

# 族群政治與宗教暴力： 馬來西亞宗教多元論的實踐困境

魏月萍

新加坡南洋理工大學中文系助理教授

**內容摘要：**日本伊斯蘭教研究學者板垣雄三（Yuzo Itagaki）在其著名〈諸文明的聯網：再激活「塔希德」（多元普遍論）的可行性及影響〉一文，論證人類乃處於多重世界的多樣性生態當中，個別的社會與社群無法獨立存在，一個文明與其他文明是在不斷交替、融合與滲透過程中持續的進行。他特別指出，伊斯蘭文明經由「現代性」過程來落實（一）多元主義性質的普遍主義；（二）多樣性的尊重及；（三）對少數的尊重。但「伊斯蘭文明」在馬來西亞儼然已成為宗教主義、馬來主義和國家主義的結合體。這樣的一種結合體在馬來西亞，如何可能避免形成「族群政治中的宗教暴力」，是我所關心的。值得深思的是，如埃爾斯特（Jon Elster）所說：「宗教要求的內容與說服力是由信徒所抱持內容所決定，而非根據信徒對信念的支持而定」，宗教真理實踐合理性的判斷，是掌握在信徒手中。借用這說法來審視馬來西亞的伊斯蘭文明與馬來社群的關係，然後再把它放到多元族群關係中來檢視，便不難發現，宗教文明理念所訴求的「神權」，很容易被「公權力」所綁架，以致無法真正履行文明價值中的寬容、多元、正義等。本文試圖通過近年來發生的宗教衝突與紛爭，重新檢視馬來西亞宗教多元論與多元族群間的張力，以此說明多元論述在實踐過程具體的困境與制約。與此同時，借助日本學者板垣雄三的塔希德（Tawhid'）與「坎兒井」（Qanāt或kārīz）理論，印度學者阿希斯·南迪（Ashis Nandy）對「宗教暴力」的思考以及羅爾斯（John Rawls）「公共理性」修正理論，試圖開展另一種討論「宗教衝突」與多元原則之間扞格與張力的論說，冀能找到思考宗教多元實踐制約的思想出路。

**關鍵詞：**宗教多元、宗教主義者、塔希德（Tawhid'）、一與多、族群政治

## 壹、前言

馬來西亞是主要信仰伊斯蘭教的國家，約二千七百萬人口中超過六成是伊斯蘭信徒，而馬來西亞聯邦憲法中第 3 條之 1 條文保障伊斯蘭教為國教的地位，同時賦予非伊斯蘭教徒擁有自由選擇宗教信仰的權利。在美國 911 事件後，長期以來美國與伊斯蘭社群的關係被激化，伊斯蘭基本教義派信徒成為恐怖份子的代言人，馬來西亞前首相阿都拉·巴達威 (Abdullah Badawi) 即刻宣稱馬來西亞是世俗化的伊斯蘭國家，奉行的是現代性的宗教體制與民主政治。長期以來伊斯蘭現代性表現於其世俗化的特徵，可是當它試圖形塑適應於現代社會的價值與觀念時，往往會和古老的律法理念有所扞格，例如民主、人權、女性等問題，成為現代伊斯蘭艱鉅的挑戰。近年來馬來西亞在宗教課題上面對最尖銳的問題，莫過於「改信伊斯蘭教」引發的「搶屍」、「阿拉」(Allah) 的詮釋權以及印度興都及華人廟宇被拆除的爭議。這背後涉及的是多元族群下各自宗教信仰認知與權利保障，以及宗教差異容忍的問題，反映了宗教多元價值在多元族群社會落實的困難。<sup>1</sup>

有關宗教多元論述，長期以來西方學界累積了許多相關論述。借助西方的宗教、多元等概念與術語，縱然提供了分析問題的理論框架，有助於理清問題，但實際上如何與馬來西亞社會的多元宗教歷史脈絡與精神傳統契合相通，掌握具體的宗教氛圍與感覺，或有必要重新借鑒不同的思想資源與分析概念，才能轉換長期習慣性的宗教思考思維。本文試圖通過近年來發生的宗教衝突與紛爭，重新檢視馬來西亞的宗教多元論與多元族群間的張力，以此探測多元論述在實踐過程具體的困境與制約。與此同時，借助日本學者板垣雄三 (Yuzo Itagaki) 的塔希德 (Tawhid) 與「坎兒井」(Qanāt 或 kārīz) 理論，印度學者阿希斯·南迪 (Ashis Nandy) 對「宗教暴力」的思考以及羅爾斯 (John Rawls) 「公共理性」修正理論，試圖開展另一種討論「宗教衝突」與多元原則之間扞格與張力的論說，冀能找到思考宗教多元實踐制約的思想出

<sup>1</sup> 有關宗教多元論的挑戰，同樣也發生在伊斯蘭社會內部。包括在政治上巫統和伊斯蘭黨對「回教國」、「中庸」世俗國的詮釋競爭。例如在 2007 年，發生了李喬娜 (Lina Joy) 的案例，她是一名改信基督教的馬來女子，最高法院聯邦法院卻拒絕承認她的「基督教教徒」的身份，隨後首相納吉 (Najib Abdul Razak) 宣稱馬來西亞從來就不是「世俗國」。此外，伊斯蘭非政府組織和握有實權的國家宗教詮釋者，在伊斯蘭法律與公共政策議題上，也多有分歧意見。具體討論請參 Norani Othman, "Islamization, Islamism and Identity Politic in Peninsular Malaysia: Critical Issues and New Challenges for the Nation," Abdul Rahman Embong and Tham Siew Yean ed., *Malaysia At A Crossroads, Can We Make the Transition?* (Kuala Lumpur: University Kebangsaan Malaysia, 2011), p.183.

## 貳、伊斯蘭教、馬來人與馬來性

馬來西亞是個多元族群與宗教信仰的社會，值得追問的是，不同宗教的多個社群如何維持多邊的契約關係？近二十來，馬來西亞社會神權勢力的擴張，又與馬來西亞前首相馬哈迪醫生（Dr. Mahathir Mohamad）的「伊斯蘭化」政策理念息息相關。伊斯蘭化政策不只是把伊斯蘭價值全面實行在國家行政上，更明確的政策是國際伊斯蘭大學的建立、伊斯蘭銀行以及伊斯蘭文化課程成為馬來學生的必修課程。馬哈迪在1982年3月邀請當時擔任馬來西亞伊斯蘭青年運動組織主席的安華加入巫統，此後「象徵巫統和伊斯蘭復興運動的結合」。<sup>2</sup>具有「皮影戲的操弄者」、「發展之父」、「將馬來西亞擺入世界地圖的人」等稱謂的馬哈迪，自1981年起至2003年治理馬來西亞長達22年。<sup>3</sup>他留給馬來西亞人的深刻印象不只是在1991年提出的「2020宏願」工程以及1998年戲劇化的「安華事件」，<sup>4</sup>還有他在國際場合中擅以「伊斯蘭領袖」姿態批評西方的資本主義心態，堪稱為第三世界的主要代言人。

政治學者邱武德會指出，馬哈迪式政治（Mahathirist politics）的成功，關鍵在於他的強勢領導風格建立在三個基礎之上：高速成長與持續繁榮，民族主義願景與群眾支持。<sup>5</sup>值得注意的是，馬哈迪長期以來要把伊斯蘭價值理念契合於馬來民族主義與馬來西亞資本主義，藉以發展結合伊斯蘭的生活方式與工作倫理，使伊斯蘭價

<sup>2</sup> 陳中和，《馬來西亞伊斯蘭政黨政治——巫統和伊斯蘭黨之比較》（吉隆坡：策略資訊研究中心，2006），頁153。

<sup>3</sup> 1974年，馬哈迪就讀於新加坡愛德華七世醫學院（The King Edward VII College of Medicine in Singapore），並於1953年取得醫藥與外科學士。之後在1957年在家鄉亞羅士打（Alor Setar）成立醫療所。1964年踏入政壇，成為巫統的國會下議員，但在1969年一次敗選中被開除黨籍。在1973年又重返巫統，並於1974年獲選國會下議院議員，出任教育部長一職。1976年成為副首相，1981年7月擔任首相至2003年10月31日。

<sup>4</sup> 「安華事件」是指1997年金融風暴時期，當時擔任副首相的安華與馬哈迪在因應策略上出現意見分歧，加劇了兩人之間的內在矛盾。最終戲劇性演變成是，安華不但被革除其副首相一職，甚至被控雞姦罪名而被投入獄6年。這事件不久後即引發了「烈火莫熄」（Reformasi）社會改革運動風潮，為後來馬來西亞社會公民運動積蓄了能量，吸引大量有志於政治改革的年輕人的參與。安華在2004年上訴成功，獲得釋放後至今，一直以反對黨領袖姿態與巫統抗衡。

<sup>5</sup> 邱武德，《超越馬哈迪——大馬政治及其不平之鳴》（吉隆坡：燧人氏出版社，2004），頁10。

值成爲治理與行政體系的指導原則，例如在 1994 年即推行「吸收伊斯蘭價值政策」（Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam），全面貫徹於國家行政體系。馬哈迪時期巫統（Umno, United Malays National Organisation）實施的伊斯蘭化政策，已把伊斯蘭教上綱成爲執政黨的主要政策，換言之，伊斯蘭教事務是政黨事務，也是國家的事務。例如馬哈迪在 1997 年巫統大會的演講說：「五十年來巫統皆爲維護馬來人的尊嚴而鬥爭。巫統的鬥爭不能和伊斯蘭信徒的鬥爭分離。因爲顯而易見地，當巫統成功，當馬來西亞成功，全世界就會宣佈這是伊斯蘭的成功。」<sup>6</sup>這樣一種政治話語與情感訴求，把馬來人主要的政黨巫統，和馬來人主要的宗教信仰伊斯蘭教因綁在一起，背後的潛台詞便意味著：要使伊斯蘭教復興與強大，就必須要維持巫統內的團結與力量。

在馬哈迪之後擔任首相的阿都拉·巴達威，在 2003 年提出「文明化的伊斯蘭」（Islam Hadhari）理念，仍不離馬哈迪欲建立一個現代伊斯蘭的構想，提昇穆斯林的個人與生活素質，打造一個「好穆斯林」（good muslim）的思想主張。<sup>7</sup>有別於馬哈迪的訴求，阿都拉·巴達威同時也強調文明伊斯蘭是一個具有包容性的文明社群，必須要能理解非穆斯林的情感與感受，尊重多元族群社會的多元宗教環境。這樣一種看似中庸與和平的宗教思想文化運動，以及宗教容忍的態度，與中世紀以來中東地區伊斯蘭國家對其他宗教所採取的宗教自由信仰方式一致，但在阿都拉·巴達威的宗教理念實踐中，仍受到如何維護馬來人權益與政治利益的挑戰，尤其是長期與巫統競爭「伊斯蘭國家」（Islam State）詮釋權的「伊斯蘭黨」（PAS, Parti Islam SeMalaysia），在 2003 年 11 月推出了「伊斯蘭國家大藍圖」（Islamic State Document），使原本面向全民，且強調中庸與世俗化的伊斯蘭價值問題，內縮至馬來人和伊斯蘭信徒內部的競爭，爭議究竟誰的伊斯蘭政策才真正符合伊斯蘭真義，也間接導致非伊斯蘭教徒被排斥在「伊斯蘭國家」論述之外。巫統和伊斯蘭黨長期的競爭，實際上使伊斯蘭作爲日常生活指導的可能性無法全面落實，因爲檢視誰最能執行阿拉的旨意，不是從實際現實的狀況來衡量，而是如伊斯蘭黨所爭取與祈盼，前提是須建立一個「政教合一」的政治體制，才能有效真正在日常生活推行伊斯蘭政策。馬來西亞評論人李萬千即指出，巫統更在意的是「馬來主權」與「馬來支配權」，並非伊斯蘭黨所注重的「伊期蘭的支配權」，這是巫統和伊斯蘭黨在伊斯蘭化政策上最

<sup>6</sup> 轉引自 Mokhtar Petah, *Dr. Mahathir Menangis Demi Bangsaanya*（此句馬來文意思爲：馬哈迪爲其民族落淚）Kuala Lumpur: Simfoni Gemilang Sdn. Bhd., 1998, p.68.

<sup>7</sup> 陳中和，《馬來西亞伊斯蘭政黨政治——巫統和伊斯蘭黨之比較》（吉隆坡：策略資訊研究中心，2006），頁 163。

明顯的分歧。<sup>8</sup>

若檢視巫統的伊斯蘭政策，學者研究顯示，建國後初期的巫統對伊斯蘭的看法，乃是延續殖民地時期政教分離的做法，把伊斯蘭教較限制在宗教儀式及其象徵意義。在這之後，巫統所關注的仍是「馬來化」而非「伊斯蘭化」的政策。<sup>9</sup>馬哈迪自 80 年代起雖然強化了伊斯蘭教作為鞏固馬來民族主要宗教身份認同的重要基石，但更關鍵在於強調「馬來民族」與「馬來主義」是以伊斯蘭教義為聯繫基礎，通過服膺相同的伊斯蘭教誨與實行相同的伊斯蘭儀式與實踐，並以馬來人的「現世成就」作為伊斯蘭教徒應履行的責任，建立牢固的馬來人「共同體」與身份認同意識。<sup>10</sup>馬哈迪在 90 年代意圖打造「新馬來人」<sup>11</sup>論述，就提出應該重視「現世」甚於「來世」，強調以內在精神的驅動力與責任，追逐物質成就，這非出自私己目的，而是為了促成伊斯蘭教的成就以及榮耀阿拉，《可蘭經》第六十二章「聚禮（主麻）」（11）載：「你們信仰真主與使者，你們以自己的財產和生命，為真主而奮鬥，那對於你們是更好的，如果你們知道」，<sup>12</sup>這是阿拉給予人們在現世奮鬥的考驗。

「馬來人」（Melayu）的字眼早已出現在七世紀的室利佛逝王國。到了十五世紀，該王國遺族逃至馬來半島，在馬六甲建立了馬來王朝。那時的「馬來人」稱謂具有排他性，藉以區別印度尼西亞馬來世界的馬來人。而在殖民地時期，說馬來話，信奉伊斯蘭教的馬來人便和非馬來人區隔開來。之後，馬來人即指「在習慣上說馬

<sup>8</sup> 李萬千，〈序二〉，陳中和《馬來西亞伊斯蘭政黨政治——巫統和伊斯蘭黨之比較》（吉隆坡：策略資訊研究中心，2006），頁 x。

<sup>9</sup> Norhashimah Mohd. Yasin, *Islamization/ Malaynisation- A Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1969-1993* (Kuala Lumpur: A.S Noordeen, 1996), pp.341-346. 轉引自陳中和，《馬來西亞伊斯蘭政黨政治——巫統和伊斯蘭黨之比較》（吉隆坡：策略資訊研究中心，2006），頁 108-109。

<sup>10</sup> Virginia Matheson Hooker, "Reconfiguring Malay and Islam in Contemporary Malaysia," Timothy P. Barnard ed., *Contesting Malayness—Malay Identity Across Boundaries* (Singapore: NUS, 2004), pp.149-167.

<sup>11</sup> 「新馬來人」的概念在華社引發熱烈的討論，評論人李萬千曾解釋說「『新馬來人』是首相馬哈迪在 1991 年 11 月巫統代表大會上致辭時提出，定義為『一個擁有能夠適應時代潮流的文化，足以面對一切挑戰，有能力在沒有援助下競爭，受良好教育、有知識、現代化、誠實、有紀律、有信賴及有效率的民族』」。當時華社不少工商界和政界領袖也提出「新華人」概念。但李萬千認為無論是「新華人」或「新印度人」的提法，都太過種族色彩，他反而傾向「新馬來西亞人」的說法。參〈從「新馬來人」到「新華人」：「新馬來人」概念對華社的衝擊與啓示〉，張景云主編，《當代馬華文存：政治卷（90 年代）》（吉隆坡：馬來西亞華人文化協會，2001），頁 298、305。

<sup>12</sup> 《中文譯解古蘭經》（聖城麥地納版：法赫德國王古蘭經印製廠，回曆 1407 年），頁 552。

來語、信奉伊斯蘭教，以及實行馬來習俗」。<sup>13</sup>目前的憲法仍依據殖民地時的做法，把語言、宗教與習俗文化作為「馬來人」的身份判準。所以說，在馬來西亞，「馬來人」是一個「政治身份」，它的定義常受到政治動向與歷史證據互動的影響。<sup>14</sup>而「伊斯蘭教」是此身份建構的合法性基礎，隨之還須依循一套繁複的宗教儀式與習俗。依據馬來西亞憲法第 3 條之一：伊斯蘭教為聯邦的國教，唯其他宗教可以在安寧與和諧中在聯邦任何地方奉行，這表明非馬來人仍具有宗教自由信仰。馬來西亞聯邦憲法第 160 條文則寫道：馬來人必須信仰伊斯蘭教、習慣說馬來語，奉行馬來傳統習俗。在 50 年代獨立之前，「馬來人」原本具有複雜的文化混雜形態與對國家的想像；馬來亞獨立後，多元差異的馬來民族主義與意識形態，在國家權力統合與歷史建構的權威支持之下，漸趨形成一種具排他性的狹隘「馬來主義」，不但受到憲法法律權益的保障，也享有政權與資源分配上的特權。今日馬來西亞的「馬來人」，已統合在馬來主義與馬來民族意識形態底下，成為可辨識的「族群共同體」。因此，若論及馬來人的「馬來性」（Malayness），遵守伊斯蘭教成為其重要規定的內容，這是在獨立後馬來人宗教認同開始和族群認同困綁在一起的結果。甚至在馬來人的心靈，族群的屬性和宗教認同之間，存在不可輕易消除的必要張力。<sup>15</sup>

### 參、宗教暴力與公共理性

有學者曾經指出，馬來西亞可能是現有伊斯蘭世界裡，唯一展現宗教和族群直

<sup>13</sup> 詳論見林開忠，〈國家·文化：重新評價馬來西亞國家文化與國家認同〉，祝家華、潘永強主編，《馬來西亞國家與社會的再造》（馬來西亞：新紀元學院、南方學院和吉隆坡暨雪蘭莪中華大會堂聯合出版，2007），頁 373。

<sup>14</sup> Leonard Y. Andaya, "The Search for the 'Origins' of Melayu," Timothy P. Barnard ed., *Contesting Malayness—Malay Identity Across Boundaries* (Singapore: NUS Press, 2004), p.72.

<sup>15</sup> Theodore Gabriel, *Hindu and Muslim Inter-Religious Relations in Malaysia* (New York: The Edwin Mellen Press, 2000), pp.42-43; Norani Othman, "Islamization, Islamism and Identity Politic in Peninsular Malaysia: Critical Issues and New Challenges for the Nation," Abdul Rahman Embong and Tham Siew Yean ed., *Malaysia At A Crossroads, Can We Make the Transition?*, pp.189-190.

接掛勾的國家。<sup>16</sup>不僅如此，宗教也和民族主義互為表裡，伊斯蘭教是馬來民族主義建造的基石。伊斯蘭教作為國家形構和民族建造重要的一環，馬來民族主義者試圖把宗教信仰變成政治信仰的核心，借助宗教修辭與神聖性，進一步鞏固族群劃分結構，使族群間的宗教信仰也成為神聖地域的競爭。但其競爭並非是「宗教知識」或對於真理信仰的把握，而是有意確立某種不可挑戰的詮釋權與特殊族群地位。自2005年始，一連發生好幾件伊斯蘭宗教局「搶屍」、關涉改信伊斯蘭教的案例，在在暴露了宗教局態度上的粗暴及毫無準則的行動判斷。2005年，已故征服珠穆朗瑪峰的國家登山英雄慕迪（M. Moorthy）的遺體爭議。慕迪也是陸軍，逝世後宗教事務局告知其妻子，慕迪已在逝世前改信伊斯蘭教，他的遺體必須由伊斯蘭教法來埋葬，但妻子堅持丈夫仍是虔誠的興都徒，決定通過法律途徑上訴，經過多年爭取最後卻敗訴。2007年，29歲的麗華蒂瑪蘇賽（Revathi Masoosai）（或名西蒂法迪瑪，Siti Fatimah）與丈夫蘇烈西威拉班（S. Veerapan）及十五個月大的女兒被馬六甲宗教官員強行拆散。原因在於麗華蒂的父母是伊斯蘭教徒，她的祖母以興都教徒方式將她撫養成人，而她與興都教徒結婚。麗華蒂不只被迫與年幼的女兒分開，甚至被送到宗教改造中心一百天。許多民間團體曾聲援呼籲尊重宗教信仰自由，並重申「馬來西亞是屬於所有公民，不論其族群、宗教與祖源地是什麼」。<sup>17</sup>2008年75歲顏榮伍遺體被搶事件，<sup>18</sup>同樣引發輿論關注，顏榮伍家屬為尋求公平正義，特別在網上作出申訴說：「我們的父親在2008年1月20日去世。由於長兄顏福成是家庭成員之一，我們告知他父親的死訊。他較後告訴我們父親是回教徒，我們感到震驚並不相信。我們繼續辦理父親後事，因為父親不曾經依據回教生活。回教局的官員後來來到嘗試搶走父親的遺體，我們感到更加震驚和生氣，我們反抗並嚴厲抗議父親的遺體被取走」。<sup>19</sup>有關「改信伊斯蘭教」，馬來西亞律師公會前主席拉惹阿茲（Raja Aziz Addruse）曾指出，《聯邦憲法》第11條款賦予公民宗教信仰自由，不是只有非伊

<sup>16</sup> Hussin Mutalib, "Religious diversity and Pluralism in Southeast Asian Islam: The Experience of Malaysia and Singapore," K.S. Nathan ed., *Challenges and Prospects for Southeast Asia, Europe, and the United States in the New Millennium* (Singapore: Singapore and Malaysia Association for American Studies, 2007), p.38.

<sup>17</sup> 〈關切國內連串危害家庭事件，57團體促尊重宗教信仰自由〉，《獨立新聞在線》，<http://merdekaonline.com/news.php?n=4051>，2007年5月15日。

<sup>18</sup> 〈老翁病逝子女爭屍案，欲索屍體以華人方式安葬，死者妻兒入稟森回教庭〉，《星洲日報》，2008年1月21日。<http://www.sinchew.com.my/node/51308?tid=1>

<sup>19</sup> 〈為什麼非穆斯林部長對搶屍案噤若寒蟬？〉，「林吉祥部落格」，2008年1月28日。<http://cblog.limkitsiang.com/?p=736>

斯蘭教徒享有這項憲賦權利，換言之，「改信伊斯蘭教」並非只關乎伊斯蘭教徒的權利。也有不少伊斯蘭教徒後來改信基督教或佛教，卻遭到宗教局拒絕在身份證上修改宗教地位的爭議，最後只能通過法律途徑來尋求宗教正義。

其次，是有關「阿拉」名稱之爭。馬來西亞國安部在 2007 年，突然就馬來語天主教周刊《先驅報》（*The Herald*）使用「阿拉」一詞來稱呼上帝而提出控告，理由是它會造成混淆，使伊斯蘭教徒以為天主教的阿拉就是真主阿拉，因此錯信天主教，引發了伊斯蘭和天主教社群之間緊張的關係，多個伊斯蘭組織在當地抗議，也有穆斯林在網上成立「反對非穆斯林使用『阿拉』」組織。而在 2009 年 12 月，馬來西亞高等法院判決天主教刊物可以使用「阿拉」來稱呼上帝，多個伊斯蘭團體集合在清真寺抗議。在這之後，更發生一些極端與暴力的反擊行爲。大概有九間天主教和基督教教堂受到攻擊與破壞，雪蘭莪州天主教堂更遭縱火；另在首都吉隆坡也有人暗中把血淋淋的豬頭丟到清真寺，挑戰各自的容忍底線，宗教對峙氣氛高漲，一直延續到現在。<sup>20</sup>這樣一種以捍衛各自的宗教神聖名義，破壞對方的信仰神聖空間，引發一般民眾對「極端伊斯蘭化」的疑慮與擔心。倘若回到歷史，可以發現「阿拉」這個阿拉伯文，在中東埃及、敘利亞或全球最大的伊斯蘭國家印尼，天主教徒可以阿拉來稱呼上帝。早在一世紀天主教傳入馬六甲時，上帝也叫阿拉，馬來西亞天主教徒使用「阿拉」一詞，已有四百多年的歷史。

印度學者阿希斯·南迪（Ashis Nandy）曾提醒「宗教是種族的共盟」，尤其是種族中的民族主義不但會消解多元社群生活，也是暴力本質的源頭，釋放族群宗教暴力的惡魔。<sup>21</sup>甚至是調動宗教本身，使之投入政治文化之中，成為政治動員的一種原則。<sup>22</sup>這其實是多元族群與宗教社會面對的困難，「多元」原來是可以締造族群間和宗教間相對自由、平等與公平的空間，每一個宗教都能按照自己所信仰的宗教教義實現完善的人生。只是值得追問的是：如果一個宗教實現完美人生的努力，卻是與現存的社會公平原則及族群間平衡關係有所衝突，誰該來調整這樣的現象？

<sup>20</sup> 〈蔡添強斥轉移換政府焦點，再有豬頭置隆洗都清真寺〉，《獨立新聞在線》，2012 年 2 月 2 日。http://www.merdeka.com/news.php?n=22558

<sup>21</sup> 阿希斯·南迪，〈民族主義，真誠與欺騙：關於印度兩種早期後民族主義艱難的報告〉，《阿希斯·南迪讀本》（廣州：南方日報出版社，2010），頁 2。

<sup>22</sup> 阿希斯·南迪，〈論羞辱：人類侮辱限度的政治與文化心理學〉，《後 / 殖民知識狀況》（北京：世紀文景，2012），頁 132。Norani Othman, "Islamization, Islamism and Identity Politics in Peninsular Malaysia: Critical Issues and New Challenges for the Nation," Abdul Rahman Embong and Tham Siew Yean ed., *Malaysia At A Crossroads, Can We Make the Transition?*, p.191.

一般來說，伊斯蘭教在憲法上已被賦予較優越的地位，改信伊斯蘭教爭議，回教法庭也比民事法庭掌握優勢的審判權，倘若如此，是否能依據政治公平原則的基準？所謂「宗教暴力」的「暴力」意涵，可以通過諸多形式表現，一些宗教法律的判斷，明顯有違人道精神，含有暴力的因子。埃爾斯特（Jon Elster）曾表示：「宗教要求的內容與說服力是由信徒所抱持內容所決定，而非根據信徒對信念的支持而定」，宗教真理實踐合理性的判斷，是掌握在信徒手中。而信徒的認知、詮釋與判斷，都是從個人而非公共群體為考慮，這使宗教信仰成為個人理念實現的最大目標。要如何調解這些宗教衝突，是否須依賴長期在民間社會展開宗教對話與交流的各宗教領袖？

因此在檢視宗教多元理論實踐的困境時，有必要引入批判性的「公共理性」（public reason）視野，把宗教議題納入更廣闊的公共領域的層面，在思考宗教課題時，轉化個人的理念成為公共宗教理念，並且尋求與每一個人的公共生活息息相關的宗教公共理性，使多元的意義在公共生活中真正發生關係。「公共理性」原來是羅爾斯（John Rawls）在討論政治自由議題時，對於宗教和政治之間的關係提出的觀點，特別要解決的問題是：如何在一個宗教和文化多元的社會中，建立大家所共同接受的政治原則。不過羅爾斯作為政治自由主義者，基本上否定宗教形上學的政治功能，若要把宗教容納於政治文化，唯有通過持中立的立場才能達到政治共識，而其途徑便是「公共理性」。換言之，他後來不完全拒絕形而上的宗教可以引入公共論理的領域，對公共生活進行認識、溝通與理解，以期建立更合理，符合正義與公平原則的宗教公共生活。他還發明了一個有趣的辭彙——「公民伙伴」，說明在宗教群體當中必須履行尊敬公民伙伴的義務。這是因為在一個自由民主的社會本來就會存在不同或衝突的宗教和形而上的立場，然而個體公民須有覺悟意識，能夠理解：公民的道德能力，是能「形成、修改並合理地追求」自己完善的觀念，宗教間的對話即是一種「修改」的重要途徑。<sup>23</sup>所以前提是：需要研究不同公民伙伴的不同宗教及形而上的立場，<sup>24</sup>從中了解對方的宗教及政治原則。由於也不少學者持有宗教乃非理性與非公共的觀點，在這裡有必要先確立有關「公共理性」所指涉的內涵，如黃勇教授所規範的三點：（一）它可以為公眾所理解；（二）可以為人們評判或批評；（三）可以為人們普遍接受，<sup>25</sup>基本上已對羅爾斯的公共理性說法有所

<sup>23</sup> John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review* 64.3(1997). 或參黃勇，《全球時代的政治》（臺北：臺大出版中心，2011），頁 106-109。

<sup>24</sup> 黃勇，〈當代政治自由主義的公共理性概念〉，《全球時代的政治》，頁 107。

<sup>25</sup> 黃勇，〈當代政治自由主義的公共理性概念〉，《全球時代的政治》，頁 111。

修正，更適合用於思考宗教多元面對的政治環境的挑戰。

針對第一點，黃勇區分了宗教經驗和宗教結果二者，他以聖經為例，說明人們縱然無法理解宗教經驗，不會有親身的經歷，也不甚理解聖經起源的神聖啓示，但還是能很好的理解聖經，因為理解涉及的是視野的融合。第二點，他也區別了內在批評和外在批評二者，其重要在於「內在批評」，即「要求批評者熟悉被批評者的文化，以對這個文化具有豐富的、廣泛的，和深刻的理解」。<sup>26</sup>至於第三點，可以在宗教理由中找到共享的理由，並為大家普遍接受的原則。由此就可以有力反駁把宗教理由作為非公共理由，而排除在政治討論以外。<sup>27</sup>若援引印度的情況為參考，可以理解在印度的公共論理發展史上，印度的佛教徒實扮演了重要的角色。所謂的「佛教會議」，原來是為解決分歧的宗教觀點，或尋找較大共識的宗教原則，卻意外促成了公共辯論與溝通，以及公共討論規範的訂立，創造了良好的對話空間與條件。所以多元不僅是維持多樣性、差異、寬容，交流與對話，而是須進一步建立影響眾人公共生活的公共理性原則。由此可思考的是，當伊斯蘭價值成為國家公共政策的價值基礎，如何能說服非伊斯蘭教徒說：伊斯蘭價值乃具普遍性，適合貫徹為全體公民日常生活的行為倫理指導依據？伊斯蘭文化成為公共文化的一部份時，如何體現供全公民信賴的公共意識，便至為重要。若不，非伊斯蘭教徒恐會產生強制被某種具宗教理念的公共體系所影響，以致引發同化猜疑，無法建立互信的公共理性。

## 肆、塔希德 (Tawhîd) 與「坎兒井」(Qanât 或 kârîz) 理論

以上論述的「公共理性」，揭示了多元論述在族群政治環境的脆弱，沉溺在自我絕對的真理及宗教權威建構的慾望，沒有建立起可供理解或從普遍理由上來說服另一方的理由，反而會傷害族群間的真誠、平和與尊重。但究竟要如何從根本價值與理念，貫徹多元價值的理念，培養共生共存的紐帶？「多元」一詞雖源自希臘，指相對於一元的雜多狀態，從政治層面而言，這些狀態包含了個人不同的天性和不同群體之間歧異的習俗。從政治哲學層次而言，則處理「多與一」、「分殊與普遍」

<sup>26</sup> 黃勇，〈當代政治自由主義的公共理性概念〉，《全球時代的政治》，頁 117。

<sup>27</sup> 黃勇，〈當代政治自由主義的公共理性概念〉，《全球時代的政治》，頁 117。

的關係。<sup>28</sup>日本中東研究學者，也是伊期蘭研究專家的板垣雄三（Yuzo Itagaki），在其著名〈諸文明的聯網：再激活『塔希德』（多元普遍論）的可行性及影響〉一文，則從宗教文明根源角度試圖論證人類乃處於多重世界的多樣性生態當中，個別的社會與社群無法獨立存在，一個文明與其他文明是在不斷交替、融合與滲透過程中持續的進行。伊斯蘭文明經由「現代性」過程來落實（一）多元主義性質的普遍主義；（二）多樣性的尊重；（三）對少數的尊重，等等。<sup>29</sup>這樣一種眼光，打開另一種討論伊斯蘭文明的理論視野，甚具參考價值。板垣雄三強調伊斯蘭文明中的「塔希德」（萬有歸一）思想：

Tawhid'是一個阿拉伯語詞匯，也是伊斯蘭宗教的最基本概念，意為「合一」（Making into one），「統一」（Unification），「對神的統一性的信仰」（Belief in the Unity of God），我譯為「萬有歸一」（Equating Many to One），以及類似的「多而一」（Many as Oneness），或「多元普遍主義」（Pluralistic Universalism）。<sup>30</sup>

乍看之下，它很容易被誤解為一種與多元及多樣性違背的統合思想。所謂的「合一」，並不是兼併或同化的概念，而是指具有共同的宗教基礎，在一個真理（神）底下包容了多樣性的存在。換言之，穆斯林認為不同宗教應該在平等的立足點上共享神的真理。板垣雄三進一步說明塔希德和華嚴哲學的密切關係。華嚴哲學中「一即多，多即一」的思想，設計了宇宙具有的普遍原理，「多」指涉各個「事」彼此之間不相礙，「一」指普遍原理，又與事理相融無間，關鍵詞在於「無礙」。<sup>31</sup>在具體宗教實踐當中，塔希德建立了「網絡」（shabaka）和「關係伙伴」（musharaka）

<sup>28</sup> 蕭高彥，〈多元文化與承認政治論〉，蕭高彥、蘇文流主編《多元主義》（南港：中央研究院中山人文社會科學研究所，1998），頁488。

<sup>29</sup> 板垣雄三，〈諸文明的聯網：再激活『塔希德』（多元普遍論）的可行性及影響〉，《變動中的世界，變動中的想像》，2012 亞洲思想界上海論壇讀本論文，頁75。

<sup>30</sup> 板垣雄三，〈坎兒井挖掘與萬有歸一：歷史與未來〉，《後／殖民知識狀況》，頁113。

<sup>31</sup> 在華嚴宗裡，若自現象與本體觀之，可分為四法界：（一）「法」指萬法，「界」謂「分界」；諸法各有自體而分界不同，構成一千差萬別的現象界，稱為事法界。（二）諸法現象雖繁多，但真實體性則常住不變，平等一如，超越語言文字，為寂然聖智之境，稱為理法界。（三）所有現象界與本體界具有一體不二之關係，其一一之法，相即相入，一與多無礙，法爾圓融，稱為理事無礙法界。（四）一切現象互為作用，一即一切，一切即一，重重無盡，事事無礙，稱為事事無礙法界。就法界之當相而言，一切法互為一體「相即」，其作用和無礙（相入），所以說事事無礙、重重無盡的緣起，稱為法界緣起。慈悟主編，《佛光大辭典（中）》（臺北：佛光出版社，1988），頁3368。

的組織模式，集個別性、多重性和互惠共生，呈現一種中心即是周邊，周邊即是中心的關係，使中心便具有隨時轉換與變化的可能，塔希德可以超越成爲維持多元宗教之間共生關係的終極理念，以避免受單一宗教霸權的箝制。可是它最具挑戰性的，要如何維持不同宗教社群的多邊契約關係？板垣雄三又提出「坎兒井」的意象：

坎兒井（Qanāt 或 káriz），中東和中亞乾旱地區的一種地下水利設施，分佈在從中國到摩洛哥、甚至延伸到安達盧西亞和西西里的廣大地區。在伊朗，至今有超過 50000 條的坎兒井仍在使用，其中最古老的一條建於公元前 700 年。地下水渠有時長達 70-80 公里，而主井的潛水位深達 300-400 米。坎兒井通過開鑿豎井和水平方向的並列水渠建成。豎井對坎兒井的建設和維護至關重要。今天的旅行者得天獨厚，可以從飛機上鳥瞰壯觀的景象：一個個豎井井口整齊地排列成行，縱貫空曠的沙漠。<sup>32</sup>

宗教間的相遇宛如「水脉的交會」，通過網絡的交涉進行理解或對話：

一種宗教思想就相當於一座精心修建的坎兒井豎井。不同的宗教思想不是正好相遇在連接彼此的共同水脉上嗎？我們時而還能夠看到具有豎井分支的坎兒井系統。需要拓展我們的想像力，以正視作為一種網絡形成的宗教和宗教思想的交會。<sup>33</sup>

板垣雄三認爲，必須要通過挖掘坎兒井才能建立塔希德的多重性，建立一個和諧的共處文明網絡。板垣雄三主張宗教多元主義的依據，是回到宗教文明的根源，尋求文明傳統建構的普遍原理，把不同的宗教轉化成文明的共同伙伴，這又與中國儒家傳統「理一分殊」概念有接榫的地方。宋儒所提出的「理一分殊」主旨，如劉述先指出其具有「平等互待」的意思，但「絕不是要一體拉平，抹殺彼此之間的差別相，謀求一極小公約數，那樣的方式是絕不可行的。宋儒曾學『月印萬川』的妙喻：最後的光源雖不殊，表現出來的光影去千變萬，無可歸一」。<sup>34</sup>因此對於伊斯蘭教的「萬有歸一」，它不限制於哲學沉思的範疇，同時也可應用於跨文化上，作爲政治、經濟或技術信息網絡建構的社會動力機制，積極的發揮作用。<sup>35</sup>板垣雄三

<sup>32</sup> 板垣雄三，〈坎兒井挖掘與萬有歸一：歷史與未來〉，《後／殖民知識狀況》，頁 113。

<sup>33</sup> 板垣雄三，〈坎兒井挖掘與萬有歸一：歷史與未來〉，《後／殖民知識狀況》，頁 114。

<sup>34</sup> 劉述先，《全球倫理與宗教對話》（臺北：立緒文化，2001），頁 63。

<sup>35</sup> 板垣雄三，〈坎兒井挖掘與萬有歸一：歷史與未來〉，頁 118。

提醒了人們，宗教間有一條暗合的水脈，需要加以挖掘，找到普遍基礎觀念，並在日常生活中建構網絡，實踐伙伴關係等。這提供我們重新思考多元文化論中有關「多元性」和「共同性」的辯證關係，可以從日常生活中找到彼此信仰的聯繫與共享的價值理念。

曾有研究調查訪問顯示，馬來西亞華裔對伊斯蘭教認識不深，對於伊斯蘭化現象也缺乏感知與感受，沒有覺得需要急切了解伊斯蘭教義，直接的反應是把它看作「馬來人的宗教」，<sup>36</sup>這實也點出其中一個癥結：一個缺乏深層理解的多樣性與差異的多元狀態。一個具體的例子，前副首相安華曾在 90 年代積極推動宗教間的對話，1995 年於馬來亞大學舉辦「回儒對話國際學術研討會」，在華人及馬來社會引起廣泛關注。但宗教人士及學者的深層對話若無法持續的開展，又或把學理轉化為日常生活意識，則無助於協助各族群回歸宗教文明根源，以建立宗教文明伙伴為重要理念與實踐目的的根本基礎。另外，如何培養各族群間的信任與尊重，更是不易。例如在 2006 年，檳城非政府組織欲籌辦一個「不同信仰間的對話」，希望能用和平與理性態度共同討論爭議性的宗教問題，最終卻因為出現近 500 位馬來人到場阻止，控訴這樣的對話會造成穆斯林和非穆斯林之間的緊張關係，以致對話無法舉行。<sup>37</sup>因此如何真正能建立一條活潑生氣的水脈，而這水脈不只滋潤著某一宗教信仰的教徒，相反的，可作為人類精神文明的活水源頭，是多元族群與多元宗教社會最大的考驗。

## 伍、結論

伊斯蘭教運動在馬來亞獨立及馬來西亞建國史上的貢獻是難以被否定的，尤其是早期不少伊斯蘭教青年加入反殖與建國運動，<sup>38</sup>此無可置喙。但在獨立後的發展，

<sup>36</sup> 潘寶玲，〈馬來西亞回教化對本土華裔的影響〉，潘永強、魏月萍《走近回教政治》《民間評論 IV》（吉隆坡：大將出版，2004），頁 75。

<sup>37</sup> Hussin Mutalib, "Religious diversity and Pluralism in Southeast Asian Islam: The Experience of Malaysia and Singapore," K.S. Nathan ed., *Challenges and Prospects for Southeast Asia, Europe, and the United States in the New Millennium*, p.43.

<sup>38</sup> 筆者曾在討論〈馬來馬共的歷史論述與制約〉時，援引馬來學者 Rustam A. Sani 的說法，說明「從 1876 年至 1941 年，大概有 147 份馬來報在馬來半島及海峽地出版，尤其是一份名為 *Al-Imam* 的報紙，凝聚了伊斯蘭知識青年。*Al-Imam* 深受埃及伊斯蘭教改革運動影響，廣泛影響了馬來亞的『馬來—阿拉伯』社群，宗教改革運動是馬來政治文化重要組成之一」。參魏月萍，〈馬來馬共的歷史論述與制約〉，《人間思想：亞洲現代思想計劃專號》（臺北：人間出版，2012），頁 138。

如前所述，無論在憲法或政治權利上，伊斯蘭教擁有特殊的地位，而其某些價值也成為公共政策文化或政治價值核心。這導致非伊斯蘭教徒，無法在一個可理解、可批評以及普遍價值基礎上，把訴諸於神聖教義的信念轉化為具公共理性的價值意識，日常生活中普遍的生活準則。通過神聖的帷幕，允許了暴力的手滲透進來，族群間的不安與猜忌裂縫逐漸擴大。因此無論是「坎兒井」意象或「公共理性」，都嘗試把宗教引入到公共領域，使它成為公民議題而非信徒的神聖話語。不只是對各自的宗教維持中立的立場，不只是進行對話，而是在深度的文明根源找到相互的聯繫，才能打開被困綁在一方宗教或政治話語的「多元」，避免深困於族群政治井中，促成暴力的黑暗怨念。

## 參考文獻

### 中文著作

- 邱武德，《超越馬哈迪：大馬政治及其不平之鳴》，吉隆坡：燧人氏出版社，2004。
- 陳中和，《馬來西亞伊斯蘭政黨政治：巫統和伊斯蘭黨之比較》，吉隆坡：策略資訊研究中心，2006。
- 李萬千，〈從「新馬來人」到「新華人」：「新馬來人」概念對華社的衝擊與啓示〉，張景云主編，《當代馬華文存：政治卷（90年代）》，吉隆坡：馬來西亞華人文化協會，2001。
- 林開忠，〈國家·文化：重新評價馬來西亞國家文化與國家認同〉，祝家華、潘永強主編，《馬來西亞國家與社會的再造》，馬來西亞：新紀元學院、南方學院和吉隆坡暨雪蘭莪中華大會堂聯合出版，2007。
- 阿希斯·南迪，〈論羞辱：人類侮辱限度的政治與文化心理學〉，《後／殖民知識狀況》，北京：世紀文景，2012。
- 阿希斯·南迪，〈民族主義，真誠與欺騙：關於印度兩種早期後民族主義細冊來遲的訃告〉，《阿希斯·南迪讀本》，廣州：南方日報出版社，2010。
- 板垣雄三，〈坎兒井挖掘與萬有歸一：歷史與未來〉，《後／殖民知識狀況》，北京：世紀文景，2012。
- 板垣雄三，〈諸文明的聯網：再激活『塔希德』（多元普遍論）的可行性及影響〉，《變動中的世界，變動中的想像》，2012 亞洲思想界上海論壇讀本論文。

黃勇，《全球時代的政治》，臺北：臺大出版中心，2011。

蕭高彥，《多元文化與承認政治論》，蕭高彥、蘇文流主編，《多元主義》，南港：中央研究院中山人文社會科學研究所，1998。

潘寶玲，《馬來西亞回教化對本土華裔的影響》，潘永強、魏月萍主編，《走近回教政治》《民間評論 IV》，吉隆坡：大將出版，2004。

劉述先，《全球倫理與宗教對話》，臺北：立緒文化，2001。

魏月萍，《馬來馬共的歷史論述與制約》，《人間思想：亞洲現代思想計劃專號》，臺北：人間出版，2012。

《中文譯解古蘭經》，聖城麥地納版：法赫德國王古蘭經印製廠，回曆 1407 年，慈怡主編，《佛光大辭典（中）》，臺北：佛光出版社，1988。

## 英文著作

Andaya, Leonard Y. "The Search for the 'Origins' of Melayu," Timothy P. Barnard ed., *Contesting Malayness—Malay Identity Across Boundaries*, Singapore: NUS Press.

Gabriel, Theodore. *Hindu and Muslim Inter-Religious Relations in Malaysia*. New York: The Edwin Mellen Press, 2000.

Hooker, Virginia Matheson. "Reconfiguring Malay and Islam in Contemporary Malaysia," Timothy P. Barnard ed., *Contesting Malayness—Malay Identity Across Boundaries*. Singapore: National University of Singapore, 2004.

Mutalib, Hussin. *Religious diversity and Pluralism in Southeast Asian Islam: The Experience of Malaysia and Singapore*. K.S. Nathan ed., *Challenges and Prospects for Southeast Asia, Europe, and the United States in the New Millennium*, Singapore: Singapore and Malaysia Association for American Studies, 2007.

Othman, Norani. "Islamization, Islamism and Identity Politic in Peninsular Malaysia: Critical Issues and New Challenges for the Nation," Abdul Rahman Embong and Tham Siew Yean ed., *Malaysia At A Crossroads, Can We Make the Transition?* Kuala Lumpur: University Kebangsaan Malaysia, 2011.

Petah, Mokhtar. *Dr. Mahathir Menangis Demi Bangsaanya*. Kuala Lumpur: Simfoni Gemilang Sdn. Bhd., 1998.

Yasin, Norhashimah Mohd. *Islamization/Malaynisation—A Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1969-1993*. Kuala Lumpur: A.S

Noordeen, 1996.

## 網路資料

- 〈關切國內連串危害家庭事件，57 團體促尊重宗教信仰自由〉，《獨立新聞在線》，2007 年 5 月 15 日。http://merdekareview.com/news.php?n=4051
- 〈老翁病逝子女爭屍案·欲索屍體以華人方式安葬·死者妻兒入稟森回教庭〉，《星洲日報》，2008 年 1 月 21 日。http://www.sinchew.com.my/node/51308?tid=1
- 〈為什麼非穆斯林部長對搶屍案噤若寒蟬？〉，「林吉祥部落格」，2008 年 1 月 28 日。http://cblog.limkitsiang.com/?p=736
- 〈蔡添強斥轉移換政府焦點，再有豬頭置隆洗都清真寺〉，《獨立新聞在線》，2012 年 2 月 2 日。http://www.merdeka.com/news.php?n=22558

初稿收件：2012 年 11 月 30 日

審查通過：2013 年 01 月 10 日

責任編輯：盧宣宇

## 作者簡介：

魏月萍 (Ngori Guat Peng)：

新加坡國立大學哲學博士

新加坡南洋理工大學中文系助理教授

通訊處：14, Nanyang Drive, HSS 03-04, Singapore 637332

E-Mail：gpngoi@ntu.edu.sg

# Ethnic Politics and Religious Violence: The Dilemma of Religious Multiculturalism Discourse Practice in Malaysia

Ngoi Guat Peng

Assistant Professor, Department of Chinese, Nanyang Technological University

**Abstract:** This paper attempts to re-examine the tension between religious multiculturalism and diverse ethnic groups in Malaysia. In recent years, some religious conflicts and disputes incidents indicated the religious cultural dilemma and limited of multiculturalism practice discourse. Reference to Itagaki Yuzo's Tawhīd' and Qanât theories, Ashis Nandy thought of "Religious Violence" and John Rawls "Public Reason" revision theory, this paper tries to carry out another discussion of religious conflict and multicultural principle in Malaysia context.

**Key Terms:** Religious Multiculturalism, Religionist, Tawhīd', Oneness and many, Ethnic politics