



马来西亚人文与社会科学学报, 2012, 1: 87-90

书评

《一个马来西亚，两种社会契约？》

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

游雅雯*

(YU Ya Wen)

诺拉妮·奥托曼 (Norani Othman)、玛维斯·普都哲里 (Mavis C. Puthucheary) & 克莱夫·凯斯勒 (Clive S. Kessler)，李永杰 (译)，《一个马来西亚，两种社会契约？》，马来西亚：策略资讯研究中心，2010。ISBN: 978-983-3782-92-5

本书是一本论文合集，3位作者都是资深的马来西亚研究学者。本书的写作之时正值马来西亚独立50周年（即2007年），作者们关切马来西亚应该如何建构成一个更和谐且相互包容的多元族群、多元文化的国家，于是他们藉由回顾马来西亚自殖民到反殖民时期、独立到回教化时期以来的政治、社会及宗教发展，提出批判性的意见与建议，希望勾勒出马来西亚未来发展的愿景。作者们的主要写作目的在于希望巫统能够尊重所有公民的权益及宗教自由，形塑出一个跨族群的国家认同，真正达成“共享国家” (Sharing the Nation) 的目标。

除了导言及结论之外，本书分为3个部份。首先，马来亚大学 (UM) “经济及管理学院” 副教授 Mavis C. Puthucheary 以历史回顾的方式，整理出马来西亚的“社会契约”形成及发展的背景。在马来西亚，“社会契约”一词最早在1986年由巫统的国会议员 Abdullah Ahmad 所提出，之后这种社会契约论又在2007年的巫统党代表大会再度被提起，并引起马来西亚社会热烈的讨论。深入而言，Mavis C. Puthucheary 指出马来西亚的“社会契约”是马来精英为了政治目的所建构出来的工具性概念，迥异于西方政治思想史所探讨的社会契约（页14-15）。

回溯历史发现，在马来西亚独立之前，由于马来族群当时处于经济弱势地位、希望获得特别的权益保障，因此，巫统在参与独立委员会时，主张应该立法保障马来人的族群权益。由于马来人是原住民族且是多数族群，独立委员便接纳巫统的建议，在宪法草案第153条中，明订马来人在马来西亚的优势地位及特别保障范围。在此同时，华人政党马华公会与巫统达成协议，同意以华人取得马来西亚公民权来交

* 游雅雯 美国匹兹堡大学政治系博士后研究员。 电邮地址: yawenyu1@gmail.com

换马来人获得特别的权利保障。因此，后来的巫统精英便以“社会契约”一词来指称这个“巫华之间的族群协议”。

Mavis C. Puthucheary批评马来巫统精英借用社会契约证成以马来族群为主体的政治结构，仿佛非马来族群应欣然接受自己是“次等公民”，合理化不公平的族群歧视与差别待遇（翻译本，页12-13, 20）。在此，笔者同意Mavis C. Puthucheary对马来精英及巫统对于使用“社会契约”一词的批判，亦即这个概念其实并不符合鲁索（Jean-Jacques Rousseau）社会契约论的理想，也严重损害非马来裔身为马来西亚公民所应具备的权益。然而，Mavis C. Puthucheary以西方的社会契约论来批判马来精英论述，可能忽视了马来西亚独特的历史及社会脉络，并陷入了另一种偏差。毕竟马来西亚与西方社会本身就有很大的差异，马来西亚的多数族群为穆斯林，他们的文化传统及其对统治者的认知与西方社会的天赋人权的民主观有所落差。另外，马来西亚是个多元族群社会，很难在短时间内转变为以公民为基础的西方民主社会。

还有一点值得商榷的是，Mavis C. Puthucheary在写作策略上仅强调对马来西亚社会契约论的反弹意见，并未探讨有些马来西亚人支持社会契约论以及其支持的理由。同时，作者的观点常会让读者觉得过于武断，欠缺证据的支持。例如作者指出，“由于马来族群一民族主义和回教霸权的连结。使得马来西亚的多元文化、多元族群的特性已进一步被侵蚀”（页17）；“世俗国家的原则正受到马来民族主义，以及新崛起且蒸蒸日上的回教霸权联合侵蚀，连带威胁这个国家的多元文化社会特质”（页21）。这些观点或许表现出一定的事实，但作者并未提出更多的实证案例进行说明，让读者不免觉得这些批判可能言过其实。

笔者能够理解反对差别待遇的少数族群会采取站在西方社会契约论的角度，争取己群权力的保障，并希望以此作为思想利器，捍卫及保障自己的权益。然而，必须要注意的是，马来西亚多元族群社会与西方较同质化的社会存在着极大的差异。因此，是否可以直接套用西方观点的社会契约论，将马来西亚公民全都视为同构型的公民，值得进一步讨论。

本书的第2篇文章探讨马哈迪时期的回教化、回教法及性别正义。马来西亚国民大学（UKM）“马来西亚与国际研究所”教授Norani Othman在本章具体分析了马哈迪时期的回教政策对穆斯林女性所造成的影响，并批判现存的回教法具有“男性中心主义”的偏差。和Mavis C. Puthucheary相似的是，Norani Othman也是以西方政治文化强调个别公民权利为基础，来看待马来西亚妇女的处境。然而，作者忽略了在马来西亚社会脉络中，其性别观念其实与西方世俗文明存有极大差异。回教律法对马来西亚女性来说是好是坏，很难一言以蔽之。而且马来西亚的穆斯林妇女团体不只一种，不同种族、阶级的回教妇女可能也会有不同的想法。因此，究竟谁可以为她们代言？是他们自己还是西方白人女性？这些细部的问题，作者并未有进一步的讨论。另外，笔者也发现Norani Othman在写作时主张马来西亚未来应朝向世俗国家的形态进行发展（页21, 29），却未解释为何世俗国家比较适合马来西亚，而使得论

证有失周延。

澳洲新南韦尔斯（New South Wales）社会及人类学荣誉教授Clive S. Kessler在本书的第3篇论文讨论阿都拉时期的巫统及回教党的回教化竞争，以及马来西亚国家机器逐渐回教化的发展趋势。然而，Clive S. Kessler将阿都拉延续马哈迪所施行的回教化政策贴上“回教威权主义”的标签（页61）。试问：什么是回教威权主义？巫统政府施展的权威是奠基于回教之上吗？仔细思考可知，巫统较偏向是世俗权威政府。此处为何会有这样的误解呢？在欧洲中世纪之后，政治归政治、宗教归宗教的观念日渐盛行，如今几乎所有西方国家都把政教分离当作宪法立国精神。受西方国家影响较深的开发中国家也逐渐将政教分离当作理所当然的，唯独回教社会中的政治与宗教关系仍旧紧密。许多西方学者对于1970年代开始的回教复兴运动时常表现出无法理解或者嗤之以鼻的态度，更何况由政府官方推动的回教化措施。从后殖民主义的角度来看，这种论述的背后正蕴藏了西方学术界对于回教所具有的东方主义（Orientalism）式的偏见。

Clive S. Kessler在第51页提到“进步的非政府组织，尽管拥有民主的性格和公民社会的倾向，已渐被孤立和排挤出局，取而代之的…是回教非政府组织”（页51）。此处非常明显地显示出他认为回教组织是不进步、不民主的。值得思考的是，回教化代表的是进步还是倒退呢？对谁而言是倒退？对谁而言又是进步？另外，他也指出“巫统不意之间成为回教党的知识和策略禁脔。…巫统已经成为回教党的工具，在回教与国家机关关系的事务上，…他沦为实际的回教主义和『非世俗』政党，不断推行回教化和回教法”（页61）。从这段话可知，Clive S. Kessler在强烈批判巫统回教化之时，已经毫无保留地表现出自己对世俗国家的偏好。

另外，Clive S. Kessler似乎将马来人（回教徒）与非马来人（非回教徒）二分化，径把马来人全部都当作既得利益者。然而，这样的观点似乎未能反思一个问题：真正享受的权力及优惠待遇的人是谁？马来精英以社会契约巩固权力，将回教工具化这的确应该批判，但居住在落后的马来农村、虔诚的中下阶层穆斯林真的有享受到特别待遇吗？目前已有越来越多人开始探讨这个议题。在此，笔者并非主张Clive S. Kessler的论点是错误不可取的，而是认为他的文章有必要呈现出来马来人及回教都不只一种的事实，如此才能使论证及推理更细致化，避免论述失之武断。

整体而言，三篇文章的主轴都相当一致，意即主张马来西亚若要成为一个族群共享的国家，应改变巫统所定义的社会契约论，转而拥抱西方理论家定义下的社会契约论。从这样的观点出发，无论是回教律法或是其它回教化政策，都被解读为阻碍马来西亚未来朝向世俗化国家发展的障碍。然而，我们也不能忽略一些事实。在2008年马来西亚国会大选、2009年至2010年的西马及东马几场补选中，可发现非马来人与马来人间跨族群、跨宗教合作的成功案例，这些事实都在说明了回教本身并不全然是问题的根源。

笔者认为本书在未来再版的时候，应可思考如何能让此书更具学术性。在此，

笔者建议本书：1、应加强整体性，特别是历史描述的部分，可以集中在第1章讨论，毋需每章都重复一遍；2、应多加补充历史文献资料，尤其是第一手的文件数据；3、应改善过于呈现单一面向的论述取向，而是要为各种不同的论述提供相互对话的空间。然而，即便本书仍有尚待努力的空间，笔者仍认为本书是值得一读的作品。作者们以精简扼要的篇幅兼顾历史纵深，同时也补充了马来西亚最新的政治与社会发展，包括2003年上台的第五任首相Abdullah Badawi之“文明回教”（Islam Hadhari）运动、2007年的Lina Joy案件及Subashini案件。另外，译者所整理的脚注及附录非常实用，更增加了本书的可读性。对于一本论文合集而言，能兼具这些优点，可说是难能可贵。