

# 穆斯林面紗的爭議

• 何偉業

## 一 「揭開面紗」背後的全球權力與穆斯林政治

西方視穆斯林世界為「他者」，把「東方」當作一面鏡子，透過它來認識「自我」和肯定自身的優越地位，結果便促使西方以「文明使命」為名目，以文化來教化和以武力去征服這個奇異的國度，遂產生了十八世紀以降在伊斯蘭世界的殖民浪潮。其中，穆斯林世界女性以面紗、頭巾和蒙頭就使西方感到困惑、恐懼，並成為首要揭開的伊斯蘭文化標記。

根據已故巴勒斯坦裔學者、著名後殖民學者薩伊德 (Edward W. Said) 採用福柯 (Michel Foucault) 權力與知識的分析架構，西方一直對「東方」(the Orient) 存有奇想和恐懼的矛盾情結。一方面，西方想像中的伊斯蘭世界充滿神秘的異國情調，深深吸引着西方人尋幽探秘的好奇心，於是大量描繪穆斯林社會的「東方學」旅行筆記、繪畫和學術研究，便在旅行家、殖民官員和人類學家中間應運而生。另一方面，西方視穆斯林世界為「他者」(other)，把「東方」當作一面鏡子，透過它來認識「自我」(self) 和肯定自身的優越地位，結果便促使西方以崇高的「文明使命」(Mission

*Civilisatrice*) 為名目，以文化來教化和以武力去征服這個奇異的國度，遂產生了十八世紀以降在伊斯蘭世界的殖民浪潮<sup>①</sup>。

其中，穆斯林世界女性以面紗 (veil)、頭巾 (scarf) 和蒙頭 (veiling) 就使西方感到困惑、恐懼，並成為首要揭開 (unveiled) 的伊斯蘭文化標記。因為穆斯林女性披戴面紗給予西方的印象是落後、不文明、壓迫女性和違反人權的野蠻習俗，因此，當代伊斯蘭世界的面紗並非只是宗教選擇或個人服飾的品味問題，在學術界，對面紗的討論早已提升為穆斯林政治範疇中不容忽視的課題之一<sup>②</sup>。本文首先從歷史和伊斯蘭宗教的角度，考察面紗在古代近東世界的意義，指出它並非如當代所認為的，是伊斯蘭世界壓迫女性的工具；相反，面紗的爭議是

\* 本文初稿曾於2004年12月4日於香港大學的香港社會學學會第六屆年會Social Transformations in Hong Kong and Asia: Crisis, Progress and Renewal上的 Globalization, Culture, and Politics in South and Southeast Asia 討論小組中發表。筆者藉拙文感謝邊燕杰教授對本人在香港科技大學社會科學部從事教研的鼓勵。

不能離開社會變遷和西方殖民主義而獨立出來的。文章繼而關注在後「九一一」反恐的政治背景下，面紗問題怎樣困擾西方社會，並探討穆斯林在西方怎樣以面紗確立其公民權利的承認政治 (politics of recognition) 和伊斯蘭現代性 (Islamic modernity) 的問題，以及面紗在中東人質危機中對跨國外交的影響和對穆斯林全球遷徙流動的啟示。

## 二 面紗的《古蘭經》依據：從「正統」伊斯蘭到「民間」伊斯蘭

西方在談及穆斯林女性所佩戴的面紗或頭巾時往往過於籠統。其實，面紗在不同的伊斯蘭社會有不同名稱，其中最為重要的是阿拉伯原文 *hijab*，在波斯文是 *burqa*，而在伊朗穆斯林女性的則稱 *chador*，南亞穆斯林女性的服飾則稱作 *purdah*。一般而言，披戴面紗是指傳統穆斯林婦女遮蓋頭髮、頭部、面部甚至以斗篷遮蓋整個身體的衣飾，避免將體型線條顯露出來，目的是避免誘使男性窺探女性的身體而做出越軌行為<sup>③</sup>。伊斯蘭傳統認為，女性以面紗蒙頭的舉措代表端莊、敬虔和順從的宗教美德。另外，穆斯林女性以面紗和外衣遮蓋身體，是讓他人認識她們的宗教身份和避免受到侵犯。基本上，穆斯林披戴面紗的根據來自《古蘭經》的經文：

你對信士們說，叫他們降低視線，遮蔽下身，這對於他們是更純潔的。真主確是徹知他們的行為的。你對信女

們說，叫她們降低視線，遮蔽下身，莫露出首飾，除非自然露出的，叫她們用面紗遮住胸膛，莫露出首飾，除非對她們的丈夫，或她們的父親，或她們丈夫的父親，或她們的兒子，或她們丈夫的兒子，或她們的兄弟，或她們弟兄的兒子，或她們姐妹的兒子，或她們的女僕，或她們的奴婢，或無性慾的男僕，或不懂婦女之事的兒童；叫她們不要用力踏足，使人得知她們所隱藏的首飾。信士們啊！你們應全體向真主悔罪，以便你們成功。（《古蘭經》，第二十四章第三十至三十一節）

先知啊！你應當對你的妻子、你的女兒和信士們的婦女說：她們應當用外衣蒙着自己的身體。這樣做最容易使人認識她們，而不受侵犯。真主是多恕的，是至慈的。（《古蘭經》，第三十三章第五十九節）

穆斯林婦女蒙頭的做法是從《古蘭經》的經訓引伸出來的，其重點是內在的精神層面，即要求婦女在公眾場合中服飾要份外端莊。但對於衣服的具體形式，《古蘭經》並沒有作出教條式或仔細的指引，伊斯蘭學者相信《古蘭經》經文這種寬鬆準則和開放性，正是給予不同穆斯林群體有充份的詮釋空間<sup>④</sup>。正因為《古蘭經》並沒有作出嚴苛和具體的服飾規定，對於一些如阿富汗塔利班政權的伊斯蘭社會，對女性實施相當嚴苛的服飾要求，並限制婦女行動、受教育和工作的權利，伊斯蘭知識份子和爭取穆斯林女性權益的組織就強烈批評，認為這類嚴厲的要求不單違反人權，而且扭曲了《古蘭經》的原意，是以伊斯蘭

穆斯林婦女蒙頭的做法源自《古蘭經》，其重點是在精神層面，即要求婦女在公眾場合中要服飾端莊。對於衣服的形式《古蘭經》並沒有具體規定。因此對於如塔利班政權的伊斯蘭社會，對女性實施嚴苛的服飾要求，並限制婦女的各種權利，伊斯蘭知識份子就予以強烈批評，認為這不單違反人權，而且扭曲了《古蘭經》的原意，是以伊斯蘭信仰為名支撐整個壓制性的父權制度或部族利益。

信仰和《古蘭經》為名支撐整個壓制性的父權制度或部族利益。再者，相同的經文其實也強調穆斯林男性要非禮勿視和穿著端莊，但這在當今的穆斯林社會卻甚少被提及。簡言之，有關女性服飾的《古蘭經》經文本身並沒有壓迫穆斯林女性的意向；壓迫穆斯林女性是穆斯林社會父權文化傳統的延伸，亦正是以性別偏見詮釋經文的社會產物。

因此，穆斯林婦女披戴面紗可以說是約定俗成，除了受到伊斯蘭信仰的影響，蒙頭的裝束往往結合或反映當地的民族色彩，並構成獨特的、具當地傳統色彩的民間伊斯蘭 (Folk Islam)，這亦解釋了為何富民間色彩的習俗與穆斯林僧侶強調的正統伊斯蘭 (Orthodox Islam) 大有不同。縱使是在穆斯林世界，對於是否強制性要求婦女披戴面紗，蒙頭的形式，頭巾的種類、布料、顏色和長度等問題，也存在極大差異和爭議。恰恰是這種社會和文化差異，構成了穆斯林世界對相同的《古蘭經》經文作出豐富而跨文化的多元表達和多角度詮釋。穆斯林蒙頭這一課題，反映出伊斯蘭世界並非鐵板一塊，這在穆斯林群體內部已有廣泛的意見和詮釋<sup>⑤</sup>。

### 三 面紗的歷史：伊斯蘭壓制女性的工具？

對早於公元前十三世紀的近東阿述歷史的研究發現，當時只有尊貴婦女才有資格蒙頭，妓女是被禁止蒙頭的<sup>⑥</sup>，在古代近東社會，蒙頭可視為區分社會不同階層的象徵和工具。須要指出的是，蒙頭在當代社會被認定

是阿拉伯和伊斯蘭世界的衣飾，在「九一一」恐怖襲擊後，傳媒更強化這種社會標籤。然而，從歷史角度考察，蒙頭作為一種社會實踐並非阿拉伯和伊斯蘭世界所獨有的，在拜占庭、希臘和波斯帝國，貴族或精英階層女性蒙頭這種社會行為早已存在。到了伊斯蘭信仰的開拓期和其後伊斯蘭帝國從整個阿拉伯半島擴展到突厥人管治下的城市，蒙頭便廣泛地成為一種主流的生活時尚<sup>⑦</sup>。早於伊斯蘭的猶太信仰群體已有蒙頭的規定，另外，公元後基督教教會建立的初期，基督教會也有蒙頭的規定。使徒保羅在評論哥林多教會 (Corinthians) 的社會操守時，把婦女在公共場合和教會崇拜時蒙頭視為理所當然；反之則被認為不順服和羞恥的<sup>⑧</sup>。雖然現代的神學家和釋經學者認為蒙頭的要求，只是反映使徒時代對習俗和女性穿著端莊的理解，其重點應放在基督信仰要求女性穿著端莊的大原則上。但蒙頭這種傳統在當代天主教的修女和個別教會禮儀中均有所體現；另外，蒙頭在其他普世宗教 (如印度教信徒) 中仍廣泛實踐。

綜合而言，面紗在當代一直被視為伊斯蘭宗教、女性和剝削壓制的文化符號，但在伊斯蘭傳統中，並非只有女性才蓋面。例如，伊斯蘭傳統禁止描繪先知穆罕默德的面貌，因此他的面目是被蒙上面紗的<sup>⑨</sup>。圖1和圖2分別記敘伊斯蘭歷史的兩個重要片段。圖1是公元610年先知穆罕默德首次在希拉山 (Mountain Hira) 的山洞，透過天使加百列而獲得真主安拉的《古蘭經》啟示；圖2則描繪公元621年他從麥加到耶路撒冷後升天的「夜行」經歷 (Al-Isra and Laylat al-Miraj)。

在穆斯林世界，對於是否強制性要求婦女披戴面紗，蒙頭的形式，頭巾的種類、布料、顏色和長度等問題，存在極大差異和爭議。這種社會和文化差異，構成了穆斯林世界對相同的《古蘭經》經文作出豐富而跨文化的多元表達和詮釋。在古代近東社會，蒙頭可視為區分社會不同階層的象徵。須要指出的是，蒙頭在當代社會被認定是阿拉伯和伊斯蘭世界的衣飾，「九一一」事件後，傳媒更強化這種社會標籤。



圖1 穆罕默德接受《古蘭經》啟示



圖2 穆罕默德「夜行」升天

類似的聖俗禁忌也出現於阿伯拉罕一神信仰 (Abrahamic Mono-theistic Faiths) 中，希伯來《聖經》和基督教《聖經》中的摩西在西乃山接受過上帝所啟示的兩塊十誡石版後，臉上有光發出，引起百姓害怕，因此摩西以面紗披面，這就成為神聖和世俗劃分的界線<sup>⑩</sup>。換言之，面紗作為伊斯蘭、女性和剝削壓制的文化符號，正正是當代的社會建構 (social construction)。可是，這種社會建構在「九一一」和反恐戰爭的背景下，透過當代電子傳媒的塑造，成為全球對伊斯蘭世界的主流共識和當代伊斯蘭的文化符號。

#### 四 殖民主義下的面紗

在探討面紗在後「九一一」和反恐戰爭時代的意義之前，應注意近代面紗問題的思想根源，特別是十八世紀

西方在伊斯蘭世界擴展的殖民地。據薩伊德的理解，拿破崙於1798年入侵埃及是阿拉伯近代世界的分水嶺，它象徵西方殖民主義開始在北非和阿拉伯半島的佔領行動。從西方殖民政權接觸穆斯林社會之初起，面紗就成為西方認識自身與伊斯蘭世界之間的分別的文化符號。穆斯林社會在殖民政權的管治下怎樣看待面紗，也就是伊斯蘭世界回應西方現代性的具體表現。透過從殖民時代到民族自決時代阿爾及利亞、埃及和土耳其處理面紗的幾個例子，就能清晰呈現伊斯蘭與西方錯綜複雜的關係。

在後殖民研究中，法農 (Frantz Fanon) 的著作不單奠定其在這領域的重要性，並且持續啟發往後的研究方向。生於法屬馬提尼克島 (Martinique) 並在法國受教育的法農，是阿爾及利亞的精神科醫生，他積極參與阿爾及利亞抵抗法國政權的獨立運動，並寫出了幾部有影響力的經典作品。根據

從西方殖民政權開始接觸穆斯林社會之初起，面紗就成為西方認識自身與伊斯蘭世界之間的分別的文化符號。法國官員在策劃阿爾及利亞殖民政策時，相信征服當地女性和揭開她們的面紗，是瓦解當地傳統社會秩序及其抵抗力的首要一步。因為能夠贏取女性接受西方價值，就等於直接動搖阿爾及利亞的男性權力及其傳統文化，從而最終癱瘓當地的反抗勢力。

當埃及社會面對英國殖民政權的管治時，埃及社會改革家阿敏的《婦女解放》強烈鼓吹廢除面紗和推動埃及社會與文化的根本改革。一戰後土耳其在凱末爾的領導下，實施現代化改革，鄂圖曼帝國時代的伊斯蘭價值與文化全面被打壓，婦女面紗亦被禁止。凱末爾相信，一旦讓伊斯蘭主義、傳統突厥文化復辟和容許女性重新披戴面紗，這些傳統價值勢必反撲並蠶食學習西方的改革路線。

法農的社會和心理學分析，在北非的突尼斯、阿爾及利亞、摩洛哥、利比亞，對於遊客和外來者來說，面紗是他們接觸當地女性的首個印象。法國官員在策劃阿爾及利亞的殖民政策時，相信征服當地女性和揭開她們的面紗，是瓦解當地傳統社會秩序及其抵抗力的首要一步。因為能夠贏取女性接受法國的西方價值，就等於直接動搖阿爾及利亞的男性權力；向婦女灌輸西方文化的做法，在於衝擊阿爾及利亞的傳統文化，從而達到最終癱瘓當地反抗勢力的目標。就法農以面紗作為一種比喻而言，法國殖民政權逐步引入西方價值和排拒本土社會的價值，就等同揭開阿爾及利亞的面紗 (Algeria Unveiled)，將阿爾及利亞坦露於法國政權的目光下，並接受西方的施暴。簡言之，法國殖民政權認為，若要全面掌握殖民地的操控權，面紗就是首要打擊的文化符號<sup>⑩</sup>。

當埃及社會面對英國殖民政權的管治時，面紗亦是社會改革與殖民政權的焦點所在。專門研究阿拉伯婦女的學者阿密特 (Leila Ahmed) 指出，埃及社會改革家阿敏 (Qassim Amin) 的《婦女解放》(Tahrir al-Mar'a) 是首部經典的和最富爭議性的阿拉伯女性主義作品。《婦女解放》的主旨在於強烈鼓吹廢除面紗和推動埃及社會與文化的根本改革。阿敏的《婦女解放》之所以引發埃及社會的極大爭論，不是因作品鼓吹改善埃及女性的教育、就業和其他平等機會和權益。爭論的焦點是，阿敏認為要達到埃及婦女全面解放，廢除面紗是必需的第一步。原因是西方的標準一直認為伊斯蘭面紗是落後和壓迫女性的宗教實踐，因此，面紗便成為攔阻埃及邁向全面西化的改革道路的象徵。然而，阿密特的研

究指出，阿敏對廢除面紗的理據，是已經接納西方社會優越和伊斯蘭社會落後的前設。簡言之，阿密特並非否認穆斯林社會欺壓女性，她是分析殖民政權怎樣巧妙地利用面紗：一方面以西方的標準對面紗大肆鞭撻，令埃及及社會以西方的眼光將自己的本土文化理解為低微卑劣；另一方面，殖民政權利用其解放者的超然地位和倡導女性主義的旗幟，最終保持管治埃及社會的合法性<sup>⑪</sup>。

有別於阿爾及利亞和埃及對面紗的膠着處境，第一次世界大戰後土耳其在國父凱末爾 (Mustapha Kemal Atatürk) 的領導下，實施全面的西方式現代化改革，鄂圖曼帝國 (Ottoman Empire, 1512-1918) 時代的伊斯蘭價值與文化全面被打壓，例如伊斯蘭鄂圖曼帝國最後的「哈里發」(Caliph) 和伊斯蘭「沙里亞」法院 (Shariah Court) 在 1924 年遭取締，1928 年拉丁文取代阿拉伯文成為授課語言，學校課程與西方接軌，伊斯蘭的蘇菲道團 (Sufi Tariqas) 被打壓，婦女面紗亦被禁止。凱末爾主義 (Kemalism) 的極權政策一方面否定突厥文化傳統、打壓伊斯蘭主義 (Islamism)，另一方面全力推動土耳其成為與西方文化接軌的世俗化國家。推行這種西方式現代化政策的理念在於相信西方現代化是土耳其的唯一出路；凱末爾相信，一旦讓伊斯蘭主義、傳統突厥文化復辟和容許女性重新披戴面紗，這些傳統價值勢必反撲並蠶食西方改革的路線，改革道路便會遭到破壞和拖慢。凱末爾主義的極權、廢棄突厥文化和靠攏西方政策無疑有其可責之處，但無可否認，背負着伊斯蘭傳統的土耳其在面向西方的改革道路上仍舊困難重重，例如當代梵蒂岡和其他西歐國家就強調土

土耳其這個穆斯林佔多數的伊斯蘭社會，並不一定能與猶太—基督教傳統的西歐社會融合起來，所以對土耳其加入歐盟便有所保留。

總括以上阿爾及利亞、埃及和土耳其面對西方現代性挑戰的案例，面紗作為整體伊斯蘭社會的文化象徵直接反映伊斯蘭與西方的微妙關係。面紗是阿爾及利亞對法國殖民主義的反抗論述 (resistance discourse)，也是法國的首要打擊對象。在埃及，面紗是被標誌為封建傳統的遺毒，印證了英國的超然地位和管治埃及的合法性。在鄂圖曼帝國後的土耳其，凱末爾倡導邁向西方現代性的全面改革，面紗被視為阻礙土耳其進步的象徵符號。但縱觀近期的趨勢，從1970和1980年代起，面紗在以上北非和中東社會有續步復蘇的趨勢。有別於普及文化的週期性起伏循環，學者認為穆斯林婦女挪用面紗作為激化伊斯蘭運動的政治符號。面紗再不是阿拉伯世界面對殖民主義的穆斯林群體認同。穆斯林女性在公共領域披戴面紗，不但令社會大眾聯想起伊斯蘭復興的印象，它更直接挑戰世俗社會恪守的政教分離原則，進一步構成全球伊斯蘭化的象徵記號 (veil as the symbol of Islamization) ⑬。在地域上，面紗所引發的跨國影響不容忽視，面紗政治不單在傳統的北非和中東社會引發爭議，西方社會的穆斯林婦女亦主動蒙頭，以爭取主流社會承認穆斯林少數族裔的權益和表達其伊斯蘭身份認同；這種承認政治是有別於傳統穆斯林婦女慣常蒙頭的習性，傳統穆斯林婦女蒙頭僅是文化延續 (cultural reproduction) 的社會傳統。在西歐社會中，穆斯林女性以傳統文化來表達現代伊斯蘭運動的訴求，蒙頭並非只



圖3 在伊斯坦布爾的藝術展上，藝術家Burak Delier以歐盟旗幟作為土耳其婦女的頭巾。

是伊斯蘭傳統的問題，也是現代性的問題，面紗便超越了傳統或現代的非此即彼的歸類。面紗包含傳統和現代的混雜性：面紗既是伊斯蘭文化傳統，又是前衛的政治符號。

## 五 面紗與伊斯蘭現代性

在考慮面紗政治時，穆斯林佔多數的社會 (Muslim-majority) 和穆斯林佔少數 (Muslim-minority) 的社會所面對的議題應有分別，在社會分析的層次上是有助於釐清這問題的複雜性。無可否認，在穆斯林佔多數的伊斯蘭社會，如阿富汗、沙特阿拉伯、伊朗和巴基斯坦等，一些堅持不戴面紗的婦女承受極大的社會壓力，穆斯林婦女不戴面紗甚至可以是法律上的刑事罪行。

在穆斯林佔少數或以西方政教分離為立國原則的國家，穆斯林披上面紗也衝擊着不同的社會的主流價值。以法國立法禁戴面紗掀起的風波為

面紗政治不單在傳統的北非和中東社會引發爭議，西方社會的穆斯林婦女亦在主動蒙頭，以爭取主流社會承認穆斯林的權益和表達其伊斯蘭身份認同。蒙頭並非只是伊斯蘭傳統的問題，也是現代性的問題，面紗超越了傳統或現代的非此即彼的歸類，包含傳統和現代的混雜性：它既是伊斯蘭文化傳統，又是前衛的政治符號。

穆斯林以面紗為象徵的女性社會運動，不應只被看成是反現代或純粹是回歸傳統的宗教現象。相反，面紗文化已經轉化為伊斯蘭現代性的象徵符號，從面紗政治產生的抗爭運動其實是表達伊斯蘭現代性的面貌，面紗在跨國穆斯林政治中有其非常獨特的角色，它前所未有地介入了反恐戰爭的論述，並挑戰非穆斯林主權國家的內政和主流社會價值。

例，法國政府規定，若女學生蒙頭上學，就會被拒進入課堂，穆斯林女性就抗議法國政府褫奪她們披面紗的選擇。有論者認為，在以1789年大革命的自由、平等和博愛精神為基石並以世俗精神為根據的法國，穆斯林女性在公共領域披上面紗，是對法國政教分離和世俗主義 (secularism) 的挑戰。因為法國主流思想認為女性披上面紗的象徵意義是等同被壓迫、失去自由；但對穆斯林女性而言，只有披上面紗才能體現她們的伊斯蘭身份認同和享受到真正的自由。因此，有法國穆斯林女學生就以剃頭的激進方式抗議法國政府的禁令。

穆斯林女性爭取蒙頭的社會運動並非孤立事件，著名社會學家、前倫敦經濟學院院長紀登斯 (Anthony Giddens) 指出一個值得留意的現象，那就是面紗的戰線不僅在法國發生，同時也在不同國家的公共領域引發社會大眾的熱烈討論、爭議甚至社會分化<sup>⑭</sup>。例如土耳其女議員 Merve Kavakci 因蒙頭而被趕出議事廳，伊斯坦布爾女大學生被禁止蒙頭上課<sup>⑮</sup>；德國和意大利的穆斯林女教師被禁止蒙頭上課<sup>⑯</sup>；比利時也傾向立法禁止女學生蒙頭；丹麥一女僱員因上班時蒙頭被解僱；在北美，加拿大亦不斷有反對面紗的聲音；英國倫敦帝國學院 (Imperial College) 在學生服裝規定中，禁止學生在校園以面紗遮掩面部；及至近期荷蘭有意立法全面禁止面紗的爭議，皆顯示面紗政治席捲全球<sup>⑰</sup>。值得注意的是，以艾森斯塔特 (S. N. Eisenstadt) 的多元現代性 (multiple modernities) 理論架構詮釋，穆斯林以面紗為象徵的女性社會運動，不應只被看成是反現代 (anti-modern) 或純粹是回歸傳統的宗教現

象。相反，伊斯蘭悠久的面紗文化已經轉化為伊斯蘭現代性的象徵符號，從面紗政治產生的抗爭運動其實是表達伊斯蘭現代性的面貌<sup>⑱</sup>。事實上，在全球化和跨國運動盛極一時的當代世界，面紗在跨國穆斯林政治 (Transnational Muslim Politics) 中有其非常獨特的角色。

## 六 面紗在後「九一一」時代的跨國文化資本

「九一一」紐約世貿中心遇襲後，各國領袖與人民齊聲譴責恐怖份子的惡行。在阿富汗塔利班政權拒絕交出拉登 (Osama Bin Laden) 和其他藏匿在該國的阿蓋達 (Al Qaeda) 武裝份子後，美國迅速採取軍事行動入侵阿富汗。美國出兵背後的政治心理，極可能是擔憂阿蓋達和塔利班的極端伊斯



圖4 New Liberty 2006，披上面紗的自由神像。



圖5 丹麥美人魚被人披上面紗。

蘭勢力擴散，並產生「骨牌效應」，將極端伊斯蘭的網絡伸延至其他歐亞和中亞地區，為全球帶來更不穩定的局面。對於美國來說，面對伊斯蘭極端份子的反恐之戰是其危急存亡之秋，若被伊斯蘭恐怖份子征服後果將不堪設想，自由的美國價值將被瓦解。而在「九一一」後的西方社會，面紗正正是鎮壓自由精神和恐怖主義的標誌<sup>⑨</sup>，圖4的藝術創作便充分表達了美國與西方世界對極端伊斯蘭文化的深層憂慮：手執《古蘭經》、整個面部被頭巾遮蓋的自由神像<sup>⑩</sup>。另外，當歐盟逐步洽談接受土耳其為成員之際，有人就用面紗將著名的丹麥美人魚像蓋上（圖5），以表達對土耳其加入歐盟的不滿和憂慮，其實這顯示歐洲社會的確對伊斯蘭價值存有相當的戒心。

從丹麥美人魚被蓋上面紗的先例出發，丹麥《日德蘭郵報》(Jyllands Posten) 所引發的漫畫爭議決非孤立的突發事件。首先，從西方近年的關注理解，穆斯林在歐洲社會人口的急速增長、伊斯蘭在公共領域的擴張和近

年涉及穆斯林的恐怖活動和騷亂（倫敦、馬德里、阿姆斯特丹和巴黎），歐洲主流社會所崇尚的世俗價值觀和國土安全的確受到伊斯蘭極端份子的威脅；而北歐社會近年採取收緊移民歸化以及對待穆斯林移民的政策，丹麥報章出現辱聖漫畫只是反映眾多社會排外氣氛 (social exclusion) 和右派政治思想抬頭的具體例子。另外，從伊斯蘭世界的立場考慮漫畫爭議，全球穆斯林的激烈反響也並非偶然。從西方展開反恐戰爭，傳媒報導各地穆斯林受辱的新聞愈演愈烈，就如《新聞週刊》(Newsweek) 報導美軍涉嫌在阿富汗褻瀆伊斯蘭神聖的《古蘭經》、古巴關塔那摩灣基地拘禁疑犯和違反人權的報告、《英國太陽報》(The Sun) 公然刊出侮辱前伊拉克領袖薩達姆的半裸照片，種種報導均令普世穆斯林積怨已久。隨着他們確認丹麥報章辱聖漫畫的嚴重性，配合現今資訊科技以極快速度將有關報導在網絡上流通，穆罕默德作為一位跨民族和政治利益的伊斯蘭宗教先知、聖人，自然就能觸動全球伊斯蘭群體 (Ummah) 的宗教

有人用面紗將著名的丹麥美人魚像蓋上，以表達對土耳其加入歐盟的憂慮；丹麥《日德蘭郵報》引發的漫畫爭議也決非孤立事件。北歐社會近年收緊對穆斯林移民的政策，丹麥報章出現辱聖漫畫只是反映眾多社會排外氣氛和右派政治思想抬頭的例子，全球穆斯林的激烈反響也並非偶然。從西方展開反恐戰爭，傳媒報導各地穆斯林受辱的新聞令普世穆斯林積怨已久。



情感，在政治上動員跨國伊斯蘭的集體抗議。以上兩項因素就能合理地解釋十二幅刊登在丹麥小報的辱聖漫畫竟然在短時間內牽起西方與伊斯蘭世界的新一輪爭議。

歐美對伊斯蘭面紗的負面態度，也跟發生在伊拉克的挾持人質事件息息相關。約旦籍扎卡維 (Abu Musab al-Zarqawi) 領導的伊拉克阿蓋達支部武裝組織，在伊拉克挾持人質事件中惡名昭彰。其中，有武裝份子挾持兩位法國記者，兩名人質的要求不單直指法國社會的文化價值，更引發人們對穆斯林社群與主流社會的世俗性是否匹配問題的思考<sup>②</sup>：

我呼籲希拉克總統和法國政府以立即廢除禁止戴頭巾的法例，以表達對阿拉伯和伊斯蘭世界的友善尊重。我呼籲所有法國人都上街遊行，反對戴頭巾禁令，因為這是條不公義和錯誤的法例。我們可能因這法例不被推翻而付上性命。這只是時間問題，死亡可能是在旦夕之間。

有異於過往恐怖份子提出的美英聯軍撤出阿拉伯半島的伊斯蘭聖地、停止殘害穆斯林，以及釋放被美國及其同盟囚禁的穆斯林等要求，穆斯林面紗前所未有地介入了反恐戰爭的論述，並挑戰非穆斯林主權國家的內政和主流社會價值。就以阿蓋達領導層、埃及裔醫生扎瓦希里 (Ayman al-Zawahri) 對法國禁止穆斯林學生戴面紗的言論為例，他高調批評這是法國的虛偽陰謀和一些伊斯蘭國家追隨西方的世俗化傾向<sup>③</sup>：

這〔禁止穆斯林學生戴面紗〕是十字軍仇恨穆斯林新的信號，當西方人高舉

自由、民主和人權，以自由自居的法國，只捍衛暴露身體的自由，這是不道德和墮落的。在法國你可自由的暴露自己，卻不容許穿得莊重。這〔禁止穆斯林學生佩帶面紗〕是十字軍和錫安主義者所策劃的，並以埃及、土耳其和突尼西亞和其他伊斯蘭國家的間諜配合。

穆斯林的面紗或頭巾本來純粹是一種衣飾，但綜觀近期國際政局的發展，面紗竟然成為跨國政治的文化資本，挑戰國家主權和干涉內政。「九一一」的發生確實令西方對伊斯蘭面紗的印象更形負面。無可否認，蒙面的伊斯蘭武裝份子挾持和殺害人質，加深了大眾對蒙頭和面紗的負面印象；但弔詭的是，美軍在伊拉克阿布格萊布監獄 (Abu Ghraib Prison) 虐待戰俘的醜聞照片，傳媒所給予的影像報導顛覆了大眾對伊斯蘭面紗的一貫理解，扭轉了以往的陳腔濫調。穆斯林蒙頭的意義不再是伊斯蘭宗教壓迫婦女、穆斯林世界非理性的暴力聖戰，暴力和野蠻的意義並非只是指向伊斯蘭世界和面紗，被蒙面的伊拉克戰俘的影像也指控美軍違反人權的醜陋行為，指控在以美國為首的世界秩序下，穆斯林人民備受侮辱和國際社會對穆斯林世界的冷淡對待。蒙頭的意義變成了穆斯林世界對反恐時代的世界秩序的一種表態、一種無聲抗議。在筆者的民族誌記錄中，的確有些穆斯林婦女因人身安全的考慮，放棄披戴面紗的習慣。但令人意外的是，有些穆斯林婦女不諱言是在「九一一」後才選擇戴上面紗，用以表達信奉伊斯蘭信仰，並視之為引以為傲的身份認同。這個現象值得進一步關注和研究。

蒙面的伊斯蘭武裝份子挾持人質，加深了大眾對蒙頭和面紗的負面印象；但美軍在伊拉克阿布格萊布監獄虐待戰俘的醜聞照片，顛覆了大眾對伊斯蘭面紗的一貫理解。被蒙面的伊拉克戰俘的影像指控美軍違反人權的醜陋行為，也指控在以美國為首的世界秩序下，穆斯林人民備受侮辱和國際社會對穆斯林世界的冷淡對待。

## 七 前瞻面紗在香港的本土意義

本文從歷史和文化的觀點提出，面紗的意義並非固守不變，它是隨着時間和地區文化而有所改變。在古代近東歷史考察，面紗並非壓迫伊斯蘭女性的工具。到了當代，面紗或頭巾由純粹是一種衣飾演化成代表穆斯林身份認同的政治鬥爭。在後「九一一」和反恐戰爭的時代，在伊拉克的阿蓋達恐怖份子呼籲法國取消禁止穆斯林女性蒙頭的法案，穆斯林面紗更成為跨國政治的文化資本，武裝份子挾持人質挑戰國家主權和干涉其內政。電子媒體不斷報導蒙面的伊斯蘭恐怖份子殺害無辜人質，伊斯蘭、面紗和暴力就成為三合一的媒體影像，在反恐時代，面紗的意義往往是與伊斯蘭和暴力相提並論。

在全球氛圍下，這種對伊斯蘭的普遍理解肯定對香港本土的伊斯蘭運動有所影響。建基於以往的香港本土穆斯林群體的研究<sup>②</sup>，未來探索香港穆斯林的研究課題和領域可包括：在香港，身為穆斯林的意義是甚麼？不同族裔和不同年齡的穆斯林，在香港的共同經驗是甚麼？當中又有甚麼差異之處？身為穆斯林女性，披戴面紗跟日常生活有甚麼關係？若作更仔細的分類，面紗在家庭、工作、清真寺和閒暇生活又分別具有甚麼樣的意義？香港社會對頭巾的主流意見是怎樣？就以香港的印尼穆斯林女性傭工為例子，近年逐漸喜歡在假日的公共領域以蒙頭的服飾表達其伊斯蘭和印尼國籍身份認同，就非常值得深思和進一步研究。在探索以上種種本土的伊斯蘭課題之前，本文提出必須以全球跨國伊斯蘭政治的背景和社會

學的分析，才能分辨出本土伊斯蘭運動的獨特之處。本文的另外一個意義，就是嘗試以穆斯林面紗為研究焦點，繼續為理解香港與東南亞穆斯林流動<sup>③</sup>，提供一個比較文化和社會學理論的參考架構。

在反恐時代，面紗的意義往往是與伊斯蘭和暴力相提並論。這種理解肯定對香港本土的伊斯蘭運動有所影響。未來探索香港穆斯林的研究課題可包括：在香港，身為穆斯林的意義是甚麼？不同族裔和年紀的穆斯林，在香港的共同經驗是甚麼？當中又有甚麼差異？穆斯林女性披戴面紗，跟日常生活有甚麼關係？香港社會對頭巾的主流意見是怎樣？

### 註釋

① Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

② Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), 3-21.

③ Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (London and New York: Routledge, 2001), 323.

④ Ziauddin Sardar and Zafar Abbas Malik, *Introducing Islam* (Cambridge: Icon Books, 2001), 160.

⑤ John L. Esposito, *What Everyone Needs to Know About Islam* (New York: Oxford University Press, 2002), 95.

⑥ Nikki R. Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1991).

⑦ John L. Esposito, ed., *The Oxford Dictionary of Islam* (New York: Oxford University Press, 2003), 112.

⑧ 新約《聖經·哥林多前書》第十一章第二至十六節；另有關女性頭飾髮型的要求，請參《提摩太前書》第二章第八至十節、《彼得前書》第三章第三至五節。

⑨ Fadwa El Guindi, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance* (Oxford and New York: Berg, 1999), 147-57.

⑩ 舊約《聖經·出埃及記》第三十四章第二十九至三十五節；新約《聖經·哥林多後書》第三章第十三節。

① Frantz Fanon, "Algeria Unveiled", in *Decolonization: Perspectives From Now and Then*, ed. Prasenjit Duara (New York: Routledge, 2004), 42-55.

② Leila Ahmed, "The Discourse of the Veil", in *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), 144-68.

③ Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996).

④ Anthony Giddens, "Beneath the Hijab: A Women", *New Perspectives Quarterly* 21, issue 2 (Spring 2004): 9-11.

⑤ "Hundreds Held in Headscarf Protests", *BBC News World Edition*, 12 December 1999.

⑥ Deniz Coskun, "The Headscarf and the 'Neutral' Welfare State", *ISIM (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) Newsletter* 14 (June 2004): 45; "Italy Orders Teacher in Hijab Be Reinstated", *Aljazeera.Net*, 24 March 2004.

⑦ "Headscarves in the Headlines", *BBC News World Edition*, 10 February 2004. "Imperial Bans Hoodies on Campus", *Guardian*, 23 November 2005; "Netherlands Considers Burqa Ban", *BBC News World Edition*, 21 December 2005.

⑧ 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; Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus* 129, issue 1 (Winter 2000): 91-118.

⑨ Alison Donnell, "Visibility, Violence and Voice? Attitudes to Veiling Post-11 September", in *Veil:*

*Veiling, Representation and Contemporary Art*, ed. David A. Bailey and Gilane Tawadros (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2003), 120-35.

⑩ *New Liberty. 2006* 是 AES Art Group 的伊斯蘭企劃 (Islamic Project) ——「未來的見證」(The Witnesses of the Future) 的作品之一，請參其網站 [www.aes-group.org](http://www.aes-group.org)。這件作品在不同國家受到不同程度的審查，甚至被禁止展出。

⑪ "Extract: French Hostages' Plea", *BBC News World Edition*, 30 August 2004.

⑫ "Al-Qaida Leader Condemns Hijab Ban", *Aljazeera.Net*, 24 February 2004.

⑬ Ho Wai-Yip, "Contested Mosques in Hong Kong", *ISIM Newsletter* 10 (July 2002): 14; Ho Wai-Yip, "A Historical Analysis of Islamic Community Development in Hong Kong: Struggle for Recognition in the Post-Colonial Era", *Journal of Muslim Minority Affairs* 21, no. 1 (April 2001): 63-77.

⑭ Ho Wai-Yip, "Situating Transnational Islam in Nanyang History from the Colonial to the Postcolonial Era: Life Historical Accounts of a Southeast Asian Muslim Family Diaspora", *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)* 21, no. 1 (Winter 2004): 1-25.

**何偉業** 香港科技大學社會科學部訪問學人、尤德爵士學人 (Sir Edward Youde Fellow)，任教有關伊斯蘭社會和社會理論；先後取得社會科學文學碩士、伊斯蘭研究文學碩士與社會科學博士學位，並為2001-2002年度英國埃克塞特大學阿拉伯及伊斯蘭研究所國際扶輪大使學人；研究範疇包括伊斯蘭研究、社會理論和民族誌。