

# 伊斯蘭教與民主——一個新制度論的分析

羅 彥 傑

(國立政治大學政治所博士生)

## 摘 要

強調政教合一的伊斯蘭教，究竟能不能與建立於政教分離基礎上的西式民主體制相容，迄今猶未有定論。以 Samuel P. Huntington 為首的西方學者從文明衝突的觀點質疑伊斯蘭教有礙民主，不利於民主制度的發軔與發展。另外也有阿拉伯學者提出「穆斯林例外主義」，強調過去的一段歷史對穆斯林社會有深刻的影響力，它已限定穆斯林的認知與處理基本問題的方式，穆斯林社會不可能演化成民主社會。本文認為這兩種觀點都失之偏頗。本文透過新制度論途徑去探究伊斯蘭教與民主能否相容，經過對古蘭經的分析後發現，大部分的經文其實都與猶太教、基督教的聖經一脈相承，至於伊斯蘭律法的其他三大法源也都具有彈性解釋的空間，因此很難說伊斯蘭教的政治根源有悖於民主原則。然而，穆斯林社會在走向民主化之前，似必須先經歷世俗化的過程，解決內部政治認同的爭議與達到某種程度的政教分立。世俗化與政教分立雖不代表民主化，但卻是民主化的前提。從 80 年代中期以來，我們已看到中東國家的伊斯蘭團體透過自由選舉在議會裡占有一席之地，或者在選舉尚未開放的國家扮演強有力的反對勢力。本文舉伊朗與土耳其的伊斯蘭運動經驗為例，說明此一將伊斯蘭神學重新詮釋的跡象與趨勢。總之，過去西方殖民的歷史時空背景確實影響到穆斯林對民主的認知，而且這種認知又因當代的以巴衝突、美國介入中東事務而益形複雜。換言之，決定穆斯林社會民主化前途的關鍵不在伊斯蘭教，而可能是強權主導下的國際局勢。

關鍵詞：伊斯蘭、民主、新制度論、世俗化

\* \* \*

## 壹、前 言

2001 年 9 月伊斯蘭教激進組織「基地」(Al-Qaeda) 對美國華府與紐約發動的九一一恐怖攻擊，2002 年 10 月俄國首都莫斯科一所劇院遭車臣游擊隊挾持事件，以及

2004年9月俄國南部貝斯蘭(Beslan)鎮校園師生遭車臣游擊隊綁架危機,使得沈寂一段時間的「文明衝突論」再度甚囂塵上。美國學者Samuel P. Huntington早在1993年便撰文指出,國際政治已進入新的階段,不論是歷史終結論、重返民族國家傳統敵對關係論或民族國家消亡論,都不足以說明未來國際政治的一個重要特徵,即新世界的基本衝突來源將不再是意識形態或經濟,而是文化;雖然民族國家仍是國際事務的主角,但主要的衝突將發生在不同文明的民族與團體之間,文明的衝突將主導國際政治,文明之間的界限也將是未來戰場的界限。<sup>①</sup>在引發正反兩面的評價與回應後,Huntington又繼續替自己辯護,聲稱「文明衝突論」是他為後冷戰世界所建立的新典範,儘管有許多未能涵蓋解釋之處,批評者要藉由引述任何單一事件加以攻擊並非難事,但正如Thomas Kuhn所說,異例並不能否認典範,典範只能因為替換性典範的出現而被推翻,所謂的替換性典範不僅比舊典範能說明更多的關鍵事實,它還要能用同樣簡單或者更簡單的辭彙來說明這些事實。Huntington認為,「文明衝突論」所引發的全球性辯論適足以顯示,該典範在某種程度上其實是正中痛處,它若不是與人們所目睹的事實一致,便是離事實不遠,以致於無法接受它的人必須鳴鼓而攻之。<sup>②</sup>乍看之下,九一一恐怖攻擊事件及其後續的國際政治情勢,似乎坐實Huntington的說法。學術界與媒體不僅重新討論伊斯蘭教與基督教的對立與衝突,而且也延伸至質疑伊斯蘭教與自由民主價值的相容性。

這一派的學者<sup>③</sup>由於將伊斯蘭教的反西方傾向解釋為是文明衝突所不可避免的結果,所以往往也推論伊斯蘭教無法與西方的自由民主價值相容,他們也正是Edward Said所謂的「東方主義者」(Orientalists)。<sup>④</sup>抱持類似觀點的中東史學家Bernard Lewis在題為「穆斯林憤怒的根源」一文中強調,伊斯蘭主義者的反西方主義、特別是反美主義,係源自「屈辱、嫉妒與恐懼」的綜合體,穆斯林早期對西方的敬佩已轉為敵意與反對,「因為西方的資本主義與民主提供了取代傳統思維與生活方式的可靠與吸引人的替代品」,而穆斯林希望將這些傳統思維與生活方式維持或保存給自己的同胞。<sup>⑤</sup>這一派的觀點在蘇聯解體後更為流行,當中的原因既多且複雜,但其中一項重要因素是,在許多西方人士的心中,伊斯蘭教已取代共產主義成為西方的新

註① Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* (Summer 1993), pp. 22~49.

註② Samuel P. Huntington, "If not Civilization, What?: Paradigms of the Post-Cold War World," *Foreign Affairs* (November/December 1993), pp. 186~194.

註③ 事實上,主張伊斯蘭教有礙民主政府或民主價值理念者還包括在1992年出版*The End of History and the Last Man*的右派自由主義學者Francis Fukuyama,以及在1960年出版*Political Man: The Social Base of Politics*的民主理論大師Seymour M. Lipset。

註④ 愛德華·薩依德,王志弘等譯,《東方主義》(台北:立緒文化,2001年)。

註⑤ Shireen T. Hunter, "The Rise of Islamist Movements and the Western Response: Clash of Civilizations or Clash of Interests," Laura Guazzone (ed.), *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World* (Berkshire UK: Ithaca Press, 1995), p. 321.

敵人。<sup>⑥</sup>

另外一種類似的說法是，過去的歷史對當代穆斯林社會有著特別深刻的影響力，特別是關於這些社會今日對民主的接受度。理解當代穆斯林社會之鑰，在於穆斯林祖先當年接受伊斯蘭教之初所一併設計與履行的信念與傳統架構。此觀點通常被冠以「穆斯林例外主義」（Muslim exceptionalism），其主張是上述這一種信念與傳統的架構猶如「隱含的規範」，提供維持社會秩序的藍圖，潛移默化了穆斯林社會。<sup>⑦</sup>該理論植基於兩項假定：第一，「過去」始終存在而且比「目前」的情況更具有決定性得多；第二，穆斯林社會的本質早被一段久遠且特定的時期所決定，當時建立的政治與社會秩序，到今日仍持續引導穆斯林社會。現在的「伊斯蘭現象」都是伊斯蘭教的內在本質與特徵造成，包括精神與俗世領域的合而為一，伊斯蘭教與現代主義、西方社會政治哲學的不相容性等。換言之，對穆斯林而言，一段久遠的過去已永遠地限定了認知與處理基本問題的方式，穆斯林社會沒有進行演化的可能性，所以這些社會根本不可能民主化。

摩洛哥伊斯蘭研究專家 Abdou Filali-Ansary 批評上述論點並不具備充分的歷史經驗基礎，對於「隱含的規範」之形成與履行或實施的方式交代不清。他說，該論點的若干擁護者所提到的一套規範性體制實際上從未付諸執行，譬如「獲得正確指導的」哈里發制，充其量僅在先知穆罕默德逝世後延續約 30 年；至於其他人則是提到中古時期流行於穆斯林社會的社會秩序。Filali-Ansary 指出，不論是文明衝突論或穆斯林例外主義都語焉不詳，「過去」固然對穆斯林社會有影響，但和今日的伊斯蘭社會最息息相關的「過去」，並非指伊斯蘭歷史的頭數百年，而是穆斯林與現代化西方交會的十九世紀初期與中期。正是在此一歷史的轉捩點上，造成穆斯林對於伊斯蘭教的錯誤理解與認知。<sup>⑧</sup>

以上都是從宏觀的總體層次角度看待伊斯蘭教與民主的關係，而美國印第安那大學的 Steven Ryan Hofmann 教授則試圖從微觀的個人層次分析伊斯蘭教與民主的相容性，比較新興民主國家中的穆斯林與其他宗教信仰徒（包括天主教與東正教）對民主的支持程度。結果顯示，如果將民主視為一種終極理想，穆斯林對民主的支持程度要高於東正教徒。尤有抑者，該篇研究也顯示，穆斯林可能在想法上更為貼近公民參與和政治信任做為民主精髓的理想。不過，Hofmann 所發展出的模型也顯示在其所調查的八個國家（包括亞塞拜然、孟加拉、波士尼亞、克羅埃西亞、喬治亞、馬其頓、俄羅斯與土耳其）中，宗教其實在個人評價民主時僅僅扮演很小的角色而已。<sup>⑨</sup>

本文基本上贊同 Filali-Ansary 的論點，認為對於伊斯蘭教與民主是否相容的討論，

註⑥ *Ibid.*, p. 322.

註⑦ Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 1.

註⑧ Abdou Filali-Ansary, "Muslims and Democracy," in Larry Diamond and Marc F. Plattner (eds.), *The Global Divergence of Democracies* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001), pp. 37~51.

註⑨ Steven Ryan Hofmann, "Islam and Democracy: Micro-Level Indications of Compatibility," *Comparative Political Studies*, Vol. 37, No. 6 (2004), pp. 652~676.

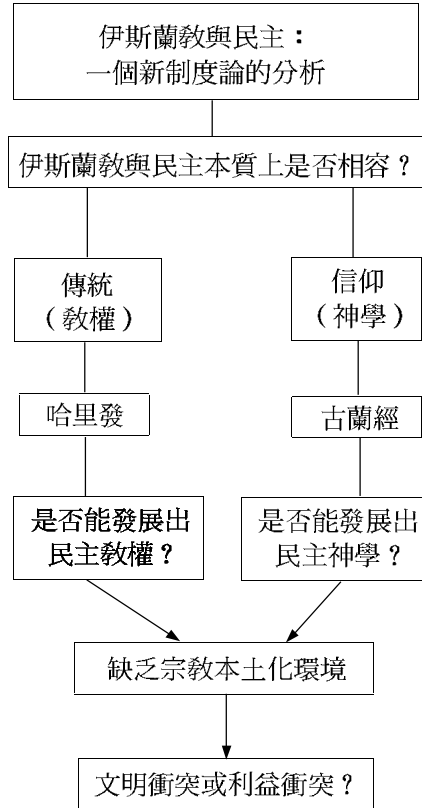
必須置於西方殖民歷史的脈絡下方有意義，蓋因所有的中東、北非與南亞問題都是導因於二次大戰後政治利益分配上的衝突，而非文明之間的衝突。不過，與 Filali-Ansary 不同的是，本文認為歷史無法單獨自特定時期抽離出來，它是一個長期發展、環環相扣的過程。若要討論伊斯蘭教與民主是否相容，亦不能忽略伊斯蘭教創立的時空背景、十字軍東征的歷史事件及其後的雙方互動過程。因此我們確實有必要回歸到文本與歷史，這時，新制度論的分析途徑可能會是一個較佳的選擇，畢竟一千多年來穆斯林都是靠著古蘭經與穆聖先知的話語與他人進行互動，而且這些經文與聖訓並未因多年流傳而失真。此外，中古世紀基督教與伊斯蘭教的干戈相向及近代西方的殖民歷史，與現代伊斯蘭運動甚至革命有密切關係。倘若對這段歷史略而不提，顯然難以理解為何人數有限的伊斯蘭教基本教義派能發揮遠超過其所佔穆斯林人口比例的影響力，牽制民主運動的發展。

根據國內學者郭承天在「基督教與美國民主政治的建立：新制度論的重新詮釋」一文中主張，新制度論所強調的意識形態及主要行為者之間的正式與非正式制度關係，可以作為宗教政治的分析工具，亦即宗教與民主政治制度的關聯，取決於一個宗教是否能夠建立起民主神學的意識型態及民主教權的正式與非正式制度行為。所謂的民主神學是要在傳統非民主（不必然是反民主）的宗教神學和現代人文民主思想之間找到緊密的理論關連，其成份包括基本的民主價值、強調自由和平等在宗教價值體系中的重要性，以及給予信徒爭取政治權力行動的合法性；建立民主神學的方法是從找出過去被忽略的經文，重新詮釋反民主的經文，以及斷章取義式的聯想。至於民主教權，則是一套能具體地影響到廣大人民的「制度載具」（institutional carrier），在建立民主神學的同時，也需要在實際生活中建立起民主的規範與習慣，而評估的指標則包括：宗教領袖的權力是否受到組織內的制衡，繼承人是否經由民主方式產生，其他神職人員與行政幹部如何產生，神職人員與平信徒之間的權力義務關係，信徒不同的性別與階級身分是否會影響到宗教組織內的職位和參與決策，對於宗教、甚至神學上的異見是否能容忍等。<sup>⑩</sup>本文除將檢閱伊斯蘭教原始經典古蘭經的章節與律法制度，從經文規範與穆斯林的實際生活層面批駁東方主義與文明衝突論的說法外，也會重點回顧這兩百年來伊斯蘭教與西方交手的歷程。此外，在民主政治的實踐上，也以土耳其與伊朗作為分析個案，剖析伊斯蘭運動在這兩個穆斯林社會中對民主政治態度的變化。儘管任何穆斯林社會都具有特殊性，伊朗與土耳其自也不例外，但這兩國卻是目前我們所見到民主化可能性頗高的穆斯林社會之一，因此分析這兩個個案應有助於我們重新思考伊斯蘭教與民主相容性的問題。分析架構如圖一。

---

註⑩ 郭承天，「基督教與美國民主政治的建立：新制度論的重新詮釋」，人文及社會科學集刊，第14卷第2期（2002年6月），頁175~209。

圖一



資料來源：作者自製

## 貳、伊斯蘭教的政治根源：與民主不相容？

### 一、政教合一的神學與民主

伊斯蘭 (Islam) 本身意指「僅僅順從唯一神 (阿拉伯語稱之為阿拉) 的意志」，它不僅是宗教，亦是十二多億穆斯林人口的生活方式，發軔於阿拉伯半島上的阿拉伯人。西元七世紀時，阿拉伯人的社會生活發生劇變，由逐水草而居的遊牧生活過渡到城市生活。經由先知穆罕默德大力提倡真主獨一的伊斯蘭教，凝聚了向來四分五裂的阿拉伯各部落。他們以阿拉伯半島的麥加、麥地那為核心向外輻射，經過多年的擴張與征服，形成了一個橫跨西亞、北非與西班牙南部的大帝國。直至近代，伊斯蘭世界的幅員已更形遼闊，幾乎包含東西方世界的各種族與族群，成為具有不同特色之多元文化的宗教。

作為一神天啓宗教（Monotheism），伊斯蘭教並不否定之前的猶太教與基督教等一神教，但根據**古蘭經**的記載（第三章儀姆蘭的家屬第十九節），<sup>①</sup>伊斯蘭教是真主安拉所御賜的宗教名稱，而且是最後一個一神天啓宗教，之後再也無新的一神宗教可言，而穆罕默德也是人類最後的先知。<sup>②</sup>至於**古蘭經**則是伊斯蘭教的天啓經典，是伊斯蘭教的根源，因為它是神之旨意藉由人類的語言（阿拉伯語）所呈現出來，是一連串的神諭透過啓示以不同的方式傳給神所選中的最後先知穆罕默德，然後再由穆罕默德傳給人類。所以對穆斯林而言，從此必須遵守**古蘭經**天啓所示之真主的教誨，此乃一個全然的生活之道（Din al-Islam）。<sup>③</sup>由此我們可知，伊斯蘭教與猶太教、基督教一脈相承，而且證實之前的經典，而非一新創的宗教。<sup>④</sup>所以如果我們以一刀切的方式，簡單地說基督教內含自由民主的價值，而伊斯蘭教則否，顯然是昧於事實而且帶有文化偏見。

根據伊斯蘭教義，穆斯林的世界不應區分宗教性或世俗性的社會，因為所有生活中的活動都必須由宗教來指導，意即寓宗教於生活之中。此不僅強化穆斯林信仰的持續，亦強化經由宗教信仰以結合不同種族文化的人類。<sup>⑤</sup>伊斯蘭教的政教合一是植根於它的歷史形成及發展過程之中的，所以具有歷史性，因而也不可避免地在穆斯林的政治文化中形成「歷史心態」。早期阿拉伯人是多神崇拜，這種宗教型態可以描述為非宗教信仰的泛神主義。但主張獨一神的伊斯蘭教之產生，則有其歷史與社會背景。伊斯蘭教產生之前的阿拉伯人在文化上缺乏認同，自然也就沒有政治認同。在當時根本缺乏發展資本主義的條件與環境，以致不可能出現民族國家的情況下，鑑於當時的阿拉伯半島形同一盤散沙，宗教而非民族主義遂成為維繫阿拉伯人團結的有力工具。穆罕默德因為感受到人民對一種新宗教與一種新政治認同的需要，因此開始了他的宗教與政治活動。宗教活動是為消除認同危機而建構的一種新的文化認同，而政治活動則是憑藉這種精神認同實現民族統一。換言之，穆罕默德的理想不僅在於為人們「空幻的玄想」提供一個精神的天國，而且運用宗教以建立實質的國家。<sup>⑥</sup>

這一段歷史說明了伊斯蘭教政教合一的緣由。Seyyed Hossein Nasr 指出，從伊斯蘭教的角度觀察，宗教並非像藝術、思想、商業、社會討論或政治一樣，是生活的一部份，而是萬物的發源和世界觀。伊斯蘭教並不認可宗教領域以外的世界，同時也

註① 中國回教協會，**古蘭經中文譯解**（台北：中國回教協會，2000年），頁32。

註② 穆罕默德在與麥加的古萊西人訂立互不侵犯條約後，暫時獲得休養生息的機會，遂轉移目標，大力傳教。他先後派遣特使致函東羅馬帝國、波斯帝國、阿比西尼亞王國與埃及、葉門、安沙色勒、伯哈萊因等國，不外勸信伊斯蘭教，並說明自己就是聖經中上帝所預示的那位人類最後先知。穆罕默德引述聖經的部份可參考**新約約翰福音**第16章12、13兩節原文。

註③ 參見 Seyyed Hossein Nasr 著，王建平譯，林長寬導讀，**伊斯蘭**（台北：麥田出版社，2002年），「導讀」，頁7~8。

註④ 參見**古蘭經**第5章筵席第48節：「我降示你這部包含真理的經典，以證實以前的一切天經，而監護之。故你當依真主所降示的經典而為他們判決，你不要捨棄降臨你的真理而順從他們的私欲。……」

註⑤ Seyyed Hossein Nasr 著，前揭書，頁8。

註⑥ 劉靖華、東方曉，**現代政治與伊斯蘭教**（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁4~5。

拒絕承認有任何真主之道和世俗、或是精神與俗務之間二元對立的存在。「世俗」(secularity)這一類的辭彙無法精確地轉譯成任何古典形式的阿拉伯語言，所以把這一類辭彙在轉化成古典阿拉伯語都是近代才有的事，而且通常用「現世」(worldliness)的觀念加以替代。但事實上，「現世」與「世俗」的意義和指涉並不完全相同。人在一個全然宗教的世界裡本來就可以是「現世的」，因為人本來就活在今世，現世本身就具有宗教意義；但人在這相同的宗教世界裡卻不能是世俗的，除非他在某一個特定的生活領域宣稱獨立於宗教之外。伊斯蘭主張，宗教裡沒有治外法權，沒有任何事物可以合法自外於宗教意識的傳統範疇外，也不能不把宗教的原則應用於一個特定人類群體的有限空間和短暫歷史上。<sup>①⑦</sup>

Filali-Ansary 也採取類似的觀點，並進一步認為在穆斯林與現代化的西方交會的十九世紀初期與中期，因為遭受西方殖民的衝擊與屈辱，造成伊斯蘭教神學家與教法學家對許多西方價值的若干錯誤理解與認知。舉例而言，著名的伊斯蘭思想家與反對專制王權的行動家 Jamal-Eddin Al-Afghani (1838-1897)，在駁斥西方人士對於宗教、特別是伊斯蘭的批評時，常會用“Dahriyin”（字面上的意思為 temporalists）來形容世俗主義者。根據古蘭經的原始記載，此一辭彙最初是用來指稱無神論者。Al-Afghani 抨擊那些主張宗教須為社會落後負責的實證論者，還在有意無意間將這些十九世紀的實證論者與七世紀反對先知的人劃上等號。此一論述形成穆斯林長久以來的嚴重誤解，即世俗主義與無神論就算不完全相同，也相差不遠。爾後又有其他穆斯林選擇用“ladini”一詞來指涉世俗主義，但其實“ladini”本義係指「非宗教」或「反宗教」。<sup>①⑧</sup>

這些遣詞用字，促使穆斯林在內心深處會直覺認為他們所繼承與生活中俯拾皆是「信仰體系」與「社會秩序」，是和歐洲人所採用的另一套「信仰體系」與「社會秩序」相對立。雖然後來伊斯蘭法學家又改以“ilmani” (this-worldly, 今世的) 來代替“ladini”一詞來稱呼「世俗主義」，但這兩種價值觀對立的印象已深入人心。此後，若干穆斯林開始認為在伊斯蘭教體系與非伊斯蘭教體系之間存在一種嚴格且無法化約的對立關係。換言之，成為一名世俗主義者就等於背棄伊斯蘭教，所拒絕的不僅是宗教信仰而已，還包括附屬在伊斯蘭教之下、在社會上行之有年的道德與傳統規範。因此，世俗主義就被穆斯林理解為是全面地與伊斯蘭教本質分道揚鑣，以及毫無保留地屈服於無信仰、無道德與自我仇視，進而否定歷史認同與傳統文化。值得注意的是，十九世紀大多數的穆斯林甚至某些受過教育的菁英，都不清楚歐洲此刻對宗教及其在社會秩序與歷史變遷中的角色所做的辯論，也不知道應區分無神論與世俗主義，這種誤解直至今日仍深刻影響穆斯林的態度。也因此，在基督教世界裡那種對於「專任神職人員」與俗世成員的原始區分，在穆斯林社會的脈絡下始終未能建立，而這正是欲

註①⑦ Seyyed Hossein Nasr 著，前揭書，頁 46~47。

註①⑧ Abdou Filali-Ansary, “Muslims and Democracy,” Larry Diamond & Marc Plattner (eds.), *The Global Divergence of Democracies* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press), pp. 37~51.

建立一個分離出精神領域的世俗領域所要跨出的第一步而已。<sup>①</sup>一旦跨不出「世俗化」這一步，則距離民主之路尚長路漫漫。

包括 Bernard Lewis 在內的許多中東研究學者，認為只有土耳其的凱末爾將軍（Kemal Ataturk）與伊朗巴勒維國王（Pahlavi Shah）所領導的世俗化政府才能抵擋歐洲的進逼，這種論調暗喻唯有政教分離的制度才能與歐洲列強並行。然而，在穆斯林觀念中，由於世俗化導致伊斯蘭政教合一體制的瓦解，才給西方可乘之機。在這裡，我們認為世俗化是國家走向民主化之前的一個必經道路，有世俗化並不代表一定會走向民主化，但沒有世俗化就一定不會有民主化。畢竟宗教可以以民主方式參與政治，但卻不能以凌駕民主的方式指導政治。從上述的分析中，我們已經發現伊斯蘭政教合一的傳統確實反對世俗化，但此一反對的基礎在於誤將「世俗主義」等同於無神論或「非宗教」、「反宗教」等。我們知道，穆罕默德當初傳教的主要敵人就是無神論與多神論者等異教徒，<sup>②</sup>至於猶太教徒與基督徒只要信守獨一的神，則依然會得到真主的拯救。因此若將「世俗主義」等同於無神論，或者甚至等同那些「非宗教」、「反宗教」論述，則根本不可能得到伊斯蘭教法學家、神學家、穆斯林等的認可，遑論主張堅守原初信仰的基本教義派。不過如果我們用「現世」（worldliness）的觀念加以替代「世俗」，儘管在宗教意義上還是有些微區別，但卻或許可以解決敏感的政治問題，讓伊斯蘭教神學家、教法學家與穆斯林對世俗主義的誤解降至最低。雖然伊斯蘭政教合一的傳統確實不利於民主化，但我們不要忘記，即便是猶太教與基督教也都曾經具有政教合一的傳統，只不過因為後來的歷史社會變遷而逐漸轉為政教分離。所以穆斯林國家擺脫政教合一的傳統，走向世俗化與民主化，並不是不可能的事，重點在於化解穆斯林對世俗主義的誤解，並以其他的認同（如國家認同、民族認同等）取代對於宗教的認同。

## 二、哈里發制與民主

在伊斯蘭教之下，所有信仰者組成一個以獨一神安拉指示為依歸的社群（Ummah）。「社群」是伊斯蘭教的重要觀念之一，這裡的「社群」包括了穆斯林以及構成伊斯蘭世界的每一份子。伊斯蘭教的歷史是不可與伊斯蘭社群的歷史、制度與文明分割的，也就是在這樣的歷史、制度和文明中，顯現出伊斯蘭教跨越歷史的特徵。先知穆罕默德的遷徙時期，象徵著麥地那第一個伊斯蘭社群的建立，此後直到他去世以及最初四大哈里發（caliph或khalifah，阿拉伯語，指繼承人）執政時期（即西元622年到661年），在伊斯蘭教歷史上形成一個獨特的時期。

穆罕默德於632年歸真後，擺在穆斯林面前的最棘手問題是關於哈里發的安排，因為穆罕默德不論是在平時抑或彌留之際，從未指定任何人為他的繼承人，他所流傳

註① *Ibid.*, pp. 37~51.

註② 異教徒（Pagan）在此的意義，並不是如字面上所謂的信仰異教者，而是指多神論者，甚至有時亦涵蓋無神論者。穆斯林一般並不將虔誠的猶太教徒與基督徒視為是異教徒。



下來的天啓也未交代應如何選拔治理社群的領袖。在歷經各部落的爭論後，遜尼派（Sunni）穆斯林最後決定依照穆罕默德世族古萊西族人的慣例，實行公開選舉，以年齡、學問、道德、門第、聲望、能力以及財富、勢力等條件，為選擇的標準。<sup>①</sup>此一「準民主」的選舉方式，雖然在實際的運作程序上距離真正的民主尚有一段距離，但其民主精神實已表露無遺。儘管此一具有民主精神的哈里發制度只延續了四屆，但哈里發制度一直是伊斯蘭教傳統的一個核心部份。如果有朝一日伊斯蘭教基本教義派在掌權後決定全盤恢復古制，則我們理應對伊斯蘭教的民主有樂觀的期待，畢竟現在我們所目睹的伊斯蘭教神學與傳統，有相當程度已與古時的伊斯蘭教相悖離。

此外，我們也見到當繼承人制度並未被古蘭經記載時，穆斯林仍是依循部落的傳統制度選舉領袖。如果同樣的原則可以適用於其他情況時，則穆斯林今後也有可能古蘭經並未明文規範的民主政治與選舉制度部份沿襲外來的制度。雖然古蘭經替自己定義是「一本記載所有事情的書籍」，但總計也才一百一十四章，六千二百三十六節。因此光靠古蘭經難以治理俗世事務，這也是穆斯林後來發展範圍更大的伊斯蘭律法的原因。

### 三、伊斯蘭律法與民主

隨著穆罕默德去世，上帝的啓示也告停止，然而穆斯林社群迅速成長，在短短數十年內從阿拉伯半島擴張到小亞細亞與非洲，並且同化了古蘭經不曾提到的社會、習俗與傳統。因此調適伊斯蘭教規則於那些新地區成為當務之急。既然伊斯蘭教的宗教與國家是同一物，宗教就必須隨著國家擴張而調適，律法必須有所演進。既然古蘭經是固定的，先知的指導也不再直接傳來，穆斯林因而發展次要的法律來源，而這些並非來自於上帝。基於這種來源的法律必須符合古蘭經，但它們仍是人為的法律，因而不是不能改變的。惟伊斯蘭教法學衰微已久，這些來源的伊斯蘭律法逐漸被人視為絕對的與不可改變的，猶如古蘭經的神聖地位，因而現代改革派法學家已重建法律可因情勢改變而修正的原則。<sup>②</sup>

伊斯蘭律法（al-Shari'ah）包含四大法源，除古蘭經外，分別是聖訓（al-Hadith，穆罕默德生前的言行）、公議（Ijma）與類比（Qiyas）。穆罕默德生平對天啓所作的解釋與日常生活的訓示，成為後代穆斯林社群制約的依歸，因為他是先知，通曉神諭，由他來解釋神諭更有說服力。公議具有共識或全體一致的意思，係指信徒必須遵守共同通過的意見，不得有個人自己的謬論，社群成員都得接受伊斯蘭的共同儀式與教義。這項原則最初用來肯定某些民族的固有習俗，後來則意指代表某特定國家的宗教權威學者的協議。類比則是將古蘭經或聖訓明顯立下的原則或規則應用到類似的事務上。例如古蘭經既然禁止飲酒，伊斯蘭律法就進一步禁止飲用所有的含酒精飲料。此外，根據當代自由派伊斯蘭學者的詮釋，基於古蘭經與穆罕默德言行錄的律法是解放性（liberating）而非限制性（confining），只禁止顯然必須禁止的事情。根據這種目前居於主流的思想學派，伊斯蘭教並不會為了禁止之故而禁止。伊斯蘭教允許符合上帝

註① 定中明，*回教黎明史*（台北：華岡出版部，1973年），頁38～39。

註② 蔡百銓，*伊斯蘭：教派、律法與聖地*（台北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，1995年），頁65。

命令的行爲，因而不只是定義爲對許多世紀以來的穆斯林生活的偏狹約束力而已。根據此一觀點，人類生活中僅少數屬於四種明確規定的範疇；如禱告是「必要的」，放棄索債是受到鼓勵的，多妻是受到勸阻的，侵佔是禁止的。但大多數行爲卻屬於第五種範疇，即中性的，既非必要，也不禁止，因而留待個人或社會決定。<sup>②③</sup>

另一方面，Said Ramadan 在其著作《伊斯蘭律法》(Islamic Law) 裡指出，伊斯蘭律法作爲伊斯蘭教信仰的一部份而存在，並不表示當代世界裡的大多數穆斯林都受其節制。事實上，大多數穆斯林都未受其節制，因爲大多數現代後殖民國家的憲法與法律都源自或混雜歐洲殖民時期的法律傳統。但是伊斯蘭律法並非一卷死板的文書，亦非一種抽象的概念，而是提供穆斯林一種衡量的標準，藉之審判其統治者的行爲。伊斯蘭教道德與正義的概念是植基於伊斯蘭律法裡，因此即使國家的法律體系未正式併入伊斯蘭律法，國家仍得與之同在。奉伊斯蘭教名義提出的政治籲求不容忽視，因爲伊斯蘭律法依其定義代表著正義；任何穆斯林社會下的統治者，如果其行爲破壞人民所了解的伊斯蘭律法的要求，必將招致政治風險。穆斯林通常會以「相容性」作爲檢驗的標準之一，即某一行爲、法規或政策是否符合伊斯蘭律法的原則？譬如機械化農耕技術的引進顯然是符合伊斯蘭律法，但節育或器官移植手術則引起爭論。<sup>②④</sup>

由於伊斯蘭缺乏任何定於一尊、具統一性的教義權威當局，而且沒有掌管解釋伊斯蘭律法的最高法庭存在，所以各個穆斯林國家都爲自身的目的調整伊斯蘭律法，並在其原則之間爲本身的習俗傳統找到存在空間。正如沒有一部著作涵蓋伊斯蘭律法，在施用伊斯蘭律法統治現代國家上，也無公式可供援引。在沙烏地阿拉伯，伊斯蘭律法是唯一的法典，也是唯一的憲法。在埃及，憲法是一部歐式文獻，經國會通過，後於1979年修正，把伊斯蘭律法是立法的「一個基礎」改爲「基礎」；此一變動雖然令境內的基督教少數團體失望，但並未對政府治理造成衝擊，因爲司法行政是操在執行世俗法律的民事法庭手中，而且埃及也取消了伊斯蘭宗教法庭。在伊拉克，伊斯蘭律法一直屈服於世俗法律與執政黨的主張之下。在土耳其，自從凱末爾將軍推動世俗化與現代化運動以來，政府的決策一直把伊斯蘭律法完全排除於國家的法律與行政規章之外；大多數土耳其人是穆斯林，但土耳其卻是一個世俗國家。摩洛哥、約旦與沙烏地阿拉伯都是專制王國，自稱是基於伊斯蘭教的原則與傳統，但是許多伊斯蘭學者與法學家相信，其實伊斯蘭律法禁止世襲統治。<sup>②⑤</sup>

我們認爲，從穆罕默德生平的種種言行與其所口述的古蘭經經文看來，伊斯蘭教乃是沿襲猶太教與基督教的一種「改革型宗教」，而這位伊斯蘭教先知也是一位宗教改革家。根據記載，回曆10年（西元631年）萬名教徒到麥加朝覲天房，在阿拉法山麓（Arafat Mountain）大平原上發表一篇有名的演說，這篇演說被後世史家譽爲是伊斯蘭教的憲章。其原文大意如下：「人們啊！你們的真宰，原來是同爲一個，你們的祖先，也是同爲一個，你們通通是來自阿丹（Adam，通譯爲亞當），而阿丹原是

註②③ 蔡百銓，前揭書，頁56。

註②④ 蔡百銓，前揭書，頁54～55。

註②⑤ 蔡百銓，前揭書，頁54。

來自泥土。在真主面前，你們中最高貴的人，正是你們中最良善廉潔的人，阿拉伯人，絕不比非阿拉伯人更高貴，惟有德者為貴！」從這幾句話，我們可以看出伊斯蘭教的律法確實具有平等、自由與博愛的精神，防止阿拉伯人可能產生的優越感與自大狂，消除種族間的偏見與歧視。<sup>②⑥</sup>

有關蓄奴的問題，穆罕默德的自由派思想也領先西方一千多年。他曾遣使至東羅馬帝國的附庸安沙色勒國，向該國君王傳教，但對方不僅撕毀信毀信函並斬殺來使。於是他派遣Zaid Ibn Harith領兵三千作戰。在此要強調的是Zaid Ibn Harith的身分，原來只是穆罕默德的家奴，自從穆罕默德奉命傳教以來，便首先以身作則開始赦免家奴，並且為了提高奴隸還良後的地位，又把Zaid Ibn Harith收為義子，並特命其領兵出征，成為伊斯蘭教對外戰爭的第一位司令官。其用意是要讓穆斯林知道，奴隸還良之後，不僅可以做一個普通的自由人，並且還可以成為領袖人物。<sup>②⑦</sup>所以如要研究伊斯蘭教對奴隸的看法與待遇，Zaid Ibn Harith的故事可為例證。

事實上，我們絕對有充分的理由相信伊斯蘭律法有發展民主的可能性，或者至少與民主本質是相容的。蔡百銓引述學者Fazlur Rahman的評語指出，傳統上伊斯蘭教遜尼派具有超越情緒與某種枯燥的崇法主義，什葉派則以「激情動機為中心」（centrality of the passion motive）；遜尼派強調信徒之間的共識（ijma），什葉派則接受以馬目（Imam，指上帝指派前來指導什葉派的精神領袖）解釋教義的權威，至於哈里發僅具有世俗性的功能，其宗教權威限於保衛信徒免於不信者的侵犯以及執行伊斯蘭法。遜尼派認為上帝授權人民選擇伊斯蘭社會的統治者的權利，什葉派則反對這種觀點，認為這與穆罕默德的作風不一致。<sup>②⑧</sup>由於遜尼派意指恪遵先知的「道路、方式」的穆斯林，佔穆斯林總人口的85%，而什葉派指穆罕默德堂弟兼女婿阿里的支持者（partisans of Ali），佔穆斯林總人口的15%。因此我們可以說，居人口多數的遜尼派若回歸到伊斯蘭教的傳統與信仰，援引古訓，則民主社會之出現亦屬指日可待之事。至於居少數的什葉派，雖然執著於阿里的血脈世系，但在當前不可能尋獲任何一位阿里後裔的情況下，也必須從權賦予個別宗教領袖「以馬目」的精神與世俗權威，如伊朗革命領袖何梅尼（Ayatollah Ruhollah Khomeini）也被追隨者尊為「以馬目」，但此一地位也無法完整無缺地傳承其子嗣。所以，我們相信假以時日，伊朗的政治繼承問題終會步上制度化的軌道。

援引古蘭經章句替政治或法律的立場合理化，對穆斯林領袖而言是無法抗拒的誘惑。雖然全體穆斯林都接受古蘭經的權威，但他們並未都同意每段經文的意義，同時也能替任何公共政策找到有利的章句為之合理化。換言之，古蘭經只是揭露微言大義，所揭示的條文並不一定都是不可更動。<sup>②⑨</sup>如古蘭經第三章儀姆蘭的家屬（阿黎儀姆蘭）第七節指出：「祂降示你這部經典，其中有許多明確的節文，是全經的基本；還有別

註②⑥ 定中明，前揭書，頁40~41。

註②⑦ 定中明，前揭書，頁44。

註②⑧ 蔡百銓，前揭書，頁4~8。

註②⑨ 蔡百銓，前揭書，頁51。

的許多隱微的節文。心存邪念的人，遵從隱微的節文，企圖混淆人心，探求經義的究竟。只有真主和學問精通的人，才知道經義的究竟。他們說：「我們已確信它，明確的和隱微的，都是從我們的主那裡降示的。惟有理智的人，才會覺悟。……」<sup>⑩</sup>

國內學者郭承天認為，基督教和民主政治之間雖不見得有理論與邏輯的必然關係，但也並非無任何關係；重點在於歐洲基督新教的神學和宗教制度在移植到美洲殖民地的過程中，發生本土化的轉變。此一本土化形成「民主神學」與「民主教權」制度，到十八世紀中期，終而促成美國的獨立和建立民主政體。換言之，美國的民主神學與民主教權巧妙地結合神學與人文主義的理念，並經由本土化的過程落實在宗教與政治生活中。他認為這解決了一個長久以來困擾非基督教國家的問題，即不見得只有基督教國家才能民主化，美國的實際經驗指出，把神學和宗教制度予以民主化，才是一個國家能否民主化的最主要關鍵。<sup>⑪</sup>換言之，宗教本土化給予該宗教重新吸收外來養分、適時融入當地生活制度與傳統的機會，創意解經與宗教團體的制度改革也成為走向民主化的兩項工具。這時宗教不但不是反對民主的掣肘與障礙，反而是提供民主化的合法性與正當性依據。我們若由此來看伊斯蘭教與民主的關係，則創意解經確實有存在且可資運用的空間，因為所謂的伊斯蘭律法並非一成不變，它的四大法源除了古蘭經外，都是具有彈性調整的空間，不過問題可能在於有多少伊斯蘭教法學家願意利用其影響力進行改革，而非讓伊斯蘭律法更為僵化。從土耳其與伊朗最近的發展來看，我們認為隨著世俗化的程度加深，是可以樂觀期待伊斯蘭教的蛻變。

## 叁、伊斯蘭教與西方的歷史鬥爭

### 一、十字軍東征與聖戰

1095年11月25日，教皇烏爾班二世（Pope Urban II）召開克萊蒙會議（Council of Clermont），號召發動第一次十字軍東征，對伊斯蘭教發動聖戰。對西歐而言，這是一次關鍵性與左右日後發展的重大事件，對今日的中東局勢仍有廣泛的影響。烏爾班二世當時向一大群教士、武士與窮人演說，呼籲收復聖城耶路撒冷，不要讓基督的墳墓控制在異教徒的手中。他說，來自中亞的蠻族塞爾柱土耳其人（Seljuk Turks）不久前成為穆斯林，入侵小亞細亞的安納托力亞，並攻佔了同屬基督教勢力範圍的拜占庭帝國。烏爾班二世呼籲歐洲各王國捐棄成見、停止互相攻伐，一致對付上帝的敵人，「將邪惡的種族從我們的土地上趕盡殺絕」是基督徒的責任。

歷史上延續三百多年、一共九次的十字軍東征，是伊斯蘭教與西方鬥爭的最鮮活事例。它是歐洲人宗教經驗的核心，而且一直以來讓歐洲史學家窮經皓首。然而在大多數的穆斯林國家，十字軍東征僅被視為是不起眼的邊界衝突事件而已。十字軍東征

註⑩ 古蘭經中文譯解，頁31。

註⑪ 郭承天，前引文，頁175~209。

對西方的衝擊顯然大於對伊斯蘭教。Karen Armstrong 指出，在十字軍東征期間，歐洲的基督徒對穆斯林與猶太人都是極盡醜化扭曲之能事，這些行為與人性本質無關，而是當時基督徒埋藏內心的憂慮與焦慮之實際投射，而此一過程在今日的中東仍可能發生一定程度的作用。<sup>②</sup> Armstrong 的說法得到巴勒斯坦裔的文化研究巨擘 Edward W. Said 的支持。Said 先後在他的中東研究三部曲—**東方主義**、**巴勒斯坦問題與遮蔽伊斯蘭**—中提到在東方（此處指伊斯蘭世界）與西方世界的主题背後，所存在的知識與權力之間的從屬關係。在這種東／西二元對立（binary opposition）偏見下，媒體與學術界如何將原本多元、異質、繁複的伊斯蘭教加以一視同仁化、同質化與簡單化。<sup>③</sup>

十字軍東征堪稱是基督徒對穆斯林發動的聖戰，除宗教上的宣示外，背後有其政治與經濟利益。不過對穆斯林而言，「聖戰」（Jihad）則有另一種不同的意義。如**古蘭經**第二章黃牛第二一六節：「戰爭已成為你們的定制，而戰爭是你們所厭惡的。也許你們厭惡某見識，而那件事對你們是有益的；或許你們喜愛某件事，而那件事對你們是有害的。真主知道，你們卻不知道。」第四章婦女第八十九節：「他們希望你們像他們那樣不信道，而你們與他們同為一黨。故你們不可以他們為盟友，也不要以他們為援助者，直到他們為主而遷移。如果他們違背正道，那末，你們在那裡發現他們，就可在那裡捕殺他們；你們不要以他們為盟友，也不要以他們為援助者……。」第八章戰利品第十五節：「信道的人們啊！當你們遇著不信道的人向你們進攻的時候，你們不要以背向敵。」從這些經文可以看出，「聖戰」乃是政教合一體制下的一種必然且有效的手段，它是與伊斯蘭教的存在相伴而生，因此它也為伊斯蘭教注入了衝突的性質，並且構成基本教義派政治行動的基礎。<sup>④</sup>

## 二、泛伊斯蘭主義

十九世紀西方列強對阿拉伯和伊斯蘭國家的入侵，引起各國人民的反抗，同時也引發若干上層知識份子的思考。他們認識到，西方列強敢於肆無忌憚地侵吞東方穆斯林各國，是由於穆斯林自身的軟弱，國家分裂，人民不團結，信仰陷入僵化和因循苟且，喪失了創教初期的積極進取精神。於是他們從政治立場出發，要求進行宗教改革與社會改革，提出了「泛伊斯蘭主義」的口號，號召東方穆斯林各國團結一致，共同抵禦西方殖民主義的侵略和擴張。這方面的代表人物即前面所提到的伊斯蘭思想家與反對專制王權的行動家 Jamal-Eddin Al-Afghani。

雖然這些主張具有進步意義，但他們號召統一在哈里發的旗幟下，亦即當時土耳其奧圖曼帝國蘇丹的旗幟下，顯然違背了時代潮流。這是因為當時的奧圖曼帝國政治

註② Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World* (New York: Anchor Books, 2001), p. 124.

註③ 愛德華·薩依德，前揭書。愛德華·薩依德，閻紀宇譯，**遮蔽的伊斯蘭：西方媒體眼中的穆斯林世界**（台北：立緒文化出版社，2002年）。

註④ 劉靖華、東方曉，前揭書，頁6。

腐敗、專制獨裁、橫征暴斂，早已引起東方各穆斯林民族的強烈不滿與反抗。此外，他們主張的改革並不觸及封建貴族和地主階級的根本利益，實際上反而是要維護這些國家和地區的封建統治秩序。然而，泛伊斯蘭主義還是在東方穆斯林各民族近代史上，尤其在近代阿拉伯各國爭取民族獨立和解放的鬥爭史上，產生過重要的影響。<sup>⑤</sup>

Filali-Ansary 指出，穆斯林社會在十九世紀後半葉與二十世紀初期與西方殖民的對抗，成爲強化「政教合一」體制的重要因素。因爲西方在推行其殖民政策之際，也是融合了基督教改信主義與新世俗主義，並自居爲這兩種主義的承載者與捍衛者。所以在這些民族獨立運動中，民族認同與宗教問題被合而爲一，這場對立不僅是本地人對抗外來者而已，也是穆斯林對抗歐洲人、信仰者對抗世俗主義者。隨之而來的兩極化現象從此主導穆斯林對宗教、政治與社會秩序等問題的態度與看法。在這種伊斯蘭教的演進過程中，最引起注意的一項結果是伊斯蘭似乎已成爲最敵視世俗化與現代性的宗教。但伊斯蘭教本質上應是最接近現代觀點與理想的宗教，而且是最容易包容世俗化的宗教。會導致伊斯蘭教走向完全背離其本質的一個方向，即趨向漠視個人自主權與完全臣服於社群與國家，得歸咎於上述的歷史發展。

由於歐洲國家十九世紀在阿拉伯半島與北非的殖民，使得阿拉伯人充滿屈辱感與喪失認同。另一方面，由於猶太人於 1948 年在西方強權支持下於巴勒斯坦地區復國成功，建立以色列，使得阿拉伯人對西方與以色列深惡痛絕，並因此產生「反閃族主義」(Anti-Semitism)。在 1948 年以前，西班牙系猶太人在阿拉伯國家境內可以與阿拉伯人和平相處，而且穆斯林從未像基督徒一樣將猶太人視爲是邪惡的妖魔。但以色列的建國卻是一個轉捩點，它讓阿拉伯人的屈辱與失根感受達至最高潮。那些每天熟讀古蘭經並知之甚詳的穆斯林，開始以新的眼光看待那些提到猶太人是伊斯蘭教敵人的章節段落。這些經文乃是穆罕默德和麥地那的猶太人不睦時所編撰，因此與那些訓令穆斯林要對猶太人待之以禮、因爲他們是「天經子民」的經文有截然不同的態度。<sup>⑥</sup>這種選擇性的解讀古蘭經經文的作法，目的正是要建立本身的文化認同，

註⑤ 蔡德貴主編，當代伊斯蘭阿拉伯哲學研究（北京：人民出版社，2001年），頁87～91。

註⑥ Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*, pp. 124~125; 主張善待猶太人的經文，可參見古蘭經第3章第84節：「你說，我們確信真主，確信我們所受的啓示，與易卜拉欣、易司馬儀、易司哈格、葉爾孤白和各支派所受的啓示，與穆薩、爾撒和衆先知所受賜於他們的主的經典，我們對於他們中的任何人，都不加以歧視，我們只歸順他。」第2章第136節也有相似的說法。穆薩即舊約聖經中帶領猶太人出埃及的領袖摩西，爾撒即耶穌。主張看待猶太人如寇讎的經文，可參見古蘭經第2章第90節：「他們因真主把他的恩惠降給他意欲的僕人，故他們心懷嫉妒，因而不信真主所降示的經典；他們爲此而出賣自己，他們所得的代價真惡劣。他們應受加倍的譴怒。不信道者，將受凌辱的刑罰。」另外如第5章第51節：「信道的人們啊，你們不要以猶太教徒和基督教徒爲盟友。他們各爲其同教的盟友。你們中誰以他們爲盟友，誰是他們的同教。真主必定不引導不義的民衆。」伊斯蘭教教義認爲，上帝曾先後眷顧猶太人與基督徒，但因爲他們以物配主或迷失正道、隱諱天經，或殺害衆先知，所以被上帝所棄。參見古蘭經第2章第213節：「世人原是一個民族、嗣後，他們信仰分歧，故真主派衆先知作報喜者和警告者，且降示他們包含真理的經典，以便他爲世人判決他們所爭論的是非。惟曾受天經的人，在明證降臨之後，爲互相嫉妒，而對天經意見分歧，故真主依自己的意旨而引導信道的人，俾得明瞭他們所爭論的真理。真主引導他所抑鬱的人走上正路。」

以對抗西方殖民主義與猶太復國主義，而西方殖民主義乃是猶太復國主義的靠山與支持者。

### 三、伊斯蘭教與民族主義

同樣在十九世紀與泛伊斯蘭主義具有分庭抗禮地位，甚至後來居於主流思潮地位的是民族主義。對於同一個民族而言，伊斯蘭教對於人們共同的民族心理的形成發揮極為重要的影響，在這種條件下，宗教情緒有時可與民族主義相融合；對於不同的民族而言，伊斯蘭教又是高於民族主義的，伊斯蘭教所追求的「社群」超越一切種族、部落、區域和民族之上。從此一角度而言，伊斯蘭教是反對任何形式的民族主義，其所追求的核心是宗教利益，所保護的是不分種族、階級、地域的信徒，而民族主義要用的是民族認同而非宗教認同做為政治組織的基礎，保護的是本國的人民。伊斯蘭教認為穆斯林有義務以聖戰的形式反對敵人和異教徒；而民族主義則主張所有的同胞，不論是穆斯林或非穆斯林都應團結捍衛國家的獨立。因此從精神上而言，伊斯蘭教與民族主義難以相容。<sup>②</sup>它常常要求民族服從於宗教，但在特定歷史時期，為了現實的生存，兩者又能暫時的合作，這時伊斯蘭教對民族主義具有一種加強的效果，而民族也對宗教的延續傳承有所貢獻。

英國倫敦大學亞非學院榮譽教授 P. J. Vatikiotis 認為，穆斯林社會在遭遇西方殖民之際，為求獲得政治上的獨立，採納了西方現代的民族主義觀念，轉化為形式上的民族國家。若干穆斯林並主張，國家最早是與伊斯蘭教一同出現，因為伊斯蘭教首先是以國家的形式（麥地那）與民族的形式（阿拉伯部落）具體展現。不過對伊斯蘭教而言，國家其實一直只是伊斯蘭教的工具。因此，國家本身並無價值，也不是為特定人民在現世所建立的，毋寧說它是基於伊斯蘭教的普遍性原則來捍衛宗教並負責傳達其訊息。但如果就意識型態而言，民族主義與伊斯蘭教的世界觀是無法相容的，因為它隱含在伊斯蘭教出現前的某種部落式的特殊主義。P. J. Vatikiotis 指出，事實上民族主義是伊斯蘭教的最大敵人，因為它代表要將伊斯蘭教自政治中以及從俗世事務中分離。也就是說，它假定宗教與政治、宗教與國家的分離，或否定伊斯蘭教對於管理穆斯林俗世政治事務的核心角色。這也是為何民族國家的合法性一直以來遭到伊斯蘭教社群觀的挑戰。<sup>③</sup>

法國學者 Francois Burgat 曾指出，目前中東與北非地區正在進行去殖民化（decolonization）過程的第三階段。第一階段是政治性的，即二次大戰後風起雲湧的民族獨立運動；第二階段是經濟性的，如埃及收回蘇彝士運河的所有權；最後一個階段則是文化性的。<sup>④</sup>對許多當地的穆斯林而言，西方的殖民活動並未隨著民族國家的獨立而結束，而是仍透過某種軟性隱晦的形式繼續在當地軟土深掘，意圖侵蝕他們本土的

註② 劉靖華、東方曉，前揭書，頁 90。

註③ P. J. Vatikiotis, *Islam and the State* (London: Routledge, 1987), pp. 10~11.

註④ 參見 Bernard Lewis，鄭之書譯，*中東*（台北：麥田出版社，1998 年）。

精神支柱－伊斯蘭教。也正是因為此一原因，許多穆斯林即便不排斥或者甚至認可民主制度，亦不敢冒觸犯伊斯蘭教之大不韙而大膽接受之。

Bernard Lewis 認為，最足以左右大多數中東人的所思所想者，應首推歐洲人帶來的衝擊，或者說是西方所造成的衝擊及其所帶來中東地區現代歷史的轉化，是一段快速而且被迫改變的歷程－來自陌生世界的挑戰快速進逼，人們則在這種進逼之下，被迫以不同的階段和不同的面向，做出種種反動、拒斥和回應。在許多人眼裡，西方文明的影響是中東有史以來的最大災難，要比十三世紀蒙古人的毀滅式入侵更為嚴重。<sup>⑩</sup>所以我們不難想像穆斯林在看待包括民主制度在內的西方文明時，其內心是如何地將它與殖民統治劃上等號，而為了要徹底擺脫殖民的遺緒，只好高舉過去伊斯蘭教傳統的大纛。

因此，我們見到中東地區掀起的反殖民主義與腐敗政權的運動和起義，幾乎都是以伊斯蘭教相號召。如利比亞塞努西（1791-1859）創立的伊斯蘭教團，主張恢復伊斯蘭教早期的純潔性，不承認土耳其蘇丹的哈里發地位，反對盲目接受西方影響，提倡聖戰；又如阿爾及利亞阿卜杜·卡迪爾（1808-1883）領導反法國殖民鬥爭，自稱是「信徒之君」，亦被人民視為是北非伊斯蘭教的救星；再如蘇丹所爆發的馬赫迪全民大起義，領導人穆罕默德·艾哈邁德（1840-1885）宣稱自己是真主派來拯救世人的「馬赫迪」（Mahdi，即救世主），現在的穆斯林社會已悖離了真主所指引的道路，因此他號召人民揭竿起義，進行推翻外來統治的聖戰。<sup>⑪</sup>這些運動有些強調政治革命，有些鼓吹宗教覺醒，但其共同點是均主張伊斯蘭教與社會改革相結合，革除有害信仰的迷信與異端，改變穆斯林的落後狀況，以對抗西方基督教國家對伊斯蘭世界的入侵。換言之，這些打著伊斯蘭教旗幟的社會團體都是主張打倒既得利益階層的改革者，與保守政權、西方國家相對立。

阿拉伯聯合大公國阿布達比戰略研究中心研究員 Najib Ghabbian 指出，阿拉伯人民的政治認同在十九世紀以前都是以伊斯蘭教為參考架構，甚至只要伊斯蘭教依舊是認同的主要來源，阿拉伯人都還可以勉強接受奧圖曼土耳其的統治。因為從伊斯蘭教的角度視之，奧圖曼土耳其的蘇丹具體地體現了穆斯林的哈里發制度。隨著奧圖曼帝國因面臨歐洲日益強大的壓力而走向衰亡，此時阿拉伯人的阿拉伯政治認同意識才開始滋長，而且因為訴諸阿拉伯統一的阿拉伯民族主義呼聲高漲，令阿拉伯人的集體認同問題更加複雜化。西方殖民主義藉由將阿拉伯世界劃分成二十多個政治實體來達到拖延阿拉伯人統一的目的。這些劃分雖然有悖於本地區的歷史特徵，但很快就被視為是理所當然而且形成政治現實，脫離西方殖民統治也意味著以西方劃分的國家疆界達成獨立。此一安排不僅造成中東地區各國的領土爭端，而且也深刻影響這些國家在後殖民時期該堅守哪一種認同參考架構的爭論，進而阻礙民主化的啟動。<sup>⑫</sup>

註⑩ Bernard Lewis，前揭書，頁27。

註⑪ 朱烈威，*世界熱點：中東*（台北：五南出版社，1993年），頁134。

註⑫ Najib Ghabbian, *Democratization and the Islamist Challenge in the Arab World* (Boulder, Colorado: Westview, 1997), pp. 36~37.



## 肆、當代伊斯蘭教與民主的對話

### 一、基本教義派的興起

「基本教義主義」(Fundamentalism)一詞最初來自於基督教，是指那些主張嚴格遵循「原初的、根本的和正統的信條」的基督教派別，如今人們往往泛稱各類宗教中要求歸返原初教義的派別和主張。值得注意的是，伊斯蘭基本教義主義並不是一個統一的運動，其派別甚多，主張互異。其共同點是反對世俗化和西方化，要求變革現存的政治和社會秩序，主張嚴格遵循古蘭經和聖訓，返回伊斯蘭教的原初教義。一般來說，伊斯蘭基本教義有將穆罕默德時代加以美化的傾向。他們認為，正是穆罕默德集宗教和政治領袖於一身，確立了伊斯蘭社群生活的基本指導原則，引導穆斯林走向勝利，創造了伊斯蘭世界的輝煌歷史。正因為如此，後來每當伊斯蘭世界出現危機或面對難以回應的挑戰而衰落時，一些穆斯林往往把問題歸結為信仰問題，不是人們的信仰扭曲或偏離了原初教義，就是人們對於信仰的冷漠。而為了糾正這些錯誤，他們就會要求恪遵古蘭經和聖訓，復歸基本教義的運動。<sup>③</sup>

也因此，這一類的運動時常也被稱為「伊斯蘭運動」(Islamic Movement)或「政治的伊斯蘭」(Political Islam)。自從1980年代中期以來，這一股訴諸伊斯蘭認同的趨勢與阿拉伯世界的民主化運動同時並存，特別是在埃及、約旦、阿爾及利亞與葉門。伊斯蘭主義者本身也參加民主運動，甚至從民主化進程中得利，這在已允許自由選舉的國家如約旦與阿爾及利亞尤其明顯，即便在諸如敘利亞等始終維持社會封閉的國家，伊斯蘭團體也構成一股不可輕忽的反對勢力。伊斯蘭團體似乎利用每一次民主化浪潮的高峰來壯大本身的實力。正是此一發展，讓中東地區的有識之士與執政者質疑，阿拉伯人民是否已準備好實施民主，或者說民主是否為本地區所愛好。對許多政治分析家而言，大體上宗教介入政治、特別是伊斯蘭介入政治，是與民主原則不相符的。有鑑於基本教義派與伊斯蘭運動的蔚為流行，西方學術界與輿論對本地區民主前景的質疑聲浪也水漲船高。<sup>④</sup>

西方將伊斯蘭基本教義主義與伊斯蘭運動視為洪水猛獸，甚至等同於恐怖主義，乃是以偏概全，與事實不符。因為投身於伊斯蘭運動的絕大多數穆斯林，是基於改變不合理的社會現狀，排除外來干涉與滲透，振興自己民族與國家的願望。從基本教義主義內反腐敗、外反霸權的角度來看，它有一定的正面社會功能，只是在狂熱的群眾運動中，一般不信徒的願望與要求容易遭極端宗教人士所利用，因而構成當代伊斯蘭運動中的暴力傾向。1980年代以來，基本教義主義在中東流傳甚廣，但絕大多數的基本教義派只是抨擊社會生活脫離了伊斯蘭教的教法，因此造成社會上的貧困、壓迫、

註③ 張銘，現代伊斯蘭復興運動（香港：三聯書店，2002年），頁146~148。

註④ Najib Ghabbian, *op. cit.*, pp. 3~4.

不公與道德墮落現象。通常他們不直接反對政府，只有極端的基本教義派才會不擇手段地要貫徹宗教的信條，達到接管政權的目標。<sup>⑤</sup>

伊斯蘭教在中東地區的復興反映在伊斯蘭團體在政治領域的積極參與上，不可否認地，確實對大多數阿拉伯國家統治菁英的正當性構成嚴重挑戰。不過也正是伊斯蘭運動的興起迫使本地區的統治菁英重新思考，當原本的專制封閉路線危及其政權存續時，是否還應繼續排斥走向民主的道路。事實上，這適足以顯示伊斯蘭運動與民主化運動並非互斥的概念或不相容，相反地，兩者有許多重疊之處而且相輔相成，我們見到 1980 與 1990 年代有許多阿拉伯人要求參與決策、要求執政者必須負起政治責任等，其實也正是伊斯蘭主義者所提出的主張。只不過因為許多阿拉伯國家尚未解決內部認同的問題，讓政績不佳的執政者有機可乘，藉由將伊斯蘭運動與民主化運動二分的做法來打擊反對勢力，繼續維繫政權於不墜。

以下我們將介紹現代伊斯蘭運動在兩個穆斯林社會－伊朗與土耳其的發展經驗。我們認為，是否有遭受西方殖民的經驗乃是穆斯林社會能否較快速邁向民主轉型的關鍵因素。譬如未曾真正遭受過西方列強殖民過的土耳其，其境內的伊斯蘭團體與政黨相對而言較能接受西化與民主化。但這不是說其他曾被西方殖民剝削的穆斯林社會就無法接受民主的洗禮，只是速度相對比較慢。一旦這些國家（如伊朗）在經歷一段時間慢慢解決內部認同的問題後，也同樣可能開出民主的種籽。

## 二、伊朗的伊斯蘭革命

1970 年代末期伊朗何梅尼（Seyyed Ali Khomeini）領導的伊斯蘭革命，是舉世公認最突出的一次當代伊斯蘭運動。在革命成功前，伊朗內部存在極為嚴重的社會矛盾，巴勒維國王所推動的經濟發展與現代化計畫，造成農工經濟比例嚴重失調，進而引發急速的通貨膨脹，加上政府高層貪污腐化，以及一連串的政教分離政策與干預宗教措施，致使廣大的什葉派穆斯林在何梅尼領導下掀起一場聲勢浩大的伊斯蘭革命，並於 1979 年 4 月宣告正式成立伊朗伊斯蘭共和國。這場透過群眾運動取得國家政權的伊斯蘭革命是一里程碑，使中東地區的當代伊斯蘭運動進一步擴大、蔓延。雖然伊朗建立的是共和國，但實行的卻是政教合一，其宗教領袖（ayatollah）擁有至高無上的權力。伊朗憲法規定宗教領袖掌握總統任免、軍隊、司法等國家權力，因此伊斯蘭教不光是控制國家政治與社會生活的意識型態，而且使社會制度與人民的社會行為全面伊斯蘭化，實現宗教政治化與政治宗教化的目標。

與遜尼派（Sunni）相比，何梅尼領導的什葉派（Shiite）領袖以「以馬目」（Imam）的代理人或僕人自居，享有崇高的精神地位，甚至在革命前擁有龐大的地產與財富，並發展財務獨立的全國性政治組織，這是遜尼派所不及的，因為在遜尼派的社會裡，所有信徒在阿拉之前一律平等。伊朗宗教領袖在 1978 年全力推動革命，

---

註⑤ 朱烈威，前揭書，頁 146~7。

展現一股強大的力量，也是遜尼派國家的宗教學者所望塵莫及。譬如在埃及，宗教領袖是由政府派任與支薪的；在沙烏地阿拉伯，國王身兼宗教社群的領袖，王族控制全國的財富；在伊拉克，宗教活動受到執政的復興黨所控制。<sup>⑥</sup>

伊朗在革命運動期間（1977~1979年）政治參與極為驚人，人民熱情地參與示威、公開祈禱以及唱詩活動。同時他們也籌組政黨、出版報刊、發動癱瘓性大罷工，偶爾還訴諸暴力的使用，因為這是伊朗有史以來極為難得自覺掌控自己的命運的時刻。不過，隨著革命熱情的消退以及新的伊斯蘭體制逐漸成形，許多和伊斯蘭教當局聯手反對巴勒維國王的盟友成為敵人，而且政治參與程度也急速下降。Mohsen M. Milani 指出，雖然那些反對伊朗宗教當局的人士在革命後的政治參與活動遭到查禁，但仍有較巴勒維國王統治時期為多的人口比例投身於政治事務。伊朗的伊斯蘭革命讓相當多的人民涉入政治過程，並成功地將本身的民意基礎制度化。這個現象足以解釋伊朗對於外在與內在壓力的驚人調適力。他提出兩項因素來說明伊朗的高政治參與度，分別是伊朗的伊斯蘭憲法支持「有限的人民主權」，以及持續發生的派系對立，這兩個因素有助於在伊朗的統治菁英內部出現原始的多元主義。因此，伊朗的國會（Majles）與總統選舉在過去二十多年中間並未中斷，而且統治菁英也比革命之前的菁英有更多的空間可以操縱運作、表達觀點與建立制度。<sup>⑦</sup>

自從何梅尼於1989年逝世後，伊朗也逐漸走向溫和開放的路線。雖然公職選舉的提名作業仍受到革命委員會（Guardian Council）相當程度的限制，但整個選舉過程已算是相對自由許多，而且候選人在競選過程中也可以自由發表政見。前任總統 Mohammed Khatami 就是屬於溫和派與改革派的領袖。他在1997年靠著年輕與女性選民的支持，以六成九的壓倒性得票率首度當選總統，並於2000年連任。他任內推動多項政治與社經改革措施，包括首度任命女性擔任副總統等，與宗教保守勢力周旋對抗。儘管改革派在2004年2月20日國會大選的表現不盡理想，多名改革派候選人因被德黑蘭當局判定資格不符而無緣參選，Khatami 本人甚至也被批評未信守改革的競選承諾，而且對保守派太過讓步，不過這僅能算是伊朗改革力量的一次挫敗而非結束。美國威斯康辛大學烏克列分校中東與全球政治系教授 Ali R. Abootalebi 指出，伊朗2004年的這一場政治危機因內部持續的社經問題、貪污以及年輕選民普遍對政治冷漠而益形嚴重，但 Khatami 已表明不願忽視伊朗本身的宗教與文化認同逕行西化，也不願在

註⑥ 蔡百銓，前揭書，頁11~12。以馬目是指上帝指派前來指導穆斯林的精神領袖。

註⑦ Mohsen M. Milani, "Political Participation in Revolutionary Iran," John L. Esposito (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform* (London: Lynne Rienner Publishers, 1997), pp. 77~78. 根據1979年頒佈的伊朗伊斯蘭憲法大多數條文，都顯示伊斯蘭教與絕對人民主權是不相容的，人民只有在不違反伊斯蘭律法的情況下才得以自由地決定自己的命運。所以所謂伊朗的本質是極權主義，也是錯誤的說法。

註⑧ Ali R. Abootalebi, "Iran's 2004 Parliamentary Election and the Question of Democracy," *Iran Analysis Quarterly*, Vol. 1 No. 3 (Winter 2004, January-March).

宗教大纛下與自由民主作對，而是希望選擇第三條路，即建立真正的伊朗伊斯蘭共和國，唯有透過法治與耐心才能落實真正民主的伊斯蘭共和國。<sup>④</sup>

Mohsen M. Milani認為，我們不能否認伊朗政府爲了生存以及維持合法性，必須更爲關切民意向背，而選舉畢竟是測量民意的最佳指標。所以我們也可以發現，伊朗雖然被許多國家貼上不民主與激進的標籤，美國甚至冠以「流氓國家」或「邪惡軸心」的稱呼，但比起許多軍事威權的開發中國家，倒至少維持民主的形式與程序。儘管什葉派不像遜尼派一樣有選舉哈里發的傳統，但伊朗在伊斯蘭教革命後所出現的「原始多元主義」（雖然多元的基礎爲派系），已顯示伊斯蘭教與本地傳統結合的可能性。這種神學本土化的過程可能是一向被視爲激進的伊朗走向民主化的契機。

### 三、土耳其的民主轉型

土耳其在整個第三世界佔有一獨特的地位，因爲其從未遭到西方強權殖民，所以該國直接繼承了先前鄂圖曼帝國（Ottoman Empire）的豐富政治傳統。儘管土耳其國父凱末爾（Mustafa Kemal）將軍於1923年替該國建立了民族國家形式的世俗化共和國政體，然而政治上的早熟並無法改變經濟低度發展與邊陲化的特徵。土耳其於是走向類似拉丁美洲與亞洲國家的發展模式：首先，在1920年代對世界經濟體系門戶大開；其後，於1930年代追求國家干預主義的政策；到了二次大戰期間，又以出口原物料維持國家運作；戰後在美國霸權的陰影下，經濟逐漸復甦，並且執行進口替代的工業化。綜觀土耳其的現代政治史，自1946年至1980年這段期間大體上都維持議會式民主運作，中間儘管出現兩次維持極短的政變，但政治生態已逐漸能適應政黨競爭，由社會民主政黨與中間偏右政黨交替執政。到了1970年代，一支法西斯政黨「民族主義運動黨」（Nationalist Movement Party）在選舉與街頭運動中崛起，獲得民衆的青睞。1980年，軍方接管政府，但此一威權政體對世界危機與塞浦路斯問題所採取的對策反而讓土耳其再度邊陲化。<sup>⑤</sup>我們在此見到世俗化與國家結構對土耳其發展的影響，伊斯蘭教仍是一般基層民衆的堅定信仰，形成國家主管世俗事務，而宗教主管精神生活的局面。

接下來我們希望用土耳其的例子來證明伊斯蘭教信仰本質並不必然會與民主價值不相容，真正會導致穆斯林反西方或反民主的關鍵，或許與西方十九世紀以來的殖民過程有關。土耳其因未曾遭遇過西方殖民，而且遭西方壓迫的程度也不若其他阿拉伯穆斯林國家深，所以對西方的反感自也不若其他曾遭殖民的穆斯林國家深。<sup>⑥</sup>早在十九世紀，土耳其便進行過「現代化」，當時存在一高度中央集權的國家結構，藉由指

註④ Caglar Keyder, "The Political Economy of Turkish Democracy," Irvin C. Schick & Ertugrul Ahmet Tonak (eds.), with translation by Rezan Benatar, Irvin C. Schick, Ronnie Margulies, *Turkey in Transition: New Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1987), p. 27.

註⑤ 作者認爲，「受殖民侵略」與「受殖民侵略威脅」有很大程度上的差別，土耳其至少在名義上仍維持獨立國家的地位，這是其他遭殖民的穆斯林社會所遠遠不及的。

揮一批官僚菁英向農民徵稅以維持運作，至於土耳其蘇丹（sultan）的權力則是日漸式微。由於缺乏世襲貴族以及王朝的持續不輟，使得一批佔住官職的菁英成為真正握有實權的人。換言之，儘管一般對鄂圖曼土耳其帝國的印象是政教合一制度，土耳其蘇丹同時也是穆斯林的哈里發，但處於鄂圖曼帝國末期的土耳其實際上已有某種程度的政教分離，伊斯蘭教雖是人民的普遍信仰，但並未成為政治上的指導力量。

自土耳其共和國創建以來，凱末爾的政治信念與思想構成所謂的「凱末爾主義」（Kemalism），<sup>⑤</sup>其中最重要的一個核心內容就是世俗主義（secularism）。世俗主義分別在官方宣傳活動與一連串法律的執行上成為核心價值、主要國策，其目的是要保障國家對宗教運動、組織與政黨的主導權。對現代許多堅信凱末爾主義的主流知識份子而言，宗教革命簡直猶如世俗世界的末日一般，宗教本身就是反對知識與反對進步的蒙昧主義（obscurantism）的同義詞。他們所念茲在茲的，就是防止宗教界人士擔任政治職務。他們普遍認為伊斯蘭教是土耳其現代化的障礙，對中央政治權威構成嚴重的威脅。這一批凱末爾主義的信徒緬懷法國政壇左派所標舉的法國世俗化運動，使得在土耳其脈絡下的世俗主義呈現出進步對抗保守、現代對抗傳統、啓蒙對抗蒙昧，以及革命對抗反動的軸心。不過，土耳其的世俗主義者不能算是左派，照 Binnaz Toprak 的說法，充其量只能算是發揮左派功能的「替代性左派」（surrogate Left）。這是因為凱末爾主義中還包括二項成份－共和主義與民粹主義，前者不承認土耳其社會存在階級差異，後者將「人民」視為是一由專業團體而非階級所組成的有機體，強調調整個民族的團結，所以在凱末爾主義者的眼中，土耳其沒有階級，自然沒有因階級差異所造成的特權，自然也沒有階級衝突。所以，土耳其的世俗主義與非世俗主義之爭取代歐洲傳統左派、右派之別，這不僅是在 1923 年至 1946 年一黨獨大時期如此，即便之後也是一樣。直到 1961 年修憲開放政治空間以前，政治勢力的劃分基礎並非依照意識型態的立場，而是它們對世俗主義的看法。<sup>⑥</sup>

由於此一原因，我們看到土耳其當道的世俗主義勢力以改革和進步的代言人自居，完全沒有足以制衡與監督的力量，這也是土耳其自 1923 年建國至 1946 年間政府威權專斷與腐化的原因。一直要到 1946 年，伊斯蘭教在土耳其政壇上才擁有比較高的能見度，當中牽涉的原因有二，一是對凱末爾主義者的世俗主義計畫的反動，一是希望重新定義伊斯蘭教，讓那些視伊斯蘭教為一種生活方式的人有更多的自由。「民族拯救黨」（National Salvation Party）以伊斯蘭教新政黨之姿崛起，主張社會文化生活依循伊斯蘭教原則回歸傳統化一事，最具指標意義。該黨曾在 1973 年大選中躍居第三大黨，並在 1973 年至 1978 年期間三次聯合政府組閣中獲邀入閣。「民族拯救黨」雖然

註⑤ 凱末爾主義包含六項原則，分別是共和主義、民族主義、世俗主義、國家主義、民粹主義與改革主義。參見 Kemal H. Karpat, *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1959), pp. 251~348.

註⑥ Binnaz Toprak, "The Religious Right," Irvin C. Schick & Ertugrul Ahmet Tonak (eds.), with translation by Rezan Benatar, Irvin C. Schick, Ronnie Margulies, *Turkey in Transition: New Perspectives*, pp. 218~219.

強調鄂圖曼帝國的興盛源自於在道德與知識上的卓越成就，而這些均來自於對伊斯蘭教的信仰，其衰亡係因否定伊斯蘭文明而執意西方化的結果，但該黨也重視工業化的需要，承諾一旦執政會大力推動工業化。該黨的崛起與其說是人民單純對宗教的關懷與注重，倒不如說是透過宗教對經濟表達不滿。<sup>⑤</sup>這樣的表現雖不能說是伊斯蘭教也走向民主化，但可以肯定的是，土耳其的伊斯蘭教政黨也在不知不覺中為本身在外在世界的存活與延續做出若干調整，即潛移默化的世俗化。畢竟上帝未曾對工業化一事做出過任何的啓示，古蘭經也沒有交工業化屬於必要、鼓勵、勸阻或禁止的哪一個範疇伊斯蘭教。政黨為取得執政地位，必須提出明確的政綱與議題，但此一舉動實已與世俗化接軌，甚至是接受民主體制的一種象徵。

2002年11月初土耳其進行的國會改選，更替土耳其的民主發展寫下歷史新頁。2001年甫告成立的伊斯蘭教政黨「正義發展黨」(Justice and Development Party, AKP)在國會五百五十個議席中取得三百六十三席，成為土耳其歷史上第一個在國會擁有穩定多數的伊斯蘭教政黨，同時也是土耳其十五年來第一個不須與其他政黨結盟聯合執政的政黨。該黨勝選後發表聲明指出，將延續土耳其先前的政教分離與親西方的政策，不會採取過激的措施使土耳其朝向以伊斯蘭教為國教的發展，並將持續致力於尋求加入歐洲聯盟，及執行國際貨幣基金(IMF)紓困貸款的配套緊縮財政方案。多數土耳其政情觀察家認為，此項選舉結果乃是因為土耳其目前正陷入二次大戰以來最嚴重的經濟衰退。<sup>⑥</sup>之後，出任總理的AKP副黨魁Abdullah Gul宣佈誓言保衛這個實行世俗政體的國家，並宣稱該黨可成為泛伊斯蘭世界的典範。他說：「我們要證明，伊斯蘭教也可以民主、透明，並與當今世界相容。我們會證明這一點。事實上，這將是世界和平的一大貢獻。」同時，一度信奉伊斯蘭教基本教義、稱頌過伊斯蘭律法並蔑視民主，並因此而入獄致與總理一職擦身而過的該黨黨魁Recep Tayyip Erdogan，也為土耳其加入歐洲聯盟一事而奔走。<sup>⑦</sup>他稱讚土耳其是伊斯蘭教與民主並存的典範，表示「土耳其人都是穆斯林。我們試圖正面影響穆斯林世界對歐洲聯盟的看法，我們希望讓土耳其證明我們可以(和歐洲)相處得來。」Erdogan在被問及是否祕密計畫讓土耳其成為伊斯蘭國家時說：「我們每一件事都是公開、清楚、透明的，基本教義派政黨沒有機會在土耳其取得政權，因為我們的人民已選擇中間路線，而非極端立場。這也是我們得到人民付託的原因。」<sup>⑧</sup>

從「民族拯救黨」與「正義發展黨」這兩支伊斯蘭教政黨在土耳其政黨政治過程的表現看來，關於宗教上的訴求已不再列入它們的政治議程當中，取而代之的是對經濟發展與社會正義的關懷，這一點甚至可以從較晚成立的「正義發展黨」黨名中窺知一二。「民族拯救黨」在世俗主義當道的政治氣氛下有其一定的政治支持，所透露出

註⑤ Binnaz Toprak, *op. cit.*, pp. 227~228.

註⑥ 「土耳其大選：回教政黨正義發展黨大獲全勝」，中國時報，民國91年11月5日，版10。

註⑦ 「民主化的回教：土耳其新領袖的挑戰」，中國時報，民國91年11月25日，版10。

註⑧ “Erdogan Campaign in Europe to Get Turkey into Europe,” *International Herald Tribune*, Nov. 22 (2002), p. 3.

來的訊息倒未必是人民認同其關於伊斯蘭教促成鄂圖曼帝國國勢強盛的論述，而較有可能是它的支持工業化政策切中 1960 與 1970 年代遭遇經濟危機下渴望經濟發展的民心。如果關鍵在於前者，則我們並未看到伊斯蘭運動因此在土耳其獲得復興。我們在此看到一個弔詭的現象——土耳其在建國初期為求趕上西方，希冀以世俗化運動帶動國家的進步，促成政教分離，且此一運動不可避免地導致伊斯蘭教在政壇中的份量日減，但此一世俗化乃是伴隨一黨獨大的政黨體制而來，並且有強化此一體制的作用。隨著世俗化的加深，政治專權與腐敗的長期積弊又成為民衆渴望引進其他力量對抗世俗政府的原因，這時社會中也只有伊斯蘭教團體與勢力有這個資格與能力可以動員民衆。

至於「正義發展黨」對民主與歐洲聯盟的張臂擁抱，則更加顯示伊斯蘭教政黨為取得絕大多數選民的支持，已轉型為更加世俗化的政黨。從此例子，我們看到文明衝突論或東方主義所無法解釋的利益衝突部份。依照這一派人的邏輯，伊斯蘭教本質與西方文明相衝突，所以伊斯蘭教必定會反民主。但我們見到的是「正義發展黨」依照符合西方民主投票的程序完成國會改選，取得合法組閣權，並且一再宣示會走中道路線並維持目前的世俗政體。該黨領袖四處遊說歐洲國家支持土耳其加入歐盟，以便讓土耳其成為伊斯蘭世界的表率。但包括羅馬天主教宗若望保祿二世（Pope John Paul II）、法國前總統季斯卡（Valéry Giscard d'Estaing）在內的西方意見領袖則持保留或反對的態度，其表面理由不外是土耳其的宗教與文化不屬於歐洲的範圍，但外界均解讀為是不希望土耳其分享歐盟的經濟成就。但美國總統布希則強烈支持早已是北大西洋公約組織（NATO）會員國的土耳其能順利加入歐盟，另一方面也著眼於取得土耳其授權使用軍事基地及駐軍以攻打伊拉克。<sup>⑤</sup>「正義發展黨」支持民主的表現雖有待日後進一步檢驗，但確實已打破過去文明衝突論與東方主義學者認定伊斯蘭教本質與民主不相容的偏見。

我們如果從有關政教關係的理論來看待土耳其的政治發展，可以發現若干有趣的變化。根據郭承天在**政教的分立與制衡**一書中指出，在近代政治發展的歷史上，政治與宗教關係的理論可以歸納出三種主要的類型：政教合一、政教分立以及政教制衡，而且是由前者向後者的方向過渡。他提到，政教分立的原則後來成為民主國家所倡導憲法上的宗教自由權，至今仍是民主憲政的主流思想。然而，近三十年來政治理論與民主政治經驗的發展，在政教合一與政教分立兩極端之間指出了一個新的方向——政教制衡。政教制衡代表政治和宗教在行政體系上允許有限度的共享權力和互相制衡，以及在道德體系上允許較大範圍的互動與對話，其標準是「不過分連結」與「非歧視性」兩原則。<sup>⑥</sup>揆諸土耳其的政治發展，我們發現土耳其早在十九世末已有某種程度的政教分立，明顯早於其他的穆斯林國家，至凱末爾推動世俗化改革以來達到最高潮。自 1970 年代以來以至現在，伊斯蘭教政黨亦相繼投身於民主選舉，並對社會議題提出本身的關懷與訴求；時至去年（2004 年）首度由伊斯蘭教政黨取得組閣權，該黨亦是

註⑤ “U.S. Troops in Turkey? Neither ‘Yes’ or ‘No,’” *International Herald Tribune*, Jan. 10 (2003), p. 1.

註⑥ 郭承天，**政教分立與制衡**（台北：中華福音神學院出版社，2001 年），頁 26～39。

延續前朝加入歐盟與維持民主制度為主要政策。在這裡，我們看到土耳其不但進展到政教分立的階段，甚至亦朝著政教制衡的方向前進。

在此必須另做說明的是，諸如「民族拯救黨」與「正義發展黨」等伊斯蘭教政黨參與選舉，並不必然意味是政教合一的表現。宗教性政黨與政團參與自由選舉，在西方社會實屬常態，譬如歐陸德國的「基督教民主黨」與「基督教社會黨」所組成的聯盟在二戰後長期執政，美國基督新教保守勢力也一直是共和黨競選時的幕後金主之一。過去土耳其軍方與政府內部保守勢力嚴格排除宗教性政黨參政的機會，其理由如果是對好戰的伊斯蘭主義者開放自由選舉將會造成社會動盪，但其實這是違反宗教自由、大開民主倒車的做法。儘管西方常將民主是普世價值掛在嘴邊，但因此舉在當時符合美國在冷戰期間的國家利益，因此華府並未特別關切這種剝奪宗教界人士參政的行為或者譴責此舉違反民主原則。如今「正義發展黨」有機會成為土耳其的執政黨，反而是讓自一次世界大戰以來所建立的「凱末爾主義式民主」（Kemalist Democracy）更為接近西方的民主價值標準。

## 伍、結 論

由於國際間近年來傳出數起以伊斯蘭教名義發動的恐怖攻擊事件，使得文明衝突論的說法再度被人提起，而伊斯蘭教與民主之間究竟能否相容，也一再成為媒體與學術界的焦點。本文從新制度論的研究途徑出發，剖析屬於精神層面的古蘭經與伊斯蘭律法以及屬於生活層面的哈里發制度，探討伊斯蘭教與民主之間的關係。本文發現，在伊斯蘭律法的四大法源中，古蘭經雖是無法變更的部份，但大部分經文其實都與猶太教、基督教的聖經一脈相承，當中雖有封建保守的思想，但也有相較於同時代其他宗教開明進步的主張。如果說基督教是西方民主制度的濫觴，而伊斯蘭教無法與民主相容，顯然是帶有文化的偏見。至於其他三大法源—聖訓、公議與類比，則都具有彈性解釋、創意解經的空間，雖然目前尚無重量級的伊斯蘭教法學家或神學家提出突破性的解釋，但此一趨勢顯然是可以預見的。

不過在走向此一趨勢之前，穆斯林社會必須先經歷世俗化這一關，而愈早從政教合一過渡到政教分立，甚至走向政教制衡，距離民主也愈近。雖然世俗化不代表民主化，但衡諸西方民主國家的發展史，世俗化確實是民主化的一個起點。沒有世俗化導致政教分離，促成民族主義與民族國家的崛起，則主張公民為國家主體的公民權概念也無由出現。雖然伊斯蘭教主張普世信仰、政教合一，無經義與律法、教會與國家之區分，但這並不會導致民主的窒礙難行。畢竟這兩樣特徵也會出現在早期的基督教上。所以重點在於現代的穆斯林能否把握世俗化的歷史契機，朝宗教與國家、宗教與政治、宗教與世俗的分離邁進，並且讓民主成為伊斯蘭教內部團體的一種生活方式。我們從土耳其與伊朗的例子中，發現這兩個接受外來宗教的國家，也都有將伊斯蘭神學重新詮釋的跡象，並將民主制度與伊斯蘭教做一結合。土耳其在這一方面尤其較早便經歷政教分立以及世俗化的階段，其民主表現尤其令人印象深刻。



我們常常可以聽到主張伊斯蘭教與民主不相容的論調，但這些人卻無直接的經驗證據可資證明，所持的理由則往往是目前絕大多數以穆斯林人口為主的國家並未實行民主政治，斷定伊斯蘭教與民主不相容。但反過來說，目前絕大多數以穆斯林人口為主的國家也都不是真正奉行伊斯蘭教律法治國的國家，也沒有任何一位伊斯蘭主義者在阿拉伯國家中取得政權。所以一旦伊斯蘭主義者取得政權後，是否會確實依照他們目前的主張治國仍是未知數。此外，這些行使專制王權的穆斯林國家之所以會如此，昔日歐洲殖民強權與後來的美國必須要負大部分的責任。若不是它們的支持，則這些專制王權可能早就遭到當地人民的推翻（譬如美國對於沙烏地阿拉伯王室的支持）。

穆斯林國家確實在政治發展過程中出現壓迫人權與維護專制的事實。1979年的伊朗伊斯蘭革命，更讓西方主流學者振振有辭地重申伊斯蘭教反民主。但倘若今天的穆斯林寧可以宗教而非民主來取代專制王權，這絕非是因為伊斯蘭教本身的某些特徵，而是因為特殊的歷史時空環境所造成的，而此一歷史環境顯然與十九世紀初穆斯林反抗歐洲殖民主義的鬥爭有關。當我們現在檢視伊斯蘭教與民主的關係，切不可忽視十九世紀的殖民歷史經驗對穆斯林的認知所造成的衝擊。由於西方列強在拓展殖民地範圍時也一併鼓吹改信基督教，使得穆斯林社會對包括民主制度在內的西方文明產物充滿戒心。此一戒心到二十世紀時又因美國支持猶太復國主義而加深。如前所述，不同國家、地區的穆斯林對民主有不同的理解與認知，這正是不同的歷史經驗導致的結果（譬如，絕大多數穆斯林國家都曾遭遇過西方殖民，土耳其在歷史上則不曾被西方殖民，而且它與以色列的關係也向來不錯）。德國基督教神學家 Jürgen Moltmann 也指出：「美國是恐怖份子的目標，不是因為它散佈民主、自由與人權，而是因為它為了本身的利益而支持其他國家中的獨裁和剝削。」這或可解釋為何美國會支持沙烏地阿拉伯的君主專制政府，卻與反對沙國君主政府的沙裔恐怖份子領袖 Osama bin-laden 成為死敵的矛盾。換言之，利益衝突才是決定伊斯蘭教與基督教國家衝突的關鍵，而非 Huntington 所謂的文明衝突。

\* \* \*

（收件：93年9月8日，接受：93年11月26日）

# Islam and Democracy: An Analysis of New Institutionalism

*Yen-chieh Lo*

PhD Student

Department of Politics Political Science

National Chengchi University

## Abstract

Whether Islam can coexist with Western democracy, based upon the separation of politics and religion, remains an issue of speculation. Western scholars led by Samuel P. Huntington opined that Islam hinders the development of democratic institutions from the view of conflicts of civilization. Meanwhile, some Arab scholars labeled the non-democratic phenomenon in Islamic societies as “Muslim Exceptionism,” arguing that certain periods of past influenced Muslim societies heavily that they could condition the perception and way of thinking by Muslims so that their societies cannot evolve towards democracies.

This article analyzes this issue through the new institutionalist approach. After studying the Koran, we found that most part of it is congruent with the Bible. Three other sources of Islamic laws are flexible in interpretation. Thus it is difficult to say that the political base of Islam disagrees with the principle of democracy. Muslim societies, however, must experience secularization before democratization, in order to solve the internal debate about identity.

Although secularization cannot equate democratization, it still is the prerequisite for democratization. We have seen Muslim groups in the Middle East compete in free elections or play a rigorous role as opposition. Iran and Turkey are two good examples of such Muslim societies that support the reinterpretation of Islamic theology. In all, the history of Western colonization has influenced the perception of Muslim about democracy. The conflicts between Israel and the Palestine and the American interference further complicate the perception.

Despite these, Muslim societies do not necessarily averse to democracy.

**Keywords:** Islam; Democracy; New Institutionalism; Secularization

## 參考文獻

- Seyyed Hossein Nasr 著，王建平譯（2002），《伊斯蘭》，台北：麥田出版社。
- 中國回教協會（2000），《古蘭經中文譯解》，台北：中國回教協會。
- 定中明（1973），《回教黎明史》，台北：華岡出版部。
- 張銘（2002），《現代伊斯蘭復興運動》，香港：三聯書店。
- 郭承天（2001），《政教分立與制衡》，台北：中華福音神學院出版社。
- 郭承天（2002）「基督教與美國民主政治的建立：新制度論的重新詮釋」，《人文及社會科學集刊》，14：2。
- 蔡百銓（1995），《伊斯蘭：教派、律法與聖地》，台北：中華民國阿拉伯文化經濟協會。
- 蔡德貴主編（2001），《當代伊斯蘭阿拉伯哲學研究》，北京：人民出版社。
- 柏納·路易斯，鄭之書譯（1998），《中東：自基督教興起至二十世紀末》，台北：麥田出版社。
- 愛德華·薩依德，王志弘等譯（2001），《東方主義》，台北：立緒文化出版社。
- 愛德華·薩依德，閻紀宇譯（2002），《遮蔽的伊斯蘭：西方媒體眼中的穆斯林世界》，台北：立緒文化出版社。
- 劉靖華、東方曉（2000），《現代政治與伊斯蘭教》，北京：社會科學文獻出版社。
- Abbootalebi, Ali Reza (2004), "Iran's 2004 Parliamentary Election and the Question of Democracy," *Iran Analysis Quarterly*, January-March, 1: 3.
- Abbootalebi, Ali Reza (2000), *Islam and Democracy: State-Society Relations in Developing Countries, 1980-1994*, New York: Garland Pub.
- Armstrong, Karen (2001), *Holy War: The Crusades and Their impact on Today's World*, New York: Anchor Books.
- Asad, Muhammad (1980), *The Principles of State and Government in Islam* Gibraltar: Dar al-Andalus.
- Ayubi, Nazih N. M. (1991), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, New York: Routledge.
- Brown, L. Carl (2000), *Religion and the State: the Muslim Approach to Politics*, New York: Columbia University Press.
- Crone, Patricia (1986), *God's caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, New York: Cambridge University Press.
- Dabashi, Hamid (1993), *Theology of Discontent: the Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press.
- Filali-Ansary, Abdou (2001), "Muslims and Democracy," in Larry Diamond and Marc F. Plattner (ed.), *The Global Divergence of Democracies*, Baltimore, MD: Johns

- Hopkins University Press.
- Esposito, John L. (1996), *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press.
- (1991), *Islam and Politics*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- (1997), *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- (1999), *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Gellner, Ernest (1981), *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ghadbian, Najib (1997), *Democratization and the Islamist Challenge in the Arab World*, Boulder, Colorado: Westview.
- Hofmann, Steven Ryan (2004), “Islam and Democracy: Micro-Level Indications of Compatibility,” *Comparative Political Studies*, 6: 6, August, 652-676.
- Huntington, Samuel P. (1993), “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, Summer, 22-49.
- (1993), “If not Civilization, What?: Paradigms of the Post-Cold War World,” *Foreign Affairs*, November/December, 186-194.
- Karpat, Kemal H. (1959), *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System* Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Hunter, Shireen T. (1995), “The Rise of Islamist Movements and the Western Response: Clash of Civilizations or Clash of Interests,” in Laura Guazzone (ed.), *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, Berkshire, UK: Ithaca Press.
- Karawan, Ibrahim (1997), *The Islamist Impasse*, New York: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard (1988), *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mernissi, Fatima (1992), *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Moten, A. Rashid (1996), *Political Science: An Islamic Perspective*, New York: St. Martin's Press.
- Mutalib, Hussin & Taj Ul-Islam Hashmi (1994), *Islam, Muslims, and the Modern State: Case Studies of Muslims in Thirteen Countries*, New York: St. Martin's Press.
- Keyder, Caglar (1987), “The Political Economy of Turkish Democracy,” in Irvin C. Schick & Ertugrul Ahmet Tonak (eds.), with translation by Rezan Benatar, Irvin C. Schick, Ronnie Margulies, *Turkey in Transition: New Perspectives*, New York: Oxford University Press.
- Vatikiotis, P. J. (1991), *Islam and the State*, London; New York: Routledge.
- Zubaida, Sami (1993), *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*, New York: I.B. Tauris & Co.

“Erdogan Campaign in Europe to Get Turkey into Europe,” *International Herald Tribune*, Nov. 22, 2002, p. 3.

“U.S. Troops in Turkey? Neither ‘Yes’ or ‘No’,” *International Herald Tribune*, Jan. 10, 2003, p. 1.