

# 伊斯蘭文明當前的困局與前景

何偉業

## 一 前言

1998年9月23日，伊朗總理卡塔米 (Mohammad Khatami) 在紐約宣布持續九年的魯斯迪事件 (Rushdie's affair) 「現已告一段落」，這不僅標誌着魯斯迪 (Salman Rushdie) 可從個人生命威脅的恐懼中釋放出來，更重要的是伊朗此舉是嘗試緩和伊斯蘭世界長期與西方敵對的格局。雖然卡塔米努力改革伊朗的政制民主化、傳媒言論自由和女性權益，但他卻不斷遇到保守派勢力攔阻。例如伊朗精神領袖卡梅奈依 (Ayatollah Khomeini) 就重申已故什葉派領袖霍梅尼 (Ayatollah Khomeini) 處死魯斯迪的伊斯蘭法令 (Fatwa) 仍然有效，根本沒有回轉和廢除的理由。其實，伊朗高層對魯斯迪事件的不同態度，反映了改革派與保守勢力的鬥爭。一種以卡塔米面向世界、在現代社會進行改革的力量和另外以卡梅奈依固守傳統、以激進的伊斯蘭原教旨主義 (Islamic Fundamentalism) 抗拒現代社會的角力不僅在伊朗發生，也不斷在整個伊斯蘭世界重演。

普林斯頓大學人類學系訪問學人、巴基斯坦籍人類學家阿赫梅德 (Akbar S. Ahmed) 認為伊斯蘭文明正處於十字路口，需要有遠見的領袖帶領穆斯林群體。二十一世紀的穆斯林群體無須像土耳其共和國的開國領袖、「突厥之父」(Atatürk) 凱末爾 (Mustapha Kemal Atatürk) 那樣，棄絕伊斯蘭文化認同和傳統，走全盤西化的路線，他們還有兩個可能的選擇：第一，是以藏身於阿富汗塔利班政權下的拉登 (Usamah Bin Mohammad Bin Laden) 為代表的、與西方抗爭到底而絕不妥協的原教旨主義運動；第二，是採取巴基斯坦國父、「偉大領袖」(Quaid-i-Azam) 真納 (Mohammed Ali Jinnah) 那種以伊斯蘭文明為體吸收西方文明優點的策略<sup>①</sup>。

## 二 拉登：全球的威脅？解放穆斯林的希望？

原籍沙特阿拉伯的富商拉登涉及近年一連串大型國際恐怖襲擊活動，包括1993年世界貿易中心的炸彈恐怖襲擊，1996年19名美國士兵在沙特阿拉伯被殺，

\* 感謝妻子平原、父母的支持和國際扶輪第3450地區Academic Year Ambassadorial Scholarship給予的研究資助。

伊斯蘭文明正處於十字路口，需要有遠見的領袖帶領穆斯林群體。阿赫梅德認為，二十一世紀的穆斯林群體有兩個可能的選擇：第一，是以拉登為代表的、與西方抗爭到底而絕不妥協的原教旨主義運動；第二，是採取巴基斯坦國父真納那種以伊斯蘭文明為體吸收西方文明優點的策略。

1998年肯雅和坦桑尼亞的美國大使館爆炸案，2000年美國軍艦庫勒號在也門被襲，以上種種恐怖活動令西方大感震驚。公然反西方立場和恐怖襲擊活動雖然令拉登成為美國聯邦調查局的頭號通緝人物，但卻也為他贏得阿拉伯世界青年的敬佩，成為他們的英雄模範。拉登祖籍也門，其父1970年代定居沙特阿拉伯，隨後經營建築公司並成為中東最大的建築商，負責為波斯灣國家建造道路、大廈、清真寺、機場和不同的基建設施。拉登早年已表現出對伊斯蘭宗教的虔誠態度，在家族生意中主力負責重建麥加 (Ka'ba-Masjid Al Haram in Mecca) 和麥地那 (Prophet Muhammad Mosque in Medina) 兩所清真寺。1979年，拉登取得土木工程科學士，其時蘇聯揮軍入侵阿富汗，他響應阿富汗穆賈赫迪——聖戰者 (Mujahideen) 的援助呼籲而舉家前往阿富汗，他認為再沒有比參與伊斯蘭聖戰更能獲取他世的特殊位置，參與聖戰的原因是因為「在阿富汗生活一天勝過在普通清真寺禱告一千日」。在阿富汗拉登不單出錢在海灣地帶招攬阿拉伯戰士投入阿富汗反蘇俄之戰，他本人更與農民和戰士在前線成功驅趕蘇俄軍隊。80年代，沙特阿拉伯國王法特 (King Fahd) 給予拉登重建伊斯蘭先知穆罕默德在麥地那的清真寺 (Prophet Muhammad Mosque in Medina) 的可觀合約，但拉登以阻礙他專注聖戰為由予以拒絕。其後拉登返回沙特阿拉伯，眼見國家竟容許美軍進駐波斯灣侵害穆斯林同胞，再加上國內貪污腐敗及國家未能有效實施伊斯蘭法律 (Shar'iah Law)，於是公開批評沙特王府，最後在1991年流亡蘇丹。拉登的生意並未因逃亡而萎縮，相反其業務更蒸蒸日上，並吸引大批阿拉伯戰士追隨。他更以金錢資助阿富汗、波斯尼亞、也門、車臣等地的聖戰活動。1996年夏天，蘇丹政府在美國的壓力下將拉登逮送出境，拉登便將其總部從蘇丹遷調至阿富汗，繼續資助和組織全球的伊斯蘭聖戰者。

拉登眼見美國霸權不斷欺壓穆斯林世界，於是分別在1996年8月26日和1998年2月23日向全球穆斯林發出《反對美軍佔據伊斯蘭兩個聖地的宣戰聲明：趕逐異教徒離開阿拉伯半島》(“Declaration of War Against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places: Expel the Infidels from the Arab Peninsula”) 的聲明 (Bayan) 以及名為《向猶太人和十字軍發動聖戰》(“Jihad Against Jews and Crusaders”) 的伊斯蘭法令。在上述聲明和法令中不難發現，拉登陳詞慷慨地譴責以色列和美國的聯盟其實是猶太錫安主義者跟基督徒十字軍的陰謀，目標乃打擊伊斯蘭世界和非法地佔領伊斯蘭聖地。

明顯地，拉登的激烈恐怖主義不僅僅是他個人的極端行為，其實也代表着被欺壓的阿拉伯世界群眾的反抗情緒：抗議美國控制波斯灣戰區、佔據伊斯蘭的聖地和抗拒敵對伊斯蘭的 (Haram) 價值進入伊斯蘭社會。或許，拉登的興起反映了更深層的問題：自二十世紀中葉，世界各地已紛紛從殖民政權中解放出來，但對阿拉伯世界而言，強勢的西方力量長期以來未有停止左右海灣的局勢，冷戰結束後反有變本加厲的跡象，而拉登提出將美軍趕出伊斯蘭兩個聖地 (麥加和麥地那) 和重奪耶路撒冷實在是全球穆斯林的共同冀望。循此脈絡理解，假使以美國為首的西方社會不斷對中東伊斯蘭國家施加制裁和轟炸，那麼

拉登分別在1996年和1998年向全球穆斯林發出聲明以及伊斯蘭法令，譴責以色列和美國的聯盟其實是猶太錫安主義者跟基督徒十字軍的陰謀，目標乃打擊伊斯蘭世界和非法地佔領伊斯蘭聖地。明顯地，拉登的激烈恐怖主義代表着被欺壓的阿拉伯世界群眾的反抗情緒。

穆斯林領袖的興起（不管是反西方還是親西方）往往與伊斯蘭回應西方現代性或帝國主義有不可分割的關係。在這個意義上，學界將伊斯蘭世界與西方現代性截然二分的做法，不僅是罔顧兩者長期的歷史權力互動，更錯謬地將兩者說成是傳統與現代、野蠻與文明的二元對立。

類似拉登的極端反西方立場和恐怖主義將會持續下去。難怪著名穆斯林文化研究學者薩特 (Ziauddin Sardar) 和阿赫梅德都同時指出：拉登的激烈、跨國恐怖主義正正是西方強暴全球伊斯蘭社會的產物，當拉登在阿富汗阻擋蘇聯紅軍進侵時，美國不單予以支持並視他為抵抗共產主義擴張的英雄，但現在卻變成全球恐怖主義的惡魔；而更重要和諷刺的是，穆斯林領袖的興起（不管是反西方還是親西方）往往與伊斯蘭回應西方現代性或帝國主義有不可分割的關係<sup>②</sup>。在這個意義上，學界將伊斯蘭世界與西方現代性截然二分的做法，不是罔顧兩者長期的歷史權力互動，更錯謬地將兩者說成是傳統與現代、野蠻與文明的二元對立。這就是後殖民主義者薩依德 (Edward W. Said) 所批評的東方主義，即西方怎樣透過殖民主義的軍事擴張並配合權力論述（西方傳媒和學術研究），建構和扭曲「東方」，將伊斯蘭文明妖魔化<sup>③</sup>。

### 三 真納：伊斯蘭為體、西學為用

阿赫梅德指出，在二十世紀末，儘管領導伊斯蘭社會的領袖有不同類型：如宗教僧侶的伊朗什葉派領袖霍梅尼，領導沙特阿拉伯和科威特的王室、巴勒斯坦解放組織領袖阿拉法 (Yasser Arafat)，車臣反抗運動領袖杜達耶夫 (Dzhokhar Dudayev)，和其他以軍事強人形象出現的如伊拉克候賽因 (Saddam Hussein) 或利比亞領袖卡達非 (Colonel Gaddafi) 等等，但在他們建立政權或更新伊斯蘭社會的過程中，人民似乎必然要經歷血腥鎮壓，這好像證明伊斯蘭社群跟現代社會所共認的價值、政治理念相距千丈。但阿赫梅德相信，這並非伊斯蘭社會經驗的全部真相，巴基斯坦建國領袖真納恰恰提供了一個相反例證，說明伊斯蘭文明傳統和現代性的價值並非互相排斥<sup>④</sup>。

1876年，真納生於卡拉奇 (Karachi) 一個富商的家庭，16歲負笈英倫，於林肯法學協會 (Lincoln's Inn) 攻讀法律，四年後取得律師資格。真納在英國深受自由主義的氣氛所熏陶，這直接影響他日後的議政風格和以民主協商的方式爭取巴基斯坦獨立。返國後，真納成為孟買首位穆斯林律師。1906年他參與印度國大黨 (India National Congress)，由此開始他的政治生涯，為印度教徒和穆斯林的團結和爭取印度從英國殖民政權下的獨立而努力。真納1913年正式加入穆斯林聯盟 (Muslim League)，並在1916年被選為主席，致力爭取穆斯林在印度教徒社會中的權益，1919年真納代表孟買穆斯林參與帝國立法議會 (Imperial Legislative Council)。直到1920年，真納就國大黨應該採用甚麼政策反對英國帝國主義的問題上，與印度聖雄甘地產生嚴重分歧。甘地採取抵制和非暴力不合作運動 (non-cooperation movement)，但真納則希望學校、立法議會和地方機構能以合乎憲法的形式反對殖民主義<sup>⑤</sup>。這種分歧更於1930年的圓桌會議達至頂峰，致令真納意興闌珊，有四年沒有涉足印度政壇，回到英國重操律師工作。1934年，真納返回印度，再次出掌穆斯林聯盟主席。1935年頒布的印度政府法

(The Government of India Act)，決議將權力逐步下放予各省地方政府。在1937年全國大選中，國大黨贏得11個省市中的7個，真納提出由國大黨和穆斯林聯盟成立聯合政府，但遭到國大黨拒絕，結果再次燃起印度教徒和穆斯林的相互摩擦和敵視，穆斯林在印度教徒的社會備受歧視。縱使真納為印度教徒和穆斯林的團結努力三十多年，但最終的局勢迫使穆斯林聯盟在1940年決議為印度穆斯林另立國家，並在1947年成立東巴基斯坦(現在的孟加拉，後於1971年爭取獨立成功)和西巴基斯坦，正式脫離印度管治。真納為印度在穆斯林聯盟、國大黨和英國政府的游說，促成印度教徒和穆斯林分而治之的局面，並為印度的穆斯林成功地以和平與合乎憲法的精神下建立了以伊斯蘭立國的巴基斯坦。

一直以來，真納的形象非常具爭議性。例如促成印巴分治、大英帝國駐印度最後一位總督蒙巴頓伯爵(Lord Mountbatten)就認為，真納是「精神錯亂」<sup>⑥</sup>；而艾登堡祿(Richard Attenborough)的電影《甘地傳》，更把真納描繪成是不苟言笑的人，他是出於妒忌甘地而作出分裂印度的民族主義發起人。縱然真納的精神面貌仍待進一步澄清<sup>⑦</sup>，但社會學家端納(Bryan S. Turner)在評論伊斯蘭的社會結構時卻指出，作為伊斯蘭社會的領袖，真納對現代西方和伊斯蘭世界確實有深刻的歷史意義<sup>⑧</sup>。真納從政以來，致力促進印度教徒與穆斯林互相信任，採取了溫和、協商的印巴分治方案，從而避免了1947年印度教徒與穆斯林的大規模流血衝突，這不單改變了西方一直所認識的伊斯蘭社會領袖形象(即以軍事、暴力和專制管治社會和處理國際關係)，並在學術研究上提供一個重要而有力的歷史根據，促使人們重新思考亨廷頓(Samuel P. Huntington)的文明衝突論是否正確或有必然性。

#### 四 超越伊斯蘭與現代性的對立思想：邁向多元現代性

從以上的討論，我們可歸結一些初步觀察和啟示。首先，當代西方往往忽略了伊斯蘭世界豐富的歷史及多元性文明。就如當代西方對有關伊斯蘭領袖的認識只放在原教旨主義上，當然原教旨主義運動是否就一定反現代也有商榷餘地<sup>⑨</sup>。以此角度審視伊斯蘭文明的前景，自然會得出伊斯蘭世界應否進行全面改革或保存傳統價值的對立和爭辯。從這一脈絡下思考，我們也就不難理解為甚麼類似應該選擇麥加的傳統價值觀抑或機械化(Mecca or mechanization)<sup>⑩</sup>、採取聖戰還是融入西方的消費模式(Jihad vs. McWorld)<sup>⑪</sup>這樣的主流西方學術氣候，仍然大行其道，似乎很難超越這種是非對立的模式。

然而，伊斯蘭文明的前景與困局是否繫於以上這種非此即彼的抉擇呢？1998年諾貝爾經濟學獎得主森(Amartya K. Sen)批評強行將民主、人權的概念與「亞洲價值」採取截然二分的做法。森指出將某些價值說成唯西方獨尊，實在是罔顧這些價值同是普世文明共享的遺產和抹殺亞洲價值的多元性<sup>⑫</sup>。另外，在猶太學者艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)提出多元現代性(multiple modernities)<sup>⑬</sup>的大前提下，戈爾(Nilüfer Göle)和艾高民(Dale F. Eickelman)指出討論的焦點

戈爾和艾高民指出討論的焦點已從伊斯蘭文明與現代性是否匹配的二元關係，轉移至兩者間的互動關係。這種從伊斯蘭與現代性的非此即彼、零和關係轉化成互相啟發和相互指出對方限制的共存、共棲關係，正是近年西方學術界批評現代性的西方中心論偏見和全球化背景下產生的學術轉向。

已從伊斯蘭文明與現代性是否匹配 (the compatibility between Islam and modernity) 的二元關係，轉移至兩者間的互動關係 (how Islam and modernity interact with each other) ⑭。這種從伊斯蘭與現代性的非此即彼、零和關係 (either-or, zero-sum relationship) 轉化成互相啟發和相互指出對方限制的共存、共棲關係 (both-and, symbiotic relationship)，正是近年西方學術界批評現代性的西方中心論偏見和全球化背景下產生的學術轉向。

### 註釋

① Akbar S. Ahmed, "Islam's Crossroads", *History Today* 49, Issue 6 (June 1999): 24-25.

② Ziauddin Sardar, "Clinton Provokes a Jihad", *New Statement* (August 28, 1998)；另參註①Akbar S. Ahmed。

③ Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (New York: Vintage, 1979); *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Vintage, 1981).

④ Akbar S. Ahmed, *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: The Search for Saladin* (London: Routledge, 1997).

⑤ 阿拉納 (G. Allana) 著，袁維學譯：《偉大領袖真納：一個民族的經歷》(北京：商務印書館，1983)，頁133-35。

⑥ H. M. Seervai, *Partition of India: Legend and Reality* (Bombay: Emmenem Publications, 1990), 132.

⑦ Fouad Ajami, "Two and Indivisible: The Partition of India and Its Discontents", *World Policy Journal* (Fall 1998): 85-90.

⑧ Bryan S. Turner, "Review Essay: The Sociology of Islamic Social Structures", *Sociology* 33, no. 1 (February 1999): 199-202.

⑨ 一直以來，原教旨主義運動認定是反現代或是回歸傳統，艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 卻指出從十九世紀晚期在不同穆斯林國家地區所發展出來的眾多伊斯蘭原教旨主義運動乃是現代運動、啟蒙意識形態的一部份。Shmuel N. Eisenstadt, "Fundamentalism as a Modern Jacobin Anti-modern Utopia and Heterodoxy—the Totalistic Reconstruction of a Tradition", in *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 82-118.

⑩ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (London: Hamish Hamilton, 1994), 211.

⑪ Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld* (New York: Times Books, 1995).

⑫ Amartya Sen, "Choosing Freedom", *Far Eastern Economic Review* 163, Issue 4 (27 June 2000): 37-41; "Universal Truths: Human Rights and the Westernizing Illusion", *Harvard International Review* (Summer 1998): 40-43.

⑬ Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus* 129, Issue 1 (Winter 2000): 1-29.

⑭ Nilüfer Göle, "Snapshots of Islamic Modernities", *Daedalus* 129, Issue 1 (Winter 2000): 91-118; Dale F. Eickelman, "Islam and the Languages of Modernity", *Daedalus* 129, Issue 1 (Winter 2000): 119-35.