

宗教對話與個體

——於馬來西亞語境的一個探討

鄭庭河*

摘要：

馬來西亞是個多元族群和文化社會，宗教領域也呈現多元面貌，然而由於族群政治的影響，宗教認同往往被染上族群色彩，甚至被「族群化」而淪入狹隘、排他的部落主義。近些年來，宗教對話被視為消除誤解和偏見，塑造和諧社會的一大方案，但關於宗教對話的理論，包括其倫理的探討尚處於非常初步的狀態。於馬來西亞，宗教對話經常被視為各個傳統或教群代表之間的對話，個人作為信仰者則相對被忽略。現代性以個體為本，部份社會甚至出現了普遍的宗教個體化現象，而這也體現了宗教的民主化趨向。信仰者的個體自覺和主權意識有助於消解宗教對話中可能的部落心態和思維，也更符合公民社會之理想。

關鍵詞：馬來西亞、宗教對話、部落主義、個體、現代性

* 馬來亞大學文學與社會科學院中文系高級講師

Religious Dialogue and Individual: A Discussion within Malaysian Context

Ching, Thing-ho *

ABSTRACT:

Malaysia is a multi-ethnic and multi-culture society, diversity is manifested in various aspects, including religion. However, due to the effect of racial politics, its religious identities have been colored by racial tone, even are ‘racialized’ and fall into the narrow and xenophobic gutter of tribalism. Recently, inter religion dialogue is seen as one of the way to overcome misunderstandings and stereotypes, so to build up a harmonious society. But theories related to religious dialogue, including its ethical aspect, are still in a very preliminary stage. In Malaysia, religious dialogues are always seen as dialogues between representatives of different religious traditions or groups, while individuals as the believers are relatively neglected. Modernity is based on individuality. The phenomenon of individualization of religion is happening in some societies, and this also reflected the trend of democratization of religion. The realization of individuality and awareness of self-determination is conducive to the elimination of the possible tribalism within dialogue parties’ psychology and thinking, which is also more in line with the ideal of civil society.

Keywords: Malaysia, religious dialogue, tribalism, individual, modernity

* Senior Lecturer, Department of Chinese Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Malaya

一、引言：多元宗教國家和社會的宗教化

自古以來即處於幾大文明交匯點的馬來西亞是個多元宗教國家，其多姿多彩的宗教文化乃源於不同宗教信仰之族群長時間的遷徙、交融、混居，以及特定國家、教會、非政府組織等引入和擴張某些宗教之影響力。今天的馬來西亞以多數族群，即馬來族所信奉的遜尼派伊斯蘭教為「官方宗教」，¹但其他各族如華族、印度族、伊班族（Iban）、卡達山族（Kadazan）、西馬原住民（Orang Asli）等也信奉各種宗教，比如佛教、道教、基督教、印度教、錫克教，以及民間宗教、萬物有靈信仰等。²由於屬多元族群社會，特別是在各族毗鄰而居，或經常有商業、社交、公務、文教往來的城鎮地區，民間宗教習俗之間的接觸和交流已是常態，甚至有不同宗教場所挨近於同一條街的現象，最典型者為馬六甲市的「親善街」，彙集了四大宗教場所。³非穆斯林之中也有家庭成員個別信奉不同宗教的情況——惟因憲法規定馬來人必須是穆斯林，所以馬來家

¹ 馬來西亞憲法注明伊斯蘭為「聯邦宗教」（religion of the federation），政府、部份法學專家和民間一般解釋其為「官方宗教」（official religion），乃至也有人在華文裡把其譯為「國教」。然而馬來西亞是否屬「伊斯蘭國」（Islamic state）或是「世俗國」（secular state），則一直有爭議。另外，憲法也規定馬來人必須是穆斯林。

² 根據 2010 年的人口普查，馬來西亞各宗教信徒的百分比結構為：伊斯蘭教 61.3%、佛教 19.8%、基督教 9.2%、印度教 6.3%、儒、道教和其他華人傳統宗教 1.3%、宗教信仰不明者 1%、無宗教信仰者 0.7%、其他宗教信仰者 0.4%，參見馬來西亞統計局官方網頁：http://www.statistics.gov.my/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1215。

³ 參見〈匯集四大宗教場所·建議政府領養親善街〉，《中國報》，2012 年 10 月 4 日。

庭一般都是全信奉伊斯蘭教者。

無論如何，各宗教長久以來和諧共處並不意味著宗教交流乃馬來西亞社會的成熟傳統，實際上，相對「正式」的宗教對話還是近些年來才比較受到重視的活動。受重視的原因其實挺顯然，尤其與上世紀末以來宗教因素開始對國際政治產生重大效應相關，其中包括「政治伊斯蘭」現象和「文明衝突」等徵兆，這些都對擁有眾多穆斯林的馬來西亞產生一定程度的衝擊和牽引。另一方面，馬來西亞從 70 年代也經歷伊斯蘭教的復興 (revival / resurgence)，即所謂「宣教運動」(Dakwah Movement)，而政府方面於 70 年代末也開始推行「伊斯蘭化」政策，這除了促動馬來社會中的反世俗化論述和走向，也連帶刺激了社會整體的宗教化，包括佛教、基督教、印度教等群體和組織也紛紛活躍起來。綜合而言，社會大環境的宗教氛圍越發濃厚，甚至帶有競爭意味，偶爾更擦出火花，因而部份有識之士，包括政府也開始意識到宗教對話對於消除、緩和或預防誤解、偏見、緊張，促進包容、親善、合作等關係以維繫社會穩定的重要性。⁴

二、族群政治與宗教

馬來西亞前身為英殖民者統治（約 1824 年至 1963 年）之下的馬來半島、砂拉越和沙巴三地（一度包括新加坡）。英殖民時期，大量華人

⁴ 關於這點可參考 Ackerman, S. E. & Lee, R. L. M., *Heaven in Transition: Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988), pp. 34-40；另見 Lee, R. L. M., "The Poverty of Religion: Religious Revivalism and Ethnic Polarization in Contemporary Malaysia," in Rokiah Talib & Tan Chee-Beng (Eds.), *Dimensions of Tradition and Development in Malaysia* (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1995), pp. 347-356.

和印度人以合約勞工方式湧入，然亦有部份人乃商人、工匠、自由勞工和受邀而來的墾殖民。實際上，除了華人和印度人之外，也有不少印尼人（如爪哇、武吉斯、峇達、亞齊、廖內人等），以及少量的錫蘭人、阿拉伯人、巴基斯坦人等來到馬來半島謀生；這之外，馬六甲州還有一些土生葡萄牙後裔（葡萄牙人從 1511 至 1641 年曾佔據馬六甲）。在馬來半島北部，也有少量泰裔，緣因北方四州（玻璃士、吉打、吉蘭丹和登嘉樓）曾隸屬暹羅，後來才通過 1909 年的英暹協議（曼谷協議）而被劃入英殖民勢力範圍之內。雖說人類遷移的歷史可謂久遠，包括華人早於明朝就有僑居東南亞各地的跡象，但殖民時期之經貿、行政、語言、文化、交通等的「全球化」，無疑乃導致部份地區（尤其人口原本相對稀少者）之社會結構快速多元化起來的主因。今天馬來西亞的多元宗教現象，即是奠基於殖民時期的族群和文化多元化。

馬來西亞相對於其他東南亞國家，雖同屬多族群、多宗教社會，但宗教關係一向可謂良好，不曾發生嚴重的宗教衝突，但時而還是會冒現一些事端，比如：

- 1、未成年人不經家長同意而被誘引改教，甚至因此脫離原有家庭，結果衍生「搶人」風波，也造成家長所屬之社群和教界的不滿；
- 2、剛逝世者被官方機構單方面查證和宣佈其生前已自行改教，所以必須按新的宗教儀式下葬，以至對改教事毫無頭緒的死者家人必須面對「搶屍」的打擊；
- 3、家庭因故破裂，自小由信仰某教長輩撫養者，長大後被發現已因父母而改教，雖本身不願改教，結果還是被強送去「改造中心」接受新宗教之教育和輔導。

另外，也有自願改教者面對族群和官方壓力，不得已而躲藏，到最後只好遠走他鄉的個案。諸如此類的不愉快事件，一直都挑戰著馬來西

亞的宗教關係，但還不至於引爆緊張局面。官方、政黨和民間相關單位一貫採取低調和婉轉（甚至隱蔽）的方式來個別地解決問題，以免不小心挑起族群間（尤其馬來穆斯林和大多為非穆斯林的其他宗教信徒之間）氾濫的對立情緒。無論如何，2010年初的馬來西亞還是因天主教會於馬來文版聖經中使用「阿拉」字眼的爭議而爆發了舉世矚目的「教堂被縱火」案。⁵幸好此事總算得到官民各界理性且謹慎的處理，並未失控成嚴重的宗教，甚至族群對抗局面。

無可否認，誠由於個體（individual）、人權和公民權意識的匱乏，在馬來西亞的族群分界剛好與宗教分界有所重疊之情況下，宗教信仰和認同被某些群體視為集體責任、尊嚴或保障，甚至不惜借國家機器來介入、管控個人的宗教生活，結果自然是原本可交由個人或家庭自主地據

⁵ 事緣部份穆斯林人士不滿吉隆坡天主教總教區出版的《先驅報》（Herald）週刊於馬來文版本中使用「阿拉」（Allah）字眼稱呼天主，結果國家內政部於2009年1月7日，以會引起民眾的混淆，並威脅和危害公共秩序的理由，禁止該報使用「阿拉」字眼。據報導，當時首相阿都拉·巴達維（Abdullah bin Haji Ahmad Badawi）領導的內閣早於2006年10月及11月即決定有關禁止，而2007年12月內政部就曾致函要求《先驅報》停止使用「阿拉」以換取新出版準證，惟後來並沒採取行動。實際上，從1998年至2007年9月，內政部已共發出8封信函要求週刊停止使用有關字眼。《先驅報》在2007年12月5日和2008年5月5日兩次入稟最高法院尋求針對該問題的判決，高庭最終於2009年12月31日下判內政部禁令不合法，並承認有關字眼亦非伊斯蘭教所專用者。有關判決掀起風波，除了招來眾多穆斯林的批評和抗議，2010年1月間也引發幾起攻擊基督教堂的事件，包括縱火。參見：「獨立新聞在線」<http://www.merdeka.com/news.php?n=6668> (2013.2.1.)、「星洲網」<http://news.sinchew.com.my/node/63432>、<http://www.sinchew-i.com/node/134247> (2013.2.1.)和「南洋網」<http://www.nanyang.com.my/node/245125?tid=459>、<http://www.nanyang.com/node/243188?tid=500>~~~Wai (2013.2.1.)。

具體情況取舍的宗教信仰，被搬上了民粹化的「族群政治」舞臺。族群政治（racial politics）乃馬來西亞（早前焦點在馬來亞（Malaya），即馬來半島）於獨立建國之際就已成型的政治形態，即幾大族群，尤其馬來族、華族和印度族，⁶後來加上東馬土著（伊班、馬蘭諾、卡達山、巴夭等），被區分為主要集體利益單位，必須通過各自的精英代表進行談判、協商、交易以達至權力、權益和權能的分配共識及協議。馬來西亞憲法於相當程度上即是各族利益磨合之下的產物，一向被視為本國特有的「社會合約」（social contract），其中非常顯著地授予土著（主要為馬來族）「特別地位」（special position），包括容許政府於經濟、教育、社會福利等領域優待馬來族。而馬來王室被尊為國家元首（由各州蘇丹輪流上任）、馬來語被定為唯一「國語」、伊斯蘭教被封為「聯邦宗教」，也含有肯定馬來族之主體及主流地位的意思。

獨立至今，馬來西亞政治的主調仍是各族間的利益磨合，1969年5月還曾爆發513族群（主要為馬來族和華族）衝突事件。畢竟，憲法只是最基本的共識文件，各族對憲法所賦予的具體和延伸權益的差異理解和詮釋，一直成為政治訴求和角力的催化劑。雖說由各族政黨，尤其是馬來人統一機構（United Malays National Organization, UMNO，簡稱巫統）、馬來西亞華人公會（Malaysian Chinese Association，簡稱馬華）和馬來西亞印度國民大會（Malaysian Indian Congress，簡稱國大黨）三大黨組成的長期執政的國民陣線（Barisan Nasional / National Front）政府，大致維持了由各族精英「內部協商」的機制，但由於巫統的絕對強勢，

⁶ 馬來亞於1957年獨立時，三大族群結構為馬來族49.8%，華族37.2%和印度族11.3%。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》（馬來西亞：新紀元學院馬來西亞族群研究中心與策略資訊研究中心，2006年），頁7。

尤其自從馬哈迪（Mahathir Mohamad）任首相時的強勢領導削弱了馬華和國大黨的實力，並進一步擴大、深化「土著優先」（尤其指馬來人）政策，許多非馬來人所關心的權益未得到足夠的保障，乃至每況愈下，結果衍生普遍的不滿。

簡言之，馬來西亞雖常被定義為多元族群的民主社會，但如此多元和民主並不意味著完全的平等，因其社會合約還是賦予馬來族更多的中心或主流地位，如此形勢之下，族群認同便一直成為不能卸下的政治資產或包袱，因馬來族傾向抓緊它來「捍衛」自家的利益，至於非馬來族，也只好更凝集於它之下來爭取更多權益。馬來西亞民主和西方民主顯然不同的一點是：個體的不成熟，因個體難以擺脫族群的巨大陰影，除了憲法本身一開始已肯定了土著（Bumiputera），尤其馬來族的相對優勢，之後建立的國家體制在馬來精英的操持下，則對如此優勢更極力發揮、開拓、鞏固，同時刻意忽視憲法中應能保障非土著權益的條文。其實憲法中不是沒有不顧族群背景，僅從保障個體，尤其公民利益出發的各項中性條文，包括言論自由、宗教信仰自由⁷和不因種族、性別等屬性而遭歧視的自由，但遺憾的是未受到掌權者和一般民眾的重視，反倒是土著和非土著族之間的相對地位和權利經常被高調提起和討論，連國家的教育系統，如中小學的公民教育也未足夠重視個體和公民之共同身份及權益的觀念啟蒙和意識栽培，乃至，在官方編寫的中學歷史教科書中，還

⁷ 馬來西亞憲法第 11 條第 1 項表示：“Every person has the right to profess and practice his religion and, subject to Clause (4), to propagate it”，無論如何，於 90 年代末一宗著名的馬來婦女 Lina Joy 改教案件中，吉隆坡高庭法官把此條文解讀為不等於每個人（具體指馬來穆斯林）有「選擇」（choose）宗教的權利，顯然因馬來人為「天生」的穆斯林，所以雖同樣可「profess」，但並不意味著有「choose」宗教的權利。參見 Lee, J. C. H., *Islamization and Activism in Malaysia* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 2010), p. 65.

公然推介具爭議性的「馬來主權」(Ketuanan Melayu / Malay Supremacy) 論述。⁸

正是在如此族群政治的大前提及大環境之下，馬來西亞的宗教認同往往與族群認同產生重疊，構成所謂的「族群－宗教認同」(ethno-religious identity)，宗教關係也其實或多或少可謂族群關係的一個「側面」或「延伸」，這尤其指馬來族和非馬來族之間。誠如前面提到的各種不愉快個案和事件，表面上雖乃涉及伊斯蘭教和非伊斯蘭教之間的摩擦，實質上往往也被視為是「馬來人的宗教」和「非馬來人的宗教」之間的糾葛，宗教因素的矛盾很快即變成，或染上族群利益的矛盾。除了馬來人經常直接把伊斯蘭教和馬來族之認同和利益掛鉤，⁹部份印度人，尤其屬主流群體的泰米爾裔 (Tamil) 也會把印度教和族群利益結合在一塊來訴求，¹⁰雖說不是所有泰米爾人都是印度教徒。至於華人，雖宗教信仰

⁸ 大體為強調馬來人乃本國的傳統及合法「主人」，移民（尤其指華人和印度人）則只是「外來者」；參見 Ting, H., "Malaysian History Textbooks and the Discourse of *Ketuanan Melayu*," in Goh, D. P. S. et al. (Eds.), *Race and Multiculturalism in Malaysia and Singapore* (Oxon: Routledge, 2009), pp. 36-52.

⁹ 從英殖民時期到獨立後，伊斯蘭教和穆斯林認同常被用於馬來人的政治論述及運動，包括與非馬來人的矛盾上，參見 Mohamad Abu Bakar, "Islam, Civil Society, and Ethnic Relations in Malaysia," in Mitsuo, N., Siddique, S. & Bajunid, O. F. (Eds.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001), pp. 57-75; 另可參考 Patricia 有關馬來西亞的伊斯蘭教已被「族群化」(racialised) 的觀點，於 Martinez, P., "Islam, Mahathir and the New Malay dilemma," in Ho, K. L. & Chin, J. (Eds.), *Mahathir's Administration: Performance and Crisis in Governance* (Singapore: Times Books International, 2001), pp. 213-251.

¹⁰ 比如 2007 年 11 月 25 日於吉隆坡發生的由「興權會」(Hindu Rights Action Force, 簡稱 HINDRAF) 帶領的印度人示威，不僅出於對印度社群長久以來的政經

非常多元化，也極少在族群認同的態度及論述上牽涉宗教，但由於不少華人都是佛教徒或華人民間信仰者，所以每當有什麼有利，或不利於佛教及民間信仰的事件時，比如寺廟獲得政府撥款或面對拆除威脅，總會有概括性地扯到華人權益及利益的言論。相對而言，基督教算是比較「中性」的宗教，主要因其不「屬於」哪個族群。不過不幸的是，近些年來，最常引起宗教關係緊張的事件，往往發生於伊斯蘭教和基督教之間，如上述的使用「阿拉」字眼爭議；還有不時被繪聲繪影的有基督教人士向穆斯林傳教（憲法明文規定不可向穆斯林傳播其他宗教），甚至企圖取代伊斯蘭成為「國教」的指控。兩教之間「剪不斷，理還亂」的「芥蒂」，或與國際形勢上西方／基督教界與泛伊斯蘭教界悠久的政經文化矛盾有關，同樣的情況也可在鄰國印尼見證。

三、宗教對話及其局限

多元宗教的馬來西亞實際上對宗教對話並不陌生，除了民間有一些組織，如 Interfaith Spiritual Dialogue (INSAF)、Fostering Inter-Religious Encounters (FIRE)、馬來西亞佛教、基督教、印度教、錫克教和道教諮詢理事會 (MCCBCHST, Malaysian Consultative Council for the Buddhism, Christianity, Hinduism, Sikhism and Taoism, 華文簡稱五大宗教諮詢理事會，惟之前只有四大，道教總會於 2006 年才加入)、International Movement for a Just World (JUST)、Malaysian Interfaith Network (MIN)、Akademi Kajian Ketamadunan (AKK, Academy of Civilisational Studies)、Aliran Kesedaran Negara (ALIRAN, National Consciousness Movement)、

文教邊緣化處境深感不滿，也猛烈抨擊印度教於官方宗教政策下頻頻遭騷擾、打擊，如寺廟被拆毀的現象。可參考興權會張貼於其官方網頁的《18項訴求》：<http://www.hindraf.org/18-points-demand.html> (2013.2.1)。

馬來西亞創價學會 (Sokka Gakkai Malaysia)、天主教會的 The Bishop's Institute of Inter-Religious Affairs (BIIRA)、Angkatan Belia Islam (ABIM, Muslim Youth Movement of Malaysia)、基督教男青年會 (YMCA, Young Men Christian Association) 等積極主辦或參與宗教對話之外，一些公立大學或文教機構，如馬來亞大學的文明對話中心 (Centre for Civilisational Dialogue)、國民大學的伊斯蘭教研究學院 (Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia)、國際伊斯蘭大學的啟示知識與人文科學學院 (Department of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University)、伊斯蘭理解學院 (IKIM, Institute of Islamic Understanding) 等，也有通過設立進行宗教比較研究及教學單位來推動宗教對話。¹¹

事實上，推動或參與宗教對話的團體不僅如以上所列，各大專裡的一些學生組織也時而會舉辦宗教對話會。另外，佛教界的 Buddhist Maha Vihara (十五碑錫蘭佛寺)、馬來西亞佛教青年總會 (YBAM, Young Buddhist Association of Malaysia)、馬來西亞佛光山；伊斯蘭教界的 Islamic Information and Services Foundation (IIS)、馬來西亞華裔穆斯林協會 (MACMA, Malaysian Chinese Muslim Association)；印度教界的馬來西亞興都組織 (Malaysia Hindu Sangam)；道教界的馬來西亞道教總會 (Federation of Taoist Associations Malaysia)；屬華人民間宗教的德教會等，¹²也時有主辦或參與宗教對話活動。值得一提的是，自從 2009 年起，

¹¹ 參見 Ghazali Basri, "Dialog Antara Agama di Malaysia: Pengenalan Lalu, Cabaran Semasa dan Prospek" (Past experience and present challenges and prospect), in *Inter-religious Dialogue in Malaysia* (Kuala Lumpur: Centre for Civilisational Dialogue, 2005), pp. 3-15.

¹² 關於後兩者可參見王琛發於孝恩文化基金網頁上的論文，〈馬來西亞宗教對話

馬來西亞伊斯蘭理科學大學 (Islamic Sciences University of Malaysia) 每年都有穆斯林師生組團參訪馬來西亞佛光山東禪寺，還體驗了禪坐、抄經，並學習佛教歷史。¹³此舉可謂打破了一般人對馬來西亞穆斯林甚少有興趣瞭解其他宗教的刻板印象。

政府方面，早於 1956 年 (馬來亞獨立前一年)，即有馬來西亞跨宗教組織 (MIRO, Malaysian Inter-Religious Organisation) 之成立，其宗旨為「促進各宗教間的相互瞭解與合作」。不過此組織的角色於 1969 年的 513 族群衝突事件後，就由官方的國家團結部 (Jabatan Perpaduan Negara / National Unity Department) 所取代。¹⁴從 2005 年開始，部份因「阿拉」字眼爭議，尤其隨著後來發生的襲擊教堂事件之後，不少民間組織，包括律師公會 (Bar Council) 和五大宗教諮詢理事會，即熱烈討論並籲求政府設立跨信仰理事會 (IFC, Inter-Faith Commission)，以提供一個通過對話解決宗教之間的矛盾和糾紛的機制，不過此建議遭遇部份保守派穆斯林，包括官方之伊斯蘭教發展局 (JAKIM, Department of Islamic Development) 的強烈反對。¹⁵經幾年的各方拉扯，政府最終於 2010 年 2

的現狀探討)，<http://www.xiao-en.org/cultural/academic.asp?cat=66&loc=zh-cn&id=1217> (2013.2.6)。

¹³ 據新馬佛光山總住持覺誠法師口述 (2012 年 11 月 27 日)；亦可參見馬來西亞佛教資訊網頁，<http://www.mybuddhist.net/cms/shishidongtai/localbaodao/tebiebaodao/2009-09-14/10583.html> (2013.2.6.)。

¹⁴ 參見註 11 之書，第 5 頁。團結部於 1974 年改稱團結局 (Lembaga Perpaduan Negara / National Unity Board)，後數次改名，於 2004 改稱國家團結與國民融合部 (Jabatan Perpaduan Negara dan Integrasi Nasional / National Unity and Integration Department)，隸屬首相署。

¹⁵ 反對的理由大體為擔心如此具官方地位和規範性效應的對話機制會損害伊斯蘭教的地位及利益。事因於更早前 (即自 2001 年)，在跨信仰理事會之前身——由律師公會所主催的跨宗教理事會 (IRC, Inter-Religious Council) 之

月設立一隸屬於國家團結部的機構，名為促進跨宗教諒解與和諧特別委員會（Special Committee to Promote Inter-Religious Understanding and Harmony），後因某些人不能接受「Inter-Religious」之稱法，又改名為促進宗教信仰者諒解與和諧行動委員會（Action Committee for the Promotion of Understanding and Harmony Amongst Adherents of Religions）。質言之，此委員會成立之過程所掀起的風波，誠足說明馬來西亞宗教關係的「懸崖」處境：雖在保持距離之下尚可和平共處，惟一旦正面發生利益摩擦，則急速墜入敵我格局。

總的來說，馬來西亞宗教關係當中，目前最為緊繃和緊迫的是伊斯蘭教和非伊斯蘭教之間的權益和利益糾葛。由於憲法賦予伊斯蘭教的官方地位被巫統掌控大權的政府大力護持及多面擴充，大量資源和空間被用來發展伊斯蘭教，¹⁶包括於非穆斯林占大多數的東馬也如此，結果自

建構過程中，一些非伊斯蘭教組織代表和律師公會成員本身在指導委員會（steering committee）中提出了一些非穆斯林的苦楚和不滿，包括關係改教和未成年人撫養權問題，而四大宗教諮詢理事會也借此平臺提呈了一份維護非穆斯林權益的備忘錄，結果引起部份穆斯林理事的反感，覺得對方企圖干預伊斯蘭教事務和否定伊斯蘭教的特殊官方地位，因而決定退出理事會並從此對跨信仰理事會保持警戒、不信任態度和基本上消極，甚至對抗的立場。部份穆斯林甚至於信眾間渲染其為對伊斯蘭教的陰謀或威脅。關於跨信仰理事會之資訊可參考 S. Hadi Abdullah & Sieh, K. S. (Eds.), *The Initiative for the Formation of a Malaysian Interfaith Commission – A Documentation* (Kuala Lumpur: Konrad Adenauer Foundation, 2007).

¹⁶ 根據馬來西亞佛教青年總會文告，從 2005 至 2008 年，政府近 4 億 4 千萬的宗教膜拜場所撥款中，只有少於 2% 是分配給非伊斯蘭教膜拜場所，見於〈馬佛青：華人廟宇未獲分文·宗教撥款應公平分配〉，《星洲日報》，2008 年 7 月 5 日。

然引起非伊斯蘭教界的不滿。非伊斯蘭教界急於通過建立一官方平臺來與伊斯蘭教界商議糾紛、緩解矛盾，這努力雖獲得包括一些穆斯林專業人士的支持，但還是遇到蠻大的阻力，甚至被部份穆斯林組織解讀為不尊重憲法，企圖破壞伊斯蘭教的利益，導致各種「反伊斯蘭」的控訴及陰謀論甚囂塵上。¹⁷無論如何，不能否認民間還是有不少單位能夠理性地暫且擱置爭議性課題，致力於通過舉辦各種對話活動來保持伊斯蘭和非伊斯蘭教界之間的親善及瞭解。一些穆斯林政治和宗教領袖也會通過拜訪不同宗教場所，乃至參與其慶典的方式來宣揚宗教間的平和關係，如於 2013 年 2 月 2 日，趁為「世界跨信仰和諧週」開幕，馬來西亞首相納吉(Mohammad Najib Abdul Razak)便進行了一次「跨信仰和諧行」，一連走訪了吉隆坡十五碑(Brickfield)區的衛理公會教堂、三教堂、清真寺、印度廟和錫蘭佛寺五個宗教道場，並於致詞中呼籲各宗教互相敬重。¹⁸

至於非伊斯蘭宗教，如說佛教、基督教、道教、印度教等之間的關係，基本上可謂和諧，宗教認同差異尚不至於觸發嚴重的社會性矛盾，除了一些局限在教理、觀念、習俗、價值上不時會衍生的摩擦和辯論。馬來西亞華人和印度人大都原屬民間信仰者，只有少數對佛、道教或印度教教理有一定的認知。不過隨著社會變化，如教育水平的提高，更多人開始有能力接觸和理解宗教經典，有些則皈依了其他非本身社群傳統上的主流宗教，如基督教、伊斯蘭教，甚至一些新興宗教，如巴哈伊教、日蓮正宗、真佛宗、賽巴巴教、統一教等。質言之，非穆斯林群體的宗

¹⁷ 如一篇針對跨信仰理事會之文章，“The IFC bill: an anti-Islam wish list”所公然表現的。見於註 15 之書，頁 361-370。

¹⁸ 〈納吉：伊斯蘭為官方宗教·憲法保障宗教自由〉，《星洲日報》，2013 年 2 月 3 日。

教信仰可謂極其開放和自由，國家基本上不干涉（除了嚴禁向穆斯林傳播其他宗教），社群本身大體上也尊重個人選擇，所以非穆斯林家庭出現不同宗教信仰者誠非稀罕之事。

馬來西亞的中小學，乃至大專課程裏，除了伊斯蘭教，也有簡單介紹本國幾大主流宗教的內容，這誠有助於國民建立基本的宗教認知。無論如何，這些夾雜於公民和歷史課中的宗教知識，大致上僅足以提供相當粗略，甚至片面的資訊。伊斯蘭教宗教教育於馬來西亞是每個穆斯林從小學至中學的必修、必考科，在官方教育體系裏包括軟硬體都發展得非常完全，但非伊斯蘭宗教教育則不由官方提供，只能由各宗教組織自行承擔。¹⁹由於不是每個非穆斯林家庭都重視宗教教育，所以即便是自認信仰某宗教的非穆斯林，實際上對該宗教的瞭解亦可能非常薄弱，更別說認知其他宗教了。作為一個多元宗教國家，國民教育體系裏卻缺乏多元宗教教育——好讓國民能夠不分宗教背景地見識、體會各大宗教——實際上不是很健康，甚至或已因相關知識的偏狹、經驗的淺薄、態度的拘謹而大大地障礙了宗教交流，以及建立共識與互信的努力。一些宗教保守份子和極端份子無法擺脫的「部落意識」及「敵我思維」，恐怕部份也源於此。

四、「部落」與個體

¹⁹ 非伊斯蘭教組織，如五大宗教諮詢理事會和馬佛青長久以來就關心非穆斯林的宗教教育權，並一再呼籲政府為中小學非穆斯林學生開設非伊斯蘭宗教教育課，惟一直得不到正面回應。可參考五大宗教諮詢理事會 2001 年提呈給律師公會和 2002 年提呈給馬來西亞人權委員會（SUHAKAM）的備忘錄，見於註 15 之書，頁 435-442 及頁 445-462；另見於〈馬佛青備忘錄呈教部·吁設非伊斯蘭宗教課〉，《光明日報》，2013 年 1 月 8 日。

「部落」(tribe)在人類學的意義上乃指一擁有本身的生活地域，具共同語言、文化，或血緣的農、牧或漁業群體，其政治結構相對非正式和暫時性，或由地方聯盟組成。²⁰惟在日常語言中，「部落」亦常帶貶義，往往與狹隘、封閉、專制、保守、頑固、剛愎、排外的群體性格和作風扯到一塊，即所謂「部落主義」(tribalism)。人們也慣於用部落主義來形容當今一些長期陷於族群對立和爭鬥的社會。惟不論是人類學意義上的「部落」或俗語中的「部落」，明顯的一點是其社會成員之個體性(individuality)的匱缺。部落之生活方式，包括各種文化形式(從衣著、舞步到信仰和價值觀)都講求一致性、同質性、延續性，以求整體的「和諧」，所以個人的選擇並不多，乃至連「個體」的觀念都猶未成形，無法成為選擇的動因和基礎。如此「和諧」對處於特定自然及人文環境下的部落之生存，或許乃十分必要，但環境並非一成不變者，尤其人文環境，更與人的教育及思想水平，乃至靈感和創意相關。現代化其實便是人對現有環境的改造，以求符合人的需求、意願和想像，換言之，人不必一味被動地為自然環境所制約、驅使，如其他動物那樣聽天由命、隨波逐流；誠如杜赫尼(Alain Touraine)所言：「當人不再屬於自然的一部份，當他認識到自然存在於自身，即是現代性勝利之時。」²¹

一般事實說明，當社會愈發現代化，個體性也相應地成長，個人於生活上雖不能脫離群體所促成的主流方式，但相對於前現代語境，個人的自由、自主空間和能力，無疑是比較大了。比如說今天大部份現代人

²⁰ 參見 Haviland, W. A., *Cultural Anthropology* (Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1996), pp. 330-351.

²¹ 英文原文：“Modernity triumphed when man was no longer part of nature, when he recognized that nature existed within him.” 見於 Touraine, A., *Critique of Modernity* (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1995), p. 208.

都穿「洋裝」，但款式卻不必嚴格一致，偶爾想換穿較傳統的「民族服裝」，甚至「古裝」（如時下一些年輕華人熱衷的「漢服」）也沒人會阻止，乃至在意。同樣的，在思想領域，雖然現代社會不無一些基本、核心的共識、規範、標準、理念、價值、品味之類，包括具體化於法律、條規、指南、宗旨、信條等者，但現代人還是享有更大的思想空間和選擇，包括於宗教信仰上。部落社會往往無所謂宗教自由，因為信仰、情感、理想、習俗的一致性被視為極重要之事，否則難以確保群體內部的「和諧」以應對外在的各種挑戰，而宗教實質上即是部落社會最關鍵的「公共領域」。不過於現代社會，環境和挑戰都已不一樣，某些思想和觀念上的一致性要求不是不存在，但只要不危害到其他人，個人的心靈自由也受到高度尊重，包括宗教信仰自由。質言之，思想和信仰自由乃個體性最實質、關鍵、核心的內容，一社會之現代化如不協助圓成如此自由，甚至反其道而行地動用各種現代技術和工具來剝奪、限制之，實難以被承認為現代社會，因其持續，乃至更嚴密地捆綁、封鎖了個體。

馬來西亞作為一個多元族群和文化國家，雖說大體上能夠維持社會和諧，但族性和文化差異畢竟還是足以催化多元認同。如此認同上的多元，最明顯和關鍵的即是所謂 *bangsa*（可譯為「族裔」或「民族」）之分：馬來人、華人、印度人、伊班人、卡達山人等，如此分界甚至為政府政策之制定和執行所廣泛依據（如土著—非土著兩套差別待遇），公民身份反而被冷落。近些年來，除了族裔，宗教認同分界也有越來越深化和固化的跡象。如文前已提及，以伊斯蘭化為主勢的宗教化現象導致更多人更意識到，也更在乎本身的宗教認同，包括前述的族群——宗教複合認同，²²於是難免會產生一些比較、競爭的壓力及情結，甚至出現

²² 參見 Ahmad F. Yousif, *Religious Freedom, Minorities and Islam: An Inquiry into*

如某些學者所預言的「極化」現象 (polarization)。²³惟重要的是，基於馬來人與穆斯林乃一體的原則，當權者也戮力實行穆斯林—非穆斯林兩套差別待遇的政策，這更激化了宗教間的對比矛盾，而且還染上了族群色彩。總言之，不論是族裔或宗教認同意識的高漲，都約制了馬來西亞的現代化，導致個體性的成熟面對阻力。人們雖有公民身份，但更多時候卻自視，或被當權者定義、標籤、歸類為某某族人或某某教徒，再從中釐定和安排其地位及權益。

個體性的發育不良，於相當程度上也註定了馬來西亞的宗教對話無法擺脫或超越部落意識，其過程中往往只見臺上各宗教代表小心翼翼地分別「發言」或「解釋」，臺下觀眾則一路以來均被灌輸本身乃「從屬」某個宗教，有責任「體現」及「捍衛」本身宗教的尊嚴及利益，所以也要小心慎言，不能影響「大我」之利益。雖說為促進宗教間瞭解與和諧的對話宗旨始終正當，但如此對話的潛臺詞也非常明確：這社會由不同宗教群體組成，個人須認同并隸屬於群體，社會和諧即是群體之間的和諧，對話即是「宗教」之間的對話，而非「信仰者」個體之間，或者與各個宗教傳統的對話。個體性的缺席或隱形，往往導致宗教對話——尤其正式的對話會——淪為形式化的親善「表演」，雖一時感覺良好，然卻不足以化解宗教之間森嚴的疆域意識，因而一旦發生什麼誤會或小摩擦，還是很很快就點燃宗教群體之間的不愉快情緒，結果即因部落主義的作祟，驅使一些人狂熱化，做出一些不理智的行為，如以汽油彈攻擊宗教場所、拿牛頭示威（牛乃印度教中的聖物）、偷把豬頭扔入清真寺、號召焚燒基督教聖經等。此外，前述的「阿拉」字眼使用爭議和跨宗教

the Malaysian Experience (Selangor: Thinker's Library, 1998), pp. 163-167.

²³ 參見 Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1987), p. 99.

理事會之風波，也多少顯示了宗教部落主義之氾濫，導致原本可通過回歸憲法大旨，或依據普世倫理合法、合理地解決的問題陷入僵局。

於西方社會，宗教個體主義（religious individualism）早已是個被認知，乃至承認的一種信仰觀念及態度，其內涵大致可解釋為：「個人信仰者無須中介，自行承擔本身之精神使命的主要責任，擁有依自己的方法和努力來建立本身與上帝之關係的權利及義務。」²⁴甚至有學者認為個體主義的起源本就與基督教更關係密切，如 Troeltsch 即表示：「真正永久地圓成個體主義的，乃一宗教而非世俗的運動，乃宗教改革而非文藝復興。」²⁵基督教新教衝撞羅馬教廷專制權威的「人人皆祭司」主張，尤其加爾文宗對個體良知和行為責任的側重，可謂後來之政治及律法個體主義的先聲²⁶。在中國傳統的宗教文化中，不少知識份子向來也可說是「宗教個體主義」者，相當自由地徜徉、濡染於各大宗教之中，探索個人的靈性超越。事實上，當儒教作為一種公共、權威的價值體系和政治秩序而不容乖離、違抗之際，一些儒者正是從佛、道教中尋找到個性的逍遙和圓滿。不管怎樣，個體主義畢竟還是經歐洲啟蒙運動的理性反思和論述後，才真正成為一種鮮明、進步的社會理念和原則，致力於人與人之間的平等、尊重、友愛、互惠、祥和境界，而「人的尊嚴」也開

²⁴ 原文為“...the individual believer does not need intermediaries, that he has the primary responsibility for his own spiritual destiny, that he has the right and duty to come to his own relationship with his God in his own way and by his own effort.”。參見 Lukes, S., *Individualism* (Oxford: Basil, 1973), p. 94.

²⁵ 原文為“the really permanent attainment of individualism was due to a religious and not a secular movement, to the Reformation and not to the Renaissance.” 出處同上註。

²⁶ 參見 Turner, B. S., *Religion and Social Theory* (London: Sage Publications, 1991, 2nd ed.), p. 161.

始與個體的自由、自主、自立緊緊在一起。誠如康德所言：「人，總之一切理性動物，是作為目的本身而存在的，而並不是僅僅作為手段給某個意志任意使用的……。」²⁷個人於現代社會中也不能只是作為群體意志的手段或工具，尤其當所謂「群體意志」，實際上乃是不經過開放、公正的民主程序，而被社會上一些自視、自稱權威的精英所片面、武斷地想像和設計的情況。

馬來西亞人，包括宗教信仰者，長久以來被各種群體意識和論述所內化，也被其所分化，經常被導入群體對立和競爭的泥淖，一些反思能力不足者也的確會輕易被煽動而成為「敏感」的證據，甚至淪為煽動者的工具。遺憾的是：正當人們被反復折騰於如此困局的當兒，對現代化和現代性的理解卻一向片面，包括一些社會菁英經常抨擊源自西方的個體主義（以及自由主義、世俗主義、多元主義等），視之為足以腐蝕傳統、顛覆社會的思想毒藥。²⁸今天的馬來西亞於思想文化上似乎仍處於

²⁷ 引自北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯，《西方哲學原著選讀》下卷（北京：商務印書館，2005年），頁317。

²⁸ 如馬來西亞現任副首相慕尤丁（Muhyiddin Mohd. Yassin）在一場穆斯林非政府組織大會的開幕詞中即表示：「在馬來社會裏，我們不要看到以個人慾望為先的西方自由主義作為我們生活的目標；以至催生出喪失馬來人身份及東方人價值的馬來族群，更造成一迷失宗教的人士。」見於《東方日報》，2012年6月10日。於同樣的講詞中，慕尤丁也提到：「如我們最近所觀察到的，有一小撮人濫用立基於西方自由主義的自由和人權運動來挑戰伊斯蘭教。（Jika kita perhatikan sejak mutakhir ini, terdapat usaha segelintir pihak memanipulasi perjuangan kebebasan dan hak asasi manusia yang berasaskan fahaman liberal Barat untuk mencabar Islam.）」見於 *Utusan Malaysia*, 10 June 2012。另外，前首相馬哈迪甚至曾在1993年的聯合國大會中揚言：“The rights of the majority are just as valid as the rights of minority or the individual. A society has a right to protect itself from the unbridled exercise of rights by

如 19 世紀末的中國，遵循「中體西用」的模式，意識形態上偏向肯定所謂的「東方價值觀」，實為一大盲點。宗教個體主義對於馬來西亞宗教關係的相干性，應當是突破宗教之間的對話而開放、下放到信仰者之間的對話，以及信仰者與宗教傳統之間的對話。如此對話對於傳統的宗教對話或會是一種「失控」乃至「失範」局面，然實際上卻是一種更平等、民主、多元的對話，把信仰的話語權和主使權歸還予作為公民的個人，而非任由其經常「被代表」。通過如此對話原則和模式，宗教方能發揮其啟發、引導、關懷人心，超越如於馬來西亞語境中，往往淪為某些人憑之佔據、壟斷、操縱社會權力和資源之工具的下場。

每個人是最基本、終究的信仰主體，與其終極關懷或實在（ultimate concern or being）直接、自由地互動，必要時可參考、求助或依託權威，但並非必得嚴格隸屬於任何世間的「宗教」，以致不時淪為社會摩擦和拉扯的棋子。當然，「宗教」一般不會輕易放棄對信徒的掌控，所以只有信仰者本身的覺醒和行動，才能超越宗教部落主義，從個體和公民的角度，實現真正的宗教自由、平等及和諧。宗教個體主義或對於一些仍執著於傳統宗教權威者會是一種「威脅」，然這未免不是一種迷思，因為在現代語境之下，權威惟有建立在無數個體的自由選擇之上方屬正當。若一宗教無法在個體主義成熟的趨勢下維持其權威，那多少說明了其之

individuals or a minority which in the West has contributed to the collapse of morality and the structure of human society.” 引自 Mohd. Yusof Hasan, *Pemikiran Mahathir Mohamad: kesinambungan gelombang keintelektualisme Melayu Global dari Munshi Abdullah dan Za'ba* (馬哈迪思想：始自文西亞都拉和查阿峇的「環球馬來人」知識份子潮流之延續) (Shah Alam: Pusat Penerbit Universiti, Universiti Teknologi MARA, 2008), p. 295。如此質疑、批判和防備西方現代思潮的心態，於馬來—穆斯林群體中可謂相當普遍。

前的地位畢竟是未經授予或歸還個體足夠的自主性之條件下的「虛位」。個體主義應當被各傳統宗教視為一種正面考驗，以藉之檢討、革新、提升本身包括於論述、修持、道德、性靈等方面的「魅力」——或說正當性。馬來西亞的宗教現實，正是宗教集體主義被高度濫用來合理化撕裂公民共同體的族基政治秩序，宗教權威被當權者政治化為隔離、分治、管控人民的手段，這實際上未必不是已嚴重乖離了宗教的崇高本旨。宗教個體主義的崛起，除了符合現代社會「以個體為本」的規格和原則，應有助於解構如此宗教權威的政治化。

五、結語

馬來西亞社會也流行談「社會合約」(Social Contract)，但此合約往往被解讀為非個體與個體之間的合約，而是群體與群體之間的合約，個體若剛好生於某個群體，就不自主地被如此合約生生捆綁、包攬、套牢了。於宗教關係上，誠如族群關係，某些信徒就經常拿憲法作為群體間的神聖合約來合理化其宗教的特殊地位，不許絲毫省思、檢討、調整。於如此群體大於個體的語境下，宗教交流，包括對話，自然難以超越集體主義，甚至部落主義之窠臼而賦予個體更大的自由選擇權及行動空間。如此漠視、壓抑個體的宗教關係，實際上已製造了一些悲劇（還有更多的「不方便」），以及許多人深刻的憂患和不滿，惟因涉及宗教的課題一路以來被渲染為高度「敏感」，隨時會引爆社會緊張，乃至衝突，所以問題總是無法被合理地面對及解決。馬來西亞不同出身、背景和傾向的宗教信仰者，確有必要意識到本身的個體性和主體性，尤其激活其公民身份和權利，在宗教關係（以及族群關係）中無須被動地隨著各種看似堂皇、崇高、絕對的部落圖騰而舞，而是致力於建構以個體為本的民主化之宗教理念、價值、倫理和政策，包括最終修改或刪除憲法條文

裡自相矛盾，尤其有違公民之基本信仰自由權利的部分，畢竟宗教信仰最終究的救贖或解脫之殿堂，實是個人的內心，而內心本質上是不分教派、傳統，更是無世俗之標籤與疆界的。

參考書目

一、專書

- 北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯，《西方哲學原著選讀》下卷，北京：商務印書館，2005年。
- 陳中和，《馬來西亞伊斯蘭政黨政治：巫統和伊斯蘭黨之比較》，馬來西亞：新紀元學院馬來西亞族群研究中心與策略資訊研究中心，2006年。
- Ackerman, S. E. & Lee, R. L. M., *Heaven in Transition: Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.
- Ahmad F. Yousif, *Religious Freedom, Minorities and Islam: An Inquiry into the Malaysian Experience*, Selangor: Thinker's Library. 1998.
- Ghazali Basri, "Dialog Antara Agama di Malaysia: Pengenalan Lalu, Cabaran Semasa dan Prospek" (Past Experience and Present Challenges and Prospect), in *Inter-religious Dialogue in Malaysia*, Kuala Lumpur: Centre for Civilisational Dialogue, 2005, pp. 3-15.
- Haviland, W. A., *Cultural anthropology*, Fort Worth: Harcourt Brace College

Publishers, 1996.

Lee, J. C. H., *Islamization and Activism in Malaysia*, Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 2010.

Lee, R. L. M., "The Poverty of Religion: Religious Revivalism and Ethnic Polarization in Contemporary Malaysia," in Rokiah Talib & Tan Chee-Beng (Eds.), *Dimensions of Tradition and Development in Malaysia*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1995, pp. 347-356.

Lukes, S., *Individualism*, Oxford: Basil, 1973.

Martinez, P., "Islam, Mahathir and the New Malay dilemma," in Ho, K. L. & Chin, J. (Eds.), *Mahathir's administration: performance and crisis in governance*, Singapore: Times Books International, 2001, pp. 213-251.

Mohamad Abu Bakar, "Islam, Civil Society, and Ethnic Relations in Malaysia," in Mitsuo, N., Siddique, S. & Bajunid, O. F. (Eds.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001, pp. 57-75.

Mohd. Yusof Hasan, *Pemikiran Mahathir Mohamad: kesinambungan gelombang keintelektualisme Melayu Global dari Munshi Abdullah dan Za'ba* (馬哈迪思想：始自文西亞都拉和查阿峇的「環球馬來人」知識份子潮流之延續), Shah Alam: Pusat Penerbit Universiti, Universiti Teknologi MARA, 2008.

S. Hadi Abdullah & Sieh, K. S. (Eds.), *The Initiative for the Formation of a Malaysian Interfaith Commission – A Documentation*, Kuala Lumpur: Konrad Adenauer Foundation, 2007.

Ting, H., "Malaysian History Textbooks and the Discourse of *Ketuanan Melayu*," in Goh, D. P. S. et al. (Eds.), *Race and Multiculturalism in Malaysia and Singapore*, Oxon: Routledge, 2009, pp. 36-52.

Touraine, A., *Critique of Modernity*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1995.

Turner, B. S., *Religion and Social Theory*, London: Sage Publications, 1991, 2nd ed..

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

二、報紙

東方日報、光明日報、星洲日報、中國報、*Utusan Malaysia*（馬來西亞前鋒報）

三、網絡

18 Points Demand，興權會官方網，<http://www.hindraf.org/18-points-demand.html>。

獨立新聞在線，<http://www.merdeka.com/news.php?n=6668>。

〈馬來西亞宗教對話的現狀探討〉，孝恩文化，<http://www.xiao-en.org/cultural/academic.asp?cat=66&loc=zh-cn&id=1217>。

馬來西亞佛教資訊網，<http://www.mybuddhist.net/cms/shishidongtai/localbaodao/tebiebaodao/2009-09-14/10583.html>。

馬來西亞統計局官方網，http://www.statistics.gov.my/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1215。

南洋網，<http://www.nanyang.com.my/node/245125?tid=459>、<http://www.nanyang.com/node/243188?tid=500>~~~Wai。

星洲網，<http://news.sinchew.com.my/node/63432>；<http://www.sinchew-i.com/node/134247>。

（責任編輯：吳美齡）

