

宗教與國家認同的建構初探

——從伊斯蘭國家的經驗做反省

蔡源林

政治大學宗教研究所助理教授

以西方古典社會學為基礎所建構的現代化理論，內涵了「世俗化」(secularization)的假設，認為宗教在現代科技社會將趨向衰頹及沒落，理性與人本的世界觀將會取代神聖的世界觀，但這個理論在 1970s 開始遭受挑戰，因為從 1960s 末期，全球各地先後出現的「宗教復振」(Religious Revival)運動，使得經濟、政治的現代化必然造成宗教的世俗化之命題遭逢反命題，在同一時期，甚至於西方國家內部也出現了「新興宗教運動」(New Religious Movements, NRMs)，西方中上階層的青年人追求東方神秘主義的熱潮湧現，被認為是 1960s 年代嬉皮文化進一步深化的結果；這股熱潮消退之後，步入了 1980s，另一波以傳統的制度性宗教為主的宗教復振取而代之，宗教保守主義勢力抬頭，在美國成為支持政治新保守主義的最主要之民間力量，基督教會右翼勢力結盟及積極動員，立場一貫地支持共和黨候選人，以宗教力量介入政治，大大地挑戰了西方自由主義傳統的政教分離原則，政治新保守主義及基督教右派的密切結合，至今仍然是布希政權最重要的草根群眾基礎。同一時期的第三世界國家，宗教復振以更為戲劇性、更直接介入政治的方式表現，包括：拉丁美洲天主教的解放神學運動，亞非等伊斯蘭國家的原教旨主義運動，南亞的印度教與佛教的民族主義運動，古典「世俗化」理論可說徹底崩潰，雖然支持其理論的「現代性」論述在當前的政治與社會科學界中仍被奉行不渝，但除非做更大幅修正，否則難以自圓其說。

當代民族主義理論的典範論述，仍然建立在以西方現代化經驗為出發點之「現代性」論述，貫穿在 Benedict Anderson 的《想像的共同體》(*Imagined Communities*)的民族主義史詩性敘述的核心思想仍難脫現代化及世俗化論述，也因此宗教與民族主義的結合按照這本民族主義名著的論點是無法提出解釋的，例如 Anderson 這本書中雖包含了印尼這樣的穆斯林國家，而印尼的伊斯蘭政黨與民間團體在政治上的影響力如此重要，但 Anderson 的焦點還是在於受西方影響的世俗民族主義派，以蘇卡諾的印尼國民黨為其集大成者，無視於印尼伊斯蘭勢力對反殖民主義

與民族獨立所做的貢獻，顯然宗教議題經常成為受「現代性」論述影響甚深的學者所無法充分掌握的「他者」(other)。

本文首先對當代兩個主要民族主義理論做檢討，接著再以伊斯蘭世界的宗教民族主義的一般現象作總體分析，並以個人實地研究的馬來西亞為個案來具體說明，由於馬來西亞與台灣同樣有多元族群而導致國家認同分裂的問題，故結論從馬來西亞的經驗來反省台灣的宗教與國家認同建構的相關課題。

壹、理論爭議

Anderson 在《想像的共同體》的第二章論民族主義的文化根源，將民族主義的興起放在宗教認同沒落的十八世紀歷史脈絡來看：

.....主要是因為在西歐，十八世紀不只是標示了民族主義的降生，也見證了宗教式思考模式的衰頹。這個啟蒙運動和理性世俗主義的世紀同時也帶來了屬於它自己特有的，現代的黑暗。儘管宗教信仰逐漸退潮，.....救贖是荒誕不經的：那又為什麼非要以另一種形式延續生命不可呢？因而，這個時代所亟需的，是經由世俗的形式，重新將宿命轉化為連續，將偶然轉化為意義，.....很少東西會比民族這個概念更適於達成這個使命。(Anderson, 1999: 18)

Anderson 接下來比較分析中古世界的「宗教共同體」與現代的民族主義的「想像共同體」，將之視為兩種在不同歷史脈絡中各居支配性的文化體系，前者最重要的要素是有一個宗教的神聖語言作為「真理語言」(truth-language)，如西方天主教世界的拉丁文、伊斯蘭世界的阿拉伯文及中華帝國的古典中文，各自以其真理的世界觀來區分文明及野蠻，但 Anderson 認為地理大發現導致異文化的文明社會之發現、以及文藝復興及宗教改革導致拉丁文的衰落，使得西方的中古宗教共同體首先崩潰 (Anderson, 1999: 19-24)，接下來的敘述便是西方民族主義的思潮如何在現代化過程中發展，並隨著西方殖民主義的潮流傳播到第三世界，第三世界的反殖民主義運動經常也由西方的民族主義思潮提供理論基礎，故殖民與反殖民之戰只是兩個不同的民族主義之戰。

Anderson 的理論難脫「線型演化論」(linear evolutionism) 之嫌，這是大部份「現代性」論述的共同特質，就上述的模式來看，非西方世界的民族主義不過就是源自西方的「想像共同體」模式，透過「印刷—資本主義」(print-capitalism) 向全球的發展，經由西方的殖民主義向第三世界傳播的結果，整體論述的時空架構是以西歐—北美世界為軸心而發展，然而吾人卻也不能說這個觀點不對，因為認

識論的立場之選擇並無對錯之分，甚且從近二百年的世界史趨勢來看，Anderson 的歷史敘述頗符合「事實」，但只能說是一半的「事實」，第三世界民族主義發展存在著另一半的「事實」，也就是特定社會如何以其本土模式來吸納西方的民族主義，這有必要採取全然不同的認識論立場來完成這部民族主義史詩。

與 Anderson 形成抗衡的另一種類型的民族主義論述由「後殖民主義」(post-colonialism) 學者所發展出來，Frantz Fanon 對非洲民族主義的敘述算是其先鋒，在《地球的受苦者》(*The Wretched of the Earth (Les Damnés de la Terre)*, 1963) 這本書有淋漓盡致的展現。Fanon 認為主導第三世界第一波民族主義運動的大多是接受西方教育的「民族資產階級」(national bourgeoisie)，

民族資產階級...以偏狹的民族主義之名、宣稱代表某個種族而取得權力；他們的發言人以不負責任的態度，玩弄著一些從歐州人的道德及政治哲學論著抽取出來的格言，雖然動聽卻缺乏任何意義，其實他們已證明自己根本沒有能力將具有最低限度的人道主義綱領有效地付諸實現..... (Fanon, 1963: 163-64)

Fanon 認為這種無能為力來自兩方面：一方面，民族資產階級在政治經濟上高度依賴殖民母國，因為他們在殖民時代本來也就是扮演外來殖民者及本土的被殖民者之間的買辦階級，在後殖民時代，基於維護個人的地位，繼續和殖民母國做政經掛勾 (pp. 175-80)；另一方面，在文化上，民族資產階級更是高度依賴殖民母國，

在本土知識份子與商人中間，我們發現到對母國的資產階級代表認同之持久渴望.....本土資產階級以毫不保留及熱情的態度，採用了具有母國特色的思維模式，這種模式神奇地與本土思想脫節，將其意識建立在典型的外來思想基礎。但本土資產階級終於瞭解到他們缺乏一樣成為資產階級最基本的東西—金錢，他們只能流口水..... (p. 178)

從這個角度來看，回歸本土文化，追尋民族認同的根源才是擺脫殖民依賴、建立民族獨立的第一要務。

這種追求（本土文化）的熱情，乃由企圖發現足以超越當下的悲情、超越自卑、消極、自暴自棄之私密的希望所推動或引導，發現自己美好及榮耀之過去是實際存在的，便足以使我們面對自己或面對他人，都能產生精神復甦的效果...，他們發現無須為自己的過去感到羞愧，而是相當有尊嚴、光榮與神聖。從過去找到民族文化不只復甦了民族，而且對建

立未來的民族文化之希望賦予正當性。故就心理—情感平衡的角度來看，追尋過去的文化，對土著內心會促成重大改變。(p. 210)

Fanon 認為長期受到殖民統治的土著，經常由統治者接受一套否定自己的過去、貶抑本土文化的教育，這是殖民心態對土著最深沉的負面影響，

...就潛意識的角度而論，殖民主義並無意要讓土著把殖民者當成一位溫柔、慈愛的母親，可以保護她的孩子免於生長在仇恨的環境；反而像是一位無止境地限制其性格乖張之子女的母親，防範他們自殺、任意驅使自己的罪惡本能。殖民母親保護她的子女脫離他們的自我、他們的生理性與生物性，以及不要讓他們面對自己內心深處的不幸本質。在這種情形下，本土知識份子對本土文化的宣示，在任何前後一致的行動綱領中，就不是一個奢侈品，而是必需品..... (p. 211)

基於上述看法，Fanon 雖然對阿拉伯民族回歸伊斯蘭教的保守作法有所批判，但基本上還是肯定其對民族認同的重要性 (pp. 213-17)。

Fanon 對於嚴厲的殖民「母親」(也許「父親」的隱喻更恰當些)的說法，讓我回憶起在美國留學期間，一位古巴籍同學對他們拉丁美洲民族的後殖民時代民族認同之隱喻，他說拉丁美洲人自喻為是西方的白人父親強暴印地安土著母親所生下來的「雜種」孩子，所以他們的血液裏同時流著殖民者與土著的矛盾因子。這個隱喻表達了令人震憾的後殖民民族的兩難困境，非常貼切地說明了被殖民者在身分認同上的自卑、自尊與曖昧的處境。被殖民者到底是要認同暴力、權威、充滿宰制性卻又代表「進步」與「文明」的「父親」，還是要認同受盡折磨、苦難、無力保護自己的「落後」與「卑賤」的「母親」呢？從 Fanon 的精神分析式語言來看，這正是第三世界民族主義的「伊底帕斯情結」，以暴力的方式反抗、卻又充滿罪惡感地認同自己的嚴厲父親，對自己依戀的母親有著同樣的愛憎情結，最後卻仍然是以父親的姿態加以佔有與宰制，這象徵著民族資產階級對自己的同胞與本土文化的緬懷、鄙視與佔有的矛盾態度。如何超越這種文化認同的困境，誠為後殖民時代第三世界民族在建構國家認同時所必須先予解決的問題。

貳、當代伊斯蘭世界的民族主義

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，民族主義幾乎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。但

反諷地，達成這些目標有賴一種新興民族國家對西方世界的依賴和擬殖民的關係重建於後殖民時代：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。這些依賴關係促進西化的過程，加深了西方世界和第三世界的新殖民關係，這也就是為什麼某些後殖民理論者視民族主義為殖民主義的延續，這種情況呼應著前述的後殖民民族之「伊底帕斯情結」。但這種受挫的民族主義有方法可以獲得心理上的補償與超越，使矛盾情結得以化解，即透過重新建構本土文化以重獲民族的自我肯定，宗教復振乃是這種自我肯定的特殊形式，用這個角度來看當代伊斯蘭世界的民族復興之困境與發展，個人以為較能掌握到其間的辯證特質。

中東的阿拉伯—伊斯蘭民族的民族主義發展歷史，可以從十九世紀初期迄今分成三個歷史階段來分析：

（一）第一階段，十九世紀初期至 1918 年第一次世界大戰結束，為「泛伊斯蘭主義」（pan-Islamism）時期：鄂圖曼土耳其帝國延續著自從中古後期以來伊斯蘭民族對抗基督教十字軍的傳統，號召全伊斯蘭世界的大團結對抗西方的帝國主義侵略，鄂圖曼帝國的統治階級雖為土耳其民族，但帝國境內的其他伊斯蘭民族基於「天下穆民皆兄弟」的同教情誼，願意在鄂圖曼哈里發的領導下共同反抗西方侵略，故鄂圖曼帝國發起「泛伊斯蘭主義」運動來抗衡西方的殖民主義頗具號召力，若按照 Anderson 的說法，伊斯蘭世界與西方的對抗算是中古的「宗教共同體」與現代的「想像共同體」之間的對決。在十九世紀，不只是中東阿拉伯民族響應哈里發號召，連遠在印度及東南亞的穆斯林，也將哈里發視為伊斯蘭大一統的象徵，支持「泛伊斯蘭主義」，發動對英國、荷蘭殖民政府的聖戰，但該運動隨著鄂圖曼帝國在第一次世界大戰的戰敗而瓦解，「泛伊斯蘭主義」遂成為歷史錯置的政治烏托邦。

（二）第二階段，1918—1970，這個時期可稱為「世俗民族主義」（secular nationalism）時期：鄂圖曼帝國在一次戰後的瓦解，乃是西方帝國主義的傑作，「巴黎和會」雖以「民族自決」原則來許諾阿拉伯民族的政治獨立，但其實英、法兩強填補了鄂圖曼帝國瓦解以後在中東的政治空虛狀態，從中世紀以來維持大一統局面、造成西方基督教世界幾百年威脅的伊斯蘭帝國宣告結束，西方強權直接侵入中東地區來瓜分各種政治與經濟利益。本來在遭受西方殖民主義宰制之前，鄂圖曼帝國和中國一樣，亦曾經有各種追求富國強兵的西化改革，均不願放棄傳統文化，但所有的改革都無法挽回帝國崩解、西方宰制的命運，最後傳統文化被視為落伍的歷史包袱，於是改革的矛頭指向宗教層面，故土耳其在廢除帝制、建立共和政體之後，盡力掃除所有和伊斯蘭教有關之官方文化象徵，包括廢國教政策、

改阿拉伯字母為拉丁字母、廢除伊斯蘭律法與服飾等等，因為西化改革者認為土耳其民族的落後，固執守舊於伊斯蘭傳統為首要原因。相較於中國自五四運動以後一直到中共政權所推動的文化大革命為止，足足發了五十年間所完成的反傳統主義及去宗教化的政策，土耳其卻在短短幾年就由凱末爾政權從上而下地加以實踐，以至於西方式的世俗民族主義認同取代傳統的伊斯蘭認同，導致了後鄂圖曼時代的中東世界掀起了效法世俗民族主義及西方式現代化政策的高潮，這意味著阿拉伯人、波斯人、土耳其人、柏柏人等均發展自己本土的民族文化、建立本土民族政權，放棄了伊斯蘭大一統的政治架構。西方強權也對此種發展推波助瀾、從中取利，故英國與法國均支持中東阿拉伯民族脫離土耳其統治，建立自己的民族國家。在兩次大戰之間，英、法兩國各自在中東擁有其勢力範圍，並許諾給予其境內之阿拉伯民族享有自治權，但在其政治秩序尚未建立之前，先由兩國實行軍事託管，故阿拉伯民族建立主權獨立國家的願望直到二次大戰結束後才實現。

自鄂圖曼帝國瓦解以後，似乎阿拉伯民族朝向世俗化與西化已成為歷史主流，但若按照這種趨勢演變下去，支配當地達千年之久的伊斯蘭傳統亦有可能被徹底邊緣化，正如同現代東亞世界的傳統宗教的命運一樣。但問題是中東有著更為複雜的外部與內部因素，使其並未走向東亞的世俗化之路，除了伊斯蘭教為阿拉伯民族身份認同的根深柢固基礎這個內部因素外，個人以為最關鍵的外部因素為西方殖民主義對兩者的影響與作用方式不同；對東亞民族而言，西方列強所帶來的現代化果實足以抵銷其殖民主義的禍害，中國之於蘇聯社會主義帝國或日本之於美國資本主義帝國，都是合作關係遠大於對抗關係，於是東亞人民對西方帝國主義尚存有某種好感，甚至於幻想，也因此東亞國家的全面西化過程並未出現強大的文化反制力量，並視揚棄傳統、學習西方科學、制度與文化為民族圖存之道；但對中東民族而言，與西方世界始終都是對抗遠多於合作。例如：土耳其的全盤西化並沒有帶來西方的善意，其東方文化的傳承仍使其難受西方世界接納，然而更重要的是，西方列強對阿拉伯世界的民族獨立之支持立刻變成一紙口惠而實不惠的騙局，阿拉伯民族獨立不但拖了三十年，且引來猶太錫安主義在巴勒斯坦的建國，等於在中東的心臟地區插入一把利刃，以色列建國代表西方二次戰後新殖民主義的開始，形式上的政治獨立卻無法抵制西方在中東地區的經濟與文化霸權。其中，巴勒斯坦為英國所託管，在託管期間，英國大搞兩面手法，一方面支持阿拉伯民族自決，另一方面亦許諾給歐洲的猶太錫安主義者回歸聖地重建猶太國家，這導致大批歐洲猶太人移民巴勒斯坦建立屯墾區，並有右翼分子建立政黨，煽動推翻英國殖民統治及趕走阿拉伯原住民，種下日後以、巴衝突的禍根。二次大戰結束後，美國與蘇聯取代英、法成為世界強權，更加速使局勢走向極端

化。因為美國視獨立的猶太政權為中東地區反共的主要屏障，故在冷戰開始時更加一面倒地支持以色列成為區域的軍事強權，以對抗逐步倒向蘇聯的阿拉伯國家。

1947 年以色列的建國激發了阿拉伯民族主義情緒的高漲，此時埃及的納瑟總統號召泛阿拉伯主義對抗錫安主義，納瑟主義正像凱末爾主義一樣，都是世俗民族主義，不脫學習西方現代體制來富國強兵以對抗西方列強的思維邏輯，但最後都無法達到真正抵抗西方帝國主義及國家現代化的目標。1967 年納瑟發動收復巴勒斯坦的軍事行動，但最後卻不敵擁有西方列強為後盾的以色列，「六日戰爭」為阿拉伯民族主義挫敗與恥辱的象徵，也宣告第二階段之世俗民族主義的結束。

當此之際，伊斯蘭世界的民族主義思潮開始轉型，以色列佔領聖地及迫害巴勒斯坦人逐漸在阿拉伯民族中間凝聚成反西化、反世俗化的文化反制力量，視凱末爾主義與阿拉伯民族主義為過度學習西方而導向墮落的道路，故阿拉伯民族之不振，不是因為太過迷信「伊斯蘭」，反而是因為信奉「伊斯蘭」不夠徹底所致，類似標榜回歸純正伊斯蘭信仰的「新傳統主義」(neo-traditionalism) 到了 1970 年代成為伊斯蘭世界一股重要的政治力量，西方學者經常以「伊斯蘭基本教義派」(Islamic fundamentalism) 稱呼之。

(三) 第三階段，1970 年代至今，可稱為「伊斯蘭民族主義」(Islamic nationalism) 時期：1970 年代的幾件重大國際事件乃是促成回歸伊斯蘭思潮的外部因素。首先是 1973 年的第三次以、阿戰爭（阿拉伯人稱其為「齋戒月戰爭」, the Ramadan War），埃及以伊斯蘭「聖戰」(jihad) 做為動員號召，反擊以色列，戰爭期間阿拉伯軍隊的英勇表現，可謂一洗 1967 年「六日戰爭」之恥；同年，其他阿拉伯國家對西方國家採取石油禁運措施，造成全球性能源危機。顯然阿拉伯國家在經濟上及軍事上均給予了西方國家及以色列重大威脅，此後，阿拉伯民族自信心大增，「伊斯蘭」逐漸成為阿拉伯國家追求民族自救的有力動員口號。但與 1979 年的兩件大事相比，1973 年只是伊斯蘭復興的序曲而已。

1979 年伊朗「什葉派」(Shiite) 發動不流血革命，成功地推翻了受美國所強力支持的巴勒維政權，建立戰後第一個伊斯蘭神權政府，震驚全世界；同年，蘇聯入侵阿富汗以扶植親蘇之社會主義政權，但卻遭受伊斯蘭武裝團體強大反抗，使蘇聯陷入十年苦戰。兩大超強在同年遭受到伊斯蘭本土力量的重創，終於掀起了伊斯蘭世界回歸伊斯蘭信仰的更堅定信念。正當 1970 年代末期伊朗革命成功挑起了 1980 年代遍及伊斯蘭世界的反殖民運動之際，為了污名化阿拉伯民族的反抗力量，以色列與美國的宣傳機器便將「伊斯蘭」逐漸與「恐怖主義」(terrorism) 等同起來，以誤導國際視聽。即便如此，在資訊傳播相當開放多元的西方世界，這種宣傳技倆不一定會完全奏效，尤其是一向對政府與媒體充滿懷疑態度的知識

份子更不可能會毫不批判地接受之，令人感到諷刺的是，這種宣傳手法在親美的第三世界國家可能還比在美國更具有「公信力」。

若撇開中東區域性的脈絡，從全球性的觀點來看伊斯蘭復興的問題，其實彰顯了由西方資本主義世界所主導之全球化過程中所內含的矛盾。在第二次世界大戰結束後，第三世界邁入後殖民時代，西方國家對非西方民族國家的經濟與文化的霸權宰制並未因其政治獨立而告終，於是以文化主體性建構為主要任務的第二波反殖民主義運動，大約在 1960 年代於許多第三世界國家不約而同地展開，所謂「本土化」(nativization) 運動本身同樣也形成了一個全球性趨勢。對於許多第三世界國家而言，確立文化主體性的基礎在於回歸前殖民時代的傳統文化，並重塑前殖民與殖民時代的歷史記憶，重構不受西方現代文明所「污染」的純粹本土文化為其基本方針，以建立民族國家的共同體意識。其中，宗教信仰又是許多第三世界國家視為傳統文化最核心、最神聖不可侵犯的部分，於是第二波之文化反殖民主義經常以宗教復興運動的形式出現，這個浪潮在 1970 年代以後已經形成全球化的反命題，宗教復興運動的主導者常自覺地反抗西方資本主義與現代文明。當代宗教學者在研究了 1970 與 1980 年代的不同地區之宗教復興運動之後，歸納出許多共通的特質，其中最明顯的便是「去世俗化」(de-secularization) 與「再神聖化」(re-sacralization) 的主張，以及「精神/物質」二元論的世界觀，前者由「東方」所代表，後者由「西方」所代表，形成一種倒轉的「東方主義」(Said, 1979)，1970 年代以後的伊斯蘭復興運動便是此種「再神聖化」潮流中影響較為廣泛者。當然，由於「西方」與「東方」之間權力關係的不對稱，故這類本土化運動經常只有表現出區域性特質，缺乏普世性的觀點與全球性的影響，對於逐漸形成的全球性政治、經濟與文化脈絡，如何擺脫西方模式的影響，提出非西方的選項，乃是第三世界從事本土文化建構者所應關切與反省的課題。

參、伊斯蘭民族主義與多元社會：馬來西亞的經驗

東南亞的伊斯蘭世界（以印尼、馬來西亞與汶萊三國為主）與中東地區最大的結構性差異便是其族群、宗教與文化上的多元性，使得伊斯蘭教做為民族主義建構的意識形態基礎必須面對來自其他宗教社群的抗衡，其中馬來西亞的情況更為明顯，因為信仰伊斯蘭的馬來土著民族只佔總人口數的 60% 左右，這使得國家認同的建構在獨立運動時期更遭遇極大的挑戰。若以前面三階段的架構來檢視馬來西亞民族主義運動的興起，則第一階段正當英國的殖民統治，其民族主義同樣是以伊斯蘭教為動力，源自中東的泛伊斯蘭主義亦透過留學及朝聖的管道流入印尼及馬來西亞；第二個階段，馬來西亞也同樣經歷了世俗民族主義的洗禮，主導

者便是接受英國式教育的馬來本土貴族階層，但英國殖民政權與馬來本土貴族的關係與中東相較更為和諧，這也使得馬來民族獨立運動的過程較少流血衝突。英國殖民政府在第二次世界大戰之後經過了十二年，才在 1957 年將政權移交給馬來本土政府，英國殖民者得以全身而退，其間並參與了曠日彌久的憲政協商及制訂過程，所以部分學者認為馬來西亞憲政體制是殖民統治者的「恩賜」。

馬來西亞獨立建國所面對的最大難題為如何建構一個可以讓馬來人、華人、印度人三大族群都能接受且共享權利的政治體制。由於在英殖民時代末期，馬來民族主義者認定只有馬來民族才是「土著」(Bumiputra)，華人與印度人都只是外來移民，所以馬來民族才是國家未來的主人，甚至主張華人與印度人不該享有公民權；正在這個時候，大馬華人受到中國國民黨推動民族主義風潮的影響，也認同了大中國民族主義，更加讓馬來人有指控華人不認同本土的藉口。但在 1949 年中國共產黨取代國民黨政權之後，東南亞也被西方國家納入反共的防線，這個新情勢使得大馬華人面臨國家認同的困境與調適過程，由於中國的共產黨與台灣的國民黨都企圖影響這個海外最大的華人社群，動員支持的力量，導致大馬華人對馬來西亞本土的認同至少遲緩了二、三十年，這是一個痛苦與漫長的身分認同轉移的過程。等於說在獨立建國初期(1957-1970)，大馬國家建構的最大難題便是如何解決馬來民族主義及大中國民族主義兩者的矛盾。

馬來西亞以「跨族群協商」(inter-ethnic bargaining) 的模式來解決上述憲政難題，由三大族群代表所協商出來的政治體制，西方學者常稱之為「社群主義」(communalism) 或「協和式民主」(consociational democracy)，這個制度有下述四個特點：(1) 在同一族群內部，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；(2) 跨越族群疆界的關係或人民與政府的關係，乃由跨族群領袖所組成的最高政權機構共同決議之法令所規範；(3) 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，以族群領袖的秘密協商所制定的政策加以補充；(4) 最高政權機構的成員有著雙重資格：一方面必須是每一族群政治組織的領袖，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)。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 年爆發了大馬獨立以來最大規模

的馬來人及華人武裝衝突的「513 事件」，對各大族群，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，故此一制度在「513 事件」後更加鞏固，各大族群尊重這個充滿妥協性的制度，也使馬來西亞避免了許多第三世界國家發生的族群流血衝突。

族群矛盾乃是民主國家建立國家認同中最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，在西方民主國家中，除了具有特殊歷史背景的瑞士之外，並無任何國家有和馬來西亞一樣的特殊族群結構，故前者解決國家認同分歧的問題並不難。若一個國家內部存在語言、宗教、文化及歷史經驗等均不同的兩個以上族群，施行以個人權利為基礎的自由民主體制，經常只是以佔多數的族群以民主的多數暴力來壓制少數族群，大部分西方民主國家其實便是如此，若兩個族群的人數甚為懸殊，則多數壓制的成本當然比較少，故表面上的「和平」與「共識」足以掩飾弱勢族群被壓迫的困境。西方模式的自由民主體制移植到第三世界國家，經常無法正常運作，就是因為該國家的建立乃是以西方殖民時代的統治疆域作為國界，不是完全按照族群與文化疆域來區劃，故族群和諧與民主政治經常陷入矛盾，馬來西亞這種制度化的社群主義體制不失為一個解決方案。

社群主義最主要的精神便是每個族群在建構單一的國家認同之前，都可以不用放棄自己的族群認同，反而是強調自己歸屬特定族群的身分及其文化內涵，並相互尊重對方的認同，然後在共同分享權利、擔負義務的基礎上建立國家認同，所以每個大馬國民具有族群與國家兩種身分認同，即馬來西亞－馬來人、馬來西亞－華人等，而且這種雙重身分的確立乃是參與政治的前提條件，馬來西亞的大部分政黨都以各自的族群利益作為基本考量，但都需尊重協和式民主的精神。不過，由於馬來人堅持其為「土著」，且人口佔多數，所以馬來語應該取代英語成為「國語」，馬來人的宗教信仰－伊斯蘭教應該具有「國教」地位，且土著應享有經濟及教育的特權，這些均以憲法及法律加以明文規定；反之，華人與印度人的語言、宗教與文化可以在族群內部被使用及展現，受到憲法之保障。因此，華人便以其雄厚的財力及人力，自辦不接受官方補助的華文學校，大量興建華人的寺廟與教堂，均為政府所許可，只是這些代表族群文化的機構無法享用國家資源，只有馬來語為主要媒介語言的學校及伊斯蘭教的寺院組織才能享有國家補助。

正因為馬來民族認同仍和伊斯蘭教脫不了關係，故自 1970 年代起，當伊斯蘭世界的民族主義已經發展到第三階段時期，伊斯蘭復興運動的風潮蔓延到馬來西

亞，再加上馬來西亞內部的三大族群內部的競爭所產生的張力，故使馬來西亞的伊斯蘭民族主義朝向建制化方向邁進。1970年代的馬來伊斯蘭「復振」(*dakwah*)運動原為起源於馬來知識青年的社會運動，他們對老一代馬來統治者的世俗化政策及與華人族群妥協的做法極為不滿，並強調伊斯蘭的「社會正義」(*keadilan*)理念，以掃除經濟不公和政治腐敗。這股勢力逐漸在1980年代以後分別被馬來執政黨「巫統」及馬來最大在野黨「泛伊斯蘭黨」(PAS)所吸納，「伊斯蘭國家」(Islamic State)的建構成爲1980年代以後大馬政治論述的主軸課題。

因爲風起雲湧的伊斯蘭化改革風潮從中東吹向東南亞，而激進的馬來年青世代群起響應，使馬來族群兩大政黨－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伊斯蘭青年運動領袖安華加入巫統，並培養其爲馬哈迪的接班人。這個攏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，最後便是1999年巫統同時遭受黨內反對派及在野的反對黨雙重夾攻，結果便是以安華爲首的黨內反對派被整肅，但反對黨則在當年底選舉大有進展，不過巫統的執政權仍保住了。

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。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世俗民族主義的主流意識形態，爲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。由於泛伊斯蘭黨的挑戰，使執政的巫統亦朝向伊斯蘭化政策，開始讓馬來西亞的民族主義從世俗主義路線轉向伊斯蘭宗教路線，正式進入與中東國家相似的第三階段的伊斯蘭民族主義時期。

2004年馬哈迪交出政權給現任首相巴達威，進入大馬政治的後馬哈迪時代，從巴達威本身具有現代伊斯蘭教育背景的出身來看，巫統的伊斯蘭民族主義路線將延續下去。雖然執政黨宣稱其伊斯蘭化路線並不影響憲法所保障的其他非伊斯蘭族群的宗教信仰自由，政府所頒布的伊斯蘭法只適用於馬來人，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，究竟一個實行伊斯蘭體制的現代國家，能否維持多元、民主、自由的政治運作，都有待後續之觀察。以伊斯蘭作爲馬來西亞國家認同的神主牌，無疑將爲引

發新一波國家認同的危機，因為過度強調伊斯蘭理念的國家，實為華人與印度人所難以充分認同的，如何使馬來民族新一波的伊斯蘭民族主義不會傷害到原有社群主義體制所維繫的族群平衡，乃是馬來西亞二十一世紀所要面對的重大政治課題。

但馬來西亞以和平漸進的方式朝向伊斯蘭民族主義之路邁進，其實已經比大部分的伊斯蘭國家更少造成衝突與對立了。就最近幾年的發展趨勢來看，世俗民族主義政黨與伊斯蘭民族主義政黨之間的抗衡，幾乎構成大部份伊斯蘭國家政治發展的主要內在動力，後者經常能夠透過民主選舉成為執政黨或最大政黨，足見伊斯蘭民族主義已為大勢之所趨。從後蘇哈托時代的印尼，由前任的「伊斯蘭學者協會」(NU) 主席瓦希德成為改革後第一任民選總統，乃至土耳其的伊斯蘭背景的「福利黨」透過選舉成為國會第一大黨，伊拉克在美軍佔領後的第一次民主選舉由什葉派團體取得多數席次，以及最近讓國際震撼的巴勒斯坦自治政府的第一次民主選舉，由「哈瑪斯」(HAMAS, 伊斯蘭主義) 以壓倒性多數擊敗「巴解」(PLA, 世俗民族主義) 獲得執政權，再再說明了晚近伊斯蘭世界的民主化將會是伊斯蘭民族主義的全面勝利，這也是美國所不願意看到的結果，故許多中東威權政府對內部伊斯蘭民間勢力的壓制，仍然獲得美國的默許或支援，埃及就是最好的例子，但這更加引起中東伊斯蘭國家對美國雙重標準的反感及抵抗。

肆、台灣經驗的反省：宗教在「國家認同」論述的空白？

與伊斯蘭國家相比，台灣的宗教團體在「國家認同」論述建構的過程中可算是相當沉默，即使長期以來堅持台灣主體性、在 1970 年代就發展其建立新國家論述的基督教長老教會，其政治論述中的基督教內涵亦並不明顯，這當然也受限於基督教並非台灣社會的主流信仰所致，有趣的就在於強調台灣本土的國家論述之宗教團體是被一般民眾認為是「外來宗教」的基督教會，但被認為是台灣的「本土宗教」者，無論是佛教、道教或民間信仰，卻在國家認同的論述上或者根本漠視之，或者甚至以行動支持大中國主義，例如向中國大陸的「祖廟」或「名山」進行「朝聖」或「進香」活動，或者積極進行回饋中國「祖國」的捐助、熱心推動海峽兩岸的文化與學術活動，無意於發展台灣本土的宗教文化論述，就更不用說是國家認同的論述了；但本土宗教還有另一種論述，乃是以地域性認同為主，強調社區信仰共同體或特定族群的文化意識，這種論述雖是「本土」的，但卻不是「國家」的，只是在台灣社會內部進行次級團體的認同分隔，並無益於以整體台灣作為命運共同體的認同建構，這就像上節所述的「社群主義」一樣，而非「民族主義」。

台灣本土宗教在建構國家認同上的缺席，從台灣本身的歷史與社會脈絡來看並不難理解。台灣的宗教形構反映了移民社會的特殊社會文化形構，缺乏單一、具主導性的制度性宗教，多元宗教並存且形成地域性或個人魅力型領袖主導的山頭主義，正像移民社會的片斷性與欠缺整合一樣，再加上歷代的殖民政權強加一套外來意識形態，使本土意識更難茁壯與凝聚。

1980年代以後，台灣社會確實也發生了和西方或伊斯蘭世界在1970年代以後相似的「宗教復振」現象，從一些的統計資料與個案研究都顯示包括佛教、民間信仰與新興宗教等本土宗教均有復甦與興盛的現象，宗教團體積極投入社會福利與文教傳播事業，傳統出世性格很強的宗教團體變得更入世、更具有社會能見度。然而宗教團體從事社會實踐，倒也不必然就會導向政治行動，相反的，1980年以後迄今的台灣本土宗教的復興現象雖也是來自民間基層的社會力展現，但卻仍然視政治公共領域為禁忌，台灣民眾在經過數十年的威權體制的規訓之下，對政治事務的態度是消極與避諱的，故有些宗教團體甚至是標榜絕不涉入政治為其行為準則，這和西方的基督教或第三世界的伊斯蘭教的社會實踐理念根本上是不同的。

個人以為宗教在國家認同論述上的空白，確實造成了台灣國家論述的世俗主義特色，終於使得不論是主張大中國主義或是台灣民族主義的論述，由於缺乏了超越性的向度，終難避免流於只是政治黨派操弄民意的一種空泛口號而已，至於目前的國家論述到底當確立何種核心價值，在劍拔弩張的「藍」與「綠」兩大陣營的政治競賽中已完全失去焦點了，最後乃是雙方各自的政治利益考量之下，就使得具有跨越族群、黨派與地域的國家認同建構的努力必須一再的回歸原點，台灣社會一直缺乏具有共識的超越性向度來做為民族之「想像共同體」建構的根源。

追隨涂爾幹傳統的宗教社會學者強調，宗教是社會的「集體表徵」(collective representation)，也是社會的集體道德秩序之「神聖象徵」(sacred symbols)，社會成員缺乏一套共同接受的神聖象徵，就會因價值定位不明而產生脫序現象，當前台灣社會大概便是這種脫序現象的最好事例。伊斯蘭世界從回歸宗教找尋其民族認同的根源，雖產生某些激進的行為，但其經驗仍值得已過度世俗化的台灣社會之另類省思，誠如巴勒斯坦的事例，提供我們一個重要的教訓，儘管一個民族失去土地與統治權，但若其神聖象徵仍然存續不墜，則國家民族的再造仍然是指日可待，故宗教對國家認同所具有的重大意義，值得台灣人民的重新檢討。

台灣本土宗教所展現的社會動員能力令人印象深刻，足見臺灣人民並不缺乏對超越性向度的追求，並未被現代文明所徹底世俗化，只是因為背負太多後殖民社會常有的歷史與文化包袱，暫時無法從面對被壓制與扭曲的自我形象中解脫出來，使得宗教的超越性反而成為逃避政治社會現實的托辭，而忘卻了不論社會實

踐或政治行動，都是與個體生命不可分離的集體存有之展現，無須將個人解脫與集體認同做一刀兩斷的分割。目前臺灣社會所存在的兩種國家認同的對立，確實需要有一個全新的超越性觀點的介入，若具有宗教情操的台灣知識份子能積極參與國家認同論述的建構，或能找到擺脫目前的僵局之出路，此乃貢獻台灣社會的一件莫大之功德。

參考文獻

- Ahmed, Akbar S., and Hastings Donnan, eds. 1994. *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge.
- Anderson, Benedict 著，吳叡人譯。1999。《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*）。台北：時報文化。
- Bellah, Robert N. 1976. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row Publishers.
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Bhabha, Homi K. 1998. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bruce, Steve, ed. 1992. *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America 1978-1988*. Oxford: Clarendon Press.
- Bruce, Steve, ed. 1995. *The Sociology of Religion*, 2 vols. Aldershot, UK.: An Elgar Reference Collection.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Fanon, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth (Les Damnés de la Terre)*, tran. Constance Farrington. New York: Grove Press.
- Guha, Ranajit, ed. 1999. *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, Vol 1. New Delhi: Oxford University Press.
- Hamilton, Malcolm B. 1995. *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.
- Hourani, Albert, Philip S. Khoury, and Mary C. Wilson, eds. *The Modern Middle East: a Reader*. Berkeley, CA.: University of California Press.
- Jankowski, James, and Israel Gershoni, eds. 1997. *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Mehden, Fred R. von der. 1986. *Religion & Modernization in Southeast Asia*. Syracuse. NY.: Syracuse 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.
- Robbins, Thomas. 1988. *Cults, Converts, and Charisma: the Sociology of New*

- Robbins, Thomas. 1988. *Cults, Converts, and Charisma: the Sociology of New Religious Movements*. London: SAGE Publications.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward W. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward W. 1995. *The Politics of Dispossession*. New York: Vintage Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2000. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Turner, Bryan S. 1994. *Orientalism, Postmodernism, & Globalism*. London: Routledge.
- Weber, Max. 1964. *The Sociology of Religion*, trans. by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society*. Los Angeles: University of California Press.
- Wilson, B. 1990. *The Social Sources of Sectarianism*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilson, B., and Jamie Cresswell, eds. 1999. *New Religious Movements: Challenge and Response*. London: Routledge.