

政治·外交

## 当代马来西亚印度教复兴及其影响探析

范若兰 李永丽

**摘要：**马来西亚是个多族群多宗教国家，作为第三大族群，印度人占总人口的8%左右，其中80%的印度人信奉印度教。随着20世纪70年代新经济政策的实施，以及工业化和伊斯兰教政治化的发展，印度人在政治、经济、教育等方面日益被边缘化，印度教也受到极大的冲击。面对边缘化困境，印度人亟须加强族群团结，于是复兴印度教就成为加强印度人身份认同的重要方式之一。在国际新印度教运动的推动下，马来西亚印度教复兴运动持续发展，印度教经典受到重视，赛巴巴运动在城市中产阶级中受到青睐，大宝森节规模宏大，印度教神庙不断翻新。马来西亚印度教发展呈现出以下几个特点：印度教的“梵化”，体现在吠檀多哲学的复兴，低种姓仿效高种姓的生活习惯和宗教仪式等方面；印度教神庙和仪式的“阿笈摩化”，在翻建神庙时，严格遵守印度教神学著作和祭祀仪轨，按照阿笈摩规定的仪式供奉和维护神庙及神灵；印度教的“泰米尔化”，马来西亚印度人中的80%是泰米尔人，因此印度教复兴呈现出明显的“泰米尔特性”；印度教复兴呈现出显著的阶级差别，中产阶级热衷于参与巴克提和赛巴巴的拜赞仪式，而劳工阶级坚持各种苦行仪式。印度教复兴对马来西亚印度社会和国家建构产生了一定影响，强化了印度人族群认同，并成为其权利抗争的突破口和推动力，也在一定程度上塑造了马来西亚的多元文化国家形象。

**关键词：**马来西亚；印度人；印度教；梵化；阿笈摩化；泰米尔化

**收稿日期：**2022-02-17

**作者简介：**范若兰（1962-），中山大学国际关系学院、东南亚研究所教授、博士生导师，主要研究领域：东南亚政治；李永丽（1997-），中山大学国际关系学院2019级硕士研究生。

马来西亚是一个多族群多宗教国家，主要族群有马来人、华人和印度人，马来人是主体族群，占人口半数以上，信奉伊斯兰教；华人位居第二，主要信奉儒释道，少部分信奉基督教；印度人位居第三，1957马来亚独立时，印度人占11%，2010年占7.3%。<sup>①</sup>马来西亚的印度人内部差异较大，有种姓、宗教、地域、阶级之分。从

---

<sup>①</sup> 范若兰：《新海丝绸之路上的马来西亚与中国》，世界知识出版社2017年版，第16页。

宗教上来说,80%以上的印度人信奉印度教,少部分信奉基督教、伊斯兰教和锡克教;从地域来说,印度人绝大部分来自南印度,主要是泰米尔人、泰卢固人和马拉雅兰人。根据1980年的人口普查数据,马来西亚印度人中,泰米尔人占80%,马拉雅兰人占4.7%,泰卢固人占3.4%,斯里兰卡泰米尔人占2.7%,北印度人(主要是锡克人和旁遮普人)占7.7%,巴基斯坦人(包括孟加拉人)占1.1%;<sup>①</sup>从种姓来说,马来西亚印度人大多属于不可接触者,尤其是来自南印度的泰米尔人,而婆罗门、吠舍、首陀罗等种姓极少;从阶级来说,马来西亚印度人分为中产阶级和劳工阶级,中产阶级主要是律师、医生、教师等,为数不多,大部分印度人在种植园当劳工,属于工人阶级。

马来西亚在国家建构过程中,通过一系列政治经济文化政策,逐渐形成了马来人占主导、华人和印度人居于从属地位的格局。相比于经济上占优势的华人,印度人在政治、经济及文化等领域更处于边缘地位。20世纪70年代以来,印度教面临极大的冲击。在此背景下,印度人为加强族群认同,积极致力于印度教复兴。

强化印度人的宗教认同和族群认同是印度族群应对边缘化的重要路径。由于大部分印度人信奉印度教,对印度教的宗教认同和对印度人的族群认同紧密联系在一起。一般来说,在多族群国家,少数族群在政治、经济、教育、宗教等领域的边缘化会刺激族群宗教的复兴。在边缘化的困境下,个体心理上的“边缘感”会导致人们转向宗教,寻求归属感和认同感。在群体或社会层面上,人们会通过复兴宗教来加强族群认同,凝聚族群力量,以利于族群团结起来争取权利。因此,宗教复兴对边缘族群具有重要意义,它为边缘族群提供了精神支撑:一方面,宗教复兴为个体提供了宗教认同;另一方面,宗教复兴为群体提供了族群认同。可以说,马来西亚印度人复兴印度教,是应对族群边缘化的手段,也是对族群边缘化的回应与抗争。

国内学界对马来西亚印度人的困境有过一些研究,但对这部分人的印度教信仰几乎没有研究。国外学界对马来西亚印度人边缘化有较多研究,尤其是对印度教复兴有不少研究。本文主要探讨马来西亚印度教复兴的背景、特点及影响,试图解答为什么马来西亚印度人努力复兴印度教?印度教复兴特点及其与阶级、种姓、地域有何关联?印度教复兴对于印度人族群有什么意义和影响等问题。

## 一、马来西亚印度教复兴的历史背景

印度人是马来西亚三大族群中最小的族群,在政治、经济、文化上处于相对弱势。1969年“5·13”事件以来,马来民族主义高涨,非马来人的政治经济文化权利受到打压,伊斯兰教政治化更冲击了其他宗教的发展空间,印度人和印度教受到的冲击更大。

---

<sup>①</sup> 王士录:《东南亚印度人概论》,《东南亚研究》,1988年第3期,第59页。

### （一）印度人的边缘化

马来西亚印度人在政治经济教育权利方面的边缘化是印度教复兴的主要根源。

在政治方面，马来人支配马来西亚政治，由巫统主导的国民阵线长期执政，代表印度人利益的国大党尽管是国民阵线的成员党，但权力有限，难以维护印度人权益。在内阁中，印度人国大党仅占据一个部长职位，且仅能担任工程部部长(1984年、1997年、2004年、2008年、2013年)、通讯部部长(1975年)或能源部部长(1992年)，<sup>①</sup>而不是重要部门的部长职位。从国会议员数量看，印度人国大党的议席数量远远低于巫统和马华公会。1974年大选国大党得4席，而巫统获61席，马华公会获19席。在1999年、2004年、2008年和2013年的数次大选中，国大党的得票率分别只有2.58%、3.19%、2.60%、1.91%，议员席位分别为7席、9席、3席和4席。<sup>②</sup>印度人在政治上的代表性严重不足，当然与其选民人数少有关，更与马来人支配政治的权力结构有关。国大党“党微言轻”，加之内部党争不断，难以维护印度人的利益，也难以得到印度人的全力支持。

在经济方面，马来西亚三大族群经济差距明显，华人经济能力第一，印度人第二，马来人最差。1969年“5·13”事件后，马来西亚实行新经济政策，主要目标是减少各族群贫困，改变各族群就业与股份持有的结构，纠正族群间的分配不均衡、改组社会，其核心是扶持马来人经济能力，提高其经济水平。新经济政策实施的结果是马来人获益最大，尽管其经济发展水平仍位居第三，但收入增长速度和贫困减低速度都是最快的，而且有多种基金和项目扶持。印度人获益相对最小，从三大族群公司股份分配来看，华人股权比例从1970年的27.2%上升到2004年的39%，马来人股权比例从同期的2.4%上升到18.9%，而印度人持股比例仅从同期的1.1%上升到1.2%，<sup>③</sup>几乎没有提升，而且始终保持极低水平。与此同时，20世纪70年代马来西亚开始工业化进程，种植园经济逐渐解体，印度劳工被迫迁居城市另谋生计，成为城市贫民。据2005年的统计数据，为数众多的印度人在城市边缘勉强维生，20.1%的印度人从事种植业、机械操作和装备工作，另有16.3%的印度人从事没有任何技能要求的“基础行业”，换言之，共有36.4%的印度人从事低薪行业。在马来西亚的三大族群中，从事上述两个低薪行业的印度人比例最高，马来人次之（25.4%），华人最低（19.1%）。<sup>④</sup>印度人的失业率也最高，2017年，马来人失业率为4%，华人为2.4%，

① 罗圣荣：《马来西亚的印度人及其历史变迁》，中国社会科学出版社2015年版，第139页。

② 范若兰、李婉璐、廖朝曦：《马来西亚史纲》，广州世界图书出版公司2018年版，第207、253页。

③ 罗圣荣：《马来西亚的印度人及其历史变迁》，第143页。

④ 罗圣荣：《马来西亚印度人的处境——兼谈马来西亚的不平等民族政策》，《世界民族》，2009年第2期，第72页。

印度人为4.7%。<sup>①</sup>总之，在经济领域，新经济政策的主要目的是扶持贫困的马来人，而印度人的经济状况被忽视了，尤其是大量贫穷的印度人被忽略了。印度人的经济发展水平不仅落后于华人，还逐渐被马来人赶上，他们在经济领域逐渐被边缘化。

在教育方面，泰米尔学校面临较严重的问题。马来语具有国语地位，是各级学校的教学媒介语言，只有在小学阶段，华文和泰米尔文小学才作为国民型小学，得到政府承认和部分资助。泰米尔小学大部分设在橡胶园内，校舍简陋、师资缺乏，学生辍学率高。由于种种问题，泰米尔学校入学率逐年减少，不少学校不得不关停。1957年泰米尔文学校有888所，到2008年只剩下523所。<sup>②</sup>在中学阶段，马来文为主的国民中学是政府学校，华文和泰米尔文中学只能成为独立中学，政府不给予任何津贴。有不少华文独立中学，由华社自筹教育经费，但对于经济状况不佳的印度人而言，独立承担办学费用非常困难，因此泰米尔文独立中学几乎消失殆尽，印度裔学生只能上国民中学，许多人跟不上马来文进度，只能辍学。据统计，平均每年有1万名印度人辍学，每10名印度人就有1人是辍学生，学历达到大专资格的印度人仅有5%，低于7.5%的全国平均水平。<sup>③</sup>总之，在教育领域，马来人特权导致非马来人的语言、教育受到一定程度的冲击，印度人的教育问题尤为突出。不公平的教育、语言政策加剧了印度人的贫困程度，从而导致被进一步边缘化。

与华人相比，印度人在政治、经济、文化、教育等领域被边缘化的现象更为严重。华人口口远远多于印度人，经济能力一直居于第一位，因此，华人在争取政治、经济、教育、文化等权利上，有较强的抗争能力。<sup>④</sup>而印度人完全被边缘化，所以印度人认为自己在马来西亚社会处于最底层，他们自嘲是马来西亚的“四等公民”。<sup>⑤</sup>这种边缘化处境，使印度人急需强化族群认同和族群团结，以维护自己的权利。

## （二）印度教遭到冲击

20世纪70年代后，马来西亚的印度教受到较大冲击，突出表现在印度教神庙新建困难、“毁庙事件”频频发生，这是马来西亚工业化和伊斯兰教政治化的结果。

首先，20世纪70年代以来，马来西亚实施出口导向战略，工业化快速发展，城市化步伐加快。印度人主要从事的橡胶种植园经济逐渐解体，许多种植园成为工业区或住宅区，位于种植园内外的印度教神庙则被拆毁，其中不乏超过百年历史的神

---

<sup>①</sup> 黄田恬：《被遗忘的大马印裔》（二），星洲网，2020年3月1日，<https://www.sinchew.com.my/?p=2977616>。

<sup>②</sup> 罗圣荣：《马来西亚的印度人及其历史变迁》，第156页。

<sup>③</sup> 黄田恬：《被遗忘的大马印裔》（二），星洲网，2020年3月1日，<https://www.sinchew.com.my/?p=2977616>。

<sup>④</sup> 范若兰、李婉珺、廖朝曦：《马来西亚史纲》，第241-245页。

<sup>⑤</sup> 石沧金：《独立后的马来西亚印度人政治》，《南亚东南亚研究》，2019年第1期，第118页。

庙。在拆除神庙时，政府或开发商的处理方式简单粗暴，严重伤害了印度人的宗教感情。<sup>①</sup>1981年和1983年，国会对1967年《社团法》进行修正，要求所有的庙宇都要有成员登记，定期选举管理人员，并向社团登记官提交年度财务报告，对于未注册的庙宇要进行搬迁、拆除或没收资产，这对印度教神庙造成极大冲击。<sup>②</sup>之后，各州政府和开发商以违建或其他原因，拆除印度教神庙事件时有发生。1993年，霹雳州政府启动了一项新的拆毁神庙计划。2001年，雪兰莪州发生一系列拆毁印度教神庙事件，引发印度教徒抗议。同年，霹雳州又一次大规模拆除印度教神庙，原因是这些神庙妨碍了经济项目的实施。<sup>③</sup>据马来西亚“印度人权益会”估计，在2006年平均每三个星期就有一座印度教神庙被拆毁，在2006年2月22日至11月30日，至少有15座印度教神庙被拆，其中有3座至少有100年以上的历史。还有48座神庙接到拆除通知书，其中有9座至少有百年以上历史。<sup>④</sup>

其次，70年代以来，特别是随着伊斯兰复兴运动的深入，马来西亚伊斯兰政治化倾向日益加强。在野党伊斯兰党攻击巫统是非伊斯兰的政党，巫统为了迎合马来人的伊斯兰认同，塑造自己的真正的伊斯兰政党形象，采取了许多亲伊斯兰措施。<sup>⑤</sup>同时，一些穆斯林激进分子对其他宗教十分排斥，在这种环境下，佛教、基督教、印度教面临严峻挑战。其一，印度教徒难以获得新建神庙的许可权。马来西亚印度教神庙建筑高潮是在殖民时代，尤其是1890-1930年代，20世纪70年代后，新建的印度教神庙数量锐减，原因就在于印度教徒难以获得修建神庙的许可权。到90年代，印度教神庙新建数量则进一步减少，几乎降至为零。<sup>⑥</sup>其二，一些穆斯林极端分子对印度教神庙进行破坏。1977年，马来西亚发生了第一起破坏印度教神庙事件。1977年12月至1978年8月，位于马六甲到霹雳州主要道路上的28座印度教神庙遭到破坏。印度人国大党主席三美·维鲁在1978年8月7日发文呼吁警察总长“彻底调查最近的破坏事件，采取严厉的惩罚措施对付那些亵渎印度教神庙的破坏分子”。<sup>⑦</sup>国大党还与神庙管理委员会联合组建了神庙“卫队”以保护印度教神庙，但破坏神庙事件仍然不断发生，最为严重的是1978年的“克林事件”。当年8月19日，穆斯林极端分子闯入位于霹雳州南部城镇克林的Subramaniam神庙进行破坏活动，与神庙守卫发生暴

① Carl Vadivella Belle: *Tragic Orphans: Indians in Malaysia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2015, pp.405-406.

② L. Penkower & T. Pintchman, eds, *Hindu ritual at the margins: Innovations, transformations, reconsiderations*, Columbia: University of South Carolina Press, 2014, p.94.

③ L. Penkower & T. Pintchman, eds, *Hindu ritual at the margins: Innovations, transformations, reconsiderations*, p.93.

④ 罗圣荣：《马来西亚的印度人及其历史变迁》，第162页。

⑤ 范若兰等：《伊斯兰教与东南亚现代化进程》，中国社会科学出版社2009年版，第177-186页。

⑥ Carolyn Prorok: *Dancing in the Fire: Ritually Constructing Hindu Identity in a Malaysian Landscape*, *Journal of Cultural Geography*, Vol.17, No.2, 1998, p.94.

⑦ 《国大党署理主席呼吁警方彻底调查对付毁都庙者》，《星洲日报》，1978年8月8日。

力冲突，之后，警方与印度教神庙守卫发生武装冲突，4名马来人丧生，造成了马来西亚最为严重的宗教暴力事件。随着伊斯兰复兴运动不断深入，马来人对印度教的歧视不断加深。2009年，一群马来人脚踩牛头抗议将一座印度教神庙搬迁到其所在社区。2016年，槟城至少7间印度教神庙被破坏。<sup>①</sup>

### （三）国际新印度教运动的影响

印度是海外移民大国，也是印度教的中心。早在19世纪下半叶，以劳工为主的第一波印度移民来到缅甸、斯里兰卡、马来亚、南非等地，将印度教带到上述地区。马来西亚印度教从殖民时代就受到印度的深刻影响。20世纪60年代以来，以专业人士为主的第二波印度移民来到美国、加拿大、英国等国，他们将印度教与现代性相结合，使印度教顺应时代潮流。与此同时，印度本土的印度教也呈现更多元的发展态势。来自印度和西方的新印度教运动，对马来西亚印度教复兴产生了重要的影响。

1897年由斯瓦米·维韦卡南达（Swami Vivekananda，亦译为辩喜）创立的罗摩克里希那传教会（Ramakrishna Mission），其思想来自他的导师罗摩克里希那。罗摩克里希那综合各种宗教，提出“人类宗教”这一新的宗教体系，强调宗教的使命是推动人类实现“普遍之爱”。他的另一个贡献是“行动吠檀多思想”，认为传统的“吠檀多不二论”只是一种空泛的说教。他强调行为的重要性，号召人们不要抛弃尘世，要在现实生活中通过行动来实现人与神的结合。罗摩克里希那去世后，维韦卡南达建立了罗摩克里希那传教会，并向海外传教。他最关注的是净化印度教和团结印度教徒，认为吠檀多是宗教的最高形式。罗摩克里希那传教会建立一百多年来，一直致力于改革社会，普及文化教育，开办学校，从事慈善事业。早在20世纪初，该会就传入英属马来亚，到20世纪80年代，该会在印度已开办90所大学和研究机构，建立了众多分会和中心，还继续在海外设立分会，如在美国就有13个分会，在英国、法国、加拿大、瑞士、新加坡、马来西亚设有常设机构。<sup>②</sup>

20世纪70年代，更多印度教传教会传播到西方国家，再传到马来西亚。如“国际克里希那意识会”（the International Society for Krishna Consciousness，亦译为哈里克里希那运动）、湿婆家族（The Shiva Family）、神光使命协会（the Divine Light Mission）等，都以吠檀多哲学为基础，强调“巴克提”意识形态，成为许多马来西亚年轻印度人的宗教精神来源。<sup>③</sup>湿婆家族由斯瓦米·沙塔南（Swami Shatanand Saraswati）创立，1971年1月，他来到马来西亚建立了湿婆家族，教授以吠檀多为基

<sup>①</sup> Carl Vadivella Belle: *Thaipusam in Malaysia: A Hindu Festival in the Tamil Diaspora*, Singapore: ISEAS, 2017, pp.17-18.

<sup>②</sup> 邱永辉：《印度教概论》，社会科学文献出版社2012年版，第118-122页。

<sup>③</sup> Lee Raymond, Ackerman, Susan Ellen: *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia Studies in Comparative Religion*, Columbia: University of South Carolina Press, 1997, p.92.

础的宗教哲学，并强调服务和慈善的必要性。国际克里希那意识会于1966年由斯瓦米·B·萨拉斯瓦提在纽约创立，是一个具有世界影响的宗教组织。1979年，该组织在马来西亚成立了一个分支机构。70年代，神光使命协会在西方国家也有较大影响，1978年神光使命协会在马来西亚建立了一个分会，其成员通过练习冥想追求更高知识。

20世纪70年代后，赛巴巴运动吸引了大量印度人参与。印度上师萨提亚·赛巴巴(Sathya Sai Baba)称自己是湿婆-萨卡蒂(Siva-Sakti)的化身，拥有不可思议的力量。该组织在全世界范围内都很有影响力，在印度等国家，有许多赛巴巴中心、医院、神庙，信徒多为中产阶级。赛巴巴运动在马来西亚也有大批追随者，1969年马来西亚出现了第一次赛巴巴拜赞活动(Sai Baba bhajan)，活动结束后，赛巴巴运动在马来西亚成立了分支机构。到1995年，有35个注册的拜赞中心，其中10个设在吉隆坡。<sup>①</sup>赛巴巴运动吸引了大批信徒，以城市中产阶级为基础。

新印度教运动继承印度教虔诚派传统，用内心崇拜取代烦琐仪式，强调体验和冥想，主张人人可以接近神明。此外，在“行动吠檀多”的口号下，主张积极行动，反对消极遁世，反对苦行禁欲。<sup>②</sup>新印度教运动是印度教的改革运动，结合了现代理念，受到城市中产阶级的追捧。

20世纪70年代是马来西亚印度教复兴的关键起点。70年代是新经济政策开始实施的年代，马来西亚印度人的政治、经济、教育权利日益边缘化。70年代是马来西亚工业化、伊斯兰教政治化开始的年代，随着80、90年代工业化和伊斯兰教政治化的深入发展，印度教神庙遭到极大冲击。70年代也是印度和西方国家新印度教运动蓬勃发展的时代，为马来西亚印度教提供了新的思想和仪式。马来西亚印度人面对边缘化处境，面对印度教危机，通过吸收印度和西方的新印度教运动来振兴印度教，以加强族群认同和团结。

## 二、马来西亚印度教的复兴及特点

20世纪70年代以来，在印度人边缘化日益深化、印度教冲击日益强化、新印度教运动传播日益广泛的背景下，马来西亚印度教出现显著的复兴势头，呈现以下趋势和特点：

### （一）印度教的“梵化”

梵文(Sanskritic)印度教代表的是一种更正统的印度教，即印度教的“大传统”，为印度教徒提供了一系列经典教义及符合其定义的印度教实践模式。

---

<sup>①</sup> Alexandra Kent, UNITY IN DIVERSITY: Portraying the Visions of the Sathya Sai Baba Movement of Malaysia, Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies, Vol.13, No.2 (1999), pp.29-51.

<sup>②</sup> 邱永辉：《印度教概论》，第124页。

吠檀多哲学复兴是“梵化”的表现之一。吠檀多哲学以“梵”作为最高哲学实体，其主要思想与印度教教义结合得最紧密。<sup>①</sup>许多新印度教运动以吠檀多哲学为基础，如赛巴巴运动强调吠檀多哲学的首要地位，倡导现代形式的“巴克提”（bhakti），利用梵语经典，如《薄伽梵歌》《薄伽梵往事书》，强调宗教体验和情感，其成员主要在公共会堂、道场及信徒家中进行拜赞（Bhajan），这是一种通过虔诚的祈祷来体验接近神的精神聚会。马来西亚的赛巴巴运动在很大程度上是以城市中产阶级为基础的运动，尽管拜赞活动中的祈祷歌曲是用梵文或泰米尔语演唱，但赛巴巴集会上成员主要用英语进行交流，这是赛巴巴运动受到许多城市中产阶级印度人支持、追捧的原因之一。大多数接受英语教育的中产阶级缺乏对印度教经典的学习背景，而进行这样的“巴克提”仪式不需要非常熟悉经典的印度教经文，他们认为赛巴巴所倡导的“巴克提”是更容易的宗教救赎途径。

印度教复兴增加了马来西亚印度教的“梵化”趋势。斯里尼瓦斯在对南印度的研究中提出了“梵化”这一描述社会流动的概念。他指出，“梵化”指的是一个低种姓的人试图通过改变生活方式、饮食、信仰和仪式来获得与高种姓平等地位的过程。概括而言，“梵化”是向上流动的群体在寻求更高阶层的认可时所进行的一种文化模仿。<sup>②</sup>在马来西亚，工业化导致种植园经济迅速解体，随着劳工阶级大批进入城市，低种姓与高种姓逐渐失去空间上的区分，这种社会流动导致印度教“梵化”趋势日益明显，如低种姓开始效仿高种姓的生活习惯、宗教仪式等。<sup>③</sup>巴克提运动所提倡的梵文印度教加强了低种姓的“梵化”，在大城市，较高种姓信奉梵文印度教，这是印度教“大传统”的重要象征，对于许多种植园劳工和农村移民来说，他们参与赛巴巴运动，接受巴克提，意味着社会阶层的向上流动。<sup>④</sup>

在马来西亚，“梵化”更多强调遵守正统印度教，即梵文仪式实践，摒弃血祭或苦行等实践。一般来说，高种姓掌握较多的梵文知识，较严格遵守各种戒律，低种姓为了提升自己的地位，往往会效仿高种姓，如提高自己的梵语文化知识，严格遵守素食、修炼、祭祀等规定。“梵化”成为印度人在印度教流散地重建原有的宗教信仰、维持身份认同的重要途径，在印度人政治经济文化地位逐渐边缘化的背景下，印度人通过“梵化”形式创造出属于自己的文化宗教空间，以此确认印度人身份。<sup>⑤</sup>

① 邱永辉：《印度教概论》，第198页。

② M. N. Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*, New York: Asia Publishing House, 1962, pp.17-18

③ Lee Raymond, Ackerman, Susan Ellen: *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia Studies in Comparative Religion*, Columbia: University of South Carolina Press, 1997, p.91.

④ Lee Raymond, Ackerman, Susan Ellen: *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia Studies in Comparative Religion*, p.97.

⑤ Sunil Kukreja: *Imaging “Indianness”: Sathya Sai and Identity in Malaysia*, *International Review of Modern Sociology*, Vol. 31, No. 1, 2005, p.111.



## （二）神庙与仪式的“阿笈摩化”

马来西亚的印度教神庙被分为两大类，即“阿笈摩”和“非阿笈摩”神庙。所谓“阿笈摩”（Agamic），意为规诫，是印度教神学著作及祭祀仪轨手册。印度教的三大教派湿婆派、毗湿奴派和萨克蒂派都有自己的“阿笈摩”，详细记载了如何建造神庙、安置神像、祭祀方式等。<sup>①</sup>阿笈摩神庙建造必须遵照特定的建造法则，包括寺庙的选址、地形、方位、面积、供奉的神灵、神像的塑造等。神庙供奉湿婆、毗湿奴、马里安曼女神等大神，按照阿笈摩规定的仪式供奉和维护，崇拜仪式由婆罗门祭司主持，素食献祭。非阿笈摩神庙一般是小庙和神龛，主要供奉一些村庄神、种姓神或正统神，主持仪式者是非婆罗门祭司，等级最低的祭司是普贾里斯（pujaris），他们通常是社会经济地位和种姓地位较低的人，许多人是临时雇用，甚至可能仅是兼职充当灵媒和寺庙管理员。供奉神明的祭品还用动物祭祀，通常是山羊和鸡。婆罗门和高级种姓认为只有阿笈摩神庙才体现了印度教的绝对理想，优于非阿笈摩或大众神庙。<sup>②</sup>

20世纪70、80年代以来，马来西亚印度教神庙通过不断翻新，实现了阿笈摩化。印度教徒通过不断翻新原有的神庙来维持和彰显印度教的存在，这是印度教徒增强其宗教影响力的重要方式。按印度教规则，神庙每12年就需进行修复，因为神像法力只可维持12年，因此至少每12年需修复神像一次，并举行隆重的献祭仪式，使神像重获法力。在马来西亚，神庙经过多次翻修，大量小型的、非阿笈摩神庙被翻建成大型阿笈摩神庙，印度人前往印度参观著名印度教神庙，学习有关阿笈摩神庙建造规则和仪式，并将之应用于马来西亚印度教神庙。据《印度神庙调查》，1985年以前，超过60%的神庙是供奉低等神灵。1985年以后，超过四分之三的神庙进行了翻新，使其成为大型的阿笈摩神庙。很多马来西亚印度教徒由于无法新建神庙，他们就通过翻新已有的神庙来重建他们的集体认同。<sup>③</sup>阿笈摩神庙需要婆罗门祭司主持，但马来西亚本地出生的婆罗门祭司很少，因此马来西亚印度教神庙要从印度引进婆罗门祭司，檳城9%的印度教祭司是在外国出生的。<sup>④</sup>随着神庙的阿笈摩化，越来越多的神庙聘请在印度经过培训的婆罗门祭司服务，并举行正统仪式提升神庙的地位。

① 邱永辉：《印度教概论》，第169页。

② Carl Vadivella Belle, *Thaipusam in Malaysia: A Hindu Festival in the Tamil Diaspora*, Singapore: ISEAS, 2017, pp.93,102.

③ Carolyn Prorok: *Dancing in the Fire: Ritually Constructing Hindu Identity in a Malaysian Landscape*, *Journal of Cultural Geography*, Vol.17, No.2, 1998, p.103.

④ Carolyn Prorok: *Dancing in the Fire: Ritually Constructing Hindu Identity in a Malaysian Landscape*, *Journal of Cultural Geography*, Vol.17, No.2, 1998, p.104.

### （三）马来西亚印度教的“泰米尔化”

马来西亚的印度人大多是泰米尔人，因此马来西亚印度教呈现出明显的“泰米尔化”。<sup>①</sup>印度教神庙、神明、节日呈现出浓厚的泰米尔色彩，特别是20世纪70年代后，马来西亚印度教的“泰米尔化”趋势愈加明显。

马来西亚印度教的泰米尔化，最主要表征是南印度湿婆经典派哲学的复兴。印度北部和南部从古代开始便存在对立关系，这种对立扩展到语言和文献上。北方坚持认为梵文是唯一神圣的语言，以任何印度大众通俗语撰写宗教典籍都是亵渎神灵之事，但是南方哲人却认为泰米尔文比梵文更加古老，某些泰米尔文的文献具有与梵文经书同样的权威性。<sup>②</sup>泰米尔人认为湿婆经典派哲学将印度教从吠檀多哲学的影响中独立出来，对系统化湿婆教教义发挥了关键作用。很多泰米尔知识分子认为，复兴南印度本土的宗教哲学令他们感到非常自豪。<sup>③</sup>

随着马来西亚湿婆经典派哲学的进一步活跃，一些湿婆教机构开始实施一系列培训项目，教育泰米尔人学习他们的“原旨宗教”，并且保留他们的原始宗教节日，大宝森节的兴盛便是湿婆教复兴的生动例证。

纪念战神穆卢甘的大宝森节（Thaipusam）只是南印度的地方节日，但在马来西亚，却成为印度教徒最重要的节日。大宝森节是纪念湿婆之子穆卢甘从他的母亲帕尔瓦蒂（Parvati，湿婆妻子）那里得到威力无比的长矛，穆卢甘用长矛打败了恶魔，这个长矛代表了神力。大宝森节一般持续三天，节日第一天凌晨，信徒们会从吉隆坡市中心的马里安曼庙出发，赤脚扛着“卡瓦迪”（kavadi，亦译为“赎罪架”或“行动祭坛”）步行到13公里外的黑风洞。在节日活动中，信徒的还愿仪式有很多种，例如用铁钎刺穿双颊，赤足踏火，在背部嵌入许多铁钩并挂上牛奶等物品。在马来西亚，大宝森节已经成为复兴印度教最重要标志，每年参加大宝森节的人数逐年增多，除了印度人，还有大量国内外游客前来参观。20世纪60年代中期，参与黑风洞大宝森节的人数大约有20万人，80年代上升到80万人，而在90年代人数达到了100万人，加上在马来西亚其他地方举行的大宝森节的参与人数，大约有200万人参与其中，这一数字还在不断增加。在马来西亚，没有任何一个公共节日或活动能够达到大宝森节的参与规模。<sup>④</sup>2006年，印度人还在黑风洞口修建了世界最大的穆卢甘神像。大宝森节的兴盛是泰米尔湿婆教复兴的直接体现，也是马来西亚印度教“泰米尔化”的重要表现。

<sup>①</sup> Carl Vadivella Belle: *Thaipusam in Malaysia: A Hindu Festival in the Tamil Diaspora*, p.110.

<sup>②</sup> 邱永辉：《印度教概论》，第171页。

<sup>③</sup> Lee Raymond, Ackerman, Susan Ellen: *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia Studies in Comparative Religion*, Columbia: University of South Carolina Press, 1997, p.112.

<sup>④</sup> Andrew C. Williford: *Cage of Freedom: Tamil Identity and the Ethnic Fetish in Malaysia*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006, p.63.

此外，马里安曼女神也是流行于南印度的神明。她是健康神与雨神，不仅带来丰饶的食物，也能抵御疾病，在南印度深受崇敬。马里安曼女神既是村神，也是大神，在许多神庙中都有着她的乡村形象。在马来西亚，马里安曼女神转变为阿笈摩神明，吉隆坡市中心的马里安曼神庙被认为是马来西亚最富有的印度教神庙，它是著名的印度教崇拜中心。马里安曼从村神到阿笈摩神明的转变，不仅象征着其神格的提升，象征着泰米尔人为赢得和维护权利和威望而进行的斗争，<sup>①</sup>也象征着印度教的“泰米尔化”。

#### （四）马来西亚印度教复兴的阶级差别

马来西亚印度教复兴的参与者主要是中产阶级和劳工阶级。在马来西亚印度人的边缘化过程中，从事专业职业的中产阶级尤其感受到强烈的剥夺感和不安全感，他们的不满情绪通过宗教复兴表达了出来，他们利用印度教微妙地质疑或抵抗马来文化和伊斯兰文化。此外，对于这些印度人精英而言，他们所接受的英语教育导致了自己的印度人身份的淡化，通过致力于印度教的“梵化”和“阿笈摩化”，热衷于参与“巴克提”和赛巴巴的拜赞仪式，这些中产阶级不仅增强了在族群内部的影响力，而且也为“迷失”的自己找到了一条确认、更新、重现其印度人身份的途径。相比于中产阶级，占绝大多数的劳工阶级在经济、政治上处于更加弱势的地位，表达诉求的途径非常少，不安全感更强烈。他们转向印度教以寻求精神慰藉，尤其热衷于各种苦行仪式，如卡瓦迪、赤足踏火、穿刺身体等，希望借助“神力”来表达虔诚和救赎。在劳工阶级夸张的仪式背后，潜藏着对现有权力等级秩序的不满和反抗。

中产阶级和劳工阶级共同致力于印度教复兴，但也有矛盾和冲突。中产阶级强调印度教的现代化与理性，在宗教仪式方面，倾向于冥想、瑜伽等，反对所谓的“迷信”和“陋习”，如卡瓦迪、赤足踏火、穿刺身体、肉祭等。中产阶级认为，非正统的仪式实践会导致人们对印度教“落后”的刻板印象和偏见，“苦行仪式和其他不适宜的做法败坏了印度教的名声”。<sup>②</sup>1988年，马来西亚印度教协会发表声明，谴责卡瓦迪是“对印度教的侮辱”，指出印度教经典没有这样的训诫，指责进行卡瓦迪仪式是为了“炫耀”。<sup>③</sup>劳工阶级对这类指控非常反感，他们坚持通过各种苦行仪式来达到信仰目标，两者关于宗教仪式的冲突仍然存在。

当代马来西亚印度教复兴运动并没有统一的组织和领导，也没有占主导地位

---

<sup>①</sup> Lee Raymond, Ackerman, Susan Ellen: *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia Studies in Comparative Religion*, p.111.

<sup>②</sup> Sunil Kukreja: *Imaging "Indianness": Sathya Sai and Identity in Malaysia*, *International Review of Modern Sociology*, Vol.31, No.1, 2005, p.111.

<sup>③</sup> Carl Vadivella Belle, *Thaipusam in Malaysia: A Hindu Festival in the Tamil Diaspora*, Singapore: ISEAS, 2017, p.114.

的纲领和主张，而是呈现多样化和差别化，存在“梵化”与“泰米尔化”、“阿笈摩化”与“非阿笈摩化”、“中产阶级”与“劳工阶级”的联系、合作与矛盾和冲突。其实，不论是在印度本土还是马来西亚，印度教都是庞杂的，其教义和仪式具有明显的多样性。仪式的差别是一种身份表达，也是特定群体独特的传统。仪式差异也可能是一种政治形式，代表着不同种姓和阶级之间的权力关系之争。<sup>①</sup>从印度教“梵化”与“泰米尔化”的关系来看，“梵化”代表着正统和经典，“泰米尔化”代表着南印度重塑正统及对北方的挑战。一方面，这可能意味着泰米尔人有意识地否认和拒绝梵语的影响，另一方面，也意味着对印度教“小传统”的坚持，诸如卡瓦迪、赤足踏火、刺穿身体等仪式，大宝森节的各种仪式表明了“去梵化”努力。<sup>②</sup>在马来西亚，因为泰米尔人口占绝对优势，梵文的宗教表达并不占主导地位，但是，“梵化”作为地位流动的象征，并没有完全被湿婆经典派教义和实践的复兴所掩盖。“梵化”提供了一个重要的地位认可途径，低种姓泰米尔人渴望提升他们的神庙和神明的地位，也接受了“梵化”。<sup>③</sup>总之，“梵化”和“泰米尔化”分别从哲学层面和实践层面上致力于复兴印度教，尽管两者存在某种程度上的分歧和对立，但也有联系，都极大地促进了印度教的复兴。

### 三、马来西亚印度教复兴的影响

马来西亚印度教复兴是在印度人边缘化、伊斯兰政治化和国际新印度教运动的刺激下兴起的，目标是强化印度人身份认同，争取印度人权利。印度教复兴对马来西亚印度社会及国家建构产生了一定影响。

#### （一）加强印度人身份认同

“梵化”“阿笈摩化”“泰米尔化”本质上都反映了印度人对其身份的认同和确认。在政治经济文化逐渐边缘化的背景下，印度人通过“梵化”“阿笈摩化”“泰米尔化”印度教，塑造了属于自己的文化宗教空间，以此确认印度人身份。印度人所参与的印度教仪式是对“印度性”的表达，在马来西亚人眼中，这些符号都象征着印度人和印度教。在大宝森节上印度教徒所进行的种种吸引眼球的苦行仪式，如背负“卡瓦迪”游行、赤足踏火等，同样是对“印度性”的展现和表达。这些传统的、情感的、非理性的印度教仪式与伊斯兰教所体现的理性、权力形成鲜明对比，这些印度教的仪式性表达强化了印度人与其他族群的边界意识。

---

<sup>①</sup> L. Penkower & T. Pintchman, eds, *Hindu ritual at the margins: Innovations, transformations, reconsiderations*, Columbia: University of South Carolina Press, 2014, pp.100-101.

<sup>②</sup> Lee Raymond, Ackerman, Susan Ellen: *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia Studies in Comparative Religion*, p.98.

<sup>③</sup> Lee Raymond, Ackerman, Susan Ellen: *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia Studies in Comparative Religion*, p.111.

“印度性”表达所形成的族群边界有助于马来西亚印度人增强对印度教的宗教认同及对印度人族群的认同。在族群边缘化的背景下，族群认同的意义是重大和深远的。族群认同的建立是族群团结感的来源，是族群凝聚力的基础，争取族群的权利需要借助个体对族群的认同，对于共有宗教的认同往往成为族群认同的重要组成部分。族群认同的理性选择论认为，族群在政治、经济等各方面处于劣势时，往往会更加强调族群认同。因此，族群认同不仅是个人的选择，更是集体的选择，是人们为了自身利益最大化所做出的选择。<sup>①</sup>当一个族群越来越意识到自己政治经济权利缺失时，在离散社区中建立一个文化上“共同家园”的需求是前所未有的。印度人复兴印度教，正是追求建立“共同文化家园”的表现。印度教的复兴，是对伊斯兰话语压力做出的反应和抵抗，是一种“顺从者的武器”。<sup>②</sup>

## （二）印度教复兴与印度人的权利抗争

20世纪70年代以来，马来西亚印度人日益被边缘化，他们长久积蓄的不满情绪终于借助印度教神庙被拆事件而得到发泄。2006年有70座印度教神庙被毁坏或收到拆除通知，2007年多座有着百年历史的神庙被拆除，<sup>③</sup>这些都引起了印度人的不满，印度人多个非政府组织联合组成“印度人权益会”，以维护印度人的权利和文化遗产。在民主转型的大背景下，印度人权益会积极行动起来，多次通过集会、递交备忘录等形式向苏丹、国会及政府表达对印度教神庙被毁的不满。2007年7月28日，印度人权益会举行大集会，向政府提出18点诉求，涉及政治、经济、文化、宗教等领域。<sup>④</sup>2007年11月25日，印度人权益会又组织约3万人参加的大集会，要求少数民族享有平等权利，抗议拆除神庙。人们出于各种个人或集体原因参加集会，包括种植园劳工的贫穷落后、神庙被拆除、警察暴力、公立大学缺少名额、改教风波、公共部门的就业和晋升受到歧视等等。<sup>⑤</sup>这一天被视为马来西亚印度人的觉醒日，一个参加集会的印度人说，这个政治运动是要告诉当权者：穷人并不只有“他们”（马来人），这块土地上还有其他更凄凉的人遭到更不公平的对待。<sup>⑥</sup>马来西亚警方援引《内安法》逮捕了该组织的领导人，又援引《1966年社团法令》宣布印度人权益会为非法组织，但该组织仍继续活动。2007年12月20日，16名印度人权益会成员在黑

① 马戎主编：《族群交往与宗教共处》，社会科学文献出版社2017年版，第288页。

② Andrew Willford: *Weapons of the Meek: Ecstatic Ritualism and Strategic Ecumenism among Tamil Hindus in Malaysia*, *Global Studies in Culture and Power*, Vol.9. No.2, 2002, p.250.

③ 范若兰、李婉珺、廖朝曦：《马来西亚史纲》，第278页。

④ 阮金之：《民主转型环境下的当代马来西亚印度人族群抗争运动》，《东南亚研究》，2010年第2期，第65页。

⑤ Tim Bunnell, S. Nagarajan & Andrew Willford: *From the Margins to Centre Stage: 'Indian' Demonstration Effects in Malaysia's Political Landscape*, *Urban Studies*, Vol.47, No.6, 2010, p.1259.

⑥ 龙耀福：《兴权会的历史意义》，星洲网，2020年11月13日，<https://www.sinchew.com.my/?p=3125382>。

风洞举行集体落发仪式，抗议政府逮捕该会的5名领袖。2008年2月16日，该组织又发起“玫瑰运动”，要求释放遭拘留的5名领袖并向政府争取印度人的权益，警方再次发射催泪弹及水炮驱散人群，并逮捕135人。<sup>①</sup>

政府的镇压引起了印度人的愤怒，政府不得不做出回应，在内阁设立一个委员会，专门研究和处理印度人所面临的困境。2008年1月20日，总理巴达维宣布把大宝森节列为吉隆坡和布城的公共假期，加上原有的雪兰莪、檳城、霹靂、森美兰及柔佛，大宝森节成为上述地方的公共假日，这一举措不仅是为2008年大选争取印度人的选票，也是对2007年印度人大集会的回应和安抚。

可以说，随着印度教的复兴，马来西亚印度人对于印度教和印度人族群的认同感不断加强，印度教成为印度人表达对边缘化处境不满的突破口。换言之，宗教是最简单和最方便的政治动员工具，印度教神庙被拆毁刺激了印度人的宗教情感，触发他们对政治经济文化权利边缘化的不满，进而展开前所未有的抗争运动。

### （三）印度教复兴与马来西亚多元社会塑造

马来西亚是一个多元族群国家，同时也多元文化并存的国家，多元宗教的并存和共同繁荣被视为族群关系和谐的“例证”。

随着伊斯兰政治化，其他宗教受到压制，为了缓和宗教紧张关系，马哈蒂尔等政治领袖开始强调多元文化的意义，指出“多元文化是国家资产，文化多元是马来西亚的文化优势，能为马来西亚文化的发展提供坚实的文化资源基础。多元文化的结合将促进马来西亚的更加强大，因此要促进文化之间的交流沟通，以建立和谐的族群关系”。<sup>②</sup>大宝森节提供了马来西亚多元宗教和谐共存的“例证”，每年的大宝森节，马来西亚领导人都会前来参加节日活动，对国家独特的文化多元性发表赞美之辞，以此塑造马来西亚多元文化和谐发展的形象。2018年1月31日，纳吉布总理穿上印度人服装出席大宝森节庆典活动，还宣布拨款300万林吉特帮助雪兰莪州印度教神庙兴建民众会堂。<sup>③</sup>政府对于宗教节日的鼓励成为应对族群关系紧张的手段之一，希望以此建构多元文化的国家形象，争取印度人选票，缓和族群矛盾冲突，降低族群冲突的可能性。

印度教节日也吸引了其他族群的参与，在一定程度上有利于族群之间相互交流。大宝森节的参与者既包括印度教徒这样的“局内人”，也包括非印度教徒的“局外人”。<sup>④</sup>大宝森节吸引了众多华人参与还愿活动，以祈求工作顺利，身体健康

① 石沧金：《独立后的马来西亚印度人政治》，《南亚东南亚研究》，2019年第1期，第103页。

② 蒋炳庆：《多元文化背景下的民族和谐实现——基于马来西亚族群关系观察》，《贵州民族研究》，2015年第8期，第139页。

③ 石沧金：《独立后的马来西亚印度人政治》，《南亚东南亚研究》，2019年第1期，第109页。

④ Guan Yeoh Seng: Producing locality: Space, houses and public culture in a Hindu festival in Malaysia, *Contributions to Indian Sociology*, Vol.35, No.1, 2001, p.57.

等。马来西亚华人以自己的方式将大宝森节诠释成为“财宝森节”（Chaipusam），华人同印度人一起庆祝印度教节日，在某种程度上营造了族群关系和睦的景象。

#### 四、结语

族群边缘化与宗教复兴有着密切的关联。族群边缘化往往意味着宗教面临着衰败的风险，宗教的衰落则意味着族群精神信仰的衰落。在此背景下，少数民族群会更加倾向于复兴本族群文化来加强族群认同。因此，在多元族群的国家中，族群边缘化常常会引发宗教的复兴。

马来西亚印度人面对边缘化处境，以及工业化和伊斯兰教政治化对印度教的冲击，借助于国际新印度教运动，来复兴印度教，加强印度人身份的认同，因此“印度教复兴与泰米尔人所经历的日益增长的流散感有关”。<sup>①</sup>作为印度人身份象征的印度教，则更加成为印度人的精神力量来源和身份归属感的来源。通过“梵化”“阿笈摩化”和“泰米尔化”，马来西亚印度教复兴呈现多样化特征，印度教复兴加强了印度人族群认同，并成为其权利抗争的突破口和推动力，也在一定程度上塑造了马来西亚多元文化国家的形象。

当然，印度教复兴仅限于宗教文化领域，而马来西亚印度人的困境包括政治、经济、教育、文化等领域，因此印度教复兴虽然能够加强印度人的身份认同，但却难以外溢到政经领域，对改善印度人困境的作用也十分有限。

[责任编辑：王国平]

---

<sup>①</sup> Andrew Willford: Weapons of the Meek: Ecstatic Ritualism and Strategic Ecumenism among Tamil Hindus in Malaysia, *Global Studies in Culture and Power*, Vol.9. No.2, 2002, p.247.