

VOLUME I 第1冊

伊斯蘭文明

伊斯蘭的古典時期

上卷

MARSHALL G.S.HODGSON

馬歇爾·哈濟生 著

長寬 審訂

THE VENTURE OF ISLAM
THE CLASSICAL AGE OF ISLAM



從伊斯蘭新社會秩序，瞭解伊斯蘭文明的起源

伊斯蘭的根源：在尼羅河到烏濟河地區，穩定的農業生產帶來興盛的商業，新的社會秩序和道德觀念正在興起，而猶太教或基督宗教等一神信仰傳統，更直接影響了伊斯蘭的形塑。

穆罕默德的挑戰：剛建立伊斯蘭教的穆罕默德面臨了推廣宗教理念的挑戰，他不希望伊斯蘭是專屬於少數人的宗教，而是具有普世性。日後，世代的穆斯林也面對著《古蘭經》所提出的道德挑戰，開展世界性文明。

穆斯林內戰：在穆罕默德死後二十四年，因為哈里發的繼位問題，導致穆斯林分裂成支持歐斯曼與支持阿里兩派政權，也形成日後的順尼派與什葉派，甚至還有雙方皆反對的出走派，是穆斯林派系鬥爭的起點。



伊斯蘭 文明

上卷 伊斯蘭的古典時期

第 1 冊
伊斯蘭的浸潤
新社會秩序的起源

MARSHALL G.S.HODGSON

馬歇爾·哈濟生 著

THE VENTURE OF ISLAM

THE CLASSICAL AGE OF ISLAM

THE ISLAMIC INFUSION: GENESIS OF A NEW SOCIAL ORDER

歷史,

世界史

伊斯蘭文明史

伊斯蘭的古典時期 上卷第一冊

作者 馬歇爾·哈濟生 (Marshall G. S. Hodgson)
譯者 張人弘
發行人 王春申
編輯指導 林明昌
營業部兼任
編輯部經理 高 珊
主編 王窈姿
責任編輯 黃楷君
封面設計 吳郁婷
校對 廖衍輝
印務 陳基榮
出版發行 臺灣商務印書館股份有限公司
地址 23150 新北市新店區復興路43號8樓
電話 (02) 8667-3712 傳真：(02) 8667-3709
讀者服務專線 0800056196
郵撥 0000165-1
E-mail ecptw@cptw.com.tw
網路書店網址 www.cptw.com.tw
網路書店臉書 facebook.com.tw/ecptwdoing
臉書 facebook.com.tw/ecptw
部落格 blog.yam.com/ecptw

局版北市業字第 993 號

初版一刷：2015年 10 月

定價：新台幣1500元（套書上下冊不分售）

THE VENTURE OF ISLAM, VOLUME 1: Conscience and History in a World Civilization
Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

© 1974 by The University of Chicago. All rights reserved.

This edition arranged with THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
through Big Apple Agency, Inc., Labuan, Malaysia

Traditional Chinese edition copyright:

2015 THE COMMERCIAL PRESS, LTD.



ISBN 978-957-05-3015-5

版權所有 翻印必究

只視教友為人，且斷定唯有單一民族能享有恩惠而排他者，這其中思想的盲點顯而易見。

——約翰·吳勒曼（John Woolman）

* 譯註：約翰·吳勒曼（John Woolman, 1720 – 1772 CE），美國貴格教會（Quaker）佈道家，也是南北戰爭前主張廢除黑奴的知名人士。

導讀

何謂伊斯蘭文明史？

林長寬（國立成功大學歷史學系）

通常 Islâm（音譯「伊斯蘭」）一詞在華文世界大多翻譯成「回教」或「伊斯蘭教」，然而事實上，經過十四個世紀的發展與演變，已經不該以單純的「宗教」名詞看待 Islâm 一詞，而是廣義界定「伊斯蘭為一個文明體系或是文化概念。相對而言，伊斯蘭歷史（History of Islâm 一詞）亦可界定為一個信仰群體——即穆斯林——所建構之社會、文明體系的歷史，所以它已經不單是信仰本身的發展歷史。Islâm 一詞的中文翻譯（或音譯）可以非常模糊，但在英文裡則不然。就西方學術研究的發展過程分析之，Islâm 一詞本身作為名詞，但其衍生詞包括形容詞如 Islamic 或 Islamicate，或是名詞如 Islamdom。如同 Christendom（基督教世界）一詞，Islamdom 被翻譯或解讀為 Islamic World（伊斯蘭世界）；Islamic 與 Islamicate 兩者的區分在於形容範圍的大小，Islamic 形容的範圍較為狹窄，主要與伊斯蘭宗教相關，但這種用法常常有不切實際的誤解，所以才創造「Islamicate」¹一詞，指稱「凡是關於 Islâm 這個宗教為基礎而建構出來的一切，包括政治、經濟、社會等層面的事務，以及信仰伊斯蘭的穆斯林社群其內在、外

1 Islamicate 一詞率先由哈濟生（Marshall G. S. Hadgson）創用。

在、形而上、行而下等所有可能涵蓋的內容」。Islamicate 一詞在學術上的用法比 Islamic 嚴謹，兩者在英文裡的區別，倘若翻譯成中文，就無法清楚呈現兩者之間的差異，只能以「伊斯蘭的」此一詞語來共同表達「Islamic」、「Islamicate」；或許 Islamicate 亦可轉譯為「伊斯蘭化的」，也就是所有關於「因為伊斯蘭的注入而引起變化的文明與文化內涵」。

傳統上，二十世紀中葉以前，西方的伊斯蘭歷史研究無法脫離以歐洲為中心（Europe-centric）的世界史框架，特別在建構「文明的歷史」上。1974年，哈濟生（Marshall Goodwin Simms Hadgson, April 11, 1922 – June 10, 1968）的三卷巨著《伊斯蘭文明：世界文明裡的良知與歷史》（*The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*）²由芝加哥大學出版社完整出版，此套巨著出版後對西方伊斯蘭史研究產生相當大的衝擊。從書名的標題用詞即可得知，作者試圖從世界文明體系去看待伊斯蘭文明的發展與內涵，在二十世紀中葉以前，這項研究可謂創舉。事實上，哈濟生撰寫此部著作的主要目的是把經過十四個世紀孕釀而建構出來的伊斯蘭文明視為「人類整體文明」的一部分，即「as part of the unity of human civilization」，然後進行深入探討。哈濟生在人類文明整體論的概念上，顯示了他本身對於宗教信仰的認知，即所有人類皆屬於同一個創造來源；所以，上帝創造人類後，人類自己建構出來的文明應該具有一統性（unity）。部分研究指出，哈濟生的人類（或伊斯蘭）文明史概念，與他的宗教信

2 就英文書名觀之，哈濟生的寫作目的相當清楚：對一個世界性的文明做具有良知的歷史建構，亦即對整個伊斯蘭（文明與文化）的歷史發展，實行客觀性的解讀。

仰、學術養成的背景有莫大關係，而且他的理論不會因循傳統西方「東方學者」(Orientalist)的偏頗態度。

哈濟生這部 *The Venture of Islam* 的書名很難翻譯成中文，可直接翻譯成「伊斯蘭進程」或意譯為「伊斯蘭文明發展」。這部書的撰寫構想可以說源自於他在芝加哥大學開設的「世界文明」課程，這個課程除了教授西方文明，亦教導印度、中國以及伊斯蘭文明。當時課程的設計概念是基於 Robert Redfield 與 Milton Singer 的「文明觀」。哈濟生研究的伊斯蘭歷史除了受到啟蒙導師 Gustave von Grunbaum (1909 – 1972 CE)³ 的影響外，也呼應了當時歐美伊斯蘭研究學者 (Islamicist)，例如 Muhsin Mahdi (1926 – 2007 CE)⁴、Wilfred Madelung

3 Von Grunbaum 為奧地利籍東方學者（專精於伊斯蘭歷史與阿拉伯文化），他為了逃避納粹迫害，1938 年遷徙至美國，1957 年成為加州大學洛杉磯分校 (UCLA) 教授，並創立「近東研究中心」，培養不少美國當代中東與伊斯蘭的研究人才。他所撰寫的三冊伊斯蘭文化史為其代表著作：*Classical Islam: a history, 600 – 1258*（古典伊斯蘭：600 年～1258 年的歷史）、*Medieval Islam: a study in cultural orientation*（中世紀伊斯蘭：文化走向之研究）、*Modern Islam: the search for cultural identity*（現代伊斯蘭：文化認同的探求）。他曾經在芝加哥大學教授近東歷史與阿拉伯、伊斯蘭文化長達六年之久（1943 – 1949 CE），哈濟生當時為他的學生。他對伊斯蘭歷史的分期與理論可以從哈濟生的 *The Venture of Islam* 得到印證。

4 Muhsin Mahdi 為伊拉克裔的美國伊斯蘭學者，1948 年到美國芝加哥大學留學，受教於 Nabia Abbott (1897 – 1981 CE) 與 Leo Strauss (1899 – 1973 CE)，並於 1954 年取得博士學位，Muhsin Mahdi 的博士論文研究中世紀伊斯蘭社會史學家伊本·哈勒敦 (Ibn Khaldun, 1332 – 1406 CE) 的伊斯蘭文明史觀與政治哲學。畢業後任教於芝加哥大學的「近東語言與文明系」(1958 – 69 CE)，後來轉至哈佛大

(1930—)⁵、Lloyd Fallers (1925—1974 CE) 等人的觀點；而哈濟生的文明史觀亦可說是延續並修正了 William McNeill (1917—) 關於人類文明的理論。McNeill 的經典著作 *The Rise of the West: a History of the Human Community* (Chicago University Press, 1964)⁶ 對哈濟生的伊斯蘭文明架構與理論有著深刻的指標作用。此外，十八世紀歐美思想家 John Woolman (1720—1772 CE) 的理念與二十世紀伊斯蘭學者 Louis Massignon (1883—1962 CE)⁷ 的研究理念與情懷，亦被

學 (1969—1996 CE) 任「中東研究中心」主任，以及「近東語言與文明系」主任，教授伊斯蘭文明與阿拉伯語言文化，他對「天方夜譚」的研究成果已被公認為此領域之經典。

- 5 Wilfred Madelung 為德裔美國籍伊斯蘭學者，1947 年隨家人移居至美國，就讀於 Georgetown University，後回德國漢堡大學修習博士學位，受教於著名的伊朗中亞伊斯蘭研究學者 Berthold Spuler。他先後任教於芝加哥大學、牛津大學 (1978—1998 CE)，退休後轉至倫敦的 Institute for Ismaili Studies 從事研究工作。其著作以伊斯蘭早期歷史為主，為伊斯蘭教派與什葉伊斯蘭研究的權威。
- 6 臺灣中文翻譯本見：郭方等譯，《西方的興起》(台北市：五南出版社，民國 79 年)。中國簡體字版：孫岳、陳志堅、于展等譯，《西方的興起：人類共同體史》(北京：中信出版社，2015)。
- 7 Louis Massignon 早年在北非阿爾及利亞的經驗，讓他對伊斯蘭有了不同的認知。他的伊斯蘭研究著重於蘇非主義 (Sufism)，特別是關於「神智學」(Ma'rifah) 的探討。他對蘇非行者 al-Hallāj 的研究已經成為蘇非研究中的經典。由於他對伊斯蘭研究採取同理心的態度，所以他的研究成就再加上後來改宗為天主教徒的身分，使得他一生致力於提倡亞伯拉罕諸宗教—猶太教、基督宗教、伊斯蘭之間的對話。他對伊斯蘭的態度也深刻影響了第二次梵諦岡宣言：Vatican II declaration *Nostra Aetate* 的提出。

哈濟生汲取並且融入於寫作中。John Woolman 與哈濟生同為貴格教會成員，Woolman 反對歐洲殖民勢力奴役東方的情懷明顯地反映在哈濟生的著作中，哈濟生在書中駁斥了所謂的「白人優越」的成見，指出此一成見對於伊斯蘭的偏頗觀念與歧視。Massignon 亦為基督宗教徒（Massignon 為法國天主教徒），他對伊斯蘭的關懷所產生的同理心研究態度也影響了哈濟生，換言之，兩者皆試著從伊斯蘭內部去理解其內涵與文明本質，亦即從「類insider」的立場看待伊斯蘭文明的發展。簡而言之，哈濟生這部 *The Venture of Islam* 試圖排除過去的歷史成見，重新建構伊斯蘭歷史，並且以世界史的研究方法去呈現穆斯林的自我意識，也就是以客觀理性的態度重新解讀伊斯蘭文明與文化，釐清西方殖民主義者所誤導的伊斯蘭歷史。

哈濟生本身為一神信仰者，由於信仰的緣故，所以關於經典（如《聖經》、《古蘭經》）中神啟示、教誨信仰的現象，常常在他的著作裡表露無遺。由於穆斯林社群在生活、宗教信仰方面的虔誠表現，以及伊斯蘭思想體系的建構，都深受《古蘭經》的影響，因此哈濟生的論述常可見到主要穆斯林思想家和宗教學者理解、處理伊斯蘭的態度。⁸ 對哈濟生而言，這些人是真正伊斯蘭歷史、文化的建構者，而不是那些朝代、帝國的創立者。他的創新態度突破過去伊斯蘭朝代史編撰的傳統框架；藉由他的詮釋途徑，更加容易將讀者導入伊斯蘭情境中，而去除自我的既定成見，特別是對於非穆斯林的讀者而言。

哈濟生以世界史的角度看待伊斯蘭歷史，乃是一種必然且超然的

8 哈濟生本身對於那些穆斯林思想家、經學家如 Abū Hāmid al-Ghazālī、Imām Abū al-Hanīfah、Ibn al-Hanbal、Muhammad ‘Abduh 等人，相當認同與讚賞。

態度與認知。事實上，在十到十三世紀之間，世界文明除了東方的中國之外，可以說是以「伊斯蘭中土」(Central Lands of Islām) 為中心，更何況整個伊斯蘭文明的範圍跨越了歐、亞、非三大洲。顯然，哈濟生對伊斯蘭歷史的研究奠基於他對世界文明的探討，而他的最大成就在於「改變了傳統西方『東方學者』的研究途徑」，他深知西方學術界無法再炮製帝國殖民主義者「自我優越」的觀念，或是延續其遺緒，新時代的學者必須以多元角度去看待他者之歷史文明的發展；更重要的是哈濟生處理的伊斯蘭文明史，使讀者（穆斯林與非穆斯林皆然）能清楚理解伊斯蘭文明的正當發展，以及它與其周遭文明的相關性。就當代對於文明衝突的態度和尋求解決的方針而言，哈濟生無疑提供了「和平對話」的契機。

The Venture of Islam 這本書顯示了哈濟生對西方傳統「東方主義」(Orientalism) 的檢討批判。歐洲傳統的「東方學者」在解讀他文明(或文化)時，往往無法就文本本身去作更廣度的詮釋，也就是說，這些學者無法就文本進行演繹，反而侷限在文本的字義上，對早期以語源學(philology)為基礎的伊斯蘭文明研究而言，哈濟生研究的改變是一項重大突破。在這方面，哈濟生更意圖突破單一語言的障礙，他試圖整合不同的語言要素，例如解釋穆斯林語言中的阿拉伯文、波斯文、土耳其文、烏爾都文(Urdu)作為宗教文化載體時，它們之間的關係。哈濟生相當反對「單一語源」的研究途徑，而且，他也反對傳統「東方學者」將歷史放在單一特殊的情境中去解說。他體認到隨著信仰的流動，文明的元素也漸趨向於多元性，從單一特殊情境的根源擴大出去。此一態度也顯示哈濟生突破了傳統東方史學家「學術為政治服務」的困境；因此，他也批判了基督宗教徒或西方宗教學者，

指出這些學者以自我宗教文化傳統去看待其他文化的偏頗立場。

哈濟生的世界史觀雖然受到芝加哥大學世界史教授 William McNeill 的影響，但他也提出 McNeill 史觀的問題，即以西方為中心的世界史觀是不恰當的。客觀的學者不應該以單一地區為中心去建構世界史，而是必須以不同地區的交互關係作為基礎，進行探討。哈濟生把人類全體視為建構世界歷史的前提，他主張人類文明的發展是跨界的，也就是說，文明的成形存在著流動性，即使檢視蒙古帝國的形成，也不能以地區文明來看待之。由於哈濟生貴格教會的背景，使得他認知全人類皆應為弟兄，進而主張伊斯蘭文明亦非單由穆斯林所建構而成，而是基於不同宗教文明的交互連結所形成。換言之，伊斯蘭文明是立基於它之前的文明。

哈濟生將人類文明的歷史分為四期：（一）西元前 800 年以前的早期文明，（二）西元前 800 年至西元前 200 年的軸心時期（Axial Age），（三）西元前 200 年至西元 1800 年的後軸心期，（四）西元 1800 年以後的現代時期。伊斯蘭文明出現的時期屬於後軸心期，其活動範圍主要介於尼羅河（Nile）與烏澹河（Oxus）之間的區域，此一地區可稱之為「伊斯蘭中土」。從這四個分期階段來看，伊斯蘭文明的成形並非偶然，在伊斯蘭之前，該地區就存在了高度文明；換言之，哈濟生主張伊斯蘭文明乃跨越不同地區的文明，然後逐步整合累積而成，而且伊斯蘭的發展是由人類幾個宗教文化整合轉化而成，這種理論可謂對抗以歐洲基督宗教為主宰的世界史觀。這種史觀也說明了伊斯蘭興起造成大轉化（transmutation）的文明，也刺激了現代西方文化的大轉化，其中最重要的轉化因素是「工業技術化」（technicalization），這種 technicalism 的理論與觀點乃是世界文明形成

的基礎論點，不僅伊斯蘭文明如此，西方現代文明也印證此一因素的關鍵性。

透過 *The Venture of Islam* 一書的著作，哈濟生提出了新的文明研究途徑。他認為文化與文明會不斷的流動，而非靜止不動，它具有動力，而文明更是在不同文化間相互交織而成形。因此，他主張伊斯蘭文明是由之前波斯伊朗—閃族 (Irano-Semitic) 的傳統不斷累積而形成。哈濟生主張伊斯蘭文明實為落實伊斯蘭宗教理念的成果，它也承繼了之前的宗教文化要素。伊斯蘭理念當然以《古蘭經》中神啟 (Wahy) 的訊息與教義為依據，世代以來，穆斯林即用《古蘭經》的訊息作為對話的內涵，醞釀出新的伊斯蘭文明理念，而對話的結果也形成所謂的「順尼伊斯蘭」(Sunnism) 與「什葉伊斯蘭」(Shi'ism)。⁹ 哈濟生稱這些對話者 ('Ulamâ' [宗教學者]) 為「以前信為依歸者」(piety-minded) 或「強調伊斯蘭法者」(Sharî'ah-minded)¹⁰，他們是伊斯蘭文明體系的中心成員，他們之間不僅相互對話，亦與其他信仰者如猶太教徒、基督教徒等交流。¹¹ 經過不同民

9 一般稱之為「遜尼派」或「什葉派」，而所謂的「教派」實際上是早期穆斯林社群政治利益衝突下的分裂結果，在此以「順尼伊斯蘭」、「什葉伊斯蘭」稱之，較貼近於伊斯蘭文明」的內涵。

* 10 編註：內文為求文意順暢，分別譯為「虔誠主義者」與「伊斯蘭法主義者」。

11 根據一個明顯的例子，《古蘭經》並沒有提到亞當配偶的名字「夏娃」，但穆斯林經學家皆在著作中使用「夏娃」這個名字。而且中世紀穆斯林思想家或神學家都相當熟悉《聖經》新舊約中的人物故事，這顯示穆斯林與基督教徒或猶太教徒之間的對話早已存在。

族的穆斯林之間，或與其他宗教信仰者的對話、互動之後，伊斯蘭的內涵顯得更豐富、多元且複雜，為了精確描述這種情形，哈濟生創造了一個詞彙，即「Islamicate」。他更進一步指出，這種對話過程持續地與伊斯蘭最初形成期的思想理論保持連結關係，也造成了伊斯蘭文明的一慣性（或曰統一性〔unity〕），此即穆斯林之間共同的意識，也是伊斯蘭持續發展之基礎。由於伊斯蘭世界幅員廣大，哈濟生也不否認在單一性的大前提下還有地區性的差異，也就是地區性的「次對話」（sub-dialogue）性質，他用此一理論推翻傳統所謂的「順尼正統性」（Sunni orthodoxy），說明「什葉伊斯蘭」與「順尼伊斯蘭」之間實質平行共存的發展。更有意義的是，這種對話所形成的文明否定了「阿拉伯」即為「伊斯蘭」的錯誤觀念。然而，至今尚有不少人將「伊斯蘭文明」與「阿拉伯文明」劃上等號，嚴格地說，阿拉伯人充其量可謂伊斯蘭文明發展的帶動者。就整個伊斯蘭文明發展過程而言，其他民族如猶太人、波斯人、突厥人、柏柏人等，皆在其中扮演著重要角色。

就歷史發展而言，哈濟生主張伊斯蘭文明的歷史可區分為三種不同階段：（一）形成期、（二）中世紀時期，以及（三）火藥帝國（gunpowder empire）與現代時期。他劃分此三段時期，分別在其著作中的三卷六冊論述之。在形成期階段（約西元600年～945年），古典的敘利亞文（Syriac）與巴勒維文（Pahlavi）為載體的文明與宗教文化，被由阿拉伯文（Arabic）為載體的伊斯蘭所取代。這段時期屬於不成熟時期，並未建立臻至定居型態的帝國。西元905年至1503年間的中世紀時期，其特色是形成、發展了國際化的社會，新波斯語文

(new Persian)¹² 取代了阿拉伯語文，並且成為上層文化之宗教、知識分子思想的載體。哈濟生把這段時期視之為伊斯蘭文明的黃金光榮期，也是文化的成熟期，伊斯蘭世界處處呈現大都會性質的社會結構，也表現出伊斯蘭文化與文明的多元性。伊斯蘭文明史的第三期顯現伊斯蘭中土的政治大分裂與勢力大重整，由歐斯曼（the Osmanlis, 1299 – 1923 CE）、薩法維（the Safavids, 1501 – 1736 CE）與蒙兀兒（the Mughals, 1526 – 1857 CE）三大帝國控制、統治。¹³ 一般學者認為從這個時期起，伊斯蘭文明逐漸步入衰微期，但並不意謂伊斯蘭文化衰退不振或文明結構瓦解了。這個時期也是伊斯蘭教派正式分裂，教義、律法各自主張表述的時期，也就是說，順尼派與什葉派正式宣告各自具有正統性，政體獨立且彼此之間不附屬；然而，順尼派穆斯林所控制的區域遠大於什葉派穆斯林的分佈區，只有薩法維帝國境內的什葉穆斯林佔主要多數，什葉穆斯林在其他地區則為絕對少數，這

12 所謂的「新波斯語文」乃指「阿拉伯化」、「伊斯蘭化」後有別於舊巴勒維語文的伊朗語文。新波斯語文採用阿拉伯文字母，並在表達宗教文化時，吸納了阿拉伯文的伊斯蘭詞彙。

13 此三大國的伊斯蘭文明各有不同的發展方向。歐斯曼帝國強調自己為順尼伊斯蘭的捍衛者，並強化了宗教學者的體制，宗教學者被納入官僚體制內，必須服務統治者蘇丹。薩法維帝國自稱為什葉伊斯蘭之法統者，但其體制更傾向於古波斯傳統，不過在什葉伊斯蘭的傳統中，宗教學者則成為統治者的監督者。至於蒙兀兒帝國則採取在地化途徑，試圖與被統治的多數印度教徒妥協，並融合其文明，其間雖有宗教改革的聲音出現，但仍然無法避免在地化的進行，因為穆斯林雖然是統治者，但相較之下是少數群體。

也是順尼派被大多數人誤解為伊斯蘭主流的原因之一。¹⁴ 而且也由於此時歐洲發展了科技，導致帝國殖民主義興起，再加上伊斯蘭文明衰靡不振，伊斯蘭世界遂淪為帝國主義者的殖民地，從而產生諸多問題，至今，西方或穆斯林國家的主政者皆無法解決這些問題。

伊斯蘭文明奠基於宗教的發展與遺緒，哈濟生的這部巨著也以此區分成六冊，說明伊斯蘭文明的發展層面：創造時期（至西元672年）、哈里發帝國時期（至西元945年）、國際化的伊斯蘭文明（至西元1258年）、蒙古主宰時期（至西元1503年）、火藥帝國時期（至西元1800年左右）以及現代時期（十九世紀初以降）。此六個時期皆有各自獨特的社會與文化因素。哈濟生對伊斯蘭文明史的分期方式不同於一般的朝代史，他主張文明的發展不應從朝代建立的順序來觀察，而應該以文明本身的進化來看。事實上，伊斯蘭世界往往在同一個時期裡並存著好幾個朝代，各自發展出地方特色，並且相互交流、融合，所以無法以單一的朝代順序去建構文明發展的歷史。

就文化史的發展內涵而言，哈濟生視中土伊斯蘭的知性傳統有三個主要的根源與基礎，即先知傳統的一神信仰、希臘的自然科學與哲學，以及波斯帝國的體制。伊斯蘭建立後，整合了此三項根源，並將

14 順尼派或什葉派，究竟誰是伊斯蘭的正統？這是頗為複雜的爭論。今日，順尼派的沙烏地阿拉伯與什葉派的伊朗皆各自宣稱是正統。順尼派、什葉派的產生是政治鬥爭的結果。從伊斯蘭的歷史觀之，西元十六世紀以前，順尼伊斯蘭與什葉伊斯蘭的界線相當模糊，尤其在蘇非主義「神智學」的詮釋上。今日，也因為國際政治、經濟利益的競爭，導致順尼、什葉穆斯林之間的對立。回歸伊斯蘭的根源，原教旨主義者主張「伊斯蘭的單一、全然性」應可解決宗教派別的紛爭，而從伊斯蘭文明的發展觀察，教派的成立只是一種「伊斯蘭多元性」的現象。

它們伊斯蘭化，形成所謂的「伊斯蘭文化」(Islamicate culture)。伊斯蘭文化中最重要內涵即是宗教知識體系(Nizâm al-'Ulûm)的發展，如古蘭經詮釋學、聖訓批評學、伊斯蘭教義學以及伊斯蘭法學等。透過建立這些學科，穆斯林將伊斯蘭之前既存的「波斯伊朗—閃族」(Irano-Semitic)一神信仰與傳統賦予新的面貌，建構了所謂的「伊斯蘭律法」(al-Sharî'ah)的傳統與體系，爾後深植於穆斯林社會生活的運作中。而古波斯宮廷的儀禮制度(Adab)¹⁵也被轉化至伊斯蘭帝國的政治體制內。至於希臘的自然科學與哲學因素則被導入新的伊斯蘭思想發展中，特別是「理性主義」與「人本主義」對整個伊斯蘭帝國宗教、法律、政治等創制，發揮相當大的作用。哈濟生主張：原則上，不應該分別看待以上提到的三個根源、要素，它們之間實相互結合為一體。這種「形而上」與「形而下」的精神、制度(即所謂的伊斯蘭價值觀與傳統)，一直持續在發展、相互對話，到了西方科技興起之後才有所轉變。

在政治體制發展上，哈濟生亦透過六個時期清楚地分析其特色與模式：阿拉伯式的統治(Arab rule)、哈里發專制統治(caliphate absolutism)、地方貴族的政制(A'yân / Amîr system)、軍閥政治體制、火藥帝國政治以及現代民族國家。在第一個階段，阿拉伯穆斯林社群(Jamâ'ah)的整體意識為政治體制運作的依據，而在哈里發政權時期，波斯的統治權(君權神授)觀念、制度被吸納取代了社群集體

¹⁵ Adab 一般解釋為 manners，中文勉強可翻譯為「儀禮」。Adab 在現代伊斯蘭文化中亦延伸具「文學」(Adâb)的意涵。但整體而言，Adab 為古波斯政治體制、文化精神的表徵，通常意謂著「生活美學」，是上階層社會人士追求的完美意象。

政治，也實踐了中央集權的統治。到了第三個層面時，中央集權逐漸轉化為地方政權分治的體制，這也為地方軍閥的興起鋪了路，這時期突厥人（Turks）¹⁶正式進入伊斯蘭中土，取代阿拉伯人、波斯人而成為實質的統治者，也就是所謂的「傭兵」（Mamlûk）政治體制。這些傭兵出身的統治者也與傳統的宗教學者階級相結合，成為政治、社會運作的共生體。宗教學者不僅是伊斯蘭律法的詮釋者，更是經濟活動的要角。此外，宗教學者在此階段亦朝向平民化開展，成為身兼蘇非主義（Sufism）發展的主角，進而建立了不同的道團（Tariqah），更深廣地推動伊斯蘭的信仰。對於中世紀伊斯蘭的傳播、發展，這些蘇非宗教學者功不可沒，而蘇非行者（Sufi）亦被視為伊斯蘭普世化或民間化的推動者。

從十六世紀起，伊斯蘭中土雖然由三分天下的火藥帝國統治，持續推動伊斯蘭文明的發展，但是之前的哈里發政體精神亦依然存在，只不過「蘇丹」（Sultan）、「國王」（Shah）取代了「哈里發」（Khalifah, caliph）的稱號，在過去輝煌時期的文明遺緒下，伊斯蘭的政治與知識仍然持續深化。即使一些西方研究者主張伊斯蘭文明從十六世紀起就停滯不前，¹⁷哈濟生卻持不同意見。而且事實上，在火藥帝國的統治

16 「突厥」、「土耳其」常被混淆、誤用。Turks 泛指「突厥種族」，而 Turkish 則指現代的「土耳其共和國的人」。因此，對於中亞的五國中的吉爾吉斯、哈薩克、土庫曼、烏茲別克，應稱之為「突厥語系國家」，而非「土耳其國家」（塔吉克屬於波斯語系國家）。所謂的 Osmanlı Turks，應中譯為「歐斯曼突厥人」，而不是「歐斯曼土耳其人」。Turkish 常被音譯為「土耳其」，是當代的名詞，一般人常常誤用，而籠統地泛指所有的 Turks。

17 「伊斯蘭文明停滯」的主張是相對性的，相較於西方文藝復興後積極發展科技，

下，穆斯林社會依然經歷文明的創新，然而，隨著西方科技興起，對世界產生相當大的影響，伊斯蘭世界也無可避免受到了衝擊。*The Venture of Islam* 第六冊（下卷）探討西方興起後伊斯蘭世界的反應。很可惜，哈濟生過世之前尚未完成此一部份的內容，只能說是草稿。不過，哈濟生也注意到伊斯蘭世界地區性的突起，到了西元1800年左右，西方的殖民主義與民族主義進入了伊斯蘭世界，掀起巨大的波動，之前大一統的宗教文化概念已不復存在了。

無疑，伊斯蘭歷史可謂是穆斯林的文明（社會）史，而穆斯林文明之所以為「伊斯蘭的」（Islamicate），主要是其核心乃是以伊斯蘭法為基礎而發展出來的體制，伊斯蘭法的發展又與宗教學者對於信仰、儀式生活化的推動有著莫大關係。伊斯蘭建立之後，《古蘭經》的教義幾乎深植在穆斯林社會的各個層面。穆斯林之所以為穆斯林，是因為終其一生，穆斯林信奉《古蘭經》教義、以《古蘭經》作為生活的依歸。可以說，一位伊斯蘭信仰者（穆斯林）落實其自我理念，是以伊斯蘭法為依據。毫無疑問，哈濟生整理出伊斯蘭文明發展的軌跡與模式，他深入探討研究信仰者的社會、文明結構，似乎符合他本身為貴格教會信仰者的理念——他對信仰者社群外在理想結構的主張與認同。至於內在精神層面的理念，哈濟生對於蘇非主義的論述可以反映出他心中的貴格教會清修理念，他認為蘇非主義是「知識學門」（science），也是「憐憫」（compassion）的表彰，蘇非主義是一門「神

伊斯蘭文明已過了顛峰期，所以才顯得停滯不進。

愛與愛神」¹⁸的學問，而且伊斯蘭的道德價值觀也透過穆斯林研習蘇非主義的靈修，得以支撐延續。傳統的東方學者認為蘇非主義是伊斯蘭的一個派別、分支，甚至誤解為唯一獨立的教派，保守的穆斯林更視之為異端。哈濟生對於蘇非主義的認知如同古典時期的大思想家 Imâm Abû Hâmid al-Ghazâlî (1058 – 1111 CE)，主張蘇非主義應當為伊斯蘭的主體，應該與「伊斯蘭法」一樣被等同看待。唯有透過伊斯蘭法與蘇非主義之間的整合，才能全然落實伊斯蘭的教義。

總而言之，*The Venture of Islam* 這部巨著是西方學界伊斯蘭研究的集大成者，其研究途徑跳脫了過去的窠臼與侷限，抱持正面、同理心的態度去理解穆斯林社群。¹⁹ 哈濟生不僅重新界定世界文明歷史的研究，他更為伊斯蘭的研究開啟了一扇大門，無可否認，他的研究途徑與觀點扭轉西方學界自 1980 年代以來的研究方針，哈濟生道出「真正的伊斯蘭」(real Islam)，澄清了「伊斯蘭文明本質」。這是一部伊斯蘭文明史的經典著作，也是入門者必讀之書，它可以滿足不同領域的讀者，更可作為大學的教科書，從 1970 年代出版後，至今仍然聲譽不墜，廣受閱讀與參考。²⁰

18 蘇非主義的核心教義之一是「神愛觀」(‘Ishq)，即探索「神對人的愛」與「人對神的愛」的思想觀念，也是一種「人與神關係」的理解。其儀式則是「親近神」(Qurbah) 的一種靈修活動。

19 儘管薩依德 (Edward Said) 的《東方主義》(*Orientalism*) 並沒有特別提到哈濟生的著作，他們兩人對伊斯蘭的態度可說是相呼應的。兩人皆是基督宗教徒，兩人對西方帝國殖民主義者的伊斯蘭研究皆有所反思與批判。

20 最早對哈濟生的 *The Venture of Islam* 做介紹推薦的人是 Edmund Burke, III，近年

來又有 Bruce B. Lawrence 的回顧推崇。本導讀文章乃依據 Edmund Burke, III 與 Bruce Lawrence 之文章編寫而成。參閱：Edmund Burke, III, "Islamic History as World History: Marshall Hadgson's *The Venture of Islam*," *International Journal of Middle East Studies* 10: 2 (May, 1979), pp. 241 – 264; Edmund Burke, III, "Introduction: Marshall G.S. Hodgson and World History," in Marshall G. S. Hodgson, *Rethinking World History, Essays on Europe, Islam, and World History*, edited by Edmund Burke, III, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. ix – xxi; Bruce B. Lawrence, "Genius Denied and Reclaimed: A 40-Year Retrospect on Marshall G. S. Hodgson's *The Venture of Islam*," [http://marginalia.lareviewof books.org/retrospect.hodgson-venture-islam/\(2014/11/11\)](http://marginalia.lareviewofbooks.org/retrospect.hodgson-venture-islam/(2014/11/11))。

伊斯蘭文明：伊斯蘭的古典時期

馬歇爾·哈濟生 (Marshall, G. S.

Hodgson) 著；張人弘譯

初版一刷。-- 新北市：臺灣商務出版發行

2015.10

面：公分。-- (歷史：10)

譯自：The classical age of Islam: Conscience
and History in a World Civilization

ISBN 978-957-05-3015-5

1.文明史 2.古代史 3.阿拉伯

735.9

104017670

目次

i	導讀 何謂伊斯蘭文明史？ 林長寬
001	編輯序
005	出版前言
008	總序言 伊斯蘭的宗教與文明視野
053	第一冊 伊斯蘭的浸潤：新社會秩序的起源
055	第一章 伊斯蘭之前的世界
121	第二章 穆罕默德的挑戰 570－624 CE
187	第三章 初期穆斯林政體 625－692 CE
261	附錄 伊斯蘭文明研究導論
372	重要詞彙與人物表
384	地圖重要詞彙
397	索引

LIST OF CHARTS

047	〔序言〕表1 二十世紀穆斯林全球分佈情形 Twentieth-Century World Distribution of Muslims
-----	---

- 051 (序言) 表2 伊斯蘭世界的歷史概要
Overview of the History of Islamdom
- 070 表1-1 伊斯蘭在世界史年表的位置
The Place of Islam in the Chronology of World History
- 113 表1-2 約西元前650年～西元632年之間
告白宗教在伊朗—地中海地區的發展
The Development of Confessional Religion in the Irano-
Mediterranean Religion, c. 650 BC – 632 CE
- 096 表1-3 尼羅河到烏濟河之間地區的文化和宗教取向
Cultural and Religious Orientations between Nile and Oxus
- 117 表1-4 世界脈絡下的伊斯蘭文化起源，西元226年～
715年
The Origins of Islamic Culture in Its World Context, 226 – 715
- 158 表2-1 穆罕默德家系圖
Muhammad's Relatives
- 243 表3-1 穆罕默德生平年表
Chronology of Muhammad's Lifetime
- 247 表3-2 阿布—巴克爾到阿布杜—瑪立克，西元632
年～692年
Chronology: Abū-Bakr to 'Abd-al-Malik, 632 – 692
- 249 表3-3 阿拉伯人的軍事征服，西元632年～655年
Chronology: The Arab Conquests, 632 – 655
- 251 表3-4 發展至瑪爾萬朝時期的公眾敬拜儀式
The Public Cult as It Had Developed by Marwāni Times
- 253 表3-5 第一次內戰大事紀，西元656年～661年
Events of the First Fitnah, 656 – 661
- 255 表3-6 第二次內戰大事紀，西元680年～692年
Events of the Second Fitnah, 680 – 692

- 257 表3-7 駐軍城鎮的部族團體（流傳系譜）
The Tribal Blocs of the Garrison Towns, by Alleged Genealogy
- 258 表3-8 伍麥亞朝哈里發系表
The Umayyad Caliphs
- 273 〔導論〕表1 阿拉伯文的轉寫系統
Transliteration from Arabic

List of Maps

- 024 〔序言〕圖1 歐亞非大陸國家（西元1970年）
Countries of the Afro-Eurasian landmass, 1970
- 075 圖1-1 從地中海中部到印度（約西元600年）
The central Mediterranean through India, c.600 CE
- 084 圖1-2 西元七世紀和八世紀的貿易路線
Trade routes of the seventh and eighth centuries CE
- 094 圖1-3 伊斯蘭崛起前的尼羅河至烏澹河地區
The lands from Nile to Oxus before the rise of Islam
- 131 圖2-1 穆罕默德時代阿拉伯半島的城鎮和部族分布圖
Towns and tribes in Arabia in the time of Muḥammad
- 208 圖3-1 肥沃月灣和鄰近土地的征服（至西元656年）
Conquest of the Fertile Crescent and adjacent lands to 656

編輯序

哈濟生與《伊斯蘭文明》

哈濟生（Marshall Goodwin Simms Hodgson）驟逝於西元1968年6月10日，時年四十七歲。在這本書和其他著作尚未完成之前，他就撒手人寰了。他去世時，這套書全六卷中的前四卷手稿已經完稿，交給出版商付梓（雖然有些編校工作和註解的文獻出處仍待完成）；作者也已經再次修潤過第五卷的大部分內文，並且標明第六卷中需要修訂的內容。其中有許多圖表只是草圖，另外一些預計要繪製的地圖只有粗略的敘述。多年來，《伊斯蘭文明》（*The Venture of Islam*）這本書的簡明版本一直廣為大學生和研究生採用。它最初只是簡潔的綱要，有些章節只有兩三頁的篇幅，甚至尚未著筆。對於這部伊斯蘭史專著，哈濟生經年撰筆不輟，寫了又刪，刪了再寫，四處向同儕虛心求教，遠近無別。在研究伊斯蘭歷史的同時，他也投入世界史的研究，並經常提到他希望有朝一日這兩種研究都能出版，讀者們也都能從中獲益，因為長期以來他堅信理解任何歷史發展時，唯有從整個大歷史切入才是最為恰當，而大歷史則是涵蓋了整幅描繪人類歷史的油彩畫。遺憾的是，他的世界史手稿雖然已經完成數百頁的篇幅，但這些文章顯然無法出版，因為如果後人代為補綴文意、聯結成篇章，那就再也不是他的原著了。他筆下的世界史囊括一些基本假設與觀點，這些內容可以在《伊斯蘭文明》這套書中窺知一二，尤其是在〈伊斯蘭文明

研究導論〉這一章（哈濟生原本計劃將這一章作為全書的附錄）。哈濟生是一位孜孜不倦、力求完美，又堅持己見的學者。雖然他廣徵雅言，卻也堅持出版時編輯不能更動他的文稿。

在哈濟生過世後閱讀這部鉅著，我感到誠感惶恐。我曾經與他共事，甚至有一段時間和他共用辦公室，我過去也在芝加哥大學承接原本由他教授的伊斯蘭文明史課程，這門為時兩年的課程最初由哈濟生開設，並由我們兩人共同教授。這套書一開始也是為了因應這門課程的需求而寫作，但他同時又認知到自己想要談論的內容，其實遠比這門課所需的一般教材更廣。他總是希望這本書能適用於學者專家、受過教育的普羅大眾，以及剛入門的學生；他也的確認為自己能夠滿足這三個讀者群，所以才撰寫這部著作。

他寫下大量的筆記，也為自己擬定出諸多寫作方向，其中有許多完整的圖表、草圖和設計規劃，那些插圖也相當豐富，可惜因為印刷成本考量而必須刪除。我盡可能簡化自己的編校工作，以保持手稿的原貌，因此，比起全書後段的三分之一，前面三分之二的部分有更詳盡的文字內容，圖表的數量也比較多。他的文體無可取代，在手稿中的某些地方，他刻意將本來簡略的描述寫得更加繁複，他總是企圖賦予每一段文句更多意涵，同時又精準、簡潔地涵蓋他想表達的概念。比起其他大多數的伊斯蘭研究者，他採用的一些新辭彙或許不是那麼吸引人，不過這讓他的讀者們注意到一些可能落入的文字陷阱；也就是在熟悉的文化脈絡裡提出的詞彙或概念，類似於另一文化情境的內涵時，可能會出現的謬誤，他的世界史觀也是以如此的關懷為核心。我盡量完全遵循他的筆記，雖然有時候他前後採用不同的拼音，甚至在後來的篇章裡使用了不同的詞彙，但我仍盡可能保持全書詞彙的一

致性。某些情形是他改用較少使用的紀年，取代了傳統的日期，這部分我也未做修改，只有在第六卷中，少數幾處括號內的註解是我加上去的。我希望並且確信，這部著作純粹由哈濟生撰寫而成，書中的內容我分毫未動。

任何人與哈濟生共事之後，都會被他的學術精神打動。他是眾多知名學者中鮮為人知的巨擘，他的貴格教徒背景使得他平靜溫和，但必要時又絕對果斷。或許比起大多數的教師，他更常透過自己的教學課程來獲取涵養，尤其是《古蘭經》和蘇非主義的課程。他是位不狹隘的專家，透過伊斯蘭研究與教學，他以自己的著作為芝加哥大學裡因廣泛的知識領域而負盛名的「社會思想委員會」(Committee on Social Thought)，奠定寬廣紮實的基礎，孕育出許多足以與他匹敵、良性競爭的伊斯蘭研究教授和學者。

在此，我無法像他本人在世時那樣致謝。全世界重要的伊斯蘭學者都幾乎讀過他的一些著作。他很少能夠從繁忙的教學與行政工作中抽身去完全投注於研究中，但這種寶貴的機會的確出現過一兩次。他總是能夠得到朋友、學生們的協助，我在這裡簡單向他的同事和學生們致謝，他們親切又熱心地幫助我完成此書的編輯工作，如威廉·麥克尼爾(William H. McNeill)教授、Muhsin Mahdi 教授，以及過世的Gustave von Grunebaum(他在生前提供了非常寶貴的建議)；曾受教於哈濟生的研究生：Harold Rogers、Marilyn Robinson Waldman、William Ochserwald和George Chadwick，現在他們也都展開了各自的職涯；此外還有許多未能一一致謝者。

最重要且不能不致謝的是哈濟生的夫人Phyllis女士，她在過去幾年不斷努力嘗試，在這本書上投注了數不清的時間和精力。她的投注

如同哈濟生的典範，對我們而言都是不朽的志業。

魯本·W·史密斯（Reuben W. Smith）

於太平洋大學卡利森學院（Callison College University of the Pacific）

出版前言

魯本·史密斯先生將哈濟生先生的遺稿編校成書，對於他在成書過程中所付出的心力，他自己的相關說明實在過於謙遜。其實，將近四年的期間裡，他耗費了難以計數的時間，才完成出版哈濟生遺著的艱辛任務，他本來大可將這些時間投注於自己的研究著述工作。對於這樣無私的奉獻，還有他在回答無數問題時永不枯竭的幽默，芝加哥大學出版社謹希望代表所有的學生和本書的讀者，向史密斯先生致上謝意。

當芝加哥大學出版社從商業出版商那裡得到本書的文稿時，全文已經由英格蘭的安溫兄弟有限公司（Unwin Brothers Limited）定稿製版，校樣也已經由史密斯先生審閱完畢，待處理的項目只剩下圖表和地圖。經諮詢史密斯先生的意見，出版社決定除了極少數的未完圖稿或次要圖表外，全數按哈濟生先生原先的計劃納入書中。章節標題、概念和內容，也都是按照哈濟生先生原初的想法而定；可以說，我們竭盡所能地重現它們。

史密斯先生還根據哈濟生先生的筆記和文本中的參考文獻，列出暫時的地圖列表。目前在芝加哥大學歷史系教授伊斯蘭文明課程的 John E. Woods，運用這張列表，加上他在這個領域的淵博知識，以及他對於哈濟生先生的目標和觀點的理解，完成了所有地圖草稿，這份地圖的草稿再交由威斯康辛大學的製圖部門完稿。

全書三卷的索引由 Yusuf I. Ghaznavi，在妻子 Huricihan 的協助下編纂完成。Ghaznavi 是芝加哥大學的研究生，而 Huricihan 則曾經是哈濟生先生的學生。Ghaznavi 也把哈濟生原本的詞彙表收錄到三卷之中，所以每一卷的讀者都能方便地從中找到重要詞彙的定義。

為了讓每一分冊既可以獨立，也可以集結成套書，所以不得不對哈濟生先生原始的書稿版本略做小幅度的更動。哈濟生先生原本用了一系列的附錄，來說明他對於伊斯蘭的重要詞彙、轉寫方法、人名、曆制、歷史方法以及其他研究的重要面向等觀點；我們考量讀者若能在一開始就熟悉這些內容，將有助於讀者理解、掌握全書脈絡，於是決定把這些附錄全部放在第一卷的第一冊，章節標題也由「附錄」改為〈伊斯蘭文明研究導論〉，內文中標註的參考資料有「附錄」的地方，也都更改為「導論」（希望全部都已修正完畢）。哈濟生習慣將他的「建議進階選讀材料」依照出現的順序排列，這一點我們也按照這些著術和各冊內容的相關性，分立為不同冊的「參考文獻選讀」，而一般性或概論性質的著作都列在第一冊。至於詞彙表的問題則比較棘手，因為在分讀各冊時都必須使用到詞彙表，為了方便讀者查閱，所以三卷都附上重要詞彙表，不過有些詞彙三卷都有出現，所以部分的詞彙表是重複的。最後，雖然哈濟生先生原本將全書分為六冊，並訂下標題，但全書最後以三卷出版，這是他未能預見的結果，然而這三卷的副標題都引用自各冊的內文。¹

*1 編註：中文版《伊斯蘭文明》（*The Venture of Islam*）編輯體例遵芝加哥大學的版本，唯為了中文讀者閱讀上的便利，把〈伊斯蘭文明研究導論〉放在上卷全書後。而套書則按照哈濟生的書稿體例，分為上中下三卷六冊，本卷為上卷

芝加哥大學出版社很高興能促成這部書問世，與長久以來引頸企盼的學者和讀者朋友們見面，也很遺憾作者哈濟生先生未能共享出版這部書時的喜悅。

(Volume 1)，並分成第一冊 (Book 1)、第二冊 (Book 2) 的形式出版。

總序言

伊斯蘭的宗教與文明視野

《古蘭經》(Qur'ân)確保了穆斯林的地位：「為了人類（的利益）你們被培育而成最優秀社群，你們勸人行善，禁人作惡，並信仰阿拉。」《古蘭經》(3:110)¹。最虔誠的人們已經認真持守這段啟示，努力按照它來形塑全世界的歷史。在建立這信仰之後，穆斯林很快成功創造了一個社會的新形式，這個社會透過獨特的制度、藝術和文學、科學和學術成就、它的政治和社會形式，以及信仰和信條，共同承載了一個清晰的伊斯蘭樣貌。在數個世紀的進程裡，這個新社會擴及廣大的多元環境，遍佈大部分的舊世界，達到前所未有的境界，幾乎把全人類統一在它的理想之下。

它雖然以「伊斯蘭文明」的形式存在，但事實上並未明白表現伊斯蘭信仰。首先，虔敬的穆斯林本身就因為各自對「最優秀社群」的標準不一而意見分歧；關於人類的樣態，伊斯蘭的觀點已經有著種種殊異的理解和詮釋，其中沒有任何一個理念曾經完全盛行於所有穆斯林之中。此外，他們致力於建立一個完善的社會，但實際結果時常和人們的預期大相逕庭。許多虔誠穆斯林都不贊許一些在伊斯蘭的庇蔭

*1 譯註：除了「安拉」改為「阿拉」，全書《古蘭經》中譯經文皆參考全道章的譯本修改。

下所發展出來的文化成就，而伊斯蘭雖然創造出眾人擁戴的成功，卻也曾歷經同樣的失敗。那些以伊斯蘭字詞重建生活型態的人，已經勇於冒險，進入一個存有潛在高報酬的志業，但相對而言，也伴隨著錯誤和失敗的巨大風險——那份報酬就是人類終能獲得的至善。

穆斯林已經窮盡《古蘭經》所有的寓意，而且他們不只從個人角度，也在群體裡不斷開展希望和努力，去追求虔敬的生活。在每一個時代，虔誠的穆斯林經由過往成敗所誕生的新環境，一再重申他們的信仰；他們的願景從未消失，也永不放棄他們的志業，這些希望和努力在現代社會依然鮮活。伊斯蘭是以信仰及內化成核心的文化構築了歷史，而這段歷史便是從這樣的視野與志業中衍生出一致性與獨特的重要性。

人們可能會懷疑：這些理念和歷史現實之間有何關聯？難道這世界上的社會能夠有效地建立在對神聖願景的忠誠上嗎？社會演進必定和任何個人的理想或關懷毫無相關嗎？——不，那些理想的創造和毀滅豈止是按照興之所至的劇本上演？當然，我們終將認知到在穆斯林社會演進裡，理想主義者刻意勾畫出的藍圖並非是重要的、直接的推手；然而，能被稱為「伊斯蘭」社會的實體，和在另一方面較為常見、只是存續早期傳統的新形式，這兩者之間的顯著差異是由伊斯蘭理想的展現（不論成因為何）所造成的。沒有獨特天賦者卻高舉實現伊斯蘭理想的旗幟，伊斯蘭社會歷經這些經驗後，「伊斯蘭文明」便成為我們關注、讚賞與恐懼的對象。

伊斯蘭行動的寓意

當人們在心裡認真接納一個願景時，這個願景就會自然而然的開展，並且具體化成為生活形式的複合整體，成為一個完整的文化。就原始意義來看，「伊斯蘭」(islām)² 是關於一個意念良善的人的內在靈性境界；在阿拉伯文的意思是順服於神的行為，（「穆斯林」[muslim] 一詞意為順服者 [submitter]，是從同一個動詞變化而來的分詞。）也就是說，「伊斯蘭」的意思是接受一些帶有至高無上權威的行為準則，作為個人職責。根據這個觀念，許多公認並未參與穆罕默德 (Muḥammad，西元 632 年逝世) 歷史社群的人（包括所有的希伯來 [Hebrew] 先知、耶穌和他的門徒），穆斯林都視他們為接受伊斯蘭的人。在任何宗教傳統裡，所有儀式和神話的核心是個人內在的立場（當然，立場會私密地隨個人變化），一個個人接受神聖虔誠的理想，這就是初階的伊斯蘭，它立於伊斯蘭宗教的核心，也因此得名。

但「伊斯蘭」一詞也已經更廣義地變成崇拜和信仰準則的整體社會型態，個人信奉的伊斯蘭態度跟隨這樣的社會型態，或甚至說社會型態是因應個人信奉的伊斯蘭而生（至少對虔誠的信仰者來說是如此）；更確切的說，就歷史意義而言，「伊斯蘭」一詞是指涉一個「宗

*2 譯註：在整篇序言裡，作者有時刻意作 islam 小寫，以突顯它是從原意上的理解，指人的一種內在狀態或態度，有別於大寫的 Islam。因此，除了為了行文的例外，原則上 islam 譯作伊斯蘭或伊斯蘭心態、伊斯蘭態度等等，大寫一律譯作伊斯蘭。

教」。這歷史性宗教的種種元素可以說或多或少取決於個別信仰者的伊斯蘭行為，有些人幾乎是因邏輯上的必然性而遵循伊斯蘭，而有些似乎只和伊斯蘭有著間接甚至反覆無常的連結，因為除去伊斯蘭的準則會被他人認為生活毫無意義。以這個觀點來看，從最根本的宗教宣誓，到形式一致的敬拜和律法領域，到最具地方性色彩的風俗習慣，都可以從伊斯蘭衍生而來，也都可以被包含在各式各樣的伊斯蘭信仰和路線之中。尤其，歷史的伊斯蘭信仰是關於人類在宇宙中的適當位置與義務，這些皆能被視為合理的伊斯蘭行動內涵，因此，一切都能衍生自此。

伊斯蘭信仰以容易理解聞名，而在謹慎的研究下，仍能不失其應具備的複雜性，但事實上，要提出其中最主要的元素相當容易。承認真主至高無上的地位是伊斯蘭的核心概念，祂是亞伯拉罕（Abraham）、摩西（Moses）以及耶穌所信仰的神，祂的名字以阿拉伯語發音就是阿拉（Allāh）³，但是要讓這最高地位具有意義，信仰就必須明確。神是世界和人類的創造者，祂最終會將世界帶向末日，並且在最後的審判時，讓所有曾活過的男人和女人復活，根據他們在世時是否遵照神的意志，鼓勵他們上天堂或懲罰他們下地獄。為了以實質的內容充實神的至高地位，信仰必須更為明確，所以神派遣先知如摩

3 阿拉正常來說應該是譯作「神」，如同（舉例來說）在適當的脈絡下用希臘文的 *ho Theós*。阿拉其實就是阿拉伯文裡的 *ho Theós*，這不只是對穆斯林，對阿拉伯基督教徒和猶太教徒也是如此，和英文的「神」（*God*）同義。英文裡使用「阿拉」一詞，來指穆斯林（而不是阿拉伯基督教徒）敬仰的對象，暗示著穆斯林和基督教徒（或猶太教徒）的敬仰對象不是同一個；這個立場是有些不恰當的。參見〈導論〉中關於「用詞」的「阿拉」一節，第 361～362 頁。

西和耶穌，來召喚不同的人們順服，也就是要崇拜獨一的神，並且公平對待朋友夥伴。最後一位也是最偉大的先知，是阿拉伯的穆罕默德，他提供信息給全世界，而且接替在他之前的所有先知，不論在個人或集體層面上，所有的男人和女人今後都必定遵循、追隨他的教誡和典範。

因為絕大部分取決於道德的重要人類行動都是集體行動，所以穆斯林必須作為一個整體團結起來，但要合作，信仰者就必須要能辨識彼此；少了這一點，就無從覺察真正內在的伊斯蘭。為了這個社會目的，人們必須根據伊斯蘭最根本的重要原則來作判斷，任何人只要宣告「萬物非主，唯有真主；穆罕默德是真主的使者」（唸功／作證〔shahâdah〕），通常就算是成為穆斯林以及「共同體」（Ummah，伊斯蘭信仰社群）裡的一員，並且在日常的職務中被賦予正當合宜的權利和義務；如此，從基礎個人的精神態度，才能衍生出一個具體的社會整體，以及界定成員身分的精確信仰常規。⁴

如果人們要把這一般觀念落實在生活中數不清的複雜事物裡，勢必得要從繁瑣龐大的細節之中理出頭緒。在這個過程中，穆斯林從個人伊斯蘭的內在核心，更進一步地邁入社會常規的龐大主體，大多數的信仰者多是出於世代相傳的忠誠而接受這個主體，而非出於任何新穎的個人理想主義。

首先，一定要鉅細靡遺地理解神的命令。穆罕默德所傳遞的訊息具體化為永存的成文形式，《古蘭經》（「可蘭」〔Koran〕是同一個詞的不同拼音）是啟示的集成，一字一句都由神創造給穆罕默德，它被

⁴ 關於不常見的單字和人名的發音，參見〈導論〉，第 262～297 頁。

公認為貨真價實之神之話語，每一位穆斯林都一定能背誦一些段落。聖訓（Hadīths）主要是穆罕默德言行的記錄，也和他的追隨者息息相關（或可能是他的代理人）；如果其中的記錄經確認是真實無誤，人們就會認為它們和《古蘭經》具有同等的權威。《古蘭經》和某些聖訓集共同組成了穆斯林的經典；以它們為基礎，被稱作「‘ulamā’」的穆斯林宗教學者詳細列舉出「順服於神」在日常生活中的意義。（正確來說，宗教學者並不是教士而是老師，因為每一位穆斯林都有權執行儀式，不限於宗教學者。）他們提出正確行為的規則而變成伊斯蘭法，基本上涵蓋了人類從出生到死亡的所有可能性，包括社會及個人的。

神誠命的核心是關於敬拜的規定，而敬拜是個人信仰付諸象徵行為的外在表述。社會建立的信仰不會只是從個人的欣喜中突然湧出，還要遵從普遍加諸於人的社會責任；而為理想（或至少是為了實際的結果）的奉獻就適切而廣泛地表現於群體活動：最主要就是在中心信仰建築的敬拜儀式，這建築物也就是清真寺（mosque）。然而即使大部分的敬神儀式是透過集體展現，但也常在清真寺以外的地方進行；另外，雖然儀式主要多是社會性的約束，但也有很多是由家庭或個人來執行，例如割禮的規定。在這個層次上，敬神的行為經由個人的禮節，不知不覺融入各種家庭的習俗之中，從個人的裝束和烹飪食譜到隨意的迷信，比比皆是；幾乎任何風俗習慣，只要人們認為可以信服，都可能會讓未受教育的穆斯林至少模糊地聯想到他的信仰，其他的宗教也發生過類似的情形；因此一位現代的印度穆斯林，可能會在他要去清真寺之前換下歐式剪裁的外出服，改穿比較舊式的服裝，認為後者比較「伊斯蘭」，雖然伊斯蘭律法並未規定這樣的換裝，而老

式的服裝本身也只代表印度生活的一部分，並不會在其他穆斯林地區見到。

在最狹隘的意義上，宗教可以當作是敬神本身，以及為了敬神而用來提供意義的教義信仰，因為只有在這個層次上，宗教作為一種社會制度，通常會明白地反映出它與順服於神的核心衝動之間的關係，而不混雜其他的社會利益。雖然在更嚴肅的意義上，宗教超越了敬神而進入所有領域，尤其滲透進道德生活的各個層面，這正是那原始衝動被實際執行的程度。

因此，敬神的要求是唯一或多或少結合伊斯蘭宗教最顯著的廣泛社會實踐，有時候也在伊斯蘭法中提出相關的統一規定，但大多是因地制宜。通常與《古蘭經》和聖訓緊密相關的是一般的倫理體系，包括個人的身分狀況、刑事制裁以及商業貿易等龐大的法律主體，這個倫理體系從未部分或整體地實行，而是出現在溫和柔軟的良知之中。在這個遍及全球且帶有歷史使命的社群裡，成員的認同感一直十分深厚，穆斯林互助的義務已經是信仰中很明確的一部分，特別在「jihād」（奮鬥／聖戰）的觀念裡，說明了在特定的情況下，要根據宗教發起對抗非穆斯林的戰爭；而特定的社會習俗也已經和宗教有著不可分割的連結，像是嚴格實施的男女社會隔離（此習俗從未普及，或許現在正逐漸沒落）。而與宗教比較無關的風俗，則是不論當地穆斯林的語言為何，他們都使用阿拉伯字母書寫，這種風俗在現代化之前幾乎普遍於各地，有助於「非伊斯蘭」的語言衍生出一系列「伊斯蘭」文化語言，雖然語言別不同，有時候發音卻幾乎一模一樣。還有，宗教傳統發展出特定伊斯蘭典型的繁複線性裝飾圖案，尤其是「arabesque」（阿拉伯式花紋），經常採用裝飾性的阿拉伯書法，不論在清真寺或是

和宗教無關的建築物上，都時常出現。藉由這些特徵，我們逐漸離開這類具有明確伊斯蘭宗教特點的領域，進入更廣闊的一般文化範疇。

除了阿拉伯式花紋，和伊斯蘭連結而衍生出整套用於藝術主題的語彙之外，還有一系列的字彙來描述帶有形象的繪畫風格、對於特定社會政治形式與標準的地方性預期，以及最重要的文獻經典體系，包括從信仰和法律的相關著作、神學辯論，再到純粹的形上學和自然科學，從先知的歷史和他的社群，到道德啟發和一般知識，再到散文和詩篇的純文學著作。這些都在伊斯蘭的旗幟下寫作而成，並且達到輝煌的成就，也都試圖證明自己以某種方式為全然的伊斯蘭生活做出貢獻；這些著作被帶到任何穆斯林足跡曾觸及之處，代代相傳，形成了普遍所有受過教育的穆斯林共享的文學文化背景，而這些穆斯林維繫了伊斯蘭社會的規範。那麼，不只是可以稱為宗教的領域，還有整個與宗教連結的社會文化綜合體，的確都擴展延伸到最大的程度，任一處的穆斯林都接受所有伊斯蘭的生活方式，這些可以被視為伊斯蘭和一個自給自足的整體，日常生活就在這樣的脈絡下，開展伊斯蘭各種錯綜複雜的影響。在某種意義上，這一切全都衍生自伊斯蘭的初衷，也就是「順服於神」。

如同〔序言〕表1「二十世紀穆斯林全球分佈情形」(第47~50頁)顯示，雖然信仰伊斯蘭的人口現在只約佔全球人口的七分之一⁵，但它在各種宗教傳統之中十分獨特，因為有非常多元的種族皈依了伊斯蘭。伊斯蘭始於生活在炎熱乾旱氣候的阿拉伯人，但很早就遍及世界

*5 編註：根據美國「皮尤研究中心」(Pew Research Center)調查，截至2010年，穆斯林人口已達16億，占全球人口23%。

各地，並且在最寒冷的北方和最潮濕的熱帶生根；雖然它所到之處都產生一股不斷的驅動力，以盛行於特定時期的伊斯蘭理念為基礎，說服穆斯林接受相同的標準，例如生活方式的準則。自從第一代的穆斯林之後，從未出現一個世界性的中央組織；即使到了現在，各處的穆斯林都因對世界穆斯林社群的強烈意識而著名，世界穆斯林的團結心觸動著他們，而在最廣闊的地理環境上不只保存了重要獨特的伊斯蘭儀式（包括各國國民都集體參與的麥加〔Mecca〕朝聖〔hajj〕），更在某種程度上，凝聚成一股共同的文化傳統意識。

在任何時刻、任何虔誠的心靈裡，伊斯蘭似乎是不朽又完整的理念整體，雖然宗教實踐可能或多或少會因地而異，但伊斯蘭仍不為撼動。這樣的觀點並非全然主觀的幻覺，伊斯蘭作為一種宗教教誨，可以被恰當地系統化為綜合而全面的教義，這些教義的基礎是關於存在本質的核心信仰（尤其是隱含在伊斯蘭基本行動裡，而與造物者有關的信仰），而後在那個範圍內，它為自己的未來設下了限制。雖然這樣的教義可能有更進一步的發展，或更可能導致腐敗，但除非否認最原始的教義，否則在本質上或精神上都不會有顛覆性的改變，因此也暗示著需要一個嶄新的信仰基石。

至少，在特定的社會脈絡裡，人們會持有這樣的觀點。舉例來說，伊斯蘭法作為一部囊括生活規則的綜合文獻，在現今看來，它採取的形式似乎讓人聯想到某些過時的社會假設。有許多穆斯林想要把它「現代化」，但若不能有效地放下任何對傳統聖訓傳述的忠誠，仍然採用根本的前提去改造以聖訓為基礎的伊斯蘭法，就很難顯示出現代穆斯林在修訂伊斯蘭法的程度上能有多大的可能性。然而，古蘭經在

穆罕默德歸真⁶後停止降下，不再有增加的解釋經文，聖訓就一直被用來詮釋《古蘭經》；那麼，如何能區分《古蘭經》和聖訓，並降低聖訓的必要性，又不須斷然揚棄以《古蘭經》為基石生活的希望，與《古蘭經》召喚的伊斯蘭精神，在歷史上的今天能夠改變的程度值得質疑。

雖然比較無法精確地系統化，但同樣的情形也發生在普及的文化、與宗教連結的生活方式的全面複合體。在任何文化裡，都可以找到調適生活的獨特方式，讓它富有與眾不同的調性和風格。不論是從內部或外部引入的新方式，都可能會輕易地被原文化風格吸收，也可能兩者無法相容，帶來無止盡的麻煩，引起整個文化再調適的循環，或甚至把原文化全盤剝去（就像某些沒有文字的民族，當他們的成員遭遇到現代的生活方式時，他們因為無法學會如何適應而瓦解）。作為文化總體的伊斯蘭整體觀念，凸顯了它的獨特風格，它的文化整合力是不可切割的連貫體，追隨它的每一個分支所找到的部分，似乎都是不可或缺的基礎。在其文化經緯裡，也預先警告著難以協調和緊繃的部分；有時候，在特定的例子裡，以伊斯蘭為名的實踐確實會危及伊斯蘭生活的完整性；也就是說，在伊斯蘭發展的過程中，這些實踐和伊斯蘭的基礎文化前提相衝突，而且註定會產生衝突，因此需要一些心理或歷史層面的解決方法。在某種意義上來說，穆斯林生活本來就已經擁有完整的伊斯蘭特質，若侵犯這項特質則很難不受撻伐。

* 6 編註：在伊斯蘭中，死亡代表回歸到真主身邊，所以凡是穆斯林去世，就稱之為「歸真」。

文化傳統的辯證

然而，以歷史的觀點來看，不論是分支或最核心的涵義，那些被視為屬於伊斯蘭的內涵當然有大幅度的改變。伊斯蘭視野所展現出來的全貌，確保伊斯蘭從來不會在兩個不同的地方和時間裡，有著一模一樣的面貌。⁷就經驗來看，任何伊斯蘭行動而導致的必然、主要的結果，總是會有謹嚴的穆斯林抗拒它，就像在任何其他宗教傳統之中，類似的改變意圖也會帶來同樣的抵抗。通常就文化而言，這樣的情形會更多。就歷史上，伊斯蘭和它所相關的生活方式形成一種文化傳統，或說是文化傳統的複合體，而文化傳統就是天生會成長、變遷，越是如此，文化的範疇就能更加延展。

傳統可以不再活絡，也可以退化到只剩下傳述。母親把一份不變的節慶糕點傳承給女兒以及更多世代，在這層意義上，它可以是個「傳統」。如果它只是傳承、只是純然的習慣，那麼任何環境的改變都能導致它失傳，至少一旦母親過世便有此可能；但倘若它是維持生命的必需品，符合真實的需要，那麼傳統就會再度調適或成長，來因應

⁷ Wilfred C. Smith, in *The Meaning and End of Religion*, (New English Library, 1966) 已經指出，早期宗教的概念是作為人們的一個生活層面，這或多或少是正確的概念，端看人們在這個層面的真誠與否和成就為何，而宗教作為一種是非觀念的信仰與實踐整合制度，則是相對較近期出現的概念。在伊朗一閃族領域，宗教最早在這裡出現，又明確開展成自足的完整社群，即使是在這個領域，宗教作為一種制度的概念也普及得很慢，到了相當近代，這樣的觀念才變成主流。Smith 暗示我們普遍需要著手處理的是積累的傳統，正是透過這些傳統，才能表達宗教信仰。在此感謝他的觀點增益了我的察知。

環境的需求。一個活生生的文化傳統其實總是在持續發展，即使一個行動模式在變遷的環境中保持相同的樣貌，其意義還是可以取得新的內涵，可以逐漸、甚至不知不覺地被重新建構。即使是用同一份食譜，當你在家中準備所有料理，只有糕點本身是手工自製的時候，就必然會顯得更加與眾不同；那麼世代忠於這件食譜，就會需要、或者說就能夠衍生出看待糕點的新見解，縱使環境沒有這麼劇烈的變遷，這份食譜及其功能都能證明它本身的歷史。即使在原始時代，跨越了千年，或者只經過了幾世紀，燃料已經不同，水或器具的品質都已有不同；最後，只要傳統仍真正存在，在環境條件改變時，會有某些廚師發現食譜本身有可以改進之處，當她這麼做的時候，不是在廢棄傳統，而是讓它成長發展，以保持它的活力。

現行的社會似乎從來不會真正靜止不變。當城市生活出現，也有了文字，文化傳統的動能使增加了，或者應該說，活傳統的進程加速，而且變得更為凸顯，因此每個傳統中一代又一代都有著獨特意識的文化創新，以回應那個世代日新月異的需求或機會。正是在所謂的「上層文化」(High Culture)裡，在有文化教養的都市層級共享的文化形式之中，社會文化清楚地以一個變遷的進程展現出來。即使是在農人或甚至是無文字民族的「民間文化」(folk culture)裡，文化傳統大致上擁有和上層文化一樣的動能，雖然在上層文化中表現得更為顯著。⁸

8 這整個篇章，我試著採用人類學家在文化進程方面日益精細的論述，但是我作為歷史學家，主要處理的並不是民間文化而是上層文化，在此我必須發展自己的理論架構。

那麼一般來說，特別是在前現代的城市化社會、作為伊斯蘭誕生主要背景的上層文化，我們可以將文化傳統的進程描述為三個時間點所組成的運動：創造性的行動、集體的投入，以及在群體中累積的互動。一個傳統源於有創造力的行動，一個發明或啟示的、甚至是神恩般的遭遇時刻，例如發現新的美學價值、發動新的工藝技術、個人的願景促成新的社會期待高漲、新統治家系的主張或甚至制訂出新的管理模式，或是在宗教層面，在人類和宇宙的關係裡發現某種終極的新興覺醒，也就是帶來新視野之靈性啟示的時刻。在接受《古蘭經》和它的挑戰時，穆罕默德和他的追隨者面對關於生命意義龐大又嶄新的思考，敞開他們自己，拋棄他們過去關注的淺薄言談，因此他們接受《古蘭經》的行動極具創造力。

前述這樣的時機之所以富有創造性，部分是因為客觀事件本身的性質，其中必定有些特質，能夠真正符合普遍隱藏於人類之中的潛能。《古蘭經》純粹只是寫上了字的紙張，卻不可否認它對人類造成的衝擊，同時，這些時機富有創造力，也是因為群眾特有的感受力，那些接受創造性事件及其產出，並賦予它價值的人，他們在其中找出某種事物，能夠回應他們物質或想像的特定需求或利益，而使得創造性事件成為他們的基準規範。《古蘭經》不只是以某一群阿拉伯人，或麥加人或麥地那（Medina）人的語言來敘述，更是以他們個人和社會的需求來講述，討論特定的社會和道德問題。經由正面或負面的回應，他們在其中建構了具體的意義，否則將如一般的教誡與觀察，只停留在字面意義的層次。其實在《古蘭經》的後半部已經預示了如此的回應，如果沒有這些回應，《古蘭經》將只是一本傑出但微不足道的文學著作。這創造性行動的雙重層面在宗教生活裡最為重要，宗教

啟示的可能性無疑隱藏在許多幾乎不知不覺就已成過去的事件裡，但是啟示經驗只發生在人們準備好接受特定事件的衝擊，並且允許該事件打開他們眼界的時刻。

文化傳統進程的第二個時間點是創造性行動中產生出來的集體投入奉獻，也就是直接面臨事件的大眾以某種方式成為公共團體，而且變得不朽；也就是說，創造性的行動變成永續群眾團體的起點，這個群體共同體認到這一項創造性行動的重要性，並且不論接下來是要實行它的意義，或是與之對抗，都一定會考慮到它；舉例來說，這歷程就像西方藝術家之於義大利文藝復興繪畫的關係一樣，如此的久遠。在公認以古典文學為核心的人文教育傳統裡，群體的投入變得更加緊密，在法律傳統中更是如此。群體投入的最終成果是化作忠誠擁戴，如此，伊斯蘭可以界定為投入穆罕默德願景所引導的志業；具體的意思是忠於穆罕默德、他的經書以及延續的穆罕默德社群，或至少（後來）是忠於社群想像中的信仰遺風。這份忠誠的標誌是一些象徵性的行動，例如常說唸功的證詞、穆斯林信仰的原則，或是面對「禮拜方向」（qiblah）禮拜，也就是朝向麥加；不論穆斯林內心信仰伊斯蘭的程度為何，這些行動已經足以建構一個遵從穆斯林社會和法律責任的個人。

藉由彼此間共享的信仰所累積的互動，集體的投入可以保持源源不絕的活力；最重要的是，經由必然的辯論和對話，人們了解到普遍隱藏在創造性行動中的意義和潛力。在藝術的領域中，從藝術傳統裡所浮現出來的一個問題，其他藝術家看見這個問題的解決方法後，可能會採納這個問題或選擇替代方案以回應之，往後則輪到這些解答再開創嶄新的契機和藝術問題。在哲學和科學領域中，傳播那些已經完

成的成就和已被發現的事物，構成這些逐漸累積的對話時，而成為這些對話的初步要素，像柏拉圖（Plato）或托勒密（Ptolemy）這些偉大開創者的例子尤其如此；而傳播的目的是產生贊同和對立的回應，若沒有這些回應，傳播終究會停止。經濟秩序精細、創造的發展也是一樣的狀況，尤其政治生活由利益對立的雙方在攻防之下建立而成，每個黨派都努力將國家主要結構所累積而成的傳統扭轉成符合自己利益的方向，如此一來便改變了傳統的形式，而下一個特定的利益團體將會面對這種局面。

一個初始事件的意義可能相對比較具有特殊性和功能性，而且可能和該社群正面臨的歷史環境發展有關。一旦早期穆斯林征服了從地中海貫穿到伊朗的地區，就需要一部共同的律法和風俗習慣；如果要凝聚社群、維持穆斯林的地位，就需要這種類似於伊斯蘭法的制度。而且，若在凝聚穆斯林、確立他們至高理想的經驗之中，調和這些制度，制定伊斯蘭法就必須按照順序發掘最早期穆斯林的聖訓，這些聖訓可以連結《古蘭經》的挑戰和後繼帝國的實際需求；歷經好幾世紀，虔誠的穆斯林逐漸在另一本著作中找到寫作基礎，從中找到這樣的聖訓，並且如此創造伊斯蘭法。穆斯林所完成的大部分工作意謂著他們至少與當下的社會和《古蘭經》的挑戰都達成一定程度的協議。

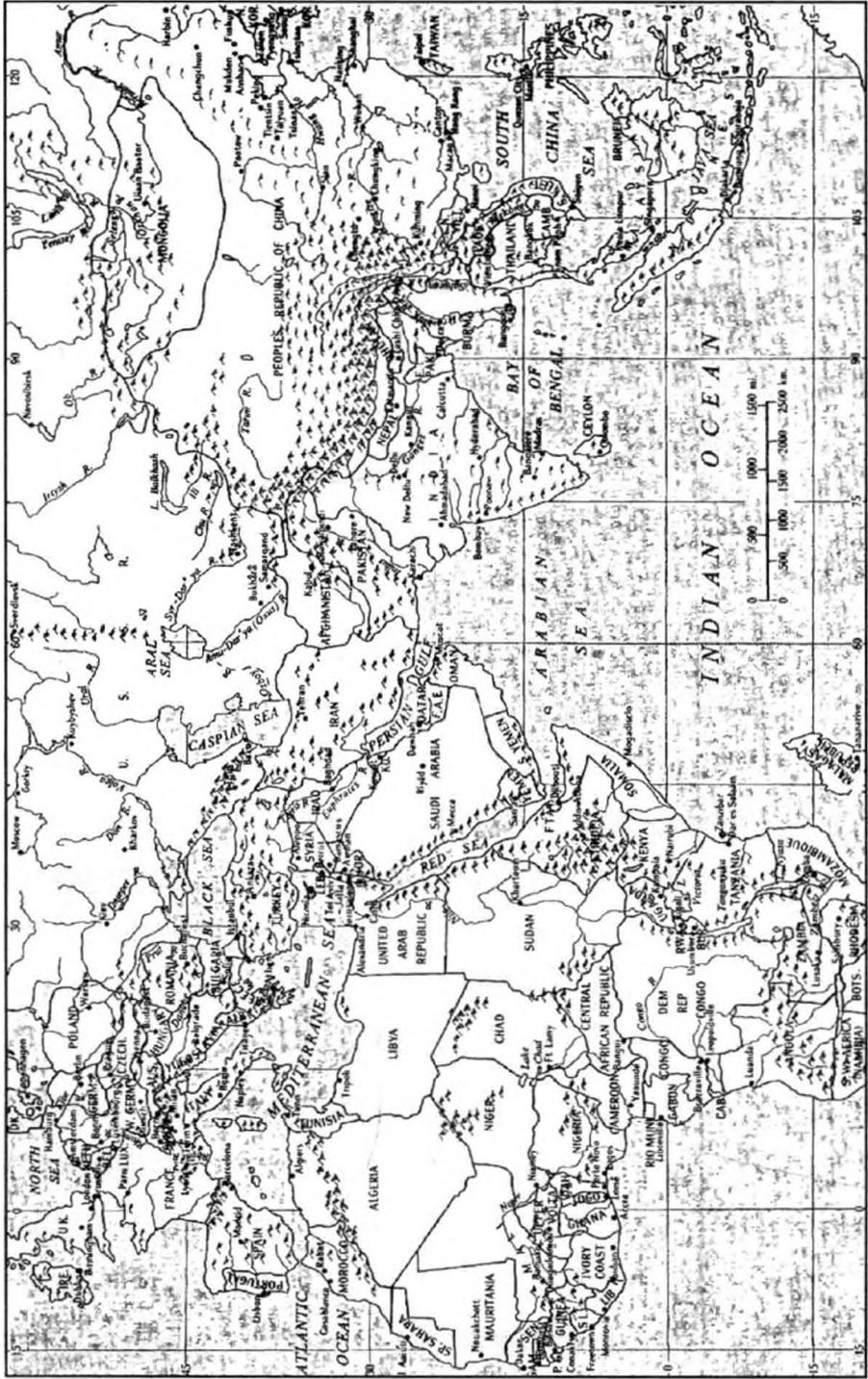
否則此創造性事件的涵義可能相對具有普世性，而且有邏輯可循；也就是說，事件的意義可能紮根於事件的本質，以及事件中拓展人類尋求生命真理之方法的內在潛能，所以不論是什麼導致一個人在一開始便皈依了穆罕默德的社群（而且，這個原因很可能是由於他尚未對穆罕默德本人的願景有完整的理解），這集體的投入奉獻必然引領他更進一步前往個人心靈層面的伊斯蘭方向，同時，他也會希望尋

找關於神和啟示的清晰概念，如此一來，能讓他發現自己被導引前往的伊斯蘭其實十分容易理解；他與其他處於相似情況的人們交換見解與反對意見，在這樣的對話中，他因而理解到什麼樣的自我意識和宇宙觀適用於此例，哪些又不適用於此例。在這樣的追尋過程之中，他可能會遇見伊斯蘭裡的某種事物，或是人類精神境況中的某種事物；在任何環境下，這些事物或多或少都有所相關。

不論是相對較為偶然和功能性的投入，或相對較為必然和固有的投入，兩者最初奉獻的意義要能完全發揮，只能依靠這些對他們來說初始事件是有意義的人們，在他們之間累積互動和對話的進程裡，永遠都以新觀點去面對初始的創造性願景。

不只是發展中的互動源自於創造性的起點，那些互動和對話本身也是由一連串的創造性行動和投入所組成，而由此再衍生出次要的行動和投入，在某種程度上，就是真正的行動、遭逢和發現，和創造性的起點並無二致。文化遺產補足了思想和實踐的決定性主體，為行動形塑了一個相對較被動的背景，而非一個幾乎從初始創造性行動演繹出來的理想化固定模式；在這樣的背景之下，任何特定的時刻皆可能帶來全新的方向，或至少比較難預測結果，因為這個背景會給予各式各樣的行動足夠的空間，根據環境、性情和問題而變化。

如此，在那受伊斯蘭教出現而啟發的對話裡，幾乎從一開始，就有著一連串關於伊斯蘭應該涵蓋哪些事物的分歧預設，各種預設引起各自的信仰投入和對話。阿里（‘Alī）是穆罕默德的追隨者和戰士的英雄，富有領袖魅力；一般戰士圍繞在他身邊，伊斯蘭正義觀會更加具體，即使是第一代的穆斯林也對抗著那些墮落又富裕的黨派，這些黨派為了自身利益而操縱著穆斯林征戰；這樣的情感封存在反叛的血



〔序言〕圖1：歐亞非大陸國家（西元1970年）

液之中，先對阿里表達忠誠，然後再對其家人表達出忠誠，最後的結果就是被稱為什葉派（Shi'ism）的運動。大部分的穆斯林都因為拒絕承認阿里的領導權，而被他們認為已經迷失方向，只有忠誠的遺風仍維持最初的願景。一代又一代，什葉派穆斯林從這份對遺風的忠誠裡，思索出可能含有的最深層意涵，他們理解了社會正義的意涵不只是戰士的目標，更觸及所有的領域，而（既然生命是一個整體）關於個人信仰生活、形上學以及所有伊斯蘭關懷範圍的意涵也都是如此。同時，即使有像什葉派那樣的強烈忠貞所帶來的壓力，在穆斯林社群中打造一個有效的團結整體，是個激勵人心又充滿挑戰性的經驗，並產生出一種對立的忠誠，也就是順尼派（Sunnism）；儘管過程中犯下許多錯誤，順尼派仍是根據歷史所構成的穆斯林社群。這份忠誠同樣有它普遍的意義，是順尼穆斯林長時間的對話而逐步造成的結果。

因此，伊斯蘭的背景裡產生出兩個迥異的次傳統與兩個對話環境；在這兩者之間，伊斯蘭出現的原初涵義發展出兩個對立的方向。而且就像伊斯蘭本身，每一個次要的對話也都是啟始於一個富有創造力的起點：在每個對話裡，正好都可以在英雄阿里的立場和在普遍宗教社群溫瑪的立場之中，發現某種神聖的引導，甚至是帶有啟示性的事物，雖然其程度不及《古蘭經》本身。就像我們在什葉派的分佈圖裡可以察覺到的那樣，這兩個對立的傳統都延續至現代。（至今，在尼羅河〔Nile〕到烏澹河〔Oxus〕之間「古老伊斯蘭」的中心地區，已有超過四分之一，或三分之一的穆斯林是什葉派。其餘的地方，再加上位於更邊陲區域的穆斯林，則都以順尼派為主，因此構成全世界穆斯林人口十分之九的多數。）

通史樞紐（nexus）中的伊斯蘭多樣性

當伊斯蘭傳統以其獨有的方式發展，同時，它也和其他地區的固有文化傳統互動往來——這些地區的居民已經接受伊斯蘭的固有文化；沒有任何傳統可以孤立於同一社會脈絡裡的其他傳統。（確實，文化可以定義為「數個彼此相互依存的傳統」的複合體。）任何生活層面裡的創造性事件都可能在許多領域裡產生影響；無論如何，在宗教、藝術、政治或學術環境裡的互動和對話總是彼此重疊及融合，因為重要問題浮現時，極少會專門到只與單一傳統相關。伊斯蘭似乎分裂成數個子傳統，甚至是彼此敵視的什葉派和順尼派，他們之間其實也並非完全互相排斥，每位穆斯林幾乎從一開始就普遍對這兩方都有某種程度的認同。當他們成為穆斯林時，仍很少有人會不再參與現形傳統——這些傳統形塑了他們的生活——除非是極少數與穆斯林義務完全矛盾的狀況，就像其他宗教傳統的某些（但並非全部）層面，除此之外，伊斯蘭處於一個充滿活力且多元的文化環境之中。事實上，只有當伊斯蘭加入其他文化的對話時，才能在總體文化生活中變得意義深遠。

穆斯林自認維護、實踐的藝術傳統在前伊斯蘭時期就已經存在。只有當穆斯林（相當緩慢地）發現看待傳統元素的特殊觀點，那些傳統的持續性發展才能加入可能會被稱為伊斯蘭的特色，他們特定的社會狀況和任何更純粹的伊斯蘭因素都旋即啟發了這些觀點，而在科學和哲學的傳統，或商業、技藝和公共管理的傳統，甚至在宗教故事和苦行修行之中，情形都是如此。當穆斯林在各種傳統所構成的環境中

發現某些要點與伊斯蘭相關時，才能漸漸讓人感受到伊斯蘭的存在。

那麼，在伊斯蘭世界中，穆斯林佔多數（例如阿拉伯地區）的地區和穆斯林佔少數（例如印度）的地區之間，人們經常注意到兩者的差異，無關於何等程度上穆斯林才能被稱作穆斯林的問題，它不能化約成陳腐風俗和強制教誡的差異（印度穆斯林可能會如此暗示），或是先天熟練和後天模仿的差異（有些阿拉伯穆斯林可能會有這種想法）；在這兩者皆一樣真實的回應裡，它也回應了一種差異，在迥異的文化環境下，回應了伊斯蘭對話中的精神挑戰。舉例來說，印度穆斯林至少會讀一些其他印度穆斯林所撰寫的書籍，而這些作者所觸及的「印度的特殊問題」刺激了這些穆斯林，於是他們會針對這些作者親眼見證的創造性經驗，提出正面或負面的回應。同樣的，阿拉伯穆斯林也針對阿拉伯內部的特定問題和遭遇展開次要對話。

當我們將生命中不可或缺的整體視為伊斯蘭行動的實踐，這個整體就會顯現出來，那麼，當我們以歷史的角度審視伊斯蘭，這樣的整體幾乎消失了。在如此不斷更新的對話中、在完全與伊斯蘭無關的環境輪廓之中，難道除非具有人類特定又普遍的正確性，就無法提供任何可用之處嗎？我們再也不能說伊斯蘭永遠教導特定的事物，就認為另一件事物必然是伊斯蘭的敗壞；信仰者會認為自己能夠去下這樣的判斷，但歷史學家不可以這麼做。在某個特定的時期與有限的環境背景，伊斯蘭或許可能形成了一個相對來說已劃定界線而又不可侵犯的典型，但是隨著時間，尤其又以世界性的尺度來看，任何被視作由伊斯蘭傳統形塑、不斷變遷的社會環境中，所產生出的特殊思想或行動形式，都反映在特定的情況之下，並且和其他所有現存的文化傳統息

息相關。⁹

在各地的穆斯林社群中都存在著要促進某種團結、一致的持久壓力，但嚴格來說，即使是這樣的壓力也不能視之為伊斯蘭必然的特質。伊斯蘭的特質應該是從不同時期，不間斷的伊斯蘭傳統與其發展背景的其他文化傳統之間的關係中產生而來。在早期幾次的阿拉伯征服行動中，《古蘭經》的願景要求信仰者之間的不同戰爭派別要團結一心，這其中的意義充分展現在他們對單一至高權威的需求之中，而這權威也就是哈里發，哈里發同時領導他們的信仰與戰爭。穆斯林從未拋棄哈里發的概念，但到後來——大部分的穆斯林是商人、工匠或農民的時候——在定居社會的幾個階級之間，公正的皇室仲裁者的古老概念和哈里發相融在一起，最後穆斯林能夠容許同時間有好幾位哈里發。然而，到了那時候，穆斯林代表了各異的文化傳統，因此那些希望完成《古蘭經》願景的人們認為有必要訴諸於一種新形式的團結；那就是從社會交流的習俗中而產生的團結，能夠共同建立一個公正的社會。直到後來，在現代顛覆性的衝擊下，似乎需要第三種團結；朝向所謂「泛伊斯蘭」情感的趨勢，代表著各種伊斯蘭信仰族群

9 不是每一位學者，而且當然也不是每一位穆斯林都會滿意我在任何永恆、「真正」的伊斯蘭存在加上這麼嚴苛的限制。其實在習慣上，學者常在伊斯蘭意識所展現的不同形式中，區分伊斯蘭「真實」或「純正」的程度，他們經常含蓄或明白地將某些形式貼上「正統」和其他分類的標籤，這些標籤都是以這樣的區分為前提。這樣的用法固然有其合理性，但我認為要在很嚴謹的限制範圍內才能成立。當然，部分是因為這是定義問題，在本書中「伊斯蘭」一字的用法，對我來說是最能真正呼應原始脈絡中的普遍用法，如此，比起全球性理論的層級更為務實合宜。我的用法通常心照不宣，多是以「歷史性」為前提，而非「理想性」或「抽象性」。

團結的希望，他們發現自己共同受到現代西方的宰制，即使文化上仍各不相同，但基於共同的利益應在政治上合作。

那麼，伊斯蘭是什麼呢？我們能把它當作一個有意義的整體來研究嗎？它的意義是否多過於一個希望願景和一些普遍的符號象徵？很明顯，這個問題的答案是肯定的，但只有當任何文化傳統都不計內在矛盾、作為一個整體時，才會如此。不論一個傳統發展出多麼不同的樣貌、發展得多麼迅速，它不會無差異地衍生出所有可能的觀點或實踐；它所設下的限制幾乎永久有效，但不可能預先規劃。群體之間的對話，或說任何對話，很少有辦法同時討論所有事情；如果在某個時刻出現了新的視野，只有用已經被接受的見解為背景，才能闡釋這個視野，保持一陣子看似固定持續的樣貌，或至多只是在觀點上有所轉變。任何種類的互動都是如此：某個思想的創新，只有當它至少能夠假定其他思想維持不變時，才是可行的。即使那些試圖改變一切的人們都把文化背景的特質視為理所當然，在任何時期至少都能透過這些特質，得以確立最低程度的文化完整性。隨著世代轉換，創新的確可能出現在任何時刻；雖然只要普遍投入群體認可的初始轉捩點和那個持續存在的群體，對話互動仍會保有其一般特質，即使這些特質在任何時期都非常的不明顯。因為這樣的對話已經累積到一定的程度，每一位後繼者都必須考慮到起始的轉變點和後來的討論，因此將會需要一套思想去表達共同字彙（或藝術形式、制度原則，或任何其他東西），來涵蓋所有世代所關心的事物，這個對話的完整性才能為歷史研究提供清晰的架構。

作為宗教傳統的伊斯蘭整體及其限制

好幾個世紀以來，我們可以在兩個層次上看出穆斯林對話間的穩健持續性：「宗教層次和文明層次」。在這本書中，我們將會探討宗教傳統和文明；我們必須在此簡要地釐清所謂根據「宗教」和「文明」的各自意義，以及它們之間又有著什麼樣的關係。穆斯林之間的文化連貫性在我們所謂的「宗教」層次上最為明顯。就伊斯蘭的多元性而言，它的宗教傳統仍保有相當程度的完整性，可以說，顯然更甚於基督教或佛教；但是我們會發現穆斯林之間的宗教整體性只不過展現出一種更廣泛的文化整體性，以歷史的觀點來看，比較廣泛的文化整體性無疑更為根本。

宗教整體性一定會最先被識別出來，而且在穆斯林之中，宗教整體性已經承載許多（但決非全部）文化領域——在其他脈絡中，可能完全不會被視為帶有宗教性的。至少在最低限度，所有穆斯林都要和《古蘭經》達成共識；為此，他們必然不只是部分地以共同語言交談，還會發現自己面臨至少某部分的共同挑戰。因此在伊斯蘭之名底下的所有範疇，可能都是關於理解個人奉獻的完整涵義，不論那份涵義是正面或負面，而奉獻投入的對象是伊斯蘭的創立事件和他們潛在的挑戰。但即使是文化背景最為迥異的穆斯林，有時候也不只閱讀《古蘭經》，還包括彼此陸續寫成的書籍，因此事實上，宗教傳統的整體性高於上述的最低限度。結果，任何關於信仰投入及其涵義，甚至是關於歷史發展的嚴肅問題，都是彼此相依存的；那麼，這份傳統就必須被當作一個整體來研究。

就我們所見，這宗教性的奉獻投入和對話十分深遠，它們關注的

不只是人類生活的一個角落，不只保留給特殊的狂喜或絕望的時刻，而是滲透至日常生活之中。我們必須注意它深入的程度，因為即使我們採用寬鬆的標準，也無法預先任意地界定宗教領域；我們不能假定某種類型的活動就一定具有宗教性，而其他類型則否。確實，在不同文化裡的宗教領域如此多變，只有在援引一系列的延伸意義後，我們採用「宗教性」這個普遍詞彙才真正無可非議。

在個人的生活裡，我們可以用最狹義的概念（也就是「精神性」的概念）定義「宗教性」，也就是個人的終極宇宙方向和獻身於信仰，以及他關注這兩者的方式，不論是與其他人或是個別共同關注。更恰當地說，只要是個人投入的終極方向，且就宇宙方面來說是有意義的，那就再也沒有比「宗教性」（而非「哲學性」或「意識性」）一詞更能確切形容這個方向的字詞了。在伊斯蘭的情境當中，它其實意謂著超越宇宙的概念，而我們能更具體地將這個詞應用在實際或象徵性、超越現世自然秩序限制的努力，也就是說，渴望並掙扎前往某種「超自然」領域而付出的努力。¹⁰ 那麼，我們可以說那些聚焦於廣泛

¹⁰ 為了某些目的，一個人可以把「宗教的」（religious）這個詞應用到任何成為生活方向的「神聖」（numinous）經驗或是超然概念（經常連結於此），但是在不同的生活取向傳統，即使是在同一個傳統之中，神聖或超然性會扮演相當不同的角色，或甚至在重要的時刻缺席。因此，為了替傳統分類（如果有此必要），有個一般的定義將會有所幫助：人們可以把宗教的這個詞應用到任何生活取向於傳統的經驗或行為，視某種程度而定，也就是一個人有多麼專注於個人在被感知為宇宙的環境中的角色。

任何成熟的生活取向觀點都和個人生活有關，且或多或少解釋了宇宙整體，不論這個觀點多麼傾向文化或歷史，以至於排除了對自然宇宙的關注；但是這個詞不能應用到像是馬克思主義的核心經驗和行為上，因為相對於「不敬神」的佛教，

投入的文化傳統具有「宗教性」(如果將「宗教性」的意義擴充一些),那些文化傳統指的是:針對超越自然秩序之假定的眾多個人回應,累積而來的傳統;像這樣的傳統,它的出發點是基於人們發現到如此具有可能性的啟示性事件。但是「宗教性」這個詞彙的一般用法延伸得更深廣一些。個人實際的「宗教」生活不必然由創造的宇宙性投入組成,而是由於個人參與固有宗教傳統所組成,而且是在宗教傳統的任何層面;不論他較為在意原初靈性的刺激,或是只關心用來支持原初精神上的寄託的次要傳統層面,都是如此。就歷史目的來說,要排除這些延伸擴充的部分,並不是非常可行,更不是令人滿意的做法。

因此,儘管這些我們稱為「宗教性」的傳統事物,長久以來皆是以這些終極寄託為核心,但它們並不如真正的歷史傳統一樣具有縮減性。不論它的核心問題為何,伊斯蘭都必然包含了更多的意涵,這些意涵未必是縮減其自身的超然性之後才產生而來;由各種迥異事物共同組成的伊斯蘭,作為一種歷史的傳統,一定要以其獨有的方式整體地檢視。這並不是因為伊斯蘭擁抱特定的文化領域,而是因為在它所包含的領域中,它的核心恰好是為了朝向超然和宇宙意義而付出的努力,因此我們將伊斯蘭傳統視為「具有宗教性」,並參與它的「宗教行為」。即使只是單純將伊斯蘭視為儀式和教條,伊斯蘭蘊含的內涵還是多於——同時也少於——我們對伊斯蘭超然性所帶來的成就所抱持的既定印象,這個印象就是以伊斯蘭的個人規範為例,在伊斯蘭的範疇之下,容許一個人讚揚自身的宗教傳統,並同時詆毀他人的信仰;這也被視為宗教行為,但在造物主面前,它卻不需要(如其他宗教傳

人和宇宙關係在這些學說中所扮演的角色,相對而言無足輕重。

統)標示出應該表現出來的鮮明順從意象。也就是說，伊斯蘭的高度發展可能是基於社會性或知識性的需求，並透過擁有些微此類宗教經驗的人們發展而來。(當然，我們也一定要做好準備，去理解在傳統之下，所有促成伊斯蘭發展的各種規範的獨特價值；而這些各不相同的立場，對各方穆斯林而言都是伊斯蘭。)

比起基督宗教，讀者們將會發現，伊斯蘭更傾向於——以宗教之名喚起一個整體性的社會意象。沒有任何偉大的宗教傳統，會僅僅滿足於在特定神聖場域下形成的偶發性崇拜行為，它們全都希望能形塑男人和女人的日常態度和品行。基本上，任何的宗教忠誠可能都需要在一定程度上，規範日常生活的各個層面，如此，信仰的個體才能夠建構一個完整的社會、一個自我完備的生活傳統。但是，伊斯蘭尤其傾向於在日常生活中提出這種全面性的要求；在許多層面上，不只是聚眾禮拜，甚至是民事法、歷史教育或社會禮儀，而伊斯蘭作為一個宗教，穆斯林很早就成功建立起伊斯蘭所應具備的獨特意象。

然而，就算是伊斯蘭也無法涵蓋所有層面。即使具體的伊斯蘭意象也鮮少在這些首選的領域裡獲得壓倒性的優勢，而在許多其他領域中，像是貿易或詩歌藝術，這個傳承下來的宗教勢必要滿足於它為商人或詩人訂下的分明壁壘，否則，這些文化層面將會不帶任何特定的宗教忠誠，獨立發展。宗教的內涵，特別是伊斯蘭的內涵(如果這兩者相異的話)，總是被有意識地和穆斯林社群的整體文化區分開來；就算是最虔誠的信徒，他的一生中還是有許多部分不能夠以「宗教性」概稱。

廣義的穆斯林文化生活和文明有著自己的歷史完整性，並不只是延伸出穆斯林所獨有的宗教一致性。其實在伊斯蘭這個廣義的文化複

合體中，儘管宗教生活是一個核心面向，但也只是其中的一個面向，因為一直以來，就算以最廣泛的角度詮釋伊斯蘭，圍繞在真實的伊斯蘭宗教傳統之外的——都是一個沒有侷限於「宗教性」的全面文化。它不只源自於《古蘭經》的挑戰，或穆斯林面對挑戰時而產生的結果，還是發生於每個生活層面之中，是無數個歷史事件和問題的總和。在伊斯蘭黃金時期，相當重要的一點是，土耳其、波斯，以及埃及和印度穆斯林的藝術和科學（舉例來說）都相互依賴；更有甚者，即使在這些領域中的人們蔑視最虔誠穆斯林的宗教信念，他們仍然明顯有別於來自於非穆斯林圈的人們。進一步來說，這些文化傳統自從建構起和穆斯林相關的文明，通常就很少直接依賴那些不專屬於穆斯林的伊斯蘭傳統。對於許多非穆斯林——基督教徒、猶太教徒、印度教徒等——必定不能只認為他們社會性地居住在穆斯林的文化領域之中，而必須看見他們是這個領域中不可或缺、貢獻良多的參與者，活躍地實踐著各自的文化對話；但與此同時，有一些熱忱的穆斯林群體（例如中國的穆斯林）則只受到這個文化複合體一定限度的影響。那麼，在談及族群活動的場域時，這個歷史文明的領域就不只有別於宗教，甚至不論時間與空間，或以牽涉其中的人口來看，都不曾與宗教領域重疊。如此一來，透過建構穆斯林文化傳統，我們就得到一個更融合、廣納的第二層面，可供研究。

然而，宗教層面已經深深影響這個較為廣泛、以「整體性」為主軸的層面，尤其是在穆斯林之間更是如此；不只是因為這個層面是宗教的延伸，也因為承載宗教願景的人們在自身文明中所處的關鍵地位。特別是在上層文化中，因為上層階級能夠以「文明」一詞最嚴肅的意義，去定義一個文明。

表現形塑理想（formative ideals）的文明

在本書中，我們應該更加著重於藝術鉅著、各朝政策、宗教賢哲，以及科學上的發現，而不是日常的農活灶事；因此我們將納入那些握有這些鉅著和探索成果的少數特權人士，雖然事實上，那些人在農務或家務方面，彼此之間就存在著一些差異。這看起來可能像是為了盛大展示，而任意地偏袒，但我相信這會解答人類的一個合理需求——認識自己。在任何情況下，我們一定要清楚我們正在做什麼，以及可能造成的結果。

和伊斯蘭結合的廣義文化，已經變得如其他任何文化一樣——高度分化且具有異質性；事實上，它是許多文化的總合，或至少是這些文化中許多層面的總合。自七世紀穆罕默德時代發展至今，這個文化圈的人們在空間上已經擴展過半個東半球，他們各依相應的語言、氣候環境、歷史定位和民族文化意象而分化。像這樣的複合文化，我們稱它為「文明」，也就是說，它由相對廣泛的各文化群體相互連結而成，而在這個範圍內，這些文化以都市、識字層次的上層文化形式，共享累積的傳統；這裡所指的文化如同歷史上的印度或歐洲，應該以一個文化整體看待之。這些人類子群體彼此間的差異相當大，它們各自握有的廣闊文化和歷史經驗大相逕庭，因此印度的子群體普遍珍視梵文化傳統，而歐洲則珍視古希臘的拉丁文化傳統。在現代以前的非洲、歐亞歷史，有不少像這樣的廣泛文化複合體存在，它們未必都鉅細靡遺地包含整個地域的城市和文字生活，只是大致主導在地文化。

文化子群體集成「文明」的方式有很多種，事實上，文明正是在地文化生活的循環鏈。我們一定要知道自己為何做出這樣的選擇；

一個人通常會根據他所關心的問題，選擇性地組合事物，因此在伊斯蘭時期統一尼羅河到烏澱河地區的文明，為了達到某些目的，只會簡略地被視為古代蘇美人（Sumerians）長期發展的「伊朗—閃族文明」（Irano-Semitic civilization）的最新（以當時而言）型態，而非獨立的文化體。如此一來，在印度境內與伊斯蘭相結合的文化傳統，就可以同樣被視為持續進展的印度文明的一部分，只是在地區上，將它複雜化並連結到尼羅河至烏澱河流域的文明；以日常生活的層面看待，這相當合理。即使是以上層文化的角度視之，舉例來說，伊斯蘭信仰無疑是古老傳統的一部分，尤其是伊斯蘭建立時的創造性事件，它本身就屬於不曾間斷的一神信仰傳統，這些事件的發生背景正值古希伯來文化暗示先知再臨等對話交流的發展期；當穆罕默德被這樣的信仰吸引時，創造性事件回應了這些歷史對話所提出的挑戰。在伊斯蘭的對話裡，這種對一神信仰的奉獻依然存在，但那份忠誠順服是嶄新的；就像在上層文化，也有許多層面是新出現的，即使它們採用全新的語言，依然屬於上層文化。

不論有意無意，如果有人著重於社經制度的演進，尤其特別關注更在地的社會個體，那麼，這樣的地域性群體可能提供並界定出最清楚明瞭的研究範圍。（以地域劃分的方法，將能夠提供許多選擇：例如，原來僅分作歐洲以及自尼羅河到烏澱河的「中東」兩大區塊，尤其在某些時期，更可以將地中海沿岸地區從以伊朗高原為中心劃分的區域區分出來。）但如果有人像歷史學家所習慣的那樣，更關注於人類自由意志的奉獻（即信仰），以及他們按照奉獻而行的公共行為，那麼以上層文化傳統作為分類標準，將會比根據社經疆域，來得更為恰當。

當我們談到一個偉大的文明時，首先指涉的是自覺性發展的人類遺產，然後才是彙整風俗民情或社會學資料。在任何的文化研究中，知識、經濟、藝術、社會、政治等層面理所當然都有各自的地位，統治階級、鄉村農人、都市的工匠、無業遊民，全部都應該在論述時一併納入討論；但在研究一個既有的文明時，我們最大的興趣經常是探索各個文化層面中最與眾不同的部分，也就是在各自獨有的時空裡，從其他文化中獨立出來、最有趣、最富含人文意義的部分。至少，在漫長的歷史中，藝術、哲學、科學生活、宗教和政治等制度，代表了所有富有想像力的活動在這些人群間充分的發展。就這些文化層面而言，我們通常以之來區分各個偉大的文明；長遠看來，這些層面對於平常幾乎不會注意到它們的人來說，也至關重要。

這個事實在穆斯林身上尤其貼切，不論伊斯蘭傳播至何處，它總是以補足的角度和傳統之姿，融入既有的在地複合文化傳統。但是這些（被融入的）在地文化之間可能沒有任何共通之處，因為它們不是以文化的共通點相連，而是在更廣泛的文化階層（不論是宗教性或非宗教性）上與穆斯林連接。像這樣的廣泛文化主要是被包含在「上層文化」之中，而非庶民文化，也就是說，是居住在都市的識字階層，尤其是那些接受過栽培、教育的人們，他們直接或間接地受惠於土地稅收，更實際參與、建立大規模的制度，這些制度強制實行一套社會秩序，規模遠勝家庭或村莊。¹¹這個文化（當然也包含它的宗教成分）

¹¹ 參見 Edward Shils, in 'Charisma, Order, and Status', *American Sociological Review*, 30 (April 1965), 199-213, 說明上層文化（他所謂的「核心價值體系」）是多麼依賴附加於宗教的神權價值，因為上層文化代表著一套潛在且公平的社會秩序。

正是我們此書的研究主軸，在這個意義下，文明一般來說會被定義成一連串帶有文字的傳統，也就是最廣義的文學，包括（例如）宗教文學或是科學文學。因此，在我們的領域中研究那些與穆斯林結合的文明時，就不會依據地理疆域來定義——像是採用「中東」之類的概念——而是傾向於以上層文化傳統的發展歷程為根據，不論這些傳統究竟會把我們帶向何方。¹²

這樣的定義會為我們的研究領域帶來微妙的結果，舉例來說，它帶來一種看待宗教的特殊方式。想要在歷史的發展軸上標示出輪廓如此分明的文明，宗教幾乎不可避免地在其中扮演舉足輕重的角色；但與其說這是由於民俗習慣的惰性，不如說宗教是參與其中的少數群體的道德觀；因為少數群體的理想，特別容易在上層文化發展。

12 與穆斯林結合的文明究竟是什麼，而它在世界歷史上的定位又是什麼，人們已經以各種觀點討論過這些問題，但卻很少以適當、有邏輯性的世界史觀，或以充滿彈性、不預設立場的方式論述之。其中最佳的是三部系列著作，Carl H. Becker, in *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt: Islamstudien*, Vol. I (Leipzig, 1924), Part I, 'Zur Einleitung' 提出在其他事物之中，現代之前的基督教徒和穆斯林社會主要享有共同的文化資源。這個觀點由 G. E. von Grunebaum 進一步發展，在 *Medieval Islam* (University of Chicago Press, 1946 [2nd ed. 1953])，他強調他們兩者的世界觀之間的相似性。Jörg Kraemer, in *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, (Tübingen, 1959) 裡暗示性地回顧了這個問題，想要為文化中的「愛琴海」（Hellenic）元素和其他元素找出平衡。很遺憾，他就像大多數學者，仍是以站不住腳的「東方」（Orient）概念為基礎，使得他的論點必然走向迷失。他無法看清自己引用以佐證伊斯蘭文化的「東方」概念，反而凸顯出包含了「西方」（Occident）文化之非亞歐歷史複合體的不可分割性。關於我個人如何界定文明的思考進一步發展，請參見〈導論〉「歷史方法」一節，尤其是「文明」的段落，第 310～315 頁。

任何的文明，作為能夠劃出界限的文化傳統複合體，都是歷經一連串的文化評估、根本的期待和合理的規範才能構成，這一切都體現在它的傳統之中。在上層文化裡，這些元素部分直接記載在文字傳統之中，部分則是透過其他傳統，像是社會或藝術傳統，伴隨著文字傳統呈現。這項影響深遠的規範不僅被視為最可靠且持續性的文化特性，也足以賦以一個文明在文化上的完整性及獨特性。在我們的認知中能夠將不同的文明清楚地區隔開來，並非是經由任何文化概念及實踐——這些都是隨時可供借換的事物，更不是這兩者的累積——而是透過這些形塑理想所累積而成。這樣的文化傳承早已不只經由上層、受教育的階級傳載，同時，還透過底層的人們，透過更廣泛的階層，涵化、傳遞至市井小民之中。但是，在這樣的大熔爐裡，有一小群人扮演著特別的角色：他們將傳統中比較系統化又廣泛的理念視為個人的職責，個人必須親身實踐這些理念。這些受文化或心靈上的理想驅使的少數群體，往往不是直接掌握權力的人，但是在每個重大抉擇的關頭，他們都是懷抱強烈的文化進取心的個體；嶄新的文化選擇能夠被建立，無非是憑藉他們勾勒出來的新架構。

至少在現代以前，久存的文化理念中最重要焦點似乎總是宗教。在宗教層面，這些有創造性、具啟示性的事件所帶來的衝擊，往往是出於長時間的對話所孕育出的文化意象而更為顯著，因此，宗教才能夠為那些對話本身提供不尋常的持續性。隨之而來的遠超過美學或政治面，從宗教面擴展而來的元素足可回應、涵括整個生活面的大文化圈；如此，新的美學刺激可能為科學帶來些許影響，或是讓經濟反彈，如時尚潮流的轉變。新的政治刺激則更能夠深入觸及核心，帶起一連串的經濟決策、美學理念，有時甚至還能連結到新的信仰忠誠

所帶來的私領域生活，發展出它最真實的調性。而透過這種新概念的影嚮，只有其中的少數群體可能感受到那超越自然法則的物外境界，但是如果人們認真看待這些影嚮，它將能夠觸及那個掌管人類事務的自然秩序裡的每一個環節：它能為人類的審美觀、政治規範、整體的道德生活，以及每一件人類看重的事物重新導引方向。宗教的奉獻，在本質上往往比其他事物更為全面；也許這種情況在穆斯林身上尤甚，而宗教的願景更經常在歷史上最有趣的時間點證明它的重要性，這願景甚至提供了充分且有力的動機，確保穆斯林塑造出一個專屬於他們的偉大文明。

在基督教徒或佛教徒社群，宗教當然也居於核心地位，但舉例來說，在西方形成的基督宗教文化和阿比西尼亞人（Abyssinians）的基督宗教文化，兩者之間幾乎完全孤立、彼此隔絕，所以並沒有一個單一的文明和基督宗教結合，同樣也沒有單一的文明和佛教結合。但任憑涵蓋的地區再怎麼廣闊，截至目前為止，那些追尋、參與伊斯蘭信仰傳統的人們，任何專屬於他們的文化之間都不曾失去連繫，他們的文化對話總是緊密交織在一起。伊斯蘭信仰的團結力尤其隱藏在伊斯蘭的根本意義裡，那些無法壓抑的卓越理想，再加上人們堅定要求虔誠地改變整個生活，對某些重要的上層文化族群而言，這些相當具有感染力，除此之外，它們更是各地區穆斯林凝聚力的源頭。在整個文化群體裡，伊斯蘭提供的創造性的動力四處發酵，即使在較缺乏宗教性的部分也是如此；它主要環繞著伊斯蘭在創意建設與關懷方面的核心傳統，試圖傳達一套普及的社會和文學傳統，最重要的是文學傳統，它們透過多種語言為媒介，但看起來卻都是同樣偉大的經典，不只有宗教性質的，也有世俗的經典，尤其用此傳達所有應用於生活各

層面的規範。如此一來，伊斯蘭拉近了一群原本相互疏離——或是最初關係相近，卻隨著時間而疏遠的人們。透過龐大的多樣化分類（誠如〔序言〕表2「伊斯蘭世界的歷史概要」〔第51～52頁〕的說明），這些（宗教或其他）傳統已經維繫起重要的持續性，因此在研究這群人時，就特別迫切需要以一體的概念研究之，尤其應該將研究的起點設為上層文化，這個上層文化正是透過伊斯蘭核心的文字傳統，明確定義出來的文明。¹³

顯然在研究穆斯林的歷史時，我們需要一些明確的詞彙，一方面針對他們的宗教傳統，另一方面若要涵蓋如此廣納的文明，也需要一些詞彙。很遺憾，過去我們並沒有這樣的詞彙；「伊斯蘭」（Islam）和「伊斯蘭的」（Islamic）經常在兩種意義上交互使用，但是這兩個詞彙顯然都只適用於宗教領域，如果我們在本書中談到「伊斯蘭的」（Islamic）藝術或文學，那麼，將會指涉伊斯蘭信仰裡的宗教藝術或文學，一如我們指稱「基督宗教的」（Christian）藝術或文學那樣。當我們的討論範圍不只是侷限於宗教時，我們會需要一個更貼切的詞彙，來指稱文明中的文化傳統。那些伊斯蘭十分普及，又共享和伊斯蘭相關的文化傳統的族群，形成一個巨大的交錯社會網絡，可以整合性地被稱作「Islamdom」（伊斯蘭世界）；那麼，伊斯蘭世界的獨特文

13 學生將會發現，學者們對於各自研究對象為何的概念大相逕庭，這些差異會在著作中留下深刻的痕跡，任何人即使只是隨意地想要在伊斯蘭研究領域裡略知一二，也能發現這些印記。在〈導論〉的「伊斯蘭研究的歷史」一節（第322～332頁）裡，已經簡要地描述相關的主流論點和偏見，這是讀者們必須認識並保持警覺的一點，並在必要的情況下，抱持保留態度。

明就可以用「Islamicate」(伊斯蘭的)¹⁴來形容。

某些文明可以被冠上不同的名字，而不使用源自伊斯蘭的稱謂；其實，在某些篇章中，比較恰當的稱謂是「波斯—阿拉伯」(Perso-Arabic)文明，以這兩大主要文明的載體語言命名，但因為在其中扮演主要角色的是伊斯蘭和穆斯林，所以它最普遍的稱呼還是「伊斯蘭」(Islamic)文明。為求方便，在此還是會保持這個慣用法，只有在為了避免混淆的情況下，會加上「-icate」的詞尾，混淆的情形十分常見。在某些情況下，這種區別並不重要，而選用「Islamic」或「Islamicate」可能只是語氣加強程度的差異；但在某些情況裡，這樣的區分十分重要，它主要是用來分辨結合伊斯蘭的實踐和性靈層面的傳統，以及那些以更間接的方式與伊斯蘭連結，透過一種以穆斯林為領導的全盤性文明傳統。「Islamicate」一詞具備一種幾乎可說是不言可喻的優點：如果「Islamicate」一詞出現在一篇對照「Islamic」的篇章裡，顯然它的意義就不等同於「Islamic」，但又跟所謂的「Islamic」相關；這正是這個詞彙希望能夠達到的效果。¹⁵

* 14 編註：因為「Islamicate」一詞沒有對應的中文翻譯，仍譯作「伊斯蘭」或「伊斯蘭的」。而為了與「Islamic」一詞區分，當原文採用「Islamicate」時，則會標註 (Islamicate)。關於「Islamic」與「Islamicate」的差異，請參見〈導論〉中「伊斯蘭研究裡的用詞」一節，第 351～357 頁。

15 關於選用「Islamdom」和「Islamicate」等用詞的原因，參見〈導論〉裡「伊斯蘭研究裡的用詞」一節，第 351～357 頁。

作為人類遺產的伊斯蘭文明（Islamicate Civilization）

當然，伊斯蘭文化（Islamicate culture）過去對現今人類產生的影響非常重要。在我們這個時代的穆斯林社群中，它自然而然成為過去諸多影響之中，對廣佈的穆斯林群體而言最主要的一部分；更甚者，不論是好是壞，它對於如印度或歐洲等穆斯林曾經統治過的廣大地區，更有著顯著的影響。在轉型後的現代西方文明對所有現代以前的文化遺緒都提出質疑以前，這個文明一直保有它固有的積極創造力；在那段時期以前，穆斯林和他們的社會在全觀的世界歷史中扮演著相當核心的角色——不論是負面的或正面的角色——因此幾乎在舊世界的每個角落，以及從舊世界演變而來的新世界文化裡，沒有任何一處，伊斯蘭從未流行過，最起碼都會有某些當地文化的元素可以追溯至伊斯蘭（Islamicate）源頭。透過它對中世紀西方文化的各種影響，尤其是在科學和工藝技術的領域，甚至到了現代西方為當代世界帶來全方位轉型的時期，較古老的伊斯蘭文化（Islamicate culture）也有部分的貢獻。

在歷史的進程中，它的影響相當重要。對我們來說，更重要的是伊斯蘭文明（Islamicate civilization）闡釋了一個文明的演進過程。當我們從被稱為伊斯蘭文明（Islamicate civilization）的時期開始，以他們的許多形式和行動層面，去跟隨他們的傳統，我們就能看見一個富有啟發性的案例，在這個例子中，一個主要文明就是一個演進的歷史現象；不論是整合或分裂，初生、成熟、衰微還是重生，每個環節都呈現在這幅多變的歷史織錦之中。更有甚者，伊斯蘭文明（Islamicate civilization）的根源和西方文明大致相同：像是古代肥沃月彎（Fertile

Crescent) 的都市化商業傳統、希伯來的宗教挑戰、古典的希臘哲學和科學文；因此對西方人（以及現在至少與西方文化承傳有部分相關的人們）而言，伊斯蘭文明（Islamicate civilization）是他們的姊妹文明，即使看起來大不相同；若能理解這點，透過對照和比較，我們將能夠以一個特別的視野看待西方文明（尤其是它的本質）。

比較伊斯蘭文化（Islamicate culture）和西方文化是不可避免但值得的做法，不過有件事一定要牢記在心：通常來說，比較現代前的伊斯蘭（Islamicate）制度和 cultural 模式以及現代的西方文化，並且將其中的差異視為「兩群人」根本上的差異，這種做法相當不合理，這種差異應該被歸類為「時代」的差異。近幾個世紀以來，巨大的變革在西方不斷上演，而變革帶來的反效果幾乎也立即投射出來，類似的反效果無所不在，在穆斯林社群或其他非西方國家裡都有；如果我們要嚴謹地比較穆斯林族群和西方，就應該建構在這個事實之上。可以比較現代以前的伊斯蘭（Islamicate）路線和現代以前的西方文化，而伊斯蘭世界中那些受現代變革而收到成效的社會層面，則可以適當地對照現代西方文化裡的相同層面；但是，若將相對於「伊斯蘭」的事物都視為「西方」的事物，像是工人階級的工時概念，或民主的社會期待，甚至是那些經常被引用的細微特質，這樣的觀念並不合理，因為這些特性大多既沒有出現在現代以前的西方世界，也沒有出現在現代以前的伊斯蘭世界，而且在未來，這些特性甚至可能被證明如同穆斯林社群一般，契合於西方文化。

但從比較深層的人類觀點來看，或許伊斯蘭文明（Islamicate civilization）無遠弗屆的歷史作用、或是它根據文明本質而呈現出來的普世價值，都不如伊斯蘭內在各種令人嘆為觀止的建設，那麼的重

要，甚至連它勇於嘗試去建立的事物都更為重要。我們的根本目標一定是要以一個文明固有的型態去理解其中的人類成就，就是憑藉這樣的意圖，才能劃出我們的研究範圍，也賦予了範圍內的一切事物相對應的價值。在伊斯蘭的視野之下，一個文明在整個世界歷史鏈裡中的地位，以及它做為文明發展之可行性的案例，都會在我們試圖去理解其中的各種人類奮鬥時，自然而然地展現，而且必然發生。在研究伊斯蘭文明（Islamicate civilization）時，我們會涉及社會和文化，作為一種由參與其中的個體塑造而成的脈絡，尤其是那些穆斯林個體，就像是以各種方式呈現的手工藝品，有意或無意地傳達出他們的成果與想像。¹⁶

即使以現代人類生活的角度來看，伊斯蘭遺產（Islamicate heritage）仍相當豐富。比如說，它的視覺藝術中純粹的視覺設計元素，無疑是大家最耳熟能詳、獨步四方的；它的文學擁有最獨特的文型與無與倫比的豐富內涵，或許無可匹敵；它的密契思想是整體人類經驗中的一個重要面向；它的哲學、科學和宗教思想並不只對往後的知識有著恆久的貢獻，它們在在都是面對長期挑戰下不懈的接點。當我們以一個整體去剖析這個文明，去體會這些豐富我們的理念與生活的伊斯蘭文化（Islamicate culture）偉業時，我們同時也能從中獲取必要的知識；也是在它們體現出來的希望與恐懼之下，這些豐功偉業便能鮮活地展現在我們眼前，例如建築與繪畫作品、文學鉅著、哲學思想體系、深度的宗教見解，以及最重要的——一個成千上萬人信奉、

16 關於我在本書中採用的歷史觀點的完整介紹，參看〈導論〉中「文明研究中的歷史方法」一節，尤其是「歷史人文主義」段落，第297～304頁。

充滿活力的信仰與社會制度；也許最後這一點便是伊斯蘭文明（Islamicate civilization）所有的成就之中，最重要的一個，因為在歷史上，唯有伊斯蘭社會（Islamicate society）奠基於一個明確的理念，試圖建立一個全然的世界性人類社群。

但對我們而言，和伊斯蘭世界的遺產一樣重要的，是遺留在我們當前的文化志業（venture）之中具體可見的資源，對現代人類而言，伊斯蘭達成的偉大人類志業甚至更為重要。如果在現代技術時代（Modern Technical Age）要保有人性，那我們絕不能忽視祖先的遺緒，我們的過去不只是為了或多或少帶有好奇心的功利主義而存在，就像月球上的鐵礦；伊斯蘭文化（Islamicate culture）有著無比的重要性，因為它代表了千百萬人的高度巧思和成就。不論我們是誰，任何其他人的希望、勝利和失敗，對我們而言都相當重要，在人類的道德經濟結構，他們的希望和失敗也是我們的希望和失敗。從研究和分享這些事物的過程中，我們更能夠了解自己，了解人類過往所為何物，如今又該走向何方。

〔序言〕表1 二十世紀穆斯林全球分佈情形
Twentieth-Century World Distribution of Muslims

地區	* 阿拉伯國家 阿拉伯半島、肥沃月彎、埃及、尼羅河上游 (Nile Sudan)、西伊斯蘭世界 (Maghrib, 指利比亞到摩洛哥的北非地區)	* 伊朗高原 伊朗 (和亞塞拜然 [Azerbaijan])、阿富汗、塔吉克 (Tajikistan)
穆斯林人數*	約9千6百萬 (?) 約佔全球穆斯林總數的三分之一	約4千7百萬 (?)
穆斯林佔當地全體總人口數比例	大多數是穆斯林；基督教徒和 (或) 猶太教徒在大多數的國家都屬少數	幾乎全是世代相傳的穆斯林；有少數的基督教徒、猶太教徒和瑣羅亞斯德教徒
穆斯林使用的主要語言†	阿拉伯語 (有各種不同的方言)，部分使用柏柏語 (Berber)	波斯語、普什圖語 (Pashto)、俾路支語 (Baluchî)、庫德語 (Kurdish)、土耳其語
氣候環境	乾燥，主要是帶有肥沃地區的沙漠，幾乎都靠海，是閃族文明最早期的發源地之一	乾燥的高原、大陸型氣候

* 大多數地區的數字都不甚精確的。詳細請參見 Louis Massignon, *Annuaire du monde musulman*, 1954 (Paris, 1955)。這些數字大部分出自該書的預估資料，並對原資料作了一些增補，使它變得更清楚。

† 在二十世紀之前主要的書寫用語言以粗體標示。

地區	* 東南歐 土耳其（安那托利亞〔Anatolia〕）、巴爾幹、克里米亞（Crimea）	* 中歐亞和前蘇聯 伏爾加河流域（Volga basin）、西伯利亞、哈薩克、烏茲別克、土庫曼（Turkmenistan）、吉爾吉斯（Kirghizistan）、新疆
穆斯林人數	約3千8百萬	約1千8百萬（？）
穆斯林佔當地全體總人口數比例	在部分地區穆斯林占多數，其他則多是基督教徒，少數是猶太教徒；在二十世紀人口大幅根據宗教重新分佈	沿著伏爾加河以及其他地區，穆斯林佔少數，生活在基督教社群之間；在俄羅斯人與中國人進入以前的共和國，幾乎所有的穆斯林都是世代相傳
穆斯林使用的主要語言	（西）土耳其語、斯拉夫語、阿爾巴尼亞語、部分希臘語	不同形式的（東）土耳其語
氣候環境	雨量適中、氣候溫和，位處古愛琴海文化的海上航道	寒冷，大陸型氣候；除了北方地區外，多屬乾燥

地區	* 印度地區 印度河河谷、恆河平原、 孟加拉、德干高原、南印 度、斯里蘭卡	* 馬來西亞和中南半島 從緬甸到印度和菲律賓
穆斯林人數	約1億6千萬 (其中1億1千萬在巴基 斯坦, 5千萬在印度, 佔 全球穆斯林人口總數約四 分之一)	約1億1千1百萬(?) 約佔逾全球穆斯林總數的 三分之一
穆斯林佔當地全體 總人口數比例	在建國後的巴基斯坦, 穆 斯林是多數; 在印度某些 以印度教徒、基督教徒和 錫克教徒 (Sikhs) 為主的 地區, 則是少數; 旁遮普 省因為二十世紀時的宗教 再分配, 使得穆斯林在全 印度約佔人口的四分之一	在大多數的島嶼上都是佔 多數; 中南半島地區主要 則是佛教徒和一些印度教 徒、基督教徒, 穆斯林為 少數
穆斯林使用的主要 語言	烏爾都語 (Urdu)、旁遮 普語、克什米爾語 (Kashmiri)、孟加拉語、 古吉拉特語 (Gujarati)、 信德語 (Sindhi)、泰盧固 語 (Telugu)、塔米爾語 (Tamil)、馬拉雅拉姆語 (Malayalam)	馬來語 (印尼語)、蘇丹 語 (Sudanese)、爪哇語 (Javanese)、占語 (Cham)
氣候環境	炎熱、印度季風區, 位於 古梵語文化區的肥沃平原	炎熱、潮濕, 多島嶼和半 島

地區	*中國 所有的省份，但以雲南和甘肅為主	*撒哈拉以南的非洲 東岸、蘇丹中西部，其他四散各地	*其他地區 美洲、南海地區、西歐等
穆斯林人數	約1千5百萬 (?)或更多	約4千2百萬 (?)	約150萬
穆斯林佔當地全體總人口數比例	相對於佛、道教徒為少數	在大部分地區幾乎都是穆斯林，在泛靈崇拜和(現在)基督教徒為主的地區則逐漸變成少數	居少數，通常非常少
穆斯林使用的主要語言	華語	斯瓦希里語(Swahili)、豪薩語(Hausa)、索馬利亞語(Somali)等	各異
氣候環境	從乾燥的大陸型氣候到潮濕的山區和海岸	炎熱，經年雨量充沛	各異

〔序言〕表2 伊斯蘭世界的歷史概要
Overview of the History of Islamdom

<p>薩珊 (Sāsāni) 後期和初期 哈里發政體 (Primitive Caliphal) 時期 約 (西元485年) ~692年</p>	<p>伊斯蘭侵擾伊朗—閃族社會和新社會秩序的創始。在伊朗、肥沃月彎和阿拉伯半島，當伊斯蘭最初出現時，通往新秩序的發展路線已經準備好了。一開始是舊的薩珊政治秩序動盪，但這個時期的核心事件是穆罕默德到來，以及他的追隨者躋身統治階層，掌握從尼羅河到烏澁河地區，甚至超越之。</p>
<p>哈里發盛期 (High Caliphal) 約西元692年~945年</p>	<p>伊斯蘭文明真正的第一個時期： 在瑪爾萬朝時期和阿巴斯哈里發統治初期的古典文明。阿拉伯文是科學和文化的單一主導語言，哈里發以阿拉伯文將伊斯蘭 (Islamicate) 社會轉變成單一的廣大國家。伊斯蘭宗教出現了經典形式；穆斯林、基督教徒、猶太教徒和馬茲達教徒 (Mazdean) 之間的關係重新修復，並交織在以數個前伊斯蘭文化為背景的文字傳統裡，呈現富有創意的多元榮景。</p>
<p>早中期伊斯蘭 約西元945年~1258年</p>	<p>建立擴及伊朗閃族地區以外的國際化文化。伊斯蘭 (Islamicate) 社會的大擴張是憑藉權力和文化的去中心化，發生在許多宮廷之中，並以兩大主要語言——波斯語和阿拉伯語——進行。自我永續的社會制度維繫著團結統一，這些社會制度超越哈里發制度，並且促使盛期文化更趨精緻，並刺激盛期哈里發時期發展成熟的文字傳統彼此融合。</p>

<p>中後期伊斯蘭 約西元 1258 年～1503 年</p>	<p>蒙古強權時期：危機與伊斯蘭 (Islamicate) 制度和遺緒的再新。除了伊斯蘭社會的中心地帶被強而有力的異教運動蹂躪、征服以外，伊斯蘭的規範又強加於自身，在北半球的擴張行動也沒有停下腳步。蒙古的挑戰開啟了新的政治傳統，核心地區的盛期文化也有了嶄新的視野，從巴爾幹到孟加拉形成波斯化文化，甚至影響得更廣。</p>
<p>火藥帝國時期 約西元 1503 年～1789 年</p>	<p>在主要的區域帝國裡，波斯化文化繁盛。蒙古時期的政治和文化刺激，在區域性的帝國裡發展成較為區域性的文化，主要有三個地區，分別是歐洲、舊的伊斯蘭地區和印度；這是伊斯蘭物質世界力量的高峰。然而，在這個新時期前，藝術和知識的創造性和豐富性已經褪色。</p>
<p>現代技術時代 約西元 1789 年～迄今</p>	<p>現代技術世界攪動伊斯蘭的傳承。在現代西方帶來的新世界秩序衝擊下，伊斯蘭文明的世界歷史地位消失，但我們擁有的並非延續的綜合社會，而是許族群在較廣泛的社會秩序中共享的遺產，而穆斯林在其中是少數，是那些在創造新秩序、帶給新西方繁榮的事件中遭到損害的弱勢。</p>

BOOK ONE
伊斯蘭的浸潤
新社會秩序的起源
THE ISLAMIC INFUSION:
GENESIS OF A NEW SOCIAL ORDER

以賽亞（Isaiah）回答：若以我有限的肉體感知，我既看不見神，也聽不見神，但我的感官在每一件事物中都發現了無限；而當我相信，並保持確信——那誠實的憤慨所發出的聲音正是神的聲音，我便義無反顧，只為振筆記錄。——威廉·布雷克（William Blake）



第一章

伊斯蘭之前的世界

比起其他諸多文明未能維持所在地區的早期文字傳統，伊斯蘭文明（Islamicate civilization）在它所處的時代中相當獨特。在其他地區，西元前一千年的鉅著持續建構知識生活的起點；直到現代，歐洲人們仍認識並研究古希臘和拉丁文化（甚至是古希伯來文化）的名家，還有同時期在印度地區的梵文化和印度文化，以及在遠東的中國名家也是如此。相對而言，在伊斯蘭世界，早期的閃族和伊朗的文獻在伊斯蘭初期的幾個世紀中，則逐漸被阿拉伯文以及後來的波斯文取代；除了某些特定的小群體，那些文獻幾乎已經亡佚，也很少以翻譯的形式存續。婉轉地說，這些舊文字傳統的元素依然鮮活地留存在新的傳統裡，但是那些偉大的古代著作，不論是原文或翻譯，對穆斯林來說幾乎全然陌生；取而代之的是，穆斯林發展出一套他們獨有的新經典模式。透過受教育的人們有意識地參與、實踐，從而發展出來的這個知識文獻層面，因為伊斯蘭的到來，而在連續的文化中出現一個斷裂點。在所有已知的偉大文明當中，這個現象空前絕後；就一個駕輕就熟地研究諸多文明發展歷程以及其長久遺產的觀察者看來，這個斷裂點有助於形塑年輕有朝氣或是不成熟的印象。¹直到後來伊斯蘭文明（Islamicate civilization）再次於它所處的時代裡展現其獨特性時，古老地區傳統的中斷仍然被強調，並傳播超過半個地球；自此，伊斯蘭文明不再只是個連結於單一地區的傳統，甚至在古

¹ 關於這一點和其他環境背景的討論，尤其是西方學術研究的例子，已經使得外來者認為伊斯蘭文明（Islamicate civilization）枯燥乏味，參見我的著述 'Islam and Image' (a discussion of Muslim iconophobia) in *History of Religions*, 3 (1964), 220 - 60。

希臘和梵文化的核心地帶，超越、支配了當地的固有傳統。

然而伊斯蘭社會（Islamicate society）並不只是直接的繼承人，在這塊從尼羅河到烏澹河間的土地上，很大的程度上它還是早期社會的積極傳續者。由地理、人類和物質資源的角度來看，它是古巴比倫、埃及、希伯來、波斯以及諸多鄰近文化的都市化傳統的終極繼承者；更甚者，它還繼承了伊斯蘭以前的數個世紀以來，以多種閃族和伊朗語文發展而成的各式文化傳統，而這些傳統也是輾轉相承自更古老的文化遺緒。在比較日常的向度上，伊斯蘭時期初期的生活和思想，與伊斯蘭以前的時期並沒有太大不同。在伊斯蘭時期的文化裡，有許多的細節——藝術基調、社會風俗、少數宗教群體的存在（如基督教徒）——只有在孕育它們的早期文化之中才具有意義。此外，穆斯林也從當地的先民身上承襲了許多問題、機遇和誘惑；即使在這個文明中有著明顯屬於嶄新層面的創造（例如穆斯林的宗教本身），也是以早期「伊朗—閃族傳統」為背景而產生；它們定下的目標和依循的規範，在許久以前便已經勾勒成形。

因此，穆斯林的成就經常立基於伊斯蘭之前便已成形且延續許久的當地生活方式，這些成就存在於他們的著作或藝術中沒有表達出來的涵義，以及他們的制度已解決的深層問題；去理解認同這些成就，甚至在評價它們的獨特性時，人們務必要記得那早期生活中的原動力。造成兩者之間差異的真正原因，大多是因為伊斯蘭下各種文化元素相對應的價值，以及它們彼此間的平衡。藉由完成這些文化元素的新平衡，便足以證明，這股塑成伊斯蘭文化（Islamicate culture）的推動力無比廣闊且自我完備。

然而，即使是這些推動力量，也可以追溯至伊斯蘭之前的時期。

藉由伊斯蘭在阿拉伯半島的宣示，或至少在穆斯林的征戰以後，一個新的子文化、一個全新的文化傳統複合體，在既有的伊朗—閃族社會中出現了，但此時它的本質仍然無法被稱作伊斯蘭文明（Islamicate civilization），儘管它的遺產日後成為定義該文明的決定性元素。若談到社會傳統的本質——如根本的期許、知識、甚至品味，很多其他後來組成該文明的文化遺產元素，通常都比新生的穆斯林社群的文化遺產更具決定性。事實上，真正的文明需要時間的雕琢，即使是伊斯蘭的諸多貢獻，也唯有透過時間的疊砌，才能充分地滲透當時的上流文化，以建構起鮮明的伊斯蘭（Islamicate）形象。就連其中明顯與伊斯蘭文明（Islamicate civilization）結合的部分，也大多從古老傳統中獨立發展新生，較少透過與伊斯蘭傳統的互動而產生，其中有一些更是遠在伊斯蘭以前就已經開展。

因此，我們一定要認知到，在伊斯蘭文明（Islamicate civilization）的獨有傳統逐漸融合、成形的過程中，勢必歷經了一段渾沌的孕育期，這段時期早在那個決定性事件——穆罕默德的一生——發生很久以前就已經開始了（也在事件過去很長一段時間之後才結束），而這起事件則是標誌此一嶄新子文化的起點。在這裡，我們將試著去追溯，在伊斯蘭以前的背景中，逐漸形塑伊斯蘭文化（Islamicate culture）方向的發展過程；我們將從回顧特定的整體社會特徵開始，這些特徵都曾經留存，而今卻幾乎全然消失，但是它們必然無時無刻都銘刻在任何伊斯蘭文化（Islamicate culture）之下的動人著作中。

農業基礎社會的文化

我們必然擁有一些關於現代技術時代以前的社會與文化的印象，通常這些印象或多或少被卡爾·馬克思（Karl Marx）或馬克斯·韋伯（Max Weber）和他們的老師影響。為了有效指出伊斯蘭發展（Islamicate development）中的特有元素，我可能必須挑選出現代以前的社會結構當中，對發展而言非常重要的要點，我在書中就是如此看待這些特徵，接著再去定義一個詞彙，來讓人（如我所希望地）了解某些我認為意義重大的特殊現象綜合體，它和馬克思或韋伯帶給我們的那些觀點並不完全相同。

當人們初次建立起都市，並向周邊村落擴展成一個都市的統治權威時，他們就已經在社會特權和公平正義之中陷入兩難。在幼發拉底河（Euphrates）和底格里斯河（Tigris），以及卡倫河（Kârûn）和尼羅河谷地，乃至於其他數個鄰近的土地上，都坐落著城市，特別是其中較為繁榮的幾座城市，不論周邊鄉鎮生產什麼作物，他們都享有其中絕大部分的利益，遠超過農耕人口自己需賴以維持農業活動的基本資源需求；這就是土地的「稅收」，它被視為在地掌權者可以自由支配的收入，用來支持一些重要的基本社會功能運作，例如貯存穀物以預防農糧歉收、維護內部秩序、抵禦外敵入侵，除此之外，也直接或間接地使其他專門用途變得多元化，從補償自然災害到進口異國精品（如金屬），這些用途都有其必要。

那些掌控土地收益的人們，資助了在農村生活水準之上的所有文化生活，而該文化的品質往往直接取決於贊助者的物質富裕程度。因此，正是那些富人贊助了精美工藝，在都市中才能製作出優美的皮

件、衣物和木器，以及為了裝飾或滿足日常需求而製造的金銅玉器；任何經過富人手中和眼前的產品，無一不是匠心獨具的逸品。工匠們的技藝透過子嗣傳承下去，當他們採用這些工法時，這些工藝技術同時也傳遞了他們的美學標準，甚至是他們獨特的審美觀，這些都無法確實分割。一件成品是否卓越，主要取決於材料的品質、工匠所花費的時間與心思，以及技藝傳統的淬煉度，而這之中的每個環節都由贊助者主導。當土地豐收時，這些收益者能夠安然使用這些收入，以滿足自己的品味，而當那些品味逐一經過好幾世代的高度發展，工匠們便能夠發展他們的技術，並開發能力，以臻極致。反之，若是時局艱困，富人們因為某些原因而無法從農人身上獲取大量收益，或是無法任意運用那些稅收以滿足個人品味，那麼工藝作品的品質便很有可能下降。²

這就像是在城市中總能產生出較為具有紀念性的藝術——雄偉又

-
- 2 似乎有必要試著在這裡和接下來的章節，描寫幾個現代以前的一般生活特徵。對我們來說，早期時代的態度和假設已經日益陌生，即使只是五十年前那些不證自明的背景，若不是能夠喚起人們記憶的特別機緣，對年輕的讀者也早已變得難以理解。所有的歷史判斷都是從比較（不論明示也好，暗示也好）中得出，但若是拿無從比較的項目作為比較的基礎，結果必定是錯誤的。在伊斯蘭研究之中，關於政治、宗教、文學、進步和衰微等等，都發生了一系列的錯誤假設，它們恰好就是來自於那些根基於錯誤的比較基準的西方經驗。提出問題的基礎是假定伊斯蘭與現代西方狀態之間可以比較，但這個可比性卻和現代以前的伊斯蘭（Islamicate）背景毫不相關；相反的，真正相關的問題卻經常被忽視。要認識什麼是對於伊斯蘭社會（Islamicate society）特別的必要闡述，我們一定要認清對於現代以前的社會，什麼是普遍的。即使是學者也常在這些要點上受到誤導，因此更需要提醒其他讀者。

美麗的建築，以及伴隨在旁的塑像和其他雕刻與繪畫。建造神殿時經常投入巨大的勞動力，作為這個社會對神之榮耀的表述，這符合整體社群的利益，或至少是城市社群的利益；神殿經常是城市人力資源的極致展現。同時，統治者以及富人也極盡豪奢地建造宅第與宮廷。最後，也是在城市之中，在那些富人和統治者釋放出來的每日農事勞動人口之中，人們創作出關於儀式、神話和傳說的精粹文學，最終成為人們面對宇宙蒼穹時所奉持的道德觀。像這樣有著重大紀念意義的文學，一如意義非凡的建築，一般是用來誇讚統治者，但實際上也很難與自然「大能」(Power)的崇拜脫節。

也就是說，所有這些文明藝術都仰賴都市裡有限權威人士的贊助和欣賞；以手工藝品為例，當財富無法和平地集中在富人手裡時，它的精美程度也隨之降低，而他們的財富，反過來是憑藉著大量隸屬於他們的臣服人口而來，尤其是農人。

費心比較富人和農人或其他較底層群體的状态和人口分布的人們，大多會滿足於觀察到一種現象，那就是一名從小習慣粗野且未受教的農人就算只擁有剛好足夠餬口的收入，就已經是他最應得的待遇了；然而，很早以前便有人對於這樣的看法提出質疑。文明的藝術中有一項正是合法被奉為神聖的正義，不只是富麗堂皇的宮殿或羅列著傲人功績的雄偉紀錄，會讓一名統治者感到自豪，他同時也會以公正法律的授與者之名譽而感到驕傲。當個人良知的陶養在文明的藝術中脫穎而出時，那麼就能夠預期以公理正義為傲的情況會日益普遍。

首先，不論某地的上層文化為何，神殿都是焦點。都市生活西元前四千年的起點在古代蘇美文化裡的神殿，用來調節美索不達米亞沖積平原的泛濫和旱災的水利系統，由受過教育的教士階級運作，他們

在爾後都成為可以隨意支配剩餘價值的那群人，他們派遣貿易商人，為這片肥沃但欠缺礦產、甚至石頭的平原，帶回開墾發展必要的異國商品。當競爭在敵對城鎮之間趨於激烈（或許是為了掌控貿易權），他們便組織戰士團，但是當戰事變得更複雜、講究，每個城鎮都想要超越對方時，軍事和城鎮的一般政務就因此落入非教士階級的專家手裡，也就是統治者和他們的從屬。王室成為上層文化依附著神殿的第二個焦點，而它也和神殿一樣，奠基於農業生產。王室的收益，不論是以何種型式，都可用「稅」稱之，主要來自於土地的稅收。到了最後，貿易商人漸漸成為獨立的行商，為了自己的利益而做生意，並獲得足夠分配的利潤，相較於神殿以及宮廷的土地收益，貿易的利潤比較微薄而間接，但是當商業繁盛這樣的情形發生時，富商便也躍昇為藝術的贊助者，而市場經濟也就成為上層文化的第三個焦點。

上層文化的三個焦點都取決於農業的條件。神殿和宮廷的基礎是農業，因為他們的財富和權力主要是以農業生產的安排為前提。而比起神殿或宮廷，市場並不那麼直接地依賴農業，因為貿易商從遠方帶來貨物，也比較不受當地天氣的危害，（只要存貨充足）在荒年時還能夠像在豐年一樣出售他們的商品；然而，長遠來看，商人依舊依賴農業狀況，他們的利潤也仍然取決於農人的剩餘價值。即使當敘利亞出現主要仰賴海路和陸路的遠地貿易商業城邦，他們的貿易仍舊緊密依附於它們周遭的農業社會，可以說不論是道德或物質上，他們終究仰賴農人而活；即使是那些高度依賴農耕人口而供給食物和商品的農牧複合社會（包括沙漠的游牧民族），也擁有相同的社會脈絡。因此在城市興起時，社會秩序的型態一同被導入了農業地區（以及依附它們的周邊地區），這些城市可以說是「擁有農業基礎」（agrarian-based）

或（更全面的）「農業都市社會」（agrarianate citied society）。（我稱之為都市化而非都會化〔urban〕，因為都市社會涵蓋了農人，而都會只是反映城市生活的存在。）

我們會採用「農業」（agrarianate）社會或文化這個詞彙，並不只是因為該社會產業以農業部門和農業制度為基礎，還要看在文化複雜性的層面上，農業關係是否扮演了舉足輕重的角色；從都市生活首次降臨開始，一直到十七世紀和十八世紀技術轉型時期，農業關係通常都相當重要。而對比於「agrarian」，「agrarianate」這個形容詞指的就不只是農業社會本身，更涵蓋所有形式的社會，甚至是那些不直接依賴農業的社會，包括商業都市和游牧的部落社會；其中的關鍵點是社會達到「一種結合了都會統治的複雜層級」——在這層意義上，它可以被形容為「都會化的」——但是都會統治的本身，不論是直接或間接，主要都是仰賴那些發展自人力開發的農業資源：這種仰賴並不是因為農業控制了食物，而是因為重要階級的收入都是透過他們和土地的關係獲取而來（因為太多的產品都是農產品）。

農業（agrarianate）都市社會的文化能夠獨立成為一個不同的類型，能夠和它以前的「文字前文化」，以及在它之後的「現代技術文化」做出區隔。若將它和都市化社會以前的社會（即使是都市興起前的農業社會）做比較，它有著社會和文化的高度複雜性，這種複雜度不只是透過都市（或有時候是等同於它們的組織）的出現來體現，也透過書寫（或是其他相同的記錄方式），還有所有可能促成不同群體大規模混合的方法，以及文化傳統充滿活力的累積與發展來呈現。然而，自然條件規範下的季節步調，為文化細節的可用資源設下了限制；更甚者，任何在城鎮和土地的關鍵共生關係上，確切發生的經濟

或文化發展仍然不穩定，而且容易逆轉，這和現代的狀況相反，在我們的技術時代裡，農業更傾向以「產業」的型態立足，而不是作為財富的主要來源（以世界經濟的角度來說，至少情況如此）。

對於這些被我們稱作「農業」（agrarianate）社會，我們必須認知到它們彼此之間的巨大歧異性，不論是它所達到的複雜程度，或是可以在不同地區發現到的精細形式。基礎的變遷隨處可見，尤其是我們稱作「軸心時代」（the Axial Age, 800 — 200 BC）的這段期間。在那段時期中，抄寫經典的神職人員不再專擅壟斷文字，文字在中產階級之中逐漸普及，由此，文字傳統的字母和發展步調也隨之改變；而同一時間，歷史行為發生的整體地理背景也有所轉換，從地方銜接到跨越半個地球的廣大文化區域。

然而，因為它們共通的農業基礎，各地「前軸心時代」和「後軸心時代」的社會，歷史行為的發生機會都共享著某個特定的範圍與相對應的限制。集中於城市裡的剩餘價值促使工藝技術和農作物的專業化增產，因此生產力可以倍增，但仍舊無法超越動物和其他自然元素的力量所能作用的程度。比起無文字記錄的社會，它們的社會組織更能夠容許多元的個人角色變化，但仍不至於跳脫嚴格的社會階層，這些階層中絕大多數的人仍舊被排除在經常性的政治和上層文化生活的參與之外。尤其，都市的生活意味著歷史變遷（那些改變日常生活設定的行動和事件）步調的加速，直到個人可以意識到這樣的變遷，甚至擁有能改變未來世代生活狀況的可能性。因此，比起其他因素，社會的良知變成促進歷史變遷最具可能性的選項；雖然從農業（agrarianate）的角度來看，對比於現代已經制度化的創新，社會的基本變遷原則主要仍是偶發性的例外和革新，也就是說，藉由跳脫歷史

迷霧以後的歷史與道德意識，能夠為這些革新行動建構出廣大的地理背景，但它擺脫不了它本身威權的過往，也無法得到一個跨文化的廣闊視角。³

早期農業（agrarianate）社會的國際化和重商主義潮流

在農業（agrarianate）層面的文化資源限制之中，變遷穩定且深遠，而這樣的變遷從很早以前便跨越歐亞非大陸，彼此相互依存，在地社會的文化發展也漸漸地喪失其獨立性。

農業基礎的都市社會，決定了越來越多東半球地區歷史發展的主

3 「agrarian」（農業的）一詞恰好可以用來描述一種農業秩序，其中的資產關係是透過財產分配而產生，而一般來說，這種財產分配涉及了城市之中位居政治和經濟核心的階層與組織，以及該城市之歷史倡議焦點。隨著城市發展以後，農業（以及原始商業和工業）的周邊區域也很容易就受到都會影響，但始終仍是以農業為基礎。而「agrarianate」一詞則似乎就具有足夠的全面性，一如其字面的意義，它涵蓋了本身的特質與都會生活，它的先決條件是經濟資源集中於農人族群（至少在以整體的經濟環境去檢視所有既有的都會生活的情況下）；這同樣適用於他們周遭的經濟形式，像是獨立的畜牧業，它們起碼都要以農業社會做為先決條件，一般來說，甚至是以城市的農業基礎形式為前提。其他的替代術語似乎都難以符合我們的目的，「現代之前的文明化」或「現代前的都市化」生活都不能帶出該社會秩序之中的正向「都會—農業」（urban-agrarian）特質。

在現代的區域研究中，將所有的現代前社會都混作「傳統」並一體性的看待之，是一種受到強烈反彈聲浪的趨勢，而這些反彈會在本書往後的章節中大量出現；其中最微不足道的問題，在於這種做法未能指出都市和文字生活發展前後所產生的驚人對比，它同時也將「傳統」的定義預設為無從追溯的古代習俗，大大扭曲了農業層面裡的文化本質。

要特點，這些東半球地區就共同組成了希臘人所說的「歐亞非舊世界」(Oikoumene)，也就是世界有人居住的那四分之一區域。希臘人將「歐亞非舊世界」設想為一塊在大西洋到太平洋之間，北至寒冷無人居住的極北、南至赤道的固定地理區域，但是若以希臘人所定義（或明確或含蓄）的世界成員的角度來看，那我們勢必得將「歐亞非舊世界」視為一個歷史發展的複合體。當農業結合了動物馴化，向外擴展到整個歐亞非大陸上時，涵括其中的所有族群，彼此之間都產生了某種程度的歷史連結，一起捲入整體的貿易網路，並且至少會受到來自於較古老農業地帶裡都市區歷史發展的間接影響。以上所述的這些族群，即使是在赤道以南的人們，都可能是組成歷史意義上的「歐亞非舊世界」的一塊拼圖。「歐亞非舊世界」迄今保存了東半球上最具歷史意義的生活環境，而如今農業社會（agrarianate society）已經不再是這個世界上的主要社會形式，它已經在十八世紀末被現代的技術社會取代。這段農業社會（agrarianate society）為「歐亞非舊世界」的主流時期，我們可以稱之為「農業時代」（從蘇美人時代以降，直到十七和十八世紀），對比於從十八世紀到現代的「技術時代」。

所有這塊廣袤地區上的人類歷史，都受到「歐亞非舊世界」中糾結關係日益加深的影響。好幾個世紀以來，由都會規則建構的「歐亞非舊世界」逐漸擴張。人們一一發現新的奢侈品而覬覦之，貿易商向遠方追尋商品貨源，軍隊更是在他們之後建立起更穩固的權威；在生產和組織之中，新的技術蓬勃發展。沒有人能夠比肥沃月彎及其鄰近土地上的住民，對此有更深刻的體會，因為他們正是生活於「歐亞非舊世界」中心的人們。

透過伊斯蘭的發展，這群人逐漸連結壯大，即使是在「歐亞非舊

世界」中相隔甚遠的各個族群之間，也有著廣泛的聯繫。起初，他們是世界性的區域上層文化發展中前所未有的例子。許多民族已經開始使用蘇美人的楔形文字，而其中最重要的是極具影響力的蘇美文字傳統（主要由神職階層發展），發展到這個程度時，他們形成了一個跨民族文明，通常被稱作「楔形字文明」。與此同時，政治單位也已經擴大；其中蘇美人和阿卡德人（Akkadians），胡里人（Hurrians）和西臺人（Hittites），以及烏拉爾圖人（Urartians）還有其他許多族群，都建立起地域性的王國，他們學會透過首都的政治治理，以利有效的控制周邊城市；如此一來，偉大的帝國隨之興起，同時帶動大規模的民族融合與分裂。⁴在西臺人相對較為受限的支配之下，接著是在亞述（Assyrian）帝國廣布的統治下，城市的人口隨著情勢大規模的遷移。人們理所當然會對地方社會事務抱持更為廣闊的觀點；他們更容易解讀出舉凡地方工藝技藝、政治格局，甚至是道德觀念上的限制。伊朗—閃族文化傳統的國際化正如火如荼地進行著。

這種發展的結果體現在社會結盟的變革之中。在西元前八世紀和七世紀，亞述帝國結合馬術、殘酷的恐怖統治、嚴刻的道德和高行政效率，使它的帝國權力更加完備。其中行政效率可能是最具決定性的因素，因為它無遠弗屆地將這套上層文化標準向外傳播。持續留傳的在地傳統之中，對神的崇拜最為顯著，但是在共有傳統以嶄新的通用管理語言——亞蘭語（Aramaic）——來表達以前，這些在地傳統早已

* 4 譯註：這裡所舉的幾個民族主要都在美索不達米亞地區。這裡是依他們在歷史上出現的順序排列；蘇美人最早，約西元前 6000 至 4000 年左右，烏拉爾圖人約在西元前 800 年左右。

日漸衰微。與更古老的語言不同，亞蘭語並不採用教士階層的楔形文字傳統，自此這個傳統也逐漸喪失力量；然而，閃語變得像是楔形語文之中最重要的語言，它先是成為（尤其在肥沃月彎）商人和城市生活的通用語言，接著傳到宮廷中（若非在神殿裡）的書記，最後甚至通行於農民之間。其他語言的在地方言仍然持續發展了好幾個世紀（同時方言也是受教育階層在宗教和科學方面的媒介），但在肥沃月彎和鄰近高原上，透過一種普羅大眾的區域系性語言，更具優勢的元素正逐漸結合，建構成一個複合體，在其中，族群多元但本質單一，並共享許多共同的期待。

商人和書記權力的增長不只反映在語言上，就連當時的楔形文字文獻也反映出逐漸增長的個體意識，它們所迎合的是市場的品味，而非神殿或宮廷的品味。也許我們可以透過當時占星術的驚人發展，一窺那時人們的心境；長期以來，在巴比倫（Babylonia）的人們都廣為研究星星的運行，因為比起其他東西，它們對國王的命運有著一定的影響力；也約莫在那個時候開始，巴比倫的神職人員透過楔形文字（此時他們仍壟斷這項資源）發展出更系統化、更「科學化」養成的數理天文學，但是到了軸心時代末期，這些學問不再只是探討國王與王國的命運，也針對一般個體（大概是富人），去了解個人的命運以及不同於民族的共同宿命。

軸心時代的全盛期和文化疆域的連結

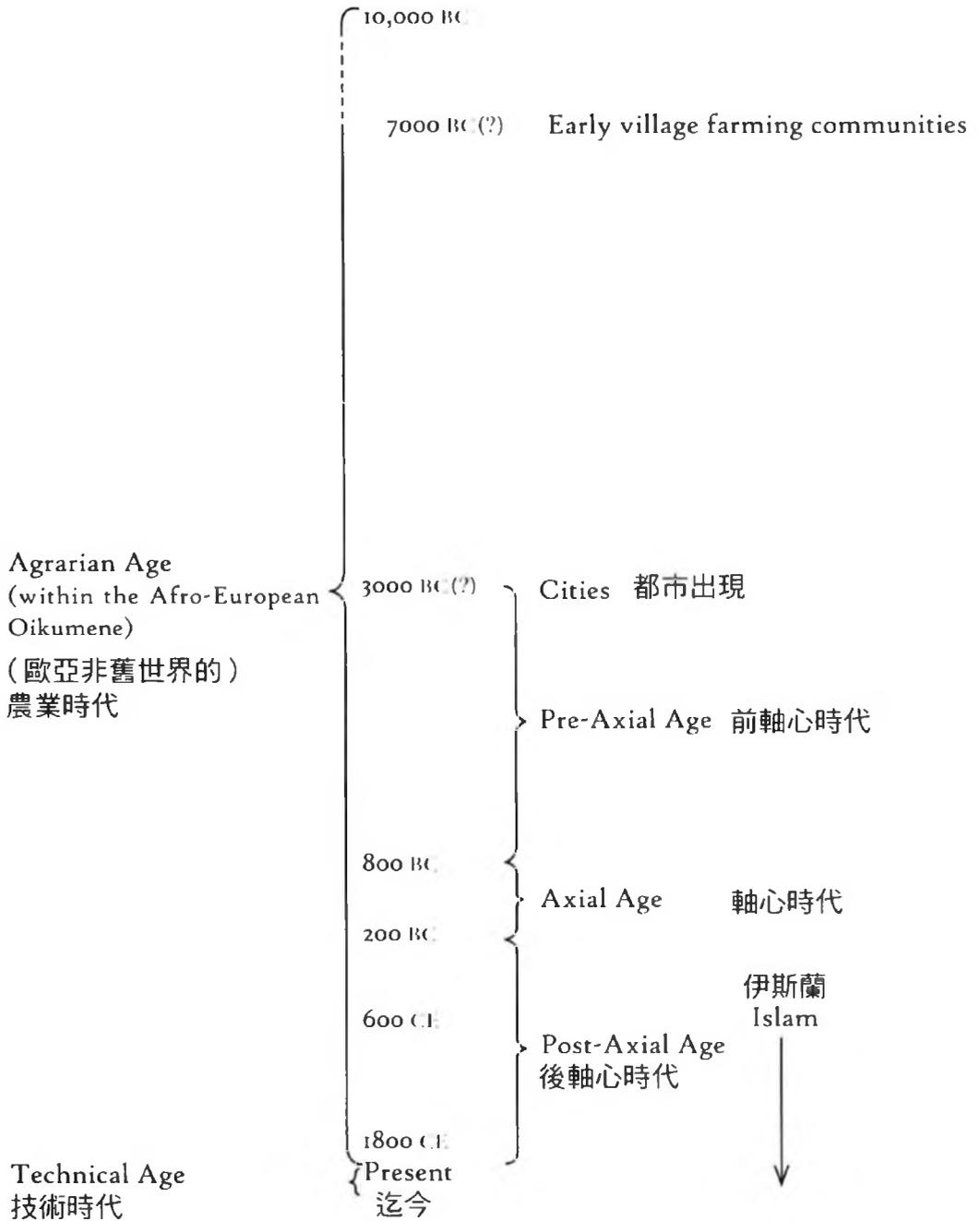
古老的楔形文字傳統搭配新的實用性亞蘭語並不是這些趨勢中的唯一範例。同樣的，在貿易活動中，城市化地區持續在「歐亞非舊世

界」擴展，各地的市場也成為上層文化的主要焦點。在其他區域亦同，整個學界開始關注個體命運的發展。因為某些未知的原因，「歐亞非舊世界」裡不同的城市化地區，即使不透過直接的商業接觸（如中國和印度—地中海地區的關係），仍會走上相似的發展路線。無論如何，正如大家所熟知的，西元前一千年中葉，繁榮成長的人類新社會與經濟型態遍地開花，尤其是在商業方面；以貨幣制度為例，作為複雜環境裡成熟的金融交換方法，似乎都同時從七世紀開始，在安那托利亞、印度北部以及中國發展。在「歐亞非舊世界」中彼此相距無比遙遠的地方，都出現了無可比擬、富含知性創造力的鉅著，這些都在往後的上層文化生活裡佔有決定性的地位。日積月累，這一切總結為創造力和多方面文化創新的大爆發，帶動了上層文化建立許多新傳統，可謂空前絕後的文化大綻放。針對這段大約西元前800年至200年左右的時期，考慮到該時期後續的歷史意義，我們可以沿用哲學家雅斯培（Karl Jaspers）所使用的術語——「軸心時代」。⁵ 這個時代之所以可以被稱為「軸心」，不只是因為它產生於都市農業時代的中期（見表1-1，第70頁），也因為它而造就歐亞非舊世界的都市地區和所產生持久的地理性和文化性，融入至當地區域。

事實上，在百花齊放的文化之中，最顯著的成果在於它建立了新穎且全面的上層文化複合傳統，如同楔形文字文化曾經達成的成就。

5 我發現有必要在本書中使用一些新的術語，以及一些有別於日常報導採用的既有用詞（例如地理名詞「敘利亞」，它的定義是指西奈半島到安那托利亞半島之間的整個地區）。關於我為本書用詞策略所做的辯護，參見〈導論〉裡的「用詞：學術詞彙的修訂」一節，第332～350頁。

表 1-1 伊斯蘭在世界史年表的位置
The Place of Islam in the Chronology of World History



這些文化如今轉變成以大眾語言為載體，亞蘭語或許是這些文化之中第一個，也是最後一個經過成熟發展的媒介。這一塊新文字傳統的發展地區成為新的核心區域，這塊核心區域若不是日後所有新上層文化發展的最主要地區，起碼也是傳播最為廣泛的區塊。其中，在農業時代不多的榮景裡，這些核心區域也仍然對整個「歐亞非舊世界」的上層文化發揮了領導作用。

從此，以一定程度的系統化為代價，歐亞非的城市化歷史能夠以四個主要的文明傳統複合體來呈現，這些複合體在發展歷程上彼此相依相似：歐洲複合體，以安那托利亞到義大利等地中海北部沿岸地區為核心，以希臘文（以及拉丁文）作為標準語言；從尼羅河到烏澹河的區域複合體，肥沃月彎和伊朗高原為核心，以一系列的閃語和伊朗語系為主要文化載體；印度複合體，包含印度和印度東南方的區塊，主要採用梵文（Sanskrit）（和巴利文〔Pali〕）；遠東複合體，包含中國及其周邊地區。這些地區持續往來，帶動了雙向的影響，甚至共享相同的文化遺緒，例如在商業、藝術、宗教和科學等方面。

或許，比起這些地區彼此之間簡單的文化借用，更重要的是他們共同的歷史背景。每個區域的文化都從原來的核心持續向外擴展它們的影響力，因此他們共同向全方位擴張，經歷數千年以後，整個領域成為商業的努力成果和文明的歷史。領域中的所有成員，都透過日積月累的商業和文化網路，以及各種技術的累積，共享成果，甚至，藉由一系列的重要事件衝擊大多數或全部的地區，他們共同的歷史背景不時被強調，而穆斯林勢力的發展正是這類衝擊事件之一。總而言之，涵蓋整個歐亞非地區的「歐亞非舊世界」就是所有文明化歷史（包含了伊斯蘭文明〔Islamicate civilization〕的歷史）上演的舞台，而反

過來說，這個舞台也是由這片廣大土地上許多相異又相似的文化複合體建構而成，也沒有其他任何地區可以比楔形文化遺緒區域更靠近這盤根錯節的複合體中心。

在軸心時代，這些地域性文化大都獨立建構，透過一個主要的文字傳統，在各地興起、發展。就遠東的「中國—日本」（歐亞大陸）而言，無疑是結合孔子、老子及其後人的文獻傳統最能夠準確定義其文化。從安那托利亞的泰勒斯（Thales）到義大利的畢達哥拉斯（Pythagoras），還有蘇格拉底（Socrates）、柏拉圖以及他們的夥伴，整個歐洲地區都以他們的傳統為基礎，朝東西雙方伸展自己的枝幹。從很早以前，在這塊腹地上的利底亞人（Lydians）或伊特魯斯坎人（Etruscans），便已經被捲入沿海地帶的傳統軌道之中，他們共同倚靠希臘語這個商業語言，藉以傳承文化。而在印度語區，奧義書（Upanishads）的時代、釋迦牟尼時代和筏駄摩那（Mahāvīra）的時代，也有著相似的決定性發展軌跡。

楔形文字文化區位於「歐亞非舊世界」文化橫流的中心地帶，是一個相當特殊的存在。它生來便是最古老的上層文化傳統，也最早開發出嶄新的文化形式，然而當時它卻沒有充分利用這樣的新形式來發展自身的文化特點，反而受到周遭所有文化區域的影響。在這個區域內，新進的亞蘭語彷彿懾服於歲月的光環，仍在整個軸心時代與已根深蒂固的楔形文字傳統共享榮光；也沒有任何文化以亞蘭語鉅著為基礎，發展出一個高度的傳統。伊斯蘭文化（Islamicate culture）形成的區域幾乎可以負面地定義為：一個沒有希臘和梵文化的傳統基礎，而且最終和歐洲、印度區域有所區隔的地帶；最初後面這兩個區域文化

就被強烈地突顯並整合在一起。⁶ 就這層意義而言，在軸心時代，我們的區域中介於地中海和興都庫什山（Hindu-Kush）之間的地區中，希臘文化和梵文化都只有相當局部且短暫的發展（在伊斯蘭以前，一份從印度到地中海的世界地圖即可顯示其核心位置）。然而在此處，它同樣也能正面地定義為以發生於軸心時代的區域創造性為基礎的核心地帶，以及各傳統的核心複合體，儘管亞蘭語並非發展的必要條件。

如同其他地區，這個區域正逐漸提高對於私人個體的關注，就某種程度而言，偉大的先知們成功的從群體之中獨立出來，活躍地發展於軸心時代，尤其是伊朗的瑣羅亞斯德（Zarathushtra）以及希伯來人中的《聖經》先知們。這些先知以至高獨一神的名義呼籲人類，不要將神化約成任何視覺或心理上的具體意象，而是應該以宇宙的道德層面表述之；他們要求每個人都要無條件忠於這個超然的意象。瑣羅亞斯德和他的繼任者鼓吹個人的義務，參與善與惡、正義與不公、光明與黑暗之間的宇宙性奮戰，為了終將勝利的光明和真理奮鬥。以個人層面來說，個人的義務表述在生活的純淨之中，而在社會方面，個人的職責則是為了在農業社會的各個階級間維持公正的平衡。在巴勒斯坦（Palestine）以及後來的巴比倫，希伯來先知試圖喚醒人們心中對於造物主神的愛，祂的地位凌駕任何國度之上；祂會對祂最偏愛的事

6 「軸心時代」一詞取用自雅思培，但是從字面上幾乎無法看出在這段時期裡，從尼羅河到烏澁河之間地區的獨立性；相較於印度，該地區當然總是被認為和歐洲的連結比較緊密。參見其著作 *The Origin and Goal of History* (Yale University Press, 1968)。

物施以極為嚴格的標準，但同時承諾人們，若他們以最完備的道德純淨崇拜祂，就能在最後得到憐憫和滿足。這些先知在古伊朗奠定了穩固的文學傳統⁷，而且最重要的是，以希伯來文（日後則以亞蘭語）傳達、發展他們的願景。儘管在當時，這些傳統被政治掩蓋了，而且無法看出知識大眾的接受度，但它們逐漸以最歧異的方式發展，轉變為肥沃月彎和伊朗高原上大量信士心中最神聖的遺緒，最終它們也取代了包含楔形文字傳統在內的任何傳統。

因此，軸心時代（至少間接地）帶動了獨特的傳統，同時也是第四區域的傳統，而這個區域就是一般被稱作「中東」的地區。可以依照我們的目的，粗略界定這個地區的範圍——包括尼羅河下游谷地到整個烏澹河流域的這整片土地，⁸ 這個區域的核心則是限制在肥沃月彎和伊朗高原；人們在此處使用楔形文字和亞蘭語，而從軸心時代到伊斯蘭時期，在這片有限的疆域裡所撰寫的書籍，無論是在區域內或

7 在安息（Arsacid，或帕提亞〔Parthian〕）時代，我們沒有這個時代任何關於瑣羅亞斯德教傳統的可靠文本；可能是口傳組成這個傳統傳遞的關鍵，雖然在伊朗東部的阿契美尼德（Achaemenid）時期，書寫和傳統似乎已經成形和發展（並保有自己的語言別），因此讓人認為應該多以書面文獻去傳述傳統。無論是作為一個傳送者，或作為一位比較特立獨行、展現道德挑戰的人，目前尚不清楚像 Saena（一位曾被提及的顯赫人物，以堅持真理為名）這樣的神職角色為何，但一定要質疑瑣羅亞斯德是否為重要且唯一的先知人物。

8 我比較不喜歡以「中東」稱呼這個地區，如今使用「中東」這個詞會造成不只一種的誤解，我已經提過採用「從尼羅河到烏澹河的土地」，或甚至是「尼羅河至烏澹河地區」來取代；〈導論〉中「伊斯蘭研究中的用詞」一節已經說明其使用法，見第 357～359 頁。

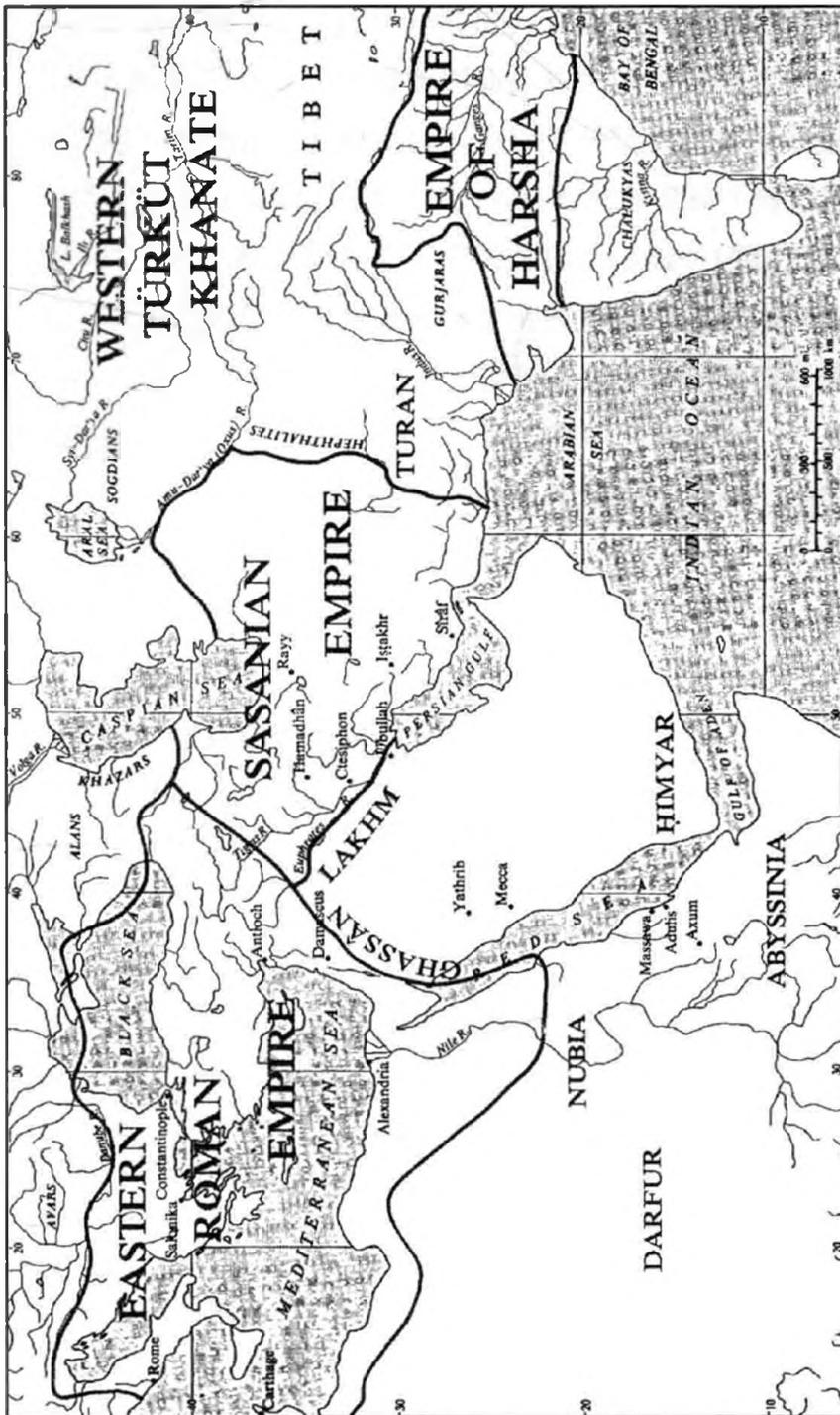


圖 1-1：從地中海中部到印度（約西元 600 年）

區域外，都被廣泛地研讀，它的制度也被引進到其他地方，並被模仿、改造，唯有極少數例外的發展模式與它相悖。在這裡，由伊朗和希伯來先知建立的文獻傳統提供了最有創造力和想像力的刺激，促成日後相關傳統（如基督宗教和摩尼教〔Manichaeism〕）的興起。至此，軸心時代已經對一或兩個傳統展現了足夠的影響力，正式呼應了「軸心」之名。這些傳統的主要語言是伊朗和閃族語文，我們或許可以它們為代表，廣義稱這個區域性文化為「伊朗—閃族」文化。⁹

個人道德良知與新社會

在這四個所有的區域之中，創新的思想家都有志一同地享有共同的方向，這或許可歸因於他們在相近的時空背景之下經歷了相似的商業擴張經驗，以及當時多民族混雜的狀況（至少從地中海到印度情如

9 對於這個文化複合體，我喜歡「伊朗—閃族」這個術語更勝過「中東」（可能只因為後者對於定義此複合體，太過於概括性）；它也比無所不在的「東方」（Oriental）好，這個詞就算是有著諸多條件限制的德國用法，也還是廣闊了。其實我明白，一直到「伊朗—閃族」這個詞彙真正適用以前，並沒有必要特別針對尼羅河到烏澱河之間的所有文化傳統，以一個共同術語概括形容；也就是說，一直到其他傳統都喪失了自主性的那一天，整個區域實際上才能以「伊朗—閃族」文化為主。但是我不了解遺傳意義上的「伊朗—閃族」。在此，我不打算專注於釐清——如果它是可能的——較為邊緣的伊朗、閃族和希臘起源的各種文化元素。我所關注的內容是它們如何發展成累積傳統的交織複合體。為了這個目的，閃族人和伊朗人形成了一個文化體，相對而言，與使用希臘語和拉丁語的人們形成鮮明的對照。舉例說明，在「伊朗—閃族」傳統的背景之下，諾斯底主義（Gnosticism）中的希臘元素對我而言，它的吸引力就遠不及它的發展（不論以任何語言來看）。

此)。通常而言，在任何情形下，他們談論的文化背景往往著眼於市場而非寺廟神殿，他們全都在探討如何激發個人的良知，把他們的訴求建立在個別、理性的個人義務之上。然而，除此以外，他們所提出的問題形式以及這些問題的答案，彼此之間雖然有許多重疊之處，但它們都以各自的文化特色為前提，做最大限度的分化。印度的思想家關注於自身的探索，他們主要挖掘自我的內在資源，並發展細微且全面的理解方式，來掌握潛意識深處；有時，他們也藉由答非所問，來試圖跳脫既存的不公義（如《薄伽梵歌》〔the Gîtâ〕所說）。希臘思想家所探究的事物首重於外在的自然，即使像蘇格拉底和柏拉圖一樣強調個體的道德本質，一般而言，他們的哲學綜思仍是以一個整體的自然系統為起點；如同《理想國》（*Republic*）所述，公理正義勢必建立在和諧的宇宙之上，各種不同的個體在其中扮演迥異的角色。而「伊朗—閃族」的先知們既不分析內在的自我，也不分析外在的世界，如果他們真的分析了任何事，那也是歷史本身；尤其是希伯來作者，他們從歷史發展出一種促進道德進展的崇高認知（當然，只是「進展」，未必可稱之為「進步」¹⁰）。先知喚醒了人們面對宇宙道德秩序時應該具備的個人良知，並透過社會歷史的突發事件來凸顯其重要性；為公理正義所付出的努力奮鬥被視為是一種歷史行為。對於他們始終如一的追隨者而言，人與人之間的平等公義成為文明生活的最高價值；甚至，如果有必要，以藝術和實現逸樂的生活為代價，這些追隨者也在所不惜。

* 10 譯註：這裡是作者的幽默，因為進展和進步在原著裡分別是「progression」和「progress」。

在尼羅河到烏澹河之間的地區，軸心時代的發展為新型態政治結構所帶來的結果空前絕後。暴政所帶來的仇恨已經瓦解了亞述的軍事帝國，但在一段短暫的間隔之後，大約是西元前六世紀或更晚期，阿契美尼德波斯帝國吸收了整個尼羅河到烏澹河的疆土，和平轉移了政權，聯合許多從愛琴海到印度河的民族。在它的統治下，亞蘭商人充分獲得了商業自由，而亞蘭語作為主要的管理語言，更傳遍了整個伊朗。波斯人小心翼翼避免與舊傳統發生激烈衝突，以免重蹈亞述人的覆轍（也許他們並沒有必要這麼做，因為此時的人們正在學習適應國際社會的生活）。只要能力許可，他們就會竭盡所能，在每一處保留傳統發展的系統，而不是引入新的社會原則，以方便控管，但是他們在維護公理正義的職責方面，仍舊宣示這是伴隨統治權而產生的職責。這樣的理念甚至也表現在他們紀念性質的藝術創作上，相對於亞述描繪將軍摧毀敵人的人像畫，波斯帝國普遍呈現的君王形象是宮廷裡的人民君主。事實上，一如被恩赦、送回自己家園的猶太人，人民學會了尊敬那身為和平及繁榮保護者的偉大君王，從而建立起共同陣線，去對抗這片土地上任何微小勢力的滋擾。¹¹

11 想要了解尼羅河和烏澹河之間的古代文化生活概況，有兩卷書特別方便取得：Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (London, 1968)，以及 Henri and H. A. Frankfort, John A. Wilson, and Thorkild Jacobsen, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (University of Chicago Press, 1946)，也有平裝版本 *Before Philosophy* (Pelican Books)。Gordon Childe, *What Happened in History* (Pelican Books, 1942)，這本著作稍嫌過時，但就長期歷史的觀察而言，仍是相當具建設性的文獻。目前相關知識的大師級總集見於由聯合國教科文組織贊助出版的 *History of Mankind* (New York, 1963)。

一如尼羅河到烏澹河之間的這塊土地，每一個偉大的文化區都有一種趨勢，其政治權力必然建立於一個日漸遼闊的地域基礎上，並尋求各座城市中不同人群的同意與支持，當這些人際交流日益複雜，人們就依靠這種授權所提供的秩序來建立共同利益。帝國因此而建立，通常而言，這適用於所有的核心文化區，至少適用於這四類文化區域，它不僅執行軍事上的控制，也在一定程度上進行社會和文化的統一。在軸心時代裡，這種帝國模式之所以可行，是因為在每一個區域裡都存有可觀的經濟和社會發展，而它們的立基點往往是各自文化區域裡最佳的哲學思想元素；北印度的孔雀王朝（Maurya empire）採用佛教思想；中國的秦漢帝國首先由反傳統主義的理論家所推生，然後在日後逐漸仰賴儒家的標準；地中海的羅馬帝國主要以斯多噶學派（Stoic）裡關於人類的假定，作為帝國的立法基礎，而它的社會秩序，一般來說則是立基於古典思潮時期的希臘城邦生活思想。

當阿契美尼德波斯帝國陷落時，尼羅河到烏澹河區域的傳統發展更形弱勢，面對一種特殊的困境。這個區域的征服者亞歷山大（Alexander），既不代表亞蘭文化，也非先知文化，而是希臘文化，也就是集中於地中海北部沿海地區的文明。儘管只是配角，但希臘商人和傭兵在阿契美尼德帝國裡扮演的角色卻日益重要，但在亞歷山大之後的幾個世紀裡，希臘文化和它的文化載體或多或少掌握了絕大多數地區的主導地位。縱觀伊朗—閃族傳統的中心區域，在肥沃月彎和伊朗高原（和埃及），希臘都市夾帶著希臘傳統和期望，與其他以亞蘭語傳統、楔形文字傳統為主要生活模式的都市，齊頭並進地蓬勃發展。在許多地區之中，希臘元素甚至更具影響力。

這股希臘風潮的盛行，除少部分肇因於軍事上的力量，更多源自

於文化上的吸引力。在亞歷山大之後統治這個地區的塞琉古朝（Seleucid dynasty），就帶有明顯的希臘風格，並且建基在錯落於尼羅河和烏澹河之間的第一線希臘殖民城市，但是安息朝迅速承接了塞流士朝絕大部分的土地，這個朝代卻是由使用伊朗語的安息人建立而成，不過他們旋即就公開表示（至少在初期是如此）以希臘文化的保護者自居。希臘文化與在地文化色彩調和、稀釋，在這些國際化的大城市裡享有近乎壟斷的尊重；舊的楔形文字（以及象形文字）傳統逐漸消亡，然而，卻不是由亞蘭語取得上層文化載體的地位，而是希臘語。在亞歷山大之後的四百到五百年間，從地中海盆地一直到最東邊的烏澹河，可以相當合理地被稱為「希臘化」時代。

希臘文化與伊朗—閃族文化、埃及文化重疊的最終結果仍有爭議，但有一點可以肯定，以古巴比倫的資料為核心建立而成的整個自然科學傳統，甚至在塞流士朝時期就以巴比倫楔形文字和希臘文進行雙向發展（主要著眼於數學和天文學），這個傳統已經漸漸在這個區域與希臘文化結合為密不可分的關係，自然科學的命運從此仰賴那個地區的希臘元素。也許，這種情況在日後伊斯蘭文明（Islamicate civilization）智識面的發展進程之中，具有相當程度的關鍵性。

無論如何，從尼羅河到烏澹河這個地區的文化，截然不同於歐洲地區的文化，不僅有別於以希臘文或拉丁文為主的希臘文化，甚至與上層文化傳統的基礎——基督教化的希臘文化相比，仍然大相逕庭。從尼羅河到烏澹河的這片土地有著高度的文化多樣性，任何一處都無法單獨地被認定為屬於埃及（尤其當那個地方的城市生活十分希臘化）或烏澹河盆地（當地梵文化的影響力極為強烈），並沒有一個恰當辦法能夠準確界定這塊土地；但可以確定的是，這塊土地上各個區域間

彼此的關係都非常密切，他們在某種程度上經歷了一個共同命運；我認為在這個區域生活中，這類情況或多或少可以歸因於此商人階級所扮演的角色。¹²

尼羅河到烏澹河地區在「歐亞非舊世界」中的地位

誠如我們所見，在一定程度上，儘管尼羅河和烏澹河之間的土地享有共同的歷史和文化，但其區域認同的主張具有爭議性；即使到了伊斯蘭時代，情況仍然如此，雖然當時它已經是傳播至半個世界的傳

12 由此可以看出我所預設的文明概念，結合了柴爾德（Childe）以及他的學生特納（Turner）的概念，而非斯賓格勒（Spengler）或湯恩比（Toynbee）的概念。在一個文明形成的過程當中，在尚未審慎考慮閃族和伊朗人於此區域建立的文化是否為「新的文明」以前，我認為就不需要開始定義、討論這個整合雙邊文化的區域性文化降臨的情況，這讓我感到相當地反感；我認為僅將它分析為一個新階段裡的文化傳統複合體，已經稱得上公允的看法。不過，我認為在此引入（尤其是）湯恩比系統的分析方法相當正確：一個充滿創造力的少數群體確實可以在某些有利的情況下發展出文化模式，而且，這種文化模式甚至會以競爭對手的高度文化發展為代價而散播；接著，再從那些已接收的群體之中喚起敵對意識。尤其當我認真看待一個區域文化在過去被斯賓格勒和湯恩比評論為不尋常的現象時（這種看法源自於那些致力於比較「希臘文化」與「閃族文化」性格的歷史學家），我反而在其中看到了充分的完整性：希臘文化彷彿覆蓋了原生的文化生活，然後又重新建構（並完全與伊斯蘭結合）。但我並不認為這種現象可以被歸結成一個涵蓋此個案的普遍規則，我們當然不能簡單地將它稱作潛在性格，不論是種族或文化的性格，我們必須在既有的案例中按圖索驥，找出究竟是什麼原因讓一個地區能夠接受異文化進入？是什麼原因使它保持長久的興致，喚來新統治之下的文化替換？又是怎麼樣的正面環境，最終促成了這些遞嬗事件的可能性？

統，不再是過去那個被鄰近文化入侵、掩蓋的伊朗—閃族傳統。我們並不清楚究竟我們的區域如何產生這段不尋常的歷史，但可以試著做一些猜測；一個特殊的上層文化模式若要在尼羅河到烏澹河地區發展，肯定會受到該地區兩個地理特徵的激勵：「歐亞非舊世界」中重要的商業地位，以及相對乾燥的氣候。並不是一定要在這個獨特的文化模式的源頭，這些特徵才能出現並且發揮作用。毫無疑問，伊朗—閃族的先知傳統最多只會以少數幾個中心為起源，在這幾個中心點裡，凡是具有創造性領導能力的人才，便能夠激發出異常強大的社會與思想規範，並贏得廣泛人群的認同與模仿；此一推論相當有可能實現，舉例來說，希伯來人獨特的創造性傳統——一次經久不衰且成功的農民階層起義（就像傑出的德魯滋派〔Druze〕和瑞士人在歷史上所發動的反叛）——便是整個「歐亞非舊世界」歷史之中相當少見的現象。在這種情況下，上帝與人們所立下的聖約就代表了判亂份子們的共識；他們成群結隊反對城市統治，而約書亞（Joshua）陣營則代表了約旦河東部初期的成功，為約旦河西部的農民帶來了助益（也許德魯茲的個案，肇因於埃及意識型態的領導之下）。¹³ 透過這種革命性事件所揭示的神，可能不僅具有道德上的意義，更具有至高無上的歷史意義，彰顯出希伯來人信仰的神所具有的獨特特質。受到這種神性觀念的影響，即使是在城市環境之下，也會漸漸展開傳統對話（正如我已經在〈總序言〉中所述）。那麼，一旦這樣的見解轉化為制度，便

¹³ George E. Mendenhall, 'The Hebrew Conquest of Palestine', *The Biblical Archaeologist*, 25 (1962), 66–87, 該文始於一個迷人的前提假設：游牧民族無法大舉入侵和墾殖（單就其本身力量就不可能）。如此一來，有助於人們釐清這段漫長的歷史。

能夠贏得贊同與支持——遠超過其原生歷史社會所能給予的。然而，不論希伯來傳統的源頭為何，只有在與其他觀點比較、競爭後，像它一樣的新觀點才能找到適合發展的大眾環境，才能夠掌握廣泛的主導權。以先知傳統為例，人們推測這種環境是在閃族和伊朗的商業階級中覓得，因為比起農民或是地主階級所能提供的環境，它更具有一致性且穩固；換言之，它是從該地區的社會生態中擷取、培養成自己的力量。

起初，這個地區的都市化傳統奠基於豐饒的美索不達米亞沖積平原，也必須仰賴那些被妥善用來控制灌溉的可觀資源，因為它的灌溉效益比埃及低（埃及的灌溉資源高，需要的系統管理較少）。長期以來，財富和這個區域帝國的權力主要都來自美索不達米亞平原豐饒的農業，尤其在軸心時代以後，資源投資變得越來越繁複，許多部分都需要透過統治帝國的集中權力才能獲得。即使是在其他地方，農業也都是主要的收入來源；結合農業並從中獲利的宮廷是龐大的地主階級，而他們所組成的騎兵團（有時候，跟隨他們的步兵團甚至是那些在他們土地上耕作的農民），提供了宮廷統治所需要的大量軍事人力。不過，除了沖積平原上的開發之外，也許在其他地區，根據不同地主的地位，它們農業資源增加的幅度都有一項早期的限制。

從撒哈拉橫跨歐亞非大陸，然後伸展到戈壁沙漠巨大的乾旱區，是由尼羅河到烏濟河地區所組成的核心部分。根據實際地貌圖來看，可以看出其中絕大部分的區塊都是純粹的沙漠，沙地、岩石和鹽灘廣布，沒有任何植被可供給人類或動物生活。另一方面，在其中一些零星散佈的地區裡，例如裡海南部的海岸，也許有豐沛的雨量，那裡有茂密的自然森林，在砍伐、整地以後能夠發展出依賴降雨量的農業。

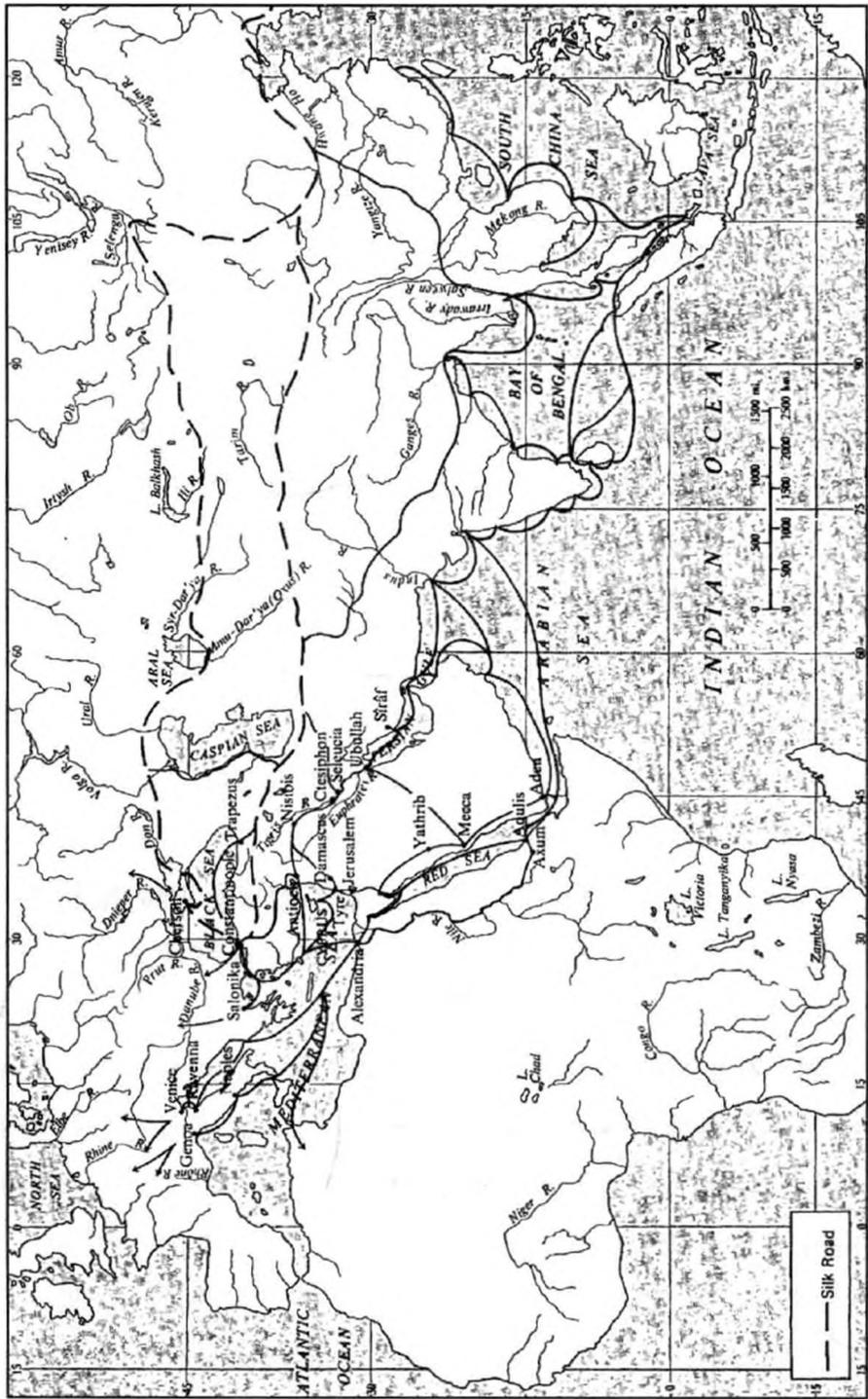


圖1-2：西元七世紀和八世紀的貿易路線

但其中絕大多數的區域既不是沙漠，水源也不充足，是單純的乾旱地區，在這些地方，水源成為能否維持生計的關鍵性因素；哪個地方水量越多，植物草木便越茂密，而植物越多，動物和人也越密集。

乾旱地區的地貌有三種類型：第一種是雨水零星，但足夠滋養出四散的植被，以供放牧使用，但是不可能發展出定居的農業；第二種則是可以預期雨水落點的地區，雨量也足以保證可種植農作物，但仍然必須冒著不降雨就失敗的風險；第三種是可取用水份的供水源並不侷限於當地雨水，這些水源透過地層，集中、聚合於特定區域，並藉由鑿井等方式灌溉農地。第三種地形稱為綠洲，它的規模可能大到足以容納許多村落，或是一、兩個都市；而若是遠方的降雨提供了河流足夠的水量，也可能向下逕流，產生相同的效果，從這層角度來看，整個尼羅河谷下游就可以被稱為一個大型綠洲。

在「歐亞非舊世界」之中，相較於其他水資源較多的區域（包含了其他三個重要的上層文化區），任何以土地資源為累積財富手段的地區中，乾旱減少了這類地區的資源和團結性。仰賴降雨量的農耕地帶，無法保障農作的收成，而灌溉地帶更是需要不間斷的投資，這些可耕作的地帶散落於地理區各處，卻只佔這一大片地表上極小的一部分。至於夾雜或依附於這些農業定居地之間的區域，則只適合放牧牲畜；這些區域如此廣闊，使得牧人們無法維持一整座村莊所需要的經濟規模，因此，他們只好以家庭為單位，發展出他們自己專職的社會和文化，在某種程度上成為逐水草而居的游牧部族。這些牧人的收入相當微薄，甚至毫無收益可言。更有甚者，他們偶爾還會以社會權力來源的姿態，與那些從事農業的仕紳階級競爭（當然，其中早就有各式各樣、程度不一且結合游牧或農牧的經濟類型）。但無論如何，

在任何一塊既有且幅員廣闊的人類生活區之中，經濟活動主要都是集中於適宜居住的地點，而不是平均分佈在整片土地上，因此需要更為全面的土地空間，以供養其人口。農業群體之間往往相隔甚遠，而且不論在任何地方，僅以農業基礎而致富的人口也相對稀少。

相較於農業擴展的極限，商業的潛在擴張力反而似乎毫無限制。或許部分原因是因為商業源起於「歐亞非舊世界」的大型農業中心，但更長遠的原因則在於歐亞非洲三大陸塊先天的地勢——海洋和山脈的分布，肥沃月彎和它周圍的土地為遠距離貿易路線所提供的中繼支援，遠比其他任何地方都還要集中。舉例來說，若從一個位於波斯灣頂端的商埠（例如巴斯拉〔Başrah〕）出發，貿易聯繫鏈幾乎可以借道「歐亞非舊世界」所有的主要區域，可能直接穿越，或是繞道鄰近（地中海或伊朗地區）的中心；從其他地區商埠出發而未行經的某些貿易路線，卻可能在歐亞非乾旱地帶的貿易地圖上看到。比起這塊土地，沒有其他任何地方能夠給予商人更多的機會，去拓展國際化的視野，或是透過轉口貿易來賺取當地或遠方的財富。幾千年來，這個地區作為「歐亞非舊世界」都市商業文化擴展的源頭，長途貿易線穿越大半個地球，變得數量龐大且種類繁多。在這片古老文明的土地上，新的領域透過不斷累積、精進的技術，為整體文化引進特別的資源，例如馬來西亞群島的香料。後來這個地區自己發展成商業中心，不再只是單純的中繼站。經過蓬勃上千年的長途貿易業，在各地建立起龐大的經濟規模，而商人的潛在商機，尤其是那些在尼羅河和烏澹河之間的貿易路線交會點的經濟流動量，也相對增加了。

但是從尼羅河到烏澹河的區域經濟仍然以農業為基礎，而社會財富流向地主的部分仍多過於商人。儘管此處的財富密度集中在農人身

上，但在這個區域裡的各國商人（無論是否從事長途貿易業）都比那些待在農業主導地區的商人，更能夠從都市的富人階級手中獲取財富；而且無論如何，若以整體的角度視之，他們有可能可以避免依賴於當地仕紳階級的高度經濟。過去幾個世紀以來，上層文化有越來越多的機會聚焦在更加自主——甚至整體來說更具有社會影響力的市場；這個影響力所採取的形式（相較於其他地方的商業影響力），反而受制於這個地區早期的農業發展成果以及都會化（以及它對於廣泛軍事行動與帝國建設的高度開放性）。一個淵遠流長的帝國傳統促進了世界主義的發展，但相對而言也激化了與城邦自主主義之間任何形式的對抗；這種趨勢在伊斯蘭時期更趨於強烈。（關於此部分，我們會在中卷第三冊裡有更多細節的探討。）

在「歐亞非舊世界」發展的某個階段，這個地區無疑曾經擁有高度的商業潛力，從而促成希臘文化對這塊土地的控制。而在尼羅河和烏澹河之間的特殊條件下，世界主義隨著「歐亞非舊世界」複合體成熟，以及其中各區域功能強化，發展出相當多樣化的商業生活。其中，商人階級至少在宗教領域設定了整個族群的調性，從而使得尼羅河至烏澹河這塊區域，特別是在軸心時代之後的宗教史上出現巨大轉變，如同後面的表格（見表1-2，第113~116頁）中所呈現的告白的宗教（confessional religion）興起中看到。

告白宗教的信仰

這一系列運動的開端主要奠基在軸心時代偉大帝國所確保的相對和平，部分來自於當時思維與社會的動亂，而這些偉大的歷史宗教，

也同時被視為「普世」或「告白」的宗教。對個體良知的挑戰意識，從知識菁英開始便向城市普及，最後甚至傳播到農村大眾之中（至少在表面上如此）。有時如佛陀或以賽亞等偉大人物的思想，作為新傳統的創造泉源和靈感來源，舉凡文盲等普羅階級，都很容易就能接受之。一般而言，新人物和新領導權的介入，會帶動獨立傳統的發展；無論如何，他們的思想與見解都會收編為一個系統，在排他的神話崇拜之下，進行戲劇化的發展，並伴隨大眾化的組織與制裁，而舊的在地崇拜則會被新的信仰吸納，抑或是取代。

早期基督教紀元時代建立時，在所有跨「歐亞非舊世界」的都市化地區，組織化的宗教傳統都有別以往絕大部分的宗教傳統，不再依照部族或都市的需求去建構，而是以個人需求為依歸。他們期待個人能夠認同、遵守一個明確且自足的道德、宇宙信仰體系（的告白），有時則遵從由信仰者組成的大眾社群）；信仰具體化為成卷成冊的神聖經典，對所有人宣告它的普世有效性，以「超脫生死的世界」作為對人類問題的承諾以及全面解答。在這個相當平凡的框架之外，不同傳統之間的信仰忠誠則有著相當大差距的對比，尤其是那些發源於尼羅河和烏濟河地區的傳統；以先知傳統的部分來看，它們在每一個可能的環節上，幾乎和原產於北印度的傳統形成對比，最終卻仍然與它們共享「歐亞非舊世界」裡絕大多數的信仰者。然而，儘管如此，該地區的傳統仍舊填滿了某一特定類型的社會角色地位。

到了西元四和五世紀，這些宗教的信仰者不僅遍佈各地，他們之中較為強大者，甚至能夠在好幾個地區建立起一定程度的政治權威。基督教作為國教，在羅馬帝國取得了獨佔地位；儘管需要與強勁的競爭對手共存，但瑣羅亞斯德的馬茲達教（Zoroastrian Mazdeism）也在

薩珊（波斯）帝國獲得無可比擬的地位；毗濕奴信仰（Vaishnavism）和濕婆信仰（Shaivism）（它們都被導入現代的印度教）競相爭奪印度大地以及東南亞王室的青睞；佛教則在中國與受佛教影響的新道教爭奪權力。即使只有少數追隨者的信仰也能主導一個宮廷（如耆那教〔Jainism〕），有時甚至能夠掌控一整個王國，就像拉比猶太教（Rabbinical Judaism）（此時它和其他宗教一樣仍是以「改變人們的信仰」為本位）以及摩尼教，而後者的起源更闡述了一種普世心態。西元三世紀時，摩尼教在創立於伊拉克，它的目標不只是拉攏異教徒（也就是舊型宗教的信徒），還要恢復純然的真理，這是由於它體認到所有風靡於世的告白宗教已然敗壞所做出的反應。只要一有機會，既存的宗教統治體便會受到少數群體的挑戰，在當時，這幾乎可說是隨處可見的現象。此時的佛教和基督宗教傳播的範圍尤其廣闊。總而言之，這些宗教信仰以各自的方式產生最大程度的差異，卻共同實現了一個碩大的成果：它們除去（或接管、改造）了舊部落與市民崇拜，以公眾利益為目的而取代了舊式崇拜，這種公眾目的結合了它們自身的生活儀禮；他們讓「歐亞非舊世界」都市區域裡的大多數人都習慣於某種生命取向的傳統，並期望每一個個人都能夠嚴肅地承認這個傳統，以它作為生命的終極權威與普遍認同。在歐亞非舊世界的西半部，這些傳統甚至讓人們習慣政府強制推行這些信仰，而不只是單純的贊助與支持。

普遍風行於「歐亞非舊世界」西部的伊朗—閃族宗教傳統，分別屬於兩個系統。第一個是被我們稱為「亞伯拉罕宗教」的社群，主要由猶太教徒或基督教徒構成，可以往回追溯到各種形式的希伯來先知傳統，他們普遍認同亞伯拉罕的信仰行動，當作自己的起點或典範。

第二個則是馬基—馬茲達（Magian-Mazdean）系統，隸屬於此系統中的社群，最重要的是瑣羅亞斯德的馬茲達教徒，他們崇拜良善的創造神——阿胡拉·馬茲達赫（Ahura Mazdâh），而瑣羅亞斯德是他們偉大的先知。¹⁴ 亞伯拉罕傳統主要以閃語為載體，風靡於肥沃月彎；至於馬基—馬茲達的信仰者則是以伊朗語為載體，主要活動於伊朗高原。但儘管這兩個先知傳統在軸心時代有著截然不同的起源，他們卻已經開始相融；一直到軸心時代後期，這兩個傳統已經變得難以分割，它們彼此影響，甚至融合，有某些群體已經無法明確地被歸類於兩者中的任何一個。若要區別伊朗—閃族的告白宗教，與以往全然不同的判定標準就相當必要，這個只適用於評斷亞伯拉罕傳統與馬茲達傳統之間差異的標準在於「普羅大眾主義」（populism）的發展程度。

普羅大眾主義在伊朗—閃族的一神宗教中所扮演的角色

比起其他傳統，有些宗教傳統更強調我們所謂的「普羅大眾主義」，也就是對比於上層特權階級，專注於一般大眾的道德需求和能力，或至少是宗教專家所認定的大眾屬性。所有的告白宗教傳統或多

14 一般而言，我們習慣以「伊朗」形容這個傳統的系統，但是這類的術語常常夾帶著莫須有的種族意義（並已經誤導了其他傳統的假設，以伊斯蘭教為例，伊斯蘭並非真正屬於伊朗），且無論如何都稱不上是精確說法。這裡提到的馬基—馬茲達，涵蓋了所有與此相關的傳統。人們普遍認同以「Mazdayasnian」或是「馬茲達教徒」（Mazdean）（短名）自稱，而不是「瑣羅亞斯德教徒」；因此，我採用「瑣羅亞斯德的馬茲達教」形容這個傳統，以表示追隨瑣羅亞斯德的信仰。

* 編註：馬茲達教及瑣羅亞斯德教，或譯作祆教、拜火教。

或少都傾向於大眾化，將教義與道德標準轉化為一般民眾可以理解的形式，但在某些伊朗—閃族的宗教社群中，高度強調普羅大眾主義的價值觀幾乎達到譴責其他價值觀的程度。我認為，在某種程度上，強調普羅大眾主義的這類觀念反映了商人階級的思想，讓他們能夠與那些擁有貴族品味的地主家族區隔開來。商人們專注於穩定的日常工作，對比於那些為普羅百姓設下文化基調、有錢有閒的宮廷和土地貴族，一定會認同自己的一般民眾身分，而他們對於自己價值、尊嚴的確信，勢必意謂著某種對（不斷引誘、嘲笑他們的）貴族文化的拒絕。

這並不是說商人階級一定都是（或說曾經是）以普羅大眾主義為行動方針，而是當商人不是最高階層卻擁有足夠的自主性，足可形成自己的標準的時候，普羅大眾主義特別適合商人。這類富含個人想像力的回應把握了精進普羅道德價值的良機，而在一個商業環境下，他們的關懷更會透過他人的回應而增強。在形成傳統的對話之中，他們的詮釋早已被證明不僅帶有抽象的吸引力，也與所有人共同的物質渴望相關；因此，儘管每個道德觀都可能因為各自迥異的性格而分外地獲得關注的機會，但這個道德觀卻能夠普遍獲得認同，在傳統之中支配了共同期望。

無論如何，在各個主導閃族肥沃月彎的傳統之中，普羅大眾主義的影響力最為強烈。比起伊朗高原，此處的長途貿易路線更為密集、集中，從而形塑了最強烈的市場相對文化自主性，因此可以這麼說，在以閃族語言為主要載體的亞伯拉罕傳統中，普羅大眾主義影響甚鉅，這可以在表1-3「尼羅河到阿姆和之間地區的文化和宗教傾向」（第96頁）中看出；但是對於普羅大眾主義的強調，卻可能出現在任何亞伯拉罕系統或是馬茲達系統的宗教傳統之中。

總結而言，綜觀亞伯拉罕傳統或馬茲達傳統，它們都是透過社群去尋找歷史中的公義。所有的先知都強調正義行為是最高等的宗教活動。相對於全神貫注於個人自我覺醒的印度傳統，伊朗—閃族傳統（不論是否為平民主義）尤其關注人際間的公義問題，這個重點具體呈現在名為「最後審判」的核心教義，它根據每個人一生的善惡，以永世天堂為獎勵，或以永劫地獄為懲罰。再一次對比於印度傳統，無論對錯都在無限循環的輪迴裡相互抵消；在伊朗—閃族傳統裡，每個人都只有一個生命週期，一個有責任的道德選擇週期，一個不可逆的重要週期，一個人的道德判斷可能決定了他永恆不得上訴的命運。

以社會層面來看，這樣的觀點導向非常正面的歷史評價。同樣地，在個人以及社群的生活之中，任何已經發生的狀況都是不可逆的，並且決定了往後所有的歷史走向。人與神共陷其中的無限輪迴不可能存在，世界的道路與歷史的路線，單獨由一位至高神依照其意念而管轄，祂以個人意志和審判表達自己，凌駕、超越一切的自然規律和循環；所有事件的發展無關乎客觀的命運，而是在祂的審判之下成立——祂是這部有始有終的宇宙劇主角，而且在這場戲劇之中，正義終將獲得勝利。在馬茲達傳統裡，祂暫時受制於反創造者、萬惡的始作俑者，而在亞伯拉罕傳統之中，祂則是受制於較次等的敵人——撒旦；這些敵人並沒有共享祂終極的宇宙地位，且在任何情形之下都不會被崇拜，因此這些信仰都可以被稱作「一神信仰」，因為它們要求崇拜單一的主導者。他們也許可以容忍次級的崇拜，例如天使或聖人，但（在原則上）仍然維持從屬於一個主要崇拜。

要讓道德宇宙凌駕於自然宇宙之上，就需要三種因素——一個負責任的人生、超越的神和公義的社群。正義的理想和認同這理想的人

們終將勝利。這些從軸心時代以前便留傳下來、看似屬於部族且狹隘的傳統，在一神傳統中轉化、融入社會主張，從而成為一種歷史責任。在亞伯拉罕傳統中，猶太人背負了這種見證神的經歷，而那些沒有參與這項見證的人們，不只是站在社群的道德指標的對立面，還直接背叛了與神訂立的聖約；阿胡拉·馬茲達赫神的子民協助淨化除邪惡的世界，袖手旁觀者則被視為叛徒。新的、道德的、具有歷史性的神，取代、甚至排除了古老的自然崇拜。這其中的差異在於神祇屬性的呈現，新的崇拜較少使用一些超體驗的感知符號，例如火，這些符號比較適合用來描摹舊世界裡神祇那有血有肉的形象；用來表現獨一神的神聖存在的真正象徵，正是社群本身。一神教可以定義為對獨一神的崇拜，而當它的崇拜者集結成一個龐大的群體時，它便成為一個相當具有歷史力量的傳統。

但是，這個全面的一神論系統，或多或少都能夠以普羅大眾主義的精神來詮釋。起初公義的理念也可以被解釋為「貴族為了維持社會和諧所制定的秩序」。而對於薩珊帝國的國教馬茲達教，最崇高的尋常職業是農業，但是也只有掌握土地、在經濟上仰賴農業的士紳階級，願意建構起最佳的社會階層與公義，並以軍事力量捍衛農業。與商人或工匠相比，原則上農民獲得更多尊重，但是並不會期望他們去印證神的崇高地位以及體悟宗教的奧義；因為這些宗教事務仍專屬於上層階級中的世襲貴族和祭司。在這齣宇宙劇之中，司祭與地主仕紳結合而成的軍事力量才是主角。

然而，馬克斯·韋伯會連結這類型的宗教與商人肯定有其理由，這類的宗教強調對神的倫理要求，更勝過強調對農季輪替與收成的保

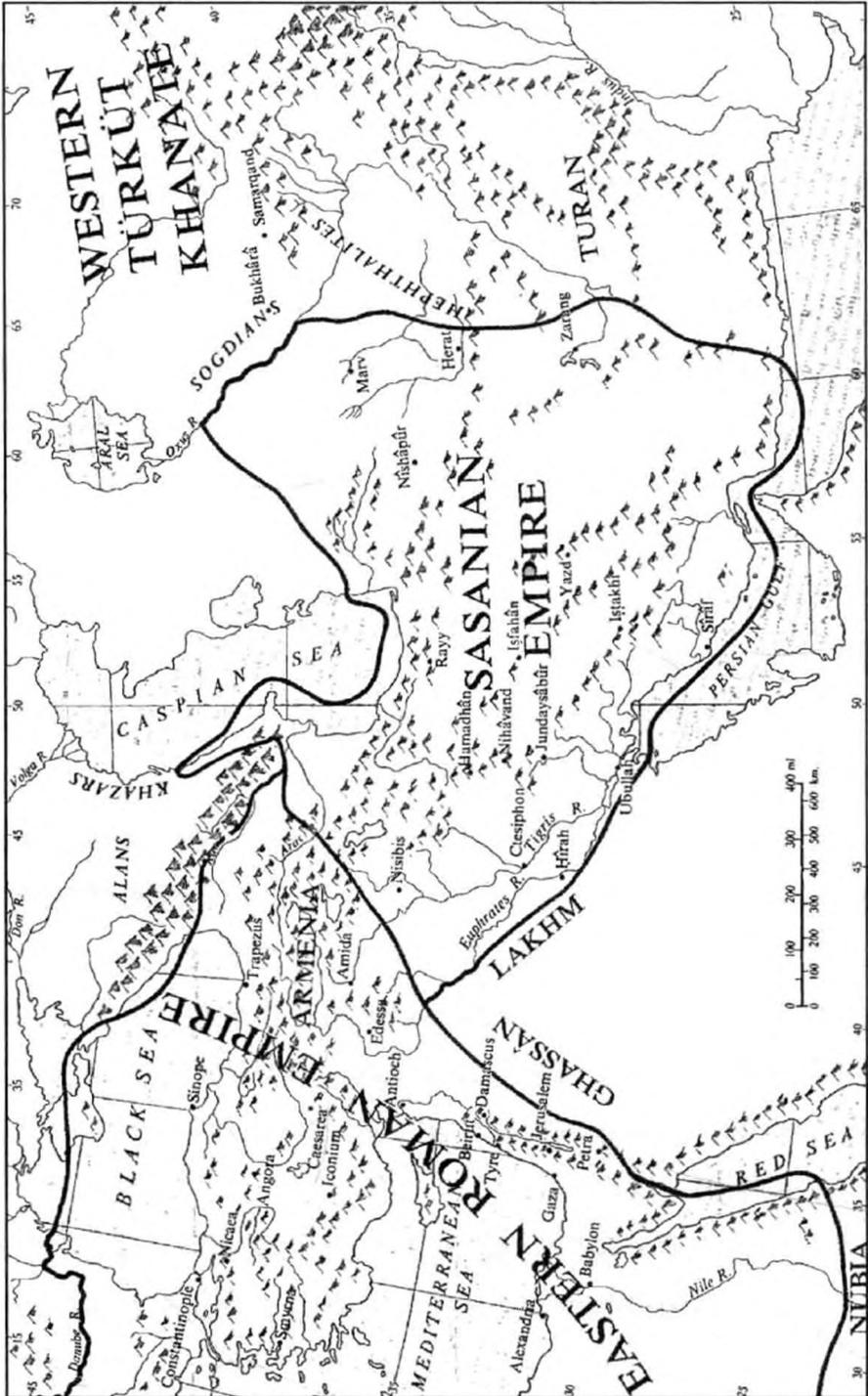


圖 1-3：伊斯蘭崛起前的尼羅河至烏澱河地區

證。¹⁵先知對於公平交易（原本可能是源於農業的啟發）的要求，可以很容易地從貿易和合約來理解、解釋；自然崇拜——比起任何信，自然崇拜都還要乞求生育豐饒和回復遠古自然秩序——這樣的信仰與市場有著更直接的關連。馬茲達傳統的一神論特徵，總是受到上層社會階級妥協的威脅，這正是薩珊帝國的國教從來不曾維持其純粹性的原因；由於伊朗—閃族傳統裡形塑而成的告白宗教混合了商業元素的普羅大眾主義，它以特有的方式，從農業基礎的文化大背景中脫穎而出。在城市生活中孕育而生的一神論更加強調道德性的神，凸顯人際間的道德主義，強烈地對比保留在自然崇拜裡的交感儀式，甚至是巫術。

比起馬茲達傳統，在猶太教及其相關傳統之中，商人都享有更高的地位，社會正義相應地對既有秩序的挑戰造成更多影響。其中最重要的往往是平等正義，也就是市場的正義——法律之前人人平等。可以肯定，排除人類出生以來既有的不平等後，所要凸顯的公平往往是以自身社會的不平等為出發點。而更激進的平等正義，以及社會各階層之間的實質平等，並非由商人推動，畢竟商人總會在最後發現他們自己也形成了一個特權階級。儘管如此，幾個亞伯拉罕傳統（甚至是一些在「歐亞非舊世界」的其他地方，背景全然不同的宗教傳統）仍

15 基於韋伯之目的，他的分析只是概要式的，但即使如此，他仍然提供許多可能性的建議，而不是宇宙法則中可行或不可行的選擇。不論他的討論多麼與歷史無關，但之中企圖分析個案中的種種社會現象、及他們相互間的任何關係，都為我們提供了一個寶貴的起點。但很遺憾，他對於伊斯蘭提及甚少。他的 'Religions-sociologie', in *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1921 - 1922) 已經單譯成冊為 *The Sociology of Religion* (London, 1965)。

然帶頭體現了平等尊嚴的積極意義，以及社會中下階層的基本權力。幾個世紀以來，在每個伊朗—閃族宗教中，傳統總是一再發展、改革，來強化平等正義，這種平等正義具備了某種程度的現實意義，從而被普世化地強調。然而，整體而言，透過兩次調整所建構的傳統，幫助宗教領袖找到了導正當代社會秩序的方法，而任何隨著不合理特權和不當財富而滋生的罪惡感，則藉由慈善行動和事蹟來撫平；此時的社會不公被視為一個短暫、可重新平衡的現象，甚至以整體宇宙秩序的角度來看，最終都能夠解決不公不義。

表 1-3 尼羅河到烏澹河之間地區的文化和宗教取向
Cultural and Religious Orientations between Nile and Oxus

語言和地區	閃語，以肥沃月彎為主要地區	伊朗語，以伊朗高原為主要地區
宗教傳統	身分認同多以亞伯拉罕傳統為主（猶太人、基督教徒、穆斯林等）	身分認同多以馬茲達（以及／或馬基）傳統為主（瑣羅亞斯德教徒等）
相對的社會階級力量	商人階級佔優勢，農業利益鮮少勝之，雙方相處融洽（但並非總是如此）	農業地主階級勝過商人階級，彼此相處融洽（但並非總是如此）
文化和宗教傾向	平民主義、道德主義、平等主義社群	貴族品味取向、階級社會

普羅大眾主義的特徵

藉由先知傳統轉向個人道德主義發展的過程，市場中的普羅大眾主義精神能夠得到有效的發揮，也就是說，即使要以任何種類的文化價值觀（像是那些特別強調自我價值以及充滿想像力的特權價值培育）為代價，也都堅持著人際關係中的公平與正義。人們必須誠實，他們的職責是做一些具有價值且不僅止於表面意義上的事，盡力在日常生活中達到助人與自助的責任，而不是過度地美化生活，或甚至是中斷它的發展。確實，貴族可能有較多的閒情逸致去發揚創意、冒險以及品味，但在講究特殊技藝與才能的生產活動之中，人們重視的卻是個人所能完成的卓越成就。對貴族而言，包括受教階層中的祭司，追求個體差異所達成的成就並藉此去獎勵他人，都是相當適宜的選擇。至於商人，他們並不是單純的農民；雖然通常他們無法仰賴其個人的卓越成就以獲取社會上的特權地位，也無法透過豪華的排場，闊氣地為藝術提供贊助，他們卻仍然握有屬於自己的上層文化。商人的文化必須要透過完備的普遍義務，才能夠呈現出來其文化自身。

因此，市場的上層文化更強調平凡的品德：既不是個人的勇氣，也不是政治或藝術的技藝，而是資產階級的品德，包含勤儉、節制，以及最重要的——尊重法律與秩序。需要特殊技藝與龐大支出的煉金術和占星學，已經被人們視為奢華且難以涉獵的領域。這種看法被帶入宗教領域，強化了某些特定的精神性異議，同時這些意義也針對其他與古老自然崇拜相關的事物。一般而言，這樣的觀點導致人們忽略了莊嚴肅穆的儀禮，有利於道德主義的發展，例如猶太法典所提倡的道德主義。但若要特別區分，平民主義的特徵是受人讚賞的，它屬於

節慾主義者的藝術，並不需要超過個人所能負擔的額外資源才能夠達成。

彷彿是為了配合普羅大眾主義的特徵，一神論特別強調倫理，它促成平等的道德主義發展，對比於自然崇拜也毫不妥協，所以這齣一神論的宇宙劇能夠切實地發生於人類歷史中，因為在這個進程裡，每個人都肩負著各自的責任。假如能跳脫出戲劇化編排的季節性時節變化，以及坐擁大片土地的貴族才能坐享其成的通則，那麼這齣宇宙劇的意涵甚至還能夠變得更加鮮明；它可以完全以其意志和行動的角度來解釋市場的交易行為。若以這個角度來看，在這齣歷史劇中真正重要的便是信仰主體的行動與命運，而這個主體由履行職責的個人組成。可能的話，像這樣的宗教群體一如世界所期望，甚至應該要由一般民眾主導、組織而成。這個社群必定奉行著平等主義，而它的信仰者在社群裡的地位也人人平等。神職人員究竟存在與否，甚至在猶太社群之中都是個疑問，因為飽富學問且虔誠的人就能成為拉比（rabbi），他們只是極度平民化的領導人；歷史需要的應是人類的全面參與。最後，普羅大眾主義的特徵會提高單一宗教社群的主張。貴族藉由社會的自然秩序建立起他們的尊嚴，但這對普羅大眾而言，毫無意義；在這些原則之下，普羅大眾和其他任何階層都同等重要。既然已經以宗教社群為主體，去承擔這項重要的歷史責任，那麼所有的人類都應該個別地被召喚來支持它。單一的個人在社群之外並不能有所貢獻；像這樣的主體並不僅止於一個類別，而是一個完全的主張。理想的狀態是每個個人都應該要完全遵從社群的規範、經營其精神生活。如此一來，本來具有排他性的宗教體，藉由普羅大眾主義變得更廣納、全面且堅定；因為除了它以外，再無真理。

除了尼羅河到烏澹河地區以外，再也沒有一個地方比這個地區擁有更強烈的傾向：普羅大眾在完全決斷地附屬於某個告白宗教主體時，仍可能從中分離出來；甚至是那些較為偏向於貴族階級的一神教傳統（可能透過回應其他傳統）也會落入這種傾向，只要比普羅大眾主義的傳統更為寬鬆，就很容易發生這種情況。即使在更遙遠東方的宗教專家，以他們掌握的權力高度，始終還是無法說服眾人宣誓忠於單一系統。儘管最虔誠的人們通常會相信某個宗教傳統全面地（或至少最完美地）表達了真理，但普羅大眾似乎還是傾向於平等地尊重所有流行的傳統。在歐洲地區，宗教傳統率先引入了新的宗教形式，這種宗教形式則同樣包容了多元的信仰；在任何情況下，個人仍然以羅馬人為首要身分，然後才是新教派的一員。即使一神教傳統（可以確信它起源於閃族）贏得了官方認可的獨大地位，它也會很快成為整體普世文化的一部分，促使其信仰者同時成為羅馬人以及國家教會之下的基督教徒。而另一方面，在尼羅河到烏澹河地區，告白信仰（confessional faith）的興起，旋即導致了人們被捲入各個宗教社群的組織與競爭之中；也就是說，所謂的「社群」是以宗教信仰為主，而不是以地域為主，同時和兩個或甚至更多的社群結合，以社會層面來說這是無法接受的做法，就像根本沒有任何社群連結一樣。並不是每個人都被迫加入社群，以獲得認可；在先知的一神教傳統環境之下，經過希臘思想的刺激，尤其是柏拉圖的哲學智慧觀，促成了多元運動的發展，其中最特別的傳統被稱作「諾斯底主義」（Gnosticism），它以照亮宇宙的「真知」、「靈知」（gnosis）為名，將靈魂從黑暗和虛無的物質軀體之中解放出來。假設諾斯底派和他們的信仰者不論以整體觀看宇宙或是觀察所有的細節，以人類的角度來說都具有意義（無論

是正面或負面的意義)，宇宙並不只是為了神本身深不可測的目的隨意創造而成，其意涵也並非存在於物體的表面架構以及事件的先後次序中，而是需從潛藏於其中的真理內，探得其蹤跡或象徵意義。釐清宇宙的隱藏奧義就是人類的真正使命；「履行使命」發生在個人的靈魂覺醒與淨化的歷程之中，而這個使命本身就是宇宙覺醒過程的一部分，這個過程是整個宇宙走向更真實的狀態，並揭露、顯現其隱藏奧義的必經之路。因此，世界的外部條件，包括被普遍接受的宗教傳統，就沒有多大的意義，除非它們能夠引導尋覓的靈魂走向這些外部因素背後的真相。更重要的是個人的覺醒，這通常並不一定得要借助社群忠誠才能實現，更常見的情況是透過追隨已經覺醒的智者以及師徒關係，依序學習前人累積的智慧，同時也透過相同的師徒關係，傳授給下一個獲得啟發的人。不過儘管如此，這類型的運動最後總會形成他們自己的小型宗教團體或教派。

在尼羅河到烏澹河地區、埃及和閃族地區，諾斯底運動及其精神上的跟隨者（在尋求信仰的人口之中）非常普遍，甚至在伊朗地區可能也是如此；但它的著作大部分是以希臘文寫成，所以在希臘甚至是拉丁歐洲也都非常盛行。在軸心時代後最初的幾個世紀裡，這個菁英式宗教傳統所採取的形式是結合主要的流行宗教傳統（尤其是基督教）。但這個系統中最風行者（雖然確切來說，它並不屬於諾斯底主義）卻形成了一個完全獨立的社群——摩尼教，我們將會在後面的段落再次談到它。而儘管這些運動全都具備多樣性，但他們仍然保有一些共同特徵，因此能夠以共同的名稱——「諾斯底」——來描述這些運動（以某些角度來看，其中有些運動確實與靈智相關，但在其他方面，比起諾斯底的傳統，它們其實和其他傳統社群有更多共通之

處)。或許我們應該這麼說，這些運動普遍都存在一定程度的「諾斯底」傾向，所以在這個時期裡，我們幾乎可以在所有伊朗—猶太人地區的宗教運動中發現這種傳統軌跡。

尼羅河到烏濟河地區的宗教團體能夠在軸心時代之後，持續擔當四個上層文化的核心領域，無論以內在奧義或者尋常可見的外顯意義來看，都與諾斯底傳統息息相關。當閃族和伊朗的傳統被古希臘傳統覆蓋時，無論從一般的行政或商業延續性，他們能得到的支持都相當薄弱。獨立上層文化傾向的持久性，並非藉由一個普遍的古典語言來表述，而是特別以不同的宗教社群呈現出來，這些宗教社群具有全面性，而且要求嚴格的完全忠誠。最終，各個主流的宗教社群往往都會培養出多少具備在地化成分的獨特文學語言（通常是某種形式的亞蘭語或伊朗語），希望藉由這些語言，重新回歸軸心時代就獨立發展的先知傳統。在這種情況下，部分的先知著作會被揀選、保留，或至少是以翻譯的方式留傳下來，但有某些時候，傳統會被完全改寫。在大多數的尼羅河到烏濟河區域，希臘文長期作為上層文化最廣泛的通用語言（但在某些明顯的希臘化城市和羅馬行省裡的上層階級中，卻有些例外的情形），卻日漸侷限在於哲學與科學的領域，甚至連這些主題也漸漸轉變為採用亞蘭語和各個宗教社群的伊朗語。

宗教告白的帝國（confessional empire）

除了羅馬接管的地區（敘利亞），在伊朗和伊拉克的安息帝國已經完全承接了希臘（塞流士）的統治；在這裡，伊朗和閃族人在希臘文化領域中發展出來的獨立性，充其量只在政治層面部分地被表達出

來。但到了西元三世紀，伴隨著告白宗教日漸壯大的優勢，羅馬和安息帝國都轉型了，為伊朗—閃族傳統提供了完整的表達方式（雖然還不一定是以最普羅大眾主義的形式）。

地中海地區在經歷了一段近乎無政府狀態的時期後，就撤換了羅馬的舊帝國，所有的地中海民族轉以更平等的結構基礎，搭配首都君士坦丁堡（Constantinople），建立比羅馬更接近古希臘的經濟生活和文化中心。就在此時，重建的羅馬帝國接納了新的告白宗教——基督宗教。歷經變革的羅馬帝國到來後，伊斯蘭亦接踵而來。

希臘語是帝國的主要文化語言，雖然長期以來，西部省份的拉丁語壟斷了整個帝國的法律和其他領域。在帝國的希臘和拉丁各省份，人們閱讀的經典（當然其中飽含敘利亞和埃及的豐富元素）都是希臘大師的作品，舉凡荷馬（Homer）到亞里斯多德（Aristotle）都是如此，而政治和社會理念的領域亦同，即使就現實而言皇帝才是絕對的權威，但他們也可以追溯古希臘城邦的自由和公民美德等理念。然而，自從西元四世紀開始，皇帝正式成為基督教徒。雖然《新約聖經》是用希臘文寫成，但是基督宗教的源頭仍是肥沃月彎的閃族文化。（只是敘利亞和埃及的基督宗教社群漸漸將自己的社群與希臘、拉丁的官方教會區別開來。）基督宗教精神以及規模龐大的教會，早已和統治階級信奉的古典希臘傳統競爭相對抗，因此，基督宗教的勝利標誌著一個新的時代。在羅馬省份以及帝國東部，古希臘藝術、哲學，甚至是科學和法律，都受到基督宗教的影響與重塑。也正是在這種形式之下，穆斯林接觸了它們。

到了穆罕默德時期，羅馬帝國最顯著的特徵是廣泛支持基督教會，即使在敘利亞和埃及，他們採行的形式早已過時（在西伊斯蘭世

界〔Maghrib〕¹⁶也是如此)。在當時，羅馬帝國已經失去西部的許多省份，只剩下西班牙南部、北非（Maghrib）、義大利（包括羅馬）的部分地區和達爾馬提亞（Dalmatia），島嶼則如撒丁尼亞島（Sardinia）和西西里島（Sicily），但羅馬帝國依然掌控海洋，在東部也把持著巴爾幹和安那托利亞半島，敘利亞和埃及更是幾乎完好無缺。¹⁷

在西元三世紀，我們可以在地中海地區看到羅馬帝國的重建，同時，好戰的伊朗薩珊波斯帝國取代了在伊拉克和伊朗的安息朝代。¹⁸如同表1-4（見第117～119頁）的詳細記載，薩珊帝國是羅馬帝國

* 16 編註：「Maghrib」意為「西方」，指的是伊斯蘭世界的西部，也就是今日埃及以西的北非地區，包括利比亞、突尼西亞、阿爾及利亞、摩洛哥等國。在翻譯時為求文意通順，視情況改譯為「北非」，並標註（Maghrib）。

17 必須記住一個重點：穆斯林面對的羅馬帝國，並不只是「東羅馬帝國」，而是羅馬帝國的延續，雖然國勢已經衰微，但它在地中海地區仍然保持其完整性（參見〈導論〉「世界史研究中的用詞」一節，第347～348頁）。

18 在薩珊帝國的統治階層通常被認為屬於「波斯」，通常也用「波斯」指稱帝國本身，因為帝國的起源於法爾斯（Fârs），也就是伊朗西南部的古希臘城市「佩利希斯」（Persis），和阿契美尼德帝國的起源相同。薩珊帝國的官方語言是巴爾希語（Pârsik），即「中古波斯語」，常被誤稱為「巴勒維語」（Pahlavi）。「波斯的」（Persian）一詞指與法爾斯相關的事物，不論在哪個時代，這個用詞都和本書中較常使用的「法爾斯的」（Fârsi）一詞相關但不相同，「法爾斯的」指的是被廣泛人口使用的「新波斯」語言，不論統治的朝代是否源自於法爾斯，都可以使用這個詞。倘若小心使用這個用詞，這兩個詞彙就不會互相衝突：前者使用於伊斯蘭之前的時代，後者則用於伊斯蘭時代；然而，如果不能謹慎使用這兩個詞語，仍會造成相當大的混淆。（參見中卷第四冊關於薩法維〔Safavi〕政權的第一章註3。）

晚期在東部的最大競爭者，也是哈里發政體的主要前身。薩珊帝國的首都是底格里斯河的泰西封（Ctesiphon），鄰近巴格達（Baghdad），距離古巴比倫的地區約四十英里。薩珊波斯的貴族以古代波斯的阿契美尼德帝國作為模範，但薩珊帝國的國土並不像阿契美尼德一樣廣闊，尤其在西部地區，距離歐洲仍相當遙遠，甚至不包括敘利亞和埃及；這兩個省份持續地反抗，但可以肯定它們屬於羅馬帝國統治的範圍，並且由已經接受基督教修正的希臘傳統的主要傳續者治理。然而，肥沃月彎大半仍屬於薩珊帝國，還包括大部分的伊朗高原，即絕大多數的伊朗—閃族文化核心區，而且，薩珊帝國的權力也會不時擴張至阿拉伯半島北部沿岸以及東部山地，有時候還會遍及敘利亞、埃及，甚至是安那托利亞。

在薩珊領域內的上層文化有兩種主要語言——伊朗語系和閃語系，和當初阿契美尼德帝國時期以及日後的伊斯蘭統治時期相同。這裡的伊朗語系是高原地區使用的巴勒維語（Pahlavî，正確拼音應作 Pârsîk），尤其常用於在西南方的法爾斯，是宮廷與馬茲達宗教的官方語言；以巴勒維語翻譯的印度文學，與原著的氛圍最為接近。而這裡的閃語系則是亞蘭語的分支，被稱作（東部）「敘利亞語」，伊拉克聶斯脫里派（Nestorian）的基督教徒常常使用這個語言；除了希臘語以外，敘利亞語是古希臘傳統最主要的載體。許多著作（尤其是自然科學領域）是從希臘文翻譯成敘利亞語文，也有一些翻譯成巴勒維語文。（聶斯脫里派反對官方羅馬的迦克墩〔Chalcedonian〕教會，在薩珊帝國眾多的臣民中很受統治階層支持，因為該教會的本質就是反對羅馬帝國。）

但是，對照某些比較古老的阿契美尼德傳統以及日後伊斯蘭進入

此地的情形，這兩種主要語言所傳載的是兩種截然不同的文化傳統。除此之外，該地區也使用其他幾種文學語言，部分是以宗教社群為基礎，部分則取決於當地傳統，例如東北部的錫爾河（Syr）—烏澁河盆地。特別是其他類型的亞蘭語，猶太人和其他基督教徒的社群也會使用；那些居住在羅馬帝國交界處、尚未從帝國國教脫離的跨國界基督教徒也包括在內（在埃及異議教會內使用的語言則是在地的科普特語〔Coptic〕）。在整個「歐亞非舊世界」，薩珊帝國統治的伊拉克是猶太人的生活中心，在那裡有（以某種類型的亞蘭語）編譯成冊的猶太法典；伊拉克城市和鄉村人口主要由猶太人組成。

雖然薩珊宮廷把古代波斯的阿契美尼德帝國當作模範，但是薩珊帝國並不是舊帝國的復興，因為新帝國的文化是在軸心時代的過程中醞釀而成，舊帝國當然不具備日後新帝國的所有文化體現。融入薩珊人的文化理念與社會的許多傳統，不僅起始於阿契美尼德時期，有時甚至可以追溯到古巴比倫時期。薩珊人希望有一位宇宙的絕對君主，他無私的力量可以阻止所有地方的野心，讓和平和正義真正實現於普羅大眾之中，從而恢復阿契美尼德的光榮過往。然而，即使是偉大君主的理想，也並非重現寬容的阿契美尼德帝國。薩珊帝國繼承的是古希臘王國的大規模經濟制度（亞歷山大這個名字在伊朗扮演的角色就和在羅馬一樣偉大），而它特別重視中央權力或許也反映了安息帝國晚期過於寬鬆的中央控制讓人不甚滿意。但薩珊帝國的專制主義是一種後軸心時代的獨特政治秩序，是當時帝國政權的（主要）典型；最重要的是，它藉由官方的告白宗教信仰的支持，達成在帝國統治階級

裡的文化統一。¹⁹

大約和羅馬帝國立基督宗教為國教的同一時間，馬茲達傳統也在薩珊帝國境內獲得早期的朝代統治者授予的相應地位。在這個傳統中，人們尊崇瑣羅亞斯德為至上的先知，而他的詩作《迦泰》(*Gâthâs*)或許能夠為人們帶來具有創造力的刺激。阿胡拉·馬茲達赫被視為光與真理的至高主宰而受眾人崇拜，在創造的鬥爭之中，祂持續對抗著黑暗與謬誤。同時，在提供全面的宗教模式的過程中，這個傳統也與其他眾多事物為基礎，它以世襲祭司階層的儀式場所為中心，祭司階層被稱為「馬基」(Magi)，他們是神廟的保護者；神廟中建有一座保持燃燒不滅的聖火臺，作為阿胡拉·馬茲達赫的光明象徵，神廟裡也陳設了幾個代表著神聖真理的天使形象、「善良思想」和其他守護神，同時也被用來乞求庇護和榮耀信仰；以官方的角度來看，馬基事實上被迫容忍萬神殿上的古老眾神。在嚴格虔誠的生活裡可以立即顯著地展現出信仰，並且帶來全面性的純淨（包含了儀式上的身體純淨，以及真實心靈的純淨）。

就像我們前面所述，官方的馬茲達教是以農業為導向，而且具備

19 對於薩珊帝國（一般來說是指在伊斯蘭前一千年的肥沃月彎和伊朗）可能存在的其他主要的文字歷史，我們知之甚少。關於馬茲達宗教傳統，可以參見 Jacques Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962)，特別是〈歷史研究〉(‘Histoire des études’) 這個專章所提到的書目討論。關於薩珊帝國的概觀，則請參見 Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sasanides* (2nd ed., Copenhagen, 1944)，雖然內容平庸但仍是不可或缺的參考著作。處理這個時期時，我採用 Zaehner 和 Altheim 這兩位最有創造力的作者的評論，採納這兩位的論點時必須非常謹慎，參見〈導論〉中「歷史方法」的「伊斯蘭研究的歷史」一節，第 322～332 頁。

高度的貴族氣息。在一個治理良好的貴族階級社會之中，可以找到公義，而其中的每個階級都有著各自的尊嚴與報酬。農人執行它們最主要的職責——生產生活的基本所需，並因此而感到光榮，他們耕作神聖的大地，滋養生命，雖然他們也應當從他們的生產中，將生活中不需要的利益轉讓給地主、政府官員和馬基；藉由維持秩序、抵禦外侮並扮演人神之間的中介者，這些人的特權得以合理化。在官方系統中，其他特權群體似乎較少受到尊重，例如城市商人、工匠、滿足統治者口腹之慾的宴席承辦者，以及滿足文雅享樂的祭司。理論上，文明裡較不莊重的藝術（即不如祭司或政府的藝術那般，被視為具有普遍實用價值的藝術）並沒有容身之地，而它們的代表人物會遭遇如同寄生蟲般的對待。實際上，因為授予某些人物特權地位，也間接地證明那些為特權階級創造奢侈品——那群人們的正當性。

薩珊帝國的普羅大眾主義

安息帝國有著較為寬鬆的區域政府機構和半獨立的都市，建設於此的中央政府無法杜防頻繁的戰事。比起在它之前的其他時期，安息帝國的財產或許更不集中，我們甚至沒有發現任何大型紀念性文化作品曾經存在的證據。然而，安息帝國似乎曾有一段時期，在經濟和藝術、學術領域都相當活躍——日後，這些活動成為薩珊帝國驚人成就的基礎。

在薩珊時期，國境內通常都能維持和平。鬼斧神工的紀念性建築和雕塑完整展現帝國的樣貌，這是財富高度聚集的證明，也就是說，絕大多數財富都落入特權階級的手中（當然，可能連帶提升一般農民

的財產)。經濟發展是雙向的；一方面，美索不達米亞沖積平原上的農業投資達到顛峰狀態，農業人口結合大規模的密集灌溉系統而穩定增加；另一方面，也扶植商業貿易的擴展和工業，例如從中國進口絲綢並在帝國內製造成衣。商業城市聚積了財富並提高其本身的重要性，薩珊帝國也以城市創建者和貿易保護者的聲名而威名遠播。²⁰

商業的發展代表整個「歐亞非舊世界」經年累月的蓬勃貿易模式的具體回應。在軸心時代結束時，和中國、印度—地中海地區的直接貿易活動，藉由海路和陸路大規模地開啟，接著很快就成為重要的商業和金融元素。在南方海域（指印度洋及其東邊海域）的貿易也同樣有所擴展，而地中海北部的歐洲和橫越撒哈拉南部地區的貿易也是如此。從尼羅河到烏澹河地區的人們不只因為位於樞紐的地理位置而獲益，他們也幫助了貿易新領域的發展。也正是在這個時候，為了支持來自肥沃月灣的元素，軸心時代終期各地原始的商業語言——希臘語——被取代了。沿著中央的歐亞貿易路線，伊朗和閃族的文化和宗教在地方上逐漸取得優勢，甚至傳到中國和印度。此時，沿著西部的土地（尤其是印度的西南岸），從波斯灣地區到此地定居或改宗的基督教徒和猶太人口，以數據來看變得非常重要。而在西地中海及其高原地區，同樣的元素——「敘利亞人」和猶太人——成為商業文化的載體，讓商人們即使在地方基督教徒的統治之下，也受到猶太教義吸引而改宗；這個地區從此成為「歐亞非舊世界」的商業核心區。

20 關於伊朗和伊拉克薩珊帝國的財富，參見 Thorkild Jacobsen and Robert M. Adams, 'Salt and Silt in Ancient Mesopotamian Agriculture', *Science*, 128 (1958), 1251 — 1258。

那麼，尤其當肥沃月彎以農立國的帝國權力面臨普羅大眾主義運動的挑戰，這些普羅大眾主義運動透過信仰社群表達出來（至少有時是以商業的形式），也許就不會太讓我們感到驚訝；在百家爭鳴的背景下，宗教衝突便是社會生活的主題。並不是所有的宗教性抗議團體都具有破壞性，尤其好幾個發揚於猶太教和基督宗教背景的諾斯底團體，他們都傾向普羅大眾主義，展現出明確的社會性抗爭，而非叛亂性；換言之，在帝國境內或是錫爾河—烏滸河平原區的佛教團體也是如此（其實，佛教似乎是以自己的方式，變成和其他告白宗教傳統一樣具有普羅大眾主義傾向）。在薩珊帝國時期，摩尼教很早就透過諾斯底系統開始努力且活躍地來整合所有過去的啟示，並且沿著伊朗和閃族商人所到之處向外傳佈。摩尼教徒一度代表了所有運動，同時也希望能夠爭取王室的支持，但是在明確建立國教馬茲達教之後，便將不受認可的團體分配到較低的社會地位，甚至完全不容許他們存在；薩珊帝國顯然將重點放在農業仕紳階級，因為他們提供給帝國主要的武裝力量和重型騎兵，所以若想達成宗教性和政治性的權力轉移與制度化，唯有經由推翻馬茲達教一途。

顯然有幾個運動結合了富涵社會思想的宗教創見，對特權階級提出異議。這些運動之中成效最顯著的就是馬茲達克（Mazdak）領導的運動，他說服君主親自參與一個大眾化、接近平等主義式正義的計畫，以對抗地主特權階級。儘管薩珊帝國的結構比較傾向於中央集權和官僚主義，過去的貴族家族還是承襲了安息帝國時期以來就擁有的高度獨立自主權；弱勢的君王會被他們統治，而強勢的君王則必須持續與他們爭鬥，以確保中央政策可以執行。到了西元五世紀後半葉，國王庫巴德（Qubâd，或作 Kavâd）顯然一度曾被說服，嘗試破壞氣燄

高張的貴族權勢，轉而支持馬茲達克的運動，以禁欲主義的兄弟會之名，摧毀或削弱好大喜功的社會特權。許多貴族因此失去了他們的大多數財產（甚至是他們成群的妻妾），而提高一般大眾的地位，國家也因而持續了多年的動盪。

到了晚年，庫巴德放棄了這些運動，而他的繼任者忽斯勞·奴胥爾凡（Khusraw Nūshîrvân）則帶領了一場反動行動。馬茲達克和他的追隨者遭到大規模的屠殺，並復興了原來的官方馬茲達教傳統，而貴族雖然奪回他們的特權，卻沒有完全恢復他們的地位。此時，至少暫時限縮了貴族高於中央的權力，奴胥爾凡或許可說是該朝代最具權勢的君主，他把握機會改組整個帝國，讓稅收立基於更商業的基礎之上；特別是他似乎還擴大資助了伊拉克沖積平原上的農業灌溉系統，這或許是他任期內所有投資活動中的絕對高峰。

奴胥爾凡似乎也不再以稅金供養特權階級的奢侈開銷，轉而用來發展一支強大的軍隊。截至目前為止，我們對於他的統治時期所知甚少，但是可以確定他的徵兵來源之一是阿拉伯部族的游牧民族；他們沒有和農業特權階級掛勾，又習於戰鬥，而且相當容易就能在伊拉克找到他們。當然，阿拉伯游牧社會先天就十分零散破碎，所以比起依靠特權階級可能帶來的危險，依賴阿拉伯士兵（就算是由部落組織的士兵）可能帶來的政治威脅也似乎小得多（然而，在奴胥爾凡死後的幾年內，阿拉伯人仍持續騷擾著他的繼任者）。他的宮廷、軍隊和市政官僚，或許還倚靠了各個城市裡一些富有的商業份子的挹注，他們從地主貴族階級中取得相當程度的獨立性，甚至比貴族更加自主。奴胥爾凡及其朝代因此被奉為典範，是尊榮正義的至高楷模。穆罕默德就誕生在他的時代，穆斯林也與有榮焉地對此詳加記錄。在他的統治

下，中央集權、都會化的趨勢，造就了薩珊時代開始走向巔峰。

在傳統上，奴胥爾凡的時代也被視為薩珊文學文化的高峰。紀念性的祖傳歷史和事蹟以華麗的視覺藝術呈現出來，而宮廷文學在這樣軟性的文化脈動之下，培養出廣泛的好奇心；同時，希臘文化復興，特別是在胡濟斯坦（Khûzistân）的君迪夏布爾（Jundaysâbûr，位處美索不達米亞平原的東南部）當地的醫學院和哲學院；因為查士丁尼（Justinian）關閉了雅典的學院，一些希臘哲學家一度曾被吸引至此。甚至在一些馬茲達教士身上，也能發現他們偏好科學和哲學，教士們亦以這兩個學科為基礎發展神學系統。然而此時，最重要的知性刺激來源則是北印度；在我們紀元（譯註：指西元）的前幾個世紀中，印度商業和思想廣泛地擴張，雖然觸及的地區略有不同，但發達程度幾乎接近西元前最後幾世紀的希臘思想；在這個運動中，佛教藉由積極的傳教士之手，陸續傳到伊朗東部和歐亞中部，遠早於佛教傳播至歐亞遠東等區域（其實，舉凡印度早期發展時盛行的隱修制度，或是在此世紀地中海盆地的發展情形都並不十分完整）。在薩珊帝國的統治之下，尤其是最後的幾年間，印度思想在科學和藝術領域都變得相當流行，也大約在這個時候，印度的數學發生顯著的進步，他們已經建立起超越巴比倫和希臘的基礎；而在醫藥方面似乎也是如此，這點在薩珊的學術圈之中已經獲得了一致的肯定。廣為各階層人民接納的則是帶起風潮的印度軟性文學譯作，以及像印度象棋一類的益智遊戲。

在西元的前幾個世紀中，印度以西的城市化地區若並非由薩珊帝國或羅馬帝國直接統治，在文化層面上都會黯然失色。整體而言，薩珊帝國的影響範圍固然略小於羅馬帝國，但是兩者的格局卻是不相上下。除了兩個帝國都在內政上面臨異議社群的問題之外，它們都維持

著令人印象深刻的競爭權力結構，宣告其（原則上的）普世的權威。兩大帝國一次又一次地沿著雙方在幼發拉底河上游地區的戰場前線上交鋒，對於其他敵人（羅馬的敵人是歐洲內陸的日耳曼民族和斯拉夫民族，對薩珊帝國而言則是歐亞中部的突厥勢力）則只是偶爾關注。穆罕默德在世時，這兩大帝國發動各種毀滅性的戰爭，用以填滿這個鬥爭的世紀，而在穆罕默德過世時，這兩大帝國也都走向了財務與政治的窮途末路。²¹

21 Gustave von Grunbaum 協助我在這麼廣大的領域中釐清了一些錯誤，對此我深感虧欠（但是他不應該因為其中部分的偏見或堅持而受到任何譴責）。

表 1-2 約西元前 650 年～西元 632 年之間
告白宗教在伊朗—地中海地區的發展

The Development of Confessional Religion in the Irano-Mediterranean Religion,
c. 650 BC — 632 CE

樞軸時代以及接下來的幾個世紀	
<p>在整個歐非亞大陸都市區域都興起了獨立思想運動，並建構了古典文學，這成為一種文化統一的區域帝國的常態，並在其中傳播告白宗教（特色是以宗教經典為基礎的個人信仰）。</p>	
約西元前 650 年～550 年	<p>瑣羅亞斯德和耶利米（Jeremiah）以及其他人物，在伊朗和敘利亞扮演了主要的先知角色，他們尋求的是宇宙和歷史的倫理奮鬥，而泰勒斯和畢達哥拉斯以及其他在希臘安那托利亞和義大利的人物，作為哲學家先鋒，則追求人類和宇宙本質的理性探討；先知和哲學家都算是對當前自然崇拜的批評家和改革者。</p>
西元前 538 年～331 年	<p>從愛琴海到印度河之間，阿契美尼德波斯帝國提供了一個寬容、繁榮的獨立統治體；瑣羅亞斯德的傳統滲透到馬基的祭司階級。</p>
西元前 433 年	<p>尼希米（Nehemiah）以預言為基礎，恢復了猶太人在耶路撒冷的禮拜，推動整個猶太社群成為立基於經文信仰的群體。</p>

西元前 399 年	蘇格拉底於雅典逝世，為哲學殉道，成為雅典許多學派裡希臘人文理想主義的英雄。
西元前 333 年～328 年	亞歷山大在阿契美尼德過去的土地上建立了希臘霸權，開啟伊朗—閃族的先知傳統與希臘哲學傳統的長期對峙。
約西元前 200 年～西元 200 年	地中海盆地先是由愛好希臘文化的羅馬人主導、統治，在其統治之下，希臘城邦文化成為標準，而愛好希臘文化的安息人亦佔領伊朗高原和美索不達米亞平原；一般的信仰崇拜提供個人救贖，在以上所有地區蔓延。
西元 30 年	基督教社群在敘利亞建立，將猶太神學的吸引力普及化。

薩珊帝國時期到穆罕默德歸真	
各個告白宗教的代表人物，無遠弗屆地贏得社會權威和權力，並相互爭奪獨佔地位。	
西元 226 年～642 年	薩珊帝國取代伊朗和美索不達米亞平原的安息帝國，以更強化的中央集權來扶植都會繁榮。

西元 273 年	摩尼 (Mānī) 逝世，摩尼是來世取向的摩尼信仰的創立者，也是薩珊帝王的友人。
西元 285 年	羅馬城在歷經危機 (西元 235 年～268 年) 後，失去了在地中海的權勢，羅馬帝國將其 在色雷斯海峽 (Thracian straits，譯註：約略位置即博斯普魯斯海峽) 的首都 (自西元 330 年起，在君士坦丁堡) 進行官制重組，以反社會為由迫害基督宗教，競爭的教派遂鼓勵之。
西元 275 年～292 年	最晚不超過巴赫拉姆二世 (Bahrām II) 在位統治時期，瑣羅亞斯德的馬茲達教便成為薩珊帝國授權的官方中央組織，還允許他們迫害反對者。
西元 324 年～337 年	君士坦丁一世 (Constantine I) 在位統治期間，基督宗教在重組的羅馬帝國境內取得官方地位，隨後成為法律強制的國教。
西元 485 年～531 年	庫巴德統治時，馬茲達克的平等改革派破除瑣羅亞斯德教和薩珊的貴族制度。
約西元 525 年	基督教的阿比西尼亞人占領葉門，與羅馬聯手終結當地 (迫害基督教徒的) 猶太王國。

西元 527 年～565 年	查士丁尼統治期間，羅馬的權力和文化影響達到顛峰，最後一所異教學院也關閉（西元 529 年），強制信仰正統基督教。
西元 531 年～579 年	奴胥爾凡的統治期間，薩珊帝國的權力和文化影響達到顛峰，王權戰勝貴族，異端對抗正統瑣羅亞斯德教而遭受掃蕩。
約西元 550 年	最後，葉門的馬俄里卜水壩（Ma`rib dam）崩壞，象徵南方的阿拉伯農業社會衰落，原本在阿拉伯半島佔優勢的異教貝都因（Bedouin）典型式微。
西元 603 年～628 年	羅馬和薩珊帝國的最終決戰使雙方的國力大衰，但是政治狀態得以回復。真十字架（True Cross）重新被安放在耶路撒冷（西元 629 年），象徵基督教戰勝瑣羅亞斯德帝國，也戰勝了猶太人和異教徒。
西元 622 年～632 年	穆罕默德是來自麥加的阿拉伯人，在麥地那建立了一個以宗教性組織的社會，並把它擴展到阿拉伯半島的大部分地區，甚至是在當地取代了薩珊和羅馬帝國的權力。

表1-4 世界脈絡下的伊斯蘭文化起源，西元226年~715年
The Origins of Islamic Culture in Its World Context, 226—715

西歐	從尼羅河到烏澇河地區	印度	中國
<p>西元314年 拉丁基督教徒認可羅馬的主教（教皇）的最高地位</p>	<p>西元226年 對比於前朝的安息帝國，在伊朗和伊拉克的薩珊帝國立國基礎更強化中央集權</p> <p>西元285年 在軍事動亂後，在地中海盆地重組的羅馬帝國，基礎變得更為中央集權</p>	<p>西元320年 笈多王朝（Gupta dynasty）建立，北印度文化受其支持而興盛</p>	<p>西元220年 漢朝結束，漢朝是中國大一統傳統的創建者</p>
<p>西元430年 奧古斯丁（Augustine）逝世，最早的拉丁神學家</p>			<p>西元386~534年 北魏朝，中國北方佛教的突厥支持者</p>
<p>西元486年 梅羅文加朝（Merovingian）的法蘭克人統治高盧（取代過去的羅馬總督）</p>	<p>西元485~498年 庫巴德一世統治，支持反貴族的改革勢力——馬茲達克</p>		

西歐	從尼羅河到烏澗河地區	印度	中國
<p>西元 496 年 高盧的克洛維斯 (Clovis of Gaul)，改宗羅馬基督教</p>	<p>西元 540~562 年 羅馬帝國查士丁尼大帝和薩珊帝國的奴胥爾凡交戰</p>		
<p>西元 568~571 年 羅馬帝國失去許多義大利領土 (第二次失地也是最後一次)，它們落入隆巴德 (Lombard) 蠻族之手</p>	<p>西元 589~628 年 忽斯勞·帕爾維茲 (Khusraw Parvîz)，薩珊統治者，從羅馬手上奪得埃及、敘利亞、安那托利亞 (611~627 CE)，後又失地</p>	<p>西元 606~647 年 戒日王 (Harsha) 統治北印度最後一個主要的印度帝國</p>	<p>西元 589 年 隋朝·中華帝國再次統一</p>
<p>西元 590~604 年 額我略大帝 (Gregory the Great)，羅馬教宗 (仍受新都君士坦丁堡的帝國統治)</p>	<p>西元 622~632 年 穆罕默德治理麥地那，並開創穆斯林在阿拉伯的新政體</p>		<p>西元 618 年 唐朝持續重振中國的政治與商業</p>

西歐

從尼羅河到烏澁河地區

印度

中國

西元 644 年

歐瑪爾（‘Umar）過世，
在他任內主導從埃及到伊
朗西部、最重要的阿拉伯
征戰

西元 661 年

阿里過世，穆阿維亞
（Mu‘āwiyah）統一動亂
的阿拉伯國家

西元 692 年

阿布杜—瑪立克（‘Abd-
al-Malik）在 680 年再次
動亂後，以敘利亞政權為
基礎，重建阿拉伯國家

西元 714～741 年

查理斯·馬特
（Charles Martel）
復興法蘭克王
國，並在高盧北
部擊退阿拉伯人

西元 715 年

瓦立德（al-Walid）逝世：
在他統治期間，阿拉伯人
佔領了西班牙和印度



第二章

穆罕默德的挑戰

570 - 624 CE

即使伊斯蘭不曾介入干涉，在西元八到九世紀，從尼羅河到烏澹河之間地區的情勢必然還是會有所改變；隨著改朝換代，薩珊帝國可能還是能夠從羅馬帝國手中永久奪走敘利亞和埃及（如果沒有佔領北非〔Maghrib〕的話），並透過古敘利亞語（亞蘭語系）和巴勒維語（伊朗語系），發展出截然不同於穆斯林以阿拉伯語文和波斯語文發展出來的專屬文化；這種文化可能會無遠弗屆地傳遍大半個地球，因為某些伊朗和閃族傳統的元素早已經被帶入歐洲和印度。但是，我們很難想像這樣的古敘利亞—巴勒維文明復興能夠發展出同質又生機蓬勃的擴張——如同在伊斯蘭統治下所體現的那樣。阿拉伯部族甚至可能介入繼承薩珊帝國新朝代的建立過程，然而我們同樣必須假設他們會迅速地被吸收進有著較高度文化發展的定居人口之中，最後會遺忘本來出色但受限的貝都因詩歌，或學習使用某種亞蘭語，甚至接受某一種既有的基督宗教。但是有一種要素似乎造成了重大的差異，那就是伊斯蘭的出現，它形塑了一個真正的嶄新文明，將大範圍地區的人們團結為單一的宗教社群。

那麼，伊斯蘭文明（Islamicate civilization）的背景當中最重要元素，無疑就是承載它的伊斯蘭宗教以及社群的發展。這是以穆罕默德本人為始，和許多重要人物共同創造的成果。社群先是建立在廣大的阿拉伯文化之中，接著在驟然的征服過程後，擴大到使用亞蘭語和伊朗語的地區，甚至到達遠大於這個範圍的統治社群。對於社群的角色定位，社群成員們的意見嚴重分歧，並且在不同的競爭派系之間產生許多鬥爭；透過任何人為的方法，都無法預見從這些鬥爭產生而來的穆斯林宗教和社群，雖然他們本來就帶給人蓬勃心智和奉獻精神的

印象；這些特質在日後都將成為穆斯林社群的組成。¹

穆罕默德時代以貝都因為基底的文化

龐大貝都因集團的阿拉伯地區位於羅馬和薩珊兩大帝國之間，而且在雙方的戰役和商業貿易中，貝都因人也顯得越來越重要。確切地說，所謂的貝都因阿拉伯地區不只是阿拉伯半島，貝都因人的阿拉伯指那些風俗習慣建立在普遍的「駱駝游牧生活的阿拉伯半島地區」（主要分布在北部、西部和中部）。在乾燥的草原土地上，穿插許多岩石和沙地，在冬天和春天會有零星降雨，尤其在春天雨水較多，喚醒短暫生存的草木。整片草原點綴著星羅棋布的綠洲，這裡的土壤成分能夠將足夠的水分帶到相當接近地表的位置，因此能在彼此距離遙遠又受限的地區進行定期的灌溉，以維持多多少少稱得上是大範圍的農耕。靠著零星的的季節性植物以及可能挖掘到的泉水和井水，就算沒有綠洲，游牧者仍然可以透過經常性的遷移來維持生計，供養他們的

¹ 我很榮幸能夠引用 William McNeill, *Rise of the West* (University of Chicago Press, 1963) 的早期（且非常不完整的）版本，這本著作呈現出他對伊斯蘭和伊斯蘭文明（Islamicate civilization）的重要概念。會說這樣奉承的話，是因為我認為它是目前的出版品中第一部真正的世界歷史（他是第一位提出將都市化人民視為一個單一歷史複合體的學者，主要關注社會裡的人際互動關係，並沒有過度關注於任何一個社會），並認可 McNeill 作品的高度重要性。但非常遺憾，我發現自己偶爾還是會有不認同 McNeill（超出這個基準點）的時候，像是他採用的某些基礎理論以及對特定幾種文明的詮釋，尤其是伊斯蘭和伊斯蘭世界。我和他之間的許多歧見，無論是關於普遍的世界歷史或伊斯蘭的不同意見，都將隨著這本書章節的進展益發明顯。

牲畜，補充奶類和偶爾的肉類（加上他們狩獵的收穫），還有農民在綠洲栽種的小麥和椰棗。同樣地，農民雖然被沙漠包圍，仍然可以透過游牧者得到日常所需的牲畜，以及任何他們從遠方帶來的專門產品。不過，這種生活模式的先決條件是馴化駱駝，並加上足以在這樣的沙漠中形成大規模畜牧經濟活動的環境基礎。

在人類的歷史上，駱駝馴化似乎並不算太早的事，至少不會早於西元前兩千年。只有在累積了長時間的繁殖駱駝經驗後，某些依賴駱駝勝過綿羊的游牧群體才能夠遷移到遠比肥沃月彎的墾殖區更乾燥的地區，接著，那些不可或缺的綠洲農耕者可能也一步步地跟隨他們。可能在農業開始之後沒多久，獨立的畜牧業就已經開始發展了，也就是說，以放牧為生活基礎的游牧者並不是以村落社群成員的身分從事放牧村里牲畜的工作，而是形成專屬於他們、獨立於任何村莊之外的常態社會單位。不過，在沙漠深處游牧駱駝是一種高度專業化的生活形式，必須仰賴特殊的技術，甚至要以社交技巧為前提。直到我們探討的這個時代開始以前，我們依舊無法肯定的區分出駱駝牧人，也就是貝都因人；到了那時，這項傳統至少在葉門和敘利亞的邊緣地帶，已經根深柢固，從那時起，它就迅速地展現出它的重要性。²

一旦駱駝游牧有所發展，它就具備了承載主要社會力量的潛能。比起其他動物，駱駝能夠帶給畜牧主更高度的移動性；相較於一般動物，牠們能夠在沒有食物、甚至沒有飲用水的情況下，支撐更長的時

2 我應該將這個觀點以及相關的研究歸功於 H. A. R. Gibb，他的演講讓我注意到駱駝放牧年鑑所代表的意義，以及他的作品中無數的相關觀點；但是，我對年鑑的年代本身仍存有疑慮。

間，因此能夠承受水源地之間的長途跋涉。當然，野驢幾乎和牠一樣強韌，而且速度更快，馴化野驢的獵人可以移動的範圍甚至比騎駱駝更加寬闊，但重點在於駱駝是能夠負重的巨獸；除了大象以外，牠可以稱得上是無可匹敵，從牠身上還能夠取得良好的駱奶。基於這些特質，駱駝不僅能夠持續維持主人的生計，還能夠建立起現成的市場。因為各種經濟益處，使人們更能夠將生活的重心放在畜養駱駝上，而不是其他動物；例如野驢；但仍然能具有農耕管理以外的平穩獨立性。這種生活方式賦予貝都因人一項潛在的優勢，他們不僅出現在沙漠綠洲，甚至還能夠在定居國家的周邊範圍內活動；他們不只是從事交易（貿易必然不可或缺），還能在處於相對優勢的情況下收取貢金。就算一個政府強大到足以拒絕進貢，貝都因生活所塑造出來的特質，再加上現成的運輸設備以及他們的人口數量，仍然讓他們在各個政府間成為受歡迎的士兵；從這一點上可以證實，這種生活模式是一條通往社會權力、可供選擇的路徑。

貝都因人不可避免地發展出屬於他們的獨特社會組織形式。這種承襲自放牧生活的經濟形式在其他的情況下也可能有不同的發展，事實上在六世紀時，貝都因的生活方式甚至蔓延到部分的阿拉伯半島西部地區，那裡曾有過的生活方式只是延伸了敘利亞或葉門定居生活的，而且處於國王的統治之下；另一方面，即使是那些定居在農業綠洲或商業城鎮的人們，往往也會集結為「定居的貝都因人」，畜養駱駝，並大體上視自己為游牧者。

在農業水準以及歷史行動的層面上，六世紀的貝都因文化和以貝都因為基礎的阿拉伯文化，不同於農業更高度發展的地區文化。以貝都因為基礎的社會是以較廣泛的農業基礎社會為前提而建立，所以它

主要是擴張而來；因此，若有任何擴張，應該也會朝向更高的農業水準或教育文化。它無法掙脫一個全面性的歷史限制——從現實上而言，任何大規模的歷史行動都必須仰賴的大部分資源全都受限於富裕享樂階級所依靠的農業資源；但即使有著這樣的限制，以貝都因為基礎的文化還是具備一項特別的變因。大致上，所有的牧人都有著相同的經濟水平，或許確實有些比較富有或較具威望的家族，但相較於農業社會，他們比較沒有社會階層化或是財富過度集中的問題，所以牧人並不會像農業仕紳那樣輕易地被剝削，這也是為什麼貝都因社群比較缺乏受過教育的上層文化層面。

貝都因文化擁有相對高度的平等，而且，他們的部族組織也強化了這種平等，就像獨立的牧人們普遍會發展出來的社會狀況，也就是在或大或小的眾多家族團體之間，世代相傳的經濟與社會團結；這份團結的基礎並不是地域的鄰近，也不是直接起作用的人際關係，而是普遍共同承擔起不論好壞的命運。在這樣的方式下，家族會為了一般的經濟目標而結合成較大的團體，緊接著再為了政治勢力而結合成更大的群體。這些群體中的每一個層級都獨自掌握內部的自主性，但仍可能與其他群體連結，就算是稍大一些的組織也不例外（我們稱呼較大、同時也更脆弱的群體為部族，較小的群體則稱為氏族）。不論在哪一個層級，這些群體都以真實或想像的血緣傳承來定義自己，雖然有時也會吸納新的成員；只要擁有足夠的家族親屬，就不會缺少庇護和地位。

所謂游牧的牧人，當然不是隨著個人喜好四處遊蕩。每個稍大的群體（通常我們稱之為部族或部族的分支）都有他們自己認定的放牧區，但即使是在這些放牧區裡，應該還是以軍事團體的方式進行核心

行動。不過，比起其他大多數的游牧區，阿拉伯的駱駝游牧對於固定的放牧地盤以及固定的季節性移動路線並沒有那麼拘束；在他們的放牧地之間仍然保有許多空隙，能夠讓比較小的群體、甚至是個體的牧人偷溜進來。每一個部族（包括幾乎所有氏族或家族）都由一位最高的統治者治理；選舉首領的方式，部分是按照家族嫡傳，部分是憑藉個人的智慧。這讓每一個群體都能夠在自己的地盤內捍衛他們的放牧權，或是藉由其他的交易來獲得更好的地位。群體內一次又一次的決策過程都必須要讓所有人能夠參與其中，而這種決策方式也意謂著——每一個由全體成年男性所作的決定都攸關生死。

這樣的社會排斥專制的政治形式，而立基於個人的英勇和威信，以及譜系親疏之間的忠誠關係。首領除了領導戰鬥，可能還要仲裁糾紛，甚至可能是群體神聖象徵的守護者，不過其他人也可能擔任其中某個角色。無論如何，首領都沒有權威能夠強迫任何族人接受他的地位，而每個人都擁有最後手段，可以按其意願自由地脫離他的從屬。在缺乏任何共有的司法裁定單位此一情況下，人們以報復性的血仇來維持群體之間的制約，只要群體中任何一位成員被群體外的人所傷害，就可以判定是「加害者所屬的群體」對「受害者所屬群體」的做出了犯行；而且，需要藉由對另一個群體族施以同等的報復，才能夠償還受害者群體的榮譽，通常是「以眼還眼，以命換命」（雖然也可以用交換貨物來代替），倘若受害群體自認為層級高過對方，還會要求更多；但反過來，如果對方認定復仇行為過度，便會以榮譽之名進行再次復仇，一直到能夠以某種方式畫下句點為止。³

³ 在 W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London, 1885) 的第一

有時共同承認某位領導者的地位，就能夠形塑這些龐大的部族群，尤其是在長期把持權力的群體上；一般而言，居於領導頂端的族長至少有一部分的收入是來自於城市的稅收，得到某種類似於國王的角色；但即便如此，這樣的王權仍是以部族為前提所建立而成。國王有別於部族的族長，能夠由代理人執行他的命令，也相對極少需要考慮到群體的情感；但族長的權力奠基於部族譜系上的連繫，他終究無法忽視血統關係，因為對於這類的族長而言，不論這些王國的權力再怎麼強大，也都不可靠。

駱駝游牧者是阿拉伯極乾旱地區裡的菁英份子，除了駱駝，他們往往還豢養馬匹，以有利於出奇不意地襲擊，而較為溫順且更具經濟用途的牲畜則是綿羊和山羊。不過，一個部族的尊嚴似乎與該部族對小型動物的依賴成反比；綿羊游牧者為了牲口的緣故，不得不待在鄰近農業區的地方，而且勢必會發現自己受制於牠們的移動能力。比起綠洲的農民或其他牧人，純粹的駱駝游牧者具有更高的機動性，並且不只他們自認為擁有威望，也被公認享有更多的聲望；就連許多根本不屬於貝都因人的後代，只靠著優勢武力而掌控綠洲，都仍然視貝都因傳統為最值得追隨的光榮傳統。

駱駝游牧者自稱為「阿拉伯人」(‘Arab)，最早這一詞的出現似乎也確實與駱駝游牧者有關，但大概是因為游牧民族的威望，「阿拉伯人」一詞所代表的意涵不只是維持游牧者身分的貝都因人，也包括

章和第二章，作者以淺顯易懂的方式呈現了阿拉伯部族和他們譜系的本質。研究現代化貝都因人的生活時，常常以它在各個時代裡的政治潛力為主題，可參見 Robert Montagne, *La civilisation du désert* (Paris, 1947)。

過著定居生活，但仍然畜養駱駝的貝都因人；即使他們事實上是依靠椰棗樹和綠洲的穀物維生，或以商業貿易為主業。因此，「阿拉伯人」變成用來指稱統治這塊半島的人，而他們的語言（閃語的一種，略異於肥沃月彎的亞蘭語）則被稱為「阿拉伯語」。（日後，「阿拉伯」〔‘arab〕在阿拉伯文裡被運用在好幾種意義上，其中有些用法過度延伸。在此我們將採用「阿拉伯人」〔Arab〕來指任何母語是來自半島上阿拉伯語的人，而「阿拉伯語」〔Arabic〕是指語言本身，「阿拉伯的」〔Arabian〕則理所當然只適用於和半島相關的事物，而不是一般的阿拉伯人。）⁴

雖然貝都因部族的經濟生活和放牧或農業（當他們在綠洲定居時）都有著密切的關聯，但最終還是要依賴廣泛的貿易以及襲擊掠奪制度。在必備的食物或設備上，尤其是用來補充駱駝奶量的穀食和椰棗，畜牧群體總是依賴著務農群體；除此之外，遠距離的貿易帶來的奢侈品——像是葡萄酒或技藝精純的舞女（女奴），全都是所有部族渴望的東西，於是，游牧者開始加入地中海地區和南部海域之間的商業活動。鄰近駱駝運輸貿易路線的部族不但會護送商隊，甚至還會自己從事買賣工作，其他部族則是依靠襲擊更加富裕的部族，藉以分得戰利品；因此，少數位居貿易路線上的城鎮便成為部族渴望取得的據點。他們享有以財富和聲望為基礎所建立起來的龐大影響力，不過，這不一定代表任何政治方面的支配力。

4 因為學者們在運用「Arab」一詞時會有好幾種方式，所以在研讀他們的著作時，一定要釐清它們之間的差別，參見〈導論〉「伊斯蘭研究中的用詞」一節，第360～361頁。

國際政治中的阿拉伯人

阿拉伯人以他們的獨立自豪，並誇耀各部族的光榮族譜；但是，一旦貝都因人的社會全面發展，他們的生活就會不斷與周圍的大帝國發生政治上和經濟上的牽連；這些大帝國擁有他們自己賴以生存的商業貿易和軍事行動。就像「阿拉伯人分佈圖」所顯示的局勢，貝都因阿拉伯人主要分佈在三個農業地區之間：伊拉克、敘利亞和葉門。（歐曼〔‘Umân〕⁵屬於比較貧瘠的區塊，因此被納入荒蕪地帶，從阿拉伯的主要陸塊之中被切割出來，伊朗南部的沙漠地區也都沒有被納入其中。）敘利亞和伊拉克形成肥沃月彎的主體，是淵遠流長的閃族文化傳統的故鄉。大約自西元前1000年起，葉門就已經是閃語系（南阿拉伯人）的農業王國地區，它的文化和肥沃月彎息息相關，卻又獨樹一格。（相較於肥沃月彎的閃族王國，這裡的王國經歷過較近代的偉大事蹟，與葉門人存有共同連結的部族特別珍視這份回憶。）數千年來，葉門的繁榮景況部分來自於逐漸衰微的農業，另一部分則是來自於南部海域與北方之間日趨重要的貿易活動。宗教方面則如同肥沃月彎，屬於基督教和猶太教，但是它還擁有一個比存留在肥沃月彎更為重要的異教區塊。

連結這三個地區的區域或許可以稱作政治腹地，這是一塊在六世紀時人們爭相佔領的高地。伊朗高原位在伊拉克後方，是薩珊帝國的家鄉。過去，敘利亞則曾經歷過一段以安那托利亞高原為基地的帝國的統治，但更多時候，則是由在地中海北部的半島上操持希臘語的人

* 5 編註：即今日阿拉伯半島的國家阿曼（Oman）。



圖 2-1：穆罕默德時代阿拉伯半島的城鎮和部族分布圖

統治。對於葉門而言，阿比西尼亞高原就顯得不那麼重要；阿比西尼亞的城市文化本身就相當直接的衍生自葉門，儘管它顯然有獨立的根源，並發展出不同的語言以及自主主導的基督教教會。但是，阿比西尼亞王國往往透過與羅馬帝國的聯盟，培養出高度的商業和政治企圖，這促成了阿比西尼亞軍隊佔領葉門，並在那裡獨立建國，一直持續到在同一世紀末被薩珊人推翻為止。

一直以來，在所有這三個週邊地區以及統治著他們的帝國生活中，貝都因人扮演著相當重要的角色。在六世紀，葉門大部分的區域似乎都已經在使用阿拉伯語；伊斯蘭興起之後，南阿拉伯人的語言很快地消失了，儘管這個阿拉伯方言遺留下來的痕跡仍然存在。在敘利亞也有很多使用阿拉伯語的人們，而他們也在伊拉克扮演了特殊的角色；部分因素是由於都市的農業水準已經提升到某種程度，並且比較不會遭受巨大災禍的影響，非都市的人口就會自然而然填補定居人口的經常性空缺。除此之外，也因為貝都因阿拉伯人作為商人和士兵的積極態度，使得沿著西阿拉伯拓展的南北貿易路線始終維持著不墜的地位；在往後幾個世紀裡，它們不再由葉門人掌控，也不受制於使用亞蘭語並以敘利亞為基地的人，而是由具有貝都因背景的阿拉伯人所掌控。一般而言會穿越中部並繞過北部邊緣地帶的新貿易路線（這條路線是為了避開傳統的貿易關卡以及可能出現的河區強盜），也落入阿拉伯人之手，它們的重要程度足以被寫進羅馬和薩珊雙方的議約之中。在穆罕默德的成長階段裡，許多印度洋和地中海盆地之間的轉口貿易都是取道自穿越阿拉伯的貿易路線；一部分原因或許是因為羅馬和薩珊兩大帝國長期交戰，激發中立商人的冒險精神，才能夠開發出迴避戰事的路線，但也可能是因為駱駝運輸的技術已經臻至成熟，

取代了驢子或牛拉車的長途搬運法。不只如此，阿拉伯人最終還成為富甲天下的大商人，並與兩個相互抗衡的強大勢力結為聯盟。

這三個地區都曾將他們的政治觸手伸向貝都因阿拉伯複合體。西元五世紀末，葉門王國在阿拉伯中央地區扶植了一支由金達（Kindah）部族領導的龐大部族群體；可想而知，這是葉門為了貿易利益，以及在政治上平衡羅馬與薩珊兩大帝國強權所採取的舉動，只是無奈葉門剛好就在這個時候被阿比西尼亞人佔領，金達部族的勢力幾乎立刻就被瓦解殆盡。不過，薩珊和羅馬帝國很快就各自擁立、資助不同的貝都因部族王國。在敘利亞南方邊境，羅馬冊封了嘎珊王國（Ghassânids），一部分是期望能夠免於其他部族的侵擾，一部分是希望拉攏阿拉伯的武力，進而加入他們與薩珊帝國之間的鬥爭，以期能夠像他們在北方山區戰事一樣，奪得肥沃月彎南部戰爭的優勢。而接受薩珊王朝金援的對象，則是掌控靠近幼發拉底河的阿拉伯與伊拉克貿易路線終點的希拉赫城（Hīrah）的拉赫姆國（Lakhmid）眾國王；控制這條貿易路線的部族，其勢力最遠觸及阿拉伯南部，一直到西北地方，甚至是在中央地帶都享有極高的威望。拉赫姆國是貝都因王國中國力最強且存續最久者，一直到西元602年薩珊帝國直接管轄了希拉赫城及其軍事資源才告終。但即使失去這些王國，阿拉伯人還是在羅馬軍隊中扮演傭兵的角色，而拉赫姆國的勢力更在薩珊王朝有著舉足輕重的地位，甚至足以左右王位繼承權的競爭。至此，駱駝游牧生活已經發展到能夠對其周邊地帶造成重大衝擊的程度。

在游牧活動充分發展的時空背景下，整個貝都因阿拉伯地區上的阿拉伯人，他們彼此之間當然都有著充分的連繫，但這個地區還是處於挹注阿拉伯王國資金的國際角力刺激的影響之下，而毫無疑問地，

部分也應歸因於五到六世紀時阿拉伯上層文化不斷培養繁榮的貝都因貿易路線。第一代的阿拉伯巨商曾經採用亞蘭語作為社交語言，而嘎珊王國和拉赫姆王國則是以使用阿拉伯語為榮；國境裡總是隨處可見部族詩歌的創作，但在這幾個世紀中，詩歌的正規專業化臻至頂峰。

不論是游牧貝都因部族或城鎮居民，部族生活中最高的文化都是以標準阿拉伯語形式創作的高雅詩體來呈現，它們有時被稱作「*mudārī*」（北阿拉伯語），或是「古典」（classical）阿拉伯語。很早以前，詩歌與短暫的金達部族王國就有所連接，但後來最重要的詩歌中心則是拉赫姆宮廷，那裡時常有受獎賞的隆重頌辭。這些詩作的格律與意義都有高度規格化的規定，而人們普遍視詩人為部族的代言人，更代表部族人對詩作的莫大肯定。儘管王室會重金禮聘遠方的詩人，拉赫姆的首領甚至也會透過詩作分享部族間情感。每一篇新創的詩作都會藉由專業朗誦人之口，旋即傳遍整個阿拉伯半島，尤其當詩歌的內容涉及部族間仇恨的情況下，這是相當常見的作法。然而，這次或許和廣泛的商業活動無關，而是一張仇恨和政治鬥爭的網絡，將整個阿拉伯半島捲入一個單一、無條理的政治複合體。⁶阿拉伯人

6 關於阿拉伯地區在伊斯蘭之前的形勢，尤其是漢志地區（Hijāz），可以參考 Henri Lammens, *Le Berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, vol. I, *Le Climat-Les Bédouins* (Rome, 1914)，尤其是該書的第三部分〈貝都因人〉；以及 Henri Lammens, 'La Mecque à la veille de l'hégire', in *Mélanges de l'Université St.-Joseph*, 9 (Beirut, 1924), 97–439。在採納 Lammens 的著作時，讀者一定要留心他過度的懷疑論調；他經常不考慮擺在眼前的中性證據，導致他有時顯然過於誇大（例如在採用現代商業術語時）。現在標準的歷史著作應該是 Jawād 'Alī, *Ta'rikh al-'Arab qabl al-Islām* (6 vols., Baghdad, 1951–1957)。在 Frants Buhl, *Muhammeds Liv* (Copenhagen, 1903)，德譯為 *Das Leben Muhammeds* (Leipzig, 1930)，用了清楚易懂

擁有他們自己的傳世事蹟和普世英雄，以及他們認為配得上貝都因身分的共同行為準則。

麥加體系

麥加的古萊須（Quraysh）阿拉伯部族為自己在阿拉伯社會中打造了一個特別的位置。阿拉伯西部和中部最重要的貿易中心是位於漢志地區的麥加；麥加城處於兩條主要幹道的交叉點，一條是南北向，從葉門穿過漢志的山區，經過印度洋地區，一直到敘利亞和地中海地區；另一條則是相對而言沒那麼重要的東西向幹道，從伊拉克、伊朗和歐亞大陸的中央地區，一直到阿比西尼亞與非洲東部。比起塔伊夫（Tā'if）和其他的漢志中心地區，麥加是較為沒有發展性的城市，也不像塔伊夫一樣擁有龐大的綠洲，也就是說，麥加城無法開鑿出足夠的地下水以形成水耕農業區。然而，它可供使用的水量還是足夠滿足駱駝等牲口。除此之外，它還有一些山丘能夠阻擋來自紅海的海盜。麥加還有座受人尊敬的聖壇，是朝聖儀式進行的地方。

在穆罕默德之前的幾個世代，在古賽伊（Qusayy）的領導以及敘

且明智的章節〈穆罕默德出現時，阿拉伯半島的狀態〉（‘Forholdene i Arabien ved Tiden for Muhammeds Optraeden’）描述了相關的條件。Sidney Smith, ‘Events in Arabia in the Sixth Century’, *BSOAS*, 16 (1954), 425–468 之中使用的定年相當有用。亦可參見 Giorgio Levi della Vida, ‘Pre-Islamic Arabia’ in *The Arab Heritage* ed. Nabih A. Faris (Princeton University Press, 1944)，這本書非常熟練地描述了伊斯蘭出現之前，我們已知、未知的阿拉伯半島，但要留意譯者錯譯某些辭彙，而且是錯得離譜，可能會在重要的觀點上誤導粗心的讀者。

利亞貿易路線周邊部族的幫助之下，一個名為古萊須的部族形成了，並從其他貝都因人手中接管麥加的水源和聖壇。古萊須部族是根據貝都因的行為準則組織而來，除了氏族會議，他們沒有君王或是任何其他市政組織；他們採用的決議方式是將所有氏族的顯要人士聚集起來開會，進行不具約束性的磋商；血仇的威嚇維持整體的和平。自從古賽伊以後，古萊須部族一直保持著團結（但不代表不會有某些部族佔據著更有影響力的位置），並有效地分配、運用資源。他們控制了南北貿易，並藉此致富；想達到這一點，他們必須贏得漢志地方的部族間的安全外交（和戰略）地位，並且在之後隨即取得財務資本的領先地位，也就是要建立起與其他部族間的債權關係。因為他們經手的業務不僅僅是遠程貿易，也包括了阿拉伯半島西部的在地貿易；他們已經開始推廣某些季節性的朝聖（以及隨之而來的商貿會展），並在參加以及其他相距不遠的中立地區（像是阿拉法特〔‘Arafāt〕）舉辦市集。他們還與塔伊夫（參加部族在此地建有避暑別墅）的沙基夫（Thaqīf）部族聯盟成為結盟的統治夥伴。在這些過程中，他們已經被視為可靠、獨立、有信譽的名門望族。⁷

他們以宗教的形式將自己的地位制度化。這些集市以朝聖的形式

⁷ 在 Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (2nd ed. Berlin, 1897; also in *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft 3), section ‘Mekka, der Hagg, und die Messen’ 中，討論到促成麥加具重要性的原因。關於古萊須族的商業地位和他們的政治關係，可參見 Lammens, ‘La Mecque à la veille de l’hégire’，尤其是第一章至第三章，以及第十三到十五章（但要注意其中誇大的部分）。而 Irfan Kwar, ‘The Arabs and the Peace Treaty of AD 561’, *Arabica*, 3 (1956), 181–213 則帶出一些關於麥加活動的阿拉伯商業背景的建設性觀點。

舉辦，麥加人確保了神聖的休戰月（一年有四個月，並由許多部族共同遵守）期間的交通。為了定下神聖月份的時間，麥加人主張以他們自己的曆法為依據，同樣也被廣泛使用。在內部，他們藉由在卡巴（Ka'bah）的敬神行為來維持內部團結；卡巴是一棟正立方體的建築物，它是麥加朝聖（hajj）的目標。這項敬神行為似乎已經顯露出某些不尋常的阿拉伯異教發展。

在精靈（jinn）的世界中，阿拉伯人區別出一些需要認真對待的神靈，它們通常是特定部族的守護者，而且都在特定的地點保有它們各自的神龕、樹木或樹林，甚至是奇怪的岩石（有時可能是一顆神聖的石頭或其他物體，部族會隆重地崇拜它們），而最偉大的神靈甚至可能跟星星有關。人們為了一些世俗的希望或恐懼，而向它們祈求或請求原諒。在這些活躍的神靈背後隱藏了一個模糊的形象，也就是阿拉——超越至上的「神」，祂被視為萬物的造主以及跨越所有部族關係的神，是部族之間權利和協議的擔保者；但一如其他眾多「上位神」，祂並沒有受到特別的崇拜。⁸

卡巴聚集了麥加所有氏族的神聖象徵，因此它是無數個崇拜的集結體。《古蘭經》內的作證詞告訴我們，卡巴由阿拉管轄，所以可想而知，祂的地位就是眾部族之間協議的保證者，並依麥加與其他部族的協議而成為的朝聖的保護者；就算人們仍然沒有特別崇拜阿拉，但無論如何，祂在麥加也具有特別突出的地位（在我們眼中，似乎連阿

8 關於阿拉伯的信仰崇拜，請參見 Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*，尤其是最後一個章節，但需要特別注意，至高創造神的概念並不需要語言學方面的解釋，因為這種描述非常普遍。

拉伯基督教徒也會到卡巴朝聖，以榮耀阿拉的造物主身分)。作為異教徒聯合崇拜的對象，卡巴聖壇所扮演的特殊角色並不僅限於麥加。除了麥加當地氏族的神聖標記，其他與古萊須結盟的部族也被鼓勵將他們自己的聖物與偶像一起攜帶過去，以成就一個共有的聖地。在當時，似乎已經有一些更活躍的神靈在麥加受到特別的尊敬：主要是三位女神——阿拉特 (Allât)、烏扎 (al-'Uzzà)，以及瑪納特 (Manât)，牠們廣受阿拉伯人的崇拜，並且擁有自己專屬的聖壇——位在與麥加有著密切關係的鄰近行政區。在卡巴聖壇，信仰者榮耀神的方式是徒步繞行卡巴固定的圈數，並觸摸矗立在裡面的聖石，尤其是位在某個角落裡的「黑色聖石」。在它的附近有一道聖泉湧出，名叫「扎姆扎姆」(Zamzam)。這是一個以麥加為中心並且向外擴展的神聖場域，即使不是在停戰的月份，這個區域裡的戰鬥也都被嚴格禁止。

麥加位於周邊三個主要的貝都因阿拉伯勢力範圍之間，並大約與此三個地區等距，也就是在敘利亞和葉門中間，並與東北方的薩珊帝國等距。也許就是因為距離農業基礎地區非常遙遠，才使得麥加具備全然的獨立性，並且讓貝都因的體制能夠崛起。古萊須部族的主要職責是以他們自己的名義或以他們的同盟部族之名，維持這個地區的獨立。羅馬帝國和阿比西尼亞都曾進軍這個地區（但薩珊帝國並沒有進駐這個地區，而且古萊須部族顯然更偏好薩珊帝國，而不是羅馬或阿比西尼亞）。當葉門出現了一個猶太統治政權時，作為羅馬的基督信仰同盟國的阿比西尼亞，最後以終結對基督教徒的迫害為藉口，介入內政並推翻了這個政權；但這個政權建立的另一個可能的原因，是從薩珊遠至敘利亞，普遍存在於猶太群體之中的反羅馬情感。阿比西尼亞軍隊似乎曾經沿著貿易路線向北遠征，一直到麥地那附近的猶太壘

殖聚落，但又緊接著被薩珊勢力驅逐，葉門當然也就欣然接收了這塊土地。在穆罕默德的時代，某支古萊須的部族分支曾經試圖和拜占庭（Byzantine）建立關係（而且它極可能也在麥加地區建立自己的勢力），但卻因為麥加人堅持中立立場而作罷。

保持政治中立的必然結果也正是中立的宗教忠誠，尤其是從尼羅河到烏濟河的地區以及肥沃月彎，在人們之間，「保持宗教中立」引起了紛爭；這必然不一定是容易的，因為對任意漫遊的商人或獨行的僧侶而言，貝都因阿拉伯地區都是一個提供絕佳機會的首要區域。阿拉伯人敏銳的頭腦意識到：「那些不受貝都因人重視、寶貴的農業上層文化是如何在都會文化裡的宗教告白社群（confessional community）中扮演如此突出的角色。」一些阿拉伯部族甚至已經在相當程度中信仰了其中某一種宗教，以取代從他們祖先時就已留傳下來，卻也已經了無生氣的部族異教。我們可以推測，其餘的阿拉伯人可能也無法抗拒這些宗教，而改宗為某個告白的信仰。也許他們內在對單一信仰忠誠的渴望，指引了他們的尋求。

在貝都因阿拉伯地區周圍的宗教告白傳統，也就是所有類型的伊朗—閃族—神宗教，都在尼羅河到烏濟河的周邊地區綻放，四處都是百家爭鳴。其中以基督宗教最廣為傳佈，它散佈在美索不達米亞平原上（聶斯脫里派與詹姆士基督教會〔Jacobite Christianity〕）、敘利亞（詹姆士基督教會、亞美尼亞〔Armenian〕以及迦克墩基督教——其中迦克墩基督教已經成為羅馬帝國的官方教派）、埃及（科普特基督教與迦克墩基督教），以及阿比西尼亞（科普特基督教），具備種類繁多但彼此互相敵視的型態。猶太教和基督宗教在葉門以及更南方一點的地區，發展得尤其茁壯。在阿拉伯半島的東海岸，瑣羅亞斯德教也相

當重要；在大部分的貝都因阿拉伯地區，尤其是漢志（它的西部山區地帶即是麥加和麥地那的所在地），都還沒有任何廣泛流行的告白信仰。從來都沒有任何宗教告白傳統整合過貝都因阿拉伯地區，就算它北方的農業大帝國已經走過漫長的興衰過程，當時，它仍然被歸類於異教信仰的範圍，在當地，最常見的宗教形式是地方與部族神靈的古老崇拜，不過，所有主要的宗教信仰都在那裡出現了；即使在漢志地區也有一定數量的基督教徒和許多的猶太人。當穆罕默德開始傳講一神宗教、先知、地獄與天堂等概念時，阿拉伯人能夠理解許多他所使用的詞彙，即使是異教徒也是如此。

雖然穆罕默德可能已經在這塊異教傳統為首的土地上佔有一席之地，但是當駱駝游牧加入農業區域以及國際政治的時候，麥加的古萊須部族掌握的就不再只是影響力，還有政治與宗教的獨特性。對比於由部族聚集而成，有著如國王一般的統治首領的不穩定金字塔社會結構，古萊須部族已經能夠將合理有效的政治秩序建立在部族團結以及威信之上。而這樣的秩序也能夠在同樣獨立的宗教體系中以貝都因人的方式，保持告白宗教信仰的中立。麥加人似乎提供了唯一一種以貝都因為基礎的有效替代方案，協助他們融入定型的文化。⁹

⁹ Joseph Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam: de l'animisme à l'universalisme*, (Paris, 1958) 一書並不是探討伊斯蘭作為一種宗教傳統的社會生態，而是有關穆罕默德與其同胞的宗教意識，如何在他們的社會背景之下發展。Chelhod 相當隱晦地以 Lammens 的著作為基礎，強調麥加本身在漢志地區的演變，然而很遺憾，他的種族主義誤導了他對伊斯蘭進程的設想；甚至在他書中的正確主題上，他的論點大多也都非常薄弱。關於伊斯蘭以前的阿拉伯人與阿拉伯的狀態，請參見優秀的研究：Gustave von Grunebaum, 'The Nature of Arab Unity before Islam', *Arabica*,

穆罕默德成為先知

在麥加，穆罕默德（全名是阿布－嘎西姆·穆罕默德·賓·阿布杜拉〔Abû-l-Qâsim Muḥammad b. ‘Abd-Allâh〕）¹⁰ 是個為人實在且受人敬重的人物。他從小就是個孤兒，由家境並不富裕的伯父撫養長大；他來自地位穩固的哈須姆氏族（Banû Hâshim），也就是統治麥加的古萊須部族的成員。在服務一名富裕的寡婦哈蒂嘉（Khadîjah）的過程中，穆罕默德展現出經商的能力。哈蒂嘉比他年長許多，穆罕默德後來娶了她，並生下四個女兒（兒子似乎還在襁褓之中就已夭折），他們的婚姻幫助穆罕默德躋身名門望族的行列。¹¹ 他以「阿敏」（al-Amîn）之名廣為麥加的人們所熟知，這個名字意思是「可信賴的人」。

在他三十多歲以前（應該不早於此），穆罕默德就已經全神貫注於追求真理與道德純潔的嚴謹生活。他顯然曾經耳聞人們對於人類生命的終極意義的討論，所以他獨自在城外的一座（在希拉山〔Hirâ’〕上的）山洞中隱居冥想；不過他並沒有讓自己與古萊須部族的儀式、習俗脫節，他始終與它們保持著緊密的關係。但是，他所追求的事物卻是它們所匱乏的。

我們應該要在本書中多多談論宗教，因為宗教佔滿了伊斯蘭文化

10 (1963), 5 – 23，作者讓麥加在書中扮演了一個相當特別的角色。

10 名字中的「b.」是「ibn」的縮寫，意思是某某人的兒子，詳細解釋參見〈導論〉「穆斯林的人名」一節，第 286～294 頁。

11 關於穆罕默德在麥加當地的人際交往關係和地位，可以參見 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953), chaps. I. 2 and II. 3。

(Islamicate culture) 的各個面向。我必須表明我對宗教的觀點。¹² 我們可以說，宗教的刺激百分之九十是一廂情願；一廂情願的想法事實上根植於人類內心深處。不像其他動物，人類依靠自己的幻想而活；有人說我們使用的每一個字，它的真實意涵其實並不存在。人類本身就是藝術家，超越直接的刺激之上，我們要求生活中的每一個瞬間以更大的整體來看都具有意義，人們無法忍受生活只是純粹的荒謬。我們總是被告知：如果我們拒絕做出有意識的選擇，以賦予生活特定的意義，等待我們的將會是行屍走肉且缺乏深思熟慮的生活模式；因此，即使是聰明人也可能會說服自己：「相信任何似乎能夠使生活充滿希望的事物。」而且，由於生活在很大程度上是由一連串的苦難所構成，我們總是處於必須為那些苦難發掘出正面意義的壓力之下。在此情況下，不可輕視這種一廂情願的邏輯——如果某件事情可能成真（雖然證明或反證都難以實現），而且它令人嚮往之，那麼它就可以被推測為是真實的存在，一直到能夠否認它的證明出現為止。

然而，若要說人類不同於其他動物的非凡之處，應該就是我們以自由的想像力去實踐幻想。在某種意義上，藝術家處理這些幻想，但如果受過訓練，他們就可以透過幻想的方式去召喚現實。在宗教上，經過訓練而來、富有想像力的回應也能夠觸碰真實。在宗教裡，一廂

12 我個人是信仰堅定的貴格會基督教徒，但不論是此時或是更早之前，我對宗教本質的一些構想，都不是基於基督宗教的角度來呈現。如果我的構想中另有含義，那應該是一種從現代宗教研究學門中發展出來的思考，來自於 Rudolf Otto，或者（尤其）是 Mircea Eliade 的研究；我也受到了人類學傳統的影響（如 Bronislaw Malinowski、Paul Radin），還有社會學（如 Emile Durckheim）、以及某些心理學家（如 Carl Jung）與哲學家（如 Ernst Cassirer、Wm. James、Albert Camus）。

情願的成分所佔比例很重，但仍然不是它的全部；宗教最有趣的特徵並不在於這些一廂情願的想法，而是隨著這些想法而來、充滿創意的觀察視角，這為人類的存在意義和表述帶來全新的可能性。特別是當觀察者想要分辨這些宗教的表述，有時必須穿透那些對局外人而言並非直觀、明顯的宗教傳道話語，以滲透入它的動機和影響力，但這並不代表他們的觀察失真。幾個世代以來，被那些既嚴謹又聰穎的人們用徹底的研究認定為意義重大、並且優於其他許多替代品的事物，從結果來看，極少是微不足道的。

不論古賽伊採取的措施為何，麥加當時的宗教氛圍仍然尚未脫離貝都因的異教信仰。人們與敬物或敬神的關係主要是一種交易——神啊，我有所貢獻，請祢予以恩惠回報。他們也很少脫離法術，在卡巴，人們卜卦來預言命運，以誓言和獻祭確保成功。信仰的忠誠肯定存在，但是似乎再也沒有更高一層的道德挑戰。即使是造物神阿拉的特殊存在，也未能傳遞出更遠大的內容；除了部族成員的身分，沒有其他意義或目的會注入一個人的生命之中。

但是某種不同的靈性態度也呈現在麥加，它與一神宗教相關。有許多定居在麥加，或只是路過此地的外來人士，都附屬於某種基督教或是猶太社群，或是當時常見於敘利亞的「諾斯底」一神信仰下的其他社群；麥加人注意到，強盛的帝國扶持了這類的宗教，並且知道有些重要的阿拉伯部族全族都已經皈依於其下。顯然，所有穆罕默德在麥加認識的一神教人士之中，沒有人完全熟悉自己的信仰。在《古蘭經》中使用的術語以及其他細節，都反映了來自各種宗教社群的傳

統；但可想而知，沒有任何人曾經試圖深入去了解它們。¹³然而，即使是任何缺乏訓練的一神教社群，也至少能夠傳達出一種可能，那就是個人的生命價值應該要以凌駕於部族的標準量尺之上——應該從「人」的角度去看待他的行為，而不只是一名「部族成員」；若想趨近於善，他們必須與整體的自然世界調和，而不只是基於個人或部族的利益而行；如此一來，當整個世界歷史總結的時刻來臨時，每個人的生命才能被賦予應有的光輝。

在穆罕默德的時代，在古萊須部族中，已經有人受到一神教的吸引，他們似乎已經自行開創出某種私人信仰（可能是為了個體的目的），日後的傳統將它們稱為「哈尼夫」（Hanīfs）。不過，穆罕默德則是因為一個關鍵事件而變得與眾不同。到了四十歲的時候，某次穆罕默德在希拉山閉關冥思時，聽到了一個聲音，並看見一個景象，召喚他去崇拜創造世界的神，是一神信仰的神、是阿拉——一位受到阿拉伯人普遍的尊敬卻沒有給予特別崇拜的神。在妻子哈蒂嘉的鼓勵之下，他接受了神親身的召喚。他隨即把接收到的更多訊息解釋為神的啟示，化為令人崇敬的誦唸，往後，這些誦唸成為建構新興崇拜的主要元素。這些訊息被收集起來成為「古蘭經」（Qur'ān），這個字的意思是「誦讀」。這個信仰一度只被他的妻子以及密友們認同，但在幾年後，這些訊息催促他向古萊須部族發出敬神的召喚，並警告他們，

13 不論人們認為《古蘭經》的出處究竟為何，它的語言都經過明確的設計，以便讓阿拉伯人能夠理解；因此，我們可能可以透過擷取自其中的概念，來了解穆罕默德以及與他同時代的人可能理解並且運用了一些觀念；也就是說，我們可以明確地從中了解當時流行於麥加的思想，而且，只有那些思想會被《古蘭經》採用。

倘若拒絕就會面對神降下的災禍。自此以後，穆罕默德從一名個人的一神教信仰者轉變為同胞們的先知。

對於穆罕默德過去的為人，我們所知甚少。表面上看來，他流傳於穆斯林之間的生平記述相當豐富且細緻，但我們已經知道其中絕大部分的記載都並不可靠；事實上，正是最受尊敬的早期穆斯林學者指出：這些紀錄並不可信。但是比起其他人，例如耶穌，關於穆罕默德的事蹟，我們已知的紀錄其實也並不算少。關於耶穌存在的證據幾乎全都囊括在四福音書以及保羅（Paul）的書信之中，而隨著越來越多的分析出現，被證明可靠的福音也越來越稀少，就連在某些福音書裡關於耶穌親身說法的記錄，也被證明曾經歷過大幅度的修改；而有關耶穌的個人靈性，我們手上也只握有相當薄弱的證據。我們也許可以推測耶穌是真實的存在，但是當我們試圖解釋他的真實度時，便不免落入猜想的窘境；我們往往選擇那些能夠表現其性格的感人情節，或是最特殊、最非凡的素材。這種方法聽起來合理，但以學術角度來看卻相當危險；最起碼要以同時期的其他文本為基礎來作對照，而這些文本更是到最近才問世、才能夠為人使用。然而，以穆罕默德的情況來看，雖然我們仍然必須依靠大量的猜想，但我們依然能夠根據客觀的學術原則來做推斷。我們可以引用《古蘭經》本身的經文作為直接的證據——儘管它在任何具體事物的引證上也是一如既往地含糊。而為了要解釋《古蘭經》，我們又只能借助穆罕默德死後歷代學者統整的傳述；但即使是這樣的內容，我們也不會全然困惑、毫無頭緒，這些經過證明、沒有受到特定派別篡改的傳述，或許是我們可以賴以研究的素材，因為若想完成這樣合理的傳述紀錄，就必須仰賴一個完整主體的角度去織就而成一幅連貫畫面。而最重要的是在這樣的背景之

下，我們通常能夠仰賴那些被大家視為理所當然的紀錄細節，並假設它們是眾所皆知的；因此，雖然我認為關於穆罕默德的紀錄在很大程度上是由推測得來的內容，但是其來源都相當可靠。

我們可能要談談穆罕默德所收到的召喚。首先，穆罕默德接受召喚，然後走入新的信仰，也就是說，他自己相信了這個信仰；對他本身而言，這是一個重要的信仰行動。除此之外，他還做了許多事，在他的族人中，他接受了扮演先知的責任；接受這樣的角色不只需要正向的動機，還必須要有堅定不移的信念以及高度的勇氣，因為隨之而來的遭遇必然是揶揄嘲笑和多數人的不信任感。對他的族人而言，若往好處去想，這樣的宣言只是荒謬，但是往壞處想，就可能成為個人野心的托辭，可能會涉及一樁羅馬帝國扶植在地傀儡的政治陰謀，藉以控制漢志地區的貿易活動，而這正是古萊須族一直以來極力抗拒的憂患。穆罕默德發現，他的創造性壯舉獲得了積極的迴響；在穆罕默德召喚其他人之前，他自己早就已經投擲他的一生作為賭注，承擔這份信仰可能帶來的後果。

先知就是神的代言人，他負責傳達神施加在他身上的一切神聖信息（當然，這些信息未必、甚至也並非主要都與未來有關）。各式各樣的感知驅使先知傳達神的訊息；這些感知可能來自於制度化的儀式，他從異常的生理狀態中催生出朦朧的囁語，這些囁語以「受啟發」的詩歌形式呈現出具有意識的個人洞察。穆罕默德的預言標準原則上遵循著古希伯來先知的經驗與行動，但穆罕默德對於那些先知並沒有任何直接的認識，他的經驗顯然來自於個人。

他發現自己深陷在一種獨特的身體狀態中，而且處在這種狀況下，他意識到那些完全不屬於自己的想法。有時候他會大汗淋漓，他

的身體處於猛烈的壓力之下，只能夠要求旁人將自己綁縛起來，有時候情況則溫和許多。根據某些穆斯林的詳實描述，在接到啟示時，可以推測他的狀態相當的不合常理，幾乎可以比擬為癲癇發作；此時，他可能毫無意識，或至少是出神的狀態。而那些訊息降臨的形式似乎也比他的身體狀況更多樣化；根據《古蘭經》的證據顯示，在某些場合，這種經驗顯然並不只透過聽覺，還有視覺上的意象；根據記載，顯然在接收啟示的那一刻，穆罕默德舉目所見的視線範圍裡，有著龐大的清醒視覺意象，對他傳達他必須說出來的話語。然而，在一般的經驗裡，這種情況可能只是簡單的聽覺意象，穆罕默德聽到了祂的話語，或者在更緩和的情況下，只是一些叮叮噹噹的聲響。當他恢復意識後，神的意念就已經傳達完成了。

他說出的話語隨即藉由某些「書記人員」之手小心翼翼地記錄下來，並被虔誠的信士們記憶背誦。這些訊息主要是由「《古蘭經》之朗誦者」的口中流傳下來，這些朗誦者是他的追隨者，他們專門負責重現與教導那本篇幅日漸增長的《古蘭經》。¹⁴ 啟示的各個段落被安排成「章」（sûrah），它們有些是單一的啟示，但絕大部分是隨著時間不斷擴充（將新篇章安插入舊篇章）的大概念。

¹⁴ 在英語中，有時也將「《古蘭經》的朗誦者」（Qāri'）稱為「古蘭經讀者」（Qur'ân reader），但這其實是一種誤導。這些朗誦者通常是文盲，無論如何界定都無法以現代對「閱讀」的認知來「閱讀」《古蘭經》。（但很遺憾，仍然有穆斯林會說「閱讀」《古蘭經》，或姑且稱之為其他文本，他們只是要表達出一種宣告，只是唸出正確的聲音，是否看到確實印刷完成的書頁並不重要，也沒有賦予口中說出來的各個音詞任何特別的意義。若是在這層意義上，所謂的「閱讀」阿拉伯文，其實並不符合現在我們對這個用詞的認識。）

各種偶發的事件都證明，無論是啟示事件或是它本身的內容，都不曾受控於穆罕默德的意識；在最早的啟示降下後，有很長的一段時間內，他都沒有再收到更多的啟示，這讓他感到相當沮喪，甚至懷疑起這份召喚的真實性。但他得到許多人的支持，其中最重要的支持者是哈蒂嘉，她不斷給予他安慰。後來，穆罕默德曾在緊急的時刻尋求啟示，所以至少有這麼一次，他遇上了非常尷尬的情況，因為好幾天後，他所需要的神聖決定都未能降臨；他後來將這段經歷解釋為自己學習謙卑的重要經驗。

被外界生命掌握的經驗，或是在出神迷離的狀態中吟詠韻文，像這樣的早期啟示形式，對阿拉伯人而言就像是突然冒出一名「預言者」（*kāhin*，或作「祭司」）。這種人通常被認為是精靈附身，精靈借用他的嘴向人們說話。再往上一點的境界是受人尊敬的詩人，雖然他們並沒有進入被精靈附身的狀態，但因為從他們口中說出來的話語具有更高深的文學內涵，所以人們認為精靈賦予他們靈感。無論占卜者或是詩人，他們的話語都被視為超自然且具有某種潛藏的力量。穆罕默德煞費苦心與預言家或詩人劃清界線，他堅持接受神啟不是短暫的現象，也不是任何不負責任的精靈附身，而是來自於宇宙的造物神差遣而來的代表——天使。（最後，他指出這位天使是加百利〔*Gabriel*〕）穆斯林從此劃下一條永遠的界線，否認《古蘭經》在技術層面上是由古老的阿拉伯詩人所作的詩歌〔*shi'r*〕。

一 神信仰與個人的道德責任

起初，新的信仰與古萊須部族既有的信仰之間，似乎顯然不是無

法共存。在新的崇拜之中，《古蘭經》的部分經文被定期背誦，並伴隨著屈身和跪拜以榮耀阿拉，這種行為被稱為「禮拜」(ṣalāt)；它是敬神的一種形式，讓人聯想到敘利亞的基督教實踐。就如同阿拉伯的基督教徒也會參加麥加朝聖，第一代的穆斯林們為自己添加的特殊實踐，並不必然明顯與古萊須的傳統風俗切割，而是從一開始就讓它的信仰者以新生活願景的誓願為出發點。《古蘭經》早期降下的部分包含許多道德禁令，它的目標在追求純潔、貞潔，並促進慷慨的精神。這種具體的道德思想肯定不是前所未有，但原則上它很少偏離傳統貝都因社會所維護的道德準則。(《古蘭經》並沒有試圖建構一個全面的道德體系，此一表示道德行為的用詞為「al-ma'rûf」，意思是「周知的」。)它所闡明的生活規範本來就存在於人們的生活之中。

《古蘭經》以末日描述人類的最終結局，如81章的1到14節說到：

當太陽黯黯的時候，當星宿零落的時候，當山巒崩潰的時候，當孕駝遭到拋棄的時候¹⁵，當野獸被聚集的時候，當海洋澎湃的時候，當靈魂被連結的時候，當遭受活埋的女嬰被詢問「她為了什麼罪過而遭殺害呢？」的時候，當功過簿被展開的時候，當天幕被揭去的時候，當火獄被點燃的時候，當樂園被送近的時候，那時每個人都知道他所做過的善惡。

¹⁵ 原英譯是「stamp by fear」，「因恐懼而逃竄」的意思。Richard Bell 提出其字面上的意義應是「野獸被趕到一起」。在這些章卷之中，絕大多數當然都是對人類生活的記錄。我採用了 A. J. Arberry 的譯本，但跳脫了原譯，以求能夠更直接、簡單地貼近原文。(有關 Bell、Arberry，以及其他《古蘭經》的翻譯家，請參見第二冊〈參考文獻選讀〉「古蘭經翻譯」一節。)

在這之中，有對殺嬰的道德譴責，它既非引入一個全新的誡令，也不是強化舊有的限制；相反的，殺害女嬰反映了部族強調男性、忽視個人生命價值，也代表生產出某種邪惡的靈魂——也就是無神生活的品質。

《古蘭經》早就明確指出人類正面臨一項根本性的道德抉擇，他們不能夠徘徊在善惡之中，他們可能會選擇敬畏他們的造物主並接受祂的道德要求；在這種情況下，神會憐憫、引導那些信實的人，賦予他們正直和純潔。或者正好相反，人類可能會遠離他們的創造者，專注於每個當下的私人企圖，並為他們個人的成功祈求庇佑；在這種情況下，神會離開他們身邊，他們會因此變得邪惡、心胸狹窄。因為人類不能自主地變為純淨之人（多麼可悲的事實！），他們無法控制自己的行事，只能透過神的力量來實現道德上的純潔。¹⁶那麼，出現在《古蘭經》裡那最根本選擇就顯得無比重要——是要轉向神並且敬拜祂，或是背棄祂、轉向自己的慾望？道德生活中的一切都將遵循這項抉擇。

穆罕默德相信，這個選擇決定了人一生的價值。如同其他一神論者，他相信這個事實將無可避免以最終的宇宙災難而作結。當整個世界被摧毀的時候，所有人都會以顯而易見的方式接受上帝的審判，而那些已經死亡的人也將會復活以接受他們的判決。到了那個時刻，那

16 《古蘭經》對「前定論」的說明似乎回答了一切要旨，Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (Paris, 1957), p. 357，表明了《古蘭經》第92章第5節到第13節是如何簡潔表達這個想法。當然，它常見的解釋不太可能不涉及道德內容。

些始終忠實於神的人會得到獎勵、得到人們喜愛的一切美好事物，而那些背棄神的人，神將會用他們心裡畏懼的一切邪惡事物，加以懲罰他們。在《古蘭經》中，無論是獎勵或懲罰，都有著生動且色彩豐富的描述。蒙福的人必將居住在美麗的花園中，有美味的水果和迷人的妙齡女子陪伴；被神所憎厭的人則必須面對可怕的火刑、吞嚥噁心的垃圾。最終那大災禍的可能性則是由描述較小的災難來佐證，這些小災難降臨在過去的那些人們身上，他們拒絕了當初派遣到他們之中的先知的召喚；例如，諾亞時代的人們就是如此。懷疑者們被告知：這樣的災難與死而復活的審判完全由創造世界、並在子宮內化育男人和女人的神所掌握，而這偉大的一天即將到來，穆罕默德被差遣來宣告祂的信息，就如同穆罕默德以前所有的一神教先知。他們的啟示也堅定地呼告人們：在造物主的命令與自己的慾望之間做出選擇；這些選擇之中隱含神對最後審判的警告，也有獲得平反的機會；這使得穆罕默德沒有對這所有的信息抱持一絲懷疑。¹⁷

因此，穆罕默德始終堅守住人類的道德責任。生命不只是一場遊

17 很多時候，《古蘭經》的學術解釋已經強調其中各種觀念的來源；對我們而言，更值得大家探究的是這些觀念在《古蘭經》所代表的意義。要談論《古蘭經》，只能從其語言，以及穆罕默德和其追隨者在接收《古蘭經》時已經具備的概念去探討；整體而言，以一神教傳統內所能找到的內涵來說，這些語言是受限制的。想了解某種說法，首先必須注意到假定的情況；例如，提及最後審判時的意義，我們必須認識到審判這個概念作為時間軸上的一個事件，它是由一神教傳統所定下，接著必須看到《古蘭經》以這個概念所做的作為，這個概念又被推向什麼方向。這是得到它的意義、道德和人的角度的唯一方式；同樣地，對於所有的《古蘭經》故事而言，情況都是如此，無論是不是《聖經》的故事。《古蘭經》和《聖經》形式上的差異，主要在於《古蘭經》強調這些故事中的訊息。

戲，它需要維持樸素、審慎的警覺性；人們不應該放鬆懈怠，就算他們擁有無數財富、美好的家族以及眾多子嗣……，但所有的凡塵俗事到了最終審判、最後評斷人作為一個人的價值的時候，也都毫無助益；人類必須在生活中恆常實踐對神的虔誠，並敬畏神，為自己在祂面前的每一項行為負起責任。可以確定一件事，那就是神的仁慈，只要一個人真心轉向祂，那些因為人性軟弱而造成的過錯都可以被原諒，但若是因為祂給予的短暫喜樂而忽略了祂，這種草率的疏忽則無法輕易被寬恕。《古蘭經》把人類的處境放在充滿力量的意象之中，這種意象汲取於《聖經》和《塔木德》(Talmud) 的故事，但經過重新改造，藉以傳達伊斯蘭的願景。神想要給予天空持守信仰的力量，但是它們拒絕了，祂轉而詢問高山，但它們說自己不夠堅強；但是人類接受了。然而當天使聽聞神正在創造人類，它們都齊聲反對；為什麼上帝要在地球裡放入這樣的造物呢？他們難道不是只會在地球上增添不義與流血嗎？但上帝仍然堅持祂知道自己在做什麼。祂教導亞當萬物的名字（我們會說亞當自此獲得理性判斷的能力），亞當從而開始質疑天使們所說的話；當天使們發現它們必須受教於亞當時，才明白神正在做一些超乎它們理解範圍的事情。事實上，神堅持它們要向亞當行跪拜禮並服從他的命令，而天使們也都照做了，唯獨伊卜利斯(Iblis·撒旦) 沒有，它的心裡存有太多的驕傲；在那之後，伊卜利斯獲准將人類誘向邪惡的一方，那些沒有真誠皈依神的人都會屈服。後來，神從亞當的腰部中拉出所有人類後代，讓他們面臨這個選擇——「難道我不是你們的主嗎？」他們一個接著一個承認祂，神又將他們塞了回去，以便在適當的時候再進行測試，看看他們是否仍然堅守著

信仰。¹⁸

因此《古蘭經》告訴我們，服從神的責任烙印在人的本性之上，但人類總會因為粗心大意而遺忘真理，除非神差遣警告者，肩負起為人類帶來神的信息的責任，這些警告者也就是先知（nabi），並提醒這些男男女女他們的職責，如同穆罕默德所做的一樣。這個接受眾多一神論者懇求的人，是向族人提醒先知負有神聖的責任，他們之中有許多人會施行神蹟，完成超越人類正常力量所能夠達成的事蹟，並經由展示這些神蹟，證明他們帶來的信息與奇蹟都受到同一位神所支持，祂也是唯一能被期望以至高的大能施行奇蹟的神；因此耶穌在上帝的許可下，親自賜予生命（將泥土捏塑成活鳥，這個故事在一部未經證實的福音書裡曾提及過），像這樣一個唯有創造者才能夠施行的神蹟，明白無誤地顯現祂的干預。穆罕默德本人聲稱，除了《古蘭經》本身以外再也沒有其他奇蹟；他認為這一點是無庸置疑的，他也質疑世間還有誰能夠創造這樣的奇蹟，然而事實上（一如任何偉大的創造性工作），它已經被證明是無與倫比的。不過有一點很清楚，從《古蘭經》傳來的神聖信息，並不是一定要透過這般顯著的奇蹟才能夠受到認可。那些被短暫喜悅蒙蔽的人，也會因此而受到伊卜利斯的暗示（它可以讓誘惑的耳語滲入人類的心底，但它並沒有誤導我們的主動權），而拒絕任何的先知；但是，那些已經能夠自發性免除這些盲目行為的人，則能夠在接獲先知警告的同時，馬上就覺醒、認知到祂的真理；因此先知的使命只是單純的將他第一時間從神那裡發出的警

18 《古蘭經》第 33 章第 72 節；第 2 章第 30～34 節；第 38 章第 71～85 節；第 17 章第 61～65（63～67）節；第 7 章第 172（171）節。

告，透過自己的口告訴他們。

至少從一開始，穆罕默德的信息裡就蘊藏著一種想法——一個真正能夠崇拜的對象，只有一個神；所有其他相似於神的東西不只是次要的，絕對也是虛假的，而崇拜它們更被視為邪惡的行為。穆罕默德可能一度並不堅持推翻所有已經存在的崇拜，只是宣揚新的信仰，他甚至嘗試過為地位較高的麥加女神找到專屬的位置，以作為協調的中介，將她囊括於真主的崇拜之下；但沒有多久，堅持對真主的專屬崇拜就成為伊斯蘭的核心規條。¹⁹

由於穆罕默德帶來的新信息必須同時面對他的對手還有自己的追隨者，而在他親身經歷過這些影響的情況下，顯然並沒有任何能夠說服他退讓的餘地。如果審判是全面且最終的結果，那位法官就必須完全超然，一切無法與之相配的事物都應當接受祂的審判；兩者之間不該有任何中介，也不該有任何半神或中介神。如果人們真的做了根本性的道德抉擇，讓自己朝向神的指引，他們就不應該再回首那些渺小的崇拜，因為那些崇拜只是為了一己私慾而服務。各種一神論者都同意實施多神崇拜的禁令，而這樣的禁令遂成為一個人是否稱得上是一位穆斯林的關鍵考驗，以此觀察他是否確實執行信仰上的義務。加入穆斯林社群的關鍵第一步，就是要放棄偶像崇拜（避免「以物配主」〔shirk〕，意思是用其他東西與神結合），也就是說，要放棄造物主——神以外的任何崇拜。

那些被穆罕默德視為崇拜造物神的一神教社群代表，早就已經在

19 關於《撒旦詩篇》以及穆罕默德的任務的進展，參見 Watt, *Muhammad at Mecca*, chap. V. 1。

這個神聖的領域發展出複雜的理論。而那些苦心經營的超自然組織元素，似乎也都在穆罕默德的思想中佔有相當重要的一部分（甚至居於首位）。《古蘭經》預設了各種為人熟知的宇宙人物和宇宙物體；舉例來說，它提到「靈魂」(Rûh)、「話語」(Qawl) 以及「命令」(Amr)；還有多重天堂、神聖的權柄以及神聖經典 (heavenly books) ——最後一項不只記載了人類的命運，還有這世上所有男女的行為事蹟，以及（從《古蘭經》本身摘錄出來的）神聖的信息。²⁰ 在另一方面，穆罕默德似乎既不熟悉《新約聖經》中那些為了受難、犧牲的愛以及救贖而來的「神聖化身」等核心教義，也不認識希伯來《聖經》中如以賽亞或耶利米等主要識字的先知。然而，他後來關注的重點似乎已經不再是超自然的組織，更不是教派主義（通常是諾斯底類型，他很熟悉他們的用詞和神聖故事），而是將注意力集中在建構一幅與偉大的希伯來眾先知和諧共存的織錦。彷彿他是被往回引導、連結到過去那受眾人歡迎的意象，而且這意象對他而言是清晰可見的。正是如此的機會讓他有幸能夠遇見過去的一神論代表，承接他們的浩大主題；儘管過去這些先知的性格無法充分利用大眾的想像，但其基本洞見仍舊靠著日後所有的蓬勃發展築下穩固的根基。

透過《古蘭經》，穆罕默德對所有在麥加的人們提出強而有力的挑戰，他要將個人的道德純潔性昇華到鮮少有人想像過的至高層級，他主張這是人類真正的可能性，只要人們沒有冒險去詆毀這個他們身處的宇宙的真正結構，這個可能性終將發生。透過驅使自由意志，他建構出一個具體可見的生活形式，以讓人們能夠在其中務實地實踐他

20 關於古蘭經的宇宙觀，參見 Gaudfroy-Demombynes, *Mahomet*, pp. 292 ff。

們的新理念。

穆罕默德創立了宗教社群

當穆罕默德開始為他的新信仰公開佈道的時候（尤其是當他開始反對舊有的崇拜），大多數的古萊須人自然而然感到荒謬並反對他，但他仍舊吸引許多人前來皈依，尤其受到年輕人的歡迎。有些皈依者是奴隸，他們有些不屬於任何部族，但大多數是來自於權勢較低的古萊須部族；也有些是屬於權力頂端的古萊須族、那些無法得到公正對待的年輕人。隨著麥加發展成為商業與金融中心，貝都因的道德標準變得不再適用，雖然古萊須部族似乎還能夠在麥加勉強維持部族仇恨這種危險的風俗習慣，但是在人與人之間，一種經濟的不平等已然浮上檯面，足以對部族的團結構成極大威脅；在財富儼然成為一種受歡迎卻又無法長久的情況下，無論如何，都抹煞了貝都因理想中的慷慨大方與男子氣概。在麥加，個體開始基於私利與一己之意做出行動，部族的傳統與期待也已變得不再適切，特別是那些在極具個人主義特色的新生活模式中處於弱勢的族群，他們欣然接受一個適用於個人主義、商業生活的形式，恢復類似於舊有道德保障的道德觀。面對這些需求，伊斯蘭相當合適；如此一來，穆罕默德採用先知制度的創舉，終於找到能夠回應他的大眾。

此外，重要的不只有穆罕默德傳達的信息，他的個人性格也為這些信息背書。他能夠說服、贏得各類的傑出人才與能人的忠誠。就穆罕默德的人際關係圖顯示，他取得許多親朋好友的敬重。在他自己家族的兩名青年，無疑正是受到他個人的影響而皈依，並在日後成為優

秀的領導者。他的叔叔阿布—塔立卜 (Abû-Tālib)，也將自己其中一個兒子阿里交由穆罕默德託養；還是小男孩的阿里可能是他的第一名男性皈依者（換言之，是哈蒂嘉之後的第一人）；成年後的阿里也證明了自己是位力量強大的戰士，他憑藉自己的努力，贏得眾多男性近乎狂熱的忠誠。柴德·賓·哈里撒 (Zayd b. Hārithah) 幾乎是在他被穆罕默德贖為自由人的同時，就皈依了伊斯蘭，穆罕默德一度收他為養子，他也在日後成為伊斯蘭可靠的將領。

其他來自不同氏族、最早一批的皈依者之中，還有阿布—巴克爾·賓·阿布—古哈法 (Abû-Bakr b. Abî-Quḥāfah)，他是一位富裕的商人（雖然稱不上最富有），他擔任的角色就像是穆罕默德忠實的侍衛長。阿布—巴克爾毫不遲疑地貢獻出自己所有的財富，並始終表現出冷靜的卓越判斷力與服眾的公正態度，因而在穆斯林之中得到了普遍的敬重。歐斯曼·賓·瑪智歐溫 (‘Uthmān b. Maz‘ūn) 也是早期的皈依者，相對於阿布—巴克爾，他本來就擁有屬於自己的獨立宗教觀，在穆罕默德開始講道以前，他就擁護某種一神教的禁欲主義，即使在效忠穆罕默德之後，他仍然是自己內心某種觀念的領導者；他也是那些為躲避迫害而逃往阿比西尼亞的穆斯林領袖。謙遜且極度虔誠的歐斯曼·賓·阿凡 (‘Uthmān b. ‘Affān) (他日後成為哈里發)，是麥加某個最強盛家族的一員。阿布杜—拉赫曼·賓·奧夫 (‘Abd-al-Rahmān b. ‘Awf) 是位精明的商人；據說當他身無分文地抵達麥地那時，他拒絕了麥地那友人的救濟，反而只是拿了件毫不起眼的小玩意到市場兜售，旋即就為自己掙得一頓美味的晚餐，過沒多久，他就變得相當富有。

歐瑪爾·賓·哈塔卜 (‘Umar b. al-Khaṭṭab) 是位衝動，甚至幾

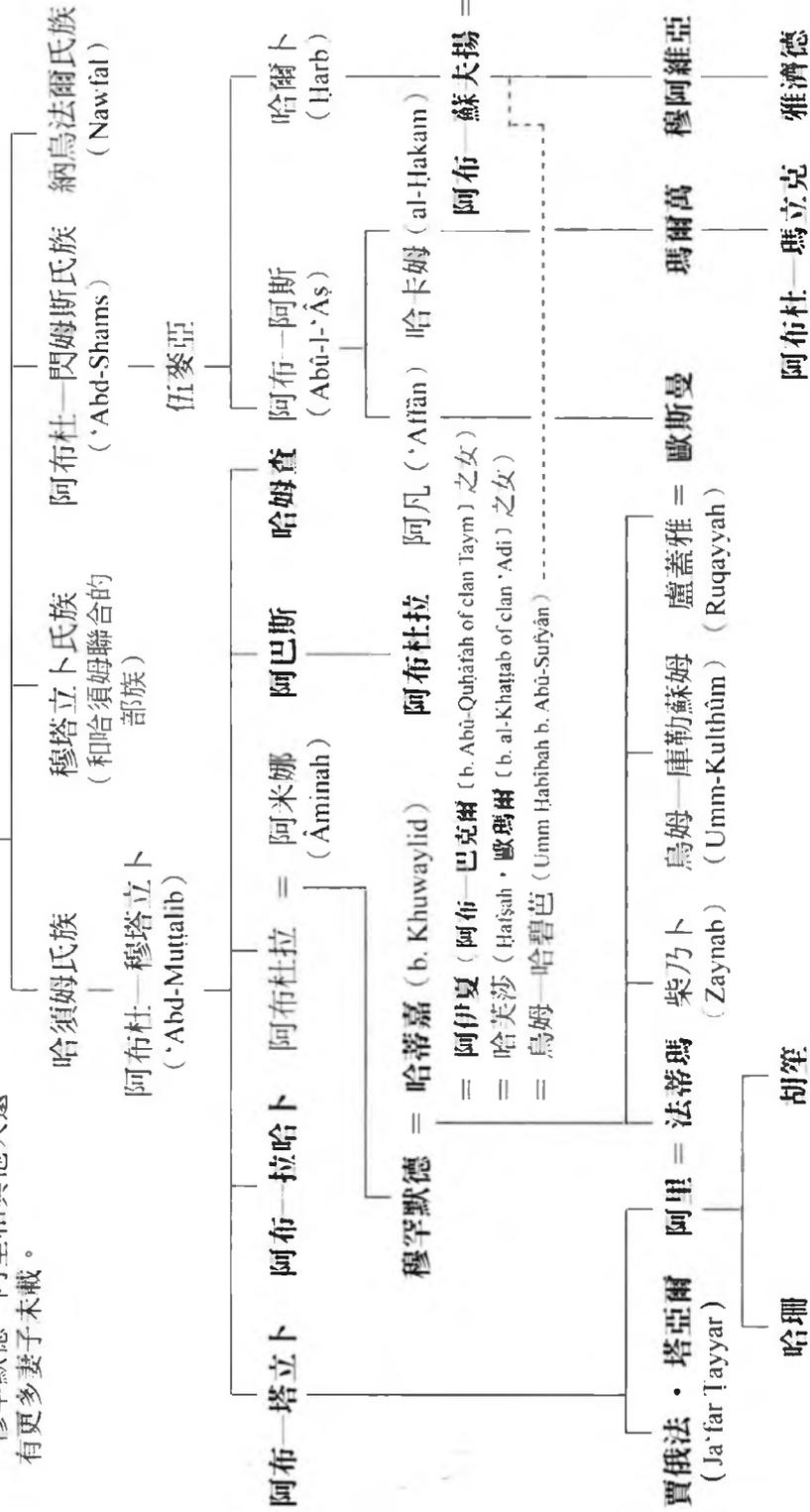
表 2-1 穆罕默德家系圖

Muhammad's Relatives

- * 在穆罕默德在世或歸真後的重要人物以粗體標註。
- * 大部分的男性都擁有比此系譜所示更多子嗣。
- * 穆罕默德、阿里和其他人還有更多妻子未載。

古賽伊 (古萊須勢力的奠基者)

阿布杜—瑪納夫
(`Abd-Manāf)



近火爆的人，但會窮盡全力為他效忠的人完成任何使命。據說他曾經因為對麥加諸神的狂熱而企圖刺殺穆罕默德；當他知道自己的妹妹成為穆斯林，便氣極敗壞地跑去找她，卻發現她正埋首於朗誦《古蘭經》的某一段經文，結果他因為聽見《古蘭經》的美妙，深受感動而皈依；後來，他強迫古萊須族允許他在卡巴聖壇公開進行原本不被允許的伊斯蘭儀式，此後所有的穆斯林也都能夠比照辦理。他的正直從未遭受質疑，有時他甚至會當面譴責穆罕默德。他的嚴厲可以說是相當多變，在穆罕默德面前可以包容的事物，歐瑪爾出現後卻被禁止。穆罕默德死後，他以天生的才幹領導穆斯林進行偉大的遠征。

伊斯蘭很快就超越個人崇拜，轉而變成促使這座城鎮分裂成兩派的議題。穆罕默德要求所有麥加人加入他的行列並且棄絕其他信仰，否則就必須面對神聖的懲罰。這種要求創造了一種兩難的局面，雖然原則上穆罕默德有別於其他人；他為人忠實，是啟示的接收者，他擔負特別的責任——警告其他人類，實際上，他必須做得更多。將這個新群體捆綁在一起的承諾，同時也把這整個新群體與穆罕默德繫成一個整體，它利用情感和道德力量使這個群體能夠團結起來，力抗積弱不振的部族。穆罕默德作為一位先知，似乎很容易就成為權威詮釋者——主要是他傳遞的信息裡的道德含義，也代表他對信仰者具有絕對的權威。穆罕默德本人與他的追隨者，總是堅持明顯區分神的啟示以及穆罕默德個人的決定；經年累月下來，對於他某些堅定又親密的信士們而言，在特定情形下，他們更傾向於依靠新信仰的暗示來達成自己的結論（而不是完全仰賴穆罕默德）。然而，穆罕默德也證明了他自己具備良好的判斷能力，當信仰上的要求、麥加人能夠接受的標準之間，相互違逆時，他自然而然就會來到信仰者的群眾之中，扛起

他應肩負的領導責任。

經過多年在麥加講道，《古蘭經》所述說的啟示重新細數了過去的先知（多半是《聖經》的先知）被派遣進入他們民族之中的經驗。如同早期的一神信仰，這些神聖的挑戰會以歷史的形式重新來到人間。《古蘭經》的宇宙極度人性化，甚至也具有社會性；如果有某一個歷史結果沒有像在《希伯來聖經》裡那樣顯現，不論《古蘭經》第2章的第一部分（因為《古蘭經》拒絕「一個被選定的民族」的概念）所描寫的預示為何，我們仍能感受到人類共同命運的強烈意識。在這些歷史故事中，先知成為信仰社群的領袖人物，帶動人們對抗反對者；其中，又以摩西的故事最受歡迎。當然，這個故事不只反映出穆罕默德本身在麥加的處境，也在日漸凸顯的一些問題上作出神聖的裁示——要求古萊須人接受阿拉的新信仰所代表的意義，不只是造物主提出的道德要求，更是承認穆罕默德本身的政治領導地位。預言的本質具有一種吸引個人良知的超然普遍性，無可避免為特定的群體以及他們的領導人建構起一段堅實的關係。

比起君主制度，麥加的部族生活形式更沒有市政制度發展的空間；因此，當穆罕默德向周遭的帝國鼓吹悔改和對神的信仰時，並沒有政府將他視為叛徒而試圖加害他、陷他入獄，因為他沒有要求他的追隨者去佔領土地或發起革命。相反地，改革者與反對者之間的鬥爭大多是以個人策略的形式進行，或以家族、氏族的反對意見呈現出來。當時曾有迫害個人的情形；在穆罕默德的追隨者中，最弱勢的應該是奴隸階級，他們無法為他們平反傷害的氏族庇蔭，不斷遭受伊斯蘭狂熱死敵的騷擾，某些時候更是痛苦的折磨；有時，就連穆罕默德本人也會遭遇到任何阿拉伯人都難以承擔的侮辱。穆罕默德有一位伯

父，在《古蘭經》裡名為阿卜—拉哈卜（Abû-Lahab）（意為「遭烈火焚燒之人」，注定是要墮入火獄之人），他是反對派中最激進的一員，然而，穆罕默德所屬的哈須姆氏族整體上是由伯父阿卜—塔立卜領導，儘管大多數人並不接受穆罕默德的信仰，仍忠誠地支持他們的族人穆罕默德；正因為如此，對來自於哈須姆氏族報復的恐懼，讓穆罕默德免於任何直接針對他的傷害行為。同樣的保護情形似乎也可見於大部分有身分地位的信仰者，儘管他們可能已經因為隨之而來的財務壓力而蒙受可觀的損失，因為這樣的報復性庇護並不在貝都因人名譽保護規範的範圍內。

在公開傳道兩年後，有一些穆斯林（大約有八十人）起身前往信仰基督宗教的阿比西尼亞，他們越過紅海，期待能夠在一神教徒中找到庇護（他們也真的找到了）。少數人改信為基督教徒，並在那裡落地生根，但是當穆罕默德在麥地那的綠洲建立起自己的社群時，大多數人還是又回到了麥加，或在稍晚回到麥地那。他們最主要的動機當然還是為了逃離迫害，但他們心裡可能仍然懷抱著建立自己基地的期望，這個基地是為了穆罕默德構想的某種浩大計畫而設計。²¹ 像這樣的計畫會是穆罕默德為了解決他成為先知以後所出現的困境，而做出的第一次政治性嘗試；但無論如何，這個冒險都向我們傳達了他的追隨者們是如何依循他們特有的命運，迅速蛻變為一個自治型群體。

也許是在公開傳教的三年之後，古萊須族裡的其他部族因為未能說服哈須姆氏族停止保護穆罕默德，轉以聯合杯葛的方式封鎖與他們的任何商業往來，試圖逼迫哈須姆氏族就範。一直到古萊須部族裡的

21 關於遷移到阿比西尼亞可能代表的意義，參見 Watt, *Muhammad at Mecca*, chap. V.2。

聯合杯葛行動化為一盤散沙為止，哈須姆氏族整整堅守他們的立場長達兩、三年之久。但之後過沒多久，大約西元619年左右，穆罕默德的保護人——也是哈須姆氏族的領導人塔立卜逝世，穆罕默德在哈須姆氏族的地位逐漸開始遭到質疑；同時，他也失去了妻子哈蒂嘉，她是他最重要的精神支柱。這促使穆罕默德展開行動，開始為他的先知工作尋找更理想的基地。

他訪查鄰近的塔伊夫地區，但不僅一無所獲，還遭受迫害和驅逐。於是他只好再回到麥加，困苦地尋求哈須姆氏族以外的部族保護，以求得短暫的安全；此時，哈須姆氏族似乎已經改由他的死敵阿布—拉哈卜領導。他似乎受到嚴重的打擊，還好此時恰巧有一些精靈聽到他朗誦的《古蘭經》經文，所以圍繞著他，讓他感到欣喜與安慰；而且，他似乎還進入一個美好的夢境，在夢中，他參觀了天堂，還抵達先知之城——耶路撒冷。（這段夢境後來在穆斯林間廣為流傳、演繹，成為日後所稱的「登霄」〔mi'raj〕，在有關穆罕默德的傳說中佔有核心的地位。）但穆罕默德對這些夢境的堅持似乎也引起了一些追隨者的反感，使得不少人在這幾年間陸續疏遠他。

當時穆罕默德可能認為自己的使命主要是直接針對他所屬的古萊須部族，就像過去其他先知被派遣到自己的族群之中。（儘管在任何時候，他們的傳道對象都應該包括所有人，因為這些信息具有普世皆然的特質。）但顯然大多數阿拉伯人都屬於異教徒，而不是一神教信仰者，他們同樣都需要這些信息，而他的聽眾也是來自麥加附近的大市集，所有那些願意聆聽這些信息的人們。在西元620年，大約是哈蒂嘉過世後一年，他（在朝聖途中經過的阿喀巴〔'Aqabah〕）遇見了一些從雅斯里卜（Yathrib）遠道而來的皈信者（雅斯里卜位於麥加北

方大約兩百英哩的農業綠洲，後來改名為麥地那)；次年，他們又帶了更多人一起前來，他們不但直接宣告自己的穆斯林身分，還發誓服從穆罕默德任何的審慎命令。在西元622年，約有多達原先六倍的人數誓願追隨他；他們承諾，如果穆罕默德同意轉移陣地至麥地那，他們會誓死保護穆罕默德與他的麥加追隨者。同年，穆罕默德派遣他大多數的追隨者，約超過七十人，接續動身前往麥地那，最後他自己也出發了。(這個「遷徙」行動在阿拉伯文中稱作「Hijrah」。)

在過去一年左右的時間裡，施加在穆斯林身上的反對壓力與日俱增。當反對者們發現他們眼前的計畫，便用盡各種方法試圖阻止穆罕默德離開，穆斯林們隨後將這些阻撓的行動解釋為「針對穆罕默德的暗殺計畫」。穆罕默德和他的左右手阿布·巴克爾趁著夜色逃離了麥加，並躲藏在一座山洞之中，一直到搜索的風聲不再那麼嚴密為止；在那裡，他們遠離了麥加的保護者，又尚未到達麥地那的保護範圍之內；可想而知，他們一路上躲躲藏藏。然後，他們完成了這場漫長的祕密旅行，直到抵達麥地那的郊區，當地的信徒在那裡迎接穆罕默德，並接納他成為他們的首領。

宗教社群取得自治權

對麥地那人而言，這個選擇是為了解決迫在眉睫的問題。猶太教的阿拉伯部族顯然曾經在麥地那發展，或在那裡重新恢復原有的綠洲農業(特別是種植椰棗)；除了他們的宗教，這些部族和其他阿拉伯人共享相同的文化，但是可想而知，其文化核心應該是從更遙遠的北方遷移而來，也就是來自敘利亞地區，他們原來都使用亞蘭語。對於

接受猶太教的人們而言，猶太律法足以提供良好的秩序。然而，近幾代以來，其他的氏族也開始在那裡定居，他們仍是不接受猶太教的異教徒，而他們的貝都因「名譽」倫理制度已經讓定居於此的部族陷入日益激化的鬥爭；在穆罕默德的時代，他們已經分裂成兩個主要的對峙部族——「奧斯」（‘Aws）和「哈茲拉吉」（Khazraj），雙方持續陷入僵局，任何人只要出了自己部族的統轄範圍，就沒有任何安全可言。因為生活在猶太教部族之間，即使是麥地那的異教徒其實也已經逐漸認識一神教，並毫無疑問地表達尊重。許多人從穆罕默德帶來的信息中看到機會，認為這是一個能夠同時接受他們自己的一神信仰，並引進一種嶄新的道德仲裁與中立領導的時機，他們希望穆罕默德能夠擔任仲裁者，化解已成僵局的對立，因此他們告訴公眾回應這個啟示可能帶來的結果；即使那些異教徒對新信仰絲毫不感興趣，但他們仍舊歡迎一個能夠恢復和平的中立仲裁者。²²

對穆罕默德而言，遷移麥地那並不只是從難以立足的麥加脫身，還代表著一個機會，一個能夠建立社會生活新秩序的機會，而這也是他的信仰日益需要的良機。對造物主阿拉的崇敬，首先要求的是個人對道德純淨的奉獻；但個人的純淨則暗示了一個符合正義的社會行為，像是對弱勢表達慷慨以及遏制強者的肆虐。此外，相當明顯的一

22 關於麥地那的情況以及猶太人和異教徒得到的啟示，參見 Wellhausen, 'Medina vor dem Islam', in *Skizzen und Vorarbeiten*, vol. 4 (Berlin, 1889)，但是他書中提到「大部分的猶太人一定都來自巴勒斯坦」這一點，他的證明似乎部分是以種族主義為前提。有一點可以肯定：相較於改宗基督宗教，改宗猶太教雖然意味著更明白地與貝都因傳統決裂，但是改宗者的後裔卻能夠同時承襲雙方既有的習慣以及《塔木德》的學養。

點是——如果一個人只是單純仰賴他的決心去實踐其道德生活，所帶來的效果還遠不及周遭社會的期望力量；所以應該是社會被改革，而不僅僅是個人而已。《古蘭經》早已表明——新的道路是為了所有人而建設，不只是為了單一的道德英雄，因此在《古蘭經》中勸進別人培養美德和親身去實踐美德，這兩者幾乎都得到同等程度的表揚。新的生活必須由社會大眾來賦予生命力。

此時，上述《古蘭經》所宣揚的新理念遠比勸人向善還更為重要；很清楚的是，穆斯林身處一個以對立為原則而建立的社會，他們必然無法單靠那些與生活毫不相關的內涵而度日。《古蘭經》遲早必須面對的挑戰必定是要建立起一個公正的政體，讓個人的道德純淨能夠在其中自然成長。顯然，對於這些質疑拒絕認同的異教徒們，最終仍無法在這個環境下恪守中立。無論個人的機遇為何，一旦這個社會運動抨擊的對象是古萊須的社會秩序原則，並針對各種行為的道德制裁提出某種替代方案，去取代原有的社會權威時，異教的古萊須人就絕不可能會容忍這些事情發生。只要穆斯林在麥加仍然是少數族群，這類衝突必然就會僵持不下。

在麥加，穆罕默德和他的追隨者，已經形成為一種社群而逐漸浮現了出來，其形式類似於一個新的部族（若從此一層面來看，這種現象可能很類似於過去由古賽伊聚集古萊須各部族的情形）。每個人都保留了他們對於原生部族的忠誠，但（此處古賽伊建立的榜樣是個明確的出發點）對於新群體的忠誠度轉而凌駕了一切，這段新的關係並不是基於部族連結，而是基於他們個別接納了穆罕默德所宣傳的信仰。面對這個新的群體關係，穆罕默德使用了「宗教社群」（ummah）此一新的詞彙——本來是用來指稱先知被派遣進入的群體（像是麥加

人)，但現在則指那些實際回應先知並且和先知共同形成一個新群體的人們。在與麥地那穆斯林的談判協商中，穆罕默德明確主張他對該宗教社群的權威，關於這一點，在他的麥加追隨者之中也早已不言而喻。當然，他還沒有對非穆斯林提出同樣的要求，但政治層面上的自治讓穆斯林至少能夠立身於一定的社會期望水平之上。除此之外，穆罕默德作為「法律的仲裁者」(ḥākim)，即使身處在不屬於穆斯林的麥地那人群體之中，都還是具有權威性，甚至在整個麥地那尚未完全合併為一個伊斯蘭群體之前，他就已經能夠將這種新的精神恰當地延伸到宗教社群以外的領域。

新宗教社群生活的特徵是一種新的、瀰漫各處的新道德基調，這樣的道德來自於個人與神的關係，並藉由普遍散布於整個群體之中的期望，來維持它（對積極的道德擁護者而言，必定要持續維持一定的道德標準），而且形塑於集體的生活中。這種新的道德生活基調，在兩種相對的貝都因生活（農牧生活與定居的異教生活）裡，有著不同的道德方針；這兩種生活模式都最注重個人及團體的驕傲與榮譽——以個人的出生背景為傲，自恃財富與勇猛，當這些驕傲互相交集時，就將他們導向不間斷、殘忍無情的復仇，以及對自我和俗事的盲目追求（如果有時可以稱之為宏大行動的話）。即使是那些想要用不同方式回應生活的人，也會受到輿論的拉扯而陷於這種模式之中，鼓動復仇是實踐正義最實用的方法，而對於那些帶來短暫歡愉的酒觴與性所做出的讚美，則能夠幫助他們遺忘生命的瑣碎和漫無意義。

人類不在乎自己的卑鄙性格，被伊斯蘭詮釋為「對於造物主忘恩負義」的行為，並以「偽信者」(kufr)來稱呼他；相對地，伊斯蘭以謙遜與慷慨，引導人們在純淨的生活中認真執行神的命令。對於人們

的復仇和激情，伊斯蘭教以較為忍耐自制和慈悲為教導。這些美德其中的某部分本來就已經受到貝都因智者的認可與讚揚，即使他們尚未能在肉體的享樂中要求謙抑自持的性格；但是無論如何，人們關注的重點都已經有所改變了。伊斯蘭在它的社群生活裡強化神聖的美德，為殘酷的鬥爭提供更多的替代方案，並革除所有新觀念所認定的惡習。

可以用某些關鍵詞來表示這些對比於伊斯蘭的概念。形容過去對神的忽視時，採用「kufr」（偽信的）一詞，它的意思是「忘恩負義」或「否認」，但應該用「順服於神」來取代，也就是「islâm」（順服的／伊斯蘭）；而過去的粗暴激情則是以「jâhiliyyah」（蒙昧的）代稱，取而代之的是篤信神、忠於神，即「îmân」（有信仰的）。（到了後來，「偽信」成為一個神學的專有名詞，指任何與伊斯蘭精神不相容的事物，而「蒙昧」一詞則成為歷史用語，用來指稱在伊斯蘭出現以前的時代。）²³ 新的道德秩序就像過往的時代那樣，不僅僅是個人的理想，也使社會環境的整體及重要性獲得有效規範。

雖然穆斯林社群從麥加的氏族關係脫離之後，原本可以就此形成自己的政治單元，但社群在一開始仍舊採用了基本的部族形式。在麥地那，穆罕默德是所有穆斯林（包括來自麥加的遷士〔Muhâjirûn〕以及麥地那的輔士〔Anşâr〕）共同的指揮官，同時，他更廣為人知的身

23 關於阿拉伯異教徒與伊斯蘭兩者在道德色彩上的對照關係，參見 Ignaz Goldziher, 'Muruwwa und Din', in *Muhammedanische Studien*, vol. 1 (Halle, 1889)、Watt, *Muhammad at Mecca*, chap. III, 3, 4、Toshihiko Izutsu, *The Structure of Ethical Terms in the Koran* (Keio University, 1959)。

分是麥地那所有社會群體的仲裁者。這個立場是建立在一份文件上（有時候，人們會帶點浮誇的語氣稱之為「麥地那憲章」〔constitution of Medina〕），它規定所有加入這個結盟的氏族彼此間應該共同遵守的義務，而所有的麥地那人都以此種氏族聯盟的方式被在歸納其中；但是剛開始時，他純粹在麥加的穆斯林群體裡扮演這種角色。他的麥加追隨者，也就是遷士們初來乍到時，並沒有存有足夠的資糧，於是他們成為輔士們的賓客，穆罕默德也讓他們之中的某些人結為兄弟，並以禮相待。幾乎在同一時間，他派遣遷士去襲擊古萊須的商隊。

想當然爾，這種襲擊是正當的接收程序，好讓劣勢的阿拉伯部族能夠從富有的部族手中獲得彌補。遷士們離開麥加，便已經和自己的氏族斷絕關係，是一種放棄接受部族保護的宣告，而如今他們已實質上形成自己的氏族或部族，他們理當能夠襲擊那些與他們之間不再有任何協議的富人（如果他們有能力的話）；然而，穆罕默德意識到這類行為仍舊應該要符合新道德所提倡的公平正義，因此他指出古萊須族並不只是拒絕成為穆斯林，他們更積極迫害穆斯林、干預伊斯蘭的公開活動，以此抗拒這神聖的秩序。如此一來，這不再僅是遷士們和古萊須族間的恩怨，而是包含所有人的永恆命運緊密相連而成的共同目標；因此，與古萊須族戰鬥，直到他們不再阻礙人們成為穆斯林，就變成一項合情合理的行為。

尤其還有兩個顯著的動機驅促使他們發動如此正規的阿拉伯式襲擊。首先，對穆罕默德個人的勢力而言，這是他們想在麥地那取得獨立經濟地位的極其重要的必要手段；若無法達成這一點，任何試圖推動新生活與社會秩序的嘗試都只是虛妄而已（或許一旦這樣的襲擊起了作用，可能會成為麥地那人宣洩激情的出口，從此將兩族過去的恩

怨一筆勾銷；但若要說穆罕默德認可這種單憑動機就足以發動的戰爭，這樣的看法其實相當值得懷疑。）其次，這些襲擊行動能夠打擊古萊須部族的銳氣，是為了展現神的不滿所採取的行動，將戰鬥轉化為《古蘭經》的具體命令。穆罕默德可能早就已經鎖定目標，決心破壞他們的貿易活動，從此讓他們明白——他們所面對的伊斯蘭遠比他們預先假設的概念更為偉大，他們必須與之調和，或起碼在這樣的生活中生存。

第一次發動的襲擊並沒有成功。首次的勝利是由某個小集團所發起的，他們在神聖的休戰月內攻擊了一列商隊（在麥加附近的納赫拉地區〔Nakhlah〕），殺死一名男子並奪取一些戰利品。目前我們還不清楚在這場發動於休戰月的爭鬥中，穆罕默德直接涉入的程度究竟有多深，但他很有可能事先就知情了。而這起事件在麥地那成為一件醜聞，只能夠藉由《古蘭經》的啟示才能合理化這項觸犯禁忌的行動，從而弭平大家內心的反彈——違反停戰月的規定固然不恰當，但是迫害信仰的行為更為惡劣。穆罕默德允許當事人接收這項戰果，這個動作更加深了穆斯林與古萊須部族之間的裂痕，進而與整個阿拉伯異教文化絕裂，尤其違反了麥加的系統，因為休戰月就是這個系統的主要象徵。伊斯蘭凌駕於所有舊習俗之上的概念就此確立；事實上，伊斯蘭與舊有異教社會之間沒有任何特別需要維繫的約束或關係，整個社群無非亟需要重新認識伊斯蘭。在往後的幾年中，這項原則被徹底的貫徹；無論一個人曾經犯下什麼樣的罪行，即使是與伊斯蘭為敵也無妨，一旦他接受了伊斯蘭，就能除去所有的罪行。而正是他的穆斯林身分，讓他免於過去的懲罰，所以他也無法透過依附過去而獲得利益，也就是說，他的確能夠保有過去擁有的個人資產，但無法從異教

徒親屬手中繼承任何東西。至此，伊斯蘭社群可以宣告完全獨立。

穆罕默德不顧追隨者的疑慮，接受納赫拉襲擊的成果，這件事代表了他的堅定與英勇，且毫不閃躲地面對這則問題，因為他已經看見自己被賦予的使命的完整意涵，經由這次事件，他得以向世人呈現這些意涵。如果他在此做出妥協，就很可能會減損其社群地位，會使這個社群在實際面向上，不過只是侷限在原來的異教道德框架內，並激起一波波競爭的部族。能夠善用此次機會來展現社群的清晰目標，並且堅持不懈，無疑展現了穆罕默德的天分；同時，穆罕默德使命的內在難題也能從中找到具體的回應。透過先知的引導，超然的真理能夠體現於這些男女信士們在生活中所掙得的工作與財富，因此，這些真理才能夠發揮實際的效用。在納赫拉發動襲擊，不只是與傳統迷信切割，也表明這些傳統迷信源自於異教崇拜，與嶄新且廣泛的真理並不一致。由於並沒有跡象能夠說明穆斯林曾經預先宣布或暗示要打破休戰月的禁忌，但這次破例無疑是被穆罕默德接受——或說不得不接受的徹底反叛行為，是為了維護伊斯蘭的道德獨立性而立下的事例。²⁴

穆罕默德建立新政體

在納赫拉的成功出擊，似乎鼓勵了更多人投入下一次的行動，許多麥地那的輔士穆斯林也跟進參與。第二次的目標鎖定那些從敘利亞

24 有關納赫拉攻擊事件所造成的道德影響，請參見 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), chap. 1.3; also X.2。但可以肯定一點，休戰月的神聖性並不只是與因果報應的迷信有關。

出發的商隊，他們原本被認為是唾手可得的囊中物，但是當約莫三百一十五人的襲擊隊伍到達名為巴德爾（Badr）的水源地時，竟發現他們面對的不只是敘利亞商隊，還有那些人數高達他們兩倍之多的麥加援軍。不過，他們得力於穆罕默德優秀的統御能力，也因為穆斯林平常扎實的訓練以及高昂的士氣，他們取得了壓倒性的勝利。有好幾位古萊須族的領袖（他們也是伊斯蘭的主要敵人）和重要的麥加副手都在戰爭中身亡，或者成為階下囚。面對如此具有威望、數量龐大的敵人，穆罕默德將這場難得的勝利視為神干預後的結果；它似乎為穆斯林社群的獨立性以及生存能力刻下印記，而這場勝利確實也符合過去對古萊須部族曾流傳的厄運預言。在往後的幾年內，巴德爾一役代表伊斯蘭作為一個有組織的團體的首次勝利，就像是一種崇高的象徵。爾後的皈依者可能受到此次勝利的吸引而加入行列，但曾經實地參與巴德爾戰役的穆斯林早在伊斯蘭仍相當微弱時就已經皈依，他們在勢單力薄的數年內仍維持堅定的精神。

從今以後，其他的阿拉伯人，尤其是各游牧民族，一定都會把穆斯林視為古萊須部族的政治挑戰者，當然也是部族威望的潛在繼承者。穆罕默德開始進攻某些對伊斯蘭並不友善的貝都因部族；他也因此獲得不少戰利品，因此行有餘力可以去對付古萊須族，並且在一年之內，就俘虜了整支古萊須商隊。自此，藉由社群的主要活動——襲擊與戰爭，社群（以及日後皈依伊斯蘭）的影響力逐漸向外擴散，最終在麥加投降時，達到了頂峰，然而並不代表從此之後就結束了發展。

巴德爾戰役之後，穆罕默德立刻就把信仰猶太教的蓋努嘎部族（Banū Qaynuqā'）逐出麥地那，這是為了承認自己的失敗以及因應的

作為；穆罕默德已經在非猶太異教部族中贏得他的信眾，也在麥地那異教區域裡獲得首要權威的地位，但他總是期望所有的一神信仰者——無論是基督教徒或猶太教徒——都能欣然接受他的訊息，支持他在異教徒中的傳道工作；然而，正如嚴謹的基督教徒絕對無法接受永恆的一神教摒棄道成肉身（Incarnation）²⁵，大多數的猶太人也同樣無法接受一個讓他們的選民論思想失去獨尊意義的普世主義。除此之外，穆罕默德採用的《聖經》、《塔木德》以及其他杜撰的基督宗教故事，顯然前後差異過大，有時甚至還相互矛盾，無法贏得那些擁有較古老版本神聖典籍的人們內心的尊重。這些都不足以鼓勵他們擁立穆罕默德為先知，更別說去承認那對他們而言仍屬於異教的一神信仰。

當穆罕默德發現麥地那的猶太人否認了他的先知身分，並嘲笑他誤解了聖經故事時，他感到十分失望，甚至還受到了威脅。在麥地那，猶太教徒作為先行的一神信仰詮釋者，無疑已經以這種資歷贏得尊重，地位勝過了穆斯林；只要他們想要挑戰穆罕默德的權威，哪怕是一次厄運，都可能讓穆罕默德難以繼續有立足之地。另外，除了為數眾多的猶太人的小團體之外，還有四個純粹由猶太人組成的重要氏族；其中的兩個氏族掌管了綠洲裡最好的幾片椰棗林，至於第三大的蓋努嘎部族，主要由麥地那中央市集裡的工匠和零售商販所組成。這三個部族顯然都居於足夠強大的地位，能夠在日後冷眼旁觀穆罕默德的安排。穆罕默德把握住某次穆斯林和蓋努嘎部族之間的爭執（碰巧有位穆斯林已經和他們發生暴力的衝肢體突），將他們包圍在自己的據點裡，直到他們同意帶著財產離開麥地那，但必須卸下他們的武裝

* 25 編註：上帝以肉身形式降世成人，道成肉身即耶穌。

(要求遣散或下令整個氏族的遷徙，不論是前往其他的綠洲或是遙遠的地區；這種情形在阿拉伯地區相當常見，尤其是在麥地那，可以視為周邊地區彼此間的緊張關係所造成的結果。) 蓋努嘎部族帶著大約兩千名成年人，遷移到更北方的猶太人居住地。

驅逐蓋努嘎部族，鞏固了穆罕默德在麥地那的威信，同時也讓他延續在巴德爾戰役——對抗古萊須與大多數阿拉伯部族——所得到的聲望；他沒有辜負這份名氣。此時，至少他建立的不再只是一個新興的部族，而是一個更發達的政治實體，它在麥地那是一個以共同社會生活為基礎，不論穆斯林或非穆斯林都歸順的政體。雖然他堅持自己握有領導權，但除了他身旁的遷士以外，仍然有些人不是自願去服從他的指揮，即使他作為普遍的仲裁者已經擁有相當崇高的地位，但仍然會有些自稱穆斯林的人挺身反對他。此時，他的發言都是以麥地那作為一個整體，視之為出發點。他在麥地那的主要競爭對手——伊本—烏拜 (Ibn-Ubayy) ——曾經試圖為蓋努嘎部族求情，但卻得到毫不客氣的回應，最後只能夠狼狽地離去。穆斯林在穆罕默德的領導下，從此成為麥地那的統治社群，異議者們都會發現自己最好的選擇唯有忍耐。我們並不清楚某些特定的規定是在什麼時間點納入名為《麥地那憲章》的協議之中，但是禁止任何穆斯林去幫助異教徒對付其他穆斯林的禁令，恰巧與這個時期的精神相符合。

當時，並不是每個自稱為穆斯林的人都全心全意效忠穆罕默德。伊本—烏拜成為被穆罕默德稱為「投機者」(munâfiqûn，有時也代表「偽君子」) 中的首要人物，約莫長達好幾年的時間內，這些人都不斷為穆罕默德製造麻煩，但他從來不曾給他們任何公開反對他的機會。他很快就將目光轉向那些過去一直是異教徒，但至少現在皈依為穆斯

林的人身上，他也期許猶太教徒能夠認同穆斯林的首要地位。同時，市場上的位置已經空了出來，只待穆罕默德的麥加遷士進入，以獲得更可靠的經濟地位。

新的地位最清楚呈現於崇拜的儀式之中。從穆斯林與猶太人的爭執中可以明顯發現：伊斯蘭不僅不同於異教信仰，甚至在一神信仰裡也是自成一格的獨立體系，它與猶太教、基督教是平行但不相同的體系。有鑑於此，穆罕默德曾經期望他的信仰大致上與猶太傳統相符合（例如，禮拜時面向耶路撒冷，並遵守一定時間的齋戒），但現今的穆斯林信仰明顯有別於猶太教。在知曉亞伯拉罕被視為以色列人（Israelite）和以實瑪利後代（Ishmaelite）的阿拉伯人的共同祖先之後，他指出亞伯拉罕忠於上帝，而且他既不是猶太教徒，也不是基督教徒，是早在摩西與耶穌以前就已經存在於世的人；而穆罕默德的信仰應該類似於亞伯拉罕的信仰。

這個決定顯然出自《古蘭經》的兩項原則，如今已被吸納為專屬於他們自己的原則。第一項原則，認為神是唯一的崇拜對象；純粹的宗教並不會受到社群的限制，正如同亞伯拉罕未受到任何約束。穆罕默德聲稱自己是「目不識丁的先知」（ummi prophet），也就是沒有聖典的人們的先知，並不隸屬於任何既有的宗教社群。首先，這代表他是一名阿拉伯人，但這一點帶有潛藏的涵義。面對伊朗—閃族之中不同宗教社群相互衝突的困境，這個解決方案摒棄了舊有社會的排他社群，回歸一神教傳統的根源；對於在以貝都因阿拉伯地區傳教領域的這位思想家而言，這一點變得尤其明確。原則上，每個教派都一樣好；《古蘭經》指出，只要一個人轉過身，神總是在那裡。設立一個信仰只是為了滿足人的需求，一如《古蘭經》不厭其煩地強調，最重要

的是人接受神本身，而不是去追隨任何比神低下的存在。（例如《古蘭經》第6章第160節之後的段落）²⁶在《古蘭經》的描述中，這種對於信仰或法律的任何特定規範都顯得漫不經心的態度，都保證會被給予命令，並安排在更適當的位置之上；這些保證不只存在於早期降下給人們的啟示，甚至可能體現在眼前的啟示。

然而，一旦頒布了一道命令，那些投身於新社群的人們必然不能忽略這項命令；若想正確地敬拜神，人們不得不加入一個能夠提供引導的社群。麥加宗教體系的獨立性以及位於核心地位的造物神阿拉，顯然就是一神教全新詮釋的出發點，它可能會以具體可行的途徑超越原本各個一神教傳統社群的差異。亞伯拉罕和以實瑪利自然而然就被假定為以實瑪利阿拉伯聖壇的建立者，這座聖壇也就是麥加的卡巴，所以，它最原始的專門用途是祭祀真神的聖壇，部族的偶像崇拜是在日後才混入的污染。也就是在當時或稍晚的時期，靠近卡巴的地方有一塊聖石被特別獻給亞伯拉罕（即「易卜拉辛的站立處」〔Maqâm Ibrâhim〕）。正規儀式裡的鞠躬和跪拜也就是禮拜，一般是眾人一起齊聲進行，每天至少三次，通常是在先知家中的禮拜處（清真寺）。穆罕默德告知穆斯林，現在進行這項儀式時，不應再朝著耶路撒冷，而是朝向卡巴的方向；他也期望穆斯林能夠朝聖，每年都前往麥加地區，按照亞伯拉罕的原則所制定的傳統進行朝聖。然而，信仰的元素

* 26 編註：《古蘭經》第6章第161和162節提到真主阿拉要穆罕默德對眾人說：「我的主確已引導我到一條正道，到正確的宗教，那是易卜拉欣所信仰的宗教，他不是信多神的人。我的禮拜和我的犧牲，我的生和我的死，完全是為了阿拉，眾世界的主。」

有些也取自於新社群本身的經驗；以「齋戒月」(Ramaḍân)為例，據信齋戒月是《古蘭經》最早被啟示的月份，同時也是贏得巴德爾之役的月份，從而成為新的齋戒時節，取代了原有的猶太齋戒時間；因此在儀式上，伊斯蘭教也從過去的一神教之中獨立出來。

新社群的本質是新的人神關係以及人際關係，但整個社群是依靠著先知而凝聚在一起，他的地位獨特而且不可或缺。部族首領普遍擁有他們各自的權威，被視為戰爭的指揮官，肩負維護部族地位與榮譽的責任，通常能夠分得四分之一的戰利品；而穆罕默德在某種程度上也處於類似的位置，他能夠收到五分之一的戰利品。穆罕默德將戰利品運用於各種社會用途，像是救濟窮人或安頓新來的皈依者，他在這些資源分配中握有絕對的權威。此外，如同某些大部族的首領坐擁眾多妻妾，穆罕默德也被授與擁有大量妻室的權限，他擁有的妻室人數多達四位以上，超過他的追隨者被規定的上限。穆罕默德似乎曾經藉由他的婚姻來鞏固政治關係，所以這種特權就像那五分之一的戰利品配額一樣，在本質上是個政治問題。(在他的妻子之中，只有一位與他成婚時仍保有處女之身，就是阿伊夏〔‘Ā’ishah〕，而且這樁婚事無論怎麼查證，都沒有任何的社會或政治因素。)

穆罕默德的妻子們也都受到公眾們特別的尊重，這一點與她們的重要性相符。她們的生活區域被區隔開來，只能在簾幕後方接待她們的訪客(這些訪客大多數都是基於妻子們可能對穆罕默德所具備的影響力而來訪)，而不是面對面與客人互動。在穆罕默德死後，她們都沒有再婚，被尊稱為所有信徒的母親。儘管她們所代表的重要政治意義促使穆罕默德必須以社會藩籬包圍她們，但他的妻子們同時也對穆罕默德本人造成許多影響，她們彼此間的爭吵更為他帶來嚴重的感情

危機；他的婚姻問題所造成的併發症，不只一次在《古蘭經》裡留下痕跡。即使她們之中從來沒有任何一個人能夠取代哈蒂嘉的地位，穆罕默德仍舊努力在各項基礎上都毫無偏袒地對待她們，但他的最愛仍然是阿布—巴克爾的女兒阿伊夏。她在九歲的時候嫁給他，是所有妻子當中最活躍的人物；對於她，穆罕默德似乎總是順著她的心意。但事實上，儘管穆罕默德的地位特殊，他似乎仍然過著簡單、節制的生活，一點也不豪華，大多數的時候，他都謙恭且和藹可親，常常掛著喜悅的笑容，擁有一顆赤子之心。

攻擊穆罕默德，就如同攻擊伊斯蘭，因為他本身就代表了伊斯蘭。對於一些曾公開欺負和羞辱他的人，穆罕默德感到深惡痛絕，尤其當他們以充滿惡意的詩句對付他的時候。（詩歌在阿拉伯人之間特別受到尊重，它不僅被當作是裝備自己和摧毀對手士氣的主要手段，甚至被視為帶有神奇的力量。）根據固有的阿拉伯習俗，穆罕默德對於那些與他沒有協議的人，並不需要承擔任何義務，因此在巴德爾之役勝利後不久，他也鼓勵他的一些追隨者去刺殺這些毀謗者，其中某些男人和女人的死亡就和這些刺客息息相關（而且，根據這些刺客的背景，他們也不受到血仇的約束）。

新社會與新文化的開端

在領土以及精神獨立的層面上，伊斯蘭都有著至高無上的權力，也開始認真地發展自己的社會秩序。雖然這個文化在大部分的層面都尚未獨立，但可以肯定，穆斯林的文化在新的社會背景之下，都從越來越多的層面開始分化；有時候是在一些枝微末節的規範上。穆斯林

禁食豬肉（就這點而言，貝都因人和猶太人的看法似乎已經融合了），同時禁止博奕、毒品，或至少禁止輸入酒類（這部分是為了維護社會秩序而採行的措施）。²⁷而其中最受人矚目的是保護弱者免於強者欺壓而定立的新社會安全系統；嚴格禁止穆斯林部族彼此間的爭鬥，按罪行比例嚴謹分配的平等罰則取而代之，並且在穆罕默德的監督下實行，因為他就是神的代表。與此同時，還會贈予經濟弱勢者那些徵收而來的天課（zakât）；對於經濟能力寬裕的富人課稅，就是天課。這種「救濟」稅的前身就是淨化自我的施捨實踐，它是麥地那社群生活運作的財政基礎，專用於履行個人的公平正義；這些募集而來的資金就像那五分之一的戰利品一樣，一般是由穆罕默德自由裁量、使用，其他部分可能還用於社群的共同事業，或提供給貧困者或旅人等有需要的人。無論是法定的固定刑罰或個人救濟金的集中分發，都獨立於民族的合作關係之外，也因此能夠促進個人主義特質的發展。

或許任何社會結構的核心都是家庭法則，理所當然，它也是麥地那社群之中最顯著的發明；每當《古蘭經》訂定任何的法條，很大程度上都是根據家庭關係而設置。這些法規是從穆罕默德的生活中一點一滴制定而來，但是根據「在神面前，人人平等」的基礎，堅定主張著個人的權利。我們並不完全熟悉伊斯蘭以前的阿拉伯多神信仰中的婚姻習俗，但兩者之間顯然有著相當大的差異。在某些情況下，男人

27 貝都因人可能不反對吃野豬肉，但蓄養豬隻從來都不適合游牧生活，較有可能與農耕生活結合。對於諸如豬和狗等動物相關偏見的歷史，我們很難找到令人滿意的解釋，除非我們能夠找到形塑這些偏見的各種可能動機，以及持續強化這些因素的環境因子；這些環境條件可以帶有民族的優越感，但絕不能包含任何固有的種族情緒，目前也常常被學者們誤用。

收購女人就像收購財產一樣，將她買進自己的氏族生活；在某些情況下，男人和他的女人看似維持一種隨興的關係，但他的女人卻仍然完全依憑著自己的父母宗族。²⁸ 然而無論男人或女人，家庭關係中的個人尊嚴都取決於出身、家庭背景以及財富這三者的狀況。

在穆罕默德的家庭配置中，位居核心地位的是《古蘭經》對於婚姻的規範，它是根據某種既存的阿拉伯婚姻類型，加以修改而後推行。在規範中，強調包含丈夫、妻子與兒女的核心家庭是一個自給自足的單位，而每段婚姻也都被授予平等的法律地位。這種規範主要是透過鞏固成年男性的地位而實行，男人對他的妻子保有普遍的獨佔權力，無論是男方或女方的家族都被完全摒除在外。子女隸屬於丈夫，而丈夫必須肩負維持家庭生計的責任。繼承主要也是發生在直系親屬之間，不會沿著氏族的關係向外延伸。在規範中，也特別強調幾等親內不能有婚姻關係，甚至擴大禁婚的範圍；這使得已婚的夫婦比較不容易被納入龐大家族的多重關係之中；因此，伴隨收養或寄養（很多古萊須部族會讓乳母——也就是奶媽來照顧他們的孩子）而來的關係中，有著等同於血緣關係的地位。同時，自然家庭的完整性受到保護，免受「擬親屬關係」（fictive relationship）的侵害，「擬親屬關係」

28 Watt 做了某些暗示，但這些暗示並不能被完全證實。這些探討麥地那婚俗軌跡含義的論文，參見 *Muhammad at Medina*, chap. VIII.2。關於家庭法則更廣泛的討論，參見 J. Wellhausen, 'Die Ehe bei den Arabern', in *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, no. 11 (1893), pp. 431–81。由 Gertrude H. Stern 提出的修訂版本收錄於 *Marriage in Early Islam* (London, 1939)，但這個版本並不完全可靠，尤其她的取樣並不能夠佐證「沒有一夫多妻制」這樣的論述，因為儘管一夫多妻制在各處都相當罕見，但仍然保留在富裕人家之中。

可能和孩子們是否被一起撫養並沒有直接關聯；儘管認養的關係並沒有確切的法律地位，但在阿拉伯成人之間經常發生。倘若一個男人擁有一個以上的性伴侶關係（就像那些可能在最富有的阿拉伯家庭中看到的狀況），那他首先必須給予每位伴侶平等的地位，而且最多不能超過四位；每一段婚姻都必須建立同等的緊密關係。除了特殊情況，隨意的兩性結合（與無婚約的婦女）都被嚴格禁止。

與此同時，儘管穆斯林從過去的形式複製這種新的婚姻形式，相較於過去舊有的阿拉伯婚姻關係，妻子和女兒都被賦予更有利的地位。在貝都因社會之中，男人在迎娶新娘時，通常需要贈給新娘的家人一筆「聘金」（mahr）；在麥加，這筆財富往往直接贈予新娘本人，也成為後來穆斯林法律中的明文規定。實質的聘禮有助於確保婦女的地位。在伊斯蘭社會裡，男性特權一部分來自於他作為家計的供給者，因而享有離婚權利（女性可能也有這項權利，至少後來是如此）；但如果一個男人提出離婚，他不能要求索回他的聘禮。男人也不可以在婚姻存續期間花費妻子的財產，同時仍然必須運用自己的資源供應她的生活。妻子和女兒可以從他們的先生或父親那裡繼承財產，雖然兒子因為必須維持自己新家庭的生計，可以得到高於女兒的兩倍財產。伊斯蘭堅持不論男性或女性都應該擁有個人尊嚴，這點可以用禁止殺嬰的規範來說明；伊斯蘭特別禁止殺害女嬰。

雖然人際間的不平等現象得到緩解，但在某個案例之中，穆罕默德和《古蘭經》還是允許家庭中繼續存有不平等的地位。一直到近期，這種狀況仍隨處可見，像是持有財產一般，男人和女人可以擁有其他男人或女人；不過，就算是奴隸，他們本身仍被允許擁有某些權利。穆斯林之間不允許相互奴役，但是非穆斯林則會有被奴役的可

能，尤其男人被允許把他的女奴當作妾室，儘管一般而言，穆罕默德並不贊成在嚴格的婚姻關係之外發展其他男女關係。奴隸的來源大部分是戰俘，這些孩子通常會被販賣到遠離他們原生部族的地方，所以他們沒有家庭，等到他們長大成人以後，除了主人的家庭以外，再也沒有其他家人；因為在阿拉伯地區，沒有任何人能夠在缺乏家庭和氏族的情況下存活，奴隸通常不能妄想完全脫離他們的主人，只能夠謀求自己的地位在主人的家庭中獲得改善。釋放奴隸是一項被鼓勵的行為，這是相當常見的建議，是一種在違反教責時的懺悔方式；如此一來，奴隸將能夠以自由人的身分依附於前主人的麾下。不過，在穩固的核心家庭原則上，穆罕默德完全沒有妥協的餘地，他不鼓勵人們收養奴隸，讓他們獲得身為人子的完整權利。

在《古蘭經》的家庭法中，有一部分特別受到關注，那就是個人禮儀。家庭隱私受到充分的尊重，但男性和女性在家庭以外，則應當遵守適度的禮儀。雖然《古蘭經》所定立的規定並不是相當精確，但還是能夠在獨立私人生活空間之中，用來支持人們去尊重個體。然而，在穆罕默德的時代以後，這些規定遂成為富含各式意涵的社會規範的起始點。

《古蘭經》與社群經驗

當穆斯林社群發展成形時，《古蘭經》訊息的特色也改變了。早期的《古蘭經》通常充滿撲朔迷離的字符，顯示出極度優美的神聖感，以及啟示本身所強調的威嚴。日後，這些莊嚴的詞句讓位給充滿勸勉和評論的話語，雖然它們依舊崇高，但往往出奇地平淡。《古蘭

經》一度被用來鼓舞穆斯林生活裡的一切事物，以及在這些激勵之下所給予的一切評註；它的訊息可以超越任何特定情況，但它同時也為社群體驗提供不間斷的指引，以落實於實際日常生活中諸多看似無關緊要的細節。它以反覆重中的規勸支持著社群所付出的努力，特別是在軍事出征以及婚姻等方面，都有著社群程序的規範。即使是特定的危機，有時候也是透過直接面對爭議點或是藉由行動方針的合理性來解決。曾經有一度，穆罕默德最心愛的妻子阿伊夏被一個敵視她的勢力指控不忠，但是這種情況是無法審判的，因為不論是正反哪一方的意見，都可能會針對她的人格特質大做文章；經過一段痛苦的猜疑後，《古蘭經》明顯作出有利於她的宣告；與此同時，《古蘭經》也確立一項規定：在往後類似的指控中，至少需要有四名證人，並責備那些沒有證據就散佈此等重大控訴的人們。派系鬥爭的情節也被寫進《古蘭經》之中，藉著這段情節的道德評論，我們可以加以延伸。

《古蘭經》並不常像這樣普遍開展社會政策，而是將它交給穆罕默德，由他自己去判斷、行動。當穆罕默德在麥地那站穩腳步以後，《麥地那憲章》就為他定下了幾個麥地那族群的地位，自此，這份工作不再屬於《古蘭經》，而是屬於穆罕默德。一次又一次，關鍵的決定總是由穆罕默德自己來作裁決。即使在面對胡代比亞（Hudaybiyah）的危機時，一如我們將要讀到的內容，古萊須部族阻攔許多已經被事先掌握行踪的麥加朝聖者，此時穆罕默德最親密的追隨者也都開始懷疑起他的智慧，《古蘭經》並沒有插手介入或為他決定行動方針。《古蘭經》只關注自身，尤其是它與個人良知的關聯。舉例來說，它並沒有指使那令人苦惱又繁重的穆塔（Mu'tah）遠征行動（朝向敘利亞），大部分穆斯林都想抗拒這項遠征工作；但《古蘭經》提及三名為了逃

避戰事而敷衍取巧者，儘管他們是真誠的穆斯林，但他們並沒有參加遠征；不過《古蘭經》仍然堅定地支持穆罕默德的裁決，解決了在他們之間所發生的問題（例如戰利品的分配），而且最重要的一點，在由穆罕默德決定的共同理想上，它始終敦促著大家對這些理想懷抱至高忠誠。

在人類所造成的一切混亂之中，《古蘭經》所擁有的超然地位依然鮮明地高於人類心智，並維持它一貫的莊嚴語氣。在整個一神教傳統當中，若以更普羅大眾主義的角度來看，道德往往與市場的考量有關，所以若想保護孤兒，就要保護他們的財產；因此，《古蘭經》自由運用了市場的術語，部分是以熟悉的比喻（忠實地與神敲訂買賣），部分則是細密地將超然的概念導入日常生活中。但是，這種採用世俗作為參照的方法，卻反而更加深它的超然性；舉例來說，即使是在討論阿伊夏出軌的問題，《古蘭經》的用字遣詞——包含字詞的排序、比例，以及言外之意和音量的響度——都將這個討論維持在莊嚴而通俗的高度；它的特質幾乎無法透過翻譯來傳達。《古蘭經》整體的生命力為自身帶來某種程度上的自給自足；作為伊斯蘭的獨立體現，《古蘭經》並不需要加上舊的啟示來補足、點綴。它成為一種多元且生動的隨身寶物，映照出每一個信仰者都需要的靈性希望。最重要的是，每當《古蘭經》有所展現時，它都為信仰者的共同命運帶來永遠新穎的焦點。

由於《古蘭經》與社群日常命運的緊密互動，它不能被當作一本鬆散的書籍來理解，它是為了抽象的信息，甚至是最重要的鼓舞而誕生。它以缺乏清晰邏輯清晰的語序和段落脈落聞名；即使是在講述一篇故事，也不會連續地敘事，而是假設聽眾早已熟悉這些故事，只是

以提示的形式表達其中的情節，彷彿它並不認為這個故事應該有任何先行講述的必要，它僅僅指出情節中的信仰意義，毫不關心情節的連貫性。因此，許多非穆斯林都會發現《古蘭經》既雜亂無章且不連貫，充斥著不斷重複的內容，對於穆斯林所表彰的優美難以理出頭緒。單是閱讀《古蘭經》並不能夠參透其中的奧妙，而是要參與其中——一定要去背誦它，把它當作一種具有自我奉獻精神的行動準則和信仰。《古蘭經》在每個時刻都呈現出一個巨大的挑戰，也就是接受信仰的承諾；真正地去誦念它就是接受、確認這個承諾，如此一來，就可以從字裡行間去回應它的美麗，不論眼前的主題究竟為何，人們能夠從任何篇章的字句中獲得喜悅。那些反覆的短句提醒「理解訊息時必需的整體背景」——在《古蘭經》中，即使只是微小的任何部分，都能夠傳達出完整的信仰行為。

整體而言，《古蘭經》在經過最早期的啟示之後，就不再強調其神秘色彩或超凡物外，但它從來沒有失去莊嚴感，也確實一直保持神聖肅穆。即使是較為晚期的篇章，像是在麥地那降下的《古蘭經》〈光之章〉的光之節，也是在闡釋穆罕默德深刻的虔誠層面，以空靈、超自然的純淨光照意象來比喻神，這種意象能夠暗示真正的神秘經驗；然而，穆罕默德虔誠的主調是將日常生活浸淫於強大的超然神聖需求之中。在同樣的〈光之章〉裡，它以最抒情的描述親密傳達了神的神聖光照，並簡單地囑託那些因為失去神的引導而處於絕望狀態的人：「你們當守拜功、納天課並服從使者，以便你們能夠得到（阿拉的）慈憫。你不要以為那些（對神）忘恩負義的人能夠在地上挫敗（我們），他們的居處是火，那真是一個歹惡的歸宿。」緊接著鼓勵家庭中合宜行為的細節，來為社群帶來認真持重的理智紀律：「信道的人們

啊！教你們的奴婢和你們之中尚未成丁的兒童，三次向你們請示，晨禮之前、正午脫衣之時、宵禮之後，這是你們的三個不防備的時候。除此以外，你們和他們無妨隨便往來。真主為你們闡明一些蹟象。真主是全知且至睿的。」

在《古蘭經》〈開端章〉(Fâtiḥah)中，我們可以發現社群以貫的肅穆口吻表達虔誠的希望，以及他們對神的敬畏：

奉至仁至慈的真主之名，一切讚頌，全歸真主，全世界的主，至仁至慈的主，報應日的主。我們只崇拜祢，只求祢祐助，求祢引導我們上正路，祢所祐助者的路，不是受譴怒者的路，也不是迷誤者的路。

穆罕默德被稱為「武裝的先知」，幾乎使他變得和其他（自摩西以降的）先知之間沒有太大的區別，稱他為穆斯林社群、宗教告白社群的先知，應該更能區分他們之間的差異。宗教社群已經日漸走入尼羅河到烏澹河之間所有上層文化的框架中，儘管他仍然摒棄任何社會法律的根本，但或許是由於他的願景所創造的自由，使他能夠建立起一個嶄新且純淨的社會形式；至少在單一的情況下，實現這個共有的自治體正是穆罕默德的成就。他的社群在麥地那幾乎建構起完整的文化與社會框架，但是這個區域性政教團體之所以能夠實現，究其根源，仍是在於穆罕默德社群所建立的目的，並不單單只是為了從這個世界中救贖被選中的民族，或是把那些未能回應他的願景的人們留給魔鬼；他的目的是希望藉由全世界的行動來改造這個世界本身。

但這樣的願景無可避免會導致戰爭。當那些因為改革而蒙受利益損害的人們也動用權力、堅守充裕的武力，去鎮壓任何反對的個體，那麼此時的改革就需要能夠改變權力分配的基礎。在二十世紀，甘地

為了讓社會權力導入根本性的改變，他帶來富含創造性的「非暴力抗爭」。若不是這些方法，嚴正的社會改革意向可能早已展示出隱含其中的普遍衝動。至少在改革者這一方，已經準備好要以難以遏止的衝撞來迎戰、克服那些大權在握的人所使用的強制手段；也就是說，它已經暗示了一場一觸即發的戰爭，以及後續必然出現的暴力與欺瞞。

這不只是一名基督教徒無中生有的念頭，我想，軍事手段在穆罕默德的先知生涯中必然是個核心問題。每一種美德都承載著自身特有的缺陷，每一分真理的感知也都伴隨著謬誤可能造成的誘惑。對於任何的傳統而言，偉大與否，部分是依照於它是否成功克服了其本身特有的缺點來衡量，而這種缺點也必然伴隨著該傳統的特殊之處，因為就連基督宗教都存在著自己的缺陷。伊斯蘭的特殊考驗在於穆斯林如何面對戰爭的問題；在戰爭的忠誠與風險當中，一個人常常追尋自我的超越，以及能夠獻身的至高德行目標，這個目標的高度足以讓他自願放棄生命。但是戰爭除了必然涉及到個人不公義的行為以外（因為整體而言，每個人都是戰爭中的一項元素），同時也是為了自己排他立場的正當性，做出無上宣言，它伴隨著自由追尋真理，必然也都是生死攸關。這種排他性的宣告，的確是所有一神教社群長久以來的誘惑。在穆罕默德的先知生涯中，帶領這個一神教政教群體走向完備的宗教社群的過程，同時也為社群留下排他性精神的誘惑，這種精神伴隨著整個社群的願景，透過戰爭得到適當的表達；它所產生的問題從而形成穆斯林歷史中一個恆久的主題。



第三章

初期穆斯林政體

625 - 692 CE

穆罕默德以他的先知視野為基礎，創造出一個嶄新的地方政體，但這個地方政體幾乎立即具備了深遠的國際面向。不久，這個地方政體不只是在阿拉伯半島上和古萊須部族間競逐權力，更同時與拜占庭和薩珊兩大帝國抗衡。經由這些競爭，它使自己成為一個公眾的阿拉伯政體，在接下來的兩個世代裡，阿拉伯穆斯林和兩大帝國主義之間劃時代的征戰，讓它的勢力範圍擴展到鄰近的土地；從尼羅河到烏濟河的周邊地區，以及到地中海盆地的極西之地，都由這些阿拉伯人取而代之，形成穩固的帝國，以阿拉伯和伊斯蘭方式組織起這一整個區域的生活。這些戰役創造出阿拉伯帝國史詩般的成就。

但是對阿拉伯人本身而言，建構這個帝國的每一步、每一場決定性的戰役都同樣重要。唯有如此，它才能夠從原本一個始於漢志地區、圍繞著個人魅力且由烏合之眾所建立而成的鬆散社群，轉型成龐大而持久的國度，管理帝國中複雜的農業文明（agrarianate civilization）。在每個轉折點上，每項重要抉擇都決定了伊斯蘭政體未來所吸納的特性；最後，這些特性再回過頭來，決定伊斯蘭為它所征服的社會帶來了什麼樣的影響。由社會內部向外擴及的發展，才能確保伊斯蘭在其征服之地發揮永久的影響力。

穆罕默德在拜占庭和薩珊帝國之間建立阿拉伯政治實體

當穆罕默德在麥地那創立一個新的社會秩序時，也積極地將他的影響力擴展到這片他所揀選的綠洲以外的地方。事實上，正是這種戰

鬥精神讓一切有成功的可能性，至少在一定程度上，正是這種精神塑成麥地那的社會特質。正如我們從穆罕默德的生平年表中看出：一旦他在麥地那確立了任何決定性的事件後，其他人便會隨即依循。同樣的蘊釀過程在麥加則相對緩慢，但卻起了立竿見影的成效，先從麥地那，然後轉往麥加，之後傳達到所有貝都因的阿拉伯地區。

在巴德爾之役後，古萊須部族已經對穆罕默德在麥地那取得的地位十分警戒。他們心裡很清楚穆罕默德可能會中斷他們與敘利亞、葉門之間的貿易；他們在貝都因部族間的威望不再存在，儘管這份威望正是他們整個系統所仰賴的基礎，最後導致他們在麥加這片不毛之地的地位難以立足。在接下來的數年間，他們組織了更為強大的陣營來與麥地那對抗。為了此次出征，他們集結了麥加人能夠取得的所有資源；他們來到麥地那綠洲，砍下還來不及收成的作物、踐踏穀穗，藉此迫使麥地那軍隊放棄他們的堡壘據點，甚至心生怯戰、要求談和。穆罕默德則是據守綠洲北邊一處穩固的位置，倚仗著一座烏胡德（Uḥud）山丘，而與麥加軍抗衡（即使戰情吃緊，有些「投機派」分子仍置身事外，心存觀望態度）。在穆斯林的傳統記載之中，這場唾手可得的勝利最後卻以失敗告終，因為穆罕默德的某些手下拋下側翼的防線，違背他的命令逕行加入掠奪戰利品的行列。麥加這一方則由一位名為哈利德（Khâlid）的騎兵隊長把握良機，逆轉了戰局。穆罕默德本人亦因此身負戰傷，但他穩住了陣腳，在山丘上重整軍勢，抵擋了敵軍的逆襲。

這場勝仗讓古萊須人喜出望外。他們的妻女也根據習俗來到戰事前線為軍隊鼓舞士氣、大肆慶祝，當時，遇到重大事件或喜慶節氣時，這是最盛行的慶祝方式。他們沉醉在非比尋常的勝利當中，指揮

官阿布—蘇夫揚 (Abû-Sufyân) 的妻子欣蒂 (Hind) 從哈姆查 (Hamzah) 倒臥在地的屍體中扯出他的肝臟，並把它吃下肚。哈姆查是穆罕默德的叔叔，也是早期的皈依者；因為哈姆查是巴德爾之役的英雄，他在那場戰役中殺死了欣蒂的父親。

然而，穆斯林軍隊仍然保有部分毫髮無傷的人馬，在麥地那也還有部分軍力尚未投入戰場，而古萊須部族顯然也自認為不夠強大，沒有能力進軍麥地那的陣地；他們無法迫使穆罕默德投降，只是帶著稍微拉抬的聲勢班師回朝。¹ 穆罕默德也趁著麥加軍撤軍時，把握機會驅逐了第二個猶太氏族——納地爾部族 (Banû Naḍîr) ——因為他懷疑他們別有居心，投效敵營；當他們拒絕像蓋努嘎部族一樣接受保留棕櫚樹林的所有權、有條件地離開時，穆罕默德就包圍他們的據點，迫使他們離去，他們因此喪失了棕櫚樹林的所有權。面對麥地那以外的勢力，穆罕默德確保自己與任何部族間的合作關係，讓他們和麥地那友好，或至少維持中立的立場，而他則繼續進行襲擊麥加商隊的行動。

兩年後，在穆罕默德的勢力顯然日益壯盛的情況下，古萊須部族付出了更大的努力；他們召集所有麥加外部的貝都因盟軍，將他們全

1 Frants Buhl, *Muhammeds Liv* (Copenhagen, 1903), p. 251 (德文譯本在第 256 頁)，提出古萊須部族在烏胡德之役得勝後未能追加戰果的主因，是因為缺乏政治眼光，他們對於為巴德爾之役的報仇舉動感到沾沾自喜，但這只是形式上的勝利；雖然這僅是推測的情形，但是根據自同樣一批的古萊須人在日後參與穆斯林征戰時所表現的領導風格。Watt 在此亦遵循此一事件的分析，更加深這個觀點的說服力。如此推論，可能遭遇到困境，在詮釋穆罕默德生平裡許多事件的時候，同樣也會出現這類困境。

數納入麥加當地的軍事勢力。麥加人這麼做，其實也承認了無法單憑自己的實力打敗穆罕默德。這場戰役無疑將是決定性的一戰，否則就會證明：即使古萊須部族傾盡全力，也不足以撼動穆罕默德的勢力，更會將他們自己的威信一掃而空。這支龐大的聯軍出征抵達麥地那的時間稍晚於前一次戰爭，他們在作物收成之後才抵達。這次，麥地那軍並沒有被誘離綠洲中最牢固的防禦工事核心，而他們的要塞就建在那裡。為了削弱麥加和貝都因軍的騎兵（麥地那農民沒有任何馬匹），穆罕默德在容易遭受攻擊的地方挖掘戰壕。大約長達一個月的時間，這些壕溝成功抵擋住一系列的小衝突，麥加軍受制於此，只好以步兵推進。其中有些貝都因人更接受遊說，背棄了古萊須族，迫使古萊須大軍只能撤退，穆罕默德掌握麥加貿易路線的局面也就此底定。從此，古萊須族只能夠採取守勢，坐等穆罕默德步步進逼。

麥地那的古萊查部族（Banû Qurayzah）仍然拒絕伊斯蘭和穆罕默德的領導，這支猶太部族在這場壕溝之戰保持中立，並和古萊須部族進行私下協商。這支流亡的猶太部族過去積極地支持貝都因聯軍，並偏袒古萊須部族。當古萊須大軍離去時，穆罕默德攻擊他們，並拒絕讓他們如同納地爾部族一樣，有條件地離去，要求他們無條件投降。按照阿拉伯的習慣（一如其他古代人類的許多傳統），當俘獲敵軍時，他們的婦女與孩童會變成奴隸，成年男性則會被處死或是要求贖金，因為將他們當作奴隸並不可靠；但穆罕默德並不允許他們贖身，堅持將約莫六百名的成年男性全數處死。

穆罕默德已經能夠在麥地那建立起新的道德秩序，也足以抵擋來自古萊須的一切攻擊；但即使如此，社群仍然無法自給自足。在一個由貝都因人立下所有道德規範的社會當中，單憑一處綠洲並不能夠長

久維持生計；更具體地說明，此時固然削弱了麥加的勢力，但只要麥加的體制仍然穩固地立足於異教基礎之上，那麼，這個區域裡的任何體系都非常危險。穆罕默德若要為他的穆斯林們創造一個負有完全責任的道德環境，他勢必要讓麥加的體制走向伊斯蘭化（Islamicate）。不論有心或是無意，只要他想要完成的事情，就必然能夠得到結果，甚至比他心中所期望的更多。

穆罕默德首次公開宣教佈道，是在薩珊和羅馬兩大帝國交戰期間舉行，在那場戰爭期間，薩珊人占領了敘利亞。對拜占庭帝國而言，薩珊佔領敘利亞是一場大災難，敵軍不只在侵佔領土時大肆破壞，還有許多最關鍵性人物被移送到薩珊本土，如許多耶路撒冷居民，甚至連在敘利亞之外的君士坦丁堡也被圍攻。對古萊須人而言，這些佔領與摧殘的行動也為他們的貿易製造爭端，當然也侵害了他們的中立立場。過去遠在他方的帝國如今已經變得更加強大，也正在逼近葉門與敘利亞。此時穆罕默德心中的盤算究竟為何，我們無從得知，但如果在這之後的所有征戰，都能如他與古萊須族之間的對抗一樣成功，那麼，他不只能夠將組成麥加體系的元素納入體系之中，還可以吸納麥加主要貿易路線南北兩端的阿拉伯人，讓他們遠離阿比西尼亞、薩珊以及拜占庭的控制，並讓他們與漢志地方的貿易城市結盟。如果這個結盟成功的話，即使薩珊帝國仍然持續控制著敘利亞的主要區塊，結盟將能創造出一個從敘利亞到葉門、足可推翻拜占庭和薩珊帝國的強大政權。

穆罕默德以位於麥地那的基地為據點，可以推測他已經和麥地那各個氏族以及一些鄰近的貝都因部族締結聯盟關係，他已經和貝都因人建立起系統化的連繫，以利和那些與古萊須部族合作的貝都因部族

抗衡。就算貝都因人並沒有完全信仰伊斯蘭，至少他們接受與穆斯林合作，並認可穆罕默德部分的領導；這些結盟一部分是藉由直接改宗，而一部分則是透過一些反穆斯林行動所製造出來的機會，經由針對侵略者的懲罰性襲擊來完成，出擊的軍隊人數範圍從十幾人到數百人不等。不過最主要還是透過外交手段；穆罕默德斡旋於氏族與部族之間，利用他們之間的矛盾關係，並利用友好關係、麥地那的中立仲裁，以及分享襲擊商隊後所帶來的好處，以換取更直接的優勢。他在麥地那建立起部族間的保障制度，從而擴展到超越綠洲的廣袤領土。

烏胡德戰役的挫敗並沒有阻撓這個政體的發展。穆罕默德的目標逐漸變得明確——他要讓所有他能夠接觸得到的阿拉伯人都皈依於他的信仰，而不只是那些與古萊須部族相關的人，或者，至少利用能夠確保所有阿拉伯人和平、安全的紐帶，將他們與他的社群緊緊綁在一起，這一點與新穎的伊斯蘭理念不謀而合；特別是在北方（一直延伸到敘利亞）的阿拉伯人。在烏胡德之役結束後一年，一支穆斯林先遣隊伍進入敘利亞沙漠，展現出穆罕默德對敘利亞阿拉伯人的興趣；如果能夠爭取到與他們結盟，首先就意謂著能夠截斷麥加與敘利亞的貿易，但有一點因素更為重要，此地的部族已經適應了不同程度的拜占庭政治影響力，或多或少也有人成為基督教徒。自從敘利亞落入薩珊的統治之後，薩珊與拜占庭之間的競逐似乎在對薩珊有利的情況下停止了；然而，穆罕默德並不相信這一切會以薩珊的勝利告終。《古蘭經》就在薩珊帝國勝利的時刻，預言了接下來的敗仗。（其實在西元622年，東羅馬帝國皇帝席哈克略〔Heraclius〕就已經從亞美尼亞高原入侵薩珊帝國；到了西元625年，烏胡德戰役那年，他已經準備向這個帝國的心臟地帶全面推進，而到了西元628年，他已經達成目

標，迫使薩珊帝國後退到原來的疆界。)但是與此同時，穆罕默德繼續在敘利亞這個方向上努力、有條理的布局，這項行動暗示了他最終的目標：並不只是在中部的漢志地區取代古萊須部族，還要在阿拉伯較北邊的地方（遠過薩珊帝國）取代拜占庭的地位及其基督教信仰。

麥加在壕溝之戰挫敗以後，穆罕默德在麥地那管轄著一個沒有公開反對者的穆斯林社會，其中有相當數量的猶太人以程度不一的自治，依附在不同的穆斯林氏族之中。麥地那以外的部族絕大多數都是異教徒，但要求成為穆斯林的人正逐漸增加，因為成為穆斯林是進入穆罕默德陣營及其安全體系的必要條件。然而，尤其在通往敘利亞的路上，有許多人或多或少信仰基督宗教，而在綠洲裡則大多是猶太教徒，這些信仰者中鮮少有改宗的例子。在壕溝之戰後的年初，許多綠洲的居民表現出無可轉寰的敵意，最終憑藉軍事征服使他們成為穆斯林社群的從屬，此後，這些居民被迫把部分的收成上繳給麥地那。相對地，有些貝都因部族親近基督教，而且樂意與穆罕默德合作，他們似乎被授予和盟友一樣的平等地位；雖然穆罕默德總是被公認為聯軍的總指揮。

因此，穆罕默德的社群包括了穆斯林和非穆斯林，成員的關係親疏程度不一。這個社群早已不再是一個信仰的新部族或是地方性的志願組織，它變成一個富含異質元素、複雜而龐大的社會，相較於麥加的體系（兩者都同時包含了宗教性與政治性），它更具有充分的組織性；到了此時，穆罕默德所建立的政體已經清楚具備了國家的結構，就像阿拉伯半島周邊各個民族國家的政府，建立著權威與日俱增的政府，不容小覷。穆罕默德派出使節，教導《古蘭經》和伊斯蘭的教義、收取天課，當然也包括仲裁糾紛，以維持和平，避免私自進行血

仇報復。因此，麥地那的穆斯林試著把一種公平和神聖的生活方式帶到漢志地區的大多數地方，甚至是更遠的地區。可以確定，他們憑恃著一項基礎：大多數人接受這個體系原因來自於隨之而來的直接且切身的利益，這種利益就是維持彼此的和平，以及共同面對外來競爭者的能力；不過，無論各部族間是否積極地結合、運作，這個理念都會實現。

攻克麥加

然而，這個體系如果沒有包括麥加，或沒有掌握敘利亞到葉門之間的貿易路線，那就不能真正取代麥加體系，如此它也無法發展完備，更遑論能夠存活下去。在西元628年，也是穆罕默德在麥地那的第六年，他率領了約莫上千或甚至更多的人，公開宣示進軍麥加，參與年度的朝聖。經過雙方劍拔弩張的形勢，終於在麥加邊緣的胡代比亞進行協商，他和古萊須部族簽署了條約，穆斯林即刻撤回軍隊（穆罕默德傾盡所有個人的魅力，才說服他的人馬撤退），但是第二年，古萊須部族必須清空麥加城，好讓穆斯林能夠在朝聖時不受干預，至少，穆斯林能夠暫時控制麥加的聖壇。這份協議似乎頗受古萊須部族喜愛，因為穆罕默德許下十年的承諾，在這段期間內，他將不再襲擊他們的貿易商隊，但是古萊須必須同意讓他們的貝都因盟友能夠脫離他們，加入穆罕默德的陣營——事實上，有些人在議約簽訂的當下就加入他們的陣營。這份協議為穆罕默德帶來崇高的威望，他在漢志的部族體系其實正默默得到古萊須族的認可，而舊的麥加體系也已經被宣告失效。在這場協商中，穆罕默德對麥加所展現的友善態度，甚至

可以說是十分慷慨；古萊須族從而確定自己若是加入他的體系，也將能夠獲取到上層的地位。

胡代比亞條約訂定後一年，穆罕默德完成了他征服漢志地區所有主要綠洲的行動。朝聖之行完全按照原訂計畫進行。西元629年，拜占庭再次收復敘利亞，穆罕默德派遣了一支主力部隊（大約有三千人）前往敘利亞南端邊界的穆塔城，以展現軍事實力。

接著，在西元630年，穆罕默德在麥地那的第八年，他介入了貝都因盟友和古萊須族的一起衝突，穆斯林認為古萊須族違背雙方原訂的條約，穆罕默德遂集結約莫萬人的大軍前往麥加。古萊須陣營在巴德爾之役死傷了許多領導者後，阿布—蘇夫揚就變成他們最卓越的領導人；在雙方協議破局後，他顯然試圖透過個人協商來安排一些解決方案。他來到穆罕默德的營帳前，不情願地成為穆斯林，並回到麥加宣告：只要讓穆罕默德入主麥加，穆罕默德保證將赦免全城的人。古萊須族同意了，所以當穆罕默德進城時，並沒有遭遇太多抵抗，反而幾乎所有宿敵都和平歸順，只有少數人受到逮捕，主要是因為他們以詩句公開侮辱穆罕默德。

如今，穆斯林繼承了古萊須族在阿拉伯半島的地位。古萊須人也馬上投入穆罕默德的征服行動——侵犯其他仍在頑強抵抗的貝都因人，他們得到極為豐厚的戰利品，讓穆罕默德的舊日追隨者有所微詞。大多數貝都因人被迫盡速臣服，這種歸順也意謂著他們完全接受了伊斯蘭。在麥加和附屬於麥加的地區，偶像、聖石以及小神的聖壇全數被摧毀。先前，塔伊夫作為一個貿易城市，既是麥加的競爭對手也是夥伴，它在一開始時就抵擋住圍攻，但在發現自己孤立無援後，也同樣被迫投降。

攻克麥加後一年，正是人們公認的伊斯蘭元年，來自漢志和內志（Najd）地區的所有代表都對這個新的政權達成共識。在某些個案當中，整個部族都準備好要皈依伊斯蘭，但這通常是部族中的某一派系為了尋求奧援以打擊敵營的手段。幾乎阿拉伯半島全境各地都派遣了代表團，即使是距離漢志相當遙遠的巴林（Bahrayn）和歐曼也都有團體前來歸順。薩珊帝國對葉門重要區域的控制，似乎在戰爭期間有些鬆動，因此而歸順了，特別是基督教城鎮納季蘭（Najrân）。納季蘭人作為一神教信仰者，被允許可以保有他們自己信仰的先知——耶穌，只需要認同穆罕默德的政治領導。

然而，在西北部一心向著敘利亞的部族，大多數仍未準備好要臣服於伊斯蘭；在薩珊帝國戰敗後，那些部族與拜占庭間的關係似乎因而更新了。相較於其他部族，穆罕默德似乎更留心他們，他保留的軍力主要也是用來對付他們。從薩珊帝國撤軍的那一刻起，那些順服於穆罕默德的人都享有非常優厚的條件，而那些拒絕投降者一旦被擊潰，則會被要求高額的進貢。在取得麥加之後的第一年，穆罕默德帶領了最強大的出征隊伍，大約高達三萬人與嘎珊部族（Banû Ghassân）作戰，他們是拜占庭防守軍的主力，戍守著敘利亞的前線，但是最後雙方並未分出勝負。

在下一次的麥加朝聖時，阿拉伯的異教徒已經被禁止出現於麥加。然後在西元632年，穆罕默德進行了一次個人的朝聖，奠定了日後伊斯蘭的朝聖形式。在伊斯蘭的體系中，一如原來的麥加系統，朝聖仍然位居於重要位置，但已經伊斯蘭化了，其信仰要比以往更鮮明地專注於獨一神。伊斯蘭所繼承的不再是從所有部族取得的紀念性象徵，因為它崇拜的對象超越了任何部族，即使是古萊須族也一樣。雖

然有許多次要地區的儀式都被保留了下來，但它們主要都是圍繞著卡巴的朝聖活動進行，而卡巴聖殿是由亞伯拉罕和以實瑪利所建造。穆斯林親吻卡巴角落黑石的這個動作不再是為了體現某種神祇，而是象徵著對神的忠誠信仰，神差遣了亞伯拉罕和穆罕默德來引導世人。

幾個月之後，穆罕默德正準備再次對敘利亞發動征戰的時候，他生了一場重病，不久就在阿伊夏的懷中歸真，就此被葬在當地。

一個新區域文化的起源

對於伊斯蘭文明（Islamicate civilization）的形塑，接下來的這段時期當然顯得十分重要，但我們感興趣的是那些在日後不復存在但真正塑成其形象的元素，而不是當時就已經普遍存在其中的文化生活。在整個起源時期中，從穆罕默德之前到他過世後的這段時間裡，尼羅河到烏濟河周邊區域的宗教、藝術、知識與商業生活的主流，都持續反映著較早時期的文化宗教優勢。從伊斯蘭文化（Islamicate culture）發展的角度來看，它只是在這整個時期中諸多發展事物的有限範疇，這個範疇就像是為了孕育我們而誕生的。在這個範疇內，我們經常納入對我們本身以及伊斯蘭文化（Islamicate culture）背景的發展過程，都同樣重要的事件，也就是這些始自伊斯蘭以前的羅馬和薩珊帝國的特定演變；因為伊斯蘭文明在他們的領土上開展，所以擁有與伊斯蘭同等的重要性。但某些時候，雖然我們排除了當時突出的事物，卻納入對那個年代的優勢文化不甚重要的事件；舉例來說，伊斯蘭以前的阿拉伯文化在後來的伊斯蘭時期也十分重要，但它在自己的時代卻處於邊緣地位；貝都因詩歌傳統崛起，其詩歌雖然精妙卻不豐富多元，

不論是當時的希臘人、亞蘭人（Aramaean）或波斯人，都沒有充分理由需要特別關注這種詩歌。

即使伊斯蘭信仰出現了，阿拉伯勢力也開始擴張，最終為整個文化環境引入重要的新傳統，但在當時它所帶來的衝擊相當有限，而且短暫又浮於表面。若從較為古老的文明角度來看，儘管佔少數的穆斯林社群握有權力，他們在當時仍然無法代表最高層或最重要階層的文化；只是因為後見之明，它才成為我們主要的焦點。

這個少數的群體呈現了一個壓倒性利益的特點。他們代表了新傳統自覺並且刻意地抬高新傳統的地位，藉以對抗古老文明的偉大傳統。他們之中有些人逐漸開始夢想去成立一個以新理想為基礎的新社會，用以取代先前的全人類社會。最後，我們得到某些東西，類似於一場全面的社會實驗——也許還是歷史上少數幾個真正重要的社會實驗之一。可以肯定必須要等到這個時期的尾聲，此一實驗才會逐漸成熟；在這個過程中，我們才算是真正踏入了伊斯蘭文明（Islamicate civilization）的領域。不過，它的種子萌發於一小群初代的穆斯林之中。

因此在這個文明形成的過程裡，某個涉及其中的阿拉伯部族所組成的小群體以及他們或多或少具備的阿拉伯思維習慣，也都顯得格外重要。定居區裡的伊朗—閃族傳統對於伊斯蘭以前的阿拉伯背景習慣與生活模式所做出的修改，在穆斯林之中有著恆久且普遍的影響力。同時必須留意（這點經常被遺漏），從較寬廣的歷史觀來看，阿拉伯人本質上是以外人的身分，融入一個發展中的文化模式；他們也透過一些屬於他們自己的零碎舊文化遺產，幫忙修改這個模式，但主要是經由兩種對相關群眾而言十分嶄新的途徑，來進行改造；一個是他們

作為新統治階級的催化劑，另一個則是由他們所承載的伊斯蘭本身。我們在此觸及了整個伊朗—閃族歷史複合體及其轉型的歷史過程，都與我們迄今所處理的新統治階層的內部歷史習習相關。²

哈里發政體建立的過程

穆罕默德在實現全面嶄新的道德秩序時，已經用更廣泛的新體重新建構大多數古萊須麥加體系裡的元素，然而在政治和宗教層面上，仍然持續保持它獨立於古萊須族之外的中立立場，甚至強化此一立場，但整體社會的建構大多仍是由他自己親力而為。《古蘭經》雖然能夠支持穆罕默德在這方面的工作，但它強調的內容還是更偏向於個人層次；先知歸真後，《古蘭經》一如以往，未能為政治的驟變提供任何因應措施。

穆罕默德逝世後出現了第一個問題：在他死後，國家體制仍應該存在嗎？伊斯蘭的存在是各個男女信眾與神之間的關係；事實上，這

2 在所有的伊斯蘭研究中，因為未能認清當時的社會發展情形，而將阿拉伯氏族的少數角色扭曲、醜化，並且已經形成了一種研究趨勢，可以稱之為「阿拉伯偏見」，普遍而言，它不只扭曲了初期的伊斯蘭歷史（Islamicate history），也誤解了整部伊斯蘭歷史。其他的研究結果往往不情願地指出伊斯蘭文明（Islamicate civilization）「偶然」乍現和盛開，彷彿伊斯蘭文明除了阿拉伯沙漠以外，就再也沒有其他背景，而一切的發展元素都是「借來的」，並且迅速受到游牧民族的整合。對於這種偏見的詳細分析，參見〈導論〉「歷史方法」一節中「伊斯蘭研究的歷史」的段落，第322～332頁。亦可見於拙著「Unity of Later Islamic History」, *Journal of World History*, 5, (1965: 5)，尤其是在第880～882頁。

正是先知在世時，長期從生活中教導眾人的觀念，可以假設，他會提供最安全的引導，指引人們通往神的意志。面對他的死亡，每個已經接受伊斯蘭的人類群體，自然必須要找出他們自己順從神的方式；除非神真的應許了大家的期待，差遣其他先知以供眾人追隨。《古蘭經》提及了無數的先知，但並沒有明確指出穆罕默德是最後一位；其實，穆罕默德逝世的幾年內，就在他主要活動領域外的部族中，也的確曾經出現不只一位的一神教先知，可想而知，這是受到穆罕默德掘起的啟發。其中最富盛名的是馬斯拉瑪（Maslamah）（也被戲稱作「穆塞利瑪」〔Musaylimah〕），他出身於阿拉伯半島中部的哈尼法部族（Banū Hanifah）；如果穆罕默德生前曾經詆毀他，馬斯拉瑪的追隨者可能會猜測穆罕默德是出於嫉妒而且認為除了他自己以外，啟示絕不能降到其他人身上；在穆罕默德死後，他們可能絲毫不會懷疑其他人也許會想轉而投效一個對神忠誠的人。

歸順穆罕默德的貝都因部族之中，許多部族認為無論是否有可以投效的先知，都無妨，因為他們自認為已盡到了義務，拒絕再向麥地那上繳任何天課。其他還有許多人正觀望著麥地那和麥加穆斯林接下來的行動，他們知道古萊須的舊勢力即使與穆罕默德分開，仍然不容小覷。整個麥地那籠罩在恐慌和游移不定的氛圍中。輔士（也就是麥地那穆斯林）迅速提議推舉一位麥地那的穆斯林領袖，而古萊須族也應當選出一位麥加穆斯林的領袖。

這種提議是此一危機最明顯的解決方案，但有些人對於伊斯蘭和穆罕默德所創建的信仰社群，更具野心勃勃的理解。他們認為伊斯蘭並不只關乎個人對神的順服，它同時也是一份契約，之中的所有穆斯林也都彼此相連；這個緊密的群體不應該因為先知逝世後旋即解散，

那些與先知親近人帶領著眾人，先知立下的生活模式因此而能夠繼續前進，這些人就是最早期的穆斯林。任何人若從麥地那穆斯林的核心中脫離，其實就等同於退出伊斯蘭本身；他們被視作叛徒，從穆罕默德與他的追隨者為了神的事業所做的長期奮戰中，進行了叛逃。但是神的事業仍然需要人們為它奮戰，還需要一位單一的領袖，而所有人也都應該效忠於他。

說服麥地那穆斯林接受此一大膽觀點，就這件事來說，應該歸功於阿布—巴克爾和歐瑪爾；他們闖進輔士領導者的會議，並號召眾人團結，歐瑪爾當場宣示效忠阿布—巴克爾，輔士也馬上跟進支持，就連古萊須族也是，所以這兩個城市都決定維持穆罕默德的政體，這項決議也延伸到貝都因人身上，要求他們奉行。為了制服貝都因人，穆斯林投注軍力於「叛教戰爭」(the wars of the Riddah)，而「叛教」(Riddah)一詞，從此也就代表著不服從者的變節。在一位晚期從古萊須族歸信的穆斯林身上，穆斯林們發掘他潛藏的將領天賦，他是哈利德·賓·瓦立德 (Khâlid b. al-Walid)，他曾在烏胡德一役中表明自己是穆斯林的死敵。頑強抵抗的部族在幾場快攻之下全數被弭平，所以最後歸順了。但穆罕默德的體系曾經觸及部族的氏族與派系，範圍遠遠超越戰場之外；這些派系沒辦法一如既往地維持下去，他們不是被驗證是否清白，就是被棄置於困境之中。在熱情擁護的雪球效應下，過去許多部族只有少數派系認可穆罕默德（甚至有些派系從未認可過穆罕默德），現在這些派系也被迫接納了伊斯蘭，並繳交天課給來自麥地那的收稅員。有許多新崛起的先知被宣告為偽信者，而為了底定這件事，從此穆斯林皆主張「自從穆罕默德之後，就再也沒有先知」；這項宣告也等同於穆斯林團結一致的主張。伊斯蘭公認的權威是在麥

地那組成的社群，而且對於所有攸關大眾的事務，社群裡穆罕默德的同伴所做下的決定，都會被眾人接受。同時，在相同的領導權之下，所有身為穆斯林的阿拉伯人基本上都享有平等的地位。穆斯林社群的權力經過如此重新的建構後，在不到兩年的時間內，就已經發展得遠比穆罕默德時期還要更加廣泛、普遍。

如此一來，在穆斯林的挑戰下，我們可以排除兩種可能因此而造成的後續結果：第一個，是人們可能會猜想一波持續推進的先知領導浪潮，將許多部族交給受到啟示的人們，讓他們來領導這些部族，並且在能夠確認其文化獨立性的情況下，繼續推動承襲自貝都因阿拉伯文化片段裡的穆罕默德傳統；另一種，則是把穆罕默德的傳教事蹟融入希伯來《聖經》，這種作法可能導致它最終隱沒在較為廣泛的猶太傳統中。確立穆罕默德的政治建構並非意謂著阿拉伯人的團結和獨立，而是只有透過征服周圍的土地，才能夠證明這種團結的可能性，而想要發起征服的行動，就需要中央的領導。

在針對貝都因人的征服行動完成以前，有些阿拉伯人就已經準備好對薩珊和拜占庭帝國發動攻擊。穆罕默德本人在他死前早已籌劃前往敘利亞的大規模征戰，這是十分具有遠見的計畫；雖然當時只是稍微展示了軍力就撤回軍隊，但在接下來的西元633年以內，隨即有數支小型部隊被派遣進入南巴勒斯坦。拜占庭不再資助敘利亞邊境的阿拉伯人，而他們的經濟資源亦告耗竭，這使他們無法多做抵抗。相對於拜占庭的拮据窘境，官僚政治極為興盛的薩珊帝國，已經興起中止資助拉赫姆阿拉伯王國邊防的念頭，試圖削弱他們與阿拉伯之間的聯繫，轉而直接控制這些從屬的阿拉伯人。一些阿拉伯東北方的獨立群體，他們對抗薩珊的行動已經獲得初步的成功（尤其是在西元610

年)；同樣地，他們現在位於伊拉克的邊境上發動攻擊。當他們接受了漢志穆斯林的領導之後，便採取了聯合作戰的策略，並且在運作過程中逐漸擴大規模。在瓦立德大膽且具前瞻性的領導之下，就結果來看，進擊積弱不振的帝國是成功的一步，並且也從中獲得許多戰果，特別是他們還佔領了拉赫姆王國的前首府希拉赫城。各個部族連成一氣，共同分擔這項工作。以麥地那穆斯林的領導作為唯一的共同仲裁，使得大規模合作有可能實現的機會；參與其中的阿拉伯人都接受了這項共識，並稱呼自己為穆斯林。在前往北方的攻擊勢不可擋的同時，也不再出現任何異教的阿拉伯部族拒絕承認伊斯蘭的問題。

接下來的幾年內，麥地那的領導群有兩項特別關心的要務：一是在部族間傳佈更謹嚴的伊斯蘭；二是組織起對兩大帝國所發動的攻擊，以利於展示穆斯林的力量。針對第一個目標，他們派遣《古蘭經》的朗誦者前往各地，因為他們曾受過穆罕默德的領導，適合將伊斯蘭的信仰核心教導給阿拉伯人（當然，他們並不期待已經信仰基督教的部族會改宗為穆斯林）。不過這樣的教導融入了第二個目標：組織阿拉伯人並引導他們參戰；隱含在《古蘭經》教誨下的道德與財政團結成為軍事擴張的基礎。在達成第二項目標的過程中，麥地那穆斯林於西元635年做了更進一步的重要決定；從原先只為了戰利品，或至多為了農民周邊土地的控制權而發動的軍事攻擊，擴充為對於所有定居墾殖地的全面征服。穆斯林的目標從此轉變為佔領都市，並以穆斯林政府取代當地原有的政府。

在帝國的土地上，並沒有發生過讓這些人改宗的任何嘗試行動，因為實際上他們早就已經信仰了某種形式的告白宗教。人們認為伊斯蘭就算不是專屬於阿拉伯人的宗教，也是最先指定給阿拉伯人的信

仰，而且認為半島上所有人理當都是穆斯林；然而，即使是信仰基督教的阿拉伯部族也仍然被允許主動參與征服行動。在阿拉伯居民不佔多數的農業土地上，征戰的目標不再是引領當地人民改宗，而是統治他們。過去穆罕默德在阿拉伯半島西部降服猶太人和基督教徒的有限經驗，現在延伸到阿拉伯半島以外那些可被觸及的地方。伊斯蘭居於宗教的優越地位，以及隨著此一地位所扮演的「社會秩序供應者」的角色，都合理化了穆斯林的統治；它將簡單、講求公平的穆斯林統治變得合情合理，藉以取代過去老舊、腐敗信仰的權威與壓迫。哈里發政體不再只是阿拉伯人的共有財產，而是征服貝都因阿拉伯地區以外的工具，並靠著各路征戰，支撐其財政與精神持續存在。

征服薩珊帝國

在西元634年，穆罕默德歸真後兩年，他的副手阿布—巴克爾也逝世了，他在死前指定歐瑪爾作為他認可的繼任者。歐瑪爾可能需要為佔領農業地區的決定負責；無論如何，他有系統的完成了這項任務。他在西元635年達成初步的勝利，特別是在敘利亞地區，甚至連大馬士革都一度被他佔領，這可能歸功於他出人意表的用兵方式。在西元636年，羅馬帝國駐紮於敘利亞的陸軍（當然不是帝國的主力）在穆斯林選定的戰場——雅爾穆克河（Yarmūk river）——被殲滅；組成羅馬軍隊主力的傭兵在關鍵時刻都轉而投效穆斯林陣營。於是，大多數的敘利亞城鎮都沒有太多抵抗便投降屈從，這鼓舞了穆斯林建立更一致、更高度組織化的軍隊以進攻伊拉克。在西元637年，戍守幼發拉底平原的薩珊軍主力在嘎迪西亞（Qâdisiyyah）被擊潰；此役之後，

可以想見薩珊軍的阿拉伯傭兵都投向穆斯林軍。伊拉克的大多數城市也都有條件地投降了。其中帝國的首都泰西封也自動投降，沒有絲毫抵抗。到了西元641年，羅馬皇帝席哈克略去世時，所有使用亞蘭語的低地地區，包括北方的加濟拉地區（Jazīrah）（它實際上應該被視為屬於美索不達米亞地區）以及胡濟斯坦的卡倫河谷地，實質上都已經被穆斯林軍攻占。

羅馬在敘利亞的行省政府、薩珊在伊拉克的中央政府似乎都士氣盡失，若不作任何內部的統整措施或改造組織就會瀕臨崩潰。在敘利亞，這種情形似乎應歸因於來自大眾的冷漠，不只是農民，也包括都市人口，他們在農業時代就或多或少擁有統治特權，很習慣藉由外來群體的力量來排除侵占行為。敘利亞的猶太人長期以來遭受基督教帝國的迫害，始終積極地抵抗薩珊的控制，但是比起依賴拜占庭，他們也找不到更多理由去信任穆斯林。而敘利亞基督教徒的主要群體同樣也遭到迫害，因為他們拒絕接受在君士坦丁堡大權在握的希臘教會的領導，他們期望奉行的對象是底定自迦克墩會議的信仰教條以及領導權威。敘利亞人更偏好於支持他們自己的宗教社群，並由亞蘭人來擔任領導者，他們普遍接受合一性靈論（Monophysite）教義，而且似乎受薩珊人資助。即使席哈克略在統治期間曾試圖轉向中立的教義，但當他重新奪回敘利亞地區時，實際上仍然只是推行日益加重的迫害。同時，官方（希臘）教會也因為在早前的戰事期間允許政府自由調度財產，所以開始求償教會的損失，並強迫實施一些異常嚴苛的稅率。當帝國軍隊被打敗時，都市的人們接受了穆斯林的個別稅則（較低的稅率）並友善地接納他們。母語為希臘語的地主階級就此退回安那托利亞高原，不曾再度歸來。

長遠來看，薩珊政權在伊拉克的瓦解仍最具決定性。尤其自奴胥爾凡以來，美索不達米亞沖積平原上的大部分土地都成為國有農田，在薩瓦德地區（Sawâd）³，所有的收成都不能被允許轉交給私人地主。如今，這塊土地由一個龐大的灌溉系統維持，不再能夠像更早以前的薩珊時期一樣，以零碎的灌溉系統為基礎來管理；這種方式建構起中央集權軍隊的實體基礎，當然還有中央集權的官僚政府，而至今也唯有持續採用這種中央化管理，才能真正維持運作。中央政府的瓦解意謂著廣大農地的荒蕪，也勢必導致中央政府國庫災難般的匱乏。但是，當薩珊與羅馬的最終戰爭失利以後，有數年的時間都處於政治混亂的情況，各種王室的債主、軍隊的派系相互爭權奪力，各行省幾乎都已經獨立運作，並且由將領主事。此時，底格里斯河大幅改道，似乎已經在地勢較低的伊拉克形成永久的沼澤地，甚至早在戰爭結束以前，那裡許多耕地就已經因此而毀壞。事實上，土地變遷的狀況可能早已存在，這使得沖積平原上許多原本需要灌溉的土地根本難以為繼。不過，光是政治上的動盪紛擾就足以解釋伊拉克所面對的空前災難，這個災難導致日後內戰（西元632年）的贏家（亞茲達吉爾德三世〔Yazdagird III〕）更難以施展他的權威。奴胥爾凡的政策就此崩解告終，至少暫時如此。⁴

* 3 編註：薩瓦德地區為伊斯蘭初期使用的地名，指美索不達米亞、伊拉克南部一帶，「薩瓦德」意為「黑色地區」。

4 Robert M. Adams, *Land behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains* (University of Chicago Press, 1965) 之中有關迪亞拉（Diyâlah）平原上，從蘇美人時代到現代的灌溉農業研究（只針對巴格達東部），為這個觀點提供了政權崩

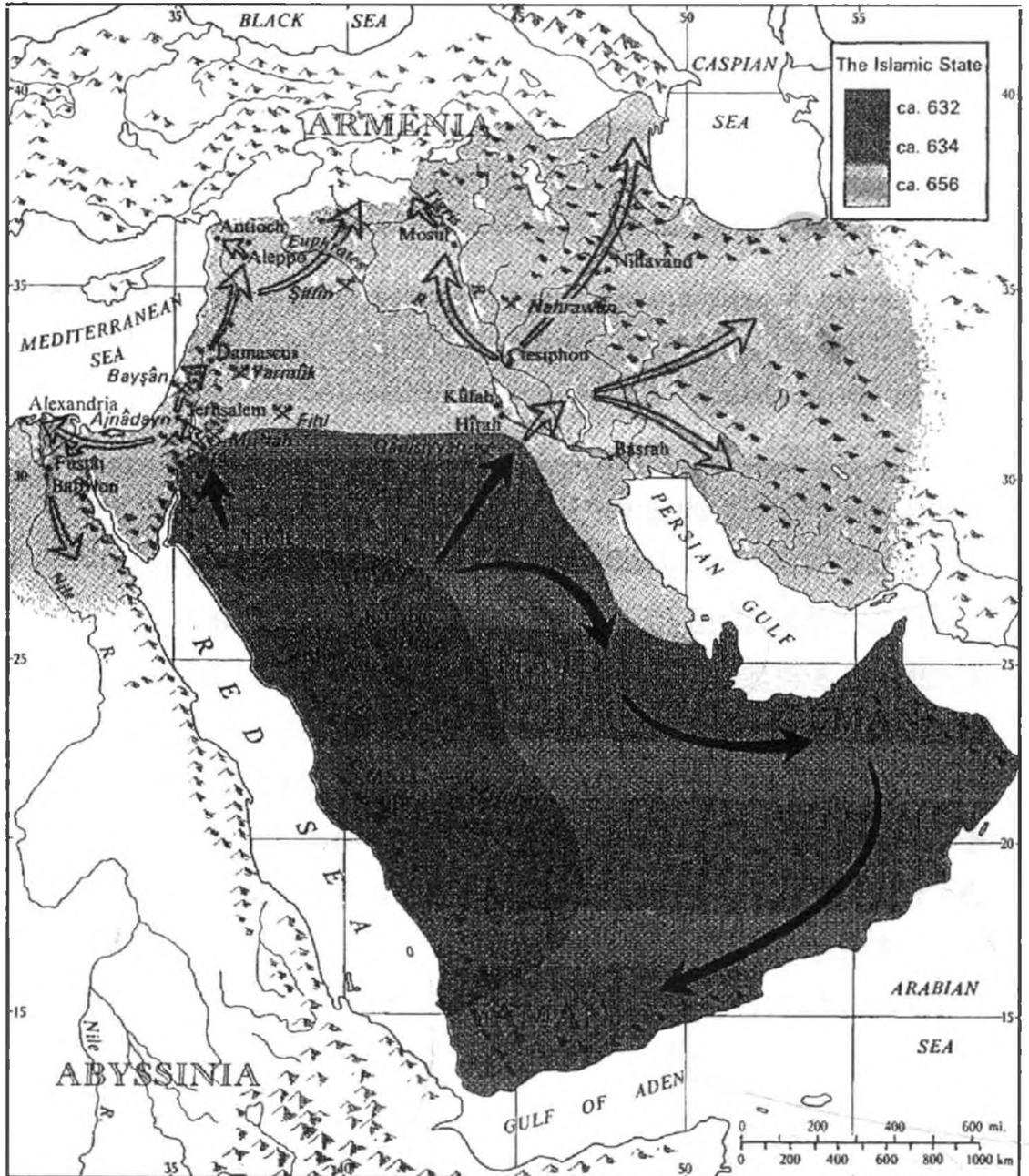


圖 3-1：肥沃月灣和鄰近土地的征服（至西元 656 年）

即使沒有這些混亂，沖積平原上的人們也不會有興趣替任何政府守護這些國有地。當地大多數的居民都是基督教徒和猶太教徒，或是摩尼教徒，他們在馬茲達教徒的統治下，嚐盡不平等規定的苦頭。薩珊的上層農業階級在這片平原也沒有任何個人的興趣或支持者，他們的開發重心似乎已經轉向伊朗高地。在薩珊軍隊的主力之中，是阿拉伯人與伊拉克這塊土地有利害關係，他們大多數人在不久以前才被剝奪自治權。當薩珊軍隊策略性地撤退到高原上時，薩珊貴族也跟隨軍隊撤離，而薩珊的阿拉伯部隊則投向獨立的阿拉伯陣營。面對這批新入主的軍事統治者，農人或城市居民都沒有做出任何抵抗。

當阿拉伯人確立他們在肥沃月彎的所有權後，來自阿拉伯半島各地的大規模移民隨即湧入，男人攜家帶眷來此，加入勝利的部隊。這些人很快就強化了軍隊的戰力，他們落腳在軍營裡的家室也迅速地在沙漠邊緣蓋起小屋，而軍隊則被調派到周邊地區戍守防線。在西元 639 年，對亞蘭低地（Aramaic lowlands）以外地區的征戰開始轉向埃及，對麥加人而言，埃及是一塊以豐饒聞名的土地。在埃及的科普特居民是基督教徒，他們同樣因為主張合一性靈論教義而對抗希臘的官方教會，自從薩珊敗退以後，他們一直在此地承受最嚴苛的迫害。在西元 641 年間，這個地區裡大多數的國家都已經被攻克；到了西元 642 年時，就連當地的羅馬首府亞歷山卓（Alexandria）也落入穆斯林軍隊之手。短短幾年內，埃及從過去對拜占庭的進貢穀糧，轉而為對漢志

解的考古證據；雖然我們沒有絕對的證據能夠提供正確的定年，就連對事件的建構也必然有部分是依據推論，但在整個伊斯蘭時期的經濟史當中，這個研究仍然具有根本的重要性。

地區納貢。

西元641年，穆斯林開始進軍羅馬和薩珊控制的高地。穆阿維亞（前古萊須首領阿布—蘇夫揚之子）擔任敘利亞省長，除了剛開始遭遇些許的抵制，但在接下來的幾年內，他不只出兵奇里細亞（Cilicia，托魯斯〔Taurus〕山脈東南方），還深入安那托利亞半島，在西元646年到達阿莫利亞城（Amorium）；但他還未能永久佔領馬拉蒂亞（Melitene）以外的地方，到了西元647年，只能淪為進攻當時羅馬領土內的堡壘，以他當時的軍力，無法指望能夠攻克那些堡壘。

不過，這些擴張最重要的進展是能夠從巴斯拉城以及尤其重要的庫法城（Kûfah），進入薩珊的領地。大多數的新阿拉伯移民都朝向這些中心遷移，淹沒了拉赫姆王國自首都為希拉赫城的時期以來，曾經經歷薩珊的統治及公共事業、以及較為古老且更具城市素養的群體；同時，相同的舊有群體在敘利亞地區持續掌握主導的地位。西元641年，被派往非阿拉伯的伊拉克地區（‘Irâq ‘Ajami，即伊朗西部主要高原地區）的軍隊，在尼哈凡德（Nihâvand）力克薩珊軍主力；到了西元643年，該省的各個主要城鎮都被攻陷了。薩珊人的首都以及來自沖積平原的國家收入都被奪取，他們似乎再也無法統整與協調軍力；相較之下，拜占庭主要的資源和管理中樞仍在遙遠的君士坦丁堡，並未受到分毫損傷分，薩珊人自此只剩下以各行省為單位的零星抵抗。最後，整個薩珊帝國覆滅，阿拉伯人接收了他們的主要資源與政治潛力。儘管阿拉伯人對拜占庭本土發動的戰事最終未獲得成果，但藉著擊潰薩珊帝國，阿拉伯人仍然接收了伊拉克，他們能夠以此為國本，形成一個長久統治的新帝國。

阿拉伯貝都因人對周邊三個國家的輕易征服幾乎是手到擒來：在

穆罕默德時期葉門早已有部分地區歸順，不再由薩珊人或阿比西尼亞人牢牢把持，且無論如何，長久以來葉門原本就是屬於半阿拉伯化的地區；至於敘利亞，隨著閃族一神論的共同精神高漲，逐漸與拜占庭統治者的意見不一致，對抗著久失城邦創造精神的希臘化統治階級；伊拉克則如同敘利亞，阿拉伯人早已是軍事單位的主要構成份子，無論如何都不再存有專屬於當地的獨立主導階級。埃及也已經和伊拉克一樣輕易地被攻占，埃及過去並沒有自己的武力，只是任由周邊最強大的國家控制。我們甚至可以這麼說——在沒有經過刻意的安排下——許多敘利亞人，或許葉門人也是，恰好能夠輕易地與伊斯蘭（Islamicate）麥加人融合並相互協調、合作，因為他們之間有長期往來的貿易關係；他們就像是本來就設立好的葉門—麥加—敘利亞軸心，這個核心夠強大，可以憑恃軍事和商業力量主宰埃及與伊拉克。至少敘利亞人似乎十分樂意能夠和他們現成的麥加統治者合作，也許正是因為那些合一性靈論基督教徒群起反叛、扮演起阿拉伯臨時雇傭兵的角色，而將敘利亞送入阿拉伯人的手中。透過整合、協調非阿拉伯敘利亞人的船隊，幾乎使阿拉伯人從一開始就坐擁強盛的海軍，因此能夠打敗已經被嚴重削弱的拜占庭海軍。作為特權的競逐者，領頭的麥加商人只花了一點時間就成功滲透這塊土地，尤其是伊拉克地區；但是我們並不清楚他們行動的同時，是否得到任何敘利亞人的主動協助。至於征服這三個周邊國家的內陸地區卻又是另外一回事了；在如此的努力之下，唯有特殊的情況才能夠促成阿拉伯人獲得成功。

阿拉伯人非常早就派遣了一支海軍遠征隊去對付阿比亞尼西人，但這支隊伍被徹底擊潰了。他們做了明智的決定，沒有嘗試再次進攻；阿比西尼亞人仍具有未能撼動的強盛軍力，即使只是一處灘頭也

別指望他們會讓步，當穆斯林進攻葉門時也幾乎都避免與他們交戰。倒是尼羅河上游地區從不曾被併入羅馬帝國，始終保有自己的社會秩序，但阿拉伯人在此並不具備向前進軍的補給基礎，所以他們致力於擋下阿拉伯的入侵行動。至於拜占庭帝國，他們的權力基礎位於北地中海的幾個半島，就算少了敘利亞或者甚至是埃及，也能夠朝向海洋發展，自成一體。倘若想征服安那托利亞高原，需要壓倒性的武力，才能夠讓當地的特權階級毫無異議地投效外來統治者，也才能夠佔領其中的每座城鎮；至於能否永久拿下君士坦丁堡，就像十字軍在西元1204年的攻佔行動，還是相當令人存疑。相較之下，伊朗高地與伊拉克之間的關係更為緊密；那些內陸高原是整體乾旱地區中的一部分，已經緊密地與側邊的灌溉平原相連，尤其是北邊的烏澹河地區以及西邊的底格里斯河地區（印度盆地則是受到高地主體的阻隔）。伊朗帝國的首都經常受到美索不達米亞低的吸引，美索不達米亞低地從蘇薩（Susa）一直延伸到泰西封，在這先天就是不毛之地的環境裡，伊朗和閃族傳統幾乎註定要相互牽引；它是這個更為全面、更牢固的文化型態之中的一部分，伊朗帝國終究得以仰賴它在伊拉克薩瓦德地區的財政整合力。

因此，夾在這三個帝國之間的麥加人以及他們的盟友一直以來都維持中立的立場，當他們結合了《古蘭經》啟示的所有力量以及駱駝游牧擴張的潛力以後，他們能夠征服的只有薩珊人。征服這個帝國以後，他們才能夠再向外發展，征服周遭尚未被征服或還沒歸順的土地。他們能夠取得薩珊帝國的原因是政治因素，尤其當時薩珊人正在面臨著危機，以及首都失守所導致的權力中樞崩壞，但是這些政治因素只不過展現了長久以來的文化因素，它代表了尼羅河到烏澹河之間

的伊朗—閃族文化反覆整合的結果，也表達出他們有別於半島上的純正希臘文化。在與薩珊權力基礎毫不相關的情況下，阿拉伯人能夠攻克的遙遠地區仍然只有北非（Maghrib）和西班牙，但是他們在那裡激化、引導了柏柏人的分離運動，創造出自己的勢力。

歐瑪爾征服行動的組織

相較於基督教徒或甚至是馬茲達教徒，穆斯林的宗教與政治之間並沒有清楚的分際。從穆罕默德時代起，穆斯林的主要工作首領同時兼具穆斯林社群的領袖，也是穆斯林控制之下的整個社會的領導人，但也唯有在阿拉伯穆斯林社群的架構之下，整個社會才能夠正常的運作。在穆罕默德的漢志地區，非穆斯林大多被放逐或貶為受包容的依附者，任由他們在穆斯林的保護和控制之下，組織自治的生活。阿拉伯統治社群的治理概念和思想都是由伊斯蘭定義而發展，所以起初，伊斯蘭的架構只是展現出各種阿拉伯穆斯林的生活面向。原本就已經符合伊斯蘭規範的阿拉伯風俗習慣自然而然就被留存下來，而就征服行動來說，每到了新的農業地區，統治者與被統治者之間的關係也一概採用此種模式。任何與新信仰格格不入的事物都會被取而代之。

穆罕默德時期面對著一個核心問題：如何化解原有社會體制中部落間的世仇夙怨，並在單一仲裁者的管理之下共同生活。歐瑪爾在位時，同樣的問題則轉變為「如何在新環境（他們所征服的土地）中為欠缺法治觀念的佔領者們帶入共同的紀律規範」。穆罕默德的解決方式是為弱勢者提供中央分配的救濟金，並且將受到認可的神聖道德標準作為處理糾紛的核心，藉此去改造和擴充整個社群。對歐瑪爾和他

所代表的麥地那人而言，這個問題更像是去思考如何以此種中心思維去定義他的權威本質。

過去，阿卜—巴克爾被認為是穆罕默德的繼承者，也就是繼承人（即「哈里發」（khalifah），英文化的單字為「caliph」）。他的地位一直受人質疑、岌岌可危。哈里發的頭銜原本也繼續延用到歐瑪爾身上，但他後來選擇的正式頭銜是「信仰者的領導人」（amīr al-mu'minīn）。阿拉伯人唯一認可、具有約束力的權威是進軍新牧地或是戰事中的軍事領導者。雖然《古蘭經》強調社群的觀念，虔敬的個人行為需要在社群中藉由神的旨意才能完成，但《古蘭經》只直接規範了穆罕默德本人所構成的政府；因此，唯一能夠被認可為合法的職位仍舊是軍事指揮官，但其權威相對受到限制。歐瑪爾也就如此定位自己，而戰爭更是社群當前的重大事業，這樣的職位將帶來多方面的責任。

無論在任何事務上，穆斯林都接受哈里發作為指揮官，每個人都不能罔顧他的命令擅自行動，而命令的權威性則維繫於個人的威望；在這種情況下，它多是仰賴宗教的聲望。既然任何超越部族利益的群體行動都與宗教有關，那我們應該可以說哈里發作為穆罕默德的繼承人（精確的說法應該是在宗教事務上的繼承者），他的決定必然也要能夠與穆罕默德展現出來的神的意志保持一致性。當然，因為他無法從神那裡接收任何啟示，所以並沒有其他可供依憑的宗教權威來源，他只能根據這個宗教的基礎來處理當前的政治問題。但無論如何，他的權威基礎來自於他個人嚴格遵守戒律、以穆罕默德為榜樣，以及他在麥地那的公信力，還有因為穆斯林在當地佔多數，哈里發事實上就代表了穆罕默德之道。

那麼，不論在宗教上或是軍事上，歐瑪爾的地位如同過去奠基於他的人際關係，就像穆罕默德一樣；但是從這個社群巨幅增長的人數來看，即使是在統治階層的阿拉伯人（那些臣屬者自不待言）之間，他所建立的組織也必然不能依循個人而設立，必須是一個能夠直接介入任何特定群體，而後再從中抽離出來的運作機構。這個組織的核心是部隊裡的「官方財務部門」（*dīwān*），它是一個替麥地那、麥加以及所有出征部隊（以及他們的子嗣）服務的單位；征戰而來的戰利品會依照其中登記在案的男性（有時候會有女性）順位，分配個人的撫恤金，有些顯要的穆斯林能夠依特殊慣例取得額外的收益，但是絕大多數都必須經由「財務處」發放。

這個體制承認「征服」為穆斯林國家的主要基調，並且致力於讓這些征戰長存。當整個國家最具吸引力的實體資源來自於分配戰利品時，那麼持續征戰無疑將符合大眾的期待；儘管這或許不是歐瑪爾的意圖，但是征戰確實持續著，且毫無疑問，幫助他們獲得令人振奮的成果，因而使歐瑪爾的組織安排變得切實可行。不過，歐瑪爾持續讓已被攻克的地區處於被征服的領地狀態，可以帶走的戰利品在攻佔時就已經分配到軍隊中，其中先知規定的五分之一配額則是使用在貧困者或其他的國家事務上，但是搬不走的戰利品如土地收益或「稅」，大多沒有受到分配，而是以「國有財產」〔*fay'*〕的形式，保留為單一收入來源，用來補助（原則上）出征的阿拉伯人與他們的子嗣，由前述收取五分之一配額的中央單位發放這份補助。雖然實際的財政資源主要掌握在省級單位手中，但每位阿拉伯人仍舊能夠透過部隊裡的「財務處」，分發到他們各自應得的部分。

即使阿拉伯人有意願，也不能以新地主的身分定居於那些舊城

鎮。「駐軍城鎮」的概念早在薩珊首都泰西封就已經試行過，但結果令人失望。）他們及其子女只能留在他們的駐軍城鎮（miṣr，複數是amṣâr），以特別的征服階級將自己與一般居民區別開來，並依靠政府配發的津貼過活。每個駐軍城鎮的座落地都是以最大的軍事效益為考量，通常是在靠近沙漠的地方，以便需要撤退時就有直接的退路；像是泰西封地區的庫法（它距離拉赫姆阿拉伯王國的舊希拉赫城並不遠），以及位於沙漠與波斯灣港埠間的巴斯拉，它們是兩座位在伊拉克的駐軍城鎮，可以由此向更東方的土地發動遠征；夫斯塔特（Fustât，現今的舊開羅區）則位於尼羅河三角洲的頂端，它被建造為埃及的首都以及向西方發動攻擊的指揮總部。唯有敘利亞一地，因為早在征服以前阿拉伯的佔領軍隊就與當地形成緊密的連繫，因此他們選定本來就屬於主要核心都市的大馬士革為駐軍地，而不是新的駐軍城鎮；從此處亦可朝向西北方發動攻擊，與他們僅存的大敵拜占庭進行對抗。

但是作為穆斯林，阿拉伯人代表的不只是一支佔領軍，他們也代表人類之中存在神的良善秩序，他們的信仰建立在對於啟示的依附之上。在每一座駐軍城鎮和每個穆斯林曾短暫駐軍的城市裡，都建有一座清真寺，當時的清真寺只是撐起簡單布帳的一端作為屋頂，以求能夠容納群眾聚會，信仰者聚集在這裡並進行公開的禮拜，尤其是星期五的禮拜。星期五的宗教儀式模式似乎呼應了猶太教與基督宗教（基督宗教本來也就源自於猶太教），依照一般的禮拜程序進行儀式，例如講道（khuṭbah）就被分成兩個部分，先回應、講解舊有儀式，並且念誦經文，之後才是比較不那麼神聖的讀經與講道；上述的儀式一般是在正式禮拜之前進行，就如同領聖餐禮前的經文導讀（細節方面，

像是領導禮拜者要在講道時握著特定物品，甚至也反映出部分阿拉伯異教的舊習)。但以其整體的效果來看，這樣的宗教儀式表達出穆斯林的新視野，所以講道的重點不在於古老的經文，而是針對鮮活的穆斯林社群本身。人們在這個過程中廣泛使用《古蘭經》，每個人按照各自的意願誦念自由選擇的篇章。(詳情見表3-4，第251~252頁)。⁵清真寺也被用於召集其他的公眾活動。

每座駐軍城鎮都以其清真寺為中心，並透過指揮官維持秩序，形成自給自足的穆斯林社群，統治、依賴著該軍事區域；在這樣的過程裡，人民被塑造成伊斯蘭模式，每一座駐軍城鎮都會指派一位代表哈里發的指揮官，負責帶領大眾進行禮拜儀式、發動征戰，並經管徵收得來的貢品。人們期望他能有秩序地維持駐軍城鎮的營運，並以公平正義的精神解決信仰者的爭端，行事作風還須吻合《古蘭經》的內容。歐瑪爾需要的人才是能夠處理、應對貝都因人的管理者，因為這些貝都因人絕大多數都不習慣受到外人的約束，尤其是並非出身於敘利亞或希拉赫的人，而且這樣的人才又要能夠同時兼顧農業地區長期的財政與管理問題。他或許能夠從古萊須部族和他們的塔伊夫盟友沙基夫部族中，發掘出這些人才，但有時任用這些人也得付出相應的代價，因為他們在個人操守和生活上，無法展現出最高層次的伊斯蘭道

5 關於伊斯蘭禮拜的主要描述，請參見 Arthur Jeffery, *Islām: Muhammad and His Religion* (New York, 1958) section V, 'The Duties of Islam', 裡面有許多記述和闡釋的段落，出自幾位權威的穆斯林作者之筆。他將禮拜翻譯為「宗教儀式的禱告」(liturgical prayer)，這是一種常見的翻譯。更細部的內容則可見於 Edwin E. Calverley, *Worship in Islam* (2nd ed. London, 1957)，主要譯自偉大的穆斯林學者 Ghazālī 的文章。

德精神。

雖然歐瑪爾在治理上有些弱點，但他始終強調伊斯蘭是阿拉伯人生活的基礎。穆罕默德在麥地那生活的過程中留下許多尚待解決的問題。在穆斯林的駐軍城鎮裡，擠滿了新皈依的人們，而他們獻上的貢品更帶來難以想像的財富誘惑，歐瑪爾必須建立嚴明的標準，來杜防道德迅速崩解。他賦予《古蘭經》朗誦者傳教士的身分，並派遣他們到各個駐軍城鎮，但他並不打算將一切事務都交由《古蘭經》解決，他似乎決定了何謂所有人都應該遵從的最基本共同的禮拜儀式，這是穆罕默德在世時沒有餘裕去建立的規範，即使他十分在意這一點，例如規定朝聖是應盡的宗教義務。根據日後的穆斯林傳統，至少歐瑪爾讓家庭法變得更為牢固，（原則上）堅持嚴懲通姦，禁止原本穆罕默德似乎一直容忍的古阿拉伯臨時婚姻習俗（幾乎形同賣淫）⁶，並讓具備奴隸身分的妾室在懷孕時能夠享有更多的保障。普遍來說，他嚴守規定（尤其嚴懲酒醉），並且以身作則，或多或少也約束了其他因為征戰而致富、逐漸變得奢豪的阿拉伯人。在其他具備高貴情操的先知追隨者協助之下，他為阿拉伯軍隊樹立了伊斯蘭的清修標準。

可想而知，歐瑪爾在軍隊中設立的財務部門表現出一種阿拉伯社群宗教性格，像它的征戰性格一樣鮮明。財務部門讓所有的穆斯林阿拉伯人都有了清楚的社會角色，即使他們屬於叛教戰爭中被擊敗的一方，只要遵循麥地那和麥加的原初社群規範，一樣能夠被納入這個體系；人們的社會角色轉為基於信仰而定，而非血統世系。一般而言，

* 6 編註：臨時婚在阿拉伯文中稱為「Mut'ah」。在伊斯蘭建立之前，臨時婚普遍流行於阿拉伯半島，後被禁止，但經由阿拉伯人傳入伊朗，流傳至今。

部族族人是以部族為單位開始皈依信伊斯蘭，當時機成熟，每個阿拉伯人都能從中找到自己的定位。因此，主要的判定標準是接受伊斯蘭的順序，這自然在實務上將麥地那的穆斯林置於一個更顯要的地位，因為在諸多的分類方式中，時間順序無疑是最能夠評估的依據；不過，任何剛好屬於早期皈依或是曾立下非凡功績的穆斯林，都能夠獲得適當的認可。舉凡穆罕默德的妻室和家族，與他親近的人都會被賦予特別的地位，因此，整個阿拉伯社群是根據嚴格的分類，將所有的穆斯林排序出相應的社會位階；這個國家是以麥地那為中心、以穆罕默德的宗教聲望為立國基礎，但撐起它的是整個社群整體中散居於各征服的行省裡的所有阿拉伯統治階級成員。

在歐瑪爾掌權的時代，新秩序的精神被象徵化可以追溯至穆罕默德的遷徙時代，正是他終止部族的舊有社會規範、前往麥地那開創新秩序的時刻。「遷徙」一詞隱藏的含義同樣可以應用在個人或部族前往駐軍城市的遷移；藉由加入現正積極活躍於世界舞台上的穆斯林社群，每個人都能讓自己作為整體穆斯林社群中的其中一員，發揮功用。在這個新時代，歐瑪爾也尊崇陰曆，這種做法本身也意謂著與環境切割，因為不論是否刻意，他在這種曆法中忽略季節的遞嬗，詮釋了穆罕默德在世最後一年時留下的一段語義不詳的《古蘭經》訓諭——陰曆週期不能根據季節的更迭而對曆法做任何的調整。因此，伊斯蘭曆的一年是純粹的十二個陰曆月，比完整的一年四季短少了約莫十一天，也正因為如此，其曆制上的年時或是節慶，都無法與農牧生活的歲時或是其他任何歷制的時日相符合。

第一次內戰（finah war）

歐瑪爾逝世於西元644年，得年約五十二歲，他的繼任者交由麥地那各個領導人所組成的委員會選派；他們因為彼此猜忌，所以推選出其中勢力最弱的歐斯曼·賓·阿凡，他是先知的女婿，也是一名虔誠的早期皈依者。在歐斯曼的領導之下，征戰仍舊持續朝向多方進行，但這些戰事空有投入的部族人力，戰利品的分配額卻反而縮減。主要的軍事拓展都集中於伊朗高地。在短暫的停頓之後，薩珊人的故鄉省份法爾斯地區也在西元650年遭到攻佔，在此之後，穆斯林軍隊也隨即開往最北方的省份呼羅珊（Khurāsān），並且大約在西元651年成功攻克該地。至於西線的戰事，穆斯林無法單靠地面攻勢將拜占庭驅離安那托利亞的態勢逐漸明朗之後，穆阿維亞領導的阿拉伯軍也開始轉向發展海洋軍力。西元649年成功襲擊塞普勒斯（Cyprus）後，激勵了後續的攻勢，穆斯林靠著敘利亞與埃及海軍的技術支援佔領了塞浦路斯，並且將拜占庭艦隊驅逐出敘利亞地區，甚至在西元655年將他們完全殲滅；但即使是這樣的軍事行動，他們能夠直接掠奪的資源也遠比十年前要少了許多。不久之後，國境內的反哈里發運動就打斷了他們的攻勢，阿拉伯人內部不滿資源分配不足的抗議人士發動了這場運動。

雖然歐斯曼蕭規曹隨，維持了歐瑪爾的政策，但他卻沒有同等的才略。歐斯曼的統治時期可以被稱為「伍麥亞哈里發政體」（Umayyad caliphate），因為該朝所有具有影響力的代表人物，從歐斯曼開始，全都出身於伍麥亞家族。所有駐紮在城裡的「部族戰士」（muqātilah）都是歐瑪爾基於戰爭需要而指派，戰事只是一段短暫的插曲，但他們卻

要永久居住下來，和非阿拉伯人保持距離，過著阿拉伯人的生活。他們被商人出身的古萊須部族以及盟友（塔伊夫的）沙基夫部族統治，而這些人絕大多數都是伍麥亞家族裡最顯貴的人，他們支持中央的權力來對抗部族主義和在地主義，這些處置在歐瑪爾時期似乎都只是一時的權宜之計，但如今已經成為政治的常態方針。其中不論是部族士兵或總督都受到一種普遍的伊斯蘭情感的約束，因為唯有這樣的情感才能夠成為真正的阿拉伯人。

歐斯曼也像歐瑪爾一樣，無法阻止最富有的麥加家族轉往各地行省，尤其是前往伊拉克地區，他們在那裡拓展生意，造成當地較不佔優勢的阿拉伯人的困擾，但他的確想要扭轉薩瓦德地區土地資產私有化的趨勢。這個地區是伊拉克富裕的灌溉區域，他強迫那些帶動這波趨勢的人轉向漢志投資，那裡有好幾處綠洲都擁有豐富的灌溉源頭，在一段時間之後，此方法起了莫大的功效，立刻化解了若只是把阿拉伯文化單純併入肥沃月彎文化時可能會遭遇的威脅，並且實質強化了中央的權力，但它也讓歐斯曼變得不受麥加人的歡迎。

幾年後，民怨開始甚囂塵上，在庫法發生的一場暴動就不得不用阿拉伯人的鮮血來懲罰，尤其在面對伊朗的戰事大致底定以後，有些駐軍城鎮漸漸變得怨聲載道。這段時間以來，大部分的巴斯拉人都對歐斯曼派遺的省長伊本—阿米爾（Ibn-‘Āmir）感到滿意，他不但是一位能夠在承平時賺取收益的將領，還積極鼓勵其他人效法他的執政方式。敘利亞人滿意穆阿維亞的統治，但在夫斯塔特和庫法，人們則認為歐斯曼的施政一無是處。雖然還未逾越歐瑪爾所能容忍的極限，但總督酒醉在當時是明顯的犯罪行為。對於歐斯曼所發出的抱怨，有些是針對他在禮拜事務上額外增加的繁瑣規定，而此時的禮拜可能早

已經定下具體的時間與形式。《古蘭經》作為阿拉伯團結的證明，是伊斯蘭角色定位的根本，但歐斯曼堅持在所有駐軍城鎮推行單一標準化版本的《古蘭經》，並下令燒毀所有的非官方版本。雖然在絕大多數地方這項政策都被接受了（歐斯曼的版本即是現今的通行版本），卻激起《古蘭經》朗誦者的憤慨（尤其是在庫法頗受敬重的伊本—瑪斯伍德〔Ibn-Mas‘ūd〕），他們之中的許多人各有自己的獨特版本，在部分細節上存在些許的差異；庫法人有好一段時間都拒絕向這項政策妥協。

還有許多人開始抱怨歐斯曼偏袒、任用自己親戚的傾向，認為他的親戚結黨營私，造成其他人的不滿情緒。雖然歐斯曼本人也屬於第一批的皈依者，但在他所屬的伍麥亞家族中，大多數的成員都一直反對穆罕默德直至最後一刻，例如他們的領袖阿布—蘇夫揚就是其中一員。歐瑪爾固然借重了這個家族成員的經驗與技術，但歐斯曼給予他們及其合夥人近乎獨佔的地位，任由自己被他們掌控，這使他在麥地那的輔士家族中相當不受歡迎。

最後，有些駐軍城鎮的人對金融制度有所抱怨，這個制度由歐瑪爾設置，但歐斯曼卻曝露了它的缺點。這些人不樂見自己區域內的稅收被歸為國有財產，他們不能直接把稅收納為己有，而必須保留給麥地那（由此可以再次看出歐斯曼「唯親任用」的模式並非無跡可循）。有些人似乎提議征戰得來的土地應該比照戰利品的分配方式，直接發放給參戰的士兵，但無論是什麼樣的替代方案，都沒有人願意將部分的收益繳回麥地那。有些徵兆顯示穆罕默德的堂弟（也是他的女婿）阿里·賓·阿布—塔立卜（‘Alī b. Abi-Ṭālib）已經長大成人，並起身表態反對歐瑪爾的政策，這種情況到了歐斯曼時期更為劇烈。阿里是

以驍勇善戰聞名的戰士，受到反對者的推舉成為發言人，儼然變成反對陣營的指標人物。⁷

西元656年，不滿的情緒已臻至臨界點。麥地那的反對勢力鼓吹各省的駐軍城鎮進行反抗，尤其是庫法城，歐斯曼派遣的庫法總督最後被公開抵制。一群阿拉伯士兵從埃及歸來，主張他們認為自己應得的權利，但結果歐斯曼的左右手似乎以虛假的補償哄騙他們返家；當他們發現自己的首領成為代罪羔羊被處決時，終於發起叛亂。經過一段時間的協商與算計，麥地那的非伍麥亞家族似乎大多保持中立，叛軍最後攻入歐斯曼的家中並殺害他。（就如同阿布—巴克爾和歐瑪爾，他們的權力都只是源自於虔誠的宗教聲望，所以他甚至沒有私人的保鏢。）

於是在穆罕默德逝世後二十四年，歷時五年的內戰就此爆發。「fitnah」一詞譯為內戰，有著「引誘」與「試煉」的意義。內戰期間人們爭相競逐穆斯林社群的統治地位以及征戰得來的廣袤土地。歐斯曼在麥地那的輔士陣營中樹立了許多宿敵，他們絲毫不約束旗下的叛軍；如今，他們為了戰利品，關係宣告破裂。⁸叛軍和大多數的麥地那

7 關於阿里在初期反對者中扮演的積極角色，有部分個案研究，可見 Laura Veccia-Vaglieri in "Sulla origine della denominazione "Sunniti"", *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 2 (Rome, 1956), 473 — 85，該文也談及日後的瑪爾萬朝（Marwāni）時期。Laura Veccia-Vaglieri 所有關於這時期的文章都相當值得一讀。

8 穆罕默德的「門徒」是指那些與他個人有來往的人，這些人不論男女，都在後來的穆斯林眼中成為一個特別的群體，他們之中有許多人都知名的人物。阿拉伯文是「ṣaḥābah」，大多數研究者都譯為「companions」，我個人則是採用「associates」一字。對我而言，「companions」一詞的涵意過於親近，可能納入了

人都主張擁立阿里擔任新的哈里發，阿里幾經思量後才接受了他們的支持。然而，穆罕默德最疼愛的妻子阿伊夏聯合了兩位她在麥加遷士裡最具號召力的重要門徒，共同呼籲大家為歐斯曼復仇，並抨擊阿里沒有懲罰謀殺歐斯曼的叛軍，甚至讓他們成為他最忠實的追隨者，至於叛軍則堅持殺害歐斯曼是基於公義的行動，因為他的作為既不可靠，也並非依循《古蘭經》的精神治國，因此沒有任何復仇的必要，阿里也接受了這種說法。阿里撤軍庫法，在這裡有他的中堅支持者，而他的對手則前往巴斯拉，因為他們所有的軍力都配置在這個省份之中。這場鬥爭的結果是由阿里勝出，他奠都於庫法城，並且能夠任命自己的支持者出任這些省份的總督，但仍然將主力部署於伊拉克。庫法是穆斯林軍在薩瓦德地區的主要駐紮地，它位於美索不達米亞的沖積平原上，此地的灌溉系統被投注大量的資源，所以它的龐大收益在薩珊時期也被直接列為國有。以單一地區來看，薩瓦德的公有事業獲利或許是哈里發公有財產之中最高者。阿里確實將國庫的財產平均分配給所有士兵，但是他仍舊沒有分配薩瓦德地區全數的收益，即使他曾經有過這樣的念頭。

然而，阿里在敘利亞並未獲得認同，穆阿維亞在此出任總督，他開始號召群眾為自己的堂兄弟歐斯曼復仇。阿里因此進軍敘利亞，但在大規模的交鋒以後，西元657年，雙方在幼發拉底河上游的錫芬（Siffin）地區進行調停，據說穆阿維亞的軍隊將《古蘭經》掛在矛尖

親人，而這個詞表示的意思應該是侷限於某段時間，或甚至只是短暫的關係。若搭配適當的提醒，這種學者普遍採納的譯詞自然是無傷大雅，但是「associates」一詞的誤解顯然更少一些，也比較能夠與個人關係作區隔。

上，藉此尋求神的仲裁（根據伊拉克一方的說法，穆阿維亞在最後因為即將戰敗而虛張聲勢，才做出這個舉動）。許多阿里陣營的人都同意以此方式停戰，迫使阿里接受這個方案。許多穆罕默德的主要門徒都保持中立的立場，拒絕在這場穆斯林內鬥中支持任何一方。因為情勢所逼，阿里只好從這群反對勢力中選擇一位作為他的代表，他選擇了庫法人在叛離歐斯曼時所推舉的總督——阿卜—穆薩·阿胥阿里（Abû-Mûsà al-Ash‘arî），但這個人對阿里並不特別友善。

然而另一方面，某些阿里的支持者對於由中立者來進行仲裁感到後悔，因為這是在裁定歐斯曼是否確實有罪，但他們認為這個問題早已在《古蘭經》的標準下有了答案；於是，當阿里拒絕加入他們的行列並同意中立者進行仲裁時，他們便離開了阿里，先是在靠近庫法的哈路拉（Harûrâ’）組建自己的軍營。這其中甚至還包括一部分阿里最忠誠的追隨者，尤其是許多《古蘭經》朗誦者，他們指控阿里與不公義的支持者妥協，認為他背叛了自己的信仰，為歐斯曼犯下的錯誤背書。這些極端主義者被稱作「離棄派」（Shurât），他們更普遍（但較不精準）的名稱是「出走派」（Khârijîs，「分離者」或「反叛者」之意）。有別於其他穆斯林，他們推舉出自己的領導人物。雖然阿里的勢力殲滅大部分首批出走的群體，但他們的運動向外擴散開來，繼承了反歐斯曼勢力的平等主義式的正義，標榜他們不容妥協的主張。

當西元658年的仲裁生效時，叛軍們被判定有罪，這同時也牽連到阿里。阿里拒絕接受這項決議並再次出兵敘利亞，但如今他既沒有後悔的空間，也沒有出走派願意與他和解，因為他們認為阿里的作為純粹是為了個人權力。但阿里對出走派的嚴苛處置，似乎連在庫法都損及了他的聲譽，因此他也無法在此動員任何出征的兵力。在往後幾

年頻繁的混亂戰事下，穆阿維亞逐漸贏得穩固的發展，他首先奪下埃及。有許多阿拉伯人仍然保持著中立，但阿里卻逐漸流失他的追隨者。在第二次的調停協商中，主要的穆斯林領袖幾乎都出席了，但阿里並沒有參加，於是他們毫無敬意地提議推舉另一位哈里發，儘管穆阿維亞的追隨者始終堅持穆阿維亞是繼任哈里發的不二人選，但其他大多數人都還沒有準備好要接受他，除了宣告阿里的哈里發權位失效以外，此次的調停沒有任何額外的進展；但是在當下，穆阿維亞的勢力已經足以擊敗阿拉伯半島內的任何反對勢力。到了西元661年，阿里遭到出走派的暗殺，在庫法地區仍然忠於阿里的支持者們，推舉阿里的兒子哈珊（Hasan）繼任為下一任的哈里發，但當時的情勢已經轉變，哈珊務必須要與坐擁財富且鎮守麥地那的穆阿維亞進行和解。穆阿維亞也有著先知連襟的身分，已經在所有的省份都被承認為哈里發。

在這段內戰期間，呼羅珊省的薩珊政權的支持者短暫逼退境內的阿拉伯人，但在其他地方仍然毫無進展，因此這些失地也旋即被收復了。持續的派系鬥爭已然爆發，出走派的少數生還者已經漸成氣候，在穆阿維亞哈里發的統治下，巴斯拉和庫法地區的出走派已經轉變成比過去更為狂熱的群體，他們組編小型的軍事團體，對抗大多數的阿拉伯人，他們一方面以更高的道德標準呼籲穆斯林加入，一方面又仰賴於掠奪和收取保護費，藉以維持生計。他們相信自己是唯一正統的穆斯林社群，是神聖公義的唯一支持者，認為真正的伊斯蘭之道應該包含對抗拒絕出走派所訂立的嚴格標準卻又自稱為穆斯林的人，而且必須為此發動戰爭；除了駐軍城鎮以外，他們最激進的信仰者也前往任何他們認為可行的地方，去執行這種想法。有一項更具立即重要性

的問題，即伊拉克與敘利亞兩地阿拉伯人的關係已經演變成涇渭分明、彼此憎惡的狀態；伊拉克這方在阿里事件上雖然保持沉默，但阿里在庫法的支持者以及家族仍然視阿里為對抗敘利亞的象徵。阿里的潛力甚至遠不僅止於此，儘管起初他未能支持抽象的理念，而且由出走派做到了這一點，但他的命運在象徵層面上呈現了所有附加意義。我們可以說他是偉大且認真的人（像他這樣的特質，必然也深受那些願意為他付出一切的人喜愛），但卻受制於一連串不合邏輯的事件，他因此被拋棄、擊敗，從現實政治的層面來看，阿里或許應得這樣的下場；他的志氣受到嚴重挫敗，而他的人格與精神高度無法容忍這種情形。此後，他的形象適合去整合那些抗議違反事件邏輯以及中央集權政府不公不義的人們。他的事蹟早已被寫成故事，這名品德高節的男子受到不忠實的友人詆毀，並被他邪惡敵人的蠻橫勢力毀滅。我們無法理解他所遭受的壓力。

另一方面，內戰為許多各地的穆斯林都上了一課，教導他們穆斯林團結的重要性。對他們而言，整個穆斯林群體（jamâ`ah）應當團結一致，共同在神的庇護下承擔其特殊的精神，但實際上，這些中立者不情願向穆阿維亞效忠，因為他們仍維持著整體穆斯林社群的最初原則；他們並沒有加入穆阿維亞的敘利亞支持者的行列，而且視敘利亞政權為一時的權宜之計，因此即使他們不滿阿里，也仍舊抱持保留態度，隨時準備好當穆阿維亞辜負他們的高度期望時發聲譴責。穆阿維亞可以重新推行歐斯曼的政策，但他無法達到如歐斯曼的聲望。即使基於當時整個社群真正的歷史命運，而選擇忠於社群、排斥初期什葉穆斯林的人們，也在精神層面上成為潛在的反對者。歐斯曼被殺害以後，權力中心從受到穆罕默德名望庇蔭的中立麥地那，退回倚重軍事

力量的各省駐軍城鎮之中，這是無可挽回的趨勢。自此，穆斯林若不發揮某一派系的威力就無法團結一致。

在發動伊斯蘭歷史冒險的過程中，穆罕默德死後，第一代穆斯林所導致的事件，幾乎具有和穆罕默德時期同等重大的影響力。日後的穆斯林以這些事件為標記，並認同由此發展出來的派別，這絕非偶然。他們以承襲自第一代穆斯林的象徵主義來詮釋這整段歷史，並將其中的事件以及他們的主要特質視為宗教忠誠的試煉。這樣的詮釋已經混淆了重要的歷史意象，但它同時也替我們對於當時的事件劃出必須留意的重點，因為這是穆斯林宗教覺醒的發展轉捩點。

穆阿維亞的統治與第二次內戰

穆阿維亞的統治（西元661年～680年）重新讓阿拉伯統治社群團結在一起。雖然他本身並不那麼依賴伍麥亞家族作為其政策的核心支持者（即使他出身伍麥亞家族），基本上他重建了歐瑪爾樹立的體制，這個體制在歐斯曼時期就已經被採用，並納入持續性的政治傳統之中，但是他所重建的統一整體不再立基於穆罕默德城市之威望，或是穆罕默德在那座城市裡原有的門徒的共識，而是更常關注共同利益的普及化，以之作為出發點，當然還有效忠於穆阿維亞個人的敘利亞軍事力量。阿拉伯人意識到自己在這些被征服的行省之中，地位已經岌岌可危，伊斯蘭內部異議者的普遍反彈也打動了他們，因此他們大多樂於接受更合理的寬容協議，來與他們的競爭對手訂定利益分配，即使這麼做可能使敘利亞陣營得到較多好處。因此，穆阿維亞並不像歐瑪爾和歐斯曼，他不承襲他們共有的崇高事蹟，也就是他與穆罕默

德之間曾存在密切的關係（就算只是在最後一刻）；他的敘利亞阿拉伯軍隊基於個人崇拜而尊敬他，並且願意動用武力來對付其他穆斯林。正是因為他擁有武力，才能夠說服大多數的穆斯林，相信他是有可能迫使穆斯林團結的人，從而推舉他為伊斯蘭的領導人，並效忠他。

如今哈里發政權的立國基礎主要根據比較世俗的王權，而不再直接立基於伊斯蘭。然而，照理說它應當仍舊內外一致，由特定的軍事複合體以及實際權力機構來支撐，後者反而是由伊斯蘭信仰支持。穆阿維亞所仰賴的敘利亞阿拉伯部隊同時包括了基督教徒與穆斯林，因為軍紀特別嚴明，使得他們在阿拉伯的各個部隊中尤為突出（雖然仍稱不上精銳），然而，其他的阿拉伯部隊依然是構成整個哈里發政體的主要兵力，但只要他對敘利亞的統治權依然穩固，所有的部隊也都會聽從其號令。財政方面，穆阿維亞在危機中同樣只能仰賴敘利亞的稅收，但同樣地，其他地區的總收益仍然高出許多。穆阿維亞試圖訂定辦法，讓中央的收益能夠比歐瑪爾時期更有效地被運用，早在歐瑪爾統治時期，中央政府就曾經介入伊拉克薩瓦德地區，徵收直接稅，導致其他地區——如敘利亞——也採用同樣的稅收模式。他將原有的徵收條規調整為標準水平，而廢除都市居民的人頭稅，改採用以個人平均收入為基礎所合計的稅制，國家因此而變得更為中央集權。

在內戰期間，許多穆斯林保留了他們拒絕任何特定主張者的權利，他們堅持身為阿拉伯人和穆斯林，其他人不得罔顧他們的個人意願而統治他們。此時，阿里的忠誠擁護者胡哲爾·賓·阿迪（Hujr b. 'Adi）在庫法宣告拒絕穆阿維亞的統治，以此來污辱穆阿維亞的總督，威脅將會發起叛亂，於是穆阿維亞將他逮捕，強押至敘利亞，並

且因為他堅不服從而殺害他。庫法人公正地看待這件事，將之視為對於部族成員自由尊嚴的侵犯，同時，或許也侵犯了穆斯林個人對神所肩負的直接責任。穆阿維亞視這起事件為維繫穆斯林社群完整性的關鍵一步，這個看法倒也十分正確。

然而，只要同意他的統治，穆阿維亞基本上尊重任何穆斯林的自由與尊嚴，因為伊斯蘭是他政策的基石。他必須同時限制兩群人，第一種人藉由主張地方權威來瓦解社群，第二種人堅持完全中央集權，但此權威不立基於宗教目的。其實，穆阿維亞代表一個整體的穆斯林社群，一如過去從穆罕默德時代以來，穆斯林社群的政策方向是由統治者所決定，雖然未必皆由《古蘭經》指導，但是仍能有效從中取得背書。穆阿維亞並不獨裁，只是維持比較阿拉伯式的領導，而他又是同輩中最年長者，雖然如同歐斯曼，他也出身於伍麥亞家族，但他並沒有授予家族成員任何特殊地位，就算是他所仰賴的敘利亞勢力，他也只給予了他們些微的特權。他的首要訴求其實也是他在內戰中得勝的關鍵，即是伊斯蘭內部的團結。

在穆阿維亞的統治下，阿拉伯人得以收復大部分的呼羅珊地區，並且在那裡建立駐軍城鎮，永久定居下來。另外他還依序征服了許多更東邊的伊朗土地，其中也包括部分的烏滸河谷地。他們在安那托利亞地區的許多角落都曾短暫駐軍，甚至在東地中海地區取得海軍的優勢，並圍攻君士坦丁堡，但是除了奪得阿美尼亞高原以外，對拜占庭帝國領土的永久佔領行動並沒有分毫進展。從埃及向西，是最早佔領的北非（Maghrib）東柏柏人地區，領土一直遠至現在的阿爾及利亞。當哈里發政體經過適度的復興後，伊斯蘭在此地的征戰軍力也再度復甦，但那種所向披靡的擴張攻勢自然已不復見。新的政治平衡有充足

的時間能夠在這塊土地上發展，雖然它並不是一開始就鋪天蓋地地席捲而來，而是透過一步步的征服擴張，這得力於過去建立起來的富有彈性的帝國資源，以及同樣存在於歐瑪爾和歐斯曼時期，幾乎將他們推向前線的熱情群眾的力量。

穆阿維亞在他的一生中都堅持穆斯林必須認同其子雅濟德（Yazīd）為繼任者。（雅濟德可能是敘利亞人唯一準備接受的人選，因為任何來自其他家族的繼任者都會帶入自己的家族與氏系關係，從而破壞穆阿維亞扶植的不同勢力間的恐怖平衡。）雅濟德在四年的動盪期間（西元680年～683年）維持了穆阿維亞的政治格局，但他的統治生涯顯然並不順遂，他的部隊在伊朗東北方固然持續擴張，但與拜占庭的對抗卻只能落居守勢。在穆阿維亞逝世以前，圍攻拜占庭長達四年的戰事也因為重大的挫敗而不得不撤退，甚至在敘利亞，也有些基督教徒的山區居民配合拜占庭的支援進行游擊戰。雅濟德必須在戰事前線加強防禦工事，與拜占庭維持壁壘分明的防線，才能夠有效推行他的統治，然而他任命於北非（Maghrib）的總督卻又挑起柏柏人的成功起義。

雅濟德很快就身陷第二回合的叛教戰爭，麥地那的資深穆斯林拒絕承認他的地位，並鼓吹眾人抵制他。阿里的次子胡笙（Ḥusayn）就是穆罕默德的外孫（他的母親是法蒂瑪〔Fāṭimah〕），他被招募去庫法城參與舉兵反叛，但在他抵達的前一刻，庫法人卻又因為敘利亞總督的威脅而退縮。結果胡笙和他薄弱的軍力便深陷其中、拒絕投降，他們被圍困在卡爾巴拉（Karbala'）附近的沙漠並遭遇殺害（西元680年）。隨後漢志地區自行發動反叛，這場運動中最重要的人物是阿布杜拉·伊本—祖拜爾（ʿAbd-Allāh Ibn-al-Zubayr），他的父親是穆罕默

德的重要門徒，還曾經在歐斯曼逝世後反對阿里的繼任。

這場叛亂幾乎在雅濟德逝世且無子嗣能夠繼任的情況下就結束了。他的死促成大多數穆斯林支持他們心目中最傑出的哈里發候選人——伊本—祖拜爾；當時他正準備出任麥加當地的總督，但某些省份裡的敵對部族以及其他地區的宗教分離主義分子破壞了他的權威。認可伊本—祖拜爾的各股地方勢力主要是著眼於他們自身的利益。在敘利亞，阿拉伯部族也一分為二，一支是新近的蓋斯部族（Qays），一支是相對而言定居較久的卡勒卜部族（Kalb），它也與穆阿維亞建立了長期的緊密關係。卡勒卜部族推舉穆阿維亞在伍麥亞家族的表兄弟瑪爾萬（Marwân，他曾經擔任歐斯曼的主要顧問），與伊本—祖拜爾進行對抗，他們擊敗了蓋斯部族，在敘利亞成功推行瑪爾萬的統治，成為敘利亞的敵對哈里發。⁹

9 這個案例正如同其他某些研究的情況，本著作中的歷史研究範疇與一般的研究有所區別。瑪爾萬一般被視為是合法授權的哈里發，而伊本—祖拜爾反而是「敵對哈里發」，這是因為最終的爭鬥是由瑪爾萬獲得勝利。然而，在此該探討的問題並不在於合法性，因為伊本—祖拜爾其實是與雅濟德的權力最接近的有效繼承者，或至少在地位上與其最為接近；若忽略了這一層事實，會導致某些作者誤判阿布杜—瑪立克獲勝的意義，從而只將這場勝利視為弭平叛亂的結束戰役。這種錯誤是以後果去推想前因，欠缺正當的理由，只不過是基於外部勝者為王、敗者為寇的朝代合法性概念，而做出了判斷。

這種概念不只影響瑪爾萬時期，還有整個伊斯蘭初期——許多作者根據外部的分類來區分哈里發的統治時期，像是日後的順尼穆斯林，他們將阿里（以及胡笙）的統治視為第四任哈里發（也就是「正統」哈里發），從而與穆阿維亞的（及其子的）統治區隔開來。他們將穆阿維亞（也包括瑪爾萬家族成員）的統治期間視為伍麥亞朝，但歐斯曼並不包含在內（儘管他傾向重用伍麥亞家族）。對早期的穆斯林史學家而言，「正統」和「伍麥亞」哈里發之間的區別具有象徵性的價

在某些地區，與阿里結合的反對黨逐漸變得積極活躍，但是他們也分裂成許多小派系。雖然在伊朗和阿拉伯半島，出走派曾有一段時間願意支持伊本—祖拜爾的統治，但出走派內部也開始分裂成兩個不同的體系，甚至短暫控制了大部分的阿拉伯半島。他們徹底奉行平等與清淨主義（puritanism），以至於一旦統治者犯下任何會受到群體譴責的道德錯誤時，就必須退位以示負責。基本上，對於出走派而言，是否身為阿拉伯人並非重點，重要的是一個人的穆斯林身分，但是那些在伊朗的出走派（一般稱作「阿茲拉各派」〔Azraqis〕）卻將那些不接受其立場而自稱為穆斯林的人，安上叛教者的罪名，實際判處他們死刑。

以一般的非穆斯林人口的觀點來看，伊斯蘭的出走派或許是穆斯林統治的一種理想形式；出走派仍然與受保護者（dhimmis）維持區隔的生活，並堅持生活的純正，以確保在他們的土地上進行對穆斯林的管理與控制，他們並不會變成在地統治集團的競爭者。他們組織起來對抗駐軍城鎮的勢力，並且至少在接下來數十年間，受到農業人口相當程度的支持（至少在「加濟拉地區」也就是美索不達米亞，情形如

值。當阿里與前三位麥地那哈里發並列時（這是非常晚期才發生的事），穆阿維亞也就相應地與瑪爾萬朝連結。這使得這些穆斯林能夠將哈里發的建構工作區分為兩個部分：「良善正確」陣營（包括所有被認可的後繼哈里發）的建構，這是歸功於歐瑪爾的功蹟；以及「邪惡錯誤」陣營的建構（歐瑪爾對此也貢獻許多），它是王權開始的象徵，這個部分可以歸因於穆阿維亞和伍麥亞朝。因為這項假設，使歐斯曼被列為正統，而不是伍麥亞家族的成員，但是，現代的歷史學家不應受限於這層考量，他們應該與那些不被主流（或是日後任何廣受尊重的穆斯林作者）所接納、伊斯蘭以外的「異端」站在相同立場。

此)；無論如何，他們的理念能夠在此地實行並且對伊朗進行零星的游擊戰。在第二次內戰期間，出走派成功控制了最廣大的一片領地，但他們並沒有掌握任何重要的駐軍城鎮，他們欠缺穆斯林組織化的支持，需要仰賴農民被動的支持才能夠得勢（阿拉伯部族本身無論如何都不願意讓出走派掌權，儘管其中有些人可能會支持出走派，藉此對抗都市穆斯林），而巴斯拉的部隊從某些地區得到支援，從而穩定地與出走派抗衡。

在庫法，另一個截然不同的黨派佔有優勢，那就是「阿里效忠者」（`Alid-loyalism）；比起出走派，這個派別比較不那麼謹嚴並且狹隘。因為懊悔在卡爾巴拉之役支持胡笙而導致失敗，由於胡笙是先知的後代，他的死亡更令人感到震憾和可怕，讓很多人開始試圖贖罪。至於那些積極效忠於阿里家族的人則被稱作「阿里追隨者」（Shi`ah of `Ali）。有些人為了替胡笙復仇，轉而起身對抗敘利亞人，但都沒有得到正面結果。這種情感很快就被導向支持阿里的第三個兒子伊本—哈納菲亞（Ibn-al-Hanafiyyah）繼任哈里發。這場阿里黨發起的叛亂，是由比出走派更加主張平等主義但較為溫和的穆赫塔爾·賓·阿卜—烏貝德（Mukhtâr b. Abî-`Ubayd）所領導。¹⁰他讓非阿拉伯人改宗伊斯蘭，稱之為「附庸者」（mawâli），他們在戰利品的分配上享有同等地

10 「Shi`i」源於「Shi`ah」一字，若以英語發音相當拗口，有時甚至連習慣用i詞尾來代替古老的-ite詞尾的人，都會發音作「Shi`ite」。在印度，什葉派人士通常會被誤稱為「Shi`ah」，但正確來說，這個詞應指該派系，而不是該派系中的個體；如果有人說許多Shi`ah做了些什麼事情，那他的意思應該是指許多個什葉派系——十二伊瑪目派（Twelver shi`ah）、柴德派（Zaydis Shi`ah）等等——共同所為，而不是單指任何一個什葉派人士。

位，但是這一點激怒了庫法的古老家族，使他們起身反抗他。他最後仍然被伊本—祖拜爾指派的巴斯拉總督鎮壓（西元687年），而他也在那時將巴斯拉人的勢力從出走派中抽離出來。

每一個哈里發政體的主政者都希望能夠控制完整的穆斯林領土，人們不會設想任何一個省份能夠自立，而在所有的衝突勢力當中，敘利亞的伍麥亞家族最為強盛。如同我們所見，那些在伊拉克圍堵出走派勢力的人接受了伊本—祖拜爾的領導，並且在他的指揮下戰勝境內的什葉派分子；伊本—祖拜爾雖然身居首領，但他的號令無法擴及漢志地區以外的地方，部分原因是因為出走派在阿拉伯半島控制了廣大區域，同時，那些敘利亞的支持者顯示出他們比伊拉克地區的人們更能夠團結一致。埃及很快就落入瑪爾萬和他的子嗣手中，他們最後繼承了敘利亞哈里發國的幾個故鄉省份，在接下來敘利亞與伊拉克的對抗中，敘利亞陣營獲得勝利。不論是在嚴厲的瑪爾萬朝的領導，或是在伊本—祖拜爾寬鬆的權威下，他們都毫無疑慮地反對出走派，駐軍城鎮的軍力仍然持續對抗出走派。（我採用瑪爾萬朝人來指稱與瑪爾萬或其後代合作的人，他們包含了瑪爾萬部族或是瑪爾萬家族成員。）最終，瑪爾萬的部隊打敗了所有敵人，並在西元692年成功攻克麥加，終結了伊本—祖拜爾的勢力。（在這個過程中，卡巴聖殿遭受毀壞，需要重建。）

瑪爾萬朝

後來，瑪爾萬之子阿布杜—瑪立克成為了繼歐瑪爾和穆阿維亞之後，伊斯蘭史上第三位偉大的哈里發。此時，內戰還沒有達成任何的

和談或妥協，但實際上戰爭已經結束了，因此，阿布杜一瑪立克的首要之務是明確集合所有的可用之力來重建國家，而只有在最初決定領導人的時刻，宗教信仰的力量才能派得上用場。世襲的瑪爾萬家族傳承了至高的個人權力（當然實際上是由前任的統治者指定繼承），這點可以從伍麥亞家族的圖表中看出端倪。阿布杜一瑪立克的大將哈賈吉·賓·優素夫（al-Hjjāj b. Yūsuf, ?—714 CE）迫使麥加人歸降（也正是他破壞了卡巴聖殿），獨自統治著帝國東半部的薩珊地區，曾經擔任學校教師的他來自沙基夫部族，因為果決的效率而獲得拔擢。他的行政管理富有活力，促進薩瓦德地區的農業發展和穩定投資，增加當地的收益，同時，他也以單刀直入的恐怖手段來對待異議者、控制伊拉克的穆斯林。在日後伊拉克叛亂時，他在庫法和巴斯拉之間建立了新的省府瓦西特（al-Wāsiṭ），不論想對抗哪一個反對勢力，它都位居中心的便利位置，並由忠心的敘利亞穆斯林軍駐守；這些地方被謹慎地與伊拉克穆斯林區隔開來。阿布杜一瑪立克（還有他在埃及的兄弟阿布杜—阿濟茲〔‘Abd-al-‘Azīz〕）用同樣的鐵腕政治手段統治著西部（前羅馬和阿拉伯）地區，即使在這裡並沒有實行這類恐怖手段的必要。（在這樣的區域配置下，我們可以看出過去穆罕默德建構參加體系時的最後痕跡。雖然現在已經轉由敘利亞單方面控制，但敘利亞到葉門之間的土地仍然是帝國的核心，而過去的薩珊國土則被當作廣大的附庸國，加以統治。）毫無疑問，西元705年，阿布杜一瑪立克的位子在由其子瓦立德（al-Walīd）繼任，往後則是瑪爾萬家族的其他成員，一直持續約半個世紀之久。

無論如何，就當時對伊斯蘭的理解，瑪爾萬朝是個徹底的伊斯蘭國家。以日後的標準來看，伊斯蘭的信仰意識在第一代穆斯林之中仍

然沒有太多的發展，當時伊斯蘭最重要的功用是作為團結的阿拉伯大一統主義的象徵，是菁英階級征服者的法典與教規。以此為基礎，阿布杜一瑪立克和他的家族高舉穆斯林社群的理念，以穆斯林社群的團結對抗阿拉伯部族的分離主義或是區域性的結合。阿布杜一瑪立克和他的大將哈賈吉為了保有伊斯蘭的超然地位，在舊異教帝國的硬幣鑄上伊斯蘭的銘刻，以確保《古蘭經》朗誦中的純正信仰，更鼓勵以精確的方法抄寫《古蘭經》，而不是使用截至當下為止，各式各樣被容許的不完備手稿。為了配合總督的治理，他們為駐軍城鎮指派特別的裁定者，也就是「qādi」（伊斯蘭法官），根據伊斯蘭的規範來解決穆斯林之間的爭端。他們不會鼓勵或是勸阻臣服的人們改宗伊斯蘭，但這項作法也只是與穆斯林最普遍的伊斯蘭觀點相呼應罷了。伊斯蘭在這幾個啟示宗教當中，應該要引導一般大眾，而阿拉伯人理當擔任領導者，因為伊斯蘭是專門降下給阿拉伯人的信仰。

在阿布杜一瑪立克和瓦立德的統治期間（西元705年～715年），阿拉伯的疆土達到最後一次主要的進展，在第二次內戰中失去的土地都完成收復了，尤其是烏濟河谷地以及東柏柏人地區。柏柏人是北非（Maghrib）內陸的主要人口，雖然他們在山區的游牧族群不常遷徙，但他們仍然非常近似於阿拉伯人，都生活在都市文明邊緣。他們對於告白宗教所知甚少，但都一併改信了伊斯蘭，一旦他們認可了阿拉伯人的優越地位，就隨即加入阿拉伯人後續的征戰行列。而更西邊的柏柏人更是相對輕易地被帶入這場運動當中，所以穆斯林的第二個征戰中心在西地中海成立了，它在某些層面上獨立於主要中心之外。到了西元711年，穆斯林對西班牙半島發動攻擊，仰賴新皈依的柏柏人軍隊與北非（Maghrib）當地的後援，還有部分西地中海勢力的支持，迅

速且明確征服了當地的王國（如同其他基督教地區，受到嚴苛的教會迫害所控制）。

從敘利亞向拜占庭帝國核心發動的戰事，很快地就再次演變成圍攻君士坦丁堡的戰役，但是當這起戰役宣告失敗時，他們甚至無法守住越過托魯斯山脈的安那托利亞地區（至於北非地區〔Maghrib〕的拜占庭城市，早在柏柏人改宗的時候就被佔領了）。針對印度河下游谷地的東方攻勢則兵分二路，分別從海路和陸路進行，當地的佛教徒顯然有著些許的商業傾向，比起印度教的統治階級，他們似乎更偏好穆斯林。

更重要的是從呼羅珊一直到烏濟河和扎拉夫尚河流域（Zarafshân basin）等東北地區的佔領行動，它是由能幹的將領古泰巴·賓·姆斯林（Qutaybah b. Muslim）所領導。這裡的商業城邦國家在中國的支援下一度努力維持著與穆斯林之間的抗衡，但最後仍然被迫接受穆斯林的控制。穆斯林和中國的邊界最後剛好底定在高原地區，位於這兩大帝國的權力中心之間。¹¹一如其他任何征戰，穆斯林的征服行動中也有著卑劣的情節，其中一則故事發生在古泰巴手下攻佔拜坎德城（Baykand，近布哈拉地區〔Bukhârâ〕）的過程中，負責攻城的主將強佔了某位居民的兩名美麗女兒，面對那位居民的控訴與一決勝負的要求也置之不理，結果那位居民就這樣刺殺了這名主將。無論如何，這

11 關於穆斯林征戰的最精采介紹，參見 H. A. R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (London, 1923)，這本著作中有非常深入的探討。此書從當地的環境背景和距離的影響，延伸出細密的引導，並探究穆斯林在其中扮演的特殊角色。它也為我們開闢了一條從傳說到真實的蹊徑，並加以佐證。雖然他討論的範圍只是單一地區，但它的引導卻十分全面。

個地區並沒有完全被攻佔，當阿拉伯的主力向南撤退時，這個城鎮又再次起兵反抗並攻擊了當地的駐軍城鎮，將穆斯林驅逐出境。可想而知，在過去入侵薩珊國土的時候，也有這類的偶發事件。俘獲的男人一律遭到殺害，而女人和孩童則成為奴隸，城市被夷為平地。（雖然往往只是輕描淡寫其中的凶暴情景，但這種輕描淡寫更顯現了其中的凶暴；因為當戰事發生時，城市裡的商人——城市居民的主要組成——以及他們的貿易商隊大多被迫往東邊逃離，唯有在適當的時機歸返以後，才能夠贖回他們的妻兒，甚至是重建家園。）

在瑪爾萬朝後期，像這樣的贖回機制更為根深柢固（尤其是在面對扎拉夫尚山谷北方靠近烏許河支流地區的叛亂時，這次叛亂甚至威脅到穆斯林對這整個區域的控制，最終在西元737年宣告失敗），而他們也奪得了一些比較次要的基地，例如高盧的南部地區；但整體而言，征戰擴張的腳步停止了。最終整個薩珊和羅馬帝國的半壁江山都被征服攻佔，還包括那些位於這個帝國文化帶邊緣的島嶼，儘管近來它們早已經不再受其支配。

在這些已征服的領土上，阿拉伯部族將自己樹立為統治者以及土地收益的最終分配者（也就是說，從這些城鎮建立的時間點開始算起，在不會導致當地居民無法生活的情形下，他們掌握所有實質收益的處置權）。他們讓被征服的基督教徒、猶太教徒、馬茲達教徒和佛教徒社群按照自己的方式繼續生活，唯獨把最高的地位保留給阿拉伯人。雖然阿拉伯穆斯林也帶入同樣大量的古阿拉伯文化，在此落地生根，但那些原來就在當地廣泛傳佈的文化依然保有他們的文化生活，例如希臘文化、薩珊文化。

其實，阿拉伯文化相當具有活力，它的載體是以駐軍城鎮為基礎

的改良式部族體系，這也是它逐漸強化的原因（但它對於那些在阿拉伯本地仍維持貝都因生活方式的人們，則沒有太大的影響力）。以帝國的角度來看，較小的部族單位已經失去其重要性，往往相互聯合為較大的結盟。在每一座駐軍城鎮或是佔領的土地上，都會形成兩到三個主要的部族集團，然後隨著日後擴張的腳步再與當地相對應的集團結盟。一般而言，從蓋斯和卡勒卜兩個部族在敘利亞開始交戰時，他們自認是「Nizâr」（北方的）阿拉伯人，以蓋斯部族為代表，有別於以卡勒卜部族為代表的「南方的」（葉門或嘎赫坦〔Qaḥṭân〕）阿拉伯人（這是一種古老的區分方式，古老到早已失去其地理意義，只是由人為的龐大家系代稱）。這種區別方法的重要性至少仍然存在於北方集團裡的穆朵爾部族（Muḍar）和拉畢阿部族（Rabî'ah）之中。與穆朵爾或拉畢阿部族結盟的部族，往往是那些長久以來就在敘利亞和伊拉克地區過著定居生活的人，他們之中有許多人已經是基督教徒，然而比起穆朵爾部族，拉畢阿部族發現他們更常與各赫坦部族結盟，同時，有些重要的非阿拉伯群體也會與穆朵爾部族結盟，尤其是塔敏部族（Tamîm），到了最後，他們甚至或多或少還與各赫坦和拉畢阿的運動合流，通常非阿拉伯穆斯林的命運都掌握在他們手中。

穆斯林群體內部發生的權力鬥爭與崛起的新部族主義有關，他們在阿拉伯部族集團之中進行著激烈的派系鬥爭，而古阿拉伯文化元素同樣也以新部族主義為基礎，被帶到這塊受征服的土地上。少了阿拉伯人共通的貝都因基礎，即使是伊斯蘭勢力，也無法在肥沃月彎預先阻止亞蘭文化或希臘文化復興，這些都是先前的阿拉伯征服者吸納的文化。

阿拉伯的傳統與伊斯蘭本身的內在關聯微乎其微，伊斯蘭實際上展現出作為文化傳統的巨大動態力量，但是它對於剛開始定居生活的

日常社會問題毫無助益。阿拉伯人作為征服者所運用的那套文化模式，只有在過去的伊斯蘭共同體較能發揮效用，因此，在新興的駐軍城鎮之中，阿拉伯人的身分和穆斯林的身分同等重要。基督教阿拉伯部族之所以能夠參與這場征服行動，是因為他們被視為阿拉伯人整體的一份子，並非等同於那些被征服的基督教徒受保護者，否則就不會出現像是偉大詩人阿赫塔勒（al-Akḥṭal，約西元640年～710年）——被阿布杜—瑪立克破格任用為大馬士革宮廷的文膽——這樣的情況了。瑪爾萬朝如同穆阿維亞的統治，仍舊認為他們的權力基礎來自於阿拉伯部族間的協議，而不是基於個人聲望，因此，以完全的政治觀點來看，若想成為穆斯林，一位改宗者務必先成為他們的夥伴、成為穆斯林部族的附庸者；在這樣的身分之下，儘管他和他後代的地位低於部族原本的成員，但仍然能夠保有共同信仰，所以，即使是新的皈依者也會經由阿拉伯部族的派系鬥爭，來傳達他們關切的利益。在此模式之下，得以維繫舊貝都因思維的基礎，甚至還能夠傳播到新入教的群眾裡。

當駐軍城鎮社會建立完成以後，穆罕默德時代的古典詩文化也就活躍地移植到新環境之中，在那裡，一如過去的貝都因社會，詩作效勞部族的榮耀與野心。（在貝都因本身的環境下，人們當然仍持續創作貝都因詩歌，但不再以原來的帝國競逐作為題材，正因為如此，它在此處的文化重要性就不再具有那麼廣大的影響力。）許多詩作被用來表達駐軍城鎮中值得紀念的嶄新、大型部族的忠誠，詩作也同時吸納了新型態的社群忠信，保留原有的宗教忠誠，有些新的詩人甚至還是熱情激昂的出走派或什葉派分子。在阿赫塔勒之後的兩位最偉大的詩人分別是什葉派的法拉茲達各（al-Farazdaq，西元728年逝世）以

及賈利爾（Jarîr，西元728年逝世），他們的詩文競技在整個伊斯蘭世界大受歡迎，也讓深陷於派系鬥爭的阿拉伯人能夠跨越部族的界線而參與其中；就像穆罕默德以前的時代，詩歌是以標準的貝都因語吟頌（《古蘭經》的語言也相當接近貝都因語）。貝都因語成為穆斯林宗教記事、法律判決和相關記錄的通行文體，排擠掉任何特定的部族方言（甚至是古萊須族）以及定居此地的阿拉伯人所使用的詞尾變化的方言，迅速成為駐紮城鎮最通行的語言。¹²因此，憑藉特有的語言，以及對新都會和伊斯蘭環境的適應力，阿拉伯異教傳統中最美好的一部分就此保留了下來，從而在新文化中創造出專屬於它的位置。

在瑪爾萬朝的統治時期，從原本一連串征服的領土逐漸走向一統的帝國，整個帝國的統治階層都掌控在阿拉伯人手中，並且以阿拉伯語作為通行的語言。與此同時，雖然有許多出任管理職務的人仍然不是穆斯林，但亞蘭文化和波斯文化人口的改宗已經變得相當普遍。另一方面，在某種程度上，阿拉伯人也開始學習如何扮演東地中海或是

12 J. Blau, 'The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic', *Studies in Islamic History and Civilization*, ed. Uriel Heyd (Hebrew University, 1961), pp. 206 – 28, 指出根深柢固的阿拉伯語很早就已經轉變為詞尾變化式的語言。作者甚至推測早在伊斯蘭以前，古萊須部族就已經採用這種語言，而某些敘利亞的阿拉伯人同樣也採用它，但這種情形似乎不太可能。詞尾變化的有無，對語言可能造成的心理隔閡似乎遠比學者想像中的影響還大，他們用「口語的」（colloquial）來代替「方言的」（vernacular）一字，以掩蓋他們不願面對的實情。這些立論的出發點參見以下著作：Johann Fzck, *Arabiya: Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte* (Berlin, 1950)，這本書集結了從征服時代到塞爾柱突厥時代所有古典阿拉伯語的相關資訊。亦可參見 Chaim Rabin, *Ancient West Arabian* (London, 1951) 一書中關於方言的研究。

伊朗地區的大地主，他們不再沿襲舊有的政治環境——像是前薩珊地區建立的自治主體——而是由中央直接指派每一省份的總督。阿拉伯人不再只是佔領軍，而是成為其他族群的統治階層，並且試圖讓自己適應當地的風俗習慣，逐漸融入其中，一個普及於整片帝國疆域的新文明於焉成形。

表3-1 穆罕默德生平年表
Chronology of Muḥammad's Lifetime

穆罕默德生平紀要	相關事件
約西元570年 出生	約西元575年 薩珊帝國佔領葉門，驅逐阿比西尼亞人
	西元579年 最偉大的薩珊君主奴胥爾凡在與羅馬帝國征戰期間過世
約西元580年 在麥加建立「聯合聯盟」(Confederacy of the Fudūl)，以抗衡更有勢力的氏族	西元580年 由拜占庭資助的嘎珊朝(Ghassānīs)燒毀了希拉赫城，它是薩珊陣營支持的拉赫姆阿拉伯王國的首都，位於伊拉克沙漠
約西元585~590年 斐濟之戰(War of Fijār)，古萊須部族在休戰的神聖月份裡參與了一場貝都因部族戰爭	西元582~602年 羅馬皇帝莫里斯(Mauritius)統治期間，撐起了破敗的帝國，對位於敘利亞沙漠嘎珊人，加強其直接控制
約西元590年 歐斯曼·賓·胡威利斯(ʿUthmān b. Ḥuwayrith)試圖以拜占庭的權威領導麥加(但未果)	西元589~628年 薩珊改由人稱勝利王(Parviz)忽斯勞繼任皇帝

穆罕默德生平紀要	相關事件
	西元591年 經歷一場叛亂後，忽斯勞藉由羅馬帝國的援助重新復位，並與羅馬帝國建立和平關係
約西元595年 穆罕默德與哈蒂嘉結婚，育有四女	
	西元602年 拉赫姆阿拉伯王國轉由薩珊居民直接控制；不久即分裂
	西元602~610年 拜占庭的一位無能將領福卡斯（Phocas）推翻了莫里斯，同時遭遇忽斯勞的攻擊
西元610年（或較早） 穆罕默德首次得到啟示	西元610~641年 席哈克略即位羅馬皇帝，並改組羅馬帝國
西元613年（或較早） 第一次公開佈道	約西元611年 朱嘎（Dhū Qār）之戰，一支阿拉伯部族在希拉赫附近的水源地杜嘎擊敗薩珊軍
西元615年（或較早） 一些穆斯林移居至阿比西尼亞	西元612~614年 薩珊得到猶太人起義的幫助，佔領了敘利亞全境，將真十字架從耶路撒冷移至薩珊帝國首都
西元616~619年（或較早） 遭到哈須姆氏族的杯葛	西元589~628年 薩珊改由人稱得勝王（Parviz）的忽斯勞二世繼任皇帝
約西元617年 布阿斯（Bu‘âth）之戰，奧斯部族和哈茲拉吉部族僵持不下	

穆罕默德生平紀要	相關事件
約西元619年 哈蒂嘉和阿布—塔立卜相繼過世；穆罕默德前往塔伊夫地區尋求支持	西元619年 薩珊帝國佔領埃及
西元621年 與麥地那的皈依者在阿喀巴達成第一次協議	
西元622年 在阿喀巴達成更大的協議，遷徙至麥地那	西元622～625年 席哈克略經由亞美尼亞高地，入侵薩珊國境
西元624年 征討納赫拉地區，第一次流血衝突；巴德爾之役，穆斯林意外獲勝；蓋努嘎猶太部族被驅逐出麥地那	
西元625年 烏胡德之役，古萊須部族雖然獲勝，卻未能壓制麥地那；納棣爾猶太部族遭驅逐	
西元626年 首次推進到位於敘利亞和伊拉克之間的杜瑪特將達勒地區（Dumat al-Jandal）	西元626年 阿瓦爾人（Avars）越過多瑙河與薩珊結盟，圍攻君士坦丁堡未果
西元627年 麥加軍圍攻麥地那（壕溝之戰）；古萊查猶太部族遭屠殺	西元627年 席哈克略於美索不達米亞發動戰事

穆罕默德生平紀要	相關事件
<p>西元628年 與古萊須族議定《胡代比亞和約》；赫艾巴（Khaybar）猶太部族被驅逐</p>	<p>西元628年 席哈克略在薩珊首都泰西封近郊贏得勝利；忽斯勞被刺殺；達成和平（一如往昔）</p>
<p>西元629年 和平到麥加朝聖；首次進軍穆塔，並在薩珊撤軍之後，接著朝敘利亞邊境的嘎珊國境推進</p>	<p>西元629年 薩珊軍撤出前羅馬省份；羅馬人拒絕再援助敘利亞沙漠的嘎珊人；疫疾帶走忽斯勞之子，因此在629年到632年之間，帝國裡有許多人宣告繼位為薩珊君主，包括兩位女性</p>
<p>西元630年 穆斯林占領麥加；在胡奈因（Hunayn）擊敗貝都因人；暫時放棄圍攻塔伊夫；大軍推進至敘利亞南部的塔布克（Tabûk），對抗嘎珊部族</p>	<p>西元630年 席哈克略重新將真十字架放回耶路撒冷</p>
<p>西元631年 來自阿拉伯全境的諸多代表接受伊斯蘭，包括塔伊夫以及和薩珊相連的葉門</p>	
<p>西元632年 穆罕默德的臨別朝聖；馬斯拉瑪在阿拉伯半島中部的雅瑪納赫（Yamānah）以先知自居；穆罕默德過世</p>	<p>西元632年 亞茲達吉爾德三世繼任薩珊君主</p>

表3-2 年表：阿布—巴克爾到阿布杜—瑪立克，西元632年～692年
 Chronology: Abū-Bakr to `Abd-al-Malik, 632 - 692

西元632～656年	麥地那指揮發動攻占各帝國的軍事行動
西元632～634年	阿布—巴克爾哈里發：阿拉伯部族在叛教之戰中敗陣，整個阿拉伯統一由單一建立的麥地那穆斯林社群領導
西元634～644年	歐瑪爾哈里發：征服了大部分肥沃月彎土地、埃及和伊朗等許多地方，開啟軍事定居模式和伊斯蘭政權的財政制度
西元644～656年	歐斯曼哈里發：持續進行向北方、東方的伊朗以及西向埃及的征戰，大大充實了麥地那和麥加的特權家族，猜忌和不滿使穆斯林分裂；為了統一《古蘭經》而實行文本標準化
西元656～661年	第一次內戰：歐斯曼遭刺殺身亡，以庫法為基地的阿里參戰，一開始得到廣泛認同而出任哈里發，但在後來逐漸失去穆斯林的信任；麥地那不再被視為首府，穆斯林派系形成，尤其是不願妥協的清淨主義（puritan）出走派（西元658年）
西元661～683年	蘇夫揚的伍麥亞朝
西元661～680年	憑藉敘利亞阿拉伯部隊的力量以及穆斯林對統一的期盼，伍麥亞的穆阿維亞即位為大馬士革哈里發；藉由強力的艦隊重啟對各地的征戰，尤其是在地中海地區；內部的不平之聲受到武力鎮壓；吉亞德·賓·阿比赫（Ziyād b. Abih）出任前薩珊地區省長

<p>西元 680～683 年</p>	<p>穆阿維亞之子雅濟德繼任（導入世襲統治的思想）；阿里之子，穆罕默德之孫胡笙在從伊拉克庫法舉事的叛變之中，於卡爾巴拉被殺，他的死成為阿里統治支持者的象徵</p>
<p>西元 683～692 年</p>	<p>第二次內戰：在雅濟德死後，伊本—祖拜爾重新以麥地那為首府；但是在瑪爾萬領導下，伍麥亞家族在瑪爾吉拉希特（Marj Râhit）戰勝，重新奪得敘利亞（西元 684 年），而庫法的穆赫塔爾·薩嘎非（Mukhtâr Thaqafî）則試圖建立阿里家族的統治；瑪爾萬之子阿布杜—瑪立克統治期間（西元 685 年～705 年），伍麥亞於內戰中重新取得伊斯蘭全境的統治權</p>

表 3-3 年表：阿拉伯人的軍事征服，西元 632 年～655 年
Chronology: The Arab Conquests, 632 - 655

西元 632 年～ 633 年	穆罕默德之死引發叛教戰爭；阿布—巴克爾再次將穆罕默德的政治領導權帶回穆斯林信仰的阿拉伯部族；在阿拉伯半島的許多不同地方發生戰事；參戰團體從阿拉伯半島向西北和東北方延伸
西元 633 年	攻下薩珊在幼發拉底河附近的重鎮希拉赫
西元 634 年	在南敘利亞地方擊敗拜占庭軍
西元 635 年	攻克大馬士革，接著也攻陷一些其他敘利亞城鎮
西元 636 年	在約旦河附近爆發雅爾穆克之役，擊潰一支由拜占庭皇帝的兄弟領軍的部隊，該將領也遭殺害；敘利亞從此門戶洞開；再次奪得大馬士革
西元 637 年	嘎迪西亞之戰，爆發於希拉赫附近，由主將魯斯坦（Rustam）領軍的薩珊軍敗北，該將領亦陣亡；底格里斯河的伊拉克西部敞開；攻得薩珊首都泰西封
西元 638 年	攻取耶路撒冷；巴斯拉、庫法都設有駐軍城鎮
西元 640 年	終於攻克凱撒利亞（Caesarea，巴勒斯坦港口）；敘利亞不再留存拜占庭勢力；入侵埃及（西元 639 年底）；攻占胡濟斯坦
西元 641 年	取得摩蘇爾（Mosul）；扎格羅斯山（Zagros）以西地區已沒有殘留薩珊勢力；在扎格羅斯山脈中部的尼哈凡德之戰擊敗了殘存的薩珊軍；拿下埃及的巴比倫（後來的夫斯塔特和開羅）

西元 642 年	攻占亞歷山卓；進攻巴爾嘎（Barqah，的黎波里塔尼亞〔Tripolitania〕）（西元 642 年～643 年）；朝向伊朗東南方的莫克蘭（Makran）海岸發動攻擊（西元 643 年）
西元 645 年～646 年	拜占庭一度收復亞歷山卓，又由穆斯林軍奪回
約西元 645 年	穆斯林在埃及和敘利亞組織艦隊；穆斯林海權紀元的開始
約西元 647 年	攻占的黎波里塔尼亞
西元 649 年	攻佔塞浦勒斯，這是穆斯林海軍首次重要軍事行動
西元 649 年～西元 650 年	奪下波斯波利斯（Persepolis），該城是法爾斯地區大城，也是瑣羅亞斯德教的宗教中心
西元 651 年	亞茲達吉爾德三世在呼羅珊遇刺身亡，也是薩珊最後的君主
西元 652 年	大多數亞美尼亞地方都臣服；拜占庭艦隊被擊敗，封鎖於亞歷山卓之外；掠奪西西里；與埃及南方的努比亞簽訂協議
西元 654 年	掠奪羅得島（Rhodes，位於愛琴海）
西元 655 年	穆斯林的聯合艦隊在安那托利亞西南方海域擊沉拜占庭的旗艦群；皇家軍隊幾乎無一倖免

表 3-4 發展至瑪爾萬朝時期的公眾敬拜儀式
The Public Cult as It Had Developed by Marwāni Times

<p>在喚禮塔的宣禮員以喚禮召集眾人禮拜。禮拜儀式可以在任何地方進行，但在禮拜前須先進行淨禮。禮拜時須朝向禮拜方向，朗讀阿拉伯文的句子，特別是《古蘭經》經文，包括作證詞、大讚詞；禮拜中須兩次或多次跪拜。另一種禮拜則是集結在清真寺進行，眾人排成列，並由伊瑪目領導，面向壁龕禮拜。</p>
<p>喚禮塔 (minaret 或 manârah)：清真寺的塔樓</p>
<p>宣禮員 (muezzin 或 mu'adhhdhin)：念誦喚禮者</p>
<p>喚禮 (adhân)：召集禮拜的呼喚</p>
<p>禮拜 (ṣalât)：每日五次——黎明前、午後、下午、日落前、晚間</p>
<p>淨禮 (wuḍû')：儀式淨化（例如洗臉、手臂和腳）</p>
<p>禮拜方向 (qiblah)：卡巴聖殿的方向，麥加的聖壇所在（也就是說，對大多數二十世紀的穆斯林來說，多少是朝向西方，而非東方）</p>
<p>作證詞 (shahâdah)：伊斯蘭信仰的聲明</p>
<p>大讚詞 (takbîr)：「Allâhu akbar」，意即「阿拉至大」</p>
<p>跪拜 (rak'ah)：彎腰和前伏的連續動作</p>
<p>清真寺 (mosque 或 masjid)：任何為禮拜而設置的地方</p>
<p>伊瑪目 (imâm)：帶領眾人禮拜的領導者</p>
<p>壁龕 (mihrâb)：清真寺中指向「禮拜方向」的壁龕</p>

星期五中午的聚禮則是由成年男性在**大清真寺**進行；禮拜儀式後，哈里發或地方首長（後被講道者〔*khaṭīb*〕取代）會站在**講壇**上講道。

大清真寺 (*jāmi‘*)：整個當地社群的特別清真寺（主要的大清真寺）

講壇 (*minbar*)：附有數階梯子的講道壇

講道 (*khuṭbah*)：以阿拉伯語進行的講道，後有固定形式，包括提及被認可的穆斯林統治者的名字

每年伊斯蘭曆的九月為**齋戒月**，並以**開齋節**慶祝結束齋戒，十二月是**朝聖月**，以**宰牲節**為結尾。

齋戒月 (*ramadān*)：為期一個月的日間禁食

開齋節 (*‘id al-fiṭr*)：又稱小節 (*lesser ‘id*)，當天有特別的集體晨禮

朝聖 (*ḥajj*)：到麥加朝聖，實行所有朝聖儀式，在麥加及其鄰近地區進行特別儀式

宰牲節 (*‘id al-aḍḥā*)：又稱大節 (*greater ‘id*)，在麥加當地和各處都有慶祝活動，並有特別的集體晨禮，宰牲獻祭。

表3-5 第一次內戰大事紀，西元656年~661年

Events of the First Fitnah, 656-692

	哈里發歐斯曼在麥地那被刺殺（圍攻歐斯曼的住家） 來自埃及的叛軍對抗伍麥亞家族的保護者	
656	阿里（穆罕默德的堂弟兼女婿）派支持阿里出任哈里發	訴求為歐斯曼復仇的反對黨
	由叛軍、麥地那輔士、庫法人支持	由阿伊夏（穆罕默德偏愛的妻子）、祖拜爾和塔爾哈赫（Talhah）帶領
	阿里陣營在靠近巴斯拉的地區贏得「（阿伊夏的）駱駝之戰」	
	阿里陣營，庫法的哈里發，在多數省份受到認可	穆阿維亞（敘利亞的伍麥亞總督）陣營拒絕承認，呼籲為歐斯曼復仇
657	在幼發拉底河地方的錫芬之戰陷入膠著 （阿里軍隊的統帥是瑪立克·阿胥塔爾〔al-Malik al-Ashtar〕） 導致—	
658	在敘利亞沙漠的阿茲魯赫（Adhruh）進行仲裁未果（阿里方和穆阿維亞方都拒絕接受）	
	（阿里陣營調停人為庫法省省長阿布—穆薩·阿胥阿里）。 阿里陣營分裂： 出走派（拒絕仲裁的結果）對抗阿里派（什葉）。出走派在伊拉克的納赫拉萬（Nahrawān）運河處被擊敗	（穆阿維亞方調停人為征服埃及的將領阿 姆 爾·賓·阿 斯〔‘Amr b. al-‘Āṣ〕） 同時，穆阿維亞取得埃及；俄姆爾出任總督

660		穆阿維亞在耶路撒冷宣告成為哈里發
661	阿里被出走派的伊本—穆勒賈姆（Ibn-Muljam）刺殺 阿里之子胡笙將他的哈里發權利轉讓給穆阿維亞	

表3-6 第二次內戰大事紀，西元680年～692年
Events of the Second Fitnah, 680-692

敘利亞	漢志地區	伊拉克
西元680年 雅濟德一世繼承穆阿維亞，成為哈里發		西元680年 胡笙·賓·阿里欲自庫法起義，在卡爾巴拉被殺
	西元681年 伊本—祖拜爾在麥地那和麥加發動叛亂	
西元683年 雅濟德過世，留下幼子（穆阿維亞二世〔Mu'āwiyah II〕）	西元683年 瑪爾萬的部隊攻占麥地那（哈拉赫〔Harrah〕）之戰，由姆斯林·賓·伍克巴赫〔Muslim b. 'Uqbah〕領軍，圍攻麥加 解除麥加的圍攻；眾人接受伊本—祖拜爾為哈里發	
西元684年 在瑪爾扎拉希特，卡勒卜部族和伍麥亞黨擊敗蓋斯部族和祖拜爾黨（Zubayrid），在大多數敘利亞地區建立瑪爾萬朝；從此兼併埃及	西元684年 出走派在內志發動叛亂，由納吉達·賓·阿米爾（Najdah b. 'Āmir）領導	西元684年 主要來自巴斯拉的阿茲拉各派在伊拉克和伊朗舉事；被穆哈拉卜·賓·阿布—蘇夫拉（Muhallab b. Abī al-Şufrah）將軍鎮壓（最後在699年擊敗他們）

敘利亞	漢志地區	伊拉克
		西元684年 為了替阿里之子胡笙復仇，庫法的塔瓦本（Tawwābūn）什葉派攻擊敘利亞人
西元685年 在敘利亞，阿布杜—瑪立克繼承其父瑪爾萬即位		西元685年 穆赫塔爾在庫法主張阿里之子伊本—哈納菲亞的統治權
	西元687年～691年 出走派的發展足跡遍及大多數阿拉伯地區	西元687年 穆斯阿卜·賓·祖拜爾（Muṣ‘ab b. al-Zubayr，哈里發伊本—祖拜爾的兄弟），巴斯拉省長，鎮壓穆赫塔爾
		西元691年 穆斯阿卜被敘利亞軍擊敗
	西元692年 伊本—祖拜爾兵敗，在麥加被（由哈賈吉領軍的）敘利亞軍殺害	

表3-7 駐軍城鎮的部族團體 (流傳系譜)

The Tribal Blocs of the Garrison Towns, by Alleged Genealogy

北方部族

阿德南 ('Adnān)

瑪阿德 (Ma'add)

北方部族 (Nizār)

穆朵爾

蓋斯
(加濟拉)

塔敏
(伊拉克)

沙基夫
(塔伊夫)

金達
(漢志中部)

古萊須
(麥加)

拉畢阿

瓦以勒
(Wā'il)

阿薩德
(Asad)

巴克爾
(Bakr)
(伊拉克)

塔格里卜
(Taghlib)
(加濟拉)

阿布杜-蓋斯
('Abd al-Qays)
(阿拉伯半島東北部)

阿納查
(Anazah)
(伊拉克)

南方或葉門部族

嘎赫坦

希姆亞爾 (Himyar)

古達阿
(Qudā'ah)
(敘利亞南部)

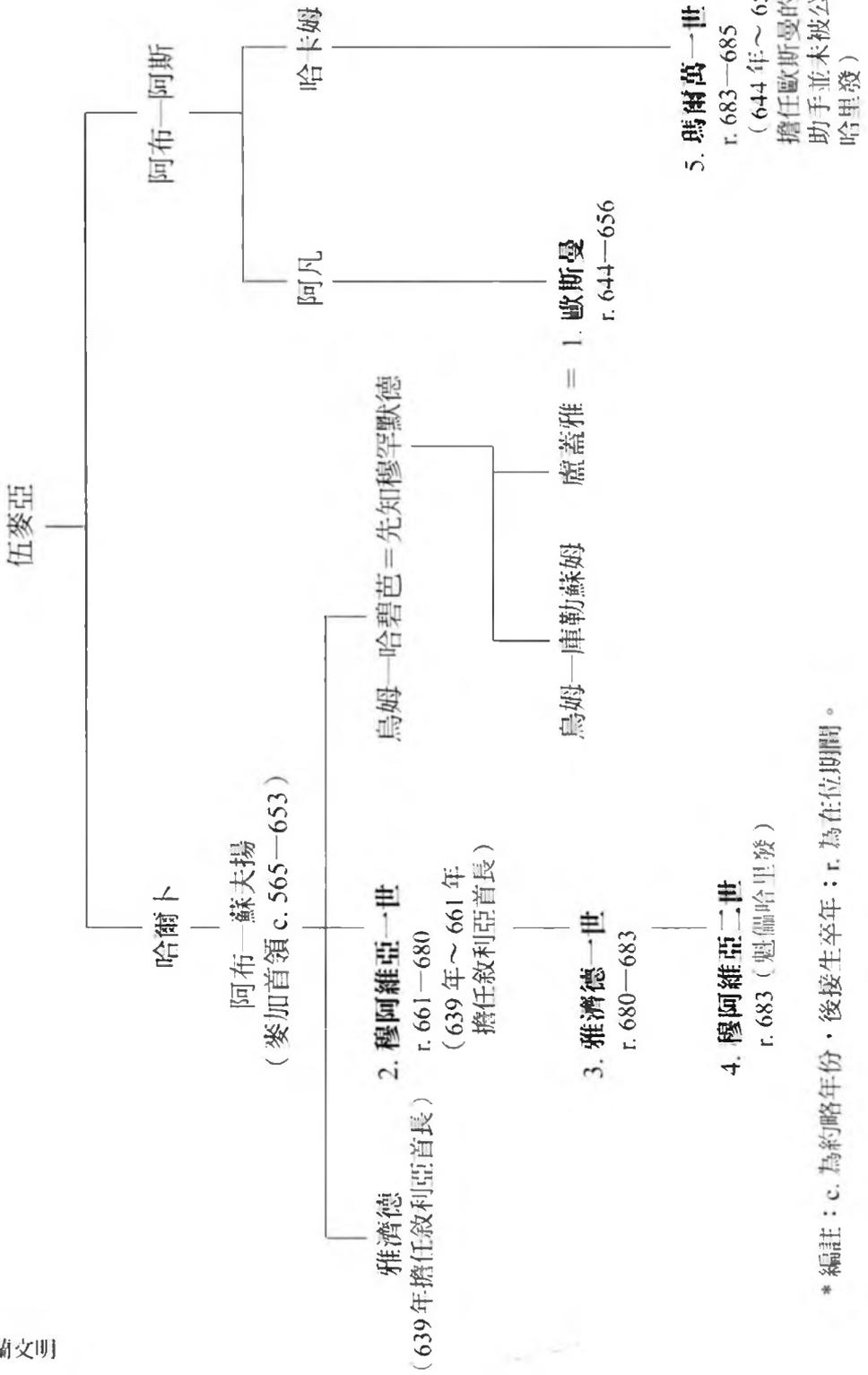
塔以
(Tayy)
(敘利亞沙漠)

阿茲德
(Azd)
(歐曼到
巴斯拉地區)

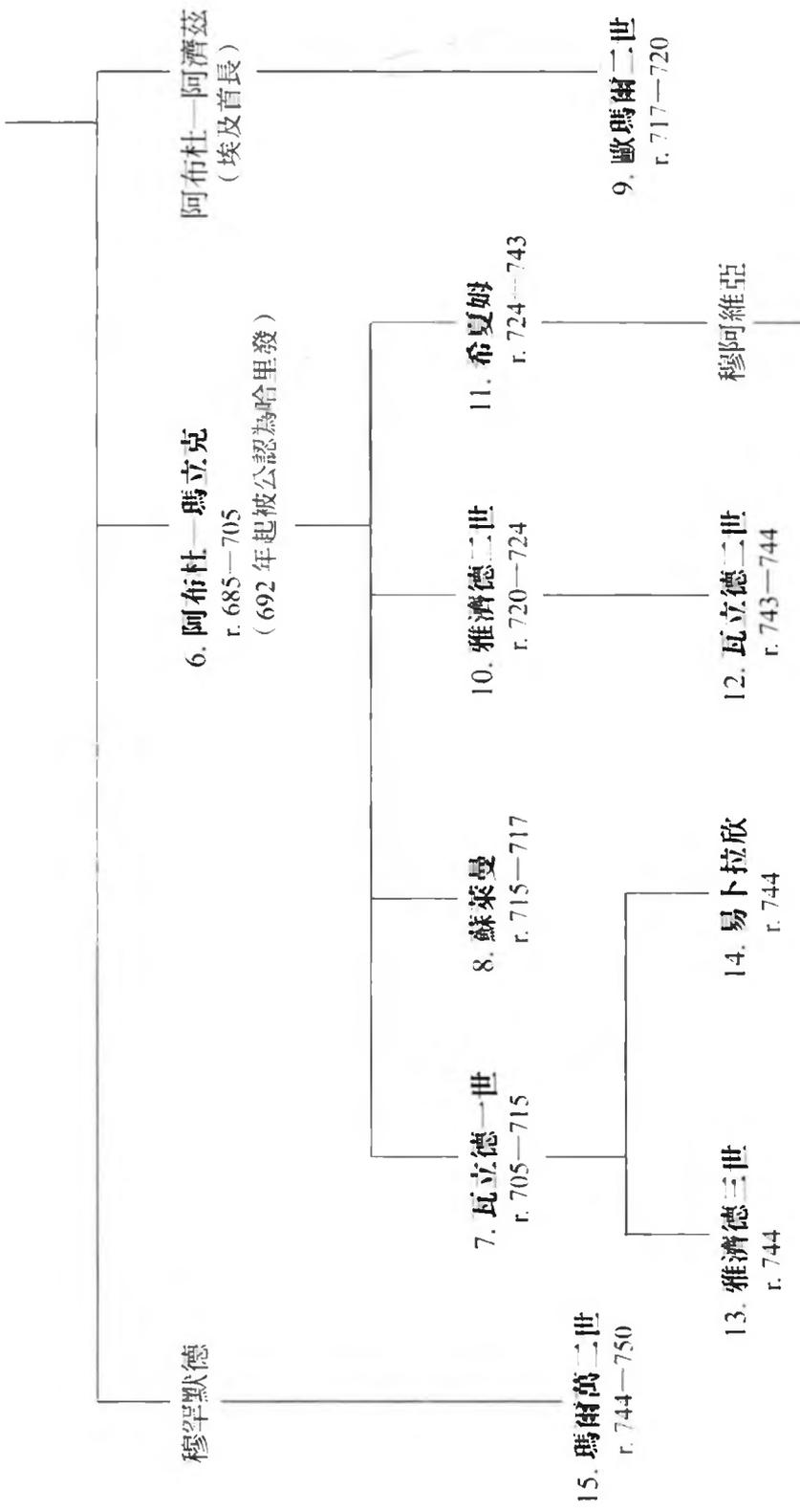
金達
(庫法)

卡勒卜
(敘利亞)

表 3-8 伍麥亞朝哈里發系表
The Umayyad Caliphs



* 編註：c. 為約略年份，後接生卒年；r. 為在位期間。



阿卜杜—拉赫曼一世
(哥多華的將領；
西班牙眾哈里發之祖)

* 哈里發或主張哈里發權位者以粗體標註，並按順序編號。

(要注意因為宗教因素，大部分的穆斯林歷史學家不會把歐斯曼列為伍麥亞朝哈里發之列。)

* 在位期間以主張權位當年為準，而非實際統治伊斯蘭社會的年份。



附錄

伊斯蘭文明研究導論

理解伊斯蘭（Islamicate）的詞彙、姓名、曆法

如果我們不曾嘗試去理解我們不熟悉的事物和理念，就很難完全與一個時空相隔的族群共享一樣的思想；當著作中描述這些思想時，我們總是想要盡可能去理解書中所表達的觀念，為了達到這個目的，不論有多少英文文獻採用相同的語言轉譯方法，或扭曲那些語言來代指那些陌生的概念，即使是翻譯也必須針對著作的特殊觀點、作者的類型、其中提及的人物和地名，創造出迥異於我們慣用語彙的形式（只要翻譯足夠嚴謹）。

此種方法放在任何異文化研究裡，仍有相當程度的正確性。認真的讀者必須做好準備，以新穎的方式去思考，為了達到這個目的，他必須準備好吸收整套新概念、新詞彙，否則就無法期待他自己能在文化研究裡取得真正收穫，最多只能獲得帶有異國風情的奇觀和浪漫，或是無法促進人類現實裡正義的文化衝突。

雖然截至目前為止，已經有多種語文被用來表述伊斯蘭文化（Islamicate culture），即使這些語言在根本上互不相干，它們之間卻有許多共通的詞彙和風俗習慣。例如，有許多宗教或其他領域的專業術語常源自於阿拉伯文或波斯文，就像有許多西方詞彙也是源自於拉丁文或希臘文。而穆斯林的名字也如同基督教徒的名字，有一套常見的姓名庫，普及於每個穆斯林國家。記錄事件時間或是信件開頭的方式在穆斯林國家也都十分相似，當然也包括使用阿拉伯字母書寫。對讀者來說，盡可能習慣這些共通點十分重要。

許多伊斯蘭世界（Islamdom）相關的研究者以及譯者在提及人名和概念時，用字落差很大，讓問題更為複雜，讀者會發現同一個詞彙竟然有許多完全不同的樣貌，導致許多困惑和混淆；本書導論的各個

段落，正是為這樣的迷津提供指引與幫助。導論列舉了幾種不同的伊斯蘭（Islamicate）語言轉寫的方式，並說明它們之間的關聯，讓讀者在閱讀不同作者的作品時，能交互參照這些不同的轉寫系統。同時，也整理出穆斯林名字的常見類型，並加上說明以便理解它們的差異，也會說明伊斯蘭曆法，關於文明研究的問題也附上一些短篇文章供參考，常出現的術語也有簡要的定義。暫且把細節留待其他專篇、專章說明，我認為在此有必要強調採用精確轉寫的原因，以及說明本書採用的轉寫（transliteration）系統是如何運作的，同時也有助於接近它們原來的發音。

為什麼採用「轉寫」？

轉寫意即把一個語詞從它原來所屬語言的拼音形式，轉以另一種語言的字母系統表記，在本書指的是把伊斯蘭（Islamicate）語言所使用的阿拉伯字母系統，轉寫成英文所使用的拉丁字母系統。轉錄的意思是把一個字詞的發音以某種字母系統記錄下來，好讓讀者能夠發音，念出那個字詞。¹最理想的情形，轉寫應該盡可能完整轉錄一個字詞的發音。但當原來的字母書寫方式對讀者來說是全然陌生的時候，轉寫的首要之務是處理人名，因為它們在本質上無法翻譯，而且必須能和其他相似的人名有明確的區隔。其次是術語（technical terms），當它們的概念在另一個語言中並不存在時，精確地使用術語就變得非常重要。

*1 譯註：本書中譯並不完全以轉寫為主，也參考已經通行的譯法，尤其是採用華人穆斯林已經慣用的詞彙。

翻譯術語時，在轉寫和粗略意譯兩者之間會有所斟酌的空間，而造成某種程度上的差異，不同作者會因不同的考量劃出兩者的界線。針對同一個字詞，有人直接採取轉寫，有人則會傾向於意譯，使用和實際發音稍有出入的同義詞；或許是因為在後者的情形中，精準不是他們主要的考量，或者是希望讓術語的意義依附在某個特別的英文字詞或詞組上。如此，伊斯蘭語言裡的概念就無法完整用英文表達，如「شريعة」(Shari‘ah, 伊斯蘭法) 這個詞，如果譯作「法律」(law) 便誤導了讀者，因為它所涵蓋的層面中，有許多內容在英語文化裡並不屬於「法律」的範疇，同時，許多英語文化裡應該屬於法律的部分，也不包含在「Shari‘ah」之中。即使我們用複合字「神聖律法」(Sacred Law) 這個常用的意譯，除非有完整的解釋，否則它仍舊會誤導讀者，因為「神聖律法」還是會把讀者導向他本來可能預期的內容，但卻迥異於伊斯蘭裡的「律法」。在此處，特別挑選出這個概念作為例子，是有著特別的重要用意；為了要精準表達，本書按照這個詞原來的阿拉伯語發音（同時也是轉錄），採用「Shari‘ah」，再加上詳細的名詞解釋，許多其他經常出現的重要詞彙也是一樣，都使用同樣的方法轉寫並解釋。用這種翻譯方法，不論哪個詞它本身所承載的意義為何，都用解釋的方法來界定之，而不是使用一個已知英文字詞的涵義去表達它的原意。此外，這種方式也因為同時拼寫出原文的字詞，而不會出錯，好的轉寫不會像其他的意譯方式一般，採取自行其是的意譯而隨著不同作者變化無常，這樣的結果經常讓謹慎的讀者十分困惑。

如果人名和詞彙的轉寫系統一致並且正確，長遠來看，它能夠省下讀者許多的時間和精力。最重要的是，任何轉寫系統都必須是可逆

的，也就是說，必須能從一個字詞的轉寫還原成它原始語言的書寫符號（這樣其實比發音更為固定）。其次，它也應該要使用截至目前為止的最佳轉錄系統，如此，嚴謹的讀者就可以在口語交談之間，或多或少唸出這些字詞，並且讓人聽得懂。最後，應該盡量少用附加符號（diacritics，或稱讀音符號），如此一來，由於省略了附加符號，才不至於造成讀者過多的困惑，而且要採用最通用的附加符號，一般的學術界或專業抄錄員使用的打字機也才能騰打出這些字形來。

然而，附加符號還是必要的，因為一種語言的全部字母不可能完全對應於另一種語言的字母，而轉譯阿拉伯語或波斯語時，如何選用英文字母也常常因人而異。以現有的英文字母去轉譯異文化的字詞，大部分來說都算輕鬆容易，例如阿拉伯語的 ت 念起來和 T 相似，而其他又有些發音和任何英語的發音都不像，但它們通常能歸屬於一些相似的語音類別，就像 gave 裡的 G 發音和 cave 裡的 C 發音相似。遇到這類情形時，我們需要採用複合子音，就像 TH 對應希臘文的 θ，但某些時候，我們還是必須發明一些與現行英文字母相像的字母，藉以表示相關的聲符。所以阿拉伯語的 ط，我們以自創的 T 表記，因為這個阿拉伯字母的讀音和英語母語人士字母 T 的發音比較接近，但必須說明 T 和 T 兩者發音上的顯著差異，就像 C 和 G（其實 G 這個字母的形成方式也是如此，它只是在 C 加上一劃）。不論是一點、一劃或其他任何形式，新字母上增加的記號都算是區別符號，有時在印刷時會被省略（就像在某些拉丁文的刻印 G 和 C 都記作 C，省略了一劃），但一般而言，區別符號並不是額外附加的，而是新字母不可或缺的一部分，不可任意去除。

如此說來，精確使用一種轉寫系統去重新建構另一種語言，這件

事好像只對那些懂得原文的學者才是重要的，²但其實對一般讀者來說也十分重要。讀者也要能夠知道在某本書中讀到的 *scharia* 和另一本著作中的 *shareeah*，這兩個詞是否代表同一個概念（的確是同一個），或是 *Hassan* 和 *Hasan* 是指同一人或不同的兩個人（其實 *Hassân* 和 *Hasan* 是兩個完全不同的名字，但新聞工作者因為沒有正確系統的認知，時常拼寫成 *Hassan*）。受過教育的人面對正確的轉寫系統時似乎非常無助，而沒有因此而獲益，這並不是因為他們我行我素、採用自己的標準，只是由於西方教育的疏忽，唯一的解決辦法就是提醒學者他們擔負責任、必須立下良好的典範，並且讓他們的讀者養成較為良好的習慣。

如果所有作者都採用一套一致的轉寫系統，分辨人名譯音問題的情形就會減少許多。倘若無法做到這一點，至少力求每一位作者的系統都要盡量準確，而且在註解或前言裡解釋這個系統（嚴謹的作者都會這麼做）。對照兩部不同著作的序言，就能讓讀者知道兩本書中某個拼寫相似的字詞到底是不是同一個字。

嚴格來說，只要作者把正確的拼寫放在索引裡或許就足夠了，藉以避免附加符號在正文中佔據太多篇幅，但是這樣的作法會讓讀者無

2 有一種說法是專家並不需要精確的轉寫系統，而且一般人也不會使用，但實際情況並非如此。除了很少數的專家能夠完全理解第一手的文獻以外，即使是阿拉伯學學者或波斯學學者，最先也會遭遇二手文獻中的人名，而且這些文獻多半是以西方語文書寫，然而學者還是會想知道原文。少了讀音符號，讀者會分不清 *Âli* 和 *‘Ali*、*Hâkim* 和 *Hakim*、*zâhir* 和 *zâhir*，以及 *Âmir* 和 *Amir* 之間的區別。認為一般讀者不會使用轉寫系統，這是小看了讀者，認為他在一個主題上只會研讀一本書，不會再去讀不同的著作以相互參照，也不會想要弄清楚他讀到的人名。

法熟悉正確的閱讀形式，反而讓他們認識這些字詞模糊不清的形式，對於那些想要不受干擾閱讀完整個段落、又想確認字詞參考來源的讀者來說，這實在是件惱人的事。既然目前愛看書的讀者對於像塞尚（Cézanne）、杜賓根（Tübingen）、聖桑（Saint-Saëns）、夏綠蒂（Charlotte Brontë）、建築物前立面（façade）、普羅旺斯語（Provençal）、波坦金（Potëmkin）等名詞並不陌生，那麼，阿拉伯語和波斯語理應能夠借助附加符號拼音，那些比較隨性的讀者應該也不會介意這些用心拼寫的精確記號。然而，這個轉寫系統並不適用於那些已經普遍英語化的詞彙；例如開羅（Cairo）、大馬士革（Damascus），它們就像拿坡里（Naples）和魁北克（Quebec）一樣明確，對於一些在英語語境裡已經耳熟能詳的伊斯蘭（Islamicate）詞彙，又不需要特別討論的內容，保留英譯是再恰當不過的事了，換句話說，理解這些字詞不需要換個方式思考。這個規則的大方向就是如果一個詞彙是英語慣用的，而且它所代表的內容很容易被認知、或是已是現存的詞彙，像是大都市的名稱，³則會保留下來。（但為了保留

³ 要特別一提的是非專有名詞，即使它們的一致性已經達到很高的程度，它們「流行」的形式卻經常殘缺不全。專家們通常傾向使用技術性的轉寫，他們首先在專題專文裡採用這種方法，然後在他們所有的著作普遍使用。一旦大多數專家都在一般的著作裡用同樣的轉寫時，其他人就群起追隨，經過一個世代的研究著作後，非專家們也會跟著採用專家的用語，所以像先知穆罕默德的名字，一度轉寫作 Mahomet，然後有一陣子，這個名字又被專家們使用的技術性音譯 Mohammed 取代，再過不久，更精細的技術性翻譯又流傳在專家們之中，採用 Muḥammad，現在這個拼寫（去掉讀音符號的版本）也在非專家之間取代了舊式的拼法。對於那些希望盡可能存續英語文傳統的人而言，要知道逆流而行是件很困難的事。一旦某個術語在專家之間普及起來，要存續英文傳統可能就太遲了，例如以

英語化的重音，在英語化字詞的字尾，原有的附加符號有時候可能會省略，因為它們已經把正確的拼音用簡單的形式拼寫出來。)

關於發音的說明

在本書中需要轉寫的主要語言有四種，阿拉伯語 (Arabic)、波斯語 (Persian)、歐斯曼土耳其語 (Ottoman Turkish) 以及烏爾都語，這四種語言原文都採用阿拉伯字母的形式書寫，因此書中使用到的術語，以阿拉伯語的數量最多，而且也大多源自於阿拉伯語，為了一致性 (不論它原來的語境是什麼)，本書只以一種形式轉寫這些術語。

本書用來轉寫阿拉伯語和波斯語的字母，能讓初學者憑字母拼寫就能發音，只要用義大利語去發音母音 (a = ah; e 發音作 bet 裡的 e; i = ee; o = oh; u = oo)，子音則是以英語最一般的子音發音方式發音。長母音 (â、î、û) 要拉長音，而且常是重音所在，子音則都要發聲，所以 s 要發嘶嘶聲，所有的 h 都要發音，即使像瑪赫迪 (Mahdî) 或阿拉 (Allâh) 裡的 h 也要發音 (但不包括複合子音 [digraph] 的情形，th、sh、ch 則如英語的發音)。初學者可以忽略字母上的點或劃

「古蘭」(Qur'ân) 取代「可蘭」(Koran)。某些少數詞彙或許因為在歐洲歷史中太過著名，可能註定要永遠保持它的非技術性的轉寫形式，再加上專業的轉寫不只拼寫方式，連發音都與舊式名稱有很大的出入 (像「鄂圖曼」〔Ottoman〕的原文是「歐斯曼」〔Osmanlı〕，「卡里發」〔Caliph〕則是「哈里發」〔Khalifah〕。)

* 譯註：這裡的例子有些只是當時的英文轉寫有問題，中文音譯則未必有相同的問題。

另一方面，目前的地理名詞則有較佳的機會改正，雖然有些製圖師習慣以原文書寫所有地名，即便是羅馬或拿坡里這類約定俗成的地名，也採用義大利原文 Roma 和 Napoli。

記，如同未加上任何記號的字母一樣發音即可，但務必要記得它們之間的不同，否則當類似的名字出現時會互相混淆。另外，aw 如同 house 裡的 ou 發音；dh 如同 then 的 th 發音；喉塞音「'」（hamzah）和濁咽音「'」（'ayn）這兩個字母都是子音，聽慣英語的人未必總是能分辨兩者的差異，因此可能在發音時會被忽略。⁴

同樣的基本原則也可以套用在其他語言，除了烏爾都語（和印度—波斯語），因為烏爾都語裡的短母音 a 接近 but 的 u 發音，而 h 與另一子音連結時通常不是複合子音，一定要送氣發音；也就是說，th 並不像在 nothing 一字裡那樣發音，反而是像在 at home 裡那樣發音；dh 有些像 ad hominem 的發音。歐斯曼土耳其語的人名可以比照波斯語的方式發音，除了 ö 和 ü 的發音要比照德語（法語的 eu 和 u）的發音方式。現代的土耳其語有它自己的拉丁文字母表記，許多字母則需要另外學習（參考接下來的段落），但是除了這些之外，可以採用一般的原則：母音如同義大利語發音，子音如同英語發音。萬一遇到其他語言的轉寫時，前述的引導仍能粗略適用。

建議初學者發音時都不加重音，只是每個音節平均地發音（除非他知道某個音節是需要加重音的）。

有些穆斯林名字以英文拼寫成兩部分，但它們其實是不可分開的，初學者（和記者）經常省略前半部，把後半部當作姓氏單獨使用，這就像把麥克阿瑟（MacArthur）稱作阿瑟（Arthur）一樣。以阿布—雅濟德（Abû-Yazîd）為例，這個名字和雅濟德（Yazîd）指的並

* 4 譯註：hamzah 和 'ayn 的符號只是方向相反，在閱讀時容易混淆，須特別留意。另外 hamzah 也拼作 hamza。

不是同一個人，伊本—薩阿德（Ibn-Sa'd）和薩阿德（Sa'd）、阿布杜—瑪立克（'Abd-al-Malik）和瑪立克（Mālik）也都是不同的名字。（相較於把「阿布杜·瑪立克」稱作「瑪立克」，更糟的情形是把「阿布杜」當成獨立於「瑪立克」以外的「名字」〔first name〕，其他像是阿布杜勒〔'Abdul〕、阿布勒〔Abul〕、伊本努〔Ibnul〕等等也是如此，這類拆解人名的方式非常粗暴野蠻，甚至原文的書寫方式也並非如此，更別提拿來實際應用了。）在本書中，這類複合人名都以連接符號「—」連接，即使有許多作者把人名拆開，也都省略了連接符號，但是初學者最好能學會在心裡自動把連接符號加上，以避免無止盡的混淆。

轉寫

在英文學者的研究裡，伊斯蘭（Islamicate）語言轉寫的一致性已經越來越高，尤其是阿拉伯語的轉寫更是如此。雖說現在的作者別於以往，但閱讀上一個世紀和本世紀（譯註：二十世紀）初的著作會發現各式各樣的轉寫系統（以及缺乏系統的狀況）。認真的讀者讀上一兩本不同的書，也一定會逐漸習慣過去雜亂的舊式符號和現代的系統⁵。

5 關於轉寫系統的細微差異，目前仍在倍增當中，舉例來說，Cowan 在編輯 Hans Wehr 的《現代阿拉伯文字典》（*Dictionary of Modern Written Arabic*），於西元 1961 年時還引進兩個新的符號。改變轉寫形式通常沒有什麼好的理由，而且只會導致更多普遍的問題。《伊斯蘭百科全書》（*Encyclopedia of Islam*）的第二版中，因為一些莫名的因素，還是保留了原有的 dj 和 k 的拼音，失去了底定阿拉伯語轉寫系統的機會，至少轉譯到英語這方面而言，情形如此。

如同在這篇導論先前的段落中曾提及，轉寫裡有三項實際的要求：一、書寫的可還原性（written reversibility），也就是人們可以從轉寫字的形式重建成原來語言的書寫形式；二、發音的可辨識性（oral recognizability），讀者按照拼寫而發出來的發音要夠精確，能夠讓其他發音正確的人聽得懂；三、抵抗疏漏的能力（resistance to accident），如果因為便宜行事或偶發的省略而漏掉附加符號，造成混淆的程度要降到最低。若想達成以上三項要求，針對每一種語言就要有分開的系統，例如阿拉伯語和波斯語，不只是同一個字母的發音不同，它們是兩種不同的語言，因此它們不只需要不同的轉錄方式，也要採用分別的音譯轉寫系統。⁶有些學者只著眼於書寫的可還原性，想

* 譯註：Brill 第三版的《伊斯蘭百科全書》對拼音系統有大幅度的修正，並配合電腦和資訊工程的發展，也採用 utf-8 編碼字符，在拼寫方面有不少新增規定，其實在一定程度上漸漸統一了拼寫。

- 6 有人曾企圖以單一系統轉寫整套閃語系的字母系統（Wellhausen），包括阿拉伯文，再加上波斯文、土耳其文等等。接著，也有人企圖以阿拉伯字母統一轉寫取代所有伊斯蘭（Islamicate）語言。除了轉錄難以和其他伊斯蘭（Islamicate）語言相像以外；例如波斯文等，統一轉寫也無法建立在烏爾都文這種有兩套字母系統的語言上（這也是它必須另外處理的原因），而烏爾都語的伊斯蘭（Islamicate）書寫對照於它的取代系統時，非常不方便，其阿拉伯文書寫方法也有本質上的改變，這些因素讓烏爾都語不能和其他的閃語系轉寫對照。當採用字母對字母的轉寫系統，而非語言對語言的系統時，還有更嚴重的問題。如果波斯文或土耳其文憑藉其本身的條件就能自成一個語言，「統一轉寫」這個觀點就太冒犯了，因為其中涉及的不光是發音問題，舉例來說，波斯文裡特定的句法形式會變得如同阿拉伯文規則的例外；在概論類著作中，一定要避免像這樣的誤解。單一化的轉寫系統意謂著只考慮了語音學，而較為忽略流通時的可理解性，因為語言學家能夠

要用一套單一的轉寫系統來對應所有的語言，所以選用拉丁文，但問題在於同一個拉丁字母在不同語言裡會有不同的音質，例如在英語和法語的發音並不相同。雖然學者自己能夠使用一些國際轉寫系統，但對一般讀者而言，則會在使用上有些困難；因此為廣泛使用的各種語言採用不同的轉寫系統，似乎會對這樣的情況有所幫助，而且這些系統要盡量整合多一點轉寫元素。學者可以學習法文或德文的轉寫系統，正如同他們學習其他法文或德文的新知識一樣，至於一般的讀者也因此有動力繼續學習。

周到的作者通常會把他用來轉寫的字母順序，按照阿拉伯語（或波斯語等）的字母序排列，或是說明他使用的轉寫系統出自哪一本著作，讓讀者可以找到這張表。想把某一本著作裡的術語對應到另一本書裡的名詞，讀者需要把這兩個詞彙的字母，分別對照到各自相對應的拼寫表裡，根據這些字母在各自拼寫表中的位置，讀者很容易就能夠知道它們是不是同一個字。這些表的字母順序通常就像下頁的表格，也表列了大多數學者偏好的轉寫系統，以及其他幾個不同系統的對照。

在這張轉寫表裡，標示作「英語」的地方，指的是英文學術出版採用的系統。⁷在這個系統裡使用了一些複合子音（如 th 或 sh）。在某

輕鬆地從一套語言系統轉換到另一套，但一般大眾連發音都需要幫助。

7 這裡的「英語」系統和《伊斯蘭百科全書》採用的方式相近，除了它是用比較簡潔的 j 而不是 dj，q 而不是 k，因為 比較費事，而且一旦漏掉下點會和 k 分不清。這個系統若採用歐洲的重音標記以取代點記號，應該會更好，如此可以在所有的學術用打字機、印刷設備裡找到這些符號。經過這番取代之後，造成的混淆

(導論) 表 1 阿拉伯文的轉寫系統
Transliteration from Arabic

英文	國際	伊斯蘭 百科	相近的英語發音	其他拼法
'			喉塞音，就像在 「me? ! angry? 」兩 字間的發音	通常省略
b			英語 b 的發音	
t			近英語 t 的發音	
th	<u>t</u>	<u>th</u>	英語 thin 的 th 發音	t、ts
j	<u>ǧ</u>	dj	英語 j 的發音	g (埃及用法)
ḥ			喉音的 h	h
kh	<u>ḫ</u>	<u>kh</u>	德語和蘇格蘭語 ch 的發音、西班牙語 j 的發音 (比較接近 h 而不是 k)	x、 <u>k</u>
d			近英語 d 的發音	
dh	<u>d</u>	<u>dh</u>	英語 this 的 th 發音	d、ds
r			捲舌 r (顫音)	
z			英語 z 的發音	s
s			氣音 s (this 的 s 發音)	ss

英文	國際	伊斯蘭百科	相近的英語發音	其他拼法
sh	š	<u>sh</u>	英語 sh 的發音	sch、ch
ʃ			軟顎音 s (加重語氣)	ss、s
ɖ			軟顎音 d (加重語氣)	dh、d
t̪			軟顎音 t (加重語氣)	th、t
ʒ			軟顎音 z (加重語氣)	z
ʕ			濁咽音；對英語人士而言不易發出的音，有時省略	
gh	ġ	<u>gh</u>	發音同前面的 kh	g
f			英語 f 的發音	ph
q		ḳ	小舌音 k (喉音)	c、k
k			英語 k 的發音	
l			英語 l 的發音 (live 的 l 發音)	
m			英語 m 的發音	
n			英語 n 的發音	
h			英語 h 的發音	
w			英語 w 的發音	
y			英語子音 y 的發音	

英文	國際	伊斯蘭 百科	相近的英語發音	其他拼法
a			短音 a (cat 或 ask 的 a 發音，視不同位置而定)	e
i			短音 i (bit 的 i 發音)	e
u			短音 u (full 的 u 發音)	o
â			長音 a (father 的 a 發音，有時是 fat 的 a 發音拉長)	au、o
î			長音 i (machine 的 i 發音拉長)	ee
û			長音 u (rule 的 u 發音拉長)	oo、ou
aw	au		英語 how 的 ow 發音	ow、ou
ay	ai		英語 aisle (或 ail) 的 ai 發音	ey、ei

些出版品裡，會將兩個字母以加底線的方式連在一起，如果沒有用底線，遇有少數兩個字母相鄰但並非複合子音的個案，則加上標記以分開它們，例如使用所有格符號（apostrophe）——「'」（因此t'h表示它的發音如at home）。⁸在英文的學術著作中仍然可以找到這些字母的重大偏差，它反映出一些純粹主義派的研究者並不喜歡複合子音，他們在歐洲常用而被視為「國際的」字母，取代複合子音。《伊斯蘭百

會更少；但其實在某些語境，字母C下面的尾型符號（cedilla）習慣以點取代。如果採用了「'」等等的符號，這樣的系統應該會更好。但在本書，我們遵循一般作法，因為導入一套新系統而不去顧及它的普及性，則只不過是增加混淆罷了。在母音方面，採用了加在字母上方的長音符號（macron）或抑揚音符號（circumflex），以標示音長。抑揚音符號因為在一般或學術打字機上十分常見，因此使用此符號較佳。學者們可以再好好想想讀音符號的問題和它們能普及輸入成印刷版的問題，因為我們已來到一個資訊廣為傳播的時代，印製工作也不再那麼費工，尤其印刷品是直接從打字稿平版印刷而來。（如此，一個讀音符號只能代表一種通用音質和發音方法這種舊式想法，必須屈服於打字機和這個時代日益寬廣的語音學範疇，所以不需總是使用母音上方的長音符號來代表長音，而軟顎音，包括q，也不需要總是用點來標示。）為了強調長音，長母音最好拼寫作aa、iy、uw，以免在漏了讀音符號時造成困擾，拼寫成iy和uw又能帶出它們的字母元；阿拉伯拼寫裡z和-yw之間的細微差異，對轉寫的需求來說無關緊要，但我遵循一般的使用習慣。

- 8 有些語言學家認為複合子音在教學上並不適用，因此儘管耗費力氣，口語的辨識性低，也很難防止意外發生，他們仍然比較喜歡使用讀音符號。而要使用讀音符號，有些人寧可使用連音符號（ligature）來將複合子音變成一個單位，但是當一個斜體字要加底線又要加連音符號時，打出這個字來就變得有些困難了，甚至，如果還需要所有格符號把它們和真正的複合子音作區別（像是s'h），來提醒對發音有興趣但缺乏實際經驗的讀者：此類情形和一般英文發音不同時，更是難上加難。

科全書》使用超過一種以上的語言編輯，因此造成有時使用英文字母 j，有時使用 q 的問題，讓情況變得更加複雜。在比較早期的著作和新聞記者的報導裡，採用的轉寫系統變化更加多端，而且經常根據法語的發音模式，即使出現在英文的著作裡也一樣。其他西方語言的學術系統則傾向於和英語一致，但複合子音的字母變化則不然，例如，英語的 sh 是以法語的 ch 或德語的 sch 發音，j 是採用法語的 dj 或德語的 dsch。

除了能和阿拉伯書寫一致的一般子音和母音外，有些其他罕見的拼寫也一定要轉譯出來，這裡的差異來自於阿拉伯文書寫方式的本質。一般的阿拉伯文書寫形式並不能直接辨識出是哪一個確切的字詞，例如，書寫阿拉伯文時會省略大部分的短母音，但所有轉寫系統都會提供這種省略寫法，甚至，轉寫方式太過強調及時轉錄發音，可能會造成一般讀者在對照實際詞語時，也弄不清楚字母組合的真正元素。使用任何系統時，一定要有所折衷，但可能最好把重點放在字彙元素的可回溯性上。

學術上最重要的妥協有兩點：第一項是，有個阿拉伯語的子音並不包括在阿拉伯字母的順序裡，有一個特別的 h 發音標記像 t，而有時發音作 h，有時則發音作 t，這個子音只出現在詞尾是 a 的字詞末端。在本書中，這類情形在轉寫時接在短音 a 之後標記為 h，在長音 â 之後標記為 t，而許多書籍常在短音 a 之後省略這個字母，或是在它緊接字詞的詞首有定冠詞時，加上字母 t。⁹所以，相對於本書的「Kûfah」，有

9 在這種情形中，為了清楚保持一致性，最好是用辨識程度較高的標記母音，通常是帶有特殊符號的 a。比起單用 -a，採用 -ah 較好，因為它能避免 -â 或 -à 漏掉

些書寫作「Kûfa」。第二項妥協是阿拉伯語的定冠詞al- 有時候會融入緊接在它後方的名詞當中，而定冠詞中的l會改變發音，和這個名詞的第一個音相同。¹⁰有些人為了保留這個發音融入的現象，將字母r之前的al- 改記作ar-，s之前作as-，利用諸如此類的改記以確保發音正確，但也有許多作者不論發音的變化如何，都保留l，本書採用後者的作法，因為此時若改記會造成混淆，一般讀者也會無法識別定冠詞（即使對於需要學習辨認阿拉伯語的圖書館員，也是如此），所以我拼寫成al-Shâfi'î而不是ash-Shâfi'î，但後者的拼寫才是這個字真正的發音。

還有其他需要注意的細節如下。有些字尾的母音在阿拉伯文裡寫作長音，但發作短音，而本書記作長母音，但有些作者記作短母音。而字尾的母音-a在阿拉伯文寫作-y字母的情形，我將它們記作-â，但有些作者把它記為一般的長母音-â。為了要與母音、子音的一般規則一致，我把某些情形記作-iy-和-uw-，但有些人把它們寫作-îy-和-ûw-。以上的規則有個例外：它本來作-iy-，我卻記作-î，這是為了讓它們在波斯語、土耳其語和烏爾都語以及阿拉伯土語裡一起出現時，都能夠統一，所以我拼寫作al-Bukhârî，而不是al-Bukhâriyy，但

時，搞混讀音符號（例如Hîrah和Hîrâ'）的情形，這種混淆要比-ah裡h為字根的情形，更可能容易發生。當一整個片語轉寫時，它也能避免因文法規則而必須加上的-a字尾彼此間分不清楚。採用-ât是為了與普遍的發音習慣妥協，也不會比採用-âh產生更多的重疊處。

10 冠詞和名詞字首會發生融合情形的字母如d、ḍ、dh、l、n、r、s、ṣ、sh、t、ṭ、th、z、z°。

是有些人會把它們簡記為-i，有些是半修正半統一，記作-iy。而阿拉伯字首的Hamzah 標記「'」一律省略，在停頓點（pausa）的文法字尾也都一併捨去。

波斯語、土耳其語、烏爾都語詞彙的轉寫

本書中，術語採用單一形式的轉寫，它們通常是阿拉伯文，但源於波斯或土耳其的字詞則使用波斯或土耳其文。人名和國名會自動按語言別作變化，¹¹但是在某些作者的書裡，就連源自於阿拉伯的術語也會因為它的使用情形不同，改而採用波斯文形式或是其他相應的語文形式，包括現代的羅馬拼音土耳其文或是其他形式；舉例來說，在採用這類轉寫的著作裡，ḥadīth 會轉而拼作 ḥadis。同樣的，讀者在讀到這類著作時也要思考接下來的說明，可以發現這些說明同時適用於他所讀到的阿拉伯文以及其他語文的字彙。

對於其他伊斯蘭語言（Islamicate language）而言，轉寫造成了某些特定問題，它們很少經過學者的研究、良好地系統化，尤其是波斯文、土耳其文、烏爾都文和其他一些語言，它們並非直接從阿拉伯文取得字母，而是從波斯文。相對於波斯學，比較擅長阿拉伯學的伊斯蘭學者通常用阿拉伯文的方式處理波斯文字彙，只是加上四組字母：p、ch、zh、g。（其中 zh 發聲作 pleasure 的 s 發音，而 ch 發作 church

11 猶如在歐陸語系裡的 Maria、Maric 以及 Mary，它們其實代表同一個名字，只是有了不同的長相。阿拉伯文、波斯文、土耳其文裡的 Ḥusayn、Ḥoseyn、Hüseyn 也是同一個名字。至少，當這種狀況發生在阿拉伯文和波斯文之間時，很容易就能透過比較轉寫的對等字母，找出它們的共同之處，但是對於一般大眾而言，找出一個姓名的詞源並不是重要的目標。

的ch發音，可以用阿拉伯文裡避開複合子音的表示方式，以ĉ取代之，以及用ž取代zh。）既然波斯語彙和人名裡有許多來自阿拉伯文，去判斷它們到底是源於阿拉伯語境或波斯語境，又有些困難，這種方法便避免了判斷詞源的麻煩，而（若忽略轉錄的方式）從字母系統的可回溯性來看，似乎也運作得不錯。

但波斯文是不同的語言，它的字母系統具有自己的規則，最好是採用不同的系統轉譯，雖然它和阿拉伯語轉寫系統之間的差異越少越好，但很可惜，波斯語的轉寫系統裡，尤其是減少與阿拉伯語轉寫差異性的此一觀點，並沒有哪一套系統普遍被採納了。以下表列出更合適的系統以及一些替代方案（括號裡是阿拉伯語的標準型式）。

子音

		(th)			(dh)			(d)	(t)	(z)								(w)													
`	b	p	t	ṣ	j	ch	ḥ	kh	d	z	r	z	zh	s	sh	ṣ	z	ṭ	z	`	gh	f	q	k	g	l	m	n	v	h	y
				s						z							z	ṭ	z												
					dj	ĉ										[z, z]							k								

*編註：第四行為《伊斯蘭百科全書》的用法。

母音

a	i	u	â	î	û	aw	ay	ah	-i
	e	o		i	u	ou	ey	ch	-e, -ye
						ou, au	ei, ai	e, a	

第一行的字母是除了前述的阿拉伯化系統以外，最廣泛採用的系統，它有個蹩腳的缺點（除了在打字機上打出附加符號極不方便以

外，尤其是還要加上底線），就是它採用的 $\underset{\sim}{z}$ 和阿拉伯字母系統裡的 $\underset{\sim}{z}$ 代表不同的讀音。第二列則是較新的系統，可以比較它和第一列的差異，新系統採用與阿拉伯系統中的 $\underset{\sim}{t}$ 、 $\underset{\sim}{z}$ 一樣的符號，也修正了原來會導致衝突的 $\underset{\sim}{z}$ （括號裡的符號是 $\underset{\sim}{z}$ 的替代方案）。¹²

在較新的系統裡，附加符號之間的差異代表的並非是發音上的差異（除了長母音 \hat{a} 之外），也就是說，波斯語拼寫符號的差異並不影響發音，因此它符合轉寫波斯語時省略所有與發音無關的符號此一趨勢，主要的作用只是轉錄抄寫，所以幾乎能避開所有附加符號。母音字母的第一行列出與阿拉伯語接近的轉寫，第二行的轉寫則是建議使用、比較接近於波斯語的轉錄，第三行又是另一種有時會採用的轉錄方式。

在本書中，轉譯子音時我按照比較新的系統（使用 $\underset{\sim}{s}$ 、 $\underset{\sim}{z}$ 等等），選擇 $\underset{\sim}{z}$ 會比 $\underset{\sim}{z}$ 更清楚明瞭，但是因為新系統裡的母音符號在學術著作裡很少見，反正也難以適用於印度—波斯語，於是我保留了和阿拉伯語比較接近的母音符號系統（也在印度—波斯語裡採用 \hat{e} 、 \hat{o} ），除了

12 這個由「美國國會圖書館」（The Library of Congress）採用的系統，在此刻似乎比較具有權威性。美國國會圖書館已經決定採用專家的提議，在 $\underset{\sim}{z}$ 底下加底線以取代 $\underset{\sim}{z}$ ，並獲得某些地方的採用（例如，《伊斯蘭百科全書》的土耳其版）。 $\underset{\sim}{z}$ 在大多數印刷機字盤裡很少見，而且很容易糊掉；但 $\underset{\sim}{z}$ 又和其他舊系統裡的使用抵觸，並且在斜體時加上底線會絆手絆腳，而如果只是在 $\underset{\sim}{z}$ 上面加一點，在打字機上又很不方便，可以很容易添加一撇或是分音符號來取代，採用長音符號時可以用抑揚符號以及尾型符號取代下點。學術打字機都具備這些功能。

* 譯註：本書中關於字元符號的輸入問題，大部分都是電腦時代之前的事，所以有打字機的問題。

波斯語兩母音相連時，拼寫成 -e、-ye。¹³最後結果是除了四個子音（w 拼作 v；th 拼作 s；dh 拼作 z；d 拼作 z），波斯詞彙裡源於阿拉伯文的名字，我就拼寫成阿拉伯語的轉寫，而源自於阿拉伯語的詞組（和冠詞融入名詞字首的狀況），則是合在一起拼寫，而不以連接符號相連。¹⁴

即使忽略附加符號（對波斯語發音不會造影響），所有波斯語子音發音都和英語發音相近，除了 kh、gh 和阿拉伯語的發音相同，而 q 常常發音成 gh（有些人是這麼轉寫的）。s 要發出嘶聲，g 的發音要像在 go 一樣重，zh 則要像 azure 裡的 z，接在 kh 之後的 w 不發音。母音的發音如同阿拉伯語，除了長音的 â，它比較像美式英語裡 all 的 a；短音 i 比較像 bed 裡的 e；aw 是 bureau 裡的 au；詞尾的 -ah 是 bed 裡 e 的音質，而 h 不發音。某些字詞裡的 û 過去寫作 ô、î 或 ê；那些字詞在印度還是這麼發音，印度—波斯語（Indo-Persian）也是如此。

本書較少出現土耳其與烏爾都人名。現代土耳其文自然使用現代

* 13 譯註：現在《伊朗百科全書》、《伊斯蘭百科全書》都採用新式的波斯語標注方式。

14 現代伊朗語通常偏好將母音拼作 e 和 o，這使得 i 和 û 的附加符號變得沒有必要性了，即便它們在讀者搞不清楚一個名字究竟是阿拉伯文或波斯文時，有些用處。但就發音而言，母音 u 在大多數情形裡，都比發成 o 精確，i 之於 e 在某些情形裡也是一樣。學術著作通常在處理前現代時期時，使用 i 和 u，而它們也常出現在字首（所以影響了索引裡的字母排序）。只有當附加符號全部都要被捨棄時，以 e (ey) 和 o (ow) 分別取代 i 和 u 的做法似乎是合理的，但全部省略附加符號似乎不再是合理的作法。作為字組，如果出現在不同的印刷品時，就會誤導非專業的讀者，而在另一語言中表明詞源的作用也消失了。

土耳其拉丁字母系統寫成，從西元1928年土耳其共和建立後，就採用拉丁字母（在前蘇聯境內的土耳其人則採用另一套拉丁和西里爾〔Cyrillic〕字母）。其中大多數子音的發音與英語相近，除了ç是英語裡的j發音，ç是英語的ch發音，ğ幾乎聽起來是等於阿拉伯語的gh，j是法語的j發音（azure裡的z發音），s是英語的sh發音（s要發音，g的發音也是如同在go一樣重）。母音是a、e、i、o、u，和義大利語只有些微差距；ö、ü的發音和德語相同（即法語的eu和u），沒有點的i（有時候會加上一個圈或半圓圈）則是輕微的悶音，可以在俄語中可以找到類似的發音。

但是現代土耳其字母並不能直接套用在其他突厥語言，甚至也無法適用於歐斯曼土耳其語，部分原因是現代土耳其字母系統和英文字母的發音，以及波斯語和阿拉伯語使用的拉丁拼寫系統相互衝突，而這樣的用法若沒有清楚限制的文章脈絡，就會造成混淆。

至於歐斯曼土耳其語則採用阿拉伯—波斯字母，本書的波斯語轉寫系統可以當作子音記號的基礎，加上發音作n的g字母（原本是ng）在本書寫作ñ，並以ķ取代q，這可以消去從現代拉丁和西里爾文變化而來的一大類字母。然而，歐斯曼土耳其語的發音會因應時空因素、因地制宜做大幅度改變，在有些字詞裡g發音作y，z和t發音作d等等，而字尾的爆破音通常不發音。拼寫也會有所變化，其中有些例子，是習慣根據伊斯坦堡的發音而非它的字母拼寫。雖然並非總是如此，但ķ和k、ş和s以及t和t之間的差異，在轉寫裡經常是根據後母的表現出來，在這種情況裡，可以去掉附加符號。母音最好是以現代土耳其文的拉丁字母表現；阿拉伯語的aw變成ev，ay變成ey。而三個波斯—阿拉伯語的長母音，還是在音質（而非音長）上有所不

同，而且如此標示出來有其作用，但一般而言不需要這麼做。（土耳其文版《伊斯蘭百科全書》的編輯設計出以下的系統，用來拼寫歐斯曼土耳其語：'b p t s c ç h ħ d z r z j s ş s t z ` ğ f k k g ñ l m n v h y 。

其他以波斯字母寫成的突厥語言，在本書裡都視情形整合到歐斯曼土耳其語或波斯語當中，部分原因是它們往往很難再次表現它原來的突厥語裡真實發音的形式。

烏爾都語（印度的伊斯蘭語言〔Islamicate language〕）的轉寫不能不參照以梵文字母書寫而成的北印度語系統，這兩者實質上是同一種語言。舊波斯語轉寫系統（其中阿拉伯語的 d 變成 z）是根據烏爾都語的需求發展而成，若說烏爾都語存在最主要的系統，便是這一套舊波斯語的轉寫系統。除了波斯語轉寫系統之外，烏爾都語還需要母音 ê 和 ô 以及五個子音，其中四個是捲舌子音，（在北印度語）寫作 t、d、r（全部都和阿拉伯語的發音不同），以及一個母音的鼻音 ñ（或是 n，或是母音上面加入波浪符號「~」）。許多烏爾都語裡的子音都以送氣音的形式表現，也就是說，都加上了 h 來代表在停頓時送出一口氣，而不是摩擦音，所以 th 就要發音成比較重的 t，dh、th、dh、ph、bh、kh、gh、chh、jh、rh 也同理可證。因此，作為複合子音的 kh 和 gh，在印度語系的語境裡變成分別代表兩種不同的子音：波斯和阿拉伯語摩擦音的 kh 和 gh 以及送氣音的 kh 和 gh。（在這個語境裡，並不像 th 和 dh 有雙重發音的情形。）當複合子音代表摩擦音時，可以利用下加底線把它們串連起來，沒有底線就是作送氣音。（對北印度語而言，英語的 ch 經常單寫作 c，而有時候，送氣音的 ch 則會轉寫作 chh 或 ch）

本書在有必要轉寫烏爾都語時，使用和波斯語相同的轉寫系統似

乎比較容易，只要加上幾個捲舌音符號 \acute{t} 、 \acute{d} 、 \acute{r} （如同在《伊斯蘭百科全書》裡的用法）、 η （以及鼻音 \acute{n} ）。（摩擦音 kh 和 gh 可能會像這樣加上底線，但這只是用來區分其他的複合子音，因為送氣音的 kh 和 gh 也同樣是複合子音，而且不可以和 $k'h$ 、 $g'h$ 混在一起，這在前述阿拉伯語轉寫段落中討論過，需要分開註記。）除了捲舌音、送氣音以及鼻音，子音的發音多和波斯語相同（忽略附加符號後，最普遍的英語發音）。母音發音與阿拉伯語相同，除了 a 如 cut 裡的 u，ay 如 bad 裡的 a，aw 如 awe 裡的 aw，ê 如 they 的 ey，ô 如 over 的 o。

至於其他語言，在本書中需要將它們轉寫的機會少之又少，一旦需要的話，會盡量根據以下的基本原則，有時候會有約定俗成的學術慣例可供遵循。只要有標準的現代羅馬拼音，即使是較為早期的拼音也可以使用，否則就按照西里爾字母。有時候人名會依照上下文脈絡，融入到前述的四種語言。本書四種語言轉寫系統的英語拼寫如下（原因已在正文和註腳中說明）：

阿拉伯語	'	b		t		th	j		ḥ	kh	d		dh	r		z		s
波斯語	'	b	p	t		š	j	ch	ḥ	kh	d		z̄	r		z	zh	s
烏爾都語	'	b	p	t	ṭ	š	j	ch	ḥ	<u>kh</u>	d	ḍ	z̄	r	ṛ	z	zh	s
歐斯曼土 土耳其語	'	b	p	t		š	j	ch	ḥ	kh	d		z̄	r		z	zh	s

阿拉伯語	sh	ṣ	ḍ	ṭ	ẓ	'	gh	f	q	k			l	m	n		w	h	y
波斯語	sh	ṣ	ẓ	ṭ	ẓ	'	gh	f	q	k	g		l	m	n		v	h	y
烏爾都語	sh	ṣ	ẓ	ṭ	ẓ	'	<u>gh</u>	f	q	k	g		l	m	n	ṇ	v	h	y
歐斯曼土 土耳其語	sh	ṣ	ẓ	ṭ	ẓ	'	gh	f	ḳ	k	g	ñ	l	m	n		v	h	y

阿拉伯語	a	i	u	â		î		û	aw	ay	-ah	
波斯語	a	i	u	â		î		û	aw	ay	-ah	-e, -ye
烏爾都語	a	i	u	â	ê	î	ô	û	aw	ay	-ah	
歐斯曼土耳其語	a e i o u ö ü ı â î û											

有了這樣的系統，轉寫用在所有的語言中就會變成可以完全回溯的（除了部分土耳其語的細節），又不和阿拉伯語相衝突（除了烏爾都語的送氣音 *th* 和 *dh*），也納入相當程度的口語辨識性，又讓選用打字機或印刷機字盤的門檻降低了，如果附加符號漏了辨識性也只會最低程度的損害。本書採用的這套系統，是由第二版《伊斯蘭百科全書》變化而來，《伊斯蘭百科全書》裡的差異如下：

在所有的語言裡：*-ah* 代替 *-a*，*q* 代替 *k*（除了土耳其語），*j* 代替 *dj*，以及沒有複合子音的底線（除了烏爾都語）；在波斯語、烏爾都語、土耳其語中：*s* 代替 *th*，*z* 代替 *dh*，*z* 代替 *ḍ*，*v* 代替 *w*，*ch* 代替 *-e (-ye)* 代替 *-i*，以及定冠詞融入特定子音字首和詞組（如 *-uddin* 等等）；在印度—波斯語和烏爾都語裡也有 *ê*、*ô*；在源於阿拉伯語的土耳其語裡也有土耳其母音。

穆斯林的人名

對初學者來說，接觸到許多伊斯蘭（Islamicate）文本裡的人名時，都會覺得它們又長又令人生畏，而且不容易分辨。在接觸異文化時，這是很自然的現象，完全克服困難的唯一方式是長期浸淫其中，

然而，讀者還是可以記下一些人名之常見類型，藉此學習辨識姓名；如果讀者能夠辨認這些相似的名字，就能在閱讀的過程中更容易注意到它們不同的特色並將它們區分開來。

穆斯林人名大多源自於阿拉伯文、波斯文或土耳其文，即使是在不同語言的國家裡也是如此，其中又以阿拉伯元素的影響最深；其他語言當然以當地的方式重現，例如馬來西亞或非洲。大致上各地穆斯林命名的方法皆相同，即使到了現代，在穆斯林國家裡，有姓氏（family name）的人仍然佔少數。最普遍的命名方式有三個部分：第一個部分是出生時的命名，第二是父親出生時的命名，如果有必要，最後一個部分則是一個或多個形容當事人的名字，例如這個人的出生地或他是從哪個城市來、他的職業、或是祖先及家族。此外，一個有身分地位的人都會有一個或數個榮銜，一般都由統治者授予。實質上，在幾個時代和地區，人們的名字有兩個部分：其中一個通常源於阿拉伯而給定的穆斯林名字，配上一個源於當地的名字，或是一般的名字配上一個榮銜，或者是阿拉伯人常有的一個美名（kunyaḥ，下文即將解釋）配上一般的名字；大多數人名都是採用諸如此類的組合之一。

以上種種名字組合當中，沒有一種已經成為「表列名」（filing name），就像我們一般在名片簿或電話簿裡看到的名字排列被製成分類索引供人查詢。穆斯林的全名當中，要用哪一個部分來作為速查的索引，主要是基於便利上的考量，有時不論哪一個名字都不是周遭人最常用來稱呼本人的。例如，有個人出生時被稱作「阿赫瑪德」（Aḥmad），父親是「阿里」（‘Alī），又因他來自金將（Zinjānī）而以「金將尼」（Zinja`nī，意為「金將人」）為人所知。在任何穆斯林城市

裡，都有許多人名叫阿赫瑪德和阿里，但是只有極少數的人來自金將，所以「金將尼」就成為指稱對象時最不容易搞混的方法（除非有另外一人也來自同一地區）。通常一個人會有兩個甚至更多個這樣的名字，可能在不同圈子裡會有各異的稱呼，因此，對於初學者來說，讀到人名時最好是不論任何作者的著作，皆以書中製作索引的方法為本，如果有任何疑問，就盡可能把所有人名組合都附上。

特別在源自於阿拉伯文的人名中，可以發現幾個要素是特定名字中不可分離的部分，這也是學生們必須要知道和學會的知識。al- 只是定冠詞，就像英語的「the」在大多數名字中都會出現。在某幾個子音字首中，定冠詞的「l」都會和它融合發音，有些轉寫就採用這種融合後的結果拼寫成如r、s、d等等（請參考解釋轉寫系統的段落）。在有些情形中，al- 可以記下來或者省略，都尚可接受，但通常在索引裡，定冠詞會被省略刪去。「阿布—」（Abû）的原意是指某人的父親，但實質上，它只是人名中的一個元素，任何名字都可以加上它，這兩個字的組合會演變成一個新的名字。古代的阿拉伯人用「阿布—」來作為稱號或是榮銜，也就是「美名」，把它冠在個人的人名上，例如阿布—巴克爾（Abû-Bakr）（Abû- 在波斯語或土耳其語裡有時變成「布」〔Bû-〕或「巴」〔Bâ-〕）。「烏姆」（Umm-）在女性名字裡的情形猶如「阿布—」在男性名字裡，是一樣的狀況，例如烏姆—庫勒蘇姆（Umm-Kulthûm）。

「賓」（b）是「伊本」（ibn）的簡寫，意思是「某人之子」（或是 bint，即「某人之女」的意思），它經常被放在個人名和父親名之間，或更進一步隔開在祖父、曾祖父或高祖父，甚至更遠的父祖名字之間，一個人完整的稱謂有時可以追溯到很久以前。「伊本—父祖名」

的名字組合有時變成只是家族名，在阿拉伯以外的語言或是許多現代的阿拉伯地區，通常不使用「伊本」，另一方面，「伊本」在波斯文裡被字尾「—扎達赫」(-zâdah) 取代，在土耳其文則是由字尾「—歐魯」(-oğlu) 取代，它們通常是家族名。有時候它們可以互換，所以伊本—塔吉 (Ibn-Taqî) 就等同於塔吉—扎達赫 (Taqî-zâdah)。

追記：像伊本—、阿布—這一類的人名元素，以及其他某些有前綴詞（或字尾）的字，像「阿布杜—」('Abd-)，不能夠未作任何根本的修改，就把它從姓名中去除。在本書中將它們用連接符號連在一起。¹⁵

以下提供幾種類型的人名，以利讀者認識與區別（這絕不是完整的人名類型清單，列出來的只是簡單易懂的類型）

1. 以先知們的名字命名：

大多數《聖經》裡的英雄人物都被穆斯林視為先知，他們的名字也常以阿拉伯文的形式（有時也更進一步轉化成其他語言的形式）出現。（基督宗教徒和猶太教徒在伊斯蘭地區〔Islamicate land〕則使用

¹⁵ 在複合的名字裡採用連接符號是因為英語習慣於把任何人名的最後一部分獨立出來，變成「姓」(last name)，而採用連接符號能夠讓初學者不會把豐富又重要的資訊來源刪去。名字中重要不可分割的子元素包括：伊本、賈特、烏姆、阿布、努爾 (Nûr-)、戈蘭 (Gholâm-)、瑪曼拉克 (Mamlûk-)、阿布杜、里烏 (Dhû-)、希巴特 (Sibt-) 等字首，字尾包括：歌歐里 (-qoli)、班得赫 (-bandeh)、巴卡赫胥 (-bakhsh)、達德 (-dâd)、扎德赫 (-zâdeh)、歐魯。在其他人名裡也採用類似的字組。某些情形裡，因為個人意願或其他原因把名字的從屬部分去掉或是單獨使用，但連接符號是適當的，不論名字的最後一項是否能被適當連用，讀者不應該小看連接符號。

這些名字的特殊版本)。例如：易卜拉欣 (Ibrâhîm) = 亞伯拉罕 (Abraham)、伊斯馬儀 (Ismâ'il) = 以實瑪利 (Ishmael)、易斯哈格 (Ishâq) = 以撒 (Isaac)、亞俄固卜 (Ya'qûb) = 雅各 (Jacob)、優素夫 (Yûsuf) = 約瑟 (Joseph)、穆薩 (Mûsà) = 摩西 (Moses)、哈倫 (Hârûn) = 亞倫 (Aaron)、達吾德 (Dâ'ûd) = 大衛 (David)、蘇萊曼 (Sulaymân) = 索羅門 (Solomon)、雅赫亞 (Yaḥyà) = 約翰 (John)、瑪爾嫣 (Maryam) = 瑪莉亞 (Mary)、以薩 ('Îsâ) = 耶穌 (Jesus)。此外，還有一些先知在《聖經》裡未被提及，尤其是穆罕默德本身，非常多人在命名時採用他的名字。

II. 源自常見阿拉伯字根的名字

(a) HMD 三個子音構成的字詞通常有「讚美」(praise) 的意思，如穆罕默德 (Muḥammad)、阿赫瑪德 (Aḥmad)、瑪赫穆德 (Maḥmûd)、哈米德 (Ḥamîd) 等。

(b) HSN 三個子音構成的字詞通常有「好」、「善」(good) 的意思，像是穆赫辛 (Muḥsin)、哈珊 (Ḥasan)、胡笙 (Ḥusayn)、哈珊 (Ḥassân) 等。

(c) S'D 構成的字詞通常有「快樂」(happiness) 的意思，例如薩阿德 (Sa'd)、薩伊德 (Sa'id)、瑪斯伍德 (Mas'ûd) 等等。

(d) ZYD 構成的字詞通常有「增長」(growth) 的意思，像是柴德 (Zayd)、雅濟德 (Yazîd、Yaziyd) 等等。

(e) 'MR 構成的字詞通常有「生命、壽命」(life) 的意思，如俄姆爾 ('Amr)、歐瑪爾 ('Umar) 等等。

III. 名字裡有「阿布杜」(‘Abd)

「阿布杜」的意思是「某人的奴僕」，它會附加在神的稱號之前，形成不可分開的一個人名。因此，「阿布杜—嘎迪爾」(‘Abd-al-Qâdir)的意思是「全能之神的奴僕」(Slave of Almighty)(像這樣的名字不能把兩個字拆解開來，有時新聞界會犯下這個錯誤)其他這一類常見的名字還有「阿布杜—拉赫曼」(‘Abd-al-Rahmân，或拼寫作Abdurrahman)，以及「阿布杜拉」(‘Abd-Allah，更常拼寫作‘Abdullâh)。

其他帶有奴僕意義的字也以同樣的方式用於命名，像是前綴的馬木魯克(Mamlûk-)、戈蘭(Gholâm-)，以及字尾班得赫(-bandeh)、歌歐里(-qolî)，通常這這些前綴詞與字尾是和先知或伊瑪目的名字相連，而不會與和神相連。

IV. 名字裡有「阿拉」(-Allâh)

類似於前述種類的人名，以阿拉(-Allâh，有時則是用其他聖名)為字尾、前綴的不同字詞(或者接在字尾)的名字；像是「哈姆德拉」¹⁶(Ḥamd-Allâh)，意思是「讚美神」(Praise-God)。有時候類似的複合名是用先知的名字構成，像是努爾—穆罕默德(Nûr-Muḥammad)，意思是「穆罕默德之光」(Light of Muḥammad)。

* 16 譯註：當「阿拉」(-Allâh)此字有前綴詞時，「阿」音發音時大多和前綴詞尾融合，因此譯音會加以省略，也不加上連號「-」和前綴詞區隔。

V. 名字裡有「丁」(-al-dîn)、「一道拉」(-al-dawlah)、「一穆魯克」(-al-mulk)

這類名字原本是頭銜，後來變成純粹的人名。例如「丁」（或作-eddin）意思是「宗教的」（of the religion），因此「古妥卜丁」（Qutb-al-dîn）¹⁷意思是「宗教的標竿」，「一道拉」（或作-eddaula）意思是「朝代的」（of the dynasty），所以「穆儀茲一道拉」（Mu‘izz-al-dawlah）意思是「朝代的中興者」；「一穆爾克」指「王國的」（of the kingdom），所以「尼查姆一穆魯克」（Nizâm-al-mulk）意思是「國之良序」。特記：這三個後加的元素有時候可以去掉，也不會讓名字變形走樣而無法辨識。

VI. 名字裡有「穆」（Mu-）

大多數阿拉伯文的分詞都以M開頭，其中又以Mu為最，而且大多數名字中，源於榮銜的部分都是分詞形式。多數阿巴斯哈里發統治者的名字都是如此：曼蘇爾（Manşûr）、瑪蒙（Ma’mûn）、穆俄塔席姆（Mu’taşim）、穆塔瓦基勒（Mutawakkil）、穆俄塔迪德（Mu’taḍid）、蒙塔席爾（Muntaşir）等等。通常以Mut-或Must-開頭者會接上各種動詞而構成分詞，一定要注意開頭為mu-的人名，以便和其他類型的名字區分。

VII. 名字字尾有「-î」

這是很常見的字尾，在好幾種伊斯蘭語言（Islamicate language）

* 17 譯註：「丁」(-al-dîn) 這個音因為短，只有一個字，譯音經常被夾在字詞中間，也不會在它前後加上連號，所以一般不會注意到它是被融合進來的，也不會注意它的意思是宗教，還請讀者留意。

中都採用這種字尾，用來指稱血統、來歷或人際關係。一位來自須拉子 (Shîrâz) 的人名為胥拉濟 (Shîrâzî)，來自印度 (Hind) 稱為辛迪 (Hindî)，薩俄德 (Sa'd) 的門徒名叫薩俄迪 (Sa'dî)，歐斯曼 ('Uthmân) 的後代稱作歐斯曼尼 ('Uthmânî)，金達 (Kindah) 部族的成員叫作金迪 (al-Kindî) (土耳其文的對等字尾是 -li、-lı、-lu 或 -lü)。

經常重複出現但不易辨識的名字，還有各式源自阿拉伯文的名字 (男性名如阿里 ['Alî]、賈俄法 [Ja'far]、哈必卜 [Ḥabîb]、哈姆查 [Ḥamzah]、沙利赫 [Ṣâliḥ] 等等；女性名如法蒂瑪 [Fâtîmah]、宰娜卜 [Zaynab] 等等)、源於波斯文的名字 (菲魯茲 [Fîrûz]、巴赫蘭 [Bahrâm] 等等)、源於土耳其文的名字 (阿斯蘭 [Arslân]、帖木兒 [Timur] 等等)，以及源於其他地方的人名。

有時候，各種頭銜會被採用作為人名的一部分，例如 Malikshâh，malik 是阿拉伯文，而 shâh 是波斯文的「國王」。更普遍的是把頭銜或稱號的元素取代個人的名字，或是變成不可分割的一部分；這類情形如 mîr (amîr)、beg、khân、mîrzâ、shaykh、shâh、âghâ，或 âqâ 等等。有些頭銜具特殊意涵，例如：shâh 作字首時，通常指聖人，作字尾時則是指國王；mîrzâ 作字尾時指稱王子，作字首則是指先生；-sayyid 或 -sharîf 是指穆罕默德的後代；-hâjj 或 -hâjjî 指的是曾經朝聖過的人，但不一定是指往麥加朝聖。

在不同的語言裡，有時很難辨認同一個名字，例如，在土耳其文中，穆罕默德 (Muḥammad) 變成梅赫梅德 (Meḥmed，或作 Mehmet)，在西非則變作瑪赫瑪杜 (Maḥmadu)。在俄羅斯帝國，穆斯林普遍將字尾 -î、-oghlu、-zâdeh 代換成 -ev 或 -ov，或是依他們所處

的地區，在名字加上（俄文）字尾。印度的穆斯林多半把他們的名字英文化以符合英語發音模糊的規範，所以 Sayyid 變成 Syed，Sa'id 變成 Saeed；大致上來看，ay 變成 y、î 變成 ee、û 變成 oo，而短音 a 變成 u。在法國殖民地，穆斯林則把名字法文化：s 變成 ss、û 變成 ou、g 變成 gu 等等。

伊斯蘭曆法

紀年是一套從特定年份開始起算的年代記錄系統，像「基督宗教紀年」（Christian Era）的元年¹⁸就是從假定耶穌誕生的那一年記起，而伊斯蘭曆元年¹⁹則是從「遷徙年」（Hijrah，縮寫作 H.）開始，這一年穆罕默德從麥加遷移到麥地那，並且有效地建立穆斯林社群。該年對應到基督宗教紀年或西元（Common era，縮寫作 CE.），大約是從西元 622 年底到西元 623 年初。

伊斯蘭曆和其他多數的紀年方式相反，它的年度計算並不是標準的陽曆年、按四季循環而訂，而是陰曆年，有十二個「完整的月份」，也就是從新月再到新月為一個月。依循這種計月方式，每個月只有二十九或三十天，雖然同樣有十二個月，但伊曆年會比陽曆年的一年十二個月短少約十一天左右。大多數的陰曆都會採取每三年補一個閏月的方式，好讓陰曆年和陽曆年的時間長度相同，但在《古蘭經》裡

* 18 譯註：一般稱西元或公元。

* 19 譯註：舊稱「回曆」，現簡稱「伊曆」。

禁止補上閏月，結果就是伊曆的「年」並不會和四季變化完全相應；例如，一個固定的節慶會從夏天移到春天，再到冬天、秋天，然後再回到夏天，這種循環在一般人的一生裡可能會發生三次。因此，雖然伊曆有儀式和歷史性的目的，但總在每個地方隨之衍生不同的「世俗曆」，也就是陽曆年，供人使用，來因應財政和其他實際的需求。這些世俗的伊斯蘭（Islamicate）曆法已經有好多種，但沒有一種夠具權威性，也很少有通行夠久或是計年夠系統化的曆法，以至於很難符合歷史性的用途。除了近代世俗曆多採用的公曆或是現代的國際曆制，沒有任何一個輔助的陽曆能超越伊斯蘭曆並普遍被人們接納。既然伊曆和陽曆的計年方式完全不同，所以就像其他紀年的換算一樣，要得出相對應的基督宗教紀年，就不可能只直接在伊曆加上兩者元年的差距（六百二十二年）。如果手邊正好沒有換算表，有一種速算法可以很快估算出特定日期大約落在哪幾年內，因為伊曆的年較短，伊曆的一個世紀比陽曆的一世紀短少三年，因此伊曆以每世紀三年的速度逼近基督宗教紀年。伊曆元年，即遷徙年，加上621年的差距就是西元622年；伊曆一世紀時，則要加上618年的差距（ $100+618=$ 西元718年）；伊曆200年時，則變成只能加上615年，即西元815年左右；到了伊曆700年時，只差了600年，即西元1300年；在伊曆700年之後，與基督宗教紀年的差距則變為每世紀要多減三年。也就是說，伊曆年換算到西元年，在伊曆700年之前，可以把伊曆的紀年加上六百年，再加上每世紀三年的定差，而伊曆700年後，則是每百年要減三年。

若較傾向於算術的領域，可以得到一個比較精確的公式：

$G=H-H / 33+622$ (G 代表西元年，H 代表伊曆年)²⁰，而西元推算伊曆的公式則是 $H = G - 622 + (G - 622) / 33$ 。要記得這個算式只能得出對應年的年初，下半年的大部分可能會對應到下一個年次。

伊曆的月份傳統上是依照實際觀察新月而決定，因此，同一個月份在不同年份裡會有不同天數，甚至同一年裡的不同地方也會有不同天數；這讓精確註記日期變得困難，除非知道當天是星期幾（因為伊曆也是每週七天，月份也是固定的）。在某些社會制度裡會採用一些數學方法，例如以二十九天、三十天交替每月天數，並依不同的系統加上「閏年」，這讓日期變得較能推測。伊曆的十二個月份依序是：穆哈蘭姆月（Muḥarram，一月）、薩法爾月（Ṣafar，二月）、拉比初月（Rabî I，三月）、拉比第二月（Rabî II，四月）、主馬達初月（Jumâdâ I，五月）、主馬達第二月（Jumâdâ II，六月）、拉哲卜月（Rajab，七月）、夏俄班月（Sha‘bân，八月）、拉馬丹月（Ramadân，九月）、夏烏瓦爾月（Shawwâl，十月）、都爾卡達月（Dhû-l-Qa‘dah，十一月）、都爾黑哲月（Dhû-l-Hijjah，十二月）。

既然月份的起算是從觀察到新月的夜晚開始，所以一日之始是日落。

伊斯蘭（Islamicate）陽曆最通用的名稱如下（也附上對應的公曆月份名）：

阿拉伯文：

Nisân（四月）、Ayyâr（五月）、Ḥazîrân（六月）、Tamûz（七月）、Âb（八月）、Aylûl（九月）、Tishrîn al-awwal（十月）、Tishrîn al-thânî

²⁰ 這個數學式還可以寫得更加簡潔： $G=H-0.31H+622$ 。

(十一月)、Kânûn al-awwal (十二月)、Kânûn al-thânî (一月)、Shubât (二月)、Adhâr (三月)

波斯文：

Farvardîn (三至四月)、Urdî-bihisht (四至五月)、Khurdâd (五至六月)、Tîr (六至七月)、Murdâd (七至八月)、Shahrîvar 或 Shahrîr (八至九月)、Mihr (九至十月)、Âbân (十至十一月)、Âzar (十一至十二月)、Day (十二至一月)、Bahman (一至二月)、Isfand (二至三月)。

文明研究中的歷史方法

歷史人文主義

除非一個學者能滿足於依據當下潮流隨意決定的研究分類（根據分類，他才能提出問題並找到解答），否則他便有義務解釋其選擇的研究要點，也就是要為他的觀點辯護。接著，這樣的辯護必須隱含他作為學者的明確立場。如果在這些問題上已達成共識，問題就會緘默、無人問津——至少當該學者也同意其他人的共識時，情況如此。幸好整體而言，有許多不同的觀點在引領著歷史研究，而在我們當前的世界，伊斯蘭研究尤其如此。

歷史研究被認為是「個別化」（idiographic）的學門，旨在描述特定時期、時定地區的事物，如同地質學或天文學研究的諸多層面，它們和採用「律則性」（nomothetic）方法的學科不同，這些學科要制定

不受時間限制的法則，例如物理學或化學。²¹ 只要人們記得把一些有時會被遺忘、但卻是必須考量的事情放在心上，這樣兩種研究方法的區分就能夠發揮效用。首先，不論研究問題的目標是否受到時間限制，這些問題本身（當合於某個積累已久又具有公共性的學科）必須在某個程度上，對人類有歷久不衰的重要性；有時它們或許會導致權力的操弄，但是從人的角度來說，它們總是會讓我們更深入理解那些與我們相關的事物。²² 甚至，在理想狀態中，任何學門不應該根據研究對象的類型來定義，也不該用研究方法與研究結果的形式來定義——雖然經驗上這些是有用的指標，尤其是用來詮釋各種經學術認可、又因為歷史機緣而大幅成長的研究領域。理想上，要發展一個學門，在某個程度上必須要發展出整套相互連結的問題意識，而且這套問題意識必須有足夠的自主性，至少根據某個單一觀點時，能完全獨立於其他領域來進行討論。一門學科若是如此發展，就無須在事前決定需要什麼形式的研究問題，或是在回答這些問題時必須使用哪些研究方法；從這個觀點來看，如果有所謂的歷史研究的領域（我是如此深信不疑），而且它不只是幾個研究領域下的類別，那麼歷史研究正

* 21 譯註：「個別化」與「律則性」這種研究方法的二分法，是新康德主義哲學家文德爾班（Wilhelm Windelband, 1848 — 1915 CE）所提出來的。

22 由於歷史「教訓」而增加的可預測性，導致了權力操弄的情形變得頻繁，這個因果關係可能有時會因歷史研究附帶產生，但這絕對不是它真正的目的。在另一方面，預測作為一種檢證方法，有時候在歷史研究中扮演了重要的角色。當然，這不是在預測「未來」——這不是任何學術或科學學科的恰當目的——但是當學者預測未來時而得到的證據，有時候會以實驗室的實驗形式取得，或是藉由實地考察，或者（以歷史學科來說）是在新發現的文獻裡獲得。

是整套關於人類文化發展與其永續性的問題意識，於此我們不能排除有潛在的需求，必須發展出較為不時間限制的概括性論述，例如文化變遷可能產生的結果。嚴格來說，這樣的概括性論述無法從其他任何學科中衍生出來，而且在研究特定時空中人類文化事件歷久不衰的重要性時，這樣的論述也極為必要。

理解前述的考量之後，才能說人類文化的歷史研究多數都是「個別化」研究，因為必須要認知到，即使是歷史研究中比較廣泛的概括性論述，一旦與某些類型的自然科學研究相比，通常仍然都會受制於時間，可能和某種型態、關於人類文化的社會研究相比，情況也是如此，這類社會研究是為了更精確分析任一特定時期的特定社會而設計。此外，歷史學家的問題意識無論如何，最終都是關乎特定時空的問題，而當他們在歷史脈絡中提出不受時間限制的問題（也的確有此必要），即使涵蓋的範疇較廣，也是為了闡明某個特定時空的特定事件，但並非反之亦然；也就是說，那些特定時空的事件並不只是例子，不僅僅是無時效性的概括論述的原始素材。

但在此我所關注的是更進一步的區分。在關於文化歷經世代的永續性此一主題上，即使研究目的確切聚焦於特定時空的事物，人們還是可以更進一步區分出不同的歷史觀點，其中一種被視為主要觀點，限定在某個時空並且回應研究問題；另一種被視為次要、從屬的觀點，用來取得資訊，幫助回答根本性的問題。以此為基準，我們可以區分出兩種歷史學家，即「類型化」（typicalizer）以及「特例化」（exceptionalizer）。在實務上，這個分類是一個重點：「特例化」學者關注於所有「類型化」學者所關注的事物，或者說他應該關注，而「類型化」學者儘管有其原則，通常會發現自己在某些時刻，可能會認為

應該單單關注「特例化」學者的觀點；但是，這兩種觀點仍能在界定研究領域時，用來區分不同單元和類別。無論如何，我認為前現代文明的研究如果處理到關於人類的最重要議題，就不能不重視所謂「特例化」的方法，這也是我在架構本書時的原則。

某些就觀點而言比較「類型化」的歷史學家，在根本上傾向以互動事件對當今人類探究者所產生的影響，來明白闡釋整體文化環境中那個特定的部分。他們試圖將那個環境建構在時空上呈現（用來提出「事物如何演變至今日樣態」的問題），如同天文學者研究太陽系裡特定時空的結構。有些甚至可能希望他們的研究最終主要用來說明無時效性的文化變遷規則，不受限於任何時空（至少是在人類文化作為整個前提的特定時空範圍裡）。像這類型的歷史學者，如果研究方法始終如一，就必定先關注典型，然後只有在為了釐清（又或者是用來敘述說明）什麼是典型或已經是典型時，才會接觸特例。如果他們研究一個國家、一部小說或一個教派，他們主要會採用典型化的方法，或者至少歸納出一般性的政治、美學或宗教模式——至少是該時代的模式，以及或許更佳的所有時代的模式。

另一方面，從可能比較屬於人文觀點的角度，研究典型類型的原因是它能夠讓我們較懂得欣賞特例，更以特例獨有的形式來看待之。我們需要理解在某一時期典型的藝術家作品或是具政治家風範的作為，才能較佳地分辨出色、傑出者。²³我們將伊斯蘭世界當作一個整

23 這在美學批評中不可或缺，當然，更不用說是純粹的道德判斷。藝術史學和藝術評論的差異——以及藝術以外其他領域相對應的差異——是在於歷史學家的文化關懷，確切而言，是跨越時間的永續性面向，但是這樣的關懷並不能去除歷史學家

體、一個偉大複雜的歷史事件來研究，同樣也研究其他範疇較小的事件，但主要並不視之為概括性論述的例子，而是說明這些事件沒有週期性也不可逆，而因此具有重要性。結果，我們既可以關注壯烈的失敗，也可以關注偉大的成功，既可以探討一個行動的潛在道德意義，也可以探討行動立即反映的結果。

像這樣的研究不能只是一種私下的古物癖好，而應該是可以一定程度公開探討；這些例外或其它特殊事件要在某種意義上處在普遍的人類脈絡，而非只在個人或團體的私領域。當事件在當時代改變了人類生活的日常情境，便符合這個標準；在這個範圍裡，沒有一個地區或人類歷史的階段，還能長久保持孤立，而不接著影響我們其他的人。在這個層次上，「特例化」的歷史學家全數同意了「類型化」的研究方法，但是他想要加上一個額外的面向。

事件不是只有在改變自然或社會文化脈絡的當下，才能有獨特的重要性。除了任何時期實體的對立之外，只要人類在道德或精神上團結，否則不論有沒有產生外顯的結果，每個種族的命運都和全人類息息相關。那麼同樣的，也是最重要的一點是當事件或行動改變了人類生活的道德脈絡，它們便具有普世的重要性，因為它們已經成為不可取代的標準和規範，而且它們也提出了獨特的挑戰，並樹立起作為人類的我們不敢忽視的道德宣言。希羅多德（Herodotus）說他之所以撰寫歷史，是為了保存希臘人和波斯人立下的偉大事蹟的記憶：永久值得我們尊敬的絕響事蹟。那些事蹟是無從仿效的，雖然可能會被追趕上，或在某個意義上可能被超越，但即便到現在，若一人的功績並未

對崇高者的判斷，而應該要更恰當地去表述之。

以某種方式達到他們的標準，我們仍不敢以偉大形容之。一旦知道這些事蹟，對我們來說，世界就不再與過去相同了；並不是因為他們可能告訴了我們、我們是什麼，或統計上人類及其祖先能有多少潛能，而是因為他們讓我們更加理解自己是誰、我們為了什麼而投入奉獻，以及作為人類，哪些事物值得我們讚嘆與流淚。

此處我們想要討論的內容，是在公共行動的層次上，這些事件和行為如何形塑人類的文化體制。我們處理的是民族——或者更精確地說，至少文化上較為自主、由男人和女人組成的群體。單純的個人事蹟雖然有相同的性質，但在不同層次上有著不同的意義，而研究他們的學者與其說是歷史學家，不如說是撰寫傳記的作家。然而，正是這種「特例化」的觀點，使人們的理想典範和期望，甚至是個人特有的視野變得重要，因為當特殊的環境條件出現，而必須有新的作為時，他們在例行模式的空隙中，成為創新的主要動力。其實，這也是原本想要採用「類型化」方法的學者，發現自己受到比較符合「特例化」的研究綱領吸引的過程。

儘管存在某些存有疑慮的學術說書人的例子，嚴謹的「特例化學者」顯然必須去了解「類型化學者」想要研究的課題中，最「社會學」的那些部分。當然，視野和理念總是只能在和理想較為無關的（物質或想像的）人類利益所留下來的餘地中發揮作用，最終所有歷史研究的「為什麼」（通常是以「這是如何演變而來？」的形式出現）都必須回溯至人類及其祖先的自然和文化生態環境狀況，環境條件決定了這些原本只是純屬於個人的隨機「意外」，不只會彼此抵銷，而是互相

強化、累積，並朝同一個方向前進。²⁴不論不理性的人們會如何作為（長久看來，他們的不理性大多顯得任意又隨便），但人們理性的思量才能夠在傳續的人類群體裡強化，並且展現經久的定位和發展——即便他們是以錯誤的前提來考量也是如此，²⁵因此集體利益有了自我辯護的方法。集體利益似乎最終是立基在概括的生態環境，更精確的說，是立基在文化資源的累積發展上，文化傳統內部核心的不穩定性，使得這些文化資源長久下來必然可能有更多的發揮和解釋，因此終究需要新的調適。

但是，這樣的生態環境只是限制了可能性，而在這些限制裡，個人的洞見和願景才有了契機，因為當一成不變的慣性思考不再適用時，富有想像力的男人或女人就會創造出新的替代方案。在這個時刻，與之相關的良知與意識就發揮作用了，可能足夠也可能不足以迎接挑戰，但不論屬於哪一種情形，如此的個人願景正是人類歷史中最人性的部分。

因此，人文主義的歷史學家必須關心人類與生俱來的偉大奉獻和忠誠，其中，各種規範和理想都經過詳盡的闡釋，而學者必須專注那些表達出奉獻精神的互動與對話。因此，對一位有此企圖的「特例化」歷史學者而言，把伊斯蘭世界看作一個與人、道德息息相關的傳統複

24 這就是每一個「為何如此？」至少都假定了一個「為何不是如此？」的原因。類似「當時若如此，便可能會如此發展」的問題，不論是否清晰表達，一定建構在任何歷史學家的問題意識之中，如同任何學者或科學家也會探討相像的假設。

25 這是關於每一個新世代的自決——以對抗「盲目傳統」——可對照接下來討論傳統中的確定性段落。

合體，既獨特又不可逆轉，才能在歷史研究的畫布上揮灑；相較於它作為人類不可或缺的回應以及無可取代的奮鬥與努力，它是否「導致」任何顯著特質留存至現代的問題，便顯得不太重要了。憑藉這樣的能力，伊斯蘭世界就算在各個時空裡連接人類的文化關係，進而創造出我們現在的世界時，實際上卻扮演著較不重要的角色，也會挑戰人類所重視和認知的事物。

學術中的原始關懷

在歷史研究中，人類的忠誠與奉獻佔有核心地位，因此，比起在其他學科，學者個人的積極關懷在歷史學科所扮演的角色，顯得更加重要，在伊斯蘭研究中更是出色又獨特的助力。

在歷史學術最重要的層次上——也就是討論和人類相關的主要文化傳統，像是宗教、藝術、法律或政治的傳統，或甚至是整個文明——歷史判斷不可能完全脫離研究者原有的基本關懷。的確，不一定非得脫離才能產生令人滿意的結果，只有當我們帶著人性情感深刻地投入，真正核心的議題才會浮現。純專家從事的研究，只是去加強那些更偉大並且富有人文關懷的學者所投注的心力，這些學者探討重大議題中的各項細節，這些研究可能提供有益的說明，卻常常錯失重點。原始關懷可能促使粗心大意變成偏頗的判斷——甚至常常連最嚴謹的學者都會犯下這個錯誤，特別是當他提出問題和選擇的分類定位時，往往會參雜個人的偏見，而且在這些地方偏見確實不容易被辨識出來，因為要去質疑那些看似全然中性的遣詞用字極其困難。然而，原始關懷所造成的偏見是可以預防的，解決辦法不是迫使自己放棄所有的關懷與投入，而是學習從關懷所衍生出的思量和洞見中獲益，同

時避開偏見的陷阱。

就真正嚴謹的學者而言，這樣基本的原始關懷在某種程度上會形成特殊風格，而這些關懷越深刻就越可能紮根在主要文化傳統之中——最終由人類全面奉獻出去。其實，某些這類的文化傳統已經大範圍籠罩了伊斯蘭研究巨擘們形塑觀點的過程，而且他們替其他伊斯蘭學者的研究立下了大部分的問題意識及架構。在這裡我要舉出五個例子，其中三個是早期的，另外兩個屬於近期的例子。基督宗教傳統——以天主教或基督教的形式——對許多西方學者有著深刻的決定性影響，就像猶太教對其他學者產生的影響力。近期，投入伊斯蘭傳統的學者與日俱增，他們——伊斯蘭法主義者（Sharī'ah-minded）或蘇非主義者（Sūfis）——在這個領域裡有其學術貢獻。在這類學術著作裡，前方存在一些顯而易見的陷阱，等待著這些投入傳統的研究學者，至少就立場敵對的學者而言情況如此。我們並不能保證身為穆斯林就一定有平衡的觀點，而非穆斯林也未必就有偏頗的觀點。伴隨著這些較為古老的傳統和具有代表性的關懷——這些關懷導致了人類致力於基督宗教或伊斯蘭教時，潛藏的另一類陷阱，一方面我們可以發現馬克思主義者，另一方面則找到堅定的西方主義者（Westernists）。我所謂的「西方主義者」是指那些對於所謂的西方文化抱持最高度忠誠的人們，他們把西方文化視為獨一無二的自由和真理之崇高理想，或至少是最恰當的化身。在基督宗教傳統作為核心的西方文化之中，某個程度上，他們往往採用基督宗教觀點看待伊斯蘭教，然而，他們個人可能拒絕聲稱自己虔誠於基督宗教。並不是所有伊斯蘭學者都有意投入這些主要的陣營，但是對於許多沒有這麼做的學者來說，他們的研究卻不是純粹的獨立和客觀，而且他們的視野通常較為狹窄、認知較為

淺薄，伴隨著薄弱的意識覺察，而因此導致他們尚未經過分析，就零碎地投入偏頗的觀點；若是有意識地投入研究，就可以有意識地評論和掌控這些偏見色彩強烈的觀點。

因此，信奉著其他偉大傳統的人該如何恰當地進行伊斯蘭研究，尤其是基督教徒應該如何研究伊斯蘭，只有對一些有宗教傾向的學者而言，才會涉及利益問題；實際上，它是整個學術研究的核心問題。在《東方鏡像中的伊斯蘭》²⁶一書裡，Jean-Jacques Waardenburg 已證明了形塑伊斯蘭學的學者，例如像是 Ignaz Goldziher、Christiaan Snouck Hurgronje、Carl Becker、Duncan MacDonald，以及 Louis Massignon 等人，他們在著作中是如何全面滲透他們基本的原始關懷（雖然 Waardenburg 沒有用「西方主義者」這個概念）。嚴謹學者的文化忠誠就是他著作的核心本身，但是這並不意味著由某個宗教傳統出發，就無法客觀地去研究另一項傳統（有時會出現這種說法）。最終，所有的信仰都是私人的，比起人們從差異對立的本質去理解彼此的信仰，從同理的本質去了解彼此、跨越宗教或文化的傳統，相較之下要容易得多了；即使在遵循同一教派、說著同樣信條的人們之間，也是如此，我們首要的身分是人類，次要的身分才是各類型傳統的參與者。然而，決定他們研究類別的因素，除了該學者的文化環境之外，還有最初把偉大學者引領進該研究中的清晰原始關懷。只有特意並且仔細檢驗、理解原始關懷的限制，並了解在原始關懷中去超越關懷的可能性，我們才能期望利用我們直接的人性，去欣賞任何我們未曾共享的主要文化傳統，甚至可能是

26 *L'Islam dans le miroir de l'Occident: comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion* (The Hague, 1963).

我們參與其中的傳統。

當我們普遍地比較西方和伊斯蘭世界，尤其是對照基督宗教和伊斯蘭時，保持這樣的意識尤其重要。某些基督教徒願意承認伊斯蘭在靈性上也具有正當性，他們之間已經衍生一種趨勢，將伊斯蘭視為某種程度上的基督宗教真理的縮減版：在伊斯蘭裡可以找到所有或幾乎所有的真理，同樣也可以在基督宗教裡找到真理，但基督宗教超越了伊斯蘭，達到至高無上的重要境界，是穆斯林無可企及的境界。相對而言，以歷史的觀點來看，穆斯林也視基督宗教為精簡或曲解的伊斯蘭教，但是從表面來看，至少以歷史目的而言，這樣的比較顯然有誤。對於那些抱持這種觀點的基督教徒或穆斯林，很難理解當理性、審慎、公平正直的人們接觸這兩種宗教時，為何偏好伊斯蘭教而非基督宗教；反之亦然。

對一些敏銳的老手而言，這種方式的確會產生令人聯想的結果。從基督教徒的角度闡釋伊斯蘭教的著作中，最吸引人目光的著作是 Louis Massignon 的研究，他在一些文章裡隱約提及像是〈薩爾曼伯克與伊朗伊斯蘭的精神起源〉，²⁷以及關於「以弗所裡的七聖童」(The Seven Sleepers) 故事的數篇文章；他把伊斯蘭教視為在精神上顛沛流離的社群，被隔絕在聖顯之外，然而透過如此流離的遭遇卻可以作為一項特殊證明。(Basetti-Sani 已經在《穆罕默德與聖法蘭修斯》²⁸ 這

27 'Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien', *Société des Etudes Iraniennes*, vol. 7 (1934).

28 Giulio Basetti-Sani, *Mohammed et Saint François* (Commissariat de Terre-Sainte, Ottawa, 1959).

部學術性不強，文藻卻仍優美而博學的著作裡，發展了Massignon的觀點，對於當代的神話學形塑了發人省思的貢獻。) Eric Bethmann的《過渡到伊斯蘭》²⁹以及Kenneth Cragg的研究較無詩意，但仍十分敏銳地以基督宗教的角度接觸伊斯蘭。然而，這類研究預設的最終評斷仍具爭議性；想要嚴謹地探索任何宗教傳統的任何面向，都可能耗費一輩子以上的時間，所以不能期望許多人都能真正探索這兩種宗教傳統。如果這個事實有益於說明為何如此多明智的人都不能像護教者那樣去看待真理，它也同時說明，如果護教者認為自己夠資格去評斷對手的傳統，就是在欺騙自己。認為伊斯蘭教無法與基督宗教比擬，或是持相反的觀點，無論闡釋得如何高雅，都必須抱持懷疑的態度去看待之。

但是那些願意接受敵對傳統的真理的人們，在他們之中，隨手可得的替代方案也同樣不足以用來從事這方面的比較。某些人可能會訴諸於融合與同化，宛如可以把兩種傳統表面上相似的元素視作同一個；但倘若沒有認知它們各自核心所要求的真誠，就必定會曲解其中一方或雙方的傳統。舉例來說，這兩種宗教傳統都要求道德行為，此種要求立基於神聖啟示而非隨意的人類習俗，至少在廣泛的區域，這兩種宗教啟示包含的道德規範非常相似。然而，對於基督教徒而言，立基於啟示意即藉由神人（divine-human）的生命和根源的聖禮團契去面對啟示，回應救贖的愛。然而對於穆斯林而言，以啟示為基礎，也就是在忠誠的人類社群所傳下的清晰神聖訊息中，去面對啟示、回應整體的道德挑戰。這兩種啟示觀不只彼此相對，它們都明確排斥彼

²⁹ Eric Bethmann, *Bridge to Islam* (Nashville, Tenn., 1950).

此。然而，若不考慮兩者之間的差異，基督教徒和穆斯林要求對照人類習俗和啟示性道德倫理，就顯得毫無意義了。

想要避免不同宗教信仰的融合太過於明顯，人們或許可以坦誠地將兩個傳統簡化至最為普遍的起源——一種無形的密契主義，或是對人類良善的含糊訴求；但在實踐上，這意謂著訴諸於偉大傳統的威望，代表了某種東西，某種唯有作為個人的私人觀點時，才能超越毫無效用的陳腔濫調。

如此，當兩種傳統彼此在訴求上並不相容，必須要認知到它們之間欠缺了一些我們無法促成的高度融合，是我們還無法達到的程度，而且我們必須留意這兩者間的緊繃張力，不能單獨取其中一方的標準去解讀另一方。某種程度上而言，或許可以透過比較雙方的結構來達成目標，區分何種元素是次要或主要的。在此種概念之下，那些投身其內和沒有致力的部分才能夠參與其中，在每個重大時刻、每一時節，以人類的角度互相為對方提供足夠、可以理解的人性覺察；但是唯有當這些揀選出來的元素能夠以某種獨立的方式、被加以評估的狀況下，才有可能實行這種方式，而這也只能算是最貼切的一種理想方式，因為即使是最好的比較方式，也不能夠作為最終判斷兩種傳統的客觀基礎，但是它卻可能在特定的歷史環境裡，幫助人們更加理解伊斯蘭特有的長處和短處。

在〈伊斯蘭教和基督宗教作為宗教生活架構的比較〉（‘A Comparison of Islam and Christianity as Frameworks for Religious Life’）一文中，我已經闡明了此一觀點，那就是任何信仰傳統之間的不相容性，都不可化約；但是在這之中，我並沒有表明在我已認定的宗教傳統之間，如果想要相互理解各自宗教所必備的基礎，那就是在彼此緊

張的關係裡成長，並持續不斷地對話。（本文發表於*Diogenes* [1960]，但這篇文章太過凌亂、錯誤百出，不建議閱讀。再版是由「芝加哥大學東南亞研究委員會」印行，印製系列第十號，包含了全文以及出版品文本的主要勘誤表。）

如何定義「文明」

在偉大文化遺產（尤其是那些在「現代以前」〔pre-modern〕的城市年代）的文明研究之中，探討究竟何謂「文明」時，建構了一個重要的討論單元，然而對這個單元的詳細探討，也只不過是透過其自身史料所界定出來的一小部分。在某種程度上，它的功用取決於研究者的目的。

一旦社會轉變成相當複雜的型態，每一個族群都會擁有相當程度的文化自給性，就算它只占總人口的一小部分。同時，即使是最大、最有文化辨別度的一群人，也不可能完全自給自足；即使是一個有著龐大文化模式的群體，都會和遙遠的其他群體有著文化上的關聯與互動。早在伊斯蘭時期以前，很長一段時間內，東半球的社會群體就已經歷過近乎無數次的整合或重疊；倘若我們只是根據一堆文化概念、制度和技術，就將這些社會排列，然後為這些現代以前的文明社會劃上許多分界線，並作出定義，那麼到了最後，其實並不能夠在東半球作出任何合理的劃分和定義。以這些研究中找到的文化技術和資源為基礎，已經能夠有效地證實從高盧到伊朗，至少在古代古典時期以前，就已經形成了單一的文化世界，但是同樣的爭論也可以引領我們去理解更廣的區域，例如印度地中海，或是更大的歐亞非都會區。在這些情況下，任何人想要嘗試形塑不那麼廣闊的「文明」，都必須採

納一個明確的基礎，那就是必須以文明的高度，將一群人從另一個群體之中區別出來；但是一般而言，從外在的角度來看，這種群體總是被視為固有的群體，而那些著重於描述其文明特性的嘗試，大部分也沒有將它的組成基礎考慮進去。

對於現代以前的都市社會研究，我們還沒有發展出一個適當的方法來分析其文化形式。人類學家在處理非都市社會方面已經有一些本事了，其中更有些人把他們的研究方法外推到都市社會研究裡使用。社會學家已經學會如何研究現代技術社會，並以同樣的方法處理技術時代的一般社會，但是自從馬克斯·韋伯的系統化研究以來，很少有人再著墨於蘇美人到法國大革命之間的時空。一部分是因為世界史的研究缺乏經得起批判的穩固架構，這種架構要能夠對這個領域的局部和局部之間的相互關係提出一個基本概念，也正是由於這個原因，阻擋了往後任何的比較研究。我們可以恣意比較任兩件事物，但若作出有效的比較，就必須找出貼切又可供比較的要素，而這些要素只能夠從全面的文化背景之中尋找並且確認，所以就導致了現代以前的文明研究通常並不適當，或者容易讓人誤解，尤其是關於伊斯蘭文明（Islamicate civilization）的研究，而它們得到的研究成果往往也文不對題或是毫無根據。

在此值得注意的是，欠缺適當的世界史架構，可能或多或少是由於學者們渴望適當的學術合作架構。人們常說的「東方研究」（Oriental Studies）佔據了絕大部分理應被稱為「文明研究」（civilization studies）的學術系統，舉凡對歐洲傳統以及其他文明傳統的研究都是如此，因為同樣的研究方法基本上可以應於所有的研究對象，而參雜其中的歷史問題更是全部都有所關連，所以如果說伊斯蘭研究能夠和中國研究

交流、討論，卻不能和中世紀歐洲研究擺在一起，這是相當荒謬的。

通常，我們會預設語言學家是定義「文明」範疇的人，因為文明是以單一語言的文獻，或是有著文化關聯性的單一語言群作為載體；把這個概念當作研究前提的學者有Gustave von Grunebaum、Jorg Kraemer等人。其實就我個人來說，文明的定義和文字傳統（lettered traditions）息息相關，如此看來，語言學家的定義並非不好的概念，但是不等同於我所建議的定義，它必須更加精準。舉例來說（就我們所能觀察到的例子），以這個定義推導出的雛型，會讓我們把任何用阿拉伯文記錄下來的資料（包括伊斯蘭以前的貝都因異教風俗），都視為原生的、是這個文明的祖先，因為伊斯蘭文明主要是以阿拉伯文來敘述。而至於那些以古敘利亞文記載的史料，它們產生自早期穆斯林統治者底下的主流文化，可以在這個文明的城市生活中直接導向伊斯蘭文化的核心特徵，它們卻被當作伊斯蘭的「外來」元素，而當它們的代表性人物開始使用阿拉伯文時，伊斯蘭世界「借用」了它們的思想，它們「影響」了伊斯蘭。我認為這種概念產生出來的文化發展脈絡圖是錯誤的；原則上，一個研究若主張「不論文化產生了什麼，都證明它屬於阿拉伯」也許看似合理，但其中的關聯性卻相當侷限。舉例來說，如果我們研究的出發點不是伊斯蘭而是阿拉伯文，我們就會視伊朗人為局外人，然後把貝都因文化當作「遺留」（surviving）文化，伊朗則是從外部「影響」了伊斯蘭文化；如此一來，哈里發盛期的阿拉伯文化就會有兩項特點：一是意外性，二是衍生性，大部分是「借用而來」。倘若認為阿拉伯文化的輪廓是「借用」伊朗和古敘利亞文化的「遺留」，將會產生一些問題，如果我們觀察到這些問題，定調上會有很大的不同！因此，我們一定要重視像湯恩比這樣的人所提

出的挑戰，湯恩比根據內在文化發展的標準定義他所謂的「文明」。當他將伊斯蘭文明從其他三種文明之中區分、定義出來時，我相信他錯了，但他提醒我們，如果我們認為任何文明都是單獨形成，一定要提出些理由。

區分文明不能只有一個單獨、廣泛的定義，然而，即使只是用一個廣泛的定義區分文明，這個定義也一定要幾乎在所有的案例裡都特別顯著。因為在定義一個群體時，沒有任何其他標準比語言更加必要，語言是一個文化是否有研究價值的決定性指標。就算是在地文化，它在城市和文字生活的層面上，也不會只是簡單地以其組成特性或成員來定義。若剖析一個文化，就會發現它似乎是由許多彼此認同的家庭成員的生活形式所組成；經歷時間的洗禮後，它應該更能充分被定義為相互依賴、由傳統累積而成的獨立複合體，而許多無法評估範圍的家庭群體可能也參與其中。這個文化為各個獨特傳統的發展提供全方位的文明背景，但就算是在一個比較地方性的文化之中，有些傳統——例如某個畫派或教派——都可能會走到盡頭，而新生的傳統可能會承接它們的位置。在文化裡，無論是要將不真實或死氣沉沉的部分，與真實的或活躍的部分全然區隔開來，或甚至是從不真實的傳統之中找出真實的部分，都毫不可能，即使每個文化的確都有著一定程度的完整性。任何已知特性（繼承來的也好，或是新引進的也好）的結果和意義，不論何時何地都取決於它為了相融（或混淆），而不斷進行互動和對話的涵義。任何已知的特定傳統的成果和終極意義，都會輪流依附在整體文化環境的涵義上。當我們越是碰觸這些文化之中最穩固、最錯縱複雜的特性，這些涵義便會越發具有決定性，而假以時日，那些促成文化形成統一整體的元素，在某種程度上就是造就特

定文化是否存續的關鍵。

若從比較廣泛且精細的層面來看待可以被稱之為「文明」的事物，「文化認同」的問題又更為棘手，甚至會使得整個文明的存續性難以被系統化地闡述。我們也許真的能夠用一般術語去描述這些可能的狀況，而在某種程度上，任何廣大文化群有意共享互相依存、累積而成的傳統，倘若我們可以稱之為「文明」（可想而知是在「上層文化」裡的傳統，相對而言，它在都市和文字方面的發展更為繁複、精密），那麼共享的各個傳統會更像是集中在某種範圍內的「上層」文化經驗，而這種文化致力於共享；或許可以說這是由文字傳統所呈現的文學或哲學，甚至是政治和法學上的價值，無論其中是否明確包括了忠於特定宗教社群的成分。（一般而言，文字傳統和語言書寫的延續性密不可分，但是它們之間也不必然只有最低程度的文化歧異性，尤其在同時期，都有可能使用著相同的語言。縱使古希臘和拜占庭基督教都使用古希臘文，甚至也都閱讀荷馬的作品，但多數人都不會基於這個理由，而同意將古希臘和拜占庭基督教視為同一文明，重要的是統治階層的文字傳統，以及他們與隨從使用任何語言所發派的任務。）接著，當這樣的文字傳統被普遍採用，它往往會在社會和經濟制度之下保有延續性。所有的文化傳統都具有彼此緊密相依的傾向，而當某個區域已經擁有足夠顯著的整合程度時，就算拿它和任何在文化上同樣勢均力敵的地區相互做比較，它們無論何時都會涇渭分明，而且這條分界線也將永久存在，所以當我們特別深入剖析時，能夠看到東半球各個文明的獨特印象，彼此都明白地劃分開來。

但是如此清楚的剖析，應該無法說服歷史學家欣然接受，因為其中總是會有「曖昧不明」或是「特例」的情形存在，它們就和主流群

體一樣常見；我們很難明確地把喬治亞人（Georgians）和亞美尼亞人劃分到任何主流「文明」中。不論在任何情況下，若想在實務上明確發現那些共享於「文明」之下的生活形式，是相當困難的。就如同宗教，每個文明的範疇也都由他們自己定義；在此一範疇內，文明可能是由彼此重疊的許多種基本社群組成，所以從某個角度來看，拜占庭文化可能會被視為古希臘傳統的延續，或是在基督宗教世界中短暫存在但廣闊分佈的一部分。但在每一個案例中，「上層」文化和投入其中的人們都挹注了明確且有效的延續性，因為若以長時間的尺度來看，這經常成為一個「選擇」的課題（取決於當事人特別想要探究哪一種文字傳統），用來從許多可能的界定之中找出最合適的答案。那麼彼時，對該「文明」的學術論述也必然有別於其既定的基礎。

傳統的恆定性

無論如何去定義一個文明，它必然不是虛構的，文明無法獨立於人類載體之外。在任何時刻，此文明繼承的文化期待形成了社會成員必須關切的部分現實，即使是成員裡最聰穎的人也無法擺脫這些文化期待在環境裡設下的限制；但唯有與實際的環境、眾人考量的當下利益互動時，這些文化期待才能夠發揮它的效果。長遠來看，傳統的穩固性有限，而且與當下的情境保有持續的關聯性。

要記住這種持續的關聯性是相當重要的，尤其是在進行跨文化比較的時候；例如，想要了解技術化社會（technicalized society）最後如何在西方興起，學者必須考察在這個世紀以前，尚未經歷轉型的西方的狀態。這個研究可以遵循兩條路線：經由研究這個轉型的起始點所處的特殊環境，一直延伸到這個特別的機遇出現在西方的某個時刻為

止；或是經由研究西方文化和其他文化之間固有的差異。在後者的情況下，比較中世紀盛期的西方和它同時代的文化，十分的重要。

在過去，第二條路線似乎比較容易；但若要研究現代轉型時期本身的特性，我們缺少適當的世界歷史架構作為基礎，鑒於其他的主要社會才剛剛成為獨立實體，讓華而不實、全球性的概括特點出現在他們的文化特徵之中，而且我們可以從較為熟悉的西方文化中所能追溯到的細微特徵，和上述的文化特徵相互對照。甚至可以說，研究西方文化固有的特徵與其中的某個問題有著不可否認的關聯性，經常帶領我們探討現代性在西方發生的根本原因。現代技術化的特殊形式，勢必源自於西方的特徵，因為西方正是此一形式的發源地。如果沒有適當的世界史研究，我們便很難釐清技術現代性裡的重要特點和意外出現的部分，更確切地說，這是在研究那些對西方文化而言是特殊的事物，這項研究至少按照現代性出現的經過，成功詮釋了現代性形成的過程，但卻被誤以為成功闡述了現代性發源的地區和時間。因此，在解釋現代性的來臨時，學者想要主張現代之前——僥倖的西方舊有觀點，或是不同觀點的組合，在現代性出現的過程中有著決定性的影響力。為了補足這個主張，他們最常見的說法是以「傳統的遺毒」來解釋其他社會的失敗（通常只要這麼詮釋就足夠了），像伊斯蘭社會（Islamicate society）相對於前現代西方社會的缺點，經常被拿來作比較。在此種情況下，孕育現代性的背景已經相對地被忽略了。

所有我曾經看過的研究，都希望能夠找出西方前現代時期就已經具備的潛力特徵，但經過仔細的歷史分析後，這些研究都被證明是失敗的，我們總是能夠在其他社會裡找到某些與西方相似之處。這種評論也能適用於大師馬克斯·韋伯，他試圖證明西方固有的理性和行動

主義是如何獨特地結合在一起；在他的著作裡隨處可見大多數的特徵，像是理性和行動主義者，韋伯想要運用它們來拓展西方的特徵，或是藉由這些優點去發掘、指出這些特徵，儘管它們是這麼的獨特（所有的文化特徵實際上都有著一定程度的特殊性），但仍然不足以承載韋伯想要描述的獨特「理性」價值。這種思維也可以應用到西方法學和神學上，舉例而言，他略微錯誤地把某種形式主義當作理性主義，更進一步來說，他只是不知道穆斯林探索理性的本能究竟能夠達到怎麼樣的程度，而當這幾項特徵都被證明不是這麼特別時，韋伯主張西方獨特地融合了這些特徵，便成為訴求失真的決定性因素。

關於韋伯的研究方法，還有一點必須要注意：有時這種方法的探討並不夠深入。有時韋伯會將他自己發現到的觀點描述得像是不爭的事實、自然的結果，而不認為它是持續變動、規律更新的過程。因此，他可以忽略那個歷史問題——是什麼能讓這些觀點在出現之後持續留存，也因此他沒能夠看出這個特徵和其他事物互動的全貌，也沒能看出它後續的結果。

現代以前的西方和現代性之間的關聯，是許多龐大問題之中特別令人感興趣的例子：在傳統文化的歷史發展以及當下的經濟活動之中，它所扮演的相對角色都相當引人注目。當一段長時間的歷史變遷無法像大人物的生平事件般展開，或者透過地理或種族的因果關係等，做出適當、清楚地詮釋時，當這種詮釋又是透過領導階級顯著的道德層面，或甚至是透過直接的經濟利益來證明時，並非那麼顯眼但具有潛力的文化特徵就擁有足夠資源去解釋它們。這些潛在特徵被假設有著潛在的蘊涵，而非具體可見於社會的早期軌跡之中，它是隱藏在社會發展後期的結果（如果我們假設社會確實有清晰的發展軌跡的

話)。在已經表明的諸多特徵之中，最普遍訴諸的是心靈與生俱來的態度觀點，即是非判斷；所以相對於西方理性化和不懈投資的傾向，中國自始至終無法擺脫道家思想和仕紳的傾向，這也是為什麼當中國人未能實現工業革命時，會以他們的成功家庭觀無法在工業社會中存續為理由，轉而實現光宗耀祖的仕紳生涯。（要是中國人是最早實現工業化的族群，那他們或許也會聲稱這是因為他們家庭中的仕紳傾向，如此才可以將他們的工業成就推廣到每個追求創新的社會新血之中。）

我確定可能存在潛藏的特徵，儘管要確立他們相當困難；但是任何對這些特徵的歷史影響力的評價，都應該考慮到特定世代的整體生態環境——也就是說，所有可能的發展路線上的各個重要的作用點（包含了特定的地理和社會資源，以及在當下與其他群體的互動關係）以及可能採取的立場。觀念上，在特定的狀況下，藉由金錢投資、時間、心力等資源的增減，人們應該能夠決定特定時間點的價值回饋縮減與否。像這樣的計算，需要考量自然、人為以及人口統計的資源、技術和可用的科學替代品，以及當代的社會制度，這還包括社會期望的模式，以及在那個時代這些期望的立基點（也就是在那個時代，可能改變他們的因素）。而列出這些考量時，有必要涵蓋先祖的觀點所帶來的結果。但是在任何一個世代所面臨的環境之中，這種立場所帶來的結果和立場本身並不必然是相同的；甚至就算是在一個特定的環境下，養育孩童的方式的結果都可能有劇烈的差異——特別因為孩童對過去的歷史毫無意識，而可能對結果影響甚劇。

像是「個人主義」、「個人天職」或是「厭世觀」等觀點，都很難能夠做出足夠接近的定義。相比之下，追蹤這些立場的特定象徵則顯

得容易許多，而且這些立場都能夠在一個新環境之中呈現出相當顯著的相對涵意。在美國，這樣的期望之一就是每個核心家庭都應該擁有一間草坪圍繞的房子，這種期望無疑展現了某種對個體獨立的保障，它將一種特定的「組織性男性個體」郊區生活形式，導向對社會參與和服從的支持。或是在《古蘭經》裡的排他性否定了猶太教和基督宗教見證的可靠性，並能夠（藉由《古蘭經》釋經學的自給性）促成特別的普世主義和對多元傳統的寬容（不只是對那些經書的子民），這種寬容正是某些蘇非主義團體的特色。

其實，不論沒有文字的社会狀況為何，每個複雜社會在變化的多樣性和實踐的傳統，或是最富盛名的文字傳統裡，才能找到最有意義的立場。大部分的文明性格和可能的經驗層面，都是在主要傳統以及其他與它相當的傳統之中的某處找到的，因此，傳統幾乎可以解釋一切；所以中國人的家庭觀曾一度被證明是防止他們變成共產黨員的主因，但現在中國的官僚政治遺緒卻又顯示中國人格外容易受共產主義影響。

因此，將「每個世代做自己的決定」的觀念，以及必定要承擔的重任都假定為基本原則，是相當聰明的作法。（這可能是 Ranke³⁰ 的原則的部分應用，他主張所有的世代都和神在道德上等距。）如此，一個世代並不會受限於他先祖的看法，雖然他們總是要考慮到先祖觀點的作用，然後才會發現可以提供這個世代做決定的抉擇範圍，其實嚴重地受限於先祖觀點的影響。

主要傳統之間的差異並沒有如此依賴展現於它們之間的特定元

* 30 譯註：Leopold von Ranke（1795 — 1886 CE），德國史學家。

素，而是更依賴它們的相對評價和它們在整體背景下的互動結構。如果這個結構能夠保持相對的穩定（就傳統的真正本質而言，結構無法對穩定），那是因為在它之前的建置條件就具有相對的穩定性，而這些與建置條件契合的立場制度化後，更進一步強化了這些條件。這樣的制度化確實十分重要，它能夠讓這些建置條件變得充份有效：舉例來說，伊朗—閃族文化傳統的重商傾向，在一神論傳統的發展之中達到了顯著的程度，而且唯有在伊斯蘭的支持下才能夠完全地發揮。可能正是因為別出心裁地納入這個傾向，才吹響伊斯蘭成功的號角，而伊斯蘭的成功也允許這個傾向決定了伊朗—閃族歷史的後續進程。然而，這樣的制度化成果並不能只憑藉建置條件的獨立性就長遠地走下去，這些條件可以讓最強而有力的傾向在這個領域中發揮功效，並以此減少因為潛在條件變化而可能產生的波動，如此，在一般常態內的短暫或地方性變異才不會造成整個文化的混亂。倘若它的基本條件有了長期的改變，與其相應的立場及制度化都會促使傳統急遽地變化，以便跟上這種變異。

歷史的變遷持續不斷，而所有傳統也都是開放、動態的，在這些必然的道理之中，總是存在內在的不平衡，我們的心靈總是盡可能地探索邊界。但除此之外，我們終究只是專注於個人利益的人類，都只是這些傳統裡的次要元素。任何傳統都必須規律地強化，來回應這些當下的利益專注，否則就會乾涸流逝，或是轉型成某個相關的傳統。不論我們可能可以發現的統一形式是什麼，是取向至上主義或是組織規範的認可，不論我們在文化裡找到何種的通用概念，這些概念都可能非常普遍而牢固，但也可能相當容易毀損；一旦有新的正向可能性顯露出來，形式的一體性就會變得相當脆弱。事實上，這些同質且令

人注目的風格達到這種程度時，它必須被視為嬌弱的花朵而非主要的根系；它並非由文化的必然性強加而來，儘管它的潛在範圍可能被如此界定，但有些事物是藉由創造的力量達成的。

在此，我們一定要批評一種最粗野的假設，那就是將一個文化傳統，或者以此案例來說，是以相當普遍的形式來實體化一系列的傳統；「東方」(East)一直到最近才從「千年沉睡」(millennial torpor)之中甦醒的這種錯誤印象，顯然仍廣為流傳。這當然是對世界史的無知所導致的結果(「東方」這個詞本身就是如此)，這個結果不只是來自現代的西方學者，也來自其他人，他們熱切吹捧自己制度的古老程度，只為掙得西方學者的表面評價。

我們或許可以將強化這種錯誤印象的學者分為兩類。即使是在學術著作裡，西方觀光客的寫作基調也扮演著重要的角色，很容易就將異國情調誤認為古老的傳統，而且還盲目地看待細微的制度性革新；他們接著將自己的印象，抬高到學術議題的層級，還不時帶著以學術為出發點的種族主義論調，他們被西方自己耀眼奪目的進步迷惑，枕戈待旦地想要用不適當的方式貶低其他社會。西方學者在回顧西方近來的活動軌跡時，跨入較早期的西方歷史，從而縮短了時間的跨度，因此他們不會意識到，在世界的其他地方其實有著相同的過去。西方學者假定其他文明過往的技術步調十分緩慢，以及他們在十九世紀發展出來的理性思維系統，在世界其他角落都毫無進展；他們為自己標上了異於他人的時間維度和地位。

但是其他以「區域研究」為代表的西方學者，卻以一種相反的謬誤來驗證他們的錯誤印象。儘管他們或多或少都認知到現代以前的西方與非西方社會有著同等的文化活動，但他們仍舊為現代以前的地區

蒙上「傳統」這個常用詞彙的面紗，我們也已經見識過這種做法誤導的方向，（除了某些不可抹滅的繁榮時期以外）彷彿全世界都陷入沉睡，而不是全世界都一樣清醒。正如我們指出的，要說技術時代前（甚至是文字前）的人類高度是受限於「傳統的遺毒」，那顯然過於誇大了。無論如何，穆斯林在每個時代的主要體制都展示出他們特有的功能性調節：即使是在最保守的風氣下，穆斯林的社會性決定也不是為了要與過去有所區隔，而是為了滿足優勢社會群體具體、實際的利益。不論被誤解的是「東方」或「現代以前」，這些假設的本質並未改變，而且讓一個重要的問題更加模糊：當重大轉變（Transmutation）的衝擊影響了他們的命運時，這些多樣化的群體在當下究竟是以如何特別的姿態去面對？而關於為什麼「改革」經常失敗，這裡有個現成的答案：因為受「傳統束縛」（tradition-bound）的土地總是被盲目的保守人士統治。有些人因此省卻了挖掘務實又精明的政治家的麻煩，而那些受傳統束縛的人往往是……除了日本人以外，因為他們總是毫無必要地被貼上「善於模仿」的標籤。

伊斯蘭研究的歷史

學者們漸漸才會意識到他們的觀點在劃定研究領域時究竟有什麼樣的關聯性，從而能夠活化這些觀點，並且使它們保持在相對的控制之下。從歷史的角度來看，學者們所抱持的「伊斯蘭」是一個研究領域的概念，是根據一系列的政治和外來情勢，較為隨意地決定而成。這些概念仍保有它們的影響力，幾乎所有現代伊斯蘭學³¹研究的歷史

31 關於「伊斯蘭學」（Islamics）一詞的使用，參見接下來「伊斯蘭研究中的用詞」。

發展階段都被收錄在圖書館的文獻之中，研究者都必須查閱這些文獻，甚至二十世紀中葉時所做的研究也呈現出這些發展階段。因此，即使是相對來說較不嚴謹的伊斯蘭事物研究者，仍然應該留心伊斯蘭研究的歷史，這能夠幫助他理解各個學術研究與自己想要探究的領域之間的關聯，並有助於隔絕散佈在這個領域之中——種種地方性但可避免——的錯誤。

在現代技術時代的文化環境影響之下，西方學術思想一直到不久之前，都是研究伊斯蘭領域之中現代形式的主要途徑。綜覽所有的西方學術思想，都是經由三種途徑進入伊斯蘭。首先，是針對歐斯曼帝國的研究者，他們在現代歐洲扮演了舉足輕重的角色；一般來說，他們都首先從歐洲的外交歷史觀點出發，往往以歐斯曼土耳其的首都——伊斯坦堡的政治觀點去俯瞰整個伊斯蘭世界。第二種，大多是英國的研究者，他們從印度切入伊斯蘭研究，基於學術公僕的立場而成為波斯文專家，或至少是對印度的興趣激發了他們；對他們而言，德里的帝制變革堪稱伊斯蘭歷史的頂點。第三種則是閃族文化學者，他們主要對希伯來研究感興趣，然後才受到阿拉伯世界的吸引，雖然有些將研究基地轉向敘利亞或北非（Maghrib），但普遍來說都在開羅從事研究（開羅是十九世紀使用阿拉伯文最重要的城市）；他們通常是語言學家而不是歷史學家，並被教導以晚期埃及人和風靡於開羅的敘利亞順尼派作者的觀點，去理解伊斯蘭文化。而其他各種路線（例如西班牙人以及部分法國人將重點擺在中世紀西班牙穆斯林，或是俄國人研究的北方穆斯林）通常重要性較低。所有這些途徑都有一個交集，他們鮮少聚焦在肥沃月彎和伊朗地區的中心地帶，這些地區大多傾向什葉派，可說是最遠離西方入侵行動的土地。或許除了俄國的研

究和最早的幾個世紀以外，學者們都忽略了這個中心地區，他們很少從這個角度看待伊斯蘭世界。

有很長一段時間，不論採取何種途徑，現代西方的學術研究主要都在翻譯現代以前的穆斯林學術作品，並且將它們吸納到西方的範疇之中。西方學術思想的精進，大多是透過針對穆斯林素材的二手或一手研究學習而來，古老文本發行新版本往往是最為重大的學術事件。與此同時，西方的學術觀也漸漸有所轉變，這種效應首見於十九世紀的穆斯林；他們更強調早期阿拉伯時期的重要性，以及這些重要性與伊斯蘭法的關聯（這同時也是為了阻擋晚進的波斯化和蘇非趨勢，它們在當時被視為墮落的象徵而遭受排斥）。這兩種新風行的研究趨勢往往強調早期的阿拉伯文文獻，認為它們才是最佳的學術研究對象和詮釋焦點。如此一來（尤其在西元1918年後，伊斯坦堡的國際地位下降），開羅路線的伊斯蘭研究成為顯學，而其他的伊斯蘭研究路線看起來則較為傾向在地化；舉例來說，伊斯坦堡路線轉變為「歐斯曼」研究者的選擇，再也沒有伊斯蘭學者採取這個路線。

然後，這一切都助長了阿拉伯學者和語言學者的偏見，這種偏見來自於好幾個歐洲的傾向：他們對於閃族「種族」懷有高度興趣（它被設定為相對於西方代表的印歐種族），並期待能夠闡釋閃族《聖經》的背景；十九世紀西方學術界著迷於針對孤立文化體的「起源」（origin）假設的研究；因為最接近歐洲又和歐洲歷史息息相關，地中海地區的伊斯蘭世界（大部分是阿拉伯地區）受到關注；學習阿拉伯語成為一種語言學趨勢，許多人就此佇足於阿拉伯文研究，而不再鑽研其他語言，因為阿拉伯語是最根本的語言源頭。這種對阿拉伯學和語言學的偏執反映在一本本的書籍以及一篇篇的文章之中，尤其是在

《伊斯蘭百科全書》的字裡行間，廣泛地討論了各種字面意義（通常是針對字詞的阿拉伯文形式，儘管它借用於波斯文）卻不注重它的本質；彷彿伊斯蘭世界是一個整體，並以此前提來呈現埃及與敘利亞的資訊。（為了解決這個問題所作的種種考量，請參見接下來的「用詞」一段。）

然而與此同時，其他的變化也漸漸影響西方史學界的風氣，包括西方的伊斯蘭研究；尤其二十世紀的伊斯蘭學家已經超越了過去的穆斯林學術，開始從文獻裡導出自己的問題與答案；他們從中擷取需要的論證，而不是將文獻束之高閣、述而不用。學者們緩慢地學習如何跳脫西方學的範疇，一部分是向有伊斯蘭文化（Islamicate culture）背景的作者學習，採用更精確的範疇，一部分則是試著採納更廣闊的世界史研究，以及一般人類社會和文化研究所規範出來的中立範疇；然而，就算參與其中的都是最優秀的學者，這項思想轉換的工程仍有很長的一段路要走。

撇開這部分不談，當前的伊斯蘭研究仍為過去的語言學主義（philologism）所苦，他們還在一步步地努力克服——身為阿拉伯學者——自己對伊斯蘭（Islamicate）中心地區的偏見。（但是這也意味著，進行一般閃族研究的阿拉伯學者，他們以前擁有的舊的語言學長處正在逐漸式微，他們過去十分擅長整合阿拉伯語和古閃語系，尤其是希伯來文和亞蘭語，有時甚至包括古伊朗文。）或許更重要的是，伊斯蘭研究已經轉向上層文化，尤其忽略了相對在地或屬於下層社會的部分，而在上層文化之中，則充斥著宗教、文學和政治的主題，這是哲學方法中最能充分發揮的領域。因此，找出如《社會和歷史的比較研究》（*Comparative Studies in Society*）以及《歷史和社會以及東方

的經濟史》(*History and Social and Economic History of the Orient*) 這類型的學術期刊非常重要，因為它們也強調其他層面，鼓勵對伊斯蘭研究的貢獻；其中，von Grunebaum 更是扮演領頭羊的角色，Claude Cahen 則以許多零散的篇章探討社會經濟問題，他們都已經是卓然有成的西方研究者。這些文章可以透過「伊斯蘭學索引」(Index Islamicus) 找到。

在此，我將闡述太過依賴語言學觀點會產生的問題，並藉此警告讀者關注論述伊斯蘭創建前後時期的學術著作，這些著作在欠缺大範圍資料佐證的情況下，往往會促進非歷史的操作方式。

即使是從阿拉伯人的立場來看，古代阿拉伯氏族關係所扮演的特殊角色，在許多學者詮釋「伊斯蘭文明是如何自阿拉伯地區發展出來」的論述趨勢之中，也都占有重要的一席之地。若將「伊斯蘭文化」視為從阿拉伯語蘊生而來的「文化」，就會認為所有伊斯蘭以前的阿拉伯元素（例如那些在阿拉伯半島上發現的元素）都土生土長於伊斯蘭文化，而且如果無法在後來的肥沃月彎地區的穆斯林生活裡找到阿拉伯貝都因民俗（Arabian Bedouin），就會認定某個阿拉伯貝都因民俗，形同失落或被捨棄的習俗。同理可見，他們會把敘利亞、波斯、希臘的文化都當作是外來輸入到穆斯林阿拉伯生活裡的文化，這排除了這些文化作為大多數穆斯林先民傳統的可能性，甚至否定了它們在穆斯林間的文化權威性。對某些學者而言，「伊斯蘭前」(pre-Islamic) 一詞代表的是「伊斯蘭前的阿拉伯」(pre-Islamic Arabian)，而不是伊斯蘭普遍奠基所在的「伊斯蘭以前、從尼羅河到烏澹河地區」(pre-Islamic from Nile to Oxus)。

當焦點一如既往地擺在阿拉伯穆斯林身上，尤其關注他們之中具

備高度創造性的關鍵少數時，那麼這個立場就會即將有莫大的影響；因為就統治階層的阿拉伯人，甚至是他們忠誠的皈依者的角度來看，並非每件阿拉伯事物都是「外來品」。他們理所當然會認為此種現象是「阿拉伯逐漸將那些元素納入生活之中的既有的文化形式」，對阿拉伯人而言，這些是固有的文化形式，而不是由外部的文化元素逐漸融合、涵化了正在運轉中的阿拉伯社會。這看起來是個相當合理的問題，像這樣的非阿拉伯元素究竟是如何融合到阿拉伯家族之中的呢？

但是如果瞭解較為廣泛的背景，就會知道即使以一個來自古代阿拉伯家族的男人角度來看，這種以阿拉伯為中心或是阿拉伯主義式的觀點都容易誤導人們，但很遺憾，這種阿拉伯主義式的研究方法事實上已經被語言學家過度操弄；比起運用這種方法去探究那些制度的真正起源，他們更傾向於將這些語言載體（在這個案例中是阿拉伯文）當作所有歷史研究的關鍵，認為只有詞彙的根源才較為具有吸引力，至少比較容易理解。其實，這種研究方法可說是相當陳腐，將各種辭彙頻繁地應用在跟其本身幾乎毫不相關的事物上。倘若不從其他觀點來平衡，這種阿拉伯主義會被錯誤地應用，引導出錯誤的期望，提出錯誤的問題。這個領域研究中的讀者務必要時時提醒自己不被誤導，因為這種阿拉伯主義偏見，已經深深烙印在初期的伊斯蘭研究之中，就連最好的學者也無法避免。

舉例來說，如果比較伊斯蘭出現的前後情況，一邊是伊斯蘭之前的阿拉伯，另一邊是伊斯蘭時期的敘利亞或伊朗，那我們未必能夠看出究竟是什麼樣的轉變能夠讓那些家族在新的伊斯蘭社會中形塑出阿拉伯元素，但既然那些家族經歷過的並不只是伊斯蘭，還有大遷徙，以及社會地位的大幅提昇，那麼關於伊斯蘭和它的文化，也許任何的

比較都無法幫助我們了解太多；除非是比較伊斯蘭以前和伊斯蘭時期的敘利亞，以及比較伊斯蘭以前和伊斯蘭時期的阿拉伯本身，才能夠有所平衡，否則，比較而來的結果，將會因為政治和地理環境因素而導致模稜兩可的答案。然而在出版的著作之中，鮮少有如此平衡的比較。

像這樣的語言學偏見經常發生在三個倫理基準上，附加針對身分、未經檢驗的的老舊假設：父系的種族、語言以及文化繼承。穆斯林的文化繼承是經由阿拉伯語，這是它普遍的識別象徵，即使是在晚近的歷史時期，它也幾乎被當成一個完整的範疇，阿拉伯被視為一個單一種族是件相當正常的事，即使我們已經知道其中的「例外」遠高過正常標準，但像這樣的「例外」並沒有遭受合理的看待。歷史研究可以嚴重地將這個問題拋諸腦後、置之不理，舉例來說，我們可以找到一些研究者，他們會問究竟希臘元素（代表非阿拉伯的元素）是如何從「外部」——不單單進入到少數的阿拉伯家庭，還被整個尼羅河到烏澹河地區的阿拉伯社會廣泛地接受，並且（實際上）深植其中。而另一個研究者沒有提出的問題則是：這樣的元素如何能夠長久被隔絕於受教育的上層穆斯林文化圈之外？後者的問題會緊接著導向牽涉範圍更廣、更嚴重的問題（純粹的語言學學者甚至不知道該如何提出這個問題），阿拉伯語以及這麼豐富的阿拉伯背景在他們居於高度弱勢的社會裡，如何建立起它的文化架構？而外來的阿拉伯元素（穆罕默德認定即使是伊斯蘭本身，在許多部分，阿拉伯都是外來元素）又如何相對快速地被閃族和伊朗人接受呢？

在那些民族本身的發展之中，可以找到一部分的答案。若我們回溯到蘇美人時代，在尼羅河到烏澹河地區的伊斯蘭文明可以被視為伊

朗—閃族文化最晚期的階段，就算是商業和游牧的複合體催生而來的「阿拉伯征服」(Arab Conquest)，和以伊斯蘭原生傳統為核心發展出來的視野之間，也沒有太大不同。伊斯蘭作為阿拉伯的一項產物，能夠在如此廣袤的土地上開花結果，是因為它所要回應的環境早已做好準備。伊朗—閃族的文化傳統顯示出一種長期的趨勢，它有著農業基礎的完整文化背景，它的上層文化更從原來的都市基礎轉變為商業基礎。伊斯蘭 (Islamicate civilization) 文明的不同之處，在於伊斯蘭時期的商人階層所主導的連接各項傳統的工作，有了大幅的成長。

阿拉伯主義偏見的解藥，應該是藉由蒐羅其他社會的資訊，而不是整理少數阿拉伯家族的資料，但很可惜，這並非易事；鮮少有學者懷抱如此鴻圖壯志，甚至連他們自己都仍然受到不同形式的語言學方法所苦。

薩珊帝國的宗教和社會歷史一定必須從考古和二手文獻來重新建構，因為這些二手文獻是那個時期之中稀少但重要的見證。亞蘭語、希臘文或亞美尼亞文文獻大多只是從外部和邊陲的角度來看待這些事物。巴勒維語的文本通常因為遭到篡改而受人質疑，但至少在伊斯蘭時期，它們一定是根據對照阿拉伯文或波斯文來翻譯或調整。就算我們擁有薩珊時期貨真價實的巴勒維文本，但這些原稿非常蹣跚難解，手稿傳統又相當不完整，尚待語言專家精確解讀，那麼就算有人已經踏入這個領域，而且打算以不受制於語言學的方法從事研究工作，他們大多也只能將論點建立在斷簡殘篇的字面細節上。舉例來說，自 Arthur Christensen 的著作之後，兩位最引人注目的研究者分別是 Robert Zaehner 以及 Franz Altheim，Zaehner 的著作又以《無限的時空：瑣羅亞斯德教的難題》(Zurvan: a Zoroastrian Dilemma, Oxford,

1955) 最富盛名，Altheim 則是將所有研究總結於《烏托邦與經濟：一個歷史可能的考察》(*Utopie und Wirtschaft: eine geschichtliche Betrachtung*) 一書，而較為爭議的研究結果則收錄在他較詳細的著作《亞洲國家：薩珊帝國和週邊國家的封建主義》(*Ein asiatischer Staat: Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*, Wiesbaden, 1954)。這兩位學者都是落入語言學陷阱的顯著案例，即使他們都是當中最優秀的研究者。

Zachner 的作品有著豐富的細節，提供許多引人入勝的因果分析，但是他應該指出文章中的字面構思及其實際意義之間的差異，來傳達這些宗教教義和高潔的心境在現實生活中所代表的經驗和意涵。然而，他講述奇爾凡派 (Zervanism)³² 的演進過程時，卻像是在描述一種不曾存在的馬茲達思想學派，在細節上並不足以令人信服，因為我們經常能夠從中讀到某些不置可否的解釋，這使我感覺這本書整體而言不具備足夠的說服力。在伊斯蘭研究方面，他的著作也大多如此，在書裡採用簡短、稀少的結構性概念，然後建立起整個信仰的形態，而這個信仰的形態又是根據另一位思想家若有似無的字面概念構思、建立而成。

Altheim 的著作同樣豐富，而且經常發人省思，但許多敘述仍舊過度以文字資料作為單一的建構基礎，人為詮釋的空間又過大。就像 Altheim 指出，君主奴胥爾凡的稅制在表面上是貨幣徵收而非實物抵換，這暗示了經濟體制下的貨幣與商業力量已足夠強大，但是在經過一連串不太聰明又不可信的因果分析之後，Altheim 卻認為即使證據如

* 32 編註：奇爾凡派為瑣羅亞斯德教的一個支系，現已滅絕。

此，或許也能夠得出完全相反的解釋方向：他認為奴胥爾凡的稅制帶來的是對經濟的控制，而不是自由的商業市場，奴胥爾凡少有倚靠傳統地主階級的行徑，也同樣意謂著高度的社會箝制，從而（藉由創造一個全新的次要階層）使中央政府更直接依賴土地。整體而言（源於曾修築堡壘的薄弱證據以及對穆罕默德所完成工作的錯置的誤解），Altheim 主張其文化傳統長久透過與拜占庭互動，維持著以「自然」經濟為傾向的非貨幣發展，一直到中世紀才有所改變。無論在哪一個論點上，只要能夠適當地覺察後軸心時代的農業社會條件，都能夠更恰當地詮釋這種研究。

Zaehner 和 Altheim 兩人的體系是如此合理，誠如他們所言，這是結合世界史之中某些未經評判的假設構築而成的體系，這些假設也幫助他們能夠在語言學之中重新建構、發掘出其他的可能性。Zaehner 談到關於瑣羅亞斯德教的「教會」、「教統」、「教派」時，沒有為任何字詞辯解，在他眼裡這些都理所當然，因為他心中的奇爾凡派肯定是獨一無二的宗教，雖然他在做出這個預設以前並沒有提供任何理由，他認為他在觀念中所預設的一切，切切實實曾在那個時代真實出現過。Altheim 也同樣將「東方亞洲」（Orient）和「中世紀」（Middle Ages）的刻板印象視為理所當然的根基，無視於他的架構之中實際上缺乏任何可信度。他口中的「東方亞洲」或「東方」（East）是亙古不變的整體，從古代一直到當今的蘇聯，基本上都是落後、不理性的，但卻能藉由學習本質上理性且先進的「西方」（West），從而建立起良好的學養，迫使西方被牽往至黑暗時代。對他而言，馬茲達克就是古代的馬克思，是伊斯蘭的先行者，就如同馬克思之於蘇聯。他再次相當輕忽地從刻板印象中得出這樣的類比：他已經習慣將馬茲達或其他社會改

革者打入「共產主義」的行列，是倡導財產和婦女「共有」(community)的陋習。Altheim 長久以來操弄著他自己的用詞，他心裡肯定清楚這一切與財產共有並無任何關聯，也沒有婦女共有的情形，而是重新分配財產，分配到不同個人的身上；他似乎對這些刻板印象毫無概念，也從未思考它們的真正意義。像這樣混淆的分析，作為歷史的基調，侵襲感染了整個伊斯蘭研究領域，堪稱病入膏肓，就如同薩珊時期曾發生過的情形一樣。一般學者總是被迫以臆想的知識重新建構他們的學術方針，因此這些臆想勢必要有憑有據。

用詞：修訂學術辭彙

如果人們應該有意識地去選擇、正視他所接觸到的文明蘊涵，那麼同樣也應該選擇和正視他自己選用的辭彙，這些字彙必須契合他自己所提出的問題。像是「歐亞非舊世界」(Oikoumene)³³、「軸心時代」(Axial Age)「伊斯蘭世界」(Islamdom)和「伊斯蘭」(Islamicate)等用詞。在運用這些詞彙的時候，我傾向於引入全新的用詞或採用比較罕見、不是人們目前慣於使用的字彙。這是不得已的做法，因為我了解歷史學家和哲學家一樣肩負特殊的義務，要協助普羅大眾理解並能夠應付這些關乎人類的切身問題，但是，有些特殊的詞彙和用法是必要的。在許多學門裡，學者們不會去幻想能夠從街坊中信手拈來這些用詞，即使他們對某些特定的詞彙並沒有達到完全的共識，但是他們

* 33 譯註：源於希臘文 oikoumenē，也拼寫作 ecumene，意思是人類居住的地方。

承認：對每位研究者而言，精確使用詞彙非常重要；若想要融會自己的詞彙和流行用詞，然後變成印製在字典裡的解釋字句，那肯定會是場大災難。普遍而言，許多歷史學家（尤其是在伊斯蘭這個領域）仍然盡可能逃避去正視、了解這樣的必要性，而只是滿足於「一般作法」（common practice）的指導。他們討論用詞時經常淪為詭辯，宣稱他們研究領域的本質會自發地阻止歷史學家像其他所有學者一樣，去建立單一系統的整套詞彙，因此他們期望詞彙可以找到自己的出路，但這終究只是自欺欺人的期待。歷史學家仍然有責任選擇最不容易使人誤解的辭彙，並精準定義它們。

詞彙是人用來建構觀點的最小單位，一個人採用了何種詞彙，就決定了分類，依此來決定在領域中——或至少是在那些研究中不會立即成為焦點的分類類別。一個人預設的分類必定也限制了他提出問題的範圍，這個範疇會涵蓋與這些問題相關的所有不變的事物，從而將問題的焦點再次獨立出來。提出問題後，緊接著就是找出答案。造成學術謬誤的原因中，最主要就是因為前提的錯誤而導致錯誤的提問，因此，學術工作能夠有所成就的條件，幾乎不可避免地包括了正確釐清過的用詞。

慣用的錯誤詞彙有兩種方法能夠矯正：「警告」和「修訂」。主張應該使用「警告」方法的人，同意某些用詞和作法容易令人誤解，同時，他們認為儘管這個方法會讓錯誤的慣例繼續流傳，但仍應該維持溝通的延續性，並在一旁加上警告，告訴人們不該用最常見的作法接受這些用詞或分類。主張「修訂」的人則傾向將慣用的錯誤詞彙（或是帶有偏見的分類）置換導正，改為使用較為恰當的用詞。

那些沒有時間去驗證的學者，他們研究中常見的錯誤，就像「修

訂者」所宣稱的一樣嚴重，或是連修改後的代換詞都有著不可預期的錯誤，在這種情況下，幾乎只能等待時間流逝才能夠阻止錯誤延續，而且就算有些人同意、肯定修訂者的觀點，他們還是會覺得這些改變無法彌補整體延續性被破壞後所帶來的損失。

接下來會出現在描述伊斯蘭研究用詞段落裡的解析，尤其是我堅持為其辯護的「伊斯蘭」(Islamicate)一詞，我幾乎毫無例外地選擇了「修訂」的做法。無論這必須要做出何等程度的讓步，我都認為來自阿拉伯主義偏見的分類和用詞特別需要大幅度修訂；但也有一些情況是長期累積的慣用錯誤強化了自然而然的誤解。例如，在關於被誤解的「伊斯蘭封建主義」(Islamic feudalism)一詞常見的討論中，用「土地配給」(land assignment，或在有些制度裡稱為「土地授權」)取代常用的「封地」(fief)一字後，會得出兩種不同的結果；若關於這個詞彙的討論，改變用字會讓提出的觀點更加清晰，而且還能排除許多無效、多餘的分類，但大多時候，這些過程會暴露常見討論中的不恰當、甚至是荒謬的論點。當然在後者的情況之下，基於慣例而不使用較正確的用詞，並不值得學術界推崇。

最常見的幾個習慣性錯誤似乎多是由偏見助長而成，或許這也正是它們總是相互糾結的原因。如果內心本就懷抱著這樣的錯誤成見，那麼以人類的天性來看，任何告誡都無法撼動這些成見；如果那些（錯誤的）假設持續地因為某人使用而滋長，那會讓催生這種錯誤的人耗費更多心思來建構他偏好的假設，而不去牢記那些應有的「警告」。在這樣的情況下，搭配使用新的詞彙與用法便能夠發揮功效；畢竟原來的用詞，即使已經修正，通常還是無法自我超越。無論如何，在至今仍普遍的伊斯蘭研究和文明研究之中，我們的研究缺陷過

於嚴重，嚴重程度大到任何試圖維持延續性的努力都注定會以失敗告終；在此學術研究領域，我們幾乎還停留於「史前時代」，貼近過去最初狀況的延續性必定只有極為薄弱的價值。

其實，歷史學家已經注意到這些粗劣的案例。在伊斯蘭領域裡，這些專家們所用的「摩爾人的」（Moorish）、「圖蘭人的」（Turanian）和「薩拉森人的」（Saracen）等用語，我們全都必須捨棄，因為這些字眼都已經存有一套固定的分類方法，其中隱含了太多可謂無望修改的混淆，它們無法被直接修改為寓意精準的詞彙。除此之外，還需要清除很多殘屋破瓦；例如區域性的地名，歐洲史學家在分析過去的狀態時，並不會想要採用現行的地理名詞，像是歷史上的瑞士、奧地利、德國、比利時和法國，這些國家在十二世紀中葉時的疆域都不符合當今的情況，卻會有很多伊斯蘭學者想在討論過去的歷史時，採用波斯、阿富汗、敘利亞和巴勒斯坦，甚至黎巴嫩等名詞，這些名稱全都嚴格地指涉當代的政治實體，至少字面上的意義就是如此。我們一定要面對這類用詞不能夠被使用的情況，我們不能在特定歷史事件的討論中使用這些的字詞，不過很幸運，這些名詞放到那些時空背景之下，常常能夠用來指稱它們的疆域狀態；但它仍然不能在長時間發展的緯度下被應用於特定地區，因為當時的疆域線很少與現行的國界相同，即使當下的政治實體是繼承過去的政權而來，仍需要一定程度的討論。在地域名稱的使用上，我們不能以任何時期的政治狀態為根據，而是要以我們手頭上可用的、更禁得起相關討論的標準用詞為基礎。關於這一點，我們務必要心悅臣服。

再舉一個不常作為例證的例子，從地中海岸到敘利亞沙漠的沿海地區之間，存有許多共同之處，通常必須將他們看作一體。如果我們

不用敘利亞來稱呼這個地區，那我們就必須發明一些新詞彙；這個地區目前有黎巴嫩和過去範圍最大時的巴勒斯坦，但不包括它的東部地帶，也就是目前（由法國許可）的敘利亞共和國。許多作者心知肚明，但仍然只用「敘利亞」一名來表達他們的意思，只能接受其他人對這個詞彙意涵的先決權。首先，「以色列」這個用詞，基於它現今具備的隱性涵義，它並不能夠被用來指稱任何地區，然而，若要用「包含黎巴嫩和巴勒斯坦的敘利亞」這樣迂迴的用法，未免太不得體又不精確，因為這樣的說法實際上也包含了許多應該排除的地區。「敘利亞和巴勒斯坦」這個詞組心照不宣地將現今黎巴嫩的範圍納入「敘利亞」之中（因為在兩次世界大戰之間的地圖裡，這些地區都被標記為屬於法國），並不全然是政治因素導致的結果，但仍部分反映了西方對巴勒斯坦地區的情感，所以讓它與其餘的敘利亞土地有所區隔；純粹就結果而言，它是兩次大戰之間的妥協，在伊斯蘭（Islamicate）的背景之下誇大了敘利亞南部地區的範圍，只看現今政治版圖的人必定不會滿意這樣的狀況，因此，有些人決定要將以前的用辭「黎凡特」（Levant）所指的地區，縮減為一塊很小的土地，但我們還是必須提供過去「黎凡特」一詞所指涉的較廣範圍，而且我們都無法避免地要面對法國對這個詞彙的限制——「黎凡特」只能被限縮於法國託管的兩個國家的範圍之內。像這樣對當前政治和情感讓步的方式，結果通常都是無疾而終；有時候我們一定要拒絕政治的許可或街坊用語，但有時候則需要繼續採用以歷史需求為基礎的用詞。回到這個案例，除非我們能找到其他不會被政治人物盜用的詞彙，否則最好還是採用「敘利亞」一詞，它在西元1918年以前是最普遍保有的舊概念，也正是我們所需要的概念。我們確實有可能以「地理上的敘利亞」或「敘利亞

的土地」，或是讓步使用了其他類似的名字，來避免可能發生的衝突，但是若要確實形容，無論如何都必須保留「敘利亞的」(Syrian)一詞。我們必須告訴讀者要自己調整！在其他情形中，則必須發明一些特定用詞；有時候我會選擇加上冠詞，用來標示一個地理上的區域而不是現代的國家，例如「古伊拉克地區」(the Iraq)³⁴是指比當今伊拉克這個國家稍微南方的土地，而在此處，只是將「土地」或「地區」加到這個字串之中，對於釐清這個字詞，不會有所助益。

世界史研究中的用詞

在世界史這個寬廣的領域之中，輿論所採用的詞彙往往最容易讓人誤解，因為它一貫反映了強烈的西方種族中心觀點，極端扭曲真實。這種情況可以用地區和時代的主要用詞來充分說明。「古代」、「中世紀」和「現代」這種歷史分期用詞，早已經飽受諸多歷史學家抨擊，就算是在歐洲歷史上使用這些字詞，在長時間軸的觀點之下也非常不恰當；它們的意義相當模糊，含糊不清到至少第二個和第三個詞彙都可以使用在任何地區上，而這三個詞應用在世界史時的扭曲程度，更勝於歐洲歷史。更糟糕的是地理用詞；歐洲、亞洲和非洲本來是指地中海的北邊、東邊和南邊的地區；當撒哈拉南部地區和地中海南岸被劃成一塊，所有和黎凡特相關的事物都被稱為東方，聽起來像是到中國或日本一樣的遙遠，最後形成的四不像看起來就像是一個不

* 34 譯註：因為中文並沒有定冠詞，本書中將根據脈絡採用不同的翻譯，例如「古伊拉克地區」和「今伊拉克」來區分之。

怎麼有趣的爛玩笑（就算只考量統計學上的需要），好像它們是真正的實體，具有自己的特徵；它們正是惡意扭曲的歷史。用較為寬容的標準來看，歐洲算是比較能夠立論的概念，但若要經由愛琴海（愛琴海兩岸基本上一直享有相同的文化和歷史特徵）和烏拉山脈（Urals）（一個從未變成政治或文化界限的地理區域），去追溯出歐洲的東部邊界，這條界線也很容易就會遭到否定，但這些問題都沒有被認真看待，甚至還被繪製到常用的地圖上。

這些用詞之所以如此牢固，當然是基於它們可供運用的程度。以歐洲和亞洲的情形為例，至少人為的因素提高了整個歐亞大陸的歐洲半島的層級，體面地將它與其他的歐亞大陸結合，用來補強自然地理的概念，讓歐洲人和他們的海外後代能夠感覺自己至少在世界歷史上佔有一半的主要舞台（歐亞大陸），而且還是最主要的那一半。只有藉由這樣的分類基礎，才能讓歐洲一詞在西方人眼中，維持世界史「主流」的地位，長久風行。（非西方人會接受這一類的詞彙，也象徵著他們高度依賴西方文化。）其他流行於主要世界歷史之中的概念組合，像是「西方」和「東方」（East 或 Orient）的組合，與形成「歐洲」和「亞洲」的原因一樣，具有增強西方種族中心幻想的功能。

當然，因為這些辭彙富有強烈且精確的情感意識，至少研究前現代時期的史學家從來不會使用像是亞洲或東方這樣的辭彙，而是精確指出他心裡所指的特定區塊（那些區塊的界線肯定較為明確，只要他不要過度沉迷於無關緊要的描述之中）；但很遺憾，因為歷史學家更為重視分類，所以他們也會更加嚴重地被誤導到錯誤的論述之中。重點在於描述他們想要表達的意思：像是「閃族的」（Semitic）、「伊斯蘭的」（Islamicate）、「印度的」（Indic）、「印度及其相關的」（Indic

and related)、「遠東的」(Far Eastern)，有時可能是「印度和遠東的」(Indic and Far Eastern)，或「外在的」(exotic)、「異於西方的」(alien to the Occident)、「非西方的」(non-Western)，或者是「伊斯蘭和季風亞洲的」(Islamic and Monsoon Asian)、「非西方文明」(non-Western civilized)；或「原始的」(indigenous)、「在地的」(local)、「非技術化的」(non-technicalized)，或只是「不同的」(other)。即使到了現代，當非西方的城市有著某些與西方相同的事物，而且這些東西確實不是源自西方時，「東方」等詞彙總是能夠帶出足夠的聯想，但很可惜，卻使它們從許多角度看來都變得相當可疑，不過我認為現代「西方」一詞用來指稱歐洲這一端的發展落差時，相當實用。

我採用的世界歷史用詞的定義大多都已經十分清楚，所以我就延續使用下去。我為許多特別概念採用的詞彙或片語，都表列在索引或重要詞彙表裡，我將於此處解釋一些詞彙上的選擇。

對我而言，「西方」是指精確的西邊或拉丁歐洲，以及它的海外殖民地。如果我提到「歐洲地區」，是指地中海北邊的土地，包括安那托利亞半島³⁵；如果我使用「歐洲」這個簡稱（尤其是和其他字詞組合的狀況），至少在現代以前的脈絡下，我指的是同一地區，而在現代情境中，我則會用「歐洲」來取代歐洲基督宗教世界 (European Christendom)。同樣地，如果情況允許的話，指稱帕米爾高原 (Pamirs) 和喜馬拉雅山南部的地區時，採用「印度地區」(Indic region) 一詞同樣比「印度」(India) 來得可靠，而比起在政治上溯及

* 35 譯註：位於黑海和地中海之間的半島，又稱小亞細亞或西亞美尼亞，按目前的習慣是劃入亞洲西南部。目前全境都是土耳其的領土。

過往的「印度巴基斯坦次大陸」一詞，也比較不那麼自作聰明。至於（歐亞的）「遠東」，我用來指稱主要受中國文化影響的地區——例如，包括越南但柬埔寨不包括在內。我選擇「歐亞非舊世界」一詞，相似於後來 Alfred Kroeber 用它來指稱的概念，它不只是某個地區的名稱，而是指「歐亞非洲」（Afro-Eurasian）的農業歷史複合體，有著與眾不同的跨地區概念，是一塊歷史悠久的農業墾植地區，而且似乎也沒有其他用詞能夠指稱這個地方了。（比起希臘羅馬時期使用的「普世」〔*Ecumene*〕一詞，「歐亞非舊世界」也較容易可以更改為形容詞形式，不像拗口的「普世的」〔*Ecumenical*〕一詞。）「城市化社會」（*citied society*，也就是包括多個城市的社會，有別於「都會」〔*Urban*〕，「都會」指的是都市本身）比起「文明的」（*civilized*）³⁶這個字，它存在某些脈絡裡的好處是避免夾帶矯揉造作的風俗習慣，或是其他這類詞語會令人反感的含義；為了大多數目的，無須經過修改就可以使用它了。「農業的」（*agrarianate*，參考第一章的註3）比起「前現代」（*pre-modern*）或「傳統的」（*tradtional*），具有從不同起點開始的好處，分指現代技術化以降或是農業前社會的開始。唯一的對語「傳統—現代」（*traditional-modern*），當它作為「現代」的相對意涵時，不只過度簡化歷史，還破壞了一般視為傳統的變動本質，確確實忽略了傳統在大多數現代社會中所扮演的主動角色。把蘇美人到法國大革命這段漫長的「農業時代」（*Agrarian Age*）分別用「前軸心時代」（*pre-Axial*）、「軸心時代」（*Axial*）、「後軸心時代」（*post-Axial*）來表達，能夠涵蓋一般使用「中世紀」這類用詞所要指稱的範圍，還可以避免「中世紀」

* 36 譯註：有時也翻譯作「都市人的」。

這個標籤的問題：從哥倫布到法國大革命的世界史階段是否屬於「中世紀」的範疇？因為從全世界的觀點來看，正是哥倫布到法國大革命的這段時間，為西方帶來現代性（Modernity），但不可否認，這段時期還是後「軸心時代」的農業。「後軸心時代」所包含的一些重要但較短的時期，可說是非常特別的時代，例如告白信仰主導的時代。

「現代」（modern）

現在有好幾個詞彙被用來指稱自西元1789年後，在人類社會中扮演重要角色的文化特色複合體。這些詞彙大多適用於某個特定脈絡。第一組的用詞是關於這些特色的新穎程度，而事實上這些特色沒有持續不變，但需要不斷更新；具有這些特色（再加上在西方孕育這些特色的時期）的時代通常被稱為「現代」，而那些特性被總稱為「現代性」，它們帶來的調適和修正稱為「現代化」。第二組指出這個時期高度的經濟性資源開採，這也是該時期的基本特徵；一個社會若缺少這些特徵則稱作「未開發」或「開發中」，而已具備這些特徵的則稱為「已開發」，這些名稱應該只適用於技術發展與開採資源等方面，但它們還是會普遍地被應用來代稱所有相關的特性。第三組用詞則有比較精準的使用時機，因為其關鍵特徵是技術理性，根據假定客觀的目標，來計算所有行為，並且不受獨斷的傳統干擾，習得這項特徵的過程即稱為「理性化」（rationalization）。最後，有一些尚待考量的特性，例如「西方化」，會有這種說法是因為西歐首先發展出這些特徵，因此擁有這些特徵的群體都會和西歐人有些相像。

在本書中，「現代的」（modern）一詞的用法需要和習慣的用法作出明顯區隔。使用「現代的」一詞通常預設了「傳統的」（traditional）

這個形容詞的出現，「傳統的」代表所有沒有具備上述特徵的社會形式。在這個時代使用「傳統的」一詞非常不恰當，就算是在「非現代」的社會形式中使用也一樣不妥，因為在任何時期，判斷傳統和非傳統的標準通常都有重大的差別，就算從人們使用「傳統的」這個字時想要表達的意思——即「古老的習俗」——來看也不甚妥當。例如，墨守經文、「聖訓主義」(ḥadīth-minded)的宗教學者心目中認定的伊斯蘭法，常常和民間的實踐方式對立，然而「傳統的」習俗大多延續民間的方式，而這樣的差異可能只有在現今的脈絡下，才具有重要涵義。同樣地，現在常見的說法可能會將某種特定的政治或經濟模式形容為「傳統的」，只因為這些模式顯然不具備我們所定義的「現代」社會型的特徵，但這樣的現代社會型式可能於十九世紀才發展出來，來回應當時環境中「現代」條件的現況。這種用詞是以它本有具有的真正傳統特性，刻意地參雜後來的概念，而導致我們這個時代至關重要的層面中衍生出許多困惑。不過，即使是「現代」(Modern)一詞，因為這些有疑慮的特徵，所以它不夠格被稱作一個精確的術語，雖然它在許多情境下的意義恰巧十分明白清楚，還算是個有用的字詞，因為它只需要在現代變遷過程裡的任何一段特定時間內，區分最新潮以及過時的事物就可以了。雖然在本書中，我有時的確使用「現代」一詞來指稱那些我視為「技術的」(technicalistic)或是屬於「技術時代」(Technical Age)的事物，但是「現代」這個詞似乎盡可能還是保持「現代」的字面意義，永遠都形容最新穎的事物，而理想情況下，只有這個詞剛好包含相對性的特定元素、甚至是合乎規範的詮釋時，才強調它的劃時代意義——換句話說，那個元素其實往往直接就被包含在這個詞彙裡面了。

至於像是「開發」、「理性化」和「工業化」（以及其他這類偶爾被寬鬆地用來涵蓋整個過程的相似詞），也最好能夠把這些詞限制在比較精確的意義之中，針對每個詞來說的話，那就是「技術開發到什麼程度」、「技術的理性化」、「技術性的已開發工業在其他經濟面向上的優勢」等。在前兩個用詞裡，技術的「開發程度」以及「理性化」，不只能指稱「技術主義」（technicalism）的層面，還能運用在遠早於現代以前的孤立情況，這兩個詞並非只能夠有機地連結當時代（Modern times）的複合體。至於像「西化」這類的用詞被如此寬泛地運用，暗示了在某個問題上先入為主的觀念，這個問題就是「從其餘的西方文化之中（尤其是現代以前的西方文化遺緒），究竟能夠抽離出有多少帶有疑義的特徵綜合體」，這對我們來說是個艱難、懸而未決的問題。我比較贊成將「西方的」這個詞的意義限制在純粹表示明確帶有西方特性的事物上，而不是簡單地表示「現代的」概念。

技術的（technicalistic）、技術時代（Technical Age）

在用詞必須十分精準的情況下，我比較偏好使用以「技術的」一詞為字根的變化詞彙。相對於「工業化」（industrialized），「技術化」（technicalized）不只適用於生產製造方面的技術發展，也包括農業、管理和科學領域等等，「技術化」一詞在描繪多樣化的領域或是整個社會的特性時，並不會喪失語義或是過於晦澀難懂，其中主要的元素存在於社會組織的層面；在社會組織中，智力、實際活動、理性化計算以及專業化的技術程序，構成彼此相互依存的優勢模式。根據這個概念，丹麥社會的主要特徵或許不是工業化，卻是高度技術化的社會，因此我會採用「技術的」一詞，以表達那些適用於技術化過程或

在功能上結合這些過程的思想或行為模式。

一如「農業學家的」(agrarianistic)一詞無法完全描繪農業社會所有的發展特性，「技術化」或「技術主義」也無法道盡所有與現代合理連結的特性。首先，最初要能夠發動技術化，可能需要某些道德品質，或至少藉由這些道德品質的表相和結果陶養而成，但這樣的品質並不歸屬於技術主義的範疇。我偏好謹慎指稱它們為「技術主義時代的典型」或是「與技術主義時代相關的事物」，在這個時代的開端，以技術為主的形式成為全世界大多數地方的主流，所以至少是在技術化的影響力全面襲捲某些西歐社會之後，這個時代才開啟了，即從工業革命（西元1785年）到法國大革命（西元1789年）之間的西歐社會，也是歐洲奠立世界霸權的時代。為了方便起見，我稱這時代之後的時期（至少到目前為止）為「技術時代」，因為這個時期幾乎只共同擁有一個主要特性，而且也找不到其他像它一樣不容易遭人誤解的詞彙了。這段時間就此擁有了一個涵蓋全世界的時代名稱，不論何時何地，也無關乎它是否已經技術化或為技術化的後座力所苦（或者甚至僥倖避開了），因此當我們說到「技術時代以前」(pre-Technical)，通常指稱在技術時代之前，並不是指在技術時代內那些未經技術化或沒有技術發展的國家、地區。此處請容許我較不精準地在書中各處使用「現代」(Modern Age)和「前現代」(pre-Modern)等用詞，我絕不會在聚焦整個歷史狀態、發展內部情形時採用這些詞彙。然而，有一點非常明確，即技術時代的開端，同時也代表了農業時代的結束。

西方 (West)、歐美 (Occident)、歐洲 (Europe)

在討論技術時代的狀態時，我採用「西方」(West)一詞，我過去不曾如此採用。我一定要從我使用的「歐洲」和「歐美」等用詞之中，區分出「西方」一詞。

「西方」(West)一詞即使不像「東方」(East)那麼容易使人誤解，但大致上仍算是鬆散的詞彙。「西方」至少包括了五種歷史上不同的土地群組與族群；無可倖免的是，當某一項說明符合這五種群組之一時，若將它套用在另一種之上，都會導致它的內涵變得混亂不堪（這種混淆通常只適用於鼓動和宣傳）。「西方」指的是（1）最早恰當指稱出羅馬帝國的西半部或使用拉丁語的地區，也就是一直延伸至西地中海的土地。（2）再擴大來說，可以指西歐的土地，更準確的說法則是在西部或地中海北邊，可以往回追溯至羅馬帝國的拉丁基督教王國（從中世紀到現在）。這個用法，一般會排除地中海西部的穆斯林屬地。（3）再擴大一些，則指任何西歐人的海外殖民地，包括美洲和安特波地群島（Antipodes）³⁷都計算在內。第二種和第三種是本書主要使用「歐美」這個詞所指的概念：它是指基督教世界（原本是拉丁世界）西部的民族，包括更接近現代時的海外殖民地。（「歐美」這個詞在英文中比較不盛行，所以我們有機會掌握它的精確涵義。）（4）有時候，「西方」還用來指涉所有的歐洲基督教王國（European Christendom），一般包括了所有以歐洲為起源的人事物（當然也包括了歐洲地區以及他們在歐洲以外的殖民地），也就是包括西歐，以及原本獨立於西歐以外的東歐。這是「西方」這個詞的古怪延伸，它選

* 37 譯註：紐西蘭的群島之一。

擇納入一部分的古希臘歷史，古希臘歷史（若要往回追溯）通常包括在西方歷史裡，否則狹義上而言，它主要只指涉歐美（所以梅羅文加朝³⁸和非拜占庭地區可以被視為西方的一部分，這是根據古希臘傳承所暗示的結果！）。為了這樣的目的，使用「歐洲的」或「基督宗教歐洲的」更為合適，至少在技術時代以前的時期，當其他歐洲殖民者還保有歐洲人身份的情況下是如此，但是在嚴格的現代時期中，我選擇採用「西方的」以符合歐洲以外殖民者的精確意義。（5）最後，有時候在印度以西所有的非亞歐地方（Afro-Eurasian）都包括在內，也就是大略的歐洲與中東；為符合精確的定義，我更偏好使用「西歐亞」或「伊朗—地中海」這樣的詞彙。

「歐洲」一詞若對照「西方」，已經變成一種有著特殊正確性的詞彙，它指的是歐亞大陸西陲的整個半島，包括連帶的島嶼和範圍內（通常是以烏拉山為界）任何一塊歐亞大陸內地，但是這一塊劃分清楚的地區，從來沒有建立過任何程度的單一文化或政治實體。我採用的是較模糊的「歐洲地區」或「歐洲陸塊」，用幅員大致與它相當的地區來涵蓋，而這些詞彙在現代以前的歷史中也確實代表過一個群組：地中海北邊的陸地（從安那托利亞到西班牙），還包括了整個北部內陸（也納入俄羅斯平原），而且並沒有總是排除北非（Maghrib）這類的地方。如此一來，只有在現代，當我們想表示西歐階段，再加上那些已經融入其中的東歐國家時，「歐洲」一詞才可以有更為精確的政治與社會意義。

因此，在下卷第六冊中，我仍然以「歐美」來概指前拉丁歐洲和

* 38 譯註：位於今日法國大部分地區的中世紀朝代。

他們的海外殖民地，雖然歐美一詞的英文原意一般指地中海北邊的陸地。我也以「西方」來表示所有的歐洲基督教世界以及它在歐洲以外的延伸。至於「歐洲」，在政治的角度上，則是指基督教歐洲國家和他們的組織。

雖然在我們探討東西方分野的時候，另一種「西方」的較新用法又會再一次回歸討論，但有別於以往的是：東歐是共產歐洲，而西歐則是非共產。在一般的歷史背景下，只要一個人想要，輕易能明白文章中指的是非共產西歐的勢力。

東羅馬帝國（East Roman）、拜占庭（Byzantine）

羅馬帝國最後正式奠都於君士坦丁堡的時候（往後，羅馬不論在任何情況下，都不再是實質的首都），許多作者都稱這個帝國為「東羅馬帝國」或「拜占庭」。之所以能夠使用「拜占庭」一詞，是因為它起碼還有說明其統治階級的功能，儘管使用它最適合的時機實際上只有在阿拉伯征服之後、拉丁文化徹底消失的時期。但「東羅馬」一詞確實已經造成一般史觀的混淆，它並不像東漢，是將首都從西邊遷往東邊；它想表達的是一直到西元480年，超過一個世紀以來都持續指派西方自治省份的共治皇帝（co-emperor），在過去，這種情形被誤解為一個時期有兩位皇帝（東羅馬帝國皇帝和西羅馬帝國皇帝）同時在位。西羅馬對此保持沉默，因為它們被視為正統的羅馬帝國——部分是因為它的領土包含了原來的羅馬帝國，但更重要的是因為歷史學家們身為西歐人，主要的關注焦點都落在羅馬帝國的西方省份。

因此，在西元五世紀期間，當大多數的西方省份都脫離帝國的管理統轄，再也沒有合為一體之後，這就被視為「羅馬帝國的衰亡」（定

年於西元476年³⁹，不論怎麼看都訂定得相當粗劣)。其實，從來沒有再被佔領過的高盧和不列顛，它們的歷史才是被大多數西方歷史學家視為中心的地區；所以當五世紀，帝國勢力在這些地方都劃下句點的時候，學者們就以「東羅馬帝國」指稱持續運作的羅馬帝國主體，正式將它與羅馬帝國視為不同的個體；因此就算日後它再一次於某些重要的西方省份樹立起帝國權威時，仍然不會被視為一種重建，而是另一個帝國的擴張——「東羅馬帝國幅員最大的時期」，常用的歷史地圖集也是這麼標示的。但我們必須記得，高盧和不列顛實際上都是位於帝國的邊陲位置，而且從各方面來說，整個帝國的西半部都遠不及東半部重要。以整個帝國的社會與文化觀點來看，並沒有哪個時間點是所謂的東西分裂的起點，而主要的重心轉移也是發生在三世紀和七世紀，而不是五世紀。將後來（實際上）並沒有分裂的帝國稱作「東羅馬帝國」，是將西方的獨立歷史回推得過早，反而模糊了羅馬帝國整體的連續性；這會讓我們無法弄清楚整個地中海盆地的羅馬傳統，以及它與穆斯林初次交會時的形象，進而扭曲了伊斯蘭世界和西方世界早期關係的歷史觀點。

西化的世界地圖投影和地圖集

過去幾個時代以來，穆斯林都有一張明顯比西歐人更為平衡的世界地圖形象。在某些西方歷史典籍裡的地圖，會標上「已知世界」，它所代表的當然不是比較進步且位居都會中心的已知世界，而是西歐

* 39 譯註：西元476年9月4日，羅馬皇帝羅慕路斯·奧古斯都被奧多亞塞脅迫退位之時。歷史學者吉朋將這年定為西羅馬帝國亡國。

識字的大眾所知道的世界。歐洲半島位處在世界的邊緣，考量到這項不爭的事實，可以預期西方所想像的世界中心是偏斜的。他們並不像穆斯林一樣把舊世界劃分為七塊，而只是區分為三塊，並以地中海為中心（它的北邊是歐洲，南邊是非洲，東邊則是亞洲），這樣子的分配自然不符合整個半球是一體的事實。

然而，這樣的地圖絕妙地將小小的歐洲半島，拉抬到足以和一大片土地相提並論的高度。中世紀種族中心思想下的分類法被保留下來，並且持續地被寫入現代西方的世界地圖之中，像是同樣帶有種族中心思想的「東方」（Orient）一字。視角極度扭曲的世界地圖被廣泛使用了，掩飾這些歧視的荒謬之處，這種視角扭曲的地圖就是麥卡托式投影（Mercator projection）地圖，它誇大歐洲的北方界線，進而營造人為的歐洲邊線，這讓歐洲看起來比非洲還大，而且極度矮化印度等其他歐亞半島。這種投影方式能夠把歐洲所有知名城市都納入其中，並省略印度那些不熟悉的城市。當人們指責麥卡托式投影地圖扭曲了格陵蘭（Greenland，把格陵蘭畫得太大了）的時候，製圖者便求助於一項非常好的折衷辦法：採用像 Van der Grinten 那類的投影方法，這樣的投影方式依然保有基本的種族中心偏差，仍舊繼續犧牲其他主要的歷史文化中心，來放大歐洲，但不再過度放大北方的荒原。即使放到歷史典籍之中，世界地圖看起來依然扭曲，它們幾乎免不了要把大西洋和歐洲放在中心位置。在繪製那些地圖的時代裡，以如此高規格的待遇，把白人的土地放在比其他有色人種的土地還要顯著的位置，也許是製作「世界地圖」的理想方法，但這個想法甚至比現代種族主義還要落後。如同這些地圖的視覺化呈現，雖然是現代以前長期盛行的概念，卻也可能深植、反映在現代學者的用詞上。

這種扭曲的地圖意象帶來的災難性影響早已出現在現代軍事思維之中，第二次世界大戰讓「全球」地圖在軍中風行，至少讓飛行員們開始集中使用這樣的地圖，藉以想像世界。很遺憾，一如其他學者，有許多伊斯蘭學家都毫無意識地默許了：「他們腦海中的伊斯蘭世界的具體意象被大眾化的地圖扭曲，那都是和他們息息相關的區域。伊斯蘭學家持續受歐洲中心思想影響，然而他們至少應該有效地運用他們在地理上的用詞和心目中的「世界形象」，甚至採用現代以前伊斯蘭世界的「已知世界地圖」。一幅富有濃厚東方色彩的地圖，能夠極有效地強化一部嚴謹著作想要傳達的適切觀點。

伊斯蘭研究中的用詞

伊斯蘭學 (Islamicism)、伊斯蘭學家 (Islamicist)

當研究對象是聚焦於自己族群的研究時，不時在字面上釐清研究本身以及研究對象，就會是一件相當有益的事，舉例來說，像是「伊斯蘭的研究」(Islamic studies)、「伊斯蘭的學者」(Islamic scholar)、「中國的研究」(Chinese studies)和「中國的學者」(Chinese scholar)等用詞，它們既可以指與穆斯林或華人相關的研究，也可以指他們所從事的研究，無法明確分辨兩者間的差異。因此，我們會採用一些略顯造作的用詞，像是「漢學」(Sinology)、「漢學家」(Sinologist)以及「伊斯蘭學」(Islamology or Islamicism)、「伊斯蘭學家」(Islamicist)，儘管我使用「伊斯蘭學」這個詞，但我也認為它並不足以清楚區別針對伊斯蘭、針對伊斯蘭世界的研究。我們對英文同義詞的理解能夠直觀地讓這些詞的意義變得簡單且不易出錯，像是「中國研究」(China

studies)、「中國學者」(China scholar)、「伊斯蘭研究」(Islam studies)、「伊斯蘭世界研究」(Islamdom studies)、「伊斯蘭世界的學者」(Islamdom scholars)，這些都是可以用來劃清領域界限的分類。但是儘管這些用詞具備不言自明的分辨性，在引入它們時，我還是感到有些猶豫——至少在「伊斯蘭世界」一詞的概念還沒完全確立以前，我認為這些詞仍存在一些疑慮。

伊斯蘭世界 (Islamdom)、伊斯蘭的 (Islamicate)

要採用「伊斯蘭世界」和「伊斯蘭的」(Islamicate)這兩個罕用詞需要比較長篇的解釋。⁴⁰我改用這些詞彙的原因在於現代學術圈總是過於隨意使用「伊斯蘭」(Islam)和「伊斯蘭的」(Islamic)二詞，這兩個詞被認為可以輕率地用來指稱我們所謂的宗教，或指涉整個歷

* 40 譯註：在這個段落裡，作者的討論全都圍繞在名詞 Islam，加上特定的字尾做變化，如 -ic、-icate、-dom 等等，以定義全書中將廣泛使用到的幾個詞彙。由於中文的構成方式和英文不同，無法簡單加上字尾來對應作者的定義，並用單一個詞彙通用全書的行文脈絡，因此，根據作者定義的目的，主要著眼於分別出單純是宗教意義上的伊斯蘭，和包括文化社會等等的廣義伊斯蘭。相關中譯詞彙簡單整理如下：宗教意義的伊斯蘭，也就是 Islam，譯作「伊斯蘭」，形容詞是 Islamic，「伊斯蘭的」，視情形譯作「伊斯蘭」並加上它要修飾的名詞，也如同作者的定義，這個詞具有宗教意義；形容詞 Islamicate，則具有雙重形容詞字尾，它的直譯應為「伊斯蘭相關的」，未必具有宗教意義，中文無相對應的詞語，遇到這個字時附上英文，以利區分；作名詞或形容詞的 Islamdom，譯作「伊斯蘭世界」。至於 Dār al-Islām 本來具有「伊斯蘭世界」的意思，但根據作者的分析，在這裡並不同於 Islamdom 或 the world of Islam，故譯作「伊斯蘭境域」。

史上與宗教相關的社會和文化。若想要截然劃分宗教（不只是伊斯蘭）與生活中的其他部分，我可以保證這是不可能辦到的事，也是不應該抱持的想法，這麼做只會把宗教虛假化。然而，在社會和文化裡稱作「伊斯蘭」（Islam）的部分，並不必然具有宗教上「伊斯蘭的」（Islamic）這個字的意義，這不只是因為涉及這兩者的群體並不總是一樣廣大（這個文化不僅只是一個「穆斯林文化」，意即屬於穆斯林們的文化），還因為即使穆斯林是以「伊斯蘭」文明一份子的身分去完成事情，就宗教意義來看，也可能是「非伊斯蘭的」（un-Islamic）；例如某人可以談論伊斯蘭文學、伊斯蘭藝術、伊斯蘭哲學，甚至是伊斯蘭君權專制，或是以這樣的分類來處理他想要探討的內容，但其中關於「信仰層面的伊斯蘭」的陳述必定少之又少。

因此，一定要藉由不同的用詞來區分概念，避免混淆「伊斯蘭」的兩種現行意義；舉例來說，如果某人談到伊斯蘭律法，他可能是指伊斯蘭法，但若是根據文化生活的面向，比較法律和「伊斯蘭」藝術或「伊斯蘭」文學，那麼他必定要含括與伊斯蘭法無關的法律型式，來配合「非宗教的」文學和藝術，否則他將會得到錯誤的對照。當然，和伊斯蘭法無關的法律其實非常稀少，但若不區別這些用詞，就很容易永久無法察覺概念混淆的情形，通常這些混淆可能源自於學術上可以取得的材料。因此，有許多「伊斯蘭國際法研究」（這裡採用狹義的、宗教性質的「伊斯蘭」），其實是在探討關於哈里發國家和非穆斯林國家之間國際關係的伊斯蘭法原則，但是在其他少數的研究裡，他們研究的可能是另一種「伊斯蘭國際法」，並不全然具備宗教性，但以伊斯蘭文明為特性，指一種規範伊斯蘭國家之間關係的法律；雖然後者的這類研究，稱不上是真正的「國際」伊斯蘭法，但卻可以從

文化上對應絕大多數被我們稱為伊斯蘭藝術、伊斯蘭文學或伊斯蘭科學等部分，並且真正對應西方的國際法。

實際上，如此區隔的需求相當迫切，要發現概念的混淆非常容易，不只是初學者，就連學者們也會發現自己落入徹底錯誤的陷阱，因為他們沒有區分「伊斯蘭」這個詞的兩種通行概念。一個以中世紀伊斯蘭或是現代伊斯蘭為主的研究，可能是以宗教為研究核心，但宗教也可能只佔了其中一部分，通篇都是關於整體文化的研究，或甚至是兩者的綜合體，並根據不同的資料來源分段處理。這種情況確實有可能發生，舉例來說，同樣的討論，在廣義的文化意義下可能是以中世紀伊斯蘭為主題，而較侷限於宗教的觀點上，則可能是針對現代伊斯蘭的討論；不同的討論主題或是主題相同但時間背景不同的討論，都會有各自沒有注意到的細節。Bernard Lewis 曾提議將「伊斯蘭的」(Islamic) 這個形容詞侷限於文化概念，而用「穆斯林的」(Muslims) 表達宗教概念，然而對於它們的用法似乎不應該就如此下定論；其實不論是將「伊斯蘭的」(Islamic) 當作形容詞，來理想表達出信仰的歷史積累而成的傳統，或是將「穆斯林的」當作形容詞，來標示出他們的信仰所接受的那些概念，兩者都各有優點，但它們之間有些微不同，而這點不同在某些時刻能夠派得上用場，而且易於運用。

我已經得到一個結論：若要解決以上的問題，唯一辦法就是引入兩個新的用詞。「伊斯蘭世界」(Islamdom) 能夠藉由「基督宗教世界」(Christendom) 一詞的類比讓人馬上理解它的意義。「伊斯蘭世界」是一個社會，這個社會把穆斯林和他們的信仰都置於其他意義之上，穆斯林無所不在，而且是社會的主流。在這個社會之中，當然也存在由非穆斯林組成的完整元素，倘若這些非穆斯林是居於臣屬地位或少數

人，他們的處境就會變得像是基督宗教世界裡的猶太人。「伊斯蘭世界」這個名詞指的並不只是一塊土地，而是一個社會關係的複合體，我們還可以確定它或多或少包含了特定地域。它也不和「伊斯蘭境域」（Dâr al-Islâm）這種更偏向司法或地政的用語重疊，不過與「穆斯林地區」（Muslim lands）相比，它明顯是多族群的共同體，通常這一點相當重要。有時候，人們也會用「the Islamic world」（伊斯蘭的世界）來表達這個概念。基於三個原因，我不傾向採用「the Islamic world」一詞：第一，「the Islamic world」是個片語，而「Islamdom」（伊斯蘭世界）是個單詞，它可以當作一個元素來與其他字詞組合；第二，「the Islamic world」所包含的形容詞「伊斯蘭的」，意義過於廣泛；第三，現在，我們應該要意識到即使是在歷史上，也只有「一個世界」（one world），如果有「伊斯蘭的世界」，那肯定也是未來才會發生的事。⁴¹

在另一方面，如果以基督宗教世界來類比，是指一個特定的文化，伊斯蘭世界不只自稱為一個「文明」，而是一個承載文化的社會。然而，那裡已經存在一個圍繞著文字傳統的文化，就歷史的觀點來看，與意指「社會」的伊斯蘭世界相當不同，穆斯林和非穆斯林共有伊斯蘭世界，他們完全參與伊斯蘭世界的社會，因此我採用形容詞「伊斯蘭的」（Islamicate），把「伊斯蘭教」（Islam）一字的意義局限於指涉穆斯林的宗教，而不是用來表達更廣泛的現象，也就是伊斯蘭世界的社會和它的伊斯蘭文化（Islamicate culture）傳統。

「伊斯蘭世界」一詞的使用，可能會招致一部分人的反對，儘管

* 41 譯註：作者在此回應的是 1960 年代的問題，而截至目前為止，史學裡的「世界」並沒有採用複數，而「全世界」也大多被「全球」一詞所取代。

它的使用時機並不多（我希望如果它被採用，應該是針對整個社會的文化氛圍，而不只是為了表達全體穆斯林的總和或整體宗教社群〔Ummah〕）。無論如何，若指出某些當地事件「在伊斯蘭裡」上演，或是把伊斯蘭當作一個國家，而對旅人說「去伊斯蘭」，謹慎的發言者都會感到不甚恰當。因此「伊斯蘭的」這個形容詞顧及適切的宗教意義，一定要被限定使用在「關於或附屬於」伊斯蘭的事物，當然要藉此說服某些人，具有一定的難度。當我說「伊斯蘭文學」，我只是表示或多或少帶有伊斯蘭宗教性格的文學，而不是指世俗的賦觴詩，就像當有人提及基督教文學時，他並不是指所有在基督教世界裡創作的文學作品。當我使用「伊斯蘭藝術」一詞時，我的目的是要區分清真寺建築藝術，和醫學手冊裡纖細畫之類的藝術，雖然這兩者之間確實沒有分明的界線。但很遺憾，似乎沒有形容詞能夠排除附屬於伊斯蘭世界的社會及文化事物。在西方基督宗教世界，我們有相當方便的形容詞「歐美的」（或「西方」，雖然這個詞彙最常被錯誤且模糊地延伸到其他概念）；「歐美」一詞剛好必要地排除某些「西方基督宗教的」一詞所具有的特性。我被迫創造了「伊斯蘭的」（Islamicate）一詞，它帶有雙重形容詞字尾，類似「義大利的」（Italianate），這個詞的意思是「帶有義大利風格的」，並不是指義大利本身，也不代表它完全全屬於義大利，而是某種和典型的義大利風格或特徵有所聯結的概念。人們會說義大利式的建築，儘管該建築在英格蘭或土耳其；同樣的（雖然我轉換了一點關聯性），「伊斯蘭的」（Islamicate）並不直接指涉宗教本身，而是在歷史上連結伊斯蘭和穆斯林的社會及文化複合體，這種複合體存在於穆斯林，甚至是非穆斯林的社群。

像這種雙重形容詞字尾的形式實在過於罕見，連我在使用時都有

所遲疑，卻又無從取代。在某些文章之中（只有一部分），有些人可能會毫不含糊，直接以「波斯—阿拉伯」（Perso-Arabic）傳統來代指一切「關聯或附屬於」伊斯蘭世界及其文化的概念，並聲稱會使用這個字詞是因為所有伊斯蘭世界的文字傳統都源自於阿拉伯或波斯，或者甚至都受過兩者共同的影響；在其他情況下，有些人則會用「伊斯蘭世界的傳統」、「文化或社會」這些迂迴的說法。一般而言，人們不會將瑞典語（Swedish）稱為基督教語言，而如果人們不稱它為歐美語言，也不該簡略稱之為「基督教世界的語言」，這在一些行文脈絡中，似乎就會暗示瑞典語在某種程度上通行於基督宗教裡的一個廣大領域；因此，人們頂多也只能稱它為基督教世界文化裡的一種語言。同樣的，即使有些巴基斯坦人宣稱烏爾都語是「伊斯蘭的語言」，但這種說法在嚴格意義上很難成立。（某些穆斯林堅持要以這樣的方式看待烏爾都語，還開會決議以烏爾都語閱讀《古蘭經》，這導致愛好烏爾都語的印度人避而不用，最後甚至造成烏爾都語在發源地滅絕。）如果有人無論如何都不願稱它作「伊斯蘭的」（Islamicate），人們可以說它是伊斯蘭世界文化的一種語言。人們不能稱邁蒙尼德（Maimonides）為伊斯蘭哲學家，但是可以稱他為波斯—阿拉伯傳統的哲學家，這並不會讓人嚴重誤解，或是更貼切地說他是伊斯蘭世界的哲學傳統作家；但是這種迂迴說法有個限制，我們終究應該採用一個清楚明確的用詞，才不至於在文體寫作上顯得笨拙。更何況，像這樣明確的用詞對教育的貢獻也很大，受用無窮，它能夠展現相當的影響力，以排除語義的混淆，不過，要避免迂迴用詞的人應該是作者本人，不必然是讀者。

可能還要附加幾點說明。不只是阿拉伯和西方的阿拉伯學者，甚

至有些非阿拉伯的穆斯林（因為我註記在其他段落的一些歷史因素）也會採用「阿拉伯的」這個詞，尤其像邁蒙尼德這種案例，但是以哲學領域來說，這類用詞不可能正確，因為只有一個原因：伊斯蘭傳統中有些代表性著作是用波斯語寫成。在學術和哲學領域之外，例如政治或藝術，這個想法顯然更為荒謬，只有特別偏好這種想法的學者才能接受。「阿拉伯的」這個形容詞一定只能用於子文化，它是在伊斯蘭世界的廣義社會下的子群體，在這個群體之中，阿拉伯語文是通行的語言，甚至在某些時候，在更小的領域之中是使用源於阿拉伯語的方言。其實，西方會被這個用詞吸引，進而在許多文獻中使用它，都是源於歷史上的意外，誤將所有事物都與「阿拉伯」和「穆斯林」畫上等號。在這樣的情況下，使用「阿拉伯的」一詞不僅不正確，還會如我前述在歷史研究方法的段落中所提到的一樣，助長錯誤的預設。

中東（Middle East）、尼羅河至烏澹河（Nile to Oxus）

對於這塊土地，我通常不會使用「中東」，而是以類似「尼羅河到烏澹河」的片語來表達，例如「從尼羅河到烏澹河」（from Nile to Oxus）或是「在尼羅河和烏澹河之間」（between Nile and Oxus），後者可能只是想要表達在那個區域中的某個特定地帶或部分地區，或者偶爾使用「在尼羅河至烏澹河的區域」（in the Nile-to-Oxus region）這樣的說法。「中東」一詞看似是通用詞彙中最好的選擇，但實際上卻存在許多缺點。當然，要用來指稱有著高度範圍限制的區域，它是個模糊不清的字詞，這個區域包含了阿拉伯半島東部（或甚至是東北部），加上以色列（會出現「以色列」一詞可能就是為了在這個模糊用詞之中，明確指出那塊特定的地區的因應做法），「中東」還可以向

外延伸到摩洛哥、甚至巴基斯坦這一大塊區域，有時甚至還涵蓋一些遠離這個區域的穆斯林。我們當然能夠自由心證地定義它，但仍會衍生出其他涵義，特別是包含了現今伊朗的政治領域。

「中東」一詞源於明確的戰略用途（這是它的原意），是這個用詞的主要缺點。它將伊朗高原一分為二，西半邊（波斯）納入地中海管轄，東半邊（阿富汗）則交託給伊朗；伊朗高原的高度重要性在於它是伊朗一閃族和伊斯蘭（Islamicate）歷史的基礎，因此像這樣的用詞完全無法無人接受。但很遺憾，新聞媒體已經將這樣的軍事用語視為標準，在許多著作中都採用了「中東」一詞，來界定它的東部界線。而對許多讀者來說，就我們所認知的歷史而言，它暗指一個過於西邊的區域，因為以西方人的角度來說，他們總是傾向以地中海的角度去看待每件事物，導致實際上較東邊的區域顯得比較偏向西方，如果有一個相反於這樣的傾向、具有明確意涵的片語，可以用來指稱它，那將會是一個比較好的選擇。

「從尼羅河到烏澹河」還有一個優點，它具體又明確。如果有人只想要表示「埃及」或「埃及和敘利亞」，或是其他相對受限的區域（實務上很多人這麼使用，即使他們也認為「中東」一詞所表達的意義包含許多區域），那麼他可能就會因為這個詞涵蓋的範圍太過空泛而有所遲疑，較精準用詞則更能凸顯尼羅河到烏澹河之間的所有土地。

「中東」一詞的另一項缺點，在於它暗示了自己是「東方」的一部分，也就是說除了西方以外，所有的文化發展地區都被當成另一種文明概念或區塊，任何有異於西方的部分都可以歸類於此，單獨設立為一個有別於西方的獨立整體；這是在前段有關歷史研究用詞的討論

之中，所提到的西方中心主義。同樣的缺點也可見於「近東」一詞，比起「中東」一詞，它暗示著焦點更往西邊偏移，因此缺陷更為嚴重，暗示也更加強烈。有時人們甚至還會妥協使用「中、近東」(Near and Middle East) 這種用語，它不但毫無優點，甚至兼具兩者的缺點。

若視歐亞非舊世界為一個整體，「中東」一詞或許可行，但無論如何，都不會像「從尼羅河到烏澹河」一樣明確。「西亞」一詞有個缺點（這個詞似乎沒來由在歷史上將埃及排除它隸屬的區域之外，如果埃及屬於某個區域的話），它強化了「亞洲」是一塊「大陸」的錯誤觀念，其中的概念無異於「東方」一詞所隱含的西方種族中心主義。德國人通常使用東方 (Orient) 來指稱尼羅河到烏澹河之間的這塊地區，如果不是英語讀者總是對它產生過度聯想，還有德國人不論在嚴謹或寬鬆的意涵下，都頻繁使用它，那它或許還能稱得上是方便且沒有例外的用詞。

順帶一提，安那托利亞西部並不是位於尼羅河與烏澹河之間，而是位於地中海北岸；無論任何時期，這個辭彙都專指此一區域，從古代利底亞人庇護古希臘特爾菲城 (Delphi) 的時代開始，一直到現代的土耳其凱末爾時期 (Atatürk) 都是如此。

我將尼羅河到烏澹河之間最重要的傳統文化複合體稱作「伊朗—閃族」文明，這是依據文化傳統（包括民間和上層文化）的因素，而非地理要素。這兩個辭彙在地理上曾經短暫地共存（如果真的存在的話），但「伊朗—閃族」文化卻在這個地區裡的不同時期都盛行過，並且穩定擴展。這個用語的相關解釋和用法，請參考本書第一章的註9。

阿拉伯 (Arab)

「阿拉伯(人)」一詞同時是名詞和形容詞，用法至少有五個層次。第一，它或許指貝都因人等游牧民族，也許是最初的定義，尤其是阿拉伯半島的駱駝游牧民族，但是對他們來說，更偏好使用嚴謹的 a`râb。這個辭彙有時可說是阿拉伯語之中最普遍的用詞，然而一如某些作者的做法，他們將阿拉伯文的 a`râb 直接音譯為阿拉伯 (Arab)，這當然是混淆不清的做法，應該盡力避免，讀者們一定要留心這種舊翻譯的用法。當現代以前的阿拉伯作者，像是伊本—哈勒敦 (Ibn-Khaldûn)，有提到任何貶抑 `arabs 的話，通常都是在談論貝都因人。第二，接著，它可能指所有自稱為貝都因人後代，或是在古文化識別上隸屬於他們或他們的語言的人事物，這當然也包括定居的貝都因人。就歷史來看，這種用法有時也包括穆斯林，「早期的穆斯林是阿拉伯人」的論點正是奠基於這項定義，不過早期的法學家阿布—優素夫 (Abû-Yûsuf) 在採用這項意義的時候，也會納入一些基督教徒和猶太教徒。第三，下一個層次是指所有使用阿拉伯語或阿拉伯語衍生而來的方言的人，不論他們和貝都因傳統、伊斯蘭有無任何關係；在這樣的定義下，所有務農人口也能稱為阿拉伯人。(然而，那些識字的人並不是使用標準的阿拉伯字母，例如馬爾他 [Maltese] 和其他的非穆斯林群體，尤其猶太人普遍都被排除在外，但也有例外。) 這個定義基本上產生於現代，但這些族群卻並未認為他們可以組成一個共同群體，在本書中為了方便而使用這個詞彙時，我對此感同深受；這種情形可以類比到「拉丁」這個廣泛通行的用詞，它是指所有使用羅馬語的人，因此它應該不能有任何與「民族」相關的含意，依此定義，「阿拉伯人」直到近代才開始傾向於認為自己屬於同一個民族。但無

論如何，它都是最普遍的現代用詞，我們只需要牢記在這層意義上的「阿拉伯人」一詞，通常不是指貝都因人、也不指部族居民，他們大多數是住在村落並且和土地緊密連結的農人。第四，再進階的使用是指那些識字人口，不論在家庭中使用的方言是否起源於阿拉伯語，他們平常使用的知識語言是古典阿拉伯文、北阿拉伯文或阿拉伯文。通常這種用法只會限制在個人層級。以阿拉伯語文書寫，但原生語言是波斯語，或是西班牙語、土耳其語、庫德語（Kurdish）的個人，都被納入廣義的「阿拉伯人」範疇，但倘若整個民族只掌握阿拉伯語一種知識語言，像是索馬利人，卻不被稱為阿拉伯人。但就算是在最適合使用這個詞彙的情況下，使用它還是會讓人有所顧慮，較可靠的用法是「阿拉伯文作家」（Arabic writers）。第五，最後一個層次，有些作家似乎會使用這個詞來概指那些至少在進行信仰儀式時使用阿拉伯語的人。它從來不曾被明確定出這樣確切的定義，但確實隱藏在現代阿拉伯書籍之中；例如，一本書裡面若包含任何關於阿拉伯過去成就的圖畫，像是印度泰姬瑪哈陵的照片或是波斯詩集的插圖，那參與其中的人就都會被當作阿拉伯人。這種用法完全性令人感到混淆並且無法接受。

阿拉（Allâh）

在英文中，我們對於所有被認定為一神教徒所崇拜的對象，理所當然都應該使用同一個英文字來指稱；一神教信徒包括了各類型的基督教徒、猶太教徒以及其他的信仰者。但當我們認為某些神性有別於（且遠不及）一神教信仰者的獨一神概念時，通常會置之不譯——像是宙斯（Zeus）或奧丁（Odin），因此在英文裡我們若使用「阿拉」

(Allāh) 一詞，就暗示了穆斯林所崇敬的對象有別於基督教徒、猶太教徒（以及斯多噶主義者或柏拉圖主義者〔Platonists〕等），並假定穆斯林崇敬的對象是經由想像而來，所以把他們的信仰對象當作某種神秘、名為「阿拉」的神，而不是他們的神（God），也就是造物主。這無疑是一種武斷的立場，只有那些願意承認個人神學假設的人才能使用。有時，穆斯林以英文寫作時也會採用「阿拉」來代替「神」，普遍來說是基於同樣的想法，不過是反向的概念——他們或多或少有意識地認為在完整意義上，基督教徒和猶太教徒所崇拜的並非真神，所以必須強調穆斯林崇拜的是「阿拉」，以此區分。而我也確定，這種用法有時候只是基於可以理解的熱忱，完整反映《古蘭經》阿拉伯的原來面目。

另一方面，有時在分辨特定群體時，這樣的用詞能夠在特定形式假設特定人物形象時派上用場，這取決於語言和歷史脈絡。這種情況就像是某些時刻，當我們在討論初期希伯來的神學觀時，「耶和華」（Yahweh）是很方便的用詞，所以在相對應的情形裡，我們應該也能使用「阿拉」。

聖訓傳述（ḥadīth report）、傳統（tradition）

「聖訓」（ḥadīth）經常依據拉丁文「traditio」一詞的概念而翻譯為「傳統」，它的意思是從一個人傳遞至另一個人的事物，在猶太教和基督教神學裡，它有時被用來指稱已經宣達的不成文律法或教義。當一名學者同時具備拉丁學者和神學家的身分，並且認定自己在翻譯一種異文化時，往往會將自己的概念視為正統，在這種情況下將「ḥadīth」譯作「傳統」無疑是相當方便的選擇。但無論如何，以一個

文化本身的用語去認識它，是相當重要的。在英語裡，「傳統」一詞不只隱含著一種相對於文字記錄的對立性，還夾雜某種匿名又不精確的概念，然而，「聖訓傳述」並不是含糊不清的風俗習慣，而是清晰可見的記述，早在很久以前就有記錄的文本；通常來說，它和風俗習慣仍然有著截然不同的內容，而且它的來源以及傳述者都有具名。當然，以英文的語感來說，「傳統」一詞通常相對於「聖訓」的概念，但既然它也是穆斯林的「傳統」，那麼像「傳述」或「記錄」等辭彙，似乎才是「ḥadīth」更合宜的翻譯用詞，因此過去也許習慣上翻譯為「傳統」和「傳統主義者」，但在本書中，我採用「聖訓傳述」和「聖訓傳述者（或傳遞者）」；而許多作者習慣使用的「伊斯蘭傳統集成」，我則是選擇採用「聖訓集成」。

在語言學層面來說，像「報導」這類的詞彙也比較正確，因為「ḥadīth」的意思是「新近的」，後來引申為「報導」、「記述」（最後甚至是「對話」）。甚至，以神學的高度，將它類比於基督宗教的「傳統」，嚴格來說也許並不恰當。在準確的用法中，「聖訓記述」明顯不同於「先知傳統」（sunnah）以及「公議」（ijmā'）；「聖訓記述」是對「sunnah」的報導，而「sunnah」才和基督宗教的「傳統」位於同樣的比較基準，因為不論「先知傳統」是否都有「聖訓傳述」的支持和呈現，它至少是由「公議」所支持。

但重點並不應該優先放在翻譯的語言學正確度上。另外使用「記述」這個詞，讓我更能夠適當地運用「傳統」和「傳統的」這兩個詞；有時候在比較普遍的意義上，「傳統」可以代表對應於「順納」的概念（即「現行的傳統」，這是Joseph Schacht著作裡的用詞），但更多情況下，它指的是基本的文化現象以及其他個案，我在〈總序言〉有

進一步解釋。如此一來，我可以避免步上其他學術著作的後塵，貿然跟進只會造成特定的混淆。有許多作者似乎都假定穆斯林傳統以及聖訓裡的知識，和穆斯林傳統律法、伊斯蘭法都是一樣的，甚至以此來決定誰是「真正的」穆斯林，也有許多作者假設在某種層面來說，聖訓的知識及以聖訓為基礎的法律都代表著英文意義上的「傳統」，即使這些知識和法律並非傳統組成的全部。通常作者會依照他們既有的概念，在討論「聖訓傳述」的過程中隨意使用「傳統」和「傳統的」等辭彙，而不特意凸顯它們之間的差異；但是從夏菲儀（al-Shāfi'ī）以降，到阿布杜－瓦哈卜（‘Abd-al-Wahhāb）這段時間以來，對於其中所有的伊斯蘭法改革者來說，這樣的思考和論述方式並不合理，這些人都是以事實上是創新的（而且通常是晦澀的）「文本」，也就是所謂的「naṣṣ」，來攻擊實際的穆斯林風俗與「傳統」。在一些重要的案例中，他們若要聲稱自己代表傳統，立論非常薄弱，即使有人認同他們的前提，也不過是在跟隨人煙稀少但崇高的前人道路，與所有風俗對立，才會同意他們保存了唯一有價值的傳統；因為事實上，聖訓傳述者並不是單純的傳統主義者，而是「文本主義者」（或者以動機來說，應該被視為復興者〔revivalist〕），他們經常反對純粹傳統心態的擁護者，就像他們也一貫反對唯理性論者。

以「傳統」一詞的來表示這些「記述」，已經帶給許多學者麻煩，他們極力避免這些不必要的混淆，希望能夠藉由運用正確辭彙裡的「專業觀念」，並在使用它時，把字首改為大寫來避免這個問題。如果我們不曾衡量過這些錯誤辭彙所造成的困擾，那麼這個方法或許有用，但那些辭彙帶來的誤導反而更加強化這種錯誤傾向，使得我們無法單靠註解和警告，就能阻擋這些已經陳列在我們眼前的問題。因

為，很可惜，那些唯聖訓論者堅持只有聖訓才有資格代表穆斯林的傳統，聖訓傳述從先知以來都從未曾間斷；一直到 Ignaz Goldziher 的著作問世以前，伊斯蘭學者幾乎都未經檢驗就深信唯聖訓論者的主張；就算在那之後，伊斯蘭學者也幾乎都忍不住像語言學家一樣，去將穆斯林中聖訓文本主義 (ḥadīth textualist) 的派別 (因為它是最容易能夠以語言學方法追溯的派別)，視為「真正的」穆斯林傳統派別，無論任何時空脈絡，他們認為聖訓就是真正的傳統，即使他們知道某些「傳統」出現的時間，實際上比他們宣稱的還要晚。這導致他們忽略了反傳統主義者對律法形成的初期階段所造成的影響，從而將漢巴里學派 (Ḥanbalīs) 和外顯學派 (Zāhirīs) 的思想 (尤其是緊扣著聖訓傳述的部分) 誤稱為傳統，並把他們當作所有學派之中最傾向傳統主義的派別，而不只是最傾向文本主義的派別；這是一個非常嚴重的誤解，也導致他們必須要額外借助許多既笨重又不必要的註記來附加解釋，才能夠在穆斯林現代主義運動的諸多路線中，建構出部分具體的伊斯蘭聖訓傳述傳統。可能有些人會因此將它們貼上傳統主義的標籤，也可能不會，但嚴格來講，實際上「聖訓」這個用詞也許永遠都隱含著某種反傳統的傾向。

實務上，任何關於聖訓傳述所扮演的角色的討論，都會表明若以「傳統」一詞來翻譯時可能潛在 (或實際) 造成的困惑。受害者往往不只是一般粗心的讀者，還有許多學者都深陷其中。伊斯蘭學者就和其他任何學者一樣，(常識上來說) 都會有他們自己的「傳統論」，但是學者們深知當一個詞彙不只不幸地被誤用，還造成誤解時，一定要捨棄那個詞彙，不論需要耗費多少心力，也不論這個用詞因為時間演進而擁有多麼崇高的地位。

有一個例子可以呈現這個巨大工程的艱難程度。雖然George Makdisi 在他的一篇文章裡（我在本書第三章裡引用了這篇文章），指出阿胥阿里學派（Ash'arism）的傳統主張早在中世紀時已轉變為「正統」，這是個站不住腳的論點，但是他仍然沒有跳脫這項傳統的主張，因為他認為早期穆斯林裡的傳統主義依附在聖訓傳述之上，接著他發現他被自己的結論混淆了。我們幾乎可以斷言，伊斯蘭的歷史意象因為錯誤使用「傳統」這個詞而造成混淆，但他的用詞卻沒有讓他心生警惕。

Makdisi 從一開始就下了一個評論，他認為基於宗教一般歷史的基礎，很容易就能預期「傳統主義者」和「理性主義者」的早期分裂（就如同學者常久以來對伊斯蘭發展的印象，是以阿胥阿里擁護者為基礎），之後居中調和的「正統」（阿須俄里神學）會搭起兩者間的橋梁。這麼說來，Makdisi 似乎認為一般的傳統主義者（traditionalist）和他的「傳統主義者」（Traditionalist）相同，而聖訓傳述者，尤其是那些「聖訓主義者」（Ahl al-Hadīth），當然在理性主義學派（Mu'tazilis，與阿胥阿里辯證神學〔Ash'arī kalām〕對立）之中，那些理性主義者也同等於一般的傳統主義者。

但事實上，「神學家」和「聖訓家」乍看之下，都以各自不同的方式來反對瑪爾萬朝時期的部分生活傳統，稱呼聖訓家為傳統主義者，這在任何廣義的解釋上都是一種誤判（雖然也的確是他們自己先誤稱了自己）；理性主義學派同樣也可以稱為傳統主義者，他們的「理性主義」（也是在為舊傳統做辯護）並沒有比聖訓家之中的文本主義者（或是比阿胥阿里派的理性主義）還要更加反對傳統。後來，聖訓學家取得普羅大眾的支持，以及日後他們與神學人士（理性主義學派或

阿胥阿里派)發生衝突，這些都只能算是次要的發展，並無法回應任何宗教傳統的原初經驗。

其實，Makdisi 之後就會發現他所關注的伊斯蘭終究不符合他內心的期待模式，但如果跳脫了「聖訓傳述等同於伊斯蘭傳統」的框架，這些觀察就失去了意義。若他沒有假設聖訓等於伊斯蘭傳統，可能就會導致他必須要處理宗教歷史上普遍的三種現象（並非只有兩種）——傳統主義、「理性主義」和文本主義（在此為了神學家有爭議的觀點，暫時允許使用「理性主義」一字），他可能會因此用不同角度來看待「伊斯蘭文本主義」這個領域，這也許不能帶給他方便的結論，但肯定能為他帶來一個截然不同且充實的意義。避免以「傳統」一詞來翻譯「ḥadīth」，且不以「傳統主義者」來界定這些「記述者」的身分，也許不能帶給我們新的觀點，但或許仍有助於避免我們不斷強調大家習以為常的錯誤觀念。

教派 (sect)、思想學派 (firqah)

在現代以前的阿拉伯和波斯語言之中，習慣以「思想學派」來稱呼人們依據各自不同的意見而區分出來的群體，雖然它們已經被翻譯為「教派」，但是這些「思想學派」幾乎無法對應現代英語中「教派」的概念，翻譯使用的詞彙不能比「思想學派」(school of thought)強烈太多。它經常用來表達一位老師和他的弟子們，以及他們對教義的次要思想，在此種情形下，它毫無疑問是指一個主體，是一群人共享的宗教認同，主導著他們共有的宗教生活，這和「教派」的意義全然不同。

穆斯林教義歷史學者總是想要表明，除了他們以外的所有思想學

派都毫無根據，可能的話，甚至還想證明他們算不上真正的穆斯林。他們在著作裡描述了無數的「思想學派」，在用詞上很快地就誤導了現代學者，讓學者們誤以為曾經存在如此多「異端教派」。這些宗教教義的歷史被稱為「異端學說」(heresiographies)，這是公允的說法，然而，「異端」不過是想要描述他們的傾向，而非它們的內容和正確名稱；但倘若一看到穆斯林時就寫上firqah、用「教派」一詞來翻譯，就會造成相當突兀的誤解。每個人都可以對伊瑪目制度抱持自己的既定觀點，可能是根基於形上學的疑問或伊斯蘭法學的觀點；舉例來說，可以同時屬於順尼群體(Jamâ'i-Sunnî)、理性主義學派，或甚至屬於哈那菲學派(Hanafi)。如此一來，可能會讓初學者以及(很可遺憾)非初學者們十分疑惑：在他的認中屬於順尼派的哈那菲學者，實際上卻多數屬於敵對的理性主義派呢？在顯著的案例中，我們應該能夠輕鬆處理這些困惑，但若將許多針對某個議題中較不知名的觀點，提升到完整的「教派」層級，就會充斥著穆斯林反叛和都市派系歷史，以及教義歷史的奇異幽靈。

要注意像是「正統伊斯蘭」和「異端教派」這類傳統的二分法都相當可疑。關於我對「順尼」(Sunnis)以及「群體」(Jamâ'i)這兩個詞彙的運用方式，請參見上卷第二冊第一章的討論。

關於翻譯

對一部譯作的評價必須根據譯者的目標來判定。翻譯可能可以分成三種類型：「再創作」、「釋譯」以及「精確的研究翻譯」。在參考文獻的段落中，必要時我已經根據它們的翻譯類型事先做了分類。

譯者的目標可能是對一部作品進行「再創作」，取用和原作效果相當的作品，去讓另一種文學作品變得更加豐富，有時候它的成效可能較為忠實於原著，有時候則可能只是相仿。然而不論如何，人們都能從中汲取靈感，即使這樣的形式並不一定與它原來的語境存在一定程度的連結特徵；例如翻譯詩句，著重的目標是必須富有詩意；若是散文，翻譯或多或少都會經過改寫，再添加某種程度的現代化（如果有必要這麼做的話），使讀者更加容易閱讀。理想上，這類的譯作應該要由另一名藝術家依照他自己的方式來翻譯；如果目標要和原著相似，那麼「再創作」類型的翻譯也許相當有用，因為即使是學者，想要完全喚回整部作品那難以捉摸的風味，也是極不容易的事。不過這樣的翻譯一定要具備兩種印象主義的概念：一是它應該帶給新讀者考量過的印象，二是譯者希望讀者注意到譯作與原著間的微妙差異；無論在任何情況下，若是為了學術目的，再創作的翻譯永遠無法取代原著。

翻譯的目標也可能是為了「解釋和詮釋」原作；在翻譯成第二種語言的過程中，這種翻譯需要的心力可能和原著一樣多。像這樣的釋譯，如果謹慎完成，便能夠保持貼近原文的文意，但它仍然幾乎無法避免改變原著的語氣，因為第二語言和原著語言的詞語產生自不同的概念化過程，而不論添加多少註腳，翻譯的文本都會傾向於「協助讀者理解」的目標。目前絕大多數純文學（詩作和文學散文）的「嚴謹」譯作，似乎都屬於「釋譯」這個分類，並加上微幅的「再創作」。因此，雖然詮釋型的翻譯對學術研究有十足的助益，它仍然無法可靠地取代原著。

最後，譯者的目的也可能是要重現原著所承載的資訊，來協助無

法閱讀原著語言的人們從事相關的專門研究。這類翻譯只是想要提供讀者與原著進行交流的媒介，汲取忠實的文意，並且也要靠讀者自己的解讀。為了達到研究目的，這種譯作力求最高的精確度。若重要著作文本的語言，是用學者都無法精通的各種語言寫成，而且語言的種類還不斷增加，經由譯作進行特別的研究就顯得合情合理。通常，經典、科學論文、專業哲學、歷史敘事以及學術的二手論文最講求精確的研究翻譯，儘管這類翻譯在其他層面上佔據著屬於它自己的特別地位。以獨創性而言，它當然應該講求原著採用的文法模式或諺語，甚至還應該充分掌握原著作者的個人用詞，而精確的研究通常都與優美的譯文並存，像是 H. A. R. Gibb 的伊斯蘭研究。

幾乎所有的學術目的，都認為「再創作」的翻譯並不恰當，但另一方面，所有學者卻又必須承認他們仰賴翻譯來協助自己研究。首先，不論一名學者多麼專精於自己的領域，他都不可能熟稔研究所需的所有語言；更重要的是，也沒有人能夠完全掌握一部著作裡的所有寓意，尤其是當其中的寓意對其他讀者來說可能相當重要（尤其當它稱不上是一部重要巨作的時候）每個將原意轉變為個人語詞的過程中，譯者都一定要能夠找出它的同義詞，不論這看起來是多麼不必要的工作；他務必要避開迂迴、模稜兩可的用詞，盡可能傳達原著的本意。在如此情況下，翻譯幾乎一定要有一些清楚明瞭的術語和少許的註腳或括號，才能夠凸顯無從翻譯的涵義。在這層意義上，最精確的翻譯不能完全按照字面意義，要測試翻譯是否成功、準確，就要將它回譯為原著語言，看看是否需要微調或刪減。雖然譯文在語法上可能和原著語言不同，但準確的用詞在回譯的過程中，自然會回歸它原有的形式；但很可惜，作為研究用途的譯作中，「再創造」和「釋譯」

的情形遠比「精確的研究翻譯」還多；這部分因素來自於某些人希望降低翻譯的重要性，另一部分則來自於譯者希望依自己的方式進行創作——那份油然而生的渴望。姑且不提一般讀者的觀點，單從學者的角度來看，缺乏可用的翻譯，就會對認真的研究和正確的理解造成莫大阻礙。

重要詞彙與人物表

此處列舉的詞彙是本書內文中時常出現的專有名詞。其他在〈導論〉或其他章節出現的詞彙之定義和解釋，包括地理名稱，可以根據索引查詢。

adab	風雅人士的儀禮、文藝文化；在現代阿拉伯文指「文學」，風雅人士被稱為「adīb」（複數形為「udabâ'」）。
Ahl al-Ḥadīth	聖訓主義者；見條目「Ḥadīth folk」。
ahl al-kitāb	經書（聖經）的子民；雖然有時候也包括其他信仰的教徒，但主要是指猶太教徒和基督教徒。
‘Alid	阿里的後裔；阿里是穆罕默德的堂弟和女婿，阿里的首任妻子是先知的女兒法蒂瑪（Fāṭimah）。阿里與她所生的子嗣（也是先知留下來的唯一血脈）特別被稱作「法蒂瑪後裔」（Fāṭimids）；什葉派相信阿里的後裔之中，有人會成為伊瑪目（見條目「imāms」）。法蒂瑪之子哈珊的子嗣稱為「sharīf」，另一個兒子胡笙的子嗣則稱為「sayyid」。
‘ālim	複數形為「‘ulamā'」，指受過教育的人；特別指那些研讀伊斯蘭法學和宗教研究的學者。

Allâh	阿拉；(穆斯林和基督教徒信仰的)獨一神的阿拉伯文名稱。
amîr	又作「emir」，將領或軍事領袖；阿巴斯朝的古典時期之後，有許多自立門戶的將領也沿用這個頭銜，有時也用來指統治者的家族成員。「amîr al-mu'minîn」意思是信仰者的領導人，是哈里發的專用頭銜，「amîr al-umarâ'」意思是最高統帥，即大將軍、總司令，用來指「哈里發盛期」晚期興起的軍事統治者。
Anşâr	輔士；支持和幫助先知的麥地那人，用以和遷士(見條目「Muhâjirûn」)區別，遷士是指跟隨先知從麥加遷徙到麥地那的人。
'aql	理性、推論；在伊斯蘭法，系統化的推論並不限於「類比」(參見條目「qiyâs」)。
bâtin	文本中內隱或秘藏的義理；由此衍生出內隱學派(Bâtinîs 或 Bâṭiniyyah)和這一概念有關的群體，這些群體大多屬於什葉派，其中又以伊斯瑪儀派最具代表性。
Dâr al-Islâm	伊斯蘭境域、穆斯林統治的土地；後來不論是否由穆斯林統治，只要仍保存穆斯林制度的區域都仍屬於「伊斯蘭境域」。「伊斯蘭境域」和「Dâr al-Ḥarb」相對，意指非穆斯林統治的地區。

dhimmî	又作「zimmi」，受保護者；指在穆斯林治理的區域中，被伊斯蘭容許的其他宗教信仰者，也就是「經書的子民」（參見條目「ahl al-kitâb」）。這種保護制度或措施稱作「dhimmah」。
dîwân	又作「dîvân」，公共財務登記；或指某個政府部門、審議會，或是它們的主管官員；也可指詩人的詩集。
Falsafah	哲學；包含了自然科學和倫理學，在伊斯蘭社會（Islamicate society）裡，以希臘哲學傳統為基礎來詮釋的學問，哲學家（Faylasûf，複數形為「Falâsifah」）是哲學的闡述者。
farḍ ‘ayn	宗教職責或義務，如禮拜或齋戒等，除非是沒有能力完成義務的穆斯林，否則每一位穆斯林都不能免除這些義務。而「farḍ kifayyah」是指集體責任，如奮戰（參見條目「jihād」），是穆斯林社群全體共同應盡的義務，但只要部分人完成此義務，其他人則可以免除。
fatwâ	伊斯蘭大法官（見條目「muftî」）的判決或裁示。
fiqh	伊斯蘭法學；闡釋說明伊斯蘭法（見條目「Sharî‘ah」）的體系或學門，也指該學門產出的規則整體。闡述法學的人是伊斯蘭法學家（faqîh，複數形為「fuqahâ’」）。

ghazi	為信仰奮戰（參見條目「jihād」）的戰士；有時也指有組織的的先鋒部隊。
ḥadīth	又作「ḥadis」，複數形為「aḥādīth」，聖訓；指關於先知言行的記錄，或指這些記錄的集成。有時會因為歷經一位位的記錄人傳承，而被翻譯成「傳統」（tradition），但傳統這個詞是指難以溯及源頭而傳承下來的群體知識，與「ḥadīth」一字意義不符。
Ḥadīth folk	阿拉伯文拼作「Ahl al-Ḥadīth」，聖訓主義者；指那些致力於傳遞聖訓的人，聖訓是他們學習宗教和獲取宗教權威性的主要來源。在順尼派裡，有一類特別的信仰派別與這群人有關。
ḥajj	朝聖；伊斯蘭曆每年的最後一個月，即「朝聖月」（Dhū-l-Ḥijjah，也音譯作「都爾黑哲月」），是穆斯林到麥加朝聖的時間，在各種條件許可的情況下，每位穆斯林一生中至少要朝聖一次。
Ḥanafī	哈那菲法學學派；順尼派的法學派（見條目「madhhab」）之一，以開宗學者阿布—哈尼法（Abū-Ḥanīfah, 699—767 CE）為名。
Ḥanbalī	漢巴里法學學派；順尼派的法學派（參見條目「madhhab」）之一，以開宗學者阿赫瑪德·伊本—漢巴勒（Aḥmad ibn-Ḥanbal, 780—855 CE）為名。

Hâshimids	哈須姆氏族；指穆罕默德所屬氏族的成員，這個氏族的主要分支是阿里後裔和阿巴斯後裔。哈須姆通常是指氏族，但有時候也指特定的什葉團體，該團體視阿里的孫子阿布—哈胥姆（Abû-Hâshim）所傳下來的伊瑪目為正統。
hijrah	先知從麥加到麥地那的遷徙；發生在西元622年，穆斯林時代於焉開始。
hisbah	公眾道德的監督；尤指市集的公平交易，在哈里發盛期，這份職責委由市場監察員（muhtasib）執行，往後相同的職位亦採用了不同的稱謂。
hiyal	單數形為hîlah，「法律手法」（legal tricks）；用來避免一般法理在特殊狀況下產生不良結果的法律方法。
ijmâ'	公議；穆斯林社群裡所達成的共識，作為法律判斷的基礎；穆斯林社群是否透過公議組構成曾被廣泛地討論。
'ilm	學問；特別指關於聖訓（見條目「ḥadīth」）、法學（參見條目「fiqh」）的宗教知識，在現代阿拉伯文中此字意為「科學」。什葉派中認為伊瑪目（參見條目「imâm」）具備一種特別的非公開知識，並稱之為「'ilm」。

imâm	伊瑪目；帶領大眾禮拜（見條目「ṣalât」）的人，或指穆斯林社群的領袖。什葉派認為即使遭到伊斯蘭社群抵制，阿里和他的子嗣仍是最合適的社群領導者，因為他們作為穆罕默德的繼承人，有著精神象徵的功能。在順尼派裡，任何偉大的學者（見條目「‘âlim」），尤其是法學派（見條目「madhhab」）的奠基者都稱為伊瑪目。
îmân	信仰；指宗教的信念，穆斯林透過行動，在精神和外表上都承認的信念。
isnâd	又作「sanad」，傳述鏈；聖訓傳述（見條目「ḥadîth」）者的譜序，以此保證聖訓的正確性。
Jamâ‘i-Sunnîs	順尼派；見條目「Sunnîs」。
jihâd	奮戰；根據伊斯蘭法（見條目「Sharî‘ah」）而發起的對不信者的戰爭，關於發動這類戰爭的必要條件各界有不同的見解；也用來指個人對抗自身俗世欲望的奮鬥。
jizyah	人頭稅；意指在穆斯林統治的社會裡，受保護者（見條目「dhimmî」）繳交給政府的人頭稅，用以減免穆斯林之社會義務的代金。
kalâm	辯證神學；以穆斯林的神學、宇宙觀假設為根基的討論，有時候，也可以稱作「經院神學」（scholastic theology）。

kâtib	書記；秘書或抄寫員，專指在政府部門任職者。
Khârijîs	又作「Khawârij」，更恰當的名稱是「Shurât」，出走派；瑪爾萬朝和阿巴斯朝初期道德標準嚴格的穆斯林團體成員。
khuṭbah	講道；星期五於清真寺進行晌禮（午時禮拜）時，講道者（khaṭīb）對大眾進行的講道，包括為君主禱告的儀式，而在佈道中誦讀君主之名並將之鑄刻在錢幣，後來成為一種君權宣示的形式。
madhhab	複數形為「madhâhib」，法學派；由伊斯蘭法學（見條目「fiqh」）構成的一套系統，或是泛指所有既存的宗教群體所遵循的系統，特別用來指稱順尼派最終認可的四大法學派，而什葉派和出走派則擁有各自的法學派。有時也會翻譯作「教派」（sect）、「學派」（school）、「儀派」（rite）。
Mâlikî	瑪立基法學派；順尼派的法學派（見條目「madhhab」）之一，以開宗學者瑪立克·賓·阿納斯（Mâlik b. Anas, 715 — 795 CE）為名的一派。
mawlâ	複數形為mawâlî，主人或（神的）僕人，也指擁有宗教權威者。複數形特指並非出生於阿拉伯部族而和阿拉伯部族結盟的人，特別用在瑪爾萬朝時期；也指非阿拉伯人而皈依伊斯蘭者。

miḥrâb	壁龕；指鑿建於清真寺（參見條目「mosque」）的內部牆面的壁龕，用以指引禮拜時面對的方向。
mosque	清真寺；阿拉伯文拼寫作「masjid」，指任何穆斯林用來進行集體禮拜（參見條目「ṣalât」）的場域。而進行星期五聚眾禮拜的清真寺稱作「jâmi‘」，即大清真寺。
muftî	伊斯蘭法（參見條目「Sharî‘ah」）大法官；負責在與法律和是非觀念有關的事務上做出公共的裁決。
Muhâjirûn	遷士；追隨穆罕默德從麥加遷徙到麥地那的人。
muḥtasib	市場監察員；參見條目「ḥisbah」。
Murji‘is	唯主決定論者；指瑪爾萬朝時期，宗教本位反對派裡屬於非什葉派思想者。
Mu‘tazilis	理性主義學派；指瑪爾萬朝時期的一個宗教本位團體，他們發展出一種流傳許久的辯證神學（參見條目「kalâm」），強調人類的自由責任意志和神聖的正義。
naṣṣ	直接任命（由前任指定的繼任者）；尤其和什葉派裡伊瑪目的傳位觀點有關，繼承人被授予獨有的知識與學問權力。

pîr	蘇非道團的導師；在密契的靈修道路上引導弟子的人。
qiyâs	類比；透過類比，從聖訓（參見條目「ḥadīth」）、《古蘭經》的固有規範中，得出新的法學判斷。一般在順尼派裡，被視為伊斯蘭法學的四個法源（uṣūl al-fiqh）之一。
ra'y	個人見解；透過個人判斷推導出伊斯蘭法律體系規範。
ṣalât	又作「ṣalâh」，禮拜；一天進行五次的禮拜儀式，以集體進行為佳，包括星期五中午特別的聚眾禮拜；波斯語稱為「namâz」。
sayyid	參見條目「`Alîds」。
Shâfi'î	夏菲儀法學派；順尼派的法學派（madhhab」）之一，以開宗學者夏菲儀（al-Shâfi'î, 767—820 CE）為名的一派。
shahâdah	唸功或作證；宣告「萬物非主，唯有阿拉；穆罕默德是真主的使者」，以宣告成為穆斯林。
Sharî'ah	又作「Shar'」，伊斯蘭法；引導穆斯林生活的整體規範，形式涵括法律、倫理和禮儀等，有時也譯為「神聖律法」（Sacred Law or Canon Law）。以法源為基礎，透過法學學科（參見條目「fiqh」）產出伊斯蘭法的規範。

	<p>在順尼派裡，一般是以《古蘭經》、聖訓（參見條目「ḥadīth」）、公議（參見條目「ijmā‘」）和類比（參見條目「qiyās」）為法源。什葉則是以推論（參見條目「‘aql」）代替類比，把公議解釋為伊瑪目們共同意見。</p>
sharī	<p>見條目「‘Alīds」。</p>
Shī‘ah	<p>什葉（阿里的追隨者）；一般指穆斯林之中擁護阿里及其後裔的社群領導權的人，不論其權力是否為多數人所認同，或指任何持此立場的派系。「Shī‘ī」是它的形容詞，或作名詞，指什葉派的擁護者；「Shī‘ism」（tashayyu‘）則指稱什葉派的立場或學說。什葉派中最知名的團體是柴迪派（Zaydis）、伊斯瑪儀里派（Ismā‘īlis）、七伊瑪目派（Seveners）以及十二伊瑪目派（Twelvers）。</p>
shirk	<p>以物配主；將其他偶像或任何受造物當作神的行為，被視為最重的罪。</p>
Ṣūfī	<p>蘇非；蘇非主義（Ṣūfism，阿拉伯文作「taṣawwuf」）的倡導者，蘇非是伊斯蘭中根基於密契或靈性經驗最常見的稱呼。</p>
sunnah	<p>被接受的傳統或習俗慣例；尤指從和穆罕默德相關的傳統，在聖訓（見條目「ḥadīth」）中具體化。</p>

<p>Sunnîs</p>	<p>順尼；較貼切的解釋是「追隨先知傳統和社群的人」（ahl al-sunnah wa-l-jamâ'ah），在本書中多採用「順尼派」（Jamâ'i-Sunnîs）一詞。相較於出走派（Khârijîs）或什葉派（參見條目「Shî'i」），順尼是穆斯林中的多數，他們認同全體第一代穆斯林與歷史社群的領導正當性。「Sunnî」作形容詞時指順尼派立場，當作名詞則指該立場的擁護者，而「Sunnism」有時指「正統」（Orthodoxy）。「順尼」一詞通常侷限於「順尼群體」的立場，排除如理性主義學派、卡拉密派（Karrâmîs）或是其他未能得到認可的團體。在較早期的穆斯林著作中，有時「順尼」只限定於作者本身的派系立場。</p>
<p>taqiyyah</p>	<p>偽裝、隱藏；當一個人宣告自己的信條會危及自己或他人時，藉著佯裝順從以避免生命危險的手段，特別在什葉派裡經常被使用。</p>
<p>'ulamâ'</p>	<p>參見條目「'âlim」。</p>
<p>Ummah</p>	<p>宗教社群；特定先知的追隨者們，尤指追隨穆罕默德的穆斯林形成的社群。</p>
<p>'ushr</p>	<p>什一稅；即土地生產所得的十分之一，根據伊斯蘭律法認定，某些穆斯林的土產要上繳十分之一的收穫，也是天課（見條目「zakât」）之一。</p>

uṣūl al-fiqh	法理學；參見條目「Sharī'ah」。
zakât	（或拼作 zakâh）：天課；擁有財產的穆斯林每年度需上繳財產中的若干部分給穆斯林政府，以濟助貧苦或用於其他社會慈善，有時也譯作「濟貧稅」（poor tax）或「法定救濟」（legal alms）。

地圖重要詞彙

圖 1 歐亞非大陸國家 (1970)

IRE 愛爾蘭

Dublin 都柏林

U. K. 英國

Birmingham 伯明罕

London 倫敦

PORTUGAL 葡萄牙

Lisbon 里斯本

SPAIN 西班牙

Madrid 馬德里

FRANCE 法國

Lyon 里昂

Paris 巴黎

LUX 盧森堡

Luxembourg 盧森堡市

BEL 比利時

Brussels 布魯塞爾

NETH 荷蘭

Amsterdam 阿姆斯特丹

W. Germ 西德

Munich 慕尼黑

E. Germ 東德

Bonn 波昂

Berlin 柏林

Hamburg 漢堡

Elbe R. 易北河

DK 丹麥

Copenhagen 哥本哈根

CZECH 捷克

Prague 布拉格

AUS 奧地利

Vienna 維也納

POLAND 波蘭

Warsaw 華沙

HUNGARY 匈牙利

Budapest 布達佩斯

ITALY 義大利

Milan 米蘭

Turin 都靈

Rome 羅馬

Naples 拿坡里

Rhone R. 隆河

YUGOSLAVIA 南斯拉夫

Belgrade 貝爾格勒

Danube R. 多瑙河
ROMANIA 羅馬尼亞
Bucharest 布加勒斯特
Prut R. 普魯特河
ALB 阿爾巴尼亞
Tirana 地拉那
GREECE 希臘
Athen 雅典
BULGARIA 保加利亞
Sofia 索菲亞
BLACK SEA 黑海
MEDITERRANEAN SEA 地中海
U. S. S. R. 蘇聯
Dnieper R. 聶伯河
Kiev 基輔
Don R. 頓河
Kharkov 卡爾可夫
Volga R. 窩瓦河
Ural R. 烏拉河
Kuybyshev 古比雪夫
Sverdlovsk 斯維爾德洛夫斯克 (今
葉卡捷琳堡 (Yekaterinburg))
Gorkry 高爾基 (今下諾夫哥羅德
(Nizhnij Novgorod))
Moscow 莫斯科
Baku 巴庫
CASPIAN SEA 裡海
ARAL SEA 鹹海
Amu-Dar'ya (Oxus) R 烏滸河
Bukhârâ 布哈拉
Samarqand 撒馬爾干
Tashkent 塔什干
Syr-Dar'ya R. 錫爾河
Chu R. 楚河
Ili R. 伊犁河
L. Balkhash 巴爾喀什湖
Irtysh R. 額爾齊斯河
Novosibirsk 新西伯利亞
Ob R. 鄂畢河
Yenisey R. 葉尼塞河
Lena R. 勒拿河
TURKEY 土耳其
Istanbul 伊斯坦堡
Ankara 安卡拉
Nicosia 尼古西亞
SYRIA 敘利亞
Aleppo 阿勒坡
Damascus 大馬士革

LEB 黎巴嫩
Beirut 貝魯特
JOR 約旦
Amman 安曼
IS 以色列
Tel Aviv 特拉維夫
Jaffa 雅法
Jerusalem 耶路撒冷
Tigris R. 底格里斯河
Euphrates R. 幼發拉底河
IRAQ 伊拉克
Baghdad 巴格達
IRAN 伊朗
Tehran 德黑蘭
KU 科威特
Kuwait 科威特市
SAUD ARABIA 沙烏地阿拉伯
Mecca 麥加
Riyâd 利雅德
YEMEN 葉門
Şan`a 沙那
S. YEMEN 南葉門
OMAN 阿曼
Muscat 馬斯喀特
QATAR 卡達
Dawhah 杜哈
F. A. E. 阿拉伯公國聯邦（今阿拉伯聯合大公國）
PERSIAN GULF 波斯灣
ATLANTIC OCEAN 大西洋
MOROCCO 摩洛哥
Rabat 拉巴特
ALGERIA 阿爾及利亞
Algiers 阿爾及爾
TUNISIA 突尼西亞
Tunis 突尼斯
LIBYA 利比亞
Tripoli 的黎波里
UNITED ARAB REPUBLIC 聯合阿拉伯共和國
Cairo 開羅
Alexandria 亞歷山卓
Nile R. 尼羅河
SP. SAHARA 西屬撒哈拉
MAURITANIA 茅利塔尼亞
Nouakchott 諾克少
MALI 馬利
Bamako 巴馬科

GAM 甘比亞	Niger R. 尼日河
Bathurst 巴得斯特 (今甘比亞首都班竹 (Banjul))	CHAD 查德
GUINEA 幾內亞	Lake Chad 查德湖
Conakry 柯那克里	Ft Lamy 拉密堡 (今查德首都恩將納 (N'Djamena))
S. L. 獅子山共和國	SUDAN 蘇丹
Freetown 自由城	Khartoum 喀土木
LIB 賴比瑞亞	CAMEROON 喀麥隆
Monrovia 蒙羅維亞	Yaoundé 雅溫德
IVORY COAST 象牙海岸	CENTRAL AFRICAN REPUBLIC 中非共和國
Abidjan 阿必尚	Bangui 班基
GHANA 迦納	Djibouti 吉布地
Accra 阿克拉	ETHIOPIA 衣索比亞
TOGO 多哥	Addis Ababa 阿迪斯阿貝巴
Lomé 洛美	RIO MUNI 木尼河地區
DAH 達荷美 (今貝南)	GABON 加彭
Porto Novo 新港	Libreville 自由市
NIGERIA 奈及利亞	CONGO 剛果
Lagos 拉哥斯	Brazzaville 布拉薩維爾
UPPER VOLTA 上伏塔 (今布吉納法索)	Congo R. 剛果河
Ouagadougou 瓦加杜古	DEM REP CONGO 剛果民主共和國
NIGER 尼日	Leopoldville 利奧波德維爾 (今首都金夏沙 (Kinshasa))
Niamey 尼阿美	

RWA 盧安達	Salisbury 索爾茲伯里（今辛巴威首都哈拉雷〔Harare〕）
Kigali 吉佳利	MOZAMBIQUE 莫三比克
UGANDA 烏干達	MALAGASY REPUBLIC 馬爾加什共和國（今馬達加斯加）
Kampala 坎帕拉	Tananarive 安塔那那利佛
KENYA 肯亞	ARABIAN SEA 阿拉伯海
Nairobi 奈洛比	INDIAN OCEAN 印度洋
SOMALIA 索馬利亞	AFGANISTAN 阿富汗
Mogadiscio 摩加迪休	Kabul 喀布爾
TANZANIA 坦尚尼亞	PAKISTAN 巴基斯坦
L. Victoria 維多利亞湖	Rawalpindi 拉瓦爾品第
L. Tanganyika 坦干依喀湖	Lahore 拉合爾
Zanzibar 尚西巴	Karachi 喀拉蚩
Dar es Salaam 三蘭港	Indus R. 印度河
ANGOLA 安哥拉	INDIA 印度
Luanda 羅安達	Delhi 德里
ZAMBIA 尚比亞	New Delhi 新德里
Lusaka 路沙卡	Kanpur 坎普爾
Zambezi R. 尚比西河	Ahmadabad 亞美達巴德
MW 馬拉威	Calcutta 加爾各答
Zomba 松巴	Bombay 孟買
S. W. AFRICA (NAMIBIA) 西南非 （奈米比亞）	Poona 浦那
BOTS. 波札那	Hyderabad 海德拉巴
RHODESIA 羅德西亞	

Bangalore 班加羅爾
Madras 清奈
Ganges R. 恆河
CEYLON 錫蘭 (今斯里蘭卡)
Colombo 可倫坡
NEPAL 尼泊爾
Kathmando 加德滿都
E. PAK 東巴基斯坦
Dacca 達卡
BHUTAN 不丹
Tashi Chho 札西秋宗
BURMA 緬甸
Rangoon 仰光
LAOS 寮國
Vientiane 永珍
N. VIET 北越
Hanoi 河內
S. VIET 南越
Saigon 西貢
THAILAND 泰國
Bangkok 曼谷
CAMB 柬埔寨
Phnom Penh 金邊
MALAYSIA 馬來西亞
Koola Lumpur 吉隆坡
Singapore 新加坡
BRUNEI 汶萊
INDONESIA 印尼
Djakarta 雅加達
Surabaja 泗水
JAVA SEA 爪哇海
PHILIPPINES 菲律賓
Manila 馬尼拉
Quezon City 奎松市
MONGOLIA 蒙古
Selengo R. 色楞格河
Kerulen R. 克魯倫河
Amur R. 黑龍江
N. KOR. 北韓
Pyongyang 平壤
S. KOR 南韓
Seoul 首爾
PEOPLES REPUBLIC OF CHINA 中國
Tarim R. 塔里木河
Hwang Ho 黃河
Yangtze R. 長江
Harbin 哈爾濱

Changchun 長春
Mukden 瀋陽
Fushun 撫順
Anshan 鞍山
Peking 北京
Talien 大連
Tientsin 天津
Taiyuan 太原
Tsinan 濟南
Tsingtao 青島
Sian 西安
Nanking 南京
Shanghai 上海
Wuhan 武漢
Chengtu 成都
Chungking 重慶
Kunming 昆明
Macao 澳門
Canton 廣州
Hong Kong 香港
TAIWAN 台灣
Taipei 台北

圖1-1 從地中海中部到印度（約西元600年）

MEDITERRANEAN SEA 地中海
BLACK SEA 黑海
CASPIAN SEA 裡海
ARAL SEA 鹹海
RED SEA 紅海
GULF OF ADEN 亞丁灣
PERSIAN GULF 波斯灣
ARABIAN SEA 阿拉伯海
INDIAN OCEAN 印度洋
BAY OF BENGAL 孟加拉灣
EASTERN ROMAN EMPIRE 東羅馬帝國
SASANIAN EMPIRE 薩珊帝國
WESTERN TRÜKÜT KHANATE
EMPIRE OF HARSHA 戒日帝國
DARFUR 達弗
NUBIA 努比亞
ABYSSINIA 阿比西尼亞
HIMYAR 希姆亞爾
GHASSÂN 嘎珊
LAKHM 拉赫姆
TURAN 圖蘭

TIBET 圖博
AVARS 阿瓦爾人
ALANS 奄蔡人
KHAZARS 可薩人
SOGDIANS 粟特人
HEPHTHALITES 嚙嚙人
GURJARAS 古吉拉人
CHALUKYAS 遮婁其人
Carthage 迦太基
Rome 羅馬
Salonika 薩羅尼加
Constantinople 君士坦丁堡
Alexandria 亞歷山卓
Massawa 馬撒瓦
Adulis 阿杜利斯
Axum 阿克蘇姆
Antioch 安提阿
Damascus 大馬士革
Yathrib 雅斯里卜
Mecca 麥加
Hamadhān 哈瑪丹
Ctesiphon 泰西封
Ubullah 烏布拉
Rayy 拉伊

Iṣakhr 伊斯塔赫爾
Sīrāf 錫拉夫
Danube R. 多瑙河
Nile R. 尼羅河
Volga R. 窩瓦河
Euphrates R. 幼發拉底河
Tigris R. 底格里斯河
Syr-Dar'ya R. 錫爾河
Chu R. 楚河
L. Balkhash 巴爾喀什湖
Ili R. 伊犁河
Tarim R. 塔里木河
Amu-Dar'ya (Oxus) R. 烏滸河
Indus R. 印度河
Ganges R. 恆河
Kistna R. 奎師那河

圖 1-2 西元七世紀和八世紀貿易
路線

NORTH SEA 北海
ATLANTIC OCEAN 大西洋
MEDITERRANEAN SEA 地中海
BLACK SEA 黑海

CASPIAN SEA 裡海

ARAL SEA 鹹海

RED SEA 紅海

PERSIAN GULF 波斯灣

ARABIAN SEA 阿拉伯海

INDIAN OCEAN 印度洋

BAY OF BENGAL 孟加拉灣

SOUTH CHINA SEA 南海

JAVA SEA 爪哇海

Elbe R. 易北河

Rhine R. 萊茵河

Rhone R. 隆河

Dnieper R. 聶伯河

Prut R. 普魯特河

Danube R. 多瑙河

Don R. 頓河

Volga R. 窩瓦河

Ural R. 烏拉河

Syr-Dar'ya R. 錫爾河

Amu-Dar'ya (Oxus) R. 烏滸河

Irtys R. 額爾齊斯河

Ob R. 鄂畢河

Ili R. 伊犁河

Tarim R. 塔里木河

Yenisey R. 葉尼塞河

Selengo R. 色楞格河

Kerulen R. 克魯倫河

Amur R. 黑龍江

Nile R. 尼羅河

Niger R. 尼日河

Congo R. 剛果河

Zambezi R. 尚比西河

Lake Chad 查德湖

圖1-3 伊斯蘭崛起前的尼羅河至
烏滸河地區

MEDITERRANEAN SEA 地中海

BLACK SEA 黑海

CASPIAN SEA 裡海

ARAL SEA 鹹海

RED SEA 紅海

PERSIAN GULF 波斯灣

EASTERN ROMAN EMPIRE 東羅馬
帝國

SASANIAN EMPIRE 薩珊帝國

WESTERN TÜRKÜT KHANATE 西
突厥汗國

NUBIA 努比亞	Amida 阿米達
ARMENIA 亞美尼亞	Edessa 埃德薩
GHASSÂN 嘎珊	Nisibis 尼西比斯
LAKHM 拉赫姆	Antioch 安提阿
ALANS 奄蔡人	Beirut 貝魯特
KHAZARS 可薩人	Tyre 泰爾
SOGDIANS 粟特人	Damascus 大馬士革
HEPHTHALITES 嚙嚙人	Jerusalem 耶路撒冷
TURAN 圖蘭	Gaza 加薩
Nile R. 尼羅河	Petra 佩特拉
Danube R. 多瑙河	Alexandria 亞歷山卓
Don R. 頓河	Babylon 巴比倫
Volga R. 窩瓦河	Ctesiphon 泰西封
Oxus R. 烏滸河	Hîrah 希拉赫
Euphrates R. 幼發拉底河	Rayy 拉伊
Tigris R. 底格里斯河	Hamadhân 哈瑪丹
Constantinople 君士坦丁堡	Nihâvand 尼哈凡德
Smyrna 士麥那	Jundaysâbûr 君迪夏布爾
Nicaea 尼西亞	Ubullah 烏布拉
Angora 安卡拉	Işfahân 伊斯法罕
Sinope 錫諾普	Yazd 亞茲德
Caesarea 凱撒利亞	Iştakhr 伊斯塔赫爾
Iconium 孔亞	Sîrâf 錫拉夫
Trapezus 特拉庇蘇斯	Nîshâpûr 尼夏普爾

Marv 木鹿

Herat 赫拉特

Zarang 扎蘭季

Bukhârâ 布哈拉

Samarqand 撒馬爾干

RED SEA 紅海

GULF OF ADEN 亞丁灣

PERSIAN GULF 波斯灣

ARABIAN SEA 阿拉伯海

Euphrates R. 幼發拉底河

Tigris R. 底格里斯河

Nile R. 尼羅河

Angora 安卡拉

Iconium 孔亞

Tarsus 塔爾蘇斯

Trapezus 特拉庇蘇斯

Amida 阿米達

Edessa 埃德薩

Antioch 安提阿

Aleppo 阿勒坡

Tadmur (Palmyra) 帕米拉

Beirut 貝魯特

Damascus 大馬士革

Busra 布斯拉

Tyre 泰爾

Jerusalem 耶路撒冷

Gaza 加薩

Petra 佩特拉

‘Aylah 艾拉

圖 2-1 穆罕默德時代阿拉伯半島
的城鎮和部族

EASTERN ROMAN EMPIRE 東羅馬
帝國

SASANIAN EMPIRE 薩珊帝國

ARABIA 阿拉伯半島

HIJÂZ 漢志

YAMAN 葉門

NAJD 內志

BAHRAIN 巴林

YAMÂMAH 亞瑪麻

‘UMAN 歐曼

HADRAMAWT 哈德拉毛

ABYSSINIA 阿比西尼亞

MEDITERRANEAN SEA 地中海

BLACK SEA 黑海

CASPIAN SEA 裡海

Alexandria 亞歷山卓
 Babylon 巴比倫
 Tabūk 塔布克
 Taymā 泰瑪
 Khaybar 海拜爾
 Yathrib (Medina) 雅斯里卜 (麥地那)
 Mecca 麥加
 Jiddaz 吉達
 Tā'if 塔伊夫
 Najrān 納季蘭
 Ṣan'a 沙那
 Ma'rib 馬里卜
 Mukha
 Aden 亞丁
 Hīrah 希拉赫
 Ubullah 烏布拉
 Mushaqqar 穆沙蓋爾
 Dabā 達巴
 Suhār 蘇哈爾
 Masqaṭ 馬斯喀特
 Hamadhān 哈瑪丹
 Rayy 拉伊
 Ctesiphon 泰西封

Iṣfahān 伊斯法罕
 Iṣṭakhr 伊斯塔赫爾
 Sirāf 錫拉夫
 GHASSĀN 嘎珊
 * 大寫小字為部族名

圖3-1 肥沃月灣和鄰近土地的征服 (至西元656年)

The Islamic State 伊斯蘭政體
 MEDITERRANEAN SEA 地中海
 BLACK SEA 黑海
 CASPIAN SEA 裡海
 RED SEA 紅海
 GULF OF ADEN 亞丁灣
 PERSIAN GULF 波斯灣
 ARABIAN SEA 阿拉伯海
 ARMENIA 亞美尼亞
 ABYSSINIA 阿比西尼亞
 NAJD 內志
 YAMAN 葉門
 'UMAN 歐曼
 Nile R. 尼羅河
 Euphrates R. 幼發拉底河

Tigris R. 底格里斯河
Alexandria 亞歷山卓
Ajnādayn 阿吉納代恩
Fusṭât 夫斯塔特
Babylon 巴比倫
Petra 佩特拉
Tabûk 塔布克
Mu'tah 穆塔
Jerusalem 耶路撒冷
Bayṣân 貝珊
Yarmûk 雅爾穆克
Damascus 大馬士革
Ṣiffîn 錫芬
Aleppo 阿勒坡
Antioch 安提阿
Qādisiyyah 嘎迪西亞
Hîrah 希拉赫
Kûfah 庫法
Baṣrah 巴斯拉
Ḥîrah 希拉赫
Ctesiphon 泰西封
Nahra 納賀拉
Nihâvand 尼哈凡德

索引

書目

- 《古蘭經》Qur'ân 8~9, 12~14, 16~17, 20, 22, 25, 28, 30, 34, 137, 143~145, 147~153, 155, 159~162, 165, 169, 174~185, 193~194, 200~201, 204, 212, 214, 217~219, 221~222, 224~225, 230, 237, 242, 247, 251, 294, 319, 356, 362
- 《伊斯蘭百科全書》Encyclopaedia of Islam 270~272, 272, 277, 280~282, 284~286, 325
- 《塔木德》Talmud 152, 164, 172,
- 《新約聖經》New Testament 102, 155
- 《迦泰》Gāthās 106

三劃

- 大馬士革Damascus 205, 216, 241, 247, 249, 267

四劃

- 孔雀王朝Maurya empire 79
- 夫斯塔特Fustāt 216, 221, 249
- 公議ijmā' 363
- 天文學astronomy 68, 80, 297, 300
- 天課zakāt 178, 184, 194, 201~202
- 扎拉夫尚河Zarafshān River 238~239
- 扎姆扎姆泉well of Zamzam 138
- 中東Middle East 36, 38, 74, 76, 346, 357~359
- 中國China 34, 48, 50, 56, 69, 71~72, 79, 89, 108, 117~119, 133, 238, 311, 318~319, 337, 340, 350~351
- 內戰Fitnah 220, 223, 226~230, 234, 235~237, 247~248, 253, 255
- 什葉派／什葉伊斯蘭Shī'ism 25~26, 234~235, 241~242, 256, 323
- 巴比倫Babylon 57, 68, 73, 80, 104~105, 111, 249
- 巴林Bahrayn 197
- 巴勒維語(古波斯語)Pahlavi (Pārsīk) 104, 122, 329
- 巴勒斯坦Palestine 73, 164, 203,

249, 335 ~ 336

巴 斯 拉 Baṣrah 86, 210, 216, 221, 224, 226, 234 ~ 236, 249, 253, 255 ~ 257

巴 德 爾 之 役 battle of Badr 176 ~ 177, 189 ~ 190, 196, 245

五劃

出走派（離棄派）Khārijīs (Shurāt) 225 ~ 227, 233 ~ 235, 247, 253 ~ 256

占星學 astrology 97

平等主義 egalitarianism 96, 98, 109, 225, 234

幼 發 拉 底 河 Euphrates 59, 112, 133, 224, 249, 253

外顯學派 Zāhirīs 365

北非 Maghrib 47, 103, 122, 213, 230, 237 ~ 238, 323, 346

北阿拉伯文 Muḍarī Arabic 361

加百利 Gabriel 148

加濟拉地區（美索不達米亞）Jazīrah 206, 233, 257

尼哈凡德 Nihāvand 210, 249

尼羅河至烏澹河地區 Nile to Oxus region 25, 36, 47, 51, 57, 71, 73 ~ 74, 76, 78 ~ 83, 86 ~ 88, 91, 94, 96, 99 ~ 101, 108, 117 ~ 119, 122, 139, 185, 188, 198, 212, 326, 328, 357 ~ 359

布哈拉 Bukhārā 238

瓦立德（瑪爾萬朝哈里發） al-Walid 119, 236 ~ 237, 259

瓦西特 al-Wāsiṭ 236

古泰巴·賓·姆斯林 Qutaybah b. Muslim 238

古萊查部族 Banū Qurayzah 191, 245

古萊須部族 Quraysh 135 ~ 136, 138 ~ 141, 144, 146, 148 ~ 149, 156, 158 ~ 162, 165, 168 ~ 169, 171, 173, 179, 182, 188 ~ 197, 200 ~ 202, 210, 217, 221, 242 ~ 243, 245 ~ 246, 257

古賽伊 Quṣayy 135 ~ 136, 143, 158, 165

卡巴聖殿（麥加） Ka'bah 137 ~ 138, 143, 159, 175, 198, 235 ~ 236, 251

卡倫河 Kārūn 59, 206

卡勒卜 Kalb 232, 240, 255, 257

卡爾巴拉 (伊拉克) Karbalā' 231, 234, 248, 255

六劃

合一性靈論 Monophysite 206, 209, 211

地中海地區 Mediterranean area 102 ~ 103, 129, 135, 230, 247, 324

印度語 Indic 72, 284

托勒密 Ptolemy 22

伍麥亞 Umayyad 220 ~ 223, 228, 230, 232 ~ 233, 235 ~ 236, 247 ~ 248, 253, 255, 258 ~ 259

先知 nabī 10 ~ 12, 15, 36, 73 ~ 74, 76 ~ 77, 79, 82 ~ 83, 88 ~ 90, 92, 95, 97, 99, 101, 106, 113 ~ 114, 140 ~ 141, 145 ~ 146, 151, 153, 155 ~ 156, 159 ~ 162, 165 ~ 166, 170, 172, 174 ~ 176, 185 ~ 186, 188, 197, 200 ~ 203, 215, 218, 220, 226, 234, 246, 258, 267, 289 ~ 291, 365

西方 (名詞定義及用法) Occident

345 ~ 347

西西里 Sicily 103, 250

西班牙 Spain 103, 119, 213, 237, 259, 323, 346,

西臺人 Hittites 67

安那托利亞 Anatolia 48, 69, 71 ~ 72, 103 ~ 104, 113, 118, 130, 206, 210, 212, 220, 230, 238, 250, 339, 346, 359

安息朝 Arsacid dynasty (Parthian) 74, 80, 101 ~ 103, 105, 107, 109, 114, 117

伊本—阿米爾 Ibn-‘Āmir 221

伊本—祖拜爾 Ibn-al-Zubayr 231 ~ 233, 235, 248, 253, 255 ~ 256

伊本—哈納菲亞 Ibn-al-Hanafiyah 234, 256

伊本—烏拜 Ibn-Ubayy 173

伊本—瑪斯伍德 Ibn-Mas‘ūd 222

伊拉克 Iraq 89, 101, 103 ~ 105, 110, 117, 130, 132, 133, 135, 204 ~ 207, 209 ~ 212, 216, 221, 224 ~ 225, 227, 229, 235 ~ 236, 240, 243, 245, 248 ~ 249, 253, 255 ~ 257, 337

伊朗Iran 22, 36, 47, 51, 56~57, 71, 73~74, 76, 78~80, 83, 86, 96, 100~101, 103~106, 108~109, 111, 113~114, 117, 119, 122, 130, 135, 212, 220~221, 230~231, 233~234, 243, 247, 250, 255, 307, 310, 312, 323, 325, 327~328, 346, 358

伊朗—閃族Irano-Semitic 18, 36, 51, 57~58, 67, 76~77, 79~80, 82, 89~92, 95~96, 102, 104, 114, 139, 174, 199~200, 209~210, 213, 320, 329, 358

伊斯蘭世界（名詞定義及用法）Islamdom 41~42, 351~357

伊斯蘭法Shari'ah 13~14, 16, 22, 264, 324, 342, 352, 364, 368

伊斯蘭法主義者Shari'ah-minded 305

伊斯蘭研究Islamic studies 297, 304~306, 311, 323~327, 330, 332, 334, 350~351

伊斯蘭境域Dâr al-Islam 354

伊斯蘭曆法Islamicate calendar 219, 252, 263, 294~295

七劃

沙基夫（阿拉伯部族）Thaqif 136, 217, 221, 236, 257

附庸者mawâli 234, 241

技術時代Technical Age 46, 52, 59, 64, 66, 70, 311, 322~323, 342~346

貝都因Bedouin 116, 122~126, 128~130, 132~136, 138~140, 143, 149, 156, 161, 164, 166~167, 171, 174, 178, 180, 189~196, 198, 201~203, 205, 210, 217, 240~243, 246, 312, 326, 360~361

君士坦丁堡Constantinople 102, 118, 192, 206, 210, 212, 230, 238, 245, 347

君迪夏布爾Jundaysâbûr 111

佛陀Buddha 88

佛教Buddhism 30~31, 40, 49, 79, 89, 109, 111, 117, 238~239

希拉山Hirâ' 141, 144

希拉赫（拉赫姆朝首都）Hirâh 133, 204, 210, 216~217, 243~244, 249

希伯來Hebrew 10, 36, 44, 56~57,

- 73 ~74, 76 ~77, 82 ~83, 89, 146, 155, 160, 203, 323, 325, 362
- 希臘 Greek 35, 44, 48, 56 ~57, 66, 71 ~73, 77, 79 ~81, 87, 99 ~105, 108, 111, 113 ~114, 130, 199, 206, 209, 213, 239240, 262, 265, 301, 314 ~315, 326, 328 ~329, 340, 346, 359
- 希臘化Hellenistic 80, 101, 211
- 希羅多德Herodotus 301
- 阿比西尼亞Abyssinia 40, 115, 132 ~133, 135, 138 ~139, 157, 161, 192, 211, 243 ~244
- 阿巴斯朝‘Abbâsid (‘Abbâsî) caliphate 51, 58, 92
- 阿卡德人Akkadians 67
- 阿布—巴克爾（第一任哈里發）Abû-Bakr 157, 163, 177, 202, 205, 214, 223, 247, 249
- 阿布—拉哈卜Abû-Lahab 161 ~162
- 阿布—穆薩·阿胥阿里Abû-Mûsà al-Ash‘arî 225, 253, 366
- 阿布—塔立卜（先知的叔叔）Abû-Tâlib 157, 161, 245
- 阿布—優素夫（伊拉克法學家）Abû-Yûsuf 360
- 阿布—蘇夫揚Abû-Sufyân 190, 196, 210, 222, 258
- 阿布杜—瓦哈卜‘Abd-al-Wahhâb 364
- 阿布杜—拉赫曼·賓·奧夫‘Abd-al-Raḥmân b. ‘Awf 157
- 阿布杜—阿濟茲‘Abd-al-‘Azîz 236, 259
- 阿布杜—瑪立克（瑪爾萬朝哈里發）‘Abd-al-Malik 119, 232, 235 ~237, 241, 256
- 阿布杜拉·伊本—祖拜爾‘Abd-Allâh Ibn-al-Zubayr 231 ~233, 235, 248, 253, 255 ~256
- 阿伊夏‘Â‘ishah 158, 176 ~177, 182 ~183, 198, 224, 253,
- 阿拉（真主）Allâh 11, 144, 149, 160, 164, 175, 184, 251, 361 ~362
- 阿拉伯半島Arabia 47, 51, 58, 104, 116, 123, 125, 131, 134 ~136, 139188, 194, 196 ~197, 201, 205, 209, 226, 233, 235, 246, 249, 257, 326, 357, 360
- 阿拉伯式花紋arabesque 14 ~15

- 阿拉特（麥加異教女神）Allât 138
- 阿里·賓·阿卜—塔立卜 Alī b. abi-Ṭālib 23, 25, 119, 157～158, 222～227, 229, 231～234, 247～248, 253～254
- 阿胡拉·馬茲達赫 Ahura Mazdāh 90, 93, 106
- 阿契美尼德帝國 Achaemenid empire 74, 78～79, 103～105, 113～114
- 阿胥阿里派 Ash'aris 366～367
- 阿茲拉各派 Azraqīs 233, 255
- 阿莫利亞 Amorium 210
- 阿喀巴 'Aqabah 162, 245
- 八劃**
- 官方財務部門 dīwān 215
- 肥沃月彎 Fertile Crescent 43, 47, 51, 59, 66, 68, 71, 74, 79, 86, 90～91, 96, 102, 104, 106, 109, 124, 129～130, 133, 139, 209, 221, 240, 247, 323, 326
- 奇里細亞 Cilicia 210
- （伊斯蘭）法官 qādi 154, 237
- 受保護者 dhimmīs 233, 241
- 底格里斯河 Tigris 59, 104, 207, 212, 249
- 忽斯勞·奴胥爾凡 Khusraw Nūshīrvān 110～111, 116, 118, 207, 243, 330～331
- 波斯灣 Persian Gulf 86, 108, 216
- 胡濟斯坦（伊朗）Khūzistān 111, 206, 249
- 呼羅珊 Khurāsān 220, 226, 230, 238, 250
- 東羅馬帝國 Eastern Roman empire 139, 188, 192～194, 196～197, 203, 206, 209～212, 216, 220, 230～231, 238, 243～244, 249～250, 314～315, 331, 346～348
- 迦克墩會議 Chalcedon Council 206
- 非阿拉伯的伊拉克地區 'Iraq 'Ajami 210
- 金達部族 Kindah 133～134, 134, 257
- 宗教學者 'ulamā' 13, 342
- 法拉茲達各 al-Farazdaq 241
- 法蒂瑪（穆罕默德的女兒）Fāṭimah 158, 231

- 法爾斯地區 Fārs 103 ~ 104, 220, 250
- 拉比猶太教 Rabbinical Judaism 89
- 拉赫姆朝 Lakhmid 133 ~ 134, 203 ~ 204, 210, 216, 243 ~ 244
- 亞伯拉罕 (又譯「易卜拉欣」) Abraham 11, 89, 174 ~ 175, 198
- 亞伯拉罕傳統 Abrahamic traditions 90 ~ 93, 95 ~ 96
- 亞述帝國 Assyrian empire 67, 78
- 亞茲達吉爾德三世 Yazdagird III of Persia 207, 246, 250
- 亞歷山大大帝 Alexander the Great 79 ~ 80, 105, 114
- 亞蘭人 Aramaeans 199, 206
- 亞蘭語 Aramaic 67 ~ 68, 71 ~ 74, 78 ~ 80, 101, 104 ~ 105, 122, 129, 132, 134, 163, 206, 325, 329
- 九劃**
- 納地爾部族 Banū Naḍīr 190 ~ 191
- 科普特 (基督教徒) Copts, Coptic 105, 139, 209
- 叛教戰爭 Riddah Wars 202, 218, 231, 249
- 毗濕奴教 Vaishnavism 89
- 查士丁尼 Justinian 111, 116, 118
- 柏拉圖 Plato 22, 72, 77, 99, 362
- 柏柏人 Berber 47, 213, 230 ~ 231, 237 ~ 238
- 耶路撒冷 Jerusalem 113, 116, 162, 174 ~ 175, 192, 244, 246, 249, 254
- 耶穌 Jesus 10 ~ 12, 145, 153, 174, 197, 294
- 拜占庭帝國 Byzantine empire 139, 188, 192 ~ 194, 196 ~ 197, 203, 206, 209 ~ 212, 216, 220, 230 ~ 231, 238, 243 ~ 244, 249 ~ 250, 314 ~ 315, 331, 346 ~ 348
- 拜坎德 Baykand 238
- 胡代比亞 Ḥudaybiyah 182, 195 ~ 196, 246
- 胡里人 Hurrians 67
- 胡哲爾·賓·阿迪 Ḥujr b. ‘Adī 229
- 胡笙 (穆罕默德的孫子) Ḥusayn 158, 231 ~ 232, 234, 248, 254 ~ 256

哈茲拉吉（麥加的貝都因部族）
Khazraj 164, 244
哈里發 caliph, khalīfah 28, 51, 104,
157, 200, 205, 214, 217, 220, 224, 226,
229～230, 232～236, 247, 252～256,
258, 292, 312, 352
哈尼夫 Hanīfs 144
哈尼法部族 Banû Ḥanīfah 201
哈姆查（穆罕默德的叔父）Ḥamzah
158, 190
哈須姆氏族 Banû Hāshim 141, 158,
161～162, 244
哈路拉 Ḥarūrā' 225
哈利德·賓·瓦利德 Khālid b. al-
Walid 202, 204
哈珊（穆罕默德的孫子）Ḥasan
158, 226
哈蒂嘉（穆罕默德的妻子）Khadijah
141, 144, 148, 157～158, 162, 177,
244～245
哈賈吉·賓·優素夫 al-Ḥajjāj b.
Yūsuf 236～237, 256

十劃

埃及 Egypt 34, 47, 57, 79～80, 82～
83, 100, 102～105, 118～119, 122,
139, 209, 211～212, 216, 220, 223,
226, 230, 235～236, 245, 247, 249～
250, 253, 255, 259, 273, 323, 325,
358～359
泰西封 Ctesiphon 104, 206, 212,
216, 246, 249
席哈克略 Heraclius 193, 206, 244～
246
泰姬瑪哈陵 Tāj Maḥall 361
秦漢帝國 Ch'in-Han empire 79
高盧 Gaul 117～119, 239, 310, 348
庫巴德（薩珊君主）Qubād (Kavād)
109～110, 115, 117
庫法 Kūfah 210, 216, 221～227,
229～231, 234～236, 247～249, 253,
255～257
夏菲儀（法學家）al-Shāfi'ī,
Muḥammad b. Idrīs 364
納季蘭（葉門）Najrān 197
納赫拉 Nakhlah 169～170, 245
柴德·賓·哈里撒 Zayd b. Ḥārithah

157

烏扎（麥加異教女神）al-'Uzzà
138

烏拉爾圖人 Urartians 67

烏胡德 Uhûd 189～190, 193, 202,
245

烏爾都語 Urdu 49, 268～269, 271,
278～279, 284～286, 356

馬克思 Karl Marx 31, 59, 305, 331

馬來西亞 Malaysia 49, 86, 287

馬拉蒂亞（安那托利亞）Melitene
210

馬茲達克 Mazdak 109～110, 115,
117, 331

馬茲達教 Mazdeism 51, 88, 90, 93,
106, 109～111, 115, 209, 213, 239

馬基（馬茲達教的世襲教士）Magi
90, 96, 106～107, 113

馬斯拉瑪 Maslamah 201, 246

十一劃

（古蘭經的）章 sûrah 147

商人 merchants 28, 33, 62, 68, 78～

79, 81, 86～87, 91, 93, 95～97,
107～109, 132～133, 139, 157, 211,
221, 239, 329

梵文化傳統 Sanskritic tradition 35,
56～57, 72～73, 80

唸功／作證 shahâdah 12, 21, 137,
251

敘利亞 Syria 62, 69, 101～104, 108,
113～114, 118～119, 122, 124～125,
130, 132～133, 135, 138～139, 143,
149, 163, 170～171, 182, 189, 192～
198, 203, 205～206, 210～212,
216～217, 220～221, 224～225,
227～232, 234～234, 238, 240,
242～250, 253, 255～258, 312, 323,
325～328, 335～337, 358

荷馬 Homer 102, 314

清真寺 mosque 13～14, 175, 216～
217, 251～252, 355

麥加 Mecca 16, 20～21, 116, 135～
141, 143～144, 149, 154～171,
174～175, 180, 182, 189～197,
200～201, 209, 211～212, 215, 218,
221, 224, 232, 235～236, 243, 245～

247, 251 ~ 252, 255 ~ 258, 293 ~ 294

麥地那 (又稱雅斯里卜) Medina (Yathrib) 20, 116, 118, 138, 140, 157, 161 ~ 164, 166 ~ 173, 178 ~ 179, 182, 184 ~ 185, 188 ~ 196, 201 ~ 202, 204, 214 ~ 215, 218 ~ 223, 226 ~ 227, 231, 233, 245, 247 ~ 248, 253, 255, 294.

基督宗教 Christianity 33, 40 ~ 41, 76, 89, 102, 106, 109, 115, 122, 139, 142, 161, 164, 172, 186, 194, 216, 289, 294 ~ 295, 305, 307 ~ 309, 315, 319, 339, 346, 353 ~ 356, 363

基督教徒 Christians 11, 34, 38, 40, 47 ~ 51, 57, 89, 96, 99, 102, 104 ~ 105, 108, 115, 117, 138, 140, 142, 149, 161, 172, 174, 186, 193, 205 ~ 206, 209, 211, 213, 229, 231, 239 ~ 241, 262, 306 ~ 309, 360 ~ 362

十二劃

黑石 Black Stone 198

偽信者 kufr 166, 202

最後審判 Last Judgment 92, 151

朝聖 ḥajj 16, 135 ~ 138, 149, 162, 175, 182, 195 ~ 198, 218, 246, 252, 293

達爾馬提亞 Dalmatia 103

登霄 mi'rāj 162

猶太人 / 猶太教徒 Jews 11, 34, 47 ~ 48, 51, 78, 89, 93, 96, 101, 105, 108, 113, 116, 140, 164, 172 ~ 174, 178, 194, 205 ~ 206, 209, 239, 244, 289, 354, 360 ~ 362

猶太教 Judaism 89, 95, 108 ~ 109, 130, 139, 163 ~ 164, 171, 174, 216, 305, 319, 362

順尼派 / 順尼伊斯蘭 Sunnism 25 ~ 26, 323, 368

順尼穆斯林 Sunnis 232

雅典 Athens 111, 114

雅斯培 Karl Jaspers 69

雅爾穆克之役 battle of Yarmūk 249

十三劃

義大利 Italy 21, 71 ~ 72, 103, 113,

- 118, 355
- 楔形文字Cuneiform 67~69, 72, 74, 79~80
- 預言者／祭司kāhin 148
- 葉門Yemen 115~116, 124~125, 130, 132~133, 135, 138~139, 189, 192, 195, 197, 211~212, 236, 240, 243, 246, 257
- 煉金術alchemy 97
- 詹姆基督教會Jacobite Christianity 139
- 奧斯‘Aws 164, 244
- 塞普勒斯Cyprus 220
- 聘禮mahr 180
- 詩Shi‘r 15, 33, 122, 134, 146, 148, 177, 198~199, 241, 242, 355, 361, 369,
- 塞琉古朝Seleucid dynasty 80
- 農業時代Agrarian Age 66, 69~71, 206, 340, 344
- 農業都市社會agrarianate citted society 63
- 聖訓（傳述）Ḥadīth 13~14, 16~17, 22, 342, 362~367
- 聖訓主義者Ahl al-Ḥadīth, Ḥadīth folk 366
- 聖戰／奮鬥jihād 14
- 賈利爾Jarīr 242
- 塔伊夫Ṭā‘if 135~136, 162, 196, 217, 221, 245~246, 257
- 塔敏（阿拉伯部族）Tamīm 240, 257
- 十四劃
- 輔士Anṣār 167~168, 170, 201~202, 222~223, 253
- 精靈jinn 137, 148, 162
- 遷士Muhājirūn 167~168, 173~174, 224,
- 遷徙Hijrah 163, 219, 245, 294~295
- 漢巴里法學派Ḥanbalīs 365
- 漢志Hijāz 134~136, 140, 146, 188, 192, 194~197, 204, 209, 213, 221, 231, 235, 255~257
- 蒙昧時代Jāhiliyyah 167
- 蓋努嘎部族Banū Qaynuqā‘ 171~173, 190, 245

蓋斯（阿拉伯部族）Qays 232, 240, 255, 257

嘎迪西亞 Qādisiyyah 205, 249

嘎珊部族 Banū Ghassân 197, 243, 246

嘎珊朝 Ghassânids 133 ~ 134, 243, 246

嘎赫坦 Qaḥṭān 240, 257

瑪納特（麥加異教女神）Manāt 138

瑪爾萬（敘利亞的哈里發）Marwān 158, 232, 235, 248, 255, 256, 258 ~ 259

瑪爾萬朝 Marwānids 51, 223, 235 ~ 236, 239, 241 ~ 242, 251, 255, 366

十五劃

駐軍城鎮 garrison towns (Amṣār) 216 ~ 218, 221 ~ 223, 226, 228, 230, 233 ~ 235, 237, 239 ~ 241, 249, 257

撒丁尼亞島 Sardinia 103

摩西 Moses 11, 160, 174, 185

摩尼教 Manicheanism 76, 89, 100,

109, 209

舊世界（名詞定義及用法）

Oikoumene 66, 359

歐曼 'Umān 130, 197, 257

歐斯曼·賓·阿凡（哈里發）
'Uthmān b. 'Affān 157 ~ 158, 220 ~ 233, 247, 253, 258,

歐斯曼·賓·瑪智歐恩 'Uthmān b. Maz'ūn 157

歐瑪爾·賓·哈塔卜（哈里發）
'Umar b. al-Khaṭṭāb 119, 157 ~ 159, 202, 205, 213 ~ 215, 217 ~ 223, 228 ~ 229, 231, 233, 235, 247

諾斯底 Gnostic, Gnosticism 76, 99 ~ 101, 109, 143, 155

邁蒙尼德 Maimonides 356 ~ 357

駱駝 camel 123 ~ 129, 132 ~ 133, 135, 140, 212, 253, 360

壁龕（清真寺中指向麥加用）miḥrāb 251

穆罕默德（先知）Muḥammad 10, 12 ~ 13, 17, 20 ~ 23, 35 ~ 36, 51 ~ 52, 58, 102, 110, 112, 114, 116, 118, 122 ~ 123, 131 ~ 132, 135, 139 ~ 205,

211 ~ 215, 218 ~ 231, 236, 241 ~ 249,
253, 258, 267

穆阿維亞 (伍麥亞朝哈里發)

Mu'âwiyah 119, 158, 210, 220 ~
221, 224 ~ 235, 241, 247 ~ 248,
253 ~ 255

穆赫塔爾·賓·阿布—烏貝德
Mukhtâr b. Abî-'Ubayd 234

穆塔 Mu'tah 182, 196, 246

十七劃

齋戒月 Ramaḍân 176, 252

濕婆信仰 Shaivism 89

禮拜 salât 21, 33, 113, 149, 175,
216 ~ 218, 221, 251 ~ 252

禮拜方向 qiblah 21, 174, 251

十八劃

聶斯脫里派 Nestorian 104, 139

離棄派 Shurât 225

轉寫 transliteration 263 ~ 273, 276 ~
288

錫芬 Şifin 224, 253

薩瓦德 (伊拉克) Sawâd 207, 212,
221, 224, 229, 236

薩珊帝國 Sāsânian empire 51, 89,
93, 95, 103 ~ 118, 122 ~ 123, 130,
132 ~ 133, 138 ~ 139, 188, 192 ~ 194,
197 ~ 198, 203, 205 ~ 213, 216, 220,
224 ~ 225, 236, 239, 243 ~ 250,
329 ~ 330, 332

十九劃

羅馬帝國 Roman empire 79, 88, 99,
101 ~ 106, 111 ~ 118, 122 ~ 123,
132 ~ 133, 139, 146, 192 ~ 193, 198,
205 ~ 212, 236, 239, 243 ~ 246. 345,
347 ~ 348

二十劃

蘇美 Sumeria 61, 67

蘇美人 Sumerians 36, 66 ~ 67, 311,
328, 340

蘇薩 Susa 212

二十二劃

讀音符號 diacritical marks 265 ~

267, 276, 278