

《马来纪年》的道家史笔考析

**HISTORIOGRAPHY OF SEJARAH MELAYU FROM
THE DAOIST PERSPECTIVE**

謝寶駢

SIA POW PING

**MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)
INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN
DECEMBER 2015**

《马来纪年》的道家史笔考析

HISTORIOGRAPHY OF SEJARAH MELAYU FROM THE DAOIST PERSPECTIVE

By

謝寶駢

SIA POW PING

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件
A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies,
Institute of Chinese Studies,
Universiti Tunku Abdul Rahman,
in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (Chinese Studies)
December 2015

摘要

本文要旨是针对《马来纪年》与《老子》两本书进行比较，分析《马来纪年》中的史笔所表现的“末罗游之义”与道家的“德”与“道”有多少相通之处。

有关道家哲学研究，今天学界也不胜枚举，至于将“末罗游”（Melayu）与道家哲学进行比较研究的，目前依笔者所见，除了郑文泉发表过的〈根据《马来君王仪礼》的定义，“Melayu”果真是道家的民族吗？〉（Benarkah ‘Melayu’ Bangsa Taoisme Menurut Pengertian Adat Raja-Raja Melayu (1779M)?）外，相信马来学界和华人学界再无第二人针对这个领域发表过类似的论文。因此这更让笔者觉得迫切，有必要在这个领域加以开拓，让学界能在这领域投入更多的注意力。

《马来纪年》作为一部史书，必然有其“史笔”可见，按《孟子·离娄下》廿一节的说法，即“其文”、“其事”与“其义”，一种对历史的叙述笔法。再者，一如莫哈玛·尤淑夫·哈欣（MY Hashim）之言，包括《马来纪年》以内的所有马来史书都具有“末罗游性”之义，因此吾等可以由此断定说《马来纪年》史笔，是具有“末罗游性”这一点是肯定的。而本文的主旨在于从“史笔”这个角度，整理出《马来纪年》中所运用的“史笔”，也就是笔者之前所言的“末罗游史笔”中所表现的“文”、“事”、“义”的表现形式，据此研判其中的“末罗游性”是对君而言，抑或仅仅只是对臣民而言，同时也力求辨析这“末罗游性”是否有“道”的依据，或者背后以何作为依据，从而确认《马来纪年》中的末罗游史笔能否将其视之为严格意义上的“道家史笔”。

ABSTRACT

The objective of this thesis is aim for Comparability between “Daoism Historiography Writing” and “Melayu Historiography Writing” by using comparative between “Sejarah Melayu” and “LaoTzu” (a.k.a. “Tao Te Ching”) , in order to discover the Similarity of “Kemelayuan” in Daoism.

Today, the list goes on in the research about the philosophy of Taoism, however comparative between “Melayu” and “Taoism” which can be found in academia just only one article that written by Dr. Tee Boon Chuan, ‘Benarkah ‘Melayu’ Bangsa Taoisme Menurut Pengertian Adat Raja-Raja Melayu (1779M)?’ published at “Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu”. Besides that, I believe there is nothing more can be found. The imperative makes me feel there is a need to put more effort in the area, to get the attention of academia.

For sure that there must be a “historiography writing” for “Sejarah Melayu” as a Malay Historical Record (The definition of “historiography writing” that defined by Mencius (or “Meng Zi” in Chinese) is “The Subject”, “The Style” and “The Righteous”, three techniques of writing for re-presenting history), furthermore MY Hashim had mention that, included “Sejarah Melayu”, all the Classical Historical Records of Malay practicing “Malay Ethos” (“Etos Kemelayuan” in Malay), therefore the objective of this thesis is to discover the way of “historiography writing” in “Sejarah Melayu”, which named as “Melayu Historiography Writing”, to made a comparability of The Subject between “Malay Ethos” and “Daoism”, to find out how resemblance these two subject will be.

谢词

自2010年入学，一路走来可谓波折重重，无论如何总算终于完成论文了！因着从小外语能力欠佳，这次撰写论文，遇到需要翻译的部分，实在在吃了不少苦头。父亲忽然的过世带来的打击更是几度让我一蹶不振，幸好有家人和身边一群的良师益友一路的支持与陪伴，让我可以振作起来。

首先，我要感谢我的母亲，是她在我父亲之后扛起这个家，打点一切，更在我一次重病时特意从东马家乡大老远的飞来半岛照顾我一切饮食起居。除此，母亲还在我最低靡的时期，给了我许多精神上的支持和鼓励，让我觉得人生还有前进的力量。谢谢你！生育、养育、教育我的母亲！

其次，我也要感谢我的导师——郑文泉老师。在这些年来，除了开拓我的眼界，带我看到不一样的境界，更在我快放弃自己的时候，依旧没有放弃我。在论文上帮了我许多忙，引导我看到一个更亮阔的世界。常言道：“千里寻师，万里寻徒”。身为学生的，每个人都在为自己找个好的老师；事实上作为老师的，也在寻找一个好的学生，犹如当年帝洛巴寻找那诺巴一样。无可否认郑老师是个一流的学者与导师，可惜我自知不是个好学生，未能将老师学好的本事，反而还常常让老师为我的学业焦急担心。实在觉有愧于老师的一番栽培。无论如何，还是要在说声：“老师，谢谢你！”

跟着，我要感谢陈中和老师，在我这个缺乏材料的课题里，无私的把他的藏书借给我作为参考，也让我从中获益良多。同时还要谢谢老师平日对我多有照顾，教会我不少人生道理。另外还有王介英老师，我本科时的论文导师，当年给予了我许多有关道家哲学（尤其《老子》）的启发，更提供了不少宝贵的辅助材料，让我获益良多。

接着，我要感谢身边其他的良师益友，特别是我的师父罗家荣，还有一群同门师兄弟，如林钿龙、蔡鹏辉、黄顺联、洪伟明、吴翼龙、谢慧玲……等，谢谢你们在我父亲过世之后，不离不弃的陪着我度过人生最艰难的日子。还有，特别感谢张依萍老师，对我丧父之痛的理解。

另外，也感谢拉曼大学给予我一个学习的平台，让我能在这里学有所成，体验了将近十年的学习生涯。也感谢校园里许多友善的其他老师和工作人员，如：大情大性的廖冰凌老师、厚实稳重的张晓威老师、温柔善良的黄馥美小姐、和蔼可亲的图书馆管理叔叔……等，谢谢你们带给我那么多美好的回忆！

最后，我要感谢在远方的父亲！谢谢你生前对我的养育和照顾。没有你和母亲一路来的陪伴，就没有今天的我！希望你在天之灵，看到我完成学业之时，可以感到欣慰。

论文核实书

本论文《〈马来纪年〉的道家史笔考析》为謝寶駢亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

日期：16th December 2015

—————
(郑文泉)

指导老师

拉曼大学中华研究院中文系中华研究院副教授兼副院长

拉曼大学
中华研究院

日期：16th December 2015

硕士论文提交

此证謝寶駢（学号：10UJM00008）在中华研究院中文系郑文泉中华研究院副教授兼副院长 指导之下，经已完成此一题为《〈马来纪年〉的道家史笔》的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

（謝寶駢）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用

姓名：謝寶駢

日期：16th December 2015

目录

	页数
摘要.....	i
谢词.....	iii
论文核实书.....	v
硕士论文提交.....	vi
论文声明.....	vii
第一章 绪论.....	1
第一节 研究背景.....	2
第二节 问题陈述.....	9
第三节 研究目的.....	22
第四节 研究方法.....	23
第五节 前人研究.....	24
第六节 研究意义.....	32
第二章 《马来纪年》臣民中的“末罗游之义”.....	34
第一节 《马来纪年》中臣民自觉的“末罗游之义”.....	34
第二节 “以不批评为批评”——末罗游史笔的“不言之教”.....	38
第三节 神话背后的寓意——臣民“末罗游之义”的根据.....	41
第四节 “谷神不死，是谓玄牝”——《老子》的神话渊源.....	48
第五节 小结——《马来纪年》神话与《老子》神话寓意之比.....	52
第三章 《马来纪年》中君王的“末罗游之义”.....	51
第一节 《马来纪年》中君王自觉的“末罗游之义”.....	53
第二节 “以不批评为批评”——末罗游史笔下的“君王之义”.....	58

第三节 “汝乃真主的影子”——君王“末罗游之义”的形而上依据.....	69
第四节 “道法自然”——《老子》哲学的形而上依据.....	70
第五节 小结——“末罗游史笔”与“道家史笔”之比较.....	71
第四章 《马来纪年》与《老子》的形而上根据之比较.....	74
第一节 《马来纪年》君王观的形而上根据.....	74
第二节 《老子》中的君王观与形而上根据.....	79
第三节 小结——末罗游与道家形而上依据之异同.....	86
第五章 总结.....	84
引用文献.....	86

第一章 绪论

本文的研究主旨，是以分析《马来纪年》（*Sejarah Melayu* 又名 *Sulalat Al-Salatin* 或 *Sulalatus Salatin*）中的史笔，并与道家哲学中的意涵进行比较，分析二者之间是否具有相通性。若有，其相通性有多强。

根据《马来西亚联邦宪法》，马来人（Orang Melayu）是如此定义的：

“末罗游人”¹（“Orang Melayu”）是指信奉伊斯兰教、日常说马来语、过马来生活习俗的人，而且——

（a）在联邦或新加坡独立日前出生，或独立日前出生且父或母任一方在联邦或新加坡出生者，或在独立日时已定居联邦或新加坡者，或

（b）以上人士的后裔；

总的来说，在时间与区域上，“末罗游人”——马来人（“Orang Melayu”）被锁定为在马来西亚联邦或新加坡独立日前出生，或独立日及以后出生，并且父母任何一方在独立时已经定居于联邦或新加坡的人。血统来说则必须是以上人士的后裔。

然而，这个看似完备的“末罗游”（Melayu）的定义，事实上却有所不足，更有以偏概全之嫌。第一、所谓的“马来习俗”定义，联邦宪法并没有对此给予清楚的说明，其概念是模糊的，这似乎假定了“马来习俗”是众所周知的。第二、在时间与区域上的定义也有欠精准。若“末罗游人”只限定与马新两个区域，那么在独立日前后居住在在在马新以外，比如马来群岛中，印尼和菲律宾的其他“信奉伊斯兰教”、“日常说马来语”、“过

¹“末罗游”乃公元七世纪义净在《南海寄归内法传》一书的中译，按 J. Takakusu 的英译本即 *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)* 一书是对译作“Malayu”，也就是今天“Melayu”的前身，故本文沿用此名。

的是马来生活习俗”的“末罗游人”，就显得“妾身未明”，我们又该如何定义他们的身份呢？

“习俗”是一个民族哲学的外化与投射（Tee B.C, 2010: 165），那么什么才是“马来习俗”（Adat Melayu），“末罗游”究竟是什么意思呢？“末罗游之义”（Kemelayuan）又有着什么样的内容和意涵呢？我们是否能在马来世界的传统文献中，寻找到有关“末罗游”的定义？是否我们也能在华人传统经典里，找到相近或相通的线索？此线索能否让我们华人社会，借此来了解马来世界的传统，并以此与之对话？

第一节、 研究背景

莫哈玛·尤淑夫·哈欣（Muhammad Yusoff Hashim，此后简称：莫哈玛·哈欣）在《传统马来史学文集》（*Pensejarahan Melayu Tradisional dalam Korpus Kesusastereaan Melayu*）载道：自 13 世纪末以来，在苏门答腊以北（Sumatera Utara）的巴塞（Pasai）出现了“末罗游—伊斯兰”（Melayu-Islam）直到 19 世纪末以及 20 世纪初，在廖内—林加（Riau-Lingga）马来王朝的瓦解，出现了许多以马来文记述的马来史书。每个王朝的兴没，几乎至少都有著述一部类似于如此的史书。（2004: 3659）换言之，从 13 世纪到 19 世纪末 20 世纪初，几乎每个马来王朝的兴没都有一部以马来文记述关于王朝史的史书，以下（图一）就是这些史作的地区分类年表：

（图一）马来史作地区分类年表：

末罗游—伊斯兰王国	世纪	作品
巴塞-苏门答腊（Pasai-Sumatera）	13 – 14	《巴塞列王传》（Hikayat Raja-raja Pasai）
马六甲（Melaka）	15 – 16	《马来纪年》（Sejarah Melayu）

亚齐 (Aceh)	17 (初)	1. 《亚齐志》 (Hikayat Aceh) 2. 《君王之花园》 (Bustan al-Salatin)
苏禄 (Sulu)	16	《苏禄王族世系》 (Silsilah Raja-raja Sulu)
苏拉威西岛 (Sulawesi)	17 (末)	《孟加沙之战史诗》 Syair Perang Mengkasar
北大年 (Pattani)	16 -18	《北大年史记》 (Hikayat Pattani)
吉打 (Kedah)	(?) - 19	1. 《梅隆·马哈旺萨传》 (Hikayat Merong Mahawangsa) 2. 《苏丹毛拉纳之诗》 (Syair Sultan Maulana) 3. 《已故苏丹艾哈迈德·大豪丁二世之诗》 (Syair Almarhum Sultan Ahmad Tahauddin II)
霹雳 (Perak)	18	《马来米萨》 (Misa Melayu)
彭亨 (Pahang)	19	1. 《彭亨国志》 (Hikayat Pahang) 2. 《彭亨与新柔佛之诗》 (Syair Tanah Melayu, iaitu Cerita Pahang dan Johor Bahru)
邦加上游 (Bangkahulu)	19 (初)	《慕克之诗》 (Syair Muko-Muko)
巨港 (Palembang)	19 (初)	1. 《巨港传》 (Cerita Palembang) 2. 《马雷瑟卡勒传》 (Hikayat Maresekalek) 3. 《门腾之战之诗》 (Syair Perang Menteng)

		4. 《马哈茂德巴达尔丁传》 (Hikayat Mahmud Badaruddin)
西亚 (Siak)	19	《西亚志》 (Hikayat Siak atau Sejarah Raja Ali)
马辰 (Banjarmasin)	? – 19	《万佳与榕树城志》 (Hikayat Banjar dan Kota Waringin)
文莱达鲁萨兰国 (Brunei Darussalam) ²	16 – 19	1. 《汶莱列王世系》 (Salasilah Raja-Raja Brunei) 2. 《阿旺瑟马翁之诗》 (Syair Awang Semaun)
吉兰丹 (Kelantan)	? – 18 19	1. 《斯理吉兰丹国志》 Hikayat Seri Kelantan 2. 《吉兰丹仇敌之诗》 (Syair Musuh Kelantan)
占碑 (Jambi)	18	《占碑的故事》 (Ceritera Jambi)
登嘉楼 (Terengganu)	8 – 19	1. 《登嘉楼国志》 Hikayat Terengganu 2. 《珍贵的礼物 (登嘉楼版)》 Tuhfat al-Nafis (versi Terengganu)
柔佛 - 廖内-林加 (Johor-Riau-Lingga)	18 – 19	1. 《马来与布吉斯王族世系》 (Silsilah Raja-raja Melayu dan Bugis) 2. 《珍贵礼品》 (Tuhfat al-Nafis) 3. 《柔佛国志》 (Hikayat Negeri Johor) 4. 《奥普登壮传》 (Hikayat Opu Daeng Menambun)

²按：据原文，本与吉兰丹的相同，经笔者考证，根据 Harun Mat Piah dll, *Kesusasteraan Melayu Tradisional* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000), edisi 2, hlm 330 修正。。

		5. 《恩窟布苏之文》 (Karangan Engku Busu) 6. 《恩窟王子之诗》 (Syair Kisahnya Engku Puteri) 7. 《苏丹马哈茂德游记》 (Syair Perjalanan Sultan Mahmud) 8. 《武吉士效忠末罗游录》 (Aturan Setia Bugis dengan Melayu) 9. 《廖国列王记》 (Sejarah Raja-raja Riau)
--	--	---

莫哈玛·哈欣在文中论述说，在这些史著中，都满溢着“末罗游思潮”（Etos Kemelayuan），他如此指出：

那些虚己应物、不装腔作势、歉然、随时准备承认自己过失的传统末罗游思潮，不断重现在这些史学著作中，尤其那些非散文或一部作品的尾端。（2004，3662）

从上文中我们得见莫哈玛·哈欣将“末罗游思潮”指向“虚己应物”（suka merendah diri）、“不装腔作势”（tidak mendabik dada）、“歉然”（apologetik）、“随时准备承认自己的过失”（sedia mengakui kesalahan），这里我们可以将其理解为一种“柔和”的性质。

有关“末罗游之义”的概念，我们亦可从马来古典文献中得到更明确的解说。马来古典文献里最早记载谈到“末罗游”定义的，当属 1779 年的《马来君王仪礼》（*Adat Raja-Raja Melayu*），关于“末罗游”的解说，《马来君王仪礼》如此道出：

关于“末罗游”的意思，即指柔弱虚己（melayukan diri）。如同古人把“末罗游”比喻为木的枯萎是出于自己，而非环境所迫（如遇热或火）。表示一个人在任何时刻都要虚己应物，即不论是在仪礼或言语上，也不论是在宴饮或行坐之时，更不论是在朝会或其它的什么场所，他始终都是虚怀若谷而非妄自尊大。

由此之故，他在任何事项上都能举止优雅、从容以赴，而非慌张不定、举止粗俗；都能虚怀若谷如有不足，而非妄自尊大若已完美。这就是我从廖内的阿都阿荳先生那儿听来的“末罗游”意思，也是古人世代口耳相传下来“末罗游”的意思。（Panuti H. M. Sudjiman, 1996: 142-143）

按照以上《马来君王仪礼》解说，“末罗游”被形容为一种自觉性的柔弱虚己、不狂妄自大的行为与态度，是一种举止优雅、从容以赴，而非行为粗俗、慌张不定；与此同时，它也被诠释为一种如有所不足、虚怀若谷，不自以为完满、不妄自尊大的态度。

无独有偶，在 1883 年，被马来世界誉为 19 世纪“马来世界里古今最伟大的思想家”的谢赫·艾哈迈德·雅尔法帝尼（Syaikh Ahmad Al-Fatani），在 Tas-hilu Nailil 中也有提到相近、类似与《马来君王仪礼》的观点，他说：

“末罗游”是一个正直、温和、柔顺、彬彬有礼的民族。

（<http://hanputra.blogspot.com/2012/03/dunia-melayu-menurut-sheikh-ahmad-al.html>）³

文中，“末罗游”被诠释为是一种“正直”（ikhlas）、“温和”（lemah lembut）、“柔顺”（lunak）、“彬彬有礼”（berperibadi sopan）。其中“温和”以及“柔顺”在马来文的词根是具有柔弱、柔软的性质意义。

³基于现成材料所限，笔者无法找到原著，因此唯有转引。

从以上各代文献记载的论述来看，我们知道“末罗游”这种自觉的柔弱虚己、不狂妄自大的解说，并非一家一地之言，而是马来世界的传统说法与共识。从地缘性来看，按莫哈玛·哈欣的说法，在马来群岛各地史书都贯彻了“末罗游思潮”，从时间性来看，按《马来君王仪礼》里也提到它是“世代口耳相传”，而且这个说法是从廖内（今印度尼西亚）得知。换言之，这是个传统的说法，即早在 18 世纪或更早以前就已经具有这种意义。而且 19 世纪“马来世界里古今最伟大的思想家”的谢赫·艾哈迈德·雅尔法帝尼，也提到类似的论点，据此我们可以说“末罗游”作为一种“自我枯萎”的解说，绝非一时一地的一家之说，乃是流传于马来群岛的传统说法。

而郑文泉曾在〈“Melayu”果真是道家的民族吗？〉（*Benarkah ‘Melayu’ Bangsa Taoisme Menurut Pengertian Adat Raja-Raja Melayu (1779M)?*）里，把《马来君王仪礼》里的“末罗游”（Melayu）与道家哲学中的“德”进行比较，文中曾如此指出：

据此而言，《马来君王仪礼》一书的“末罗游”概念的哲学性，确实能从道家哲学的向度得到解说的。“末罗游”作为行为上的柔弱虚己之意，与道家哲学的“德”也就是存在物的虚己、下己、贱己一说是相通的。尽管道家的“德”源于对柔弱之“道”的效法，而“末罗游”的柔弱虚己的自觉之因一时还不能明白，但这并不妨碍彼此在柔弱虚己一义上的相通性，应是可以肯定的。（Tee B.C., 2010: 171）

按郑文泉的意思是指《马来君王仪礼》的“末罗游”概念的哲学性，是能从道家哲学的向度得到解说的。“末罗游”在行为上的柔弱虚己之意，与道家哲学的“德”的虚己、下己、贱己的说法相通。即使“末罗游”柔弱虚己的之自觉的原因还未确定，但在柔弱虚己一义上，两者是具有相通性，这点是肯定的。

然而，他在总结处却又指出这个在《马来君王仪礼》所提出的“末罗游”看似与道家的“德”具有相通性，但事实却不尽然如此，他指出：

言下之意，《马来君王仪礼》只是重复、重述一个世代代口耳相传的“末罗游”解说，还不是这个概念的全部内容。所以，我们只能说是这本书的“末罗游”与道家的“德”不具有相通性，而不是这个概念本身。换句话说，要真正把“末罗游”说成不是道家哲学意义的“德”概念，我们可能还需要更多来自与《马来君王仪礼》一样古老的马来文献的理解和证据，才能如此下论。（Tee B.C: 175）

易言之，按郑文泉的说法，这个看似具有相近但实际上可能不相通的原因在于，《马来君王仪礼》里的“末罗游之义”和道家的“德”虽有亲缘性，但同时也有两点差别：

第一、《马来君王仪礼》的“末罗游之义”是对臣民而言，不同于道家的“德”，是对君主而言。

第二、《马来君王仪礼》未有相当于道家的“德”，有道作为背景，因此《马来君王仪礼》里“末罗游”所表现出的“末罗游之义”还未可言为二者相同或相似。

然而，这里的“末罗游”概念，只是《马来君王仪礼》所复述传授的解说，还未尽然是这个概念的全部内容（如谢赫·艾哈迈德·雅尔法帝尼所举之例，有将其诠释为是一种“正直”、“温和”、“柔顺”等特质），也就是说，这个概念是否与道家的“德”具有相通性，还需要更多马来古典文献的解说作为证据。

第二节 问题陈述

如上一节所言，郑文泉在其论文中表示《马来君王仪礼》里所论述的“末罗游思潮”与道家之德具有亲缘性，但基于《马来君王仪礼》中的“末罗游之义”仅用于规范臣民，与统治者了不相属，同时“末罗游”未见其形而上的依据，因此二者不能算相通。然而，《马来君王仪礼》里的“末罗游之义”，只是个复述世代传授的解说，未不尽然是此概念的全部内容，因此还不能就此断言“末罗游之义”与道家的“德”不具相通性，因此郑文泉提到还需要更多马来古典文献的考证，才能做更准确的判断。

笔者论文要处理的，是在郑文泉的建议上，做进一步的探讨工作，而选择以《马来纪年》作为考析对象主要原因在：

第一、正如廖裕芳所言，《马来纪年》是一部最好的记录马来历史的（编年史）作品，它记述了长达数世纪的马来社会的发展图景（2011：156）。《马来纪年》除了记述马六甲史以外，也记载不少其他列国史，比如巴赛、北大年，因此内容上来说是非常广大和丰富。更重要的是我们还能从文中得见马来民族的“世界观”（2011：156），正因为《马来纪年》所记述的历史年代久远，同时也记载了马六甲以外的诸国别史，且文献中也勾勒出最具完整的马来社会面貌，因此可见《马来纪年》说得上是部史料非常丰富的马来古典史著。

第二、《马来纪年》又名《列王纪》（Sulalatus Salatin），顾名思义是一部记述历代马来君王事迹为主题的史书，包括与君王有关的大臣和宫廷生活以及仪礼。而本文要探讨

和考析的，除了是《马来纪年》臣民的“末罗游之义”以外，重点更在《马来纪年》中的君王“末罗游之义”，因此《马来纪年》可谓切合需求。

第三、《马来纪年》文中所包含的马来民族“世界观”与“末罗游之义”的根据有关。其“世界观”有便于笔者考析“末罗游之义”的形而上根据，以此与道家的形而上根据做比较。

笔者在 29 个版本中选择阿都拉·萨马·阿玛特（Abdul Samad Ahmad）为蓝本，是因为此版本最受马来学界看重，其文体格式也较为接近古本。基于以上因素的考量，笔者觉得《马来纪年》称得上是不二之选。

笔者的研究，是以考究分析《马来纪年》的“末罗游史笔”（Melayu 史笔）与《老子》的“道家史笔”，以道家哲学与“末罗游之义”进行比较，考析“末罗游”与道家哲学是否具有相通性。若有，其相通性有多强。

一、史笔中的“直笔”与“曲笔”

在吾等深入讨论“末罗游史笔”与“道家史笔”的相通性前，必须定义何谓“史笔”，史笔中有什么元素以及多少种形式与性质。进而才能明白何谓“末罗游史笔”与“道家史笔”。然后我们再考析“末罗游史笔”中所具有的特色。跟着再从《老子》这部哲学著作里找出其中的“史笔”，才便于我们更清晰和准确地比较“末罗游史笔”与“道家史笔”。

关于“史笔”这个概念，孟子曾在评论《春秋》时如此论述：

王者之迹息而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《檮杌》，鲁之《春秋》，一也：其事则齐桓、晋文，其文则史，孔子曰：“其义则丘窃取之矣。”（孟子：1960，192）

此处第一次明确地提出史书有所谓的“其事”、“其文”、“其义”的概念。“事”、“文”、“义”就是史笔的三个要素。所谓“其事”者，即“史事”也，就是作者所选择记录在案的历史事件；“其文”者，则是作者在写史时所筛选的文字、词汇、修辞，文体等；而“其义”者，就是作者看待史事的一种立场与态度，或者一种褒贬态度。

要看清“末罗游史笔”的特色。最好的方法就是“比较”，透过两者的差异，更容易看出其中的特色。史笔主要分为“直笔”和“曲笔”。有关两者较为详细的概念和论述，可从刘知几《史通》中的〈直书〉和〈曲笔〉两篇文中得见。基本而言，“直笔”就是根据事实如实记载，尊重史实不隐讳事实真相，秉笔直书记载史事。“末罗游史笔”是在“末罗游”文化引伸出的史笔形式，一如笔者所言，此文化中所重视的是虚怀若谷、守柔处弱的特质，臣民给君王进谏也是以言辞委婉，正言若反的方式，这种文化形式推演到史笔上，就是“曲笔”。那么与之相反的就是“直笔”，这点我们我们可以从追求“直笔”传统中国史家之笔看见。

二、“苟直书其事”——直笔传统下的“儒家史笔”⁴

中国传统史家以实践“直笔”为最高宗旨，作为《史通》的作者刘知几，认为史官要务就是不加已掩饰的，把历史真实一面记录下来，以勉励惩戒树立好的风气！文中他如此提道：

况史之为务，申以劝诫，树之风声。其有贼臣逆子，淫君乱主，苟直书其事，不掩其瑕，则秽迹彰于一朝，恶名被于千载。言之若是，吁可畏乎！（2008，140）

文中刘知几表示，史家的要务与责任，是为了树立良好的风气，方法就是把乱臣贼子、不孝顺父母的逆子、淫乱的君主的事迹，不加隐讳、不掩饰，如实记录在案，让他们恶行“彰于一朝，恶名被于千载”，透过这种勉励惩戒的方式，使“乱臣贼子惧”，不敢妄为。这也正是史家可敬畏之处。

然而，“苟直书其事，不掩其瑕”却非中国唯一的史家传统。除了“直笔”之外，《春秋》根据“亲亲观”却有着与此不同的史笔传统，即“略外别内，掩恶扬善”的“曲笔”传统。文中刘知几如此提到：

肇有人伦，是称家国。父父子子，君君臣臣，亲疏既辨，等差有别。盖“子为父隐，直在其中”，《论语》之顺也；略外别内，掩恶扬善，《春秋》之义也。自兹已降，率由旧章。史氏有事涉君亲，必言多隐讳，虽直道不足，而名教存焉。（2008，143）

⁴高柏园先生言“末罗游思想指柔和性格与儒家思想忠恕之道、三省吾身、温柔敦厚等内容亦颇为相似”，又言“依《史记》、《汉书》，《老子》之学与史官之关系密切，然而真正的史学传统及史笔仍在儒家孔子手上始真正建构。儒家对历史的重视是超过道家且以史为鉴以教导君臣人民亦是儒者史笔之任务之一”。笔者将在本论文总结处对此进行详谈为何本文选择的是“道家史笔”对“末罗游史笔”进行比较，而非传统的“儒家史笔”。

“人伦”意为“人之秩序”是如何处理人际关系的原则（徐儒宗，2006：3）。随着社会发展的过程，人与人之间的各种关系会自然形成，在长期互动过程里每种关系会形成某种适宜的模式。例如，在血缘的形态中形成了亲情关系，在分工的形态中形成了君臣关系，而在每种关系中都有其互动的规范准则，比如父慈子孝、兄友弟恭。随着人伦观的出现，就有“家”与“国”的观念。这种“亲疏既辨”的关系成形后，人与人之间就有了等级差异。原本源于亲情和血缘的关系，身为儿女的会维护自己的父母是很自然的事，《论语》中所谓的“子为父隐，直在其中”（孟子：1980，139）就是此意。“略外别内，掩恶扬善”的《春秋》大义，则是把“为长者讳”的亲亲观，推演到“为尊者讳”的君臣观。自此一旦涉及君王、父辈之事，史官在用词方面，必然会有所隐讳。也就形成了“曲笔”。

尽管中国有“直笔”与“曲笔”两种不同风格的史家传统，但整体而言，中国史家追求的还是“直笔”。或许现实中有许多不利的条件，迫使以“曲笔”方式写史，但中国史家仍然以实现“直笔”为最高宗旨。这点孔子表现得尤为明显，《孟子·滕文公》曰：“世衰道微，邪说暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作春秋。”（9.22）又言：“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”另外《史记·孔子世家》一文也提出：“孔子在位听讼，文辞有可与人共者，弗独有也。至于为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一词。”（司马迁：1959，1944）孔子有见于礼坏乐崩，世道衰微而感到忧心，于是作《春秋》以褒善贬恶，让乱臣贼子惧。在写《春秋》时立场坚定，该写的一定会写进去，当删的一定删，这与他任命司寇审理诉讼案件时，在文辞上能与别人商议之时，从不独断的态度不同。可见孔子作史时的态度是何等刚直！

中国传统史家对“直笔”的追求，也表现在他们对那些不奉行“直笔”之史官的批评，刘知几的评价是：“古之书事也，令贼臣逆子惧；今之书事也，使忠臣义士羞。”

（2008, 144）又言“盖史之为用也，记功司过，彰善瘅恶，得失一朝，荣辱千载。苟违斯法，岂曰能官。”（2008, 144）刘知几认为史官的作用，本是让贼臣逆子有所畏惧，可惜不少后世史官所作之史多事与愿违。因此他认为，若然一个史官不尽忠于其义务，失去了应有的作用，就不可称“官”？作为史官，就当尽其责实现“直笔”宗旨，即使杀身成仁也在所不辞。

那么“直笔”传统下的“儒家史笔”有着什么样的特色呢？我们且从《左传》一篇〈郑伯克段于鄢〉，考析作者如何从“其事”、“其文”、“其义”的角度呈现直笔。

“郑伯”是郑庄公，“段”是其弟“共叔段”。“其事”讲述郑庄公的母亲因在生他时难产，所以不喜欢郑庄公而偏心于其弟共叔段。郑庄公怨其母偏心，便用计纵容其弟和其母，使其弟骄纵成性。后来庄公借共叔段欲夺国君之位为由，讨伐共叔段。在此事件中，《左传》“其文”里有一段“点睛之笔”：

书曰：“郑伯克段于鄢。”段不弟，故不言弟；如二君，故曰“克”；称郑伯，讥失教也；谓之郑志。不言出奔，难之也。

上文史官在叙述“其事”时有着非常鲜明与坚定的“其义”，也就是道德立场与批判。他采用非常尖锐的字眼，同时对郑伯和共叔段二人进行了道德批判。“其文”中精准地点出说共叔段没遵守为弟的本分，因此不称他为弟；而郑庄公称之为“郑伯”，是讥讽他对弟弟失教。“其义”指出赶走共叔段原是郑庄公本意，所以不写共叔段自己“出奔”，而用

了“郑伯‘克’段”。“克”字的运用，也表示郑庄公为人城府深，蓄意陷其弟共叔段于不义：

祭仲曰：“都城过百雉，国之害也。先王之制：大都不过参国之一，中五之一，小九之一。今京不度，非制也，君将不堪。”公曰：“姜氏欲之，焉辟害？”对曰：“姜氏何厌之有！不如早为之所，无使滋蔓，蔓难图也。蔓草犹不可除，况君之宠弟乎！”公曰：“多行不义，必自毙，子姑待之。”（2005:1）

上述“其事”讲述郑庄公如何处心积虑让其弟积恶成习。“其文”透过祭仲的对话刻画了庄公的心思，当祭仲劝告郑庄公不该对共叔段有求必应，该尽早制止共叔段不合礼制的要求时，郑庄公回一句“多行不义，必自毙，子姑待之”，史官“其义”正是针对郑庄公“讥失教也”，责难“郑伯”作为兄长，没有尽兄长教化幼弟之责，反倒因嫉恨母亲的偏心，蓄意让共叔段积恶成习，以便将来自己师出有名讨伐他。

无独有偶，除了《左传》自明“其义”自觉地言明标题和文中“克”字的意义之外，《公羊传》在文字的运用上也对这“克”的意义，作了相似注解，其文写道：

克之者何？杀之也。杀之，则曷为谓之克？大郑伯之恶也。曷为大郑伯之恶？母欲立之，已杀之，如勿与而已矣。（阮，1980：2198）

《公羊传》把“克”解释为“杀”，是要强调郑庄公的恶行。起初郑庄公母亲本想拥立段为王，郑庄公却把其弟段杀了。《公羊传》还在文中提出自己的意见，说郑庄公与其如此倒不如不给他弟领地。另外，《穀梁传》也在此事的“其文”上意表“其义”：

克者何？能也。何能也？能杀也。何以不言杀？见段之有徒众也。

段，郑伯弟也。何以知其为弟也？杀世子、母弟目君，以其目君知其为弟也。段，弟也，而弗谓弟；公子也，而弗谓公子。贬之也。段失子弟之道矣，贱段而甚郑伯也。何甚乎郑伯？甚郑伯之处心积虑成于杀也。

于鄙，远也，犹曰取之其母之怀之云尔，甚之也。

然则为郑伯者，宜奈何？缓追，逸贼，亲亲之道也。（1999：4-5）

《穀梁传》把“克”诠释为“能够”，意为“能够杀人”，不直接说“杀”是要表明共叔段身边有许多追随者。把郑庄公称为“郑伯”，是表明共叔段是郑伯之弟。“其文”为示意对共叔段贬斥之义，所以不称共叔段为“弟”，本为公子也不称他为公子，因为共叔段的行为，不具备公子和弟弟所应有的德行。《穀梁传》更言“其义”说郑庄公不该急于追杀逃走的乱臣，而是当遵循兄弟间相亲相敬的“亲亲之道”。

从上文分析可见，“直笔”的特色在于叙述“其事”所运用的“其文”，一字一句褒贬绝不含糊，而且文句精准详尽，“其义”一目了然。那么“曲笔”又具有什么不同特色？

三、 末罗游传统下的“末罗游史笔”⁵

不同于“直笔”传统，《马来纪年》在“末罗游”传统的影响下，形成了另一类的史笔，即“末罗游史笔”。为了更清楚把握这种“曲笔”传统的模式，我们要从其文化渊源的传承着手，我们再来回顾一下《马来君王仪礼》的引文：

⁵ “道家史笔”一概念乃笔者与导师谈论此课题时，导师总结出此史笔概念之名称，主要是针对相对于积极精神面向的“儒家史笔”，“道家史笔”的消极精神面向更接近“末罗游史笔”。关于两家的“精神面向”之概念不同，笔者也会在论文总结处交待。

一旦在朝会被君王当面问到“我说的话有错吗？”那么即使有错，在当时也务须回觐说：“君王所说，句句属实。”只有在臣属散去时，才重新觐见君王，把你真正的想法或意见表达出来。同样，就算是在不容迟缓的应答时刻，也务必以正言若反的方式把意见表达出来供君王参考。这就是仪礼。君王的话是在任何时刻也不能抗驳的。（Panuti, 1996: 145）

文中我们得见在“末罗游”传统，君王是至上的，这点表现于臣民即使要指正也得用“正言若反”的方式，此方式类推到史笔，就是“曲笔”形式。值得注意的是，文中虽然强调君王的权威，但却不全然否定臣民本身有自己想法和意见。他们还是可以以“正言若反”的方式表达。“正言若反”在此可理解为一种“委婉曲折”的方式，即婉转、不直接、含有隐晦性的表达方式。此法运用在史笔时，就是所谓的“曲笔”，笔者称之为“末罗游史笔”。

于此，笔者将引述一段《马来纪年》中“新加坡遭剑鱼袭击”（Singapore Dilanggar Todak）史事，从“其事”、“其文”、“其义”考析，比较两种不同传统下的史笔，以便于我们掌握“末罗游史笔”的曲笔性质与特色。

话说，（敦·耶纳·哈迪普被杀）不久之后，剑鱼袭击新加坡。剑鱼纷纷飞上岸来，许多海岸上的人都被剑鱼刺死，其他东西也相续被刺穿。因此人们再也不能站在海岸边，更引起大骚动，人们四处狂奔大喊：“剑鱼来袭！许多人被剑鱼刺死了！”斯理·摩诃拉惹（Seri Maharaja）王听闻此事，就骑着象在文武百官的掩护下，亲自出宫巡视。王到了海边见到了剑鱼为患之情，深感惊奇。那些被剑鱼袭击的人都不免一死。王见遭到剑鱼袭击而死之人剧增，便命人在岸边排成肉墙，用双脚来抵挡剑鱼袭击。剑鱼飞来时，把人双脚刺穿。剑鱼来势如雨，死的人更是增多。

当时有位孩子跑来说：“我们何必以人为墙？岂非自取灭亡！何不砍香蕉树干筑起栏杆，那不是更好吗？”王听了后道：“孩子言之有理。”于是便命百姓沿着海岸用香蕉树干筑起栏杆。剑鱼飞上岸来，便插在香蕉树干上，动弹不得。人们便一刀将其砍死。

……剑鱼之患已过，王回宫。朝中大臣向王提到：“陛下，那孩子年纪小小就如此足智多谋，日后长大了岂非更了得？我主，吾等还是杀了他为妥。”王听了后道：“君（Tuan Hamba）所言甚是，杀了他吧！”因此那孩子就被给杀了。于是流人血之责（hak）就由那国担当。（A.Samad Ahmad: 1979, 68-69）

上文“其事”讲述新加坡在一次遭遇大自然的剑鱼之害时，死了许多人。新加坡王为此苦无良策，幸好有一个孩子“献计”解决了这场剑鱼之灾。然而朝中大臣却说担心这个足智多谋的孩子，长大后会成为新加坡王的后患，便“谏言”杀了这孩子。新加坡王竟采纳了他们的意见。

“其文”一开头就描绘了剑鱼之灾的浩大，无论人还是货品都遭害。此灾之浩大导致“人们再也不能站在海边”，甚至新加坡王骑象巡视之时也被剑鱼所伤。作者透过以上情景的描述，刻画了剑鱼数量之多和袭击时速度之猛，更透过新加坡王对于这场灾害的对策竟是以人为肉墙来抵抗的愚蠢对策，来带出“献计”的孩子的机智。紧跟着就描写这孩子引起朝内的大臣的不安，于是向王“进谏”，名义上杀了这孩子是为了避免大王的后患，而事实上是避免大臣们自己的后患。

虽然文中是讲述新加坡王为保自己的将来，杀害了有恩于他的孩子。但“其文”除了是对此君王进行批评，更是对朝中“献计”大臣的批判。其实大家心里也清楚大臣们真正担心的并非王的将来，避忌这孩子的智慧，而是孩子长大以后，一旦被新加坡王赏识进了

朝中，必然会受器重，成为自己的对手，导致自己“失宠”、失势，因此才借刀杀人。当然这国君也是昏庸无能，此具体表现在两点：其一、在应对剑鱼之灾的失策上，以人为肉墙试图挡下剑鱼来势，草菅人命。其二、不经深思听信大臣们的谗言，杀害有恩于新加坡的无辜小孩。

以上分析的就是“末罗游史笔”的“曲笔”形式。以隐晦的“其文”叙述“其事”以示“其义”。与“直笔”不同之处，在叙述史事的过程里，作者并无在文中发表任何自己的意见，甚至说更像个与事无关，纯粹叙述故事的“局外人”。文中没有表示任何道德批判，但这并不意味作者就没有自己的立场。而是透过委婉隐晦的“曲笔”，透过对“其事”叙述的铺陈，重现事件的画面，再以“其文”抓住主题中心，从人物的对话以及语境的把握，以一种非常“委婉曲折”、“正言若反”方式，表达“真正的想法和意见”，让读者凭着自身的阅历与直觉发掘“其义”。

可见《马来纪年》史笔的叙述形式不同于“直笔”那般直言“其义”，在记述事件的标题上就已经表明自己的立场。这点“末罗游史笔”可说是迂回的，标题没有指责的字眼，只是用了〈新加坡遭剑鱼袭击〉，完全没有“直笔”那种“标题鲜明”、用字精准，褒贬分明的姿态。作者透过抓住事件的重点，扣住“剑鱼”、“君王”、“孩子”、“大臣”四环展开张力，不以任何批判的文句，“批判”了新加坡王和那些大臣，此为“末罗游史笔”之曲笔特色。

三、《老子》的“道家史笔”

要从《马来纪年》中考析道家史笔，就得承认《老子》一书具有“道家史笔”的概念，否则无从比较。问题是《老子》作为一部哲学著作，内容何来历史事件？我们该从何得见“其事”？要解决此问题，就要明白“其事”的确实定义。史书中所记述“其事”者，即事件发生的经过。此说虽没错，但尚有欠精准，若按孟子的说法，“其事”最终目的是为了彰显“其义”。那么，“其事”的定义，指的是“以‘人’为中心，记述事件发生的过程，以及人对事件的回应模式与行为表现”，“其文”是重现事件的载体，“其义”则是“回应事件的行为表现之准则”。《老子》这部哲学著作，虽无历史事件，但对事件回应的模式及行为表现准则，却是内容重点所在。言下之意，《老子》虽是哲学著作，但不妨碍我们从内容中的“其事”、“其文”、“其义”中考究出与史笔的向度。那么我们就来看看《老子》的史笔又会是怎么样的模式。

前文我们提到《马来纪年》中的“末罗游之义”的特质，是“温和”、“柔顺”、“虚己应物”，这些《老子》可谓多有阐述，甚至说是老子重视的要点，尤其表现在君王身上，如第六十六章所言：

江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。（第六十六章）

从上文看来，“圣人”是老子理想统治者，从言行举止乃至于治理国家之时，都要自觉表现出虚己柔弱。在回应“其事”上，圣人这种柔弱的表现要如同江海善于处下，成为百川

的归之所向。这种对君王谦下态度的要求，很容易让我们联想到第八章老子以水来形容“道”的形态：

上善若水。水善利万物而不争，处众人所恶，故几於道矣。居善地；心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。夫惟不争，故无尤。（第八章）

上文提到水“善利万物而不争”，又“处众人所恶”，所以老子说它“几於道矣”。因此，圣人无论何事都要自觉因循这种自然之道的原则，言行谦下柔弱，同时还要退让到众人之后。处下的君王，要表现“不争”的态度，而这种“不争”，正是“道”的一种自然表现，让万物任其自然，不加以干预，即“无为”。例如以下所提到的：

是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。（第二章）

生之，畜之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。（第十章）

不自见故明；不自是故彰；不自伐故有功；不自矜故长。夫惟不争，故天下莫能与之争。（第二十二章）

以上三章论述圣人作为一个统治者因循道“无为”的柔弱姿态。“其文”强调“生而不有”、“为而不恃”、“功成而弗居”、“长而不宰”、“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”、“不争”等，否定式的字句，提醒圣人应时刻以低姿态示人。另一面，老子也强调圣人积极性一面，如第八章“居善地；心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时”。换言之，“无为”并非什么事情都不做，而是积极地让自己不去做一些有违自然之事。

文中“其义”强调圣人虽然贵为统治者，但不可以此自傲，反之应积极地让自己保持自然无为，确保百姓能随着各自意愿做自己的事，如同“道”对待万物一样，任凭“万物作焉而不辞”，让万物随着自身内在之性兴发而不干预，业就功成也不居功。第二章“功成而弗居”与第二十二章“夫惟不争，故天下莫能与之争”以及第六十六章“以其不争，故天下莫能与之争”相应，“其义”强调圣人虚己不争的柔弱性，是最理想的治国之道，正因他不去参与争斗，所以就没人能与他争。反言之，君王若不安于守柔处弱就会适得其反，例如第二十四章所言“自见者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长”之义。

上文分析所见，《老子》确实具备了史笔的“其事”、“其文”和“其义”三个元素。换言之，我们可从《老子》中“提炼”出“道家史笔”，以此与“末罗游史笔”进行比较。

第三节 研究目的

有关道家哲学研究，今天学界也不胜枚举，至于将“末罗游”这个概念与道家哲学进行比较研究的，目前依笔者所见，除了郑文泉发表在《翻译刊物：自然与马来文明》（*Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu*）的一篇〈“Melayu”果真是道家的民族吗？〉以外，相信马来学界和华人学界再无第二人对此发表过类似的论文。因此这让笔者觉得迫切，有必要为此加以开拓，让学界能在这领域投入更多注意力，进行完善的工作。

关于“末罗游”概念研究，马来世界虽有不同派别之说，笔者则以《马来君王仪礼》这个开端的传统派别的说法作为定义，主要因为它是最早提到有关这概念的文献，而且此

说已经是当时马来世界公认的说法，也被后来马来世界所传承。依此笔者判断，此传统派别的说法作为“末罗游”的定义，是正确的。

《马来纪年》作为一部记载马六甲王朝诸王事迹的史书，肯定“史笔”可言。按莫哈玛·哈欣之言，包括《马来纪年》以内的所有古典马来史书，都具有“末罗游思潮”之义，那么《马来纪年》的史笔，肯定也具有“末罗游之义”的特性。而笔者要处理的，就是考析“末罗游史笔”，与“道家史笔”具有多少相通性，其内涵能否算得上是严格意义上的“道家史笔”。

第四节 研究方法

笔者以“文本分析”及“概念比较”作为论文的研究方法。从《马来纪年》的文本里，考究分析“末罗游史笔”中的“末罗游之义”，并以此与道家哲学意涵进行比较分析。研究法分两层，第一层是对《马来纪年》的文本进行“末罗游史笔”考析，第二层则是通过考析的成果，对道家的哲学意涵进行比较。

笔者将从构成史笔的三大基本元素，即“其事”、“其文”、“其义”进行分析：

首先是“其事”的分析。笔者将在文本中点出事件要点，再从阐述的这些事件中考证《马来纪年》的“末罗游之义”是否只像《马来君王仪礼》里所叙述那般，仅规范臣民，抑或对君王一视同仁。接着考察《马来纪年》里的君王们是否有履行和实践此概念。他们实践时是在怎么样的情况下，以什么方式表现，是否具有自觉性和有普遍性，抑或只是个别性个案？

其次是“其文”分析。笔者将从事件叙述所运用的文字中，考究分析文中的词汇、修辞手法、人物的对话、场面铺陈等，考究哪些是史笔的着重点，作者是透过怎样的方式呈现出这些“末罗游之义”。

最后部分“其义”。笔者将分析“末罗游史笔”作者在叙述事迹时，是如何表达其立场。简言之，就是“末罗游史笔”是如何陈明其褒贬精神？读者是以怎样的通孔看出史笔之义？

当“末罗游之义”考究出来以后，笔者将把它与道家哲学进行分析比较，看看两者是否具有相通处，尤其马来君王与道家圣人的异同。接着笔者会考究《马来纪年》君王所依据的根据，是否能与道家的“道”做比较，进一步确认此二者的异同——究竟是可比较抑或南辕北辙，没有对话平台。

总的来说，就是通过对《马来纪年》的文本分析，考析其“末罗游之义”，再与道家哲学比较，看两者间的相通性有多强，“末罗游史笔”能否称得上是严格意义上的“道家史笔”？

第五节 前人研究

在我们正式探讨之前，还有一个更根本的问题有待解决，那就是《马来纪年》的文本性质（The Nature of literature）问题。关于这点，学界各家根据各自不同的立足点，提出不尽相同的定义与见解。这些分歧主要分为把《马来纪年》视为“非历史著作”与“历史著作”两大派意见。这课题非解决不可，因为若《马来纪年》不是一部史书，那么其中的“史笔”就算不上是真正意义的“史笔”，因此笔者将于此分析各家之见，并找出争议背后的缘由，同时论证《马来纪年》何以称算得上是“史作”。

一、充满神话与传奇、时间座标不清的“非历史著作”

西方历史学家柯林伍德（R.G. Collingwood）不承认《马来纪年》是一部史作，是因为《马来纪年》的“历史观”不符合他所定义的“历史”标准，在他看来“历史”必须兼具科学性、人文性、合理性和自我揭露性（1961：18）。换言之，仅凭《马来纪年》中所具有的神话与传奇色彩，就不符合“科学性”与“合理性”，足以被界定为“非历史著作”。持这一派观点的学者有些甚至认为《马来纪年》只是一部半吊子文明的蛮夷所撰的“娱乐性作品”：

历史对于马来人而言，与其说是科学或艺术，更大层面是一种娱乐。精准性、完整性和解说性的铺成并非重要的原则。（对于他们而言）什么才是重要的？就是那些神话故事、虚拟的和口耳相传的风闻。（Bottoms, 1965: 180）

（《马来纪年》中的）故事同时也反映一个民族的半吊子文明架构，它七零八落、匪夷所思。（Anderson, 1988: 42）

马来人的文明水平不高……有关他们的历史事件是不可信的。（H.M.J.Maier, 1993: 16）

简言之持这派意见者，是有鉴于《马来纪年》的神话与传奇色彩，否定其历史价值，所以即便文中有许多具有史料价值的史实，也是“不可信的”。因为凡是不具备“精准性”、“完整性”、和“解说性”的都不是“历史著作”。

除了不符合柯林伍德所提出的标准，更让学界将《马来纪年》视为非历史著作的原因就是时间与地点概念的模糊。以下笔者将引述几条为例：

马来传奇皆是童话……由一群无法断定时间、地点与史实的无知蛮夷所编撰而成。

(1987: 37)

对于秉持此观点的这一派学者而言，《马来纪年》非但不具备“精准性”与“完整性”，更主要的还是在时间和地点明确度的问题。正因如此，尽管有些学者承认《马来纪年》的确包含了许多历史材料，但由于缺乏明确的时间座标，加上神话与传奇的元素掺杂其中，那么即使有史实材料在其中，也不能将其视之历史著作。这种观点以乌玛尔·主努斯（Umar Junus）为代表（1984: 12-25）。

二、文学与文化著作

除了以上观点外，学界还有另一种说法，就是将《马来纪年》视为文学与文化著作。鲁特非·亚伯斯（Lutfi Abas）提出说《马来纪年》确实如大家所言，并非一部“历史著作”，但將《马来纪年》视为“虚拟”、“口耳相传的风闻”、“童话”、“半吊子文明”的“蛮夷之作”，却是一种偏见（1999: 2）。他说《马来纪年》并非不懂历史之徒作的“历史著作”，而是一部滑稽模仿（Parodi）“历史文学”（1999: 8），以“揭示马来群岛不良政治风气”为主题，反讽当权者的高水平“文学著作”（1999: 14）。易言之，在鲁特非·亚伯斯眼中，《马来纪年》是一部“反讽当权者”的“文学著作”，其目的是为平反西方学者把《马来纪年》看作“虚拟”、“口耳相传的风闻”、“童话”、“半吊子文明”的“蛮夷之作”的偏见。他又言：至于《马来纪年》中的神话与传奇故事方面，例如苏阑王（Raja Suran）入海一窥海底世界的故事，鲁特非·亚伯斯解释为有一些是为了“娱乐读者”、“增加阅读的乐趣”（1999: 33），有一些则是“影射西方强权在群岛的殖民”的寓言（1999: 24）。在他的论述中，那些《马来纪年》里的一

些神话，是在影射西方强国对马来群岛的殖民，以及部分是为了“愉悦读者”，“增加阅读的乐趣”。总之，《马来纪年》既不是“历史著作”，也不是什么半吊子文明的“童话”，而是一部“文学著作”。

另外，学界对《马来纪年》的文本性质还有另一种观点，即不把它视为文学作品，也不把它视为历史作品，但又未尽然否定《马来纪年》的史料价值，而是把它当作一部“文化作品”。哈伦·岛德（Haron Daud）认为马六甲王朝是马来王朝传统的起点，而《马来纪年》则记述了许多有关马六甲宫廷的事件。同时，所有关于马来文化发展的史料几乎都能在《马来纪年》中得见，因此将其视为马来文化的“舞台”（1989：218）。换言之，哈伦·岛德认为《马来纪年》即非“文学著作”，亦非“历史著作”，但鉴于文中内容记述了许多有关宫廷和马来文化社会发展的事件，所以将《马来纪年》视为“文化著作”。

总的来说，《马来纪年》不被视为历史著作的根据乃建立在两项事实上：第一、《马来纪年》中的神话与传奇元素，我们可以将此中观点定位为《马来纪年》含有“不科学”的成分；第二、《马来纪年》不具备清晰的“时间座标”，即言《马来纪年》的时间座标模糊，无法精准的定位史实事件发生的真正时间。

三、货真价实的“历史著作”

纵观以上论述，尽管各家观点不同，但都一致认为《马来纪年》算不上是严格意义的“历史著作”。然而，学界却还有着与此不同的观点。这派人认为《马来纪年》无疑是一部“历史著作”。对于针对《马来纪年》中神话与传奇色彩、时间地点座标不明，和不符

合现代标准的因素，而指称《马来纪年》不是一部史作之说，胡赛因·奥多曼（Hussain Othman）提出了他的见解，他说即使《马来纪年》不具备现代人所建立的现代“历史”标准，但这不足以说明马来人在文中没有自己的历史观（2011：99）。即言之，尽管《马来纪年》没有现代人定义的“历史”著作应有的标准，但《马来纪年》里还是有体现出其本身对历史的观。

除了胡赛因·奥多曼之外，新加坡学者廖裕芳也提出了复议之声。他说若按照柯林伍德的标准，《马来纪年》肯定不能归类为历史著作（2011：156）。于此，他提出了自己的见解，指说尽管《马来纪年》无法满足现代标准的历史观，但不足以说明它不是历史作品，事实上每个民族都是自己独特的历史传统，对于“历史”的功能各家传统更有不同的诠释。例如爪哇人认为，历史必须有助于增长国王的力量，使国王能庇佑天下和臣民；对于中国人而言，历史则应该是为王者的一面镜子，因此历史学家必须谴责暴行、颂扬正义（2011：156）。这里的意思是说，每个民族都有其写史的目的，不尽然一定完全符合现代的历史观，但却有着他们自身对历史的定义，同时他们对于历史著作的功能也不尽相同。

另外，他也说，《马来纪年》的确没有柯林伍德所言的现代标准，但他反问当今世界各文化传统中，又有多少历史著作可以全然满足这些现代历史标准？（2011：156）若真要按照现在的标准来衡量，恐怕世上个别传统文化的历史著作里，都没有多少本能符合。此外，他还认为《马来纪年》是一部最好的记录马来历史的作品，因为我们可从中看到长达几个世纪的马来社会发展的清晰图景，同时也记录了马来民族的一些宫廷生活、仪礼和“世界观”（2011：156）。也就是说，《马来纪年》之所以称之为历史著作，是

因为我们确实可以从其文中找到有关马来民族的社会生活以及发展，同时文中也记述了许多关于马来宫廷的生活，让我们能从文中得见当时历史中马来社会的概貌。廖裕芳还说，《马来纪年》包含了非常丰富的历史资料，他说：

《马来纪年》是一部非常丰富的历史资料，罗尔芬承认这一点，他写道：“正如我们今天所了解的那样，《马来纪年》首先是一部故事书和记录过去时代的著作。它不是一部历史著作，但是它包含着非常丰富的历史资料。”（2011：157）

除了廖裕芳之外，历史学者依梅斯（M.G. Emeis）也相信《马来纪年》的历史性质，并言**《马来纪年》中所记述的，是考据马来王族史的起源、兴旺和衰败的重要史料（1968：123）**。总言之，这一派认同《马来纪年》作为一部史作，基于两个要点：第一、《马来纪年》虽不符合现代标准的历史观，但其作者却有本身的历史观；第二、尽管文中有不少神话与传奇元素，但不能以此全盘否定《马来纪年》里具有史料价值的材料，毕竟《马来纪年》所记录有关马来民族的宫廷生活、仪礼不假，其中文“马来人世界观”更是马来文化的核心价值。因此《马来纪年》可说是无可厚非的历史著作。

四、文本性质

以上为目前学界对《马来纪年》文本性质的各家之见。现在我们从上各家之见，做一个综合分析，探讨《马来纪年》文本的根本性质。那些视《马来纪年》为“非历史著作”，甚至“童话”等一派意见，可谓稍有言过其实之嫌。这主要在于以现代标准，强加于古人。无可否认《马来纪年》确实有神话与传奇成分，但文中所记载的人事亦非全数虚拟。再者，作为“第二历史”的史书，事实上也无法准确无误的还原“第一历史”，可见所谓“科学性”、“合理性”、“精准度”等标准，都是“相对”而非“绝对”的。因此我们可以

说《马来纪年》的“现代历史观”相对较弱，却不能略过文中记载的史实。我们不可仅凭文中不符合现代历史标准的元素，就断定它为“非历史著作”。

我们都知道，没人能逃出“时代限制”，包括《马来纪年》的作者。因此今天我们以现代标准去强加于古人未免有失公正。毕竟随着时代进步人类文明也不断地进化，若然后世之人以他们更高水平的标准来衡量今天之作，凡不合标准就全盘否认，对我们岂非不公？何况书中确实有着丰富的史料，更记述了数世纪马来社会发展史，以及马来人的“世界观”，这些都是非常珍贵的。因此，虽然《马来纪年》不是一部符合现代标准所预期的历史作品，但不能否定它作为史书的事实。

至于鲁特非·亚伯斯将《马来纪年》说成是文学著作，不难看出其用意是想平反马来人不是一个“没有历史观”、“不懂历史”的民族，这点可以从他非常强调“**马来人其实懂得真正的历史**”一点看出（1999：4）。然而将《马来纪年》视为一部纯粹为了“讽刺马来君王”的“文学作品”，亦有拔高古人之嫌。无可否认《马来纪年》文笔间的确有讽刺君王之笔，但这不足以说明全书重点就只有这些，何况他对《马来纪年》中神话部分的解释，却未能全面又精准的交代，有些说是“西方列强对群岛殖民的影射”（1999，27），有些说是“为了增加读者乐趣”、“吸引读者”（尤其小孩）等，并没有一个标准可以界定，同时也未免看轻神话故事的“神圣寓意”。我们只能说鲁特非·亚伯斯和那些否定《马来纪年》为历史著作的学者一样，犯了“把现代标准强加于古人”的失误。古人的思维终究有其时代限制，因此我们应设身处地从古人的时代视角来看待其作品。

哈伦把《马来纪年》视为一部“文化著作”的观点，算是在某程度上默认了《马来纪年》的史料价值，因为不承认《马来纪年》所记述的东西是真实的，那么这些文化史料的

“历史价值”就不成立了。反过来说，唯有承认作品的史料是有史实根据、承认文中“马来文化起源与发展”的记述是史实，才能说得上“文化史料”的真实性。易言之，承认了“文化史料”并非虚构的同时，也承认了《马来纪年》内容的真实性。

五、“文笔”与“史笔”交接点——意见分歧之源

《马来纪年》作为一部“记述马来王储事迹”的著作，会出现“非历史作品”和“历史作品”的争议，主要在于记述历史时所用的“文笔”和“史笔”两者间的关系。历史记载有赖于文字，文字的语境是重现历史画面的关键。廖裕芳说过历史和文学具有密切的关系，历史必须用优美的语言来描述，才能使被描述的语境生动再现，而文学也往往采用一些历史事件作为素材（2011：157）。

确实，文学和历史两者的叙述，都建构在同一个“工具”，即“文字”与“修辞”，去重现（或创造）事件的内容。即言之，好的文学或历史的重现，都有赖于优雅的文字和生动的修辞所构造的语境去加以促成。另外，不少文学的创作往往采用一些历史事件作为创作题材，中国著名的古典小说《封神演义》、《三国演义》就是典型的例子。易言之，历史与文学间有着一种密不可分的亲密关系，而文字与修辞运用上的交错点，让二者看来极为相似。《马来纪年》也因着其文辞优美而被奉为经典（Karya Agung）之作，所以才会在学界出现是否是“历史著作”之争。

总的来说，笔者引述各家之见，争辩《马来纪年》是否作为一部“历史著作”，是为了确定《马来纪年》中陈述内容的“笔法”，是否属于“史笔性质”。唯有确定了《马来纪年》是一部货真价实的“历史著作”，才有“史笔”意义可言，才能考究和分析其“史笔”的表现形式与作者的中心思想。

第六节 研究意义

马来西亚国内华、马比较研究的情况不发达，甚至可以说是不乐观，华、马哲学研究由于学界兴趣的缺乏，情况亦复如是，郑文泉在《“Melayu”果真是道家的民族吗？》一文中曾如此论述：

由于比较华、马研究本身的不发达，所以国内比较华、马哲学的研究迄今为止尚不能让人感到乐观。尽管中国哲学史的著作已远超比较华、马哲学研究的所需，也尽管包括 H. G. Creel 和冯友兰在内的中国哲学史著作已被译成马来—印度尼西亚语，⁶但是由于对哲学研究兴趣本身的缺乏，所以导致国内中华研究学界的比较华、马哲学之研究，乏善可陈。

至于马来研究学界比较华、马哲学研究不发达的主因，则来自于它的马来哲学史研究的贫乏。迄今为止，马来文学史的研究仍被视为“尽管已有不少马来文学史的专书，但是到现在仍然没有一部全面论述现代马来文学史的完整论著”，(Ahmad Kamal Abdullah, 2006: 264) 那么马来哲学史的研究就更加让人感到焦虑，因为它不仅没有所谓“全面”、“完整”意义的论著，甚至连一般性专书的“不少”数目都说不上。(Tee B.C., 2010: 165)

文中郑文泉提及由于比较华、马研究本身并不发达，所以国内比较华、马哲学的研究，至今还无法让人感到乐观。尽管中国哲学史的著作已远远超过比较华、马哲学研究的所需，但基于学界对哲学研究兴趣本身的缺乏，所以国内中华研究学界里从事比较华、马哲学之研究乏善可陈。

⁶迄今为止被译成马来—印度尼西亚语的中国哲学典籍，见 Tee Boon Chuan, ‘Pustaka Falsafah China: Pengalihan Bahasa Melayu-Indonesia serta Ketepatannya’, Radiah Yusoff dan Goh Sang Seong peny, Penerjemahan Bahasa Cina-Bahasa Melayu (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia dan Universiti Sains Malaysia, 2009), hlm 127-143。

基于这点，笔者发觉华、马哲学研究比较这个领域有待开发，希望在华、马比较方面进行完善的工作，在郑文泉打破了华、马哲学研究领域里近乎老死不相往来的局面后，再进一步开拓这项领域，同时借此抛砖引玉，盼引起马来学界与中文学界的关注，让彼此能有更进一步对话的平台。

第二章 《马来纪年》臣民中的“末罗游之义”

承接上一章，笔者提到“末罗游之义”在《马来君王仪礼》中的定义是臣民对君王履行的义务，以此类推《马来纪年》中必然也会记载这些事迹。本章将从“其事”、“其文”、“其义”中来考析末罗游史笔下，《马来纪年》里臣民是如何表现出他们的“末罗游之义”。同时考究其“末罗游之义”的根据。

第一节 《马来纪年》中臣民自觉的“末罗游之义”

《马来纪年》里臣民的“末罗游之义”可谓与《马来君王仪礼》的“末罗游之义”相同，其行为表现是相对于君王，臣民必须自觉表现出虚己谦下的行为态度。除了如《马来君王仪礼》所言的，在言辞上表现的温和柔顺，虚己谦下之外，在具体行为会怎么表现？笔者将从《马来纪年》的末罗游史笔一窥究竟。

一、“以其善处下之”——臣民对“末罗游之义”的自觉

“末罗游之义”是马来臣民的一种自觉行为，《马来纪年》中的臣民如何在现实生活中，表现出这种自觉呢？下文将分析之：

.....一如全能的真主所定，马六甲士兵轻易地就击败了彭亨士兵。彭亨的士兵弃甲而逃，摩诃·拉惹·提婆·苏拉(Maha Raja Dewa Sura: 彭亨国君，下文将以“彭亨王”代称)也逃亡到上游地区。他的公主翁南·丝丽(Putri Onang Sri)花容月貌，为马六甲宰相所俘虏，带往船上并给予必要的保护。随后宰相又命敦·必拉玛(Tun Pikrama)、和他所有武将追击彭亨王。(1979: 97)

.....随即彭亨王被抓，领到大都督斯理·碧迦·帝拉惹（Seri Bija Diraja）面前。大都督捉到彭亨王时，并没有用绳索捆绑他，也没将他关入囚车中，而是以国君之礼相待，带往下游转交宰相。宰相亦以国君之礼待之。而名为古兰查（Kurancak），即彭亨王所骑之象，宰相先行将其带回马六甲。（1979：99）

马六甲王将俘虏的彭亨王交托于宰相处置。宰相并没把彭亨王关进牢狱里，而是以厚礼相待。不久宰相将彭亨王转交给财相斯理·纳拉·帝拉惹（Seri Nara Diraja），财相就把彭亨王囚禁在会议堂一处。即使如此，彭亨王依旧享受着君王的待遇，就寝之时依然有枕头和褥垫，用膳时亦有人托盘送上。（1979：99）

一日，当财相坐在堂上与人议事之时，彭亨王道：“仆下（hamba）在国内被大都督所虏之时，待遇极好，如身己宫。宰相巴杜卡拉惹（Paduka Raja）待仆下更好。直到来到你这吉宁老鬼（Keling tua）手中，方尝到阶下囚之味。”财相对曰：“回摩诃拉惹·提婆·苏拉的话，君所言极是！大都督乃英勇的武将，君之国亦为之所破，君一人于他何惧？再说宰相本为贤相，国内百姓皆归顺于他，君能往何处逃？唯独奴才本为穷徒，君若逃了，奴才叫何人去捉呢？君若逃了，圣上必问罪于奴才，众人也必责怪奴才。”彭亨王听了后道：“君（Tuan Hamba）言之有理，君乃圣上完美的仆人。”（1979：100）

上文我们得见史笔在“其事”提到当彭亨国君的公主被马六甲宰相所俘虏，尽管她花容月貌，马六甲宰相却没为之所动，反之以礼相待，给予她必要的保护。后来在掳获彭亨王之时，大都督也没有将彭亨王囚禁囚车，也没捆绑他，反倒以君王之礼相待，领他到宰相处。宰相亦以君王之礼待之，还命人将彭亨王平日的坐骑带回马六甲照料。后来彭亨王转交给财相，财相即便将他囚禁在会议堂，但仍给予他所需的枕头和褥垫，用膳时也有人托盘送

上。这是作者以事件形式带出臣民的“末罗游之义”——即使对待被俘虏的他国君王，臣民对待君王柔弱虚己和谦下的态度，是不会变的。

“其文”描绘马六甲的大都督、宰相和财相对待彭亨王的态度之时，都点出他们“以国君之礼”、“君王般的待遇”，为要凸显“君臣有别”这点，尤其表扬臣民的自觉。文中马六甲大臣们对待被俘虏的彭亨王都是毕恭毕敬的，宰相更“以厚礼相待”至于出身卑微的财相，虽将彭亨王囚禁在会议堂，但在物质需求方面也给予他所需的枕头和褥垫，在礼节上也表现出臣民对君王的恭敬之心。这也是为何后来彭亨王称他为“完美的仆人”。

在“末罗游之义”的理念里，彭亨王虽被俘虏，但身份上仍是一国之君；马六甲的宰相、大都督和财相的身份终究是臣民。因此在对待他国君王时，依然以国君之礼待之。

“其义”表现了马来臣民对于“末罗游之义”的自觉马六甲大臣对彭亨王的态度，可谓是“末罗游之义”有诸内，形于外的表现。

二、“无为之事”——臣民“末罗游之义”的表现形式

除了上文那种“直接式”对君王的回应，《马来纪年》也有记述另一种“间接式”的表现。虽不同于上述那么显而易见，却表达得更加深刻：

王在宰相和水师提督的细心呵护和全能真主的保佑下，命不该绝，终于康复了。王为了报答宰相和水师提督之前的细心照料，于是赐给他们一人一顶轿子，让他们出门时可以代步。

宰相将受赐的轿子吊在会议堂上不用。他手下官员便对他说：“大人，这是怎么回事？陛下所赏赐的轿子，你不拿来用，你不是大笨伯吗？瞧人家水师提督得到轿子，出门都坐轿子了，他让士兵抬轿，多威风啊！大人若也坐轿子，一样那么威风。”宰相听了回答说：

“究竟谁才是大笨伯，是我还是你们？水师提督坐轿子时，商人见了必问说：‘谁在坐轿子？’众人就会回答：‘是水师提督’，商人们又会问说：‘还有比他更大的官吗？’大家就会说：‘有，宰相比他更大。’我若出门坐轿子，也必被人问同样的问题，或许有人会认为：‘没有人的官位比宰相更高’。由于君上尚年幼，大家都不知有王。此等行为岂非犯上？再者，水师提督坐轿子，由他的部下抬轿跟随；若我坐轿子，则由我的部下跟随；将来陛下坐轿子，又是由你们跟随，那么别人眼中，我的地位岂不是与君上相等了？这岂非亵渎了君上吗？”（1979：188-189）

上文“其事”提到王的病在宰相和水师提督照料下痊愈了，为表感激就赏赐了他们两人各一项轿子方便他们代步。作者通过水师提督理所当然的就用了王所赐的轿子的态度，和宰相只是将轿子吊在会议堂上不用作对比来铺陈。再从宰相和下人对谈中，宰相道出自己不用轿子的原因，是出于自己身为臣民身份的自觉。

“其文”透过水师提督和宰相两种不同的表现，以及宰相对他部下的对话，带出了宰相对自己身份的自觉。文中透过宰相说明三人的尊卑关系，道出自己不用轿子的用意，以“由于君上尚年幼，大家都不知有王”，说明年长的宰相不想让大家因他年长而君上年幼，误会他独大，因此自觉地摆出低姿态。水师提督可说是一面镜子，由于他缺乏这种自觉，突出了宰相对“末罗游之义”自觉敏感高度。

其后又借宰相之言，说“水师提督坐轿子，由他的部下抬轿跟随；若我坐轿子，则由我的部下跟随；将来陛下坐轿子，又是由你们跟随，那么别人眼中，我的地位岂不是相等了？”道出宰相由衷觉得即使自己年长，但终究还是臣民，因此要懂得让自己不高过君王。

作者从宰相之言，表达了君臣尊卑有别之义，臣民即使年长也不可与君王相等，体现了臣民柔弱虚己的“末罗游之义”。另外，作者也在宰相的话语中藏了批判水师提督的伏笔。透过宰相自觉的行为，对照水师提督所缺乏的自觉，不正是对水师提督的批判吗？可见作者虽没在此事中对宰相和水师提督两者给予任何褒贬，但读者却能从宰相的话里，看到了作者对水师提督“委婉的批评”。换言之，作者以“不言之教”的方式，一方面贬了水师提督，另一方表扬了宰相。

上文两段的节选中，我们看见作者描绘臣民时，以两种不同的方式呈现出其“末罗游之义”，一种是直接的以“所为之事”，也就是“做了些什么”，另一种则是以“无为之事”，即“不做些什么”来表达。

第二节 “以不批评为批评”——末罗游史笔的“不言之教”

上一节我们看见《马来纪年》的作者透过正反两面表达了臣民中的“末罗游之义”，同时也以委婉的方式批判了缺乏这种自觉的臣民。但这种批评手法是否具有普遍性现象，抑或我们还能从其他处找到类似的证据？

一、“多藏必厚亡”——臣民“末罗游之义”的俭朴观

王出海游玩时途经前宰相幼子斯理·德瓦·拉惹 (Seri Dewa Raja) 所管辖的海港，总会邀他前来作伴。虽是王召见他，但也得等上好一段时间。此人惯于慢吞吞，又甚爱装扮。当王命人召见他，他得回屋里歇着，甚至睡上一觉。宫人唤醒了他之后，才不慌不忙的如厕沐浴。宫人再三催促时，他才去更衣。穿了一件不合心意又换一件，再三反复不厌其烦。穿好沙龙后，衣裳和头巾也是反复换了又换。佩肩带时亦复如是。直到宫人再催促他才走出门。还没走几步又回到屋内，问他妻子：“你瞧，我的装束合身不？”若他妻子

说某些地方不妥的话，他又会换过一套。宫人再催促时他才走到屋外的空地，又回家躺在吊床上晃来晃去。宫人再三催促时，他才去朝见王。（1979：196）

上述节选中“其事”重点描述前宰相幼子斯理·德瓦是个做事慢吞吞又爱打扮之人，即便王召见他，也悠哉悠哉的慢动作。出了门还倒回头问他妻子自己的装扮是否妥当，若妻子稍有意见又再换，直到宫人再三催促才肯出门。

“其文”花了许多笔墨非常夸张地刻画他的事迹，重点描写王召见他时，他回应的态度和过程。整个过程里他所表现的散漫态度，又是歇息，又是不断更换衣服，出门后又来回返折，再询问妻子自己穿着的意见，再睡上一会儿……看得让人觉得非常厌烦，使人能从画面中就可以得见此人的品性如何。

看到作者刻画的形象，相信即使不去点明，读者也能从前宰相之子的态度上，看到作者对他不言自明的批评。按一般常理，任何人被君王召见时，必以最快的动作准备好，不敢怠慢，以示恭敬。而斯理·德瓦却与常理相违，所以凡读者看到这里时，心里对他的德行自然有其评估的分寸。可见“其文”虽未点明，却已了然于心，此为“末罗游史笔”中“以不批评为批评”的“不言之教”。

二、“多言数穷”——“末罗游之义”的言语规范

“末罗游之义”除了对行为有所规范，同时对言语也有约束。对于那些没有自觉约束自己言语之人，一样难逃“末罗游史笔”的批评，例如马六甲宰相的一番话：

……据说布迪（Putih）宰相有一次说道：“仆下比仆下兄长巴杜卡·拉惹（Paduka Raja）宰相还威风。因为巴杜卡·拉惹受命击退暹罗兵，又受命征讨巴赛。而仆下当宰相以

来却未曾染指。仆下另一兄弟之子奉命征讨曼绒 (Manjong)，曼绒就攻克了；仆下又一兄弟之子奉命征讨吉兰丹，吉兰丹也败了战。”布迪宰相属的官员则应声道：“大人所言极是。”却说这宰相，家里一营卡⁷的蜡烛就弃之不用，席子有两三个破洞便说烂掉了，然后就扔了换一张新的。(1979: 204)

文中“其事”提到马六甲宰相布迪见其兄长出征远行，自己贵为宰相不必跋山涉水去征战而不禁得意便口无遮拦。同时，作者也透过他日常生活习惯，点出宰相奢侈的个性。

“其文”透过宰相说这番话时的语气和用词，带出他口无遮拦得意忘形的样子。同时对宰相挥霍成性的行为，也透过他平日的生活习惯，做出了具体的形象描绘，例如写他如何浪费蜡烛和席子。

“末罗游之义”是一种“虚己应物、不装腔作势”的态度，然而宰相的形象，却与此相违，那史笔之“其义”，自是不表而明。上文史笔的表现手法，印证了笔者一再重申的“末罗游史笔”是隐喻的“曲笔”，文中读者看不到严厉和尖锐的道德批判，但却能凭着阅历与直觉，从“其文”记述的“其事”里，看出“其义”。

纵观上文分析，我们得见《马来纪年》里臣民“末罗游之义”，可谓比《马来君王仪礼》所定义的内容更为丰富。除了言行谦下之外，更在具体生活中有许多不同方面的描述，例如透过前宰相之子斯理·德瓦·拉惹和宰相布迪作为“反面教材”，批评他们的行为，以彰显“末罗游之义”。

无论是前宰相之子还是宰相布迪，在他们生活中都有个共性，那就是“奢侈”。前宰相之子虽然只是在刻画他散漫的态度，但我们可以从他“换了一件又一件”的衣服，看出

⁷ 约 22 公分 (参见：度量衡(TIMBANGAN DAN UKURAN) <http://wol.jw.org/en/wol/d/r25/lp-in/1200004596>)

他的衣饰收藏之多；宰相布迪的生活习惯更不必多说了。对于他们奢侈态度的批评，我们很容易联想到老子“三宝”中的“俭”，《老子》第六十七章曰：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇；俭故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇；舍俭且广；舍后且先；死矣！”文中“俭”正是针对奢侈之性的批评，两者的生活可谓是“舍俭且广”。而《老子》第四十四章“甚爱必大费，多藏必厚亡”不正与“末罗游史笔”“批评”前宰相之子的行为相应吗？可见“末罗游之义”与道家哲学意涵在这点上找到了新的共性。

第三节 神话背后的寓意——臣民“末罗游之义”的根据

《马来纪年》这部史书，有着不少神话与传奇成分，它们与马来君王臣民的“末罗游之义”有何关系？作为一部史书，文中为何有那么多神话与传奇色彩的传记？其背后的渊源是什么？是否蕴含着什么特殊寓言？这些传奇与神话，恰巧是作为哲学性质、思辨性较强的《老子》所缺乏的。作为一部哲学著作，《老子》难道真的一点神话色彩都没有吗？如果有，其中又有着什么意义？是否能与《马来纪年》背后的神话意义作比较，两者是否具有相通性？

一、“叙述马来王储圣迹”——《马来纪年》的主题

《马来纪年》作为一部史书，记载之事必有一个主题。要找出《马来纪年》神话的寓意，就要知道作者基于什么立场来写这部书。只要知道这点，基本上就可说把握了这些传奇与神话寓意的大方向。因为写书之人，其书内容必然与其主题有关。如果书中的一切都是围绕着主题而写，那么神话与传奇就必然与之有关。

《马来纪年》自序中，作者提到自己受命于苏丹·阿都拉·玛雅·沙（Sultan Abdullah Ma'ayah Syah），要他“编著一部传奇，叙述马来诸王的圣迹、谱系及王朝礼仪，以晓谕后世子孙，使之永世不忘，并且从中接受教诲”（2），也就是说作者受命写一部有关马来诸王祖先事迹之书，好让将来的子孙纪念先祖的事迹，并从中受教。可见此书的基调，是为“叙述马来王储圣迹”。那么，书中的内容必然与“马来王储事迹”主题有关。

《马来纪年》作为马来王储系谱和王族起源之性质，已被学界公认。约翰斯（Johns, A.H）说《马来纪年》在马来古典历史著作中可视之为杰作，这部作品也名为“Sulalatus Salatin”，从术语的角度来解读，“Sulalatus Salatin”的意思是“家族血统”，包括王族们的起源与发展（1979：46；M.Y. Hashim, 1988：322-333）。依此我们再次确定《马来纪年》的主题与马来王族事迹与起源有关，那么就能从这里着手，从而理解神话背后的意象与寓意。

二、《马来纪年》与印度文明的关系

拉藏特拉（M. Rajantheran）在他的著作《马来纪年：马来文化与印度文化间的影响关系》（Sejarah Melayu: Kesan hubungan kebudayaan Melayu dan India）中提到有关《马来纪年》里许多著名的神话，都与印度传统神话与传说有关（1999：85）。另外，在伊斯兰文明尚未进入马来群岛以前，马来群岛可说几乎全面都被印度教与佛教文化渗透了。廖裕芳在他的著作中提到说在两千多年前，伊斯兰文明还没传入马来群岛（下文简称：群岛）前，群岛大都信仰印度教和佛教。当时群岛和印度有通商和贸易关系，不少印度人与当地国王之女通婚，成了有影响力的人物，更有婆罗门被邀请到当地为国王举办授封

刹帝力的典礼（廖裕芳：2011，77）。对于印度文明对马来文明的影响，穆罕默德·泰益·奥斯曼（Mohd Taib Osman）提出见解，说：“（古时）马来传统社会分为两个阶层。第一个阶层是统治者与贵族；另一个阶层则是被统治阶层或者平民百姓。在物质文明世界里，统治者享有统治权；在精神文明世界里，直至伊斯兰文明教来到群岛以前，一直受到印度神话信仰延伸的习俗所影响，统治阶级是被赋予神格与权柄和能力，这种现象可从当时的文学形式得见，不管是口传方式或文字形式。”（1974：311）简言之，马来群岛的在伊斯兰文明进来以前，可说社会的每个基层到生活的每一个领域是几乎全面都由印度文明所支配。温斯特德（R.O. Winstedt）亦言：“可以说至 19 世纪，马来人从印度获得了一切：宗教、政治制度、占星术、医药、文学、艺术以及手工工艺”（1944：186）。可见当时印度文明对群岛影响之深，可说是无孔不入的渗透到马来人文化生活的各个领域。

既然当时印度文化在群岛的渗透无微不至，文学观、历史观、世界观自然也不例外。这点也可说是学界的共识，尤淑夫·依斯干达（Yussof Iskandar）说：“马来世界中充满了印度传统神话与传说。这些元素经过本地文化的渗透，已成马来文化的一部分。它被视为确实发生在马来古代社会的史实”（1977：470—486）。因此《马来纪年》的神话与传奇自然也受到印度文明的影响，那么我们便可从这里考析《马来纪年》神话与印度文明的关系，找出神话所要表达的意义。

三、苏阑王入海与印度神话的比较

由于篇幅的关系，笔者只能以《（苏阑王 Raja Suran）欲知海底世界》（2010：14-15）这篇作为代表，以作考析和推论。笔者以此为题材，是基于《马来纪年》在原序中提到室

恒当山（Bukit Si Guntang）是马来族人的发祥地，即苏阑王三位王子首次现身处。这三位王子乃苏阑王与海里的公主所生，是马来民族的元祖，其身世自然与苏阑王入海的这一段奇遇有关，如果我们掌握了这段神话的寓意，自然就明白了《马来纪年》的神话的意涵。笔者在此大致上交代一下故事的大纲：

话说，苏阑王征服了全地之后，因为陆地上的一切已为他所见，为了知道海底是个什么样的世界，于是决定入海探个究竟！于是苏阑王便命工匠打造一个玻璃箱子，装上足金的锁链。苏阑王进入箱子之后便命人放箱入海。跟着苏阑王便到了一个名为“迪卡”（Dika）之地，到了“布肃穆”（Bu Sum）族人的国度。那里的世界极其富裕和美丽。后来苏阑王被带到布肃穆的王那里，布肃穆王便问起苏阑王的身世，苏阑王回答说他是“全人类的王”。布肃穆王后来将他样貌甚美的女儿，“玛塔布·巴里”（Mahtakbul Bahri）公主许配给苏阑王，他在海里生活了三年，生有三个儿子。之后在苏阑王向布肃穆王辞行之时，告诉他自己的心愿，希望等将来三个儿子长大后，可以将他们送返大陆，好让亚历山大的王朝得以延续。苏阑王就乘着布肃穆王为他预备的飞马回到了大陆。回到了大陆之后，苏阑王命人把他入海的这段经历编为传奇让后世子孙都晓谕此事。

四、玛塔布·巴里公主与“那迦”公主——“海底公主”的符号象征

现在我们来看看考究神话所要传达的意象。关于“海里公主”的故事，很自然地会让我们联想起印度神话中的“那迦”（Naga）， “那迦”⁸在梵文（Naga：意指“龙”）的词根是“赤裸”（Nanga）、或者“Nag”也就是“蛇”，“那迦”在印度传统神话与

⁸ “那迦”与“巨蛇”和“龙”通用，而在印度传统文化和佛教文化中一般都称之为“龙”，于此笔者文中的“那迦”与“龙”的意义相等，“那迦”公主即是“龙公主”，两者互通互用。

文化中的形象，为人首蛇身，也被称之为那迦龕雅（Naga Kanya），（Vogel, J.Ph, 1926: 33; Singaravelu, S., 1970: 6）。从词性来看，“那迦”热衷于打扮、容貌甚美（B.B. Kumar NagaIdentity: 24 转引）。他们居住在地底下、湖泊底或地下水中，被称之为“巴塔拉”（Patala）之处（Singaravelu, S., 1970: 9）。“巴塔拉”亦称为“享乐之地”、“蜿蜒王的居所”（Monier Williams, M., 1963: 40）。总括来说，“巴塔拉”指的就是“地底下”或者“地下水中”的一个所在地（1999: 87）。从以上各段引文对“那迦”一词的分析来看，“那迦”就是象征着居住在“地下水中”的“容貌甚美、热衷打扮”的“蜿蜒王”，是一个具有美貌与统治权的雌性象征符号。

传统印度文化中，“那迦”这个符号意象也被视为原居者或地主，在人而言就是一早便定居于当地的原住民。与“龙公主”结合意示一个（外来）民族通过婚姻获得正式“居留权”（1999: 87），引申为一个新王朝或政权的依据。传统印度文学中有几则神话是以“龙”为主题，内容描述龙公主“那迦龕雅”和地上英雄们相爱和结婚的情节，表示土地主权的转移。拉藏特拉（M. Rajantheran）提到在南印度和东南亚，有关龙公主与英雄的通婚都涉及到王权的传承，尤其关乎到一个新王朝的建立（1999: 89）。简言之，在印度文化中，“龙公主”的出现的目的，就是为了交待一个政权的转接转折点，是为了寓言一个政权传承的合法性。例如，在淡米尔史诗“碧如姆帕纳濡帕泰”（Perumpāṇāruppaṭai）中，促澜国（Negeri Cola）名为克里（Killi）的国王与龙公主通婚，诞下“漪澜提拉阇”（Iantiraiyan）。史诗中“漪澜提拉阇”视为桑伽姆（Sagam）王朝的英雄、“帕拉瓦王朝”（Pallava）的鼻祖；此外，在九世纪统领帕拉瓦王朝的“难敌瓦尔曼”（Nandivarman）三世，也提到有关龙的传说，说道名为“维

拉苦刹”（Virakurca）的帕拉瓦王与龙公主结婚，并得到法锤作为王朝的信物；另外一名帕拉瓦王朝有关“多尔那”（Drona）之子“亚斯瓦塔曼”（Asvatthaman）也娶了一名龙公主，而后亚斯瓦塔曼被帕拉瓦王朝诸王高举为他们的始祖，以亚斯瓦塔曼与龙公主的传说，巩固他们的政权。（1999：89-90）以上的例子说明了在印度文化中，一个旧政权转移的另一个新的政权，是可以通过“通婚”这个方式。而“龙公主”这个角色就是政权合法转移的关键。

可见印度传统文化中，“龙”居住在地下水。水和土地代表着一个领土主权的意象（90），而与“龙公主”通婚则有主权转移的意义。换言之，是新政权建立的依据，透过婚姻传承了旧有的正统政权，是合法且具有传承性的。此外，古时候印度人相信海洋里蕴含着无穷生命力、资源、力量、能力和主权力，这一切都隶属于女性（Przyluski, J., 1925: 265-284; Wolters, O.W., 1990: 98）。而住在水（海）里的“龙公主”则代表着一种大自然的力量、资源财富、土地里的宝石、（Zimmer, H., 1962: 59）同时也代表地主、对他们所居住的国度拥有统治权（1999: 91）。也就是说，地下水里的龙公主除了具有“地主”的符号，还代表着“富裕”与“权力”，与龙公主通婚就意味着合法的传承了龙公主所有的一切。

我们且将苏阑王在海底世界遇到的“布肃穆”王的公主，与“那迦”做个对照，看看两者间的共通性。其一、两者皆住在“地下水中”或“海中”；其二、“那迦”和“玛塔布·巴里”皆是公主身份，具有皇室血统，象征统治权；第三、“玛塔布·巴里”的样貌美丽，形象与热衷于打扮，容貌甚美的“那迦”是一致的；其四、她们的居处都有着非常丰富的“宝藏”；其五、她们都嫁给了地上的王者或英雄；其六、她们的后裔都是一个新

民族的元祖。从以上“玛塔布·巴里”公主与“那迦”公主的形象共性来看，她们的相似绝非偶然的巧合，甚至可说“那迦”就是“玛塔布·巴里”公主的原型，是作者有意设计的形象，目的是为了宣示远从印度而来的苏阑王，通过婚姻得到当地的统治权之义。

事实上，早在与“玛塔布·巴里”公主通婚前，苏阑王就在他“征服全地”的过程中，不断地与他所征服之地的公主通婚，甚至后来室恒当山的三位王子，也是和马来群岛当地的统治者通婚，并继承了那里的统治权。婚姻作为传承政权的意象还表现在苏门答腊一个土邦名为桑，苏巴尔帕的国君，应中国皇帝的请求把公主嫁到中国去当了王妃，《马来纪年》写到“中国皇帝和这位公主传下的子孙，世代做中国国君，直到今日。”（许云樵，1966：80；黄元焕，2004：41）可见，王者的“婚姻”在《马来纪年》中象征“权力转移”是正确的。

五、神圣婚姻背后的寓意

通过上文对龙公主和玛塔布·巴里公主共性的分析，我们可以在此对《马来纪年》的神话寓意，作一个概括性的结论：

首先与公主的联姻，代表着与正统政权的结合。苏阑王乃来自西方亚历山大的后裔，来到群岛之时，相对于当地的“地主”，苏阑王是“外来者”或“客”，没有统治权。如果苏阑王单靠武力征服，那么他就是入侵者。

然而，通过与龙公主的通婚，所传的后裔则不同，他们具有“正统统治者”的血统。另外，“龙公主”不但象征“正统”，“龙”的意象同时象征“神圣”。换言之，三位

王子，除了具有正宗统治者的血统，也具备与龙公主相等的“神圣性”，顺理成章地对于群岛就有了正统且合法以及神圣的统治继承权。

概言之，苏阑王入海的神话主题，最主要是要彰显三位王子统治权的“正统性”、“合法性”与“神圣性”。“正统性”代表三位王子的统治权是有根据的，且有传承性和延续性；“合法性”表示他们非“入侵者”、“掠夺者”，是进一步强化和巩固“正统性”的深化说明；“神圣性”代表着三位王子的统治权是“不可侵犯”和“不容置疑”的，同时象征着尊贵。以此类推，相对于统治者，那些“受统治者”，就必须自觉的表现“虚己”（melayukan diri）、“处下”（hamba）、“不自伐”（tidak membersahkan diri），这种守柔处弱的“末罗游之义”的态度，以表彰“受统治者”该具有的姿态。由此我们就可以推论说，这些神话背后有两个寓意，除了交代马来王室的民族起源，同时也是马来臣民“末罗游之义”的根据。

第四节 “谷神不死，是谓玄牝”——《老子》的神话渊源⁹

《老子》一书的神话色彩若与《马来纪年》相较，可谓异常淡薄。文字精简的《老子》除了第五章“谷神不死，是谓玄牝”之外，全篇似乎再也找不到有关神话方面的材料。这是否意味着《老子》一书就与神话没有纽带关系？

从西方哲学和印度哲学起源来看，世界上几乎所有哲学体系的起源，都与神话有着密不可分的关系。一如方东美所言，“希腊有一套完整的神话系统保留了，印度也可以由

⁹本论文主要针对此两本著作的比较，由于《马来纪年》里有不少神话的色彩，而且这些神话色彩算得上是它内容中算得上是其核心内容之一，其主要表现在一个民族起源的主题上；而不同于《马来纪念》，《老子》文中尽管神话色彩比较薄弱，但并非全无，但《老子》文中的神话色彩表现的并不是一个民族的起源，主要都是环绕着“道”这个主题。因此在这个比较的下，就看出了两者间的差异性。

四吠陀以及一百多种奥义书等古典中理出一套神话系统，再看它如何演变成以哲学为主的哲学思想”（1983：46-47）。王博更提到说“由神话及原始宗教发展为哲学，乃是一个通常的途径”（1993：142）。可见哲学的构成，是离不开神话的基础。既然从神话到哲学是一个“常通的途径”，那么中国哲学的构成也不该会例外。因此尽管《老子》一书难见神话之迹，但相信我们还是能从“谷神不死，是谓玄牝”一句着手，一窥《老子》神话色彩的堂奥。

有关《老子》与神话的课题已备受学界关注，尤其老子偏重“阴柔之道”的阴柔哲学体系与“母性崇拜”、“母神崇拜”乃至“月神崇拜”有关系，而《老子》与母神信仰的关系，可说最引人关注。王孝廉曾引述柔薛（E·Rouselle）的一段话说¹⁰：

认为代表荆楚思想的老子哲学和道家思想，也是以农耕文化中的母神信仰为胚胎而形成老子书中的“道”、“谷神”、“万物之母”等，都是原始的母神。（王孝廉，1992：21-22）

同时他也引述神话学者萧兵所提出的类似说法：

其实所谓的‘玄牝’，所谓的‘谷神’，所谓的‘众妙之门’其原型都是多以石头为象征的女性；‘帝’或‘象帝之先’，最初都是以三角石代表的女性生殖器。（王孝廉，1992：21-22）

上述引文我们可从“谷神”、“玄牝”、“帝”、“万物之母”等，一系列术语中隐约地看到老子哲学的“阴性特质”是与母神信仰有关。因此，尽管《老子》一书虽没有《马来纪年》里那些鲜明而精彩的神话故事，但还是能透过“谷神”、“玄牝”、“万物之母”背后的意涵，类推找出其中“母神崇拜”的神话底蕴。特别是“谷神不死，是谓玄牝”

¹⁰ 基于现成材料所限，笔者无法找到原著，因此唯有转引。

这句，河上公的注本提到“浴，养也”，由此可类推所谓的“谷神”，乃意指生养之神（1993，21）。吕思勉说：“玄者，深远之意。牝，犹后世言女，言母，物之所由生，宇宙之所由生，故曰玄牝”（转引：肖兵、叶舒宪：1994，603）。冯友兰也提出说：“《老子》在这里所说的‘牝’，就是女性的生殖器。它所根据的原始宗教，大概以女性生殖器为崇拜的对象”（冯友兰：1983，44）。依上述分析，此“谷神”即“生养之神”，亦所谓的“母神”，相对代表雄性的“牡”，“牝”无疑是代表着“雌性”，即“母性”。

除此之外，杜而未更将老子哲学和月神宗教联系起来。杜而未认为《老子》哲学体系里的最高范畴——“道”，本义指的是“月”，他认为《老子》中的阴阳分别指的是月亮的暗面和明面（1978）。杜而未把“月”指为“道”的原型，亦非子虚乌有之说。这点我们也可以从《老子》第二十五章找到旁证：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾未知其名，強名之曰道。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

（第二十五章）

上述引文是老子对道运作的描述，我们可以将它与月亮的运作模式做个对照，确实得见两者不但相近甚至相似，王博更将上文形容为“以月亮运动变化为基础而对‘道’的写照”（1992：165）。关于对“‘道’的动态描述，就是建立在月亮变化的基础上”。有关这一点，杜而未也针对第二十五章中“道”的“大”、“逝”、“远”、“反”动态模式提出他的见解，他说：“按照月为‘大’，大圆月不久消逝，消逝于远方，然后从远方反回。”（1978）从月亮的运作变化和《老子》对道的动态描述之相似程度来看，杜而未

之见可说有他的合理性。由此可见，“道”的本义是“月亮”，源自与“月神信仰”之说并非妄言。

对于杜而未之见，王博表示是“非常可取的观点”，同时提出了他的解说：“老子认为道是一个处于运动过程中的状态，特别是‘反者道之动’中所体现的‘周行不殆’等所示”（1992：146）。除此之外，我们还可以从月亮由“阴缺”到“阳圆”再返到“阴缺”周而复始的反复运作中，看出与《老子》里“道”所体现的“反者，道之动”与“周行不殆”不谋而合的相似相通，正如傅道彬所言：“月亮时晦时明，时圆时却，周而复始，它既是运动的代表，又是永恒的象征”（傅道彬，1990）。

月亮在中国文化符号中也象征雌性。傅道彬也提到了月亮与母性象征的关系，他说：“在中国文化里月亮最基本的象征意义是母亲和女性。《礼记·祭器》谓‘大明生于东，月生于西，此阴阳之分，夫妻之位也。’天上的月亮与地上的女性互为对应、互为诠释是中国文化根深蒂固的观念。”（傅道彬，1990）这种把月亮与母性性质挂钩的观点亦为王博认同，他说“月亮不仅仅象征女性同时也象征母亲。在中国神话中，周人所出的姜嫄，夏人所出的女娲，都是具有月神的神格。特别是女娲，更被认为是全人类的母亲，因而《山海经》有‘女和母亲’之称”（王博，1992：153）。由此可见，月亮在中国传统的文化符号中，有着与母性或雌性相应的象征，因此性质上可说与老子的柔和之道有相通之处。

综合各家论点，我们从《老子》的“谷神不死，是谓玄牝”一句不断类推，大致上可以确认说《老子》偏重“阴柔之道”的哲学体系基本上与“母性文化”、“母神崇拜”有关。我们可以做个简单的总结，那就是《老子》“谷神不死，是谓玄牝”的“谷神”指

的是具有神奇生殖力的“生养之神”，即所谓的“玄牝”。而“牝”代表着一种“雌性”、“母性”、“阴性”、“柔性”。从这个点上不断的类推，最后我们发现《老子》书中的神话意象，是与其形而上根据——“道”有关，几乎都是与“道”之性质与动态形式有关。简言之，《老子》书中有关神话的元素，皆与“道”的特质有关。

第五节 小结

经由以上的分析，我们看见《马来纪年》中的神话寓意，主要为了交代一个民族起源，并且透过神话故事，赋予统治者政权的“神圣性”、“正统性”与“合法性”，同时也是臣民“末罗游之义”的根据。另一厢，从《老子》“谷神不死，是谓玄牝”所类推出的神话寓意，则是与老子哲学最高范畴“道”有关，而非单一民族的起源之说。《马来纪年》不同之处，在于老子哲学里的“道”对万物是不会有所偏袒，这点可从第五章“天地不仁，以万物为刍狗”、第七十九章“天道无亲，常与善人”佐证，说明“道”没有远近亲疏之别，对万物一视同仁，绝不会赋予任何一个人或民族政权“神圣性”、“正统性”与“合法性”特别待遇。在老子看来，唯有“以无事取天下”得道的圣人，才是理想的君王——“圣人”，因此《老子》的神话寓意与民族起源无关。

第三章 《马来纪年》中君王的末罗游之义

上一章笔者交代了《马来纪年》中臣民的“末罗游之义”及其与神话寓意的关系。本章接下来将谈《马来纪年》中君王的“末罗游之义”。本章笔者将如前一章，从史笔中的“其事”、“其文”、“其义”的角度，去考究君王“末罗游之义”。

第一节 《马来纪年》中君王自觉的“末罗游之义”

“末罗游之义”除了是马来民族理论上的概念，同时也是一种自觉的真实生活实践。当理论落实到实际层面时，必然可以从事件中看到其迹象。那么从概念落实到现实层面，会是怎么样的具体表现呢？

一、“以贱为本”——君王“末罗游之义”的自谦之称

《马来纪年》中的君王对“末罗游之义”的自觉，很大层面表现在他们对自己过失的敏感度和重视度。出于对自己过失的正视与重视，因此往往在他们一旦发现自己的过犯，很快的就反省并且加以修正：

苏丹玛穆特（Sultan Mahmud）骑着象在众人的围拥下驾临到尤淑夫（Yusuf）长老门外。王的侍从对长老看门人说：“告诉尤淑夫，君上（Yang Dipertuan）到了。”于是，看门人就通传长老；长老便道：“不知王驾临我这穷人寒舍所为何事？关门！”于是王吃了闭门羹，不得其门而入，摆驾回宫。入夜之后，王打发身边的侍臣侍卫回去，只带了一个童子，悄悄地骑马来到长老家门外，经典由童子带着。他们到了长老门外对看门人说：“请通传长老一声，说是穷人（Fakir）玛穆特来访。”长老听即便道：“若是穷人摩诃

穆特，那就开门请他进来。穷人来找穷人才对头。”于是看门人便把王带入屋内，他便向
长老研习经典。（1979：201-202）

上文“其事”记述苏丹玛穆特欲往长老家学习经典，却因驾临时排场太大，被长老给拒绝。后来摩诃穆特王回去后打发侍臣侍卫回去，只身带着童子再前往长老家，以“穷人”自称，请长老家中的看门人转告长老他的到访，于是长老便请他入屋教导他经典。

“其文”透过前后对比凸显君王对过失与虚己的自觉。首先透过苏丹玛穆非常隆重的出场，显示了君王之贵。长老的拒绝则是对君王态度的“隐晦指责”。后来苏丹玛穆对于长老一点也不理君王，就把他拒于门外之举有所会意，便修正了自己的过失，打发身边的侍从，后只身带着童子到长老家。君王以“穷人”自称，是此文凸显君王对“末罗游之义”里柔弱虚己表现的赞许。这点也是长老对苏丹玛穆的肯定，在苏丹玛穆以“穷人”自称后，召他入室研习经典可佐证。

君王在世人眼里是高贵的，然而长老却不这么认为。既然君王要研习经典，就要尊重经典，以一个虚己谦下的身份来学习。所以他一眼不看的吩咐家人关上门栏，以示回拒君王。文中所表述的“其义”，可说末罗游传统里的“不言之教”，而后来摩诃穆特王带着童子只身来到长老家，并以“穷人”自称，则表示他意会到长老先前的弦外之音，知道自己之前的态度过于自大和高傲，不为长老所赞许，所以此番前来就自觉的以虚己的态度，自称穷人以示明白了长老教诲。长老见摩诃穆特王已经明白了他的意思，所以才命人带他入室研习经典。

二、“以其病病，是以不病”——君王“自正”的“末罗游之义”

除了自谦的表现，《马来纪年》中君王的“末罗游之义”更表现在他们对自己过失的自觉、正视与反省中，这点从下文的节选文中可见：

一日，舍曼特拉的苏丹·摩利古·曼苏尔（Sultan Maliku'l-Mansur）对他宰相希迪·亚斯摩·尧泯堤（Sidi Asma Yaumi'd-Din）曰：“（仆下）欲访仆下之兄长（abang hamba），未知兄长国内近况如何？”宰相对曰：“吾王莫行，王兄长（遭萨伦奴威王所俘掳）近况未明，王此行恐招非议。”宰相屡次极力谏阻，苏丹·摩利古·曼苏尔仍旧充耳不闻。于是，宰相便吩咐鸣鼓昭示民众道：“苏丹·摩利古·曼苏尔整装待发，欲访其兄长之国。”宰相此举并无犯上，因他本为老臣，知道自己所为；他老成持重、阅历丰富，深知王此行必遭非议。（1979：62 - 63）

王仍一意孤行，依时启程到巴塞国，在抵达后径自入宫。在宫内，王被那里一名宫娥所述（berahi 或译“欲望”），便把她带回自己宫里。后来王对宰相曰：“吾父，我正面临极难处理之事，为此失了魂。我为欲念所虜，我的行为给自己带来了毁灭。”宰相顿首对曰：“真主之律毫无例外的行于众生。”（1979：63）

“其事”讲述苏丹·摩利古·曼苏尔乘兄长不在，借造访兄长之国为名，夺其宫娥。接着为自己的过失后追悔不已，向宰相忏悔。

作者并没在“其文”里直接言明苏丹·摩利古·曼苏尔的造访其兄长的真正目的，而是透过“老成持重、阅历丰富”的宰相带出。因为宰相一早就看出苏丹曼苏尔贪恋他兄长的宫娥之心意，所以“深知王此行必遭非议”，便“极力劝谏”，甚至“吩咐鸣鼓昭示民众道：‘苏丹·摩利古·曼苏尔整装待发，欲访其兄长之国’。”宰相可说无所不用

其极的力求阻止苏丹曼苏尔之行。可惜始终阻止不了苏丹摩利古·曼苏尔，而让他从其兄长宫中带回宫娥，这点说明宰相深知苏丹曼苏尔此行会因贪恋美色而犯错。

文中“其义”，除了批判苏丹·摩利古·曼苏尔好色，更重视他犯了错之后对自己过失的愧疚和悔意。这点可从他向宰相“忏悔”的行为上印证。作为一个君王，肯纡尊降贵向自己的臣子忏悔，确实不易！但苏丹摩利古·曼苏尔却做到了，除了表明他对过失的敏感和自觉，也表示他是个愿意正视自己问题，并且愿意改过之人。

后来，其兄长苏丹·泰修¹¹（Sultan Maliku't -Tahir）得知此事后，非常恼怒并计划进行报复：

苏丹·泰修和新上任的宰相图谋对付苏丹曼苏尔，想借为自己王子割礼之名，邀苏丹曼苏尔前来，将他就地图之。

于是苏丹·泰修命人布置王殿与城，为王子举行割礼仪式，并吩咐人邀请苏丹曼苏尔前来。苏丹·曼苏尔和宰相希迪·亚斯摩·尧泯堤并带着许多武士前往。苏丹·泰修命人把五十留在宫外。同时命一名武士把苏丹曼苏尔带到纛尊。陛下对宰相希迪·亚斯摩·尧泯堤曰：“你留在此，莫随苏丹·曼苏尔，你若不从，朕即将你身首异处！”尧泯堤却说：“微臣宁可杀头，亦不愿离开我的主子。”于是苏丹·泰修即命人斩了尧泯堤宰相的首级，将其扔进海里，又将尸体悬挂于巴塞的船上。（1979：64）

上文“其事”提到苏丹·泰修为了报复自己兄弟苏丹曼苏尔窃玉偷香之事，处心积虑与他的宰相密谋“借为自己王子割礼之名，邀苏丹曼苏尔前来，将他就地图之。”苏丹曼苏尔的宰相发现了苏丹泰修的心思，于是想随身保护他的主子，便不听苏丹泰修留在宫外的吩

¹¹ 当译作：“苏丹摩利古德·泰修”，为了便于辨别“苏丹摩利古·曼苏尔”以及方便阅读，以下将简称：苏丹泰修

附，结果遭到苏丹泰修的杀害，“……斩了尧泯堤宰相的首级，将其扔进海里，又将尸体悬挂于巴塞的船上。”

平心而论，我们从“其文”对苏丹·泰修的描绘，不难感受到苏丹·泰修不但城府极深，同时心狠手辣、不念亲情、罔顾性命，无理的将苏丹·曼苏尔的宰相杀害。“其义”可说是对苏丹·泰修恶的行为的批判。然而这并非此文的主题，其主题更主要是要彰显出君王对自己过失悔改的“末罗游之义”，所以作者后来在文中写到后续之事：

三年后，一日苏丹·泰修想起他的弟兄道：“嗟乎！我真愚蠢至极！竟为了女人把自己手足逼下王位还杀了他的宰相。”王感到十分自责，随后差遣武士带着几艘船，以君王之礼迎接苏丹摩利古·曼苏尔归来。当苏丹摩利古·曼苏尔路经马雅原时，登陸前往尧泯堤宰相之墓拜祭他。王合十行礼曰：“吾父，愿你平安！你在此安息吧！仆下的兄长召见我了。”坟中传来尧泯堤的声音说：“陛下还要去哪里呢？我们留在这里好了。”王听了此话，便去取祈祷水，行完两拜一跪之礼后，躺在坟边驾崩了。（1979：65）

……苏丹·泰修闻报后立刻动身去看他弟弟，当王到了巴桑巴耶，以国君之礼安葬了苏丹·曼苏尔，便带着悲痛的心情回到巴塞，为自己的儿子加冕立他为王之后，就退位了。（1979：65）

上文“其事”提到苏丹·泰修为自己不念亲情报复手足之举后悔不已，于是就悔改要接他回宫。而苏丹·曼苏尔回宫路经尧泯堤宰相之墓时，拜祭宰相后驾崩于宰相坟边。苏丹·泰修听闻此事后伤心欲绝，便在安葬了他的手足后就退位了。

苏丹·曼苏尔向尧泯堤宰相合十行礼，并尊他为“吾父”，同时以“仆下”自称的“其文”中，除了表示苏丹曼苏尔的自谦，更是他对自己过失的反省，后悔当初没听宰相

苦心的劝阻，而导致了宰相的不幸。苏丹·曼苏尔自刎一事“其义”除了表示苏丹曼苏尔对自己过失导致宰相被杀之事感到亏欠，也是“以死明志”批评苏丹泰修的无情，因为设计报复苏丹·曼苏尔，乃至杀了他的宰相。

叙述苏丹·泰修报复的“其文”可说是为带出苏丹·泰修后来他对自己一时鲁莽之举的悔意。在他报复后三年以来，想必一直为此事感到不安，才把此事放在心上。直到有一天，当初的怒火消了，才为自己一时气愤的行为感到后悔，急忙接弟弟回宫。后来他听到苏丹·曼苏尔过世的消息，更是为自己先前的鲁莽之举后悔伤心，尤其表现在他“以国君之礼安葬他弟弟”上，他更因为伤心过度无法治理朝政，于是便退位不理国事。

易言之，此文主旨除了表现君王的自谦，更志在表现君王对自己过失的自觉、正视与悔改。这就是君王“以其病病，是以不病”的“末罗游之义”。

第二节：“以不批评为批评”——末罗游史笔下的“君王之义”

《马来纪年》中其史笔除了对君王“末罗游之义”的自觉行为表扬之外，也对那些缺乏“末罗游之义”自觉的君王进行批评。正如“末罗游史笔”一贯的风格，对于君王的批评也是“以不批评为批评”的“不言之教”。

一、“不贵难得之货，使民不为盗”——史笔中对君王的隐晦批评

“末罗游史笔”对于君王的批评，是委婉隐晦，正言若反。有些甚至在表面上看来像是在颂扬君王和他的武将的风光事迹，事实上在文中却隐藏了作者的批评，例如：

当时彭亨王的宰相斯理·阿玛尔·邦沙·迪拉惹 (Seri Amar Bangsa Diraja) 育有一女，花容月貌、绝代风华。在彭亨国内没人能与她媲美。宰相为她女儿命名为敦·德

雅·拉特娜·孟加拉¹² (Tun Teja Ratna Menggala)。彭亨王仰慕宰相女儿之美，欲娶为王妃。宰相答应了，只待一年后即可完婚。(1979:221)

……马六甲王问起彭亨宰相之女的姿色，彭亨使臣对曰：“她确实风华绝代，可是已许配给彭亨王，再过不久就成亲。”马六甲王听闻彭亨使臣这番一说，竟然也爱慕起彭亨宰相之女，曰：“谁人若能将她带于此，朕愿赐他一切所求，即使是朕的半壁江山。若然他犯了死罪，亦可免罪，朕绝不食言。”(1979: 225)

上文“其事”首先交代了彭亨宰相之女美貌无双，不过已许配给彭亨王。马六甲王垂涎她的美色，为了一亲芳泽，不顾道义意图去抢亲。

“其文”我们得见作者一再强调两件事，其一、敦·德雅的美貌；其二、她已许配给彭亨王。从文章的一开始，到马六甲王和彭亨使臣的对话中，都看见作者不断重申，甚至后来文中仍不断看到反复出现这样的说明。另一面写到马六甲王为了一亲敦·德雅的芳泽，不惜代价：死罪可免、一切所求皆可如愿，甚至不惜以半壁江山为代价，“只要美人来，一切好商量”。这里带出了马六甲王贪图美色，乃至不顾道义的恶行，“其文”马六甲王好色的描述非常深刻，特别从那句愿意以自己的半壁江山作为交换条件可证。

而“其义”意旨在批判马六甲王贪恋美色，明知敦·德雅有婚约在身，彭亨又是自己兄弟之邦，但却只为了满足自己的私欲，情愿对自己兄弟之邦犯下不义之举。作者抓住主题的重点，借着马六甲王不顾敦·德雅的婚约，为了抢得美人归不惜以半壁江山作为代价，强抢已许配给彭亨王的敦·德雅。可以说马六甲王越是不惜代价要得到敦·德雅，就

¹² 以下简称：“敦·德雅”

越是显得马六甲王色欲心重。虽然作者没有在文中直言“其义”，读者也能从事件发展中感觉到“马六甲王这么做是不对的”。这就是“末罗游史笔”藏于文中的隐晦批评。

因着马六甲王的贪恋美色之心，于是引起了后来一连串的连锁效应，作者以其生动的史笔，把事件一幕幕带出：

当时汉·纳迪姆（Hang Nadim）也刚好在殿内，听到马六甲王的话后，心里寻思：

“不如就去彭亨试试运气吧！也许能把敦·德雅带来将功抵过。”拿定主意之后，他便随彭亨人的货船出发。抵达彭亨后，他结识了一位名为赛德·亚赫曼特（Saiyid Ahmad）的占城船长，二人来往甚密。他问占城船长：“听闻彭亨宰相的千金有倾城之美，可有此事？还真想看看她的容貌。”占城船长回答说：“她的确是个倾城佳人，可惜名花有主，已许配给彭亨王。她乃名门之后，莫说你想见她，即便是太阳和月亮都难见她一面。”（1979:225）

正当汉·纳迪姆寻思如何接近敦·德雅之时，一名按摩老妇刚好经过，于是便召她为自己按摩。他问老妇：“你是哪个府上的人？”老妇说：“老身乃宰相府的佣人。”他听了心中大喜，又问老妇：“你经常进出宰相府吗？”老妇答：“老身进入宰相府乃家常之事，宰相的千金敦·德雅还经常叫老身为她按摩。”他听了更是高兴不已，又问道：“传闻敦·德雅有沉鱼落雁之美，是否真有此事？”老妇答说：“确实如此。彭亨境内无一人可与之媲美。莫说老身夸口，老身走遍城内所有豪门府邸，还真没一名门的千金比她美。现在她已许配给彭亨王，择定日子完婚。”汉·纳迪姆决定利用老妇，试探她问道：“大婶，不知你能否为我办一件事？”老妇说：“只要能力所及，自然可以。”他又问：“大婶能否为我保密？”老妇答说：“老身向来口风很紧。”于是他就送她许多黄金和绫罗绸缎。老妇见到如此多贵重的财物，便财迷心窍，立誓为他守密。他吩咐老妇说：“你要见机行事，把这包迷药放在

敦·德雅身边，然后带她来我这儿，我要将她献给马六甲王。”他把一包迷药交给老妇，老妇就将迷药藏在身上，直往宰相府去。(1979:226)

重赏之下，必有勇夫！汉·纳迪姆为取悦马六甲王以求将功抵过，决定前往彭亨“试试运气”。“其事”讲述到了彭亨，汉·纳迪姆就打听有关敦·德雅的消息，果然如传闻一般，是个美貌冠绝当世的佳人，就连按摩的老妇都说名门之后无人能及得上她，但大家也说她是有婚约之人。汉·纳迪姆收买了老妇，给她一包迷药让她去游说敦·德雅，好让她跟自己回马六甲，以献给马六甲王。

“其文”作者从对话里带出敦·德雅惊世骇俗的美貌，也一再重申她与彭亨王有婚约，为的就是给马六甲王抢亲之事做批评的伏笔。另外，汉·纳迪姆四处打听并设法收买按摩老妇为自己效力的事迹，也带出了其上不正，其下也会“响应号召”。而汉·纳迪姆用财富收买老妇让她去拐骗敦·德雅一事，也带出了钱财与道德间的矛盾。

“难得之货，使人行妨”，所有后来臣民的恶行都是因马六甲王贪图敦·德雅的花容月貌而起的连锁效应。马六甲王垂涎敦·德雅美貌的私欲就是整件事的主因。因着他的贪婪，导致后来许多人为他犯下种种恶行。“其义”透过描绘后续之事带出了对马六甲王的指责。不管是为求将功抵过，不惜大老远到彭亨“试运气”的汉·纳迪姆，还是“利令智昏”，帮汉·纳迪姆用迷药拐骗敦·德雅的按摩老妇，他们的“罪行”都因马六甲王而起。因此追究起来，马六甲王必须为此事负全责。

事件后来提到按摩老妇乘四下无人时，用迷药和花言巧语说动了敦·德雅，决定跟汉·纳迪姆去马六甲。此事被彭亨王发现后，就发动一场追击，可惜不果：

彭亨王被占城船长的船抛离后，便骑着名为艾·克宁（Ai Kening）的象，对宰相说：“诸位马上调动兵马，整装待发，进攻马六甲。我不骑这象直捣马六甲王殿，就不是男人！”彭亨武将见到彭亨王大发雷霆，俯首无言，十分震惊。（1979:231）

彭亨王震怒之事传到了马六甲王那里，于是他就对宫内的武将曰：“彭亨王扬言要骑象直捣马六甲王殿。汝等何人能将他的象偷来？若然偷来，即便犯了死罪亦可免。”水师提督伐渣·侯赛（Khoja Hassan）因当时即刻回应道：“陛下，请差遣微臣去吧！若真主允许，微臣定能将彭亨王之象偷回来献给陛下。”王准奏，于是水师提督便收拾行装，在一切准备就绪后出发。王命宰相斯理·摩诃拉惹（Seri Maharaja）修书一封，交由水师提督，水师提督即扬帆前往彭亨。（1979: 232）

文中“其事”讲述马六甲王听到彭亨王因为他抢亲之事大发雷霆，扬言要骑象直捣马六甲王殿。马六甲王非但没有因此而感到一丝悔歉，反而命人去偷彭亨王所骑的那头象。

“其文”透过彭亨王暴跳的怒火和马六甲王无赖之举的对比，以相对的方式点出马六甲王不仅毫无悔意，而且更有不恭的态度。事后非但不知检点，还故意假装重修旧好，修书一封给彭亨王，以委婉柔和的谦让之词让他卸下心防，并企图以奸诈的手段戏弄彭亨王。

“其义”在此不言而喻，就是批评马六甲王对于自己的过失非但没有丝毫悔意，反而变本加厉。当他听闻彭亨王的怒言之时，还有意戏弄彭亨王，即让人把他的坐骑给偷来。此批评了马六甲王的轻浮和无耻，一次又一次让别人为他的事“行妨”。

……水师提督留在船上，等待牧象师带象出来洗澡。等了一段时间，牧象师果真带了象到河边，包括艾·克宁杨那头象。水师提督招牧象师来，要求把那象牵到船上。由于

牧象师跟他混得很熟，因此不以为意竟让他牵上船。那象上船后水师提督便解开船缆，顺流而下。彭亨人见状，大为惊慌，都说是水师提督强行以武力劫走了那象。(1979:232)

彭亨王晓谕此事后，大发雷霆。他说：“我们被马六甲王当作猴子一样地玩弄，他们一手往我们嘴里塞香蕉，一手在我们屁股插芒刺。”于是彭亨王下令武将们追击马六甲的水师提督(1979:233)

却说彭亨王战船回到彭亨，统帅入宫朝见彭亨王，向他报告追击（失败）的经过。彭亨王听了之后暴跳如雷，决定退位册立他的太子为王封号为苏丹·曼苏尔·沙。(1979:234)

……彭亨老王退位以后到彭亨河上游隐居。他只要一听到升朝的鼓声，就马上往上游逃遁，知道他逃到卢浦克泊朗，再也听不到升朝的鼓声，就在那里定居。他苦苦修行，因此被称为长老。(1979:234)

上文“其事”提到彭亨王先是被汉·纳迪姆拐骗了敦·德雅，后又遭马六甲水师提督使计偷了他的坐骑。因此彭亨王觉得自己如同猴子被马六甲王戏弄，为此羞愤不已，决定退位隐居。

彭亨王那句“我们被马六甲王当作猴子一样地玩弄，他们一手往我们嘴里塞香蕉，一手在我们屁股插芒刺。”可谓点睛之笔，道出了彭亨王因马六甲王的无赖而引起的愤怒之情。“其文”也许会让人有种错觉，似乎作者在赞颂马六甲王和他手下的武将是何等英勇和足智多谋，简直把彭亨王玩弄于股掌之中，甚至气得彭亨王要退位隐居，躲到听不到升朝声的地方修行。

然而，再想深入一点就会发现，作者一开始就交代了彭亨宰相之女是有婚约之人，马六甲王再了不起，无论如何都不能横刀夺爱。反过来说，马六甲王越是把彭亨王戏弄，就越显马六甲王持强凌弱。彭亨王表现得越是气愤，越是作者恶对马六甲王欺凌的一种批判，这就是“正言若反”的“末罗游史笔”，从看似颂赞的史笔中批判了马六甲王的恶行。即使我们没有受过末罗游传统文化的熏陶，也能感受到马六甲王的行为是何等荒唐，何况自小就受末罗游传统文化熏陶的读者？

二、“轻则失根”——“末罗游史笔”下君王的恶行

历史所体现的就是人性。若然一个人对本身的行为没有高度的自觉，那么遇到相似的情境时，就会随着本身最原始的反应“重演历史”。因此《马来纪年》中又记了另一件“君王抢亲”的事件：

且说马六甲宰相斯理·摩诃拉惹（Seri Maharaja）的女儿敦·法蒂玛（Tun Fatimah）有倾城之美，体态丰腴，婀娜多姿，加上又是宰相之女，可以穿公主的服饰，这更显得她艳惊四座。（1979:250）

敦·法蒂玛到了适婚的年龄，宰相将她许配给财相的儿子敦·阿里（Tun Ali）。在送萎叶（定亲仪式）的那一日。恰逢宰相也请巴鲁王（Raja Dibaruh）到家中作客。……宰相吩咐敦·法蒂玛拜见巴鲁王，当巴鲁王见到她的美丽的容貌，十分惊艳！便问宰相：“陛下可见过你的千金？”宰相对曰：“陛下尚未见过”巴鲁王曰：“吾有一言相告，但恐怕会冒犯你。”宰相对曰：“您心里话，不妨直言。”巴鲁王曰：“你既有如此美艳之女，何以将她嫁给宫外之人？况且陛下所娶的王后即彭亨公主，早已逝世，今正缺一位王后。按照马来君王的习俗，君王若无王后，就应册立宰相之女为王后。”宰相对曰：“微

臣出身寒门，不敢高攀。”巴鲁王曰：“吾亦冒昧提醒了您老人家几句，至于如何安排，则悉随尊便。”后来宰相即为他的千金敦·法蒂玛的婚庆大宴宾客。（1979:251）

……婚礼之日，宰相请马六甲王苏丹·摩诃穆特·沙（Sultan Mahmud Syah）参加他千金的婚礼。王到相府之时，敦·法蒂玛刚行完拜堂之礼。王踏入相府时见到新人彼此喂食。王看到敦·法蒂玛容貌时，甚为惊艳！一见倾心，如同一首诗写道：

双目注视，目不转睛。

美目盼兮，却更动心。

王心里暗想：“敦·慕达希尔（Pak Mutahir）心眼坏透了，有如此娇媚的女儿也不献给朕。”于是王对宰相怀恨在心。婚宴后，王回到宫中，由于对敦·法蒂玛一往情深、日夜思念，竟茶饭不思，日夜都在找宰相的罪状，意图加害于他。（1979:251）

上文提到马六甲王在宰相之女敦·法蒂玛婚宴之日，见她国色天香，对她一见倾心。然而宰相却没将他女儿献给自己，反倒将她许配给财相之子，因此对宰相心怀恨意，日夜找宰相的罪状，欲加害宰相以报心底之恨。有一天有人诬告宰相谋反，于是宰相和财相一家的悲剧，就此拉开了序幕……

……海港总督即拿了黄金、珠宝和贵重的衣袍带在身上，连忙赶到水师提督府上。

海港总督到了水师提督的府上，敲开大门走进府中，献上所有他带的财物，并对水师提督说：“宰相意图谋反，欲自立为王。他早已铸造好宝座，制好金徽。请大人立马向君上报告此事。小人之所以前来投报，是深怕株连，因为知情不报有共谋之嫌。”水师提督见海港总督献上如此之多财物，利令智昏，心里就动摇了。如先哲所言：“黄金呀！汝非上帝，却能透过你实现愿望。”水师提督夜半入宫见君上，把海港总督的话奏明君上。王听了后，

便借机决意杀了宰相。王对于宰相当初不将他的女儿敦·法蒂玛献给他之事，早已怀恨在心。（1979:256-257）

上文“其事”描述马六甲宰相之女敦·法蒂玛是个倾城佳人，由于宰相自认出身寒门，不敢高攀马六甲王，所以在未经马六甲王过目以前，就私自将她许配给财相的儿子。而在新人婚宴之日，马六甲王见到了敦·法蒂玛，被她的美貌倾倒，觉得宰相有意不将女儿献给他而对宰相怀了恨意，开始日思夜想寻找宰相的罪状，要加害宰相。后来有一天有人告宰相欲谋反，于是马六甲王就乘机拔除眼中钉，把宰相和财相一家给除去。

“其文”先借巴鲁王和宰相的对谈中，带出敦·法蒂玛的美，同时也借着巴鲁王说自己多嘴劝宰相把女儿献给马六甲王，暗示了马六甲王是个重色思倾国的君王。而后又在敦·法蒂玛和财相儿子的婚宴，以一首古诗描绘了马六甲王看到敦·法蒂玛时的心情，更以马六甲王心里那句：“敦·慕达希尔心眼坏透了，有如此娇媚的女儿也不献给朕。”加强了马六甲王心里那份由爱生怖的恨意，这点特别表现在他回去后，为了此事茶饭不思，日夜找宰相的罪状，要加害宰相可知。“其文”之义是显而易见的，试问作为一个外人，又怎么会“听到”一个人的内心想些什么，这里之所以那么写显然是为了突出这位君王好色的个性。

这里我们再次看到，作者善于抓住事情重点来凸显“其义”，之前一样透过敦·法蒂玛的美貌以及她和财相之子的婚事，来带出这君王贪恋美色之旨意。再透过他因敦·法蒂玛而茶饭不思，甚至为了报复宰相不将她献给他，日夜找宰相的罪状，点出这君王不但记仇，嫉恨心也非常强，仅因为自己的宰相不把女儿献给自己，就想加害于他的行为，透过读者内心的直觉，批评了君王的“见色忘义”。

人的欲望一旦没有被满足或抑制就会越发严重，所以事情也不会就此终结。马六甲王乘着有人告宰相谋反，乘机铲除了宰相和财相一家：

于是王召见了敦·苏拉迪拉惹（Tun Sura Diraja）和敦·英特腊·斯加腊（Tun Indera Segara），传令他们去杀宰相。二人领了卫兵将宰相府围住。宰相儿子廷尉敦·哈山（Tun Hassan）企图抵抗，召集了宰相的士兵及其族人，带着兵器候命于宰相前。宰相见状急忙阻止他们说：“敦·哈山，你们要反了吗？要玷污祖上的名声吗？马来习俗里臣民是从不反叛君王的。”敦·哈山听了宰相之言，弃兵长叹，抱着父亲痛苦。宰相的士兵和族人们也放下兵器回家了。宰相府中只剩宰相和他弟弟财相斯理·纳腊·迪拉惹（Seri Nara Diraja）以及儿孙们。（1979: 258）

敦·苏拉·迪拉惹和敦·英特腊·斯加腊带着王的剑走进相府中，二人将剑端到宰相面前，对宰相和财相说：“全能真主注定的命运已临到宰相身上，孩儿仅为你祈祷。”宰相和财相答：“既是执行真主之法，吾等愿意一死。”于是宰相和财相便去取祈祷水。敦·哈山此时正意图把装有黄金的箱子丢进河里，宰相劝阻他说道：“哈山，何以将黄金丢进河里？陛下诛杀吾等，不就是为了这些金子吗？否则吾等犯了哪一条死罪？吾等既然俯首受诛，且让陛下拿去吧！就当是吾等对他的孝敬。”于是敦·哈山也打消此念。跟着敦·苏腊迪拉惹和敦·英特腊·斯加腊便将宰相斯理·摩诃拉惹、财相斯理·纳腊·迪拉惹、廷尉敦·哈山和敦·法蒂玛的夫君敦·阿里处死，四人当场毙命。（1979: 258）

“其事”主要讲述说道有人连夜告状说宰相谋反，马六甲王于是就顺水推舟把他和财相一家给杀了。宰相的儿子见状就召集了家族的家丁和族人准备抵抗，却被宰相劝阻了，主要因为马来臣民是从来不背叛君主的，为了不玷污先祖之名情愿受诛。更将他儿子原本打算丢进河里的黄金留下献给马六甲王，在他看来之所以招来杀身之祸，正是因为马六甲王想

要他的财富，既然准备受诛了，就把这些留给王。可见宰相是不清楚自己国君的品性，最后都还不清楚自己因何故而被诛。

从“其文”我们可看出马六甲王和他所差遣去诛灭宰相一家的部下，乃知道宰相是受冤枉的，其一、宰相要谋反，何故牵连财相一家。其二、即然连财相一家也株连，为何偏偏大家却有意识没把敦·法蒂玛牵连在内？其三、从两名被派遣去诛灭宰相的大臣对宰相用刑时以礼相待，两人将剑端到宰相和财相面前时口气极为温和，并以“孩儿”自称，从各方面的现象可以证明大家对此事心里有数，宰相是无辜的，只是君上有意借机将他杀害，所以才对宰相说：“全能真主所预定命运”。而宰相回应说：“既是执行真主之法，吾等愿意一死。”隐约中我们可以看出这个语句中的“真主”，言外之意有影射马六甲王的意思。

此外，宰相被告谋反却牵涉到财相一家，意思再明显不过了。海港总督和水师提督所告发的宰相，并没有牵涉到财相。财相一家之所以受牵连正是因为财相之子去娶了敦·法蒂玛。而在诛杀宰相和财相一家之时，却留下了敦·法蒂玛，后来马六甲王又传谕说要为宰相之家留一活口，不更是反映了王其实心里也清楚宰相是受冤，所以不该灭了他的血脉吗？

“其义”批评马六甲王因贪恋美色而罔顾人命。此与之前对彭亨王抢亲之事，此次可谓有过之而无不及。前者虽有不是，但还不至于伤人命。但此次涉及到的可是两位大臣一家的性命。虽然作者没有描绘诛杀的情境，但这轻轻带过的一笔足以见证此君王的残暴。

以上是笔者以“其事”、“其文”、“其义”对“末罗游史笔”中的“末罗游之义”的分析。总的来说，敦·斯理·兰南（Tun Sri Lanang）作为《马来纪年》的作者，在其文

化传统中，受到了臣民“末罗游之义”的影响，因此在史笔中才表现“曲笔”传统，也就是笔者所谓的“末罗游史笔”。“末罗游史笔”有着对君王独到的评价手法。不同于直书其义的“直笔”的传统，“末罗游史笔”在作史的形式上，以正言若反“藏直于曲”的笔法，在叙述“其事”的“其文”里传达了“史家之义”。

虽然我们从上文分析中，得见《马来纪年》中的“末罗游之义”已不同于《马来君王仪礼》所述，仅限于规范臣民。从个案分析中我们得见《马来纪年》中的君王对“末罗游之义”不但有自觉的表现，同时史笔中也以蜿蜒曲折的方式对那些没有奉行“末罗游之义”的君王进行了批评。然而，我们却还有一个问题有待解决，那就是这些君王“末罗游之义”背后的依据，究竟是什么，这点笔者将在下一节进行专门讨论。

第三节 “汝乃真主的影子”——君王“末罗游之义”的形而上依据

有关《马来纪年》君王“末罗游之义”的根据，其实不难发现，我们可从文中一个极为关键的主题里找到，即“君王临终遗言”。《马来纪年》文中有几次提到君王在临终前交代遗言，并在遗言中吩咐儿子应当如何为人处事，治理国家。例如，苏丹曼苏尔·沙（Sultan Mansor Syah）临终前对他儿子所说的遗言：

王注视着他儿子叮嘱道：“吾儿，汝当晓谕世事无常，无恒久不变之事。生者必死。唯圆满信仰与良好德行方为人所称颂的永恒。我逝世后，汝当克己，公正待人。不可贪恋他人之财。须知侵吞真主仆人之财，乃极大之罪，真主不会宽恕。今真主所造一切，皆交汝治理，他们若有困苦，汝当为他们解决；他们若遭受凌辱，汝当为他们申冤，使将来可减轻真主加于汝之罪。因为真主使者（愿真主庇佑他，使他有安宁）曾言，一切你维护过的人，真主必询问，即言真主将来必询问汝之民，汝为他们做了何事。为此之故，汝当时

刻反躬自省，待人以公，如此才能减轻神加于汝之罪。汝当与臣民及王侯公卿们共济，因为人君无论何等贤能明慧，若不与百官相处好，亦无法施政。君臣反目必引起朝内不宁，须知君如火而臣如柴，无柴火从何烧起？先哲法齐曾言，民如根君如干，若无树根，树干何以立？吾儿，盼你听从我的遗嘱行事，使汝得真主庇佑。”（1979: 171-172）

上文我们看到苏丹曼苏尔·沙临终告诫他儿子世间一切无恒久不变之事，因此要他秉持良好的品德，公正待人，并要维护自己的子民，为他们申冤、解决问题，更要和大臣们和平共处。苏丹曼苏尔·沙更把君臣关系，比喻成“火与柴”、“干与根”，说君主无论何等贤能，若无臣民配合就无法施政。百姓如同树根，君王如同树干，君王必须靠百姓拥立。即言之君王的基础，是建立在百姓上。

除了因为百姓是国君的根，更是源自对神的敬畏，例如苏丹曼苏尔·沙说的：“侵吞真主仆人之财乃极大之罪，真主不会宽恕。”又言“一切受你维护过的人，真主必询问，即言真主将来必询问你的人民，你为他们做了何事。为此之故，汝当时刻反躬自省，待人公正，如此才能减轻神加于你之罪。”言下之意，君王对臣民百姓的重视，是因为在他们信仰里，人是从神而出，把人比喻作是“神的影子”。相对于永恒的神，人是无常的，因此人要晓谕自己的渺小与无常，自觉地柔弱虚己。而且在末后之日，神将考察人的行为，所以人要时刻警惕自己待人是否公正。总的来说，末罗游虚己柔弱的行为依据，是源自于其信仰中的至高神。

第四节 “道法自然”——《老子》哲学的形而上依据

与《马来纪年》不同，老子哲学中理想的君王——“圣人”作为柔弱虚己的行为根据并不是出于对神的敬畏，而是对“道”的一种仿效。老子第二十五章言：“域中有四大，

而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”正是点出即便是“圣人”也源自“道”，王弼注曰：“法，谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也。道不违自然，乃得全性，法自然也”

（2008：64），因此要保存自己就要懂得仿效道。而道的性质就是“自然”和“无为”。“自然”是一种状态，而“无为”是一种手段。“无为”作为保证自然状态的手段，所表现出来的就是柔弱的现象。为了保证万物得以各适其性，“圣人”就要仿效道的“无为”，刻意让自己不去做一些不自然的事，让自己处弱守柔。

另外，第四十章“反者道之动”也点出了“道”的运作模式是不断的来回反复，从起点到终点，再由终点回到起点的一种模式。那么“圣人”要保存自己处上、处强，就要懂得从相反的方向来把握，免得过度追求而适得其反。有关老子哲学的形而上根据与《马来纪年》的形而上根据的异同，笔者将在下一章深入讨论，在此笔者只是点出《马来纪年》与《老子》中君王行为的根据，点出他们的差别而已。申论点不会在此复述。

第五节 小结——“末罗游史笔”与“道家史笔”之比较

根据上文各篇分析，《马来纪年》中某些君王对“末罗游之义”可说已具有相当高度的自觉，例如第一段引文中，君王为了向长老研习经典而自称“穷人”，正是君王“末罗游之义”表现的最直接例子。此外，苏丹曼苏尔对其宰相也以“仆下”自称，甚至被俘虏的彭亨王也对马六甲财相以“仆下”自称，可见君王自谦的“末罗游之义”并非个别之例。文中的君王之举可说与《老子》提到君王以“孤”、“寡”、“不谷”自称之意相通，第三十九章曰：“故贵以贱为本，高以下为基。是以候王自孤、寡、不谷”以及第四十二章“人之所恶，惟孤、寡、不谷，而王公以为称”。所谓“谷者，善也”，所谓“不谷”

者，就是“不好”、“不善”、“德行有所不足”之意，王公以“孤”、“寡”、“不谷”自称，是自谦之词。可见持有“末罗游之义”与老子文中之圣人在这点是共通的。

无论是第一段节选的君王还是苏丹曼苏尔，对于自己的过失都有高度的自觉。《马来纪年》的作者 在文中记述这些事迹是表扬君王正视自己的过失，表现出“歉然”、“随时准备承认自己的过失”的“末罗游之义”。老子第七十一章“**知不知，尚矣；不知知，病也。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病**”指的是圣人，也就是得道的统治者之所以没有缺点（过失），在于他们认真看待自己的过失，并正视它，这一点也与《马来纪年》中君王正视自己的过失所体现相符。易言之，“末罗游之义”的君王与老子理想的圣人都是勇于正视自己缺点的国君，两者在此价值观上可谓是相通的。

另外《老子》第三章“**不贵难得之货，使民不为盗**”也能在马六甲王抢亲一事上印证。敦·德雅的美貌无疑是“难得之货”，而马六甲王尤其对她“贵之”，乃至愿意以半壁江山作为交换条件。老子第十二章“**难得之货，使人行妨**”可以印证由于马六甲王过于重视敦·德雅的关系，导致他的臣子汉·纳迪姆愿意以身犯险为他“为盗”、“行妨”，不惜老远从马六甲到彭亨去窃玉偷香。按摩的老妇也是其连锁关系之一。除了敦·德雅之外，敦·法蒂玛的悲剧更是深化了对君王的批判。其史笔描绘，依旧沿用“正言若反”、“不言之教”的形式，透过事件的张力凸显君王与“末罗游之义”的相违，以此“指责”君王的不是。此皆让《老子》哲学里的“正言若反”、“不言之教”的理论得以在“末罗游史笔”下，得到了实践的发挥。

从上述分析来看，乍看之下，两者确实有许多相似相近之处，《老子》的“圣人”和《马来纪年》中的君王皆有虚己应物、守柔处弱的自觉，只不过却因着其形而上的依据上

的不同，动机也有所不同。这意味着二者行为上虽然有相似相近之处，但形而上依据之不同，导致了动机本质上的不同，因而造成了两者的差异性。至于两者的形而上根据究竟有何相似与相异之处，笔者将在下一章进行讨论，为两者进行深入分析与比较，以作更深入的了解。

第四章 《马来纪年》与《老子》的形而上根据之比较

承接上章所言，《马来纪年》中君王的“末罗游之义”源自于他们信仰的神。出于对神的敬畏，所以在他们的行为表现上，就会出现柔弱虚己的态度。而老子哲学中的圣人守柔处弱的行为依据，则是根据对于“道”的仿效，根据“反者道之动”的原则，从反方向来把握，因此想要刚强首先就要表现柔弱，要处上就要善处下。那么“末罗游之义”和“道”同样作为君王与圣人的行为依据，两者之间又有何异同？笔者将于下文进行分析与比较。

第一节 《马来纪年》中的君王观与形而上根据

本文笔者将从《马来纪年》与《老子》的君王观着手，分析两者的君王观与形而上根据的关系，以及万物的关系进行比较分析，看两者间是否有相似以及相异之处。由此推断《马来纪年》的“末罗游之义”与道家哲学的异同。

一、“末罗游—伊斯兰”时期之前的君王观

正如笔者前文提到的，马来群岛在伊斯兰文明进入以前，是深受印度文化的影响，因此我们在探讨“末罗游之义”的君王观时，自然不能回避这时期的君王观。那么印度文化中的君王观与伊斯兰文明的君王观到底有何异同之处呢？

在“末罗游之义”中，无论在印度时期或者伊斯兰时期，“君王”都被视作为一个“人”，是必须履行“更高存在”，就是履行他的“神”或“阿拉”所赋予它的义务与责任。因此，在末罗游的“君王观”，君王与常人无异，因此其重点并不在于君王与臣民百

姓之间的关系，而在“人”与“最高存在”之间的关系，那就是说，在末罗游的理念里，所关心的是作为一个“人”的“义务”（duties）与“责任”（responsibilities）（Annemarie Schimmel, 1962: 20-21）。而“义务”和“责任”这两个概念，事实上不止是“末罗游—伊斯兰”时期的马来人才有的，这种思想同样也能在印度教和佛教时期的信仰里找到。（Hussain Othman, 2011: 133）由于这时期的思想是由印度而来的印度教和佛教所带领，虽然印度教和佛教在基本教义虽有不同，但佛教本是由印度教脱胎而来，而且无论是印度教还是佛教，都是源自于印度，因此笔者将这时期称之为“末罗游—印度”时期。

在这时期的观念里，君王作为“统治者”的特质，只会在统治人民的关系上显现，其他方面时就与一般人无异，与其他人并没有什么特别之处。（Milner, 1985: 25）因此，从印度教的视角观点而言，君王与百姓可以说是相等的。以此类推的话，我们便可以得见在印度教盛行于半岛时期的末罗游思潮。

这种君王与臣民相等的君王观事实上是源自于印度教的教义中有关责任、义务与“达磨”（Dharma，或译作“法”，也可称之为“宇宙法规”，包括“自然法规”和“道德法规”以及“戒律”）的概念。换言之，君王与百姓相等之处，在于他们都有自己本身的责任、义务与“达磨”必须贯彻，在这点上君王并没有比百姓有更多的特权。在“达磨”的概念里，其中以“正直”、“真诚”、“不害”、“慈爱”、“怜悯”、“圣洁”等极为重要。（Titus and Smith, 1974: 374; Mahadevan, 1984: 54-55。转引自：Hussain Othman, 2011: 134），也就是说，在“达磨”的概念里，作为一位君王，

是没有绝对专属的统治权，反之他必须与其他人一样遵循由更高存在所界定的法则，因为“达磨”作为法则是普遍性的，而君王也只不过是“人”。

印度教有关政权中“义务”与“责任”的概念，其根据于一种“天地观”与“婚姻观”，实际上是源自于“天”与“地”的“婚姻形式”（Coomaraswamy, 1942: 1）。在这种理解中，代表政权的君王象征着“妻子”，相对的代表梵天的神职者（祭师或僧侣）则代表着“丈夫”，而作为君王是必须听从神职者的意见，如同妻子必须听从丈夫一样（Hussain Othman, 2011: 135; Coomaraswamy, 1942: 46）。在这种观念下，君王相对于神职人员，象征着夫妻关系中的妻子，同时被赋予司职与义务，作为君王者，其主要的司职就是管理好自己的国都，君王所做的一切无论善与恶，皆会对国家带来影响，乃至会有“天人相应”之效，导致降雨或旱灾。（Coomaraswamy, 1942: 65-68）即言为君者必须履行自身的司职与义务，否则他的行为将会因着“天人相应”的缘故，为自身带来相应的影响。

事实上，从印度教的角度而言，君王的这种司职其实也与作为普通人的一般百姓无异。在印度教的教义来看，作为一个人来说也是要管理好自己的“国都”。印度教里把人自身当作是一个“小国都”，或者更直接的说是“神之城”（City of God），而身为一个人，其司职就是要妥善地管理好内在于自己的“神之城”（Hussain Othman, 2011: 139）。反过来说，一个百姓也如同君王一样，把自己当做一个“国都”管理好自己。可见在这点上，君王与百姓可说相似无异。

换言之，作为一个印度教的信徒，首要的“司职”，即“所当行之义”，就是要重视好自己内在的修行，以便可以施福于其他人乃至得到永恒的福报。这种修行的努力，

被视之为“归性”，也就是变回最原本自然的“自我”，或者更亲近神乃至最后可以听到神的耳语（Lings, 1994: 10）。即言之，在“末罗游—伊斯兰”以前的传统中，君王所做的一切，皆与神明息息相关，他的一举一动无论好与坏，都会为他带来影响。易言之，君王作为一个统治者背负着他从神而来的义务与责任的司职，他所行的一切皆会为他带来回报，无论好坏，也就是说一个君王所做的，会为他自己身边周遭的一切带来影响。

二、“末罗游—伊斯兰”时期之后的君王观

在伊斯兰文明进入群岛之后，马来民族的生活习俗中，可以说是起了非常大的影响，君王从原本信仰印度教改信伊斯兰教，同时还影响到所有的马来子民也跟着皈依了伊斯兰教。而君王的称谓也由拉惹（Raja）改称为“苏丹”（Sultan），像这样由宗教所带来的影响力，可谓十分令人震撼！此外，几乎当时所有一切的神祇的偶像都被摧毁，所有的酒类饮料都被倒掉，在民俗方面所带来的变化，可谓翻天覆地。然而在思想层面而言，似乎并没有带来多大的变化。在“末罗游—伊斯兰”时期对于人的理念，几乎和“末罗游—印度”时期似乎并没有太大的差异。其最大的差异除了印度教是一个泛神论的宗教，而伊斯兰教是“一神论”这个差别以外，基本上对于“人”这个概念的理解，可以说并没有什么特别的改变。

在“末罗游”的理念中有关“人”这个概念，是包括君王与奴仆等一切人类。因为只要是作为人，就必须履行一切与“阿拉”有关的义务与责任。（Milner, 1985: 25）“人”，在伊斯兰的理念中被视之为“真主的影子”（Jones, 1999: 13），然而这并非对人的一种称颂，说人有多么伟大以及与其他一切有所不同。相反地，把人比喻成是“真主的影子”是为了说明作为一个君王或者百姓，在真主阿拉面前，都一视同仁。一个作为

“真主的影子”的君王，意味着他是“相对的存在”，无法维持着永恒不变，也不会处于永远不变的稳定状态。一切君王所拥有的，包括他自己，都不是属于他，而是属于真主，因此最终一切还是要回归于真主。易言之，作为一个人，无论是君王或者是奴仆，都不能拥有世间上任何一样东西，包括他自己。所以世间所拥有的一切，全然来自于真主，而一切最后也都会回归到真主。因此作为一个人，就必须遵循真主的意愿与旨意来生活。

而人在这世间上的司职，就是带着“真主”所赐下的，满有怜悯与慈爱的“神的形象”，来光照这个世间以彰显神的荣耀（Nasr, 1991: 26）。换言之，人在这个世界而言，是作为神的代理（Khalifah），其司职就是代表神来管理这个世界。然而，人对于这个地位，不应当视作可以高傲之事，或者高举这个司职的地位。相反的，由于身负来自真主所给予的使命，他应当战战兢兢，任重道远，遵循真主的教导。

关于这点，我们可从“苏丹”这个称谓来理解。“苏丹”在伊斯兰的教义里，被诠释为“阿拉给予‘信任’（Amanah）以执行代理（Khalifah）之责的人”（Hussain Othman, 2011: 146）。正如“末罗游——印度”时期一样，“苏丹”这个称谓也并不是君王专属，事实上，每一个穆斯林也被视之为“苏丹”，以便实践真主阿拉所赋予的司职。每个人都是真主所立为领导者，至少是作为自己的领导者。也就是说，作为人就如领导者一样，以公义正直治理好自己。易言之，无论在真主阿拉面前，无论你的身份背景是苏丹抑或普通的老百姓，乃至奴仆都好，一律都是平等的。作为一个人的评估，并不是凭藉他的地位和背景，而是以他的习性和责任，和是否全然地降服于阿拉真主（Hussain Othman, 2011: 147）。

对于伊斯兰中的穆斯林作为一个“人”的概念，井筒（Izutsu）用四点概括，第一、人是作为神（即阿拉，真主）的代理存在于世间。第二、人与神是有沟通的互动关系。第三、人与神是主仆的关系。第四、人与神的关系，是有道德伦理的意义。（2000：77-78）我们再详细一些说明以上的四点。第一点人作为神的代理存在于世间，其司职就是代理神来治理这个世界。第二点提到人与神之间是有沟通的互动关系，指的是人可以透过祈祷、礼拜的方式倾述，或得到神启。而第三点言及人与神之间的关系是主仆的关系，说的是神为主而人为仆，神是人的主、是大能者的至高者，而人作为与神相对的关系里，就要柔弱虚己，表现如同仆人一样的姿态。至于第四点，人与神之间的关系是有道德伦理的意义，是说明神除了是人以及一切的源头之外，同时也是作为道德伦理的典范，具有公义、恩惠、怜悯、慈爱等一切性质，而人作为一个受造者，应当敬畏神并且要效仿神。以上四点就是伊斯兰中对于“人一君”的概念。

第二节 《老子》中的君王观与形而上根据

《老子》作为一部哲学著作，其重点除了“道论”外，大多都围绕着“治国”而谈。我们甚至可以说老子的“道论”也是围绕着“治国”而谈。也就是说老子论道是为了“治国”。那么，老子哲学中的“圣人”自然就会与“道”息息相关。那么老子的君王观又与“道”有着怎么样的关系呢？

一、道与万物的关系

在《老子》而言，天地之间一切万物就是源自于“道”，因此“道”可以说是老子哲学中的最高范畴，天地万物的总根源，相等于末罗游概念中的“神”或“阿拉”、“真

主”。关于道与万物的关系，王博曾经在他的著作中以四种性质概括了道与万物之间的关系，那就是“先在性”、“生成性”、“宗主性”以及“自然性”（王博，1992：226-228）。我们先来研究有关“道”的四点性质，再与末罗游的思想根据做更深入的比较：

第一、先在性：在老子哲学里，“道”是一切的总根源，正如第二十五章所言：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改”，以及“吾不知谁之子，象帝之先”因此在时间上必然先于一切万物而存在。

第二、生成性：《老子》第一章提到“无名天地之始，有名万物之母”¹³以此来凸显道作为“天地之始”、“万物之母”的要点。在第六章提到“玄牝之门，是谓天地之根”，以玄牝来比喻“道”，重申了“道”的生成能力，把“道”当作是天地万物的母亲。这点我们可以从第二十五章“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”的“天下母”三个字作为佐证。另外，第四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物”这一句，用了“生”这个字来传达“道”生成万物的方式，这足以说明老子强调“道”作为“天下母”具有生成力的观点。

第三、宗主性：“道”是天地万物之源，天地中所有的一切都是由“道”而出，因此我们可以说对于万物而言，“道”是具有宗主的地位。再者，在第四章也提到“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”，以“宗”字来表意，除了凸显了“道”的宗主性，同时也强调相对于万物而言，“道”是具有权威性的。

¹³ 此句有另一个版本为“无，名天地之始，有，名万物之母”。此断句出于王弼本之后，乃后人对老子的重新理解。然，笔者认为王弼本更接近老子古本之义，而且也通理，其注曰：“凡有皆始于无，故无名之时，则为万物万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也”（详见王弼本第一章注解），因此采用此版本。

第四、自然性：虽然“道”作为天地万物的总根据，是天地一切的“大宗主”，而“道”可贵之处在于它生成万物之后，却不以宗主的地位自居，在第三十四章提到“大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。”“道”常以“无为”的姿态出现，《老子》一再强调“道”与“德”的尊贵之处就在于此，从五十一章我们可以得见这点，“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之；长之育之；成之熟之；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。”“道”之尊贵在于不向万物发号施令，并且任由万物随着它们自然之性而存在和发展。

从以上四点看来，“道”先在于一切，生成万物是一切的总根源，同时具有宗主的地位，但是这个具有宗主地位又有权威的“道”，在生成万物之后并没有对万物加以干涉，即不支配也不主宰它们，而是以“无为”的方式让它们随着自己的本性来发展，各适其性，也正是这一点保证了万物的自主性和自然性。

二、“圣人”与“道”的关系

老子认为天地万物源自于“道”，那么万物就应该仿效“道”以保存自己。对此，《老子》第二十五章是这么提到：“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王处一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”在《老子》的这一句中，可以说是概括了道以及天地万物的总称。基本上从“人法地，地法天，天法道，道法自然”一句里，分辨出来就是“道”与“万物”两个类别。“道”是作为总根据，归类为“生成者”的类别，相对于道的“天”、“地”、“王”皆由“道”而来，归类为“被生成者”，“王”属于人的范畴，是作为人的代表，其性质可纳入“万物”的范畴里，与万物无异。由此在老

子看来，作为万物之一的人，尤其是相对于百姓人君王者，更是自当仿效于此。君主与百姓的关系，可以比拟成道与万物的关系，为人君主者如同“道”一样，是具有决定性的作用，而百姓就如同依附在道的“万物”，因此作为“人”的“君主”对待百姓就应该仿效“道”对待万物一样，这就是“人法地，地法天，天法道，道法自然”的意义所在。关于君主与百姓的关系，这点《老子》第十七章有着深刻的论述，他将君王与百姓的关系分为四个层次：

太上，下知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足焉，有不信焉。

犹兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然。（第十七章）

在老子看来，最好的君王是人民百姓知道有君王的存在，但却不感觉到“帝力”的运作，其次是百姓知道君王的存在，同时感受到君主的恩泽，爱戴并且称誉这位君主，这便是儒家所推崇的帝王。接下来的两个层次，就是百姓“畏之”、“侮之”的“不道之君”，通常就是昏庸无道、挥霍无度、造成百姓许多困扰的君王。在老子看来，为人君主最高的境界就是能体道并且实践“道”的君主，老子将这种君主称之为“圣人”，圣人者就是“体道的君主”，那些能让百姓安居乐业却不感觉到他的统治，如同任由万物随着自性各自发展而不加以干涉的“道”。“道法自然”，侯王当仿效于此。一如笔者所言，道与侯王都是决定性的作用根源，但侯王必须让百姓觉得一切都是自己所为，没有侯王的干涉，如同道对万物一样。因此我们由此可以推断，“无为”主要还是针对侯王的要求，百姓无涉于此。

在老子哲学中，“道”对万物不加以干预的根据是源自于“道法自然”，也就是说“道”的法则是遵循自然，“自然”是“道”运行的法则，而保证这个法则运行的手段就

是“无为”。“无为”从字面上理解的意义就是“无所作为”，言下之意就是让一切顺其自然。然而必须注意的是，虽然“道”的“自然”法则是加以干预，但是“无为”作为保证“自然”法则可以运作的手段，却不是一种无意识的不做任何事，反之是一种有意识的不去做一些事，或者多余的事。易言之，“无为”是一种自觉的行为，自觉地不去干预。而表现这种手段的方式，就是有意识的让自己处于一个底下的位置，以便把自己的姿态降至最低甚至不让人察觉。

“道”在老子哲学里不但是万物的根源与宗主，同时还具有动态的形式，我们看第二十五章里提到的：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”文中论述“道”是一个不断发展的动态，由“大”转化为“逝”，然后转化为“远”，最终又会“反”（返）。“道”不但是个动态形式，同时这个形式也是个“周行而不殆”的循环模式。即言之，若然天下万物皆由“道”而出，那么天下万物也会具有“道”的内在性，必然也会随着道的这个内在之性而发展，最终走向终点。

然而有一点是我们必须留意的，那就是“道”的这种发展动态去到最终会走向一个“反”，而这个“反”具有意思，一种是代表着循环的“返回”，另一个意思则是“适得其反”，或者“物极必反”，就是过度追求一样东西，反而导致加速走向败坏。从上文来看，似乎两种意思都成立，因此为了避免过度追求而“适得其反”，同时借着道循环不已的特性，老子主张从“反”的方式来把握，也就是“复归”，《老子》第十六章提到，“夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明，不知常，妄作，

凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。没身不殆。”其义在于强调为了避免“适得其反”的现象，就要从反面去把握。

值得注意的是，老子哲学中虽然提及世间万物皆源自于“道”，但回归于“道”却不是老子所追求的，更直接的说，老子是藉着“返回”最初的形态来使自己保存，或换言之，由于一切事物都会往终点发展，那么可以更长久的保存自己就是往终点的方向走。这点非笔者一家之言，王博在他的著作中也提到与笔者一致的看法，“万物虽然从道中出，但老子并不要求万物再复归于道，他希望地是万物效法道。像道那样长久地生存。老子讲‘复归’，只是万物各自复归到自身的根源处，如对于人来说，只是复归于婴儿。”（王博，1992：240-241）王博文中也提到，老子哲学是以“侯王为中心”的哲学，一切思考都是站在侯王的立场而出，他说：“老子主要的目的当然是使侯王们能永久地保住自己的权势与地位，这无疑是属于‘有’的界域。这就决定了老子必会特别重视‘无’的作用，因为只有持守住‘无’的原则，才能达到‘有’之效果。老子要求侯王们无欲、无名、无为等，原因即在于此。”（1992：252）因此，即使这种仿效“道”从反面把握，避免“适得其反”、“物极必反”的方法，可以说都是为了保存自己的形式。

因此老子曾多处提到作为君主必须柔弱谦下，比如第三十九章：“故贵以贱为本，高以下为基。侯王自谓孤、寡、不谷。此其以贱为本也？”就是源自于对道的一种仿效，“以贱为本”与“处众人所恶”意义上是相通相应的，是道的一种形式，水往下流的低下姿态，也可以说是一种“以贱为本”的形态。另外，第六十六章曰：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之。欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌，以其不争，故天

下莫能与之争。”从这一章我们得见老子借着大自然的现象，来表示柔弱虚己是对道的因循，仿效道的自然而老子采用“江海所以能为百谷王者”，是因为它“以其善下之”，让自己处在低下的位置，因此才得以让百川归向”文中“百谷王”的“王”，指的是所归向之处。（傅佩荣：2012，169）。因此，作为得道的统治者——“圣人”，对于百姓就要“言下之”、“身后之”，才能达到“处上而民不重，处前而民不害”那种与道相通的境界。

除此之外，作为君主，除了要时刻保持低下的姿态，还要承受国家与社稷不好的一面。第七十八章曰：“是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”唯有能承当全国的屈辱和灾祸的人，才能成为“天下王”、“社稷主”。可见为了保存侯王尊贵与高尚，就要让自己保持与之相对的另一面之姿态，如第二十八章曰：“知其白，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。”其中“知其白，守其辱”、“知其白，守其黑”体现的正是这一点。

从另外一面来讲，保持这种柔弱的姿态，并不是一种软弱的表现。相反地，这种“示弱”的行为却是一种最具潜力的姿态，第三十二章曰：“道常无名，朴。虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。譬道之在天下，犹川谷之于江海。”可见为人君主者，当因循“道”之柔弱虚己，虚化到让人感觉不到他的作用，此就能如同“道”一样，“虽小，天下臣。”同时，为人君主者若能坚守此道，就会“万物将自宾”、“民莫之令而自均”。

第三节 小结——末罗游与道家形而上依据之异同

通过以上分析，我们从六点来比较《马来纪年》“末罗游之义”的形而上依据——“真主”，和老子哲学的“道”，看看两者的异同。首先就“绝对性”言，作为万物的源头与根据，无论是“真主”或者是“道”，自然可以无需依靠任何事物而独立存在。所以两者在这点上相通。其次是“先在性”，不管是“道”抑或“真主”，都是世间万物的起点，因此两者在时间上，必然先于一切存在，这点两者也是相通的。

再者，就“生造性”言，《马来纪年》中所信仰的“真主”，是创造一切的神，因为万物都是祂所造；而道家方面的“道”虽无“生造论”，但道家自然性的“生成论”，说明世间万物就从“道”这个根本而出，因此两者是相通的。然后是宗主性，“真主”和“道”都是世间一切根据、万物的源头。如果万物失去了他们的依据，就无法独立存在。由此而言，无论是“道”还是“真主”，都是万物的宗主。

接着就“人格性”言，这点可说是两者之间的分水岭，《马来纪年》中的“真主”具有人格意志的“神”，而《老子》的道却没有人格意志，这也是道家哲学最标志性的特点。此为第一个不同点。最后是“主宰性”，《马来纪年》的“真主”对万事万物都拥有绝对的主权，一切的发生都是他所允许的，凡他所不允许的都不会发生。《老子》的“道”则不然，除了没有人格性与主宰性，任万物各适其性的发展外，同时还“辅万物之自然”，用牟宗三的话说，就是：“道和万物的关系，就在负责万物的存在”（2003：103）因此，可谓是只有负责而没有支配万物。此为第二个不同点。

通过以上六点的比较，我们可以发现两者的相通性是相当高的，六点中有四点相通的。虽然未尽然相等，但也算得上是相近了。

总结

作为记载历史的“史笔”，中国历来都以儒家马首是瞻。无可否认，中国史学主流确实掌握在儒家手中。然而，本文不采用“儒家史笔”而以“道家史笔”与“末罗游史笔”进行比较，是因为儒家的精神面向偏向积极性。从《论语》中孔子对都是正面的提出“仁”的观念，如“仁者，爱人”；不同于孔子，老子在他的著作中则以否决式的提出了他对“道”的诠释，如“道常无为”，精神面向偏向消极性，因此，笔者认为在这个性质上更接近末罗游的精神面向，或许在这个精神面向中可以找出更多相通之处。

另外，在讲解印度文明与末罗游文明的关系上，由于篇幅与文献所限，未能在本文中尽详，实为一大憾事，笔者希望可以在将来的论文中可以有机会再做进一步更深入的探讨，或者借此机会向学术界抛砖引玉，希望更多人能够对此关注，并投入更多的研究。

在此，就来总结本文的论点。从前文考析中，我们得见《马来纪年》中所表现的“末罗游之义”，已与《马来君王仪礼》中所定义的“末罗游之义”不同，内容上可说丰富了许多。除了臣民有表现出“末罗游之义”外，君王同样也有“末罗游之义”的表现。至于那些没有实践“末罗游之义”的君王，作者也透过其史笔对其进行了“正言若反”、“不言之教”的批评。换言之，在《马来纪年》的史笔下，君王也在“末罗游之义”的规范内。

《马来纪年》中的史笔是臣民“正言若反”所引申的具体表现。文中作者并未对君王以任何犀利的字眼进行严苛的指责，然而读者却能透过“其事”和“其文”的叙述方式，看到作者藏于其中的“其义”。

《马来纪年》中君王的地位与《老子》的地位相近。君王源出于创造者“真主”，虽贵为人君，但在创造者永恒性面前，也不过是个凡人，除了在政权上享有统治权以外，其他与常人无异。而《老子》的哲学体系里，人与万物同出于“道”，“道”具有创生能力，这点与《马来纪年》中的“创造者”是相通的。相对于永恒的“道”，无论是君王抑或人乃至万物都是平等的。君王虽贵为人君，在“道”的面前也与其他常人、乃至万物无异。

值得注意的是，虽然《马来纪年》中君王和《老子》的“圣人”在具体行为上都有柔弱虚己的表现，但两者的形而上根据却有所不同。《马来纪年》中的君王所依据的是他们信仰中的“神”，出于对神的敬畏和对神伟大的崇拜，以及相对于自身的渺小与无常，人应当要表现柔弱谦下。

至于《老子》“圣人”所依据的“道”，虽然也是一切万物之源头和根据，然而圣人守柔处弱的行为表现，却不是因为道的伟大和人的渺小。圣人对道的因循，是建立在道“反者道之动”的作用上。老子认为世间万物都从道而来，因此都有道的内在性。而道的运作规律是“独立而不改，周行而不殆”，即万物发展到极致之时就会往反方向发展。人处于世，为了保存自己避免过度追求而适得其反，就要以“反”的方式来把握。

《马来纪年》中的“神”具有人格性，对于世间万事万物的发展，都必须合乎“神的旨意”。换言之，祂对万物具有绝对的支配权。而与之不同的，是《老子》的“道”最标志性的特色，就是它的“自然性”，其“自然无为”。虽贵为“万物之始”、“万物之母”，对万物绝对有支配的权利却不加以干涉，而是任由他们“各适其性”，这点与《马来纪年》不同。

以上的论述，我们得见《马来纪年》中的君王与《老子》的圣人虽然都有守柔处弱、柔弱虚己的相同处点，然而其背后所依据的形而上根据却不尽相同。整体而言，只能说彼此有亲缘性，但未具相等的相通性。虽然两者在形而上依据的差异，造成两者无法相同，但这并不妨碍我们理解在君王层面，两者守柔处弱的共性。

虽然从《马来纪年》中考析出的两者在整体而言，并不具备算相等的相通性，但此番考究却证明了“末罗游之义”比《马来君王仪礼》的内容丰富得多。再者，《马来纪年》只是众多古典马来史著中的其中一本，因此吾等不能以此为例，一概而论的说“末罗游之义”与道家哲学全然不具相通性。笔者希望以此抛砖引玉，得到学界对此课题更多的关注，在未来会有更多的学者在此方面给予更多的研究与比较。

引用文献

1. A. Samad Ahamd, 2010, *Sulalatus Salatin Sejarah Melayu (Edisi Pelajar)* , Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
2. Ahmad Kamal Abdullah dll, 2006, *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
3. Allahyarham Ustaz Wan Mohd Shaghir Abdullah, 2012, *Dunia Melayu menurut Sheikh Ahmad al-Fathani* (<http://hanputra.blogspot.com/2012/03/dunia-melayu-menurutsheikh-ahmad-al.html>) in (<http://ulama-nusantara.blogspot.com/>)
4. Annemavie Schimmel, 1962, *Spiritual Aspects of Islam.*,Vnice: Instituto Pre La Collaborazione Culture.
5. B.B. Kumar, 2005, *The Naga Identity*, Concept Publishing Co.
6. Bottoms, J.C., 1965, "Some Malay Historical Sources: a Bibliographical Note" Dalam Soedjatmoko, Mohammad Ali, G.J. Resink dan G.Mc T. Kahin (penyunting). *An Introduction to Indonesian Historiography.*, New York: Cornell University Press, hlm 156-193.
7. Coomaraswamy, 1942, *Spiritual Authority And Temporal Power In The Indian Theory Of Government*, Connecticut: American Oriental.
8. Haron Daud, 1989, *Sejarah Melayu: Satu Kajian Daripada Aspek Pensejarahan Budaya.*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
9. H.M.J. Maier, 1993, Boredom in Batavia: A Catalogue of Books in 1898' in Roskies, D.M. (ed), *Text/Politics in Island Southesat Asia: Essays in Interpretation.*, Athens Ohio University Center for International Studies, Southeast Asia Series Number 91.
10. Hussain Othman, 2011, *Konsep Pensejarahan Melayu: Perspektif Kosmologi*, Johor:

Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.

11. Jones Russell, 1999, *Hikayat Raja-Raja Pasai.*, Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan and Penerbit Fajar Bakti.

12. Lings, Martin, 1994, *Rene Guenon*, London: The Prince of Wales Institute.

13. Lutfi Abas 1999. Plot Tema Ajaran dan Keindahan Sejarah Melayu. Selangor: Pustaka Delta Pelajaran Sdn Bhd.

14. M.G. Emeis, 1968, *Bunga Rampai Melayu Kuno*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

15. M. Rajantheran, 1999, *Sejarah Melayu: kesan hubungan kebudayaan Melayu dan India*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

16. Mahadevan, T.M.P, 1984, *Outlines of Hinduism. Bombay:* Chetana Pvt. Ltd.

17. Milner, A.C, 1985, "Islam and Malay Kingship" in Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique & Yasmin. *Reading on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, hlm 25-35.

18. Mohd Taib Osman, 1974, *Islamic Civilization in the Malay World*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

19. Mohamad Yusoff Hashim, *Pensejarahan Melayu Tradisional dalam Korpus Kesusastereaan Melayu*, (dlm A. Aziz Deraman Penyelenggara, *Tamadun Melayu, Jilid Tujuh*, 2004)

20. Monier Williams, M., 1963, *Indian Wisdom*, Chowkhaba Sanskrit Series. Jil XXXVI

21. Nasr, Seyyed Hossein, 1991, *Sufi Essays*, New York: State University of New York.

88

22. Panuti H. M. Sudjiman, 1996, *Adat Raja-Raja Melayu* , Jakarta: Penerbit Universitas

Indonesia.

23. R.G. Collingwood, 1961, *The Idea of History*, Oxford: Paperbacks.
24. R.O. Winstedt, 1944, *A Simple Malay Reader*, London: Kegan Paul & Co., 1944.
25. Singaravelu, S., 1970, "Invocations to Nataraja in the Southeast Asian Shadow-Plays with Special Reference to the Kelantan Shadow-Play", *Journal of the Siam Society* 58, no 2: 45-54
26. Tee Boon Chuan, 2010, *Benarkah 'Melayu' Bangsa Taoisme Menurut Pengertian Adat Raja-Raja Melayu (1779M)?* Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu 2:1, hlm 165 – 176.
27. Tee Boon Chuan, 2009, 'Pustaka Falsafah China: Pengalihan Bahasa Melayu-Indonesia serta Ketepatannya', Radiah Yusoff dan Goh Sang Seong peny, *Penterjemahan Bahasa Cina-Bahasa Melayu*, Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia dan Universiti Sains Malaysia.
28. Titus and Smith, 1974, *Living Issue in Philosophy.*, New York: D. Van Nostrand Company.
29. Toshihiko Izutsu, 2000, *God And Man In The Qur'an: Semantic Of The Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
30. Umar Junus, 1984, *Sejarah Melayu: Menemukan diri kembali*, Petaling Jaya: Fajar Bakti.
31. Vogel, J.Ph, 1926, *Indian Serpent-Lore: or The Nagas in Hindu Legend and Art*, London A . Probsthain.
32. Wolters, O.W., 1970, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, Kuala Lumpur/Singapore.
33. Zimmer, H., 1972, *Myths and Symbols in India Art and Civilization*, Princeton: Princeton

University Press. (First Published by Pantheon Books, New York, 1946).

34. 冯友兰, 1983, 《中国哲学史新编》, 北京: 人民出版社。
35. 杜而未, 1978, 《老子的月神宗教》, 臺北: 學生書局。
36. 范宁, 1999, 《春秋穀梁传注疏》, 北京: 北京大学出版社。
37. 方东美, 1983, 《原始儒家道家哲学》, 台北: 黎明文化事业股份有限公司。
38. 傅道彬, 1990, 《中国的月亮及其文化象征》, 《北方丛论, 1990, 第四期》。
39. 傅佩荣, 2012, 《老子新解》, 南京: 译林出版社。
40. 黄元焕, 2004, 《马来纪年Sejarah Melayu》, 吉隆坡: 学林出版社。
41. 蒋锡昌, 1937, 《老子校诂》, 上海: 商务印书馆。
42. 廖裕芳, 2011, 《马来古典文学史》, 北京: 昆仑出版社。
43. 刘知几, 2008, 《史通》, 上海: 上海古籍出版社。
44. 刘笑敢, 2006, 《老子古今一五种对勘与析评引论》, 北京: 中国社会科学出版社。
45. 马叙伦, 1974, 《老子校诂》, 北京: 中华书局。
46. 牟宗三, 2003, 《牟宗三先生全集·中国哲学十九讲》, 台北: 联经。
47. 阮元, 1980, 《十三经注疏》, 北京: 中华书局。
48. 司马迁, 1959, 《史记》, 北京: 中华书局。
49. 肖兵、叶舒宪, 1994, 《老子的文化解读》, 湖北: 人民出版社。
50. 徐儒宗, 2006, 《人和伦—儒家人伦思想研究》, 北京: 人民出版社。
51. 王弼(魏)注; 楼宇烈校释, 2008《老子道德经注校释》, 北京: 中华书局。
52. 王博, 1993, 《老子思想的史官特色》, 台北: 文津出版社。

53. 王卡, 1993, 《老子道德经河上公章句》, 北京: 中华书局。

54. 许云樵, 1966, 《马来纪年》, 新加坡: 东南亚研究所。