

從改宗之西方穆斯林女性的觀點 看伊斯蘭之性別平等

蔡芬芳（中央大學客家社會文化研究所）

本文以西方學者的實證研究資料為分析基礎，探討西方國家改信伊斯蘭教的女性，其性別平等觀點之形成背景與社會文化脈絡，並從西方與伊斯蘭在性別平等方面所顯現的差異，來找尋西方女性改宗的動機與軌跡。在西方論述與媒體再現中，伊斯蘭教常被建構為壓制女性且性別不平等的宗教。然而，身處西方的女性卻受到伊斯蘭教中有關性別議題的觀點吸引，例如穩定的性規範與兩性秩序，認可兩性具有平等價值但有天生的本質差異，同時明確肯認女性做為母親與照顧者的能力。本文首先從改宗者普遍不為所處社會接受的改信伊斯蘭教行為，討論一般非穆斯林與西方論述中的伊斯蘭意象，並從性別與宗教交織的觀點探討女性受到壓迫的情形，這些雖反映出女性目前在伊斯蘭世俗政權中遭遇的問題，卻無助於我們真正且完整地瞭解伊斯蘭如何看待女性，因此實有探尋古蘭經婦女觀之必要，以釐清伊斯蘭對女性的看法。然而，相當值得注意的是，雖然她們身處的社會充滿對伊斯蘭的負面觀感，這些西方女性卻選擇走向伊斯蘭，因她們認為重新選擇的宗教所闡明的性別概念、性別平等、女性特質與母職身分，能夠符合她們的認知與需求，其主要意義在於公平與合理之平等對待。此外，身為行動主體的改宗女性所處的社會文化脈絡，會影響她們對伊斯蘭教之性別相關觀點，且有內部差異，因而彰顯出伊斯蘭教並非同質單一的宗教，因為信仰者在不同社會文化背景下所產生的實踐與所詮釋的意義，會建構出多樣的面貌與動態圖像。

關鍵詞：性別平等、伊斯蘭、改宗

一、前言

伊斯蘭教的婦女與性別相關議題一直受到西方國家關注，因為在西方論述與媒體的建構下，穆斯林女性與受宗教和父權體制壓迫的現象是畫上等號的，因而更強化伊斯蘭的「他者」意象。Karin van Nieuwkerk (2006b) 透過田野工作探究荷蘭改信伊斯蘭教的女性敘事，發現性別與「女性在伊斯蘭教中的位置」是最常出現與被討論的議題。其中以穆斯林女性穿戴頭巾最易在西方社會引起爭議，例如法國巴黎附近的一所中學校長，曾於 1989 年禁止該校信仰伊斯蘭教的中學女生戴頭巾上學，雖然該校近九百名學生半數具有阿拉伯移民背景，但校長認為在校內多族裔的環境中，女學生的頭巾太過凸顯宗教差異，同時有意圖使人改宗之嫌，而法國法律禁止在公立學校勸誘他人改變宗教信仰 (Hamel, 2005: 385)。此一戴頭巾事件隨後引發知識社群與政黨之間針對宗教自由與法國政教分離之公開辯論，而後更因媒體報導，促使穆斯林移民認為僅是傳統服裝的頭巾，卻被媒體與主流社會再現與建構為落後、具宗教意涵、帶有極端主義傾向、誘使他人改宗，更甚者，頭巾標示女性是低下的、受到壓迫、被動與順從父權體制 (Hamel, 2005: 385)。其他西歐國家，如德國，穆斯林婦女亦因穿著傳統服裝與戴頭巾而受到藐視 (Ahmed, 2005: 405)，荷蘭亦然，甚至於 2006 年提出議案，禁止國內信仰伊斯蘭教的婦女戴頭巾出門。以上所提皆為西方國家將穆斯林女性的頭巾以一種本質化的方式簡化為伊斯蘭文化符碼，並轉化為上述如法國媒體所形塑的負面象徵，同時，穿戴頭巾的穆斯林女性因為頭巾所蘊含的「隔離」意涵，

致謝辭：由衷感謝兩位匿名審查委員之寶貴意見，使本文內容臻於完善，謹此致上最深謝忱。

而被西方論述視為無法融入主流社會，有礙西方民主公民社會的運作。

穆斯林女性之頭巾議題是信仰基督教（天主教與新教）的西方國家最易視為伊斯蘭女性受到不平等對待的例證之一，當然還有其他不容於西方社會的現象，例如強迫女性婚嫁，或過於強調「榮譽」與「貞操」，因為這些皆與西方所提倡的「婦女權益」、「女性自主」與「解放」觀念背道而馳。然而，假若伊斯蘭確如西方論述與媒體再現一般「箝抑女權」與「違反性別平等原則」，為何身處西方社會的西方女性，會捨棄原來的宗教信仰而走向伊斯蘭？究竟伊斯蘭有何吸引她們之處？尤其是始終為西方所詬病的性別相關議題，例如穿戴頭巾，為何能夠讓西方女性接受並實踐，而她們又如何理解與詮釋伊斯蘭之性別平等概念？伊斯蘭之性別平等概念包含哪些內容，雖少見於西方論述，卻是我們得以瞭解伊斯蘭的重要切入點？它們是否凸顯伊斯蘭與西方社會所形塑建構的性別平等概念的差異？為回答以上問題，本文擬以西方學者的研究資料為分析基礎，從西方國家改信伊斯蘭教的女性觀點探究伊斯蘭的性別平等。除了前言與結論之外，本文分為三個面向：首先，從性別與宗教交織的觀點探討女性受到壓迫的情形，這雖反映出女性目前在伊斯蘭世俗政權中遭遇的問題，卻無助於我們真正且完整地瞭解伊斯蘭如何看待女性，因此在該段後半部將探尋古蘭經中的婦女觀，以釐清伊斯蘭對女性的看法；其次，分析主題聚焦於西方女性為何會受到伊斯蘭教吸引並改宗，以及伊斯蘭在西方的發展，以析論西方女性如何認識與理解伊斯蘭而改變原來信仰，走向伊斯蘭；最後，將分析伊斯蘭教與改宗者所認知的性別概念與性別平等，特別是在女性特質與母職身分等部分。

二、性別與宗教交織下的伊斯蘭女性與伊斯蘭婦女觀

自十八、十九世紀歐洲擴張時期開始，伊斯蘭因為西方的殖民主義與歐洲中心論而被建構為「他者」，2001 年的 911 事件更加深一般非穆斯林對伊斯蘭原本就已存在的負面觀感，進而在穆斯林與恐怖份子之間畫上等號。伊斯蘭教亦常因其針對女性的行為與衣著有嚴格規定，而讓其保守、壓制與迫害女性的形象深植於世人腦海。再加上西方媒體一再複製並向全世界放送「恐怖份子」、「暴力」、「有違婦女人權」、「製造問題者」等印象，長此以往，伊斯蘭已被同質化為單一形象。Akbar S. Ahmed 在其《今日的伊斯蘭：穆斯林世界導論》中，明確指出穆斯林敗於西方媒體大量傳播的負面形象（蔡百銓譯〔Ahmed, 1999〕，2003: 278-290）。然深究其因，則是西方文明自啟蒙時期建構的現代性中所隱含的西方與非西方二元對立觀點，以及淪為西方殖民地的歷史經驗，致使穆斯林被本質化為「他者」（蔡源林，2011: iii）。不過，值得注意的是，在西方將伊斯蘭建構為「他者」的過程中，學術研究扮演著不可或缺的角色，以 Edward Said（1979）觀點來看，拿破崙自入侵埃及（1798）之後所極力促成的「東方學」研究，是使伊斯蘭世界與文化陷入「東方主義」建構之主因。鑑於上述因素，改信伊斯蘭教者少有愉快的改宗經驗，大多是痛苦的，且不被原來的家庭、社會網絡和人際關係接受與認可。不論是馬來西亞、新加坡、印尼等東南亞國家的華人（Mak, 2002；陳欣慧，2007；邱炫元，2011），或是西方社會中的西方女性，如德國（Hofmann, 1997）、美國（McGinty, 2006; Haddad, 2006）、瑞典（McGinty, 2006）等，在改信伊斯蘭教的過程中總是遭受反對。

在性別與宗教交錯層面上，女性被視為象徵，且被賦予特定

價值，以符合宗教論述中的「理想」女性形象。Vanaja Dhruvarajan (2002) 從女性主義的角度，探討女性面對宗教中的父權與不平等所採取的策略，指出不論男女，都需要從宗教所提供的許多滿足社會生活的重要功能中，找到生命意義與生活目標，宗教也為他們在生命歷程中遇到的難題與不確定提供解答 (Dhruvarajan, 2002: 273-274)。然而，男女卻獲得不同的答案，因為這些宗教是由父權制度所主導 (274)。再者，宗教正當化人們在社會階層 (social hierarchy) 中的位置，並且以自然的規則來解釋並定位 (naturalize) 人與人之間的社會關係。因之，在以男性為優勢的性別階層下，女性被放在從屬地位，被認為不如男人，更因為月經與生產而被視為身體不潔，且容易衝動，並在道德上有問題，尤其有無法控制的性衝動。也因為這些女性特質正當化了女人在父權家庭與宗教社群內的附屬地位，女人於是接受自己的低等地位。Dhruvarajan 認為，如此的不平等不僅經由不斷複製而代代相傳，具有父權特質的宗教儀式與象徵更有助於養成堅定的信念，認為性別階層 (gender hierarchy) 是自然且正常的。

由上述論點可以觀察到在某些社會中，女性的「性」、「性特質」、「性意識」、「性認同」受到男性控制，而且（家族）男性透過各種方式與手段壓迫女性，迫使女性的行為符合道德規範。在由 Haideh Moghissi (2005) 主編的 *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* 合輯第二冊 *Social Conditions, Obstacles and Prospects* 中，多位學者以中東地區為例，從影響社會與經濟轉型的議題與行動，來探討不同的穆斯林社會的女性生活經驗。其中與性特質相關的部分，包括分析伊斯蘭文化中與女性有關的性特質、身體意象與道德規範，涉及當代中東女性在其所處社會、家庭及為革新社會而努力的政治團體中，所面臨的與性相關的矛盾與衝突（如強迫式婚姻、貞潔、榮

譽等) (Accad, 2005)；女性因遭受暴力對待，致使其自我價值低落，最後往往淪為男性親戚性侵害的俎上肉 (Saadawi, 2005)；從穆斯林的宗教權利運動來討論男性與國家所擁有控制女性性慾與生殖的權力 (Imam, 2005)。此外，伊斯蘭國家為了控制女性身體所可能傳達的性暗示，連帶控制女性的道德行為，而引發戴頭巾議題，並建構具有性別意識的道德秩序，也是探究伊斯蘭女性之性意識不可或缺的切入面向 (El Guindi, 2005; Odeh, 2005)。「榮譽殺人」(honor killing) 亦是探討伊斯蘭女性時經常提及的議題 (Faqir, 2005; Ruggi, 2005)。然而，女性因不當行為損及家族與家族男性榮譽而被殺害的情況，並不只發生在穆斯林國家，甚至在移民國家也難逃被殺命運 (Eldén, 2005)。除了上述議題之外，生活中還有許多面向可以看到穆斯林女性所遭受的不平等對待，例如在公共領域、法律、家庭中地位低下，沒有平等的受教權，在資本主義之市場經濟體系影響下，女性在勞動市場被邊緣化，因而在工作選擇上受到限制。

上述穆斯林女性受到以國家為首的世俗政權、及其以宗教規範為名、但實所蘊含的父權體制之壓迫或控制，造成今日世人對穆斯林女性的刻板印象。然而，以如此「東方主義式」或「他者化」的觀點理解信仰伊斯蘭的女性，不僅失之偏頗，更與古蘭經對女性地位與價值的教義規定有極大差距。回溯伊斯蘭的根源——古蘭經，將有助於我們真正認識與理解伊斯蘭如何看待女性。¹

有別於聖經認為夏娃（女性）是從亞當（男性）的肋骨創造出來，古蘭經的記載顯示神同時創造亞當與夏娃，這說明伊斯蘭以平等

1 Leila Ahmed (1992)、劉育成 (2003) 與林長寬 (2008) 皆認為，要瞭解伊斯蘭婦女觀，必須先從七世紀伊斯蘭教尚未在阿拉伯世界建立之前的蒙昧時期 (al-Jahiliyyah) 開始談起，然而本文限於篇幅，僅就古蘭經部分做探討。

做為男女定位的基礎點（林長寬，2008: 540）。但是，獨一神阿拉創造兩性不同的生理結構，在心智上無太大差別，賦予兩性不同的任務，各有其位，各司其職（539）。² 換言之，男女平等，但有差異存在。古蘭經中關於婦女地位的經文涵蓋範圍廣泛，主要集中在宗教信仰、婚姻家庭、財產繼承部分（劉育成，2003；林長寬，2008）。

首先，在宗教信仰方面，古蘭經第四章第一百二十四節「任何人行為正直，信仰堅定，不論是男是女，都會進天堂」的教義闡明伊斯蘭是男女平等的宗教；同時在第三十三章第三十五節可以看見，獨一神阿拉不分男女，認為兩者都要相信真主、說真話、信仰虔誠、有耐心、謙虛、慈善、齋戒、守護貞潔（蔡百銓譯〔Ahmed, 1999〕，2003: 192；劉育成，2003: 49-50；林長寬，2008: 541-542）。

其次，西方社會或非穆斯林一般都認為，穆斯林女性在婚姻中地位低落，未享有太多權利。然而，古蘭經中的男女關係是互補的，各有其份，為求人類社會的完整與和諧，男女要互相合作（劉育成，2003: 53；林長寬，2008: 546）。³ 此外，穆斯林婚姻最為非穆斯林誤解者莫屬多妻制（最多四位），但古蘭經第四章第三節明白規定，除非能夠公平對待每一位妻子，否則只要娶一個，以免行事不公，因此古蘭經事實上是傾向一妻制（蔡百銓譯〔Ahmed, 1999〕，2003: 194；劉育成，2003: 55-56；林長寬，2008: 547；Ahmed, 1992: 63, 88）。古蘭經教義中的婚姻意在維持終身（蔡百銓譯〔Ahmed, 1999〕，2003: 195），因此對離婚抱持保留態度，而且認為離婚是「不容於神的」（Ahmed, 1992: 63），同時設下許多條件來限制離婚（劉育成，2003: 57-58；林長寬，2008: 548-549）。但是，古蘭經主要

2 這部分的論點，請參閱本文第四節、（一）的討論。

3 同上註。

將離婚權利給予男性，女性則受到男性控制，無法隨意離婚（劉育成，2003: 57）。對此，阿拉伯國家女性主義運動自 1940 年代開始為女性爭取要求離婚的權利而奮鬥，同時離婚一定要經過司法程序，由法官裁決，而不能讓丈夫任意離婚（Barakat, 2005: 160）。

最後，古蘭經賦予女性在家庭與家族中的財產繼承權利，此舉大大提升女性在伊斯蘭的地位，古蘭經第四章第七節規定，不分性別，男女皆有財產繼承權利，因為這是神所應允的權利（劉育成，2003: 62；林長寬，2008: 550-551）。雖然古蘭經有此規定，但實際情況是男性在家庭中扮演保護者的角色，並需維持生計，因此獲得較多財產，不過，女性可以保有結婚聘金，做為私房錢（林長寬，2008: 550-551）。

從以上古蘭經的教義，可見穆斯林女性的確擁有權利與地位，但因後來的世俗政權與人為因素，使穆斯林女性受到不平等對待。穆斯林女性受到壓迫是事實，但絕非固屬於伊斯蘭，因為古蘭經不僅改善了蒙昧時期穆斯林女性的地位，更具性別平等意涵，只是阿拉伯世界的父權體制與實踐，以及性別不平等觀念，破壞了原來古蘭經教義中的男女平等（Keddie, 2005: 53）。

三、走向伊斯蘭

西方的女性改信伊斯蘭可能會引發敏感的議題。跨越宗教與族群界線通常會破壞傳統規範且可能導致敵意的產生。女性改宗甚至可能挑起更強烈的反應，因為傳統常常將女性建構為族群與宗教界線的象徵。改信伊斯蘭教的女性特別會引起激烈的爭戰，因為性別議題在「伊斯蘭」與「西方」之間的他者性（otherness）建

構是具有重要性的。(van Nieuwkerk, 2006a: 1)⁴

女性改宗者因此特別會受到他人帶有敵意的對待，如同一位荷蘭女性改宗者所言，「人們會瞪著你看，因為他們看到的是一個白人。也許這是他們為何會用帶有侵略性的眼光看你的原因，因為你是種族的背叛者」(van Nieuwkerk, 2006a: 1)。⁵van Nieuwkerk 以跨越宗教與族群界線來界定改宗的意涵，原本的傳統規範亦因此遭受破壞。更甚者，由於女性常被建構為維繫族群與宗教界線的象徵，因此當她們改信其他宗教時，即意味著原來明確的界線產生鬆動。由此觀之，女性在族群與宗教中所處的位置與被期待扮演的角色實為堅守界線，尤其在 911 事件之後，「伊斯蘭」與「西方」更加被當權者與媒體形塑為對立的兩股勢力，而在此過程中，不可忽略的是性別與他者性之間的關聯。

這個問題也是目前西方學者研究改信伊斯蘭教的西方女性（如美國、歐洲與南非）所發現的現象：女性改宗者受到較不友善的對待，而信仰伊斯蘭教的女性形象也一直被（西方）建構為負面、落後、受到壓迫。但值得注意的是，由於伊斯蘭在政治與文化上的復興，加上西方興起的「新種族主義」與「文化種族主義」，特別是對伊斯蘭的恐懼（Islamophobia），西方改信伊斯蘭教的人數自二十世紀後期急速擴張，而且其中女性佔多數（Badran, 2006: 192）。女性改宗的比率遠超過男性，呈現 4:1 的比例（van Nieuwkerk, 2006a: 1）。我們需要瞭解在西方社會對伊斯蘭接受程度甚低的情況下，為何這些西方女性會受到伊斯蘭教吸引，或者伊斯蘭教能夠提供改宗者何種心靈與生

4 引文由本文作者所譯。

5 同上註。

活需求或人生態度——那是其原來所屬社會、文化與宗教未能滿足的——而使改宗者接受在原社會環境中被負面看待的宗教。

以下三本專書幫助我們瞭解西方女性為何改信伊斯蘭，及其改宗的經驗與過程。首先，Gabriele Hofmann（1997）以民族誌深度訪談和參與觀察為研究方法，其 *Muslimin werden: Frauen in Deutschland kovertieren zum Islam*（《成為穆斯林：改宗伊斯蘭之德國女性》）將德國女性改宗的社會脈絡放置在個體化的過程，並以女性在日常生活中遭逢的與性別及家庭相關的經驗或問題，做為討論女性為何改宗的場域，例如性別差異、男女性別認同、家庭中的性別關係、女性穆斯林面紗與服飾。對於改宗的德國女性而言，伊斯蘭教是一個可幫助她們解決問題的意義體系。不同於 Hofmann 聚焦於女性改宗經驗，Monika Wohlrab-Sahr（1999）的 *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*（《德國與美國改宗伊斯蘭之比較》）並非純粹以女性為研究對象，而是比較德國與美國男女信徒皈依伊斯蘭教的現象。改宗伊斯蘭教在兩國有不同的歷史背景：在德國，改宗的原因大多出自個人因素，主要係因配偶為伊斯蘭教徒；然而，美國的改宗背景則涉及集體經驗，亦即美國黑人的民族主義及非裔美人弱勢群體在美國的艱困處境促使他們改宗。作者訪問了 41 位已改宗為穆斯林的男女信徒，以傳記式訪談為研究方法，歸納出三種類型的改宗經驗：1. 個人希望藉由信仰伊斯蘭教，建立穩定的性及兩性秩序，在此情況下，改宗者賦予伊斯蘭教道德意涵；2. 伊斯蘭教幫助改宗者建立生活紀律，以獲得事業成功；3. 伊斯蘭教幫助改宗者解決在原有國家／族群歸屬上遭遇的困難，因此該教被視為意識形態，但也同時讓嶄新形式的全球歸屬感發揮作用。綜言之，Wohlrab-Sahr 認為改信伊斯蘭教實為改宗者解決問題的方式，亦為因人生遭逢危機而進行象徵性轉化的

經驗。Anna Mansson McGinty 之 *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam* (2006)，則以六名瑞典與三名美國改信伊斯蘭的女性為研究對象，以深度訪談和參與觀察為研究方法，從改宗者的內在與外在人際互動分析她們如何建構認同。在內在部分，作者聚焦於女性主體的改宗經驗，以及與個人模式相關的認同形塑。從研究對象的生命故事看到女性如何理解伊斯蘭，並透過與情緒性記憶連結的心智結構來建構自己的認同。外在部分則是改宗女性的人際關係會反映她們如何對外協商其穆斯林認同。該書著重在呈現改宗的個人模式，亦即以改宗者為主體的個人經驗與觀點，讓讀者看到改宗所涉及的複雜因素，而不像一般的非穆斯林僅將改宗原因定格於某時間點——結婚；改宗並非突然的劇烈改變，亦非與原來的生命或生活斷裂，而是持續的過程。除了前述專書之外，Karin van Nieuwkerk 主編的 *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West* (2006) 則集合歷史學家、社會學家、人類學家與神學家針對美國、歐洲與南非的非穆斯林女性為何改信伊斯蘭所進行的研究。學者們以訪談為研究方法，從這些西方女性的生命經驗探掘她們改信的原因，以及不同派別的伊斯蘭提供改宗女性何種訴求。作者們認為雖然沒有單一的原因可以解釋她們為何接受伊斯蘭教，卻有一些共同點，例如伊斯蘭高度重視家庭與社群、嚴格的道德與倫理規範、教義的理性與精神性、對基督教失望，以及認為西方文化中性過於氾濫，都是吸引西方女性走向伊斯蘭的原因。

如前所述，壓迫女性是伊斯蘭教在性別與女性部分常給一般非穆斯林的印象，然而不同的研究皆提到西方女性受到伊斯蘭教中與性別議題相關的教義吸引，尤其是伊斯蘭教義提供改宗者如其祖父母時代的穩定的性規範與兩性秩序，以及家庭概念，這有助於化解他們因價

值觀異於原來所屬社會而產生的衝突（Hofmann, 1997; Wohlrab-Sahr, 1999; Allievi, 2006）；這些衝突亦意味著西方女性在其社會遭遇的問題。根據 Hofmann（1997）與 van Nieuwkerk（2006a）的觀點，在伊斯蘭論述中，家庭、婚姻與兩性關係佔有重要性，同時改宗者從中獲得清楚界定的婚姻與母職概念；這也是西方女性受到吸引的地方，因為她們遭遇到的困難即在於：目前西方社會一方面希望女性為獨立自主的個體，同時又期待她們在擁有自己的家庭時，能以家庭為主，但西方普遍的社會觀念卻對家庭主婦評價甚低，如此造成女性自身定位與認同上的衝突與矛盾。與之相反的是，伊斯蘭明確肯認女性做為母親與照顧者的能力，同時賦予母親崇高地位，因此讓選擇擔任家庭主婦的西方女性可以安於自己的身分認同。此外，相較於西方對性的開放態度，伊斯蘭教嚴格的道德與倫理標準，能夠滿足西方改宗女性希望回到祖父母時代教規之社會型態。有關西方女性在其所處社會中面臨的細部問題，會在接下來第四節進行更深入的討論。但在此之前，我們需要稍加介紹伊斯蘭在西方發展的情況，主要集中在以美國為例的伊斯蘭傳教活動（Haddad, 2006），深入討論西方女性如何理解伊斯蘭而接受之。

前已提及，因 911 事件的發生，西方社會對伊斯蘭的印象更加負面，隨著美國對其所認定的恐怖組織蓋達組織（al-Qaeda）與塔利班政權（Taliban）宣戰，伊斯蘭甚至被視為與自由、民主與文明對立。同時，塔利班政權虐待女性的作法受到美國大力抨擊，美國方面認為必須發起戰爭，以解放阿富汗受壓迫的穆斯林女性並賦予她們權力，此一理由強化了美國宣戰的正當性（Haddad, 2006: 19）。在美國的伊斯蘭論述中，穆斯林女性向來被建構為附屬屈從於男性、受到暴力對待、毫無平等權利。然而，美國人卻百思不解，伊斯蘭以如此不公平

與不尊重的態度對待女性，為何還是有美國女性走向伊斯蘭？這與伊斯蘭的傳教活動有關。

Yvonne Yazbeck Haddad (2006) 以探索在美國不同的伊斯蘭傳教組織及其進行的傳教論述與活動為切入點，挖掘美國女性改信伊斯蘭的原因與派別。穆斯林在美國傳教 (da'wa，意為宣揚與傳播伊斯蘭教) 始於二十世紀，第一個傳教活動為「伊斯蘭阿瑪迪亞運動」(Ahmadiyya Movement in Islam)，源於印度穆斯林於十九世紀為對抗基督教密集傳教活動而發起的運動。伊斯蘭在美國傳教之初衷，在於為移民至美國的穆斯林提供一個有利的環境，讓這些移民與美國白人進行接觸，並嘗試使美國白人改信，但後來發現成效不彰，僅有少數白人接受並改信，傳教的對象因而轉向非裔美人，宣揚伊斯蘭可以提供他們認同的另一種可能性，做為解決他們飽受種族歧視的出口 (Haddad, 2006: 21)。Gwendolyn Zoharah Simmons (2006) 認為非裔美人的宗教信仰與受到美國主流社會排擠和種族主義有極大關係，因為宗教可做為避風港，讓他們逃離充滿敵意的白人世界。Simmons 聚焦於 1930 年代創立的「伊斯蘭民族」(Nation of Islam)，該組織及其領袖 Elijah Muhammad 讓他們感到身為非裔的力量，並喚醒其族裔意識。

以美國改信伊斯蘭的人數來說，最大宗為美國非裔男性，其次為美國白人女性 (Haddad, 2006: 22)。以此觀之，這都和伊斯蘭的傳教與符合改宗者需求——生活上、精神上、找尋自我，以及族群認同——有關。根據 Haddad (2006) 的分析，美國女性之所以會改信伊斯蘭，主要原因之一係受到美國當地的伊斯蘭組織傳教影響，他們舉辦活動，還有學者專家一方面批判美國對伊斯蘭的負面論述，另一方面則透過計畫與教育，大力將伊斯蘭呈現為一種完善的生活方

式，並成立伊斯蘭相關組織（例如穆斯林學生協會 / Muslim Student Association、北美伊斯蘭協會 / Islamic Society of North America 等）以進行傳教。另一重要原因在於她們認識到伊斯蘭信仰是理性公正的，提供生活方向，而且認為伊斯蘭具有知識與知性面向，古蘭經清楚易讀，同時伊斯蘭給予她們一種美國社會無法提供的社群連結與歸屬感，尤其以家庭為重的生活讓改宗者獲得能與家人共享生命、互相關懷的感覺，這些都是貶視傳統家庭關係的西方社會所缺乏的。再者，伊斯蘭平等的兩性關係與清楚的性別分工讓改宗女性感受到被尊重，並且將她們從西方社會的期待中解放出來，例如她們可以安然當家庭主婦，而不需要感到自卑或沒有自信心。

四、伊斯蘭教中的性別平等概念、女性特質與母職身分

（一）性別關係與性別差異

在討論伊斯蘭教中的性別平等概念、女性特質與母職身分之前，必需先理解該教如何看待性別關係與性別差異。從 Hofmann（1997）針對德國女性改信伊斯蘭教所進行的研究，看到在德語伊斯蘭社群發行的雜誌與書冊中，所呈現的性別關係常常將男女之間的一致視為伊斯蘭社會生活的基礎，此一致指“tawhid”（tawḥīd），意為神的獨一性（Hofmann, 1997: 190）；古蘭經強調真神阿拉的絕對獨一性，是唯一的神，除此之外，其他的神皆非真正的神（劉育成，2003: 43）。神既非以善惡，亦非以男女原則來分，而是兩個彼此互補部分的聯合。整體（Ganzheit）與一致（Identität）即依此邏輯而生，對人類來說，只有和另外一半連結才可能成為一對。古蘭經所證明的原始本質

認同，解釋了由一致與二元所組成的相互矛盾，而男女即依據此邏輯被完全一樣地創造出來。換言之，伊斯蘭中的男女本質概念是依照互相參閱的統一而形成。當男人與女人共同生活，他們即實踐了世界上伊斯蘭神的獨一性原則。值得注意的是，在伊斯蘭的觀點裡，做為兩個面向的男性與女性具有同樣價值，但並非相同。在精神方面，他們以神與伊斯蘭為導向的能力與任務是相互關聯的，但其由神所創造的身心特質則有區別，從這個角度觀之，男女是互補的（Hofmann, 1997: 190-191）。德國漢堡伊斯蘭中心發行的摺頁冊“Muslime im Dialog, 5. Frau und Islam”中，強調「伊斯蘭認為不分性別，皆以平等的態度對待每個人，但針對的是兩者的權利與義務。男女之間的差異是互補的，這個差異與一方的不完整性及另一方的完整性毫無關聯」（轉引自 Hofmann, 1997: 191）。⁶ 男女個別不同的任務、權利與義務，則從此差異中的統一及互補性衍生而出（Hofmann, 1997: 191）。伊斯蘭將男女差異歸因於天生如此，Hofmann 的研究對象也表示男女的行為模式、感覺與思維模式都是生理造成的。性別差異被視為由神所創造，也就是天生自然的（193）。男女的生物性功能一方面是建立社會秩序的基礎，另一方面此建立起的秩序就是絕對的證明：沒有其他任何可能性。透過如此的推論，以生物來說明的觀點獲得意義，可以解釋人就是如此。當然，隱藏在此背後的是神學思想，亦即這只有在已計畫好的萬物創造架構下才得以存在，換句話說，沒有任何突發狀況。若從上述角度觀之，男女有別的生理明顯特徵就是懷孕、生育，此即差異的基礎，女性因為生育下一代的能力而與男性有所區別。同時，母親的身分構成女性的本質與社會位置，女性與母親

6 同註4。

因而畫上等號。男性不可能成為母親，做為父親，他們具有與女人不同的能力與任務，但伊斯蘭教卻未說明男人做為父親的能力為何。以 Hofmann 的受訪者觀點來說，母親的能力是關心、善體人意與耐心。

除了 Hofmann 的研究之外，van Nieuwkerk (2006b: 103) 針對在網路上提供改信伊斯蘭教經驗與歷程的西方女性（作者稱之為新穆斯林），以及經由田野調查而實際接觸的荷蘭改宗女性，在比較研究後發現，新穆斯林一致認為在伊斯蘭中，男女是平等的。她們並不如他人所以為的受到「壓迫」，相反地，她們認為自己是解放的，而且與配偶平等，即使這些改宗者在未成為穆斯林之前，也如同一般人，認為女性在伊斯蘭中處於從屬地位。她們在改信伊斯蘭教之前，已和丈夫針對女人的權利長期討論，並仔細求證伊斯蘭教對女性地位的規定來源。有些改宗者表示，在婚姻初期，她們對於性別角色模式過度獨斷的看法影響夫妻之間的相處。她們現在認為伊斯蘭給予女性同等的權利，雖然也相當明白在許多阿拉伯與伊斯蘭教國家，女性並未享有伊斯蘭教賦予她們的平等權利。改信伊斯蘭教的荷蘭女性認為兩性具同等價值，但大多不認為在本質上同等。大部分的改宗者並不熱望男女在所有面向都平等。許多新穆斯林追求的是「平等但不同」(equal but different) 的概念，伊斯蘭之所以吸引他們，原因在於兩性是互補的。其中有些人認為這和「差異女性主義」(differential feminism) 所傳達的概念類似：強調兩性之間的差異，以及女性身分 (womanhood) 與生俱來 (inherently) 的正面價值 (van Nieuwkerk, 2006b: 103)。

從上述作者的研究可知，伊斯蘭對性別的看法以根植於兩性的天生差異為基礎，所形成的性別差異概念讓改宗的西方女性看到實現自己原始女性「本質」的可能。她們認為伊斯蘭教釋放了被隱藏的女

性特質，而「西方」的解放因為強迫女性達到平等，反而有違其「本質」（Hofmann, 1997: 265）。

（二）性別平等

正如常見於西方媒體、或一些學術研究曾探討的（Moghissi, 2005），伊斯蘭婦女多受到不平等待遇，在性、性特質、性意識、性認同、身體與行為上，都受到男性主導的權力結構與價值觀宰制。然而，如本文第二節所探討的古蘭經婦女觀，這些壓迫女性的作法並不全然可斷言是伊斯蘭的「特徵」之一。在 Anne Sofie Roald 針對北歐社會改宗女性的研究中，她藉由丹麥教長（Imam）Abdul-Wahid Pedersen 的意見說明伊斯蘭教對性別平等的看法：

在伊斯蘭教裡，永遠有著性別平等。這在伊斯蘭裡已有一千四百年的歷史。對於西方來說，〔性別平等〕⁷ 才是新鮮事，性別平等始終是伊斯蘭教所奉行的。然而，這個性別平等並不是說男女有相似的任務，因為男女是有差異的。伊斯蘭教的觀點是以真實的世界為基礎。女性根據古蘭經獲得她們的權利，在古蘭經內男性與女性幾乎擁有相同的權利與責任。（Roald, 2006: 60）⁸

與上述 Pedersen 的觀點可以作比較的，是埃及裔加拿大籍伊斯蘭學者 Jamal Badawi 所提出的觀點：Badawi 不以 gender equality 來指稱，而以 gender equity 做為分析伊斯蘭中男女平等的概念。在英

7 為本文作者所加。

8 同註 4。

漢字典裡，equality 與 equity 皆有「平等」之義，⁹ 雖然後者尚有公正之義，但以中文來說，仍易出現兩者皆譯為平等的情況。但在 *Collins Cobuild English Dictionary* 等英英字典中，兩字的意涵實為不同：equality 意指「一個社會、群體或家庭中的所有成員享有同樣地位、權利與責任」；¹⁰ equity 則為「給予每個人平等對待之公平與合理」。¹¹ Badawi 認為 equity 的概念較具「伊斯蘭特質」(Islamic)，意指兩性在所有權利與責任方面的正義 (justice) 與全面性的平等 (equality)，以及容許在全面平衡與平等之下，在特定情況內變化的可能性 (Badawi, 1995: 47, as cited in Roald, 2006: 60)。Roald 繼續指出，1997 年於 Gothenburg 舉行的夏令營中，女性改宗者討論 Badawi 所提出的 equity 概念及其對「真實生活」的影響，對 Badawi 的觀點皆表贊同。誠如 Roald 訪問的一名女性表示，Badawi 替她們說出許多穆斯林早就有、但卻很難表達的感覺。對女性改宗者來說，equity 意味著女性可以依照其自由意志做出選擇，例如男女皆有相同機會，但每個人有權依照自身意向自由選擇，不應有任何優劣之分；再者，女性並非都需要工作，而應將差異納入考量，女性可依自身需求選擇在家或出外就業，如此才是 equity 的展現。但在這裡，Roald 發現受訪對象並未真正意識到男女之間的權力關係是否會影響女性的選擇，亦即在定義 gender equity 的過程中，仍然由具有代表性的穆斯林男性來決定什麼是屬於穆斯林女性的工作，什麼又不是屬於伊斯蘭女性的

9 為避免中譯混同，本文以英文標示，以便區分。

10 原文為：“equality is the same status, rights, and responsibilities for all the members of a society, group, or family”。

11 原文為：“equity is the quality of being fair and reasonable in a way that gives equal treatment to everyone”。

工作（2006: 61）。

Roald 的研究不僅幫助我們瞭解伊斯蘭的性別平等概念趨近於 equity，她的發現更讓我們覺察到改信伊斯蘭的西方女性對性別平等的看法，實因派別、教育程度、是否為主流社會所接受而有內部差異。Roald 指出，除了堅持以嚴格奉行古蘭經所有規定為原則的 salafi（原教旨主義運動）與 hizb al-tahrir 運動的追隨者¹² 之外，大部分的斯堪地那維亞改宗者都接受平等機會的理想狀態（ideals），而拒絕將男女視為「平等」（61）；但是 equity 概念似乎遮蓋了不論性別皆有平等機會與兩性之間「平等」的分別。對 Roald 的一位受訪者來說，equity 意味著正義（justice），但是根據男女的生物差異，女人的角色就是照顧家庭，女人也較有能力做到這點（62）。因此，從這位受訪者的觀點來看，接受男女不同的生物性質（disposition）是植基於 equity 的概念。但在斯堪地那維亞的官方論述中，這種觀念會被視為「生物簡化論」（biological reductionism）並具有負面意涵，因此不被接受。然值得注意的是，斯堪地那維亞的改宗社群對性別論述的看法，會依個人的教育水準與融入主流社會的程度而不同：salafi 運動與 hizb al-tahrir 運動的成員，以及在主流社會遭受邊緣化、未受高等教育的穆斯林，較容易接受傳統的穆斯林性別模式。然而，教育程度較高的改宗女性，本身也是主流社會的一份子，則傾向於匯集斯堪地那維亞標準的性別機會平等觀點，而且其觀點和一般斯堪地那維亞的性別論述沒有太大差別，但改宗者接受的是性別 equity，而非性別 equality（63）。

此外，一般西方論述對伊斯蘭女性地位常見的批評之一是保守

12 屬於遜尼派（Sunni）伊斯蘭運動之 salafi 運動與伊斯蘭激進組織 hizb al-tahrir 運動的追隨者，其實踐反映的是七至十世紀的阿拉伯文化（Roald, 2006: 52）。

的性別關係，而且普遍認為女性穆斯林與「解放」一詞毫無關聯。然而，從 van Nieuwkerk (2006b) 的研究可以觀察到，對於有些後來才改信伊斯蘭的荷蘭女性來說，實情並非如此；改宗之西方女性並不認為她們如前所述的想法與女性解放有所衝突。有些人強調她們既有「解放的」荷蘭背景，也享有伊斯蘭女性應有的權利：在日常生活中，她們過著解放的生活，而且由於具有移民背景的穆斯林丈夫在荷蘭就業市場上遭受困難，改宗女性因此成為家中主要的經濟支柱，丈夫則為「家庭主夫」(van Nieuwkerk, 2006b: 104)。成為穆斯林的女性從不同角度理解解放的意義——可能是獨立、具有經濟獨立能力、和男性具同樣價值——但更常提出的看法是一種個人解放策略，意為「發展自我」、「依照自己的本質生活」，以及「依照自己的選擇生活」，這裡所說的選擇還包括宗教選擇。van Nieuwkerk 察覺到近幾年才改信伊斯蘭教的荷蘭女性以獨立與平等來定義解放，更久之前的改宗者則強調解放意指她們以自己選擇的方式發展自我的自由。大部分的新穆斯林將自己置於解放論述內，而且不認為伊斯蘭與解放有衝突，僅有少數自視為女性主義者，而女性主義強調的是所有方面都要平等 (2006b: 104)。

(三) 女性特質與母職身分

伊斯蘭教認為男女生理不同是構成性別差異的基礎，而且人類生來就具有由性別決定的本質 (Hofmann, 1997: 198)。但在西方社會中，例如 Hofmann 所研究的德國，性別差異消弭，造成兩性之間毫無吸引力，也導致男性氣質與女性氣質喪失，這讓人產生不滿意的感覺，而且總覺得不對勁 (199)。Hofmann 的研究對象 Elisabeth 表

示，她感覺自己就是一個女人，而這與西方社會壓抑並消弭女性特質的看法大相逕庭。再者，西方社會中男女行為彼此趨近，女性要像男性一樣，進入以男性為主的行業，或做男性打扮；然而這些都不是男女之間互相適應或將男女特質中性化，而意味著女性所遵從的行為規範是以男性設定的價值為基準（200）。另一位改宗者 Malika 認為，穆斯林與女性身分是她在生活、發展並履行身為女性的任務時唯一憑藉的認同，她感到自己因此而解放。值得注意的是，上述以德國為例的西方社會對性別的看法，背後其實隱藏著一套根植於德國社會日常生活、對於性別特質差異的認知，它並非價值中立，而是帶有規範性的觀點。

在改信伊斯蘭教的女性所處的西方社會中，例如德國，一般認為女性應該出外工作，以獲社會肯認。然而根據伊斯蘭的觀點，兩性有其依照天生的生理特性而被賦予的角色，現代西方社會趨勢是打破這種傳統的角色分工，如此反而造成社會問題，因為母親的工作就是照顧家庭與小孩，如果母親被迫出外工作，將會造成家庭瓦解、離婚率升高與吸毒犯罪等問題（Hofmann, 1997: 201-202）。同時，女性原本根植於母職身分的特質也被異化，因此，伊斯蘭提供女性不需出外工作的可能性，如此反而讓女性獲得自由與解放（203）。Hofmann 之受訪者 Jutta 認為，女性出外工作雖然維持了家庭收入，但母職身分與家務勞動卻因之遭受貶低；也由於這兩項「出自於愛的勞動」不被社會重視，女性必須外出工作，以獲得社會認同，亦須「展現」自己，學會「男性」價值，或必須讓人看到自己的工作表現。反觀伊斯蘭，由於女性特質與母職身分受到肯定與認同，不必非得符合男性特質才能獲得他人與社會尊敬，因此，就這點而言，西方女性其實面

臨工作與母職身分之間的衝突（206）。伊斯蘭極度尊崇母親，¹³ 因此穆斯林女性可以依照女性天生的本質，待在家中做專職母親。再者，伊斯蘭不只理想化母職身分，更重要的是將家務勞動與照顧小孩和家庭肯認為母親的成就。女性當然也可以去工作，但不是必須的前提要件，做為母親的女性可以其母職身分發展出正面的自我形象（207）。

Roald 的受訪者之一 Annika 認為，男女可以互換，女人可以和男性一樣是出色的醫生，男生也可以像女生一樣是很好的護士（Roald, 2006: 62）。雖然她個人認為，女性在照顧孩子方面仍較男性有責任感。關於這點，心理學家和基因學者解釋，這是因為女性能夠懷孕生子的次數有限，不像男性，可以因為精子傳播，在生孩子的數量上較不受限。從受訪者個人的經驗出發，她認為這對心理是有影響的。雖然她的丈夫也很關心小孩，但他不會去檢查小孩刷牙是否正確，或是否穿了足夠的衣服出門。Annika 認為在 equity 體系內，如果家務工作與育兒經驗能夠被視為資格，她在找工作時便能將這些納入正式履歷，當作工作經驗的一部分。如果女人的傳統工作能夠被社會的官方層次認可，女性將獲得更多可能性，不只參與社會，還可以參與社會的更高層次。另外，van Nieuwkerk（2006b）指出，有些改信伊斯蘭教的荷蘭女性對其社會的平等政策提出批判，她們認為在荷蘭，「你必須是個男人」或「你必須是個男人也是個女人」，亦即「你應該工作但同時也要照顧小孩」。但根據改宗者的看法，在伊斯蘭教卻不必然如此：「你可以是你自己」，「如果你想要，你可以有自己的職業生

13 此處可以穆斯林認為母親能夠喚起情緒上特別強烈的喜愛反應為證，例如伊斯蘭教先知曾說「天堂就在母親腳下」（蔡百銓譯〔Ahmed, 1999〕，2003: 193）。

涯，但也不一定需要如此」，「你可以照著自己的本質 (*fitrah*)¹⁴ 生活」。女性的本質與照顧及母職具高度相關性。伊斯蘭對女性是「友善」的，因為女人可以留在家中照顧小孩。伊斯蘭極度重視母職身分而且相當尊重母親，有些改宗者認為因女性生育小孩，所以帶著幼兒的女性應受到保護且有權利獲得贍養，與此相對的是，在荷蘭社會中，帶著幼兒的女性還得自食其力養活自己與孩子，這是改宗女性所批判的 (van Nieuwkerk, 2006b: 104)。

伊斯蘭教提供改宗的西方女性異於西方的女性特質與母職身分概念，讓她們可以重整原來所認知、但無法滿足她們的意義體系，將之連結至伊斯蘭教所呈現的意義模式 (Hofmann, 1997: 27-28)。改宗牽涉到意義創造的過程，改宗者本身即是創造意義的行動者，因為特殊的改宗經驗及記憶讓他們重新思考過去的行為，並為新的實踐賦予意義，在此過程中，認知、感受與情緒亦包含在內。同時，改宗者藉由帶有主體性、情緒及渴望的不同想法與知識，連結到特定記憶，來內化與瞭解伊斯蘭教；他們被連結到來自孩童時期、青少年時期或更晚時期的特定重要想法和情緒經驗，且透過改宗過程所獲得的想法與新經驗加強或修正 (McGinty, 2006: 10)。此外，改宗不是只有心理層面，還涉及社會實踐與宗教實踐。在實踐與學習新的行為時，新的想法與洞見會創造出來，在改宗者不同階段的生活中，修正過的與新的論述可以產生意義。伴隨改信伊斯蘭教而來的宗教實踐，最明顯的不外乎衣飾改變，尤以頭巾 (*hijab*) 最引人注目，這也是西方國家中最常討論與伊斯蘭女性地位相關的問題。以過去在英國留學，目前在

14 根據古蘭經，*fitra* 或 *fitrah* (拉丁文) 意為由神所創造的人類之原始狀態。在古蘭經中，神被稱為 *Fatir*，亦即天地的創造者，該字的動詞 *fatara* 意謂「創造」(to create) (Esposito, 2003: 87)。

加拿大大學任教的伊朗學者 Homa Hoodfar 的親身經歷來說，二十年來，她在西方世界參與的討論，最常被提及的即是女性穆斯林戴頭巾的問題（Hoodfar, 2001: 420）。只要跟她互動的白人／歐洲人獲悉她是來自中東伊朗的穆斯林，且不論在哪一種場合，頭巾立刻成為對話的題材，每個人對此事反應與看法不一，但 Hoodfar 認為最明顯的是她所遇到的人幾乎都認為在穆斯林文化中，女性一定過得相當辛苦。然而，這樣的觀點實來自十八、十九世紀西方殖民主義、種族主義與歐洲我族中心論建構下的穆斯林女性圖像。

誠如 Stefano Allievi 所言，「頭巾本身不是問題，而是它如何被看待才是問題？」（2006: 128），¹⁵ 這說明了為何女性穆斯林戴頭巾在歐洲一直是相當敏感的議題，因為戴頭巾被（西方）媒體與一般論述建構為壓迫與忽視女性的象徵，有違性別平等原則，亦即如此的衣著表現再也不是單純的穿衣行為，而已轉變為帶有政治意涵與意識形態，同時也代表著伊斯蘭女性明顯的他者性（McGinty, 2006; Allievi, 2006; Hoodfar, 2001）。女性穆斯林戴頭巾在西方國家被接受的程度甚低，例如法國因具移民背景的穆斯林女學生戴頭巾上學而引發爭議（Okin, 2011; Delphy, 2005），即可說明在信仰基督教或天主教的國家政體與社會內，頭巾絕非一塊布料，而是標示不同群體間界線的象徵——從衣著象徵劃界可推衍出其意義：「在第一眼立刻顯現，且以各種不同方式傳達意義的文化標識。衣著標示界線」（Schöning-Kalender, 2000: 187）。¹⁶ 做為文化現象，衣著將個體納入特定團體（inclusion），並且在視覺上標示出個體與他者有所區分（exclusion）（Nixdorff, 1999）。

15 同註 4。

16 同註 4。

一般非穆斯林對於女性穆斯林戴頭巾的看法，不外乎將之視為壓迫與控制女性的象徵，或認為凡是女性教徒都必須戴上頭巾。西方論述大多認為戴頭巾的女性受到宗教與父權體制壓迫，但是對改信伊斯蘭教的西方女性來說，戴頭巾反而是一種解放，因為別人不會只看她的外貌，而會以智力做為評斷標準（van Nieuwkerk, 2006b: 105）。此外，一位加拿大改宗者深感身為女性穆斯林，對自己的身體能夠擁有完全的掌控力量，因為身體屬於自己，不隨意示人。綜觀以上改宗者的看法，可以看到她們對於性與性別建構的批判觀點，更重要的是她們重新定義解放的意涵。這牽涉到有些新穆斯林認為在伊斯蘭教裡，女性較不容易像在西方世界中被視為具有性意涵的物品，也較容易逃離流行的轟炸，不須追隨時尚。對這些改宗者來說，正因為在伊斯蘭教中，她們不將自己的身體示人，而不會被視為性物，也不須穿著時髦的衣服與化妝，如此才是真正的自己，而且別人對你的尊重是因為你這個人，而非你的外表，這些改宗者的看法趨近於女性主義（103）。

西方改宗女性賦予戴頭巾讓女性解放的意義，戴頭巾同時也意味著女性對自己身體的呈現握有主權，這代表改宗女性實為具有主體性之行為者，但我們也不能忽略中東與北非國家信仰伊斯蘭教的女性——她們被西方媒體形塑為受壓迫者——亦為具有能動性的主體。在歷史進程中，戴頭巾被掌控國家政體的男性操作為對女性的控制，為一種父權的展現，例如伊朗在 1930 年代由國家支持脫掉頭巾運動，但在 1970 年代反君王運動時，又有戴頭巾運動以抵抗歐洲中心的性別意識形態，之後何梅尼（Khomeini）伊斯蘭共和國時期又強迫女性戴上頭巾。然而，加拿大的穆斯林女性卻自動戴上頭巾，以成為本身所屬穆斯林少數文化及移入國之間的橋樑（Hoodfar, 2001:

440-441)。以此觀之，雖然頭巾被家長制國家拿來做為控制女性的工具與象徵，但不可否認，女性也可以用同樣的头巾抵抗加諸其上的父權制。Hoodfar 認為，西方學者與女性主義者帶著種族主義的眼光，都只看到穆斯林女性受壓迫的一面，但卻忽略了她們實為具有能動性的行為主體（441）。綜言之，對於改宗女性、西方國家的穆斯林女性移民，或伊斯蘭國家的女性，戴頭巾具有不同的意義；做為文化或宗教實踐的戴頭巾行為，所具有的涵意複雜多變，而且在不同脈絡下呈現動態多元的形貌，並非從壓迫女性的單一角度就足以解釋，如此不僅忽略信仰伊斯蘭教女性的能動性與主體性，更陷入種族主義與殖民主義對女性他者的想像中。

五、結論

本文已多次提到，一般非穆斯林與西方媒體將信仰伊斯蘭教的女性建構為保守、落後與受父權體制壓迫的受害者，然而從西方女性改宗者所理解與詮釋的觀點來探討伊斯蘭之性別平等概念，發現與此相關的伊斯蘭教之性別概念、性別關係與性別差異、女性特質與母職身分，與西方論述及媒體再現的穆斯林婦女意象有極大差距。同時，這些走向伊斯蘭教的西方女性重新選擇宗教信仰的經驗與過程顯示，她們對於所處西方社會所形構的性別關係、女性特質與母職身分抱持著批判態度，而認為伊斯蘭教可以提供符合其需求的相關概念。

伊斯蘭教所定義的性別概念：男女具平等價值但不相同，且由男女天生特質的差異來決定各自的任務。西方社會期待女性要和男性一樣，反而構成女性需要兼顧家庭與事業的雙重負擔。改宗女性認同的是伊斯蘭教對身為家庭主婦的母親照顧家庭與小孩所給予的肯認。此

外，經由實證研究結果得知，最為西方社會批評的戴頭巾問題，並非如西方社會與媒體僅以女性受壓迫的單一角度所能解釋，其背後由戴頭巾的女性行為者所詮釋的複雜多樣的原因，足以讓我們重新檢驗並思考頭巾之於行為者的意義及其做為文化實踐的內涵。更甚者，若以「受壓迫」觀點來看待戴頭巾行為，也將使觀者陷入殖民主義及歐洲中心主義之泥沼。

最後，當我們探討普世認可的觀念或價值時，例如本文所分析的性別平等，必須將行為者所處的社會文化脈絡納入考量，並將研究對象視為具能動性的行動主體，且探討行為者的觀點、實踐與其詮釋的意義，如此方能深掘在一般論述與媒體再現中被遮蓋的真實情形。當我們以上述觀點來探討伊斯蘭教與性別平等時，不可否認的是，在目前伊斯蘭國家中，女性仍受到由男性主導的政權控制，但筆者認為我們應如 Hoodfar（2001）所言，仔細區分政治現狀與女性主義所提倡的伊斯蘭教。再者，從本文引為分析基礎的西方改宗女性的觀點可知，我們不應將伊斯蘭教視為同質單一的宗教，或僅與中東、南亞、非洲國家相關的宗教與文化實踐，而應正視它在不同社會與文化脈絡下所產生的變化，以及因之形成的內部差異，例如北歐國家改信伊斯蘭教的女性，因追隨不同派別而對性別平等有不同的看法，或是她們的體認、觀點、詮釋與實踐為伊斯蘭教注入新的元素，而形構出具有北歐特質的伊斯蘭教（Roald, 2006）。我們除了體認伊斯蘭教的內部差異之外，還須同時以宏觀架構與微觀面向兼具的研究視野來深入探索伊斯蘭教的性別相關議題，如此不僅能以不同的角度來瞭解世界上第二大宗教，更能促進不同宗教、不同脈絡下的性別概念之間的對話。

參考文獻

- 林長寬 (2008) 〈神賦女權：古蘭經之婦女觀〉，玄奘大學應用倫理研究中心，財團法人弘誓文教基金會編輯《宗教文化與性別倫理：國際學術會議論文集》，527-557。台北：法界。
- 邱炫元 (2011/6/10) 〈穆斯林「公共領域」中的「反公眾」穆斯林：印尼華裔穆斯林與其他非伊斯蘭宗教的兩個遭逢〉，2011 第 1 屆台灣境外宗教研究研討會，南華大學宗教研究所。
- 陳欣慧 (2007) 《印尼亞齊客家人之研究》，國立政治大學民族學系碩士論文。
- 蔡百銓譯 (2003) 《今日的伊斯蘭：穆斯林世界導論》。台北：商周。譯自 Akbar S. Ahmed (1999) *Islam today: A short introduction to the Muslim world*. London & New York: I.B. Tauris Publishers.
- 蔡源林 (2011) 《伊斯蘭、現代性與後殖民》。台北：國立台灣大學出版中心。
- 劉育成 (2003) 《伊斯蘭的婦女觀：傳統與現代》，國立政治大學宗教研究所碩士論文。
- Accad, E. (2005) Sexuality and sexual politics: Conflicts and contradictions for contemporary women in the Middle East. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. II Social conditions, obstacles and prospects* (pp. 3-16). London and New York: Routledge.
- Ahmed, L. (1992) *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ahmed, M. D. (2005) Muslim women in an alien society. A case study of Germany. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. III Women's movement in Muslim societies* (pp. 399-408). London and

New York: Routledge.

- Allievi, S. (2006) The shifting significance of the *Halal/Haram* frontier: Narratives on the *Hijab* and other issues. In Karin van Nieuwkerk (Ed.), *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West* (pp. 120-152). Austin, TX: University of Texas Press.
- Badran, M. (2006) Feminism and conversion. Comparing British, Dutch, and South African life stories. In Karin van Nieuwkerk (Ed.), *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West* (pp. 192-229). Austin, TX: University of Texas Press.
- Barakat, H. (2005) The Arab family and the challenge of social transformation. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. II Social conditions, obstacles and prospects* (pp. 145-165). London and New York: Routledge.
- Delphy, C. (2005) Gender, race and racism: The ban of the Islamic headscarf in France. In Meenakshi Thapan (Ed.), *Transnational migration and the politics of identity* (pp. 228-251). New Delhi, Thousand Oaks and London: Sage Publications.
- Dhruvarajan, V. (2002) Religion, spirituality, and feminism. In Vanaja Dhruvarajan and Jill Vickers (Eds.), *Gender, race, and nation: A global perspective* (pp. 273-294). Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press.
- Eldén, Å. (2005) 'The killing seems to be necessary': Arab cultural affiliation as an extenuating circumstances in a Swedish verdict. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. II Social conditions, obstacles and prospects* (pp. 131-141). London and New York: Routledge.
- El Guindi, F. (2005) The veiling becomes a movement. In Haideh Moghissi (Ed.),

- Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. II Social conditions, obstacles and prospects* (pp. 70-91). London and New York: Routledge.
- Esposito, J. L. (Ed.) (2003) *The Oxford dictionary of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Faqir, F. (2005) Intrafamily femicide in defense of honour: The case of Jordan. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. II Social conditions, obstacles and prospects* (pp. 104-124). London and New York: Routledge.
- Haddad, Y. Y. (2006) The quest for peace in submission: Reflections on the journey of American women converts to Islam. In Karin van Nieuwkerk (Ed.), *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West* (pp. 19-47). Austin, TX: University of Texas Press.
- Hamel, C. E. (2005) Muslim diaspora in Western Europe. The Islamic headscarf (*Hijab*), the media and Muslims' integration in France. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. III Women's movement in Muslim societies* (pp. 380-398). London and New York: Routledge.
- Hofmann, G. (1997) *Muslim werden: Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam*. Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie.
- Hoodfar, H. (2001) The veil in their minds and on our heads: Veiling practices and Muslim women. In Elizabeth A. Castelli and Rosamond C. Rodman (Eds.), *Women, gender, religion: A reader* (pp. 420-446). New York: Palgrave.
- Imam, A. M. (2005) The Muslim religious right ("fundamentalist") and sexuality. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology.*

- Vol. II Social conditions, obstacles and prospects* (pp. 51-69). London and New York: Routledge.
- Keddie, N. R. (2005) The past and present of women in the Muslim world. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. I Images and realities* (pp. 53-79). London and New York: Routledge.
- Mak, L. (2002) *Islamization in Southeast Asia*. Taipei: Asia-Pacific Research Program.
- McGinty, A. M. (2006) *Becoming Muslim: Western women's conversions to Islam*. New York: Palgrave Macmillan.
- Nixdorff, H. (Ed.) (1999) *Das textile Medium als Phänomen der Grenze–Begrenzung–Entgrenzung*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Odeh, L. A. (2005) Post-colonial feminism and the veil: Thinking the difference. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. II Social conditions, obstacles and Prospects* (pp. 92-103). London and New York: Routledge.
- Okin, S. M. (2011) Is multiculturalism bad for women? In Gerd Baumann and Steven Vertovec (Eds.), *Multiculturalism: Critical concepts in sociology. Vol. I* (pp. 346-359). London and New York: Routledge.
- Roald, A. S. (2006) The shaping of a Sandinavian 'Islam': Converts and gender equal opportunity. In Karin van Nieuwkerk (Ed.), *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West* (pp. 48-70). Austin, TX: University of Texas Press.
- Ruggi, S. (2005) Commodifying honor in female sexuality: Honor killings in Palestine. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. II Social conditions, obstacles and prospects* (pp. 125-130).

London and New York: Routledge.

Saadawi, N. E. (2005) Sexual aggression against the female child. In Haideh Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Critical concepts in sociology. Vol. II Social conditions, obstacles and prospects* (pp. 17-20). London and New York: Routledge.

Said, E. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Schöning-Kalender, C. (2000) Textile Grenzziehungen. Symbolische Diskurse zum Kopftuch als Symbol. In Judith Schleche (Ed.), *Zwischen den Kulturen – zwischen den Geschlechtern. Kulturkontakte und Genderkonstrukte* (pp. 187-197). Münster: Waxmann.

Simmons, G. Z. (2006) African American Islam as an expression of converts' religious faith and nationalist dreams and ambitions. In Karin van Nieuwkerk (Ed.), *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West* (pp. 172-191). Austin, TX: University of Texas Press.

van Nieuwkerk, K. (2006a) Introduction. In Karin van Nieuwkerk (Ed.), *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West* (pp. 1-16). Austin, TX: University of Texas Press.

van Nieuwkerk, K. (2006b) Gender, conversion and Islam: A comparison of online and offline conversion narratives. In Karin van Nieuwkerk (Ed.), *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West* (pp. 95-119). Austin, TX: University of Texas Press.

Wohlrab-Sahr, M. (1999) *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt am Main: Campus.

Gender Equality in Islam: Perspectives from Female Muslim Converts in the West

Fen-Fang Tsai Graduate Institute of Hakka Social and
Cultural Studies
National Central University

Based on empirical data from scholars in Western countries, this study explores how female converts to Islam in the West view gender equality in Islam by investigating the backgrounds, social and cultural contexts, and motives of conversion, particularly regarding differences in gender equality between the West and Islam. Generally speaking, in Western discourse and media representation, Islam is considered a religion with gender inequality that oppresses women. However, Western women who convert to Islam are captivated by the gender issues of Islam, such as stable gender norms and order, and the recognition of “equal but different” between genders. Moreover, in most Western societies people devalue housewives, but Islam recognizes women as mothers who take care of family and children. That women’s conversion to Islam is usually unacceptable entails discussing the image of Islam in the eyes of non-Muslims and in Western discourse. The argument in which oppressed women are the symbols of maintaining religious and ethnic boundaries is also worthy of investigation. Subjugation and oppression imposed on Muslim women reflect the problems of secular regimes; however, this does not fully clarify how women are regarded in Islam. Therefore, examining women in the Quran is necessary to

delineate the Islamic perspectives regarding women. Despite the negative attitude toward Islam in the West, mainly concerning oppression of female Muslims, the female converts examined in this study nevertheless embrace Islam, thus being grounded in the concepts of gender, gender equity, womanhood, and motherhood in Islam to meet their particular needs. The central meaning of gender equity focuses on being fair and reasonable in a manner that treats everyone equally. Furthermore, the social and cultural contexts in which female converts are involved influences their perspectives regarding gender in Islam, in which internal differences exist. In conclusion, the perceptions and understandings of female converts to Islam in the West on gender equality in Islam render Islam not homogeneous and unitary, but rather dynamic and full of diversity in that Muslims from various social and cultural backgrounds redefine and refresh the meaning of Islam through their practices and interpretations.

Keywords: gender equality, Islam, conversion

◎作者簡介

蔡芬芳，中央大學客家社會文化研究所助理教授，主要教授課程：人類學理論、性別、國族與族群研究、客家婦女專題研究、認同與差異、多元文化主義研究。

〈聯絡方式〉

320 桃園縣中壢市中大路300號 中央大學客家社會文化研究所

Email: tsaiff@googlemail.com