

从“花果飘零”迈向“灵根自植”的林连玉—— 与唐君毅“文化意识哲学”的一种对比*

Lim Lian Geok's Transition from "Drifting Flowers and Fruits" towards "Self-planting of Spiritual Roots" from the Perspective of Tang Jun Yi's Philosophy of Cultural Awareness

关启匡**

(KWAN Kai Hong)

摘要

本文通过对于中国哲学家唐君毅与华文教育家林连玉对比，着重于诠释唐先生的“文化意识哲学”与林先生的具体实践，企图寻求一种“唐、林合论”相得益彰的可能。第二节，说明林连玉在马来亚立国之际，主张本土华人积极参与建国的国族论述，实可视为当代马来亚华人“灵根自植”的重要基础。另外，亦将唐君毅“文化意识哲学”的核心观念诠释出来，亦提出要作一种“常”与“变”之辨。第三节，尝试提出“唐、林合论”的诠释义含，亦指出唐君毅的哲思不仅具有“主体哲学”的意义，更是要回到一个内、外贯通的存有实境中加以论定。在“唐、林合论”的研究架构下，一方面彰显了唐君毅“文化意识哲学”诠释的纵深度，同时亦折射出林连玉具体实践的人文强度。依此对比性的研讨，亦得其确认林连玉在马来西亚所领导的华教运动，是一个海外华人“灵根自植”的杰出模式。

关键词：林连玉、唐君毅、灵根自植、海外华人思想

Abstract

The purpose of this paper is to compare Tang Jun Yi's "philosophy of cultural awareness" and Lim Lian Geok's practical experiences. As Malaya fought for independence in the 1950s, Lim advocated the active participation of local Chinese in the process of nation building as the basis of "self-planting of spiritual roots". At the same time, Tang's ideas are interpreted to differentiate between what are considered

* 本文由“台中元亨书院民国一百〇一年暑期学术研讨会”一篇名为〈从“花果飘零”到“灵根自植”的林连玉——异域中“战斗性”儒学的一种考察〉的发言稿改写、增订而成。近来，国立中央大学文学学院院长杨祖汉教授，在本校主持“唐君毅先生《生命存在与心灵境界》读书会”和撰写与唐先生哲学相关之论文。就此，笔者亦就近请教杨先生，对于杨老师提供的修改意见与指导，至为感谢。又，今年适逢林连玉逝世三十周年，作为尊孔独中校友（1999—2004），拙著恰可充当一篇纪念之文章。

** 关启匡 台湾国立中央大学中文研究所博士候选人。电邮地址：qikuang147@hotmail.com

“constant” and “change”. By comparing the ideas of the two, one appreciates the depth of Tang’s thoughts and the importance of the social movement advocated by Lim. It is through this comparison that Lim’s idea of “self-planting of spiritual roots” is highlighted in the struggle for Chinese education by the local Chinese community.

Keywords: Lim Lian Geok, Tang Jun Yi, self-planting of spiritual roots, Chinese thoughts

一、前言

在1961年8月12日马来西亚¹著名的华教斗士教总主席林连玉先生，接到当局的挂号信，以莫须有之罪名，正式褫夺其公民权；同月21日，再吊销其教师注册证。马来（西）亚联盟政府此举，是欲消极的将林连玉赶尽杀绝，吊销其教师注册证是要全面击溃林先生的经济来源，亦变相褫夺其教总主席职位；褫夺其公民权更是欲于华教阵营与华人社会中制造白色恐怖的氛围，致使往后国内的各大华文报刊，屈服于联盟政府之意志，不敢再刊登林先生之言论。²

从第二次世界大战结束以后，林连玉积极参与马来西亚的华教工作，于1951年12月25日促成了“教总”成立，林先生服务于尊孔中学，并逐步领导“教总”，由争取华文中学教员的福利，一直开展出捍卫华文教育以及争取华语作为马来（西）亚的官方语言等事务。由于林连玉利落的作风、有效的组织力和细腻的办事策略，成为了英殖民政府，乃至后来以“巫统”为首的马来亚联盟政府最坚实的华裔异议分子。故当权者利用华、巫两族语言的隔阂，刻意在马来社会中将林连玉塑造成一位中华民族沙文主义者，以抹黑或抹红³其形象。

熟知林连玉言论者都晓得，他是一位非常温和的民族主义者，正当马来亚的许多华裔对国民党又或共产党尚有许多想象之际，林连玉是极早提出华裔要效忠马来亚，

¹ 由于林连玉先生的事迹横跨马来亚联合邦独立（于1957年8月31日）前后，而华文教育的运动则一直延续到马来西亚独立。所以，在行文中除了特别指涉马来亚联合邦独立前的史实，才会用“马来亚”，一般陈述都用国名“马来西亚”。

² 关于林连玉被政治打压后二十年的惨淡处境，他说：“当时，我的饭碗被摔破了，我的笔被封起来了，我的生路完全断绝了，我实在有饿死的危险。如果我真的饿死，人家可以拍手笑哈哈，杀鸡儆猴，说：‘你看林连玉的下场’！”（林连玉 1980：本文附录）。

³ 按：即诬蔑他亲共。有一次，英殖民政府以华校图书馆藏有社会主义内容的书籍，来“抹红”华教，林氏在〈面谒副钦差大臣麦基里莱前夕谈话〉中合理辩解说：“至于图书馆发现禁书，应该不能视作大严重，我们相信，英伦各学校之图书馆中，当有《国际共产党之宣言》存在，共产主义之书籍亦有，难道这些学校也要受处分吗？所以，希望政府当局对禁书问题应有合理之处分，最好是向其来源处查禁，较为合理也”。（林连玉著、郑良树辑纂 2003：51）另外，当面对欲消灭“华教”的“马来亚国民党”抹红时，他在〈四十、驳国民党曲解华社意念讲话〉严厉驳斥说：“我们应当明白的宣示，一九五二年教育法令及一九五四年的教育白皮书，是世界上最要不得的东西，是马来亚历史上最可耻的污点，这个问题假如没有好好的解决，对华文教育作公平而合理的处理，华人决没有默尔而息的道理，国民党想要以红帽子吓坏我们，让他畅所欲为吗？我们的答复是，请他们不要那么样的幼稚与无聊”。（林连玉著、郑良树辑纂 2003：142）

且需积极的参与国家独立运动的知识分子。⁴早在1951年，林先生已正式成为了马来亚联合邦的公民，其大力争取华文教育的合法性，甚至将议题提高到争取华语作为“官方语言”的诉求；同时，又将此政治诉求建立在与其他民族多姿多彩、共存共荣的普世价值之上的。⁵正因为林先生理论性而雄辩式的论述能力，加上其锲而不舍争取华人权益的奋斗精神，创造了一种超越于个人形象之上的华教民间领袖的人格魅力，成为了“马共”武装组织以外，最令当权者头痛的人物。

另外，林连玉在幼年时，在家里跟随祖父、父亲学习过传统的中华典籍。在十八岁那年，林先生在厦门从姑丈当学徒之际，高分考上了陈嘉庚先生监办的集美学校师范部，修读五年的“本科师范”课程，以“文史地系”为修习专业。（林连玉，1990）故而林连玉的思想，兼及于古学与新学之间，他批判性的接受儒家思想，同时在现代语言与思维上，又推重梁启超、胡适和鲁迅。⁶在文化立场上，林先生强调中华文化的主体性，并且强调通过当代华人积极参与马来（西）亚的建国事业，必然可以创造性的建构马来（西）亚的国族内涵。在异域时空中的纵观向度，林先生继承中华文化，即是在“花果飘零”的现实中，去具体落实“灵根自植”的横推向度。显然，林连玉具有非常强烈的“真存实感”⁷之文化意识，可惜在马来（西）亚以政治挂帅的残酷“异域”，中华文化的“灵根自植”必需通过林连玉的奋战方能开显一道可能的生机。本文以林连玉作为具体实践的典范个案，与当代儒者唐君毅先生的“文化意识哲学”作一种对比性的梳理与诠释，或能收相得益彰的研究效果。

二、林连玉的国族论述是实践“灵根自植”之基础

由1945年始，随着二次世界大战的结束，已步入中年的林连玉开始进入转化其“花果飘零”生涯的契机。当时的华社，已经有人对马来亚生起“落叶归根”的念头，

⁴ 关于这项史实，请参考林氏发表于1951年12月27日《南洋商报》的发言稿，即〈七、教总成立晚宴致词〉。（林连玉著、郑良树辑纂 2003：47-48）

⁵ 林连玉在〈有关最后目标问题〉一文中，指出：“我要指出，本邦华人争取华文列为本邦官方语文之一，比本邦定巫语为国语还早两年。争取华文列为本邦官方语文之一，是一九五三年四月华校教总于第一次全马华校董教代表大会时提出的”。（林连玉 1990：143）到了马来亚独立前两年（1955年7月30日），林氏开始积极争取新成立之马来亚国，应将华文订为官方语言之一，此主张在〈四十六、首届普选联盟大胜后访谈〉可见；另，关于马来亚各民族应平等的“共存共荣”之论，请参看〈六十五、为《马来前锋报》开斋节特刊而作〉。（林连玉著、郑良树辑纂 2003：155-157、214-216）

⁶ 关于林连玉的文化素养，根据郑良树的研究指出：“林连玉不是一个醇儒，他一方面是好好先生……。他自己说，他写文章受过三个人的影响：梁启超、胡适及鲁迅。‘他爱梁任公文笔的气势磅礴，有如长江、黄河，滔滔不绝；他爱胡适的文章条理分明；他爱鲁迅的尖酸刻薄，一针见血’。林连玉没有从梁任公那里学到气势磅礴的文笔，却从梁任公那里学到恢宏大度的气宇和胸襟；他没有从胡适之那里学到学术文笔，却从胡适之那里学到谨慎细致的做人风格；他也学到了鲁迅尖酸刻薄的文风，也许还学到鲁迅苛刻、挑钻的做人态度。”（郑良树 2005：73）

⁷ 按：“真存实感”此一概念，是借自业师林安梧先生，在指涉存有哲学时的描述语，实则用在诠释唐君毅的存有哲学和林连玉的文化意识一样切当可通。所谓“真存实感”者，可理解为“对真实的存有，那种具实的感受”之意。再者，“真存实感”亦与唐君毅在〈说中华民族之花果飘零〉一文中的“保守”之义相通。唐先生，简言之：“此所谓保守，是本于对我们所依所根以存在者之深度、强度的自觉。由对我们所依所根以存在者之自觉，而我之生命存在即通接于我之祖宗民族与历史文化、礼俗风习”。（唐君毅 1974 [2005]：23）

林先生便是代表性的人物。在唐君毅看来，华侨在无国可归的客观历史情境下，移民他国固然可谅，但是却也是“花果飘零”最极致悲凉的下场。⁸可是我们检视林连玉后半辈子的作为，却可发现他将自己“花果飘零”之命运，通过积极领导华教运动的具体实践，而转变成一种“灵根自植”的向度。

曾有一位未知名的笔友，致函与唐君毅争论华人的世界地位逐步提高而不致于“花果飘零”，唐先生回应说：

然而我仍十分怀疑其地位能提高至与当地国民真正平等之标准。如谓新成立之马来西亚，其中之华人亦有相当政治地位。此固不错。但是何以在该地居人口百分之四十五以上的华人，竟不能保存其自身之语文的教育？

（唐君毅 1974 [2005]：37）

从林连玉为马来（西）亚华教激烈抗争的过程，可以确认唐先生所言是实，而且他非常明锐的把“竟不能保存其自身之语文的教育”的不堪情况直指出来。那么要如何才算得上是免于“花果飘零”的困境呢？唐君毅认为华族应该有所守，所谓“自守”就是要认清华族立足于世的主体性，他说“一民族之学术教育文化，必待他人之认识与批准其有价值之处，然后能自信自守其有价值之处，即一奴隶的民族”（唐君毅 1974 [2005]：31）。又说：

“必经他人之认识承认其文化之有价值处，然后能自认识承认其文化之有价值处”，将学术教育文化之标准，全加以外在化之奴隶意识之风，则几不可长，宜加扼抑。

（唐君毅 1974 [2005]：33）

⁸ 在1961年的端午节，唐先生在〈说中华民族之花果飘零〉中，述说了自己的闻见与实感：“我个人自离开中国大陆，转瞬十二年。就闻见所及，大约最初六年，流亡在外的侨胞，都注意到如何能再回大陆，而只以侨居异地，为临时之计。但最近六年，因国际政治现实上，苟安之趋向转盛，而大家亦多转而在当地作长期寄居之想。实则这六年来，我国侨胞，在东南亚各地之政治社会之地位，正处处遭受史无前例的打击。从菲律宾、印尼，经越南，直到马来西亚、新加坡、缅甸之当地政府及本地民族，无不在政治上、社会上、经济上、及教育文化上用种种方法，压抑当地的华侨社会，使各地之侨胞，纵然尊顺了当地政府之要求，改变国籍，服从其他法令之约束；亦难与其他本地人民，立于平等地位，在事业上作平等之竞争。至于华文教育之处处受限制与摧残，尤为一致命的打击”。另外，唐先生以“花果飘零”一语，概括海外华人这种普遍的现实困境，他说：“此种自动自觉的向外国归化的风势，与上述东南亚华侨社会之侨胞之被动受迫的归化之风势，如一直下去，到四五十年之后，至少将使我们之所谓华侨社会，全部解体，中国侨民之一名，亦将不复存在。此风势之存在于当今，则整个表示中国社会政治、中国文化与中国人之人心，已失去一凝摄自固的力量，如一园中大树之崩倒，而花果飘零，遂随风吹散；只有在他人园林之下，托荫避日，以求苟全；或墙角之旁，沾泥分润，冀得滋生。此不能不说是华夏子孙之大悲剧”。（唐君毅 1974 [2005]：1）



由唐先生言简意赅之说，强调华族的文化意识，中华文化之主体性必须以中华民族生发出一个“自信自守”的文化意识，唯有能够显发出一个肯定自我的“本心”，才能挺立一个民族的实存之文化生命。唐先生的主张，是要对治由晚清民国以降，由于外国列强欺凌中华民族，所长养且潜藏于深处的“自卑心”。此种潜藏于华族深层次的“自卑心灵”，使现、当代大部分的中华民族以一种扭曲的心灵存活着，无论是盲目的追求自由、民主和科学，又或疯狂的攻击传统文化，都可能只是“自卑心灵”、“奴隶意识之风”的假象而已。诚然，普世之自由、民主和科学自当追求，传统文化的糟粕亦当批判，实则当代新儒学于此两者皆有所得。在唐先生看来，唯独藏在中华民族深层次的那种“自卑心灵”，即是对于西方文化由恐惧所转出的“奴隶的心灵”，才是中华民族一个世纪以来一蹶不振，深陷在“花果飘零”而尚不自知的悲剧。如此，则不待西方世界来奴役中华民族，此种病态的“自卑心灵”必定会显发出一种做奴做婢的生命。

依此，唐先生开展这种理解于学术、教育的文化领域中即能作“奴”与“非奴”的对比：

……一民族一国家之学术教育、与文化政治之方向与措施，只以看今年之世界风气为先，即是奴。而依一民族国家之文化精神之发展至现阶段，所当怀抱之文化理想，为标准与权衡，而自取我之所需学习者，所需仿效者，而凭藉之以自创造学术文化教育之前途者，即一独立的顶天立地之民族。

（唐君毅 1974 [2005]：39）

前者，由于无法显发“自信自守”的本心以作自我之观照，只能随外在世界之风气，而随风飘荡成为“奴”；后者，以能发自我观照之自觉心，故能顶天立地而“非奴”。奴者，唐君毅作一种更具体比喻说：“一王侯将相，天天看皇帝之面色，与一名震一时之学者，只想趋时投人之所好，同皆为他人之奴。”（唐君毅 1974 [2005]：39）唐先生此一比喻，即是要申明其所主张的“文化意识”所显发出来的本心，是具有价值上的优先意义的，故不论现实人生上的成败得失，一概视其有无“自信自守”的文化意识来断定其价值优劣。

为何唐先生要强调这种“文化意识”的主体性呢？这就是源自于其本身即具有强烈的中华文化意识，而见近现代海外华人陷溺于“自卑心灵”的囚室中，生发出强大的不忍人的悲愿之心，此种悲心是久历绝望之境的所得，唐君毅分享此一“生命的学问”说：

何以人在绝望之境中，人才能回头反省到为此痛苦之根据之一创造性的理想与意志？因人必到绝望之境，而后其一般之虚浮的希望，幻妄的联想，外驰的欲念，与世俗的习气，乃到此更无去处，亦皆成无用之物，而沉淀于人之精神主体之下。于是人之精神主体，即立即清明起来，照体独立；而人之真正创造性的理想与意志，乃依其真纯之本来面目而呈现。

（唐君毅 1974 [2005]：48）

此段话是唐先生将其“花果飘零”、“灵根自植”的思考，运用一种哲学的语境加以宣说。此中更突显了其对于当代的“真存实感”，无论本土又或海外的中华民族，在晚清民国以降，接二连三的经历战乱的冲击。历史的残酷撕裂了每一个伤痛的心灵，那些毫无自觉心的人，在强烈离散的时空张力下，个个魂不附体，萎缩的心灵只能化为奴隶，遂成飘零之花果。唯有如唐君毅般的“文化意识宇宙中之巨人”⁹，才能保持其本心于不坠，虽历尽绝望之境，遂作回溯心灵本体之工夫，寻得“真纯之本来面目”的生命宝藏。惟有如此能耐者，方可谓“灵根自植”，故有言曰：

因而人亦尽可抱不同之理想，而各有其由自觉反省而自信自守之处，以自植灵根。我今之说，可称为绝对的自由主义。然而人对其所抱之任何理想，真能自觉反省，求真认识之了解之，亦即必然将逐步充括扩大其理想，而可交会于一至高之道德文化理想。

（唐君毅 1974 [2005]：56）

总之，据唐先生之所识，所谓“花果飘零”的文化实况，虽有其现实的历史背景，然究其根本乃是以中华民族整体而言，无法挺立“文化意识的心灵”所坐实的。故海外华人“花果飘零”的形势虽烈，只要身处其境之人，皆能深刻体会此种真实的苦痛，不随顺外境乱发追逐之心，必能逐渐开显“清明的精神主体”，所谓“照体独立”就是人的真实本心与作用。惟有依于此真实的本心，自觉反省进而“自信自守”才算得上是“灵根自植”。倘若每一个民族，甚至于每一个生命个体都能证得此“自信自守”之自觉心，则所有存在的人类生命，都能自由的互动于真实的大化流行之中，故唐先生称之为“绝对的自由主义”。

所以，林连玉虽然移民而效忠于马来（西）亚，表面看来即是终极的顺从于“花果飘零”的萧瑟境界。但是，他却依靠一套独特的国族论述，为所有寄身且热爱、效忠于马来（西）亚的华人寻求一种“灵根自植”生命向度。林先生身处马来（西）亚这个以政治挂帅的“异域”，他以捍卫华文教育作为保卫民族文化的终极堡垒，已尽显其敏锐的中华文化意识。¹⁰

林连玉是采取多元文化、共存共荣的“建构式”的国族论述。早在1951年，林先生就提出如下的历史论述：

⁹ “文化意识宇宙中之巨人”是其同门牟宗三对他的评价。（牟宗三 1995：272）

¹⁰ 就此，从〈十、吉隆坡华校教师公会华教政策意见书〉即可见得。林氏主张本地华人应积极参与马来亚的建国，并主张：“A、在马来亚的现阶段，当地政府应执行联合国宪章第十一章第七十三节规定，‘非自治政府应尊重各民族文化，及予各民族平等待遇’，不宜施行紧迫教育，令华人子弟放弃母语，总之文化被人消灭竟可与人合作建国，全世界无此先例，华人绝不相信有此可能”。另外，亦从当时的实情，主张华文在马来亚的首要地位：“B、如马来亚真能建国独立，则华文占有其最重要之地位，盖华人占全马人口总数之一半，教育发达程度，且居各民族之首位，此种事实决不容乎视者，而工商业各部门亦有其特殊之重要性”。（林连玉著、郑良树辑纂 2003：XX）。

事实告诉我们，目前全马华人的数量，差不多占总人口的半数，不论通都小邑，不论工商部门，在在都存在着他的重要地位，我们再覆按历史，我们的先辈，对于马来亚的开辟建设与繁荣，都曾经尽其最大的努力，留下光辉的劳迹。而我华族数百年来生聚教养，也与马来亚构成深厚的关系，休戚与共，利害相关，因此我们深信华人对马来亚的热爱，是不后于任何民族的，我们尽了应尽的义务，也就应该享受应享受的权利。

（林连玉 2003：39-40）

此种论述的历史意义，即在于否定以英殖民政府为主体的历史论述。站在英殖民政府的立场，华人基本上是在其殖民统治的需求下所引进的廉价劳力，虽然华工具有开垦马来亚的汗马功劳，但是英殖民政府只肯定其劳动的工具性，而不肯定其此在的生存权。¹¹

诚然，英殖民政府这种将华工工具化的历史论述是违反基本人权的。更非人性的，为了方便统治，英殖民政府在马来亚实行种族“分而治之”的政策，把各种族皆视为其统治马来亚的棋子。在马来亚进入独立进程之际，英殖民政府非但没有扭转这种颠三倒四的施政结构，反而只是一味顺从民族主义觉醒得较早、人口数量也较多的马来人的意志，承认马来民族最早立足于马来亚半岛的合法地位。¹²同时，却故意忽略华人、印度人等从外地引进以开发本土之主力。在林连玉看来，“教总”要维护华人的任何权益，都是建立在华人在近几百年来有功于马来亚的史实之上的。

这种将华人的权益斗争，全系于华人侨居马来亚的合法之历史论述上，即是一种直接契入于历史的“真存实感”之中的文化意识。由这种“真存实感”所开显的历史空间，上溯能契接中华文化纵贯的文化生命之本源，于今而往横推扩则是人生而平等的生命之显发。此是林连玉利用一种真实的历史论述，为华人首先保住作为马来（西）亚生存者的合法性，至于母语即当以“生活者之语言”为主体而得以保全。最

¹¹ 对此，林氏的历史论述亦说：“华文教育在马来亚发展情形——马来亚是一个殖民地，在英国到达本邦之初，马来亚仍未开辟，那时便欢迎华人入境，称赞华人有耐劳的精神，能协助开辟马来亚，所以，马来亚有今日的繁荣，华人的功劳是不可埋没的，但是，政府只顾着地方的开辟与繁荣，却不顾人民的教育”。（林连玉著、郑良树辑纂 2003：143）

¹² 关于战后重回马来亚的英殖民政府所提出的“马来联邦”政体，激起了马来民族主义强烈反抗的史实：“在该政体的建议下，各州马来苏丹的权力被进一步剥夺，英行政首长独揽大权，而政府拟将公民权广泛地授予非马来人，这都引起马来人的愤慨，因此拟议中的马来亚联邦，遭致马来人的激烈反对。战后初期的马来亚，民族主义浪潮汹涌澎湃，要求自治独立的呼声响彻云霄。为了抗议拟议中的马来亚联邦计划，马来人于1946年5月间成立了巫统，巫统从此成为马来人政治力量的主流。……在马来人的激烈反对下，英殖民政府不得不将成立马来亚联邦的计划束之高阁，代之以马来亚联合邦，并决定于1948年2月1日施行。”（林水椽 1998：137-138）值得注意的是，“马来联邦”政体对非马来族群施行较为友善的政策，主要是放宽非巫人公民权条例，柯嘉逊指出：“马来联邦是战时殖民地思想和重新评估的结果。这项建议旨在把苏丹的司法权力转予英国国王，以加强殖民地政府和放宽非巫人公民权条例。当局是鉴于非巫人在马来亚发展中和保卫国家方面，尤其是抗日战争中所扮演的积极角色，才在公民权方面做出让步。……随后的发展显示，英政府的政策有失圆滑，马来统治者开始发动巫裔社会反对这项建议，且成功说服殖民地政权改变其战后的策略。巫统也反对马来亚联邦所提出的普及公民权法令，因它将使到83%马来亚华人称为公民。巫裔社会对马来亚联邦的强烈反对，迫使英政府全面更改所建议的宪制修正条文，并背着其他有关组织包括非巫人与巫裔主张共和政体者，即刻和马来统治者展开会谈商讨有关事宜。”（柯嘉逊 1999：33）

后，在英殖民政府的变相启发下，林先生更晓得只有争取到华语作为马来（西）亚的官方语言之一，¹³才足以国家宪法体制终极的确保华教永久的合法性，遂成为林连玉至死都在追求的华人文化之终极堡垒。

承上，唐君毅与林连玉两先生在面对海外华人“花果飘零”的窘境时，似乎主张有所矛盾。相对于唐先生对华侨放弃中国籍的不舍，林连玉是主张本地华人应该在马来亚独立前、后，积极成为马来亚人的。惟在全面的解读了唐君毅“花果飘零”、“灵根自植”的内涵，后学得发现唐先生此一文化意识的理论，其内在有一作为原理原则的哲思主体。然而，他对于现实中个别海外华人的种种情境、实感与选择，总是采取开放的态度加以同情、谅解的。¹⁴可以说，唐先生这套文化意识的哲思，所体现的是一种温和的中国国族主义。不过，正如前文所述，林连玉主张本土华人应归化新成立的马来亚国，实是针对马来亚与华人之间的特殊历史情境而立言的。本文将对唐先生的哲理作一种“常”与“变”的分析，以显示出其理论的内在，有一种作为原则性、理想性的“常”¹⁵；同时，唐先生在其文中，却也一再的对不同之情境加以同情，预留了差异性、开放性的“变”之可能。¹⁶在本文看来，林连玉在主张华人归化马来亚的同时，更顽强的保卫华族在此地的母语教育权，其具体实践在哲理的意义上，完全符合唐先生理论中作为原则性、理想性之“常”的。

¹³ 对此，林氏在〈四十六、首届普选联盟大胜后访谈〉说：“所谓官方语文，‘应该以国民实际应用语文为标准’，这点意见华、巫联盟领袖也很了解的，一般富有偏见的政客们过去主张消灭华文，就是藉口华文为非官方语文，所以他们订出了消灭华文的方案。须知在马来亚建国，我们华人占了决定性的力量，我们的语文没有受排除的理由”。（林连玉著、郑良树辑纂 2003：157）

¹⁴ 所以，唐先生清楚说过，虽然他厌恶当代海外华人普遍寄人篱下的现况，却也申明作为个体，实有生命向往的选择权，故认为个人选择归化他国“不是个人之道德上应不应当的问题”，且“我们实不当于此有任何之责难，此义不须多说”。他主张：“我说此是一悲剧，即意涵此不是个人的道德问题，亦即不是一简单的应当不应当的问题。个人之身当其境的，有各种的无可奈何之处，亦可有种种理由，以说明其未尝不应当，以至说其十分应当。我曾得若干在印尼、菲律宾侨胞之血泪交流的信，说他们在无可奈何中，不能不忍辱偷生。我决不能忍心说，他们之改变国籍，服从当地法律，即不道德，而且只有对他们艰难之处境与坚忍之精神，致无限之同情与敬仰。即对于留学美国，便谋久居不归的中国学人与青年朋友，亦有种种理由说其正当。其中的情形种种不同”。（唐君毅 1974 [2005]：2-3）

¹⁵ 本文此处所说的“原则性、理想性的常”，按照唐先生的说法：“欲定何种进步为当有之进步，何种保守为当有之保守，必须先另有一是非、价值之标准；而此标准之建立，却只能依原则或依理由而建立，而不能依事实或时代风势而建立”。（唐君毅 1974 [2005]：8）实则，本文所谓的“原则性、理想性的常”，即是唐先生所指出的“灵根自植”，“灵根自植”是其整套“文化意识哲学”所给出的具体实践之需求，而“自信自守”、“保守”则是此一“文化意识”的内在价值原则，能够体现这一整套“文化意识”，其存有论的生命呈现，即是本文所谓的“真存实感”。故，“灵根自植”、“自信自守”、“保守”与“真存实感”，在唐先生的“文化意识哲学”中，可视作相即不离的核心概念。

¹⁶ 按：本文尝试运用一般分析价值体系时，会用到的“常/变”之辩证范式。“常”与“变”是一对辩证而对举的价值内涵，用以表示一套价值体系所具有的一体之两面，故无“常”则不必言“变”，有“常”则必有其“变”。本文对照唐先生的“文化意识哲学”，用“常”与“变”作一种分解的说明，尝试规定其价值体系。其中，作为原则性、理想性的内涵，即属于“常”的范围；包容差异性、开放性的外延，即属于“变”的范围。惟种种外延的“变”之合法性，必须以不违背“常”的价值内涵，作为其成立的必要条件。

三、“唐、林合论”刍议：在哲理思辨与具体实践之间

唐君毅在〈说中华民族之花果飘零〉和〈花果飘零及灵根自植〉二文中，所作的文化意识之哲思，是由当代全中华民族所面临的历史困境而激发的。故其所论“花果飘零”、“灵根自植”的概念，同时亦对应着一种当即、具体的历史情境。对于海外华人“花果飘零”的体会，唐先生承认每个人皆可有其差异性，连带而有种种不同的生命抉择，而他亦不忍对“归化”之华人，作一种道德实践的批评。¹⁷但在唐先生本身，其内在却有一个“真存实感”的文化意识，此一意识是就此在的存有作一种“内外交贯”、“主客交融”为一体的当即之把握。既是作为一位与唐先生同处一世的当代海外华人，当即面对此一活生生的“花果飘零”之哀世，都“应当”由其内在而显发出一种“灵根自植”的诉求。

在〈说中华民族之花果飘零〉中，唐先生区别“内在理由”与“外在理由”之时，即指出海外华人挺立文化主体性的“内在理由”，是系于“应当、不应当”之价值判断的。康德哲学专家黄振华先生，曾撰文以唐先生这套“文化意识哲学”与康德道德哲学作一种诠释性的对比。他认为，唐先生“内在理由”与“外在理由”之区分，即与康德道德哲学的“自律”与“他律”之区分是一致的；而判别“应当、不应当”的哲思，此一“应当”即是康德哲学中“断言令式的表达方式”。¹⁸诚然，黄先生所作的康德式的诠释，就理解唐君毅所说的“内在理由”与“灵根自植”的内涵部分（即“常”）是适当的。按照黄先生的诠释向度，得以指出唐君毅“文化意识哲学”所具有的形上学、本体论的意义。倘若唐先生这套哲学，其重点落在“内在理由”的内涵上；那么，也就坐实了沈清松先生在其鸿文中，针对唐君毅的“文化意识哲学”仅是具有“主体哲学”的意义，而衍生出了文化上的自我封闭倾向的批评。¹⁹

不过，黄振华对于唐君毅此一哲学的诠释，仅侧重于析论了其“内在理由”之一面。回到唐君毅“文化意识哲学”的立场，其存有学的叙述，绝非仅是为了强调“主体哲学”的立场而已。实则，唐先生的“文化意识哲学”更是一套需要放在活生生的“真存实感”中来加以开展的。毕竟，若无海外华人“花果飘零”的悲惨实况，则无“灵根自植”的必要。所以，他亦将“灵根自植”理解成是一种，由对现实“绝望的痛苦”而转化成的“创造性的理想与意志”：

¹⁷ 按：言下之意，并非对治“花果飘零”的“灵根自植”与道德实践毫无关系，而是每一个个体可以选择不作一种道德实践的回应。惟这些其他的种种实践，必然是“非道德实践”的，故不必以道德与否来责难之，唐先生称此为“外在的理由”；而他们也必然与深刻、内在的“文化意识”无关，更不可能给出如唐君毅一般的“灵根自植”的道德实践（此即是“内在的理由”）。（唐君毅 1974 [2005]：16-21）

¹⁸ 黄振华细致的哲学分析，参考是文中的“（二）自律与他律之区别”一章的析论。（黄振华 1989：14-18）

¹⁹ 沈氏说：“但是，唐君毅侧重主体性，虽求在己内不断提升，但总仍是在主体之内，而于自我与多元他者的根本关系并未著意，总难免有主体自我封闭的倾向，……”。（沈清松 2013：16）

实则此所谓创造性的理想与意志，并不须指一形而上的统体的理想与意志，而可即指在一一具体的由绝望而生之痛苦的感受中，所分别表现之创造性的理想与意志。

（唐君毅 1974 [2005]：53）

在唐先生的哲学建构上，其“灵根自植”在内涵虽能有与康德道德哲学相契的“形而上”意味；但“灵根自植”显发为一种具体的实践，却是为了要对治“后国共内战”时期（1949—），海外华人“花果飘零”的历史实况。所以，唐先生在〈花果飘零与灵根自植〉中，提出了“灵根自植”者，即是要作为一个“具体的人”的概念：

我之是一具体的人，乃一方是一世界中的人，可能入天国的人，亦是一国家中民族中的人，一历史文化传统下的人，一家庭中的人。我之是一人，乃一“包涵多方面之关系而属于多类”之统一的存在，而不只是一单纯的宗教信仰徒，或抽象的世界人。

（唐君毅 1974 [2005]：53）

显然，作为一个活生生“具体的人”，就不仅是一个内在的主体，更不是要强调自我封闭的排他性。沈清松的专文虽以“花果飘零”为探讨主题，但他的哲学关怀与唐君毅之所论几不相干。唐先生的“花果飘零”强调的是当代海外华人在“归化”他国的趋势下毫无“自信自守”的自尊可言，故需要实践一种由内而外的“灵根自植”以对治之。而沈先生的“花果飘零”则已抽离出唐君毅立言的时代性，只着意于“后全球化”、“后现代”华人在海外的居留或移民经验。再则，沈先生文章的主题亦限定于“五十年来中国哲学”，如此则重在讨论中、西世界的文教互动，自然应该要有其所谓“原始慷慨”的人文意识与“多元他者”的“互为丰富性”。²⁰

从积极角度言之，由唐君毅早年挺立华人主体性的“灵根自植”，迈向沈清松近年所倡的“原始慷慨”、“多元他者”与“互为丰富性”等概念，在文化际的互动伦理上，确有进步之意。但，唐先生原先这套“文化意识哲学”根本并非要谈“文化际互动”的议题，而是要谈在“后国共内战”之际，海外华人普遍面临的现实惨况，是一个受尽创伤的民族如何自保的问题。由于唐、沈两先生的着意根本不同，沈先生的新论根本无法驳倒唐君毅的哲思主体。反之，唐先生之所论，其理论之“常”的内涵，却是沈清松所不可夺者，且能成为建构“多元他者”的理论基础。试问一个心灵深度自卑，且毫无自尊与道德底线的民族，如何成为沈先生所谓“多元他者”的一员？再者一个不敢“自信自守”的民族，他又如何能有效地调动其文化资源，以作为一个有意义的主体与他者有效互动，而丰富他者？显然，沈先生所建构的新理论，非但不应轻易的跨过唐君毅的哲思，而应该预取这个“他者”，来丰富其自身之理论。

²⁰ 沈氏的立意，参阅是文〈一、引言〉即可知。（沈清松 2013：8-11）

有趣的是，在林连玉积极推动华人参与到马来亚的建国运动之时，其内在的论述即强调华族的“自信自守”，而在互动伦理上又具有沈先生所倡导的“多元他者”之意识。林氏在《第一届华教教育节宣言》有精要之语如下：

我们应当坦白的承认，现代国家的形式，地域主义重于血缘主义。我们华人拓殖南来，食此毛、践此土，当然要求久住于本邦，成为本邦的国民了。但是却要明白，我们是以效忠诚、尽义务换取生存权利的保障，并不是卖身投靠、应当忍受牺牲的。因此，我们敢大声疾呼，我们的文化，就是我们民族的灵魂；我们的教育机关，就是我们文化堡垒。我们要秉承与传递我们先哲的教训，我们的生活才会过得美满与愉快。在这民族复杂的地区，建国的铁则，就是和衷共济，共存共荣。我们当然要小心翼翼地尊重别人的教育，同样的道理，我们也敢要求别人尊重我们的教育。

（林连玉 2003：185）

林连玉这段话，写在马来亚独立前的1955年。其中，要在这片新建的国家中奉行各民族间“和衷共济，共存共荣”的理念，绝对可说是强调“多元他者”之“互为丰富性”的。可惜在一个萧瑟的时代，要求“共存共荣”是奢侈的，无论英殖民政府又或后来的联盟政府，非但不会尊重林连玉这种“原始慷慨”之论，反之却以雷厉风行的手腕加以遏止。显然，沈清松建立于当下的文化际互动之伦理学，是有一当下的时代性作为前提的。

在唐君毅、林连玉面临“花果飘零”的那代海外华人，根本没有与“西方”这个象征强权的“他者”任何平等互动的平台。在国际形势对海外华人极为不利的50至70年代，西方人眼中作为“他者”的华人，是一个被客观来观照的民族；华人一旦无法“自信自守”，则亦会随顺西方人看自己的“客观之眼光”而苟活。这即是唐君毅要强烈对治的问题，即是海外华人太轻易的丧失了其“文化意识主体”的困境；一旦华人无法再“自信自守”，则亦无法诚实的面对自己的生命，而处理“花果飘零”的窘境。所以，唐君毅强调“灵根自植”的重要，绝非如沈先生所言，是为了要维护《礼记·曲礼》中“礼闻来学，不闻往教”的传统理念，故“吝啬”的反对台湾故宫馆藏外借展出的个案。又或，由于“文化上的华夏中心主义”发作，而倡议海外华侨除非万不得已，千万不要加入外国籍。²¹

唐君毅虽然有类似以上之种种论述，但其所对治的关键，绝非这种种的“文化现象”，这些仅能视为其“文化意识哲学”之能“变”的内容。唐先生所要真正强调的“常理”即但凡华人，必须要肯认当下活生生的“真存实感”；当回溯到内在必须要有体认“自信自守”的文化意识，再由内而外的开显出“灵根自植”的生命泉源。他亦指出“保守”即是“自信自守”，他所谓的“保守”并非消极、封闭而排他的自守，而是积极、开放而进取的保养。故，唐先生所谓的“保守”非但不与时人所趋慕

²¹ 沈氏关于以上两点批判性的申论，请参考是文。（沈清松 2013：16-17）

的“进步”相对立，而认为两者是真实生命所彰显的一体之两面，且由价值意识而得以分辨之。²²

依此，以“自信自守”作为“灵根自植”的生命，即是其内、外交融一体的原则性、理想性的“常”；²³则唐君毅所描述的种种现实情境与其价值判断的结果，仅是他当即由内而发的感性之反应，在唐先生虽是“实感实应”的直觉判断，却亦是可以再审视，甚至商榷的能“变”之理解。实则，在唐先生论理的过程中，已为具体现实的情境预留了多元诠释的可能空间：

因而人亦尽可抱不同之理想，而各有其由自觉反省而自信自守处，以自植灵根。

（唐君毅 1974 [2005]：56）

又说：

至于人们如果问人在真能回头反省自觉其理想之所在，而见其光明之照耀，在从事加以充拓加以实践时，毕竟应作些什么具体的事，或从事什么职业，作什么一种文化运动、政治运动？则我不承认此中有一定的答案，亦无一定要他人皆与我作同样的事之理。

（唐君毅 1974 [2005]：57）

显然，唐君毅所关怀的始终是人皆能，且理应具有的“自信自守”、“反省自觉”的能力。可知“自植灵根”亦是人人普遍具有的主体性作为其内在之依据，以此为“创造性”之源，再具体将一己的种种理想与意志逐步实践出来。由此，“灵根自植”的实践性价值，在于一己之内、外皆能“真存实感”以相贯通，是要即内、外以显真生命的。依唐先生这套内、外一致的存有学，其内在的“文化意识”为“反省自觉”的心灵主体，而“自信自守”则为内、外相一致的价值性原则。

何以“自信自守”能够视为“即内即外”的价值性原则？就存有上来说，任一生命主体皆是以其本身的存在为唯一目的，其能“真存实感”者，在于：寻其内而有源，显于外而真诚。“自信自守”之所以能成为价值性原则，在于此理念是指向生命主体本身的，是由任一生命主体的“一己”所当下给出的。简言之，“自信自守”是生命“第一序”的存在意义，任一生命之所以能由内而外的显发，即需将一己之生命挺立以彰显出来。无一“自信自守”以显发“一己”的生命力，则无什么内、外价值可言。

依上所辨，能够作为内、外一致的原则之“自信自守”，可视为唐君毅这套文化意识哲学的“常理”。至于对现实情境中的种种事理之价值判断，则并非是唐先生这

²² 唐先生说：“原来人之保守与进步，乃依于一根，即价值意识”。（唐君毅 1974 [2005]：53）

²³ 唐先生说：“旋乾转坤的大慧，只是此一念之自觉。能真有此自觉，此中之一切疑难，人皆可自反求而自答。……。一切的话，皆只是指点人去自觉自悟。……。内心之光明所在，而先有自信自守；由此再求与人之精神，交通共契，以成就共同的客观的事业之实践，以充拓此光明于外，而化掉黑暗”。（唐君毅 1974 [2005]：56）



套学问的重点，且于今尤可议论的。唐先生反对台湾故宫外借馆藏到美国各大城市展览，认为这是华人不能“自信自守”的表现，实有其确切的时空背景以立言。（唐君毅 1974 [2005]：32）绝非如沈清松所说，唐先生仅为了信守“礼闻来学，不闻往教”之教，而没有“原始慷慨”、“多元他者”的文化交流精神。唐先生对此有意见，原于当代的中华民国台湾政府与美国之间地位不平等的关系，美国实具有“宗主保护国”的政治意义。在此一形势比人强的历史情境中，台湾故宫将平日连华人都难得一见的中国珍宝，²⁴却大方外借美国展览。唐先生据此情况即联想到，何以华人本身平日不得欣赏的国宝，却非给美国人欣赏不可？倘若当时台、美双方是平等的互借国宝以作展示，相信唐先生决不会反对这种“原初慷慨”的。但在一个双方形势本来就不对等的国际关系下，还要求中华民国要单方面的就国宝外借上大慷其慨又是何义？

再者，唐先生在规劝海外华人要慎重考虑移民他国，亦是平情之论。毕竟，寄人篱下本来就难做人。就此，林连玉在马来亚立国前、后，大倡本土华人要积极归化本邦，非但与唐先生所论并不相违，且是明智之举。林先生鼓励本土华人积极参与以多元民族共同建国的论述，与其当代的历史需求是完全切合的。²⁵林先生对于当代本土华人的关键历史一刻，有如此深刻的认识、把握与意识，足见其“真存实感”之强烈。但林先生所主张的，不是本土华人毫无底线的“归化”，他不容许将本土华人导向“归顺”，即必须毫无条件的投靠或牺牲。

反之，林先生的“马来亚国族论述”，主张华人作为马来亚“多元民族”中的重要一员，而积极参与“马来亚国”独立的建国运动。故参与建国的华族为马来（西）亚当然的一分子，必然要积极地效忠本邦，以尽国民的义务。再者，在马来（西）亚华人尽了国民义务的前提下，当时作为马来亚近半人口的华族，应该要积极地保持其本身的文化传统与习俗，在林连玉看来“华文教育”就是维护华人文化的坚实基础。为了让“华文教育”可以得到终极的保障，林连玉与华教人士亦极力争取将汉语列为马来亚的官方语言。他们的策略是以马来（西）亚的宪法来保障“华文教育”的终极合法性，再以“华文教育”来保障马来（西）亚华人的文化传承不断。依此，相信唐先生亦会同意，像林连玉这套即符合在地国情，又坚持华人文化意识的主体性，确是一个海外华人“灵根自植”的杰出模式。

四、结语

林连玉擅长写旧体诗，有《连玉诗存》八十一首传世，其中一首唱和其妹夫吕毓昌的诗作〈吕毓昌妹夫有诗见寄步韵一首〉，最能代表其“灵根自植”的壮志与精神，诗云：“飘零作客滞南洲，时序浑忘春也秋。幸有嶙峋傲骨在，更无暮夜芭苴羞。横挥铁腕批龙甲，怒奋空拳搏虎头。海外孤雏孤苦甚，欲凭只掌挽狂流”。在诗中，林连玉尽显其作为二战后移民马来（西）亚的“飘零”意识。作为那一代的海外华人，以

²⁴ 唐先生说：“然而我记起我数年前到台湾台中去看故宫之所藏时，只能见到寥寥的几室之所悬置者，而今之美国人却能大饱眼福”。（唐君毅 1974 [2005]：32）

²⁵ 相关具体的论述，请参考〈五十二、一九五五年庆祝教师节致词〉的论述。（林连玉著、郑良树辑纂 2003：171-173）

一中学教员的身份，却担负起捍卫本邦中华传统的大业，确如其诗所述，有“批龙甲”、“搏虎头”的勇气。可以肯定，林连玉这种“自信自守”的文化意识，加上积极推动马来（西）亚华教运动的具体实践，足以作为唐君毅所谓“灵根自植”说的典范。无奈一介布衣仅有孤苦一身，林先生的只掌实无力独挽狂澜。

本篇通过一种对比的诠释，将同处一世的中国哲学家唐君毅与华文教育家林连玉作一种交光互影式的探讨。唐、林合论的可能成效，在于唐君毅的“文化意识哲学”虽然深切，若没有一位如林连玉一般的海外实例，则易于被人误解；反之，林连玉捍卫马来（西）亚华族文化的具体实践，有其深刻、理性的实践智慧，若没有像唐君毅这么深刻的哲学论述，则后学难以深耕华教的哲思体系。作为一位存在中的人，其“真存实感”的实境，必是身、心一体的。唐君毅的体知实践固然渊深真切，而其所建构的“文化意识”哲思更有亘古不移的理论效力。故诠释唐君毅的论述，即不遗其真存之历史实境，更要肯认其哲思体系的深度，唐、林合论当以唐君毅的哲理思辨为其核心。反之，综观林连玉的种种文字，其所论才情并茂、情理兼备，但他作为马来（西）亚首要的华教领袖，其办事与领导的实践功力是无出其右的。故回顾林连玉的立言，即不忘其论述之深切动人，更要表彰其具体实践的效力，唐、林合论则必以林连玉的实践策略为其核心。依上，唐、林别论则各自精彩，今唐、林合论更能相得益彰。

由唐、林两先生具体的历史情境抽离出来，对于那一代海外华人“花果飘零”的实境，与“灵根自植”的哲思和具体实践将难以契合。本文通过对黄振华、沈清松两先生所理解的唐君毅“文化意识哲学”的反思，指出唐君毅虽强调人内在的心性主体，但却也不离于对当即历史情境的真诚把握。故，作为“灵根自植”原理原则的“自信自守”，是贯通于一己之内、外的。所谓“自信自守”者，缘其“内”而即于人的心性主体，于此而可说一“内在理由”的恒常之道；此“自信自守”显发于“外”，即必须要真诚的接待当即的历史情境，诚实的回顾自家的文化传统，再依种种不同的历史情境，而给出“创造性的理想与意志”，于此实又可通向种种“外在理由”而说其权变之理的。

依上所言，黄先生对于唐君毅“文化意识哲学”内在性的分析虽切当，但以为唐先生仅信守于此内在的一端，恐怕遗忘了唐先生同时要对治当即的具体情境之诉求。另外，近年来积极回顾此一理论的沈先生，亦将讨论的重点转向“文化际互动伦理”的向度，自然可说出强调“原始慷慨”、“多元他者”的“互为丰富性”。可是唐先生的“文化意识哲学”，是在一个华人面临“花果飘零”的哀世，针对海外华人“文化主体性”普遍缺失，进而连内在的心性主体亦不再挺立的文化解体现象而发的。故，沈先生对于唐君毅“文化意识哲学”，仅能是外缘上的进一解，对其内在性则没有确切的诠释，在哲学上实构不成有效和深刻的批判。

实则，将唐君毅“文化意识哲学”的哲思与林连玉的遭逢、实践作对比，即可发现唐先生的关怀所言不虚。再者，唐、林两先生，前者作为温和的中华民族主义者，而后者则强调本土华人积极参与马来亚的建国运动，呈现出具体实践上的张力。惟经过本文唐、林合论之尝试，通过对于唐君毅“文化意识哲学”常与变的分析，亦折射出了林连玉在据守强烈的“文化意识”的前提下，巧妙而高明的具体实践。反之，通



过林连玉的个案，亦足以提醒后学，唐君毅“文化意识哲学”以“自信自守”作为贯通一己内、外的哲思，其诠释上可能的深度与广度。

参考文献

- 黄振华，1989，〈试阐论唐君毅先生有关中华民族花果飘零与灵根自植之思想（下）〉，《鹅湖月刊》第14卷第9期，页9-24。
- 柯嘉逊，1999，《马来西亚华教奋斗史》，加影：董教总教育中心。
- 林连玉著、郑良树辑纂，2003，《林连玉先生言论集》，吉隆坡：林连玉基金会。
- 林连玉，1990，《风雨十八年》下册，吉隆坡：林连玉基金会。
- 林水椽等合编，1998，《马来西亚华人史新编》第一册，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会。
- 牟宗三，1995，《时代与感受》，台北：鹅湖出版社。
- 沈清松，2013，〈五十年来中国哲学的花果飘零与海外华人生命意义构想〉，《汉学研究》第31卷第2期，页7-34。
- 唐君毅，1974 [2005]，《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局。
- 郑良树，2005，《林连玉评传》，雪兰莪：林连玉基金会。

附录：〈林连玉先生八十大寿致辞〉²⁶

各位，现在我站在此地，最主要的一件事，我是要证明一件事！证明什么呢？证明我林连玉经得起考验！

（二十年前，）我受到严重的打击，到现在整整二十年了，从一九六一到现在。我今年八十岁，难得上了高寿，变成叫做“寿星公”。我不久就要去到阎罗王那边报到了。可是我经过这样时间的考验。我说，我的头上是天，我的脚下是地，我林连玉顶天立地！堂堂正正的做人！我不变节投降！我没有垂头丧气！我没有逃避走开！

好！谁都知道，我没有罪的啊！那么，我们古代的圣人教训我们，说：“贫贱不能移，威武不能屈”！我是炎黄的子孙，我受过五千年优秀文化的熏陶！我不变节，不逃避。那么，我们的古圣人告诉我，说：“贫贱不能移，威武不能屈”。现在我不怕自吹自擂，我做到了！我，威武不能屈！

今天晚上，这样大的场面使我非常感动！原来“教总”在我们华人心目中的地位，是这么样的崇高，受到这样的尊重，而给我们几个老头子也分沾了光荣！

那么，我觉得礼尚往来，你们这样隆情的对待我，我应该要有回报啊。你看，著名的书法家李家耀先生，拿出他的墨宝分给大家。我呢？两手空空，非常难过！我是穷光蛋，我想大家会原谅我。不过，在我来讲，穷人有穷办法，我可以做一次不要本钱的生意。什么不要本钱的生意呢？我把我们圣人的格言：“贫贱不能移，威武不能屈”，当作礼物，送给我们的子子孙孙。我希望接受这种礼物的人很多很多，不要用千来算，应该用万来算。我更加希望，大家有良心的华人，手牵着手，心连着心，撑着民族正义的大旗，发扬民族的正气，维护我们民族的尊严。

我要告诉大家，民族的文化是民族的灵魂！她的价值，跟我们的生命互相比重。我们为着保卫我们的文化，我们可以让人家在我们的尸身上踏过！但是我们不能忍受，人家剥夺我们神圣的权利！不容许伤害我们民族的自尊心！

马来亚，马来西亚是一个多元种族的国家。你要谈什么公平，谈什么团结，我们的信念是什么呢？多姿多彩，共存共荣！凡是违背这个原则的，都是假话，我们不相信，是骗人的！

顺便，我要借这个机会，向爱护我的同胞们深致谢意。当时，我的饭碗被摔破了，我的笔被封起来了，我的生路完全断绝了，我实在有饿死的危险。如果我真的饿死，人家可以拍手笑哈哈，杀鸡儆猴，说：“你看林连玉的下场”！可是，我们的同胞，太爱护我了，太支持我了，物质上，精神上，使我个人觉得非常的丰富。今天二十年了，我的身体很健康，我做了寿星公，来这里跟大家见面。这都是我们的同胞，爱护我、支持我的恩赐。

所以，我在这里要说一声：多谢！多谢！多谢！祝大家晚安。

²⁶ 此逐字稿，根据网路影视整理而成。参见<https://www.youtube.com/watch?v=djGA90SvORU>，2015年4月9日。