

模糊的边界

——马来西亚马来人认同中的习俗与信仰问题

马 强 马文娟

马来西亚马来人的习俗具有多种信仰和宗教元素，同时也受到多个同马来人有着互动的族群的影响。马来人接受伊斯兰教之后，其习俗存在风俗化了的宗教功修和神圣化了的社会规范在长期传承过程中相混淆的事实，这种模糊的实践被底层民众当作宗教功修，并赋予符合宗教教义的解释。伊斯兰化了的马来人习俗，或者马来化了的伊斯兰实践，框定着马来人的族群认同，影响着马来西亚的族群关系。俗教概念不清晰和俗教边界的模糊性，是认识马来人认同，进而观察和分析马来西亚社会复杂性的一种有益视角。

关键词：阿达提 马来人 信仰 认同 边界

作者 马强，陕西师范大学中国西部边疆研究院教授；马文娟，陕西师范大学中国西部边疆研究院博士研究生。

研究马来西亚马来人认同的作品十分丰富，多从政治、经济和社会文化层面出发，同时涉及马来人、华人和印度人三大族群关系和马来西亚的族群问题。就社会文化层面而言，主要涉及宗教和习俗两方面，但对宗教和习俗如何影响马来人的认同要么说得过于清晰，即宗教是宗教，习俗是习俗；要么归之于一种，即马来人同其他族群的边界就是宗教，或者是习俗。纳格塔对此问题讨论很多，例如他认为“宗教在马来西亚人的社会因各种因素不仅成为一种认同资源，区分马来人和非马来人，而且处于合法性危机的核心，如今在不同的马来社会精英中出现。”“‘马来性’的语言、职业和许多习俗边界的持续退化，迫使马来人进入一种新的守势，使伊斯兰教成为族群区分的最后堡垒。”^①“马来性当前几乎完全取决于伊斯兰教。”^②舍穆斯分析了马来人的认同与殖民者的族群建构和殖民知识的传播有关，认为自殖民时期以来，宣教活动加强了马来人的族群认同，但没有分析产生族群认同工具过程中马来人的习俗被教义化和固化，同信仰融合从而被模糊了的现象。^③王钊嫫认为马来人的族群边界体现在宗教上，区别马来人与他族的特征

① Judith Nagata, Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia, *Pacific Affairs*, Vol. 53, No. 3, 1980, pp. 405, 435.

② Judith Nagata, A Question of Identity: Different Ways of Being Malay and Muslim in Malaysia, in Kathleen M. Adams and Kathleen A. Gillogly eds., *Everyday Life in Southeast Asia*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, p. 57.

③ Shamsul A. B., A Question of Identity: A Case Study of Islamic Revivalism and the Non-Muslim Response, in Tsueno Ayabe ed., *Nation-State, Identity and Religion in Southeast Asia*, Singapore: Singapore Society for Asian Studies, 1998, pp. 55-80. Shamsul A. B., A History of an Identity, an Identity of a History: The Idea and Practice of 'Malayness' in Malaysia Reconsidered, *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 32, No. 3, 2001, pp. 355-366.

就是伊斯兰化，执着于伊斯兰教是马来人深化族群身份认同的过程与方式。由于语言和生活习性的差异被华人克服，导致马来人只能向伊斯兰教靠拢，用宗教身份来界定族群身份。^① 这种分得过于清晰的文化解释简单化了马来人认同中的习俗与信仰边界模糊的事实，不利于理解马来西亚社会中复杂的族群关系和族群边界。

本文将探讨基于信仰的宗教功修和社会关系（世俗事务），即马来语借用阿拉伯语术语所谓的“艾巴达提”（*ibadāt*）和“穆阿买俩提”（*muamalat*）同马来人的习俗即阿达提（*adat*）之间，因族群的信仰属性和宗教的族群化出现了模糊，导致马来人主动委身伊斯兰信仰以获得“马来人”感，也让其他族群将伊斯兰教看作是“马来教”，从而形成鲜明的社会和文化边界，在社会上普遍存在“进教”（*masuk Islam*）就是“做马来人”（*masuk Melayu*）的观念。这种俗教概念不清晰和俗教边界的模糊性，是认识马来人认同，进而观察和分析马来西亚社会复杂性的一种有益视角。

同很多研究马来人习俗的文章关注视角不同的是，本文不讨论习惯法和伊斯兰教法之间的关系，也不讨论习俗、信仰和国家治理三者之间的关系，而是讨论习俗与宗教功修、社会关系和社会交往之间的模糊，导致的马来人认同中将族群传统与宗教观念并置的现象，以及这种并置对马来人认同和马来西亚族群关系造成的结果。

一、马来人的阿达提及其分类

（一）阿达提的内涵

不同时代的学者对阿达提的解释略有不同。约瑟夫·米纳图尔认为，“‘阿达提’一词来自阿拉伯语，一般来说指正确的行为，通常表示与恰当的社会行为有关的各种东西，因此该词也包含了特定时刻所要求的礼节和仪式规则，如婚礼及某些有着‘法律后果’的习俗。”^②

纳格塔认为，“在马来语中，没有一个词汇像‘阿达提’一样被广泛使用，同时又给予多种解释。阿达提是马来人生活的重要基础，但没有两个马来人能够对其确切的特点或涵盖的范围给予同样的答案。它既全方位涵盖了马来人的生活方式，又在仪式和宗教方面具有特殊的内涵。”他认为在马来半岛地区有两种阿达提。一种是亲属关系中的双系继嗣体系，一种是只存在于森美兰州迁移自苏门答腊岛的米南卡保族中，建立在亲属制度之上的母系继嗣体系和政治结构。^③

人类学家克里姆认为，“一般来说，阿达提（源自阿拉伯语，有文化、教养、礼节、人道多种意思）指所有被认为是合法的或正确的、适当的或必要的行为观念、原则和准则。在马来社会里，阿达提指不同社会环境或条件下影响个体或群体伦理和行为的准则。与‘风俗’或‘文化’同义，在最高概念层面，意味着与马来族群的排他性和统一性观念相关的群体团结和社会认同。在最低概念层面，以‘正确’和‘适当’的方式思考和做事即为符合阿达提的行为。如果一个马来人拥有最重要的马来文化和社会准则方面的丰富知识，那么他（她）就是有‘阿达

① 王钊嫒《隐形的安全线：马来西亚族群交往研究》，南京大学博士学位论文，2019年，第75-76、104页。

② Joseph Minattur, *The Nature of Malay Customary Law*, *Malaya Law Review*, Vol. 6, No. 2, 1964, p. 327.

③ Judith A. Nagata, *Judith A. Nagata, Adat in the City: Some Perception and Practices among Urban Malays*, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 130, No. 1, 1974, p. 91. 在该文脚注中纳格塔指出，“阿达提”一次源自阿拉伯语，通常翻译为英语的“custom”，因此意思相应地具有模糊性和广泛性。对于该词丰富的意义和内涵，威尔金森（R. J. Wilkinson）在其1908年有关马来人研究的文章《马来人的法律》一文中做过精彩的历史研究。最近的研究是舍尔勒·戈登（Shirley Gordon）的文章《伊斯兰和习俗：马来人社会中的两种力量》（*Islam and Adat: Two forces in Malay Society*, *Intisari*, Vol. I, Nos. 3 and 4）……宛·亨·陆鹏（Van Hin loopen）的《印尼习惯法术语词典》（*Dictionnaire de Termes de Droit Coutumier Indonesien*）中对阿达提有不同的解释，如规则、戒律、法律、习俗、得体、自然。

提’的人。”^①

穆罕默德劳热费·穆瑟尔认为，“穆斯林受阿达提和伊斯兰教法的约束。阿达提具有灵活性并具有社会需求的适应性，因此不可能对其进行汇编。阿达提是指导马来穆斯林社群的行为和社会礼仪规范，因此可被看作是生活方式和马来人的认同。当伊斯兰教进入马来地区后，伊斯兰的价值观被马来人接受，从而在其生活中扮演着重要角色。”^②

（二）阿达提的分类

很多文献将马来人的阿达提分为两种，即母系风俗（adat perpatih）和双系风俗（adat temenggong）。克里姆认为“母系风俗基于成文法的详尽条文，源于米南卡保人族外婚的母系原则，妇女始终控制土地和其他不动产的继承权。双系风俗更多同苏门答腊的巴邻旁讲马来语社群的社会组织规则有关。后者在马来亲属制度中是父系结构，但在其他事务中从原则和内容上是明显的双系结构。”^③作者所言母系风俗其实是母系继嗣制度而孕育的风俗。双系风俗即来自于一个人的原生家庭和繁衍家庭，也就是父系血缘关系和母系姻亲关系的风俗。不同继嗣体系孕育的文化会有很大差异，如财产继承权、舅权制度、居住方式、生育制度等习俗。

也有学者认为有四种层次的阿达提，即真实的习俗（adaik nan sabana adaik）、庆典的习俗（adaik istiadai）、变成习俗的习俗（adaik nan taadaik）和打造成习俗的习俗（adaik nan diadaikkan）。认为这种分类能够避免阿达提“应该是什么”和“是什么”的问题。真实的习俗是永恒的，等同于自然法则。^④

另一种四分法将阿达提分为真正的习俗（adat sebenar）、公共的习俗（adat yang teradat）、风俗化了的习俗（adat yang diadatkan）和礼仪习俗（adat istiadat）。真正的习俗是遵守生命周期中的自然现象。公共习俗是同周围社群互动中建立起来的风俗。风俗化了的习俗是为了社群和谐安宁而采取的习惯做法，这种习俗随着时间会发生变化。礼仪习俗指社群中的惯常礼仪，需要遵守一定的原则。^⑤

也有人将印度尼西亚占碑省的阿达提分为三种：第一种被社群当作义务和禁例予以坚守，以伊斯兰教法和习俗作为衡量标准，处理杀人、偷盗、通奸等法律问题。第二种只是一种习惯或传统，作为基本原则，按照适当的礼节以礼仪的形式传衍。例如男子戴无檐帽和枪套等。第三种是被实践或被禁止的各种行为，如怀孕第七个月诵读《古兰经》的“优素福章”和“麦尔燕章”。^⑥

（三）阿达提的多种信仰因素

根据 20 世纪马来著名学者扎巴的观点，马来人的信仰经历了万物有灵论、印度教的影响和伊斯兰教几个时期。泛灵信仰和印度教两种古老信仰遗俗在底层马来人的伊斯兰信仰中依然可见。马来人流行巫术信仰，有萨满教遗俗，特别是在某些苏菲派中流行。^⑦

一般认为，马来人归信伊斯兰教始于 13 世纪末。1297 年马可波罗在苏门答腊岛发现了一位

① Wazir Jahan Karim, *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*, USA: Westview Press, 1992, pp. 14 - 15.

② Muhammadrofee-E Musor, *The Roots of Law in Malay Muslim Society*, *Journal of Sociological Research*, Vol. 4, No. 1, 2013, p. 270.

③ Wazir Jahan Karim, *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*, p. 62.

④ Taufik Abdullah, *Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau*, *Indonesia*, No. 2, 1966, pp. 1 - 24.

⑤ Basri Ibrahim, Fauzi Yusof and Wan Saifudin Wan Hasan, *Malay Customs According to Islamic Perspective*, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 8, No. 10, 2018, p. 384.

⑥ Subhan MA. Rachman and Fuad Rahman, *The Dynamic of Malay Islamic Law: The Rise and Practices of Adat Bersendi Syarak, Syarak Bersendi Kitabullah in Jambi*, *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 11, No. 2, 2017, p. 400.

⑦ 关于马来人的信仰史，可参阅扎巴著，马强、张梓轩编译《马来人及其宗教》，《东南亚研究》2013 年第 5 期。原文保存于马来西亚雪兰莪州卫星城市八打灵再也（Pataling Jaya）的马来西亚国家档案馆（Arkib Negara Malaysia），信息如下：Zaba, *The Malays and Religion*, in Khoo Kay Kim ed., *Tamadun Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: *Pensatuan Sejarah Malasia*, 1980, pp. 103 - 112.

信仰伊斯兰教的马来苏丹。登嘉楼州有一通石碑，记录了1320年马来人已经成了穆斯林。研究马来历史的欧洲学者认为马来半岛上第一个信仰伊斯兰教的统治者是马六甲王朝的首任苏丹拜里米苏拉（Parameswara）。也有说法是15世纪早期郑和下西洋时将伊斯兰教传播到了马来半岛。

对于马来人的信仰，威尔金森从马来穆斯林的精神世界、有关世界及其历史的信仰、有关生命及有生命的东西的信仰、科学与宗教等几个方面做了详细记述。对于马来人的风俗，作者主要记录了生命周期仪式，包括产前仪式、婴儿期、童年、订婚、结婚、成年生活、疾病与死亡等^①，从中能够看到上述扎巴所言多种信仰的影响。随着社会的现代化，以及人的认知、思想和观念的变化，尽管威尔金森记录的半个世纪前的很多信仰和风俗发生了很大变迁，但从根本上来说对马来人仍有一定的影响。

（四）阿达提举例与分析

阿达提的重要性可以从马来人的谚语中看出来。“宁让孩子亡，不让习俗停。”（*biar mati anak , jangan mati adat*）、“小的时候母亲抱着我们，长大后风俗看管着我们，死后大地包裹着我们。”（*Kecil di kandung ibu , besar dikandung adat , mati dikandung tanah*）这是马来人传统村民的观念。风俗产生于社会习惯，并被其形塑，必然反映在生活于其中的社群的生活方式方面。下引三个阿达提反映了马来人生活中较为细节的方面。

有关拜访的礼节，有学者援引马来西亚文化艺术部的解释如下：^②

1. 抵达拜访人家时，须以“赛俩目”表示问候。
2. 进门前，拜访者须脱下鞋子。
3. 如果屋内有其他来访者，拜访者应介绍自己并稍微弯腰握手表示敬意。
4. 如果想绕过人群，须稍微低头并将手伸到前面。比较得体的方法是说“对不起”（*maafkan saya*）、“请让过一下”（*tumpang lalu*）、“借光”（*minta jalan*）。
5. 拜访者和主人应盘腿而坐，男性应盘腿，女性应将双腿弯曲置于身后。如果坐在椅子上，交叉双腿并露出脚板是粗鲁的行为，双腿应伸开或略微分开。
6. 拒绝主人招待的食物是不礼貌的行为，即便客人已经饱了，也应该尝一点。
7. 女孩子应该给老人盘子中盛米饭。不宜太多，也不宜太少，适中即可。让老人先用餐，然后年轻人用餐，因为让老人吃年轻人吃剩的东西是粗鲁的行为。有些人的原则是老人和年轻人分开用餐，或者老人先吃。但如果想在家庭中灌输亲情和家庭感，这一习惯并不适用。
8. 取食离自己最近的食物，伸手取食离自己远难以够着的食物。如果取食，可请求临近食物的人帮助。
9. 传递和接收食物时，双手接取，用一只手或肘支持另一只。盛汤或米饭时，用左手以便不要弄脏勺子。^③ 盛饭时如果勺子响动是不礼貌和粗鲁的行为。吃饭时不要说话，特别是口中充满食物时。
10. 讲话时千万不要提起不愉快的话题影响人的食欲，或导致客人或其他人发生争论。这一项习俗既包含了宗教的原则和精神，也包含了世俗生活中形成的礼节观念。比如说“赛俩目”、用餐的礼节、尊老等，基本上来自圣训，可以说是伊斯兰教对马来人习俗的形塑。

① R. J. Wilkinson , Papers on Malay Customs and Beliefs: Monographs on Malay Subjects , *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* , Vol. 30 , No. 4 , 1957 , pp. 1 - 87.

② Basri Ibrahim , Fauzi Yusof and Wan Saifudin Wan Hasan , Malay Customs According to Islamic Perspective , *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* , Vol. 8 , No. 10 , 2018 , p. 387.

③ 根据田野调查观察，马来人吃饭前要洗手，吃前用右手盛饭、盛汤，但用餐时由于不用刀叉或筷子，直接用右手取食，因此用左手加饭和加汤，以免右手上的食物粘到饭勺上。喝水时会用右手扶着左手。接取食物时都会用双手以示尊敬。

同文对于怀孕习俗描述为^①:

1. 不要侮辱或谈论容貌有缺陷者，因为会导致新生儿的缺陷。
2. 不要殴打、虐待或伤害动物，因为会导致新生儿的缺陷。
3. 不要使用钉子、凿子、鱼钩或屠宰动物，因为胎儿会得兔唇。
4. 不要观看奇形怪状的东西，因为会导致胎儿奇形怪状。
5. 不要吃鱿鱼，因为脐带会绕住胎儿。
6. 不要喝甘蔗汁和椰子汁，不要吃菠萝，因为会导致流产。
7. 不要看日食或月食，因为胎儿会产生黑点。
8. 中午前别睡觉，因为胎儿的头会肿胀。

这一习俗主要来自马来人的生活经验和除伊斯兰教之外的多元信仰，主要是生活禁忌，很多并没有科学依据，属于未融入伊斯兰教信仰的阿达提。

而对于有了亡故的习俗包括^②:

1. 死者埋葬后在坟墓上喷洒各种花水。
2. 在埋葬亡人首日、第三日、第四十四日和百日举办筵席待客悼念亡人，或举行赞主仪式 (tahlil)，将这一善功回赐亡人。
3. 用大理石装饰坟墓，并在亡人去世后百日拓宽坟墓。
4. 举行四十日悼念活动，对重要人物的离世，活着的人要穿特殊的衣服。

该习俗主要涉及埋葬死者及葬后的悼念活动，其行为来自于宗教，但在不同派别、地方和时代是具有争议性的话题，主要争论点在于这些行为是否有经训依据。但马来西亚主流穆斯林的实践大致遵循这样的习俗，而且也能找到支持这种习俗的经训依据。可以说，如果没有伊斯兰信仰，这些习俗就不可能被仪式化和神圣化，并得以维持，是典型的信仰与习俗融为一体的例子。

二、阿达提与信仰的边界模糊

当宗教于15世纪进入马来社会之初，苏菲神秘主义有助于粘合已有信仰和伊斯兰教的一神信仰，因此产生了本质上具有融合性的伊斯兰传统。在这种宗教环境中，被统治者、统治者为中心的社会、马来巫师和生命周期仪式所代表的习俗，被予以保持并被看作是补充了伊斯兰教的活着的传统。^③ 伊斯兰教同各种形式的地方习惯法的互动，产生了一种杂糅的文化，形塑着马来社会和马来人的伊斯兰读物。伊斯兰教在马来人中之所以能够传播，就是归因于其能够同当地传统进行调适。尽管伊斯兰信仰已经深入马来人当中，但一些非伊斯兰的活动仍以习俗的形式存在，而且很难区分，因为伊斯兰教已经变成马来人习俗的一部分，而马来人的习俗也变成了伊斯兰教的内容。^④

事实证明，构成阿达提和伊斯兰教的内容实际上随着时空在变化。17世纪将尊崇贤哲认为是伊斯兰教的东西，20世纪60年代就被看作是地方习俗的内容。同样，被当作是习俗的实践，如宴会，会加入伊斯兰元素。^⑤

阿达提包含了伊斯兰教的传统，例如解决纠纷和处理重要事务时的协商传统就来自伊斯兰

^① Basri Ibrahim, Fauzi Yusof and Wan Saifudin Wan Hasan, Malay Customs According to Islamic Perspective, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 8, No. 10, 2018, p. 390.

^② Ibid., p. 394.

^③ Sharifah Zaleha Syed Hassan, A Fresh Look at Islam and Adat in Malay Society, *Sari*, No. 18, 2000, p. 23.

^④ Mona Khedr, Islamic Sufism and Malay Adat in Two plays by Malaysia's Noordin Hassan, *Ecumenica*, Vol. 1, No. 2, 2008, p. 44.

^⑤ Sharifah Zaleha Syed Hassan, A Fresh Look at Islam and Adat in Malay Society, *Sari*, No. 18, 2000, p. 24.

教，但变成了马来人习俗的一部分。在某些时候，阿达提涵盖了马来人文化和社会生活的所有方面，从衣着和家居风格，到礼仪和社会关系，但主要集中在主要的生命周期仪式方面，包括出生礼、订婚仪式、婚礼和葬礼。由于其负载了宗教意义，这些过渡仪式对所有穆斯林而言或多或少都熟悉。然而值得注意的是，“很多非伊斯兰因素具有印度文化背景，即便今天仍是印度人和马来人共享的文化。特别是婚礼、怀孕习俗和成人礼。”^① 也就是说伊斯兰教对人的规范也成为了马来人日常生活规范的一部分，从而被马来人当作是天经地义的阿达提。不遵守伊斯兰教规范，也就是不遵守马来人的习俗。因此，纳格塔的研究也发现，有很多马来人认为“所有伊斯兰的信仰，比如履行拜功和缴纳天课，都是马来人的阿达提。阿达提和宗教是一回事。”^② 在米南卡保族中有一句谚语，“习惯法以教法为基础，教法以《古兰经》为根据”（Adat Basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah），反映了人们总要找到习俗的信仰根据，以获得宗教的合法性。

对此，克里姆分析认为，“阿达提通常在个体中通过非正式的社会化力量（家庭、老人、亲戚、邻居、客户、领导）得以培育，因此，对马来人而言十分容易，自然也得到理解和共享。同伊斯兰教的正式经典主义相比，其有关‘道德’、‘正义’的观念和影响较为‘流行’。通过阿达提，国家、地区或社区偏好的习俗和实践得以保持，并在此社会互动层面，根深蒂固的共同起源感、社区共享感、亲属关系和亲近感及社会仪式，用以保持和加强团结和认同。在此方面，伊斯兰教以其族际归属更加现世的规定，维护了团结的更多象征功能，将‘民间文化’提升为‘大传统’。”^③ 从民间到大传统的转变，其实是阿达提被神圣化之后，成为主流群体的文化和实践的过程。

田野调查中发现，马来人对马来习俗十分重视，如穿马来服，礼拜时换上专门的纱笼，孩子出门时亲吻父母的手道别等等，这些并非伊斯兰教的规定，但在马来人看来不遵守这些习俗就是不虔诚、不严谨的表现。马来人在信仰上接受了伊斯兰教，在生活中实现了日常生活的伊斯兰化，行卧居坐都注重庄重、道德，即要符合艾代布（礼节），因此，在他们看来，他们的日常习俗就是穆斯林的生活方式，符合伊斯兰教的精神和原则。可以说，因深厚的伊斯兰信仰传统，马来人的习俗同伊斯兰信仰对人的规范的确在很多方面融为一体，很难分清。马来人的服饰、礼节、行为举止等都被看作是伊斯兰教的规定，因而一个归信者必须要改名、割礼、穿马来人服装、遵从马来人的日常行为规范等才会被主流信仰群体接纳。至于马来人阿达提中诸如孩子出生后的剃胎毛后宰牲感谢真主的仪式（akika）、女孩子穿耳朵眼（chuchok telinga）、怀孕七个月（melenggang perut）时举行小型宴会待客并邀请助产士参加、男孩子割礼（sunat）、孩子读完《古兰经》（khatam Koran）后的待客、婚礼中的念尼卡哈（Nikaha）和婚宴日新郎与新娘并排就坐接受众人祈福（bersanding）、纪念亡故等仪式，大多同历史上马来人的信仰传统有关，是其他族群不会实践的习俗，或尽管实践但仪式过程和信仰内涵差异巨大，因而被其他族群看作是马来人的习俗。

三、模糊的边界与族群认同

马来西亚宪法第 160 条第 2 款对“马来人”所下的定义是“信奉伊斯兰教，习惯上说马来语、遵守马来风俗习惯。”然而与宪法相抵牾的是，马来西亚许多州对于马来人的定义则是以血

① Judith A. Nagata, What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society, *American Ethnologist*, Vol. 1, No. 2, 1974, p. 336.

② Judith A. Nagata, Adat in the City: Some Perception and Practices among Urban Malays, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 130, No. 1, 1974, p. 98.

③ Wazir Jahan Karim, *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*, USA: Westview Press, 1992, p. 15.

统为主要依据，国家登记局1981年3月规定，非马来人在皈依伊斯兰教并采纳穆斯林名字后，也必须同时保持其本名或本姓，以示同马来人之间的区别。这一尽管信奉了伊斯兰教，并说马来语，而且遵守马来习俗，但又无法融入马来人的现象，既可以从印度裔穆斯林身上体现出来，也可以从华人归信穆斯林群体中体现出来。

印度穆斯林自十五世纪以来就随船队在马来亚地区经商或传教。十五世纪末，马六甲苏丹王国结束了印度文化对该地区的影响，成为吸引阿拉伯、波斯和印度南部泰米尔穆斯林的地方。泰米尔穆斯林成为当地最大的移民群体，他们甚至同王室和贵族通婚，在马六甲苏丹国的管理系统中有着重要地位。而吉打州印度穆斯林的移入可能比马六甲都早。18世纪末，印度穆斯林商人和旅行家等进入槟城，很多人逐渐融入马来人族群而失去了印度人身份。海峡殖民地时期(1826-1946)，印度人人口在1921-1931年期间占总人口的26.4%。在联邦四州中，同期印度人占总人口的24.5%，华人占43.9%。^①其中也有大量穆斯林移民。

根据统计部门2010年的人口统计，马来西亚的印度人总人口为1907827人，按照宗教信仰划分，印度教1664072人，基督教114281人，伊斯兰教78702人，佛教32411人，儒教、道教、部族信仰、宗族信仰及其他华人传统宗教716人，其他宗教36599人，无宗教信仰者824人，未知何种信仰者192人。其中印度穆斯林人口从2000年的69043增至2010年的78702人。按州划分，人口分布从高到低依次为雪兰莪(24472)、槟城(12335)、新山(8318)、吉隆坡(7688)、霹靂(7537)、森美兰(4626)、吉打(3345)、沙巴(3164)、彭亨州(2244)、砂劳越(1892)、马六甲(1678)、吉兰丹(445)、登嘉楼(435)、玻璃市(260)、纳闽岛(195)、布城(68)。但某些穆斯林领袖人物认为，印度穆斯林的数量约为60万人，因为1993年估计泰米尔穆斯林人口为30万人，2005年估计为60万人。^②印度穆斯林的特征是城市化程度很高，很多习俗明显不同于农村人口占多数的马来人。

根据罗圣荣的研究，马来西亚以种族和宗教为依据的族群划分标准，让身兼双重身份的马来西亚印度人穆斯林饱受身份重叠之苦，不得不在马来族群和印度人族群之间徘徊。印度裔穆斯林的认同遭到了同样信仰伊斯兰教的马来族群和以印度教教徒居多的印度人族群的拒绝。伊斯兰教在弥合族群差异过程中并未发挥应有的融合作用，而只是马来族群内部的粘合剂，并藉此强化了马来西亚的族群边界。^③

同样，马来西亚的华人穆斯林也遭遇了两种边缘化身份，即既被血缘同脉的华人疏远，也很难融入作为多数的马来人社群。某些人甚至遭遇了直系血亲和姻亲的抛弃，多年后才能得到家族的妥协性接纳。在华人看来，信仰了伊斯兰教就是加入了马来人的行列，成为马来人了，而不是成为穆斯林。这种将人获得伊斯兰信仰或从华人的佛道信仰转变为伊斯兰信仰的过程，并未被同族的华人看作是信仰身份的转变，而认为是族群身份的转变。习俗的宗教化和宗教的习俗化，并被作为族群的身份标识导致了族群身份的固化，让其他族群对该族群形成刻板印象。正是对族群文化归属的标签化，在华人的观念中马来人就等于穆斯林，是伊斯兰教的代表，因而马来文化也就是伊斯兰文化，入教成为穆斯林即是入了“马来教”，将族群文化和信仰混为一谈。笔者在田野调查时发现，某些自幼在英文或马来文学校上学的华人穆斯林，成人后可能出现一种文化寻根热情，但他们如果想要保持自己的文化，会引起马来人交往群体的不解。然而对归信者而言，越

① C. A. Vlieland, *British Malaya: A Report on the 1931 Census and Certain Problems of Vital Statistics*, London: Crown Agents for the Colonies, 1932, p. 121.

② Wan Kamal Mujani, *The History of the Indian Muslim Community in Malaysia*, *Advances in Natural and Applied Sciences*, Vol. 6, No. 8, 2012, p. 1351.

③ 罗圣荣 《马来西亚的族群边界与少数族群的认同——以印度人穆斯林为例》，《南洋问题研究》2014年第1期。

是马来化，越是离自己的母族更远，因此也会受到来自血缘群体更多的指责甚至断交。^① 因此，有马来西亚籍的华人学者认为“在马来西亚，马来人就是穆斯林，而穆斯林就是马来人或称土著。至于华人，由于族群间没有统一宗教，无法效法马来人的伊斯兰化，因此只能从文化着手，最直接的方式就是捍卫母语教育，借此消解身份认同危机。”^② 总体而言，华人在世俗和信仰两大领域同马来人格格不入，华人不喜欢马来人的习俗，马来人也不愿沾染华俗，双方都以守各自之俗来强化边界。

值得关注的是，有学者认为马来西亚的部分阿拉伯移民并未保持这种源自印度的阿达提传统，他们反而以自己祖国的传统为荣，强调其伊斯兰信仰和操守的纯洁性，那些能够同先知家族联系起来的阿拉伯人后裔，在名字中加上“赛义德”或“谢里夫”。但某些现代的阿拉伯人后裔经过三四代人的居住涵化后，也接受了某些马来人习俗，他们至今仍重视族内婚，特别是赛义德和谢里夫家族。历史上他们在吉达州和霹靂州能够同苏丹和皇室家族通婚，获取政治高位，因此对当地马来人群体有着巨大的影响和优势。^③ 马来人重视恪守阿达提，一方面是为了保持自己的文化，另一方面是为了排拒他族的文化。阿拉伯人后裔延续了来自圣地的正统观念，近代以来受到瓦哈比思潮的影响，有着强烈的清教思想，恰恰认为马来人的习俗中需要剔除的非伊斯兰因素很多，因而反对马来人的阿达提以保持自己所认为的伊斯兰纯洁性。

当然，上述情况也不尽然，根据笔者对马来西亚华人穆斯林的观察，族际婚家庭中的华人归信者，往往同姻亲的马来人家族关系密切，甚至长期生活在马来人社群中，逐渐脱离华人生活圈而融入马来人。同样，位于吉隆坡著名商业街印度街，建立于1863年的印度清真寺的主要坊民泰米尔穆斯林，能够同马来人很好地融入，在诸多宗教仪式和社会活动中都有紧密互动。保持了较为鲜明的族群标识和认同的应该是巴基斯坦裔穆斯林，尽管历史上很多巴基斯坦穆斯林也融入了马来人社群，但在某些地方，族群符号和教派特征依然很明显。如位于吉隆坡 Raja Muda 路，靠近著名的马来人保留地“新农村”（Kampung Baru），建立于1963年的巴基斯坦大寺（Masjid Jamek Pakistan）周围的巴基斯坦裔穆斯林，同附近的马来人共享宗教空间，但仍保持着强烈的语言和族群认同。该寺坊民优选内婚制，仍用乌尔都语进行周五的虎土白（演讲）和每周的伊斯兰讲座及课程，接受来自世界各地，特别是巴基斯坦人组成的宣教团（泰卜里厄哲玛提）等，宗教仪式倾向于巴基斯坦的巴热里维学派，教法解释倾向于哈乃斐派，而不是马来人尊奉的沙斐仪派。这种更小的群体以宗教社区作为凝聚力保持自我身份的现象，除了族群习俗差异外，还同其来源国的民族国家历史对人的身份的铸造、小社群的文化保护意识、巴基斯坦裔穆斯林所遵守的伊斯兰教法学派等都有直接关系。巴基斯坦1947年建国，马来西亚1957年独立，两者相差十年，但都同英国殖民历史有关。马来西亚的巴基斯坦人社群对凝聚力的强调，同时也体现了对印度人身份的抛弃，从一定程度上说，也同印巴分治时期“两个民族理论”对人的身份提醒有关。

四、阿达提受到的挑战

1. 新老教之争

经过几个世纪的根植，迨至20世纪初，伊斯兰教在马来人中已经大量本土化，融入了地方元素和马来人习俗，因此，在19世纪末兴起于阿拉伯半岛的瓦哈比运动和20世纪初的全球伊斯

① 关于马来西亚华人穆斯林的身份认同问题，可参阅马强《跨越边界：中国和马来西亚归信穆斯林比较研究》，甘肃民族出版社，2013年；郑月里《华人穆斯林在马来西亚》，台北：文史哲出版社，2015年。

② 王轲嫫《隐形的安全线：马来西亚族群交往研究》，南京大学博士学位论文，2019年，第147页。

③ William Roff, *The Malayo-Muslim World of Singapore in the Nineteenth Century*, *Journal of Asian Studies*, Vol. 24, No. 1, 1964, pp. 75-90.

兰思潮的双重影响下，马来人社会中也出现了新老教之争。

老教 (Kaum Tua) 是保守派，主张尊重权威，因循仿效前辈即可，不主张追问和独立判断。他们认为任何同伊斯兰教相关的事物首先必须符合伊斯兰历前三个世纪正统伊玛目的观点。早期教法学家和教义学家得出的结论必须看作是最终判定。他们认为现代人的学识不及早期先知身边的教义解释者，虽然早期的注释者在解释、仪式、法律及教义学方面的很多关键问题上有不同，但出于学识和才智他们有资格持有不同观点。今人与先知时代相隔太久，所以只能忠实地因袭传统。

而新教 (Kaum Muda) 中很多人在当地受过正统的阿拉伯语或英语教育，有些人在阿拉伯国家或埃及留学归来，接触到了随着印刷业的发展而产生的大量宗教革新的作品，是新型宗教知识分子，属于改革派。他们不盲从权威，具有时代反思精神，建立了宗教学校，创办期刊杂志进行宣传和教育。他们认为穆斯林远离了简单易行的伊斯兰原初教义，添加了很多内容。社会发展要求对很多新情况和新问题重新做出调整 and 解释，因此认为要回到《古兰经》和穆圣时代。他们批评老教拘泥于仪式、细节和文字表面，而远离了经典的精神，如礼拜举意时的重音、马来人的葬礼仪式、伊斯兰历二月即萨法尔月的沐浴仪式 (mandi safar)、清真寺使用木钟 (ketok-ketok) 等，认为这些东西并不属于伊斯兰教，需要革除。^①

迄今为止，尽管这种新老教之争已经成为历史，但随着全球穆斯林的流动，来自沙特、埃及、土耳其、巴基斯坦、美国、英国等各种伊斯兰思潮在马来西亚较为宽松的社会环境中都有传播，“清教”思想在马来人群中仍不断被提及，其实质是对业已被马来人恪守并被赋予了宗教合法性的习俗的批评。历史上新与老的争论，并非原则性的教义、教法的争论，而是被仪式化了的宗教习俗是否具有经训依据，是否值得恪守的争论。可以说是清教士希图剔除与宗教无关的阿达提，明晰宗教与习俗界限的一种运动。

2. 泰卜里厄运动对阿达提的消解

泰卜里厄运动兴起于 20 世纪初的印度，创建者穆罕默德·伊利亚斯 (1885 - 1944) 是印度迪奥班德派著名宗教学校达鲁欧陆米的毕业生。他认为仅凭建立学校，进行传统的伊斯兰教育和宣传无法挽救人们的信仰，抵挡印度教和基督教的宣传，于是号召穆斯林“为主道而出去，召唤人信仰安拉” (hurūj fi sabil al-Allah, wa da'wat ilā Allah)，形成了一套简单易行的面对面的宣教方式。

1950 年代，就有印度的宣教团抵达马来西亚檳城等地传教。1980 年在吉隆坡举行了马来西亚首届宣教大会，2009 年 7 月在雪邦 (Sepang) 召开的宣教大会，约有 30 万人参加，是迄今为止在马来西亚举行的最大的一次协商会议。马来西亚的印巴裔穆斯林对泰卜里厄的传入给予了社会支撑。1992 年以前，吉隆坡市老城区的印度清真寺曾经是早期的宣教中心，1993 年起是雪兰莪州的 Sri Pataling 清真寺。

泰卜里厄强调坚守六项原则：坚定信仰、礼拜、学习知识并纪念真主、善待穆斯林、虔诚的动机、呼召并宣教。泰卜里厄认为通过外出宣教一是加强个人的信仰和宗教功修，二是培养社群意识，关心宗教事务。号召人们抽出每月三天，每年四十天，一生四个月出外宣教。其工作方式包括学习、演讲劝善、普访、专访、协商、服务等一套固定的程序。其中协商会议分为周会和年会。周会每周四昏礼后举行，年会主要在全球最重要的宣教中心举行。周会协商本中心的宣教事宜，向周边地区派出宣教团；年会协商全球宣教中面临的问题，并向世界范围内派出宣教团。现已形成大宣教中心下有中型和小型宣教中心的全球宣教网络，构成金字塔式结构，每个宣教中心

^① 有关马来西亚的新老教问题，可参阅 William R. Roff, Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s - 1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9, No. 2, 1998, pp. 210 - 218.

负责本地范围内的宣教事宜，特别是接待从其他地区来的宣教团体。这一兴起于印度，现形成印度德里、巴基斯坦莱温、孟加拉国达卡三大世界级宣教中心，辐射全球的宣教活动，具有典型的南亚特征。其简朴的生活方式、积极的工作态度、教法解释、宗教仪式、工作方式、苏菲的苦修精神等都同马来人模糊了边界的习俗有许多不同之处。马来人通过参与这一活动，在宗教话语、服饰、行为、日常时间轨迹等方面注入了南亚的地域和族群特色，对马来人的阿达提是一种消解。

3. 女权或女性主义的挑战

伊斯兰姐妹团 (Sister in Islam) 是 1988 年建立于马来西亚的一个民间团体，主要由律师、记者、大学教师和女权活动家等组建而成，初建者包括七名妇女，主要致力于在伊斯兰和普世人权框架范围内推动妇女权利，尝试根据《古兰经》有关平等、正义和自由的原则，促进穆斯林妇女的权力。该组织主要对以伊斯兰的名义制订的有损妇女的法律和政策提出挑战，关注被马来西亚伊斯兰家庭法和伊斯兰教法遮蔽了的一夫多妻、童婚、道德监督、伊斯兰法学理论和司法、头巾与庄重、对妇女的暴力和伊斯兰固定刑等问题。批评马来西亚联邦政府和州政府先后出台的《伊斯兰刑法》《家庭暴力法》和《有关多妻的伊斯兰家庭法》等，认为某些法律条文中歧视妇女的内容，是对妇女的不公平。该组织主张发扬伊斯兰教中的男女平等精神，追求公正和民主原则，试图从现代性、民主、人权和妇女解放角度思考伊斯兰教与现代化的关系。运用现代民主、人权理论，对伊斯兰教中有关性别关系、妇女权利、生育等规定进行新的解释，回击传统观念中对妇女的歧视，使妇女也能在伊斯兰与现代化的话语构建中发出自己的声音，提出自己的主张，维护自己的权利。^① 该组织还提出穆斯林妇女不用戴头巾，主张要抛开男性对经典解释的垄断，重新解释《古兰经》中有关妇女和性别关系的内容等观点，从而也遭到国内和国际上某些宗教学者的批评。

该组织的很多讨论其实涉及马来妇女的阿达提和伊斯兰传统的关系。在她们看来，尽管阿达提在普通马来人中的意义非凡，但伊斯兰复兴运动要净化本土的宗教实践，将其看作是“非伊斯兰”的东西。这一运动也威胁到马来人的性别平等问题，因为“马来妇女的力量来自阿达提，男子的来自伊斯兰……在阿达提中，妇女能够产生自主感和自我认同，而男子的这种感觉来自伊斯兰……在反对复兴主义思想领域，阿达提扮演着均衡器和调节器的作用”^②，对上述将阿达提和伊斯兰截然分开的观点，有学者指出“这种认识预设了阿达提和伊斯兰毫无关系，并认为阿达提是静止不变的东西。”^③ 笔者认为，伊斯兰姐妹团恰恰利用了阿达提和伊斯兰之间界限的模糊性，让马来人看重的两种族群认同元素相互抵牾，以支持自己的话语，因此他们只是将阿达提作为一种话语工具进行了利用而已。尽管伊斯兰姐妹团中的很多成员并不懂宗教，没有演绎教法和解释教义的知识储备，某些批评在专业人士看来是将自由主义和世俗主义同伊斯兰教死搬硬套，但他们从女性和女权主义视角出发，对女性的伊斯兰实践提出的批评的确具有一定的挑战性。也有人因阿达提的某些内容给人带来了各种社会方面的繁文缛节和经济方面的浪费与困难，号召摒弃某些习俗。如某些宴会传统造成铺张浪费等。

五、结语

根据上文的铺陈和讨论，可以对阿达提简要总结如下：(1) 从信仰观察，阿达提包含了马

① 曹庆峰《马来西亚伊斯兰复兴运动研究》，中央民族大学博士学位论文，2013年，第73页。

② Wazir Jahan Karim, *Male and Female in Developing Southeast Asia*, London: Berg Publishers, 1995, p. 44.

③ Azza Basarudin, *Humanizing the Sacred: Sisters in Islam and the Struggle for Gender Justice in Malaysia*, University of Washington Press, 2016.

来人的原始宗教、民间信仰、巫术信仰、印度教和伊斯兰教等多种内容。伊斯兰教是马来人习俗神圣化的因素，特别是属于宗教功修和社会交往方面的内容。(2) 从历史和族群方面观察，阿达提最起码包含了马来人士著、阿拉伯人、印度人、华人和殖民政府时期欧洲人的习俗。(3) 从经济形态和生活方式观察，阿达提既具有马来稻作和渔业性，也具有城市和商业性。可以说今天的马来人所谓的阿达提，其实包含了其所呈现出来的所有世俗与神圣的内容，地方性差异是其最大的区别。因此，何谓阿达提在马来人中虽然没有统一的标准，但有着模糊的原则。阿达提的基本内容来自于：(1) 马来人的祖先教诲和血缘传习，主要形成于个人在血缘家族中的文化濡染，其中包含了丰富的人生经验。(2) 伊斯兰教规范下的宗教和生活礼仪，涉及宗教功修和社会交往两大方面；(3) 其他同马来人历史上有过互动的族群的文化。其中前两项是基础。

风俗习惯是一个民族生活方式的重要内容，宗教信仰是一个民族精神生活的重要方面，但在实践宗教信仰层面，宗教仪式、文本解释和仪轨践行都会将宗教崇拜活动仪式化，形成固定的宗教功修。此外，伊斯兰教对社会交往原则、礼仪的规范，让信奉者在遵守规范的同时获得了神圣性。马来民族的风俗习惯就是这种风俗化了的宗教功修和神圣化了的社会规范的并置，在长期传承的过程中，习俗同宗教功修相混淆，被底层民众当作宗教功修，并赋予符合宗教教义的解释，从而出现习俗与功修的重叠。这种混淆和重叠，导致族群成员将族群的习俗当作宗教功修和社交规范加以遵守，反之也将宗教功修和社交规范当作本族的习俗，在生活中两者共同成为本族的文化符号和族群特色，以此来区分我族和他者。这一体现在马来人身上的叠加现象，是理解马来人习俗宗教化和宗教习俗化，及其身份认同十分有价值的视角。

马来人大多从事农业生产，种植橡胶、椰子、水稻、可可等作物，少数人从事渔业，城镇人口比重较小。在现代化的背景下，聚居区的马来人同城市化马来人，以及不同职业身份的马来人的生活方式有着很大不同。所谓宗教化了的马来人习俗，或者习俗化了的马来人的伊斯兰实践，在不同的个体中也充满了想象和建构。“谁是马来人”或谁是“真正的马来人”在马来人中也是一个持续具有争议的问题。但无论如何，习俗与信仰融合，造成他族和马来人都很难区分，正是这种模糊，是马来人自我归属感的重要内容，缺了这一融合性特征，马来人对信仰、道德、礼节的理解范式也就崩塌了。

随着社会的变迁，阿达提本身也在发生变化，其解释主体的思想和认识也在变化。特别是同宗教重叠的部分，随着现代性元素的融入，原来属于“不好的习俗”，如今可能成为“好习俗”，在“好”与“不好”之间，变化的可能只是对习俗的重新解释而已。总之，任时间流逝，阿达提同信仰的重叠现象会长存，唯如此，相互之间才能支撑，使习俗获得宗教的合法性解释，而宗教获得人们的日常性格守，维持了个体做“真正的”马来人的文化元素。因此，在不同族群中构成边界的不仅仅是作为信仰的伊斯兰教，如果更深层次地分析，是伊斯兰化了的马来人习俗，或者马来化了的伊斯兰实践。在这里，我们能够清晰地发现文本的伊斯兰和实践的伊斯兰、被信仰的宗教和被实践的宗教之间因民族和本土文化，两者之间存在着张力，从而导致民族化的宗教实践和宗教化了的民族习俗相互交织，框定着马来人的族群认同，对马来西亚的族群关系也有着深远的影响。

(责任编辑: 李文彬)