

# 西方論述下基本教義的初探— 以伊斯蘭基本教義運動為例

洪鎌德

國立台灣大學國家發展所教授

收稿日期：91 年 11 月 29 日 接受日期：92 年 1 月 21 日

## 中文摘要

本文以西方學界的觀點探討世界各大宗教的基本教義派之宗旨、主張和活動，特重伊斯蘭基本教義近期演變的狀況，並兼述它與恐怖主義暴力活動之關係。全文首先指出基本教義名稱之由來和涵義，兼述「軸心的時代」各大宗教產生之背景，前人生活之道依賴迷索思（迷思）與邏格斯（邏輯）之交互為用，來說明現代社會兩極化所帶來第三世界人民的災難與痛苦。繼而指出現代基本教義產生自世俗化、後殖民主義、共產主義運動的失敗和全球化的因由，以及基本教義特徵：包括政教不分離、基本價值與原宗旨之固守、對現代性與現代化之排斥，以及好戰暴力之崇尚。在討論世界各大宗教的基本教義產生之因由和特質之後，本文聚焦於伊斯蘭基本教義的理論剖析，其中牽涉宗教與世俗化之關係，包括伊斯蘭對世俗化的免疫能力、反對西方啓蒙運動的侵襲和抵擋理性主義的擴散。其中涉及近世伊斯蘭三波（改良、世俗化與激烈反西方）的復興運動。最終本文檢討基本教義未來發展的可能情節：其一、視基本教義為不適應現代化的病徵，因而可能遭受歷史的淘汰；其二、認為基本教義契合後現代主義對科技、經濟、政治之挑戰。當前的世界穿越國界的權力集團逐漸浮現，宗教將提供各個權力集團明顯的政治與文化認同。在此意義下，基本教義不再是文明的負面，而為改變人類命運之利器。在結論上，作者強調東西方世界宗教與文明的衝突，種因於兩元思考、兩元論述之偏頗，寄望由於本文之拋磚，而達成跳脫偏見，建立公正觀點之引玉效果。

關鍵詞：基本教義、迷索思、邏格斯、世俗化、去世俗化、全球化、政教分離、現代化、後現代、瓦哈卜主義、恐怖主義、反恐戰爭

## 1. 名稱和意涵

美國哈佛大學國際政治學教授杭廷頓 (Samuel Huntington) 曾經指出：隨著前蘇聯紅色帝國的崩潰，東西兩個陣營的「冷戰」之對抗將會埋葬於歷史教科書中。但冷戰的結束並不意謂意識形態的爭執之消失，接著而來的將是全球 8 個到 9 個大文明之間的衝突。文明的衝突 (the clash of civilizations) 將取代國際戰爭成為 20 世紀末與 21 世紀人類的宿命 (Huntington 1993, 1997)。

造成當前人類文明衝突的原因多端，其中最不可忽視的一項因素，便是宗教勢力的復興（洪鎌德 1998:397-400）。這包括宗教基本教義的理念與運動的興起。在 911 恐怖事件發生後，人們似乎只注意到激進的、極端的、好戰的伊斯蘭（回）教基本教義派與恐怖分子的結合，而忘記了基督教、佛教、興都（印度）度、錫克教、猶太教中也有狂熱的、暴力取向的與侵犯性的基本教義派之蠢動與猖獗。

「基本教義」的英文 fundamentalism 一字源自拉丁文 *fundamentum*，係指涉「基礎」、「基石」的意思。英文 fundamentalism 最初出現在 20 世紀初美國誓反教（Protestantism 新教）的辯論中。也就是在 1910 至 1915 年間宣傳福音的新教教徒，在刊佈一系列的福音手冊時，冠以「基本要點」的頭銜，來解說教義與教會的活動，目的在堅持《聖經》上的故事之真實性與無邪性（無懈可擊 inerrancy）。這可以說是面對現代世界（現代化）基督新教的解釋。在今天「基本教義」（或譯為原教旨主義）已出現在世上主要的宗教（基督教、伊斯蘭教、佛教、猶太教、興都教、錫克教等等）當中，成為信眾復古迎新的運動或計畫，它是把宗教教義結合政治活動的一股新型意識形態，是群眾性思想的新樣態 (style)。其中強調教義中不容改變的某些真理，以及具有至高無上的權威之某些教條。因為每個大的宗教都有其基本教義派的存在，因之，在實質上基本教義各個不同，不過在吸引信徒，激發其宗教狂熱與對教

義之盲信盲從方面，卻是有別於其他宗教的心態與活動之處（洪鍊德 2003）。

儘管基本教義派在各大宗教當中各有不同的看法與表現，但它們仍有其相通的地方。它們是有關精神性、靈性受到打擊的種種形式 (embattled forms of spirituality)，這是對其信仰感受危機的反應。基本教義者認為正在與敵人做生死的搏鬥，這些敵人使用世俗的政策和信仰來對抗宗教。基本教義者不認為這種戰鬥是通常的政治鬥爭，卻是看做善與惡存亡性的、實字性的戰爭。他們害怕被消滅，所以藉選擇某些教條、某些過去的實踐來保留他們的認同體。為了避免被世俗政權與世事所污染，他們從現世主流中撤退，而形成反文化。不過他們雖是從世事撤退，並不是不講究實用的夢想者。他們把現代世界的理性大力吸收，在魅力領袖指導下，他們把「基本的事物」加以精緻化，而創造了一套意識形態，俾供信徒行動有所依循。他們最終要回擊，而對日漸走向懷疑的世界重新加以神聖化 (resacralize) (Marty & Appleby 1991:814-842)。

基督教的基本教義派關心了教義核心之《聖經》的詮釋（釋聖嚴 1993）。但猶太教與伊斯蘭教的基本教義派則非如此。阿拉伯文 *usuliyyah* 相當於英文的 *Fundamentalism*，這是對伊斯蘭律法、原則的來源之研讀。不過西方的基本教義活動者，並不從事伊斯蘭律法之研究，因之，「基本教義」一詞，易滋生誤會。但今天大多數人都採用此一名詞，我們只好從俗沿用 (Armstrong 2000:x-xi)。

基本教義正像人類歷史上每個時代人群對其處境的反思、檢討，都是人類生活在緊張、害怕、疑懼的環境下，對個人與群體如何安身立命，如何看待內心的靈性生活，如何調整人與天（自然）之間的關係，如何在危疑震撼、無所適從的情況下，繼續存活下去的深思慎慮。因之，基本教義固然在 20 世紀，甚至 21 世紀不斷湧現、四處流布，但在人類歷史長河中，這種思想、宗教、文化的洶湧浪潮，卻不時驚拍兩岸，捲起千堆雪。

在遠古的時代，也就是史學家稱做「軸心的時代」(Axial Age 700-200 BC)，不只在中東（伊拉克）出現了蘇末人的文化，也在印度恆河流域、中國黃河流域、北非尼羅河流域，以及古代希臘半島，出現了猶太教、興都教、佛教、儒教、道教、古埃及的文明與古希臘之哲學與文藝。主要的是這段時期農業的發達，使農產品在消費之外，尚有剩餘，可供市場買賣。在群際商貿溝通下，古老的異教和地方神祇的護祐，已無法滿足當時人與當地人的心靈之滿足。加上物質生活的改善，休閒時間的充足，使軸心的時代世界東西各地的人群開始發展內心的生活、探求靈性的底蘊。在發展一種相當於中國人所強調的「仁」之觀念，也就是博愛與同情之後，有識之士深覺直接生產者的勞苦群眾，也有直視聖神的能力。於是本真的虔誠 (authentic piety) 成為內心告白的信念，也成為各大宗教紛紛出現的主因。儘管諸大宗教的教義內涵各個不同，但都圍繞超驗的理念在打轉，也就是培養內心的靈性，和強調行善、施仁、同情的重要。

這種人類歷史的重大轉折，不只發生在古代軸心的時代，就是歐洲 16 與 17 世紀，也經歷同樣的過渡移轉之史實。這次的轉型與前次完全依賴農業生產的剩餘不同，而是倚靠了科技對財富的創造。過去 400 年間經濟的躍進，造成政治、社會、文化與知識的重大改變，也使人們對真理的科學性與合理性有了新的體認。由此帶動了宗教觀念的更新。在周遭環境劇變下生活的人群會發現其信仰已不符合現實的需要，既不能啟發新知，也無法提供安慰。於是檢討過去、正視現實與希冀未來，就會產生如何把過去的良好經驗付諸現時生活的實踐，這也就是基本教義出現的主因。

其實前人的生活之道，與吾人今日的生活方式有很大的差別。前人無論是在思維、講話，還是獲取知識方面靠的是兩種方法，其一為迷索思 (mythos)，其二為邏格斯 (logos)。這兩種方式交叉使用，不可偏廢。迷索思也就是迷思、神話，是最基本的，是當成超越時間、恆久存在之物。它們追溯生命的源起，是文化的基礎，深存於人的心

靈底層。它牽涉到人群實踐的事物，而賦予其存在的意義。迷索思為男女日常生活提供意義的脈絡，它指向永恆和寰宇，立基於潛（無）意識深層之下。所有古代的神話都是古人的心思與心理學之樣式。古代神話中善惡勢力的對抗，雖不合理性的剖析，卻是影響吾人經驗與行為的重大因素。今人缺乏神話，所以必須仰賴心理與精神解析去探索吾人內心深沈的世界。

就像藝術、音樂、詩、雕刻一般，神話也可以靠理性的證明來展示其意義。藉著祭拜、儀式、典禮之助力，神話可以在崇拜者心中復現出來，也就是其神聖的感受之召喚與生命潛流之體認。神話與祭拜難分難捨，兩者如影隨形、不易分開。神話牽連到神秘的特性 (mysticism)，各大文化或多或少倚靠神話之闡釋，而進入眾人內心的潛思冥想，最終獲取「豁然貫通」的直覺性洞察。

前人不像現代人對歷史只重其因果關係之事實，而是在探討歷史事件的意義。任何事件並非單純的、獨一的故事，而是永恆的、無時間限制的實在之外部展示。是故歷史乃循環重複之事。歷史的敘述對前人而言，乃為其永恆面向的捕捉。

除了迷索思之外，邏格斯也是前人思想言行不可或少的工具。它是合理性的、實用性和科學性的想法，幫忙世人在現實世界中順利生活下去。今日西方人對迷索思已興趣缺缺，但對邏格斯卻加以擁抱珍惜。要使邏格斯適用有效，就必須講究事實，並與外面的實在相符合。這個符合邏輯的推理方法，是吾人創造事物，使事物能夠運作，也是教導別人採取行動路線的方式。與迷索思回顧過去、返回基本不同，邏格斯注重當下事物，而設法尋找新的事項，也就是靠舊的見識，來控制當前的環境，發現新的事物，或發明新工具、新途徑。

在前現代的世界裡，迷索思與邏格斯為缺一不可的生活工具。但兩者卻是本質不同的方法，把這兩者混為一談，是不方便的、也是危險的。迷索思無法藉經驗事實來證明其為真實，它只提供意義的情境，使人的實踐變成值得。但邏格斯卻也有其侷限，歐美人士由於科

學與技術成功的應用，使他們誤信邏格斯是通往真理唯一的道路，因而把迷索思看做是錯誤與迷信。他們所創造的新世界與古舊的神話精神體相互矛盾。西方人現代宗教經驗業已改變，這是因為很多人相信科學的理性主義真實的，甚至企圖把迷索思轉化為邏格斯。包括基本教義者在內都曾做過類似嘗試，這種混淆只有治絲益棼。

從 16 世紀初至今，西方經歷了 400 年的現代化過程；而現代化過程並非一帆風順的波浪不興之流程。剛好相反，它卻是令人異化、驚悚與險象環生的痛苦過程。原因是劇變中的世界，使生存其中的人群見到新異、陌生、無法辨認的事物，而使他們陷於疑懼、不安的困境裡。要之，基本教義者感覺他們被迫向威脅其神聖的價值之惡勢力奮戰。對於身處戰爭中的戰士，他們難以體會別人的心態與處境。因之，理解現代化怎樣導致社會的兩極化是大有必要的，特別是對別人遭受或感受的痛苦，更要設身處地去感同身受，也就是感受現代化好處的人，應當去體認現代化給另外一些人帶來的折磨、災難與痛苦。對基本教義者而言，現代化並沒有帶來解放，而是帶有侵略性的攻擊，是令人畏懼疑慮的 (Armstrong 2000:xii-xvi)。

基本教義之重心在於對嫡傳的宗教之古老經典、神跡、禮儀的特別尊重和嚴格信守，但它也泥守某些政治信條，從而使宗教與政治結合為一、國家與教會不分，個人的信仰變成公家的事務。基本教義隱含負面的、壞的意涵，變成頑固、非彈性、不懂隨機應變的同義詞，也和教條主義、威權主義，甚至極權主義連繫在一起；但另一方面基本教義卻也顯示遵守原則、認同群體、祛除自私自利的想法與政治等等優點 (Heywood 1998:799)。

由是可知基本教義一詞對批評者與擁護者而言，有極大的差別看法，因之，也是一個爭論性極高的概念。因為批評者認為這一教義或主義缺乏寬容，而對異己者多方迫害，大大威脅了自由民主的價值和個人的自由。隨著世界範圍內的共產主義之退潮，宗教的基本教義，特別是伊斯蘭的基本教義將取代馬列主義成為對抗西方的主力，也是



威脅當前世界秩序的亂源。由於前述，基本教義被等同為教條主義、威權主義、甚至恐怖主義，有人遂主張採用另一名稱，像「傳統主義」、「保守主義」、「正教」(orthodoxy)、「復活主義」(revivalism)等等。不過「基本教義」比較能夠說明它政教不分的內涵，也為大眾所熟悉的概念，所以為當代人所樂意採用。

在 20 世紀末最後 10 年間，西方人多數接受一種說詞，大多認為工業化、城市化、現代化帶來了世俗化 (secularization)。世俗化的意思是指人類利用理性與科技的進步，把其生活的時空觀念集中在現世當中，從而對臨終的關懷、死後的天堂、來生的輪迴一概拋在腦後。這也意謂擁抱科技與現實生活，而棄置宗教，也就是理性戰勝了迷信，這是物質生活重於精神生活之說法。可是縱觀全球，世俗化固然加快其腳步，隨同資本主義與商貿活動征服第二與第三世界，但宗教的復興運動，卻瀰漫在發展中的落後地區。連同物質生活豐富的西方社會，也出現了宗教復活的現象，並形成政治要求、政治主張的新形勢。由於這些基本教義者堅持宗教和法律、和政治分不開，而社會的重建、人群的再生又不能不靠原始教義的重新宣揚，因之，把基本教義視為政治的思潮、政治的意識形態來探究，也成為當急之務。

基本教義雖然是崇古、復古、回顧過去，而有點落伍的外觀，而且處處展示其對現代事物的厭惡與敵視，但它卻是現代的產品。在西洋史當中，要找復古的先例，固然不少，但像當前基本教義這樣聲勢浩大的群眾運動，而又結合現代的科技利器（像激進基地恐怖分子之研製自殺性炸彈、駕駛客機衝撞高樓、或試圖竊取核彈頭，研發生物科技、神經戰武器等等）可謂少之又少。勉強舉個例子，像 16 世紀初，日耳曼的傳道士兼安納巴普梯士派僧人閔徹爾 (Thomas Muntzer 1489-1525)，領導農民對抗封建政權與教會，釀成農民戰爭。以及法國新教改革者的喀爾文 (Jean Calvin 1509-1564)，在日內瓦建立基督政權，管理所有世俗的事務。此外，17 世紀清教徒在英國所引發的憲政和人權革命，以及對現世關懷所表現的移民北美，在新大陸建立

「新英格蘭」，都可以說是復古主義初露頭角，在西洋近代史上的少數典例。以下我們再詳細析述現代基本教義崛起的背景和因素。

## 2. 當代基本教義崛起的因素

造成 20 世紀末，基本教義派活動的猖獗和深具有特色，乃是它與現代化過程曖昧的關係。表面上基本教義派反對現代的文明，卻從現代文明的世界獲得其理念、看法和利器，它大聲抨擊與指摘現代社會的墮落、腐敗、物質主義、享樂作用、拜金觀念、遠離神明、耽溺聲色，但卻又對現代的科技、傳播媒介、國家機器、核子武器、生財秘方（石油價格之操縱）興趣盎然，緊抱不放。這也使阿拉伯裔英國學者帕列克 (Bhikhu Parekh) 稱宗教的基本教義為「現代性」(modernity) 的「私生子」(Parekh 1994) 底原因。要為各種各樣的基本教義之中崛起指出共同的理由是不容易的，原因是各種宗教每受各地情勢的不同之影響，而有不同的反應，加上教義的分歧、文化背景的殊異，也難以找出共同的原因。唯一可以指出的是：出現基本教義之社會，普遍都出現了認同的危機，這種危機有真實的、客觀的，也有人為的、主觀的，各個不同之危機的存在。造成這些危機在 20 世紀末的紛紛出現大概有下列四個要素比較值得注意：(1) 世俗化；(2) 後殖民主義；(3) 革命性社會主義之失敗；(4) 全球化。

(1) 世俗化：現世的講究，理性的理念和價值的散布，以致對宗教的、神聖的理念與價值的擠迫、乃至取代，是造成傳統宗教式微的主因。隨著宗教約束力量的消退，作為東西方社會的「道德韌帶」(moral fabric) 之宗教遂被削弱。是故基本教義自稱為對現代墮落與虛偽的道德之抗議，主張道德的重整，並重新架設人與神的溝通橋樑。這種道德保守主義就出現在 1930 年代美國右派基督教活動中，也出現在埃及、土耳其、巴基斯坦與阿富汗（塔利班統治時期 1997-2001）。換言之，世俗化是基本教義所宣布為深仇大敵的對象，儘管

世俗化也為第三世界的人民帶來物質生活的改善，包括生活水準的提升，物質匱乏的減少、城市生活的舒適與方便。

(2) 後殖民主義：殖民統治的結束，使早期殖民地脫離殖民母國而獨立、而自主。但不少殖民地在建國初期，卻缺乏凝聚全民的公民意識、民族認同，以致地方主義、部落主義死灰復燃，採用非西方，甚至反西方的方式來進行國家的重建。蘇卡諾的建國五原則(Pancasila)，便混合著民族主義、社會主義、伊斯蘭宗教等等成分，要作為印尼建國的基礎。1979年伊朗的革命推翻了巴勒維王朝，改建「伊斯蘭共和國」，更採取反美、反英、反蘇的外交政策，正標誌著伊斯蘭基本教義對殖民的西方帝國主義者之強烈反彈。這也說明反殖民主義、或稱後殖民主義是使基本教義在發展中的國度急速崛起與擴張的主要原因之一。西方正代表帝國主義、殖民主義與現代世俗的文明。一旦西方勢力以新的姿態（新帝國主義、新殖民主義）重新介入殖民地之後，當地土著藉以抗拒的力量，只剩下傳統的信仰、古老的文化，特別是根深蒂固的民風舊俗，這促成了基本教義和民族主義的結合。是故在發展中的第三世界，基本教義是反基督教的文明，是反西方文明的在地與土著勢力之崛起與展現（洪鍊德 2002c）。

(3) 社會主義之失敗：社會主義有好多種，其中以西歐、北歐的民主社會主義推行福利政策最為成功，是一種採用和平與漸進的方式，在尊重原有的憲政體制之下，進行社會的改良之社會主義。反之，則為採用馬列主義進行社會革命的激進的社會主義。這一社會主義在第二世界，也就是共黨一黨專政的國家推行了三、四十年（在舊蘇聯長達 74 年），結果證明徹底的失敗，也導致舊蘇聯與東歐共黨國家的潰敗。同樣模仿舊蘇聯或毛澤東式的「民族解放」鬥爭，在第三世界進行奪權的各國共產黨紛紛失敗，這就說明企圖替中下階級貧窮人民請命的激進左派革命的政黨在新興國度搞武裝反叛的困難與無效（洪鍊德 2000a；2002c）。要吸引第三世界的城市貧民與鄉下貧農，已無法倚靠社會主義所描繪的美景。於是土生土長的宗教勢力遂

乘隙而入，成為落後地區人民期待拯救的出路。1980 年代與 1990 年代黎巴嫩抵抗以色列的激進戰士，遂受著「真主黨」(Hezbollah)、或「希望黨」(Amal) 等團體之領導，而這些黨團與伊斯蘭革命成功的伊朗有所連繫。另一方面巴勒斯坦解放組織，本來在謀取巴勒斯坦早日建設成一個獨立自主的國家，但由於其領袖阿拉法特縱容組織內好戰派，亦即基本教義派哈馬斯的坐大，甚至採取自殺炸彈對付以色列，導致以阿衝突益形擴大，也使中東局勢更為險峻。這一切在說明馬列主義在第二與第三世界的失敗促成了基本教義的崛起與壯大。

(4) 全球化：全球化是由於資本主義從工業先進的國家藉由國際商貿、旅遊、資訊、交通之便利，而侵入發展中的國度，進一步透過跨國公司、資訊科技、知識經濟、消費文化而企圖宰制後進的社會，而達到國際的相互依賴，與寰球生活方式的一體化（洪鍊德 2002d）。全球化已削減了「公民的民族主義」企圖建立安全而又穩定的政治認同之能力。這就表示宗教逐漸取代民族主義成為集體認同的主要泉源，另一方面也意謂基本教義以種族的民族主義之面目浮現。對於世界某些國度或地區，民族認同尚未建構完成之族群，基本教義的湧現形成一大威脅。像斯里蘭卡居民的辛哈力人中好戰的佛教徒，便在基本教義派唆使下，動員民眾壓迫少數民族的淡米爾族，導致後者之暴力反抗。甚至醞釀分離主義與獨立運動。這也就是何以 1970 年代以來錫蘭島北方出現「淡米爾之虎」游擊隊，對抗斯里蘭卡人民解放陣線的政府軍之原因（王樹英 1999）。

同樣的情形發生在奉信基本教義的猶太西岸住民（移民）之暴行（例如 2002 年夏為報復一名住民遭受巴人殺害，不惜對其鄰近巴勒斯坦人進行燒殺）。興都教與錫克教中的極端份子在對付不同教派（特別是伊斯蘭信徒）的同國公民，以及為了爭奪喀什米爾對付巴基斯坦人所表現的好戰與暴力，都令人髮指。這不限於發展中的國家，就是北愛的共和軍，也就是新教教徒，反對天主教教徒與愛爾蘭統一所造成的暴動、暗殺、炸毀，也使人們對基本教義中的暴力傾向，以

及好戰、嗜殺，難以苟同。無論如何全球化的產生，對基本教義的散播或有幫助。但在一個日益相互依賴的世界中，任何一個族群要依賴一個種族的、或一項信仰的、一樁政治的藍圖來建立認同感，卻是困難重重。即便是以何梅尼教長 (Ayatollah Khomeini 1900-1989) 至高無上的治國命令，也無法使伊朗人民擺脫貧困與落後。這個靠基本教義主政的神權政體在何氏逝世以來標榜了「實用的基本教義」路線，卻無法克服現實的種種限制，包括從與伊拉克長達 8 年的血戰中復生出與復甦出來。基本教義必須被迫採取實用主義的招牌，就可以看出這一政權的誠信正受到多大的質疑 (Heywood 1998:290-293)。

### 3. 基本教義的主要特徵

在林林總總的幾種當代思潮與主義中，要數基本教義最為特別。其中有兩點值得我們注意。第一、它出現在各大宗教之間，也就是不分宗教教義與結構的不同，幾乎沒有一個宗教不出現基本教義的宗派。要研究宗教的基本教義，把它當成爲大宗教之下的次級體系、流派來看待，就首先要瞭解各種宗教的教義、傳統和演變情勢，也就是理解它們是否相信一個神明（天主、阿拉、上帝）、擁有一本經典（《聖經》、《古蘭經》〔又譯爲《可蘭經》〕、佛典等等）、有怎樣的教會組織、對個人與社會持何種的看法、對來生（死後、往生）抱持怎樣的關懷等等。此外，這些不同宗教、教派的基本教義份子，或是採取反憲法，搞革命與暴力的立場，進行武裝鬥爭；或是遵守國法、贊成體制（財產權的尊重、金錢交易的採行）、主張與別人和平相處。

這種看法與作法（政治行動）之不同，使我們意識到一項事實，那就是宗教的基本教義，本質上爲政治思想的一種形態，而非一大堆政治的理念和價值之實質內涵。例如大部分的基本教義都與自由派的個人主義敵對，但北美新教的基本教義卻主張「粗放的個人主義」

("rugged individualism")。又《古蘭經》反對高利貸與以利息爲基礎的銀行之借款與貸款，從而使伊斯蘭的基本教義無法接受市場經濟體制，但美國的新教基本教義之中心論旨或主題可以被認明的情形下，它們各有其承認與遵守的原則，包括對私產與貸款的尊重，這是被它們視爲不容挑戰的「真理」，不管其內容究竟什麼。

第二、既然宗教的傳統關懷爲神聖的精神和「來世的」事物，因之，認爲宗教的教義和價值構成了政治的意識形態之說法，未免顯得突兀。當然從宗教的理念引伸出意識形態是自古皆然、毫無新鮮。像倫理的社會主義取法基督的善行，或是從伊斯蘭教，和猶太教取得提供其價值體系之基礎，都是大家耳熟能詳的事。保守份子向來就讚賞宗教提供社會以價值的基礎和共同的文化，是穩定社會最重要的磐石。安那其（無政府）主義份子反對政府存在與價值，因之視道教與佛教爲自然和諧的楷模。至於環保人士強調萬物的生命之一體，這些都說明各種各樣的意識形態擷取宗教的精神與理念。

但基本教義派與上述其他意識形態不同之處，並不是把宗教的理念當做手段來維護、或美化其政治信條。反之，這些宗教理念與價值便成爲其政治思想的材料。由於基本教義有其重建社會整套的理想與計畫，稱它爲意識形態、或是一種的主義也無甚不妥。有人把基本教義看做是民族主義之下的一個次級種類，這固然符合事實的陳述，但基本教義主要的是牽涉到宗教信仰的基本問題，其範圍與界限，常常超出民族主義之外。必須指出的是基本教義常在強調民族、種族、族群的特徵、特性之外，涉及神聖的、精神的、來世的最終關懷。其中像伊斯蘭的基本教義，甚至對種族、族群的差別毫無興趣，只要是信奉阿拉的各種穆斯林（回教徒），都可以結盟，都可以稱兄道弟（吳武夫 1990:66-67）。

依據英國學者海屋德 (Andrew Heywood) 的分析，基本教義的中心議題，或稱基本特徵，有下列四項：宗教與政治的合一、基本教義的衝力、反對現代主義和勇狠好鬥的好戰性。



## (1) 宗教與政治的關係

基本教義的核心議題是拒斥政教分離的原則。事實上，何梅尼教長曾經說過：「政治就是宗教」，也就是把政治現象歸類為宗教信仰延伸出來的權力鬥爭。不過，就西洋近世政教分離，國家與教會分開的觀點來說，強調政治是宗教的一部分，不覺使人有退居神權政治的時代顛倒與錯亂的感受。那麼什麼是宗教呢？宗教應當是共享現世之外、超驗的來世之信念的人群，有組織的社會群體 (organized community)，他們有其特定的、被認可的、被允許的活動與實踐。對超驗的事物之信仰、敬重、頂禮、膜拜，幾乎是各個宗教的主旨，至於這個超驗的事物，是否超自然的最高主宰，還是創造萬物的神明，或是自然人化身為聖靈，都難以一概而論，更何況超驗的事物，不只包括萬能的、無處不在的神明，也包括個人的拯救與解放，甚至像信奉佛教的人士所要達致的涅槃至境。一般社會學家對宗教的本質持有各種各樣的看法，其解釋並未趨向一致（洪謙德 1999:363-402）。

法國社會學家涂爾幹稱宗教包含了社會自認為「神聖的」事物，以及與它們視為「凡俗的」事物之相互對照。宗教主要的功能在於為群眾創造一個集體的良知、集體的意識，目的在把信眾團結起來，形成一個「道德的社群」。之前，馬克思認為宗教是對現世的非人化與異化的抗議、是「被壓迫者的嘆息、是心靈盡失的世界之心思」。馬克思甚至把宗教當成群眾的鴉片，也就是統治者與剝削者麻痺群眾的手段，從而把宗教當成意識形態，特別是統治階級欺騙人民的意識形態來看待（洪謙德 1999:368、376-377；1997:317-340）。

韋伯不認為宗教只具負面的功能。反之，他從誓反（新）教的刻苦、勤勞、節儉等宗教倫理中，看出資本家理財營業的企業家精神，從而認為宗教的理念和實踐有助於社會的改變。事實上，企業家重視工作與勤儉，而鼓勵人們從祈禱與勞動中達成人身救贖的目的，無疑地為歐洲資本主義的興起奠下基礎（洪謙德 1998:166-172；2001:201-205）。

宗教對政治生活的衝擊逐漸減少，其原因為自由的文化與理念之散播，是西方進步的工業社會先之作為。不過自由主義所倡導的世俗化，最先並沒有反對宗教的本意。像洛克和穆勒之強調宗教信仰與行事之容忍，反而促成自由、民主、多元社會的發展。在西方主張政教分立、國家與教會分開之後，逐漸形成宗教自設氛圍、自創天地去求取發展。其後公私生活之劃分也意味公眾政治的事務交由官署、法律去管理。反之，涉及私人的、良知的、宗教的生活則歸個人自行處理。以自由主義者的眼光來看待，這種公私分辨的好處，為個人自由得到更大的保障，私人事務不受政府的干涉。把宗教「私人化」之後，世俗化擴充到為政治與宗教劃清界線。教會與國家的分立載明在美國憲法上面，也為英國政治實踐所尊重，儘管英國建立的宗教（大英公教）在與國家打交道時仍舊享有某些特權（洪謙德 2002b:34-41）。

可是宗教的基本教義的精神卻是拒斥公私的分開。其原因有兩項。其一、基本教義是政治認同的表現。當前公眾範圍的不斷擴大是建立在世俗與合理的基礎之上，但公權力與公事務的增大卻逐漸削弱傳統的社會規範、網絡、價值，也剝奪很多人的認同體，造成現代人成為當今世界的「孤兒」（霍布斯邦 Eric Hobsbawm 語，Hobsbawm 1994）之原因。基本教義積極的、熱心的特徵在於建立宗教成為主要的集體認同體，俾給予成員與信眾一個根據、一個向來缺少的認同感與歸屬感。嚴格言之，正是基本教義拒絕把宗教看做私人良心的事業一點，使它有理由、有資格另建意識形態。在基本教義派眼中把宗教僅僅看做私人的、精神的、性靈的事物，會招致肆虐於公共部門的罪惡與腐化。當今社會的濫情、腐敗、物質享樂、貪婪犯罪、缺德正是宗教私人化的結果。基本教義的解決方法很簡單：要把世界更新，就要把既存的社會結構廢除換新，也要把整個體系立基於宗教原則之上，其範圍包括了法律、政治、社會、文化和經濟。

其二、基本教義派認為世俗化的公共領域之所以腐敗，必然產生



兩種的回應。第一，消極的做法，也就是從社會主流生活方式中撤退下來，嘗試重建理想的信仰者之社群。這可以美國阿米什 (Amish) 自建特殊社區，或是在以色列過份正派的猶太人所建立哈列定 (Haredim) 為例，來指明宗教決定了社會、經濟和政治的原則。這些信眾比較關懷這些原則是否被遵守，而不計較整個社會是否徹底更新。第二個反應為積極的基本教義派。他們採用反對與戰鬥的立場。因為採用政治的手段，可以視為意識形態的一種。他們所理解的政治不過是傳統的、向來的定義，也就是認為政府的政策和國家的行動就是政治的本質。他們不只認為政治本身完全腐化，還企圖奪權，或運用影響力去干涉政治，把現代國家當成道德重整的工具，加以奪取。批評者認為這種把政治與宗教的分離消除，使得基本教義擁有極權主義的面貌與衝力。一個以宗教原則為基礎而建立的國家，由於不再分辨私人與公家，其所做所為完全是公共勢力滲透入社會的每個角落，其走上極權之途，勢必難免。

## (2) 基本教義的脈動與衝力

在廣義上來看，基本教義牽涉到理念與價值的信持，這些理念與價值乃為「基礎的」、「基本的」。由於基本的信念與價值被視為理論體系的核心，而非邊緣的、過渡時期的看法；因之，這些理念與價值通常具有歷久不衰和不能改變的性質，也連結到體系原始的、或「古典的」的形式之上。基本教義遂被看做與相對主義相反，也就是與否認有客觀、絕對的標準之相對主義相反。假使以絕對主義和相對主義做兩端來看待，那麼基本教義就如同共產主義和法西斯主義一樣，接近絕對主義的那端。反之，自由主義建立在理性與懷疑之上會趨向相對主義的那一端。不過所有的意識形態都包含或大或小的基本教義，那就是維護其原始的、古典的主旨、典範、精神。在這種說詞之下，基本教義成為修正主義的反面。古典的馬克思主義因為大力主張取消與取代資本主義，便具有社會主義基本教義的形式。反之，社

會民主（民主社會主義）無意堅持廢除私產、市場和物質報酬，便可以視為社會主義的修正，是一種的修正主義。

在宗教的基本教義中，所謂「基本的事物」(the "fundamentals") 經常（雖然不是永遠）衍生自神聖的經典之內容，並且以句斟字酌、符合原文、符合真理的說詞來獲得支撐。事實上，美國誓反教的基本教義便以墨守聖經經文，而返回「基本面」。其牧師至今仍舊在說教「創世論」(creationism)、或「創世科學」(creation science)，宣稱人類為上帝所創造一如〈創世紀〉經文所宣示者。他們拒斥了達爾文的進化論。這種情況可以從三種具有經文的宗教（基督教、伊斯蘭教、猶太教）中看出，每一種宗教都擁有其聖經，號稱是上帝的話之披露。不過基本教義也不能等同為泥守經文者。原因是每種神聖的經文包括了各種各樣的理念、教義和原則。要把經文當做社會更新和群眾動員的政治意識形態（主義）來看待，必須從經文的裡頭擷取其「基本的事物」。這些基本的事物必須以簡潔的原則來提供宗教認同的、精確的與不含糊的定義。

諸教派中過份泥守教條，而為過分的正教 (ultra-orthodox) 者，其主要的目標在使其生活完全符合經文的指示。但基本教義者與此不同，因為他們強調活學活用經文，也就是把經文中複雜深邃、奧秘的部分簡化為政治兼神學的行動綱領。在伊斯蘭教中，這稱為「伸縮性的解釋」。這樣有選擇性、有解釋性的作法會滋生何種選擇、何種解釋才是正確的「正本」、「真解」之問題。基本教義派要解決這一問題，便反映在由「何人」去進行選擇與解釋。在這種情況下，神職人員與宗教官署扮演的角色反而不重要。反之，負責解釋的人必須是德高望重，有鬥爭經驗的魅力領袖，如同伊朗革命的精神領導何梅尼教長。這就是何以任何一個宗教的基本教義會伴隨魅力領袖而來，也使此教派充滿了權威性格的原因。

20 世紀末基本教義的運動到處流竄，這一教派的力量表現有能力產生政治的活動與動員其信眾。因此，基本教義不只在心理的層次，

也在社會的層次運作。心理層次上來說，它提供不確定的世界一份穩定的力量。由於是宗教，從它對現時人類遭逢深沈而又困惑的問題，提出化解之道。這個化解之道既直截了當，又是實用的，又是絕對的。在社會層次方面，它的吸引力已推廣至受教育與專業的人士，但訴說的對象為更廣大的、下層的、邊緣化的大眾。在為發展中的國家提供確定的認同與社會秩序之同時，它取代了更新社會與伸張正義的社會主義，把本身轉變為其簡化與直截了當，了無牽掛 (stripped-down) 的特性。這種特性使它無法處理繁雜的、困難的世事，更無法發展出全面的解決方案。由於缺少政治的藍圖，基本教義者即便是像伊朗的神職人員當權，在解決問題時，不是臨時起意，便是從政治實踐的傳統中尋找妙方，要妙手回春都不容易，遑論旋乾轉坤？至今尚無立竿見影的基本教義之經濟理論、或軍事謀略之出現，就可以看出基本教義者主政之力不從心。

### (3) 反對現代世界

基本教義最明顯的特徵就是斬釘截鐵地反對現代世界。現代化對基本教義派信徒而言，代表了衰敗與腐化，其典例為不信神明的世俗主義之瀰漫。為了使人類能獲取拯救與更新，遂主張重返古代的「黃金時期」，接受古代精神與傳統的沐浴與薰陶。只是這種主張所造成的印象未免太簡化而容易誤導。原因是基本教義者，並非全盤接受傳統，而是有選擇性的接受。另一方面他們也不是徹底排斥現代性，也是有選擇性的拒絕。換言之，它對現代化的產品既愛又恨、既羨慕又嫉妒。不管如何基本教義的一個面向就是反現代世界與現世主義。它在大力贊可傳統價值時，接近了道德的保守主義。

西方的社會因為屈服於私人的頂禮膜拜和滿足個人的需求，在道德上被看成敗德，甚至墮落、濫交、嫖妓、同性戀、色情、吸毒之氾濫等等，正是道德污化的象徵。因之自由的個人主義和基本教義最大的分歧為道德的鴻溝，前者鼓勵個人進行道德的選擇，後者則嚴厲要

求個人遵守既定的、神賜的道德要求。伊斯蘭基本教義甚至要求恢復古代的宗教法 (Sharia 神法)。與此相當的是基督的基本教義者，呼籲重視家庭的價值與宗教的價值，來驅除色情的氾濫。

這麼說來是不是要把基本教義等同為保守主義與傳統主義呢？事實不然，它們的內涵 (教義) 或形式 (作法) 或有重疊相同之處，卻非一體之兩面。在美國基本教義與保守主義曾經聯盟，透過「道德的多數」 (Moral Majority) 之組織宣揚道德之重整。但保守主義卻是較為謙卑與謹慎；反之，基本教義則咄咄逼人和熱情奔放。保守主義旨在保護菁英和衛護上下尊卑的垂直不平等之關係 (hierarchy)；反之，基本教義則向貧困大眾訴求，也以民粹主義者之方式力求社會的平等。保守主義除了遵守傳統價值與規範之外，還要求其繼續繁榮滋長；反之，基本教義者是極端的、基進的 (急進、激進) 的，甚至不惜訴諸暴力，講究革命方式。

另一方面，傳統主義和基本教義也有所分歧。前者相信傳之有年的典章制度，是現代人言行遵守的典則，不可將傳統輕易作廢；反之，基本教義只注重其信仰之宗教的傳統，且是對該傳統的新解釋，其目的在達成社會徹底的更新。不過基本教義派與新右派反動的基進主義 (radicalism) 有相似之地方。只是基本教義派份子比起反動份子來更為反動，更為回顧過去，原因是新右派的反動份子多少著眼於清淨的未來，而不似基本教義派迷執於理想化的過去。基本教義傾向於魅力領袖的領導、偏好民粹主義、注重心靈與社會的更新，使人想到同法西斯主義神似，但最大的不同為法西斯主義者以國族之光榮、文明之卓越、擴大領土之要求、領袖之崇拜、獨裁與鎮壓之並施，來達到政治對社會與經濟之嚴控；反之，基本教義卻以激發宗教之狂熱、重建神權國家與政治為目的。

基本教義所以把現代性 (modernity) 等同為「大撒旦」 (the Great Satan)，主要的是因為現代化代表急遽的社會變遷。這種遽變與劇變威脅了單一真主、或上帝、或神明創造世界 (人與社會) 的傳

統說法。由於社會角色與社會遷徙的變化與時遞增，使道德與超自然秩序的看法為之零碎化。宗教傳統的零碎化產生了世俗化的國家，最後導致國家與教會的分離、神權與政權的分開。隨著現代化而來的便是合理化，儘管合理化有其宗教上的起源(Berger 1969:115)。歐洲 16 世紀宗教改革就是把世界去掉神秘化、去掉神話化，把上帝可藉祈禱、讚頌、告解而使世人贖罪的迷思打破。倫理的合理化過程，使道德與倫理脫離超自然的神明而獨立發展。不僅道德與倫理走上合理化，科學、技術的進步也拜合理化之賜。科學與技術的發展對確立與不變的真理之存在不但質疑，而且加以顛覆。由是對神明的信仰便隨現代化與合理化的進程，而日漸縮小。加上現代化帶來平等主義、文化的多樣性，都使人們的注意力從宗教轉向世間的各種新奇事物，而使上帝的地位一落千丈。更糟糕的是現代化對第三世界而言就是西化。而西化代表西方殖民主義與帝國主義的侵略、壓迫、剝削與不平等的待遇，這是橫加在第三世界人民身上的枷鎖，自然引起當地人民的反抗。是故現代世界、現代化被視為宗教的最大敵人、最大的撒旦，由此看來是可以理解的(Bruce 2002:16-39)。

不過不是所有的基本教義都排斥現代化的產品，像科學、技術、通訊設備、國家管理機器、武器（特別是核子武器），都是基本教義信徒企圖接受與擁有之現代產品。伊朗在革命後擁抱西方的科學，而不再是「伊斯蘭的科學」，誠如帕列克所言：「基本教義是在現代性的侷限內重建宗教，也可以說在宗教的侷限下應付了現代性」(Parekh 1994:121)。

#### (4) 鬥志昂揚、好戰成性

宗教的基本教義採用傳統的，以國家為中心的政治觀，但卻也追求特殊的形態的政治活動，那就是活力十足、鬥志昂揚、好戰的、暴力的政治實踐。基本教義份子也樂意被人稱為好戰性、鬥志極高的「聖戰士」，因為這樣的稱謂可以標誌其信徒的熱心與激情。基本教

義信徒的好戰性來自幾項因素。其一、宗教牽涉了人群的核心價值與信念，攸關個人與團體的生死大事，因之，為了堅持宗教的信仰，必須全心全神投入。凡涉及宗教的名目之行動，必有神明的旨意內，比其他的考量更為重要，這也說明人類有史以來，各種各樣的宗教興衰迭起，從未中斷之因由。

其二、基本教義為認同政治的一種形式，它用來界定信眾屬於那種那類的人，也為信眾提供集體的認同。所有的認同政治，不管立基於社會、國家、種族、或宗教之不同，都在分辨「內群」、「外群」「我們」與「他們」之不同。其中基本教義者又常把自己當成處於敵對的、不友善的他群中之孤立無援者，這樣既有助於本群之團結，也加強了本群對抗他群的戰鬥意識。他群被妖魔化為撒旦之化身，他們如果不是世俗化的產品，便是反對本族信仰的異教、或是馬克思主義、或是資本主義、或是帝國主義。

其三、基本教義派常持摩尼教(Manichean)的世界觀，強調光明與黑暗之間的鬥爭、善與惡的纏鬥。從而把自己幻想為善、正義、光明的化身，把對方看做惡、不公、黑暗的勢力。對基本教義而言，政治的衝突乃是決鬥，乃是戰爭，其中信仰者或不信者總有一方要獲勝，沒有騎牆中立之可言。

這種鬥志昂揚、好戰成性的結果，就是動輒採取法律之外、憲政以外的手段、去從事政治活動。儘管神的法律高於人的法律，但有些基本教義派，像基督教右派還是遵守世俗的法律與秩序。比較引起爭論的為基本教義對暴力的使用。把基本教義派視為賓拉登與開打（凱達、基地）的恐怖活動，或是將巴勒斯坦人的暴力分子當做人肉炸彈看待，是以偏概全的謬誤。需知基本教義派一般性的抗議活動是採取和平的、合法的手段為之。當然也有例外，可以指出基本教義派濫用暴力的事件，像 1981 年埃及總統沙達特遭基本教義急進份子刺殺身亡，1984 年印度總理甘地夫人為錫克教徒暗殺，1995 年以色列總理拉賓遭受猶太教狂熱份子鎗擊，以及 1991 年魯西迪(Salman Rushdie)



的作品《魔鬼的詩篇》的義大利文和日文翻譯者都遭殺害，難怪台北出現的華文翻譯，不敢註明譯者的姓名，而以佚名來處理，都是顯例。

對於採取暴力做手段來達成其政治或其他目的，基本教義的正當化理由是要殲滅罪惡，也是要光大神明的旨意。伊斯蘭挾炸彈自殺的激進份子相信為真主阿拉而犧牲個人的生命，是可以馬上進入天堂的捷徑。基本教義派使用暴力的頻繁與增多，乃是革命熱情與期待昇高，也是受到世界最後要終結，天國遲早要降臨的末日大災難 (apocalypticism) 之影響。基本教義的信徒尤其相信千年神國之降臨，隨著西曆公元 2000 年之到來，各種宗教的、各種教派的活動更爭先恐後地在世上出現，就表示這種末日的心態。

由以上的分析可見，伊斯蘭教的基本教義成為今日人類矚目之焦點，是故我們有必要進一步討論它的內涵與理論。

#### 4. 伊斯蘭基本教義的理論架構

顯然，伊斯蘭的基本教義就是一種的意識形態，把伊斯蘭教以政治體系的面目重建於現代世界中。其做法為把伊斯蘭主要的因素重加解釋，或是發明新的範疇，以彰顯伊斯蘭教旨的獨特性。在創造新詞與重新闡釋傳統的概念之時，伊斯蘭基本教義形成一個生機活潑、自具生命的器官性、或稱有機的組織。就像其他的意識形態一樣，伊斯蘭的基本教義每受歷史變遷與文化歧異而呈現體系結構中的緊張關係，也就是說隨國度之不同、局勢的發展，基本教義展現的運動之韻律也各各不同。像巴基斯坦與埃及的基本教義，在有關西方的認知，在政治權力的性質與宗教在人事上的角色，都有相同的看法，可是在政治的層次，兩國的基本教義每隨國家政策與實踐之不同，而有重大的分歧。

當做政治運動和思想體系，伊斯蘭基本教義之出現是對現代西方的挑戰之反應。特別是殖民與後殖民所呈現的國內外之現代化是導致這個反應的主因。工業革命和法蘭西大革命所促成的現代性產生了一連串的社經、政治與文化的改變。這些改變對全球各種社會之演化產生了直接或間接的衝擊。伊斯蘭的各國社會也在這波重大劇變中被波及。它們又形成了對西方而言在戰略上、經濟上與軍事上具有重大關係的區域，而成為西方殖民主義、帝國主義覬覦的對象。是故伊斯蘭的基本教義乃是伊斯蘭共同體 (Islamdom) 的社會群落與政治菁英，面對現代世界產生的制度、概念、理想之反應。

現代的伊斯蘭並非鐵板一塊，而是各種各樣官方教條、群眾信念、蘇菲 (sufi)<sup>1</sup> 實踐與現代詮釋之集合體，也是對文化霸權與政治道統 (正當性) 競逐的諸思潮之一 (吳云貴、周燮藩 2000)。

官方的伊斯蘭幾乎是國家、官員、僧侶每日研究、設計的官方教條，它落實在對民衆與信衆精神與物質生活管理的政策與法條當中。儘管官員與僧侶在解釋教義方面重點置放不同，卻強調國家正當性之維護、民間秩序、政治穩定之維持。是故為信衆注入保守的倫理觀念，讓人民愛國、守法、避免暴力相向 (劉靖華 2000)。

以上為溫和的、傳統的伊斯蘭。但在過去二、三十年間，卻出現了好戰的、鬥志昂揚與革命的伊斯蘭，這是由於「蘇東波變天」、前蘇聯帝國的崩解、東歐民主化，造成美國獨霸全球的趨勢，促使南歐 (巴爾幹半島)、高加索和中亞地區基本教義派的崛起，更是由於 1979 年伊朗革命所帶來中東伊斯蘭民族主義的高漲 (王懷德 1994)。

以上或可以看做是社會高層，亦即領導層所推行的高級伊斯蘭，另外尚有社會中下層，也就是群眾所信奉、所實踐的低級伊斯蘭。這是混合著傳統的智慧、地方文化與個人虔誠所形成的信仰生活。由於

<sup>1</sup> 蘇菲 sufi 係阿拉伯文 tasawuf 之簡稱，為山尼派的伊斯蘭教之神秘主義，遵守穆罕默德行誼的習慣與風俗。

文化脈絡、人際關係、歷史背景之不同，導致這種民間信仰派系之分歧。更因為社會階層隸屬的分別，使經商致富的企業家花錢營蓋華麗莊嚴的清真寺，而贏得倡導公益與慈善之美名。另一方面他們的孜孜求利，賺取利潤與利息、買空賣空、投機套利之奸商行徑卻大大違犯伊斯蘭的清規與教條。社會底層的農工大衆卻歡迎基本教義者對伊斯蘭的解釋。他們也履行每日祈禱、上清真寺禮拜，一生至少赴麥加朝聖一次的教規。鄉下的信仰與精神生活每每摻雜地方色彩，包括風俗迷信與僧侶的指引，而顯示低級伊斯蘭與高級伊斯蘭的分別。就在這種變化萬端、樣式龐雜的信仰體系中，基本教義以去繁存簡、去蕪存菁的方式清理教義中不合時代要求、以及諸個人的紛歧，而提出一套嚴謹的、精簡的、抽象的體系，俾把伊斯蘭的前提基調與重要原則揭露出來。

把伊斯蘭文化多姿多彩和變化萬千拿來與西方單一的世俗化主義相比，未免顯得太簡化了問題。事實上西方的世俗化也是有很多的面貌，而非單一的現象。雖然宗教與世俗之間鴻溝頗大，但現代世界都在同一社會中讓來世與現世的觀念與制度可以和平相處、同時並存。世俗化主義（現世的作為）在涉及宗教與國家的關係中顯示了幾項意義與功能。就像自由主義和民族主義，世俗化主義為現代世界的寵兒，它是現代性計畫中主要的成分，也是與現代世界的制度聯結在一起。世俗化的歷史同歐洲民族國家的崛起，以及同美國與法國，以及工業等革命緊密關聯。這些革命顯示了理性的勝利，也顯示了科技對政治組織、經濟發展和文化成長的應用與衝擊。針對宗教談空字化、普世化，這些革命卻在確定國土的疆界，宣示國家主權的至高無上。一旦領土的完整與國家主權的申張獲得大家的承認，立法不再是出於神明的意思，也喪失了它形而上學的起源。於是公民權取代宗教的區分、地方的不同、社會背景的歧異，而引導國民進入法律之前的人人平等。有些國家（美、法）把國家與宗教之分離列入憲法，另外一些國家（英、土耳其）則把宗

教溶入國家機關（宗教部、宗教法處）當中。

世俗化是把世俗主義的原則，應用到國家對內與對外的行動中。由於現代國家擁有一大堆涉及政策與制度推行之職責，因此世俗化也出現在教育、法律、工商、金融、社會福利、文化發展之上。

可是在伊斯蘭世界中我們卻發現好幾個國家致力於去世俗化、解除世俗化 (desecularization)，這要怎樣來解釋呢？社會科學家遂提出了幾種模型來試圖說明這種去世俗化的現象。第一個模型為響應了基本教義派的說法，把混沌未明的古代伊斯蘭教義召喚出來。它原始的力量在於反擊壓制，也反對世俗化理念的散播。兩項因素造成它在現代世界中仍舊能夠存活下來：第一、伊斯蘭的復活是傳統的社會與政治結構堅定不拔、歷久彌新的象徵；第二、伊斯蘭的更新顯示了深層的循環變化之模型，不管時間或空間都有些現象一再反覆呈現，值得人們去觀察與遵循。

第二個模型為受著韋伯學說的影響，把伊斯蘭文化放置在全球變遷與適應的脈絡之上。它主張伊斯蘭教的復興是特殊的社會對資本主義與工業化稍遲的，卻是嚴肅的反彈。伊斯蘭主義為集體願望之表示，這個願望在於再度搜尋工業的文化與工業的規範之誕生過程。以這一觀點來觀察，基本教義在於堅定一個信仰體系，或一組價值體系，其情況無異為宗教改革之初期，或誓反（新）教倫理出現前之情況。

在這種理論模型中，伊斯蘭對世俗化也有免疫的作用。有異於基督教、儒家學說、興都教，伊斯蘭教被看做有辦法擊退啓蒙運動的進襲，有辦法抵擋理性時代的降臨，因為它緊抱純淨的教義與律法（解釋過於精緻化的回教神法），而不放手。就是它的教義與律法使它一開始便杜絕宗教與立法之分隔。伊斯蘭律法的最終性與神聖性保證了信衆組成的共同體之高升，其地位在國家之上，國家只是信衆社群的執行單位而已。此外，由於神職人員（僧侶）制度之不存在、或不講究，使伊斯蘭成為真正平等的宗教，落實在其信衆

日常生活步調之上。基督教政教分開的兩元論，使教會與國家分立而又彼此對抗，這是伊斯蘭所沒有的現象。換言之，信眾的共同體就是神的國度之化身。

前面我們多次提到低級伊斯蘭與高級伊斯蘭。高級伊斯蘭加上民族主義提供穆斯林一個擁有疆域和領土完整的國家。在此情形下高級伊斯蘭和基本教義派造成現代經濟及其文化規範的前後連貫。高級伊斯蘭專業人士的理性與節儉、遵守秩序與接受自由市場制，就與新教倫理一樣促成資本主義的出現，有異曲同工之妙。

這兩種理論模型儘管內容與歷史詮釋不同，但都把伊斯蘭冷凍在過去（第一個模型）、或現代（第二個模型），也都是在其發展的步伐所受世俗主義之影響徹底排除。由於伊斯蘭社會既不講究社會契約，也不談民權自由，更不涉及宗教的容忍，因之，使人連想到伊斯蘭膠著於孤獨絕緣的世界，視世俗化為宗教的大敵。這種強調國家與社會的相激相盪、現代性與本土化的抗爭、同化和異化等等，都會造成對更高層次、更為廣包的理論之忽視、之漠視。

新的理論之基礎為把伊斯蘭及其歷史變遷當成宗教來討論。這便涉及基本教義者常提到的一大堆問題。首先，伊斯蘭是什麼？其次，在今日科學的世界中，它主要的原則如何還具效力？再其次，在不靠現代性及現代制度之下，伊斯蘭如何恢復其昔日的光榮？

為了進一步瞭解伊斯蘭的理論基礎，有必要把先知穆罕默德一生的行誼，包括他們如何接受真主的啓示、伊斯蘭的教條及其演變、伊斯蘭教義的內容及其詮釋神法與神學做一個簡要的說明。

穆罕默德出生的麥加是一個商業與宗教的中心，也是當時部落異教徒聚集之地。異教徒的神龕奉祀各種的神祇，最高的神明為阿拉。由於商賈的發達麥加人熟悉其鄰近波斯、拜占廷、阿比西尼亞和印度的文化、宗教、政治。阿拉伯也曾經是羅馬人與阿比西尼亞征戰的對象。除了部落異教之外，阿拉伯半島上還有猶太人與基督徒散居。當時阿拉伯夾在薩沙尼亞與拜占廷兩大帝國之間，麥加表面上尋求中

立，實質上則在發展其不同於兩大帝國的認同體，而伊斯蘭就成為第7世紀阿拉伯半島的新宗教與新文化。穆罕默德出生為孤兒，由其伯父養育成人，這位伯父也成為後來繼承先知穆罕默德四個卡立發的父親。穆氏在20歲左右便有抽象思考的傾向，喜提形而上學的問題。在他40歲時得到上主的啓示要他複誦真主的名，而排除信奉其他的神明。初期感覺不適與困惑的穆氏，在與其妻子商討之後才體悟真主把先知的聖職交給他，由是可知伊斯蘭的誕生和其意涵的確解釋為智力與情緒的交織，也是丈夫與妻子的合力。但這個事實為現代基本教義者所抹煞、所忽視(Choueiri 1999:261)。

在多元的啓示的與闡釋之下，對真主的新概念終於誕生，伊斯蘭教的出現遂威脅了異教信仰與麥加商人的利益。早期的啓示從610至622年之間，主要在顯示末日裁判的景象、地獄與天堂、真主的慈悲等教示。真主是一位道德之神，要求對貧苦者、孤兒、弱者給與公道和公平。這是宇宙創造者與管理人的真主。仁慈的阿拉呼籲個人不需仲介者、中間者（教會、僧侶），便可以直接崇拜祂的全知與恩惠。

在麥加遭受名士與富商的敵視脅迫，穆罕默德率眾北耶特立卜（後改名為麥地納）。在排解麥地納部落之間的爭吵後，他不久便成為該綠洲社會與政治生活的最高領導人。《古蘭經》有關立法的詩篇便是麥地納活動時期先知言行的明確寫照。它的主題涉及婚姻、留置、喝酒、賭博、商務和「奮鬥」(jihad)<sup>2</sup>。就在麥地納穆氏的成功，達成基本法的設置與新的政治體之建立，也在麥地納先知把每日五次禮拜的方向，從耶路撒冷轉向麥加。他也宣告伊斯蘭為最終的，也是最完善的福音，以及它是先知穆罕默德的行誼記錄。在此一意義下，伊斯蘭繼承了猶太教與基督教，但卻超越這兩者，代表了純淨與最終的宗教。易言之，伊斯蘭是亞伯拉罕事業的再度展現，也是他獨

<sup>2</sup> Jihad 應該譯為抗爭、爭鬥、掙扎、打拚之意，不只是「聖戰」而已，見Armstrong 2000:37。



一無二的真神的信仰之再現。此外穆罕默德並不宣稱擁有超自然的特質，也沒有創造神蹟的能力。他只是閃族 (Semitic) 諸先知之一，與亞伯拉罕一樣為新教的創立者，也是與耶穌一般力主獨一之神。最重要的是穆氏證實與複述一神教不受扭曲的教條。伊斯蘭由於其實踐的性格和包舉完善的性質，這兩重特性，使它在中東、北非、中亞與南亞贏得廣大的群眾的信奉與接受。

在其後數世紀的擴張解釋裡，《古蘭經》的規則與誡律在配合習慣法之下發展為伊斯蘭的神法 (Shariah)。對神法的解釋是立基於幾個源泉和原則。在山尼派中有四個法律派系加上什葉派的神學說作為闡述《古蘭經》原則之機制。法哲學的源泉包括 (1) 《古蘭經》；(2) 先知的言行 (*alsunna*)；(3) 先知幕僚與學者的共識 (*ijma*)；(4) 邏輯上的比擬 (*giyas*)。

在理論結構的底層為個人依法律要求和社區利益有權解釋教義 (*ithihad*)，這種作法可以避免神法對新發生事件無力或不周延的規定。除了法律之外，便是神學，這成為新興宗教解釋生活各個面向的學問。神學在建構形而上學的信仰體系，在把真主的特性做細節的描繪。它也與哲學的思辨結合起來討論本質與偶發、必然與偶然等問題。這些伊斯蘭法律的、神學的、哲學的學問，可以說在回教黃金時期便粲然大備，也從第 8 世紀而延伸到第 10 世紀末。這與世俗文化與工商業的發達同時產生。除了純科學之外，世俗文化（文學、藝術、天文、地理）一向為基本教義派所賤視。

真主的生活、知識、意志和單一性，在第 10 世紀之後，受到蘇菲 (*sufi*) 學者的詮釋、描繪，把它們信仰、實踐、禮拜中而形成一個無所不包的體系，及至 12 世紀而成為社會與政治的重大勢力。伊斯蘭的神秘主義發展成修鍊與清規，成為吸引群眾的力量，但卻缺乏了神學與哲學的深邃。

立基於博愛與敬主，伊斯蘭把道德體系摻雜早期的神秘主義，而轉變成宗教。是故上層社會靠《古蘭經》的訓誡和神學的研讀來保持

高級伊斯蘭之面貌，而下層社會（鄉人與市民），則以蘇菲神秘主義來推動低級伊斯蘭的教義，使它成為有力的群眾運動。蘇菲主義的特色為對教派大師的讚頌與絕對服從。是故當代伊斯蘭運動中「大師」常被冠以「指揮者」(*amir*)、或領導人 (*murshid*) 之美名。

政治上，在先知逝世之後，伊斯蘭的國家體系便是落實在卡立發之上。可是 1258 年蒙古人征服了巴格達，也把卡立發制度破壞與消滅。其實在卡立發消失之前的第 10 世紀早有蘇丹制度與其並存。蘇丹制度係以軍事領袖為首，成為伊斯蘭國家政治與世俗的組織。至於精神與文化方面則交給卡立發去處理，從此卡立發地位式微，直至 19 世紀仍未恢復舊觀。19 世紀奧圖曼帝國的蘇丹自稱為國族政治與精神的領袖。不過隨著 20 世紀奧圖曼帝國的崩解，蘇丹的制度在 1922 年，卡立發的制度在 1924 年先後被廢除。但當代伊斯蘭基本教義派卻企圖復活卡立發的神權政治。顯然卡立發的消失標誌著伊斯蘭世界進入現代性的門檻，也聲明民族主義和世俗主義的來臨，而這兩者都是基本教義的敵人。

現代民族國家及以工商為主的民間社會變成兩種制度（政治的與社會制度）導致近代伊斯蘭教的式微，私有財產的觀念之到來加上歐洲人的進侵，以及國內的改革，使伊斯蘭式的經濟失掉吸引力，也失掉活力。伊斯蘭基本教義對現代經濟完全使不上力，特別是銀行、保險、投資、獲利的事業幾乎是一竅不通。是故伊斯蘭進入 20 世紀時，發現早期發展與建立的制度和結構完全無法應付現世的需要。為了吸引信眾恢復人民的自信，只有走上宗教更新之途。官方（高級）伊斯蘭以遵守教義五信條目標，基本教義派（包括低級伊斯蘭）卻以建立極權國家、擁有科技和工業創新為急務。

所謂伊斯蘭教義的五信條、五個支柱 (*rukun*) 是指：(1) 真主和穆罕默德先知地位的統一之信守；(2) 每日五次禮禱；(3) 為窮苦者施捨 (*zakat*)；(4) 遵守齋戒月 (*Ramadan*) 的禁食；(5) 一生當中至少一次至麥加朝聖 (*haji*)。

在 20 世紀的開端，也就是現代，穆斯林領導者與學者呼籲信眾要做內心的更新運動。這種更新的心理建設就是要激發瓦哈卜派之作爲。瓦哈卜 (Wahhab Muhammad ibn Abdal 1703-1792) 爲阿拉伯的宗教改革領袖，他在 18 世紀要求伊斯蘭掃除幾個世紀以來的積弊，包括腐敗、扭曲和罪行。他指摘區域的信眾陷於異教（邪教）與迷信當中，而蘇菲教派與官方的伊斯蘭爲主要的犯錯者。爲了使伊斯蘭從迷信的添加物解放出來、清除出來，遂鼓吹個人直接與阿拉溝通。爲達此目的，排除中介者與聖人崇拜乃屬必要。要之，復活主義者是藉時代之主人馬地·彌賽亞 (Mahdi Messiah) 之領導，把伊斯蘭清淨化，俾其訊息在簡單明白，在沒有其他的負荷之下直達信眾的心坎。這一派的伊斯蘭主要出現在西方軍事與商業擴張侵略下，政府權力衰弱，或尚未獨立成爲國家的回教地區。就在工業革命與歐洲擴張主義橫行全球之下，這一復活（復興）主義完全潰敗。

1745 年宗教領袖瓦哈卜與阿拉伯統治者沙烏地形成聯盟，前者要宣傳他伊斯蘭的正統，後者要把沙烏地各地的部落統一起來，而成為政治的統率。於是這種結合至今仍舊是沙烏地政權穩定的力量。

歐洲列強開拓海外市場，尋找廉價原料、人工，使它們走上殖民主義與帝國主義之路，於是亞、非、拉政經不發達，社會與文化發展遲緩的國度與地區遂淪爲被侵略、被宰制、被剝削的厄運。伊斯蘭政治菁英與社會賢達在面對歐風美雨的侵襲下，也著手展開內心的掙扎，討論是否與歐洲文化對話。他們不得不承認歐洲文明在科技、工業、軍事組織和政治制度上超越伊斯蘭，於是取代伊斯蘭復活主義就是改良主義，要求跨越宗教的純淨與現代世界之鴻溝。於是改良主義接棒復活主義，成爲伊斯蘭基本教義第二波的努力，目的在挽回狂瀾、阻止衰敗。這大概是在 1839 至 1924 年之間，伊斯蘭在精神的、儀式的和法律的面貌上之改變。這方面雖有長進，但在政治經與軍事制度上卻喪失了傳統的規範與價值。這表示創造一個世俗化的社會，而有其民間的制度第一次在伊斯蘭的長遠歷史中湧現，凱末爾在 1924

年宣布建立一個世俗的民族國家——土耳其共和國——就是顯例。

官方世俗化（採用西方現代政治制度、辦理初級的和強制的國民教育，包括婦女在內的政治參與）剛好在昔日卡立發與蘇丹王制度之核心地區產生，其意義自然不同凡響。因爲卡立發和蘇丹制度爲當年伊斯蘭震驚世界，建立霸權之象徵。就在世俗化認真推動之下，伊斯蘭的基本教義進入理知（知性）的和政治的舞台上，這是第三波的變革。這波變革的主旨與職責在於重建伊斯蘭來面對世俗化主義、民族主義和全民主權的民主觀念。

第三波的伊斯蘭改革可以視爲伊斯蘭的極端與激烈主義，簡稱偏激（基進、激進）主義 (radicalism)。它一方面復古，引用伊斯蘭的文化遺產，另一方面企圖把現世的和來世（形而上學）的事務連結在一起，強調政治涵蓋與併合各種制度高高在上的地位，企圖使伊斯蘭恢復其政治動力在現代性的意識形態繼承之下塑造新的宗教。

由是可知伊斯蘭經歷了三波的改革運動，從改良主義，至世俗主義，至偏激主義，使一個保守溫和的宗教在外力衝擊壓迫下變成反現代主義、反西方的極端思潮與暴力運動，這便是伊斯蘭基本教義派的三個不同的反應方式，也呈現了它三個不同的面目 (Choueiri 1999:264-266)。

## 5. 基本教義的現狀與未來

在結論之前，我們除了重申基本教義是傳統的宗教群體迎擊西化與現代之挑戰，企圖爲其政經、社會、文化、科技之落後尋求解脫、重生、復興的契機之政教不分的群眾運動之外，還要討論其未來的發展，特別在指出它在 21 世紀可能扮演的角色。

首先，以長期的觀察便是指出疑問，究竟基本教義是 20 世紀末全球部分地區發生的特殊現象？還是可以延續，甚至蓬勃發展到 21 世紀的政教運動？對此問題可有種不同猜想的場景 (scenarios 又譯

為情節、劇情)。其一、為探究任何立基於現代世界的政治信念上的宗教其生存時期的長短，也就是當做政治意識形態的宗教基本教義是否遭逢侷限，難以再施展其衝力。在這種觀點下，基本教義被當成對現代性適應不良的「病徵」(symptom)來看待。認為它早晚要歸於失敗，這是認為它無法配合現代化的腳步繼續前進。持這種看法的人都把現代化，亦即西化看成人類歷史無法阻擋的列車，特別是在經濟全球化與自由民主的政治生活方式侵襲第二與第三世界之後，只追求宗教的復興，無法與先進國家競存於世上。屆時落後地區的宗教又要恢復到私人的良心的領域，而公共事務將在世俗的政治信條競爭下，從宗教的範圍內脫出。

這一觀點在於顯示基本教義中心理念的神權政治早晚會褪色，宗教團體將融入包容更為廣大的民族主義運動中。西方主導的寰球體系將會取向於自決的目標，容許民權的、民事的、公民的民族主義之出現，但會制止好戰的、種族的、偏狹的民族主義之滋長。基本教義將面對發展的侷限，即便它可以贏取政權，也會面對複雜艱難的政府職務，而束手無策。基本教義既缺乏明確的政治綱目，又欠缺可行的經濟策略，則作為抗議的思想口號或可以繼續存在，作為施政的指標則完全無效。換言之，基本教義如果還能存活下來，不過是大言炎炎的「修詞」(rhetoric)，或是作為政權「創建的神話」(founding myth)而已。

與此觀點完全迥異的說法是指第二種的猜測場景。也就是其二、宗教的基本教義為「後現代」的未來透露了簡單的一瞥。後現代正是對現代化與現代性的超越、揚棄。現代性與現代化為基本教義帶來重大的衝擊、挑擊與凌虐。一旦人類進入後現代之後，引發危機與災難的不再是宗教，反而是科技、經濟、自由民主的政制。它們的缺陷完全由基本教義加以揭露，這個缺陷就是無法訴諸人類內心深處的需要，無法建立起權威性的價值，為社會秩序提供道德的基礎。表面上來看，全球化雖然為世界各國的經濟相互依存、科

技與信息互通，文化交流、政治的自由民主提供一體化、統一化的模型，但 20 世紀下半葉的民主與共產主義之生死戰卻讓位給文明的衝突(洪謙德 2002e:689-695)。穿越國界的權力集團終告出現，而宗教將提供給各個權力集團明顯的政治與文化之認同。在這種說詞之下，宗教的基本教義不是只有缺陷，侷限與弱點，反而有其長處、優勢與實權。基本教義者之擁有現代武器、資訊設備和現代精神，他們不為傳統的包袱所壓扁，反而輕快地四處旅遊(travel "fast and light")，重新發明應付後現代挑戰之種種信條、理念和策略(Heywood 1998:316-317)。

其次，在討伊斯蘭的基本教義時，我們曾經指出基本教義雖然講究一普世主義、寰宇主義，但卻無法壓制民族主義之無上命令，這也就是說基本教義尚無法取代民族國家、接管國家的利益。這是何以伊斯蘭好戰份子雖屢次輸出革命，卻遭受失敗的打擊。就是地方(部落)的事務，常常會阻擋激進者推行宗教的改革。此外，就算何梅尼在世時對美國大使館人質的囚禁與凌辱，他們伊斯蘭國家仍舊無法打敗頭號「撒旦」的美國。再其次伊斯蘭共和國無能力發出取代西方自由民主的政治與社會安排。再其次，世界很少國家可以自給自足，與世隔絕。一個像伊朗這樣力求以伊斯蘭為國教的神權國家，早晚必須與世界其他國家溝通。德黑蘭的新政權無法禁絕其中產階級的人民觀看歐美電視節目就是例證。因之，伊朗的革命對穆斯林而言，只是短暫的喘息，而非永久的療治。事實上 2002 年夏伊朗政府逮捕不少阿富汗基地成員，也就是所謂的恐怖份子，居然把他們移交給沙烏地、阿拉伯，可以說是向反恐怖主義急先鋒的美國做出重大的讓步，這也表示伊朗與美國的和解指日可待。另一方面，企圖對伊朗進行改革的卡塔米(Mohammad Khatami)總統，雖經歷兩次(1997,2001)的選舉而穩坐國家元首寶座，但其改革計畫卻屢遭神職與反動人員組成的前衛理事會(Guadian Council)之阻撓。該理事會成員為現任教長卡梅內(Ayatollah Ali Khamenei)所任命，凡國會通過之議案是否抵觸伊斯



蘭法，或抵觸伊朗憲法，完全由此一保守的基本教義派操控之理事會決定。由此迫使卡塔米總統於 2002 年 8 月下旬發表聲明，要求國會授權他進行改革，而繞過理事會之阻撓，達到伊朗民間社會重享自主與自由的機會，也使伊朗與美國的緊張、敵對降溫。但他這一努力可否奏效，要看權力鬥爭是否勝利，畢竟基本教義派的勢力太頑固、太堅強。

說到這裡，必須指出中東的伊斯蘭基本教義勢力的興衰，其實與美國中東外交政策息息相關。曾經是沙地·阿拉伯皇室支柱的瓦哈卜的後裔與信眾因為堅持基本教義路線，而與華府的決策者漸走漸遠，這會妨礙美國與其海灣忠實盟友之傳統友誼。自從 911 恐怖攻擊以來，很多美國的官員把瓦爾卜主義（瓦爾卜的信徒）當做死亡、破壞與恐怖的化身。於是瓦哈卜的訓誡與利雅德（沙國首都）的影響，造成美國人對沙烏地政權的新印象。過去美國仰賴沙烏地統治者的保守作風來形成美國在波灣利益與石油價格穩定的盟友，如今卻看到極端主義在沙國政權的作用嚴重威脅美國與西方的安全。這種矛盾的看法，也反映在沙國政府再三警告小布希政府千萬不要一再輕啓戰端、進軍伊拉克的原因。是故布希政府分辨溫和的伊斯蘭和真正的敵人（極端的好戰份子）是大有必要，否則必定與全球 12 億的穆斯林為敵，因為他們不願被美國醜化與妖魔化，正因為伊斯蘭世界不同意美國的中東政策（包括以巴糾紛）和美國攻伊計畫，就使美國與其中東最重要的盟友沙烏地阿拉伯反目將是得不償失（參考 Ibrahim 2002 一文）。

最後，從短期的觀察來說，造成基本教義，特別是伊斯蘭基本教義在中東、北非、中亞、南亞、東南亞勢力的消長，除了這些教派發展的衝力大小之外，列強的介入，特別是冷戰後唯一的強權之美國的干預，是一大變數。如果美國的經濟欲振乏力，其經貿優勢為中國、歐盟所取代的話，那麼 21 世紀的前 10 年間，不難見到伊斯蘭基本教義的坐大。

造成伊斯蘭基本教義派中激進，甚至極端份子走向恐怖主義之路使用過激的暴力手段來發動對美國的超限攻擊、毀壞代表美國文明的世貿雙子塔大樓之 911 恐怖襲擊，其主因為伊斯蘭極端份子對美國百年以來（特別是過去 10 年間）痛恨所造成的。這個痛恨與穆斯林歷史意識的深厚有關。須知伊斯蘭在幾世紀之間曾經是一個偉大的宗教與文明，其軍人、商人、教師走遍歐、亞、非各大洲，為不信阿拉的非教徒「野蠻人」帶來高度的文明。可是伊斯蘭輝煌的歷史與文明不久便遭遇西方，特別是基督教的阻礙與反抗，使他們的自然法和真主的神聖法受到沈重的打擊與挫折。在過在二十年間穆斯林與非穆斯林之間，無論是在巴爾幹半島的波斯尼西、科索沃，還是中東的巴勒斯坦與以色列、在非洲的蘇丹、在南亞之北部的喀什米爾，甚至在亞洲的菲律賓與印尼都有重大的衝突發生。

在各地衝突之後，受害較深的大多是穆斯林，這都是美國偏袒與放縱非回民的結果。難怪伊斯蘭激進派要把憤怒指向美國。尤其是在 1990 年代初「蘇東波變天」舊蘇聯解體之後，整個世局丕變，美國成為全球唯一的霸權。部分阿拉伯領袖期待有新的力量可以取代前蘇聯制衡美國。對此說詞賓拉登持不同的看法。在他及其支持者心目中舊蘇聯之所以會崩潰主要的在於阿富汗的戰爭中，伊斯蘭的勢力拖垮了舊蘇聯，也就是打敗了東西冷戰兩霸中最兇狠、最堅決，也最危險的一個超強。另一超強的美國是不道德的與腐化的，它不但腐化自己，還把阿拉伯各國的統治者一併腐化。因之在憎恨美國之餘，又多了一項瞧不起與污蔑，認為只要給美國一點眼色便可以讓後者落荒而逃。於是自從 1993 年 2 月攻擊世貿大樓，使 6 人喪命，接著 1995 年 11 月在利雅德的美國聯絡所受襲，死了 7 人。1996 年 6 月在沙地的科巴攻擊美國軍人營區，殺害了 19 名美國軍人。1998 年在東非攻擊美國使館，傷害了更多的美國人。2000 年 10 月在葉門攻擊美國驅逐艦柯爾號，造成 17 名水手死亡，最後就是 2001 年 9 月 11 日紐約雙子塔的飛機撞擊，死了三千多名美國及世界其他各國在世貿工作的平民。

可以這麼說，由於賓拉登認為美國人完全軟弱怕死，只有利用這種暗算、恐怖、襲擊的手段，才能迫使美國及其盟友的勢力退出阿拉伯及其他穆斯林的世界，也才能推翻美國所支持的阿拉伯各國之暴君，最後則達成伊斯蘭與美國為首的基督文明作最後一次的決戰。但小布希的堅決反恐態度，以及美軍在阿富汗掃蕩恐怖組織的大本營，卻也使恐怖份子極為震驚，迫使他們重新評估美國人的畏戰、軟弱和士氣低落的情形。也許這是改變激烈派伊斯蘭基本教義者看法的時刻，儘管在悲劇已造成之後 (Lewis 2002:22)。

除了國際局勢的推移之外，伊斯蘭基本教義派還受到民族國家的政府之壓迫與禁制（如突尼西亞、阿爾及利亞）、或受到政權的壓縮與邊緣化（如利比亞、摩洛哥、沙烏地阿拉伯、埃及、敘利亞、伊拉克）。例如成立於1981年的突尼西亞之伊斯蘭趨勢運動因為效法何梅尼的基本教義，而遭突國政府解散，其領袖遭囚禁，後來在1989年改為復興黨，雖不能衝破黨禁，但改以獨立人士競選國會席次也獲得15%的支持。土耳其的伊斯蘭福利黨在1998年遭法院判決解散，其領袖厄巴坎反而被推為聯合政府之總理。該黨旋以道德黨面目復出，放棄暴力革命路線，而擁抱民主選舉制度。其結果使伊斯蘭教的政黨獲得15%至25%選民的支持，其政策雖是伊斯蘭取向，政治指哲學則採用何梅尼、顧特卜 (Sayyid Qutb)<sup>3</sup> 激進者之說詞。

這些發展說明現實的政治超越了宗教的大言炎炎，使其政綱混合了社會民主、宗教虔誠和改善社會的道德基礎。1995年5月印尼蘇哈托政府近親貪污腐化，激發了民怨之爆發，大規模的民變造成蘇哈托王朝的垮台。其後哈比比、瓦希德與梅嘉娃蒂的先後續任總統，印尼的經濟情勢略為好轉，基本教義派企圖在國會輸入神法不果。印尼的例子說明以伊斯蘭為國教的國家，伊斯蘭卻退居反對黨地位，但宗

教未必是反政府唯一的勢力。學生、工人、貧民、分離主義者才是印尼政府穩定的大敵。2002年10月中旬峇里島的恐怖爆炸案說明印尼伊斯蘭好戰份子耀武揚威，足以震撼東南亞各國。印尼、馬來西亞、菲律賓的伊斯蘭基本教義雖蠢蠢欲動，但要扳倒各自的中央政府，改建為伊斯蘭國家恐怕在21世紀前10至20年都無法實現。

今日印尼2億2千萬人口中至少有2億人是穆斯林，可謂是世界最大的伊斯蘭國家，其主流派的伊斯蘭講究民主、公開、現代化與和平。主要的原因是12世紀伊斯蘭從南印度傳入時，已染有興都教、佛教甚至儒家思想的寬容多元精神。加上激進基本教義派鼓噪無力（1957-58年企圖在人民協商大會上把伊斯蘭定為國教，因只佔國會43%沒有通過），人數極少，引不起親主流派的民衆之響應。主流派透過教育與政教分離的方式，使伊斯蘭成為私人的信仰體系，而不致成為基本教義派的溫床。是故印尼的伊斯蘭如果能繼續抑制激進派的蠢動，甚至與西方合力打擊國際恐怖主義，其最佳的方法，就是有別於中東，而使伊斯蘭真正復興，展示這一宗教為一新的楷模，重視人權、民主、公開現代化與和平 (Wanandi 2002:31)。至於中國新疆的維吾爾回教徒之分離與獨立運動能否成功，變數更多。他們不滿意北京漢族大量移入，漢化過程粗暴、漢人統治高壓，是大家週知的事實。

## 6. 結論

綜合上面的描述、解析，可見基本教義牽涉到世界主要的數大宗教之教旨、傳統、流派、演展與趨勢等問題。其中又以一兩百年以來伊斯蘭的變革運動，對現代世界之政治、社會與理念底衝擊所造成寰球的震撼，最值得吾人注目。

世界各大宗教都出現過基本教義的宗派，它們企圖把信仰體系擴大與包攝在解釋自然、社會和個人的變化之原初宗教當中，是以追尋

<sup>3</sup> 顧特卜為埃及基本教義理論家，強調信仰真主阿拉之重要性，基本教義對穆斯林而言為其生活言行的指導性意識型態，參考Choueiri 1999:255。

原教旨、回歸經典、重返傳統、遵循古舊的禮儀、習俗等等復古之舉動，成為基本教義者的當務之急。特別是近代西洋工業化、城市化、世俗化與現代化帶來的舊制度、舊思想的解體，直接衝擊著一向以游牧、漁獵、開礦與農耕為主要生產方式的東方社會。隨著西方船堅砲利所形成的帝國主義、殖民主義的擴張、侵略、掠奪，位於中亞、北非、南亞和東南亞的伊斯蘭教、興都教、佛教首當其衝，成為西方物質文明擊敗東方精神文化的主要受害者，這也是信奉真主，人數多達12億的穆斯林，急思反抗與擺脫西方宰制之主因。但面對西方資本主義、工業科技、經營管理、資源壟斷、軍事優勢之咄咄逼人，一向處於政、經、社會、文化、科技諸方面組織不善、發展緩慢的伊斯蘭國家完全無力招架，遑論抗拒？於是作為政治意識形態與社會運動的伊斯蘭，其基本教義派是對西方挑戰的回應。其方式或是把世俗化去除，重返神聖的單純與樸素；或是藉信仰復興的力量使穆斯林的文化調適，期待宗教有所改革，而不致盲目接受西方啓蒙運動所宣揚的進步與理性的理念。

可是從18世紀中葉以來伊斯蘭經歷了三波的改革運動，從改良主義、到世俗主義、到偏激主義，都使一向保守、溫和、淳樸的宗教，在受到外力壓迫之下，變成反現代社會、反西方的偏激思潮和暴力運動，甚至與恐怖主義掛鉤，而造成舉世提防、駭怕、譴責、圍堵、打擊的對象，這是伊斯蘭基本教義當代發展路途上不幸的轉折。站在西方，特別是以美國為主的立場，因為反恐行動的展開，不免把伊斯蘭的基本教義等同為恐怖份子，這是以偏概全的謬誤。站在受盡西方掠奪、剝削、壓迫的穆斯林群眾，則視美國及其盟友為撒旦的化身，這也是一大偏見。這項兩極思維、兩元思考、與兩端論述都遠離實在、無法掌握基本教義之核心，是我們要努力避免的。

但在有關基本教義的論述方面，華文的資料極為有限，作者不得不參酌西方學界的著作，間亦思索阿拉伯裔、而又以英文發表之極少數資料。可惜東方伊斯蘭世界的解說與主張，礙於語文的隔閡與理解

的困難，在本文中的引用，只靠部分中國大陸幾位回教專家的著作，而這些著作絕大部分只涉及伊斯蘭的教義與政治運動，而不提伊斯蘭的基本教義。在此情形下，本文的析評不免囿於西方的偏見，儘管作者力求中立與客觀。

尤其在評論各大宗教，特別是伊斯蘭教基本教義運動所衍生的東西衝突時，兩元思考、兩元敘述的陷阱不易跳脫。這方面尚祈讀者先進之指正，也是本文作者今後進一步思索、改善之處，畢竟能夠為東西意識形態之爭執提供一條比較平衡、穩妥、公正的路線，都是大家所期望的。

## 參考書目

- Armstrong, Karen (2000) *The Battle for God*, New York: Alfred A. Knopf.
- Berger, Peter (1969) *The Social Reality of Religion*, London: Faber.
- Bruce, S (2000) *Fundamentalism*, London: Routledge.
- Choueiri, Youssef (1999) "Islam and Fundamentalism", in Roger Eatwell & Anthony Wright (eds.), *Contemporary Political Ideologies*, London and New York: Pinter, 2nd ed., pp. 255-278.
- Heywood, Andrew (1998) *Political Ideologies: An Introduction*, Houndmills and London: Macmillan Press, 2nd edition; 1st ed. 1992.
- Hobsbawm, Eric (1994) *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, London: Michael Joseph.
- Huntington, Samuel (1993) "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, vol.72, No.3.
- (1997) 《文明衝突與世界秩序的重建》，黃裕美譯，台北：聯經出版事業公司。
- Ibrahim Youssef M. (2002) "Don't Play into the Hands of Extremists", *The Straits Times*, 2002.15.8, p14, 原文最先發表於 *Washington Post*.
- Lewis, Bernard (2002) "A History of Hatred Exploding Now", *The Straits Times*, 2002.9.13, p22.
- Marty, Martin E & R.Scott Appleby (eds.) (1991) *Fundamentalisms Observed*, Chicago and London: University of Chicago Press.



Parekh, Bhikhu (1994) "The Concept of Fundamentalism", in A. Shtromas (ed.), *"The End of Isms"? Reflexion on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell.

Wanandi, Josef (2002) "Indonesia's Peaceful Face of Islam", *The Straits Times*, 2002.8.31, p31.

王曉朝 (1997) 《基督教與帝國文化》，北京：東方出版社。

王懷德 (1994) 《伊斯蘭教義派》，北京：中國社會科學出版社。

王懷德、郭寶華 (1992) 《伊斯蘭教史》，銀川：寧夏人民出版社。

王樹英 (1999) 《南亞印度教與文化》，北京：中央民族大學出版社。

井原徹山 (1943) 《印度教》，東京：大東。

吳云貴、周燮藩 (2000) 《近現代伊斯蘭教思潮與運動》，北京：社會科學文獻出版社。

吳武夫 (1990) 《伊斯蘭教哲理新探》，台北：作者自印，唐老鴨印刷公司。

洪謙德 (1997) 《馬克思學說之析評》，台北：揚智。

—— (1998) 《從韋伯看馬克思——現代兩大思想家的對壘》，台北：揚智。

—— (1999) 《21世紀社會學》，台北：揚智。

—— (2001) 《法律社會學》，台北：揚智。

—— (2002a) 《馬克思主義》，台北：一橋。

—— (2002b) 《自由主義》，台北：一橋。

—— (2002c) 《社會主義》，台北：一橋。

—— (2002d) 《民族主義》，台北：一橋。

—— (2002e) 《全球化的認同問題》，《哲學與文化》339:689-695。

—— (2003) 《基本教義》，台北：一橋。

比耶達西 (Piyadassi, Thera) 著，方之譯 (1993) 《南傳佛教基本教義》，南京：法音雜誌社。

劉靖華 (2000) 《現代政治與伊斯蘭教》，北京：社會科學文獻出版社。

釋聖嚴 (1993) 《基督教之研究》，台北：東初出版社。

附註：本文電腦處理由台大國發所博士班同學丁穩勝、廖育信、政大勞工所蕭愉珮碩士與台大國發所碩士班吳采樺同學協助，茲申謝忱。

## Fundamentalism in Western Discourse — Focused on Islamic Fundamentalist Movement

Lien-Te Hung

Professor, Graduate Institute of National Development,  
National Taiwan University

### Abstract

This essay consists of six parts. Firstly, it deals with the concept and implications of fundamentalism that was closely tied with peculiar cognitive way of ancient human beings, namely mythos in contrast to logos. Part II discusses the historical background and factors facilitating the emergence of various types of fundamentalism of several world religions during last century, including secularization, post-colonialism, the decline of world communist movement and globalization. In Part III, the author elaborates on four components of modern fundamentalism: the merger of religion with politics, commitment to fundamental or basic religious ideas and values, anti-modernism and religious fanaticism as well as militancy. Having discussed the general features and historical development of the radical sects of several world religions, the theoretical framework of Islamic fundamentalism is explicated as it becomes entangled with anti-Westernization and anti-modernism. Thus, in the Section IV, the rise and evolution of Islamic religion and politics are not only briefly presented, it also traces the three waves of Islamic reform movement to its modern leader Wahhab Muhammad ibn Abdal in the 18th century. Part V treats the present-day activities of fundamentalists and their involvement with terrorism. The author puts two scenarios in perspective: one looks upon fundamen-

talism as maladjustment to modernity and would finally disappear from the scene in the 21st century. Another scenario throws a new light on the complementary function of fundamentalism to the ideas of post-modernism. Thus, it gives fundamentalism somewhat positive evaluation. In conclusion, the writer hopes to find a middle way in order to sketch a fair and objective picture of fundamentalism and to avoid the pitfalls of one-sided presentation of fundamentalism by most Western scholars.

**Key words:** Fundamentalism, mythos, logos, secularization, de-secularization, modernity, anti-modernity, post-modernism, globalization, separation of politics from religion, Wahhabism, terrorism, and anti-terrorism.

## 李光耀實踐「亞洲價值」之評析

歐賢超

國立中山大學政治學研究所碩士班

顧長永

國立中山大學中山學術研究所教授兼所長

收稿日期：91年08月26日 接受日期：91年11月12日