

伊斯蘭文明的宗派主義

- 艾森斯塔特
(Shmuel N. Eisenstadt)

一

本文將分析伊斯蘭社會宗派主義的某些方面，這些不同的方面涉及到一個更一般的問題：伊斯蘭社會的歷史經驗和動態發展的獨特特徵。

有一些因素影響到伊斯蘭社會整體框架的建構，其中最重要的就是烏瑪 (ummah，即全體信徒的社團) 的理想。烏瑪是實施伊斯蘭教的道德理想和超越理想的主要場域。對伊斯蘭社會的這個界定包含着強烈的普遍主義要素。與此相關聯，按照烏瑪的理想，全體信徒享有原則性的政治平等。

這個原始的烏瑪理想也許僅僅隱含於伊斯蘭教的形成階段，它導致了政治團體與宗教團體的徹底融合，導致了社會政治共同體與宗教共同體的全面交匯或合併^①。按照西方人的歷史經驗，這兩個領域之間存在着概念上的區分，但這種區分也許根本就不能適用於烏瑪的概念。

伊斯蘭社會全力以赴地將伊斯蘭理想的全部前提付諸實施。正如羅丁遜 (Maxime Rodinson) 指出的^②，在這個過程中，伊斯蘭社會表現出「極權主義運動」(totalitarian movement) 的諸多特徵，就如同一個以重建世界為奮鬥目標的政黨一樣，充滿戰鬥精神，只不過缺少極權主義的現代化技術手段和行政手段罷了。但是，伊斯蘭社會並不依靠一個連續存在的政權來實施其理想。從伊斯蘭教的早期歷史開始，沙里亞 (shari'a，伊斯蘭教法) 就成為實施伊斯蘭教的全盤道德理想和超越理想的主要框架，並且對實施的方式進行調控。直至伊斯蘭征服的早期階段，以後又在一些「經過革新」的政權 (關於這些政權，參見下面的討論) 中，這些有似於極權主義的傾向才變得突出起來。

但是，早在伊斯蘭教歷史的開端，這些特殊主義的原生阿拉伯元素或要素 (它們似乎很自然地體現在伊斯蘭理想的原初載體中) 就與一種普遍主義取向發生了尖銳的緊張關係。隨着伊斯蘭征服的不斷擴展，新的領土和族群被納入伊

伊斯蘭社會全力以赴地將伊斯蘭理想的全部前提付諸實施。在這個過程中，伊斯蘭社會表現出「極權主義運動」的諸多特徵，就如同一個以重建世界為奮鬥目標的政黨一樣，充滿戰鬥精神，只不過缺少極權主義的現代化技術手段和行政手段罷了。

斯蘭教的勢力範圍，這種張力也就更加明顯了^③。這種普遍主義的意識形態在阿拔斯王朝革命 (Abbasid revolution) 中獲得了最後定型。

說來也怪，恰恰在這個時期 (當然與這種普遍主義理想的制度化密切相關)，宗教社團與統治者之間發生了事實上的 (de facto) 分離，這在遜尼派伊斯蘭教中尤其明顯。這種分離的正當性根據，部分來自於宗教領導權。伊斯蘭教在軍事和傳教兩個層面上不斷擴張，直至最後，任何政權都難以單獨支撐它^④。這種情況尤其強化了宗教社團與統治者的分離。正如沙龍 (Moshe Sharon) 指出的^⑤，宗教精英與政治精英的分離導致了一個轉變：遜尼派伊斯蘭教的統治者 (當然有部分例外，如摩洛哥蘇丹) 憑藉與先知的嫡系關係、宗教社團的共識和掌控權力的能力來確立自己的合法性。最後，任何人、任何群體只要奪取了政權，都能夠獲得烏里瑪 (ulama, 宗教系統) 的認可，並由烏里瑪予以事後的 (ex post facto) 合法化。

隨着伊斯蘭教的不斷擴張，出現了形形色色的政權。在這些政權中，哈里發與實際統治者蘇丹已經彼此分離，這預示着統治者與宗教系統的分離。哈里發通常並不擁有實權；事實上，任何人只要有能力奪取政權，就能夠從哈里發那裏取得合法的認可。儘管如此，哈里發卻繼續成為一個理想的象徵，是蘇丹的合法性的源泉。

隨着伊斯蘭教的不斷擴張，出現了形形色色的政權。在這些政權中，哈里發 (khalifa) 與實際統治者蘇丹已經彼此分離，這預示着統治者與烏里瑪的事實上的分離。這一進程在十一世紀達於極盛，在蒙古人入侵的影響下得到進一步強化。哈里發通常並不擁有實權；事實上，任何人、任何群體只要有能力奪取政權，就能夠從哈里發和烏里瑪那裏取得合法的認可。儘管如此，哈里發卻繼續成為一個理想的象徵，因為按照一般的假定，他體現了伊斯蘭教的原始烏瑪理想，是蘇丹的合法性的源泉。在部族和宗派因素的影響下，湧現出一批身兼軍事和宗教兩種職能的統治者，最終形成了一種獨特類型的統治集團 (與伊斯蘭教、尤其是遜尼派伊斯蘭教的擴張方式密切相關)。在這個過程中，哈里發與蘇丹的分離得到了進一步強化。這種分離還產生出軍事奴隸制，而軍事奴隸制又提供了特殊的動員渠道 (例如，從一般的方面來看，有宮奴 [ghulam] 制度；從特殊的方面來看，有馬穆魯克 [Mameluks] 制度和奧托曼帝國的人貢 [devshisme])，使統治集團獲得了外來成分的補充^⑥。

但是，即便發展出了某些帝國元素 (例如，伊朗就成為什葉派伊斯蘭教的堡壘，建立了具有相對連續性的強大世襲政權)，政治統治者與宗教精英階層和宗教體制也未能徹底地融為一體^⑦。

二

哈里發與蘇丹的分離在伊斯蘭教 (遜尼派) 的主流宗教思想中居於支配地位。在這個框架內，統治者只要確保了穆斯林社會的存在，維護了教法 (沙里亞)，就能夠取得合法性。與此同時，在這種模式的支配下，統治者可以正當地擁有強制權力，與穆斯林關於社團的道德秩序的原始理想保持距離。為了維護公共秩序和社團的利益，就有必要像採取一個最低綱領那樣給予統治者——甚至是專橫暴戾的統治者——以合法地位。但是，在人們的心目中，這些統治者並不是

伊斯蘭社會基本規範的頒布者、維護者或調節者。不管統治者的合法性得到了多大程度上的認可，隨之而來的是，統治者有義務維護社會秩序，實施沙里亞的正義。在這種情況下，烏里瑪就有可能嚴密監督統治者的行為——儘管這種監督通常並不能產生明顯的制度效果。從組織上看，烏里瑪或許顯得非常虛弱，但它卻是原始伊斯蘭理想的捍衛者、烏瑪規範的維護者、沙里亞的守護者和解釋者。

烏里瑪雖然在組織上只有極少的自主性，卻有比較高的象徵地位。正是烏里瑪的這種核心地位把伊斯蘭政權與南亞或東南亞、以及早期近東的其他傳統世襲政權區別開來。誠然，這個高度自主的宗教精英階層並沒有發展成廣泛的、獨立的、具有凝聚力的教會組織，宗教群體和神職人員也沒有組織成獨立的實體，沒有形成有組織的團體（奧托曼帝國是例外，而且只在局部上是一個例外^⑥）。在那裏，烏里瑪的一些較大的分支被國家組織起來，或者在什葉派伊斯蘭教內部以不同的方式被組織起來^⑦，但是，烏里瑪仍有相當程度的自主性，因為它是按照獨特的，甚至是非正式的人員補充標準而構成的，至少在原則上獨立於統治者。

這些宗教領袖（烏里瑪，甚至包括奧托曼帝國受到一定控制的烏里瑪在內）才是沙里亞的守護者，從而也是伊斯蘭社會的邊界的守護者。就此而言，他們承擔着重要的司法職能。烏里瑪創造了龐大的網絡，把不同的種族和地緣政治群體、部族、定居的農民、城市群體聚集在同一個宗教保護傘（經常也是社會文明的保護傘）下，使之相互衝擊、相互作用，而在其他條件下，或許根本不可能發展出這種關係。烏里瑪在眾多不同的、經常是跨國的網絡中活動，在伊斯蘭社會公共領域的各種獨有特徵的形成過程中發揮了關鍵作用。正如霍奇遜（Marshall G. S. Hodgson）指出的，烏里瑪在教法學派、穆斯林基金會（waqf）和蘇非派教團中都有各種各樣的活動，由此而形成了伊斯蘭社會的公共領域，提供了不完全受統治者操縱的生活空間^⑧。在這些公共領域裏，社會各階層能夠從伊斯蘭理想的基本前提出發表達自己的聲音，提出自己的要求。伊斯蘭教的基本前提是，所有信徒一律平等，都能夠與神聖直接交通。社團的地位就由這一基本前提所決定，從而在公共領域中具有至關重要的意義。毫無疑問，如果不考慮社團地位在公共領域裏的重要性，就無法了解公共領域的動態特徵。這些觀念必然使社團成員有了某種參與權：他們即便不能參與政治領域的活動，也總能夠參與社團和宗教領域的活動，能夠參與頒布公共秩序的規範。

烏里瑪是原始伊斯蘭理想的捍衛者、烏瑪規範的維護者、沙里亞的守護者和解釋者。但是，這個高度自主的宗教精英階層並沒有發展成廣泛的教會組織，烏里瑪仍有相當程度的自主性。烏里瑪各種各樣的活動形成了伊斯蘭社會的公共領域，提供了不完全受統治者操縱的生活空間。

三

然而，烏里瑪的自主性、沙里亞的絕對統治地位、穆斯林社會公共領域的持久而又多變的活力，並不意味着人人都能夠自主地直接參與國家的統治。或許有人會聯想到近年一些有關市民社會和民主制度的討論，並由此而作出類似的推斷，但實際上，與歐洲國家的議會和自治城市機構的情況不同，這些因素

並不導致統治者的決策過程。不用說，在許多穆斯林社會中，也有人作出一些——經常是非常堅決的——努力，試圖對統治者施加這種影響。可是，一旦涉及到具體的事務，尤其在外交或軍事政策方面，以及在稅收、維護公共秩序、監督官員等國內事務方面，統治者一般都是獨立於公共領域的行動者。

公共領域的主要行動者沒有太多機會參與具體的決策過程。由於這個原因，人們產生了一個錯誤觀念，把穆斯林社會的統治者列入東方專制暴君的範疇。這種印象是錯誤的，因為事實上，統治者的決策範圍相當有限。即便統治者在近臣面前能夠大擺專制暴君的淫威，他在國內事務方面——除了稅收和維護公共秩序以外——的權力其實受到很大限制。這還不光是由於技術上的限制所致，另外還有一個原因是，與歐洲的經驗不同，這些伊斯蘭社會——尤其是遜尼派伊斯蘭社會——的統治權（「政治」）雖然實際上構成了實施沙里亞的必要條件，但在維護道德秩序方面卻沒有形成一個核心的意識形態元素。這與穆斯林統治者的原初形象正好相反：在人們的心目中，穆斯林統治者體現了超越的伊斯蘭理想。儘管政治問題構成了穆斯林神學的核心焦點，但說來也怪，這在相當大的程度上是由於伊斯蘭統治者的理想形象——他是原始的伊斯蘭超越理想的維護者——與其統治的實際情況之間存在着一道裂隙。不僅如此，正如阿約曼（Said A. Arjomand）指出的，公共領域裏的許多重要組織在「政治上」十分軟弱，其原因並不在於統治者的暴政，而在於法律概念的缺乏^①。

人們把穆斯林社會的統治者列入東方專制暴君的範疇。這種印象是錯誤的，因為事實上，統治者的決策範圍相當有限。即便統治者在近臣面前能夠大擺專制暴君的淫威，他在國內事務方面的權力其實受到很大限制。公共領域裏的許多重要組織在「政治上」十分軟弱，其原因並不在於統治者的暴政，而在於法律概念的缺乏。

因此，在穆斯林社會、尤其是遜尼派穆斯林社會中，公共領域的構成與參與統治者決策的機會之間出現了一種有趣的分離。這種分離表現在，一方面，公共領域的主要行動者沒有太多的機會自主參與大的社會部門的具體決策過程；另一方面，烏里瑪和社團成員又肩負着維護社團道德秩序的重任，在這方面，統治者只能扮演次要的角色。

自主的、充滿活力的公共領域與政治領域——更準確地說，統治領域——的分離完全不同於歐洲、尤其是西歐和中歐的情形，它是穆斯林文明的顯著特徵之一。這種分離也有別於在非穆斯林的亞洲文明中形成的公共領域與政治統治領域之間的關係。比如在印度，政治秩序並不構成實施主導性的超越理想和道德理想的主要場域。在那裏，主權處於高度的分割狀態，統治權在很大程度上植根於非常靈活的種姓制度^②，結果形成了一種與統治者有密切關係的、富於活力的公共領域。又比如在中國，政治秩序事實上構成了實施超越理想的主要場域，統治者與儒士一道衛護着這個秩序，從而使自主的公共領域在範圍上受到很大的限制^③。

四

在現代，圍繞公民社會、立憲政治和民主制度的問題已經展開了很多討論。從這種話語的立場來看，在伊斯蘭社會中有一個富於活力的公共領域，但

公共領域的主要行動者又沒有太多的機會參與統治者的決策過程，這種特殊組合導致了一個結果：公共領域的主要行動者對政治領域的變化所施加的影響是非常矛盾的。在這裏，最重要的事實是，儘管烏里瑪成員潛在地享有自主的地位，但在這些社會裏，針對統治者的決策過程並沒有形成充分制度化的有效制約機制，因此，除了造反以外，根本沒有別的辦法來推行任何具有深遠意義的「激進」政治要求。有鑒於此，人們似乎更堅定地相信，這些政權實行的是專制暴政。

但是，與其他世襲政權不同，伊斯蘭社會中不僅普遍存在着一種造反的潛勢，而且普遍存在着一種原則性反叛和政權變遷的潛勢。誠然，正如劉易斯 (Bernard Lewis) 指出的^④，伊斯蘭教從來沒有提出革命的概念。但是，確實出現了一種不那麼直接、但卻非常有力的模式，要求統治者對伊斯蘭教的理想承擔間接責任，從而也就存在着政權變遷的可能性。蓋爾納 (Ernest Gellner) 在解釋赫勒敦 (Ibn Khaldun) 的著作時已經闡明了這一點^⑤。這種模式與伊斯蘭社會統治者的第二種合法化和責任類型密切相關：統治者被視為伊斯蘭教的原初超越理想的維護者。

但是，在伊斯蘭教的形成和傳播過程中，人們實際上很早就放棄了實施伊斯蘭教的原初理想、讓政治共同體和宗教共同體達到理想融合、建立烏瑪的可能性。如前所述，政治問題構成了伊斯蘭教神學的核心焦點。不錯，這在相當大的程度上是由於伊斯蘭統治者的理想形象——他是原始的伊斯蘭超越理想的維護者——與其統治的實際情況之間存在着一道裂隙^⑥。可是，儘管這種理想從未充分實現過，但正如阿茲邁 (Aziz Al Azmeh) 指出的，後來的許多學者和宗教領袖一直都在傳播它，這種傳播帶有濃重的烏托邦色彩^⑦。先知的時代一直被看成是理想的時代，甚至被看成是烏托邦模型。在這種情況下，復原的觀念就成為伊斯蘭文明的一個恆常要素，尤其在一些極端的改革運動中更是被大肆宣揚。穆罕默德在麥地那的社團——借用芒森 (Henry Munson, Jr.) 的貼切詞語——成為伊斯蘭教的「原初烏托邦」^⑧。後來的許多統治者 (阿拔斯王朝、法蒂瑪王朝等等) 都是在宗教運動的鼎盛時期掌權的。這些宗教運動維護伊斯蘭教的原初理想，從宗教—政治的角度來證明自身的正當性。

在伊斯蘭教形成和傳播過程中，人們很早就放棄了實施伊斯蘭教的原初理想、讓政治共同體和宗教共同體達到理想融合可能性。可是，後來許多學者和宗教領袖一直在傳播它，這種傳播帶有濃重的烏托邦色彩。先知的時代被看成是烏托邦模型。在這種情況下，復原的觀念就成為伊斯蘭文明的一個恆常要素，在一些極端的改革運動中更被大肆宣揚。

五

上文描述了初期伊斯蘭教持久的烏托邦理想，這種理想從來沒有充分實現過，但也從來沒有被徹底放棄。由此而造成的影響明顯地見於伊斯蘭政權的政治動態的某些獨具特徵，見於伊斯蘭教派——或者說具有宗派傾向的運動——的某些獨具特徵。當然，我們在談論伊斯蘭教時，甚至在談論印度教時，必須慎用「教派」(sect) 一詞，因為這個詞具有猶太教、尤其是基督教的根源。誠然，什葉派和遜尼派徹底決裂了，但除此而外，基督教宗派主義的顯著特徵——即

裂教 (shism) 傾向——很難適用於伊斯蘭教。不過，在伊斯蘭社會中，曾一再爆發帶有宗派傾向的社會運動。這些宗派傾向的顯著特徵之一是，其政治層面十分重要，經常旨在恢復原初的伊斯蘭理想，因為這種理想從來沒有被放棄過。這種復原傾向植根於各種形態的改革傳統中¹⁹。

這些激進改革運動可能聚焦於一位救世主 (馬赫迪, mahdi) 的人格，也可能由某個部落群體——如瓦哈比教派——或教法學派的蘇非教團予以傳播，也可能兩者兼而有之。正如希文 (Emanuel Sivan) 指出的²⁰：

伊斯蘭教遜尼派的激進主義產生於對政治權力的反順應態度。在這個傳統內部，對政治權力的反順應態度一直存在着，這是一個有似於治安維持會的正當的、雖屬次要的因素。在過去七百年間，這種激進主義的最融貫、最有力的典範就是伊斯蘭教法的新罕百里學派。現代遜尼派激進份子在二十世紀20年代和60年代試圖尋找一個可依憑的傳統；如同十八世紀後期的前驅 (沙特阿拉伯的創建者) 那樣，他們很自然地轉向新罕百里學派。

這種以復原為宗旨的原始原教旨主義傾向經常與強烈的烏托邦末世論取向聯繫在一起。用阿茲邁的話來說²¹：

因此，拉魯伊 (Laroui) 將麥地那的哈里發國家看成是一個烏托邦。但是，拉魯伊遺漏了一個重要的補充要素：這也是一種末世論。離開了末世論要素，對這個問題的考慮就有欠全面。與激進主義的、原教旨主義的烏托邦不同，這種終極的至福和公義狀態——與馬赫迪 (彌賽亞) 和爾撒 (耶穌基督) 在未來的統治相聯繫——並非自願行動的結果！如同麥地那政權和先知預言的榜樣一樣，這是一種奇跡般的突入：儘管神命將通過許許多多的宇宙徵兆和其他徵兆宣布給信從者，但它卻是突然闖入歷史現實的。這種末世狀態不僅要恢復穆斯林的先知預言經驗，而且要恢復亞當的原初秩序，要恢復亞伯的世系，要恢復一切神聖使命——如挪亞、亞伯拉罕、摩西、大衛、所羅門、耶穌和穆罕默德所肩負的那種神聖使命。穆罕默德將它們全部結合在一起，超越它們，在原初宗教性的終極形式——即伊斯蘭教——中使之達於圓滿。末世就如同開端一樣，如同預言的周期性突降一樣，確實是與自然相悖的。它是從歷史中經常反覆的那個開端直接仿造出來的，是終極的原初狀態。

政治的和／或復原的傾向有可能產生不同的結果：要麼積極參與政治中心的活動，要麼毀滅或轉化政治中心，要麼有意識地退出政治中心。什葉派和蘇非派都採取一種退隱姿態，但是，即便是這種姿態也時常帶有恢復原初狀態的傾向，從而潛在地導致政治行動。

基督教宗派主義的顯著特徵——即裂教傾向——很難適用於伊斯蘭教。不過，在伊斯蘭社會中，曾一再爆發帶有宗派傾向的社會運動。這些宗派傾向的顯著特徵之一是，其政治層面十分重要，經常旨在恢復原初的伊斯蘭理想，因為這種理想從來沒有被放棄過。

六

在某些伊斯蘭社會中，這種革新傾向與針對「墮落」政權或軟弱政權的部落復興運動——植根於伊斯蘭教的擴張模式——的高漲聯繫在一起。在那裏，這種革新傾向的政治潛能獲得了最充分的發展。部落復興運動的政治影響與伊斯蘭教擴張過程中的種種伴隨現象相聯繫，尤其與皈依時間比較晚的部落成分不斷衝擊伊斯蘭核心政治的進程相聯繫。這些部落成分聲稱自己是原初的伊斯蘭理想和伊斯蘭政治制度的擔綱者。許多部落（例如蒙古人）在皈依伊斯蘭教後，都改變了自己「特有的」部落結構，以適應伊斯蘭教的宗教—政治理想，聲稱自己是原初伊斯蘭教的象徵，表現出恢復原初伊斯蘭教的強烈傾向²⁰。

這種傾向與赫勒敦所描述的著名迴圈密切關聯：先是立足於部落團結和宗教信仰的部落征服，在此過程中攻佔了城市，並在城市裏殖民；然後，統治精英（通常是以前的部落精英）開始衰敗墮落；最後，廣大的——新的和老的——後備部落提供了新的部落成分，從而再生出統治精英。赫勒敦主要討論了柏柏爾部落（Berber），認為這個後備部落提供了革新的可能性。但實際上，伊斯蘭教在擴張過程中也不斷吸納了新的後備部落，這些部落同樣提供了這種可能性，赫勒敦對此沒有做甚麼討論。另外，赫勒敦不太關注伊斯蘭教的「教義」因素，而更加重視部落內部凝聚力的削弱，認為這是某些伊斯蘭王朝衰亡的重要原因。但是，不管這種分析在細節上有何道理，赫勒敦的方法在整體上有一個優點：它提供了一個非常重要的分析工具來理解伊斯蘭社會的動態特徵，超出了赫勒敦本人的頗受地理局限的視野範圍。這些新皈依的部落與阿拉伯半島上許多表面看來處於沉寂狀態的部落——瓦哈比教派也許是最新的、最強有力的示例——一道，構成了伊斯蘭文明的核心的動態政治力量。

這種擴張與宗派主義的革新傾向結合了起來。由於這個原因，伊斯蘭教或許是唯一具備如下特徵的軸心文明²¹：一些類似於宗派主義的運動——與部落領袖和部落群體一道——不僅導致了現存政權的傾覆或垮台，而且還導致了新政權的建立。至少在剛開始的時候，這些新政權都致力於實施原初的、原始的、原生的烏托邦理想。

正如沃爾（John Voll）指出的，瓦哈比教派無疑是「傳統」伊斯蘭原始原教旨主義運動的最後一個——而且是非常強大的——代表²²：

瓦哈比教派要建立一個奉行《古蘭經》的社會。這一遠大理想意味着，瓦哈布（Ibn Abd al-Wahhab）的使命將不可避免地引起政治後果。正是地方統治者迫使瓦哈布離開了他最初傳教的城市，但也正是另外一位地方統治者沙特（Ibn Sa'ud）為他提供了必要的支援。瓦哈比教派創立的政治制度並不把受神靈啟示的導師置於政治統治的地位上。事實上，瓦哈比國家靠的

部落復興運動的政治影響與伊斯蘭教擴張過程中的種種伴隨現象相聯繫，尤其與皈依時間比較晚的部落成分不斷衝擊伊斯蘭核心政治的進程相聯繫。許多部落在皈依伊斯蘭教後，都改變了自己「特有的」部落結構，以適應伊斯蘭教的宗教—政治理想，聲稱自己是原初伊斯蘭教的象徵，表現出恢復原初伊斯蘭教的強烈傾向。

是有學問的統治者 (shaykh) 與有本領的統帥 (emir) 的緊密合作。這種結合反映了一個由來已久的觀念，即認為學者的體制與統帥的體制之間存在着適當的關係。這種體制化結構表明，遜尼派的原教旨主義者已經不那麼重視具有超凡魅力的領袖人物了。而且，它也是中世紀一些大的遜尼派蘇丹國的重要因素……

……因此，今天人們用「瓦哈比主義」(Wahhabism) 這個術語來表示通過瓦哈布的思想而得到闡明的那種改良主義：瓦哈布反對流行的宗教迷信和創新；堅持明智的獨立判斷，而不機械地照搬中世紀的權威；主張讓社會伊斯蘭化，創立一個恰如其分地承認伊斯蘭教的政治秩序。瓦哈比主義代表着原教旨主義的一個重要類型，這種原教旨主義在現代世界繼續發揮作用，但又不是因為與現代化西方的衝突而產生出來的。瓦哈比教派成功地建立了一個國家。儘管這個國家並不完善，但在伊斯蘭世界，許多人都承認它符合創立一個伊斯蘭社會的原教旨主義理想。這是更廣泛的使命中最為持久的實驗，就此而言，它樹立了一個衡量其他運動和國家的標準。

在什葉派伊斯蘭教內部一直存在着一種巨大的潛能，要讓統治者來實施原初的伊斯蘭理想。這種潛能與救世的或末世論的取向結合起來，就開始用馬赫迪來體現救世主式的革新者。縱觀歷史，這類救世主式的革新者不斷出現在伊斯蘭社會中——先是出現在遜尼派伊斯蘭社會中，然後又出現在什葉派伊斯蘭社會中。

這些「革新的」政權宣傳一種統治的觀念，一種統治合法性的觀念，把統治者說成是原初超越理想的維護者。這些政權也許是流傳最廣的例證，說明了遜尼派伊斯蘭教的「常規」統治概念的局部轉化。除此而外，有時候，統治者蘇丹因為「被賜福」(barakah) 而具備了某些超凡品格，從而被尊為哈里發，或者至少被承認具有哈里發的許多素質；在這種情況下，也會發生「常規」統治概念的轉化。摩洛哥統治者便是明證。例如，摩洛哥統治者穆罕默德 (Sidi Muhammed) 和蘇萊曼 (Mowlay Suleiman) 宣稱自己代表着原初伊斯蘭理想，主要根據在於，他們認定自己是先知的後代，從而處於一種「被賜福」的狀態。許多不同的烏里瑪分支以及類似於宗派主義的民眾運動都對此提出了質疑^⑤。但是，正如華特勃里 (John Waterbury) 指出的，廣大不受其蘇丹型統治的群體可能都承認，這些統治者是「信士們的長官」(從伊斯蘭時代開始，哈里發就有了這個稱號)^⑥。

如前所述，遜尼派的常規統治概念發生了轉化。不過，這種轉化的最極端的例子可以在什葉派伊斯蘭教內部發現。在這裏，一直存在着一種巨大的潛能，要讓統治者來實施原初的伊斯蘭理想。儘管這種潛能以隱蔽的形式存在，主要體現在隱蔽的伊瑪目 (Imam) 形象中，但它卻從來沒有消失過。這種潛能與救世的或末世論的取向結合起來，就開始用馬赫迪來體現救世主式的革新者。縱觀歷史，這類救世主式的革新者不斷出現在伊斯蘭社會中——先是出現在遜尼派伊斯蘭社會中，然後又出現在什葉派伊斯蘭社會中。他們對統治及其合法性的設想已經發生了轉化，這些經過轉化的觀念又與一種公共領域(與前面分析過的公共領域很不相同) 聯繫起來。儘管一些「崇尚純正」的革新政權壓制蘇非派教團，但是，或許除了馬赫迪政權之外，烏里瑪在經過充分發展的穆斯林基金會中一直發揮着重要作用。在「崇尚純正」的政權中，公共領域的自主水平要低

得多，統治者成為公共領域的主要的——或許是居於支配地位的——行動者，至少在調節社團的道德共識時是這樣。

七

這些運動可能沒有按赫勒敦所描述的方式建立起新政權。即便如此，它們對伊斯蘭社會的影響也一直構成了它們的組織焦點。這些社會發展出形形色色的多元主義模式，其中的一些就是在建構公共領域的過程中產生出來的。這種多元主義帶有很濃重的世襲特徵，例如，存在着一些互相隔絕的(地域的、族群的和宗教的)分支群體，奧托曼的宗教自治團體或許就最清楚地表明了這一點。與此同時，這種多元主義也導致了中心與邊緣界限的相對模糊，導致了多元化的合法化模式的普遍流行(尤其在這些分支群體中)。但是，這類穆斯林世襲政權又不同於那些在非軸心文明——例如中美洲、古代近東和(受印度教影響的)南亞——中發展起來的更為古典的世襲政權。它們與更具宗派性的「極權」傾向之間一直有一種緊張關係，它們有可能被更為極端的原始原教旨主義者所顛覆。瓦哈比教派的例子表明，這些原始原教旨主義者會努力去創建新的「原始」伊斯蘭政權。

現代性的意識形態十分強調具有相對同質性的領土國家，而現代政體正是按照這種意識形態的前提建立起來的。自然，在穆斯林社會中，多元主義和原始原教旨主義這兩種傾向之間的緊張對抗也隨之而變得更加激烈了。可以認為，伊斯蘭社會的現代舞台不停地遊移於兩端之間：在一端上，這些社會力圖建立起含有與更早的歷史階段相聯繫的某些多元主義要素的領土國家，在另一端上，它們又表現出強烈的反多元主義傾向，要麼建立起極端世俗的、殘暴的、經常是軍人統治的政權，要麼建立起極端激進的、雅各賓式的原教旨主義政權。

現代性的意識形態十分強調具有相對同質性的領土國家，而現代政體正是按照這種意識形態的前提建立起來的。自然，在穆斯林社會中，多元主義和原始原教旨主義這兩種傾向之間的緊張對抗也隨之而變得更加激烈了。

劉鋒 譯

註釋

① Michael A. Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983); Marshall G. S. Hodgson, *Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974); Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974); Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); idem, "The Arab Conquest and the Formation of Islamic Societies", in *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. Juynboll, (Carbondale, Ill.: Illinois University Press, 1982), 49-72; I. Shahid, "Pre-Islamic Arabia", in *Cambridge History of Islam*, vol. 1, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 3-29; W. Schluchter, "Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung:

- überlegungen zu Max Webers Sicht des Frühen Islams”, in idem, ed., *Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), 11-124; Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam* (New Haven: Yale University Press, 1981); Patricia Crone, *Slaves on Horses* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- ② Maxime Rodinson, *Mohammed* (London: Allen Lane, 1971).
- ③ Ira M. Lapidus, “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society”, in *International Journal of Middle Eastern Studies* 6, no. 4 (1975): 363-85; idem, “State and Religion in Islamic Societies”, in *Past and Present*, no. 151 (1996): 3-27.
- ④ Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston: Beacon Press, 1968); 註①Lapidus, *A History of Islamic Societies*; Pipes, *Slave Soldiers and Islam*; Crone, *Slaves on Horses*; 註②Lapidus, “State and Religion in Islamic Societies”.
- ⑤ Moshe Sharon, *Black Banners from the East* (Jerusalem: Magnes Press, 1983).
- ⑥ David Ayalon, *L’Esclavage du Mamelouk* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1951); idem, *Le Phénomène Mamelouk dans l’Orient Islamique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996).
- ⑦ Said A. Arjomand, “The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century”, *Comparative Studies in Society and History* 41, no. 2 (1999): 263-93; idem, ed., *Authority and Political Culture in Shi’ism* (Albany: State University of New York Press, 1988); idem, *From Nationalism to Revolutionary Islam* (Albany: State University of New York Press, 1984); idem, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988).
- ⑧ 註④Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*; Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973).
- ⑨ 註⑦Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi’ism*.
- ⑩ 比如，可參註①Hodgson, *Venture of Islam*, 1:278-84, 289-91, 299-300, 345-50, 473-74, and 2:46-53, 110, 406-7, 448-53, 457-93。關於蘇非派的，見頁203-13、218-20。
- ⑪ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); 註⑦Arjomand, “The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society”.
- ⑫ Gloria Goodwin Raheja, “India: Caste, Kingship, and Dominance Reconsidered”, *Annual Review of Anthropology* 17 (1988): 497-522; Susanne H. Rudolph and Lloyd I. Rudolph, *In Pursuit of Lakshmi: The Political Economy of the Indian State* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Andre Wink, “Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World”, Paper presented at the International Symposium on Indian Studies, Kovalam, November 28-December 2, 1994.
- ⑬ Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme* (New Haven: Yale University Press, 1964); Chang Chung-li, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society* (Seattle: University of Washington Press, 1955); Otto Van der Sprenkel, *The Chinese Civil Service: The Nineteenth Century* (Canberra: Australian National University, 1956); Frederic Wakeman, Jr., “Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China”, *Daedalus* 127, no. 3 (1998): 167-90; Alexander Woodside, “Territorial Order and

Collective Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea”, *Daedalus* 127, no. 3 (1998): 191-220; S. N. Eisenstadt, ed., *Kulturen der Achsenzeit II: Ihre Institutionelle und Kulturelle Dynamik*, Part I, *China, Japan* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992).

⑭ Bernard Lewis, “Islamic Concepts of Revolution”, in *Islam in History*, ed. Bernard Lewis (London: Alcov Press, 1973).

⑮ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah* (London: Routledge & Kegan Paul, 1988); Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⑯ Aziz Al Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim. Christian and Pagan Politics* (London: I B Tauris, 1997); 註⑩ Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2d ed. (Leiden: Brill, 1968).

⑰ 同上註⑩ Al Azmeh, *Muslim Kingship*; idem, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993).

⑱⑳ Henry Munson Jr., *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven: Yale University Press, 1988).

㉑ Ella Landau-Tasseron, “The ‘Cyclical Reform’: A Study of the Mujaddid Tradition”, *Studia Islamica* 70 (1989): 79-118; Hava Lazarus-Yafeh, “Tajdid al-Din: A Reconsideration of Its Meaning, Roots and Influence in Islam”, *The New East* 31 (1986): 1-10; Nehemiah Levtzion, “Eighteenth-Century Renewal and Reform Movements in Islam”, *The New East* 31 (1986): 48-70; Nehemiah Levtzion and John O. Voll, eds., *Eighteenth-Century Renewal and Reform Movements in Islam* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987); Nehemiah Levtzion and Gideon Weigert, “Religious Reform in Eighteenth-Century Morocco”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995); John O. Voll, “Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan”, in *Fundamentalism Observed*, ed. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 345-403.

㉒ Emanuel Sivan, “In God’s Cause”, in *The Erasmus Ascension Symposium: The Limits of Pluralism – Neo-Absolutism and Relativism* (Amsterdam: Praemium Eramian Foundation, 1994), 16.

㉓ 同註⑰ Al Azmeh, *Islams and Modernities*, 98.

㉔ 同註⑭ Lewis, *Islam in History*; 註⑩ Gellner, *Muslim Society*; Khaldun, *The Muqaddimah*.

㉕ See S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1983); idem, *Kulturen der Achsenzeit: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 2 vols. (Frankfurt: Suhrkamp, 1987).

㉖ 同註⑱ Voll, “Fundamentalism in the Sunni Arab World”.

㉗ John Waterbury, *Commander of the Faithful* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1970).