

從伊斯蘭法的公共論述看馬來西亞社群主義的建構*

蔡源林

南華大學宗教學研究所所長兼專任教授

一、前言

自從 1998 年冬初次走訪馬來西亞，就被這個多元種族與多元文化的國度所深深吸引著，由於生活其上的馬來人與華人兩大族群各自稟承的伊斯蘭傳統及華人宗教傳統都是筆者所長期研究及關切的，這兩大宗教傳統，不論就神明觀、宇宙觀、人性觀，乃至禮拜儀式、倫理規範、日常禁忌等各方面，其差異性是如此之大，但卻又如此毗鄰共存於馬來西亞這塊充滿熱帶風情的土地上，其間所觸發的宗教與政治之間的複雜糾葛關係，引發個人知性之好奇並急欲一探究竟的強烈動機。

對於一位經歷台灣 1980 年代的自由化及 1990 年民主改革而至 2000 年政黨輪替的知識分子而言，已習慣於公平公開的政黨競爭之多元民主體制，或許會對馬來西亞的獨立至今仍維持不變的一黨威權統治的不夠「民主」，以及其憲政體制中明訂的馬來族群特權與伊斯蘭國教的兩大立國原則的不夠「自由」、「平等」及不尊重「人權」的部分，深深感到困惑。當然若我們只用源自於現代西方的一套「自由／權威」、「民主／專制」、「世俗／神權」的二分法來看待上述這些現象，全然忽略了馬來西亞特殊的族群結構、其殖民主義所形塑的歷史條件，確實會輕易地就加諸於其特殊的政治制度一種負面評價。隨著筆者自 1999 年迄今幾乎每年進行之例行的田野觀察，對馬來人與華人兩大族群各個社會階層的廣泛接觸，逐步加深對這個多元族群國家的了解之後，漸漸地

* 本文為「馬來世界的宗教融合與衝突」整合計畫的初步研究成果，本計畫承蒙中央研究院蕭新煌教授所主持之亞太區域研究專題中心的支助，特此致謝。過去一年來，與本計畫的另兩位成員：李豐楙教授及陳美華博士，共同進行馬來西亞的田野研究及交換各項研究心得，獲益良多；初稿發表於發表於中央研究院亞太區域研究專題中心主辦，「馬來世界的宗教與文化：衝突？融合？」研討會，2003 年 11 月 12 日。會上承蒙古鴻廷教授的細心研讀並提供寶貴意見，在此均一併致謝。

會以同情與諒解的態度來看待這個表面上不夠「民主」與不夠「自由」的制度，並從其特殊之歷史文化脈絡來重新認識這個國家。究竟馬來西亞國民所享有的法治秩序、經濟上雖算不上富裕但已稱的上小康的局面、各大宗教信仰的和平共存，這一切與所有曾經歷殖民剝削的第三世界國家來相比，已算是得來不易的成就，而立國以來所實行的一套以族群－宗教認同為基礎的「社群主義」（communalism）制度設計所帶來的政治穩定，可說是對馬來西亞之安定和繁榮功不可沒。

台灣近年來在民主化以後，族群矛盾的問題也浮上檯面，過去威權時代政府以單一語言與文化認同的政策來將族群意識壓制下來，但無法根本解決此一問題，結果在 1980 年代解嚴以後，族群問題還是浮上檯面，事實證明一元主義的政策是無濟於事的。試想台灣內部的族群差異不過就是同一華人大群體的三個不同方言群而已（不談人口、文化與政治上都處於絕對弱勢地位的原住民），其間的文化差別若和馬來西亞的馬、華、印三大族群，不論就宗教信仰、生活習慣、甚至於長相外貌等各樣特質的差別比較起來，實不可同日而語。就個人所知的範圍來看，馬來西亞的例子是全球獨一無二的。一個國家擁有在人口比例上均有相當份量的三個族群，卻還能夠建立一個穩定的多元民主體制，能夠想到的唯一類似例子便是瑞士，但瑞士的德、法、義三大族群雖有不同的語言及歷史傳統，但卻同受基督宗教文明的薰陶，其差異性不若馬國三大族群分屬於伊斯蘭、中國儒釋道、印度教三大宗教文明來得大。至於其他多元族群的國家，要不是採取一個族群宰制其他族群的霸權政策，像以色列、伊拉克，或是陷入間歇性的族群衝突狀態，如印度、黎巴嫩、印尼等國，或是根本就因無任何族群可以壓制對方而土崩瓦解，如前蘇聯及前南斯拉夫。馬來西亞在獨立運動之際，三大族群之間（特別是馬、華之間）的矛盾已經浮現，故其獨立建國的第一要務便是處理族群問題，若從和平解決族群利益分配的角度來看，則馬來西亞的社群主義制度不只不能僅以不「民主」的制度視之，反而應正視其追求族群之間相互妥協及利益平衡的正面效果。有了一個各族群均能共同接受的政治體制之後，國家安全與社會經濟的進步發展才能夠確保，故深刻了解社群主義的本質，方能討論馬來西亞政治、經濟、社會與文化的各種課題。

本文重點在馬來西亞社群主義的核心要素－「伊斯蘭法」（*Shari'a*），探討馬國政府如何透過馬來民族伊斯蘭傳統的制度化設計，以便強化馬來人及非馬來人、穆斯林及非穆斯林之間的族群區隔，使社群主義的運作模式常軌化。但為避免議題過於龐大，又要能具體呈現伊斯蘭法與社群主義的辯證性關係，乃

以 1990 年代初期雪蘭峨州伊斯蘭法修訂事件所引發的公共爭議為例，說明伊斯蘭法對制度化社群主義所具有的意義，並放在馬來西亞政黨政治的脈絡來討論，指出促成社群主義之穩定及不穩定的條件。

二、理論性反思

馬來西亞的政治體制經常被稱為「社群主義」(Vorys 1976; Hua 1983; Mutalib 1990)，蓋指馬來西亞國民的國家認同，乃是先建立於對其所屬族群的身分認同之上，並以族群之間的相互包容及協商妥協的共識基礎建立一套各族群分享權力的國家體制，但佔多數的馬來族群又享有憲法所保障的特殊地位。在 1970 年代，以社群主義來研究馬來西亞獨立初期政治史的Karl von Vorys對此有進一步的界定，並總結為以下四點：(一) 在同一社群內部，其成員之間的關係乃經由一個半自主性的社群階層結構所管理；(二) 跨越社群疆界的關係或人民與政府的關係，乃由跨社群領袖所組成的最高政權機構共同決議之法令所規範；(三) 跨族群關係的法令應以憲政契約的模式公佈實施，當有必要時，以社群領袖的秘密協商所制定的政策加以補充；(四) 最高政權機構的成員有著雙重資格：一方面必須是每一社群政治組織的領袖，經由民主選舉產生並有能力動員群眾支持；另一方面為維持最高政權機構之所有成員的相互信賴，每位成員均應避免訴諸民粹，去動員本身社群大眾的支持以對秘密協商施加壓力的作法 (Vorys 1976: 14-15)，而Vorys本書的主標題正是對這個制度的最簡潔有力的刻劃：《沒有共識的民主》(Democracy without Consensus)。¹

上述之社群主義制度的描述相當符合馬國政治運作模式，其中的「秘密協商」固為此一制度決策運作的主要模式，其不符合公民普遍參與的民主原則雖然至為明顯，但若放在馬來西亞特殊的族群結構脈絡來看，則不難理解其具有合法性的基礎為何。倘若各政黨均訴諸民粹式的大眾參與模式來獲取本身的利

¹ 對Vorys的觀點，華裔左派學者Hua Wu Yin採取批判性的看法，他以馬克思主義的分析途徑，視社群主義為馬來統治階級承襲英國帝國主義者的統治手段，將被統治者按宗教與文化的差異分而治之，使被統治者視族群差異為理所當然、牢不可破的客觀事實，並藉此矇蔽了民眾對階級壓迫的認知及其形成的歷史條件，故被建制化的社群主義是最典型的為達成資產階級支配合法化的意識型態工具，參見Hua (1983: 1-8)。Vorys與Hua觀點上的對立，反應出左派與右派學者對社群主義的論辯中理論取向的差異。有關於社群主義之左、右兩派學者對南亞社群主義的論戰，亦可作為討論馬來西亞社群主義的另一參考點，雖然南亞的歷史條件與族群結構與東南亞不同，但相同點為同受英國殖民統治，且均有印度教與伊斯蘭教兩大宗教族群的對立，兩個區域所表現出來的社群主義政治頗可進行比較研究，不過此非本文重點。有關南亞社群主義的論戰，可參考David Ludden所編*Contesting the Nation*一書的各篇論文 (Ludden 1996)。

益，族群間的矛盾必然很容易被挑起，屆時便是各族群之間的實力對決，由於1969年的「513事件」殷鑑不遠，各大族群，尤其是華人，都不願意再度付出流血衝突的代價，所以雖然社群主義制度並不一定是大眾心目中最佳的政治運作模式，但在各大族群對政治與文化的價值觀難以形成共識的情況下，似乎也沒有其他選擇，若說對族群間的暴力衝突之恐懼，乃是此一制度終極的合法性基礎，亦不為過。個人多次的田野訪談經驗，證明了甚至在歷經三十年後，「513事件」對華人仍然是心頭難以抹滅的陰影。

族群矛盾乃是民主政治難以解決的一大問題，西方的所謂發展較為成熟與穩定的民主政體，其實其族群結構要不是單一的，或者便是多數族群居於全然支配的地位，少數族群毫無討價還價的餘地。以被國人認為是民主典範的美國為例子，族群問題便是以白人完全宰制的方式消除之。美國的白種人大多為歐洲各國移民的後裔，由於其膚色相近、宗教信仰大多為基督宗教，取得共識並不困難，而為美洲原住民的印地安人，早已在歐洲移民大量湧入之後遭受到自然淘汰，或者在白人向西部開拓之際受到無情的集體屠殺，迄今在政治上已無足輕重。目前為美國最大少數族群的非洲裔黑人，大多為十九世紀以後被白人奴隸販子強制移入新大陸的，但其在經濟上、政治上、文化上可說處於全然劣勢的地位，所謂政治民主化及經濟自由化的制度，不過是對這些有色少數族群的一個合法的持續剝削之工具罷了，其族群權益實難以在這種制度之下受到保障。若以美國的情況來對照馬來西亞，則吾人可以說馬來族群有其幸運與不幸之處。就幸運之處而言，馬來人身為所謂「土地之子」(*Bumiputra*)的原住民，並沒有像美國的印地安人一樣，被其殖民者及比其在經濟上及文化上更佔優勢的外來移民所滅絕；然就馬來人的立場而言，其不幸之處在於，雖然在人數上為多數族群，但卻無法像美國白人一樣完全宰制少數族群，而是必須與後者分享政治權力，並在經濟上處於劣勢，在宗教與文化上必須容忍其他少數族群的獨立自主性，無法採取同化政策。從這個比較的角度來看，雖然華人身為少數族群積極爭取本身的政治與文化權利值得同情，但馬來人一直強調其擁有特權的地位，只願意以社群主義模式和華人達成權力分享，亦有其言之成理之處。吾人若以設身處地的方式來思考馬來西亞的族群政治，更容易理解其制度有不得不然之合理性存在。

Vorys 的著作出版至今已近三十年，馬來西亞的社群主義運作模式難道沒有改變嗎？某些大馬左派人士所倡導之被統治階級跨越族群的大串聯，共同反抗統治階級的壓迫，有可能實現嗎？社群主義制度是否仍將持續鞏固，或是大

馬在強人政治結束後亦將與東亞國家，如韓國和台灣一樣，達成多黨競爭的民主轉型呢？從個人所蒐集到的文獻資料及近幾年內的田野訪談經驗來看，雖然確有些鬆動的潛在因素存在，但實際上這些因素尚沒有力量去挑戰社群主義的根本結構及其一般運作模式，下面幾節將會進一步分析社群主義的實際運作情形，並深入探討到底促成此一制度轉型的潛力來自於哪裡。本論文將注意的焦點放在「伊斯蘭化」(Islamization) 這個面向，並視其為促成馬來西亞社群主義的不穩定甚至轉型的動態因素，故下文先對伊斯蘭教進行一個較深入的討論。

為對馬來民族之伊斯蘭傳統有更完整的理解，應將之放在整體伊斯蘭文明的脈絡來看。想要探究歷經十四世紀、充滿複雜多元性的伊斯蘭文明，應先掌握其「統一性」(unity) 與「歧異性」(diversity) 的兩個對立特質之辯證發展。² 許多學者對伊斯蘭教與伊斯蘭文明所為的誤解或偏頗解釋，經常就是因為無法完全掌握上述的辯證特質，而只是從一個面向、一個時期或一個特定地域來看待其信仰，抓住了其中某些特點，作出以偏概全的解釋。類似對伊斯蘭教的誤解，在Edward W. Said的《東方主義》(Said 1978) 已有深入探討，茲不贅述。為了處理伊斯蘭文明的複雜性，尋求一個清楚的理論架構有其必要。雖然Weber也算是對伊斯蘭教有「東方主義式」偏見的西方學者，但其宗教社會學理論，頗能對伊斯蘭文明之統一性與歧異性所構成的複雜辯證達到馭繁於簡的效果，且註二所列的三位學者均深受Weber的影響，故仍值得對其理論加以引述。

Weber 以宗教的「先知式召喚」(prophetic calling) 及由此所構成的神聖世界觀作為宗教創始的原型，這是宗教傳統進行跨文化、跨民族傳播後還能達到「統一性」的內聚力之根源，當「先知式召喚」轉化而為入世性的傳教使命後，宗教倫理規範體系便會以先知追隨者為核心建構起來，並向不同的地域與社會階層傳播，產生了因不同的宗教信仰與行為模式所造成之「歧異性」。換言之，一方面，特定宗教傳統固然會與特定經濟生產模式、特定社會階層、特定政治權威制度、特定族群民眾的文化取向產生結合，使原有宗教信仰體系產生轉化，成為向外擴散的張力；另一方面，傳承宗教義理、戒律及儀式體系的宗教專業階層會以回歸先知式召喚的訴求，形成宗教發展傳播過程的內在凝聚之拉力；兩者之間的交互作用構成了宗教的常數與變數所交織成的各種複雜樣貌，形成「統一性」與「歧異性」的辯證關係 (Weber 1964)。

² 對這兩個概念的掌握，可參閱Hodgson (1977)；Geertz (1971)；Gellner (1989)。

Weber 的架構特別突顯下列三點：(1) 社會階層對宗教變異性的影響；(2) 宗教專業知識階層對宗教信仰朝向普遍性與一致性的作用；(3) 宗教理念轉化為社會實踐，所造成的「理性化」(rationalization) 趨向。若將這三點應用在伊斯蘭教的脈絡，則很明顯的，伊斯蘭傳統的兩個面貌：遵奉經典並深具入世禁慾主義 (this-worldly asceticism) 倫理取向的正統遜尼主義 (Sunnism) 與泛神論式、聖者崇拜式、講究出世密契主義 (other-worldly mysticism) 修行取向的蘇非主義 (Sufism)，乃是伊斯蘭教傳播後透過社會階層化所造成的結果，前者以城市工商階級、知識份子為主體，後者以鄉村之農民及游牧民為主體；階層化所造成的「歧異性」，被伊斯蘭宗教專業知識階層，即「經師學者」(ulama) 所要求「統一性」的努力所平衡了，故歷代出現許多律法學家與神學家，努力建構一個可以調和遜尼主義與蘇非主義的信仰體系(雖然「什葉派」【Shiism】終究無法被整合進來而獨立發展成另一體系，但其內部亦有這兩種取向的對立辯證)，造成伊斯蘭教朝向「理性化」發展；最後，伊斯蘭理念的社會實踐之理性化表現，具體展現在以「五功六信」為核心的律法制度。但不同社會階層對律法的不同程度的理解與實踐，又是促成律法制度發展史上「歧異性」的結果。

將 Weber 的理論放在馬來西亞的脈絡來看，其律法制度的「歧異性」，應由其社會階層及從傳統過度到現代的歷史變遷兩個向度來加以理解；其律法的「統一性」，則應由其經師學者階層對伊斯蘭先知式召喚的回歸來詮釋。馬來西亞伊斯蘭復興運動對律法所出現的論辯，也應該從這兩個對立的向度來解析。

總體而言，馬來社會之伊斯蘭法的引進，可遠溯至其中古的封建時代，雖然馬來蘇丹採用伊斯蘭法治國，但伊斯蘭法所規範事項的範圍與現代國家的各類法律有根本差異。伊斯蘭法強調神啓為法律根源，對個人宗教行為及家庭倫理關係有相當繁瑣的規範，但現代國家法律大多採世俗主義，故對個人宗教行為以信仰自由為原則，不做強制規範，對家庭倫理則大多以民法做原則性立法，不若伊斯蘭法之繁複；另外，伊斯蘭刑法亦為一大特色，對褻神、通姦、偷竊及偽證四種罪行均有比西方現代法律更加嚴厲的懲罰；其商事法中反對利息的規定，亦和現代資本主義制度頗不相合。但伊斯蘭法最缺乏的一環便是行政法，乃至規範政府與人民之權利義務關係的其他公法，均為現代民主憲政國家制度之憑藉，但卻是伊斯蘭傳統未體系化者。傳統的伊斯蘭政權是否有現代國家的憲法之概念，亦為當前伊斯蘭學者爭論的課題。根本原因在於現代西方

文明與伊斯蘭文明對政治的概念是全然不同的，由此所衍生的法治概念及公法體系，實在難以做任何類比。故目前大多數穆斯林國家的公法體系其實頗受其西方殖民母國的影響，馬來西亞也不例外。在伊斯蘭傳統中尋找「伊斯蘭政體」（Islamic state）的典範，實為當代伊斯蘭復興運動的主要論戰課題。就如何回歸伊斯蘭傳統，如何建立實現伊斯蘭理想的國家體制，在伊斯蘭保守派與自由派之間、傳統主義者和現代主義者之間，出現充滿意識形態的激辯。採用韋伯的模式來分析，將有助釐清相關論戰的本質³。

現行馬來西亞的伊斯蘭法並非中東伊斯蘭法的直接移植，而是經由與馬來本土文化之融合，並經過英國殖民體制的改造，而構成今日馬來西亞的「法制多元主義」（Wu 1999：168-170）的一環。也就是說，一般非穆斯林民眾，或者是伊斯蘭法並無規範的事項，均採用英國法系影響下所頒布施行的一般法律來規範，穆斯林民眾則採用伊斯蘭法，故馬國的司法制度形成一般法院與伊斯蘭法院並存的「一國兩制」特殊現象。此種制度本來為維繫馬來西亞社群主義的核心機制，但伊斯蘭法所內涵的普世性宗教精神，卻又形成崩解社群主義的潛在力量，充分探索這兩種意識型態如何在制度面運作，對了解馬來西亞、東南亞，乃至整個伊斯蘭世界的晚近政治發展，至關重要。

三、社群主義的鞏固及其轉型

社群主義的基本精神在於政治權力的分配及運作乃以社群認同的區別為基礎，故每個公民先以特定社群成員的身分為基礎行使其政治權利，再透過跨族群的協商與聯盟建立政府體制，故等於是先有社群認同，再建立國家認同，這和許多國家強調單一的國家認同而消弭社群認同的作法相當不同。具有社群主義制度的國家，大多因為特殊的族群結構使然，馬來西亞便是最典型的例子。

1946年英國殖民政府提出「馬來亞聯盟」（the Malaya Union）的構想，企圖賦予華人與印度人享有與馬來人同樣的公民權，建立一個中央集權的西方式代議民主政體，並使各州蘇丹成為虛位元首，但卻引發馬來人強烈的抗爭，終於使英國政府不得不採取社群主義的政治設計（Vorys 1976：64-70）。推動馬來西亞獨立運動的各黨派領袖並非沒有意識到建立單一國家認同的重要性及社群主義造成國家分裂的危險，但有激進的馬來民族主義者認為所有其他少數族群應該同化於馬來文化，建立一個以馬來民族為主體的馬來西亞；與此立場

³ 有關馬來西亞伊斯蘭法傳統，可參閱拙文：〈馬來西亞伊斯蘭律法的變遷——一個後殖民主義的觀點〉（蔡源林 2003b）。

相反的有華人左派與中間偏左的政黨，主張建立不分種族、所有公民一律享有平等自由權利的西方式民主政體。故面對如此相左的族群利益與意識形態的矛盾，各黨派實在難以達成共識，只能採取相互包容、相互妥協的協商式民主模式，透過此一模式的運作，反而可以使族群認同從不穩定的因素轉化為穩定因素。換言之，每個公民無須放棄自己的族群身分及其文化，去勉強追求一個虛構出來的國家認同，而是採更實際的策略，先忠誠於自己的族群，再透過與其他族群的談判來爭取本族群在政治體制的地位與權利，從而建構出更具包容性的國家認同，這將使得建立政治體制的社會成本較少。雖然協商之後的結果並非人人都能充分滿意，但考慮族群對抗所造成的負面效應，不失為一個符合多元族群之現實條件的理想解決方案。

1957年獨立建國時所頒布的「馬來亞聯邦」(Federation of Malaya)憲法，奠定了沿用至今的社群主義制度之基礎，雖然歷經1963年(新加坡、沙巴、沙撈越的加入)、1965年(新加坡的退出)的兩次國土變更，變成今日包涵十三州及聯邦直轄區的馬來西亞，但從獨立以來基本的憲政體制沒有太大的變更，包括：聯邦及各州的分權、三權分立制、蘇丹的特權、馬來族群優位但仍保障其他族群的公民權利、伊斯蘭的準國教地位等，均為馬來西亞憲政的基本原則(Wu 1999: 39-88; Tan 1998: 51-55; Vorys 1976: 126-139)。

構成馬來西亞的每一個社群均有其認同的基本要素，其中佔政治支配地位的馬來族群的認同要素還明訂於憲法，即所謂馬來族群的三大支柱：馬來語、伊斯蘭教、慣俗(*adat*) (160: 2)，這個特殊的憲法設計之歷史文化因素，拙文已有討論(蔡源林 2000)，茲不贅述。隨著時代的變遷，特別是在1970年代的全球伊斯蘭復興運動的風潮引進馬來西亞之後，伊斯蘭教逐漸成為馬來族群與非馬來族群的主要區別因素，其他兩大支柱的重要性相對減弱，而伊斯蘭化也必將在馬來西亞引發許多的憲政問題。

伊斯蘭教為「聯邦的宗教」(religion of the Federation, 3: 1)，並以各州「元首」(Ruler)為各州伊斯蘭教之首長；在「元首會議」(Conference of Rulers)的同意並賦予權限下，由「最高元首」(*Yang di-Pertuan Agong*)代表各州為聯邦伊斯蘭教之首長(3: 2)；無元首之州(馬六甲、檳城、沙巴、沙撈越)則依法由「最高元首」為其伊斯蘭教之首長(3: 3)。由此可知，伊斯蘭教在馬國已經取得了準國教的地位，但卻是以聯邦主義的精神推行之，並未將行使伊斯蘭教的權力集中於聯邦政府，而是由各州各自為政。伊斯蘭教之為準國教，尚未成為全然之國教，乃因憲法同條規定：「其他宗教可以在和諧共

存的情況下在聯邦各地實行之。」(3:1) 這便是為了保障非馬來族群之宗教信仰自由的但書條款，進一步的宗教自由之保障，則規定於第 11 條全文，不再引述。這部充滿妥協精神的聯邦憲法，在付諸實行後更需要步步為營，否則當宗教問題被挑起時，同時也會觸動族群差異的敏感神經，進而導致政治對立。總之，馬來西亞的宗教認同已經和其族群認同及政治認同完全糾結在一起，牽動其一必將引發連鎖效應。這個問題勢將隨著馬來族群的伊斯蘭化逐步增強，成爲一個馬國政治公共領域的主要論戰焦點。

筆者認爲伊斯蘭教之所以能夠在現代化的過程中仍能免於因世俗化而導致被邊緣化的結果，且能充分與世俗政治體制結合，乃因爲伊斯蘭教具備將宗教的終極關懷落實成爲一套完整的生活方式之律法制度，使宗教不會流於只是深奧難懂的教義體系，或只是一般信眾難窺其堂奧的儀式象徵體系與修行方法，或只是空泛不切實際的倫理道德訓誨。伊斯蘭法將宗教修行轉化爲清楚易循的五功，且將宗教倫理規範轉化爲一套規範個人、家庭與社會互動的權利義務關係之法律體系，並以接受宗教專業知識訓練的經師學者來執行這套體系，故奠定了伊斯蘭文明社會、政治與倫理秩序長遠發展的基礎。

至於位居第一大少數族群的華人，其族群認同的標準爲何呢？華人缺乏像馬來人那樣的制度性之社群界定標準。根據不同學者對華人認同的研究，有著大同小異的看法，不外乎以方言群（如：福佬、客家、廣東等）、血緣（以姓氏宗親會爲基礎）、地緣（以同鄉會館爲基礎）、職業（以行會爲基礎）、宗教等爲界定標準，故華人內部缺少單一凝聚的認同要素。⁴相較於馬來族群的三大支柱中宗教佔最重要地位，華人宗教信仰雖明顯不同於伊斯蘭教，但其內部的差異性甚大，除了傳統的儒、釋、道三教外，尚有不少華人信仰基督教，故宗教信仰難以成爲華人內部團結凝聚、對外動員群眾爭取權益的文化要素。對華人而言，語言仍然是主要的認同基礎，普通話超越方言成爲華人共同的溝通媒介，知識份子則更可使用共同的文字，不過即便如此，馬來西亞由於受到英國殖民教育的影響，有些華人知識份子使用英語而非普通話，使用英文而讀不懂中文，故語言的單一性亦不如馬來人之於馬來語。不過無論如何，自獨立以來，華人知識份子及社群精英爲華文教育的維繫奮鬥不懈，甚至爲此進行激烈抗爭被捕入獄者大有人在，捍衛華文教育已然成爲跨越華人各方言群的主要動員力量，故語言仍爲華人社群認同的基本要素（何國忠 1998：45-51，58-67）。至於華人的習俗，仍有其內在差異性，其中年節禮俗成爲最具一致性的項目，

⁴ 對馬來西亞華人認同問題的界定，參閱古鴻廷（1994：14-29）；麥留芳（1985：1-16）。

亦為華人社群意識維繫的要素。透過馬華之間的比較，吾人發覺在族群認同的內在一致性上，華人似乎不如馬來人，是否這造成政治動員力量的差別，值得學者深入探討。由於這並非本文主題，茲不贅述。

自獨立建國以來，由「巫統」(The United Malays National Organization, UMNO)、「馬華公會」(Malaysian Chinese Association, MCA)、「馬印國大黨」(Malaysian Indian Congress, MIC)分別代表馬、華、印三大族群利益的三個政黨為主體所組成的聯盟，在例次國會大選中都能取得執政地位，故社群主義的決策模式尚能持續地穩定運作。此一社群主義制度所面臨的最大危機，分別發生在1969年及1999年，這兩年均為大選年，前者為三黨執政聯盟首次遭受國會議席不足三分之二的窘境，並在選舉後爆發獨立以來最大規模的族群衝突：「513事件」。⁵「513事件」之後所經歷的政治權力結構的重組，其實是更加鞏固了社群主義的制度運作，使馬來族群確立其在政治上的絕對優勢，並透過「新經濟政策」與「新文化政策」來獲取馬來族群在財富及教育文化資源分配上的特權。從此以後，馬國政黨政治的競爭主軸成為巫統及泛伊斯蘭黨兩個馬來人政黨的對決，並且主要是在伊斯蘭化的議題上形成主要戰線。但直到1999年大選之前，以巫統為首的國陣仍然取得絕對優勢，歷次選舉中均贏得遠超出三分之二的絕對多數之國會議席，1995年更以162比30大勝反對黨，故社群主義的運作持續穩定(顧長永，1995，pp. 98-9)。

不過，泛伊斯蘭黨的挑戰確實埋下了解構社群主義制度的潛在因素，因為獨立以來馬來族群內部團結一致的局面被打破了，泛伊斯蘭黨以「伊斯蘭優先」的號召取代巫統的「馬來優先」，造成馬來族群政治認同的分裂，此一情況在1980年代已見端倪，一直累積到1999年大選年，「安華事件」揭開政治衝突的序曲，年底的國會大選則可說是馬來西亞獨立後第一次出現了準兩黨政治的對決，以巫統為首的國陣在執政四十多年後，首次面對一個團結的反對聯盟「替陣」(the Alternative Front)的挑戰，而且是以馬來人為主體的泛伊斯蘭黨為首，破天荒地和華人的第一大反對黨民主行動黨結盟，再加上安華的同情者所新組成的「公正黨」(Keadilan)，三黨之跨族群的聯盟，已經鬆動了原有之社群主義的政治架構。這次選舉結果雖然國陣仍取得超過三分之二的絕對多數席次，但是就馬來選民中，其實支持巫統與泛伊斯蘭黨的已經是勢均力敵了，馬哈迪政權的穩固一方面和選區劃分有關，另一方面則是華人的向背，由於對伊斯蘭勢力的疑懼，原來支持民主行動黨的部分華人反而轉向國陣的華人政黨馬

⁵ 「513事件」的始末，參閱Vorys (1976：265-338)和Goh (1971：18-26)。

華公會，使其國會席次增加，彌補了巫統所失去的席次。

不論是安華或者是泛伊斯蘭黨，都是在 1970 年代的伊斯蘭「復興運動」（*dakwah*）中獲得其政治資本的。安華原為青年社運領袖，因為風起雲湧的伊斯蘭化改革風潮從中東吹向東南亞，使馬來年青世代群起響應，而馬來族群兩大政黨巫統與泛伊斯蘭黨競相以伊斯蘭化政策爭取這批社會新興勢力，在 1981 年馬哈迪上台後，就決定將這股在野之伊斯蘭復興力量納入體制，主要的動作便是勸服安華加入巫統，並培養其為馬哈迪的接班人。這個籠絡策略的短期成效乃是巫統社會基礎的擴大及泛伊斯蘭黨的挫敗，但從長期的觀點來講，卻是造成巫統內部的路線之爭與派系分裂，最後的結果便是 1999 年巫統同時遭受黨內的反對派及在野的反對黨雙重夾攻。

泛伊斯蘭黨由於在地方上長期經營的結果，以及 1984 年的權力改組後由形象清高的經師學者所領導，使其站穩了在野力量的領導地位（Mutalib 1990：111-114，116-118）。泛伊斯蘭黨所推動的伊斯蘭替代方案，挑戰了長期以來馬來民族主義的主流意識形態，為馬來民眾提供另一政治認同選擇，這對未來馬來西亞的政治發展將有決定性影響。馬來人的族群認同與伊斯蘭認同在過去的馬來民族主義中是充分結合在一起的，但泛伊斯蘭黨的挑戰，指出了兩種認同脫離的可能性。可以清楚的看出來，國陣面對這一挑戰的唯一方式便是同樣採取伊斯蘭化政策，以便向馬來選民證明國陣才是更能落實伊斯蘭治國理想的掌舵者（Mutalib 1990：123-125，127-128，133-139，142-144）。以下便以雪蘭峨州修訂伊斯蘭司法行政法所引發的衝突，來具體說明伊斯蘭教如何可能成為社群主義之穩定與不穩定的因素。

四、伊斯蘭教與社群主義的危機—以 1990 年代初期伊斯蘭法修訂事件為例

伊斯蘭法雖然只適用於馬來人，但由於在相關法律的執行上，必然會牽涉許多複雜問題，對非穆斯林的權益仍會產生影響，畢竟生活在同一塊土地上，且穆斯林與非穆斯林等族群的文化差異甚大，相互之間缺乏充分了解，故當 1990 年以後伊斯蘭化已經全面進入制度化與公共政策化的進程，對華人及印度人等非穆斯林族群所產生的心理上與政治上的衝擊不可謂不大。從 1990 年代雪蘭峨州伊斯蘭法修訂事件所引發的政治衝突，可見其端倪。

馬哈迪時代的國陣政府對伊斯蘭法改革的主要目標之一，便是推動各州伊斯蘭法的統一化，以便使伊斯蘭司法體系運作更具合理性，避免一國多制的情

形產生。但由於必須尊重聯邦主義的精神，伊斯蘭法的制訂為各州權限，聯邦政府不能直接干預，故只能透過巫統組織協調各州的執政官員及議員來推動伊斯蘭法統一化的工作，並且要避免對各州蘇丹作為伊斯蘭最高首長的不夠尊重。

1989年7月19日，雪蘭峨州議會通過「伊斯蘭司法行政法」(Islamic Law Administrative Bill) (Star 1989.07.20)，其中的兩個條文引發爭議：第67條規定：「一個非穆斯林達到成年而頭腦清醒，可以皈依伊斯蘭教。」(16:67)第70條規定：「改奉伊斯蘭教者無論男女，在皈依之後，他們的未成年子女，也同樣皈依伊斯蘭教。」(16:70)但由於此處的「成年」，乃是按照伊斯蘭法規定，女性為第一次月經來臨；男性則為滿十六歲，結果此兩條款便與憲法規定：「禁止任何人要求其他人接受非其所信仰的宗教之教義或參加其祈禱儀式。」(12:3)及「十八歲以下人士的宗教信仰，由其父母或監護人決定。」(12:4)有所抵觸。雖然其中的關鍵點只在於成年定義的差別，但對於非常重視親情倫理關係的華人，顯然無法接受自己尚值青少年的子女，可以不經父母同意就以個人自由意志決定皈依伊斯蘭教，這個規定等於是父母喪失了對子女的宗教信仰監護權。如果放在馬來西亞的脈絡來看，華社的恐懼自有其道理。蓋假使有子女在學校聽從馬來老師或同學的傳教而改宗，父母等於就無權制止了，接下來由改宗伊斯蘭教所產生之權利義務關係的改變，其後果是可以想像的，在馬來社會伊斯蘭化逐漸增強並透過其掌握之政治及教育行政資源來推行伊斯蘭化的同時，華社的危機意識是相當大的。馬華公會八位州議員或者是怠忽職守、或者甚至是明知卻仍讓該法通過，各方舛測不一，但無論如何這都使加入國陣的馬華公會成為眾矢之的。當日，審理該法的過程中，民主行動黨州議員陳勝堯博士就和國陣的議員展開激烈辯論，但馬華公會議員則無明顯的反對意見(南洋商報 1989.07.20)。

7月27日，馬華總會長拿督林良實向大眾聲明：「政府最高當局」已經同意該法案違憲，將自動失效(通報 1989.07.28)，但是該法案仍然在9月14日由雪州蘇丹御准，9月28日在憲法公報上公佈實施，使得馬華八名州議員受到各方撻伐，民主行動黨也藉此機會大肆攻擊馬華公會出賣華人的利益。

在10月間，由於華社的反應相當激烈，故國陣內部亦覺情勢不妙，內部開始有研擬修訂的聲音，但此時華人的反對黨及民間團體已經決定採取訴諸群眾的手段來對執政黨施加壓力，對國陣而言這無異是搞民粹主義，破壞社群主義以協商解決問題的慣例。反對黨分別以體制內與體制外的雙重壓力來進行抗

爭，有統一黨籌委會組織秘書王書洪向雪州高院提出對雪州政府的控告（星洲日報 1989.10.21）；民主行動黨則透過該黨五位州議員向議會提出修正案，但旋即遭到拒絕，議長認為若排入議程，會傷害到國內穆斯林的情感（星洲日報 1989.11.24）。

11 月間，雪州大臣 Tan Sri Muhammad Haji Muhammad Taib 釋出善意，表示將研究後決定是否在下個月會期提出修正案（星洲日報 1989.11.16），但此時民主行動黨有更大的政治動作，社會主義青年團團長林冠英決定發動全國性簽名運動反對該法，並要求馬華公會退出國陣以向華社交待（星洲日報 1989.11.16, 20, 21, 25），該黨組織秘書陳勝堯博士促請首相馬哈迪訓示雪州政府修改該法，馬哈迪則聲明伊斯蘭法不應該加諸非穆斯林身上（星洲日報 1989.11.21；New Strait Times 1989.11.21）。面對這樣大的壓力，馬華公會亦不得不有所回應。該黨議員亦提出修正案，以便下月會期討論（星洲日報 1989.11.26），但由於議會不願意排入下月會期的議程，馬華八位州議員遂提出有條件的集體辭職信函，謂若議會不排入討論，將於 12 月 15 日正式辭職，但首相馬哈迪認為此舉乃是在要挾政府，根本違反國陣協商精神，要求馬華自行處理事端，不予理會（星洲日報 1989.11.30；New Strait Times 1989.11.29, 30）。此時馬華與執政當局其實已經進行秘密協商，並不時放出當局已有誠意解決問題的消息，以便平息眾怒（星洲日報 1989.12.01）。

但爭端擴大至此，輪到馬來穆斯林發動民粹主義式抗爭了。12 月 1 日來自全國各地的 16 個穆斯林民間團體代表前往吉隆坡馬華總部提交抗議書，表達對馬華干預伊斯蘭法的作法強烈不滿，指其為對全體穆斯林之挑釁，雪州政府的態度亦轉趨強硬，宣布暫停研議修法，首席大臣再度以破壞國陣協商精神指責馬華（星洲日報 1989.12.02）。事情發展至此，民間社會顯然已分成穆斯林與非穆斯林兩大敵對陣營，後者包括：大馬律師公會人權委員會主席巴南主張修法（星洲日報 1989.12.03）；佛教總會主席金明法師亦發表談話，力促修法（南洋商報 1990.01.30）；稍後，代表馬來西亞非伊斯蘭教的最重要宗教團體：「四大宗教諮詢理事會」，於 1990 年 2 月 9-11 日發動三天的全國簽名活動及祈禱活動，表明反對該法的立場，此舉引發副首相嘉化巴巴的關切，理事會表明其為自發行動，與任何政治團體無關，做出此一聲明的原因乃因民主行動黨獲得此一強大奧援，再度藉此挑起修法爭議，使四大宗教理事會必須維持其宗教不干涉政治的形象（南洋商報 1990.02.08, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 20；星洲日報 1990.02.22）。反之，馬來民間社會則有 14 機構組成「伊斯蘭法行動陣

線」，力促馬華收回修正案，否則將號召群眾遊行到馬華總部（通報 1989.12.06；新明日報 1989.12.06）。顯然此一法案的通過，已發展成伊斯蘭教與非伊斯蘭教兩大陣營的宗教對立，立場尷尬的馬華公會則處於裡外夾攻的困境。

早在 1989 年 12 月 6 日，馬華四位內閣部長已親自面見首相協商解決辦法，隨後馬華總部發表聲明，稱與和首相達成協議，循國陣途徑提出解決方案，並指示八名州議員收回辭職信，但究竟四位部長與首相會談內容為何，並未透露（通報 1989.12.06, 07；星洲日報 1989.12.08），由於解決期限並未公佈，引發反對黨及媒體的冷潮熱諷，民主行動黨認為馬華在「演鬧劇」（星洲日報 1989.12.08）；《星洲日報》登出一則〈又是無限期的解決？〉社論，列舉多年來馬華公會協商不力的紀錄（星洲日報 1989.12.08）；《新生活報》的另一則社論：〈國陣精神解決回教法 馬華沒法硬起來〉，表達失望之情（新生活報 1989.12.09）。不過，因為馬華已釋出善意，不把事端擴大，馬來各級官員亦分別發表肯定馬華行動之談話，伊斯蘭法行動陣線原訂對馬華公會的抗爭行動亦取消（通報 1989.12.08；南洋商報 1989.12.08），此時馬華公會由於並未達成任何目的，且在華社聲望大受影響，幾位黨政領袖紛紛對華社發表談話：一方面認為國陣整體均有責任，不應由馬華單獨背黑鍋；另一方面仍宣示問題終將獲得合理解決，並請華社肯定八位馬華州議員「有為有守」的表現（通報 1989.12.08；星洲日報 1989.12.09）。為了藉由此事累積更大政治資本，民主行動黨則繼續從事體制內外之抗爭，誓言捍衛華社利益（南洋商報 1989.12.09, 12, 16, 18, 30, 1990.01.04；星洲日報 1989.12.12, 25；新明日報 1989.12.12）。此時，雪州蘇丹發表罕見的談話，以其身為該州大家長的身分充當和事佬，希望正反雙方不要把問題政治化，重申以協商精神解決問題的原則（南洋商報 1989.12.19）；隔年，蘇丹再次發表談話，表示既然法律已經御准通過，希望各界停止爭論（星洲日報 1990.02.04；南洋商報 1990.02.04；通報 1990.02.04）。

雪州修法風波就這樣的循著相同模式，一直延續了一年多懸而未決，反對黨抓住這個機會窮追猛打，國陣時而釋放已在尋求解決方案的訊息，最後終於在 1991 年 7 月 20 日，由雪州伊斯蘭理事會議決通過 1989 年「伊斯蘭司法行政法」的執行條例，補充規定：未成年者要皈依伊斯蘭教，必須徵得父母親的書面同意；未成年者指未滿十八歲，以符合憲法規定。整個事件總算才告落幕（南洋商報 1991.08.03；星洲日報 1991.08.03；新明日報 1991.08.03；Star 1991.08.03）。

雪州修法事件的發展模式確實是循著社群主義的協商模式來進行，正反雙方均有其不可逾越的底線，但爭議的焦點卻是一個跨越社群界線的課題。本來伊斯蘭法為馬來族群的內部事務，其他族群當然要謹守本分，不得侵犯馬來族群的禁地，但不巧的是這個條文卻是牽涉到非穆斯林身份轉為穆斯林身份的法律問題，而且觸及到華人內在的恐懼，反對黨又可藉此修理執政黨，辜不論民主行動黨採取民粹主義方式來動員支持是否會有效果，但至少達到攻擊執政黨的目標，以便爭取非穆斯林選民的更多支持。但無論如何，民粹主義終究違反遊戲規則，故要解決問題，還是得透過社群合法代表的秘密協商，故馬華公會採取集體辭職的激烈抗爭也是違反規則的，尤其是身為弱勢的聯盟政黨，籌碼相當有限，故此舉的政治風險甚高，果然就引來多數族群也採取民粹主義方式進行反制，最後還是得回到談判桌，等候擁有霸權地位的馬來執政當局的恩賜。這場雪州伊斯蘭法修法風波的始末，可說大體上是按照社群主義制度的劇本在上演的。

不過，這次事件也透露著一個潛在的危機，民粹主義的力量若更為壯大的話，實在不易對付。假使正反雙方的在野力量都有志一同要聯合起來推翻整個體制的話，則原有的社群權力結構勢必要重組了，從上述例子來看，雖然這種可能性不高，因為支持與反對此一法案的在野兩造，一為激進的馬來穆斯林團體，另一為華人的左派政黨，兩者不論就族群或意識形態而言，均處於對立的兩極，如何可能聯合起來呢？然而，1999年替陣的出現，證明了沒有什麼是不可能的。民主行動黨代表的是城市華人與印人的中下階層民眾及知識份子；泛伊斯蘭黨代表的是馬來鄉村的傳統宗教階層及農民大眾，兩者在選民階層上可說沒有重疊之處，故其聯合的潛能其實甚大。雙方的意識形態差距雖大，仍然可透過集體協商及相互妥協來取得一個穩定的平衡點。

另一個潛在不安的因素，便是伊斯蘭教。對像馬哈迪這批老一代的馬來政治精英，伊斯蘭化政策恐怕也只不過是一個工具而已，本質上是「馬來民族主義為體，伊斯蘭為用」的模式，族群利益總是擺在優先的地位。但泛伊斯蘭黨卻有主張「伊斯蘭優先」者，甚至有潛力可以進行跨越族群疆界的政治動員，如果族群優先的意識形態被打破了以後，社群主義的遊戲規則就要完全推翻了，跨越2000年的馬來西亞政治透露了些許的可能性。後馬哈迪時代的國陣，是否禁得起反社群主義力量的挑戰，吾人只有拭目以待了。

五、結論

本文旨在以伊斯蘭教與社群主義之間的辯證關係來說明當代馬來西亞政治發展的趨勢。首先對社群主義及伊斯蘭教做出理論反省，其次將這兩個概念放在馬來西亞的政治與文化脈絡來加以界定，探討族群認同的各種要素，並突顯伊斯蘭教做為族群區隔的主要因素，但也指出其可能成為社群主義不穩定的來源；然後便以 1990 年初期雪蘭峨州伊斯蘭法修訂事件，做為具體呈現社群主義制度的決策運作模式，並再度突顯伊斯蘭教做為促成穩定及不穩定因素的雙重特性。總體而言，馬來西亞的政治公共領域中，宗教與民族主義有著複雜多樣的結合。

筆者對宗教所採取的研究途徑和社會科學界的現代主義派學者的看法不同，後者經常將宗教視為一個保守反動的靜態因素，並預設「現代化」終將促成「世俗化」，但這類功能論式預設完全無法解釋當前伊斯蘭世界反世俗化的政治發展。筆者視宗教信仰體系乃充滿動態及具備自我調適的能力，由促成內聚的統一性及擴散的歧異性之辯證運動所推展，對人類文明產生變革作用。探索馬來西亞的伊斯蘭傳統，吾人便可看到了這種宗教的動態性及張力。伊斯蘭教不但成為馬來民族主義的象徵，甚至成為推動政治、社會與教育改革的指導思想綱領。馬哈迪政權以世俗民族主義來運用伊斯蘭法做為統治合法化的工具，但卻受到伊斯蘭反對勢力的挑戰，逐步走向建立伊斯蘭政權之路，只在 2001 年「911 事件」之後，伊斯蘭激進勢力才稍微收斂，但由於急速的國際化，馬來西亞積極參與第三世界政治，不可能免於全球伊斯蘭復興運動的影響。

漫步在馬來西亞充滿異國情調的街道上，既有自己最熟悉的華人小吃、家鄉口音，以及佛道廟宇；也有難以穿透的馬來穆斯林婦女的神秘面紗、莊嚴肅穆的清真殿宇、清脆悠揚的讚頌神恩。呈現在我面前的兩個世界，相距如此之近，卻又相隔的如此遙遠，彼此仍然無法相互了解、缺乏對話，不知這是制度所造成的，或是人類本然的心靈疆界有以致之？吾人尚無法找到真正的答案，只能以最虔敬無私的態度去欣賞之、品味之。

參考書目

古鴻廷

1994 《東南亞華僑認同問題：馬來亞篇》。台北：聯經出版事業公司。

何國忠

- 1998 〈獨立後華人文化思想〉。收錄於林水濠等主編，《馬來西亞華人史新編》，第三冊。吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會。

林長寬

- 2003 〈伊斯蘭現代改革本質初探〉。《世界宗教學刊》，1：1-27。

麥留芳

- 1985 《方言群認同：早期星馬華人的分類法則》。台北：中央研究院民族學研究所。

陳中和

- 2001 《馬來西亞巫統和伊斯蘭黨伊斯蘭化理念與政策比較研究》。台北：淡江大學東南亞研究所碩士論文。

蔡源林

- 2000 〈馬來西亞伊斯蘭國教化的歷史根源〉。收錄於蕭新煌主編，《東南亞的變貌》，頁 151-184。台北：中央研究院東南亞區域研究計畫。

- 2003a 〈薩依德的後殖民論述與伊斯蘭〉。收錄於黃瑞祺主編，《後學新論》，頁 291-335。台北：左岸文化。

- 2003b 〈馬來西亞伊斯蘭律法的變遷——一個後殖民主義的觀點〉。《世界宗教學刊》，1：43-77。

顧長永

- 1995 《東南亞政府與政治》。台北：五南圖書出版公司。

Abdullah, Taufik & Sharon Siddique, eds.

- 1986 *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Alagappa, Muthiah, ed.

- 1995 *Political Legitimacy in Southeast Asia: the Quest for Moral Authority*. Stanford, CA.: Stanford University Press.

Andaya, Barbara Watson, & Leonard Y. Andaya

- 1982 *A History of Malaysia*. London: Macmillan Press.

Anderson, Benedict

- 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Awang, Muhammad Kamil

1998 *The Sultan and the Constitution*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Coulson, Noel J.

1969 *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: The University Of Chicago Press.

Doi, Abdur Rahman I.

1996 *Syariah: The Islamic Law*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

Federal Constitution

1999 *Federal Constitution*. Kuala Lumpur: International Law Book Services.

Geertz, Clifford

1960 *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe.

1971 *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University Of Chicago Press.

Gellner, Ernest

1989 *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goh, Cheng Teik

1969 *The May Thirteenth Incident and Democracy in Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Goldziher, Ignaz

1981 *Introduction to Islamic Theology and Law* (trans. Andras and Ruth Hamori). Princeton: Princeton University Press.

Gullick, J. M.

1992a *Rulers and Residents: Influence and Power in the Malay States, 1870-1920*. Singapore: Oxford University Press.

1992b *Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harding, Andrew

1996 *Law, Government and the Constitution in Malaysia*. Kuala Lumpur: Malaysia Law Journal Sdn. Bhd.

Hassan, Haji Abdullah Alwi

1996 *The Administration of Islamic Law In Kelantan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Hefner, Robert W.

2000 *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Hefner, Robert W. and Patricia Horvatich, eds.

1997 *Islam in an era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University Of Hawai'i Press.

Hodgson, Marshall G. S.

1977 *The Venture of Islam* (Vol. 3). Chicago: The University of Chicago Press.

Hooker, M.B.

1976 *The Personal Law of Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

_____, ed.

1970 *Readings in Malay Adat Laws*. Singapore: Singapore University Press.

1983 *Islam in South-East Asia*. Leiden: E.J. Brill.

Hua, Wu Yin

1983 *Class and Communalism in Malaysia: Politics in a Dependent Capitalist State*. London: Zed Book Ltd.

Ibrahim, Ahmad

1975 *Islamic Law in Malaya*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.

Ibrahim, Ahmad, Sharon Siddique, and Yasmin Hussain, ed.

1985 *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Kamali, Mohammad Hashim.

1996 *Principles of Islamic Jurisprudence*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers Sdn. Bhd.

Lee, H. P.

1995 *Constitutional Conflicts in Contemporary Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Lee, Raymond L. M. and Susan E. Ackerman.

1997 *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia*.
Columbia, SC.: University of South Carolina Press.

Liaw, Yock Fang, ed. & trans.

1976 *Undang-Undang Melaka*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Ludden, David, ed.

1996 *Contesting the Nation: Religion, Community, and the Politics of
Democracy in India*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick, David S. Powers, eds.

1996 *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge,
Massachusetts: Harvard University Press.

Mackeen, Abdul Majeed Mohamed

1969 *Contemporary Islamic Legal Organization In Malaya* (Monograph
Series No. 13). New Heaven: Yale University Southeast Asia Studies.

Mawdudi, S.A.S.

1967 *The Islamic Law & Constitution*. Lahore: Islamic Publication.

Mehat, Hashim Bin

1991 *Malaysia Law & Islamic Law on Sentencing*. Kuala Lumpur:
Internatinal Law Book Services.

Mutalib, Hussin

1990 *Islam and Ethnicity in Malay Politics*. Singapore: Oxford University
Press.

1993 *Islam in Malaysia: from Revivalism to Islamic State*. Singapore:
Singapore University Press.

Muzaffar, Chandra

1987 *Islamic Resurgence in Malaysia*. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti.

Nagata, Judith

1984 *The Reflowering of Malaysian Islam*. Vancouver: University of British
Columbia Press.

Rahman, Fazlur

1976 *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Rauf, Muhammad Abd.

1991 *UMMAH: The Muslim Nation*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Roff, William R.

1994 *The Origins of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Said, Edward W.

1976 *Orientalism*. New York: Vintage Books.

1992 *Covering Islam*. New York: Vintage Books.

1993 *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

Schacht, Joseph.

1991 *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.

Shamsul, A. B.

1990 *From British to Bumiputera Rule: Local Politics and Rural Development in Peninsular Malaysia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

1996 Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia. In *Islam in an era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, eds. Robert W. Hefner and Patricia Horvatic, pp. 207-227. Honolulu: University Of Hawai'i Press.

Suffian, Tun Mohamed, ed.

1987 *The Constitution of Malaysia; Its Development: 1957-1977*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Tan, Kevin Y. L. & Thio Li-Ann

1996 *Constitutional Law in Malaysia & Singapore*. Singapore: Butterworths Asia.

Thaib, Lukman

1990 *The Notion of State in Islam*. Kuala Lumpur: Quill Press.

Vorys, Karl Von

1976 *Democracy Without Consensus: Communalism and Political Stability in Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Weber, Max

1964 *The Sociology of Religion* (trans. Ephraim Fischhoff). Boston: Beacon Press.

Wu Min Aun

1996 *Public Law in Contemporary Malaysia*. Kuala Lumpur: Addison Wesley Longman Malaysia Sdn. Bhd.

1997 *The Malaysian Legal System*. Kuala Lumpur: Addison Wesley Longman Malaysia Sdn. Bhd.

報紙：

《南洋商報》

《星洲日報》

《通報》

《新生活報》

《新明日報》

New Strait Times (NST)

Star