

馬來西亞伊斯蘭律法的變遷 一個殖民現代化的例子*

蔡源林

南華大學宗教學研究所所長暨佛學研究中心主任

摘要

本論文企圖透過馬來西亞伊斯蘭律法變遷的過程來探索現代化、世俗化及殖民化之間複雜的辯證關係。第一節從理論面來探討宗教傳統與現代化的關係。首先對西方社會科學的世俗化觀點提出批判，接著將其源頭溯至韋伯的理性化理論，以重新詮釋韋伯的伊斯蘭研究所內涵之西方中心主義認識論，並引用薩依德的後殖民理論來建構相關的批判性論述。第二、三節將前述之理論爭議放入馬來西亞具體的歷史脈絡來檢證。先依序綜述中世紀伊斯蘭律法的基本內涵，及其傳入馬來半島的政治、經濟與宗教脈絡；然後探討馬六甲蘇丹國所採用之伊斯蘭律法的特質、英國殖民政權對伊斯蘭律法所進行之理性化改革，以及中東伊斯蘭現代化改革思想對馬來世界之影響；最後說明世俗民族主義與伊斯蘭現代主義兩股改革力量的對立，以突顯馬來西亞之殖民時代到後殖民時代的歷史延續性。結論部分特別強調當今西方與伊斯蘭世界的衝突，應該從第三世界反殖民運動的歷史發展脈絡來理解，方能使吾人擺脫西方主流學術的「現代性」論述之侷限性，重新思索第三世界本土傳統面臨現代化所遭遇的課題。

*本論文初稿發表於 2001 年 4 月 13 日南華大學所主辦之《世界宗教：傳統與現代性》學術研討會，經二度修改後定稿。論文之完成，承蒙中央研究院蕭新煌教授所主持之東南亞區域研究計劃的支助，特此致謝。修改期間，承胡其德教授、林長寬教授提供許多寶貴意見參考，亦一併誌謝。

關鍵詞：伊斯蘭律法、聖戰、學者經師階層、世俗化、後殖民主義、
東方主義、《馬六甲法典》、新世代、老世代、伊斯蘭現代
主義

律法 (*Shari`a*) 與神學 (*Kalam*)、蘇非主義 (*Tasawwuf*) 為伊斯蘭信仰的三大表現形式，或者套用佛學術語，為伊斯蘭教的三大「法門」，即每一位伊斯蘭信徒欲達到究竟真理所必須採行的三個主要途徑。與神學透過思辨冥想的推行過程來論證真理、蘇非主義透過內在體證之密契修行來參悟真理的方法有所不同，律法乃是在個人日常生活的起居作息中、在社會網絡的人際互動中、在政治制度的建構運作中來實踐真理。當然，在伊斯蘭教義系統，究竟真理乃是展現在真主阿拉透過啟示頒降給穆聖先知、記錄於《古蘭經》的微言大義，故伊斯蘭三大法門不妨視為是對《古蘭經》天啟的三個不同之詮釋與理解方法，從而開展出伊斯蘭教三大信仰入道的體系。由於伊斯蘭教是各大世界宗教中成立發展最晚者，故其形成過程的歷史，從先知時代、經典之編纂、三大法門的自成體系，以迄中古末期融會貫通而組成一個龐大複雜的宗教傳統，均有較可靠與多方面的歷史文獻可以考察。故而對於律法、神學、蘇非主義其各自形成的歷史背景，發展的先後次序，均可從文獻材料之建構中獲得較清晰的輪廓。

由於先知穆罕默德一生傳教的任務乃是在實踐普世正義，消除世間的不公與偏邪，此一普世正義的終極保障乃是透過早期的麥加啟示有關復生日的最後審判異象而獲得確認；後期的麥地那啟示則進一步闡揚真主意志在人類歷史的傳揚乃是透過歷代先知而履行，故穆聖的啟示有猶太教、基督教眾先知為其道統傳承依據，並由穆聖扮演其集大成的角色，在人類社會具體實踐當時據稱已經偏離正軌的一神教先知道統，透過符合普世正義的立法來建立伊斯蘭信仰社群，謂之「溫瑪」信仰共同體 (*Umma*)。故而伊斯蘭信仰從先知時代開始，便有極為強烈的入世特質，因為要將符合真主意志的普世正義具有立即在人間實現的迫切性，激發了早期麥地那信仰社群在阿拉伯半島傳教的熱誠，也形成烏瑪雅朝 (The Umayyads, 661-750) 軍事性「聖戰」(*jihad*) 的推動要素之一。

從上述的歷史脈絡可以清楚看到何以律法成為伊斯蘭教三大法門最早形成體系者，基於要求個人與社會的行為規範完全符合真主的旨意，故在私人與公共領域中建立神聖立法使信眾有所遵循依據，乃是穆斯林社群的迫切要務。尋求阿拉

伯部落社會統一在伊斯蘭信仰的旗幟之下，建立一個普世性的信仰共同體，確是穆聖的第一、二代追隨者的共同理念。因此，建立共同遵循的宗教禮拜儀式、釐訂消弭氏族與階級差異的社會立法，而非從事教義哲理的冥想或隱遁山林的出世修行，乃為主要的信仰課題。

然而，信仰理念在具體落實為個人與社會所遵循之規範時，必定會面對到許多現實因素，而使理想與實踐產生落差，律法的頒佈實施被妥協，現實社會之不合於律法的現象被容忍，甚至對律法本身所依據的經典做出不同的詮釋，以便合理化現實與理念的矛盾；尤有甚者，部分虔誠信仰者認為世間的不公不義乃證明人類墮落的本質，建立符合真主旨意的正義無邪之信仰社群乃是不可能的，故而根本揚棄律法做為實踐信仰的途徑，於是才激發了以神學 - 從理性思維中建構形而上的信仰國度 - 和蘇非主義 - 從出離塵世的禁欲清修使性靈趨向神聖境界 - 的另外兩種信仰途徑，其歷史脈絡可從烏瑪雅朝的聖戰政策所帶來的民窮兵疲、國庫虛耗、社會失序與政治黑暗等現象見其端倪¹。不過，雖然神學與蘇非主義運動因應而生，但對律法的正統地位始終無能根本撼動，一方面這仍是許多虔誠信徒入德修道的準繩，另一方面也是統治者治理國家的主要工具，也就是在這兩股從下而上與從上而下的社會需要，使得從事經典詮釋及律法研究的「學者經師階層」（*ulama*）便形成了伊斯蘭正統信仰的擔綱者，與傳統中國的儒家士大夫實踐相似的知性、教育與社會功能（Hodgson 1977：238，325-6）。

伊斯蘭文明進入到近代史的階段，面對更嚴苛的挑戰，西方殖民主義帶來另一套不同的價值信仰體系、不同的政治法律制度、不同的經濟生產模式等，導致原有的伊斯蘭社會結構劇烈轉型，伊斯蘭律法做為一套擁有合法性的規範系統，在此種情境下面臨更大之理念與現實的矛盾。個人以為世俗化用來總結在西方殖民主義浪潮下伊斯蘭教所面臨的種種難題是恰當的，但在此並無意過份強調因為伊斯蘭主張政教合一，伊斯蘭律法過於僵化封閉，故無法接受現代文明的世俗化、多元主義、民主自由，乃至資本主義的理性化經濟等等簡化的結論。這種隱含西方中心主義的現代主義理論，已經遭受許多後現代主義與後殖民主義的學者所抨

¹ 有關烏瑪雅朝聖戰政策的前因後果，相關的政治、經濟與宗教因素的交織運作之詳盡分析，參閱 Blankinship 1994。Blankinship 以為伊斯蘭帝國的聖戰結束於哈里發 Hisham (724-43) 的時代，繼承烏瑪雅朝的阿拔斯朝 (The `Abbasids, 750-1258) 的疆域幾乎沒有多少擴張，而是面臨龐大帝國四分五裂的危機。

擊，既過度本質化了「東方/西方」二元對立，且漠視了非西方社會本身獨特的歷史發展軌跡，故本文嘗試先就理論面來討論西方現代主義的理論思潮中對現代化之於宗教的影響之主要論點，再以馬來西亞這個穆斯林國家的伊斯蘭律法之演變來具體檢證前述論點，這對吾人思考不只是伊斯蘭教，乃至東西各大宗教傳統，與構成現代文明的各種物質與精神力量的複雜辯證關係，應有激發另類思考的作用，如此可使吾人能夠擺脫西方現代主義意識型態所設定的那套世俗化論述的侷限，竟而理所當然地以為宗教性與現代性乃是兩個必然對立矛盾的文化特質。

壹、理論爭議

一、伊斯蘭、理性化與世俗化

自韋伯以降，西方社會科學的主流思潮認為現代文明對宗教傳統的衝擊便是促成「世俗化」(secularization)，故在宗教社會學的龐大文獻中，環繞在「世俗化」一詞的討論是相當冗繁的，為了馭簡於繁，個人在此將這個概念分成三個層面來界定：制度、社會組織和個人價值取向。

首先，就制度層面來談，世俗化指宗教建制在現代社會的影響力之式微，也就是先前傳統社會的宗教組織及其特定之教義和儀式象徵系統，不只在現代社會不再有像過去那樣擁有被尊崇的地位，不再為人所信服，且許多新興的世俗制度終將取代原有宗教制度的功能，例如：在西方社會，自從宗教改革之後，政教分離成為基本原則 (Sommerville 1992: 3-11)，世俗政治團體脫離宗教勢力而行使其自主統治權，而市民社會的其他部門也同樣一一獨立出來，最後宗教制度本身的功能萎縮，甚至自己也轉變型態，順應世俗社會的需要，成為準世俗性的制度。

其次，世俗化乃指社會生活不受宗教組織和其規範的影響而獨立發展，宗教活動本身逐漸成為私人領域的活動，宗教信仰成為私人事務，無涉於公共事務，現代人的生活中受宗教影響的層面越來越小，特別是公共部門的活動，其他世俗社會組織和民間團體蓬勃發展，導致愈來愈少人有興趣參加宗教活動。例如：許多西方宗教社會學的研究從人們上教堂作禮拜和參與教會活動的人數增減，來驗證此一命題，不過其結論並不一致 (Hamilton 1995: 166-7, 169)。

最後，從個人價值取向來看，現代人心靈更加認同世俗的價值，關心現實功利的問題，不再對永生或出世間的事物感到深信不疑，或甚至不再發生興趣。當

然，現代人世俗價值觀，被認為和現代世俗人本主義和科學理性世界觀的時代精神有關。許多學者指出，當人類的知識和行為越受到科技及其背後的一套理性和經驗主義的思維模式所影響時，人們越不再相信自然和社會人文現象乃受神聖超越的存有及律則所支配，一切都是人為的，世界的神秘面紗被科學所揭穿，而傳統倫理價值的神聖性也被現代功利主義和實用主義的價值觀所取代，總體而言，現代人的心靈已從神聖的世界觀轉為世俗的世界觀了（ibid. ）。

上述的世俗化理論，可說是建立在一個認識論的二分法架構上，即「理性/非理性」，以及「科學/信仰」。在現代社會科學的論述中，這個二分法非常重要，甚至於「現代」一詞本身已內含了此種認識論上的二元對立。此種認識論的架構之知識系譜是源遠流長的，在此個人無意處理之，只集中在宗教社會學的世俗化理論之主要奠基者韋伯的理論，並將之與他對伊斯蘭教的看法關聯起來，以便對這個影響當代宗教研究相當重要的論點做一個根本的釐清。

韋伯在《基督新教倫理與資本主義精神》（*Die Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 1904-5）一書所提的主要問題是：「為何西方基督新教社會首先發展出資本主義的經濟型態，其他社會遠落於其後呢？」（Weber 1976：35-6；張譯：1-2）這個問題以處在十九、二十世紀之交的歐洲人之立場來提出，自然會比一百年之後的今天更要理所當然了。韋伯的時代正是西方帝國主義的顛峰期，第一次大戰結束之前，西方列強所佔有的疆域總和為全球陸地面積的百分之八十五，尤其是英國，成為「日不落國」的最大殖民帝國，所有東方的文明古國：伊斯蘭、印度、中國，在遭遇到西方殖民的軍事和經濟侵略時均是不堪一擊，西方優勢的文明與科技可說是所向披靡，故而西方世界「成功」的原因自然成為當時西方學者熱烈討論的焦點，東方文明古國即使多麼自詡有歷史悠久、博大精深的傳統，也都不得不俯首稱臣向西方文明學習效法了，「西化」運動乃是二十世紀迄今大部分東方世界的主要社會潮流。韋伯對此一問題企圖提出一個較具全面性的解答，以補充當時流行之馬克思主義歷史唯物論，只從科技與經濟生產之物質面來解釋之。他特別強調與宗教傳統相關的倫理價值體系，並將解釋的歷史起點放在宗教改革，而非工業革命或啟蒙運動。

眾所週知，韋伯《新教倫理》的重要結論乃是：西方基督宗教傳統自從馬丁路德的改革之後，逐漸使宗教教義和儀式修行從出世轉向入世，從非理性化的密契式修行轉向理性化的倫理性禁欲修行，而達到所謂「入世禁欲主義」(this-worldly

asceticism)，主導現代社會精神特質的資本主義經濟倫理即從中引申而出（Weber 1976：180-3；張譯：84-7）。基督新教倫理的研究所得出的概念架構指導了韋伯接下來對中國宗教、印度宗教、猶太教和伊斯蘭教的研究，前三者在韋伯生前均有專論出版，只有伊斯蘭教部分，韋伯在未完成之前就辭世了，故對其有關伊斯蘭教的觀點只能從其他著作的片段中得出一個大致輪廓。他的論點上承先前西方的東方學者（Orientalist）伊斯蘭研究成果，下開今日人文社會科學與區域研究對伊斯蘭社會與文明的探究，有其重要性。

顯然韋伯論證的主軸便是在於「出世/入世」與「理性/非理性」的兩個二分法之上，伊斯蘭教被判定為是理性化和入世化均不夠徹底的信仰。韋伯認為伊斯蘭教所代表的是戰士階級的信仰（Weber 1964：64-5，265-6），其嚴格的宗教禮拜規定反映軍事行動所要求的紀律嚴明與集體主義性格，並強調在對異教徒的聖戰中殉道者可往生天國，其世界觀乃是信徒與非信徒的二分法，對後者採取決不容忍的征服後要求改宗或徹底滅絕的作法，無疑是軍事般的鐵血作風（*ibid.*：86-8，148，163-4，227）。韋伯對伊斯蘭教的這種觀點，反映了自從中世紀以迄十九世紀結束以前，歐洲人對伊斯蘭教徒的「一手拿經、一手拿劍」的聖戰士刻板印象，並獲得其同時代的東方學者之學術論證予以強化²。無論中世紀阿拔斯朝的伊斯蘭文明多麼輝煌；其經學、哲學、科學、文學與藝術對中古後期乃至近代文藝復興的西方學術文化產生何等影響；乃至中古時代猶太教徒、基督教徒均得以自由生活於伊斯蘭世界，繼續維持其宗教信仰於不輟，但對韋伯與許多同時代的歐洲學者而言，早期伊斯蘭聖戰時代的歷史似乎註定要使穆斯林背負武力傳教之原罪。韋伯由此引申出伊斯蘭的軍事封建主義性格之理論³，謂其軍事性格使理性化的生活方

² 西方世界對伊斯蘭教的負面再現源遠流長，從中世紀的十字軍東征，直到今日之後冷戰時代，西方歷史著作都有著相類似的聖戰與對異教徒迫害之主題，其主要原因與長期以來西方基督教世界和近東伊斯蘭世界之間的政治對立有關，薩依德的相關著作對西方伊斯蘭再現有精闢的分析，其中《東方主義》（Orientalism）乃處理從中世紀以迄現代西方學術論述中伊斯蘭再現的課題，《報導伊斯蘭》（Covering Islam）則處理當代美國大眾媒體對伊斯蘭形象建構的課題，兩書均對政治權力關係與文化論述的相互作用有詳盡闡述。

³ 韋伯認為將宗教的許諾和戰爭直接結合起來，並對抗異教徒的排他性信仰模式，首見於伊斯蘭教，但早期伊斯蘭的聖戰主要目的在軍事降服及取得戰利品，而非強迫改宗或徹底消滅異教徒。韋伯特別強調其經濟上的動機，即奪取土地不動產，以便收取封建地租收入，這種參與宗教戰爭以便取得封建俸祿的模式，一直維繫到鄂圖曼帝國時期。韋伯並引用《古蘭經》有關「丁稅」（*jizyah*，9：29）的一段話來證明其說。參見韋伯，1964，pp. 86-88，132，262-6。

式難以產生，而其神學的「前定論」(predestination)也是一種宿命論，將人類今世的禍福旦夕歸諸於真主的旨意，無法具有如喀爾文教派的恩寵前定論，其精神驅力足以導致將嚴謹地禁欲清修實踐於日常生活之中 (ibid. : 143, 203-5)。最後，韋伯對伊斯蘭教的結論相近於儒家傳統，即主張兩者雖然均已發展出入世禁欲倫理，但均受制於世襲封建社會的保守性格，對外在世界採取順應調適的態度，無法像清教徒一樣具有積極改造世界的精神動力，且其信仰內涵的非理性要素無法排除，故蘇非神秘主義在中古後期伊斯蘭世界大為盛行，正如佛、道神秘信仰盛行於中國儒家傳統一樣，終究使兩者均無法產生像西方那樣的理性文明 (ibid. : 262-9)。

韋伯以其所建構的理性化概念來評價伊斯蘭律法，認為一個理性化的法制應具備下列基本要件：世俗法與神聖法之間的分立、羅馬法的特質（即法律普世化和法學專業化）、法制之官僚化與中央集權化，以及法律專家在自主性學院內接受系統性的訓練等 (Weber 1978 : 883 ; Turner 1974 : 110)，這些都是伊斯蘭律法所欠缺或發展不完全的。首先，在理論上，伊斯蘭神聖法不容許自主性的世俗法存在；在實踐上，世俗政治權力經常專斷地操弄神聖法來做為統治工具。其次，欠缺獨立的司法機構及專業的法律訓練，使伊斯蘭法官成為統治者的工具，法治的一致性和客觀性大為減損。其問題如同韋伯論中國儒家政權一般，伊斯蘭帝國的「世襲家產官僚制」(patrimonial bureaucratism)⁴終究還是使「人治」壓倒「法治」，故西方現代化之最重大的要素之一：法治國家的確立，在伊斯蘭世界難以產生 (Weber 1989 : 165 ; Turner 1974 : 111-2)。不過，韋伯的論斷似乎誇大了某些要素的重要性，卻又忽略了另一些重要事項。事實上，甚至在當代的西方民主國家，政治人物以個人的權勢玩弄法律的現象仍難避免，何以能苛責中古伊斯蘭世界的此種現象有礙現代化呢？反之，中古伊斯蘭世界的律法學家和法官不畏王公貴族的威迫，守正不阿地從事獨立審判者，比比皆是，指其欠缺獨立自主性並不公允。

⁴ 即由世襲的君王及其家族，並結合依照一定程序任免之文武官員，共同行使統治功能的政治體制，韋伯在《中國宗教》一書中將傳統中國自秦漢時代建立大一統政權以後所實行的制度，視為「世襲家產官僚制」的典型，並認為此種制度由於統治者享有絕對權力，故難以發展出理性化的法治系統，君王與官員的自由裁量總是高於成文法令。參見韋伯，1989, pp. 110-4, 165-7, 201-6, 333。韋伯認為中古後期伊斯蘭帝國所逐漸形成的蘇丹體制亦為此類制度的另一典型，中國與伊斯蘭帝國的差別在於前者由儒家士大夫所組成的文官集團在政治權力上高過君王的內臣近侍，而後者卻正好相反。參見前揭書，pp. 108-9, 203-4, 260-1。

更重要的是，中古伊斯蘭的「經院教育」(*madrasa*)已形成一個龐大的律法學者教育訓練體系，遵奉一套經學與法理學傳統，培養出許多法官人才，頗難以理解為何韋伯不太考慮伊斯蘭帝國的法學專業化之事實，而有上述不甚公允的論斷，深究其實質內容，或許只能以「東方主義」的意識型態來解釋了。

二、後殖民理論對西方現代性及其伊斯蘭再現的批判

後殖民理論家薩依德 (Edward W. Said) 在《東方主義》(*Orientalism*) 一書中對韋伯有簡短但頗為重要的批判如下：

二十世紀初期的思想家，如韋伯、涂爾幹、盧卡奇、曼漢，以及其他社會知識論者，都經常檢驗「類型」(types) 的精確歷史，但我想還沒有人提過，韋伯對基督新教、猶太教與佛教的研究，使他（或許在不知不覺間）跨入原本為東方主義者而設、而且原為東方主義者所有的領土，他從其中那些相信東、西方經濟（與宗教）「心態」（mentality）本體上截然不同的十九世紀思想家身上，得到許多鼓舞；他雖然從未徹底研究過伊斯蘭教，卻對伊斯蘭研究有很大的影響，這主要是因為，他的類型觀念只是從「外在」，去肯定東方主義者持有的許多正統論點，而那些東方主義者的經濟觀念，從未超脫東方基本上無力經營貿易、商業與經濟思維的看法。在伊斯蘭研究領域裡，這些陳腔濫調真的一盛行就是好幾百年……，而且在現代社會科學中，因類似的抽象觀念、典範或類型的滋養，益發成長茁壯 (Said 1979 : 259-60 ; 王譯 : 379)。

薩依德在此不只質疑韋伯的伊斯蘭研究，且對現代社會科學對異文化的研究之認識論基礎提出根本的質疑。對他而言，認識論植基於認識主體與被認識客體之間的權力關係，也就是說西方學者對東方民族、文化、歷史、宗教等等的相關知識，與西方經濟、政治與文化霸權對東方世界的宰制息息相關，故薩依德採用解構式的策略，對十九世紀以降西方的東方學研究以致今日的區域研究加以批判，並將之與西方殖民東方的歷史緊密地串聯起來，從而使探究權力與知識的關係取得了一個全球性的視野。

薩依德極為細膩地探討十九世紀以降的那些著名的東方學者，如何以前述的方式去再現出伊斯蘭「他者」(Other)，而不同的學者所不同的再現策略與形象，又如何關聯到他所置身的時空條件，特別是其中所牽涉到的權力宰制關係，故整體而言，這個學術論述上的伊斯蘭「他者」，仍充滿著令人目不暇給的豐富性和異質性。然而，在表象的繁複性底層，一種持續性的東方主義論述結構蘊含其中，採取「西方/東方」二元對立形式開展，而其東、西方兩個世界的真實界線則是隨

歷史情境之不同，而由西方的知識與政治精英加以界定的。真實的地理疆界不是重要的，因為這是一種「權力/知識」的論述，故政治和文化區辨更重要(Said 1979 : 4-6 , 12-4 ; 王譯 : 6-8 , 16-8)。這種對東方世界的敘述再現經常為西方「現代性」(modernity) 自我形象與自我認同提供了空間上的具體指涉基礎，同時強化了西方現代性的時間與歷史意識，即「過去/現在」與「古代(或傳統)/現代」的二分法。東方主義論述等於提供一套構築西方現代性認同的反命題，內涵具體的時空架構，使差異的認知足以彰顯認同的主題，鞏固了「『我們的』西方/『他們的』東方」的二元對立世界觀，從而支撐起整套以西方中心主義為基礎的現代性論述。

「東方」在西方現代化的初期，乃由伊斯蘭世界所代表，被西方知識霸權再現為那些與西方相反相對的特質，凡西方所是者即為東方人所不是者，反之亦然。其與上述時間或歷史二元意識有關的特質有：繁榮/落後、文明/野蠻、進步/反動、民主/封建、自由/專制、理性/迷信，前者代表西方，後者代表東方，許多歷史教科書是按照這種時空架構來編寫的，將人類歷史分成不同時段、不同區域，並以一套演化論式的模式來說明前者對後者的征服與消除，乃是世界史的主軸。而在西方啟蒙運動之後，最適合用來做為這兩造的後半部之具體指涉者，便是宗教，換句話說，如果要強調被拿來做為敘述題材者是多麼的落後、野蠻、反動、封建、非理性，最好將之與宗教關聯在一起，特別是「東方」的宗教，而與西方基督教世界長期以來有著矛盾衝突的伊斯蘭教，便是提供此種反現代性的負面指涉的上上之選，西方現代性的「自我」需要這樣一個伊斯蘭的東方「他者」來提供反面論述。

對於一個負面的「他者」再現，除了具有強化自我認同的功能之外，尚可合理化對此「他者」的殖民支配關係。薩依德在《文化與帝國主義》(*Culture and Imperialism*) 一書引用馬來西亞後殖民研究的學者阿拉塔斯(S. H. Alatas) 的《懶惰土著的神話》(*The Myth of the Lazy Native*)，來說明西方殖民者為了合理化對土著的經濟剝削，必須建構一套系統性地貶抑土著以便能施展其殖民宰制手段的意識型態，土著的種種不利於經濟生產的習俗和行為模式常被解釋為是懶散墮落的特質之表現，使被殖民者產生「錯誤意識」(false consciousness)，背負著恥辱的烙印，面對殖民者只有自甘下流，並任其施與懲罰與訓誡的手段，以便順服地接受殖民者的勞力壓榨(Said 1994 : 254-5 ; 蔡譯 : 466-8)。更可悲的是，獨立建國之後的統治者，即所謂的民族主義資產階級，繼續使用並維繫這套「懶惰土著」的

理念，來從事對其理論上已從殖民狀態中「解放」出來的人民施予同樣的經濟與精神上的剝削，所謂後殖民時代的民族國家之本土統治者仍然存在有「殖民資本主義的殘渣」，並未與原有殖民母國所建立的意識型態思維進行「知性上的決裂」。以馬來西亞的例子而言，這乃是因為獨立後長期執政的「巫統」(UMNO) 領導者乃是從英國人所訓練的文官體系之高階人員所甄選出來，長期受到殖民式教育，同樣內化了殖民者對被殖民者的鄙夷態度，對自己的同胞毫不留情地予以譴責與歧視，並採取同樣一套壓制手段 (Said 1994: 249; 蔡譯: 458)。目前，這個「懶惰土著」神話不只為馬來統治者所用，並且為經濟上強勢的華人少數族群所深信不疑，從而造成了族群之間的矛盾和相互歧視，如此更加有利於統治者去分化與操弄。薩依德引用阿拉塔斯的研究來說明殖民與後殖民時代的歷史延續性，以及殖民主義和民族主義之間的弔詭關係，與本文論題有直接關聯。

在第二次世界大戰之後，大部份第三世界國家遵循相似的去殖民化和民族解放的過程，民族主義可說是國際社會普世規範，也是每一個新興獨立國家的主要意識型態。民族國家的主要任務是建立一個自給自足的經濟系統，維繫政治自主，和建構一個民族文化。反諷地，達成這些目標有賴一種新興民族國家和西方世界依賴，以及擬殖民的關係之重建於後殖民時代：外國資本為經濟發展所必須，西方科技輸入、西方教育引進；追求政治自主性，軍事援助被提供、外交關係被建構，所謂「國際化」，積極參與國際社會是也。這些計劃促進西化過程，加深了西方世界和第三世界的新殖民關係，這也就是為什麼後殖民理論視民族主義為殖民主義的延續，這是第三世界許多民族國家的困境。但這樣的受挫民族主義可以獲得心理上的補償，基於文化建構重獲民族自我肯定，宗教復振乃是這種形式的自我肯定之特殊形式，這點運用在伊斯蘭世界可以解釋其政教關係的發展趨勢，對伊斯蘭歷史遺產的運用與詮釋成為西方帝國主義與伊斯蘭民族主義之間文化對抗的主戰場。

貳、前殖民時代的伊斯蘭律法遺產

一、中世紀的伊斯蘭律法

中世紀伊斯蘭世界經過幾代的經註學家、聖訓學家和律法學家的努力，伊斯蘭律法的體系在先知建教三百年後大抵趨於完備。在本文有限的篇幅中，實在無

法予以清晰完整的說明，在此先透過與現代國家的法律之異同點比較，以便釐清幾項要點：

1. 伊斯蘭律法的權威基礎在於神意，而非現代民主國家之人民主權，亦非傳統專制政體之君王絕對主權。伊斯蘭教強調真主阿拉乃全知全能的宇宙至高無上主宰，因此一切指導人類行為的最高原則乃由真主啟示所制定，原則上任何人或團體均無立法權，只有詮釋與奉行真主之無上命令的職責。
2. 伊斯蘭律法並非成文法典：雖然伊斯蘭律法有所謂四大法源：《古蘭經》（*Al-Qur'an*）聖訓（*Sunna*）公議（*ijma'*）與類比（*qiyas*），前兩者均有編纂為成文經典，但其內容究竟不同於現代的成文法典，更像是宗教倫理道德的經書，除少數條文外，並不像一般現代法律明文規定當事人之權利、義務、責任等具體事項；而公議與類比等原則乃存在於律法學家的私人撰述之中，以及法官審理案件所形成的判例中，無任何經公權力機構所公佈之明確法律條文可為客觀審判之依據⁵。因此，《古蘭經》、《聖訓》，以及歷代律法學家闡揚法理學（*usul al-fiqh*）之著作便是建構伊斯蘭律法內涵的主要準繩。
3. 伊斯蘭律法的內涵以私法為主：如前所述，在中古伊斯蘭世界並無所謂具有公權力的立法機構制定普遍適用所有帝國子民的法律，也無統一之司法機構執行審判，其政府的概念與今日不同，故亦欠缺所謂規範政府與人民關係的公法體系。當然這不只是中古伊斯蘭政體的問題，也是所有古代政權所普遍存在的現象，蓋將統治者的行為納入法治的規範，乃是近代民主運動的產物，嚴格說來，在君主或貴族專政的時代，並不存在著類似於現代民主政體的公法概念，甚至於雖然伊斯蘭律法的內涵乃是以神啟律法來規範包括統治者在內的所有人類的行為，但理想與現實終究是有差異的，中古伊斯蘭世界的哈里發與蘇丹等專制統治者經常以頒布伊斯蘭律法作為統治手段，但卻從未將其政府體制本身納入律法規範，於是伊斯蘭憲政體制以及整套的伊斯蘭公法體系終究無法在接受西方殖民國家的影響之前自發性地產生。反之，以現代西方法律體系的角度來看，伊斯蘭律法中規範家庭事務與商業行為的條

⁵ 歷代的哈里發與蘇丹亦曾有編纂法典之舉，部分亦有付梓成冊，流傳後世，但均只是法學參考用書，並未真正公布施行，故無法視其為成文法典。將中古伊斯蘭律法轉化為法典，最早為十九世紀的鄂圖曼土耳其帝國，其時已是受西方法制思潮影響應運而生的時期，參見 Ibrahim 1975：102-4。

文，均可視為是一種民法與商事法，兩者均屬於私法領域，也因此當英國殖民政府將英國法治體系帶到伊斯蘭世界，一向尊重當地習俗制度，並將慣俗做為法源的英國海洋法系，便將伊斯蘭律法視為英國殖民法制體系中私法的法源（Hooker 1983：166-7；Schacht 1991：94-6；Coulson 1969：71-4）。

總體而言，伊斯蘭律法所規範事項與現代國家的各類法律相比，有共通處，也有差異處。現代法律有規範，但伊斯蘭律法較欠缺者，為規範政府與人民之權利義務關係的憲法及其他公法，已如前述；但也有現代法律無規範，但伊斯蘭律法有規定者，而且是最重要的一環，即宗教禮拜及儀式規定，這是現代一般倡導世俗主義的國家所不規定者，而放任人民具有信仰之自由選擇；至於刑法、民法及商事法，則伊斯蘭律法及現代西方法律均有具體規範，但精神內涵仍相當不同。

律法所規範之內容可歸納為三大範疇：（1）宗教功修（*ibadat*）：即念、禮、齋、課、朝之天命五功；（2）人倫事務（*mu`amalat*）：包含相當於現代民法之有關結婚、財產、繼承與親權等事項之規定，以及相當於現代刑法之有關犯罪行為之處罰事項；以上兩項為律法之基本主幹，此外可將（3）「慈善基金會」（*waqf*）的規範列為另一範疇，其創設、組織與管理事項，與今日之公益財團法人之性質頗相近，可視為人民團體組織法的一種特殊型態（Ibrahim 1975：2-5；蔡源林 1999：267-9）。

中世紀之歷任哈里發亦有曾經要將前述之律法編訂以頒行全帝國者，但均未見成效，其原因相當複雜，若根據 Hodgson 及其他研究中古伊斯蘭教史的學者之看法，顯然伊斯蘭律法之所以無法成為帝國成文法典的根本原因在於王室貴族統治集團和學者經師階層之間的緊張關係與利害衝突。從前者的角度來看，鞏固其統治權位並維護帝國秩序為其主要關懷，若律法之頒布有利於此，則不妨採行，但在世襲專制王權時代，統治者大多不樂於徹底採行法治，以免自己的權力伸展受到牽制掣肘，寧可只以法律做為統治工具，並藉此強化其政權合法性。反觀學者經師階層，即所謂「關懷律法」（*Shari`a-minded*）者，自從四大正統哈里發時代結束後，就對當朝統治者採取不信任與消極抵制的態度，認為世俗統治者亦受權力慾望之驅使而易偏離正道，故力主以神意立法來約束統治者行為，但究竟學者並未擁有實質權力來迫使統治者就範，只能以勸服或不合作態度來對待統治者，而部分開明之君主也會攏絡這些具有民間聲望的學者，故多少會採納其律法建議，於是形成了中古伊斯蘭世界特殊的政教關係，宗教信仰的擔綱者與世俗統治

集團之間分分合合，難有長期穩定之合作關係(Hogdson 1977, V. 1: 250-4; Coulson 1969: 58-60)。

伊斯蘭律法在歷代法學家的努力之下，建構出一套體系嚴謹的法理學理論，並形成四大法學派 (*madhhab*)⁶，其中馬來西亞主要傳承沙菲耶 (Shafi'i) 法學派，即由律法學的集大成者 Shafi'i (d. 820) 所創，他不但確立了四大法源的位階說，即《古蘭經》優於聖訓，聖訓優於公議，公議又優於類比，解決長期以來公議論與類比論之間的分歧，並以當時逐漸形成的聖訓蒐集運動之成果，來判別兩說，強調回歸先知生前所建立的言行典範以為判定穆斯林社群所形成的公議之合法性，並限制類比原則的過度運用，於是伊斯蘭律法也出現了近似於現代法律的位階理論，以及後法優於前法之法理原則。Shafi'i 的理論對伊斯蘭律法學的理性化邁出一大步，為後代律法學家所尊崇。

二、馬六甲蘇丹國的伊斯蘭律法

馬來西亞的伊斯蘭教起源可溯自十五世紀初的馬六甲蘇丹國初期，而這個伊斯蘭化運動在一開始乃是從上而下的，即蘇丹王室及馬來貴族基於政權合法性之確立，開始推動宮廷內部的伊斯蘭化改革，採取聯姻政策和禮聘伊斯蘭學者為大臣的方式⁷，逐步將來自印度和中東的伊斯蘭勢力和馬來統治階級聯合，並頒佈伊

⁶ 最早形成的是哈乃菲 (Hanafi) 法學派，為出身於伊拉克庫法的 Abu Hanifah (d. 767) 所創，強調運用理性推論援例以作類比；稍後的則是馬立克 (Maliki) 學派，為出身於麥地那的 Malik ibn Anas (715-795) 所創，強調由麥地那之穆聖追隨者的後代所沿襲的一套傳統規範，乃是詮釋與補充《古蘭經》的主要法源，這個概念逐漸演變成以穆斯林社群所形成的共識為第三大法源，謂之公議；之後便是 Shafi'i 的沙菲耶法學派；最後則為罕百里 (Hanbali) 法學派，由 Ahmad Ibn Hanbal (780-855) 所創，主張嚴格遵奉《古蘭經》與聖訓，限制公議和類比之運用。各大法學派的演變和思想學說，參見 Schacht 1991: 28-48, 57-68; Hodgson 1977: 318-35, 389-92。

⁷ 根據部份馬來學者的觀點，馬六甲開國君主 Parameswara 在 1414 年迎娶巴賽 (Pasai，在今之印尼亞齊省【Acheh】，位於蘇門答臘西北端) 公主為妻，因此改宗伊斯蘭教，是為馬來王朝伊斯蘭化之歷史起點，參見 Mutalib 1990: 11-2; Osman 1997: 265。此說的歷史真實性尚有爭議，但此一馬六甲和巴賽的聯姻故事頗能代表中世紀封建君主之間常見的政治聯姻以追求統治合法性的模式，而兩國之和親也促成了文化交流，如同唐朝以文成公主下嫁西藏國王，而將佛教信仰帶入西藏，馬六甲的故事亦類此。另根據 Sejarah Melayu (Malay Annals; 《馬來紀年》) 的記載：馬六甲的第三任 (或第四任) 君主 Sultan Muhammed Shah 皈依伊斯蘭教，並使朝廷文武百官及百姓風起雲湧效法之，公認為馬來西亞歷史上伊斯蘭建教之始，其時間大概在 1424-44 年之間，參見 Cheah 1997: 121-2; 許雲樵 1966: 120-2。

斯蘭律法以建立封建政權的秩序。誠如英國學者 Hooker 所言，馬六甲蘇丹所頒佈的伊斯蘭律法雖有許多條文內容乃直接採借中古伊斯蘭經典與法典，但其法源基礎卻是全然不同的，後者主張法的權威性源自真主阿拉的旨意，故甚至連君王均不得加以更動與廢止；馬六甲蘇丹卻承襲古印度絕對王權思想，主張「律法乃是君王主權的施展」(Hooker 1983: 163)，於是伊斯蘭律法的權威性乃是相對的，只與馬來「慣俗」(*adat*) 並列為蘇丹的統治工具。伊斯蘭教在馬來半島的傳播，乃是漸進式的，而馬六甲歷任蘇丹對伊斯蘭的信仰也非一蹴即成，而是以一種實用主義的態度來逐步採借，究竟唯一真神的教義與馬來本土的幾近萬物有靈的信仰乃是有所矛盾的。

在馬六甲君主的改宗之前，不但馬來半島本身無任何證據顯示有穆斯林的傳教，甚至整個東南亞地區也只有少數幾個沿海城市有穆斯林的商業及宗教活動，如：蘇門答臘西北角的巴賽、東爪哇北部海岸，以及中南半島南端之占城(Champa，在今日越南中部海岸)(Tarling 1992: 330-1, 338-9, 513-8)，而巴賽王國為東南亞最早的穆斯林政權，其他大部份地區是印度教及佛教的外來文化結合當地的本土信仰所支配，如此一來為何馬六甲早期蘇丹要採取伊斯蘭化措施呢？這裏我們要區分政治和經濟因素兩方面來看。

從當時的東南亞區域政治局勢來看，主要強權是滿者伯夷(Majapahit，在今爪哇建國)和暹羅(即今之泰國)，兩者均以佛教信仰為主。馬六甲開國君主 Parameswara 即從其巨港之隸屬滿者伯夷的封地流亡到新加坡欲尋求獨立建國，但後來又因滿者伯夷入侵，而逃往馬六甲建國(Cheah 1997: 118-20；許雲樵 1966: 116-9)，接著又面臨了從北邊南下馬來半島的暹羅王國入侵(ibid.: 136-42；139-46)，故尋求外援以追求從兩大佛教強權獨立出來，乃是早期馬六甲君主開始尋求穆斯林及中國政權援助的主因，此種遠交近攻的外交策略也自然帶來了中國人和中東穆斯林的移入，但在十五世紀初鄭和下西洋之前，中國帝國之勢力並未積極介入東南亞，也少有中國人定居於東南亞從事貿易拓殖活動，這當然和中國農業社會安土重遷的文化有關；相反地，伊斯蘭教起源於從事游牧與商業的阿拉伯民族，其高流動性及向外拓殖的文化特質持續地表現在伊斯蘭文明發展之後。雖然馬六甲蘇丹同時向兩方爭取外援，最後終究是在東南亞較有發展基礎的中東穆斯林取得優勢，反觀中國明朝政府不僅不鼓勵海外拓殖，且在鄭和七下西洋之後就實行海禁政策，於是在十六世紀西方入侵東南亞之時，明帝國勢力早已和馬

來世界各蘇丹國不再存有實質的經濟與政治關係了，此時近、中東的穆斯林政權仍不斷支援東南亞馬來穆斯林政權反抗西方殖民主義。

經濟因素是馬六甲蘇丹國崛起並接受伊斯蘭信仰的另一重大因素。從同時代的阿拉伯、中國歷史記載和東南亞考古史料來看，東南亞群島和中東伊斯蘭世界的往來在當時是頻繁的，穆斯林商人在印度半島、蘇門答臘、馬來半島、沿南海各大島嶼，以及中國東南沿海建立許多商業據點，為南海及印度洋兩地區遠洋轉口貿易之最活躍的集團（Drewes 1985：7-19; Andaya & Andaya 1982：51-5）。換言之，馬六甲蘇丹為了排除印度商人所建立的貿易霸權，尋求經濟上自給自足及軍事上的外援，競逐南海與印度洋的遠洋國際貿易利益，故借信仰伊斯蘭教以引進中東的穆斯林勢力以之抗衡。馬來貴族善於運用馬六甲優越的海港位置，居於當時伊斯蘭、印度與中國三大東方文明世界的海上貿易路線之要衝，從事國際關係及轉口貿易，因此在短時間內使其擺脫暹羅及滿者伯夷的控制，成為東南亞地區在十五世紀的海事強權帝國。正是在馬六甲的國際貿易繁盛的商業社會脈絡中，伊斯蘭律法被中東的穆斯林學者經師所引進來。

韋伯強調資本主義的市場經濟和政治與法治的理性化甚有關係（但不一定要用西方法律），從這點來看馬六甲蘇丹的法制和行政體制的伊斯蘭化，有其道理，其中伊斯蘭律法便成為建立合理化的市場秩序之主要工具，究竟維繫繁榮安定的遠洋轉口貿易對蘇丹政權的穩固與發展是最關重要的。蘇丹的行政體制乃是外商與本土貴族互利合作的方式，即先任命外來之僑居商人負責管理來自其母國的進出口商，再由馬來本地官員統籌協調。在馬六甲從事貿易的商人主要來自四大族群：印度及其以西的中東地區之穆斯林、坦米爾（Tamil，在南印度）之印度教徒、爪哇人及中國人。當時葡萄牙歷史學者 Tome Pires 根據一手資料所寫的馬六甲之歷史與現況的報告（寫於 1512-15）提到，大約有好幾千位外國商人定居於馬六甲，其中古茶羅（Gujarat，在印度半島西北海岸）商人約一千名；孟加拉、波斯、阿拉伯商人約四千人；坦米爾商人約一千名；爪哇商人有幾千名。這份報告並未提到中國商人的約略數目，有可能是因為當時明朝政府已經不再鼓勵航海活動，而使前往東南亞從事貿易的中國商人逐漸減少，不復明初鄭和下西洋時代的盛況，蓋其時距離鄭和七次下西洋的最後一次（1430-33）已有八十年之久。蘇丹便為四大族群的每一族群任命一位「港主」（*syahbandar*）負責接待其同族之遠到商船商賈，辦理通關賦稅事宜，有時並管理其僑商社區事務，蘇丹再派其「總理大臣」

(*bendahara*) 協調監督之 (Pires 1990 : 254-5, 264-78; Thomaz 1993 : 80-1)。上述四大族群中除中東商人與印度的古茶羅與孟加拉商人為穆斯林之外，爪哇其時也已經開始了與馬來半島相似的伊斯蘭化過程，伊斯蘭教的傳播從沿海港口深入內陸，故爪哇商人中穆斯林應該有相當數目。由此可見，穆斯林商人在整體馬六甲的外商中佔較大比例，故引用伊斯蘭律法做為爭訟之法律依據便逐漸成為慣例。馬六甲蘇丹大概為了應付為數甚眾的穆斯林僑商之需要，在蘇丹主權的名義下，頒佈許多符合伊斯蘭律法原則之法令，另仍有一部份法令結合馬來前伊斯蘭傳統「慣俗」，這兩種法令便構成了著名之《馬六甲法典》(*Undang Undang Melaka*)之兩大法源。這些法典不只對馬來半島，且對整個東南亞伊斯蘭世界產生深遠的影響，該法典之頒佈和施行為東南亞之伊斯蘭化奠立不可搖憾的基礎。

馬六甲蘇丹國是一個典型的封建式政體，當其勢力擴張後便大封其家族成員為各地蘇丹，並尊馬六甲蘇丹為共主，行納貢及征戰義務。甚至中央與地方大臣也由其家族成員獨佔，而法律之制訂與執行權威來自蘇丹本人，故伊斯蘭律法最早也是基於蘇丹之命令而頒佈 (Liaw 1976 : 62-5)，這和伊斯蘭原始的「依法不依人」精神相違，因伊斯蘭教強調法之權威來自真主的意志，不是透過「君權神授」之專制王權理念而賦予法的權威性。故雖然馬六甲君王也採用了「蘇丹」的頭銜，並頒佈一部份的律法，但這些伊斯蘭化的做法是在一種絕對王權的前提下進行，此種觀點或者和古典印度文化的「神人同形論」(*anthropomorphism*) 有關，強調統治者是神的化身，是具有神聖能力的救世主 (Milner 1983 : 32-3)，而不像中世紀的伊斯蘭教政治傳統，強調哈里發或蘇丹只是先知的繼承人，或是真主意志在人間實現的工具而已⁸。

許多學者在研究《馬六甲法典》時，常強調 *Shari`a* 與 *adat* 的對比，認為馬來半島，乃至大部份東南亞的穆斯林政權所使用的法令充滿折衷精神，許多規定以

⁸ 不過中世紀伊斯蘭世界的王權觀念並非沒有任何爭議的，如同 Milner 指出者，阿拔斯朝的哈里發多少恢復了前伊斯蘭時代的波斯絕對王權觀：從頭銜來看，阿拔斯哈里發成為「真主在地球之陰影」(*Zillu'llahi fi'l-'alam, Allah's Shadow on Earth*)，而先知與君王為真主的「一串項鍊的兩顆珠寶」，其說法仿如君權神授，參見 Milner 1983 : 35-6 和 Liaw 1976 : 64-5；以 Hodgson 的觀點來看，在中世紀伊斯蘭世界，如此一種王權制度和「關懷律法」的信仰社群一直存在著一種緊張關係，參見 Hodgson 1974 : 280-4。雖然此種緊張關係在阿拔斯朝和後阿拔斯時代的伊斯蘭世界是普遍的，但同時代的東南亞世界因為本有長久的印度式絕對王權傳統，故並無此種緊張關係，參見 Milner 1983 : 37-9。

adat 為主，而 *Shari`a* 只是一無強制力的替代方案而已 (Liaw 1976:39-40, 70-1, 82-3, 84-5 ; Milner 1983 : 27-8)，其中甚至於有三法並列而擇其一者，例如：姦淫罪之規定如下，

在一般的情況下，男方強姦女方者，應罰款十個 *emas* (重量單位或貨幣單位)，因為暴力已被使用。這是基於「政典」(*kanun hukum*) 的罰則。

任何人均不得以暴力對待他人。假如一男強姦一女，該女訴之於法官，法官應傳喚該男並令其與該女結婚。假如他拒絕與她結婚，應罰款三個 *tahil* (重量單位或貨幣單位) 和一個 *paha* (重量單位或貨幣單位)，此外尚需為該女付一陪嫁禮物，如本國之「慣俗」(*adat*)。但基於「真主之律法」(*Hukum Allah*)，假如該男已婚 (*muhsan*)，他應被罰以石擊死。假如該男未婚，他應被罰鞭打八十下。這是律法，絕不可違逆 (Liaw 1976 : 84-5)。

這個條文竟出現三個法律範疇：「真主之律法」 -- *Hukum Allah*，在《馬六甲法典》指 *Shari`a* 無疑；「慣俗」— *adat*，即為馬六甲當地習俗而被採用為法律；「政典」-- *kanun hukum*，即 *canon law*，在《馬六甲法典》也常出現，其實質意含必須放在中世紀穆斯林政權的脈絡來理解。

中古後期的鄂圖曼土耳其帝國之蘇丹，有感於 *Shari`a* 的規範不足以應付帝國龐大行政事務之需要，而另訂 *qanun* (= *kanun*= *canon*)，以世俗王權之名立法，以補 *Shari`a* 之不足，但此舉可能引發「關懷律法」學者之不滿 (Rahman 1979 : 80-1, 116)。而《馬六甲法典》的編纂者或可能真有一部土耳其蘇丹政權的 *qanun* 而加以引用，或只是沿用此一概念來以蘇丹主權之名立合於馬六甲社會之法令，實不得而知了。有趣的是，此種神聖立法及世俗立法之間的內在矛盾，似毫不被當時立法者所意識到，而將之並列於同一條文內。中世紀伊斯蘭世界常有統治者與學者間的緊張與衝突，也不存在於當時馬來蘇丹政權，這或者因為直到十九世紀伊斯蘭現代主義運動之前，馬來穆斯林的學者經師階層尚未形成一自主性且高度組織化的集團，故蘇丹的絕對王權尚未被挑戰，當此一問題爆發時，已是馬來世界進入現代史的階段了。

從韋伯對中國封建家產制政權的分析，可以得知他認為這種政權所以無法建立理性化的行政和法制，從而使理性化的經濟行為成為可能，乃與其政權合法性

權威的基礎是否具有理性特質有關。他以為中國官僚體制受制於一套傳統禮俗的規範太深，使得許多追求行政效率及「對事不對人」的法制體系之建立都有所困難，統治者的合法性便是建基於傳統型或超人魅力型的兩種非理性權威模式（Weber 1964：210-5）。用同一觀點來看，則馬六甲蘇丹政權亦有類似之封建家產制的特性，其權威基礎充滿非理性特質，蘇丹被神聖化，結果是法治不敵人治。這個現象不只和其所繼承的印度王權概念有關，也和中世紀伊斯蘭文明的蘇非主義傳播流行有關。

中世紀的伊斯蘭世界被一股追求內在靈性經驗的宗教運動所橫掃，蘇非聖者追求與真主合為一體的宗教修行，由 Ibn Arabi (d. 1240) 及其弟子所傳播（Ibrahim, et. al. 1985：79）。蘇非聖者若「完全實現了與神聖存有合而為一」者，是為「親近真主者」(*Wali Allah*)，這必須透過蘇非修行，以此獲得「精神能量」(*keramat, karama*)，不但利己，亦可利他，以拯救其人民之苦難，此一概念和源自印度的菩薩道概念是相似的（Milner 1983：39），其思想流行於馬六甲蘇丹時代（*ibid.*：39-42；Bakar 1997：265-6）⁹。

來自中東的穆斯林學者將他們混合蘇非主義及正統教義的伊斯蘭文化帶入馬來世界各沿海貿易港口，包括馬六甲，再順著河道進入沿岸地區，深入內陸，所以其傳佈的社會階層也是從商業城市的工商階級再慢慢擴散到鄉村農民階層，而這個從海岸到內陸、從城市到鄉村傳播的中介者，就是蘇丹政權本身，他們為了開拓中東貿易，而禮聘穆斯林學者為宮廷顧問，雇用穆斯林商人為海港官員，並因此採用伊斯蘭律法維護商業秩序，最後蘇丹家族自己宣佈改宗，並隨著其封建統治疆域向馬來半島內陸擴張，而由王室諸侯及其陪臣將伊斯蘭信仰與律法帶到各地（Johns 1985：20-2；Winstedt 1985：78）。若按照韋伯之理性化的觀點來看，

⁹ 從 *Sejarah Melayu* 的相關記載及活躍於十六、七世紀的蘇門答臘北部亞齊蘇丹國的穆斯林學者的著作來看，某幾個著名的蘇非教團，如：Qadiriyyah、Chistiyyah、Shattariyya 和 Rifa'iyyah 等已活躍於馬來半島、蘇門答臘和爪哇，他們也帶來了蘇非主義的教義和修行，參見 Bakar 1997：265-6, 268, 270-1, 283-7。但在馬來社會，教團組織及其傳承系譜大概沒有像在中東和中亞那麼嚴密和龐大，一位弟子可以同時遊學於不同導師所領導的教團，教團之間也沒有層級節制的關係，而且經院和教團間的功能分化也不太明顯，故蘇非導師不只傳授密契修行法門，還可研究經學、律法和神學，也可以領導各種宗教儀式，故其角色是多重的，常被民間大眾視為具有神奇的精神力量而被尊敬，一些遠近知名的蘇非聖者也常出入蘇丹宮廷，為王室貴族教導蘇非之道和解答各種疑難雜症，參見 Cheah 1997：183-5；許雲樵 1966：187-90。

正是蘇非主義的要素使伊斯蘭教無法發展出類似基督新教的入世禁欲式理性經濟倫理，而致無法自發性地朝向現代化之路。

雖然，馬來半島的伊斯蘭信仰與律法呈現如此傳統主義與非理性的特質，但在面臨西方殖民主義所帶來的現代化與理性化的經濟與政治模式衝擊後，伊斯蘭傳統出現重大轉型，其為馬來民族的集體信仰認同不但沒有中挫，反而更為強化，其中原因甚為複雜，從馬來半島伊斯蘭化的例子，也可讓我們深刻瞭解到韋伯的理性化命題不該被簡化是現代化等於世俗化，而世俗化又等於宗教傳統之末落。事實上，英國殖民主義帶來理性化的行政官僚與司法制度，反使伊斯蘭律法取得具有公權力支持的合法性基礎，進一步強化其在馬來民族的集體認同地位。

參、西方殖民主義與伊斯蘭現代化運動

東方世界的現代化運動經常被近代史家描述為是對西方殖民主義的被動反應，甚至某些東方國家的現代化過程被說成是由西方優異的科技、教育、政治制度、思想觀念等之直接引進移殖所激發出來的，尤其是那些被殖民化的國家，整套現代化的經濟生產模式和現代化的政治法制，均為殖民母國一手創建，一般南亞與東南亞國家的歷史似乎都是如此再現的，就連名義上未被殖民的中國，其近代史的開端也是中英鴉片戰爭，清帝國閉關自守的大門被迫打開，才開始從事現代化之改革。但誠如薩依德所指出的，這種歷史再現方式往往忽視了本土社會求新求變的力量，以及本土知識份子努力改革傳統、推動現代化之貢獻，他並以其近東歷史經驗來反駁這類西方中心主義的歷史寫作方式。討論伊斯蘭的現代化運動，我們確實不該忽略本土改革力量與西方殖民主義之間的複雜辯證關係。

在面對西方殖民主義浪潮席捲東南亞之際，馬來本土社會實際上存在多重選擇，並非只是對殖民者無條件投降，任其擺佈；或者以土法煉鋼的方式去抵抗殖民侵略而走向滅絕之路的兩種選擇。雖然，最後由英國殖民者取得絕對的宗主權，並進行大規模的殖民現代化改革，但本土菁英與知識份子，特別是伊斯蘭認同較為強烈者，企圖從近東的伊斯蘭強權鄂圖曼帝國尋求政治奧援、從古老的麥加與麥地那聖地取得宗教復振的精神力量，並在當時伊斯蘭改革新思潮的學術中心，

即埃及開羅的愛滋哈爾大學 (Al-Azhar)，學習調合傳統與現代化的改革理念¹⁰。故在討論伊斯蘭律法的轉型時，吾人應當探討這兩種力量與思潮相互衝擊所產生的影響。

¹⁰ 從十九世紀末到二十世紀初，影響最大的伊斯蘭現代化改革運動的三位領導思想家是：Jamaluddin al-Afghani (d. 1897) Muhammad Abduh (d. 1905) 和 Rashid Rida (d. 1935)，而 Al-Azhar 便是伊斯蘭現代主義的大本營，許多印尼和馬來西亞的伊斯蘭改革學者便就學於此。馬來半島最早的一份鼓吹伊斯蘭改革思想的 al-Imam 日報便是受 Muhammad Abduh 和 Rashid Rida 思想的啟發而出刊。參見 Mutalib 1990 : 18-20。

一、英國殖民建制下的伊斯蘭律法

馬來半島的殖民化歷史始於 1511 年葡萄牙人佔領馬六甲，接著是荷蘭的崛起席捲馬來半島與印尼諸島。整個十七、十八世紀，葡、荷等殖民者的主要目標是在建立一個支配印度以東的東方世界之海上商業帝國，以便奪取印度、印尼群島及中國等地之經濟資源，故只要在航路所通過的沿海地區佔據港口殖民地，以利物資之轉運即可，並未將殖民勢力深入內陸。在馬來半島，葡、荷兩國在佔領馬六甲之後亦足矣，整個馬來半島內陸還是在馬六甲蘇丹的封建諸王勢力所支配，這情形一直到十八世紀結束前並無根本改變¹¹。真正對馬來半島產生根本影響的西方強權，仍是十九世紀初才開始以印度為根據地圖謀東南亞的英國。1819 年英人佔領新加坡後，使原屬荷蘭之馬六甲的貿易地位大幅滑落，最後英、荷雙方在 1824 年簽約劃分東南亞之勢力範圍，荷人撤出馬六甲而將整個馬來半島讓與英國，而英人則承認荷人在印尼各島的宗主權。英人對馬來半島的經濟開發和行政改革才真正徹底改變了馬來半島，使其邁向殖民現代化道路。

英人對馬來半島之殖民政策乃先由直接支配三個海港——檳城、馬六甲、新加坡，再逐漸深入內陸各州，最後終於形成三個行政型態：直接統治、間接統治、監督自治。三個港市即採第一類，謂之「海峽殖民地」(Straits Settlements, 簡稱 SS), 英人在此大量引進中國及印度勞工，發展工商礦業，而原為馬來蘇丹統治的地區分別放入第二、三類行政架構，間接統治者謂之「馬來聯合州」(Federated Malay States, 簡稱 FMS), 包括：霹靂 (Perak)、雪蘭峨 (Selangor)、森美蘭 (Negri Sembilan)、彭亨 (Pahang); 監督自治者謂之「馬來非聯合州」(Unfederated Malay States, 簡稱 UMS), 包括：柔佛 (Johore)、吉打 (Kedah)、吉蘭丹 (Kelantan)、丁加奴 (Trengganu)、玻璃市 (Perlis)。上列以馬來人為主體的各州，名義上由蘇丹為各州元首，但實際上行政大權卻逐漸由英國所指派的「參政司」(Resident) 行政官員及顧問掌控，而只讓蘇丹掌管宗教禮俗事務 (Yasin 1996 : 74-82 ; Gullick

¹¹ 在葡萄牙佔領馬六甲之後，一部份馬來貴族進入蘇門答臘西北部的亞齊，繼續以亞齊為對抗葡萄牙的基地，並接受鄂圖曼土耳其帝國的援助；另一部份馬來王室及貴族轉戰馬來半島最南端的柔佛建立另一蘇丹王朝；更有一些人飄洋過海到文萊，使當地統治者亦改宗伊斯蘭教。參見 Andaya & Andaya 1982 : 56-8。總體而言，葡、荷等西方殖民主義的侵略反而使伊斯蘭教更加向馬來世界的內陸地區擴散，並確立了蘇丹國以伊斯蘭信仰為動員反抗的主要政治號召。

1992 : 1-7)。

此種由英殖民官員掌世俗權力，蘇丹掌宗教權的分工，誠然與現代西方之政教分離的理念有關，這使得伊斯蘭教開始去政治化，也是馬來政治世俗化的發軔。但此舉自然引發許多馬來貴族與學者經師階層的不滿，卻也更迫使蘇丹及馬來統治集團以伊斯蘭教的保護者自居，借用宗教權來擴張世俗權力；反之，英殖民官員則企圖運用世俗權力的掌控削弱伊斯蘭教在馬來社會的龐大影響力，雙方在英殖民行政官僚與法制架構之內展開了權力爭奪戰（Gullick 1992 : 146-7, 161-3, 192-8）。

雖然，蘇丹保有對宗教禮俗事務的決定權，但 1915 年成立「宗教與馬來禮俗諮議會」(*Majlis Ugama dan `adat Melayu, Council of Religion and Malay Custom*) 之後，英殖民政府欲逐步架空蘇丹之實質宗教管轄權，而將宗教禮俗事務納入一套中央官僚系統所管理，英國官員透過「諮議會」介入有關清真寺與經院學校之創設、宗教捐之收支、伊斯蘭法官之任命等事務，名為蘇丹之顧問，實則進行宗教行政與財政掌控，使蘇丹做為伊斯蘭保護者的地位大受影響（Lapidus 1988 : 778 ; Andaya & Andaya 1982 : 234 ; Mutalib 1990 : 16）。這確實讓整個蘇丹政權結合伊斯蘭律法的傳統崩解掉，宗教權和行政、立法與司法權被逐步分開了。但亦有部分蘇丹仍有辦法掌握對「諮議會」的人事任命權，藉此更強化伊斯蘭律法之執行，任命自己的親信擔任法官，以掌宗教法庭之措施，如：雪蘭峨、霹靂、與吉蘭丹等州（Lapidus, *ibid.*）。

英政府雖然仍保留伊斯蘭律法對馬來蘇丹各州的適用性，但開始建立以適用英國普通法系統的民刑事法院，而形成伊斯蘭律法和英國法兩法院系統並存的狀態，而若遇有兩法抵觸的案例，常以英國法推翻伊斯蘭律法的判決，故形成英國法是普通法，伊斯蘭律法是特殊法，只適用馬來穆斯林為主的各州之宗教和部份民事事務而已（Mutalib 1990 : 17 ; Hooker 1983 : 170-1）¹²。但英國的法制改革，

¹² 英國法制乃以習慣法為主，故在殖民領地均尊重當地風俗習慣，並援引以為訴訟審判之依據，形成具有拘束效力的判例，最後這些判例又通過立法機構修訂公佈而成為各種法律條例。但對當地風俗習慣明顯與現行英國法律與習慣衝突者，仍採行英國法律，故建構了一套以英國法為主體，當地慣俗為輔的法制結構。在英國殖民印度時，便採行此種方式，特別是印度穆斯林又有一套自成體系的伊斯蘭律法，故在前述之原則下逐步建立一套特殊的「盎格魯 - 穆斯林法」（Anglo-Muhammadan Law），參見 Schacht 1991 : 94-7。在殖民馬來半島初期，英政府直接將「盎格魯 - 穆斯林法」運用在當地穆斯林身上，等到殖民政權逐步穩固之後，再按照前述之程

確也促成了一種中央集權化及理性化立法和司法體系的效果，那些適用伊斯蘭律法的領域，如：婚姻、遺產、宗教禮儀、宗教稅捐等，開始從判例之出現，演變成由英殖民政府以行政命令，甚至制訂單行法規來加強其權威性，這便是一個典型的法制理性化的過程（Hooker 1983：172-4）。誠如 Hooker 所言，雖然英殖民政府是在一種世俗的考慮去採用伊斯蘭律法的，故其所公佈施行的法令只能說是一種 Muslim law（或 Muhammadan law），不是一種 Islamic law，換言之，不是以那些法令是否符合伊斯蘭精神來執行，只是基於殖民行政權宜的考慮才採用順應民情的法令，但其結果還是為伊斯蘭律法的權威性奠下基礎，使獨立後的馬來西亞走上一個更徹底的伊斯蘭建制化的坦途（ibid.：160-1, 174）。

英式教育體制的建立乃是另一個重要的世俗化馬來社會之工具。傳統馬來社會維繫伊斯蘭傳統價值並提供本土領導菁英的主要機制，為「經學校」（*pondok*）和蘇非教團，已如前述。但這種傳統的伊斯蘭教育大多只是培養相當於中小學生的宗教基礎知識而已，並未有像中東或印度的「經院」（*madrasa*）那樣學科專化與組織化的高等教育組織，而英國人帶來了西式的高等教育制度，以之培養馬來貴族子弟學習西方現代知識，並為殖民政權服務，這批新一代的馬來知識份子漸漸由學習西方語言及知識而熟悉西方的思考模式，接受西方的世俗主義意識型態，並對傳統伊斯蘭價值體系之認同日漸淡泊。英式教育所培養的西化與世俗化知識份子，供應了馬來西亞後殖民社會的統治階級。另外，英政府也設立許多以馬來文教學的中等學校，以教導馬來青年有關現代社會所需的實用知識為主，並灌輸馬來國民意識及社會責任，而這種中等學校如前述之英式高等學府一樣，對伊斯蘭傳統是相當漠視的（Andaya & Andaya 1982：231-3; Mutalib 1990：15-6）。這種教育制度對維繫英國殖民政權的合法性後來證明是非常有價值的，馬來社會從此有一批親西方的菁英，可為殖民統治的「本土化」服務。

二、伊斯蘭現代主義運動的律法改革

十九世紀中葉以後，橫掃伊斯蘭世界的復振運動經由麥加朝聖、中東及埃及的留學風潮，以及阿拉伯學者的來臨，逐漸傳入東南亞，許多「留洋」回來的學者也將一種反蘇非主義及更符合《古蘭經》與《聖訓》原典精神的教義帶回來，

並主張一種伊斯蘭現代主義，強調伊斯蘭傳統和西方現代文明的相互調和，並主張改革傳統教育須結合西方新式教育。此種新興的伊斯蘭思潮在馬來半島亦產生影響，吉蘭丹的 To' Kendali 是著名的例子¹³。

許多從中東留學或朝聖歸國的學者，頗受馬來統治者的禮遇和重用，並有被蘇丹禮聘為「宗教與馬來禮俗諮議會」的顧問者，最著名的便是霹靂州的 Idris 蘇丹之禮遇甫自麥加朝聖與埃及留學歸國之 Mohamed Tahir bin Jalalluddin (Gullick 1992 : 339-40)。但是，由於英國在近東地區與伊斯蘭強權鄂圖曼帝國處於敵對狀態，故對這些從近東、中東的伊斯蘭中心帶回來反殖民主義與泛伊斯蘭主義思想的學者特別感到在意識型態上無法妥協；反之，英殖民者對於較保守與傳統、較缺乏國際觀的本土學者經師較能接受，並努力扶植本土馬來貴族的親英勢力，抑制伊斯蘭現代主義派。於是親英的西化派、堅持守舊的傳統派，以及主張伊斯蘭改革的現代主義派便形成了三股主要政治勢力。英國的策略便是攏絡前兩者，壓制後者。

二十世紀初，前述的兩股勢力和思潮便形成了「新世代對老世代」(*Kaum Muda vs. Kaum Tua*) 的衝突，與「汎伊斯蘭民族主義」與「世俗馬來民族主義」的對立。自十九世紀末至二十世紀初，整個伊斯蘭世界在外在的西方殖民主義之衝擊及內在的伊斯蘭復振運動的浪潮下，普遍出現了一些類型相似的政治社會運動及意識型態論戰，而此一運動和論戰經常沿者兩個軸線而劃分成敵對之雙方：「傳統 vs. 現代」與「伊斯蘭化 vs. 世俗化」，如此我們可以有「伊斯蘭的傳統主義」與「伊斯蘭的現代主義」，也可以有「世俗的傳統主義」與「世俗的現代主義」，因為不同的伊斯蘭地區有其不同的社會歷史背景，故每一組意識型態的表現方式及其相對力量的強弱亦有不同。

若配合前面的分析，則所謂「世俗化的傳統主義」者，主要就是在英式教育培養出來的新一代馬來貴族，他們倡導一種較世俗化的馬來民族主義，伊斯蘭教

¹³ To'Kendali 在遊學中東和埃及 22 年後，回到故鄉創辦自己的經學校，他不但以生動有趣的講課和廣博的見聞吸引來自東南亞各地的學生，且呼籲馬來青年學生要關心國際事務，並學習運用伊斯蘭思想來探討社會政治問題，因此他本身不只是宗教教師，還是一位社會批評家。此外，吉蘭丹在 1917 年首創一間新式的伊斯蘭經學院—Madrasah Muhammadiyah，同時使用英文、馬來文和阿拉伯文教學，結合傳統經院教育的課程及西式教育之新學科，如數學、科學、商業管理、現代史地等，以培養具有新觀念的新一代穆斯林知識份子，參見 Andaya & Andaya 1982 : 233-5 和 Gullick 1992 : 340。

對他們而言只是一個古老傳統，在現代民族國家中只是扮演一種儀式性及官樣文章的象徵性角色而已，這批人在英殖民時代已和殖民政府充份合作，在獨立後成為「巫統」的第一代領導者，東姑拉曼（Tunku Abdul Rahman）便是其代表，他曾直言馬來西亞不是一個伊斯蘭國家，伊斯蘭教只不過是一個官方形式的宗教而已，他無意推行進一步的伊斯蘭化政策，而以全力護衛馬來族群利益為主（Mutalib 1990：35）。「伊斯蘭的傳統主義」者，指那些在馬來鄉村社會繼續執行在清真寺及經學校以一套傳統方式為教胞講經說法，為教胞舉行養生送死等重大生命禮儀的這些傳統學者經師，這便是所謂「老世代」（*Kaum Tua*），因為英殖民政府為取得統治合法性，設法攏絡這些鄉村的傳統學者經師，並透過「諮議會」的制度將之納入官僚系統，這批人成為一股保守勢力，在 1920s 和 1930s 和「新世代」發生論戰（Roff 1985：123-5）。「新世代」（*Kaum Muda*），便是「伊斯蘭的現代主義」者，他們大多有麥加朝聖和中東留學經驗，目擊當時的泛伊斯蘭主義和反殖民主義的浪潮，或親自受學於那些著名的伊斯蘭改革派學者，便將這些觀念帶回自己祖國。但無疑地，此種思想隱含對西方殖民主義的批判及泛伊斯蘭主義的潛在危險，故不可能被英殖民政府所鼓勵，其政治勢力在獨立前後就被「伊斯蘭的傳統主義」和「世俗的傳統主義」兩股勢力所暫時壓倒了，這批人的政治遺產部份被今日的「泛伊斯蘭黨」（PAS）所繼承（*ibid.*：127）。

伊斯蘭現代主義對律法的改革主要便是：（1）揚棄對四大法學派的傳統過度的「因襲仿效」（*taqlid*），革除蘇非主義之偏好出世的、非理性的信仰，以及不符律法規定的民間習俗；（2）重開「獨立理性判斷」（*ijtihad*）的大門：學者應該運用自己的理性判斷，回歸《古蘭經》與《聖訓》原典，靈活運用之於現代社會；（3）結合西方當代的政治與法制思想學說，例如：立憲制度與議會民主，以便賦予伊斯蘭傳統創新的意義；（4）引進現代西方之理性化的立法與司法制度，以強化伊斯蘭律法的合法性與一致性。將舊有之律法規範加以成文化，由代表主權的機構加以公佈施行，並建立統一管轄之伊斯蘭法庭，為其中最主要的改革步驟（Schacht 1991：100-1；Ibrahim 1975：94-7）。

如同韋伯所強調者，一個理性化的經濟系統、理性化的官僚體制和法制，乃與理性化的文化價值體系存在著辯證關係。英國所帶來的理性化行政與經濟生產模式，無疑地促進了馬來傳統文化的理性化趨勢，而前述的伊斯蘭現代主義思潮正是反應此種文化價值體系的變動之一例。但理性化絕不等於去伊斯蘭化，雖然

馬來社會確實存在著世俗民族主義者，但甚至對這些人而言，伊斯蘭仍有其政治象徵意義，仍可服務於世俗目的。反之，激進的反傳統主義，在殖民時代的馬來社會是沒有政治力量的，這當然也和英國殖民政策有關。

英國殖民統治確實給馬來社會帶來了某些難以磨滅的影響，首先由於十九世紀中葉以後，工業化需要大量勞動力，但馬來半島地廣人稀，且一般人生活在傳統農業社會中，難以投入現代產業，故英人大量引進印度及中國外勞於海峽殖民地工作，這一來終於引發了馬來人的恐懼，這便是二十世紀初一種馬來沙文主義興起的原因，似乎馬來人並未享受到現代化的果實，城鄉之間的不均衡發展本為所有殖民型經濟的共通特質，馬來半島這一問題更因城鄉之族群人口比例不均而更加惡化，當馬來人發覺其族群人口佔馬來半島總人口數不及一半時，難免形成一種懼外心理，這種心態被那些「世俗民族主義」者所利用為取得獨立後政權的工具，究竟這個族群問題可能如某些伊斯蘭改革派人士所言，以伊斯蘭的普世主義及公平、正義、福利等基本價值來超越嗎？恐怕目前而言，並不太樂觀，那些非馬來的穆斯林能夠被馬來穆斯林及其族群之非穆斯林所接受嗎？這是一個有趣且值得研究的課題。

本文的分析至此，不擬繼續分析獨立後馬來西亞伊斯蘭律法的發展過程，這恐怕需要另文來詳盡闡述，這裡只是點出殖民與後殖民時代的歷史延續性。蓋如前述，「巫統」乃 1957 年馬來西亞獨立後迄今為止的唯一執政黨，他們代表的是世俗民族主義，但為爭取政權的合法性，故將伊斯蘭傳統與民族主義意識型態相結合，但實質上伊斯蘭律法的實踐還是沿襲英殖民時代的架構，所有屬於全聯邦的公、私領域事務，蓋由英人所協助擬定的世俗法律來規範，各州蘇丹則保有對伊斯蘭事務的決定權，可以制定與伊斯蘭宗教、禮俗與民事有關的單行法規，但不能抵觸聯邦憲法與聯邦法律，如此當然限制了伊斯蘭律法適用之範圍。但「伊斯蘭現代主義」的力量在馬來民間社會的影響還在，再加上馬來西亞外交上與近、中東伊斯蘭國家關係密切，故泛伊斯蘭主義的情緒仍高，這股伊斯蘭勢力目前已形成馬國最大反對黨「泛伊斯蘭黨」，積極主張全面恢復伊斯蘭律法，該黨目前拿下吉蘭丹與丁加奴兩州的地方政權，欲以憲法中保留伊斯蘭事務為各州權限為依據，釐訂更多伊斯蘭律法，但由於受限於相關聯邦法律的規定，故無法在其執政的兩州全面實施伊斯蘭化，故拿下聯邦政權，以便修改憲法，便是他們唯一可以突破的方法了。一九九九年國會大選中，「泛伊斯蘭黨」實際上已獲得馬來選民半

數選票，但由於華人少數族群恐懼伊斯蘭化政策，故大多支持「巫統」之聯盟政黨，使「巫統」能站穩執政黨的地位。未來局勢發展如何，變數甚多，還有待進一步的觀察。

肆、結 論

本論文首先嘗試從理論面來探討宗教傳統與現代性的關係，歸納出兩個相互對立的觀點，即韋伯以降的西方學界之世俗化觀點和以薩依德為主的後殖民觀點。前者可說是以西方經驗為中心的論述；後者代表了晚近以第三世界經驗為出發點，對前者之批判性回應。當然，由於自十九世紀以降，西方殖民主義的全球性擴張，故甚至許多第三世界的知識分子，由於接受西方學術思潮的影響，也大多以世俗化觀點來看待本身的宗教傳統，而第三世界民族國家，恐怕除了一些伊斯蘭國家外，大多以世俗民族主義為其官方意識型態，中國大陸與台灣即是如此，故本土宗教傳統的社會地位被邊際化了。雖然世俗化與現代化似乎是「世界潮流」，且被一套源自西方的社會科學理論所正當化，但其實這個現象本身正是西方全球化擴張的結果，後殖民主義激發吾人對此一問題提出另類看法，強調政治、文化與學術之間的密切關係，故全球性的現代化與西方全球性政治擴張有著連帶關係，現代西方的學術論述又是對此一關係合理化、正當化的說法。

本文的後兩節便企圖將此一理論爭議放入馬來西亞伊斯蘭律法的發展歷史脈絡來檢證，企圖去揭發傳統與現代性更為複雜的辨證關係，並說明現代化、世俗化與殖民化過程的聯繫，以及殖民與後殖民時代的歷史延續性，使吾人對那些較為抽象的當代西方學術理論有更具體與批判性的理解。顯然，所謂伊斯蘭教的非理性特質不過就是一種從西方中心主義的角度來看待異文化的結果，由於透過殖民體制的權力運作，殖民者與被殖民者之間不對等的權力關係，使伊斯蘭教的「非理性」被再現為一個「事實」，而本土改革力量則無法真正實踐自己的一套改革綱領，更作實了伊斯蘭教是極端保守與反現代化的說法。

有趣的是，因為西方國家在後殖民時代繼續在全球掌握經濟、軍事和文化傳播的霸權，故甚至在第三世界國家中分屬不同宗教文化傳統的民族對彼此的瞭解，也是透過西方世界來中介的，故屬於東亞文化傳統的一般台灣人民對伊斯蘭教的瞭解，也是難以擺脫西方文化所建構出來的一套框架。以個人在一些大學教

授或演講宗教學與伊斯蘭教的相關課題之經驗，發現許多大專學生對「回教」（「伊斯蘭」一詞對他們較為陌生）的初始印象不外乎下列幾項：（一）「回教徒」不吃豬肉；（二）「回教徒」行一夫多妻制；（三）「回教徒」信仰激烈，崇尚暴力，以武力傳教。若再進一步問其經典為何？教義為何？大多是一知半解。除了第一項和中國人本身的飲食習慣有關外，其他兩項其實和西方文化再現的伊斯蘭形象大同小異，難道這不是因為西方文化霸權的影響嗎？難道這些見解是來自直接和穆斯林社會的接觸嗎？恐怕後者是少數。當西方媒體不斷傳來中東「恐怖主義」活動的新聞時，人們還有多少思考空間去解構那些新聞背後的政治權力關係呢？

自從杭廷頓（S. Huntington）發表了引起爭議的「文明衝突」理論以後，伊斯蘭教更加成為國際政治學者與國際媒體所關注的話題，而這個理論也反應了自一九七十年代的能源危機以後，西方國家對中東伊斯蘭世界的態度。在後冷戰的時代，「伊斯蘭問題」更不只是中東問題而已，因為中東之外的穆斯林人口還遠超過中東的穆斯林人口。原本在冷戰時代，伊斯蘭因為有反共產主義的戰略價值，故許多穆斯林國家還受到西方的軍事和經濟援助，今日共產主義的威脅去除後，伊斯蘭世界與西方世界在殖民主義時代所種下的矛盾終於還是被引爆了。馬來西亞雖沒有像某些穆斯林國家一般，對這種後殖民時代的政治以非常激烈的方式展現出來，但我們仍清楚的看到了一種典型的後殖民政治。具體而言，那些具有伊斯蘭傳統、也有被西方殖民統治之歷史經驗的國家，普遍在獨立建國後的後殖民時代，掙扎著欲走出一條屬於自己的道路之際，同時也經驗到其殖民時代的遺產卻是一個無比沉重的包袱，發覺到傳統與現代化並不是如此容易地可以兩者兼得。

上述的問題實具有全球性的意義，看看那些今日充滿族群動亂的地區，從東南亞的印尼、南亞的印度與巴基斯坦、中亞的阿富汗、高加索地區的亞美尼亞和亞賽拜然、中東的以色列和巴勒斯坦、乃至東歐的南斯拉夫、北非的埃及和阿爾及利亞，所有這些國家都是同時有伊斯蘭和西方殖民主義這兩個傳統，其問題的本質也均類似，與其將原因簡單地歸咎於政府貪污、經濟落後，或甚至「伊斯蘭基本教義派」的暴力傾向，倒不如更認真地從歷史的角度、從其國內的族群、政治、經濟、社會、文化、宗教等面向、從其對外關係的角度，一一仔細探索，或可發現各個因素實有其千絲萬履的關係，這裏面沒有簡單的公式可套，也不應當以隔離其他要素，只集中在一、二個面向的方式來探討。

本文主要從伊斯蘭律法角度來探討殖民現代化的問題，也就是因為目前橫掃

伊斯蘭世界的復振運動，主要的論戰就在於是否要建立一個伊斯蘭國家，而如何實行之，便是要恢復伊斯蘭律法在現代國家的正統地位。但目前許多以穆斯林為主體的第三世界民族國家，其掌權者均為世俗民族主義者，且大多為在殖民時代受西式教育者，故多半接受西方式的世俗法制體系，無法接受伊斯蘭為國教的主張，但卻又因為本土民間社會的伊斯蘭信仰頗有深厚基礎，故均在文化上與教育上宣導伊斯蘭傳統價值，以取得政治合法性，避免使伊斯蘭主義者有攻擊的口實。但是西式的現代化所造成的問題，終究還是使這種象徵性的伊斯蘭政策無法滿足這股民間社會強大的伊斯蘭反對力量，於是像上述馬來西亞的情形，即執政黨是世俗民族主義者，主要反對黨是伊斯蘭主義者，在穆斯林國家中比比皆是。

伊斯蘭世界這種對宗教傳統的認同力量之強大，確實與包括中國在內的東亞社會相當不同。中國現代史上可曾產生過類似「伊斯蘭現代主義」那樣的主張回歸宗教傳統，同時卻又進行現代化改革的思潮或運動嗎？似乎我們的歷史經驗顯示宗教傳統與現代化是相反對立的兩個力量，即使是那些民國初年以降的所謂「國粹派」或「國學派」，大多以「去宗教化」的方式來詮釋儒、釋、道三教傳統，避免自己所信奉的傳統因為染上太多宗教色彩而被指為保守反動的。世俗主義大約是「五四運動」以後中國社會不可逆轉的趨勢，在此之後，宗教在思想學術界根本沒有地位，更不用說形成一股政治力量了，於是中國大陸和台灣的海峽兩岸所建立的政權，也都是標榜一種世俗化的民族主義意識型態。但晚近十年或二十年間，海峽兩岸突然又不約而同地有一股宗教復甦的熱潮，許多接受西方世俗主義思想的知識分子本來也對宗教抱持不屑一顧的態度，最近卻開始留意到這個現象，或許其中一些人還是以好奇看熱鬧的方式看待之，或者還在懷疑這股「反現代化」的逆流從何而來呢？另一些人或許會以更嚴肅態度來看待這個事實上已是全球性的後現代現象，也開始反省到所謂現代文明不過祇是源自西方的一套生活方式與思考模式而已，歷史既不終結於此，人類心靈的思維想像空間還是無比寬廣的，可以創造出比現代文明更好的事物，更無須因為接受現代性，而和自己原本的歷史傳統異化。不過，這種從極端反宗教、反傳統主義的態度又逐漸回歸宗教與傳統的歷史軌跡，確實與伊斯蘭世界的歷史發展相當不同，這個差異很值得深入探究，這也是個人研究伊斯蘭教所想要繼續去發掘的重大課題。同樣接受西方現代化衝擊的兩個東方文明，其近、現代史的發展軌跡卻有如此重大的差異，個人以為恐怕也得從西方殖民化的歷史過程做更具體深入的研究，全面性地探究

殖民主義對本土之政治、經濟、科技、文化、思想、教育等各層面之影響，才能有更清晰的解答吧！

參考書目

(一)中文：

Said, Edward W. 著，王志宏等譯：

1999. 《東方主義》(*Orientalism*), 台北：立緒。

蔡源林譯：

2001. 《文化與帝國主義》(*Culture and Imperialism*), 台北：立緒。

Weber, Max 著，張漢裕譯：

1984. 《基督新教的倫理與資本主義的精神》(*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), 台北：協志。

簡惠美譯：

1989, 《中國的宗教：儒教與道教》(*Konfuzianismus und Taoismus*), 台北：遠流。

康樂、簡惠美譯：

1993, 《宗教社會學》(*Religionssoziologie*), 台北：遠流。

蔡源林著：

1999, 中國回族經堂教育在明清之際的起源與發展, 《佛光學刊》第二期, pp. 265-283。

(二)英文：

Abdullah, Taufik & Sharon Siddique, eds.

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

Ahmed, Akbar S. & Hastings Donnan, eds.

1994. *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge.

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 Asian Histories Series.
- Blankinship, Khalid Yahya.
1994. *The End of the Jihad State: the Reign of Hisham ibn `Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany: State University of New York Press.
- Bakar, Osman Bin.
- Sufism in the Malay-Indonesian World, in Nasr 1997 : 259-289.
- Bastin, John & R. Roolvink. eds.
1964. *Malayan and Indonesian Studies*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Cheah, Boon Kheng, ed.
- Sejarah Melayu (the Malay Annals)*. Kuala Lumpur: the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Coulson, Noel J.
1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: The University Of Chicago Press.
- Drewes, G.W.J.
1985. New *Light* on the Coming of Islam to Indonesia? in Ibrahim, et. al.: 1985: 7-19.
- Gullick, J.M.
1992. *Rulers and Residents: Influence and Power in the Malay States, 1870-1920*. Singapore: Oxford University Press.
- Hamilton, Malcolm B.
- The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.
- Hefner, Robert W. and Patricia Horvatic, 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*, 3 vols. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hooker, M.B., ed.
1983. *Islam in South-East Asia*. Leiden: E.J. Brill.

Ibrahim, Ahmad.

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

-- --, Sharon Siddique, and Yasmin Hussain, ed.

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

John, A. H.

1985. Islam in Southeast Asia: Problems of Perspective, in Ibrahim, et. al.: 1985: 20-4.

Lapidus, I. M.

1988. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lee, H. P.

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

Lee Mei Pheng.

General Principles of Malaysian Law. Selangor: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Liaw, Yock Fang, ed & trans.

Undang-Undang Melaka. The Hague: Martinus Nijhoff.

Marr, David G & A.C. Milner. ed.

1986 *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies and Australia: Research School of Pacific Studies, Australian National University.

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

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

Milner, Anthony.

1983 Islam and the Muslim State, in Hooker 1983 : 23-49.

Mutalib, Hussin.

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

Nasr, Seyyed Hossein, ed.

1997. *Islamic Spirituality*, 2 vols. New York : Crossroad.

Osman, Mohd. Taib, ed.

1997. *Islamic Civilization in the Malay World*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Pires, Tome and Francisco Rodrigues.

The Suma Oriental of Tome Pires and the Book of Francisco Rodrigues ,
2 vols. New Delhi: Asian Educational Services.

Rahman, Fazlur.

1977. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Reid, Anthony

Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief.

Ithaca and London: Cornell University Press.

Roff, William R.

1985. Kaum Muda-Kaum Tua : Innovation and Reaction amongst the Malays,
1900- 41. In Ibrahim, et. al. : 122-129.

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

Said, Edward W.

1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

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.

Sommerville, C. John.

1992. *The Secularization of Early Modern England: from Religious Culture to Religious Faith*. New York: Oxford University Press.

Tan, Kevin YL & Thio Li-ann.

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

Tarling, Nicholas. ed.

1992. *The Cambridge History of Southeast Asia*, 2 vols. Cambridge University Press.

Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis.

The Malay Sultanate of Melaka, in Reid 1993 (1) : 69-90.

Turner, Bryan S.

Weber and Islam: a Critical Study. London: Routledge & Kegan Paul.

Weber, Max.

1964. *The Sociology of Religion*, trans. by Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press.

1976. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans by Talcott Parsons, New York : Charles Scribner's Sons.

1978. *Economy and Society*, Los Angeles: University of California Press.

Winstedt, R. O.

1985. Malay Beliefs and Religion, in Ibrahim, et. al.1985 : 78-81.

Wu Min Aun.

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

Yasin, Norhashimah Mohd.

1996. *Islamization/Malaynisation: a Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia: 1969—1993*, Kuala Lumpur: A.S.

Noordeen.

The Transformation of Shari'a in Malaysia-An Example of Colonial Modernization

Yuan-Lin Tsai

Chair, Department of Religious Studies & Center of Buddhist Studies,
Nan-Hua University

Abstract

This paper explores the complex dialectical relationship among modernization, secularization and colonization in the light of the transformation of *Shari'a* in Malaysia. The first section makes some theoretical remarks on the relationship between religious tradition and modernization. I criticize the western social scientific view of secularization, trace its origin to Weber's theory of rationalization and expose the West-centric epistemology implied in his Islamic studies. Said's post-colonialism is elaborated in my criticism as an alternative to the Weberian discourse. The second and third sections examine those theoretical statements within the Malaysian historical context. I briefly summarize the basic content of *Shari'a* in the medieval Muslim world and analyze political, economic and religious factors to its introduction to the Malay Peninsula, and then focus on the following three items: the characteristics of *Shari'a* adopted by the Malaccan sultanate; the effect of rationalization, created by the legal reform of the British colonial regime, to the Malay *Shari'a* system; the influence of the modernist current of reformation from the Middle East to the Malay world. I explain how these two reformist forces were consolidated into the two rival camps: the secular nationalist and Islamic modernist, and

emphasize the historical continuation from the colonial to the post-colonial periods. My conclusion highlights that the contemporary conflict between the West and the Muslim world should be understood within the historical context of anti-colonialism in the Third World. So we go beyond the limitation of the “modernity” discourse of the mainstream Western academia and rethink the problems of modernization encountered by native traditions in the Third World.

Keywords : *Shari`a*, *jihad*, *`ulama*, secularization, post-colonialism, Orientalism, Undang Undang Melaka, Kaum Muda, Kaum Tua, Islamic modernism