

國立政治大學國際事務學院外交學系

戰略與國際事務碩士在職專班

碩士論文

指導教授：姜家雄 博士



全球化時代伊斯蘭「聖戰」之研究

研究生 張玲妮

中華民國 100 年 3 月

論文考試委員簽名頁

國立政治大學外交學系  
戰略與國際事務碩士在職專班

張 玲 妮 碩士學位論文

全球化時代伊斯蘭「聖戰」之研究

業經本委員會審議通過

論文考試委員

王高成

姜宗雄

李登科

指導教授

姜宗雄

系主任

邱松壤

中華民國 100 年 3 月 7 日

## 致 謝

這本論文的完成，最重要的是感謝我的指導教授姜家雄老師，對我這樣一個半路出家的學生，不厭其煩的指導，並包容我在撰寫過程中的猶豫、拖延。還有，感謝李登科老師，除了上課收穫良多，也在許多方面給我鼓勵，以及嘉勉，鼓舞我努力向前。另外，感謝淡江大學國際事務與戰略研究所王高成老師，除需辛苦評審本文，還需遠道前來為我口試；當然，對於三位師長給予的意見及建議，謹致上誠摯謝意。

除了上面提到的老師之外，在我就讀研究所過程中，系所裡的其他老師，不論是否修課，也希望藉此一併感謝。另外，除了同學們給我在課業的協助之外，另外還要感謝學弟學妹們，在我和他（她）們一起選修課程時，不吝給我提供意見和指導。感謝系上的助教，尤其是文琪和儀芳，還有好幾位我無法叫出名字的助教們，在此一並感謝。

感謝我的母親，在我就讀研究所的過程中，給我的照顧和支持。

最後，僅以此篇論文獻給 先父。

## 摘 要

本論文首先即針對伊斯蘭教及其「聖戰」教義的產生過程加以闡釋，目的是讓讀者得以瞭解伊斯蘭教教義的宗旨及本意。當前世人對於「聖戰」方面的認知，多偏重於「戰」的方面，甚至直接將之與「好戰」相等之。造成如此的原因，多是因為近現代伊斯蘭運動中對於「聖戰」的解釋，個人精神奮鬥方面卻被忽視，而其追求以武力手段來達成擴展伊斯蘭領土稱之為「聖戰」的意義被突出。911事件發生後，人們將伊斯蘭原教旨主義、「聖戰」等與恐怖主義劃上等號，本文自原教旨主義的起源加以說明，進至闡明伊斯蘭教的原教旨之發展及其原意。伊斯蘭原教旨主義的聖戰思想走向極端運動是基於對其面對的當代所遭遇的困境所做出的反應。伊斯蘭復興運動及原教旨主義思潮的興起，既是對此源自西方現代化過程的否定、批判和抵制，也是對當前全球化潮流所做的強硬回應。

二十一世紀的國際政治所要面對的就是全球化帶來的數位化網路體系。資訊科技的演進，使得不對稱戰爭的發生機率大增。而伊斯蘭「聖戰」在此全球化的領域中，更顯見其運用全球化特徵而得以迅速且無遠弗屆的發展、衍申。「全球化」的迅速發展為當許多國家發展提供了機遇和條件，但也構成了多方面的壓力和挑戰。911事件之後，一種全球性的聖戰網絡正在形成，各地伊斯蘭極端組織往往以賓拉登或基地組織的名義行事，現今，賓拉登的名字已經成為一個「象徵」和「符號」：世界各地的各種伊斯蘭組織，無論是否與「基地」組織有關，其行動一概打著「賓拉登」的旗號，他們之間可能並沒有直接隸屬關係，是一種精神上的歸屬感和共同的目標把他們聯繫在一起，以維護其所追求的信仰和信念。賓拉登和「基地」組織在全球化的背景下，形成廣泛的全球伊斯蘭網絡，進而成為國際關係衝突的重大因素。

本論文定稿之際（2011年5月1日），傳來賓拉登遭截擊身亡的消息，作者自然想到的是未來伊斯蘭極端主義「聖戰」的走向，會是趨於消沈？還是如作者研究結論，賓拉登會正是「升格」為激進、極端伊斯蘭教徒的神祇，成為其尊奉、朝拜的偶像，追隨其行止，持續完成其伊斯蘭「聖戰」之「大業」？吾輩或將有幸可目睹及見證其發展結果。

# 目 錄

致謝

名詞對照表

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻探討.....	5
第三節 研究方法.....	9
第四節 研究範圍與限制.....	10
第五節 研究架構.....	13
第二章 伊斯蘭「聖戰」的涵義及其演變.....	15
第一節 「聖戰」觀念的涵義.....	15
第二節 伊斯蘭「聖戰」思想的產生與形成.....	20
第三節 伊斯蘭「聖戰」意涵之演變.....	28
小結.....	37
第三章 伊斯蘭原教旨主義與聖戰.....	39
第一節 原教旨主義的起源及其涵義.....	40
第二節 伊斯蘭原教旨主義.....	45
第三節 伊斯蘭原教旨主義的聖戰觀.....	56
小結.....	59
第四章 全球化時代的伊斯蘭「聖戰」.....	62
第一節 全球化的論述和爭議.....	63
第二節 全球化對伊斯蘭的衝擊.....	65
第三節 全球化對伊斯蘭「聖戰」的影響.....	73

小結.....	90
第五章 賓拉登、「基地」組織與伊斯蘭「聖戰」.....	92
第一節 賓拉登與「基地」組織的創建.....	94
第二節 賓拉登、「基地」組織與「全球聖戰」.....	103
第三節 「基地」組織「全球化」.....	106
小結.....	112
第六章 結論.....	115
參考文獻.....	125



## 名詞對照表

原文	中文
Abd al-Rahman al-Nashiri	阿布杜·拉赫曼·納希里
Abul Ala Mawdudi	阿不杜拉·毛杜迪
Abu Bakar Bashir	阿布·巴卡·巴希爾
Abu Musab al-Zarqawi	札爾卡伊
Abu Sayyaf Group (ASG)	阿布薩耶夫
Abdul Aziz Saud	阿布杜·阿濟茲·紹德
Afghan Arabs	阿富汗阿拉伯人（老兵）
al-Jazeera	半島電視台
Al-Jihad	埃及聖戰組織
Al-Islam al-siyasi / Political Islam	政治伊斯蘭
Allah	真主阿拉
al-Qaeda	凱達組織
al-Wahabiyyah	瓦哈比派
Ali Shariati	阿里·沙利亞帝
Anbar Awakening Council	安巴爾覺醒運動
Aomaier Abdul Lachman	奧麥爾·阿卜杜勒·拉赫曼
Axis of Evils	邪惡軸心
Ayman al-Zawahiri	艾曼·扎瓦希里
Ayatollah Ruhollah Khomeini	何梅尼
Beit al-Ansar	支援者之家
Caliph	哈里發
Clash of Civilization	文明衝突（論）
Coalition of the Willing	反恐怖志願者同盟
correspondent banks	往來銀行
Crescent of Terrorism	恐怖新月地帶
Dar al-Islam	伊斯蘭國度

Dar al-Harb	戰爭國度
decentralization	分權
emir	領袖、王子
Fatah	法塔赫（巴勒斯坦民組解放運動組織）
Fatwa	伊斯蘭教令
Five Pillars of Islam	伊斯蘭五大支柱（五功）
Global Islamic Media Front (GIMF)	全球伊斯蘭媒體陣線
Globalization	全球化
Gulbuddin Hikmatyar	古勒普丁·希克馬蒂亞爾
Hamas(Harakat al-Muqawama al-Islamiyya: Islamic Resitance Movement)	哈馬斯（伊斯蘭抵抗運動）
Hambali(Riduan Isamuiddin)	漢巴里，原名里端·伊薩穆丁
Hanbaliyah	罕百里學派
Hanif	哈尼夫派
Harakat ul-Mujahidin	聖戰者運動
Hassan Abudulla Turabi	哈桑·圖拉比
Hassan al-Banna	哈桑·班納
Hassan Usuf	哈桑·優素福
hawala	哈瓦拉：阿拉伯文意為「匯款」
Hazrat Mahdi	馬赫迪
Hezbollah	黎巴嫩真主黨
Hijra	意指先知穆罕默德率領信眾自麥加遷徙到麥迪那
Hizb ut-Tahrir	伊斯蘭解放組織
Hyperglobalizers	超全球主義論
Ibn Taymiyya	伊本·泰米葉
Ijtihad	個人獨力推理或詮釋
Imam Ahmad Abn Hanbal	阿赫邁德·伊本·罕百勒
International Council of Christian Churches	國際基督教大會



International Islamic Relief Organization (IIRO)	國際伊斯蘭紓困組織
Islam	伊斯蘭
Islamism	伊斯蘭主義
Islamic Fundamentalism	伊斯蘭原教旨主義
Jahiliyyah	蒙昧時期
Jamaah al-Islamiyyah	埃及伊斯蘭組織
Jama'at-Islami (JI)	印尼伊斯蘭祈禱團
Jama'at-ud-Da'wah	巴基斯坦達瓦黨
Jihad	聖戰
Khadaffy	卡達菲
King Abdul-Aziz University	阿濟茲國王大學
Ma'alim 'ala al-Tariq	路標 (Milestones)
Mohammed bin Awad bin Laden	默哈米德·阿瓦德·賓拉登
money transfer networks (MTNs)	貨幣轉換網絡
Mufti	穆夫提：伊斯蘭教法權威詮釋者
Muhammad ibn Abd al-Wahhab	穆罕默德·伊本·阿布杜·瓦哈布
Muhammad Qutb	穆罕默德·庫特布
Mujahidin Kompak	聖戰者康帕克
Mujahidin	聖戰者 (士)
Mullah Mohammed Omar	穆罕默德·歐瑪爾
Muslim	穆斯林
Northern Baptist Convention	北方浸信會大會
Organization of the Islamic conference	伊斯蘭議會組織
Osama bin Ladin	奧薩瑪·賓拉登
Pre-modern Islamic Revivalism	前現代伊斯蘭復興主義
Protestantism	美國新教
Ramzi Yousef	約瑟夫
Sceptics	懷疑論

Sheikh Taxier Abdullad	謝赫·塔西爾·阿不都拉
Shahid	殉道者
Shariah	伊斯蘭教法
Sheikh Abdullah Azzam	阿不都拉·阿札姆
Shi'a	伊斯蘭教什葉派
Suharto	蘇哈托
Sultan	掌權者，音譯：素檀、蘇丹
Sunni	伊斯蘭教遜尼派
Taliban	塔利班—伊斯蘭學生軍
Terrorist CEO	恐怖活動執行長
The American Council of Christian Churches	美國基督教大會
The Hizb-E-Islam	巴基斯坦伊斯蘭黨
the House of al-Saud	紹德王室
The Muslim Brotherhood Society	穆斯林兄弟會
The Palestin Islamic Jihad (PIJ)	伊斯蘭聖戰組織
The Taliban	塔利班
Transformationalists	轉型主義論
United Arab Emirates	阿拉伯聯合酋長國
William Bell Riley	萊利
World's Christian Fundamentals Association	世界基督徒原教旨主義協會（WCFA）
World Islamic Front	世界伊斯蘭陣線
Zakat	奉獻：伊斯蘭教的「五功」之一

## 第一章 緒論

進入廿一世紀，全球化發展已成為當前國際關係研究之核心議題。在這全球化進程中，政治與經濟全球化之發展成持續加溫，由於各民族間之文化互動愈趨頻繁，有識之士無不希望經由交流、融合與互補，能突破自身地域與性質之限制而逐漸整合。

然而在全球化發展過程中，文明衝突與宗教衝突現象卻成為國際關係研究與關注的新焦點。全球各地宗教衝突日益增多，轉變擴大成為國際衝突，嚴重影響世界和平與安全，其中伊斯蘭原教旨主義（Islamic Fundamentalism）<sup>1</sup>的興起，則是衝突擴大的重要因素。原教旨主義者一方面以社會改革者自居，反對西方現代化所帶來的社會腐化與政經侵略，另一方面則以恢復傳統文化為號召，企圖以教義與經典作為維持社會秩序與國家發展的依據；有些基要主義組織採取激進與暴力手段，以「聖戰」（Jihad）為名，結果演變成宗教極端主義與恐怖主義，導致世界各地衝突不斷發生，形成當前國際政治關注的焦點。<sup>2</sup>

### 第一節 研究動機與目的

#### 壹、研究動機

中東地區為人類文化發源地之一，四大古文明中的古埃及、巴比倫及波斯文化均在此處誕生，而猶太教、基督教、伊斯蘭教亦都發源於此，然而卻在第二次大戰以後成為世界大火藥庫，可能是目前世界上衝突最劇烈、為期最漫長、波及最廣泛的地區，其所形成的原因，杭亭頓（Samuel Huntington）以「文明的衝突」（Clash of Civilizations）<sup>3</sup>—西方文明與伊斯蘭文明之衝突—來解釋其成因，然而亦有學者認為此論過於簡單化，因為該地區自十九世紀中葉至今，阿拉伯民族所

<sup>1</sup> Fundamentalism，或譯為「原教旨主義」、「基要主義」、「基本教義主義」，本論文以「原教旨主義」為文。

<sup>2</sup> 巨克毅、許震宇，〈全球化時代的文化衝突與對治初探——從 Jihad vs. McWorld 之論述談起〉，<http://www2.thu.edu.tw/~politic/94/documents/B3-2.pdf>（2009.11.1）

<sup>3</sup> 請參閱：杭亭頓（Samuel Huntington）。《文明的衝突與世界秩序的重建》，黃裕美譯，（台北：聯經，1997年），第八章至第十一章。

經歷的苦難，使得上述宗教基要主義具有相當的說服力，甚而在全世界各地興起狂熱的認同政治（politics of identity），此力量即為後冷戰之世界造成極大的衝突與紛亂。

中東地區各種因素（如歷史、領土、宗教、意識型態、經濟、政治與國際勢力）與衝突交織重疊、錯綜複雜！一般而言，在 1990 年「波斯灣戰爭」前，多數人容易想到的是：「以阿衝突」－阿拉伯民族（伊斯蘭教）與猶太民族（猶太教）之間的恩怨情仇。「兩伊戰爭」－伊拉克為了『收復失土』，於伊朗伊斯蘭革命戰爭期間進攻伊朗。即使同為阿拉伯民族國家，在許多重大議題的立場並不一致，各國之間也因意識型態與政治利益的差異而產生衝突。每有衝突，中東各國都可以在國際強權（美國和前蘇聯）之間選邊站，互有後臺支援；然而在接納了西方國家的勢力進入之後，卻帶給人民比先前更惡劣的執政情況，使得一般民眾對西方的印象負面多過於正面。<sup>4</sup>

杭亭頓於 1993 年提出了「文明衝突」的看法，並且在 1996 年以出版專書來進一步探討這個議題，以今觀之，後冷戰時期世界秩序建立的法則，杭廷頓的討論的確值得令人思考。他認為在後冷戰時期，世界上主要而且嚴重的衝突不是來自於社會階級、貧富差距或各種定義的經濟團體，而是來自於分屬不同文化的族群。<sup>5</sup>當今國際關係發展現況中，討論到「文明衝突」時，最常被引述的案例就是 911 事件，其所代表的意涵為：其並不是針對單純的單一政治或軍事事件，而是在表達某種意識型態。在沒有特定訴求下發動如此巨大規模的恐怖攻擊行動，潛藏於後的動機顯然與相對雙方之間日積月累的矛盾或衝突有相當的關係。依據杭亭頓的立論分析，西方面臨的根本問題不是伊斯蘭原教旨主義，而是伊斯蘭本身。國際社會將面對越來越多的恐怖活動，在伊斯蘭世界與西方世界之間將發生一場大規模的衝突或對抗。<sup>6</sup>911 事件與既往的恐怖攻擊行動有一個顯著的不同點，即在於事件發生後沒有特定組織出面坦承犯行，也沒有組織出面提出攻擊的

<sup>4</sup> Arthur Goldschmidt Jr. 原著、蔡百銓譯著，《中東史》，（台北：國立編譯館，2003 年）。

<sup>5</sup> 請參閱：Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization", *Foreign Affairs*, Volume 72 No. 3 (Summer 1993): 22-49, 杭亭頓 (Samuel Huntington), 《文明的衝突與世界秩序的重建》，黃裕美譯，前引註。

<sup>6</sup> 張家棟，〈文明衝突與恐怖主義〉，《社會科學》，（2009 年第 4 期），頁 13。

原因或動機。但是由於參與行動的「恐怖份子」多來自中東地區，且備受矚目的賓拉登也在事後大力讚揚，因此，西方國家與伊斯蘭世界之間「文明衝突」的概念及議題，一時之間又湧現許多關注和討論。

在面對西方文明不斷擴張的過程中，其他文明也紛紛以強化自主性的本土文化來避免文明的侵略。<sup>7</sup>在各大文明的復甦之中，包括日本、儒家文明的亞洲地區，其經濟力量迅速成長，已構成對西方文明經濟方面的挑戰。而伊斯蘭文明則形成對西方安全上的威脅。這是因為伊斯蘭國家的人口成長迅速，在教育與文化影響下，年輕人被教育成捍衛伊斯蘭文化的窮兵黷武者。因此，對於以美國為首的西方文明而言，雖然冷戰時期的兩極體系結構已不復存在，但取而代之的反而是更加複雜的多極體系以及來自各個文明、不同議題的挑戰。<sup>8</sup>全球不同宗教文化之間的對立，尤其是當代伊斯蘭宗教中的原教旨主義與西方基督教文化之間的衝突與鬥爭，受到大家的關注。美國身為全球霸權一直希望將民主觀念傳遞到世界各地，但是卻引來很多地區以及國家的反彈，也因此爆發了許多衝突；恐怖主義的威脅，似乎與美國推廣西方價值觀之狀況有關係。<sup>9</sup>因此當代恐怖主義的許多行動針對的是西方文明；反恐戰爭，就是現代西方文明與伊斯蘭極端主義之間的鬥爭。

「波斯灣戰爭」之後，世人開始注意到中東地區的政治局勢對國際社會之影響，更有甚者，2001年911事件之後，國際恐怖主義蔓延，中東地區激進的伊斯蘭原教旨主義國家或團體以發動「聖戰」(Jihad)，對美國及與其友好之國家發動一連串國際恐怖攻擊事件，造成大量無辜平民傷亡，不論是從東南亞菲律賓、印尼，南亞的印度、巴基斯坦，中東地區的伊拉克、沙烏地阿拉伯、土耳其，俄羅斯南部的車臣，以及北非摩洛哥，乃至西班牙、英國等地，遭到基地組織 (Al-Qaeda) 及其他極端、恐怖組織的攻擊。二十一世紀初的十年內，國際恐怖

---

<sup>7</sup> 沈有忠，〈文明衝突、反恐戰爭與臺海穩定的新思維〉，  
<http://www.ndu.edu.tw/new/koei/upload/%A4%E5%A9%FA%BD%C4%AC%F0%A1B%A4%CF%AE%A3%BE%D4%AA%A7%BBP%BBO%AE%FC%C3%AD%A9w%AA%BA%B7s%AB%E4%BA%FB.htm>.

<sup>8</sup> 杭亭頓，〈文明的衝突與世界秩序的重建〉，頁 328。

<sup>9</sup> 杭亭頓，〈文明的衝突與世界秩序的重建〉，頁 284、293-295。

活動可說是非常猖獗，已將「聖戰」之影響力量推至全球高峰，並對世界和平與全球政治、經濟發展形成巨大的威脅與嚴重的挑戰。<sup>10</sup>

全球化，簡單的說，就是跨越洲際的流動與社會互動模式的影響範圍擴大，影響程度的加劇、加速與更加深入。<sup>11</sup>全球化已經成為當前的趨勢，不過也就是因為全球化在政治、經濟，以及文化各領域的發展速度驚人，全球似乎都要朝同一個規則甚至是一個所謂的全球政體邁進。但是，世界其實並不是那麼一致，這樣的發展也造成了反全球化的聲浪出現。所謂的全球化似乎只是已開發國家或者再加上部分開發中國家所走的道路；全球貧富差距問題嚴重由來已久，在全世界69億的人口中，生活在富裕地區的人口平均所得與生活在貧窮地區的人口的平均所得相差甚大，據估計有14億人口仍生活在極端貧困中；<sup>12</sup>這種貧富差距也造成另一種思潮，就是所謂反全球化的浪潮，在面對全球化的同時，也有人反對全球化。<sup>13</sup>同時在全球化影響下，媒體力量不僅增強、也對伊斯蘭「聖戰」思想形成推波助瀾的效果，例如在911事件當中，紐約雙子星大樓遭到撞擊後爆炸、倒塌的影像，就隨著電視轉播直接呈現在全球觀眾的眼前，執行該行動的恐怖份子之訴求也同樣的告訴了大家。<sup>14</sup>隨著媒體全球化的發展，恐怖主義爆發恐怖攻擊所呈現出來的效果更加明顯，或許媒體在有形無形之中，似乎也成為恐怖主義份子的幫兇。恐怖主義發展如此迅速，或許就是受到全球化以及反全球化聲浪蓬勃發展衝擊的影響所致，這是本論文想要探討的問題。

## 貳、研究目的

<sup>10</sup> 巨克毅，〈當前蓋達（Al-Qaeda）組織的思維與策略之分析〉，<http://cgps.nchu.edu.tw/modules/wfsection/article.php?articleid=356>（2009,11,1）

<sup>11</sup> David Held 與 Anthony McGrew 著，林祐聖、葉欣怡譯，《全球化與反全球化》（台北：弘智文化公司，2005年），頁5。

<sup>12</sup> 聯合國，〈2010年千年發展目標報告〉，<http://www.un.org/zh/mdg/report2010/overview.html>。

<sup>13</sup> David Held與Anthony McGrew著，林祐聖、葉欣怡譯，《全球化與反全球化》，頁113-115。

<sup>14</sup> 「CNN 效應」：是一個政治科學以及媒體研究的理論，通常指新聞媒體在政治衝突或爭端時對政治和政府決策的影響。這個學術詞彙的創造，反映的是美國有線電視新聞網(CNN)在新聞業中的先鋒地位。在例如波斯灣戰爭，東歐劇變等事件的「全面報導」(Saturation reportage)中CNN在把圖片和事件傳輸到美國政治自覺地最前線的過程中被認為有強大的影響力。參閱：李小川，〈解讀「CNN 效應」的神話〉，《四川外語學院學報》，第20卷第4期（2004年7月），頁132-136。；Babak Bahador and Scott Walker，〈美國公眾對伊拉克戰爭的支持受到哪些因素的影響〉，林楠編譯，《新聞與傳播評論》，（2007年Z1期），頁200-211；〈CNN 效應〉，<http://baike.baidu.com/view/869152.html?fromTaglist>。

在911 恐怖攻擊事件發生後，恐怖主義隨之受到全球關注，大家關注的焦點都集中在中東伊斯蘭文明與恐怖主義間的關聯，造成對二者之間的誤解，甚至產生「伊斯蘭＝聖戰＝極端（激進）主義＝恐怖主義」的認知。因此，本論文有下列主要研究目的：

一、瞭解伊斯蘭教教義的宗旨及真義，闡明伊斯蘭教義「聖戰」教義之原意、產生背景，以及其涵意近年來之演變。

二、由於近年來伊斯蘭「原教旨主義」之名廣播於國際，並與「聖戰」之名聯繫在一起。本文意圖闡述原教旨主義之發展及其原意，瞭解伊斯蘭原教旨主義教派與「聖戰」的興起、發展，並釐清伊斯蘭教教義與恐怖主義之間的關聯及謬誤。

三、檢視全球化的特點、發展狀況，以及對全球化之論述和爭議，瞭解全球化對伊斯蘭宗教、文化的影響，再進一步探究伊斯蘭「聖戰」在全球化特徵的影響下之發展。

四、當代有眾多學著伊斯蘭「聖戰」旗幟行動的極端組織，本文欲瞭解其在全球化時代之思想、行動的特點，但由於篇幅之限制，以奧薩瑪·賓拉登（Osama bin Ladin）及其所創建的「基地」組織深入研究。

綜合上列之研究，本論文希望在全球化的背景下，探究伊斯蘭「聖戰」在其影響下之發展狀況，以及其對於區域、國際安全的威脅，以及對國際關係的影響。

## 第二節 文獻探討

與本論文相關之期刊與專書甚多，茲將其大致區分為下列幾類：

**壹、伊斯蘭教歷史發展、伊斯蘭教教義的詳細內容、聖戰的各個面向。**

探討中東阿拉伯人民、伊斯蘭宗教與西方、基督教何以發展成今日如此互動的狀態：西方和阿拉伯世界之間，長達一千四百年的往來互動，深入探討阿拉伯人設法推翻西方霸權的長期抗爭過程。這是一場長達數百年的爭執，圍繞在這個人

類對世界政治的看法與要求之中，伊斯蘭與主權國家體系兩者之間的衝突。其關鍵詞是「聖戰」（Jihad）與「文明」（Civilization）。當這兩個體系交疊接觸，並在種種政治因素的催化下，終於導致了長達數百年的衝突與消長。

米爾頓·費歐斯特是資深記者及中東學者，在其所著的《以阿拉之名—1400年的伊斯蘭聖戰》<sup>15</sup>當中，清楚明白、持平生動地勾勒出美國與阿拉伯世界之間多年來的恩恩怨怨。描繪阿拉伯人經歷過的民主政治和軍事獨裁統治，並細細推論納瑟社會主義、阿拉伯復興主義、伊斯蘭教的極端主義等政治運動，為何都擁有同樣的目標：解放阿拉伯人，掙脫外強的控制。

又如：大陸學者金宜久著之《簡明伊斯蘭史》<sup>16</sup>、Guy Sorman著之《伊斯蘭製造—尋找現代伊斯蘭》<sup>17</sup>、Seyyed Hossein Nasr著《伊斯蘭》<sup>18</sup>、李偉建著《伊斯蘭文化與阿拉伯國家對外關係》<sup>19</sup>，阿克巴·阿赫美德（Akbar S. Ahmed）著《今日的伊斯蘭：穆斯林世界導論》<sup>20</sup>，乃至於能全盤瞭解中東地區民族、文化發展的柏納·路易斯著之《中東—自基督教興起至二十世紀末（上、下）》<sup>21</sup>等書。希望藉由相關書籍，能夠確實瞭解伊斯蘭宗教的真正內涵，以及對於在教義中含有負面意涵的教義，如原教旨主義、聖戰等，其意識型態與現今發展狀態希望加以釐清。又如Marc Sageman著*Leaderless Jihad*<sup>22</sup>，可瞭解目前「聖戰」（Jihad）的發展態勢。

## 貳、原教旨主義之起源發展及其定義，以及伊斯蘭原教旨主義的聖戰觀念

本論文探討原教旨主義（Fundamentalism）的起源發展及其涵義，嘗試從另一方的角度去瞭解其真正的內容，闡釋現代性的發展，如何對各主要宗教教徒所

<sup>15</sup> 米爾頓·費歐斯特，《以阿拉之名—1400年的伊斯蘭聖戰》，（台北：左岸文化，2009年）。

<sup>16</sup> 金宜久，《簡明伊斯蘭史》，（臺北：東大，2004年）。

<sup>17</sup> Guy Sorman，《伊斯蘭製造—尋找現代伊斯蘭》，阮若缺譯，（台北：允晨文化，2007年）。

<sup>18</sup> Seyyed Hossein Nasr，《伊斯蘭》，（台北：麥田出版，2002年）。

<sup>19</sup> 李偉建，《伊斯蘭文化與阿拉伯國家對外關係》，（北京：時事出版社，2007年）。

<sup>20</sup> 阿克巴·阿赫美德（Akbar S. Ahmed），《今日的伊斯蘭：穆斯林世界導論》，蔡百銓譯，（台北：商周出版社，2003年）。

<sup>21</sup> 柏納·路易斯，《中東—自基督教興起至二十世紀末（上、下）》，鄭之書譯，（台北：麥田，2008年）。

<sup>22</sup> Marc Sageman, *Leaderless Jihad : Terror Networks in the Twenty-first Century*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008).



造成的衝擊，瞭解原教旨主義被創造時的真正目的。同樣的，瞭解伊斯蘭原教旨主義的興起，以及其希冀將伊斯蘭教重新建構於現代社會的訴求；更進一步地瞭解在現代伊斯蘭原教旨主義傳布時，其所宣揚的「聖戰」觀念。如：

凱倫·阿姆斯壯（Karen Armstrong）著之《為神而戰—基本教義派的起源與發展》<sup>23</sup>，即為探討原教旨主義在三大宗教—猶太教、基督教、伊斯蘭教—中發展最具代表性的著作。本書詳細探討原教旨主義在三大宗教當中的發展、演變，及至當代的發展情形，釐清一般人對「原教旨主義」一詞所含有的偏差印象，按照年序的演進，回溯其在三大宗教中的發展，並加以相互對照。

張錫模所著之《聖戰與文明—伊斯蘭與世界政治首部曲》<sup>24</sup>，其課題是解明世界政治中的伊斯蘭與源自歐洲的國家體系。在根本意義上，本書的核心目標是藉助理解伊斯蘭來檢討當代人類最大範疇的政治思想—世界政治秩序觀。「聖戰」是伊斯蘭特有的論理，而「文明」則是十八世紀下半葉以來，西歐國家體系所整備的特殊論述。釐清此二者的發展歷程與政治意義，有助於透視伊斯蘭與主權國家體系這兩種論理之衝突的核心內涵。作者說明伊斯蘭「聖戰」概念的發展；由於「聖戰」這一名詞在近年來廣汎傳播於世界，許多人把它和恐怖主義活動劃上等號，本書使得我們瞭解其在伊斯蘭教發展過程中的生成、發展與演變。

原教旨主義的名稱和意涵、當代原教旨主義崛起的因素、原教旨主義的主要特徵、伊斯蘭原教旨主義的理論架構，及原教旨主義的現狀與未來等內容。如：洪鎌德著〈西方論述下基本教義的初探—以伊斯蘭基本教義運動為例〉<sup>25</sup>，作者針對西方學界的觀點分別加以深入探討，特重伊斯蘭原教旨主義近期演變的狀況，並兼述其與恐怖主義暴力活動之關係。

在當代思潮與主義中，要屬原教旨主義最為特別。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原教旨主義的宗派。要研究宗教的原教旨主義，把它當成大宗

<sup>23</sup> 凱倫·阿姆斯壯（Karen Armstrong），《為神而戰—基本教義派的起源與發展》，（台北：究竟出版社，2003年）。

<sup>24</sup> 張錫模，《聖戰與文明—伊斯蘭與世界政治首部曲》，（台北市：玉山社，2003年）。

<sup>25</sup> 洪鎌德，〈西方論述下基本教義的初探—以伊斯蘭基本教義運動為例〉，《國家發展研究》第2卷第1期（2002年12月），頁1-42。

教之下的次級體系、流派來看待，首先就要瞭解各種宗教的教義、傳統和演變情勢。才能瞭解：宗教的原教旨主義本質上為政治思想的一種型態，而非一大堆政治的理念和價值的實質內涵。第二，既然宗教的傳統關懷為神聖的精神和「來世的」事物，因此，認為宗教的教義和價值構成了政治的意識型態的說法，未免顯得突兀。除了重點在於伊斯蘭原教旨主義的理論剖析，更重要的在檢討原教旨主義未來發展的可能情節。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，希望能以本文作為跳脫偏見、建立公正觀點之開始。

### 叁、全球化、其對伊斯蘭「聖戰」之影響的相關著述

瞭解當代世界發展潮流的「全球化」對各地區、種族、宗教的衝擊，以及本論文最主要關切的：全球化對伊斯蘭「聖戰」的影響。探究伊斯蘭教及其原教旨主義、宗教復興運動、「聖戰」概念在全球化的影響下的發展，及其對國際局勢的影響，當需藉助諸多相關著述資料，如：David Held、Anthony McGrew的《全球化與反全球化》<sup>26</sup>、Mark Juergensmeyer的《Global Rebellion》<sup>27</sup>、張家棟的《全球化時代的恐怖主義及其治理》<sup>28</sup>等書。

在二十一世紀的全球化進程之中，政治與經濟全球化發展日益蓬勃，全球化之趨勢銳不可擋。如：巨克毅、許震宇〈全球化時代的文化衝突與對治初探——從 Jihad vs. McWorld 之論述談起〉<sup>29</sup>，作者自 Benjamin R. Barber 教授(1996年)所提出之「聖戰」與「麥當勞世界」(Jihad vs. McWorld)<sup>30</sup>的論述談起，介紹當代衝突的兩條主軸：「地域民族主義」及「全球主義」。前者試圖重新建構古老的次國家及種族界線，後者則是從外部滲透，模糊國家的界線；這兩股力量相互影響，形成全球文化衝突與融合之發展現況。

自九一一事件的發生，論述其引發世人對當代恐怖主義的重視，自此反恐與

<sup>26</sup> David Held、Anthony McGrew 著，《全球化與反全球化》，林祐聖、葉欣怡譯。(台北：弘智文化，2005年)。

<sup>27</sup> Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges To The Secular State, From Christian Militias To Al Qaeda*. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008).

<sup>28</sup> 張家棟。《全球化時代的恐怖主義及其治理》。(上海：上聯書店，2007年)。

<sup>29</sup> 巨克毅、許震宇，〈全球化時代的文化衝突與對治初探——從 Jihad vs. McWorld 之論述談起〉，<http://www2.thu.edu.tw/~politic/94/documents/B3-2.pdf>

<sup>30</sup> 請參考：Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld*, (New York: Ballentine, 1996).

恐怖組織的行動，成為國際政治關注的焦點。如：王高成〈恐怖主義對當前國際關係的影響〉<sup>31</sup>，文中探討當代恐怖主義的性質，對國際政治的影響，以及未來恐怖主義與國家政治的發展。

探討中東地區的恐怖主義產生和發展與其宗教、民族、歷史、文化有密切關聯。宗教極端主義分子常為他們的恐怖活動披上神聖的宗教外衣，以實現其政治目的。如：楊尙武著〈中東恐怖主義產生的原因〉<sup>32</sup>，瞭解中東地區各種社會問題長期得不到公正解決加遽了不同宗教、文明間的碰撞，刺激了恐怖活動的發生。

1990 年代所發生的恐怖事件說明了以全球化為背景的恐怖主義，已出現新的變化和發展趨勢。攻擊目標的擴大化、追求大規模殺傷、與宗教聯繫密切、國際化、攻擊工具和載體變化是新恐怖主義的主要特徵。如：楊恕、徐慧著〈全球化時代的新恐怖主義〉<sup>33</sup>，以及，可參考美國的恐怖主義研究中心（Terrorism Research Center, TRC）網站所提供的資料，<sup>34</sup>*Foreign Affair*<sup>35</sup>，*Foreign Policy*<sup>36</sup>等網路期刊，對這些特徵及新恐怖主義出現的基本原因進行分析，並闡明新恐怖主義與全球化的關係，以及近年來反恐鬥爭給予我們的啓示。

綜合以上資料說明，可以瞭解：有關於本論文之資料，一般學者以往多參考來自美國的資料，不免侷限其思維角度；而近年來，中國大陸學者的研究著述相當豐富，另外出身中東地區學者的研究著述在國內亦可得見，筆者希望藉此得以拓展論文的角度，以免限於資料來源的狹隘而有失偏頗。

### 第三節 研究方法

#### 壹、歷史分析法

<sup>31</sup> 王高成。〈恐怖主義對當前國際關係的影響〉。《恐怖主義與國家安全學術研討暨實務座談會論文集》。

<sup>32</sup> 楊尙武，〈中東恐怖主義產生的原因〉，《阿拉伯世界》：總第 87 期(2003 年第 4 期)，頁 13。

<sup>33</sup> 楊恕、徐慧。〈全球化時代的新恐怖主義〉，<http://www.tydata.com/hotpoint/hpt2/fkjs006.htm> 維普熱點導讀。(2009.11.1)

<sup>34</sup> 網址為〈<http://www.terrorism.org>〉

<sup>35</sup> 網址為〈<http://www.foreignpolicy.com>〉

<sup>36</sup> 網址為〈<http://www.foreignaffairs.com>〉

歷史分析方法係以歷史的角度，運用史實資料，來陳述相關議題的演變，並以此解釋其中的因果關係，這是社會科學中常用的研究方法。因此本文將從個案史實的因果關係中，從事件前後找出並建立起某種連續性。此處歷史的定義乃係指該問題發生及演變的沿革具有長時間研究的性質，藉由分析與該問題有關的資料，歸納出可供解釋與預測的理論。

## 貳、文獻分析法

文獻分析法乃是使用各種既存的史料、官方資料等文件，學者專家的著作以系統而客觀的界定、評鑑及證明的方式，來認定過去事件之真實性並以此印証對該事的看法。此法有助於研究者了解過去、洞察現在以及預測將來，並可使研究者全面客觀地了解過去的事件。

### 第四節 研究範圍與限制

#### 壹、研究範圍

##### 一、伊斯蘭「聖戰」的歷史發展

伊斯蘭「聖戰」觀點最初形成於中東地區，是巴勒斯坦與黎巴嫩南部的阿拉伯人用以對抗以色列的主要論點，進而發展成激進的意識型態更成為極端的全球性恐怖主義。

「聖戰」一詞源於阿拉伯與「jihad」(吉哈德)，最初的詞根表達的意思是努力、盡力、奮鬥，在廣大穆斯林看來，具有濃厚的宗教意味，即為真主而奮鬥，其含意並不僅局限於戰爭。而「jihad」又源於「juhad」，意思是「盡個人最大的努力」，它分為兩層意思，第一層含意指同個人的私欲做鬥爭，第二層含意指在正義和正直的戰爭中努力奮鬥。第一種被稱為「大吉哈德」，指個人盡力去驅逐一切罪惡、誘惑，純潔心靈，遠離各個罪惡，特別是嫉妒、猜忌、憎恨，從而得到真主的恩惠，其他形式的「吉哈德」則被稱為「小吉哈德」，其含義事進行正義、正直的戰鬥。簡言之，「大吉哈德」是進化自己的靈魂，全心權益地皈依真

主，而「小吉哈德」所表示的是為真主而戰，為伊斯蘭事業而戰，兩者相輔相成，相互促進。<sup>37</sup>在伊斯蘭的觀念中，「大吉哈德」的意境要高於「小吉哈德」。

從伊斯蘭歷史的發展來看，「Jihad」（吉哈德）在伊斯蘭教的建立、發展過程種曾發揮了重要作用，在穆斯林的心目中有著不可替代的重要地位。大部分穆斯林對西方媒體將「吉哈德」狹義理解為「Holy War」（中文「聖戰」及據此意譯）持否定態度，認為西方人眼中的「聖戰」概念是指中世紀十字軍東征，過份凸顯了「為宗教而戰」的含意，帶有掠奪和侵略的意義。因此他們傾向使用音譯的「吉哈德」，認為這才可以更準確地表達該詞的含義。

由於伊斯蘭教強調抵抗侵略者是正義性的，在這種情況下，「吉哈德」成為全體穆斯林的宗教義務，因此，在 911 恐怖攻擊後，賓拉登宣揚成立「全世界伊斯蘭陣線」和「伊斯蘭聖戰陣線」，公開宣佈對所有美國人發動「聖戰」的言論，雖然造成全世界對於回教，尤其是「聖戰」產生了極大的誤解，但許多伊斯蘭教義學家均公開的呼籲：那是與伊斯蘭教義格格不入的，是別有用心的利用《可蘭經》的經文來為其辯護；又或許許多伊斯蘭學者「譴責源於這種對伊斯蘭教義的歪曲所發生的任何暴力」。<sup>38</sup>

## 二、全球化的背景因素及發展

今日之世界在傳播資訊科技的快速發展下，全球化之趨勢逆不可擋！本論文透過文化、宗教、種族、政治及意識型態等各層面之因素研究、分析，<sup>39</sup>希望能夠更為積極、以全面性的探討中東地區「聖戰」思維發展的過程、不同的思維產生的行為模式：自原先「防衛型聖戰」（defensive jihad），對抗美國與西方，只採取消極之方式因應，而自 1993 年攻擊紐約世貿大樓，及 2001 年 911 事件後，發展為「攻擊型聖戰」（offensive jihad），造成世人對其有許多誤解，甚至經由美國之指責而使伊拉克及伊朗被貼上『邪惡軸心』之稱號；加上多起恐怖攻擊事件，更在世人心留下負面印象，這其間之轉折，相信有許多值得琢磨、探討之處。

<sup>37</sup> 張雪峰，〈伊斯蘭「聖戰」一觀點比較及分析〉，《現代國際關係》，（2007 年第 9 期），頁 54。

<sup>38</sup> 張雪峰，〈伊斯蘭「聖戰」一觀點比較及分析〉，頁 54-55。

<sup>39</sup> 〈伊斯蘭與基督教世界紛爭的解決之道〉，

[http://www.wretch.cc/blog/hhealthy0429&article\\_id=3022528](http://www.wretch.cc/blog/hhealthy0429&article_id=3022528)（2009.11.1）

### 三、伊斯蘭宗教與國際關係的發展

杭廷頓在 911 事件後，曾於新聞週刊（Newsweek）撰文指出：當代全球政治就是伊斯蘭宗教戰爭的時代，伊斯蘭教徒打伊斯蘭教徒，打非伊斯蘭教徒，次數之頻繁，較諸其他文明世界的民族尤有過之。伊斯蘭宗教戰爭已取代冷戰，成為國際衝突最主要形式。

今日國際緊張衝突不斷，導源於「文明衝突」或是「宗教衝突」，此一重要問題值得深入探討。綜觀今日全球之衝突地區，從東歐、中東、非洲、南亞至東南亞等地，皆導源於傳統部落與宗教信仰之間的衝突。探析諸衝突事件，皆證明宗教之間的衝突業已引起國際衝突，更影響世界和平甚鉅。

美國遭受 911 恐怖攻擊事件之後，全球政治研究視野均已轉向杭廷頓之「文明衝突」觀點，從客觀政治現象分析，由宗教極端主義發動之恐怖攻擊，導致區域戰爭擴大發生（阿富汗戰爭），則是一項明顯的事實。今日世局混亂，區域衝突戰爭不斷，國際恐怖主義危害全球，宗教原教旨主義復興，皆造成世局面臨危機。

當前世界各地發生的宗教衝突多屬於世界主要宗教團體之間的衝突，不同的宗教信仰團體，因彼此思想、觀念、價值、生活經驗、生命意義等看法不同，而存在差異與對立，進而相互仇視，終至產生衝突與流血。有學者主張，今日一切人類衝突中「宗教衝突」只是表象，實際上其他因素，例如：政治權力、經濟利益與生存權益等才是主因；不過，吾人客觀分析，其實人類彼此衝突各種因素皆存有相當比重，不宜以單一因素論斷之，因此不論將當前國際衝突歸納為「文明衝突」、「文化衝突」、或是「宗教衝突」，皆必須以宏觀與多元視角觀察與分析，只不過其中某項衝突因素所佔比重較多而已，<sup>40</sup>這即是本論文希望探究之處。

### 貳、研究限制

本論文研究限制有以下幾點：

---

<sup>40</sup> 巨克毅，〈全球化下的宗教衝突與基要主義〉，《全球政治評論》，第 6 期（2004 年 4 月 1 日），頁 1-16。

一、語言限制。

由於筆者未諳阿拉伯文或希伯來文，故對於以阿衝突的相關資料蒐集，較難取得一手資料，有關國外參考文獻，大部份資料依賴中譯本，而中譯本又囿於翻譯人員的專業領域，再譯文時難免有認知上的差異限制。

二、在文獻資料的限制。

除中文資料之外，以英文文獻與各相關國家之官方網站文件為主；相關資料的取得大多由圖書館、書局、報章雜誌、網路等獲得，難以廣泛取材，至本研究恐有遺漏或偏頗之憾。

三、本研究為一動態之時事研究，新的事件、資料、不同之名詞界定均不斷出現及或許有些部份仍是進行中，內容需要時常更新才有價值，希未來仍繼續加以補充與更正。

四、由於本論文針對全球化議題作探討，研究範圍較廣，除了作廣泛的探討之外，希望在深度部分能夠盡量加強。

## 第五節 研究架構

本篇論文以伊斯蘭教「聖戰」概念為出發點，將伊斯蘭宗教內涵及其後衍申之原教旨主義、復興運動、激進主義等作為分析研究對象，主要研究方法為歷史及文獻分析法。針對伊斯蘭原教旨主義、復興運動、激進主義等的目標主張、意識型態與活動方式加以分析研究，並探討與恐怖主義之關聯。最後，透過各種面向的分析來探討其從事的恐怖活動對伊斯蘭世界，乃至國際社會的影響。以下為本論文的章節安排：

第一章為緒論，內容包括論文研究之動機與目的、文獻探討、研究方法、研究範圍與研究限制、及研究假設命題與架構等。

第二章概述伊斯蘭「聖戰」的實質內涵，當代伊斯蘭現象中，「聖戰」一詞成為極端恐怖活動的同義詞或代名詞，但用「聖戰」去翻譯、解釋伊斯蘭的「吉哈德」，本就是從西方基督教文明作為基礎，因此將「聖戰」意涵從傳統至今的演變加以說明。

第三章說明「原教旨主義」的本意，然後進一步瞭解伊斯蘭原教旨主義，其與復興運動、激進主義、恐怖主義之差異，及其對「聖戰」概念之解釋。

第四章探討全球化背景下，對伊斯蘭宗教、文化、社會，以及揮舞伊斯蘭「聖戰」旗幟的極端、恐怖組織發展的影響。

第五章以賓拉登的聖戰宣言及其「基地組織」之發展過程，在全球化的背景下探討、分析伊斯蘭激進主義者藉「聖戰」概念為口號，從事「全球聖戰」的源由、手段及方式，以及其對伊斯蘭世界，乃至國際社會的影響。

第六章為結論與建議，綜合本論文之研究結果。





## 第二章 伊斯蘭「聖戰」的涵義及其演變

在當代伊斯蘭現象中，「聖戰」無疑是最引人注目的，它幾乎就是「伊斯蘭威脅」的代名詞，因為目前世人所見所聞之國際恐怖主義活動，來自中東、打著伊斯蘭旗幟者占絕大多數，而其中又有許多以「聖戰」為名，使其激烈之極端手段合理合法化，以致於在世人眼中、心中產生了「聖戰等於伊斯蘭等於恐怖主義」之觀念。然而，實際上在所有的與伊斯蘭相關的團體、組織中，崇尚政治暴力的極端組織只佔一小部分，但由於此少數極端組織甚至個人口號極富蠱惑性，其所採取的行為又極富影響力，因此不僅對伊斯蘭社會，乃至於國際社會的穩定和安全都造成嚴重危害，而且使得伊斯蘭的國際形象受到極負面的影響和破壞，「聖戰」一詞更成為極端恐怖活動的同義詞或代名詞，因此必須先說明「聖戰」的涵義內容，及其自古至今的發展演變。

### 第一節 伊斯蘭「聖戰」觀念的涵義

伊斯蘭 (Islam) 的本義是「順從、拯救、臣服和信賴」，意思是信仰者對於上帝的臣服。穆斯林只順從今世和後世一切事物的造物者——「普慈世界的真主『阿拉』」，就能求得今生與來世的和平和幸福。<sup>1</sup>「穆斯林」(Muslim) 有「完完全全」(entirety) 之意，指的是進行臣服行為的人，因此「穆斯林」就是遵從並實行伊斯蘭律法的人，相信真神阿拉，自己完完全全交給上帝。<sup>2</sup>人若希望得救，一定要在生活中嚴守五大支柱 (Pillars)，以活出伊斯蘭信仰來。眾所周知的伊斯蘭教「五大支柱」<sup>3</sup>：信仰宣示、祈禱、天課、齋戒、朝聖，其內容規範了伊斯蘭教徒的義務，也就是穆斯林應該履行的責任。另外有一個由伊斯蘭法學家和神學家所指定的正面義務，是「聖戰」的義務：在進擊時，這是整個伊斯蘭教社群的義務，而在防衛時，則是每個穆斯林個人的義務，要「在上帝的道路上奮勇前進」。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 林長寬、邱卜恪 (Osman Cubuk)，〈古蘭經之伊斯蘭和平觀初探〉，《宗教哲學》，第 42 期 (2007 年 12 月)，頁 13。

<sup>2</sup> 柏納·路易斯 (Bernard Lewis)，〈中東〉，鄭之書譯，(台北：麥田，2008 年初版 7 刷)，頁 335-336。

<sup>3</sup> 中國自古稱回教五大支柱為「五功」，內容為「念」、「拜」、「課」、「齋」、「朝」。引自柏納·路易斯 (Bernard Lewis)，前引註，頁 353 譯註。

<sup>4</sup> 馬明良，〈「聖訓」與伊斯蘭教的和平理念〉，《回族研究》，總第 76 期 (2009 年第 4 期)，頁 78-79。

「聖戰」乃阿拉伯文「Jihad」之意譯，音為「吉哈德」，其思想源於伊斯蘭教經典《古蘭經》和《聖訓》，伊斯蘭教義指出，「吉哈德」是真主指引穆斯林到達天堂的直接道路，穆斯林通過參加「吉哈德」，將可獲得來世的真正救贖。「吉哈德」其字含有是「努力」、「奮鬥」的意思，在不同場合有不同用法，目標不同，努力的方式也相應不同。後來，「吉哈德」在伊斯蘭教專指「為主道而奮鬥」、「為正義而奮鬥」，只要是為神聖的目的奮鬥，都可以稱之為「聖戰」。<sup>5</sup>它可以用來指稱「克服」個人內心邪念的過程，或為弘揚伊斯蘭教而付出的「努力」，也可以用來指稱完善、淨化宗教道德而採取的各種措施；它並非只是指與伊斯蘭教的「敵人」浴血奮戰，若是個人表達對《古蘭經》或《聖訓》的正確見解也可稱之為「吉哈德」。<sup>6</sup>與個人內心奮鬥，盡力去驅除罪惡、誘惑，努力純潔心靈，遠離各種罪惡，特別是嫉妒、猜忌、憎恨，從而得到真主的恩惠，稱之為「大吉哈德」，而其他為正道進行、訴諸於武力的戰鬥則稱之為「小吉哈德」。「大吉哈德」是淨化自己的靈魂，全心全意地皈依真主，而「小吉哈德」所表示的是為真主而戰，為伊斯蘭事業而戰，兩者相輔相成。「大吉哈德」意境是高於「小吉哈德」的，<sup>7</sup>因為靈魂高於世界，智慧高於刀劍。

伊斯蘭教法學家把「吉哈德」分為四種類型：「用心的吉哈德」，指穆斯林之內在精神反省，與自身邪惡意念鬥爭，淨化心靈，更虔誠的信仰伊斯蘭教，此種「吉哈德」即為前述之「大吉哈德」，《聖訓》中記載，先知在完成某次軍事活動後，回到麥地那後說：「我們現在已完成小吉哈德，該投身於大吉哈德了。」隨行者便問其何為大吉哈德，他答道：「對己之吉哈德」；「用口的吉哈德」，指穆斯林通過宣傳、規勸、辯論來傳播伊斯蘭教；「用手的吉哈德」，穆斯林以自身的榜樣來傳播和弘揚伊斯蘭教；「用劍的吉哈德」，指的是戰爭或武力，要求穆斯林勇敢的語意教徒戰鬥，以「生命和財產」來弘揚或保護伊斯蘭教。<sup>8</sup>這種排序反映了進行「吉哈德」所需的強制力量的大小。「吉哈德」就是與邪惡戰

<sup>5</sup> 方永、劉再起，〈也論當代伊斯蘭教的「聖戰」觀——兼與葉青先生商榷〉，《現代國際關係》2006年第5期，頁57。

<sup>6</sup> 吳雲貴，〈試析伊斯蘭聖戰觀的發展演變〉，《西亞非洲》，（1999年第4期），頁1。

<sup>7</sup> 張雪峰，〈伊斯蘭「聖戰」——觀點比較及分析〉，《現代國際關係》，（2007年第9期），頁54。

<sup>8</sup> 巨克毅、許震宇，〈全球化時代的文化衝突與對治初探——從 Jihad vs. McWorld 之論述談起〉，[www2.thu.edu.tw/~politic/94/documents/B3-2.pdf](http://www2.thu.edu.tw/~politic/94/documents/B3-2.pdf)，頁4。（2010.9.1）

鬥，如果邪惡力量強大頑固，無法用心靈、言語和善行感化之，就必須訴諸武力，也就是「用劍的吉哈德」。由此可見，伊斯蘭教追求和平，但也不迴避戰爭。<sup>9</sup>伊斯蘭教的《古蘭經》及《聖訓》都對賦予「吉哈德」以重要地位，號召穆斯林為信仰而戰。《聖訓》中先知穆罕默德說：「我豈能不把事情的尖頂、支助和最重要部分告訴你們？事情的尖頂就是伊斯蘭；支柱就是祈禱；它最重要的部分就是吉哈德。」<sup>10</sup>

西方國家將「吉哈德」譯為「聖戰」（holy war），其概念源自於中世紀的十字軍東征，有突出其「為宗教而戰」的含意，<sup>11</sup>有意無意的指稱「吉哈德」內含掠奪和侵略之意。然而，在《古蘭經》及《聖訓》中，「吉哈德」通常在以下幾種語境中使用：<sup>12</sup>

一、表達宗教信仰。「吉哈德」的涵義並不是打仗，而是為了爭取人們必須服從真主而進行鬥爭。

二、傳播伊斯蘭教義。《古蘭經》中敘述了許多先知和「信道者」的經歷，他們為傳播真主的啓示遭受許多苦難。真主也特別讚許那些努力不懈地傳播教義的人們。當然，為了在一個公開、自由的環境中傳播教義，穆斯林也可能提出「吉哈德」，但決不是以武力傳教，《古蘭經》中明確指出：「對於宗教，絕無強迫。」（2：256）<sup>13</sup>

三、號召穆斯林戰鬥。在伊斯蘭教早期反抗麥加多神教徒的暴力迫害和軍事戰鬥中，真主在《古蘭經》中號召穆斯林戰鬥，對於穆斯林的生存和伊斯蘭教的發展具有非常重要的作用，因此「吉哈德」在當時是其教徒履行義務的主要形式。在伊斯蘭教史上，以「吉哈德」名義發動的戰爭不絕於史，但其目標、性質和意義與現在以「吉哈德」名義進行的暴力、恐怖活動具有根本的差異。

伊斯蘭教法認為戰爭在本質上並非善的，因為戰爭會引發不好的事物，如取人性命和破壞國家。但是倘若戰爭是為了保衛宗教、生命安全、財產、身心健康

<sup>9</sup> 方永、劉再起，〈也論當代伊斯蘭教的「聖戰」觀—兼與葉青先生商榷〉，頁 58。

<sup>10</sup> 尚勸余，〈全球化與伊斯蘭聖戰〉，《湛將師範學院學報》，第 24 卷第 1 期（2003 年 2 月），頁 21。

<sup>11</sup> 張雪峰，〈伊斯蘭「聖戰」—觀點比較及分析〉，頁 55。

<sup>12</sup> 楊曉虎、劉安平，〈對伊斯蘭「聖戰」的曲解及其話語權的重構〉，《湘潭大學學報》第 29 期（2005 年 5 月），頁 96。

<sup>13</sup> 引號中阿拉伯數字：前者為章、後者為節。

及後代子孫，那就可以被視為善的。《古蘭經》允許戰爭的前提是：「由於他們被迫害。」（22：39）他們（敵人）不重盟約，他們毀壞條約（9：8，10）；他們是奸詐的（9：13）。戰爭中遵守特定法則與規定變成為穆斯林的宗教職責。<sup>14</sup> 伊斯蘭教有關聖戰的內容，係由《古蘭經》、聖訓和伊斯蘭教法所規定，屬於不容爭議的義務性的規定。主要包括：（1）自衛原則。意指一個人受到他人攻擊和傷害時，有自衛反抗的權利，即以眼還眼，以血還血；（2）聖戰義務。指一個穆斯林為了弘揚伊斯蘭教、捍衛「正信」，有義務對不通道者和異教徒舉行聖戰，甚至可以將他們斬盡殺絕；（3）獎罰分明。指一個穆斯林應當以生命和財產來支持聖戰，為主道而戰者必將受到真主的獎賞，而拒絕主命者定將在後世遭到痛苦的懲罰。（4）戰爭是最後訴諸的手段。在「吉哈德」的脈絡裡，使用暴力並非都是正確的。《古蘭經》第2章第191節：「倘若他們攻擊你們，你們就殺死他們」，即准許殺人的行為只限定在戰時。此外，還有善待戰俘、戰利品的分配、被征服臣民的待遇、簽訂停戰協定等有關規定，構成戰爭與和平或國際關係問題的基本法規。從理論上講，聖戰教義的基本傾向是把宗教觀念中的「信」轉化為社會實踐中的「行」。因此，「聖戰」觀念不僅是伊斯蘭教信仰的一部分和信仰者個人的行為，而且也是國家行為，直接影響到歷史上伊斯蘭國家與其他國家，特別是被視為異教徒的基督教國家的關係。歷史上聖戰觀念最重要的影響是從宗教角度將世界一分為二：伊斯蘭國土與異教徒國土。伊斯蘭教的使命就是以武力不斷擴充伊斯蘭國土，直至在全世界建立「真主的統治」。<sup>15</sup>

學術界有採用「演變理論」來分析《古蘭經》中有關戰爭的規定。費爾斯通（Reuven Firestone）對「演變理論」做了詳盡的闡述：<sup>16</sup>

第一階段，非對抗，即主張以和平、忍讓的態度對待不信伊斯蘭教者。代表性經文有：15：94~95 和 16：125。

第二階段，防禦性作戰，即只有在遇到攻擊的時候才能進行防禦性的抵抗。代表性經文有：22：39 和 2：190。

<sup>14</sup> 阿赫梅特·古內須（Ahmet Gunes），〈關於伊斯蘭法的戰爭規則〉，收錄《伊斯蘭與恐怖主義》，埃爾古恩·查潘（Ergun Capan）編，（台北：希泉，2006年），頁147-149。

<sup>15</sup> 希文，〈伊斯蘭教的「聖戰」〉，《世界宗教文化》，（2001年1期），頁36。

<sup>16</sup> 吳冰冰，〈聖戰觀念與當代伊斯蘭恐怖主義〉，《阿拉伯世界研究》，總第102期（2006年第1期），頁37。

第三階段，允許主動發動攻擊，但不鼓勵在齋戒月期間或清真寺附近作戰。代表性經文有：2：217 和 2：191。

第四階段，不受限制地對非穆斯林進行主動攻擊。代表性經文有：9：5、9：29 和 2：216。。

其中第四階段的定義影響最大，其中「當齋戒月逝去的時候，你們在哪裡發現以物配主者，就在那裡殺戮他、俘虜他們、圍攻他們，在各個要隘偵候他們。如果他們悔過自新、謹守拜功、完納天課，你們就放走他們。真主確是至赦的，確是至慈的。」(9：5) 這節經文被稱為「寶劍經文」。《古蘭經》中數段經文敘述了先知宣布過了齋月的寬限期後，可以對「以物配主者」在任何時間和地點宣戰，除非他們皈依伊斯蘭教。

伊斯蘭教教義具有「大一統」思想的宗教，對於建立「伊斯蘭共同體—烏瑪 (Ummah)」之理想社群具備現實的理念。為了實現這個宗教目標，其途徑就是「吉哈德」，包括一切和平和軍事暴力的手段；只要和平方式能夠實現伊斯蘭理想，就無須訴諸暴力性的「聖戰」；只有當和平的方式宣告失敗，「聖戰」才是最後的訴求。但這種「真主唯一」和「烏瑪」至上的精神觀念在長期的形成和發展過程中，使伊斯蘭教逐漸形成一種獨特的認知型態，即以自我為中心，以伊斯蘭信仰為政治認同和價值取向的最主要，甚至是唯一的對象與來源，對於伊斯蘭以外的世界存有優越感和排斥心態。中世紀伊斯蘭帝國對外擴張的歷史對聖戰觀念最突出的影響就是二元對立思維的確立。這種思維方式在群體關係上把世人簡單地區分為穆斯林與非穆斯林，在政治理念上把世界劃分為「伊斯蘭國度」(Dar al-Islam) 和「戰爭國度」(Dar al-Harb)，<sup>17</sup>「聖戰」最終目的就是將全世界擴展為「伊斯蘭國度」，享受伊斯蘭信仰的福祉。

「吉哈德」一詞在阿拉伯歷史上的確常被用來指稱軍事征服的行動，且在現今伊斯蘭一些極端組織為了號召群眾，其對「聖戰」的解讀，個人精神奮鬥多被弱化或忽略，而偏向暴力和戰爭的內容；此外，《古蘭經》雖然明確規定了和平正義、善良慈悲，鼓勵自我克制和忍耐寬容的行為，但卻又規定在保衛本身信仰

<sup>17</sup> 苟昭斌，〈伊斯蘭「大一統」視野中的聖戰思想〉，《西亞非洲》，(2005 年第 6 期)，頁 52-53。

及安全時可以使用暴力，如此便不難瞭解其為何易被曲解及利用。<sup>18</sup>目前因西方媒體的強勢宣傳，許多人對於伊斯蘭「聖戰」懷著反對、仇視甚至是恐懼的心態，由於「聖戰」是西方世界對「Jihad」的意譯，認為「聖戰」就是一群對西方世界懷有「狂熱仇恨的穆斯林」所採取的宣戰口號，事實上如此的翻譯是過於簡單且易造成認知的誤解，因而造成世人對於「伊斯蘭」、「穆斯林」、「聖戰」的多是負面印象，造成彼此之間的對立，甚至進一步的形成衝突，更形塑了當代國際局勢的緊張局面。

## 第二節 伊斯蘭「聖戰」思想的產生與形成

伊斯蘭的本義是和平的，其教義強主要強調：順從真主，就能求得今生與來世的和平和幸福。伊斯蘭教規定「聖戰」是被動抵禦、不能過份、不能虐待俘虜，要以和平為目標，而且追求公平。伊斯蘭式的公平要「以牙還牙、以眼還眼、以鼻償鼻、以耳代耳。」乍聽之下，這樣的民族性似乎頗為兇殘，然而瞭解穆罕默德當時除以上帝使者身份傳遞天啓，還要以穆斯林社群領袖的身份維護信徒的生計，維持信徒的秩序，以及保護信徒的生命，對照其當時生活的環境，其運作的生活規範、模式自是需要決斷強悍。<sup>19</sup>先知所發動的軍事行動，目的幾乎都是為了擊退企圖對抗穆斯林的敵人，或是因事先得知敵人即將近犯而先發制人的行動。直到征服麥加之戰，這是頭一次同時為了和平與征服而發動的戰爭，最後也可說是在兵不血刃的情況下成功，其過程中，麥加城未受到劫掠、居民未遭到殺戮或驅逐以及任何報復行動，且宣揚所有部族間的血仇到此終結，在戰爭結束之後，更赦免所有敵人。<sup>20</sup>自此開始展現伊斯蘭教的宗旨是希望用和平的方式來傳達而非武力，即使需要使用武力，也是在求生存的情況之下才不得不為。

### 壹、「聖戰」思想產生的歷史背景

<sup>18</sup> 李偉建，〈中東恐怖主義的伊斯蘭因素、社會根源及伊斯蘭國家反恐立場〉，收錄《第三屆兩岸遠景論壇－全球化趨勢下的反恐與兩岸關係學術研討會論文集》，（台北：遠景基金會，2003年11月），頁177-178。

<sup>19</sup> 趙秋蒂，〈伊斯蘭恐怖主義中的宗教與民族觀點〉，收錄《中東與伊斯蘭論文集－現代穆斯林政治、社會、文化的變遷》，國立政治大學伊斯蘭文明及思想研究中心編輯，（台北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，2005年），頁55-56。

<sup>20</sup> 易卜拉欣·加南（Ibrahim Canan），〈伊斯蘭—和平與寬容的宗教〉，收錄《伊斯蘭與恐怖主義》，埃爾古恩·查潘（Ergun Capan）編，（台北：希泉，2006年），頁28-29。

先知穆罕默德及伊斯蘭教興起之前的阿拉伯歷史，一般稱之為「蒙昧」（Jahiliyyah）時期，當時社會上分佈著不同政治與社會型態的部族或聚落，當中有些受到古近東文明與政治的影響，另如當地的猶太教和基督教社群，在鄰近拜占庭和波斯帝國，不少阿拉伯人信仰基督教，不過多數阿拉伯部族是以多神崇拜信仰，維持部族社會的倫理規範。因此，在當時個部族並非無神論或失序的社會，只是關鍵在於多神崇拜並未能提供各部族良善的社會倫理規範，許多部族沈溺於利益的爭奪和掌握，富者在競逐財富和唯利是圖的社會中，成為宰制社會的上層階級。因此穆斯林普遍認為伊斯蘭的興起不只是一種新的信仰，也是社會和政治改革。先知與穆斯林對伊斯蘭前阿拉伯社會的批判，使得蒙昧不只是知識的缺乏，更是道德倫理瓦解的野蠻社會。<sup>21</sup>伊斯蘭教既興起於阿拉伯人自野蠻向文明過渡的時期，當時處於氏族社會的阿拉伯半島以血親關係作為聯繫人際關係的主要關鍵，血親復仇即為解決矛盾的主要方式，戰爭往往延續數代。<sup>22</sup>當時的伊斯蘭教在解決伊斯蘭與非伊斯蘭的關係時，自然也使用戰鬥的手段。

阿拉伯半島的自然環境與社會狀況造就了阿拉伯人的民族性格，具有著相當的複雜性和矛盾性：一方面他們能夠克制和忍耐，一方面又暴躁和易怒；一方面注重自由、直爽、勇敢、慷慨、抗暴、扶弱，另一方面又喜好掠奪、好鬥、強悍、注重復仇。「聖戰」，不僅意味著征服、爭鬥，而且意味著反抗迫害、反對邪惡，這是阿拉伯民族雙重性格的反映，阿拉伯民族天性最富凝聚力的外顯。「聖戰」不僅是阿拉伯民族性格的充分體現，並且與伊斯蘭教的產生、傳播息息相關，是伊斯蘭教和阿伯社會發展的必然產物。在 6~7 世紀時，阿拉伯半島處於新舊社會交替的歷史轉折時期，氏族部落之間的衝突、外族入侵等危機錯綜複雜的交織在一起，使阿拉伯半島陷入內憂外患之中，兵聯禍結，危機四伏，孕育著一場重大的社會變革，實現阿拉伯半島政治上的統一，已成為阿拉伯氏族部落的共同願望，成為歷史進程的客觀要求。<sup>23</sup>另一方面宗教觀念上的混亂使得阿拉伯人渴望

<sup>21</sup> 陳漢傑，〈重建伊斯蘭社會：Sayyid Qutb 的政治與社會思想〉，收錄《中東與伊斯蘭論文集—現代穆斯林政治、社會、文化的變遷》，國立政治大學伊斯蘭文明及思想研究中心編輯，（台北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，2005 年），頁 131-132。

<sup>22</sup> 焦佩、夏璐，〈伊斯蘭世界：國際恐怖主義的宗教民族因素分析〉，《陰山月刊》，第 17 卷第 3 期（2004 年 5 月），頁 82。

<sup>23</sup> 尙勸余，〈全球化與伊斯蘭聖戰〉，頁 23。

在一種新的宗教信仰的基礎上形成精神認同。伊斯蘭教興起以前，阿拉伯半島上已出現了模糊的一神教觀念。由於氏族制度的瓦解和社會矛盾的加劇，使得部落宗教的觀念和儀式越來越不合時宜，人們產生對個人信仰和道德的追求，開始轉向超越部落的有關個人得救的宇宙神信仰。但是，基督教和猶太教帶有異族入背景，有悖於阿拉伯人的民族情感，因此，有人在宗教領域中進行探索，主張追求真正的一神信仰。其代表是被稱之為「哈尼夫派」(Hanif)<sup>24</sup>的宗教活動。但是先知認為哈尼夫派只對拯救自身靈魂有興趣，無意倡導阿拉伯民族的整合，而其理想則想憑藉和運用宗教的精神認同來建立統一的國家。<sup>25</sup>

先知順應歷史發展潮流，挑起此統一重擔，創立了一神教—伊斯蘭教，並在麥地那公社初步鞏固後，組織穆斯林大軍，爲了統一的目標進行一系列聖戰。<sup>26</sup>伊斯蘭教自麥加時期便一反阿拉伯半島的歷史傳統，極力強調真主的威嚴，真主的威嚴不僅表現爲創造天地萬物，而且在於駕馭塵世和主宰芸芸眾生。真主是「世人的主宰，世人的君王」。麥地那時期的啓示進一步闡述真主至上的原則，真主的意志構成一切權力的源泉。伊斯蘭教在強調真主至上的信仰前提下，賦予穆罕默德作爲真主的使者以絕對的宗教權力。穆斯林不僅要敬畏真主，而且要無條件地順從真主的使者。伊斯蘭教通過強調真主至上和順從使者的信仰內容，將尚且鮮爲人知的嶄新政治概念引入阿拉伯半島氏族部落的社會體系。穆罕默德作爲真主的使者，凌駕於氏族部落之上，獲得與原始民主制大相徑庭的個人權威，真主至上的信仰爲穆罕默德行使絕對的個人權威提供了必要的宗教保證。<sup>27</sup>但是，穆罕默德並未將視野局限於麥加，而是著眼於整個半島的諸多阿拉伯部落，強調部落之間的相互聯繫和阿拉伯人作爲整體的存在。伊斯蘭教認爲，人類同出一源，本是一體，真主並非只是麥加的神靈和古萊須部落的佑護者，而是各個地區和民族共同的主宰者。其觀念與先前氏族部落的觀念有所區別，與血緣群體的社會原

<sup>24</sup> 「哈尼夫派」(Hanif)，是「真誠者」之意，該派否定多神信仰和偶像崇拜，也不接受外來宗教，聲稱追隨「易卜拉欣的宗教」，把古萊須人信奉的真主阿拉奉爲主神。他們沒有嚴格的宗教儀式，也不從事佈道。從他們苦行隱修的方式和宗教態度來看，顯示已產生早期阿拉伯社會在精神觀念上由多神崇拜轉向一神信仰的趨勢。其在宗教領域中主張改革的先驅，可視爲穆罕默德接受一神教的媒介，爲伊斯蘭教的興起奠定基礎。引自金宜久，《伊斯蘭教史》，(北京：中國社會科學出版社，1993年)，頁44-45。

<sup>25</sup> 同前註。

<sup>26</sup> 尙勸余，〈全球化與伊斯蘭聖戰〉，頁23。

<sup>27</sup> 金宜久，《伊斯蘭教史》，頁72-73。



則背道而馳，包含著宣導地域聯繫的思想傾向，<sup>28</sup>具有政教合一的國家雛形，為以後建立統一的國家奠定基礎。

在麥加時期，先知的傳佈方式局限於和平的言詞勸化，並不具有多少政治的含義，也並未提及聖戰。隨著伊斯蘭教的逐漸傳播和追隨者的增加，麥加的貴族對其敵視和迫害日漸加劇，先知看到在麥加傳道的艱難性，看到反對多神信仰和偶像崇拜、倡導一種統一信仰和新的生活方式的理想已不能憑藉和平的途徑來實踐與完成，因此在 622 年應麥地那人的邀請而出走，史稱「希吉拉」（Hijra，遷徙之意）。在作為麥地那各部落仲裁者身份的基礎上，先知逐漸取得領袖的權威地位，也從此開始了在麥地那建立伊斯蘭共同體烏瑪的理想，展開相關傳佈的政治活動。<sup>29</sup>麥地那時期穆罕默德的活動主要與兩個主題相關：一方面是在烏瑪內部，按照伊斯蘭教精神觀念締造文明的社會秩序；另一方面是處理烏瑪同周邊地區非穆斯林社群的相互關係；後者的核心便是聖戰的原則。穆罕默德在麥地那的 10 年，長期致力於領導聖戰，可謂「聖戰的 10 年」。在對麥加方面，麥地那憲章明確規定：麥加的古萊須部族之保守勢力是穆斯林社群的仇敵，禁止庇護他們的生命財產，穆斯林聖戰的首要目標就是麥加的敵對勢力。<sup>30</sup>

徙志初年對麥加的聖戰之特點是強調聖戰的「復仇傾向」—對麥加古萊須部落保守勢力曾經迫害和驅逐穆斯林的正義報復，和「防禦原則」—對自身勢力單薄的防禦和自衛；穆斯林並不希望戰爭，但敵對勢力對穆斯林的生命和精神信仰構成威脅時，穆斯林在沒有其他選擇的情況下，只有以戰爭來加以反擊、以暴力來抗拒以取得勝利。麥地那時期的聖戰，源於阿拉伯社會結構的深刻變革，以及穆斯林與非穆斯林之間的尖銳矛盾，體現為伊斯蘭國家的初始形態與阿拉伯半島野蠻勢力之間的激烈對抗。<sup>31</sup>聖戰的目的是通過穆斯林對非穆斯林的暴力征服，以有序文明否定無序的野蠻狀態，而聖戰的實踐構成特定歷史條件下推動阿拉伯人自野蠻向文明過渡的有力槓桿。

伊斯蘭教的興起，不僅是對早期阿拉伯精神觀念混亂現實的否定，更是結束

<sup>28</sup> 哈全安，〈伊斯蘭聖戰思想探源〉，《西非亞洲》，（2001 年第 3 期），頁 27。

<sup>29</sup> 金宜久，《伊斯蘭教史》，頁 56-60。

<sup>30</sup> 哈全安，〈伊斯蘭聖戰思想探源〉，頁 28。

<sup>31</sup> 哈全安，〈伊斯蘭聖戰思想探源〉，頁 29-30。

政治分散和無政府狀態、建立統一民族國家的客觀要求在意識型態上的反映。聖戰思想的形成與穆斯林社群密切相關，穆罕默德自徙志開始陸續頒佈的聖戰啓示，既是《古蘭經》闡述的政治概念及相關原則的邏輯衍申，更是麥地那時期國家的實踐和伊斯蘭政治理想在宗教意識領域的集中反映。《古蘭經》麥地那篇表明：穆斯林的首要責任，就是要創造公義、平等的社會，讓貧者、弱者都能得到尊重。為追求這樣的境界，穆斯林在各個層面都要推動「吉哈德」：在精神、政治、社會、個人、軍事、經濟諸層面皆然；<sup>32</sup>聖戰是屬於國家行為的範疇；聖戰的宗旨和終極目的是通過戰爭的暴力方式否定野蠻的狀態，進而締造文明秩序。<sup>33</sup>在這樣的時代背景，以及伊斯蘭教精神內涵的指引，從此，聖戰使伊斯蘭教迅速傳播，成爲一種震撼世界的力量。

## 貳、「聖戰」思想的形成

「聖戰」觀念的產生最初即在於伊斯蘭教興起之後，在統一阿拉伯半島過程中與多神教信徒的鬥爭。所謂「聖戰」是指爲了神聖的伊斯蘭教事業而英勇奮戰。早期的聖戰觀念深受阿拉伯部落傳統習慣的影響，例如：認爲部落間的戰爭難以避免，受到攻擊的一方是正義的、在戰鬥中不應傷害無辜的婦孺和老弱殘病者，等等。後來隨著阿拉伯半島在伊斯蘭教的旗幟下統一，與「不信道者」或伊斯蘭教的「敵人」舉行聖戰的思想以真主啓示的名義收入「古蘭經」，成爲早期聖戰觀念的基礎。從經文啓示的內容來看，早期的聖戰思想主要有以下的含義，一是肯定受到壓迫和攻擊的穆斯林有進行「自衛反抗」的權利（22：39）；二是號召穆斯林以生命和財產支持對「不信道者」的戰鬥，將之視爲宗教義務（3：157~158）；三是獎罰分明，即爲主道而戰者必將受到真主豐厚的獎賞（3：169~172），而拒絕主命者在來世必遭到痛苦的懲罰（9：8，18：15）；四是其他如善待戰俘、戰利品分配、簽訂停戰協定、被征服民族的待遇等規定。此外還有一些具體的如免除聖戰義務的情況條件、禁止在齋月、聖地、禁寺舉行聖戰等規定，唯一講的不夠明確的是關於舉行聖戰是否有條件的問題，即只限於自衛性

<sup>32</sup> 凱倫·阿姆斯特壯，《爲神而戰—基本教義派的起源與發展》，王國璋譯，（台北：究竟出版社，2003年），頁73。

<sup>33</sup> 哈全安，〈伊斯蘭聖戰思想探源〉，頁32。

聖戰，還是可以隨意以武力討伐拒絕伊斯蘭教的人，<sup>34</sup>因兩種觀點都有多節經文為依據，就為後世的解釋留下了很大的餘地，自然爭論會產生也在所難免。

在起源上，「聖戰」的精神在 634 年的巴德爾戰役<sup>35</sup>中被導入，巴德爾精神成為伊斯蘭日後的重要遺產：信仰者以少勝多；「殉教是穆斯林的義務，勝利是阿拉的責任」。穆罕默德於 632 年逝世後，伊斯蘭共同體快速向外擴張，建立起橫跨北非與西亞的大帝國。在此一向外擴張的過程中，「聖戰」的意義被擴大為促使非伊斯蘭世界整合到伊斯蘭世界的努力。其傳播信仰的方式多數是採取和平的手段，除在必要時才使用武力。事實上，在伊斯蘭歷史中，大都對異教徒採取寬容態度，很少出現西歐中世紀基督教世界那種宗教迫害與宗教戰爭的情況。<sup>36</sup>穆罕默德於西元 632 年去世之後，其繼任者努力擊敗阿拉伯半島內的反伊斯蘭勢力，目的是為了求得團結一致而給予阿拉伯游牧民族相當的權力，並開始遠征進行所謂的「聖戰」，<sup>37</sup>目標是建立「伊斯蘭共同體」。七世紀至八世紀之間，為了擴大「伊斯蘭國度」(Dar al-Islam) 攻入周圍的「戰爭國度」(Dar al-Harb)，因此與所謂的伊斯蘭護教戰爭有了關連。在此之後，伊斯蘭護教戰爭在哈里發 (Caliph，意為「先知的代理人」) 的指引之下，也得到穆斯林得同意，採取軍事行動。<sup>38</sup>

聖戰思想發展的第二階段起始於 8 世紀下半葉，阿巴斯王朝的興起及其對外擴張對聖戰思想的發展演變有著決定性的作用。其間因宗教法學的興起，教法學家開始撰文，有系統的論述聖戰思想。由於「聖戰教義」形成之際正是哈里發帝國大規模向外擴張之時，「征服性聖戰」的正義性得到教法學家的支持和讚許，以往的爭論有了明確的結論。此時期的聖戰思想有兩大特點，且對後世影響至深：

一是系統化和規範化。聖戰作為以《古蘭經》、聖訓和教法制度為基礎的宗教思想，不僅內容更加充實，且具有不容爭議的權威。聖戰已成為伊斯蘭教的基

<sup>34</sup> 吳雲貴，《當代伊斯蘭教法》，(北京：中國社會科學出版，2003 年)，頁 86-87。

<sup>35</sup> 624 年 3 月，先知率隊伏擊一麥加商隊，並與麥加增援的軍隊在麥地那西南的巴德爾遭遇，結果大獲勝利。這場小規模的軍事衝突產生了深遠的影響，成為伊斯蘭教走向勝利的起點，贏得麥地那人的支持，為先知的權威奠定基礎。詳參：金宜久主編，《伊斯蘭教史》，頁 60-61。

<sup>36</sup> 張錫模，《聖戰與文明》，(台北：玉山社，2003 年)，頁 13。

<sup>37</sup> 宮崎正勝，《中東與伊斯蘭世界史圖解》，劉惠美譯，(台北：商周，2010 年)，頁 107-108。

<sup>38</sup> 宮崎正勝，《中東與伊斯蘭世界史圖解》，頁 116。

本信條之一。二是聖戰主體從信徒個人轉化為國家行爲。儘管聖戰對穆斯林個體來說仍是宗教信義務，但它益發成爲穆斯林共同體的集體義務，或是國家以宗教名義對外征服的群體行爲。其前提信念是從宗教角度對當時政治現實的一種認定，即世界上只有一個大一統的伊斯蘭帝國，所有臣民都必須聽從國家元首哈里發的召喚，用聖戰來征服一切不信仰正教的異教徒，直到大地普遍建立起「真主的統治」。聖戰的根本目的在擴大伊斯蘭國家版圖，「解放」在非穆斯林或異教徒控制下的土地。聖戰思想已成爲在宗教名義下對外擴張的工具，它與世界上只能有一個哈里發帝國的霸權主義思想是一致的。新的聖戰思想對被征服的民族提供兩種選擇：改信伊斯蘭教或表示臣服，不願改信伊斯蘭教的被征服民族，以繳納人丁稅作爲信奉原有宗教的代價，並且可以得到保護，這類民族被稱之爲「有經人」的「順民」，初期只限於基督教徒和猶太教徒，後來也包括被征服的波斯祆教徒。<sup>39</sup>

10世紀下半葉，統一的哈里發國家發生分裂，出現了軍閥割據、多個哈里發政權並存的局面。這個時期可說是伊斯蘭對外擴張的聖戰處於低潮狀態。有鑑於伊斯蘭與其他民族的關係變化，聖戰的說法和思想也隨之修改，聖戰的理論和觀念在此時期基本定型，但也可以說是在現實生活中開始處於休眠狀態。13世紀，著名的罕百里學派（Hanbaliyah）<sup>40</sup>教法學家伊本·泰米葉（Ibn Taymiyya, 1263~1328），他所著的《認主獨一論》、《信仰基要》、《疑難揭示》等，奠定該派教義學說的基礎。堅決反對包括聖徒崇拜和拜謁聖墓等種種「異端」，絕對堅持《古蘭經》、聖訓，忠誠於「先輩」<sup>41</sup>的觀點，在此基礎上強調和推崇聖戰。它的論述成爲近現代伊斯蘭原教旨主義的重要思想淵源。<sup>42</sup>伊本·泰米葉所提出對

<sup>39</sup> 吳雲貴，《當代伊斯蘭教法》，頁 87-88。

<sup>40</sup> 伊斯蘭教遜尼派四大教法學派之一。約創始於九世紀，最後形成於十二世紀，創始人是阿赫邁德·伊本·罕百勒（Imam Ahmad Abn Hanbal, 780~855）。該學派認爲立法的根據只能是權威的《古蘭經》和「聖訓」，而且只能逐字逐句地解釋，不能引伸擴張；堅決反對以個人的意見和自由思想創制教法；主張先知的戰友、門弟子的話勝過「類比」法；輕視「公議」原則。該派以堅持經典傳統、執行教義嚴格著稱；該學派盛行於伊拉克、敘利亞、埃及、和沙烏地阿拉伯。金宜九，《簡明伊斯蘭史》，（台北：東大，2004年），頁 94-95。

<sup>41</sup> 泰米葉所稱的「先輩」指的是伊斯蘭教最初三個世紀的聖門弟子、再傳弟子和遵循他們學說的著名學者。詳參：金宜久主編，《伊斯蘭教史》，頁 284。

<sup>42</sup> 吳冰冰，〈聖戰觀念與當代伊斯蘭恐怖主義〉，頁 39。

聖戰的兩點解釋最為重要：<sup>43</sup>

一是擴大了聖戰的適用範圍，不僅對異教徒，也可以對叛逆者、叛教者進行聖戰。叛逆者、叛教者分為三種情況，1、對於相信異端邪說但並未抗拒哈里發權威者，所謂「聖戰」是曉之以理，使其迷途知返、改正錯誤，回到正確信仰（正信）的立場；2、對於偏離正信並聚眾反對穆斯林社團者，必須以武力迫使他們屈服；3、對於背叛信仰、無視哈里發權威，並自行徵稅、獨立發佈「教令」(Fatwa)的叛逆者，必須以聖戰來討伐他們，制止其分裂行爲，迫使他們屈服於哈里發的權威。但對於叛教者、叛逆者發動聖戰在性質上不同於對異教徒發動的聖戰，訴諸武力只是爲了讓他們「改邪歸正」，所以不得殺害他們、不得沒收其財產做爲戰利品。即是把叛教者、叛逆者作爲穆斯林社團的「內部問題」來解決。

二是對領導聖戰的權力予以靈活的解釋。傳統上領導聖戰、保衛國土是哈里發的專權，他人無權染指，也不敢懷此野心。但在 13 世紀以後，哈里發大權旁落，地方軍閥擁兵自立（稱之爲 Sultan，意爲掌權者），在這種前況下即產生對傳統聖戰思想予以新解釋的需求。伊本·泰米葉提出，在哈里發無力領導聖戰的情況下，距離敵人最近的地方統治者有義務領導聖戰、保衛國土、維護國家安全和臣民的利益。這一解釋對後世影響很大，特別是在哈里發國家解體之後，許多地方統治者都自稱「聖戰者」(mujahidin)，以標榜自身的正統地位。

概言之，此時期的伊斯蘭聖戰思想具有三大重要功能：第一，對外擴張功能，聖戰士以宗教名義動員穆斯林臣民積極參加反對異教徒戰爭的輿論工具，影響深且廣。由於「聖戰」命令是以弘揚主道、履行對真主的義務的名義發佈的，參加聖戰被視爲「善功」、「義舉」，獻身於聖戰的殉道者 (shahid) 死後可以不經「末日審判」就直接進入天堂，因此對信徒相當具有號召力。另外，參加「聖戰」還可以得到豐厚戰利品的分配，對生活而言是無比重要的。第二，藉「聖戰」之名來增強政治合法性。歷史上領導聖戰士封建君主專制權力的象徵，的確有增強政治合法性的效應，因此，不僅那些「正統哈里發」們強調領導聖戰的權力，即使那些靠武力奪取政權的地方統治者也同樣重視聖戰，藉此來增強政治合法性和社

<sup>43</sup> 吳雲貴，《當代伊斯蘭教法》，頁 88-89。

會凝聚力。第三，聖戰為伊斯蘭國家間的征戰提供了藉口或道德依據。正統宗教思想認為，穆斯林社團的分裂和內戰是受真主譴責的不義行為，在理論上是非法的，但是如果通過一位穆夫提（mufti，教法權威解釋者）發佈一道宣布敵對政權為「叛教者」、「叛逆者」的教令，如此對之爭伐也就成為真主所嘉許的「義舉」了，己方也名正言順的成為「正義之師」了。<sup>44</sup>此時期，聖戰思想被廣泛的解釋和運用，成為以宗教大義為名進行武力征戰的藉口。

### 第三節 伊斯蘭「聖戰」意涵之演變

阿巴斯哈里發王朝體制崩解（西元 1258 年）之後，伊斯蘭世界經歷數個世紀的混亂與分立期，並在十五世紀形成奧圖曼土耳其帝國、波斯（伊朗）薩法維帝國，以及印度次大陸的蒙兀兒帝國三大伊斯蘭體制，其共通點是至少在形式上繼承著伊斯蘭的體制。<sup>45</sup>到了十八世紀下半葉，三大伊斯蘭帝國同時遭遇到內部體制腐化與外部西歐強權壓迫的雙重危機，在這樣的危機壓迫之下，新的思想運動興起。十九世紀末葉起，民族主義思潮在伊斯蘭世界取得主流派地位，伊斯蘭世界的歷史又再度面臨變動，<sup>46</sup>傳統伊斯蘭的倫理道德受到以工業化、民主化、城市化、世俗化為基本內涵的現代化，亦即西方化的巨大衝擊，面對西方現代文明的挑戰，伊斯蘭世界被迫做出應戰，而宗教方面的思想、觀念自然也為因應這些挑戰而有所變動。

#### 壹、近現代伊斯蘭「聖戰」思想

就伊斯蘭教而論，它對戰爭與和平問題的看法，以近代以來的轉變特別明顯。這是因為隨著近代歐洲工業文明的興起，在新月與十字的東西方衝突中，率先步入現代文明的西方取得明顯的優勢，而伊斯蘭教的東方則江河日下，節節敗退。在此情況下，傳統的伊斯蘭聖戰思想發生了重大轉變，表現為兩種相反的潮流。一是 18 世紀以來，在伊斯蘭世界各地興起了許多聖戰運動，企圖借此來振興宗教道德，達到復興伊斯蘭教的目的。<sup>47</sup>伊斯蘭復興運動興起以來，反對東方

<sup>44</sup> 吳雲貴，《當代伊斯蘭教法》，頁 89-90。

<sup>45</sup> 金宜九，《簡明伊斯蘭史》，頁 161-169。

<sup>46</sup> 張錫模，〈論武裝伊斯蘭主義〉，《新世紀宗教研究》，（第 2 卷第 1 期），頁 110。

<sup>47</sup> 希文，〈伊斯蘭教的「聖戰」〉，《世界宗教文化》，（2001 年 1 期），頁 36。

和西方的生活方式、意識形態、價值觀念、倫理規範和習俗風尚，成為伊斯蘭復興的基本內容之一。其不單只是一股社會思潮，而且有一股現實的伊斯蘭極端主義的勢力。對他們來說，伊斯蘭復興的形式，可以是意識形態的，也可以是恐怖行動的。這股極端主義勢力，可以是民間自發的，也可能是國家使然的。他們的思想基礎，就是對非伊斯蘭的或反伊斯蘭的一切的憎恨，他們的行為表面上看來似乎是宗教性的，其實是政治性的。<sup>48</sup>

近現代「聖戰」思想中曾提到要推翻世界上其他制度，以伊斯蘭來重新建構全世界，但是此一說法更多的是表達穆斯林對於現代伊斯蘭國家普遍衰落，無力抵禦西方文化侵蝕，以及遭受西方國家欺凌所發出的吶喊，<sup>49</sup>在這種「敵強我弱」的困境中，傳統伊斯蘭宇宙觀、真理觀和價值觀受到空前的衝擊，因此開始重新審視包括聖戰觀念在內的伊斯蘭文化思想遺產，如此產生的各種回應成為近現代伊斯蘭社會思潮和運動的基本內容。<sup>50</sup>

就聖戰思想而言，近代以來伊斯蘭教為回應時代挑戰而進行的自我調整表現為傳統與現代兩種不同的潮流。傳統主義的理念是「宗教興則民族興」，認為聖戰思想不僅沒有過時，還應大力弘揚，以號召對異教徒進行「聖戰」為主要形式，因此，從 18 世紀起，在穆斯林世界各地，特別是在那些偏遠角落，人們又再次聽到聖戰的吶喊聲。這些以聖戰名義而發起的宗教、社會運動，本質上都屬於自發的伊斯蘭復興運動，都以號召聖戰為動員民眾的基本方式，大都是在不同程度上反對殖民統治的內容。此外，還有聖戰名義發動的泛伊斯蘭運動，它也是近代各種型態的民族主義和民族解放運動興起以前伊斯蘭世界規模最大的一次以宗教為旗幟的政治運動。<sup>51</sup>

首先是側重內部改造的思想與運動，因伊斯蘭世界體系的衰退而產生重新反省伊斯蘭與要求社會改革的運動，以阿拉伯半島的瓦哈比（Muhammad ibn Abd al-Wahabb）運動和印度北部的聖戰者運動（Harakat ul-Mujahidin），其主要訴求並非回應外部威脅，而是要克服伊斯蘭共同體內在的社會與道德衰退，因而被稱

<sup>48</sup> 金宜久，〈對當代國際政治中伊斯蘭問題的認識〉，《世界宗教研究》，（2001 年 1 期），頁 15。

<sup>49</sup> 張雪峰，〈伊斯蘭「聖戰」—觀點比較及分析〉，頁 57。

<sup>50</sup> 吳雲貴，〈試析伊斯蘭聖戰觀的發展演變〉，《西非亞洲》，（1999 年第 4 期），頁 3。

<sup>51</sup> 吳雲貴，〈當代伊斯蘭教法〉，頁 90。

為前現代的伊斯蘭復興主義（pre-modern Islamic Revivalism）。在理論意義上，它並未處理伊斯蘭世界如何因應歐洲國家體系之挑戰的核心問題，也並未解決伊斯蘭論理的內在課題—尊崇領導人原理與信徒平等的同胞原理二者之間隱含的矛盾。<sup>52</sup>

瓦哈比派(al-Wahhabiyyah)是由穆罕默德·伊本·阿布杜·瓦哈布(Muhammad ibn Abd al-Wahhab)所創立，瓦哈布出身宗教世家，修習罕百里派教法及蘇非主義教育，在遊學各地後，目睹種種偏離正統信仰的惡習陋俗，促使其與蘇非主義決裂，立志宗教改革，排除異端以淨化信仰。西元 1740 年在德里亞的阿納札部落酋長阿布杜·阿濟茲·紹德(Abdul Aziz Saud)的支持下，逐漸推動並建立瓦哈比派。<sup>53</sup>瓦哈比派的活動實際是一次宗教和道德的復興運動，也是一場擺脫奧斯曼人統治的民族解放運動，成為近代伊斯蘭復興運動的前驅。瓦哈比派以伊本·泰米葉的理論為指導：堅持《古蘭經》、《聖訓》和先輩的學說，；反對通過偶像、實物等手段作為接近阿拉的媒介；反對紀念聖徒的生日及紀念阿拉的儀式；反對神學家、哲學家、蘇非對《古蘭經》、《聖訓》及伊斯蘭信仰做出的各種闡釋；宣布專制統治的非法性，提倡取消高利貸交易；禁止奢華的服裝、首飾，禁止吸煙、喝酒、賭博、音樂、跳舞，反對一切腐化、墮落和違背人格的享受。他認為，促使人們手葬謬誤的是由於在暴虐統治下軟弱、無能為力的心靈。因此，必須嚴格執行先知和《古蘭經》所規定的理論和實踐，對之實踐「聖戰」。瓦哈比派的宗教主張本質上是在新的社會歷史條件下回歸伊斯蘭傳統信仰，在伊斯蘭世界逐漸產生影響。它預示著在西方大規模的向伊斯蘭伸出諸如軍事侵略、經濟掠奪、文化滲透和強權統治的魔掌時，信仰伊斯蘭的各民族除了以武力反抗外，無法以新的、更有效的思想武器激勵民眾，去應對他們所面臨或可能發生的事變情況之下，回歸傳統信仰就成為其所能採取反應的重要表現形式之一。<sup>54</sup>在聖戰問題上，瓦哈布比泰米葉強硬得多。對瓦哈比派信徒而言，凡是聽到他們的召喚而沒有加入的都是不信道者，就是聖戰的對象。這種聖戰觀點使得瓦哈比派在創立之初就顯現較強的攻擊性，也刺激了此時陷於低潮的伊斯蘭聖戰觀，並在整個

<sup>52</sup> 張錫模，〈論武裝伊斯蘭主義〉，頁 110-111。

<sup>53</sup> 金宜久，〈簡明伊斯蘭史〉，頁 186。

<sup>54</sup> 金宜久，〈簡明伊斯蘭史〉，頁 189-190。



伊斯蘭世界產生了廣泛影響。<sup>55</sup>

另外，就是著名宗教思想家、社會活動家哲馬魯丁·阿富汗尼<sup>56</sup>所發起的泛伊斯蘭運動，他的理論共同點是將伊斯蘭世界所遭遇的危機界定為伊斯蘭共同體遭遇來自內外衝擊的解體危機，據此提出解決方針：一方面呼籲全體穆斯林應超越種族與文化的差異，依據泛伊斯蘭的精神團結一致來共同防衛伊斯蘭共同體，另一方面，主張革除傳統伊斯蘭的舊弊端，容許個人獨立推理或詮釋（*ijtihad*），採用西歐的現代科學與文明來自我強化，通過對外團結與對內改造的雙重途徑，重建伊斯蘭共同體（統一政治體）的榮光。<sup>57</sup>其他如印尼蘇門達臘的巴德利運動、北非的賽努西運動、東北非蘇丹的馬赫迪運動和西非尼日的聖戰者運動。其思想觀點主要有二，其一是仍以忠誠於哈里發為正統觀念，如阿富汗尼雖深知奧斯曼蘇丹腐敗無能，但他在此遭遇挑戰之際，首先想到的領導者人選仍是奧斯曼蘇丹，這足以表明傳統觀念是難以逾越的。其二是仍以傳統的聖戰觀念為指導思想，他們仍把穆斯林聚居區稱之為「伊斯蘭之家」，其他教徒居住區稱之為「戰爭之家」，企圖以聖戰來「收復」失土，反映了以信仰區分人群的觀念，另外，有些運動的領導者自稱為「馬赫迪」（救世主）或「穆賈赫迪」（信仰復興者），就是為了取得宗教的合法地位。<sup>58</sup>

相對於傳統聖戰觀念的詮釋，有另一派與之對立的現代改良派，其內部又分為兩種互有差異的解釋。以印度的賽義德·阿赫默德汗為代表的阿利加爾學派，又被稱為「取消派」，他們認為穆斯林只有在遭到異教徒「明確無疑」的壓迫，乃至其基本信仰遭到毀壞的不利情況下，才能為了生存和信仰的尊嚴而對異教徒舉行聖戰，阿赫默德汗認為英國殖民統治下的印度穆斯林的信仰受到尊重和保護，因此沒有理由舉行反英聖戰。以埃及宗教學者穆罕默德·阿布杜（1849-1905）為代表的賽來非耶派，認為傳統聖戰思想大部分已過時，只肯定「防衛性聖戰」原則，堅持認為只有在穆斯林國家無端遭到一教徒武裝侵略時，才能在伊斯蘭聖

<sup>55</sup> 吳冰冰，〈聖戰觀念與當代伊斯蘭恐怖主義〉，頁 39。

<sup>56</sup> 阿富汗尼以宗教為旗幟，號召全世界被壓迫的穆斯林各族人民聯合起來，擺脫外國殖民統治，在當時具有一定的進步意義。只是他對奧斯曼封建統治者仍抱有改革的幻想，把實現的希望寄託於封建統治者而非人民群眾，這是他失敗的基本原因。金宜久編，《伊斯蘭教史》，頁 476。

<sup>57</sup> 張錫模，〈論武裝伊斯蘭主義〉，前引註，頁 111-112。

<sup>58</sup> 吳雲貴，《當代伊斯蘭教法》，頁 90-91。

戰名義下進行自衛反擊。這一解釋符合現代國際關係的基本準則，影響相當廣泛，且後來有穆斯林學者據此提出「伊斯蘭國際法」的概念，賦予傳統聖戰思想新的時代內涵，使聖戰概念越發失去宗教意義。<sup>59</sup>而埃及的現代主義者們則放棄了「征服性聖戰」，只肯定自衛性聖戰，認為和平共處是歷史上伊斯蘭國家對外關係的常態，戰爭屬於例外，伊斯蘭國家只有在遭到外敵侵略時才能舉行自衛性的聖戰。<sup>60</sup>顯然，近代以來的聖戰觀念與中世紀伊斯蘭帝國時期之觀念已有明顯不同。

## 貳、當代伊斯蘭「聖戰」思想

第二次世界大戰以後，國際局勢發生巨大變化。民族、民主革命運動風起雲湧，成為戰後出奇最鮮明的時代特徵。亞洲、非洲一系列伊斯蘭國家相繼擺脫殖民統治而獨立。在反對帝國主義、殖民主義鬥爭中形成的各種型態的民族主義，成為伊斯蘭國家主流的政治思想，得到穆斯林大眾的廣泛支持，而伊斯蘭宗教力量在此民族獨立鬥爭中因居於次要地位而顯得黯淡無光，漸趨衰落，並在隨後興起的現代化潮流中被推向邊緣化。然而，伊斯蘭國家的現代化並不順遂，種種內部矛盾和糾葛，加上外部因素的綜合作用，使得伊斯蘭國家的政治、經濟、社會陷入巨大的危機中。<sup>61</sup>二次大戰後，聖戰思想首次出現在國際政治舞台是在1967年第三次以阿戰爭之後，它也是伊斯蘭教重新介入國際政治的一個信號，阿拉伯國家在「六日戰爭」中慘敗，阿拉伯民族主義的信念和情感遭到重創；另外因為以色列軍隊在此役中佔領被伊斯蘭教奉為第三大聖地的耶路撒冷老城，焚燒聖殿山上的阿格薩清真寺，此二事件成為戰敗的阿拉伯國家激勵宗教情感的重要工具，此期間因反對猶太復國主義而成立的伊斯蘭議會組織（Organization of the Islamic conference）明確地號召全世界各國穆斯林團結，以「聖戰」打敗以色列「惡魔」，解放聖地。<sup>62</sup>儘管此聖戰的呼喚只產生了激發宗教情感的心理作用，但此號召也可說具有相當的意義，即成為後來一系列使用聖戰為口號之運動的濫觴。

<sup>59</sup> 吳雲貴，《當代伊斯蘭教法》，頁91。

<sup>60</sup> 希文，〈伊斯蘭教的「聖戰」〉，頁36。

<sup>61</sup> 苟昭斌，〈當代伊斯蘭聖戰思想的新變化〉，《宗教哲學》第30期（2004年6月），頁152。

<sup>62</sup> 吳雲貴，〈試析伊斯蘭聖戰觀的發展演變〉，頁5。

20世紀70年代末期，以伊朗伊斯蘭革命為標誌，在中東地區出現了一股強勁的伊斯蘭復興運動浪潮。這股浪潮以中東為中心，迅速波及亞、非兩大洲伊斯蘭世界的廣闊地帶，隨後更蔓延至歐美各國，呈現出超地域性的國際化趨勢。伊斯蘭復興作為一種當代的思潮和社會運動，主張強化伊斯蘭傳統，重新確立對自身文化的價值認同。更重要的是其中被稱為伊斯蘭原教旨主義的一支，以「為主道而戰」的口號，不斷發起各種「聖戰」運動，力圖使宗教與政治融為一體，在政治上形成神權政體和宗教意識型態，從而對整個中東地區的局勢和世界政治格局產生了巨大的影響和衝擊。更成為導致伊斯蘭各國社會、政治、經濟乃至文化生活動盪不安的最重要因素之一。<sup>63</sup>在這個過程中，伊斯蘭教和伊斯蘭宗教意識在自近代以來不斷衰落的困境中重新進入人們的視野，聖戰思想也因在伊斯蘭復興運動中掀起的巨大政治能量而成為舉世矚目的焦點。

中東地區的「聖戰」口號在當今國際舞台上此起彼伏，圍繞「聖戰」的問題出現了極度的思想混亂，濫用聖戰現象相當普遍，其中有部分伊斯蘭極端團體為了達到自己的政治目的，假借「聖戰」來進行恐怖主義活動，濫殺無辜，但我們同時也應該探究其中深刻的根源所在。整體而言，反抗西方的壓迫和侵略，部分穆斯林民眾的困頓和不平心理，是「聖戰」口號頻現的主要原因。<sup>64</sup>主要有幾種情況，一是在由美國主持的中東和平進程中，由於以色列方面在談判中堅持強硬立場，拒絕履行雙方達成的「土地換和平」協議，致使和平進程遲遲不能實現。在這種情況下，一些本來就對和平進程抱有懷疑態度的穆斯林激進組織，如巴勒斯坦佔領區的哈馬斯組織（*Hamas*）和黎巴嫩的真主黨（*Hezbollah*）等，乘機鼓動「聖戰」，宣稱真主「賜予」穆斯林的土​​地不容談判，只有聖戰才能解救巴勒斯坦人民。二是一些秘密的穆斯林極端組織，如埃及的聖戰組織、賓拉登的基地組織等，出於各種不同的動機和目的，經常以「聖戰」名義在國內或世界各地從事暴力恐怖活動，造成極為嚴重的後果。三是宗教極端主義與民族分裂主義相結合，以「聖戰」名義進行各種暴力恐怖破壞活動。這在世紀年代以來，在宗教、民族問題較為複雜的地區，如巴爾幹半島、北高加索、中亞、克什米爾等地都相

<sup>63</sup> 苟昭斌，〈當代伊斯蘭聖戰思想的新變化〉，頁 152。

<sup>64</sup> 張雪峰，〈伊斯蘭「聖戰」—觀點比較及分析〉，頁 58。

當突出。儘管這些現象背後都有複雜的原因，但他們也都與隨意解釋、濫用「聖戰」有極為密切的關係，並已產生嚴重後果。<sup>65</sup>

當代伊斯蘭「聖戰」觀點的提出，最初形成中東地區巴勒斯坦與黎巴嫩南部阿拉伯人對抗以色列的主要理論。此時期發動所謂的「聖戰」，敵人僅止於侵佔阿拉伯土地的異教徒——主要是以色列國家。<sup>66</sup>1979年至1989年的阿富汗戰爭，是當代伊斯蘭「聖戰」的轉捩點。在戰爭中，近百萬難民湧入巴基斯坦，當地伊斯蘭學者協會在難民營建立宗教學校，傳播宗教知識，灌輸「聖戰」思想。其後，成長的年輕一代成爲「聖戰者」和90年代伊斯蘭學生軍——塔利班（Taliban）的主力。<sup>67</sup>在阿富汗抗蘇戰爭期間，爲了擊潰蘇聯，美國與巴基斯坦、沙烏地阿拉伯、埃及、中華人民共和國等國合作，合力動員全球穆斯林介入阿富汗戰爭，訴諸抵抗無神論者（蘇聯共產主義）對伊斯蘭之侵略的「防禦型聖戰」理論，動員來自北非、西亞、巴基斯坦、中國（新疆），以及東南亞等國的穆斯林「聖戰士」（mujahideen），前往阿富汗參加反蘇游擊戰，稱之爲抱持保衛「伊斯蘭」之目的，進行所謂「伊斯蘭革命戰爭」。<sup>68</sup>而日後成爲國際注目焦點的奧薩瑪·賓拉登及其創建的「基地」組織，即是在受到伊斯蘭大義感召投入「聖戰」的人物。

在阿富汗抗蘇戰爭結束後，這些「聖戰士」有的繼續留在阿富汗參加戰鬥，有的已返回他們的原籍，有的則在伊斯蘭世界各地流竄。1990年代，在喀什米爾、波黑、科索沃、阿爾及利亞、車臣、中亞、葉門等國家或地區，都能發現這批參加過抗蘇戰爭的老戰士的蹤影，他們成爲專司爲伊斯蘭世界革命而戰、爲伊斯蘭信仰而戰的雇傭軍和職業殺手。可以說他們已演變爲一批「聖戰主義者」，成爲從事暴力、恐怖活動隊伍的主要幹部。散佈在世界各地的「聖戰主義者」，已形成國際性網路。而阿拉伯大富豪賓拉登則是他們的首領，即便是返回原籍者，只要他們的網路有所召喚，也會奔赴需要他們的地區參加戰鬥。從現實的狀況來看，這批「聖戰主義者」會繼續活躍在伊斯蘭世界，進而滲入非伊斯蘭國家，

<sup>65</sup> 吳雲貴，《當代伊斯蘭教法》，頁92。

<sup>66</sup> 巨克毅、許震宇，〈全球化時代的文化衝突與對治初探——從 Jihad vs. McWorld 之論述談起〉，頁4。

<sup>67</sup> 金宜久，《簡明伊斯蘭史》，頁249-250。

<sup>68</sup> 張錫模，《聖戰與文明》，頁14~15。

從事暴力、恐怖活動，我們對其動向不應漠然視之。這股極端主義勢力，可以是民間自發的，也可能是國家使然的。他們的思想基礎，就是對非伊斯蘭的或反伊斯蘭的一切的憎恨，他們的行為表面上看來似乎是宗教性的，其實是政治性的。

69

當代聖戰思想在時代條件的影響之下而變化，其表現在以下幾個方面：<sup>70</sup>

首先，聖戰主體的變化。傳統伊斯蘭聖戰發起，只有在先知穆罕默德和其後的哈里發發佈命令和領導之下才具有合法性。傳統聖戰與伊斯蘭政權是內在統一的。聖戰既是政權合法性的體現，又是政權合法性的證明。當代聖戰運動是少數穆斯林的群眾性社會政治運動，沒有統一的領導，與國家政權的合法性甚至產生對立，聖戰主體轉為各種伊斯蘭原教旨主義性質的聖戰組織或集團，而其「合法性」取決於各個聖戰組織或集團自身的政治目的。

第二，聖戰目標視野的變化。傳統伊斯蘭聖戰的目標視野主要是面對外部世界，或是反抗外敵的迫害和侵犯，或是以傳播和擴張伊斯蘭教信仰為主要目的。當代聖戰的目標視野則是雙重的，它一方面繼承傳統聖戰關於世界的二元對立思維模式，另一方面則使傳統的「內部聖戰」的觀念得到強化。當代聖戰者將伊斯蘭國家統治者視為伊斯蘭思想的「偽信士」、「叛教者」，認為必須將這些腐敗的政權摧毀掉，以建立伊斯蘭的新秩序。

第三，聖戰義務承擔者的變化。傳統聖戰觀要求聖戰必須有一個領導權威的規定，聖戰是一種群體性的、組織性的行動，是一種集體的義務而非個人的任意行為。只有在穆斯林國家遭到侵犯，進行防禦性聖戰時，才要求人人奮起抗敵。當代聖戰觀念認為，今日的敵人不僅只是異教徒和無神論者，那些「偽信士」、「叛教者」是伊斯蘭內部的敵人。聖戰是每個穆斯林的神聖義務，不受時間、地點和方式的限制。

第四，聖戰外在性質的變化。傳統聖戰思想是一種防禦和進攻結合的統一體，而更多強調的是戰爭的防禦性。當代伊斯蘭原教旨主義極端派認為，近代伊

<sup>69</sup> 金宜久，〈對當代國際政治中伊斯蘭問題的認識〉，頁 15-16。

<sup>70</sup> 苟昭斌，〈當代伊斯蘭聖戰思想的新變化〉，頁 153-157。

斯蘭的衰落，根本原因就是背離了伊斯蘭的真正精神，包括聖戰精神；他們強調，聖戰只能用利劍、鮮血和生命去完成。與異教徒的和平共處，只有等到伊斯蘭教在全世界取得和平之後才能存在；聖戰是「進攻」和「防禦」二者不可分離的，而且是建立伊斯蘭新秩序的唯一道路。進攻性的聖戰是完成主道的唯一正途。

第五，聖戰行動的變化。傳統聖戰是以國家政權為主體的集體性行動，它是公開的，且具規模的。當代聖戰的主體是各種伊斯蘭極端組織或集團，大都屬於政治上的反對派，更多不具合法性，其活動只能採取隱蔽、分散的秘密方式，因此也使其行動無法事先預料，造成的破壞很難追查來源。

第六，聖戰具體對象的變化。傳統聖戰觀認為，聖戰雖然是伊斯蘭教提倡的一種宗教使命，但絕不是不受限制的，而是必須遵守正確的行使戰爭規則，必須建立在伊斯蘭倫理道德規範制約的基礎上，必須遵循和信守人類普遍的正義與倫常，其目的是致力於和平秩序的建立。當代伊斯蘭原教旨主義極端份子在聖戰具體對象的選擇則呈現出隨意化的趨勢。他們認為現在的伊斯蘭社會呈現「蒙昧時代」的野蠻狀態，而除其自身以外的人群都是「偽信士」、「叛教者」，都是其打擊的對象，因此對本國及外國的政府官員、社會名人、遊客、記者，甚至是平民百姓，不加選擇的施以聖戰的打擊與懲罰。

當前伊斯蘭運動對於聖戰的解釋中，個人精神奮鬥方面的內容被弱化，而戰爭的內容被突出；戰爭被認為是恢復人們對真主服從和效忠、建立公正社會的唯一手段；把戰爭與宏觀意義上對主的信仰聯繫在一起；戰爭成為穆斯林完成宗教信仰、通向天堂的捷徑。在一些伊斯蘭極端組織的宣傳中，聖訓中關於烈士可以不經末日審判而直接昇入天堂的教條被大肆渲染。其次，聖戰的防禦作用被強調，由於伊斯蘭世界的現狀是處於西方強權在政治、經濟和文化上的全面入侵，因此穆斯林在即使沒有合法授權的情況下起而防禦也是人人有責的，而且是正義的戰爭，是服從真主的命令、履行宗教義務的「聖戰」。然而過於強調聖戰的宗教正義原則而忽略手段正義原則，使得宗教極端主義份子找到濫施武力的藉口。

<sup>71</sup>傳統的伊斯蘭「聖戰」觀特別強調戰爭手段的合乎人性，對戰爭中可以使用的

---

<sup>71</sup> 葉青，〈試析當代伊斯蘭聖戰觀〉，《現代國際關係》，（2006年第1期），頁13-14。

手段施加了許多道德和法律限制。而伊斯蘭極端主義強調「吉哈德」手段的不受限制，只要能夠達到殺傷敵人之目的，可以無所不用其極；<sup>72</sup>因此，以伊斯蘭極端主義的「吉哈德」思想來指稱當代伊斯蘭教的「聖戰」觀，並以伊斯蘭極端主義的「吉哈德」思想特徵來代表當代伊斯蘭教的「聖戰」觀，並非適當的觀點。絕對不能把伊斯蘭恐怖主義所宣揚的「聖戰」與伊斯蘭原教旨主義所說的「聖戰」混淆，更不能把它與伊斯蘭教經典教義所說的「聖戰」混為一談。

## 小結

伊斯蘭教的目標是希望將之傳播到全世界各個角落，讓所有人都信仰獨一的真主「阿拉」，在這個前提之下，伊斯蘭教所到之處，不分種族，只論其信仰；在這個前提原則之下，穆斯林不斷的向外擴張，用各種方式——和平的或武力——傳播伊斯蘭教，只要為了達成這個傳播的目標，所用的任何方式都是「聖戰」——為主道而戰，因此，「聖戰」是伊斯蘭教的重要組成部分和典型特徵，為聖戰效力是每個穆斯林應盡的義務，伊斯蘭共同體的實現是所有穆斯林所追求的共同願望；由此，伊斯蘭教得以迅速傳播，震撼當時的世界。

當代對於伊斯蘭「聖戰」的觀念多半受到西方媒體傳達西方政界和學界的觀念所影響，其描述多為伊斯蘭教的好戰和暴力，多帶有負面的意涵，且用「聖戰」去翻譯、解釋伊斯蘭的「吉哈德」，本就是從西方基督教文明作為基礎，然而，當年基督教十字軍的「聖戰」，基本上關注的是防衛，或是要再度佔領那些受到威脅或是已經失去的基督教領土，而伊斯蘭穆斯林的「聖戰」與之截然不同，其設想是無限的，為的是一個宗教任務，且將持續到全世界都接受伊斯蘭教信仰，或是臣服於伊斯蘭教的管轄才會停止，而那些不接受信仰或管轄的人，可以有選擇的機會：皈依、喪命和為奴三者選擇其一。<sup>73</sup>

伊斯蘭聖戰是歷史的產物，它的發展受到社會結構和歷史進程的制約，總是處於不斷調整和變化之中，持續地對內外刺激做出反應，以適應不同時代和不同社會的需要，與穆斯林社會的政治、經濟、文化變革和轉型息息相關，與穆斯林

<sup>72</sup> 方永、劉再起，〈也論當代伊斯蘭教的「聖戰」觀——兼與葉青先生商榷〉，頁 61-62。

<sup>73</sup> 張雪峰，〈伊斯蘭「聖戰」——觀點比較及分析〉，頁 56。

和非穆斯林世界的交往狀況有密切的關係。<sup>74</sup>當代歷史中，「吉哈德」常被伊斯蘭激進組織用來動員穆斯林群眾對付美國和以色列這兩個「大撒旦」，也因此，在一些極端組織的行動中，「吉哈德」常意味著進行武裝抵抗和暴力鬥爭，如巴勒斯坦極端組織哈馬斯認為：真主賜予的土地不容談判，只有進行「聖戰」才能「解救巴勒斯坦人民」，而其行動多半就是採取暴力的形式。顯見這些伊斯蘭極端組織對「聖戰」的解讀是弱化了個人精神奮鬥的一面，強調暴力和戰爭的內容，甚至將之視為聖戰概念的唯一組成內容。<sup>75</sup>

「聖戰」是把雙刃劍，不論出於正義或非正義的目的都可宣佈「聖戰」。在抵禦外侮、呼籲穆斯林團結，以「聖戰」名義對抗外來侵犯、捍衛國家主權和民族利益的方面，是很值得稱頌的，但是，部分激進、恐怖組織則以「聖戰」名義從事暴力恐怖活動，則為「聖戰」帶來負面的印象。因此，造成「聖戰」一詞的被誤解或曲解，美國《華盛頓郵報》資深記者、著名伊斯蘭問題專家托馬斯·李普曼在其所著的《伊斯蘭教與穆斯林世界》一書中指出：<sup>76</sup>「穆斯林領導人發表的關於把耶路撒冷從以色列佔領下解放出來、把俄羅斯人從阿富汗趕出去、懲罰支援伊朗國王的美國、解放菲律賓遭到壓迫的穆斯林以及其他不大可能實現的使命的煽動性談話，造成了人們的害怕心裡。但是幾個世紀以來並沒有人發出過富有戰鬥力的聖戰號召。即使有過這樣的號召，也不一定意味著武裝征服穆斯林國家。『吉哈德』在當代伊斯蘭教中肯定是最被濫用和曲解的一個詞。」即真正點出世人對其之誤解。

<sup>74</sup> 葉青，〈試析當代伊斯蘭聖戰觀〉，頁 18。

<sup>75</sup> 李偉建，〈中東恐怖主義的伊斯蘭因素、社會根源及伊斯蘭國家反恐立場〉，頁 177-178。

<sup>76</sup> 托馬斯·李普曼，《伊斯蘭教與穆斯林世界》，（北京：新華出版社，1995 年），頁 4。轉引自：李偉建，〈中東恐怖主義的伊斯蘭因素、社會根源及伊斯蘭國家反恐立場〉，頁 178。



### 第三章 伊斯蘭原教旨主義與聖戰

自911事件後，國際媒體經常把伊斯蘭教、伊斯蘭教原教旨主義、極端主義、恐怖主義混為一談，並造成了西方社會對伊斯蘭世界的普遍誤解。嗣後，這種文化歧見不斷滋長，某些在中西歐存在已久的伊斯蘭教社團也受到嚴重波及。結果，不僅是破壞了歐洲多元文化政策的推動，甚至把一些在歐洲土生土長的伊斯蘭教青年也推向了恐怖分子陣營。就原教旨主義的概念而言，最早可追溯到19世紀美國東岸某些反對現代化發展的基督教團體，在傳統社會受到現代化運動衝擊當頭，這些宗教團體強烈反對資本主義、自由主義、商品文化的擴張，反對傳統社會結構的脫序。它們爲了提出反制，主張嚴格地按照《聖經》、教會的意旨，維持社會固有的穩定與秩序。就此意義而言，雖然原教旨主義有其守舊的一面，但無論是猶太教、基督教的原教旨主義，或伊斯蘭教的原教旨主義，多可視爲本地區的反潮流、反現代化社會運動。這種運動有時或會激化到自我封閉、與其他社會群體相隔離的地步，但卻甚少對內或對外訴諸暴力。<sup>1</sup>

當代伊斯蘭原教旨主義是對當今世界政治與經濟、宗教與文化具有舉足輕重影響的重要思潮。<sup>2</sup>近代以來，伊斯蘭教產生許多形形色色的宗教活動，他們各有不同的本質，卻被西方國家使用一個名詞：「原教旨主義」(Fundamentalism)<sup>3</sup>來加以歸類。伊斯蘭世界中的確廣泛流傳著一股被大多數穆斯林所深切期盼的想法，就是保存伊斯蘭宗教和文化的認同感、重新應用在許多伊斯蘭地區於殖民統治時代就被歐洲法律典章取代的真主律法、將伊斯蘭世界的各地和伊斯蘭共同體緊緊結合在一起，並重新確認伊斯蘭的知識和藝術傳統，<sup>4</sup>是爲伊斯蘭教復興運動的興起，西方學者以起始於基督教的「原教旨主義」名之，卻是因爲現代西方掀起一股反伊斯蘭的逆流，因此不惜借用基督教歷史書上曾經使用過的惡毒詞語攻擊伊斯蘭，例如「伊斯蘭原教旨主義」或「穆斯林原教旨主義份子」，甚至

<sup>1</sup> 俞力工，〈伊斯蘭原教旨主義與恐怖主義不應混淆〉，《國際資料信息》，(2006年第9期)，頁39。

<sup>2</sup> 楊鴻璽，〈中東動盪內因探析〉，《西亞非洲》，(2008年第7期)，頁9。

<sup>3</sup> Fundamentalism，或譯爲「原教旨主義」、「基要主義」、「基本教義主義」，本論文以「原教旨主義」爲文。

<sup>4</sup> 侯賽因·那司爾 (Seyyed Nossein Nasr)，《伊斯蘭》，王建平譯，(臺北：麥田，2002年)，頁208-209。

對堅信「《古蘭經》就是真主直接啓示」的伊斯蘭學者稱其為「伊斯蘭原教旨主義」，其語意便帶有貶損及攻擊的意味。

在宗教學研究領域，伊斯蘭復興普遍被認為是指 20 世紀 70 年代以來世界各地出現的以伊斯蘭教為旗幟的社會政治運動，或者說，主要是指席卷整個伊斯蘭世界，特別是中東地區的一股伊斯蘭宗教政治思潮和社會改革運動。而在國際政治學領域，伊斯蘭復興運動的實踐者又被冠之以「伊斯蘭原教旨主義」、「伊斯蘭主義」、「政治伊斯蘭」、「激進伊斯蘭」或「伊斯蘭極端主義」、「伊斯蘭恐怖主義」等多種不同的概念。<sup>5</sup>而在諸多運動施行其意念時，有許多打著「聖戰」的口號和旗幟，使得「原教旨主義」和「聖戰」又連結在一起。

觀諸聖戰觀念的影響力，探其核心因素主要來自於各大民族與宗教中之原教旨主義教派與組織的興起，其構成全球各地衝突擴大的重要原因。宗教原教旨主義一分面以改革社會現況自居，反對方現代化所帶來的社會腐化與政經侵略，另一方面又以恢復傳統教義為號召，企圖以教義、經典作為維持社會秩序與國家發展的依據，進一步為達成其宗教神聖目的，不惜採取積極的武力手段，以「聖戰」為號召，進而演變成為宗教極端主義與恐怖主義，<sup>6</sup>結果導致世界各地衝突不斷發生，形成當前國際政治關注的焦點。

### 第一節 原教旨主義的起源及其涵義

由於現在我們稱呼「原教旨主義」，感覺上就帶有負面意義，並且直接指稱「伊斯蘭原教旨主義」，而且把他們等同於從事恐怖主義活動者，以及將之和宗教極端主義者聯繫在一起。因此，我們必須瞭解「原教旨主義」的本意，然後進一步瞭解「伊斯蘭原教旨主義」的內涵，才能瞭解其與宗教極端主義、國際恐怖主義彼此間的聯繫和區別。

#### 壹、起源

<sup>5</sup> 王俊榮，〈伊斯蘭復興與恐怖主義的理性分析〉，《西北第二民族學院學報》，（2007 年第 4 期），頁 89。

<sup>6</sup> 巨克毅，〈全球化下的宗教衝突與基要主義〉，《全球政治評論》，第 1 期（2002 年 8 月），頁 61。

在二十世紀初期，科學、藝術方面的創造具有驚人的成果，顯現著一股將過去打散以引領全新事物的氣息。宗教人士也在努力嘗試建立對根本事物的新視野，因其意識到在全理性教育方式成長的西方社會中，不可能期待經歷現代化者再以舊的方式投身宗教，宗教的傳統精神雖曾協助世人調整面對社會的必要限制並接受現狀，但卻沒辦法再協助其安頓於這個反對因襲、以未來為導向的時代。人們思想、認知的方向都以改變，難以在接受神話、神秘的事物及禮拜儀式。若要吸引人們投入宗教，就必須發展出能夠契合這個根本變遷環境的儀式、信念與實踐方式。<sup>7</sup>而我們現在稱之為「基本教義派」的宗教流派，就是其中的嘗試之一。

「原教旨主義」(Fundamentalism)，該名詞發端於二十世紀初年美國新教(Protestantism，又譯為誓反教)辯論中。<sup>8</sup>當時，美國某些新教徒即自稱為「原教旨主義」信徒，以有別於其他更「自由傾向」的、在他們眼中已全然偏離基督教信仰的新教徒們，是指主張嚴格遵循原初的、根本的和正統信條的基督教派別。<sup>9</sup>「基本教義」一詞最早出現於1910至1915年間，兩位石油大亨李曼和米爾頓史都華兄弟(Lyman and Milton Stewart)資助的一項專為教育基督徒認識其信仰和新教義而設的計畫，他們發行了一系列題為《基本要義》(*The Fundamentals*)的手冊，免費分發到全美每一位牧師、教授及修習神學的學子手中。該計畫後來取得極大的象徵意涵，因此基本教義派人士將其視為原教旨主義運動的發軔。<sup>10</sup>但是當時這些手冊並未引發太多批判迴響，且其內容的語氣並不顯得太激烈，更未見特別好戰之意。

在一開始，原教旨主義者指的是願意為維護自己的宗教信仰而戰鬥的人。後來，凡是恪守宗教教義，反對現代主義、自由主義的人都有可能被稱為基本教義派。<sup>11</sup>然而在第一次世界大戰後，恐怖主義因素開始滲入保守新教徒圈內，使其蛻變成原教旨主義份子。他們把自己看成是對抗即將毀滅世界之邪惡力量的先

<sup>7</sup> 凱倫·阿姆斯壯(Karen Armstrong)，《為神而戰》，王國璋譯，(臺北：究竟，2003年)，頁254-256。

<sup>8</sup> 洪謙德，〈西方論述下基本教義的初探—以伊斯蘭基本教義運動為例〉，《國家發展研究》，第2卷第1期(2002年12月)，頁3。

<sup>9</sup> 凱倫·阿姆斯壯，頁10。

<sup>10</sup> 凱倫·阿姆斯壯，頁258。

<sup>11</sup> 張家棟，〈當代恐怖主義的宗教根源〉，《國家觀察》，(2006年第2期)，頁45。

鋒。由於這種害怕國外影響勢力會滲入美國的恐懼，因此其特別的仇外。基本教義派本身，就是對現代世界的深刻反彈。保守派新教徒對於民主，開始變得異常矛盾衝突，認為民主終會導致「暴民之治」、「赤色共和國」，以及「這世界上歷來最邪惡的統治」。連國際聯盟之類維護和平的組織，在原教旨主義派人士眼中，有充滿著絕對邪惡的氣息。原教旨主義派人士對國際聯盟和其他國際組織遽轉嫌惡的態度，也暴露他們對現代性強調中央集權的深沉恐懼，害怕任何看起來像世界政府的東西。面對現代社會的無所不在，有些人竟本能地退縮回部落心態。這種為自身生死存亡而戰的陰謀論恐懼，很容易變得侵略性十足。1919年保守派大將萊利（William Bell Riley）在費城舉辦一場巨型會議，並正式成立「世界基督徒原教旨主義協會」（World's Christian Fundamentals Association, WCFA），會後展開全美巡迴演講，獲得極熱烈的回應。這場基本教義派運動被當成戰一看待，運動諸領導人也不斷運用軍事上的言詞來發表其概念或訊息。1920年，羅斯（Curtis Lee Laws）在「北方浸信會大會」（Northern Baptist Convention）的會議裡，將「原教旨主義派信徒」定義為：準備自反基督者手中重奪失地，並願為「忠於信仰之根本而戰」的人，更進一步認定這是一場「永不停歇的戰爭」。<sup>12</sup>

其後，原教旨主義派信徒開始在各教派中展開驅逐自由派份子的鬥爭，各教派總會爆發衝突，甚至到任何調解都只會使狀況變得更糟的地步。讓人見識到原教旨主義派人士對自由派念的深惡痛絕。而其他屬於保守的教派都投靠到原教旨主義派陣營旗下，使得其聲勢大漲，進而挑戰其他置身爭議之外的派別。到了1923年，原教旨主義派人士似乎要獲得大勝，1925年卻發生了神與科學論戰的「史寇斯案」<sup>13</sup>，敗壞了原教旨主義派運動的聲譽，原教旨主義派在此之後似乎落入沉寂。但事實上，原教旨主義派人士不但未放棄，其觀點反而更為極端，對主流文化深刻不滿，更加封閉自己的思維。此外，原教旨主義派漸漸往政治光譜的極右一段移動，每每在遭遇到攻擊之後，變得更加極端、痛苦及反應過度。在現代發展中沾不到什麼利益的人，其宗教行為往往就表達出對精神生活的強烈需求。這種需求在世俗的社會裡，要不是遭到排擠，要不就是被邊緣化。在此之際，民眾

<sup>12</sup> 凱倫·阿姆斯特壯，《為神而戰》，頁 258-262。

<sup>13</sup> 「史寇斯案」為基本教義派人士開始以演化論做為首要打擊對象而衍生出為維護言論自由與維護信仰價值的論戰。詳情請參考：凱倫·阿姆斯特壯，〈為神而戰〉，頁 263-267。

會開始向神祕主義者一半，追求神靈的感應接觸，但原教旨主義派人士卻是朝相反的方向演進，但其實只是以不同的方式，在對二十世紀初複雜的現代與世俗之論述所做的回應，嘗試填補現代西方理性勝利後所遺留的虛無。<sup>14</sup>

自1940年代，基本教義派每年花大量資金在電台電視廣播。他們於1941年成立美國基督教大會（the American Council of Christian Churches）。於1948年國際的原教旨主義組織成立，以阿姆斯特丹為基地，是為國際基督教大會

（International Council of Christian Churches）。據稱有十八國四十五教會支持。<sup>15</sup>

## 貳、「原教旨主義」的涵義

原教旨主義派人士希望回歸根本，希望重新去強調基督教傳統裡的「基本價值」：指的是終於《聖經》內容的字面詮釋，以及對部分核心教條的接納。此後，「原教旨主義」一詞便開始被草率的應用在世界其他宗教的改革運動中。這個詞彙也讓人留下一種印象，認為基本教義派人士本質上是不脫保守、戀舊的傾向，但就其觀念的基本而言，基本教義派卻是現代的、高度創新的，他們是透過現代的方式來追求回歸「基本價值」。「原教旨主義」一詞，若按照字面翻譯成阿拉伯文，是為「usuliyah」，其所指的是針對伊斯蘭律法當中各類教條與原則的出處進行研究。而在西方世界裡被稱之為「原教旨主義派」的人士，根本少有從事此種伊斯蘭學術研究者，而是懷抱著其他不同的關切目標。由此看來，「原教旨主義」一詞在使用時極具有誤導性。但是，我們不得不承認，到目前為止，「原教旨主義」一詞已是約定成俗的稱呼，各類型所謂「原教旨主義」都是依循著某一特定模式運作；他們在精神領域裡，多戒慎恐懼的對其所意識到的危機嚴陣以待，並隨時奮起回應，擔憂敵人的世俗化政策和信仰會傷害其宗教本身而與之對峙著，害怕被殲滅，嘗試以恢復舊教條與生活實踐方式來強化其自我認同。為了避免被「汙染」，往往從主流社會抽離，自創一種能夠與之相抗衡的文化。但他們並不是不切實際的空想家，他們吸納現代文明的務實理性精神，在極具魅力的領袖領導之下，將這些「基本價值」精緻化，以創造一套兼具行動策略的意識形

<sup>14</sup> 凱倫·阿姆斯特壯，《為神而戰》，頁 262-273。

<sup>15</sup> Eugene Carson Blake，〈何謂「原教旨主義」（基要主義）？〉，[http://julian\\_yeung.tripod.com/collection/cfaq/c11.html](http://julian_yeung.tripod.com/collection/cfaq/c11.html)。(2010-10-4)

態。<sup>16</sup>「原教旨主義」，這個因應現代文明發展孕育而生的全球性思潮，不論是猶太教、基督教或是伊斯蘭教，一般通常認為它是基於生命意義的追尋，然而它卻是一系列對於「恐懼」的轉換，此「恐懼」有兩種：一是對於人類有限生命，即對死亡的恐懼，另一是對於「他人」及其力量目標意圖的存在的恐懼。這樣的需求導致尋求激進力量以解決問題，即如「原教旨主義」。「原教旨主義」的心態會導致產生擺脫對有限生命的恐懼及自我認同的缺乏之追求，消滅其自身對依賴、無助、蒙羞的恐懼，以理想化和淨化的過程來完成。<sup>17</sup>

一般說來，原教旨主義的基本主張是固執於它的「傳統信仰或原旨教義」。有的宗教繼續堅持他興起時期的傳統信仰，以之為正統和合法，有的因信仰的某些變化而主張向它的原旨教義復歸，有的為適應外界變化，在不放棄傳統信仰的同時，做出適當的調整，有的在力求與現代思想相容的情況下堅持它的原旨教義。由於人們所見所聞的宗教都已衍生出不同的宗教或教派，如基督教分化出天主教、東正教、新教以及不同的宗派；伊斯蘭教內部存在遜尼派（Sunni）和什葉派（Shi'a）的區別；佛教則有南傳佛教和北傳佛教；原教旨主義所擬堅持的只是本教、本派的傳統信仰或原旨教義。由於各個宗教對它的傳統信仰或原旨教義的理解和解釋的不同，迄今沒有能為社會各界普遍接受的關於「原教旨主義」的定義。嚴格說來，不管哪種宗教的原教旨主義所固執的「傳統信仰或原旨教義」，大致都包含四方面的內容：第一，該宗教賴以建立的經典，如《聖經》、《古蘭經》，以及被認為是該教的其他經典，如《聖訓》；第二，在該經典基礎上建立的宗教教義、信條；第三，在該經典基礎上建立的宗教禮儀、法規；第四，與該宗教的教義、信條、禮儀、法規相應的日常生活習俗。<sup>18</sup>

根據韋氏（Webster's）字典所下的定義，大意是指一種傳統宗教信仰，而信仰全部基於完全接受聖經裡每一件事的真實性，包括接受創世紀內有關宇宙的來源，和反對進化論的觀點。第二個定義是泛指在美國基督徒中，有一些對聖經所

<sup>16</sup> 凱倫·阿姆斯壯，《為神而戰》，頁 10-12。

<sup>17</sup> Ruth Stein, *For love of the Father: a psychoanalytic study of religious terrorism*, (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010), 45-46.

<sup>18</sup> 烏小花，〈當代世界民族宗教問題與世界和平〉（中央民族大學中國民族理論與民族政策研究院，博士論文，2004年），頁130。

載完全認同的人，他們所發起的一個運動，用以抗衡那些所謂新派演譯聖經的人。在現代社會學大字典 (Modern Dictionary of Sociology) 內，有更詳細的解釋：「原教旨主義是一個宗教運動，強調聖經內文的真確無誤，及聖經擁有最高權威。」<sup>19</sup>

關於原教旨主義的定義，有三種類型，一、主觀的：主要是根據信仰者或運動參與者自己的意向來定義；二、社會歷史的：主要集中於公共行為及宗教的後果；三、分析的：只那些在一個包納一切的神聖傳統下重建社會秩序的努力。原教旨主義的要素有下列幾點：1、誕生於傳統的文化土壤中，2、一種廣泛而模糊的威脅感，3、通常體現在具有不適應以及身份危機的人群中，4、他們是對危機的反應，5、其反抗是選擇性的，6、尋求權威，7、在教義和行為上具有攻擊性，8、堅定的二元對立，9、以二分法為基礎的現實區分，10、潛在的或實際的侵犯性。<sup>20</sup>總結來說，其特點在於：在意識型態層面上集中於過去，在社會層面上集中於另一種結構，在文化層面上集中於身份。

馬堤 (Martin E. Marty) 和埃波拜 (R. Scott Applyby) 認為「原教旨主義」的內涵與特點如下：第一、抵抗 (fight back)，原教旨主義派人士執守一種傳統的核心信仰，如果此一信仰遭受挑戰，他們總是以激烈的方式反擊回去；第二、奮鬥 (fight for)，原教旨主義派人士為維護其理念，經常運用戰爭手段改變政治體制、爭取領地、或至少維護他們群體的完整性；第三、揀選 (fight with)，原教旨主義派人士挑選傳統中的部分理念，以其為最純粹並且代表信仰的全部，又將其以形象或圖騰展現在儀式中；第四、敵對 (fight against)，原教旨主義派人士與多方人馬樹敵，除了與他們的立場全然對立者之外，更常見他們攻擊妥協、中立以及同教的背叛者；第五、榮耀 (fight under)，原教旨主義派經常以「神」或其他具有超越性質的指涉為名，進行激烈的抗爭行為。<sup>21</sup>

## 第二節 伊斯蘭原教旨主義

<sup>19</sup> 轉引自：香港伊斯蘭青年協會，〈何謂「原教旨主義」？〉，<http://www.glink.net.hk/~hkiya/artides.ca/Fndmtlsm.html>。(2010.10.1)

<sup>20</sup> 劉義、陶飛亞，〈從基要主義到恐怖主義〉，《社會》，第 27 卷 (2007 年 5 月)，頁 52。

<sup>21</sup> 蔡彥仁，〈在和平與暴力之間〉，《為神而戰》導讀，(臺北：究竟，2003 年)，頁 3-5；劉義、陶飛亞，〈從基要主義到恐怖主義〉，頁 52-53。

原教旨主義是對當時社會的世俗化現象和現代科學的發展，以及反映在基督教神學中的自由主義和現代主義的一種反對。這一神學思潮在 20 世紀 20 年代達到鼎盛，30 年代趨於衰落，第二次世界大戰後又有所發展；70~80 年代，隨著戰後伊斯蘭復興思潮的興起和發展，特別是 1979 年伊朗伊斯蘭革命的聖路，以及在此前後伊斯蘭世界發生的一系列重大事件或社會運動對地區政治和國際政治的衝擊，使西方社會震驚。<sup>22</sup>在冷戰結束之前，學者們只是將宗教政治化視為一個新的全球現象，視「宗教原教旨主義」為一新的思潮，而在伊朗革命之後，卻將其視之如同魔鬼的代言人；該論點目的是：西方強權需要認定一個新的敵人，已確保其均是之聯合霸權得以延續，因此將伊斯蘭原教旨主義認定為新的主要威脅。<sup>23</sup>西方新聞界首先以「伊斯蘭原教旨主義」稱呼這些運動，以後「原教旨主義」一詞開始流行。其他宗教中凡是有類似於伊斯蘭世界這種社會思潮和運動的，也以含有貶抑的「原教旨主義」稱之。<sup>24</sup>

「伊斯蘭原教旨主義」是人們在分析當代伊斯蘭復興運動時經常使用的一個概念。伊斯蘭的原教旨主義就是一種意識型態，把伊斯蘭教以政治體系的面目重建於現代社會中。其作法是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。就像其他意識型態一樣，伊斯蘭的基本教義因受歷史變遷與文化歧異而呈現體系結構中的緊張關係，也就是說隨著國度之不同、局勢的發展，原教旨主義展現的運動模式也各有不同。<sup>25</sup>

伊斯蘭原教旨主義是伊斯蘭復興運動中出現的一種政治力量和社會思潮。它主張在當代社會生活中，以伊斯蘭教法為衡量一切、判斷是非的標準，嚴格遵循伊斯蘭教初創時期的原旨教義和傳統，用伊斯蘭教的本來精神作為改良、復興宗教與社會的動力，以消除腐敗，純潔信仰，清除外來的各種異端學說以及西方腐朽文化和生活方式的污染，重建以伊斯蘭教法為基礎，以古代哈里發國家為楷模的理想伊斯蘭國家、伊斯蘭社會和伊斯蘭秩序，使社會生活全面伊斯蘭化。<sup>26</sup>原

<sup>22</sup> 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 303。

<sup>23</sup> Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, (Los Angeles: University of California Press, 2002), 2-3。

<sup>24</sup> 烏小花，〈當代世界民族宗教問題與世界和平〉，頁 130。

<sup>25</sup> 洪鏐德，〈西方論述下基本教義的初探—以伊斯蘭基本教義運動為例〉，頁 22。

<sup>26</sup> 徐浩淼，〈伊斯蘭極端主義概念釋闡〉，《俄羅斯中亞東歐研究》，（2006 年第 2 期），頁



教旨主義本來與伊斯蘭無關，是現代西方社會攻擊伊斯蘭時使用的一個基督教歷史上的一個詞語，這個詞的語義把讀者引向古代「中世紀」的保守思想，為的是用來咒罵伊斯蘭、貶低伊斯蘭、誹謗伊斯蘭。

### 壹、伊斯蘭基本教義派的興起

十八世紀末，三大伊斯蘭帝國—奧圖曼土耳其、波斯、蒙兀兒—統治區域內部已全面遭遇系統性危機，並且必須面對來自歐洲國家體系列強嚴酷的外部壓力。內憂與外患雙重因素，在十八世紀末期激發奧圖曼土耳其帝國境內穆斯林的伊斯蘭思想復興運動，以及非穆斯林的文化自覺運動。<sup>27</sup>到了十九世界中葉，伊斯蘭世界面對著西方列強不斷的掠奪，西方文化和生活方式逐漸滲透到伊斯蘭傳統社會，那些受過伊斯蘭傳統教育，同時有接受西方教育影響的知識份子，很自然地對西方列強的侵略、擴張政策做出積極或消極的回應。<sup>28</sup>其回應的方式有：第一是採取拒絕和規避的態度，可稱之為宗教文化保守主義，穆斯林拒絕與西方往來、避免與西方勢力正面衝突；第二是世俗主義和西方化，這通常是伊斯蘭國家統治者採取的實用主義態度，統治者企圖引用西方的軍事、行政、司法、教育等模式來改革本國的制度；第三是現代改良主義潮流，是由穆斯林知識菁英帶領的思想文化運動，學習西方的思想來重新整理伊斯蘭文化，以回應西方在政治、科學、文化方面的挑戰，此回應的成果是伊斯蘭教法的改革；第四種回應是民族主義和民族獨立運動，兩次大戰期間，伊斯蘭世界各種民族主義和民族獨立運動紛紛興起，並在第二次世界大戰後蓬勃發展。<sup>29</sup>但在伊斯蘭國家，民族主義及民族獨立運動與伊斯蘭教有不同程度的結合，二者之間的張力和衝突成為伊斯蘭教原教旨主義興起的重要原因之一。

伊斯蘭世界的政治思潮在群體認同、國家建構、社會發展道路方面圍繞著如何處理宗教與民族關係的問題，形成了兩大發展方向，一個方向是包括伊斯蘭原教旨主義和泛伊斯蘭主義等形式的伊斯蘭復興思想，另一個方向是包括泛阿拉伯民族主義和地方阿拉伯民族主義的民族主義思想。它們之間既存在相互聯繫、相

83。

<sup>27</sup> 張錫模，《聖戰與文明》，（臺北：玉山社，2003年），頁210。

<sup>28</sup> 金宜久，《簡明伊斯蘭史》，（臺北：東大，2004年），頁219~220。

<sup>29</sup> 詳參：吳雲貴，《當代伊斯蘭教法》，（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁376-380。

互融合的一面，也存在相互排斥、矛盾鬥爭的一面，並對伊斯蘭國家的政治發展與國際關係產生了深刻的影響。從政治發展的層面看，其明顯表現的是伊斯蘭國家在政治合法性、意識形態、政治制度等方面始終交織著民族主義與伊斯蘭主義的矛盾衝突；從國際關係層面看，其明顯表現的是地方(國家)民族主義、泛阿拉伯主義、泛伊斯蘭主義之間的複雜矛盾關係。<sup>30</sup>

其後，伊斯蘭世界開始出現試圖利用伊斯蘭信仰來復興伊斯蘭社會的思潮。在伊斯蘭社會積極面對西方各項挑戰的過程中，伊斯蘭教始終在政治、社會處於邊緣化，並未恢復到宗教人士所期望的程度。可是對於某些執著於宗教信仰的人而言，非常不滿這種狀態的。他們對於社會上因生活現代化、世俗化帶來的、日益呈現的問題或矛盾，無法向教眾提出說明或解決方案，因此，伊斯蘭宗教復興的現象逐漸在各國和地區發展。在第二次世界大戰以後，伊斯蘭世界的宗教復興的比起其他宗教更為鮮明，尤其是20世紀60年代末期70年代初期以來，伊斯蘭教回歸其原旨(基本)教義的發展表現得最為明顯和突出。在此期間發生的事件，更被認為對伊斯蘭復興的發展產生了重大的影響，甚至影響其逐漸由復興思潮演變為社會性的復興運動。1967年第三次中東戰爭失敗，1969被穆斯林視為聖寺的耶路薩冷阿克薩清真寺被焚，使得伊斯蘭世界的民眾對民族主義、社會主義的關注冷淡下來，宗教復興的思潮中加入反西方化、反世俗化的思想。甚至，1979年的伊朗伊斯蘭革命勝利，被西方媒體驚訝的使用「Fundamentalism」來稱呼。<sup>31</sup>伊斯蘭世界上下普遍對於這個源自基督教的概念頗有微詞，他們堅持稱其復興運動為「伊斯蘭復興」，因其復興的不只是宗教，還具有社會、政治的特點，在不同程度上摻雜著民族復興，以及政治、經濟、文化、社會等各領域的復興。<sup>32</sup>

誠如「恐怖主義」是十九世紀以後的產物，「伊斯蘭原教旨主義」也是現代才興起的宗教運動。猶太學者米特爾曼(Alan L. Mittelman)曾經指出原教旨主義的運作並不是對現代世俗社會的立即反應，而是當現代化已推展至差不多的進

<sup>30</sup> 劉中民，〈阿拉伯民族的三大特點及其對阿拉伯政治思潮的影響〉，《國際觀察》，(2010年第3期)，頁16。

<sup>31</sup> 張念卿，〈伊斯蘭激進主義與國際恐怖活動〉(國立政治大學外交研究所，碩士論文，2001年)，頁10。

<sup>32</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，(北京：中國社會科學出版社，2008年)，頁56-58。

度時才會發展開來。當傳統主義人士覺悟到世俗現代性的推動力量為脅到其傳統、保守價值，就會開始建構一套回歸初始原則的「原教旨主義」式的解決方案予以反擊。但是在當時的伊斯蘭世界中，現代化根本尚未開始，穆斯林在面對西方各種事物，要不嘗試在伊斯蘭的框架下吸納新觀念，要不就轉而採行世俗意識形態。其原教旨主義思潮是直到這類初期的策略讓某些穆斯林感到不足時，才在伊斯蘭世界裡浮現的，因其認為世俗化是在企圖摧毀伊斯蘭，而以西方模式強行施行於當地的現代化，也確實常顯得具有十足的侵略性。<sup>33</sup>這種激進的反西方意識型態也就成為伊斯蘭原教旨主義受西方重視的重要原因。

原教旨主義一詞最初來自於基督教，現在則泛指各宗教中要求返回原始教義的主張。伊斯蘭教原教旨主義之立論也是如此，它將近代伊斯蘭世紀的衰落歸結為穆斯林沒有按照早期伊斯蘭教義行事，主張反世俗化、反西方化和現代化，主張復興伊斯蘭教，將政治社會秩序循著《古蘭經》和《聖訓》的規範帶領返回伊斯蘭的原始意涵，尋求解決伊斯蘭世界所面臨問題的答案。<sup>34</sup>不過，相較於基督教，伊斯蘭的基本教義派別較多，在各個伊斯蘭地區的復興伊斯蘭運動也各不相同。大多數只是奉行基本教義主義，單純從事宗教淨化活動，只佔極少數的激進組織，採取恐怖行動，引起世人的關注，使得佔據世界穆斯林13億人口當中，或是伊斯蘭原教旨組織份子中，人數比例極低的激進份子，反而攫取世人的目光，而成為當代世人眼中穆斯林的共同特徵。<sup>35</sup>

## 貳、伊斯蘭原教旨主義的發展

伊斯蘭原教旨主義在伊斯蘭世界具有很大的影響力。其中已有70多年歷史的、誕生於埃及的「穆斯林兄弟會」(The Muslim Brotherhood Society)雖幾經打擊，但仍然發展成為一個涵蓋大多數阿拉伯國家的國際組織，其成員數以百萬計。冷戰結束以後，基地組織、伊斯蘭聖戰組織等在恐怖活動和合法政治生活中的影響都很大。特別是九一一事件發生以來，伊斯蘭原教旨主義被認為是當代世

<sup>33</sup> 凱倫·阿姆斯壯，《為神而戰》，頁 284-285。

<sup>34</sup> 張家棟，〈當代恐怖主義的宗教根源〉，頁 46。

<sup>35</sup> 趙秋蒂，〈伊斯蘭恐怖主義中的宗教與民族觀點〉，收錄《中東與伊斯蘭論文集—現代穆斯林政治、社會、文化的變遷》，國立政治大學伊斯蘭文明及思想研究中心編輯，(臺北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，2005年)，頁 43-44。

界恐怖主義的主要精神動力。<sup>36</sup>伊斯蘭原教旨主義除了發動對於其敵視的西方國家之攻擊活動，伊斯蘭教內部不同派別之間的衝突也在不斷的增加中。

伊斯蘭原教旨主義以伊斯蘭法為衡量一切的標準，要求嚴格遵循伊斯蘭教初創時期的原旨教義和傳統，將伊斯蘭教的本源精神視為推動宗教復興和社會改良的動力，使社會生活全面伊斯蘭教化，最終消除腐敗和各種外來異端學說，清除西方腐朽文化和生活方式的污染，重建以伊斯蘭教法為基礎、以古代麥迪那哈裏發國家為楷模的理想伊斯蘭國家、社會和秩序。當代伊斯蘭原教旨主義是對當今世界政治與經濟、宗教與文化具有舉足輕重影響的重要思潮，原教旨主義派別大體包括溫和和激進兩類，溫和的伊斯蘭原教旨主義派別一般主張通過公眾壓力促使統治者做出讓步，進而推動伊斯蘭的發展。而激進原教旨主義的極端派別則主張以伊斯蘭教為旗幟，以穆斯林極端分子組成的社團或組織為基礎，以極端的暴力手段達到淨化信仰、排除異己、確立正義的目的，最終建立伊斯蘭教法統治下政教合一的「伊斯蘭國家」和不受地域限制的統一的「伊斯蘭社會」。<sup>37</sup>

伊斯蘭原教旨主義產生的原因非常複雜，歸納起來主要有四個方面的因素：一是西方殖民統治造成的社會世俗化，它以西方世俗主義的政治制度、經濟制度、社會制度取代了穆斯林大眾所熟悉的伊斯蘭制度，導致對宗教的、神聖的理念與價值的排擠、乃至取代，宗教約束力量被削弱的「災難性後果」；二是西方殖民統治通過殖民文化征服人心，第二次世界大戰後伊斯蘭國家盲目地走全盤西化的道路就是最突出的表現；但是在過程中卻缺乏凝聚全民的公民意識，以致地方主義、部落主義復甦，採取非西方，甚至是反西方的方式來應對；<sup>38</sup>三是殖民統治造成教育體制分裂，當代世俗教育以培養親西方的知識、政治精英為目標，而傳統宗教教育以培養宗教領袖為使命，導致兩極分化；四是政治合法性危機，伊斯蘭國家的領導階層多為親西方的、世俗的政治精英，他們掌握權柄、獨裁專制，但其統治缺乏根基，不得人心，政局動盪不安。這些因素基本上反映了原教旨主義對西方意識形態、發展道路和價值觀念的反對，對現存的伊斯蘭社會秩序

<sup>36</sup> 張家棟，〈當代恐怖主義的宗教根源〉，頁 46。

<sup>37</sup> 楊鴻璽，〈中東動盪內因探析〉，頁 9。

<sup>38</sup> 洪謙德，〈西方論述下基本教義的初探—以伊斯蘭基本教義運動為例〉，《國家發展研究》第 2 卷第 1 期（2002 年 12 月），頁 9-10。

的不滿，他們要求所謂要回歸純正的伊斯蘭，並非就是要回到穆罕默德創教之初的時代，而是要求社會變革，用伊斯蘭傳統取代西方化的世俗化，走既不同於西方也不同於東方，而是具有伊斯蘭文化傳統的社會發展道路。<sup>39</sup>

對伊斯蘭的「原教旨主義」思想也可以做兩種解釋。一種積極的解釋是恪守伊斯蘭原本精神，認主獨一，遵奉至聖，信仰《古蘭經》是真主的皇言，以阿拉伯原文的真主啓示為根本的經典，不容置疑。這是伊斯蘭賴以存在，並且保持不變的根本途徑，今日的伊斯蘭同先知至聖傳播之始沒有任何變異，是真主守護正道的奇跡，成為當今世界上人類唯一天啓正教，以後也不會出現變異，直到真主意欲的復活日。伊斯蘭許可信仰自由和思想自由的寬容，維護團結，承認穆斯林內部有對伊斯蘭的不同理解，尊重那些堅持己見者的人格和人權，但同時堅信伊斯蘭正道是唯一真理，是非早已明確。每一個人都可能經歷在真主的大道上認識正道的過程，每個民族也有徬徨猶豫的歷史階段，但伊斯蘭是真理，真理的道路只有一條，真主將引導全人類歸於正道，別無選擇。錯誤的理解在先知至聖當時的弟子中就存在，迄今沒有間斷過，任何時代都有不同理解的人，這是真主造化人類思維的特徵，不必感到驚訝和奇怪，但是伊斯蘭的主流精神永遠是認主獨一，遵經守道，忠誠的穆斯林在任何壓迫和利誘面前絕不猶豫和動搖。

另一種解釋是，穆斯林的政治派別利用伊斯蘭原本精神，實行愚民政策，以宗教的名義招兵買馬、維護小集團私利、違背伊斯蘭寬容與和平的精神、搞極端主義、走恐怖路線、破壞社會安定團結、濫殺無辜平民。這些人反對伊斯蘭的寬容與和平的精神，假借對伊斯蘭忠誠的名義，策劃暴力活動。這些人的特徵是仇恨現代化、保守頑固、排斥不同文化，反對穆斯林社會的進步和發展，甚至把科學技術，拒之門外，甘願無知。他們錯誤的根源是對待伊斯蘭的本意和出發點，差之毫釐，謬之千里，從孤立自己開始，最後被世界所孤立，成為頑固不化的少數孤家寡人。<sup>40</sup>這絕不是伊斯蘭，只是穆斯林內部的異端份子，他們毀壞了伊斯蘭的正道名聲，招致非穆斯林社會對伊斯蘭的誤解和誹謗。

<sup>39</sup> 何志龍、相豔，〈當代伊斯蘭原教旨主義的崛起及其對我國安全的影響〉，《陝西教育學院學報》第21卷第2期（2005年5月），頁48。

<sup>40</sup> 伊斯蘭之光，〈伊斯蘭的原教旨主義？〉，<http://www.islam.org.hk/?action-viewnews-itemid-1482>（2010.10.1）

20世紀80年代，不同伊斯蘭國家的民間，在宗教復興方面相互影響而逐漸加溫，形成伊斯蘭世界一片宗教復興的景象。民間的宗教復興主要是在中下層群眾之中，特別是在青年學生中，興起一股新的信仰熱潮，他們開始恢復禮拜、齋戒，改穿傳統服裝。而國家統治者也為了維護自身的統治地位，對宗教復興持鼓勵或支持態度，甚至出於政治需要，加入宗教復興的行列，對內，支持甚或贊助國內的活動，對外則積極主張伊斯蘭國家的聯合和統一，進而以國家豐富的「油元」來贊助世界各地的伊斯蘭事業，發展世界性的伊斯蘭信仰。<sup>41</sup>這對伊斯蘭復興絕對具有助長其聲勢之功效。

### 參、伊斯蘭原教旨主義與極端主義、激進主義、恐怖主義

近年來與伊斯蘭教相聯繫的極端主義、恐怖主義在世界各地實施的暴力活動層出不窮，就伊斯蘭教而言，極端、恐怖主義是極端的伊斯蘭原教旨主義，或原教旨主義的極端派。伊斯蘭復興運動發展到今天，已經明顯地出現了種種不良傾向，世界各地以伊斯蘭教為名義的種種暴力恐怖活動之加劇，就是最確切的例證。<sup>42</sup>當代的伊斯蘭原教旨主義運動可以追溯到18世紀的瓦哈比運動。伊斯蘭原教旨主義與伊斯蘭極端主義有密切的思想聯繫。伊斯蘭極端主義是伊斯蘭原教旨主義的極端化形式，二者在意識形態、思想觀點、政治與社會主張以及最終目標上或許是一致的，但是極端主義派別更傾向於「行動化」，在手段上更為極端。<sup>43</sup>更由於這種狀況所致，世人甚至直接把伊斯蘭原教旨主義等同於極端主義或暴力恐怖主義。

從內涵上看，與其他當代伊斯蘭思潮相比，「伊斯蘭極端主義」與「伊斯蘭原教旨主義」的涵義最為接近，而且在實際情況中，多數作者在使用這兩個概念時也往往不加區分，但是在嚴格意義上，二者還是有區別的。伊斯蘭極端主義與伊斯蘭原教旨主義的區別是：原教旨主義只突出了宗教上的狂熱性，沒有突出政治性<sup>44</sup>。二者的重要區別在於：「主流的原教旨主義主張開展合法的伊斯蘭運動，

<sup>41</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 58。

<sup>42</sup> 吳雲貴，《當代伊斯蘭教法》，頁 375~376。

<sup>43</sup> 徐浩淼，〈伊斯蘭極端主義概念釋闡〉，頁 83。

<sup>44</sup> 金宜久，〈對當代國際政治中伊斯蘭問題的認識〉，《世界宗教研究》，（2001年第1期），頁15。

反對暴力恐怖主義，而極端的原教旨主義不僅在思想觀點上是極端的，在行動上也是極端的，爲了達到政治功利主義的目的，可以不擇手段，不顧後果。」<sup>45</sup>馬來西亞前總理馬哈蒂爾認爲：伊斯蘭原教旨主義不等於伊斯蘭極端主義，他說：「最好的穆斯林就是原教旨主義者。伊斯蘭的原旨教義是以和平爲宗旨的。現在常常被稱爲原教旨主義者的人決不是在遵從伊斯蘭教的原教旨。相反，他們是反對或曲解伊斯蘭教教義的人。他們大多數人似乎回到了伊斯蘭教產生前的那種對本集團絕對忠誠的方式，回到了狂熱的時代。」<sup>46</sup>從上述的論述我們可以認爲，與伊斯蘭原教旨主義相比，伊斯蘭極端主義：(1)更加突出政治性；(2)更傾向於採用暴力等極端手段；(3)更具組織化。<sup>47</sup>

在伊斯蘭復興運動興起之後，我們可以看到伊斯蘭極端主義勢力採取社會革命、武裝抗爭、群眾運動、暴力恐怖活動等方式來實現其目的，這就暴露其真實面目，進而引起世界對伊斯蘭復興思潮的密切關注，用嚴肅的態度來審視伊斯蘭復興運動產生的根源和發展態勢，並斷言伊斯蘭極端主義與伊斯蘭復興運動具有「共伴效應」。它體現伊斯蘭復興特有的社會、政治意涵，凸顯伊斯蘭復興運動內部具有不同派系及明顯的政治傾向。<sup>48</sup>因此，不但是西方國家，許多伊斯蘭國家政府也把「原教旨主義」視爲一種挑戰和威脅。

造成伊斯蘭原教旨主義走向激進路線，甚至其極端份子走向恐怖主義路徑、使用暴力手段來對付西方國家（主要對象爲美國），其中最重要的關鍵就是阿富汗戰爭：歷時進10年的阿富汗戰爭結束之後，其最大的影響就是對伊斯蘭原教旨主義極端化的刺激和強化。在阿富汗戰爭中，美國全力援助阿富汗「聖戰者」對抗蘇聯，提供高額的金錢及軍事武器，甚至訓練的援助，爲世界範圍的伊斯蘭極端勢力之擴展提供有利的物質條件。這些具有強烈原教旨主義思想傾向的團體，阿富汗戰爭之後在宗教極端主義影響之下，成爲各地區原教旨主義激進派活動的執行者。而對伊斯蘭「聖戰者」的武裝培訓，強化原教旨主義激進派的能力。許

<sup>45</sup> 吳雲貴，〈伊斯蘭原教旨主義、宗教極端主義與國際恐怖主義辨析〉，《國外社會科學》，（2002年第1期），頁18。

<sup>46</sup> 轉引自：徐浩淼，〈伊斯蘭極端主義概念釋闡〉，頁83。

<sup>47</sup> 徐浩淼，〈伊斯蘭極端主義概念釋闡〉，頁83。

<sup>48</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁280-281。

多在阿富汗戰爭期間到阿富汗的訓練營地接受軍事訓練的阿拉伯各國志願者，經由戰場上培訓，使得「聖戰」觀念與戰爭之關連獲得確切的印證，強化了「聖戰」觀念的跨國界意涵。

另外，此一「聖戰」實踐認證了爾後到其他國家執行「聖戰」是「真主」同意、天經地義的事情，導致「聖戰」思想極度的混亂及是非不清。其次是軍事訓練使得「聖戰者」學會使用現代武器裝備，增強其軍事技能，提高其士氣和戰鬥力，但也使得許多「聖戰者」後來在世界各地執行暴力恐怖活動時顯得得心應手，即與此時學會之各種軍事技術有很大關連。這些營地後來更成為「基地」組織及其他恐怖組織在世界各地從事暴力活動的根據地。一些伊斯蘭極端勢力以「聖戰者」的身份轉一到阿富汗，在戰爭中藉機得到發展。當戰爭結束之後，他們各自回到本國，根據自身對伊斯蘭教義的解釋行事，不受任何約束，拒絕非穆斯林的援助，開始從事如襲擊西方國家新聞記者和國際援救人員等恐怖活動。另外，阿富汗戰爭為塔利班政權的崛起和宗教極端主義的擴張提供機會。在阿富汗戰爭結束之後，阿富汗各派系組織為了保存自己的實力以便在內戰中獲取優勢，都不願放棄自己的營地，後來取得優勢的塔利班組織，便是重要例證。戰亂的環境為塔利班政權提供了與伊斯蘭極端主義結合的契機。塔利班政權在戰後崛起，並迅速壯大至控制全國90%以上的領土，提出「剷除軍閥、恢復和平、重建家園」的口號，迅速得到以長久飽受戰亂之苦的阿富汗人民的支持，但在其得勢之後，卻大行排斥異己之道，與過去遜尼派穆斯林溫和、寬容的作法完全反道而行。<sup>49</sup>

「伊斯蘭原教旨主義」是伊斯蘭復興運動過程中宗教政治化的產物，或者說，它是某些別具政治用心或圖謀的個人或團體，由於思想觀念和行為方式的極端、狂熱而產生的社會現象，只是他在進一步發展過程中，逐漸蛻變成為宗教極端主義。其顯著的特徵就是把伊斯蘭教轉化為一種排他性的政治意識型態，並以此來排斥、反對和取代一切非伊斯蘭的意識型態、政治態度和生活方式等等。在本質上，它是「政治伊斯蘭主義」性質的「宗教政黨」，並且多為以宗教名義活動的政治反對派。這種排他性的政治意識型態是一種國際性思潮，為世界各地熱衷伊斯蘭復興人士所接受，其中包括具有極端主義傾向者，這也是造成人們將「伊

<sup>49</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 287-292。



斯蘭原教旨主義」和伊斯蘭極端主義二者混淆的主要原因。<sup>50</sup>

我們必須深切瞭解：伊斯蘭教與恐怖主義無關，它並非恐怖主義的思想根源。儘管以伊斯蘭教為名義的暴力恐怖活動一直與迄今仍對中東政治生活具有深廣影響的伊斯蘭復興運動相伴隨，但二者之間並沒有必然的內在聯繫。更進一步要確認：伊斯蘭極端組織與整個伊斯蘭復興或原教旨主義組織既有聯繫，又有區別。二者在宗教信仰和政治目標上基本一致，但行動方式卻不相同。目前世界各地原教旨主義派別之間的密切聯繫與相互合作使原教旨主義成爲一種國際現象，其間除了共同的伊斯蘭教價值觀之外，最重要的還是整個伊斯蘭世界的反美主義情緒與呼聲，就這一點來說，伊斯蘭極端主義與整個伊斯蘭復興是有聯繫的。在如何回應歷史與現實問題、怎樣實現社會伊斯蘭化目標方面，極端的原教旨主義與主流的原教旨主義有所不同。在伊拉克戰爭之後、中東地區新的政治形勢下，中東許多國家的政治伊斯蘭組織大都採取進入議會、從事和平合法鬥爭之手段，從而實現漸進的社會伊斯蘭化目標。<sup>51</sup>

依據伊斯蘭復興運動的歷史過程來看，原教旨主義派別與極端宗教組織之間的關係相當複雜，二者的思想觀點和組織聯繫常有變化。如埃及納瑟總統時期的「穆斯林兄弟會」內部有溫和派與極端派的區別；阿爾及利亞伊斯蘭拯救陣線「先文後武」；巴勒斯坦的「哈馬斯」從極端組織變爲合法政黨；類似變化，的確使人很難將伊斯蘭極端組織所奉行的恐怖主義行動方式與整個伊斯蘭復興運動加以區別。應當明確的是，堅持恐怖主義的伊斯蘭極端組織與溫和的原教旨主義組織之間是部分和整體的關係。另外，我們可以看到，雖然幾乎所有伊斯蘭國家和組織都反對和譴責暴力恐怖活動，但卻無法否認實施暴力恐怖的組織和個人所表達的訴求是強權政治引起恐怖主義，歸根結底，還要從美國及西方國家與伊斯蘭世界的政治經濟利益衝突來尋找恐怖主義產生的原因。<sup>52</sup>「恐怖主義者」畢竟是政治伊斯蘭主義者中的少數，更是穆斯林的極少數。宗教極端主義從來不是伊斯蘭復興運動的主流，因此，不能將恐怖主義與伊斯蘭教或伊斯蘭復興劃上等號。

<sup>50</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 295-297。

<sup>51</sup> 王俊榮，〈伊斯蘭復興與恐怖主義的理性分析〉，頁 91-93。

<sup>52</sup> 王俊榮，〈伊斯蘭復興與恐怖主義的理性分析〉，頁 93。

與歷史上的宗教復興運動不同，當代伊斯蘭原教旨主義，具有強烈的政治意識，一些知名的宗教領袖，如何梅尼（Ayatollah Ruhollah Khomeini）、阿里·沙利亞蒂（Ali Shariati）、阿不杜拉·毛杜迪（Abul Ala Mawdudi）、哈桑·圖拉比（Hassan Abudulla Turabi）等人的言行、著述，已成為伊斯蘭教原教旨主義的指導思想和行動綱領，特別是伊斯蘭原教旨主義積極組織和參加社會政治運動、問鼎政治，推動著伊斯蘭原教旨主義向縱深發展。目前伊斯蘭原教旨主義的國際化趨勢不斷增強，北非的伊斯蘭復興運動發展迅速，巴基斯坦的伊斯蘭原教旨主義也異常活躍，在巴爾幹半島、高加索和中亞地區也出現了新的伊斯蘭原教旨主義國家。<sup>53</sup>20世紀90年代，冷戰結束，世界局勢發生巨大變化，使得過去在美蘇兩極機制下長期被掩蓋的矛盾、衝突開始爆發出來，在伊斯蘭地區出現一系列與宗教、民族相關的問題及衝突，再加上國內社會的不安、矛盾，以及國際霸權主義和強權政治的影響，成為引發、激化宗教極端主義、民族分裂主義和國際恐怖主義最重要、最直接的因素。總之，伊斯蘭教原教旨主義近幾年來有了空前的發展，並成為當今世界格局中影響局勢安穩與否的一支重要力量。

### 第三節 伊斯蘭原教旨主義的聖戰觀

「聖戰」，在伊斯蘭原教旨主義者眼裏是穆斯林實現自己理想的重要手段，是踏上拜謁真主之路、尋求來世幸福過程中必須履行的義務，是為真主而戰。聖戰有大聖戰和小聖戰之分，大聖戰是指戰勝自我，淨化靈魂，排斥未經真主允許的一切欲望。小聖戰則是對異教徒和伊斯蘭叛徒進行的征服與懲罰，有責任把伊斯蘭教傳播到全世界，其根本方式是武力。按賓拉登的話說：「武力是美國和以色列唯一可以聽得懂的語言。」<sup>54</sup>

近年，一些伊斯蘭原教旨主義極端分子越來越傾向於發動「聖戰」，以各種不同方式為其暴力活動披上合法、神聖的宗教外衣，用「聖戰」來鼓動與誘使信徒發洩不滿，作為解決現實糾紛和打擊政治對手的武器，其能量不可小覷。伊斯

<sup>53</sup> 蔡華，〈試析伊斯蘭原教旨主義的崛起與影響〉，《西南民族學院學報(哲社版)》，(2002年第5期)，頁144。

<sup>54</sup> 劉小彪，〈全球化下伊斯蘭文明與西方文明的衝突〉，《阿拉伯世界》，總第81期(2002年第2期)，頁16。

蘭原教旨主義恐怖分子同其他類型的恐怖分子一樣，一改以往「要更多人看，而不是更多人去死」的傳統恐怖活動特點，日漸走向「既要更多人看，也要更多人死」的恐怖屠殺之路，手段也更加多樣化，除一些慣用的爆炸、綁架、劫持、暗殺外，還可能把生化武器、化學武器乃至核武器等大規模殺傷性武器作為向世人示威的工具，這將是國際社會在21世紀的主要威脅之一。然而不管怎樣，以宗教的名義，以「聖戰」的名義所進行的恐怖暴力活動是一股摧毀性的力量，它不可能給任何政治團體或個人帶來成功和根本好處。<sup>55</sup>它對世界和平和國際社會安定的發展構成了極大的威脅，常常成為國際衝突事件的導火線和催化劑。

就宗教思想而言，可以說當今世界各地的宗教極端主義實際上都是極端的伊斯蘭原教旨主義。由於宗教信仰的繼承性，它們與歷史上的宗教極端思想有淵源關係。就遜尼派伊斯蘭原教旨主義而論，其早期的思想淵源是13世紀罕百里學派著名的教法學家伊本·泰米葉的極端思想<sup>56</sup>。當年伊本·泰米葉在解釋「聖戰」教義時強調，即使對那些已經宣佈接受伊斯蘭教但拒絕伊斯蘭教法的名義上的穆斯林，仍可以把他們看作是「聖戰」的對象。1981年，埃及的聖戰組織正是根據伊本·泰米葉當年發佈的「教令」(fatwa)，以處死「叛逆」的名義殺害了時任埃及總統薩達特。原教旨主義近代的思想淵源是18世紀興起於沙烏地阿拉伯的瓦哈比派(al-Wahhabiyyah)教義，該派後來以「聖戰」方式重新統一了阿拉伯半島。瓦哈比派尊經崇聖、回歸傳統的宗教保守主義思想對宗教極端主義影響至深，如今得到賓拉登大力支持的「賽萊非耶派」(尊祖派)，正是極端保守的瓦哈比教義的追隨者。原教旨主義思潮在當代的重要體現是埃及穆斯林兄弟會的思想主張，它與宗教極端主義的聯繫見之於該派內部激進主義的代表人物賽義德·庫特布(Sayyid Qutb)的著作、言論和反埃及民族政府的行動上。<sup>57</sup>賽義德·庫特布認為：現行所有社會(包括伊斯蘭社會)都是蒙昧主義社會，必須主動出擊，向這些社會發起攻擊性的「聖戰」。<sup>58</sup>

當代伊斯蘭原教旨主義之極端思想受到賽義德·庫特布的著作和言論極大的

<sup>55</sup> 寧金和，〈正視伊斯蘭原教旨主義〉，《西南民族大學學報》，第11期(2003年11月)，頁324。

<sup>56</sup> 請參閱：第二章第二節及註40，頁27。

<sup>57</sup> 吳雲貴，〈伊斯蘭原教旨主義、宗教極端主義與國際恐怖主義辨析〉，頁17-18。

<sup>58</sup> 楊尚武，〈中東恐怖主義產生的原因〉，《阿拉伯世界》，總第87期(2003年第4期)，頁14。

影響。20世紀70年代到90年代，其激進的宗教思想是埃及、阿拉伯世界乃至整個伊斯蘭世界極端主義最重要的思想根源之一。<sup>59</sup>賽義德·庫特布被尊崇為伊斯蘭原教旨主義領導人中的典範，「伊斯蘭聖戰者組織」視為伊斯蘭革命的真正象徵，自認為庫特布所稱之伊斯蘭革命的先鋒，奉其著作為組織的教義和教育泉源。《里程碑》（*Ma'alim 'ala al-Tariq, Milestones*）是賽義德·庫特布從原教旨主義轉向激進主義後一部具有里程碑意義的著作，被認為是主張新伊斯蘭道路的革命性著作，埃及「穆斯林兄弟會」思想發展的轉捩點。<sup>60</sup>賽義德·庫特布重新詮釋傳統伊斯蘭觀點，為以暴力方式接管國家提出辯解，並刺激激進伊斯蘭團體的興起。<sup>61</sup>其思想明確展現在其著名之著作《里程碑》一書中，主要表現為以下兩個方面：

首先，他否定了現存的非伊斯蘭秩序，用他在《里程碑》中的一個專有名詞就是「蒙昧主義社會」。他認為現今社會尚未達成「真正的伊斯蘭烏瑪」，所以無論什麼社會或制度都是「蒙昧主義」秩序，使得阿拉在世間的主權受到了人們的侵犯，無論是社會主義，還是西方資本主義，以及阿拉伯民族主義都是「蒙昧主義」的社會，都不是按照「真主」（Allah）的指示建立的。其次，他認為，要想改變這種「蒙昧主義」的社會秩序，就要建立一種真正的伊斯蘭社會或秩序，即「伊斯蘭烏瑪」。在賽義德·庫特布看來，要祛除「蒙昧主義」、建立伊斯蘭社會，就必須宣告阿拉「獨一無二」的神性，採取行動恢復阿拉的統治地位，即「萬物非主，惟有真主」，建立真正的伊斯蘭社會：一個完全按照伊斯蘭方式和標準而存在、完全排除世俗主義、民族主義等非伊斯蘭影響的淨土，從信仰、宗教功修、法律、制度、道德和情操等方面實踐伊斯蘭的社會，一切崇拜尊奉真主阿拉的伊斯蘭法制和生活道路處理一切事務。為建立這樣的伊斯蘭社會，賽義德·庫特布認為應通過伊斯蘭「聖戰」來推翻現實的制度，消滅「蒙昧主義」。在他看來，伊斯蘭的對手是由物質實力支撐的、建立在現行政體基礎之上的、占據統治地位的「蒙昧主義」世界觀和信仰觀，用說服和宣傳只能糾正各種荒謬的

<sup>59</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁401。

<sup>60</sup> Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 97-98.

<sup>61</sup> David Zeidan, "The Islamic Fundamentalist View Of Life As A Perennial Battle", in *Political Islam: Critical Concepts in Islamic Studies (Volume 1)*, ed. Barry Rubin, (New York: Routledge, 2007), 65-66.

信仰和錯誤的觀念，須用「聖戰」才能摧毀建立在它們之上的政治制度和統治體系，也只有通過「聖戰」才能實現他所希望的伊斯蘭社會理想。<sup>62</sup>

穆斯林的歷史上，不同時期的伊斯蘭政治宗教菁英對「聖戰」的理解有所不同。聖戰既是當代對多種外來威脅的反應，也是針對內部無序狀態所發出的改革吶喊。然而近年來，出於不同的政治需求，一些穆斯林對「聖戰」的理解超出了自身的條件、需要和判斷，使得「聖戰」一詞成爲最不可理解、充滿爭議的概念。<sup>63</sup>關於「聖戰」的理論，伊斯蘭原教旨主義受到賽義德·庫特布的思想影響，從三個方面加以發展：一、提高「聖戰」在伊斯蘭教中的地位。認爲近代伊斯蘭世界的衰弱，一個重要原因就是背離了伊斯蘭教「聖戰」精神，要建立伊斯蘭政府，就必須進行「聖戰」。<sup>64</sup>二、主張「聖戰」具有進攻性和防禦性。認爲傳統的伊斯蘭教法學家把「聖戰」僅僅作爲一種防禦手段是不可取的，「聖戰」本來就具有進攻性和防禦性兩個層面，今天尤應突出「聖戰」的進攻性層面，認爲「伊斯蘭教其本質而言，本身就具有進行聖戰的理由。」<sup>65</sup>三、強調「聖戰」是個人義務。認爲「聖戰」不僅僅是集體責任，而且也同樣是個人義務，每個穆斯林都應隨時隨地爲伊斯蘭而戰。<sup>66</sup>正是經過伊斯蘭教原教旨主義思想家對「聖戰」理論的「改造」，使其成爲原教旨主義的行動綱領，並已成爲原教旨主義訴諸暴力手段的準則。

## 小結

作爲一種普世主義的宗教，伊斯蘭教主張「有教無類」，認爲無論什麼民族、種族和階級，只要是穆斯林都是兄弟，都有著共同的使命：建立以伊斯蘭教義爲主導意識形態的世界國家，所有穆斯林都屬於一個「烏瑪」（伊斯蘭宗教共同體），對於不同民族而言，伊斯蘭教是高於民族主義的，烏瑪超越一切民族、種族和區域之上，從這個角度講，伊斯蘭教反對任何形式的民族主義。伊斯蘭教認爲穆

<sup>62</sup> 叢林，〈伊斯蘭原教旨主義的轉向〉，《阿拉伯世界研究》，第6期（2007年11月），頁57-58，以及David Zeidan, "The Islamic Fundamentalist View Of Life As A Perennial Battle", 66-72。

<sup>63</sup> 王三義，〈巴勒斯坦「伊斯蘭聖戰者組織」探微〉，《西非亞洲》，（2006年第3期），頁76。

<sup>64</sup> 蔡華，〈試析伊斯蘭原教旨主義的崛起與影響〉，頁143。

<sup>65</sup> 吳雲貴，〈當代伊斯蘭教法〉，頁167。

<sup>66</sup> David Zeidan, "The Islamic Fundamentalist View Of Life As A Perennial Battle", 69。

林有義務以聖戰的形式反對敵人和非穆斯林，主張宗教信仰高於國家、民族利益，而民族主義則主張所有人，不管是穆斯林還是非穆斯林都應該團結一致，共同保衛祖國。這與突出民族特徵、強調民族利益和最終目標是建立民族國家而不是世界國家的民族主義是矛盾的。但是第二次世界大戰以後，在世界範圍民族解放運動的發展過程中，在伊斯蘭世界也出現了一股世俗主義、民族主義潮流，民族主義成爲爭取民族獨立的精神武器，在社會政治思想中居於主導地位。

從戰後伊斯蘭世界各種社會政治思潮互動關係的發展看，伊斯蘭主義<sup>67</sup>時而同民族主義相融合，成爲維護民族利益的有力工具，形成伊斯蘭的民族主義，時而同民族主義相抗衡，強調伊斯蘭傳統思想的神聖性。<sup>68</sup>在這維護民族利益的觀點上，伊斯蘭極端主義與民族分裂主義找到了切合點，民族分裂主義同伊斯蘭極端主義結爲一體，或者說伊斯蘭極端主義利用民族主義作爲載體，形成一股勢力。這種伊斯蘭教與民族主義的結合，在一部分群眾中是頗感召力的。<sup>69</sup>

伊斯蘭原教旨主義是當代文化現代化、世俗世界觀與伊斯蘭傳統文化、宗教世界觀之間緊張狀態的產物。它在感官上排斥源自西方的現代化，卻又接受工具現代化，其行事理念和方式存在矛盾。伊斯蘭原教旨主義的主張往往不顧特定文化和條件，容易壓制現代社會的創造精神，延緩國家經濟與社會發展，代替不了實際生活中的政治學說和經濟政策，更無法解決當代社會和經濟發展中提出的許多新問題。面對全球化中的經濟與科學加速發展態勢，在尋找適當發展模式問題上原教旨主義無所作爲。從表面看，伊斯蘭原教旨主義的出現和發展是目前全球化進程中令人困惑不滿的現象和非理性結果之一。其實，因伊斯蘭原教旨主義高調標榜維護本土傳統文化與核心宗教價值觀，注意迎合中下層穆斯林群眾要求改變不良現實、實現社會正義的願望和要求，因而在伊斯蘭世界有廣泛的群眾基礎。當前和今後，只要政治腐敗、領土糾紛、貧富懸殊、經濟停滯和教育落後等問題沒有解決，伊斯蘭原教旨主義就可能繼續發揮影響和作用。既然伊斯蘭原教旨主義屬於社會與政治、民眾心理範疇，就必須對它採取相應政治和社會手段對

<sup>67</sup> 「伊斯蘭主義」即指在二次世界大戰後伊斯蘭世界流行的、強調伊斯蘭特性的社會政治思潮，如新泛伊斯蘭主義、伊斯蘭原教旨主義。

<sup>68</sup> 金宜久、吳雲貴，《伊斯蘭與國際熱點》，（上海：東方出版社，2002年），第428-433頁。

<sup>69</sup> 徐浩淼，〈伊斯蘭極端主義概念闡釋〉，頁84。

症下藥、標本兼治，逐步彌和社會矛盾、緩和緊張氣氛，單純採取軍事手段只能激化矛盾。<sup>70</sup>只有深刻反思並切實處理好不同民族、不同文化傳統之間的諸多矛盾與問題，建立一個相對平衡和公正的國內經濟與社會體系，建立公平合理的國際政治經濟新秩序，伊斯蘭原教旨主義才能不再成為影響世界局勢的問題。

伊斯蘭基本教義主義運動在與西方的抗爭和本國矛盾鬥爭中成長，現已成為影響當代中東和世界進程的一支強大的力量。雖然中東各國的原教旨主義組織的理論、背景、實力及其活動方式不盡相同，但在「回歸伊斯蘭教、建立伊斯蘭國家」的這一目標上是一致的。所以伊斯蘭基本教義主義的政治伊斯蘭化，對現政權有著極大的威脅。如果說伊斯蘭原教旨主義在反對殖民主義、霸權主義和反對以色列的侵略擴張中，在爭取民族獨立和民族解放的運動中，曾有積極作用的話，那麼，原教旨主義者所進行的暴動、暗殺等活動，特別是「9、11」事件對世界政治、經濟的影響：嚴重破壞中東國家和世界安定，給中東和世界和平進程帶來了很大的妨礙影響，在和平與發展已成為世界政治主題的今天，其積極作用已為許多國家懷疑和否定。總之，伊斯蘭基本教義派在中東的形成，以及今天對世界和平造成的影響，已引起國際社會的反思和重視。

---

<sup>70</sup> 楊鴻璽，〈中東地區與國際體系轉變辯析〉，《阿拉伯世界研究》第6期，（2009年11月），頁14。

## 第四章 全球化時代的伊斯蘭「聖戰」

自二十世紀九十年代以來，全球化已經成爲經濟和社會生活多種領域的重要發展趨勢；全球化，既是一種經濟現象，也是政治現象、文化現象。全球化帶來的思維方式和價值觀念的多元化，對現存世界上的文化帶來強烈的影響。外來文化與區域文化的衝突變得非常顯著而激烈，其源由於各文化不同的歷史傳統、哲學理念的較量。全球化如今與地緣政治、大國戰略、民族主義，乃至歷史帝國重新出現是不可分離的。反西方的極端伊斯蘭主義的蔓延和新興大國的崛起，是進入新世紀的兩個最重要的國際政治標誌，這些直接或間接地與全球化有關。<sup>1</sup>全球化既能帶來繁榮和緩和，也能帶來衝突。這種變化將產生嚴重影響，且其影響令人擔憂，它將不可避免。更甚者，它將改變我們的思維模式。

全球化是當代世界發展的大潮流、大趨勢，它的迅速發展爲當許多國家發展提供了機遇和條件，但也構成了多方面的壓力和挑戰。它作爲一種人類現代化發展運動包括兩個相反相成的互動過程：一是區域的全球化，即世界的各個局部區域主體（國家、地區、民族等）競相參與全球活動、輸出全球（所需）資源、產生全球影響的過程；二是全球的區域化，即全球的經濟、政治、文化等變化會影響到每一個局部區域，任何一個國家、地區和民族都不可能置身於世界的影響之外。

然而，經濟全球化並非是十全十美的，搭上全球化快車也不意味著伊斯蘭國家自然而然地就能達到繁榮富強的「理想之國」。但是，大多數穆斯林已經認識到經濟全球化是世界經濟發展的客觀趨勢，抵制全球化，只會將自己封閉起來。游離於世界中心，使自己邊緣化，是沒有出路和希望的。而惟有以積極的姿態接受、適應並參與全球化的進程，才能在這一一立體網絡化的經濟發展中找到自己的位置，確保自己的份額，並影響這一進程，修訂不公正的國際貿易規則，維護自己的權益。科技革命、資訊技術是伊斯蘭國家面臨的又一重大機遇和嚴峻挑戰。許多伊斯蘭國家意識到，在科學技術迅猛發展和資訊技術日新月異的時代，它們

<sup>1</sup> 〈全球化帶來重大地緣政治變化〉，

[http://www.singtaonet.com:82/pol\\_op/200703/t20070321\\_495330.html](http://www.singtaonet.com:82/pol_op/200703/t20070321_495330.html)（2009.11.1）



應儘快制定科技發展戰略，加強科研基礎建設，以提高伊斯蘭國家的科技水平和能力，從而推動經濟、社會等方面的可持續發展和改變部分伊斯蘭國家的貧窮落後面貌。<sup>2</sup>

## 第一節 全球化的論述和爭議

全球化作為一種觀念的時代已經來臨，其基本認識是：在經濟力量 and 技術力量的推動下，世界正在被塑造成一個共同分享的社會空間，在全球某一個地區的發展會對另一個地方的個人或社群產生影響。對許多人來說，全球化也產生強烈不安全感，當代經濟與社會的劇烈變動似乎剝奪了國家、政府的權力，更使一般公民對於面對或掌控這個變動的能力覺得不確定或更多的無力感。<sup>3</sup>換句話說，當代全球化超出一國政府或國民的控制或抵擋能力，凸顯國家政治活動的侷限性。

當代全球化的現況是：世界已被主權國家體系徹底分割，資本、商品的自由流動與人員、技術的不自由流動結合在一起，形成畸形的、不平衡的全球化。而此全球化加遠了世界範圍內的貧富差距和不平等。全球化和便利的交通與通訊條件，為恐怖主義提供在國際間廣泛傳播的條件：除了短期訪問、旅遊等跨國人員的流動以外，全球勞動力市場流動每年有近 3500 萬人；西方已開發國家人口結構老化，使得跨國勞動力的合法和非法流動不斷上升，其後又衍生跨國勞動力待遇問題；<sup>4</sup>這些都為社會衝突的跨國化、全球化提供越來越多的便利條件。

### 壹、簡述「全球化」

當然，針對「全球化」的爭議也不在少數，到底「全球化」最適切的概念是什麼？「全球化」的因果關係何如？如果「全球化」真的對某國、某區域、某社群、某文化……早成影響而致其產生變化，此影響如何具體化成特質敘述？等等

<sup>2</sup> 〈試論穆斯林與全球化的關係〉，<http://www.islam.org.hk/?action-viewnews-itemid-1185> (2010.11.1)

<sup>3</sup> David Held 等著，《全球化衝擊》( *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* )，沈宗瑞等譯，(台北：韋伯文化，2004年)，頁1。

<sup>4</sup> 張家棟，《全球化時代的恐怖主義及其治理》，(上海：上海三聯書店，2007年)，頁21-24。

的問題引發諸多爭論和討論，例如在《全球化衝擊（*Global Transformations*）》一書中，作者所做區分的三大學派的討論：<sup>5</sup>

一、超全球主義論（*Hyperglobalizers*）：經濟全球化正透過生產、貿易與金融等跨國網絡，逐步引導經濟活動「脫離國家掌握」及重新分配全球經濟領域的競爭型態；

二、懷疑論（*Sceptics*）：全球化只是一種迷思，其政治觀點過於天真，它低估了各國政府長期在規範國際經濟活動的權力，否定其因全球化或全球管理機制而逐漸衰退的普遍迷思；世界經濟體系正逐漸走向三大金融貿易集團（歐洲經濟區、亞太經濟區及北美經濟區）的區域化發展方向；全球化並未改變南北國家不平等的狀態，反而導致許多「第三世界」國家經濟地位日益邊陲化。

三、轉型主義論（*Transformationalists*）：同意現今全球化過程是前所未有的，但認為全球化是一股驅動社會、政治及經濟快速變遷的力量，重新形塑社會與世界秩序，全球化可能造成對立的矛盾性現象和發展，如滿意與不滿意、配合與對抗等；全球化是一套複雜的變遷過程，其已發生且正在影響人類生活，其結果仍有待觀察與評估。

「全球化正在發生」，這個說法包含三個重要資訊：首先，我們正慢慢地遠離自十六世紀以來漸漸興起的現代性狀態；第二，我們正在走向後現代一種具有全球性的新狀態；第三，我們尚未達到這種狀態。如同「*Globalization*」以及其他綴以 *ization* 字尾的字詞一般，意涵著正在進行、發展的意義，也意味著當前狀況的轉變。<sup>6</sup>

## 貳、「全球化」的消極後果

多數學者都認同：全球化如同一把雙面刃，它既帶來巨大的機遇與利益，也帶來挑戰與風險。全球化雖然有利於資本、技術、勞動力等資源在全球範圍內的優化配置，從而促進勞動生產率的提高與世界經濟的發展，但在同時，它也帶來消極的後果。<sup>7</sup>首先，全球化使世界範圍內的貧富差距加大。全球化客觀上成就

<sup>5</sup> David Held 等著，《全球化衝擊》，頁 2-13。

<sup>6</sup> Manfred B. Steger 著，《全球化面面觀》，丁兆國譯，（南京：譯林，2009 年），頁 6-7。

<sup>7</sup> 王麗娟等著，《全球化與國際政治》，（北京：中國社會科學出版社，2008 年），頁 264-266。

了財富增加和經濟繁榮，但是不同群體和地區所分配到的收益並不平等。在具體分配過程中，甚至還導致了部分人民越加的貧窮了。

其次，全球化使民族國家主權受到損害。隨著技術的發展以及通訊技術的便利，最新技術的機器可在任何地方設置，現代化工廠也就可以在各地建立，如此即使得投資人可到勞力低廉的國家去投資，而發展中國家爲了吸引更多外來資金，也不得不多所讓步，甚至犧牲主權以爲代價，也爲西方國家推行霸權提供藉口，其還不斷高呼「人權高於主權」、「主權過時論」，而對別國內政大加干涉。

第三，全球化使整個世界風險性增強。資本流動加快，以及國際分工的加強，使得產品價格降低，也使得全球勞動市場對工人的需求彈性增大，低技術勞動力面臨巨大的失業風險。金融資本的自由流動，使一國經濟和金融業極易受到投機者的攻擊，嚴重時更擴展到周邊國家而引起金融危機。另外，經濟全球化也造成全球環境的退化和生態風險加劇。

不論我們是有權有勢還是一無所有，許多新危險和不確定性伴隨著全球化而來，對我們產生的影響正在逐漸顯現中。

## 第二節 全球化對伊斯蘭的衝擊

進入二十一世紀，隨著全球化的越來越深化，全世界都在關注、討論的相關問題，一是全球化及其機遇和挑戰，不同的國家反應不同，但大多數人都同意「全球化」時代已來臨，且是無法迴避的事實；第二個問題是吾人應如何理解當前伊斯蘭世界的現狀及其與西方國家的關係及其在國際關係中的影響。<sup>8</sup>表面上看來，這兩個問題似無相關，一般而言，全球化主要指的是經濟層面上的跨國市場化、自由化和資訊化，然而實際上，全球化在政治、社會、文化、宗教，乃至安全等領域都產生了明顯的影響，對於各種社會制度、宗教文化，甚至國際關係造成深刻的衝擊。

### 壹、西方勢力入侵對伊斯蘭的影響

<sup>8</sup> 陳建民，〈全球化與伊斯蘭教〉，《阿拉伯世界》，總 83 期（2002 年第 4 期），頁 50。

冷戰結束之後，伊斯蘭所處的中東地區因其險要的地理位置和豐富的石油資源，使得「大國」紛紛插足這一地區，對一些民族任意分割，對其宗教信仰橫加干涉，引起伊斯蘭世界的內部紛爭和伊斯蘭世界與非伊斯蘭世界的衝突，兩伊戰爭、以巴衝突、波灣戰爭、車臣戰爭、科索沃戰爭均為實例。而對這些「大國」行為採取激烈反應的伊斯蘭極端勢力就是在這樣一個紛繁複雜的地方產生和發展的。<sup>9</sup>

#### 一、中東戰爭的屢次失敗促進了伊斯蘭宗教極端勢力的產生和發展<sup>10</sup>

自1948年5月15日第一次中東戰爭，戰後造成96萬巴勒斯坦難民，聯合國所規定的阿拉伯國家始終未能建立。戰爭激化了阿拉伯國家和以色列、阿拉伯國家和美、英的矛盾。從此，中東戰亂不斷。在五次的中東戰爭中<sup>11</sup>，阿拉伯國家遭受到重大損失，失地、喪權、辱國，這嚴重傷害了阿拉伯民族的自尊心、自信心，使阿拉伯民族主義的威望降到歷史最低點，原先並不限於宗教領域的「復興伊斯蘭」開始增添反西方化、反世俗化的內容，<sup>12</sup>而以「聖戰」打敗以色列「惡魔」的呼聲則為原教旨主義的興起提供了宗教情感基礎。

#### 二、美國的霸權外交為伊斯蘭宗教極端勢力的發展奠定了社會基礎<sup>13</sup>

第二次世界大戰以後，美國憑藉強大的經濟和軍事實力插手各國內政，在全球範圍內建立了美國的霸權。中東地區，由於險要的地理位置和豐富的石油資源，成為美國全球戰略中極為重要的一環。為了建立和發展在中東的利益，美國千方百計插手中東事務，實現其在中東的霸權。但是美國的這些霸權行為嚴重刺傷了伊斯蘭人民的宗教感情，這為伊斯蘭極端宗教勢力的生存和發展製造了社會土壤。

##### （一）美國通過一手扶植以色列，造成以巴衝突的根源，這為伊斯蘭宗教極

<sup>9</sup> 焦佩、夏璐，〈伊斯蘭世界：國際恐怖主義的宗教民族因素分析〉，《陰山學刊》，第17卷第3期（2004年），頁81。

<sup>10</sup> 張志成，〈當代伊斯蘭宗教極端勢力起源探討〉，（吉林大學碩士學位論文，2004年5月），頁30-33。

<sup>11</sup> 中東戰爭是第二次世界大戰後，阿拉伯國家同以色列之間進行的五次戰爭。因發生在中東巴勒斯坦及其周圍地區，故名，又稱以阿戰爭。詳參：張志成，〈當代伊斯蘭宗教極端勢力起源探討〉，頁30-32。

<sup>12</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁40。

<sup>13</sup> 張志成，〈當代伊斯蘭宗教極端勢力起源探討〉，頁33-37。

端勢力的發展提供了生存空間

爲了實現在中東的利益，美國不顧阿拉伯民族的利益，在國內親猶勢力的支持和推動下通過極力支持以色列國的建立和發展的方式插手中東事務。在以阿衝突中，由於美國偏袒以色列，使得阿拉伯民族在以阿衝突中遭受了重大的損失，這從根本上引發了伊斯蘭宗教極端勢力的興起。<sup>14</sup>

(二) 美國實行「雙重標準」的實用主義外交，傷害了伊斯蘭人民的感情，使得伊斯蘭人民轉向宗教尋求寄託

美國的「雙重標準」是對阿拉伯民族尊嚴的極大侮辱，刺激了伊斯蘭宗教極端勢力的發展和膨脹。這首先表現在核擴散問題上：一方面要求阿拉伯國家加入《核不擴散條約》，另一方面卻對以色列擁有核武器之事實避而不談。波斯灣戰爭前後，美國對待伊拉克的態度就是其務實外交的典型體現。對於兩伊戰爭中，伊拉克首先挑起使用化學武器的行爲，國際社會也沒有施加太大的壓力：縱容伊拉克武裝鎮壓國內庫德武裝的行爲，說這是伊拉克的內政。直到1990年蘇聯解體後，中東地區出現權力真空，伊拉克爲了謀求政治和經濟利益，入侵科威特，而因爲伊拉克此舉損害了西方國家在海灣地區存在的巨大利益，並與謀求建立「國際新秩序」的美國產生不可調和的矛盾。爲了維護西方的利益和顯示美國在世界上的領導作用，重新建立美國在全球的支配地位，美國拋棄了伊拉克這個昔日的合作夥伴，打著聯合國的旗幟出兵科威特，攻打伊拉克。<sup>15</sup>（美國對待賓拉登的態度也是一個鮮明的例子。）

(三) 美國在中東的大量駐軍違反了《古蘭經》的教義，激起了伊斯蘭人民的憤怒

美國在波斯灣地區的駐軍擴大其在中東地區的影響，進一步鞏固自己在該地區的利益；但是美軍在當地的駐紮，卻在伊斯蘭世界引起了巨大的反響。沙烏地阿拉伯是穆斯林的宗教聖地（境內有麥加和麥地那兩大聖城），在伊斯蘭世界佔據著極爲特殊的地位。按照古老的伊斯蘭傳統，神聖的伊斯蘭國土不容許異教徒染指，因此批准多國部隊進駐沙烏地阿拉伯政府，被伊斯蘭主義者視爲離經叛道

<sup>14</sup> 王三義，〈巴勒斯坦「伊斯蘭聖戰者組織」探微〉，《西非亞洲》，（2006年第3期），頁75。

<sup>15</sup> 吳雲貴，〈伊斯蘭教對當代伊斯蘭國家外交政策的影響〉，《世界宗教文化》，（2010年第3期），頁4。

的行爲，由此引發的反抗（以恐怖暴力爲代表）也就具有了普遍性。在一些穆斯林看來讓美國在沙特駐軍就意味著放棄了自尊。如果設想一下梵蒂岡處在阿拉伯軍隊的保護下，那麼阿拉伯人的心態也就容易理解多了。<sup>16</sup>

縱觀幾十年來的中東局勢，中東和平的最大障礙還是以色列的侵略行爲。第二次世界大戰以後，以色列的許多行爲在國際上遭致極大的批評，對聯合國的決議拒不執行，卻沒有得到過任何制裁。美國「雙重標準」的做法不僅給伊拉克人民帶來了無窮的痛苦和災難，也極大地傷害了阿拉伯民族的尊嚴和利益，迫使阿拉伯和伊斯蘭宗教極端勢力鋌而走險。他們認爲，美國在國際事務中偏袒以色列，又在阿拉伯國家駐軍，是對伊斯蘭教教義的褻瀆，必須使用暴力的、激進的手段讓美國感受到伊斯蘭世界的力量，才是在這個無望而又無助的不公平世界生存下去的唯一出路。正如有人指出，在戰爭行爲上，這種恐怖的遊擊戰，代表了弱者最後的悲憤，它誠然野蠻而不理性，但就在這種非理性中，也隱伏著一種奇詭的理性因素，要求還以歷史的平等<sup>17</sup>。事實證明，打著反對恐怖主義的旗幟做著實質上的霸權主義勾當是不能從根本上消除恐怖主義的。

## 貳、全球化對伊斯蘭的衝擊及影響

伊斯蘭傳統宗教、文化深入生活常態習慣，其許多生活、經濟、社會常規遵循伊斯蘭教的基本精神，但卻不利於經濟現代化的發展，同時由於它與全球化的主導文化格格不入，給這些國家應對全球經濟的發展帶來巨大障礙。全球化進程中經濟結構調整計畫的核心內容是推進自由化和私有化，其結果加深了社會的開放度，這不僅意味著各國的市場向世界開放，也意味著各國的文化界限被打破，本國的文化市場向市場主義、消費主義和個人主義開放。從二十世紀後半期開始，幾乎所有的穆斯林社會都經歷了巨大的社會和文化變遷，面臨著巨大的文化挑戰：<sup>18</sup>

一、全球化的發展具有西方壟斷資本在全球擴張的特徵，使得伊斯蘭國家在

<sup>16</sup> 張錫模，〈「基地」的興衰起落〉，《當代》，第 216 期（2005 年 8 月），頁 40。

<sup>17</sup> 王希，《全球化—西方文明的世界化》，（2001 年 4 月 30 日）中國宏觀經濟資訊網 <http://www.macroeconomy.com.cn/zht/000056/001/20010430003941.shtml>（2010.11.1）

<sup>18</sup> 馮璐璐，〈全球化時代伊斯蘭經濟文化遭遇的挑戰〉，《阿拉伯世界研究》，（2008 年第 4 期），頁 35。

當今世界處於邊緣化的地位，激起了伊斯蘭人民對於貧富差距的憤怒

「全球化」決不會以犧牲西方的利益為前提和代價的，相反，其最終目的是保證西方的優勢和利益。除了少數發展中國家和地區（如東亞部分國家和地區），大多數發展中國家是經濟全球化的被動參與者，是不自覺地被捲入的對象，在經濟全球化中處於「邊緣化」地位，他們面臨的更多的是挑戰和風險。

在全球化發展的過程中，已開發國家與發展中國家的貧富懸殊距離日益加大，富國更富，窮國更窮。伊斯蘭世界的首要目標是縮小與已開發國家的差距，以早日實現現代化，然而，事實上此差距卻變得越來越大。不合理的全球化市場發展，伊斯蘭世界對美國等西方國家為主導的國際經濟市場中，反而對其越來越依賴。<sup>19</sup>

有人把經濟全球化看作以非軍事強制為先導，以市場和資本為槓桿，沒有流血與暴力，以通過資本、資訊和市場來衝擊國家主權、弱化他國政府的權力和掠奪他國的財富的新方式。這種弱化使得市場強大的跨國公司在世界盛行，而這些跨國公司以利用經濟全球化對發展中國家進行的經濟滲透，使得發展中國家失去了市場、人才、資源，從而使其國家競爭力大大削弱。伊斯蘭國家多數貧富懸殊，面臨不少經濟、社會問題，市場經濟發展緩慢，國內投資減少，資本大量外流。目前其資本市場處於初級階段，國家干預程度高，透明度低，對外貿易水準參差不齊，產品缺乏競爭力。在全球化進程中，中東國家存在社會開放程度低、基礎設施建設滯後、人力資源素質不高、管理水準差和市場競爭力不強等問題。<sup>20</sup>因此，全球化對阿拉伯國家來說是一種強大的壓力，它帶來的有機遇，但更多的是挑戰。

二、「全球化」過程中，傳統宗教社會基礎被削弱，傳統宗教文化遭到嚴重衝擊，使得人民產生消極、仇視心態

伊斯蘭傳統對於經濟也對所有權、生產、流通、分配等概念有所解釋，但主要是從道德為出發點，而非從市場的自然法則出發，私人所有權和市場只在符合

<sup>19</sup> 陳建民，〈全球化與伊斯蘭教〉，頁 51。

<sup>20</sup> 張家棟，〈全球化時代的恐怖主義及其治理〉，頁 20-21。

「真主意願」和整個穆斯林社團利益時才被肯定。然而，進入全球化時代，必須與市場文化接觸，包括市場規則、競爭法則以及以物質利益為衡量標準的價值觀。如何處理國家、傳統勢力、伊斯蘭原則和市場文化之間的關係成唯一大難題。除市場文化外，西方消費主義文化也逐步向伊斯蘭社會滲透，一系列新鮮事物和消費品出現，如西餐廳、商場、超市、體育館出現在大街小巷，衛星電視、傳真、網際網路和電子郵件成為普遍的通訊和娛樂方式，人們通過這些方式直接與西方文化資訊接觸，進一步使得消費觀念和生活習慣發生變化。<sup>21</sup>追逐這些消費品的享受成為大眾追逐的目標，更重要的是，這些變化對婦女、兒童和年輕人產生的影響較大，婦女和年輕人對於決定未來工作及生活方式更具自主性，對於伊斯蘭社會傳統人際關係產生巨大衝擊。

大多數伊斯蘭國家在希望藉由「全球化」以求改革經濟，並未同時具備政治的覺醒，某些國家內部政治日益腐敗，社會風氣每況愈下，人們普遍感到失望，希望通過改革來改變生活水平持續下降和社會財富分配不公的狀況。同時，西方文化及其生活方式亦藉由科技往落在伊斯蘭社會迅速傳播，傳統宗教社會物質基礎被削弱，傳統宗教文化遭到嚴重衝擊。這在廣大的中下層穆斯林心中產生了極大消極作用，也感到無所適從。廣大穆斯林難以接受現狀的情緒又加劇他們對本國統治階級以及給予其強力支持的西方國家的矛盾和對抗，認為正是因為西方國家的支持，國內統治當局才能維持專制統治，使人民在政治上缺乏基本民主和權力。<sup>22</sup>因此，只有排斥西方傳入的一切，恢復伊斯蘭的宗教傳統，才能找回過去的社會正義和合理的社會秩序。

三、西方在「全球化」的過程中把自己的價值標準強加於伊斯蘭國家身上，激起了伊斯蘭人民反抗壓迫的鬥志

「全球化」絕非是一個純經濟性質的運動，它同時也是一個通過經濟的擴張而推行西方的政治理念和文化價值的歷史過程。這種新的擴張方式的特點就是建立西方在國際金融資本和高新技術方面的絕對優勢，建立以西方意志為主導的國際經濟市場的秩序和運作規則。維繫這種新的擴張方式及其成果便成為西方政治

<sup>21</sup> 馮璐璐，〈全球化時代伊斯蘭經濟文化遭遇的挑戰〉，頁 36。

<sup>22</sup> 陳建民，〈全球化與伊斯蘭教〉，頁 51。



的主要目標。

伊斯蘭宗教極端勢力存在的原因很複雜，在一個社會內部，諸如貧困、失業、疾病、腐敗、墮落、絕望、無知以及暴力文化都會使有的年輕人口鋌而走險，誤入歧途。在世界範圍內，民族衝突、歷史積怨、貧富分化、南北鴻溝、文化（文明）差異、國際爭端、霸權主義都會刺激極端民族主義與狂熱主義。伊斯蘭宗教極端勢力從一個方面反映出人類世界是個問題世界，而不幸的是許多國家，包括美國這樣的超級大國還沒有把調和尖銳的社會矛盾（包括國際矛盾）、解決世界問題當作其重要任務。即使付出如此慘重的生命財產代價。

美國推行的自由經濟模式，並沒有帶給大部分阿拉伯國家什麼好處。新自由主義經濟政策摧毀了阿拉伯國家的傳統經濟，使許多農民淪為城市中新的貧困階層。開羅、卡薩布蘭卡等大城市的郊區擠滿了貧民。由於伊斯蘭教中有濃重的社會公正含義，因此這種不平等現象引起了許多穆斯林的反感。貧富分化的差距，為伊斯蘭宗教極端勢力進行恐怖主義活動製造了肥沃的土壤。一天不消除貧富差距，伊斯蘭宗教極端勢力就一天不能消除。而西方把自己的價值觀強加在伊斯蘭人民身上，則無異是火上澆油。

### 叁、「政治伊斯蘭」概念正逐漸興起

20 世紀70 年代以來，伊斯蘭世界出現了宗教復興的浪潮，宗教的意識形態化不斷增強，伊斯蘭教與社會政治生活的關係呈現增強之勢。<sup>23</sup>美國知名學者格雷厄姆·E·富勒在其2003 年出版的專著《政治伊斯蘭的未來》中對此進行了入微分析。使用「政治伊斯蘭」(political Islam)一詞來描述主張回歸原初的伊斯蘭信仰，全面或部分地實現伊斯蘭教法統治的一種宗教政治主張或社會行爲、政治行爲，對於相應的組織稱之為政治伊斯蘭組織。<sup>24</sup>

「伊斯蘭教從誕生之日起就是政教合一的宗教」，此論斷早已成爲廣泛的重要共識，乃至「基本常識」。然而，「政治伊斯蘭」的概念正日漸普及，它促使

<sup>23</sup> 格雷厄姆·E·富勒，〈「政治伊斯蘭」現象解析〉，《西亞非洲》，（2006 年第 4 期），頁 65-69。

<sup>24</sup> 王宇潔，〈二十一世紀政治伊斯蘭的走向〉，《世界宗教研究》，（2001 年第 1 期），第 19-20 頁。

我們去重新思考伊斯蘭與政治的關係。縱觀過去一千四百年的歷史，伊斯蘭世界始終不乏反對捲入世俗政治、強調專注宗教虔修的穆斯林。即便是在所謂「伊斯蘭原教旨主義」似乎瀰漫全世界的今天，和所有其他社會共同體一樣，務實的溫和派也依然是穆斯林社會得以穩定和持續的中堅力量，是當今伊斯蘭世界的主流。<sup>25</sup>也就是說，政治伊斯蘭絕不是伊斯蘭文化的代言人；極端政治行動絕非伊斯蘭教本身，也不是伊斯蘭教的常態。

「政治伊斯蘭」(al-Islam al-siyasi)原是改革派穆斯林用來識別伊斯蘭世界內部「宗教原教旨主義」的術語，政治伊斯蘭是「追求政治目標的個人、群體和組織把伊斯蘭進行工具化(instrumentalization of Islam)的一種形式。它通過構想一個未來，為當前的社會問題提出政治解答，它所賴以生存的基礎是對伊斯蘭傳統概念的盜用和重新解釋」。這個定義所強調的幾個基本要素：即特定的「政治人」、針對現實社會問題、把伊斯蘭作為一種工具、追求政治目標。政治伊斯蘭是對一類社會政治運動和思想的統稱。但是，作為地域分佈廣泛的社會政治運動，政治伊斯蘭在穆斯林世界的不同地區表現各異，比如埃及穆斯林兄弟會、黎巴嫩真主黨、巴基斯坦達瓦黨(Jama'at-ud-Da'wah)、印尼伊斯蘭祈禱團(Jama'at-Islami)、基地組織、伊斯蘭解放組織(Hizb ut-Tahrir)等等，它們在組織結構和宣傳、活動策略和方式等方面都不盡相同，人們對它們性質的認識也有差異或爭論。<sup>26</sup>

政治伊斯蘭意識形態的出發點是現實社會問題，目標是建立烏瑪，並改變穆斯林社會在世界政治、經濟和文化權力結構中的地位，淨化信仰是其「解決」現實問題的手段和工具，推翻現政權、依據沙里亞(Shariah, 伊斯蘭法)重建社會公正，則是純淨信仰的「前提和保障」，因而是最為直接和緊迫的要求。<sup>27</sup>這種把政權性質或社會秩序視為第一要務的立場，是政治伊斯蘭意識形態有別於伊斯蘭宗教運動的關鍵所在。

<sup>25</sup> 王宇潔，〈二十一世紀政治伊斯蘭的走向〉，第21-25頁。

<sup>26</sup> Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, (Berkeley: University of California Press, 2002), 243.

<sup>27</sup> 錢雪梅，〈政治伊斯蘭意識型態與伊斯蘭教的政治化〉，《西非亞洲》，(2009年第2期)，頁24-26。

### 第三節 全球化對伊斯蘭「聖戰」的影響

伊斯蘭原教旨主義的特徵之一為全球化。無論是溫和派還是極端派，伊斯蘭原教旨主義都主張不分邊界與民族，最終建立大一統的伊斯蘭神權統治。伊斯蘭原教旨主義的追隨者，也都熱衷於伊斯蘭運動的全球化。伊斯蘭原教旨主義的全球化，並不僅僅出於安全、財政等方面因素考慮的一般意義上的移民，而是被看作是在新的歷史條件下穆斯林為「主道而戰」所進行的一次新的「遷徙」，這與伊斯蘭原教旨主義勢力的宗教信仰有著密切關係，也與伊斯蘭教的「遷徙」和「聖戰」傳統有關。例如伊斯蘭原教旨主義的創始人哈桑·班納（Hasan al-Banna）一生致力於埃及穆斯林兄弟會的國際化，在他及其繼任者的不懈努力下，該組織已經發展成為遍及數十個國家的龐大的國際組織。再如伊朗伊斯蘭革命勝利後，何梅尼政權致力於輸出伊斯蘭革命。阿富汗抗俄戰爭，更為伊斯蘭「聖戰」創造勝利典範。<sup>28</sup>

然而，打著伊斯蘭旗幟的極端勢力全球化，是由多方面因素促成的。既有伊斯蘭宗教狂熱分子的宗教意願的驅使，也有國內、地區和國際局勢對這一進程產生的巨大影響。極端勢力在其國內遭到嚴厲打壓、政治訴求屢屢得不到滿足之際，選擇走出國門，走向世界，是其戰略調整的需要。此時，外部世界對待這股勢力的立場，將對其全球化產生至關重要的作用。需要指出的是，西方世界，特別是美國，在處理伊斯蘭極端勢力問題上奉行的雙重標準，是造成伊斯蘭原教旨主義極端勢力在上世紀八、九十年代全球蔓延的重要原因之一。美國在阿富汗、波黑、車臣等地對伊斯蘭極端勢力的支持與利用，無疑又加速了這股勢力的全球化進程。

#### 壹、伊斯蘭「聖戰」全球化的起源

伊斯蘭「聖戰觀點」的提出，最初形成巴勒斯坦與黎巴嫩南部阿拉伯人對抗以色列的主要理論。此時期發動所謂聖戰，敵人僅止於侵佔阿拉的土地的異教徒（主要是以色列國家）。1979年蘇聯入侵阿富汗，造成中東地區各國家以聖戰為

<sup>28</sup> 涂龍德，〈伊斯蘭原教旨主義極端勢力的全球化〉，《阿拉伯世界研究》，（2007年7月，第4期），頁43-44。

名，號召各地穆斯林齊赴阿富汗戰場，對抗蘇聯紅軍；此時，包括賓拉登在內的「聖戰士」（mujahideen），均抱持保衛「伊斯蘭」之目的，進行所謂「伊斯蘭革命戰爭」，進行「全球聖戰」對抗外來文化與敵人，以達成建立地球上的伊斯蘭國家的最終目的。<sup>29</sup>

其後，由於前蘇聯的解體原有的冷戰格局被打破，世界出現多極化發展趨勢。在新舊體制更替的過程中，新的民族、宗教狂熱取代了冷戰時期東西方意識形態的爭奪，成為新的地區動盪和武裝衝突的根源之一，中亞五國伊斯蘭原教旨主義的復興和內亂，接連發生的塔吉克斯坦內戰（1992年）、波黑內戰（1992年）、車臣戰爭（1994年）、伊拉克戰爭（2003年）等等，都再度為聖戰者在世界範圍內的活動提供舞臺。「阿富汗阿拉伯聖戰士」向世界各地遷徙，參與新的聖戰戰場。<sup>30</sup>此即為「聖戰」勢力全球化的一個生動縮影。

### 一、阿富汗戰爭

20世紀80年代阿富汗對抗蘇聯入侵的戰役，在伊斯蘭原教旨主義轉向極端化的過程中扮演關鍵重要的影響因素。而隨著前蘇聯兵敗阿富汗和聖戰士進駐喀布爾，伊斯蘭狂熱分子的聖戰使命便宣告結束。與此同時，一個嚴峻的問題擺在了阿富汗新政權面前，那就是這些聖戰志願者的歸宿問題。這些人來自世界各地，訓練有素，有極強的組織性、紀律性和戰鬥力，由於聖戰者人數眾多，他們如果與當地某一軍閥結盟，甚至能改變阿富汗的政治格局和各派間的力量對比。20世紀90年代，在埃及境內興風作浪的極端組織頭目，大多是從阿富汗聖戰戰場回國的，或是曾在各個中轉站負責接待這批聖戰者的極端分子。事實上，留在阿富汗的埃及聖戰者多為其本國犯案在逃的罪犯，這些人早已是有家不能回，等待他們的只有死刑或牢獄之災。<sup>31</sup>

當初，當埃及聖戰者滿腔熱血奔赴阿富汗戰場時，大多數人心中只有聖戰一個念頭，還來不及考慮聖戰之後自己的歸宿問題。前蘇聯撤軍後，隨著聖戰使命

<sup>29</sup> 巨克毅，〈國際恐怖主義蓋達（Al-Qaeda）組織的意識型態與策略之分析〉，《全球政治評論》，第6期（2004年4月），頁9。

<sup>30</sup> 涂龍德，〈伊斯蘭原教旨主義極端勢力的全球化〉，頁49-50。

<sup>31</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁294-295。

的終結，對於阿富汗人來說，該是「卸磨殺驢」的時候了，阿富汗新領導人對阿拉伯聖戰者明顯表露出了冷淡。當時美國等西方國家同意接納一批阿富汗聖戰者，為他們提供活動空間，在很大程度上是出於自身利益的考慮。這批人往往是自己國家政權的反叛者，也是西方國家利用人權、民主等旗號向這些國家施壓的工具。另外，在上世紀 90 年代初期，西方國家對伊斯蘭極端分子危害性的認識還不夠，這也是造成這些聖戰者能夠從西方國家輕易獲得政治避難資格的原因之一。除西方國家外，伊朗和蘇丹也是接納阿富汗聖戰者的主要伊斯蘭國家，基地組織的第一、二號人物賓拉登和扎瓦希里（Ayman al-Zawahiri），都曾在阿富汗戰爭後居留蘇丹很長一段時間。這兩個國家的最明顯的特徵是均由伊斯蘭原教旨主義勢力掌權，都熱衷於向外輸出伊斯蘭革命，願意借助阿富汗聖戰者來弘揚伊斯蘭革命精神，爭奪伊斯蘭世界事務的主導權。<sup>32</sup>

需要指出的是，在阿富汗聖戰後，尋找安全的藏身之地以繼續聖戰使命，只是一部分來自埃及和其他阿拉伯國家聖戰者的追求，而另一部分聖戰者則選擇了投奔新的聖戰戰場。兵敗阿富汗後不久，積重難返的前蘇聯便開始解體，原有的冷戰格局在上世紀八十年代末至九十年代初被打破，世界出現多極化發展趨勢。在新舊體制更替的過程中，新的民族、宗教狂熱取代了冷戰時期東西方意識形態的爭奪，成為新的地區動盪和武裝衝突的根源之一，中亞五國伊斯蘭原教旨主義的復興和內亂、波黑內戰、車臣戰爭、索馬利亞內戰、海灣危機等等，都為聖戰者在世界範圍內的活動提供了更為廣闊的舞臺。<sup>33</sup>

從1989年前蘇聯從阿富汗撤軍至1995年，這段時間是伊斯蘭極端組織全球化的高潮階段，此後，這種全球化趨勢得到了遏止，主要原因有以下幾個方面：1 自從1993年紐約世貿大樓發生爆炸事件後，西方國家對伊斯蘭極端分子產生了警惕，不再把他們視為持不同政見的政治犯，也不再為他們提供政治避難。2、1996年，塔利班逐漸控制了阿富汗局勢，使阿富汗再次成為伊斯蘭極端分子的「天堂」，不少阿富汗阿拉伯聖戰者此後回流到阿富汗，尋求塔利班的庇護。賓拉登和扎瓦希里就是在這一期間重返阿富汗的；3、1997年埃及最大的極端組織伊斯

<sup>32</sup> 涂龍德，〈伊斯蘭原教旨主義極端勢力的全球化〉，頁 48-49。

<sup>33</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 287-288。

蘭組織（Jamaah al-Islamiyyah）和聖戰組織（Jihad Organization）內部發生嚴重分裂，伊斯蘭組織被監禁的領導人宣佈該組織放棄暴力，並得到聖戰組織部分領導人的支援和效仿。<sup>34</sup>極端組織內部的分裂，削弱了它們的整體實力，挫傷了一部分極端分子的士氣，也使極端組織全球化進程大大放慢。

但是，正是在這一時期，以賓拉登和扎瓦希里等人為代表的極端分子，開始拼湊一個全球性的極端組織，在散佈世界各地的、以阿富汗阿拉伯人為核心的伊斯蘭極端組織分支機構的基礎上，於1998年2月中旬宣佈建立「世界反對猶太人和十字軍伊斯蘭聖戰陣線」<sup>35</sup>，把聖戰的矛頭直接指向了猶太人和西方世界，隨著1998年美國駐非洲肯亞和坦桑尼亞的使館接連被炸，伊斯蘭極端組織的聖戰戰略發生了根本性改變，從原來利用西方世界的支持與庇護到與之反目成仇，打響了後來被美國總統布希稱為「美國與伊斯蘭法西斯」之間的一場聖戰，基地組織這個全球頭號恐怖組織逐漸浮出水面。<sup>36</sup>

## 二、伊拉克戰爭

2003年3月，美國和英國不顧國際社會的反對，以「反恐」和「消除大規模殺傷性武器」為由，在沒有得到聯合國安理會授權的情況下發動了對伊拉克的戰爭，擴大了反恐戰爭的打擊範圍，其嚴重後果是為國際恐怖主義開闢了新戰場，使國際社會的反恐形勢更趨惡化。<sup>37</sup>美國對伊拉克的侵略，給予聖戰運動新的動力，讓聖戰士可以呼籲全球穆斯林共同起來反抗異教徒的美軍。在美軍侵略與佔領伊拉克之前，號召穆斯林起來反美的大義名分，主要是以色列與巴勒斯坦的衝突，另一個則是美軍駐屯沙烏地阿拉伯被視為對伊斯蘭的巨大侮辱。再者，聖戰運動的領導人也譴責美國主導聯合國對伊拉克實施禁運制裁的行動，導致伊拉克人民的苦難。在這些背景之下，當伊拉克遜尼派以伊斯蘭名義對攻入並佔領伊拉克的美軍進行游擊攻擊時，全球大多數穆斯林均視其為正當行動。此外，伊拉克戰爭也製造了另外一位聖戰運動的新明星，就是札爾卡伊（Abu Musab

<sup>34</sup> 楊灝城，〈穆巴拉克政權應對國內恐怖主義之策略〉，《西亞非洲》，（2005年第6期），頁27-28。

<sup>35</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁295。

<sup>36</sup> 涂龍德，〈伊斯蘭原教旨主義極端勢力的全球化〉，頁51。

<sup>37</sup> 邵峰，〈恐怖活動何時休〉，《百科知識》，（2005年8月），頁8。

al-Zarqawi)，<sup>38</sup>在此之前，札爾卡伊在全球伊斯蘭聖戰運動中沒沒無名，但伊拉克戰爭之後，札爾卡伊的名號非常響亮，知名度直逼賓拉登。

伊拉克戰爭和美國的霸權主義政策給國際恐怖主義勢力提供了加強恐怖活動的「理由」和機會，促使極端主義的擴散、極端勢力的活躍。伊拉克戰爭使「基地」組織和塔利班武裝得到喘息、恢復和發展的機會，「基地」組織的一些骨幹分子還秘密潛入其他國家，成為這些國家恐怖組織骨幹和恐怖活動的「火種」，不斷以「革命」和「聖戰」為口號，發動恐怖襲擊。伊拉克戰爭的最大後果是使得伊拉克取代阿富汗，成為恐怖分子的棲身之處。<sup>39</sup>如果說，阿富汗戰爭具有反恐意義，那麼，伊拉克戰爭不僅不是反恐戰爭，而且是把恐怖主義引入伊拉克的戰爭，導致恐怖襲擊事件大幅度上升。

美國在伊拉克的行動，也促使許多小型伊斯蘭聖戰士團體展開自己的行動，主要表現在針對美國及其盟友的打擊，凡是支持美國發動對阿富汗、伊拉克戰爭和佔領的國家都成為恐怖主義的戰場，幾乎都會受到國際恐怖主義的瘋狂襲擊或威脅。最嚴重者如西班牙、沙烏地阿拉伯、土耳其、巴基斯坦、英國和埃及等。伊拉克成為全球聖戰運動的新中心戰場，<sup>40</sup>吸引著全球各地的聖戰士伺機前往，就像先前的阿富汗所扮演的角色一樣。

## 貳、「伊斯蘭聖戰士」的全球化演變

在 20 世紀 80 年代，阿富汗對抗蘇聯入侵的武裝抵抗中活躍著一支引人注目的隊伍，即來自世界各地的伊斯蘭國家聖戰者，他們也被稱為「全球伊斯蘭聖戰士」，從此，「聖戰」進入另一個令人怵目驚心的時代。

時至 21 世紀的今天，全球伊斯蘭聖戰士已由當初的第一代發展到第三代。第一代聖戰士，主要是指 20 世紀 80 年代阿富汗戰爭時期在阿參加對蘇聯軍隊作戰的來自全球數十個伊斯蘭國家的穆斯林聖戰者。他們大多數來自阿拉伯國家，因此又被稱為「阿拉伯阿富汗人」。這批聖戰者數量龐大，最多時達 10 萬之眾。這批

<sup>38</sup> 張錫模，〈「基地」的興衰起落〉，頁 44。

<sup>39</sup> 邵峰，〈恐怖活動何時休〉，頁 8-9。

<sup>40</sup> 張錫模，〈「基地」的興衰起落〉，頁 44。

人中包括後來赫赫有名的奧薩瑪·賓拉登、艾曼·扎瓦希里、謝赫·塔西爾·阿不都拉 (Sheikh Taxier Abdullah)、奧麥爾·阿卜杜勒·拉赫曼 (Aomaier Abdul Lachman) 等。

值得注意的是，第一代聖戰士的經歷對後繼者產生持久而重要的影響。第二代聖戰士，主要是指上世紀90年代參加波黑戰爭、車臣戰爭、塔吉克斯坦內戰以及阿富汗內戰的境外穆斯林聖戰士。<sup>41</sup>這批聖戰士相當一部分來自「阿拉伯阿富汗人」，他們在阿富汗聖戰後又迅速投入到了波黑、車臣等地的聖戰，而留在阿富汗的許多人又與塔利班一起參與阿內戰。

第三代聖戰士，主要是指2003年伊拉克戰爭後活躍於伊拉克的境外聖戰士。由於他們大多來自阿拉伯國家，又被稱為「阿拉伯伊拉克人」。第三代聖戰士的出現，與911事件後美國推行全球反恐戰爭緊密相關。伊拉克戰前，「基地」組織就開始籌畫將聖戰重心轉移到伊拉克這一中東的心臟地帶，並開始對人員進行有組織的轉移，因此戰後很快就開始了針對美軍的聖戰，欲將伊拉克變成繼阿富汗之後的新的聖戰大本營和主戰場。不過，自2007年以來，由於美軍加大打擊力度，以及以「安巴爾覺醒運動」(Anbar Awakening Council)<sup>42</sup>為首的伊拉克部族對「伊拉克基地組織」的反手一擊，境外聖戰士在伊拉克的生存環境日益艱難，開始出現了向阿富汗回流和向中東其他國家外溢的跡象。

2008年7月，美國西點軍校反恐研究中心根據美軍從伊拉克戰爭繳獲的大量有關「伊拉克基地組織」的文獻資料，發表一份有關在伊拉克作戰的境外聖戰士的專題研究報告。報告中的描繪反映出第三代全球伊斯蘭聖戰士的特徵。<sup>43</sup>

#### 第一、高度年輕化。

<sup>41</sup> 唐志超，〈「聖戰者」—從第一代到第三代〉，《世界知識》，(2008年第19期)，頁34。

<sup>42</sup> 2006年9月，得到了美國資助的「安巴爾覺醒運動組織」在伊拉克宣告成立。它既無政治目標與理念，也沒有政黨框架；它只有一個目的，那就是打擊「基地組織」。一群遜尼派的部落成員，對「基地組織」迫害沒有參與襲擊什葉派與美國人的遜尼派穆斯林感到極端厭惡，便創建了這一組織，以伊拉克遜尼派腹地安巴爾省為名。亞洲時報在線，(2007年11月24日)，

[http://www.atchinese.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=42862&Itemid=110](http://www.atchinese.com/index.php?option=com_content&task=view&id=42862&Itemid=110)

<sup>43</sup> 轉引自：唐志超，〈「聖戰者」—從第一代到第三代〉，頁35。



在伊拉克的絕大多數境外聖戰士都屬於「80後」一代，美軍繳獲的一份檔案顯示，在伊拉克的境外聖戰士大多出生於1982年，平均年齡24~25歲。年齡最大的出生於1952年，最年輕的出生於1991年6月（剛滿15歲）。相比較，第一代聖戰士年齡大多在30歲以上。

第二、多為阿拉伯遜尼派。

在阿富汗戰爭時期，阿拉伯人是境外聖戰士的絕對主力。美國國會的資料顯示，戰場初期，估計有3500名阿拉伯聖戰士，到中期則驟升至16000人，到了1989年戰爭結束時，伊斯蘭聯盟中有4000多境外聖戰士，其中來自埃及、阿爾及利亞和沙特的聖戰士占了相當大比例，其中阿爾及利亞可能達3000~4000人，埃及1000人左右。而據檔案顯示，伊拉克的境外聖戰士分別來自21個國家，中東阿拉伯國家仍是主體。從教派來看，絕大多數屬於遜尼派。

第三、更擅長借助高科技手段進行恐怖活動。

與第一、二代主要從事傳統作戰或游擊戰相比，第三代聖戰士更擅長運用自殺性襲擊、IED炸彈<sup>44</sup>等當代恐怖主義手法。當年，在阿富汗和波黑，來自境外的伊斯蘭聖戰士多單獨組建獨立縱隊，成編制地進行作戰。現在，恐怖手段成爲聖戰士的主要作戰方式，這既顯示了作戰環境的不同，也顯示了聖戰者自身的演化。很多聖戰士來伊拉克的目的就是充當「人體炸彈」，很多人在赴伊之前就與「伊拉克基地組織」簽署了志願充當自殺性襲擊者的合同。第三代聖戰士對高科技運用上具有老一代聖戰士所不能比擬的優勢，尤其是現代資訊技術如網際網路的應用上。對他們而言，網際網路不僅是組織聯絡和通訊的主要平臺，也是接受聖戰思想灌輸的主要路徑。第三代聖戰士大多具有較高的學歷，擁有較好的生活條件。而第一、二代聖戰士中，只有少數的領導群體才擁有高學歷，基層聖戰士學歷不高，多來自窮困的伊斯蘭國家。<sup>45</sup>

第四、宗教色彩上存有差異。意識形態上，三代聖戰士雖然都強調聖戰，但宗教色彩上存有差異，成爲聖戰士的路徑也各有不同。

<sup>44</sup> 簡易爆炸裝置：Improvised Explosive Device，即俗稱之土製炸彈。

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%B0%A1%E6%98%93%E7%88%86%E7%82%B8%E8%A3%9D%E7%BD%AE>

<sup>45</sup> 唐志超，〈「聖戰者」——從第一代到第三代〉，頁36。

這主要體現在幾個方面：其一，第一、二代聖戰士對宗教較為虔誠，多是伊斯蘭極端分子，而第三代聖戰士相對宗教意識淡薄，他們中很多人之所以參加聖戰是出於對美國侵略伊拉克的憤怒或是對自身或自己所屬族群地位低下等情形的不滿，<sup>46</sup>同時受到媒體上有關伊拉克戰爭場面的刺激。其二，雖然第三代的主要聖戰對象是美國、以色列以及西方，但他們對連帶傷及穆斯林也無所顧忌，尤其是穆斯林平民。在伊拉克，「伊拉克基地組織」日益眾叛親離，很大程度上是由於其殘忍地傷害伊拉克平民行為遭到了廣大伊拉克人的反對，甚至面臨伊拉克遜尼派與美軍攜手對付聖戰士作戰的局面。這一點同阿富汗戰場聖戰士與當地居民相對融洽的關係有著天壤之別。其三，第一、二代聖戰士參戰前大多接受了他人的動員、教化，而第三代聖戰士中相當多是通過網路、媒體獲取資訊，自己單獨完成向聖戰士轉化過程的。而且，第一、二代聖戰士參戰前，大多在宗教學校和武裝訓練營地進行了學習、培訓，他們有較強的組織性和集體意識，而第三代聖戰士大多是在網路上和家中完成了這一過程，自行籌資，自行訓練，並在抵達聖戰目的地後直接參戰，有較強的獨立性和個體意識。<sup>47</sup>

第五、外部支援環境和聖戰對象不同。

從外部支援環境和輿論環境看，在阿富汗戰爭期間，境外聖戰士得到了美國、巴基斯坦以及沙烏地阿拉伯等阿拉伯國家政府和軍情機構的支持。美中情局就為聖戰士提供了大量資金、武器裝備以及進行培訓。為吸引全世界聖戰士到阿富汗，美國還在紐約等地開設了十多個聖戰志願者接待站，然後把他們輸送到阿富汗戰場。波黑內戰中，境外聖戰士也得到了西方以及伊斯蘭國家的默許，一些政府和非政府組織公開或暗中提供了支援。但是在伊拉克戰場，境外聖戰士的處境與第一、二代聖戰士面臨的不同，一方面，原先的支持者和盟友變成了敵人或反對者，另一方面，聖戰士早先擁有「志願者」光環，但現在則成了世人眼中的恐怖分子。<sup>48</sup>從聖戰對象看，第一代聖戰士的對手是蘇聯以及親蘇聯的阿富汗政權；第二代全球聖戰士的對手則是西方以及一些被認為是反伊斯蘭的政權，如波

<sup>46</sup> 李環，〈淺析歐洲的「伊斯蘭挑戰」〉，《現代國際關係》，（2009年第9期），頁17-18。

<sup>47</sup> 巨克毅，〈歐洲恐怖主義的發展特色與挑戰〉，

〈[www.pf.org.tw:8080/FCKM/DownloadFileService?file\\_id](http://www.pf.org.tw:8080/FCKM/DownloadFileService?file_id)〉，頁3。

<sup>48</sup> 張錫模，〈基地的興衰起落〉，《當代》，第216期（2005年8月），頁40。

黑塞族、阿富汗的世俗政府；第三代全球聖戰者的主要聖戰對象是美國、以色列、西方，以及親西方的穆斯林政府。

### 叁、伊斯蘭「聖戰」全球化的特徵

恐怖分子日益猖獗的主要原因是當今世界的全球化負面影響。全球化提高了隱藏的組織使用暴力和引起國際社會關注的能力。現代通訊方式使得恐怖組織得以相互勾結，資金全球流動使世界某一地區的組織在幾小時或幾天內就可以得到位於其他地區組織的資金援助。所以正如國際社會正聯合起來分享情報和制訂共同戰略應對恐怖主義問題那項，不同社會中的極端組織及其邊緣分子以增強其相互支援以及資訊與資金共享的能力。全球化本身，特別是他所引起的不同社會中不同類行人們的不滿，越來越成爲恐怖主義根源。<sup>49</sup>

伊斯蘭主義的全球化包含幾個不同的層面：1、伊斯蘭教本身作爲一種跨國文化因素；2、以穆斯林爲主的國家建立一種跨國的聯盟，如伊斯蘭會議組織等；3、一些伊斯蘭主義組織本身的跨國性以及伊斯蘭主義組織之間的跨國聯繫，如穆斯林兄弟會、哈馬斯、基地等；4、伊斯蘭主義作爲一種全球性的意識形態，號召全球穆斯林的團結以進行世界性革命。其中，第四點最爲重要，也是當今伊斯蘭主義全球化最突出的表現。<sup>50</sup>

#### 一、伊斯蘭「聖戰」活動越趨激進化

冷戰後，中東伊斯蘭激進組織暴力行動的目標和手段都有了新的變化。它們拋棄了「要更多人看，並不要更多人死」的傳統方式，而越來越體現出「既要更多人看，也要更多人死」的殘暴性質。它們追求的效果主要包括以下三點：<sup>51</sup>

第一、追求轟動效應。在各類暴力事件中，更多採用人體炸彈和汽車炸彈來實施自殺性爆炸事件。他們既選擇自己憎恨的和對抗的物件爲目標，又選擇人數

<sup>49</sup> 索哈里等，〈恐怖主義與非傳統安全〉，《科學決策月刊》，（2008年2月），頁28。

<sup>50</sup> 劉義，〈「伊斯蘭主義」：全球主義、社會運動及其意識型態〉，《阿拉伯研究》，第1期（2009年1月），頁26。

<sup>51</sup> 陳敏華，〈當代中東伊斯蘭激進組織的暴力行爲研究〉，《阿拉伯世界研究》，（2008年第3期），頁55-56。

眾多的地點和時間，通過「驚人」的方式去博取最大的公眾效應。他們的直接目的是讓當權者和世人來關注他們的憤怒感受或達到推翻政府等目的。

第二、追求轟動的恐怖效果。有時候他們針對同一目標或同一城市，同時進行多起爆炸活動：如2005年7月7日的英國倫敦連環爆炸，從上午8時50分到9時40分，倫敦3個地鐵站和1輛公共汽車發生連環爆炸。7月21日中午，倫敦3個地鐵站又相繼發生爆炸。<sup>52</sup>2008年11月26日晚間至27日凌晨，印度最大的海港城市及商業、金融中心孟買，在同一時間內有10個不同目標，從豪華的泰姬瑪哈飯店、奧布羅伊飯店，到被列入世界文化遺產的孟買中央總站、醫院乃至員警總部等10處重要地點，幾乎同時遭遇連環襲擊。<sup>53</sup>另一種暴力展現方式則是在不同國家同時進行連環爆炸，如2003年5月12日，沙烏地阿拉伯利雅德3處西方人居住的社區，同時遭到4起自殺性汽車炸彈攻擊。同一天，車臣首府政府辦公樓與俄聯邦安全局駐車臣總部也遭到汽車炸彈襲擊。5月14日，俄車臣再次發生自殺性炸彈攻擊事件，一名女性自殺性爆炸者在當地宗教節日活動中引爆身上的炸彈。5月16日，摩洛哥卡薩布蘭卡，包括比利時領館、西班牙人之家、猶太人俱樂部等在內的目標，相繼發生了5起爆炸事件。這種暴力範式獲得了「暴力活動四起」的恐怖效果。

第三、追求政治和經濟效果。從2004年馬德里「311」血案<sup>54</sup>的結果來看，這次暴力行動達到了激進組織預期的目標：他們對西班牙人民黨政府執行親美路線的報復動機，以及對西班牙新政權的威脅動機均獲得滿足。2005年英國倫敦「77」連環爆炸案，當時不但造成英國股市、原油交易價格、美元交易價格均大幅下跌，並連帶美國及歐洲其他各國相關項目之交易亦下跌，牽動全球經濟。由幾次事件來看，瞄準金融中心的經濟神經中樞已成為恐怖主義的新形式。從這點來看，恐怖主義已變得像偏愛死亡人數一樣偏愛造成的事實。削弱消費者信心和

<sup>52</sup> 邱增志，〈倫敦地鐵爆炸案記實〉，《刑事》，（2008年3、4月），頁53。

<sup>53</sup> Bruce Hoffman，〈The Mumbai Attacks 孟買遭襲〉，閻英譯，《英語文摘》，（2009年1月），頁10。

<sup>54</sup> 2004年3月11日針對西班牙馬德里市郊火車系統的恐怖主義炸彈襲擊。在這次恐怖襲擊中，歹徒共裝置13枚炸彈，引爆10枚，共造成191人死亡，2,050人受傷。當時正值西班牙舉行全國大選時期，導致原本可望連任的執政黨失利，而贏得勝選的社會黨在執政後執行其由向人民保證的：將駐伊拉克軍隊全數撤回。請參閱：〈西班牙火車連環爆 至少190人死〉，<http://www.libertytimes.com.tw/2004/new/mar/12/today-int1.htm>（2010.11.1）；張錫模，〈「基地」的興衰起落〉，頁45。

投資、使上班族對日常通勤感到恐懼、阻礙來自外國的旅遊已成為恐怖分子策略的主要部分。<sup>55</sup>

行為體的行為目標是其動機的構成要素之一，目標是具體行動所追求的預期效果，動機是推動行為體行動的驅動力。但在特定條件下，二者可能相互轉換，即動機轉化為目標，目標轉化為動機。一般而言，目標越清晰，就越容易轉化為動機。有的激進組織實施的暴力行動所針對的目標非常具體和清晰，因而其動機與目標的轉換相對頻繁，經常出現目標就是動機，動機就是目標的情況。但是更多的暴力行動，其動機是隱藏在目標之後的。<sup>56</sup>如紐約「911」事件、馬德里「311」事件、倫敦「77」事件，其行為目標是指向美國、西班牙和英國，但其動機卻是政治驅動和權力驅動。隨著激進組織的不斷發展，其活動能力也不斷增強，目標與動機難以區別的暴力行動越來越多。總之，國內外社會環境中的各種現實因素建構了中東伊斯蘭世界在國際社會結構中的邊緣化身份，當他們的利益訴求得不到滿足時就會感到不平和焦慮；如果這種不平和焦慮逐步積聚且得不到釋放，就會轉化為憤恨，而行為體就會追究造成社會壓力的責任，並尋找擺脫壓力的方式；如果行為體感覺到這種社會壓力的消除是毫無指望的，那麼它就會走向極端，甚至尋找暴力方式來掙脫壓力。

## 二、全球化的特徵

任何一處恐怖主義的成功，都是全世界每一處恐怖主義的成功。當代恐怖主義無法撤回其對國家衝擊的影響，恐怖主義已經國際化。伊斯蘭「聖戰」在這樣一個全球化型態戰場，並非社會單一的問題，它深深影響全球。<sup>57</sup>

### （一）不受地緣的限制<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Bruce Hoffman, 〈The Mumbai Attacks 孟買遭襲〉，聞英譯，《英語文摘》，（2009年1月），頁12。

<sup>56</sup> 中國現代國際關係研究院反恐怖研究中心，《2006年國際恐怖主義與反恐怖鬥爭年鑒》，（北京：時事出版社，2007年），頁325。

<sup>57</sup> 陳佩修，〈國際恐怖主義發展與東南亞安全情勢的演化〉，《全球政治評論》第13期（2006年1月），頁28。

<sup>58</sup> 陳佩修，〈國際恐怖主義發展與東南亞安全情勢的演化〉，頁27。

恐怖主義本就是「全球連結」的現象，另一個需注意重點是恐怖主義的地權焦點是虛幻的。恐怖組織的據點是一個動力的本體，但是只注意其動力焦點的改變會忽略其動機、機動性、訓練、裝備和恐怖份子的動力。簡單的說就是忽略其「信念」。意識型態受到全球化的影響而擴張恐怖主義的信念，這才是其主要動力所在。正由於其可超越物體距離的侷限，可選擇的攻擊目標幾乎是無限多，也更難以防範<sup>59</sup>。目前可以就其以製造的各種行動看出，其襲擊的目標不再侷限於其據點附近的目標，如外國大使館、美軍駐地，或是西方遊客聚集的飯店、餐廳，而是遠赴國外，選定目標來執行其行動。

### （二）絕對的毀滅性<sup>60</sup>

根據 Bruce Hoffman 的說法，當前恐怖主義活動與過去的差異，主要來自於其純粹的毀滅性。這在 911、馬德里、倫敦等多件恐怖攻擊事件中展現得一覽無遺。在全球互賴性日益提高的現況中，爲了達到宣傳組織及其目的、訴求，它需要尋找一種合適的管道來傳遞訊息，媒體就扮演這種角色。<sup>61</sup>而爲了吸引國際媒體注意來凸顯效果，恐怖活動越趨戲劇性與毀滅性，隨著觀眾不斷增加，也更多元化、國際化。<sup>62</sup>這可以呼應前述之「既要更多人看，也要更多人死」的性質，將其訴求展現在世人面前。

### （三）網際網路的攻擊運用<sup>63</sup>

基本上，全球化的推動力量主要來自於資訊科技或科技資訊。隨著資訊技術的發展及其爲有心人士之廣泛運用，已對國家安全構成了嚴重威脅。網際網路可經由七種方式的使用：蒐集資料、成員串連、招募與動員、指令與資訊提供、計

<sup>59</sup> 張家棟，《全球化時代的恐怖主義及其治理》，頁 230。

<sup>60</sup> Bruce Hoffman, "The Emergence of the New Terrorism", in Andrew Tan and Kumar Ramakrishna, eds., *The New Terrorism-Anatomy, Trends and Counter-Strategies*, (Singapore, Eastern Universities Press, 2002), 30-49. 轉引自陳佩修，〈國際恐怖主義發展與東南亞安全情勢的演化〉，頁 35。

<sup>61</sup> 夏路，〈淺析因特網對恐怖主義「暴力因素」的影響〉，《社會主義研究》，（2006 年第 4 期），頁 112。

<sup>62</sup> Martha Crenshaw, "The Causes of Terrorism", *Comparative Politics*, Vol. 13, No. 4, (1981): 386. 轉引自：林泰和，〈國際恐怖主義研究—結構、策略、工具、資金〉，《問題與研究》，第 47 卷第 2 期（2008 年 6 月），頁 135。

<sup>63</sup> 宣邦東、郎生文、尤興飛〈信息恐怖主義淺探〉，《國防科技》，（2005 年 3 月），頁 60。

畫與協調、募集資金、攻擊其他恐怖份子。<sup>64</sup>例如在911事件後，許多研究發現：國際網際網路在恐怖攻擊中扮演非常關鍵的角色，例如情報的蒐集、不同組織的成員藉以相互溝通、協調與執行攻擊等；美國聯邦調查局的資料也指出，911事件的劫機者對網際網路的使用相當嫻熟，他們至少利用網路買了九張機票，並偷取社會安全號碼以偽造汽車駕照。<sup>65</sup>

另外，網路攻擊也會發生在網路空間，這是因應網路科技發展而產生的新型攻擊工具，就是大家熟知的「駭客」、「電腦病毒」等攻擊方式，不但效果強大，且不易控制。<sup>66</sup>我們必須充分認清資訊技術遭恐怖主義運用的危害性，首先需要瞭解資訊技術易遭利用的主要條件：

#### 1、資訊網路的開放性與脆弱性是客觀條件

首先，資訊網路與生俱來的開放性與易用性，在給用戶帶來方便的同時，也給了恐怖分子以可乘之機。恐怖分子可隨時隨地以普通用戶的身份進行通信聯繫，散播恐怖消息，制造惡性病毒，實施恐怖行爲。賓拉登領導的「基地」組織，雖然成員遍佈世界各地，但通過網路等資訊化的手段卻能有組織的實施恐怖行爲。其次，資訊網路的脆弱性，也易使其成爲被攻擊的目標。資訊網路賴以存在的作業系統都建立在資料結構原理及各種演算法的基礎上，任何系統和防線都能找到缺點和漏洞。另外，通信干擾、信號阻斷、信號轉換、資訊竊取、資訊破譯、資訊外泄、通信監聽等技術的發展，也使通信技術本身的漏洞增多。這些都會給資訊恐怖主義以可乘之隙。綜言之，資訊網路的脆弱性是由網際網路的全球性、開放性、共享性和快捷性等特性決定的。

#### 2、尋找更加有效的恐怖襲擊手段是主觀條件。

傳統的恐怖分子通常採取爆炸、暗殺等化學襲擊等方式，需要承擔很大的風險，使用網際網路科技則不然；首先，他們可利用各種網路進行恐怖宣傳、發布恐怖活動資訊、募集資金、協調行動等。如「基地」組織就通過網際網路發送電子郵件和電子佈告的方式，使其成員可以不必冒著被抓獲的危險而自由交換信

<sup>64</sup> 張維平，〈初探網路恐怖主義〉，《國境警察學報》，(2007年12月第8期)，頁277-282。

<sup>65</sup> Gabriel Weimann, *Terror on the Internet- The New Area, the New Challenges*, (Washington D. C. : United States Institute of Peace Press, 2006), 3-4.

<sup>66</sup> 林泰和，〈國際恐怖主義研究—結構、策略、工具、資金〉，頁136。

息。其次，資訊恐怖主義者利用資訊襲擊手段，可以在短時間內導致對方網路癱瘓，給其造成巨大的損失，更得以超脫時間和空間的限制，除了直接影響、威脅其針對地區人民的身家安全，更具有長時間的威脅性。

#### （四）網絡組織無限延伸<sup>67</sup>

以基地組織為例，他們在世界各地共同策劃一個恐怖活動，透過網際網路和電子郵件相互傳達訊息，策劃恐怖活動，賓拉登可以視之為「恐怖活動執行長」（terrorist CEO）。「我們正經歷一場戰鬥，而這場戰鬥的大部分是在媒體上進行的。我們正處在一場爭奪人心的媒體戰中。」這是「基地」組織的二號人物扎瓦希里對新形勢的判斷。資訊通信技術的發展既為恐怖組織提供了可乘之機，又成為它們的「聖戰好幫手」。

近年來恐怖組織從一開始把網際網路作為「傳聲筒」、引起世界關注以及營造恐怖氣氛的工具，逐漸發展到在網際網路上發起有目的、有意識、有組織的宣傳運動，建立起一個遍及全球的多層面網路宣傳網，製作和傳播各種精心準備、形式多樣的宣傳材料，藉以收買人心，拉攏追隨者，培養後備力量。網際網路還有一個非常重要的功能，它讓一些極端的伊斯蘭分子可以輕鬆學到之前只能通過海外訓練營才能獲取的專業知識和實施恐怖活動的技巧，並提供聯繫的管道。

一般情況下，培養一名合格的極端伊斯蘭分子要經過四個階段：「激進化前期」、「自我認同」階段、「灌輸」階段和「聖戰化」階段。網際網路在其中發揮了至關重要的作用。越來越多的狂熱的年輕人被吸引參與到這種所謂的「虛擬社會運動」中，通過這種互動交流改變了信仰，聲稱要成為恐怖分子，這種「自我招募」的過程就可在家裏完成。可見，通過互聯網這一便捷的工具，吸引更多年輕人參加是恐怖組織的主要目標。例如「全球伊斯蘭媒體陣線」（Global Islamic Media Front, GIMF），表面上與「基地」組織沒有正式聯繫，但它通過各種渠道不斷進行滲透，刊登多語種的宣傳材料，並針對不同國籍、教育背景和年齡的人群製作相應的宣傳內容，包括網路雜誌、演講稿和軍事行動錄影等，散佈灌輸極端思想。此外，網路聊天室或論壇正「補充甚至取代清真寺、社區中心和咖啡館」，

<sup>67</sup> 唐嵐，〈恐怖組織「聖戰」新戰場〉，《世界知識》，（2009年8月），頁58-59。



成爲招募人員和進行激進活動的場所。進入這些聊天室必須經過重重身份確認，討論的話題也受到限制，幾乎不允許出現異端言論。一旦被聊天室接納，用戶之間可以進行相互聯繫，也可以進入全球暴力伊斯蘭虛擬網路。值得關注和令人擔憂的現象是，女性在其中變得越來越活躍。<sup>68</sup>

#### （五）「本土成長」的恐怖威脅

對美歐等國來說，恐怖組織的「互聯網運動」禍害無窮。它們把黑手伸向了這些國家內部，對普通民眾進行「洗腦」，極端思想、伊斯蘭教義等已經開始慢慢生根、發芽、開花，甚至還結了果。例如，2005年7月7日發生的倫敦地鐵爆炸案，事後這些自殺炸彈客的身份揭曉，震撼整個英國社會，因爲他們是生於斯長於斯的巴基斯坦裔英國公民，成長的區域和激進的回教組織全無關連。<sup>69</sup>近幾年來，美國公民策劃、發動的「聖戰化」了的恐怖活動案件屢屢發生，其與伊斯蘭世界之間的衝突尚未解決，而內部不安威脅又粉墨登場。「本土成長」的網路威脅極有可能慢慢發展成美國的心腹大患。令人擔憂的是，這些「隱形」的激進分子和「聖戰士」就像定時炸彈一樣散佈在美國各地，人們不知道它們什麼時候會被引爆，也不知道它的威力會有多大。

「本土成長」的恐怖威脅引起了美國國會以及聯邦調查局、國土安全部等政府部門的高度重視。僅2008年5月前後，參議院「國土安全和政府事務委員會」就對此問題連續召開了五次聽證會。2008年12月，美國國土安全部發表的《2008～2013年國土安全威脅評估》內部報告指出，由於網上招募越來越便利，美國內極端伊斯蘭組織的數量亦將不斷增多，將湧現一群「年輕的、自我認同的、渴望採取暴力行動的穆斯林『恐怖組織超級崇拜者』」。未來五至十年，這些「崇拜者」極有可能夥同「基地」等恐怖組織直接發起或煽動針對美經濟系統的網路攻擊。<sup>70</sup>但如何防範「內鬼」、切斷內外勾聯，美國似乎一時間也難謀良策。

#### （六）金融體系成爲跨國恐怖活動調度資金（洗錢）之利器

<sup>68</sup> David Cook, "Women Fighting in Jihad?," in *Female Terrorism and Militancy*, ed. Cindy D. Ness, (London and New York: Routledge, 2008), 37-48

<sup>69</sup> Jarret M. Brachman, *Global Jihadism: Theory and Practice*, (New York: Routledge, 2009), 177-182.

<sup>70</sup> 唐嵐，〈恐怖組織「聖戰」新戰場〉，頁59。

現代金融系統使世界金融資本在瞬間流動，不僅為合法商業活動提供便利，同時，也使犯罪分子可以通過現代電腦科技在瞬間移轉鉅額資金。據洗錢活動多依附一國乃至全球金融系統的漏洞，造成的巨大金融、經濟危害，令各國政府難以漠視。國際貨幣基金組織(IMF)就此指出：「洗錢是一個全球關注的問題。它威脅金融系統的整體性，可能破壞金融系統的有效功能。」<sup>71</sup> 利用金融系統進行洗錢已經成為現代洗錢活動、特別是二十世紀八十年代以來國際洗錢活動的特徵。美國政府調查 911 恐怖襲擊案中所動用的資金大約 50 萬美元，與之有聯繫的金融交易多達 26 筆，包括匯款、攜帶現金和信用卡支付等利用金融機構國際轉帳或購買金融商品。其中，約 10 萬美元是恐怖組織從波斯灣海灣地區的國際金融中心阿拉伯聯合酋長國 (United Arab Emirates)<sup>72</sup> 轉移到美國賬戶上，其餘 40 萬美元是恐怖分子透過旅行支票帶入的現金。

一般而言，其資金流動與資金供給可分成三種方式：<sup>73</sup>

#### (1) 透過洗錢與國際銀行體系

他們的資金有許多來自非法所得或手段（例如阿富汗的海洛因）；他們喜歡在中央政府控制較薄弱的區域，尤其是貪污嚴重的區域，透過國際金融體系，特別是往來銀行（correspondent banks）從事非法金融活動。<sup>74</sup> 而伊斯蘭國際恐怖組織最常運用的方式是透過慈善組織籌措資金，或是做為金錢流通的導管，此種資金最大的來源就是伊斯蘭教五大支柱之一的「札卡」(Zakat)。<sup>75</sup> 這些伊斯蘭組織最具代表性的是「國際伊斯蘭紓困組織」(International Islamic Relief Organization, IIRO)，蓋達組織即曾透過其資助菲律賓的阿薩耶夫及車臣的聖戰士組織。這些

<sup>71</sup> 李禮仲，〈國際防制洗錢之新趨勢—防堵恐怖分子利用全球金融機構〉，《國政分析》，2005 年 4 月，頁 3。http://old.npf.org.tw/PUBLICATION/FM/094/FM-B-094-004.htm (2010.11.1)

<sup>72</sup> 阿拉伯聯合酋長國：阿布達比 Abu Zaby (Abu Dhabi)，阿曼 Ajman (Ajman)，富加瑞 Al Fujayrah (Fujairah)，沙查 Ash Shariqah (Sharjah)，杜拜 Dubayy (Dubai)，烏阿爾奎汪 Umm al Qaywayn (Umm al-Qaiwain)，及卡麥 Ra's al Khaymah (Ras al-Khaimah)。〈阿拉伯聯合酋長國簡介〉，http://ihouse.hkedcity.net/~hm1203/links/u-arab-emirates.htm

<sup>73</sup> Valpy FitzGerald, "Global Financial Information, Compliance Incentives and Terrorist Funding", *European Journal of Political Economy*, Vol. 20 (2004): 389-393.

<sup>74</sup> R. Barry Johnston and Oana M. Nedelescu, "The Impact of Terrorism on Financial markets", *Journal of Financial Crime*, Vol. 13, No. 1 (2006): 18.

<sup>75</sup> 伊斯蘭教義期望每一個穆斯林捐出所得的 2.5% 作為慈善組織的經費，即為「札卡」，其為一種個人對社會的貢獻，被認為是伊斯蘭社會，貧者對富者的一種主張，且是在不同人口結構中，維持社會均衡的一種機制。

慈善捐款大部分一開始是合法資金，只有在資助相關極端恐怖活動之後，才會變成非法。

### (2) 非正式的金融管道

所謂的貨幣轉換網絡 (money transfer networks, MTNs) 亦常被利用為其資金流通的方式，特別是沒有管制或非正式的金融監督，常為恐怖組織濫用；其中最著名的是伊斯蘭激進恐怖組織常用的「哈瓦拉」(hawala)。「哈瓦拉」字面的意義即為「匯款」：匯款人把款項交給一個中繼站(通常是一個商店後面的辦公室)，負責人將收到的匯款交由國外聯絡人以當地貨幣支付給收款人。「哈瓦拉」之所以成為受歡迎的金融交易方式，主要原因是其交易系統較快捷且值得信賴。另外，此方式可將金錢會到更多目標，相較於正式且有執照的金融機構，可以有較好的匯率與較低的手續費。根據國際金融機構估計，全球每年使用「哈瓦拉」匯款的金額估計超過兩兆美元，約佔全球交易額的2%。<sup>76</sup>再者，此「哈瓦拉」匯款方式透過網際網路的科技，變得更快且更有效率。

### (3) 境外金融中心

隨著全球化的深化與擴大，國際資本的流動性遞增，使得恐怖組織與犯罪團體的資金轉移，變得既方便又快速，特別是這些組織間資金的轉移，很容易被所謂的企業節稅或逃稅的資金轉移方式模糊化。境外金融中心能提供顧客隱密性，且能夠提供節稅或逃稅的可能性，且具有極高度的銀行機密性即為其最大賣點。<sup>77</sup>因此，境外金融中心做為全球金融網絡的弱點或黑洞，常成為非法、恐怖組織籌措資金或其他洗錢機制運用的關鍵點。除此之外，這些境外金融中心通常不能或不願意遵守國際金融合作與透明性規範，一方面使得其他國家蒙受稅收的損失，<sup>78</sup>另一方面，企業或個人利用境外金融中心危機地，以逃稅為手段，進行洗錢、毒品販賣，以及資助恐怖主義活動。

(七) 在全球化的架構下，其力量更為直接<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Nimrod Raphaëli, "Financing of Terrorism: Sources, Methods, and Channels", *Terrorism and Political Violence*, Vol. 15, No. 4 (2003): 70.

<sup>77</sup> 林泰和，〈國際恐怖主義研究—結構、策略、工具、資金〉，頁 140。

<sup>78</sup> Donato Masciandaro, "Introduction", in Donato Masciandaro (ed) *Global Financial Crime-Terrorism. Money Laundering and Offshore Centres*, (Burlington: Ashgate, 2004), 2.

<sup>79</sup> 陳佩修，〈國際恐怖主義發展與東南亞安全情勢的演化〉，頁 35-36。

恐怖主義的威脅是無結構的、複雜的，變動的且不可預測的。恐怖主義的動力在於武器的擴張。傳統的武器可以稱之為 CBRN 武器，即化學（Chemical）、生物（Biological）、輻射（Radiological）、核子（Nuclear）。隨著科技進步的日新月異，此類大規模毀滅性武器的製造與使用變得更容易，其攻擊的風險也隨之增加。除此之外，大規模毀滅性武器將可成為其遂行政治勒索的工具，因其使用作為攻擊的可能性無法被完全排除，其危害亦難以防範。<sup>80</sup>其襲擊手段的複雜多樣化、打擊目標的多種類、涉及空間的多維性，都將會增大偵破這類複合式恐怖活動的難度。<sup>81</sup>當前的恐怖組織不但可以不使用但卻具有擁有 CBRN 武器的恐嚇威脅力量，這是弱者對於強權的反撲力量，即透過「心理戰」來對付強權，如此更能吸引大眾與媒體的注意力。

## 小結

伊斯蘭文明與西方文明以及世界其他地區聞名的確存在差異、和矛盾，文明衝突不過是意識形態衝突的翻版；西方國家對於來自其他文明常懷著擔心和警惕，在塞繆爾·杭廷頓提出「文明衝突論」之後，此擔心和懷疑更為深切；目前特別針對伊斯蘭文明甚至有「伊斯蘭威脅論」的說法；事實上，冷戰時期各種文明之間就存在著差異、矛盾和衝突，而且會長期存在下去，在冷戰後把文明衝突提到不應有的高度，就會使人感到問題背後的真正目的在於掩蓋西方的政治經濟意圖，更何況全球化是冷戰後美國等西方國家主導的國際經濟市場的發展，而伊斯蘭人民面對所遭遇的影響，大多雖不贊同激進、暴力的手段，<sup>82</sup>然而，伊斯蘭復興運動及原教旨主義思潮的興起，既是對此源自西方現代化過程的否定、批判和抵制，也是對當前全球化潮流所做的強硬回應。

伊斯蘭教做為全球伊斯蘭地區人民深層的精神現象的一個顯著特點是，每當其民族產生危機感時，傳統的宗教信仰就特別容易外化為人的行為，成為價值取向的泉源，甚至會導致一般人難以理解的狂熱行動。其最明顯的表現即為對「聖

<sup>80</sup> 吳東野，〈全球反恐聯盟及相關問題之探討〉，《遠景基金會季刊》，第 4 卷第 1 期（2003 年 1 月），頁 9、頁 24-26。

<sup>81</sup> 宣邦東、郎生文、尤興飛，〈信息恐怖主義淺探〉，頁 61。

<sup>82</sup> 張家棟，〈中東恐怖主義和國際反恐合作現狀〉，《阿拉伯世界研究》，2008 年 11 月第 6 期，頁 29。

戰」的狂熱維護和確切體現了。<sup>83</sup>當代伊斯蘭聖戰的發展藉由全球化的特點向全世界傳播、擴散。然而，伊斯蘭極端、恐怖組織也同樣利用全球化的科技來擴展其組織、輸送資金、武器，增加其遂行極端武裝、暴力活動的力度；相對的，我們也可以透過全球化的優點，利用現代偵聽、監視、識別等技術，增加發現、追蹤相關極端組織的能力，以設計相關的防護，甚至進一步消滅其行動的能力；<sup>84</sup>更希望藉由相互的瞭解、溝通來處理不均衡發展和日益貧窮的難題。西方國家如果能善用其國力、資源來協助伊斯蘭地區的發展，才有可能有效處理伊斯蘭「聖戰」極端激進的趨勢。

西方世界往往忽略伊斯蘭世界豐富的歷史及多元性文明，前述的諸多作為導致伊斯蘭世界對西方國家的疑慮、不滿，甚而是仇視；並不是伊斯蘭原就包含極端或恐怖主義，而是當伊斯蘭世界向西方文明邁進的時候受到排斥、冷淡與不公的對待，當伊斯蘭的宗教屬意與民族主義受到曲解時，才刺激了伊斯蘭世界裡的極端份子與恐怖主義的靠近，才會導致伊斯蘭極端主義對西方社會採取激烈抗爭手段。西方霸權主義、強權政策是導致國際恐怖主義的重要因素，只有當西方社會採取積極措施，調整對伊斯蘭世界的政策，特別是公正的解決以巴問題，才有可能抒解伊斯蘭世界對西方的不滿、憤恨。

---

<sup>83</sup> 馬麗蓉，〈全球化背景下的阿拉伯—伊斯蘭文化認同及其重構〉，《國際觀察》，(2006年第5期)，頁57-58。

<sup>84</sup> 李佩瓊，〈傳統科技視野下的恐怖主義及其應對〉，《西南交通大學學報》，第9卷第5期(2008年10月)，頁111。

## 第五章 賓拉登、「基地」組織與伊斯蘭「聖戰」

「全球伊斯蘭主義作為一種意識形態，自20世紀90年代以來發動了一場全球規模的恐怖主義戰爭。」賓拉登及其領導的「基地」是其中最突出的代表。從這個方面講，全球伊斯蘭主義不僅與伊斯蘭本身相異，而且也與地方或民族國家框架內的伊斯蘭主義相區別。全球性是其最突出的特徵。「全球伊斯蘭主義與整個世界相對立，無論西方還是東方，南方還是北方。」<sup>1</sup>其中，世界革命是其主要的目標。全球伊斯蘭主義不僅反對傳統意義上的西方、殖民主義以及美國的全球擴張，而且反對阿拉伯世界的世俗政權，後者是前者在阿拉伯世界的代理人。在一定程度上，它們比前者更可怕，更應該被打倒，因為它們被看作是腐蝕穆斯林世界的內部叛徒。「全球伊斯蘭主義是一個集中在單一主題上的複合體」，是對穆斯林在過去幾個世紀遭遇的詮釋，完全自我中心化，把所有的不幸都歸結於外在因素。<sup>2</sup>全球伊斯蘭主義的一個重要策略在於，它將所有的地方事件都同整個穆斯林世界的命運聯繫起來，號召穆斯林進行一種全球性的大反擊。

今日伊斯蘭世界有諸多高舉「伊斯蘭」大纛、揮舞「聖戰」旗幟的隊伍（組織），這些組織是利用激進原教旨主義的政治理念和信仰體系，做進一步擴大化和絕對化的解釋，煽動宗教狂熱、吸引追隨者，進而達到其政治目的。<sup>3</sup>如北非：埃及的穆斯林兄弟會（The Muslim Brotherhood）、伊斯蘭解放組織（Hizb ut-Tahrir）、聖戰組織（Al-Jihad，又稱Jihad Group）；<sup>4</sup>中東：巴勒斯坦的哈馬斯（Islamic Resistance Movement - Hamas）、巴勒斯坦伊斯蘭聖戰組織（The Palestine Islamic Jihad, PIJ）<sup>5</sup>，葉門「基地」組織<sup>6</sup>；南亞：塔利班（The Taliban）、

<sup>1</sup> Meghnad Desai, *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror*, (London and New York: I. B. Tauris, 2007), 96-97.

<sup>2</sup> Meghnad Desai, *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror*, 121.

<sup>3</sup> 王冠宇，〈中亞主要伊斯蘭極端組織現況〉，《國際資料信息》，2005年第5期，頁18。

<sup>4</sup> 請參閱：楊恕、續建宜，〈試論伊斯蘭世界非政府宗教政治組織〉，《新疆社會科學》，2004年第5期，頁44-49；金直久主編，《當代宗教與極端主義》，（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁319-324；。

<sup>5</sup> 請參閱：唐志超，〈中東主要伊斯蘭極端組織現況〉，《國際資料信息》，2005年第7期，頁18-27。

<sup>6</sup> 請參閱：方金英、李希若、嚴帥、李偉，〈也門恐怖亂象解讀〉，《現代國際關係》，2010年第1期，頁53-58；唐志超，〈中東主要伊斯蘭極端組織現況〉，頁18-27。

巴基斯坦伊斯蘭黨（The Hizb-E-Islam）；<sup>7</sup>東南亞：印尼伊斯蘭祈禱團（Jemaah Islamiah, JI）、阿布薩耶夫（Abu Sayyaf Group, ASG）。<sup>8</sup>以上僅略舉部分以「聖戰」為名之主要伊斯蘭極端組織、團體。

911事件之後，在美國與其盟國合作實施全球反恐戰爭的情況下，伊斯蘭地區的反西方（美國）情緒卻反而持續高張國際恐怖活動更加猖獗，其主要原因是恐怖份子利用全球化獲得技術和組織的資源，加大其活動力度。<sup>9</sup>本論文希望能藉由瞭解這些極端、激進組織的思想、行為的基礎、特點，最重要的是在當前全球化時代的演變，然而，礙於篇幅的限制，因此選擇最為人熟知的賓拉登及其「基地」組織，做詳細的探究。911發生後的這些年來，各地不斷地有恐怖攻擊的新聞傳出，從土耳其、巴厘島、馬德里、印度到倫敦，恐怖份子似乎並沒有因為全球反恐行動而有所收斂，反而隨著一直無法逮捕到賓拉登，有逐步增加的趨勢。<sup>10</sup>甚至可以看見賓拉登及基地組織，是如何在主戰場之外，開啓使西方國家意想不到的媒體戰，發揮龐大洗腦式的影響力，大量吸收年輕回教徒加入聖戰行列。歷史上有許多主義或是政權的興起，都是靠口語相傳的媒體力量，如劉伯溫編的「燒餅歌」或共產黨用順口溜教育農工民等，都是崛起的手段之一。<sup>11</sup>依目前的情況來看，顯然雙方的媒體戰，明顯地，基地組織或是賓拉登略勝一籌。

911事件後，一種全球性的聖戰網絡正在形成，各地恐怖組織以「基地」組織的名義從事活動。它代表聖戰運動的一種新特點，即組織的分散化和目標的一致化。「基地」組織和賓拉登已成為一種象徵和符號，分散在世界各地的各種伊斯蘭組織與「基地」組織可能並無直接隸屬關係或聯繫，是一種精神上的歸屬感

<sup>7</sup> 請參閱：張四齊，〈南亞主要伊斯蘭極端組織現況〉，《國際資料信息》，2005年第6期，頁20-26；孫國祥，〈南亞恐怖主義情勢及其反恐情勢初探〉，《第二屆恐怖主義與國家安全學術研討暨實務座談會論文集》，2006年，頁46-73。

<sup>8</sup> 請參閱：陳佩修，〈東南亞的恐怖主義演進與安全形勢變遷〉，《東南亞學刊》，7卷2期，2010年，頁63-84；黃鶯，〈東南亞主要伊斯蘭極端組織現況〉，《國際信息資料》，2005年第8期，頁22-27、16；劉復國，〈東南亞恐怖主義對亞太區域安全影響之研究〉，《問題與研究》，第45卷第6期，2006年11、12月，頁89-106；蔡東杰，〈東南亞地區反恐情勢與未來發展〉，《第二屆恐怖主義與國家安全學術研討暨實務座談會論文集》，2006年，頁34-45。

<sup>9</sup> 和平等著，《全球化與國際政治》，（北京：中央編譯出版社，2008年），頁373。

<sup>10</sup> 〈恐怖大亨賓拉登又有新預告：之後將繼續襲擊美國！〉，NOWnews 今日新聞網，<http://www.nownews.com/2010/01/24/11490-2562477.htm#ixzz1BCumprec>

<sup>11</sup> 〈賓拉登的媒體戰〉，公視「觀點360」，

<http://video.google.com/videoplay?docid=-4795408617549543908#>

和共同目標將之聯繫在一起，他們從恐怖攻擊中獲得虛幻的勝利和滿足感，以此維護其所追求的事業和信仰。「基地」組織及其追隨者表現出廣泛的國際性，雖然組織主體依存於某個國家，但其活動往往通過遍佈世界的網絡展開，有很強的流動性，其行動更多受意識型態的驅策，對信仰的追求更勝於對現實利益的考慮。<sup>12</sup>

## 第一節 賓拉登與「基地」組織的創建

20 世紀 80 年代，中東伊斯蘭激進組織進入了新的發展時期：1979~1988 年蘇聯入侵阿富汗期間，基於遏止蘇聯勢力南下和伊斯蘭工同教派的情誼，美、英與沙烏地阿拉伯、巴基斯坦等四國，開始介入阿富汗的抗蘇戰爭。首先，在中東地區建立了一批訓練營，在阿富汗訓練了來自 30 多個國家的大批伊斯蘭「聖戰分子」。賓拉登就曾在利比亞、葉門和蘇丹進過這類學校。在美國的組織培訓和資金援助下，來自沙特、埃及、伊朗、土耳其、巴基斯坦、印尼、菲律賓等 20 多個國家的穆斯林「聖戰士」來到阿富汗，參與抗蘇的「聖戰」活動。蘇聯退出阿富汗後，中東伊斯蘭激進組織沉寂了一段時間。冷戰結束後，美國主導中東地區，伊斯蘭激進組織的活動又趨於活躍並最終爆發了駭人聽聞的 911 事件。

當代恐怖主義的特徵與全球化有相當顯著的關聯，而冷戰後出現的、以「基地」組織為代表的新型恐怖主義，其特徵更可表現此一特性：首先，基地組織的目標並非確定的，而是以美國為代表的世界霸權；其次，基地組織的目標也不是在一個確定的領土上建立一個政治國家，而是要改變國際政治的結構；再次，基地組織不是為建立一個國家體系而準備的，因此也就不需要一個等級結構和嚴格的領導體系，如此即有利於其組成跨國動員的國際恐怖主義網絡。最後，基地組織代表一種跨國認同想像，構成對現有國際秩序的挑戰。基地組織擁有在 50 多個國家內動員邊緣和不滿力量的強大能力，這就是其之所以能夠成功策劃並實施 911 事件的原因。<sup>13</sup>

### 壹、賓拉登簡介

<sup>12</sup> 葉青，〈試析當代伊斯蘭聖戰觀〉，《現代國際關係》，（2006 年第 1 期），頁 17。

<sup>13</sup> 張家棟，《全球化時代的恐怖主義及其治理》，（上海：上海三聯書店，2007 年），頁 21-24。



奧薩瑪·賓拉登，來自於沙烏地阿拉伯的名門望族，1955年出生於沙烏地阿拉伯的吉達，在52個兄弟姊妹之中排行17。他在吉達接受了中小學教育後進入大學經濟管理系學習並獲得學位。他的父母均非沙烏地阿拉伯人—父親家族來自葉門，母親則為敘利亞人—使其在沙國偶有「局外人」之感。<sup>14</sup>

賓拉登的家族來自葉門祖籍地哈德拉馬烏特（Hadramawt），是一片天氣酷熱的沙漠和山區，因為嚴酷的生活條件，居住於此的人們轉向貿易和建築以謀生，賓拉登的家族後來成為沙國富豪，主要就是以建築起家。賓拉登的父親默哈米德·阿瓦德·賓拉登（Mohammed bin Awad bin Laden）於1930年代移居沙烏地阿拉伯，開始其承包建築的事業。1950年代，以低價取得王宮建築工程，開始得以親近王室成員，家族財團開始涉足其他行業，遍及石油探勘、電力工程、採礦與電信事業。承包了舉凡王宮、清真寺、公路，甚至港口的工程，賓拉登建築公司因而被稱為「國王的私人承包商」。甚至曾在國庫碰到困境時都慨然伸出援手，提供金援供政府發放薪水。<sup>15</sup>更在後來紹德國王讓位其弟費瑟的事件上扮演關鍵性角色；賓拉登家族與皇室的關係越來越密切，默哈米德·阿瓦德·賓拉登後來被費瑟國王任命為公共建設部長。<sup>16</sup>

默哈米德·阿瓦德·賓拉登對宗教非常的熱忱，他是虔誠的瓦哈比派信徒，生前堅決等待伊斯蘭教徒深切期待的馬赫迪（Hazrat Mahdi）到來，甚至籌措鉅資成立「伊斯蘭拯救基金會」慈善基金，以備在馬赫迪現身實用以重振伊斯蘭國家在全球各地的榮耀與聲譽。<sup>17</sup>也曾經提供資金援助阿富汗抗蘇戰爭。默哈米德·阿瓦德·賓拉登雖然在賓拉登十歲時即墜機身亡，但他是以這樣虔誠、堅定的宗教信念來教育子女，使得賓拉登自小就接觸大量伊斯蘭教誨，以及其父接待的伊斯蘭學者或教士，思想觀念自然也就受到深刻的影響。<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Benjamin Orbach, 'Usama Bin Ladin and Al-Qa'ida', in *Political Islam: Critical Concepts in Islamic Studies*, ed. Barry Rubin, (New York: Routledge, 2007), 303-307。

<sup>15</sup> 彼得·柏根（Peter Bergen），《賓拉登的聖戰工廠》，杜默、潘勛譯，（台北：時報出版，2001年），頁60-64。

<sup>16</sup> 涂龍德、周華，《伊斯蘭激進組織》，（北京：時事出版社，2010年），頁294。

<sup>17</sup> 羅蘭·賈卡（Roland Jacquard），《賓拉丹秘密檔案》，陳浩等譯，（台北：聯經，2001年），頁24-25。

<sup>18</sup> 彼得·柏根（Peter Bergen），《賓拉登的聖戰工廠》，頁64、72；羅蘭·賈卡，《賓拉丹秘密檔案》，頁25；涂龍德、周華，《伊斯蘭激進組織》，頁294-295。

賓拉登17歲與母親方面的敘利亞親戚結婚，不久之後即進入阿濟茲國王大學（King Abdul-Aziz University）就讀，取得經濟學與工商管理學位。其父逝世後，賓拉登繼承約3億美金的財產，主要掌管土木工程方面的經營活動。賓拉登是出色的企業家充分發揮家族企業在建築和公共工程方面的技術優勢，並將其實力拓展到金融業、軍火工業等多種領域。<sup>19</sup>1979年，伊朗「伊斯蘭革命」的強大波瀾席捲整個伊斯蘭世界。其後，蘇聯為實現本身的戰略利益，強行入侵阿富汗。這兩件大事對賓拉登的人生道路轉折產生重大影響。他認為：一個「無神論」國家<sup>20</sup>對一個伊斯蘭國家的侵略，也是對整個伊斯蘭世界的侵略。賓拉登決定投入阿富汗「聖戰」，協助打敗侵略者，用行動見證自己的信仰。因此，賓拉登投入沙烏地阿拉伯政府參與美國、巴基斯坦合作策劃援助阿富汗游擊隊抗蘇運動，成為負責援助阿富汗事務的沙國情報部長費瑟親王（Turki al-Faisal Saud）分配捐款給各派系的代表。<sup>21</sup>

1989年，阿富汗戰爭結束，賓拉登因長期合作的伙伴遇害而返回沙烏地阿拉伯，他受到英雄式的歡迎，卻很快的發現其思想無法融入沙國的主流社會。最初，他因為直言批評沙國王室的專制貪腐和施政不當而受到冷落。1990年伊拉克併吞科威特，其又與沙國王室因政見不和而發生衝突。賓拉登提出「以伊斯蘭教禦敵」的策略，主張：由其「聖戰者」即可抵禦伊拉克軍隊的入侵，不必向外來（美國）軍隊尋求保護。但此主張遭到拒絕，沙國政府甚至同意美國軍隊進駐，更使其更加激憤，對王室的批評也更加激烈。1992年沙國政府將賓拉登驅逐出境，他便前往蘇丹，受到「全國伊斯蘭陣線」領袖哈桑·圖拉比的歡迎及庇護。1994因在蘇丹宣布支持流亡倫敦的國反對派組織而遭到沙國政府剝奪其公民權，凍結其在沙國的資產；他的家族也宣布與其斷絕關係。1996年，蘇丹政府受到美國的壓力，使得賓拉登不得不離開蘇丹。這些遭遇使得賓拉登更堅定心中的意念，他認為：沙烏地阿拉伯現存政府的作為不符合伊斯蘭教義，紹德王室不具備伊斯蘭統治的合法性；西方（美國）勢力進入聖域（沙烏地阿拉伯）的作為和前蘇聯入侵阿富

<sup>19</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 298-299。

<sup>20</sup> 前蘇聯為共產主義國家，即被稱之為「無神論」國家。

<sup>21</sup> 彼得·柏根（Peter Bergen），《賓拉登的聖戰工廠》，頁 76-77；金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 299-300。

汗沒有兩樣。他取道巴基斯坦回到阿富汗，再度重操舊業，開啓經營多年的訓練基地，發起向沙烏地阿拉伯及西方（美國）的伊斯蘭「聖戰」。<sup>22</sup>

賓拉登是出色的企業家，他曾在巴基斯坦、阿富汗、伊朗和波斯灣國家設立分公司，在蘇黎世、日內瓦、法蘭克福和倫敦等金融市場開設帳戶。<sup>23</sup>1992年賓拉登被沙烏地阿拉伯政府驅逐出境之後，便以投資者的身份來到蘇丹，受到該國「全國伊斯蘭陣線」領袖哈桑·圖拉比和軍政府元首奧瑪爾·巴西爾(Omar Hassan Ahmed al-Bashir)的歡迎。賓拉登在蘇丹開設的公司種類繁多：有權運送任何物品的貿易公司、建築公司、農業公司、投資公司、製革公司、麵包廠、家具製造廠，並且投資設立蘇丹北方銀行，成為蘇丹實力最強的銀行之一。<sup>24</sup>

賓拉登因為協助蘇丹改善經濟的作為獲得蘇丹護照，便利用此機會放眼國際，配合其在歐洲各大都市設立的帳戶處力業務，並利用複雜的銀行網絡在瑞典、德國和法國購買武器彈藥和先進的電子設備。一般恐怖組織從事活動均需獲得金錢和武器設施的贊助，賓拉登卻是有其個人的資金來運作，毋須他人贊助。即可見其在蘇丹所建立的商業帝國之龐大。<sup>25</sup>商務活動提供了很有用的掩護，除了順利獲得獲取資金的來源，在此同時，賓拉登也聚集阿富汗戰爭的退伍軍人，在蘇丹組織訓練營，讓他們得以接受戰爭戰術訓練。<sup>26</sup>事實上，在蘇丹的5年，是賓拉登以政治領袖和針對美國為標的，展開準軍事行動幕後主使者的身份密集活動的期間，<sup>27</sup>也成為爾後其組織、勢力發展的重要階段。

## 貳、「基地」組織的崛起

1979年，前蘇聯入侵阿富汗後，賓拉登投入生命和大筆財產，為的是抵抗蘇聯的「無神論」，他參加阿富汗聖戰組織，展開反對前蘇聯入侵阿富汗的鬥爭，

<sup>22</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 301-302；Benjamin Orbach, 'Usama Bin Ladin and Al-Qa'ida', 303-307。

<sup>23</sup> 曹建、曹軍，《奧薩瑪·賓·拉登：聖戰英雄？恐怖大亨？》，（台北：時英，2001年），頁 18-22。

<sup>24</sup> 彼得·柏根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁 106-108。

<sup>25</sup> 同前註，頁 55。

<sup>26</sup> 阿哈瑪·拉希德 (Ahmed Rashid)，《神學士——歐瑪爾與賓拉登的「全球聖戰」》，陳建勳等譯，（台北：新新聞文化，2001年），頁 201。

<sup>27</sup> 彼得·柏根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁 109。

從此步入「聖戰」的道路。<sup>28</sup>賓拉登先投入招募的工作，1980年，他來到土耳其伊斯坦堡的郊區，在美國中情局的支持和協助之下，建立一所外籍志願者收容所，將來自阿拉伯各國的志願者轉運至阿富汗戰場，這是他「聖戰」之旅的第一站。<sup>29</sup>這些後來被稱之為「阿富汗阿拉伯人」（Afghan Arabs）的阿富汗聖戰新兵，沒有半個是阿富汗人，大部分是來自全球穆斯林世界，其中以沙烏地阿拉伯、葉門和阿爾及利亞這三國為大宗，沙烏地國營航空公司甚至給參加聖戰者機票七五折的優待。<sup>30</sup>

為了對「聖戰者」進行培訓以提高戰鬥力，從1983年起，在美國（中情局）、沙烏地阿拉伯（情報局）和巴基斯坦（三軍情報局）的共同策劃之下，對「聖戰者」武裝民兵進行軍事技術培訓。由於有「阿富汗阿拉伯人」之稱的聖戰士沒有自己的戰略基地，顯得十分被動。1984年，賓拉登來到巴基斯坦，賓拉登以其財力、堅決的原教者主義信念和現代科技知識，在白夏瓦創立「支援者之家」（Beit al-Ansar，亦有直譯為「安薩爾之家」），設立聖戰者訓練營，訓練義勇軍的「基地」。<sup>31</sup>由於賓拉登在此「基地」訓練的隊伍獨立於阿富汗各武裝派別，其他派別聖戰士習慣將其稱之為「基地」的人，久而久之，「基地」便成為賓拉登聖戰隊伍的代稱。<sup>32</sup>

到1986年，平均每年5000萬美元給這些貧窮而勇敢的阿拉伯聖戰者們，美國甚至提供「刺針」（Stinger）飛彈<sup>33</sup>和尖端技術武器，使基地如虎添翼，迅速成為聖戰的特種部隊。<sup>34</sup>除了繼續提供兵援和物資援助之外，由於培訓「聖戰士」的工作愈趨緊迫，賓拉登便於1988年在阿富汗東部邊境，陸續建立軍事培訓基地，訓練營地達19處之多。這些基地一部份即成為後來的「基地」組織的訓練營

<sup>28</sup> 米爾頓·費歐斯特（Milton Viorst），《以阿拉之名—1400年的伊斯蘭聖戰》，謝佩姣譯，（台北：左岸文化，2009），頁207。

<sup>29</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁300。

<sup>30</sup> 彼得·柏根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁76-78。

<sup>31</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁303-304。

<sup>32</sup> 涂龍德、周華，《伊斯蘭激進組織》，頁303。

<sup>33</sup> 「刺針」（Stinger）飛彈是現行最有效的手持式防空飛彈，也是一種可鎖定直昇機或飛機引擎所散發熱氣的「射後不理」（fire and forget）的武器。

<sup>34</sup> 于真，〈論恐怖主義災難〉，《江蘇警官學院學報》，第23卷第4期（2008年7月），頁125。

地。<sup>35</sup>一直到1990年以前，賓拉登即在阿富汗與沙烏地阿拉伯之間往來穿梭，從事招募戰士、興建游擊隊基地、防禦堡壘與運輸管道、成立訓練營等各項活動，有時候甚至會親自拿起武器投入戰鬥行列。在這段時間之內，由於他積極獻身抗蘇運動，參與伊斯蘭游擊隊活動，讓其名聲響遍伊斯蘭世界，當時美國也將賓拉登視為反蘇鬥士。<sup>36</sup>

阿富汗戰爭結束之後，這群來自不同國家的「阿富汗阿拉伯」聖戰士，當中不乏聰明、信仰堅定、戰鬥經驗豐富，且勇敢堅毅的年輕人，但許多人根本回不了國也回不了家，因為美國人直接將他們遺棄在戰場上，他們自己的母國政府則擔心他們會成為反政府的力量而不敢讓他們回國。阿富汗戰場上的英雄在戰後變成國際上遭遺棄和排斥的無主武士。<sup>37</sup>1989年2月蘇聯撤軍，阿富汗戰爭結束，賓拉登隨即將注意力轉移到別的鬥爭上。他回到具有相當意義的賈吉村<sup>38</sup>，把它變成一座基地，對抗當時巴基斯坦被視為自由派的班娜姬布托政府。1989年底，賓拉登的恩師阿不都拉·阿札姆（Sheikh Abdullah Azzam）與兩個兒子遭暗殺身亡，巴基斯坦政府也將其列為不受歡迎人物，於是他返回故鄉沙烏地阿拉伯。<sup>39</sup>

1990年波斯灣戰爭爆發，與沙國王室關係密切的賓拉登曾主動向其獻計，認為沙國可以不靠美國軍隊就可以戰勝伊拉克。他的「靠信仰和聖戰禦敵」的策略遭到拒絕，引起其深刻不滿，從此與沙國王室決裂。賓拉登認定：統治沙烏地阿拉伯好幾個世代的「紹德王室」（the House of al-Saud）其實是伊斯蘭教的叛徒。他認為先知穆罕默德曾禁止異教徒常居阿拉伯土地，這是賓拉登激烈反對美軍駐紮當地的原因。他雖然抨擊美國支持以色列，但更看不起沙烏地阿拉伯政府讓美國在伊斯蘭聖地設立軍事基地。<sup>40</sup>虔誠的穆斯林、阿富汗戰場上身經百戰的「阿富汗阿拉伯人」聖戰士們受到此種刺激，轉向反美，這就是賓拉登組建「基地」的起源。而美國在戰爭結束之後，軍隊撤出阿富汗、停止對巴基斯坦的經濟援助，

<sup>35</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁300。

<sup>36</sup> 羅蘭·賈卡，《賓拉丹秘密檔案》，頁42-47；涂龍德、周華，《伊斯蘭激進組織》，頁301-303。

<sup>37</sup> 張錫模，〈「基地」的興衰起落〉，《當代》，第216期（2005年8月），頁40。

<sup>38</sup> 賈吉村戰役是指1987年4月17日賓拉登與約50名的游擊隊員承受蘇聯軍隊幽是五粒的包圍、砲轟達一星期之久，直至喪生10餘人後心知無法固守才撤出，此戰役被阿拉伯世界視為一大勝利，並成為賓拉登膾炙人口傳奇的基石。詳閱：彼得·柏根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁78-79。

<sup>39</sup> 彼得·柏根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁82-85。

<sup>40</sup> 米爾頓·費歐斯特（Milton Viorst），《以阿拉之名》，頁214。

造成阿富汗陷入內戰危機，巴基斯坦境內阿富汗難民生存陷入困境。造成1994年塔利班異軍突起，阿富汗成為賓拉登與「基地」推進伊斯蘭革命的聖域。<sup>41</sup>

另外，大多數阿拉伯民眾把伊拉克和科威特的衝突視為阿拉伯國家內部的問題，反對美國藉此干涉阿拉伯世界的內部事務。許多來自中東地區各國的宗教學者除了譴責美國對伊拉克動武之外，也嚴詞指責那些支持美國的阿拉伯國家領導人，<sup>42</sup>稱其為「伊斯蘭教的叛徒」、「十字軍國家的代理人」，號召人們用「聖戰」和革命來推翻這些「腐敗政權」。1994年，賓拉登轉移到蘇丹，與沙國境外的反對勢力聯繫，進行反沙國政府的宣傳活動。波斯灣戰爭之後，伊斯蘭極端主義的顯著特點是組織系統國際化的趨勢更加明顯、暴力恐怖襲擊的規模不斷擴大，其中最突出的就是賓拉登的「基地」組織於波斯灣戰爭之後急遽膨脹，迅速發展為世界上最大的國際恐怖組織。<sup>43</sup>

1996年，賓拉登重返熟悉的阿富汗落腳，從前建立的訓練基地在其主持之下恢復活動，發佈許多更為激進的告示，首先揭示的是1996年8月的《對佔領兩大聖地國度的美國人聖戰宣言》，呼籲穆斯林武裝反抗留駐阿拉伯的美軍，抨擊沙烏地政權的腐敗和其反伊斯蘭的政策。此次阿富汗之行對賓拉登而言，深具精神層面上的意義，此行如同：先知穆罕默德自麥加前往麥地那的「遷徙」，並於其後數年不斷對異教徒和不信者發動「聖戰」。這是賓拉登反西方「聖戰」要依循的方式。<sup>44</sup>可將之標視為賓拉登的伊斯蘭「聖戰」運動進入新階段。

在「基地」組織出現之前，全球各地的聖戰運動並無標準形式，聖戰運動在當時只是一些宗教學者、活動家構成的鬆散勢力。在某種程度上，這種狀況一直持續到賓拉登及「基地」組織的出現。賓拉登將自己和「基地」組織當作全球聖戰運動的前鋒。<sup>45</sup>

<sup>41</sup> 命名為「基地」，是因為要推翻專制政權，需要穆斯林大眾革命，締造示範性的政權，並加以推廣此革命，而此示範性政權就是阿富汗。但是阿富汗在伊斯蘭世界只屬於邊陲地帶，無法扮演大改造的重心、新生哈里發國家及首都，只能扮演推進伊斯蘭連鎖革命的基地與聖域，此乃命名源由。張錫模，〈「基地」的興衰起落〉，頁 40-41。

<sup>42</sup> 吳雲貴，〈伊斯蘭教對當代伊斯蘭國家外交政策的影響〉，《世界宗教文化》，（2010年第3期），頁 4。

<sup>43</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 292-293。

<sup>44</sup> 彼得·柏根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁 125。

<sup>45</sup> 張錫模，〈「基地」的興衰起落〉，頁 36。

### 參、賓拉登與「全球聖戰」

初始創建於阿富汗的「基地」組織，不僅是中東伊斯蘭世界、而且是世界上最著名的激進組織。該組織成立的初衷是爲了訓練阿富汗義勇軍，並指揮他們與入侵阿富汗的蘇聯軍隊作戰。<sup>46</sup>十年聖戰，最終迫使蘇聯於1989年完全自阿富汗撤軍，美國跟著撤出阿富汗，兩年後，蘇聯解體。這是美國及聖戰士在阿富汗的勝利，但同時也是爭端的起源。戰爭結束之後，留下的是一個由伊斯蘭教相關組織組成的聯盟，致力於推廣伊斯蘭教，對抗所有的非穆斯林軍隊。戰爭之後也留下依群訓練有素、經驗豐富的戰勢、訓練營地和後勤設施、由個人和組織形成的綿密網路，包括數百枚失蹤的刺針飛彈在內的大量軍事器材、以及最重要的是，對這場戰爭的認知：從這些聖戰士的眼光來看，蘇聯瓦解的原因完全是由阿富汗聖戰造成的，阿富汗戰爭是伊斯蘭歷史上的關鍵經驗，是穆斯林武裝力量數百年來首次擊敗非穆斯林勢力，這不僅是阿富汗人的勝利，是伊斯蘭的勝利！如果阿富汗聖戰擊敗了蘇聯這個超級強國，難道不能再擊敗另一個超強美國，不能擊垮自己國家的政權嗎？<sup>47</sup>所以，其後的波斯灣戰爭，美國駐軍伊斯蘭聖城之地的沙烏地阿拉伯，致使虔誠的穆斯林認爲是不可容忍的侮辱，賓拉登便開始將目標轉向打倒美國和伊斯蘭世界的「腐敗政權」，號召全球穆斯林進行「全球聖戰」。

做爲國際恐怖主義組織的「基地」組織，具有下列特徵：

一、組織系統嚴密。「基地」組織是一扇型母體組織，它通過「協商會議」的形式，來聯繫其核心成員。以賓拉登爲最高領導人——「埃米爾」（emir），全權負責重大決策；下設諮詢委員會，就原則問題集體做出決定；另有軍事、財政、教法、宣傳四個委員會，分別負責招募和訓練、經費經營和後勤管理、教義和法規的研究和出版，針對實際行動各司其職、具體策劃；就是因爲其各階層分工精確，整體計畫即容易保密，即使某一層級的組織成員身份暴露，也不至於牽扯出整個組織。<sup>48</sup>

<sup>46</sup> 陳敏華，〈當代中東伊斯蘭激進組織的暴力行爲研究〉，《阿拉伯世界研究》，（2008年5月第3期），頁50。

<sup>47</sup> 阿哈瑪·拉希德，《神學士——歐碼爾與賓拉登的「全球聖戰」》，頁196-197。

<sup>48</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁307。

二、經費來源穩定。「基地」組織的經費來源主要有三：一為賓拉登個人的資產及其營利收入，二為世界各地清真寺、伊斯蘭教經文學校和慈善機構及個人的捐獻，三為從事非法貿易、軍火走私、販毒之所得。由於「基地」組織網絡遍佈世界各地，其經費來源不虞匱乏。<sup>49</sup>即使是在阿富汗戰爭期間，賓拉登仍不斷在中東地區拓展企業經營，並在日內瓦、倫敦等歐洲大城市設立帳戶，透過銀行網絡來購買軍火，以裝備、武裝「聖戰士」；<sup>50</sup>在蘇丹五年設立的公司種類繁多，甚至投資設立了蘇丹實力最大的銀行。「基地」組織更和所有的國際企業一般，放眼全球，在世界各地開設銀行帳戶，以便於其策劃、執行行動所需的資金流通。

51

三、國際聯繫廣泛。「基地」組織是由具有共同意識型態和政治目標的成員構成，他們來自世界各地，在從事活動過程中，建立起具有廣泛聯繫、便於運作的秘密網絡，更便於經費來源的運輸。其網絡觸角遍及世界50多個國家和地區，令人防不勝防。其廣泛的國際聯繫更使其具有寬廣的活動空間和破壞力。「基地」組織的活動型態已從針對國內目標的行動轉向沒有疆域、超越國界和脫離本土的形式。另外，「基地」組織並在各個不同的西方國家，找尋忠實的追隨者，建立利用西方雄厚資源的秘密組織和活動據點，<sup>52</sup>這是更值得注意的趨勢。

賓拉登組成國際「基地」組織，進行全球聖戰，主要特點有四：<sup>53</sup>

一、建立一個伊斯蘭的全球性組織，號召全球各地志願者加入全球聖戰。

二、創建一種國際性伊斯蘭恐怖組織細胞運作模式，透過激進伊斯蘭運動支持，發展至全球各地。

三、由於阿富汗勝戰士之勝利，帶來一種穆斯林戰士的勇敢精神與氣氛，鼓舞全球穆斯林對抗之力量。

四、創立擴大伊斯蘭戰士之基層組織，其成員具有使命感與戰鬥經驗，並成

<sup>49</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 308。

<sup>50</sup> 同前註，頁 300。

<sup>51</sup> 彼得·柏根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁 108、曹建、曹軍，《奧薩瑪·賓·拉登：聖戰英雄？恐怖大亨？》，頁 19-20。

<sup>52</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 308-309。

<sup>53</sup> 巨克毅，〈國際恐怖主義蓋達（Al-Qaeda）組織的意識型態與策略之分析〉，《全球政治評論》，第 6 期（2004 年 4 月），頁 9-10。



為伊斯蘭對抗敵人戰鬥中之先鋒。

1998年2月，賓拉登和埃及的「聖戰組織」、「伊斯蘭組織」、巴基斯坦的「輔士聖戰者組織」以及沙烏地阿拉伯、孟加拉的一斯欄極端份子聚會，並與各組織的領導人共同發佈了一項宗教法令，以解放耶路薩冷的阿克薩清真寺和麥加聖寺之名，建立「伊斯蘭反猶太人和十字軍國際陣線」，並正式發出宗教諭令(fatwa)，呼籲所有穆斯林發動反對「十字軍和猶太復國主義聯盟」的聖戰，「對抗、打倒、殺死」美國人及其盟友。<sup>54</sup>將對世俗社會的攻擊看成是實現自己對真主的信仰，要求所有穆斯林承擔起聖戰這項個人義務。同年8月，美國對「基地」在阿富汗的訓練營，還有社在蘇丹、推測為由賓拉登管理的化學工廠投射飛彈。這些行動並未造成太大傷害，但卻反而提高賓拉登在阿拉伯人心目中的地位，也使得伊斯蘭加速激進化。<sup>55</sup>「伊斯蘭反猶太人和十字軍國際陣線」的成立，是賓拉登及「基地」組織的發展歷史上的轉折里程碑，代表賓拉登及「基地」組織首次加入由各類極端聖戰組織所組成的伊斯蘭聯盟，其「聖戰」範圍不再只局限於阿拉伯半島，自此擴大至全球。<sup>56</sup>

## 第二節 賓拉登的「聖戰」思想

根據杭亭頓的分析，西方面臨的根本問題不是伊斯蘭原教旨主義，而是伊斯蘭本身<sup>57</sup>。國際社會將面對越來越多的恐怖活動，在伊斯蘭世界與西方世界之間將發生一場大規模的衝突或對抗。在他看來，在20世紀80至90年代，伊斯蘭國家的整個趨勢是反西方的；穆斯林憎恨西方的力量及其對伊斯蘭社會和信仰構成的威脅，認為西方文化是物質主義、腐敗、頹廢和不道德的，是世俗主義的和無宗教信仰的，因而也是不道德的。在另外一方，一些伊斯蘭極端分子也與其生活在西方世界中的同行一樣，傾向於使用簡便的反帝口號和把西方惡魔化。<sup>58</sup>當被問及對文明衝突的態度時，賓拉登就回答道：「這(文明衝突)是一件非常清楚

<sup>54</sup> 葉青，〈試析當代伊斯蘭聖戰觀〉，頁17。

<sup>55</sup> 米爾頓·費歐斯特，《以阿拉之名》，頁215-216。

<sup>56</sup> 涂龍德、周華，《伊斯蘭激進組織》，頁315。

<sup>57</sup> 塞謬爾·杭亭頓，《文明的衝突與世界秩序的重建》，(台北：聯經，1997年)，頁211。

<sup>58</sup> 張家棟，〈文明與衝突：想像還是現實？〉，《社會科學》，(2009年第4期)，頁13。

的事。」<sup>59</sup>

1980 年代，進入阿富汗、從事反抗前蘇聯的伊斯蘭「聖戰」是賓拉登「聖戰」事業的一大轉捩點。但是促成其積極投入，不顧兄長及家族的反對，主要是因為穆斯林世界在此時發生數件大事：首先是 1979 年 1 月，伊朗國王被推翻，由何梅尼建立一個由伊斯蘭神職人員主政的政府；3 月間，埃及和以色列簽署和平協定，令許多穆斯林大為錯愕；11 月，麥加大清真寺遭數百名武裝份子佔領、劫持人質，最後為安全部隊血戰，造成數百人死亡，對紹德家族造成重大打擊；最後就是 12 月底的前蘇聯入侵阿富汗，這是最令人震撼的消息；無神論共產主義者強行佔領伊斯蘭主權國家。<sup>60</sup>賓拉登就是在穆斯林世界大變動的 1979 年，以致於其所受的傳統伊斯蘭教育思想開始在其內心中發酵，再加上吸收當時伊斯蘭名師的思想觀念，使其走上攻擊性的反伊斯蘭敵人「聖戰」的道路。。

賓拉登成長的年代，正是 20 世紀 7、80 年代伊斯蘭激進主義逐漸取代傳統伊斯蘭主義，成為伊斯蘭世界主流的年代，因此，賓拉登的宗教思想深受伊斯蘭激進主義的影響，但他並不受任一派別的束縛，其思想主要受到阿不都拉·阿札姆（Sheikh Abdullah Azzam）和穆罕默德·庫特布（Muhammad Qutb）兩人的思想所影響<sup>61</sup>。

賓拉登在大學首次與伊斯蘭團體「穆斯林兄弟會」往來，也開始拜在阿札姆和庫特布這兩位伊斯蘭學名師門下。阿札姆日後創辦當代第一個真正的國際聖戰網絡；庫特布本身是知名的伊斯蘭學者，是聖戰運動聖典〈里程碑〉作者薩伊德·庫特布（Sayyid Qutb）的弟弟，後來成為其兄長威名的守護者和著作的詮釋者。<sup>62</sup>這兩位學者的著作及思想對賓拉登和與其聯手的聖戰士有著深遠的影響。

庫特布的主張，包括大部分穆斯林社會在內的現代社會，都處於「蒙昧狀態」（jahiliyyah），亦即存在於古蘭經完美啓示前的前伊斯蘭阿拉伯時期的蒙昧狀態，真正的穆斯林必須擺脫「蒙昧社會的掌控」，而臻於此目標的唯一方法就是

<sup>59</sup> Michael Dunn, "The 'Clash of Civilizations' and the 'War on Terror'", *49th Parallel (online)*, Vol.120 (Winter 2006 – 2007): 1.

<sup>60</sup> 彼得·柏根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁 67-69；金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 279-286。

<sup>61</sup> 涂龍德、周華，《伊斯蘭激進組織》，頁 295-297。

<sup>62</sup> 彼得·柏根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁 67-68。

「聖戰」。<sup>63</sup>庫特布認為「聖戰」不只是自我淨化的內在衝突或自衛戰爭，而是應該用來「建立人間神治，消滅人治」；<sup>64</sup>稱「聖戰」僅為自衛之想法已落伍，提出這種論調的人「減損伊斯蘭生活方式的崇高性」。庫特布表示，要建立伊斯蘭秩序的方法，就是透過攻擊性的反伊斯蘭敵人聖戰，不管他們是非伊斯蘭社會，還是不遵循古蘭經教誨的伊斯蘭社會。這是賓拉登及其追隨者的意識型態基礎，是以他們不僅鎖定西方世界，也針對沙烏地阿拉伯之類的「叛教者」政權。

65

阿札姆被視為當代聖戰主義意識型態之父，原本是在約旦與埃及的「穆斯林兄弟會」的成員。出身巴勒斯坦，是從學者變成政治活動家的典型人物。在 1980 年代甄選穆斯林志願軍前往阿富汗參加抗蘇游擊戰的過程中，扮演重要的角色。<sup>66</sup>他憑著伊斯蘭學的信譽和久經世事的經歷，深深吸引了賓拉登。曾在巴基斯坦與阿富汗邊境之白夏瓦（Peshwar）建立「服務辦事處」（Mekhtab al-Khadamat），<sup>67</sup>招募世界各地之穆斯林，加以嚴格訓練，參與聖戰。其強調進行「全球聖戰」對抗外來文化與敵人，最終目的乃建立地球上之伊斯蘭國家。阿札姆的全球聖戰活動，具有重大影響，深深打動賓拉登及各地穆斯林。阿札姆 1941 年出生在巴勒斯坦，經歷以色列在巴勒斯坦土地建國劇烈震撼，1967 年投入中東戰爭。後來，他進入位於開羅的伊斯蘭思想重鎮愛資哈爾大學（al-Azhar）取得學位；在此期間，結識聖戰理論家薩伊德·庫特布家族。他在 1980 年結識阿富汗游擊隊領袖後，及決定為阿富汗聖戰奉獻心力，於是轉往巴基斯坦。<sup>68</sup>

他認為：聖戰是恢復「哈里發」（caliph），亦即全球穆斯林團結在一位統治者之下得絕對必要手段。他的座右銘是「全憑聖戰和步槍：不談判、不會議、不對話」，更將其化為實際行動，參加阿富汗反蘇游擊戰。對阿札姆來說，阿富汗聖戰是每一位穆斯林的義務，不只要將異教徒逐出阿富汗而已，此一責任不因阿

<sup>63</sup> Adnan A. Musallam, *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, (Westport: Praeger Publisher, 2005): 176-182.

<sup>64</sup> 彼得·柏根，〈賓拉登的聖戰工廠〉，頁 255。

<sup>65</sup> 同前註，頁 67-68。

<sup>66</sup> 張錫模，〈「基地」的興衰起落〉，頁 35。

<sup>67</sup> 吳冰冰，〈聖戰觀念與當代伊斯蘭恐怖主義〉，《阿拉伯世界研究》，（2006 年第 1 期），頁 40-41。

<sup>68</sup> 涂龍德、周華，〈伊斯蘭激進組織〉，頁 296-297。

富汗勝利而結束，在收回別的穆斯林土地之前，伊斯蘭再度統治之前，聖戰依舊是個人義務。他是號召全球穆斯林投入阿富汗戰爭的徵兵好手。阿札姆為阿富汗聖戰招兵募款而全球奔波，他走遍科威特、葉門、巴林、沙烏地阿拉伯和美國，四處蒐集和傳播消息、招兵買馬，籌募數百萬美元。他的訊息威力強大無比，即便是透過錄影帶媒介，嚴謹的穆斯林依舊可以感受到他的聖戰號召吸引力。堪稱是聖戰運動的單人「電訊社」。<sup>69</sup>

阿札姆於一九八九年逝世，其遺留下來的思想與組織工作，就由賓拉登繼承並加以發揚，進一步建立了基地組織。賓拉登於 1996 年重返阿富汗，繼續鞏固發展該組織，以金援協助各地伊斯蘭極端活動，資助各地恐怖份子營地，或代為訓練成員投入各種恐怖、暴力活動。波斯灣戰爭之後，賓拉登認為美國已取代前蘇聯，成為「伊斯蘭世界的新惡魔」。1996 年 8 月，賓拉登對美國發出聖戰宣言，將美國駐軍沙烏地阿拉伯之舉動，視為對伊斯蘭阿拉伯人的極大羞辱，號召全體穆斯林起而對付美國。<sup>70</sup>

另外，要提到的是，賓拉登是瓦哈比主義（Wahhabism）<sup>71</sup>的忠實信徒。瓦哈比運動（Wahhabi movement）是伊斯蘭教在十八世紀的改革運動，反對當時鄂圖曼帝國忽視神聖的伊斯蘭信仰，違反古蘭經，且崇拜偶像，主張恢復伊斯蘭原始宗教教義與本來精神。瓦哈比運動的本質，是伊斯蘭復古主義，旨在排除伊斯蘭的「內敵」而非抵禦非伊斯蘭的外敵，主要目的在針對伊斯蘭世界內部衰退的危機，而非因應西歐國家體系的衝擊。<sup>72</sup>瓦哈比運動鼓吹淨化信仰和實踐，將宗教經化運動與政治擴張運動結合。主張在社會各領域全面恢復實施伊斯蘭教法，這包括其固有傳統「聖戰」觀念。<sup>73</sup>隨著 20 世紀 70 年代伊朗伊斯蘭革命的勝利，形成一股浩大的宗教與社會思潮與運動，可說是近現代伊斯蘭原教旨主義的濫觴。<sup>74</sup>沙烏地阿拉伯執政的「紹德」家族與其結盟，在 20 世紀初取得阿拉伯半

<sup>69</sup> 彼得·柏根（Peter Bergen），《賓拉登的聖戰工廠》，頁 72-75。

<sup>70</sup> 巨克毅、許震宇，〈全球化時代的文化衝突與對治初探——從 Jihad vs. McWorld 之論述談起〉，頁 4~5。

<sup>71</sup> 請參閱：第 2 章第 3 節，頁 28-29。

<sup>72</sup> 張錫模，《聖戰與文明》，（台北：玉山社，2003 年），頁 211-213。

<sup>73</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 299。

<sup>74</sup> 巨克毅，〈國際恐怖主義蓋達（Al-Qaeda）組織的意識型態與策略之分析〉，頁 5。

島，建立政權，至今仍在當地居於主導地位。<sup>75</sup>

賓拉登就是在這樣的環境下成長，而其父親是「紹德」家族的忠實支持者，自幼深受沙烏地阿拉伯民間廣布的「瓦哈比」思想之影響。事實上，賓拉登家族是來自葉門南部偏僻村莊，屬於哈德拉米族（Hadrami），聚居處身居山谷，有其獨樹一格的文化。長久以來，因嚴酷的天候和地形，族人早轉向經營貿易和建築業，且頗具成就，賓拉登家族就是其中之一。而其在奉行伊斯蘭教又特別虔誠和保守。賓拉登雖然在孩提時代就失去宗教信仰極為虔誠的父親，但仍然把他視為聖戰的終極感召。<sup>76</sup>

賓拉登綜合瓦哈比派傳統原教旨主義和薩義德·庫特布現代原教旨主義，但超越了原教旨主義的界線，成為當代伊斯蘭恐怖主義的領導人物。以賓拉登領導的基地組織為代表的當代伊斯蘭恐怖主義，儘管其思想上以原教旨主義為基礎，但在行動上卻已超越了原教旨主義許可的界線。<sup>77</sup>在本質上，當代伊斯蘭恐怖主義曲解和濫用了伊斯蘭教的聖戰觀念，與伊斯蘭教的基本精神相悖。

### 第三節 「基地」組織「全球化」

2001年美國與其他盟國展開積極的情報與軍事合作，逮捕許多「基地」成員，但美國從未公布相關名單。此一操作雖使「基地」網絡受損，且造成其內部猜疑：不知道其失聯的成員是戰死或被逮捕、是否已被美國吸收。這樣的狀況，使得「基地」面臨著嚴厲挑戰，採取更激烈手段來進行反情報作戰，將網絡成員的聯絡、戰術規劃與運作的控制權移交給中層領導人，化整為零，即進行「分權」

（decentralization），其優點是可以使「基地」更具戰略主動性，缺點則是更難有效整合與集中力量來推動全球性的戰爭計畫與執行；雖然因而使其爾後的攻擊規模及影響變小，但卻因為「分權」的執行，使得「基地」的角色產生從實戰執行團體逐漸轉變為政治號召團體的質變，另外還促使許多區域性與半獨立性的聖

<sup>75</sup> 納速爾（Seyyed Hossein Nasr），《伊斯蘭》，王建平譯，（台北：麥田出版，2002年），頁209。

<sup>76</sup> 彼得·柏根（Peter Bergen），《賓拉登的聖戰工廠》，頁60-61、72-73。

<sup>77</sup> 吳冰冰，〈聖戰觀念與當代伊斯蘭恐怖主義〉，頁41。

戰團體。<sup>78</sup>在美國強力打擊「基地」組織以後，賓拉登本人的生死一直是個謎。但是，賓拉登的名字已經成爲一個「象徵」和「符號」：絕大部分組織，無論是否與「基地」組織有關，它們的行動也無論是否由賓拉登策劃和指揮，一概打著「賓拉登」的旗號，宣稱自己是「基地」組織的成員。<sup>79</sup>雖然各自爲戰，但這些團體被視爲是「基地」的同路人，因而無形中壯大了「基地」的全球形象。

911 事件之後，美國號召「全球反恐戰爭」，此一國際現況改變「基地」組織賴以生存和發展的環境，迫使其在組織型態方面進行調整：<sup>80</sup>

首先，「基地」組織進一步走向分散化、網絡化和本土化。911 事件之前，「基地」組織在結構上具有一個相對集中的權力中心，以賓拉登爲首的舒拉委員會爲核心，對眾多行動小組提供人力、物力的支持和直接的指導、監督。阿富汗戰爭使得「基地」組織喪失阿富汗大部分訓練營，迫使原匯聚當地的成員逃向全球各地。但「基地」組織趁勢將組織型態予以分散化，並運用全球化的特點將組織網絡化。<sup>81</sup>網絡化使得組織呈現扁平結構，決策權分散下放。最高領導者主要負責制訂和提供戰略和原則，下屬機構則對行動擁有自主化決策，以及具體化執行的權責。組織成員聯繫鬆散，運作則有賴高度的信任和協調。<sup>82</sup>

其次，結構變化也影響「基地」組織的行動方式。包含 911 事件在內，在此之前，「基地」組織製造的恐怖襲擊是由「基地」組織選派的特遣隊穿越國界，潛入目標國完成，而 911 事件之後，其發起的恐怖攻擊則尤其在目標國吸納當地成員建立的行動小組來完成。行動團隊的建立、資源的匯聚、計畫與行動目標的形成和執行等過程都由其本土化的下屬分支機構自行承擔。<sup>83</sup>

第三，招募大量年輕、具備豐富作戰經驗的成員。許多「基地」組織的重要

<sup>78</sup> 張錫模，〈「基地」的興衰起落〉，頁 43。

<sup>79</sup> 陳敏華，〈當代中東伊斯蘭激進組織的暴力行爲研究〉，頁 50-51。

<sup>80</sup> 汪舒明，〈「基地」組織的復興和重構〉，《國際問題研究》，(2008 年第 2 期)，頁 66-68；〈Common Myths About Al-Qaida Terrorism〉，*eJournal USA*, (August 2006), <http://usinfo.state.gov/journals/itps/0806/ijpe/sageman.htm>. (2010.12.1)。

<sup>81</sup> Moghadam, Assaf. *The Globalization of Martyrdom* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008), 143-144.

<sup>82</sup> 汪舒明，〈「基地」組織的復興和重構〉，頁 66-67。

<sup>83</sup> 同前註，頁 67-68。

成員擁有在阿富汗或車臣作戰的經驗，例如：札瓦西里、札爾卡伊、班希里（Abu Ubaidah Banshiri），他們來自不同的國家或民族；另外，「基地」組織運用網路的便利性及隱密性，作為招募新成員的工具，進一步加強在西歐的招募工作，特別重視招募和陪養具有專門技術的穆斯林激進青年；<sup>84</sup>致力於意識形態和文化問題，招募非伊斯蘭國家的年輕穆斯林，運用網際網絡積極創造一個線上的團體，使分散的穆斯林成員感到就如同在一個家裏面。<sup>85</sup>許多人在當地被招募到位於阿富汗和巴基斯坦的營地接受訓練，在各自回到原居住國家，成為滲透、傳播，甚至是執行伊斯蘭聖戰的主要力量。<sup>86</sup>

第四，「基地」組織與世界各地跨國犯罪組織相互聯繫、學習和轉化，結成便利聯盟，融合共生。<sup>87</sup>911 事件之前，「基地」組織可以從伊斯蘭世界（尤其是沙烏地阿拉伯）眾多合法的慈善組織獲得大量資助，賓拉登也在蘇丹、阿富汗等地建立規模可觀的企業，從事合法經營以獲得資金。<sup>88</sup>在 911 事件之後，其在資金、人員、物資的獲取和流動方面均受到嚴密監控，使得其欲利用公開合法的管道，或者取得某些國家政府的支持，就變得極其困難。在這種情況下，「基地」組織開始與販毒、非法偷渡、販賣人口、海盜等國際犯罪集團勾結，以獲取大量資金。<sup>89</sup>

由於「基地」組織因應國際局勢之改變，在其恐怖攻擊的目標、方式和手段亦隨之有下列之趨勢：

一，襲擊目標傾向選擇缺少防衛的民用目標，濫殺無辜的現象變得更加嚴重。例如：巴厘島的酒店、西班牙及英國公共交通系統的大量無辜平民、著名旅遊景點的旅客，另外，市集和徵兵站的伊拉克百姓，以及幫助伊拉克和阿富汗穩定、重建的國際組織、外國派駐於這些國家的機構和人員，都頻頻成為其攻擊的目標。<sup>90</sup>「基地」組織並不人為這些平民是無辜的，因為「基地」組織成員認為：

<sup>84</sup> 李環，〈淺析歐洲的「伊斯蘭挑戰」〉，《現代國際關係》，（2009 年第 9 期），頁 17-20。

<sup>85</sup> 張國俊編譯，〈曝光基地組織的「夢工場」〉，《環球軍事》，第 192 期（2009 年 2 月），頁 20-21。

<sup>86</sup> 巨克毅，〈國際恐怖主義蓋達（Al-Qaeda）組織的意識型態與策略之分析〉，頁 12。

<sup>87</sup> Moghadam, Assaf, *The Globalization of Martyrdom*, 150-151.

<sup>88</sup> 彼得·伯根（Peter Bergen），《賓拉登的聖戰工廠》，頁 104-122。

<sup>89</sup> 汪舒明，〈「基地」組織的復興和重構〉，頁 68。

<sup>90</sup> 汪舒明，〈「基地」組織的復興和重構〉，頁 69。

異教徒以及和美國合作的「叛教者」都是邪惡的，對其攻擊都是正當的。

二、攻擊方式和技術、手段日益複雜化和高效率化，以尋求恐怖效益最大化。在所有的恐怖攻擊方式中，爆炸仍然是最常用、造成傷亡最大的方式，而自殺性爆炸的運用更加頻繁，911 事件就是其極致表現。<sup>91</sup>再來就是女性自殺炸彈客（媒體稱為「黑寡婦」—以其全身著黑色頭巾、罩袍而名之）的出現，<sup>92</sup>更令人感到觸目心驚。

三、恐怖攻擊手段高技術化。蘇聯解體後，核材料、核技術大量失散，中亞地區已成為核材料走私的最大集散地，基地組織已設法取得。<sup>93</sup>因此其使用大規模殺傷性武器的危險不斷增加。隨著資訊傳遞越來越發達，「基地」組織成員不以傳統軍事訓練為滿足，積極尋求新的武器和戰術，賓拉登也大方表明其對大規模殺傷性武器的態度：「我們不認為試圖擁有核子、生物和化學武器是罪惡．．．．．我們有權自衛。」<sup>94</sup>911事件之後美國發生的炭疽病毒郵件事件可作為「基地」組織將其實際運用的例證。

四、現代資訊技術的廣泛運用。網際網絡等現代科技的廣泛運用，使得「基地」得以提高其恐怖活的效率、減少己方損失，更得以在人員招募、資金籌措、戰術培訓，以及行動協調變得更加隱蔽、便捷。<sup>95</sup>從亞塞拜然到葉門的聖戰士，只需滑鼠一點久可接收它的訊息。此外，還有很多為賓拉登效力的網址和聖戰士網址，例如設在倫敦的 azzam.com 就提供各式產品服務。azzam.com 詳述在全球各地衝突中訓難的聖戰士生平、販售相關戰爭的錄影帶、刊登聖戰士領袖專訪、販賣聖戰理論家的專書；<sup>96</sup>該網站遍及全球。

五、更加重視利用媒體來傳達其信念。「基地」領導人深刻瞭解媒體無所不在的威力，善於利用媒體來操作，目的是得以在以小博大、以若敵強的不對稱戰爭中贏得主動優勢。<sup>97</sup>為了能夠有效宣傳其主張，「基地」組織建立了高專業素

<sup>91</sup> 張明明，〈自殺性恐怖襲擊及其治理〉，《當代世界》，（2009 年 12 月），頁 53。

<sup>92</sup> 金宜久主編，《當代宗教與極端主義》，頁 271。

<sup>93</sup> 于真，〈論恐怖主義災難〉，頁 122。

<sup>94</sup> 彼得·伯根（Peter Bergen），頁 113-114。

<sup>95</sup> 張維平，〈初探網路恐怖主義〉，《國境警察學報》，（2007 年 12 月第 8 期），頁 282。

<sup>96</sup> 彼得·伯根（Peter Bergen），《賓拉登的聖戰工廠》，頁 55。

<sup>97</sup> 張中勇，〈伊斯蘭恐怖組織之最新發展與宣傳策略及其啓示〉，《安全戰略研析》，（2005 年 12



養的媒體中心，甚至聘用來自西方的成員使用英語來加強對西方的宣傳。<sup>98</sup>賓拉登接受 CNN、《時代》雜誌和《新聞週刊》的專訪轟動國際、藉由卡達的「半島」（al-Jazeera）電視、設於倫敦的《Al-Quds Al-Arabi》等阿拉伯文媒體通路把其相關新聞傳送到中東各地，再接著由西方媒體轉載，達到傳播其訊息至無遠弗屆之效果。<sup>99</sup>

六、「基地」組織成爲全球聖戰運動的象徵。「基地」組織型態、任務執行的改變並不意味著其核心組織的作用被削減，相反的，「基地」核心機構的對和作用在一定意義上還有所增強，成爲「國際聖戰」運動的旗幟和精神中心：一方面繼續策劃、實施針對美國及其盟友的大規模恐怖攻擊，另一方面，他比以前更加重視爲全球各地聖戰者提供意識型態、戰略和戰術指導、資金和專家援助，更注重於承擔「全球聖戰」的發動機作用，鼓勵、指導和支持全球各地的「聖戰基地」。宣傳戰和意識型態佔成了「基地」組織的首要任務和工作重心。賓拉登成爲一種精神號召的象徵，且威力無比重大。<sup>100</sup>每當賓拉登，或其副手扎瓦希里的談話錄影帶或錄音帶出現，對以「基地」組織爲中心的全球「聖戰」（恐怖）組織（個人），就再一次激起極大的振奮和激勵。

全球化形成了新階級世界公民（cosmocrats）的觀念：他的職業爲管理顧問，今天到巴庫開會，第二天要趕到牛津參加妹妹的婚禮；英國「世界銀行」主管，妻子是俄羅斯女子，大半時間花在穿梭於波蘭和哥倫比亞之間。這和因應全球化的賓拉登組織網頗有雷同之處。阿富汗戰爭引來巴基斯坦人、沙烏地阿拉伯人和美國人，以及全球各地的穆斯林，而這組織網就是形成當代國際衝突的關鍵機制。「基地」成員重視技術專長，其成員也屬於世界主義型：其活動地點從菲律賓、印度、巴基斯坦、阿富汗、伊朗、塔吉克、亞塞拜然、俄羅斯車臣、沙烏地阿拉伯、葉門、肯亞、坦尚尼亞、突尼西亞，到波士尼亞、阿爾巴尼亞。此外，「基地」組織也在美國、英國吸引不少追隨者，賓拉登的黨羽被捕的地方也散佈

---

月第 8 期)，頁 45-46。

<sup>98</sup> 唐嵐，〈恐怖組織「聖戰」新戰場〉，《世界知識》，（2009 年 8 月），頁 58-59。

<sup>99</sup> 彼得·伯根，同前註。

<sup>100</sup> 汪舒明，〈「基地」組織的復興和重構〉，頁 67。

在約旦、美國西雅圖、法國和澳洲等地。<sup>101</sup>「基地」成員是名副其實的世界旅人。

Jason Burke 提出「凱達主義」(Al-Qaedaism)，重新思考以賓拉登為首的恐怖主義所帶來的挑戰，他認為賓拉登在阿富汗所建立的基地，在美國出兵轟炸阿富汗就已經被摧毀，凱達組織的資源早已無法構成威脅，凱達組織不過像是一個總部設在阿富汗的恐怖企業，如今企業的中樞已遭摧毀，事實上賓拉登也被邊緣化，<sup>102</sup>然而，以擊垮西方為號召的凱達組織卻轉變為一種「凱達主義」的意識型態，利用這種意識型態的蔓延，使得賓拉登不用自己出手，也可以繼續遂行他攻擊西方文明的政策，Burke 文中提到即使賓拉登被捕處死，這一點也不影響其他回教激進組織徵召願意執行自殺炸彈攻擊的人，追殺回教民兵遠不及創造激進分子來的快：「在巴勒斯坦你殺了一個回教激進分子，會創造另外五個激進分子。」

103

## 小結

西方世界與伊斯蘭世界之間的衝突，經常被雙方的很多人描繪為文明間的衝突，稱其將會日益惡化。但是，911 事件發生以來所產生的事件，在恐怖活動和反恐怖活動等方面，都與文明衝突論的主要觀點不一致。首先，伊斯蘭國家不僅沒有形成反西方的統一戰線，一些重要的伊斯蘭國家反而加入了美國領導的反恐怖志願者同盟(Coalition of the Willing) 之中。穆斯林國家積極參與到國際反恐活動之中。在其他文明群體之中，中國等東亞國家、拉美國家、很多非洲國家都與美國建立起密切的反恐合作關係。反而是西方陣營中的法國與德國，在很多問題上與美國分歧很大。<sup>104</sup>

1991 年波斯灣戰爭後，美英及聯合國部隊開始長期駐軍在沙烏地阿拉伯、科威特等國，造成賓拉登等極端主義領導者對此行動產生對其政府的不滿；這些國家本身政治腐敗，英美駐軍基於任務執行的需要，必須尋求與其合作，卻形同對這些腐敗政權的背書與支持，更造成中東地區追求改革的中產階級對英美等國

<sup>101</sup> 彼得·伯根 (Peter Bergen)，《賓拉登的聖戰工廠》，頁 250-252。

<sup>102</sup> Jason Burke, "Al Qaeda," *Foreign Policy* (May/June, 2004): 18-26.

<sup>103</sup> 陳宗巖〈凱達主義席捲全球〉，[http://www.globalobserver.net/web/myblog/print.php?w\\_id=71](http://www.globalobserver.net/web/myblog/print.php?w_id=71)

<sup>104</sup> 張家棟，〈文明與衝突：想像還是現實？〉，頁 14-17。

的不滿，許多人即尋求與伊斯蘭極端組織合作直接行動，這是「基地」組織獲得越來越多支持的重要原因之一。<sup>105</sup>911 事件加深了伊斯蘭世界和西方長期以來的緊張關係。西方領袖，尤其是小布希總統，不斷強調美國打擊的是恐怖主義，而非伊斯蘭教，但是其行動並未使得穆斯林覺得生活改善、受到保障。而伊斯蘭世界國家多半未公開批評、指責賓拉登，使得情況更為惡化，雙方間隙急遽拉大。攻擊事件不久，小布希總統很快聲稱此案為賓拉登所為，並宣布發動「全球反恐戰爭」。但阿拉伯人民大多並不相信，直到他本人傲然承認，大家才改變看法，<sup>106</sup>可見得阿拉伯人對小布希（西方）的猜疑、不信任。

國內外社會環境中的各種現實因素造成中東伊斯蘭世界在國際社會中，既對大國具有重要利益，但在發言權上又被邊緣化的現象；因此，當他們的利益訴求得不到滿足時就會感到不平和焦慮；如果這種不平和焦慮逐步積聚，而且得不到釋放，就會轉化為憤恨，追究造成社會壓力的責任，並尋找擺脫壓力的方式；更甚者，如果他們感覺到這種社會壓力的消除是毫無指望的，那麼他們就會走向極端，甚至尋找暴力方式來掙脫壓力。<sup>107</sup>這就是伊斯蘭世界的極端主義、恐怖主義風起雲湧的原因。

從意識形態看，基地組織的世界觀或者「基地主義」的意識形態得到了中東大多數恐怖組織認可，且日益成為全球恐怖主義的精神和思想來源，「基地主義」化的「聖戰」已全球化。基地組織不僅是一個恐怖組織，而且是一個「試圖激勵和協調其他組織和個人的『運動』，一個全球性的『造反』」。賓拉登不僅是一個「聖戰」戰士，而且是一面聖戰旗幟。許多恐怖組織年輕一代認為只有「基地」式攻擊方可重新使其為世人「矚目」。中東恐怖主義不僅集中在北非、西亞等傳統中東地區，而且延伸到中亞、南亞、東南亞及前蘇聯解體和東歐劇變後形成的「含有分裂基因的破碎地帶」的所謂「伊斯蘭弧形地帶」。另外，由於伊斯蘭教具有政治文化的顯著特色，近代歷史上又沒有經歷過像基督教新教那樣的以世俗化和政教分離為基本標誌的宗教改革，因而它仍有可能為恐怖主義提供理論支

<sup>105</sup> 賴怡忠，〈恐怖主義、新保守主義、國際政治—恐怖主義與美國的國際戰略爭論〉，《當代》第 216 期，2005 年 8 月，頁 59。

<sup>106</sup> 米爾頓·費歐斯特，《以阿拉之名》，頁 216-217。

<sup>107</sup> 陳敏華，〈當代中東伊斯蘭激進組織的暴力行為研究〉，頁 56。

援。<sup>108</sup>

在國際社會還在為恐怖主義的定義問題、根源問題、雙重標準問題爭論不休時，國際恐怖主義勢力的合作與聯繫卻不斷強化，以賓拉登為首的「基地」組織越來越具有意識形態的意義，它的影響已經遠不是僅僅提供經費和培訓恐怖分子那樣簡單。現在，幾乎每一次重大恐怖襲擊案的背後都能看到「基地」組織的影子。<sup>109</sup>在越來越全球化的國際局勢裡，賓拉登的理念已左右從葉門、肯亞到英國的好戰派的信念和行動。這可說是時勢使然：21世紀的通信技術使得賓拉登的訊息傳播之快速和散佈之廣、遠。CNN、《時代》雜誌、《新聞週刊》專訪賓拉登轟動國際；卡達「半島」(al-Jazeera) 電視台、設於倫敦的《Al-Quds Al-Arabi》等阿文媒體通路把賓拉登的訊息傳送至中東各地，再接著由西方電視台和通訊社轉載：這就是所謂的「波紋效應」。<sup>110</sup>當賓拉登得以將（無論是募得的或其名下的）資金由沙烏地阿拉伯轉到蘇丹，在轉到阿富汗時，他的組織及成員即熱情的擁抱全球化帶來的工藝成就：藉由美國的人造衛星電話來通訊、用日本製的電腦來儲存計畫（招募成員或攻擊行動）；賓拉登的「教令」由傳真機傳到別的國度，再由當地阿拉伯文報紙刊印後，再傳遍中東各地。<sup>111</sup>因此，賓拉登才能創造出其全球活動網。

911事件之後，美國號召各國進行「全球反恐戰爭」，促使「基地」組織的攻擊戰略與方式有所調整，使得「全球反恐戰爭」的成效陷入緊張與被動的局面，又促使「基地」組織成為全球恐怖主義的精神象徵，以及國際恐怖主義活動的大本營，其組織已成為一股反美的集中力量，不論「基地」或賓拉登未來是否繼續存在，其已成為國際恐怖主義意識型態的領導者，是無庸置疑的。

<sup>108</sup> 閻文虎〈冷戰後中東恐怖主義的演變及發展趨勢〉，《西北大學學報》，第36卷第1期（2006年1月），頁116。

<sup>109</sup> 邵峰，〈恐怖活動給世界的警示〉，《百科知識》，2009年1月，頁6。

<sup>110</sup> 彼得·伯根，《賓拉登的聖戰工廠》，頁54。

<sup>111</sup> 同前註，頁32。

## 第六章 結論

在現代國際社會的框架下，伊斯蘭世界越來越處於不利的地位，從而導致了一種深刻的身份危機。伊斯蘭作為一種傳統文化的象徵，再次成了團結民眾的符號。從伊斯蘭自身尋找出路，也被看作是尋求一種不同於西方主導的社會秩序的另外選擇。這一理念既是宗教的，也是政治的。在當代，伊斯蘭主義的問題主要集中在兩個方面：一是從經濟方面看，阿拉伯世界作為一個整體不僅遠遠落後於歐美國家，而且也比不上亞洲的新興發展國家。儘管中東地區豐富的石油為阿拉伯世界帶來了很可觀的利潤，但整體上卻處於一種不發達的狀態，這直接刺激了阿拉伯世界的自尊心；二是從政治角度看，巴勒斯坦問題是所有問題的核心。自第二次世界大戰結束以來，所謂「美國治下的和平」（Pax America）並沒有帶來巴勒斯坦問題的和平解決。相反，美國對以色列的偏愛和支持卻導致了以色列在巴以衝突的問題上不斷討價還價。巴勒斯坦問題已逐漸成為了一個象徵，通過一種伊斯蘭的共同信仰而將全球的穆斯林團結起來。這兩個方面結合起來，最終被歸結為一個道德和宗教的問題，並希望通過伊斯蘭革命的方式而得以解決。

伊斯蘭主義在當代發展的一個重要背景是全球化，伊斯蘭原教旨主義只不過是世界政治的其中一個新全球現象。在這方面，伊斯蘭主義的興起是同整個宗教原教旨主義的興起相聯繫在一起，都屬於全球宗教復興和宗教政治化的一部分，是對全球大變革的一種文化反映，其根本目的在於反對現代性及其所導致的種種後果，並希望可以提出一種替代性的全球方案。作為對全球化進程中的一種反映，伊斯蘭主義希望通過一種文化的革命來拯救現實的墮落，從而掀起一場全球的伊斯蘭主義運動。

### 壹、研究心得

為了讓讀者得以瞭解伊斯蘭教教義的宗旨及本意，本論文首先即針對伊斯蘭教及其「聖戰」教義的產生過程加以闡釋。伊斯蘭教的產生，是早期阿拉伯社會在多神崇拜的信仰混亂中追求而發展成為的一神信仰。先知穆罕默德帶領伊斯蘭教的傳播，卻處犯了麥加貴族的政治、宗教、經濟利益，使其與穆斯林遭到攻擊

和迫害，被迫離開麥加，遷居麥地那。先知在時勢發展成熟後，為達成阿拉伯半島政治統一，開始組織穆斯林大軍，以「聖戰」為名，進行一系列戰爭，終至達成統一大業，建立政教合一國家。從此，聖戰使伊斯蘭教迅速傳播。伊斯蘭聖戰的實際性質是維護和傳播伊斯蘭教，它針對的是：不信教者及壓迫者。它的目標是希望將伊斯蘭教傳播到全世界，讓世界上每個人民，不分種族、膚色、血緣，都得以信奉真主「阿拉」，伊斯蘭教所到之處，不論種族，只追求信仰唯一。

在傳播伊斯蘭教的過程中，實施「聖戰」的前提是在一切和平的方法、手段使用後均無法達成，所採取的最後手段。而此時的「吉哈德」是被先知稱之為「小吉哈德」，是在追求全世界統整在伊斯蘭教信仰下，建立以伊斯蘭教義引導的純淨生活方式。當完成了宣揚伊斯蘭教的目的，回到自身安居的處所後，每個人要進行更重要的「大吉哈德」；因為當建立純淨生活環境的目的達成後，每個個人就要開始淨化自己，戰勝個人的私欲，建立全心全意皈依真主的信仰，戰勝自己的本能和衝動。然而，當前世人對於「聖戰」方面的認知，較多的是偏重於「戰」的方面，甚至直接將之與「好戰」相等之。造成如此的原因，多是因為近現代伊斯蘭運動中對於「聖戰」的解釋，個人精神奮鬥方面卻被忽視，而其追求以武力手段來達成擴展伊斯蘭領土稱之為「聖戰」的意義被突出，尋求伊斯蘭教經典中強調「戰爭是穆斯林完成對真主、信仰的奉獻，以及通像天堂的捷徑。」之教義，使其行為合理化，具備合法性。在一些伊斯蘭極端組織的宣傳中，更被大肆渲染。而西方世界也在一次又一次的恐怖攻擊事件之後，產生了「伊斯蘭聖戰」恐懼症，更進一步衍申為「伊斯蘭威脅論」。伊斯蘭復興運動原本基於重整自身、振興傳統的信念，卻逐漸發展成為西方人眼中的惡魔，並且印證其認為：伊斯蘭「聖戰」具有極端、暴力特徵的看法。

其次，由於 911 事件發生後，人們多注意到「基地的、極端的、好戰的」伊斯蘭原教旨主義，將之與恐怖主義劃上等號，文中便自原教旨主義的起源加以說明，進至闡明伊斯蘭教的原教旨之發展及其原意。事實上，一般世人多不瞭解基督教、猶太教，甚至佛教、印度教、錫克教中亦有狂熱的原教旨主義取向。當代原教旨主義的興起，最主要是因為在現代化過程中，物質生活的發達造成精神生活的空虛，人們開始重新尋求宗教的慰藉，以求心靈的滿足。但是原有的宗教觀

念也在周遭環境劇變的情形下，被認為不符現實而加以重新探索、詮釋。因此，原教旨主義表面看來是復古、落伍，反對現代文明，但實際上卻是從現代文明世界中獲得新的理念、看法，甚至促使宗教復興，形成新的宣揚符合原始教義：社會重建、人性再生的政治要求、政治主張。

而伊斯蘭原教旨主義是伊斯蘭傳統文化、宗教在遭遇到西方文化、宗教時所產生。它大肆批判與抨擊現代社會的墮落、腐敗、崇拜物質而遠離信仰，但是另一方面，他卻無法脫離現代科技、武器、媒體所給予的便利和能量；它希望在宗教的教義架構下建立國家制度和生活方式，但其提出或實施的政策卻無法解決當代社會和經濟發展所產生的問題。伊斯蘭原教旨主義的聖戰思想走向極端運動是基於對其面對的當代所遭遇的困境，加以情理上的理解所做出的反應。造成伊斯蘭原教旨主義中激進、極端份子走向恐怖主義、使用暴力手段來發動對西方（美國）攻擊的主要原因是伊斯蘭極端份子對西方（美國）百年來的仇恨所造成的，這個仇恨與穆斯林的歷史意識有深厚關係—十字軍 V.S. 新月彎刀。伊斯蘭曾經是一個偉大的宗教與文明，但卻遭到西方，特別是基督教的阻礙與反抗，使其受到重大的打擊與挫折。20 世紀末、21 世紀初，在世界各地都有穆斯林和非穆斯林的衝突，其間受害較重的多是穆斯林，此種結果多是西方（美國）偏袒與縱容非穆斯林的結果，因此伊斯蘭激進派便將憤怒指向西方，尤其是美國。

伊斯蘭文明與西方文明以及世界其他地區聞名的確存在差異、和矛盾，文明衝突不過是意識形態衝突的翻版；西方國家對於來自其他文明常懷著擔心和警惕，在塞繆爾·杭亭頓提出「文明衝突論」之後，再經歷911事件，此擔心和懷疑更為深切；目前特別針對伊斯蘭文明，甚至有「伊斯蘭威脅論」的說法；事實上，冷戰時期各種文明之間就存在著差異、矛盾和衝突，而且會長期存在下去，在冷戰後把文明衝突提到不應有的高度，就會使人感到問題背後的真正目的在於掩蓋西方的政治經濟意圖，更何況全球化是冷戰後美國等西方國家主導的國際經濟市場的發展，而伊斯蘭人民面對所遭遇的影響，大多雖不贊同激進、暴力的手段，伊斯蘭極端原教旨主義和恐怖主義只是其中一部分的派別行爲，是伊斯蘭聖戰的極端型態，並非主流，更不代表穆斯林全部。然而，伊斯蘭復興運動及原教旨主義思潮的興起，既是對此源自西方現代化過程的否定、批判和抵制，也是對

當前全球化潮流所做的強硬回應。

再次，二十一世紀的國際政治所要面對的就是全球化帶來的數位化網路體系。資訊科技的演進，使得不對稱戰爭的發生機率大增。而伊斯蘭「聖戰」在此全球化的領域中，更顯見其運用全球化特徵而得以迅速且無遠弗屆的發展、衍申。隨著歐美先進國家發射火箭和太空梭、將衛星送入太空軌道運行的技術運行，全世界的人們可以 24 小時收看各地訊息，新聞媒體傳播的工具不再只限於廣播與電視，更重要的就是不受國界和地形限制、無遠弗屆的網際網路。恐怖組織的行動關鍵在於透過虛擬的網路世界，可以順利達成宣揚理念、散佈恐怖訊息、吸收及訓練新成員、資訊蒐集、成員間通訊（發佈其行動指導方針和任務命令）等目的，使得恐怖攻擊行動具備了隱密、不需親自對執行者訓練和下達指令，及跨國等待的特性；未來隨著網路技術的普及，有可能直接利用網際網路侵入國家國防等重要網站加以破壞，癱瘓各項經濟，如電力、水利、通訊等設施，更將不對稱戰爭以小博大之特性發揮到極致。

雖然我們談到許多全球化對伊斯蘭「聖戰」或其他激進、極端組織所帶來的效益，其中尤其是電腦資訊科技的發展，其被運用在意識型態宣傳、吸收招募成員、資金籌募運轉，甚至心理威脅恐嚇等，但我們當然不可認為電腦科技與伊斯蘭「聖戰」的極端表現二者存在著必然性。例如，實施 911 事件所需的網路科技現已不足以稱之為「高科技」了，而且，在 911 事件中，最重要的技術並不是操作飛機駕駛艙內的精密儀表板，而是執行者對其宗教的信念和自我犧牲的精神，以及冷酷面對殺害無辜者的性格。網際網路可以是一種攻擊的工具，也可以作為媒體，成為宣傳工具，雙方都可以善加運用，建立大眾傳播媒體文化資訊的傳遞，加強彼此宗教、文化之間的溝通與瞭解。要降低目前全球安全風險，必須世界各國人力與物力充分的動員、行動的相互協調、資訊與資源相互的交換，才能周延的處理相關問題。

最後，針對全球化這個當代世界發展的大潮流、大趨勢，它的迅速發展為當許多國家發展提供了機遇和條件，但也構成了多方面的壓力和挑戰。因此作者選擇在當代以伊斯蘭「聖戰」為旗號的極端恐怖組織中，最負盛名的賓拉登及其「基



地」組織作為研究代表。911 事件之後，一種全球性的聖戰網絡正在形成，各地伊斯蘭極端組織往往以賓拉登或基地組織的名義行事，從每次賓拉登在其公布畫面上，我們可以看出賓拉登本身就集「全球化」之大成於一身：他穿著阿拉伯傳統服裝，但外罩越南軍綠色戰服，有時可看見身旁傍著具稱從不離身的俄製 AK-47 式突擊步槍，手腕上帶著一只價格不菲的美國品牌天美時 (Timex) 手錶。現今，賓拉登的名字已經成為一個「象徵」和「符號」：分散在世界各地的各種伊斯蘭組織，無論是否與「基地」組織有關，它們的行動也無論是否由賓拉登策劃和指揮，一概打著「賓拉登」的旗號，宣稱自己是「基地」組織的成員。他們和賓拉登或基地組織可能並沒有直接隸屬關係，是一種精神上的歸屬感和共同的目標把他們聯繫在一起，這些組織則從恐怖攻擊恐怖攻擊行動中獲得一種虛幻的勝利和滿足感，以維護其所追求的信仰和信念。賓拉登和「基地」組織在全球化的背景下，形成廣泛的全球伊斯蘭網絡，進而成為國際關係衝突的重大因素。

西方把賓拉登視為恐怖分子，定義其為邪惡的化身並加以打壓，阿拉伯世界把賓拉登看作英雄，一批批的婦女兒童也加入到恐怖行動的行列，這其中關鍵究竟如何？2010 年 10 月 23 日，凱達組織在美國的發言人亞當在網路發佈錄影，號召移民到歐美的伊斯蘭教徒，對歐美國家發動攻擊。他說，這些伊斯蘭教徒為了留學或工作前往歐美，卻在巴黎倫敦或底特律郊區，住在惡劣環境中。因此他呼籲住在歐洲和美國的伊斯蘭教徒，在當地發動恐怖攻擊。我們應當瞭解，除了在其母國原有的衝突矛盾，也經由全球化，擴展到其移民國家。對於阿拉伯世界民眾來說，西方強國構築的一道道國際規則，與他們的傳統價值觀不相符，面對這種缺乏代表性的國際規則，他們會認為自己處於一種被剝削的不公正地位，這種合法的國際規範對他們來說並不具備合法性，恐怖行為是對美國等西方國家建立的合法性秩序的摒棄，是一種合法性危機。

西方國家，特別是美國，對國際性事務歷來持雙重標準，它的基本出發點則是美國利益至上，它的內外政策一切都以美國的戰略利益為轉移，在伊斯蘭問題上同樣如此，今後以美國為首的西方大國仍將持雙重標準處理伊斯蘭問題，仍將以自身的利益對待一切，這是可以預言的。而國際共同認知：中東地區局勢是國際局勢穩定與否的重要影響因素。目前，中東地區可稱為產生恐怖主義最多的土

地之一，但絕不可因而認為伊斯蘭教是產生恐怖主義的根本原因。社會公正失衡、貧富差距拉大、以巴衝突延續、大國，尤其是美國對公正失衡、貧富差距拉大、以巴衝突延續、大國，尤其是美國對中東問題的干涉，才是中東恐怖主義與活動產生的根本原因。真正威脅和平的並非伊斯蘭教本身，而是美國的干涉主義、霸權主義，以及假借伊斯蘭教名義、利用伊斯蘭教進行動員、組織和宣傳的宗教極端主義和恐怖主義。

西方世界往往忽略伊斯蘭世界豐富的歷史及多元性文明，前述的諸多作為導致伊斯蘭世界對西方國家的疑慮、不滿，甚而是仇視；並不是伊斯蘭遠則極端或恐怖主義，而是當伊斯蘭世界向西方文明邁進的時候受到排斥、冷淡與不公的對待，當伊斯蘭的宗教屬意與民族主義受到曲解時，才刺激了伊斯蘭世界理的極端份子與恐怖主義的靠近，才會導致伊斯蘭極端主義對西方社會採取激烈抗爭手段。西方霸權主義、強權政策是導致國際恐怖主義的重要因素，只有當西方社會採取積極措施，調整對伊斯蘭世界的政策，特別是公正的解決以巴問題，才有可能抒解伊斯蘭世界對西方的不滿、憤恨。

就未來繼續研究伊斯蘭問題而言，我們應該要關注下列幾點：

- 一、伊斯蘭復興仍會繼續發揮作用並產生影響；
- 二、國際社會應深化對伊斯蘭的認識；
- 三、伊斯蘭意識形態值得人們重視；
- 四、應關注國際關係中經濟政治化、政治經濟化問題；
- 五、伊斯蘭名義下的暴力恐怖活動仍有發展的趨勢；
- 六、應密切關注以美國為首的西方國家對伊斯蘭的態度；

西方國家應該善加運用全球化的優點來相互瞭解、溝通，促進伊斯蘭世界特別是溫和派穆斯林與西方世界尤其是美國之間的對話與和解。目前，溫和派穆斯林雖然基於人性和宗教信仰而不願意支持恐怖主義，但卻因為對美國等西方國家的反感而不願意對主導以伊斯蘭「聖戰」旗號的恐怖主義活動加以譴責，更不會主動參與國際反恐鬥爭。伊斯蘭世界與美國和其他國家之間的關係，事實上在很大程度上被伊斯蘭極端分子主導或劫持了，導致了嚴重的「沉默的大多數」現象。

但若沒有溫和派穆斯林的理解與支持，國際社會也不可能贏得反恐鬥爭的勝利。

其次，希望藉由相互的瞭解來處理不均衡發展和日益貧窮的難題。必須以地區經濟一體化和經濟改革，來推動中東地區的社會與政治發展，為消除恐怖主義的根源提供條件。從很多國家的歷史經驗來看，經濟進步都會帶來社會和政治方面的進步，並且常常是社會、政治進步的必要前提。中東伊斯蘭國家面對現代化和全球化，希望經濟改革和發展所帶來的影響絕不僅限於經濟領域，他們更關心民主的含義和標準，擔心西方民主意味著要他們放棄伊斯蘭信仰，放棄阿拉伯或波斯的民族屬性，否定他們過去光榮的歷史。他們還很關心如何在保持自身政權穩定、維護自己民族、宗教屬性的前提下，實現經濟的快速增長，以緩和國內因貧富差距、失業率、出生率居高不下等引發的社會矛盾。西方國家如果能善用其國力、資源來協助伊斯蘭地區的發展，公正合理地解決中東地區的矛盾、問題，堅持政治多元化的道路，放棄西方中心主義，尊重伊斯蘭教傳統文化，不同文明之間進行平等對話、交流，才有可能有效處理伊斯蘭「聖戰」極端激進的趨勢，更是緩解、消除恐怖活動的根本之道。

## 貳、檢討與衍申研究議題

本論文將伊斯蘭「聖戰」觀念、「原教旨主義」、「伊斯蘭原教旨主義」自起源至當代的發展，配合歷史性背景及演變過程做了的詳細陳述，使讀者對於其意義從最基本處得到全貌性的瞭解和認知。再進一步的對世人觀念中對其意義的誤認加以說明、釐清，讓讀者得以瞭解伊斯蘭「聖戰」之具有「世界和平」之廣大底蘊，而「原教旨主義」並非伊斯蘭教專有，更不能將之與那些使用伊斯蘭「聖戰」之名行使恐怖主義的組織、人物劃上等號。

其次，本論文討論在全球化的背景下，伊斯蘭「聖戰」發展為全球「聖戰」的特徵及演變過程，並在諸多高舉伊斯蘭「聖戰」旗幟的組織中，選擇最為人熟知的賓拉登及其「基地」組織做為研究的對象，藉由瞭解其在當前全球化時代中，其思想、行為受到全球化特點影響的演變，讓讀者瞭解當前伊斯蘭「聖戰」全球化的特性，以及其對當前國際關係的影響。

當然，限於時間及篇幅，以及筆者收集、研究資料之能力，似未能真正達到廣泛深入的程度，期待未來能繼續加以補強。另外，由於筆者的語言能力，除未能研讀更多英文資料之外，更深感不諳阿拉伯文的遺憾，以致研究的觀點可能有所偏頗。

完成本論文，筆者自研讀的書籍、期刊論文中，發現幾個未來值得再延伸、詳細討論的議題：

首先是「近敵 v.s. 遠敵」(The Near Enemy v.s. The Far Enemy)。所謂的「近敵」，指的是伊斯蘭國家政權；在一些伊斯蘭極端組織的觀念中，它指的是伊斯蘭集權政府（主要指的是沙烏地阿拉伯）和以色列，他們認為這些伊斯蘭政權貪污、腐敗，更且引進西方勢力來鞏固自己的政權，並未真的遵循伊斯蘭教法來執政；對於以色列，即為長久以來的以阿衝突，尤其是以色列在中東建國之後，雙方屢次的戰爭造成對伊斯蘭國家的衝擊；而「遠敵」指的是支持這些腐敗的伊斯蘭政權和以色列的「同路人」—西方國家，尤其是美國。因此，在1990年代阿富汗戰爭結束之後，賓拉登開始將矛頭轉向「遠敵」，波斯灣戰爭發生，美軍進駐沙烏地阿拉伯，更是引起其憤怒，更加積極從事對西方國家的打擊，而且也更加顯現其行動展現全球化之特點。所謂的「近敵 v.s. 遠敵」轉變之議題，可參考：Assaf Moghadm著之《*The Globalization of Martyrdom*》，以及Fawaz A. Gerges著之《*The far Enemy: Why Jihad Went Global*》。

第二個議題是：「無領導者的『聖戰』」(Leaderless Jihad)，例如在第四章、第五章中提到全球化對伊斯蘭「聖戰」及對賓拉登及其「基地」組織的影響，由於資訊科技的發達、網際網路的延伸，使得恐怖組織執行行動，不再需要尤其母國派遣成員到其想攻擊的對象國家或地區去執行，而是透過網際網路將訊息傳布出去即可。網路化、分散化的組織結構提升了恐怖分子的隱蔽性，允許各個下層組織單位近乎自主而高效地運作。許多因素造就了這種隱蔽性，但最主要的是：各成員極端狂熱的宗教觀點與信念使其雖然作為一個微小的單位卻相互「緊密」聯結；成員除了自己的直接上級，也許對組織的其他部分一無所知，有時甚至與上級單位只透過網路聯繫而未曾見過面。甚至透過網際網路傳播思想，發揮龐大洗腦式的影響力，吸收年輕成員加入聖戰行列，令人驚訝的是許多成員甚至是在

移居國初生、成長、接受教育，卻仍然毅然決然的加入「聖戰」的行列。許多團體、組織追隨賓拉登及「基地」組織，賓拉登儼然成為伊斯蘭世界的「英雄」，並非西方國家所稱的「恐怖頭目」，其成員一旦受到「聖戰」精神的感召，在獲悉其所發佈之「聖戰」號召，就會勇往直前的去執行任務。此「無領導者的『聖戰』」議題可參考：Marc Sageman 著之《*Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*》，以及 Peter Mandaville 著之《*Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*》。

911 事件之後，美國號召各國進行「全球反恐戰爭」，雖然曾短暫使得賓拉登噤聲、「基地」偃旗息鼓；但之後「基地」組織的攻擊戰略與方式卻因而加以調整，使得「全球反恐戰爭」的成效陷入緊張與被動的局面，「基地」組織又再度成為全球恐怖主義的精神象徵，以及國際恐怖主義活動的大本營，其組織已成為一股反美的集中力量，不論「基地」或賓拉登未來是否繼續存在，其已成為國際恐怖主義意識型態的領導者，是不可否認的事實，而伊斯蘭極端的「聖戰」組織在全球化時代所導致的「無領導者的『聖戰』」，是值得各國審慎應對的。

第三個議題是「聖戰」成為新社會運動（new social movements）的特徵。近年來，舉著「聖戰」旗幟的極端、恐怖活動，在其發展過程中被發現具有一些社會運動的特徵：「有具有共同意見的小單位，逐漸聯合成大團體或組織、具備共同價值或行為規範，以及對當前世界（資本主義）體系基準規範的反社會運動的行為模式。」Al-Qaeda 更代表一種當代反體系社會行為、普遍可辨識的現象之極端型式。賓拉登及「基地」組織或許已不再像過去一樣能夠激勵穆斯林大眾、無法再具有整合伊斯蘭窮鄉青年、中產階級和知識份子的實際能力，但二者已成為伊斯蘭激進組織的架構、思想和心靈標的，以及指導攻擊全世界的動員拓展計畫。就目前的狀況而言，賓拉登或「基地」組織具有下列三個概念面向：

（一）意識型態（Ideology）：代表伊斯蘭激進主義團體所分享的主宰世界的思想傾向，以及對打擊全球的不公義及伊斯蘭世俗主義的強烈慾望；

（二）神話（Mythology）：「Al-Qaeda」成為一種激勵包括伊斯蘭激進份子在內的所有反體系運動方式的傳奇性象徵或品牌；

(三) 專業技術或術語 (Technology)：提供跨越各種地域、國家界線的網絡組織和行動的基本模型或樣板；

所以，賓拉登及「基地」組織也許並不是全球伊斯蘭爭取穆斯林心靈及意識的唯一方式，其實際執行能力可能會衰減，其所持之激進伊斯蘭意識也許只受極端派穆斯林歡迎，但其擁護的象徵及其批評之觀點，將持續發揮影響力。此議題與前述「無領導者的『聖戰』」之間的關係、差異，或者連結亦可作為研究之議題。

此一議題除前面提及 Fawaz A. Gerges 著之《*The far Enemy: Why Jihad Went Global*》外，另可參考 Olivier Roy 著之《*Globalized Islam : The Search for A New Umma*》，以及 Quintan Wiktorowicz 著之《*Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*》。

上述議題，筆者認為在本論文題目：「全球化時代伊斯蘭『聖戰』之研究」的前提下，可再深入探討伊斯蘭「聖戰」觀對其產生的影響，探究相關伊斯蘭（極端）團體、組織產生如是想法及作法之源由。這些議題自有其研究意義，有待未來繼續加以研究探討。

## 參考文獻

### 中文部分：

#### 專書：

丁兆國譯。《全球化面面觀》。南京：譯林，2009。

米爾頓·費歐斯特（Milton Viorst）。《以阿拉之名—1400 年的伊斯蘭聖戰》，謝佩姣譯。台北：左岸文化，2009。

中國現代國際關係研究院反恐怖研究中心。《2006 年國際恐怖主義與反恐怖鬥爭年鑒》。北京：時事出版社，2007 年。

王麗娟等。《全球化與國際政治》。北京：中國社會科學出版社，2008。

阮若缺譯。《伊斯蘭製造》（*Les enfant de Rifa'a*）。臺北：允晨文化，2007。

沈宗瑞等譯。《全球化衝擊》（*Global Transformations: Politics, Economics and Culture*）。臺北：韋伯文化，2004 年（重譯本）。

阿哈瑪·拉希德（Ahmed Rashid）。《神學士——歐碼爾與賓拉登的「全球聖戰」》。台北：新新聞，2001 年。

金宜久。《伊斯蘭教史》。北京：中國社會科學出版社，1993 年。

金宜久。《簡明伊斯蘭史》。臺北：東大，2004 年。

金宜久主編。《當代宗教與極端主義》。北京：中國社會科學出版社，2008 年。

金宜久、吳雲貴。《伊斯蘭與國際熱點》。上海：東方出版社，2002 年。

林祐聖、葉欣怡譯。《全球化與反全球化》。台北：弘智文化公司，2005 年，頁 113-128。

吳雲貴。《當代伊斯蘭教法》。北京：中國社會科學出版社，2003 年。

彼得·柏根（Peter Bergen）。《賓拉登的聖戰工廠》，杜默、潘勛譯。台北：時報

出版，2001年。

和平等著。《全球化與國際政治》。北京：中央編譯出版社，2008年。

杭亭頓（Samuel Huntington）。《文明的衝突與世界秩序的重建》，黃裕美譯。台北：聯經，1997年。

柏納·路易斯（Bernard Lewis）。《中東》，鄭之書譯。台北：麥田，2008年初版。

侯賽因·那司爾（Seyyed Nossein Nasr）。《伊斯蘭》，王建平譯。臺北：麥田，2002年。

宮崎正勝。《中東與伊斯蘭世界史圖解》，劉惠美譯。台北：商周，2010年初版10刷。

涂龍德、周華。《伊斯蘭激進組織》。北京：時事出版社，2010年。

張家棟。《全球化時代的恐怖主義及其治理》。上海：上海三聯書店，2007年月。

張錫模。《聖戰與文明》。臺北：玉山社，2003年。

曹建、曹軍。《奧薩瑪·賓·拉登：聖戰英雄？恐怖大亨？》。台北：時英，2001年。

阿姆斯壯（Karen Armstrong）。《為神而戰》，王國璋譯。臺北：究竟，2003年。

賈卡（Roland Jacquard）。《賓拉丹秘密檔案》。陳浩等譯。台北：聯經，2001年。

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。

蔡百銓譯著。《中東史》。台北：國立編譯館，2003年。

#### 期刊論文：

Bruce Hoffman。〈*The Mumbai Attacks 孟買遭襲*〉，閻英譯。《英語文摘》。2009年1月，頁10-13。



- 格雷厄姆·E·富勒 (Graham E. Fuller)。〈「政治伊斯蘭」現象解析〉，曾強編譯。《西亞非洲》。2006年，第4期，頁65-69。
- 于真。〈論恐怖主義災難〉。《江蘇警官學院學報》第23卷第4期。2008年7月，頁121-129。
- 王三義。〈巴勒斯坦「伊斯蘭聖戰者組織」探微〉。《西非亞洲》。2006年，第3期，頁74-76。
- 王宇潔。〈二十一世紀政治伊斯蘭的走向〉。《世界宗教研究》。2001年，第1期，頁19-25。
- 王冠宇。〈中亞主要伊斯蘭極端組織現況〉。《國際資料信息》。2005年第5期，頁18-21。
- 王俊榮。〈伊斯蘭復興與恐怖主義的理性分析〉。《西北第二民族學院學報》。2007年，第4期，頁89-93。
- 方永、劉再起。〈也論當代伊斯蘭教的「聖戰」觀——兼與葉青先生商榷〉。《現代國際關係》。2006年，第5期，頁57-62。
- 巨克毅。〈全球化下的宗教衝突與基要主義〉。《全球政治評論》第1期。2002年8月，頁59-86。
- 巨克毅。〈國際恐怖主義蓋達 (Al-Qaeda) 組織的意識型態與策略之分析〉。《全球政治評論》，第6期。2004年4月，頁1-17。
- 汪舒明。〈「基地」組織的復興和重構〉。《國際問題研究》。2008年，第2期，頁14、66-69。
- 希文。〈伊斯蘭教的「聖戰」〉。《世界宗教文化》。2001年，第1期，頁36。
- 何志龍、相豔。〈當代伊斯蘭原教旨主義的崛起及其對我國安全的影響〉。《陝西教育學院學報》第21卷第2期。2005年5月，頁47-51。
- 李佩瓊。〈傳統科技視野下的恐怖主義及其應對〉。《西南交通大學學報》，第9卷

- 第 5 期。2008 年 10 月，頁 107-111。
- 李偉建。〈中東恐怖主義的伊斯蘭因素、社會根源及伊斯蘭國家反恐立場〉。《第三屆兩岸遠景論壇－全球化趨勢下的反恐與兩岸關係學術研討會論文集》。台北：遠景基金會。2003 年 11 月，頁 171-189。
- 李環。〈淺析歐洲的「伊斯蘭挑戰」〉。《現代國際關係》。2009 年第 9 期，頁 17-20、62。
- 易卜拉欣·加南 (Ibrahim Canan)。〈伊斯蘭—和平與寬容的宗教〉，收錄《伊斯蘭與恐怖主義》，埃爾古恩·查潘 (Ergun Capan) 編。台北：希泉，2006 年。
- 林長寬、邱卜恪 (Osman Cubuk)。〈古蘭經之伊斯蘭和平觀初探〉。《宗教哲學》第 42 期。2007 年 12 月，頁 13-25。
- 林泰和。〈國際恐怖主義研究—結構、策略、工具、資金〉。《問題與研究》第 47 卷第 2 期。2008 年 6 月，頁 119-149。
- 阿赫梅特·古內須 (Ahmet Gunes)。〈關於伊斯蘭法的戰爭規則〉，收錄《伊斯蘭與恐怖主義》，埃爾古恩·查潘 (Ergun Capan) 編。台北：希泉，2006 年。
- 金宜久。〈對當代國際政治中伊斯蘭問題的認識〉。《世界宗教研究》。2001 年，第 1 期，頁 14-20。
- 邵峰。〈恐怖活動何時休〉。《百科知識》。2005 年 8 月，頁 5-10。
- 邵峰。〈恐怖活動給世界的警示〉。《百科知識》。2009 年 1 月，頁 4-7。
- 吳冰冰。〈聖戰觀念與當代伊斯蘭恐怖主義〉。《阿拉伯世界研究》，總第 102 期。2006 年第 1 期，頁 36-41。
- 吳東野。〈全球反恐聯盟及相關問題之探討〉。《遠景基金會季刊》，第 4 卷第 1 期。2003 年 1 月，頁 1-38。
- 吳雲貴。〈試析伊斯蘭聖戰觀的發展演變〉。《西非亞洲》。1999 年第 4 期，頁 3。

- 吳雲貴。〈伊斯蘭原教旨主義、宗教極端主義與國際恐怖主義辨析〉。《國外社會科學》。2002年第1期，頁11-18。
- 吳雲貴。〈伊斯蘭宗教與伊斯蘭文明〉。《阿拉伯世界研究》。2009年第1期，頁3-11。
- 吳雲貴。〈伊斯蘭教對當代伊斯蘭國家外交政策的影響〉。《世界宗教文化》。2010年第3期，頁1-5、93。
- 邱增志。〈倫敦地鐵爆炸案記實〉。《刑事》。2008年3、4月，頁52-55。
- 尚勸余。〈全球化與伊斯蘭聖戰〉。《湛江師範學院學報》，第24卷第1期。2003年2月，頁19-30。
- 俞力工。〈伊斯蘭原教旨主義與恐怖主義不應混淆〉。《國際資料信息》第9期。2006年，頁39、42。
- 哈全安。〈伊斯蘭聖戰思想探源〉。《西非亞洲》。2001年第3期，頁27。
- 宣邦東、郎生文、尤興飛。〈信息恐怖主義淺探〉。《國防科技》。2005年3月，頁60-61。
- 洪鎌德。〈西方論述下基本教義的初探—以伊斯蘭基本教義運動為例〉。《國家發展研究》第2卷第1期。2002年12月，頁1-42。
- 唐志超。〈「聖戰者」—從第一代到第三代〉。《世界知識》。2008年第19期，頁34-35。
- 唐志超。〈中東主要伊斯蘭極端組織現況〉。《國際資料信息》。2005年第7期，頁18-27。
- 索哈里等。〈恐怖主義與非傳統安全〉。《科學決策月刊》。2008年2月，頁27-28。
- 馬明良。〈「聖訓」與伊斯蘭教的和平理念〉。《回族研究》，總第76期。2009年第4期，頁76-81。
- 徐浩淼。〈伊斯蘭極端主義概念釋闡〉。《俄羅斯中亞東歐研究》。2006年第2

- 期，頁 81-84。
- 唐嵐。〈恐怖組織「聖戰」新戰場〉。《世界知識》。2009 年 8 月，頁 58-59。
- 涂龍德。〈伊斯蘭原教旨主義極端勢力的全球化〉。《阿拉伯世界研究》。2007 年 7 月第 4 期，頁 43-52。
- 閔文虎。〈冷戰後中東恐怖主義的演變及發展趨勢〉。《西北大學學報》，第 36 卷第 1 期。2006 年 1 月，頁 112-116。
- 孫國祥，〈南亞恐怖主義情勢及其反恐情勢初探〉，《第二屆恐怖主義與國家安全學術研討暨實務座談會論文集》，2006 年，頁 46-73。
- 苟昭斌。〈當代伊斯蘭聖戰思想的新變化〉。《宗教哲學》第 30 期。2004 年 6 月，頁 152。
- 苟昭斌。〈伊斯蘭「大一統」視野中的聖戰思想〉。《西亞非洲》。2005 年第 6 期，頁 51-54。
- 張中勇。〈伊斯蘭恐怖組織之最新發展與宣傳策略及其啓示〉。《安全戰略研析》。2005 年 12 月第 8 期，頁 44-47。
- 張四齊，〈南亞主要伊斯蘭極端組織現狀〉，《國際資料信息》，2005 年第 6 期，頁 20-26。
- 張明明。〈自殺性恐怖襲擊及其治理〉。《當代世界》，2009 年 12 月，頁 53-55。
- 張家棟。〈當代恐怖主義的宗教根源〉。《國家觀察》。2006 年第 2 期，頁 44-50。
- 張家棟。〈中東恐怖主義和國際反恐合作現狀〉。《阿拉伯世界研究》。2008 年 11 月第 6 期，頁 24-30。
- 張家棟。〈文明與衝突：想像還是現實？〉。《社會科學》。2009 年第 4 期，頁 11-17。
- 張雪峰。〈伊斯蘭「聖戰」—觀點比較及分析〉。《現代國際關係》。2007 年第 9 期，頁 54-58。

- 張維平。〈初探網路恐怖主義〉。《國境警察學報》，第 8 期。2007 年 12 月，頁 272-289。
- 張錫模。〈「基地」的興衰起落〉。《當代》第 216 期。2005 年 8 月，頁 34-49。
- 張錫模。〈論武裝伊斯蘭主義〉。《新世紀宗教研究》第 2 卷第 1 期。2003 年 9 月，頁 110。
- 張國俊編譯。〈曝光基地組織的「夢工場」〉。《環球軍事》，第 192 期。2009 年 2 月，頁 20-21。
- 夏路。〈淺析因特網對恐怖主義「暴力因素」的影響〉。《社會主義研究》。2006 年第 4 期，頁 111-113。
- 陳建民。〈全球化與伊斯蘭教〉。《阿拉伯世界》，總 83 期。2002 年第 4 期，頁 50-54。
- 陳佩修。〈國際恐怖主義發展與東南亞安全情勢的演化〉。《全球政治評論》，第 13 期。2006 年 1 月，頁 21-40。
- 陳佩修。〈東南亞的恐怖主義演進與安全形勢變遷〉。《東南亞學刊》，7 卷 2 期。2010 年，頁 63-84。
- 陳敏華。〈當代中東伊斯蘭激進組織的暴力行為研究〉。《阿拉伯世界研究》。2008 年 5 月第 3 期，頁 49-56。
- 陳漢傑。〈重建伊斯蘭社會：Sayyid Qutb 的政治與社會思想〉，收錄《中東與伊斯蘭論文集—現代穆斯林政治、社會、文化的變遷》，國立政治大學伊斯蘭文明及思想研究中心編輯，頁 131-132。台北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，2005 年。
- 焦佩、夏璐。〈伊斯蘭世界：國際恐怖主義的宗教民族因素分析〉。《陰山學刊》，第 17 卷第 3 期。2004 年，頁 81-84。
- 馮璐璐。〈全球化時代伊斯蘭經濟文化遭遇的挑戰〉。《阿拉伯世界研究》。2008 年，第 4 期，頁 31-37。
- 楊尚武。〈中東恐怖主義產生的原因〉。《阿拉伯世界》，總第 87 期。2003 年第 4

- 期，頁 13-15。
- 楊恕、續建宜。〈試論伊斯蘭世界非政府宗教政治組織〉。《新疆社會科學》。2004 年第 5 期，頁 44-49。
- 楊曉虎、劉安平。〈對伊斯蘭「聖戰」的曲解及其話語權的重構〉。《湘潭大學學報》第 29 期。2005 年 5 月，頁 96-98。
- 楊鴻璽。〈中東動盪內因探析〉。《西亞非洲》。2008 年第 7 期，頁 5-11。
- 楊鴻璽。〈中東地區與國際體系轉變辯析〉，《阿拉伯世界研究》。2009 年 11 月第 6 期，頁 11-17。
- 楊灝城。〈穆巴拉克政權應對國內恐怖主義之策略〉，《西亞非洲》。2005 年第 6 期，頁 26-33、79。
- 黃鶯。〈東南亞主要伊斯蘭極端組織現況〉。《國際信息資料》。2005 年第 8 期，頁 22-27、16。
- 寧金和。〈正視伊斯蘭原教旨主義〉。《西南民族大學學報》，第 11 期。2003 年 11 月，頁 322-325。
- 趙秋蒂。〈依斯蘭恐怖主義中的宗教與民族觀點〉，收錄《中東與依斯蘭論文集——現代穆斯林政治、社會、文化的變遷》，國立政治大學伊斯蘭文明及思想研究中心編輯，頁 35-63。台北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，2005 年。
- 葉青。〈試析當代伊斯蘭聖戰觀〉。《現代國際關係》。2006 年第 1 期，頁 13-14。
- 劉小彪。〈全球化下伊斯蘭文明與西方文明的衝突〉。《阿拉伯世界》，總第 81 期。2002 年第 2 期，頁 13-18。
- 劉中民。〈阿拉伯民族的三大特點及其對阿拉伯政治思潮的影響〉。《國際觀察》。2010 年第 3 期，頁 10-17。
- 劉月琴。〈伊斯蘭文化理論與實踐〉。《西非亞洲》。2006 年第 8 期，頁 56-64。
- 劉復國。〈東南亞恐怖主義對亞太區域安全影響之研究〉。《問題與研究》，第 45

卷第6期。2006年11、12月，頁89-106。

劉義。〈「伊斯蘭主義」：全球主義、社會運動及其意識型態〉。《阿拉伯研究》。2009年1月第1期，頁22-28。

劉義、陶飛亞。〈從基要主義到恐怖主義〉。《社會》，第27卷。2007年5月，頁47-65。

錢雪梅。〈政治伊斯蘭意識型態與伊斯蘭教的政治化〉。《西非亞洲》。2009年第2期，頁24-30。

賴怡忠。〈恐怖主義、新保守主義、國際政治—恐怖主義與美國的國際戰略爭論〉。《當代》第216期。2005年8月，頁50-61。

蔡東杰。〈東南亞地區反恐情勢與未來發展〉。《第二屆恐怖主義與國家安全學術研討暨實務座談會論文集》。2006年，頁34-45。

蔡彥仁。〈在和平與暴力之間〉。《為神而戰》導讀。頁3-5，臺北：究竟，2003年。

蔡華。〈試析伊斯蘭原教旨主義的崛起與影響〉。《西南民族學院學報(哲社版)》，第5期。2002年，頁141-144。

叢林。〈伊斯蘭原教旨主義的轉向〉。《阿拉伯世界研究》，第6期。2007年11月，頁55-60。

#### 碩博士論文：

烏小花。〈當代世界民族宗教問題與世界和平〉。中央民族大學中國民族理論與民族政策研究院，博士論文，2004年。

張志成。〈當代伊斯蘭宗教極端勢力起源探討〉。吉林大學，碩士論文，2004年5月。

張念卿。〈伊斯蘭激進主義與國際恐怖活動〉。國立政治大學外交研究所，碩士論文，2001年11月。

網際網路專文：

〈全球化帶來重大地緣政治變化〉。

〈[http://www.china.com.cn/international/txt/2007-03/19/content\\_7980973.htm](http://www.china.com.cn/international/txt/2007-03/19/content_7980973.htm)〉。

〈西班牙火車連環爆 至少 190 人死〉。

〈<http://www.libertytimes.com.tw/2004/new/mar/12/today-int1.htm>〉。

〈伊拉克治安稍轉好 馬基利暫可喘息〉亞洲時報在線，2007 年 11 月 24 日。

〈[http://www.atchinese.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=42862&Itemid=110](http://www.atchinese.com/index.php?option=com_content&task=view&id=42862&Itemid=110)〉。

〈法塔赫〉。〈<http://news.enorth.com.cn/system/2004/11/11/000901116.shtml>〉、

〈<http://zh.wikipedia.org/zh/%E6%B3%95%E5%A1%94%E8%B5%AB>〉。

〈哈馬斯〉。

〈<http://zh.wikipedia.org/zh/%E5%93%88%E9%A9%AC%E6%96%AF>〉。

〈恐怖大亨賓拉登又有新預告：之後將繼續襲擊美國！〉。NOWnews 今日新聞網。

〈<http://www.nownews.com/2010/01/24/11490-2562477.htm#ixzz1BCumprec>〉。

〈賓拉登的媒體戰〉，

〈<http://video.google.com/videoplay?docid=-4795408617549543908#>〉。

〈試論穆斯林與全球化的關係〉。

〈<http://www.islam.org.hk/?action-viewnews-itemid-1185>〉。

Eugene Carson Blake。〈何謂「原教旨主義」（基要主義）？〉。

〈[http://julian\\_yeung.tripod.com/collection/cfaq/c11.html](http://julian_yeung.tripod.com/collection/cfaq/c11.html)〉。

王希。《全球化—西方文明的世界化》。2001 年 04 月 30 日中國宏觀經濟資訊



網，

〈<http://www.macrochina.com.cn/zhzt/000056/001/20010430003941.shtml>〉。

巨克毅、許震宇。〈全球化時代的文化衝突與對治初探——從 Jihad vs. McWorld 之論述談起〉。 <http://www2.thu.edu.tw/~politic/94/documents/B3-2.pdf>〉

巨克毅。〈當前蓋達（Al-Qaeda）組織的思維與策略之分析〉。

〈<http://cgpps.nchu.edu.tw/modules/wfsection/article.php?articleid=356>〉。

巨克毅。〈歐洲恐怖主義的發展特色與挑戰〉，

〈[www.pf.org.tw:8080/FCKM/DownloadFileService?file\\_id](http://www.pf.org.tw:8080/FCKM/DownloadFileService?file_id)〉，頁 3。

沈有忠。〈文明衝突、反恐戰爭與臺海穩定的新思維〉。

〈<http://www.ndu.edu.tw/new/koei/upload/%A4%E5%A9%FA%BD%C4%AC%F0%A1B%A4%CF%AE%A3%BE%D4%AA%A7%BBP%BBO%AE%FC%C3%AD%A9w%AA%BA%B7s%AB%E4%BA%FB.htm>〉。

李禮仲。〈國際防制洗錢之新趨勢—防堵恐怖分子利用全球金融機構〉，《國政分析》。2005 年 4 月，頁 3。

〈<http://old.npf.org.tw/PUBLICATION/FM/094/FM-B-094-004.htm>〉。

香港伊斯蘭青年協會。〈何謂「原教旨主義」？〉。

〈<http://www.glink.net.hk/~hkiya/artides.ca/Fndmtlsm.html>〉。

伊斯蘭之光。〈伊斯蘭的原教旨主義？〉。

〈<http://www.islam.org.hk/?action-viewnews-itemid-1482>〉。

陳宗巖。〈凱達主義席捲全球〉。2004-05-12。

〈[http://www.globalobserver.net/web/myblog/print.php?w\\_id=71](http://www.globalobserver.net/web/myblog/print.php?w_id=71)〉。

聯合國。〈2010 年千年發展目標報告〉。

〈<http://www.un.org/zh/mdg/report2010/overview.html>〉。

英文部分：

專書：

- Abu-Amr, Ziad. *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Al-Zayyat, Montasser. *The Road to Al-Qaeda*. Sterling: Pluto Press, 2004.
- Brachman, Jarret M. *Global Jihadism: Theory and Practice*. New York: Routledge, 2009.
- Desai, Meghnad. *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror*. London and New York: I. B. Tauris, 2007.
- Gerges, Fawaz A. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Mandaville, Peter. *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.
- Masciandaro, Donato. "Introduction," in Donato Masciandaro (ed) *Global Financial Crime-Terrorism, Money Laundering and Offshore Centres*, 2. Burlington: Ashgate, 2004.
- Moghadam, Assaf. *The Globalization of Martyrdom*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.
- Musallam, Adnan A. *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*. Westport: Praeger Publisher, 2005.
- Orbach, Benjamin. "Usama Bin Ladin and Al-Qa'ida," in *Political Islam: Critical Concepts in Islamic Studies*, ed. Barry Rubin, 303-322. New York: Routledge, 2007.
- Roy, Olivier. *Globalized Islam : The Search for A New Umma*, New York: Columbia University Press, 2004.

- Sageman, Marc. *Leaderless Jihad : Terror Networks in the Twenty-first Century*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Schaebler, Birgit and Leif Stenberg, eds. *Globalization and the Muslim World*. New York: Syracuse University Press, 2004.
- Stein, Ruth. *For love of the Father: A Psychoanalytic Study of Religious Terrorism*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.
- Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Zeidan, David. "The Islamic Fundamentalist View Of Life As A Perennial Battle," in *Political Islam: Critical Concepts in Islamic Studies (Volume I)*, ed. Barry Rubin, 63-100. New York: Routledge, 2007.
- Weimann, Gabriel. *Terror on the Internet- The New Area, the New Challenges*. Washington D. C.: United States Institute of Peace Press, 2006.
- Wiktorowicz, Quintan. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.
- 期刊論文：
- Burke, Jason. "Al Qaeda." *Foreign Policy* (May/June, 2004): 18-26.
- Dunn, Michael. "The 'Clash of Civilizations' and the 'War on Terror'", *49th Parallel (online)*, Vol. 120, (Winter 2006 – 2007): 1-12.
- FitzGerald, Valpy. "Global Financial Information, Compliance Incentives and Terrorist Funding", *European Journal of Political Economy*, Vol. 20 (2004). 389-393.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Vol. 72 No. 3 (Summer 1993): 22-49
- Johnston , R. Barry., and Oana M. Nedelescu, "The Impact of Terrorism on Financial

markets”, *Journal of Financial Crime*, Vol. 13, No. 1 (2006): 7-25.

Raphaeli, Nimrod. “Financing of Terrorism: Sources, Methods, and Channels”,

*Terrorism and Political Violence*, Vol. 15, No. 4 (2003): 59-82.

網際網路資源：

〈<http://www.foreignpolicy.com>〉

〈<http://www.foreignaffairs.com>〉

美國恐怖主義研究中心網站 〈<http://www.terrorism.org>〉

〈Common Myths About Al-Qaida Terrorism〉,

〈<http://usinfo.state.gov/journals/itps/0806/ijpe/sageman.htm>〉

