakan was willing to collaborate with Dong Zong and promise to defend the interests of the Chinese education movement within the BN regime, although only for a short period of time. In 1982, four Chinese educationists from Dong Zong joined Gerakan and contested in the general election either in the same year or in 1986 or 1990. They used the slogan "Join BN, Rectify BN" (打进国阵, 纠正国阵) in their campaign (Ang, 2015, p. 106; Hu [Foo], 2012). Although they were elected either as members of parliament or state legislators, the strong resistance of

[5] For examples, see the public statements made by different MCA politicians in "Stop debating" (2018), "MCA wants definitive" (2019), T. C. Tan (2019), "Tuiguang Tai Yueyu" (2025) and "Zhong Zhen Hong" (2025).

UMNO and the Malay majority towards fairer treatment of Chinese education as well as their desire to accumulate individual political capital had made them failed to prioritize and defend the interests of the Chinese education movement within the BN regime (Ang, 2015, p. 107). Just like the MCA, in order to not upset the Malay political leaders and Malay population, Gerakan avoided openly pushing for the recognition of the UEC and instead fought for a fairer treatment for ICSSs through internal channels.

In addition, just like the MCA, Gerakan also founded a non-profit private university which recognized the UEC in 2006. The university is known as the Wawasan Open University (WOU). It is funded by the Wawasan Education Foundation, which was established by Gerakan. The WOU offers open distance learning programs to working adults ("History & milestones", n.d.; *Value & achievements*, 2019, p. 23). Its programs are recognized by the Malaysian government.

Gerakan became an opposition party again after the BN lost power in the 2018 general election. Later, it left the BN and joined the PN in 2021 ("Gerakan joins PN", 2021). In other words, unlike the MCA that managed to become part of the ruling regime again in 2022, Gerakan has been an opposition party after the 2018 election.

It is worth noting that just like the MCA, Gerakan became more vocal in issues related to UEC recognition and state funding to ICSSs when it was no longer part of the ruling regime. Gerakan president Dominic Lau had repeatedly openly called upon the government to recognize the UEC and to institutionalize financial allocation to ICSSs ("Gerakan", 2019; "Chichi", 2025; "Zanyang shouxiang", 2025). He also rejected the Malaysian Islamic Party (PAS- Parti Islam Se-Malaysia)'s contention that recognition of the UEC would disrupt integration and national unity (Muhammad, 2024).

Therefore, it can be concluded that when they were part of the ruling regime, instead of openly pushing for a fairer treatment for ICSSs and the recognition of the UEC, due to the resistance of the Malay politicians and Malay population, the MCA and Gerakan chose to fight for the interests of ICSSs through internal channels. As a compromise, they preferred to settle for irregular financial allocation to ICSSs and accept the UEC as one of the admission requirements for their non-profit private universities rather than openly fight for the government's recognition of the UEC. Both parties were also more vocal in urging the government to recognize the UEC and provide regular financial support to ICSSs when they were no longer either part of the ruling regime (the case of Gerakan and the MCA after the 2018 change of government) or a major member party in the ruling regime (the case of the MCA in the unity government formed after the 2022 general election).

5. Democratic Action Party (DAP)

The DAP shows the most dramatic and contrasting change in their attitudes towards ICSSs and the UEC. The party was founded in 1965 and only became part of the ruling

regime in 2018 ("About DAP", n.d.). Hence, it can be said that the DAP has a very long experience as an opposition party. As the author has pointed out elsewhere, prior to 2018, the DAP was perceived as the most vocal party on issues related to the interests of Chinese Malaysians including ICSSs and the UEC (Chong, 2025, p. 11). It had also been criticizing the MCA and Gerakan for failing to secure government's fair treatment for ICSSs and recognition for the UEC (Nambiar, 2018; Chong, 2025, p. 11). In fact, during the 2018 general election, the manifesto of the PH coalition, which the DAP was a member party, stated that the coalition would recognize the UEC should it get elected (Pakatan Harapan, 2018, p. 107).

However, after getting elected, the PH regime never honoured the promise and DAP politicians were unable to deal with this issue effectively. For instance, not long after the DAP became part of the PH ruling regime in 2018, then-deputy minister of education cum DAP member of parliament (MP) Teo Nie Ching (hereafter Teo) promised that she would try her best to push for the government's recognition of the UEC. As she emphasized,

> I hope I can finish this job [UEC recognition] before this year end, that is my aim...It may take time to build a school, but this (UEC recognition) can be done as soon as possible. I don't like to do things sloppily. (as cited in Yap, 2018)

Nga Kor Ming (hereafter Nga), another DAP MP and then-deputy secretary-general of the DAP, also emphasized that the DAP ministers were never silent on the issue of UEC recognition. Just that they "chose to fight for it through the cabinet" without elaborating on the discussion in the media ("Nga", 2020). He even claimed that "if [the] UEC is not recognised, [the] DAP will go even to the extent of not hesitating to withdraw itself from the government" ("Nga", 2020).

In addition, the DAP's veteran politician Lim Kit Siang (hereafter Lim) frankly stated that UEC recognition needed time because the PH government had to take the sentiments of the Malays into consideration and make sure that the Malays agree with UEC recognition ("Lin Ji Xiang", 2019).

The PH lost its power in February 2020 after a number of MPs defected from the ruling coalition and joined a group of Malay Muslim opposition politicians to form the PN coalition, which later became the new government (Tayeb, 2021). After the PH came to power for the second time in November 2022, Teo and Nga were respectively appointed deputy minister of communications and minister of housing and local government. But when the minister of education Fadhlina Sidek announced in 2023 that the ministry did not have plans to recognize the UEC because it was not consistent with the national educational policy, they remained silent ("No plans", 2023).

It was only after the DAP lost all seats it contested in the Sabah state elections held in November 2025 that Nga revealed in a social media post that the DAP would meet with Prime Minister Anwar Ibrahim (hereafter Anwar) to seek recognition for the examination (Kamarulzaman, 2025). In fact, the DAP's wipeout in the state election is seen as a sign the party is losing core Chinese Malaysian support ("DAP's wipeout", 2025; Chai, 2025).

But Anwar, in response to Nga's remarks, emphasized that the recognition of the UEC can only be put forward if the mastery of the Malay language has been strengthened among the people in Malaysia ("Anwar", 2025).

Nevertheless, it should be noted that although the PH government refused to recognize the UEC, it has been offering financial allocation to all ICSSs on a yearly basis since 2019. After the PH regime collapsed in February 2020 and was replaced by the PN, the latter continued to provide annual financial allocation to all ICSSs in 2021 and 2022. After the PH came to power again in 2022, its financial allocation to ICSSs has been increased every year. Table 1 shows the amounts of financial allocations offered by PH and PN governments to ICSSs from 2019 to 2025.

Table 1: PH and PN Governments' Financial Allocations to ICSSs, 2019–2025 (MYR Million)

Year	2019	2020	2021	2022	2023	2024	2025
Amount	12	15	15	15	15.75	18.9	20.16

Source: "Maguo duzhong" (2025).

Hence, it can be said that just like the MCA and Gerakan when they were part of the BN regime, in order not to upset the Malay majority, the DAP prefers to fight for the interests of ICSSs through internal channels and settles for annual financial allocation to ICSSs rather than actively fighting for UEC recognition.

6. Conclusion

It is undeniable that the UEC is widely considered a high-quality pre-university examination as many overseas and local private higher institutions in Malaysia have recognized the UEC qualifications and accepted UEC holders for direct entry into their programs. Some state governments in Malaysia have also recognized the UEC with specific requirements. Therefore, it is a preferred school choice for many high SES and younger Chinese Malaysian parents. Nevertheless, based on the above discussion on the attitudes of three ethnic Chinese-based parties towards ICSSs and the UEC, it can be concluded that no matter how many parliamentary seats these parties win in general elections, they are unable to alter or fight against the status of Malaysia as a pro-Malay ethnic democracy that privileges the Malay majority and prioritizes Malay language, culture and religion (Islam). The federal government of Malaysia still refuses to recognize the UEC due to political reasons. The government perceives the UEC as inconsistent with the national educational and language policy because it adopts Mandarin as its main medium.

In order not to upset the Malay Muslim majority, the MCA, Gerakan and DAP preferred to fight for the interests of ICSSs through internal channels and settled for

irregular or annual financial allocation to the schools rather than openly and actively fight for UEC recognition when they were part of the ruling regime. In addition, the MCA and Gerakan accept the UEC as one of the admission requirements for their non-profit private universities. However, the tuition fees of these universities are still much more expensive than that of public universities.[6] Therefore, UEC candidates who intend to enroll into public universities also have to sit for the Sijil Pelajaran Malaysia (SPM) examination. This has made them more stressed because they need to prepare for two examinations at the same time.

As mentioned by Lim, who is the DAP's veteran politician, when dealing with UEC recognition issue, the PH government needs to take the sentiments of the Malays into consideration and make sure that the Malays agree with such a policy ("Lin Ji Xiang", 2019). Hence, until the Malay Muslim majority is open to equal sociopolitical rights for all ethnic groups, the status of Malaysia as a pro-Malay state will remain unchanged and there will not be significant improvements in the status of ICSSs as well as the UEC.

Acknowledgement

An earlier version of this article was presented virtually at a conference titled "Walking the Tightrope: The Chinese Diaspora in Southeast Asia" organized by the Sigur Center for Asian Studies at The George Washington University on 5 February 2025. I am grateful to all participants of the conference for their valuable comments and suggestions, especially to Professor Dr. Janet Steele and Professor Dr. Joel Kuipers.

[6] In general, there are two channels for Chinese Malaysian students to enroll into public universities in Malaysia. They can either apply for the programs through the Unit Pengambilan Universiti (UPU), the state's centralized platform that manages the application process for public universities, or through the direct entry route of individual public universities. The applications through the UPU are usually very competitive and applicants might not get a place in the programs they prefer. But about 90% of their tuition fees are subsidized by the government. Hence, they only need to pay a small amount of the fees. Conversely, direct entry route is much less competitive but students who enroll public universities through this channel must pay much expensive tuition fees because they government does not subsidize them. Nevertheless, it should be noted that the direct entry channel does not include the UEC as one of the entry requirements. Hence, this channel does not benefit UEC holders who do not sit for the SPM examination.

References

2023nian quanguo Huawenduzhong xuesheng jiben ziliao tongji [Statistics on basic information of ICSS pupils nationwide in 2023]. (2024, September 10). Dong Zong. https://resource.dongzong.my/literature-n-information/education-statistics/2392-statistics-119

About DAP. (n.d.). DAP Malaysia's website. https://dapmalaysia.org/en/about-dap/

Ang, M. C. (2015). *Institutions and social mobilization: The Chinese education movement in Malaysia, 1951–2011*. Institute of Southeast Asian Studies.

Anwar: Mastery of Bahasa Melayu must come first before proposals on other languages or UEC recognition. (2025, December 12). Malay Mail. https://www.malaymail.com/news/malaysia/2025/12/12/anwar-mastery-of-bahasa-melayu-must-come-first-before-proposals-on-other-languages-or-uec-recognition/201713

Census 2020: Bumiputera population increases to almost 70pct. (2022, February 14). Malaysiakini. https://www.malaysiakini.com/news/610656

Chai, J. (2025, December 12). *Commentary: DAP's wipeout cannot be explained by 'Sabah for Sabahans' sentiment alone*. CNA. https://www.channelnewsasia.com/commentary/malaysia-election-chinese-voter-three-body-problem-sabah-5574801

Chiang, T.-H., Toh, C.-W., Zhang, R., Thurston, A., & MacKenzie, A. (2022). The embeddedness of visionary agency within the economic-cultural-capital formation: A case of Sino-Malaysian high school graduates. *International Journal of Educational Research*, *112*, 1–15.

Chichi wei chengren Tongkao, Ma fanduidang cu Anhua zhengfu mingque luoshi jihua [Malaysian opposition urges Anwar government to clarify implementation plan after delay in recognising UEC]. (2025, January 27). *Lianhe Zaobao*. https://www.zaobao.com.sg/realtime/world/story20250127-5796639

Chin, J. (2023). Anwar's long walk to power: The 2022 Malaysian general elections. *The Round Table*, *112*(1), 1–13. https://doi.org/10.1080/00358533.2023.2165303

Chinese in Thailand. (2018). Minority Rights Group. https://minorityrights.org/communities/chinese-6/

Chong, W.-L. (2025). Minority status after change of government in an ethnic democracy: The case of ethnic Chinese Malaysians. *Journal of Chinese Overseas*, *21*(1), 1–19.

DAP's wipeout in Sabah state election shows party losing core Chinese support, says former MP. (2025, November 30). *The Straits Times*. https://www.straitstimes.com/asia/se-asia/daps-wipeout-in-sabah-state-election-shows-party-losing-core-chinese-support-says-former-mp

Donations and funding policy. (2022, January 27). Universiti Tunku Abdul Rahman (UTAR)'s website. https://utar.edu.my/documents/POL_DFN_011_Donation_And_Funding_Policy.pdf

Duzhong tongxun ziliao [Contact details of ICSSs]. (n.d.). Dong Zong. https://www.dongzong.my/v3/2021-08-27-09-55-24.html

GE 15 & 6 states elections. (2023, August 12). *The Star*. https://election.thestar.com.my/

Gerakan joins PN coalition. (2021, February 11). Malaysiakini. https://www.malaysiakini.com/news/562618#google_vignette

Gerakan: Tanjung Piai loss due to voter dissatisfaction with PH. (2019, November 18). *New Straits Times*. https://www.nst.com.my/news/politics/2019/11/539844/gerakan-tanjung-piai-loss-due-voter-dissatisfaction-ph

Government's financial support for TAR UMT stays. (2025, January 24). Tunku Abdul Rahman University of Management and Technology (TAR UMT)'s website. https://tarc.edu.my/news/highlights/highlights-news/governments-financial-support-for-tar-umt-stays/

H'ng, G. H. (2021). *Chen Xiu Xin yu Malaixiya Huashe guanxi yanjiu (1961–1974)* [A study of the relationship between Tan Siew Sin and the Malaysian Chinese community (1961–1974)]. Kolej Universiti Tunku Abdul Rahman.

History. (n.d.). Gerakan's website. https://gerakan.org.my/en/history/

History & milestones. (n.d.). Wawasan Open University (WOU)'s website. https://www.wou.edu.my/history-and-milestones/

Ho, K. L. (2003). Chen Xiu Xin: Gongxian yu juxian [Tan Siew Sin: Contributions and limitations of a consummate insider]. In K. L. Ho (Ed.), *Kuangzheng yu liubian: Malaixiya Huaren lishi yu renwu zhengzhi pian* [Malaysian Chinese history and personalities: The political elites] (pp. 109–165). Centre for Malaysian Chinese Studies.

Hu, W. D. [Foo, W. T.]. (2012, April 13). Sanshi zhounian tan "Dajin Guozhen, Jiuzheng Guozhen" [Talking about "Join BN, Rectify BN" after 30 years]. *Oriental Daily News*. https://www.orientaldaily.com.my/news/longmen/2012/04/13/59379

Kamarulzaman, Z. (2025, December 10). *Nga's UEC push re-ignites pushback against DAP bogeymen*. Malaysiakini. https://www.malaysiakini.com/news/763051

Leong, I. (2021, October 9). *The trials and tribulations of juggling UEC, SPM*. The Vibes. https://www.thevibes.com/articles/education/44026/the-trials-and-tribulations-of-juggling-uec-spm

Lin Ji Xiang: Chengren Tongkao xu shijian, buli Wuyi ganshou, zhengfu hui daotai [Lim Kit Siang: UEC recognition needs time, if the feelings of Malays are ignored, the government will fall]. (2019, February 7). *China Press*. https://www.chinapress.com.my/20190207/%E6%9E%97%E5%90%89%E7%A5%A5%EF%BC%9A%E6%89%BF%E8%AE%A4%E7%BB%9F%E8%80%83%E9%9C%80%E6%97%B6%E9%97%B4-%E4%B8%8D%E7%90%86%E5%B7%AB%E8%A3%94%E6%84%9F%E5%8F%97-%E6%94%BF%E5%BA%9C%E4%BC%9A%E5%80%92%E5%8F%B0/

Maguo duzhong bokuan chuangxin gao [Funding for Malaysian independent Chinese secondary schools hits record high]. (2025, January 11). *Lianhe Zaobao*. https://www.zaobao.com.sg/news/sea/story20250111-5720312

Mahua dahui │ Wei Jia Xiang: Mahua wei jiaoyu gongxian liangduo, "Huojian lian Mahua 2.0 dou meizige!" [MCA AGM │ Wee Ka Siong: MCA has made significant contributions to education, "DAP is not even qualified as MCA 2.0!"]. (2025, December 7). *Sin Chew Daily*. https://www.sinchew.com.my/news/20260309/nation/7330987

Malacca fourth state to recognise UEC. (2018, July 6). *Daily Express*. https://www.dailyexpress.com.my/news/125600/malacca-fourth-state-to-recognise-uec/

MCA wants definitive answer on status of UEC recognition. (2019, March 29). *The Star*. https://www.thestar.com.my/news/nation/2019/03/29/mca-wants-definitive-answer-on-status-of-uec-recognition/

Minority Rights Group. (1992). *The Chinese of South-East Asia*. Minority Rights Group.

Muhammad, A. (2024, November 17). *UEC recognition won't stand in way of national unity, Lau tells Razman*. Free Malaysia Today. https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2024/11/17/uec-recognition-wont-stand-in-way-of-national-unity-lau-tells-razman

Mulyanto, R., & Roeslie, C. K. (2023, May 24). *Chinese Indonesians reflect on life 25 years from Soeharto's fall*. Al Jazeera. https://www.aljazeera.com/news/2023/5/24/chinese-indonesians-reflect-on-life-25-years-from-soehartos-fall

Nambiar, P. (2018, April 20). *Guan Eng casts doubt on BN recognition of UEC*. Free Malaysia Today. https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2018/04/20/guan-eng-casts-doubt-on-bn-recognition-of-uec

Nanyang University. (2020). National Library Board (NLB). https://www.nlb.gov.sg/main/article-detail?cmsuuid=d0000bff-3953-4892-bed4-387dc21afc0f

Nga: DAP will not hesitate to leave gov't if UEC not recognised. (2020, January 29). Malaysiakini. https://www.malaysiakini.com/news/508784

No plans to recognise UEC, says minister. (2023, March 1). Free Malaysia Today. https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2023/03/01/no-plans-to-recognise-uec-says-minister

Pakatan Harapan. (2018). *Buku Harapan: Rebuilding our nation, fulfilling our hopes*. DAP Malaysia. https://dl.dapmalaysia.org/repository/Manifesto_PH_EN.pdf

Raman, S. R., & Tan, Y. S. (2015, October 23). *The development of Chinese education in Malaysia: Problems and challenges* (ISEAS Working Paper Series No. 2). https://www.iseas.edu.sg/wp-content/uploads/pdfs/WP2015-02.pdf

Sabah recognizes UEC qualifications, first batch of 45 students receive state scholarships. (2025, October 19). *MY Sinchew*. https://mysinchew.sinchew.com.my/news/20251019/mysinchew/6959169

Siah, P. C., Ong, S. B. C., Tan, S. M., Sim, C. P., & Thoo, R. Y. X. (2018). Factors affecting school choice: What do Malaysian Chinese parents want? *Journal of School Choice*, *12*(1), 34–51.

Sim, C. (2016, August 31). *Bilingual policy*. National Library Board (NLB). https://www.nlb.gov.sg/main/article-detail?cmsuuid=82fbbca5-e8e2-40cc-b944-fbb2bd2367fe

Stop debating and start recognising UEC, MCA tells Pakatan Harapan. (2018, July 29). *The Star*. https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/07/29/stop-debating-and-start-recognising-uec-mca-tells-pakatan-harapan/

Tan, L. E. (2000). Chinese schools in Malaysia: A case of cultural resilience. In K. H. Lee & C.-B. Tan (Eds.), *The Chinese in Malaysia* (pp. 228–254). Oxford University Press.

Tan, T. C. (2019, October 1). *Stop misleading! Putrajaya must fulfil UEC promise*. MCA Online. http://www.mca.org.my/2/Content/SinglePage?_param1=21-062025-173859-06-202521&_param2=TS

Tan, Y. S. (2021). Chinese education and cultural resilience: The case of the Chinese educationists in Malaysia. In C. H. Yow & J. Qu (Eds.), *The cultural legacies of Chinese schools and Singapore and Malaysia* (pp. 147–162). Routledge.

TAR UC is now Tunku Abdul Rahman University of Management and Technology. (2022, April 12). The Vibes. https://www.thevibes.com/articles/education/58502/tar-uc-is-now-tunku-abdul-rahman-university-of-management-and-technology

Tayeb, A. (2021). Malaysia in 2020: Fragile coalitional politics and democratic regression. *Asian Survey*, *61*(1), 99–105.

Tuiguang Tai Yueyu que ju chengren Tongkao: Maqing hong jiaobu benmodaozhi [MCA Youth slams the Ministry of Education for putting the cart before the horse by promoting Thai and Vietnamese languages but refusing to recognize the UEC]. (2025, April 25). Cincai News. https://www.cincainews.com/news/malaysia/2025/04/25/mca-youth-slam-ministry-education-promote-thai-and-viet-but-not-recoginise-uec/174493

Value & achievements of the UEC: Q&A. (2019). United Chinese School Committee's Association of Malaysia (Dong Zong).

Wong, D. T. K., & Wong, V. (2021). Chinese schools in Malaysia: Between ethnic aspirations and the challenges of forging a national education. In C. H. Yow & J. Qu (Eds.), *The cultural legacies of Chinese schools and Singapore and Malaysia* (pp. 121–146). Routledge.

Wong, V. (2017). The language medium policies: A study on the development of independent Chinese secondary schools (ICSS) in Malaysia. *KATHA*, *13*, 32–53. https://jupidi.um.edu.my/index.php/KATHA/article/view/10782/7544

Wong, W. B. (2003). Li San Chun: Shishi yingxiong zhi deshigongguo [Lee San Choon: The making and unmaking of a man of his times]. In K. L. Ho (Ed.), *Kuangzheng yu liubian: Malaixiya Huaren lishi yu renwu zhengzhi pian* [Malaysian Chinese history and personalities: The political elites] (pp. 231–276). Centre for Malaysian Chinese Studies.

Yap, J. H. (2018, July 8). *Deputy minister aims for UEC recognition by year-end*. Malaysiakini. https://www.malaysiakini.com/news/433211

Zanyang shouxiang Anhua bokuan duzhong, Liu Hua Cai cu zhengfu zhiduhua bokuan ge yuanliu xuexiao [Dominic Lau praised Prime Minister Anwar for allocating funds to ICSSs, and urged the government to institutionalize financial allocation to schools of all streams]. (2025, January 12). *Oriental Daily*. https://www.orientaldaily.com.my/news/nation/2025/01/12/705475

Zhong Zhen Hong: Xingdongdang wangyangbulao? Baifang Dong Jiao Zong nanyan Huajiao zhengce shixin wudian [Chung Kok Heung: Is the PAP trying to make up for its mistakes? Visiting Dong Jiao Zong cannot hide the stain of dishonesty in Chinese education policy]. (2025, March 22). MCA Online. http://mca.org.my/1/Content/SinglePage?_param1=21-062025-198873-06-202521&_param2=TS

马大华人文学与文化学刊，第十四卷，第一期，2026 年
Journal of Chinese Literature and Culture, Vol. 14, No. 1 (2026)

母语为基，技能为用：马来西亚独中技职教育“文化—技术”协同模式研究

徐林[*]、潘碧丝[**]、郭紫薇[***]
凯里学院、马来亚大学文学暨社会科学学院中国研究所、马来亚大学文学暨社会科学学院中文系

摘要

随着“一带一路”倡议推动国际中文教育与职业教育深度融合，重新审视马来西亚华文独立中学（独中）的华文技职教育，具有重要的理论意义与实践价值。本文以历史制度主义为视角，结合文献分析与实地访谈，系统梳理了 1961 至 2024 年间独中技职教育的发展轨迹。在此基础上，提出“文化—技术”协同模式，并解释独中技职教育如何在制度排斥与经济转型之间寻求突破。研究发现，协同模式在融合华人文化认同与职业技能培养方面成效显著，但独中技职教育仍面临师资匮乏、资金短缺以及技能认证受限等结构性挑战。本文提出的“文化—技术”协同模式，不仅为海外华文教育拓展职业教育功能提供了理论支点，也为理解非主流教育体系如何在制度限制中生成治理韧性，提供了可比较的跨文化经验。

关键词：华文独立中学、技职教育、中文+职业技能、教育融合

[*] 徐林，现为凯里学院国际教育学院副教授。电邮：277093131@qq.com
[**] 潘碧丝，现为马来亚大学文学暨社会科学学院中国研究所高级讲师。电邮：fanpikshy@um.edu.my
[***] 郭紫薇，现为马来亚大学文学暨社会科学学院中文系高级讲师。电邮：florencekuek@um.edu.my

Rooted in Mother Tongue, Oriented Toward Skills: A Study of the “Culture-Technology” Synergy Model in Technical and Vocational Education at Malaysian Independent Chinese Secondary Schools

Xu Lin[1], Fan Pikshy[2], Florence Kuek[3]
[1, 2, 3]*Universiti Malaya*
[1]*Kaili University*

Abstract

As the Belt and Road Initiative promotes the integration of international Chinese language education and vocational education, re-examine the Chinese-medium technical and vocational education in Malaysian independent Chinese Secondary Schools (MICSS) holds significant theoretical and practical value. Adopting a historical institutionalist perspective and drawing on documentary analysis and fieldwork interviews, this paper systematically traces the development of TVE in MICSS from 1961 to 2024. On this basis, it proposes a “Cultue-Technology” synergy model to explain how TVE in MICSS seeks breakthroughs amidst institutional exclusion and economic transformation. The findings reveal that while this synergy model is highly effective in reconciling Chinese cultural identity with vocational skills training. TVE in MICSS still faces structural challenges, including teacher shortages, financial constraints, and limited access to skills certification. The proposed "Culture–Technology" synergy model not only provides a theoretical anchor for overseas Chinese education to expand its vocational functions,, but also offers comparable cross-cultural insights into how non-mainstream education systems cultivate governance resilience under institutional constraints.

Keywords: Malaysian Independent Chinese Secondary Schools (MICSS), Technical and Vocational Education (TVE), Chinese + vocational skills, educational integration

一、引言

马来西亚华文独立中学（以下简称“独中”）的技职教育，是当地华人社会在特定历史与政策背景下逐步探索形成的教育模式。独中技职教育以华语为主要教学媒介，融合中华文化传承与现代职业技能培训，兼具文化认同与经济适应的双重功能。独中技职教育的诞生，直接源于《1961 年教育法令》（*Education Act 1961*）确立的单一语文（马来文）政策。法令规定，中学须改制为国民中学或国民型中学（以马来语或英语授课），才能获得政府资助。少数坚持华语教学的学校选择脱离体制，转为“独立中学”。独中不受国家课程大纲约束，但颁发的文凭也不获官方承认。面对学生升学出路受限，社会对技术人才的需求日益增长，部分独中尝试开设技职课程。通过这种方式，学校回应现实挑战，拓展学生的发展空间。长期以来，独中技职教育在制度限制与经济融入的双重影响下，不断寻求文化教育与技能培养之间的平衡。基于上述背景，本文聚焦以下核心问题：独中技职教育经历了怎样的制度演进与实践路径？在长期制度排斥下，独中如何实现母语教育与职业技能教育之间的协同？本文以历史制度主义为分析视角，梳理董总工作报告与多位教育工作者的访谈资料，回顾 1961 至 2024 年独中技职教育的发展轨迹。文章内容围绕三个层面展开：第一，解析“文化—技术”协同模式的历史形成逻辑，聚焦制度环境、政策演变与关键节点；第二，剖析独中技职教育的价值基础，包括族群认同、经济适应与社群共治三大机制；第三，探讨协同模式在治理与教学层面的运作及现实挑战。希望能为全球多元文化背景下的“中文＋职业技能”教育，提供可借鉴的实践参考与理论路径。

二、文献综述

自 1961 年以来，独中主要提供普通学术教育。到了 1980 年代后期，部分独中增设了以工科为主的技职类课程，开创了海外华文职业技术教育的新路径。然而，学界长期聚焦独中的制度坚守与母语教育实践，针对技职教育发展的研究相对稀缺。近年来，“中文+职业技能”在国际中文教育领域发展迅速，且备受政策重视。因此，有必要回顾独中技职教育的发展历程，并探讨马来西亚教育政策与台湾地区华文教育政策对独中技职教育实践的影响，以揭示独中如何在中华文化传承与职业技能培养之间，实现有效协同发展。

（一）独中的发展历程与已有研究

马来西亚本土学者如林水檬（1998）、柯嘉逊（2020）、莫顺生（2017）等，从宏观历史视角切入，探讨华文教育的政治演变与文化传承，为理解独中制度的形成与延续提供了重要框架。董总是马来西亚华文教育发展的主要推动者，自 1985 年起，陆续出版《独中今昔》（1985）、《董总 70 年会庆特刊（1954–

2024）》（2024）等专刊，系统呈现了独中的教育历程、制度实践与组织治理。这类档案资料虽非严格的学术研究，但对厘清独中制度演进具有重要参考价值。既有研究中，部分学者开始向微观层面延伸。钱伟（2017）梳理了2006至2016年的研究成果，指出学界除了关注整体制度，也日益重视学校个案、课程内容、教材编制、教师专业发展及学生学习行为等议题。然而，现有研究仍聚焦文化认同与母语教育，缺乏对技职教育的系统分析。目前关于独中技职教育的文献，多停留在办学经验总结与倡议层面，理论探讨与制度分析十分薄弱。例如，黄复生（1993）与陈漱石（2001）的著作虽有涉及，但更多是经验总结与倡议，尚未形成系统的学术论述。近年来，个别学者开始触及独中技职教育的历史脉络。张运华与袁颖（2021）梳理了华人工匠培训与华文技职教育正规化过程，指出“华文独立中学于 1990 年代开始创办技职班，以华文为媒介的正规技职教育正式在马来西亚国土发芽”。吴盈莹与廖年淼（2024）则指出，培风中学于 1987 年开办电机电子班，标志着马来西亚华文教育中技职教育的开端。

然而，根据独中校史资料，早在改制前，部分华文中学已开设具有职业导向性质的课程。说明技职教育在华文学校时代就已存在。例如，霹雳育才中学于 1940 年开办高级师训班，1959 年增设高中商科班（霹雳育才独立中学官网，n.d.）；槟城菩提中学（菩提中学官网，n.d.）与培风中学（培风中学官网，n.d.）分别于 1958 年和 1960 年增设高中商科班。可见，职业教育理念在马来半岛的华文学校中早有萌芽。如果将 1987 年视为独中技职教育的整体起点，便会忽略早期华文学校的制度积累，也难以完整呈现发展路径的复杂性。本文将改制前的职业教育实践视为历史背景，研究重心聚焦在 1961 年独中制度确立之后，尤其是 1980 年代末以工科为主的技职教育实践，引入“历史制度主义”与“文化—技术协同”两个视角，重新审视独中技职教育的制度演进逻辑，弥补当前研究在理论与机制分析上的不足。

（二）马来西亚教育政策与独中制度环境的互动

接受改制的华文中学成为国民型华文中学，华文被降为选修科目。拒绝改制、坚持母语教学的学校成为华文独立中学。失去政府资助，学历不获承认的独中，长期游离于主流教育体制之外，在升学与资源获取上面临严重的制度性排斥。1970 年，马来西亚推行新经济政策（New Economic Policy, NEP），先后设立“人民信托局”（Majlis Amanah Rakyat, MARA）、“马拉技术培训学院”（Institut Kemahiran MARA, IKM）和“社区职业培训中心”（Giat MARA）等机构，构建了以马来群体为主要受益对象的国家技职培训体系（Lee, 2021；Chang, 2021）。这些机构名义上向所有族群开放，但受限于语言门槛、文化氛围及族群配额政策，非土著群体（尤其是独中毕业生）实际难以进入国家技职体系（Thillainathan & Cheong, 2016）。

面对这种制度格局，独中体系内部对于是否推动技职教育长期持谨慎态度。1979 年，董教总独中工委会召开“第二届全国华文独中行政人员研讨会”，提出不

宜在独中直接开设工艺课程，应在高中毕业后设立专门训练中心，更集中有效地培养技术人才（《第二届全国华文独中行政人员研讨会》资料集，1979）。随着 80 年代工业化加速、社会技术人才需求显著增加，董教总对技职教育的谨慎态度逐渐转向积极回应。1983 年“第三届全国华文独中行政人员研讨会”做出“增设技职课程”的决定（《第三届全国华文独中行政人员研讨会》资料集，1983），正式确立了独中“附设型”的技职教育路径。随后，独中技职教育进入体系化发展阶段。1986 年董教总独中工委会成立“职业与工艺教育小组”；1987 年培风中学率先开设电子、电机两个工科班；1993 年，“技职科统一考试”创立。此后，独中技职科目逐步涵盖电机电子、机械、木工、纺织等领域，精准对接了马来西亚第一个《工业大蓝图》（The Industrial Master Plan, 1986–1995）提出的重点产业方向（MITI, 1994）。

然而，现有研究尚未深入探讨独中技职教育的制度回应机制与路径逻辑。在制度排斥的宏观层面，学界已有共识。Thillainathan 与 Cheong（2016）指出，新经济政策在配额与资源分配上形成了“结构性排他机制”，加剧了非土著群体的边缘化。Chang（2021）进一步强调，非土著学生在语言、文化及政策资源上，普遍面临制度障碍与机会不平等。但相关研究较多关注独中的历史演变、制度特色与族群文化认同。例如，李宝钻（2006）系统分析了独中的教育性质、课程模式与族群意识建构；林敏萍（2019）探讨了独中如何实现课程自主、治理决策与教育公平。现有文献较少探讨独中如何在具体制度约束下发展技职教育。尤其是技职课程设置的政策背景与路径演变，仍缺乏系统的学理分析。

（三）台湾地区华文教育政策对独中发展的影响

台湾地区长期重视海外华文教育，尤其在技职教育领域向侨生提供制度与资源支持。自 1951 年起，台湾当局通过“侨生政策”广泛吸引海外华人青年，以巩固对中华文化与台湾的认同（董鹏程、方丽娜，2013；李盈慧，1997；吴子文，2010）。1963 年创办的“海外青年技术训练班”（简称“海青班”），融合了海外华文教育与技能培训，成为台湾地区对外输出技职教育的重要模式。“海青班”早期聚焦农业与机械类课程，近年来转向烘焙、餐饮、传播等新兴领域（任弘，2020）。据 1963—2021 年入学统计，马来西亚籍学生在历届海青班总人数中占比高达 83.73%[1]。该数据表明，“海青班”为马来西亚华人青年的技术培训提供了实质性的补充。1980 年代中期，董总接洽台湾“侨务委员会”，促成多所台湾地区高等院校与职业训练中心支持独中技职教育发展。内容涵盖师资培训、课程设计与升学衔接。借助台湾地区丰富的技职教育资源，独中切实缓解了开拓初期面临的师资匮乏、课程基础薄弱与升学通道受限等迫切问题。2000 年后，随着台湾地区侨教政策调整，相关支持逐渐减少。董总开始转向其他合作对象，以维系独中技职教育的发展。

[1] 笔者根据 1963–2021 年“海青班”学生报到入学人数统计（按地区别分）资料计算得出该百分比。

已有研究主要聚焦“海青班”及台湾侨教政策的文化功能与人才输出意义，同时记录了台湾地区与董总在师资培训、课程开发及升学协作方面的合作节点与具体事务（张运华、袁颖，2021；吴盈莹、廖年淼，2024；徐秀梅，2014）。整体而言，现有文献多为历史叙述或经验总结。学界尚未将台湾政策作为独中技职教育制度演化的外部条件予以整合分析。本文在此基础上，进一步梳理台湾在师资培训、课程资源与升学机制等协作路径中的作用。将上述协作历程作为重要的制度背景，以补充对独中技职教育制度建构历程的理解。

综上所述，现有研究已勾勒出独中技职教育的制度背景、内部实践与外部合作的基本脉络，但仍缺乏对制度演化逻辑与协同路径的整体分析。本文从制度互动与协同模式两个视角切入，探讨独中技职教育的形成机制与实践成效。

三、独中技职教育的“文化—技术”协同模式（1962－2024）

“文化—技术”协同模式，是指一种以华语为主要教学媒介，将母语文化传承与职业技能培养有机融合，从而实现文化认同与经济适应双重目标的教育实践路径。该模式作为独中技职教育的独特路径，体现在课程、教学与治理体系的协同构建。为揭示演化机制，本文引入历史制度主义框架，聚焦路径依赖、关键节点与制度环境互动，梳理 1961—2024 年协同模式的阶段演进与内在逻辑。

（一）制度排斥与协同模式的初步萌芽（1961－1982）

《1961 年教育法令》导致 54 所华文中学被迫改制，仅 14 所坚持母语教学学校转型为华文独立中学（Tan, 1997, pp. 275–276），奠定了独中特殊的自主发展路径。1973年董教总发布的《华文独立中学建议书》指出：“技术和职业课程可按个别学校需要而增设，但华文独立中学绝不应变为技术或职业学校”（董教总全国华文独中工委会，1973），限定了技职教育在独中内部的发展边界，初步勾勒出文化与技术协同的制度空间。之后，宽柔中学创办商学系、马来学系（宽柔中学官网，2025），韩江中学创办新闻专修班（黄婧绘，2012），标志着部分独中开始将职业课程纳入母语教育体系，开启了“文化—技术”协同的早期探索。从制度演化视角看，这段历史构成了协同模式的起点，同时也折射出在制度排斥下独中技职教育的初步定位、局部实践与早期路径依赖的形成。

（二）工业化驱动与协同模式的制度化（1983－2012）

1980 年代，马来西亚工业化加速。1983 年，董教总独中工委会正式决定“增设技职课程”（董总，2004），成为独中技职教育发展的关键节点。1987年，培风中学率先开办电子电机科，随后多所独中陆续设立木工、机械、汽车维修、纺织等课程，实现与《工业大蓝图 1986–1995》（IMP）中重点产业的有效对接（见表 1）。同年，董总设立“技职教育组”（1990 年更名为技职教育局），协助独中开拓、

设立及发展技职教育课程。初步建立制度化发展基础。在回应国家产业战略的同时，董总积极引入台湾地区的外部支援，在 1984–1986 年期间多次组团赴台考察技职教育，1987 年起正式启动教师赴台培训机制，截至 2004 年累计派出 109 人次，台方协助修订课程纲要、举办技术研讨与技职生升学。[2]外部合作不仅弥补了师资与资源缺口，更加速了“文化—技术”协同模式的制度化建构。1993 年，董总创办技职科统一考试，进一步规范教学内容与评估机制，推动技职教育体系化发展。然而，独中教育长期面临外部的制度约束，加之内部的招生困难、师资缺乏、经费短缺，部分学校的技职课程陆续停办（徐秀梅，2014）。2013 年起，董教总独中工委会调整组织架构，将技职教育局并入学务与师资局，这个关键节点标志着管理机制由集中迈向分散，董总统一开拓技职教育的时代结束，转向以学校为主的多元探索局面。

表 1：《工业大蓝图（1986－1995）》优先发展领域与 1990 年代独中技职科目的产业匹配情况

《工业大蓝图（1986－1995）》优先发展领域	独中技职科目（1990 年代）	技职科目与产业匹配情况
电子电器	电子电机（培风中学等 12 所独中）	高度匹配
纺织与服装	纺织（太平华联中学） 美工（霹雳育才独立中学等 6 所独中）	高度匹配
木材与木制品	家具木工（利丰港培华独立中学）	高度匹配
机械与工程设备	机械（巴生中华独立中学）	高度匹配
汽车运输	汽车维修（霹雳育才独立中学、古晋中华第三中学）	高度匹配

（三）工业 4.0 时代与协同模式的挑战（2013－2024）

2013 年组织架构调整后，在上述关键节点之后，独中技职教育进入分散探索的新阶段，凸显出关键节点对制度路径的深远影响。进入工业 4.0 时代，马来西亚政府发布《2030 新工业大蓝图》（*New Industrial Master Plan 2030*），明确聚焦数字经济、航空航天、生物医药等高新技术产业，并大幅增加对技职教育的财政投入。然而，受早期路径依赖的影响，大部分独中技职课程仍停留在 1986 年首个工业大蓝图所布局的传统产业领域，已明显滞后于当前产业需求（见表 2）。各独中不得不自行探索适合本校的发展路径，开始与本地院校，以及台湾地区、中国

[2] 笔者根据历年董总工作报告书整理。

大陆、澳大利亚等海外高校合作，以期建立更有效的国际升学渠道与课程认证机制。

表 2：《2030 新工业大蓝图》关键领域与 2024 年独中技职科目的产业匹配现状

《2030 新工业大蓝图》关键领域	独中技职科目（2024 年）	技职科目与产业匹配情况
电子电气	电子电机（仅有诗巫公教中学等 4 所独中开设）	部分匹配（课程内容陈旧）
化学和石化	尚未开设相关课程	✗未匹配
数字经济	尚未开设相关课程	✗未匹配
航空航天	尚未开设相关课程	✗未匹配
制药与医疗设	尚未开设相关课程	✗未匹配

四、“文化—技术”协同模式的结构基础与运作机制

独中技职教育的协同模式，是在多重制度张力下逐步发展出的实践机制。以下从三个维度剖析该模式的构成与运作方式。

（一）文化存续机制：母语教育与族群认同

独中始终坚持以华语为主要教学媒介，肩负母语教育与中华文化传承的历史使命。自 1973 年《华文独立中学建议书》发布以来，独中持续守护华文教育传统，延续文化认同。董总一位行政管理者在访谈中指出：“选择读技职班的，基本都是动手能力强、学术能力较弱的孩子。我们本着有教无类的精神来开拓技职教育，帮助他们找到出路，通过华文教育增强民族文化认同。”（A1，个人通信，2024 年 11 月 20 日）这段访谈内容，直接印证了技职教育在文化维度上的嵌入特性。

在教学实践层面，技职班学生必须修读与其他年级相同的基础必修课，包括华文、国文、英文、数学与电脑等。尊孔独立中学一位餐饮管理科教师表示：“除了专业技能训练，我们也要求学生完成基础必修课，让他们在具备专业技能的同时，掌握三语能力。”（T1，个人通信，2025 年 4 月 14 日）由此可见，协同机制下的独中技职教育不仅关注技能输出，更致力于语言能力与文化资本的积累，最终构建出稳定的文化存续机制。

（二）技术适配机制：职业技能与产业适应

在文化认同之外，独中技职教育直接回应了马来西亚自 1980 年代起的工业转型与技术人力需求。课程设置紧贴中级技术人才的要求，形成了独中特有的经济

适配路径。培风中学前校长邓日才曾绘制“马来西亚独中华文技职教育三角互动模型”（笔者命名），直观呈现了独中如何在文化与技术之间实现协同：

> “华社以‘财力’支援独中，独中应以‘人力’支援华社，作为回馈，互惠互利，共存共荣，庶几华族兴旺，独中长存，国家也得以繁荣。”（邓日才，1991）

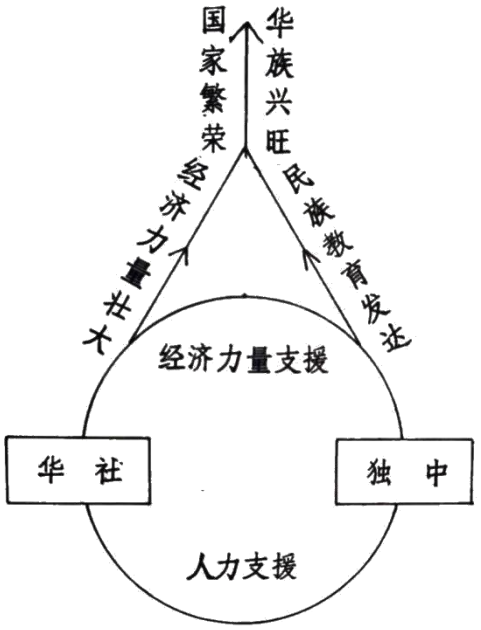

图 1：马来西亚独中华文技职教育三角互动模型

如图 1 所示，华社、独中与技术人才之间形成了资源循环机制：社会资助转化为教育资源，培养出产业所需的技术人才，进而实现文化认同与经济发展的双重目标。这不仅提升了教育功能，也强化了华社在国家经济结构中的话语权。

（三）社群治理机制：自治共治与资源整合

马来西亚华文教育自萌芽之初，便呈现出民间自主治理的特征。早期华人在会馆、宗祠或庙堂设私塾（董总，2014，页 310），逐渐形成社群共治的传统。在技职教育领域，独中显著延续了社群共治的传统。霹雳育才独立中学于 1991 年创办汽车维修班，是独中社群共治的典型案例。该校行政管理人员指出，“我们的汽修班能够从 1991 年顺利延续至今，关键在于地方社团与热心校友的长期资助与设备捐赠。”（A2，个人通信，2025 年 2 月 15 日）创班初期，师资匮乏。一位汽修班教师回忆：“当时完全没有专业的汽修师资，全靠霹雳汽车修理厂商公会派经验丰富的师傅来授课。”（T2，个人通信，2025 年 2 月 16 日）为解决师资困境，

董总启动赴台师资培训计划，独中教师逐步成长为专业的技职教师。此外，校友黎锦华捐建了校内的“黎锦华汽车维修实习厂”，学校也通过社会捐赠的报废车辆逐步完善实训条件。社群力量通过组织动员、资源整合与制度回应，共同保障了汽修班的稳定运行。这种集体行动逻辑区别于国家资源依赖，不仅保障了独中技职教育的发展，更在师资、资金与制度建设方面展现出实际效能，为华文教育体系提供了可持续治理的经验样本。

综上所述，独中技职教育“文化—技术”协同模式的结构基础，由文化存续、技术适配与社群共治三大机制共同组成。三大机制协同运作，帮助独中在制度排斥环境下，实现了文化传承与职业技能的有效平衡，由此，独中技职教育也探索出一条具有自身特色的可持续发展路径。

五、独中技职教育“文化—技术”协同模式的实践成效与现实困境

前文已梳理独中技职教育的发展脉络与“文化—技术”协同模式的核心机制。以下聚焦实践层面的运行状况，分析独中技职教育在培养成效、升学就业与社会接受度方面的表现与挑战。

（一）实践成效

在“文化—技术”协同模式的推动下，独中技职教育在人才培育、升学路径与社会认可方面取得了积极进展。根据董总 1993–2024 年技职科统考数据，独中已累计培养逾万名技职毕业生，广泛活跃于就业与创业领域。例如，陈书杰（培风中学 1994 届）创办电脑零售店，至 2019 年已拓展至 18 家连锁；谢俊钦（霹雳育才独立中学 2001 届）在汽车原厂服务 12 年后，创办了高端进口车维修企业；林承辉（尊孔独立中学 2006 届）从事插画与教学，并于 2015 年创立个人平面设计工作室。[3]尽管目前尚无完整的就业率统计，但上述案例已初步展现出独中技职教育的实务导向与市场适应能力，具有一定的代表性与示范价值。在升学路径方面，独中技职教育正逐步由就业型转向升学型。1980 年代末，受电子电器制造业快速发展推动，技职毕业生就业前景良好。进入 21 世纪后，学生与家长对深造升学的期待日益增强（徐秀梅，2004）。为顺应学生发展转变，尊孔独立中学建立了升学衔接路径，学生可凭独中技职科统考文凭、英国 City & Guilds 国际证书，直接衔接国内外大专院校的相关专业课程（尊孔独立中学，n.d.）。近年来，在“一带一路”倡议背景下，也有独中逐步拓展与中国大陆高职院校的合作，通过独大教育

[3] 以上访谈材料摘自董总官方 YouTube 频道《职人的故事》系列访谈，发布日期为 2019 年 10 月 4 日，具有高度的权威性和独特性，并且与本研究所探讨的独中技职教育人才培养案例密切相关，因此在此引述并作为重要的研究材料使用。具体网址分别为：https://www.youtube.com/watch?v=9YViajL6Feg&t=6s（陈书杰）；https://www.youtube.com/watch?v=ypLyg6sSyps&t=101s（谢俊钦）；https://www.youtube.com/watch?v=C4ysXluEY0A（林承辉）.

机构设立的奖学金项目，拓宽国际升学通道。尽管马来西亚政府至今未承认独中统考文凭（UEC），但截至 2024 年，已有 250 余所海外高校认可统考资格（马来西亚华校董事联合会总会，2024）这为技职毕业生提供了广阔的升学出口，提升了独中技职教育在国际教育市场的竞争力。与此同时，毕业生的专业能力与语言素养逐步获得雇主的肯定，独中技职教育的社会认同基础正在稳步建立。

（二）现实困境

尽管协同模式已取得初步成果，独中技职教育在实践层面仍面临多重挑战，主要集中于师资短缺、财政压力与统考文凭缺乏本地承认等制度性障碍。

首先，师资不足与流动性高是最突出的问题。技职教师薪资普遍低于行业标准，招聘与留任困难。尊孔独立中学行政管理者指出：“技职班教师起薪约3000至3500 令吉，而行业水平普遍为 5000 至 6000 令吉，电机电子类工程师甚至可达上万令吉，与学校薪资差距过大，导致师资难以稳定。”（A3，个人通信，2025 年 1 月 17 日）师资流失不仅削弱了教学连贯性，也影响了招生稳定性，即使设施完善，如尊孔独立中学的餐饮管理班，仍难以完全解决根本性瓶颈。其次，财政资源有限限制了技职课程的持续投入。以尊孔独立中学为例，虽属经济条件较优的独中，餐饮班设备投资已达 50 余万令吉，仍难缓解财政压力。对多数中小型独中而言，设备采购与维护负担更重，部分课程因此停办。霹雳育才独立中学虽能借助校友与社会捐赠维持汽车维修班运作，但更新维护仍构成长期挑战。最后，制度环境的制约影响了技职文凭的认可度，也限制了升学路径。尽管统考文凭已获国际广泛认可，但马来西亚政府至今仍未承认，致使技职毕业生在本地升学与就业上壁垒重重。为突破困局，部分独中开始向外拓展，与台湾地区和中国大陆技职院校合作，借助国际认证增强毕业生的竞争力。上述困境表明，独中技职教育的后续发展，离不开政策层面的支持与社会各界的协作；唯有如此，方能打破现实瓶颈，提升教育质量与系统韧性。

综上所述，独中技职教育在“文化—技术”协同模式下取得了积极成效，体现在人才培养、升学路径拓展与国际认可度提升等方面。但持续推进仍受师资短缺、财政紧张及统考文凭本地不被承认等困境制约。成效与挑战并存的局面表明，独中技职教育亟需强化制度支持、拓展外部合作，以实现更高质量与可持续的发展目标。

六、讨论与启示

本文探讨“文化—技术”协同模式的意义，并提出相应的实践策略与研究启示。在特殊的制度环境中，独中形成了稳定的文化认同与办学路径。尽管外部环境持续变化，但在关键节点上，决策者依然延续并强化了最初的制度路径，体现出显

著的路径依赖特征。“文化—技术”协同模式不仅反映了华人社群自主办学的制度逻辑，也丰富了历史制度主义在教育研究中的应用，就文化资本传承与经济资本转换的理论探索而言，协同模式提供了全新的视角。针对现实制度困境，本文从技能认证、师资建设与财政支持三个方面提出改进建议。

首先，技能认证方面。当前马来西亚 SKM（Sijil Kemahiran Malaysia）考试主要采用马来语，个别国际合作课程允许使用英语，尚未开放中文作为考试或教学语言。因此，无论是推动中文纳入 SKM 体系，还是争取独中的技职课程直接获得官方认证，短期内都面临较大的政策障碍。为此，建议董教总探索“国际认证桥接”路径，例如与中国大陆或台湾地区的技职机构合作，引入具备国际效力的中文职业技能认证，争取在特定行业领域获得承认。借鉴政府接受英语、日语、德语等国际认证的既有经验，让中文技职教育获得“实质性的间接承认”，从而拓宽独中技职毕业生的升学与就业空间。从历史制度主义视角看，上述制度绕行的路径，正是在现有制度难以突破的背景下，借助外部资源与认证体系，为独中教育打破封闭制度，开辟实践突破口。

其次，师资建设方面。建议深化与中国大陆及港澳台地区技职院校的合作，通过短期培训、远程教学与双导师制度等灵活机制，提升教师专业水平，丰富教学资源。同时，校内可建立“以老带新”的梯队培养模式，配合弹性薪酬、校友激励与社会补贴等措施，缓解教师流动性高的问题，提升教师队伍的稳定性。

再次，财政保障方面。建议进一步激活社群治理优势，鼓励董事会、校友会、行业公会等参与设备捐赠、资金筹措和实训资源建设，构建多方协作、资源共享的支持机制。此外，可结合地方政府的产业发展方向，争取公益基金和企业赞助，保障技职教育在基础设施和课程运行上的稳定性与持续性。

综上所述，独中技职教育的“文化—技术”协同模式，在应对制度排斥、平衡文化传承与经济适应之间，找到了初步的平衡点，展现出强韧的制度适应能力。然而，要实现未来的持续发展，仍需深化多方协作，并拓宽外部制度空间。面对困境与转型并存的现实，独中技职教育的未来之路，既要维持社群动能，也要抓住制度突破的契机，让协同模式在多语社会中，走向更具合法性与持续性的制度建构阶段。

七、结语

本文以历史制度主义为分析框架，梳理了马来西亚华文独立中学技职教育的发展脉络，提出并论证了“文化—技术”协同模式的运行机制与制度意义。

“文化—技术”协同模式在母语文化传承与职业技能培养之间，建立起互动逻辑，有效回应了独中面临的制度排斥挑战，展现出社群组织与教育创新的潜能。

研究发现，协同机制不仅提升了技职教育的文化韧性与社会适应力，也为多语环境中非主流教育体系的持续发展提供了可行路径。然而，限于客观条件，本研究在数据获取与跨校比较方面仍存局限，未来研究可通过量化追踪与区域差异分析，进一步完善理论模型。在全球教育转型与职业教育国际化的背景下，如何在坚持文化根基的同时提升制度协同力，仍是值得持续追问的关键议题。“文化—技术”协同模式不仅为多语教育系统的制度建构提供了理论启示，也为理解非主流教育体系如何在制度张力中培育治理韧性，贡献了可比较的跨文化经验。

参考文献

陈漱石（2001）。《华文独中：传承与超越》。大将事业社（马来西亚）。
邓日才（1991）。《杏坛内外》。益新印务有限公司。
董鹏程、方丽娜（2014）。台湾地区涉外华文教育的历史与现状。载丘进（主编），《华侨华人研究报告（2013）》（页 309–343）。社会科学文献出版社。
黄复生（1993）。《大马华文独中与技职教育》。马新印务有限公司。
柯嘉逊（2020）。《马来西亚华教两百年奋斗史》（第 4 版）。马来西亚华校董事联合会总会（董总）。
李宝钻（2006）。《马来（西）亚华文独立中学教育之研究（1957–2003）》［博士学位论文，国立台湾师范大学］。
李盈慧（1997）。1949 年以来中华民国的华侨教育政策。*暨大学报*，（1）。
林敏萍（2019）。《体制外生存：马来西亚华文独立中学研究》［博士学位论文，南京师范大学］。
林水檬（1998）。《马来西亚华人史新编》。马来西亚中华大会堂总会。
马来西亚华校董事联合会总会（1985）。《独中今昔》。马来西亚华校董事联合会总会。
马来西亚华校董事联合会总会（2004）。华文独立中学建议书实施十年（1972–1983）之检讨报告。载《董总 50 年特刊（1954–2004）》（页 932）。马来西亚华校董事联合会总会。
马来西亚华校董事联合会总会（2014）。《2013 年工作报告书》。马来西亚华校董事联合会总会。
马来西亚华校董事联合会总会（2024）。《董总 70 年会庆特刊（1954–2024）》。马来西亚华校董事联合会总会。
莫顺生（2017）。《马来西亚教育史 1415–2015 与华教发展》。新纪元大学学院陈六使研究所。
钱伟（2017）。发展困境中的马来西亚华文独立中学。*海外华文教育*，（8）。
任弘（2020）。华文教育与技职教育的结合——以台湾海青班经验为例。*世界华文教学*，（1）。
吴盈莹、廖年淼（2024）。马来西亚华文独立中学技职教育未来展望。*台湾教育评论月刊*，（7）。
吴子文（2010）。侨生教育与中华民国：台湾国族想像的转变，1951–2008。*文化研究*，（10）。
徐秀梅（2004）。马来西亚华文独中技职教育的回顾与展望。载《董总 60 年会庆特刊（1954–2014）》（页 617–632）。马来西亚华校董事联合会总会。
张运华、袁颖（2021）。马来（西）亚华人工匠培训与华文技职教育正规化过程初探。*德州学院学报*，（1）。
Chang, Y. (2021). The development of TVET system in Malaysia and its challenges ahead. *马来西亚华人研究学刊,* (28).
Lee, H. (2021). Fifty years of Malaysia’s new economic policy: Three chapters with no conclusion. *Economics Working Paper*, (7).
MITI (Ministry of International Trade and Industry, Malaysia). (1986). *First Industrial Master Plan, 1986–1995* [Report]. MITI.
MITI (Ministry of Investment, Trade and Industry, Malaysia). (2023). *New Industrial Master Plan 2030* [Report]. MITI.
Tan, L. (1997). *The politics of Chinese education in Malaya, 1945–1961*. Oxford University Press.
Thillainathan, R., & Cheong, K. C. (2016). Malaysia’s new economic policy, growth and distribution: Revisiting the debate. *Malaysian Journal of Economic Studies*, (1).

马来亚大学
华人文学与文化学刊

征稿启事

《马大华人文学与文化学刊》是马来亚大学中文系学术性刊物，为半年刊，旨在为学者与研究生提供发表研究成果的平台。本刊征收与古今华人文学、文化相关的稿件，类型包括论文与书评，以中文、英文或马来文书写均可。本刊采取同行匿名审稿制，学刊编者对来稿有最终删改权。所有来稿须符合以下形式：

1. 凡来稿请投寄电子稿至 jclcum@um.edu.my，或选择线上提交：
   https://ejournal.um.edu.my/index.php/JCLC/submission

2. 稿件格式：

   （一）中文稿请用简体字、宋体，横式书写，字号12。

   （二）文稿结构：

   1. 篇名（中文／马来文／英文）。
   2. 作者名字、职衔以及服务单位（中文／马来文／英文）。
   3. 摘要（约300字）、关键词（至少3个）（中文／马来文／英文）。
   4. 正文。
   5. 参考文献。

   （三）正文格式：

   1. 论文主体：各节请自拟小标题。各节下使用符号请依一、（一）、1、（1）……等序表示。
   2. 脚注字号为9号字，字体为宋体。
   3. 标点符号请使用中华人民共和国颁布的标准标点符号使用法。
   4. 一律采用APA格式下注；古代文学、历史等相关领域，可采用MLA格式。详细格式可参考马来亚大学图书馆指南。
   5. 短引文可用引号直接引入正文。
   6. 长引文（超过20字）可分段作独立引文，不加引号。
   7. 参考书目置于论文末端，格式与注释一致。

3. 匿名同行审稿制：所有来稿将通过匿名审稿。学刊编者将根据同行审稿者的意见，建议作者修改文稿。若作者不同意同行审稿者和学刊编者之意见，本刊有权拒绝刊登。

4. 凡来稿一经接受刊登，将寄赠二册样刊。

Journal of Chinese Literature and Culture
University of Malaya

Notes for Contributors

The *Journal of Chinese Literature and Culture* is a multi-disciplinary journal published bi-annually to provide a platform for scholars and postgraduate students to publish original research findings. Contributions related to Chinese literature and culture are invited. Manuscripts and book reviews may be written in Chinese, English or Malay. The editorial board reserves the right to edit all articles. Please adhere to the following format:

1. Please send the soft copy of the article by e-mail to *jclcum@um.edu.my*, or submit online at: https://ejournal.um.edu.my/index.php/JCLC/submission
2. Paper format:
    1. Please use Times New Roman, 12-point font.
    2. A paper should include the following in sequence:
        a. Title (Bahasa Malaysia and/or English).
        b. Author name(s), designation(s) and affiliation(s) (Bahasa Malaysia and/or English).
        c. Abstract (around 300 words) and at least three keywords in Bahasa Malaysia and/or English.
        d. Main text.
        e. Bibliography.
    3. Format of the main text:
        a. Sections should be given sub-titles, using the numbering sequence 1, (1), a, (a)……
        b. Footnotes should use Times New Roman, 9-point font.
        c. References should follow the latest APA format. MLA format may be used for relevant fields such as classical literature and history.
        d. The bibliography should be placed at the end of the paper.
3. **Peer Review Process:**
   Manuscripts submitted to the journal are subject to anonymous peer review. Based on the reviewers' comments and the editorial judgment, suggestions for revision will be forwarded to the author. The journal reserves the right to reject a manuscript when the required revisions are not accepted.
4. Two complimentary copies of the issue will be given for each article accepted for publication.