

马来西亚伊斯兰政党政治

巫统和伊斯兰党之比较

陈中和 著



國立台灣大學圖書館

b28860123



2656134

新纪元学院研究系列③

马来西亚伊斯兰政党政治

巫统和伊斯兰党之比较

陈中和 著



新纪元学院马来西亚族群研究中心
策略资讯研究中心

2006

作者简介

陈中和

CHIN CHONG FOH

1974 年出生，祖籍广东省东莞县，爸爸客家人，妈妈闽南人。毕业于马来西亚芙蓉启华小学，芙蓉中华中学，台湾淡江大学国际贸易系，台湾淡江大学东南亚研究所，现为台湾中国文化大学中山学术研究所博士候选人，修习宪法和政治相关的科目。目前也在台湾国立政治大学和国立暨南国际大学当兼任讲师教授基础马来文，顺便介绍马来西亚美丽的风土民情。自2000年起数次在台湾的各类型研讨会发表过9篇论文，计有台湾全国东南亚研讨会论文7篇，台湾全国政治学研讨会论文1篇，台湾伊斯兰与中东研讨会论文1篇。同时也在马来西亚和台湾两地的期刊或专书发表了10篇论文。研究兴趣广泛，唯其人精力才智有限，目前只能暂时专注在马来西亚伊斯兰政治、宗教和政治关系方面的研习。

马来西亚伊斯兰政党政治—巫统和伊斯兰党之比较

作者: 陈中和
执行编辑: 何启才
封面设计: 何启才
排版: 庄儒频
联合出版: 新纪元学院马来西亚族群研究中心
Malaysian Centre for Ethnic Studies (MCES)
New Era College
Lot 5, Seksyen 10, Jalan Bukit,
43000 Kajang,
Selangor, Malaysia.
Tel: (60) 03-87392770
Email: nec@newera.edu.my

策略资讯研究中心
Strategic Information and Research Development Centre (SIRD)
11, Lorong 11/4E,
46200 Petaling Jaya,
Selangor, Malaysia.
Tel: (60) 03-79578342
Email: sird@streamyx.com

印刷: 永联印务有限公司
Vinlin Press Sdn Bhd

出版日期: 2006年11月
国际书号: ISBN 983-3527-02-7
定价: RM35.00(USD\$18)

Perpustakaan Negara Malaysia Cataloguing-in-Publication Data

陈中和, 1974-

[Malaixiya yi si lan zheng dang zheng zhi : wu tong he yi si lan dang zhi bi jiao]

马来西亚伊斯兰政党政治: 巫统和伊斯兰党之比较 / 陈中和著
(新纪元学院研究系列 = New Era College research series ; 3)

ISBN 983-3527-02-7

1. UMNO. 2. PAS. 3. Islam and politics—Malaysia.
4. Political parties—Malaysia. 5. Malaysia—Politics and government. I. Title. II. Series : 新纪元学院研究系列 ; 3.
III. Series : New Era College research series ; 3
324.2595

献给亲爱的父母亲
陈少安先生
李素梅女士

版权所有 翻印必究

Copyright @ Chin Chong Foh 2006



马来西亚半岛（西马）图

序一

认识陈中和先生是在一个偶然的的机会。1998年个人刚从英国伦敦大学亚非学院（SOAS）完成有关东南亚伊斯兰的访问学人研究回台湾，并参加台湾中央研究院东南亚区域研究计划所举办的第一届东南亚区域研究的研讨会。在研讨会的茶叙上认识了陈中和先生。当时他在淡江大学的东南亚研究所硕士班就读。他告诉我他的指导老师离开了淡江大学，希望我能在硕士论文的写作上帮忙他。尔后，淡江大学东南亚研究所所长林若零教授邀请我去兼课教授东南亚伊斯兰专题的课程。中和虽然早已修完毕业要求学分，但仍选了我的课，正式成为我的学生。而我也顺理成章成为他硕士论文的指导老师。

研究东南亚的伊斯兰对科班出身者而言本非易事，因为必须对“伊斯兰学”与“东南亚学”皆有涉猎与深入，更何况是非科班者的硕士生。中和本身在大学部主修国际贸易，硕士论文理应做东南亚国际贸易的研究，方能驾轻就熟。然而他却选择一个对他而言是个大挑战的题目，马来西亚的伊斯兰与政治关系。在台湾当时几乎没有东南亚伊斯兰的研究与教学。中和他无前例可援，一切必须从零开始。个人对他的选择感到非常讶异与敬佩。所幸他能够阅读英文与马来文数据，省事不少。事实上，他在修读我的课程时，花了不少功夫打基础，经常必须阅读额外的数据。他在求学上乘着蛮牛精神，克服了种种困难，以将近两年的时间完成了二十几万字的硕士论文（相当于博士论文的份量）。在质的方面上虽不是尽善尽美，但已是相当难能可贵。其论文的价值在于第一个有系统地以政治学、伊斯兰研究理论来论述马来西亚政治伊斯兰(Political Islam)

的华文著作。他的著作对 PAS 与 UMNO 的政治、宗教理念与政策做分析比较，并指出马来西亚当今政治与宗教之间的冲突与困境。在研究马来西亚的政治伊斯兰方面，在台湾，抑或其它华文地区，应有其地位与价值。

从他论文的写作开始至今日的成书出版，中和历经了一段学术成长的过程，思想从传统华人反马来伊斯兰的刻板态度转为比较中庸客观；心胸从狭隘的华人优越感转向俱有世界观念的宽大胸襟。他虽然不是穆斯林（回教徒），却也不会仇视伊斯兰的价值观，实在难能可贵。中和目前仍在台湾的中国文化大学修读博士学位，继续研究马来西亚的政治伊斯兰，他的学术经验持续在成长中。就他对学术的执着与投入，其成就当指日可待。而当他在台湾学成返回马来西亚之后应可扮演相当重要的角色，无论是在学术研究、教学，或是民族、宗教的对话，甚至政治、人权的诉求上。中和今后的重任将是建构马来西亚社会中华人与马来穆斯林之间的桥梁。愿以此勉励之。

林长宽

于台湾台北木栅指南山下

2005年5月5日

序二

陈中和学弟准备出版他的著作：《马来西亚伊斯兰政党政治——巫统和伊斯兰党的比较》，请我写序。其实，我对这方面并没有作过研究，只是由于撰写时评的需要，对上述两个重要政党的动向，较为关注而已。

首先，我要衷心祝贺陈学弟，选择了这个鲜少被问津的领域，艰苦地完成了这部学术著作。同时，也十分赞赏新纪元学院同意将它整理出版。这本学术著作的完成和问世，无疑是重要和及时的。特别是鉴于目前我国的政治格局，巫统在朝、回教党在野，却都是代表马来人 / 回教徒的主要政党。

自我国独立以来，为英殖民主义者所扶持的巫统就以“分享政权”为名，通过联盟 / 国阵，推行种族主义的马来霸权政治。到马哈迪时代（1982-2003），持续多年的经济成长，使首相马哈迪医生能够以“发展”和“稳定”来满足非马来族群的物质和安身的基本要求；以“马来主权”（*Ketuanan Melayu*）和“马来特权”（*Hak Istimewa Melayu*）牢牢掌控马来政治主导权和经济控制权，满足马来族群的狭隘民族主义和土著主义思想。

在这种情况下，巫统一党独大，马哈迪医生则大权在握，逐渐形成个人极权的威权政治。“绝对的权力导致绝对的腐化”，于是贪污、滥权、朋党、恶法横行，司法独立、言论自由、民主和人权荡然无存。在这种情况下，我国表面上繁荣安定，实际上潜伏着各种严重的社会危机。

1997年我国爆发经济危机，加剧了巫统的内部矛盾和权力争夺，导致首相马哈迪医生与他一手提拔的接班人副首相安华之间的决裂。结果安华被马哈迪医生革职，并在“政治阴谋下”（安华用语）被暴力迫害及遭法庭定罪坐牢。6年之后，安华终于上诉得直，于2004年获得释放。

安华事件引起了人民，特别是马来族群的极大不满和反弹，爆发了声势浩大的“烈火莫熄”（*Reformasi*）改革运动，催生了以社会改革及多元定位的公正党（最近与人民党合并为人民公正党），并成立了公正党、回教党、民主行动党和人民党四党联盟的替代阵线，与国阵抗衡。

1999年的第10届全国大选，由于人民对首相马哈迪医生和国阵暴政的不满、改革运动的声势、以及各反对党之间的团结，回教党取得吉兰丹和丁加奴两州的政权，以及27个国会与98个州议会议席的辉煌成绩，由一个区域性政党一跃而成为足以与巫统争取马来人/回教徒代表权的全国性政党。

正如中和在其著作中所归纳指出的，回教党不但突破了传统区域政党的限制，而且为了和不同意识形态的政党直接结盟，也愿意妥协，在共同宣言中放弃建立回教国的主张。此外，它更注入许多专业人士，及采取现代化的宣传手法等，以改变其保守的形象。对非回教徒则采取接纳的态度，包括起用华人非回教徒为村长、县议员等。这种种改变，使它赢得不少非回教徒的支持。

2004年第11届全国大选，在蓝潮席卷下，回教党好景不再，只赢得7国及36州的议席，及勉强保住吉兰丹的州政权。导致

回教党痛挫的因素可能不止一项。从回教党本身来说，较温和和开明的主席法兹诺（Ustaz Fadzil Noor）在关键时刻不幸逝世，无疑是该党和替阵的一个重大损失。这意味着被视为激进派领袖的哈迪哈旺（Ustaz Hadi Awang）接任上台。

回教党为了回应马哈迪医生在2001年9月29日，在未修改宪法的情况下宣布我国为回教国，也在2003年11月推出它的回教国文件（*Dokumen Negara Islam*），这项发展加上它在吉兰丹和丁加奴所通过的回教刑事法（虽然由于违宪而不能加以实施），及一系列其他回教化政策和言论，使它初步建立起来的开明及愿意妥协的形象，严重受损。

在2004年第11届全国大选前，它尽管最终同意在全国替阵宣言中不提回教国的理想，但已经无法挽回它和民主行动党分道扬镳的事实。此外，它我行我素，和替阵其他政党也不够协调。

更严重的是，它并没有正确解读马哈迪医生自动下台，及被视为廉洁和开明的阿都拉巴达威接棒对选民的影响。在大选前夕，它还不自量力地邀请国阵各成员党，包括巫统，在回教党取得多数马来席位后，组织联合政府，俨然想扮演替阵内“巫统”的角色，诚为一大败笔。

目前回教党正在痛定思痛，进行领导层的改组和政策调整，结果如何，要到6月间党选过后才会逐渐明朗。为了争取非回教徒选民的需要，回教党固然可能作一些政策调整和形象包装，但希望它放弃建立回教国的理想，恐怕并不容易。因此，我国的政治格局在短期内相信很难令人乐观。

由于历史的因素、人口的比重和目前的政治现实，我国的政权不可避免的将继续以马来族群 / 回教徒作为主体和主导。巫统以马来霸权和“分享权力”取得它的政权的合法性，回教党则希望以宗教霸权和“分享权力”取代巫统，改朝换代。然而，这两个选项都不符合我国民主化进程和社会公正的根本利益。

在这种情况下，我们应该如何看待巫统和回教党伊斯兰化的异同呢？我想中和著作中的一些结论，是值得我们参考的：

1. 巫统的伊斯兰化政策主要是注重伊斯兰体制和机构的建立，以及伊斯兰化的宣传，它是采取缓慢和渐进式的策略。回教党的伊斯兰化政策则是直接涉及人民的日常生活，从对非伊斯兰事务的根除，全面净化人民的生活方式做起。为了达到上述目的，在它执政的地区，有时也诉诸权势—强迫的策略。在这方面，它显然比巫统激进。

2. 在巫统的主导下，马来西亚是为马来主权国家。巫统在创党伊始，无意创建政教合一的体制，它更加关切的，是如何确保马来支配权，而非伊斯兰支配权。到马哈迪时代，巫统透过“国家行政上吸纳伊斯兰价值”和“新马来人”的论述来演绎它的伊斯兰现代观，即物质主义、民族主义与伊斯兰相容的理念。它的极致，就是马哈迪医生在不修改宪法、不更动政府体制的情况下，逕行宣布马来西亚是为伊斯兰政体。

3. 在马哈迪时代，回教党已经迈入乌拉玛 (*ulama*) 领导的阶段。它的主要特色就是党理念的原教旨主义化，主张全面回归古兰经和先知的教诲，重新召唤先知时期的生活秩序，在

伊斯兰公义的原则下，扬弃马来民族主义，代之以国家政经体制和社会秩序全面伊斯兰化的理想诉求，朝向政教合一和族群多元主义。它在1999年全国大选取得空前辉煌的佳绩，和2004年大选的痛挫，与它的形象（愿意妥协或一意孤行）及处理盟友策略的得宜或失策有着密切的关系。

4. 回教党有着加入国阵（1974-1977）的失败经验。进入乌拉玛领导的阶段后，它的理念和巫统的理念，更是渐行渐远。两党之间的主要矛盾和冲突，主要有以下三个层面，即：

- 马来族群主义优先和伊斯兰主义优先的冲突。巫统攻击回教党出卖马来人，回教党则反击它为种族主义者和叛教者。
- 伊斯兰法实施层面的冲突。巫统视伊斯兰法为穆斯林的属人法和家庭法，回教党则主张全面实施伊斯兰法，包括倍受争议的伊斯兰刑法 (*Hukum Hudud*)。
- 对理性推断 (*Ijtihad*) 的不同诠释，即伊斯兰法实践方式的冲突。巫统趋向扩大理性推断，以顺应时代之需。回教党则主张因循古兰经和圣训的字面释意，显的更为保守。

5. 伊斯兰化对现代化以及全球化的调适，是我国伊斯兰化未来的出路。巫统和回教党若能以自由民主的宪政体制和基本精神为依归，则回教党民主化的伊斯兰化，以及巫统调适性的伊斯兰化皆是其伊斯兰化理念的可取之处。若两党都能从各自伊斯兰化的瓶颈中脱困，即回教党扬弃激进的伊斯兰化，巫统则扬弃马来化和去民主化，相信更能发挥伊斯兰和平的教化功能。

当然，情况也可能并不如此乐观。我们不能排除巫统和回教党，基于狭隘民族主义或 / 和伊斯兰主义而结合起来的可能性。因此，我们不能把焦点和希望，全部放在巫统和回教党身上。

现在，作为第三股力量存在的，是多元的人民公正党（包括安华的因素），民主行动党和其他非政府组织和社区力量。发展这第三股力量，广泛团结各民族一切可以团结的力量，反对种族主义、宗教主义和各种形式的政教合一，推动各种开明、公正和民主的政治改革议程，为实现一个自由、民主、公正、进步和繁荣的马来西亚而奋斗，可能是更为实际与迫切的任务。

无论如何，中和的研究成果，由于它是以华文书写的，希望华社能够充分地加以利用。个人希望，国内主要的华团，能够大力推介这本学术著作，结合其他有关的资料，以读书会或研讨会等形式，进行学习和讨论。

最后，祝愿中和学弟能够再接再厉，到中东去深造，而且尽可能掌握好圣经的语文——阿拉伯语。因为目前我国无疑急需一批，对伊斯兰教和其他宗教有深入研究的学者，以便带动和参与各项跨宗教与跨文化的有效交流。

李万千

2005年5月13日

自序

本书——《马来西亚伊斯兰政党政治——巫统和伊斯兰党的比较》的大部份内容是改写自我在2001年7月在台湾淡江大学东南亚研究所完成，由台湾伊斯兰学者林长宽副教授指导的硕士论文——《马来西亚巫统和伊斯兰党理念与政策比较研究》，距离现在也5年有余了。这5年来马来西亚国内外政局的变化却是颇出人意料，在国际上是911事件以及其所引起的一连串的连锁效应——如美国挥兵占领阿富汗和伊拉克，美国的反恐政策成为其首要政策，伊斯兰政治的研究突然跃升为国际的主流；美国保守基督教势力的抬头等，再再显示出少数政客和野心家所企图摆弄的文明冲突论已经达到了他们初步预期目标；因宗教与族群歧异而产生的暴力冲突非但没有随着21世纪的到来而消褪，反而更形加剧。它为国民制造了许多莫须有的恐惧，让掌权者得以藉保护国民、民族或捍卫宗教之名来滥用国家的暴力以迫害异己或对国家的资源巧取豪夺，这种行为本身就是民主政治的最大敌人。因此民主政治和人权往往就是宗教和族群冲突下的第一个牺牲品，换言之，避免宗教和族群冲突是每一个民主国家所迫切需要处理的课题。¹

若我们有观察马来西亚的政治发展，就会发现伊斯兰在政治体制的地位自马来西亚独立后从来没有像这几年那么样地重要，首先是首相马哈迪在2001年9月29日出其不意地宣布马来西亚是伊斯兰国或伊斯兰政体、再来是首相阿都拉发动的文明化伊斯兰运动牵动了国家未来十年的发展方式。凡此种种，皆是和马哈迪的退休、以及2004年3月21日选举巫统的狂胜等事件一样改变马来西亚今后政治面貌的头等大事。

这些征兆再再都宣示出目前伊斯兰已经和马来民族主义一样成为马来西亚国家发展的主导力量。我们永远都不会清楚它们怎么样地影响我们的生活——因为它的过程是渐进式；但我们的生活都将永远受这些突如其来的议题和转变所牵引，因此我们所能够做的事，就是在它们进一步主宰我们的命运之前，去尝试了解它，适应它，进而从中找寻出路来捍卫我们的基本人权与自由，以及维护马来西亚的安定与和平。

本书虽然以中文完成，谈的却是马来族群的政治，更贴切而言，是马来同胞的伊斯兰政治。对许多华人或其它族群而言，这些领域仍然是相对陌生的。然而它却对整个国家的发展影响重大。因此，本书寻求出版的目的是打算让国人，特别是华文阅读群对改变马来西亚政治面貌的伊斯兰政治和马来人政治的发展有一较深入的了解。为此我在写作期间以及于2004年增修的过程中大量参考了巫统和伊斯兰党双方的资料，并力求忠实地呈现相关人物的观点与看法，试图加以整合与诠释成一套有系统性的论述。惟我万万不敢说它的叙述是周全的：它所呈现的仍然只是一段时期资料收集的结果，不免仍有盲点与偏颇之处。因此我是希望能藉出版此书来抛砖引玉，让大家对伊斯兰政治以及宗教政治的出路能够有更多的讨论与对话——毕竟它对我们而言是如此的重要，但我们所能够了解的却总是太少。

我一直以为我们的国家马来西亚是世界的缩影，它包含了世界四大宗教的文明遗迹，人类历史上的四大宗教从来没有在一个国家如马来西亚般能够如此地靠近，这个国家每一个超过十万人口的城市都有四大宗教——伊斯兰、佛教、印度教和基督教的建筑物，这是上天给马来西亚得天独厚的

文遗产。然而，我们彼此之间却总是那么少地展开对话与沟通，问题也许就出在那些少数极端排外的族群性与宗教性的政治活动上。这些活动的领导人一心一意以为这个国家的一切都是属于某个族群或某种宗教的原始财产，他们以主人的姿态君临其它族群和其它信仰者，每一件事物都要需要经由他们来定义才有意义，每一件权利需要经由他们的赋予才能生效；他们粗暴地漠视历史事实和社会现实，只以他们的观点来建构历史与定义现实，结果往往造成了许多荒谬可笑的论调，以及仿如空中楼阁的社会政策；他们也不愿意去了解和他们长期互赖共生的社会成员，在和其余社群互动时，他们只愿意展示他们的优越性和他们的主宰力，在这样的基础下，对话与沟通往往成为卑微的诉求或激进的争吵：因为在极尽妖魔化他们众多社会的同胞后，平等互惠，和平共生在他们的眼中几乎是不存在的。而遗憾的是，这些人就是由你我当中的许多普通老百姓所组成。因为他们并不了解到对一个社会而言，真正的危险就是来自于一群人对虚拟的恐惧，想象的威胁深信不已，这会导致社会成员忘记身旁种种切身的的生活问题，进而把社会资源虚耗在空泛的对立与冲突中，最终成就了极少数人的荣华富贵与权力欲，而我们，却还是他们眼中愚昧的老百姓。如果我们对他们的论调能有多一些的思考，多一些的观察，也许我们能避免受他们的蛊惑。

在本书你们会不可避免地看到许多仇恨的字眼，它出自政治人物的口中，反映出的真像是宗教政治和族群政治多么地容易成为散布仇恨的场所，这些仇恨往往又只建筑在夸大不实的威胁上。而如果我们能有多一点的爱心，多一份的包容，多一些的尊重，这些仇恨事实上根本不足为道。因为当我们用心了解对方，我们就会发现仇恨事实上源自于对他者

片面化、刻板化的印象，以及来自于彼此的漠不关心。事实上任何对某族群负面特征的刻板形容都是严重地偏离事实，因为我们知道每个族群都有他们的共通性——毕竟我们都是神的子民，因此我们同胞的困境就是我们的困境，马来人、华人、印度人、原住民的困境也就是马来西亚的困境，没有任何一个族群的困境可以在解决其它族群的困境之前得到解决，理由很简单——因为我们都是马来西亚的命运共同体。

马来西亚很需要这份同胞爱，有这份国人的同胞爱，任何的交流与对话都将会是一场温馨的会面与真诚的交心，为了建设一个多元宗教和平共存的马来西亚社会，就让我们从了解我们自己，以及了解我们的同胞来做起吧！

除此之外，本书的能够顺利完成，必须要感谢许多先辈和朋友的支持与协助。如果没有他们，我想是没有办法完成它的。本书之完成，首要感谢林长宽教授近2年的细心鞭策、指导与关怀。其次我在撰写此书期间也先后获得李万千先生、麦留芳教授、陈鸿瑜教授、洪镰德教授、黄建淳教授、曾庆豹教授、林若雪教授、蔡源林教授、顾长永教授、周阳山教授等诸位师长的细心问候、关怀、鼓励、协助与指正；他们或赠书予我，或对我多番勉励，凡此种种，皆成我努力向上的动力，令我不胜感激，永铭于心。同时我也要感激萧新煌教授主持的中央研究院东南亚区域研究计划于1999年提供的论文奖助金，使我有更充裕的资金作田野调查。此外，我在2002年至2004年期间有幸成为林长宽教授国科会计划的研究助理，当中访问了不少伊斯兰党的政要和学者如吉兰丹州务大臣 Y.A.B. Dato' Hj. Nik Abdul Aziz bin Hj. Abdul Nik Mat、前 Kuala Terengganu 国会议员 Dr. Syed Azman Syed Ahmad、马来西

亚伊斯兰青年团(ABIM)秘书长 Shahrar Kasim、伊斯兰党研究中心主任 Dr. Dzulkefly Ahmad、伊斯兰党秘书长 Nasharudin Mat Isa、杨吉贤(Dr. Hj. Muhamad Fuad Abdullah)博士、刑福庄(Haji Kamal Koh Abdullah)先生以及国民大学教授 Dr. Kamaruzaman Yussof 等。过程中让我受益匪浅，也再次印证我在本书中的一些看法，在此对以上人士致上万二分的谢意，也谢谢林长宽教授的提携。

同时，本书之完成也必须要仰赖于一些马来西亚当地学者和相关人士的数据提供与热心帮忙。在学者方面，马来西亚国民大学(*Universiti Kebangsaan Malaysia, UKM*)教授 Prof. Ibrahim Abu Bakar 和前马来西亚国际伊斯兰大学(*Universiti Islam Antarabangsa, UIA*)校长 Prof. Mohammad Kamal Hassan 在台湾参加会议期间给予笔者的宝贵意见和看法，使笔者获益良多。在此，笔者也必须要慎重其事地对以下诸位先辈和各界人士对笔者田野调查的热心拨空协助与帮忙表达最大的敬重之意。他们是：1999年至2004年伊斯兰党 Bachok 区国会议员兼州议员 Y.B. Wan Nik Wan Yussof、2004年以后哥打拉玛(Kota Lama) 区州议员陈升顿、前吉兰丹州政府新闻局官员 Mohd. Yusof bin Jalil、州新闻局(*Jabatan Penerangan Kelantan*)局长 Hj. Wan Mohd. Jamil Wan Mahmood、吉兰丹州党部秘书 Mohd. Yasin Yussof、吉兰丹州伊斯兰党资料处处长 Cik Shamsuddin、州策略研究中心(*Pusat Kajian Strategik*)官员 Abdul Razak Ghani 先生、芙蓉市政府公关处秘书 Encik Ishak、哥打峇鲁市云南中医医药中心老板李海洲先生、哥打峇鲁市长城摄影彩色冲印中心老板黄先生、马来西亚伊斯兰保险公司(*Syarikat Takaful Malaysia*)业务员 Mohd. Nazri Md. Lazim、巫统的相关党工以及 Hj. Mohd. Sabri bin Hj. Ramli、Haji Abdul Rahman 等诸先辈。

再者，我也要诚心地感谢各方朋友在撰写本书期间所给予的帮忙、协助与鼓励，他们是：邱炫元学长、郑文泉学长、潘永强学长、罗志昌学长、陈丁辉同学、高嘉谦同学、陈毓豪同学、刘勉志同学和黄俊豪同学等。笔者若遗漏其它提供协助的先辈或朋友，敬请谅解，承蒙他们的帮助，笔者在此致上诚挚的感谢。在此我也要特别感谢马来西亚新纪元学院资助出版本著作以及推荐人曾庆豹学长的热心推荐，当然也要感谢新纪元学院的研究员陈美萍、何启才的不惜辛劳地校对和联络书籍出版的相关事宜以及庄儒频小姐的排版工作。最后我在此更要郑重地感谢林长宽教授、李万千先生为拙作写序，您们的提字，让我倍感荣幸。

最后也是最重要的是要感谢伟大的父母亲所给予的无限支持、包容和鼓励，提供了笔者全心经营本书所需的一切资源。

你们都丰富了我的人生，谢谢你们。谢谢。

陈中和

完稿于2005年6月15日

修改于2006年6月1日

台湾淡水

1. 本书的主要蓝本——原硕士论文《马来西亚巫统和伊斯兰党理念与政策比较研究》有约二千字的研究成果和个人创见遭到某大学于2004年完成的博士论文的不当引用，令本人非常遗憾。经本人的联系下，该生向本人道歉，并承诺做一些补救措施，本人因此不加以追究。惟本人仍然要在此特别声明，以正视听：若本书内容和任何中文书籍或文章有许多相同之处，且没有引证出处，即为对本书的不当引用。

目录

序一 · 林长宽	v
序二 · 李万千	vii
自序	xiii
前言	xxiii
第一章 绪论	
前言	3
第一节 背景分析	5
第二节 关键名词的界定与概念的厘清	10
第三节 相关理论背景回顾	18
第四节 文献回顾：马来西亚伊斯兰化相关之探讨	32
第五节 分析架构与研究方法	37
第二章 伊斯兰在马来西亚的法律地位	
第一节 导言	59
第二节 伊斯兰在马来西亚联邦宪法中的角色与功能	60
第三节 马来西亚联邦宪法下的伊斯兰法院的权力分配	68
第四节 小结	74
第三章 马来民族主义与伊斯兰主义之形成以及巫统和伊斯兰党之演变历程	
前言	89
第一节 伊斯兰改革的多元形式：廿世纪马来西亚穆斯林政治运动源流	89
第二节 廿世纪马来世俗化反殖民运动源流的形成与巫统的创立	95
第三节 马哈迪时代前的巫统对伊斯兰的态度	109

第四节	廿世纪马来亚伊斯兰改革主义的形成 和伊兰党的创立	114
第五节	伊斯兰党在80年代前的政治主张	124
第六节	小结	130
第四章	巫统在马哈迪时期的伊斯兰化理念与政策 (1982-2003)	
	楔子	149
	导言	149
第一节	马哈迪时期巫统的伊斯兰化政策	150
第二节	马哈迪的伊斯兰化理念分析	163
第三节	新马来人与伊斯兰以及国族的塑造	177
第四节	小结：巫统的伊斯兰化观点——马来 族群化的伊斯兰化	182
第五章	伊斯兰党乌拉玛时期的伊斯兰理念与政策 (1982-2003)	
	楔子	203
	前言	204
第一节	伊斯兰党在乌拉玛领导时期的政策转 变	204
第二节	80年代伊斯兰党改革运动下的马来穆 斯林社会意识形态冲突：二元论的争 议	211
第三节	90年代伊斯兰党的发展	218
第四节	伊斯兰党对伊斯兰化的思考逻辑	223
第五节	伊斯兰党对伊斯兰政体的理念分析	235
第六节	非穆斯林在伊斯兰政体中的地位	243
第七节	小结	246
第六章	伊斯兰党伊斯兰化政策的实践——以吉兰丹 州为例	
	前言	261
第一节	伊斯兰党在州伊斯兰事务的权限	262

第二节	吉兰丹伊斯兰刑事法实施前因后果	265
第三节	伊斯兰党主政下的吉兰丹州政府伊斯 兰化政策分析	272
第四节	伊斯兰党和巫统执政地方政府的伊斯 兰化政策田野观察比较分析	280
第五节	多元信仰社会伊斯兰化政策的可行性 有赖于非穆斯林的适应	287
第七章	结论	
第一节	伊斯兰党和巫统理念演进之脉络	303
第二节	伊斯兰党和巫统冲突的层面探究	306
第三节	巫统和伊斯兰党伊斯兰化理念与政策 所面临的瓶颈	310
第四节	单一意识形态政体——伊斯兰政体与 马来民族国家在马来西亚的适应问题	315
	参考资料	319
	附录一	334
	附录二	336

图表

图表 1.1: 2003 第 1 季马来西亚全国公民人口统计表.....	6
图表 1.2: 1998 年马来西亚全国人口统计表.....	6
图表 1.3: 穆斯林世界的国家类型.....	7
图表 1.4: 马来属性和伊斯兰属性的比较.....	34
图表 1.5: 伊斯兰党与巫统的探讨面向.....	41
图表 2.1: 伊斯兰法院的组织结构与权责范围.....	69
图表 2.2: 穆斯林世界各政体宪法中的伊斯兰条文之 比较——以马来西亚、沙乌地阿拉伯、伊 朗、巴基斯坦和土耳其为例.....	75
图表 3.1: 马来半岛的总人口: 1921 年至 1947 年.....	91
图表 3.2: 传统主义者, 现代主义者和改革主义者辨 识基础.....	95
图表 3.3: 1998 年期中马来半岛马来族群与非马来族 群公民人口比例表.....	116
图表 4.1: 马哈迪对伊斯兰化的思考逻辑.....	164
图表 4.2: 新马来人与伊斯兰伦理的脉络.....	180
图表 4.3: 巫统的伊斯兰官方认同模型.....	185
图表 5.1: 80 年代至今伊斯兰党之选举成绩.....	221
图表 5.2: 伊斯兰党对伊斯兰化的思考模式.....	224
图表 6.1: 吉兰丹苏丹、伊斯兰党和巫统政权三方对 吉兰丹伊斯兰事务的控制示意图.....	264
图表 6.2: 伊斯兰党伊斯兰法版本与巫统的伊斯兰法 版本之比较.....	268
图表 6.3: 哥打峇鲁市和芙蓉市在伊斯兰化规范的制 定与实践之比较.....	283
图表 6.4: 芙蓉市和哥打峇鲁市主要街道商店招牌文 字分布概况.....	285
图表 7.1: 巫统和伊斯兰党的冲突面向: 马来属性和 伊斯兰属性的比较.....	308
图表 A1: 1998 年期中马来西亚半岛各族群公民人口 统计表.....	336
图表 A2: 伊斯兰党在历届选举的表现.....	336
图表 A3: 巫统在历届选举的表现.....	337
图表 A4: 吉兰丹州历届政权演变表.....	337

前言

过往伊斯兰对笔者而言, 犹如雾里看花。1999 年左右笔者意识到若欲对马来西亚的社会和政治变迁作探究, 就必须对伊斯兰作更为深入的了解。惟过往非穆斯林的马来西亚政治研究者(除少数如 Khoo Boo Teik、John Funston、William R. Roff、Judith Nagata、Anthony Reid 以及晚近的曾庆豹等的研究者之外)都较为忽视伊斯兰思想对马来西亚政治的主导性。鉴于伊斯兰研究的前瞻性, 笔者在研究所二年级时方将研究方向确定为马来西亚伊斯兰政党政治的探讨后, 始尝试对伊斯兰思想作一初略的探索, 研三时才正式动笔撰写论文, 直至研四——2001 年才将论文大略完成, 所有过程历时二年有奇。后此论文于 2003 年经曾庆豹副教授的推荐而获得新纪元学院的资助出版, 再历时一年的增修, 对 2004 年的选举和阿都拉时代来临的影响作了一点补述, 才成为今天这一本著作。其内容和最初的硕士论文, 已大不相同。

在此必须要说明的是, 有鉴于过去并没有任何和马来西亚伊斯兰发展相关的中文著作, 本书的第 2 章和第 3 章之部份内容分别就伊斯兰在马来西亚的法律地位以及 20 世纪马来亚伊斯兰政治思潮的发展作一较为详细的探究, 以让读者对马来西亚伊斯兰政治有一概略的了解, 亦方便读者对著作的核心内容: 第 4、第 5 和第 6 章作更进一步的认识。然而, 鉴于笔者对伊斯兰思想之涉略未深, 以及其它相关学识之浅薄, 拙作必有一些不尽善之处, 仍须祈求各界不吝批评指正。当然, 书中所有的笔误、或错误之陈述, 亦由本人担负全责。

在此, 笔者也必须对书中的译则或相关规范事项加以逐项说明, 以利读者阅读:

1. 书中之相关地名或专有名词皆采用目前马来西亚官方或主流报章所采行之版本，故而一些西方文献中的相关用语也因此而略有更动；如 Melacca 为 Melaka、Trengganu 为 Terengganu、Shari'ah 为 Syariah 以及 Da'wah 为 Dakwah 等。

2. 书中专有名词之原文多在首度出现时附上，若原文为马来文且和英文有显著之差别，笔者将附上两种参考原文，以兹比较；如哈里发之原文为 Khalifah 或 Caliph。惟基于笔者语言能力的局限，笔者略去阿拉伯文之原文。

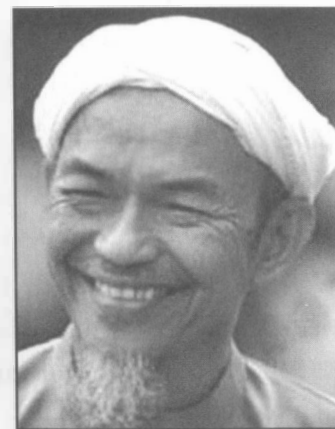
3. 除极少数之例外（如回教党更名为伊斯兰党），书中所有原文之中译乃采用马来西亚华文报章标准译文或当地约定俗成之译文，如 Fadzil Mohd. Noor 为法兹诺，Haji Abd. Hadi Awang 为哈迪阿旺，Anwar Ibrahim 为安华等。若该原文没有确切或标准的中译，则采用原文照录之叙述方式。

4. 除人名或地名外，所有马来文原文均以斜体字显示之，以兹辨识。

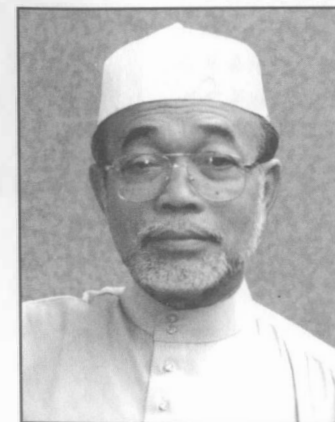
5. 除另有出处外，本书所引用之古兰经经文皆参考自两种版本；其一为：Quran: Text, Translation and Commentary, translated by Abdullah Yusuf Ali, Fourth reprinted (First in 1934), New Dehli: Kitab Bhavan, 1996；其二为：《古兰经中文译解》，台北：中国回教理事会，1997 年。



马来西亚首相第四任首相（1981-2003）：马哈迪医生 (Dr. Mahathir bin Mohamad)



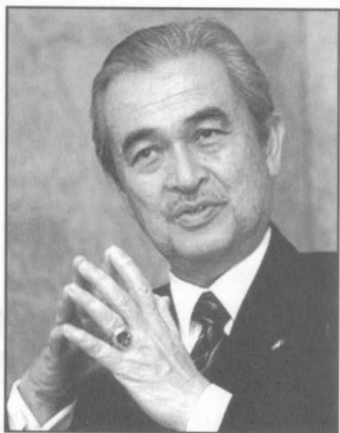
伊斯兰党吉兰丹州州务大臣（1990至今）：聂阿兹 (Nik Abdul Aziz Nik Mat)



伊斯兰党已故前党主席（1990-2002）：法兹诺 (Fadzil Mohamad Noor)



伊斯兰新任党主席(2002 至 2004 年为代主席, 2004 年任党主席至今): 阿都哈迪阿旺 (Haji Abdul Hadi Awang)



马来西亚第五任首相 (2003 年至今): 阿都拉巴达威 (Abdullah bin Ahmad Badawi)

第一章 绪 论



马来西亚宪法第160条之2对马来人作出了以下的界定: 马来人必须具备: 1) 信奉伊斯兰教; 2) 以马来语作为第一用语, 和 3) 遵从马来传统生活习俗(Adat)的三大特征; 缺一不可。所以马来人必定是穆斯林, 若一位马来人改信其它宗教, 他就会丧失马来人的身份。从字面上看来, 马来人并不是以血统来定义, 只要是符合以上条件, 那怕具有华人血统, 也算是马来人。

第一章：绪论

前言

东方国家在近代的西方殖民主义和西方文明的侵入和挑战下被迫进入现代化的过程，伊斯兰世界和其他非基督教文明地区一样，也由此进入另外一个新的时代。透过殖民主义的传播和资讯的迅速流通，西方文明的人文思潮、科技和制度大量促进了穆斯林地区的西方文明建设，也丰富了伊斯兰文明的内涵和表述方式，更使战后众多的穆斯林国家政体的建构深受影响。

世纪末，以西化、自由民主主义、资本主义和世俗化为核心价值的现代化模式席卷全球，成为全球化的主流现象。伊斯兰世界在对应现代化的过程中也不断地加以自我调适和整顿，以顺应现代化的发展步伐。而其中，伊斯兰原教旨主义（Islamic Fundamentalism）和伊斯兰现代化（Islamic Modernism）主义即为伊斯兰世界对应全球化和现代化所产生的两种不同的意识形态，它们在廿世纪末成为伊斯兰世界普遍接纳的价值。且各自皆拥有激进或温和的表述方式，亦是为一种全球伊斯兰化的现象。

传统正信的伊斯兰并没有政教分离的观念，因此穆斯林国家的政治舞台也深受伊斯兰原教旨主义和伊斯兰现代化主义的影响，它们作为政治对立的双方，皆基于各自的理想而极力争取国家体制建构以及国家发展的主导权，藉由形塑现代化的穆斯林社群以面对全球化的挑战。西方的学者多认为伊斯兰主义（Islamism）在政治上的渗透升高了西方文明和伊斯兰文明的对立与冲突，而事实上其多重不同的表述方式乃是一种对西方文明渗透的反应，除了如阿富汗神学士（Taliban）政权的极端例子以外，穆斯林的政治组织大多尝试以不同的方式来寻求对现代化的调适，而非严峻的抵制与对抗。

以伊斯兰为国教的马来西亚处于伊斯兰世界的边陲地带，伊斯

兰化程度不及中东伊斯兰社会，而其多元族群文化的特色和长期被西方殖民的经验使其在政治、经济和社会的发展过程中呈现多重不同的面貌，政治的伊斯兰主义成为其现代化的一个途径，亦决定了国家未来的发展走向。故而当学者从事对马来西亚的政经环境的探讨时，伊斯兰成为一个不可回避的研究主题。拥有多元文化和多重历史经验，在经济上处于出口导向，对国际社会拥有多元互赖关系的马来西亚，其国内的伊斯兰主义在政治上又是如何加以展现，对其国家的政治制度以及国家政策的塑造究竟有何影响，而对国内多元文化社会以及全球化国际社会的环境究竟形成何种的冲突或是融合，皆属于所有关注马来西亚国家未来发展走向，以及伊斯兰改革对全球化的适应方式的学者所关切的议题。

经过一系列的伊斯兰化政策的实施后，马来西亚政教分离的国家体制随着第四任的首相兼马来西亚最大执政党巫统（United Malay National Organization, UMNO）¹党主席马哈迪医生（Dato' Sri. Dr. Mahatir bin Mohamad）在2001年9月29日无视于非穆斯林仍占国内人口四成以上的事实而径行宣布马来西亚是伊斯兰国家（NegaralIslam, or Islamic State）后有了一个全新的解读：作为马来西亚国教的伊斯兰从对国家仅有的象征性主权升格为实质性主权，即马来西亚是为伊斯兰政治理想所建构下的政治体制，马来西亚政体的合法性基础来自于其对伊斯兰伦理和价值之遵从。自此，过往许多巫统政治领袖（包括马哈迪本身）多次重申马来西亚不是一个伊斯兰政体的宣言变成昨日黄花，马来西亚早已极为脆弱的政教分离体制已达崩解的边缘，而进一步朝向政教合一的体制演变。虽然如此，自1980年代以来就极力主张创建一个伊斯兰政体，作为马来西亚最大的反对党泛马来西亚伊斯兰党（Parti Islam SeMalaysia or Pan-Malaysia Islam Party, PAS）对国家体制的塑造拥有和巫统相异的理念，²其迄今不单不承认马来西亚是一个伊斯兰政体，更置疑马来西亚伊斯兰主权受到巫统的压制，而沦为政党的宣传口号。1999年11月全国选举后，伊斯兰党国会议席扩增三倍，其由原有的9席一举增加为27席，同时更一举夺得吉兰丹州和丁加奴州的州政权，成为马来西亚历史上最强大的反对党，对以巫统为首的执政集团—国阵（Barisan Natioanl, BN）³形成空前的政

治威胁。惟自2004年3月21日选举结束后伊斯兰党虽丢失了丁加奴政权，但其掌握的政经资源仍然是位居反对党之首。因此虽然伊斯兰党未能如巫统般实践伊斯兰政体的主张，但是其伊斯兰政治观仍然将牵动着马来西亚未来的政体再造过程。

第一节：背景分析

本书主要是对马来西亚两个代表性的穆斯林政党：巫统和泛马来西亚伊斯兰党对国家体制与文化的发展与塑造的理念和政策—特别是在马哈迪时期作出比较的分析，以探究伊斯兰政治改革以及伊斯兰化理念在马来西亚的发展脉络、其内部的价值与其价值实践上的对立和冲突过程，再对应国内的多元族群环境和多元共存的全球化潮流作分析与评估，以寻求在马来西亚伊斯兰化的发展方向，并解答马来西亚伊斯兰化的调适问题。

马哈迪于1981年7月16日接替敦胡申翁（Tun Hussein bin Onn Jaafar）成为首相至2003年10月31日告老引退为上，历经了5次的国会选举（82、86、90、95和99年），在位22年多，是为马来西亚任职最久的首相。他在任期间开始进行一系列的伊斯兰化政策，大力推介伊斯兰的价值，在一定程度上改变了马来穆斯林的生活型态，其在外交政策上也日渐倾向伊斯兰世界的国家，并常为伊斯兰世界或开发中国家代言而深受国际的瞩目。在经济上，马来西亚也在马哈迪主政时期大举吸纳外资，国内的经济结构也开始转型而进一步朝向工业化发展，众多新兴的本土产业也带动国内活跃的经济，而国家的经济增长率到了90年代更连续数年达至高峰，使20世纪末马来西亚的人民平均所得在东南亚排名仅次于汶莱和新加坡以外，而遥遥领先泰国、菲律宾和印尼诸国。本文所指的马哈迪时期，即为马来西亚由马哈迪主政下近23年的岁月：1981年至2003年。

纵观马来西亚的社会结构，马来西亚截至2003年的全国人口普查为止，在全国2千3百11万4千位公民当中，有53.77%马来人，11.71%其他原住民，25.65%华人，7.54%印度人，以及其他族群 1.33%（见图表1.1）。

图表 1.1: 2003 第 1 季马来西亚全国公民人口统计表 (以 '000 人为计算单位)⁴

	马来人	其他原住民	原住民总额	华人	印度人	其他人种	合计	非公民人数
全国人口合计	12,535.0	2,730.8	15,265.8	5,977.9	1,757.1	310.6	23,311.4	1,606.9
占全国总人口百分比	53.77%	11.71%	65.48%	25.65%	7.54%	1.33%	100%	

吾人进一步由下表可得马来族群事实上仅在马来西亚半岛占有数量上的优势 (1998 年占马来半岛总人口的 59.01%), 其不论是在沙巴州 (Sabah) 抑或是在砂劳越州 (Sarawak) 均是“弱势族群”(分别仅占沙巴州总人口的 9.12% 以及砂劳越总人口的 21.98%, 尚且不及属第二大族群的华裔的 15.01% 和 27.72%); 而全国有四分之三以上 (即 76.47%) 的人口皆居住在西马来西亚——即马来半岛, 因此西马来西亚不论在人口比例和人口数量上均和东马来西亚 (即沙巴州和砂劳越州) 有很大的差距, 由此也构成了两地文化、社会结构和历史发展过程的极大差异性。除此之外, 虽然东马来西亚之人口约占总人口的 23.53% 之多, 但能在联邦中央政府内阁中担任部长的东马人却相当稀少; 事实上马来西亚联邦中央政府可说是完全由西马人 (更正确地说, 应是来自西马的马来土著。) 所掌控。因此, 本书的所探讨的重点是在西马来西亚地区, 所探讨的对象为活跃于西马来西亚的穆斯林政党。

在宗教信仰方面, 马来西亚截至 1997 年为止, 信仰伊斯兰的信徒占总人口比例的 58.6%, 佛教徒占人口的 18.4%, 基督与天主教徒占 8.1%, 印度教徒占 6.4%, 道教或其他教徒占 5.3%。⁸ 若以上述的人种比例而言, 即有 7.88% 的非马来人 (按: 宪法规定马来人必须为

图表 1.2: 1998 年马来西亚全国人口统计表 (以 '000 人为计算单位)⁵

地区	马来人	其他原住民	华人	印度人	其他人种	合计
马来半岛	9,853.8	160.7	4,680.0	1,544.2	459.9	16,698.6
占马来半岛总人口百分比	59.01%	0.96%	28.03%	9.25%	2.75%	100%
沙巴州	181.5	1,264.9 ⁶	298.6	12.9	231.9	1,989.8
占沙巴州总人口百分比	9.12%	63.57%	15.01%	0.65%	11.65%	100%
砂劳越	425.8	956.1 ⁷	536.9	5.3	13.0	1,937.1
占砂劳越总人口百分比	21.98%	49.36%	27.72%	0.27%	0.67%	100%
全国人口合计	10,461.1	2,381.7	5,515.5	1,562.4	704.8	20,625.5
占全国总人口百分比	50.72%	11.55%	26.74%	7.57%	3.42%	100%

穆斯林) 为穆斯林, 而其中大部份为占总人口 11.5% 的其他原住民, 以及少部份的印度人和华人。⁹ 由此看来, 马来西亚可说是穆斯林居稳定多数的多元文化与多元宗教国家, 因此也可被归类为伊斯兰世界国家的一员。但它与其他伊斯兰国家不同之处是, 在 1957 年马来亚独立时, 在人口上马来人有约 3 百 12 万 5 千人, 占总人口的 49.8%, 华人有约 2 百 33 万 4 千人; 占人口的 37.2%, 印度人则有约 70 万 7 千人; 占 11.3%,¹⁰ 由此可知在马来亚建国之初, 并没有任何一个族群占绝对多数, 相对多数的马来人也尚未达到总人口的半数,¹¹ 因此独立初期大马是一多元族群, 多元文化的国家。马来西亚的领导族群——马来族群一直迟至独立后的 40 年——1997 年才首次超越全国总人口的半数, 至今虽人口结构已有改变, 但由上表观之, 马来西亚独立后至今 (2004 年) 多元族群的事实仍旧存在。

关于马来西亚政体的属性, 早在 1960 年代初学界即有马来西亚为穆斯林国家而非伊斯兰国家的主张¹² (如 Erwin I. J. Rosenthal 等), 伊斯兰政治学者 John L. Esposito 就认为穆斯林世界的国家可分为三种类型: 世俗化国家 (Secular State)、伊斯兰国家 (Islamic State) 和穆斯林国家 (Muslim State)。¹³ Esposito 把这三种类型的国家的特征作出以下的区分:

图表 1.3: 穆斯林世界的国家类型¹⁴

国家	特征	例子
世俗化国家	宗教规范只能被限制在规范个人的私生活上, 国家的立法完全采取西方立法模式。	土耳其、印尼等。
伊斯兰国家	以伊斯兰教义作为国内立法的最重要依据, 广泛实施伊斯兰法并采取亲穆斯林国家的外交政策。	沙乌地阿拉伯、巴基斯坦与伊朗等。
穆斯林国家	以西方的政治、立法和社会发展模式作为国家政治意识形态的最主要部份; 但亦接受了部份伊斯兰的立法内容, 如宣布伊斯兰为国教, 伊斯兰法 (Syariah) 只是作为其中一种的法律根据, 并不是主要的法源; 国家领袖必须是穆斯林以及伊斯兰事务由国家机关主导和控制等。	突尼西亚、阿尔及利亚、马来西亚、叙利亚、埃及等。

所以我们可以很简略地把穆斯林世界国家的伊斯兰化程度大小依序分为伊斯兰国家、穆斯林国家和世俗化国家。由此观之, 马来西亚可称为半伊斯兰国家 (Semi-Islamic) 或穆斯林国家, 但却不能称为

伊斯兰国家。历史上证明这些国家的模型不是恒久不变的，如土耳其就曾由伊斯兰国家转变为穆斯林国家，到最后随着1926年伊斯兰法完全被摒除在宪法之外而进一步转型成世俗化国家。¹⁵ 故而穆斯林国家亦有可能演变成伊斯兰国家。在这种演变的过程中，一些伊斯兰团体就扮演了积极推动的角色，如著名且历史悠久的埃及穆斯林兄弟会（Muslim Brotherhood），在马来西亚，势力最为强大、持续最长久的伊斯兰政治团体是泛马来西亚伊斯兰党；其在马来西亚建国后既和马来西亚当权派巫统作长期的议会斗争，反对政府的立法和施政原则。

在1970年代后随着全球展开的伊斯兰复兴，马来西亚穆斯林间也兴起一股伊斯兰的复兴运动（The Dakwah Movement）促进了马来人进一步的伊斯兰化；¹⁶ 以 Michael G. Peletz 在森美兰州的大港镇（Bogang）的长期田野调查显示，自1978年到1988年10年以来该地的马来人起了以下的变化：1. 马来妇女穿长裙，穿戴头巾（Mini-telekung）者显著增加；2. 马来人的招呼语逐渐改变成阿拉伯语的“Assalamualaikum”，而非传统的马来人招呼语“*Apa Khabar*”；¹⁷ 因此可说马来西亚有日渐伊斯兰化的趋势。但随着国家日渐伊斯兰化，马来人间的宗教争论亦日趋激烈，不免造成穆斯林间的对立和非穆斯林的忧虑。究竟马来西亚政府该走何种路线？全面伊斯兰化是否会成功？是否适用于马来人？穆斯林或非穆斯林对伊斯兰化有何种反应（或是反弹？）？凡此种种，皆是吾人所关切的问题。

因此本书以多元族群和多元文化国家马来西亚为例，以历史文献分析的方法来分别就该国独立后以及1970年代伊斯兰复兴后的马哈迪主政时期的两大穆斯林政党对伊斯兰化的政治观点以及其实践作出归纳与总结，以作为分析马来西亚国家伊斯兰化演变历程的途径。同时，笔者亦以更为具体的社会学田野调查途径来比较不同理念政党（原教旨主义的伊斯兰党与世俗化穆斯林所组成的巫统）执政地区的伊斯兰化政策实施程度，以初步寻求两党伊斯兰化政策的效益。

前者的研究途径主要是着重于厘清两个政党伊斯兰化理念和政策之相异的表述方式，以探究马来西亚伊斯兰化政治观点的多样性，后者则主要是着重于检验两个政党的伊斯兰化政策之适用性。若将两

者的分析结果综合起来，笔者就可尝试勾勒出两者的伊斯兰理念图像，并尝试来解答伊斯兰化政策在全国普遍实施的可能性以及伊斯兰化政策在多元族群社会的适用问题，以及谋求两党伊斯兰化理念建构和伊斯兰政策实践所应有的发展方向。

因此，本书的内容分成以下五个主要部份：

- (1) 对马来西亚独立前后穆斯林政党的演变历程和其意识形态的探讨，并以国家的立法的层面来分析马来西亚国家建构的伊斯兰化精神与内涵。
- (2) 不同穆斯林政党对伊斯兰化的理念的比较；本书以马哈迪时期伊斯兰党和巫统的伊斯兰化理念作比较论述，藉此分析其理念的异同之处，以了解马来西亚伊斯兰化观念的脉络与进程，并以此检讨其和伊斯兰教义的融合与调适之处。
- (3) 不同穆斯林政党伊斯兰化的政策比较：同样地也以马哈迪时期伊斯兰党和巫统的伊斯兰化理念的实践作比较论述，藉此来检验两党伊斯兰化政策的属性和差异，以及其施行的方向。
- (4) 以田野调查之观察法和口述访谈为辅助，并以地方新闻资料、当地重要领导人的文宣或政党的档案资料作文献分析，再对照不同政党在不同地区所推行的伊斯兰化政策作出比较性的对比分析，在这里以巫统执政的森美兰州（Negeri Sembilan）和伊斯兰党执政的吉兰丹州（Kelantan）为主要例子。藉此评估两党伊斯兰化政策在地方上的表述，以及对当地社会生活的影响程度。藉以推导出两党伊斯兰化政策在实践上的差异，以及其施行的范围。
- (5) 对未来伊斯兰化的展望与结语，并推估两党伊斯兰化政策的相关性（Relevance）以及伊斯兰化理念实践之可能性。

第二节：关键名词的界定与概念的厘清

本书旨在探讨马来西亚两个穆斯林政党——巫统和伊斯兰党伊斯兰化理念以及其推行政策的比较。基于两个政党皆是马来人的政党，¹⁸ 其伊斯兰化政策的最大影响者仍然是马来人；同时两个政党皆有各自执政的州属——迄至2004年3月21日第11届全国选举前夕为止，在马来西亚的13个州里头，巫统执政了10个州，占总人口比例的73.3%；伊斯兰党执政两个州，占全国人口比例的11.25%。¹⁹

《伊斯兰化》

“伊斯兰”在字面上的释意即为“顺从神（按：阿拉伯文称之为‘阿拉’）的行为”，其在阿拉伯文的表达上也有“和平、宁静”意义；²⁰ 而“穆斯林”即为“顺从者”，为完全归顺真主阿拉，承认阿拉与人绝对从属地位的人。²¹ 若以Maududi的说法而言，宇宙一切有形和无形的存有皆受造于阿拉，亦顺应阿拉之神律而运行，因此一切受造物皆为穆斯林。²² 因此伊斯兰之于个人，就为其内在精神上对阿拉绝对顺从的状态，伊斯兰之于社会，是由信仰者群体所建构的一个包含整体社会形式的习俗和教条。²³ 易言之，它是一个针对人类生活上的一切之存有和表达而设定的生活方式（Way of Life）。²⁴

若我们视伊斯兰为一种“宗教”，²⁵ 则伊斯兰化即为宗教化。一般而言，一种宗教信仰代表一套世界观，其不仅提供了关于普遍秩序的范式系统，就它的解释范式对人的行为的影响而言，它实际上通过这种动作而构建了社会秩序。²⁶ 而这种构建社会生活秩序的世界观乃为经由一代又一代所产生的解释范式系统而累积的成果，因此它具有稳定性。其次，它跨越了个人的生活和世代的生活，因此其亦具有超越性；同时世界观的普遍范畴系统对于个人行为也具有强制性和规范性——因它决定了个人在世界中的取向，并对他的行为施加影响。²⁷ 是故，宗教化包含了数项可供探究的层面，一般可将之区分为社会层面和个人层面。宗教化之于社会层面，即为宗教的社会化，宗教化之于个人就是个人对宗教的皈依过程或个人对宗教的虔信的形塑过程。根据Lewis R. Rambo的说法，对皈依的研究可分成传统（Tradition）、转

化（Transformation）和演进（Transcendence）三个层次，其认为对人们皈依的演化过程的探讨可利用以下有效的研究途径：心理分析、行为分析、认知心理学；或利用人类学派和社会学派的方法；而后两者通常是被用以作为宗教社会化的探讨途径，藉以探究社会集体对宗教化的影响层面。²⁸

那么伊斯兰化又有何种的意义？从字面的释意而言，伊斯兰化应作为一种将“非伊斯兰”的文化或文化表象（如制度、行为和仪式等）的表述方式导引或变更成为伊斯兰价值范畴内允准的表述之演化过程。因此伊斯兰化之标的即为“非伊斯兰”之事物，乃为一个宗教解释范式里二元论（Dichotomy）的实践。和一般的社会宗教化不同的是，伊斯兰化的最终目的理想实在（Ideal Reality）的形塑并不是一个乌托邦式的理想主义（Utopian Idealism），而是以历史上曾经确切存在的社会秩序作为理想实在的范式²⁹——穆斯林深信世间最后的先知穆罕默德（按：他个人的一切言行与特质乃为穆斯林社会对完人之想像的投射依据）曾经在阿拉的指引下对伊斯兰信仰作出了最完美的实践，³⁰ 因此他在麦地那所建构的生活秩序即为穆斯林社会最理想的生活范式。

首先，伊斯兰化之于个体而言，乃是使其成为伊斯兰信仰者——穆斯林的过程或提高穆斯林对原先信仰宗教的虔信程度，最后达致个体对阿拉绝对服从的性格。即生命之终极意义是伊斯兰，人们必须顺从伊斯兰对个人心性的规范和训练来达成信仰的要求，而这一切乃透过个人对外在集体宗教性（Collective Religiosity）的规范秩序系统（即伊斯兰世界观主宰的生活秩序）的适应程度而得以获取客观和实践性的验证。

其次，伊斯兰化之于集体而言，乃为建立一个实践或奉行伊斯兰生活秩序的社会群体，即将伊斯兰价值化为人们视为理所当然的社会实在（Social Reality），使伊斯兰从个人的虔信回归到集体信仰的表现形式，以创造一个连结今世和后世，超越性和道德性的生活秩序的过程。而对外在宗教表象（Religious Representations）的形塑，³¹ 使宗教表象和社会融为一体就为伊斯兰化过程之具体的实践。具体的宗教表

象可分成宗教规范制度——如伊斯兰法 (*Syariah*) 的推动, 个人或群体的宗教实践——如对伊斯兰规范 (*Syariat*) 的遵循和宗教图腾——如各种伊斯兰的口号和标志等。而宗教表象和集体宗教性必须相互依赖和支持, 换言之, 集体的伊斯兰性 (*Collective Islamicity*) 必须透过宗教表象来作表述。

综合而言, 穆斯林认为伊斯兰化就为使个体的外在行为和内在感受均达致“神的意识 (*Dakwah*)”, 使集体导入神赐予的标准生活之道, 从而过着与神同在的生活的一种过程。³²

Norani Othman 认为伊斯兰化是伊斯兰世界的社会变迁现象, 是穆斯林为对社会快速变迁的冲击作调适而产生的反应。³³ 在政治的表述上, 伊斯兰化的主张和实践因意识形态的歧异而有不同的阐述和实行方式。根据 Esposito 的说法, “伊斯兰化” (*Islamization*) 的定义可分为复兴主义者 (*revivalist*) 和改革主义者 (*reformist*) 的定义。复兴主义者认为, 伊斯兰化主要是重新推介 (*reintroduction*) 以前的伊斯兰制度和传统习惯 (*praticce*), 如女子要套上面罩或头巾 (*Veiling of woman*), 男女在公共场合须隔离和伊斯兰法 (*Syariah Law*) 的执行等。³⁴ 改革主义 (*Reformist*) 者的观点则是主张伊斯兰化是一种持续性, 机动性的过程。在不违背伊斯兰教义的前提下, 穆斯林可自由借用和学习任何新的政治、立法、社会和经济的规范, 由此就可充实伊斯兰化的内涵, 并且让伊斯兰更为普及和更为让非穆斯林所接受。³⁵

再者, 伊斯兰化之于政体的表述, Chandra Muzaffar 认为伊斯兰化就是伊斯兰法、伊斯兰价值与习俗在一个国家或社会的地位日渐重要的过程。³⁶ 中国学者陈嘉厚也把伊斯兰化归纳成是“把一个非穆斯林国家变成一个穆斯林国家, 或伊斯兰国家; 现代伊斯兰主义 (按: 他认为其又可称伊斯兰原教旨主义) 的伊斯兰化又多了一层涵义, 即在穆斯林居多数的国家, 或世俗化的穆斯林国家, 进行伊斯兰改革, 建立伊斯兰政府, 全面实施伊斯兰法”。³⁷

综合而言, 本书所要探讨的伊斯兰化, 就是指体制性的伊斯兰化 (*Institutional Islamization*) 或社会外在规范的伊斯兰化, 以及伊斯兰化

的理念的论述过程与脉络, 前者牵涉到伊斯兰表象——*Islamic Representation* 如仪式等的增加的衡量, 整理与评估, 后者则直接涉及伊斯兰化理念的内涵之探讨。而所涉及的对象是为巫统和伊斯兰党。

《伊斯兰法 (*Syariah*)》

伊斯兰法在广义而言是为伊斯兰对人类行为所订下的准则, 其源自于天启古兰经和穆罕默德言行录——穆罕默德圣训 (*Sunnah Nabi Mohammad*)。过去著名的法学家根据古兰经和圣训制订一套详尽的法律诠释 (称为 *Fiqh*), 以解决穆斯林外在生活规范的问题: 如顺尼 (*Sunni*) 伊斯兰就有四大法学家的法律诠释,³⁸ 并成为目前绝大部份伊斯兰社会的生活指导准则。因此伊斯兰注重的不止是个人内在的虔信态度, 而是对外在规范的遵从行为。由于伊斯兰法主要乃来自于阿拉和其先知对人类生活的指示, 故而一位虔诚的穆斯林必须要心悦臣服地全面接受伊斯兰法的规范, 则其对伊斯兰的信仰, 方有实质意义。³⁹

阿拉本身在天启古兰经也三番四次地训令人类必须遵从其律法, 以作为人类在后世生活境遇的参照依据。因此伊斯兰法是为人类和神圣世界沟通, 连接今世和超验性后世的桥梁, 穆斯林遵循伊斯兰法 (如对宗教仪式制度性的参予) 就为穆斯林虔信的表现。如 Karen Armstrong 所言, 伊斯兰神圣律法帮助穆斯林过着与神同在的生活。⁴⁰ 换言之, 一个全然的穆斯林在日常行为以至生活细节上, 皆必须完全服膺于伊斯兰法的规范, 以表达其对阿拉的绝对顺从之态度。

是故, 伊斯兰法就成为一项指标性的基本标准来判定个人以致集体投入和逾越的情形, 对伊斯兰法的遵循是为个体和集体伊斯兰化中最具实践性的体现, 因此一个社群伊斯兰法实施的程度可以作为该社群伊斯兰化程度的判断依据, 基于伊斯兰法内容的稳定性和明确性, 其是为伊斯兰化最为广泛使用的衡量准则。

Maududi 认为伊斯兰法的中心思想为权利和责任, 即每一位穆斯林必须要依照规定的权利与责任而生活, 概括地说, 伊斯兰法在法理上规定每一个人有四种的权利和责任: 其一为必须对阿拉履行的权利

和责任,如“五功”;⁴¹其二为自己对自己的权利和责任,如对饮食行为的种种规范;其三为别人对自己的权利和责任,如严禁说谎和作出伤害他人的行为以及待人处世的种种规定;其四为阿拉所赋予,为了自己利益而运用各种智能和物力的权利和责任,虽阿拉授权人类管理世上所有的生物,但禁止无节制地滥用生命资源,如禁止因娱乐而杀害动物等的种种规定。⁴²

除此之外,根据顺尼伊斯兰的圣训学派 (*Mazhab Ahli Sunnah wal-Jamaah*) 之主张,伊斯兰规范的知识 (*Ilmu Syar'iyah*) 可分为三类,第一类是“真主独一论”的知识 (*Ilmu Tauhid*),即:相信阿拉、天使 (*Malaikat*)、先知和使者 (“*Nabi*” and “*Rasul*”)、诸类圣经、大审判日 (Day of “*Qiyamat*”) 以及命定说 (“*Qada*” and “*Qadar*”), 其二为伊斯兰法律诠释的知识 (*Ilmu Fiqh*), 即个人外在行为的规范之道,其三为性理的知识 (*Ilmu Tasawwuf*), 即为个人内在心灵虔信的规范之道。⁴³ 通常我们所谓诉诸于法律条文的伊斯兰法,即是源自于第二类的伊斯兰法。伊斯兰法的内容有三种层次,其一为信仰 (*Aqidah*) 的事项,其二为规范人类与阿拉关系的仪式 (*Ibadat*), 其三为人与人,人与其他生物以及人与环境之间的道德关系的规范 (*Mu'amalat*)。⁴⁴ 而负责诠释伊斯兰规范的伊斯兰学者就可称为乌拉玛 (*Ulama*)。

《乌拉玛》

乌拉玛 (*Ulama*) 一说为“宗教学者 (Religious Scholars)”,⁴⁵ 其字面的意义为博学、有智慧和有知识的人,乌拉玛在穆斯林社会即是一个了解和熟悉古兰经与圣训,并了解里头所记载的律法和规范,将之应用于生活的各个层面上的人。⁴⁶ 也就是说乌拉玛是对伊斯兰知识、律法和教义有深入了解,并擅长诠释和应用伊斯兰教义的伊斯兰学者。乌拉玛对伊斯兰的重要性源自于古兰经第 35 章 (*Surah al-Fair*) 第 25 节:

“人类、野兽和牲畜中,也同样拥有不同的种类。在所有真主的仆人当中最敬畏阿拉的是乌拉玛。”⁴⁷

至於穆罕默德本身也曾宣示乌拉玛是先知的继承人,因此乌拉玛在伊斯兰发展史上扮演着重要的角色。而在传统的伊斯兰世界,乌拉玛也可用以称呼具有地位的科学家和法律学者。⁴⁸ 是故,乌拉玛可泛指为穆斯林社会中的精英或学者,也是为最有资格领导穆斯林社会的人。

基于擅长诠释伊斯兰教义的乌拉玛在传统伊斯兰信仰社群里的领导地位,因此在当代穆斯林社会的伊斯兰复兴,全面回归伊斯兰信仰的改革运动过程中,一度在伊斯兰世界政治舞台上淡出的乌拉玛们重新成为穆斯林认同和簇拥的角色,并再度发挥其振衰起蔽的力量,而成为伊斯兰主义运动不可或缺的少数关键族群。这些乌拉玛们按照时间的顺序排列来看,有的直接带起了现代伊斯兰改革主义的萌芽,如 Jamalal-Dinal-Afghani (1838-1897)、Muhammad Abduh (1849-1905)、Sayid Ahmad Khan (1817-1898)、Muhammad Iqbal (1875-1938)、Rashid Rida (1865-1935); 有的成为伊斯兰改革承先启后的开拓者或将伊斯兰改革诉诸于政治运动,如 Sayid Qutb (1906-1966)、Abual-A'laal-Maududi (1903-1979)、Hasanal-Banna (1906-1949), 最后有的更成为全球瞩目的人物而直接将伊斯兰改革运动演化成世纪末一股最具震撼力的宗教新兴运动,如 Ayatollah Khomeini (1902-1989)。而乌拉玛也在马来西亚的伊斯兰改革运动中扮演主要的重色。

《马来人的伊斯兰》

本书主要所探讨的对象族群是马来族群: 根据马来西亚宪法第 160 条之 2, 马来西亚官方对马来人作出了以下的界定: 马来人具有以下特征: 1) 信奉伊斯兰教; 2) 以马来语作为第一用语, 和 3) 遵从马来传统生活习俗 (*Adat*);⁴⁹ 三大条件, 缺一不可。所以马来人必定是穆斯林, 在马来西亚官方的认定即为若该马来人改信其他宗教, 其就会丧失马来人的身份。⁵⁰ 从字面上看来, 马来人并不是以血统来定义, 只要是附合以上条件, 那怕具有华人血统, 也就算是马来人。但事实上却有待商榷,⁵¹ 惟信奉伊斯兰就是成为马来人的优先条件。

在马来西亚, 独立前后众多的马来知识份子认为他们长期受到

其他外来族群的竞争压迫,这些外来群体主要就是人口数量和马来人相当的华人。以马哈迪的观点而言,“马来人与华人的关系,甚至比跟英国人的关系更为疏远”。⁵² 同时马哈迪在其代表作《马来人的困境(The Malay Dilemma)》一书中曾一度坦言在人种上马来人的竞争力,教育程度,智慧皆远比华人逊色(如:“在马来西亚,无可否认,马来人的地位与非马人有别,马来人与对美国的红印地安人情况大致上相似……。”⁵³); 时至今日,Asrul Zamani 在一本探讨马来族群的专著中仍然沉痛地指出许多马来人仍然认为他们不比其他族群来得更有能力,当他们和勤奋(industrious)和认真刻苦(diligent)的华人子弟相比较时,他们更被“办不到”的心理(“cannot do” mentality)束缚,而对自己的能力毫无信心。⁵⁴ 他更进一步指出,马来小孩生长在缺乏马来创业精神和企业成就的环境,很明显地在过去马来人普遍上比其他族群来得更不成功(less successful),导致他们始终对自己缺乏信心,而当他们发现非马来人往往在学校中的考试名列前茅时,更容易相信华人比他们更为聪明。而事实上,他们在各方面包括在教育上都是居于弱勢的地位。⁵⁵ 马哈迪在30年后虽修正他的看法,主张马来人如今已在政府的协助下拥有比其他族群更多的就业、教育等的社经资源,而马来人的弱勢也不是源自族群性(ethnicity),而是源自于马来人自身文化中的短视近利以及不知感恩等的劣根性,即马来人的不良文化一天无法根除,马来人就仍然无法在国内各项领域取得长足的进步,此即为新的马来人困境(the new Malay dilemma)。⁵⁶

因此不论独立前抑或是独立后,不论基于何种出发点,马来意见领袖和马来社会至今仍然普遍相信马来人相对于华人其在马来西亚特别是在经济领域上是处于弱勢的地位,因此国家有必要赋予其各项特权和优惠以扶持马来族群的发展。而对马来人的困境的体认事实上就影响了马来西亚穆斯林政党政治的建构与发展。

另一方面,在此笔者有必要先对马来人的“Adat”加以说明。“Adat”从字面上来说就是传统生活习俗。学者James Siegel在1969年和Taufik Abdullah在1966年分别对马来人的分支Acheh人(按:此族群在东南亚以其高度伊斯兰化而知名)和Minang kabau人(按:此族

群当时在东南亚以母系社会而知名)的研究中发现伊斯兰和“Adat”的关系是机动性的(dynamic),⁵⁷ 既他们亦不是全盘接受伊斯兰的行为规范和价值观,而是和“Adat”结合。Kamarulnizam Abdullah认为这所谓的“Adat”,乃是混合印度教文化以及各式各样的泛灵信仰等的元素,直到今日,马来文化中的印度元素仍然是深植其中,而马来谚语“Biar mati anak jangan mati adat(即使让孩子死亡也不要让Adat消亡)”更表现了马来“Adat”在马来社会中崇高的地位。⁵⁸ 殖民时期的英国人把马来人的宗教—伊斯兰和马来人的“Adat”一样视为不受殖民地法律规范的传统风俗。同时其亦让马来苏丹保有部份对马来人的主权,即有条件地允许伊斯兰法在马来社会间建构和执行。因此自殖民时期开始,传统上在马来半岛上的马来村庄里,宗教事务的执行是由马来皇室所指导。⁵⁹ 而这种以苏丹作为宗教最高领袖的体制在各州自1915年开始陆续成立伊斯兰委员会(Majlis Agama Islam)后至今仍然保存下来。⁶⁰

因此,Shanti Nair认为马来西亚独立前后马来人的政治意识和象征是为马来皇室(由各州不同苏丹代表)、马来民族主义(由巫统代表)和伊斯兰教的三角关系;但其中又以马来皇室为领导中心。⁶¹ 由此可见传统上伊斯兰并不是马来人的最高指导原则。巫统本身就是为捍卫马来皇室和马来人的权益所发动成立的。⁶²

巫统成立于1946年5月11日,主要的原因是作为动员马来社会的一个总机构,并积极反对当时英国人所推行的马来亚联邦计划。⁶³ 而伊斯兰党是在1951年11月24日由一批不满巫统的伊斯兰学者自巫统脱离而成立的政党。⁶⁴ 其原称Persatuan Islam Sa-Malaya/Sa-Tanah Melayu,至1971年其正式的全称才改为Partai Islam Sa-Malaysia。该党早期主要是作为马来人对巫统政策不满的替代政党,拥有较为激进的宗教意识形态及对马来人支配地位的坚持(Ketuanan Melayu)。⁶⁵ 1970年代伊斯兰复兴运动兴起后,在其影响下该党遂在80年代逐渐推出其所谓的“伊斯兰政体(negara Islam)”的主张;其最终目标是要让马来人社群的生活方式回到“先知穆罕默德时代和其最初的四位伊斯兰哈里发(Caliphs)的生活方式”。⁶⁶ 其认为巫统穆斯林所把持的

政府犯了许多大罪，如：开放赛马、彩票等的赌博性活动；贪污连连和对改宗者（即改姓其他宗教的穆斯林）的增长无法控制等等。⁶⁷

John Funston 认为巫统一直紧守着马来民族主义的原则，⁶⁸ 在对宗教的课题上，巫统领袖一直不断的宣示马来西亚“永不可能变成一个伊斯兰国家”，⁶⁹ 其认为伊斯兰并不适合作为解决现代化国家各种复杂问题的指引，只适合作为马来人在内在思考层面上之精神食粮（Spiritual food for thought）；⁷⁰ 伊斯兰党领袖则由于多受教于传统伊斯兰经学院（*Madrasah*）或中东的伊斯兰学府，因此其对于宗教事务的主张多是受中东的激进政治生态（Radical Style of Politics）所影响。⁷¹ 因此伊斯兰党和巫统最主要的分歧就在于此，其主张马来人应以伊斯兰作为最高的指导原则，⁷² 马来西亚的立宪精神应以伊斯兰法为据，亦即欲将马来西亚变成伊斯兰国家（按：如伊朗）。然而，随着马哈迪在 2001 年 9 月 29 日突然宣布马来西亚是为伊斯兰国家之后，两党的理念论述皆产生了不同变化：巫统开始大转变地为马来西亚是为伊斯兰政体的合理性作辩护，而伊斯兰党更以推出伊斯兰政体文件来加以回应，双方对伊斯兰政体论述的争执，至 2004 年 3 月 21 日选举后仍方兴未艾。

第三节：相关理论背景回顾

3.1 20 世纪穆斯林伊斯兰改革运动源流的回顾以及其主要的理论基础

现代伊斯兰主义的主要诉求一面是将伊斯兰的正信价值纳入现代化的生活，并将违反伊斯兰价值的文化习俗从生活中剔除，以改革穆斯林长期遭到腐化的社经环境，另一面则是鼓励穆斯林以伊斯兰的观点来积极吸纳现代西方文明的科学、理论和学说以强化穆斯林社群的整体力量。⁷³

从 18 世纪起，随着土耳其帝国逐渐衰微后穆斯林社会就处于长期的积弱不堪，并陆续受到西方列强的强力挑战和侵蚀，18 世纪末叶主张严格回归伊斯兰经典文理解释的“瓦哈比运动（*Wahhabiyyah*）”

的崛起成为当代伊斯兰改革运动的先驱者。而后随着殖民主义对穆斯林世界的宰制日渐深化，面对强大的西方文明的侵蚀和挑战，更突显了穆斯林世界腐朽与贫困，以及其发展步伐长期停滞不前的社会和政经环境。是故为了振兴穆斯林的整体文化与社经的实力，19 世纪末伊斯兰世界遂出现了鼓吹改革的现代化运动，以回应以西方殖民主义为首的挑战与宰制；而主张以全面回归伊斯兰途径来寻求现世生活解决之道的伊斯兰主义（Islamism）；以及主张全面援引西方现代化理论以改革穆斯林社会的世俗化主义（Secularism）就成为穆斯林社会现代化理论里头两种对立的论述。

以 Esposito 的观点而言，近现代穆斯林世界历经了三波的伊斯兰改革（Islamic Reform），关于第一波的伊斯兰改革，Esposito 和 Fazlur Rahman 均认为是伊斯兰世界前现代的改革运动（Pre-Modern Reform Movement），⁷⁴ 始于 18 世纪末和 19 世纪初伊斯兰社会自发性的改革——即 *Islah* 的精神，基于伊斯兰信仰的实践在历经数百年的演化后已渗入了过多非伊斯兰的元素和传统而背离了正信伊斯兰的规范，是故这一波的改革主要是革除现实环境（即日常世界）和伊斯兰的理想（即理想实在）的鸿沟，重建伊斯兰原初的精神和社会秩序（按：即古兰经所降示和穆罕默德所实践的生活秩序），⁷⁵ 而其改革的呼声主要是出自于穆斯林社群自身内部的反省，其主要的改革方向是着重于仪式上和社会习俗上的净化，此时期代表性的人物即为创立瓦哈比运动的 Muhammad Abdul-Wahhab（1703-92）等。⁷⁶

第二波的伊斯兰改革是源自于 19 世纪末至 20 世纪初穆斯林知识界对西方现代文明挑战和宰制以及对自身贫困和腐败的环境和体制的回应，其所倡导的改革主要是提升穆斯林的整体政经实力，革除伊斯兰社会守旧落后的制度与习性，开放吸收新知的大门。这一波的改革就是促进伊斯兰世界现代化的改革思潮。其主要的开创者就是埃及的 Jamalal-Dinal-Afghani（1838-1897）和其弟子 Muhammad Abduh（1849-1905）以及印度的 Sir Sayid Ahmad Khan（1817-1898）等。他们改革的理论依据就是采用伊斯兰的“*Tajdid*”和“*Islah*”的概念，并以“*Ijtihad*”的方式来诠释伊斯兰的经典教义，使之更能贴近当代的需求和顺应当代种种的创新与挑战。

Tajdid 可视更新 (Renewal)⁷⁷ 或复兴 (Revival)⁷⁸ 即更新或重新推介已流失的伊斯兰思想和教义并使其适应当代的环境, 其主要的凭据是先知穆罕默德曾经表示阿拉在每一个世纪的起始将会重新唤醒伊斯兰社会——即乌玛对伊斯兰的虔信。⁷⁹ 而 *Islah* 是为改革 (Reform), 即主要表示不断地为伊斯兰重新正名并作改革以使伊斯兰从一代又一代的错误领导以及滥权腐败的泥沼中解放出来, 和 *Tajdid* 不同的是, *Islah* 是植根于伊斯兰本身自发性的传统价值,⁸⁰ 即相信随着时代的演进穆斯林也有背离正道的可能性, 伊斯兰社会自身的腐化和衰败的陋习与制度亦会不断地地产生, 故而应加以导正或革除。⁸¹ 而 *Tajdid* 和 *Islah* 的过程和 *Ijtihad* 是无法分开的。所谓 *Ijtihad*, 或曰个人推理 (Personal Reasoning),⁸² 或曰为个人诠释 (Personal Interpretation),⁸³ 或曰推理 (Reasoning),⁸⁴ 是为一种诠释伊斯兰经典的方式, 可称为“理性推断”。所谓理性推断, 是指针对伊斯兰法 (包括古兰经、圣训, 经典的类比——“*Qiyas*”以及宗教学者裁定的共识——“*Ijma*”之内容⁸⁵) 不确定的部份对应当代特定状况或事项的关系作出理性的诠释和抉择。⁸⁶ 一般而言, 伊斯兰已确定的规范 (如古兰经中明确的生活规范以及穆斯林五功之必要性等) 是不能再作理性推断。⁸⁷ 因此伊斯兰的诠释学 (*Usulal-Fiqh*) 里头唯理性推断打开了伊斯兰接受伊斯兰文明以外的现代思潮之大门。与理性推断的精神持相反的态度即不求变通的盲目依循 (*taqlid*) 单一法学派的经文诠释。惟到目前为止伊斯兰原教旨主义并不是鼓励盲目依循 (*taqlid*) 的诠释, 而是坚持必须依循 (*taqlid*) 古兰经和圣训的字面释意, 即不能对古兰经和圣训明示的部份作任何的理性推断。

惟按照 Ibrahim Abu Bakar、Esposito 和 Abdul Rahman Abdullah 等学者的分析, 这一波的伊斯兰现代化改革最终演化成两种不同的伊斯兰主义源流, 其一为伊斯兰现代主义 (Islam Modernism), 另一则为伊斯兰复兴主义或伊斯兰改革主义 (Islamic Reformism or Islamic Revivalism)——即可视为一般所熟知的伊斯兰原教旨主义。而理性推断范围的广度就决定了改革主义者和现代主义者理论基础的分野。无论如何, 将伊斯兰现代化运动划分为伊斯兰现代主义和伊斯兰改革主义或原教旨主义两种源流的观点虽颇为流行, 但其在学术界仍然不是

一个获得一致公认的观点。⁸⁸

Ibrahim 认为伊斯兰现代主义其有以下的特色: 其一为主张透过以对应当代事务之观点来对伊斯兰经典和思想的重新诠释和规范, 以复兴穆斯林社群, 其二为重新发掘伊斯兰经典 (特别是古兰经) 的含意与精神更甚于机械式地因循其字面的释意: 即以更为开阔的理性推断之角度来进行对经典的论理解释, 而非拘泥于文理解释, 其三为重新开放理性和信仰之间的辩证问题, 以重新确认穆斯林己身的信仰, 其四为致力于将西方的思想和体制融入伊斯兰的道德观, 以证明伊斯兰和西方现代化模式如立宪主义、民主代议制等是相容的, 其五为其具体地代表了伊斯兰自由主义 (Islamic Liberalism) 的精神, 赋予伊斯兰经典、体制和习俗较为自由的诠释和调整幅度, 以使伊斯兰更能顺应当代之需求, 其六为拒绝中世纪伊斯兰法学派的教法权威, 而以理性推断来重新诠释伊斯兰法。其七为在促进穆斯林整体社会提升的前提下, 对古兰经和圣训以外, 源自非穆斯林社会的价值观采取开放和接纳的态度。而伊斯兰现代主义者认为这并不违反伊斯兰的教义。⁸⁹ 因此, 伊斯兰现代主义可说是一种实践性和调适性的信仰方式, 面对西方的现代化的步调而拥有较多的妥协和调整空间。

反之, 伊斯兰改革主义者则强调伊斯兰的宏扬须依照纯正和原始 (Pristine) 的伊斯兰教诲, 他们同样地注重的是 *Islah* 和 *Tajdid* 的精神, 反对一意盲目坚守教条 (*Bertaqlid*) 的行为。但相较现代主义者而言, 他们对理性推断的范围有较为严格的限制; 认为只有在经文或教义的解释较为含糊和不足的事项 (称 *Zanniyah*) 才能作出理性推断。如改革主义者主张实施伊斯兰刑法 (*Hukum Hudud*)。因此改革主义者可说是伊斯兰思想源流中自发的思想改革 (即 *Islah* 的精神)。

他们主要是希望回归最初本质的伊斯兰, 消除传统主义者所坚持的单一法学派的诠释, 并主张消除四大法学院的派阀分歧以及顺尼伊斯兰和什叶伊斯兰的歧异, 更力求消除及澄清过去被错误诠释和引用的伊斯兰经典。一般而言, 20 世纪的伊斯兰改革运动可追索到瓦哈比教团运动的兴起, 并由 Muhammad Abduh、Sayyid Qutb 以及之后的埃及穆斯林兄弟会和 Maududi 等所发扬光大。同时他们也主张伊斯

兰法的绝对至上，因此必须视推动落实全面性的伊斯兰规范以及宣扬伊斯兰信仰和价值为已任。故而在政治上他们主张成立伊斯兰神权政体。⁹⁰

19世纪末至20世纪中期的第二波伊斯兰复兴最终却演变成偏向于采用西方现代化途径如世俗化，社会主义和民族主义的改革方向。殖民后的穆斯林国家纷纷采用泛阿拉伯民族主义、社会主义或资本主义的途径来振兴穆斯林社群，并以之为官方的意识形态，伊斯兰改革主义的力量反而并非世界伊斯兰复兴的主流，甚至遭受无情的打压。⁹¹ 惟到了1960年代大部份的穆斯林国家均面临严重的经济和社会问题，国内贫富不均的扩大逐渐使穆斯林省思民族主义和西方现代化途径对伊斯兰世界的适用性，而1967年的以阿战争以色列对阿拉伯诸国的大胜更一举击溃了阿拉伯国家的信心，使穆斯林政治家开始从自身的传统寻求现代化的替代途径，最终导致第三波伊斯兰复兴运动的产生，伊斯兰原教旨主义运动的再度崛起。

随着现代通讯的普及而席卷伊斯兰世界，这一波的伊斯兰复兴运动对穆斯林社会造成前所未有的冲击。在政治上其以激进的方式成立伊斯兰政体为号召，并陆续夺取巴基斯坦、伊朗、苏丹和阿富汗等国的政权，而成为一股全球瞩目的力量。⁹²

Esposito 认为60年代末再度崛起的伊斯兰复兴主义 (Islamic Revivalism) 或原教旨主义具有以下的几种特色：其一是为现代化绝非世俗化或西化，而是在伊斯兰信仰的价值体系内吸取西方的科技和人文思想；其二是极力主张伊斯兰和非伊斯兰的二元对立，并多认为犹太复国主义和基督教的西方是为伊斯兰的敌对力量。其三是主张伊斯兰并不是一个替代的现代化途径，而是所有现代化理论的依据；最后是反对渐进的伊斯兰化，而主张激进的伊斯兰化，全面的伊斯兰化——如成立伊斯兰政体不受时间和环境的制约，必须立即地落实之。⁹³

60年代末伊斯兰复兴运动也对马来西亚造成若干的冲击，除了促使巫统在80年代进一步的伊斯兰化之外，伊斯兰原教旨主义的基本主张也大致被伊斯兰党所接收，如此一来使伊斯兰党和巫统的对立尖

锐化：即完全政教合一与不完全政教合一的对立。

3.2 伊斯兰政体与世俗化政体：政教合一与政教分离相关理论回顾

世俗化是为在一个社会中宗教信仰、习俗和体制失去其社会重要性 (Social Significance) 的过程，⁹⁴ 近代的世俗化过程可追索至文艺复兴时期，人文主义和理性主义的发展摆脱了以神为中心的世界观而回归到以人为中心的论述，打破了长期由宗教权威所垄断的真理论述，承认人类的潜在能力、创造力和自我塑造的道德自主性，⁹⁵ 并促成了宗教的改革和科学革命。西方世界由此遂开展了波澜壮阔的西方文明思潮，而批判理性和启蒙运动的出现更改变了辩论条件，⁹⁶ 进一步使西方文明衍生各种去宗教化的学说，理论话语和意识形态如世俗主义、实证主义、进化论、功利主义、马克思主义和资本主义等，现代化的西方文明由此而生。发展至今，其理论话语和意识形态几乎宰制了全球文明的论述，而成为“文明”和“现代化”的代名词。

在西方的宗教史中，神圣性和世俗性的界线一直被不断地重新界定，17世纪宗教改革后罗马天主教失去其最终权威性，顿使西方宗教观深受普遍主义和个人主义所影响：即相信宗教应当普遍存于任何社会中，与相信宗教信仰只能透过个人内在的信仰来达成，这两种观念并行不悖地发展起来，使宗教普遍化的社会和划定神圣信仰范围的政教分离/世俗化政体得以共存。⁹⁷ 在社会的层面而言，18世纪工业化社会的诞生也促成社会体制的分割和专业化（如分割成政治领域、经济领域等），使宗教的领域从公共领域分离，而成为制度化机构（如教会）的专门论述，并进一步导致宗教从公众生活退居至个人信仰的层次。而在近代西方思想家的主张下（如韦伯、马克思、孔德者），世俗化被认为是现代化和工业化社会的一个必然的历程。⁹⁸

在政治的领域里上，以自由主义的立场而言，只有世俗化的国家体制才能确保多元宗教社会 (religiously pluralistic society) 的稳定与和谐，并保障个人的信仰自由。⁹⁹ Donald E. Smith 更强调政治的世俗化就是政治的现代化的一个基本过程，¹⁰⁰ 他并列了政治世俗化的五种层面：其一为政体分隔的世俗化 (polity separation secularization) —

一即政治和宗教机构的分离，政体认同的去宗教化；其二为政体扩张的世俗化（polity expansion secularization）：即政治的制度扩张到宗教主控的领域，如将世俗化政体的管辖权延伸到传统上由宗教所主控的教育、经济等的领域上；其三为政治文化的世俗化（political culture secularization）：即一政体中政治价值论述的世俗化，如政治理论，政体合法性论述，政治群体观念的世俗化；其四为政治过程的世俗化（political-process secularization）：即宗教领袖、宗教利益团体、宗教政党和宗教课题淡出于政治活动的舞台，并逐渐丧失其重要性和影响力的过程；其五为政体主宰的世俗化（polity-dominance secularization）：即政体以革命性和激进的手段将宗教在社会中的自主性（religious autonomy）或影响力全面剔除，使之服膺于新生的官方意识形态（official ideologies）。¹⁰¹ 综合以上的论述，无疑的，政教分离的政治观就是当代西方国家的主体概念。

但我们不能忽略的是，世俗化理论到了20世纪末叶就面临了许多学者的挑战和质疑，如学者Thomas Luckman就提出无形的宗教的概念，说明现代社会的宗教已演化成另一种形式，宗教早已脱离教会的范畴，而成为无形的存有：即宗教变成一个人消费品，与个人主义的核心信念即个人有权自我决定其价值取舍的信念完全吻合，而成为维系社会整合的一股力量。¹⁰² 同时另一些学者则强烈批判主张政教分离的世俗化理论，认为世俗化理论在文本的标签基本上是错误的。¹⁰³ 如Raimundo Panikkar认为政教分离只是一个起源自基督教传统思想里头二元论（Dualism）的价值论述，事实上宗教和政治活动从来就没有分离，所谓宗教的制度化（Institutionalization of Religion）只是政教合一的另一种形式，绝非世俗化理论所主张的政教分离。¹⁰⁴ 而Peter L. Berger在90年代反思其早期的主张以及廿世末各种新兴宗教运动的过程，发现现代化带来社会集体和个人的去宗教化（特别是后者）事实上是一个错误的论述。因为显而易见地，现代化反而带来宗教运动的扩张和宗教的复兴，¹⁰⁵ 同时他也提出了去世俗化学说（Desecularization Thesis）主张现代化和全球化反而带来社会体制的去世俗化。¹⁰⁶ 而西方社会学界自80年代以降所展开的这一波反世俗化理论的风潮至今仍然方兴未艾；如当代西方宗教社会学家Rodney Stark

和Roger Finke就认为只有把世俗化认作非制度化（deinstitutionalization）一即是指宗教制度的衰落，使得其他的制度，特别是政治和教育制度得以避免以前那种宗教统治；才堪令人信服，惟若把世俗化理论视为个人和社会宗教虔信度的降低，是没有说服力的，甚至也不是现代化的结果。¹⁰⁷ 因此他们进一步大胆地指出西方社会科学中的世俗化理论中只是一厢情愿的产物，将近三个世纪的预言和错误的解释，证明其是为一个失败的理论而应该被加以否定。¹⁰⁸

那么我们检验伊斯兰的政教观，其是否又有政教分离的原生依据呢？而伊斯兰政体是否是政治伊斯兰化的必然目标？伊斯兰政权与一般的神权政体又有何种区别？

首先，伊斯兰作为一种整体的生活之道（*Au-din*），包含了任何有形与无形的秩序。古兰经作为公元7世纪降示于阿拉伯人的天启，就充满了人世的原则与规范，以作为全人类——包含个人和集体的信仰和生活的凭据。作为一个完整的穆斯林，改革主义者Maududi认为他必须接受阿拉为主宰，小心翼翼地奉行真主的法典（按：古兰经）及训令（按：圣训），并在日常公共及私人生活中遵从真主为人类所订下的契约（按：即伊斯兰规范——*Syariat*和伊斯兰法——*Syariah*），那么他就是完美的穆斯林，可以说他在归顺主道这一方面达到完美的境界。¹⁰⁹

其次，Marshall G. S. Hodgson认为伊斯兰可被视为“一种对以穆罕默德理念作领导之道路的承诺”，¹¹⁰ 该承诺的依据就是穆罕默德思想与言行（即穆罕默德圣训）和古兰经。而维系这种承诺的法律是为伊斯兰法。¹¹¹ 而透过伊斯兰法对社会秩序的规范，伊斯兰信仰即为一个包含整体社会形式的习俗和教条，¹¹² 因此一个穆斯林应有的信仰态度不仅只是针对个人生活的领域而言，而是包含集体层次的生活领域。¹¹³

另一方面，基于古兰经降示人类一套整体的生活规范，以为所有穆斯林一生的指导原则，伊斯兰强调的就是生活的一体性（Unity of Life）。¹¹⁴ 在伊斯兰的概念里，精神的层次（spiritual sphere）和物质的

层次 (temporal sphere) 并没有明确的区分: 诸如世俗化和宗教化、神圣和平凡 (Sacred and profane)、凡人和传教士 (Lay and ecclesiastic)、公共和私人、国家和国际的二分论 (dichotomies) 在伊斯兰里头是不存在的。¹¹⁵ 易言之, Karen Armstrong 认为在古兰经的观点中, 神圣与世俗、宗教与政治之间并非一分为二的。生命的全部都是具有潜在的神圣意义, 而且必须带入神性的范畴之内, 而此一目标就是 “Tawhid”——即合而为一之意, 它的实践就是将全部的生命整合于统一的穆斯林社区之内。¹¹⁶ 因此, 根据 Ninian Smart 的说法, 伊斯兰信仰并没有个人化宗教 (Privatize Religion) 的概念。¹¹⁷ 如此一来, 宗教领域和宗教机构的专门化事实上并不符合伊斯兰的观点。

于是乎, 伊斯兰的一体性也延伸到其政教的观点上, 作为一个伊斯兰理想中的政治秩序, 古兰经中的伊斯兰法和圣训必须是其 “最高的权威”。¹¹⁸ 换言之, 古兰经和圣训必须是一个国家政体的要件, 其在法律上的地位高于任何一切的法律,¹¹⁹ 是为不可被动摇的至高主权 (Sovereign)。为了强调古兰经和圣训的崇高性。则伊斯兰政体必须是一个拥有成文宪法的宪政组织 (Constitutional Organization), 在穆罕默德时期的 “麦地那宪章 (Charter of Madinah)”¹²⁰ 就是伊斯兰第一项的政治协定, 其所建构下的伊斯兰政府是为伊斯兰政体最初的形式。我们从当代伊朗什叶派伊斯兰政体的宪法的规定中就可发现伊斯兰政体的宪法必须是以伊斯兰信仰 (Aqidah) 作为基础的宪法——即宪法第 2 条之 1: “只有一个真神, 享有独一无二的主权与立法权利, 所有的人均须服膺的命令” 以及宪法第 22 条之 2: “真主的启示和基本原则是所有法律的根本”。¹²¹ 因此伊斯兰政体是一个以伊斯兰的基本原则和观念来作为基础的意识形态国家 (Ideological State)。¹²² 基于阿拉多次降示穆斯林必须遵循伊斯兰规范的指示,¹²³ 伊斯兰政体必须由伊斯兰法来推动, 更必须履行伊斯兰法中的所有责任。¹²⁴ 易言之, 伊斯兰所昭示的是一个神权专制政体 (Divine Nomocracy), 伊斯兰政府的存在价值就是要确保伊斯兰法得到适当的管理和加强, 而非任意创制法律管理人民, 因此伊斯兰政府是为法律的政府 (Government of Law), 而非人的政府。¹²⁵

从天启古兰经的教条来看, Ishtiaq Ahmed 认为综合而言它揭示了三项作为伊斯兰统治秩序的最核心的实践方式: 其一为咨询或协商 (Consultation or *shura*), 即穆斯林应以平等的协商方式来解决; ¹²⁶ 其二是公正的实践 (the establishment of justice), 即伊斯兰反对任何不公不义的事务, 一个完善的统治必然是公正的统治;¹²⁷ 最后是法制 (the rule of law), 在神律之下人人平等, 穆斯林必须服从神律和伴随其而来的种种生活规范。¹²⁸ 由此可见, 在伊斯兰的世界观里唯有阿拉和其律法属于不可挑战的权威之外, 人人皆为平等。因此伊斯兰政体是一个强调公义和民主协商的政体, 公正和平等是其最重要的内涵; 如古兰经对公正思想的强调可见诸于第 5 章 (*Surah al-M'idah*) 第 8 节:

“信道的人们啊! 你们当尽忠报主, 当秉公作证, 你们绝不能因为怨恨一伙人而不公正, 你们当公正, 公正是最近于敬畏的, 你们当敬畏真主, 真主确是彻知你们的行为的。”

以及第 4 章 (*Surah al-Nisa'*) 58 节:

“真主命令你们替众人判决的时候要秉公判决。”

是故整个穆斯林社群皆有实践公义的责任。¹²⁹ 同时古兰经也直接训示穆斯林领导人以及穆斯林社群的领导方式必须具备协商和民主的精神, 如阿拉在古兰经第 3 章 (*Surah Ali 'Imran*) 第 159 节就作出以下训令:

“因为从真主发出的感恩, 你温和地对待他们, 假若你是粗暴的, 残酷的, 那么他们必定离你而分散, 故你当饶恕他们, 当为他们向主求饶, 当与他们共同商议公事; 你即决计行事, 就当信托真主。真主喜爱信托祂的人。”¹³⁰

而针对穆斯林社群的领导方式, 古兰经第 42 章 (*Surah Al-Shura*) 第 38 节也有以下指示:¹³¹

“（按：真主的报酬）归于应答真主的号召，且谨守拜功者；他们（即穆斯林们）的事务是由协商所决定的，他们分舍我所赐予他们的。”¹³²

由此可证，伊斯兰的政教观具备民主协商的精神。其在第一个伊斯兰政体创立时即已存在，伊斯兰文明在最初的四位哈里发（*Khalifah al-Rasyidin*）时期¹³³ 就有一个协商委员会（*Majlis al-Syura* or *al-Syura Committee*）来票选领导人并作为日后领导人的咨询团，而委员会各成员的地位皆为平等。¹³⁴ Lukman Thaib认为伊斯兰主张个人有免于受神以外的任何事物的主宰之权利，伊斯兰政体里亦没有统治者和被统治者之分，每一个人在伊斯兰法的规范之下皆可行使自由意志，¹³⁵ 因此尽管伊斯兰并没有明确规范一个政体所应有的制度，但基于以上平等主义的理念，绝对王权和独裁政体实际上是违背伊斯兰教义，亦不是伊斯兰政体的形式。¹³⁶

既然伊斯兰政体是一个政教合一的体系，那么所谓的政教分离的政体就不是伊斯兰理想的政治环境。但许多伊斯兰学者主张伊斯兰政体并不是西方文明所谓的神权政体（*Theocracy Polity*）。¹³⁷ 关于此项，Muhammad Abd. Rauf就认为作为伊斯兰政体的领导人，只是伊斯兰规范的执行人，无权创造教义或对启示的教条作任何的更动，因此伊斯兰政体事实上包含了现代国家所应有的自由价值（*Value of Liberty*），平权和民主的理念。¹³⁸ Said Ramadan也表示除了先知以外，人类并不能与神直接沟通（按：此是指正统的伊斯兰信仰而言，苏非主义除外），因此穆斯林认为伊斯兰教不完全是个人与神的私人关系，而是神启示人间的一种生活方式。除了已故的先知以外，没有任何人可以透过个人与上帝的关系而神化自己，如今先知时代已结束，因此伊斯兰并没有赋权任何个人或机构以作为代表上帝的代表（或代言人），因此所谓伊斯兰政体是为神权政体的主张是西方学界对伊斯兰的一种误解。¹³⁹

就Maududi的观点而言，尽管伊斯兰政体被归类为神权政体，但伊斯兰政体和其他神权政体不同的是，其并不是由特定的宗教阶层（*Particular Religious Class*）来统治，而是由全体穆斯林依据古兰经和

穆罕默德行为而建构的民主统治方式。因此其是为民主和神权的政体（*Theocracy and Democracy Polity*），其所建构的政府是神圣的民主政府（*A Divine Democratic Government*）。¹⁴⁰

综合以上的观点，Lukman Thaib总结伊斯兰政体的内涵，认为其有以下的特征：

1. 伊斯兰政体是经由民主程序，以人民的自由意志来达成共识且接受穆罕默德思想为最高主权所建构的一个机构（*Institution*）。
2. 伊斯兰政体是一个拥有成文宪法的宪政组织（*Constitutional Organization*），在穆罕默德时期该宪法是为麦地那宪章（*Charter Madinah*）。
3. 伊斯兰政体拥有两个社群，即穆斯林社群和非穆斯林社群；而非两个族群领地（*Territories*）。
4. 伊斯兰政体是一个以伊斯兰法的基本原则和观念来作为基础的意识形态国家（*Ideological State*）。¹⁴¹

总而言之，伊斯兰政体的构成要素亦可区分为：至高主权、公正、公平、自由、扬善摒恶 / 劝善戒恶（*Amar Ma'ruf dan nahi Munkar*）和协商委员会（*Shura*）。¹⁴² 此即为伊斯兰政教观的内涵，亦为现代伊斯兰政体的精神。同时Maududi也认为伊斯兰政体创立的最终目标是维持和平，提高人类生活水准，维持领土完整，利用伊斯兰所提供的方式来促进人类的进步；¹⁴³ 由此观之，伊斯兰政体具备了若干多元政体（*Polyarchy*）的要件，¹⁴⁴ 伊斯兰的政治理想和民主政治理想可说是相近的。

然而，若只根据伊斯兰法和穆罕默德圣训中有限的条文来治理国家，而不接纳当代西方的民主精神和其他政治思想的模型，实无法塑造一个体制健全的国家与政府，¹⁴⁵ 亦无法满足现代科技社会的需要。Siddiqi就认为伊斯兰法毕竟没有涵括一个“现代化国家”的所有事务，¹⁴⁶ 伊斯兰法本身反而让人有许多的空间以同样的精神（顺从阿拉的精

神)来自行立法;¹⁴⁷ Rosenthal 更主张作为国家和社会中心地位的伊斯兰法不能过于被强调,现代穆斯林国家应接纳更多元的事物。¹⁴⁸

3.3 民族主义与伊斯兰相关理论探讨

当代许多西方社会学者基于预设的政教分离立场,在探讨民族主义与国家的问题时经常忽略宗教所扮演的角色,而不自觉地将西方对宗教的认识论视为全球的普遍价值观(Universal Concepts),最终导致世俗化为基础的西方现代社会与其余宗教化,相对较为落伍的其余社会的二分论(Dichotomy);而直至20世纪末宗教在国族塑造和其在政治上的角色才逐渐受的西方社会学家的重视。¹⁴⁹

西方学界对于民族主义起源的说法,莫衷一是,基本上有四种不同的说法。首先,有者认为是源自于族群意识,在共同的文化、血缘、信仰、发源神话或历史经验的条件下,与政治上的国家作结合,即政治的单元和族群的单元重合一致;而民族国家的性格乃来自于族群内涵的强化;¹⁵⁰如 Anthony Smith 者;其次是人为建构说,有者认为民族主义是因为十九世纪初欧洲现代化国家基于将国家文化规格化以巩固政权合法性基础的需要所发明出来的教条,如 Eric Kedourie 者;¹⁵¹ Ernest Gellner 也同样地认为民族主义的建构和传统的所谓血缘宗族、种族、或民间文化并无直接关系,而是西方现代主权国家为了巩固其治理的正当性而必须运用的意识形态,因此其乃西方现代性(Modernity)的产物。¹⁵²而 Hobsbawn 更断言民族主义早于民族的建立,即民族并非创造国家和民族主义,而是国家和民族主义创造了民族;¹⁵³而其三为主张民族是具体实际的存在,而非虚幻的想像,而国家认同和民族认同有所区隔,因此民族主义论述关心的不是国家认同,而是民族认同,故而民族主义并不受疆界的约束,因此其不一定是以国家为论述基础的意识形态;如 David Miller 者。¹⁵⁴其四为主张民族为想像的政治共同体,如 Benedict Anderson 者;他认为宗教所想像出来的共同体之权威被宗教改革后所产生的世俗化思想所冲击而逐渐衰退,18世纪的工业革命(特别是沟通工具的普遍化——印刷技术和资本主义的结合)和帝国主义的欧洲经验标志着宗教思维方式的终结,取而代之的是国家/民族共同体的建构;即透过传媒、教育系统

和行政制度来灌输民族主义意识,是其国家建构的必经之路。20世纪后殖民国家也就依赖19世纪欧洲国族建设的模型来塑造自己的国族,并从被殖民的经验中汲取供自己民族所想像的素材如依赖殖民者的人口统计、地图和博物馆等的制度来思考自己的共同历史。¹⁵⁵如此一来则政府可动用国家机器来重构或消弥某些历史记忆以形塑单元的国族。

总而言之,民族主义乃是立基于人类的集体特殊的同质性(不管是基于国民身份的同质,被他人定义的同质抑或是血缘宗族、种族、或文化的同质)以及共有的认同。那么伊斯兰以及伊斯兰世界的学者对民族主义的看法又是如何呢?

Peter Vander Veer 和 Hartmut Lehmann 认为民族主义乃是伴随着个人主义和世俗化主义而产生,并作为社会工业化过程的必经途径。¹⁵⁶因此民族主义可归类为世俗化过程的产物,但近代的伊斯兰复兴却也导致了和伊斯兰主义和民族主义合流的结果,在宗教的实用主义(Religious Pragmatism)的驱使下,使伊斯兰主义成为民族主义表达的形式,而形成和主张全面伊斯兰化的伊斯兰原教旨主义的对立面。

然而,70年代以降的伊斯兰原教旨主义的复兴运动主要就是要发挥族群平等主义,革除民族主义对穆斯林社群的影响。此乃基于伊斯兰众生平等的概念。正如 M. Ghayasuddin 所主张,民族主义将使国家容易导向族群中心(Ethnocentric)的施政方向,而形成不同族群间的差别待遇,是故民族主义是殖民主义的产物,更是伊斯兰文明衰退的主因,因此伊斯兰和民族主义是相悖的。¹⁵⁷

不可讳言地,民族主义的演进也有一元化和多元化的发展脉络,传统上所指的民族主义是属于一元化的论述,即为个别族群的意识与政治上的国家的一种结合,易言之,就是政治的单元和族群的单元重合一致。但如此的民族主义建构就可轻易在多元族群国家形塑一种族群霸权统治(Ethnic Hegemony)的政体,而违反多元主义和自由主义的基本精神:后者主要是强调尊重社会多元价值的共存,并尊重个体和价值的自主性,反对政治社会侵犯和禁制个人的种种权利和个别文

化与价值的表达。

笔者在本书要探讨的，不仅是政党（即伊斯兰党和巫统）意识形态的深度（即回答何者较为伊斯兰化的问题），而且也探讨政党意识形态的距离，换言之，Giovanni Sartotri认为，意识形态的距离，是用于对一党以上的政党制度的理解，而意识形态的深度（Ideological Intensity），则在理解一党国家上甚为重要。¹⁵⁸而对民族主义的不同诠释最终就成为巫统和伊斯兰党双方意识形态论述的关键分歧。

第四节：文献回顾：马来西亚伊斯兰化相关之探讨

马来半岛上伊斯兰化前的马来族群是一个结合印度宗教和泛灵信仰的宗教社会，且已有相当高度的文明，曾受室利佛逝（Srivijaya）和满者伯夷（Majapahit）的统治，但一直皆为马来世界政治版图的边缘地带，至马六甲王朝以后此区域的历史才有较为可靠的文献记载，但文字的流通仍然仅限于贵族的社会阶层。马六甲王朝为马来半岛上第一个具有明确典章制度的王朝，其王朝的制度乃承接自传统印度化的阶层社会机制，且成为日后大部份马来半岛上各邦国的法典与制度的依据。

关于对现代伊斯兰政治的研究中，学者Joel Berman和Joe Stork在Political Islam一书中认为若要谈到伊斯兰政治，我们必须透过文献分析和重要人物的传记来检验当地的环境和每项特定历史事件的变动；如此我们将会大量地发觉伊斯兰本身的概念是和世俗政治是对立的。¹⁵⁹但现代伊斯兰学者并不是全面否定现代化，他们是零散的利用伊斯兰遗产中的教义来重新建构和调节对现代化的诠释。¹⁶⁰他们认为伊斯兰化运动在1970年后可被视为两大方向：政治—军事—策略的威胁或文明的冲突。¹⁶¹马来西亚的伊斯兰运动却无牵涉到军事的威胁，其大致上是透过政治或民间的管道和平地进行，而所产生的文明冲突亦不显著。如Kamarulnizam Abdullah所言：“只要意识到伊斯兰化只是属于马来人内部的事务以及巫统与伊斯兰党的竞争议题，马来西亚的非穆斯林并不视伊斯兰化——Dakwah运动为对他们的立即威胁。”¹⁶²

马来西亚既然已在1957年独尊伊斯兰教为国教，但却仍然以英国宪政体制来作为治国依据，因此严格说来马来西亚不能算是一个伊斯兰国家（如前述）。惟近20年来其伊斯兰化政策的推动有逐渐增加的趋势；在马来西亚伊斯兰化的研究领域中，学者A. C. Milner在Islam and Malay Kingship一文中就认为伊斯兰教的意识形态是反对以皇室为中心的皇权思想，¹⁶³而且一个完全奉行伊斯兰法的社会和传统马来人的政治文化并不相容，主要原因在于伊斯兰的原旨是不接受皇权的，所以马来西亚的伊斯兰化之进行最终无疑将导致皇室和伊斯兰改革者的紧张关系，而不免产生冲突。在此Milner的观点道出了马来西亚伊斯兰改革的一大隐忧。

Mohamad Taib Osman进一步认为马来人的伊斯兰信仰是最先由印度所传入，马来苏丹作为伊斯兰教的领袖也是受到波斯皇室的影响——因此其亦深受苏菲主义（Sufism）的影响，导致马来伊斯兰教与泛神论（Pantheistic）相结合。¹⁶⁴之后到了20世纪，马来人却渐渐朝向阿拉伯化，彼等以为只有阿拉伯人才是伊斯兰的正统继承人，阿拉伯的生活方式被视为对宗教信仰虔诚和宗教价值的最佳示范，¹⁶⁵因此，这种阿拉伯化的行为是为马来人伊斯兰化的主体内容。Osman亦认为马来人伊斯兰化势必造成马来人旧有的信仰和文化遗产（指Adat）的逐渐消失；这种伊斯兰化的趋势亦会使到Adat Law和Islamic Law产生理念和实践的冲突。

Mohamad Taib的说明道出了马来西亚伊斯兰化的另一个大隐忧：Adat Law和Islamic Law的冲突。¹⁶⁶但其亦未提出具体的冲突对象和冲突过程，惟却提供了研究者一个研究的方向。

另一方面，Shanti Nair在其著作Islam in Malaysia Foreign Policy中亦提到马来西亚再伊斯兰化的浪潮（亦即加速的伊斯兰化）是来自于1979年的伊朗革命。科梅尼政府提出伊斯兰改革的官方主张，并呼吁全世界穆斯林国家进行全面伊斯兰化，影响所致，造成马来西亚伊斯兰党的质变，进而学习伊朗政府的模式，推出伊朗式的伊斯兰化运动。¹⁶⁷这一波再伊斯兰化的运动对当权的巫统形成不小压力，造成在1980年代巫统本身也不得不实施更多的伊斯兰化政策，如在1983年

修宪取消马来西亚最高元首对国会宪法颁布的否决权就是受伊朗推翻皇室建立伊斯兰共和体制的冲击所致。¹⁶⁸ 但再伊斯兰化运动在伊斯兰党的推动下越演越烈，使得巫统一再实行更多的伊斯兰化政策。

直到80年代中期以后，关于马来西亚的伊斯兰复兴运动方面，代表性著作有著名东南亚伊斯兰学者 Judith Nagata 的 *The Reflowering of Malaysia Islam: Modern Religion Radicals and Their Roots* 一文以及 A. B. Shamsul 的 *Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia* 等。他们皆先后认为马来西亚的伊斯兰复兴运动其实是在1970年代初就已展开，而伊朗的革命加速了马来西亚的伊斯兰化，故不论是巫统和伊斯兰党，皆受到伊斯兰复兴运动的影响而陆续推出各种伊斯兰化的政策，马来西亚全面的伊斯兰化也就更进一步了。¹⁶⁹

综合上述各家意见，可见马来西亚的伊斯兰化运动未曾稍懈，且在近20年来更为炽热。但各个学者对马来西亚伊斯兰化的研究焦点不一，而且多是用历史文献分析的方式：有些是着重于探讨伊斯兰化所引起的冲突（如 Mohamad Taib 和 Milner 等）；有的是着重于叙述伊斯兰化潮流的时间序列和所发生的事件以及产生的后果（如 Judith Nagata 和 Shamsul 等），惟较少有人对马来西亚伊斯兰政治的发展作出一专门的分析与比较。

笔者综合 Hussin Mutalid, Norhashimah Yasin 和 A. Ghazali 的观点而言，70年代以降的马来西亚马来社会在伊斯兰化的过程中面临的冲突与矛盾事实上就是马来属性和伊斯兰属性的冲突，综合起来，其一共有以下数个不同的冲突面向：

图表 1.4：马来属性和伊斯兰属性的比较

马来属性 (Malayness or Malay Ethnicity)	伊斯兰属性 (Islamicity)
1. 马来传统习俗	伊斯兰法
2. 伊斯兰法为个人法和宗教法	伊斯兰法为公共法规 (Public Law)
3. 族群主义 (Ethnic Nationalism) 的认同	世界主义 (Universalism) 的认同
4. 马来人特权和优惠	平等主义的公义原则
5. 在马来封建主义 (Malay Feudalism) 所建构之下，对上层阶级的盲目效忠 (Blind Loyalty)	在伊斯兰法的平权意识下对领袖表达忠诚

6. 马来各邦狭隘的地域主义	超越政治与地理疆域的伊斯兰理想社群——乌玛 (Ummah)
7. 马来西亚是属于马来人的国家	马来西亚是属于所有族群的国家
8. 政治和宗教必须分离	伊斯兰是一种生活方式 (au-din)，包含生活的所有层面，故而没有政教之分
9. 信仰伊斯兰是为成为马来人	信仰伊斯兰是为成为世界穆斯林社群之一员。
10. 强调马来穆斯林	强调多元族群的穆斯林
11. 马来族群的极进者，族群沙文主义	不分族群、文化和宗教的平等主义
12. 马来人万岁	公正万岁
13. 以单一族群中心、族群整合和物质主义为导向的国家经济发展政策	以在真主独一下的族群多元主义、物质和精神并重的国家经济发展政策
14. 以马来文化为中心的国家文化政策	以伊斯兰文化为中心，多元族群文化平等共存的国家文化政策
15. 马来苏丹的绝对王权	法律之下人人平等的意识

资料来源：A. Ghazali, *Development: An Islamic Perspective*, Petaling Jaya: Pelanduk Publication, 1990, p.128; Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politic*, p.159; Norhashimah, *Islamization/Malaynisation- A Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1969-1993*, p. 363.

最后谈到关于巫统和伊斯兰党的比较方面，澳洲学者 John Funston 在其著作 *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS* 里对巫统和伊斯兰党的政党类型、政治理念、政治行动和领袖特质等均作出全面且详细的比较；其认为一般上巫统的精英们坚持马来人特殊地位是不容非马来人所取得，非马来人不能成为马来人，而马来人亦不接受华人享用与其平等的地位。然而伊斯兰党较倾向于对非马来人采行同化（即以传播伊斯兰教的方式），期盼在非马来人获得同化之后得以和马来人享有同等的地位。¹⁷⁰ 换言之，巫统所主张的伊斯兰化是只局限于马来人或穆斯林间，如此就不妨碍马来人特殊的地位。而伊斯兰党主张较为全面的伊斯兰化，意即包含非马来人的伊斯兰化；在所有马来西亚人信奉伊斯兰教之后，马来人的特殊地位自然就要消失。

随着80年代伊斯兰党和巫统冲突的白热化，以及伊斯兰议题在政治活动的过程中日渐扮演重要的角色，对巫统和伊斯兰党之间冲突

的专论论述和研究日渐增多，在针对伊斯兰党的专门探讨方面，有 Safie bin Ibrahim (1981) 的 *The Islamic Party of Malaysia: Its Formative Stages and Ideology* 以及 Alias Mohamed (1994) 的 *PAS' Platform-Development and Change 1951-1986*，针对巫统的伊斯兰化理论的专门探讨方面，多是来自于马来文的原始资料，较为具体的有 Hussin Mutalib (1990) 的 *Islam and Ethnicity in Malay Politic*、Ozay Mehmet (1990) 的著作 *Islamic Identify and Development: Studies of the Islamic Periphery* 以及 Norhashimah Mohd. Yasin (1996) 的博士论文 *Islamization/Malaynisation- A Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1969-1993*，而后两者着重于探讨经济的伊斯兰化。

而在伊斯兰党和巫统理念和政策分歧的探讨上，最早是 William R. Roff (1974) 在探讨独立后十年吉兰丹州的人文环境的论文集 *Kelantan- Religion Society and Politics in a Malay State* 里头有具体的提到早期巫统和伊斯兰党的冲突关系，同时 Ariffin Omar (1993) 也在 *Malay Concepts of Democracy and Community: 1945-1950* 一书中进一步地分析了早期伊斯兰党和巫统对国家塑造的不同观点，但澳洲学者 John Funston (1980) 的 *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS* 是为西方学界第一本关于伊斯兰党和巫统比较的专门论文著作，对巫统和伊斯兰党的构成，组织和意识形态、政治行动和领袖特质均有前所未有的透彻分析，惟其探讨的立足点是马来人政治，并利用政治学和历史分析的途径，对伊斯兰并无多大的着墨，且时代已过于久远，对如今两党的研究帮助不大。但到了80年代以后，对巫统和伊斯兰党争斗的分析论述就展现多重不同的面貌，其中 Rose Ismail 所编著的 *Hudud In Malaysia-The Issue at State*，以及 Mohammad Hashim Kamali 的著作 *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments* 所探讨的是关于两党对伊斯兰法实施观点的分歧评析过程与意识形态的分析，Gordon Paul Mean 的 *Malaysia Politics: The Second Generation* 则对伊斯兰党和巫统的政治争斗有生动的论述，而 Kamarulnizam Abdullah 在2003年出版的专著 *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia* 则是属于马来西亚国内第一部全面性检讨伊斯兰政治的研究

著作。而他所作出的主要结论是伊斯兰政治运动已经挑战马来人的团结，并成为分化马来社会的主要因素。¹⁷¹ 另外，Norhashimah Yasin 也有专门著作探讨两党对经济伊斯兰化的分歧观点。

综合而言，虽过去对巫统和伊斯兰党的比较分析文献并不缺乏，但却鲜少有来自第一手资料的陈述与探讨，若要发现新的议题或作更深入的剖析，则需要仰赖更多当地语言的资料——即马来文资料、当地报刊和杂志、当地的官方统计或部会的文宣、重要政治人物的演讲录以及政党文宣作以寻找解答。

第五节：分析架构与研究方法

5.1 从社会层面作探讨

A. B. Shamsul¹⁷² 认为一国发生“权威的危机”(crisis of authority)，乃是因为产生对忠诚的争论：对宗教的忠诚抑或对国家的忠诚。其认为认同的塑造和国家的建构必产生于两个层面的社会现实，第一种是官方或“权威的界定”(authority define) 的社会现实，由权力结构的控制者所塑造；另一种是“日常情境的界定”(everyday-life define) 的社会现实，是由人民在日常生活中所经验的。两者皆相互连结和影响，但两者是绝少相同的。笔者以为伊斯兰党和巫统在吉兰丹(Kelantan)和森美兰(Negeri Sembilan)两州皆分别掌握政权，两党在宗教事务之“权威的界定”和人民对宗教的“日常情境的界定”自有差距，其差距之大小实足以显示两党的代表性和当地人民对其“权威的界定”的接受程度。

马来西亚政府立国半世纪以来的正副首相，均为巫统的党要所占据，其他重要首长亦是巫统要人，在政府内阁中马来穆斯林也只有出自巫统的党员；因此可说马来西亚官方对伊斯兰及伊斯兰化政策的“权威的界定”就是巫统对伊斯兰理念的“权威的界定”。

纵然马来西亚已算是一个以伊斯兰为国教的国家，无疑地在伊斯兰党的观念下马来西亚有必要再予以伊斯兰化，因为其认为马来西

亚国家的立法,行政等皆乖离了伊斯兰教义。反之,巫统则力求进行国家的体制内的伊斯兰化。而双方皆有意提高穆斯林对伊斯兰规范的认识与觉醒。James A. Beckford 认为经由强化戒律型宗教信仰形态,以及在有利条件下,可能会促成各种伊斯兰正统改革与复兴运动的社会变迁过程。¹⁷³

伊斯兰党曾长期执政马来西亚的边陲州属吉兰丹,¹⁷⁴也实施和巫统较有区别的伊斯兰化政策,因此该州政府亦有自己一套对伊斯兰的“权威的界定”,他们否定马来西亚官方的伊斯兰观点,企图影响其统治下的人民,最终目的是让其伊斯兰化政策推广至全国,进行一场再伊斯兰化的运动以改变马来西亚的社会面貌。如此,政府就扮演了影响社会变迁方向的角色。

5.2 从政府政策面作探讨

政府(不论州政府抑或是联邦政府)推动社会变迁的策略相当多,陈有立(Robert Chin)和边尼(Kenneth. D. Benne)把它们划分成三大类:¹⁷⁵

- (1) 经验—理性的策略(empirical-rational): 认定人是理性的,只要把变迁可能带来的利益让人们知道,他们就愿意改变。这策略主要的对象是个人。如英殖民时期为取得更好的社会地位和工作待遇而弃学华文华人即为一例。他们的选择造就了许多不懂华语的华人社群。
- (2) 规范—再教育策略(normative-reeducative) 认为只有当人们放弃旧有的规范而接受新的规范后,变迁才会产生,这些变迁包括态度上的,价值上,技巧上,以及与人之关系。马来西亚政府的国家文化政策以及伊斯兰化政策即是如此。
- (3) 权势—强迫策略(power Coercive) 主要是用来改变政府、经济、道德等个体。这策略利用政治或宗教机构强制推行和执行变迁,特别是当(其所要求的)变迁遭遇到阻碍或挫折的时候,如大马的新经济政策就带有这种强制变迁的手段,以

重组社会结构;另外伊斯兰党在1990年执政Kelantan后所颁布的禁酒令亦为一例。

在政策的定义方面,学者H. D. Lasswell和A. Kaplan在《权力与社会》一书中¹⁷⁶指出:“政策乃为了某种目标价值与实践而设计之计画”。政策一词在使用时,有其特定的内容、具体行动与计画者,如制宪修宪或立宪,但也有空泛或无具体的行动与计画。¹⁷⁷政策与教义(doctrine)的关系,乃在于教义是产生政策的信仰与价值体系,而政策是为实践教义的手段,¹⁷⁸由此政策又可划分为母政策与子政策。母政策为政府的理念和愿望,亦就是其政党的最高主义(doctrine),子政策也就是因应母政策而作出(对人民、对社会)的一种要求。

若就文化层面而言,伊斯兰化政策无疑的就是对既有的文化作出干预。David Easton认为社会生活的各领域都可能受到政治干预的制约,政治干预因此也就可能把各种要求集中起来,¹⁷⁹但其中文化规范(Culture Norms)在政治生活中却产生重要的作用,其作用是对“那些试图转换为要求的愿望在数量上和种类上构成某种外在的限制”。¹⁸⁰在这里,马来人的Adat就是当地的一种文化规范,它制约了两个政党母政策的塑造。

同时,在一个民主国家里,环境也影响政治系统与公共政策。愈民主,则公共政策愈对环境有所反应,因此,政府决策者须能正确认知民意所趋,以制定民众所支持的政策。反之,在不民主的国家,政策往往是依据或反映政府领导人的好恶,然后动员民众的支持,对环境的反应程度较低。¹⁸¹换言之,权威的界定和日常情境界定差异的大小刚好与公共政策对环境反应之高低成一个反向的关系。

5.3 研究方法与研究范围

本书的研究范围主要是集中在马哈迪主政时期(1982-2003)伊斯兰党和巫统伊斯兰化理念与政策的比较分析。选择马哈迪时期作探讨的时空范围主要乃基于以下理由:

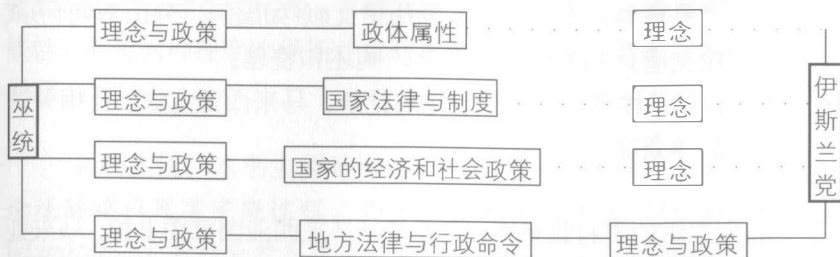
其一为马哈迪时期以前的巫统并没有显著的伊斯兰化理念与政策，因此作为伊斯兰化研究的探索对象有其困难性。同时，伊斯兰党本身在这时期也拥有激进的马来民族主义的意识形态，仍未完全符合现代伊斯兰主义的反民族主义主张。

其二是70年代国际伊斯兰复兴运动兴起后，马来西亚的穆斯林社会也深受影响，民间的伊斯兰改革在80年代（即马哈迪主政时期）也扩张到政治的层面。在朝的巫统和在野的伊斯兰党均深受影响而各自开始建构一套较完整的伊斯兰化理论与价值论述，同时双方的对立也日渐白热化，并导致若干地区的马来穆斯林社会出现分裂。双方对伊斯兰化理念的歧异和冲突是为伊斯兰党和巫统的伊斯兰化理念与政策比较研究的最佳素材。

其三是两个政党不约而同地均在马哈迪主政时期的起始迈入了另一个全新的领导时代，且双方各自皆作出了若干伊斯兰化的改革与转型。在巫统方面，马哈迪上台后有计划地展开伊斯兰化的建设和推展伊斯兰价值，使巫统成功地被塑造成伊斯兰的政党。与此同时，伊斯兰党也历经了一场原教旨主义少壮派和伊斯兰民族主义元老派的夺权之争。82年中，掌握大权的少派壮随后就对党作出革命性的改革，舍弃了个人威权的领导方式，以乌拉玛的集体领导取而代之，并舍弃马来民族主义的诉求而代之以积极实践法律全面伊斯兰化和伊斯兰政体的理想。因此，与巫统展开马哈迪领导时期的同时，伊斯兰党也展开了乌拉玛的领导时代，故而可说马哈迪主政的开始是为伊斯兰党和巫统在伊斯兰化理念建构的转捩点。

在研究方法方面，因本书所探讨的行动者人数众多，所分析的事件也呈现多种的面向，因此个别的意义不能尽列（如各种伊斯兰化政策的详细内容和伊斯兰化的主张），是故笔者只可捕捉大致倾向，这些倾向，可以透过历史因果的归纳——即纵向的分析来加以辨认。是故透过历史结构的因果分析，笔者就利用对巫统和伊斯兰党对伊斯兰化理念的官方阐述内容和其伊斯兰化政策的整合与归纳过程来建构两党的伊斯兰化观点。

图表 1.5：伊斯兰党与巫统的探讨面向



再者，两党对政治资源的掌控程度不一亦成为本书之一重要的研究限制。如图表 1.5 所示，相较于伊斯兰党，巫统拥有更多面向的主导权，其直接参与和主导马来西亚国家的独立与形塑过程，自建国 40 余年来持续地主导国家以及若干地方的立法权和行政权，并藉此构筑了由上而下的行政官僚和立法体系。因此，不论是在政体属性、国家法律与制度、国家经济和社会政策以至地方的法律与行政命令的大部份内容上，皆可视为巫统政治理念的实践，因此巫统政策的实践可经由对以上各个面向的检验来探究之。反之，伊斯兰党因其较为薄弱的政治实力，并无主导国会立法权和内阁行政权的力量，在地方上至今亦仅掌控国内一州的立法权与行政权，是以其并无充分的政治资源可堪运用，故而除若干地方上的法律与行政命令之颁布外，其伊斯兰化的理念大部份仍然未能实践为具体的政策，而多流于文书的宣示。是以本书以政体属性、国家法律与制度、国家的经济和社会政策以及地方的法律与行政命令为巫统和伊斯兰党的伊斯兰化理念比较研究之探讨面向，并辅以伊斯兰党在地方上颁布的法律与行政命令以作为其伊斯兰化政策实践之探讨面向。

再者，基于研究面向的多元相关性，本书所采用的文献资料呈现多重的面向，计有：

1. 正规记录：其中又可分为政党的档案资料、政党出版物（如伊斯兰党的党报 *Harakah* 等）、政党的工作报告、政党的官方网址以及政党的文宣、官方统计资料、当地电视和报章（含中、英与马来文）的新闻报导等。

2. 侧面报导：其中包括个人的传记、回忆录或历史传记对相关事件的叙述。
3. 二手资料：即对相关性的历史文献(如国内、外图书期刊)或论文著作的内容的再撮录，阐述和整理。
4. 非记录性资料：包括政党的党章、马来西亚宪法以及相关的法律条文。

而在文献的资料收集上，笔者多从马来西亚国家图书馆、马来亚大学和国民大学图书馆、台湾中央研究院民族所图书馆、马来西亚当地的各大书局以及台湾各大图书馆取得所需之资料。

其次是在田野调查方面，本研究是以吉兰丹州的哥打峇鲁市(Kota Bahru)和森美兰州的芙蓉市(Seremban)作为短期的田野调查对象，以为文献分析的验证和补助。所研究的范畴是该地的政府和人民，所切入的角度是当地地方政府政策之规划演变、执行绩效以及人民对伊斯兰化政策之态度的演变。¹⁸² 田野调查主要的目的乃是尝试解答下述各个问题：

1. 两地的伊斯兰化政策之差别为何？
2. 两地政策面和执行面有无差异？即探讨政策是否有被执行的问题。
3. 两地人民对伊斯兰化规范的外在遵循度(此并非探讨其信仰的投入程度，而是在公共场合的伊斯兰化规范的遵循度)。即探讨政策的实用性和有效性的问题。
4. 政策的标的人口特性为何？主要是探讨两地生活规范的差异；若两地人民对伊斯兰化的规范遵循度不同，则伊斯兰化政策是否是对两地人民不同的生活规范的反应？反之，亦或是两地人民生活规范本无太大的差异但却因伊斯兰化政策的推行而造成两地人民生活规范差异结构化？

由此笔者可藉自田野调查，历史分析和文献分析推测全国伊斯兰化的未来发展方向并再作出个人建议。即厘清巫统和伊斯兰党的伊斯兰化政策的性质，和其伊斯兰化政策的目的，并藉此检验其伊斯兰

化政策的合理性 (*The Reasonableness*)、正当性 (*Legitimacy*) 和公道性 (*Fairness*)。¹⁸³ 同时也透过对巫统和伊斯兰党的政策分析来演绎推理其伊斯兰化理念的构图，并解答伊斯兰化政策在全国普遍实施的可能性，以及何种程度的伊斯兰化政策较能为马来西亚人民所接受等的问题。

总的来说，本书主要是探讨伊斯兰党和巫统的伊斯兰化理念的论述脉络以及其实践过程，即体制性的伊斯兰化 (*Institutional Islamization*) 或社会外在规范的伊斯兰化，但两党的理念有别，前者主张国家应彻底全面性的伊斯兰化，后者则主张国家部份伊斯兰化。然而，有鉴于伊斯兰化之最终目标乃为塑造一个高度虔信以及高度文明的穆斯林社会(按：巫统和伊斯兰党均经常将此目标作广泛之宣示)，因此基于伊斯兰化理论之共通性，伊斯兰党和巫统的伊斯兰化理念与政策之终极目标乃为一致，而其内容的差异乃在于其实践方式与实践时机的不同，以及对高度虔信和高度文明的认知差异。

再者，本书首先要探讨的是两党理念(或意识形态)的构成过程，笔者以伊斯兰主义，民族主义和世俗化主义作为两党理念构成过程的主要分析因素，藉此推导出两党意识形态的内涵以及意识形态的深度 (*Ideology Intensity*)。¹⁸⁴ 其次为对两党的伊斯兰化政策作一归纳与整理，从而寻求其伊斯兰化理念的实践程度——即转化为政策的程度(即尝试回答“实践了多少？”和“实践了什么？”的问题)与实践方式——即政策的执行方式(如何实践?)。其三为探讨伊斯兰化理念实践(按：即伊斯兰化政策)的评估问题，即分析政策的实践程度(即政策是否有真的执行?)以推导出政策达成短期目标和长期目标之可能性。笔者尝试在此阶段的分析探讨社会对政策的反应，和评估政策是否能适应国内以及国外全球化的环境，以为本书的研究发现和总结。

5.4 章节安排

透过以上三个阶段的分析——即理念构成之探讨，政策实践之陈述以及政策影响和有效性之探讨，笔者得以勾勒出马来西亚伊斯兰化的整体脉络与远景。而其叙述的方式如下：

第一章为绪论，主要是对研究的环境——马来西亚以及对研究的对象——巫统和伊斯兰党作一概略性的介绍，其次探讨国际伊斯兰改革运动的形成以及其特色，再来是对伊斯兰化、伊斯兰政教观、世俗化、民族主义以及全球化的观点逐一加以阐明，并推导出伊斯兰在当代政治上的三种应用类型(即完全拒绝伊斯兰法，只采纳部份的伊斯兰法，以及全面实行伊斯兰法)。

第二章的探究面向为政体属性以及国家法律与制度，主要透过对伊斯兰在马来西亚的法律地位的详细探究来分析马来西亚政体的伊斯兰属性，并推导出伊斯兰在马来西亚国家体制建构的含意。如此也一并地分析了巫统伊斯兰理念在国家体制建构上的实践内容。

第三章主要是叙述廿世纪马来西亚马来民族主义与伊斯兰主义之形成以及马哈迪主政时期前的巫统和伊斯兰党之演变历程，其中又可细分成三个部份，第一个部份为对马来西亚社会背景，以及因宗教、族群、文化差异所形成的政经环境作一整合性的叙述，藉以推导出马来西亚政治文化的多元性和复杂性，并进一步地分析马来西亚伊斯兰主义的形塑以及其思想源流；第二部份为对倾世俗化的穆斯林民族主义政党的起源作整合性的叙述，主要是对巫统的理念构成、对国家体制形塑的主张、其政党的历史地位和发展过程作深入的分析与探讨；第三部份为叙述20世纪马来亚伊斯兰改革主义的形塑以及伊斯兰党在马哈迪时期前的发展过程。本章以巫统和伊斯兰党对政体属性、国家法律与制度之理念形塑为主要探究面向。

第四章作为本书的核心部份，主要是探讨巫统在马哈迪时期的伊斯兰化理念的构造和伊斯兰化政策的内容，即以国家的经济和社会政策为主要探究面向，主要是透过对马哈迪时期的伊斯兰化政策，巫统对伊斯兰化的官方主张和巫统政治领导人(按：特别是马哈迪)的主张来演绎推理巫统的伊斯兰化理念构图，除此之外，本章也对巫统的伊斯兰化政策作评估，以尝试检验其合理性、正当性和公道性。

第五章作为本著作的核心部份，主要是探讨伊斯兰党伊斯兰化

理念的构造和伊斯兰党政治斗争的过程；主要是透过对伊斯兰党在乌拉玛领导时期(按：其领导时期的开创和巫统进入马哈迪时期的时间相距不足一年)的伊斯兰化主张来建构其伊斯兰化的理念的逻辑。本章以伊斯兰党对政体属性、国家法律与制度、国家的经济和社会政策之理念为探究面向。

第六章为对两党伊斯兰化理念实践过程和方向的探讨，主要是透过对两党执政的州属作短期的田野调查与访谈，从而更进一步区别两党伊斯兰化政策的差异性，并特别针对伊斯兰党的伊斯兰化政策作评估，以尝试说明其合理性、正当性和公道性，即以地方的法律与行政命令为主要的探讨面向。

第七章是为结论，即对本著作的研究发现作一有系统的陈述，对两党的伊斯兰化理念的适用性作评估，发掘两党伊斯兰化政策的瓶颈作剖析以及对其未来的政治前途作展望。

注释：

- 1 巫统乃取马来人为巫人之意，所谓巫人，一谓之巫来由(Melayu)之简称。由于习惯上中文学界皆称“巫统”为巫统，故笔者沿用之。
- 2 东南亚华人社会一般俗称伊斯兰党为“回教党”，伊斯兰党官方之中文名称亦作如是称，惟本书以“伊斯兰”取代“回教”之旧称，是以笔者将其党名直译为“伊斯兰党”，以便于论述之一贯性。
- 3 巫统在争取独立期间与非马来人政党马华公会(MCA)以及印度国大党(MIC)组成一个联盟政党(Parti Perikatan, PP or Alliance Party)并成功地在独立后筹组新政府。1974年联盟政党为了扩大政治版图而和其它各反对党组成一个执政的国民阵线(Barisan Nasional, BN)，即为所谓的“国阵”。直至2004年为止其一共拥有15个成员党。其中巫统为主导性政党，马华公会为阵线内的第二大党，而以华人为基础的民政党(按：民政党自1969年以来就为檳城州—Pulau Pinang的执政党)和印度人国大党分别为第三与第四大党。
- 4 *Monthly Statistical Bulletin*, March, 2003, Kuala Lumpur: Department of Statistics, p. 7.
- 5 笔者综合整理自: *Social Statistics Bulletin Malaysia*, Kuala Lumpur: Department of Statistics, 1998, pp. 59R61.
- 6 包括Dusun(即又俗称卡达山人—Kardazan。)人占499.4千人、Bajau人占312千人、Murut人占81.1千人以及其它原住民佑372.4千人；合计共1,264,9千人。
- 7 包括Iban人占567.8千人、Bidayah人占161.7千人、Melanau人占110.9千人

以及其它族群占 115.7 千人 (即亦含因 Bakun 水坝兴建事件而向大马政府抗争的 Punan 人等); 合计共 1,937.1 千人。

- 8 Andrew Harding, "Islamic Law in Malaysia", in Cotran ed., *Yearbook of Islamic and Middle East Law*, 1996, Vol 2, p. 61; abstract from: Mohammad Hashim Kamali, *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*, Kuala Lumpur: Ilmish Publishers, 2000, p. 1.
- 9 以华人为例, 1991 年信仰伊斯兰的人数仅占总人口比例的 0.4%, 即仅约 1 万 7 千 117 人 (见下表), 但若就比例而言, 相较 1981 年华人穆斯林仅占人口的 0.2%, 我们可以发现 10 年来马来西亚华人的伊斯兰化虽进展极其缓慢, 但仍然有显著的成长 (即 10 年来穆斯林占华人总人口的比例增加了 100%)。见: 苏庆华, 《独立前华人宗教》, 引自: 林水椽, 何启良, 何国忠, 赖观福合编, 《马来西亚华人史新编第三册》, 吉隆坡, 马来西亚中华大会堂, 1998, 页 420-422。以及: 《摆脱想象与畏惧: 华人穆斯林的回应》(星洲广场), 《星洲日报》, 2001 年 3 月 25 日。
- 10 H. Fell, J. M.N., *Population Census of the Federation of Malaya Report No.14*, Kuala Lumpur: Department of Statistics, 1957. p. 20.
- 11 Gordon P. Means. *Malaysian Politics*, London: University of London Press Ltd., 1970, p. 12.

表 a: 1991 年东西马来西亚华人宗教信仰类别数字统计

宗教类别	信徒百分比
伊斯兰教	0.40
基督教	7.80
印度教	0.20
佛教	68.30
儒教(Confucianism)、道教(Taoism)和其它华人传统信仰	20.20
部落与民俗宗教	0.10
其它宗教	0.30
无信仰者	2.70
不知道	0.30

资料来源: Khoo Teik Huat ed., *General Report: Population Census of Malaysia*, Kuala Lumpur: Department of Statistics, 1991, p. 230.

- 12 如 Erwin I. J. Rosenthal 在其研究中指出马来亚 (即马来西亚的前身) 绝对是 个穆斯林国家而非伊斯兰国家 (原文: 'Malaya is definitely a Muslim State — but not an Islamic State')。见: Erwin I. L Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, London: Cambridge University Press, 1965. p. 295.
- 13 John L. Esposito, *Islam and Politics*, New York: Syracuse University Press, 1984, p. 96.
- 14 上表内容由笔者综合整理自: Ibid., p. 96.
- 15 土耳其在凯末尔 (Mustapha Kemal Pasha) 于 1919 年 4 月 23 日为新任总统后, 于 1922 年 11 月 1 日推翻哈里发 (Caliph) 穆罕默德六世, 并在次年 10 月 29 日宣布建立土耳其共和国 (The Turkish Republic); 1924 年 3 月 3 日又宣布废除哈里发制度 (按: 最后一任哈里发为 Abdul Mejid), 根除一切奥斯曼王朝 (Osman Dynasty) 的领导层, 最后于 1926 年 1 月至 2 月间颁布以瑞士, 意大

利和德国系统为依据的民法、刑法和商事法条款 (Civil law, criminal and commercial law codes); 至此伊斯兰的法律和领导体系方全面退出土耳其的国家体制。见: William L. Langer ed., *An Encyclopedia of World History: Ancient, Medieval and Modern*, 4ed.(1940). US: Houghton Muffin Co., 1968, pp. 1085-1087.

- 16 "Dakwah" 在字面上是宣教, 请参阅 A.B. Shamsul, "Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia", in Robert W. Hefner and Patricia Horvatic, ed., *Islam: In an era of Nation-States*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 212-225.
- 17 G. Peletz Michael, "Ordinary Muslim and Muslim Resurgent in Contemporary Malaysia: Notes On An Ambivalent Relationship". In Hefner and Horvatic, ed., *Islam: In an era of Nation-States*. pp. 241-243.
- 18 姑且不论伊斯兰党拥有极少数的华党员和巫统也有少部份的原住民党员。
- 19 此统计乃根据马来西亚统计局 1999 年度各州人口和全国人口统计报表而得, 见: "Table 1.2 Mid-year Population by State, Malaysia, 1995-1999", in *Social Statistics Bulletin Malaysia*, Kuala Lumpur: Department of Statistics, 1999, p. 50. 另外, 基于历史因素, 马来西亚尚有一个州并没有巫统或伊斯兰党的势力, 就是面积最大的砂拉越州 (Sarawak), 而吉隆坡是属于联邦直辖市, 其市长为官派市长, 并没有自治的政府, 目前也受到巫统的控制。
- 20 Marcel A Boisard, *Humanism in Islam*. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2003 (1988), p. 21.
- 21 关于伊斯兰的界定, 本文综合参考以下的叙述: Zianuddin Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, London: Mansell Publishing Limited, 1987, pp. 13-15; Lukman Thaib, *The Notion of State In Islam*, Kuala Lumpur: Quill Publishers, 1990, pp. 1-7 等。
- 22 艾布里阿俩·茂都迪 (Abul Ala Maududi) 原著, Khurshid Ahmad 译 (英文版), 佚名译, 《了解伊斯兰 (Understanding Islam)》, 科威特 (Kuwait): 国际伊斯兰学生会联盟 (International Islamic Federation of Student Organization), 1989 年, 页 14-15。
- 23 Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: University Of Chicago Press, 1974, p. 72.
- 24 Zianuddin Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, London: Mansell Publishing Limited, 1987, p. 13.
- 25 百年来不少学者都对宗教下了不同的定义, 其大体归类为两种——即自然主义的定义和宗教性的定义。前者把宗教视为一种纯粹人类活动和心灵的现象, 以现象学、心理学和社会学的观点来解释之, 可谓是世俗化的观点; 后者则是从个人或群体内部的信仰观点来作出诠释。见: John Hick, 王志成译, 《宗教之解释 (An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent)》, 成都: 四川人民出版社, 1988 年 (原: 1985), 页 1。笔者认为唯有采前者的看法, 对伊斯兰才较有“客观”和“平等”的视角, 即不对伊斯兰教义本身作价值 (如优或劣) 的评断。
- 26 卢克曼 (Lukman, Thomas) 著, 《无形的宗教: 现代社会中的宗教问题 (The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society)》, 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995 年, 页 15。
- 27 卢克曼著, 《无形的宗教: 现代社会中的宗教问题》, 页 56-58。
- 28 Lewis R. Rambo., "Conversion". In Mircea Eliade, as editor in chief, *The Encyclo-*

- pedia of Religion, New York: Simon & Schuster Macmillan, Volume 3, 1995, pp. 73-74.
- 29 A. Rashid Moten, "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science", in Mohammad Muqim, Ed., *Research Methodology in Islamic Perspective*, Kuala Lumpur: Synergy Book International, 1999, p. 142.
- 30 关于此项论点, Sadar认为穆罕默德提供了实践伊斯兰信仰的理论基础, 因此穆罕默德圣训是为伊斯兰实践的最佳范例。见: Sadar, *The Future of Muslim Civilization*, p. 14.
- 31 宗教学学者卢克曼对宗教表象有进一步的详实论述, 见: 卢克曼 (Lukman, Thomas) 著, 《无形的宗教: 现代社会中的宗教问题 (The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society)》, 页 14-40。
- 32 相关的论述可参考: 凯伦阿姆斯特朗 (Karen Armstrong) 著, 蔡昌雄译, 《神的历史 (A History of God)》, 台北: 立绪, 1999年, 页 274。
- 33 Norani Othman, "The Sociopolitical Dimensions of Islamization in Malaysia: A Cultural Accommodation of Social Change?" in Norani Othman, ed., *Shari'a Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium*, Kuala Lumpur: SIS Forum (Malaysia) Berhad, 1994, pp. 123-140.
- 34 Esposito, *Islam and Politics*, p. 296.
- 35 Ibid., p. 296.
- 36 Chandra Muzaffar, "Islamisation of State and Society: Some Further Critical Remarks", in Norani Othman, ed. *Shari'a Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium*, pp. 113-122.
- 37 陈嘉厚主编, 《现代伊斯兰主义》, 北京: 经济日报出版社, 1998年3月, 页 610。
- 38 他们是创立 Maliki 法学派 (*Mazhab Maliki*) 的 Malik ibn Anas (d. 79) ——此派目前盛行于北非地区; 创立 Syafi'i 法学派 (*Mazhab Syafi'i*) 的 ash-Shafi'i (d. 820) ——此派目前盛行于东南亚地区和一小部份的阿拉伯国家; 创立 Hanbali 法学派 (*Mazhab Hanbali*) 的 Ahmad ibn Hanbal (d. 855) ——此派目前盛行于沙特阿拉伯和半岛上波斯湾诸国以及创立 Hanafi 法学派 (*Mazhab Hanafi*) 的 Abu Hanifah (d. 767) ——此派目前盛行于土耳其、巴基斯坦和中亚诸国。相关资料可参阅: Victor Danner, *The Islamic Tradition: An Introduction*, N. Y.: Amity House, 1988, pp. 110-139.
- 39 艾布里阿俩·茂都迪, 前引书, 页 108-120。
- 40 阿姆斯特朗 (Armstrong, Karen) 著, 前引书, 第 274 页。
- 41 即宣示“世上除了真主没其他主, 穆罕默德是神的先知”的“清真言” (Syahadah)、礼拜 (Solat)、禁食 (Puasa)、课税 (Zakat) 和朝圣 (Haji)。
- 42 艾布里阿俩·茂都迪, 前引书, 页 108-120。
- 43 Abdul Rahman Haji Abdullah, *Permikiran Islam di Malaysia* (马来西亚的伊斯兰思想), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Pusat Pendidikan Jarak Jauh, 1998, p.38-60.
- 44 Abdul.Latif Muda, *Ulum Syariah* (伊斯兰法概要), Kuala Lumpur: Cahaya Pantai (M) Sdn. Bhd., 1995, p. 95.
- 45 当代大部份的西方学究均采此说, 如 Esposito、Toby E. Huff 等, 见: John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press, 1992, p. 245.; Toby E. Huff & Wolfgang Schlurchter, eds., *Max Weber and Islam*, New Jersey: Transaction Publishers, 1999, p. 5.
- 46 Jamal Mohd Lokman Sulaiman, *Biografi Tuan Guru Haji Nik Abdul Aziz* (尊敬的导师哈芝聂阿兹传), Kuala Lumpur: Sulfa, 1999, p. 37.
- 47 Ibid., p. 38.
- 48 Ibid.
- 49 Shamsul, "Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia", p. 209.
- 50 传统上伊斯兰就是马来人的观念在战后已成为马来族群和其它族群间最重要的区分表象; 如一个巴基斯坦裔的穆斯林由于其宗教信仰之故在当时较为可能被归类为马来人, 更甚于非马来人: 马哈迪的父亲即为一例。这可能也是因为马来人的姓名已完全伊斯兰化/阿拉伯化 (这一点在马来西亚的马来穆斯林和印度尼西亚穆斯林之间有着显著的差别: 印度尼西亚的穆斯林在姓名上通常保留更多本土的语言——如苏哈多, 苏卡诺等; 所以一般马来西亚人很容易就可从姓名的拼写方式分辨出何者为印度尼西亚穆斯林, 何者为马来穆斯林), 使非马来穆斯林 (尤其是中东穆斯林) 在姓名上和马来人几无差别的缘故。是故, 在这种观念的推演下, 在 20 世纪初期至独立前后的马来亚, 一般上非穆斯林即等同于非马来人。
- 51 林廷辉在它的硕士论文指出许多经由婚姻信奉伊斯兰并加入马来社会的非马来人最终透过加入巫统而取得马来人地位的政治认可。然而在政府的行政上却是以身份证上的命名方式来断定其是否为马来人从而决定其能否享有种种的马来特权——即如果其身份证上是全然的马来名字, 就算他不是穆斯林或甚至不懂马来语, 他仍然享有特权; 一旦其保留了非马来人的姓名, 纵使已被接纳为巫统的党员, 其仍然不享有向土著机构借贷等的经济特权。见: Lim Hin Fui (林廷辉), *Kajian Tentang Identiti dan Pertubuhan-pertubuhan Pemeluk-pemeluk Agama Islam di Pulau Pinang* (檳城伊斯兰教皈依者团体和认同之研究), Tesis bagi Ijazah Sarjana Sains Kemasyarakatan (社会科学硕士论文), Universiti Sains, 1983, pp. 219-235.
- 52 Mahathir bin Mohamad, 刘鉴铨译, *The Malay Dilemma* (马来人的困境), Kuala Lumpur: 世界书局 (马) 有限公司, 1981, p. 75.
- 53 Ibid., p. 68.
- 54 Arrul Zamani, *The Malay Ideals*, Kuala Lumpur: Golden Books Centre Sdn. Bhd., 2002, p. 241.
- 55 原文: "They descry the non-Malays getting top grades in school examinations. Many are convinced that the Chinese are smarter than them. In reality, they are being sordinate in all domains including education.", 见: Ibid., p. 242.
- 56 "The New Malay Dilemma", 'Speech at the Harvard Club of Malaysia dinner', July 29, 2002, from: <http://www.geocities.com/benign0/agr-disagr/17-1-newmalay.html>, 10/09/2004.
- 57 Robert W. Hefner, *Islam in an Era of Nation-States: Political And Religious Renewal In Muslim Southeast Asia*, in Hefner and Horvatic, ed., *Islam: in an area of Nation-States*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, p. 12.
- 58 Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003. p. 51.
- 59 Robert W. Hefner, "Islam in an Era of Nation-States Political And Religious Renewal In Muslim Southeast Asia", p. 19.
- 60 此官方伊斯兰运作的体制在第二章有更进一步的探讨。
- 61 Shanti Nair, *Islam in Malaysia Foreign Policy*, London: Routledge, 1997. p. 15.

- 62 有关巫统创立的详情请看: James P. Ongkili, *Nation-building in Malaysia: 1946-1974*, Singapore: Oxford University Press, 1985, pp. 38-98.
- 63 王国璋,《马来西亚的族群政党政治(1955-1995)》,台北:唐山出版社,1997,页31。
- 64 同上,页63。
- 65 同上,页64。
- 66 Shamsul A. B., "Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia", p. 223.
- 67 Ahmad Lutfi Othman, *Layakkah Anwar Ketua Reformasi?* (安华可以领导改革吗?), Kuala Lumpur: Penerbitan Pemuda, 1998, pp. 114-118.
- 68 John Funston, *Malay Politics in Malaysia: Study of UMNO and PAS*, Kuala Lumpur: Heineman Educational Books (Asia) Ltd., 1980, p.135.
- 69 原文: "Malaysia could never become an Islamic State", 见: *ibid.*, pp. 145-146.
- 70 *ibid.*
- 71 *ibid.*, p. 292.
- 72 Judith A. Nagata, *The Reflowering Of Malaysia Islam: Modern Religion Radicals and Their Roots*, Canada: The University of Columbia Press, 1984, pp. 226-228.
- 73 Mehran Tamadonfar 如此定义伊斯兰主义者 (Islamist): "伊斯兰主义者是以各种不同的策略——包括民主的参与来追求建立一个伊斯兰的秩序 (Islamist are Muslim activists who have historically pursued the goal of establishing an Islamic order by employing wide-ranging strategies including democratic participation)", 见: Mehran Tamadonfar, "Islamism in Contemporary Arab Politics: Lesson in Authoritarianism and Democratization", in Ted Gerard Jelen, and Clyde Wilcox, eds., *Religion and Politics in Comparative Perspective: The one, the Few, and the Many*, New York: Cambridge University Press, 2002, pp. 141-165.
- 74 见: Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", in P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam*, vol. 25 (Islamic Society and Civilization), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 641. 以及 John L Esposito, *Islam and Politics*, p. 30.
- 75 John L Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press, 1992, pp. 49-50.
- 76 相关的人物可参考: Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* p. 50
- 77 Ibrahim Abu Bakar, *Islamic Modernism in Malaya: The Life and Thought of Sayid Syekh al-Hadi 1867-1934*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press. 1994, p. 27.
- 78 Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* p. 49.
- 79 Ibrahim, *Islamic Modernism in Malaya*, p. 27.
- 80 *Ibid.*
- 81 古兰经对 *Islah* 行为之强调见诸于第4章42节, 第7章170节以及第27章19节。
- 82 见: Mohammad Hashim Kamali., *Principles of Islamic Jurisprudence*, 2nd ed., Kuala Lumpur: Iimiah Publishers Sdn. Bhd, 1998, p. 366.
- 83 Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* p. 217.
- 84 Ramadan, *Islamic Law: Its Scope and Equity*, p. 75.
- 85 以上即是伊斯兰法的四大法源。
- 86 早期伊斯兰文明的发展就是透过穆斯林不断地以理性推断的方式来应用伊斯兰的经典规范来应对不断变动的环境,但自完善的伊斯兰法学在十世纪前后相继成形后(如顺尼教派的四大法学派),基于防止法律诠释(即经典诠释)的滥用,并维护伊斯兰法学院的权威性和完整性,个别人士理性推断的行为就不被鼓励,而伊斯兰法学发展至1300年前后经由当时的乌拉玛宣布理性推断的大门已经关闭,今后的伊斯兰法学家只能因循(即 *Taqlid*)前人的理性推断,而不能再作新的诠释,由此伊斯兰法学以至伊斯兰文明的发展进入停滞不前的境况,而近代的伊斯兰复兴就是要重新打开理性推断的大门,以赋予伊斯兰法学一个新的生命,和丰富伊斯兰文明的内涵。见: Zianuddin Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, London: Mansell Publishing Limited, 1987, pp. 165-166.
- 87 Abdul Rahman, *Pemikiran Islam di Malaysia*, p.13.
- 88 在此必须要说明的是,此种分类的方式并非一致公认之观点,有些学者(如中国学者陈嘉厚等)认为伊斯兰原教旨主义或伊斯兰复兴主义就是伊斯兰现代主义,而伊斯兰原教旨主义者亦认为其主张是为伊斯兰现代化的唯一方式。另一方面, Ahmad S. Moussalli 又认为伊斯兰现代主义可分为改革主义和原教旨主义两种,显然的,他把原教旨主义和改革主义加以区分开来,而前者的代表人物是 Abu al-A'la al-Mawdudi, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb 和 Ayatollah al-Khumayni; 而后者的代表人物是 Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal 以及 Ali Shari'ati; 可见他的主张和其它学者并无二致,在这里他把"伊斯兰现代主义"称为"改革主义",而把"改革主义"称为"原教旨主义"。见: Ahmad Moussalli, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*, Gainesville, FL: University Press of Florida, 1999, pp. 19-20.
- 89 Ibrahim, *Islamic Modernism in Malaya*, pp. 29-30.
- 90 所谓神权政体(字义上是上帝统治之意),根据 Andrew Heywood 的定义,是指宗教权威凌驾在政治权威之上。因此,神权政体意味着政府职位是依据个人在宗教阶层所占的位置为基础来分配之。神权政体与强调政教分离的原则的世俗国家形成对比。见: 海伍德 (Heywood, Andrew) 著, 杨日青等译,《政治学新论 (Politics)》,台北: 韦伯文化事业, 1999, 页63。
- 91 如埃及总统纳塞 (Gamal Abdel Nasser) 处死 Sayyid Qutb 以及压制穆斯林兄弟会 (Muslim Brotherhood) 等。
- 92 Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* pp. 12-18.
- 93 *Ibid.*, pp. 1-20.
- 94 Gordon Marshall, *Concise Dictionary of Sociology*, New York: Oxford University Press, p. 468.
- 95 布洛克 (Bullock, Alan) 著, 董乐山译,《西方人文主义传统 (The Humanist Tradition in the West)》,台北: 究竟出版社, 2000, 页61, 108。
- 96 前引书, 页151。
- 97 王铭铭,《社会学人类学》,台北: 五南图书出版公司, 2000年, 页427。
- 98 谈到世俗化为现代化的必然结果, Jose Casanova 认为韦伯学派的学者主张社会现代化的发展必然会历经以下的过程: (1) 社会空间产生结构化的分隔, 如政治、经济、科学和宗教的分隔, (2) 宗教信仰的私人化 (The Privatization of Religion) 以及宗教信仰、契约和机构的社会意义 (Social significance) 的降低。见: Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994 一书, 转引自: Talal Asad, "Religion, Na-

- tion-State, Secularism”, in Peter Van der, Veer & Hartmut. Lehmann, eds., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 178.
- 99 Michael J. Perry, *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*, New York: Oxford University Press, 1997, p. 53.
- 100 原文: “Political Modernization includes, as one of its basic processes, the Secularization of polities.” 见: Donald Eugene Smith, *Religion and Political Modernization*, New Haven & London: Yale University Press, 1974, p. 4.
- 101 Ibid., p. 8.
- 102 陈维纲, 〈中译本导言〉, 见: 卢克曼 (Lukman, Thomas) 著, 《无形的宗教: 现代社会中的宗教问题 (The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society)》, 页 22-24。
- 103 原文: “A whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled “Secularization theory” “is essentially mistaken”, 见: Peter L. Berger, “The Desecularization of the world: A Global View”, in Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the world: Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999, pp. 1-18.
- 104 Raimundo Panikkar, “Religion or Politics: The Western Dilemma”, in Peter H. Merkl, & Ninian Smart, eds., *Religion and Politics in the Modern World*, New York: New York University Press, 1985, pp. 47-56.
- 105 Berger, “The Desecularization of the world: A Global View”, p. 4.
- 106 有关去世俗化的具体主张, 请详见: Ibid., pp. 9-11.
- 107 Rodney Stark; Roger Finke (罗德尼·达斯克; 罗杰尔·芬克) 著, 杨凤岗译, 《信仰的法则——解释宗教之人的方面 (Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion)》, 北京: 中国人民大学出版社, 2004 (原: 2000), 页 72-75。
- 108 同上, 页 97。
- 109 艾布里阿俩·茂都迪 (Abul Ala Mawdudi) 原著, Khurshid Ahmad 译 (英文版), 佚名译 (中文版), 《了解伊斯兰 (Understanding Islam)》, 科威特 (Kuwait): 国际伊斯兰学生会联盟 (International Islamic Federation of Student Organization), 1989 年, 页 15。
- 110 原文: “Islam could be defined as commitment to the venture to which Muhammad’s vision was leading.” 见: Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience And History In A World Civilization*, Vol. I, Chicago: University Of Chicago Press, 1974, p. 81.
- 111 Erwin I. J. Rosenthal, *Islam in The Modern National State*, London: Cambridge University Press, 1963, p.8.
- 112 Ibid., p. 72.
- 113 Ibid., p. 71.
- 114 Altar Gauhar, Introduction, *The Challenge Of Islam*, London: Islamic Council Of Europe, 1978, p.21.
- 115 Ibid.
- 116 Karen Armstrong (凯伦·阿姆斯特朗) 著, 林宗宪译, 《伊斯兰 (Islam)》, 台北: 左岸文化, 2003 (原 2000), 页 82。
- 117 Ninian Smart, “Conclusion”, in Merkl, Peter H., & Smart, Ninian, ed., *Religion and Politics in the Modern World*, p. 268.
- 118 Muhammad Nejatullah Siddiqi, “Problems of Islamic Research in Political Science”, in Muhammad Mumtaz Ali, *Conceptual And Methodological Issues in Islamic Research: A Few Milestones*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1995, p. 178.
- 119 Mohamed S. El-wa, Anshori Thayib penterjemah (Anshori Thayib 译), *Sistem Politik Dalam Pemerintahan Islam* (伊斯兰政权里的政治制度), Kuala Lumpur: Penerbit Penamas Sdn. Bhd., 1984, p. 112.
- 120 麦地那宪章是穆罕默德在麦地那建立了历史上第一个伊斯兰政教合一的政体后, 为了与当地穆斯林和犹太教徒订定的一个政治协定而颁布的宪章——共计有 47 条。宪章规范了伊斯兰最早的政体形式, 亦成为伊斯兰政体的典范。请参考: S. El-wa, *Sistem Politik Dalam Pemerintahan Islam* (伊斯兰政权的政治制度), pp. 34-45.
- 121 伊朗伊斯兰共和国宪法于 1979 年 3 月 29 日和 3 月 30 日经全民公投通过, 所有的内容可参考: <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/Government/constitution-1.html>, 2004 年 9 月 1 日。
- 122 Lukman Thaib, *The Notion of State in Islam*, Kuala Lumpur: Quill Press, 1990. pp. 61-62.
- 123 此训令见诸于: 古兰经的 Surah al-Nisa (第 4 章) 第 105 节; Surah al-Ma’idah (第 5 章) 第 49 和第 50 节; Surah al Baqarah (第 2 章) 第 208 节以及 Surah al Baqarah 第 85 节等, 详细内容请参考本书第 3 章的部份。
- 124 S. El-wa, *Sistem Politik Dalam Pemerintahan Islam* (伊斯兰政权里的政治制度), p. 91.
- 125 Ann Elizabeth Mayer, “Syari’ah”, in Eliade, Mircea, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon & Schuster Macmillan, Volume 7, 1995, pp. 430-446.
- 126 其权威依据来自于古兰经第 3 章第 159 节; 第 42 章第 38 节。
- 127 关于公正和法制, 其权威依据来自于古兰经第 4 章第 58 节、65 节、105 节、135 节以及第 7 章 29 节、第 16 章 90 节等。
- 128 Ishtiaq Ahmad, *The Concept of an Islamic state: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*, London: Frances Pinter, 1987.
- 129 Thaib, *The Notion Of State In Islam*, p. 63.
- 130 见: Yahaya, *Tamadun Islam* (伊斯兰文明), p. 112, 经文引自: 《古兰经中文译解》, 台北: 中国回教理事会, 1997 年, 页 44。
- 131 古兰经第 42 章的章目即是“协商”二字。
- 132 经文引自: 《古兰经中文译解》, 第 319 页。
- 133 或称正统哈里发时期或古典哈里发时期, 这些哈里发皆是先知穆罕默德生前的亲信和弟子, 继穆罕默德亡故后成为穆斯林社群的最高领导人, 他们分别是 Abu Bakar al-Siddiq (632-634), Umar bin al-Khattab (634-644), Uthman bin ‘Affan (644-656) 和 Ali bin Abi Talib (656-661)。古典哈里发时期结束后伊斯兰就分裂为逊尼和什叶两大教派, 相互争斗数世纪且至今未息, 而伊斯兰的民主政体也变成专制的世袭王权政体, 故而伊斯兰民主议会的制度一去不覆返, 直至 20 世纪才在伊朗重现。
- 134 见 Yahaya, *Tamadun Islam* (伊斯兰文明), p. 112.
- 135 Lukman Thaib, *The Notion Of State In Islam*, p. 73.
- 136 相关说法可见: S. El-wa, *Sistem Politik Dalam Pemerintahan Islam* (伊斯兰政权里的政治制度), pp. 90-99.
- 137 所谓神权政体, 即为由神直接透过组织化与阶层化 (Hierarchical) 的神职阶

- 层 (Clerical Class or Sacerdotal Class) 所组成的极权统治方式而形塑的政体。见: Muhammad Abd. Rauf, *UMMAH: The Muslim Nation*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1991, p. 57; 以及 Said Ramadan, *Islamic Law: Its Scope and Equity*, Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM). 1987, p. 52.
- 138 Rauf, *UMMAH: The Muslim Nation*, pp. 57-59.
- 139 Ramadan, *Islamic Law: Its Scope and Equity*, pp. 52-55.
- 140 S. Abul A'la Maududi, *Political Theory of Islam*, edited and translated by Khurshid Ahmad, Lahore: Islamic Publication Ltd, 1967, retake in Ibrahim Abu Bakar, "Perbandingan Pemikiran Politik-agama PAS dan UMNO (伊斯兰党和巫统政教思想之比较)", in Wan Hashim Wan Teh, ed., *UMNO: Dalam Arus Perdana Politik Kebangsaan* (巫统: 在民族政治的主流), Kuala Lumpur: Mahir Publication Sdn. Bhd. 1993, pp. 105-106.
- 141 Thaib, *The Notion of sate in Islam*, pp. 61-62.
- 142 此乃根据古兰经第3章 (Ali Imran) 第104节的教诲:“你们当中有一部份人, 导入于至善, 并劝善戒恶 (menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar); 这等人, 确是成功的。”此格言是所有伊斯兰原教旨主义者的金科玉律, 甚至也记载在伊朗伊斯兰共和国宪法的第2条当中。
- 143 Mawdudi, S.A.S., *The Islamic Law & Constitution*, Lahore: Islamic Publication, 1967, p. 248.
- 144 所谓多元政体的要件, 可分成下列数项: (1) 政府掌握在人民手里, (2) 选举是自由且公平的, (3) 在实践上, 所有成年人享有投票权, (4) 竞争公职的权力是不受限制的, (5) 享有批评和抗议等自由表达的权利, (6) 公民有接近不同讯息的管道, (7) 团体或社团至少享有免于政府支配的自主性。见: 海伍德 (Heywood, Andrew) 著, 《政治学新论 (Politics)》, 页 53。
- 145 如今日之阿富汗政府。
- 146 Siddiqi, "Problems of Islamic Research in Political Science", p. 179.
- 147 Ibid.
- 148 见 Erwin I. J. Rosenthal, *Islam in The Modern National State*, London: Cambridge University Press, 1963, pp. 8-9.
- 149 Peter Van der Veer, & Hartmut. Lehmann, eds., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp.1-8.
- 150 江宜桦著, 《自由主义、民族主义与国家认同》, 台北: 扬智文化事业, 1998, 页 234-235。
- 151 Eric Kedourie, *Nationalism*, 4ed., Oxford: Blackwell, 1990 (1960), pp. 1-3.
- 152 蔡英文, 《导读》, 引自: 葛尔纳·艾尼斯特著 (Gellner, Ernest); 李金梅译, 《国族主义 (Nationalism)》, 台北: 联邦, 2000。
- 153 艾瑞克·霍布斯邦 (Eric J. Hobsbawm); 李金梅译, 《民族与民族主义》 (Nations and Nationalism Since 1780, Programme, Myth, Reality.), 台北: 麦田出版社, 1997, 页 63-101。
- 154 David Miller, *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 19-21, 转引自: 江宜桦, 《自由主义、民族主义与国家认同》, 页 45-47。
- 155 班纳迪克·安德森 (Anderson, Benedict.), 吴叡人译, 《想象的共同体: 民族主义的起源与散布 (Imagine Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)》, 台北: 时报出版社, 1999, 页 52-56: 95-115。
- 156 原文: "Nationalism comes thus in a package with individualism and secularism, as required by the industrial transformation of an agrarian world." 见: Peter Van der Veer and Hartmut Lehmann, "Introduction", in Veer, & Lehmann, eds., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, pp. 1-14.
- 157 M. Ghayasuddin, *The Impact of Nationalism on The Muslim World*. London: Muslim Institute, 1996, pp. 24; 33.
- 158 萨托利 (Sartori, Giovanni) 著, 雷飞龙译, 《政党与政党制度 (Parties and Party System)》, 台北: 韦伯文化事业, 2000, 页 155。
- 159 Joel Benibn and Joe Stork, eds., *Political Islam*, Los Angles' University of California Press, 1997, p. 7.
- 160 Ibid., p. 4.
- 161 Ibid., p. 8.
- 162 Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, p. 22.
- 163 A. C. Milner, 'Islam and Malay Kingship', in *Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Vol. 1, 1981, pp. 46-70.
- 164 Mohd. Taib Osman, *Tamadun di Malaysia* (在马来西亚的文化), Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia. 1980, pp.1-8.
- 165 Ibid., pp.1-8.
- 166 Ibid., pp. 1-8.
- 167 Nair, Islam in Malaysia Foreign Policy. p. 130.
- 168 Ibid., p. 135.
- 169 有关 Nagata 的部份请参考 Judith A Nagata, *The Reflowering Of Malaysia Islam: Modern Religion Radicals and Their Roots*, Canada: The University of Columbia Press. 1984, pp. 185-214. 有关 Shamsul 的部份, 也请参考 A.B. Shamsul, "Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia", in Hefner, Robert W. and Horvatic Patricia, eds., *Islam: In an era of Nation-States*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 207-227.
- 170 John Funston, *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS*, Kuala Lumpur: Heineman Educational Books (Asia) Ltd., 1980, p. 135.
- 171 Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, p. 230.
- 172 Shamsul, "Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia", p. 207.
- 173 James A. Beckford, *New Religious Movement and Rapid Social Change*, Beverly Hills, California: Sage, 1986, p. 87. 转引自: 林本炫编辑, 瞿海源校阅, 《宗教与社会变迁》, 台北: 巨流图书公司, 1993, 页 299。
- 174 仅在 1977 年至 1990 年间巫统才控制该州的州议会。
- 175 Robert Chin & Kenneth D. Benne, *The Planning Of Change*, 3 ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976, pp. 32-34.
- 176 H. D. Lasswell and A. Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Ingenuity*, New York: Yale University Press, 1954, p. 71. (转引自: 张明贵, 《政策分析》, 台北: 五南图书出版公司, 1997, 页 6。
- 177 张明贵, 《政策分析》, 台北: 五南图书出版公司, 1997, 页 7。
- 178 张明贵, 前引书, 页 11。
- 179 David Easton 著, 王浦劬等译, 《政治生活的系统分析》 (A System Analysis of Political Life), 台北: 桂冠图书公司, 1992, 页 120。

180 Ibid., 页 120。

181 张明贵, 前引书, 页 72。

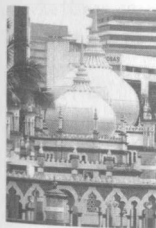
182 本文的田野调查工作乃是依据笔者硕士班期间(1997-2001)所作的相关调查, 第一次是在1999年的7月11日至9月15日间, 共计30天。第二次是在2000年的2月3日至16日间执行完毕, 主要的调查方法是资料和文献的收集, 政党人物和一般公众人士的口述访谈, 以及针对伊斯兰化政策的实践情况和效果作非参与性的外野观察。在田野调查期间笔者共计访问39人, 其中伊斯兰党党工和民意代表3人, 伊斯兰党州政府主要官员4人, 巫统党工4人, 巫统市政府官员1人, 马华公会党工1人, 马来西亚人民党党工1人, 马来西亚伊斯兰保险公司代表1人, 以及一般公众人士24人。此外本人亦在2002年2月1日至4日应担任台湾国科会计划助理之便陪同政大阿拉伯语系教授三度拜访吉兰丹, 此次行程面得以见了州务大臣聂阿兹。

183 本书对政策评估乃依据林钟沂的观点, 见: 林钟沂, 《政策分析的理论与实践》, 台北: 瑞兴图书公司, 1994, 页 89-173。

184 “意识形态的深度”来自于 Sartori 之用语, 见: 萨托利 (Sartori, Giovanni) 著, 《政党与政党制度 (Parties and Party System)》, 页 155。

第二章

伊斯兰在马来西亚的法律地位



伊斯兰虽贵为国教, 但马来西亚宪法中的伊斯兰却是和马来语、马来文化习俗一般地成为检验马来民族属性, 让马来特权合理化, 并彰显马来主权的一种“配套规定”; 同时, 伊斯兰除了是马来王权(代表个人, 即马来君主)的象征之外, 更是马来主权/马来支配权(代表群体, 即马来民族)的象征。

第二章 伊斯兰在马来西亚的法律地位

第一节：导言

马来西亚和英国一样，是属于单一选区民选代议制、君主立宪、和责任内阁制的政体，但和英国不一样的是，马来西亚和美国一般属联邦政体。¹ 马来西亚联邦政府的基本架构是承继于1895年成立的马来联邦（Federated Malay States）。² 马来西亚在建国之初是属于一个典型的多元族群，多元文化以及多元宗教国家，³ 因此其宪法的内容也就不可避免地必须反映其多元文化的社会与政治生态。⁴

Andrew Harding认为马来西亚宪法是综合多元文化、多元历史的特殊表达，亦是各马来邦国（按：共九个）、英国和印度宪政概念的综合体。⁵ 必须强调的是，由于马来西亚联邦宪法是由以Lord Reid为首的一群英国法律学者所组成的Reid制宪委员会（Reid Constitution Commission）；⁶ 在1948年英属马来亚联合邦宪法⁷的基础上；征询各方代表的意见（主要是马来苏丹和马来人、华人以及印度人的政党代表）下而订定的。⁸ 因此马来西亚宪法是一个充满妥协性的协定宪法。⁹ 同时，Reid制宪委员会更主张马来西亚应是一个以两院制民主议会为基础，在英国国协内的一个独立自主的政体，¹⁰ 其在制宪的过程中更大量参考了印度宪法和英国不成文宪法。¹¹ 因此，联邦宪法深受英国法律的影响，甚至可说其就是英国法律的一部份。针对此项，Andrew Harding就认为马来西亚宪法可能必须忍受其不是由当地人民代表草拟的事实，而且其亦经常被视为外来的法律文件；¹² 司法院长Syed Hamid Albar更以“Reid爵士的宪法”来称呼之。¹³ 由此看来，先天上伊斯兰在马来西亚宪法中就难以扮演主导性的角色。

根据Harding的分析，马来西亚宪法的基础原则（Basic-Structure Doctrine）是政府权力的分配，各州的权力划分以及基本人权。¹⁴ 关于伊斯兰在马来西亚的地位，1957年的宪法计划提案白皮书（Constitution Proposals White Paper-Legislative Council Paper No.42 of

1957) 提到：“联邦宪法的计划书将会包括宣布伊斯兰为联邦的宗教，但却完全不影响联邦为世俗化国家的即定事实。”¹⁵

与此同时，历史文献更显示出马来西亚第一任首相东姑拉曼 (Tunku Abdul Rahman) 曾不只一次公开宣示马来西亚是一个世俗化国家，而伊斯兰只是作为马来西亚的国教而已。¹⁶ 1986 年他更进一步地在其著作里宣称马来西亚不单不是个伊斯兰国家，而且甚至也不能算是穆斯林国家。¹⁷ 因此我们不禁要问：既然宪法是根据英国法律的精神来订定，马来西亚又为世俗化国家，那么宪法定伊斯兰为国教是基于何种原由？而伊斯兰在马来西亚又有何种的法律地位？宪法又如何证明马来西亚为世俗化国家？又如何反映其国家的“伊斯兰属性 (Islamicity)”？与此同时，相较伊斯兰世界的其他国家，马来西亚是否又是完全的世俗化？而其到底应归类为穆斯林国家抑或是世俗化国家？本章就透过宪法条文来探讨伊斯兰在马来西亚的法律地位，尝试解答上述的问题，以作为巫统和伊斯兰党对国家体制的塑造理念之比较分析的基础。

第二节：伊斯兰在马来西亚联邦宪法中的角色与功能

【宪法没有确立全国伊斯兰的首长】

既然我们在历史的文献分析中了解马来西亚是属于“世俗化”的联邦制政体，吾人就必须要对马来西亚宪法的内容作进一步的分析以证明此说法的合理性，由此我们亦可了解宪法对伊斯兰的定位。首先，关于伊斯兰首长的部份，宪法第3条之2规定：

“除无统治者 (Raja) 之州属外，州宪法所确定每一州之统治者¹⁸ 作为该州伊斯兰首长之地位，及作为伊斯兰首长所享有之权利、特权、专有权及权力完全不受影响或削减；惟当统治者会议 (The Conference of Ruler 或 *Majlis Raja-Raja*) 同意将任何一项宗教行为、典礼或仪式扩展实施于联合邦时，则各州统治者必须以伊斯兰首长之地位授权最高元首为其代表。”

同时，宪法第3条之3亦规定：

“马六甲 (Melaka)、槟榔屿 (Pulau Pinang)、砂劳越 (Sarawak)、沙巴 (Sabah)¹⁹ 州之宪法应制定有关条文，使最高元首 (Yangdi-Pertuan Agong) 成为各该州之伊斯兰首长。”

而宪法第3条之5对最高元首的地位亦有以下的规定：

“纵使本宪法另有规定，最高元首应为联邦直辖市吉隆坡 (Kuala Lumpur) 和联邦直辖区纳閩島 (Pulau Labuan) 的伊斯兰首长；国会得为此制定法律管制伊斯兰事务，且成立一个理事会向最高元首提供有关伊斯兰事务之献议。”²⁰

因此，从宪法的观点而言，最高元首必须是穆斯林，但较为特殊的是从以上的宪法条文可得知马来西亚虽立伊斯兰为国教，但却没有确立任何全马来西亚联邦的伊斯兰最高领袖，²¹ 身为马来西亚国家元首的最高元首 (DYMM²² *Yang Di-pertuan Agong* 或 *The King of Malaysia*)，他也只能成为联邦十三州内之五州以及三个联邦直辖区²³ 的伊斯兰首长；即没有统治者和其本身担任最高元首之前所治理的州属。²⁴ 同时各州的伊斯兰领袖亦由各州的统治者担任；而统治者之间是属于互不隶属且平等的关系。换言之，宪法并没有对马来西亚各种伊斯兰思想和源流赋予任何共同认同的对象和领导中心，²⁵ 而是任由不同的伊斯兰源流以区域化 (Localization) 的方式在各地自由发展。同时，由于宪法中没有确立任何马来西亚伊斯兰首长，因此甚至亦没有任何个人能以全马来西亚穆斯林代表的身份对外发言或行使职权。²⁶ 那么何人亦或何者团体是属于伊斯兰最高层级的领袖呢？答案可能是集合所有统治者的统治者会议，根据宪法第3条之2：“统治者会议 (The Conference of Ruler 或 *Majlis Raja-Raja*) 可同意将任何一项宗教行为、典礼或仪式扩展实施于联合邦时，则各州统治者必须以伊斯兰首长之地位授权最高元首为其代表”。因此只有透过统治者会议的授权，个人——最高元首方得以以全国伊斯兰首长的身份行使职权，而最高元首则需限定为马来人穆斯林和皇室族裔。²⁷

因此,从联邦宪法来看,在法律上任何个人或团体皆没有权力处理全国性的伊斯兰组织、法律条文或学术的整合问题,尽管在伊斯兰法中穆斯林改信其他宗教的行为是属严重的犯罪行为,²⁸但截至1998年为止,除了森美兰州(Negeri Sembilan)、马六甲州(Melaka)、吉兰丹州(Kelantan)和沙巴州(Sabah)对此项罪行有所惩罚之外,其余各州的伊斯兰法律对此项罪行并无任何的惩处,²⁹这意味着联邦各州在伊斯兰法律的实施范围上存在着极大的落差。倘若单从这一项层面而言,伊斯兰在马来西亚建国后的地位和英殖民马来联邦时期伊斯兰事务由各邦国分治的情况并无差异。

然而,事实上目前伊斯兰最高层级的领袖亦可能是马来西亚的行政首长——首相(Prime Minister)。这纯粹是因为马来西亚赋予首相极高的权力,如1960年内部安全法令(Internal Security Act, 1960)使内政部长(通常由首相兼任)可不经法律程序来逮捕任何“危害社会安全”的个人并监禁不超过两年;³⁰同时,1948年印刷与出版法令(Printing Presses and Publication Act, 1948)与1958年公共秩序法令(Public Order (Preservation) Ordinance, 1958)更可被用以限制伊斯兰各学派刊物的出版自由以及伊斯兰的宗教活动自由。³¹当然以上的法令并非是针对伊斯兰课题而设,但它却曾经多次被用来对付与官方不同的伊斯兰信仰教派或主张的活动,最显著的例子是1994年全国性的伊斯兰澳尔根教团(AI-Arqam)的多位领袖在内部安全法令下被逮捕入狱而被迫转入地下活动。同时在中央政府的首相署(Prime Minister Department)之下有一个伊斯兰发展局(Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, JAKIM或Department of Islamic Advancement),专司全国性的伊斯兰文化、教育与法律的统合及推动的工作。³²虽然在法理上其对各州的伊斯兰事务并无干涉的权力,但透过首相的影响力,其仍然发挥重大作用:如调查与鉴定全国伊斯兰的“异端”团体,并联合州伊斯兰委员会和伊斯兰教局查禁和根绝之。³³但无论如何,宪法终究并没有明文确立伊斯兰全国性的首长,而宪法之所以出现如此的“遗漏”,事实上有其历史因素。下面就对伊斯兰事务为各州(地方)的权力范围之原由作一探讨。

【伊斯兰事务的管辖为各州的权力范围】

传统上各马来州属乃是各自为政的国家,³⁴在英殖民时代各土邦君王的权力纷纷被英国的参政司(在马来联邦)或顾问(在马来属邦)褫夺,最终使得马来各邦统治者(大多称为苏丹)仅在伊斯兰和马来习俗的事务上拥有权力,而成为各邦的虚位元首。

1956年Reid制宪委员会针对订伊斯兰为独立后马来亚(即马来西亚的前身)的国教一事向各州(邦)统治者征询意见时,各州马来统治者在最初的时候都采取反对的态度;其所持的理由是若独立后的马来亚拥有国教则国家元首就必然成为全国伊斯兰的最高领袖,如此就使得各州统治者在其州内的伊斯兰领袖地位受到很大的打击。³⁵因此,宪法第3条之2就明确地保障了各州苏丹作为各州最高领袖的地位。如此,就保障了英殖民时期马来王权所仅剩的权力,亦保障了伊斯兰为各邦马来王权象征之传统。这样一来,在联邦宪法的分权原则下,伊斯兰事务就成为各州马来统治者所管理的事务而成为各州州政府的权力范围,这也连带使伊斯兰法院(Syariah Court)成为地方法院,其最高的层级也只能到达州高等法院。对此,联邦宪法就有下列详细的规定。

联邦宪法对联邦中央政府和州政府之间权力范围的分配有著明细的权责划分,宪法附录9(Nineth Schedule)之第1条款就是所谓的联邦事务表(Senarai Persekutuan或Legislative Lists);它规范了联邦国会所有的权责范围,主要有外交、国防、国内安全、公民资格、财政、工商业和教育等。³⁶其中第4条之(a)项规定联邦政府无权审议过问伊斯兰法院内的结构事宜;³⁷而第4条之(e)项之(ii)亦表明联邦国会无权审议过问和处理伊斯兰法之属人法(Islamic personal law);诸如涉及结婚、离婚、监护孩子、赡养费(Nafkah)、收养孩子孤儿、孩童嫡系地位、家庭法、财产馈赠、附带遗嘱和无附带遗嘱之遗产继承相关事宜,³⁸但第4条之(k)项却又规定联邦国会有权以联邦法规的解释来确定伊斯兰法和其他属人法(Personal Law)的惩罚(Hukum)项目。³⁹因此由第4条之(k)项的内容可得知伊斯兰法院不论是在对其所惩罚的罪行之范围或是惩罚程度之轻重上皆是受联邦国

会所控制。

同时，宪法附录9之第2条款亦是所谓的州事务表（*Senarai Negeri*），它也同样地规范了州议会所有的权责范围，主要有伊斯兰的法律、土地、农业和森林业、地方政府、地方服务和州政府的统治机构等。⁴⁰ 州事务表中的第1条就规范了州议会在伊斯兰事务上所拥有的权责范围。而州事务表中第1条所规范的伊斯兰事务，几乎可说就等同于马来西亚伊斯兰法律化和制度化之全部内容。⁴¹

此外，联邦宪法附录10之第3部份之第13条亦规定伊斯兰之税捐（*Zakat*）、开斋节布施（*Fitrah*）；伊斯兰财务机关或所得以及诸如此类的事项之收入应归入州政府。

因此，伊斯兰事务是属于各州本身所管辖的范围，它州甚或联邦国会和中央政府皆无权干涉。⁴² 但各州对“伊斯兰事务”的界定仍受限于宪法州事务表第1条的规定，即若某事务超出第1条的权限范围以外，则州政府和议会均无权处理。因此各州政府虽可弹性地自由执行伊斯兰事务以及自由订定伊斯兰法的条规，但也仅能受限在州事务表第1条的规定事项内。而宪法亦赋予各州政府自行独立颁布与执行伊斯兰法的保障，宪法76条之2就记载：

“国会不得根据本条第1项之（a）款制定涉及伊斯兰法或马来人传统习俗，⁴³ 或砂劳越州和沙巴州土著或习俗之法律，且未与有关州政府商议前，不得根据该款向国会任何一院提出有关之法案。”

如此一来则联邦国会的立法议事和伊斯兰无法建立紧密的关系，而各州伊斯兰事务的自主性就相对地提高。以联邦宪法中地方与中央的分权原则观之，事实上若除去伊斯兰的事务，州政府（代表地方）所剩余的权力是相当稀少的。因此，伊斯兰的行政与管理不单是属于州政府的权力范围，亦是地方分权和统治者地位（因为宪法明文规定各州统治者为伊斯兰的首长）的主要象征。另一方面，由于伊斯兰法的制定与管理是属于各州州政府的权力范围，导致各州在伊斯兰法的制定上或甚至在伊斯兰教义的诠释上不尽相同，无法一致。法理上唯

一能协调各州伊斯兰事务的团体除了是具修宪大权的联邦国会之外，就是集合各州君主的统治者会议。根据此项权力，宪法第38条之2（b）就规定：“统治者会议⁴⁴ 有权决定应否同意将任何宗教⁴⁵ 之行为、仪式或典礼扩展实施于全联邦”；同一条文之6（d）亦记载：“统治者会议的成员可以商议并自行决定应否同意将任何宗教之行为、仪式或典礼扩展实施于全联邦。”，但这也必须取得各州统治者的同意下才能针对各州伊斯兰互异的层面作统合与协调。

但是，就现实的层面而言，由于首相的权力高度集中，执政党巫统（UMNO）亦牢牢控制了全国大多数州属的州议会（即三分之二以上的多数），因此除了反对党伊斯兰党（PAS）长期执政的吉兰丹州（Kelantan）之外，其余各州在伊斯兰事务的协调与统合的问题上并无太大的难题。反之，由于受到宪法州事务表之第1条的限制，纵然吉兰丹由反对党主导的州议会对伊斯兰法的制定不受执政党的约束，但其也仅能在穆斯林属人法和家庭法的范围（如州事务表之第1条所载）内自由立法，任何超出穆斯林属人法和家庭法的伊斯兰法的订定均属违宪（包括伊斯兰刑事法，即“*Hudud Law*”），因为这已非州议会的立法权力。

【伊斯兰为国教的意义之一：作为国家仪式的象征】

既然宪法并没有赋予将马来西亚伊斯兰整合的机构、个人或团体（如伊斯兰哈里发政体的哈里发必然是全国伊斯兰的最高领袖），则单凭宪法中伊斯兰为国教的规定并不能证明马来西亚属伊斯兰政体。反之，其是有著其他的含意。前最高法院院长 Tun Mohamed Suffian Hashim 认为伊斯兰为国教乃是为了国家仪式的需要，如让伊斯兰礼拜（*Solat*）得以在如国庆日或元首登基等的正式庆典中进行。⁴⁶ 唯1988年的一场上诉官司中联最高法院将宪法第3条规定伊斯兰为国教的原因首次解读成因为伊斯兰是代表包含人类一切活动形式的一种生活方式，而非仅就国家庆典和仪式的需要。⁴⁷ 但事后联邦最高法院院长 Tun Salleh Abas 却进一步说明联邦法院始终认为伊斯兰在马来西亚的法律效力只是及于部份的生活范围如婚姻和财产分配等的事宜，⁴⁸ 如果宪法以伊斯兰为国教的意义是指包含一切活动形式的生活方式，则

宪法必须增修一个附带条文——任何法律若与伊斯兰法相抵触则需取消之；⁴⁹ 但就现实状况而言，反而是伊斯兰若和宪法抵触，则以宪法为优先考虑事项。

除此之外，宪法中以宗教为国教的例子事实上并不罕见，Reid 制宪委员会成员之一的巴基斯坦法官 Abdul Hamid 就列举十五个拥有国教的国家以作为马来西亚订定国教的参考先例；其中不乏世俗化国家如挪威、西班牙、阿根廷和巴拿马等。⁵⁰ 如此，则定伊斯兰为国教并不影响马来西亚为世俗化国家的事实。更重要的是，Wu Min Aun 认为，伊斯兰成为国教可以使政府利用公权力和财政支出来推广伊斯兰和建筑数以千计的清真寺（或伊斯兰教堂）。⁵¹ 反之，其他宗教并没有获得类似的待遇。

【伊斯兰为国教的意义之二：作为马来支配主权的象征】

另一方面，我们亦可从宪法第 160 条所记载对马来人的定义的内容了解伊斯兰为国教之另一隐性的含意。首先，马来西亚宪法赋予国家元首和各州君王与苏丹若干特权之外，宪法中的第 153 条亦规定了马来人和土著 (Bumiputra) 在经济、教育、社会等的领域上皆有若干的优先权或其他特权，⁵² 而宪法第 89 条也有关于马来人保留地的订定。因此马来族群和其他民族的边界划分就属一个重要的议题。任何马来西亚公民若符合宪法第 160 条的先验标准 (Priori) 条件 (即：马来人必须为信仰伊斯兰教、习惯于说马来语，奉行马来传统习俗)，则其乃被归类为马来人而得以享受若干政府赋予的优厚特权，反之，则须接受政府某种程度的差别待遇。这意味著所有马来西亚公民必须被强迫对其民族归属作出唯一的选择 (是或不是原住民？或更直接的解读：是或不是马来人？唯原住民不一定是马来人)，从而决定其在社会特定领域上所获得的待遇。换言之，宪法 160 条对马来人的界定不单是基于“马来人特权”存在的必要性，同时也是为了满足单一民族的想像，以形塑马来西亚和马来人国族合一的认同观。

因此马来族群政党巫统“想尽办法使原本并非单一的族群结构趋于单一”⁵³ 而在宪法中订下一条民族认同的“权威教条”，从而为马来族群塑造一个官方的族群边界以和非马来人作区隔。而这种民族归

属的检验标准就是宗教、语言与文化习俗。⁵⁴ 但事实上“习惯于说马来语，奉行马来传统习俗”的辨别与判定几无一定标准可言，而信仰伊斯兰与否却有较为明确的判定标准，⁵⁵ 因此，信仰伊斯兰就成为判定一人是否为马来人的最主要的先验客观标准。换言之，马来穆斯林放弃伊斯兰信仰即视同放弃马来族群的身份认同，也连带放弃马来人的法定地位以及马来人特权。

Eric Hobsbawm 认为对民族定义的先验客观标准 (如宪法第 160 条者) 实则并不客观，而且反而会变得漫无标准，而“民族”是源自主观意识的隶属感，并不受特定的客观标准所局限；同时“民族”亦是透过民族主义想像得来的产物。⁵⁶ 而基于宪法对马来族群边界的划定，非马来穆斯林假如符合以上条件 (即他在信仰伊斯兰之外，又熟悉马来语和奉行马来习俗)，理论上是可以成为具有特权的马来族群。但事实却非如此。林廷辉在探讨华人穆斯林的归属问题的研究中指出以各州马来保留地法令 (*Enakman Rizab Melayu*) 为例，虽宪法已有规范，但马来西亚许多州属对马来人的定义却是以血统为最主要的依据，同时 1981 年 3 月后国家登记局 (*Jabatan Pendaftaran Negara*) 规定非马来人在皈依伊斯兰后在改换伊斯兰名称的同时也必须保留其本名或本姓，以显示其为非马来人穆斯林的身份，从而防止非马来人藉由皈依伊斯兰的过程取得马来人的身份而获取马来特权。⁵⁷

因此基于以上的措施，纵使宪法对马来属性有所规定，现实环境并没有给予任何认同马来族群的非马来人 (如华人) 放弃其身份而纳入马来族群边界内的机会，⁵⁸ 非马来人的界定以及其地位在透过宪法对马来人的定义而被强制性地规范了；反过来说，马来西亚官方和民间对叛教 (Murtad) 的强烈制裁也使马来人难以藉由放弃伊斯兰的信仰来脱离马来人的身份。⁵⁹ 凡此种种，皆阻滞了非马来人和马来人的身份流通，从而保障了马来族群的“隔离性”以及“纯正性”。⁶⁰

更重要的是，我们可以发现宪法规定唯一具有特权的族群不是穆斯林族群，而是马来族群和 (其他) 原住民。⁶¹ 关于此项，Judith Nagata 就认为“伊斯兰被利用来解释和保护马来人的地位，这是属于一个巧妙的手法：利用宗教的符号意象 (Symbolism) 作为一类法律条款和透过修饰的策略来提及马来人和马来人的利益”。⁶² 同时，T. S.

Chee 主张伊斯兰是马来属性（或马来特质）的一个象征（A Symbol of Malyness）。⁶³ 另外，Tun Salleh Abas 也主张由于马来人认同和伊斯兰认同是不能分开的，所以维护马来人的特权就等同于维护伊斯兰；⁶⁴ 而 S. Siddique 和 Alias Mohamed 更直接表明在传统的马来社会里头，马来人就是伊斯兰，伊斯兰就是马来人，成为穆斯林就是成为马来人。⁶⁵

由此看来，我们不禁要问：作为马来人属性象征的伊斯兰，是否是因为基于伊斯兰本身“*Tauhid*”的观念而成为马来西亚唯一的国教呢？真象似乎并非如此，事实上，马来西亚宪法对马来人的“检验标准”——伊斯兰教、马来语与马来文化习俗同时皆赋予崇高且优势的地位；如：马来语是马来西亚唯一的国语（宪法第152条），马来文化习俗的核心——马来统治者是为国家的最高元首（宪法第32条）以及伊斯兰为唯一的国教（宪法第3条）。在这层层的保障下，则宪法赋予马来人特权乃得到充分的合理依据。同时宪法第153条就明确表示最高元首有责任保障马来人和原住民的特权位置。⁶⁶ 此种作法正是利用宪法的公权力将国内特定语言（说马来语的族群），特定宗教信仰（即伊斯兰信徒）以及特定风俗习惯的社群（奉行马来习俗的社群）从其他族群中加以分离，成为一个独特的政治社群（拥有特权，作为土地之子——*Bumiputra* or Son of Soil 的马来族群）。

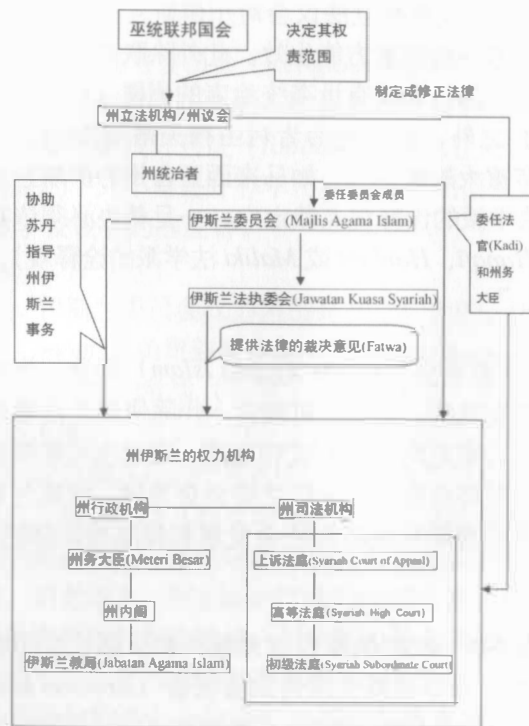
因此，我们有充分理由认为伊斯兰虽贵为国教，但马来西亚宪法中的伊斯兰却是和马来语、马来文化习俗一般地成为检验马来民族属性，让马来特权合理化，并彰显马来主权的一种“配套规定”；⁶⁷ 同时，伊斯兰除了是马来王权（代表个人，即马来君主）的象征之外，更是马来主权/马来支配权（代表群体，即马来民族）的象征。故而马来西亚宪法不但不具有伊斯兰的意识形态，而且其还受到马来民族主义的影响。另一方面，透过对联邦宪法下伊斯兰法院的权力分配之分析，吾人就可了解伊斯兰在除去“象征”和“图腾”的功能之后，其在马来西亚法律中的“实际”地位。

第三节：马来西亚联邦宪法下的伊斯兰法院的权力分配

马来西亚现代的伊斯兰法律行政制度要等到雪兰莪州苏丹于1952年颁布穆斯林法律管理条款（The Administration of Muslim Law

Enactment, Selangor. 1952）方才确立下来。该条款将过去所有英殖民时代的伊斯兰法律和其相关权责整合成一套有系统的行政制度，马来西亚现代的伊斯兰法院体系亦在此条款下产生。⁶⁸ 随后马来西亚各州竞相效法雪兰莪州亦相继颁布了本身的穆斯林法律行政条款，⁶⁹ 以使马来西亚各州的伊斯兰法律行政体系的管理能相互一致。⁷⁰ 虽然如此，马来西亚建国后其主要的法律来源（The Sources of Law）仍然是英国法律，⁷¹ 如目前的马来西亚民法条款（Civil Law Act）第3条之1就明确地指出马来西亚民事法乃是根据英国的习惯法，衡平法和特定的成文法典而制定。⁷² 因此伊斯兰法律地位并没有随著马来西亚建国后而显著提升。既然在前文得知伊斯兰法的制定与管理乃是属于州政府的权限范围，是故伊斯兰法院亦只能作为一种地方（最高到州的层次）的法院存在于马来西亚的法律体系当中，其组织结构和其权责范围如下图所示：

图表 2.1：伊斯兰法院的组织结构与权责范围



资料来源：图表自制

根据上图所示，现我们以州统治者，伊斯兰委员会 (*Majlis Agama Islam*)，⁷³ 伊斯兰法执委会 (*Jawatan Kuasa Syariah*) 和伊斯兰司法机构各项机制的功能逐一介绍之。如先前所述，一州统治者 (通常称为苏丹) 即为州伊斯兰的最高领袖，在州务大臣的建议下，君主负责任命伊斯兰委员会所有成员，⁷⁴ 并设立 (*constitute*) 伊斯兰初级法庭，高等法庭和上诉法庭，⁷⁵ 同时经由州务大臣的建议和伊斯兰委员会咨询下 (*Consultation*) 任命伊斯兰法院首席法官 (*Chief Syariah Judge*) 以及伊斯兰上诉法庭和高等法庭的法官，另外他也在首席法官的建议下任免初级法庭的法官。⁷⁶ 显然地马来西亚君主之于伊斯兰法管理的权力分配，无疑是遵照西敏寺式民主议会君主立宪的法则制定之，唯事实上统治者在伊斯兰事务的管理上较其在联邦政府事务的管理角色更具有权力，如许多州属的最高伊斯兰事务官员——穆夫蒂 (*Mufti*) 的任命是基于统治者个人的特殊权力 (*Prerogative*)，⁷⁷ 而非遵循州务大臣的意见，同样的情况也常发生于伊斯兰教委员会成员的任命情况。⁷⁸ 同时民选州立法议会对州伊斯兰法的制定和修正内容需经由统治者 / 苏丹的同意方能生效。此外除联邦直辖区 (即吉隆坡布特拉再也和纳闽岛) 和没有世袭统治者的州属 (即马六甲、槟城、沙巴和沙劳越) 之外，各州统治者对由穆夫蒂所作的伊斯兰规范裁决 (*Fatwa*) 也有重大的影响力，如马来西亚各州的伊斯兰规范的裁决是根据 *Shafii* 法学派的诠释观点裁定之，一旦裁决必须依据其他法学派的观点 (即 *Hanafi*、*Hanbali* 或 *Maliki* 法学派的诠释观)，则必须获得苏丹的认可。⁷⁹

而伊斯兰委员会 (*Majlis Agama Islam*) 则是一州伊斯兰事务最高的决策和咨询机构，它不但可裁定一州除伊斯兰法事项之外的伊斯兰和马来习俗与规范的行使方式和范围，同时也可影响伊斯兰法院法官的任免。以联邦直辖市的伊斯兰委员会为例，伊斯兰委员会首要的责任是促进区内穆斯林经济和社会发展和提高穆斯林的福祉，⁸⁰ 其功能分别计有：

1. 除却伊斯兰法院的现行审理案件和伊斯兰法明文记载的规定以外，设立伊斯兰法咨询委员会 (*Jawatan kuasa Syariah or Islamic Legal Consultative Committee*) 以对州内所有与伊斯兰相关，且其规范不明确的事务作对应的法律和规范的诠释，以

- 协助穆夫蒂作裁决 (*Fatwa*)。而裁决一经确定就具有州政府行政命令的效力，并成为伊斯兰法院在审理案件时的参考依据。⁸¹
2. 在宪法赋予的权力范围下管理伊斯兰的财务：设立并管理穆斯林之永管产业 (*Wakaf Islam*)，伊斯兰财务机关 (*Baitumul*)，伊斯兰和慈善赠金 (*Pemberian Agama Islam*)、基金会 (*Yayasan*) 和捐献基金 (*Yayasan Khairat*) 等。⁸²
3. 为州内所有清真寺的信托单位 (*Trustee*) 和最高代表机构；负责委任州内所有清真寺的主持 (*Haqid Masjid*)，教长 (*Imam*)，助理教长 (*Imam Ratib*)，礼拜召集人 (*Bilal*) 和助理礼拜召集人 (*Pembantu Bilal*)，同时任何清真寺或礼拜所的设立、扩建或整修皆需经由委员会的同意，另外委员会也在州内各教区设立教区执员会 (*Jawatan kuasa Kariah*) 以进一步控制和管理清真寺的活动和穆斯林的丧葬事宜。⁸³
4. 设立皈依登记部 (*Register of Muallafs*) 以处理新穆斯林的皈依登记和辅导工作。⁸⁴
5. 设立宗教教育指导委员会 (*Religious Teaching Supervisory Committee*)，统筹管理州内的一切伊斯兰教育的活动，如：发放或撤消伊斯兰教授许可证 (*Tauliah*)——即任何没有伊斯兰教授许可证的个人不得公开办学传授伊斯兰知识，以及给予伊斯兰宗教学校设立的准证等。⁸⁵

由此可见，伊斯兰委员会权力范围是相当广大的，从任命或撤换清真寺的教长 (*Imam*)，负责监管伊斯兰的财库 (*Baitumul*)，监督州内的伊斯兰教义和刊物的散播 (为防止“异端邪说”的渗透) 等等不一而足，因此透过伊斯兰委员会的设立，马来西亚各州伊斯兰事务的活动可谓受到州政府和苏丹的严密控制，任何被苏丹或权威当局认定为异端的伊斯兰思想或活动 (如反对苏丹或什叶派的伊斯兰学说) 均难以有生存的空间。反之，其他宗教却没有受到如此严密的监控 (如基督教、佛教、道教等)。透过如此严谨的控制体系，马来西亚伊斯兰国教化虽赋予伊斯兰独厚的地位，但伊斯兰的各种教义与思想的自由表达空间却远不如佛教与基督教等非伊斯兰宗教，⁸⁶ 惟我们可以说在宗教与宗教思想的传播上，伊斯兰比其他宗教享有更大的自由，⁸⁷ 但在宗教自身各派系思想的传播上，其他宗教却比伊斯兰享有更大的

自由，这也许就是伊斯兰为马来西亚国教最为吊诡之处。

我们回到伊斯兰法院的议题，可以发觉伊斯兰法院的层级由上而下依序为：初级法庭 (Syariah Subordinate Court)、高等法庭 (Syariah High Court) 以及上诉法庭 (Syariah Court of Appeal)；其一切法律均由州议会来制定，其所有法官均由州伊斯兰首长⁸⁸ 委任，一切法律明文规定以外的法律诠释均由穆夫蒂 (或称为宗教司顾问——*Mufti*⁸⁹) 或伊斯兰法执委会 (*Jawatan Kuasa Syariah*) 来提出；由此伊斯兰法院的所有活动均完全在一州的体制内进行，而联邦政府充其量只能透过修宪来更动其权限 (按：增加或减少)。因此，经由宪法的规范下，伊斯兰法院具有以下的几个特征：

1. 伊斯兰法院是属于州政府所管辖的地方法院，且各州的伊斯兰法院相互独立，互不干涉：伊斯兰法并不包含在联邦宪法里头对法律的定义事项，因此其不属于联邦政府的法律；反之，在宪法附录9之第2条款 (即州属条款) 的第一条的权力之下，伊斯兰法院的事务和其运作是属于州议会和州政府的权力范围，伊斯兰法的制定亦是属于州议会的事务。因此在宪法的约束下，伊斯兰法院只是属于地方性的法院且各州的伊斯兰法院相互独立，互不干涉。

2. 1988年后伊斯兰法院是属具独立裁判权的法律体系：直至1988年以前马来西亚一般的民事法院仍然可以推翻伊斯兰法院的判决。是故任何在伊斯兰法院获罪的被告皆可向联邦法庭提出上诉，由于联邦法庭是采行英国的法律规范来审议诉讼，因此伊斯兰法院判决的公权力无法得到适当的尊重。故而伊斯兰法院的判决在该年以前甚至可说只是一种替代性的选择。⁹⁰ 经由1988年宪法第121条之1 (A) 的修正后，联邦法院对伊斯兰法院的裁决不再拥有任何干涉的权力 (请参考附录)，至此伊斯兰法院才开始半独立性地 (按：由于受限于宪法第76条，伊斯兰法院仍然不能完全自联邦法律中独立出来) 存在于联邦的法律之内，其判决亦不能被联邦法院所推翻，而伊斯兰法院体系亦作为独立且自主的司法体系存在于马来西亚的司法体系中。⁹¹

3. 伊斯兰法院可审议的罪行项目与判决额度均受联邦国会所限制：伊斯兰法院不论是在对其所惩罚的罪行之范围或是惩罚程度之轻

重上乃皆是受联邦国会所控制，虽然宪法第76条之2规定国会不得根据该条第一项之 (a) 款制定涉及伊斯兰法或马来人传统习俗之法律，但国会仍可以以“为促成两州或多州之间法律之统一；或循任何州立法议会之请求”⁹² 的理由来干涉伊斯兰法的设立，后者的理由姑且不论，前者之理由却是任由联邦国会自由诠释，因此宪法第76条之2条文赋予国会有权调整伊斯兰法的独立性。同时，在国会制定的1965年伊斯兰法院刑法权力范围法令 (*Akta Mahkamah Syariah- Bidang Kuasa Jena yah*, 1965) 的约束下，伊斯兰法院的权力仅能含括穆斯林的属人法 (Personal Law) 和家庭法 (Family Law)⁹³ 以及部份伊斯兰的禁忌 (如饮酒和赌博) 的范围。而伊斯兰法院最高的判决被限定不得超过三年的监禁、五千马币的罚款和不超过六次的鞭刑；⁹⁴ 相较于民事法院的最高限制 (被限定不得超过十年的监禁、一万马币的罚款和不超过十二次的鞭刑)，其所能判决的刑则额度自然远较民事法院为轻。⁹⁵ 虽然如此，各州州议会亦能在此一定的范围下自由选择立法。因此乃产生了各州伊斯兰法法院之有罪的刑则和刑罚判决的轻重额度不同的现象——这端赖各州州议会的立法情况而定。

若我们参考正统的伊斯兰法，就会发现马来西亚所实施的伊斯法事实上和其有一段遥远的距离。根据伊斯兰 Shafii 法学派的主张，一人可被定罪的罪行分成三大类，其一为刑事罪行 (*Hudud*)；包括通奸 (*al-zina*)、偷窃 (*al-sariqah*)、伪造通奸的指控 (*al-qadhif*)、饮酒 (*al-syurb*)、抢劫 (*al-hirabah*)、叛教 (*al-riddah*)、反叛伊斯兰政权 (*al-baghy*)；⁹⁶ 其二为“*Qisas*”，是为其他对他人的肢体或言语的侵犯行为；包括谋杀、伤害他人以及堕胎；⁹⁷ 其三为“*Ta' zih*”，为其他前两种罪行以外的一切过失，包括：违背伊斯兰主张的行为 (此行为称：“*Maksial*”)、伤害公共利益的行为以及其他不被允许的行为。⁹⁸ 而“*Ta' zih*”罪行的认定通常是经由伊斯兰学者或法官用智慧和理性推断 (*Ijtihad*) 的方式来决定。而在马来西亚则由各州的穆夫蒂以及其率领的伊斯兰法执委会 (*Jawatan Kuasa Syariah*) 作诠释并作出裁定 (称为“*Fatwa*”)；而穆夫蒂和伊斯兰委员会的成员均由苏丹所委任 (如图表 2-1 所示)。

虽然如此，但由于受到联邦宪法附录9之第2条款之第1条的制约，马来西亚伊斯兰法就不能全面地实行。以雪兰莪州 (*Selangor*

State) 为例, 伊斯兰第一类的刑事罪行中以伊斯兰法来惩罚的仅有通奸 (*al-zina*)、伪造通奸的指控 (*al-qadhif*) 和饮酒 (*al-syurb*) 三项, 其余罪行除叛教和反叛伊斯兰政权之外, 连同第二类罪行 (即“*Qisas*”) 皆属联邦刑事法 (英国法) 的惩罚范围, 伊斯兰法院无权过问。而在第三类的罪行方面, 伊斯兰法院只能过问联邦法律 (刑事法、民法和商事法) 规范范围之外的罪行 (如饮酒、通奸、不去礼拜或破坏礼拜仪式等之类的罪行), 因此, Mahfodz Mohamad 认为马来西亚伊斯兰法院的权力范围是非常有限 (*Sangat terhad*) 的。而另一位学者 Nik Ahmad Kamal Nik Mahmood 也有完全相同的看法。⁹⁹

虽然如此, 在一系列的建构和伊斯兰化政策的催化下, 执政廿余年后的马哈迪却自信地表示“马来西亚可能是为穆斯林国家的典范”;¹⁰⁰ 同时马哈迪对马来西亚是伊斯兰国家的宣示从此更使作为马来西亚国教的伊斯兰从对国家仅有的象征性主权升格为实质性主权, 即马来西亚是为伊斯兰政治理想所建构下的政治体制, 马来西亚政体的合法性基础来自于其对伊斯兰伦理和价值之遵从。由此一来, 除了造成对马来西亚世俗体制的严重冲击外, 更掀起了马来西亚国内朝野对伊斯兰国家议题的各项争执: 不论是极端主张伊斯兰政教合一的伊斯兰党抑或是主张全面世俗化体制的民主行动党, 皆反对马哈迪宣布马来西亚是伊斯兰国家的主张。

由此看来, 马哈迪在其作为马来西亚首相的最后岁月当中, 不但自居为国内外的穆斯林和伊斯兰领袖, 同时也亲自催生了一个“伊斯兰国家”, 更以世界伊斯兰高峰会议作为其告别政治舞台的代表作。凡此种种, 再再显示出马哈迪在马来西亚伊斯兰化的历史进程中扮演著关键的角色。

第四节: 小结

透过以上的分析, 从现今马来西亚宪法赋予伊斯兰的地位来看, 我们有足够的理由认为马来西亚不单不足以称为伊斯兰政体, 且比大多数的穆斯林政体 (如巴基斯坦、伊拉克、约旦等) 更为世俗化。笔者参照先前 Esposito 对穆斯林世界国家三种类型的划分 (即: 世俗化国家、伊斯兰国家和穆斯林国家), 将马来西亚宪法和穆斯林的世俗

图表 2.2: 穆斯林世界各政体宪法中的伊斯兰条文之比较——以马来西亚、沙乌地阿拉伯、伊朗、巴基斯坦和土耳其为例。

事项	伊斯兰的主张与宣示	各国宪法中与之相关的条文				
		马来西亚联邦宪法	沙乌地阿拉伯王国基本法	伊朗伊斯兰共和国宪法	巴基斯坦伊斯兰共和国宪法	土耳其共和国宪法
1.	以伊斯兰为国教	第3条之1	第1条	第2条之1、第12条	第2条	无
2.	宣示真主阿拉为唯一的真神	无	第3条	第2条之1	无	无
3.	宣示阿拉的启示是法律的根本、或宣示国家的治理乃是根据伊斯兰的原则	无	第7条、第8条与第55条等	第2条之2、第2条之6	无	无
4.	宣示推动伊斯兰的传播或推动对古兰经和圣训的理解	无	第13条	第3条之4	第31条之1、第31条之2	无
5.	主张以伊斯兰为主轴的外交政策	无	无	第3条之16、第152条	第40条	无
6.	宣示古兰经的至高性或在宪法中引用古兰经经文	无	第1条	第4条、第7条、第11条与第14条	无	无
7.	宣示国教属于何种性质或教派	无	第45条	第12条	无	无
8.	强调穆斯林社群的重要性并促进穆斯林间的合作与情宜	无	无	第3条之15	第40条	无
9.	以伊斯兰历为国家历法	无	第2条	第7条	无	无
10.	宣示国旗之伊斯兰属性	无	第3条	第18条	无	无
11.	对穆斯林有特别之界定	无	无	无	第160条	无

资料来源: 综合整理自《新编世界各国宪法大全》, 国民大会秘书处资料组, 台北: 国民大会秘书处, 1996, 页41-61 (土耳其部份); 页127-206 (巴基斯坦部份); 页69-497 (伊朗部份); 页509-518 (沙乌地阿拉伯部份); 以及:《马来西亚联合邦宪法 (华文译本)》, 1984。

化国家 (以土耳其为例) 以及伊斯兰国家 (以沙乌地阿拉伯、伊朗、巴基斯坦为例) 的宪法作具体的比较, 便可得到以下的发现:

在以上现有伊斯兰国家所具备的 11 项特征当中,¹⁰¹ 马来西亚只符合了订伊斯兰为国教一项, 而以伊斯兰为国教也就成为马来西亚和穆斯林世俗化国家土耳其的显著差别。但这是否代表著马来西亚以伊斯兰为国教的意义等同于伊斯兰国家呢? 事实是不尽然相同。透过先前的分析, 伊斯兰在马来西亚成为国教是基于国家仪式上的需要和作为马来主权象征等的因素 (而非如伊斯兰政体般基于以伊斯兰为最高

指导原则的因素), 因此其象征意义大于实质意义。

事实上, 在马来西亚 183 条宪法的正文当中, 具有伊斯兰或与伊斯兰相关词汇的条文综合起来共计有第 3、1、12、34、42、76、97、121 和第 160 条 (共 10 条)。¹⁰² 但其内容不外是:

1. 确立伊斯兰事务的管辖为各州的权力范围 (如宪法第 3、11、12、76、97、121 条);
2. 保护伊斯兰在马来西亚的固有地位 (如宪法第 3、12);
3. 提出伊斯兰事务的管理办法 (如宪法第 3、12、42、76、97 条)
4. 作为对马来民族的界定标准 (宪法第 160 条)。

由以上的观察可得知马来西亚宪法所有的条文并无推广伊斯兰 (如伊朗伊斯兰共和国宪法第 3 条之 4 规定设立研究中心以强化伊斯兰教义方面的研究等)¹⁰³, 或解释伊斯兰思想与教义 (如沙乌地阿拉伯王国基本法第三条表示“Lailahaila'lah, Muhammad Rasulullah” (除阿拉以外没有其他神, 先知穆罕默德是阿拉的使者) 的真言为一切法律制定之证言¹⁰⁴ 等积极性 (aggressive) 的意涵。由此观之, 马来西亚宪法正文中对伊斯兰的规定条款是属于保障式或防卫式 (Defensive) 意涵的条款, 而非当代一般伊斯兰国家宪法对伊斯兰具有积极、进取性 (aggressive) 意涵的条款。但由于马来西亚宪法有确立伊斯兰法院的独立主权 (虽然其权力范围有限), 相较于土耳其的宪法, 伊斯兰在马来西亚宪法的地位较为明确而且比起其他宗教, 更处于显著优越的地位。

如此一来, 我们可进一步认为马来西亚可称为穆斯林国家, 但却不能称为伊斯兰国家 (如沙乌地阿拉伯和伊朗者), 亦不能称为世俗化国家 (如土耳其和印尼者)。此乃基于以下理由:

1. 和经由人类文献 (Writs) 发展出来的英国习惯法 (English Common Law) 不同的是, 伊斯兰政体的宪法最主要的依据必须是古兰经和穆罕默德圣训,¹⁰⁵ 其地位甚至高于宪法。而马来西亚宪法并没有任何地方提及古兰经和穆罕默德圣训, 更勿论

以古兰经和圣训为宪法的依据。甚且, 马来西亚宪法事实上是承接英国的法律体系 (按: 制宪委员会的首席甚至是英国人。), 其立宪精神是以英国的宪政思想为准, 所有的法律条文属海洋法系。同时马来西亚宪法至上的政体更明确地表明其在法律上的地位高于伊斯兰法 (也就是高于古兰经和穆罕默德圣训)。¹⁰⁶ 是故, 马来西亚的立法精神只达到定伊斯兰为国教的阶段; 也就是说其伊斯兰国教化的程度仅达到名义上尊伊斯兰教为国教, 实际上却以英国的宪法精神治国的层面。因此马来西亚可谓倾向于政教分离的世俗化国家。

2. 伊斯兰法的实施受到宪法很大的限制, 伊斯兰法仅适用于规范联邦法律权限之外的穆斯林风俗、行为和作息; 更简略而言, 是穆斯林的家庭法与属人法。若穆斯林触犯民事或刑事罪, 均须受联邦法律的制裁。而伊斯兰法院只是作为地方法院存在于马来西亚的法律体系当中。

简而言之, 虽马来西亚政府在马哈迪主政时期始积极利用宪法所赋予的权力范围内展开伊斯兰化的政策, 但宪法一日不修改, 政教合一的伊斯兰在马来西亚的地位就无法取得显著的突破。但我们也必须要承认的是马来西亚作为一个世俗化的政体不单是基于英国殖民主义影响之缘由, 更是对国内多元族群和多元宗教现实环境的一个忠实反映一事实是信仰伊斯兰的人口数量固然在 1957 年建国时期仍不足以构成成立伊斯兰政体的压力, 在目前马来西亚非穆斯林仍约占总人口的 45% 的情况下马来西亚仍然缺乏建立伊斯兰政体的客观环境,¹⁰⁷ 再者我们审视巫统和伊斯兰党本身对马来西亚实行伊斯兰统治的看法皆存有很大的分歧; 换言之, 全面伊斯兰的社会秩序所需要的道德性集体意识, 即承认伊斯兰政体的可行性仍然未能在穆斯林间产生, 更遑论包含非穆斯林的伊斯兰政体。

但是我们也必须承认马来西亚宪法是为国家进一步伊斯兰化的最大阻碍。无可讳言地, 当初宪法的决定者——巫统、马来西亚华人公会和印度国大党至今仍然是马来西亚政府的核心骨干, 其中一党独大穆斯林政党——巫统的伊斯兰化观点必定会服膺于宪法的精神。反

过来说,巫统的伊斯兰观点塑造了马来西亚的伊斯兰地位;因此我们不禁要问,在什么样的时空背景和情形下导致巫统会有如此的国家体制的建构?而伊斯兰党最初又以什么样的观点来看待马来西亚伊斯兰的国教化以及国族的塑造?本书接下来将分别就伊斯兰党和巫统在创党时期前后以至80年代初的理念以及其演变历程作一简要的分析与探讨。

注释:

- 1 马来西亚宪法第四条之一对宪法的绝对性有所规定,见:Cheu Hock Tong, *Pengajian Am Kenegaraan Malaysia* (马来西亚国家之研究), Kuala Lumpur: Pustaka Sarjana Sdn. Bhd., 1999, p. 59.
- 2 Wu Min Aun, *The Malaysian Legal System*, Kuala Lumpur: Addison Wesley Longman Malaysia Sdn. Bhd. 1997, p. 91.
- 3 Gordon P. Means, *Malaysian Politics*, London: University of London Press Ltd., 1970, p. 12.
- 4 Andrew Harding, *Law, Government and the Constitution in Malaysia*, Kuala Lumpur: Malaysia Law Journal Sdn. Bhd., 1996, p. 47.
- 5 原文:“The Malaysia Constitution, ...is a unique expression of the country's varied culture and history. It is an amalgam of diverse elements, some having their origin in Malay constitution ideas, some in British, some in India...”,见: *Ibid.*, p. 47.
- 6 Reid Commission 的成员为:苏格兰法官 Lord Reid、剑桥法律学者 Sir Ivor Jennings、澳大利亚前大法官 Sir William McKell、印度法官 B. Malik 以及巴基斯坦法官 Abdul Hamid。由以上的成员名单即可了解马来西亚宪法事实上并非本国人民所制定的宪法。见: Andrew Harding, *op. cit.*, p. 29.
- 7 此宪法是为一个英国殖民地内的自治领的宪法。所根据的观念自然是采取英国的法律观念。相关论述请参考: Andrew Harding, *op. cit.*, pp.21-35.
- 8 请参考: Wu Min Aun, *The Malaysian Legal System*, Kuala Lumpur: Addison Wesley Longman Malaysia Sdn. Bhd., 1997, p. 91 或: Andrew Harding, *op. cit.*, pp. 47-55; 抑或: R. H. Hickling, “An Overview of Constitutional Changes in Malaysia: 1957-1977”, in Tun Mohamed Suffian, ed., *The Constitution of Malaysia: Its Development: 1957-1977*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978, pp. 1-25, 等等。
- 9 萧富美以“艰辛万苦”来形容宪法订定时的商讨过程。见:《马来西亚宪政发展概述》,引自:《新编世界各国宪法大全》,国民大会秘书处资料组,台北:国民大会秘书处,1996,页598。
- 10 Wu Min Aun, *op. cit.*, p. 91.
- 11 见: Andrew Harding, *op. cit.*, pp. 51-53.
- 12 *Ibid.*, p. 52.
- 13 1992年4月12日司法院长 Syed Hamid Albar 对记者的谈话,见: Tarmizi Mohd.

- Jam, Ann Wan Seng & Rosli Ibrahim, *Ketahanan PAS Ancam Masa Depan UMNO: Menolak Label Fanatik, Militan, Jumud, Radikal, Taksab, Sesat* (伊斯兰党对未来巫统威胁的捍卫战: 剔除极端, 激进, 族群主义和迷失信仰的标签), Kuala Lumpur: Rangkaian Minda Publishing, 1995, p. 30.
- 14 *Ibid.*, p.54.
 - 15 原文:“There has been included in the proposal Federal Constitution a declaration that Islam is the religion of the Federation. This will in no way affect the present position of the Federation as a secular state.” 见: *Federation of Malaya Constitution Proposals*, 1957, Kuala Lumpur, pp. 18-19, 转引自: Tun Mohamed Suffian, H. P. Lee & E. A. Trindade, eds., *The Constitution of Malaysia; Its Development: 1957-1977*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978, p. 53.
 - 16 原文:“I Would like to make it clear that this country is a secular country and Islam is merely the official religion of the State”, 笔者所知道的, 就有四次, 一次是在 1958 年 5 月 1 日的国会辩论中 (见: Mahmood Zuhi, Abd Majid, *Pengantar Undang-undang Islam Di Malaysia* (伊斯兰法现在在马来西亚的传播), Kuala Lumpur: Pernebit Universiti Malaya, 1997, p. 101); 一次是在 1962 年 (见: Norhashimah Mohd, Yasin, *Islamization/Malaynisation- A Study on The Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1969-1993*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996, p. 145), 原文乃引用自后者。第三次则是在其 1986 年出版的著作中 (见: Tunku Abdul Rahman, *Contemporary Issues on Malaysia Religious*, Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1986, p. 25); 第四次是在 1989 年新海峡时报的一篇评论上 (见: “Tunku's No to Islamic State”, *New Strait Times*, 28/09/1989.)。第三与第四次的记录乃是转引自: Abdul Rahman Haji Abdullah, *Permikiran Islam di Malaysia* (马来西亚的伊斯兰思想), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Pusat Pendidikan Jarak Jauh, 1998, p. 208。本原文是引用其第一次的说法。
 - 17 Tunku Abdul Rahman, *op. cit.*, p. 25.
 - 18 其中有九州统治者称为苏丹 (Sultan)、一州称为最高统治者 (Yan Dipertuan Besar) 以及一州称为拉惹 (Raja)。
 - 19 上述州属皆为没有苏丹或统治者的州属。
 - 20 事实上这就是专设伊斯兰宗教委员会来充任最高元首的咨询委员, 此条这么规定是因为联邦直辖区吉隆坡和纳閩島 (该小島位于沙巴州西北部, 汶莱苏丹国东部外海) 并没有民选的州议会来审理伊斯兰的法案。
 - 21 Cheu Hock Tong, *op. cit.*, p. 64.
 - 22 DYMM 的全名为 “*Duli Yang Maha Mulia*”, 是为马来统治者专有的称号, 此称号也适用于各州的统治者, 其意义为“最崇高的殿下”, 通常以缩写表示之。值得注意的是, 各州统治者与最高元首并无从属的关系, 最高元首只是马来西亚所有皇室成员的代表和国家虚位元首, 而国家的最高元首一职事实上是由各州统治者轮流担任, 而且任期仅为五年。马哈迪 (Datuk Sri Dr. Mahathir Mohamad) 担任首相期间 (1981 年至 2003 年 10 月 31 日) 就前后更替了 6 任最高元首, 分别是彭亨州苏丹 (1979 至 1984)、柔佛州苏丹 (1984 至 1989)、霹靂州苏丹 (1989 至 1994)、森美兰最高统治者 (1994 至 1999)、雪兰莪苏丹 (1999 至 2002) 以及玻璃市拉惹 (2002 至今)。
 - 23 即吉隆坡、纳閩島和 2001 年 2 月 1 日才成立的布特拉再也 (Putrajaya)。
 - 24 即其它没有苏丹或统治者的州属如马六甲 (Melaka)、檳榔嶼 (Pulau Pinang)、砂朥越 (Sarawak)、沙巴 (Sabah) 和其在就职前担任统治者 (或苏丹) 的州

- 属。
- 25 在全马来西亚各州所奉行的伊斯兰法虽没有统一，但皆是采顺尼教派(Sunni)四大法学派中的Shafii学派之观点而定，意即不论在历史上和现代马来西亚的伊斯兰思想和教育绝大部分皆是传承自al-Shafii (?-805)的Shafii法学派，这主要的原因是马来亚第一个伊斯兰苏丹国马六甲(1401-1511)和亚齐苏丹国(Acheh)均以Shafii法学派的伊斯兰(但已深受苏菲主义的影响)为国教。但尽管如此，Shafii学派内亦存在着许多不同的源流和歧异，这些歧异在伊斯兰传入马来亚的同时就一直存在着。关于Shafii法学派和苏菲主义(Tasawuf或Sufi)主宰马来亚伊斯兰的传播过程，请参考：Mahayudin Haji Yahaya, *Islam Di Alam Melayu* (马来世界的伊斯兰)，Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1998, pp. 170-180.
- 26 纵然统治者会议有权决定应否同意将任何宗教之行为、仪式或典礼扩展实施于全联邦；会议的成员亦可以商议并自行决定应否同意将任何宗教之行为、仪式或典礼扩展实施于全联邦。但其对伊斯兰管理的权力也仅止于此。况且统治者会议必须在全国所有的统治者(共九名)或统治者的代表出席下方能召开——通常是在每五年一次的最高元首的推举活动时方才召开，因此统治者会议是临时性的组织，故其不能成为全国伊斯兰的最高机构。见：宪法第38条之2(b)和38条之6(d)以及：Nazaruddin Hj. Mohd. Jali, “Raja Perlembagaan (君主立宪)”，in Asnarulkhadi Abu Samah, Jayum A. Jawah, eds., *Kenegaraan Malaysia* (马来西亚国家论)，Kuala Lumpur: Penebit Universiti Putra Malaysia, 1997, pp. 81-90.
- 27 Ahmad Ibrahim, *Al-Ahkam Jilid 4 Islam Dalam Perlembagaan* (宪法中的伊斯兰)，Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1994, p. 4.
- 28 此行为称为Murtad——即叛教。先知穆罕默德圣训有言：“如果有谁更换他的信仰，那么你应该处死他。”见：Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, 15, 1959, P.V:295, 转引自：Mohamed Azam Mohamad Adil, “Kesan dan Implikasi Pertukaran Agama dalam Perundangan Malaysia (马来西亚法律中更换宗教的后果和叙述)”，in Ahmad Hidayat Buang, *Undang-undang Islam di Mahkamah-mahkamah Syariah di Malaysia* (马来西亚伊斯兰法院中的伊斯兰法律)，Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 1998, p. 38.
- 29 森美兰州、马六甲州、吉兰丹州对“叛教罪”有刑罚处分是引述自：Ibid., p. 38, 而沙巴州伊斯兰法庭对“叛教罪”的处分最高可达36个月的监禁——被监禁的地方为伊斯兰重建中心(Islamic Rehabilitation Centre)。这可能是所有各州中对“叛教罪”的处分最高之一州。见：Tan Poh-Ling, “Paying the Price for Religious Freedom—A Non-Muslim Perspective”, in Wu Min Aun, ed., *Public Law in Contemporary Malaysia*, Kuala Lumpur: Addison Wesley Longman Malaysia Sdn. Bhd. 1999, p. 163.
- 30 1998年9月马来西亚前副首相安华就在这个法令的效力下被逮捕下狱。当时内政部长为首相马哈迪兼任。
- 31 杨培根, 《故事的另一面：民主人权与法律在马来西亚》，吉隆坡：东方企业有限公司，1996，页29-31。
- 32 伊斯兰发展局成立于1997年1月1日，取代创立于1968年，原有的首相署伊斯兰事务处(Bahagain Hal ehwal Islam, BAHEIS)，共计有以下几个部门：其一为研究部门：专司伊斯兰道德信仰，伊斯兰法的发展、出版品和多媒体，食品控制(处理允准食用——“Halal”或不可食用——“Haram”的问题)，伊斯兰用物，伊斯兰经济的研究与探讨；其二为宣教/达瓦(Dakwah)部门：专司传播伊斯兰思想和宣教活动的工作；其三为伊斯兰教育发展部门：为伊斯兰教育和教学协调顾问理事会(Lembaga Penasihat Penyelaraan Pelajaran dan Pendidikan Agama Islam, LEPAI)的秘书处，管理古兰经和伊斯兰规范管理课程(Kelas Al-Quran dan Fardu Ain, KAFA)，控制和协调伊斯兰研究事宜，其三为出版部；出版宣扬伊斯兰思想的马来刊物；其四为伊斯兰信息处：以现代计算机科技加强伊斯兰信息的搜集和流通；其五为法律顾问部：协助改进和协调各州的伊斯兰法律条文；其六为古兰经部门(Darul Quran)；主持古兰经诠释学的专业研究课程(Kursus Pengajian Tahfiz Al-Quran)；最后为国家清真寺：为吉隆坡国家清真寺的管理单位。见：Lailar Kadir, Suriati Mahmud, eds., *Malaysia Official Year Book 1997*, Kuala Lumpur: Department of Information Malaysia, 1997, pp. 30-32.
- 33 伊斯兰发展局调查组主任Mustapha Abdul Rahman宣称到2000年6月为止已鉴定出全国有125个“异端”的伊斯兰组织正在活动。见：〈125邪教组织全国活动〉，《星洲日报》，2000年7月20日。
- 34 英殖民时期英国于1946年4月将马来亚各邦(即海峡殖民地两邦——新加坡除外、马来联邦四邦和马来属邦四邦)统合成马来亚联邦(Malaya Union)，之后马来联邦在1947年4月演变为马来亚联合邦(Federation of Malaya)，而马来亚联合邦便在1957年8月取得独立。请参考：王国璋, 《马来西亚的族群政党政治》，台北：唐山出版社，1997，页20-50；或：Norhashimah Mohd-Yasin, Op. cit., pp. 113-125; Muhammad Kamil Awang, *The Sultan and the Constitution*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998, pp. 65-80等。
- 35 Mahmood Zuhdi, Abd Majid, Op. cit., p. 96.
- 36 此联邦事务表一共有27条条文，见：Shaikh Mohd, Noor Alam bin S. M. Hussain, *Federalisme di Malaysia* (马来西亚的联邦)，Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka & Kementerian Pendidikan Malaysia, 1988, pp. 15.
- 37 联邦宪法附录9第1条款之第4项(a)。
- 38 Pemlembangan Persekutuan (联邦宪法), ibid, p.167
- 39 该条文可被译为：联邦国会得以“为施行联邦法律起见，稽考伊斯兰法律与其它个人法律。”见：Ibid., p.167, 或：《新编世界各国宪法大全》，前引书，页716。
- 40 Shaikh Mohd, Noor Alam bin S. M. Hussain, op. cit., p.15.
- 41 马来西亚宪法附录9之第2条款对州议会对伊斯兰权责范围的规范条文详细内容请参阅本论文附录1之第16项。
- 42 纵然在宪法第76条之1虽有规定联邦国会可以立法更动或改变州议员的法律和权力，但76条之2却规定除了在特定条件以外，国会不得立法干涉各州的伊斯兰法刑罚和马来传统习俗。事实上马来西亚建国以来国会从未动用76条之1的权力来干涉州内的伊斯兰事务。见：Shaikh Mohd. Noor Alam bin S. M. Hussain, Op. cit., pp. 22-24.
- 43 宪法第76条是为授权国会控制州议会的宪法，其第1项为：国会得为“州事务表”中之任何事项制定法律，惟仅限下列情况而已：(a)为履行联邦与其它国家所订立之任何条约、协议或协议，或为履行联邦为会员国之国际机构之任何议决；或(b)为促成两州或多州之间法律之统一；或(c)循任何州立法议会之请求。所谓第76条之第1项之(a)款即为上述内容之(a)项。见：《新编世界各国宪法大全》，页635；或：《马来西亚联合邦宪法(华文译本)》，1984，页45。

- 44 统治者会议是由各州统治者所组成，各统治者的地位在会议中均为相等。
- 45 作为各州伊斯兰最高领袖的各州统治者所过问的宗教事宜自然属伊斯兰教事务，但因为条文仅以“宗教”一词表示，这意味着其它宗教的活动若威胁伊斯兰的地位统治者会议亦可予以禁止。
- 46 Mahmood Zuhdi Abd Majid, op. cit., p. 101.
- 47 'Kes Che Omar bin Che Soh lwn Pendakwaraya (Case Che Omar bin Che Soh V. Prosecutor)', 2 MLJ 55, *Mahkamah Agung* (Federal Supreme Court), 1988, in Ahmad Ibrahim, *Al-Ahkam Jilid 4 Islam Dalam Perlembagaan* (宪法中的伊斯兰), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994, p. 8.
- 48 Tun Salleh Abas为马来西亚建国史上第一位被“开除”的最高法院院长，1988年2月4日因执政党巫统于87年选举的舞弊（即幽灵区部的设立以增加投票代表的人数），被高等法院判决为非法组织，虽然事后巫统利用马哈迪为内政部长兼首相的职务之便而获得重新注册，但从此最高法院与巫统结下了梁子。同年3月Tun Salleh致密函于最高元首指称对马哈迪干预司法独立的行为感到遗憾，未料马哈迪先下手为强，力劝最高元首开除最高法院院长，最终在同年的5月26日Tun Salleh反被指干预行政权的罪名而被开除，此事成为民主国家鲜有的一件案例，但也象征马来西亚的司法独立受到侵蚀。全部过程见诸于各种马哈迪的研究和各类探讨80年代马来西亚政治的著作。本论述主要乃参考：谢诗坚，《巫统政治风暴：历史片断回顾》，吉隆坡：中央纸业有限公司，1999，页132-139。
- 49 Ahmad Ibrahim, op. cit., p. 8
- 50 Ibid., pp. 96-97.
- 51 Wu Min Aun, op. cit., pp. 99.
- 52 由于记载之马来人拥有特权的项目繁多，故宪法第153条为所有183条宪法中最冗长者。见：*Perlembagaan Persekutuan*（联邦宪法），pp. 116-119.
- 53 以上一句乃直接引用自江宜桦对传统民族主义者论述的用语，事实上这是传统民族主义者所一贯的作法——即对难以定义的族群划分标准立下自己的权威标准，见：江宜桦著，《自由主义、民族主义与国家认同》，台北：扬智文化事业，1998，页65。
- 54 “民族归属的标准”一词是采用艾瑞克·霍布斯邦的说法。见：艾瑞克·霍布斯邦（Eric J. Hobsbawm）：李金梅译，《民族与民族主义》（*Nations and Nationalism Since 1780*），台北：麦田出版社，1997年，页133。
- 55 我排除该个人是否为虔诚的穆斯林（Pious Muslim）或为名义穆斯林（Nominal Muslim）（在印度尼西亚，前者称为“Santri”，后者称为“Abangan”，但马来西亚并没有任何类似的称呼）的问题；以1993年联邦直辖区伊斯兰法管理条例《Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993 (Act 505)》第85至95条为例，任何人在伊斯兰教委员会（Majlis Agama Islam）的注册官面前宣告“La ilaha illa 'Ilah, Muhammad Rasulullah”（除阿拉以外没有其它神以及先知穆罕默德是阿拉的使者），就获得皈依证书（Certificate of Conversion），就成为新穆斯林（Muallaf）；但其仍然必须宣示遵守伊斯兰五大戒律，再更换名字为穆斯林的名词。见：*Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993 (Act 505)*，Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1997, pp. 38-41.
- 56 艾瑞克·霍布斯邦，前引书，页12。
- 57 林廷辉，〈皈依伊斯兰教即成为马来人？〉，《文道月刊》，第卅一期，1983，页31-32；转引自：陈美萍，〈寻找马华文化〉，《人文杂志》，第一期，2000，页19-20。
- 58 如何国忠所言：“宪法上所规定的马来人特权使族群标签变得无所遁避，在大部份的官方表格中，几乎都列明族群栏让申请者填写，日常生活中的种种遭遇使华人要放弃自己的族群意识绝对是一件不容易，也不可能的事。”见：何国忠，〈独立后华人文化思想〉，引自：林水椽、何启良、何国忠、赖观福合编，《马来西亚华人史新编第三册》，吉隆坡：马来西亚中华大会堂，1998，页45-75。
- 59 马来西亚某些州属的伊斯兰法视叛教（即放弃伊斯兰信仰）为一刑事罪行，如在联邦直辖区的伊斯兰刑事违例条款（Syariah Criminal Offences）第41条：假如一人脱离伊斯兰信仰最高需处以5000元的罚款或3年的监禁或两者兼施。见：Federal Territories Syariah Law: Syariah Criminal Offences Act 1997 (Act 559), Syariah Criminal Procedure Act 1997 (Act 560), Syariah Court Evidence Act 1997 (Act 561), Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1997, p. 20.
- 60 江宜桦认为，以民族为国家认同构成原则，其最大问题就是“民族”无法清楚界定。传统民族主义者认为共同血缘、历史神话、宗教信仰、语言、风俗习惯等约略可以划出民族与民族的区隔，但是这些划分标准无一经得起考验。他引用Ernest Renan的说法，即使种族血缘的分辨技术没有问题，种族之于人类并不像科属分类之于啮齿动物和猫科动物那样重要。语言使人易于沟通结合，但它没有强迫人们非如此不可的力量。美国与英国使用相同的语言，并没有统一成为单一的国家；瑞士人民使用三、四种不同语言，却能够共同生活在一起，因此语言社群与政治社群未必合一，宗教信仰、风俗习惯也面临同样的问题，譬如英德两国的天主教徒并未合组一个国家，而几乎任何一个国家都有两种以上的宗教人口。见：江宜桦，前引书，页65；或：Renan, Ernest 著，李纪含译，〈何谓国家？〉，《中外文学》，24卷6期，1995，页9-5。
- 61 我们可以注意到宪法文字叙述将马来人和其它原住民划分开来，而不是一并通称原住民。其意义是表示马来人不是原住民，但享有特权；抑或马来人是具有特殊地位的原住民？此问题事实上经常引起争议，有待进一步的研究与佐证。但我的看法较偏向于前者（但不一定是正确的）。
- 62 原文：“...Islam is being used to define and protect the Malay status. This is a more subtle process, involving the use of religious symbolism as a sort of code and rhetorical device to refer to Malays and Malays interests”，见：Judith A. Nagata, *The Reflowering of Malaysia Islam: Modern Religion Radicals and Their Roots*, Canada: The University of Columbia Press, 1984, p. 188.
- 63 T. S. Chee, “Literary Responses and the Social Process”, *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol 3, 1975, p. 87, 转引自：Fred R. Von Der Mehden, “Malaysia: Islam and Multiethnic Politics”, in John L. Esposito, ed., *Islam in Asia: Religion, Politics, & Society*, New York: Oxford University Press, 1987, p. 179.
- 64 Ahmad Ibrahim, *Al-Ahkam Jilid 4 Islam Dalam Perlembagaan* (宪法中的伊斯兰), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994, p. 4.
- 65 原文：“Malay was Islam and Islam was Malay, to become a muslim was to ‘masuk’ Melayu”，见：Alias Mohamed, *PAS' Platform-Development and Change 1951-1986*, Kuala Lumpur: Gateway Publishing House Sdn. Bhd., 1994, p. 83. 而S. Siddique之部份，见：*Some Malay Ideas on Modernization, Islam and Adat*, M. A. thesis, Singapore: University of Singapore, 1972, p. 27.

- 66 原文: "It Shall be the responsibility of the Yang di-Pertuan Agong to safeguard the special position of the Malays and natives..." 见: *Federal Constitution* (As at 15th September 1998), Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1998, p.134.
- 67 关于马来人特权的议题,在马来西亚是极其敏感的课题,当初马来人特权设立的前提是马来人是相对弱势的族群,因此政府必须动用庞大的国家资源来补助之。而马来人特权几乎涵盖所有社会的领域(从经济、教育、文化乃至社区的发展,上市公司的员工聘请无不涉及),但建国迄今已近50年,马来人已主导甚至主宰了马来西亚的政经大权(按:马来西亚的经济活动受政府的严格控制 and 干预,已是不争的事实,而马来西亚政府是由马来族群所主宰的,因此说马来人已主宰了马来西亚的经济大权亦大致正确)人口数量也大大地跃进,若说马来人仍是弱势族群,则似乎需要作重新评估。当西方民主国家正在扬弃族群特权说的当儿,马来西亚却将其纳入宪法予以长久体制化。更重要,马来人特权不只是差别待遇的问题,更是族群区分的因素(即:我们必须将马来人单独从其它族群区分开来,以让其享受特权)。在此,吾人引用扎伊尔德对东方主义批判性的说法(非本人的立场),来作一总结:“人类如果可以把现实世界的一切都分割成明显不同的文化、历史、传统、社会,甚至种族,如此,人还能维持人性而生存吗?……人类社会区分这些人和那些人,其背后的重要意义,往往也不很光明正大,目的也不令人佩服(按:马来西亚官方往往以敏感课题之理由来规避对马来特权的讨论)。这种区分限制了人类在不同文化、传统和社会交流、邂逅的可能性。”见:爱德华·萨依德(Edward W. Said)著,王志弘等译,《东方主义》(Orientalism),台北:立绪文化,1999,页63。在此本人并无质疑马来人特权的意思,倘且以保障马来人地位的立场而言,它是合理的。
- 68 Abd. Majid, Mahmood Zuhdi, op. cit., p. 68.
- 69 各州先后的顺序为:雪兰莪(1952)、丁加奴(1956)、彭亨(1956)、马六甲(1959)、檳城(1959)、森美兰(1960)、吉打(1962)、玻璃市(1964)、霹靂(1965)、吉兰丹(1966)、联邦直辖区——吉隆坡(1974)、砂劳越(1977)、沙巴(1977)和柔佛(1978)。见: Ibid., p. 76.
- 70 Ibid..
- 71 Wu Min Aun, *The Malaysian Legal System*, p. 99.
- 72 原文: "Application of U.K. common law, rules of equity and certain statutes", 见: *Civil Law Act, 1956 (Act 67)* (As at 15th July 1991), Kuala Lumpur: International Law Book services, 1991, p. 1.
- 73 虽则功能大同小异,伊斯兰教委员会(Majlis Agama Islam)在各州有不同的称呼,在檳城、马六甲、森美兰、柔佛、吉打、沙巴各州和联邦直辖区称为Majlis Agama Islam;在吉兰丹、丁加奴、玻璃市、雪兰莪、霹靂、彭亨州称为伊斯兰教暨马来习俗文化委员会(Majlis Agama dan Adat Istiadat Melayu);在砂劳越州则称为Ordinan Majlis Islam。而第一个设立该委员会的是1915年的吉兰丹。见: Ruzian Markom, *Apa itu Undang-undang Islam* (什么是伊斯兰法), Bentong, Malaysia: PTS Publication & Distributor Sdn. Bhd., 2003, pp. 141-143.
- 74 伊斯兰委员会成员十数人至廿多人不等,以联邦直辖区伊斯兰法管理条例第10条为例,该地的伊斯兰教委员会有以下成员:一位主席、一位副主席、一位州政府委派的秘书、一位首席检察长兼律政司(Attorney General)、一位首席检察官(Inspector-General)、一位穆夫蒂(Mufti)、一位吉隆坡市委代表(Commissioner of the City of Kuala Lumpur)以及15位其它选任的成员且其中至少五人需出身于伊斯兰研究的领域;一共是为22位。见: Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993 (Act 505) & Rules (As at 31st March 1997), Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1997, p. 9.
- 75 见联邦直辖区伊斯兰法管理条例(1993年修订)第40条,请参考: Ibid., p. 19.
- 76 见联邦直辖区伊斯兰法管理条例(1993年修订)第41、42、第43之1以及第44条,请参考: Ibid., pp. 19-21.
- 77 穆夫蒂即大法官之意,每州仅有一人,没有固定任期,其下设有穆夫提办公室(Pejabat Mufti),而特殊的是吉打州是马来西亚唯一没有穆夫蒂的州属。有关马来西亚穆夫蒂的功能,请参考: Abdul Monir Yaacob, Dato' Dr, "Perkembangan Institusi Mufti di Malaysia (马来西亚穆夫蒂制度的发展)", in Abdul Monir Yaacob, Wan Roslili Abd. Majid, eds., *Mufti dan Fatwa di Negara-negara ASEAN* (东协国家的穆夫蒂和裁决), Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, 1998, pp. 113-144.
- 78 Ahmad Ibrahim, "The Position of Islam in the Constitution in Malaysia", in Suffian, Mohamed Tun., Lee, H. P. & Trindade, F. A., eds., *The Constitution of Malaysia: Its Development: 1957-1977*, p. 53.
- 79 Ibid., p. 59.
- 80 见联邦直辖区伊斯兰法管理条例第7条,请参考: Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993 (Act 505) & Rules (As at 31st March 1997), p. 6.
- 81 见联邦直辖区伊斯兰法管理条例第33至39条,请参考: Ibid., pp. 16-19.
- 82 请参考宪法附录9之第2条款——州事务表(Senarai Negeri)之第2和第4项。
- 83 见联邦直辖区伊斯兰法管理条例第72至83条,请参考: Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993 (Act 505) & Rules (As at 31st March 1997), pp. 34-37.
- 84 见联邦直辖区伊斯兰法管理条例第85至95条,参考: Ibid., pp. 38-41.
- 85 见联邦直辖区伊斯兰法管理条例第96至98条,参考: Ibid., pp. 42-44.
- 86 以基督教为例,就有所谓的长老教会、卫理公会、耶和華见证人、浸信会等各种不同的信仰团体,佛教也有佛光山、慈济会、法鼓山、极乐寺、马来西亚佛教总会、清海上无师等信仰团体,各团体自行其事,并无一个法律上的统合机构,比起伊斯兰事务权力集中式的管理,有远为开放与自由的挥洒空间。
- 87 即各州订定的伊斯兰行政法就有规定非穆斯林(如佛教徒)被禁止向穆斯林传播他的宗教,惟并无限制穆斯林向非穆斯林传教。
- 88 州伊斯兰首长可以是苏丹(Sultan)、拉惹(Raja)、最高元首(Yang di-pertuan Agong)或最高统治者(Yamtuan)。
- 89 马来西亚国内报章经常以“宗教司”一词来形容“Ulama”、“Mufti”或“Imam”,但事实上三者有别, Mufti一定是“Ulama”,“Ulama”却不一定是“Mufti”,而“Imam”通常是指一所清真寺的最高领导人(即带领大家祈祷的人),他通常也是一位“Ulama”。若按照阿拉伯文的原意翻译之,则“Ulama”应为有智慧的人或伊斯兰学者,“Mufti”应为大法官(但在马来西亚却不作如此解,他比较像宗教顾问),而“Imam”应为教长。
- 90 M. B. Hooker, "Qadi Jurisdiction in Contemporary Malaysia and Singapore", in Wu, Min Aun, ed., *Public Law in Contemporary Malaysia*, pp. 63-64.
- 91 由于在1988年后联邦法院不能再干涉伊斯兰法院的判决,各州的伊斯兰法院

- 遂纷纷设立本身的上诉法院。见：Wu Min Aun, *The Malaysian Legal System*, pp. 161-167.
- 92 见宪法第76条（是为授权国会控制州议会的宪法条文），请参考前页。
- 93 Abd. Jalil bin Borham, “Penubuhan Mahkamah Syariah dan Bidang Kuasanya di Malaysia (马来西亚伊斯兰法院组织和其权力范围)”, in Ahmad Hidayat Buang, op. cit., p. 25.
- 94 此乃根据1984年伊斯兰法院刑法权力范围法令修正条款 (Akta Mahkamah Syariah — Bidang Kuasa Jenayah, Pindaan 1984) 之内容。见：Ibid., p.26.
- 95 Ibid.
- 96 Mahfodz Mohamed, op. cit., p.145.
- 97 Mahmood Zuhdi. Abd Majid, op. cit., p.136.
- 98 Ibid.
- 99 Nik Ahmad Kamal Nik Mahmood, “Kedudukan Undang-undang Islam Dalam Perlembagaan Malaysia (伊斯兰在马来西亚的法律地位)”, in Ahmad Ibrahim, *Al-Ahkam Jilid 4 Islam Dalam Perlembagaan (宪法中的伊斯兰)*, p.12.
- 100 “Speech at the Official Opening of the International Islamic Capital Market Conference and the Launching of the International Islamic Capital Market Week at the Securities Commission”, Bukit Kaya, Kuala Lumpur, March 26, 2002; Abstract in <http://www.smpke.jpm.my/WebNotesApp/PMMain.nsf/fsMainPM.>, 12/09/2002.
- 101 事实上吾人以为以上11项特征除第7项之外（宣示国教属于何种性质或教派），均是一个伊斯兰政体的“必要”特征。
- 102 所有条文之详细内容敬请参照本书附录。
- 103 《伊朗伊斯兰共和国宪法》，引自《新编世界各国宪法大全》，国民大会秘书处资料组，台北：国民大会秘书处，1996，页428。
- 104 《沙特阿拉伯王国基本法》，引自《新编世界各国宪法大全》，页509。
- 105 Abdur Rahman I. Doi, *Syariah: The Islamic Law*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996, pp. 6-7.
- 106 Ahmad Ibrahahim, “The Position of Islam in the Constitution of Malaysia”, in Mohamed Suffian, Tun, eds., *The Constitution of Malaysia; Its Development: 1957-1977*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978, p. 65.
- 107 见： *Social Statistics Bulletin Malaysia*, Kuala Lumpur: Department of Statistics, 1998, pp. 59.

第三章

马来民族主义与伊斯兰之形成 及巫统和伊斯兰党之演变历程



在马来西亚的建国历程中，非马来人透过成全巫统象征性地建构其马来民族国家的愿望而展现了其包容性。而巫统却反过来宣称马来西亚的建立乃是马来人对非马来人的一种让步与妥协：即马来人透过“承认”或“同意”马来人的公民权来“换取”对方承认马来人对马来西亚的永久主权；以及一部马来主义色彩浓厚的新宪法。

第三章 马来民族主义与伊斯兰主义之形成 以及巫统和伊斯兰党之演变历程

前言

透过上一章对宪法结构的分析，我们得以明瞭伊斯兰在马来西亚国家体制内的法律地位是相当有限的。是故，究竟是在什么样的时空环境下造就了马来西亚穆斯林的政体？国内穆斯林的政党对国家建构又有何种观点？凡此种种，皆是对第二章研究主题所衍生的种种疑虑。本章的内容首先是针对廿世纪伊斯兰在马来西亚的发展源流作一介绍：透过分析对独立前后马来穆斯林政党政治的演变，吾人就得以推导出马来西亚的伊斯兰政治在战后最终发展成两个由不同意识形态的政党——巫统和伊斯兰党所占据的主流。其次本章也对伊斯兰党和巫统的创党背景、其在马哈迪时期前的政治主张，对国家建构的理念，其建党目标、党的斗争理论基础以及党的演变历程作一简明的剖析和整合，以勾勒其政党的意识形态图像，作为后文对两党的伊斯兰化理念和政策比较研究的论证基础。

第一节：伊斯兰改革的多元形式：廿世纪马来西亚穆斯林政治运动源流

殖民前的马来世界已可说是一个伊斯兰化的社会，惟在苏非主义教团的推动下，伊斯兰在各地与当地多神和泛灵信仰的印度教文明相结合，并作为马来苏丹王权的合法化基础而最终和马来语，马来习俗（*Malay Adat*）一样成为马来族群的一个认同标志（Identity Label）。

1511年葡萄牙占领马六甲后使马来群岛被迫进入殖民化时代，随着英国，荷兰与西班牙人的到来更使此区域被瓜分为数个势力范围。菲律宾地区因西班牙人的统治而成为天主教国家，荷兰与英国在1824年签订的英荷条约更直接将今日的马来亚和印尼地区一分为二，形成日后两个不论是在殖民或现代化经验，建国历程，民主化进程皆大异其趣的世俗化宪政国家。

相对于荷兰，英殖民政府几乎完全保留了半岛上所有马来邦国的皇室制度和马来传统习俗，并给予马来苏丹相当的礼遇，而且也较不过问当地伊斯兰的发展，反而是对传统习俗和伊斯兰事务拥有绝对权威的苏丹和遵循传统法学派教法的乌拉玛 (*ulama*) 形成一个共生的伊斯兰统治阶层。19世纪末在中东伊斯兰改革的浪潮下马来半岛产生一批以伊斯兰观点来抨击马来皇室和马来传统习俗的宗教学者与领袖，他们鲜少接受马来皇室的庇护，大多靠已身的魅力来建立其地位和声誉。前者极力主张保留因循 (*tajdid*) 单一教法院的宗教诠释态度，并极力维护以苏丹为中心王权体制，被视为统治阶层和即得利益者，因之被称为传统主义者 (*traditionalist*) 或保守主义者 (*conservative*)；后者由于推动伊斯兰的改革而被喻为现代主义者 (*Modernist*) 或改革主义者 (*reformist*)，两者对伊斯兰事务的争端就为所谓的 *Kaum Tua* (年长群体) 和 *Kaum Muda* (年青群体) 之争。¹

作为主张伊斯兰改革的 *Kaum Muda*，深受中东伊斯兰复兴思潮的影响，以最具代表性的 Syed Syekh al-Hadi 为例，他兼具了 Mohamed Abduh 和 Ahmad Khan 的伊斯兰改革思想的影响，在纠正过去马来穆斯林错误的伊斯兰观念和习俗之余也呼吁穆斯林应理性的接受现代西方科技和思想，藉以壮大己身力量。²

另外随着英殖民的教育和经济发展的推动，廿世纪初期西方现代化思潮如自由主义、民族主义、人文主义、理性主义和共产主义等皆在本区域发挥影响，西方现代化模式对伊斯兰思想最大的冲击就是其核心理论——政教分离的世俗化思想。³ 基于西方殖民所带来的文化，科技与经济的优势，由西方教育培育的马来穆斯林群体认识到唯有学习西方的现代化模式，摆脱过多繁杂的伊斯兰教规约束，追求西方科学和思想上的新知识，方得以摆脱穆斯林的贫困处境；由此形塑了另一批伊斯兰的现代主义者。

除了在政治的控制之外，海峡殖民地的快速发展让马来亚半岛的社会、经济结构起了很大的变化，首先是英殖民时期英国分别在19世纪和20世纪初期引进大量的华工以及的印度劳工，造成当地人口结构的重大改变，结果使1921年马来半岛上的非马来人的数量首次超越

马来人 (见图表 3-1)，其中的海峡殖民地更成为非马来人的集中地，同时也带动了当地的现代化工商业与硬体设施的发展。但也由于英国殖民政府于1913年在马来乡村实施马来保留地的制度，⁴ 使非马来人较难以在城镇以外的地区发展经济活动，遂在20世纪初期造成华人、马来人和印度人三大族群在职业、所得与居住环境上泾渭分明的现象。⁵ 这完全是英政府为了确保种族分工，以配合分而治之政策 ('Divine and Rule' Policy) 的需要。⁶ 而各族群间的隔离以及忽略彼此的生活方式遂导致持续性的种族偏见和刻板印象，非马来人 (以华人为主) 在马来乡村所扮演的中间人角色更加强了这种反感的情绪。⁷ 但同时马来人也面临英殖民所带来的西方文化思潮以及由中国人所带来强烈的经济竞争的冲击而产生信心与认同的危机；⁸ 马来人开始警觉到相对于非马来人，其是落后的 (Backwardness)，⁹ 甚至在他族强大的挑战下，¹⁰ 马来人可能沦落成与北美的红印地安人相同的命运；¹¹ 因此部份陈腐的马来传统封建制度与思想已不敷时代所需而逐渐遭到批评。¹²

图表 3.1: 马来半岛的总人口: 1921年至1947年

族群	人口			总人口百分比		
	1921年	1931年	1947年	1921年	1931年	1947年
马来人 (含其他非马来土著)	1,623,014	1,930,044	2,543,569	48.8%	44.5%	43.49%
中国人 (华人)	1,171,740	1,704,452	2,614,667	35.2%	39.2%	44.70%
印度人	471,514	621,847	599,616	14.2%	14.3%	10.25%
欧洲人	14,894	17,686	18,958	0.4%	0.4%	0.32%
欧亚混血人	12,629	15,999	19,171	0.4%	0.4%	0.33%
其他人种	32,904	57,676	52,929	1.0%	1.3%	0.91%
总计	3,326,695	4,347,704	5,848,910	100.0%	100.0%	100.00%

资料来源: M. V. del Tufo, *Malaya: A Report on the 1947 Census of Population*, London: HMSO, 1949, pp. 40, 84-5. ¹³

有鉴于此，廿世纪初期的马来社会遂产生了以伊斯兰和民族主义为中心思想的民族自救式的改革运动。¹⁴ 然而，属文化保护层次的马来民族主义运动却要等到30年代才逐渐发展成政治团体的层次，至于伊斯兰改革主义的政治团体更要等到战后方才出现，且和先前的马来民族主义密不可分。这两股改革运动在战后随着英国国力的衰微而逐渐演变成反英殖民的独立运动。

关于马来人的政治与思想的复兴运动, Abdul Rahman Hj. Abdullah 将廿世纪马来西亚伊斯兰(或可称为马来人伊斯兰)的思想源流区分成三大系统,即传统主义者 (*Tradisionalisme*), 现代主义者 (*Modernisme*) 和改革主义者 (*Reformisme* or *Reformism*)¹⁵, 他以这三种源流来解释所有马来穆斯林改革运动的方式。然而 William Roff 却把伊斯兰源流和其他马来人改革运动区分开来, 他认为马来人的政治改革运动应分为伊斯兰 (*Islamic*)——以穆斯林党 (*Hizbul Muslimin, HM*) 和伊斯兰党 (*PAS*) 为代表; 激进民族主义者 (*Radical Nationalist*)——以马来国民党 (*Parti Kebangsaan Melayu Malaya, PKMM*) 为代表以及行政管理的精英 (*Elite-administrative*——即现代主义者)¹⁶——以巫统为代表; 另一学者 A. C. Milner 则认为 19 世纪末 20 世纪初马来伊斯兰思想争执的双方可分为伊斯兰法本位导向者 (*Shariah Minded*)¹⁷ 以及民族本位 (*Bangsa Minded*) 导向者;¹⁸ 前者是以全面实施伊斯兰法为斗争目标, 主张打破马来人非伊斯兰的传统文化(如具圣人地位的君权, 泛灵信仰等), 并经常与传统文化的拥护者以及贵族阶层(如苏丹)起争端; 后者则较为强调提升马来民族的政治、经济与文化地位, 捍卫并促进马来人的权益。综合上述各家的看法, 正如 Hussein Mutalib 所言, 马来人的政治文化与族群认同里头伊斯兰与马来民族主义是两个同等重要的力量。¹⁹ 在比较了以上的分类之后, 笔者以为 Abdul Rahman 的分类架构较为详实, 故现以其分类方法作为马来人政治与思想运动的论述依据。

Abdul Rahman 认为廿世纪的马来人伊斯兰的思想源流可区分成以下三大系统:

(一) 传统主义者 (*Tradisionalisme*): 和世界伊斯兰的传统主义一样, 其主要特色是主张固守传统规范, 畏惧革新, 限制理性推断 (*Ijtihad*) 并坚守经文或古代伊斯兰法学家的诠释(此行为即 *Bertaqlid*, 代表“无条件遵循教条”)。²⁰ 而传统主义者的特色即为其伊斯兰信仰多融入许多当地的马来习惯, 且基于资讯的流通不易, 加上受苏非主义和本土马来封建王权的影响, 许多中土伊斯兰的法学原典被曲解, 伊斯兰的仪式也渗入了许多当地的习俗。但自 19 世纪末伊斯兰现代改

革运动兴起后, 本土的伊斯兰传统主义者就逐渐式微, 其在政治上的力量也随着 70 年代的伊斯兰复兴而迅速走入历史。

(二) 现代主义者 (*Modernisme*): Abdul Rahman 认为所谓的现代主义者即是主张西化的伊斯兰源流, 他们主张接纳伊斯兰思想以外的西方改革思想(如民族主义、马克思主义、人本主义、自由主义、世俗化、资本主义或民主制度等); 并在接纳西方的价值观的同时也保留伊斯兰的信仰。马来西亚伊斯兰现代主义可说是依据和西方(特别是英国)文明交汇的经验并且受西方现代化思想的重大影响而产生的源流, 并主要是源自于 19 世纪末穆斯林政治精英和知识份子的主张; 他们主张借用欧洲文明的经验(如军事科技、经济制度、西方的现代教育体系等)来强化民族和国家的力量——而反对这种现代主义源流的宗教学者们通常以改革主义者的姿态出现。

现代主义者又可分为传统现代主义和新现代主义。前者主要是传承自 Mu'tazilah 学派的思想,²¹ 如廿世纪初盛行于马来西亚的跟 Ahmadiyyah Lahore²² 和反圣训运动 (*Ingkar al-Sunnah* 或 *Anti-Hadith*) 等。而后者则主张自由意志和理性主义的思想, 以及更为全面的改革: 如更进一步的西化, 更大的理性推断空间, 扬弃部份“不合时宜”的伊斯兰法(特别是刑事法——*Hudud Law*) 以及伊斯兰思想, 反对马来传统封建专制的王权制度, 解放女性, 接受西方的民主议会制等。其主要是源自于亲殖民主义和世俗化的思想, 并以土耳其强人 Mustafa Kemal (或 Kamal Ataturk)²³ 的现代化理念为榜样。在马来西亚新现代主义可追溯到现代马来文学之父的 Munshi Abdullah (1796-1854),²⁴ 后来到了 30 年代演变成反殖民的倾世俗化民族主义的运动。这种倾世俗化民族主义运动以伊斯兰, 马来习俗 (*Adat*) 和马来语为团结马来人的象征, 但他们却反对成立伊斯兰政体, 且对伊斯兰法的实行采取相对主义观念 (*Relativism*)。所谓相对主义观念, 即认为伊斯兰的价值可分为绝对性和相对性两种, 其中绝对性的价值是超越时空和地域的, 但某些价值却是依时代或地域的不同而应作出适当的调整, 这些价值即为相对的价值, 如偷窃的行为不论在何时何地均是伊斯兰里的重大罪行, 这属于绝对的价值; 但偷窃的处罚因为时代

的不同而不一定须实施伊斯兰法（即刑法中的断肢法），故偷窃刑则的处分形式是属于相对的价值。因此在这个相对主义的观念下，伊斯兰法在一个“现代化”的国家不一定要全面的实施，而是依环境需要而作出调整。²⁵ 在政治上伊斯兰现代主义者的代表团体依时间顺序是马来西亚青年协会（*Kesatuan Melayu Muda*, KMM），马来国民党（*Partai Kebangsaan Melayu Malaya*, PKMM）以及之后成为马来西亚支配性政党的巫统（UMNO）。

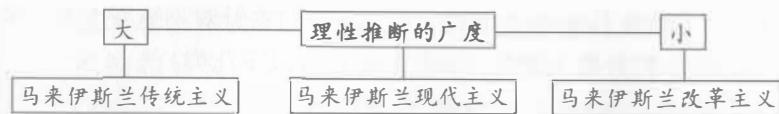
（三）改革主义（*Reformisme* or *Reformism*）：改革主义者属于伊斯兰思想源流中自发的思想改革（即 *Islah* 的精神），即是一般所谓的伊斯兰原教旨主义者，主要的特色就是主张全面的伊斯兰化。主要又可分成传统改革主义（*Traditional Reformist*）和新改革主义（*Neo-Reformism*）。传统改革主义主要特色是批判马来传统习俗（即传统主义者所拥护的 *Adat*）的一些违反伊斯兰教义的习性²⁶ 以及鼓励理性推断（*Ijtihad*），反对一意盲目坚守（即 *Bertaqlid* 的行为）单一法学派之经文诠释的态度，²⁷ 并将对教义的诠释应回归（最初的）古兰经和圣训之内容，而非依据法学派的经典。因此传统改革主义强调的是将穆斯林从单一法学派的束缚中解放出来，以“*Berittiba*”²⁸ 的态度取代“*Bertaqlid*”。唯19世纪在马来半岛兴起的传统改革主义主要的改革焦点是在较为狭隘的宗教礼拜仪式范围和马来伊斯兰的思想（特别是在 *Wahdat al-Wujud*——存在单一论²⁹ 方面），并无涉及政治的层面，但这也是马来半岛伊斯兰改革最初的形式。传统改革主义者的代表人物为：Syeikh Abu Bakar al-Ashaari，创办第一部伊斯兰改革刊物“*al-Imam*”的Syeikh Mohammad Tahir Jalaluddin 以及 Syed Syeikh al-Hadi 等。

反之，新改革主义（*Neo-Reformisme*）认为伊斯兰化必须是全面的，因此改革的对象应含括社会、经济与政治等所有的生活层面上，主要可区分成激进实践源流和知识份子的学术源流两大体系。他们主张基于伊斯兰政教合一的观念，唯有成立伊斯兰政体才能塑造一个奉行伊斯兰生活秩序的社会。在激进实践派方面，其在政治上的代表团体即为穆斯林党（*Hizbul Muslimin*，其存在日期是1948年3月17日

至9月）以及之后的伊斯兰党。

因此我们可以用理性推断的尺度来作为传统主义者，现代主义者和改革主义者辨识基础，以理性推断的尺度大小而言，现代主义者具有最宽广的尺度³⁰ 改革主义者相对之下较为严格，另外由于传统主义者只一意盲目遵循（*Bertaqlid*）单一法学派的见解之故，因此其理性推断的广度最为狭小一见下图：

图表 3.2: 传统主义者，现代主义者和改革主义者辨识基础



显然地，基于马来伊斯兰传统主义维护以苏丹为构成中心的马来传统封建文化，且多主张苏非主义的个人信仰修道知识和伊斯兰思想与规范的辩证议题，故其其对政治改革运动采取较为回避的态度，因此也就无法发展成一股有力的政治意识形态。事实上所谓伊斯兰传统主义就是伊斯兰改革之前的马来伊斯兰的形式，而马来伊斯兰改革主义和马来伊斯兰现代主义是为19世纪马来穆斯林进入现代化的过程中所产生的伊斯兰改革运动，前者主要是为穆斯林接收西方物质文明和精神文明的过程（即西化）中找寻伊斯兰的出路，而后者主要是对先知穆罕默德时代伊斯兰社会秩序具体与完整再现的召唤，而在某个层度上两者又相互重叠。因此 Ibrahim Abu Bakar 主张两者皆是源自于19世纪中东伊斯兰改革的源流，皆属于伊斯兰现代化的主流价值，³¹ 而最终它们也成就了两个政治意识形态不尽相同的政党——巫统和伊斯兰党。

第二节：廿世纪马来世俗化反殖民运动源流的形成与巫统的创立

2.1 巫统在马来西亚政治上的定位以及它的基本理念

巫统是为一族群政党，³² 全名为全国巫人（马来人）统一机构（*United Malay National Organization*, UMNO），迈至1995年为止其一

共拥有 240 万党员,³³ 以马来西亚全国拥有约 1300 万马来人和原住民的情况而言,³⁴ 即平均每五位马来人或原住民就有一位是巫统的党员。马来西亚自独立后迄今所有的首相与副首相(各只有一名)均由巫统党主席与署理主席所担任,³⁵ 同时巫统党领袖也几乎囊括了历届内阁部会所有重要的部会首长,且主宰了马来西亚的政府体制,³⁶ 因此巫统是为马来西亚的最大执政党,³⁷ 更在 80 年代使马来西亚成为一个党国政府的体制。唯事实上其并非一个多元政党,而是以单元的马来民族主义为党员凝聚的力量,这对一个多元族群的国家(即马来西亚有近一半的人口是非马来人)而言,巫统对国家的威权领导不外是一种族群霸权(Ethnic Hegemony)的政治领导。过去针对巫统所主宰下的马来西亚政体的分类,较有代表性的分别有以下几类:³⁸

1. 1960 年代 M. S. Esman 的“行政国家(Administrative State)”:

他主张行政国家即为一国之行政机关(即行政官僚机制)在处理国家机关的行为上的重要性更胜于政党机制,并属于一社会稳定的支配机构。而 1960 年代的马来西亚是为一典型的行政国家。³⁹ 对此,John Funston 认为殖民地时代所遗留的马来官僚在政府决策过程中扮演主要的角色,这是因为大部份的公务员以致独立后国家大部份的阁员皆是承续自英殖民时代的行政体系,⁴⁰ 加上马来西亚(或马来亚)在独立前后皆没有比既有之官僚体制更具影响力的机构,因此殖民时代的官僚体制遂成为国家的支配力量。⁴¹ 笔者以为此乃一摆脱殖民统治的新兴独立国家之一普遍现象。这是因为执政者在建国初期无法立即掌握政府之运作,因此不得不依赖即有的政府官僚体系以维系社会之安定。但若在独立若干年后国家发展步上轨道,而即有的官僚体制如仍保持现况,则代表该国执政党认同殖民时期的政体运作模式,并继续将之予以长久体制化。⁴² 重要的是,独立后巫统透过对此种行政官僚体制的渗透和控制进而渐渐支配了社会和经济活动,这导致建国后直到 80 年代巫统领导层本身仍大多出身于英殖民时代的行政官僚体制。

2. Lijphart 的“协和式民主(Consociational Democracy)”以

及何启良的“准协和式民主(Quasi-Consociational Democracy)”:

Lijphart 认为协和式民主即执政党团之间或执政集团成员党之间拥有同等的协商权力,即:相互否决、比例代表和各自的自主,⁴³ 然而,Karl von Vorys 认为联盟内的协和式民主模式只到 1969 年为止;⁴⁴ 同样地,何启良认为一开始执政党联盟里的巫统、马华、国大党是处于不平等地位的伙伴,虽然彼此皆有一定的协商能力,但协商的过程和结果仍由巫统所支配。因此以何启良和祝家华的说法而言,马来西亚并没有真正的协和式民主,⁴⁵ 因此 1957 年至 1969 年马来西亚的政体是为准协和式民主政体;⁴⁶ 或属于 Mauzy 所说,以巫统为首脑的马来政治霸权和压制性协和式民主主义(Coercive Consociationalism)的政体。⁴⁷ 事实上,Lijphart 的协和式民主亦只是专指建国初期的马来西亚的政体而言。

3. Huntington 的“协和式寡头(Consociational Oligarchy)”或 Diane K. Mauzy 的“霸权协和主义(Hegemony Consociationalism)”:

Huntington 认为协和式民主常会承受不了社会动员或军事干预而变质跨台。因此协和式民主只有变成协和寡头来维持其稳定和存在,如马来西亚就是牺牲了竞争以便继续代表制的存在,即执政权对于政治竞争和政治参与增加了限制。⁴⁸ 而 Diane K. Mauzy 则断然认为因为国阵第二大党马华公会在国家重大议题的决策上明显受制于第一大党巫统的意愿(按:1969 年后更是如此),所以巫统不但透过国阵政府对国家施以威权的统治,而且更在国阵内以霸权(即一党独大)的方式来维系成员党间的协和式领导关系,故而其他成员党鲜少能反对巫统的对国家的政策;在这样的情况下,所谓的协和式民主的理想(Ideal Consociationalism)在实践上已演变成一种霸权协和主义。⁴⁹ 针对此项,Crouch 就指出巫统控制下的国阵政府,特别是在马哈迪领导的时代惯常运用威权的手段(Authoritarian Measures)来巩固其统治的地位。⁵⁰

4. Dahl 的“近似多元政体(Near Polyarchy)”与 Sartori 的“细

化多党制度 (Atomized Pluralism)”: Dahl 认为多元政治是指实质上已普及化与自由化的政权, 也就是非常包容的与开放公开竞争的政权,⁵¹ 他亦认为近似多元政治可能与充分的多元政治一样相当具有包容性, 但是对于公开竞争具有较严格的限制,⁵² 而马来西亚就为近似多元政治的国家。Sartori 对此乃作补充说明指出政治的多元主义 (即多元政治) 产生了多个政党,⁵³ 而多个政党的分歧, 一方面反映其社会分裂的情况, 一方面却也反映其意识形态距离的极化 (Situation of Polarization of Ideological Distance);⁵⁴ 即当意识形态的距离很大时就有极化的政党制度 (或体系)。而若意识形态相异的政党有十党以上, 即为细化多党制度, 这制度存在于一个高度分化的社会。而马来西亚政党体系就是为细化多党体系典型的代表,⁵⁵ 因此我们可以认为马来西亚的政治社会可被视为高度分化的社会; 同时以他对支配性政党的定义来看, 巫统就正好属于马来西亚唯一的支配性政党。⁵⁶

5. 何启良的“族群霸权国家 (Ethnic Hegemonic State)”或“土著国家 (Bumiputra-State)”: 何启良在研究新经济政策对西马来西亚政治的影响的论文中指出: “新经济政策的推行过程中产生明显的政治结果就是国家机关权力的扩大。国家机关在巫统领导的政府下致力于介入干预经济, 不断规范经济, 加强土著政商结合, 以及推展单一的社会和文化措施, 已出现我所谓的土著国家。”⁵⁷ 他也说明马来西亚的“政策风貌”很大的程度是土著主义至上且具有强烈的排他性, 而大马政治体系的压制性, 主要源自于被巫统垄断的国会。自从国阵成立后,⁵⁸ “非马来人政党都在巫统的虎威下俯首帖耳”, 所以国阵里的主从关系非常明显, 巫统在国阵政府里的支配性地位, 透露出政策的根源——尤其是在政策拟订方面。而自从马哈迪上任后首相署已逐渐变成垄断几乎所有政治决策地位的唯一权力中心。⁵⁹

如此一来, 不论是行政国家、族群霸权国家、土著国家、近似多元政体、细化政党制度、协和式民主、准协和式民主抑或是协和式寡

头的界定, 所有的学者皆不否认或甚至判定巫统就是马来西亚政体里头唯一具支配性的政党, 而联合政府所有的政治决策均由巫统作主导或甚至以巫统的主席 (即首相) 作为国家政治决策的唯一中心。就 Gomez 和 Jomo 的评论而言, 不论是在执政联盟——国阵或是政府里头, 巫统皆是属于霸权 (Hegemony) 的领导者或是行政的主宰者 (Executive Dominance) 之地位。⁶⁰ 所以可以说巫统之于马来西亚政府, 是属于一种威权领导的关系——这在马哈迪时代尤为明显。因此我们不禁要问: 那么巫统又是基于何种的理念而产生, 基于何种方针来运作?

首先以巫统的党纲而言, 我们只能从其第3条的内容了解党的基本主张与政策:

巫统是一个肩负马来民族愿望, 以永远确保国家, 宗教和民族的地位与尊严而斗争的政党。党的宗旨是:

1. 捍卫国家的独立和最高主权
2. 担负与捍卫国家宪法, 州宪法以及君主立宪。
3. 维护, 捍卫并发扬国家官方宗教——伊斯兰, 并遵从宗教自由的原则。
4. 透过奉行民主议会的机制以及发展马来西亚人民特别是马来族群和土著的经济地位来捍卫人民主权和社会公义。
5. 确保民族语言 (马来语) 为唯一国语以及以马来文化为核心的国家文化。
6. 本着基本人权和马来人与土著的特权, 促进族群间的合作以形塑一个坚强和团结的马来西亚民族。⁶¹

由以上六项的宗旨来看, 第1第2条彰显的是巫统对即有宪法和穆斯林国家体制的维护, 第四、五和第六条的主题则是宣誓捍卫与促进马来族群的语言, 文化, 经济和政治 (马来人特权) 地位, 唯有第3条和伊斯兰有直接关连。换言之, 由于巫统对马来西亚长期的霸权领导, 加上党纲的规定, 不难理解马来西亚的国家建构、国家政策 (如伊斯兰化政策) 以及伊斯兰的法律甚至于国家文化地位也就是巫统的

意识形态（或更简略地说，是其理念）在实践面最具体的反映。那么基于第3条捍卫并发扬伊斯兰的宗旨，巫统是否可以被喻为伊斯兰的政党呢？而马哈迪时代下的巫统对伊斯兰化的态度又是如何？凡种种莫不是笔者所欲进一步探讨的问题。但在这之前，我们必须先探讨巫统政党理念之源头以及马来民族主义对巫统的影响。

2.2 马来世俗化民族主义运动的形成

Plamentaz在研究19世纪德国民族主义统一运动中发现在界定民族主义时，强调必须是一种文化上居于弱勢的民族，由于跟其他民族一样追求“进步”（Progress），却无力实现此种普遍理想，于是接受了刺激而发奋图强，所产生的一种“反应”（Reaction）。⁶²无疑地马来人的政治觉醒主要是面临其他族群（尤其是华人和欧洲人）强大竞争的挑战下所产生的反应，由此马来人遂发展出自我拯救式的民族主义运动。学者John Funston认为，20世纪初期马来人的复兴主要是源自于伊斯兰改革主义，民族主义和社会主义（或曰左派民族主义——“Leftwing Nationalism”）三股意识形态的推动。⁶³前者固然是源自于中东伊斯兰现代改革的波澜，后两者虽也掺有伊斯兰的因素，但却受世俗化观点（Secular Perspective）的主导，因此可归类为世俗化的民族改革。这里先探讨民族主义政治运动源流的形成与发展。

首先，在英国殖民的统治下，受西方所涵化的群体获得最大的重视以及物质的回馈，⁶⁴以西方文明为改革运动仿效对象的马来现代主义思想家如Munshi Abdullah和Za'ba（1895-1973）⁶⁵对马来封建和专制的社会⁶⁶以及落伍的物质成就感到沉痛，逐产生了世俗化导向的民族主义运动。这股世俗化的民族主义便是马来亚最早以政党形势崭露头角的反殖民主义运动。世俗化导向的民族主义运动早期是以左派的源流为主导，但在40年代末期经由英国的认可下最终由右派反共的民族主义者接收并获得胜利的果实。

除1930年4月30日成立的马来亚共产党（Malaya Communist Party, MCP）之外，马来西亚最早成立的世俗化反殖民的政治团体为1937年5月在新加坡创立的马来青年协会（Kesatuan Melayu Muda,

KMM），其主席是Ibrahim bin Haji Yaakob，该团体以青年土耳其（Young Turks or *Turki Muda*）为仿效对象，⁶⁷是属于世俗化社会主义和激进的政治团体。⁶⁸该团体在1941年由于和日本采取合作的态度，而被英国查封其活动，但在日治时期的1942年6月该组织却遭到日本解散的命运。虽然其主要领导人Ibrahim Yaacob和Ishak Haji Muhammad是来自不同背景的宗教精英，但最主要的基层党员却大都是来自于El-Ehya Asshariff学校的毕业生——该校是由来自印尼的马斯友美（Masjumi）党领导人⁶⁹Ustaz Abu Bakar al-Bakir于1934年所创办，其教师的背景分别来自于埃及、印度的宗教学者和印尼的Muhammadiyah学院的学者⁷⁰。

与此同时，英殖民政府对马来人施以英式现代教育的辅导政策；为了提升马来教育水准，培养马来师资，英殖民政府于1922年创办了苏丹伊德里斯师范学院（Sultan Idris Training College）。该学院不久后就在战前成为现代马来文学、历史学和马来语言学的研究与开发中心，⁷¹并大量吸收一般马来农业子弟，最终使其成为平民阶层马来民族主义以及社会主义政治源流的一重要发祥地。⁷²此外，创办于1905年，以英语为教学媒介并专门训练马来中阶公职人员的瓜拉江沙马来学院（Kuala Kangsar Malay College）也成为马来贵族阶层和英语源流传统精英的培育中心。⁷³这些以马来贵族为首的英语教育源流马来子弟在英殖民政府的刻意栽培之下，就渐渐成为殖民地重要的行政官僚。而他们就成为建国初期巫统国会议员和内阁阁员的主要构成份子。⁷⁴

1926年这一批英语教育源流的马来行政官僚以及马来教师在新加坡成立第一个马来人协会（*Persatuan Melayu Singapura*, or Singapore Malay Association）；并在战前陆续于全马来亚各地成立分部，更成功于1939年和1940年分别在吉隆坡和新加坡召开了全国性的民族大会，讨论马来民族的前途。马来人协会的成立主要是为了团结所有英殖民地的马来人，向各邦统治者效忠，并受到印度和华人移民民族主义运动的影响所致。⁷⁵马来人协会的斗争目标主要是设法提升马来人的经济地位以及团结马来人以面对相对优势的外来族群——华人和印度人

的竞争与威胁；⁷⁶ 惟事实上大部份的马来人协会主要仍是致力于维持和英殖民政府合作的传统，培养马来人对英殖民政府和（其保护下的）马来统治者的效忠，甚至高度宏扬英国人对马来族群现代化的贡献；⁷⁷ 而这些马来人协会的成员大部份后来就成为巫统的基层党员。

由此可知，马来政治精英对民族自强运动的觉醒主要乃是受到不同源流的教育与思想所启发，但也就因此而导致了不同源流之政治反对运动的产生。虽然如此，战后首先在政坛崭露头角的马来民族主义运动即非来自于伊斯兰的源流，更非上述英语教育的马来行政官僚和教师，而是以社会主义为导向的马来民族主义运动。

战后的1945年10月17日以 Ahmad Boestamam 和 Burhanuddin al-Helmi 为首的激进马来民族主义者 (Radical Malays) 在马来亚共产党党员 Mokhtaruddin Lasso 的协助下成立了战后马来亚的第一个马来民族主义政党：马来国民党 (Malay Nationalist Party, MNP)，⁷⁸ 1947年12月马来青年协会创会人之一的 Ishak Haji Muhammad 在 Burhanuddin 的邀请下接任该党的党主席。马来国民党的成立代表了激进马来民族主义在政治上进一步的茁壮，但也同时渗入了左派和社会主义的思想。

马来国民党提倡东南亚地区马来人的大团结以塑造一个独立自主的民族主义国家，⁷⁹ 从创党之初直到1947年期间马来国民党致力于寻求建立一个废除王权；独立自主的马来亚共和国 (Republic of Malaya)，并以古代满者伯夷 (Majapahit)、室利佛逝 (Srivijaya) 大一统王朝的光荣岁月为仿效对象，主张和印尼合并成大印度尼西亚共和国——事实上马来国民党的建党五大原则即是依照印尼国民党的建国五大原则 (Panca Sila)⁸⁰ 而定。针对此项原则，Burhanuddin 主要的理想就是将各族群涵化在马来民族 (Kebangsaan Melayu) 之内，以创建一个新的单一民/马来民族国家 (Malay Nation State)。另外他也主张信仰伊斯兰不一定是成为马来民族的必要条件，如此马来人的认同就较容易被非马来人所接受。⁸¹ 由此观之，马来国民党主张马来人的概念应加以扩大，以增加其包容性使新国家对非马来人予以文化同化 (Cultural Assimilation) 或结构同化 (Structural Assimilation)，⁸² 而非为

了保障自身族群即得利益而消极地将马来族群的边界缩小；同时在这个开放同化的逻辑下，外来移民（即华人和印度人）必须成为马来人方能成为新兴国家——马来民族国家的公民，即回应其“马来亚是由马来人为马来民族而统治”⁸³ 的立国主张。但也因为如此，使他日后成为坚决主张将伊斯兰认同和马来族群认同相结合的巫统领袖们最主要的攻击对象。

2.3 巫统的创立经过

正如马来国民党一般，巫统是因为向殖民政府抗争而成立的政党。其成立不外是战后反英殖民风潮的一种延续，但较为不同的是，巫统的领导层大多为殖民政府的马来行政官僚和马来贵族。它的成立乃源自于对英殖民政府的马来亚联盟计划 (Malayan Union) 的不满。1945年10月英国派遣麦米契尔 (Mac Michael) 专员在威迫利诱的情况下和马来亚各邦君主签订了马来亚联盟同意书 (The Agreement of Malayan Union)，以将各邦（海峡殖民地、马来联邦和马来属邦）统合起来成为英国直接统治的殖民地。经由和各邦马来君主签定条约，马来亚联盟计划在不咨询当地人民的意见下而在1946年4月1日成立。但马来亚联盟方案一经公布却引起马来族群的强烈不满而导致蔓延全国的反殖民示威，⁸⁴ 综合起来，马来族群对马来亚联邦方案主要有以下三项的不满：

1. 马来王权被侵蚀。⁸⁵
2. 以出生地原则 (Jus Soli) 和宽松的门槛于赋予所有马来亚居民公民权和投票权，这样一来非马来人容易得到公民权和投票权，将导致马来亚联盟的非马来公民人数超越马来人，使马来人的政治主导权丧失。⁸⁶
3. 所有马来亚联盟的居民拥有完全相同的权利和义务，这意味着马来人特权消失。⁸⁷

有鉴于此，以各州马来人协会为主，包括其他源流的马来人团体（如马来国民党）纷纷发动串联全马来半岛的反马来亚联盟示威。⁸⁸ 为了团结所有的马来反对团体，全马来亚41个不同源流的马来团体于

1946年3月1日遂在吉隆坡召开全马来人大会。因马来亚联盟计划大量承认非马来人为公民的缘故，会中一致视该计划为一个使马来族群、马来土地和统治者灭迹的威胁。⁹⁸ 唯会中各反马来亚联盟计划的马来团体却有意见的分歧，以各州马来人协会为主的团体主张其所反对的是马来亚联盟计划，而不是英殖民政府和马来统治者，更没有立即争取独立建国的打算；而以马来国民党为首的反对团体却主张大会应顺势争取马来亚的独立。⁹⁹ 虽然如此，各与会代表在5月11日第二次的马来人大会在柔佛州新山的大皇宫（*Istana Besar, Johor Baru*）仍议决成立一个马来人统一机构（United Malay National Organization, UMNO），以柔佛州州务大臣翁查化（Dato' Onn Jaafar）为首任会长，⁹¹ 以作为全体马来族群向英殖民政府交涉的代表以及动员马来社会的一个总机构；⁹² 翁查化宣称马来人大会主要是团结全体马来人以捍卫其权益——民族的优先权（The Privileges of Bangsa）以及（马来）祖国的安全（按：免于外来族群的侵占），⁹³ 简而言之，他主张巫统就是以争取回复马来领导主权为其政治斗争的理念。⁹⁴

于是乎，巫统成立的最初乃聚集了马来民族主义的三大源流：代表伊斯兰的伊斯兰源流、留学中东的知识份子如Haji Ahmad Faud、代表社会主义的源流如马来国民党，以及代表世俗化民族主义源流的马来知识阶层（有受西方高等教育者如马哈迪、翁查化；留英的知识份子如东姑拉曼、敦依斯迈医生、敦拉萨，和激进的马来国民党成员等）、殖民政府的马来公务员（如小学教师出生的嘉化峇峇，以及其他马来官僚）⁹⁵ 和其他如各州的马来人协会成员。

在巫统带领的全国街头宣誓效忠马来统治者，反对马来亚联盟计划的示威下，英国遂改变了马来亚联盟的计划，在排除非马来人的参与下成立一个包含英国殖民官僚、巫统代表和马来统治者代表的工作委员会（Working Committee）以重新订定一个新的马来亚联合邦协定（Federation of Malaya Agreement, FMA）以及制定新的马来亚联邦宪法（Constitution of Federation of Malaya），⁹⁶ 而后来Reid委员会就是以马来亚联合邦宪法作为独立后马来亚宪法的基础。在这项马来族群与英殖民政府的协商当中（按：1946年7月至11月），UMNO取得三项关键的胜利：其一是马来人特权仍将予以保留，并载入新的马来

亚联邦宪法；⁹⁷ 其二是在新的协议下过去各州的参政司（Resident）与顾问（Adviser）的地位与职权回归到马来州务大臣的手上，这象征着英殖民地势力进一步的衰退以及马来主权进一步的胜利。而巫统最关键的胜利是将原先以出生地为原则的公民权（Jus Soli）更改为以出生地兼以居留时间限制来（按：需连续居住15年）作为公民权的申请门槛，而马来族群却可自动成为马来亚联邦的公民，除此之外对公民权的申请也附带了一项需具备英语和马来语能力的条件。⁹⁸

马来亚联邦透过对公民资格的严格限制成功地压抑了非马来人成为马来亚联邦公民的数量，使马来族群在投票权的数量上取得压倒性的优势，⁹⁹ 此举违反了一般新兴国家对公民资格所采取的出生地原则，但也使此新兴的自治领成为一个数量上的“准马来民族国家”；而充分地确立了马来主权（The Malay Sovereignty）。巫统也经由这次协商的胜利而被英殖民政府认可为马来族群的全权代表政党。最明显的例子是1948年2月1日马来亚联邦成立后，巫统党主席Dato' Onn遂成为新政府内阁中最高阶的本土官员——内政部长。

2.4 世俗化马来民族主义的分裂

然而，巫统与英殖民政府合作和妥协的态度仍然引起党内激进民族主义者的不满，首先退出巫统的是主张马来亚应立即独立，反对巫统和英殖民政府妥协的马来国民党和其他马来社会主义团体；¹⁰⁰ 这些退出巫统的马来社会主义团体于1947年2月另组一个和巫统分庭抗礼的马来民族主义政党联盟：人民力量中心（*Pusat Tenaga Rakyat, PUTERA*），¹⁰¹ 该联盟以马来国民党为马首是瞻，主要的政治论述就完全继承了马来国民党的主张：马来亚应立即独立成为一个纯马来民族国家，并和印尼合并。¹⁰²

审视巫统创立的政治动机，Arrifin认为巫统是源自马来传统的阶层化社会（Traditional Hierarchy of Malay society）的一个典型的组织，¹⁰³ 回溯1946年马来亚联合邦宪法的制定时期，巫统代表除了坚持保障马来族群的地位之外，同时也要求新的宪法赋予马来族群对国家的主权地位，巫统固然取得马来人全权代表的地位参于新宪法的修

订而使1948年2月1日生效的马来亚联合邦宪法成为名副其实的马来民族邦国的宪法 (Malay Nation State's Constitution), 但1950年代政治局势的演变使巫统不得不考虑对占全国人口五成以上的“新移民”¹⁰⁴ (华人和印度人) 赋予应有的基本权益 (即开放公民资格予众多的永久居民, 而非独厚马来族群)。除此之外, 由于极端反英国殖民主义, 加上“急独”以及其浓厚的社会主义色彩, 马来国民党很快就遭致英殖民政府的压制, 稍后崛起, 主张“缓独”并采柔性抗争的巫统遂取而代之成为马来亚最大的民族主义政党。

马来国民党在1948年被英殖民政府强制解散后, 其数目庞大党员后来遂流向另外四个国内主要的马来穆斯林政党: 即亲西方的巫统、左派的马来亚人民党 (1954-2003)、伊斯兰主义的伊斯兰党 (1953-?) 和主张族群多元主义的独立党 (1951-1954), 其中又以伊斯兰党和马来亚人民党接受最多的前马来国民党员, 前者以国民党创党元老 Burhanuddin 为党主席, 并随后开创伊斯兰党的辉煌时代, 后者更是由昔日国民党的主要班底如 Ahmad Boestaman 和 Ishak Muhammad 所组成, 两党在5、60年代皆与巫统形成政治敌对的关系, 在寻求马来穆斯林的支持与认同上相互竞争。

2.5 巫统对马来西亚国家建制及其对伊斯兰的主张的形塑

马来民族主义固然因反殖民主义和反他族的文化与经济的侵蚀而在战后成为马来族群在政治领域上最主要的一股力量, 但在社会主义, 伊斯兰主义和资本主义浪潮的影响下, 马来民族主义也同样地产生了不同的表述方式, 进而连带也产生了不同的国家体制的构想和国族塑造的主张。首先马来国民党主张创建一个马来民族国家, 所有的马来亚居民应同化为马来人; 不愿受同化的居民不能取得公民的资格, 故而独立后的马来亚应将所有的马来亚公民视为马来人, 在所有公民皆为马来人的情况下, 马来人的特权就不复存在。¹⁰⁵ 惟随着马来国民党被解散后, 其主要的领袖如 Burhanuddin 和 Boestaman 等陆续在后来成为伊斯兰党和人民党的领导人物, 马来国民党对马来西亚民族塑造的主张就被 Burhanuddin 入主的伊斯兰党和左派政党马来亚人民党所继承。

与马来国民党不同的是, 根据笔者在第二章对马来西亚宪法的层层剖析, 就可轻易地发现巫统并不要求创造一个新兴的国族, 反而是巩固其原有族群的边界, 使族群间的身份难以流通。如此一来非马来人要成为马来人变得困难重重, 在政策不平等的基础下, 其塑造了一个充分满足马来文化认同和制度认同所投射的国家体制, 却牺牲了对非马来人对新兴国家文化认同的经营。¹⁰⁶

对巫统而言, 伊斯兰之为国教, 其政治意涵等同于国家最高元首为马来邦国君主的规定, 乃为满足马来文化认同建构的需要, 而成为国家不可动摇的权威。如此一来宗教——伊斯兰就为马来政治权威提供了合法性。所谓马来亚人 (Malayan) (或马来西亚人——“Malaysian”) 只是一个在全民共同的制度认同下所建构的国族, 马来西亚在文化意涵上仍是属于马来族群 (Malaysia is for Malay),¹⁰⁷ 所有一切不失为巫统原有政治理念的落实: 即民族 (即马来民族) 与国家 (即马来亚) 合一的理念。姑且不论马来西亚在独立时客观上不能算是马来族群的国家 (按: 因马来族群在1957年时只占了总人口的49.8%), 在这里我们看到的是国家的政治权力与马来文化相互依赖与支持, 故而在巫统的观点, 构成国家的合法性的理由不但是因为其妥协式地保障多元族群的权益和其对西方议会式民主 (Parliamentary Democracy) 精神的表述, 而是来自于其对马来文化、马来信仰 (即伊斯兰) 和马来习俗的护卫功能。对纯马来族群政党巫统而言, 后者的功能比显然地比前者更来得重要。唯对非马来人而言, 其对马来西亚的认同无疑地是基于其保障多元族群和民主议会制的功能的条件下来包容后者的存在。

因此我们可以说, 在巫统的主张下, 马来西亚成为无单一民族国家之实, 却有单一民族国家之名, 无伊斯兰国家之实, 却也享有伊斯兰国家之名 (按: 特别在是马哈迪主政的时代) 的国家; 而非马来人 (按: 独立时占人口一半以上) 对国家文化认同的考量则相对地被牺牲了。故而在马来亚的建国历程中, 非马来人 (以马来亚华人公会和印度人国大党为其政治上的官方代表) 透过成全巫统象征性地建构其民族国家的欲望而展现了其包容性。而巫统却反过来宣称马来亚的建立乃是马来人对非马来人的一种让步与妥协: 即马来人透过承认 (或

曰“同意”，如马哈迪所主张者。）非马来人的公民权来“换取”对方承认马来人对马来亚的永久主权（如传统的马来苏丹为最高元首。而各州的马来皇室亦得以领取国家的高额津贴），以及一部马来主义色彩浓厚的新宪法（如马来人特权条款—153条、马来民族的法律论述—162条等）。¹⁰⁸ 正如何启良所言：“建国之目标与价值地位没有共识或认同感，所以在思想意识上，马来人和非马来人的距离也就越拉越远。”¹⁰⁹

由此观之，巫统在创党的伊始就采行政教分离的治国理念，巫统早期领袖对民族主义，英国民主议会政治体系和西方文化的强烈推崇与信仰使其政党本身缺乏再伊斯兰化的客观条件，¹¹⁰ 而在各州君主的反对下，巫统也无意设立一个协调全国伊斯兰事务的最高机构，而视伊斯兰事务的管理为地方（即州）自治的权责。¹¹¹

谈到巫统在建国初期对伊斯兰化的主张，Norhashimah Yasin认为东姑拉曼时代的巫统（1951-1970）对伊斯兰的观点完全是延续殖民主义时期政教完全分离的政策，即将伊斯兰限制在个人的宗教仪式上，并作为马来人的象征。而巫统也无意提升伊斯兰在法律上的地位。¹¹² 而我们若从另外的角度来看，以伊斯兰主张的禁酒条规为例，马来亚在独立后三年（1960年）才于国会通过禁止在官方宴会或活动中使用含酒精饮料的法案（按：值得注意的是该法案是由伊斯兰党所推动而非巫统）。¹¹³ 换言之，伊斯兰在成为马来西亚国教的三年期间（1957至60）国家的官方活动仍然是允许公开喝酒，惟虽有法案的约束，60年代巫统部份领袖私下在公开的宴席仍然不避讳其对酒类的喜好。¹¹⁴ 因此基于马来穆斯林非伊斯兰化现象的普及，加上巫统伊斯兰化主张与政策的缺乏，¹¹⁵ 我们可以很明确地知道相较于70年代，巫统直至1969年为止并没有任何重大的伊斯兰化政策，充其量只是延续殖民时期英殖民政府对伊斯兰的即有主张与体制。惟巫统成功争取到伊斯兰为马来西亚的唯一官方宗教，仍然是马来西亚伊斯兰国教化的一大胜利，为其日后铺下了再伊斯兰化的雄厚基础。值得注意的是，巫统争取马来西亚以伊斯兰为国教的主要动机仍然是为实现马来族群对国家的合法主权，而非基于伊斯兰化本身。

第三节：马哈迪时代前的巫统对伊斯兰的态度

3.1 1969年后巫统的马来化政策和马来文化改革运动的实施

巫统在东姑拉曼时期固然并没有进行伊斯兰化的实践，伊斯兰化同样地也不是敦拉萨和敦胡申翁时期的巫统的施政主轴。而此时期的巫统所关注的是马来化的政策。1969年五一三事件后，¹¹⁶ 马来知识界纷纷检讨过去国家和社会的发展政策与施政方向，以找寻马来族群贫困和对当局不满的根源，卑寻求一个妥善的解决之道，以避免族群相互仇杀和暴力排华的事件重演。

在政治上，随着1971年较为倾向于族群多元主义的东姑拉曼因负起五一三事件的政治责任而辞职下台后，1974年6月新上任的首相敦拉萨透过拉拢众多的反对党¹¹⁷ 组成国阵（*Barisan Nasional*, BN）的途径对国家施以威权的统治；此时巫统在国阵或甚至整个行政体制内的地位事实上乃成为一党独大的政党，¹¹⁸ 所谓的协和式民主（*Conso-cial Democracy*）自此已名存实亡，在巫统政治霸权的建立下，加强马来支配权，土著主义（*Bumiputeraism*）¹¹⁹ 至上的公共政策遂得以逐渐地展开，根本上改变了马来西亚政经的结构。

首先，马来西亚国会在巫统的支配下，于1971年开议后不久就通过了1948年煽动法令修正案（*Amendment of Sedition Act*），将煽动法令的有效范围扩大到国会议员身上，并明确指出“任何对马来统治者地位，马来语为国语，马来人特权的規定作出质疑的个人”将可受到该法令的对付。此举不单严重地限制了国会议员的言论自由，而且也一举把马来族群对马来西亚的支配权无限上纲成一个不可动摇的政治图腾与国家神话。¹²⁰ 与此同时，巫统将马来族群的贫困处境归咎于社会资源分配的不平等，以及其处于弱势的经济资本，教育程度的低落，文化优势的缺乏和就业机会的稀少。其解决之道就为更为全面的马来化政策。其中最具代表性的就是官方（即巫统所掌舵的政府）所催生的国家五大原则，国家文化政策以及族群中心的国家发展政策（*Ethnocentric Development*）。¹²¹

首先，在国家意识形态的建构方面，最高元首在1970年8月31日的国庆日颁布了“国家五大原则”（*Rukun Negara*）。

这五大原则是：信奉上苍、忠于君国、维护宪法、尊崇法治及培养德行。¹²² 巫统政府认为其建立国家五大原则乃是基于下述理由：

1. 建立一个能让各族群凝聚成一个精神象征和国族价值，且能让各族长久融合的意识形态。
2. 谋求建立一个多元文化社会的团结阵线，并巩固爱国情操和效忠马来统治者（*Raja*）。
3. 消除五一三事件之后各族群的误解，以维护社会稳定和国家安定。¹²³

关于此项，杨建成则不以为然地评论说：“以国家原则强调宪法中有关君主立宪制度及马来特殊地位是绝不可侵犯。换句话说，国家原则很坚决但含蓄地肯定了马来西亚就是马来人的国家。”¹²⁴ 而后，在这种成见下，全国马来学术界精英于1971年8月16日的国家文化大会上介定了国家文化的三大概念：

1. 马来西亚的国家文化必须以本地区的原住民文化为核心。
2. 其他适合及恰当的文化元素可被接受为国家文化的原素，但是必须符合第一及第三项的概念才会被考虑。
3. 伊斯兰为塑造国家文化的重要原素。¹²⁵

我们从以上的国家文化原则来看，它从根本上排除了占人口约半数的非马来人的文化成为国家文化主体的可能，而所谓国家文化，就是以马来族群和其信仰——伊斯兰为主流。这群马来精英显然认为，如果其他族群可以向马来文化认同就不会有纠纷，¹²⁶ 这和以后巫统政治领袖所经常提及的一种语文，一种文化和一种民族是一脉相承的。而以上的国家文化三大概念遂，经过数年的讨论后终于在1976年被认可为官方/巫统的国家文化政策。¹²⁷ 由此看来，巫统视文化歧异为族群暴乱的一个原因，彼等认为马来西亚不应只是作为全民制度认同的政体，国家的建构不应只是多元族群所订定的契约或为多元文化

间在制度上所相互达成；充满妥协性的共识，而是必须服膺于一个统一的国家意识（*National Consciousness*），以强化国家的主体性以作为团结人民的中心力量。易言之，国家的统一的基础必须源自于文化的同质性，政治的单元必须以族群的单元来加以配合。

透过对国家文化的规范，巫统得以更进一步地行使其马来化的政策。它对马来西亚70年代以降的社会、经济与文化发展的影响即深且远。首先在文化建设方面，主其事的文化、青年及体育部（*Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, KKBS*）开始在官方机构的庆典以及群众文化表演行使马来化的方针，影响所及，非马来文化表演备受限制；¹²⁸ 同时在教育的马来化方面，最著名的就是大学教育名额的族群配额制度（*Quota System*）：有鉴于马来西亚国内大学非马来人学生比马来学生较多的现象，1971年巫统政府不顾马来族群教育水平低落的客观事实而宣布全国大学的入学名额须严格地按全国族群人口比例来分配，而非纯以学业成绩作入学资格的参考，此举固然使国内大学急遽提高马来学生的录取名额，但却也加重了非马来学生入学的困难；其次是开始限制非马来学校（按：特别是华文小学）的发展并逐步废除国内所有的英语学校；¹²⁹ 在限制非马来小学的发展下，导致非马来小学在90年代面临学生数量超出学校负荷以及非马来学校师资严重不足的问题，¹³⁰ 其三是专案提供大量优厚的海外升学奖学金于全国众多成绩优良的马来学生出国深造，而严重忽视对非马来优秀学生的奖励；最后就是规范非马来学校的文化表演活动：即所有的表演活动必须穿插传统马来舞蹈和马来乐器演奏。¹³¹

在经济的马来化方面，1971年巫统政府订定的“新经济政策（*New Economic Policy, 1971-1990*）”则追求三项主要的发展目标：（1）确保经济在稳定中成长；（2）消除贫穷；（3）重组马来大社会。事实上，其根本的构想是全面发展马来人社会，达到“纠正经济不平衡，及创造一个马来人工商业社会。”¹³²

由此观之，在巫统的主张下，马来亚宪法固然成就了马来人对马来西亚的主权，而基于特权论述的必要性和马来民族的纯正性，也一并封锁了非马来人放弃其自身族群认同而成为马来人的机会，以防止

他们藉由被同化的过程取得特权。因此，巫统的马来化主张并不是同化的政策，更谈不上伊斯兰化，反而是一种以伊斯兰作为门槛，反同化的马来族群霸权，因为若非马来人公民尽皆涵化为马来人，马来族群霸权将不再存在。因此在巫统意识形态的主政下，马来西亚事实上存在着两种地位不一的穆斯林，其一为享受特权的马来穆斯林，另一就为没有特权的非马来穆斯林（因为宪法规定具有特权者为信奉伊斯兰，奉行马来习俗，擅说马来语，若一个穆斯林不奉行马来习俗，就没有特权）也就是说，马来穆斯林在马来西亚比其他穆斯林拥有更高的法律地位，即在众多的穆斯林中，国家独厚马来穆斯林。这在伊斯兰世界里头是非常罕见的现象！这里就点出了巫统伊斯兰化理念的瓶颈：若伊斯兰化为向非穆斯林宣导伊斯兰价值，则会使非马来穆斯林爆增而更为突显穆斯林间不平等的结构性问题。

因此五一三事件后巫统并没有寻求伊斯兰的解决途径，反而是其固有解决途径（即以民族主义为导向的政策）的变本加厉。故而1969年以前和以后的巫统最明显的改变还是马来化政策的变本加厉以及对国家更为威权的统治。此时期的巫统虽有渐渐朝向伊斯兰化的改变，但其仍然要等到伊斯兰复兴运动蔓延全国后并进入马哈迪领导时期方才真正转为积极伊斯兰化的政党。

3.2 伊斯兰复兴运动的兴起对巫统形成伊斯兰化的压力

1960年代末以原教旨主义为核心的伊斯兰复兴运动再度在中东崛起，影响所至，马来西亚亦兴起一股号召回归伊斯兰的宗教复兴运动。1969年五一三事件后许多马来大专学生开始质疑即有的民族主义和世俗化的马来政党体制解决马来穆斯林困境的能力，彼等认为马来穆斯林应重新构筑对伊斯兰的认识，利用正信的伊斯兰信仰价值来对应当代的各种问题。在这样的动机下，马来亚大学（University of Malaya）穆斯林学生于1969年8月创立了马来西亚伊斯兰青年运动（*Angkatan Belia Islam Malaysia*, ABIM），其主要的诉求就是为构造一个以伊斯兰原则为基础的社会而斗争，而所采取的途径就是对全国马来穆斯林展开宣教（*Dakwah*）工作。¹³³ 随着1971年族群入学配额制（*Quota System*）的实施，以及马来西亚增设三所大学，¹³⁴ 穆斯林大

专生的数额也随即暴升，伊斯兰青年运动即得以扩充至全国大专院校，使宣教运动进一步延伸到毕业校友和民间。

在70年代全球伊斯兰复兴的浪潮和国内伊斯兰宣教运动的双重影响下，到了70年代中期蛰伏在民间的伊斯兰原教旨主义者、中东大专院校毕业生和英国海外留学生也进一步创立了各类或激进或温和的宣教组织，其中较著名的有 *Darul Arqam*、伊斯兰代表会议（*Islamic Representative Council, IRC*）等；如此一来马来民间的伊斯兰复兴运动遂成为一个全国空前的穆斯林社会运动。这股复兴运动的特色是主张以全面遵循伊斯兰的规范和价值来净化生活上的各种罪恶，以伊斯兰的观点来克服现代化的种种问题并重新构筑马来社会的传统习俗，以及提高伊斯兰在政治、经济和社会领域的地位。使伊斯兰不再是仅仅属于个人的宗教信仰或仪式，而是一种“包含一切存有；全然的生活方式”（*addeen wadduniah*）。而伊斯兰遂得以逐渐为马来人重新建构了一个和他者加以区别的自我认同，亦成为马来民族反贪污腐化，反道德沦丧；并导引其在文化和道德上向上提升的思想泉源。¹³⁵ 这些复兴团体由都会走入乡间积极地展开宣教的工作，影响所至，穆斯林社群中的伊斯兰表象迅速升高，如戴头巾的穆斯林女性开始迅速增加，各清真寺大量出现成群结队按时礼拜的穆斯林等；凡此种种，皆对西化的巫统构成再伊斯兰化的压力，使巫统不得不正视伊斯兰复兴的要求。¹³⁶

未几，以伊斯兰青年运动（*ABIM*）为首的民间伊斯兰复兴（*Dakwah*）组织渐渐成为强大的压力团体，更有与伊斯兰党合流的倾向，为了防止马来人的投票转向（即转向伊斯兰党），以及维持其伊斯兰的合法代表权（*Religious Legitimacy*），巫统遂逐渐投入更多的资源在伊斯兰化政策上，¹³⁷ 首先受影响的就是几乎可有可无，长期处于各州自行其事，刑责额度轻重不一的伊斯兰法律体系。因此从70年代末开始国内各州重新检讨伊斯兰法的内容，并陆续大幅通过修订新的法案，主要是朝向增加刑责的额度和法律的涵盖范围方面来修法。其次是外交政策的调整，如1974年6月21日卅七个穆斯林国家参与的第五届伊斯兰国家外长会议在吉隆坡召开，象征着拉萨政府在外交上摆脱亲西方的路线，转向亲伊斯兰国家的外交政策。¹³⁸ 再者就是进一

步利用大众传媒来宣传伊斯兰，如1970年代无线电视台和电台开始有了每天定时召唤礼拜的节目，1979年举行“宣教月（*Dakwah month*）”等。¹³⁹官方的伊斯兰化政策在马哈迪主政之后有了更进一步的发展。

第四节：廿世纪马来亚伊斯兰改革主义的形成和伊斯兰党的创立

4.1 伊斯兰改革主义者的理论基础与伊斯兰党的基本理念

与其他一神教相类似的是，构成伊斯兰的要件即为信仰（*Aqidah*），道德（*Akhlak*）和宗教规范（*Syariat*）。其中信仰必须以遵守（伊斯兰）规范来加以证明，如宣告真主为唯一真神（此过程为 *Iqrar Syahadah*），进行礼拜（*Solat Fardu*）等的五大功课以及遵从伊斯兰法的制约等；若穆斯林仅遵从伊斯兰的规范而没有正确的伊斯兰道德观（*Akhlak*），则亦不算遵从伊斯兰信仰。¹⁴⁰既然信仰和道德属于个人形而上，内在在精神层次的行为，他人无法轻易得知，那么只有透过遵循外在整体生活的规范，才能对他人显现出穆斯林的意义，并由此而产生穆斯林彼此间的共同认同与生活经验。反之，如果不遵从伊斯兰的外在规范，“穆斯林”一词对一个人而言就毫无意义。

一般而言，伊斯兰在创立的起始迄至19世纪末皆有严格的教法合一和政教合一的传统，尤其阿拉的启示（即古兰经）本身就多方强调遵从伊斯兰规范的必要性，因此正统伊斯兰的信仰绝无法自许于伊斯兰的规范之外。针对此项，启示古兰经规定穆斯林必须接受经典内文的规范：

如古兰经 *Surah al-Nisa*（第4章）第105节：

“我确已降示包含真理的经典，以便你据真主所昭示予你的（律例），而替众人判决。你不要替奸人（*Khianat*）作辩护人。”

以及古兰经 *Surah al-Ma'idah*（第5章）第49和第50节：

“你当依真主所降示的经典而替他们判决，你不要顺从他们的私欲，你当谨防他们引诱你违背真主所降示你的一部份经典。如果他们违背正道，那么，你须知真主欲因他们的一部份罪过而惩罚

他们。有许多人，确是犯罪的。（以下为第50节）难道他们要求蒙昧时代的律例（*Hukuman Jahiliyah*）吗？在确信的民众看来，有谁比真主更善于判决呢？”

倘若穆斯林若不接受启示内容的规范则会被视为不信者（*Kafir*），暴虐者（*Zalim*）和无神论者（*Fasiq*）。¹⁴¹而且穆斯林对启示内容必须无条件地全部接受以作为其生活的整体；

如古兰经 *Surah al-Baqarah*（第2章）第208节：

“信道的人啊，你们应当将整体融入伊斯兰里头，不要跟随撒旦的步伐，因为撒旦是你们明确的敌人。”¹⁴²

对于此项，阿拉的启示也规定了穆斯林必须要全盘接受伊斯兰法的规范，否则将会受极严厉的惩罚；

如古兰经 *Surah al-Baqarah* 第85节：

“你们确信经典里的一部份律例，而不信另一部份吗？你们从中作此事者，其报酬不外今世生活中受辱，在复活日，被判最严厉的刑罚；真主绝不会忽视你们的行为。”

因此，伊斯兰原教旨主义者认为，基于阿拉以上的训示，伊斯兰的宗教规范就成为个人和整体生活的秩序，进而衍生为规范穆斯林，绝对至上的律法——伊斯兰法（*Syariah*）。¹⁴³就伊斯兰改革主义者（按：或伊斯兰原教旨主义）的观点而言，作为一个宗教意识形态政党——伊斯兰的政党，就必须视推动落实全面性的伊斯兰规范以及宣扬伊斯兰信仰和价值为已任，否则便无法以伊斯兰的代言者自居而丧失作为一个伊斯兰政党的主体性。马来西亚伊斯兰党（PAS）就经常以上述诸项启示内容作为推动落实全面伊斯兰规范的理论基础。¹⁴⁴

与巫统一样，伊斯兰党并非多元主义政党。巫统的党纲固然拒绝了非马来人和非土著，伊斯兰党却也排除非穆斯林的加入；¹⁴⁵基于马来半岛上马来人（占总人口50.72%）就是穆斯林的观念，¹⁴⁶而非马来人穆斯林又占少数（约总人口的8%），¹⁴⁷因此传统上伊斯兰党可说

图表 3.3: 1998 年期中马来半岛马来族群与非马来族群公民人口比例表

州属	总人口	马来族群比例	非马来族群比例	伊斯兰党的战绩 (1955至2004年)
丁加奴 (Terengganu)	946,100	95.46%	4.54%	1959年至1961年执政(执政3年), 1999年再度执政至2004年。共计执政了8年。
吉兰丹 (Kelantan)	1,420,500	93.44%	6.56%	1959年至1978年执政(执政20年); 1990年再度执政迄今(至今逾16年)。
玻璃市 (Perlis)	217,100	84.01%	15.99%	多次赢得州议席。 ¹⁴⁸
吉打 (Kedah)	1,542,200	74.92%	25.08%	多次赢得州议席。
彭亨 (Pahang)	1,185,500	70.89%	29.11%	多次赢得州议席。
马六甲 (Melaka)	577,700	59.51%	40.49%	无
森美兰 (Negeri Sembilan)	800,800	52.93%	47.10%	无
柔佛 (Johor)	2,482,700	51.33%	46.67%	无
雪兰莪 (Selangor)	2,947,100	48.11%	51.89%	偶尔赢得州议席。
霹靂 (Perak)	2,079,000	47.12%	52.88%	偶尔赢得州议席。
槟榔屿 (Pulau Pinang)	1,206,600	40.32%	59.68%	偶尔赢得州议席。
联邦直辖市—吉隆坡 (Wilayah Persekutuan -Kuala Lumpur)	1,293,200	59.01%	40.99%	无
马来半岛总人口比例	16,698,500			

资料来源: 整理自: *State/District Data Bank Malaysia*, Kuala Lumpur: Department of Statistics, 1998, p. 58.

与巫统一样属马来族群的政党。从表 3-3 马来半岛各州人口比例的统计来看, 我们可以发觉伊斯兰党的传统势力范围和各州马来穆斯林人口的比例有显著的关系: 即马来族群较多的州属, 伊斯兰党的支持势力较高, 反之则偏低。值得注意的是, 在马来族群超过九成的州属(丁加奴和吉兰丹) 伊斯兰党更曾经取得执政党的地位,

再者, 我们从选举的成绩来看, 在过往 11 届的选举 (1955 至 2004) 里头伊斯兰党所赢得的州和国会议席除了绝大部份皆集中在吉兰丹、丁加奴、吉打和玻璃市四州以外, 从未在森美兰、柔佛、马六甲 (按: 以上三州皆为马来半岛南部各州)、砂劳越、沙巴 (此两州为东马的

州属) 五州以及联邦直辖区 (即吉隆坡) 赢得任何议席。相较建国 43 年来, 巫统在除砂劳越¹⁴⁹ 以及 1990 年的吉兰丹州¹⁵⁰ 以外的全国各州皆有州和国会议席的情况下, 显然地伊斯兰党无法突破国内地域的限制而被喻为区域性政党。甚至伊斯兰党在 1960 至 70 年代间因其只有在吉兰丹州取得较为可观的胜利而曾被喻为吉兰丹州的政党。1980 年代初由于党面临数度的分裂和人事与路线的斗争而使党的影响力走入谷底, 惟在 90 年伊斯兰党重新执政吉兰丹州后始恢复元气, 并努力培养基层实力, 1998 年安华事件爆发后伊斯兰党的党员人数更是急速增长, 至 1999 年 7 月其党员估计已逾 70 万人以上,¹⁵¹ 换言之以马来穆斯林人口数 1,068 万为基准而言,¹⁵² 即全国有约 6.6% 的马来穆斯林为伊斯兰党党员。

伊斯兰党在创党伊始就以巫统的替代政党自居, 屡屡在促进马来族群权益以及伊斯兰地位的课题上对巫统展开强烈的施压而被视为极进的政党。直至 1980 年代伊斯兰党才逐渐转变其斗争方向为纯粹宣扬与推动伊斯兰理念和政策的政党。¹⁵³ 无可否认的, 基于伊斯兰党和宗教密切结合, 在 80 年代更将政党和宗教全然视为一体, 贯彻全面实施伊斯兰法, 落实伊斯兰政体的主张。

4.2 战后马来亚伊斯兰改革主义的形成与发展

纵然伊斯兰在马来人的反殖运动中扮演重要的角色, 但并无证据证明伊斯兰和早期的马来政治有共生的关系。伊斯兰和马来政治运动关系的起始应是从第一次世界大战前开展。

1945 年 10 月马来国民党创立之后, 印尼的穆斯林改革者亦于该年的 11 月 7 日创立了马斯友美党 (Masjumi)。在该伊斯兰教政党的影响以及印尼的伊斯兰政治运动浪潮的波及之下, 一群激进马来民族主义者 (Radical Malay Nationalists) 和乌拉玛 (Ulama) 于 1947 年 3 月在 El-Ehya Asshariff 学校的所在地 Gunung Semanggol 举办了一场为期三天, 大规模的讨论会。席间讨论了诸如伊斯兰的地位、马来人的经济和教育前景的事项; 会议的参与者大多为马来左翼政党马来国民党和其下游组织 *Angkatan Pemuda Insaf* (API) 以及 *Angkatan Wanita*

Sedar (AWAS) 的成员, 以及激进的宗教教师和 El- EhyaAsshariff 学校的学生。

该次大会催生了全马来亚伊斯兰委员会 (Lembaga Islam Se-Malaya, or All Malaya Islamic Council), 之后该委员会更名为马来亚最高宗教委员会 (Majlis Agama Tertinggi Malaya, MATA)。该委员会事后于 1948 年 3 月过渡成为马来西亚的第一个伊斯兰政党——穆斯林党 (Hizbul Muslimin, HB), 其第一任党主席即为 El- EhyaAsshariff 学校的创校人 Ustaz Abu Bakar al- Bakir。

虽然 El- EhyaAsshariff 学校所举办的三天讨论会集结了许多反英的伊斯兰学者和左倾的马来人, 但当时马来人最大的政党巫统却联合了保守派乌拉玛杯葛大会, 造成该大会席上仅有巫统的党旗却并无该党代表出席的现象。¹⁵⁴ 当时巫统党主席 Dato' Onn 认为该次大会所催生的马来亚最高宗教委员会 (MATA) 对马来人而言是一个危险的组织, 并认为该组织和当时在爪哇以及苏门答腊地区的穆斯林骚乱有所牵连。

马来亚最高宗教委员会 (MATA) 的主要主张是重组掌控伊斯兰事务的机构, 将由各土邦苏丹所掌控的伊斯兰事务仲裁和管辖权转移到乌拉玛 (Ulama) 的身上, 并统合全国各派的宗教教师。该组织并宣示要在伊斯兰事务按照阿拉律法和先知穆罕默德的教诲来执行的条件下, 其才会支持苏丹的地位。如此一来该组织遂引起各马来苏丹和巫统的不满。与此同时马来亚最高宗教委员会却致力于降低保守乌拉玛对马来皇室的盲目效忠 (Blind Loyalty) 和共生的关系, 并在 1948 年 3 月 13 日至 16 日间主办另一场更大型的马来人国民大会 (Malay Congress)。该国民大会主要讨论了下列三大事宜: 筹组一个全国性的伊斯兰政党、设立马来经济小组以提升马来人在经济上的地位以及创立伊斯兰学院或伊斯兰大学。

虽然如此, 巫统的代表和官方的乌拉玛 (除了安顺——Teluk Intan 地区的伊斯兰地方法官 Kadhi 有出席之外, 均没有出席该大会。该大会对马来亚政治运动的具有以下意义:

1. 为一次大规模的反英殖民大会。
2. 从大会第二天颂唱印尼马斯友美党党歌 “Selamat Maşjumi” 作为开场的仪式之情况而言, 充分证明了当时印尼伊斯兰改革者对马来亚伊斯兰政治运动有着重大的影响力和推动力。
3. 该大会直接产生了马来亚第一个伊斯兰政党——穆斯林党 (Hizbul Muslimin, HB)。而其党名的概念和组织结构的组成皆深受印尼的马斯友美党和埃及的穆斯林兄弟会 (Ikhwan Muslimin) 的启发。¹⁵⁵

穆斯林党主要是由马来国民党党员所控制。该党主张建立一个伊斯兰政体 (Darul Islam), 并积极声援国际上受迫害的穆斯林如南泰国北大年 (Patani) 地区以及巴勒斯坦地区的穆斯林。其在创党后即采取和左倾团体如 API 和 MNP 合作的路线, 而到 1948 年 8 月为止成功地在马来亚所有的州属 (新加坡除外) 设立分部。但自 1948 年 6 月 18 日英殖民政府因马来亚共产党宣布武装叛乱而实施全国紧急状态, 并颁布戒严后, 许多左倾的团体如马来国民党遭到重大打击, 马来国民党党主席 Ishak Haji Muhammad 联同许多党的重要干部于同年的 7 月 23 日遭受拘捕。而当时马来苏丹和巫统领袖皆认为穆斯林党亦为左倾的政党, 巫统党主席 Dato' Onn 更直呼穆斯林党为 “红色政党”;¹⁵⁶ 最终导致穆斯林党党魁 Ustaz Abu Bakar al- Bakir 联同许多重要干部亦在 7 月底遭逮捕, 该党亦如马来国民党般遭到被强制解散的命运。然而, 伊斯兰政治运动并未受到阻遏。

4.3 伊斯兰党的创党过程以及其对国家建构的主张

随着马来人主要反英殖民政党穆斯林党和马来国民党遭到压制后, 巫统遂取而代之, 成为马来亚伊斯兰运动和马来反英殖民运动的最主要领导者。此时期为马来民族主义运动和伊斯兰主义并行的时期。巫统创党人兼党主席 Dato' Onn bin Jaafar 亦致力于拉拢乌拉玛们加入该党, 主张统合所有各派系的乌拉玛,¹⁵⁷ 同时巫统亦积极举办全国性的乌拉玛大会。巫统在 1946 年成立之初, 即有宗教事务部 (Religion Affair Department) 的设立, 由 El-Ehya Asshariff 学校的毕业生 Haji Ahmad Faud bin Hassan 担任主席, 该部门较后亦分为两个属会,

其名称和负责事务分别如下：

1. 最高伊斯兰宗教组织 (Supreme Islamic Religious Body): 负责咨询一切宗教事务, 并接续昔日马来亚最高宗教委员会 (MATA) 的任务——将过去由苏丹和保守派所掌控的对宗教事务的管理权转移至该团体自身上, 使对宗教事务的管理更具平民化。
2. 乌拉玛联盟 (Ulama Union) 筹备小组: 筹组于 1951 年, 其成员并非全为巫统党员, 为一半独立的组织, 筹备小组为一五人小组, 由 Ahmad Faud 担任主席。其主要是负责团结全马来亚所有不同理念和派系的乌拉玛之工作。小组的成员主要是主张建立一个根据伊斯兰教义而塑造的马来亚独立政府, 或创建一个伊斯兰国家。惟由于巫统内部后来出现纷争而使乌拉玛联盟最终并未能正式成立。

有鉴于巫统对推动建立伊斯兰国的议题采取含糊不明的态度并不能获得部份乌拉玛的认同, 许多反对巫统理念的乌拉玛和马来高级知识份子遂串联并呼吁乌拉玛联盟筹建小组主席 Ahmad Faud 应退出巫统并成立一个以兄弟会 (Brotherhood) 的形式而组成的独立政治团体、或建立一个类似印尼马斯友美党的政党、抑或创建一个以古兰经和穆罕默德圣训 (Hadith) 为政纲的马来亚穆斯林党 (Muslim Party of Malaya)。¹⁵⁸

与此同时, 巫统内部却面临重大的分裂; 以党主席 Dato' Onn 为首的一方主张应将巫统的入党资格开放于非马来人 (即包括非穆斯林), 使其成为一个多元族群的政党, 另一方是以党副主席东姑拉曼 (Tunku Abdul Rahman) 为首的阵营, 其主张巫统应为一个纯马来人的政党, 并作为马来人在政治上的代言人。是故此时期巫统党内可分为三大不同源流之团体: 即主张多元主义 (Pluralism) 者——以 Dato' Onn 为首; 民族主义者——以东姑拉曼为首; 和伊斯兰改革者——以 Ahmad Faud 为首。党内的冲突主要是集中在多元主义者和民族主义者之间, 冲突的结果最终导致 Dato' Onn 有鉴于其主张并未获得大多数

党员的认同而自动挂冠求去, 并于 1951 年 9 月正式宣布脱离巫统并另组一个马来亚独立党 (Independent of Malaya Party, IMP), 打算寻求马来亚的独立建国。作为 Dato' Onn 亲信的 Ahmad Faud 亦跟随其步伐而加入马来亚独立党, 造成乌拉玛联盟和巫统的分裂。¹⁵⁹

在 1951 年 11 月 24 日在檳城 (Pulau Pinang) 的第三次乌拉玛大会上, Ahmad Faud 在开幕的致词上宣称筹备中的乌拉玛联盟“是为一个联盟亦为一个马来亚伊斯兰的政党”,¹⁶⁰ 该次大会并议决将筹备中的乌拉玛联盟更名为泛马来亚伊斯兰协会或伊斯兰党 (Persatuan Islam Se Malaya, or Pan-Malayan Islamic Association, PMIA), 此协会即为 PAS——伊斯兰党的前身。由于当时筹备中的乌拉玛联盟经已容纳许多不同理念的乌拉玛, 所以当时各界咸认伊斯兰党 (即亦为伊斯兰协会) 是为一宗教性的政党, 并不会和其他任何政党结盟。而伊斯兰党的创党日期即定为 1951 年的 11 月 24 日, 第一任党主席即为 Ahmad Faud。党内亦同时容纳巫统和马来亚独立党的党员, 使政党的属性并不强烈。根据该党最初的党章, 其政治主张如下:

1. 追求打造一个伊斯兰兄弟情宜的团体 (Persatuan persaudaraan Islam), 使其作为集体的力量来落实伊斯兰教的所有要求, 以及在祖国实践民主政治。
2. 伊斯兰党必须汇集所有的努力和力量来整合全国各州的伊斯兰行政和律法。
3. 伊斯兰党必须照顾、捍卫伊斯兰以及伊斯兰社群 (Ummah) 的权利、权益和尊严。
4. 为追求民主、社会正义和人道精神, 伊斯兰党可在不违背伊斯兰教义的前提下与其他没有和伊斯兰相抵触的政治团体合作。¹⁶¹

然而, 学者 Safie bin Ibrahim 认为当时党内的核心力量并不完全是由 *Kaum Muda* 所组成, 而是 *Kaum Tua* 和 *Kaum Muda* 基于上述共同的伊斯兰政治目的而组成的联盟。¹⁶² 事实上在当时的时空环境下, 学者 Kamarulnizam Abdullah 也认为当时主张激进伊斯兰改革的 *Kaum Muda* 亦把捍卫马来人的政治地位和权益视为比提高伊斯兰在马来社

会的角色更为迫切的事务，¹⁶³ 因此马来伊斯兰党创党的开始就首重捍卫马来民族的权益，“让马来人从外来殖民者的奴役中解放出来”。¹⁶⁴ 而其中伊斯兰党和穆斯林党不同之处是其主张捍卫苏丹的地位，在宗教事务上尽量避免和马来各州苏丹起冲突。惟其大致上仍然继承了穆斯林党的一贯主张。

由于该党的党员主要是来自于巫统的基层，而党主席 Ahmad Faud 又和马来亚独立党党魁 Dato' Onn 相互合作，使伊斯兰党在创党的开始就陷入了双重效忠 (Dual Loyalties) 的僵局。加上当时马来民族主义意识的高涨，使伊斯兰党的出现并未足以造成对当时马来亚政治生态的冲击。当时 Ahmad Faud 较为关切马来人须在建国后与非马来人分享政权的问题。¹⁶⁵

1953年5月中旬全马来亚同时产生了三大不同属性的联合阵线，其一是由马来亚独立党主催的国家会议阵线 (National Conference)，参与者为当时各州州务大臣 (Menteri Besar)、官方人员等；其二为由巫统主导的国家大会 (National Convention)，参与者为代表华人的马来亚华人公会 (Malaya Chinese Association, MCA.) 以及代表印度人的印度国大党 (Malaya Indian Congress, MIC)；由于此两大阵线在三大民族间皆有其支持者，故形成均势的对峙局面；另一个阵线是由在新加坡创党的半岛马来人联盟 (Peninsular Malays Union, PMU) 所主持的全马来人圆桌会议 (All-Malay Round Table Conference)；由于其是一纯由马来人所组成的阵线，故最为弱势。而伊斯兰党由于党内同时皆有巫统和马来亚独立党的党员，故采取中立观望的态度。虽然如此，Ahmad Faud 却和马来亚独立党党主席 Dato' Onn 过从甚密，双方在 1952 年间皆一致遣责巫统和马华公会结盟并公然收受马华公会 50 万马元的捐款是为出卖马来人之举，其中 Ahmad Faud 更宣称华人的梦想就是占领马来亚并同化马来人，让马来亚中国化，同时其亦不断地呼吁所有的乌拉玛应团结在伊斯兰党的旗帜下，在马来亚创立一个伊斯兰化的政体。¹⁶⁶

为了加强党内的组织，伊斯兰党在 1953 年 8 月 25 日的大会上宣示了三面策略：其一为设立一青年组织；其二为促进、加强穆斯林兄

弟会 (Muslim Brotherhood) 的组织，作为团结马来亚各源流宗教派系的步骤；其三为复兴与培养伊斯兰的精神、常规和教诲。未几马来亚独立代表权的争夺战愈形剧烈，使伊斯兰党不得不对其政治立场作出表态。在 1953 年 9 月 26 日于檳城大山脚 (Bukit Mertajam) 所召开的特别大会中，党主席 Ahmad Faud 坚决主张伊斯兰党应加入国家会议阵线，但大多数党员却主张伊斯兰党应加入由巫统主持的国家大会阵线，有鉴于此，Ahmad Faud 遂退出伊斯兰党，随后并在次年的 2 月 28 日与 Dato' Onn 合组国家党 (Parti Negara, PN)。¹⁶⁷

是故综合起来伊斯兰党在创党的初期就面临下列的难题：

1. Ahmad Faud 无视党内大多数党员较倾向于和巫统结盟的意愿以及马来亚独立党声势已大不如前的事实，而和马来亚独立党合作，造成党内的不稳定和严重的分歧。
2. 伊斯兰党虽然宣称捍卫马来各州苏丹的权力和地位（如对宗教事务的控制之权力），但其却容纳了许多前穆斯林党的党员以及激进宗教改革者，加上伊斯兰政体的推动必须要废除苏丹对宗教事务的绝对控制权，使得属保守宗教学派的马来各苏丹较倾向于和巫统合作（纵然 Ahmad Faud 本身亦是支持传统的乌拉玛¹⁶⁸）而拒绝支持伊斯兰党。
3. 伊斯兰党因为以上种种的矛盾而使其伊斯兰化政策 (Islamic Policies) 含糊不明 (Ambiguous)。
4. 由于其党员包含各门各派，使得党结构松散，口径难以一致。
5. 伊斯兰党强烈排斥华人的态度使其根本上丧失了华人的支持。其在财源上亦是捉襟见肘。¹⁶⁹

1953 年 9 月 Dr. Haji Abbas Alias 接替 Ahmad Faud 的党主席之位置，并随后加入国家大会阵线，其认同并支持巫统乃是相信经由巫统和其主持的国家会议阵线能在马来亚成立一个以伊斯兰为中心的“马来政府”。¹⁷⁰ 但不久伊斯兰党发觉巫统对马来亚独立后的华人投票权和公民权持开放的态度，和伊斯兰党认为独立后的马来亚的公民权和投票权应只开放于马来人和原马来亚联邦的公民的构想大相违背，¹⁷¹ 造成伊斯兰党最终与巫统起冲突。冲突的结果造成伊斯兰党在 1954 年

8月12至14日的第三届党代表大会上宣布其脱离巫统主导的国家会议阵线，成为一独立不结盟的政党。同时其并宣布了三大政治目标：

1. 追求建立一个独立的马来亚和 *Ummah* 社群。
2. 以伊斯兰的精神治理国家。
3. 建立一个民主的伊斯兰政体。

此时期的伊斯兰党，不失为一个较为激进的政党，但由于前述的问题使伊斯兰党并无太大的发展空间。在1955年马来亚独立前的选举中伊斯兰党只赢得52席国会议席中的1席，其余议席皆由国家会议阵线的各政党获取。同时伊斯兰党在该年的全国各州州政府选举中更是全军覆没。自此伊斯兰党开始作出不同的变革——降低伊斯兰化的诉求内容，朝向激进的马来民族主义的路线发展。¹⁷²

第五节：伊斯兰党在80年代前的政治主张

5.1 Burhanuddin 和 Mohamad Asri 的领导时期：1956-1974

有鉴于伊斯兰党在1955年全国大选中蒙受重挫，党内逐渐有提倡改革的呼吁，而缺乏如 Ahmad Faud 般的魅力领袖正是伊斯兰所面临的重大问题。当时唯有前马来国民党领袖 Burhanuddin Al-Helmi 是最能被激进马来民族主义者所接受的领袖人物。是故 Burhanuddin 医生在1956年12月14日被邀请入党，并在入党不到10日的12月25日党代表大会中当选为党主席，这意味着伊斯兰党党内的激进马来民族主义者成功地站据党的领导权，使伊斯兰党在 Burhanuddin 的领导下呈现不同的面貌。¹⁷³

Burhanuddin 曾先后是伊斯兰改革者、印尼民族主义政党的同路人、亲日份子、左派亲共份子以及激进的马来民族主义者。唯一不变的是其始终如一的反英及反西方殖民的态度。当时其在马来民族主义者和马来社会主义者间皆享有“传教士”（High Priest）的美誉，¹⁷⁴ 其更和 Karim Ghani 同时被誉为新加坡和马来亚伊斯兰改革运动的“拓荒者”（Pioneers）。¹⁷⁵ 他之加入伊斯兰党使得伊斯兰党得以迅速吸收了许多前马来国民党、前马来青年协会的支持者和马来社会主义者成

为党员，亦使伊斯兰党快速地从低迷的困境中重新崛起；其之后更和 Dato' Onn 的国家党结盟，以状大伊斯兰党的声势。

以上的种种因素，导致伊斯兰党“奇迹似”地在1959年6月马来亚独立后第一次的全国选举中一举夺得吉兰丹（Kelantan）和丁加奴（Terengganu）两州的州执政权。¹⁷⁶ 其在此次的胜利后就提出了以下五大原则的宣言：

1. 采行伊斯兰的原则（ADOPT Islamic principles）。
2. 重建马来人主权（RESTORE Malay Sovereignty）。
3. 提高生活品质（IMPROVE the standard of living）。
4. 奉行真正民主（PRACTISE true democracy）。
5. 促进社会公正（PROMOTE social justice）。¹⁷⁷

惟伊斯兰党在 Burhanuddin 的领导下产生重大的变化。其于1959年大选胜利后遂顺势提出激进反华的言论：

1. 凡马来亚公民必须为马来人；非马来人（华人）须被马来人所同化方得以成为马来亚的公民。
2. 内阁中的部长、副部长，州政府中的州务大臣（即州的最高行政长官）等职位须由马来人担任。¹⁷⁸

而同时其亦在国内主张马来霸权（Malay Hegemony），并认为马来亚联邦的公民应视为马来人。关于伊斯兰党和巫统对国族建构主张的区别，John Funston 就认为一般上巫统的精英们坚持马来人特殊地位是不容非马来人所取得，非马来人不能成为马来人，而马来人亦不接受华人享用与其平等的地位。然而伊斯兰党较倾向于对非马来人采行同化（即以传播伊斯兰教的方式），期盼在非马来人获得同化之后得以和马来人享有同等的地位。¹⁷⁹ 换言之，巫统所主张的伊斯兰化是只局限于马来人或穆斯林间，如此就不妨碍马来人特殊的地位，而伊斯兰党主张较为全面的伊斯兰化，意即包含非马来人的伊斯兰化；在所有马来西亚人信奉伊斯兰教之后，马来人的特殊地位自然就要消失。

在马来西亚成立后的1963年年杪，Burhanuddin因被判在其任董事的一间德国—马来西亚船务公司管理失当罪名成立，故丧失了在全年选举中的竞选资格；自此，伊斯兰党的重心转移到副主席Zulkifli Mohamad之身上。Zulkifli Mohamad由于其在西方留学的背景使其对族群的问题上采取较Burhanuddin更为温和的态度，其体认到若没有非穆斯林的支持，伊斯兰党的发展是有限的，故其主张将入党资格向非穆斯林开放，惟此举并不受到党内的支持。同时对国内的议题上其亦采取较为务实的作风，例如把斗争焦点转移到马来人的经济地位之问题上以及其不同于大部份党员的看法而赞成马来电影业的发展等。惟1964年5月其不幸死于一场车祸当中，伊斯兰党党内的大权遂落在吉兰丹人Mohamad Asri手中。

1964年的全国选举由于巫统急于重夺吉兰丹州，伊斯兰党和巫统双方遂掀起了一场激烈的争论。当时伊斯兰党主要的诉求是承诺在执政后建立一个伊斯兰政体，及争取让渔夫和农民成为政府的公务员，以讨好北部马来农业州的选民。同时其亦不断抨击巫统忽视马来人的权益。但巫统亦指责伊斯兰党向非穆斯林发出圣战（Jihad）的宣示来威胁他们以及逼迫马来乡下村民对古兰经发誓承诺支持伊斯兰党候选人；甚至谎称其党代表就是先知的使者。进一步地，当地的报章在大选的前夕亦大量披露伊斯兰党的国会议员和部份党领袖各种诸如嫖妓、性骚扰、饮酒和贪污的丑闻；顿使伊斯兰党蒙受打击。

1964年选举的结果是伊斯兰党仅在吉兰丹州有所作为——成功地执政，但在其余州属则遭致惨败，¹⁸⁰其国会议席更由1959年的13席锐减为9席（当时全国合共89席国会议席）。其中其所赢得的9席国会议席当中更有多达8席是从吉兰丹州所获取。因此这次选举的结果意味着伊斯兰党成为一个真正的“区域性”政党——只能在吉兰丹州发挥其影响力；同时其因为在吉兰丹州的胜利导致党内的权力核心亦转移到以吉兰丹州务大臣（Menteri Besar）Mohamad Asri为首的吉兰丹派系之身上。是故当党主席Burhanuddin于1969年10月25日病故之后，党主席一职顺理成章地由Mohamad Asri接任。伊斯兰党遂进入了吉兰丹州化的阶段。之后伊斯兰党在1969年的全国选举中亦同样地仅在吉兰丹州取得州执政权。¹⁸¹

5.2 国阵时期的伊斯兰党

1969年五一三事件后，马来西亚民主政体宣告冻结，国会终止运作，全国改由“国家行动理事会”（National Operational Council）来统治。直至1971年2月国会恢复后，巫统在新任党主席Tun Razak的领导下已成功地和马来西亚华人公会（MCA）、印度国大党（MIC）、和民政党（GERAKAN）政党“结盟”，而牢牢控制中央政府。不但如此，巫统更在1973年1月成功地邀请伊斯兰党加入联盟政府（即日后的国民阵线—Barisan Nasional, BN），使伊斯兰党从反对党锐变成执政集团之一员，创造了马来人“大团结”的局面，其党主席Mohamad Asri更成为中央政府的部会首长，而吉兰丹州务大臣一职则由其侄儿Dato' Ishak Lofti担任。

以Mohamad Asri为首的伊斯兰党当权派之所以和巫统结盟，主要是基于以下的理由：

1. Mohamad Asri对Tun Razak的理念和其对穆斯林的地位所作出之改变感到认同。
2. 伊斯兰党当权派相信其和巫统的合作可促进各族群能以伊斯兰兄弟会的精神来融合。¹⁸²
3. 伊斯兰党当权派在巫统的声势和Tun Razak的声望空前高涨的情况下，担心其在来届选举丧失吉兰丹的州政权，故急于和巫统妥协。¹⁸³
4. 马来人大团结声浪在五一三事件后亦是空前高涨，形成结盟的契机。
5. Tun Razak私下承诺给予Mohamad Asri和其干部若干好处。¹⁸⁴
6. Mohamad Asri宣称伊斯兰党加入联盟政府是为了欲协助消除马来人（特别是吉兰丹马来人）的贫穷和重整社会。¹⁸⁵
7. Mohamad Asri担忧其治下的吉兰丹州政府之种种贪污丑闻被巫统揭露而只好与巫统结盟。¹⁸⁶

虽然如此，伊斯兰党和巫统的妥协毕竟引起党内部份非当权派（即原教旨主义者）如当时的秘书长Abu Bakar Hamzah等的不满，在

1972年12月20日伊斯兰党为加入联盟政府而召开的全国党代表特别大会中,共计有190人投赞成票;反对者却也高达94票,同时废票亦有19票之多;由此可见反对伊斯兰党和巫统合作者亦在党内占有很大的部份。随着伊斯兰党的加入联盟政府,马来西亚在野的伊斯兰改革和复兴运动的主流渐由新崛起的马来西亚伊斯兰青年运动(ABIM)所领导,许多“失望”的伊斯兰党党员转而加入该团体,进一步地使其得以迅速扩张。值得注意的是,由于伊斯兰党被收编入由巫统所主导的国民阵线(BN)当中,使得在次年——1974年的全国选举中竟出现没有任何马来反对党来角逐国会议席的局面;而当时唯一对抗国民阵线,较具规模的反对党竟是非穆斯林的华基政党民主行动党(DAP)。

虽然伊斯兰党得以利用加入联盟政府而规避了吉兰丹州政府各种贪污弊案的被揭发,但吉兰丹伊斯兰党州政府在和巫统取得合作后,烂权舞弊的情况仍未改善。¹⁸⁷这导致巫统中央政府不得不做出干涉。1975年Tun Hussin Onn出任马来西亚第三任首相后决心根除伊斯兰党州政府的舞弊现象,其动用国民阵线(BN)主席的权力来撤换州务大臣Dato' Ishak Lofti,委任另一位伊斯兰党州议员Dato' Haji Mohamad bin Nasir为新任的州务大臣,原州务大臣Dato' Ishak却联合伊斯兰党党主席Mohamad Asri杯葛新任州务大臣Dato' Nasir,甚至将其开除出党来表达对巫统安排的不满,此举导致Dato' Nasir和Dato' Ishak的拥护者在吉兰丹首府哥打峇鲁市(Kota Bahru)分别发动示威并相互指责对方阵营,最终酿成街头暴力冲突,使中央政府在1977年11月18日冻结吉兰丹民主议会,宣布该州进入紧急状态。此事件直接造成伊斯兰党选择退出国阵联盟政府,而再度成为反对党。Mohamad Asri更因此事件而声望大跌。紧接着在1978年3月12日的吉兰丹州议会的选举中,伊斯兰党遭受前所未有的惨败,将盘踞近廿年的吉兰丹州政权拱手让给了巫统。

以伊斯兰党在1970年代先盛后衰的表现而言,当时党内的青年领袖Ustaz Haji Nakhaie Ahmad指陈党内有以下四大弊端:

1. 党组织的管理和经营不善,特别是在财务的管理和党员素质

掌握上更是引人垢病。

2. 党内仍未形塑成熟的伊斯兰认知文化,党的伊斯兰斗争(*Perjuangan Islam*)的口号除仅流于精神上和情绪上的诉求之外,并没有积极地用来在进一步了解伊斯兰价值的角度上作思考。
3. 党的伊斯兰意识形态直至1978年为止仍然尚未成熟,纵使党的目标为伊斯兰,但其在实践面特别是关于如何在社会中实施的问题是如此的含糊不清。
4. 对党员的教育不足使党对资金的筹募与党的瘦身计划面临难题。¹⁸⁸

同时针对乌拉玛领导时代(按:1982年至今)前的伊斯兰党,Budlihisham Mohd. Nasir认为传统上伊斯兰其实并没有积极实践其伊斯兰的理想主义(Islamic Idealism),尽管其曾经统治丁加奴(1959至1961年)和吉兰丹(1959至1978年)两州,但长期以来却一直无法成立一个完全伊斯兰化的州属(Total Islamic State)或甚至采取大量的伊斯兰化政策,如1960年代末期党内的青年团就曾针对伊斯兰党治下的吉兰丹州政府并没有积极处理州内的娼妓、酒类饮品的贩卖、赌博等违反伊斯兰价值的问题而抨击党中央推展伊斯兰原则的失败。¹⁸⁹而且作为一个多元族群的伊斯兰反对党,伊斯兰党过去明显地紧抓着巫统政府的施政错误来加以抨击,而非独厚伊斯兰议题。¹⁹⁰

因此经过1978年的选举惨败的教训下,党内改革主义者咸认过去党过于倾向民族主义的斗争方式已不敷当代世界伊斯兰复兴的环境所需,¹⁹¹单凭强烈的马来族群诉求更不足以和单一族群政党的巫统竞争,因此唯有扬弃狭隘的民族主义思考框架,回归伊斯兰基本议题,才能使伊斯兰党重新觅得出路。同时70年代以降穆斯林世界和马来西亚穆斯林社群如火如荼的伊斯兰复兴运动也形成伊斯兰党转型的契机。本书第五章将就伊斯兰党在80年代至世纪末的伊斯兰化理念与政策作进一步详细的探究。

第六节：小结

根据本章对伊斯兰党和巫统创党经过和其迄至 70 年代末的演变分析，我们可从下面几个层面作整合：

首先在穆斯林政治发展的源流上，巫统在 50 年代在英殖民政府的认可下成为马来民族主义的主流代表，也成为伊斯兰现代主义者在政治上的代言政党，反之不满巫统妥协性的政治理念（即维持英殖民政府的民主议会体制以及世俗化的统治方式，以及和非马来人分享政权）的马来伊斯兰主义者（如前穆斯林党党员）和其他激进的民族主义者（如前马来国民党党员）最终朝向伊斯兰党聚拢，导致独立前伊斯兰党和巫统就已分道扬镳。显然地伊斯兰党和巫统乃源自两种不同意识形态而构成的政党：前者是倾向世俗化、温和的马来民族主义之政治主张，后者显然是为倾向伊斯兰化和激进马来民族主义的聚合团体，而且也几乎概括继承了原穆斯林党的理念与政策。

其次在意识形态的建构上，学者 Kamarulnizam 认为迟至 1970 年代伊斯兰复兴之前，马来社会普遍仍视伊斯兰为仪式和个人信仰，伊斯兰作为“全然的生活方式 (*addeen wadduniah*)”的观念仍然被马来民族生存问题所凌驾，¹⁹² 因此此时期的巫统和伊斯兰党除了在政体的伊斯兰化的观点上存有极大的分歧外，两党事实上皆视争取马来支配权为政党的第一要务，惟其实践的方式略有不同。巫统所主张的马来支配权是属于相对的支配权，即同意和非马来人（以马华公会和印度国大党为代表）分享国家的政治支配权力，接受非马来人成为马来西亚公民的一份子，但前提必须是以马来族群为国家支配权的主导者。反之，伊斯兰党则主张马来人绝对的支配权，即只有马来族群才具有国家的政治支配权，在国族的建构方面，非马来人必须被同化成马来人之后方能成为马来西亚公民。

一般学者皆认为独立至 1969 年时期的马来西亚政府体制可说是由各族群分享政权的协和式民主政体，在没有任何族群或政党取得霸权式 (*Hegemony Style*) 的掌控下，作为单一族群（马来民族）¹⁹³ 和单一宗教（伊斯兰）政党的巫统和伊斯兰党主要仍是致力于族群支配

的斗争上，藉以提高马来人在马来西亚的最高合法性位置 (*Supreme legitimacy of the Malayness*)，进而形塑一个马来民族霸权的国家 (*Malay hegemony state*)。发展至今巫统可谓在这种寻求马来人支配的过程中建立了稳态的统治。易言之，1969 年后巫统对政府的威权统治就代表了马来族群文化霸权跳脱仅局限于在国家体制范围内的政治论述，而进一步实践到民间社会，它的具体展现就是在经济支配和文化支配的建构以及进一步的确立。

以 Funston 的看法而言，1969 年以前唯一的马来族群执政党巫统并无法建立一个支配政党的形象，故而马来支配权并未完整落实。是故在马来穆斯林对马来西亚尚未取得全面的支配（即政治、经济、教育以及国家文化表述的支配）以前，巫统面对的政治包袱是拉拔马来族群的经济实力，以及建构马来支配权。加上穆斯林人口未过半的情况下，伊斯兰为国教的意义无法以社会实质的情况来考量。是故，巫统在 69 年以前并没有实施伊斯兰化政策的客观条件。

因此在五一三事件发生后，巫统和伊斯兰党就是基于加强马来支配权的共识而结盟，巫统此时即和伊斯兰党联成一线，进行一系列空前的马来主义的国家政策，利用公权力对国家资源作图利于马来族群的分配。惟伊斯兰党由于和亲世俗化的巫统结盟而逐渐丧失了其作为伊斯兰政党的主体性和合法性。值得注意的是，伊斯兰党最终和巫统分道扬镳并非是基于政治理念的不合（即伊斯兰改革主义和民族主义的冲突），而是政治派系的权力斗争之结果。因此伊斯兰党在退出国阵后不单在民族主义的诉求上无法和巫统竞争，也失去了其伊斯兰主义的官方代表地位。如此则形成伊斯兰党在马哈迪首相时期转型的契机。而无独有偶的，巫统进入马哈迪领导时期也逐渐朝向伊斯兰化的方向而转型。

注释:

1. Ibrahim bin Abu Bakar, *Islamic Modernism in Malaya: The Life and Thought of Sayid Syekh al-Hadi* (1867-1934), Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1994, pp. 13-15.
2. Ibid., p. 18.
3. Javaid Saeed, *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt, and Turkey*, USA: Praeger Publishers, 1994, pp. 10-11.
4. 华社资料研究中心编辑部,《马来西亚种族两极化的根源》,吉隆坡:华社资料研究中心,1987,页12。
5. 在各族群的工作选项上,华人通常从事矿场、运输、中间买办商人、零售商或其它在城镇的行业;印度人大多从事与园丘(以橡胶园为主)相关的工作,马来人则从事森林业与农渔业的工作。在平均所得上通常以华人的收入最高,马来人次之,印度人居末,这种情况至今未变。在居住的环境而言,马来人绝大多数住在乡村,华人绝大多数住在城镇或矿场外围,印度人绝大多数住在园丘里头。
6. 英国人以各邦苏丹作为各邦马来人名义上的统治者与领袖,在华人身上则委任甲必丹或以帮派和工商界领袖来管理华人以达到分而治之的目的。这里指的所谓分而治之,并非指各族群居住的环境泾渭分明,而是指英政府用不同的方式管理各族群。关于殖民时期华印三大族群社会的分化之经过,坊间均有大量相关的探讨,见:华社资料研究中心,前引书,页13;或:James. P. Ongkili, *Nation-building in Malaysia: 1946-1974*, Singapore: Oxford University Press, 1985, pp. 1-4等。
7. 华社资料研究中心编辑部,前引书,页13。
8. 马来知识分子对非马来人(英国人和华人)普遍认为马来人是懒散和没效率的印象尤其感到不平甚至愤慨,但与此同时也激起马来知识分子对马来民族的自我反省。见:James. P. Ongkili, op. cit., p. 3.
9. 见:Ariffin Omar, *Malay Concepts of Democracy and Community: 1945-1950*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993, p. 14.
10. 由于华人多聚集在城镇,且多刻苦耐劳,以致其物质生活水准和收入相对而言也比大多在农村的马来人为高,这种因族群经济水平的极大差距以致对弱势一方所造成的生存挑战是显而易见的。同理也可比照明清初台湾外来的汉人(即岛外的居民)对当地原住民的挑战,抑或南非白人与黑人的状况。
11. Ariffin Omar, Op. cit., p. 55.
12. 所谓马来传统封建制度(Malay Traditional Feudal System)就是指马来苏丹王朝所形塑的阶层性社会或各马来邦国土地封侯的制度。
13. Ariffin Omar, Op. cit., p. 8.
14. 正如Kamarulnizam Abdullah所说:“外来移民的大量涌入并在经济领域上占据优越的地位使马来穆斯林意识到他们的传统和价值受到外来移民的挑战,这种担忧促使他们开始有了更高的族群—宗教的认同(ethno-religious identity)意识。”见:Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, p. 39.
15. Abdul Rahman Haji Abdullah, *Permikiran Islam di Malaysia* (马来西亚的伊斯兰思想), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Pusat Pendidikan Jarak Jauh, 1998, pp. 1-37.
16. 见:William Roff, *The Origin of Malay Nationalism*, New Haven: Conn & London, Yale University Press, 1967, pp. 237-247. 转引自:Clive S. Kessler, “Muslim Identity and Political Behaviour in Kelantan”, in William Roff, ed., *Kelantan: Religion Society and Politics in a Malay State*, Kuala Lumpur: Oxford university Press, 1974, p. 273.
17. 事实上“Shariah Minded”之界定乃是根据Marshall Hodgson的说法。见:Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1, Chicago: University Of Chicago Press, 1974, pp. 238, 318, 351.
18. A. C. Milner, “Islamic Debate in the Public Sphere”, in Anthony Reid, ed., *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1993, p. 166.
19. Hussein Mutalib, *Islam and Malay Ethnicity in Malay Politic*, New York: Oxford University Press, 1990, p. 2.
20. 一意坚守教条(Bertaqlid)的相反意义就是理性推断(Beritijhad)。
21. Muktazilah 教法院注重理性主义和人的自由意志,但改革的对象侧重于伊斯兰社会理论和神性议题的探讨。
22. Ahmadiyah Lahore 为十九世纪盛行于印度的伊斯兰新兴宗派,相信其宗主 Mirza Ghulam Ahmad 为 Isa al-Masih al-Mau'ud, 即弥赛亚。
23. Mustafa Kemal (中文译为凯末尔)为土耳其的第一次世界大战的英雄和之后的独裁者,其对土耳其最大的贡献是废除苏丹制度,创建共和国(1924年),而且也将伊斯兰事务严格限制于私人领域,因此而确立政教分离的国家体制,更草创一个民选的议会(称大国民议会——Grand National Assembly)与立宪的政府,使土耳其成为伊斯兰世界诸国全盘西化的一个典范。其思想成为凯末尔思想(Kemalism),至今仍然对土耳其有深远的影响。见:Hodgson, *The Venture of Islam Vol. 3: The gunpower Empires and Modern Times*, Vol 3, Chicago: University of Chicago Press, 1974, pp. 249-266.
24. Munshi Abdullah 原名 Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi, 早期为殖民地的翻译官,擅长阿拉伯文、马来文、荷兰文和英文,其著作 Hikayat Abdullah (阿都拉传)(Jakarta: Pemerbit Djambatan, 1953)和 Kesah Pelayam Abdullah (阿都拉游记)(Singapore: Malayan Publication, 1965)生动地记述了19世纪初马来社会和英殖民官场的动态,具有划时代的意义,是为现代马来文学最早的著作,对腐败和压迫人民的马来封建王权、马来社会的传统恶习、盲目效忠和不知求进的现象有极严厉的批判。他倡导平等主义和西方的现代化模式,主张马来人应从苏丹专制王权的阶层化体制和绝对效忠的思想枷锁中解放,而成为一个现代化的民族。见:Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., p. 185.
25. 见:Syed Hussein Alatas, *Kita Dengan Islam Tumbuh Tiada Berubah* (我们和伊斯兰永续不变地成长), Singapore: Pustaka Nasional, 1979, p. 16. 转引自:Abdul Rahman Haji Abdullah, *Permikiran Islam di Malaysia* (马来西亚的伊斯兰思想), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Pusat Pendidikan Jarak Jauh, 1998, pp. 212-213.
26. 此违背伊斯兰教义的行为称为 Amalan Bidah。
27. 对教义的理解上一意盲目坚守单一法学派之诠释的态度称为 Talfiq。见:Abdul Rahman, p. 303.
28. Berittiba 即为跟随以古兰经和圣训为论据的见解。
29. Wahdat al-Wujud——存在单一论,又名万有一体论(蔡源林,1999:48)或

- 万有单一论(杨克礼, 1993: 528); 为 Ibn Arabi, Muhiyuddin Muhammad (?-1240) 所创之学说, 谓“所有现象的宇宙万物之存有(或存在), 都是被一终极原因——真主阿拉所创造与推动而呈现出来的, 因此被创造就是从潜藏的状态中给揭露出来, 而成为存有的状态”(见: 蔡源林, 《伊斯兰苏菲主义的生死与爱》, 《当代》, 第 146 期, 台北: 当代杂志社, 第 48 页。), 意即阿拉是自然界唯一存在的本质, 除独立永恒的阿拉之外, 没有其它的永恒存在。此论调为一般苏菲主义的核心理论; 因此由于万物皆源自于阿拉, 且与真神阿拉共为一体, 因此苏菲主义者往往以存在一体论来解释并接纳各种超自然现象, 圣人崇拜, 泛灵信仰的风俗习惯等被正统伊斯兰(什叶与逊尼教派) 所排斥之事。
- 30 现代主义者甚至以理性判断之名刻意不遵照古兰经的某些规定, 如继续推行或参与涉及利息的商业活动, 以生活忙碌为由不履行祈祷的义务等。
- 31 Ibrahim Abu Bakar, *Islamic Modernism in Malaya: The Life and Thought of Sayid Syekh al-Hadi 1867-1934*, pp. 44-49.
- 32 巫统党纲第 4 条之 2 巫统之普通党员为 18 岁以上属马来族群或其它土著(Bumiputera) 的马来西亚公民。见: *Perlembagaan UMNO* (巫统党纲), Kuala Lumpur: Ibu Pejabat Pertubuhan Kebangsaan Melayu Bersatu atau UMNO, 1998, p. 7.
- 33 此为马哈迪在 1995 年巫统年度大会的演讲中所透露的数字, 见: Mahathir, “Ucapan di Perhimpunan Agung UMNO (巫统年度大会演讲)”, Pusat Dagangan Dunia Putra, Kuala Lumpur, 26 November 1995, in: Wan Mohd. Mahyiddin & Hj. Nik Mustaffa Yusof eds., *Amanat Presiden* (主席的训词), Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1997, p. 615.
- 34 此乃根据第一章的表 1-1 的 1998 年人口统计来计算。
- 35 马来西亚建国以来的首相共计有四位, 他们是东姑拉曼 (Tunku Abdul Rahman Putra), 任期为 1957 年至 1970 年; 敦阿都拉萨 (Tun Abdul Razak), 任期为 1970 至 1976 年; 第三任首相为敦胡申翁 (Tun Hussein Onn), 任期为 1976 年至 1981 年; 第四任首相为马哈迪 (Mahathir Mohamad), 任期为 1981 年至 2003 年 10 月 31 日, 为历任首相中任期最久者。而第五任首相是阿都拉巴达威 (Abdullah Ahmad Badawi)。
- 36 财政部长、国防部长、外交部长、内政部长、贸工部长、教育部长、首相署部长通常皆是由巫统党员所担任, 而非巫统党员则担任相对而言较不重要的农业部长、卫生部长、交通部长, 原产业部长等。
- 37 马来西亚自建国以来皆非由一党执政, 而是以联合执政的方式组成领导的政府, 巫统在争取独立期间与非马来人政党马华公会 (MCA) 以及印度国大党 (Malaysia Indian Congress, MIC) 组成一个联盟政党 (*Parti Perikatan*, PP or Alliance Party) 并成功地在独立后筹组新政府。1974 年联盟政党为了扩大政治版图而和其它各反对党组成一个执政的国民阵线 (*Barisan Nasional*, BN), 该阵线简称国阵, 阵线内的成员党皆以一个共同的标志——象征公正的天秤参选, 直至 2004 年为止其一共拥有十四个成员党。其中巫统为主导性政党, 马华公会为阵线内的第二大党。
- 38 下列马来西亚政体的分类大部份皆参考自祝家华的著作, 见: 祝家华, 《种族威权民主国家的政治反对势力之形成与结盟——大马两线政治的评析 (1985-1992 年)》, 台北: 国立政治大学政治研究所硕士论文, 1993 年。
- 39 M. S. Esman, *Administration and Development in Malaysia*, Cornell University Press, Ithaca, and London, 1972. 转引自: John Funston, *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS*, Kuala Lumpur: Heineman Educational Book (Asia) Ltd. 1980, p. 15.
- 40 即国家建国初期的阁员大多来出生于殖民时代的官僚。
- 41 相对于其它的支持, Funston 认为大部份的阁员皆更较为倾向于向官僚群请益。由此可知殖民时代的官僚群获得执政者的高度信任。见: Funston, op. cit., p. 15.
- 42 事实上政权和平转移(由殖民地政府移转至本土政府) 的国家大都保留了殖民地时期的官僚群与官僚体制, 如马来西亚、肯亚和印度等。反之, 透过暴力革命而获得独立的国家通常皆倾向于扬弃旧有的官僚群和旧有的政府体制, 如印度尼西亚、阿尔及利亚和越南等。请参考: 迪特马·罗特蒙特 (Dietmar Rothermund) 著, 朱章才译, 《1947.8.15 德里: 殖民统治的结束 (Dehli. 15 August 1947: Das Ende Kolonialer Herrschaft)》, 台北: 麦田, 2000 年, 一书。
- 43 Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven: Yale University Press, 1977, p. 68. 转引自: 祝家华, 前引书, 页 68。
- 44 请参考: Karl von Vorys, *Democracy without Consensus: Communalism and Political Stability in Malaysia*, Princeton: Princeton University Press, 1975.
- 45 祝家华, 前引书, 页 68。
- 46 Ho, Khai Leong, *Indigenizing the State: the New Economic Policy and the Bumiputra State in Peninsular Malaysia*, Ph. D. diss., The Ohio State University, 1988, p. 70. 转引自: 祝家华, 前引书, 页 69。
- 47 请参考: D. Mauzy, “Malaysia: Malay Political Hegemony and ‘Coercive Consociationalism’”, in Jojn McGarry and Brendan O’Leary, eds., *The Political of Ethnic Conflict Regulation*, London: Routledge, 1993, pp. 106-127.
- 48 Samuel P. Huntington, “Will More Countries Become Democratic?”, in Roy C. Macridis and B. E. Brown, eds., *Comperative Politics: Notes and Readings*, California: Brooks/Cole, 1990, p. 89. 转引自: 祝家华, 前引书, 页 69-70。
- 49 Mauzy 指出两个能反映巫统在联合政府中一党独大的例子, 其一是规模仅次于巫统的马来西亚华人公会, 虽号称是代表马来西亚华人的政党, 但其党要经常地在马来人占多数的选区竞选, 而非在华人占多数的选区参选以寻求华人的支持(按: 华人通常大多支持反对党——民主行动党), 因此马华公会必须获得巫统对马来族群的动员支持, 而在某些时候不得不依赖巫统的力量以维持其“执政党”的地位, 身为第二大执政党的马华公会倘且是如此, 其它比马华公会更为弱小的执政党(如印度国大党, 民政党等)对巫统的依赖可想而知; 其二是 1970 年代马华公会党主席陈修信 (Tan Siew Sin) 基于马华公会为执政联盟内的“第二大执政党”, 华人又占总人口三分之一以上的客观现实而合理地要求行政内阁应增设第二副首相的职位于华人(注意: 还不是要求副首相一职让于华人, 而是权力比副首相更为稀少的第二副首相), 但却遭巫统主席兼首相敦拉萨 (Tun Abdul Razak) 的断然拒绝, 而之后马华公会从此也未再提及此事, 更无任何“抗议”的手段。见: R. S. Milne & Diane K. Mauzy, *Malaysian Politic under Mahathir*, London: Routledge, 1999, p. 18.
- 50 他列举了以下几种一再被巫统政府所运用的威权手段: 如逮捕反对党领袖下狱, 撤销亲反对党的报章和刊物的出版执照, 颁布紧急状况以冻结民选议会的权力等, 请参考: Harold Crouch, *Government and Society in Malaysia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1996, p. 96-113.
- 51 道尔 (Robert A. Dahl), 张明贵译, 《多元政治: 参与与反对 (Polyarchy: Participation & Opposition)》, 台北: 唐山, 1989, 页 8。

- 52 道尔 (Robert A. Dahl), 前引书, 页 9。
- 53 Giovanni Sartori 著, 雷飞龙译, 《政党与政党制度 (Parties and Party System)》, 台北: 韦伯文化事业, 2000, 页 31。
- 54 Giovanni Sartori, 前引书, 页 155。
- 55 Giovanni Sartori, 前引书, 页 153 以及页 156-157。
- 56 一个国家中, 某一政党的实力远超过所有其它的政党即为“支配性政党”, 以 Sartori 的计算方法, 一较强的政党得票率数比其它党要强过十个百分点, 就够格称为支配性政党 (见: Sartori, 《政党与政党制度 (Parties and Party System)》, 页 246); 以国会议席的数目而言, 巫统的议席数目自建国以来每年皆是国会第二大党 (有时是马华公会, 有时是民主行动党, 而伊斯兰党到目前为止从未能成为国会的第二大党) 的一倍或甚至是三倍以上。
- 57 Ho Khai Leong, *Indigenizing the State: The New Economic Policy and the Bumiputera State in Peninsular Malaysia*, Ph. D., The Ohio State University, 1988, p. 70. 转引自: 祝家华, 前引书, 页 69。
- 58 巫统在争取独立期间与非马来人政党马华公会 (MCA) 以及印度国大党 (Malaysia Indian Congress, MIC) 组成一个联盟政党 (Parti Perikatan, PP or Alliance Party) 并成功地独立后筹组新政府。1974 年联盟政党为了扩大政治版图而和其它各反对党组成一个执政的国民阵线 (Barisan Nasional, BN), 即为所谓的“国阵”。直至 1999 年为止其一共拥有十四个成员党。其中巫统为主导性政党, 马华公会为阵线内的第二大党, 而以华人为基础的民政党 (按: 民政党自 1969 年以来就为槟城州——Pulau Pinang 的执政党) 和印度人国大党分别为第三与第四大党。
- 59 何启良, 《面向权威》, 吉隆坡: 十方出版社, 1995, 页 2-10。
- 60 Edmund Terence Gomez and Jomo K. S. *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage and Profits*, Cambridge university Press, 1997, p. 7.
- 61 Perlembagaan UMNO (巫统党纲), pp. 6-7.
- 62 John Plamenatz, “Two Types of Nationalism”, in Eugene Kamenka ed., *Nationalism: the Nature and Evolution of an Idea*, New York: St. Martin's Press, 1976, pp. 23-27. 转引自: 江宜桦著, 《自由主义、民族主义与国家认同》, 台北: 扬智文化事业, 1998 年, 页 40。
- 63 John Funston, op. cit., p. 29.
- 64 Ibid., p. 1.
- 65 Zaba 原名 Zainal Abidin bin Ahmad, 为廿世纪初期极丰盛名的马来文学家, 对现代马来文法和马来语罗马字母化的创建具有决定性的功劳, 同时亦为 Muktazilah 学派的拥护者。他提倡理性主义, 主张革除盲目效忠的陋习, 其认为英殖民主义的统治促使了缺乏非人性的马来专制王权的没落, 将长期被马来贵族压榨的农民解放出来, 促进了社会的公义与民主化, 也促成了马来社会的现代化。见: Za'ba, “Kemiskinan Orang Melayu (马来人的贫困境遇)”, *Permikiran Islam di Malaysia*, p. 188.
- 66 关于马来封建社会的特色: Chandra Muzaffar 认为主要有绝对专制的王权以及逆来顺受和盲目效忠的人民。见: Chandra Muzaffar, 吴益婷译, 《改造马来政治文化的挑战 (The Challenge of Reforming Malay Political Culture)》, 《星洲日报》, 2000 年 1 月 30 日。
- 67 Ibid., p. 155.
- 68 John Funston. op. cit., p. 32.
- 69 Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., p. 283.
- 70 在二次大战前该校的许多毕业生皆成为当时各马来主要报章如 *Utusan Melayu*, *Warta Negara* 和 *Warta Kinta* 的专栏作者, 其中较著名的有: Utaz Osman, Harun Fahmi, Baharuddin Latiff 与 Haji Ahmad Faud 等。在这其中, 目前也只有 *Utusan Melayu* 尚存在, 为全马来西亚第二大报, 目前称为 *Utusan Malaysia*。见: Alias Mohamad, *PAS' Platform-Development and Change 1951-1986*, Kuala Lumpur: Gateway Publishing House Sdn. Bhd., 1994, p. 3.
- 71 1922 年苏丹伊德里斯师范学院最初只有 400 位学生, 但之后却成功地编著许多现代马来文学和历史学的经典著作, 但相关著作均以罗马字母书写。见 John Funston, op. cit., pp. 31-32; 而其早期较为有名的团体为创立于 1930 年的马来亚青年 (*Belia Malaya*), 以发扬马来语文与文化为己任, 其主持人即为日后创立马来亚青年协会的 Ibrahim Haji Yaakob。见: Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., p. 153.
- 72 Wan Hashim Wan Teh, “UMNO dan Bangsa Melayu: Sejarah Silam dan Cabaran Mutakhir (马来民族里的巫统: 过去的历史与未来的挑战)”, in Wan Hashim Wan Teh, eds., *UMNO: Dalam Arus Perdana Politik Kebangsaan (巫统: 在民族政治的主流)*, Kuala Lumpur: Mahir Publication Sdn. Bhd., 1993, p. 159.
- 73 由于当时许多马来皇家贵族子弟皆毕业于此, 因此该学院亦通称皇家马来学院。见: John Funston, op. cit., p. 33.
- 74 有关马来行政官僚的发展以及英国人对其的培育过程, 请参考: Yeo Kim Wah, “The Grooming of an Elite: Malay Administrators in the Federated Malay States, 1903-1941”, *Journal of Southeast Asia Studies*, Volume 11, No. 2, 1980, pp. 287-329.
- 75 Wan Hashim Wan Teh, “UMNO dan Bangsa Melayu”, p. 160. 另外, 关于马来亚华人在廿世纪初期的民族主义运动的发展 (特别是在中国国民党的部份), 请参考: Yong, C. F. and Mckenna, R. B., “The Kuomintang Movement in Malaya and Singapore, 1925-30”, *Journal of Southeast Asia Studies*, Volume 15, No. 1, 1984, pp. 91-107. 事实上笔者发现如今台北国父纪念馆仍然有展出当年吉隆坡 (Kuala Lumpur)、芙蓉 (Seremban)、檳城 (Pulau Pinang) 和新加坡 (Singapore) 的华人对孙中山革命的捐献帐目表——此乃题外话。
- 76 Ibid. 此外 Ongkili 也主张马来民族主义的觉醒很大一部份也是因为受到华人和印度人优越的竞争条件的刺激, 见: Ongkili, op. cit., p. 77.
- 77 以 1930 年代的霹雳州马来协会 (*Persatuan Melayu Perak*) 为例, 其主要的宗旨之一就是发展和英殖民政府的良好关系以促进马来人的权益, 而森美兰马来人协会 (*Persatuan Melayu Negeri Sembilan*) 的领袖更宣称英国的主权之于马来族群的关系, 就仿如水和人类生活般不可或缺。转引自: Abdul Rahman, op. cit., pp. 190-192.
- 78 另外, 事实上马来亚民间最早成立的政党应是马来亚共产党 (Malaya Communist Party, MCP) ——以地下活动的方式成立于 1930 年 4 月 (见: Ma'rof Redzuan, “Perjuangan Mencapai Kemerdekaan (争取独立的奋斗过程)”, in Asnarulkhadi Abu Samah, Jayum A. Jawah, eds., *Kenegaraan Malaysia (马来西亚国家论)*, Kuala Lumpur: Penebit Universiti Putra Malaysia, 1997, p. 53); 另外, 尽管中国国民党 (China National Party or Komintang, KMT) 在 1920 年代已在马来亚都会地区相当活跃, 并持续至战后一段时间, 但其基本上是属于华人的政党, 与马来人政治运动的源流与发展并无多大关系, 因此在讨论范围之外。此外, 马来亚国民党在创建之初由 Mokhtaruddin Lasso 担任第一

- 任党主席, Dr. Burhanuddin 为党副主席。但在创党后不久, Mokhtaruddin Lasso 却离开马来西亚一去不回。见: Alias Mohamad, *PAS' Platform-Development and Change 1951-1986*, p. 66.
- 79 Arrifin Omar, op. cit., p. 39.
- 80 五大原则为 Burhanuddin 在 1945 年 10 月 17 日所公布, 内容是: 相信上苍 (Ketuhanan yang maha esa——并无指定是阿拉), 民族主义 (Nationalism or Kebangsaan), 人民主权至上 (Kedaulatan Rakyat), 世界一家的兄弟情谊 (Universal Brotherhood or Persaudaraan Sejahtera), 社会公正 (Keadilan Masyarakat); 而印度尼西亚国民党的 Pansila (于同年 8 月 18 日) 为: 相信上苍, 公正和有道德的人性 (Righteous and moral humanity), 印度尼西亚的统一, 有智慧的民主咨询与代议制度 (Democracy wisely guided and led by close contact with the people through consultation) 以及所有印度尼西亚人民的社会公义。见: Arrifin Omar, op. cit., p. 43.
- 81 Arrifin 对 Burhanuddin 的马来民族概念有相当详实的探讨。见: Arrifin Omar, op. cit., pp. 192-195.
- 82 关于文化同化的问题, 社会学家戈登 (Milton Gordon) 提出同化过程可分成三个阶段。第一阶段是“文化同化 (cultural assimilation)”它允许新来者在居留的社会里担任工作, 采用原来的生活方式, 而不需放弃对自己民族团体的认同。如波多黎各人可学英语遵守美国法律与文化, 但仍然保留对西班牙裔次文化的认同。第二阶段是“结构同化 (structural assimilation)”, 即新来者经由个人与优势团体成员的接触, 寻找门路加入大型社会的党派、俱乐部和机构。这一类型的同化逐渐地侵蚀那些将个人与特殊次文化连结在一起的连带。第三阶段是“婚姻同化 (marital assimilation)”, 也就是次文化成员、大量地与较大社会的成员通婚。当同化进行到这一阶段, 次文化在本质上已经成为一个历史名词了, 它对个人行为和文化生活几乎已经没有影响了 (见: Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life*, New York: Oxford University Press, 1964.); 而 Burhanuddin 主张新的马来亚国家应主动对非马来人采取同化的政策, 而非反其道奉行隔离族群的族群政治。其观点见: Arrifin Omar, op. cit., pp. 192-195.
- 83 原文: “Melaya di perintah oleh Melayu sendiri untuk umat Melayu”, 见: P. James Ongkili, op. cit., p. 49.
- 84 详情建议参阅: James P. Ongkili, op. cit., pp. 38-68.
- 85 马来亚联盟由总督作为全国最高领导人, 作为各州名义元首的马来君王只是总督的顾问。见: Cheu Hock Tong, *Pengajian Am Kenegaraan Malaysia*, Kuala Lumpur: Pustaka Sarjana Sdn. Bhd, 1999, p. 20; 但关于马来君主在马来亚联邦中的地位, 建议参阅: Muhammad Kamil Awang, *The Sultan and the Constitution*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998, pp. 65-74.
- 86 以表 3-1 的数据显示, 1947 年马来亚的非马来人已达 56.5%, 若皆获得公民权, 则代表马来人的政治主导权可能丧失。但事实上有鉴于华人不断由广东与福建 (泉州、金门、厦门等) 两省涌入马来亚, 英殖民政府为防止马来亚成为“另一个中国”而早在 1930 年就对对华人移民实施严格的移民限制和入境管制, 使华人的移民人数从 1930 年的 24 万人剧降至 1933 年的两万七千余人 (降幅为近 90%), 而有效地压抑华人人数的增长 (见: 古鸿延, 《东南亚华侨的认同问题》, 台北: 联经, 1994, 页 125-126)。加上自 19 世纪末以降陆续涌入马来亚的阿拉伯人、巴基斯坦人、苏门答腊人和爪哇人 (皆为广义的马来人), 使马来人的人口优势仍然得以保持在四成五左右, 但也使战后马来亚华人大部份 (超过五分之三) 皆为当地出生的居民 (见: 华社资料研究中心编辑部, 《马来西亚种族两极化的根源》, 吉隆坡: 华社资料研究中心, 1987, 页 24)。因此若非英国人压抑华人的移民以及开放印度尼西亚马来人的移入, 则马来亚地区很可能已成为华人盘据之地。另外, 印度尼西亚和阿拉伯地区大量移入的马来居民也使当地的马来社会造成某种程度的冲击, 他们多定居在柔佛、森美兰和雪兰莪以及马六甲, 这种马来族群内的差异在当代却与政党倾向有着某种程度的关连。见: Hatta Al-Mukmin, *Siapa Dalam UMNO? (谁在巫统里头?)*, Kuala Lumpur: Mukninin Publication, 1998, pp. 13-26.
- 87 Abdul Munir Yaacob, “Perjuangan UMNO dan Perjuangan Islam dalam Konteks Masyarakat Malaysia (巫统以及伊斯兰在马来社会运动中的斗争)”, in Wan Hashim Wan Teh, ed., *UMNO: Dalam Arus Perdana Politik Kebangsaan (巫统: 在民族政治的主流)*, Kuala Lumpur: Mahir Publication Sdn. Bhd. 1993, p. 150.
- 88 为了观察马来人对马来亚联邦计划的抗争, 两位英国的国会议员 Captain L. D. Gammants 和 D. R. Rees-Williams 专程到马来亚各州下乡寻访, 结果发现马来人史无前例地有了政治意识的觉醒。见: D. R. Rees-Williams, “The Constitutional Position in Malaya”, *Pacific Affairs*, 20, No. 2, June 1947, p. 174. 转引自: James P. Ongkili, op. cit., p. 47.
- 89 James P. Ongkili, op. cit., p. 50.
- 90 Ibid., pp. 45-48.
- 91 当时马来平民最高的阶层就是一州的州务大臣, 即一州的总理, 在英殖民时代前即为一苏丹国的宰相 (按: 马来亚各州事实上除海峡殖民地之外, 就是属于各个名义上独立自主的苏丹国, 而其中柔佛州是十九世纪末廿世纪初半岛上最强盛同时亦是最后一个被英国接管的苏丹国)。
- 92 后面一句乃是套用王国璋的说法, 见: 王国璋, 《马来西亚的族群政党政治》, 台北: 唐山出版社, 1997, 页 20.
- 93 Arrifin Omar, op. cit., p. 106.
- 94 原文: “UMNO undertook a struggle for the restoration of Malay sovereignty” 见: James P. Ongkili, op. cit., p. 51.
- 95 Norhashimah Mohd. Yasin, *Islamization/Malaynisation-A Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1969-1993*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1996, p. 116.
- 96 该工作委员会共有十二位成员, 他们是六位英国委任的官僚和法律学者, 四位马来各州统治者的代表以及唯一代表民间的两位巫统的代表。见: Harding, Andrew, *Law, Government and the Constitution in Malaysia*, p. 4 或: John Funston, op. cit., p. 79 等。
- 97 马来亚联邦宪法对马来人特权有以下几种: 马来保留地的规定、公共服务职位 (即公务员) 的优势的保障配额 (即所谓的固打制——System Quota)、商业执照的保障名额以及优惠配额的教育津贴与奖学金。见: Norhashimah Mohd. Yasin, op. cit., p. 119.
- 98 P. James Ongkili, op. cit., pp. 57-58.
- 99 1946 年原计划的马来亚联邦拥有的选民人数分别为华人 215 万余人, 印度人 45 万余人, 马来人 255 万余人; 但在 1948 年新马来亚联合邦计划下华人选民锐减为 50 万余人 (短少约 160 万人), 印度选民为 23 万人 (短少约 22 万人), 而马来选民数基本不变。因此在马来亚联合邦新宪法的规定下有近 77% 的华裔居民和 51% 的印度居民竟没有公民 (即投票权) 的资格, 而马来人却

- 是几乎百分之百。见：K. J. Ratnam, *Communalism and the Political Process*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1965, pp. 74-84. 转引自：Norhashimah Mohd. Yasin, op. cit., p. 118.
- 100 事实上马来西亚国民党认为新的马来亚联邦宪法是英国使让马来亚成为永久殖民地的图谋。见：P. James Ongkili, op. cit., p. 61.
- 101 其成员有：马来西亚国民党、青年觉醒团 (*Angkatan Pemuda Insaf*, API)、妇女觉醒团 (*Angkatan Wanita Sedar*, AWAS)、农民联盟 (Peasant Union) 以及其它 80 个次要的马来政治与社会团体。
- 102 P. James Ongkili, op. cit., pp. 60-61.
- 103 所谓阶层化的马来社会，即马来人在印度化时期阶级分明的社会关系。
- 104 这些所谓新移民 (*Kaum Pendatang*) 只是马来民族主义者片面的认定，事实上到了 1950 年代马来亚联邦的华人大部份皆为土生土长的原生居民 (五份之三以上)，并认同马来亚为其永久居住的土地 (见：华社资料研究中心编辑部, 《马来西亚种族两极化的根源》，页 24。), 值得注意的是，有些华人的团体更先于巫统争取国家的独立，如以华人为主的马来亚共产党早在 30 年代就力主在此区域建立一个共有的多元民族国家。
- 105 见：Ariffin Omar, op. cit., pp. 94-122.
- 106 而事实上在族群政治/联盟政府的模式下，经营非马来人对新兴国家文化认同的重责大任乃交由马华公会和印度国大党来处理，但两者无法解答“马来西亚是谁的国家”的命题，充其量只能获取非马来人对马来西亚的政治和制度认同。
- 107 1986 年 10 月东姑拉曼曾针对雪兰莪州马华公会认为马来族群和华人族群，印度族群皆同属外来移民的说法反驳道：“马来人 (*Bangsa Melayu*) 不是一般的原住民 (*Pribumi*)，而是这个国家的主人 (*Tuan*)，没有人可以批判这一事实。”见：Wan Hashim Wan Teh, “UMNO dan Bangsa Melayu: Sejarah Silam dan Cabaran Mutaknir (巫统和马来民族：古典历史与未来的挑战)”，in Wan Hashim Wan Teh, ed., *UMNO: Dalam Arus Perdana Politik Kebangsaan* (巫统：在民族政治的主流)，pp. 156-179.
- 108 这种非马来人获得公民资格乃马来族群的让步以换取马来主权的说法一直皆是巫统的官方主张，藉以让马来人特权的现象合理化，如马哈迪所宣称的：“马来人是马来西亚合格的主人，任何的非马来人如欲成为马来西亚的公民，必须先征得马来人的同意，而这种同意是有附带条件的 (按：即马来人特权的设立)。”见：Mahathir Mohamed, *The Malay Dilemma*, Singapore: Donald Moore, 1970, p. 126; 又东姑亦在 86 年 10 月的马来报章每日新闻宣称：“在争取独立的过程中，非马来人承认马来人对这个国家拥有主权，这是独立时各造所定下的协议。”见：Wan Hashim Wan Teh, “UMNO dan Bangsa Melayu: Sejarah Silam dan Cabaran Mutaknir”，p. 173.
- 109 何启良，《面向权威》，页 5。
- 110 基于留学英国的背景，早期的巫统领袖在公开或私人的场合上多以擅长英语，奉行英国精致文化而自毫，以李光耀的描述下的马来西亚国父东姑拉曼为例，其生平最爱打高尔夫球，赌马，玩扑克牌，喝威士忌酒，所有这一切行为皆曾在公开场合进行。见：李光耀，《李光耀回忆录》，新加坡：联合早报，1997 年。
- 111 John Funston, op. cit., p. 147.
- 112 Norhashimah Mohd. Yasin, Op. cit., pp. 341-346.
- 113 Straits Times, September 15, 1960, in John Funston, op. cit., p. 148.
- 114 Ibid.
- 115 笔者在寻找数据时面临几乎无可追索之感。
- 116 巫统在 1969 年 5 月 11 日的全国选举中遭受史无前例的惨败，仅在所有 144 席的国会议席夺得 51 席，同时马华公会和印度国大党的惨败顿时使执政党联盟失去了国会三分之二的执政优势，而吉隆坡的四个国会选区分别落入华人反对党民政党和民主行动党的手里，华人遂展开一场空前浩大的胜利游行，部份激进的华人向马来人高喊挑衅的口号 (如“马来人可以滚回乡村”，“吉隆坡是属于华人的”等)，结果导致吉隆坡周边的马来居民也在 5 月 13 日发动反制的示威，其中部份群众因误信华人攻击马来人的谣言而拿武器杀抵华人盘踞的市中心，最终酿成死亡 143 人的族群冲突 (其中马来人占 25 人)。由于首都吉隆坡因族群暴乱而秩序大乱，国内各大都市的华马族群也酝酿报复行动，因此巫统政府遂在次日宣布全国进入军管的紧急状态，终止国会的运作，全国改由巫统支配的“国家行动理事会” (National Operational Council) 来统治。直至 1971 年 2 月国会恢复运作，马来西亚民主政治才恢复。此事件史称五一三事件。王国璋说道：“这场族群冲突暴露了非马来人的焦虑和马来人的恐惧：非马来人的焦虑源自于马来人特殊地位所造成的不平等；而马来人则慑于非马来人的力量已经可以经由合法的民主程序，威胁到他们的政治特殊地位。”因此这次冲突最后促进马来西亚进一步的马来化，以及政治上的马来大团结。见：王国璋，《马来西亚的族群政党政治》，页 102-107.
- 117 计有：檳城州的执政党民政党 (1972 年 2 月)；吉兰丹州的执政党伊斯兰党 (1973 年 1 月)；霹靂州实力坚强的人民进步党 (1972 年) 以及砂朥越和沙巴的执政党等。
- 118 敦拉萨对国阵威权的领导远胜于东姑拉曼时期：如他不单全权独立决定巫统候选人的名单，而且也决定国阵成员党 (即马华、国大党、民政党等) 的候选人之选派，更决定全国各州州务大臣或州总理的人选；而他也建立了今后巫统主席的领导方式 (按：其继任者胡申翁和马哈迪也同样地以这种一人独断的方式来领导党和政府)。如此遂展开了所谓巫统威权领导的时代。见：John Funston, op. cit., p. 239.
- 119 见：Gomez, Edmund Terence, and Jomo K. S., op. cit., p. 23.
- 120 煽动法令第 3 条之 1 (e) 将煽动的定义扩大为：“具撩拨马来西亚各阶层与族群之间彼此的憎恨情绪和骚乱之倾向”；而煽动法令第 3 条之 1 (f) 更明确禁止对联邦宪法第 152 条 (按：马来统治者地位保障条款)，第 153 条 (按：马来人特权条款) 和第 181 条的第三部份所订定或保障的权益、地位、优惠、主权和特权的任何质询。见：Sedition Act, section 3 (1) (e) and (f); abstract from: Harold Crouch, *Government and Society in Malaysia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1996, pp. 82-83.
- 121 Oo Yu Hock, *Ethnic Chameleon: Multiracial Politics in Malaysia*, Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1990, p. 15.
- 122 马来原文：“Kepercayaan kepada Tuhan; Kesetiaan kepada Raja dan negara; Keluhuran perlembagaan; Kedaulatan undang-undang; Kesopanan dan kesusilaan.”
- 123 Maswari Rasdi, *Sejarah ASIA TENGGARA STPM*, Malaysia: Fajar Bakti, 1991, p. 175.
- 124 杨建成，《马来西亚华人的困境》，台湾：文史哲，1982，页 243-244。
- 125 相关资料出处甚多，见：Harold Crouch, op. cit., p. 166 等。
- 126 何国忠，〈独立后华人文化思想〉，引自：林水懌，何启良，何国忠，赖观福合编，《马来西亚华人史新编第三册》，吉隆坡，马来西亚中华大会堂，1998，页 45-75。

- 127 1976年2月13日巫统主席兼马来西亚首相敦胡申翁 (Tun Hussein Onn) 在一个演讲中提及国家文化的三项原则, 并强调有价值的外来的文化可被引进国家文化, 自此以后, 文化政策的三项原则, 便被官方经常引述。见: 南洋商报, 1976年2月14日。转引自: 何国忠, 《独立后华人文化思想》, 页53
- 128 如何国忠所述: “在文化政策产生后, 警察及其它和演艺有关的部门特别挑剔文化表演。特别是警方, 由于他们掌握文化表演准证大权, 常常刁难 (非马来人) 申请者。”见: 何国忠, 《独立后华人文化思想》, 前引书, 页54。
- 129 首先是1969年开始宣布把英语小学的教学重点由英语转为马来语, 并在1975年宣布将全国所有的英语中学逐步改制为马来语中学 (按: 当时的教育部长正好为马哈迪), 至1980年马来西亚英语中学的全面改制宣告完成。见: 柯嘉逊, 《马来西亚华教奋斗史》, 吉隆坡: 华社资料研究中心, 1991, 页115-129。
- 130 根据教育部的统计, 独立 (1957年) 时华语小学有1,276间, 学生277,54人; 马来语小学有2,144间, 学生368,017人; 英语小学有432间, 学生178,644人; 印度语小学有898间; 学生46,247人; 1998年马来语小学有5,283间, 学生2,175,831人; 华语小学有1,283间, 学生599,520人; 印度语小学有530间, 学生94,907人; 由此看来, 独立至1998年马来小学学生人数增加近600%, 马来小学数量也相应地增加了250%, 但华语小学学生人数增加了216%, 学校数量却仅增加了7间 (即0.5%)! 而印度学生也同样地增加了205%, 而学校数量却反而降低41%! 换言之, 非马来语学校数量之减少并非是因为需求量降低, 而是因为受到巫统政府的干预。此举使得不少华人和印度人因为无法取得非马来小学的入学名额而被迫就读马来语小学。这种马来化政策的干预事实上是始于70年代: 1968年至2000年马来小学人数增加1,552,358人, 学校增加了2,637所, 换言之, 每增加588马来小学生就增加一间马来小学, 而华文小学人数增加187,906人, 学校数量反而减少了48间! 相关资料参考: 莫顺生著, 《马来西亚教育史》, 吉隆坡: 马来西亚华校教师会总会与林连玉基金会, 2000, 页67、225; 以及: 马来西亚华校董事会暨家教协会网址: <http://www.dongjaujung.org.my>。
- 131 何国忠, 《独立后华人文化思想》, 页45-65。
- 132 刘文荣, 《马来西亚华人经济地位之演变》, 台北: 黎明文化, 1988, 页175。
- 133 马来西亚的 *Dakwah* 运动亦可称为马来西亚伊斯兰复兴运动; 而马来西亚伊斯兰青年团的宗旨是团结青年的力量来为伊斯兰目标作斗争和以开明的方式将伊斯兰 *Dakwah* 运动推展到社会各阶层, 使具神性特性的思想 (manhaj rabbani) 能被伊斯兰社会所吸收。请参考: Ab. Aziz Mohd. Zin, *Pengantar Dakwah Islamiah* (伊斯兰传教运动的传播), Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1997。
- 134 它们是位于 Bangi (位于吉隆坡市郊) 的马来西亚国民大学 (*Universiti Kebangsaan Malaysia*, UKM), 檳榔嶼的马来西亚理工大学 (*Universiti Sains Malaysia*, USM) 以及位于 Serdang (亦位于吉隆坡市郊) 的马来西亚农业大学 (*Universiti Pertanian Malaysia*, UPM)。
- 135 Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, p. 65.
- 136 Shamsul, “Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia”, in Hefner, Robert W. and Horvatic Patricia, eds., *Islam: In an era of Nation-States*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 207-227.
- 137 Hussein Mutalib, *Islam and Ethnicity In Malay Politic*, New York: Oxford University Press, 1990, p. 100.
- 138 *Malaysia Official Yearbook 1974*, Kuala Lumpur: Department of Information Malaysia, 1974, p. 1.
- 139 Kamarulnizam Abdullah, op. cit., p. 60.
- 140 Abdul Ghani bin Haji Idris, *Bagaimana Islam Berpolitik Memerintah* (伊斯兰如何在政治上扮演统治的角色), Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers, 1999, pp. 5-7.
- 141 Al-Quran, surah al-Ma'idah: 44-47.
- 142 参考《古兰经中文译解》, 台北: 中国回教理事会, 1997年。
- 143 而事实上就伊斯兰的观点而言, 伊斯兰法是阿拉为全人类而设的法律, 故而是唯一最适合人类的律法。
- 144 马来西亚伊斯兰党在1951年11月24日创立的时候叫 *Persatuan Islam Se Malaya*, 1958年12月25至27日的党代表大会易名为 *Persatuan Islam Se Tanah Melayu*; 英文名称为 Pan-Malay Land Islamic Union, 1971年再度更名为 *Parti Islam Se Malaysia-PAS*, 该名沿用至今。
- 145 伊斯兰党党章第9条规定伊斯兰党的党员资格为:
1. 马来西亚公民。
 2. 信仰伊斯兰 (即必须是穆斯林)。
 3. 坚定地遵从伊斯兰规范 (*Aqil baligh menurut Hukum Syara*)。
 4. 任何时候皆遵从伊斯兰党的党纲和规条以及党的指示与决定。
 5. 大专院校的学生除非获得副校长的批准外, 不得入党 (按: 这是碍于马来西亚大专法令里头学生不得参加政党活动的规定)。
- 因此相较于巫统的党员资格 (仅规定为马来西亚的马来族群与原住民公民, 并无任何附带条件), 伊斯兰党拥有远较为严格的入党限制。见: *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS) — Pindaan 1993* (伊斯兰党党纲—1993年修正版), Kuala Lumpur: Pejabat Agung PAS, 1994, pp. 9-10.
- 146 马来人就是伊斯兰 (*Melayu itu Islam*) 的观念在马来社会里头已成传统, 况且马来西亚宪法更加重了此种狭隘的认知。
- 147 1998年马来人占50.72%, 而穆斯林约占总人口的58.6% (1995年), 如此类推非马来人穆斯林约占总人口的8.08% (按: 回见第一章), 而非马来族群穆斯林多集中在东马原住民区域。
- 148 所谓“多次赢得州议席”, 是指几乎每一届选举中 (建国以来共11届选举) 都有获得至少一席州议席, 而“偶尔赢得州议席”代表建国以来不曾赢得超过五次的州议席。
- 149 基于和砂劳越国阵成员党的不文成协定, 巫统在砂劳越并没有任何的党组织, 也从未参于竞选。
- 150 1990年巫统于全国州和国会议席的选举中在吉兰丹州全军覆没。
- 151 (回教党或角逐大多数选区, 反对党议席分配完成80%), 《星洲日报》, 1999年7月21日。
- 152 此数据乃根据马来西亚统计局于2000年9月的人口统计报告而得, 即1999年全国2,106万7千人口中马来穆斯林占1,068万2千3百人, 即占总人口比例的50.7%, 而其余原住民占247万7千1百人 (占总人口比例的11.76%), 而非原住民占790万7千6百人 (占总人口比例的37.53%), 其中华人占559万7千9百人 (占总人口比例的26.57%)。见: “Mid-Year Population Estimates by Ethnic Group and Sex”, in *Monthly Statistical Bulletin*, Kuala Lumpur: Depart-

- ment of Statistics, Malaysia, 2000, p. 7.
- 153 在1999年8月30日笔者在吉兰丹州对州伊斯兰党党部资料处主任 (Pengerusi Badan Maklumat PAS) Cik Shamsuddin 的访问中,他提到:“伊斯兰党过去是为马来族群和伊斯兰斗争的政党,如今是为伊斯兰而斗争。”
- 154 该次大会几乎汇集了当时马来人的各团体和组织,其中主要参与大会的团体可分为下列各种:
1. 左倾的团体: 马来亚共产党 (Malaya Communist Party, MCP), 以 Abdul Rashid 为代表; 农民阵线 (Barisan Tani), 以 Musa Ahmad 为代表。
 2. 激进马来民族主义团体: Angkatan Pemuda Insaf (API), 以 Ahmad Boestamam 为代表; 马来国民党 (MNP), 以党主席 Ishak Haji Muhammad 和党副主席 Dr. Burhanuddin Al-Helmi 为代表。
 3. 马来商业组织: 马来亚马来人经济中心处 (Pusat Perekonomian Melayu Se-Malaya, PEPERMAS; or, All-Malaya Malay Economic Bureau)。
 4. 地方团体: 吉兰丹马来团结协会 (Persatuan Persetiaan Melayu Kelantan, PPMK), 北大年马来运动组织 (Gerakan Melayu Patani Raya, GMPR), 两个组织的代表人为 Daud Jamil。
 5. 国外团体: 印度尼西亚马斯友美党三位党代表。
 6. 其它类型的民间团体: 马来亚民主联盟 (Malayan Democratic Union, MDU), 以非马来人 Gerald de Cruz 为代表; 以及马来亚人民教育委员会 (Lembaga Pendidikan Rakyat, LEPIR; or, The Council of Malay Education) 等。见: Ibid., pp. 10-12.
- 155 Panel Penkaji Sejarah (历史档案编辑部), PAS: Dalam Arus Perjuangan Kemerdekaan (在独立运动中的伊斯兰党), Kuala Lumpur: Pusat Penyelidikan PAS, 1999, pp. 4-6.
- 156 Alias Mohamed, op. cit., p. 13.
- 157 其更派代表至太平扣留营 (Taiping Detention Camp) (按: 此扣留营一直是马来西亚政府囚禁政治犯的地方, 至今仍在使用中)。游说伊斯兰改革主义者的领袖 Abu Bakar al-Bakir 加入巫统, 担任党内宗教事务部的一个高职, 但却被后者所婉拒, 而 Abu Bakar al-Bakir 本人在1952年10月获得释放。见: Ibid., p. 15.
- 158 Safie bin Ibrahim, *The Islamic Party of Malaysia: Its Formative Stages and Ideology*, Kelantan: Nuawi bin Ismail, 1981, pp. 8-19.
- 159 Ibid., pp. 19-23.
- 160 Alias Mohamed, op. cit., p. 31.
- 161 Nasbarudin Mat Isa, *50 Tahun Mempelopori Perubahan: Menyingkap Kembali Perjuangan PAS 50 Tahun* (50年的改革之路: 回顾伊斯兰党50年的斗争), Kuala Lumpur: Penerbitan Ahnaf, 2001, p. 14.
- 162 Safie bin Ibrahim, op. cit., p. 33.
- 163 Kamarulnizam Abdullah, op. cit., p. 43.
- 164 Alias Mohamed, op. cit., p. 33.
- 165 Ibid., p. 35.
- 166 Ibid., p. 38.
- 167 Safie bin Ibrahim, op. cit., pp. 48-63.
- 168 Ahmad Faud 在1953年1月4日于檳城 Madrasah Da'irah al-Ma'arif 学校所举办的一场伊斯兰改革派 (kaummada) 和传统派 (kaum tua) 之间关于 Khilafiah 问题的论争当中, 明显地站在传统派 Ulama 之一方, 并宣称其会捍卫传统派的源流 (Aliran Tradisionalisme)。详情请参阅: Abdul Rahman Haji Abdullah, *Permikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* (马来西亚的伊斯兰思想: 历史和源流), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Pusat Pendidikan Jarak Jauh, 1998, pp. 270-272.
- 169 Safie bin Ibrahim, op. cit., pp. 67-78.
- 170 这里要注意的是, 是“马来政府”而非“马来亚政府”, 前者并不包括华人。
- 171 巫统的版本是只要出生在马来亚的人皆可成为公民并可投票, 而当时马来亚华人大多数乃在当地出生, 因此华人的投票权势必大增。事实上当时马来亚的华人口几占总人口的半数, 而且盘据在全马来亚各大都会中, 大多更已历经数代, 倘若拒绝其成为马来亚的公民只会造成更大的族群纷争和冲突。
- 172 Safie bin Ibrahim, op. cit., pp. 79-93.
- 173 Dr. Burhanuddin 在1930年代以担任吉兰丹马来著名 Ulama——Haji Wan Musa bin Haji Abdul Samad 的助理而为人所知。由于 Wan Musa 是著名的穆斯林改革派 (按: 其主张穆斯林可畜养狗而引起传统 Ulama 的讨伐), 也就是所谓的“Kaum Muda”, 故 Dr. Burhanuddin 可被归类为 Kaum Muda。他在马来人反英国殖民的历史中扮演吃重的角色, 其在早年即追随 Ibrahim bin Haji Yaacob 创办马来青年协会 (KMM)、在日治时期亦充当日军在对马来习俗与文化的管理上的咨询对象, 战后的1945年曾与印度尼西亚国民党 (Indonesia National Party, INP) 党主席苏卡诺 (Sukarno) 展开秘密会谈, 响应苏卡诺的大印度尼西亚计划 (Indonesia Raya); 其后更在该年的10月17日联合印度尼西亚共产党创办马来亚国民党 (MNP)。在马来亚国民党遭查禁后其又转移到新加坡与当地印度裔穆斯林 Hashim Ghani 合作主持半岛马来联盟 (PMU) 而与当时代表马来人的巫统 (其时巫统是由 Dato' Onn 担任主席, 伊斯兰党尚未出现) 采取对立的态度。其在当时拥护马来亚国民党的报刊 *Malaya Raya* 中经常撰文抨击拥护巫统的 Ulama 群之保守作风。之后其于1955年10月亦和激进马来人 Radical Malays) 如 Ahmad Boestamam 及 Ishak Muhammad 联合创办了左派的马来人政党——马来亚人民党 (Parti Rakyat Malaya, PRM); 及至1956年其在加入伊斯兰党前又于半岛马来联盟内创办了马来亚马来青年大会 (All-Malaya Malay Youth Congress, AMMYC) 和全马来亚国民大会 (All-Malaya National Congress, AMNC)。见: Alias Mohamed, op. cit., p. 69; 以及: 王国璋, 《马来西亚的族群政党政治 (1955-1995)》, 唐山出版社, 1997, 页209。
- 174 Alias Mohamed, op. cit., p. 69.
- 175 Ibid., p. 71.
- 176 然而, 伊斯兰党最终在1961年10月间因为三位党员的跳槽和盟友国家党的重返巫统而丧失了州政权。
- 177 Alias Mohamed, op. cit., p. 75.
- 178 Ibid.
- 179 John Funston, op. cit., p. 135.
- 180 包括在丁加奴州的所有24席州议席中仅获得其中3席。
- 181 Alias Mohamed, op. cit., pp. 81-120.
- 182 原文: “An Alliance PAS coalition would help the UMNO — led federal government to promote national unity in the true spirit of Islamic brotherhood.”; 见: Ibid., p. 121.
- 183 Ibid., p. 118.
- 184 Ibid., p. 119.
- 185 Ibid., p. 122.
- 186 Ibid., p. 131.

- 187 有关伊斯兰党州政府种种的舞弊和烂权的案例，请参考 Alias Mohamed, op. cit., pp. 129-148.
- 188 Ibnu Hasyim, *PAS Kuasai Malaysia? 1950-2000 Sejarah Kebangkitan dan Masa Depan* (伊斯兰党操纵马来西亚? 1950至2000年间复兴的历史以及未来的前景), Kuala Lumpur: GG Edar, 1993, pp. 278-279.
- 189 Ibid., p. 279.
- 190 Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, p. 52.
- 191 虽说马来族群亦可分成几次族群如爪哇裔，吉兰丹马来人，苏门答腊人等，但在马来西亚一般均通称其为马来人，作为和非马来人的区别，即以广义的马来人界定（我方）来彰显非马来人（对方）的存在，藉此增加马来族群的凝聚力和马来属性（Malayness）的认同。
- 192 虽然伊斯兰党没有限制非马来人的加入，但其要到1982年改革后才算真正开始积极主动吸收非马来人的穆斯林党员。
- 193 John Funston, op. cit., p. 16.

第四章

巫统在马哈迪时期的伊斯兰化 理念与政策（1982-2003）



基于族群政党的先天属性，巫统伊斯兰化的理念与政策根本上是无法扬弃族群本位主义，其所优先注重的是如何全面地提高马来人的素质和地位，而非如何全面推广伊斯兰思想与教义。因此巫统所强调的伊斯兰化是为“马来族群化的伊斯兰”，亦可谓之“伊斯兰的马来族群化”。巫统一日不改变其马来族群主义、马来统治霸权的信仰以及倾向世俗化的社经发展模式，任何伊斯兰的运动都无法脱离上述的范畴。

第四章 巫统在马哈迪时期的伊斯兰化理念与政策 (1982-2003)

楔子

“我们所谓的伊斯兰化是在政府的管理上灌输伊斯兰价值 (Inculcation of Islamic Value in government administration), 这种吸收并不等同于在这国家实施伊斯兰法, 伊斯兰法只是为穆斯林而订的法律并作为他们的属人法 (Personal Law)。纵然国家的法律不是以伊斯兰法为基础, 但只要其不抵触伊斯兰价值仍然可予以采用, 而伊斯兰法的实施必须经由所有人民的同意。在这前提下我们不能强迫人民接纳伊斯兰法, 因为伊斯兰是没有强迫的 (there is no compulsion in Islam)。”

—— 马哈迪, 马来西亚前锋报 (*Utusan Malaysia*),
1984年10月26日。¹

“五十年来巫统皆为维护马来人的尊严 (*Maruah*) 而斗争。巫统的斗争不能和伊斯兰信徒的斗争分离。因为显而易见地, 当巫统成功, 当马来西亚成功, 全世界就会宣布这是伊斯兰的成功。”

—— 马哈迪, 于1997年第51届巫统大会的演讲,
1997年9月5日。²

导言

从以上马哈迪的两段宣告来看, 我们可约略得知巫统对伊斯兰的两个主要观点, 其一为视伊斯兰为个人的生活规范, 并作为国家行政上的主导意识, 但并非国家体制和法律的权威来源, 其二是将促进马来族群的政经地位等同于促进伊斯兰的地位。

本章试就针对80年代至21世纪初的巫统是如何构筑伊斯兰化的理念, 实施了何种的伊斯兰化政策等等的问题来探究此时期巫统伊斯

兰化理念的核心。

第一节：马哈迪时期巫统的伊斯兰化政策

马哈迪医生于1981年接替胡申翁担任首相至2003年退休为止，相较于前三位首相，他为马来西亚留下了一系统伊斯兰化的资产。2001年9月29日马哈迪在一场非穆斯林政党——民政党年度代表大会上宣布马来西亚是伊斯兰国家（*Negara Islam or Islamic State*），此举不单漠视了国阵其他非穆斯林成员党对相关议题的发言权，推翻了行之多年的成员党间对马来西亚不是伊斯兰国家的共识，更一举否定了马来西亚国父与巫统前主席东姑拉曼终其一生皆再三反对的主张。

近十年来马哈迪在国际舞台上动作频频，俨然以世界伊斯兰国家的主要领袖自居，持续“代表”世界伊斯兰国家展开重要谈话，³同时他也积极争取主办国际伊斯兰的领袖会议。⁴显然地，随着马来西亚在马哈迪领导时期取得长足的经济成就而成为一个相对现代、民主和富裕的穆斯林国家，自90年代起国内外就陆续有学者为马哈迪冠予以伊斯兰领导人的称呼，并对其结合伊斯兰和现代性（*modernity*）的社经发展模式推崇有加，⁵如在2003年7月的世界伊斯兰学者会议上美国伊斯兰学者Osman Bakar认为马来西亚向世人证明了伊斯兰和社会的现代化可以并行不悖地发展——他称之为以伊斯兰虔信作基础的发展模式（*Faith-based Development*），足以让其他穆斯林国家作为借镜，⁶而伊斯兰学界地位崇高的埃及Al Azhar大学校长Mohammad Syed Tantawi更称许马来西亚是伊斯兰的模范国家，并呼吁支持马哈迪拒绝“异端伊斯兰学者（*Ulama Palsu*）”的主张。⁷至于马哈迪本人则在2002年6月22日于巫统党代表大会上出其不意地宣布立即辞职的讯息后，就在事后的记者会就特别声明参与次年10月于吉隆坡举办的世界伊斯兰国家领袖高峰会议（*Summit Meeting of Organization of the Islamic Conference, SMOIC*）是为其接受慰留一年的重要理由。

在一系列的理論建构和伊斯兰化政策的催化下，马哈迪在退休前已自信地表示“马来西亚可能是为穆斯林国家的典范”；⁸同时马哈迪对马来西亚是伊斯兰国家的宣示除了造成对马来西亚世俗体制的严

重冲击外，更掀起了马来西亚国内朝野对伊斯兰国家议题的各项争执：不论是极端主张伊斯兰政教合一的回教党抑或是主张全面世俗化体制的民主行动党，皆反对马哈迪宣布马来西亚是伊斯兰国家的主张。由此看来，马哈迪在其作为马来西亚首相的最后岁月当中，不但自居为国内外的穆斯林和伊斯兰领袖，同时也亲自催生了一个“伊斯兰国家”，更以世界伊斯兰高峰会议作为其告别政治舞台的代表作。凡此种种，再再显示出马哈迪在马来西亚伊斯兰化和政教合一化的历史进程中扮演着主要推手的角色。

Zambry Abd. Kadir认为马哈迪是第一位明确主张伊斯兰为一种生活方式（*Ad-deen*），并积极提高伊斯兰在马来人社经发展过程中的重要角色的首相。⁹ Aziz Zariza Ahmad同样高度肯定他在伊斯兰化的成就，并认为其以关注并发展伊斯兰在马来西亚的地位而著称。¹⁰而马哈迪本人对伊斯兰化的决心彰显于其成为党主席后第一年的党代表大会中：

“巫统的奋斗尚未结束，我们今天面临更大的斗争——改变马来人的观念（*Attitude*）使他们于现代的生活中能采行伊斯兰……巫统当前的任务就是增加伊斯兰的仪式（*Islamic Practices*）并确保马来族群能真正地服膺于伊斯兰的教诲”¹¹

由此马哈迪遂将马来族群的伊斯兰化上纲为党的主要政策，进而成为国家伊斯兰化政策的主体。惟Hussein Mutalid认为马哈迪的伊斯兰化政策主要是受到以伊斯兰复兴团体为主的民间力量等的外在因素的推动所致，而非巫统内部自发性的行为。¹²无论如何，马哈迪掌舵巫统时期的巫统并不只有在伊斯兰化的议题上作出重大的改变。综合起来，巫统在马哈迪的领导下，使马来西亚在政治、经济以至社会方面有着以下重大的变革：

1. 更为威权的政治领导：1974年执政联盟国阵成立后，巫统就完全支配了政府，形成一个以党治国的时代：“马来西亚政府即巫统政府”。¹³而马来西亚政治体系发展到马哈迪时代的中期变得更为威权，使巫统成为国家唯一的霸权性政党，它对国

家机关、新闻媒体以至经济活动的掌控达到史无前例的高峰。在巫统的强势领导下，马来西亚的民主制度已前所未有地薄弱。¹⁴

2. 更为透彻的马来文化霸权：祝家华认为马来西亚的政治体制从1971年至马哈迪时代已成为族群威权民主的体制，¹⁵ 而何启良认为马来西亚现在的政治模式是以马来人为中心的马来西亚。¹⁶ 因此，尽管马来西亚至今仍然是多元族群国家，但在教育以至经济领域上土著至上的理念达到前所未有的贯彻，使马来西亚成为真正的族群霸权国家。
3. 更为庞大的党营事业，更深入的政商挂钩以及更为泛滥的金钱政治：透过巫统对国家的行政支配权（Executive Dominance），在经济领域上巫统的党营事业进一步成为国家经济的重要支柱。透过1986年开始陆续推行的国营独占企业私有化¹⁷ 政策以及马哈迪上任以来的重大国家发展计划的落实，巫统赤裸裸地以商业利益来作为政治施惠和授权（Political Patronage）的依据：¹⁸ 即利用公权力对经济资源的分配作政治酬庸或甚至为政治打压的武器，使许多巫统党要的亲信以及其忠贞党员成为新兴的马来资产阶级，形成新兴资产阶级和政治精英相互依赖的政商关系；¹⁹ 凡此种种，造成巫统成为马来西亚唯一的党国企业，并造成族阀主义（Nepotism）和金钱政治（Money Politics）的泛滥，²⁰ 最终使巫统领导层的角逐不止属于理念与派系之争，更牵涉到广大的商业利益之分配（按：因各自的派系皆有不同的商人群体以作为其朋党）。²¹
4. 更多伊斯兰化理念的倡导和伊斯兰化政策的实施：1969年后大规模的上著主义和世俗化的国家发展政策如新经济政策（NEP）等尽管造就了马来新兴资产阶级和促进国家的经济快速发展，但却进一步加深了马来族群内贫富不均的鸿沟而随之引起族群内的紧张关系（Intra-Malay Tension），因此强调平等主义的伊斯兰遂成为一股反制阶级不平等的力量而日益被朝野双方所重视。²² 马哈迪在执政初期由于吸纳了伊斯兰青年运动

（ABIM）团长安华（Anwar Ibrahim），加上受到70年代的复兴运动的影响，使马哈迪时期的伊斯兰化政策相较于前三任首相更为透彻和显著。

从2000年4月马来西亚首相署（*Jabatan Perdana Menteri*）公布的马哈迪时代所有27项国家重大政策当中，只有一项是和伊斯兰有直接的关系，²³ 即1984年展开的“在国家行政上吸纳伊斯兰价值的政策”（*Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam*）。虽然如此，以Hussein Mutalib的观察，70年代末以降是巫统转向伊斯兰化的转型期；²⁴ 而Ozay Mehmet认为更准确而言，巫统的伊斯兰化理念与政策的转向是自安华加入巫统后开始的，²⁵ 而其中最具指标性的三项伊斯兰化政策为国际伊斯兰大学的设立，伊斯兰银行的成立以及伊斯兰文化课程为所有马来学生的必修课。

1982年3月马来西亚伊斯兰青年运动主席安华在马哈迪的盛邀下加入巫统，象征着巫统和伊斯兰复兴运动的结合，而安华亦破例地在4月全国国会选举中代表巫统参选²⁶——此举成为该年伊斯兰党惨败的重要因素（在132席国会下议院中只获得5席，而巫统有多达70席）。该年3月与7月马哈迪分别推出具指标意义的国际伊斯兰大学计划和伊斯兰银行计划，同时为了展示伊斯兰化的决心，马哈迪破天荒于同年6月任用具伊斯兰改革背景的安华和尤索诺博士（Dr. Mohamed Yusuf Nor）担任内阁的部会首长；²⁷ 前者担任首相署副部长，专门处理伊斯兰事务，后者成为公共工业部（*Menteri Perusahaan Awam Malaysia*）部长，并进一步成为政府机关伊斯兰化的舵手。²⁸ 除此之外，伊斯兰党党主席Mohamad Asri在1982年的选举后也公开倾向支持安华和马哈迪（按：此举导致他被党内以乌拉玛为首的改革主义者群起讨伐而被迫辞职。）的团队；凡此种种，象征着巫统从世俗化的特质朝向伊斯兰化的道路演进，²⁹ 并使其在伊斯兰复兴运动里头从被动化为主动。因此马哈迪主政下马来西亚政府于80年代初至90年代遂展开了一系列重大的伊斯兰化政策。

综合而言，70年代末至90年代末巫统的重大伊斯兰化政策有以下几个层面：

● 在法律的伊斯兰化政策方面，主要计有：

1. 1978年政府宣布国家的法律系统需更配合伊斯兰法的理念。
2. 1983年修改宪法削减马来西亚元首的权力；一般认为此是受到伊朗伊斯兰革命的影响。
3. 1988年修改宪法提高伊斯兰法院和法官的权力。
4. 1993年1月以伊斯兰平等主义的原则修改宪法，取消各州马来统治者和最高元首的法律豁免权。
5. 1997年1月扩大首相署伊斯兰事务部 (*Bahagian Hal Ehwal Islam, BAHEIS*) 的编织，组成伊斯兰发展局 (*Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, JAKIM*)，开始致力于研究各州伊斯兰法院的协调工作。³⁰

● 在经济的伊斯兰化政策方面，计有：

1. 1980年宣布逐步地将马来西亚经济体系转向伊斯兰经济体系。
2. 1981至1983年间逐步创立伊斯兰银行 (*Islamic Bank*)、伊斯兰保险公司、伊斯兰经济基金 (*Islamic Economic Foundation*)、伊斯兰当铺 (*Islamic Pawnshop*)、伊斯兰资源集团 (*Islamic Resources Group*)、伊斯兰特别 (企业) 促进集团 (*Special Islamic Enforcement Group*)。
3. 1985年8月成立国营伊斯兰保险公司 (*Syarikat Takaful Islam*) 和伊斯兰当铺 (*Pajak Gadai Islam or Islamic pawn Shop*)。³¹
4. 1993年3月财政部长安华推动伊斯兰银行无利息体系 (*Skim Perbankan Islam Tanpa Faedah, SPTF*)。³²

● 在教育伊斯兰化政策方面，主要计有：

1. 1979年宣布筹建耗资2千6百万马元的东南亚伊斯兰研究中心。
2. 1979年在高中的教育文凭会考 (*Sijil Perperiksaan Malaysia, SPM*) 中增设伊斯兰知识一门科目 (按：为选修科)；伊斯兰教育开始进入马来西亚的国民教育体制。

3. 1980年建立第一所伊斯兰师范学院，此项象征着政府第一次介入增养伊斯兰的专门教职员。
4. 1983年正式创建国际伊斯兰大学 (*International Islamic University*)。
5. 1984年大幅提高伊斯兰中心 (*Islamic Centre or Pusat Islam*) 的功能，使其成为培养伊斯兰事务的官僚的中心。
6. 1987年成立伊斯兰思想与文明学院 (*Institut of Islamic Thought and Civilization, ISTAC*)，为附属国立伊斯兰大学的学院，专司伊斯兰思想、文化与科学的研究，并提供博硕士的学位的课程。³³
7. 1992年7月3日成立国立伊斯兰思想研究院 (*Institute of Islamic Understanding, or Institut Kefahaman Islam Malaysia, IKIM*)。它的功能为进行广泛的伊斯兰研究工作，协助政府塑造一个富爱心和伦理的先进国。³⁴
8. 1995年新出炉的教育法令 (按：取代1962年教育法令) 的第7条之1规定任何一所教育机构内如有五名或以上的穆斯林学生，有关的教育机构必须提供伊斯兰教育，而此科必须由州政府批准的教师教授，而每周最少必须有2个小时在正课内教授伊斯兰课程。³⁵
9. 1997年7月宣布伊斯兰文化 (*Tamadun Islam*) 为全国大专院校的必修科 (即强制穆斯林与非穆斯林学习伊斯兰科目)。³⁶
10. 1999年10月教育部宣布将接管全国各州州立人民宗教学校 (*Sekolah Agama Rakyat, SAR*) ——含小学和初中，牵涉到7万名学生和4千名老师，以将过去各州独立其事的伊斯兰教育制度加以统合，并在短期内将国民宗教中学 (*Sekolah Menengah Kebangsaan Agama, SMKA*) 的数量提高至50%，使全国公立宗教中学增加至90所 (估计届时全国将有6万5千名新生进入伊斯兰教育体制内就读)，以扩张伊斯兰和阿拉伯语的教育，顺应民间对提高伊斯兰教育的需求。³⁷
11. 1999年6月成立马来西亚伊斯兰训练中心——*Institut Latihan Islam Malaysia (ILIM)*，藉以大量且有系统地训练国内和国外的官方伊斯兰行政官僚和伊斯兰教师，以补国内伊斯兰事务行

政管理官僚之不足。³⁸

● 在社会以及其他的伊斯兰化政策方面，主要计有：

1. 1979年宣布国家伊斯兰复兴月 (National Dakwah Month) 的活动。
2. 1981年 (马哈迪上任) 以来密集在电视和广播媒体播出伊斯兰节目。
3. 1982年设立国际伊斯兰训练营 (International Islamic Training Camp) 永久营地。
4. 1982年邀请安华以及大量伊斯兰青年团团员加入巫统。
5. 1983年政府成立资助伊斯兰医疗中心 (Islamic Medical Centre)。
6. 1985年展开“在国家管理上吸纳伊斯兰价值的政策” (Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam or Islamization of Government Machinery)。
7. 1988年宣布除伊斯兰节目外其余宗教节目均不得在电视和广播媒体播出。
8. 1988年宣布在全国各大都市建立伊斯兰村庄 (Islamic Villages) 的计划。³⁹
9. 1989年首相署宣布政府将积极介入国内各大小伊斯兰复兴团体的活动，予以整合，协调并辅导之，使其更符合正信伊斯兰的教义。⁴⁰
10. 1990年政府以违反伊斯兰原则之名，停止发售福利彩卷，并立法禁止穆斯林购买彩卷。惟私人公司仍可继续在全国发售彩卷，而政府也继续从私营彩卷公司上赚取巨额的税金。⁴¹
11. 1994年11月2日财政部谕万字票公司禁止穆斯林和穿校服学生进入他们的营业地点投注。⁴²
12. 1998年12月12日成立伊斯兰艺术博物馆 (Islamic Arts Museum Malaysia; IAMM)，该馆造价七千万马元，为亚太地区最大的伊斯兰博物馆。⁴³
13. 1999年卫生部在吉隆坡成立一家专为穆斯林女性而设的“伊斯

兰医院”，院内所有医师皆为女性，以避免男女过度接触的医疗环境。⁴⁴

14. 2003年9月推动“文明化的伊斯兰 (Islam Hadhari)”运动。公务员机构开始陆续要求员工穿着伊斯兰化——如要求女职员戴头巾。⁴⁵

综合而言，纵观马哈迪时期巫统的伊斯兰化政策，其主要乃透过“经验—理性”以及“规范—再教育”的策略来达成，而鲜少运用“权势—强迫”策略。笔者现将巫统伊斯兰化政策分为三大面向：即经济、社会文化以及法律的伊斯兰化分别予以补述之。

首先在法律的伊斯兰化方面，在伊斯兰化的理念下，伊斯兰法庭的角色与地位也日渐受到关注，巫统主导下的国会于1988年增修联邦宪法121条之1(A)，使民事法庭和联邦法院不得干涉和推翻伊斯兰法院的审判结果，此举使得伊斯兰法院首次拥有真正完全独立的裁判权，是为马来西亚伊斯兰法发展史上的重大突破，惟伊斯兰法的实施层面仍然受制于宪法的约束。⁴⁶ 其次我们从第二章的叙述就可了解到马来西亚的伊斯兰法的制定和实施乃属于各州独立的权力范围，但也就因为各州的伊斯兰法相互独立而长期以来就产生不少法律执行面的矛盾与漏洞，以伊斯兰家庭法为例，雪兰莪州 (Selangor) 规定男性穆斯林必须符合四项严厉的条件至1997年为止 (如财务状况必须要达至一定水平和需获得发妻的书面许可等) 才能进行重婚，但丁加奴州 (Terengganu) 却没有类似的规定；因此该州的穆斯林原则上比雪兰莪州的穆斯林更容易行多妻制。另外，吉隆坡的伊斯兰法庭规定离婚的男性必须付予小孩若干数额的生活费，但隔邻的州属雪兰莪的伊斯兰法却没有类似的条规，结果使穆斯林可藉由迁居的方式来规避法律的约束。⁴⁷ 而类似以上因各州伊斯兰法条规无法调和而产生矛盾和冲突的例子自独立以来就成为伊斯兰法实施的最大障碍。有鉴于此，马哈迪遂于1997年1月将首相署伊斯兰事务部 (Bahagian Hal Ehwal Islam, BAHEIS) 扩大为伊斯兰发展局 (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, JAKIM)，首要的任务就是展开各州伊斯兰法院的协调工作，拟定一套全国通用的伊斯兰法版本，以划一全国的伊斯兰法条文。惟这项努力

仍必须要得到各州的伊斯兰委员会以及各州州议会的修法配合。最后关于伊斯兰法律平权观念的实践上, 1983年和1993年巫统主导的国会分别透过修改宪法取消最高元首对国会宪法条文修订的否决权以及取消各州马来君主和最高元首的法律豁免权。

其次在经济的伊斯兰化方面, 最具指标性的政策就是伊斯兰银行和伊斯兰保险公司的设立。首先在伊斯兰银行方面, 随着1963年埃及成功创办第一所现代的伊斯兰银行后, 阿拉伯世界的银行体系开始朝向伊斯兰化而发展。所谓伊斯兰的经济体系, 就是不违背伊斯兰规范的经济制度。而伊斯兰经济体系和当代资本主义经济体系最大的抵触之处就是伊斯兰明令禁止借贷和买卖行为的利息制,⁴⁸ 因此所谓的伊斯兰银行体系就是无买卖和借贷利息的金融体系。换言之, 除买卖和借贷利息之外, 伊斯兰允许其他形式的利息制度(如股利)。

1983年3月马来西亚国会通过伊斯兰银行法案(Islamic Banking Act 1983/Act 236), 使伊斯兰银行体系得以独立于一般经济体系之外, 而不受到马来西亚商事法和民法的约束。马来西亚伊斯兰银行(*Bank Islam Malaysia*)遂在该法案下宣告成立。作为一家伊斯兰银行, 其持有人分别为马来西亚财政部、伊斯兰朝圣基金局(*Lembaga Urusan dan Tabung Haji*)以及各州伊斯兰委员会等。随后其更于1992年1月在吉隆坡股票市场第一交易板上市而成为一个股份有限公司(*Bank Islam Malaysia Berhad, BMIB*)。

综合起来, 伊斯兰银行主要是基于以下三种伊斯兰经济观念而运作:

其一为代办购买原则(*Murabah Sale*): 伊斯兰银行代客户购买商品并转售于客户, 客户可以完全给付或分期付款的方式缴纳欠款。银行赚取价差和合理的服务费用。其中又可延伸为除帐买卖的原则(*Bay' bithaman ajil*): 即银行代客户购买商品并交予客户, 客户以除帐的方式分期缴还欠款; 而此项活动是为伊斯兰银行获利最丰的商业交易。其二为租赁原则(*Ijarah or Leasing*): 即出资替客户购买其所需的资产并租借予后者, 后者给予约定的租金, 或在给予约定的租金

后以市价将该资产购入。最后为协议分担利润和风险的原则(*Principle of Musharaka and mu darabah*) 即银行协助客户作投资, 或和客户合资作一商业性的投资, 并以约定的比例分享利润或分担亏损。

另外银行也以存款保障的原则(*Prinsip al-Wadi'ah Yad Damanah*) 提供和一般银行一样的储蓄存款户口和活期存款户口(*Current Account*), 以及以协议分担利润和风险的契约(*Contract al-mudarabah*) 设立投资户口, 协助客户作投资, 以约定的比例定期和客户分享利润, 从而避免发放利息的争议。另外, 为了规范伊斯兰银行的投资活动, 伊斯兰银行设立的同时财政部也将全国所有公司的营业性质划分为符合伊斯兰(*Halal*) 和非伊斯兰(*Haram*) 的项目, 以利于伊斯兰银行选择投资和合作的对象。⁴⁹

1984年11月属于伊斯兰银行的马来西亚伊斯兰保险公司(*Syarikat Takaful Malaysia Berhad, STMB*)也在伊斯兰的协议分担利润和风险的原则(*Principe al- mudarabah*) 下宣告成立, 并于1996年7月取得上市。另外, 巫统伊斯兰主义者的副首相兼财政部长安华亦在1993年3月推动设立了伊斯兰银行计划(*The Islamic Banking Scheme*), 鼓吹全国所有的商业银行设立伊斯兰的户头以配合经济的伊斯兰化, 至1999年中旬为止, 全国计有24家银行参与此项计划。⁵⁰ 惟基于伊斯兰银行和伊斯兰金融制度的获利率仍不如一般的银行体系, 一般客户仍然偏好投资于一般商业银行上。因此直至2000年为止伊斯兰银行仍然是小规模银行。⁵¹

最后在社会文化的伊斯兰化方面, 相较于70年代一味偏重于马来化的文化政策, 马哈迪时代的巫统进行了更多伊斯兰化的社会政策, 但同时也影响了非伊斯兰宗教的扩张。如政府昧于非穆斯林占国内四成以上人口的事实, 而严格查禁非伊斯兰的宗教在大众传播媒体的宣传, 利用公款密集地在各新兴社群建立清真寺, 并以各种方式阻挠非伊斯兰的宗教建筑物的设立。⁵² 有鉴于此, 国内的其他宗教团体遂在1983年8月6日成立了一个马来西亚佛教、基督教、印度教和锡克教咨询委员会(*Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism, and Sikhism, MCCBCHS*), 以展开和政府的对

话，并对官方伊斯兰化政策对其他宗教的压制展开批判。⁵³

无论如何，巫统上述的各项伊斯兰化政策的影响范围仅及于马来穆斯林和少部份的非穆斯林，并没有撼动马来西亚世俗化的政经体系和社会生活。因此与此说这些政策为伊斯兰化政策，不如说是对马来穆斯林进一步的伊斯兰化，而且成效也不如预期的理想。以银行、金融和服务业为例，时至今日（2006年）马来西亚绝大部份的穆斯林仍然偏好利用一般高存款利息的世俗商业银行作商业用途，而投保伊斯兰保险的穆斯林也不满百分之二十（即其他百分之八十的穆斯林投保一般高利息的保险公司）。⁵⁴ 惟我们必须承认基于马来西亚多元宗教社会的客观现实，对穆斯林大规模的再伊斯兰化——特别是经由传播媒体的宣传也有助于非穆斯林对伊斯兰进一步的了解，进而培养其对伊斯兰的接受度，在若干层度上也达到了伊斯兰社会化的效果。惟不是所有的伊斯兰化政策皆是针对穆斯林，其中最为全面，影响最为广泛（按：即包括穆斯林和非穆斯林）且最能具体反映马哈迪时代巫统伊斯兰化理念的政策就是1985年推行，直今仍未正式结束的“在国家行政上吸纳伊斯兰价值的政策（*Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam or Islamization of Government Machinery*）。”

根据所有的官方论述，“在国家行政上吸纳伊斯兰价值”的政策实施有以下几种动机：

首先，它主要为塑造一个全体国民共通的正面价值，以巩固马来西亚国族（*Bangsa Malaysia*）的认同。在一个没有正面生活价值的民族将会失去其竞争优势的前提下，激发民族竞争力，凝聚民族向心力如认真负责、守信守时等的各种正面价值遂为官方所急欲宣导的观念，⁵⁵ 透过良好价值的再灌输，对内除了能够团结社会各成员，加强国民认同，促进社会的和谐与幸福之外，透过塑造一个有竞争力的社会，对外也能提高马来西亚国民的形象与尊严（*Maruah*）。在这个大前提下，巫统政府基本承认伊斯兰的全面性——即涵括人类所有生活层面的一种生活方式（*Ad-deen*），并可指导人类一切领域的活动，因此无可讳言地伊斯兰是为最适合带动马来西亚整体社会发展的价值，⁵⁶ 再者更为重要的是伊斯兰本身的普世性价值观可塑造一个良好的个

人特质以外，同时也可消除威胁国家发展和族群和谐的“危险思想”以及其他不良的元素如共产主义、贫穷、贪污行为、散漫的工作态度、蒙昧无知（*Kejahilan*）以及滥用权力（*Penyelewengan*）等。⁵⁷ 因此伊斯兰是为反对全体国民共同敌人的“武器”，而“任何与伊斯兰价值为敌的个人就是国家的敌人”。⁵⁸ 因此透过对全国公务员单元化的权威论述，国家和伊斯兰成为不可分割的效忠标的，广大的公务员甚至没有权力怀疑或拒绝伊斯兰信仰和国家信仰结合的正确性。如此一来，“在国家行政上吸纳伊斯兰价值”的政策实超出了伊斯兰为国教的原始意义（*Primitive Meaning*）。

其次，“在国家行政上吸纳伊斯兰价值”的动机是提高国家行政效率，改造政府公务员的工作态度，培养整体公共服务的品质，⁵⁹ 最后就是伊斯兰价值进一步的社会化；关于此项，Mohamed Zamri认为“在国家行政上吸纳伊斯兰价值”的政策并非是对非穆斯林进行伊斯兰化，而是将伊斯兰中各宗教皆接受或强调的崇高价值（*Nilai-nilai murni*）聚集起来以之对公务员进行再教育，更绝非是使国家成为伊斯兰政体的图谋。我们以首相署伊斯兰事务部的宣传手册来看，所谓的“在国家行政上吸纳伊斯兰价值”是在“在国家行政上培养崇高价值以作为坚持信念与和谐为统治责任的政府的计划。”⁶⁰

在国家行政上所欲吸纳的伊斯兰价值，共有以下数项：

其一为信赖度（*Amanah* or *Trustworthy*）：培养公务员的信用，避免失信和贪污的情事的发生，此项价值乃根据一项圣训而来；⁶¹ 其二为诚实与正直（*Kejujuran dan Keikhlasan*）：培养不为一己私利而为上苍（*Tuhan*）奉献的工作态度，此价值乃依据古兰经 an-Nisa 第142节的精神；其三为负责任（*Tanggungjawab*）：培养随时准备服务并捍卫宗教、国家和民族的尊严（*Maruah*）的精神，此项价值乃依据古兰经 at-Taubah 第105节的内涵；⁶² 其四为奉献的精神（*Dedikasi* or *Dedication*）：对团队任何的共同目标高度服从与配合，并积极地执行每日的任务，此项价值的依据乃源自一则圣训；⁶³ 其五为适当的工作态度（*Sederhana*）：调和个人和工作的生活，培养公私分明的态度，不浪费行政资源，在工作之余也不能忽视个人的宗教责任；其六为勤奋

(*Tekun*): 认真负责地执行任务, 愿意吸收各种新知, 扬弃各种干扰工作的的情绪, 提高整体的服形象, 其七为有纪律 (*Berdisiplin*): 提高工作效率, 重视工作的优先秩序和工作时间以及遵守诺言; 其八为团队合作精神 (*Berkerjasama*): 培养互助合作, 愿意为团体、民族和宗教的福祉而牺牲个人利益的团队精神; 最后是良好的道德品格 (*Berbudi Mulia*) 的培养: 不浪费、不自傲、不懒散, 以服务社会为一己的信仰, 并须为此而感恩。⁶⁴

从以上的论述我们可以发觉事实上这是一种寄望公务员十全十美并顺从执政党指示的价值建构, 因此所谓欲吸收的价值虽说它基本是属于宗教价值, 但却从本质上完全和作为改善整体社会品质, 属于比较广泛的社会价值无所区分, 它的伊斯兰特质也因此被稀释——我们也不难发现, 在这种情况下我们不难想像连马哈迪执政初期的口号——廉洁、效率和负责 (*Bersih, Cekap dan Amanah*) 也被归类成伊斯兰价值。⁶⁵ 在这里伊斯兰价值的运用, 完全受相对主义和实证主义所主导。

此外我们可以发现, 尽管这些价值已被稀释, 但基本上仍是属于伊斯兰的价值; 因此, 在国家管理上吸纳伊斯兰价值的政策, 所表现的意义, 之以非穆斯林乃为伊斯兰价值的社会化, 之於穆斯林, 乃为伊斯兰规范社会化 (即再伊斯兰化), 简言之, 即是将伊斯兰价值在社会中予以客观化的一种方式。

因此, 不难理解 Khoo Boo Teik 认为所谓欲灌输的伊斯兰价值不过是一堆过多的价值 (There was a surfeit of values),⁶⁶ 简而言之, 所谓的伊斯兰价值最终只是一种过度堆砌而失焦的价值论述。它对整体的伊斯兰化并无实质 (或谓可衡量的) 的建树, 纵然“在国家行政上吸纳伊斯兰价值”是一项“并非向非穆斯林宣教”的“伊斯兰化”政策, 但透过吸纳伊斯兰价值的政策, 我们不难发现伊斯兰为国教的设置在此第一次真正发挥了其威权的地位, 用以塑造一个多元社会的共有价值观。

事实上, “在国家行政上吸纳伊斯兰价值”的内容和18年后巫统

在2003年9月 (按: 即马哈迪退休前两个月) 由其副手阿都拉巴达威 (Abdullah bin Ahmad Badawi)⁶⁷ 所发动的“文明化的伊斯兰 (*Islam Hadhari*)”运动具有重大的相关。⁶⁸ 以阿都拉的观点而言, “文明化的伊斯兰”代表的是努力工作, 并致力于追求知识和科技资讯, 以打造一个进步的 (progressive)、发展的 (developed) 和机动 (dynamic) 的高度伊斯兰文明社群, 以及一种在多元族群多元宗教社会环境里包容 (tolerance) 的态度——即尊重马来西亚多元宗教的环境。⁶⁹ 同时新上任的副首相纳吉 (Najib bin Tun Abdul Razak) 认为文明化伊斯兰就是“改善着穆斯林的工作素质、守则和纪律甚至排除不良风气如贪污”, 而“文明伊斯兰注重的不是狭隘或者表面的宗教信仰, 如留胡子、穿回教长袍和帽子或者守着伊斯兰教堂等等。”⁷⁰

如此看来, 这个“社会进步的伊斯兰”运动事实上和“在国家行政上吸纳伊斯兰价值”运动一样, 是为提升穆斯林身心发展和现代生活技能的社会运动, 惟它和前者最大不同之处就是迄今为止它在阿都拉的推动下较为尊重和包容多元族群和多元宗教的社会现实。⁷¹ 虽然“文明化的伊斯兰 (*Islam Hadhari*)”运动是为阿都拉执政初期的重要口号和施政方针, 然而大体而言, 它的内容仍然是承续马哈迪的伊斯兰化理念, 而他透过“文明化的伊斯兰”运动打造一个好穆斯林 (good muslim) 的主张⁷² 更是脱胎马哈迪时期鼓吹的“打造新马来人”运动。

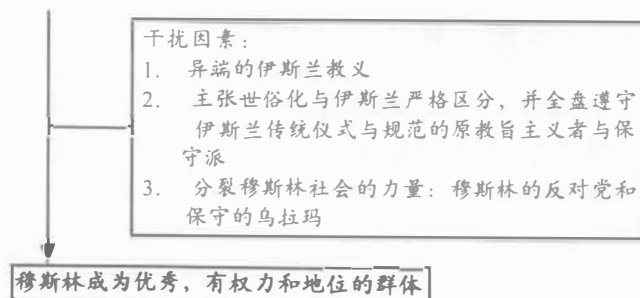
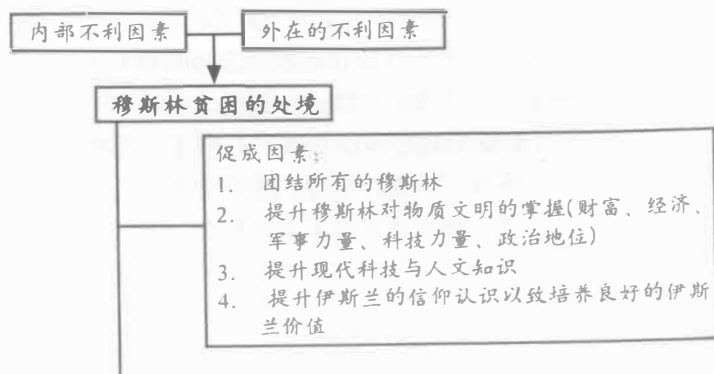
第二节: 马哈迪的伊斯兰化理念分析

马哈迪思想的研究者 Khoo Boo Teik 认为马哈迪思想 (Mahathirism) 可分为五个中心部份, 即: 民族主义、资本主义, 伊斯兰、平民主义和威权主义 (Nationalism, capitalism, Islam, populism and authoritarianism);⁷³ Milne 和 Mauzy 则视马哈迪为积极的现代化推动者 (An eager and dedicated modernizer); 他个人的构想往往就会成为国家的重大发展计划,⁷⁴ 同时他从不隐藏其本身坚定的信念, 反之致力于透过无数的演讲和政策的落实来宣扬之。张景云亦形容马哈迪身上揉合了三个政治角色, 第一个是马来民族主义者, 第二个是现代化的策动者, 最后就是务实派政客。⁷⁵ 虽然马哈迪个人对党的威权领导要等到1987年才全面地建立起来,⁷⁶ 但显而易见地, 基于巫统是一

个人领导色彩浓厚的政党，马哈迪自上台以来其主张即变成巫统党内的最高指示。Khuo 将马哈迪形容为社会达尔文主义 (Social Darwinism) 者，皆因其把族群的关系比拟成物竞天择，适者生存的关系。⁷⁷

由此观之，他的社会达尔文主义加强了马来民族主义，他的马来民族主义检验了他的社会达尔文主义。⁷⁸ 因此马哈迪的民族主义观即为 Plamenatz 式的民族主义 (按：即笔者所谓自我拯救式的民族主义，回见第三章)，亦为社会达尔文主义，而我们也发现他社会达尔文主义的看法也直接影响到其对伊斯兰的理念：马来西亚理科大学伊斯兰哲学教授 Abdul Rahman 就认为其代表作《马来人的困境》一书最为突颖的是其物质主义和资本主义的精神，⁷⁹ 而并无与伊斯兰相关的论述。因此，作为一位非宗教教育出身的族群领袖，⁸⁰ 马哈迪从不讳言其对伊斯兰并无深入的了解，⁸¹ 但却从不否认其作为穆斯林领袖的地位以及其对伊斯兰的虔诚信仰；⁸² 他的伊斯兰化理念与其说是他对伊斯兰认识的体会，不如说是作为一个马来穆斯林领袖而衍生的崇高使命与责任——认为促使穆斯林地位的跃进和促进伊斯兰地位的提升是相补相成；因此促进穆斯林现世的成就是为马哈迪 (或巫统) 伊斯兰化政策最主要的导向。在他刻意的培育下，马来民族最重要的图腾——伊斯兰的影响力在其执政期间得到最大的发挥。综合马哈迪时代的重要访问与演讲，我们可以发现其对伊斯兰化的思考逻辑有如图表 4-1 所示。

图表 4.1: 马哈迪对伊斯兰化的思考逻辑



1. 伊斯兰是一种生活的方式 (Ad-deen 或 Au-din)

首先，与前任首相不同的是，马哈迪首次宣告伊斯兰不是一般的“宗教”，而是一种生活方式 (Ad-deen 或 Au-din)。⁸³ 虽然伊斯兰是完美的宗教，但穆斯林却不是，⁸⁴ 所以穆斯林必须提高其对伊斯兰价值的认识并加以纳入生活的重心。马哈迪认为伊斯兰曾带给穆斯林光辉的成就，⁸⁵ 尤其更曾挽救了西方中世纪黑暗时代的文明，⁸⁶ 因此他坚信穆斯林终究能在世界上取得主宰的地位。⁸⁷ 但无疑地，相较于强盛的西方世界国家，他认为如今穆斯林以至穆斯林世界的国家是贫弱不堪的：“曾经在人类知识领域上出类拔粹的穆斯林如今却在人文和科学知识领域上属于最落伍的一群”；⁸⁸ 而且需完全仰赖西方的科技援助。⁸⁹

马哈迪认为穆斯林应从贫困落后的处境解放出来：“只有在穆斯林族群取得进步并能和其他非穆斯林的成就并驾齐驱之后，伊斯兰‘带来’衰落、贫困和贫穷的名声才能被拭去。”⁹⁰ 这种因为穆斯林处于弱势地位，而致力于捍卫穆斯林权益进而提升其力量的思考逻辑和马哈迪的马来民族主义观并无多大的不同，具体而言，促使穆斯林实力的提升乃是透过“再伊斯兰化”来达成之，但这种再伊斯兰化的理念在极大的层度上却是和促进马来民族的发展巧妙地相结合，加上巫统为单一民族政党的先天局限性，使巫统的伊斯兰化理念受到 (马来) 民族主义很大的嵌制。因此我们不难发现，Khuo 就认为马哈迪的伊斯兰化理念的目的即为回复穆斯林光辉时期的成就；换言之，就是提升穆斯林在物质上、知识上、文化上以及科学领域的成就。⁹¹ 由此，Khuo 更以“马哈迪的伊斯兰” (“Mahathir Islam”) 称呼之。下文就根据上图

的分析架构作逐步的探究。

马哈迪认为今日穆斯林经济、科技以至社会地位贫困与衰弱的原因主要仍是出自於穆斯林本身拒绝跟随伊斯兰的真正教诲：“我们无法回复我们过去的光荣，我们无法保护自己，我们无法维持我们的力量和我们的知识水平，所有这一切皆因为我们无法跟随古兰经和圣训的教导”。⁹²除了经常提及的穆斯林社群（或国家）因为奢侈浪费，⁹³相互敌视甚至彼此攻伐而带给穆斯林自己巨大的灾难之外，⁹⁴马哈迪也认为穆斯林保守、顽固与畏惧改变的态度亦是促使穆斯林衰弱的另一重大因素。

2. 强调现世的成就

关于“Ad-deen”的观念上，马哈迪力主成就现世丰功伟业亦是“Ad-deen”的一个极其重要的部份，他不单反对主张放弃努力，消极的宿命论（*Takdir*），⁹⁵而且也驳斥传统乌拉玛（即伊斯兰学者）仅认为“Ad-deen”是穆斯林面临死后世界（即彼世的永生）的一种准备方法之主张。他认为由于这些乌拉玛把穆斯林奋斗的目标转移到来世的幸福，进而创造了各式各样繁杂的仪式来牵制穆斯林的生活，导致穆斯林花费所有的心力来追逐来世的幸福而忽略了现世的成就。而倘若他们不遵守这些附加仪式（*Ibadat Tambahan*），或不努力追求现世的成就，他们就被认为是缺乏伊斯兰或甚至非伊斯兰。而也就因为害怕被贴上缺乏伊斯兰或非伊斯兰的标签，大部份的穆斯林就努力地遵循这些被创造的繁杂仪式而导致他们没有充裕的时间追逐现世的成就，甚至因而亦没有办法有效地履行他们原有的职务；因为如此，穆斯林才无法掌握各种新的知识，以致最后连自卫的能力都付之诸如。他强调，所谓伊斯兰的光辉时代，就是指现世的成就，而当时穆斯林在当世的成就更促进了伊斯兰的传播与发展。

因此若穆斯林无法追逐在现世的成就并和非穆斯林并驾齐驱，他们很可能就会失落以致失去了对伊斯兰的信仰。⁹⁶我们可以从20世纪伊斯兰改革理论家 Mohammad Abduh 的观点找到马哈迪的理论依据：Mohammad Abduh 本身就极度强调穆斯林不能过度关于后世

(Hereafter) 的状况而牺牲了现世的生活，穆斯林最好的生活态度就是追逐物质性的进步（to pursue material progress）。⁹⁷因此，马哈迪主张个人现世的成就不是以遵循伊斯兰规范或对伊斯兰的虔诚的多寡来衡量，而是指诸如科技成就，财富以及政经地位等的物质性成就，而伊斯兰教的命运就是仰赖於穆斯林的现世成就——换言之，伊斯兰教的命运维系在穆斯林对物质世界的掌控能力和创造能力上。

3. 反对穆斯林受到过多宗教规范（*Shariat*）的束缚

有鉴于此，马哈迪反对盲目且过于热衷坚守伊斯兰教条和仪式，而不努力实现现世物质成就的行为。换句话说，就是反对穆斯林受到过多宗教规范（*Shariat*）的束缚。关于这点，马哈迪辩称伊斯兰不是一个强调空洞仪式的宗教，⁹⁸或不仅仅是仪式和外在的表现，⁹⁹穆斯林应注重伊斯兰的内涵与精神，而非它外在的形式和仪式以及经文字面的释意。他指出过去就是因为穆斯林过于遵循不必要的繁文缛节而致没有时间发展自身对物质世界的适应能力，他们为了维护伊斯兰属性（*Keislaman*）而忽视穆斯林社会的整体发展，反之致力于发展穆斯林社会的种种努力被视为非伊斯兰而遭受批判，最终使穆斯林社会失去了竞争力，而受伊斯兰的敌人所宰制。¹⁰⁰

他举出古兰经虽明文呼吁穆斯林以战马和大刀去吓阻敌人，¹⁰¹但如今战马和大刀根本没有办法吓阻敌人，如果穆斯林只按照古兰经字面释意的指示而只以战马和大刀去面对敌人，则穆斯林就会任人宰制；反之，如果着重古兰经呼吁穆斯林吓阻敌人的原意，则穆斯林就会了解阿拉的旨意是呼吁他们以最精量的武器和部队来吓阻敌人（按：因为战马和大刀就是先知时期最精量的部队和武器）。¹⁰²另外，以伊斯兰党（PAS）所极力坚持的妇女戴头巾的规范（*Shariat*）为例，¹⁰³马哈迪宣称先知时代鼓励女性戴头巾是基于当时未开化的阿拉伯人（*Arab Jahiliyah*）拥有很强的邪恶欲望（*Nafsu Jahat*）而导致妇女经常惨遭蹂躏，因此而规定妇女不得抛头露面之故；但妇女戴头巾并不能保证她在精神上真正信仰伊斯兰（如他认为一个戴头巾的妇女也可能犯下抛弃婴孩，通奸等的大罪），因此戴头巾的规定和呼吁穆斯林以战马和大刀去吓阻敌人一样，在当代已失去了实质的效果，这并不

是古兰经的错，而是世人过于在乎形式戴头巾而忘了克制欲望，避免罪恶的发生才是伊斯兰的真正目的。¹⁰⁴

因此，他痛责穆斯林因为过去太注重仪式反而忘记了伊斯兰的真谛（如主张和平）而导致穆斯林间的猜忌和相互攻击，¹⁰⁵使整体穆斯林受害。同时，过于注重仪式也使穆斯林漠视现代科学知识而最终不得不在军事、经济或科技上依赖非穆斯林国家的施舍而受尽耻辱；这一切都是基于穆斯林对伊斯兰的错误认知的结果。¹⁰⁶所以，光是祈祷并不能永远地拯救穆斯林，祈祷必须伴随着适当的努力，¹⁰⁷因为努力以赴地工作不只是物质主义的中心价值，而是伊斯兰和穆斯林的特质，穆斯林应在任何的情况下努力工作以尽作为伊斯兰和 *Ummah* 一份子的责任。穆斯林应摆脱技术依赖和受别人（指非穆斯林）操纵的束缚：

“我们必须以知识、效率、财富和力量来装备自己，才能面临各种挑战而不退缩，马来人实现现世的成就就是履行一个穆斯林应有的责任。”¹⁰⁸

同时也就因为反对穆斯林受到过多宗教规范的束缚，马哈迪秉持巫统对伊斯兰法的一贯态度：反对其全面的实行——特别是在伊斯兰刑法（*Hudud*）方面。马哈迪反对实施伊斯兰刑法的理由主要有以下几种：

1. 马来穆斯林本身没有接受伊斯兰刑法的心理准备，一旦伊斯兰刑法一经实行，可能会导致武装叛乱。¹⁰⁹
2. 没有考虑到非穆斯林对伊斯兰刑法的抗拒态度。
3. 伊斯兰刑法的判决方式并不是很清楚，而且刑则也尚未确定，必须要作更多详尽的研究与探讨。
4. 虽然伊斯兰刑法并不实施在非穆斯林身上，但在多元族群国家实施伊斯兰刑法会造成法律对不同信仰族群有双重标准，如按照伊斯兰刑法，穆斯林犯通奸罪需处死刑，而非穆斯林却仅需罚款或短期监禁了事（按：因为以伊斯兰的观念而言，伊斯兰刑法对非穆斯林并没有任何的管束力，因此非穆斯林以一般人

为法律审理之。），如此不单极度违反公平原则，更造成社会的混乱。¹¹⁰

5. 目前并不是实施伊斯兰刑法的时机：马哈迪以哈里发（*Khalifah*）*Hisyam bin Abdul Malik* 当时展延一年实施伊斯兰刑法为例，认为伊斯兰刑法必须依照现实环境的需要来实行，如果伊斯兰法的实施在现阶段造成穆斯林的不安和压迫，进而削弱穆斯林的力量，则不能贸然实施。惟他却并无说明何时是实施伊斯兰刑法的适当时机。¹¹¹

如此一来，马哈迪虽秉持巫统一贯维护马来西亚“世俗化”国家体制的态度（按：此是指相较于伊斯兰教所主张的伊斯兰国家体制而言），但其却不因此而反对伊斯兰刑法，而是将伊斯兰刑法的实施时机交由下一代来决定；这里便其和前几任巫统主席断然拒绝伊斯兰刑法的态度有所不同，因此相较于以往的巫统领袖，马哈迪在伊斯兰刑法的议题上显得更为“伊斯兰化”。

4. 反对过度强调伊斯兰与世俗化的二元论

同样地，针对过于坚守伊斯兰教条和仪式的行为，马哈迪抨击这种只注重强调熟悉古兰经教义，或熟背圣训而不去了解个中的价值就会产生伊斯兰与世俗化的二元论，更使穆斯林只专注在无意义的争论上，进而使穆斯林在现代社会急速的变迁过程中无法取得调适而产生疑虑。¹¹²如一些穆斯林盲目地认为基于现代的科学和技术是来自于西方，所以是属于世俗化（即非伊斯兰）的价值而应加以拒绝，¹¹³如此狭隘地把一切事物区分为世俗化和伊斯兰就会隔绝穆斯林学习新知的机会。¹¹⁴有鉴于此，马哈迪认为穆斯林不应以非宗教或反宗教的理由去拒绝一项知识（他以达尔文物种起源论为例，认为穆斯林也可去探讨它而不是完全拒绝之¹¹⁵），只有努力提高穆斯林自身的知识水平、财富地位、技术能力才能提升穆斯林的信仰。¹¹⁶因此，穆斯林应善用阿拉所赐予的恩赐，自由地创造财富，以见证伊斯兰信仰的优越性，也使穆斯林对自己“选民”的身份有更多的肯定。¹¹⁷显而易见地，若穆斯林牺牲世俗化的知识而只致力于发展相对丰富的宗教知识以及习俗（*Ibadat*），则最终穆斯林就会发觉连其自己的信仰都无法捍卫；¹¹⁸因为

如果从现代生活中撤退就是否认伊斯兰是跨越时空的宗教,¹¹⁹ 是以在当代激烈竞争的社会中,穆斯林仍然讨论何者是世俗化的议题实是毫无益处 (Fruitless)。¹²⁰

易言之,马哈迪并不讳言伊斯兰文化自身的局限性,单凭伊斯兰固有的知识并不足以应付当代的挑战,亦不能让穆斯林取得现代化的进步与成就,所以伊斯兰文化必须纳入“世俗化”的人文思想与科学知识,伊斯兰文明才能丰富茁壮与永续发展。

总而言之,马哈迪视伊斯兰与世俗化的二元论为穆斯林社会进步的一大障碍;二元论无形中将伊斯兰文化加以桎梏,更妨碍了伊斯兰文明的扩张与进步。而规避伊斯兰与世俗化的二元论的理论基础就是进一步打开理性推断 (*Ijtihad*) 的限制,使穆斯林从过多教规的束缚中解放出来。于是乎,85年开始巫统党内掀起一股重新推行理性推断的运动,以为官方的“正确伊斯兰 (Right Islam)”作理论叙述,并巩固马来穆斯林的伊斯兰认同。而巫统党内伊斯兰主义者 (Islamist) 如教育部长阿都拉巴达威 (Abdullah bin Badawi)、国家暨乡村发展部长赛努西 (Sanusi bin Junid)¹²¹ 和安华均是其主要事者。¹²²

关于理性推断 (*Ijtihad*) 的应用,以往皆是熟知伊斯兰法的学者——即乌拉玛的专利,但过去的乌拉玛往往采取盲目因循 (*Taqlid*) 旧有法学派的主张而窄化了理性推断的功能,使理性推断根本无法发挥效用而被忽视。理性推断的重新推介不单意味着世俗化的穆斯林现代主义者开始懂得尝试以伊斯兰的理论话语来重新审视己身在世界的定位——而非如过去般视伊斯兰为宗教仪式;同时也一并挑战了伊斯兰诠释权必须由乌拉玛独占的权威论述。

Dr. Haji Faisal Haji Othman 就认为当代理性推断的角色就是应回到伊斯兰文明最初的理性推断形式 (即法学院出现之前的广泛自由的理性推断),¹²³ 将伊斯兰的诠释学 (*Fiqh Islam*) 回归到对应当代的事务的范畴上,而非死守过去法学院 (*Mazhab*) 的诠释。¹²⁴ 而事实上,对知识的探就就是一种广义的理性推断过程——盖没有思考的自由则无法有效地进行广泛的学术研究;因此伊斯兰学者必须认清一个事

实:尽管有层层阻碍 (如以二元论之论证拒绝被认定是世俗化的行为或知识,从而抑制穆斯林学习新知的机会),人类社会仍然会不断随着时代的演进而改变;因此穆斯林的理性推断必须对应当代社会和思潮的变化,否则将永远成为社会的边缘群体。¹²⁵ Khoo 因此认为马哈迪的理想就是在宗教与世俗的学术追求上达到一种实践性的均衡,¹²⁶ 使穆斯林的学术研究能和当代西方各种学术研究方法 (从社会学,政治学,哲学以至物理化学等) 结合,同时学术上的世俗与伊斯兰二元论的排除也令穆斯林在学术研究的领域上更为广阔,但也使其更为趋近于非穆斯林。因此马哈迪的伊斯兰之于学术研究,仍然是源自于西方科学的实证精神,伊斯兰在理性推断的精神下为非宗教的科学服务——即实践性伊斯兰 (Practical Islam) 的观点。而马哈迪本身就宣称伊斯兰就是一个实践性和调适性的宗教。¹²⁷

5. 反对穆斯林社群的分裂和乌拉玛的干政

马来西亚穆斯林在政治上的代言政党以在朝的巫统和在野的伊斯兰党 (PAS) 为首,两党自建国以来就致力于争取国内马来民族的代表权,并以马来族群的发言人自居,其可以说是完全忽视非马来人的诉求;惟 1982 年自伊斯兰党进入乌拉玛领导 (*Kepimpinan Ulama*) 的时代后就逐渐地放弃马来民族主义,并有朝向多元族群政党演进的态势,是故伊斯兰的议题遂升高成为两党最主要争执点。凡此种种,不单对巫统的伊斯兰合法代表权 (Legitimacy of Islam) 形成强大的挑战,更牵引着马哈迪的伊斯兰观点。

马哈迪认为分裂穆斯林社群的因素主要仍是“保守”,原教旨主义与改革主义的乌拉玛们以及伊斯兰的异端份子;而在政治上,伊斯兰教就为分裂穆斯林社群的聚集体。因此为了防止伊斯兰党乌拉玛的影响力持续发酵,马哈迪多年来皆有意降低乌拉玛在传统穆斯林社会里头所享有的崇高地位。

首先,马哈迪极力反对在伊斯兰法理学 (*Usul Al-Fiqh*) 上唯乌拉玛是从的观点,因为纵使乌拉玛有深厚的宗教知识,但在理性推断的过程中仍然可能会出错:他们可能只因为不了解新的事物或该问题

的宗教意涵，或因为其本身的教条主义 (Dogmatic) 而拒绝该事物。在这科学与技术发达的时代，基于乌拉玛不是全知全能的，故而乌拉玛在作判断时更必须依靠其他人的专长，而非依据个人的独断。

其次马哈迪以腐朽的乌拉玛集团导致乌玛亚王朝 (Turki Uthmaniah) 沦亡的历史为例，¹²⁸ 指出不求进步和限制穆斯林扩张知识的乌拉玛就是穆斯林社会衰弱的主因。简而言之，他主张任何的诠释须经由充分的咨询，并要符合现实的状况后才能予以采纳。¹²⁹ 于是乎，乌拉玛应远离政治，而非主导政治活动：

“若任何事都要向非民选的乌拉玛议会 (Ulama Council) 请益，那么还算是民主的政府吗？”¹³⁰

然而较为吊诡的是，他也同样地强调穆斯林应回归古兰经和真实圣训的原典，以当代的观点去学习及诠释之；¹³¹ 并宣称最优秀的穆斯林就是原教旨主义者 (Fundamentalists)，而伊斯兰的原教旨主义者是以和平为基础；反之，过去被形容为原教旨主义者的穆斯林反而是远离伊斯兰真意或背离 (Deviate) 伊斯兰的一群，而且也属于极端主义者 (Fanaticism) 或宗派主义者 (Taasub¹³²)。¹³³ 在这逻辑下，“相信和平和包容的巫统”自然才是真正秉持伊斯兰价值的政党，¹³⁴ 所以巫统也就是一个真正的原教旨主义政党。¹³⁵

那么何者是带领穆斯林走入错误的道路并造成穆斯林社会分裂的元凶呢？马哈迪将之归咎于部份异议的乌拉玛们。他认为这一群如江湖术士般 (Charlatans) 的乌拉玛集团为了个人的政治利益不惜滥用伊斯兰的口号，使穆斯林远离现代的进步社会，最终造成伊斯兰的衰微，¹³⁶ 而无疑地这些分裂穆斯林社会，削弱马来人力量的乌拉玛集团就是以伊斯兰党的乌拉玛集团为首。

针对伊斯兰党的乌拉玛集团，马哈迪有以下的指责：

1. 伊斯兰的骗子、其领袖没有资格成为乌拉玛、分裂穆斯林社会的元凶。¹³⁷
2. 愚弄人民使其受宗教规范的束缚而无法进步。¹³⁸

3. 暗地里支持主张暴力和反政府的伊斯兰激进实力与异端份子 (Deviant Group)，竭尽所能地维护如奥玛乌纳 (Al-Ma'unah)¹³⁹ 之类的邪教徒。¹⁴⁰
4. 利用伊斯兰之名行违背伊斯兰之事，如伊斯兰党自称其就是伊斯兰，¹⁴¹ 污辱伊斯兰的名声等。
5. 在伊斯兰教义内，没有人愿意与“魔鬼”合作，但伊斯兰党领袖为赢取选票不惜与“魔鬼”合作，向人民作出种种没有事实根据的言论。¹⁴²
6. 为了政治利益而滥用伊斯兰教义来作出错误的诠释。¹⁴³
7. 伊斯兰党不但无法改善人民的生活，更导致其统治下的吉兰丹州拥有最多的赤贫人民，泛滥的爱滋病患以及落后的各项发展。¹⁴⁴
8. 利用宗教学校向学生洗脑，呼吁人民反政府，歪曲伊斯兰教义；¹⁴⁵ 蓄意挑起厌恶政府指责，乱许空头承诺。¹⁴⁶
9. 恋栈权力，蔑视与攻击皇室成员。¹⁴⁷
10. 伊斯兰党奉行流氓文化，叫唆群众殴打记者和以暴力的手法阻止巫统的支持者为巫统助选。¹⁴⁸
11. 只会挑起针对女性规范的议题；¹⁴⁹ 如反对对女人——尤其是美女出外工作，而主张女性必须戴头巾的理念更是伊斯兰党歧视女性的一大证明。¹⁵⁰
12. 只会空谈理想，而没有具体的经济政策。¹⁵¹

因此针对“伊斯兰党对伊斯兰的滥用”，马哈迪宣称为了“捍卫伊斯兰真理，他将会战斗到底”，并反对人们利用宗教名义捞取选票，藉以分裂穆斯林社会。¹⁵²

显而易见地，以马哈迪的观点而言，为了发展伊斯兰，在非常时期伊斯兰化的步伐必须具有若干的妥协性，否则伊斯兰化反而会遭致反效果，而这种妥协就是来自于对非伊斯兰的机制和活动的承认；以利息的商业活动和股票市场（按：两者皆违反了伊斯兰反利息和暴利的原则）为例，马哈迪认为这是政府为了提高马来族群的财富而订下的非常措施，而“伊斯兰是容许在非常时期行使一些违反伊斯兰原则，特定的行为。”¹⁵³ 马哈迪深信若冒然实施伊斯兰党的全面伊斯兰化之

主张：则马来西亚的进步与发展将会被阻滞，使国家贫穷并重新被外国殖民。是故，巫统可以比伊斯兰党更为伊斯兰化，拒绝一切伊斯兰党视为世俗化的事务，但如此一来马来西亚将会失去竞争力，而沦为西方国家操纵的工具，更可能成为像波斯里亚和科索沃般被非穆斯所凌虐和宰割的局面。¹⁵⁴

6. 马哈迪和巫统对伊斯兰政体的诠释

由以上的种种论述不难发现马哈迪本身并没有坚持政教分离，反对伊斯兰政党的意识形态，反而屡次承认伊斯兰政体论述的合法性。以笔者的观察，马哈迪支持创立伊斯兰政体最早的证据是在1998年巫统年度党代表大会的演讲上，当时马哈迪再度重申伊斯兰是一种生活方式外，并高度宏扬先知穆罕默德创建伊斯兰政体和穆斯林社会的努力，惟他认为先知在面对蒙昧者的迫害时并没有坐以待毙，或一味求助于阿拉（或曰天命——“*Takdir Tuhan*”）的援助，而是选择一种妥协的方式——逃亡到麦地那来实践其塑造伊斯兰社会的理想，因此“巫统是以先知斗争途径为楷模，作为改善马来西亚马来穆斯林和其余土著社会地位的方法。”¹⁵⁵

是故为了“发展伊斯兰”（按：以发展穆斯林的力量来证明之），伊斯兰本身也要以相对的观点来实践之：即所采用的伊斯兰价值必须具有实践性。不具实践性的伊斯兰价值如部份的伊斯兰刑法和伊斯兰经济制度为了顺应“发展性伊斯兰”的步伐，只好暂时搁置。因此在发展性伊斯兰的前提下，在去年9月在未征询国会的意见下马哈迪就断然宣布基于现有的宪政基础下，马来西亚是为伊斯兰国家/政体：不实施伊斯兰刑法（*Hudud*）并不会损害马来西亚的伊斯兰属性（*keislaman*）。与此同时，他更挑战伊斯兰党提出其自身的伊斯兰政体的模式。此举不单表明了马来西亚的伊斯兰化政策已经成功地在马来西亚塑造了一个伊斯兰的理想政治秩序，更昭示了另一种伊斯兰政体的论述。如此一来，不但造成推动建立“伊斯兰政体”不再是原教旨主义反对党—伊斯兰党的专利，更使其作为伊斯兰代言者的正当性受到强烈挑战：若伊斯兰党的最终政治目标—建立伊斯兰政体已被马哈迪/巫统宣告达成，则其在伊斯兰化的议题上就无法和后者加以抗

衡。

根据马来西亚马来西亚首相署伊斯兰发展局（*Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, JAKIM*）在2001年尾推出的报告书指出，全世界的国家可分为三大类型，其一为伊斯兰国家（*negara Islam*），其二是和伊斯兰交战的异教国家（*negara kafir*），其三是不和伊斯兰为敌的异教国家，简而言之，由穆斯林统治的国家就可被称为伊斯兰国家。而一个可以被称为伊斯兰政体（按：在马来文中，伊斯兰国家和伊斯兰政体皆为同一字——*negara Islam*）的国家拥有几下的数项主要条件：

1. 该国服膺于伊斯兰的力量（*kuasa Islam*）以及穆斯林是为国家的最高领导人。
2. 穆斯林的故乡（*tanah air*）可以被视为伊斯兰政体。
3. 一个和平且能自由地发扬伊斯兰崇高地位的国家。
4. 全国皆拥有推行且正逐步提升的伊斯兰的仪式规范（*ibadah*）、家庭规范（*munakahat*）和社会规范（*muamalat*）之体系。
5. 拥有从国小到大专院校的伊斯兰教育体系，且其内涵仍在不断地提升。
6. 拥有正式的伊斯兰法院（*Mahkamah Syariah*）且其判决不能受民事法庭（*Mahkamah Sivil*）的干涉。¹⁵⁶

伊斯兰发展局以上述的理由说明马来西亚的国家体制和行政文化皆充份地满足了以上伊斯兰政体的要件，且在政治环境上，马来西亚已拥有以下数项作为伊斯兰政体的要素：

1. 马来西亚传统上已为穆斯林代代相传居住的地方。
2. 穆斯林是为国家的最高领导人。
3. 穆斯林仍然是马来西亚的主人。
4. 穆斯林可自由地奉行伊斯兰的规范，而政府亦协助执行伊斯兰法。
5. 伊斯兰是为马来西亚联邦的国教。¹⁵⁷

由此看来,伊斯兰在马来西亚实是居于一个绝对优势的地位;加上马来西亚致力于照顾穆斯林的福利,尊崇 (*mematangkan*) 伊斯兰之余也不忘照顾非穆斯林的责任,所有这一切皆是属于伊斯兰的责任;因此,马来西亚并不是一个政教分离的世俗化政体,马来西亚作为伊斯兰政体的地位是不容置疑的。¹⁵⁸ 同时,马来西亚国民大学法律系教授 Abdul Halim El Muhammady 亦支持伊斯兰发展局的主张:

“马来西亚是伊斯兰政体乃是因为穆斯林居大多数的人口,他们皆享受和平的社会环境,很一大部份的伊斯兰法亦在此地实施,以及国家的领导主权是由马来穆斯林所掌控。”¹⁵⁹

如此看来,巫统政府认为马来西亚是伊斯兰政体乃是基于即有的社会客观事实,即伊斯兰主权主要乃彰显于穆斯林主权的拥有和制度化的伊斯兰机构在国内的高度推广上。以马哈迪的观点视之,马来西亚是为伊斯兰国家的最重要理由就是伊斯兰是为马来西亚的官方宗教 (*official religion*), 而其作为唯一国教的地位乃获得其他 40% 的非穆斯林所承认;¹⁶⁰ 其次,是马来西亚的穆斯林可以自由地作为穆斯林,自由地行使伊斯兰的仪式,更享有伊斯兰的公义 (*keadilan*);¹⁶¹ 再者,就是基于其一再强调的世界各国早已认可马来西亚是伊斯兰国家:

“伊斯兰世界已经公开且高度推崇马来西亚是一个伊斯兰国家,马来西亚是一个伊斯兰国家的模范,而且是他们要跟随的楷模。”¹⁶²

因此基于以上之观点,“马来西亚自独立以来就是伊斯兰国家”,¹⁶³ 因此也“没有任何必要修改宪法以使马来西亚成为伊斯兰国家”。¹⁶⁴

然而不可否认地,马哈迪断然宣布马来西亚是伊斯兰国家/政体,主要的动机仍然是为了和伊斯兰党争夺伊斯兰的论述权,以打击伊斯兰党的政治实力,并巩固巫统作为党国政府的合法性:此乃因为其在政治上的意义就是宣告了伊斯兰政体的“创立者”——巫统是为马来西亚唯一的伊斯兰政党,“其他削弱伊斯兰国家力量的团体就是叛逆份子,并已自接或间接地协助伊斯兰的敌人迫害穆斯林和伊斯兰国家”。¹⁶⁵

除此之外,对照过去马哈迪一贯的主张,马哈迪理想的“伊斯兰政体”事实上就是一个能提高穆斯林在人文、科技、贸易和工商领域的地位的国家。而此情况下,所有发展马来人社经地位的政策都被合理化为发展穆斯林,形塑伊斯兰政体正当性的政策。如关于新经济政策 (NEP), 基于其受益人是广大的马来穆斯林,马哈迪就认为其几乎就是等同于提高穆斯林社群——“*Ummah*”经济地位的政策。¹⁶⁶ 当然,作为伊斯兰政体的支配政党,巫统也就是一个真正的伊斯兰政党:“巫统的斗争不能和伊斯兰信徒的斗争分离,因为显而易见地,当巫统成功,当马来西亚成功,全世界就会宣布这就是伊斯兰的成功。”¹⁶⁷

从以上的综合分析中得知,我们可以将马哈迪的伊斯兰化主张归纳成一种成就马来穆斯林本身物质进步的民族自强运动,在这个逻辑的推演下过去巫统所坚持发展马来经济实力的国家资本主义政策 (如新经济政策), 国家文化政策 (即国家文化以马来文化为中心,而马来文化乃为穆斯林文化,国家文化是为伊斯兰文化之一脉), 甚至马来人特权 (保障马来族群就为保障穆斯林) 尽皆附合伊斯兰化的基本精神。因此从其先天上并非出身于伊斯兰教育的背景,加上其后天对伊斯兰的适用性采取功能性的考量,我们有充分理由相信马哈迪对伊斯兰的观点是一种实践性的伊斯兰 (Practical Islam) 和发展性的伊斯兰 (Developmental Islam): 即伊斯兰的官方论述为族群主义的发展提供了实践性的基础,是故一种由伊斯兰主义和族群主义结合的新兴民族遂在此种发展性伊斯兰的脉络下应运而生。而此种新兴民族就为 1991 年马哈迪所倡导的“新马来人”。

第三节: 新马来人与伊斯兰以及国族的塑造

巫统自创党以来即将伊斯兰作为马来民族主义的表象,以凝聚民族意识,或作为民族意识在表述上的重要图腾,但在民族主义逐渐衰微的后冷战时期,激进的民族主义诉求基于其薄弱的理论基础,已逐渐在马来西亚失去号召力。有鉴于此,巫统领袖意会到马来民族主义的诉求必须加以伊斯兰化:利用相对较为厚实的伊斯兰思想以丰富民族主义原本空洞和不足之处,以延续马来民族主义的生命。因此我们不难发觉巫统进入马哈迪政府时期对伊斯兰思想和文明的大力提倡

和鼓吹，其最终目的就是要为马来民族主义找寻一个信仰的出路，以延续马来民族屹立不摇的神话。在马来民族主义和伊斯兰主义相互支持的情况下，马来族群的成功被喻为穆斯林的成功，马来族群被标榜为穆斯林的楷模的论调遂应运而生。而1990年代新马来人的论述即为这一波马来民族主义和伊斯兰结合的一个高峰。

首先，“新马来人”一词来自于马哈迪在1991年巫统年度代表大会演讲中对塑造新一代马来人的谈话。¹⁶⁸ 关于其源起的动机，学界有不同的看法。陈允中认为新马来人乃为为了合理化新经济政策得势派——马来官僚资产阶级或马来资本家的势力继续支配巫统，以最终接管国家机器的正当性。¹⁶⁹ 曾庆豹和丘光耀则认为新马来人主张的出现就是将马哈迪在1991年提出的“2020宏愿”计划¹⁷⁰里头所倡导的“马来西亚国族”之构造加以模糊化，以一个由新马来人支配的新兴国族取而代之，来疏解马来民族主义者对马来支配不再的疑虑。¹⁷¹

关于新马来人价值观作为个体的实践，笔者列举一些巫统政治菁英和马来学界的观点，以为铺陈。在马来伊斯兰学者方面，首先Faisal Othman认为新马来人在2020宏愿的具体领导下，挣脱穆斯林落后与无知的旧形象，要证明伊斯兰教义赋予了穆斯林的成功是可能的，而作为现代的穆斯林，是可以懂得作科学思考、理性判断和认真、虔诚追随伊斯兰教义价值理想的人。¹⁷²

其次，Siddiq Fadzil¹⁷³认为新马来人是为再伊斯兰化的马来人，“经过伊斯兰化而蜕变的新马来人是具备了唯独对上苍敬畏、节守信仰教条及完全忠心且在精神上独立自主的马来人；一个因其信仰而成为社群中的最好信徒而引以为荣的马来人；一个明瞭生与死意义而视之为力求卓越表现的竞争力的马来人；更是一个具备了奋斗精神的马来斗士，勇于面对一切的挑战并以其对真主忠贞的精神支取精神力量以体验及避免背逆上苍。因此新马来人的首要精神气质是以宗教徒或穆斯林的身份和内涵显现的”。¹⁷⁴

在马来政治领袖方面，巫统副主席前雪兰莪州务大臣Muhammad Hj. Mohd Taib认为新马来人是将旧马来人的不良特质一

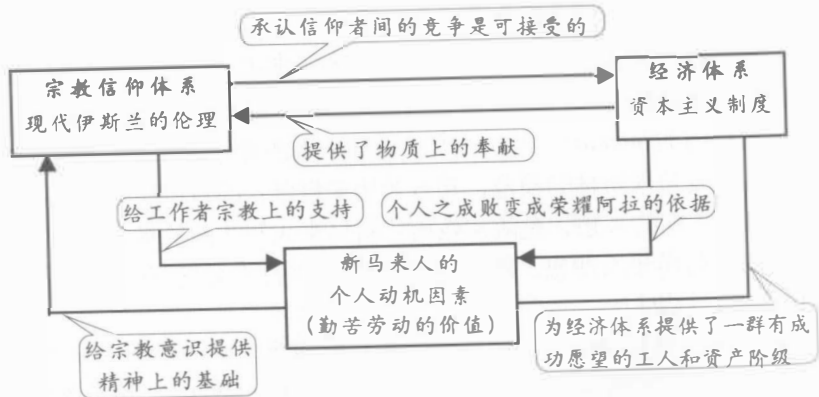
自卑感 (Inferiority)、依赖 (Dependency) 和负面的封建信仰 (Negative Feudalistic Belief) 加以根除的族群；且具备完整的伊斯兰价值观与积极进取和求知的态度，以及包容宽厚等的人文素养。¹⁷⁵ 此外，马哈迪也认为新马来人是“拥有可以顺应时代变迁的文化，他们准备面对各种挑战，他们可以在没有援助下与人竞争，他们受过教育，有知识，是尖端的、忠实的、有纪律的、可信赖的和有效率的”；¹⁷⁶ “可以控制不良的欲望，对宗教有高度虔诚的信仰，可以自我实现目标的，有纪律的，并且了解到上苍只肯帮助肯努力进取和认真工作以及掌握有用知识的人，以及能将汽车交付阿拉保护之前先将车子锁好的人。”¹⁷⁷

根据曾庆豹对新马来人内涵的深入分析，作为新马来人所实践的伊斯兰价值观，具有以下几种特质：其一为选民 (*bangsa pilihan*)：作为马来人和作为穆斯林的“本体同一”是不容置疑，即建立新马来人的运动的精神驱动力必须是源自于伊斯兰复兴的价值观与意识形态，¹⁷⁸ 从而达到优秀穆斯林的境况；其二为圣战 (*Jihad*)，圣战本意为传播阿拉的信仰或创造美好的生活而奋斗，¹⁷⁹ 而“发展新马来人的力量最终还是为了伊斯兰世界的共同利益”，¹⁸⁰ 是故其过程亦为圣战；其三为现代主义：利用调适性和理性化的诠释方式 (*Usul al-Fiqh*) 来让马来穆斯林融入现代生活体制，使其能拥抱资本主义，即以宽松的尺度来作理性推断和以相对主义 (*relativism*) 来实践伊斯兰规范 (*Syariat*)。其四为乌玛 (*Ummah*)：建立一个以新马来人为领导的穆斯林社会，让新马来人成为穆斯林的模范，其五为历史哲学：即对伊斯兰辉煌历史和马六甲王朝的乡愁，是故宗教给“新马来人”实践的动力，历史则给马来人乌托邦的理想，两者铺成他们内在的“文化自信”。¹⁸¹

因此，我们不能否认新马来人也意味着进一步向资本主义靠拢，以非伊斯兰途径栽培穆斯林菁英现象的合理化。然而，以族群本位和文化霸权为出发点的“新马来人”并不受到巫统的政治对手伊斯兰党的支持，因此新马来人遂成为巫统政治与学界菁英专属的政治论述。简而言之，是穆斯林现代主义者和民族主义结合而产生的新兴价值观，以及强化马来族群整体实力的一个途径。事实上，整个20世纪马来民族主义和马来伊斯兰主义也就是源自于对自身族群的自我拯救的思想动员。

若我们将官方所论述的新马来人与伊斯兰伦理的脉络置放于韦伯的基督新教伦理的脉络当中，发觉其是与新教伦理的基本精神有着相同的内涵；首先 Ibrahim Abu Bakar 认为以伊斯兰观点而言，人类事实上是劳动者和工作者；根据天启第 67 章 (Surah al-Mulk) 第 2 节以及第 7 章 (Surah Hud) 第 11 节等内容¹⁸² 的精神，伊斯兰以人类在现世的工作和奋斗状况作为阿拉决定一个别人类价值的一个考验方式，即以人类的行为来决定其个人的价值，而这行为就是认真工作、努力奋斗、和善良虔敬¹⁸³ 因此个人之成败可为荣耀阿拉的依据。由此便衍生成信仰者间的竞争是可接受的，而个别族群在现世的际遇有赖于其奋斗和工作的态度，而非由阿拉来命定（按：见天启第 13 章第 11 节）。¹⁸⁴ 根据以上的论点，加上我们若把新马来人看作是资本主义精神的塑造，就会得出下图表的论述架构：而其架构可说是与韦伯新教伦理并行不悖。

图表 4.2: 新马来人与伊斯兰伦理的脉络



资料来源：移置自韦伯新教伦理的解构图示，见：Louise Weston, *The Study of Society*, 2nd ed., Guilford, Conn.: Dushkin, 1977, Figure 2, p. 399. 转引自：蔡文辉，《社会变迁》，台北：三民，1995年，页82。

因此我们有理由相信新马来人论述的建构乃和韦伯新教伦理的基本精神有着相同的内涵，而事实上新马来人在物质成就的追逐上完全是处在西方资本主义体系内并依循其运作机制而操弄，因此不期然地便以西方的企业新贵和新兴资产阶级为仿效的对象，不论是前述风行于 70 年代纯西化的思想改造运动 (revolusi mental)，抑或是 90 年代的打造新马来人“运动”，所标榜的就是如何在全球化资本主义的自由市场里头取得最大的适应和成就，唯一不同的是后者在主张以一切进取性的经商特质来追逐物质成就以外，也同时强调内在的精神驱力与道德责任——即伊斯兰的意识以及振兴伊斯兰的使命感，而充满理想性的“新马来人”就隐然被形塑成“全球穆斯林的标竿”，“穆斯林中的佼佼者”，或带领穆斯林摆脱贫困的先锋，换言之，即为“荣耀伊斯兰的选民”。在这种物质的成就能促进伊斯兰的成就，个人以至集体之成败变成荣耀阿拉的依据的逻辑下，作为推动西方文明物质成就现代化的新教伦理，再一次地以新马来人与伊斯兰的论述重现。

再者，我们可以看见新马来人乃为民族主义的一个完美的理想投射，具有完美的形而上之人格和修养，也同时具有完善的谋生技能（如雷峰之于中国共产党），也就因为其过多堆砌的完美特质（按：此举暴露了马来菁英对完美人格过度渴望的潜意识），使新马来人和“在国家行政上吸收伊斯兰价值”的论述一样成为一切完美价值的聚集点而脱离了现实，而逐渐沦为美化巫统新兴官僚与资产阶级的糖衣。至于 2003 年 9 月推出的“文明化伊斯兰 (Islam Hadhari)”运动是否会步上上述的运动的同一命运，则有待进一步的观察，惟其内容仍和前者大同小异。即以追求马来民族的物质成就来荣耀伊斯兰。

而当新马来人和伊斯兰主义在巫统的象征（或谓之楷模）一副首相安华以耻辱性（按：其被有关当局控诉为贪污者、鸡奸者或滥权者）的方式被强迫下台后，马哈迪并没有放弃新马来人的论述，而是更为强调，使新马来人的塑造俨然成为巫统的动员专利，更被视为 21 世纪巫统存在的首要目标：

“巫统有责任增加新马来人的数量，所以巫统党员和领袖必须先于其他人成为新马来人……，当他们成功地控制欲望，且具备自律的

精神，并吸纳崇高和优良的价值而成为新马来人后，巫统就有资格在马来社会里发扬新马来人文化。”¹⁸⁵

无可讳言地，新马来人的出现使马来西亚国族之主体的建构走向单一族群为中心的政治与文化的支配，而其价值观仍然是诉诸于传统马来民族主义者所一贯秉持的族群血缘，语言，宗教以及特定之历史与神话，而忽视了现代伊斯兰主义所坚持反对的族群主义（*Tasub*）和族群不平等的主张。是故透过新马来人论述的权威建构，我们了解到伊斯兰已成为马来族群自我神圣化所必然引用的补缀，以作为其理想投射——“新马来人”的要件。在这里，伊斯兰再一次地被巫统政要予以马来化（*Malaynise*）。由此看来，我们不难得出一个小结论：巫统的伊斯兰化理念的核心即为伊斯兰的马来族群化，以延续马来民族主义永远不灭的神话。

第四节：小结：巫统的伊斯兰化观点——马来族群化的伊斯兰化

1969年至20世纪终了，透过各种消极性的政经特权的保障，非马来人对马来政经地位威胁的减少衍生了正反两面的结构性现象，正面而言，随着马来经济地位和力量的提升和华资企业的风光不在（如马来资本为主的跨国企业，明星产业在80年代纷纷开始崭露头角，许多更成为同类产业的龙头老大如汽车业的Proton Saga，资讯业的Celcom，银行业的Maybank等；严格说来除休闲服务业，零售业和建筑业之外，90年代国内所有产业的龙头皆为马来企业），马来人的信心大幅提高，马来人自生贫穷的问题也相对地减轻，而不再视华人为自身族群的最大威胁，广大马来知识份子渐渐摆脱争取马来人权益的狭隘议题而开始省思己身族群内的社会和政经发展不平衡的问题，如此也就形成五一三事件后的马来人积极性改革求变的思潮，并进一步造成70年代以来民间伊斯兰复兴运动的契机。

反面而言，在形塑马来支配权的大前提下，造成国家机器公然地为特定阶级服务的行政方式成为马来族群所集体容忍的“必要之恶”，但这种国家资源的分配公然偏袒马来族群的做法并无法有效地让马来族群利益均沾：马来中产阶级和以垄断经济崛起的族群资本家固然在

新经济政策的末期如雨后春笋般涌现，但仍有广大的马来族群处于较为贫困的处境；而国家机器对特定马来企业的过度拉拔固然塑造了一群富甲一方的马来资本家，却也反而造就了严重的政商挂钩和族阀主义（*Nepotism*）的政治生态，使巫统的金钱政治日形泛滥，亦加速扩大了马来族群内的贫富不均。而巫统的伊斯兰观点如“新马来人”，“实践性伊斯兰”等正好地为这些社会的新贵适时地铺设了一种道德上和信仰上的救赎，来填补被物质文明和金钱至上的习性过度掏空的民族性格。惟新马来人的价值论述虽成功地将马来资本主义信仰合理化，却无法解决上述因资本主义（即追求利润极大化）而衍生的种种问题。因此以社会关怀为出发点，崇尚平等主义（即反资源垄断和贫富不均）的伊斯兰在90年代末以政治运动的方式再一次地复兴，并取得蓬勃的成长。而它对巫统固有体制所形成的挑战优胜从前。¹⁸⁶

从马哈迪时代所有国家的重大发展计划检验之，我们可以发现在促进国家经济发展以致提升马来人的地位和素质的过程当中，真正具主导力量的仍是马来族群民族主义，而宪法对伊斯兰法律地位防御性（*Defensive*）的态度正好说明了巫统的局限性：无法把伊斯兰作为整体的生活方式（*Ad-deen*）和一切制度的指导原则。关于此项议题，Norhashimah Yasin就认为巫统尽管实施大量的伊斯兰化政策，其真正的动机仍是要让以西方现代化理念为基础的国家现代化模式得以持续地维持下去，藉以使国家经济蓬勃发展。¹⁸⁷因此我们无法否认虽然马哈迪以至巫统的核心再再以反对西方的文化，经济等霸权为政治号召，但相较于伊斯兰党，其自身竟又严重地依赖西方的理论话语，因此这也不失为一个典型的后殖民主义现象。¹⁸⁸

由此看来，作为一个单一族群政党，巫统伊斯兰化的理念与政策根本上是无法扬弃族群本位主义，其所优先注重的是如何全面地提高马来人的素质和地位（马哈迪以提高穆斯林的地位等同于提高伊斯兰的地位的理由来解释之），而非如何全面推广伊斯兰思想与教义。因此巫统所强调的伊斯兰化是为“马来族群化的伊斯兰”，亦可谓之“伊斯兰的马来族群化”。这和伊斯兰化为伊斯兰普遍化的基本内涵略有抵触（按：至少巫统在大量推介伊斯兰机构和伊斯兰教育机制对马来

族群的再伊斯兰化——如提升马来族群对伊斯兰的认识有许多正面的效果。)。是故，基于此种矛盾，加上务实性的伊斯兰，Hussein Mutalib 观察到巫统掌控下的马来西亚政府体制对伊斯兰化的态度是含糊或甚至是表里不一的。¹⁸⁹ 所以纵然马哈迪时期巫统的再伊斯兰化政策远比以往更为蓬勃，但仍然离全面伊斯兰化的态度有很大的差距，此乃基于以下的理由：

首先，由政策面来看，在法律的执行面而言，伊斯兰法仍然只属个人法和家庭法，巫统强烈反对法律的全面伊斯兰化，而在经济的执行面上伊斯兰银行和保险公司的规模远远落后于同类的公司，伊斯兰经济制度并未真正确立，最后在教育的伊斯兰化方面，97年后强制所有国立的大学生必须修伊斯兰文化课程（和早期台湾强迫大学生修三民主义与国父思想的政策如出一辙，为全体国民的建构一个必须了解或服膺的官方权威价值，以作为效忠国家的证明）的规定对大专生的伊斯兰化取得正面作用（按：没有一个大学生可以回避对伊斯兰的了解），但在另一方面，和一般国民教育比较，伊斯兰教育学校仍不普遍。

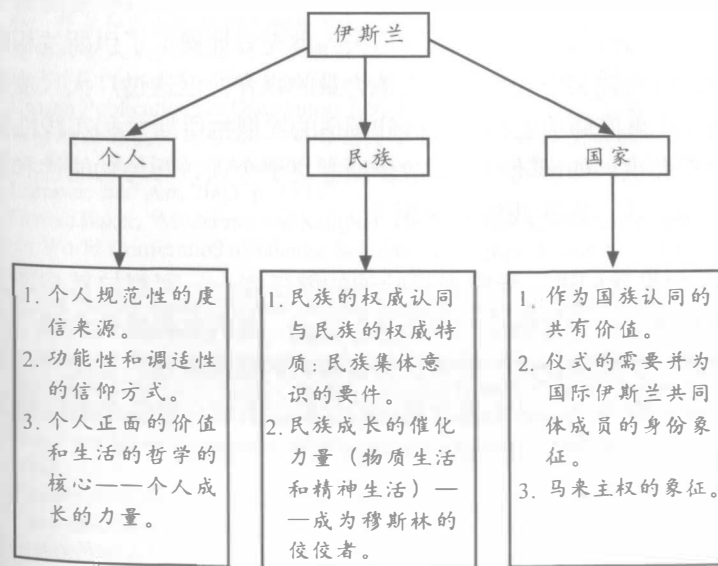
其次在理念的层面，回顾巫统的党纲第3条之第4、5和第6项的主题，则是宣誓捍卫与促进马来族群的语言，文化，经济和政治（马来人特权）地位，其明确地表示巫统是为促进马来族群——而非穆斯林的地位而奋斗。虽然宪法第160条规定马来人就是穆斯林，但却没有任何条例说明穆斯林就是马来人。¹⁹⁰ 因此不难理解非马来人穆斯林（如华人穆斯林）并不是马来族群政党——巫统的诉求对象。马来穆斯林享有的特权，优势的经济与文化地位绝不代表非马来人穆斯林也享有同等待遇，因此事实上我们可以说巫统对马来族群特权的坚持不单造就了马来人和非马来人的差别待遇，同时也一并造就了穆斯林间（即马来穆斯林和非马来穆斯林）的差别待遇。如此若在伊斯兰公平原则的检验下，马哈迪伊斯兰化理念的核心——成就马来人的丰功伟业等同于成就穆斯林的地位，就难以自圆其说——因为非马来穆斯林在其中并无任何地位可言。在一个多元宗教的环境下，马哈迪不采用可以和非穆斯林作区隔，彰显穆斯林优越性和促进穆斯林地位的“新穆斯林”而以新马来人作为其诉求，显然地其仍然是本着族群本位

的立场——即伊斯兰的马来族群化。因此新马来人的理念充其量只是马来人本身再伊斯兰化的过程（按：事实上这种注重物质成就的伊斯兰化过程仍然颇富争议，另一穆斯林政党伊斯兰党就未随之附和），和促进马来西亚国家的伊斯兰化非无关系，更谈不上向非穆斯林宣教的议题。

因此在选择性地接受伊斯兰理念的情况下，伊斯兰就成为巫统理念达成的一个媒介，而非其政党理念的本质。唯在伊斯兰党对巫统伊斯兰化理念的强力质疑并挑战巫统伊斯兰的合法性地位的情况之下，Jeff Haynes 就以为马来西亚对伊斯兰议题的高度强调可能会造成一个危险的结果：伊斯兰被马来族群用来作为对少数族群霸权领导的工具。¹⁹¹

因此综合第2章对马来西亚伊斯兰法律地位的论述和巫统对伊斯兰的理念与政策之分析，我们可以建构出一个如下表所示马哈迪时期巫统所主张的官方宗教模型：

图表 4.3: 巫统的伊斯兰官方认同模型



伊斯兰之于国家，基于国家文化以伊斯兰为核心的论述，乃为各族群对国家认同的共有价值。此举使伊斯兰不仅仅为仪式的需要和作马来主权象征，进一步落实到更广大的层面。伊斯兰对外使马来西亚成为国际伊斯兰共同体成员的身份象征，对内则成为国族认同的表象。惟巫统也以马来文化作为国族的主体，而忽视马来西亚乃为多元族群国家的客观现实。是故，在巫统的主张下，其他族群必须要被马来族群所涵化方才能成为马来西亚国族。因此伊斯兰的共有性被稀释，成为“马来国族”的专利，是故其仍然跳脱不了其作为马来主权象征的桎梏。因此，伊斯兰之于国家，乃为“伊斯兰的马来族群化”。

伊斯兰之于民族，仍然为是提升马来族群内涵，构造马来族群意识，促进马来族群物质成就的催化力量（如以“伊斯兰的选民”概念来激励马来人奋发图强），因此不经意地成为动员马来民族主义的要件。若说伊斯兰是为马来民族主义的唯一核心，则马来民族主义就为伊斯兰化的动员形式，是故巫统的伊斯兰化观点之于民族，乃为一种“马来族群化的伊斯兰化”。

最后我们回到个体面的探讨，发现在巫统的论述下，伊斯兰之于个人，乃为个人规范性的虔信来源以及个人正面的价值和哲学生活的核心——一个人成长的力量。而新马来人就充分地攫取了伊斯兰积极面的内涵，作为武装个人精神和道德力量的媒介。但透过广大尺度的理性推断，注重信仰功能和主张信仰调适的发展性伊斯兰和实践性伊斯兰就油然而生，如影随行。是故伊斯兰之于个人，乃为功能性和调适性的信仰方式：即实践性的伊斯兰。

而如果我们进一步审视马哈迪的继任者——阿都拉首相在上任后所积极推动的“文明化的伊斯兰”运动，其内容仍然是承接了上述巫统伊斯兰认同的论述。笔者认为最根本的原因就是：巫统一日不改变其马来族群主义、马来统治霸权的信仰以及倾向世俗化的社经发展模式，任何伊斯兰的运动都无法脱离上述的范畴。

注释：

- 1 转引自：Hussein Mutalib, *Islam and Ethnicity In Malay Politic*, New York: Oxford University Press, 1990, p. 143.
- 2 转引自：Mokhtar Petah, *Dr. Mahathir Menangis Demi Bangsanya* (马哈迪医生为其民族落泪), Kuala Lumpur: Simfoni Gemilang Sdn. Bhd., 1998, p. 68.
- 3 如乘着美国为准备入侵伊拉克而争取国际声援之际，马哈迪就成为东亚第一位高声反对美国入侵伊拉克的国家领袖，同时他更“打算联络世界各个伊斯兰国家以抵制美国是项侵略行为”。见：〈首相：我们将联络其它回教国，大马不赞成攻伊〉，《光华日报》，2002年9月8日。
- 4 自911事件至其退休为止的两年以来马来西亚已举办了四次重要的国际伊斯兰会议，其一是2002年3月26日的国际伊斯兰资本市场会议 (International Islamic Capital Market Conference)；其二是同年4月1日至3日的国际伊斯兰国家外长反恐会议 (The Islamic Conference of Foreign Ministers on Terrorism)，大会通过了吉隆坡对国际恐怖主义宣言 (Kuala Lumpur Declaration on International terrorism)，宣言中除了宣示伊斯兰是和平和包容的宗教外，同时亦谴责了杀害无辜的恐怖主义之行为，更拟定了九项具体的因应方针；再来是同年5月7日举办的伊斯兰议会组织穆斯林福利和伊斯兰事务会议 (The OIC Conference of the Ministers of Endowments and Islamic Affairs)，而2003年亦有广邀世界著名伊斯兰学者，企图对当代伊斯兰作一权威批注的7月10至12日世界伊斯兰学者会议 (World Conference of Islamic Scholars)，会中决定于吉隆坡设立一个世界伊斯兰学者会议的常设代表处；最后是马哈迪选择告别政治舞台的场地——2003年10月11至18日举行的伊斯兰国家领袖高峰会议。
- 5 如在谈到2002年6月7日马哈迪和教皇的会面，前国民大学伊斯兰学院院长，国际伊斯兰大学主要创办人之一 Ismail Ibrahim 就形容“马哈迪作为一位温和、开放和包容的伊斯兰领导人被邀请会见了作为天主教领导人的教皇，因为他向世人成功地证明马来西亚是一个各族群和各宗教都能和平生活的地方 (见：Ismail Ibrahim, *Pemikiran Dr. Mahathir tentang Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 2002, p. 53)。”；最新出版的一部马哈迪画册也如此形容：“马哈迪是全世界第一位踏上南极的伊斯兰领导人 (见：S. Hashim Ahmad, *Mahathir: Pencetus Tamadun Insaniah*, Kuala Lumpur: Juz' Art, 2003, p. 137)”。
- 6 Osman Bakar, “Modernity and Religion: The Malaysia's Experience”, paper present in World Conference of Islamic Scholars, Putrajaya, Kuala Lumpur, 11th July, 2003.
- 7 Mohd. Sayuti Omar, “Ulama Dengan Mahathir seperti 'Apek Dengan Marjina'”, di *Buletin Demokrasi*, 16-21 Ogos, 2003.
- 8 “Speech at the Official Opening of the International Islamic Capital Market Conference and the Launching of the International Islamic Capital Market Week at the Securities Commission”, Bukit Kaya, Kuala Lumpur, March 26, 2002; Abstract in: <http://www.smpke.jpm.my/WebNotesApp/PMMain.nsf/fsMainPM>., Sept 12, 2002.
- 9 Zambyr Abd. Kadir, “Islam and Politics in Malaysia: A Changing Scenario”, Paper Presented for the International Symposium on Politico-Islamic Movements in the Malay World, PROSEA, Academia Sinica, Taiwan, May 6, 2000, pp. 7-9.
- 10 Aziz Zariza Ahmad, *Mahathir's Paradigm Shift: The Man Behind the Vison*, Kuala

- Lumpur: Firma Malaysia Publishing, 1997, p. 67.
- 11 *New Strait Times*, 11 September 1982, cited in Harold Crouch, *Government and Society in Malaysia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1996, p. 170.
 - 12 Mutalib, Hussein, *Islam and Ethnicity In Malay Politic*, p. 156.
 - 13 祝家华,《种族威权民主国家的政治反对势力之形成与结盟——大马两线政治的评析(1985-1992年)》,台北:国立政治大学政治研究所硕士论文,1993,页60。另外,事实上1999年后巫统在执政集团——国阵中只有半数的国会议席(72席对76席),比起其它执政党还要少4席,按理如此的联合内阁应是由各政党平均分配阁员数目,唯实际的状况却是完全违反了政党政治的基本伦理,我们以2000年5月内阁29个部会首长的正部长名单为例,巫统党员除为正副首相之外,也占据了17名内阁部会的部长职(按:远超越表决人数的半数),且全都占据内阁中最为重要的部会如内政部、国防部、外交部、财政部、国际贸易与工业部、教育部等(见:马来西亚首相署网站: http://www.smpke.jpm.my/govern/cabinet_info.html, 2000年5月1日。),因此马来西亚政府内阁会议的表决仍然是以巫统为马首是瞻,且行政资源的分配也几乎由巫统所独占,其它“执政党”并无足够的议价力量改变议事结果。我们只有以巫统乃为马来西亚的威权主义的支配政党(Authoritarianism's, dominant Party)解释之。
 - 14 在相关中文著作方面,可参考:王国璋,《马来西亚的族群政党政治》,1999;杨培根,《故事的另一面:民主人权与法律在马来西亚》,1996;祝家华,《种族威权民主国家的政治反对势力之形成与结盟——大马两线政治的评析(1985-1992年)》,1993;何启良,《面向权威》,1995;柯嘉逊,《改革马来西亚》,1995等。而相关的英文著作方面有:Harold Crouch, *Government and Society in Malaysia*, 1996; Khoo, Boo Teik, *Paradoxes of Mahathism*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995; Gordon Paul Mean, *Malaysia Politics: The Second Generation*, 1991; R. S. Milne & Diane K. Mauzy, *Malaysian Politicc under Mahathir*, London: Routledge, 1999等。
 - 15 祝家华,前引书,页73。
 - 16 何启良,前引书,页31。
 - 17 国营独占企业私有化后就变成私人独占企业,其股东(主要为巫统党员)遂能谋取个人的暴利而致富。
 - 18 以下为巫统公开性地利用国家机关公器私用的例子:1983年土地发展部长 Rais Yatim 公开说明“只有”百分之七十的联邦土地发展计划(Federal Land Development Authority, FELDA)授予巫统党员!而彭亨州务大臣(一州的总理) Datuk Mohamed Najib Tun Razak(即现任副首相,同时亦为第二任首相 Tun Razak 之长子)更赤裸裸地宣布只有忠贞的巫统党员才能获得州内土地发展的计划(即其余非巫统党员抑或其它“不忠贞”的党员只有望门兴叹——这还不是马来人与非马来人的问题)。另外较为非公开性地政治施惠的手段为利用国家补助的基金(如:人民信托委员会——*Majlis Amanah Rakyat*, MARA等)给予特定忠于巫统的人士或巫统政要的亲信巨额的贷款,见:Harold Crouch, op. cit., p. 41。
 - 19 关于巫统公然利用行政支配权培养政商的朋党和滥用权力(Abuse of power)的情况,马来亚大学经济系教授 Jomo K. S. 有详尽独到的见解。见: Gomez and Jomo, *Malaysia's Political Economy*, 1997, pp. 9, 117-130。
 - 20 关于巫统的朋党主义和金钱政治泛滥的情况,请参考: Edmund Terence Gomez, *Money Politics in the Barisan National*, 1991(虽然题目是在国阵里头的金钱政治,事实上内文几乎完全探讨巫统的商业王朝);和 Gomez and Jomo K. S., *Malaysia's Political Economy*.
 - 21 由于党职的高低足以影响个人在政治上以至商业的利益,巫统党选买票的风气在马哈迪时代遂开始严重恶化成普遍的现象,以致马哈迪本身也在巫统大会中为此感叹甚至落泪。关于巫统党选过程中公然贿选或买票的探讨,马来亚国民大学教授 Ahmad Atory 有较为传神与详尽的论述,见: Ahmad Atory Hussain, *Politik dan Dasar Awam Malaysia* (马来西亚的政治与公共政策), Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd., 1985, pp. 93-97; 以及 Ahmad Atory Hussain, *Dari Beruntukan menuju Pembangunan Politik Melayu 1990-2000* (从建构到发展:马来人的政治1990-2000), Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 1998, pp. 244-264。
 - 22 Ozay Mehmet, *Islamic Identify and Development: Studies of the Islamic Periphery*, Kuala Lumpur: Forum, 1990, p. 151.
 - 23 马来西亚首相署网站, <http://WWW.smpke.jpm.my/Rancangan.nsf/Dasar.../2000/5/31>。
 - 24 Hussein Mutalib, *Islam and Ethnicity In Malay Politic*, pp. 127-152.
 - 25 Ozay Mehmet, op. cit., p. 110.
 - 26 1981年9月安华加入巫统时,作为巫统主席和首相的马哈迪竟破例为安华个人举行入党记者招待会,足见安华当时的份量以及其领导的伊斯兰青年团(ABIM)的影响力,谢诗坚认为此举乃为藉此拉拢伊斯兰青年来打击其政治对手——伊斯兰党;同时在巫统的历史上除安华之外从未有一个年龄不足35岁且党龄不足半年的党员代表该党参选国会议员,安华的特殊地位可想而知。见:谢诗坚,《巫统政治风暴:历史片断回顾》,吉隆坡:中央纸业有限公司,1999年。
 - 27 在内阁制政体里头,首相或总理拥有最高的行政权,其次就为各部会首长。
 - 28 Yusof Ismail, Khayati Ibrahim, eds., *Politik Melayu Dan Demokrasi* (马来政治与民主), Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996, p. 134.
 - 29 Hussein Mutalib, op. cit., pp. 127-152.
 - 30 有关伊斯兰发展局的历史和功能,请参考伊斯兰发展局官方网址: <http://www.Islam.gov.my>。
 - 31 Yusof Ismail, Khayati Ibrahim, eds., op. cit., p. 134.
 - 32 Abdul Mumin Abdul Ghani, *Sistem Kewangan Islam dan Pelaksanaannya di Malaysia* (伊斯兰的金融制度和其在马来西亚的实践), Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), 1999, pp. 336.
 - 33 Mok Soon Sang, *Pendidikan di Malaysia* (马来西亚的教育概况), Kuala Lumpur: Kumpulan Budiman Sdn. Bhd., 1998, p. 258.
 - 34 它的网址是: www.ikim.gov.my。
 - 35 莫顺生著,《马来西亚教育史》,吉隆坡:马来西亚华校教师会总会与林连玉基金会,2000,页219。
 - 36 M. Hiebert, "Required Lessons", *Far Eastern Economic Review*, July 17, 1997, p. 22, retake in Tan Pah-Ling, "Paying the Price for Religious Freedom: A Non-Muslim Perspective" in Wu Min Aun, ed., *Public Law in Contemporary Malaysia*, Kuala Lumpur: Addison Wesley Longman Malaysia Sdn. Bhd., 1999, p. 168.
 - 37 'Pembaharuan Pendidikan Agama (宗教教育的更新)', *Berita Harian* (每日新闻报), 27 November 1999.
 - 38 其训练的课程计有行政(pentadbiran)、研究(penyelidikan)、宣教(Dawah)、Zakat和baitumal的行政管理、伊斯兰法院审议事宜(kehakiman Syarie)、伊斯兰法的行政管理、家庭发展(pembangunan keluarga)、清真寺的行政管理(pentadbiran masjid)见: *Al Islam*, February 2002, pp. 16-18.
 - 39 以上除另有注释之外,皆为综合整理自: Mutalib Hussein, *Islam and Ethnicity*

- In Malay Politic*, p. 134.
- 40 *Gerakan Dakwah dan ORDE Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan* (马来西亚的达尔瓦运动与伊斯兰秩序: 未来的策略), Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1993, p. 115.
- 41 Edmund Terence Gomez, *Money Politics in the Barisan Nasional*, Kuala Lumpur: Forum, 1991, p. 62.
- 42 〈财降部喻令万能禁止回教徒买万字票〉,《星洲日报》,1994年11月3日。
- 43 相关资料可见马来西亚伊斯兰艺术博物馆网站: <http://www.iamm.org.my/main.htm>.
- 44 *Asiaweek*, July 18, 1997.
- 45 〈女性须戴头巾, 非回教徒不强制〉,《星洲日报》,2004年9月2日。
- 46 相关论述请回见第2章。
- 47 “Modern, and Moderate, Islam: One Muslim’s View of the New National Challenge”, in *Asiaweek*, September 19, 1997.
- 48 此记载于古兰经第2章 (al-Bagarah) 第275节: “真主准许买卖, 但禁止利息, 奉到真主的教训后, 就遵守禁令的, 得以既往不咎, 他的事归真主判决。再犯的人, 是火狱的居民, 他们将永居其中。”见:《古兰经中文译解》,台北: 中国回教理事会, 1997, 页29。
- 49 如至1996年为止在吉隆坡股票市场上市的557家公司里头, 财政部判定有339家公司是为符合伊斯兰法规规范的公司。见: Abdul Mumin Abdul Ghani, *Sistem Kewangan Islam dan Pelaksanaannya di Malaysia* (伊斯兰的金融制度和其在马来西亚的实践), p. 288.
- 50 *Ibid.*, pp. 336-337.
- 51 有关伊斯兰经济体系在马来西亚的实践, 请参考: Abdul Mumin Abdul Ghani., op. cit., pp. 253-444; 以及: Mohammad Hashim Kamali, *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*, Kuala Lumpur: Ilmish Publishers, 2000, pp. 237-273.
- 52 如1996年尽管符合一切合法的程序, 并获得兴建执照, 莎亚南 (Shah Alam) 地区正在兴建中的一所天主教堂基于当地少数穆斯林的投诉而被州政府强行动用警力勒令停工。资料来自笔者在2001年5月18日和马来西亚留台研究生黄瑞俊神父的访谈, 以及: Tan Poh Ling, “Paying the Price for Religious Freedom—A Non Muslim Perspective”, in Wu Min Aun, ed., *Public Law in Contemporary Malaysia*, Kuala Lumpur: Addison Wesley Longman Malaysia Sdn. Bhd., 1999, pp. 134-177.
- 53 他们指出过去清真寺和非伊斯兰的宗教建筑 (包括佛庙、道观、基督教堂、印度诸神庙、妈祖庙等) 的数目约略相等, 但在马哈迪时期的巫统有计划地大肆增建清真寺后, 清真寺和非伊斯兰的宗教建筑的数目比例就出现失衡的现象。以华人聚集的怡保地区为例, 迨至1996年为止, 平均每800名马来人就有一所清真寺, 而非穆斯林却要每5千人才享有一所非伊斯兰的宗教建筑。见: Tan Poh Ling, “Paying the Price for Religious Freedom—A Non Muslim Perspective”, p. 171.
- 54 主要的资料来源为笔者于2000年2月14日对马来西亚伊斯兰保险公司 (Syarikat Takaful Malaysia) 业务员 Mohamed Nazri bin Mohamed Lazim 的无录音口头访问, 根据访谈所得, 至2000年为止马来西亚仅有两家伊斯兰保险公司。
- 55 Mohamad Yusuf Noor, “Penerapan Nilai-nilai Islam Dalam Konteks Arus Politik Kebangsaan (伊斯兰价值在国族政治潮流背景下的吸收)”, in Wan Hashim Wan Teh, ed., *UMNO: Dalam Arus Perdana Politik Kebangsaan*, p. 193.
- 56 Mohamed Zamri Hj. Mohamed Shapik, “Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam Dalam Pentadbiran (在公共管理上吸收伊斯兰价值的政策)”, in Yusof Ismail & Khayati Ibrahim, eds., *Dasar-dasar Kerajaan Malaysia: Tinjauan Menyeluruh* (马来西亚政府政策: 一个全面的观察), Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1993, p. 136.
- 57 “Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam Dalam Pentadbiran (在公共行政上撷取伊斯兰价值的政策)”, in Alamat Internet Jabatan Perdana Menteri (马来西亚首相署官方网站): <http://www.smpke.jpm.my/Ran.../>, May 31, 2000, pp. 1-2.
- 58 Mohamad Yusuf, “Penerapan Nilai-nilai Islam Dalam Konteks Arus Politik Kebangsaan (伊斯兰价值在国族政治潮流背景下的吸收)”, p. 195.
- 59 Mohamed Zamri, “Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam Dalam Pentadbiran (在公共管理上吸收伊斯兰价值的政策)”, p. 137.
- 60 原文: “Penerapan nilai-nilai Islam ialah satu rancangan kerajaan untuk menanam nilai-nilai mumi yang membina ke dalam pentadbiran negara sebagai satu jambatan yang diamanahkan dengan tanggungjawab pemerintahan yang berteraskan keyakinan dan keamanan.”, 见: *Panduan Rancangan Penerapan Nilai-nilai Islam* (伊斯兰价值吸收计划指南), Siri 2, Bahagian Hal Ehwal Islam (伊斯兰事务部), Kuala Lumpur, 1985.
- 61 先知穆罕默德曾言: “谁没有好好事奉信仰同时也没有照顾到他的诚信, 则他的祈祷 (Solat) 和税捐 (Zakat) 不允接受”。转引自: Mohamed Zamri, “Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam Dalam Pentadbiran (在公共管理上吸收伊斯兰价值的政策)”, p. 139.
- 62 古兰经 *at-Taubah* (第9章) 第105节: “你说, 你们工作吧! 真主及其使者和信士们都要看见你们的工作; 你们将被送到全知幽明者那里去, 而他要将你们的工作告诉你们。”引自:《古兰经中文译解》。
- 63 先知穆罕默德曾言: “一个人若勤奋和认真工作, 阿拉将会感到高兴。”转引自: *Ibid.*, p. 141.
- 64 Mohamed Zamri, “Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam Dalam Pentadbiran (在公共管理上吸收伊斯兰价值的政策)”, pp. 137-144. 相关论述也请参考: Mohamad Yusuf, “Penerapan Nilai-nilai Islam Dalam Konteks Arus Politik Kebangsaan (伊斯兰价值在国族政治潮流背景下的吸收)”, pp. 109-203; 或 *Panduan Rancangan Penerapan Nilai-nilai Islam* (伊斯兰价值吸收计划指南), 等。
- 65 Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 180.
- 66 *Ibid.*, p. 181.
- 67 阿都拉巴达威出身于槟城的乌拉玛家庭, 在党内素以对伊斯兰的虔信和温和圆融的处事风格著称, 在党外亦和华人维持极为良好的互动关系, 在党内一连串的政治斗争的过程中因联合财政部长东姑拉沙里以及前副首相穆沙希淡反对马哈迪而曾经下野 (1988年), 被闲置一段日子后重新担任内阁要职, 最终于1999年初取代被革职的安华而成为马哈迪政府第四任的副首相, 成为马哈迪 “又一个” 接班人 (在穆沙希淡、嘉化峇峇和安华之后), 2003年11月1日正式成为马来西亚第5任首相。
- 68 什么是 *Islam Hadhari*? 如何将它准确地翻译成英文或马来文在刚开始就是一个众说纷纭的课题, 如同是一家报章英文新海峡时报在2004年1月31日把它称为 “management of an Islamic country (见: “One system for Malaysia”, *New Straits Times*, 31/01/2004.)”; 同年7月12日的一篇报导却把它称为 “Civil Islam”; 文化暨艺术部长 Rais Yatim 又把它称为 “progressive Islam” 或 “Modern Islam (见: “Stop Arabising Malay culture, Rais Yatim”, *LOONY MALAYSIA*, in <http://www.freeanwar.net/April2004/facnews170404.htm>, 17/04/2004)”; 惟

- 根据巫统丁加奴州政府的详细解释,“Hadhari”来自于阿拉伯文“Hadhara”,表示“物质和精神调和的进步”,中世纪伊斯兰大哲学家 Ibnu Khaldun 曾用“Umran Hadhari”来表示建设一个进步的文明,因此 Hadhari 可被译为“文明进步(kemajuan peradaban)”,根据以上的论点,笔者遂采用“文明化的伊斯兰”作为译文。相关论述可见该丁加奴州政府网址: <http://www.terengganu.gov.my/admin/ihtb.htm>, 2004年9月2日。
- 69 有关“文明化伊斯兰”的内容,请参考:“Bringing Islam Hadhari into the mainstream”, *New Straits Times*, 25/07/2004。
- 70 《文明伊斯兰和马来人政治文明伊斯兰和马来人政治》,《星洲日报》,2004年8月10日。
- 71 对此,阿都拉在一项推展“文明化伊斯兰”运动的典礼上表示:“今天我们政府是所有族群所共有的,我们必须要考虑所有族群的感受、敏感性和志愿”;而他进一步强调马来西亚在推行文明化伊斯兰时必须接纳非穆斯林。见:“One system for Malaysia”, *New Straits Times*, 31/01/2004。
- 72 阿都拉坦言,这个“文明化伊斯兰”是为因应2004年3月20日选举的一个口号,他认为这运动就是让马来穆斯林能适应现代社会,“我们不能承诺天堂,我们只能认真地追求成为一个好的穆斯林”。见“Islam Hadhari and PM's Aspirations”, *New Straits Times*, 26/06/2004。
- 73 Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathism*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995, p. 7.
- 74 R. S. Milne & Diane K. Mauzy, *Malaysian Politics under Mahathir*, London: Routledge, 1999, p. 6.
- 75 张景云,《华团与政治: 解去政治化的前景》,引自:何启良编著,《当代大华人政治省思》,吉隆坡:华社资料研究中心,1994,页102。
- 76 马哈迪对党的威权领导模式要等到1987年其完全扫除党内最大敌对势力——东姑拉沙里与慕沙集团方才确立起来。事缘东姑拉沙里(Tengku Razaleigh)、慕沙希淡(Musa Hitam)与马哈迪三人为前首相胡申翁(Tun Hussien Onn)时期最具影响力且为各自派系的领袖,马哈迪自1981年6月9日的巫统党选中不劳而获升任党主席后,并未表态支持余下的任何一方,因此双方遂在署理主席(Deputy President)一职(即巫统的第二把交椅,当选者顺理成章必为马来西亚的副首相)的竞选中展开激烈的争夺战,最终慕沙以722票对517票获胜,遂成为马哈迪时期的第一位副手,而东姑拉沙里凭着其强大的基层影响力也被马哈迪委任为财政部长。但因马哈迪和慕沙即为不同的派系领袖,双方终究在持续多年明争暗斗下产生了裂痕而导致慕沙在1986年2月26日主动辞职,但保留巫统署理主席一职;不料在稍后的1986年东姑拉沙里与慕沙竟联合组成一个集团(即所谓的B队)公开全面与马哈迪和嘉化峇峇(Ghafar Baba,为继慕沙之后的副首相)阵营(即所谓的A队)挑战,打算以党选的方式推翻马哈迪政权,最终在4月24日的全国代表在党主席一职的投票中,A队的马哈迪戏剧性地以761对718之票数后来居上险胜东姑拉沙里,而慕沙亦以微差的票数——699票对718票在署理主席一职上败北;马哈迪在保住巫统主席一职后即动手全面裁撤B队的部会首长和官职,曾与马哈迪并驾齐驱的东姑拉沙里与慕沙一派的势力在党内遭到全面封杀至消声匿迹,马哈迪一派遂成为党内独大的实力,从此巫统党内异议势力不复存在(即使1998年的安华事件爆发后亦未对马哈迪在党内的威信与地位形成任何动摇——皆因其时马哈迪已久掌党内的大权);马哈迪的威权领导由是确立。动始至终两队的相争非关政治意识形态,而是争权夺利的派系斗争。坊间的相关论述甚丰,计有:谢诗坚,《巫统政治风暴: 历史片断回顾》,吉隆坡:中央纸业有限公司,1999年,页107-124; R. S. Milne & Diane K. Mauzy, op. cit., pp. 39-46; Gordon Paul Mean, *Malaysia Politics: The Second Generation*, New York: Oxford University Press, 1991, pp. 199-211 等著作。
- 77 Khoo Boo Teik, op. cit., p. 9.
- 78 原文:“His Social Darwinism accentuated his Malay nationalism, his Malay nationalism checked his social Darwinism.”; 见: ibid.
- 79 Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia* (马来西亚的伊斯兰思想), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Pusat Pendidikan Jarak Jauh, 1998; Abdul Rahman, *Pemikiran Islam di Malaysia*, p. 240.
- 80 马哈迪本身1947年进入英语教育体系的新加坡爱德华七世医学院(The King Edward VII College of Medicine in Singapore)就读,1953年考取医药和外科学士,1957年成为亚罗士打(Alor Star)第一位开办医务所的马来医师。1964年成为UMNO的国会下议院议员,1969年的全国选举败给PAS的乌拉玛 Yussof Rawa(日后PAS的第五任——即前任党主席)。落选后不久成为党内异议份子而被开除出党,但1973年又重回UMNO的怀抱,次年当选国会下议院议员,出任教育部长一职;1976年成为副首相,1981年7月担任首相至2003年10月31日。
- 81 原文:“I do not claim to be an expert or an ‘Ulama’, an Islamic scholar, but it would be fatal for me to say that I am not qualified.”; 见: Mahathir Mohamad, “Speech at the Oxford Centre for Islamic Studies”, Oxford, U. K., 16 April, 1996, in Mahathir Mohamad, *Islam: Misunderstood Religion*, Kuala Lumpur: Afro-Arab Centre, 1996, p. 1.
- 82 原文:“I hold very strongly to my religion……, see: ‘Tolerance and Moderation in Islam’, ‘Speech at the Al-Azhar university’, Cairo, Egypt, 5 October 1998, in *Ucapan Perdana Menteri* (首相的讲演), <http://www.smpke.jpm.my>, 2000, p. 1.
- 83 Mahathir, ‘Ucapan di Perhimpunan Agung UMNO, Dewan Merdeka, Pusat Dagangan Putra’ (1991年巫统年度大会演讲), “UMNO Ke Arah Abad ke-21 (迈向廿一世纪的巫统)”, 10 November, 1991, in Wan Mohd. Mahyiddin & Hj. Nik Mustaffa Yussof, eds., *Amanat Presiden* (主席的训词), Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1997, p. 513; ‘Tolerance and Moderation in Islam’, p. 5.
- 84 Mahathir, ‘Tolerance and Moderation in Islam’, p. 1.
- 85 “阿拉伯人在接受伊斯兰后成为当时世界上最有成就的民族。”见: Ibid., p. 513.
- 86 Mahathir, ‘Speech at the 3rd Islamic Summit Conference’, Taif, Saudi Arabia, 27 January 1981, reprinted as ‘Toward Islamic Solidarity’, in Murugesu Pathmanathan and David Lazarus, eds., *Winds of Change*, Kuala Lumpur: Eastview Production, 1984, pp. 57-68. 转引自: Khoo Boo Teik., op. cit., p. 164.
- 87 Mahathir Mohamad, “Speech at the 4th Regional Islamic Da’awah Council of Southeast Asia and the Pacific (RISEAP) General Assembly”, Kuala Lumpur, 8 November 1986, *Foreign Affairs Malaysia*, 19, 4, December 1986, pp. 36-40. 转引自: Ibid.
- 88 Mahathir Mohamad, “Speech at the International Islamic Symposium”, Kuala Lumpur, 5 March 1986, *Foreign Affairs Malaysia*, 19, 1, March 1986, pp. 15-20. 转引自: Ibid., p. 163.
- 89 Aziz Zariza Ahmad, *Mahathir's Paradigm Shift: The Man Behind the Vision*, Kuala Lumpur: Firma Malaysia Publishing, 1997, p. 69.
- 90 Mahathir, “UMNO Ke Arah Abad ke-21 (迈向廿一世纪的巫统)”, 1991, p. 524.

- 91 Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 162.
- 92 Ibid., p. 5.
- 93 Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 170.
- 94 Ibid. 或: Mahathir, "UMNO Ke Arah Abad ke-21 (迈向廿一世纪的巫统)", 1991, p. 514.
- 95 见: Mahathir, "UMNO Ke Arah Abad ke-21 (迈向廿一世纪的巫统)", 1991, p. 515.
- 96 Ibid., pp. 513-514, 516, 523.
- 97 请参考: Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley: University of California Press, 1966, pp. 103-186; 转引自: Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 212.
- 98 原文: "Agama Islam bukan agama ibadat ritual yang perlu dilakukan tanpa mengambil kira tujuan sesuatu itu dikehendaki dilakukan."; 见: Mahathir Mohamad, 'Ucapan Perasmian Perhimpunan UMNO, Dewan Merdeka, Pusat Dagangan Putra' (1997年巫统大会开幕词), Septemner, 1997, in Ahmad Lutfi Othman, *Menyanggah Fatwa-fatwa Mahathir* (反对马哈迪的裁决), Kuala Lumpur: Penerbitan Pemuda, 1998, p. 57.
- 99 原文: "Islam is not just about ritual and appearances"; 见: Mahathir, 'Toleration and Moderation in Islam', p. 5.
- 100 Mahathir Mohamad, "Perjuangan UMNO Belum Selesai (巫统的斗争仍未达成)", 'Ucapan Perhimpunan Agung UMNO (巫统大会致词)', Kuala Lumpur, 11 May 2000, reprinted in *Utusan Malaysia*, in <http://www.utusan.com.my/>, 31/05/2000.
- 101 见古兰经第8章 (Surah Al-Anfal) 第60节: "你们应当为他们 (不信道者) 准备你们所能准备的武力和战马, 藉此威胁真主的敌人和你们的敌人, 以及他们以外的别的敌人, 你们不认识那些敌人, 真主却认识他们。凡你们为主道而花费的, 无论是什么, 都将得到完全的支报酬, 你们不会吃亏。"; 以及第17章 (Surah Bani' Isra'il) 第64节: "你可以用你的声音去恫吓他们中你所能恫吓的人; 你可以统率你的骑兵和步兵去反对他们……。"
- 102 Mahathir, "Ucapan Perasmian Perhimpunan UMNO, Dewan Merdeka, Pusat Dagangan Putra (1997年巫统大会开幕词)", September, 1997, p. 58. 或: Mahathir, "Ucapan Perhimpunan Perdana Menteri Bersama Rakyat, Padang Besar, Majlis Perbandaran (芙蓉群众大会: 首相与人民在一起)", Seremban, 12/08/1999. 后者为笔者的现场笔录。
- 103 妇女带头巾是因为改革主义的伊斯兰乌拉玛认为妇女的头发是属于禁止外露的部份, 即“奥拉”(Aurat), 此乃根据古兰经经文的规定而作, 见古兰经第33章 (Surah al-Ahzab) 第59节: "先知呀! 你应当对你的妻子、你的女儿和信士们的妇女说, 她们应当用外衣蒙着自己全部身体 (当她们外出时)。这样做最容易使人认识她们 (为一个好女子), 而免于受骚扰。(记得) 真主是至赦的, 是至慈的。", 以及第7章 (Surah al-A'raf) 第26节: "适当的子孙啊! 我确已为你创造遮掩'Aurat'的衣服和修饰的衣服, 敬畏的衣服尤为优美。这是属于真主的迹象, 以便他们觉悟。"; 和第24章 (Surah al-Nur) 第31节: "你对信女们说, 降低视线 (以免看到不洁之物), 保护她们的贞洁 (guard their modesty), 莫露出她的美貌与手饰, 必须戴遮掩至胸部的头巾, 除非对它们的丈夫, 或她们的父亲, 或她们的儿子, 或她们的丈夫的儿子, 或她们的兄弟, 或她们的弟兄的儿子, 或她们姐妹的儿子, 或她们的女仆, 或她们的奴婢, 或无性欲的男仆, 或不懂妇女之事的儿童之外; 叫她们不要用力踏足, 使人得他们所能隐藏的首饰。信士们啊! 你们应全体向真主悔罪, 以便你们成功。"。综合参考自: 《古兰经中文译解》, 台北: 中国回教理事会, 1997年; Abdul Latif Muda, *Ulum Syariah* (伊斯兰法概要), Kuala Lumpur: Cahaya Pantai (M) Sdn. Bhd., 1995, pp. 450-453 以及: *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, Abdullah Yusuf Ali, translated, New Delhi: Nusrat Ali Nasri for Kitab Bhavan, 1988. 另外, 穆罕默德圣训中也表示他最痛恨两种人, 其一是常行使暴力的人; 另一就是故意展示Aurat的女性, 或为了吸引男人而打扮得花枝招展, 香气迫人的女性。见: Abdul Latif Muda, *Ulum Syariah* (伊斯兰法概要), Kuala Lumpur: Cahaya Pantai (M) Sdn. Bhd., 1995, pp. 448-449.
- 104 Mahathir Mohamad, "Ucapan Perasmian Perhimpunan UMNO, Dewan Merdeka, Pusat Dagangan Putra (1997年巫统大会开幕词)", Septemner, 1997, pp. 57-58.
- 105 Mahathir, 'Toreration and Moderation in Islam', p. 5.
- 106 Mahathir, "UMNO Ke Arah Abad ke-21 (迈向 21 世纪的巫统)", p. 514.
- 107 Ibid., p. 514.
- 108 Mahathir, "UMNO Ke Arah Abad ke-21 (迈向 21 世纪的巫统)", p. 524.
- 109 1998年马哈迪与伊斯兰中心主任、副首相安华、全国巫统各州州务大臣的闭门会议录音内容, 见: Ahmad Lutfi Othman, *Layakkah Anwar Ketua Reformasi?* (安华有资格领导改革吗?), Kuala Lumpur: Penerbitan Pemuda, 1998, p. 98. 笔者亦在反巫统网站 'Mahafiruan' 曾听得该录音。
- 110 Mahathir Mohamad, 'Speech in Arab Language Centre in Nilam Puri', Kelantan, 3rd March 1994, English translation reprinted as "Islam Guarantees Justice for all Citizens", in: Rose Ismail, ed., *Hudud In Malaysia-The Issue At State*, Kuala Lumpur: SIS Forum (M) Berhad, 1995, p. 69.
- 111 Ibid., p. 72.
- 112 Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 165.
- 113 Ibid., p. 167.
- 114 Aziz Zariza Ahmad, *Mahathir's Paradigm Shift*, p. 69.
- 115 Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 169.
- 116 Mahathir, "Speech at the 4th Regional Islamic Da'awah Council of Southeast Asia and the Pacific (RISEAP) General Assembly", 转引自: Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 169.
- 117 曾庆豹, 《与2020共舞——新马来人思潮与文化霸权》, 吉隆坡: 华社资料研究中心, 1996, 页30。
- 118 Ibid., 转引自: Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 168.
- 119 原文: "To retreat and withdraw from modern society is to deny that Islam is for all time." 见: Mahathir, "Speech at the 3rd International Seminar on Islamic Thoughts", Kuala Lumpur, 26 July 1984, *Foreign Affairs Malaysia*, 17, 3, September, 1984, pp. 226-231. 转引自: Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 166.
- 120 Mahathir, "Speech at the 8th Meeting of the Islamic Foundation for Science, Technology and Development's Scientific Council", Kuching, 23 February 1987, *Foreign Affairs Malaysia*, 20, 1, pp. 10-13. 转引自: Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 168.
- 121 赛努西 (Sanusi bin Junid) 为马哈迪在党内极端倚重的亲信之一, 曾任农业部长, 后因90年代执掌吉打州 (即马哈迪故乡), 1999年11月退休, 但不久后的次年5月在吉隆坡国际机场因不满久候而涉嫌公然对两名马来海关人员行使暴力攻击, 该事件成为反对党攻击巫统党要滥权和施暴的又一课题。

- 122 Shanti Nair, *Islam in Malaysia Foreign Policy*, London: Routledge, 1997, p. 113.
- 123 Dr. Haji Faisal Haji Othman 毕业于埃及 al-Azhar 大学以及 Temple University, 为 1970 至 87 年的国民大学校长, 曾在首相署服务, 为马来西亚官方有名的伊斯兰学者。笔者在 2003 年 1 月曾随同政大林长宽博士访问其本人。
- 124 Faisal Othman, *Islam dan Perkembangan Masyarakat* (伊斯兰与社会的发展), Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 1997, p. 29.
- 125 Ibid., p. 31.
- 126 Khoo Boo Teik, Op. cit., p. 169.
- 127 原文: "Islam was a pragmatic and flexible religion", 见: *New Straits Times*, 17/07/1982, in Shanti Nair, op. cit., p. 94.
- 128 关于乌玛亚王朝灭亡的经过, 请参考: Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1974. Vol. 3, pp. 223-271.
- 129 原文: "It may require further consultations before an acceptable interpretation can be made which is compatible with the realities of the situation." 见: Mahathir Mohamad. 'Speech at the Oxford Centre for Islamic Studies', Oxford, U. K., 16 April, 1996, in *Islam: Misunderstood Religion*, p. 20-21.
- 130 Mahathir Mohamad, *Malay Forget Easily*, p. 43.
- 131 Mahathir Mohamad, *Islam: Misunderstood Religion*, p. 45.
- 132 *Tausub* 为阿文, 即极端的宗派支持者。
- 133 Ibid., p. 35.
- 134 Dato' Sri Dr. Mahathir bin Mohamad, 'Malaysia's Political and Economic Priorities Today', "Speech at the luncheon Talk at the Council on Foreign Relation", New York, 28/09/1999, p. 4, in <http://www.smpke.jpm.my/Ucap.....>, 12/07/2001.
- 135 引自原文: "We claim we are fundamentalists in the true sense", 见: Ibid.
- 136 Mahathir, *Islam: Misunderstood Religion*, p. 22.
- 137 Mahathir, "Ucapan Perhimpunan: Perdana Menteri Bersama Rakyat, Padang Besar. Majlis Perbandaran, Seremban (芙蓉群众大会: 首相与人民在一起)" 12 August 1999.
- 138 Ibid.
- 139 2000年7月2日凌晨, 总部在巴生(Klang)的全国性伊斯兰教团奥玛乌纳(AI-Ma'unah) (按: 事实上是个武术团体) 在团长莫哈末阿敏(Mohammad Amin)的率领下一行十五人冒充宪兵和上校进入霹雳州(Perak)宜力的304号军营抢走200多件轻重军火, 计有手榴弹、轻重机枪、榴弹枪若干, 并随后躲藏在附近森林图谋建立革命基地, 打算以武力推翻马来西亚政府。随着军方报案后, 次日中午军队遂以封山的行动避其就范, 但团员一开始誓死不降, 并挟持四名警员以为人质, 其中两位非穆斯林警员因不能以宗教语言说出问候语而惨遭残酷杀害; 同时一名 AI-Ma'unah 团员亦在和军方驳火过程中被击毙, 最后在团员家属的柔性劝导下大部份团员于7月6日投降, 其领袖苦撑到7月7日亦在和军方谈判过程中被束手就擒。该组织后来遭到内政部以及各州的伊斯兰委员会的全面查禁, 此事件在马来西亚轰动一时。相关报导见7月4日至10日的马来西亚各语文报章。
- 140 <邪教组织图推翻政府>, 《星洲日报》, 2000年7月10日。
- 141 如在1999年11月大选期间UMNO指责PAS的乌拉玛以确保上天堂的条件来交换选民的投票支持以及PAS曾公开表示穆斯林倘若支持UMNO就是失去了其对伊斯兰的信仰, 见: Ibrahim Abu Bakar, "Islamic Issues in the Present Malaysian Political Movements", paper presented for the International Symposium on Politico-Islamic Movements in the Malay World, 06/05/2000, Taipei: PROSEA, Academia Sinica, pp. 9-10.
- 142 <为选票歪曲事实, 回教党与魔鬼合作>, 《南洋商报》, 1999年9月8日。
- 143 Mahathir, 'Malaysia's Political and Economic Priorities Today', p. 4.
- 144 <政府无法改善生活, 丹州艾滋病严重>, 《南洋商报》, 1999年8月13日。
- 145 <马哈迪: 利用宗教学校向学生洗脑, 回教党歪曲回教教义>, 《星洲日报》, 1999年8月13日。
- 146 <首相: 蓄意挑起厌恶政府指责, 反对党乱许空头承诺>, 《星洲日报》, 1999年7月24日。
- 147 <首相责回教党领袖恋栈权力攻击皇室>, 《南洋商报》, 1999年8月31日。
- 148 "Pukul Wartawan Tindakan Samseng (殴打记者是流氓行为)", *Berita Harian* (每日新闻报), 24/04/1995.
- 149 《星洲日报》, 1999年7月30日。
- 150 原文: "PAS is obsessed with keeping women, especially pretty women out of sight. They should not only to cover up but should not work outside their home." 见: Dato' Sri Dr Mahathir bin Mohamad, 'Malaysia's Political and Economic Priorities Today', p. 4.
- 151 Ibid.
- 152 <首相: 不容以宗教名义捞取选票, 全力捍卫回教真理>, 《星洲日报》, 1999年8月31日。
- 153 原文: "Islam allowed certain acts during amergency situations which otherwise were forbidden." 引自: *New Straits Times*, 26 May 1984, in Norhashimah Mohd. Yasin, *Islamization/Malaynisation-A Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1969-1993*, p. 340.
- 154 Mahathir, "Perjuangan UMNO Belum Selesai (巫统的斗争仍未达成)", p. 4.
- 155 Mahathir, "Ucapan Perasmian Perhimpunan Agung UMNO Malaysia (巫统最高代表大会开幕词)", 19 Jun 1998, reprinted in Mokhtar Petah, *Dr. Mahathir Menangis Demi Bangsaanya* (马哈迪医生为其民族落泪), Kuala Lumpur: Simfoni Gemilang Sdn. Bhd., 1998, pp. 91-93.
- 156 "Malaysia Negara Islam (马来西亚是伊斯兰国)", 31/12/2001, at: ([Http://www.Islam.gov.my](http://www.Islam.gov.my) (马来西亚首相署伊斯兰发展局官方网址)), 12/04/2001.
- 157 Ibid.
- 158 原文: "Status Negara Malaysia sebagai negara Islam tidak boleh dipertikaikan" 见: Ibid.
- 159 "Konsep Negara Islam (伊斯兰政体的概念), 31st, December, 2001", at <http://www.Islam.gov.my> (马来西亚首相署伊斯兰发展局官方网址), 03/05/2001.
- 160 Mahathir bin Mohamad, *Malays Forgets Easily*, Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 2001, p. 43.
- 161 Mahathir Mohamad, "Ucapan Perhimpunan Agung UMNO (巫统最高代表大会开幕词)", Kuala Lumpur, 30/06/2002, reprinted in <http://www.smpke.jpm.my/WebNotesApp/PMMMain.nsf/fsMainPM>, 10/09/2002.
- 162 原文: "Dunia Islam memandang tinggi terhadap negara Malaysia dan secara terbuka menyatakan bahawa Malaysia adalah contoh negara Islam, contoh yang ingin mereka ikut."; 见: ibid.
- 163 Ibid.
- 164 Ibid.
- 165 原文: "Melemahkan negara Islam adalah pengkhianat yang secara langsung atau tidak langsung bersahabat dengan musuh-musuh Islam dan menolong menindas orang Islam dan negara-negara Islam."; 见: "Ucapan Perhimpunan Agung

- UMNO (巫统最高代表大会开幕词)”, Kuala Lumpur, 30/06/2002, reprinted in <http://www.smpke.jpm.my/WebNotesApp/PMMMain.nsf/fsMainPM>, 10 /09/2002.
- 166 Mahathir, “Malaysia’s Experience: Lessons for the Ummah”, ‘Speech at the Lariba Lifetime Achievement Award, Chicago’, 01/09/2000, reprinted in Hashim Makaruddin, ed., *Islam and the Muslim Ummah: Selected speeches of Mahathir*, Kuala Lumpur: pelanduk Publication, 2000, pp. 51-62.
- 167 Mahathir, ‘Ucapan Perasmian Perhimpunan Agung UMNO Malaysia (巫统最高代表大会开幕词)’, 19 June 1998, reprinted in Mokhtar Petah, *Dr. Mahathir Menangis Demi Bangsanya* (马哈迪医生为其民族落泪), pp. 91-93.
- 168 “我们需要塑造一个新的马来族群和土著, 他们拥有可以顺应时代变迁的文化, 他们准备面对各种挑战, 他们可以在没有援助下与人竞争, 他们受过教育, 有知识, 是尖端的、忠实的、有纪律的、可信赖的和有效率的。”见: Mahathir, “UMNO Ke Arah Abad ke-21 (迈向廿一世纪的巫统)”, p. 524.
- 169 陈允中, 《马来西亚九十年代国族的营造》, 《大马青年》, 台北: 21届马来西亚旅台同学会, 1995年1月20日。
- 170 “2020宏愿”计划为马哈迪在1991年2月28日的一场题为“迈向前路”的演讲中披露。
- 171 相关资料请参阅: 曾庆豹, 《与2020共舞—新马来人思潮与文化霸权》; 丘光耀, 《第三条道路: 马来西亚华人政治选择批判》, 吉隆坡: 地球村网络有限公司, 1997年。
- 172 Faisal Othman, 《新马来人, 新阿拉伯人》, 戴秀琴摘译, 《星洲日报》言路板, 1993年10月8日。
- 173 Siddiq Fadzil 为安华之后的伊斯兰青年团 (ABIM) 主席 (1983-1991)。
- 174 Siddiq Fadzil, *Minda Melayu Baru* (寻找新马来人), Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar, 1992, pp. 4-5; 转引自: 曾庆豹, 前引书, 页16-17。
- 175 请参考: Muhammad Haji Muhd Taib, *The New Malay*, Kuala Lumpur: Visage Communication, 1996, pp. 1-13, 102-119.
- 176 Mahathir, “UMNO Ke Arah Abad ke-21 (迈向21世纪的巫统)”, p. 524.
- 177 Mahathir, “Perjuangan UMNO Belum Selesai (巫统的斗争仍未达成)”, p. 7.
- 178 Siddiq Fadzil, *Minda Melayu Baru*, p. 5.
- 179 John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York: Oxford University Press, 1992, p. 32.
- 180 曾庆豹, 前引书, 页17-18。
- 181 曾庆豹, 前引书, 页59。
- 182 见古兰经第67章 (*Surah al-Mulk*) 第2节: “祂创造了生与死, 以便考验和衡量你们的作为: 你们之间谁的行为是良善和优美的, 真主是全能的, 是至赦的。”; 以及第7章第11节: “祂在六日之中创造了天地万物——祂的宝座不是在水上的——以便祂考验你们, 看你们中谁的工作是最优的。”见: 《古兰经中文译解》, 页141, 页373。
- 183 Ibrahim Abu Bakar, *Ciri-ciri Usahawan Islam* (伊斯兰企业家的特质), Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), 1992, pp. 15-19.
- 184 古兰经第13章 (*Surah al-Raad*) 第11节: “……真主不会变更一个族群的任何状况, 直到他们改变自己的状况……。”转引自: *Ibid.*, p. 24.
- 185 Mahathir, “Perjuangan UMNO Belum Selesai (巫统的斗争仍未达成)”, ‘Ucapan Perhimpunan Agung UMNO (巫统大会致词)’, Kuala Lumpur, 11 May 2000, p. 7.
- 186 1999年11月的选举大量的马来族群 (尤其以半岛东海岸为最) 以选举拒绝
- 了巫统, 反而拥抱信奉伊斯兰原教旨主义的伊斯兰党, 使巫统遭受1969年以来最大的挫败 (按: 选后其固然仍是执政党, 但其得票率和国会代表议席却大幅下降。), 反之却成就了伊斯兰党史上最大的胜利——成功执政了两个州属。惟2004年3月20日大选巫统扳回一城, 攻陷丁加奴州。但伊斯兰党仍是国内最具影响力的反对党且为巫统最大的政治对手乃是不争的事实。
- 187 Norhashimah Mohd. Yasin, op. cit., p. 199.
- 188 后殖民主义应该理解为殖民主义之后, 且跨越了众多诸如哲学、历史、文学、人类学等的学术研究, 而所有的后殖民主义话语乃是基于一个历史事实, 即“基于欧洲殖民主义的历史事实以及这一现象所造成的各种后果”。见: 罗钢, 刘象愚主编, 《后殖民主义文化理论》, 北京: 中国社会科学出版社, 1999, 页1-2。
- 189 Hussein Mutalib, op. cit., p. 157.
- 190 事实上穆斯林就是马来人的规定完全违反了伊斯兰对穆斯林的界定, 因为穆斯林的存在是基于对阿拉的顺从和信奉, 而非基于族群的血统和文化。
- 191 Jeff Haynes, *Religion in Third World Politics*, Colorado: Lynne Rienne, 1994, p. 93.

第五章

伊斯兰党乌拉玛时期的伊斯兰 理念与政策（1982-2003）



伊斯兰党认为天启古兰经明确地规范了人类生活方式的标准，不去实践神的意志即为对阿拉的逾越，人类生活只有回归天启古兰经和依循穆罕默德圣训，并以之作为神恩，才能通向永生。是故伊斯兰党相信以天启宗教建构下的理想社会即为导引人类通往幸福永生的必经之路。有鉴于此，伊斯兰之路不单为个人的心灵救赎，亦为集体的意识共有；而不论是之于个人抑或是集体，伊斯兰是为信仰和道德，亦为责任和义务。

第五章 伊斯兰党乌拉玛时期的伊斯兰理念与政策（1982-2003）

楔子

“同胞们，你们要相信，我们反对巫统并不只是因为它是巫统，我们反对国阵并不只是因为它是国阵，我们反对它是因为它保存了殖民地的宪法，保存了不信道者的条规（*Peraturan Kafir*），保存了蒙昧的条规（*Peraturan Jahiliyah*）。因此我们展开对抗他们的斗争。同胞们相信吧！我们对他们的斗争就是圣战（*Jihad*）。因此我们的演说为圣战，我们的捐款亦为圣战。因为我们和对方展开斗争，假如我们因为对抗他们而死亡，我们的死亡就是殉教（*Mati Syahid*），我们的死亡就是属于伊斯兰（式）的死亡。我们无须皈依犹太教，我们无须皈依基督教，我们无须皈依印度教，我们无须皈依佛教；我们只要相信政治和宗教分离，我们就是不信道者（*Kafir*）。”

—— 哈迪阿旺¹（Tuan Guru Haji Abdul Hadi Awang），
于 Bonggol Peradang，爪拉丁加奴（Kuala Terengganu），
1983年4月7日的一场演讲。²

“马来族群和华人是一样的，人类保护（*Jaga*）族群是不对的……因为族群不会消失，我们应保护伊斯兰，而非族群……我经常主张华人比马来人更为聪明，华人比马来人更为健康，华人比马来人更为富裕，如此的族群若能领导伊斯兰，我认为更好（*Lebih Baik*），让马来西亚的华人领导伊斯兰，让马来人退休，在我看来皆不是个问题，就算我是华人吧，就算我是马来人吧，我们都是（先知）亚当的子孙，在我脑海里没有所谓的华人和马来人……而马来人不需要被保护，保不保护他们都一样还是马来人。”³

—— 聂阿兹曼⁴（Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat），和英文星报（*The Star*）记者 Nick Leong 的访谈摘要，
引自吉兰丹伊斯兰党官方网站：www.parti-pas.org/kelantan，
2000年12月3日。

前言

以上两个言论分别出自于20世纪末伊斯兰党最著名的两位卡里斯玛型(Charismatic)的政教领袖上——两者皆在90年代成为一州的行政首长,它代表了伊斯兰党两种不同的思考方式,各自展现了伊斯兰党的激进面和包容面。和巫统进入马哈迪领导时期的同一时期,伊斯兰党也迈入了另一个全新的时期——乌拉玛(kepimpinan Ulama)领导时期。而马哈迪领导的巫统和乌拉玛集团领导的伊斯兰党就一直延续到21世纪初,惟两党的对立在这段期间事实上远较以往激烈,主因就是伊斯兰党的政治理念在这时期朝向原教旨主义的信仰体系,其具体的展现就是激进的斗争策略和扬弃族群主义的主张。本章试就伊斯兰党的改变,其原教旨化和其伊斯兰化理念的形塑作一通盘性的整理与探究。

第一节:伊斯兰党在乌拉玛领导时期的政策转变

1.1 伊斯兰改革主义者全面夺权之原由与经过

1977年伊斯兰党重新成为国会反对党后,有鉴于巫统的强大威胁,Mohamad Asri 逐寻求与当时正方兴未艾的伊斯兰复兴运动团体结合,在这情况下许多伊斯兰复兴运动团体如马来西亚伊斯兰青年运动(ABIM)的成员加入伊斯兰党并在次年的全国选举中参与竞选。尽管伊斯兰党于该年3月11日的州选举里头在吉兰丹蒙受重挫,⁵其却于7月8日的全国选举中在马来半岛西海岸的吉打州(Kedah)取得7席州议席,这主要是归功于来自马来西亚伊斯兰青年运动(ABIM)的候选人的胜出。⁶

纵观1978年的选举,伊斯兰党当选的国会及州议员当中有许多属刚入党不久的伊斯兰复兴(Dakwah)运动团体成员,他们主要来自于伊斯兰青年运动(ABIM),其中较重要的人物有:Ustaz Nakhaie Ahmad,法兹诺(Ustaz Fadzil Noor)和激进领袖哈迪阿旺(Ustaz Hadi Awang)以及Mustapha Ali。⁷这些以乌拉玛和ABIM为主的少壮派(Youth)很快地反客为主而自成党内的另一个领导中心,⁸积极寻求党

内其他元老,特别是党内被排斥在权力中心以外的乌拉玛群的认同和支持。他们成为党的领导层后随即展开对党内当权派的猛烈抨击,⁹并进一步地排斥党主席Mohamad Asri,造成伊斯兰党出现另一波的派系纷争。首先是在1981年的党代表大会上,Mohamad Asri 和其亲信受到少壮派的公然且猛烈的批评,其次是党内的民族主义与社会主义拥护者在伊斯兰党丢失吉兰丹州政权后相继大批跳槽至国阵的巫统、民政党以及伊斯兰团结阵线(Barisan Jamaah Islamiah Malaysia, BERJASA),使Mohamad Asri 在党内的势力日形单薄。最后是次年(1982年)的代表大会中,除Mohamad Asri 本人之外,所有Mohamad Asri 派系的成员皆丧失党在1982年的国州议会竞选提名资格。因此,1978年至1982年的国会选举期间的四年,代表着以吉兰丹为根据地,伊斯兰党民族主义元老当权派与党内主张伊斯兰复兴的少壮派系和乌拉玛派系间势力的消长,最终更使后者取而代之而一举夺得伊斯兰党的领袖权。

综合而言,党内少壮派认为Mohamad Asri 为首的当权派当初号召伊斯兰党加入国阵是一项错误:既已加入国阵,却无法在体制内影响“伙伴”巫统全面实施伊斯兰法。他们也指责后者在党内以及其主政的吉兰丹州政府里任人唯亲,且无法摆脱贪污的指控。此外,他们也认为若以伊朗的伊斯兰国家领导模式而言,Mohamad Asri 的观点仍过于世俗化、过于物质主义、过于妥协且过于同情巫统的马来民族主义。因此Mohamad Asri 违反了伊斯兰正确的道路,亦没有具体的伊斯兰化主张,¹⁰因此伊斯兰党在Mohamad Asri 的领导下将不可能实现伊斯兰政体的理想。¹¹

少壮派和Mohamad Asri 的争执最终导致1982年4月22日的全国选举中双方的互不合作。少壮派控制下的丁加奴州(其领袖即为日后极富争议的改革派乌拉玛——哈迪阿旺)选区甚至拒绝党主席Mohamad Asri 来为其候选人助选。但由于新任首相马哈迪领导下的巫统成功地在选前招纳ABIM创办人兼主席,Dakwah运动的精神领袖安华加入巫统,并承诺巫统亦进行伊斯兰复兴的改革,使巫统在伊斯兰改革潮流中化被动为主动而成为伊斯兰复兴运动的主流后,伊斯兰党

的支持者即大量转向支持巫统，使伊斯兰党在此次选举中无所作为。¹² 1982年选举后的10月，Mohamad Asri在败选的压力下最终辞去党主席一职并退出伊斯兰党，而于次年3月23日另组哈民党（*Hizbul Muslimin, Hamim*）¹³以和少壮派把持的伊斯兰党相抗衡。自此，伊斯兰党完全由主张伊斯兰复兴的少壮派所掌控，而展开了伊斯兰党的“乌拉玛领导”时期，使伊斯兰党的理念与政策皆有着重大的改变。

2.2 乌拉玛领导时期的源起与其初期的主张

2.2.1 伊朗革命对马来西亚伊斯兰改革运动的意义

除了因Mohamad Asri十多年的领导使伊斯兰党面临贪污腐朽的指控，以及78与82年选举惨败等的因素外，促使主张伊斯兰复兴的少壮派全面夺取党领导权的主要因素仍是基于1979年伊朗伊斯兰革命后，国内伊斯兰复兴运动势力的空前高涨所致。

1979年的伊朗伊斯兰革命对马来西亚伊斯兰复兴运动可谓产生了一次极大的鼓舞，对西方的学者而言，伊朗伊斯兰革命政府的成立有着以下的意义：

1. 为现代社会（自法国大革命以来）第一个不论是在意识形态、组织形式、革命领袖抑或其宣示的目标上，皆以宗教为其激励和表现手法的革命运动。¹⁴
2. 一个全然拒绝西方政治理念和物质主义，以古兰经和圣训为基础的伊斯兰政体在以西方政治理念和人文思想所主导的当代全球社会中骤然诞生。
3. 与俄罗斯1917年革命成功后对全世界输出共产革命的行为如出一辙，伊朗伊斯兰革命政府也对全球输出伊斯兰复兴的革命运动，号召各国以革命的方法成立伊斯兰政权；¹⁵因此得以将伊斯兰复兴运动提升为全球性重大的议题，引起世界的关注，更对穆斯林世界引起巨大的震撼与影响，对日益高涨的伊斯兰原教旨主义政治势力有推波助澜的作用。¹⁶

相较于巫统政府对伊朗革命政府保持契默，并力图稀释伊斯兰革命在马来西亚散播情况的态度，伊斯兰党的改革主义者却深受伊朗革命的鼓舞。党内以哈迪阿旺、法兹诺（Haji Fadzil Noor）和Nakhaie Ahmad为首的改革主义少壮派和马来西亚伊斯兰青年运动（ABIM）皆对伊朗革命政府表达明确的支持。¹⁷最终党的领导层在1982年10月的党代表大会后锐变成一个由更为年轻、更为激进并企图推展世界伊斯兰认同（Universalist Islamic Identity）的改革主义者所把持。¹⁸而次年1月伊斯兰党更派出三位新任党领袖Nakhaie Ahmad（新任副主席）、法兹诺（新任署理主席）和Mustapha Ali（新任青年团团团长）出访伊朗，与柯梅尼取得进一步的联系；¹⁹紧接着就是党与伊斯兰原教旨主义结合的理念与政策的产生，并展开了由乌拉玛领导的时代。

关于伊朗革命，伊斯兰党内的新一代领袖认为其对整体穆斯林具有以下划时代的意义：

1. 全球穆斯林改革领袖的诞生：柯梅尼（Imam Khomeini Rahmatullah）是当代一个杰出的伊斯兰宗教家（按：伊斯兰党领袖聂阿兹更给予他最高的尊称：*Tok Guru*）。此乃基于他擅于在演说中应用古兰经和圣训，并以之对应当代的事务上，以及勇于在西方两极霸权统治（美国和苏联）的环境下呼吁世界各国进行伊斯兰的改革运动。”²⁰他的虔诚、他的修行、他坚定不移的精神、他对提倡世界伊斯兰斗争，和消弭什叶（Syaih）、顺尼（Sunni）两造冲突的呼声以及不惜一切捍卫乌玛的完整性，再再使顺尼穆斯林不得不承认其作为穆斯林的领袖而服膺其领导。”²¹因此，他可喻为“乌玛的伟人”（*Tokoh Ummah*）。
2. 落实伊斯兰政体：伊朗革命不只是一般反对暴政的革命，而是一个伊斯兰的革命。它不单恢复社会的平等观念，更将人类服从于人类的泥沼中升华为服从阿拉的领导；把人类社会从各宗教影响下的“暴虐”环境（*Kezaliman Agama-agama*）转变成伊斯兰的公正和平（*Keadilan Islam*）；同时也将人类狭隘的现世观念转换成辽阔无垠的永生观念（*Keluasan Akhirat*）。²²因此，可以说伊朗革命的成功得以统合了人类社会的现世和后

世 (*Akhirat*)、天堂与人间以及政治和宗教,同时亦消除一切伊斯兰敌人所加诸於穆斯林世界的人文思想。²³

3. 提升乌拉玛的地位: 过去西方殖民主义者向穆斯林灌输政教分离的思想而使乌拉玛被驱离出政治领导和国家统治的领域。如今,柯梅尼的成功证明了伊斯兰在透过乌拉玛的威信 (*Wibawa*) 领导下得以再度复苏而加速了乌拉玛的对其责任的觉醒。因为乌拉玛对伊斯兰的了解,穆斯林也渐渐体认到乌拉玛的领导更胜于世俗化的领袖,而穆斯林社群的领导权应由乌拉玛来主持。

4. 打破什叶教派和顺尼教派的分野: 柯梅尼对伊斯兰的复兴跨越了顺尼和什叶教派的鸿沟——顺尼教派的穆斯林也深受他的领导精神和觉醒的感召。

因此,对伊斯兰党的新领袖们而言,柯梅尼的成功不单给予乌玛社群一个新的希望,更确立了一个由乌拉玛所领导的伊斯兰政体,²⁴ 重新赋予乌拉玛在政治上的领导地位,使乌拉玛的角色跨越传统上的礼拜所 (*Surau*) 和清真寺 (*Masjid* or *Mosque*) 的局限而无限跃升至国家领袖的层次;²⁵ 凡此种种,皆成为伊斯兰党迈入全面乌拉玛领导时期的动力和原由,而伊朗的伊斯兰革命方式和伊斯兰政体的模式也就成为伊斯兰党的主要参考指标。²⁶ 如此则连带也使伊斯兰党更进一步坚持其伊斯兰政体的理想,使其一跃而成为伊斯兰党最主要的诉求。为了实现此目标,伊斯兰党至此迈入更为激进而全面的伊斯兰政治运动。

2.2.2 尤索拉瓦的上台和乌拉玛协商议会的成立

1983年2月24日,拿督阿斯里退出伊斯兰党后,²⁷ 5月1日的党代表大会 (*Muktamar Agung*) 选出党内亲少壮派的创党元老乌拉玛尤索拉瓦 (*Haji Yusuf Rawa*, 1922-2000) 为其继任者;²⁸ 而另外三个党的重要行政职位: 署理主席、副主席和青年团长则由新入党的少壮派乌拉玛所担任,²⁹ 由此伊斯兰改革主义的少壮派可谓控制了大局。一般认为,尤索拉瓦的当选是基于党内激进改革主义派系和温和派系间的协调所致——其时伊斯兰党内部已有少部份激进的少壮派份子主张

党应在马来西亚采取伊朗式的革命方式而和主张民主议会制的温和派起矛盾。³⁰ 尽管尤索拉瓦曾代表马来西亚出使伊朗 (1975年), 并也高度肯定伊朗革命,但却主张伊朗的革命经验不能全盘移植到马来西亚的环境上。³¹

除了选任新的党主席之外,1983年的第28届党代表大会上,伊斯兰党党纲更遭到大幅度的修改。首先,大会增设一个党的最高咨询与领导机构——乌拉玛协商议会 (*Majlis Syura Ulama*)。该议会虽然没有实际的行政权力,但却具备了以下的功能:

1. 对党政策和党纲在对应特定状况而产生意义和目的上的含糊不明的情况下,负有作出陈述、厘清和诠释的责任。
2. 对党内所有成员下达指示和命令,让党的即定政策和宗旨得以被遵循与落实;并确保党员在党的任何活动与党的管理上遵从党纲的规范以及遵循党的方针。
3. 维护和控制党的纪律 (*Tatatertib*), 并委任所有纪律委员会 (*Jawatankuasa Tatatertib*) 的成员。³²
4. 在不违背党的理念与政策的前提下,有权力决定任何在党纲规范以外的事宜。³³

由此观之,乌拉玛协商议会(按:以乌拉玛议会简称之)成为党理念与政策的最高常设诠释与裁决机构。根据党纲第7条之1,乌拉玛议会对党理念与方针的裁决依据有以下四种:天启经文 (*Kitabullah*) 如古兰经;先知言行录 (*Sunnah Rasul*) 如穆罕默德圣训;乌拉玛的公议 (*Ijmak Ulama*) 以及过去伊斯兰学者明确清楚的类比 (*Qias* or *Analogical Reasoning*) 裁示。³⁴ 不单如此,党纲对乌拉玛议会的成员有极为严格的规定:

“乌拉玛议会成员必须是一位了解伊斯兰规范 (*Syariat Islam*) 的诠释问题 (*Al-Usul*) 和伊斯兰法律,而且能够在处理问题时引用古兰经,圣训,公议和类比³⁵ 作诠释,并充分了解其意义;而他除了必须不曾犯下任何大罪 (*Dosa Besar*) 以外,³⁶ 也不能持续性地犯下小罪 (*Dosa Kecil*),³⁷ 同时也必须时刻维护他的矜持 (*Maruah*) 并属伊斯

兰党之党员”。³⁸

因此在新党纲的规定下，伊斯兰党的最高领导阶层只有属资深伊斯兰学者（更直接说应是资深的伊斯兰法学家）的乌拉玛方得以参与，而将一般的马来民族主义者和广大受西方教育的马来政治参与者排除在外。³⁹ 透过乌拉玛议会的成立，伊斯兰党得以确保党的基本政策和方针符合伊斯兰的精神，并以之呼吁建立伊斯兰的兄弟情谊（*Persaudaraan Islam*）。⁴⁰ 在此，我们可以将乌拉玛议会类比成伊斯兰政权的协商议会（*Syura*）制度，而大略建构出伊斯兰党对伊斯兰政体的想法。基于以上的新规定，伊斯兰党遂在该次代表大会后正式向往昔的民族主义斗争告别而迈向争取全面伊斯兰斗争的乌拉玛领导时代（*Zaman Kepimpinan Ulama*），⁴¹ 而党的领导也由往夕倾向威权领导的方式转换成较为民主的联合协商议会制度。⁴²

1983年 Yusuf Rawa 上台后随即宣布党将朝向解放乌玛社群之路，并作出反基督教西方社会暨反国家体制的宣告。他指出当前世界被拒绝阿拉之路的人们所操纵，这一群任意妄为的人（*Mustakbirin*）将人类文明导向苦难的境地；并且压迫穆斯林并拒绝他们所应享有的权益（按：特别是在履行宗教义务上）；反之，在穆斯林的国家伊斯兰只被当成是客人，而非能发挥其本身道路和色彩的主人。而马来西亚自身也深受来自华盛顿、莫斯科和东京的“帝国主义活动中心”的牵引。⁴³

除了政治上强烈地反西方外，他在1987年的党代表大会中提出现代伊斯兰改革主义者 Maududi 的“文明复兴运动（*Tajdid Hadhari*）”概念。Maududi 认为所谓复兴（*Tajdid*），并不是寻求和蒙昧（*Jahiliyah*）合作的道路，亦非将蒙昧和伊斯兰加以融合，而是将伊斯兰从蒙昧的污点中加以净化，并真诚地全力以赴以复兴伊斯兰。⁴⁴ 而文化复兴（*Tajdid Hadhari*）之于伊斯兰党，就是使伊斯兰党成为推动伊斯兰的文明（*Hadarah Islamiah*），促进社会改革和全面伊斯兰化的动员力量；简而言之，就是以伊斯兰党作为复兴（*Tajdid*）的力量，重新复苏已流失的伊斯兰光辉文明。其主要的政策就是将深受蒙昧文明（*Peradaban Jahiliyah*）所宰制的社会现况加以改变，从而建立起一

个伊斯兰文明（*Peradaban Islam*）的社会。（按：此概念在16年后也被巫统加以改良运用——即 *Islam Hadhari* 的概念。）

为达致文明复兴的要求，穆斯林本身必须拥有认同的觉醒和全力的参与，以便从蒙昧的民族主义思想（*Hadarah Assabiah Jahiliyah*）的束缚中解放出来，并透过思考方式（*Manhaj*）、行动和伊斯兰团队持之以恒的施压，方能提升斗争的效果，而“最终使伊斯兰超越其他一切宗教和生活形态而成为主宰全人类社会的永恒价值”。⁴⁵ 由此看来，伊斯兰党将自己卷入世界伊斯兰革命的潮流中。因此伊斯兰党事实上已超越了一般政党的功能，而身兼传播伊斯兰以及推动全面社会革命双重功能的宣教组织与革命团体。也就因为伊斯兰党改革主义者的介入，基于反世俗化的宗教使命，穆斯林政党政治的竞争（即巫统与伊斯兰党）就被塑造成伊斯兰与世俗化、信仰与不信仰的二元对立斗争。因此在伊斯兰党改造社会的号召下，首当其冲的就是1980年代马来西亚穆斯林社会意识形态冲突的全面升高，最终更导致不幸的宗教流血冲突。

第二节：80年代伊斯兰党改革运动下的马来穆斯林社会意识形态冲突：二元论的争议

【伊斯兰情结激化下的马来穆斯林社会分化情形】

1971年由马来西亚伊斯兰青年运动（ABIM）发起的伊斯兰复兴运动犹如一把野火在全国掀起，影响所及不论是官方或私人团体皆致力于提高伊斯兰在穆斯林社群中的地位并向非穆斯林推介伊斯兰教，⁴⁶ 直至1979年伊朗革命后更激起另一波的高潮。有鉴于此，Hussein Mutalib 认为迄至90年代初期伊斯兰复兴运动对马来西亚穆斯林社会产生了以下数项深刻的影响：

1. 伊斯兰复兴运动使伊斯兰的传播由传统的乡村地区转到都会地区，加速了都市地区马来人伊斯兰意识的觉醒，促进伊斯兰的发展。⁴⁷
2. 伊斯兰化使众多的马来族群产生身份认同上的觉醒——穆斯林

的认同更胜于马来人认同,强调平等的伊斯兰更不应被用以作为让马来人特权合理化的工具;⁴⁸但此种觉醒对马来民族主义者而言却形成认同上的冲突,即重生为马来民族或重生为穆斯林的认同之争。⁴⁹

3. 伊斯兰化高涨的呼声对巫统政府形成前所未有的压力,进而促成80年代以降诸多伊斯兰化政策的实施。⁵⁰
4. 加速马来族群的分化(一造主张世俗化和民族主义,另一造主张生活各层次的全面伊斯兰化并打破狭隘的马来族群主义认同),升高马来社会在政治上的冲突。⁵¹

笔者以为,在中东伊斯兰改革实力催化的大环境下,基于伊斯兰党和宗教密切结合的传统,加上80年代初伊斯兰党在改组后将全面伊斯兰的使命加诸其政治目标上,使政党和宗教全然视为一体,因此衍生出一种强烈主观情感判断的“伊斯兰情结”。所谓伊斯兰情结,即是基于伊斯兰属性(Islamic Religiosity or Islamicty)的差异,而在政治上赋予不同价值判断的逻辑论述。⁵²这种伊斯兰情结用在政治竞争的操作战略上,首先必须确认参与者(包括政党领导人、党工、党员和其他支持政党活动的人)对伊斯兰的虔信度,以作为判断其政治主张之价值的参考坐标,甚至作为政治活动和社会互动层面上敌我定位的指标。因此,伊斯兰情结在政党的强力催化下,一些具争论性的宗教词汇如“Kafir”、“Jahiliyyah”、“Murtad”、“Mati Syahid”、“Syuhadah”和“Bughah”等也成为政争的焦点,⁵³更成为指控对方的标签。如此一来,不仅使马来族群间意识形态与生活方式的歧异上升为政党政治的冲突课题,更造成马来穆斯林社会前所未有的分化。⁵⁴综合而言,双方剧烈的意识形态冲突造成以下四种激进的冲突层面:

第一个层面为“不信道者与信道者的争执议题(Isu Kafir-mengkafir)”。此课题最早在1963年掀起,当时吉兰丹州的一位乌拉玛Haji Umar Daud根据古兰经的Al-Imran第28节⁵⁵的诠释,呼吁穆斯林不要接受不信道者(Kafir)的领导而引起掀然大波。⁵⁶惟当时的吉兰丹穆夫蒂(Mufti)下裁决(Fatwa),认为只要穆斯林不认同不信道者的异端信仰,仍然可以接受其领导。随后丁加奴州(Terengganu)

穆夫蒂Syed Yusuf Ali al-Zawawi也下裁决认为信道(Imam)与不信道(Kafir)的分别主要乃是基于个人的认知,任何穆斯林皆不得指控其余穆斯林是不信道者;由此而平息了一场风波。

但自70年代的伊斯兰复兴运动以来,不信道者与信道者的二分论又死灰复燃。⁵⁷首先是伊斯兰青年运动(ABIM)对全面伊斯兰化的坚持使此问题浮出台面;接着是1979年11月4日,一位伊斯兰党(PAS)激进的地方少壮派乌拉玛Haji Mustafa Haji Abu Bakar在丁加奴的一所礼拜所(Surau)宣告巫统党员和巫统所维护的国家法律是为叛教(Murtad);巫统和国阵的成员不能成为清真寺的教长(Imam);巫统和国阵成员所宰杀的肉类不能食用;⁵⁸由国阵/巫统成员当证婚人(Jurunikah)的婚姻无效;伊斯兰党党员应和巫统党员的配偶离婚,否则视同通奸(Zina)。⁵⁹虽然巫统党员在国内仍占大多数,但此举无疑宣告马来族群的全面分裂,更是煽动穆斯林以革命的方式推翻穆斯林的政府;尽管伊斯兰党随即宣告他的裁决(Fatwa)并非党的旨意,但却进一步加剧马来族群间的分化与敌对。⁶⁰

但更为轰动的是,基层力量雄厚的伊斯兰党副主席哈迪阿旺(Tuan Guru Haji Abdul Hadi Awang)于1983年4月7日在爪拉丁加奴(Kuala Terengganu)的一场演讲中,暗示巫统领袖们为异教徒(Kafir)并呼吁穆斯林发动圣战(Jihad)。他将马来西亚的宪法和法律制度裁定为不信道者和蒙昧的法律,故而穆斯林抵制和推翻之视同为圣战,⁶¹为推翻世俗化体制的政府而牺牲可被视为殉教(Mati Syahid)。此宣言就成为哈迪阿旺个人的政治标志(按:或以“Amanat Haji Abdul Hadi”著称,即“哈迪阿旺的训示”⁶²),更特别成为吉兰丹州伊斯兰党新闻部的宣传重点,⁶³一时广为流传;但也使得伊斯兰党和巫统的意识形态冲突无限扬升,最终在两年后间接酿成马来西亚建国史上最大规模的宗教流血冲突——默马里事件(Peristiwa Memali or Memali Event)。⁶⁴

同时,1986年2月统治者会议之下的国家伊斯兰裁决委员会(Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan)也主张所谓的“哈迪阿旺训示”不单违背了伊斯兰的教义,更可能制造社会的混乱。委员会主席Tan Sri

Abdul Jalil Hassan更宣称愿意为此事来和哈迪阿旺辩论(*Bermuzakarah*),但哈迪阿旺本身坚不收回其主张(按:直至今日其仍未收回其上述伊斯兰与世俗二分的言论)。而乌拉玛院主席(*Ketua Dewan Ulama*)聂阿兹也认为“哈迪阿旺的训示”不单是依据伊斯兰的理念,而且也应被接受为伊斯兰党的斗争理念(*Dasar Perjuangan PAS*)。⁶⁵再者,针对哈迪阿旺的言论,Abdul Rahim Awang认为哈迪阿旺发动圣战并支持殉教的宣言可能造成伊斯兰党和巫统的支持者兵戎相见的流血悲剧。此举实乃破坏伊斯兰最强调的穆斯林友爱精神,而且单凭政教分离的行为就判定一人甚或一党为不信道者(即异教徒)更是过于牵强。⁶⁶

第二个激进的冲突层面为“造成马来族群的家庭分裂”。马来穆斯林在伊斯兰党对意识形态分歧的课意强化下而致家庭分裂的事宜时有所闻,⁶⁷如1982年8月11日,马来西亚新闻部发布该年就有204位穆斯林夫妇纯粹因政治立场的不同而导致离婚;凡此种种皆成为80年代初主流媒体所加以突显的课题。⁶⁸

第三个激进的冲突层面为“礼拜场合以及其他宗教活动的分裂”。传统上,一起礼拜除为穆斯林社群的集体义务之外,亦为穆斯林林忘切仇隙,和平团结暨促进穆斯林兄弟情谊的最佳表征。⁶⁹礼拜场合的分裂主要是源自于丁加奴的穆斯林社区。1975年,伊斯兰党改革派领袖哈迪阿旺开始在*Kampung Rahmat Chalok*的伊斯兰教堂运行带领信徒进行周五礼拜后,导致同一伊斯兰教堂拥有两位教长(*Imam*)带领信众礼拜的现象;以后数年邻近地区的伊斯兰党领袖亦起而效之,以和巫统州政府所掌控下的伊斯兰教堂教长互别苗头,分庭抗礼。⁷⁰此种分开礼拜场合的现象直至80年代初蔓延至全州,成为哄动全国的课题。⁷¹此举不但破坏了当地传统上一个教区(*Mukim* or *Parish*)一所伊斯兰教堂的原则,更形成所谓的“两个教长的争论”(“Two Imam Controversy”)⁷²或“两个伊斯兰教堂”的现象(“Two Mosques Phenomenom”)⁷³另一方面,由于部份激进的伊斯兰党领袖对巫统党员和政府官僚视为异教徒的指控甚嚣尘上,在东海岸部份地区也发生了伊斯兰党党员拒绝食用政府人员所宰杀的肉类,拒绝和巫统/政府的成员共用一个墓地,同时也拒绝缴交伊斯兰税捐(*Zakat*)予政府

的情况(按:既然政府为“不信道者/异教徒”的政府,穆斯林就没有向其缴交伊斯兰税捐的义务)。巫统透过主要媒体大篇幅地将此严重分裂穆斯林社群的现象归咎于伊斯兰党副主席哈迪阿旺鼓吹穆斯林的分开礼拜以及视巫统为异教徒的言论。⁷⁴

最后一个激进的冲突层面为“殉教(*Mati Syahid Ma'raha*)与非殉教的争论”。殉教与非殉教的争论主要起因于1985年3月23日,一位伊斯兰党助选员在吉打州(*Kedah*)的FELDA Lubok Merbau地区被巫统支持者围殴致死的事件。伊斯兰党随即称死者为殉教(*Mati Syahid*)。惟吉打州伊斯兰裁决委员会(*Jawatankuasa Fatwa Negeri Kedah*)裁定下裁示(*Issue Fatwa*)指殉教是在反抗异教徒(*Orang-orang Kafir*)的战争情况下而殉难方得以成立,⁷⁵由此而平息了一场风波。未料同年11月又发生了14名武装的伊斯兰党支持者被警方击毙的默马里事件(*Memali Event*)。⁷⁶在该次事件后巫统政府将不幸毙命的14位伊斯兰党支持者和其领袖Ustaz Ibrahim Mahmud定位为激进的宗教狂热份子,⁷⁷但伊斯兰党却认为Ibrahim Mahmud是一位殉教者(*Syuhada*)——因此伊斯兰党将他连同其他13位殉难同胞施以英雄式的葬礼——未经洗净和裹身的情况下入土埋葬。⁷⁸联邦政府随即动用官方机构予以否定,首先是吉打州伊斯兰裁决委员会(*Jawatankuasa Fatwa Negeri Kedah*)裁决,基于马来西亚政府目前是一个伊斯兰的政府,因此Ibrahim Mahmud和其同伴的殉难不属于殉教,反之其死亡是基于一种宗教的叛逆(*Bughat*);⁷⁹而马来西亚国家伊斯兰裁决委员会(*Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan Hal Ehwal Agama Islam Malaysia*)⁸⁰于1986年2月3日与4日作出同样的裁示。此项裁决最后更得到统治者会议(*Majlis Raja-Raja*)于同年2月27日至28日的会议中的确认。⁸¹但由于伊斯兰党既不承认马来西亚为伊斯兰国家(*Negara Islam*),又经常指控政府拒绝实行伊斯兰法,因此始终否定Ibrahim Mahmud为叛逆的说法。反之,部份激进的党领袖如哈迪阿旺者却鼓吹其为殉教(*Martyrdom*)的英雄,而非叛逆份子(*Bughah*)。⁸²

从以上的冲突层面看来,巫统和伊斯兰党的政争已在80年代进入全面泛意识形态化的局面,以一件可能是警方滥权或是民众暴力行

为的默马里事件被牵涉到因伊斯兰圣战而殉教的观念为例，单纯的政治或社会课题因受伊斯兰情结的导引而成为以宗教信仰的是非观来论断的议题。双方争执的结果往往使双方坠入无可转调的二元对立，而事实上双方政党往往并未察觉到其大部份的支持者皆属于一个在生活层次上紧密重叠的族群——马来穆斯林；一旦某一政党的政权完全被赋予负面价值（如称巫统为叛教者的指控），则不单任何的政治施惠和政治议题会变得毫无意义，而且人民也不再对该国家和政府有任何尽效忠的义务。因此，若以绝对是非论的叛教观念来形容巫统政权，而以圣战且准备殉教的观念来形容反对其政权的政党活动，则很容易造成穆斯林对国家认同和效忠的泯灭，进而危害国家体制的完整性。这在一个多元宗教，多元族群国家，而族群间常处于稳定又紧张关系的马来西亚而言，实可能会导致国家社会的纷乱。

惟尽管80年代初期激进的伊斯兰改革意识在马来西亚空前高涨，伊斯兰党内也有许多激进的声浪，但伊斯兰党仍然采取其一贯的民主议会之路线斗争，而非诉诸体制外的斗争手段，可谓为全球和马来西亚激进伊斯兰改革运动立下了和平抗争的典范。虽然如此，体制内的政治斗争往往却要面临威权领导的当权者多数统治的法律嵌制和打压。因此，同样地在马哈迪政府时代，伊斯兰党改革实力的扩张势必也同样地遭到巫统政府的强力反制。

【80年代巫统政府的反击以及伊斯兰党在选举的失利】

随着79年伊朗革命成功引爆国内伊斯兰改革主义（或原教旨主义）运动的快速发展而进一步入主伊斯兰党，巫统代表的马来西亚政府对异端（Deviant）、激进（Extremist）或原教旨（Fundamentalist）的伊斯兰运动势力采取一系列明确且有效的打压措施。

首先巫统在胡申翁时代就制造团结穆斯林，为民间各式的伊斯兰复兴运动作官方诠释的舆论，以防止伊斯兰成为敌对政治势力斗争的工具；对于迷失的达瓦/复兴团体和组织成员（按：称为“*Dakwah Sesat*”或“*Dakwah Songsang*”），就援引内部安全法令（ISA），以危害国家安全为由来加以取缔和逮捕，⁸³此种情形到了马哈迪时期更是

变本加厉：如首相署的伊斯兰发展局（JAKIM）就从事监控全国伊斯兰各组织和团体的活动，将异端的伊斯兰组织加以发掘，并通令内政部和各州的伊斯兰委员会查禁之，以保护国内伊斯兰的纯正信仰，并稳定社会的秩序，“维护国家安全”。⁸⁴

其次就是透过政治主导权进行各种的立法措施以管制伊斯兰主义的政治运动。如1981年4月8日，巫统控制下的国会不顾以伊斯兰青年运动（ABIM）为首的各个民间团体（含其他族群和宗教的民间团体）和反对党（特别是代表马来族群的伊斯兰党和代表华人族群的民主行动党）的反对，通过了1966年社团法令修正案；该修正案规定除政党之外，含宗教团体在内的所有民间团体皆不得介入政治活动，否则可遭致解散的命运。⁸⁵由此杜绝了民间伊斯兰团体作政治抗争的可能性，更使民间伊斯兰组织和政治分离，从而围堵了民间伊斯兰改革势力在政治上的扩张。⁸⁶但此举实不足以防制伊斯兰党对巫统的全面抗争而导致的马来社会分化现象。针对此种问题，巫统因应之道是利用联邦国会的体制，于1982年12月10日又通过了“迫害和犯罪条例修正案”（*Pindaan Kanun Kesiksaan dan Kanun Acara Jenayah or Amendment on Penal Code and Criminal Procedure*），规定任何人利用宗教来制造社会敌对意识和社会的分化，并未经授权教授宗教知识（如故意鼓动分开礼拜场所、分开相同宗教的埋葬地点）均得处监禁或罚款或两者兼施。⁸⁷在此项法律的约束下，少部份地区马来族群因伊斯兰情结而分裂的情况得以获得舒缓。

另外，联邦法律也有煽动法令、印刷和出版法令、集会法令等来防堵反对党的政治活动和政治理念的传播。如1999年伊斯兰党取得空前的选举胜利后，内政部于次年的3月8日就援引出版法令来限制伊斯兰党党报“*Harakah*”的出版次数（按：由原本的一周2次，一月9次降为一月2次），⁸⁸并严格执行政党只能将党刊或党报售卖给党员的法律规定。⁸⁹其他亲伊斯兰党的马来刊物如“*Eksklusif*”、“*AL-Wasilah*”、“*Panji*”和“*Detik*”皆遭到查禁的命运。⁹⁰同时，巫统政府也严格查缉校园、礼拜所和伊斯兰教堂内的政治活动。⁹¹

最后是以各种官方媒体来塑造伊斯兰党的负面形象，以及扩大

解释伊斯兰党不利于马来民族主义的政治论述或其他“不当”的言论，以增加马来族群本身对伊斯兰党的负面情绪（如恐惧、憎恨、敌视和排斥等）。如伊斯兰党在乌拉玛领导时代的初期就曾经有主张放弃马来民族主义，并以伊斯兰的公义原则逐步废除马来人特权的呼声，此举得以让巫统利用全国性的媒体大肆渲染，以对伊斯兰党扣上出卖和背弃马来民族的罪名；⁹² 加上当时巫统对华人威胁论的推波助澜下，使伊斯兰党在竞选过程中毫无招架之力，而最终导致1986年遭受创党史上最大的挫败。

第三节：90年代伊斯兰党的发展

伊斯兰党在1986年因较为激进的斗争策略（如前所述的圣战、殉教和二元对立等的极端主张）和反民族主义的诉求，而在1986年选举中出乎意料地遭致绝大部份的马来穆斯林以及非穆斯林的集体抵制，只赢得1席国会和15席州议席，⁹³ 使该次的选举成绩为其创党史上最大的挫败，同时也冲击党的生存。伊斯兰党遂在80年代末调整其斗争步伐，淡化激进的色彩，逐步地和非穆斯林政党取得更大的默契。因此，1990年伊斯兰党得利于巫统的分裂而重夺吉兰丹州政权，促成党的新生。1999年更直接和国内最大的非穆斯林对党结盟，再夺下丁加奴的州政权，而在世纪末史无前例地成为马来西亚国会第三大党。

1990年10月，脱离自巫统的四六精神党（*Parti Semangat 46*, PS46）加入伊斯兰党主导的乌玛团结阵线（*Angkatan Perpaduan UMMAH*），⁹⁴ 又与社会民主主义的民主行动党（*Democratic Action Party*, DAP）以及马来社会主义政党人民党（*Parti Rakyat*）另组成一个新的人民联盟（*Gagasan Rakyat*），形成两个反对阵线挑战巫统主导的国民阵线之对峙局面，成为执政党自1969年选举以来最空前的威胁。⁹⁵

惟10月11日选举的结果显示，四六精神党出乎意料地呈现全面溃败的现象——其在丁加奴和吉兰丹两州由于得到伊斯兰党的协助而得以获胜外，其他地区均在国会议席的角逐中全军覆没。但更为震撼的是，以巫统为首的国阵虽拥有庞大的竞选机器却竟也在吉兰丹州惨

遭全军覆没的命运而丢失了该州的执政权。反之，伊斯兰党和四六精神党以全胜的姿态入主吉兰丹州政府，夺回了失去12年的州政权。伊斯兰党在夺回该州政权后，采取和以往截然不同的执政手腕，以重塑社会道德秩序为第一要务而采行一系列激进的伊斯兰化政策与措施，并引起国内各界广泛的讨论和批判。虽然如此，伊斯兰党在吉兰丹州的执政地位历经了95、99年和2004年的选举后仍然稳如泰山，无法撼动。由此可见，伊斯兰党的伊斯兰化政策仍然受当地马来穆斯林的欢迎。

虽然伊斯兰党取得吉兰丹州的政权，但其却并不安于现状。正如哈迪阿旺所言，在马来西亚多元族群的社会，单一族群是不可能执政。因此，伊斯兰党必须和非穆斯林/非马来人政党合作，促进民族团结精神，才能取得中央政府的政权。⁹⁶ 惟伊斯兰党迄至1997年为止并没有直接与任何非穆斯林的政党结盟。换言之，伊斯兰党无法突破自身的困局——即只能和巫统竞争马来穆斯林的选票。

1998年安华事件爆发后，⁹⁷ 对马来西亚政府强力压制国内反对运动的手段，以及对巫统处理安华事件的方式之强烈不满激起了国内空前的民主化声浪，一波又一波民主化的示威此起彼伏，异议刊物也如雨后春笋般地涌现。过去一向处于亲巫统的伊斯兰青年运动（*ABIM*）因安华事件后也首次表明倾向伊斯兰党的立场，⁹⁸ 最终形成伊斯兰党壮大以及和非穆斯林政党结盟的契机。

1999年10月24全国选举前夕，伊斯兰党和国内最大的非穆斯林反对党——民主行动党、同年4月诞生的公正党（*Parti Keadilan*）以及历史悠久的马来社会主义政党人民党正式结盟而成立替代阵线（*Barisan Alternatif* or *Alternative Front*），作为对执政的国民阵线的挑战者。为了取信于其他三党，伊斯兰党主动放弃激进的诉求，史无前例地将推动建立伊斯兰政体的母政策无限期搁置，四党遂成功地基于彼此的共识而拟定一份共同的宣言。该宣言主要的诉求是加强马来西亚的经济水平、提高行政的信赖度和效率、建立一个强调公义平等的社会秩序、提高民族自主性和塑造一个成熟的民主体制等……；⁹⁹ 其中宣言和伊斯兰有关之条文为：

1. 塑造一个以伊斯兰和其他宗教的道德和精神价值为基础的公义社会；伊斯兰作为一个生活方式和内在精神的价值是为让社会和个人免于腐化、贪婪和道德堕落的护庇。
2. 透过形塑朝向以伊斯兰作为一种生活方式的公共资讯、教育和法律，在穆斯林社会里塑造一个提升伊斯兰内在信仰的环境，并保障非穆斯林的信仰活动。
3. 重新检讨和研究伊斯兰法律的行政、地位和实践以确保公义的落实和维护穆斯林的伊斯兰信仰。¹⁰⁰

由此可见，虽伊斯兰党搁置伊斯兰政体的主张以作为妥协，但对形塑伊斯兰社会的理念却是寸步不让。马来西亚历史上拥有不少的政党联盟，但集结不同意识形态的替代阵线是为马来西亚史上第一遭。对此，伊斯兰党引用先知穆罕默德与非穆斯林订定的和平协定 (*al-fudul*) 来说明此次的合作，并视双方的结盟为推翻国民阵线，恢复社会公正的一项政治协定 (*al-tahaf al-siyasi*)。结果证明，如此的竞选策略不单不影响穆斯林对该党的支持，反而促使该党创下历史上最大的胜利。惟基于华人仍然普遍对伊斯兰党存有负面印象，故而行动党在该届选举因和伊斯兰党结盟而失去大量华人的支持，最终蒙受重挫。同时，公正党也因无法适时取得华人的普遍信任（其原因和行动党一样）也仅获得极少数的议席而和伊斯兰党的大胜形成抵消的收益，最终仍无法撼动巫统政府的执政地位。

纵观 1999 年的选举，对伊斯兰党而言具有五项正面的意义：

其一为其突破了传统区域政党的限制，我们从图表 5.1 来看就可以发觉过去 20 年来伊斯兰党仅在吉打、吉兰丹和丁加奴州赢得议席。除了史无前例地在雪兰莪赢得 2 席州议席之外，也在霹雳州、彭亨州和檳城赢得若干议席，而成就了伊斯兰党创党以来最大的胜利（见图 5-1），也打破了伊斯兰党只能在穆斯林占绝对多数的州属赢取州议席的迷思，使伊斯兰党的触角更深入马来半岛中部和西部的领域。

其二为伊斯兰党在这次大选史无前例地和不同意识形态政党直接结盟，而使伊斯兰党得以获得相当可观的非传统票源（如在公正党

图表 5.1: 80 年代至今伊斯兰党之选举成绩（按：州议席和国会议席）

州属	人口 (1999)	马来穆斯林 比例(1998)	1982	1986	1990	1995	1999	2004	总和
			年成绩 国州	年成绩 国州	年成绩 国州	年成绩 国州	年成绩 国州	年成绩 国州	
Terengganu	1,033.5	95.46%	4 5	2 1	8 1	7 7	28 28	4 4	9 54
Kelantan	1,522.2	93.44%	- 10	1 10	6 24	6 24	10 41	6 24	33 133
Perlis	226.2	84.01%	1 1	- -	- -	- -	- 3	1 1	5 5
Kedah	1,579.8	74.92%	- 2	3 -	1 -	2 8	12 12	1 5	10 25
Pahang	1,291.5	70.89%		- -	- -	- -	- 6		6 6
Melaka	593.2	59.51%		- -	- -	- -	- -		
Negeri Sembilan	836.5	52.93%		- -	- -	- -	- -		
Johor	2,670.7	51.33%		- -	- -	- -	- -	1 1	1 1
Selangor	2,894.9	48.11%		- -	- -	- -	- 4		4 4
Perak	2,118.1	47.12%		- -	- -	- -	- 3		2 3
Pulau Pinang	1,246.8	40.34%		- -	- -	- -	- 1	1 1	2 2
Kuala Lumpur	1,407.2	40.32%		- -	- -	- -	- -		
总计			5 18	1 15	7 33	7 33	27 98	7 36	

资料来源：综合整理自：Edmund Terence Gomez, *The 1995 Malaysian General Elections-A Report and Commentary*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1996, p. 23; Khong Kim Hoong, *Malaysia's General Election 1990*, Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1991, p. 17; 以及马来西亚选举委员会官方网站：<http://www.spr.gov.my>

的助选下可取得世俗化的马来穆斯林选票；在行动党的协助下也可取得一部份的华人选票）的支持。其中值得一提的是，伊斯兰党候选人 Shafie Abu Bakar（按：他是国民大学马来文学系教授）采取和其他伊斯兰党候选人截然不同的竞选方式：在竞选期间突破穆斯林的禁忌前往售卖猪肉的华人餐饮店拜票，结果在华人选民占 40% 的加影 (Kajang) 州选区击败巫统的候选人，成为伊斯兰党创党史上第一个在马来族群少于 60% 的选区获胜的代议士。¹⁰¹

其三是为了赢取非穆斯林的支持以及取得民主行动党的信赖，伊斯兰党作出更多史无前例的妥协，如主动宣布放弃立即建立伊斯兰政体的主张，并认为塑造伊斯兰社会是党的首要任务，而非成立一个伊斯兰政体。伊斯兰党长老院主席聂阿兹 (Nik Abdul Aziz Nik Mat) 宣称，伊斯兰党党章并没有任何关于伊斯兰政体的叙述，有的只是追求塑造一个伊斯兰的社会，而伊斯兰党对伊斯兰社会的塑造方式就是

以吉兰丹州的统治方式为蓝本。¹⁰⁴

其四为伊斯兰党改变其保守的形象，如为了注入新的气象，该党在1999年选举中派任来自各阶层的候选人披挂上阵，而非以往的独厚乌拉玛，以转变伊斯兰党和西式教育与西化的专业人才对立的形象。而候选人中又以受西式教育体系下栽培的专业人士如律师、医生和会计师为主，此外尚有作家、大学教授等，他们的共同特征是党龄多半短于五年。由此可见，伊斯兰党急于求新求变的态度。除此之外，在注重形象的前提下，党领袖的穿着也在90年代末期开始有着显著的变化。许多过去素来穿着严谨的乌拉玛也开始在公众场合扬弃阿拉伯服装而改穿西式大衣或马来传统服装，使之更为本土化而贴近马来西亚的社会现况，一洗伊斯兰党过于保守和阿拉伯化的刻板印象。¹⁰⁵另外，党在其公开会议的文字叙述也从过去的纯阿拉伯文字调整为英、阿和马文并重，以让更多不谙阿拉伯文者了解伊斯兰党的理念。¹⁰⁶最后，伊斯兰党更在2004年3月20日选举中一反20多年来的传统，首次提名女性为候选人，是为伊斯兰党进入乌拉玛领导时代的一项重大的突破。¹⁰⁷

其五为调适经营党的宣传策略，包括：利用网际网路作政治的宣传和宣教的工作；在1999年选举开始大量提名专业人士；及以更为开放的角度来接纳华人，如在执政的州属大量起用非穆斯林的华人为村长、县议员。¹⁰⁸

然而，伊斯兰党在其最主要的攻击对象——马哈迪，于2004年10月31日宣布退休之后顿时失去了反对国阵的施力点。继任的阿都拉首相是马来西亚历史上第一位具有伊斯兰教育出身背景的首相，其温和和较廉洁的作风在上任之初即获得马来穆斯林的认同；同时，马哈迪掌握政权22年后主动地退隐让贤也获得国人一致的推崇。因此，伊斯兰党为了提高声势以及回应巫统于2001年9月29日的伊斯兰政体主张，它在2003年11月推出了伊斯兰政体文件（*Dokumen Negara Islam*），以进一步强化其比巫统更积极推动伊斯兰政体的形象。惟此举却使得从非穆斯林身上得来不易的妥协形象深受重挫，最终使绝大多数的非穆斯林在2004年3月21日的选举中杯葛伊斯兰党。加上众

多的马来选票回流国阵——巫统的阵营，使伊斯兰党在此次选举中蒙受挫折，并丢失了丁加奴州的政权。然而，此项挫败并没有改变伊斯兰党作为是国内最具影响力的反对党的地位。

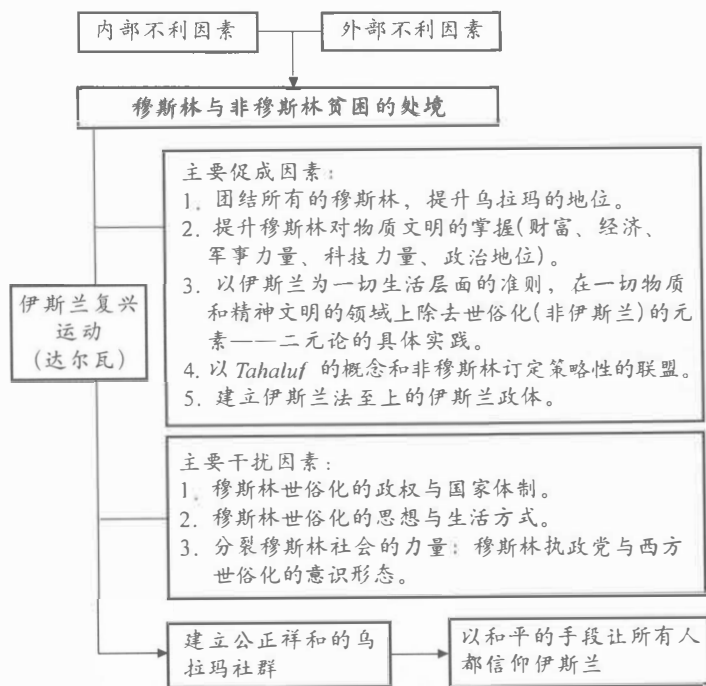
第四节：伊斯兰党对伊斯兰化的思考逻辑

如前所述，伊斯兰党最高的党纪律和行事准则就是古兰经、圣训、乌拉玛的公议以及伊斯兰法的类比（*Al-Quran, Al-Sunnah, Ijimak ulama and Qias*），唯独缺诠释自由度较广阔的理性推断（*Itijhad*）。Ibrahim Ahmad认为1982年伊斯兰党的改变就是依据古兰经文 *Al-Baqarah* 篇之第208节的指导而接受全部的伊斯兰和导向阿拉之道；¹⁰⁹简言之，它的目标就是在马来西亚塑造一个全面奉行伊斯兰生活价值和伊斯兰律法的社会与政体——即乌玛和伊斯兰政体，¹¹⁰而这一切皆充分反映在党的新纲领上。首先，伊斯兰党将党的政策从之前促进马来族群权益和发扬伊斯兰更改成仅定位为伊斯兰，¹¹¹而党的宗旨（或目标）亦清楚地定位为：

“为这个国家（按：即马来西亚）追求塑造实施伊斯兰生活价值且实行阿拉的和平律法的社会和政权而斗争；¹¹²以及：捍卫伊斯兰的圣洁和国家的独立主权。”¹¹³

相较于巫统党纲对党伊斯兰化策略的简短明了，伊斯兰党在其党纲第6条里头明确地订下多达11项的“伊斯兰化”理念——即党的母政策。本节现就伊斯兰党的母政策，再对应乌拉玛领导时期（1982年至今）党领袖的主张来进一步探究伊斯兰党的伊斯兰化理念与政策。综合而言，我们大致可以将伊斯兰党的伊斯兰化理念与政策建构成如图表5-2的思考模式：

图表 5.2: 伊斯兰党对伊斯兰化的思考模式



根据图表 5.2 的模型, 笔者以为, 作为一宗教意识形态政党, 其所传达和宣扬的就是一神教伊斯兰的救世观, 透过以伊斯兰为个人以至集体生活之整体 (*Au-din*) 的观点, 建立一套以伊斯兰为基础的社会秩序以改善穆斯林和非穆斯林的种种困境, 提升整体的生活品质; 意即“达致阿拉的意愿” (*Mencapai Keredhaan Allah*)。

4.1 回归伊斯兰的道路以解决穆斯林与非穆斯林的贫困处境

首先, 伊斯兰党在修改党章后强调唯有回归伊斯兰的正道才能解决当前社会的一切问题, 因此党的首要任务就是宣扬伊斯兰教义。也就是说, 伊斯兰党是为一个宣教 (*Dakwah*) 的团体:

如党纲第 6 条之 1 记载党的第一项任务为:

“透过口述, 书写和行为宣导的宣教方式呼吁全人类 (*Umat*

Manusia) 接受阿拉的律法 (*Syariat Allah*) 和先知的圣训 (*Sunnah RasulNya*)。”¹¹⁵

而党纲第 6 条之 4 更清楚表达党宣教的意务:

“催促和鼓励各个组织, 团体, 群体以至个人接触、了解 (伊斯兰) 和为伊斯兰的人生观和概念而斗争。”¹¹⁶

因此根据党主席法兹诺 (按: 他在 1989 年开始担任党主席至 2002 年 6 月去世为止) 的说法, 伊斯兰党不是一个仅为马来族群或维护穆斯林地位而存在的政党, 而是为了达致阿拉的意愿 (*Mendapat Keredhaan Allah*) 和实施其规范的而存在。¹¹⁷ 换言之, “伊斯兰化”就是伊斯兰党的基础理念: 即透过具体的宣教 (*Dakwah*) 行为来改革国家和社会体制, 以解决社会各成员的困境, 落实社会各族群的长治久安。作为宗教意识形态政党, 伊斯兰党对当前社会困境的关切焦点不仅止于经济、民生以及民主等有形的问题, 同时也包含无形的道德堕落、个人信仰迷失的问题。

对于马来西亚当前社会各种问题, 法兹诺认为首要的根源就是基于社会成员对伊斯兰的了解不足, 而这还要归咎于西方政教分离的世俗化思想:

“西方社会在政教分离后建构了以物质主义和自由主义的生活哲学, 但如今却带来了明确道德沦丧的新世代, 如性泛滥、酒精、毒品、赌博和爱滋病正在吞噬欧洲的民族; 虽然他们达致科技的进步, 但这一切无助于社会和家庭的幸福与和谐”。¹¹⁸

显然地, 西方自由主义和物质主义下的文化思想将穆斯林社会导入一个政教分离, 不论在生活上或政治上皆是去宗教化 (去伊斯兰化) 的环境; 法兹诺强调西方对穆斯林社会殖民的结果就是造就了一个不了解伊斯兰, 只认为伊斯兰是一种个人信仰的世代。伊斯兰只被视为一种与生活无关的信仰体系, 不再是一种完善和合适的生活方式。因此, 殖民主义者成功地在被殖民的穆斯林社会当中塑造出各种分歧

的思想，培养出一群只会从偏狭的民族主义来思考问题，而忘却伊斯兰崇高和整体性的特质 (*Kesemestaan Sifat*) 的穆斯林新世代；换言之，这些受欧洲文明所教育的新一代只了解伊斯兰的部份面貌，未能了解伊斯兰的全部内容。基于能维护殖民者的利益和思想文化上的影响力，这群人在殖民统治后继承殖民者的政权，成为目前殖民后穆斯林国家的掌控者。因此，当马来西亚穆斯林取得独立也就一并地继承了殖民者所遗留的种种问题；其中最大的问题就是思想上的问题 (*Masalah Pemikiran*)：穆斯林已忘了阿拉所降示的是超越所有生活体系的独一无二信仰 (*Aqidah Tauhid*)，同时也忘了古兰经曾经成就了人类最崇高的文明 (*Tamaddun Insani yang Unggul*)。¹¹⁹

同时，法兹诺更进一步认为伊斯兰赋予先知和其继承人的伊斯兰精神已经不再见诸于当前掌握统治权的穆斯林领袖身上，他们不再扮演政权信托人和人民福祉维护者的角色；反之任意处置国家和人民的财产；他们生活奢侈，宁愿对抗和杀害自己的子民以换取一己的权力。而穆斯林在意识和思想上也相对的薄弱；这些穆斯林领袖也丧失了对穆斯林问题的关注。因此，作为伊斯兰运动的组织，伊斯兰党扮演了凝聚和激励穆斯林意识 (*Kesedaran*) 的角色。穆斯林除应导正其行为和道德的认知外，也应更换即有的领导权。“假如阿拉许可 (*Insha Allah*)，伊斯兰最终将成为全人类的选择，伊斯兰将回归而成为领导、教育和组织人类的功能。”¹²⁰ 是故，为因应党的任务，党员应提高知识 (*Ilmu*)，增进伊斯兰的理解，加重宗教的教育 (*Tarbiyah*)，提高纪律，团结一致，作出牺牲，维护宗教团体 (*Jemaah*) 并从事宣教 (*Berdakwah*)。¹²¹

除此之外，传统马来穆斯林社会本身对伊斯兰粗糙的了解也是当前穆斯林的主要问题。哈迪阿旺认为自从伊斯兰进入马来西亚地区后，其教义往往掺杂了许多传统习俗 (*Adat-adat*) 和蒙昧思想 (*Kefahaman Jahiliyah*) 而失去了伊斯兰原本的纯正性 (*Kesyumulan*)；英殖民时代前的马来各邦国，马来统治者与人民仍然受到蒙昧的族群意识 (*Asobiyah Jahiliyah*) 所牵引而分崩离析，或甚至相互攻伐。而后殖民主义者进入马来西亚地区，除了汲取殖民地的劳力与资源外，

他们也意识到伊斯兰是穆斯林力量的来源，因此遂有计划地将世俗化的思想带进此区域，使穆斯林背叛其信仰 (*Memurtadkan diri dari Islam*)，¹²² 以致最后使伊斯兰失去了其原有的角色，¹²³ 而这种情况仍持续至今。因此，哈迪阿旺以为当前马来西亚伊斯兰化的最大阻碍“不单是非穆斯林长期拥有对伊斯兰的错误认知，也是基于非穆斯林本身也不了解伊斯兰。”¹²⁴

因此，伊斯兰党的斗争不仅是反体制的斗争，而且兼负社会改革和宣教的责任；其追求的是创造一个以伊斯兰为最高指导原则，且不论是对穆斯林抑或是非穆斯林均绝对公正 (*Keadilan Mutlak*) 的乌玛社群。¹²⁵ 伊斯兰党对于国家体制和社会改革的观点，明确记载于伊斯兰党党纲第6条之3：

“以伊斯兰作为信仰 (*Akidah*) 和伊斯兰法 (*Syari'ah*) 的理念而斗争，以之为政治活动和国家建设的指引，在促进包含统治，行政，经济，社会，学术和教育的所有领域的公正与进步的努力上推介伊斯兰的价值。”¹²⁶

4.2 宗教善恶二元论的全面实践

由于伊斯兰党身负宣扬伊斯兰教的使命，因此在伊斯兰党的伊斯兰道德伦理的诉求下，其担负比一般政党（如巫统）更大的社会责任——导正社会风气，使之符合伊斯兰的精神。以聂阿兹的说法：“除了伊斯兰以外，世上没有任何生活方式应被人类所采纳 (*Tiada sistem yang patut dipakai melainkan Islam*)。”¹²⁷ 因此，由于全面的伊斯兰化即是针对一切非伊斯兰的生活方式和制度，伊斯兰与非伊斯兰截然二分的主张即应运而生。

对伊斯兰党而言，基于伊斯兰和其他宗教文化的明确不同，为了保持伊斯兰的纯正性，伊斯兰与非伊斯兰的二分论必然成为党理念传播的一个重心。首先，二元论的分类代表的是强烈的敌我意识：即伊斯兰的敌人（代表非伊斯兰势力）无时无刻都在打压伊斯兰。伊斯兰党长老会主席 (*Pengerusi Dewan Ulama*) 聂阿兹认为伊斯兰的敌人

可分为殖民主义者，东方主义者 (*Orientalis*) 和锡安主义者/犹太复国主义；他们透过各种如传播媒体、网际网路、非政府组织、各种娱乐设施等的方式来荼毒伊斯兰社会和去除穆斯林的伊斯兰属性，使穆斯林社会的道德沦丧的问题日趋严重，甚至使叛教的问题一再发生。

128

其次，二元论的意义就是在坚持伊斯兰的理想下，于一切物质和精神文明的领域上去除世俗化与非伊斯兰的元素，包含社会、经济、文化、政治以致个人道德修养各方面。首先从社会规范的层面来看，由于巫统长期的政教分离政策，穆斯林社会遂因此受非伊斯兰的不良文化影响而日趋堕落。因此，伊斯兰党吉兰丹州务大臣聂阿兹主张必须以伊斯兰的观点来加以导正。在此前题下（按：尽管马来西亚拥有一个在西化程度上远大于中东的社会），许多个人私生活行为也被置于公共规范的领域上，从妇女的工作权、人体影像的展示、个人宗教信仰的抉择、饮食习惯的选择、家庭成员的生活起居、服装穿着的决定到男女社交活动的进行，莫不成为伊斯兰党所急欲关切和纠正的议题。而最有效的导正方法莫过于将之纳入法律的强制规范；因此伊斯兰党在1990重掌吉兰丹州后，也就因为将此类议题置放在法律性规范的范畴下而引起掀然大波。

4.3 团结所有的穆斯林，提升乌拉玛的地位

在马来西亚独立后的政党政治史上，乌拉玛并没有扮演重要的角色。巫统固然鲜少拥有乌拉玛的国会代表，乌拉玛出生的内阁阁员也寥寥无几；过去伊斯兰党本身的领导人也有许多是出生于非乌拉玛系统的西方教育体制（如Mohamad Asri等）。1982年伊斯兰党改革后，最显著的改变莫过于乌拉玛地位的大幅上升（如乌拉玛议会的成立，党改由乌拉玛领导）。在乌拉玛领导的呼声下，伊斯兰党党领袖甚至主张唯有乌拉玛担任国家的领导人，才能确保国家的长治久安，此乃基于以下的理由：

首先，伊斯兰党学者Jamal Mahamad Lokman Sulaiman认为乌拉玛是代表“有智慧和有知识的人”。乌拉玛在穆斯林社会即是一个了

解和熟悉古兰经与圣训，并了解里头所记载的律法和规范，将之应用于生活的各个层面上的人。¹²⁹ 也就是说，乌拉玛是对伊斯兰知识、律法和教义有深入了解，并擅长诠释和应用伊斯兰教义的宗教学者；而一个人拥有乌拉玛的称号代表穆斯林对他的学识、修养和信用的一种承认。因此，基于以上种种因素，他们也就肩负着宣教、领导和管理穆斯林的责任。¹³⁰

其次是基於穆罕默德圣训曾宣示“乌拉玛们是先知的继承人”，伊斯兰党新一代领袖相信乌拉玛就是继承先知穆罕默德的遗志，领导穆斯林的领袖。因为乌拉玛提供穆斯林对伊斯兰之仪式规范 (*Peribadatan*) 和哲学知识 (*Falsafah Ilmu*) 的理解，故而他们相信穆斯林的精神与物质的成长均来自于乌拉玛的关切与教导。¹³² 因此，伊斯兰党采取乌拉玛领导的方式不单是为了防止党的斗争偏离伊斯兰的道路，同时也要彰显“伊斯兰政体的领导层必须是乌拉玛”的诉求。¹³³

无疑地，主张乌拉玛领导不单是宣判巫统领袖的不适任，更是一举否定马来西亚含非穆斯林在内的所有党派领袖的领导资格。换言之，在这样的逻辑推演下，基于只有伊斯兰党为唯一奉行乌拉玛领导的政党，除非巫统也采取乌拉玛领导的方式（按：若果如此，则不单马哈迪必须下台，甚至目前首相阿都拉的领袖资格都可被置喙，而巫统其他所有内阁阁员和党中央领袖泰半上都须辞职——因为他们皆非乌拉玛），否则目前只有伊斯兰党才有资格成为国家的执政党。惟1990年伊斯兰党在和非穆斯林政党结盟后，为免刺激非穆斯林政党，引起非穆斯林的抵制，主张唯乌拉玛才能领导国家的论调才较少出现。但纵观伊斯兰党至今仍坚持乌拉玛领导，并以乌拉玛领导作为其伊斯兰合法性权威的事实，其主张乌拉玛领导的信念仍然是根深柢固，并不因为被刻意的淡化而消散。

当然，伊斯兰党乌拉玛集宗教与政治于一身的行为和自我高度宗教道德的标榜也受到一些马来穆斯林知识份子的垢病，以即为宗教导师又为州务大臣的聂阿兹为例，Sharifuddin Abdul Rahman就试图解剖聂阿兹的宗教导师/乌拉玛地位，认为他也只是一般寻常的政治人物，也同样会犯下言行不一的矛盾，因此不应享有“*Tok Guru*”¹³⁴ 的

头衔。他举出伊斯兰党的一批乌拉玛在 1963 年于哥打峇鲁市,根据古兰经 *Al-Imran* 第 28 节的条文议决巫统因和马华公会、印度人国大党结盟而属于一个不信道的政党,但聂阿兹本人在 1974 年加入国阵后却又指出巫统和非穆斯林政党结盟并不违背伊斯兰的理念。¹³⁵ 由此可见,伊斯兰党的乌拉玛也会因为政治局势的演变而作出前后不一的反覆言论,因此他们也只是和一般的政客 (*Orang Politik*) 无虞。¹³⁶ 虽然伊斯兰党激进的乌拉玛曾以古兰经的经文规定穆斯林不能和非穆斯林合作,但事实是改革后的伊斯兰党在 1986 年本身却提出穆斯林和非穆斯林合作的概念,并在 1999 年大选前后得到成功的实践。此种跨伊斯兰(即跨宗教)的政治合作即为 *Tahaluf* 的概念。

4.4 以 *Tahaluf* 的概念和非穆斯林订定策略性的联盟

过去伊斯兰党曾以激进马来民族主义和伊斯兰改革的诉求而赢得位于半岛东海岸,穆斯林占九成以上的丁加奴和吉兰丹两州穆斯林的支持,同时也在半岛西海岸的吉打和玻璃市两州拥有一定的支持力量。因此,伊斯兰党创党以来历届国会议员绝大部分皆出自于以上四州,但也因为激进马来民族主义和伊斯兰的诉求,而相对也使其失去非穆斯林的支持。因此,伊斯兰党欲跨出以上传统的马来州属,进而成为名副其实的全国性政党,首先就必须争取广大非穆斯林的拥护,否则伊斯兰党将永不可能取得执政党的地位。在旺盛的执政企图下,伊斯兰党遂提出了“结盟”——*Tahaluf* 的概念。

“*Tahaluf*”一词是指因共识而达成的契约。哈迪阿旺认为伊斯兰是团结所有人类,促进族群融合的意识,而非语言、血统、意识形态和地域主义,因此穆斯林有责任透过和平共处的方式将伊斯兰价值传播至非穆斯林社群。¹³⁷ 而 *Tahaluf* 的概念在政治上的运用就是为了追求塑造一个伊斯兰的政权而和其他不同意识形态政党所组成的政治联盟。主要的理论基础就是依据先知的事迹——穆罕默德本身也曾经多次接受非穆斯林的援助,更曾经和非穆斯林一起协力对抗外侮。因此,“*Tahaluf*”即为互谅 (*Muwada'ah*) 和互助 (*Isti'annah*) 的合作关系。哈迪阿旺认为“*Tahaluf*”的过程可展现在两种阶段,其一是在成立伊斯兰政体的阶段:即伊斯兰政体必须取得其他信仰族群的同意与背

书,就如同先知穆罕默德在成立麦地那政权时,也必须和犹太人 (*Orang Yahudi*) 订定麦地那宪章一样;其二是在宣教的阶段,其中又可分为以下几种状况:

1. 当面对共同的敌人时。
2. 当一起共同反抗暴虐、滥权的统治时。
3. 当穆斯林处于贫困的境况时。
4. 当没有违背伊斯兰的教义和阻扰宣教时。¹³⁸

如此伊斯兰党不但可以透过与非穆斯林团体的互助合作“向非穆斯林传播伊斯兰恒久优越的信仰价值”,¹³⁹ 也可以拓展伊斯兰党的政治实力。

伊斯兰党首次的政治联盟就是在 1986 年初和霹靂州以及雪兰莪州的华裔知识份子成立一个华人咨询委员会 (*Chinese Consultative Council*), 并达致共同的合作协议与认同。其中除了反对党一贯主张的保障人权、促进社会公义和国家发展的宣言外,其他主要内容尚有:

1. 突破族群主义框架的宣言: 所有人皆为平等,所有族群、文化、语言和宗教必须被尊重。所有国民一律平等,没有占领者和被占领者、土著和非土著之分。于是乎,所有马来西亚公民是为马来西亚人,而非马来西亚华人或马来西亚马来人。
2. 承认伊斯兰政体的宣言: 如宣示穆斯林社群必须施以伊斯兰法的统治,而非穆斯林则受世俗法所管制;乌拉玛是国家的重要咨询对象,惟国家必须奉行民主代议制。¹⁴⁰

由此可见,虽伊斯兰党得以透过成立华人咨询委员会而首次展开和非穆斯林的合作,但此合作的前提是后者必须接受伊斯兰党的伊斯兰政体主张。因此和巫统不同的是,伊斯兰党视政治联盟——“*Tahaluf Siyasi*”为宣教和成立伊斯兰政体的必要步骤,而非一种改变原则的妥协。

惟在 80 年代马来族群意识高涨,而华人又普遍对伊斯兰政体不

甚了解的情况下，伊斯兰党并没有透过成立华人咨询委员会而赢得华人的支持，反而因为其去族群主义的主张导致马来族群票源的流失而使其在 86 年选举惨败。到了 1990 年选举，伊斯兰党再次以 *Tahaluf* 的概念和泛穆斯林的政党（即四六精神党、哈民党和伊斯兰团结阵线）结盟，组成一个乌玛团结阵线（*Angkatan Perpaduan Ummah, APU*），并在吉兰丹州取得全胜的辉煌成绩。但自 1996 年四六精神党解散并回归巫统后，该阵线已名存实亡。

Tahaluf 的概念在 1990 年的选举固然使伊斯兰党取得再生，但其真正发挥成效的是 1999 年 11 月的全国选举。在该次选举中伊斯兰再度运用 *Tahaluf* 的概念和国内最大的非穆斯林反对党——民主行动党（DAP）正式结盟，并和人民党与公正党组成替代阵线（BA）。为了取信于非穆斯林政党，伊斯兰党首次搁置伊斯兰政体的主张，而事后的结果证明这是一项极佳的政治策略。惟民主行动党后来认为伊斯兰党坚不放弃伊斯兰政体的主张，且不当利用非穆斯林的支持来追求伊斯兰政体的理想，而于 2001 年 9 月 22 日选择退出替代阵线，并展开一系列反对伊斯兰党和巫统的运动；此举使得伊斯兰党丧失了广大非穆斯林的支持，进而影响了其在 2004 年的选举成绩。¹⁴¹

综合以上的论述，我们可以得知伊斯兰党伊斯兰化的对象就是世俗化的思想和生活方式，在政治上就为世俗化的政权和国家体制（见图表 5-2）。因此，其宣教过程中最大的障碍就是由世俗化的思想和体制所产生的政治力量，它们嵌制了伊斯兰化的发展，而掌控伊斯兰官方论述的巫统就是这股力量的聚集体。基于不同的宣教立场，长期以来伊斯兰党和巫统就伊斯兰的权威论述、马来族群和穆斯林的代表权而相互竞争。惟伊斯兰党在改革后就意识形态的构成上开始刻意的去马来化，以形塑一个纯正的伊斯兰政教观，作为和巫统的区隔。

4.5 伊斯兰党对巫统的抨击以及巫统伊斯兰化政策的诟病

由于 70 年代以降，巫统对马来西亚施以长期的威权统治并以穆斯林的代表自诩，伊斯兰党的伊斯兰化理念最大的对立面并不是来自于非穆斯林，反而是同为穆斯林的巫统。因此，伊斯兰党所抨击的对象绝大

部份皆出自于其最大的政治对手——巫统。事实上伊斯兰党的政治目标就是取巫统而代之，成为马来西亚的支配性政党。针对巫统和伊斯兰党敌对的情况，聂阿兹就表示宁愿和愿意了解伊斯兰的华人（非穆斯林）打交道，也不愿意和拒绝伊斯兰的巫统往来。¹⁴²

综合而言，伊斯兰党对于巫统的抨击有以下几个面向：

第一个面向是针对巫统滥权和贪污的批评。其中包括指责巫统政治领袖生活奢华、滥用权力逮捕异议份子、打压民间的伊斯兰运动团体，并限制言论、出版自由、奉行政商挂钩的金钱政治、在选举中公然买票等。¹⁴³

第二个面向是针对巫统的政党属性和意识形态的批判。针对此项，党主席法兹诺指控巫统只是一个延续英殖民主义的思想与政策的世俗化政党，它极力的捍卫现有的世俗化体制，臣服于人类自创的律法。¹⁴⁴ 而党署理主席哈迪阿旺更进一步地在一场著名的演讲中说明基于以下三大理由，巫统的领袖可以被视为不信道者（*Orang-orang Kafir*）：（1）巫统塑造并支持一个非伊斯兰的国家宪法，（2）巫统的领导人将马来西亚宪法的地位置于古兰经之上，（3）其对国内的穆斯林，特别是伊斯兰党采取种种无情的压迫手段，充分地显示了巫统并不是伊斯兰。¹⁴⁵

第三个面向是针对巫统的伊斯兰化理念与政策。伊斯兰党即为反对世俗化体制的政党，其自然反对巫统所建构下的国家体制。首先，哈迪阿旺认为联邦各州现有的伊斯兰教局和伊斯兰委员会是为了控制伊斯兰活动而设的机构，使之符合当局的权威观点，从而限制了伊斯兰的表述自由。¹⁴⁶ 法兹诺认为巫统并无意全面实施伊斯兰，其只是将伊斯兰作为一个随时准备应用的工具，而所谓种种大张其鼓的伊斯兰活动充其量只是一种门面装饰或只为了向国人展示伊斯兰。而当伊斯兰党主张全面的伊斯兰化时，巫统却有选择性地实践古兰经的教条，而将其余教条置之不理。¹⁴⁷ 聂阿兹也认为从国内各种明显违背伊斯兰的活动诸如赌博、自由贩卖酒精饮料和以女性为营利工具的娱乐场所（如女性陪酒的夜总会）的合法化，就可证明巫统政府完全没有以伊

伊斯兰作为统治的基础。¹⁴⁸

以巫统所强调的“在国家行政上吸纳伊斯兰价值”的政策为例，哈迪阿旺就力斥其不论是在目标的建构，施行的过程皆是一片含混不明。巫统的领袖在解释该项政策时也经常自相矛盾，而使其沦为一个空泛的论调。¹⁴⁹ 因此，伊斯兰党认为“在国家行政上吸纳伊斯兰价值”的政策应朝向落实伊斯兰政体和实践伊斯兰法的方向来演进，而不是以之作为推诿实行伊斯兰法的借口。同时，伊斯兰银行和伊斯兰保险公司的设立完全无助于改变马来西亚世俗化的政经体制。¹⁵⁰ 因此对于巫统的伊斯兰化观点，伊斯兰党学者 Ibnu Hasyim 认为巫统在重新诠释伊斯兰的理由下，一面设立象征性的伊斯兰机构，另一面却将许多违反伊斯兰法的经济活动以及政教分离的政策予以合法化。¹⁵¹

第四个面向是针对巫统长期以来对伊斯兰党的恶意攻讦和指责。关于此项，伊斯兰党认为巫统无所不用其极地丑化伊斯兰党，并经常操纵国内的平面和传播媒体来片面地攫取伊斯兰党领袖的言论，制造负面话题和对伊斯兰党施以莫须有的指控以诋毁伊斯兰党的形象。如在 1999 年选举期间，马哈迪就曾指控伊斯兰党乌拉玛对支持者派送圣水 (*Air Jambi*) 的行为以表示伊斯兰党的乌拉玛事实上和一般的巫师或江湖术士毫无分别，¹⁵² 以及指控党主席法兹诺打算在执政后将廉价拍卖 (*Lelong*) 新行政中心——布特拉中心 (*Putrajaya*) 的所有产业，并将该处的国立伊斯兰教堂改建为购物中心。¹⁵³ 虽然聂阿兹和法兹诺事后皆澄清此项言论，但对伊斯兰党已形成一定的伤害，而事实上类似的攻讦长期以来就对伊斯兰党造成很大的困扰。

是故，哈迪阿旺批评巫统将伊斯兰置于其统治之下，使巫统伊斯兰化政策是附属于世俗化和民族主义政体的一个宗教化政策，反之伊斯兰党要求的是伊斯兰的统治，而不是被统治的伊斯兰。¹⁵⁴

那么，伊斯兰党是否有可能和巫统再度联合呢？以聂阿兹的说法，伊斯兰并没有和巫统联合的可能。反之，只要巫统将“世俗化”的斗争理念调整为伊斯兰化的方向，并以伊斯兰党的方式实践伊斯兰化政策，则伊斯兰党随时皆可准备解散。¹⁵⁵ 同时聂阿兹主张，基于伊

伊斯兰并非仪式，而是解决人生一切问题的生活规范，为了确保伊斯兰的规范都能确实落实，因此伊斯兰政权就有它存在的必要。¹⁵⁶

第五节：伊斯兰党对伊斯兰政体的理念分析

【伊斯兰政体是绝不能被妥协的宗教责任】

正如哈迪阿旺在 1999 年 5 月的一场访问所言，坚持伊斯兰政体是绝不能被妥协的宗教责任 (*Kewajipan Agama Islam*)，伊斯兰党的责任就是向社会传达伊斯兰政体的理念——特别是对非穆斯林传递伊斯兰政体的包容和公正的思想。¹⁵⁷ 殖民地的统治将马来穆斯林导向世俗化的生活方式，使伊斯兰失去其原有的至高地位。虽然马来穆斯林仍然是伊斯兰的信仰者，但他们对伊斯兰认知和了解的途径却受到殖民者的控制，使他们以西方宗教观点 (*Takrif Agama Barat*) 的途径来了解自身的信仰。

针对由殖民地时代存续至今的马来西亚伊斯兰行政机构，¹⁵⁸ 哈迪阿旺有着尖锐的批评，他以为英殖民政府乃为讨好马来穆斯林而在马来半岛各邦成立了宗教事务局 (*Jabatan Hal-Ehwal Agama Islam*) 或伊斯兰教暨马来习俗委员会 (*Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu*)。而事实是英政府利用此种机构监控马来穆斯林在宗教上的活动，使其被限制在官方允准的范围内。殖民者以他们自己对伊斯兰的诠释来订定自己一套的伊斯兰法（按：其刑罚的额度和管辖的范围较原本的伊斯兰法宽松许多），却又用这些法律来强加诸于穆斯林身上；如此的统治方式经由殖民官员的经营与服从殖民政府的马来穆斯林之协助下，得以发展成为今日国家对伊斯兰采政教分离的管理办法。¹⁵⁹

同时殖民主义所带来的“现代化教育”也造就了一大群宁愿迷信外来意识形态可以解决国家和穆斯林问题，而不采取伊斯兰解救之道，或甚至对伊斯兰不甚了了的马来统治精英。这一群以世俗化为治国方针的统治精英在殖民主义者的刻意安排下接收了国家独立后的政权，以协助殖民主义者维护其在本地的利益。而这些掌权者尽其所能

地坚决反对伊斯兰国家/政体的建立(按:如马来西亚第一任首相东姑拉曼)。因此不难理解由于殖民主义者的操弄,国家遂分裂成捍卫世俗化政体和坚持伊斯兰政体的两大群体。¹⁶⁰哈迪阿旺援引古兰经 *Al-Imran* 第100和第101节的规定,认为穆斯林以西方意识形态治国的态度实违背了伊斯兰的基本精神:

“信道的人们啊! 如果你们顺从曾接受一部份启示经文的人(按:即指基督徒和犹太教徒,或新旧约圣经的信奉者),那么,他们将使你们在信道之后变成不信道的人(*Engkar*) (见古兰经 *Al-Imran* (第3章)第100节),你们常常听见别人对你们宣读真主的迹象,使者(*Rasul*)又与你们相处,你们怎么能不信道呢? 谁信托真主的宗教,谁确已被引导于正路(见同1章第101节)”。¹⁶¹

他强调马来西亚却处处地存在着这些“启示经文信奉者”(*Ahli Kitab*——即基督徒)的安排与设计:使伊斯兰无法超出宗教仪式的范围,影响所至,穆斯林以各种外来的意识形态(如共产主义,自由主义,社会主义等)来寻求国家的出路,他们不单阻挠全面回归伊斯兰的呼吁,而且也因为这些外来的意识形态的分歧而相互争斗。¹⁶²

从伊斯兰政体的论述就可得知伊斯兰党不单要变更政府,而是要变更政府的制度,其反对的不是议题的反对(*Opposition on issues*),而是对原则的反对(*opposition on principle*)。是故,其是为一个反体制的政党,即其自身因受到信仰系统的约束,而不支持在该政治体制所秉持的价值观。¹⁶³

【主张大幅修改马来西亚宪法】

哈迪阿旺认为基于马来西亚宪法是 Reid 委员会所草拟的事实,¹⁶⁴它始终脱离不了殖民主义的色彩,因此穆斯林有责任解放世俗化宪法对国家和人民的嵌制。而基于马来西亚政体的世俗化乃是导因于马来西亚“世俗化”的宪法,倘若伊斯兰党成为国家的执政党,党首要政策就是推介伊斯兰式的社会公正,反对任何的暴虐、歧视、双重标准以及贪污的行为,以及对马来西亚宪法作出大幅度的更动:以伊斯

兰的方式来重新诠释马来西亚宪法。¹⁶⁵但基于党纲第6条之11的规定,此种修改宪法,更改国家体制的行为也必须符合马来西亚宪法赋予的程序:

“在国家宪法和国家法律的范围内行使任何的努力与行动以致党内外的目标。”¹⁶⁶

以 Satori 对政党的长期观察而言,政党和叛乱组织最大的分野就是在于对国家法律的遵从,政党之被接受及其正常运作,必须以宪法统治下的和平环境为前提。¹⁶⁷由此可见,虽然伊斯兰党为强烈反体制的政党,但无疑其必须对当下国家的体制与架构作出妥协,并在国家世俗化体制的规范下来争取其政治诉求。

然而,随着马哈迪在2001年9月29日在一场演讲突然宣布马来西亚是为伊斯兰政体后,20余年来一直鼓吹伊斯兰政体的伊斯兰党在以马哈迪为首的巫统党要不断挑衅其不能代表真正伊斯兰、以及不敢推出伊斯兰政体具体内容的情况下,终于在2003年11月12日首次慎重其事地推出了伊斯兰政体文件(*dokumen negara Islam or the Islamic state document*),以回应巫统的伊斯兰政体主张,并完整地巩固了伊斯兰党整体对伊斯兰政体的论述。

【伊斯兰党的伊斯兰政体的内涵以及其实践的重点】

过去伊斯兰党主要的学者——乌拉玛对伊斯兰政体的诠释和理解并不完全相同,特别是在某些伊斯兰法理念的实践手段上——如1999年11月,伊斯兰党执政丁加奴(*Terengganu*)州后不久,其新任州务大臣阿迪阿旺(*Hj. Abdul Hadi bin Hj. Awang*)就依据顺尼(*Sunni*)系统的伊斯兰法中对非穆斯林(*Az Zimmiyun*)的权利义务之规定,提出要对州内非穆斯林征收非穆斯林土地税(*Kharaj*)的倡议;但隔邻从1990年起就执政的吉兰丹州(*Kelantan*)伊斯兰党政府的州务大臣聂阿兹(*Hj. Nik Abdul Aziz bin Hj. Nik Mat*)从来不曾提出类似的要求。阿迪阿旺提出征收 *Kharaj* 的建议最终在全国各非穆斯林团体的抗议下无法成案。无论如何,自伊斯兰党控制的吉兰丹州议会在1993年

10月23日不顾违宪的事实强行通过伊斯兰法刑事(二)——即著名的刑法或固定法(*Hudud Law*)条例后(*Syariah Criminal Code (2) Enactment 1993*),全面实践伊斯兰法包括其争议最大的刑法就成为伊斯兰党一致且不可动摇的主张,由此乃更加强了其是为激进伊斯兰原教旨主义政党的形象。而后,伊斯兰党执政的丁加奴州亦在2002年7月通过了内容上与前者大致相同的刑法。而2003年11月出炉的伊斯兰政体文件不单代表了伊斯兰党对更大的议题——伊斯兰政体的最终共识,更象征了伊斯兰党今后的命运已其无可转圜的伊斯兰政体论述方案以及伊斯兰刑法的实践紧密地维系在一块,成为其意识形态不可或缺的象征。

关于实践伊斯兰政体的主张,聂阿兹认为,构筑一个伊斯兰的生活秩序(*Daulah Islamiyyah*)是每一位穆斯林都不能躲避的责任。他认为人类在世上生活的目的和其生活哲学不仅仅是将自己交付于造物主,重要的是,伊斯兰的意义为人类开启心灵的门户以在这个大地上建构一个伊斯兰的政权(*pemerintahan Islam*)。他认为伊斯兰不止是一个概念或主义,而是一个实践政治和法律的体系。因此穆斯林必须要有一个属于其本身的文化、国家和社会模型。倘若穆斯林无法成立并维持自己的统治政权,则恐怕连他们的基本人权都无法加以确保;如果穆斯林是生活在一个非穆斯林政权抑或不遵循伊斯兰的政权之下,他们亦无法得到生活的尊严(*kehormatan*)和公义(*keadilan*)。和其他的宗教有所不同的是,伊斯兰强调对政府的控制,因为伊斯兰有其自身的政治、法律、经济和社会秩序,如此的生活秩序即为信仰(*Aqidah*)和法律(*Syariah*)的结合。若无法实践伊斯兰的政治理论,则伊斯兰社会的价值和特色就无法加以突显出来。¹⁶⁸基于伊斯兰并非仪式,而是解决人生一切问题的生活规范,为了确保伊斯兰的规范都能确实落实,因此伊斯兰政权就有存在的必要。¹⁶⁹

从2003年伊斯兰政体文件的内容来看,除了和前文所揭示的论述类似之原由外,伊斯兰党宣示其主张伊斯兰政体的主要理由有以下几点:其一是基于阿拉提供了人类个体、社会和国家系统的指示和教诲,伊斯兰政治的领导就为促进人类生活进步的一个重要机制;其二

是为了落实党自1983年修改后的党章第5条之1和2(按:条文如前述)¹⁷⁰以及第7条之1:“伊斯兰党法律之最高权威来源是天经(*KITABULLAH*)、圣训(*SUNNAH RASUL*)、乌拉玛的公议(*IJMAK 'ULAMAK*)以及明确和清楚的类比(*QIAS*),依据这个至高的律法,伊斯兰党的权力由年度代表大会(*muktamar tahunan*)所持有”¹⁷¹的具体内容。其三是认为先知穆罕默德在多元族群、多元文化和多元宗教的麦地那社会成功地成立了历史上的第一个伊斯兰政体,就证明伊斯兰政体也能在多元文化社会中存在并应继续永久地存在下去“直至世界末日”,而麦地那宪章是为一个针对多元族群社会而设的宪章;¹⁷²其四是主张伊斯兰政体是以神律为立法的最高基础,因此伊斯兰法不可能是不公正的来源,故而是一个真正的伊斯兰政体是所有热爱和平和公义的人们所向往的理想国(*Ideal State*);为了实践穆斯林每天做礼拜所宣读的誓言,¹⁷³推动建立一个真正的伊斯兰政体是必要的。

除了以古兰经条文第2章第256节“对于宗教,绝无强迫”来解释在伊斯兰政体的制度下生活的非穆斯林可自由地奉行其宗教信仰和仪式,自由表达其生活方式之外,¹⁷⁴2003年伊斯兰政体文件更进一步订定了7个伊斯兰政体下的伊斯兰政府的主要原则和政策。

第一项原则是法制至上(*supremacy of law*),即以全面实践的伊斯兰法为最高的权威。该文件提到:“依据古兰经12章第40节的启示,¹⁷⁵阿拉命令(伊斯兰社会)的领袖去执行祂所启示的事项并禁止人们依其他法律经典来诠释这些事项”。而作为穆斯林,不论是个人或是群体,如果不接受天启古兰经内容的规范则会被视为不信者(*Kafir*)、暴虐者(*Zalim*)和无神论者(*Fasiq*)。¹⁷⁶

对于此点,聂阿兹认为,人类政治行为的重点不在于如何创造法律和社会秩序,而是如何贯彻阿拉的意志。如果一个政体的法律偏离了阿拉的意志,那么该政体就失去了权威性,¹⁷⁷而伊斯兰法就是阿拉为保障人类和平而降示的天启计划(*Program Langit*)。因此人类并无权任意创制法律,人类在制定法律的同时也必须考虑到其在今生和后世之间的效益。是故人类必须要全心全意地接受包括伊斯兰刑法在内的所有伊斯兰法,惟有完全遵从伊斯兰法,才会促进人类最大的福

祉，而当伊斯兰法被忽视时，贪污、滥权和道德败坏的种种情事才会发生；¹⁷⁸ 因此，以信仰之原则来治国是穆斯林的责任，一个人类的政体必须全面实施伊斯兰法。¹⁷⁹ 由此观之，全面实施伊斯兰法——包括以 *Hudud*、*Qisas* 和 *Ta'zir* 为基础的伊斯兰刑法（*Shari'ah Penal Code*）皆为伊斯兰政体最主要的实践事项，而且也是穆斯林的责任；前雪兰莪（Selangor）州伊斯兰大法官（*muf ti*），现伊斯兰党伊斯兰理论家 Dato' Dr. Haron Din 就表示“如果只支持人造的法律而不服膺于阿拉之法，那么他的虔信度是很值得我们去批判的。”¹⁸⁰

为了释除非穆斯林的疑虑，该文件中更进一步宣示伊斯兰政体内的非穆斯林可自由选择是否接受伊斯兰刑法的审判，即伊斯兰政体届时将有两套并存的律法，一是为非穆斯林所保留的现存的法律体系，另一个是伊斯兰法体系。对于此项，伊斯兰党辩称马来西亚自独立以来在私法（*personal law*）的部份——家庭法、财产继承法、通奸法（*Undang-undang khalwat*）等就一直在实行穆斯林和非穆斯林的双轨制度，因此这两种法律制度没有理由不可以进一步扩张到刑法上。因此，事实证明所谓实行两种法律制度会造成社会秩序混乱是没有根据的说法。¹⁸¹ 然而，伊斯兰刑法的刑罚内容毕竟远较马来西亚现行的公法或刑法更为严厉——如通奸和叛教者处死。对于此项，党主席哈迪阿旺认为依据伊斯兰的教义，如果穆斯林被判处伊斯兰刑罚，“他将不会被打入地狱”。¹⁸² 由此可见，伊斯兰党认为伊斯兰的虔信度是要透过遵循一套强制性的集体规范来获得验证，尽管该规范可能是血淋淋的惩罚，然而在这情况下，所有的穆斯林基于道德和信仰是没有不表态的权利——宗教不再是个人的内心信仰，而是对外宣示以及受外在暴力强制规范的操演。那么对于众多非穆斯林对强行实践伊斯兰刑法——那怕不是落实在他们身上的反感，下列的一段文告可以表明伊斯兰党一厢情愿的最终立场：

“纵然可能因此而导致党失去非穆斯林的支持，伊斯兰党从不改变而且也很坚持对 *Hudud* 和 *Qisas* 课题的一贯立场，然而伊斯兰党也相信如果给予充分的时间、机会让党作出充分的解释，非穆斯林将支持党的立场。”¹⁸³

根据伊斯兰政体文件，伊斯兰政体的第二项原则是哈里发（*Khalifah*），它的意义是说明人类是阿拉所委任代替祂管理天地万物的代表。因此，人类负有责任以古兰经的教条来维护伊斯兰和经营现世世界，假如人类背离了这项阿拉对他的托付，不实践阿拉的命令（*perintah*），却实践人订的法律，则他就为阿拉训诫的背叛者（*pengkhianat amanah Allah SWT*），就没有资格成为哈里发。¹⁸⁴ 第三项原则是敬畏神的虔信态度（*Taqwa*）。所谓虔信的态度，就是“服从阿拉的训诫并拒绝祂所禁止的事务或行为”。依据伊斯兰党的看法，一个拥有绝对伊斯兰主权的国家体制是落实上述教条的最理想手段，因为它可以强力地对抗任何罪恶和腐化，而伊斯兰政体对神敬畏的态度将展现在其领导阶层虔诚事奉神的表现上。¹⁸⁵ 惟该文件并没有说明在此条件下何人才能领导国家？但根据伊斯兰党的传统，答案当然是对伊斯兰法和伊斯兰知识学有专精的伊斯兰学者——乌拉玛，身为乌拉玛协商议会主席的聂阿兹就一再地说明乌拉玛对伊斯兰社会负有振衰起蔽，并教导穆斯林要扬善抑恶（*amar maaruf nahi mungkar*）的责任。¹⁸⁶

伊斯兰政体文件的第四个原则是协商（*shura* or *consultation*），伊斯兰党认为这个协商的精神所代表的就是民主合议制。然而，它的协商范围是被严格限定的：“只有针对需要理性推断（*Ijtihad*）的事项才需要进行协商，任何已经确定（*Qat'i*）或清楚和不能否定的事项是不能再协商的。”¹⁸⁷ 按照伊斯兰党前述的宣告，已经确定的事项当然包括了全面实践伊斯兰法等。同时，由于和伊斯兰相悖，伊斯兰党虽认为西方的民主主义在其哲学上是和伊斯兰相悖，但它主张民主的制度仍然可以在不违背伊斯兰原则之下被伊斯兰党遵循。¹⁸⁸ 由此观之，和改革主义 Maududi 等人的观点一样，尽管强调民主协商的体制，伊斯兰党在根本上似乎是否定自由民主主义的。

伊斯兰政体文件的第五个原则是公义和平等（*justice and equality*；*Al-'Adalah wal Musaawah*）。以古兰经经文为基础，该文件宣称伊斯兰的公义不是指公平（*equality*）和公正（*fairness*），而是所有事项都要适得其所；而“平等”乃是立足于在伊斯兰政体内的所有公民都是

平等的基础上。因此，惟有政府在所有层面全面实践伊斯兰的规范，穆斯林和非穆斯林才能享有公义与和平。¹⁸⁹ 于是乎，伊斯兰政体文件的第五个原则就是自由——即在伊斯兰政体统治下，“伊斯兰将保障宗教信仰自由、个人自由、言论自由、政治结社和集会自由、个人私有财产的自由、接受母语教育的自由、宗教仪式和文化表达的自由，以及经商和谋生的自由。”在这个完美的愿景之下，非穆斯林也享有自由和平等。此乃依据阿拉揭示的经文古兰经第 18 章 29 节的理论基础：

“你说：真理是从你们的主降示的，谁愿信道就让他信吧，谁不愿信道，就让他不信吧……。”¹⁹⁰

因此，哈迪阿旺认为伊斯兰政体对非穆斯林最重要的包容就是伊斯兰的公正原则 (*Keadilan Islam*)；他坚信伊斯兰政体对公正原则的实践甚至比非穆斯林基于本身族群文化和宗教所建立的政体更为透彻，而基于此项理由非穆斯林也应接受伊斯兰政体的理念。¹⁹¹ 在他的观点而言，这种公正原则所昭示的就是多元族群和多元文化平等共存的社会机制。因此，伊斯兰党坚信伊斯兰政体事实上就是最适合多元族群环境的一个政治秩序，而族群特权事实上违反了伊斯兰的平等和公义原则，因此一旦伊斯兰党执政后马来西亚的马来政经特权就应该被取消。¹⁹² 对此聂阿兹更进一步地主张伊斯兰是为全人类的宗教，所有族群皆是源自于同一祖先（即亚当和夏娃），因此国家没有必要动用公权力照顾特定的族群（按：指以血缘区分的族群），若华人信仰伊斯兰，反而能以其勤奋的特质带动马来西亚穆斯林社会的进步。¹⁹³ 同时在文化传承的问题上，伊斯兰党刻意采取比巫统更为开明的态度。伊斯兰党前青年团主席 Mahfuz Omar 表示，语文是阿拉的恩赐，因此其是每个族群的权利，对伊斯兰党而言，使用母语或华校的存在根本不是问题，伊斯兰党绝对不会反对母语教育。¹⁹⁴ 而事实上，伊斯兰党在吉兰丹州的统治就是一个准伊斯兰政体的模式。作为一州的行政首长，聂阿兹以先知穆罕默德本身也曾亲自探视患病的犹太人作为例子，主张州政府应以公正的态度对待州内各族群，是故其将州政府的麦加走廊基金 (*Tabung Serambi Makkah*) 的援助范围扩张到非穆斯

林的贫困户上，并亲身走访华人村庄，¹⁹⁵ 甚至也进入神庙参加华人的庆典，展现对非穆斯林的包容。¹⁹⁶

伊斯兰政体文件的最后一项原则就是绝对主权 (*Absolute Sovereignty; As-Siyaadah wal-Haakimiyah*)，即伊斯兰主权来自于阿拉和祂所提供的法源基础。这一点是绝对不能被挑战和置喙。¹⁹⁷ 由此看来，伊斯兰政体完全就是一种不可逆转和违背的“社会契约”，伊斯兰党可以透过民主宪政的途径执政并修改宪法来“创造”伊斯兰政体，而依以上的原则而言，一旦所谓的伊斯兰政体成立之后，唯有暴力革命的手段才能更改其属性。

透过伊斯兰政体文件的发布，伊斯兰党认为其揭示了真正伊斯兰政体的内涵，以驳斥“伪伊斯兰政体” (*pesudo Islamic state*) 的主张。如尽管跟随马哈迪的脚步宣称马来西亚已经是伊斯兰政体的马来西亚新任首相阿都拉巴达威 (*Abdullah bin Ahmad Badawi*) 说，巫统早已经在贯彻伊斯兰党伊斯兰政体文件的内容，聂阿兹就反问如果马来西亚没有更动宪法，没有拨款援助国内的伊斯兰学校，却拥有世界上其中一个最大的赌博工业，那还能算是伊斯兰政体吗？¹⁹⁸

因此，从伊斯兰政体的论述就可得知伊斯兰党反对的不单是马来西亚的宪政体制，更是各族群最初在创立马来西亚时所公同订定的社会契约。因此显而易见的，伊斯兰党版本的伊斯兰政体一旦实践成功，对马来西亚而言将是一场几乎是完全否定过去理论建构的社会革命——因为它将社会的契约维系在一个极端一元论述的超验价值上，这个一元论述在本质上就和多元文化格格不入，它和“他者”取得共识的空间是来自于降服性的施舍和赋予，而非平等的智慧分享。那么在如此的社会和国家契约之下，非穆斯林的地位又将是如何的呢？

第六节：非穆斯林在伊斯兰政体中的地位

依据先前所述，哈迪阿旺虽然说明在伊斯兰政体之下，非穆斯林可以和现在一样成为内阁阁员、国会议员或人民代议士，并拥有畅通的发言和表达意见的管道，¹⁹⁹ 然而他并没有证明的是，非穆斯林在伊

伊斯兰政体中虽拥有自治权，但其自治的权力乃是在基于穆斯林和伊斯兰主权下所授予之权，正如哈迪阿旺在他的著作《伊斯兰政体的统治方式 (Sistem Permerintahan Negara Islam)》中，将伊斯兰政体中的非穆斯林视为 *Zimmi*，而所谓 *Zimmi* 就是被伊斯兰社会和国家所“保护”的人。²⁰⁰ 他们的主要义务有三：其一是“缴交专为非穆斯林而设定的所得税 (*Jizyah*)、土地税 (*Kharaj*) 等”。虽则这并不代表非穆斯林必须比穆斯林缴交更多的税，而非穆斯林所缴交的税款将几乎完全回归非穆斯林社群的建设上，但以穆斯林缴交的税用在国家整体建设的设计来看，此种政策无疑乃是一种透过褫夺非穆斯林资助国家建设的权利，而进一步否定了非穆斯林对国家方针的参与权。

其二是“服从涉及非穆斯林和穆斯林双方，以及涉及国家重大利益的伊斯兰法律”。²⁰² 在此条件下，非穆斯林和穆斯林生活在两种不同，互不干扰的法体系下的主张是没有立论基础的。因为马来西亚过去仅在个人私法，即家庭法和财产法等以及若干个人信仰仪式上采取主要是穆斯林和非穆斯林的两种法体系；而在规范公共事务的公法上，如刑法、民法等，所有的族群却是遵循一套法律体系。除非非穆斯林和穆斯林居住在不同的社区而两者又鲜少交流，否则对不同族群实践不同的公法又如何能达成一个国家所需要的基本要件——即国家乃是促进国内人民的集体共识、普遍良善和公共利益呢？而在两种不同的公法基础上，甚至连“公共利益”亦难以介定。因此，哈迪阿旺以上的主张无疑表明了非穆斯林在伊斯兰政体内仍然是要受伊斯兰法所管辖的事实。因此，我们也不难理解哈迪阿旺将非穆斯林在伊斯兰政体内所应具备的第三项义务就是“尊敬伊斯兰的传播和穆斯林的感受”了。因此在伊斯兰政体中，非穆斯林只有对涉及自己族群权利的部份来表示意见，对国家的重大方针如国防外交等是完全没有主导权的。

构成作为参与1957年马来西亚建国的首要族群——非穆斯林（按：马来西亚建国时，非穆斯林占国内人口的一半以上），在40余年的政治变迁过程中才渐次认可了马来文化和穆斯林霸权的国家统治。惟马来西亚宪法对所谓的马来霸权除了在国家仪式操演和其国家象征（如最高元首须为马来人）上的认可之外，就只有153条对马来人特权

保障的若干授权，并没有将马来社会规范和马来民族主义的思想哲学升级到至高无上的法源，更谈不上一个要求全民都遵循的道德规范和信仰，而马来西亚宪法更没有规定何种族群才有资格成为首相或领导国家。因此，伊斯兰政体所追求对全然生活方式的塑造，不单是在外在的体制上展现伊斯兰的全面霸权，在对内心的规范上更是相信透过“适当”的训诲与法律，将可促使并强迫人类实践达成完美的道德要求。再者，在伊斯兰二元论述的核心理论基础上，只有穆斯林才能得救。不能在走向来世的非穆斯林事实上就是走向地狱而受苦，如在前述的伊斯兰文件中被引用作为非穆斯林也享有自由和平等的理论基础——古兰经第18章29节的下一段，赫然是一条惊悚的内容，为不愿信道，自由选择奉行其生活习俗的非穆斯林预示了一个恐怖的前景：

“我已为不义的人，预备了烈火，那烈火的烟幕将笼罩他们。如果他们（为干渴而）求救，就以一种水供他们解渴，那种水像沥青那样烧灼人面，那饮料真糟糕，那归属真恶劣！”²⁰³

而相关的论述在古兰经的文本上是不胜枚举的，由此看来，伊斯兰党所主张的伊斯兰政体内的穆斯林和非穆斯林乃是走向两种截然不同的道路——即天堂与地狱。这在根本上就做了一个极不公平判定，难道穆斯林就眼睁睁地看着国内众多的非穆斯林走向火狱之路吗？

聂阿兹认为人类不能自身于古兰经和圣训的规范之外，而真神阿拉将检视所有人类的一切行为，并对他们的后世作奖惩。因此，伊斯兰是人类绝不能拒绝的宗教。人类如要追求永生的幸福，就必须跟随古兰经的指示，顺从阿拉的意志。²⁰⁴ 是故，伊斯兰党创建伊斯兰政体最重要的功能就是传播伊斯兰信仰（即宣教），并根据阿拉在古兰经的指示推动建立一个伊斯兰的生活方式，以带领人类步入永生的后世。²⁰⁵ 而在伊斯兰政体内，伊斯兰法的全面实施将让穆斯林和非穆斯林的生活方式更为泾渭分明：即穆斯林和“他者”的边界建构于大量的生活实践上，使穆斯林的整体生活笼罩在一个无形的道德壁垒内。在对内方面，无疑是藉由对共有的集体表象和准则的严格规范在

穆斯林群体间塑造一个以共同认知为内涵的规范性集体人格 (Group Personality)²⁰⁶——集体的宗教性。再透过集体的宗教性驱使个人产生顺从 (Compliance)、认同 (Identification) 或内化 (Internalization) 的态度；在对外方面，则是对非穆斯林展示无所不在的伊斯兰的集体宗教性，藉以达致涵化和教化非穆斯林，让非穆斯林也认同伊斯兰价值，而使其产生内化并转信伊斯兰，使他们都能“得救”的最终目的——此种施政理念在下一章对伊斯兰党吉兰丹州政府伊斯兰化政策的探讨中将会有更进一步的论证。

由此观之，政治斗争的途径只是伊斯兰党一个宣教的补助过程，其终极目标是向非穆斯林宣教以及导正穆斯林的信仰方式；而非穆斯林仍然坚持不信仰伊斯兰，则至少也要达到让非穆斯林接受伊斯兰的政治秩序——伊斯兰政体之要求。由此看来，非穆斯林在伊斯兰政体内的地位是一种彰显穆斯林完善的伊斯兰生活的反面，以伊斯兰教的观点而言，他们的地位在理论上和实质上可以说都是不平等的。

第七节：小结

我们从以上伊斯兰党改革后历经冲突，执政和安华事件后创下党史最大的胜利的种种变革，再再地显示了其作为一个诉诸选民支持的政党，为了顺应政党政治的民主法则，而有其调适性和妥协性，但作为一个原教旨主义的宣教组织，其拥有相对更为庞大的非他性。

伊斯兰党认为天启古兰经明确地规范了人类生活方式的标准，不去实践神的意志即为对阿拉的逾越。人类生活只有回归天启和依循天启的实践（即穆罕默德圣训），并以之作为神恩，才能通向永生。伊斯兰主张个人今世的生活态度即为后世境遇之唯一参照依据，而古兰经即为人类今世生活态度的参照依据，并为人类的今世和后世建构了一个完整的生活途径。是故，伊斯兰党相信以天启宗教机制建构下的理想社会（即穆斯林社会），即为导引人类通往幸福永生的必经之路。有鉴于此，伊斯兰之路不单为个人的心灵救赎，亦为集体的意识共有；而不论是之于个人抑或是集体，伊斯兰是为信仰和道德，亦为责任和义务。而责任和义务即为信仰和道德的实践。

透过以上的分析，显然地，伊斯兰党理念和政策所极端偏重的，就是信仰和道德的实践问题。

在马来西亚的所有政党，没有一个像伊斯兰党那样将宗教价值里二元对立的世界观发挥得如此淋漓尽致，其具体的展现就是将“Kafir”和“Imam”，“Halal”和“Haram”²⁰⁷的类化范围加以无限地扩充，而以世俗化的西方文明产物构成的他者就为伊斯兰党的伊斯兰主义提供一个现成的反面论述。当然，世俗化的文明的产物在个人和集体的层面而言，包括了非伊斯兰的道德思想、行为和体制。因此非伊斯兰的生活方式和体制一日未除，即社会仍然需要伊斯兰化，伊斯兰党的斗争就永远不息，而伊斯兰党的政治理念本身就是伊斯兰化。

惟基于其宗教道德的绝对性，集宣教和政治功能于一身的伊斯兰党在现实主义挂帅，讲求权力斗争但又瞬息万变的政治环境里经常受到其自身宗教二元对立的绝对观所牵绊，其过度神圣化的政治观点往往封杀了政策的妥协和讨论空间，而经常予人产生过于激进的负面印象。因此，经过80年代漫长的低潮期的教训，伊斯兰党最终也领悟到政党的运作必须要回归政党政治的游戏规范——即政党必须要贴近人民的诉求并顺应环境的发展而作出适当的调整，而非一味以宗教理想合理化的“义无反顾”，如此政党的生命才能永续经营。而1999年伊斯兰党和反伊斯兰政体的非穆斯林政党结盟只是其摆脱自我禁锢的宗教观的第一步。惟1999年伊斯兰党大胜之后，反而忽视了先前的妥协性改变而沉陷于和巫统作伊斯兰化竞争的泥沼；加上在巫统“改朝换代”之下，伊斯兰党无法作有效的回应，最终使它在2004年3月21日的选举中几乎失去1999年选举所赢得的全部成果。此项挫折对于伊斯兰党而言，不失为一个让它重新检讨其斗争方向的契机。下一章笔者将针对伊斯兰党在地方上所实践的信仰和道德政策作一整理，以进一步探讨伊斯兰党伊斯兰化政策的适应性问题。

注释:

- 1 哈迪阿旺为现任伊斯兰署理主席,丁加奴州州务大臣(即一州的最高行政首长)。
- 2 译自: Abdul Rahim Awang, *Dosa-dasa Besar* (重大的罪行), Kuala Lumpur: Ara Communications Sdn. Bhd., 1999, p. 114.
- 3 原文: “*Melayu tak payah dijaga kerana Melayu ini, jaga pun Melayu, tak jaga pun Melayu.*”
- 4 聂阿兹聂曼为伊斯兰党现任长老院 (*Dewan Ulama*) 主席,自1990年担任吉兰丹州州务大臣至今(2004年)。
- 5 伊斯兰党在该州所有的30席州议席中仅获得其中2席,失去了自1959年以来所赢得的州政权;选举成绩可谓惨不忍睹。
- 6 选举期间伊斯兰青年运动主席(ABIM)安华也亲自出来替伊斯兰党的伊斯兰青年团候选人助选。见: Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity In Malay Politic*, New York: Oxford University Press, 1990, p. 112.
- 7 来自吉打州的 Ustaz Fadzil Noor 为当时 ABIM 的署理主席 (Deputy President), Ustaz Nakhaie Ahmad 为副主席 (Vice President)。而 Ustaz Hadi Awang 为 ABIM 在丁加奴州的主席。其中, Ustaz Fadzil Noor 自1989年至今皆为伊斯兰党的党主席,而 Hadi Awang 为署理主席兼1999—2004年间的丁加奴州务大臣,两人目前分居党内的第一和第二把交椅,与吉兰丹州务大臣聂阿兹 (Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat) 共为当前党内的三大精神领袖。至于 Nakhaie Ahmad 则为 ABIM 的创办人之一,为1982年10月后 PAS 的副主席,在1989年投奔巫统而成为巫统党内重要的乌拉玛;而 Mustapha Ali 则为党的青年团领袖。他们四人的共同特征是皆为伊斯兰宗教学者——乌拉玛;而且也皆毕业于号称世界伊斯兰的研究中心——Al-Azhar 大学。
- 8 Hussin Mutalib, op. cit., p. 113.
- 9 在一个国会至上的国家里头如马来西亚者,政党地位取决于党在国会议席的多寡,因此对势单力薄,毫无行政资源的反对党而言,一旦获选成为国会或州议会的议员就很自然地成为党的领导阶层。
- 10 Alias Mohamad, *PAS' Platform-Development And Change 1951-1986*, Kuala Lumpur: Gateway Publishing House Sdn. Bhd., 1994, p. 183.
- 11 Ibid., pp. 129-181.
- 12 伊斯兰党在这次选举中仅获得18席州议席和5席国会议席,表现与上一届(1978年)的惨败情况不分上下,可谓差强人意。
- 13 为了和之前的穆斯林党有所区分,笔者以音译“哈民党”称呼之。
- 14 F. Halliday, “The Iranian Revolution and Its Implication”, *New Left Review*, November-December, 1987, p. 32.
- 15 Tuan Guru Nik Abd. Aziz, *Peranan Ulama Dalam Politik* (乌拉玛在政治上的角色), Kuala Lumpur: GG Edar, 1994, pp. 24-29.
- 16 Jeff Haynes, *Religion in Third World Politics*, Colorado: Lynne Rienner, 1994, pp. 72-73.
- 17 Alias Mohamad, op. cit., pp. 181-182.
- 18 Shanti Nair, *Islam in Malaysia Foreign Policy*, London: Routledge, 1997, p. 131.
- 19 Hussin Mutalib, op. cit., p. 113.
- 20 一如当年先知穆罕默德寄书信于埃及、罗马统治者般,柯梅尼也主动写信于苏联的戈巴契夫,劝导苏联放弃共产思想回归正道。见: Nik Abd. Aziz, op. cit., pp. 13-14.

- 21 Ibid., p. 17.
- 22 伊斯兰和基督宗教(天主教,基督教,东正教和犹太教)同出一脉,而且也共享多位先知如摩西(伊斯兰称“Musa”,西方称“Moses”)、挪亚(伊斯兰称“Nuh”,西方称“Noah”)、亚当(伊斯兰和西方皆称Adam)、戴维(伊斯兰称“Daud”,西方称“David”)和亚伯拉罕(伊斯兰称“brahim”,西方称“Abraham”)等,同时也皆相信信仰者得以在世界末日后(即后世)得永生。请参考: Liaw Yock Fang, “The Religious Life of Malay Muslims”, in *International Symposium on Practices of Malayo-Islamic Worldview*, Taipei: Academic Sinica, 29/11/1991, pp. 4-11.
- 23 Nik Abd. Aziz, op. cit., pp. 13-15.
- 24 在此之前,20世纪伊斯兰世界所有的国家皆非由乌拉玛所领导。
- 25 Nik Abd. Aziz, op. cit., p. 19.
- 26 笔者于1999年8月29日访问吉兰丹州伊斯兰党州政府策略研究中心主任 Encik Wan Nik Wan Yussof 时,问及当今伊斯兰世界何国属伊斯兰政体时,所获得的答案竟是没有任何一个。当问及何者较为接近伊斯兰政体的理想时,伊朗即为唯一的答案,而且也是伊斯兰党政策的重要参考指标。但他却强调不是全盘接受伊朗的国家理念与政策,而是依马来西亚国情需要而作出调整,最明显的例子是伊斯兰党仍然坚持保有苏丹的体制,而非如伊朗般成立一个共和政体。
- 27 Mohamad Asri 先是在1982年10月23日的第27届的党年度代表大会上辞去党主席 (Yang di-Pertua) 一职,再于次年2月24日宣布退党另组哈民党。见: Ibnu Hasyim, *PAS Kuasai Malaysia? 1950-2000 Sejarah Kebangkitan dan Masa Depan* (伊斯兰党操纵马来西亚? 1950至2000年间复兴的历史以及未来的前景) Kuala Lumpur: GG Edar, 1993, p. 284.
- 28 Yusuf Rawa (1922-2000) 出生于檳城的传统虔诚穆斯林的家庭,早期虽受英语源流的教育,并在英国 Bennette College 获得大专文凭,平常关注伊斯兰改革主义者如 Sayyid Qutb, Hassan Banna 和 Maududi 的著作。后来为马来亚第一位马来古兰经字典的编纂者,同时也编纂了马来语——阿拉伯语字典,马来语字典等的工具书,以及大量翻译了伊斯兰改革主义者的著作如: 穆斯林兄弟会 (*Ikhwanul Muslimin*), *Jamaat Islam Lahore-Darun Nadwah India* 等组织的出版品。同时也曾在檳城的宗教学校担任教授阿拉伯语的工作。其在1969年第一次参加国会议员选举因击败候选人马哈迪(按:这也是马哈迪从政以来唯一一次的败仗)而声名大噪。伊斯兰党在国阵期间,他曾担任副工业部长,马来西亚驻联合国副大使,驻伊朗、土耳其和阿富汗大使(1974-1978),可谓仅次于拿督阿斯里的党内第二号人物,也是党内最受尊崇的乌拉玛。见: Ibid., p. 290-292.
- 29 他们分别是: 法兹诺、哈迪阿旺以及 Mustapha Ali.
- 30 Ibid., p. 286.
- 31 Hussin Mutalib, op. cit., p. 114.
- 32 党纲第7条之3;见: *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS) ——Pindaan 1993* (伊斯兰党党纲——1993年修正版), p. 5.
- 33 党纲第79条之2;见: Ibid., p. 126.
- 34 Ibid., p. 4.
- 35 古兰经、圣训、公议和类比,加上理性推断 (Ijtihad) 是伊斯兰法诠释方法 (*Usul al-Fiqh* 的五大基础。一般而言,严格的原教旨主义者反对应用理性推断,而只以上述四种基础来论断伊斯兰法。关于伊斯兰法的诠释方法,请参考: Mircea Eliade, as editor in chief, *The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon & Schuster Macmillan, Volume 7, 1995, pp. 431-437.

- 36 此所谓大罪是以伊斯兰的观点审视之,而非刑法上的大罪。如婚外性行为(Khawar)、饮酒等即可构成大罪。
- 37 所谓小罪,即不去礼拜、不交伊斯兰税捐(Zakat)等。
- 38 党纲第7条之4之(a)项。见: *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS) — Pindaan 1993* (伊斯兰党党纲——1993修正版), p. 6。
- 39 事实上,马来西亚受伊斯兰学校教育的马来学生仅占少数,大多和非马来人一样接受西方的教育体制。
- 40 Ibnu Hasyim, op. cit., p. 287。
- 41 Ibid.
- 42 伊斯兰党文胆 Ibnu Hasyim 更直指议会——“Syura”的领导风格可带领信徒们迈向天堂——“Syurga”见: Ibid., p. 388。
- 43 Ibid., pp. 292-293。
- 44 Abul A'la Al-Maududi, suntingan dan terjemahan oleh Abu Akhyar dan Elias Ismail (Abu Akhyar 和 Elias Ismail 校订与翻译), *Gerakan Tajdid Islam* (伊斯兰复兴运动), Alor Star: Pustaka Ikhwan, 1987, p. 42。
- 45 Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS Dalam Isu Islamisasi* (伊斯兰党和巫统在伊斯兰化议题上的冲突), Kuala Lumpur: Buku Sdn. Bhd., 1990, pp. 82-85。
- 46 Ab. Aziz Mohd. Zin, *Pengantar Dakwah Islamiah* (伊斯兰复兴的传播), Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1997, p. 183。
- 47 Hussin Mutalib, op. cit., p. 155。
- 48 请参阅第二章马来西亚宪法与伊斯兰关系中小结的部份。
- 49 Hussin Mutalib, op. cit., pp. 158-161。
- 50 请回见前一章。
- 51 Hussin Mutalib, op. cit., p. 155。
- 52 Islamicity 形容乃是采用 Mutalib 的说法,见: Ibid., p. 159。
- 53 它们的意义依序为:“不信道者”或“异教徒”、“蒙昧无知的”、“叛教”、“殉教而死”、“殉教者”,以及“叛乱份子”。
- 54 Hussin Mutalib, op. cit., p. 123。
- 55 古兰经的 *Al-Imran* (第3章)第28节:“信道的人,不可舍同教而外教为盟友;谁犯此禁令,谁不得真主的佑,除非你们对他们有所畏惧(而假意应酬)。真主使你们防备他自己,真主是最后的归宿。”见:《古兰经中文译解》,台北:中国回教理事会,1997,页33。
- 56 这是因为马来西亚是一个多元族群民主宪政国家,在民主的原则下任何族群的人皆可成为成为领袖。事实上当时的中央政府多位领袖为非穆斯林,如财政部长陈修信等, Umar 的言论不单破坏民主原则,更是对占当时总人口一半的非穆斯林的一种强烈的挑衅。
- 57 Abdul Rahman Haji Abdullah, *Permikiran Islam di Malaysia* (马来西亚的伊斯兰思想), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Pusat Pendidikan Jarak Jauh, 1998, pp. 348-352。
- 58 在原教旨主义观念下,穆斯林不得食用非穆斯林所宰杀的肉类。
- 59 Abdul Rahim Awang, *Dosa-dasa Besar* (重大的罪行), p. 113。
- 60 而 Haji Mustafa 本人也因为该煽动性的言论而被丁加奴州伊斯兰法院宣判六个月有期徒刑。见: Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., p. 354。
- 61 请回见本章的楔子。
- 62 Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., p. 362。
- 63 Ibid., p. 356。
- 64 默马里事件是为一场由 Ibrahim Mahmud (又称 Ibrahim Libya) 所率领的默马里伊斯兰学堂 (Pondok) 师生和政府军警间的流血冲突。Ibrahim Mahmud 曾为伊斯兰青年团 (ABIM) 主席安华的得力助手,1974 年协助安华发动华玲 (Baling——为吉打州一个贫困的马来乡村地区) 马来贫农的绝食示威;自 Al-Azhar 大学毕业后前往利比亚继续深造,回国后在马来西亚首相署 (Prime Minister's Department) 工作,后任职伊斯兰研究中心 (Islamic Centre); 70 年代初期返乡,在默马里村创立伊斯兰学堂 (Pondok) 后逐渐使该地发展成一个伊斯兰社区,并广泛散布激进的伊斯兰革命思想;1982 年代表伊斯兰党参选州议员失败后,逐渐地在当地拥武器自重,引起当地群众的不安。1984 年 9 月,马来西亚政府动用内部安全法令 (ISA) 拟逮捕他与其余的四位助手,他本人由于受到该伊斯兰社区成员的掩护而成功脱逃;1985 年 11 月 19 日,联邦军警动用强大火力进入默马里社区解除当地四百人的武装,唯许多村民 (包括不少老弱妇孺) 围绕在 Ibrahim 的居所高喊真主万能 (Allahu Akbar) 而坚拒投降,并以简陋武器 (开山刀、小刀等) 攻击警察。较后在军警的强行攻坚下,造成 14 名村民死亡,4 名警察殉职的惨剧; Ibrahim 本人也被击毙。警方较后逮捕了因拥武器而拒捕的 160 人 (其中年龄最小者为 11 岁)。基于 Ibrahim 本人以及村民与伊斯兰党深厚的关系 (按:大部份被捕成员皆为伊斯兰党党员),事后巫统指责伊斯兰党为此事件的幕后煽动者。见: Gordon Paul Mean, *Malaysia Politics: The Second Generation*, New York: Oxford University Press, 1991, pp. 128-129。
- 65 可见:“Amanat Hadi Jejas Kesucian (哈迪的训示破坏宗教的圣洁)”, *Berita Harian* (每日新闻报), 20/02/1986;“Syariat Haji Hadi Bincang Agama (哈迪对宗教的言论)”, *Berita Harian*, 21/02/1986; 转引自: Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., p. 362。
- 66 Abdul Rahim Awang, op. cit., pp. 114-115。
- 67 据报导,1982 年 4 月 19 日,一位伊斯兰党党员驱赶其母亲出家门,只因为她不支持伊斯兰党的神圣斗争。见: Ibid., p. 115。
- 68 Ibid.
- 69 Hussein Mutalib, op. cit., p. 123。
- 70 一州的伊斯兰委员会 (Majlis Agama Islam) 掌管包括清真寺的管理事宜之一切州内的伊斯兰事务,以联邦直辖市的伊斯兰法管理条例 (Administration of Islamic Law of Federal Territories Act 1993) 第 7 部份的规定为例,州内清真寺以州内的伊斯兰委员会为信托单位 (Trustee),州内任何清真寺的增建、扩充以及整修需经得伊斯兰委员会的批准,同时清真寺的主要管理人 *Naquib Masjid*, 教长 (*Imam*) 和副教长 (*Imam Raitib*) 亦必须由伊斯兰委员所指派,且受公务员的俸禄。伊斯兰委员之下亦设有 *Kariah* 委员会 (*Jawatankuasa Kariah*) 来监督州内所有清真寺的事务。因此,马来西亚各州的清真寺没有太大的管理主权,反而受到各州伊斯兰委员会的严格管制,由此得以遏止“异端”的伊斯兰思想在清真寺内散布。但一州的伊斯兰委员会成员由该州的内阁政府提名,再由州苏丹或州长所委任,因此伊斯兰委员会的成员实深受一州的执政党所控制,因此除伊斯兰党执政的吉兰丹州之外,全马来半岛的伊斯兰委员会均受到执政党巫统的严格控制。请参考: Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993 (Act 505) & Rules, Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1997, pp. 32-37。
- 71 据统计,从 1984 年开始丁加奴全州 39 个村庄拥有伊斯兰党私立的礼拜所以作为和官方伊斯兰教堂互别苗头的礼拜场合;甚至巫统也指责官方的伊斯兰教堂也曾受到人类排泄物的沾污。见: Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, p. 194。
- 72 较为详细的相关论述请参考: Gordon Paul Mean, op. cit., pp. 125-127。

- 73 Alias Mohamad, op. cit., p. 187.
- 74 *Utusan Malaysia* (马来西亚前报), 29/08/1984. 转引自: Hussin Mutalib, op. cit., p. 123.
- 75 笔者认为此种诠释可能也有矛盾之处, 若此说法没有更进一步的澄明, 则穆斯林国家和非穆斯林国家开战而死难的穆斯林士兵则就可能就轻易地被归类于殉教 (如当代美国和伊拉克战争殉难的伊拉克士兵, 因以阿战争而死的阿拉伯人等), 基于殉教者能上天堂的理由, 则无疑可能鼓励个人为集体牺牲生命的政治神话, 而导致更多的无谓人命牺牲: 如对非穆斯林敌对势力自杀式的攻击等。这可能使问题更为恶化, 更严重伤害伊斯兰主张和平的原则。
- 76 事件的前因后果回见注释 64。
- 77 Ibrahim Mahmud 本人在宣教时也多次自称自己已有殉教的准备, 而所谓的殉教明显地是针对当前的巫统政权而来。见: Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., pp. 360-361.
- 78 一般而言, 马来西亚穆斯林归真 (死亡) 时, 必须净身再裹上麻布方才入土安葬, 而殉教者则是例外。见: Ibid., p. 360; 或 Alias Mohamad, op. cit., pp. 183-184.
- 79 此乃因为他坐拥武器自重, 并反对穆斯林的政府 (按: 即巫统政府)。
- 80 马来西亚国家伊斯兰裁决委员会 (*Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan Hal Ehwal Agama Islam Malaysia*) 又称为 “*Majlis Fatwa Kebangsaan*”, 其成员由统治者会议 (*Majlis Raja-raja*) 所任命。
- 81 Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., p. 361.
- 82 Alias Mohamad, op. cit., p. 184.
- 83 Hussin Mutalib, op. cit., pp. 147-149.
- 84 如到 2000 年 7 月为止, 伊斯兰发展局 (JAKIM) 就发掘了 44 个异端的伊斯兰团体在马来西亚境内活动。见: 《以宗教为基础, 政府查非政府组织》, 《星洲日报》, 2000 年 7 月 8 日。
- 85 Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., pp. 398.
- 86 同样地, 其它宗教团体如势力庞大的佛教和基督教组织, 以及其它工会、同业会、职业公会、联谊会、文教团体、社会福利团体、乡会、华人宗亲团体 (如客家会馆、福建会馆等) 等等的组织皆深受影响, 立即的效果是使反对党在这些团体中无法扮演重要角色。
- 87 Ibid., p. 355; Hussin Mutalib, op. cit., p. 148.
- 88 《星洲日报》, 2000 年 3 月 9 日。
- 89 由于有此条例, 根据笔者于 2001 年 2 月在哥打峇鲁市的亲身经历, 报贩将伊斯兰党党报置放在秘藏的位置, 经由顾客的询问才将党报拿出, 手法仿如售卖黄色书刊。
- 90 《大马封禁两份周刊, 国际报业集团抗议》, 《星洲日报》, 2000 年 12 月 19 日。
- 91 《学校回教堂禁搞竞选, 巫统盯紧替阵伎俩》, 《星洲日报》, 2000 年 5 月 31 日; 以及: 《阿都拉: 若大学生持续反政府, 政府将对付大学讲师》, 《星洲日报》, 1999 年 7 月 20 日。
- 92 如当时巫统伊斯兰改革主义者的代表安华 (时任教育部长) 高呼伊斯兰党透过放弃马来特权的主张, 证明其已背叛了马来族群, 不值得马来族群的对其负托, 副首相嘉化峇峇也认为伊斯兰党执政后, 宪法条文对马来人的定义将会被废除, 从而危及马来族群的生存, 见: *New Straits Times*, 14/06/1986; *New Straits Times*, 16/06/1986, in Hussin Mutalib, op. cit., pp. 171-172.
- 93 伊斯兰党在 80 年代至今选举成绩的演变, 请参考图表 5-1。
- 94 乌玛团结阵线的成员为三个标榜着伊斯兰主义的政党, 即: 哈民党 (HAMIM)、伊斯兰团结阵线 (BERJASA) 和伊斯兰党 (PAS)。前两者皆因
- 诸般因素 (人事争斗, 理念之争等) 而分别于 1983 年和 1978 年脱离自伊斯兰党, 但影响力仅及于吉兰丹州境内; 1985 年和伊斯兰党组成乌玛团结阵线不无向伊斯兰党表达输诚和回归之意。两党到了 1990 年选举期间更进入半“冬眠”的状态 (哈民党未派任何候选人上选, 而穆斯林团结党仅象征性地派遣一人上阵); 因此乌玛团结阵线可说是泛伊斯兰党势力整合的一个阵线, 由始至终皆由伊斯兰党所主导。
- 95 1990 年选举的前夕, 沙巴执政党团结党 (Parti Bersatu Sabah, PBS) 突然宣布脱离国阵, 加入人民联盟, 使反对党在选前声势大涨。惟沙巴团结党后来在 1994 年失去了沙巴州的执政权后, 又向巫统输诚而重返国阵。
- 96 《星洲日报》, 2000 年 9 月 5 日。
- 97 巫统党内“新马来人”和伊斯兰主义的标杆, 被视为马哈迪接班人的副首相、财政部长兼巫统署理主席安华 (Anwar bin Ibrahim) 在 1998 年 9 月 2 日被马哈迪以迅雷不掩耳的速度予以革职, 并于次日晚间的巫统非常会议中将之开除出党而震惊国内外。随后对安华的相关指控如鸡奸者、贪污、滥用权力、卖国者的罪名也以极迅速的方式竞相出炉, 成为国内外各主流媒体的主要新闻。惟安华心有未干, 采取巡回全国的演讲以澄清罪名, 并把一切控诉为马哈迪打压异己的阴谋, 更指责马哈迪和他的党羽贪污滥权。同年 9 月 20 日, 安华在吉隆坡主持空前的万人反政府示威后, 当晚警方就援引内部安全法令并动用军方特种部队突破支持群众的层层包围, 强行进入安华宅第将之逮捕, 罪名为“危害国家安全”等。与此同时, 安华的亲信也各自遭到不同程度的打压 (或遭撤换, 或被监禁一段时日等)。惟安华在被逮捕后出乎意料地被全国警察首长拉欣诺 (Tan Sri Rahim Noor) 施以酷刑 (如以拳头殴打至休克、全身赤裸罚站等, 后者事后因此而被判刑三个月的监禁), 引起海内外各界的震惊, 也引起本土众多的马来穆斯林和非穆斯林的不满, 遂很快地形成了一股反马哈迪的民主化运动。安华的妻子 Wan Azizah (按: 具有华人血统, 会操闽南语) 在次年 4 月集结非政府团体、穆斯林学者和巫统异议人士成立了一个多元族群, 但以马来穆斯林为主的国民公正党 (Parti Keadilan) 以作长期的抗争。该党在 1999 年大选后赢得 5 席国会议席, 成为继巫统、伊斯兰党之后的国内第三大穆斯林政党。安华本人在 2000 年先后被判渎职罪 6 年和鸡奸罪 9 年, 共计 15 年的有期徒刑; 他于 2003 年 4 月 14 日服满渎职罪刑期, 并于 2004 年 9 月 2 日针对鸡奸罪上诉得直当场获得释放。相关报导请详见国内外各新闻媒体的相关论述。
- 98 “Menolak Faham Setujism, Wawancara Bersama Ahmad Azam Abdul Rahman, Presiden Angkatan Belia Islam Malaysia (拒绝服从主义, 和马来西亚伊斯兰青年团主席阿末阿唐的访谈)”, in *Detik* (点滴月刊), 15/06/1999, p. 19.
- 99 Ibrahim Abu Bakar, “Islamic Issues in the Present Malaysian Political Movements”, in paper presented for International Symposium on Politico-Islamic Movements in the Malay World, PROSEA, Academia Sinica, Taiwan, May 6, 2000.
- 100 转引自: “Kejahilan UMNO Silap Tafsir Negara Islam (蒙昧的巫统对伊斯兰政体的错误诠释)”, in Suria Janib, ed., 2004: *Agenda Menisankan BN ?* (2004 年: 埋葬国阵的议程?), Kuala Lumpur: Penerbitan Hemah, 2000, p. 46.
- 101 见: 《回教学者肉骨茶店拉票, 打下加影市江山》, 《辣椒系列》, 吉隆坡: 新希望工作室, 2000 年 4 月。惟他在 2004 年 3 月 20 日的选举中, 以微差败于巫统候选人。
- 102 Table 1.2: “Mid Year Population by State, Malaysia 1995-1999”, in *Social Statistics Bulletin, Malaysia*, Kuala Lumpur: Department of Statistics, Malaysia, 1999, p. 50.
- 103 *State/District Data Bank Malaysia*, Kuala Lumpur: Department of Statistics, 1998.

- p. 58.
- 104 “Negara Islam: Nik Aziz terus berdalih (伊斯兰政体: 聂阿兹持续反复)”, in *Berita Harian* (每日新闻报), 27/11/1999.
- 105 关于以往伊斯兰党的穿着, 新海峡时报记者 Joceline Tan 就形容伊斯兰党领袖过去看起来就像一个随时准备要进行礼拜的极端虔信者, 无法予人有亲切之感。见: *News Straits Times*, 16 July 1999.
- 106 ‘PAS Perlu Tukar Imej? (伊斯兰党需要转换形象吗?)’, in *Detik*, 15 September 1999.
- 107 伊斯兰党曾经在 1969 年提名 Khatijah Sidek 和 Salmah Sheikh Husein 分别在丁加奴和吉打州竞选国会议员, 惶直此就不曾再提名女性候选人。因此, 2004 年提名女性参选可说是其 35 年来的突破。
- 108 资料来源: 伊斯兰党州议员陈升顿、选举工委主席李海洲之访问, 2000 年 2 月 15 日。
- 109 经文的内容请回见第 3 章之部份。
- 110 Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO-PAS Dalam Isu Islamisasi* (伊斯兰党和巫统在伊斯兰化议题上的冲突), Kuala Lumpur: Buku Sdn. Bhd., 1990, pp. 21-22.
- 111 党纲第 3 条, 见: *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS) — Pindaan 1993* (伊斯兰党党纲——1993 修正版), p. 2.
- 112 党纲第 5 条之 1; *Ibid.*, p. 2.
- 113 党纲第 5 条之 1; *Ibid.*
- 114 Fazdil Noor, “Ucapan Mukhtamar Agung PAS ke 34 (伊斯兰党第 34 届最高代表大会的之演讲)”, Dewan Besar Markaz Tarbiyyah PAS Pusat, Kuala Lumpur, 25 May 1990, in Ibnu Hasyim, op. cit., p. 398.
- 115 *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS) — Pindaan 1993* (伊斯兰党党纲——1993 修正版), p. 2.
- 116 *Ibid.*, p. 3.
- 117 Fadzil Mohd. Noor Hj., Haji Abd. Hadi Awang, *Perpecahan Bangsa dan Penyelesaian* (民族的分裂和其解救之道), Kuala Lumpur: Dewan Pemuda PAS Malaysia, 1988, p. 7.
- 118 Fazdil Noor, “Ucapan Mukhtamar Agung PAS ke 34 (伊斯兰党第 34 届最高代表大会的之演讲)”, in Ibnu Hasyim, op. cit., p. 392.
- 119 Fadzil Mohd. Noor, Hj., Haji Abd. Hadi Awang. op. cit., pp. 8-9.
- 120 *Ibid.*, p. 393.
- 121 *Ibid.*, p. 391.
- 122 在此将原文附上乃基于 “Murtad” 一词的出现, “Murtad” 即叛教之意, 乃伊斯兰里头较为严峻的谴责字汇。
- 123 *Ibid.*, pp. 25-26.
- 124 *New Straits Times*, 9/02/1982, extract in Alias Mohamad, op. cit., p. 186.
- 125 Abu Bakar Hamzah, *Parti PAS dengan Akalut Syasinya* (伊斯兰党和其策略联盟的主张), Kuala Lumpur: Media Cendakawan, 1992, p. 59.
- 126 *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS) — Pindaan 1993* (伊斯兰党党纲——1993 修正版), p. 2.
- 127 Tuan Guru Dato’ Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat, “Ucapan Majlis Sambutan Hari Raya Antara Kaum (各族群开斋节庆祝会开幕词)”, 17/02/1997, in Dato’ Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat, *Koleksi Ucapan Rasmi YAB Tuan Guru Dato’ Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat, Menteri Besar Kelantan* (吉兰丹州务大臣, 尊敬的导师哈芝聂阿兹聂曼开幕礼演讲集), Kota Bahru: Dian Darulnaim Sdn. Bhd., 1999, p. 303.
- 128 Tuan Guru Dato’ Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat, “Ucapan Rasmi Majlis Perasmian Masalah Murtad dan Penyelesaian di Malaysia (马来西亚叛教问题和其解决之道研讨会开幕词)”, 1/10/1998, in Dato’ Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat, op. cit., p. 474.
- 129 Jamal Mohd. Lokman Sulaiman, *Biografi Tuan Guru Haji Nik Abdul Aziz* (尊敬的导师哈芝聂阿兹传), Kuala Lumpur: Sulfa, 1999, p. 37.
- 130 *Ibid.*, p. 38.
- 131 *Ibid.*
- 132 *Ibid.*, p. 39.
- 133 Alias Mohamad, op. cit., p. 189.
- 134 *Tok Guru* 即崇高的伊斯兰导师。
- 135 Sharifuddin 在该文中暗示聂阿兹当时 (1963 年) 也和那一撮乌拉玛的裁决脱离不了关系。经笔者的查证, 事实是聂阿兹本人在 1967 年才加入伊斯兰党。见: Jamal Mohd. Lokman Sulaiman, op. cit., p. 1.
- 136 Sharifuddin Abdul Rahman, *Kunci Mahathir: Kegemparan Baru, UMNO Tawan Kelantan, PAS Gugat Terengganu* (马哈迪之钥: 新的震荡, 巫统夺取吉兰丹, 伊斯兰党责难丁加奴), Kuala Lumpur: Tinta Merah, 1995, p. 138.
- 137 Abu Bakar Hamzah, op. cit., p. 58.
- 138 *Ibid.*, pp. 73-75.
- 139 *Ibid.*, p. 76.
- 140 *Ibid.*, pp. 43-45.
- 141 有关民主行动党反对伊斯兰政体的看法, 可参考 Lim Kit Siang, *BA & Negara Islam* (替阵和伊斯兰政体), Petaling Jaya: Parti Tindakan Demokratik, 2001 一书。该书也有中文和英文版。
- 142 “UMNO Selamanya Kacau Bilau: Wawancara dengan Tuan Guru Dato’ Nik Aziz Nik Mat (巫统经常制造麻烦: 和聂阿兹的访谈)”, in Suria Janib, ed., op. cit., pp. 26-28.
- 143 关于巫统买票的明目张胆, 法兹诺就曾控诉巫统的丁加奴州务大臣 Wan Mokhtar 在 Bukit Payung 的补选中, 公然呼吁群众到他的住宅收受贿赂。但联邦法院却基于 Wan Mokhtar 并非候选人或助选员的理由而宣判他无罪。见: “Rakyat Mahukan Perubahan-Wawancara dengan Fadzil Noor (人民需要改变, 和法兹诺的访谈)”, in *Detik*, 15 August 1999.
- 144 Fadzil Noor, “Ucapan Presiden PAS di Majlis Taklimat Penerangan Pra-Pilihanraya (大选前说明会演讲)”, Kuala Lumpur, 11 February 1995, reprinted as “Pemalsuan Sejarah, Jenayah Akademik (历史的扭曲, 结构性的罪行)”, in *PAS Jawab Pemboghongan Mahathir: Jenayah Akademi Pemimpin UMNO* (伊斯兰党答复巫统的谎言: 巫统领袖的一贯罪行), Kuala Lumpur: Lajnah Penerangan dan Penyelidikan PAS Pusat, 1995, pp. 6-13.
- 145 “Haji Hadi Jelaskan 3 Faktor Orang-orang UMNO Boleh dianggap Kafir (哈迪说明三个可以视巫统党员为不信道者的因素)”, in *Utusan Malaysia*, 17/06/1986.
- 146 Fadzil & Hadi, op. cit., pp. 25-26.
- 147 Fadzil Noor, “Ucapan Presiden PAS di Majlis Taklimat Penerangan Pra-Pilihanraya (大选前说明会演讲)”.
- 148 Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat, *Asas Pentadbiran Islam* (伊斯兰的统治原则), Kelantan: Pusat Kajian Strategik Negeri Kelantan, 1995, p. 11.
- 149 Fadzil & Hadi, op. cit., p. 13.
- 150 Ibrahim Ahmad, op. cit., p. 91.
- 151 Ibnu Hasyim, op. cit., pp. 406-407.

- 152 此指控乃根据马哈迪的电视演讲现场记述。见：Mahathir, “Ucapan Perhimpunan: Perdana Menteri Bersama Rakyat, Padang Besar, Majlis Perbandaran, Seremban” (芙蓉群众大会：首相与人民在一起), in RTM 1 (Radio TV Malaysia), 12/08/1999.
- 153 此指控亦为根据马哈迪的电视演讲的现场记述。见：Mahathir, “Perdana Menteri Beersama Rakyat”, Pangga Batu, Melaka, in RTM 1 (Radio TV Malaysia), 11/08/1999.
- 154 “Wawassn Dunia Akhirat (来世的宏愿)”, in *Detik*, 20 December 1999.
- 155 “Peribadi Nik Aziz Tetep Terunggul (聂阿兹的个人特质仍然是卓越的)”, in Suria Janib, ed., *Pertagungan Sengit Kali ke-10*, p. 8.
- 156 Nik Abdul Aziz Nik Mat, op. cit., p. 16.
- 157 “Wawancara dengan Ustaz Abdul Hadi Awang (和哈迪阿旺的访谈)”, 13/05/1999, in *Detik*, 1 Jun 1999, p. 28.
- 158 马来西亚伊斯兰的管理机构乃是独立于一般行政单位以外的特定机构, 伊斯兰的管理主权乃由各州所决定, 详细内容请回见第2章。
- 159 Fadzil & Hadi, op. cit., p. 26.
- 160 Ibid., pp. 27-28.
- 161 以上经文译述引自:《古兰经中文译解》, 页39-40; 以及哈迪阿旺本人对经文的翻译, 见: Fadzil & Hadi, op. cit., p. 29.
- 162 Ibid., p. 30.
- 163 关于反体制政党的定义, 请参考: 萨托利 (Sartori, Giovanni) 著, 雷飞龙译, 《政党与政党制度 (Parties and Party System)》, 台北: 韦伯文化事业, 2000, 页162-163。
- 164 马来西亚宪制的详细情况请回见第2章。
- 165 “Wawancara dengan Ustaz Abdul Hadi Awang (和哈迪阿旺的访谈)”, 13/05/1999, in *Detik*, p. 30.
- 166 *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS) — Pindaan 1993* (伊斯兰党党纲——1993修正版), p. 4.
- 167 萨托利, 《政党与政党制度 (Parties and Party System)》, 页18。
- 168 Jamal Mohd. Lokman Sulaiman, op. cit, pp. 51-54.
- 169 Nik Abdul Aziz Nik Mat, op. cit, p. 16.
- 170 *Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS) — Pindaan 2001* (伊斯兰党党纲——2001修正版), Kuala Lumpur: Pejabat Agung PAS, 2002, p. 2.
- 171 Ibid., p. 4.
- 172 *The Islamic State Document*, Kuala Lumpur: The Islamic Party of Malaysia, 2003, p. 17.
- 173 这个誓言是古兰经第6章第162节: “我的礼拜, 我的牺牲, 我的生活, 我的死亡, 的确都是为真主——全世界的主。”见: Ibid., p. 18.
- 174 Ibid., p. 21.
- 175 “他们舍真主而崇拜的, 只是你是和你们的祖先所定的一些 (偶像的) 名称, 真主并未加以证实, 一切判决只归真主。他命令你们只崇拜他。这才是正教。但世人大半不知道。”所有的中文译文皆参照此文本:《古兰经中文译解》, 台北: 中国回教协会, 1997年。内文一字未改。
- 176 见古兰经第5章44到47节。
- 177 Nik Abdul Aziz Nik Mat, op. cit., p. 14.
- 178 Ibid., 16-18.
- 179 Ibid., 24-28.
- 180 Dato’ Dr. Haron Din, “Keunggulan Perundangan Islam (伊斯兰律法的至高性)”, in <http://www.parti-pas.org/model./php>. (伊斯兰党官方网址), 30/03/2004.
- 181 Dewan Ulama PAS Pusat (伊斯兰党中央乌拉玛大会), “Apakah Negara Islam untuk Orang Islam Sahaja? (伊斯兰政体只是为了穆斯林而已吗)”, in <http://www.parti-pas.org/model./php>. (伊斯兰党官方网址), 30/03/2004.
- 182 原文: “menurut ajaran Islam, orang-orang muslim yang telah dikenakan hukum hudud tidak akan dicampakkan ke dalam neraka”。见: Presiden PAS Dato’ Seri Abdul Hadi Awang, “Soal Jawab mengenai Negara Islam (关于伊斯兰政体的回答)”, ‘Sidang akhbar PAS (伊斯兰党中央党部记者会)’, Bilik Mesyuarat Markaz Tarbiyyah PAS Pusat, Tmn. Melawar, Kuala Lumpur, 12/11/2003, in <http://www.parti-pas.org/soaljawab.php>. (伊斯兰党官方网址), 13/04/2004.
- 183 Urussetia (编辑部), *Isu-isu Besar Negara: Kedudukan Sebenarnya* (国家的大课题: 事实的真象), Kuala Lumpur: Jabatan Hubungan antara Budaya (JAYA), PAS, 2003, p. 27.
- 184 *Dokumen Negara Islam* (伊斯兰政体文件), Kuala Lumpur: Pasti Islam Se Malaysia, 2003.
- 185 *The Islamic State Document*, p. 28.
- 186 Tuan Guru Dato’ Nik Abdul Aziz Nik Mat, *Pendirian Nik Abdul Aziz 5* (聂阿兹的立场之五), Kelantan: Annual Bakri Haron, 2003, p. 35.
- 187 *The Islamic State Document*, p. 29.
- 188 原文: “*Sesungguhnya falsafah demokrasi ini bercanggah dengan Islam walaupun amalan demokrasi itu boleh diterima dalam konteks yang tidak bercanggah dengan prinsip Islam.*” 见: Senator Ustaz Hj. Hassan Shukri, *Ke Arah Memahami Dasar dan Pegangan PAS* (理解伊斯兰党的理念与政策之路), Selangor: Badan Perhubungan PAS Negeri Selangor, 2002, p. 15.
- 189 *The Islamic State Document*, p. 31
- 190 Ibid.
- 191 笔者发现此言论是哈迪阿旺的招牌论调, 与此类似的说法竟见诸于两笔相隔11年的访谈资料, 而内容竟是完全一致! 由此可见, 伊斯兰党理念的稳定性。见: “PAS dan Arah Perpaduan Ummah-Wawancara dengan Tuan Guru Haji Abdul Hadi Awang (伊斯兰党和乌玛社群的团结出路——和哈迪阿旺的访谈)”, in *Al-Ummah*, September 1989 以及: “Wawancara dengan Ustaz Abdul Hadi Awang (和哈迪阿旺的访谈)”, 13/05/1999, in *Detik*, Jun, p. 30.
- 192 *The Star*, 12/02/1986; retake in Hussin Mutalib, op. cit., pp. 171-172.
- 193 “Nik Aziz: Rakyat Tahu Siapa Benar (聂阿兹: 人民知晓谁是正确的)”, in: *Harakah*, 7/07/1995. 此外, 相关的论调也请回见本章的楔子。
- 194 《指责部份传媒蓄意抹黑, 回教党非极端主义》, 《星洲日报》, 1999年8月14日。
- 195 “Perlaksanaan Islam di Kelantan (伊斯兰在吉兰丹的实施)”, in *Tamadun* (文化月刊), January 2001, p. 41.
- 196 关于聂阿兹到佛寺和神庙主持仪式一事, 请见: 《外州人看吉兰仙丹, 回教党塑造亲民形象》, 《星洲日报》, 2000年1月31日。
- 197 *The Islamic State Document*, p. 33.
- 198 Tuan Guru Dato’ Nik Abdul Aziz Nik Mat, *Pendirian Nik Abdul Aziz 7* (聂阿兹的立场之七), Kelantan: Annual Bakri Haron, 2003, p. 9.
- 199 Abdul Hadi Awang, ‘Soal Jawab mengenai Negara Islam (关于伊斯兰政体的回答)’, “Sidang akhbar PAS (伊斯兰党中央党部记者会)”。
- 200 Tuan Guru Hj. Abdul Hadi Awang, *Sistem Permerintahan Negara Islam* (伊斯兰政体的统治方式), Pulau Pinang: Dewan Muslimat Sdn. Bhd., 1994, p. 206.

- 201 Ibid.
202 Ibid., p. 218.
203 《古兰经中文译解》，页 193-194。
204 Nik Aziz Nik Mat, op. cit., pp. 12-13.
205 见古兰经第2章 (Surah Al-Baqarah) 第208节：“信道的人啊，你们应当将整体融入伊斯兰里头，不要跟随撒旦的步伐，因为撒旦是你们明确的敌人。”
206 关于“集体人格”的论述，请参考：王铭铭，《社会人类学》，台北：五南图书出版公司，2000，页 272。
207 它们的中文释意分别依序为：“不信者”、“虔信者”、“允可”和“禁止”。

第六章

伊斯兰党伊斯兰化政策的实践 ——以吉兰丹州为例



伊斯兰党的伊斯兰化政策是以强化与巩固穆斯林的特征和习性为目的，透过种种对穆斯林激烈而又强制性的规范政策，一面让穆斯林在多元社会中得以隔绝违反伊斯兰的罪恶(Maksiat)，使其具有“虔诚的习惯和正确的信念”；另一面却在隔离部份穆斯林和非穆斯林生活表象之余，也间接对非穆斯林生活表征的善与恶作出权威的判决并加以规范，从而让非穆斯林的生活亦能纳入伊斯兰的群体生活秩序中，以教化非穆斯林步入伊斯兰的正道。

第六章 伊斯兰党伊斯兰化政策的实践 ——以吉兰丹州为例

前言

相较于巫统将民族主义意识形态贯彻到国家决策和国家体制的作为，尽管缺乏如巫统一般掌握中央政府行政资源的条件，伊斯兰党也同样地利用地方执政的机会将党的首要使命——伊斯兰化贯彻到地方的行政决策当中。纵观整个马哈迪执政时期的23年（1981至2003年）间，在其中的前10年基于巫统牢牢控制半岛上各州的政权，在朝的巫统和在野的伊斯兰党双方对伊斯兰化的分歧仅就止于伊斯兰议题的施政内容和理念（即国家体制的属性、政府行政偏差、伊斯兰道德社群——Islamic Moral Community的塑造方法等）的辩证层次，从未落实到政策面的冲突。

惟1990年11月11日伊斯兰党透过乌玛团结阵线（*Angkatan Perpaduan Ummah*）¹和马来西亚其他穆斯林政党如四六精神党（PS46）以及伊斯兰团结阵线（BERJASA）等联合；并以席卷吉兰丹全州所有的州议席（共计39席）和国会议席（共计13席）的姿态成为该州最大的执政党，²使改革后的伊斯兰党第一次成为地方政府的执政党，首次有机会将其伊斯兰化理念进一步转化为实践性的公共政策，遂引爆了马哈迪时期后13年（1991至2003年）巫统和伊斯兰党在伊斯兰化政策实施面的正面冲突，其中最具争议的伊斯兰化政策即为伊斯兰刑事法的订定。本章试图以总结的方式陈述伊斯兰党在吉兰丹州10多年来在伊斯兰化理念的具体实践情况，以综合探讨当地人民对其伊斯兰化政策的回应，并针对其伊斯兰化政策的实践透过笔者分别于1999年8月、2000年2月和2002年2月所进行对吉兰丹州首府哥打峇鲁市（Kota Bahru）的田野观察和文献的收集来加以验证，并以之与巫统执政地区的伊斯兰化表象（按：以巫统治下的芙蓉市——Seremban为观察对象）作一对应性的比较，藉以区分两党伊斯兰化理念在实践面的差异，与此同时本章也对伊斯兰党的伊斯兰化政策作详

细的解述,³ 以评估其合理性 (The Reasonableness)、正当性 (Legitimacy) 和公道性 (Fairness)。

第一节：伊斯兰党在州伊斯兰事务的权限

纵然伊斯兰党控制了吉兰丹州政府, 但基于宪法的规定, 其所掌握的行政权和立法权仍然深受巫统所控制的中央立法机关 (国会) 和中央行政机关的约束。虽然如此, 在法律的伊斯兰化方面, 伊斯兰党仍一意孤行制定并通过其本身的民事法暨刑事法——伊斯兰刑法和一般的伊斯兰法, 更在 1991 年 5 月 30 日订了一套有别于国家宪法, 伊斯兰色彩浓厚的吉兰丹伊斯兰宪法, 以彰显其建立伊斯兰政体的决心。

首先, 我们必须厘清伊斯兰党在“伊斯兰事务”上的权责范围。如第二章所述, 在大部份伊斯兰事务的决策上, 拥有最高权力的行政领袖为州的世袭统治者而非州政府, 苏丹任命的伊斯兰委员会 (Majlis Agama Islam) 独立于州政府之外, 属州伊斯兰事务最高的决策和咨询机构。它不但可裁定一州除伊斯兰法事项之外的伊斯兰和马来习俗与规范的行使方式和范围, 同时也可影响伊斯兰法院法官的任免。因此, 伊斯兰委员会负责总管州内所有重大的伊斯兰事务, 并对伊斯兰议题作出裁决 (Fatwa); 州政府只能对伊斯兰事务作出建议并协助伊斯兰委员会执行任务;⁴ 如各州州政府内有一伊斯兰教局 (Jabatan Agama Islam) 就负责提供伊斯兰委员会执行任务所需的基层官员 (如在酒店针对穆斯林幽会的情况作突击检查、抓拿并提控触犯州伊斯兰法如吃猪肉或饮酒的穆斯林等等), 并配合伊斯兰委员会的方针行使职务。是故, 作为行政和立法权的掌控者, 伊斯兰党甚至没有权力提出伊斯兰的裁决, 否则将面对违反宪法的指控: “只有州伊斯兰裁决委员会 (Jawatan Kuasa Fatwa)⁵ 在得到苏丹的允许、召集或指示的情况下, 才可针对影响公众人物 (按: 即对象为穆斯林) 的事情提出伊斯兰的裁决”。⁶ 基于伊斯兰委员会乃为苏丹所支配之机构, 并独立于州行政权之外, 因此州行政权不得任意干涉伊斯兰委员会的权责范围, 否则其不单违反了宪法对伊斯兰事务的规定, 更触犯了苏丹的权威而引发体制的危机。因此, 我们也不难发现作为州执政党的伊斯兰党在执政吉兰丹州 10 年后, 仍然无法干涉州内伊斯兰教

学事务的情形。⁷

其次, 基于宪法附录 9 (Nineth Schedule) 之第 1 条款——联邦事务表 (Senarai Persekutuan 或 Legislative Lists)⁸ 以及宪法附录 9 之第 2 条款——州事务表 (Senarai Negeri) 的限定, 州议会和州政府主要的权责范围只有伊斯兰的法律修订、土地、农业和森林业、地方政府、地方服务和州政府的统治机构等 18 项事项,⁹ 而州内绝大部分的管理权责仍然由中央政府 (即国会多数党政府) 所掌握。

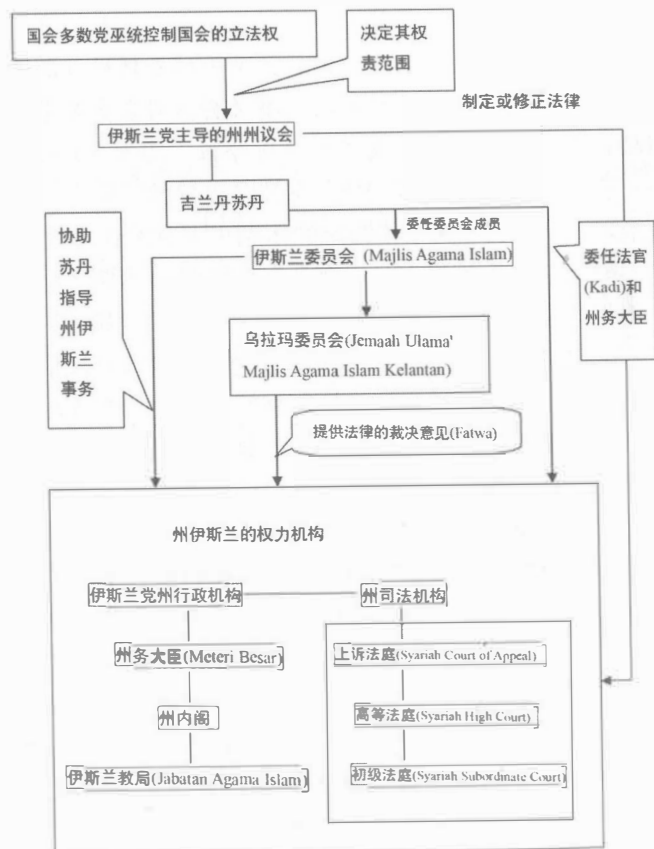
如前段所述, 马来西亚各州伊斯兰事务的管理权分别由州世袭统治者——苏丹以及其所支配的伊斯兰委员会、国会多数党组阁的中央政府 (按: 即巫统政府) 以及州政府所分担。图表 6-1 所示, 国会多数党——巫统透过国民阵线 (BN) 掌握国会议席三份之二的席位而拥有绝对多数的修宪权, 使国家的体制牢牢掌控在巫统手中。因此, 根据宪法附录 9 第 2 条款——州事务表的限定, 伊斯兰法的制定与实施的范围仅能及于该事务表第 1 条所规定的事项 (按: 共计 10 项),¹⁰ 即伊斯兰法仅适用于规范联邦法律权限之外的穆斯林风俗、行为和作息; 更简略而言, 伊斯兰法仅为穆斯林的家庭法与个人法。若穆斯林触犯民事或刑事罪, 均须受联邦法律的制裁。由此可得知宪法对伊斯兰事务订定了非常具体的法定边界, 如伊斯兰委员会不得处理穆斯林之间的刑事或商业纠纷, 因其已超出伊斯兰事务的法定范围: 此乃服膺于马来西亚政教分离体制的精神。而操纵伊斯兰事务的法定边界正是国会执政党——巫统。故而一旦伊斯兰党未取得国会大多数 (即三份二以上) 的议席, 伊斯兰党在地方的政策必须受制于联邦宪法所规定的法定范围。因此, 我们可以发现国会多数党巫统不但透过操纵伊斯兰事务的法定边界来制衡伊斯兰党的伊斯兰化政策, 而且也透过对中央政府行政部会的绝对控制使各中央部会独立于州政府的管辖之外, 而无须为反对党州政府的政策背书。

由此观之, 我们可以发觉实际上州执政党对伊斯兰事务的推行不单受限于宪法州事务表的规定, 而且也受制于苏丹的权威。

在此由于议题的特殊性, 笔者先探讨伊斯兰党未能落实的伊斯

兰化政策——伊斯兰刑事法议题的前因后果，并以此议题为例从中分析巫统和伊斯兰党双方对伊斯兰化态度的区别。

图表 6.1: 吉兰丹苏丹、伊斯兰党和巫统政权三方对吉兰丹伊斯兰事务的控制示意图



资料来源：参考第二章。

第二节：吉兰丹伊斯兰刑事法实施前因后果

2.1 伊斯兰刑法的历史渊源与地位

Shafii 法学派主张刑事罚则可分成三大类，其一为固定刑罚 (Hudud)；包括通奸 (al-zina)、偷窃 (al-sariqah)、伪造通奸的指控 (al-qadhaf)、饮酒 (al-syurb)、抢劫 (al-hirabah)、叛教 (al-riddah) 和反叛伊斯兰政权 (al-baghy)；¹¹ 其二为人身伤害的刑罚——“Qisas”；¹² 其三为其他“必须协商”的刑罚——“Ta'zir”，¹³ 为前两种罪行以外的一切过失之惩罚。不论是在惩罚方式，和审理程序方面，其中争议性最大的就是固定刑罚 (Hudud)，而伊斯兰党州议会于 1993 年 11 月 25 日所通过的，就是以固定刑罚 (Hudud) 为主的伊斯兰刑事条款 (Enactment Syariah Criminal Code-2 Bill 1993)。刑法之阿文为“胡督”——“Hudud”，意指确立的判决 (Hukum Tetap)，¹⁴ 又表防范、禁制之意，为“赫”——“Hadd”之复数。¹⁵ 所谓“赫”，就是天启——古兰经或圣训内所确定的惩罚事项，为阿拉直接降示人间的刑罚。而以“赫”为依据的惩罚即称为“确定惩罚” (Hukuman Hadd)；“确定惩罚”有三项特色：其一为它所施予之对象是全体人类，其二为其刑罚的额度不得任意更改，其三为其一经进入判决程序，受刑人绝不能被任何人赦免。¹⁶ 又，基于伊斯兰刑法对特定刑则如偷窃罪处以截肢的极刑，¹⁷ 因此伊斯兰刑法又以其截肢的惩罚方式而引起当代法学家的瞩目。至于古兰经所明确规定的确定惩罚计有：通奸、偷窃、伪造通奸的指控和抢劫四项。故而以上的四项罪行之惩罚方式必须完全遵循古兰经的规定。

当代伊斯兰法律学者 Muhamad S. El Awa 认为，夏菲法学派是以法律的应报原则来视作“赫”的内涵：“即一个人必须要为其所付出的行为作出适当的惩罚”。这和法学传统上的应报主义相符：即刑罚之标准、目的、及其合理性，应视犯罪之性质为转移。¹⁸ 由此主义更导致“罪刑法定主义”：即刑罚乃犯罪之报应，其目的在对于犯人及一般社会加以威吓，俾预防将来之犯罪，故又谓之一般的预防主义，由此也可衍生出所谓的“事实主义”和“道义责任论”，¹⁹ 相较其他法律系统，预防主义就是伊斯兰“确定惩罚”中最为显著的理论基础，而其所达致的效果也最为显著。如鄂图曼帝国在统治阿拉伯半岛

期间不曾实施伊斯兰刑法,抢劫和偷窃案例亦频频发生,但瓦哈比运动在1920年代陆续控制半岛全境后,随即在此地区严格实行全面的伊斯兰法,使半岛上的治安明显改善:而20世纪第一个全面实施伊斯兰法的现代国家即为奉行瓦哈比运动教义的沙乌地阿拉伯。²⁰以偷窃为例,沙乌地阿拉伯在实施伊斯兰刑法后到1970年为止,平均一年发生不到两宗的偷窃案例。²¹此外,基于防范罪案的效果,以及古兰经对通奸惩罚的行刑过程必须公开展示之规定,传统上伊斯兰法学者(称“*Fuqaha*”)皆主张伊斯兰刑法的行刑过程必须公开执行。²²

总而言之,伊斯兰刑法(*Hukum Hudud*)来自于古兰经和圣训所明确规定之惩罚,因此以原教旨主义的观点而言,一个坚信古兰经为天启的穆斯林并没有权利拒绝或怀疑伊斯兰刑法的正当性。由于其来自于天启,故而伊斯兰主义者皆称之为阿拉之法(*Hukum Allah*)。

2.2 伊斯兰党实施伊斯兰刑法的相关理念与问题

伊斯兰党实施伊斯兰刑法的决心可从现实面和道德面来思考。从现实面而言,其相信伊斯兰刑法能有效遏止罪案的发生;而从道德面而言,其却是一种信仰的使命,藉由此建构连系今生和后世的神圣世界。如吉兰丹伊斯兰党策略研究中心主任Wan Nik Wan Yusof²³所言:

“‘胡督’是阿拉赐予我们(穆斯林)的律法,如果我们甘心受‘胡督’的惩罚,我们在后世就不会下地狱,这关系到我们对阿拉的忠诚与否。如果一个人对阿拉有高度的顺从,一旦他犯下罪行后,即使他知道‘胡督’惩罚比一般惩罚来得重,他仍然会选择接受‘胡督’。而因为‘胡督’是阿拉赐予我们的律法,所以它是适合全人类的律法,也是世界上最恰如其份的刑罚。反之,英国刑罚(*Hukum Inggeris*)是由人类制定的法律,因此自有其缺陷,并不能达致完美。所以,作为一个顺从阿拉的穆斯林,无庸置疑地其必须遵守阿拉的律法,否则其在后世就会有很大的报应,而我们作为管理者,就必须奉阿拉的旨意来实行‘胡督’!”²⁴

若然将“胡督”的实施视为一种绝对坚定的信仰和神圣的使命,则伊斯兰党对实施“胡督”一事就极难有转圜的余地。

因此,伊斯兰党在1982年改革后(或曰原教旨主义化)就开始主张伊斯兰刑事法应在马来西亚实施。但要等到1990年10月,伊斯兰党控制吉兰丹州议会,掌握州的行政和立法资源后,伊斯兰党才有机会落实其伊斯兰化的主张。根据《星洲日报》的统计,伊斯兰党在执政一周年(1991年10月)之际,已先后陆续推行了多达62项的新政策或指示,其中绝大部分乃为伊斯兰化的主张。²⁵与此同步的就是伊斯兰法的推介。在法律的伊斯兰化方面,伊斯兰党首先于1991年5月31日完成了一个州宪法的修正草案,将其中被认为有悖伊斯兰教义的条文作出更动,使州宪法完全遵循古兰经和圣训的精神,以作为伊斯兰政体的过渡宪法,²⁶让吉兰丹成为伊斯兰州的模范(Model)。²⁷而该州宪法版本即为马来西亚独立后,第一个明确记载古兰经和圣训地位的宪法版本。²⁸

随着一系列伊斯兰化政策成功落实之后,1991年5月30日伊斯兰党州政府首次公开其准备在吉兰丹州实施伊斯兰惩罚法——即伊斯兰刑事法的讯息。该党所属的伊斯兰刑法研究委员会(*Jawatankuasa Pengajian Hukum Hudud*)主席哈迪阿旺(Hadi Awang)明言,纵然伊斯兰刑法和联邦宪法相抵触,伊斯兰党仍要尽力在吉兰丹州实施伊斯兰刑法,以完成阿拉的旨意。若伊斯兰刑法的实施受到中央政府的阻碍,由此也可以向人民证明世俗化的中央政府和联邦宪法是为伊斯兰化的绊脚石。²⁹尤有进者,哈迪阿旺在2000年1月执政丁加奴州(Terengganu)之后,亦于2002年7月仿造吉兰丹州的执政经验通过了伊斯兰刑事法。

伊斯兰党实施伊斯兰刑法的建议一经提出,就引发朝野各政党的抨击。唯伊斯兰党州务大臣聂阿兹在1992年4月,除坚称其所欲实施的伊斯兰法乃经由伊斯兰法律专家的多番仔细评估而制定,且为整体社会和平而定的法律之外,并宣布伊斯兰刑法亦将实施在所有吉兰丹州的人民身上(即包含穆斯林和非穆斯林),以使吉兰丹州成为国内全面实行伊斯兰法的先行者(Pioneer)。³⁰

那么伊斯兰党的伊斯兰刑法版本和马来西亚已实施的伊斯兰法又有何种区别呢?其区别正如下表所示:

图表 6.2: 伊斯兰党伊斯兰法版本(按: 未落实)与巫统的伊斯兰法
(以联邦直辖区伊斯兰法为例)版本(按: 已落实)之比较

伊斯兰法范围	巫统政权版本(即现行版本)		伊斯兰党政权版本(未施行)	
伊斯兰刑事罪 (Hudud)	伊斯兰法院 负担的权责	最高刑罚	伊斯兰法院 负担的权责	最高刑罚
通奸事项(al-zina)				
男女通奸(Zina)	有	3年有期徒刑兼5千元罚金兼6次鞭笞 ³¹	有	死刑(投扔石头至死)
男男性行为(Liwat) ³²	有	3年有期徒刑兼5千元罚金兼6次鞭笞	有	同上
女女性行为 (Musahaqah)	有	3年有期徒刑兼5千元罚金兼6次鞭笞	有	同上
人兽性行为 (Ittiyan Albahimah)	无	无	无	五年监禁
奸尸行为 (Ittiyan Albahimah)	无	无	有	五年监禁
其他刑法项目				
偷窃(al-sariqah)	无	无	无	初犯: 截断右手; 再犯: 截断左脚; 二次以上: 监禁一段时间直至悔改 ³³
伪造通奸的指控 (al-qadhif 或 al-Qazaf)	有	3年有期徒刑兼5千元罚金	有	80下的鞭笞(Eighty Lashes of whipping)
饮酒(al-syurb)	有	3千元罚金兼2年监禁	有	80下的鞭笞(Eighty Lashes of whipping)
抢劫(al-hirabah)	无	无	无	处死并钉十字架示众(Death and Thereafter Crucified) ³⁴
叛教(al-riddah) ³⁵	有	3年有期徒刑兼5千元罚金	有	处死并没收其所有财产
反叛伊斯兰政权 (al-baghy) ³⁶	无	无	无	无
伊斯兰刑法以外的其他罪行				
伊斯兰侵害罪 (Qisas or Qisos)	无	无	有 ³⁷	死刑或终身监禁(叙以谋杀)、监禁14年(半蓄意谋杀)以及监禁10年(谋杀和其他伤害罪)
其他罪行(Ta'zir)	有	3年有期徒刑兼5千元罚金兼6次鞭笞	有	3年有期徒刑兼5千元罚金兼6次鞭笞 ³⁸

资料来源: “Syariah Criminal Offences (Federal Territories) Act 1997{Act 559}”, in *Federal Territories Syariah Laws*, Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1997; “Kelantan Syariah Criminal Code(2) Bill 1993”, in Rose Ismail, ed., *Hudud In Malaysia-The Issue At State*, Kuala Lumpur: SIS Forum (Mal) Berhad, 1995.

我们从上表的惩罚对比来看, 伊斯兰党版本的伊斯兰刑法不论是在惩罚方式和惩罚的项目上, 皆与目前政教分离体制下现行的伊斯兰法版本有着极大的差距: 毕竟“3年有期徒刑兼5千元罚金兼六次鞭笞”(按: 目前马来西亚伊斯兰法的最高刑罚额度) 仍然远轻于处死的惩罚; 若以当代人道主义的标准而言, 在众目睽睽之下截肢、公开游行, 投扔石头至死或钉十字架的处罚方式无疑是不人道和残忍的, 而且也给予穆斯林和非穆斯林一个触目惊心的体会。是故之于长期处于世俗化体制下的穆斯林, 基于其和世俗化的法律和观念的巨大落差, 伊斯兰刑法将带给马来西亚穆斯林生活较为重大的压力和心理负担(如一旦被发现通奸和同性性行为, 即将遭致死刑惩罚且需游行示众)。之于非穆斯林, 透过其所展示的血淋淋的惩罚方式(按: 伊斯兰刑法之行刑过程必须是公开地在公众面前执行), 极可能让其产生对伊斯兰的负面观感。正如马来西亚伊斯兰姐妹会(Sister in Islam)所言, 伊斯兰刑法是一项负面的宣教政策(A Negative Dakwah Policy)。它不单破坏了马来穆斯林原本平和的社会结构, 更影响了穆斯林和非穆斯林的和平交流以及阻滞伊斯兰的拓展: “没有人会说: 我愿意加入一个因为各种罪行而鞭笞男女生, 向其投扔石头或截断肢体的宗教”。³⁹

2.3 对伊斯兰党伊斯兰刑法的相关批判意见

在即有的文献上, 全国所有非穆斯林的文教、工商、福利以及宗教等的团体, 以及所有的非穆斯林政党领袖, 不论在朝或在野皆强烈反对伊斯兰党的伊斯兰刑事法的政策。聂阿兹事后基于非穆斯林群情激愤的反对压力而将伊斯兰刑法实施在全体州民的主张改变为仅实施在穆斯林身上, 非穆斯林可基于本身的意愿自由选择接受伊斯兰刑法的制裁。惟在穆斯林方面的反对力量也不遑多让。

我们回到同是穆斯林政党——巫统的观点来看, 综合在伊斯兰刑法实施议题上和巫统立场一致的穆斯林学者以及巫统各主要领袖, 加上先前第3章马哈迪个人对伊斯兰刑法的反对观点的叙述, 总结起来, 马来穆斯林反对伊斯兰刑法实施的论述主要可分成下列数项:

首先，当代伊斯兰法学家 Mohammad Hashim Kamali 和 Salbiah Ahmad 等认为，伊斯兰党的伊斯兰刑法版本缺点众多，问题处处，不适合作为一个实行的法律。此种说法最具说服力，因为其是以伊斯兰法学的观点来指陈伊斯兰党伊斯兰刑法版本的弊病。纵观伊斯兰党的伊斯兰刑法版本，一共有以下几种的问题，其一是该版本的伊斯兰刑法对强暴和通奸的举证极其困难，使此项罪行几乎不可能成立；⁴⁰ 其二是歧视女性，如该版本的伊斯兰刑法第 42 条之 2 规定，未婚怀孕的女性若不能证明其是为强暴的受害者，则视同为触犯通奸罪。在强暴的举证极其困难的情况下，使未婚怀孕的女性必须面临通奸罪的死刑处罚；⁴¹ 其三是 Kamali 指责该伊斯兰刑法完全因循 (Taqlid) 近千年前的夏菲法学家 Hasan al-Mawardi (?-1072) 的伊斯兰法版本：Kitab al-Ahkam al-Sultaniyya，而完全不考虑其在当代的调适问题。加上其中的判决过于严厉，且刑罚的范围也过于广大（他认为除古兰经所明确规定四项确定惩罚——通奸、偷窃、伪造通奸的指控和抢劫之外，其余刑罚如通奸罪者的实施有待商榷），是故该伊斯兰刑法注定无法作为一个当代的法律，也不会被国内大多数穆斯林所接受。⁴² 因此，正如马哈迪所主张，伊斯兰党的伊斯兰刑法只是根据伊斯兰党自己的狭隘诠释，而非真正的伊斯兰法律。因此，巫统不是反对伊斯兰刑法，而是反对伊斯兰党的伊斯兰刑法。⁴³

其次是主张马来西亚目前并没有实施伊斯兰刑法的客观环境。关于此项，Siddiq Fazdil 明确地指出，伊斯兰刑法的实施必须要考虑到马来西亚穆斯林仅占半数人口的多元族群的社会环境。伊斯兰政体并未在马来西亚成立，同时非穆斯林并没有成为伊斯兰政体中的被保护者 (Dhimmi)，因此目前伊斯兰刑法无法在本国实施。⁴⁴ 而安华也认为实践伊斯兰刑法并不是当前穆斯林社会谋求发展的优先考虑事项，穆斯林应着重于经济的成长，消除贫穷；促进资讯改革和社会的公义，而非急迫地将伊斯兰刑法加以实践。⁴⁵ 另外，马哈迪也主张在多元信仰族群国家实施伊斯兰刑法会造成法律对不同信仰族群有双重标准，如此不单极度违反公平原则，更造成社会的混乱，因此不能贸然实施。⁴⁶ 除此之外，Mohammad Hashim Kamali 亦认为 Hudud 绝对不是要在仓促的情况下实施的——更何况其不属於穆斯林的五功之一，而促进

社会的公义、和平和稳定等才是阿拉启示 Hudud 的真正意义。⁴⁷ 而 Maududi 更强烈地置疑如果社会仍然存在财富分配不公，贫富差距过大等的现象时，实践 Hudud 将小偷的手砍去其实是保障了那些巨富不当获取的财富更甚于对犯罪者作出适当的惩罚。⁴⁸

其三是认为政治和宗教需加以分离，现代化的国家根本不应该实施伊斯兰刑法：此为较为西化的马来学者如 Syed Hussin Alatas 和 Chandra Muzaffar 等所主张的论调，同时亦为巫统党要如马哈迪所拥护的主张。以倡导用相对主义观念来诠释伊斯兰法的 Syed Hussin Alatas 为例，他主张伊斯兰注重的是信仰的价值，而非经典的文理解释；即使伊斯兰政体没有成立，穆斯林仍然可以依循伊斯兰规范而成为一个虔诚的信徒，而古典的伊斯兰法的执行方式也必须顺应时代的变迁而作调整。由此，他更主张由于成立伊斯兰政体并非发展伊斯兰的必要条件，加上伊斯兰政体的概念仍然需要作更多的了解与辩证，因此即便未来马来西亚穆斯林占人口的九成以上，马来西亚仍然不适宜成立一个政教合一的政体，更遑论目前穆斯林仅占半数的情况。⁴⁹ Chandra Muzaffar 也主张穆斯林在政治上应注重的是如何落实公义 (Keadilan) 的价值，而非伊斯兰法的执行方式，因此伊斯兰刑法应被拒绝。⁵⁰

其四是主张巫统早已在实施伊斯兰刑法，所以根本没必要提实施伊斯兰刑法的问题：此种论调乃是攫取现有刑法和伊斯兰刑法相似之部份以为论证，主张伊斯兰刑法所制裁的罪行和联邦法律的一样，且其惩罚的方式也大多一样，如杀人者死刑；现有的联邦法律仅仅和古典伊斯兰刑法不同之处是其并没有投掷石头至死 (Hukum Rejam) 和断肢的惩罚方式，但这并不能代表巫统不实施伊斯兰刑法，而是该种惩罚方式必须在全国人民有充分接受它的心理准备之条件下方能够实施。⁵¹

基于伊斯兰党的伊斯兰刑法违宪的事实，⁵² 其始终未能获得中央政府和国会的认可，因此最终伊斯兰党的刑法条文只成为一纸宣传文宣，⁵³ 而没有任何实践效益。但其在伊斯兰党以至伊斯兰主义在马来西亚的斗争史上，却有莫大的象征意义。

第三节：伊斯兰党主政下的吉兰丹州政府伊斯兰化政策分析

如第一章所述，伊斯兰化乃是透过个人对外在集体宗教性 (collective religiosity) 的规范秩序系统的适应程度，而得以获得客观和实践性的验证。因此，使宗教表象和社会融为一体就为社会伊斯兰化过程之具体的实践，以表达穆斯林的集体宗教性。具体的宗教表象可分成宗教规范制度——如伊斯兰法的推动；个人或群体的宗教实践——如对伊斯兰法的遵循和宗教图腾——如各种伊斯兰的口号和标志等。因此，伊斯兰党在执政后透过伊斯兰化的政策以宣导，强制或规劝的方式在吉兰丹社会各个层面加强伊斯兰的表象，以作为其形塑伊斯兰虔信社会的一个指标。⁵⁴

1991年10月21日，伊斯兰党赢得吉兰丹州执政权后就提出了“和伊斯兰一起发展 (“*Membangun Bersama Islam*” or *Growing with Islam*)”的执政口号。所谓“和伊斯兰一起发展”，就是“利用伟大至上的真主阿拉 (*Allah Subhanalu Wata'ala*) 所定下的规范和教诲来提升社会福祉”，⁵⁵ 简而言之，就是“以不违背伊斯兰教义的方式迈向进步”。⁵⁶ 因此，和伊斯兰一起发展乃为兼顾人文和物质的发展，意即追求物质成就之余；也同时追求形塑一群对伊斯兰虔信 (*Imam*) 的群体。而伊斯兰党州政府的指导大纲即为视伊斯兰为一种整体的生活之道 (*Ad-din*)。⁵⁷ 纵观伊斯兰党1990年以来在地方所行使的政策，笔者分别以行政革新政策、经济政策、社会政策、福利政策和妇女政策的分类作一概括性的归纳和陈述。

3.1 行政革新政策

伊斯兰党普一上台就作出多项的行政革新，其一为增设妇女事务暨非伊斯兰事务委员会 (*Jawatankuasa Wanita dan Hal Ehwal Bukan Islam*)、村里乌玛团结委员会 (*Jawatankuasa Perpaduan Ummah Mukim*) 及策略研究中心 (*Pusat Kajian Strategik*) 以及在各县议会和市议会等，其二为废除过往州政府工程议会秘密招标的制度，改以公开招标的方式让商人公平竞争来延揽政府工程以杜绝弊端；其三为简化土地移转等的工作程序，以利民众作业；其四为提高各县的自治权

力；其五为提高村长、县议员、吉兰丹伊斯兰基金会 (*Yayasan Islam Kelantan*) 的教师和古兰经讲师之津贴；其六为实施廉洁和节约的行政，如严厉禁止政府官员 (包括州务大臣) 收受任何赠礼，禁止在竞选过程中利用任何的政府公器，⁵⁸ 废除州务大臣等高官的节庆津贴，包括大小型节日宴席开销，扣除州务大臣以及所有伊斯兰党州议员的薪资⁵⁹ 等等；其七为以社会福利的概念 (*at-Ta'awun*) 来实践节约政府行政开支和提高人民福祉的政策；其八为在一切的官方仪式或会议均须以古兰经颂辞作为开场白和散场祝词；⁶⁰ 其九为以能流畅诵读古兰经经文作为穆斯林村长 (*Penghulu*) 的委任条件；其十为选拔非穆斯林和女性为县议员等。

3. 经济政策

关于经济政策方面，伊斯兰党强调的是促进社会福利 (*at-Ta'awun*) 的概念，因此所实施的经济政策是以嘉惠农民以及中下阶层的劳动工人为主。除此之外，其也不忘积极招徕外商的投资，简化经济活动的官方手续，实施廉洁与透明的经济决策以及节约经济建设的开支等。⁶¹ 其中，较具伊斯兰化象征意义的政策分别为设立免利息的伊斯兰当铺 (*Pajuk Gadai Ar-Rahn*)，以及将州政府的定期存款悉数存入无利息的马来西亚伊斯兰银行——此举使伊斯兰党州政府成为马来西亚第一个悉数将存款存入伊斯兰银行的政府单位。⁶²

3. 社会政策

伊斯兰党对非穆斯林影响层面最广，且最引为广泛讨论的政策即为其社会政策。其中又可分为四大类：

第一类为男女隔离的政策。关于男女隔离的事项，主要是涉及伊斯兰党对通奸 (*Zina*) 道德观之权威界定，其认为通奸不但包含婚外性行为，也包括婚前性行为。以州务大臣聂阿兹的看法而言，为了制止通奸行为，以提升社会道德风气，对一切通奸诱因 (*Mukadimah zina*) 的管制是州政府伊斯兰化行为的重点。他认为男女自由混合交往的场所是培育强暴或通奸之诱惑的温床，是故州政府必须利用公权

力来制止未婚男女的亲密交往行为。⁶³ 如他在一场访谈中提到：

“男子和女子在一个宴会相会将一定会产生问题，所以伊斯兰教一开始就呼吁人们远离通奸，不但是不要行通奸，而是要远离通奸。如果我们（按：州政府）不小心处理男女交往的问题，男女的不当触碰将会产生，通奸将会发生，遗弃婴儿的事件亦会发生，诸如此类等。”

64

由此州政府遂订出一系列性别隔离的政策：其一为禁止理发师为异性理发——如此一来，导致男子和女子的理发廊必须作明显的区隔；其二为禁止任何涉及穆斯林男女性同台协演的表演活动——如此一来，一些传统上在该州奉行已久的马来歌舞剧（如 *Makyung*）或马来舞蹈（如著名的弄迎舞）顿时在州内绝迹；其三为男性和女性的运动场所必须作区隔；其四为任何涉及穆斯林男女自由混合的公开娱乐或社交活动如迪斯可、摇滚乐演奏或男女性的联宜活动等，皆加以禁止；其五为在所有公开的官方仪式和公共场所，男女性的座位必须加以区隔；其六为购物中心的结帐柜台必须依性别加以分隔；⁶⁵ 其七为以维护性别的纯洁（*Kesucian Seks*）为由，推行新设住宅三个卧房的政策以推动男女性孩子分房睡的理念。⁶⁶

第二类为配合伊斯兰宗教仪式实践的相关规范。其一为强制规定所有的购物中心、连锁餐饮店等以穆斯林为顾客的公司或商店，必须在周五的午祷时间（*Zohor*）⁶⁷ 暂停营业1小时（按：中午1点到2点），午祷时间全部结束方能继续营业。而平常的午祷和晚祷时间并没有任何强制商家予以配合的规定，惟超市必须在礼拜时期扩放祷文；⁶⁸ 其二为所有穆斯林的露天夜市场（*Pasar Malam*）必须在黄昏礼拜（*Solat Maghrib*）时刻暂停营业；其三为禁止任何娱乐活动在伊斯兰的节日进行；⁶⁹ 其四为在市中心菜市场（*Pasar Besar Buluh Kubu*）每天按时举行午后祷告时间的布道讲演（*Kuliah*）；其五为在禁食月（或曰斋戒）期间，所有州政府公务员的上班时段减半，其六为电影院不得在礼拜四晚间放映节目等。⁷⁰

第三类为对违反伊斯兰思想之商业活动的规范。此为伊斯兰党

州政府最早作出的改革政策，其一为1991年1月1日起以不发营业执照的方式全面禁止赌博公司的营业；⁷¹ 其二为严格管制酒精饮料的售卖，如只有领有售酒执照的传统华人餐厅方能卖酒，且顾客须在另辟的空间饮酒；华人餐厅的盛酒用器必须和一般的用器作区别；禁止穆斯林涉及酒类的买卖，或替非穆斯林盛酒，或在有售酒的地方工作；州内的国际性旅馆和超市禁止卖酒。其三为将上述违反伊斯兰规定（按：即以“*Haram*”称之）的商业活动的门牌税收悉数置放在特别的帐户以用在非穆斯林的事务上。

第四类为对违反伊斯兰的文化或娱乐活动的查禁。其一为禁止一些马来传统艺术表演如传统舞蹈、皮影戏和“*Makyong*”的演出。此举使得吉兰丹的部份马来传统艺术文化的传承中断。⁷² 其二为禁止摇滚乐或男女性混合的娱乐活动；其三为自1994年1月起关闭所有撞球和电动游乐场所，以杜绝青少年游荡的文化以及查禁其他被认定为会发生罪行（*Maksiat*）的场所。

3.4 福利政策

为发扬照顾弱勢，促进社会平等的伊斯兰精神，伊斯兰党执政后亦推动一系列的关怀弱勢团体如农民、低阶劳工等的福利政策，其中包括：建立一个半官方的麦加走廊基金（*Tabung Serambi Mekah*）以援助贫困的州民和协助乡村的发展——该基金的来源来自穆斯林党员的捐献以及伊斯兰党州议员和州行政官员（含州务大臣）的薪俸扣除额；取消三轮车夫的牌照税（年收入约4万8千元马币）以减轻其负担等。凡此种种，皆是以伊斯兰促进社会福利概念的落实。

3.5 宣导性的政策：

此宣导性的政策故名思义，就是利用各种宗教性的标语和活动表象以达致规劝、提醒、诱导和教化群众，使其步上伊斯兰正道的目的。这里所要谈论的是公共场所的伊斯兰化标语和例行性宣教的活动。首先，在伊斯兰党执政后，全州境内的各个市场、主要干道、村里的人口、旅游胜地以及其他主要的公共场所，放置了伊斯兰标语的

布告和标语；前者如提醒女性需戴头巾的指示，并列标准穿着的图样和相关的古兰经条文；⁷³ 后者则纯粹展示一个的阿拉伯名词如“远离通奸”（“*Jauhilah Kamu dari Zina*”）以及“真主万能”（“*Allahu akbar*”）等。⁷⁴ 其二为更改州内部份的地名，使其更符合伊斯兰的精神：如以原有名称有碍风化为由，将吉兰丹最著名的滨海旅游胜地“爱情海滩（*Pantai Cinta Berahi, PCB*）”更名为“月光海滩（*Pantai Cahaya Bulan*）”；其三为举办列行性的政治与宣教的演讲（按：事实上，伊斯兰党领袖的演讲即为政治与宣教的结合）：如自伊斯兰党执政后，每周五早晨在市中心的州伊斯兰党总部皆会有伊斯兰党州务大臣和州内其他主要政治人物的宣教演讲（或曰讲道——“*Berkhutbah*”），并以州务大臣聂阿兹为教长（*Imam*）带领群众作露天的礼拜。⁷⁵

除此之外，伊斯兰党也有每日巡回州内各乡镇的宣教与政治的演讲，藉以在教化穆斯林之余，也提高人民和政党领袖的互动，凝聚伊斯兰党的草根支持力量。其四为伊斯兰党规定各地区的主要党领袖必须要于斋戒期间（*Masa Puasa*），在居住地区的伊斯兰教堂按时礼拜和诵读古兰经（*Bertadarus Al-Quran*）以作伊斯兰化的表率；其五为成立伊斯兰宣教运动团队（*Unit Dakwah Halaqat*）展开宣教的工作；其六为广邀非穆斯林参加伊斯兰的活动，以向非穆斯林进行宣教的工作。对此，伊斯兰党州政府在2004年6月26日宣布将耗资264万来兴建“中国式”的伊斯兰教堂，以吸引更多华人加入伊斯兰教堂（见2004年6月27日的《东方日报》）。其七是州政府部门每日皆有礼拜和讲经的朝会；⁷⁶ 其八为伊斯兰党党领袖树立个人宗教虔信的表率和良好的品德以为穆斯林的榜样，如聂阿兹个人清廉施政，简朴的起居生活（按：如虽贵为州务大臣，为了不奢侈浪费和节省州政府房屋津贴的开支，其拒绝迁入豪华的官邸，而在执政后至今仍然选择居住在简陋的老家，此行为为马来西亚各州行政首长所仅见），和民众亲近等的行事风格就成为州内许多人民所赞许的事；⁷⁷ 其九为透过伊斯兰党乌拉玛带领信徒进行宗教仪式、布道以及行使特定的“宗教行为”——如聂阿兹经常替穆斯林的新生儿进行剃头和“开嘴”的净身仪式等，⁷⁸ 此举得以让民众认同伊斯兰党乌拉玛为伊斯兰的代言人。综合而言，

由于其拥有不少受基层民众所拥戴的乌拉玛，纵然伊斯兰党没有如巫统般困坐拥国家机器而得以进行较大规模的体制化改革，伊斯兰党的宣导性政策仍然是积极而有效的。其意就是使民众将对伊斯兰的虔信换化为对伊斯兰党的认同，进而达到两者合一。

3.6 妇女政策

最后，伊斯兰党在地方上另一项备受各方争议（或非议）的政策即为妇女政策。在陈述伊斯兰党的妇女政策之前，我们必须要对伊斯兰党对女性的态度作一回顾。首先，改革前的伊斯兰党曾派出不少女性候选人参与州或国会的选举，唯在1982年党开启了乌拉玛领导时代后即不再派出任何女性候选人参与竞选。直至最近的2004年伊斯兰党才有女性参选的突破。以笔者的访谈资料所得，伊斯兰党并不是反对女性参政，而是碍于目前的政治环境，妇女在参与竞选时必须外出演讲宣传，并须在拜票时和民众作较为频繁的肢体接触，因此容易产生不必要的困扰。若选举的风气或方式改变（如竞选的方式只需透过电视，报章或广播的宣传，而非传统的户户拜访），则伊斯兰党仍会考虑派出女性候选人参与公众民选议员的公开角逐。⁷⁹ 而我们是否能以上述的论调来说明伊斯兰党对女性有过度概括的刻板印象（*O vergenerali zatio Stereoty pi calnage*）呢？⁸⁰

首先关于女性参政的议题，Wan Nik Wan Yusoff认为，历史上的例子证明女性不适合担任国家的领导人，在领导国家的才能以及政治活动方面，男性比女性来得优秀。同时，男女性也各有其所擅长的工作（如女性较适合当秘书、会计、纺织等）。因此，伊斯兰也承认和保障女性的工作权，只是主张男女的工作类别应各自适得其所。⁸¹ 关于此项，州务大臣聂阿兹也表示：“上苍（按：指阿拉）创造出来的男人肯定和女人不同。不管是体能、情绪或思想，女人都比较情绪化，要照顾国家并不容易”。⁸² 诸如此类的性别刻板化（*Gender Stereoty pes*）之言论亦经常见于伊斯兰党领导人之口，如：“美女不愁嫁不出，所以不工作也无妨”、⁸³ “美女都会有好归宿，工作机会留给资色平庸者”、⁸⁴ “女子比较适合在家带小孩”、⁸⁵ “女性的暴露衣着，是导致社会问题和道德沦落的原因”、⁸⁶ “倘若女性能有效地防卫自己或被照

顾；如女性将奥拉（*Aurat*）遮掩起来（按：即戴上头巾将头发遮掩），则性侵害将不会发生”等。⁸⁷ 在这些刻板印象的主导下，伊斯兰党遂实施了一系列关于女性的公共政策，以笔者的观点而言，其一共可区分为三大类。

首先，第一类为女性的福利政策。其中包括将妇女的产假由 42 天（按：为联邦政府公定产假）延长至 60 天；推动建立女性工厂宿舍以照顾女性的人身安全。

第二类为对规范女性活动空间的政策。如以保障妇女人身安全为由，禁止女性在夜间十时以后工作。⁸⁸

第三类为规范女性穿着和表述自由的政策。其一为以成年女性的声音亦是“奥拉”的理由，自 1991 年起便禁止女性诵经者（*Qariah*）参加古兰经经文朗诵比赛（*Musabiqah Tilawah Al-Qur'an*），尽管全国颂经比赛为马来西亚官方的常年活动；其二为指示所有政府部门、法定机构、营利事业或其他公开场所执行工作任务的穆斯林女性必须遵循伊斯兰的观点——即将“奥拉”遮掩起来：有鉴于伊斯兰党认为头发亦是“奥拉”的一部份，这意味着所有执班的穆斯林女性必须戴上头巾，否则将会被以违反伊斯兰信仰规范的理由而被罚款马币 250 元；⁸⁹ 这个在工作环境强制戴头巾的规定在实施后不久便立即取得显著的效果：虽然州政府并没有强迫女性在工作时间以外也必须戴头巾（按：如此则会变成过度干涉人身自由），但绝大部份女性皆选择在下班时段的公众场合配戴头巾（按：甚至在属于观光胜地的海滩），以作为对伊斯兰虔信的表态。惟此举也使得少数不愿意戴头巾的女性因为该政策所施加的社会压力使其产生害怕偏离（*Fear of Deviance*）的社会情境，而最终选择顺从合法权威的从众行为。据悉，目前当地已有 99% 的穆斯林女性出门皆戴头巾；⁹⁰ 其四为禁止展示或张贴不依照伊斯兰女性穿着规范（即以戴头巾或不暴露为标准）或其他不附合伊斯兰规范的公告图像，以及规定只有 15 岁以下的女性才能参予伊斯兰朗诵的团体（*Kumpulan Nasyid Perempuan*）等等。⁹¹

由以上的种种政策来看，显然地在伊斯兰党的伊斯兰化政策下，

女性的部份穿着必须被加以划一，其活动与表演的空间亦备受限制，故无法享有和男性同等的自由表达空间，因此我们可以断定伊斯兰党所建构的理想现实就是以父权社会（*Patriarchal Society*）为基础的理想。

此外，虽然伊斯兰党榜标它的伊斯兰化政策皆是施予穆斯林的政策，对非穆斯林并没有任何影响，惟事实上其乃是以强化与巩固穆斯林的特征和习性为政策目的。透过种种对穆斯林激烈而又强制性的社会规范政策，一面让穆斯林在多元社会中得以隔绝违反伊斯兰的罪恶（*Maksiat*），使其具有“虔诚的习惯和正确的信念”；另一面却在隔离部份穆斯林和非穆斯林生活表象之余，也间接地对非穆斯林生活表征的善与恶作出权威的判决并加以规范（如禁酒令的实施明确地向非穆斯林宣示饮酒乃是一种罪恶），从而达致让非穆斯林的生活秩序亦能纳入伊斯兰的群体生活中，教化非穆斯林步入伊斯兰正道的目的——即透过集体的宗教性驱使个人产生顺从、认同或内化的态度。

综合伊斯兰党执政吉兰州 14 年来（1991 至 2003 年）所有可考的伊斯兰化政策，我们可发现伊斯兰党州政府透过以下的几种方式来落实伊斯兰化理念：

1. 伊斯兰党领袖透过个人的伊斯兰化行为表率来教化地方群众对伊斯兰化的态度，如：伊斯兰党规定各地区的主要党领袖必须于斋戒期间（*Masa Puasa*）在居住地区的伊斯兰堂按时礼拜和颂读古兰经（*Bertadarus Al-Quran*）以作伊斯兰化的表率等。
2. 利用州政府的权责尽可能地在各领域上对社会大众颁布一切伊斯兰化的行政命令，或落实伊斯兰化的计划，或颁布伊斯兰化的指示。如：强制工作的妇女戴头巾的行政命令等。
3. 利用党控制的州议会应用修宪权落实法律规章的伊斯兰化，如：伊斯兰刑法的颁布等。
4. 透过州政府和州执政党的党机器发动与举办一系列推广伊斯兰的聚会和活动。如：每周五在伊斯兰总部大楼的礼拜大会等。
5. 对州政府所管辖的行政机构和其所举办之官方活动作出伊斯兰化管理的指示。如：在一切的官方仪式或会议均须以古兰经

颂辞作为开场白和散场祝词等。

由此观之，第一项策略为经验——理性的策略，第四和第五项为规范——再教育策略，第二和第三项即为权势——强迫策略。

第四节：伊斯兰党和巫统执政地方政府的伊斯兰化政策田野观察比较分析

既然我们从前一节的文献陈述中得知，伊斯兰党在宪法赋予州政府的权力范围内动用近乎一切资源与能力来进行各个层面（从房屋政策到个人生活之外在规范）的伊斯兰化，那么其所实际展现的伊斯兰化现象（即政策的成果）必然和其敌对政党巫统治下的州属有着若干的区别，而差异的多寡必须仰赖更进一步的田野记实访问与观察。笔者在本节将伊斯兰党执政的吉兰丹州哥打峇鲁市（Kota Bharu）和巫统执政的森美兰州芙蓉（Seremban）市在伊斯兰化政策的表现上作一个田野观察的比较，来评估两党伊斯兰化政策对地方上一般人民在公开场合生活习惯和行为规范的影响程度，藉以鉴定伊斯兰党和巫统在地方伊斯兰化政策实践上的异同；从而协助笔者推断伊斯兰党和巫统的伊斯兰化政策的实质内涵，并藉此从旁观察伊斯兰党的伊斯兰化政策是否有完整地落实。必须说明的是，所有观察的范围皆为公众场所，笔者在陈述观察成果时也视需要而加入访谈的资料以为补助。

首先，在配合宗教礼拜仪式进行的规范方面，哥打峇鲁市所有的购物中心内皆在礼拜时刻播放祈文，一家由穆斯林开办的购物中心MS（按：为免产生不必要的困扰，所有的店家皆隐其名）在礼拜时间也关闭服务柜台的服务直至祷文播放完毕（按：约五分钟）。而非穆斯林经营的连锁购物中心TM并没有配合礼拜时间关闭柜台，惟两家购物中心的入口皆设有礼拜五午祷时间（1点至2点）暂停营业的指示牌；同样的指示布告也张贴在一家连锁速食店AW的入口。由此观之，显然这是一个统一发布的命令。反观位于芙蓉市的购物中心并没有张贴任何周五午祷时间暂停营业的指示，购物中心也没有在礼拜时刻播放任何祷文。该市和哥打峇鲁市同一家的连锁速食店AW亦没有出现类似的规定。以笔者在芙蓉长期生活的经验，芙蓉没有任何一家

的购物中心或速食店在礼拜时间关闭柜台的服务，更没有任何暂停营业的通告。事实上，所有穆斯林员工均在礼拜时刻照常工作——只要该时刻是属于一般的上班时段内。同样的情况也发生在两地的穆斯林夜市，在哥打峇鲁市的大夜市，黄昏礼拜（*Solat Maghrib*）时刻一到，就有市政府官员吹起哨子将夜市的所有民众“劝离”夜市范围，并勒令摊贩停止营业，直至邻近伊斯兰教堂黄昏祷的经文颂赞完毕后，夜市的灯光才重新亮起。反之，芙蓉市的马来夜市在黄昏祷的时段正好是最热络的时刻，鲜少有摊贩停止营业以行使礼拜的义务。

除此之外，哥打峇鲁和芙蓉不同之处是，除了伊斯兰教堂以外，星期五的礼拜大会也在市内的其他地方举行，最特别的就是位于市中心伊斯兰党州党部大厦周五例行的礼拜、布道兼政治讲演大会；自早上8时起，市政府就将该大厦邻近的数条街道封锁，未几群众就陆续在路上铺上草席，席地而坐聆听伊斯兰党党领袖的讲道和批判巫统领袖的讲演。8时半以后人群就开始聚集，到了9点人群已挤满了党部前的路面，若包含挤满党部内厅作礼拜的群众，估计至少有5千人以上在此处作礼拜和聆听布道：其中妇女全坐在外头的路上，约占外面与会群众的一半，直至午祷结束后人潮始逐渐散去；而该每周一次的街头礼拜、宣教与政治大会乃是从1990年伊斯兰党执政后就开始举办，至今鲜少间断，且自举办后参加的群众越来越多（按：有些更来自乡下地区），使市政府不得不逐年增加街道封锁的范围。据了解，绝大部份的群众到此乃是为了要跟随伊斯兰导师聂阿兹作礼拜，并聆听他的教诲，但大部份的时候是伊斯兰党的其他地方政治领袖透过党部的播音器作慷慨激昂的讲演。⁹² 反观芙蓉市在周五并没有任何类似的露天礼拜大会，周五仍然是一个平常上班的日子，只是在州立伊斯兰教堂旁，由于上班族在午休时间赶来礼拜而造成短暂的塞车现象之外，并没有任何街头礼拜的情形。

礼拜的热络程度固然并不能反映两地伊斯兰化政策的成果，只能证明两地人们对伊斯兰规范的遵循方式有着些许的差异。但从每周五数千名群众在伊斯兰党党部前大量聚集以让州务大臣聂阿兹带领大家礼拜的情况，足以证明伊斯兰党充分地利用行政资源来进行宣教与政治宣传之活动，使每周的宗教仪式在讲道之余，也成为反巫统的政

治宣传大会，藉此说服信徒——巫统和伊斯兰党的差异就是属于伊斯兰世界观里二元论的差异，巫统和伊斯兰党的对立就是非伊斯兰与伊斯兰的对立。同时，透过每周五人山人海的礼拜与政治大会的观察和笔者对当地马来族群的访谈，就能充分显示出伊斯兰党州务大臣聂阿兹政教合一的卡理斯玛型（Charismatic）的领导权威，是巫统领袖所难企及的。⁹³

再者，从两地妇女的穿着规范来看，正如前所述，伊斯兰党在宣导女性穆斯林披戴头巾的政策取得显著的成效：在哥打峇鲁市的公开场所和街头，举目所见，马来妇女们绝大部份皆有配戴头巾，据悉街上不配戴头巾的妇女应是来自外州的居民、泰裔的马来人、华人或是其他族群，而非当地的马来妇女。⁹⁴至于因有工作时必须配戴头巾的规定，无论是否出于自愿，所有工作的穆斯林女性皆配戴头巾。⁹⁵那么芙蓉市的情形又会是如何呢？

事实上在芙蓉市的AW速食店，所有执勤的马来女性员工均配戴头巾。惟针对此项问题，市政府发言人 Encik Ishak 表示，那是业者自行规定的措施，而非市政府的指示，市政府是无权也不必要去规定人们的穿着，若市民穿着过于暴露，自然会有警察以妨害风俗的理由将之控告——当然，此种暴露的尺度远比伊斯兰党所主张的宽松。⁹⁶因此在这样的施政观念下，芙蓉的马来女性拥有较大的穿着自主性。是故，笔者可以在芙蓉的各大购物中心看到许多不配戴头巾的马来女性——粗略而言，他们约占去了所有观察的马来穆斯林妇女的四分之一，其中更有极少数穿着紧身衣服，打扮性感的年轻马来少女。⁹⁷此外，森美兰州政府联合办公大楼自1999年7月起也在入口大门张贴访客穿着规范的指示，并以图样来作补助说明，以标示服装暴露的界定，凡达到服装暴露之定义者，皆被挡驾于门外。在该条例实施的初期，不少华人因不达该服装穿着规范之标准而被挡驾，唯被挡驾的也有其他少数的马来人。⁹⁸但笔者在市政府和其他政府部门却未见此条例，因此，该条例的实施显然是个别主管单位的指示所然，而非一个州政府统一的命令。但相较于森美兰州，作为伊斯兰党统治的吉兰丹州政府，对人们的穿着显然有更多的管制。因此，哥打峇鲁市市民的穿着方式比芙蓉市来得更为单元化。

是故，透过田野的比较观察，笔者可以发现哥打峇鲁市和芙蓉市在社会规范的公共政策上有许多显著的区别，其区别如下表所示：

图表 6.3：哥打峇鲁市和芙蓉市在伊斯兰化规范的制定与实践之比较（观察日期：哥打峇鲁市的部分为1999年8月24日；芙蓉市的部分为同年9月3日至5日）

规范条例	哥打峇鲁市观察的实践情形	芙蓉市观察的实践情形
在周五中时封锁市中心的数个街道以方便穆斯林作集体的礼拜	在州伊斯兰党党部邻近街道彻底执行	没有封锁任何街道，没有在伊斯兰教堂外头的礼拜行为
禁止赌博公司营运	全面执行	没有如此规定，营运的公司至少达十家以上
州立图书馆男女座位须隔离	有执行，拥有显著且较大的隔离距离(男女无法近距离交谈)	有执行，但拥有较小的隔离距离(男女可近距离交谈)
超市禁止卖酒	全面执行	没有如此规定，全部超市皆可展示酒类饮料，穆斯林可售卖酒类饮料
戴头巾的规定	有执行，不戴头巾的马来妇女如凤毛麟角	没有如此规定，不戴头巾的马来妇女相当多，至少有二成以上
理发厅男女隔离的规定	全面执行	没有如此规定，市中心几乎所有理发厅皆为男女复合式理发厅
广告看板不能展示女性“奥拉”	全面执行	没有如此规定，展示女性头发的广告看板相当多
商店在周五的午祷时间需暂停营业	部份执行，但只有在穆斯林商店和连锁店以及大型购物中心执行	没有如此规定，连锁店以及大型购物在同样的时间皆照常营业。穆斯林店员照常工作
电动娱乐场所和撞球中心须关闭	全面执行	有零星营业的电动娱乐场所和撞球中心 ⁹³
对酒精饮料的贩卖有严格的管制如超市、购物中心和国际旅馆等皆禁止卖酒	全面执行	所有的超市、购物中心和国际旅馆皆有卖酒，且部份卖酒的员工为马来穆斯林
穆斯林夜市在黄昏时刻须暂停营业	全面执行	没有如此规定，黄昏时刻穆斯林夜市照常营业
路名指示牌以阿拉伯文和马来文为说明文	全面执行	没有如此规定，所有路牌只标示马来文

透过以上的分析，我们可以发觉吉兰丹州政府对社会规范的管制远大于森美兰州。而事实上，依笔者在马来西亚的生活经验而言，除了伊斯兰党于1999年11月执政的丁加奴州以外，马来西亚其余州属的情况亦和森美兰州大同小异，如以卖酒为例，位于雪邦（Sepang）的马来西亚吉隆坡国际机场（Kuala Lumpur International Airport）就有许多卖酒的专柜且售酒的小姐大多为马来穆斯林，更遑论市内的大小超市；而1998年吉打州（Kedah）的亚罗士打市（Alor Star）某公司曾经举办一场饮酒大赛，参加者更有不少为马来穆斯林。¹⁰⁰另外，在繁华的吉隆坡市，也不难发现一些酒馆有穆斯林的光顾；由此观之，相较于其他由巫统治理的州属，吉兰丹州对社会规范法律化的管制可说是对伊斯兰化道德观的一种实践，而从笔者的田野调查也能证明除了少数的例外，伊斯兰党伊斯兰化的条例确有在吉兰丹州彻底地执行，且产生其所预期的“正面”效果，如做礼拜的人数远比巫统执政时期为多。¹⁰¹

从商店的招牌看两地多元文化与多元宗教的相互适应之发现

在多元文化与多元宗教相互适应的过程中，族群关系的融合或稳定与否，在于彼此之间是否懂得以退让和包容的态度加以适应他族的文化。除了国家权威横加干预之外，一般而言，在数量上居于弱勢的族群或信仰群体（如非穆斯林在吉兰丹）在实践其文化习俗的过程中往往必须作出较大的让步和适应性的调整，是为一种透过各种管道（如相互沟通与对话，相互尊重与承认），且以渐进方式来塑造的生活秩序。

因此，笔者可以观察到作为少数族群的华人，哥打峇鲁市的华裔店主为了招揽生意不单需懂得流利的马来会话，更必须擅熟当地特殊的马来方言，¹⁰²而部份华裔店铺的招牌不单以显著的马来文字书写，更配上阿拉伯拼音（俗称爪夷文），其中更包括华人传统饮食店。相反地，类似的情况在多元族群的芙蓉市却是无从追查，而所观察到的芙蓉市具有阿拉伯拼音的招牌一律皆属马来穆斯林的商店，且商店的营运性质和伊斯兰有着密切的关系¹⁰³，反之拥有阿文招牌的哥打峇鲁市的商店呈现多样化的面貌。¹⁰⁴

笔者可以发觉，芙蓉市绝大多数的马来店家皆无阿拉伯拼音的招牌。反之，哥打峇鲁市中心的马来店家约有半数皆展示阿拉伯拼音招牌，而且越远离市中心的商店招牌阿文出现的次数愈多。¹⁰⁵以笔者在马来西亚长期生活的经验，这种情况并不出现在西海岸各都市。见图表6.4：

图表6.4：芙蓉市和哥打峇鲁市主要街道商店招牌文字分布概况

路名	哥打峇鲁市(Bandar Kota Bharu)			芙蓉市(Bandar Seremban)		
	Jalan Dato Pati	Jalan Padang Gadung	总计	Jalan Seng Meng Lee	Jalan Dato Seikh Ahmad	总计
观察样本数量	39	28	67	47	19	66
阿拉伯文招牌数(亦含马来文) ¹⁰⁶	16 ¹⁰⁷	11 ¹⁰⁸	27	4	2	6
中文招牌数(亦含马来文)	6	6	12	24	9	33
纯马来文招牌数 ¹⁰⁹	17	11	28	19	8	27
具以上所有文字之招牌数(按:此例的数目不包括在总计的数目内)	1	3	4	1	1	2

资料来源：哥打峇鲁市部份来自1999年8月29日(Jalan Padang Gadung)和8月30日(Jalan Dato Pati)的田野观察记录。芙蓉市部份来自1999年9月3日的田野观察记录。

根据S. Husin Ali的长期田野观察，他发现马来西亚各州乡村穆斯林对伊斯兰的虔信度依其居住的地域而有所不同。¹¹⁰因此，由商店招牌的调查来看，我们即可导出二项结论，其一为吉兰丹州马来穆斯林社会普遍了解并接受阿拉伯拼音，以致有近半数的马来商店展示阿文拼音的招牌。反之，在芙蓉市阿拉伯拼音的应用似乎较不受到马来穆斯林社会一般生活的青睐。一般展示阿拉伯拼音招牌之商家的营运性质大多和“伊斯兰事务”有着密切的关系，并不如哥打峇鲁市展示阿文招牌的商店呈现多样化的面貌。因此，我们可作出一种判断：阿拉伯文在吉兰丹马来穆斯林社会有较大的实用价值，且相较于森美兰，吉兰丹马来穆斯林普遍较为擅长使用阿文书写和拼音方式。基于阿拉伯文乃为阅读和了解古兰经所必须掌握之语文，一位虔信的穆斯

林通常也较为擅长使用阿拉伯语,甚至将之应用在日常生活上。是故,透过阿拉伯文的流行度之判别,笔者就可作出哥打峇鲁的穆斯林社会比芙蓉市的穆斯林社会较为伊斯兰化的推断。其二就是面临处于少数民族的环境,不少哥打峇鲁市的华裔商家也悬挂阿拉伯文招牌,以增加马来穆斯林的临近感以达招徕顾客的目的。基于其并非出自法律的强制手段,因此充分显示出吉兰丹华人(即非穆斯林)对主流社会文化有着较大的包容和适应。反之,芙蓉市的华人商店虽占了总观察店数的一半,但其却无法明确显示其自愿性地对马来穆斯林作出适应的讯息。¹¹¹ 惟在笔者田野调查后的一年内,伊斯兰党州政府终于也进行一项阿拉伯化的伊斯兰化政策——即规定所有新设的商店皆需展示阿拉伯文的招牌。州政府管辖下的政府机构、部门、宗教学校、布条、座谈会等,也都必需使用阿拉伯文字。¹¹²

多元族群社会对立面的强弱影响支配族群的主体意识

值得注意的是,笔者透过田野观察发现一个特殊的现象,以两市市中心的菜市场为例,哥打峇鲁市菜市场的穆斯林和非穆斯林的摊位近在咫尺,而悬挂生猪肉的华人猪肉摊位甚至邻近穆斯林的摊位,双方并无明显的隔离。据知此情况已行之有年,当地居民也早已习以为常,不引以为意。反之,在市议会的命令下,芙蓉市中央菜市场猪肉摊贩却必须集中在一处四周围墙高筑,且仅有两个出入口的场所,以隔离於穆斯林的视线之外,而门口亦张贴穆斯林禁止进入的招牌(见照片),使外人难以从外观上得知该场所的营运性质。事实上,除了哥打峇鲁市之外,为了照顾穆斯林的感受,马来西亚半岛上其余各州的首府规定在多元族群共处的菜市场内,非穆斯林的猪肉摊贩必须要和穆斯林的活动区域隔离;然而,吉兰丹地方政府却没有颁布任何类似的条例。除此之外,根据笔者的访谈记录,尽管州内人民绝大部分为马来穆斯林,吉兰丹北部乡间的马来族群却能适应众多泰裔邻居在家舍畜养猪只的文化,甚至对乡间邻居的猪只在路上游荡也视为一种自然的事。¹¹³ 而类似的情况在森美兰州的乡间却是闻所未闻。

从这里我们可以察觉到,在一个族群融合度不高的社会里头,对立面(即他者)的强弱与否可以影响到族群群体意识(Communal

Consciousness)的观感和凝聚力之大小。由此看来,在一个对立面极端弱势的社会,他者族群的文化表象并不足以对支配族群的文化形成挑衅或产生观感的不适。在这种情况下,其他族群(即支配族群的对立面)反而拥有更大的文化表述空间。反之在支配族群占相对多数的地区,基于族群数量相近的现实,支配族群就能轻易地在日常生活里头感受到“对立面”的存在,反而加重了支配族群间的邻近感和对族群支配权的危机意识。于是乎,族群日常生活的观感反而被加以凸显,以凝聚族群的向心力。易言之,一族之族群意识往往建构在其和对立面的竞争关系上。在这种情况下,作为对立面的其他族群的文化实践反而较容易对支配族群造成观感上的不适。如在宗教建筑的范围内,80年代初期一座全马来西亚最大的睡佛(按:位于道北——“Tumpat”)在穆斯林占绝大多数的吉兰丹州建成。反之,在华人逾半数以上的檳城,几乎在同一时期动工的极乐寺山峦旁的观音塑象,却因为邻近马来穆斯林居民的投诉而更不得不缩小其高度。因此,我们可以发现相对于其他州属,穆斯林居支配地位的吉兰丹反而对非穆斯林的文化表述采取更多的包容态度。

第五节:多元信仰社会伊斯兰化政策的可行性有赖于非穆斯林的适应

我们必须了解到,任何社会皆存在着远离公共文化符号体系的私人生活。若由公权力以一种宗教信仰价值来订定和规范公共符号、伦理,制度并以之来决定个人的生活方式和思想方式,无疑是否定了人类适应文化的能力和自我调适的智慧;而透过其对私人领域空间的压缩(如将未婚男女在公开活动场所作“适当”隔离的措施,无疑是对男女自由交往空间的压制),更是对个人生活方式选择自由之钳制。针对此项,巫统的妇女组主席拿督斯里拉菲达阿兹(Rafidah Aziz)就多次批评规定穆斯林妇女须戴头巾是限制个人自由的举动。她认为每个人都可以对自己的服装仪容做出选择,因为这是个人的自由,不应受到干涉。而一个社会女性最重要的是对社会有贡献,戴不戴头巾并不重要。¹¹⁴

人类依循神迹去诠释并规范自我生活的方式以导向全然的救赎之路是一神教信仰上的终极需求。然而,信仰是人类精神层面的追求

层次，发展至极，不是外在道德和法律所能规范。因此，伊斯兰法的全面落实固然能强制性地使个人服膺于伊斯兰信仰的外在范规，但个人对信仰的外在规范之臣服并不能等同于其内心对信仰的虔信。对此，古兰经就清楚地指出了人群中许多表面（按：或基于压力，或基于寻求特定之利益）遵循伊斯兰规范，内心却坚决抗拒伊斯兰信仰的伪信者——穆那菲（*Munafik*）。¹¹⁵ 因此，个人对信仰的依附情感并不建立在法律的强制约束上，而是道德性的教化。但若我们以法律强制某一道德成为普世标准，非但不能藉此形塑群体性格单一的道德理想社会，更往往会成为一种政治上的多数暴力，引致其余信仰群体的反弹。

在一个多元信仰的社会，信仰价值的孰优孰劣乃是基于个人唯心的抉择，并无任何客观和合理的衡量基准，更不适合作为一个可供辩证的公共议题。是故，一个对应社会全体大众，具有法律强制效果的公共政策，若提升到单一宗教信仰的层次，则无异对宗教之优劣作出了无情的判决，亦抹煞了它的讨论空间。然而，凭借信仰道德的绝对正当性，和义无反顾的意识形态，伊斯兰党在制定公共政策时过度凸显了主体的道德意识，而忽略地方和中央的对立，以及不同之信仰价值冲突的因素，使政策规划并没有渐进调适的空间，更没有充分考量不同信仰群体的接受度，因此遂容易产生政策窘境（*Policy Predicament*）。¹¹⁶ 公共政策的目的是求公共问题的解决，然而一旦政策不能解决问题，甚至引发更新的问题，则此一形势一变而为政策制定的问题。¹¹⁷ 以伊斯兰刑法的实施为例，纵然其是阿拉之法（*Hukum Allah or Allah's Punishment*），但伊斯兰党在未经深入咨询马来西亚社会各界（按：包括穆斯林本身）对全面伊斯兰化的态度，以及让广大世俗化的穆斯林和非穆斯林对伊斯兰有更进一步认识的情况下（如在提出伊斯兰刑法的计划后，州务大臣聂阿兹就曾对非穆斯林和巫统的强烈反对感到惊讶），¹¹⁸ 就仓促地以实施的伊斯兰刑法政策作为一个建构伊斯兰道德社会的指标，结果不单引起几乎所有朝野各党的反弹，而进一步使所有非穆斯林政党和伊斯兰党划清界线，同声遣责伊斯兰党的强势作为，也增加了非穆斯林对伊斯兰党激进的刻板印象，引起非穆斯林不必要的恐慌。

伊斯兰政体的原始设计——麦地那模式（*Medinah's Model*）即是立足于多元文化，多元族群甚至多元信仰的前提下，理论上非穆斯林在伊斯兰政体内有明确的地位与保障，但在生活习性乃至权利义务的层面上，仍必须对伊斯兰政体的权威作出若干让步。除去权利义务的争议上（如在伊斯兰政体里头，非穆斯林不能当国家的重要官僚或领导人，也不能服兵役，更不能管理穆斯林，同时也要缴交特别税——*Kharaj*等的规定），非穆斯林享有自由奉行其信仰、文化与风俗习惯的空间。但这种政治领导方式的古老设计在价值多元，信仰多元，资讯多元的时代里，则必须要对行动的相关后果，作出一个认真和长期性的考量与评估，因为纵然一党的信仰固然重要，但作为多元信仰社会的执政者，必须要拥有对全民所肩负的责任伦理，不顾一切地将信仰价值诉诸实践，则违背了公共政策必须追求全民最大共识性的原则。毕竟，以宗教信仰全有全无的思维模式来面对世界，则不单拒绝承认价值多元，但权力平等的客观现实，也是在一个多元共存的公共领域中自我形塑一个信仰的对立面（即穆斯林和非穆斯林在权利义务上的分隔），无助于宗教信仰群体的和平共存。

再者，透过田野观察我们可以发现，基于长期处于弱势的人口数量，吉兰丹州的华人透过长期渐进的自我调整，早已懂得以退让和包容的态度来适应伊斯兰的文化（如一些华人商店的招牌也使用阿拉伯文字，甚至部份华人的传统饮食餐厅为了招揽穆斯林顾客也主动地迁就穆斯林的饮食习惯）。是故，当地华人对伊斯兰党的伊斯兰化政策虽有很大的反弹，但仍远不如外州华人对伊斯兰化政策的排斥程度。许多当地华人本着过去一贯对强势文化的自我调适能力，反而在伊斯兰党执政多年后，渐渐地适应了伊斯兰党的伊斯兰化政策而不再对其抗拒。因此，笔者可以发现在伊斯兰党执政10年后，哥打峇鲁市哥打拉玛选区（*Kota Lama*）的华人甚至首度自发性地成立伊斯兰党的华人助选团——“伊斯兰党大选工作委员会”，¹¹⁹ 挨家挨户地替伊斯兰党华裔穆斯林候选人陈升顿（*Anuar Tan Abdullah*）辅选，导致在同一选区寻求连任的马华公会候选人龙仕祥（*Leong Su Siang*）落败。¹²⁰ 惟根据陈升顿选举工委主席李海洲的估计，哥打峇鲁市中心哥打拉玛州议席选举中，已约有三成左右的华人投票支持伊斯兰党，相较过去

华人普遍支持马华公会的情况而言，已是一个可观的跃升，而且也由于这三成的华人对伊斯兰党候选人的关键性支持，使伊斯兰党出现了第一位华人的民选州议员。¹²¹

另外，纵然伊斯兰党根据自己特有的意识形态和独断的信仰，诠释贯彻在政治领域的实际施政上显著地提高穆斯林对伊斯兰规范的遵循度，但也无疑是认定了非穆斯林的宗教和文化实践必须对此种扩张性的主体权威作更大的退让。在此，我们必须要了解的是，吉兰丹伊斯兰化政策的成功落实并不能代表其能依样葫芦地实践在其他州属，毕竟伊斯兰党在吉兰丹州所对应的非穆斯林乃是占全州人口极少数（约总人口的6.56%）的族群，且他们有着强大的适应惯性。因此，纵然强制性的伊斯兰化政策所面临的反弹相对地较为稀少，但当地华人也要历经十年的观察和涵化方才适应了伊斯兰党的理念。而且我们可以发觉，在哥打峇鲁市至今仍然至少有成五成以上的华人并不投票支持伊斯兰党。

下一章将对巫统和伊斯兰党的理念、政策以及其政策的实践作一整合性的归纳与探讨，并以之对应当代宗教与政治变动的趋势，来论述其在马来西亚的适应性，并提出对其未来变动的展望，以为结论。



▲ 哥打峇鲁市某家超市的柜台以男女作分类(箭头处)。摄影时间：1999年8月27日。



▲ 哥打峇鲁市周五在州伊斯兰党总部大厦前礼拜的人潮。摄影时间：1999年8月27日。



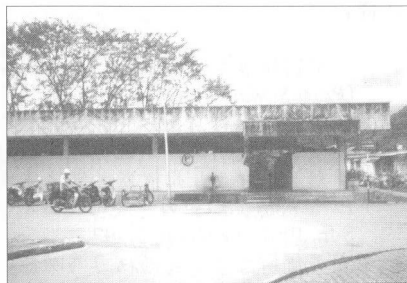
▲ 吉兰丹州立大清真寺 / 伊斯兰教堂拜的人群 (注意其穿纱笼的穿着)。摄影时间：1999年8月28日。



▲ 森美兰州立大清真寺 / 伊斯兰教堂礼拜的人群 (注意其穿戴上班长裤的穿着)。摄影时间：1999年9月3日。



▲ 哥打峇鲁市华马共用的菜市场，后方即为猪肉摊位。摄影时间：1999年8月26日。



▲ 芙蓉菜市场被隔离在市内的猪肉摊位。摄影时间：1999年9月6日。



▲ 哥打峇鲁市一家素食 / 快餐店门口帖有礼拜五午祷时间休息一小时的规定。摄影时间：1999年8月28日。

► 哥打峇鲁市一处以不透明玻璃围绕的女子理发厅（箭头处）。摄影时间：2000年2月16日。



▲ 芙蓉市同一家素食 / 快餐店门口并没有午祷时间休息的规定，但和哥打峇鲁市一样拥有穆斯林准许使用的张贴标示（即Halal指标）——见右上角箭头处。摄影时间：1999年9月3日。



注释：

- 1 乌玛团结阵线(Angkatan Perpaduan Ummah)成员有伊斯兰党、四六精神党(Parti Semangat '46 or Spirit of '46)、哈民党(Hisbul Musliman, HAMIM)以及伊斯兰团结阵线(Barisan Jamaah Islam, BERJASA)。
- 2 关于吉兰丹州历届州议会和国会议席选举之成绩，请参考附录之部份。
- 3 伊斯兰党吉兰丹州伊斯兰宪法建议条文见：Abu Bakar Hamzah, *Kafir Sebab Perlembagaan* (因为宪法而成为不信道者)，Kuala Lumpur: Media Cendekiawan Sdn. Bhd., 1992, pp. 37-92。
- 4 有关伊斯兰委员会的权力与功能，请回溯本书第二章。
- 5 州伊斯兰裁决委员会乃州伊斯兰法委员会之下的一委员会，而州伊斯兰法委员会成员乃由苏丹所任命。
- 6 〈阿都哈密：无权提出回教判决，回教党违反国家法律〉，《星洲日报》，2000年2月8日。
- 7 〈聂阿兹：巫统历届党选充斥金钱政治；丹回教堂不归州政府管〉，《星洲日报》，2000年2月3日。
- 8 宪法附录9(Ninth Schedule)之第1条款——联邦事务表规范了联邦国会所有

- 的权责范围，主要有外交、国防、国内安全、公民资格、财政、工商业和教育等的限定；详细内容请回溯本书第二章之部份。
- 9 Shaikh Mohd. Noor Alam bin S. M. Hussain, *Federalisme di Malaysia* (马来西亚的联邦主义)，Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka & Kementerian Pendidikan Malaysia, 1988, pp. 15。
- 10 该10项法定的伊斯兰事务范围的具体条文之表述请见本书附录之部份。
- 11 Mahfodz Mohamed, *Kesalahan dan Pendakwaan Jenayah di Mahkamah Syariah dari Aspek Hukum* (从处分的观点看伊斯兰法庭里的罪行与控诉)，p. 145。
- 12 Mahmood Zuhdi, Abd Majid, *Pengantar Undang-undang Islam Di Malaysia* (伊斯兰法在马来西亚的传播)，Kuala Lumpur: Pernebit Universiti Malaya, 1997, p. 136。
- 13 Muhamad S. El-Awa, *Hukuman Dalam Undang-undang Islam-Satu Kajian Perbandingan* (伊斯兰法律中的判决——一个比较的研究)，Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999, p. 2。
- 14 Ibid., p. 1。
- 15 Abdur Rahman I Doi, *Syariah: The Islamic Law*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996, p. 211。
- 16 Muhamad S. El-Awa, op. cit., p. 2。
- 17 古兰经第5章(Surah al-Ma'idah)第38节：“偷窃的男女，他们的手当被割去，以作为他们行为的报应，以作为真主阿拉的惩戒判决。”转引自：Abdul Latif Muda, *Ulum Syariah* (伊斯兰法概要)，Kuala Lumpur: Cahaya Pantai (M) Sdn. Bhd., 1995, p. 331。
- 18 郑玉波著，黄宗乐校订，《法学绪论》，第13版（1971年1版），台北：三民书局，1999年，页181。
- 19 所谓“事实主义”，就是指刑法的刑罚既以犯罪之事实为对象，并非以犯罪者之人格为对象；不过此主义亦不仅单纯着眼于犯罪行为，仍将行为意思作为犯罪责任之基础。则仍认为犯人之犯罪系基于自由意志而然，则犯人本身即应负道义责任，故也谓之“道义责任论”；见：前引书，第182页。
- 20 沙特阿拉伯的创建仍然是通过武力征服，其创建者来自于奉行瓦哈比思想（按：属最为严格的法学派——罕百里法学派）的沙乌(Saud)家族族主依宾沙乌(Abdul al-Aziz Ibn Saud)。其根据地原位于阿拉伯半岛的内志地区(Nejd)——即今沙特阿拉伯首都利雅德(Riyadh)周边地区，于1925年前后占领麦加和麦地那（通称汉志——Hijaz）并推翻胡中王朝后即自称阿拉伯半岛之主，并在其辖区内实施全面的伊斯兰法。1932年9月22日创立20世纪第一个政教合一的国家沙特阿拉伯王国——即沙乌家族的阿拉伯之意。见：William L. Langer, ed., *An Encyclopedia of World History: Ancient, Medieval and Modern, Chronologically Arranged*, US.: Houghton Mifflin Company, 1968, pp. 1093-1095。
- 21 Muhamad S. El-Awa, op. cit., p. 45。
- 22 至今沙特阿拉伯和伊朗等实行伊斯兰刑法的国家仍然奉行公开行刑的制度。见：Ibid.
- 23 Wan Nik Wan Yusof在和笔者口述访谈的三个月后于1999年11月全国大选中当选为吉兰丹Bachok区的国会议员，为伊斯兰党在国会27位议员中之一员。然而，他在2004年3月21日大选中在同一个选区落败。
- 24 1999年8月29日和吉兰丹伊斯兰党策略研究中心主任Wan Nik Wan Yusof的口述访谈资料。
- 25 “丹人阵（即人民阵线——Gagasan Rakyat）政府执政一年，62项改变倾向回教化”，《星洲日报》，1991年10月21日。

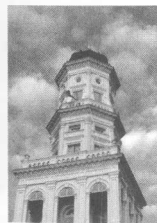
- 26 “回教党修改丹州宪法，先州后国建回教国”，《新明日报》，1991年5月31日。
- 27 Mohd Sayuti Omar, *Kelantan Selepas Pantang* (被抵制后的吉兰丹), Kuala Lumpur: Tinta Merah, 1991, p. 105.
- 28 古兰经和圣训至少在新版本的吉兰丹宪法出现两次，如吉兰丹宪法建议条文第3条：伊斯兰为州的宗教，州的统治哲学是为伊斯兰，唯其它宗教可在安宁与和谐的状况下在州之任何地方奉行；第4条之1：州内所有的法律必须遵循古兰经和圣训的要求；以及第4条之2：除非穆斯林的宗教事务之外，一切具有法律效益的法律条文或传统仪式或文化习俗若和古兰经和圣训的要求相悖，则自行失效。见：“Cadangan Pindaan Perlembagaan Negeri Kelantan (吉兰丹州宪法建议修正条文)”，in Abu Bakar Hamzah, *Kafir Sebab Perlembagaan* (因为宪法而成为不信道者)，Kuala Lumpur: Media Cendiakawan Sdn. Bhd., 1992, pp. 39-92.
- 29 〈丹逐步实施回教惩罚法〉，《中国报》，1991年5月31日。
- 30 “MB: We will proceed with Hudud Laws”，News Straits Times, 13/04/1992.
- 31 此为宪法赋予伊斯兰法院（即地方的法院）最高的刑罚额度。
- 32 以通过肛门的性行为来判定之。
- 33 *Kelantan Syariah Criminal Code(2) Bill 1993*, no. 6(a)-(b).
- 34 其它处罚由轻而重依序为：监禁—纠段时日；截去左脚和右手，并须对受害者作金钱补偿（按：称“Diyat”或“Irsy”）；死刑并没收财产；死刑没收财产并钉上十字架示众。见：*Kelantan Syariah Criminal Code(2) Bill 1993*, no. 9 (a)-(d).
- 35 所谓叛教即是更改宗教信仰，如由信仰伊斯兰改为信仰基督教等。
- 36 即包括穆斯林向穆斯林散布异端邪说，或鼓吹穆斯林脱离伊斯兰规范以及伊斯兰的信仰。
- 37 按照伊斯兰党的伊斯兰刑法版本，伊斯兰的人身侵害罪可分成蓄意谋杀(*qatl-al-'amd* or Wilful Killing)、半蓄意(*qati-syibhi-al-'amd* or Quasi-wilful Killing)谋杀、误杀(*qatl-al-Khata'* or Killing without intention)以及一般造成伤害的人生攻击。见：*Kelantan Syariah Criminal Code(2) Bill 1993*, no. 24-38.
- 38 由于伊斯兰党并无在其它罪行(*Ta'zir*)的项目另订法律条文，因此此项罪行的判决额度仍然接受联邦宪法的规范，即最高的刑罚不超过3年有期徒刑，5千元罚金以及6次的鞭刑（回见第2章第3节之内文）。
- 39 “Organise a Public Forum on Hudud Laws”，by sister in Islam, News Straits Times, 16/05/1992.
- 40 如吉兰丹伊斯兰刑法第41条规定必须要有四位现场目击证人，通奸罪方能成立。
- 41 以上见：Salbiah Ahmad, “Zina and Rape under the Syariah Criminal Code(2) Bill 1993(Kelantan)”，in Ismail, Rose, ed., *Hudud In Malaysia-The Issue At State* pp. 13-21.
- 42 Mohamad Hashim Kamali, *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers. 2000. pp. 128-147.
- 43 Mahathir Mohamad, ‘Speech at the Arab Language Centre in Nilam Puri’, in Ismail, Rose, ed. op. cit., pp. 63-76.
- 44 Sharifuddin Abdul Rahman, *Kunci Mahathir: Kegemparan Baru, UMNO Tawan Kelantan, PAS Gugat Terengganu* (马哈迪之钥：新的震荡，巫统夺取吉兰丹·伊斯兰党进军丁加奴)，Kuala Lumpur: Tinta Merah. 1995. p. 84.
- 45 Anwar Ibrahim, *The Asia Renaissance*, Singapore: Times Books International. 1996, p. 114.
- 46 Mahathir Mohamad, ‘Speech in Arab Language Centre in Nilam Puri’, Kelantan, 3rd March 1994, reprinted as English translation: ‘Islam Guarantees Justice for all Citizens’, in Ismail, Rose, ed., op. cit., p. 69.
- 47 Mohammad Hashim Kamali, Norhayati Hj. Kaprawi dan Zaitun Mohamad Kasim terj., *Hukuman dalam Undang-undang Islam: Suatu Penelitian Terhadap Hukum Hudud Kelantan dan Terengganu* (伊斯兰刑法和律法：对吉兰丹和丁加奴伊斯兰 Hudud 的一个分析), Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2003, pp. 156-159.
- 48 S. Abul A'la Maududi, *The Islamic Law & Constitution*, p. 54.
- 49 New Sunday Times, 8/05/1988. 转引自: Abdul Rahman Haji Abdullah, *Permikiran Islam di Malaysia* (马来西亚的伊斯兰思想), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Pusat Pendidikan Jarak Jauh, 1998. p. 209.
- 50 “PM: No Need to go Hudud”，The Sunday Star, 11/09/1994, retake in Abdul Rahman Haji Abdullah, op. cit., p. 218.
- 51 主张此种论调的为巫统的教育部长 Datuk Seri Najib Tun Razak (即第二任首相 Tun Razak 的儿子)，见：“BN Sudah Lama Laksana Syariat Islam (国阵早已在实施伊斯兰法了)”，Berita Harian, 27/11/1999.
- 52 如何违宪？请参考本书第2章的论述。
- 53 除非吉兰丹州宣布独立，自创伊斯兰政体，否则伊斯兰刑法在短期间根本无法实施。但伊斯兰党并无意推动该州的独立。
- 54 有关伊斯兰化之定义，请回见第1章。
- 55 *Konsep Membangun Bersama Islam dalam Pentadbiran Kerajaan Negeri* (州政府行政里头的和伊斯兰一起发展的观念)，Kota Bahru: Unit Perancangan Ekonomi Negeri, Pejabat Setiausaha Kelantan (吉兰丹州政府秘书处经济策划小组)，1996, p. 2.
- 56 Ibid.
- 57 *Kelantan Membangun Bersama Islam* (吉兰丹和伊斯兰一起发展)，Kota Bahru: Urusetia Penerangan Kerajaan Negeri Kelantan (吉兰丹州州政府编辑委员会)，1994.
- 58 以上数据来自：Tuan Guru Nik Abd. Aziz, *Peranan Ulama Dalam Politik* (乌拉玛在政治上的角色)。Kuala Lumpur: GG Edar, 1994, pp. 41-43.
- 59 其中州务大臣薪资（按：9千5百元马币）的百分之四十捐献予党，百分之五于州政府财政署，而伊斯兰党州议员则每月至少须捐助五百元予党（按：约薪资的八分之一）。见：〈丹人阵（即人民阵线——Gagasan Rakyat）政府执政一年，62项改变倾向回教化〉，《星洲日报》，1991年10月21日。
- 60 开场须颂念古兰经 Al-Fatihah (第1章) 的经文，散场须作祝祷颂赞 (*Tasbih Kafarah*) 并颂念古兰经 Al-Asr (第103章) 的经文。见：Nik Abd. Aziz, *Peranan Ulama Dalam Politik* (乌拉玛在政治上的角色)，p. 43.
- 61 以铺路为例，伊斯兰党州政府号召村民参与铺路的工作，或以最低价的方式公开招标，使铺路的费用比巫统执政时代还要节省了七成以上！资料来自与州伊斯兰党联络处秘书 Encik Mohd. Yasin Yusoff 的访谈，1999年8月。另外，必须要说明的是，1991年伊斯兰党普执政吉兰丹时继承了前朝所积欠的6亿7千5百万的债务，巫统执政吉兰丹12年并没有缴付债务，反而以债举债，而伊斯兰党执政后实行节约和廉洁的行政制度：每年偿还2千5百万的欠款，且从未再举任何债务。见：“Melayu Lawan Gerakan Islam”，Wawancara dengan Tuan Guru Nik Aziz Nik Mat (马来人对抗伊斯兰运动，和尊敬的导师聂阿兹聂曼的访谈)，in *Detik* (点滴月刊)，1/07/1999.
- 62 关于伊斯兰银行制度的简介，请参考第四章。
- 63 “Maksiat Merebak Keluar Kelantan (罪恶远离吉兰丹)”，*Wanita* (妇女杂志)，May 1994, in Nik Abd. Aziz, op. cit., pp. 58-60.

- 64 “Nik Aziz: Rakyat Tahu Siapa Benar (聂阿兹: 人民知道谁是正确)”, *Harakah*, 7 July & 10 July 1995 in Yusri Yusof, *Kelantan-Penentu Agenda Politik Malaysia* (吉兰丹: 马来西亚政治议题的决定地), Kuala Lumpur: Dalisi Communication, 1995, p. 117.
- 65 *Kelantan Membangun Bersama Islam* (吉兰丹和伊斯兰一起发展), pp. 4-15.
- 66 “Maksiat Merebak Keluar Kelantan (罪恶远离吉兰丹)”, p. 60.
- 67 伊斯兰规定的祈祷时间分别为破晓(*Subuh*)、午间(*Zohor*)、午后(*Asar*)、黄昏(*Maghrib*)以及晚上(*Isya*)。而一个星期最重要的祈祷是为礼拜五的午祷。
- 68 但在该市某间由穆斯林开办的百货公司其柜台的服务必须在任何的祈祷时间念祷文的时刻(约七分钟)予以暂停。
- 69 在该禁令普实施时,曾与当地人民造成一些磨擦,如1991年9月22日的先知穆罕默德诞辰日哥打峇鲁市府官员强行进入正在播放电影的电影院并驱散观众(按:多为华人),勒令电影停止播放,而当日也适逢华人的中秋节,市府官员也在市郊的爱情海滩巡视以查禁庆祝中秋节的娱乐活动,此举引起全国华社的轩然大波,各非穆斯林政党皆大加抨击。见:〈先知诞辰日,娱乐须停止,夜场影片中途停映,戏院观众被请离场〉,《星洲日报》,1991年9月23日。
- 70 *Kelantan Membangun Bersama Islam* (吉兰丹和伊斯兰一起发展), p. 6.
- 71 马来西亚除了拥有赛马和合法赌场(即云顶公司)的赌博活动之外,在马来西亚各大小城镇更流行一种以数字作投注的赌博活动,分别由三家博彩公司经营,分别为陈志远成功集团的多多博彩有限公司(Sport Toto Sdn. Bhd.),马来西亚赛马公会的泛马来西亚博彩公司(Pan Malaysian Pool Sdn. Bhd.)以及林天杰所属的万能公司(Magnum Sdn. Bhd.)。其赌法类似于六合彩,是赌客选择任一四位数或三位数的号码作下注,每礼拜开奖三至四次不等,赔率以中奖号码的顺序而定;由于此数字赌博活动多以四位数的号码为押注,故当地人俗称“万字票”。而吉兰丹州政府所禁止的赌博活动就是此种万字票的活动。
- 72 关于“Makyong”为何种民俗活动,笔者无法得知。但关于伊斯兰党扼杀传统文化的政策,Sharifuddin Abdul Rahman有相当严厉的批判,见:Sharifuddin Abdul Rahman, op.cit., pp. 51-61.
- 73 即见古兰经 *Surah al-Ahzab* (第33章)第59节之规定,详细内容请回见第四章的部份。
- 74 C. N. Al-Afghani, *Kelantan Sesejuk Wajah Tuan Guru* (尊敬的导师在吉兰丹州的面貌), Kedah: Penerbitan Al-Jihadi, 1999, p. 42.
- 75 这里必须要强调的是,如本章第一节所述,由于州内所有的清真寺皆归苏丹所属的伊斯兰教委员会所管辖,伊斯兰党并无权力干涉州内清真寺之运作,亦不能利用清真寺作政治性的演讲。因此,政治团体如伊斯兰党者只好在党总部作群众政治与礼拜大会。
- 76 此乃根据当时吉兰丹马华公会州议员龙世祥的助理杜先生的访谈资料,详细时间和地点请参考本章附录。
- 77 笔者在当地两次的田野调查(1999年8月24日至8月31日以及2000年2月14日至2月16日),共计访问了26位非伊斯兰党党的公众人士,其中计有马来穆斯林17位(其中3位还是当地的马来“反对党”、伊斯兰党的敌对党——巫统的党工),华人非穆斯林8位,印度人1位;而该访问的结果(按:不论受访者是否支持伊斯兰党)有两个共同点,其一除了一名例外(该名受访者是一位巫统的党工),所有受访者在谈及聂阿兹个人操守、品德、清廉度和宗教虔信度时,均给予正面的肯定。另一个共同点就是所有受访者皆主观地承认伊斯兰党执政后,社会治安以及穆斯林对宗教仪式的遵循度皆有显著的提高。
- 78 在传统的穆斯林社会,新生儿在满月时(或一后时日)必须进行剃头和“开嘴”的仪式,施以者通常是受拥戴的宗教导师——即乌拉玛,过程中需颂扬一段经文以感谢阿拉赐予婴儿的降生。
- 79 与吉兰丹州新闻局(*Jabatan Penerangan Kelantan*)局长Hj. Wan Mohd. Jamil Wan Mahmood的口述访谈,2000年2月14日下午2时至3时半。
- 80 关于过度概括的刻板印象之论述,请参见:丁兴祥,李美枝,陈峻眉编著,《社会心理学》,台北:国立空中大学,1988,页50-51。
- 81 1999年8月29日和吉兰丹伊斯兰党策略研究中心主任Wan Nik Wan Yusof的口述访谈资料。
- 82 〈照顾国家不容易,女首相问题多〉,《星洲日报》,1999年8月31日。
- 83 因为美女前途较好的迷思,吉兰丹州务大臣聂阿兹兴起照顾“丑女”的念头,而于1999年8月指示州政府部门在录取女性员工时若面试者的学历和智慧不相伯仲,则应优先考虑样貌较丑的一位。此事件被马哈迪喻为歧视美女工作权的言论,其认为美丽富有并非罪过,而一度引为坊间瞩目的话题。可参考:〈美丽富有并非罪过,首相:公平看待每一个人〉,《星洲日报》,1999年7月21日。〈聂阿兹专访〉,《星洲日报》,1999年8月31日。
- 84 〈丹大臣:美女都会有好归宿,工作机会留给资色平庸者〉,《星洲日报》,1999年7月21日。
- 85 〈聂阿兹专访〉,《星洲日报》,1999年8月31日。
- 86 〈聂阿兹歧视女性言论,周玉清:无以接受〉,《星洲日报》,2000年10月10日。
- 87 “Maksiat Merebak Keluar Kelantan (罪恶远离吉兰丹)”, p. 58.
- 88 Mohd Sayuti Omar, op. cit., p. 106.
- 89 伊斯兰教局人员负责监督穆斯林女性工作戴头巾的规范。
- 90 根据访谈资料,吉兰丹州伊斯兰党联络处秘书Encik Mohd. Yasin Yusoff以及策略研究中心主任Encik Wan Nik Wan Yusoff皆坦诚,规定戴头巾的措施主要是对一些坚持不戴头巾的女性造成社会压力而不得不使其就范。然而,强制上班女性戴头巾中以鼓励其它女性戴头巾的措施主要还是为了照顾女性的矜持(*Maruah* or Modesty),使之符合伊斯兰信仰的要求。因此,他相信妇女最终皆会了解伊斯兰党为女性着想的用意。
- 91 《星洲日报》,1991年10月21日。
- 92 此礼拜与政治大会的描述乃是根据笔者于1999年8月27日作的田野访问与观察的第一手资料所得。别外,总社位于吉隆坡的星洲日报在采访哥打峇鲁伊斯兰党周五的礼拜大会时也有下列的描述:“尽管不是竞选期间,当局还是像往常一样封锁整个街道,男男女女就围绕着党总部聆听领袖发表宗教和政治演说,或站或席地而坐。令我们感到意外的是,与会的妇女人数是那么地多,而且动作是那么地一致,就是静静坐在马路上聆听领袖演讲。从这里可以体会到回教党的基层力量深不可测。”见:〈外州人看吉兰丹,回教党塑造亲民形象〉,《星洲日报》,2000年1月31日。
- 93 如所有马来受访者,皆不直呼聂阿兹的名字,而是以“尊敬的导师(Tok Guru)”称呼之。
- 94 此自信满满的断言来自于吉兰丹州新闻局官员Encik Mohd. Yusof bin Jalil.
- 95 笔者在哥打峇鲁第一次田野观察的过程中发现一有趣的现象,笔者下榻的旅店(故隐其名)的一位30开外的马来柜台小姐平时常将头巾取下,但在陌生的马来客人进门时又迅速地将头巾套上,换装手法之快速堪称笔者所仅见。显然地,戴头巾对其而言是一种强迫——就范的社会政策,而非出于其意愿,透过这一较为极端的例子,笔者也深信当地有许多穆斯林女性也是被迫就范

- (按:或基于政策的规定;或基于群众的集体压力而产生从众行为)而披戴头巾。
- 96 资料来自和芙蓉市政府公关处官员 Encik Ishak 的访谈,1999年9月6日。
- 97 惟除小孩以外,所有在该购物中心的马来女性皆穿长裤和长裙(按:年轻的马来少女多偏爱穿牛仔褲)。笔者并没有发现任何的马来女性穿着迷你裙。以笔者的定义裙子长逾膝盖以下即可算是长裙,当然相较马来女性,华人女性的穿着普遍比马来女性开放。
- 98 资料来自于笔者1999年7月10日的田野调查,笔者因只穿短裤和凉鞋,故也成为被挡驾的人之一。
- 99 马来西亚政府于2000年11月宣布:自2001年起关闭全国所有电玩场所。因此,理论上芙蓉的电动娱乐场所于2001年也告歇业。
- 100 Al-Afghani 在其于亚罗士打市的田野调查中就曾摄得马来穆斯林参加某啤酒公司举办的饮酒大赛而公然地大口饮酒的照片,彼等视伊斯兰法为无物。见: C.N. Al-Afghani, op. cit., p. 91。
- 101 资料来自和策略研究中心主任 Encik Wan Nik Wan Yussuf 之访谈,1999年8月29日。
- 102 受访者照相馆老板黄先生透露市内绝大多数的商家皆靠马来顾客生存,以他的商店为例,倘若没有马来族群的生意,他的店铺早已关门大吉。
- 103 以芙蓉市最热闹的街道盛明利(Jalan Seng Meng Lee)街为例,拥有阿拉伯文之招牌的商店分别为穆斯林餐厅——“Restoran Aziz Harim”,伊斯兰朝圣基金局——Lembaga Tabung Haji,以及两间伊斯兰诊所——“Poliklinik Rakyat & Pusat Rawatan Islam Seremban”。
- 104 如华人商店(《信昌电子有限公司》)、外商银行(《汇丰银行》)、照相馆(“Azam Photo”)、金饰店(“Wangi Kedai Emas”)、咖啡厅(“Muhibah Kota Bahru Cafe & Snack Sdn. Bhd.”)与裁缝店(“Wan Ali Tailor”)等。
- 105 在芙蓉市所观察的主要街道有马来文招牌的马来穆斯林商店共计31家,而其中有阿拉伯文招牌的穆斯林商家仅有四家:即只有12.9%的穆斯林商家展示阿拉伯文招牌。而在哥打峇鲁市所观察的主要街道有马来文招牌的马来穆斯林商店共计51家,其中有阿拉伯文招牌的马来商家计有23家(其余4家是华人餐饮店)。因此,依样本数而言共有多达45.10%的马来穆斯林商家展示阿文拼音招牌,这还是指市中心而言;若是都市的外围则有阿语拼音招牌的穆斯林商家的比例将会更高(见表6之4)。
- 106 由于马来语是官方钦定的国语,因此马来西亚所有合法之商店必须标示马来语的招牌,且其它文字(即阿拉伯文、中文、印度文等)之大小不得超过马来文之大小。
- 107 其中有一家为华人开的餐厅:《云丹餐厅(“Restoran Intan”)》,一家是华人开的服饰店:《雅丽服饰》,一家是华人开的电子公司:《信昌电子有限公司》。
- 108 其中有一家为华人开的小吃店:“Restoran Aik Hoon”。
- 109 即不含阿文与中文。
- 110 S. Husin Ali, *Malay Peasant Society and Leadership*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975, p. 132-150。
- 111 基于马来西亚法律强制所有商店招牌须展示马来文的规定,笔者不能以商店展示马来文作为族群适应的指标——因为与其说展示马来文招牌是对马来文化的适应,不如谓之为对国家法律的服从。
- 112 《阿末耶谷:官方机构打头阵,旧招牌没强制用爪夷文》,《星洲日报》,2000年5月29日。
- 113 1999年8月27日对土生华裔商人黎先生的访问。另,星洲日报记者吉兰丹州采访团陈嵩杰对此也有传神的描述:“令代表团感到困惑的是其中一个问题
- 是,回教徒对养猪问题素来敏感,在西海岸各州都有管制养猪业,可是我们在哥打峇鲁唐人坡却看到生猪到处游荡的现象。”见:《外州人看吉兰丹:“回教党”塑造亲民形象》,《星洲日报》,2000年1月31日。
- 114 《拉菲达:属个人自由,丁政府不应强制戴头巾》,《星洲日报》,2000年3月22日。
- 115 根据古兰经的说法,阿拉对不信者和伪信者皆将施以地狱的极刑,唯伪信者的处境将比不信者更为悲惨。见古兰经第4章(al-Nisa)第145节:“伪信者必堕落地狱的最底层,你将会发现他们没有任何的援助。”转引自:Abdul Latif Muda, op. cit., 1995, p. 37。
- 116 政策窘境一词泛指政策制定者面对当前许多复杂性公共问题的解决所呈现的无力感的现象。有三种显著的观察面,其一为民意对政策的强烈冲击,其二为政策制定者试图影响民意却不生作用;其三为政策本身受到政治发展与经济发展不协调的压力。见:曹俊汉著,《公共政策》,台北:三民书局,1997年,页57。
- 117 有关政策窘境的探讨,见:曹俊汉,前引书,页57。
- 118 “MB: We Will Proceed with Hudud Law”, in *New Straits Times* 13/04/1992。
- 119 《回教党哥打拉玛区选委会,李海洲担任主席》,《南洋商报(东海岸增版)》,1999年10月23日。
- 120 请注意两人登记之英文名字之区别,前者由于皈依伊斯兰教,名字只保留姓氏——“Tan”,后者以闽南语作为姓名之拼写,乃为绝大多数马来西亚华人英语名字之拼音方式。
- 121 哥打拉玛(按:在马来语为旧城之意)为吉兰丹州43席州议席里头唯一的族群混合选区,拥有2万4千4百95名选民,其中马来族群约占1万4千人,华人选民约有9千人(其余为印度人或其它族群);马来族群投票者约有9千人,华人投票者约有7千4百人。据选举工委主席李海洲透露,至少有1千4百位的华人(约占华人投票总数的二成)投票给伊斯兰党候选人陈升顿;故合理估计投票给伊斯兰党候选人的华人有约2成到3成半左右。而结果是伊斯兰党陈升顿获得8千4百70票,国阵马华公会龙仕祥获得8千25票,前者以多数票4百45票险胜。资料来源:伊斯兰党(Parti Islam)州议员陈升顿(Anwar Tan)的选举工委主席,云南中医医药中心老板兼马来西亚人民党(Parti Rakyat Malaysia)党员李海洲之访问,2000年2月15日。

第七章

结 论



一个多元宗教社会如马来西亚，其立国的契约也必定是由各个不同的信仰群体所订定的。其内容一定不是完全服膺于某个宗教狭义解释的权威价值，否则这种国家契约所展现的不过是一种众多宗教的体系对个别宗教在理论话语和价值建构上的完全臣服，这完全不符合该多元宗教社会的现实，更不能达致追求和平生活的理想。因此，伊斯兰政体的实践至少必须以伊斯兰信仰为预设前提，即社会上对伊斯兰普遍的虔信态度必须先于伊斯兰政体而存在，如此伊斯兰政体才能因其获得普遍性的认同而具备其最高权威性。

第七章 结论

第一节：伊斯兰党和巫统理念演进之脉络

经由对伊斯兰党执政的哥打峇鲁市以及巫统执政的芙蓉市的田野调查，笔者有以下的研究发现：

1. 从阿拉伯文字在哥打峇鲁市远较芙蓉市更为普遍使用等的现象而言，两地穆斯林社群对伊斯兰信仰规范之遵循程度有较大的差异，印证了 S. Husin Ali 认为马来西亚穆斯林对伊斯兰的虔信度依其居住的地域而有所不同的主张。由此也证明了巫统和伊斯兰党的伊斯兰化理念与政策，在不同之城镇依民俗之不同有其坚定的支持力量。
2. 伊斯兰党执政后即采用一系列的“权势—强迫”（Power-coercive）的策略，对哥打峇鲁市市民的公共生活规范进行伊斯兰化的改革；反之，巫统在地方上并没有类似的伊斯兰化政策。因此，笔者可发现两党伊斯兰化理念在实践过程中拥有不同的着力点：巫统的伊斯兰化政策主要是注重于伊斯兰体制和机构的建立，以及伊斯兰化的宣传，其是采取缓慢和渐进式的策略——即“经验—理性”（Empirical-rational）以及“规范—再教育”（Normative-re-educative）的策略；反之，伊斯兰党的伊斯兰化政策则是直接涉足人民的日常生活，从对非伊斯兰事务的根除，全面净化人民的生活方式做起，而其伊斯兰化理念的实践明显地是远较于巫统激进和激烈的。

首先在巫统方面，其创党的首要动机就是捍卫马来主权和马来人的地位以作为动员全马来亚马来政治力量的总机构。基于其右派反共的特性，且党之领导层主要乃由亲英的马来贵族、殖民官僚和殖民地公务员所组成，故而在其成立后不久遂很快地被殖民母国认可为马来族群的合法代表政党，在争取独立的谈判过程中成为马来族群唯一的代言政党。若就巫统对国家建构和国族塑造的观点而言，其在国家

独立的初期根本无意同化非马来人，也没有要塑造一个以马来人为中心的马来西亚国族，而是延续英殖民政府时期对各族群分而治之的精神，顺势采行族群政党政治（Communal Party Politic）的制度，与华人和印度人（分别以马华公会和印度国大党为其代言政党）分享政权，此举也使得各族群拥有若干可观的平等地位。因此，作为马来族群主义政党，巫统主要是为了保障马来族群对马来西亚的主权地位，以满足马来西亚是马来人的国家的想像。这种想像的建构乃是透过与“其他”族群妥协而换取对马来主权合法的“认可”，以及马来西亚宪法的制定而达成。在这过程中，其他族群透过承认马来主权的合法性而换取了文化表述自主的空间，同时族群政党政治的确立也成为族群融合的最大障碍。因此，在巫统的主导下，马来西亚是为马来主权国家，但并非马来民族国家。

同样地，关于伊斯兰化的主张上，巫统在创党的依始就奉行政教分离的治国理想，根本无意创建政教合一的体制。其所关切的，是如何确保马来支配权，而非伊斯兰支配权：当伊斯兰的论述和马来族群的权益挂钩时，伊斯兰之于巫统才显现出其重要的地位。因此，巫统对伊斯兰在马来西亚地位的政治论述是伊斯兰仅作为表达马来主权之要件，或为国家仪式之需要，长久以来仅有象征性意义。国家公权力对伊斯兰事务的施于范围仅就及於穆斯林的部份生活层面，甚至乃为维系与巩固旧有的宗教秩序而存在（如宪法保障了各州君主对伊斯兰的若干统治权而赋予其合法的世袭穆斯林领袖地位，以及将马来人的认同和伊斯兰挂钩等），无关宗教社会化的推广（伊斯兰社会化——让非穆斯林信仰伊斯兰；或伊斯兰规范社会化——让穆斯林遵循伊斯兰教条和准则；长久以来主要乃得力于民间宣教团体的努力）。基于其党领袖笃信西方的现代化发展模式——即相信政教分离的必然性，因此早期巫统对伊斯兰的观点仍然是本于世俗化的宗教观：伊斯兰并没有延伸到公众的领域，而是个人化的宗教信仰（Privatized Religious Belief）。故而在马哈迪时期前的巫统可说几乎是完全世俗化的政党。

相较前朝对伊斯兰化漠视的态度，马哈迪时期的巫统对伊斯兰化采取更多积极的回应，并对伊斯兰作出更多调适性的适应，此时期

的巫统藉由推动创办伊斯兰的机构、推介伊斯兰化的活动和逐步地展开体制的改革建构来展现其务实的伊斯兰化政策。在伊斯兰化理念的建构方面，巫统亦透过在“国家行政上吸纳伊斯兰价值”以及“新马来人”的论述来演绎自身的伊斯兰现代观，即物质主义、民族主义与伊斯兰相容的伊斯兰化理念。巫统伊斯兰化运动进展到了极致，甚至使马哈迪本人在不修改宪法，不更动政府体制的情况下，逕行宣布马来西亚是为伊斯兰政体。凡此种种，乃是透过对理性推断（*Ijtihad*）的扩大解释而来。按照马哈迪的逻辑，虽古兰经有记载，但不具“实践性”的伊斯兰价值（大至伊斯兰刑法的实施，小至妇女戴头巾的规定）就以理性推断之名而被扬弃。易言之，古兰经所记载的部份绝对价值为了成就当代穆斯林物质文明发展的需要，而成为相对的价值；否则就成为穆斯林发展的一大障碍，进而反过来危害伊斯兰的地位。

而我们检视马哈迪思想，就可得知马哈迪的族群民族主义的观念至 21 世纪初仍然未有太大的改变；巫统的中心理念仍然是发展马来民族的物质（或现世）地位、精神素质以及捍卫马来族群的即有权益；伊斯兰作为一个增强马来族群实力（特别是在物质上）的催化力量，使伊斯兰化政策和促进马来族群的进步紧密地结合在一起：穆斯林/马来人的进步就是伊斯兰的进步；反之，若马来人/穆斯林地位（特别是物质地位如经济和军事等）受到压迫或衰败，则是伊斯兰的堕落。因此，我们若将马哈迪时期前后的巫统的政治理念演变作一对照，就可发觉巫统由世俗化的政党朝向伊斯兰化而演变，但由于其经济、教育等领域的马来支配权的加强，使其拥有更为浓厚族群主义理念。因此，巫统从独立后至马哈迪时期政治理念的演变趋势就是朝向政教合一，而又在民族主义的思考上陷入族群民族主义桎梏里。

其次在伊斯兰党方面，伊斯兰党早期作为巫统的替代政党，长期以来就和巫统竞争马来族群的票源，角逐马来族群代表政党的地位。其不论是在伊斯兰化和国族建构的诉求上，皆比巫统来得更为激进。在激进的民族主义者如 Burhanuddin 的主导下，伊斯兰党的政治主张也不能脱离“马来人就是伊斯兰”的思考逻辑，纵然伊斯兰政体的主张在伊斯兰党创党依始就已浮现，唯其最主要的诉求仍然是提高马来

族群的政经地位，以及创建一个完全的马来民族国家。因此，在马哈迪时期以前的伊斯兰党对非穆斯林采取激进的马来化理念更甚于伊斯兰化，如极力将非马来人同化为马来族群，以及比巫统更为激进地排斥非马来人，压抑非马来文化表述空间的主张。

但伊斯兰党进入马哈迪担任首相的时期，也几乎同时迈入乌拉玛领导的阶段。此时期伊斯兰党最主要的特色就是党理念的原教旨主义化，即主张一切全面回归古兰经和先知的教诲，重新召唤先知时期的生活秩序。在伊斯兰的公义和平等原则下，Mohamad Asri、Burhanuddin 时期所极力强调的马来民族主义亦被伊斯兰党所扬弃，代之一个多元族群平等共存，以伊斯兰公义原则所建构的伊斯兰民主社会，以及国家政经体制和社会秩序全面伊斯兰化的理想诉求。惟在 1999 年的选战中，原教旨化的伊斯兰党为因应外在环境的压力与需求，遂改变了其政策方案，回归政党政治体制的基本面，对非穆斯林作出更多的妥协并将推动伊斯兰政体的政策加以搁置（但不是放弃），改以促进伊斯兰的公义原则和塑造伊斯兰社会秩序为政治号召。因此，伊斯兰党从独立后至乌拉玛领导时期政治理念的演变趋势，就是朝向全面的政教合一以及族群多元主义。惟伊斯兰党在巫统宣布马来西亚是伊斯兰政体的压力下，而又再把积极追求塑造伊斯兰政体视为其最主要的诉求，让其苦心经营的温和形象又再受到影响，使众多原先支持伊斯兰党的非穆斯林票源在 2004 年 3 月的选战中流失。同时，事实也证明 2003 年 11 月为因应次年大选而出炉的伊斯兰党的伊斯兰政体文件也不能让其赢得更多马来穆斯林的支持。因此，面对阿都拉首相执政的新时代，伊斯兰党再度面临改革的关口。

第二节：伊斯兰党和巫统冲突的层面探究

既然伊斯兰党和巫统对伊斯兰化有其各自的想法，那么两者对伊斯兰的道德性集体意识的建立是否有着共通之处？其对伊斯兰价值的建构应以何种的政策来落实？两党的伊斯兰化观点是否会有合流的可能性？

首先我们要了解的是，尽管 20 年来马来西亚穆斯林社会不断有

主催两党合并，或团结以壮大穆斯林力量的呼声，两党亦曾经因为理念一致而有共组联合政府的时期（1974-1977），但伊斯兰党自展开乌拉玛领导的时代后，伊斯兰党的理念与主张也就和巫统渐行渐远。在伊斯兰化和族群的关系上，巫统当前的母政策是为马来化的伊斯兰化，伊斯兰党却为多元族群的伊斯兰化，或伊斯兰化的去马来化。而在伊斯兰化和法律的关系上，巫统仍然保持若干政教分离的体制，而伊斯兰党却坚持政教合一的不可妥协性。因此，两党的伊斯兰化观点立足于不同的基点上，除非未来当中的一党出现结构性的重大变化，否则就伊斯兰化的观点而言，伊斯兰党仍然是为巫统的替代政党而持续和巫统采取对立的态势。

举凡研究当代马来西亚伊斯兰改革过程的学者，不论是在社会层面抑或是在政治、经济的领域，皆会不难发觉到马来西亚伊斯兰化所遭受到最大的阻扰就是马来族群主义优先和伊斯兰主义优先的冲突。

纵观巫统和伊斯兰党的理念分歧，双方皆因伊斯兰的使命感而有自我神圣化的道德正当性。更正确而言，双方的理念皆存有浓厚的集体主义性格。巫统理念较趋近於穆斯林自身的使命感，并将之纳入世界穆斯林社群的自我认同框架中，以凝聚自身族群的力量暨推展穆斯林的现世成就。在此原则下，单一族群的特权和对国家体制的主权（即：我们的同胞拥有这个政府，这个国家，并施放一些权力让“他们”分享；或这个国家是属于我们族群文化衍生的一部份；或我们的族群文化必须是国家文化的主体）就得以合理化甚至神圣化。在此情况下，任何人（特别是没有特权的其他族群）对此观念的质疑皆可以被认为是破坏族群地位，甚至是破坏国家安定的洪水猛兽。从 1964 年李光耀的“马来西亚人的马来西亚”之主张¹到 2000 年蔡国治对马来族群享受国家过多优惠的质疑，²都被巫统党内激进的民族主义者套上“威胁马来族群主权”的罪名，而予以强烈的批判。

而马来族群就是穆斯林，或马来族群就是伊斯兰的思考逻辑就成为伊斯兰和巫统的牵连所在的关键，藉此巫统可以利用族群大会来进行伊斯兰化的教育（如世界马来人团结大会对穆斯林和伊斯兰发展

议题的关切), 反过来说, 其也可以藉由各种伊斯兰复兴的活动和政策以成就马来族群集体性的民族主义的发展, 并凝聚族群的集体意识。而甚嚣尘上的“新马来人”观念可谓现代伊斯兰改革主义和传统民族主义的一次积极而又富活力的结合, 此乃族群民族主义和伊斯兰结合的必然发展。因此, 在这其中, “伊斯兰”作为发展单一族群的地位而存在, 其包容多元族群的价值观往往被忽略, 甚至是完全不存在的, 当然更遑论伊斯兰平等主义的实践。因此, 正如第四章的小结部份所述, 巫统的伊斯兰化理念与政策偏向于马来族群化的伊斯兰化, 故而巫统的伊斯兰理念拥有浓厚的马来属性。

反之伊斯兰党则是秉持世界伊斯兰改革观的伊斯兰化责任, 对国家政体优劣的评估、社会文化的评断以至社会成员个人行为的衡量皆立基于其自身的伊斯兰属性 (Islamicity), 以作为其检视标准, 并以全面伊斯兰化的途径来对应现实世界的各种问题, 来塑造一个连接后世的伊斯兰信仰社会。

因此, 巫统和伊斯兰党的矛盾恰好亦可说是马来属性和伊斯兰属性的冲突。我们回头再对照第一章的图表 1.4 有关马来属性和伊斯兰属性的冲突面向, 就可发现巫统和伊斯兰党的冲突面向正好符合了以下数个面向:

图表 7.1: 巫统和伊斯兰党的冲突面向: 马来属性和伊斯兰属性的比较

巫统: 马来属性(即理念 A)	伊斯兰党: 伊斯兰属性(即理念 B)
1. 伊斯兰法为个人法和宗教法	伊斯兰法为公共法规 (Public Law)
2. 族群主义(Ethnic Nationalism)的认同	世界主义 (Universalism) 的认同
3. 马来人特权和优惠	平等主义的公义原则
4. 马来西亚是属于马来人的国家	马来西亚是属于所有族群的国家
5. 政治和宗教必须分离	伊斯兰是一种生活方式 (ad-din), 包含生活的所有层面, 故而没有政教之分。
6. 信仰伊斯兰是为成为马来人	信仰伊斯兰是为成为世界穆斯林社群之一员
7. 强调马来穆斯林	强调多元族群的穆斯林
8. 马来族群的极进者, 族群沙文主义	不分族群、文化和宗教的平等主义
9. 马来人万岁	公正万岁
10. 以单一族群中心、族群整合和物资主义为导向的国家经济发展政策	以在真主独一下的族群多元主义、物质和精神并重的国家经济发展政策

11. 以马来文化为中心的国家文化政策	以伊斯兰文化为中心, 多元族群文化平等共存的国家文化政策
12. 马来苏丹的绝对王权	法律之下人人平等的意识

资料来源: 参考图表 1.4。

根据笔者进一步的归纳与整理, 伊斯兰党和巫统最大的矛盾和冲突临界点主要可分成以下数个层面:

壹、民族主义与伊斯兰的冲突: 种种的证据显示巫统作为民族主义政党, 仍然是以马来族群的诉求来建构一己的伊斯兰观, 并攻击伊斯兰党放弃马来民族主义的伊斯兰观是为出卖马来族群的行为。惟国际伊斯兰改革运动的主轴就是放弃狭隘的民族主义思想, 促进各族平等共存的伊斯兰社会, 因此伊斯兰党虽在巫统的打击下曾在 80 年代蒙受重挫, 但在 90 年代却逐渐拉近和巫统的差距, 对巫统的威胁也日渐加剧。

贰、伊斯兰法实施层面的冲突: 巫统对伊斯兰法的观点始终是视其为穆斯林的属人法或家庭法, 而所谓的法律的伊斯兰化仅是将既定的伊斯兰法律体系加以整合使其更加完备, 并扩大伊斯兰法的权威性, 而没有将伊斯兰法实践到一般的公共领域上。在巫统领袖的看法而言, 政治、经济等的议题和宗教课题是有明确的区分, 两者不能混为一谈, 因此伊斯兰是为专门的宗教事务。

反之, 以伊斯兰党的观点而言, 伊斯兰即代表个人以至集体生活的全部, 而非一般脱离集体生活实态, 成就个人灵修的宗教信仰。因此, 其主张所有的政治议题皆为伊斯兰的议题, 没有所谓宗教与非宗教之分, 伊斯兰法也必须包含社会的所有层面。此项主张反映在吉兰丹和丁加奴州政府所颁布的种种规范, 以及其实施古典伊斯兰刑法的政策上。虽颁布伊斯兰刑法是属违宪之举, 但伊斯兰党仍一意孤行, 所揭示的就是其对法律全面伊斯兰化, 推翻世俗化政体的决心。而本书所论述的田野调查结果也充分地反映了伊斯兰党和巫统在实践伊斯兰法的政策上的极大差异性。

参、对理性推断 (*Ijtihad*) 的不同诠释——伊斯兰法实践方式的冲突：巫统将理性推断的解释加以扩大，以扩张解释的论理解释为基础，即“不拘泥于法文之字句，而以法秩序之全体精神为基础，依一般推理作用，以阐明法律之真义”。³ 在这原则下，虽天启有所记载，但一些被认为“不合时宜”的规定（如偷窃需处于断肢的酷刑⁴）就加以扩充解释，⁵ 以顺应当代环境之需要。反之，基于坚信古兰经的规定是阿拉的语言和指示，人类不得随意曲解之，故而伊斯兰党极力主张应完全因循 (*Taqlid*) 古兰经和圣训的字面释意，即采取文理解释来建构和实践伊斯兰法。⁶

惟主张政教合一仍然是巫统和伊斯兰党的共有价值，区别只是在于实践层面上的多寡：伊斯兰贵为马来西亚的国教，虽当初原始设计是为一种象征意义，但马哈迪时期的巫统却不作如是观，其透过公权力促进伊斯兰在所有层面的绝对优势地位，本身就是促进政教合一的运动。另外，透过以上三项的冲突层面的探讨，笔者再之以推导出两党各自伊斯兰化在理念与政策各自所面临的瓶颈。

第三节：巫统和伊斯兰党伊斯兰化理念与政策所面临的瓶颈

【伊斯兰与民族主义的矛盾——巫统伊斯兰化政策所面临的瓶颈】

巫统汲汲于强化马来文化的内涵，并将其特征予以制度化（如联邦宪法所记载的内容），来突显其和他者的差异，卑以塑造一个强势的马来文化以凌驾非马来文化而成为国家文化的唯一主体。长久以来巫统的壮大即是建立在其对立面——非马来人（主要即是华人）的抗衡与危机意识上。于是乎，马来特权和马来优先是巫统神圣化的政治正确，即使伊斯兰的论述也受之牵引。

如第2章所述，在巫统的主导下，马来西亚宪法和官方的权威论述将马来族群和伊斯兰加以紧密的结合，视为马来人认同的主体，更成为马来人和非马来人最为鲜明的分界；而这也就长期扭曲了非马来人对伊斯兰的观感（按：事实上也同时扭曲了马来人本身对伊斯兰的认知，如“马来人就是伊斯兰”的口号即是由此而来），使伊斯兰成

为非马来人对马来人的认知标示。在这情况下，非马来人接受伊斯兰就代表接受马来认同，而放弃其自身的主体认同：如此接受伊斯兰在实践上就和同化于马来族群内并无二致——事实上，基于宪法162条之规定，任何族群欲成为马来人，就必须信仰伊斯兰教。因此，若伊斯兰在马来西亚的论述欲打破民族主义宰制的困局而进一步扩张到非马来人身上，首先要打破的就是伊斯兰是为马来人的刻板印象，但如此又牵涉到宪法的架构而威胁到马来主权和马来特权的法定地位。

换言之，宪法将伊斯兰和马来认同加以结合，虽使马来主权和马来特权得以长久结构化，但也使得伊斯兰被视为马来人专属的主体认同；不单阻滞了伊斯兰对外的传播与发展，也难以促进非马来人对伊斯兰理念的接纳与了解——因为其在政治上的论述在巫统的主导下，一开始就被马来民族主义者加以扭曲，而成为马来主权的禁脔。反之，伊斯兰党在改革后就力主还原伊斯兰在政治上应有的面貌，首要的任务就是要将国教和马来主权脱钩，以落实伊斯兰的公义和反族群主义的原则，作为塑造伊斯兰政体最根本的基础。

在此衍生一个问题：若马来西亚的马来族群占绝大多数，马来人主宰一切，那么巫统所强调的马来主权和马来霸权领导将会变成一个薄弱的口号，甚至毫无意义，因其已失去了一个使其论述得以合理化的强大对立面（如华人的威胁）。是故，单一族群政党只有在多元族群，且族群间处于一种稳定或不稳定的竞争的状态下才能发挥其合理的影响力。换言之，若在一个族群高度融合的地区，单一族群政党就几乎没有存在的价值。因此，可说马来西亚族群完全的融合即是巫统的终结。是故，为了确保对立面（即他者）的长久存在，巫统必须千方百计地强化马来族群的边界以防堵非马来人以被同化的方式轻易地成为马来族群，同时也防堵“他者”同化马来人。同样的道理也可运用在伊斯兰化的主张方面，相对其对马来人伊斯兰化的积极程度，巫统向来对非穆斯林的伊斯兰化皆采取漠视的态度，因为随着非马来人穆斯林的增加，为伊斯兰服务的马来民族主义就失去了其独特性和排他性，最终使马来民族主义失去了正当性，亦突显马来人特权的不理性和不合时宜，反而威胁巫统的生存。因此，伊斯兰的平等主义原

则是为巫统所必须规避的政治表述，也只有将伊斯兰的表述禁制在马来族群的边界内才得以避免造成违背伊斯兰平等原则的后果。

在此情况之下，基于巫统的政党属性和其民族主义的意识形态，马来化的伊斯兰化必然是巫统对伊斯兰化的论述结果，而马来西亚伊斯兰化的马来化就是巫统主政下的必然结果。但是，我们必须要明了的是：伊斯兰化的马来化只有更为突显巫统的伊斯兰主张和正统伊斯兰的疏离性 (Alienation)，因此其即为巫统伊斯兰主义的最大罩门，亦为其伊斯兰化理念的最大瓶颈。而此瓶颈亦直接反映在其极端偏向马来族群的伊斯兰化政策上。反之，若巫统要放弃马来化的伊斯兰化理念，则巫统就必须先放弃族群政党的属性，改变其基本的意识形态以及更动马来霸权的国家体制。

【伊斯兰化理念实践的调适问题：伊斯兰党伊斯兰化政策的瓶颈】

反之，在伊斯兰党方面，和巫统不同的是，其单元性并非来自于族群的属性，而是个人的宗教信仰。若然把政党认同也视同作为一种信仰，则伊斯兰党规定个人须信仰伊斯兰方能入党，事实上就是一种指示个人在入党时须对政党认同作表态或宣示的要求。也就是说，信仰伊斯兰是为认同伊斯兰党的唯一要件。而作为一个集宣教团体与政治组织于一身的伊斯兰党，其宣教（即伊斯兰化）的策略一面是采取包容多元、理性和柔性的教化与感召——特别是针对非穆斯林的身上；另一面却是施以激进、强制的赏罚规范——以吉兰丹州所实施的伊斯兰规范为例，其条例的内容对多数聚居在西海岸，相对较为世俗化的非穆斯林而言，是难以想像且难以接受的——如从其所执意推行的伊斯兰刑法条文来看，我们就可断定其伊斯兰化的政策是缺乏对当代社会的调适性。后者的伊斯兰化策略虽可以在对穆斯林个人外在的规范上取得明显的效果，但却也大大地抵消了前者的策略所建立的温和形象，使国内的非穆斯林至今大多仍然对伊斯兰党戒慎恐惧，无法拥有正面的观感。

是故，纵然安华被罢黜和受虐的事件爆发后，国内不少民众对巫统政府萌生不满的情绪，伊斯兰党在1999年的大选亦只能在马来族群

占绝大多数的州属取得胜利，而仍然无法在多元族群的地区取得显著的成就。得利的反而是利用华人对伊斯兰党的潜在恐惧心理，将伊斯兰党的激进主张加以大肆“宣扬”，散播伊斯兰原教旨主义威胁论的马华公会。马华公会的大胜刚好填补了巫统因选举重挫而流失的议席，从而使巫统霸权政府的体制仍然得以维系。因此，在这里我们可以看出和巫统不同的是，伊斯兰党的伊斯兰化主张面临最大的困难和挑战并非其理念本身，而是其实践的方式。

谈到伊斯兰党伊斯兰化的实践方式，如第1章所述，伊斯兰化的最终目的是塑造一个伊斯兰高度虔信的社会，而遵循伊斯兰法是为伊斯兰化的责任，亦是达至伊斯兰虔信的必要途径。以此观点而言，伊斯兰因伊斯兰法的实施而具有完整的社会化，但伊斯兰法也必须因伊斯兰的信仰而获得其权威性和神圣性。伯尔曼 (Harold J. Berman) 曾言道：“法律必须被信仰，否则将形同虚设……，没有信仰的法律将退化成为僵死的教条，而没有法律的信仰却将蜕变为狂信。”⁷ 因此，伊斯兰法必须和伊斯兰信仰相互支持，不可或缺。是故，伊斯兰法的实施必须以伊斯兰信仰为预设前提，即对伊斯兰的虔信态度必须先于伊斯兰法而存在。

然而我们必须要明了的是，即便对于不信者而言，伊斯兰法只是一个教法，而非普遍性的法律。在此必须要强调的是，先知穆罕默德在颁布麦地那宪章 (Carter of Madinah or *Al Dustur al-Madinah*) 以作为实施伊斯兰法的合法依据之前，也同样地必须先取得当地非穆斯林的谅解与同意——而事实上，麦地那宪章本身就是穆斯林和非穆斯林达成谅解并共同参予拟定的一个协定。⁸ 因此，在一个客观条件上尚未成立乌玛社群的国家，就难以具备实施伊斯兰法的环境。基于伊斯兰尊重个人信仰自由，反对强迫信仰的要件，⁹ 一个高度虔信的乌玛社群的建构必须先于伊斯兰法的全面推动，如此伊斯兰法才能因其获得普遍性的认同而具备其最高权威性。否则，若伊斯兰法先于伊斯兰社会的形塑而实施（如吉兰丹州者），则不但会有褫夺不同伦理和价值的自由表达权之争议，也会产成强迫未伊斯兰化的社会成员顺从伊斯兰价值的压制行为，而形成宗教威权的领导体制；此举即违背了伊斯兰的民主协商原则，更违背了伊斯兰反对强迫信仰的本意。此即

为伊斯兰党伊斯兰化政策的最大瓶颈。

惟伊斯兰党虽历经数十年的变动，但仍然坚持其体制内的抗争与社会改革的方式，仍然服膺于世俗化的宪法，是为全球原教旨主义改革运动的一个和平抗争的示范。由于伊斯兰党属马来西亚最明显的反体制政党，其在 80 年代的没落固然得到穆斯林的同情，但其在 90 年代的急速崛起又影响了马来西亚多元宗教社会，以及世俗化政体的国家体制。

是故，伊斯兰党和巫统的共同点就是塑造一个以文化认同为导向的国家认同基础。前者为伊斯兰文化，在政治上的表述即为建构一个包容多元的伊斯兰政体，后者为伊斯兰化的马来文化，以建构一个伊斯兰化的马来民族国家作为其政治上的表述。按照本书的层层推理，前者自然较后者更为趋近于包容多元的普世价值。但对于国内非马来人又为非穆斯林的华人、印度人和其他少数族群，两党的国家建构理念仍然是一种以文化霸权为框架的国家认同观，对以自由民主主义为主，主张多元共存的全球化趋势筑起了保守的壁垒。

经由笔者在本书的分析、综合而言，巫统伊斯兰化理念和政策的瓶颈，就是来自于其政党自身的属性和民族主义的意识形态。巫统一旦不改变其意识形态，其伊斯兰化的政策将无法取得重大的突破，也不符合当代伊斯兰复苏的理想。再者，巫统盘根错节的政商利益关系，以及巫统对国家的威权控制也违反了伊斯兰的公义、反经济垄断和暴利的原则。因此，除非巫统自身作出极大幅度的改革，否则其在伊斯兰化的政策上将无法和伊斯兰党竞争。因为本书的论述证明，作为伊斯兰的政党，伊斯兰党比巫统更具说服力的合理性。是故，Mohamad Kamal Hassan 更直指伊斯兰党是为马来西亚唯一的伊斯兰政党。¹⁰

因此讽刺的是，基于巫统伊斯兰化理念的原生矛盾，其伊斯兰化政策的推动反而极可能造成一个反向的结果：即其伊斯兰化政策促进马来穆斯林对伊斯兰的觉醒，反而导致伊斯兰党支持率的上升，使巫统的伊斯兰化政策的大部份成果最终极可能反而由伊斯兰党所接收。为了避免此种情况，巫统只好不断地以各种方式来说服选民它比伊斯

兰党更伊斯兰化，比伊斯兰党更具备“正统”伊斯兰思想和使命——包括以迅雷不及掩耳的手段宣布马来西亚是为伊斯兰政体。

第四节：单一意识形态政体——伊斯兰政体与马来民族国家在马来西亚的适应问题

从以上的分析，我们可得知伊斯兰党和巫统皆拥有一个共识：即主张以单一意识形态治国的试炼。一个本着族群民族主义，另一却主张“包容多元”的“神权政体”，问题是一个单一宗教的神权政体或民族主义政体真能包容多元吗？以古典的伊斯兰政体主张为例，国家领导人必须是一个虔诚的穆斯林，在若干的领域上非穆斯林无法和穆斯林享有同样的地位。因此，无论是伊斯兰政体抑或是马来民族主义政体的构建，无疑地都是基于一种文化霸权的国家认同观。

以当代自由主义者的观点而言，其认为多元文化的传承是纷杂的，不可能提供政治社会所需要的基本统一。因此，公民对国家的认同应以对自由民主体制的宪政认同为依归。在这当中，文化认同若要在国家扮演积极角色，也只有自由民主的制度文化，而不是单元的族群文化，更非单元的宗教文化，如此方可以成就一个多元宗教、族群和文化平等共存而稳定的国家体制。在不透过暴力手段的前提下，一个多元宗教社会如马来西亚，其立国的契约也必定是由各个不同的信仰群体所订定的，其内容一定不是完全服膺于某个宗教狭义解释的权威价值。否则，这种国家契约所展现的，不过是一种众多宗教的体系对个别宗教在理论话语和价值建构上的完全臣服。这完全不符合该多元宗教社会的现实，更不能达致追求和平生活的理想。因此在此情况下，以政治家洛克（John Locke）的学说检视之，一个单一神权至上的“社会契约”必须先于单一神权政体的成立而存在。以伊斯兰的角度而言，伊斯兰政体的实践至少必须以伊斯兰信仰为预设前提，即对伊斯兰的虔信态度必须先于伊斯兰政体而存在。易言之，如同伊斯兰法的实践问题一样，一个高度虔信的乌玛社群的建构必须先于伊斯兰政体的推动。如此，伊斯兰政体才能因其获得普遍性的认同而具备其最高权威性。

再者，当自由民主主义建构的民主宪政体制俨然成为当代人类文明压倒性的主流价值时，任何以和平途径来塑造一个意识形态政体的理论和实践必然就要和其作某种层度的结合。而基于伊斯兰和基督教哲学皆认可人类社会的最高法则——自然法的超验性，笔者认为由基督教文明所演化而来的现代西方的民主宪政体制，在理论上自然也可以是得到伊斯兰的立论支持的。换言之，若以自由民主主义的基本精神为依归，则伊斯兰党民主化的伊斯兰化，以及巫统调适性的伊斯兰化皆是其伊斯兰化理念的可取之处，并符合全球化的潮流。若两党双双从各自伊斯兰化的瓶颈中脱困——即伊斯兰党扬弃激进的伊斯兰化，巫统扬弃马来化和去民主化的伊斯兰化的母政策，则事实上伊斯兰化更能达到其理想的效果：即发挥伊斯兰和平的教化功能。

总而言之，马来西亚自 20 世纪末以来就不断积极地进行伊斯兰与现代化调适的试炼，其所要证明的就是伊斯兰主义如何在现代化生存和壮大的命题。惟伊斯兰信仰是一个全民共享的信仰文化，它对现代化的适应方式必须透过资讯的自由流通，以及开放动员社会上的智能潜力去作广泛的辩证来加以了解和规划，而非将之限定在极狭小的智识阶层（如掌握宗教权威的一小群乌拉玛，或威权体制内极少数的决策核心），否则所厘定的伊斯兰化理念和政策将会形成扭曲和失真，而和社会日常生活的真实形成广大的落差，形成一个空泛和华而不实的道德性的高论（如过于理想化的新马来人）。若果如此，伊斯兰化方向的理想诉求、口号和规划只会帮助掩盖日趋严重的各种问题，如滥权、贪污和道德败坏而衍生的种种社会问题，而饰以稳定、成功和进步的假象，无关真正伊斯兰理念和信仰的推展与扎根。换言之，伊斯兰化理念必须要在一个开放、民主和稳定的社会才能加以落实。况且尊重人权、平等民主和包容宽赦的态度本来也就是伊斯兰最重要的内涵。

在全球化的强大压力下，资讯的开放和政治体制民主化的声浪已成为一个不可逆转的潮流，目前已经没有任何的个人能以威权的力量将伊斯兰化的辩证窄化或垄断在单一的口径上。不幸的是，马来西亚政府在马哈迪时期的威权领导方式并没有随着国际权威政治体制的

相继解体而展开民主化的改变。随着安华事件的发生以及 911 事件爆发后，反而加紧展开对国内的言论自由和异议份子的控制。许多反官方论述的穆斯林报刊或杂志的发行皆遭到或查禁、或压制的命运，同时国内许多异议的伊斯兰学者、政治人物或民间团体也相继遭到限制出境、监禁或压制。凡此种种，不单可能使伊斯兰化的官方论述成为强人意志所操弄的权柄而无助于伊斯兰化的推展，更可能违背了伊斯兰的精神，严重地伤害了伊斯兰的形象，形成对巫统伊斯兰化政策的若干抵消效应。

无论如何，除了少数顽固和守旧的伊斯兰主义和民族主义者以外，马来西亚各界皆体认到伊斯兰化对现代化以及全球化的调适是伊斯兰化未来的唯一走向，而过去马来西亚在朝和在野的政党所落实的伊斯兰化政策皆是这种认知的体现。虽伊斯兰化理念对立的双方皆出现不少观念上的矛盾和执行面的偏差，却皆极少出现暴力和非理性的动作与诉求：盖因双方皆认知到维持社会的稳定与和平才是伊斯兰化的第一要务。因此，巫统并没有透过官方权威来解散伊斯兰党，伊斯兰党也没有采取武力的抗争。总而言之，巫统和伊斯兰党的伊斯兰化理念和政策对伊斯兰价值的推展而言，仍然是正面远大于负面的。是故，马来西亚伊斯兰理念的实践方式和过程足以作为中东国家伊斯兰主义者的一个重要且良好的参考与借镜。

注释：

- 1 1964年当新加坡仍是马来西亚的一州时，马来西亚华人和马来人的人口总数呈现几乎均等的局势（1963年12月31日为止，全马来西亚的华人占了4百19万，即42.2%的总人口，马来人只占了4百10余万，即40.6%的总人口）。因此，新加坡州总理李光耀就顺势提倡“马来西亚人的马来西亚”的观念，其核心理念就是马来西亚不是马来族群支配的国家，而是属于全体马来西亚公民所共同支配的政体，各族群应享有平等的地位。但李光耀的主张激怒了巫统和伊斯兰党的激进民族主义者，双方的激进少壮派均呼吁东姑拉曼以武力将李光耀逮捕。为免引起两地的争端，以及引起族群的暴乱，东姑拉曼遂决定放弃新加坡以换取马来西亚的稳定（按：李光耀为此在宣布独立记者会上痛哭流涕，几度无法发言）以及确保马来人的支配权。新加坡的被逐出顿时使马来西亚华人的比例剧降，也降低了马来族群的心理压力。相关资料可见：杨建成，《马来西亚华人的困境》，台湾：文史哲，1982年；国防部

政治组,《星马分治的研究》,台北:国防部,1966年,以及王国璋,《马来西亚的族群政党政治(1955-1995)》等。

- 2 2000年8月,马来西亚中华工商联合会副秘书长,在接受《远东经济评论(Far Eastern Economics Review)》访问时曾建议政府基于提高国家整体竞争力和经济自由的理由,需逐步取消马来人的经济特权,包括强制所有的上市公司需有30%的股份配给马来人的配额制、马来人购屋折扣及教育配额制等。他认为,如果马来人要进步及成功,与其它种族竞争,就须在重组社会中取消马来人的特权,并提议政府从今起,不应推行保护政策。此番言论引起巫统政治领袖的大加抨击,并认为这是华人挑战马来主权的言论,足以伤害马来人的感受,破坏族群的团结。以马哈迪为首巫统各重要领袖为此展开了长达数月的批判,而华社相关取消马来特权的主张如华团选举诉求等,也一并被马来报章(如马来西亚前锋报)加以挖掘并予以批判,以支持巫统党内激进民族主义者的立场。事件发展到最高峰,巫统青年团更率数千巫统党员包围马来西亚华社民间最高组织——吉隆坡暨雪兰莪中华大会堂,扬言誓死捍卫马来特权,要求华社道歉,否则会造成族群暴动的危机(按:即排华的暴动);但以伊斯兰党为首的穆斯林反对党却力斥该激进行为的荒谬,最终在舆论的压力下,巫统青年团和华团诉求工委会双方正式于12月达成合解而暂时平息了这一场风波,也化解了一场族群冲突的危机。有关报导请详见2000年8月13日至30日,12月15日至20日的当地各平面媒体。
- 3 此论理解释之定义,乃引自:郑玉波著,黄宗乐校订,《法学绪论》,第十三版(1971年1版),台北:三民书局,1999,页74-75。
- 4 此刑罚见诸于古兰经第5章(*Al-Ma'idah*)第38节。
- 5 所谓扩充解释,即“当法律意义,仅依文理解释而失之过窄,而不足以表示立法之真义时,乃扩张法文之意义,以为法律之谓。”引自郑玉波著,《法学绪论》,页75。
- 6 所谓文理解释,即依据法律条文之字义或文义而为之解释也,故亦称文字解释。见:郑玉波著,《法学绪论》,页72-73。
- 7 伯尔曼著(Berman, Harold J.),梁治平译,《法律与宗教(The Interaction of Law and Religion)》,北京:三联书店(London: SCM Press Ltd., 1974), 1991, 页15, 64。
- 8 此记载于古兰经第2章(*Surah al-Baqarah*)第256节:“对于信仰,绝无强迫;因为正邪确已分明了。谁不信恶魔而信真主,谁确已把握住坚实的、绝不折断的把柄。真主是全聪的,是全知的。”引自:《古兰经中文译解》,台北:中国回教协会,1997,页27。因此由此可证在伊斯兰的观念下,人们有选择信仰的自由。
- 9 此为Mohamad Kamal Hassan在2000年5月3日在台北中央研究院马来世界伊斯兰研讨会的会上发言。
- 10 有关自由主义对国家和国族建构的论述,可详见:江宜桦著,《自由主义、民族主义与国家认同》,台北:扬智文化事业,1998,页100-135。

参考资料

中文资料:

- 《古兰经中文译解》,台北:中国回教理事会,1997年。
- 《马来西亚联合邦宪法(华文译本)》,1984年。
- 中国伊斯兰百科全书编委会,《中国伊斯兰百科全书》,成都:四川辞书出版社,1996年。
- 《新编世界各国宪法大全》,国民大会秘书处资料组,台北:国民大会秘书处,1996年。
- Stark, Rodney; Finke, Roger (罗德尼·达斯克;罗杰尔·芬克)著,杨凤岗译,《信仰的法则——解释宗教之人的方面(Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion)》,北京:中国人民大学出版社,2004年(原2000)。
- Karen Armstrong (凯伦·阿姆斯特朗)著,林宗宪译,《伊斯兰(Islam)》,台北:左岸文化,2003(原2000)。
- 丁兴祥,李美枝,陈皎眉编著,《社会心理学》,台北:国立空中大学,1988年。
- 大前研一著,李宛容译,《民族国家的终结(The Rise of Regional Economics)》,台北:立绪,1996年。
- 王国璋,《马来西亚的族群政党政治》,台北:唐山出版社,1997年。
- 王铭铭,《社会人类学》,台北:五南图书出版公司,2000年。
- 丘光耀,《第三条道路:马来西亚华人政治选择批判》,吉隆坡:地球村网络有限公司,1997年。
- 古鸿廷,《东南亚华侨的认同问题》,台北:联经,1994年。
- 布洛克(Bullock, Alan)著,董乐山译,《西方人文主义传统(The Humanist Tradition in the West)》,台北:究竟出版社,2000年。
- 休斯顿·史密斯著(Smith, Huston),刘安云译,《人的宗教:人类伟大的智慧传统(The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions)》,台北:立绪,1998年。
- 江宜桦著,《自由主义、民族主义与国家认同》,台北:扬智文化事业,1998年。
- 艾布里阿俩·茂都迪(Abul Ala Maududi)原著, Khurshid Ahmad译(英文版),佚名译(中文版),《了解伊斯兰(Understanding Islam)》,科威特(Kuwait):国际伊斯兰学生会联盟(International Islamic Federation of Student Organization),1989年。
- 艾瑞克·霍布斯邦(Eric J. Hobsbawm);李金梅译,《民族与民族主义(Nations and Nationalism Since 1780)》,台北:麦田出版社,1997年。
- 何启良,《面向权威》,吉隆坡:十方出版社,1995年。
- 何启良编著,《当代大马华人政治省思》,吉隆坡:华社资料研究中心,1994年。
- 伯尔曼著(Berman, Harold J.),梁治平译,《法律与宗教(The Interaction of Law and Religion)》,北京:三联书店(London: SCM Press Ltd., 1974), 1991年。
- 吕大吉著,《宗教学通论新编》,北京:中国社会科学出版社,1998年。
- 亚伦布洛克(Bullock, Alan)著,董乐山译,《西方人文主义传统(The Humanist Tradition in the West)》,台北:究竟出版社,2000年。
- 杭亭顿(Huntington, Samuel)著;黄裕美译,《文明冲突与世界秩序的重建(The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order)》,台北:联经,1997年。
- 林水耀,何启良,何国忠,赖观福合编,《马来西亚华人史新编第三册》,吉隆坡,马来西亚中华大会堂,1998年。
- 林钟沂,《政策分析的理论与实践》,台北:瑞兴图书公司,1994年。

- 阿姆斯特朗 (Armstrong, Karen) 著, 蔡昌雄译, 《神的历史 (A History of God)》, 台北: 立绪, 1999 年。
- 哈尔 (Held, David) 著; 李少军, 尚新建译, 《民主的模式 (Models Of Democracy)》, 台北: 桂冠图书。
- 柯嘉逊, 《改革马来西亚》, 吉隆坡: 东方企业, 1995 年。
- 洪鎌德, 《人文思潮与现代社会》, 台北: 扬智文化, 1997 年。
- 《21 世纪社会学》, 台北: 扬智文化事业, 1998 年。
- 《从韦伯看马克思》, 台北: 扬智文化事业, 1998 年。
- 迪特马·罗特蒙特 (Dietmar Rothermund) 著, 朱章才译, 《1947.8.15 德里: 殖民统治的结束 (Dehli. 15 August 1947: Das Ende Kolonialer Herrschaft)》, 台北: 麦田, 2000 年。
- 海伍德 (Heywood, Andrew) 著, 杨日青等译, 《政治学新论 (Politics)》, 台北: 韦伯文化事业, 1999 年。
- 班纳迪克·安德森 (Anderson, Benedict), 吴叡人译, 《想象的共同体: 民族主义的起源与散布 (Imagine Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)》, 台北: 时报出版社, 1999 年。
- 祝家华, 《种族威权民主国家的政治反对势力之形成与结盟——大马两族政治的评析 (1985—1992 年)》, 台北: 国立政治大学政治研究所硕士论文, 1993 年。
- 马明道, 《伊斯兰法之研究》, 台北: 沙特阿拉伯王国驻华文化参赞处, 1982 年。
- 马哈迪 (Mahathir bin Mohamad) 著, 刘鉴铨译, 《马来人的困境》(The Malay Dilemma), 吉隆坡: 世界书局(马)有限公司, 1981 年。
- 曹俊汉著, 《公共政策》, 台北: 三民书局, 1997 年。
- 莫顺生著, 《马来西亚教育史》, 吉隆坡: 马来西亚华校教师会总会与林连玉基金会, 2000 年。
- 曾庆豹, 《与 2020 共舞——新马来人思潮与文化霸权》, 吉隆坡: 华社资料研究中心, 1996 年。
- 华社资料研究中心编辑部, 《马来西亚种族两极化的根源》, 吉隆坡: 华社资料研究中心, 1987 年。
- 爱德华·萨依德 (Edward W. Said) 著, 王志弘等译, 《东方主义》(Orientalism), 台北: 立绪文化, 1999 年。
- 杨培根, 《故事的另一方面: 民主人权与法律在马来西亚》, 吉隆坡: 东方企业有限公司, 1996 年。
- 叶永文, 《宗教政治论》, 台北: 扬智文化, 2000 年。
- 葛尔纳, 艾尼斯特著 (Gellner, Ernest); 李金梅译, 《国族主义 (Nationalism)》, 台北: 联邦, 2000 年。
- 道尔原著 (Robert A. Dahl), 张明贵译, 《多元政治: 参与与反对 (Polyarchy: Participation & Opposition)》, 台北: 唐山, 1989 年。
- 廖峰香、叶明德编著, 《政治学》, 台北: 国立空中大学, 1996 年。
- 蔡文辉, 《社会变迁》, 台北: 三民, 1995 年。
- 郑玉波著, 黄宗乐校订, 《法学绪论》, 第十三版(1971 年 1 版), 台北: 三民书局, 1999 年。
- 卢克曼著 (Lukman, Thomas) 著, 《无形的宗教: 现代社会中的宗教问题 (The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society)》, 香港: 汉语基督教文化研究所, 1995 年。
- 谢诗坚, 《巫统政治风暴: 历史片断回顾》, 吉隆坡: 中央纸业有限公司, 1999 年。
- 瞿海源, 《社会心理学新理》, 台北: 巨流图书公司, 1989 年。

- 萨托利 (Sartori, Giovanni) 著, 雷飞龙译, 《政党与政党制度 (Parties and Party System)》, 台北: 韦伯文化事业, 2000 年。
- 罗纳德·L·约翰生通著 (Johnstone, Ronald L.), 《社会中的宗教 (Religion in Society)》, 成都: 四川人民出版社, 1991 年。
- 罗钢, 刘象愚主编, 《后殖民主义文化理论》, 北京: 中国社会科学出版社, 1999 年。

英文资料:

- Abdul Majeed Mohamed Mackeer. *Contemporary Islamic Legal Organization In Malaya*. Monograph Series No.13, Yale University Southeast Asia Studies, 1969.
- Abdullah Alwi Hassan, Haji, *The Administration of Islamic Law in Kelantan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1996.
- Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Hussain. (eds.) *Reading on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- Ahmad, Akbar S. & Donnay, Hastings. (eds.) *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge, 1994.
- Ahmed, Akbar S. P. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London: Routledge, 1992.
- Al Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought And Civilization (ISTAC), 1993.
- Ali, Mumtaz Muhammad. *Conceptual and Methodological Issues in Islamic Research: A Few Milestones*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1995.
- Alias Mohamed. *PAS' Platform-Development and Change 1951-1986*. Kuala Lumpur: Gateway Publishing House Sdn. Bhd., 1994.
- Andaya, Barbara Watson, & Leonard Y. Andaya. *A History of Malaysia*. London: Macmillan Asian Histories Series, 1982.
- Anwarullah. *Principles of Evidence in Islam*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1999.
- Ariff, Mohamed. (ed.) *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1991.
- Ariffin Omar. *Malay Concepts of Democracy and Community: 1945-1950*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993.
- Arrul Zamani. *The Malay Ideals*. Kuala Lumpur: Golden Books Centre Sdn. Bhd., 2002.
- Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government In Islam*. Los Angeles: University of California Press, 1961.
- Aziz Zariza Ahmad, *Mahathir's Paradigm Shift: The Man Behind the Vision*. Kuala Lumpur: Firma Malaysia Publishing, 1997.
- Beckford, James. A.. *New Religious Movement and Rapid Social Change*. Beverly Hills, California: Sage, 1986.
- Benibn, Joel and Stork, Joe. (eds.) *Political Islam*. Los Angeles: University of California Press, 1997.
- Berger, Peter L. (ed.) *The Desecularization of the world: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- Cassirer, Ernot. *The Myth of the State*. London: New Have & London and Yale University Press, 1986.
- Chin, Robert & D. Benne, Kenneth. *The Planning of Change*. 3 ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976.

- Choudhury, Golam W. *Islam and the Modern Muslim World*. Kuala Lumpur: WHS Publications Sdn Bhd., 1993.
- Crouch, Harold. *Government and Society in Malaysia*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1996.
- Danner, Victor. *The Islamic Tradition: An Introduction*, N. Y.: Amity House, 1988
- Derbyshire, J. Denis. *The Business of Government*. London: Chambers Commerce Series, 1987.
- Dessouki, Ali E. Eilal. (ed.) *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger, 1982.
- Doi, Abdur Rahman I.. *Syariah: The Islamic Law*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1996.
- Eliade, Mircea. (ed.) *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster Macmillan, Volume 7, 1995.
- . *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster Macmillan, Volume 7, 1995.
- Esposito, John L. (ed.) *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* London: Lynne Rienner Publishers, 1997
- Esposito, John L. *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press, 1984.
- . *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press, 1992.
- Funston, John. *Malay Politics in Malaysia: A Study of UMNO and PAS*. Kuala Lumpur: Heineman Educational Books (Asia) Ltd., 1980.
- Gauhar, Altar. *The Challenge of Islam*. London: Islamic Council Of Europe, 1978.
- Ghayasuddin, M. *The Impact of Nationalism on The Muslim World*. London: Muslim Institute, 1996.
- Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*. New York: Pantheon Books, 1982
- Goldziher, Ignaz. Translated by Andras and Ruth Hamori. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton University Press, 1981.
- Gomez, Edmund Terence. *Money Politics in the Barisan Nasional*. Kuala Lumpur: Forum, 1991.
- . *The 1995 Malaysian General Elections-A Report and Commentary*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1996.
- Gomez, Edmund Terence, and Jomo K. S.. *Malaysia's Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Gullick, J.M.. *Indigenous Political System of Western Malaya*. London: The Athlone Press, 1958.
- Hallaq, Wael B.. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Harding, Andrew. *Law, Government and the Constitution in Malaysia*. Kuala Lumpur: Malaysia Law Journal Sdn. Bhd., 1996.
- Hashim Makaruddin. (ed.) *Islam and the Muslim Ummah: Selected speeches of Mahathir*. Kuala Lumpur: pelanduk Publication, 2000
- Hashim Bin Mehat. *Malaysia Law & Islamic Law on Sentencing*. Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1991.
- Haynes, Jeff. *Religion in Third World Politics*. Colorado: Lynne Rienner, 1994.
- . *Religion in Global Politics*. London: Longman, 1998.
- Hefner, Robert W. and Horvathich, Patricia. (eds.) *Islam: In an era of Nation-States*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
- Hillal Dessouki, Ali E.. *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger Publishers, 1982.
- Hodgson, Marshall G. S.. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Hooker, M.B.. *The Personal Law of Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1976.
- Huff, Toby E., Schlurchter, Wolfgang. (eds.) *Max Weber and Islam*. New Jersey: Transaction Publishers, 1999.
- Hughes, Thomas Patrick. *Dictionary of Islam*. Dehli: Munshiram Manoharial Publishers Pvt. Ltd., 1999 (First in 1885).
- Ibrahim Abu Bakar. *Islamic Modernism in Malaya: The Life and Thought of Sayid Syekh al-Hadi 1867-1934*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1994.
- Ismail, Rose. (ed.) *Hudud In Malaysia-The Issue At State*, Kuala Lumpur: SIS Forum (Mal) Berhad, 1995.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2000.
- . *Principles of Islamic Jurisprudence*. 2nd Ed.. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers Sdn. Bhd., 1998.
- Kamarulnizam Abdullah. *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003.
- Karim, Wazir Jahan. *Shifting Cosmologies of Culture and Religion in Malaysia: Adat, Islam and Modernity*. International Symposium on Practises of Malayo-Islamic Worldview. Taipei: Academic Sinica, 1997.
- Kasimin, Aman. *Religion and Social Change Among the Indegenous People of the Malay Peninsula*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1991.
- Keyes, Charles, Helen Hardacre, and Laurel Kendall. *Asia Vision of Authority: Religion and the Modern States in East and southeast Asia*. In: Introduction Contested Vision of Community in East and Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- Kharofa, Ala' Eddin, Dr. *Nationalism, Secularism Apostasy and Usury In Islam*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1994.
- . *The Legal Methods in Islamic Administration*. Kuala Lumpur: International Law Book services, 2000.
- Khong, Kim Hoong. *Malaysia's General Election 1990*. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1991.
- Khoo, Boo Teik. *Paradoxes of Mahathism*. Kuala Lumpur: Oxford Univeresity Press, 1995.
- Khoo, Kay Kim. *Malay Society*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1995.
- Kua, Kia Soong. *Malaysian Political Myths*. Kuala Lumpur: The Resource and Research Centre, Selangor Chinese Assembly Hall, 1990.
- Lee, H.P.. *Constitutional Conflicts in Contemporary Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995.
- Liaw, Yock Fang. *The Religious Life of Malay-Muslim*. International Symposium on Practises of Malayo-Islamic Worldview. Taipei: Academic Sinica, 1997.
- Lukman Thaib. *The Notion of State In Islam*. Kuala Lumpur: Quill Publishers. 1990.

- Mackeen, Mohamed Abdul Majeed. *Contemporary Islamic Legal Organization in Malaya*. Monograph Series No. 13. USA: Yale University Southeast Asia Studies, 1969.
- Mahathir Mohamad. *Islam: Misunderstood Religion*. Kuala Lumpur: Afro-Arab Centre, 1996.
- . *Malays Forgets Easily*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 2001.
- Masykuri Abdullah. *Islamic Thought and Practices in Contemporary Indonesia*. International Symposium on Practises of Malayo-Islamic Worldview. Taipei: Academic Sinica, 1997.
- Matthew, Bruce and Nagata, Judith. *Religion, Values and Development in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986.
- Mawdudi, S. A. S.. *The Islamic Law & Constitution*. Lahore: Islamic Publication, 1967.
- Mean, Gordon Paul. *Malaysia Politics: The Second Generation*. New York: Oxford University Press, 1991.
- . *Malaysian Politics*. London: University of London Press Ltd., 1970.
- Mehmet, Ozay. *Islamic Identify and Development: Studies of the Islamic Periphery*. Kuala Lumpur: Forum, 1990.
- Merkel, Peter H., & Smart, Ninian. (ed.) *Religion and Politics in the Modern World*. New York: New York University Press, 1985.
- Milne, R.S. & Mauzy, Diane K.. *Malaysian Politicc under Mahathir*. London:Routledge, 1999.
- Moen, Matthew C. and Gustafson, Lowell S.. (eds.) *The Religious Challenge to the State*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Mohammad Asad. *The Principles of State and Government in Islam*. Gibraltar: Daral-Andalus Limited, 1980.
- Moussalli, Ahmad. *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1999.
- Moyser, George. (ed.) *Politics and Religion in the Modern World*. London: Routledge, 1991.
- Muhammad Abd. Rauf. *UMMAH: The Muslim Nation*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.
- Muhammad Kamil Awang. *The Sultan and the Constitution*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- Muqim, Mohammad. (ed.) *Research Methodology in Islamic Perspective*. Kuala Lumpur: Synergy Book International, 1999.
- Mutalib, Hussin. *Islam and Ethnicity in Malay Politic*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Nagata, Judith A.. *The Reflowering of Malaysia Islam: Modern Religion Radicals and Their Roots*. Canada : The University of Columbia Press, 1984.
- Nair, Shanti. *Islam in Malaysia Foreign Policy*. London: Routledge, 1997.
- Netton, Ian Richard. *A popular Dictionary of Islam*. Richmond: Curzon Press, 1997.
- Neusner, Jacob. (ed.) *Religion and the Political Order: Politics in Classical and Contemporary Christianity, Islam, and Judaism*. Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Norhashimah Mohd. Yasin. *Islamization/Malaynisation - A Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1969-1993*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996.
- Ongkili, P. James. *Nation-building in Malaysia: 1946-1974*. Singapore: Oxford University Press, 1985.
- Oo, Yu Hock. *Ethnic Chameleon: Multiracial Politics in Malaysia*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1990.
- Othman, Norani. (ed.) *Shari'a Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium*. Kuala Lumpur: SIS Forum (Malaysia) Berhad, 1994.
- Perry, Michael J.. *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Rahman, A. Rashid. *The Conduct of Elections in Malaysia*. Kuala Lumpur: Berita Publishing Sdn. Bhd., 1994.
- Ramadan, Said. *Islamic Law: Its Scope and Equity*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1987.
- Reid, Anthony. (ed.) *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Victoria: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1993.
- Roff, W. R.. *Kelantan-Religion Society And Politics In A Malay State*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1974.
- Rosenthal, Erwin I. L.. *Islam in the Modern National State*. London: Cambridge University Press, 1965.
- S. Husin Ali. *Malay Peasant Society and Leadership*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975.
- Safie bin Ibrahim. *The Islamic Party of Malaysia: Its Formative Stages and Ideology*. Kelantan: Nuawi bin Ismail, 1981.
- Sardar, Zianuddin. *The Future of Muslim Civilization*. London: Mansell Publishing Limited, 1987.
- Scott, James C.. *Political Ideology in Malaysia*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968.
- Shafuruddin, B. H. *The Federal Factor in the Government and Politics of Peninsular Malaysia*. Singapore: Oxford University Press, 1997.
- Sloane, Patricia. *Islam, Modernity and Entrepreneurship among the Malays*. U.K.: Macmillan Press LTD., 1999.
- Smith, Donald Eugene. *Religion and Political Modernization*. New Haven & London: Yale University Press, 1974.
- Smith, Wilfred Cantwell. *On Understanding Islam*. Netherlands: Mouton Publishers, 1981.
- Suffian, Mohamed Tun, Lee, H. P. & Trindade, F. A.. (eds.) *The Constitution of Malaysia; Its Development: 1957-1977*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978.
- Swatos, Jr. William H.. (ed.) *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*. New York: Greenwood Press, 1989.
- Taib, Muhammad Haji Muhd *The New Malay*, Kuala Lumpur: Visage Communication, 1996.
- Tan Chee Khoo. *Malaysia Today-Without Fear Or Favour*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publication (M) Sdn. Bhd., 1985.
- Thaib, Lukman. *The Notion of State in Islam*. Kuala Lumpur: Quill Press, 1990.
- The Holy Quran*. Translated by Abdullah Yusuf Ali. Fourth Edition (First edition: 1934). New Delhi: Nusrat Ali Nasri for Kitab Bhavan, 1996.
- Tunku Abdul Rahman, *Contemporary Issues on Malaysia Religious*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1986.

- Veer, Peter Van der, & Lehmann, Hartmut. (eds.) *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Wald, Kenneth D.. *Religion and Politics in the United States*. Washington: Congressional Quarterly Inc., 1997.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge, 1988.
- Wu Min Aun. (ed.) *Public Law in Contemporary Malaysia*. Kuala Lumpur: Addison Wesley Longman Malaysia Sdn. Bhd., 1999.
- . *The Malaysian Legal System*. Kuala Lumpur: Addison Wesley Longman Malaysia Sdn. Bhd., 1997.

马来文资料:

- Ab. Aziz Mohd. Zin. *Pengantar Dakwah Islamiah (伊斯兰复兴的传播)*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1997.
- Abdul Aziz Zakaria. *Jentera Pentadbiran Kerajaan di Malaysia-Suatu Pengenalan (马来西亚政府的统治机器——一个简介)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1992.
- Abdul Ghani bin Haji Idris. *Bagaimana Islam Berpolitik Memerintah (伊斯兰如何在政治上扮演统治的角色)*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers, 1999.
- Abdul Monir Yaacob, Wan Roslili' Abd. Majid. (eds.) *Mufti dan Fatwa di Negara-negara ASEAN (东盟国家的穆夫提和裁决)*, Institut Kefahaman Islam Malaysia, 1998.
- Abdul Rahim Awang. *Dosa-dasa Besar (重大的罪恶)*. Kuala Lumpur: Ara Communications Sdn. Bhd., 1999.
- . *Mengapa Mahathir Perlu Disingkir? (何以马哈迪必须被驱逐)*. Kuala Lumpur: Ara Communications Sdn. Bhd., 1999.
- Abdul Rahman Haji Abdullah. *Permikiran Islam di Malaysia (马来西亚的伊斯兰思想)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Pusat Pendidikan Jarak Jauh, 1998.
- Abdul Latif Muda. *Ulum Syariah (伊斯兰法概要)*. Kuala Lumpur: Cahaya Pantai (M) Sdn. Bhd., 1995.
- Abdullah, Auni. *Islam dalam Sejarah Politik dan Pemerintah Alam Melayu (马来世界的伊斯兰政治与统治历史)*. Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, 1991.
- Abdurrahman, Umar, Syaikh Dr.. terjemahan: M. Bukhori Burhanuddin (M. 布珂利布哈鲁丁译). *Jenis-jenis Permerintah dan Status Hukumnya Menurut Islam (从伊斯兰的观点看各种政权及其法律地位)*. Kuala Lumpur: Pustaka Syuhada, 1998.
- Abu Bakar Hamzah. (ed.) *Kegemilangan Islam dan Kedaulatan Bangsa: Zaman UMNO-PAS Bersatu (伊斯兰的光辉与民族的荣光: 伊斯兰党和巫统团结的年代)*. Kuala Lumpur: Media Cendekiawan, 1995.
- . *Takhta Kekal di Tangan Rakyat (皇权永在人民手里)*. Kuala Lumpur: Media Cendekiawan Sdn. Bhd., 1992.
- . *Parti PAS dengan Tahaluf Siyasinya (伊斯兰党和它的政治联盟)*. Kuala Lumpur: Media Cendekiawan, 1992.
- . *Kafir Sebab Perlembagaan (因为宪法而成为不信道者)*. Kuala Lumpur: Media Cendekiawan Sdn. Bhd., 1992.

- Adil, Haji Buyong. *Sejarah Negeri Sembilan (森美兰州的历史)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1981.
- Ahmad Hidayat Buang. (ed.) *Undang-undang Islam Dimahkamah-mahkamah Syariah di Malaysia (马来西亚伊斯兰法院中的伊斯兰法律)*. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 1998.
- Ahmad Ibrahim. *Al-Ahkam Jilid 4 Islam Dalam Perlembagaan (宪法中的伊斯兰)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- Ahmad Mohamed Ibrahim. *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia (伊斯兰法律在马来西亚的统治)*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 1997.
- Al-Afghani, C.N.. *Kelantan Sesejuk Wajah Tuan Guru (尊敬的导师在吉兰丹州的西貌)*. Kedah: Penerbitan Al-Jihadi, 1999.
- Alias Hj. Muhammad Noor. *Ada Apa Diserambi Mekah? (在麦加走廊有些什么?)*. Kota Bharu: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd., 1991.
- Alias Mohamed. *Kelantan Di Bawah Permerintahan PAS: Masalah Tanah Dan Rasuah (伊斯兰党统治下的吉兰丹州: 土地与贪污的问题)*. Kuala Lumpur: Gateway Publishing House Sdn. Bhd., 1994.
- Amin Saifullah. *Tokoh Agama Pemimpin Malaysia Alaf Baru (宗教领导为马来西亚新世代的领导人)*. Kuala Lumpur: Penerbitan Amin Saifullah, 1999.
- Anwar, Zainah. *Kebangkitan Islam di Kalangan Pelajar (学生群体的伊斯兰复兴)*. Kuala Lumpur: IBS Buku Sdn. Bhd., 1991.
- Asnarulkhadi Abu Samah, Jayum A. Jawah. (eds.) *Kenegaraan Malaysia (马来西亚国家论)*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 1997.
- Chamil Wariya. *Pandangan Politik Era Mahathir (马哈迪时代的政治观点)*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1990.
- Cheu, Hock Tong. *Pengajian Am Kenegaraan Malaysia (马来西亚国家通论)*. Kuala Lumpur: Pustaka Sarjana Sdn. Bhd., 1999.
- Daud, Mustafa Haji. *Pengantar Politik Islam (伊斯兰政治的传播)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- Fadzil Mohd. Noor, Hj., Haji Abd. Hadi Awang. *Perpecahan Bangsa dan Penyelesaian (民族的分裂和其解救之道)*. Kuala Lumpur: Dewan Pemuda PAS Malaysia, 1988.
- Faisal Othman. *Islam dan Perkembangan Masyarakat (伊斯兰与社会的发展)*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 1997.
- Foad Sakdan, Mohd.. *Asas Politik Malaysia (马来西亚政治的基础原则)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Ghani, Abdul Mumin Abdul. *Sistem Kewangan Islam dan Pelaksanaannya di Malaysia (伊斯兰的金融制度和其在马来西亚的实践)*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), 1999.
- Hall, D. G. E. (马来文译本). Suruhan Dewan dan Pustaka. (国家语文出版局编辑局译). *A History of South East Asia (东南亚史)*. London: Macmillan & Co. Ltd., 1979, Kuala Lumpur: Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka (吉隆坡国家出版局出版), 1981.
- Hasyim, Ibnu. *Konflik UMNO PAS: Satu Penyelesaian menurut Islam (伊斯兰党和巫统的冲突: 一个以伊斯兰为依据的解决之道)*. Kuala Lumpur: Brother Press Ltd. Part., 1993.
- . *PAS Kuasai Malaysia? 1950-2000 Sejarah Kebangkitan dan Masa Depan (伊斯兰*

- 兰党操纵马来西亚? 1950至2000年间复兴的历史以及未来的前景)。Kuala Lumpur: GG Edar, 1993.
- Hatta Al-Mukmin. *Siapa Dalam UMNO? (谁在巫统里头?)*. Kuala Lumpur: Mukninin Publication, 1998.
- Hussain, Ahmad Atory. *Dari Beruntuhan menuju Pembangunan: Politik Melayu 1990-2000 (从建构到发展: 马来人的政治1990-2000)*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 1998.
- . *Politik dan Dasar Awam Malaysia (马来西亚的政治与公共政策)*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd., 1985.
- Ibrahim Abu Bakar. *Ciri-ciri Usahawan Islam (伊斯兰企业家的特质)*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), 1992.
- Ibrahim Ahmad. *Konflik UMNO-PAS Dalam Isu Islamisasi (伊斯兰党和巫统在伊斯兰化议题上的冲突)*. Kuala Lumpur: Buku Sdn. Bhd., 1990.
- Idris Zakaria. *Teori Politik Al-Farabi dan Masyarakat Melayu (阿法拉比的政治理论和马来社会)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.
- Ishak, Othman. *Hubungan Antara Undang-undang Islam Dengan Undang-undang Adat (伊斯兰法律和传统民俗法律间的关系)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Ismail Ibrahim. *Pemikiran Dr. Mahathir tentang Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 2002.
- Ismail, Yusof & Ibrahim, Khayati. *Dasar-dasar Kerajaan Malaysia-Tinjauan Menyeluruh (马来西亚政府的政策——一个全面的探究)*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1993.
- Jamal Mohd Lokman Sulaiman. *Biografi Tuan Guru Haji Nik Abdul Aziz (尊敬的导师哈芝聂阿惹传)*. Kuala Lumpur: Sulfa, 1999.
- Karlim Haji Abdullah, A.. (eds.) *Perjuangan Suci UMNO (巫统神圣的斗争)*. Kuala Lumpur: Kesnet Press Sdn. Bhd., 1993.
- Kassim Salleh, Dr.. *Ijtihad: Sejarah dan Perkembangannya (理性推断: 历史与其发展)*. Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, Bahagian Hal Ehwal Islam, 1989.
- Lotfi Ismail. *Fokus Pilihanraya Ke-10: BA Tawan Malaysia (第十届大选的焦点: 替代阵线夺取马来西亚)*. Kota Bahru: Image Graphic, 1999.
- Mahathir Mohamad. *Akitek Bangsa (民族的工程师)*. Kuala Lumpur: IQ Communication, 1992.
- Mahayudin Haji Yahaya. *Islam Di Alam Melayu (马来世界的伊斯兰)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- . *Tamadun Islam (伊斯兰文明)*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1998.
- Mahmood Zuhdi. Abd Majid. *Pengantar Undang-undang Islam Di Malaysia (伊斯兰法在马来西亚的传播)*. Kuala Lumpur: Pernebit Universiti Malaya, 1997.
- . *Sejarah Pembinaan Hukum Islam (伊斯兰律法发展史)*. Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, 1988.
- Mohamed S. El-Awa. *Hukuman Dalam Undang-undang Islam- Satu Kajian Perbandingan (伊斯兰法律中的判决——一个比较的研究)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999.
- . *Thayib, Anshori penterjemah. Sistem Politik Dalam Pemerintahan Islam (伊斯兰政权里的政治制度)*. Kuala Lumpur: Penerbit Penamas Sdn. Bhd., 1984.
- Mohammad Agus Yusoff. (ed.) *Perkembangan dan Perubahan Sosio-Politik Kelantan 1955-1995 (吉兰丹社会和经济的演变与发展)*. Kuala Lumpur: Fakulti Sains Kemasyarakatan dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia. 1995.
- . *Politik Kelantan Selepas Pilihanraya Umum 1990 (1990年选举后吉兰丹的政治概况)*. Kuala Lumpur: Institut Alam Dan Tamadun Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia. 1994.
- Mohammad Hashim Kamali, Norhayati Hj. Kaprawi dan Zaitun Mohamad Kasim terj.. *Hukuman dalam Undang-undang Islam: Suatu Penelitian Terhadap Hukum Hudud Kelantan dan Terengganu (伊斯兰刑法和律法: 对吉兰丹和丁加奴伊斯兰 Hudud 的一个分析)*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2003.
- Mohd Sayuti Omar. *Kelantan Selepas Pantang (被抵制后的吉兰丹)*. Kuala Lumpur: Tinta Merah, 1991.
- . *Dilema Politik Kelantan: Mampukah BN Gugat Angatan? (吉兰丹政治的困境: 国阵能否推翻联盟政府)*. Kuala Lumpur: Tinta Merah, 1994.
- Mohd. Azan Mohd Amin W.. *Antara 'Asabiyyah dan Nasionalisme-Memurut Pandang Dr. Burhanuddin Al-Helmy (阿撒比亚和民族主义之间——以布哈鲁丁医生的观点论述之)*. Kuala Lumpur: Jabatan Pengajian Media, University Malaya, 1997.
- Mohd. Safar Hasim. *Mahathir Dan Akhbar (马哈迪和平面媒体)*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distribution Sdn. Bhd., 1996.
- Mok, Soon Sang. *Pendidikan di Malaysia (马来西亚的教育概况)*. Kuala Lumpur: Kumpulan Budiman Sdn. Bhd., 1998.
- Mokhtar Petah. *Dr. Mahathir Menangis Demi Bangsanya (马哈迪医生为其民族落泪)*. Kuala Lumpur: Simfoni Gemilang Sdn, Bhd., 1998.
- Mustafa Bin Haji Daub. *Pengantar Masyarakat Islam (伊斯兰社会的传承)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Nakhaie, Ahmad Mohd. *Di Bawah Naungan Islam (在伊斯兰的庇佑下)*. Kuala Lumpur: Institut Muamalat Islam Malaysia, 1998.
- Nasbarudin Mat Isa. *50 Tahun Mempelopori Perubahan: Menyingkap Kembali Perjuangan PAS 50 Tahun*. Kuala Lumpur: Penerbitan Ahnaf. 2001.
- Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Hassan. *Islam di Kelantan (伊斯兰在吉兰丹)*. Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1983.
- Nik Abdul Aziz Nik Mat, Hj. Tuan Guru. *Asas Pentadbiran Islam (伊斯兰的统治原则)*. Kelantan: Pusat Kajian Strategik Negeri Kelantan, 1995.
- . *Peranan Ulama Dalam Politik (乌拉玛在政治上的角色)*. Kuala Lumpur: GG Edar, 1994.
- . *Koleksi Ucapan Rasmi YAB Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat, Menteri Besar Kelantan (吉兰丹州务大臣, 尊敬的导师哈芝聂阿惹聂曼开幕庆礼演讲集)*. Kota Bahru: Dian Darulnaim Sdn. Bhd., 1999.
- Nik Hassan Yahya, Dato'. *7 Sebab Kelantan Perlu Dipertahankan Di Bawah Kerajaan PAS (伊斯兰党政府应继续统治吉兰丹的七大理由)*. Kata Bahru: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd., 1997.
- Norhalim Hj. Ibrahim. *Adat Perpatih: Perbezaan dan Persamaannya dengan Adat Temenggung (伯巴地习俗: 与天猛公习俗之异同)*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1993.
- Othman, Ahmad Lutfi. *Mufii Lawan Mahathir? (穆夫蒂对抗马哈迪?)*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pemuda, 1997.
- . *Selepas Mahathir Peluang PAS (马哈迪下野: 回教党的机会)*. Kuala Lumpur:

- Penerbitan Pemuda, 1992.
- . *Menyanggah Fatwa-fatwa Mahathir (反对马哈迪的裁决)*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pemuda, 1998.
- . *Layakkah Anwar Ketua Reformasi? (安华有资格领导改革吗?)*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pemuda, 1998.
- . *Malaysia Tanpa Anwar (没有安华的马来西亚)*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pemuda, 1998.
- . *Wajar Baru Politik Malaysia (马来西亚政治新面貌)*. Penerbitan pemuda, 1995.
- . *Implikasi Ku Li Sertai UMNO: Mampukah Tok Guru Pertahan Kelantan? (东姑拉沙里重新加入巫统: 尊敬的导师能否捍卫吉兰丹?)*. Penerbitan Pemuda, 1996.
- Othman, Alias. *Asas-asas Pemikiran Politik Islam (伊斯兰的基本政治理念)*. Kuala Lumpur: Pustaka Islam Sdn. Bhd., 1992.
- Phang Siew Nooi. *Sistem Kerajaan Tempatan Di Malaysia (马来西亚地方政府的系统)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Qardhawi, Yusuf. *Keindahan Sabar (忍耐之美)*; terjemahan: Ismail Kamus, Ustaz. (依斯迈卡穆斯译). Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, Bahagian Hal Ehwal Islam, 1991.
- . *Keaslian dan Kemodenan (在纯净化和现代化间的伊斯兰宏愿)*. Kuala Lumpur: Thinker's Library Sdn. Bhd., 1996.
- . Terjemahan: Ahmad Nuryadi Asmawi (阿末努亚蒂译). *Membangun Ummah: Suatu Kenyataan Bukan Khayalan (振兴穆斯林社群: 一个并非空想的事实)*. Kuala Lumpur: Thinker's Library Sdn. Bhd., 1996.
- . *Pertentangan Islam dan Sekular (伊斯兰和世俗化的对立)*. Kuala Lumpur: Mahtabah Al-Qardhawi, 1999.
- . *Pelaksanaan Syariah Islam (伊斯兰法的实施)*. Kuala Lumpur: Mahtabah Al-Qardhawi, 1998.
- . Terjemahan: Abu Mazaayaa al Hafiz dan Hj. Mohamad Farid Zaini (阿布马沙亚·哈菲斯与末哈默·发律再聂译). *Pembaharuan Fiqh Abad ke-21 (廿一世纪经释学的更新)*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers, 2000.
- Qutb, Syed. Terjemahan: H. Salahuddin Abdullah (H. 色拉勿丁阿都拉译). *Petunjuk Sepanjang Jalan (一生的指示)*. Kuala Lumpur: Crescent News Sdn. Bhd., 2000.
- Ruzian Markom. *Apa itu Undang-undang Islam (什么是伊斯兰法)*. Bentong, Malaysia: PTS Publication & distributor Sdn. Bhd., 2003.
- S. Hashim Ahmad. *Mahathir: Pencetus Tamadun Insaniah*. Kuala Lumpur: Juz'Art, 2003.
- S.El-Awa, Muhamad. *Sistem Politik Negara Islam (伊斯兰政体的政治制度)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.
- Sabitha Marican. *Dasar Awam di Malaysia (马来西亚的公共政策)*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd., 1997.
- Sayed, Abdul Malik Ahmad; Perterjemah Syed Putera Syed Ahmad. *Etika Social dalam Islam (伊斯兰里头的社会伦理)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka & Kementerian Pendidikan Malaysia, 1995.
- Shaikh Mohd. Noor Alam bin S. M. Hussain. *Federalisme di Malaysia (马来西亚的联邦主义)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka & Kementerian Pendidikan Malaysia, 1988.
- Sharifuddin Abdul Rahman. *Kunci Mahathir: Kegemparan Baru, UMNO Tawan Kelantan, PAS Gugat Terengganu (马哈迪之钥: 新的震荡, 巫统夺取吉兰丹, 伊斯兰党进军丁加奴)*. Kuala Lumpur: Tinta Merah, 1995.
- Siddiqui Kalim. *Ke Arah Revolusi Islam (朝向伊斯兰革命之路)*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Subhi Al-Saleh. *Sistem Social Dan Pertahanan Dalam Islam (伊斯兰的社会与福利制度)*. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ewal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1986.
- Tarmizi Mohd. Jam, Ann Wan Seng & Rosli Ibrahim. *Ketahanan PAS Ancam Masa Depan UMNO: Menolak Label Fanatik, Militan, Jumud, Radikal, Taksub, Sesat... (伊斯兰党对未来巫统威胁的捍卫战: 剔除极端, 激进, 族群主义和迷失信仰的标签)*. Kuala Lumpur: Rangkaian Minda Publishing, 1995.
- Wan Azmi Ramli. *Dasar Awam di Malaysia (马来西亚的公共政策)*. Kuala Lumpur: Golden Books Centre Sdn. Bhd.,
- Wan Hashim Wan Teh. (eds.) *UMNO: Dalam Arus Perdana Politik Kebangsaan (巫统在民族政治的主流)*. Kuala Lumpur: Mahir Publication Sdn. Bhd., 1993.
- Wan Mohd. Mahyiddin & Hj. Nik Mustaffa Yussof. (eds.) *Amanat Presiden (主席的训词)*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1997.
- Wan Nik Wan Yussof. *Keadilan: Asas Pelaksanaan Kanun Jenayah Syariah (2) 1993 Negeri Kelantan (公正之举: 伊斯兰党实施伊斯兰法刑事条款之原由)*. Kota Bharu: Urusetia Penerangan Kerajaan Negeri Kelantan, 1995.
- Yahaya Ismail. *Dosa-dosa Besar PAS (伊斯兰党的重大罪恶)*. Kuala Lumpur: Usaha Teguh Sendirian Berhad, 1999.
- Yusof Ismail & Khayati Ibrahim. (eds.) *Dasar-dasar Kerajaan Malaysia: Tinjauan Menyeluruh (马来西亚政府政策: 一个全面的观察)*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1993.
- Yusof Ismail & Khayati Ibrahim. (eds.) *Politik Melayu Dan Demokrasi (马来西亚政治与民主)*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996.
- Yusuf, Yusri. *Kelantan-Penentu Agenda Politik Malaysia (吉兰丹: 马来西亚政治议题的决定地)*. Kuala Lumpur: Dalisi Communication, 1995.
- 政府与私人机构出版品资料:**
- 36 Tahun PAS Menti Liku Perjuangan (伊斯兰党卅六年的斗争过程). Kuala Lumpur: Lajnah Penerangan dan Penyelidikan PAS Pusat, 1995.
- Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993 (Act 505) & Rules. Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1997.
- Constitutions of the States of Malaysia, Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1991.
- Federal Territories Syariah Law: Syariah Criminal Offences Act 1997 (Act 559), Syariah Criminal Procedure Act 1997 (Act 560), Syariah Court Evidence Act 1997 (Act 561). Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1997.
- Gerakan Dakwah dan ORDE Islam di Malaysia-Strategi Masa Depan. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1993.
- Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984 (Act 30). Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1997.
- Kadir, Lailar; Mahmud, Suriati. (eds.) *Malaysia Official Year Book 1997*. Kuala Lumpur: Department of Information Malaysia, 1997.
- Kedudukan Al-Sunnah Dalam Islam (圣训在伊斯兰里的地位). Kuala Lumpur: Pusat Penyelidikan Islam Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1991.

- Kelantan Evidence Enactment of the Syariah Court 1991, Enactment No. 2 of 1991*. Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1998.
- Kelantan Membangun Bersama Islam (吉兰丹和伊斯兰一起发展)*. Kota Bharu: Urusetia Penerangan Kerajaan Negeri Kelantan (吉兰丹州政府编辑委员会), 1994.
- Panel Penkaji Sejarah (历史档案编辑部). *PAS: Dalam Arus Perjuangan Kemerdekaan (在独立运动中的伊斯兰党)*. Kuala Lumpur: Pusat Penyelidikan PAS, 1999.
- PAS Jawab Pembohongan Mahathir: Jenayah Akademi Pemimpin UMNO (伊斯兰党答复巫统的谎言: 巫统领袖的一贯罪行)*. Kuala Lumpur: Lajnah Penerangan dan Penyelidikan PAS Pusat, 1995.
- Perlembagaan Parti Islam se-Malaysia (PAS) —— Pindaan 1993 (伊斯兰党党纲——1993年修正版)*. Kuala Lumpur: Pejabat Agung PAS, 1994.
- Sejarah Perkembangan Tabung Haji Malaysia 30 Tahun (伊斯兰基金局卅年发展史)*. Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, 1993.
- Undang-undang Malaysia Akta 585: Akta Tatacara Mal Mahkamah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1998 (马来西亚联邦直辖区伊斯兰法座诉讼程序法)*. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad, 1998.

期刊:

马来文期刊

1. *Tamadun*
2. *Detik*
3. *Dakwah*
4. *Harakah*
5. *Dewan Masyarakat*

英语期刊

1. *Aliran*
2. *Asiaweek*
3. *Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*
4. *Journal of Southeast Asia Studies*

中文期刊

1. 《当代杂志》(台湾)
2. 《人文杂志》(马来西亚)
3. 《资料与研究》(马来西亚)

报章:

中文报章

1. 《南洋商报》
2. 《星洲日报》
3. 《中国报》

马来文报章

1. *Utusan Malaysia* (马来西亚前锋报)
2. *Berita Harian* (每日新闻报)
3. *Buletin Demokrasi* (民主报导)

英文报章

1. *New Straits Times*
2. *Straits Times*

网址:

1. 马来西亚巫统官方网址: <http://www.umno-online.com>
2. 马来西亚伊斯兰党官方网址: [Http://www.parti-pas.org/](http://www.parti-pas.org/)
3. 马来西亚选举委员会官方网址: <http://www.spr.gov.my>.
4. 马来西亚首相官方署网址: <http://www.smpke.jpm.my/Ucap...>
5. 马来西亚首相署伊斯兰发展局官方网址: [Http://www.Islam.gov.my](http://www.Islam.gov.my)
6. 马来西亚国会网址: <http://www.parlimen.gov.my/AhliDR2000> (Senarai)
7. 马来西亚华校董事会质家教协会网址: <http://www.dongjiaujung.org.my>

附录一

【马来西亚宪法与伊斯兰词汇有关之条文一览表】

从马来西亚1998年所有的183条联邦宪法条文中观之,其中具有伊斯兰词汇或和伊斯兰有关¹的条文综合起来共计有第3、11、12、34、38、42、76、97、121和第160条(共10条)。其内容按先后顺序简述如下:²

- 1 宪法第3条之1:伊斯兰教为联邦之国教;唯其它宗教可在安宁与和谐中在联邦任何地方奉行。
- 2 宪法第3条之2:除无君主(Raja)之州外,州宪法所确定每一州之君主³作为该州伊斯兰首长之地位,及作为伊斯兰首长所享有之权利、特权、专有权及权力完全不受影响或削减;惟当君主会议(The Conference of Ruler或Majlis Raja-Raja)同意将任何一项宗教行为、典礼或仪式扩展实施于联合邦时,则各州君主必须以伊斯兰首长之地位授权最高元首为其代表。
- 3 宪法第3条之3:马六甲(Melaka)、檳榔嶼(Pulau Pinang)、砂劳越(Sarawak)、沙巴(Sabah)⁴州之宪法应制定有关条文,使最高元首(Yang di-Pertuan Agong)成为各该州之伊斯兰首长。
- 4 宪法第3条之5:纵使本宪法另有规定,最高元首应为联邦直辖市吉隆坡(Kuala Lumpur)和联邦直辖区纳閩島(Pulau Labuan)的伊斯兰首长;国会得为此制定法律管制伊斯兰事务,且成立一个理事会向最高元首提供有关伊斯兰事务之献议。⁵
- 5 宪法第11条之4:州法律、或就联邦直辖区(即吉隆坡和纳閩島)而言,联邦法律得限制或管制向穆斯林⁶传播任何宗教教义及信仰之活动。⁷
- 6 宪法第12条之2:每一个宗教团体皆有权创办与维为其子女提供本身宗教教育之机构,同时有关该等机构之法律或在执行该等法律时皆不得单因宗教而有所歧视;但联邦政府和州政府有权创办与维持伊斯兰机构或协助提供伊斯兰宗教教育并支付所需之款项。
- 7 宪法第12条之3:没有人可被规定(Diwajibkan)⁸接受非他本身宗教之教育或参与非他本身宗教之任何膜拜仪式和庆典。
- 8 宪法第12条之4:年龄未届满十八岁者之宗教信仰应由其父母或监护人决定之。
- 9 宪法第34条之1:最高元首(按:在就职后)不应行使其原州属君主之职务,惟可执行其州属伊斯兰首长之职务。⁹
- 10 宪法第38条之2(b);君主会议¹⁰有权决定应否同意将任何宗教¹¹之行为、仪式或典礼扩展实施于全联邦;同一条文之六(d):君主会议的成员可以商议并自行决定应否同意将任何宗教之行为、仪式或典礼扩展实施于全联邦。
- 11 宪法第42条之10:纵使本条有任何规定,对依管制马六甲(Melaka)、檳榔嶼(Pulau Pinang)、砂劳越(Sarawak)、沙巴(Sabah)或联邦直辖区(以上为其它没有苏丹或君主的州属)伊斯兰事务法律而设法庭之裁决,所有之赦免、缓刑或减小、取消与减少刑罚的权力应由最高元首以该州伊斯兰首长的身份来执行之。
- 12 宪法第76条之2:国会不得根据本条第一项之(a)款制定涉及伊斯兰法或马来人传统习俗,¹²或砂劳越州和沙巴州土著或习俗之法律,且未与有关州政府商议前,不得根据该款向国会任何一院提出有关之法案。
- 13 宪法第97条之3:根据联邦内各州的宪法条文中,或对联邦直辖区而言,根据联邦法律,所筹集伊斯兰任何伊斯兰之义捐(Zakat)、开斋节¹³布施

(Fitrah)、伊斯兰财务机关(Baitumal)或类似性质之伊斯兰税收(Hasil)必须存入一项特别的基金,¹⁴除非获得州和联邦相关法律之授权,不得被提领。

- 14 宪法第121条之1(A):在宪法第121条之一所叙述的法院,¹⁵其管辖权不能及于伊斯兰法院所管辖之事务。
- 15 宪法第160条:马来人必须为信仰伊斯兰教、习惯于说马来语、奉行马来传统习俗(Adat Istiadat Melayu)以及:(a)其个人或其父母必须在独立前出生在联邦或新加坡,亦或在独立时为联邦和新加坡的永久居民;和(b)上述人之后裔。
- 16 宪法附录9之第2条款——州事务表(Senarai Negeri)第一条规范了州议会在伊斯兰事务上的权责范围。综合起来共计有以下9项:¹⁶

1. 伊斯兰法的刑则和穆斯林的属人法与家庭法;包括和结婚、离婚、监护孩子、嫁妆、赡养费(Nafkah)、收养孩子、孩童嫡系地位、孩子监护人地位(Peniagaan anak或guardianship)、财产馈赠、附带遗嘱和无附带遗嘱之遗产继承、可摊分和非慈善性质之信托基金相关的法律刑则。
2. 穆斯林之永管产业(Wakaf Islam)以及与宗教捐献和捐献信托(Khairat Amanah)之定义及条例、委托信托人及将完全在州内之伊斯兰和慈善赠金(Pemberian Agama Islam)、基金会(Yayasan)、信托、捐献和捐献基金(Yayasan Khairat)组成法人团体。
3. 马来传统习俗规范(Adat Istiadat Melayu)。
4. 伊斯兰之税捐(Zakat)、开斋节布施(Fitrah)、伊斯兰财务机关(Baitumal)或类似性质之伊斯兰税收(Hasil)诸如此类之事项。
5. 清真寺或任何供穆斯林礼拜的公共场地。
6. 除了与联邦事务表所记载的事项相关的范围¹⁷之外,根据伊斯兰的条规对穆斯林所犯的罪行制定和行使刑罚。
7. 伊斯兰法院之组织及诉讼程序;而伊斯兰法院只能对穆斯林(原文:“Orang-orang yang menganut Islam.”)¹⁸拥有管辖权,对穆斯林的管辖权只限制在本节所例的任何事项相关的事宜,除了联邦法律所授权的范围之外,伊斯兰法院对穆斯林所犯的其它一般罪行没有管辖权。
8. 管制任何向穆斯林传播的宗教教义和信仰¹⁹(Iktikad dan Kepercayaan²⁰)。
9. 裁决与伊斯兰法(按:主要为其惩罚的范围)和伊斯兰教义以及马来传统习俗规范相关的事宜。

附录二

图表 A1: 1998 年期中马来西亚半岛各族群公民人口统计表('000 人)²¹

州属	所有公民		土著公民(有宪法特权者)		非土著公民(无宪法特权者)		
	总数	总数	马来族群	其他原住民	华人	印度人	其他 ²²
雪兰莪(Selangor)	2,947.1	1,439.0	1,417.8	21.2	913.8	455.9	138.5
柔佛(Johor)	2,482.7	1,286.9	1,271.4	15.5	868.3	168.5	158.9
霹靂(Perak)	2,079.0	1,025.4	979.7	45.7	720.6	279.0	53.9
吉打(Kedah)	1,542.2	1,157.7	1,155.4	2.2	245.0	113.8	25.7
吉兰丹(Kelantan)	1,420.5	1,337.8	1,327.3	10.5	62.9	6.5	13.4
联邦直轄市—吉隆坡 (Wilayah Persekutuan- Kuala Lumpur)	1,293.2	526.5	521.4	5.1	608.3	144.9	13.5
檳榔嶼(Pulau Pinang)	1,206.6	488.7	486.7	1.9	581.9	129.5	6.6
彭亨(Pahang)	1,185.5	883.8	840.4	43.4	213.9	69.5	18.3
丁加奴(Terengganu)	946.1	905.2	903.1	2.1	32.4	3.4	5.1
森美兰 (Negeri Sembilan)	800.8	433.5	423.9	9.6	224.6	130.9	11.9
马六甲(Melaka)	577.7	346.5	343.8	2.8	184.4	38.6	8.2
玻璃市(Perlis)	217.1	183.6	182.9	0.7	23.9	3.7	5.9
	16,698.5	10,014.6	9,853.8	160.7	4680.0	1544.2	459.9

图表 A2: 伊斯兰党在历届选举的表现

年代	国会下议院	州议会议席	备注
1955	1	无	马来亚尚未独立, 故无州议席的选举。
1959	13	43	赢得吉兰丹和丁加奴两州的州政权。
1964	9	25	保住吉兰丹州政权, 无法赢回丁加奴州政权。
1969	12	40	保住吉兰丹州政权。
1974	14	50	唯一一次以执政党之一的身份参选, 保住吉兰丹州政权。
1978	5	9	伊斯兰党第一次的大规模分裂——Beriasa 党成立; 失去吉兰丹州政权。
1982	5	18	伊斯兰党党内出现分裂的情况下参选, 乌拉玛领导时代前的最后一次选举。
1986	1	15	另一伊斯兰党出走政党哈民党(HAMIM)参于竞选; 乌拉玛领导时代的第一次选举。
1990	7	33	以全胜姿态夺回阔别 12 年的吉兰丹州政权。
1995	7	33	保住吉兰丹州政权。
1999	27	98	保住吉兰丹州政权, 并一举赢回丁加奴州政权, 为创党史上最大的胜利。
2004	7	36	失去丁加奴州政权。

图表 A3: 巫统在历届选举的表现

年代	国会下议院	州议会议席	备注
1955	34	不详	马来亚尚未独立, 故无州议席的选举。
1959	52	不详	失去吉兰丹和丁加奴两州的州政权。
1964	59	不详	
1969	51	不详	执政党联盟几乎失掉政权, 失去了国会三分之二的优势, 发生五一三事件。
1974	61	不详	国阵夺回国会三分之二的优势。
1978	70	不详	夺回吉兰丹州政权。
1982	70	不详	马哈迪时代的第一次选举。
1986	83	不详	
1990	71	不详	在吉兰丹州全军覆没, 失去执政十二年的州政权。
1995	89	不详	巫统创党史上最大胜利。
1999	72	不详	巫统创党史上仅次于 1969 年选举的最大挫败: 失去丁加奴州政权。
2004	109	302	巫统国会差一席就实质过半(按: 总共 219 席), 巫统创党史上最大的胜利。

图表 A4: 吉兰丹州历届政权演变表

年份	该届执政党	赢取州议席的政党					总数
		伊斯兰党(PAS)	巫统(UMNO)	马华公会(MCA)	伊斯兰团结阵线(BERJASA)	四六精神党(PS46)	
1959	伊斯兰党	28	2	-	-	-	30
1964	伊斯兰党	21	9	-	-	-	30
1969	伊斯兰党	19	11	-	-	-	30
1974	巫统、伊斯兰党与马华公会	20	15	1	-	-	36
1978	巫统、伊斯兰团结阵线与马华公会	2	22	1	11	-	36
1982	巫统与马华公会	10	25	1	-	-	36
1986	巫统与马华公会	10	28	1	-	-	39
1990	伊斯兰党、四六精神党与伊斯兰团结阵线	24	0	0	1	14	39
1995	伊斯兰党与四六精神党	24	6	1	-	12	43
1999	伊斯兰党	41	2	0	0 ²³	0 ²⁴	43
2004	伊斯兰党	24	21				43
总数		223	141	5	12	26	405

参考资料: 马来西亚选举委员会 (Suruhaniaya Pilihanraya Malaysia, SPR) 官方网站:
<http://www.spr.gov.my/parlimen.html>

注释：

- 1 和“伊斯兰有关之条文”的摘录乃是吾人主观之认定。
- 2 以下的宪法条文之中文翻译参考自：《马来西亚联邦宪法（华文译本）》，1984年；以及：萧富美原译，丘昌泰增译，〈马来西亚联邦宪法〉，引自：《新编世界各国宪法大全》，国民大会秘书处资料组，台北：国民大会秘书处，1996年。同时宪法的英文版本（即原始条文）参考自：Federal Constituion (As at 15th September 1998), Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1998. 其马来文官方版本则参考自：Perlembagaan Persekutuan（联邦宪法），Kuala Lumpur: MDC Penerbit Pencetah Sdn. Bhd. 一书。
- 3 其中有九州君主称为苏丹（Sultan）、一州称为最高统治者（Yang Dipertuan Besar）以及一州称为拉惹（Raja）。
- 4 上述州属皆为没有苏丹或君主的州属。
- 5 事实上这就是专设伊斯兰宗教委员会来充任最高元首的咨询委员，此条这么规定是因为联邦直辖区吉隆坡和纳閩島（该小島位于沙巴州西北部，文莱苏丹国东部外海）并没有民选的州议会来审理伊斯兰的法案。
- 6 马来西亚宪法条文中并没有“穆斯林”（Muslim）这个名词，而是以伊斯兰人（Orang Islam）或信仰伊斯兰的人（Orang-orang yang menganut Islam，英文版本为“Persons professing the religion of Islam”来替代之。为了方便起见，凡是与此有关的形容均译成穆斯林。
- 7 即各州州议会可立宪限制非穆斯林向穆斯林传教，见：Perlembagaan Persekutuan Malaysia（马来西亚宪法全文），Kuala Lumpur: MDC Penerbit Pencetak Sdn. Bhd., 1998, pp. 1-128.
- 8 一说“被强迫”，但吾人以“被规定”来译之为佳。见：《马来西亚联邦宪法》，萧富美原译，丘昌泰增译，引自：《新编世界各国宪法大全》，国民大会秘书处资料组，台北：国民大会秘书处，1996，页607。
- 9 这是因为马来西亚最高元首一职乃是由九个州的马来君王轮流担任，任期为五年。而最高元首是由君主会议（或称统治者会议）（Majlis Raja-raja）所推选出来；换言之，某州苏丹（或称拉惹的君主）就职最高元首后，其所拥有代表该州之王位的职权必须由一摄政王（通常是该州王位的第一顺位继承人如长子）来代理执行。除了州内伊斯兰的事务外，最高元首无权过问其州属的事宜，直至其任期届满为止。
- 10 君主会议是由各州君主所组成，各君主的地位在会议中均为相等。
- 11 作为各州伊斯兰最高领袖的各州君主所过问的宗教事宜自然属伊斯兰教事务，但因为条文仅以“宗教”一词表示，这意味着其它宗教的活动若威胁伊斯兰的地位君主会议亦可予以禁止。
- 12 宪法第76条是为授权国会控制州议会的宪法，其第一项为：国会得为“州事务表”中之任何事项制定法律，惟仅限下列情况而已：（a）为履行联邦与其它国家所订立之任何条约、协约或协议，或为履行联邦为会员国之国际机构之任何议决；或（b）为促成两州或多州之间法律之统一；或（c）循任何州立法议会之请求。所谓第76条之第1项之（a）款即为上述内容之（a）项。见：《新编世界各国宪法大全》，页635；或：《马来西亚联邦宪法（华文译本）》，1984，页45。
- 13 开斋节（Hari Raya）为禁食月（Bulan Ramadan 或 Month of Ramadan）过后的第一天。
- 14 即和州政府分开的账户。
- 15 即联邦初级法院、上诉法院和高等法院。
- 16 以下的内容乃参考自《新编世界各国宪法大全》，页719-720，以及马来西亚联合邦宪法（华文译本），1984年。页168-169。
- 17 联邦条款所记载的事项相关的范围即是联邦条款第四条之（e）项之（ii）所规定的事项以外的范围（见前述）。
- 18 Perlembagaan Persekutuan Malaysia, p.172
- 19 请参考本附录联邦宪法第11条之4的内容。
- 20 “Iktikad”和“Kepercayaan”两字在中文的解释均为信仰。请参考：陈达生编审，《普及词典：马来西亚语，马华英注释》，吉隆坡：普及出版社，1997年。
- 21 State/District Data Bank Malaysia, Kuala Lumpur: Department of Statistics, 1998, p. 58.
- 22 包括泰族、缅甸人、孟加拉国人、巴基斯坦人、锡克人、斯里兰卡人、英国人后裔、葡萄牙后裔和其它。
- 23 伊斯兰团结阵线在此次选举仅象征性地在哥打峇鲁国会选举中上阵，结果惨败收场。
- 24 四六精神党在1997年后宣布解散，其主要领导人东姑拉沙里和拉益士雅汀皆回巢巫统，惟党员里头有许多加入伊斯兰党。

576.386
7552

2656134

續借電話：

總圖 33662353

醫圖 23562207

法圖 23519641-313

到期日

96.12.07

97.1.09

98.4.20

98.11.23

96.12.07	
97.1.09	
98.4.20	
98.11.23	

作者近期其他学术文章

1. 〈族群认同与宗教运动在国家政策的运用：初探马来西亚巫统文明化伊斯兰 (Islam Hadhari) 运动〉，《台湾东南亚学刊》，2005年10月，页99-126。
2. 〈伊斯兰刑法在马来西亚的实践——对穆斯林政府和伊斯兰反对党观点的一个比较分析〉，林长宽主编，《中东与伊斯兰论文集》，台北：中华民国阿拉伯文化经济协会，2005年12月。
3. 〈多元族群国家原教旨主义政党理念之探讨——以马来西亚伊斯兰党为例〉，《亚太研究论坛》，第21期，台北：中央研究院亚太区域研究专题研究中心，2003年9月，页69-100。
4. 〈伊斯兰在马来西亚宪政体制的地位〉，林若零主编，《跨世纪的省思：金融风暴后的东南亚》，台北：淡江大学东南亚研究所出版，2003年1月，页159-184。
5. 〈族群政治下的伊斯兰化：对马哈迪和巫统伊斯兰化理念的解读〉，《海华与东南亚研究》，第2卷第4期，2002年10月，页92-132。
6. 〈谈伊斯兰化在政治上的意义——伊斯兰政体和非伊斯兰政体的形成与差异〉，《人文杂志》，2002年9月，第16期，吉隆坡：马来西亚华社研究中心，页3-22。
7. 〈马来西亚巫统和伊斯兰党对伊斯兰政体议题的争论之探讨〉，萧新煌和顾长永主编，《新世纪的东南亚》，台北：五南，2002年，页196-228。

C26

單位 總圖書館 CP
來源 著者贈

國立台灣大學圖書館



2656134

此书的价值在于第一个有系统地以政治学、伊斯兰政治伊斯兰(Political Islam)的华文著作……对PAS与UUM在马来西亚政策做分析比较，并指出马来西亚当今政治与宗教之间的冲突与困境。

—林长宽 (台湾政治大学伊斯兰文明与思想研究中心主持人)

中和的研究成果，由于它是以华文书写的，希望华社能够充分地加以利用。个人希望，国内主要的华团，能够大力推介这本学术著作，结合其他有关资料，以读书会或研讨会等形式，进行学习和讨论。

—李万千 (马来西亚著名政治评论家)

本人深觉这是近期相关马来西亚学研究中一本不可多得的专著，学术功夫和观点表现优越，而且这方面重大的课题研究在国内的学术出版中确实少见，相信它的出版可以作为近五年来华社研究的一项重大贡献。

—曾庆豹 (台湾中原大学宗教研究所教授)



新纪元学院



策略资讯研究中心

ISBN 983-3527-02-7



9 789833 527021