

一个马来西亚，
两种社会契约？

诺拉妮·奥托曼

Norani Othman

玛维斯·普都哲里

Mavis C. Puthucheary

克莱夫·凯斯勒

Clive S. Kessler

著

李永杰 译

作者



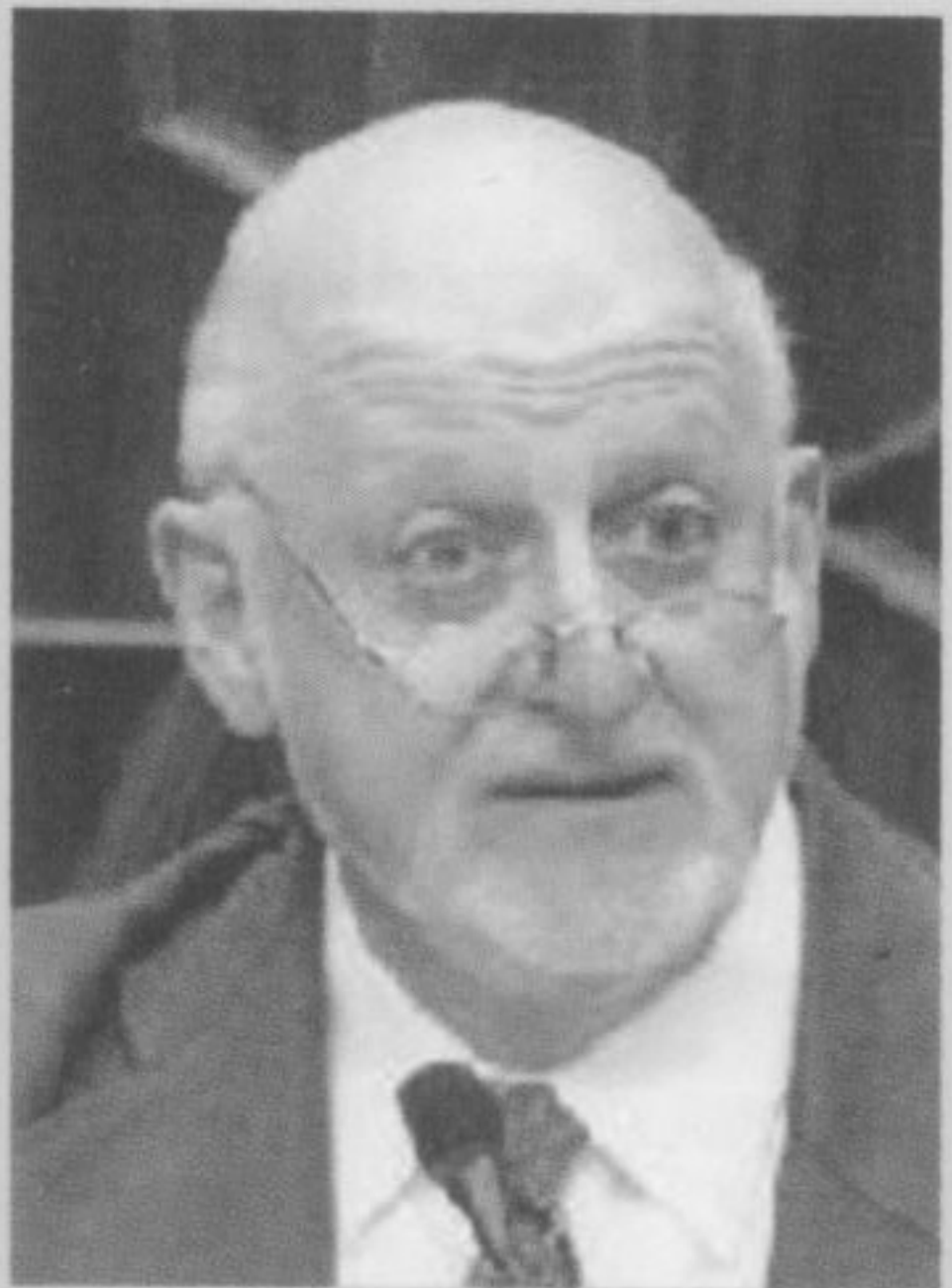
诺拉妮·奥托曼
Norani Othman

国民大学“马来西亚与国际研究所”教授和首席院士



玛维斯·普都哲里
Mavis C. Puthuchearry

资深马来西亚政治科学家，
马来亚大学副教授。



克莱夫·凯斯勒
Clive S. Kessler

澳洲悉尼新南威尔士大学社会和人类学终身荣誉教授

一个马来西亚，两种社会契约？

一个马来西亚，两种社会契约？

诺拉妮·奥托曼

Norani Othman

玛维斯·普都哲里

Mavis C. Puthucheary

克莱夫·凯斯勒

Clive S. Kessler

著

李永杰 译



策略资讯研究中心

一个马来西亚，两种社会契约？

作者：诺拉妮·奥托曼（Norani Othman）、
玛维斯·普都哲里（Mavis C. Puthucheary）、
克莱夫·凯斯勒（Clive S. Kessler）

译者：李永杰

责任编辑：曾剑鸣

原文：Sharing the Nation: Faith, Difference, Power and the State,
50 Years After Merdeka

原文出版：Strategic Information and Research Development Centre,
2008

排版设计：Janice Cheong

ISBN: 978-983-3782-92-5

出版：策略资讯研究中心
Strategic Information and Research Development Centre
11, Lorong 11/4E, 46200 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia.
Email: sird@streamyx.com
Website: www.gerakbudaya.com

出版日期：2010年3月

印刷：永联印务有限公司
Vinlin Press Sdn. Bhd.
2, Jalan Meranti Permai 1,
Meranti Permai Industrial Park,
Batu 15, Jalan Puchong,
47100 Puchong, Selangor, Malaysia.

Copyright © Norani Othman, Mavis C. Puthucheary, Clive S. Kessler, 2008
Chinese language edition arranged with Norani Othman
Chinese language copyright © Norani Othman, Mavis C. Puthucheary, Clive
S. Kessler, 2010

版权所有·翻印必究

Perpustakaan Negara Malaysia

Cataloguing-in-Publication Data

Noraini Othman

[Yi ge Malaixiya, liang zhong she hui qi yue?]

一个马来西亚，两种社会契约？ / 诺拉妮·奥托曼（Noraini
Othman），玛维斯·普都哲里（Mavis C. Puthucheary），
克莱夫·凯斯勒（Clive S. Kessler）著；李永杰译

ISBN 978-983-3782-92-5

1. Malaysia--History. 2. Malaysia--Politics and government.

I. Puthucheary, Mavis C. II. Kessler, Clive S., 1942- III. 李永杰.

VI. Title.

959.5

公开讨论议题对社会只会有好处。

若讨论能够以理性、资讯充分和建设性的形式来进行，那会更加的好。

如此一来，人们可以针对影响他们的课题，给相关的讨论提供一份贡献。

将事情扫到地毯下，并不是解决之道。这只会推延我们必须处理问题的日子，可是届时事情可能会更糟。

霹雳摄政王
拉惹纳兹里·沙

转引自《新海峡时报周刊》
2007年12月23日

目录

谨以此书
纪念
两位伟大、有智慧
但却十分谦虚的人：
他们俩
不但是伟大的学者
专研马来西亚联邦宪法
也是宪法其中两位
深具人性
以及具有深度思维的创造者：

敦·苏菲安 (Tun Mohamed Suffian Hashim, 1917—2000年) ①

以及

希克宁 (R. H. [Hugh] Hickling, 1920—2007年) ②

代序：站在两个巨人的肩膀上 ix

作者简介 / 译者简介 xii

导言：全民共享的国家
诺拉妮·奥托曼、玛维斯·普都哲里、克莱夫·凯斯勒 1

马来西亚的“社会契约”：概念的发明和历史演变
玛维斯·普都哲里 7

宗教、公民权利和性别正义：1980年代以后的女性、回教化和回教法
诺拉妮·奥托曼 27

马来西亚的回教、国家机关和去世俗化：阿都拉掌相年代的回教轨迹
克莱夫·凯斯勒 47

结语：“共享的国家”：宪政主义、“社会契约”和“归属商议”的双向关系
克莱夫·凯斯勒 62

附录一：马来西亚宪法与马来议程及回教有关之条文一览表 69

附录二：1968年后马来西亚政治与宗教大事记 74

译注① 法学专才，曾担任马来亚首席大法官，1974年至1982年任马来西亚最高法院院长（当时叫“联邦法院”），曾参与草拟马来亚宪法，并在1975年获菲律宾马赛赛奖。

译注② 英国著名律师与法学教授，二战后曾参与草拟马来亚独立宪法，随后并担任马来西亚法律修正委员，草拟《1960年内安法令》。1970年代及1980年代曾担任马大和国大教授。

附录三：1988年修宪后回教法院和民事法院关于叛教事件的 重大判决一览表	107
译后记：一个马来西亚，两种社会契约	111

代序

站在两个巨人的肩膀上

一、敦·苏菲安（Tun Mohamed Suffian Hashim）

马来西亚宪法的基本特质是什么呢？

以下即其基本特质：

1. 确立马来西亚为联邦国家；
2. 确立马来西亚为君主立宪国家；
3. 确立马来西亚为议会民主国家；
4. 使回教成为联邦国家的宗教，但同时并不将马来西亚设为神权国家，并宣示保障宗教自由；
5. 确立宪法的至高无上和法治；
6. 最后，宪法使司法从国会和行政分开，而且不受后两者的控制；司法有专属的权限，得以裁决宪法争议和其他的法律权利和义务的纠纷。（第10页）

回教和宗教自由

宪法第四项特色就是使回教成为这个联邦国家的宗教（但非神权国家），同时在不受争议或者辩论下，保障宗教自由……

宪法的至高无上和法治

宪法第五项特色即，我们的成文宪法必须是至高无上的，而且我们的建国先贤也毫无疑问地接受了法治。（第12至13页）

宪法的至高无上

若要了解一个国家的法律体系，则必须先大略了解该国的宪法。

每个国家都有类似宪法的東西——无论是成文的，或者像英国那样不成文的。

马来西亚有一部成文宪法。

首要需要提及的事情是，马来西亚宪法是最高的法。它是这个国家唯一至高无上的东西（而非国王和其代表的事物，也不是立法、行政或者司法）。（第15页）

引自：《马来西亚法律体系概论》

（*An introduction to the Legal System of Malaysia*）（1988年）

二、希克宁（R. H. Hickling）

……宪法自我宣示和主张的至高无上，仍未被全然接受。……即使宪法第四条文睿智地揭示了，但[这]原则不过是个幻觉。一个决议就可将这个联邦和国家宪法一夕之间扫除，而苟存的司法则必须接受和应对现实。政治现实压过宪法原则时，[任何]法官多半要诉诸于凯尔森（Kelsen）的根本规范（Grundnorm）^①和其他所有义理，但终究会面对挫败。（第57页）

尽管宪法阐明“回教是联邦的宗教”，但马来西亚本身并非回教国。（第105页）

……作为马来西亚法律的鼻祖之一，阿末·依布拉欣（Ahmad Ibrahim）教授[认为]，除了普通法之外，马来西亚法官也可以将

译注① 参见本书第40页译注④。

其他的法律体系的规定纳入考量，“尤其穆斯林法律的立场，好让这个本土法（law of the land）可以重新被强调和充分受承认”。

这样的评述有点过分，因为普遍上，穆斯林法律不被视为“本土法”。回教确实是联邦的宗教，正如基督新教教会（Protestant Church）乃英国官方钦定的英国国教（Church of England）^②，但在此各别案例里，国家仍属于世俗国。将宗教排除在法律与政治之外，其实是明智的做法，因为它们并合不来。不管如何，阿末·依布拉欣提出的课题仍相当重要……（第143到144页）

引自：《马来西亚法律》（*Malaysia Law*）（1987年）

译注② 英国国教亦称为圣公会，十六世纪英王亨利八世时脱离了罗马教皇的统治，不归其管辖，从此英国国王或王后成了英国国教的最高统治者。现今坎特伯雷大主教为各国圣公会的名义教宗，乃由首相提名，并由英女王任命。英国国教不从国家获取金钱赞助，因为本身是大财主，而且拥有大量的证券和国债。

作者简介

诺拉妮·奥托曼 (Norani Othman)

国民大学“马来西亚与国际研究所”的教授和首席院士。合创回教姐妹组织，关注回教与现代社会中的女性权益。著有《回教法和现代民族国家：马来西亚研讨会》(Shari'a Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium) (1994年)，编有《穆斯林女性与极端主义的挑战》(Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism) (2005)。

玛维斯·普都哲里 (Mavis C. Puthucheary)

资深马来西亚政治科学家，马来亚大学副教授，在该大学的经济和管理学院执教多年。曾任职于新加坡政府。关注政治、行政及族群冲突研究。著有《行政的政治：马来西亚的经验》(The Politics of Administration: the Malaysian experience) (1978年)等。

克莱夫·凯斯勒 (Clive S. Kessler)

澳洲悉尼新南威尔斯大学社会和人类学终身荣誉教授。研究马来西亚社会、文化、政治和宗教超过四十年。专研犹太教、基督教和回教之间的文化历史和社会比较，并关注不同文化与其现代性经验比较。著有《马来州属的回教和政治：吉兰丹1838到1969年》(Islam and Politics in a Malay State: Kelantan 1838-1969) (1978年)。

译者简介

李永杰

毕业于台湾的暨南大学东南亚研究所硕士班，曾任教于私立学院媒体研究系，目前任职于网络媒体，关注现代文化、媒体与社会课题，著有硕士论文《创作本地的“Kita”：马来西亚中文民众音乐“本地创作”场域之研究(1987-2001年)》(2002年)。

导言

全民共享的国家

诺拉妮·奥托曼
玛维斯·普都哲里
克莱夫·凯斯勒

马来西亚在2007年庆祝独立五十周年，这理应是其国民感到自豪和满意的时刻，而且举行广泛而规划好的盛大庆祝活动。不过，国民当时的情绪却出奇地复杂甚至压抑。在许多马来西亚人心中，欢庆的心情夹杂着渴望安静反思。国人为国家成就自豪之时，也伴随着思考，并质疑这些成就。“独立世代”(Merdeka Generation)的希望和梦想已实现，而且超越每个人的预期和想象。不过，许多马来西亚公民仍不禁要问自己，为何建国世代的其他期望没有实现，为何部分的梦想，却似乎离我们更加遥远了呢？

欢庆的大合唱夹着不协调的音调。这些忧虑来自人们认为，尽管这个现代国家的经济发展优异，可是其社会却没有因此而更团结——一如1957年马来亚全部族群和社群所期盼的那种理想。独立五十年之后，这些梦想仍遥不可及。缘自殖民时代，拥有迥异的社会文化，以及不同“族群—宗教”的“多元社会”依然不能够在相互承认的基础之上凝集起来，成为和谐的社会和整体，或者团结的国家。建国先贤所设想的不是同质化的“熔炉”，而是在慷慨接受多元情况下产生的友善聚合：互动共存和乐融融，没有强迫屈从，或者以毗邻却分隔的镶嵌形式继续并列。可是五十年以后，对许多有思考能力的公民而言，这个社会仍未能让它的多元伙伴认同和看重文化的差异，更令人担忧的是，如今还出现1957年所未见的新障碍，并益发成为马来西亚国民生活和政治的重要特征。对于那些仍

对独立初期有印象的人，他们的失望而沉默，是不是类似于大部分人对于青春梦想消逝而产生的遗憾？或者他们在思索，到底哪里出错了？在一片经济发展的热潮中，我们是否遗忘或遗漏了“独立世代”和其继承人所描绘的部分1957年梦想？

独立五十周年庆前几个月，甚至几年之前，相继发生一些相关且类似的事件，导致节庆陷入抑郁和焦虑的氛围。这些事件包括：改教和叛教（进入或离开回教）及其对婚姻关系、孩子抚养权与身份，以及家庭和谐的冲击——有时这些冲击在家属死亡和葬礼等哀痛时刻，甚至产生惊人的残酷；对宗教异端和异议者的处理方式，例如宾老爹（Ayah Pin）和其信徒的奇特崇拜；当局屡次抗拒举行可以增进宗教间亲善和解的跨宗教对话，并辩称那样将贬损回教的宪赋官方宗教地位，或者在宗教上让穆斯林必须向非穆斯林作交待；部分人士自发行动，而官方更发出禁令来约束公民社会团体和领袖公开捍卫宪法有关宗教之间和内部自由的第十一条款；最后，法院对丽娜乔案件作出定讞，而副首相纳吉更宣布马来西亚现在和过去都不是世俗国，强硬终结所有的讨论。此时，即将退休的首席大法官更倡议，应该考虑将源自英国普通法的本地法学传统废除，并且改以回教法和马来相关风俗作为马来西亚法律系统的基础。这一切演变一起造成民间在2007年8月国庆降至之际，普遍感觉失望、不安，甚至忧虑。

尽管面临官方压制，人们不得不停止讨论这些事件演变的冲击和隐含意义，但在2007年中事件高潮时分，不禁再次将下述两大问题重新摆到台面上。这些问题必须回溯，同时也攸关1957年之前所谓前独立时代的“独立过程”。这两大问题从当时开始就是关键的问题，以致影响未来公众对该时代与其形构发展的理解。首先，普遍认为，马来亚和随后的马来西亚，是在独立宪法的基础上获得独立，而且宪法和这个国家的力量主要来自政治谈判过程的本质和条件，以及随后让宪法获得接受的“社会契约”。如此一来，我们必须问，这些条件到底是什么？这个社会契约如今的立场和力量在哪里？虽然国家独立了五十年，而这些问题对国家命运如此的重要，但答案却依然模糊，人们对此理解也不多。

其次，既然独立宪法是当初谈判过程的成果，即“社会契

约”，那么在这部宪法底下，大家当初所同意的回教宪法地位到底是怎样的？在这样脉络下，宪法对于宗教自由的规定和保障又是什么？接着，宪法起草人和政党所同意相互接受的“宗教和社会现状”又是什么？而这些协议是否包括同意马来西亚是回教国，并间接允许这个国家演化为回教国，又或倾向或排除这样的发展？在设定回教成为国家和官方的公共和仪式宗教时，宪法和当初的协议是否在国家结构和个人信仰之间划下清楚的分界？宪法和当初的协议是否包括要求国家不得对其公民实施宗教守旧主义，或者让任何一个宗教和信仰传统凌驾于其他宗教？而且这种分界是否可以被当作是“世俗主义”立场和要设立世俗统治？

尽管有些争议，但是我们可以说，建国先贤是以世俗国的概念来设计新成立的马来亚，或者为这个国家设定一条通往世俗国的道路。民间和许多政党都公开，而且以细腻的历史描述提出了这样的观点，以反对副首相纳吉先声夺人的宣示。这当中不但有反对党领袖和人权活跃分子，还有律师公会，更来自巫统主要的非马来伙伴政党马华公会。国家过去也许含有隐性的世俗性质，但如今还是如此吗？若说建国的“社会契约”发生变化，则缔约的各造是否曾公开协商，并心甘情愿地同意和接受此变化呢？抑或这样的改变是单方面的，没有获得共识的，甚至是暗地里强加的呢？这些基本问题挥之不去，始终是马来西亚国家和公民本质的根本争议，一厢情愿，或斥之为无关紧要都不能够解决这些问题。

这本小文集企图处理上述问题。这些文章不企图成为或假装严谨和厚重，以专为少数隐士般专门学者而撰。相反地，作者使用广为读者理解的方式、风格和语调来书写。我们的创作和出版，不仅只为了学术同侪，也同时为了满足广大有兴趣、好奇和关注的公民。对我们而言，公民及其对重要公众事务的见解才是关键，由此设定条件予各色各样（法律和政治、学术和研究）的专家去思考；法庭或者政治人物并不扮演这样的角色。这些公民支撑和维持着社会的运作，以致各种专家学者能够找到自己的位置、角色和志业。

这些文章的作者希望直接跟广大的马来西亚民众对话，而非通过我们的学术同侪，或通过学术出版社（可以享受特权甚至保护）、大学的“出版单位”和任何学术研究的“专论”系列。我们

是以个体行动：当中两人是马来西亚公民，因此可以将读者当作公民同胞；第三名作者则是马来西亚的友人，与这个国家有长达四十年的长期专业和私人联系。

可是，我们也需要指出，全部三位作者都跟国民大学的“马来西亚与国际研究所”（IKMAS）有关联。此外，这也不是我们的第一次合作。我们首次的学术合作就在这个研究所，它同时服务于公共利益，所以超越狭隘的学术研究性质。当时我们共同深入地研究大马选举制度改革的可行性。这些研究最后收集在广受欢迎的论文集《马来西亚选举和民主》（*Election and Democracy in Malaysia*），玛维斯·普都哲里和诺拉妮·奥托曼是编者，由国民大学出版社出版，并且获得德国的弗里德里希·瑙曼基金会（Friedrich Naumann Stiftung）赞助。

此外，这次的努力也是透过“马来西亚与国际研究所”的工作营孕育成形。这项工作营在2007年10月举行，当中探讨了五十年独立以后，以及在丽娜乔案件判决四个月之后，马来西亚及其宪法此时所处的地位。我们认为有必要探究马来西亚的所谓“粘合的社会契约”。它不断为四面八方的公众所召唤和使用，并指其为马来西亚宪法和日常人际关系的基础。而丽娜乔案的争辩双方更将他们的论点都建立在“马来西亚社会契约”的概念之上。这种情况让我们感到好奇。一方面，一些人坚持不让丽娜乔改教并正式登记成为基督徒。他们重申所有马来西亚公民，包括非马来人都已同意而且受制于国家的基础共识，即马来人是更优越的，而回教也拥有支配地位，不但是国家官方宗教，还支配着国家生活的整体。相反地，另一边厢，人们也言之有理地坚称，产生独立宪法的协议和过程中，参与谈判的各造，包括那些代表马来民族和回教信仰的单位都同意，国家机关不会对任何一个宗教给予特殊支持，施予强制，或扩大优待，并且在原则上，对信仰、仪式和宗教权威的事务，维持距离和分离的立场。

我们特别有兴趣继续探索这些论点与其历史起源、基础和持论者，以及其对当下和未来的影响。我们三位，加上其他工作营的参与者，都要感谢“马来西亚和国际研究所”的物质和精神支持；当然，也不忘感谢其忙碌而小心翼翼的主任覃秀彦（Tham Siew Yean，

译音）教授，以及该研究所其他学术同僚，尤其是阿都·拉曼·恩彭（Abdul Rahman Embong）教授，他热情、思想深邃，而且总是给予我们很多的鼓励。

我们三人都跟“马来西亚与国际研究所”有直接或间接的关系。诺拉妮是“马来西亚与国际研究所”的教授和首席院士，而玛维斯·普都哲里和凯斯勒则都是该所的客座研究员。“马来西亚与国际研究所”学术生产和出版表现优异，其公共政策直接有效性和冲击研究，达致国际水平。此外，它也维持着骄人的传统，即为普遍读者出版不失阅读价值的优异学术研究书籍。尽管本书乃独立出版，而非“马来西亚与国际研究所”的实际出版品，但却秉持了上述第二项立意。换言之，除了专门的学术人员外，书籍的出版更多是为了普遍读者。这些书籍当中，最著名和有影响力及企图心的就数《马来西亚对抗全球化：参与者或者受害者？》（*Malaysia Menangani Globalisasi: Peserta atau Mangsa*）。本书由诺拉妮和苏密·曼德尔（Sumit K. Mandal）编辑，2000年出版。我们也期待本书能够带来同样的积极效应和欢迎。相对于那些更技术性和“应用社会科学”性质的研究，类似的研究也同样能够在公共政策形塑方面，扮演起重要的角色。这些研究提供资讯，加深民众思维，扩大其国家想象和自我理解，以达致目的。

玛维斯·普都哲里在第一篇章探索“社会契约”一词的普遍意义，以及它在马来西亚独立以后的特殊定义和历史。诺拉妮则探究敦马哈迪医生在位首相长达二十多年期间的回教政策，及其对公民民主权益、性别正义和宗教自由的影响。而凯斯勒将探讨拿督斯里阿都拉掌相期间，回教和政治之间的互动——包括一些特定的面向和时刻。在总结部分，凯斯勒将回归探讨“马来西亚社会契约”的说法，以及普遍公民权和归属的商议。

就如霹雳摄政王纳兹林·沙（Nazrin Shah）最近重申，我们必须鼓励开放、理性、严肃、充分资讯和建设的方式来讨论重要公共议题（参见本书扉页的摘引）。这对社会是有益的。攸关公民的课题需要受重视，而且公开给民众来参与讨论，只要相关讨论是出于善意、诚恳和负责任的态度。

我们怀着宽宏的精神来出版这本书。我们忆起两人也怀有此精

神，并向他们致敬。他们俩充满智慧和人文精神，也都是马来西亚宪法的起草人。他们更是法官、律师和一般公民宏伟愿景的喉舌。为示怀念，我们将书献给他们俩。我们无法知道他们是否会同意我们的法学推断或论点，不过我们相信他们会会心一笑，也许有些反讽的意味，但同时也会和蔼地同意这些议题的重要，并肯定我们企图向更广大马来西亚公众传达这些担忧的努力。

吉隆坡
2008年1月

马来西亚的“社会契约”

概念的发明和历史演变

玛维斯·普都哲里

大马的政治演说和文章频频出现“社会契约”这个名词。但人们对于这个西方政治哲学词汇在大马脉络究竟有什么样的意义，却有着众多的歧见。本文企图探索“马来西亚社会契约”概念的历史发展，同时追溯这个强大西方概念的起源，以及它如何被利用来合理化各种各样的种族刻板论述，及产生铭记此论述的政权和政治支配。本文试图厘清，为何人们对“马来西亚社会契约”的概念会出现不同的解读与评价，以及这种种说法如何因应两方的权力关系转变而操弄。

本文企图进行的是政治和历史的探索，而非概念性探讨。文章并不企图处理社会契约理论背后所蕴涵的哲学思维，或者检验它对未来宪政民主有任何的影响。相反的，本文检视马来西亚人如何转借，如何有策略地吸纳这个西方政治哲学概念，同时怎样在本土政治脉络使用它。通过曝露这些不自觉的意义改写，本文凸显和挑战这一过程背后所隐含的一些影响元素，或说，这个概念如何被“偷渡进来”（smuggled into），同时通过知识分子的勾联和修订，最终成功移植到马来西亚民众所普遍接受的政治语境和意识当中。

本文第一部分检视独立时期的历史背景，即联盟领袖在1957年的立宪讨价还价过程，以及这样的协商结果最终如何铭刻到1957年宪法当中。在第二部分，研究者将回顾和解释，这些共识如何在1980年代中叶，被提升到“社会契约”的地位。最后，本文也将企图说明，一个正式纳入族群谈判协议的宪法，将不断引发冲突，同时阻扰国家团结。

历史背景

马来西亚的第一次族群间谈判其实发生在左翼领袖之间，他们当时企图组织一个广受群众支持的联合阵线，以争取脱离殖民统治。马来左翼政党的联盟，即人民力量中心（PUTERA），连同非马来政党联盟“泛马联合行动理事会”（AMCJA）起草了第一部宪法。这部宪法称为《人民宪法》，它容纳了这些政治领袖对部分重要课题所达致的协议，包括国籍和公民权、议会民主体制，以及这个新生国家将以马来文化作为其象征认同。

不过，英国殖民者和马来传统菁英，甚至巫统，都否决了这部1947年草拟的《人民宪法》草案。当时，巫统乃马来民族主义运动的龙头。就如杨恩（Young 1976, 121）所指出那样，“马来民族主义在两极化背景发展起来，大批的中国移民既构成衬托者，也是威胁的来源”。

巫统成功动员马来人反对马来亚联盟（Malayan Union）^①的成立。在马来亚联盟的计划底下，新生国家将奉行出生地原则（*jus soli*），即只要是在这片土地（soil或bumi）出生者，都会获得公民权——不论他们的“种族”或社群最初的起源。对巫统领袖而言，他们的斗争并非在于脱离殖民统治，而是捍卫马来人的优越地位，确保非马来人，尤其华人不会拥有同等的政治权利，或取得公民权的待遇。

英国屈服于马来人的压力，撤回马来亚联盟计划，并且跟马来统治者和巫统领袖展开谈判，重新草拟一份能够让这些马来菁英接受的宪法。明显的，马来左派力量被排除在谈判之外。当时，马来国民党（Malay Nationalist Party）这类的左翼政党其实获得马来族群广泛的支持。为何英国要排除他们呢？

一些学者指出，英国殖民统治的最主要目的在于贸易，而非征服。英国当局将自己的利益嵌入拥有传统正当性的结构当中，以合理化自己的出现。当英国人发现，他过去的盟友，包括旧有的苏丹王国政治菁英，大部分都反对马来亚联盟计划，他便收回重组战后

译注① 旧译为马来亚联邦，因其实非联邦制，故另译为联盟。

马来亚的建议，选择恢复原有的状态。而英国人之所以不让非马来人和马来左派参与谈判，其理由是，他们当初是与马来统治者签订条约，因此往后任何修订都需要获得后者的同意，与其他人无涉。不过，在“英马工作委员会”（Anglo-Malay Working Committee）组成之际，巫统领袖却获邀参与，因为他们是统治者的“代表”。

在随后的马来亚联合邦协定（Federation of Malaya Agreement）下，非马来人的公民权受到大幅度限制，他们的公民权事宜被延后处理。值得一提的是，这项协定出现一项条款，赋予殖民政府维护“马来人特殊地位和其他社群的正当利益”的责任。不过，该条款并没有说明两者是否同等重要，一切仍待未来澄清。此外，“特殊地位”的道德重要性是否大于，或者等同于“正当利益”，也同样构成疑问。此一条款暗示，应该维持马来统治者和其子民过去所享有的特权，不过成问题的是，它是否也同时保障他们在现在和未来，永远享有这样的优越地位？

英国当局在过去无疑更倾向于马来族群——尤其吸纳殖民行政官僚的时候，但通过马来亚联合邦协定，它首次给予了马来特权正式和法定的认可。这些特权后来被纳入新的宪法当中。此外，马来人也获得其他方面的利益：

“这个新的法定实体称为马来土地联合邦（Persekutuan Tanah Melayu）。这部宪法给‘马来人’提出了严格的法律定义，可是‘马来亚（人）’（Malayan）却没有被定义。所谓的‘马来亚’国民（nationality）并不存在。该宪法勉为同意赋予非马来人公民权；不过，它却缩减了合格的人数。在早前的马来亚联盟计划下，大约有百分之八十三的华裔和百分之七十五的印裔将可获得公民权”（Bayly and Harper 2002, 362）。

囊获众多好处之后，巫统领袖其实没有需要跟非马来领袖谈合作，或者就其他基础，进行任何的族群间谈判——除非前者发现有利于己的情况。不过，由于巫统领袖必须跟更激进的马来民族主义者竞争，后者批评马来亚联合邦宪法草案，认为它继续图利统治阶层，而且没有致力于推动脱离殖民的独立斗争。由于担心自己倡议输人，甚至遭边缘化成为无足轻重的角色，巫统召唤“控制华人”的幽灵，强调马来亚联合邦协定已成功排除这样的危机（Amoroso 1998, 272）。巫统没有回应马来左派的具体批评，相反

的，其领导人选择专注于马来人团结的课题。正如阿莫罗索（Amoroso）所指出的那样：

“团结的概念有着某种历史共鸣。它召唤那个马六甲王朝一统马来世界的辉煌过去，以及过去上下有序的社会秩序。它将所有问题归咎于缺乏团结因素，这些问题从丢失新加坡、檳城，到马来人当代的落后不等。”（Amoroso 1998, 272）

通过扛起马来人和种族捍卫者的角色，巫统成功囊括越来越多马来人的支持，因为更多马来人开始相信它的马来民族主义。随着英国颁布紧急状态，以及重要的左翼领袖纷纷被逮捕和监禁，马来国民党和其他马来左翼组织也渐渐失去人们的支持。

英国殖民政府成功与更传统和保守的马来社会部分勾结起来，建立以族群因素来区别人民待遇的政治体系。随后，它也企图通过将各族领袖放在同一个族群联络委员会（Communities Liaison Committee）底下，以图建立他们之间的和谐关系。不过，这个联委会却未能就任何重大的课题产生任何协议。无论如何，该联委会却成功启动首次的市议会选举。这种发展为往后巫统和马华的合作奠下基础，即使这两个政党原是相互敌对，而各自利益也相互矛盾的。

市议会选举落在全国选举之前，无疑给两党带来好运。由于当时城市居民大部分为华裔和印裔，巫统被迫寻求外人的合作以赢得选举。同样幸运的是，在第一次的市议会选举时，这个崭新的政治联盟并没有遇上其他种族政党的挑战。他们的主要对手并非以种族为基础，而是标榜意识形态的左翼政党，例如急进党（Radical Party）^②、檳城劳工党（Labour Party of Penang）和马来亚独立党（Independence of Malaya Party）。急进党和檳城劳工党都参加了1951年12月举行的乔治市议会选举，而马来亚独立党则是巫统—马华在1952年2月吉隆坡市议会选举的最主要对手。

由于这些选举缺少其他种族政党参与，巫统和马华领袖得以选择彼此合作，而非相互竞争。他们考量到，携手合作可能导致少

译注② 该党由英语专业人士筹组，林苍佑亦为成员之一，乃为参与1951年檳城乔治市议会选举而组织，但在1952年另一选举时已告衰微。

数支持者流失（这些人会觉得领袖出卖自己的社群），不过另一方面，他们却可以从另一族群获得更大选票的补偿。就巫统而言，马来人在城市地区相对少数的情况，使其非常愿意合作。对马华来说，它与巫统合作的风险低，因为当时并不存在其他华基政党跟它竞争华裔选票。因此可以说，选举佳绩是促成巫统—马华在这些市议会选举合作的最大动力。这样的破天荒和临时的联盟，后来获得正式巩固，即1953年成立的联盟（Alliance coalition）。尽管联盟成员党之间存在着先天的矛盾和紧张关系，但是独立后从英国人手中继承政权的期盼，让他们拥有足够的动因继续站在一起，进行跨族群的合作。权力的渴望掩盖两党间因为不同观点而带来的忧虑，可能导致联盟破局的尖锐课题被束之高阁，他们专注于摆脱殖民统治。

一般以为，独立谈判的起点是在独立委员会（independent commission）成立，并开始起草独立的马来亚宪法之际。但事实上，这样的过程早在此之前启动。巫统和马华领袖针对少数重要课题，草拟了一系列的意见书，并提呈到伦敦的英国殖民部（British Colonial Office）（Heng Pek Koon 1998, 205）。不过，这些文件至今从未公开。第一份收录巫统和马华共同协议的公开文件是〈1955年联盟竞选宣言〉。不过，这份文件是单向的。马华同意在1955年举行选举，即使公民权课题仍未获得解决。如此一来，当时的选民组成严重被扭曲，有利于马来人。在那样的脉络下，马华领袖同意纳入数项关于宪赋马来人地位的课题（例如，马来语作为国语，保障马来人特殊地位的条款），同时剔除那些会冒犯马来人的议题（如以出生地原则来授予非马来人公民权，华文和华教的地位）。根据该竞选宣言，这些棘手难题将交由负责草拟新宪法的独立委员会来定夺。

在独立委员会开始商议之际，联盟已通过选举赢得关键的胜利。这个大部分以马来人为领导的政治联盟，其所展现的领导能力，以及所达致的成就是无可否认的。1957年马来亚独立的时候，他们已准备好，根据自己所要求的大部分条件，接收英国人留下的政治权力。所以，尽管独立委员会的成员致力于设置一部勾勒民主政府的宪法，他们却不免察觉到某些“政治现实”。首先，政治权力将转移到联盟政府手中，而当中的成员党领袖将自行安排权力分

享。其次，即使政府由多元族群组成，但国会仍由巫统所主宰。联盟各成员党在1955年选举都获得十分优异的成绩，不过当中的政治权力分配却是不平等的，巫统所囊获的权力大大压倒其他的成员党。

对于联盟，尤其巫统，其对宪法形构的影响力，我们可以通过独立委员会的权限一窥其堂奥。独立委员会是没有权力过问特定事务的，例如马来亚联邦高度集权化、马来统治者在政治体系内维持其角色（宪法定义的统治者）、以及保障马来人特殊地位的课题。至于落在其权力范围的其他事务，例如依据出生地原则给予非马来人公民权，独立委员会却在在面对着众多迥然不同，甚至矛盾的意见。虽然独立委员会没有义务接受联盟的建议，但它却仍然顺其意，理由是乖离联盟备忘录的做法，最终将招致“人民代议士”的否决。在马来选民比例特高和其政治势力占优势的情况下，独立委员会选择向政治现实低头。对于过程中及协商团体所开出的条件，包括马来人获得不合比例的暂时性优越主权，独立委员会都不加修改而接纳。

可是，独立委员会仍表达一项深切的担忧，即群体权利和个体权利之间可能产生冲突。基于这项理由，独立委员会虽然承认，经济地位处于劣势的马来人需要获得更多达致平等的机会，但也同时建议，这些优惠应不时予以重新检视，一旦发现没有存在的必要，则必须将其撤销。不过，联盟政府却反对这项建议，导致群体权利和个体自由产生紧张的共存关系。保障马来人特殊地位的宪法第一五三条文^③，明显限制在平等原则下的个体自由基本概念。

宪法第一五三条文的存在，绝不代表联盟其他非马来成员党已认可马来人的政治支配，不若一些人近年召唤“马来西亚社会契约”时所讲的那样。尽管他们认可国家政治领导核心在未来将继续由马来人来占据，不过，这并不代表宪法保证马来人的永恒政治支配，正如没有人会期待，以马来政治领导权（hegemony）交换华人

译注^③ 该条文授权最高元首可在“公共服务之职位（除州公共政府之公共服务之外）、奖学金、助学金、教育训练或相关特别设施、商业准证和执照申请、大学学额”等事项，让马来人和沙巴砂拉越原住民，拥有“合比例的份额”。

（和外国人）经济主宰的那种“交易”将永远有效。这不是什么长期世俗利益的中介，更不是什么极神圣的民间和政治盟约。

这项交易的最终安排并没有让任何一方完全感到满意。不过，由于各有所获，所以他们愿意接受这项交易。他们也同时寄望予未来，待自己的谈判筹码增加后，再要求新的协议，以还自己原初的心愿。

对马华而言，这样的机会在独立后，短短两年内就降临其家门。尽管大部分非马来裔成年人在出生地原则下，没有获得公民权，但大部分的华裔和印裔却得以通过注册的方式获得公民权。到1959年，独立后首次的选举展开之际，华裔选民的人数已经大致接近真正华裔人口的比例。马华领导层当时利用这样的选民族群变化，要求在该届大选能代表联盟出征更多的议席。巫统领袖百般不愿意，即使这是符合现实逻辑的，因为它担心失去在政府和国会的优势。

这样的僵局最终通过一项妥协获得善意解决。不过，联盟能够生存下来还全赖马华收回其原初的要求。随后，当新加坡加入马来西亚之际，非马来人企图争取一项更有利于己的新协议。针对族群之间更公平“协议”的诉求，就隐含在新加坡执政党人民行动党所提出的“马来西亚人的马来西亚”口号当中。巫统领袖立即反击，迫使新加坡退出马来西亚联邦，进而化解危机。不过，其他一些反对党公开地或者技巧地吸纳了这样的口号，进而转为自己的竞选主题。

由于其他对手以自己的方式来争取选举胜利，因此联盟内部较“温和”的政党发现自己越来越难以维持各自族群的支持。在1960年代，在野党赢得数个地方和城镇的议会选举，开始在地方执政起来。在野党掌政情况，在在地挑战了联盟的神话，即非马来人参与政府的唯一途径，就是通过联盟的不平等权力分享方程式。联盟政府将这种情况视为其生存的威胁，进而中止，随后更撤销了地方政府选举。这样的举动进一步强化紧张局势。由于无法在地方政府选举竞争，在野党开始动员起来，投入州级和全国选举。

联盟在1969年的大选中，成功保住国家政权，但却在数个州属惨遭滑铁卢，一些甚至丢失了多数议席的优势。随着吉隆坡爆发

族群冲突，国家进入紧急状态，这种情况使巫统领导得以借机重新检视局势。更明确而言，国家紧急领导层获得良机，通过“重新改造”基于过去族群间协定的机制安排，最终改变协定本身的本质和条件。

“新现实主义”于是降临。多元族群的政治联盟形式获得保存下来，但是巫统在其内的政治宰制却通过数项动作而巩固起来。首先，它对选区实施管理，甚至操弄，进而有效地减少以华人为主的国会和州议会选区。在城市内（华人地区），选区划得特大，而乡区（马来人）选区则划得较小。在国阵内部，议席是根据特定选区的族群比例来进行分配，而不是凭借整体选民比例。所以，巫统作为国阵内部唯一的马来人政党（除了短暂加入国阵的回教党之外），肯定囊获最多的议席。有些时候，巫统所竞选的议席总数，甚至超越其他国阵成员党的议席总和（Khuo Boo Teik 2005, 33）。其次，它通过立法，钳制公众公开讨论一些足以影响公众生活的关键议题。第三，它引入激进的政策，旨在恢复马来人对巫统的支持。

马来民族主义压倒“公民主义”（civic nationalism）的现实，也反映在新经济政策的成形，尤其马来人获得教育和经济的优惠照顾之上。尽管大部分非马来人认为，新经济政策已超越原本提供予马来人的特权范围，不过他们依然接纳了，他们的理由跟过去是一样的（尽管部分人十分地不愿意），即有必要缩减马来人与非马来人之间的经济鸿沟，而且这是有期限的，经过二十年之后，就变得没有必要，应该废除之。

马来民族主义亦成为国家机关扩张的重要动力。它将发展高举为国家最关键的任务，同时监控国家规定的各种优惠政策。马来西亚逐变为更加马来中心的国家。

从联盟谈判到“社会契约”

在马来西亚脉络之下，时任巫统国会议员的阿都拉·阿末（Abdullah Ahmad）在1986年首次使用“社会契约”一词。当时他说：

“马来人支配的政治体系是出于独立之前极神圣的社会契约。我们必须切记，马来人在马来西亚政治体系当中所享有的（特殊）地位是不能废止的，而马来人的期待也必须被满足。有人企图质疑、摒弃和违反这项契约，这种做法已危及整个体系的稳定。”

“1969年5月的暴动就是挑战这个体系的后果。大家原本已认可它，却因为契约内容未能兑现而起了质疑。在1969年暴动后推出的新经济政策，就是为了兑现1957年契约所承载的许诺……”

“新经济政策必须延续，以维持马来人在政治体系的支配，这是符合1957年契约精神的。即使在1990年以后，这个不断演化的体系仍需要有维持、保护和扩大的机制。”

（以上引文来自《星报》在1986年8月31日有关阿都拉·阿末的报导。）

当新经济政策的二十年期限来到尾声，像阿都拉·阿末这样的巫统政治人物企图将新经济政策定义为所谓“社会契约”的一部分，而作为一项契约，事情可谓已“银货两讫，恕不退换”了。

当时，阿都拉·阿末的言论受到舆论的抨击，指其看法不过是天马行空的虚构幻想，同时欠缺事实根据。数位作者（文章收录于达斯（K. Das）编辑的《马来人支配？》[*Malay Domination?*]）挑战了这种社会契约论述，他们的理由是马来人的政治支配是缘自独立时期的世俗政治现实，而非神圣、持久、永恒不变和具有道德约束力的宪法保证。他们使劲地否定宪法保障马来人永远支配的政治体系。不过，在此之后，尤其在近年来，“社会契约”这个词汇又显著地重返政治人物和学者的词库。在最近的2007年的巫统大会上，有巫青团代表声称，社会契约早在五十年前约定妥当，而非马来人如今没有理由质疑这项契约，或者害怕马来人的支配。

“这个社会契约是很久的东西了。它是五十年前所达致的。”

“若是老早同意，为何现在又要质疑呢？其实当时的领袖都接受这项契约。为什么这一世代的人却不能够尽力来理解它呢？”

“这个国家的非马来人无需害怕自己的影子。”

（这三则引文皆来自2007年11月8日《马来西亚前锋报》一篇题为“不要挑战社会契约”的文章。）

随着时间流逝，宪法第一五三条文已经过一系列的变化。在独立后不久，它被诠释为扶弱政策，主要目的在于减少历史所产生的不平等，即马来人与非马来人之间的经济鸿沟。到1960年代，“土著”和“移民”之分更被凸显，而且过去的“马来人特权”被扩大到“砂拉越和沙巴土著”身上。在没有公共舆论的参与下，这个历史性“交易”被重新诠释。东马两个州属的“土著”获得优惠的地位；而这个国家的非马来人“移民”如今则注定要同意给予这些新伙伴“土著”特殊经济地位，以作为他们早前获得公民权的部分“交易”。这形同单方面篡改合约（若真有的话），违反了订约双方应该拥有同等权利以及共同服膺于双方裁决的规定。

自从1980年代，“马来人主权”（Ketuanan Melayu，这一词汇也隐含马来西亚是马来人的故土，因此他们是这个“国家”的“主人翁”）日益被用于形容巫统在多元族群政府当中的宰制地位。不过此时，巫统似乎霸占了马来人议程，同时对它着魔不已。马来人和非马来人的二分，渐渐不再是简单的“土著”和“非土著”马来西亚人之间的区分。它获得提升到另一个境地，指涉一种差异和不平等关系，一种原乡人和移民的对立。在1987年政府“镇压”异议分子前夕的争议里，将非马来公民标签为“外来者”（pendatang）的做法极普遍，同时成为后来镇压的恶兆。因着这样的标签，非马来人的文化意愿和利益被漠视。

这样的变化主要来自焦点或论调的转移，在表面上并没有太大的差别。但事实并非如此。它产生了不同的心理取向，开始强调疏远，甚至排挤他族，如此一来，这种变化对族群关系有着深远的影响。此变化的不同隐含意义造成这样的差异：就“土著/非土著”的区分而言，它承认一项事实，即早在英国人来到马来亚之前，土著马来人已经在此建立有系统的政治体系；可是，就“原乡人/移民”的区分来说，它坚持一种规范性主张，即因为马来人是马来人，所以他们对这片土地和家园拥有比其他人更优先的权利。这种由特定本土和族群—民族团体所宣称拥有的“原乡人”特殊地位，导致移民社群的后代无论生活在马来西亚多久，他们都很

难或根本无法摆脱他们的移民地位，以将这个国家称为自己的家乡。他们背负着污名和挥之不去的印记，永远是局外人。就如康诺（Connor）解释那样：

“当某些人宣称拥有特定领土时，即使他们发动驱逐令的机会微乎其微，但事实总意味，他们可以随时这样做。离散社群的成员因此绝不可能称自己的原乡为家园。他们顶多就是在在需要土著容忍的寄居者。”（Connor quoted in Yeoh 2005, 62）

就如杨国庆（Yeoh Kok Kheng）指出那样，“原乡人/移民”的区分“很大部分是社会—心理的建构，原乡情绪除了是个人本身的心理取向外，更是横跨几个世代和长驻久居的结果。”（Yeoh 2005, 63-4）不过，华裔和印裔移居的历史太浅，因此这些群体在宣称自己是原乡人的时候，无法如马来人般有说服力。这种差别让马来民族主义者坐上权力的宝座，得以无所禁忌地宣称，马来人支配是原初国家宪法协议的一部分。在完全按照自己意愿来定义所谓的宪法协议之后，阿都拉·阿末警告非马来人，任何企图破坏协议的举动，都不会被容忍。当然，就马来人而言，任何从属者企图单边破坏或重新定义效忠契约的作为，都会被视为叛君（derhaka），这是最严重的政治罪行，足以判之以极刑。

近年来，由于马来族群—民族主义和回教霸权的联结，使得马来西亚多元文化、多元族群的特性已进一步被侵蚀。回教泛政治化以后，导致回教在公共领域的角色日益吃重。过去，无论马来政治人物以公开或隐蔽的方式来倡导马来霸权，都容易受到挑战，但现在他们可以间接和迂回为之，宣称是为了维护回教的地位、尊严和宪赋权利。如此一来，马来霸权和马来中心主义的主张被神圣化。在回教的形式下，某部分的公民似乎已优于或者高于其他人；而人们无法质疑这种现实，除非愿意冒巨大的危险。

对许多非马来人而言，政府不断推动回教化的作为，形同放弃和背叛了政府对多元文化和多元族群的承担。他们相信，这些多元特质是原初宪法协议最基本和内在的原则（Neo 2006, 95）。自从时任首相的马哈迪，以马来西亚大部分人口为回教徒理由，宣布马来西亚为回教国之后，其他政治人物也发表类似，甚至更荒腔走调的说法。这种现象让非马来人忧心，认为独立当初的“协议”如今已

被定义和再定义，乖离他们先贤与巫统早期领袖的共同意愿和所达成的协定。有时候，这些变化是难以观察，也鲜有人注意到；不过另一些时候，改变是明显且剧烈的。许多有同样担忧的非马来人表示，最近的回教霸权趋势不仅违反政府过去对多元文化的承诺，也威胁他们的公民权益和完整身份。

对大部分非马来人而言，马来霸权的幽灵最近变得更加凶恶。近日来的改教案件引爆回教法庭与民事法庭权力重叠的课题。而民事法庭将自己的裁决权力，转让予回教法庭的趋向，使得所有支持宗教多元主义和少数群体权利的人士都十分的关注和忧心。

西方和马来西亚“社会契约”：个体同意或族群间协议？

西方社会契约理论^④的出现，是一连串的久远历史事件所带来的理性结果；其中阐述个体如何聚集起来，组成文明社会（civil society）^⑤。相反地，马来西亚的社会契约论并非企图合理化构想的远古历史情境，而是近期的情境事件，即五十多年前带来独立的种种情况。大马的社会契约论宣称，联盟各成员党的领袖通过闭门会

译注④ 十七世纪开始，西方思想家援引自然法、自然权利等概念提倡“天赋人权”，反对君权神授说。霍布斯（Thomas Hobbes）在其名著《利维坦》（Leviathan, 1651）中讨论“自然状态”与政治秩序的形成，指文明社会形成前的无政府权威时期或原始政治情境，人人彼此处于对立战争状态，人们为了和平和安全，因此彼此签约，形成社会，同意将权力让渡予某些人，形成最高权力，也就是主权，所有人必须绝对服从主权。洛克（John Locke）批评此观点，主张政府唯有在获得被统治者同意，并保障人民生命、自由和财产权利时，其统治才有正当性。若政府乖离保护的目的，那么人民便有权推翻政府。

译注⑤ 早期自然法哲学著作中，civil society不是指自然状态下不受政治权威干涉的社会，而是政治社会或国家的同义词，因此可译为“文明社会”，与野蛮的自然状态相对。该概念后来发展成指家庭与国家之间的中介领域，则可译为市民社会。1980年代，学者倡国家、市场与社会三分理论，则civil society可译为公民社会较准确。

议达致协议，从此形塑整个国家的形态和命运。这些协议后来被铭记到1957年落实的国家宪法内。

政治哲学家认为，社会契约合理化特定的规范性命题（normative proposition），例如所有人皆平等的理念。马来西亚社会契约也同样拥有一些关键的规范性命题，即便人们对这些命题到底是什么，仍处有众多的分歧。当初的“协议”从来不见于任何文件，以构成一项合法契约。即使宪法吸纳了众多，而不是全部联盟领袖所达致的协议，但是宪法本身却出现一些矛盾和含糊不明，进而悬而未决的地方。在多数民主国家，这样的矛盾通常将通过独立的司法机制来给予裁决。不过，在马来西亚，由于各种的理由，法院并未能承担起这样的重任。国家机关本应坚持，在社会契约下，所有公民都是一律平等的伙伴及利益相关者。可是，马来西亚的国家机关却没有这样做，它反而利用原本被视为短期措施的补偿机制来恢复，或者创造不同公民群体之间的平衡。这样的举动主要用意在于消除历史给特定公民群体所造成的社会经济劣势和不平等。国家机关拥有主权，即它对自己的领土和人口享有的绝对特权，因此国家机关也得以歧视特定公民群体，无论是基于阶级或者其他分类。在马来西亚，这样的歧视并没有发展到极致，没有到达种族隔离或种族清洗那种程度。不过，它却依据不同的族群背景，给不同的公民有差别的公民权利。

马来人的历史发展过程，以及随后的马来亚和马来西亚民族主义，造成了上述的公民差异，并且使其持续不怠。以马来人为中心的民族主义，是马来亚和马来西亚形塑过程的最主要力量，它淹没所有强调个体自由的思维。如此一来，我们不难解释为何在这个国家，种族群体的权利总是压倒个体自由。这也是为什么奠定国家独立的政治协议随后被标签和重新命名为“社会契约”。这意味巫统企图扩大人们对联盟协议的认同。不过这样的努力却反过来证明，这个国家共识是岌岌可危的。不过，这项由务实政治领袖所达致的世俗政治交易，其实是在后来才被重新想象成为神圣的合同，或者足以将国家和人民团结一起的国家盟约。

他们原本并不晓得要如何达致这样的成效，不过随着时间流逝，他们终于从西方社会契约理论中找到出路。不过，他们需要静

悄悄地替换其中的关键概念。质朴的“社会契约”概念指向一种政治秩序，它抑制社会混乱，或“所有人针对所有人战争”的个人与其近邻的敌对，而生命尽是“污秽、粗野和短暂”（就如霍布斯响当当的形容）。原初的联盟“交易”或者务实性妥协被“重新包装”，跟现代自由与民主政治哲学和其核心概念勾联起来，进而获得正当性。但事实上，后者的核心价值在于政治体系内的每个个体，都是自由和平等的公民。

不过，这种“重新包装”却没有伴随大型和广泛的公共辩论。巫统领袖和精英企图维持这样的印象，即协议是静止和不可改变的，甚至是极神圣的。不过国家机关渐渐给这个本土版“社会契约”进行修改，以符合自己和其未来权力继承人的主张，以及未来大马的需求和方向。这些修改属于精巧和隐匿的重新定义过程，也是不间断，甚至是机会主义的重构。

“社会契约”概念成为好用的工具。对马来人而言，它可以正当化这样的规范性命题，即非马来人应该承认他们的优越地位，顺从马来人和马来人的议题。这样的顺从代表他们接受“马来西亚社会契约”当今的意义：马来人的利益和意愿必须也必定，得以左右非马来人公民权和政治权利的定义和实践。而其所谓的“意愿”，并非“一劳永逸”在1957年给设定下来，反而能够继续单方面由马来人，端视其政治挑战或“挑衅”来更改。“马来西亚社会契约”概念坚持的马来人支配立场，却与非马来人渴望的平等公民权和权益，有潜在的冲突。因此，毫不意外的，马来人和非马来人都召唤“社会契约”的概念，以推进他们各自经常相互分歧的协议主张。

直至近期，社会才出现关于社会契约的辩论。因着人口增加和移民，马来人如今明显成为大多数，无论在数字或政治上，都是如此。马来人过去“在自己国土上被淹没”的担忧，早已失去其基础。现在，单单人数本身，就足维护马来人的地位。马来人的政治利益和未来，受到政治体系本身的保障，因为在这个民主选举的体制下，马来人组成了相对多数的选民。将族群特权铭写入宪法，或者挖掘政治壕沟的做法如今再也没有必要了。如此一来，忧虑开始出现，而且不断增长，尤其非马来人更是如此。随之，质疑马来

西亚社会契约定义的声浪开始浮现，而这些问题更重返日常政治领域，并成为公共政治生活的焦点。

最近关于改教的法庭判决，再次引爆类似的辩论。许多非马来人害怕，世俗国家的原则正受到马来民族主义，以及新近崛起而且蒸蒸日上回教霸权的联合侵蚀，连带威胁这个国家的多元文化社会特质。他们坚持认为，世俗国家是独立前谈判与联盟协议，以及“社会契约”所一贯保障的东西。世俗国家论者以及重视人权课题和宗教多元主义的进步回教徒疑虑加深，并且开始公开表达他们的看法，例如，有著名律师曾在2007年10月的“马来西亚法律研讨会”当中，提出〈社会契约：马来西亚宪法盟约〉论文^⑥。人们开始发出重新检视马来西亚社会契约的紧急要求。

“社会契约”一词乃由知名西方哲学家霍布斯和卢梭所提出。他们以契约的概念说明社会的缘起，并且定义公民与国家之间的适当关系。他们关于契约的想象，提供一种“虚构的宪章”，构成政治秩序本身的基本假设或“真理”。这样的重构是假设和揣测性的，而非真有如此的历史，而不同哲学家对“社会契约”各有迥然不同的想法。

在马来西亚，倡导“社会契约”的不同人士也同样有着不同的观点。不过，相对于西方哲学家所发展的社会契约理论，马来西亚的社会契约却必须接受历史的拷问，因为它的发生还在活生生的人们记忆内。就这项半世纪之前所达致的协议而言，其真正的细部内容也许已不可考，但我们仍可以检验文件和涉及协议过程者的回忆录，推断出大部分所达致的共识。举例来说，早期作品以及最近的敦依斯迈医生（Tun Dr. Ismail）的回忆录都显示，马来人在宪法的“特殊地位”当初不过只是“暂时措施，以保障他们[马来人]能在充满竞争的现代世界中生存下来”（Ooi 2006, 83），一如高尔夫球赛的暂时“障碍”（handicap），以鼓励和支持马来人学习现代的关键技能，或转言之，好让他们提升和改进自己的竞赛能力。敦依斯迈坚称，这些马来特权不应该永久实施，必须仅限于极有限的期限，未来更不应该继续。若这些特权继续存在，则将玷污马来人

译注^⑥ 即Tommy. 2007一文。

的能力，弱化他们的毅力，打击他们的自尊，并在不久后给他们带来毁灭。

在马来亚独立近在眉睫之际，简单的多数民主统治未能提供国家充分的正当性和有效的主权。此时，“君子协定”和非正式、不成文的安排就变得有其需要。随着光阴飞逝，这些不成文的协议经历修改，而且经常是单方面重新定义。在此过程中，非马来人很重视的一些保证和承诺被牺牲，而政治体系的性质也随之走样：过去它秉持族群和宗教的多元主义，但如今变成马来人中心，同时也越来越回教化。在过去的日子里，巫统利用其国会优势和大幅增加马来选区的手法，来削减非马来人的政治实力。它的合理化借口是，马来政治支配是独立时期联盟成员党领袖所达成的协议。

自从1980年代开始，巫统将当初只不过是权宜的精英协议，提升为神圣的“社会契约”，或者是个别社群和种族之间所达成的民事盟约，以为其政策建立政治正当性。他们不承认这种权宜之计是最近的事情。西方哲学家利用“社会契约”的概念来形容国家与公民社会之间，或公民社会与个体之间的关系，但他们从未置之于社群整体之间，或一如埃德蒙·柏克^⑦所形容的，他们的“虚拟”代表之间。伯克谓之“虚拟”，因为他们并不完全受制于人民，或接受人民的问责。这里所出现的意义改变，或者“滑动”（slippage），都有其狡猾的策略和政治意图。这些意义和政治论调的改变，尤其关于公民权的代价和国家归属的议题，都给马来人和非马来人带来不同的边际效应。这些影响是深远的，但鲜有人谈论之。人们至少有觉察。若真有争议，他们总是淹没或掩盖在成堆的文件之下。

以同样的态度，巫统部长和副主席慕尤丁（Muhyiddin Yassin）最近建议，所有的国阵成员党领袖参加闭门会议，以寻求一个共同的立场，即立足于“社会契约”和宪法的“新国家共识”。他当时也强调，自己并非主张重新检视原来的社会契约。（见2007年8月19日的《新海峡时报》。）

译注^⑦ Edmund Burke, 十八世纪爱尔兰政治家与思想家，支持美国革命，但反对法国大革命，著有《法国革命论》，被视为是英美保守主义的奠基者。

慕尤丁的目的在于取得国阵所有成员党的合作，以公开捍卫1950年代中叶所达致的“历史交易”，并将之视为神圣和有约束力的社会契约。他希望以这种方式正当化现状（status quo），并打开一定的诠释弹性空间。不过，他却并没有意识到他的呼吁，无意间暗示着，1950年代的协议其实并不享有任何道德和政治的高位。他的建议勉为其难地承认，1950年代的协议，以及随后对它的一切重新定义和认识，其历史意义的“建构”，都未能创造一份足以团结国家的宪章。而阿都拉·阿末和其追随者所倡导的那种，包含马来人支配的协议，就肯定不能达致这样的目的。

显然的，国阵的非马来人成员党也没有回应慕尤丁的倡言。尽管藉着“社会契约”的修辞，巫统主宰的政府似乎可为所欲为，或以马来人之名随心任取，不过非马来人却不断提出越来越激烈的挑战，要求他们作为公民的权利受到承认和保障。

非马来人担心，随着马来人口增长成为明显多数，同时掌握国会多数的优势，马来人对政治的宰制将进一步增强。虽然非马来人接受民主原则，即多数统治，同时愿意接受马来人所主导的国会，不过他们却排斥这样一些粗糙概念，即马来人拥有支配政治的特权，只因为马来人的本质，或者他们的“马来特性”（Malayness）；又或非马来人必须接受这样一个政治体系，当中马来人拥有永远宰制的权利分配。作为人口及国会大多数的马来人，肯定会继续占据国家政治领导的核心，不过若就此认定，多数社群应该永久宰制，而少数族群应该立于从属地位的话，则这会是站不住脚且没有历史根据的推断。对许多非马来人而言，现有的政治体系将导致非马来人实际上（*de facto*）失去政治权，或者大幅丧失公民权利。不过，一旦回教党拿下中央政权，或者成功加入巫统所领导的政府，并掌握相当的决策权力后，这项事实将获得正式的承认（*de jure*）。

由于群体权益长期压倒个体权利，使得跟社会正义、平等机会和个体自由等联结的重要价值，一直处于萎靡不振。相反地，区分，乃至根本的差别待遇，成为这国家公共决策的主流手法。而它们总是跟群体权利息息相关。捍卫“马来西亚社会契约”的呼声总是必要而且不变的，但却鲜有人认真了解这个词汇在马来西亚历史

和政治脉络下不断演化的意义。这种情况阻碍了国族^⑧建构、经济增长、文化发展，以及社会正义，而社会凝聚力以及国家安全也随着受打击。

马来西亚的经验显示，一部建基于族群集团间交易的宪法，总是问题重重的。它使宪法及其司法诠释存在模糊和矛盾。而掌政者可以根据他们眼前的利益来进行诠释和利用这些模糊地带。相反的，一部真正致力于族群间合作的宪法，必定要奠基于开放，同时接纳人类基本价值的国家共识。这些价值包括：法律面前人人平等、尊重个体自由和尊严，以及所有公民不分种族享有平等权利和义务。这样的宪法才能够促进未来国家的团结。当奠基宪章出现混淆和备受争议的时候，国家不可能有稳定。在脆弱或者破碎的基础上，绝对竖立不起“共享国家”（sharing the nation）的标杆。

译注^⑧ nation即指国家，又可指民族。所谓民族一般指的是，一群具有共同血缘、语言等历史文化认同的人民全体或公民全体。一般认为，反殖民运动中，民族主义的形成不外是成立民族国家（nation state），因此为凸显民族理念与国家打造的内在关系，可将“民族”（nation）和“民族主义”（nationalism）译成“国族”与“国族主义”。本书将有关亚非地区，为配合新国家建立，而打造统一均质国民特征的人民全体或论述，翻译为“国族”或“国族主义”，以示区别于内部各血缘群体的“民族”。其他地方则沿用民族或民族主义的译名。

参考文献

- Amoroso, Donna J. 1998. Dangerous politics and the Malay nationalist movement. *Southeast Asia Research* 6(3).
- Cowlshaw, Guy, and Robin Dunbar. 2000. *Primate conservation biology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bayley, Christopher, and Tim Harper. 2007. *Forgotten wars: The end of Britain's Asian empire*. London: Allen Lane.
- Das, K. 1987. *Malay dominance? The Abdullah rubric*. Kuala Lumpur: K. Das Ink.
- Du Toit, Pierre. 1989. Bargaining about bargaining. *Journal of Conflict Resolution* 33(3).
- Groves, H.E. 1978. Fundamental Liberties in the Constitution of the Federation of Malaysia. In *The Constitution of Malaysia – Its development: 1957-1977*, eds. Tun Mohamed Suffian et al. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Heng, Pek Hoon. 1988. *Chinese politics in Malaysia*. Singapore: Oxford University Press.
- Khoo, Boo Teik. 2005. Limits to democracy: Political economy, ideology and ruling coalition. In *Elections and Democracy in Malaysia*, eds. Mavis Puthuchery and Norani Othman. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Neo, Jaclyn Ling-Chien. 2006. Malay nationalism, Islamic supremacy and the constitutional bargain in the multi-ethnic composition of Malaysia. *International Journal on Minority and Group Rights* 13.
- Ooi, Kee Beng. 2006. *The Reluctant Politician: Tun Dr Ismail and His Time*. Singapore: ISEAS.
- Thio, Li-Ann. 2007. Jurisdictional inbrolio: Civil and religious courts, turf wars and Article 121 (1A) of the Federal Constitution. In *Constitutional landmarks in Malaysia: The first 50 years 1957-2007*, eds. Andrew Harding & H.P. Lee. Petaling Jaya: LexisNexis.
- Thomas, Tommy. 2007. *The social contract: Malaysia's Constitutional*

covenant. Paper presented at the 14th Malaysian Law Conference, October, in Kuala Lumpur.

Vasil R.K. 1971. *Politics in a plural society*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Yeoh, Emile Kok-Kheng. 2005. State, public policy and ethnic co-existence: A comparative analysis with particular reference to Malaysia, Spain, and Belgium. Paper presented at the International Conference on "Ethnicity, Equity and the Nation", August, in Kuala Lumpur.

Young, Crawford. 1976. *The politics of cultural pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press.

宗教、公民权利和性别正义

1980年代以后的女性、回教化和回教法

诺拉妮·奥托曼

马来西亚独立五十年之后，仍处于不确定和充满争议的立足点。它根据建国先贤和宪法所提供的地图来到这个境地。该地图所描绘的是既存，或者至少是未来的现代世俗民主国家；这个国家同时容纳文化和宗教多元。但如今，这种观点和发展路线却受到挑战。马来亚以及马来西亚作为开放包容国家的这种观点，最初被在野党所质疑，尤其来自马来民族主义政党回教党的回教力量——他们在政治上被孤立，对文化也有诸多不满。不过，自1980年代以后，这种质疑的源头，已从边陲转移到马来西亚政治的中心。巫统所主导的国阵政府开始落实在野党的议程和要求。国阵政府在马哈迪担任首相期间，即1981年至2003年之间，引介许多的相关政策。而本文就希望探讨这些政策的影响，尤其是修宪后宪法对回教法庭和回教家庭法的立场改变，及其对女性与性别正义的长期冲击。

文化和宗教多元主义：1957年的希望

马来亚独立宪法是历史和文化的融合体，它在1957年落实之际，被赋予创造和维系这个新生国家的任务。这部宪法融合了林林种种的元素，也是不同原则妥协的结果。它企图让迥异的利益能够并存，进而带来一致和公平。这些利益来自不同的族群、本土居民群体，尤其在经已是公民和尚未成为公民的群体之间；也源自联邦制度下，州属和中央的权限分配，以及不同法律文化和法学原则的

差异，尤其是“进口”的英国“普通法”（Common Law）^①，与本土法律传统的差异。本土法律传统包括华人的风俗、印度法律，但更重要的是，土著马来人的法律传统。不过，在马来人法律传统当中，又分为：中东的回教法律，其中明显包含阿拉伯父系和家长式的文化元素；以及马来世界的传统风俗和习惯，泛称为“风俗”（adat）。即使这两个传统本身，其内部差异也是显著的，从不同的乡区，到区域甚至州属都有其独特之处，尤其来自苏门答腊米南加保（Minangkabau）的森美兰母系风俗（matrilineal adat）的传统，以及天猛公风俗（adat temenggung）底下的双血系和社会关系安排——它在其他马来半岛马来社会有着不同形式的影响。

这些法律传统，加上我们熟悉的宪法三权（行政、立法和司法）分立原则，形成复杂而充满分歧的文化复合体。而其法律表现也许并不能，或者有时并不能构成任何正式的“制衡”（checks and balances）机制。不过可以肯定的是，它包含、认可并建构起复杂的多元主义，进而确保一些关键的社会多元性能够存在，同时附带权力的分散。在这种的多元和分散的情况下，人们相信一切的社会生活和所有的法律程序将不会臣服于任何单元的宰制，即将特定文化群体的原则强加于其他人与族群，或者通过推动或建制化途径，让特定宗教社群的法律—宗教传统登上宰制或“霸权”的位置。正因为这样的多元、复杂和某种程度的含糊和不确定，大多数的人们往往会或至少暗地里，认为社会和平、文化适应和国家团结才能够立足。“待人宽，人亦待己宽”（Live and let live），即让别人以他们要的生活方式来过活，人们觉得，这样的原则同时将保障自己同等的权利，甚至国家本身的生命和力量。

“独立世代”，尤其那些负责1957年宪法设计和谈判的人士，会辩称独立宪法是基于这样的基本假设，即这个国家将沿着通往世俗、现代化和民主社会的轨道前进。最近，当联邦法院对所谓的丽

译注① 普通法起源于英国，指历经改革形成统一的司法系统，后成为英美法系的象征，与欧陆法系并称为两大法系。普通法多采不成文法，尤其是判例法，强调“遵循先例”原则，其特点是以公序良俗和最广大社会大众的公平认知为判案的基础。

娜乔（Lina Joy）案件作出定讞裁决之际，不但律师公会，还有国阵资深成员党马华都不禁提醒马来西亚人，1957年历史谈判所达致的条件以及纪录在案的协议。¹对建国世代而言，现代化的终点大致就是世俗、现代和民主的社会。像马来亚这样的多元文化社会，还能够有其他怎样的国家政治基础呢？作为国家独立的基础，当初的政治谈判和宪法草拟过程里，都贯穿着这样一个信念，即唯有朝向现代化、民主和世俗化发展，才能够最好地服务和捍卫这个国家的利益，以及其拥有多元文化和宗教人民的利益。当时的建国领袖都保持这种实际的希望，期待这个新生国家能够有“好的发展”，同时实现“发展”（progress）本身的承诺。²

不过，事情后来证明并没有这么简单。这个国家近年并没有依循它铺下的道路。过去在“进步主义”的假设，以及公众的信任下，该道路被认为是显而易见的，“自然不过的”，而且是无法避免的。但这种观点已渐受侵蚀。这种情况是几个政治世代介入的结果。首个世代是自1957到1969年的“自由时期”，以回教党领袖为主要的政治人物，通过倡导捍卫“宗教、人民、祖国”的“三位一体”论述，来维护这个国家的核心，即马来人的特殊身份和政治未来。接着，是1970年代，新经济政策实施初期，巫统领袖企图削弱和收编回教党的支持，以吸纳回教党在1970年代之前对它的批评，并且将这些批评当作巫统和国家政治的新基础。第三个世代涵盖1980年代一群来自马来西亚回教青年复兴运动（ABIM），经常“以回教法为本位”的回教学者，他们往往在回教党内，或者通过回教党来发挥自己的影响力。第四世代出现在1990年代，他们包括敌对的巫统和回教党领袖，以及马哈迪底下雄心勃勃却没有获得支持的现代主义者，及“反回教化”的反对教权主义者。第五个世代在

¹ 参见律师公会主席安美嘉（Ambiga Sreenevasan）在2007年5月18日发出的文告（见<http://malaysianbar.org.my>）；以及马华公会文告，见《星报》记者吴依玲（Eileen Ng，音译）在2007年7月20日的报导〈马华：我们是世俗国家〉（MCA: We Are a Secular Nation），当中引述了马华总秘书黄家泉的谈话；以及《当今大马》在2007年8月18日的报导〈马华表示马来西亚是世俗国家〉（Malaysia Sebuah Negara Sekular, Kata MCA）。

² 这个段落及随后部分的概念和措词来自凯斯勒的作品，尤其是（Kessler n.d.）。

1997年烈火莫熄（Reformasi）运动以后崛起，他们基本上在新经济政策底下成长，并且在当时进入政治成熟，同时成为“新世代”（new generation）的先锋。所谓的“新世代”指涉一群特殊的回教积极分子，他们属于拥有技术和专业的中产阶级。

简言之，马来西亚后来的发展乖离了“现代、民主和世俗”的道路，而影响它的两个主要发展，或者其合并效用是：1969年的政治剧变和其效应，以及回教复兴。1969年种族暴动后，巫统开始坚持国家本质应以马来人为中心和优先，同时将国家政策当作义务目的。此外，全球和本土回教的复兴，创造了拥有强烈政治议程的新世代，他们期待满足自己信仰的基础和其强制要求。尽管当初马来西亚拥有多元文化和宗教，但如今这个国家的命运却越来越系于核心政治成员的激烈政治斗争。这个核心是“马来回教社群”，他们在人口和政治上的宰制地位日益增强，而领导国阵政府的巫统，以及在野党回教党分别瓜分了他们的选票。

唯有巫统能够宰制，同时将自己的意志强加于其他成员党的情况下，国阵统治马来西亚的方式才能够有效施行。要达到这样的条件，巫统必须稳稳掌握足够的马来人选票，以强势的姿态持续通过选举打败回教党，进而扭转后者对它的宗教性挑战。如此一来，对马来回教社群的选票竞逐，意味巫统无可避免地卷入无止尽的“回教政策拍卖会”。在这项竞赛内，回教党似乎永远，也确实不断“提高喊价”。马哈迪上台至今将近三十年，他当时选择抗衡回教党的方式，并非抑制“回教化”，而是通过巫统和政府，以国家机关的力量，开展一系列属于自己的“回教化”途径。因此，马来和马来西亚社会的剧烈“回教化”已成无可抵挡之势。在这样的发展底下，马来西亚作为现代、民主、多元主义和世俗化国家的概念已遭受侵蚀，甚至放弃。1957年的希望和理想逐渐褪色后，宪政主义、正义和人权也同时受到严重冲击。

本文企图通过聚焦于性别权益，凸显在政府过去二十年的驱动下，马来西亚的回教化趋势给人权和公民权益带来怎样的影响。具体而言，它将评估两项发展：首先是回教家庭法改变，或说其让人灰心的改革，如何冲击女性穆斯林的家庭和财产权利；其次，在司法体系的变动下，处理回教法的法庭获得更大的权力和司法自主，

而这样的发展对女性有怎样的影响。对于那些被卷入回教法管辖范围和运作的穆斯林和非穆斯林女性而言，这些发展带来可怕的影响。

二元司法管辖权（Jurisdictional Dualism）

巫统与回教党在过去二十年进行政治缠斗，竞相推动回教化政策和程序，如此一来，不但出现“多元法律”（legal pluralism）的情况，更造成经常模糊难分的“二元司法管辖权”。政府纵容回教法与民事法之间出现重叠或竞争的管辖范围。过去，民事法庭与回教法庭管辖权产生冲突时，司法裁定总是有利于后者，不过这种备受争议的情况始终没有获得全面的厘清，直至国会在1988年修改宪法一二一（1A）条文为止。这项修宪禁止民事法庭干涉回教法庭的管辖范围和裁决。回教法庭体系自此分开并独立于马来西亚普通法体系之外，并且受到后者的保护而非制约。不过，两个体系之间的权限重叠和竞争的问题并没有因此而消解，反而被放大和加剧。

随后的发展印证1988年宪法修正的重要性，却也充满模糊不明的地方。这项修正深深影响了穆斯林和其他宗教人士的宗教权益。这也让回教法庭，以及特定有心人得以追求自己的社会政治议程，即给大马社会和国家机构推动更深远的回教化。它也为回教法律主义（legalistic Islamism），以及那些拥有法律思维并且擅长法律事务的回教主义人士，提供强大的新着力点。这项宪法修正也引发宗教自由、改教自由和宗教内部自由的一系列疑问。这些问题冲击着大马穆斯林和非穆斯林，它直指前者，然而却让后者感到深切的痛苦。³

本研究要探讨在马哈迪掌政年代，这些打着“现代主义者”、现代化和“合理化”表面标签的种种回教政策到底产生了怎样的问题。本文选定两个特殊的领域，首先是，穆斯林女性在国家订立的回教法底下所拥有的地位，以及改革和现代化大马回教家庭法的成

³ 对于1998年修宪的影响，以及随后司法诠释所产生的不如人意情况，张黎衍（Thio Li-ann）的文章（Thio 2007）提供了我们全面和深入的分析。

效；其次，许多女性由于本身主动行为，或者因他人行为，而陷入民事法与回教法之间模糊和争议的边界地带，因此面对各种各样的难题。

i. 女性、性别正义和回教家庭法

马来西亚现今有两套迥异的家庭法，其一是涵盖穆斯林的回教法；其次是针对非穆斯林的普通法。普通法属于联邦法律，因此是全国统一的。相反地，穆斯林家庭法却个别落在十四个州属（译按：原文如此。计入了联邦直辖区）的立法机构，所以会因州属而不同。在联邦直辖区，以及槟城、马来甲、沙巴和砂拉越，穆斯林家庭法则受到联邦的《国会法令》所约束。⁴

一般而言，大马的回教法乃根据沙菲依法学派（Shafi'i school）^②的诠释和马来风俗修订而得。⁵回教法所管辖的事务包括婚姻、离婚、孩子收养、合法性、继承，以及州内特定的穆斯林宗教违规。在部分州属和联邦直辖区，都有类似的穆斯林法律管理条款。不过，大马穆斯林家庭法却在不同的州属，有一些不一样的地方。

各州的穆斯林家庭法在原则上大致类似，皆源自旧殖民时代马来王朝的回教条规（Hukum Syara'），可是细节上，尤其是实施和行政程序方面，却有所差异。1970年代初叶，政府企图改革穆斯林家庭法，并且将各州相关法令统一起来，不过这种努力最终未见成效。1983年，中央政府推动和拟定了标准的穆斯林家庭法草案，同时呈递予各州议会寻求通过，不过各州在最终接受它之前，仍对该草案作出不同程度的修订。因此，各州相关立法依然各有不同。

1990年代初期，中央政府同样企图推动和发展三级回教法庭体系，以便在联邦直辖区操作，同时提供统一的模型，以兹其他各自为政的州属能够模仿。此外，自从1980年代开始，设置在吉隆坡、

⁴ 这个部分的概念源自我和拉兹丽娜合著的文章（Norani and Razlina 2006）。

译注② 逊尼派的四大教学法派别之一，于十一世纪由巴基斯坦人所创，教法创制强调灵活性，兼顾回教法传统与地方民情风俗，并制定适合的新法例。

⁵ 更详尽的资料可见阿末·依布拉欣的（Ahmad 1965）；就行政人员的观点，可见他的（Ahmad 1971）以及（Ahmad 1975）。

隶属首相署的中央政府宗教臂膀回教中心（Pusat Islam）同样企图推动同样的立法和行政改革，它的对象包括回教法的《民事和刑事程序法典》（Civil and Criminal Procedure Codes），以及《证据法》（Evidence Laws）。⁶

虽然表面上，回教法只实施在穆斯林身上，不过非穆斯林也会受其操作和裁决波及。这些情况只发生在州政府管辖范围（尤其是婚姻相关的法令），这些权限是联邦宪法所指定，而且无需受到联邦法令所制约。相关事务的立法权落在个别的州属，而中央政府只有在联邦直辖区才有相关的立法权。如此一来，大马总共有十四套回教法令（十三州加上联邦直辖区）在施行。各州回教法的不协调，带来理解和执法的巨大困难。中央政府以联邦直辖区法令为主臬，启动一系列的合理和标准化程序，企图克服这些矛盾和异质。

直至1984年，各州的穆斯林家庭法令是分开且各自为政的。后来，联邦直辖区通过穆斯林家庭法后，政府就以这项新法令作为准绳和模型，努力编撰和统一全国各地的穆斯林家庭法令。不过，个别州属和他们的统治者都倾向保留自己在回教的权力以及独特身份，因此统治者经常抗拒这种发展。在这种情况下，尽管中央政府和那些积极立法主义者都有意推动性别平等，但是这些努力最终却证明无法拓展性别平等，反而经常带来“进一步，退两步”的状况。1984年以后的变异并非所有都是进步的。标准化有时反倒让更保守的观点出头，成为全国标准。本土马来穆斯林的血缘体系大部分都是双系的，而非单一父系的。在森美兰米南加保马来人更是属于母系的。不过，尽管统一全国穆斯林家庭法的政策具有一些进步的改革措施，可是它却以正确回教法的名义，确认和支持父权式婚姻，将女性置于劣势的地位——即使这种不平等婚姻关系来自阿拉伯文化偏见，而非回教的诫命。

⁶ 回教中心（Pusat Islam）为中央政府的组织或机构，是首相署的回教事务处（Bahagian Agama）与回教研究中心（Pusat Penyelidikan Islam）的合成体，后者在1971年设立以“推广正确回教教义”（引述自回教中心本身的期刊，Mohamad 1987, 78）。1996年，回教中心的地位获得提升，成为马来西亚回教发展局（Department of Islamic Development of Malaysia，简称JAKIM）。

《1984年（联邦直辖区）回教家庭法》是其他州属效仿的标准模型。中央政府希望在回教法治权（*siyasah shar'iyah*）^③的原则底下，进一步改革回教家庭法。这项原则允许各州属，根据普遍大众利益，在每项不同的法律事务上，分别选择它认为最适当的法学观点，而非硬性必须完整遵循单一法学派（*madhab*）。开放自由裁决的空间或许会带来程序创新和弹性，不过却无法保证这些裁决总是进步和符合改革目的。它同样允许裁决者选择更严厉，或者比过去更保守的规定。

在1980与1990年代之际，州宗教局更频繁地漠视1984年新法的一些条款，尤其关于一夫多妻制的规定。新法包含部分“现代回教”原则，限制和规范男性随意增加迎娶的权利，不过一些保守的州属当局却认为一夫多妻是男性的绝对权利。对他们而言，任何限制的做法不但伤害穆斯林男性的雄性特权，也侵犯回教本身，以及其制度性立场和权利。1990年代初叶所浮现的这种保守反动，导致《1994年回教家庭（修正）法》的诞生，其中推翻过去十年来，部分有利于女性的改革。新的修正法案如今承认丈夫在法庭外宣布塔拉（*talaq*，即单方面离婚）的合法性，同时将妻子通过塔立（*ta'liq*）方式，即指控丈夫违反婚姻约定而要求离婚的做法，视为悖逆丈夫（*nusyuz*，阿拉伯文即*nushuz*）的行为。

除此之外，1994年的修正也移除特定婚姻的注册限制。一般而言，穆斯林若在其他州属或地方结婚的话，则他必须向自己州属的宗教单位正式登记和注册这项婚姻。在1984年新法令底下，部分州属禁止在其他地方（大马境内或者外国）进行的婚姻获得正式注册，因为在该法对第二段婚姻进行限制和规范的情况下，这些婚姻是无效的。在本身州属加强限制后，越来越多男性选择到其他地方，即没有相关限制的州属，寻求将他们的第二段婚姻合法化。这样的举动，一些人称之为“法律选购”（*jurisdiction-shopping*）。

1984年的法令改革就是要制止这种“法律选购”的行为，这些男性和他们的第二任妻子若要在自己的州属注册婚姻时，将面对禁止或限制的命运。这种情形引起部分保守穆斯林和传统法学者的

译注③ 指有关回教国家的统治、政治制度与治理的思想原则。

愤怒。他们宣称，没有任何州属或者世俗权威可以拒绝承认任何在阿拉见证下，以及根据神圣宗教法所进行的婚姻。对于这些非法婚姻的禁制如今已被废止，其中包括限制法庭批准一夫多妻婚姻的条件。如今一名丈夫可以随意迎娶其他的妻子，无需法庭准许，无需第一任妻子的同意，也无须理会其举动对第一任妻子生活水平的打击。

1994年的修法也让离婚程序的赡养费和孩子归属权环节，变得更加复杂。1984年原来的法令要求法庭登记所有的离婚。在任何离婚获得注册之前，法庭必须针对孩子的归属和赡养费课题发出指示。不过，1994年修法后，丈夫可以在法庭外宣布塔拉，然后向法庭进行登记，如此一来，将离婚程序跟孩子归属权和赡养费课题切割。如今法律形同告诉男性，先单方面离婚，随后才让女性寻求赡养费和孩子抚养费的法律补偿。尽管孩子的利益应该是婚姻和离婚的最高考量，但如今却被置之不理，在父母离婚时，没有获得必要的保障，在在冒着被漠视的风险。⁷

其他针对女性的法律歧视还包括，关于一夫多妻制、离婚、监护权，以及婚姻共同财产分配（*harta sepencarian*）的特定条款。此处主要的关注在于恰当的性别中立（*gender-neutral*）条款。它雷同有关非穆斯林的《1976年婚姻和离婚修正法令》当中关于共同财产的条文，其中的语言是没有性别之分的，不过实际效用却非如此。一些人坚持在法规内使用没有性别区分的语言，不过实际落实的情况却违背了他们的原意，女性穆斯林遭遇歧视，因为不若民事法的情况，回教家庭法其他的条文是有性别之分的。⁸

⁷ 墨尔本大学法学院亚洲法律中心的阿曼达·威庭（Amanda Whiting）极具意义评论（Whiting, n.d.1），让我们注意到在这些状况下，相关员对儿童权利的沉默，导致后者完全被漠视和践踏。也可参见她的（Whiting, n.d.2），其中分析了三宗非穆斯林女性，即卡丽·安茂（Kaliammal Sinnasamy，珠穆朗玛峰登山英雄Moorty Maniam的妻子）、萨玛拉（Shamala a/p Sathiyaseelan）和苏芭丝妮（Subashini a/p Rajasingam），陷入民事法和回教法庭拉扯战的司法案件。亦可参见萨阿·法鲁奇（Shad Faruqi）在2008年1月10日《星报》所发表的〈重新恢复平衡〉（Restoring the Balance）。

⁸ 回教姐妹组织，连同其他妇女非政府组织，曾针对这些和类似的歧视女性穆斯

当雪兰莪州议会在2003年通过新的《2003年（雪州）回教家庭法》后，这种情况更进一步恶化。政府有意将这项法令作为新的全国统一范本。除了登嘉楼和吉打之外，其他所有州属都通过了类似的法案。2005年12月，国会通过类似的法案，即《2005年（联邦直辖区）回教家庭（修正）法》。这项法案在国会的辩论和通过过程，激起民间众多的争议和不安。随着回教姐妹组织（Sisters In Islam）所主导的性别平等联合行动会（JAGGE）进行汇报后，十六名女性上议员公开宣布反对这项法案。但后来她们的政党以党纪相胁，她们最终选择投票支持该项法案。另一方面，基于强大的舆论压力，政府宣布暂缓实施这项新法令。内阁也要求总检察长设立委员会进行协商，并草拟一份新版法案。

在现行的多项回教家庭法底下，一名非穆斯林皈依回教后，其生活的每一方面都会立即进入回教法令的管辖范围。可是这些规则和伴随而来的责任，不但随个别州属法令而异，而且也跟地方宗教官员的个别喜好有关。这些官员因地方的舆论情况、宗教学说倾向和个人爱好，而有不同的执法方式和程度。不过，可以肯定的是，这些改教者过去所拥有的权利和义务，无论在私人和法律方面，都已大起变化。即使是夫妻同时和一致同意皈依回教，他们的婚姻关系基础也会发生变化。在这样的过程中，相对于男性，女性的权益将大打折扣。她们往往失去先前在其他宗教和风俗法底下所享有的权利和保障。在这些婚姻关系里，最受冲击的部分就数她们的婚姻义务。回教法在原则上，而且实际上，给两性提供不同的待遇，其中当然包括男性和女性的新皈依者。

林情节，向有关当局提呈多份备忘录：1996年的《改革回教家庭法的一夫多妻制之备忘录》（*Memorandum on Reform of the Islamic Family Laws on Polygamy*）、1997年的《回教家庭法改革和回教法体系正义的备忘录》（*Memorandum on Reform of the Islamic Family Laws and Justice in the Syariah System*）、2000年的《革新回教法庭的离婚和赡养费程序之备忘录》（*Memorandum Pembaharuan Proses Perceraian dan Tuntutan Sampingan dalam Prosiding Mahkamah Syariah*），以及2002年的《比较回教家庭法草案与回教家庭法之备忘录》（*Memorandum Perbandingan Rang Undang-Undang Keluarga Islam dengan Akta Undang-Undang Keluarga Islam*）。这些备忘录皆可在回教姐妹组织网页找到（<http://www.sisterislam.org.my>）。

ii. “在边界的女性”：两宗近期的案例

本国最高司法机关联邦法院在2007年审理两宗极其重要的案件，两者都涉及1988年宪法一二一（1A）修正条款所导致的二元司法管辖权，和它们之间的关键模糊地带。在第一个案例，一名女性，因为自己刻意、经过思考和自主的行动，让她进入普通法与回教法之间的模糊地带。这个区域与其说是无（男）人地带（no-man's land），倒不如说是“双（男）人地带”（both-man's land）。在第二个案例，另一名女性不由自主地陷入了这个模糊地带，没有人征求她的同意，或者事先告知她。由于其他人的单方面决定，她因此承受沉重的打击。这两宗案件可说都是1988年修宪长期效应的结果，各别也印证大马二元司法管辖权已带来日益激化的紧张关系，同时对司法协调带来不良的影响。

（a）丽娜乔（Lina Joy）案。在所谓的丽娜乔案件里，一名马来妇女根据自己的意愿，脱离回教，改而皈依基督教。不过，联邦法院裁决，她无权要求国民登记局改变其宗教信仰和身份登记。除了其浅显意义之外，这项裁决有更长远的影响；特别是，她未来是否可以与非穆斯林男性结婚，或者组织家庭，并且生儿育女。

根据宪法，马来人是穆斯林，而且受制于回教法。宪法虽然保证宗教自由，不过它坚持这项自由必须受制于前述的事实。所谓宗教自由，是一个人拥有和奉行特定宗教的自由，而不是离开宗教的自由，或者在宗教内部的自由；就回教而言，联邦法院的裁决再次确认，穆斯林不管要或不要，都被赋予自由成为穆斯林。一个人有权决定加入一个信仰社群，但离开却不是如此。根据现今当局所坚持的回教法逻辑，加上奉行马来西亚普通法最高民事法院所赋予的新力量，叛教或者企图离开穆斯林信仰社群的渴望和宣称，已经不再全然是罪恶或罪行，它反而变成不可能的任务、“范畴混淆”（category confusion）和逻辑谬误。叛教是绝对办不到的事情，只有人格或思维有缺陷的人，才会以为那是有可能的。相对于他们的误解或者脆弱的判断，那样的人没有权利进行那些回教法已判定为范畴上不可能的事情。要叛教的渴望，在本案例内，即丽娜乔多年来不断坚持自己是基督教徒，并且以基督教徒身份过活，同时要求被

认定为基督教徒的作为，无疑是一种“怪念头”（whim）。⁹

（b）苏芭丝妮（Subashini）案。在此先做简单的概要说明，然后才进入冗长的专业和详尽分析。苏芭丝妮的丈夫是沙拉瓦南（T. Saravanan），这段婚姻孕育了两个孩子。后来在没有让妻子知情或征询同意的情况下，沙拉瓦南突然改信回教，也同时让其中一个儿子皈依回教。苏芭丝妮发现后，向民事法庭提出离婚申请。在两个低阶法庭作出矛盾的裁决后，案件终于抵达最高的上诉法庭，即联邦法院，它大致上捍卫了家庭法庭对于其管辖下所缔结的婚姻，以及其所衍生的权利关系，即使后来夫妻其中一员改教成为穆斯林。不过，联邦法院也以多数决裁定（只有一名法官反对），改信回教的丈夫通过回教法庭寻求离婚，并不是滥用司法程序的举动，尽管这样做不能够免除他在民事婚姻和离婚修正法令下给付赡养费的持续义务。他不能够以宗教自由，或者回教法庭的自主性，来躲避这些义务的承担。换言之，他可以离弃妻子和过去的婚姻，但他却不能够丢掉他对该段婚姻的义务。

联邦法院也裁定，沙拉瓦南（如今易名莫哈末·沙菲·阿都拉，Muhammad Shafi Abdullah）在妻子不知情的情况下，将其中一名孩子改教的决定并没有任何错失。孩子的改教，只须要单一家长同意即可。此外，苏芭丝妮当初乍闻丈夫改教后，就曾向民事法院提出离婚申请，不过法院随后以过早（premature）为由驳回她的离婚申请。尽管时机已失，但联邦法院如今含蓄地裁决原则上不阻止她重启离婚申请。她最初的离婚申请之所以不合时宜，其主要肇因在于其丈夫秘密改教。苏芭丝妮乃在丈夫单方面，而且暗地里改教之后的三个月内，提出离婚申请。她根本无从知道自己采取法律行动的权益何时“开始计时倒数”。这次的多数裁决不但允许，而且

⁹ 本段落仅代表该案法官主流意见的其中一项要点，它的主旨不在浓缩或者完全摘录法庭的论证或者判决的整体。在首席大法官阿末法·斯（Ahmad Fairuz bin Sheikh Halim）为多数的两名聆审法官所撰写的判词中，他指出，尽管丽娜乔经过良知的慎重考虑，并且决意以超过十年的光阴来寻求脱离回教，但是法院却不能基于纯然的“怪念头和幻想”（whim and fancy），就让马来穆斯林获得改教的权利。

也明确告诉那些跟沙拉瓦南那样拥有同样居心的男性，应该如何做来达成他们的目标。该案件似乎在给这些男性指点迷津：要快速行动，不要事先知会，或事后也不要提供明确的详情。如此一来，他们的行动就会成功，而任何的反制行动，首先必须等待三个月的时间，使得它们能够轻易被化解和排除。这种刻意制造的模糊性，导致没有改教的另一伴侣若要采取法律行动，势必面对混淆和不确定性的拖累。

对于一个非穆斯林家长，尤其像苏芭丝妮那样的母亲而言，这是糟透而且让人心碎的判决。不过，它不若丽娜乔案，因为后者对没有法学背景的论述分析家而言，似乎并没有从宪法和法律的位置和声音来发言；相反地，苏芭丝妮案的裁决是精确的，严守技术的，苛刻地要求公平对待被卷入而且互相竞争的法律原则。这是它的力量来源，可也是其悲剧的由来。三名联邦法官小心翼翼地考虑了两个互不相容的法律体系所提出的主张和所涉及的矛盾法学原则。这样做以后，他们发现两者之间仍有模糊空间，而且当中有紧急的法律事务尚待处理。基于两个法律体系本身不同的，以及因为相互碰撞而产生的种种复杂且抽象的法学考量，这些法官可谓已经扮演好他们作为法律推论和分析者的角色。

简言之，他们解决了技术面向的法律难题，或者说，采取务实的途径来解决问题。但他们依然留下尖锐的人际和重大的公共政策问题。法庭认为，它必须将这些问题留给其他人来解决，上述的途径要求他们“找出”而非“创造”法令。若在“其他管辖地”，这类的事情将转交中立、有学养，并且能够做务实考量的法律改革委员会（Law Reform Commission），来做认真的法律和公共政策分析。在马来西亚，这些事务却转交到其他地方：先行政机构，然后到总检察署及该方面的法律专家。换言之，这些对人民和公共政策有着深远影响的课题兜兜转转竟最后回到政治人物和环境的手上。可是，马来西亚充斥激烈竞争的政治环境是问题的源头，也是造成没有充分机制来处理这些问题的肇因。

丽娜乔和的苏芭丝妮的判例将会是“法律标杆”。它们未来必定受到法律专家严密的检验和详尽的分析。这将是缓慢的演变过程。同时，两案所带来的一些基本影响是很清楚的。这两宗案件当

中的穆斯林和非穆斯林，因为不同原因，卡在两个法律体系之间，凸显了在多元宗教社会里头，维持两套分开且平行的家庭法律所带来的困难。若要顺利操作，这种的“法律多元主义”必须基于违反经验法则的假设，即现实存在着两个“滴水不漏”的宗教群体：没有人会改变自己的宗教归属和身份，或者在良善和充分的宗教意识下希望改变宗教信仰（对宗教当局或者宗教教条而言，这是十分奇怪和带来诸多不便的欲求），或者进行或企图进行跨越文化和宗教界限的联姻。法律裁决也许能够平息，甚至满足争议的两方——即两个法律体系或法学文化的主张。不过，这样的形式主义的结果，肯定不能够满足这两个体系的中坚分子，世俗的自由主义者不会满意，现代主义的穆斯林也不会，更甭说具有更强大雄心和渴望的回教法拥护者——他们要求回教法成为大马法律体系的轴心，或者占据支配性地位。张黎衍（Thio 2007, 199）援用凯尔森（Hans Kelsen）的法学概念，精准无误地将这些回教法扩张主义者过度膨胀的野心，描述为某种的“根本规范”（*Grundnorm*）^④，或者关键的基础原则。¹⁰这样的裁决也远远不能够满足那些陷入这类人际纠纷的人士，也不能够消弭两个不相容的法律体系之间的模糊地区。

译注④ 凯尔森是二十世纪著名德语籍法学者，创立了“纯粹法学”，是实证法学的代言人。纯粹法学认为，法规范属于强制规范，其建构成统一的体系。法规范的效力只能透过高阶规范的效力形成，即高阶规范上还有更高规范，法秩序的最高层级即是宪法。宪法的效力基础也存在于更高的规范，凯尔森称此规范为根本规范。

¹⁰ 张黎衍比较了她称为“原初主义者”（originalists）和“修正主义者”（revisionists）的两种人，前者承认并且坚持捍卫联邦宪法最初经过深思熟虑的世俗性格，而后者则否定和愿意牺牲世俗主义的原则，以寻求扩大回教法在大马法律和国家的地位和角色。对于这些“修正主义”的学术理论家和司法重新诠释者，（回教法）“扩张主义者”也许是更贴切的形容词。他（Thio 2007, 199）指出，“特定司法判决的潜台词是，通过司法的途径来修正社会契约，要求国家机关与回教之间有更紧密地结合。这种途径尤其喜欢援引宪法第三条文，即回教是联邦的官方宗教来作为他们的支撑。这种情况凸显，有人企图推翻宪法的至高无上，并以回教是特定事务的根本规范（*Grundnorm*）的说法来取代之。（回教）法庭是这些修正主义议程的先锋，而一些判决显示，他们将（回教）法庭与民事高庭置于同等，甚至更崇高的地位”。

巫统和回教党之间的政治缠斗，造成两个法律体系的竞争激化。这种发展让人们不禁要问：马来西亚是否正在迈向回教国（Islamic state）的最后目标？独立先贤的世俗国家期望是否已被抛弃？对一些人，尤其是回教党成员而言，这是一条履行自己义务的道路，而其目标在于，通过宪法的剧烈修改，保障大马正式和公开地成为回教国。对于其他人，包括巫统的许多党员和部分的“回教非政府组织群体”来说，缓慢和间接的方式是更好的途径。他们不但推动社会的进一步回教化，而且也积极推进大马法律的回教化。他们推动大马成为“回教国”的策略在于，利用“世俗”本身的程序；他们制订和修改现代的成文法，并且通过民事法庭和传统（以及回教法庭）诉讼，来追求国家法律的解决方案。这只特洛伊木马带来的不是希腊士兵，而是回教“文化霸权”（hegemony）渗入现代国家的生活和机制。尽管普通法和回教法的法律基础原则之间，拥有紧张甚至矛盾关系，但回教法对现代公民生活的更深入影响和掌握，却是通过现代世俗国家和其法律形式（立法、司法和行政）来达致。

马来西亚：“回教国”？

尽管不总是自觉和乐意的，但巫统和国阵其实鼓励着这些令人不安的“回教化”效应，以及现代马来西亚穆斯林之间新保守主义的崛起。巫统在面对回教党的挑战，以及后者对许多马来人更民粹的召唤时，总是感觉需要“跟上”这些回教引领者的步伐。巫统认为需要证明自己的“回教正当性”（Islamic legitimacy），或者“回教信誉”（Islamic credentials）；这种情况导致部分巫统领袖放弃批判，而全盘接受对手所宣扬的意识形态。其中一个重要例子就是“回教国”的课题。将大马建立或者重新设置为“回教国”的课题，对这个国家的多元文化、多元宗教和民主有着深远的影响。

这其实并不是新的课题。不过，当回教党在1990年重新主掌吉兰丹政府，并宣布“建立回教国”为其最终目标后，公众对“回教国”的讨论重新浮上台面。自从1980年代初叶，在“回教法本位”的新领导层底下，回教党致力于推动激进的回教政治，企图建

立回教国的社会、道德和政治秩序。回教党的吉兰丹（1993年）和登嘉楼（2000年）州政府随后制定州属层级的回教刑事法（Hudud laws），以此为迈向回教国的指标性步骤。在这些回教刑事法下，一个人若违反公共道德和回教法，将可能面对投石处死、鞭笞、断肢等极端处罚。由于巫统掌握中央政府以及扑灭刑事犯罪的权力，因此回教党的策略是通过这样的立法来挑战巫统跟上和效仿它，否则就必须承担其后果。巫统可以对回教党亦步亦趋，让自己成为回教党教条的禁脔，否则就要放弃它对回教的领导地位。这两个选项都让它感到痛苦。巫统必须寻求其他的资源来反击、羞辱并让回教党陷入守势。

回教党在1999年夺下登嘉楼州政权后，新任州务大臣以及回教党署理主席哈迪阿旺（Abdul Hadi Awang）表示，一旦回教党夺取中央政权，该党将马来西亚转化为回教国。他宣称，这项目标是替阵（Barisan Alternatif）在1999年大选宣言的其中一部分，同时获得该反对党联盟所有成员党的认可——即使这些政党是拥有多元文化和宗教的政党。¹¹

在此之前，马来西亚是回教国或世俗国的课题，从未变成公共议论的对象。不过到2001年底，同时贯穿整个2002年，这个问题成为舆论的焦点。其中原因不在于回教党坦率宣布其对回教国的立场，而是马哈迪当时技巧性，甚至机会主义式的政治回应。如此一来，从2001年开始，大马宪法“含糊不明”的世俗本质和意向便成为媒体、民间和宗教领袖争论的主题。

为了赶上回教党，同时打乱其脚步，时任首相马哈迪在2001年9月宣布“马来西亚是回教国”。¹²马哈迪这次的举措显然经过深思

¹¹ 见2001年6月23日《马来西亚前锋报》第12页的报导。此外，刘镇东（Liew 2007）详尽而有说服力的文章描述回教党如何误读1999年反马哈迪和反巫统的大选成绩，以为这代表着选民强力支持其回教国议程。随后，在马哈迪的挑战下，回教党厘清其希望推展的回教国特质。这种做法弄巧反拙，导致许多温和的马来人疏离回教党，并且戕害当时的多元政党、族群和宗教的在野党联盟。这个反对联盟在1999年烈火莫熄的旗帜下组成。

¹² 见（Abdul and Schier nd.）。本书是由阿都·拉萨（Abdul Razak Baginda）和彼德·史齐尔（Peter Schier）所编辑，并由马来西亚策略研究中心（Malaysian

熟虑，而非未经思考的突发状况。早在三个月之前，政府已有所准备，新闻部出版题为“马来西亚是回教国”的小册子，其作者是马来西亚回教发展局（the Department of Islamic Development of Malaysia，简称JAKIM）资深官员万·扎西迪（Wan Zahidi bin Wan Teh）。就在美国九一一事件发生不久后，马哈迪打出其“回教国”牌。这项举动虽是巧妙的策略，不过却忽略其长期效应。许多人反对这项突然的宣布，同时对马哈迪过度退让回教党感到忧心。由于引起非穆斯林和穆斯林社会的争议和不安，政府后来撤回上述小册子。不过，相关的课题并没有因此平息下来。

回教国议题在2007年7月重新浮现。联邦法院对丽娜乔案的判决引起众多的批评，它们坚称，马来西亚在1957年独立时，是以世俗为建国基础。为了平息这些批评，时任副首相的纳吉重申马哈迪在2001年的讲法。他表示，大马不是世俗国家，也从来未是世俗国家。纳吉这项扑灭公共讨论的努力却同样引来强大的反弹，包括来自律师公会和马华领导层的抗议。不过，如今回教国的精灵已摆脱独立以来囚禁它长达五十年的“自由”宪法的宝瓶。要让这个精灵返回瓶内并不容易；除了回教主义者，巫统政府，甚至法律界的部分人士其实乐意看到它留在外头。¹³

Strategic Research Centre，简称MSRC）和德国阿登那基金会吉隆坡办公室（Konrad Adenauer Foundation (KAF) Office in Kuala Lumpur）在两会的“跨文化论述系列”下，所共同出版。本书是早前两会所主办的“马来西亚是个回教国？世俗主义与神权政治——马来西亚宪法研究”半日研讨会的会议记录。

¹³ 副首相纳吉的宣布，后来获得首相阿都拉（Abdullah Badawi）的背书，见尤格斯（Yoges Palaniappan）在《当今大马》2007年8月27日的报导〈首相：我们是回教国（PM: Yes, We ARE an Islamic State）〉。为了保险起见，马哈迪也支持纳吉和阿都拉的立场，当然也包括过去在位的自己，见穆达（Muda Mohd. Noor）在《当今大马》2007年7月24日的报导〈马哈迪说大马确实是个回教国〉。自从2001年，马来西亚到底是个回教国或者世俗国，以及它是否应该强化1957年宪法的“世俗意向”一直是我的学术和关心重点。1993年开始，我跟其他三名穆斯林学术伙伴针对人权、言论自由、妇女权益、公民权的普世议题，以及回教在穆斯林为主的多元宗教国家的公共角色（尤其回教法）的课题进行研究、分享和辩论各自的观点和立场。这三位学者是阿都拉希·安·纳因（Abdullahi An Na'im，苏丹籍社会运动型学者，目前人在美国埃默里法学院

总结

马来西亚的回教、国家机关、法律、政治和社会之间的关系异常复杂。这些关系成为人民真实和日益担忧的源头。马来西亚是多元族群和宗教的多元社会，其后殖民经验凸显一种根本的挑战：如何在建制上确保回教法和国家机关是分开的，同时承认回教的巨大影响力；毕竟回教形塑了众多穆斯林的身份认同和社会政治认识，包括他们如何看待回教、政治和法律之间的应有关系。

对大部分当代穆斯林而言，回教法是私人和公共生活的关键核心。它在回教社会的公共生活扮演着极重要的角色。回教法是道德标准和价值的主要参考点，进而构成许多穆斯林国家——包括马来西亚——的法律和公共政策的基础。在穆斯林占绝大多数的国家，例如沙特阿拉伯和巴基斯坦，这种情况导致人们对穆斯林人权课题有着深刻的忧心。而以穆斯林为多数，却有着相当多数的非穆斯林少数群体社会，正如马来西亚，亦产生同样的问题，并伴随着其他不乏重要性的难题。若非穆斯林无需受制于回教法，则那种“法律多元主义”又要如何经营呢，尤其是来到社会—宗教群体的边缘、那些跨越边界的人际关系，以及法律体系重叠却未有适当和解的地方？在分歧的基础上，我们是否能够立起团结的公民群体和“全民共享的国家”（shared nation）？这个基础根据两个截然不同的社会—法律空间，即穆斯林和非穆斯林，被一分为二。非穆斯林公民对回教法的运作有怎样的说法权利呢？这个问题不但涉及他们本身被分隔出来的权益，也攸关他们作为国家公民对整体国家权益与经验的参与。举例来说，非穆斯林是否有权质疑“回教刑法”刑罚的施行，即使该法只施加在穆斯林身上，而毫不涉及他们？这种情况是否会改变和戕害国家和其公民之间的关系？

这是一项艰难的挑战。其前景让人不乐观。但并非绝无可能成功。顶尖的法律学者阿都拉·阿末（Abdullah Ahmed An Na'im）对

Emory Law School）、法迪·奥斯曼（Fathi Osman，埃及著名学者，目前人在美国洛杉矶），以及哈欣·卡玛里（Hashim Kamali，现任马来西亚国际回教大学法学教授）。

此仍保持乐观。他相信自己已看到前路。¹⁴他思考，我们要如何平衡“要让回教维持其公共角色的需求，同时维护国家机关与政治之间的区分；而不只是漠视其中的紧张关系，期待有一天它会自动消解。”根据阿都拉·阿末的看法，国家机关、政治和回教之间的区别是有必要的，但要做到却并不容易，它“可以通过宪政主义的原则和机制，以及提供每个公民同等的人权保障来进行调解”。

这里牵涉的是无法回避的“回教与民主”课题。当代许多穆斯林国家都出现民主化趋势——即使它们原本缺乏任何根深蒂固的民主文化。这种发展开拓了政治参与的空间，但“一人一票”的原则却往往带来不民主和保守的结果。不民主的回教团体，以及部落主义和保守领袖成功拿下国家政权，他们敌视人权、性别、平等课题和改革主义的回教。回教基本主义教派和新保守主义者已经学会如何利用民主体系来推动他们迈向不民主政治和社会的议程。就现阶段而言，他们对“一人一票”原则感到心满意足；当然他们所谓“一人”往往是指男人，而且“一票”是终生只能有一次。在他们的虔信圣德的政权确立后，他们就会认为这已足以扬善抑恶，因此不再需要民主的外衣，或者任何民意的认同和背书。

无论是回教徒，或者世俗自由主义者，他都可能在善意下，选择抵挡民主趋势，或者欣然臣服于这样的新暴政。这样的两种选择都是向威权主义投降。其唯一的答案就是积极的公民运动；无论是穆斯林和非穆斯林，他们必须在共享权利底下联合起来，否则他们就要受同化，或者被迫屈服于各自的文化和宗教生活方式。这是建立全民共享的国家的可能途径。

¹⁴ 针对回教法的公共角色课题，阿都拉·阿末如今正在进行其广泛的学术研究“回教法的未来：从回教的角度看世俗主义”。在本结论的大部分问题都可以在他的近期末完成的作品中找到。欲知更多详情，可见其网页<http://people.law.emory.edu/-abduh46/>。

参考文献

- Abdul Razak Baginda and Peter Schier. nd. *Is Malaysia an Islamic State? Secularism and theocracy: A study of the Malaysian Constitution*. Kuala Lumpur: MSRC & KAF.
- Ahmad Ibrahim. 1965. *Islamic Law in Malaya*. Singapore: MSRI.
- Ahmad Ibrahim. 1971. The administration of Muslim Law in Southeast Asia. *MLR* 124 (13).
- Ahmad Ibrahim. 1975. The administration of Muslim Law in Sabah. *JMCL* 2(2).
- Kessler, C.S. unpublished, n.d. Towards desecularization: A notable milestone along the way.
- Liew, Chin Tong. 2007. Pas politics: Defining an Islamic State. In *Politics in Malaysia: The Malay Dimension*, eds. E. T. Gomez, 107-137. Abingdon & New York: Routledge/ Taylor & Francis Group.
- Mohamad Abu Bakar. 1987. *Penghayatan sebuah idea: Suatu tafsiran tentang Islam semasa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa and Pustaka.
- Norani Othman and Razlina Razali. 2006. Muslim and non-Muslim marriages in Malaysia. Problems of jurisdictional dualism in a multi-religious society. Paper presented at the Asia Research Institute, National University of Singapore, Sept, in Singapore.
- Thio, Li-ann. 2007. Jurisdictional imbroglio: Civil and religious courts, turf wars and Article 121 (1A) of the Federal Constitution. In *Constitutional Landmarks in Malaysia: The First 50 Years 1957-2007*, ed. Andrew Harding & Lee H. P., 197-226. Petaling Jaya: LexisNexis.
- Whiting, A. forthcoming, n.d.1. Gendered vulnerabilities and the juridification of identity in Malaysia.
- Whiting, A. forthcoming, n.d.2. Desecularizing the Malaysia state?.

马来西亚的回教、 国家机关和去世俗化

阿都拉掌相年代的回教轨迹

克莱夫·凯斯勒

拿督斯里阿都拉掌相期间，除了巫统与回教党不间断的回教政治斗争出现变化之外，巫统也在回教党的挑战下作出重要的退让。阿都拉宣布巫统投降，并公开承认和接纳回教党针对一些关键议题所提出的立场，其中包括马来西亚过去和现在，是否为回教国；如此一来，根据那些咄咄逼人倡议者的理解和要求，马来西亚法律体系无论通过直接或者缓慢和间接的方式，必须加以重新整顿，除了依据一般的回教原则外，更有必要符合回教法的要求。¹

自从2001年9月（译按：指美国九一一事件），一场世界级的斗

¹ 本篇章的论述来自我过去十年来，给“亚洲分析”（aseanfocus.com）的不定期评论。这个网站和其编辑部都设置在坎贝拉的澳洲国立大学。在这个网站，可以找到我和其他作者对马来西亚以及其他东南亚国家的全部评论和列表。我对首相阿都拉执政变迁的系列文章，包括：〈他稳步向前迈进〉（Steady As He Goes, 2002年11月）、〈将继承装置到权力〉（Fashioning Succession into Power, 2003年12月）、〈下一步？〉（Next Moves?, 2004年12月）、〈高倡民族，抑或再谈国家团结〉（Banging On About Bangsa; or, National Unity Once Again, 2005年10月）、〈乡区说了算〉（Village Rules, 2006年7月）、〈迈向去世俗化的长征〉（The Long March Towards Desecularization, 2006年10月）以及〈文明回教：腹死胎中？〉（Islam Hadhari: A Still-Born Child?, 2007年6月）。这里的分析同样源自我在2007年11月在“东南亚回教法发展的政治情势”研讨会所发表的论文〈马来西亚的回教，一个“曾经世俗”的国家？〉（Islam in Malaysia, A ‘Once-Secular’ State?）。这场研讨会由墨尔本大学的墨尔本法学院、亚洲法律中心和回教法律和社会研究中心所举办。

争开始启动，其中好战激进对垒着进步或民主的倾向，“暴戾”对抗着“温和”的回教。这场角力不但攸关穆斯林，也同时深远地影响着其他宗教社群的未来。一些评论家认为，马来西亚回教政治的发展趋势有着超越本土的重要性，其原因是：马来西亚是少数成功取得傲人经济成长和外交成就的穆斯林国家；其次，相对于新的好战回教分子，大马的领袖标榜并且推动现代、进步和开放的回教。

在漫长的掌政期间，马哈迪医生坚定地反对，同时不断批评回教主义者——尽管这些批评最后反而让后者获益。不过，马哈迪的继承人阿都拉却有着更浓厚的宗教背景，他以更温和的方式来追求同样的目的，即透过政府的力量来推动其“文明回教”（Islam Hadhari）。尽管“文明回教”的内涵是否真的被其倡导者和支持者所理解和接受仍是个问题，但至少原则上，这条宗教途径不仅诠释回教信仰如何形构回教文明的特性和思维，同时也倒过来承认回教信仰并非一蹴而就为一完整的配套，从开始至今处于永恒不变的状态。相反地，它认为，包含人类历史因素的回教文明，通过长期的历史演变形塑了今天的回教。“文明回教”承认信仰的“历史性”。换言之，它承认有这样一段人类历史，当中一个信徒社群接受了神旨（或者至少真诚地相信如此），如此一来，它肯定宗教必然不断变迁，以及根据原有的旨意继续创新的事实和正当性。这样的观点提供一种关键的基础，让“现代主义者”（modernist）能够建立起他们连贯和有说服力的立场。

“文明回教”的这种预设为宗教和社会复兴开拓了必要的空间；可惜的是，这些空间没有受到肯定，而人们也没有勇气和智慧善用它。这种空间始终被荒置，它带来的机会就这样白白流失，一去不复返。

迈向去世俗化的长征

在阿都拉上台以后，大马社会经历一连串的震荡事件，在在地预示更大型地震的到来，以及国家公共领域的重新洗牌。

这些事件包括：新回教家庭法的设立、登山英雄慕迪中士（Moorthy）的穆斯林葬礼所引爆的争议、苏芭丝妮案等多宗因改

信回教者所引发的连串纠纷、外围组织自发进行恐吓，而且政府随后正式禁止公民社会的自由和多元主义者讨论相关的议题、指成立跨宗教理事会和接受宗教多元主义将贬低和冒犯回教作为官方宗教地位、检举和提控宾老爹（Ayah Pin）和其“天空王国”（Sky Kingdom）^①崇拜为异端和叛教，以及所谓的丽娜乔上诉案件，其中企图通过援引宪法所保障的宗教自由，正式和公开地寻求穆斯林改信其他宗教的权利。

舆论将这些事件放置在相对短暂的框架下，即2003年后马哈迪时代来理解之。但事实上，它们是一个更漫长发展的一部分，甚至可以回溯到默迪卡（Merdeka）或者国家独立的旧年代。那些草拟宪法的开国先贤设想，尽管马来亚并未全然是个世俗国家，可是这个新生国家无疑将往该方向行进，其部分原因是，它拥有不可抹煞的多元文化和宗教；另外的原因是，世俗国家肯定是现代民族主义和现代性轨迹的终点。对他们当时而言，还能有其他怎样的形式足以作为族群相互迁就和国家打造的基础呢？1957年宪法是个妥协的产物，它承认回教拥有公开和象征的重要性，并且将回教订立为官方宗教，不过在此同时，它也提供潜在的空间，甚至未来的支持予宗教自由，无论是宗教之间的或是脱离某宗教的自由，以及宗教内部的自由。²

译注① 天空王国是阿里菲·莫哈末（Ariffin Mohamed）于1980年代创立的教派，自设立以来便被冠上邪教之名，并被指违反回教教义，信徒数以千计。1980年代中期，部份信徒在登州以北的勿述县（Hulu Besut）Kampung Batu 13落足，自成一村，并在1995年开始建立大型的宗教圣物，例如茶壶、花瓶、雨伞、船只和“宫殿”。2005年7月下旬至8月初，该村遭蒙面人闯入大肆破坏及放火焚烧，较后被政府执法单位夷为平地。阿里菲·莫哈末潜逃，而其四十多名信徒被控判教。阿里菲·莫哈末外号Ayah Pin，据称有通天之能，是所有宗教所共同供奉的天国之王，其教义宣扬各宗教和谐共存，并称有来自各宗教的信徒。他曾于2001年被回教法庭控告为判教，并入狱十一个月。天空王国一案的争议乃是，其受回教法庭审理，是否表示回教法凌驾于宪法，并违背宪法第十一条所保障的宗教自由。

² 已故阿末·依布拉欣（Ahmad Ibrahim）教授毕生的研究计划就在于给这种复原提供合理的知识基础，以及法理的策略。例如，可参见最近纪念他的著作

可是，并非每个人都对此权宜之计感到满意，在独立不到两年内，这样的不满就通过大选呛声，回教党的前身泛马回教党（Pan Malayan Islamic Party，简称PMIP）在吉兰丹和登嘉楼大唱丰收。联盟和后来的国阵主轴巫统就此与回教党展开了漫长、激烈且日益升高的“回教政策拍卖会”（Islamist policy auction）。此后，回教党长期在吉兰丹掌政，偶尔会拿下登嘉楼州政权；在国家层次，它更能间歇地从巫统手里刮走三分之一的马来选票——尤其在北马的“马来心脏州属”。这种情况迫使巫统领导的中央政府不断接纳回教党的立场，同时满足后者的诉求，即提高回教在公共、官方和法律层次中的地位。

最近的发展是大势所趋，唯一不同之处是它已到最后的阶段，也许有人会认为，这是迈向去世俗化长征的关键时刻。这个长征企图阻止，同时扭转1957年宪法隐然定向和决意推动的世俗化进程。

（Abdul et al. 2007）。如此一来，在此脉络引述阿末·依布拉欣主要著作的三部分是适当、生动而且关键的。首先，阿末·依布拉欣注意到，在马来西亚，“宪法是最至高无上的法，而且重要的是，宪法对法律的定义并没有提到回教法律”（第65页）。其次，他引述东姑·阿都拉曼的《1958年5月1日立法参议会辩论官方报告》，东姑坚持他“将清楚说明，这个国家并非回教国，因为众所周知，我们只是要让回教成为这个国家的官方宗教”（第55页）。第三，除了厘清这句话在1957年的目的和意义外，阿末·依布拉欣也引述已故敦·苏菲安所提出的解释。当独立来临，领袖谈判着国家独立的条件之际，马来统治者不无猜忌地担忧，若回教以任何形式设为新联邦国家的官方宗教，则他们作为各自州属回教领袖的保护者权力将遭侵蚀而萎缩。当时联盟有必要缓和这种担忧，且乐意有能力那样做。“联盟解释说，它无意干涉马来统治者作为回教领导的地位，而将回教订立为联邦官方宗教的做法，主要作为官方仪式用途，例如在国家元首登基、国庆等时刻，能够以回教方式来进行祈祷。马来统治者接受了这样的解释，因此〔凯斯勒附注：根据这样的意义和保证〕，联邦宪法第三条款规定回教是联邦的宗教。”（第49页）为何五十年前提供给苏丹们的保证，并没有同时坚持为马来西亚多元族群和宗教的公民提供不一样，却同质的保证？假若保证撤销，则应该给予事先通知，在改变之前寻求大众的同意；而且既然改变已发生，因此众人应该也应当获得充分的资讯。建国初期的这些保证攸关公民权的重要部分，而此时已被收回。

而近几年倾泄而来的连串事件，都是这些策略的一部分。它们要将世俗主义者和宗教多元主义者置于守势，并通过卡位战术和修辞同化将进步和现代主义穆斯林从马来穆斯林主流孤立开来。渐渐地，在大多数的传统穆斯林眼中，他们所关注的课题是异端和不忠的，而他们本身则是回教敌人的同道人和傀儡。这个进程也要阻止和反击所有世俗主义倾向，以及非“回教中心”的宗教多元主义可能产生的动能。它不但要推进去世俗化的程序，也要借助虔诚的新马来穆斯林中产阶级的行动，将马来西亚推向后自由主义（post-liberal）或者“后进步主义”（post-progressivist）的政治阶段和年代。如此一来，一种新的回教政治不但正式成型，而且已迈向，甚至掌握了马来西亚政治生活的核心。

这种转变的病征就是，“进步的”非政府组织，尽管拥有民主的性格和“公民社会”的倾向，已渐被孤立和排挤出局，取而代之的，不是1990年代的权宜性“政府关联非政府组织”（government-aligned NGOs，简称GNGOs），而是回教非政府组织（Islamist NGOs，简称INGOs）。这些回教非政府组织，以及其所催生和维持的回教公民社会，不仅崛起成为一种平行，或极具竞争力的“准政治活动”，如今更成为马来西亚公共领域和“积极公民运动”生活的主宰力量。马来西亚独立五十周年之后，这些组织被允许，而且竭尽所能地蓬勃发展起来。

这种驱动力也同样投射到巫统和回教党内部。它给旧有的巫统/回教党的意识形态分歧搭起桥梁，同时开始给这两个主要的马来政党设定政策和政治条件。正如著名评论和分析家法立·诺（Farish Noor）指出那样，这个新政治时代的中心问题不再是马来西亚是否应该迈向回教化的社会，甚至回教国家；如今的问题是它要迈向那一类型的回教国家，通过怎样的方式，是立即和彰显的，还是缓慢和间接的，以及什么时候。回教主义者关注的是，现在应该是采取正面攻击的时刻，还是继续他们迂回包围的阵地战（war of position）？他们设定公共辩论和政策发展的条件，是政治的“领航者”。

丽娜乔判决：“后世俗”的马来西亚？

2007年7月，经过漫长等待之后，法院对所谓的丽娜乔案件作出定讞。这项多数判决的内容和其未来影响引起民众深深的忧虑。在这种氛围下，副首相拿督斯里纳吉不容分说地重申，马来西亚此时不是世俗国家，同时也从未是“世俗”国家。这项声明是以政府官方敕令（*diktat*），或者决定性的政治判决形式来传达：它是官方立场的威权式宣布，同时警告所有乖离这种立场的公共讨论和异议，并从此禁止此类事情。尽管以更温和的姿态，首相阿都拉随后也同样为此声明背书。

质疑纳吉声明的讨论最后聚焦在两项主要的问题上：首先是法律和宪法，关于马来西亚正式和法定基础，另一个是历史的，关乎“社会契约”的过程和条件，因为其中的谈判巩固了独立宪法的诞生。许多政治领袖、法律学者和社运人士都感到十分不安，他们企图探索和凸显宪法的观点，或者他们所理解的意思。他们询问那些在1955年至1957年国家独立前夕，参与草拟独立宪法的人士，并且相信宪法和这些草拟者都希望和同意他们的立场。他们要求政府和人民重新召唤这些本质，并且确认这些代表所订下的“社会契约”是有效和应该持续下去的。这些代表拥有不同的宗教，并来自不同的“族群社群”，使正式的宪法安排能够被众人所接受。

可是，关注此课题的大马人将继续讨论这些课题，因为这关系重大，只要是如此，这些课题就不会永远沉寂下来。不过，纳吉的宣布也并非轻举妄动，“并非来自无处”。不论其主张的事实基础如何可疑，这并非恣意的评述，或一时漏口之言；既非一时失察，也非一夜出现。我们必须将之放置在巫统与回教党在独立后，超过半世纪的竞争来理解。两者相互争取这个国家最主要的马来穆斯林公民选票的政治支持。只有在这脉络，我们才能够理解纳吉终结争论的意义和重要性。

正当丽娜乔案件的最后判决将近，我写道：

“这里有一些影响深远却长久未解的课题。马来西亚宪法是否承认，而国家各机构是否尊重和捍卫宗教之间的、离开某宗教的和宗教内部的自由。这些问题过去朦胧不明，但如今却来到

法院的面前。针对这些案件，民事法庭的法官——而非宗教法庭的——必须决定，这些人首先是公民，然后才是穆斯林；抑或，这些来自主要族群的“特殊”公民，首先必须是穆斯林，而后才是公民。不难理解的，宗教当局当然采取后者的立场；不过，按理宪法、法律和法庭的观点是，或者应该是前者。

这些法官们会那样看待问题，同时有勇气说出来吗？他们的任何决定会受到多少的欢迎呢？无论最后的决定是什么，这将带来怎样的影响呢……”

此外，我当时也记录：

“一些学者，以及政府的回教智库“回教知识研究所”（Institute for Islamic Understanding，简称IKIM）的领导如今分别提出调查数据，抢先论证说，大部分马来人是，而且也自认首先是穆斯林，其次才是马来西亚公民。他们仿佛认为这样就能够决定性地回答相关的问题。不过，课题的关键并不在于公民如何看待之，或者学者有什么论点，其重点在于从宪法本身和法庭的角度，马来人是否首先必然是公民，而后才是特定宗教社群的一分子；又或，从国家机关的角度，这个国家的公民权是否次等于宗教身份。法庭的决定也许会倒向后者，而法庭也益发认为，回教主义者的压力正在驱使公共舆论倒向那边。不过，假如他们真的那么决定，则这个年代仅剩的自由宪政主义（liberal constitutionalism）可真要结束了。”

我们如今已知道答案。法官在2007年5月30日通过多数议决给丽娜乔案件下判。可以有争议地说，他们的推论并没有从宪法的超然立场来全盘考虑问题。法庭所面临的挑战在于，如何清楚地表达宪法对这些信仰问题的固有观点——从宪法的角度来看待事情，同时让自己成为宪法的喉舌。由此看来，多数裁决，或者更精确来说，其所表达的法学推断，体现出缺乏法律和宪法想象。

可是，当拿督斯里纳吉企图压制人们讨论丽娜乔案的宪法和政治影响时，首相阿都拉竟给予背书，并作出另一项争议性的宣布，即：马来西亚不是也不曾是世俗国家。如此一来，两人的立场已坚定不移。即使人们有意愿，但马哈迪时代的所作所为，如今已无法逆转。

历史上曾有一段时间，即1950和1960年代，尽管有些困窘并且担心来自回教党的政治挑战，可是巫统仍愿意宣称自己是“世

俗”政党，并基于宪法而拱卫世俗国家的看法——尤其回教是国家官方和公共的象征性宗教，可是国家机关却并非回教的，更没有任何意图和最终目的要变成那样。马来西亚社会的本质并不容许它成为回教国，其未来的安宁和繁荣取决于其领袖能否坚持原则，拒绝任何企图让国家变成回教国的作为。简言之，就如世俗一词的意义，国家机关不会阻碍或者正式贬抑宗教，但却要求宗教与国家机关之间清楚地区隔——至少为了公共政策的操作和健全的理由，两者应该分得越远越好。宗教，尤其是官方宗教可以受到尊崇，不过不能有正式“建制”（established）或执行权。

迈入1960与1970年代之交，巫统逐渐褪下其外显的“世俗”政党性格，尽管实际上仍奉行世俗化政策，不过如今只敢静悄悄地做。在马哈迪掌政时代，他将安华引进巫统和政府，两人开始展开他们漫长“吸纳”（penerapan）“回教价值”的长征，其中政府机制成为这个过程的手段和目标。当时巫统向回教党展开激烈的政治竞争；但回教党在1980年代中叶领导交替之后，已转型成为明确的“回教法本位”回教政党，并且成功在1990年重夺吉兰丹州政权。在此过程和期间，巫统也开始努力赶上回教党，或者至少不要在回教政策的竞标赛中输给后者，又或看起来输给后者。马来社会内部的回教政治竞争日益激烈。

在此同时，马哈迪不愿意让回教党引领回教政治，他宣称自己是另一种的回教主义者，是现代主义的、不断求发展、捍卫个别的理性（理智 [akal] 或个人诠释 [ijtihad] 等）教徒、将个人视为信道（iman）的智库和代表。他也反对那些维护常规和传统，并且由乌拉玛（ulama）^②控制和只管向后看的教权统治。他认为那些乌拉玛自我夸大，僭称自己是拥有领导地位的“先知继承人”。相对于马哈迪这类的现代主义者，乌拉玛拥有特殊知识和专长，但这并不

译注② 阿拉伯原文意指博学和有智慧的人，现指回教社会中指精通回教教义、经典、历史与律法的宗教学者，擅长诠释与应用教义，并将之用在生活每个层面，有巨大的宗教影响力。回教没有类似天主教的教会组织，因此乌拉玛并非是神职人员或教士。

代表他们有权将一项垄断性、权威性的决定强加于所有的宗教问题和宗教—政治课题。

马哈迪通过推广现代主义的手段，企图打破新传统主义（neo-traditional）和教权主义（clericalist）的回教堡垒。这些方式将回教信仰视为全体信仰者的财产，拒绝让受正规训练的专家来独占。他跟更广泛的宗教社群进行对话——尤其是那些现代化、受教育的虔诚教徒——企图制约那些寻求权力的教权主义者以及圣典绝对主义者（scripturalist absolutist）。但不论他个人的宗教倾向和主观的政治意图如何，在马哈迪掌政与回教党竞争的过程，巫统不意之间成为了回教党的知识和策略禁脔。尽管经常是不愿意和不自觉的，巫统已沦为回教党的工具；在回教与国家机关关系的事务上，它受制于回教党的政策喊价和再喊价。它沦为“实际的”（de facto）回教主义和“非世俗”政党，不断推行回教化和回教法。

这样的背景可以让我们得以充分理解，纳吉2007年7月谈话的本质和未来影响。他当时宣称马来西亚现在和过去都不曾是“世俗”国家。通过这样的主张，纳吉如今宣称巫统的立场与回教党无异。确实，它如今已站在回教党同样的立场上，同时准备公开确认它这样的立场。回教党也许早在1950年代，而且肯定在1980年代初开始，以及其后的二十五年时间，选择和宣布这种立场。这是巫统对回教党最后或者完全的投降，无论它本身是否这样看待之。随着巫统承认和公开宣称自己在回教课题的立场无异于回教党之后，它毫无疑问的，也无可挽回地向自己的终极敌手投降。巫统再也没有自己的立场足以抗衡回教党。实际上，它等同宣布自己已忘记，如今更承认丧失本身在宗教—政治事务的议程；除了遵循回教党的议程之外，就别无他选。它让自己成为，并且宣布自己沦为回教政策政策方面的回教党人质。

可是，骰子已抛出。当纳吉和阿都拉一个做出宣布，而一个给予背书之际，他们其实早已无能为力。在丽娜乔案的阴影下，他们背弃了马来西亚国家机关的世俗定义。其实，这种宣布以如此公开的方式表达才是新颖之处，它本身“只是长久以来早已不断发生的事情的开始”。马哈迪早在2001年九一一事件发生不久后，就给这种观点划下定义，同时作出决定性的宣布。

理化并且推动穆斯林现代化的追求；不过，由于回教社会和文明受到非理性以及将回教视为宗教的传统狭隘观点围堵和持续宰制，以致阻碍回教和穆斯林拥抱现代化。那些眼光狭隘的回教掌舵人，用他们的教条和社会机制来维护这些非理性因素的存在。通过知识和文化复兴（*islah*），回教信仰不但能够自我复原并获得力量，而且奠下稳固的宗教基础，为穆斯林创造现代化的平台，以自己真正的回教元素来从事现代化工程，而无需假借陌生外来的东西。如此一来，回教才得以摆脱其长期受西方政治、文明和宗教宰制的处境。对这些“回教现代主义”先锋而言，一如马哈迪自行其是那样，宗教现代主义与改革以及以科学为基础的现代文化，紧密地扣合，两者是可能相容的。它们总是整体“配套”（*package*）的一部分，各自独立却相成相辅。

可是，马哈迪却从来不能成功将自己投射为“回教现代主义”和“现代回教”的代言人。

“因为他总是选择性而非透彻或一致的现代主义者。他的2020宏愿拥抱科技和经济现代化，但是对于社会文化的现代化，例如人权、个体自由和“生活风格”的多元化，他却抱持冷淡和模棱两可，甚至不认同的态度。此外，他也没有足够的宗教立场和信誉，足以让人们认可他为现代回教的领袖，以民主途径抗衡教权主义者。

马哈迪是积极的回教现代主义者，他倡导现代回教文化，同时期待穆斯林能够通过回教元素来全然拥抱现代性；不过，他却因为拥有一双虚弱的翅膀而难以展翅高飞；在回教或者现代文化上，他都没有肌腱和力道。最后，他企图跟传统教权主义一较高下的议程，适得其反。”

叹为观止。值得一提的是，其第十三章〈回教宗教或者回教〉以及第十四章〈宗教和人类进步：两者在回教的巅峰〉。在其著作中，除了传统回教的护教学（*apologetics*）外，更可以看见德国哲学家康德辨识为典型的那种（欧洲）启蒙精神。“勇于认识！”：去质询，去挑战，同时跟随理性的引领。对人类而言，其他途径都是可疑的，不符合理性上帝创造理性世界的概念。可惜的是，这本著作没有广被阅读，而那些宣称对相关问题有重大知识、文化、政治或宗教利益的人，更是如此。这本书应该是“文明回教”计划的“根本”。相对于那个无用的“孤儿”计划，薛莫哈末·阿都至今仍是有着深远影响的老祖宗。

首相阿都拉对此的回应，采用他对2020宏愿相同的策略。他比马哈迪拥有更亮丽的回教背景，企图推动新的“文明回教”途径。他宣称这个途径源自马哈迪的宗教政策，但同时也包容和超越之。但“文明回教”概念的解释和诠释却匮乏得可怜。尽管官方大量投资在相关课题的研讨会、首相环球讲习会和书籍出版上，可是“文明回教”的论述和智识仍发育不全。

我们要如何理解“文明回教”这个词汇呢？吊诡地，其反义词恰好是“巴达威”（首相阿都拉的姓氏），在阿拉伯文，即“贝多因”（*bedouin*），意思是部落、不受制约的、不受政治羁束的势力；或政治人类学家所说的“前国家社会”，人们在其中自供自给，或者依靠血缘关系来维持群体凝聚，没有任何特殊化或者正式的法律机构（例如“法庭和巡官”）足以保障个体和群体的权利，以及维系社会秩序。前副首相安华在位期间也曾推展所谓的“文明社会”（*masyarakat madani*）概念，而其“文明”（*madani*）指涉法律和法制存在的安宁状态，其中存在约束和政府管制，因此得以发展出城市和温雅的文明。同样的，阿都拉的“文明”（*hadhari*）则指涉处于更先进阶段的人类聚落，其社会和人际关系复杂，其中有礼节和文明以及各种公共机构，而人们也不断改进和追求精致；其反面是野蛮的部落社会，个中没有法律，只有私刑，属于不受控制的政治力量。

但首相阿都拉却似乎不愿承认这个名词所隐含的意义，因此他未能善用这个概念来帮助自己，同时建构起有意义的事物。阿都拉保证“文明回教”指涉“文明开化的回教”，企图应对和鼓励进步发展。不过，这种说法并不稳当，其基础和意义含糊不清，而且毫无说服力。除了这样的含糊主张外，“文明回教”还能有其他怎样的意义呢？对阿都拉而言，“文明回教”除了是宗教之外，也更是一种文明；其价值必须从更宽广的人类视野，以及从特殊的宗教意义来理解——后者将旧宗教精英视为专业的管理人。它认为，穆斯林的历史、社会和文化深受回教信仰的形塑；而回教区域的发展——包括几个世纪以来，穆斯林的学说信仰、法律和虔行——则受到作为其载具的回教文化和文明的世俗运作所左右。“文明回教”也相信，阿拉为所有虔诚穆斯林赐予先知默罕默德的信仰是神

圣的，但伴随这个神启后来的一切事物，即俗世的信仰事业，都是人为的，是“人类的建构”（human construct），因此也不是神圣超凡的。由于是人为的，所以这些事物可以，也永远需要人类的重构，因为时间会改变，人的能力也会演进。回教是“正在进行着的工程”，不过这并不代表它拥有已知、既存，甚至预定的进程，而且在守旧的乌拉玛的监督下，随之完成。相反地，文明回教认为即使是下周的进程，都只有通过人类的广泛理解，在此间和未来之间，加以确认和辨识。这种“拆解式”（unpacking）的“文明回教”足以成为真正现代回教基础，释放其敏感性和政治，同时提供它们正当性。不过，类似的探索并没有发生，其可能性在马来西亚从未正式出现。

就回教历史而言，“文明回教”毫无原创性，其所提出的“十大关键价值”，实际上是最乏味、庸俗和老套的。十年前，人们着魔于定义“亚洲价值”。如今，我们又通过“文明回教”再度看到，一群陈腐的学究忙于定义“回教价值”。所有这些关于“价值”的喋喋不休，都来自一门空洞、跛脚，甚至行尸走肉的社会学。这不过在兜圈子，因为企图通过一些被划定的价值来解释社会现实，但实际上，这些价值本身就是这些现实的“简化”摘要。“文明回教”在政治上也一无是处。马来西亚当今的经验显示，这样的途径并不能够带来新的回教敏感度，或者有效的人类议程，抑或真诚和可行的政治；肯定无法与敌手回教党的回教动力抗衡。⁵

“文明回教”是一项未竟的挑战以及消逝的机会；若非死胎，就是思想的孤儿。不过，唯有真正以这种对回教的文明式理解，同时承认“文明回教”所隐含的全面意义，人们才能找到政治紧迫性，来对抗威权式回教主义者虎视眈眈的野心。

长久以来，众多进步、思维复杂和拥有世界文化视野的穆斯林，都在等待这个国家的领导踏出第一步，在文化复兴（*islah*）的精神下，做出大胆的思想迈进。许多非穆斯林也同样认为，这样的

⁵ 它最近产生的是迪士尼风格的“文明回教主题乐园”，其内容粗糙得让人尴尬，只适合米老鼠仰慕者的“粗劣”品味。

行动是有必要和适时的。不过，无论是巫统主导的政府，或者其进行回教事务管理的各个中心，又或其初衷在于栽培回教创造思维的温室——例如国际回教大学（International Islamic University），或者回教知识研究所——都不可能推动这种思维进程。这些机构尽管拥有“天赋”，获得丰富的官方资源，却不意沦为它们本应挑战和击败的宗教、文化和文明保守主义的堡垒。

不过，这个实现“文明回教”的挑战却是必须面对和掌握的事情。否则，许多善良的现代主义穆斯林、非穆斯林，以及许多没有特殊或者强烈信仰的马来西亚公民将会被边缘化、压迫和噤声，他们积极参与公民社会的权利将萎缩，而危在旦夕。上述不断环绕虎视眈眈的回教威权主义，正推动着拥有深远影响、细腻而且异常专注的议程。他们并没有准备跟其他没有同样思维和目的的人“共享这个国家”。

参考文献

- Abdul Munir Yaacob et al. 2007. *Permata Pengislahan Perundangan Islam: Biografi Profesor Emeritus Tun Sri Datuk Ahmad Mohamed Ibrahim*. Kuala Lumpur: MPH Publishing & IKIM.
- Ahmad Ibrahim. 1978. The Position of Islam in the Constitution of Malaysia. In *The Constitution of Malaysia—Its Development: 1957-1977*, eds. Tun Mohamed Suffian, H.P. Lee & F. A. Trindade, 41-68. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Liew, Chin Tong. 2007. PAS Politics: Defining an Islamic State. In *Politics in Malaysia: The Malay Dimension*, ed. E.T. Gomez, 107-137. Abingdon & New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Bonnefoy, Yves. 1995. *New and selected poems*. Ed. John Naughton and Anthony Rudolf. Chicago: University of Chicago Press.
- Muhammad Abduh. 1966/2004. *The Theology of Unity (“Risalat al-Tauhid”)*. Ed. Ishaq Musa’ad and K. Cragg. London: Allen & Unwin and Petaling Jaya, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

结语

“共享的国家”

宪政主义、“社会契约”和 “归属商议”的双向关系

克莱夫·凯斯勒

自从1957年独立，马来亚以及随后的马来西亚便成为实践某个雄心勃勃计划的场所。这个后殖民国家必须服膺于本质上相互矛盾的目标：一方面，它是个工具，竭尽现代条件的可能性，以实现二十世纪初期排他性马来民族主义的未竟梦想；另一方面，它也必须面对现代、多元文化的社会，发现自己不容易说服、哄骗甚至精巧地诱导后者，加以接受单元化的马来霸权。尽管人口多数为马来人，马来西亚社会却毫无疑问是多元的，不过在独立以后，一些人为了自己的政治目的，大胆地扭曲诠释独立宪法，以致这个现代国家机关已公然地走上“马来中心”，甚至马来霸权的道路。对于马来西亚的文化能源、社会生命力和经济动力而言，这个国家的族群多元性是一巨大的优势和祝福，但对于那些心生悔恨，同时掌握马来西亚“国家计划”的马来民族主义者而言，这种特质却是负担和诅咒，阻碍和扰乱着马来民族实现其历史命运。

马来西亚近期面对各项的政治难关，包括新近浮现的“宗教、世俗主义和国家机关”问题。这些难题的根源深植在它们自身的历史当中。尽管独立了五十年，马来西亚的国家性质，以及其遭政治“扭曲”的文化和宗教基础，仍然是备受争议的概念。其涵义永远要回顾1957年独立宪法，以及其所隐含的族群间“社会契约”的意义和时下状态。就这项课题而言，政府与其对手之间所产生的冲

突，类似于两个农夫之间的纠纷，一个强壮，而另一个弱小；强者不断强调自己尊重双方毗邻的土地界限，并且施压要求弱者认可边界的神圣性；不过在夜里，强者却总是偷偷把疆界地标向外移，扩大自己的土地，以致两者的强弱越来越悬殊。

当权者，或者在更多的情况下，“核心团体”（ginger-groups）不时为了他们自己的利益，而提出一些主张，迫使政府就强硬马来—穆斯林所特别关注的课题，采取更激进的立场。不过，有历史知识和视野清楚的观察者都会发现，这些主张实际并站不住脚。他们定时地宣告，宪法和“社会契约”可谓“铭刻于石”，是永恒的；如今已毫不可改变，或说“独立世代”的后来者，都不能够改写它。不过这种讲法根本是错误的。过去曾有变异，而且未来也会如此。那些寻求改变的人，正是那些坚持改变是不可能的政治人物。他们继续致力给自己所关注的课题带来变化，同时却宣称改变在原则上是不可行的，概念上是错误的，实践上更是不能达致的。¹

举例来说，在二十一世纪初叶，马来语的官方地位以及民众对它的立场是很清楚的。它受认可为团结的语言，以及“跨族群”国家共同文化的基础。但马来语却已式微，早失去宪法所提供的地位，同时远离“独立世代”所同意和设想的情况。1967年是重大的逆转；经过1970和1980年代的大幅发展后，1990年代却出现大倒退，由于马哈迪对全球化的误解，硬是将马来主要教学媒介语改为英语。他忽略，在共同和统一的国家语文基础上，双语和多语主义是可能，而且是必要的。同样的，他也忘记，若要充分掌握以及认识自己的“所在”，其中一项必要条件就是严谨地掌握外国语言所蕴含的知识，反之亦然。可是，不是每个人都能够了解这种基本的事实。另一方面，大部分的马来西亚人（尤其理应成为楷模的主要领导人）却操着一口破烂的英语和马来语，以及吓人的“罗惹”（rojak）语言，随意地参杂使用英语和马来语！不过，这又是另一项课题了……

¹ 这里的分析再次援用研究者在2007年11月于“东南亚回教法发展的政治情势”研讨会所发表的论文“马来西亚的回教，一个‘曾经世俗’的国家？”。这场研讨会由墨尔本大学的墨尔本法学院、亚洲法律中心和回教法律和社会研究中心所举办。

除了语言外，就如一些评论者所指出的，一些“马来权益”（Malay rights）延续实施的时间，也远比宪法和1970年新经济政策所设想的还要长。有权有势的人如今甚至叫嚷要永久延长这些特殊权利，或至少要延续到独立一百周年，即2057年之时。有些人据实地指出，在这些领域的努力，不但超越相关宪法条款所委托和要求的范围，甚至僭越它们所容许的界限。²

可是，就“宗教与国家现状”（religion-and-state status quo）问题而言，其实已有许多的变化。这项问题早有协议，同时也蕴含在1957年宪法当中。当马来语地位萎缩，脱离1957年宪法的设定之际，“马来人特权”却被扩张和放大，远远超过当初同意和设想的情况；就国家机关的“世俗性质”，以及回教作为公共、官方和象征性国家宗教地位而言，它们已出现大逆转，一种渐进而且累积式的颠覆。这些年来，当初预计的事物如今完全被否定和置之一旁。正是那些在其他领域坚持宪法，宣称原则和事实上都必须维持永恒不变的人，在否定和破坏这些原则。

宗教与国家现状的颠覆并不是意外或者突然的事情，也不是一夕或者转眼之间发生，这种颠覆来自五十年坚决而冷酷地打击宪法协议或其现状的战役。这场战斗从1957年独立后开始，并且持续不怠，而且在泛马回教党（PMIP，回教党前身）在1959年首次拿下吉兰丹州政权后，更加激化。泛马回教党持续否定本属“世俗”和普遍现代的“宗教与国家现状”，力图否定其正当性并推翻之。

这场战役是漫长的斗争，其中有持续不间断的努力，其效应不但是渐进的，还有特定的转折点，或者“大跃进的时刻”：回教党首次拿下州政权，就是这样的时刻之一；另一个关键点在1969年，当时回教党囊获跟巫统一样多的马来选票，以致打乱巫统的阵脚，使巫统与其领导的统治联盟以及国家政权无法抵挡基层的索求——无论是马来人或非马来人；回教党随后投入巫统和国阵的怀抱，跟着在1970和1980年代，由于国际情势的发展，尤其1967年中东战

² 举例来说，巫统政治新秀和吉兰丹国会议员再益·依布拉欣（Zaid Ibrahim）在其著作《真心诚意》（*In Good Faith*）所指出的，尤其论及“土著事务部门”建议的章节（Zaid 2007, 239-61）。

争和1979年的伊朗革命，新的超越政党回教政治因此崛起；此后，进入马哈迪掌政，并与安华结盟，1980年代政府推展一系列新的回教政策，包括1988年修改宪法一二一（1A）条款。另一方面，回教党年轻的“回教法本位”活跃分子在1980年代中叶，成功从“元老”手中夺取该党掌控权，并且在1990年代获得重大进展，一举拿下吉兰丹州政权；紧接着是“烈火莫熄年代”，马哈迪对回教党的回教国倡议采取先发制人，将国家政治重心进一步推向回教境地和议程；如今，联邦法院对丽娜乔案下判，而拿督斯里纳吉、首相阿都拉，以及巫统更向回教党投降。国阵政府领导人在丽娜乔案判决后，更否认和驳斥马来西亚是以“世俗国”性质立国的历史理解和事实。政府接受这样的结果，标志五十年漫长斗争的结束，推翻1957年“宗教一和社会协议”（religion-and-society settlement）或者“现状”（*status quo*）的努力大功告成。

新的康庄大道正在召唤，而路牌清楚指示着“回教法”。对于那些倾向回教者，这肯定是一项好消息。不过，另一条称为“独立”（Merdeka）的五十年旧路也无疑来到尽头。

这里的问题并出于对宪法理解的改变。社会的存在和继续运作，需要特定而且有力的基本共识。这种共识或许来自宪法，又或“社会契约”。这种基本共识的道德基础将通过法庭、公共政治和日常生活，持续被确认和更新。可是，在受到重新确认之余，这些共识不断获得保存和维系，也被重新检视和修改，继续受到整修和换新。这些原则和价值乃通过这样的方式，来赢取和维持人们的效忠，以便继续成为重要的现实，而不至于沦为无关紧要的历史遗迹。它们不能变成一些古老的咒文或标语，相反的，在一个国家内，它们必须是众公民的活生生且“铭刻在心的习惯”——就如托克维尔^①经常被引述的生动描述那样。

如果一部宪法被认为，只是“圣洁国民和公民”的基本文件，或者国家“凝聚”的基础，则它可以大致维持不变。不过，人们如

译注^① Alexis de Tocqueville，十九世纪法国政治思想家与历史学家，著有《旧制度与大革命》、《论美国的民主》，探讨民主、平等与自由的关系。《论美国的民主》尤注重探讨民主对社会之生活习惯、文化与思想的影响。

何看待它，以及如何解读其内容，却是持续演变的过程——即使它经常是不容易被察觉的。这种变化不但是无可避免的，也是正当的。重点是，我们不能拒绝变化。不论是克努特国王（Canute's royal）^②、民粹主权的召唤，或者文化优越性，都无法扭转历史的浪潮。需要被挑战和拒斥的，不是改变本身，而是丑化改变的做法。压制改变的主张尤其应该受到挑战。这种禁制表面上是一视同仁的，但实际上却是选择性的，而且往往服务于己或一党之利。权势者选择性地排斥异己，因此暗地坚持和推动自己乐于见到的变化，同时抗拒自己所不喜欢的改变。这些掌权者逃避问题，无法提出一致和可信的论据以公开地说服公众，或者举行辩论。相反地，他们划下范围和脱离历史地强调，所有改变都是不可能的，不论实况如何，或者一个人有什么想法，过去的魔掌无情地牢控了现在和未来。我们必须承认和肯定改变，而非排斥，或者有选择地召唤和允许其发生。唯有如此，我们才能妥善地管理这些变异，发挥它的正面效应，谨慎和智慧地开拓其适当和可以持续的部分。

没有任何世代，包括备受尊崇的建国世代，有权将其继承人的手绑起来。没有任何人，包括历史伟人，可以剥夺下一代公民的基本权利，后者除了被动地接受遗留下来的世界外，也应该有权积极地重组他们的世界。³如此一来，根本的问题不在于“独立宪法”和

译注^② 克努特是十一世纪丹麦国王和英格兰国王，是丹麦统治英国时代的末代君主。历史家曾记载，克努特一次到海边下令海浪静止不动，不得将他的脚和长袍弄湿。海浪根本没有理会他的命令，他接着退后，宣称王位是个虚幻不过的东西，并从此将他的王冠束之高阁，不再戴上它。

³ 当然建国世代并不全然企图这样做，或者认为自己成为长远未来的妨碍。他们当下行事，只着眼于当下的历史前景和最近期的未来。敦伊斯迈的启迪人心和有深度思考的回忆录就是一例（Ooi 2006, 45-85）。尽管后来被大幅修改，敦伊斯迈的回忆录展现了政治人物对自己和周遭都极具意识，包括其时代、相关课题、自己和同僚所面对的选择、为何要采取硬朗的态度来处理一些挑战，以及困难的政治抉择。“独立世代”的领袖忙于应付独立前后的时局，他们并没有坚持自己所创设的建制和政策必须在半个世纪之后依然一成不变。他们似乎愿意让未来自行其是，或者在他们稳住当下后，就会让其他人来照顾未来。他们是处理眼前课题的现实主义者，而非长远未来的梦想家或者规划师。当下的问题已经让他们应接不暇了。他们认为，自己的职责就是尽力处理好眼前的课

其蕴含的社会契约是否应该，或者能否被改变。这两者向来而且总是在变化，无论是有意或无意地，公然或者隐秘地，而且人们对其理解也永远在变异。

妥当的政治态度或回应，不应该是从原则上压制其他人的改变，却同时偷偷摸摸地推广有利于自己和贴身支持者的变化。正确的途径是，承认改变的发生，承认它是无从遏止的，同时企图理解和应付之，并以公民讨论和对话，以及公开管理来加以引导。公民对话不能够是片面的，仅限于那些有共同目标的社群，而是必须召开包容性的全国对谈，让所有公民全面而平等的沟通。归属感不能源自温情的伪装，或者强硬的施加。改变来自成熟的商议，而其过程是持续开展的，没有“一劳永逸”的事。

没有人可以说“事情就是这样，而且永远会是如此，因为它过去就是如此”。“永恒的昨日”论述所产生的无止尽的道德主权，正是伟大社会学家韦伯所谓的传统主义和传统权威的基础^③；它既不属于现代性权威；也不是新建国家在面对全球化，以及“后现代”文化不确定性的反应。虽然过去不能被取消，但它并不全然决定现在，或者宰制其全部的形态。我们所设想和想象的看法，也不尽然是清楚和毫无疑问地敞开在我们的面前。当下只是我们对于正在成为现状事物的观察和立场。它不断演进，向未来开放，同时受到持续、小心翼翼和有原则的修饰和肯定。这就是活生生的人类社群兴旺起来的方式。“社会契约”并非一项来自历史的刚硬“谕令”（*diktat*）、手铐或脚镣，反之，它是一种概念形式，其中维系着相互接纳的协议——认为所有公民都是相互依赖的，因此他们必须为彼此，也向彼此负责。在这种场景下，别无他选，“社会契约”或者基础盟约无疑是这个属于全民国家内“共享国家”的基础。

题。对敦伊斯迈和其同辈们而言，从他们的性格、时代和历史责任来说，将眼光放远些似乎是放任和奢侈。

译注^③ 韦伯（Max Weber）是二十世纪德国著名社会学者，他将政治支配分为法制、卡理斯玛、传统三种理念类型。

参考书目

- Ooi, Kee Beng. 2006. *The reluctant politician: Tun Dr. Ismail and his times*. Singapore: ISEAS.
- Zaid Ibrahim. 2007. *In good faith: Articles, essays and interviews*. Kuala Lumpur: Zaid Ibrahim Publications.

附录一

马来西亚宪法与马来议程及回教有关之条文一览表*

1. 宪法第3条之1：回教为联邦之宗教；唯其他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：除无统治者之州外，州宪法所确定每一州之统治者作为该州回教首长之地位，及作为回教首长所享有之权利、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）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回教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、槟州、砂拉越、沙巴州之宪法应制定有关条文，使最高元首成为各该州之回教首长。
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和联邦直辖区纳闽岛的回教首长；国会得为此制定法律管制回教事务，且成立一个理事会向最高元首提供有关回教事务之献议。
5. 宪法第5条之4：若对罪犯的逮捕属于回教法院所应审理的事项，必须在通报一般推事的同时也必须通报回教法院的法官（按：由他来决定是否可将扣留时间延长至二十四小时以上）。
6. 宪法第11条之1：人人皆有权信仰及奉行其本身之宗教，及，除第4款之规定外，有权传播之。

* 本表摘自：陈中和，《马来西亚伊斯兰政党政治：巫统和伊斯兰党之比较》（吉隆坡：新纪元学院马来西亚族群研究中心与策略研究中心联合出版，2006），334-335。个别术语有更动，并增订有关马来议程等内容。

7. 宪法第11条之2：不得强迫任何人对特别全为或部份为一宗教筹措之款项纳税，除非是筹给他本人所信奉之宗教。
8. 宪法第11条之3：每一团体皆有权：（a）管理其本身之宗教事务；（b）创设及维持为宗教或慈善目的而设之机构；及（c）依据法律取得、拥有及管理产业。
9. 宪法第11条之4：州法律、或就联邦直辖区吉隆坡、纳闽岛和布城而言，联邦法律得限制或管制向回教徒传播任何宗教教义及信仰之活动。
10. 宪法第11条之5：本条并不准许任何违反有关公共秩序、公共卫生或道德规范法律之行为。
11. 宪法第12条之2：每一个宗教团体皆有权创办与维持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回教机构或协助提供伊回教宗教教育并支付所需之款项。
12. 宪法第12条之3：没有人可被规定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。
13. 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。
14. 宪法第34条之1：最高元首（按：在就职后）不应行使其原州属统治者之职务，惟可执行其州属回教首长之职务。
15. 宪法第38条之2（b）：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；同一条文之六（d）：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。
16. 宪法第42条之10：纵使本条有任何规定，对依管制马六甲、槟州、砂拉越、沙巴或联邦直辖区内（以上为其他没有苏丹或统治者的州属）回教事务法律而设法庭之裁决，所有之赦免、缓刑、取消与减少刑罚的权力应由最高元首以该州回教首长的身份来执行之。
17. 宪法第76条之2：国会不得根据本条第一项之（a）款制定涉及回教法或马来人传统习俗，或砂拉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。
18. 宪法第89条：有关马来保留地的规定。
19. 宪法第97条之3：根据联邦内各州的宪法条文下，或对联邦直辖区而言，根据联邦法律，所筹集回教任何回教之义捐（Zakat）、开斋节布施（Fitrah）、回教财务机关（Baitumal）或类似性质之回教税收（Hasil）必须存入一项特别的基金，除非获得州和联邦相关法律之授权，不得被提领。
20. 宪法第121条之1（A）：在宪法第121条之一所叙述的法院（按：即联邦初级法院、上诉法院和高等法院），其管辖权不能及于回教法院所管辖之事务。
21. 宪法第152条：马来语为国语和官方语文。
22. 宪法第153条：授权最高元首可在“公共服务之职位（除州公共政府之公共服务之外）、奖学金、助学金、教育训练或相关特别设施、商业准证和执照申请、大学学额”等事项，让马来人和沙巴砂拉越原住民，拥有“合比例的份额”。
23. 宪法第160条：马来人必须为信仰回教、习惯于说马来语，奉行马来传统习俗以及：（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。
24. 宪法附录4第37条之第1部份：我们某某马来西亚最高元首谨此宣誓：真主在上（Wallahi; Wabillahi）；赞美真主（Watallahi），依据此誓言郑重及忠诚宣告，我们必须遵循已公布或将来公布之法律与宪法，公正并忠实地执行马来西亚行政职务。我们亦郑重及忠诚宣告，我们必须无时无刻都要保护回教，及维护国内之法治与秩序。
25. 宪法附录8第2条：统治者可自行决定下列职务（除依联邦宪法可自行决定执行之职务之外），即：
 - a、州务大臣之委任
 - b、对解散州议会之请求不表同意；
 - c、请求召开统治者会议，以讨论涉及统治者特权、地位、荣誉与尊严，或宗教行为、礼仪或典礼之事宜；

- d、作为回教首长或涉及马来人习俗之任何职务
 - e、委任一名或多名副子、配偶、摄政王或摄政理事会；
 - f、册封人士，使之享有马来习俗之爵位、头衔、荣誉与尊荣，以及授予有关之职务；
 - g、制定王室和宫廷之规条。
26. 宪法附录9 (Nineth Schedule) 之〈第1清单-联邦事务表〉 (List 1-Federal List) 第4条 (a)：“…… (联邦的事务为) 除回教法庭之外，所有法院之法规与组织”。
27. 宪法附录9〈第1清单-联邦事务表〉第4条 (e) (ii)：“…… (联邦国会无权审议过问和处理) 回教法之属人法 (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的事宜”。
28. 宪法附录9〈第1清单-联邦事务表〉第4条 (k)：“ (联邦的事务包括) 为施行联邦法律起见，稽考 (ascertainment) 回教法和其他属人法的使用”。
29. 宪法附录9〈第2清单-州事务表〉 (List 2-state List) 第1条用一段很冗长的段落规范了州议会在回教事务上所有的权责范围。综合起来共计有以下十项：
- a、回教法的刑责和回教徒的属人法与家庭法；包括和结婚、离婚、监护孩子、嫁妆、赡养费、收养孩子、孩童嫡系地位、孩子监护人地位、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责。
 - b、回教徒之永管产业 (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回教和慈善赠金 (Pemberian Agama Islam)、基金会 (Yayasan)、信托、捐献和捐献基金 (Yayasan Khairat) 组成法人团体。
 - c、马来传统习俗规范。
 - d、回教之税捐 (Zakat)、开斋节布施 (Fitrah)、回教财务机关 (Baitumal) 或类似性质之回教税收 (Hasil) 诸如此类之事项。

- e、回教堂或任何供回教徒礼拜的公共场地。
- f、除了与联邦事务表所记载的事项相关的范围之外，根据回教的条规对回教徒所犯的罪行制定和行使刑罚。
- g、回教法院之组织及诉讼程序；而回教法院只能对回教徒拥有管辖权，对回教徒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，回教法院对回教徒所犯的其他一般罪行没有管辖权。
- h、管制任何向回教徒传播的宗教教义和信仰。
- i、教令裁决与回教法 (按：主要为其惩罚的范围) 和回教教义以及马来传统习俗规范相关的事宜。

附录二

1968年后马来西亚政治与宗教大事记*

年份	事件
1968年	10月17日，统治者会议成立回教国民理事会（National Islamic Council）。
1969年	5月11日，全国选举巫统仅赢得国会35.4%的席次（144席中的51席），为史上最差成绩，联盟仍然取得过半数执政。 5月13日，爆发五一三种族冲突事件，全国进入紧急状态，国家行动理事会接手政务。
1970年	8月31日，最高元首宣布国家五大原则：“信奉上苍、忠于君国、维护宪法、尊崇法治及培养德行。” 国家行动理事会制定《煽动法令》
1971年	2月20日，国会恢复议事。 2月23日，修改《煽动法令》，将其有效范围扩及国会议员，任何对公民权事项、马来统治者地位、马来语为国语、马来人特权的规定提出质疑者将可受到该法令的对付。 7月，国会提出为期二十年的新经济政策（NEP）。

* 本表部分资料摘自：陈中和，《马来西亚马哈迪政府之伊斯兰政策：政教关系角度之分析》（博士论文，中国文化大学中山学术研究所，2008），425-434。个别术语有更动，另有删减以及增补大量1998年后的资料，大多摘自《当今大马》中文版（<http://www.malaysiakini.com/cn>）与《独立新闻在线》（<http://www.merdeka.com>）。

	8月6日，马来西亚回教青年运动（Angkatan Belia Islam Malaysia, ABIM）创立。 8月16日，召开国家文化大会，确立以马来文化和回教文化为国家文化。 开始实施大学入学的族群配额制度。
1972年	7月，废除地方政府选举，今后只有州议员和国会议员的选举。 7月，制定《官方机密法令》，任何被部长、州务大臣、州首席部长等认定为“机密”的文件不得被任何人（含国会议员）公开，否则将面对终生监禁的最高刑责。
1973年	宪法修正案将宪法13条之2（c）中关于选区人口比例的限制废除。
1974年	6月，首相敦拉萨邀请十二个政党组成国阵，其中也包括回教党，大联合政府于焉成立。 10月22日，回教青年运动向时任教育部长马哈迪提呈《教育备忘录》，要求政府以回教的观点来重建马来西亚教育，创办回教大学等。
1975年	修正大专法令，截断大学生参与政治活动权利。
1976年	8月27日，通过修改宪法150（6A）、附录9第1清单第4（e）（ii）和第4（k），分别把穆斯林法、穆斯林属人法（Muslim personal law）更正为回教法和回教属人法。由此全国各州亦展开了一场回教法律正名的运动。
1978年	3月12日，回教党失去吉兰丹州的执政权，巫统执政该州。
1979年	11月，伊朗发生回教革命，鼓舞了马来西亚回教复兴主义者。 高中的教育文凭会考（SPM）中增设回教知识一门科目（按：为选修科）：回教教育开始进入马来西亚的国民教育体制。

1980年	<p>10月16日，十四名回教激进分子持刀攻击柔佛巴都巴辖警局，八名攻击者死亡，其余六名被逮捕，为马来西亚史上第一遭由宗教激进分子发动的攻击行动。</p> <p>建立第一所回教师范学院</p>
1981年	<p>4月7日，回教党少壮派领袖哈迪阿旺在Kampung Peradong的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）。此演讲触发了回教党和巫统两党支持者的长期紧张关系。</p> <p>4月8日，国会1966年社团法令修正案，该案规定除政党之外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。</p> <p>回教国民理事会下的“研究和改革回教法委员会（Jawatankuasa Mengkaji dan Menggubal Undang-undang Islam）”向回教国民理事会提呈了一份报告，要求统治者让各州政府全面提升回教法律的地位。</p>
1982年	<p>3月29日，马哈迪高调公开安华入党。</p> <p>10月24日，回教党党主席阿斯里（Asri Muda）被迫辞职，回教党开始由乌拉玛掌权，走全面回教化的路线。</p> <p>12月10日，国会通过《迫害和犯罪条例修正案》，规定“任何人以口述、书写、行动或组织的方式利用宗教在同信仰群体内宣传、制造社会敌对、相互歧视的意识和社会的分化，或导致他人不信仰该宗教，或不被接受作为该宗教的信仰者，均得处监禁二年至五年徒刑。”</p> <p>9月12日，马哈迪宣布建立国际回教大学，创办回教银行以及在全国的大学设立必修课“回教文明”，并为马来西亚的外交政策定了基调：以东盟各国关系为先，以中东回教国家的外交为次。</p> <p>首相署回教事务处大肆扩张，聘请了一百位乌拉玛以研究和宣导巫统的回教政策。</p>

1983年	<p>2月25日，马哈迪宣布进行国营企业私有化政策。</p> <p>3月，国会通过回教银行法案，回教银行正式成立。</p> <p>8月，马哈迪在国会通过三项关于限制元首和各邦统治者的宪法修正案，其一修改宪法66条之5，将元首的国会法案否决权取消，其二是修改宪法第8附录第11条之3，一并取消全国各州统治者的州议会法案否决权，其三修改宪法150条之1，将颁布国家紧急状态的权力赋予首相而非最高元首。</p> <p>8月6日，马来西亚佛教、基督教、印度教和锡克教的领袖们首次组成称为“四大宗教理事会”的谘询委员会（Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism, and Sikhism, MCCBCHS）。</p> <p>国际回教大学开始招生。</p> <p>规定逢礼拜五所有政府部门必须午休两小时（12:30至2:30）以方便穆斯林作礼拜。</p>
1984年	<p>1月，马哈迪再次提修宪调整了前次宪法修正案的若干内容：其一是将宪法修正后的66条之5内“元首十五天内必须同意国会的法案否则视同通过”条文中的十五天改为三十天，并附加元首可以将法案退回覆议之权，惟相同的法案只能退回一次；其二是恢复州统治者对州议会立法的否决权和恢复最高元首颁布紧急的权力。</p> <p>国会制定《印刷和出版法令》规定国内外的刊物每年必须要向内政部申请准证。</p> <p>推出“在国家行政上吸纳回教价值的政策”，即在公务体系灌输“回教良好价值”</p> <p>国会立法将回教法院处分的最高额度由原先为六个月的监禁和一千令吉的罚款大幅提高为不超过三年的监禁、五千令吉的罚款、不超过六次的鞭刑或三者兼施。</p> <p>大幅提高回教中心（Pusat Islam）的功能，使其成为培养回教官僚的中心。</p>

1985年	<p>11月19日，军警进攻吉打Memali村，打算逮捕回教领袖 Ibrahim Mahmud，导致十四名村民死亡，四名警察丧生，此事件为建国以来最严重的宗教冲突事件。</p> <p>8月，成立国营回教保险公司（Syarikat Takaful Islam）和回教当铺（Pajak Gadai Islam or Islamic pawn Shop）。</p> <p>成立回教图书馆。</p> <p>在吉隆坡设立一个占地2.3公顷，耗资5800万令吉的回教中心，供首相署回教事务处使用。</p>
1986年	<p>国会修改《1972年官方机密法》禁止含国会议员在内的一切公民在非经授权下索取被列为“机密”的官方文件。</p>
1987年	<p>成立回教思想与文明学院（Institut of Islamic Thought and Civilization, ISTAC）。</p> <p>4月14日，巫统有史以来最激烈的党主席选举，马哈迪所领导的A队只以微差43票胜出，击败东姑拉沙里领导的B队。</p> <p>6月25日，巫统党派落败派系十一人基于选举舞弊的理由向吉隆坡高等法院申请要求判决重新选举。</p> <p>修正《印刷和出版法令》，规定国内外的刊物准证被吊销者不需任何理由，更不能向法院提出控诉。另订严法管制所谓的“不受欢迎出版物”（危害国家安全、公共秩序与道德等）及“虚构新闻”。</p> <p>10月11日，华社反对政府派遣不谙华文教师担任华小行政四高职，马华、民政党、民主行动党和民间团体联合在吉隆坡天后宫举行抗议大会。行动委员会号召从10月15日起，一连三天华小举行罢课抗议。政府同意协商，罢课抗议行动最后取消，但多所学校仍旧如期罢课。</p> <p>10月17日，巫统青年团于拉惹慕达路体育馆（Stadium Jalan Raja Muda）召集万人大会，谴责马华领导人与董教总和反对党之间定下有关华小高职议题的协议，其中一个布条更展示“以华人的鲜血染红马来短剑”的耸动字眼。</p>

	<p>吉隆坡秋杰地区（Chou Kit），有马来士兵乱枪射毙三人，引起社会骚动。</p> <p>10月27日，马哈迪引用《内安法令》逮捕一百一十九名朝野政党领袖、华教人士、环保分子、社运分子以及宗教人士，代号为“茅草行动”。英文报《星报》、中文报《星洲日报》及马来文报《祖国日报》（Watan）也被勒令关闭。</p>
1988年	<p>2月4日，吉隆坡高庭宣判巫统为非法组织而必须立即解散。</p> <p>2月15日，马哈迪利用首相兼内政部长的职权重新注册名为“新巫统”（New UMNO）的政党，并接管旧巫统的一切产权。</p> <p>3月18日，马哈迪政府成功修宪，删除了联邦宪法第121（1）条款中“司法权”的字眼，并且规定法院只享有联邦法律赋予的权限。因此，法院的“司法权”被转移到国会所制定的普通法律，等于削弱司法审查权。</p> <p>5月6日，首相署成立研究回教法和民法工作小组，以整合全国各州的回教法。</p> <p>5月27日，马哈迪通知最高院长敦沙烈阿巴斯（Tun Salleh Abas），指最高元首不满他上书联署信抗议马哈迪干预司法，因此要他停职接受调查。</p> <p>6月，增修宪法121条之1（A）和宪法第5条之4，截断民事法院对回教法院的干预权力，并提升回教法院的逮捕权，各州开始设立宗教警察一职。此后，各州陆续订正各自的《回教法院组织法》，将一院制的回教法院，增为初级法院、高等法院和上诉法院三院的架构。</p> <p>8月8日，最高元首谕令成立的仲裁委员会裁决敦沙烈“罪名成立”，敦沙烈正式被革除。</p> <p>8月9日，敦沙烈被革职的第二天，最高法院恢复聆审因敦沙烈停职而展延的“巫统十一人”上诉案，并即席撤销此案。</p> <p>9月26日，另外两位最高法院法官旺苏莱曼（Wan Suleiman Pawanteh）及余锦成（George Edward Seah Kim Seng）也被</p>

	<p>革除。另三名最高法院法官阿兹米卡玛鲁丁（Azmi Kamaruddin）、尤索菲阿都卡迪（Eusoffe Abdolcadeer）、旺韩沙（Wan Hamzah Mohd Salleh）一度被令停职受审，但后来得以复职。</p> <p>10月6日，高等法院认为《内部安全法令》不得侵害宪法11条宗教自由条款所赋予的权益，授予被扣留的马来人基督教牧师约书亚人身保护令。</p> <p>修改《1960年内部安全法令》允许警方禁止被扣留者接触律师或家属多达六十天。</p> <p>在“却奥玛对公共检察官”一案法院判决“回教作为马来西亚的国家宗教乃是基于其和国家的仪式（ritual）和庆典（ceremony）的关系”。</p> <p>苏丹沙拉胡丁清真寺（Sultan Salahuddin Abdul Aziz Mosque）落成，此清真寺被形容为史上最昂贵的清真寺，号称东南亚最大，造价为1亿2600万令吉，可容纳二万四千人礼拜。</p> <p>宣布除回教节目外其余宗教节目均不得在电视和广播媒体播出。</p>
1989年	<p>修改《1960年内部安全法令》，限制法院只能就逮捕的程序问题提出质疑，对逮捕的合理性不得作司法的审查，此举降低被扣留者申请人身保护令的机会。</p> <p>首相署宣布政府将积极介入国内各大小回教复兴团体的活动，予以整合，协调并辅导之，使其更符合正信回教的教义。</p> <p>12月2日，马来亚共产党和马来西亚政府签署和平协议。</p>
1990年	<p>10月，全国选举中回教党赢回吉兰丹州的执政权。</p> <p>发行回教债卷。</p> <p>政府以违反回教原则之名，停止发售福利彩卷，并立法禁止穆斯林购买彩卷。</p>

1991年	<p>2月28日，马哈迪提出“2020年先进国宏愿”，以让马来西亚在2020年成为开发国家。</p> <p>3月，规定所有申请担任公务员的穆斯林必须要具备特定的回教知识和有颂念《古兰经》的能力。</p> <p>11月10日，提出“新马来人运动”。</p>
1992年	<p>7月3日，成立国立回教思想研究院（Institute of Islamic Understanding or Institut Kefahaman Islam Malaysia, IKIM）</p>
1993年	<p>1月19日，国会通过一系列限制统治者权力的修宪：其一，取消元首的法律免责权，其二，限制元首和各州统治者的特赦和特别上诉权，使其不得实施在其孩子和其本人身上，其三，取消宪法上对国会议员批评统治者的限制。</p> <p>3月9日，国会再度通过相关宪法修正案，规定“只有检察总长可提控统治者”。</p> <p>3月，推动回教银行无利息体系（Skim Perbankan Islam Tanpa Faedah, SPTF）</p> <p>10月23日，回教党控制的吉兰丹州议会不顾违宪的事实强行通过《回教法刑事条例（二）》。</p>
1994年	<p>1月3日，设立回教银行货币市场。</p> <p>成立第一个回教股票经纪公司。</p> <p>财政部谕令所有彩票和万字票赌博公司禁止穆斯林和学生光顾，违例者其营业执照将被收回。</p> <p>5月，马哈迪再次于国会提案修宪取消最高元首的覆议权，取消州统治者的法案否决权，以及增设“最高元首在行使宪政职务时必须遵循内阁和部长的意见”之条文。</p> <p>8月5日，回教裁决理事会（National Fatwa Council）发出教令指回教澳尔根教团（Al-Arqam）推介反回教的思想，因此是异端团体。政府动用内安法令强行逮捕该团体高层达百人。</p>

1995年	<p>5月副首相安华推动“回儒对话”。</p> <p>新出炉的《教育法令》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回教教育。</p> <p>6月22日，首相署回教中心公告Kassim Ahmad教授的著作和思想为异端，并警告国内大学的教授或政治人物如果不立即停止涉及这个分裂穆斯林社会的“反圣训组织”活动，就会在内部安全法令之下被逮捕。</p>
1996年	<p>5月10日，吉隆坡股市设立回教指数（RHB Islamic Index）。</p> <p>吉隆坡证券交易委员会成立了回教咨询理事会（Shariah Advisory Council）定期检定所有上市公司的回教属性。</p> <p>7月3日，首相署设立了回教司法局（Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia, Department of Syariah Judiciary Malaysia）。</p> <p>耗资4000万令吉设立两个“回教信仰重建中心”。</p>
1997年	<p>1月，扩大首相署回教事务部（Bahagian Hal Ehwal Islam, BAHEIS）的编制，组成回教发展局（Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, JAKIM）。</p> <p>6月13日，雪州主办的马来西亚小姐选美大赛中，三位马来籍参赛者在颁奖典礼中被宗教警察当场逮捕。</p> <p>7月，宣布回教文明课程为全国大专院校的必修科。</p> <p>卫生部在吉隆坡成立一家专为穆斯林女性而设的“回教医院”。</p> <p>7月2日，泰国和马来西亚股市双双暴跌，持续三、四年的东南亚金融风暴开始。</p> <p>11月，十名什叶派回教信徒基于“散布异端信仰”的理由在《内部安全法令》下被逮捕，他们在扣留营被迫宣誓效忠逊尼派回教后才被释放。</p>

1998年	<p>最新人口统计显示马来族群的人口首次超过全国总人口的半数。</p> <p>3月27日，槟城的Kampung Rawa发生回教徒与兴都教徒种族冲突，四人受伤，二百多人被捕。事由，1月开始，当地一间兴都庙由铁板屋提升为更完善的建筑，但与附近的回教堂过于临近，只有20米，引起回教徒抗议，指兴都庙一日三次的铃声干扰他们祈祷。随后，兴都庙拟移到另一处，但谣言纷传，指回教堂与兴都庙都会被毁。27日当天，目击者称约五千多名回教徒祈祷后，走向该兴都庙，而约有三百兴都教徒守护该庙。结果双方相互投掷石头。警方发射催泪弹，驱散人群。事件后几天内，发生数起攻击回教堂、兴都庙与印度商店事件。时任副首相安华曾参与斡旋该事件。</p> <p>7月1日，世界最高大楼国家石油公司双塔正式落成。</p> <p>9月2日，安华被马哈迪罢黜，不久后被逮捕下狱，引起广泛不满。安华发起烈火莫熄运动（Reformasi），获得广泛社会运动团体支持。</p> <p>12月12日，成立回教艺术博物馆（Islamic Arts Museum Malaysia, IAMM）。</p>
1999年	<p>4月14日，安华被判渎职罪六年和鸡奸罪九年，共计十五年有期徒刑。</p> <p>4月4日，以安华为精神领袖的公正党成立。</p> <p>6月，成立马来西亚回教训练中心（Institut Latihan Islam Malaysia, ILIM）。</p> <p>8月16日，大选前，二千零九十五个华团联署提呈《马来西亚华人社团大选诉求》，涵盖十七项政经文教领域权益、民主人权、新闻自由和弱势族群等议题，呼吁废除一切领域的土著和非土著的区分、制定种族关系法令以消弭种族偏见，以及废除“种族固打制”。</p> <p>10月1日，土著银行和商业银行合并，组成第二家规模更大的回教银行 Bank Muamalat Malaysia Berhad（BMMB）</p>

	<p>10月1日，内政部下令全国所有穆斯林的新式身分证上必须要注明“回教”以兹识别。</p> <p>11月29日，全国选举巫统遭受自1969年以来最大的挫败，巫统的国会席位由94席减少至72席，四名巫统的内阁部长、五名副部长及一名州务大臣栽在反对党手中。而回教党却成就了创党史上最大的胜利，其国会议席由7席暴增至27席，并执政吉兰丹、登嘉楼两州。</p>
2000年	<p>5月31日，充满回教建筑风格，占地4931英亩的新行政城布城正式落成。</p> <p>3月4日至13日，雪州八达灵南区Kampung Medan接连发生印裔与马来人种族冲突事件，共有六人死亡，四十二人受伤，二百二十人被扣。冲突源于一名印裔人士不满社区内马来人在狭窄的路段摆设婚礼宴会。随后数日，印裔与马来人双方发生数起无具体目标攻击事件。</p> <p>7月2日，激进组织“奥玛乌纳（Al-Ma'unah）”成员十五人偷窃重型军火，杀害两名人质后，在军队包围下于7月6日投降。</p> <p>8月16日，诉求一周年纪念，《马来西亚前锋报》封面报道“华团重提诉求”，质疑诉求挑战马来人特权。当日，十三个马来团体的五百名代表到布城向首相提呈备忘录，坚决捍卫“马来人特权”。</p> <p>8月18日，巫统青年团副团长阿都阿兹（Abdul Aziz Sheikh Fadzir）率领两百名团员到雪华堂示威，甚至恫言火烧雪华堂。</p> <p>8月30日，首相马哈迪发表国庆日献词，抨击诉求工委会犹如共产党及“奥玛乌纳”回教极端份子，并承认国阵因担心失去华人选票，才逼不得在大选前原则上接受诉求。</p> <p>11月5日，“烈火莫熄”政改份子在沙亚南高速公路（KESAS Highway）举办万人大集会。</p> <p>11月29日，国阵以530票输掉吉打鲁乃补选。马哈迪随后再次将诉求工委会比作共产党与奥玛乌纳，半岛马来学生联合会恫言举行大示威，要求限一个月收回诉求。</p>

	<p>“妙阿迪古拉曼”一案中法院判决“马来西亚是奉行民法和普通法的世俗化国家，在不违反宪法的前提下马来西亚可以实行回教法，惟回教法不能实施在非穆斯林身上。”</p> <p>六位什叶派回教信徒被援引《内安法令》逮捕并被扣留两年。</p>
2001年	<p>1月5日，诉求工委会与巫青团发表联合声明，同意搁置其中七项引起种族争议的诉求，以缓和当时紧张的种族情绪。七项被搁置的诉求是：</p> <ol style="list-style-type: none"> 一、扶弱政策的实施，应以保护及提升社会的弱势阶层为出发点，而且不分肤色、出身及宗教信仰。 二、采取步骤，废除一切领域的“土著/非土著”的区分。 三、必须公平及合理地分配土地给急需耕地的各族农民。 四、废除“种族固打制”，代之以按能力分配制度。 五、推行学生助学金与贷款制度，并不分种族地以按能力分配制度加以分配。 六、废除大学收生固打制。 七、我国各宗教在传播、发展、享用官方资源以及媒体报道方面，应获得公平的对待。 <p>3月22日，统治者会议亦通过了回教发展局所建议的五项整合性的法令草案，包括了《回教管理条例》、《刑事条例》、《回教法院财产规范条例》、《回教法院组织条例》和《回教家庭法》。此州案送交各州州议会裁决是否通过。</p> <p>4月，政府援引内安法令逮捕政改分子蔡添强、希山慕丁莱士（Hishamuddin Rais）、拉惹柏特拉（Raja Petra Kamarudin）、依占（Ezam Mohd Noor）、沙阿礼松吉（Saari Sungib）、巴鲁阿敏（Badrulamin Bahron）、洛曼阿当（Lokman Noor Adam）等十人。</p> <p>5月28日，马华投资臂膀华仁控股收购南洋报业，激起反政党收购媒体运动。</p> <p>5月，马哈迪公布全国公务员和大学教职员必须要签署“宣誓书”，以宣誓效忠政府。</p>

	<p>5月，又有五名什叶派回教信徒被逮捕，其中有两名被扣留六十天后释放，另外三名被延长扣留两年，其中两名被扣留两年期满后在2003年被释放，另外一名再被延长扣留，一直到2004年才被释放。</p> <p>8月2日，首相以反恐理由动用《内安法令》逮捕数十名穆斯林武装组织（Kumpulan Militan Muslim）的成员。9月29日，马哈迪宣布马来西亚是回教国家。</p> <p>10月5日，国阵追认马来西亚是回教国家的宣告。</p>
2002年	<p>1月，首相以反恐的理由动用内安法令逮捕数十名回教祈祷团（Jemaah Islam）的成员。</p> <p>7月，上诉法庭就Daud Mamat叛教一事判决“因为‘叛教’不是一种宗教”，所以宪法11条“人人皆有权信仰及奉行其本身之宗教”并不包括“脱离宗教的自由。”</p> <p>8月2日，回教党执政的登嘉楼州通过了《回教刑事条例》。内容和吉兰丹州的版本近似。</p>
2003年	<p>4月，政府查禁三十五本书籍，原因是危害社会安宁，其中有十一本是马来文书写的基督教书籍，另一本是砂拉越原住民的伊班文译文《圣经》，该书在五年前便免费派发与流通。根据《1984年印刷机与出版法令》，凡违法印刷、入口、出版、贩卖与批发禁书，可判最高刑罚至三年监禁及罚款二万令吉。</p> <p>8月3日，公正党宣布与人民党合并成人民公正党。</p> <p>10月31日，马哈迪退休，阿都拉巴达威接替首相。</p> <p>11月12日，回教党推出《回教国文件》</p>
2004年	<p>1月30日，“文明回教（Islam Hadhari）”运动正式发动。</p> <p>3月21日，全国选举国阵在219国会议席中赢获195席，取得近90%的席位。巫统赢得有史以来最大胜利，回教党惨败。</p> <p>5月，非政府组织成立宪法第11条款联盟（Article 11），捍卫信仰自由。该组织由十三个组织组成，成员包括律师公会、</p>

	<p>回教姐妹组织、全国人权协会（HAKAM）、国民醒觉运动（ALIRAN）、妇女支援组织（WAO）、妇女集体发展组织（WDC）、马来西亚人民之声（SUARAM）、马来西亚四大宗教咨询理事会等。</p> <p>7月，在丽娜乔案中法院判决“马来西亚并不是神权国家，但也不是世俗国家，而是介于两种政体之间的国家。”</p> <p>9月2日，安华针对鸡奸罪上诉得直当场获得释放。</p>
2005年	<p>2月24日与25日，律师公会召开全国跨宗教研讨会，探讨成立法定的跨宗教理事会（Interfaith Commission of Malaysia, ICM），以处理国内各宗教之间因歧见而产生的问题。随后，律师公会向首相提呈建议草案，但引起回教界人士的激烈反对，以致衍生出“反对跨宗教理事会组织”（BADAI）。</p> <p>4月，政府下令所有马来文版的《圣经》必须在封面说明仅供“非穆斯林参考”的字眼方能流通。</p> <p>4月，政府查禁十一部外国作者所著的书籍，内容涉及回教、宗教与灵修，据称这些著作危害国家安宁与和谐。其中有著名学者凯伦·阿姆斯特朗（Karen Armstrong）的《神的历史》（A History of God）及《穆罕默德先知传》（Muhammad: A Biography of the Prophet）。</p> <p>7月下旬至8月初，宾老爹（Ayah Pin）在登嘉楼以北勿述县（Hulu Besut）Kampung Batu 13创立的“天空王国”（Sky Kingdom）村前后遭蒙面人闯入大肆破坏及放火焚烧，较后被政府执法单位夷为平地。教主阿里菲莫哈末（Ariffin Mohamed）年六十二岁，自称有通天之能，有四名妻妾并与九名女学生订婚，教众除了本地教师、政府官员及警方以外，甚至有许多专程由印尼、澳洲或纽西兰前来求见的信徒。</p> <p>12月20日，登山英雄慕迪（M Moorthy）逝世，当局拟为之举行回教丧礼，却引发其印度裔遗孀不满，官员表示慕迪于过世前已改信回教，但家属却否认这项说法。回教法庭审理该案件时，指遗孀不是回教徒而被剥夺供证的权利，并发出庭令，指慕迪是回教徒，因此必须以回教仪式下葬。</p>

	12月28日，吉隆坡高等法庭拒绝审理慕迪案，理由是民事法庭无权对回教法庭所发出的庭令，加以审查、判其无效或不予理会。
2006年	<p>1月18日，马来西亚内阁全体十位非穆斯林部长联名向首相提呈备忘录，要求首相检讨宗教相关的法律。</p> <p>1月21日，十位非穆斯林部长收回备忘录。</p> <p>2月，亚洲策略研究院（ASLI）属下的公共政策研究中心（Centre for Public Policy Studies）针对第九大马计划的股权分配，发表研究指出土著拥有的挂牌公司股权已达到45%，远远超越政府定下的30%目标，并与政府在2004年宣布土著拥有股权只占18.9%出现极大的差距。报告指，新经济政策的分配财富方式，不但阻扰经济成长，也扩大土著内部的贫富鸿沟以及不利各族群关系的融和。报告也批评政府的选择性庇荫，尤其是给予特别政府优惠培育大型马来企业的努力，已经被1997年的金融风暴所击垮。报告建议政府应支持一直独立成长，真正有企业经营能力的中小型企业，尤其是那些新冒起的中产阶级、跨族群合伙人。</p> <p>公共政策研究中心是以1000家上市公司的市场价值（Market Value）为评估单位，并把政府关联公司的70%股权列为土著股权，而得出土著拥有45%上市公司股权的结论。而首相署经济规划处则是以国内60万家公司为计算单位，并以公司的面价（Par Value）计算，但是并没将官联公司列为土著所有，而得出18.9%土著拥有股权的数据。巫统领袖、马来商界及马来学术界人士，群起抨击公共政策研究中心的报告不正确，并要求撤回报告。巫统副主席慕尤汀在《马来西亚前锋报》星期刊的专访中，甚至摆出“不准挑战政府威信”（Jangan cabar wibawa kerajaan）的高姿态，并形容该报告为“垃圾”。首相阿都拉巴发布文告，指该报告“无根据”，“不准确”和“不负责任”。首相也以首相署经济策划组的资料比较全面（涉及所有六十万家公司）以及政府关联公司属于全民拥有为理由，而反驳公共政策研究中心的调查报告有误。</p>

2月9日，砂州英文报章《砂拉越论坛》和半岛华文报章《光明日报》因转载亵渎回教先知漫画而遭国安部对付，前者的出版准证遭无限期吊销，后者则只遭吊销夜报准证两周。

5月期间，十六位被喻为“回教国（Darul Islam）”的成员被援引《内安法令》逮捕。

5月14日及7月22日，宪法第11条联盟在槟城和新山召开研讨会，均遭示威群众阻挠，并被警方下令停止。

6月8日，政府查禁十八本书籍，其中有著名学者凯伦·阿姆斯特朗（Karen Armstrong）的《为神而战》（The Battle for God）及约翰·埃斯波西度（John Esposito）的《人人必知的回教》（What Everyone Needs to Know about Islam）。民间质疑政府的决定武断，因为该两名学者以同情理解回教见称，且备受全球敬重，其著作都被东西方国家的大学用作回教课程的参考书。随后，民间整理的政府英文禁书书单令人惊骇，例如，著名作者纪伯伦（Khalil Gibran）的《先知》在1992年就被禁，其他多本著作也被禁。其他有：张纯如（Iris Chang）的英文历史著作《南京暴行：被遗忘的大屠杀》（The Rape of Nanking）、奈保尔（VS Naipaul）的《在信徒的国度》（Among the Believers）、米兰·昆德拉的《不朽》（Immortality）及《可笑的爱》（Laughable Loves），以及《天方夜谭》（1001 Arabian Nights）等等。

7月26日，首相阿都拉下令媒体停止讨论宪法第11条联盟提出的宗教自由议题。

8月24日，淡米尔文报章《麦卡奥赛》（Makkal Osai）的出版准证被吊销长达一个月。这是因为该报在22日封面的左上角，刊登亵渎耶稣肖像图案。图案里的耶稣右手持香烟，左手持类似酒瓶的物体，并且附上图说“只要你忏悔，天堂之门仍为你打开”。

8月31日，本地著名出版社Silverfish Books在其网站（www.silverfishbooks.com）公布政府查禁的109本英文书书单，引起各界关注。除了一些是涉及情欲的书籍，拉什迪的

《午夜的孩子》(Midnight's Children)以及马奎斯(Gabriel Garcia Marquez)、安东尼·伯吉斯(Anthony Burgess)、艾伦·霍林赫斯特(Alan Hollinghurst)的文学著作都在书单内。另一些则是回教研究、恐怖主义研究、毛泽东传记。另有一些书籍不知为何被禁，例如母乳育婴、商业统计、儿童故事。禁书引起部落客关注，并设立了网站“别焚烧手稿”(http://freethebooks.blogspot.com)，该网站名字源自二十世纪初俄罗斯著名小说家布尔加科夫(Mikhail Bulgakov, 1891-1940)的小说《大师和玛格丽特》。

10月11日，公共策略研究中心主任林德义坚持该中心报告内容，反对亚洲策略研究院主席米占马哈迪(Mirzan Mahathir)发布的文告，正式宣布辞职。米占宣称该份报告未能“有力证实”(vigorously justified)土著占有股市逾45%资产的发现，并为这份报告“对全体马来西亚人造成的伤害和混淆”深表遗憾。

11月6日，蒙古翻译员阿旦杜亚的残骸遗骨在莎亚南一从林被发现。事件引发全球震惊。外界猜测警方特别行动组队员涉嫌参与，因炸尸的C4炸弹通常只有国防部和特别行动部队才拥有。过后，首席警长阿兹拉(Azilah Hadri)与伍长西鲁(Sirul Azha Umar)被列为第一和第二被告，政治分析家阿都拉萨(Abdul Razak Baginda)被控串谋教唆罪名，列为第三被告。阿兹拉与西鲁皆属负责保护正副首相的警方特别行动部队。阿都拉萨在纳吉担任国防部长期间，负责政府军火采购工作。人民公正党一直宣称此案件不但涉及潜水艇军购案，同时指责纳吉也牵连其中。不过，纳吉多次否认，更重申不认识阿旦杜亚。

11月21日，政府在宪报宣布阿鲁姆干(Arumugam Kalimuthu)所著的淡米尔文书籍《3月8日》(March 8)为禁书。该书是研究2001年3月，雪州八达灵南区Kampung Medan发生的印裔与马来人冲突事件，事件共有六人死亡，四十二人受伤，二百二十人被扣。

12月23日，《经济学人》报导索马里和阿富汗穆斯林崇拜精灵的两页文章被抽去。

2007年 马来人人口比例达到建国以来最高的55%。

2月，内政部查禁著名生物学家达尔文著作《物种起源》(Origin of Species)的印尼文译作“*Asal-usul Spesis*”。根据印尼时事杂志Tempo的消息，该书由Duet F. Susilohardo及Basuki Hernowo翻译成印尼文，译自《物种起源》1860年第二版，此书的编次完全依循原作，囊括汤森(W.R.Thompson)撰写的序文和达尔文的简言。但英文本《物种起源》在国内并没有被禁。

5月30日，丽娜乔案中，联邦法院判决“宪法11条不是给予宗教的绝对自由，其‘人人皆有权信仰及奉行其本身之宗教’的意思是指每个人皆必须奉行他们各自的宗教规范和原则，宗教自由并不包括违反回教的原则。”

7月17日，副首相纳吉声明马来西亚从未是世俗国。

7月19日，“国内安全部”以事涉敏感理由，通知媒体不准再讨论马来西亚是否为回教国的课题。

8月21日，联邦法院首席大法官阿末法鲁斯(Ahmad Fairuz Abdul Halim)公开支持全面用回教法取代普通法的主张，引起激烈反对。

9月4日，马六甲市郊巴也明光、武吉旺及民乐乡村发生州政府毁猪事件，村民为保护农场，甚至出动妇孺以肉身挡在农场前，拒绝执法人员驾驶泥机进入农场。

9月19日，安华出示2002年录制的八分钟录影短片为佐证，指资深律师林甘(VK Lingam)涉及幕后操纵及安排法官擢升。

9月21日，艺术家陈爱琼(Sharon Chin)在艺术展“检禁：禁书与其他怪物”(SENSORS: Banned Books & Other Monsters)揭示，从1971年至2007年中旬，政府共查禁了一千四百四十六本书籍，而其中二百七十九本是阿都拉在2003年掌政后查禁的。陈爱琼从一千四百四十六本禁书中抽取了八百二十七本作为样本，将它们粗略分为五类：情欲、宗教、非我文化、种族及政治；发现阿都拉首个任期内加强查禁与宗教

及情欲有关的书籍。1971年至2007年的平均禁书数目是每年三十九本，但在2003年至2007年间，平均禁书数目提高到每年五十六本。显示阿都拉在其首个首相任期内，每年的禁书数目增加43%。此现象与首相一度备受欢迎的承诺——更开放、透明及言论自由——背道而驰。该统计也恰如其分地印证了，虽然阿都拉政府鼓吹“文明回教”，但自2003年开始，被查禁的宗教书籍逐年增加。“文明回教”提出十项原则，其中包括让社会的知识与时并进。

10月26日，律师公会号召两千名律师与民众，从布城司法宫游行到首相署，以提呈备忘录，要求成立皇家调查委员会，彻查司法丑闻短片。

10月30日，屠妖节前两天，市议会拆毁雪州甘榜林巴再也（Kampung Rimba Jaya）的木屋区，百年印度庙斯里玛哈玛里曼庙宇（Kuil Sri Maha Mariamman）被毁，当时另有一回教祈祷堂被拆。

11月8日，安华播放第二部分“林甘影片”片段，证实律师林甘在电话中通话的对象，就是甫卸任的前任首席大法官阿末·法鲁斯（Ahmad Fairuz Abdul Halim）。

11月10日，干净与公平选举联盟（BERSIH）在吉隆坡皇宫前举行四万人大示威，呼吁选举改革。集会以黄色为参加者记号，号称“黄色浪潮”。

11月25日，兴都权益行动委员会（HINDRAF）在吉隆坡英国最高专员署前举行三万人大集会，提呈请愿书，要求英女皇御准委任皇家律师，免费为受英殖民地政府剥削的印裔先辈申冤，以索取4兆美元（约16兆令吉）赔偿。他们并投诉三十所兴都庙在短短半年内遭执法单位强硬拆除。

12月13日，政府援引内安法令，逮捕五名兴权会要员。

2007年12月，天主教周报《先驱报》（Herald—The Catholic Weekly）接获政府通知，若不取走在马来语版刊登的“阿拉”字眼，就会撤销印刷准证。该报随后入禀吉隆坡高等法院，以寻求法院允许该报使用“阿拉”字眼。《先驱报》有

英文版、马来文版、谈米尔文版及中文版四个语文本，发行量高达每周一万四千份。出版人是吉隆坡大主教默菲巴吉安（Murphy Pakiam）。

2007年12月中旬，国安部充公三间MPH书局售卖的基督教英文儿童读物，理由是内含“阿拉”字眼，同时对于先知的叙述触犯了穆斯林。

2008年 1月17日，政府查禁十一本回教禁书，其中有三本是马来文书籍，理由是这些书籍含有违反回教教义内容，将在回教徒社群引起疑惑与焦虑，继而危害社会安宁。其中有：唐·理查森（Don Richardson）的《古兰经的秘密》（Secrets Of The Koran），以及姆斯达金（Al-Mustaqeem Mahmud Radhi）主编的《回教与多元》（Islam & Pluralisme）。姆斯达金是中东留学生中心（Middle Eastern Graduates Centre，简称MEGC）的执行主任，曾翻译与编辑多本备受争议的著作，例如1925年轰动回教社会的《回教与治国政策》（Islam dan Dasar Pemerintahan）。他与朋友编制一系列有关回教的册子：《以神之名》（Bercakap Atas Nama Tuhan）、《古兰经与圣训传统中的民主》（Demokrasi dalam Al-Quran, Hadis & Tradisi）、《宗教与思想自由》（Agama dan Kebebasan Berfikir）等，在日趋“极端”的回教论述中，尝试开明地诠释《古兰经》。

3月8日，在被喻为政治大海啸的全国大选中，反对党破天荒创造了有史以来最大的胜绩。国阵仅保住过半数执政的局面，全国有五州为反对党执政。

4月17日，首相阿都拉出席马来西亚律师公会晚宴时宣布，政府决定向在1988年司法危机中遭革职及停职的六名最高法院法官发出抚恤金，补偿他们蒙受的痛苦和损失。

5月，政府解禁《神的历史》及《人人必知的回教》，但没说明理由。

5月5日，行动领袖林吉祥指检讨社会契约的成熟时刻已经到来。

5月6日，拉惹柏特拉（Raja Petra Kamarudin）被控于2008年4月25日在《今日马来西亚》（Malaysia Today）网站刊登文章《让我们将杀死阿旦杜亚的凶手送去地狱》（Let's Send the Altantuya Murderers to Hell），指控副首相纳吉与其夫人罗斯玛涉及蒙古女郎阿旦杜亚命案，而触犯煽动法令，成为国内首名在《1948年煽动法令》下被控的部落客。

6月28日，安华助理塞夫向警局报案，称遭到安华鸡奸。事发后，因感人身安全遭到威胁，安华曾暂住进土耳其大使馆以求庇护，引起国际社会关注。

6月27日，律师公会举行有关社会契约和马来支配权讲座。

7月31日，政府援引《1984年印刷机与出版法令》第7（1）条款，查禁国大教授诺拉妮·奥托曼（Norani Othman）编辑的《穆斯林女性与极端主义的挑战》（Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism）。内政部的理由是该书“危害公共秩序”，书籍内容“玷污回教的纯洁性、宣扬违反逊尼派的教义、违反我国的回教条规，引起公众不安与质疑”。该书原在2005年出版，并获多所国外大学列为教材，是以回教姐妹组织在2003年展开的三年合作研究项目撰述而成。该书获得洛克菲勒基金会（Rockefeller Foundation）支持，收录八篇解说妇女团体挑战回教极端主义论文，这些论文原来是东南亚、中东及北非十五个国家的妇女团体在意大利比勒基奥（Bellagio）国际圆桌会议上提呈的研究报告。回教姊妹组织于2008年12月15日入禀吉隆坡高庭，要求审核内政部这项决定。另一本被禁的马来文书则是阿都拉曼莫哈末（Abdul Rahman Mohamed）的《祈祷的奇怪真相》（Pelik Tapi Benar Dalam Solat）。上述两本著作被查禁是因为含有“扭曲回教的资料，而此足以损害回教徒的信仰”。

8月9日，律师公会召开“皈依回教：联邦宪法第121（1A）条文”研讨会，三百多名示威者扬言破坏会场，研讨会被迫中断。

8月26日，安华在巴东埔补选中再度中选为国会议员，并被委任为国会反对党领袖。安华宣称将在9月16日，取得足够跳槽议员支持，执政中央政府。

9月12日，政府援引内安法令扣留著名部落客拉惹柏特拉、《星洲日报》高级记者陈云清及行动党雪州高级行政议员郭素沁。陈云清在8月24日曾报导槟州升旗山区部主席阿末·伊斯迈（Ahmad Ismail）在巴东埔选前发表“华人寄居论”。陈云清经历十八小时扣留后，在9月13日获得释放。郭素沁9月19日重获自由身，而拉惹柏特拉则要通过申请人身保护令，才得以在11月7日离开甘文丁扣留营。

9月21日，巫统最高理事会召开会议，阿都拉受到数名领袖联手逼宫，限他在10月9日的巫统党选提名前决定下台，不参与本届党选。最后，巫统决定展延党选至2009年3月，阿都拉届时将把巫统主席的职位移交给纳吉。

10月12日，《马来西亚前锋报》刊登短篇小说《J议员新政治》（Politik Baru YB J），被认为有影射郭素沁之嫌，而结局中的自杀式攻击也引起了许多争议。该报误指郭素沁涉及投诉回教堂祈祷声太大，并批评其质疑马来特权。

10月16日，统治者会议发表表明，社会契约为建国之基础，强调联邦宪法确实赋权给马来统治者捍卫统治者的地位、马来人的权益、回教为官方宗教和马来文为国文，同时也保证捍卫其他族群的利益。声明非议社会契约不断被挑起及质疑，引起社会不安。

10月23日，回教裁决理事会决定，禁止女性展现男性化的举动和打扮，指其违反天性，并否定女性权利，同时容易产生女性之间的性关系。

10月31日，雪兰莪州莎阿南高庭对蒙古女郎炸尸案三名被告作出了裁决。第一被告阿兹拉及第二被告西鲁谋杀表面罪名成立，而第三被告阿都拉萨表面罪名不成立，当庭释放。审案过程，一再出现曲折事件，拉惹柏特拉在6月18日立下法定声明，宣称副首相纳吉的妻子曾在现场见证这宗谋杀案，而在死者身上放置炸弹者是C4炸弹专家、代上校阿兹布永（Aziz Buyong）。而阿都拉萨雇佣的私人侦探巴拉苏巴马廉（Bala Subramaniam）于7月1日立下法定声明，指纳吉认识阿旦杜亚，并与其有染。出乎预料的是，巴拉在隔天再

召开记者会，宣布撤回牵连纳吉的七个段落，过后就离奇失踪，下落不明。

10月底，雪州政府宣布，州政府决定展延华裔副总经理刘秀梅的退休日期一年，以暂代雪兰莪州经济发展局（PKNS）总经理职，结果招致六个内部职工会不满，反对非马来人出任该职，同属民联州政府的回教党也反对，行动党则认为应该唯才是举。

11月22日，由于涉及宗教膜拜（兴都教）、诵经及肢体动作三项元素，回教裁决理事会正式宣布练习瑜伽有违回教教义，并禁止回教徒学习。

11月25日，独立新闻中心（Centre for Independent Journalism）及维护媒体独立撰稿人联盟（WAMI）与回教姐妹组织携手推展反对禁书运动，发动全国向内政部长寄发抗议明信片。反禁书运动的主题是“禁书如同烧书”。另外，根据教会提供的消息，全国共有十八间书店中的一百六十三种发行刊物，因为含有“阿拉”字眼而被充公。

12月23日，雪州大臣宣布，委任奥曼奥玛（Othman Omar）出任雪州发展局总经理一职，取代暂摄该职的刘秀梅。

2009年 2月6日，霹雳国阵借三名民联跳槽议员成为议会多数，霹雳苏丹阿兹兰沙拒绝民联大臣尼查解散议会要求，并钦点赞比里（Zambry Abd Kadir）入宫宣誓就任为新州务大臣。三千多名民众聚集在皇城瓜拉江沙皇宫示威抗议。

2月，回教党主席哈迪阿旺抛出回教党与巫统组织联合政府议题，随后巫青团与回青年团也频频酝酿组织回巫会谈。

3月7日，“废除数理英化联盟”在吉隆坡市中心举行八千人示威，并向皇宫提呈备忘录。

3月13日，政府援引《1998年资讯与多媒体法令》提控全国各地约十名部落客或网民，他们涉嫌在网上发表侮辱霹雳州苏丹的言论而遭控上法庭，其中一人认罪，法官判处他罚款马币一万元。

4月3日，纳吉正式宣誓就任为第六任首相。

4月9日，高庭裁定蒙古女郎炸尸案第一被告阿兹拉及第二被告西鲁，谋杀蒙古女郎阿旦杜亚罪名成立，双双被判处死刑。

5月，回教杂志《回教》（Al Islam）刊登报道，调查回教徒皈依天主教的传言，两名记者潜入吉隆坡富都（Pudu）车站附近天主教堂参加教堂弥撒，他们领食了圣餐（面饼），并在事后吐出面饼，把面饼照片刊登在杂志。事件引起天主教徒强烈不满。两名公民在7月8日向警方报案，指两记者触犯《刑罚法典》第295与第298（1）（a）条文。

5月5日，警方援引煽动法逮捕净选盟发言人黄进发。黄撰写数篇文章，提出“一个黑色马来西亚”口号，呼吁5月7日全民穿黑衣，以抗议国阵接管霹雳州政府。

5月7日，霹雳州议会复会，警员强行将议长西华古玛抬出议会，国阵委任甘尼申为新任议长。

5月11日，吉隆坡高庭裁定尼查为合法州务大臣，法官裁定霹雳苏丹阿兹兰沙无权革除尼查的州务大臣职，因为后者不在苏丹属下工作；同时一旦一名州务大臣受委，他与其同僚只需对州行政议会负责。

5月12日，上诉庭推翻高庭判决，法官根据赞比里拥有大多数州议席，并引用霹雳州宪法第16（2）条文，裁定苏丹阿兹兰沙有权委任赞比里为新任州务大臣。

6月6日，回教党举行全国代表大会，舆论指选举为回教学者和“埃尔多安”派路线之争。保守派回教学者获选为主席和署理主席，然而三名副主席来自亲民联的开明派。中委方面，保守派和开明派平分秋色。该党仍维持回教学者领导的传统。

7月17日，雪州行政议员欧阳捍华的政治秘书赵明福在反贪污委员会雪州总部离奇坠楼身亡。赵明福是在15日被带往该总部录取口供，以调查雪州民联议员拨款是否出现舞弊。

7月20日，关丹回教高庭判处32岁的女模卡蒂卡（Kartika）鞭笞六下及罚款5000令吉。她被控在7月11日于彭亨一家酒

店喝啤酒。她是第一个在马来西亚回教法下，因喝啤酒而被判处鞭笞的女性。她原订8月24日执行鞭刑，但执法当局却在最后一分钟以斋戒月为理由，暂缓执行鞭刑。不过，卡蒂卡却执意接受鞭刑，甚至拒绝首相纳吉和各方要她上诉的劝告。

8月1日，反内安法令联盟在吉隆坡市中心举行二万人大示威。

8月7日，本年初至7月，政府查禁了二十二本书籍。从2000年至2009年7月，政府总共查禁三百九十七本书籍，而其中有一百九十本书的内容涉及破坏社会秩序，二百零七本内容猥亵，马来文书籍一百五十本，英文书籍一百四十二，中文书籍九十四本，淡米尔文九本，阿拉伯文两本。

8月，雪州回教党向民联州政府喊话，要求在州内回教徒占多数的地区推行禁酒令。

8月28日，雪州政府批准一间兴都庙迁移至沙亚南第23区，约五十名居民携带血淋淋牛头到雪州政府大厦前举行“牛头示威”，结果引起争议。

9月11日，一万本从印尼运到马来西亚的《圣经》全被扣押，本年3月份也发生同类事件，有五千一百本《圣经》被充公；总数超过一万五千本。

10月，回教党精神领袖聂阿兹建议召开特别代表大会开除问题领袖，不点名批评哈迪阿旺以及与巫统频频互动的雪州回教党领袖哈山阿里。

11月1日，前玻州宗教司阿斯里（Asri Zainal Abidin）在雪兰莪州安邦某住家，因没有准证讲课而遭警察逮捕，并以触犯《2003年（雪州）回教管治法令》（Enakmen Pentadbiran Agama Islam Selangor 2003）第119（1）条款而被提控，一旦罪名成立，将被罚款不超过3000令吉，或监禁不超过两年，或两者兼施。

11月13日，《先驱报》证实政府批准了该报英文版、马来文版、淡米尔文版及中文版2010年度的印刷准证，唯2010年准

备推出的卡达山杜孙（Kadazan Dusun）语版本不被批准，原因未明。卡达山杜孙语《圣经》也是多年来使用“阿拉”字眼称呼上帝，因此有人猜测这可能是导致卡达山杜孙版不获批准的原因。

12月31日，吉隆坡高庭裁决《先驱报》可使用“阿拉”字眼，并宣判内长和政府早前禁止该报使用有关字眼的决定“不合法及无效”。承审法官刘美兰指出，《宪法》第3（1）条款尽管列回教为官方宗教，但这并没有赋权给内政部禁止《先驱报》使用“阿拉”字眼。此外，根据《宪法》第10条款（言论自由）、第11条款（宗教自由）以及第12条款（不应有歧视），《先驱报》有宪赋权利使用“阿拉”字眼。内政部也无法提出证据，证明《先驱报》使用“阿拉”字眼是在危害国家安全。判决引起回教界大力反弹。回教律师团体（Persatuan Peguam Muslim）、马来西亚回教法律师公会（Persatuan Peguam Syarie Malaysia）、马来西亚国家回教学生学会（Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia）、反对跨宗教理事会组织（BADAI），以及巫统党籍的前雪州州务大臣基尔（Khir Toyo）、前首相马哈迪、首相署和内政部等，都纷纷表态失望与不满。

2010年 1月4日，内政部就《先驱报》有宪赋权利沿用“阿拉”（Allah）字眼的判决，正式提出上诉。

1月5日，回教党中委会议决，根据回教，天启宗教皆可以“阿拉”（Allah）称呼上帝，但是错误使用“阿拉”字眼是不负责的，务必避免，以免破坏种族和宗教和谐。

1月6日，人民公正党称非回教徒愿称他们的上帝为“阿拉”乃正面发展。“阿拉”案承审法官刘美兰宣布颁发暂缓令，以暂缓执行此前的判决。基于公众利益考量，天主教会同意吉隆坡高庭颁布暂缓令，直到上诉庭下判为止。

1月7日，首相纳吉表示，只要事情不会演变成严重的情况，回教组织有自由在回教堂集会。内政部长希山慕丁表明“不阻止”回教徒集会抗议高庭裁决，在野党纷纷批评政府双重标准。

1月8日，凌晨时分，雪隆三间基督教堂：神召会教堂（Metro Tabernacle A/G）、圣母升天堂（Church of the Assumption，前称“息焉堂”）、生命堂（Life Chapel）均遭汽油弹攻击。神召会教堂底层八成被烧毁，圣母升天堂遭抛掷土制炸药，幸而炸药并没有爆炸。生命堂门口遭人抛掷汽油弹，造成小破坏。事件震惊全国，朝野纷纷谴责暴力攻击。首相纳吉严词否认巫统该因此而受到谴责。

土著权威组织（Pertubuhan Pribumi Perkasa，简称PERKASA）和福利与宣扬回教组织（Pertubuhan Kebajikan dan Dakwah Islam，简称PEKIDA）在吉隆坡国家回教堂举行午祷集会，约四百人参与，只历时二十五分钟，即宣告解散。集会发布《国家回教堂宣言》，要求回教法庭承审案件，促请马来统治者会议更积极地捍卫回教。

马来西亚回教青年阵线（ABIM）与三十个非政府组织在甘榜巴鲁（Kampung Baru）回教堂举行集会，示威者高喊，“阿拉称呼只属于我们”、“别挑战回教”等字眼。示威团体发布宣言，其重点在于“接受回教是联邦宗教这个事实，宪法也是按照这个事实来制定的”，主张庭外解决“阿拉”字眼争议。集会约二百人，全程历时二十分钟就宣告解散。马来西亚回教青年阵线也谴责攻击教堂事件。

内政部长希山慕丁恫言，政府不惜采取一切必要手段，以确保马来西亚人的安全，包括动用《内安法令》对付威胁国家安全者。

国阵成员党马华公会青年团罕见地发文告，批评首相纳吉没有传达清晰的讯息，以致“有恃无恐”的回教团体展开极端的抗议行动。民青团则以不点名方式谴责内政部长希山慕丁允许回教团体示威。

1月8日傍晚6时30分，四名男子闯进雪兰莪州安邦班登英达（Pandan Indah）位于店屋的Agape Revival教堂，粗暴地将一名牧师推倒在地，接着砸坏麦克风并撕下教堂张贴的海报，随之绝尘而去。

1月9日，凌晨，八打灵马新基督教信义会良牧堂（Good Sheperd Lutheran Church）遭汽油弹袭击，墙上有烧伤的痕迹，并可见地上有汽油弹爆裂后的玻璃碎片，破坏并不严重。

1月9日，兴都权利行动力量（HINDRAF）发文告号召人民在同月13日的晚上到八打灵再也旧区阿松大（Assunta）医院邻近的圣母升天堂参与烛光集会，后来遭教会劝告而取消。

1月10日，凌晨时分，霹雳太平康文女中遭抛掷汽油弹，校园内发现一破碎玻璃瓶。该女中就位在圣刘易斯天主教堂（St Louis Church）隔壁，因此教会人员认为，掷向校园的汽油弹的原目标应是隔壁的天主教堂。太平圣公会诸圣堂（All Saints Church），也被玻璃瓶和汽油弹攻击，教堂外墙亦留下两到熏黑的痕迹。

早晨六时，巴生甘榜爪哇（Kampung Jawa）的回教祈祷所遭抛掷砖块攻击，打破侧门玻璃。

下午，马六甲榴莲老温（Durian Daun）的基督浸信会教堂被泼黑漆。

下午，砂拉越美里罗东（Lutong）的圣公会遭抛掷石头，窗户玻璃被打破。

1月11日，凌晨，森美兰芙蓉新城（Seremban 2）婆罗洲宣道会教堂（Sidang Injil Borneo, Borneo Evangelical Church）遭汽油弹攻击，木门遭烧毁。

1月12日，傍晚，吉隆坡洗都（Sentul）的锡克教洗都谒师所（Sentul Gurdwara）被抛掷二十颗石头。

1月14日，清晨，柔佛哥打丁宜（Kota Tinggi）哥打丁宜新村的依丽莎白天主教堂（St Elizabeth Catholic church）遭人泼红漆。

1月14日，十个州属：雪兰莪、彭亨、吉打、柔佛、马六甲、登嘉楼以及森美兰，相继宣称执行《控制及限制非回教宗教发展法令》，以禁止各自州属的非回教徒使用“阿

拉”字眼，有些州也一并颁布规定，限制非回教徒使用某些回教徒字眼。霹雳、吉兰丹和玻璃市则拟好法令，并将在宪报颁布。吉隆坡、檳城、沙巴及砂拉越则尚未制定相关法令。

1月15日下午，25岁的学院生莫哈末塔西里夫塔祖丁（Mohamad Tasyrif bin Tajudin）因在面子书（facebook）上留言声称可提供丢掷汽油弹的收费服务，被控上八打灵再也地方法庭，成为袭击教堂事件的首位被告。

下午，森美兰芙蓉拉沙Grace Global Prayer教堂被抛掷钝物，砸碎两面玻璃窗。

美国驻马大使馆发出旅游警告（travel advisory），指称有犯罪或恐怖袭击组织计划袭击目前逗留在沙巴州的外籍人士。

1月16日，砂拉越一家回教堂遭人抛掷玻璃瓶。

1月21日，早上，柔佛麻坡两间回教祈祷所（surau）疑遭人纵火。麻坡土油栈沙芭莪村（Kampung Sabak Awor）的斯拉杜拉欣回教祈祷所（Sirratulrahim Surau）的窗口及窗帘被烧毁，并发现煤油迹；而巴力本丁（Parit Beting Surau）回教祈祷所则遭到更严重的破坏。

1月25日，吉隆坡高庭解除内政部向《穆斯林女性与极端主义的挑战》发出的禁令，判回教姐妹组织胜诉。吉隆坡高庭司法专员莫哈末阿里夫（Mohamed Ariff Md Yusof）指出，内政部以该书威胁公众秩序为由查禁并不成立，因为本书在2008年7月31日遭禁之前，已经在市面上整流通两年，并未影响我国公共秩序。即使有人不同意书中内容，而提出异议，但也未能视为对公共秩序造成影响。

1月27日，内政部长希山慕丁承认政府援引《内安法令》扣留十人，其中九人是外国人，一人是马来西亚人。他并指，这十名扣留者属于的宗教组织，与日前被逮捕的尼日利亚学生法鲁克（Farouk Abdulmutallab）所属的组织是同一组织。法鲁克在美国企图以缝在内裤内侧的爆炸物炸毁美国253航机。不过，废除内安法令联盟（GMI）指，政府在1月21日逮捕了50人，惟大部分人较后获释，其中十二人被延扣。该

组织指，这项逮捕是为了回应国际社会指马来西亚有恐怖袭击威胁的说法，特别是跟美国两周前向沙巴发出的恐袭旅游警告有关。

1月27日，雪州旧巴生路（Old Klang Road）拿督哈仑花园（Taman Dato Harun）的Jumhuriyah回教堂和斯里圣淘沙（Sri Sentosa）的Al-Imam Al-Tirmizi回教堂在清晨时分，各遭人丢掷两个山猪头，猪头边另有散落三十多令吉的纸币。两间教堂相隔不远，大约二至三公里。附近的Kampung Medan在2001年3月曾发生种族冲突事件。不过，这并非首次发生回教堂或祈祷所遭人丢掷猪头事件。2009年，马来亚大学祈祷所也遭人丢掷猪头。有关的猪头被切开两边，遭人以回教党党旗包裹，并丢掷在祈祷所里。该事件更早的一个月前，当巫统外围组织回教徒协商理事会（Pewaris）在马六甲所举办的一场反对养猪场活动中，也有人在其宣传布条的隔壁悬挂一个山猪头。

1月29日，吉隆坡神召会教堂纵火案的三名嫌犯被控上吉隆坡地庭。三名马来籍被告皆不认罪，获准以两万元保释。地庭法官择定在3月12日过堂。

1月29日，部落客凯鲁尼占（Khairul Nizam Abd Ghani）因在其部落格撰文侮辱已故柔佛州苏丹伊斯干达（Sultan Mahmud Iskandar），被控上森美兰州芙蓉地庭。他在其部落格（adukataruna.blogspot.com）的一篇名为“Dah mampos buat cara mampos la”的文章中，以粗俗字眼如“去死”（Mampos）、“没有教养”（biadap）辱骂已故柔佛苏丹，而引起轩然大波。

1月30日，副首相慕尤丁认为，没有必要设立跨宗教理事会以解决宗教之间的课题，反之应不断举行宗教之间的闭门对话。

2月2日，首相纳吉的特别助理纳西尔（Nasir Safar）在马六甲新闻部特别事务局（JASA）所举办的“一个大马”研讨会上，公开指我国华印裔是“外来者”，并指出华人妇女到马谋生是要“卖身”。该言论引起轩然大波，纳西尔当天傍晚呈辞。

2月3日，天主教会与非政府组织向警方报案，投诉警方调查2009年回教杂志《回教》（Al Islam）两名记者亵渎天主教事件仍无下文。

2月5日，50个马来公民团体组成的“醒觉联盟”（SEDAQ）号召大约200名巫裔，聚集在槟州政府办公室所在地的光大大厦楼下示威，抗议槟州首席部长林冠英和行动党领导的槟政府背叛马来人。

2月8日，反贪污委员会已洗脱在“司法影片”丑闻中，著名律师林甘所涉及的两项罪名中的两项，即操纵法官擢升，以及与前大法官尤索夫晋同游纽西兰。至于他被指控僭替法官撰写判词的案件，则尚未结案。

2月9日，联邦法院五司以五票对零票，维持上诉庭的裁决，宣判国阵的赞比里是霹靂州合法大臣。法院裁决，霹靂州大臣职位可在以下情况悬空：大臣已经向统治者建议，解散州议会；州议会没有解散；州议会没通过对原任大臣的不信任动议；以及大臣并没辞职。法院裁决，不信任动议不一定非要在议会里头举行。法院裁决，苏丹可以革除大臣。赞比里拥有31名议员的支持，已经获得多数议会的支持。

2月11日，民联于武吉乌达玛（Bukit Utama）举行跨宗教对话会，邀请了大约100名国内五大宗教代表，即回教、基督教、佛教、兴都教和锡克教。会议讨论近期连串的宗教场所攻击和亵渎事件、宪法阐述的宗教自由原则和国内各宗教领袖之间的关系。

2月11日，各州马来统治者在进行两天的统治者理事会会议后，要求立即解决“阿拉”字眼风波，否则它将破坏回教的神圣性，甚至可能威胁公共安全与秩序。声明指，阿拉字眼翻译在回教徒之间，引起混淆与不满。

2月12日，华总、董总、教总、七大乡团及商联会五大华团日前针对即将出炉的第十大马计划，公布一份厚达58页的建议书，提出许多攸关华社利益的问题，获得各大中文媒体的显著报道。不料，此举却招惹副首相慕尤丁的不满。他因而批评华团有偏见，并指华文报章种族主义。

2月12日，吉隆坡高庭驳回淡米尔书籍《3月8日》作者阿鲁姆干（Arumugam Kalimuthu）挑战内政部查禁该书的命令，让该书无缘面市。法官宣判，当时的国安部（现为内政部）副部长胡亚侨禁止该书并没问题，因为该书会掀起国内不安。

2月12日，《当今大马》出版社（Kinibooks）揭露，内政部自今年1月7日起在全国各地充公了总共138本的政治漫画集《一个搞笑马来西亚》（1 Funny Malaysia）及文集《正义在哪里？扣留所内的暴力与死亡》（Where is Justice? Death and Brutality in Custody）。警方是援引1984年出版及印刷法令第18条文，充公这批书，怀疑这两本书籍的内容，可能破坏公众安全及国际关系。

2月17日，内政部长希山慕丁披露，2月9日，三名犯上不正当性行为罪名的女性在加影监狱中被施于鞭刑。其中两名被鞭了六下，而另一名则被鞭了四下。三人是在《1997年联邦直辖区回教刑事法》第23（2）条款下被控。

2月18日，回教姐妹组织（SIS）谴责向三名女回教徒施鞭，违反了《刑事程序法典》第289条款，该条款规定老人和女性免于鞭刑。该组织谴责政府违反人权，而暗地里施鞭，无非是为了让这侮辱性和不公的举措躲过公众的监视。马来西亚回教律师协会却支持回教鞭刑，并认为这显示政府认真要施行回教法。妇女、家庭与社会发展部长莎丽扎表示，该部关注三名女性受鞭刑的案件，并承诺将监督这类案件，以避免各造对回教法惩罚的神圣性与感化作用出现任何混淆或误会。她承认回教法的施行缺乏女性回教徒的参与和回馈。马华公会政治教育局反对这项刑罚，并称我国同时实施两套刑事法，会引起混淆。

2月19日，《马来西亚前锋报》报道，该三名被施鞭刑的女性回教徒年龄介于18岁至20岁之间，皆因不正当性行为而诞下孩子。他们受访时皆表示甘心受刑，因为她们死后遭到的惩罚，将比在世时遭到的惩罚还要重。该报指出，她们的男伴同样在她们受刑当天于加影男子监狱接受鞭刑。

2月19日，副首相慕尤丁发言捍卫回教鞭刑，指回教法庭的鞭刑是合法的，国际社会如何看待，就由得他们。他称事件是因缺乏认知而产生误解，回教鞭刑是非常轻微的，不同于刑事法的鞭刑。

2月19日，《星报》执行编辑古纳瑟卡兰（P. Gunasegaram）发表评论文章《说服而非强迫》（Persuasion, not compulsion）评论鞭笞三名女子事件，认为“联邦法律毫不含糊地禁止鞭挞或鞭打女性，因此不能允许宗教法违反之”。文章呼吁人们站出来维护个人权利，以避免宗教偏执的黑暗期重临。

2月22日，回教党主席哈迪阿旺（Hadi Awang）表示，鞭笞三名女子的程序不遵守回教法（Hukum Syarak），此事令回教徒蒙羞，因为落实的方式不符合回教法。

2月23日，回教消费人协会、土著权威组织（PERKASA）、马来西亚回教徒联盟（Ikatan Rakyat Insan Muslim Malaysia, IRIMM）及回教非政府组织联盟（Gabungan NGO Islam）不满《星报》文章而向警局报案，要求内政部介入调查，并施压《星报》公开道歉及开除文章作者。

2月24日，《星报》表示道歉，并从网站撤下文章，说无意侮辱或冒犯回教徒。

2月25日，官方的雪州宗教理事会（MAIS）也向警局报案，他们不满《星报》只是道歉，而应该受法律对付。该会强烈谴责《星报》文章侮辱回教作为联邦宗教以及回教法庭的治权，并促内政部吊销《星报》的出版准证。该会也呼吁以煽动法对付该文章作者及回教姐妹组织，认为他们发表的言论令回教徒不满。

3月4日，天主教大主教默菲巴吉安对总检察署撤销《回教》杂志两名记者亵渎天主教案件表示不满与失望，并称若该杂志与记者道歉，教会将不会采取法律诉讼。他指，不制裁肇事者将导致人们以为法律是无法完整保护基本文明的，似乎合理化记者的行动。总检察长阿都甘尼随后发表文告表示，两名记者出于“彻底的无知”，但没有冒犯任何人的意图，因此决定不提控他们，并称采取严厉行动并不符合当时的正义考量。他也解释，记者不了解面饼的重要意义。

附录三

1988年修宪后回教法院和民事法院 关于叛教事件的重大判决一览表*

时间	判例或案件	事件	判决结果	意义
1988年 10月至 1989年 2月	Menteri Hal Ehwal Dalam Negeri vs. Jamaludin. bin Othman	叛教者申 请人身保 护令。	高等法庭判决 当事人应为释 放。1989年2月 24日联邦法院维 持是项判决。	高等法庭以宪 法11条信仰自 由条款保护叛 教者的人身自 由。
1990年	Teoh Eng Huat vs. Kadhi Pasir Mas	当事人转 信回教的 自由	高等法庭判决 Teoh Eng Huat的 女儿未满十八 岁，推翻回教法 庭判定其女儿信 回教的资格。	回教法庭的判 决若违宪可以 被高等法庭推 翻以及十八岁 以下的公民其 宗教信仰由父 母决定。
1991年 5月	李绍基（Lee Siew Kee） 事件/Ng Wan Chen vs Majlis Agama Islam dan seorang lagi	当事人生 前的宗教 信仰	吉隆坡高等法院 判决死者生前为 佛教徒。	一般高等法庭 也可判定死 者死前的信 仰。

* 本表摘自：陈中和，《马来西亚马哈迪政府之伊斯兰政策：政教关系角度之分析》（博士论文，中国文化大学中山学术研究所，2008），350-353。个别术语有变动。

1992年	Dalip Kaur VS. Pegawai Polis Daerah Bukit Mertajam	当事人人生前的宗教信仰	在传讯吉打州教令委员会作证下，檳城高等法庭判决当事人生前为穆斯林。	一般高等法庭也可判定死者死前的信仰。
1992年	Majlis Agama Islam, Negeri Sembilan VS. Hun Mun Meng	当事人脱离回教的自由	森美兰高等法庭判决无权让当事人脱离回教，当事人必须在回教法庭申请脱离回教。	穆斯林要脱离回教必须前往回教法庭申请。
1992年	Soon Singh VS. Perkim Kedah and Another	当事人脱离回教的自由	吉打高等法庭判定只有回教法庭有裁判权。	确立穆斯林要脱离回教必须前往回教法庭申请。
1996年	Lim Chang Seng VS. Pengarah Jabatan Agama Islam Pulau Pinang	当事人脱离回教的自由	法官Abdul Hamid认为民事高等法庭有裁判权。	
1999年4月	Nur Aisyah bt. Abdullah @ Sukwinder Kaur @ Saijhan Singh VS. Harjet Singh	转信回教的申请人要求孩子的监护权	高等法院判决有权审理牵涉穆斯林和非穆斯林的孩子监护权，因为回教法院对非穆斯林没有司法权，若交由回教法院审理会对非穆斯林一方形成不公。	非穆斯的婚姻若一方转信回教，其婚姻相关事务的司法权仍然属于民事法院。

2001年	Daud bin Mamat & Ors VS. Majlis Agama Islam/ Adat Istiadat Kelantan & Kerajaan Negeri Kelantan	当事人脱离回教的自由	高等法庭判决叛教行为不是一种宗教，所以不受宪法11条信仰自由条款的保障。	确立穆斯林要脱离回教必须前往回教法庭申请。
2004年4月	Shamala Sathiyaseelan case	当事人争取孩子监护权，阻止孩子随父亲信仰回教	在监护权方面，高等法庭判决当事人和离婚配偶一起享有孩子监护权，惟高等法庭对“孩子转信回教一事”没有仲裁权，如果当事人在抚养孩子期间有让孩子吃猪肉或教导孩子印度教信仰，则当事人将丧失监护权。	高等法庭放弃对未成年孩童的信仰的干预，并作出有利于回教信徒的判决。
2005年12月	M.Moorthy@ Mohammad Abdullah Case	当事人人生前的宗教信仰	12月22日联邦直辖区回教法庭发出命令授权宗教局处理亡者遗体。 12月28日高庭法官Datuk Md. Raus Sharif判决不能推翻回教法庭的命令。	Moorthy的太太 Kaliammah没有获得救济 (relief) 的机会。

2006年 2月	黄亚娇 (Nonya) Case	当事人生 前的宗教 信仰	森美兰回教法院 判决死者生前非 穆斯林。	回教法院可否 定穆斯林生前 的回教信仰地 位。
2006年 12月	Rayappan Anthony	当事人生 前的宗教 信仰	12月1日雪兰莪 州回教法庭发出 命令授权宗教局 处理当事人遗 体，在总检察长的介入下，宗教 局停止对遗体的 干预。	
2001年 4月至 2007年 5月30日 (一审至 三审)	Lina Joy VS. Ketua Pengarah Pendaftaran Negara	当事人脱 离回教的 自由	联邦法院判决穆 斯林改信宗教必 须由回教法院来 判定。	确立穆斯林要 脱离回教必须 前往回教法庭 申请。
2006年 8月至 2007年 3月29日	R. Subashini VS. T Saravanan	当事人争 取孩子监 护权。	上诉法院判决必 须要向回教法院 申请孩子监护 权。	若离婚的一方 为穆斯林，非 穆斯林的配偶 只能向回教法 院申请孩子监 护权。
2007年 1月	M. Revathi事 件	当事人脱 离回教的 自由	马六甲回教法庭 判决当事人进入 回教重建中心 60天。后延长至 120天。	申请改信会遭 受监禁的惩 罚。
2008年 8月18日	Jeffrey Or Abdullah事 件	当事人脱 离回教的 自由	彭亨回教高等法 庭判决当事人准 许脱离回教。	脱离回教并 没有受到惩 罚。

译后记

一个马来西亚，两种社会契约

李永杰

在翻译这本书时，有着两种矛盾情绪，一则感觉人事已非，二则哀叹情景不变。

本书在2008年1月完稿，但经过同年3月的政治海啸后，书中的首相阿都拉如今已变成前首相敦阿都拉，而副首相纳吉更转眼登上这个国家最高的权力位置。而作者们所赞许的霹雳摄政王纳兹里，经过霹雳政变后，在许多人眼中也有了截然不同的评价。不过，在此同时，当权者以国家机器打压异议和弱势的手段却是始终不变，不论这些弱势和异议人士是民联霹雳州政府、议长、回教姐妹会、媒体、异教徒、异端分子、记者、部落客、议员等等。

三八大选前后，国内出现了一阵思想小开放的气象，学术界、专业团体、公民组织与媒体等英语社群筹组了有关社会契约的讨论，本文集反映了这方面的关注。正如往常一般，由于牵动既得利益，国家机器再度为讨论划下休止符。遗憾的是华社并未注意相关的讨论，至今仍缺乏可供参考的资料。此刻推出翻译本即是为了弥补遗憾。

本书原来的书名是《共享国家：独立五十年后的信仰、差异、权力和国家》(Sharing the Nation: Faith, Difference, Power and the State, 50 Years After Merdeka)。但中译本斟酌后更名为《一个马来西亚，两种社会契约？》。除了向首相纳吉的“一个马来西亚”口号“揩油”外，更重要的是，编辑和译者都认为它更能给中文读者带出本书的主轴。

正如许多评论者所点出的，任谁都知道这个世界上只有“一个马来西亚”，因此对此多加解释或宣扬，若非唠叨，大概就是企图

以假乱真。如此一来，就剩下“两种社会契约”须要加以解释了。

首先，贯穿这本书的重要背景，或者作者们所叙述的，即这个国家越形严重的种族—宗教分歧正沿着不同的社会契约（宪法）诠释，或建国想象，被撕裂两半。独立先贤所协议的，到底给予马来人怎样程度的“特殊地位”？又或这个国家到底是一个“世俗国”抑或“回教国”？近来，这些争议已绝非仅止于抽象的思辨争论，它伴随着的冲击是实实在在的，后者尤其足以刹那让家庭粉碎，人痛不欲生。

其实在翻译过程，总不时想起发生在2008年8月9日的亲身经验。当时，负责采访律师公会所举办的“皈依回教：联邦宪法第一二一（1A）条文”。这场未办即掀起争议的论坛中，三名女性诉说着父亲和丈夫的背叛，宗教如何被利用来割裂一个家庭，两人更不禁泪流满脸，哽咽不能言；不过就此肝肠寸断的同时，外头却传来了阵阵抗议声，三百名示威者歇斯底里地警告道“不要挑战回教”。少数暴徒更以宗教之名硬闯会场，粗野地横将论坛腰斩。

其次，“两种社会契约”也代表译者对本书的一点反思。可能出于特殊原因，本书扬弃对“社会契约”概念本身进行历史和理论的考察。

尽管玛维斯·普都哲里在本书第一章“马来西亚的“社会契约”：概念的发明和历史演变”，回顾“社会契约”概念如何被偷渡和移植到这个国家政治语境，但他开宗明义地表示，他“并不企图处理社会契约理论背后所蕴涵的哲学思维，或者检验它对未来宪政民主有任何的影响”。这种历史性考察无疑对于初步理解问题是有助益的，但停滞于此却未能给争议带来新视野，原因是：“历史”诠释本身就是双方的争执武器。最终，它将带领我们走向更狭隘的“考古”途径，人们将苦陷于这样的“真相”追寻：建国先贤最初协议内容究竟是什么？他们当时的认知是什么？

但，即使任何一方能够提出“一纸文献”，问题是否就迎刃而解呢？当代的大马公民，或者未来的公民是否永远受制于这样的协议？当然，凯斯勒在结论部分也点出：“‘社会契约’并非一项来自历史的刚硬‘敕令’（*diktat*）、手铐或脚镣”，“没有人可以说‘事情就是这样，而且永远会是如此，因为它过去就是如

此’”。不过，对于企图抵挡“回教国”化潮流的人而言，一个开放未来其实并不会带来任何的好消息，因为它既可通往世俗国，也同样可以开往回教国。而现有的趋势看来，后者的机会是更浓厚的。

对“社会契约”概念的检视也许可以为我们另辟蹊径，绕过这样的历史无解题。首先，“马来西亚版”社会契约在有意和无意之间，突出了“霍布斯”式社会契约起源的解释，即人们订立契约，乃企图离开“所有人针对所有人的战争”的自然状态。

马来西亚情景下，联盟三大族群领袖在建国前夕的“交易”被定义为“社会契约”。因此，任何撕毁契约的举动，将导致社会崩溃，自然状态的重返，以及血腥的暴力冲突。自然状态的具体表现就是1969年“种族冲突”的情景。若没有反省，这种“社会契约”学说和移植，将把人们的想象继续锁死在对“自然状态”和“暴力”的往昔梦魇，压抑人们对更良善的社会制度的想象和要求。而这种说法是国阵政府的最爱伎俩，尤其在大选投票前夕。

但事实上，“社会契约”概念绝非霍布斯的专利。洛克否定自然状态就是“战争状态”，相反地，它是人们“和平、善意、互相帮助和共同生存”的状态。它唯一的问题是缺乏凌驾所有人的“公共法官”，以致战争状态一旦开始就无法停止。另一名契约论大家卢梭亦对霍布斯的“自然状态”有异议，他认为最早的人类并不是社会性的生物，他们在森林里游荡，绝少碰面，没有任何社会制度，也没有相互的道德关系，更绝无好坏善恶之分。从不同的“自然状态”想象，霍布斯、洛克和卢梭都发展出自成一格的理想国家形式，尤其霍布斯的专制国家，与洛克的有限政府更是针锋相对。

其实，当代“社会契约论”的讨论早已超越十七、十八世纪的古典社会契约学说。美国哲学家罗尔斯（John Rawls）可谓给予这样的论述一番新貌。迈克尔·莱斯诺夫（Michael Lessnoff）在其《社会契约论》一书指出，罗尔斯成功揭示社会契约论思想史的适当主题，即“关于正义的问题”，“它允诺对所有个体（可能发生冲突的）利益提供平等的保护”。罗尔斯提出“无知之幕”的假想替代自然状态的假设，让社会契约概念的重点从国家起源的解释，转移

到对再分配或者正义的思考，即国家存在和继续存在的目的。

这种新的思考让我们得以重置马来西亚“社会契约”论述的设定，它不能只是关于“国家”的起源，尤其是那个被“木乃伊化”，拒绝任何改变的建国协议，而是关于社会正义的思考。当我们谈马来西亚社会契约时，不得回避的议题是，我们作为一个社会如何和怎样达致社会正义；它必然跟民主、平等、公平、公正、公民权利脱离不了关系。当然，罗尔斯的理论并非无懈可击，也没有带来“最终”的答案，不过他无疑能够让我们对社会契约有更多的想象和思考角度。

在此，也就回答本文的题目：“一个马来西亚，两种社会契约”，在这“一个”国家的大屋檐下，我们要继续让那个木乃伊般旧“社会契约”论述纠缠，还是可以面向一个企图通往社会正义的新“社会契约”思考。

最后，译者对于宪法、回教国争议、宗教知识掌握有限，若翻译有不妥之处，还望读者的多多包涵和指正。

完稿于2009年8月31日

第五十二届独立日

延伸阅读建议

1. 陈中和，《马来西亚伊斯兰政党政治：巫统和伊斯兰党之比较》（吉隆坡：新纪元学院马来西亚族群研究中心与策略研究中心联合出版，2006）
2. Cheah Boon Kheng, *Malaysia: The Making of a Nation* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002)
3. Joseph Chinyong Liow, *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia* (New York: Oxford University Press, 2009)



策略资讯研究中心

立志于推动批判与创造性思考，倡导理性、多元及整合性的思维，开展理论与实践，以期建设高度人文发展、民主与进步的社会。

本中心务求推动跨语际、跨区域文化思想交流，推广各项写作与出版，促进翻译和跨学科互动，打破思想疆域。出版品主要以社会政治、人文与历史为主，务求反映时代精神与现实关怀。



译者
李永杰

毕业于台湾的暨南大学东南亚研究所硕士班。目前任职于网络媒体。



马来西亚独立了五十多年，全体公民都享有同等的权利与义务吗？
“一个马来西亚”理念要缝合什么样的裂痕与差异？为何种族与宗教议题仍徘徊不去，此阴影对国家前景构成怎样的影响？

本书分析了响当当的时尚政治词汇：社会契约，检视各方的不同意见如何反映了对政治现实、政治体制，乃至国家独立历史的不同理解。社会契约如何从默认的政治现实，上升为神圣不可挑战和永恒不变的约束？

世俗国抑或回教国的争议，近年成为重大的政治议题，究竟建国先贤如何规划国家的体制，而未来我们要走向何方？个人的改变信仰又如何撕裂家庭，以致信仰成为不可承受之重？

本书探寻社会契约、马来人特权、宪法定位、回教法、女性权益、宗教自由、民族主义、回教国、宗教价值、回教政策、多元社会、公民归属，深刻地反思今日马来西亚的社会分歧，并探寻可能的出路。书后附录重大政治宗教事件大事记，勾勒1969年至2010年初的国家演变轨迹，具有重大参考价值。

2010年爆发阿拉字眼争议与系列攻击宗教场所事件，触动了社会的宗教敏感神经。本书追溯宗教与族群问题的深层结构，是了解政治与宗教争议的必备读物。



策略资讯研究中心

F010 30311
商務印書館
18.00

ISBN 978-983-3782-92-5



9 789833 782925