

马来西亚华人穆斯林宗教社会网络与群体认同

◎ 姜晓鲲

内容提要: 本文以马来西亚华人穆斯林宗教社会网络为切入点, 通过对其历史源流与现实处境的分析, 考察其群体认同的建构。马来西亚族群与宗教高度绑定的社会结构, 使华人穆斯林长期处于极大的认同张力之中。其宗教社会网络经历了以马来西亚伊斯兰教福利机构 (PERKIM) 为中心的整合阶段、以马来西亚华人穆斯林协会 (MACMA) 为中心的身份自觉阶段, 以及近年来中国回族移民推动的扩展更新阶段。该网络维系着华人穆斯林群体认同, 为其在马来西亚社会中建立了相对稳定的存在空间, 并推动马来西亚社会重新理解华人、伊斯兰教与中华文化之间的关系。

关键词: 马来西亚 华人穆斯林 伊斯兰教 社会网络

作者简介: 姜晓鲲, 中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员。

一、导论

族群、宗教和文化的多元一体始终是马来西亚国家形象的重要组成部分。该国有三千三百余万人口, 说着超过 130 种不同的语言, 其中马来人占大多数, 约为总人口的六成, 接下来是占比不到三成的华人, 以及不到一成的印度人。在官方宗教伊斯兰教外, 基督教、佛教、印度教等诸多宗教也受该国宪法保护, 拥有自己的活动场所和信众。在这种多元社会中, 华人穆斯林构成了一个特殊的群体, 社会结构将族群和宗教高度绑定, 这样一来, 华人穆斯林并不属于一般意义上的华人社群, 但显然也因文化背景等方面的区隔而不会被完全纳入马来穆斯林群体, 而是长期处于游移在主流族群身份认同圈层之外的边界地带。马来西亚是我国与东南亚区域交往的重点国家, 也是“一带一路”倡议的重要节点, 中马两国在推动儒家文明和伊斯兰文明交流互鉴方面已达成了重要共识。马来西亚华人穆斯林身处华人文化与伊斯兰教信仰的交汇点上, 其现实生活世界为观察两种文明传统的共融提供了生动且具体案例, 有助于我们从社会层面真正理解文明交流互鉴的现实境况与实践基础。本文拟以马来西亚华人穆斯林宗教社会网络为着眼点, 将其组织、机构、场所等制度化因素与日常宗教实践场域中的个体行为和非正式关系等能动因素结合起来, 考察其演进脉络及其所形塑的群体认同之究竟。

(一) 文献回顾

对马来西亚华人穆斯林的学术性关注, 最早可追溯到英国汉学家维克多·普瑟尔 (Victor Purcell)。1931 年, 当时供职于马来亚英国殖民政府的普瑟尔, 对当地皈依伊斯兰教的华人进行了人口统计。^① 此后, 无论中文学界还是外文学界, 关于该群体的研究, 总体上数量有限, 但还是形成了比较清晰的脉络。中国台湾学者郑月裡对 20 世纪 80 年代至 90 年代的相关

^① 根据普瑟尔的记录, 1931 年, 英属马来亚皈依伊斯兰教的华人人人口数量为 3443 人, 见: Victor Purcell, *The Chinese in Modern Malaya*, Singapore: D. Moore Publishing, 1956, p. 27。

研究成果进行了较为系统的梳理。^① 她指出,马来西亚本土学者蔡福龙(Osman Chuah)^②和林廷辉^③都曾长期关注华人穆斯林群体,其关注点主要为皈依现象,而90年代以来,马来西亚华人穆斯林研究的范围开始从皈依行为本身延伸至与之相连的族群文化、社会、经济与政治等多个层面,并开始深挖除皈依这一来源之外的马来西亚华人穆斯林群体之历史,这一时期比较有代表性的学者,是知名华人穆斯林社会活动家马天英的儿媳王乐丽(Rosey Wang Ma)。^④

21世纪初,中国大陆学者马强的研究敏锐地捕捉到了马来西亚华人穆斯林的边缘化身份问题,并指出,华人与马来文化之间的差异、马来西亚将族群与宗教高度绑定的文化观念、殖民政府和马来西亚政府的不平等族群政策是造成该国华人穆斯林成为文化边缘群体的原因。^⑤近年来,以邱伟荣(Hew Wai Weng)为代表的部分学者开始关注20世纪80年代后移居马来西亚的、以回族为主的中国穆斯林,在追溯该群体发展史的同时,^⑥亦探讨其如何凭借自身的宗教文化资本参与和塑造当代马来西亚的社会文化面貌。^⑦

(二) 理论框架与研究方法

对于马来西亚华人穆斯林问题,既有研究主要存在两点不足。第一,个案研究占据主导地位,且视角偏向历史,对当代整体情况的把握和分析相对缺乏;第二,对于马来西亚本土华人穆斯林和20世纪80年代后移居马来西亚的、以回族为主的中国穆斯林,多从来源、历史和族群背景出发,将其分为两个独立群体看待,很大程度上忽视了二者在宗教社会网络层面的交叠与互动。针对这两个问题,笔者从马来西亚华人穆斯林的现实情况出发,把关注点从本土华人穆斯林与新移民两大群体的来源差异性转移到他们在共同场域中的连接和互动,放在同一宗教社会网络中加以考察。在此基础上,本文受到拉图尔行动者网络理论的启发,^⑧从社会网络分析的视角出发,既关注其组织、机构、场所等制度化的层面——它们为网络提供相对稳定的结构支撑,通过资源分配、活动组织与空间安排,对网络的结构与能动性产生实际影响,若缺乏相应了解则难以把握整体态势;又关注网络中个体行为与其背后的观念、不受组织机构边界束缚的非正式关系等微观动态,以及重要节点人物凭借其文化资本与社会资本发挥的作用,以描摹整个网络如何连接、如何运作、如何对具体的人产生影响。^⑨

本文采用了文献分析与实地研究相结合的研究方法。文献方面,来源包括马来西亚官方的法律文本与统计数据、此前学者发表的研究成果,马来西亚媒体对华人穆斯林议题的相关

① 郑月裡:《马华穆斯林相关研究述评》,《民族学报》2008年第12期。

② 蔡福龙是华人穆斯林,研究成果多以马来语发表。其英文专著见:Osman Chuah, *Muslim Converts in Malaysia: The Problem of Culture Adjustment*, Kuala Lumpur: Mulia Erat Sdn Bhd, 2008。

③ [马来西亚]林廷辉:《大马华族回教徒》,《文道月刊》1980年第4期;[马来西亚]林廷辉:《皈依伊斯兰教则成为马来人?》,《文道月刊》1983年第31期。

④ Rosey Wang Ma, "Shifting Identities: Chinese Muslims in Malaysia", *Asian Ethnicity*, (2) 2005, pp. 89-107。

⑤ 马强:《文化捐客抑或文化边缘:多族群多宗教背景下的马来西亚华人穆斯林》,《思想战线》2011年第1期。

⑥ Ma Hailong, *The History of Chinese Muslims' Migration into Malaysia*, Riyadh: KFCRIS, 2017。

⑦ Hew Wai Weng, "Entangled Mobility: Hui Migration, Religious Identity and Cultural Capital in Malaysia", *Issues & Studies*, (1) 2008, pp.1-23。

⑧ Bruno Latour, *Resembling the Social: an Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005。

⑨ 关于拉图尔行动者网络理论在华人宗教研究领域的应用,最早见于康健对于中国基督教的研究。见康健:《中国基督教的“社会网络”概念》, *Cultural Diversity in China*, 2025年第1期。

报道。实地研究方面，笔者于2022年5月和2024年3月两次赴马来西亚开展田野调查，调查中通过半结构式访谈与参与式观察获得的数据，是本文写作的重要基础资料。

二、历史与社会环境

(一) 马来西亚华穆的历史源流

华人穆斯林在广义马来世界^①的早期历史，大致可追溯至13世纪。1972年，德国汉学家傅吾康(Wolfgang Franke)等人在文莱一处穆斯林墓地发现了一块以汉语铭刻的墓碑，文曰“有宋泉州判院蒲公之墓，景定甲子男应甲立”。景定是南宋理宗赵昀的最后一个年号，景定五年是为甲子年，即1264年。20世纪90年代初，学界曾就墓主蒲氏的身份展开过探讨，并未形成一致的确切结论。^②不过，鉴于泉州蒲氏被普遍认为是来华中东人后裔的穆斯林家族，以蒲氏墓碑将华人穆斯林在马来群岛之最初登场定于有宋一朝，应是恰当的。蒲氏或为孤例，而有史可考的华人穆斯林在马来世界的大规模出现，则要到明代。因应元明之际中国国内局势的变化，部分信仰伊斯兰教的华人背井南迁，他们扎根马来群岛，到郑和第三次下西洋时期(1413—1415)，已在巨港等重要商埠形成了具有一定规模的华人穆斯林社群。^③然而，随着海禁政策的实施，中国与南洋的交流趋于停止，加之欧洲殖民势力的到来，华人穆斯林在马来世界的短暂兴盛势头很快中断，400多年后的今天，马六甲等地伊斯兰教的中国特征早已不复可见，华人清真寺变成了“郑和庙”，最初的华人穆斯林移民群体业已融入了马来民族之中。^④

清朝末年，华人下南洋日益增多。据统计，1908年前后，马来西亚境内华人人口约为58万至59万，其中穆斯林约为18000人，占比3%。^⑤这一时期的华人穆斯林形成了许多小规模聚居社群，其中较为典型的代表，见于半岛东部登嘉楼州、半岛西部的檳城、怡保以及半岛南端的马六甲等地。^⑥值得注意的是，至20世纪80年代，马来西亚华人穆斯林占华人总人口比例不增反降，仅为约2%，总数约为70000人，^⑦远低于以1908年基数按照人口学大致规律估算的结果，更何况这约70000人中还包含了大量皈依者。这引出了一个重要问题：20世纪初的这些后来“消失”华人穆斯林经历了怎样的演变？除却离开马来西亚移居别所的部分不谈，选择留下世代繁衍的华人穆斯林，出于少数群体生存策略的考量，无外面临两种选择：在马来人势力较强的地区与马来族群同化，如登嘉楼的Al-Yunani氏族；或在华人掌控重要社会资源的地区与非穆斯林华人同化，如檳城郭氏、怡保和马六甲丁

① 即包括今马来西亚、印度尼西亚、文莱在内，主要讲马来语的区域。

② 刘迎胜：《有关宋末泉州蒲氏史料的几个疑点》，《元史及民族与边疆研究集刊》2015年第2期。

③ 郑和的随队翻译、中国穆斯林马欢在《瀛涯胜览》爪哇国篇中载：“一等唐人，皆广东、漳、泉等处人，窜居此地，日用美洁，多有皈依回教门受戒持斋者。”关于中国穆斯林在马来世界伊斯兰化进程中扮演的角色，见：Denys Lombard and Claudine Salmon, “Islam and Chineseness”, *The Propagation of Islam in the Indonesian-Malay Archipelago*, Kuala Lumpur: Academy of Social Sciences Malaysia, 2001, pp.181-208。

④ Rosey Wang Ma, *Chinese Muslims in Malaysia: History and Development*, 中国台湾“中央研究院”蔡元培人文社会科学研究中心亚太区域研究专题中心，2003年。

⑤ 王琛发：《族群认同的最后界线：马来西亚回族的殡葬与祭祖》，《宗教人类学》2012年总第3期。

⑥ 王琛发：《族群认同的最后界线：马来西亚回族的殡葬与祭祖》，《宗教人类学》2012年总第3期；Rosey Wang Ma, “Shifting Identities: Chinese Muslims in Malaysia”, *Asian Ethnicity*, (2) 2005, pp. 89-107。

⑦ Khoo Teik Huat, *General Report: Population Census of Malaysia, vol. 1*, Department of Statistics Malaysia, 1983。

氏的部分成员。^①

民国时期，华人穆斯林亦有零星迁入马来西亚，其中就包括知名回族社会活动家马天英及其家族。20世纪80年代以来，进入马来西亚的华人穆斯林开始呈现出一轮新的增长，主要是来自中国的回族穆斯林。改革开放以后，中外交流逐步恢复，中国公民出国留学、经商和求职人数明显增长，就马来西亚而言，最早形成规模的是以宗教教育和高等教育为目标的学生群体。80年代末至90年代初，一批回族学生进入马来西亚国际伊斯兰大学、登嘉楼伊斯兰学院等院校就读；2000年以后，随着中马教育合作扩大、私立高校数量增长和中国穆斯林群体经济条件改善，赴马来西亚就读的中国穆斯林学生数量持续增加，来源地也由西北数省扩展到全国各地，2012年前后，在马回族学生已逾2000人。^②不过，这一时期进入马来西亚的回族穆斯林并不局限于学生。部分早期赴马的留学生毕业后选择留下发展，另有回族工商业从业者受经济利益等因素推动选择移民，清真餐饮、穆斯林服饰与纺织、旅游、教育和宗教服务等领域来自中国的穆斯林移民可见度迅速增长。^③由于共同使用中文，又同样以伊斯兰教为信仰，这些新近来到马来西亚的华人穆斯林与本土华人穆斯林进行着持续且密切的互动，逐渐形成了一个跨场域的、并不因族裔边界而封闭的宗教社会网络。

（二）从华人角度看马来西亚的社会环境

上述历史过程固然重要，但若仅从来源与谱系角度来理解马来西亚华人穆斯林，仍不足以解释其在当代马来西亚的现实处境。华人穆斯林始终存在于马来西亚特定的社会结构之中：国家法律政策影响下的族群分类、宗教归属与群体认知，共同定义着他们被看见、被理解的方式。因此，若要进一步把握其宗教社会网络的形成与运作，还需关注其所处的社会大环境。

总体来看，马来西亚华人穆斯林面临的首要现实问题，是这个国家的制度设计并未给华人穆斯林这个身份标签留下位置。具体而言，马来西亚联邦宪法第十二篇第160条规定：“[本宪法中]‘马来人’，是指信奉伊斯兰教、习惯说马来语、遵守马来风俗的人士……”^④细看本条款的内容，马来西亚独立后，马来语取代英语成为官方语言，且普及程度极高，即便是华人教育系统内的小学也需教授马来语课程，基本人人都能以流利的马来语交流；而所谓马来风俗，很大程度上指的就是伊斯兰教法规定的饮食、婚恋、丧葬等日常生活方式；如此看来，这个以三大标准给出的马来人之定义，实则只剩信奉伊斯兰教一条。因此，在现实中，该条款成为了族群与宗教捆绑固化的根源，穆斯林等于马来人、华人是非穆斯林的观念，无论是民间还是官方层面，都是普遍接受的。^⑤可以说，在马来西亚国民的认知中，华人和穆

① Al-Yunani 氏族，亦即所谓“云南人”穆斯林，实为来自广东的七位中国穆斯林的后代。云南人之名来自登嘉楼当地马来人族群保留的对更早些时候曾来此暂居的数名云南裔穆斯林之记忆，马来人认为他们虽与其他华人一样远道而来，但信仰纯粹，实非异类。因此，当20世纪初的七名广东穆斯林又在此扎根，马来人出于在宗教层面上对其的认可，亦称之为“云南人”。如今，Al-Yunani 氏族在语言、信仰、习俗、生活方式等层面已经完全马来化。与之相对，檳城、怡保、马六甲等地源自中国百崎郭氏和陈埭丁氏的华人穆斯林，如今已经不再持伊斯兰教信仰，与其他华人无异。一个值得探究的问题是，两条道路的选择，除了客观社会文化环境的影响与压力外，是否也有不同氏族自身原本信仰面貌之因素起作用？郭、丁二氏族入初至马来西亚时，其伊斯兰教信仰是否已经在很大程度上退隐至饮食习惯、婚丧嫁娶礼仪等日常行为层面？然此并非本文之主要关切，唯点到即止，有待后续研究跟进。

② Ma Hailong, *The History of Chinese Muslims' Migration into Malaysia*, Riyadh: KFCRIS, 2017, pp. 13-19.

③ Ma Hailong, *The History of Chinese Muslims' Migration into Malaysia*, Riyadh: KFCRIS, 2017, pp. 19-27; Hew Wai Weng, "Entangled Mobility: Hui Migration, Religious Identity and Cultural Capital in Malaysia", *Issues & Studies*, (1) 2018, pp. 1-23.

④ 见《马来西亚联邦宪法》。

⑤ A.B. Shamsul, "Debating about identity in Malaysia: A discourse analysis". *Japanese Journal of Southeast Asian Studies*, (3) 1996, pp. 476-499.

斯林是一对互斥的概念，“华人穆斯林”就如“五彩斑斓的黑色”一样，不可理解，也无法想象。当他们面对华人穆斯林时，为了进行有效思维，只能二者择其一，或是拒绝承认其华人标签，将之归为马来人，或是不承认他们是真正的穆斯林，仍将其视作华人。

马来西亚华人穆斯林在认同与族群归属问题上面临的拉扯与张力背后，除了社会认知的不协调外，还有物质层面的原因，其根源同样在宪法中。马来西亚联邦宪法第十二篇第153条第一款及第二款规定，马来人的特殊地位受国家保护。^①此条款的制定本意是改善马来族群在马来西亚建国初期极其脆弱的经济条件。在1969年“五·一三”事件后，马来西亚政府依据此条款，开始施行“新经济政策”，其马来人优先的政策逻辑延续至今。马来西亚社会尤其是华人，普遍认为该政策实际上为马来人赋予了政治和经济上特权阶级的地位，因为他们在教育、求职、经商、置产等方面享有其他族群享受不到的便利，相对地，华人群体则成为压制的对象。^②结合这一背景，从马来人的角度看，如有某位华人放弃自己的文化、生活习惯乃至原本的名字加入伊斯兰教，其动机显然是值得琢磨的，因而马来社群很难全心全意接纳皈依者成为自己的一分子；从华人的角度看亦是如此，皈依者很容易背上为利益数典忘祖的污名。^③在这样的社会环境下，马来西亚华人穆斯林几乎不可避免地会陷入两难之间。前文提到，该群体人口从20世纪肇始至80年代未有如期增长，其很大一部分原因就在这里：如果缺少社会网络的有效支持，华人穆斯林中的一大部分，便不得不在完全同化于马来族群和放弃信仰回归华社之间做出选择，否则便难以在社会中找到自己的生存空间。然而，21世纪初至今，马来西亚华人穆斯林人口规模显著扩大，这与其宗教社会网络发挥的功能密不可分。^④

三、宗教社会网络的演进与族群认同的塑造

马来西亚华人穆斯林的宗教社会网络，大致可以分为三个发展阶段。第一阶段以马来西亚伊斯兰教福利机构（Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia，通常简称为PERKIM）为中心，其基本特征，是少数华人穆斯林精英借国家推动社会整合、扩展伊斯兰教社会影响的契机，试图将零散的华人穆斯林个体逐步纳入组织化体系。第二阶段的机构重心转移到马来西亚华人穆斯林协会（Persatuan Cina Muslim Malaysia，英文名称为Malaysian Chinese Muslim Community通常简称为MACMA），是华人穆斯林尝试突破马来西亚社会将宗教归

① 《马来西亚联邦宪法》第十二篇第153条第一款及第二款规定：“国家元首应依据本条的规定，负责保护马来人与沙巴及砂拉越各州土著的特殊地位……保护马来人与沙巴及砂拉越各州土著的特殊地位，并确保在公共服务的职位（州的公共服务除外）、奖学金、助学金及联邦政府给予或提供的其他类似的教育训练特权或特别设施方面，为马来人与沙巴及砂拉越各州土著保留其认为合理的比例份额；并在联邦法律规定经营某种行业或商业需办理营业许可证或执照时，须依照该项法律及本条的规定，在许可证及执照方面，保留其认为合理的比例份额。”

② 马强：《文化掙客抑或文化边缘：多族群多宗教背景下的马来西亚华人穆斯林》，《思想战线》2011年第1期；[马来西亚]陈美萍：《大马华人与马来人——族群边界政策化的塑造》，《马来西亚华人研究学刊》2007年第10期。在笔者的田野调查中，亦有数位华人背景的访谈对象或多或少地表达出对马来西亚现行制度的不满。

③ 王乐丽在其研究中遇到了很多此类个案，见Rosey Wang Ma, “Shifting Identities: Chinese Muslims in Malaysia”, *Asian Ethnicity*, (2) 2005, pp. 89–107。在笔者的田野调查中，类似“xxx皈依只是为了领取补贴/谋求方便/……”的言论，也是屡见不鲜的。

④ 王乐丽给出的2000左右马来西亚华人穆斯林数量约为60000人，见Rosey Wang Ma, “Shifting Identities: Chinese Muslims in Malaysia”, *Asian Ethnicity*, (2) 2005, pp. 89–107；马海龙援引马来西亚华人穆斯林协会负责人给出的数据称，2016年前后，马来西亚华人穆斯林数量约为80000人，见Ma Hailong, *The History of Chinese Muslims' Migration into Malaysia*, Riyadh: KFCRIS, 2017, pp. 7。2020年，该群体的规模据估算已达100000人：《面对种种困难 大马华裔穆斯林特殊一群》，《诗华日报》2020年12月16日：<https://news.seehua.com/post/195361>。

属与族群身份严格对应的二元认知模式，并在此基础上建立自身较为独立的社会场域与身份归属的阶段。第三阶段则以网络结构的进一步扩展和分散化为主要标志，随着以中国回族为主的最新一波华人穆斯林移民至马来西亚，华人穆斯林网络逐渐转向更扁平、更多节点、更多领域的结构形态，也更深、更普遍地嵌入到马来西亚主流社会之中。

（一）PERKIM 整合族群的尝试

1960年8月，由时任首相东姑阿都拉曼首倡，PERKIM于吉隆坡正式成立，^①并很快在马来西亚全国各州建立了分支机构，出任该机构首任主席的，是旅居马来西亚的中国回族知名人士马天英。^②虽冠以福利之名，但PERKIM的本质，是面向华人的伊斯兰教宣教机构，且承载着重要的政治任务。^③马来西亚建国初期的国家领导层将华族和马来族关系视作核心关切，马天英之所以获得东姑阿都拉曼重用，正是因为他既熟悉中文社会，又具备伊斯兰学养，还有着较高的社会地位，能够在马来西亚统治精英圈层和华人社群之间起到沟通作用，推动更多华人理解甚至加入伊斯兰教信仰，帮助国家通过宗教促进族群整合。^④

客观上，马天英掌局时期的PERKIM，对于一直以来处于零散状态的华人穆斯林群体，尤其是新皈依者而言，的确提供了某种意义上的组织归属。PERKIM掌握着可观的资源，其举办的宗教课程与出版的纸质宗教知识资料全部免费，还为皈依者提供额外补助；马天英坚持以中文向马来西亚社会介绍伊斯兰教，华人社群第一次较大范围地接触到由中文表达、由华人阐释的伊斯兰教知识。然而，PERKIM的政治属性，决定了华人穆斯林群体很难依靠该网络回应其面临的首要问题：成为穆斯林，是不是一定意味着成为马来人？华人穆斯林是不是可以维持其原本的族裔与文化身份？作为PERKIM“大股东”的东姑阿都拉曼等马来族政治精英对此的态度，其实是十分明确的：这个机构的任务，就是把华人拉进马来文化圈，融入后者。^⑤因此，PERKIM虽为马来西亚华人穆斯林的组织化有初步贡献，但这一框架主要服务国家整合逻辑，强化了马来西亚穆斯林社会既有的以马来族群为主导的文化秩序。华人穆斯林在此阶段逐渐觉醒了对族群身份的意识，MACMA之所以会在下一阶段走到台前，正与这一点密切相关。

（二）MACMA的建立与实践

出于上文所述之原因，加之PERKIM在马天英等老一辈华穆宗教领袖退出舞台后趋于僵化并失去活力，部分华人穆斯林感到迫切需要一个新的组织来加强社群内部联系。^⑥1994年9月8日，MACMA正式注册成立。与PERKIM相比，MACMA的历史意义首先在于，它首次将“华人穆斯林”之名公开推介至马来西亚社会场域，并以全国性社团的形式为华穆群

① 彼时马来西亚联邦尚未成立，“PERKIM”全称中的M是指Malaya，即马来亚联合邦（今西马）；1963年后，随着马来西亚正式建国，Malaya也自动变成了新的国名Malaysia。

② Ma Hailong, *The History of Chinese Muslims' Migration into Malaysia*, Riyadh: KFCRIS, 2017, p.13.

③ 朱宏源、[马来西亚]王乐丽、郑月裡：《〈融合或冲突？马华伊斯兰近代发展初探〉简介》，《汉学研究通讯》2000年第2期。

④ Rosey Wang Ma, “Shifting Identities: Chinese Muslims in Malaysia”, *Asian Ethnicity*, (2) 2005, pp. 89-107.

⑤ PERKIM的成立过程，完全是由马来政治精英主导的，未有华人参与；其运作过程中的顶层决策亦非取决于华人。见PERKIM官网的历史介绍：<https://eng.perkim.net.my/tunku-dan-perkim/>。PERKIM作为主导机构的时期，皈依伊斯兰教的华人被普遍称为“masuk melayu”，意味“成为马来人”。在历史上，这个称谓用来称呼十五世纪那些为顺应贸易形势跟随马六甲苏丹皈依伊斯兰教的马来群岛诸族群，见：Barbara Watson Andaya & Yoneo Ishii, “Religious developments in Southeast Asia, c. 1500-1800”, *The Cambridge History of Southeast Asia I-2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 164-227.

⑥ 朱宏源、[马来西亚]王乐丽、郑月裡：《〈融合或冲突？马华伊斯兰近代发展初探〉简介》，《汉学研究通讯》2000年第2期。

体确立了合法位置。机构成立之后，很快在马来西亚大部分州属设立了23个分会及支会，形成了覆盖全国的华人穆斯林组织网络，协会的主要工作内容包括联合华人穆斯林、为新皈依者提供心理支持与辅导、向华人群体普及伊斯兰教常识，并主要以中文、辅以英文或马来文开设宗教知识课程。^① 当下，马来西亚全国各MACMA分支机构登记的会员数量，大约在20000至30000人之间，成员分布在政、商、工、学等各行各业，^② 覆盖面可谓非常之广。

MACMA的出现，标志着马来西亚华人穆斯林宗教社会网络逻辑出现根本性变化。PERKIM主导阶段的核心任务，是将华人穆斯林作为“mesuk melayu”纳入马来化的伊斯兰教结构，而MACMA主导下，华穆网络的逻辑，则是同时坚持华人与穆斯林两重认同，公开传递伊斯兰教可以通过中文表达、华人可以以华人身份成为穆斯林的信息，并尽量争取社会的认可。这一阶段最具象化的成果，体现在华人穆斯林公共空间的形成之中。

马来文化长期主导马来西亚伊斯兰教，华人文化元素若欲进入伊斯兰教的生活世界，需要跳出既有框架来寻找机会，建立具有华人特征的宗教公共空间。自MACMA成立以来，中式清真寺的建设，一直是其实际上的工作重心。在吉兰丹、怡保、邦味岛、森美兰、马六甲和雪兰莪等地，经过MACMA与当地宗教司甚至州苏丹本人的协调沟通，已有多座明显具有中式建筑风格的清真寺建成落地，部分清真寺的掌教人员由华人穆斯林出任。^③ 这些有着中式屋顶、宝塔式宣礼塔和园林庭院的清真寺，以及其开展的节庆、讲经和社会活动，使“华人穆斯林”从抽象的身份标签变成了看得见、摸得着的社会现实，它们一方面向马来社群展示作为世界性宗教的伊斯兰教不只有马来人一个版本，另一方面也向华人社群展示皈依伊斯兰教之后仍然可以保留华人的文化形态，并取得了一定收效。^④

MACMA还推动了另一项对于巩固华人穆斯林群体认同极为关键的变化。按规定，马来西亚华人皈依伊斯兰教，需在伊斯兰教事务机构登记，并领取新的身份证件，传统上，登记机构不允许保留华人姓氏，而是要在名字后面冠以Bin Abdullah或Bintu Abdullah。^⑤ 这个操作在很大程度上导致了主流华人社会对华人穆斯林背叛祖先、背叛民族文化的误解。21世纪以来，在MACMA的努力下，马来西亚伊斯兰事务机构在姓名登记方面已经作出调整，华人穆斯林取了伊斯兰教经名后，可以保留原有中文姓氏，并将家族姓氏继续传给子女。^⑥

MACMA的重要性已经相当清楚。它使马来西亚华人穆斯林第一次拥有了自己主导的全国性组织平台。更重要的是，它在实践层面向马来西亚主流社会展示出，伊斯兰教可以与华人文化并行不悖，穆斯林身份与华人身份可以同时成立。此后华人穆斯林宗教社会网络继续

① 见MACMA官网相关内容：<https://macma.my/main/objectives-2/>。

② 数据来自MACMA高层管理人员，笔者于2024年3月10日于吉隆坡对其进行了访谈。

③ 见MACMA官方社交媒体平台帖文介绍与相关媒体报道：<https://www.facebook.com/macmabpjohor/posts/translocal-and-cosmopolitan-islam-chinese-style-mosques-in-indonesia-and-malaysi/363549197870374/>；<https://www.sinchew.com.my/news/20260208/nation/7251636>。

④ 以2024年最新建成的雪兰莪巴生华穆寺为例，该寺一经开放，便成为了网络热门打卡地，不到一年时间里就吸引了近60000名外地游客前来参观，并备受好评，其中多数并非华裔。寺中立有石碑，铭刻其上的是伊斯兰教先知穆罕默德辞别朝觐时的演说，指出人类诸种族之间并无哪一个比另一个更加优越，象征意义十分明显。负责该寺教务的伊玛目为华人穆斯林简勇盛。相关新闻报道见：<https://www.sinchew.com.my/news/20260208/nation/7251636>；<https://www.orientaldaily.com.my/news/wenhui/2025/03/09/717634>。

⑤ Rosey Wang Ma, “Shifting Identities: Chinese Muslims in Malaysia”, *Asian Ethnicity*, (2) 2005, pp. 89–107.

⑥ 《华裔穆斯林：我不要改名变马来人！》，《人民邮报》2015年6月25日：<https://web.archive.org/web/20190123122118/http://ch.therakyatpost.com/national-news/143839>。

扩展，新的节点不断出现，新的联系持续形成，这些变化都建立在 MACMA 打开的社会空间基础之上。

（三）网络的扩展与更新

20 世纪 80 年代以来尤其是近 10 年来移居马来西亚的中国穆斯林移民，大量进入服务行业，尤其是清真餐饮业。从吉隆坡与雪兰莪提供中式清真菜系的餐馆和中国产清真产品的超市之分布来看，其大量汇集于马来中产聚居的区域。^① 此类商业空间的意义早已超出一般生意场所，拉面馆、烧烤店和清真超市店，把中文和华人穆斯林的生活方式带入了马来西亚城市生活的日常情景之中，华人穆斯林文化由此获得了更高频的公共展示机会，以一种更容易被大众接触和接受的方式进入了马来西亚主流社会。新的变化也出现在宗教活动与网络社交媒体之中。部分新近来到马来西亚的回族穆斯林，凭借其中文能力和伊斯兰教学养，在地方清真寺、伊斯兰教院校和中文宗教活动中崭露头角；^② 马来西亚本地的社交媒体平台上也出现了一批以生活在马来西亚的回族穆斯林身份为主题的内容生产者，也就是俗称的“网红”。^③ 线上与线下汇合，华人穆斯林族群持续进入社会公众视野，给马来西亚大众留下了切实可感的现实形象。

可以说，回族移民的到来，使中华文化与伊斯兰信仰的结合，以更普遍也更具体的方式嵌入了马来西亚主流社会。前一阶段由 MACMA 推动的华人穆斯林公共空间，已经为这一结合开辟了道路；回族移民则进一步把它扩展到商业和日常社交的多个层面。回族移民在马来西亚往往同时调动其“Chinese”与“Muslim”两种身份，并在马来西亚当地社会中将其结合，转化为整个华人穆斯林群体共享的社会资本，^④ 因为中文语境下所谓当地“华人”和新近移民的“中国人”之区分，在英语和马来语的语境中并不存在，回族和本土华穆共同肩负着“Chinese Muslim”的身份标签。^⑤ 这一过程强化了“华人穆斯林”作为社会事实的可见度，马来西亚大众在持续接触上述商业节点、宗教活动和文化表达的过程中，逐渐习惯于华人也可以是穆斯林这一现实，传统华人与马来人二元对立的社会想象，也因此被打开了一道更具体的缺口。在这个意义上，回族移民进入马来西亚之后所带来的变化，构成了华人穆斯林宗教社会网络扩展与更新的重要部分，理应被放进同一张华穆网络中加以理解。

四、结论

本文以马来西亚华人穆斯林宗教社会网络为切入点，考察了这一群体在马来西亚社会中

① James Chai, “Chinese Mainland Muslims in Malaysia: Cultural Diversity within a Specific Islamic Framework”, *Fulcrum Analysis on Southeast Asia*, 2025-01-26: <https://fulcrum.sg/mainland-chinese-muslims-in-malaysia-cultural-diversity-within-a-specific-islamic-framework/>. 据笔者在 Cyberjaya、Putrajaya 等新兴马来中产城市的观察，清真中国菜餐馆的食客，以马来族裔为主，亦有非穆斯林华人光顾。

② 例如，笔者的一位访谈对象，是来自中国中部省份的回族穆斯林，已移居马来西亚多年，在某国家清真寺从事讲解工作，用中文向参观者普及伊斯兰教知识，最近以宗教教师的职业身份取得了马来西亚的长期居留权。他将自己的讲解视频配上多语种字幕发布于视频平台，如今粉丝数量过万，每条视频都有上千播放量。

③ James Chai, “Chinese Mainland Muslims in Malaysia: Cultural Diversity within a Specific Islamic Framework”, *Fulcrum Analysis on Southeast Asia*, 2025-01-26: <https://fulcrum.sg/mainland-chinese-muslims-in-malaysia-cultural-diversity-within-a-specific-islamic-framework/>.

④ Hew Wai Weng, “Entangled Mobility: Hui Migration, Religious Identity and Cultural Capital in Malaysia”, *Issues & Studies*, (1) 2018, pp. 1-23.

⑤ 回族移民与当地华人一体化的一个重要体现，是其在社交媒体平台上的共通共存。笔者在田野调查中加入了 MACMA 在某即时通讯软件上创建的交流群组，该群组共有 284 名成员，从成员姓名的拼写方式上可以看出，约有三分之一成员是中国回族移民背景，另约三分之二则是马来西亚本土华人穆斯林。在群组活动中，两种身份背景的成员间，未见明确区隔。

的历史源流、现实处境与族群身份建构。马来西亚华人穆斯林的特殊性，首先在于马来西亚长期存在的族群与宗教高度对应的社会架构，“华人”与“穆斯林”在公共认知中彼此矛盾，华人穆斯林因而始终处于极大的张力之中。其历史演变表明，这一群体的延续与扩展，与其所能获得的社会网络支持密切相关。

马来西亚华人穆斯林宗教社会的网络演进先后经历了以 PERKIM 为中心、借宗教推动族群整合的阶段，和以 MACMA 为中心、华人穆斯林开始标榜自身族群身份的阶段。而近年内中国回族穆斯林移民带来的变化，也为当代马来西亚华人穆斯林网络带来了重要的新变化，推动中华文化与伊斯兰教信仰相结合的生活形式更深刻地嵌入马来西亚社会。马来西亚长期将华人与伊斯兰教二元对立的社会现象，也因此出现了新的松动空间，在这一过程中，华人穆斯林从一个边缘化的例外，逐渐获得了被主流社会接纳的群体身份。从这个角度看，马来西亚华人穆斯林宗教社会网络的意义，并不仅仅局限于维系一个少数群体自我认同，它同时也在重塑马来西亚社会对于族群、宗教与文化关系的理解，是观察当代马来西亚社会变化与文明互动的重要窗口。

(责任编辑 王皓月)

(上接第 29 页)

诸法无实体主宰故无我；此三者作为毗婆舍那（观禅）的核心所缘而被反复检视。在此设置下，“相”的主要功能不再是“将世界切割为更精细的实体关节”，而是将论域锚定于“经验中心”：从“本质为何”（实体的分类与个体化的归摄）转向“如何观照”与“如何离执”。诚如前文所论，佛教虽可通过将“相”极端化为“刹那灭”以消解时间长河、仅保留原子化的当下，但这恰应被理解为一种通过经验中心主义来压低存在论负担的策略。与此同时，早期经典中关于“无记”（avyākata）问题的传统进一步标示了理论的“止步处”：其并非在这些问题上给出相反的形上学断言，而是拒绝让这些问题的提问框架支配解脱论的视域。

综上所述，本文的核心结论可概括为：“相”之所以成为“存在论负担与认识限界”的枢纽，并非因为它天然蕴含某种固定的深义，而是因为各派在此处分配了截然不同的解释任务。实在论内部的三种方案展示了当“相”被置于存在论建构的核心位置时，差异与同一性的竞争如何被制度化；早期佛教的限界案例则表明，当“相”转而服务于经验检验与止步处的划界时，讨论的重心不再指向形而上学扩张，而会转向经验层面的可操作性。

(责任编辑 夏德美)