

对伊斯兰复兴的一种认识

钱雪梅

内容提要:在西方推广的诸多话语中,伊斯兰复兴被定性为反叛和暴力性的。这一观念似乎已经成为学界的常识。但是,综合考察伊斯兰复兴运动的发生和发展,可以发现,现代伊斯兰复兴不过是伊斯兰教自身改革和调整的一个新阶段。它之所以在20世纪下半期以来呈现激进化的倾向,不仅是客观现实变化的结果,同时更是一种话语和观念演绎的结果。

关键词:伊斯兰 复兴 话语 观念

作者简介:钱雪梅,北京大学国际关系学院讲师、博士。(邮政编码:100871)

20世纪后期以来,伊斯兰复兴运动日益引起普遍关注。在全球化语境中,神秘的伊斯兰作为“异质”文化的普遍存在、尤其是伊朗伊斯兰革命、1990年代初西亚北非地区伊斯兰激进势力的迅速发展、以及“基地组织”(al Qaeda)的活动,驱使着越来越多的学者去解析和预测伊斯兰复兴同全球化之间的关系。

基于对伊斯兰的不同界定,学界得出两大基本定论。首先,把伊斯兰作为一种传统文化。认为是现代化全球化的发展引发了伊斯兰的复兴。也就是说,现代化和全球化对传统的穆斯林社会构成挑战,而伊斯兰复兴只是一种回应式的反弹。包括塞缪尔·亨廷顿、罗兰·罗伯森、约翰·汤姆林森在内的许多学者,都曾经明确指出,现代化和全球化的发展会导致世界范围内民族传统文化的复兴。^①从这样一个角度,有学者指出,伊斯兰复兴是全球化的一个组成部分和标志性特征之一。^②

其次,把伊斯兰视为严格的、普世性的宗教信仰,一种根深蒂固的社会制度和持续了1000多年的政治社会实践。由于全球化是现代性的全球扩展^③,而现代化意味着社会的祛魅(disenchantment),所以从逻辑上说,伊斯兰复兴所标立的“纯净伊斯兰社会”、“实现泛伊斯兰团结,以建立乌玛(Umma)”的目标以及“回归伊斯兰”等主张,便是与现代化和全球化相背离的,是试图使社会“重新着魅”(re-enchantment)。换言之,“原教旨主义”的伊斯兰复兴是拒绝现代化和全球化。甚至指出,

① 参见塞缪尔·亨廷顿著:《文明的冲突与世界秩序的重建》(周琪等译,新华出版社1998年版);罗兰·罗伯森著:《全球化:社会理论和全球文化》(梁光严译,上海人民出版社2000年版);约翰·汤姆林森著:《文化帝国主义》(冯建三译,上海人民出版社1999年版);以及安东尼·吉登斯著:《失控的世界》(周红云译,江西人民出版社2001年版。)

② 罗伯森就曾明确地把“伊斯兰成为一种逆全球化‘再全球化运动’作为人类社会全球化历史进程中第五阶段的标志性特征之一。罗兰·罗伯森著:《全球化:社会理论和全球文化》,第85—86页。

③ 安东尼·吉登斯持此观点。A. Giddens(1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press.

“伊斯兰原教旨主义运动的意识形态从根本上说,可归结为两条:(1)一名穆斯林不需要是个现代人,他只需要是一名穆斯林;(2)‘伊斯兰教无疆界’”^①;“原教旨主义的内涵不仅只限于一种对西方的政治抵抗和一种流行的建构。它还反映出对于现代制度的一种深层恐惧,它有一种偏执狂的想象,……原教旨主义表明了一种不断增长和弥漫的悲观、仇恨、迷失感”。^②“伊斯兰觉醒和复兴运动的出现给现代性和全球化的普世主义使命构成了严峻的挑战。伊斯兰复兴意味着全球化进程的深刻分裂。”^③

这两种基本论断如今已经成为学界的常识,而且它们正随着全球化话语的普及而渗透到普通百姓的观念当中,与全球化话语一起重构着世界政治文化图景。“文明冲突论”和“9·11”事件似乎分别从理论和现实两个方面论证了,伊斯兰复兴是世界政治中潜在的危险和不安定因素。^④事实果真如此吗?笔者不以为然。

—

首先,众所周知,伊斯兰原本是一个普世性的宗教,这种普世性特征决定了它的传播会跨越民族国家边界或地域界限的限制,建立一个超越民族国家的信仰共同体。其历史发展也已经证明了这一点。如果我们把全球化理解为不同地域上人类群体之间打破原来孤立隔绝状态而相互接触、交流和依存的话,那么可以说,早在资本主义成为现代全球化的核心动力之前,伊斯兰就已经在推动全球化的发展方面做出了特别巨大的贡献。

作为普世性的宗教,伊斯兰有一种自我扩张的内驱力,《古兰经》^⑤公开鼓励和要求穆斯林到远方旅行,因为他们负有传教的责任:“真主与曾受天经的人缔约,说:‘你们必为世人阐明天经,你们不可隐讳它’。”(3:187)。“东方和西方都是真主的;无论你们转向哪方,那里就是真主的方向。”(2:115)在真主那里,“迁居异乡者”将得到与“为主道而受害者、参加战斗者、被敌杀伤者”一样的“优美报酬”:“我必消除他们的过失,我必使他们进那下临诸河的乐园”(3:195)。遵行真主劝戒而“离乡”的人不仅能使自己的“信仰更加坚定”,而且真主还将赏赐他们以重大的报酬,并“必定指引他们一条正路”(4:66~68)。

除了无力迁移的老弱和妇孺,其他信徒都应该“为主道而迁移”:“谁为主道而迁移,谁在大地上发现许多出路,和丰富的财源。谁从家出走,欲迁至真主和使者那里,而中途死亡,真主必报酬谁。真主是至赦的,是至慈的。当你们在大地上旅行的时候,减短拜功,对于你们是无罪的。”(4:100~101)“信道而且迁居,并且为真主而奋斗的人和款留(使者),赞助(正道)的人,这等人确是真实的信

① 时殷弘:“当今世界的反全球化力量”,载于庞中英主编:《全球化、反全球化与中国》,上海人民出版社2002年版,第2—3页。

② Karen Armstrong (1997). As quoted in Simon Murden, “Culture in World Affairs”, in *The Globalization of World Politics*, eds. by John Baylis and Steve Smith, Oxford University Press, 2001, p. 461.

③ Mustapha Kamal Pasha & Ahmed I. Samatar, “The Resurgence of Islam”, in *Globalization: Critical Reflection*, ed. by James H. Mittelman, Lynne Rienner Publishers, Inc., 1996, p. 187.

④ 在“9·11”事件以后,亨廷顿又提出“穆斯林战争时代观”,认为“当今全球政治就是穆斯林战争的时代”。参见 Samuel P. Huntington, “The Age of Muslim Wars”, in *Newsweek*, Special Edition, Dec. 2001 ~ Feb. 2002.

⑤ 本文中的经文均引自马坚先生翻译的《古兰经》(中阿文对照,圣城麦地那版),法赫德国王古兰经印制厂,回历1407年版。

士,他们将获赦宥和优厚的给养。”(8:74)“他们所花的旅费,无论多寡,以及他们所经历的路程,都要为他们记录下来,以便真主对他们的行为给予最优厚的报酬。”(9:121)

正是这种教义内在地推动伊斯兰教走出阿拉伯半岛的地域和民族特性的限制,成为今天的世界性宗教:信众约10亿,广泛分布在100多个国家和地区。尽管穆斯林各民族都有着自己的传统文化,但他们却有着共同的伊斯兰信仰,都信奉安拉(Allah),相信天下穆斯林皆兄弟。伊斯兰教教义的这种全球一体化无疑构成了文化全球化场域中的一个重要图景,而穆斯林分布的全球化则构成了联合国新近发明的、用来形容正在出现的世界政治语境的词汇“我们的全球邻居”^[1]的重要内涵。

在现代高科技通讯技术广泛应用之前,文化信息的传递是以人或物品的位置移动作为载体的。而在8—12世纪伊斯兰文化的鼎盛时期,穆斯林的旅行、经商和翻译运动,无可比拟地扮演了东西方文化交流使者和世界经济贸易桥梁的重要角色。中国、印度的商品通过他们而走向欧洲,进而形成世界贸易的最初雏形。影响更为深远的是,这些穆斯林一路上不仅传播着伊斯兰教和丰富多彩的阿拉伯文化,而且还吸收和传扬沿途各地民族的优秀文化,特别是中国的四大发明和印度数字。在这个过程中,穆斯林不仅通过翻译而保留了大量希腊学术著作,而且还在吸收各文化精髓的基础上,创造出辉煌灿烂的阿拉伯—伊斯兰文化。这一文化又直接促进了欧洲的文艺复兴和人类近代自然科学的建立,对人类社会产生了极其重要的影响,恩格斯曾就其中一个方面评价说:“在罗曼语诸民族那里,一种从阿拉伯人那里吸收过来并从新发现的希腊哲学那里得到营养的明快的自由思想,愈来愈根深蒂固,为十八世纪的唯物主义作了准备。”^[2]

历史证明,穆斯林的经商活动以及为“主道”而进行的迁移,至少从四个方面促进了人类群体之间的接触和联系,进而推动了广义上的全球化进程:(1)穆斯林人口的全球分布和伊斯兰教信仰的世界化;(2)以阿拉伯帝国为核心和桥梁建立起来的四通八达、覆盖欧亚的海陆国际商贸网络。陆路贸易东由中亚撒马尔罕达中国(即著名的丝绸之路),西经埃及、北非抵西班牙,海路贸易则以亚历山大港、亚丁港、伊朗西拉夫港和马六甲为中心点,把大西洋、地中海、红海、印度洋和太平洋连成一片。(3)穆斯林在传播伊斯兰教的同时,还增进了不同地域、不同文化之间的了解和交流。显性的文化成就(比如中国的瓷器和四大发明)自不必言。民俗民风等日常文化也常常以奇风异俗的形式在商旅之间口述流传,并随商旅而传播到世界。尽管这种不在场的存在有时是不尽全面和真实的,但它至少刺激了人们对于异地文化的想象,进而成为探求和历险的动力,欧洲探险和殖民扩张在一定程度上即源于此。(4)对现代世界历史影响最为深远的,是伊斯兰文化对欧洲历史发展的影响。欧洲通过阿拉伯—伊斯兰文化重新发现古希腊哲学,进而揭开了文艺复兴和启蒙运动的序幕,欧洲也由此告别黑暗和蒙昧的中世纪,进入资本主义时代。我们现在很难定量分析阿拉伯—伊斯兰文化在多大程度上决定了欧洲今天的强盛,但有一个事实值得注意:阿拉伯帝国强大之时,“正是欧洲干戈扰攘、民不聊生、文化低落之时。那时,在欧洲,辉煌的希腊典籍已荡然无存”^[3]。当然我们很难断言说,没有阿拉伯—伊斯兰文化对希腊典籍的保存,就不会有18世纪以来欧美的强盛和全球资本主义体系。然而,我们却由此可以醒悟:任何文化的成就都是综合吸收和创造性地利用人类各群体文化精华的结果,所以,没有任何一个文化可以垄断自己的一切成就,可以声称对某些文化要素拥有专利权。这其实是一个再浅显不过的道理,但是在全球化迅速发展的20世纪末以来,有许多学者把人

1. [英]约翰·汤姆林森著:《全球化与文化》,郭英剑译,南京大学出版社2002年版,第4页。

2. 恩格斯:《自然辩证法》(摘录),《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1972年版,第445页。

3. 郭应德著:《阿拉伯史纲:610—1945》,中国社会科学出版社1991年版,第256页。

类历史空间化,根据某一现象甚或观念的诞生地而将其标记为地域“专属”,并以此为标尺衡量世界,但凡偶有相似者,便惊呼“X X 化”。于是,现代化成了“西方化”的同义词^①,全球化不过是“掩饰了西方中心主义的现代化”而已,甚至连“发展”也是“主义”^②。即便面对确实无法归入西方式的全球化、现代化、发展主义等模型的伊斯兰复兴,则在将之判定为“反全球化”代表的同时,称“反全球化是另一种形式的全球化”,因为全球化毕竟是不可逆转的历史潮流。由此便完成了将已经空间化的历史再度时间化(单线时间化)的循环,完成了一个话语霸权的完整建构。隐藏在这种话语霸权背后的逻辑是:发展、现代化、全球化都起源于欧美文化中,同时又是人类社会进步的必然趋势;因而欧美样式是世界其他各民族的楷模,既然学习就应以惟妙惟肖为准则,而动作规范正确与否,则只有欧美有发言权;其他凡以文化特性为“借口”而为自己不同道路做辩护的,都是相对主义或文化本质主义。其意图建构和维护的权力关系格局由此可见一斑。

二

现在常常用以辨析和评判伊斯兰复兴(有学者称之为伊斯兰原教旨主义、伊斯兰主义等)的,是它的起因、主张、目标和形式,认为它是穆斯林社会在遭遇现代化和全球化时,产生的一种自卫行动,因而是当代反抗或抵抗全球化的重要代表。

中外许多学者都喜欢借用汤因比关于文明萌生和发展的“挑战—应战”模式^③来解释现代伊斯兰复兴运动的兴起,认为现代伊斯兰复兴是对于外来挑战的应答,是情感屈辱所产生的反弹,是伊斯兰应对全球化的表现和结果^④。事物的起因往往预示甚或决定着它的目标和形式。按照这一逻辑,既然现代伊斯兰复兴起因于欧洲列强(以及后来美国)的挑战,所以它的目标必然直接指向欧美,而由于欧美代表着人类社会前进的方向,因此伊斯兰复兴必然是反动的。

学界所熟知的现代伊斯兰复兴或伊斯兰主义,一般认为起源于 18~19 世纪瓦哈卜(Muhammad ibn Abd al-Wahhab)和阿富汗尼(Jamal al-Din al-Afghani)的时代。的确,综合考虑 18、19 世纪伊斯兰世界的内外环境,可以发现,那的确是奥斯曼帝国衰落、欧洲殖民主义扩张、帝国主义列强侵略以及强权政治压迫的时代,所有这一切都足以令曾拥有辉煌历史的阿拉伯穆斯林深感屈辱,而且当时复兴运动的主张是推翻外来压迫,振兴伊斯兰。在这个意义上似乎完全可以说,现代伊斯兰复兴是穆斯林面对外来强势文化的压迫和凌辱,为了摆脱自身危机和困境所采取的自救方案,其目标是摆脱外来侵略和压迫,恢复或重建伊斯兰社会历史上曾经有过的辉煌。^⑤

然而,外因通常只是事物变化的条件而非根据。所以外部的挑战绝不是现代伊斯兰复兴运动

① Von Laue 曾专门论证过现代化就等于西方化的问题。参见 Von Laue, Theodore H. (1987), *The World Revolution of Westernization*, Oxford University Press.

② 阿里夫·德里克(A. Dirlik)认为,由于信奉发展主义,实行民族主义和社会主义的民族国家最终也没能逃过西方化的宿命。详见(美)阿里夫·德里克:《后革命氛围》,王宁译,中国社会科学出版社 1999 年版。

③ 汤因比在《历史研究》(曹未风译,上海人民出版社 1986 年版)中论述了这一模式。

④ 这是学界的主流观点。吉登斯是其中著名的代表之一。参见安东尼·吉登斯著:《失控的世界》,第 47 页。

⑤ 事实上,Anthony Wallace 于 1956 年最早提出“复兴”(revitalization)概念时,就强调指出,“复兴运动是指这样一些努力,它们借用某种形式的宗教意识形态,来恢复或重建被突然中断或受到强大威胁的生活方式。”As quoted in Rober Wuthnow, “World Order and Religious Movements”, in Albert Bergesen (ed.) (1980), *Studies of the Modern World—System*, Academic Press, p. 61.

的全部原因。研读《古兰经》，可以发现一个十分重要的事实，即：伊斯兰本身是独立实在的世界观和思想体系，它内在的规定了以复兴、改革为特征的发展逻辑。伊斯兰教一向以教义的严格而著称，正是这种严格的教义使得伊斯兰教具有内在的自我变革和调节机制。因此，现代伊斯兰复兴绝不仅仅是一种工具性的反应，而是根源于教义本身。

《古兰经》中反复强调的是：民众因为各种各样的原因可能会迷误，进而动摇甚或背叛信仰，社会也可能在“恶魔的蛊惑”或真主的考验中偏离正道，因此，每隔一段时间，真主就会派遣使者去教化、劝戒民众，去改革社会，努力使之回到正路上。民众的“不义”和社会的背离会遭到真主的惩罚，表现在现实世界中则是灾难和穷困。只有听从使者的劝告，坚定信仰，让社会回到信者的正道上来，才可能免遭毁灭的厄运。而真主的慈恩会把信者和他们的社会引向富强，进而实现兴盛富足。

根据《古兰经》，困境是真主对不信者的惩治，而这种惩治只是为了使他们敬畏：“我每派一个先知到一个城市，我总要以穷困和患难惩治其居民，以便他们谦逊。随后我转祸为福，直到他们富庶，并且说：‘我们的祖先确已遭过患难，享过安乐了。’于是，当他们不知不觉时，我惩治他们。”（7：94～95）“穆萨对他的宗族说：‘你们要求助于真主，要忍受虐待；大地确是真主的，他使他意欲的臣仆继承它；优美的结局只归敬畏者。’……我确以用荒年和歉收去惩治法老的臣民，以便他们觉悟。”（7：128～130）

有些人在磨难中，会功利地宣称自己信仰真主，而一旦灾难过去，就不再相信，（7：134～135；9：74～79）；还有一些人，在使者离开期间，会做一些不义的事（7：150；9：81），对此，真主一方面会惩治他们（7：136；9：84），另一方面会派一位使者去教化他们，传达“引导和慈恩”。（7：156）同时，真主还会对信徒进行考验（23：30），有些人会因此而迷误（7：175—176）。面对恶魔的蛊惑（22：52～53；43：36～37），真正的信者应该求庇于真主（7：201；41：36）。

每个民族内部都有伪信和不信道者，也有假借真主名义而造谣的不义者，他们都将受到严厉的惩罚（10：70；11：18～19；29：68）。为阐明正道，真主会给每个民族派一名使者（10：47；11：84；30：47），他们将对人们的言行依法秉公判决（10：48～50），劝善戒恶（11：52；11：61；22：41）；同时净化、变革已经偏离正道的穆斯林共同体（7：154；10：74～75），使之回归正道，因为只有这样才能平安度过因偏离正道而招致的荒年和天灾，转祸为福，已死的大地也将复活，社会必然富庶和平安（30：24；30：50；36：58；38：49～50），进入应有尽有的乐园并永居其中（43：68～73；44：51～56；47：15）。

在派遣使者警告劝戒之前，真主不会惩罚任何人（17：15）；但是如若他们仍“放荡不检”，否认使者，背弃教诲，那么便会遭到毁灭（17：16；23：23～41；29：14；44：37），已经有许多这样的先例（22：42～45；25：35～39；36：31；50：36）。而对改过自新的人，会获得宽恕拯救（27：11；28：16；43：89）和赏赐（29：7；31：37）。

由此可见，贯穿《古兰经》始终的核心思想是：只有信道而行善，才能保证永久的幸福安康；而“道”是唯一的，它属于真主，并通过使者传递给世人。因此，无论是穆斯林的个人修行，还是伊斯兰社会的行为规范，都是以“主道”、“正信”为核心和宗旨的。也就是说，在各种诱惑和考验面前，穆斯林必须持续不断地进行改革和调整，以期保持正道，进而避免灾难和穷困；他们社会复兴的关键恰恰也在于普通民众是否听从使者的劝戒而回归了正道。这一点是源自于《古兰经》的要求，对于穆斯林而言具有惟一的和至高无上的神圣性，它不会因为某时某地具体某个伊斯兰社会的外部环境状况而有所变化，固然也绝不是起因于某个时代特殊的环境，不是为了故意与现代化或全球化相抗衡。

换言之，以“正道”为核心和目标的改革复兴观念其实是源自于《古兰经》，它是真主的训示，是

区分真信和伪信的标准之一,是社会盛衰的关键所在,因而是伊斯兰的内在本性,贯穿着伊斯兰教的发展始终。因此,即使没有18世纪以来西方列强的外在挑战,伊斯兰也依然会进行其始终没有放弃过的自我改革和发展的努力。现代伊斯兰复兴运动不过是伊斯兰教自身调整和变革的漫长历史进程中的一个新阶段;在这个新的阶段中,它所抛弃仍然是社会文化内部一些被认为是非正道或非正信的因素,而并非特别针对任何一种外部的文化。

在这个意义上可以说,遵循其自身发展规律而出现的现代伊斯兰复兴运动,并不一定是对特定的西方文明的文化控诉和被动的反文化动员,而更多地是主动进行的、全神贯注于自身的生存和强大的、集体性的社会净化和文化自强行动。现代意义上的“复兴”其实是伊斯兰的常态,它并不是为了应对全球化的挑战而发,也不一定是要标新立异、以自己的方式实现全球化,进而作为当前由西方主导的全球化的替代模式^①。而是其自身发展规律使然。无论是帝国主义、殖民主义的侵略,还是“西方化”的压力,抑或是全球化时代各种霸权的挑战,所有这些外部环境对伊斯兰复兴而言,仅限于影响到它的具体形式、手段和口号等,而不能决定它是否发生。

三

那么,为什么自1970年代以来,在世界政治中的伊斯兰复兴运动却受到越来越多的关注,并且似乎呈现出封闭、激进乃至有暴力化倾向等特征呢?

这并不是因为伊斯兰教本身发生了任何根本性的变化,《古兰经》并没有改变。部分穆斯林精英或政治家对于伊斯兰的政治性利用也不是伊斯兰复兴激进化的主要原因,因为任何一个时代、任何一种宗教都有这样的情况发生。应该说,20世纪后期伊斯兰复兴运动方式和口号的激进化是现实政治变化及其作用的结果。

首先,从19世纪开始,穆斯林社会的政治精英们尝试了旨在改革和复兴民族国家的许多世俗方法和道路。从阿富汗尼的现代主义改革呼吁,埃及阿里的西方化改革、到凯末尔主义,再到纳赛尔的阿拉伯民族主义、阿拉伯复兴社会党的社会主义实践,以及伊朗国王巴列维领导的“白色革命”,但他们都没能从根本上改变伊斯兰社会的困境,没有实现预期的富强和繁荣。在世俗道路行不通的同时,求助于《古兰经》的穆斯林却找到了答案:他们发现,穆斯林社会在现实中无助和无望的困境其实在经书中早已有所预言即,它是真主对不信者、背离者和偏离正道的社会的惩治,是为了让民众敬畏,回归到正道上来。由此便提出了“回归伊斯兰正道”、“伊斯兰是唯一救赎”等主张,并且赢得了大批对世俗政策深感失望的民众。

被尊为伊斯兰原教旨主义之父的埃及思想家赛义德·库特布(S. Qutb)和他的代表作《路标》^②便是典型的代表。库特布立足于对20世纪上半期欧美同穆斯林世界之间的关系的思考,提出了建立伊斯兰政府的主张。他强调,“对伊斯兰而言,只有两种社会:穆斯林和贾西利亚(jahiliyya)。”穆斯林社会是指那些贯彻伊斯兰的社会。“贾西利亚是没有贯彻伊斯兰的社会”,它没有遵循《古兰经》,

^① 西方有不少学者持这种观点,认为伊斯兰复兴不过是想以另一种方式替代西方的方式,以伊斯兰自己的方式实现全球化。国内也有学者这样认为。Andrew Jamison, "Globalization and the Revival of Traditional Knowledge", in Schmidt, Johannes Dragsbaek and Jacques Hersh (eds) (2000), *Globalization and Social Change*, London: Routledge, p. 89.

^② *Signpost on the Road* (Mālim fi al-Tariq), 1964年由Wahba Books出版。

结果是:社会堕落,穆斯林在资本主义和殖民主义的统治之下承受着不公平的待遇。因此,穆斯林必须摧毁贾西利亚,按照先知和4大哈里发时期的模式建立起乌玛。只有这样,“穆斯林各民族的复兴才是必然。”领导人必须专注于《古兰经》,必须“回归并融入到《古兰经》中……从灵魂、思维方式、判断方式和习俗中完全根除贾西利亚的影响”,为采取行动作好准备。否则,“我们的道德将消散,我们将迷失方向!”^①总之,对穆斯林而言,“唯一的出路,是摧毁旧秩序,建立一个真正的伊斯兰秩序。只有这样,才能建立真主在人间的王国;只有这样,穆斯林共同体才能有效地抵御西方的权势。”^②但是从现实政治来看,在地球上建立真主的统治不可能通过说教和讨论的方式来完成,要同贾西利亚作斗争,穆斯林乌玛的领导人必须诉诸一场“运动”,一场实实在在的斗争。也就是说,仅有《古兰经》是不够的,当然“真主的训导”非常重要,但是还必须加上“真主之剑”。对于贾西利亚政权,必须用同“不信教者”(pagans)的方法同它作战。^③

由此可见,现代伊斯兰复兴的形式和策略的暴力化倾向,是身处困境中的穆斯林精英提出的一种解决方法。表面看来,它的宗教韵味和武力倾向似乎与现代化或全球化相背,但不能仅仅以此而判定它是非理性或者反理性的。如果一定要用理性的尺度去衡量,那么可以说,无论是发起复兴运动的精英,还是参与其中的普通穆斯林民众,“伊斯兰正道”的选择至少是一种目的理性或价值理性。

其次,现实的政治形势也是20世纪后期以来伊斯兰复兴运动趋向激进化的重要原因。20世纪中东政治格局的转折点之一是色列国的建立,此后,阿以冲突成为中东政治的主线和首要特征。阿以冲突背后的宗教因素、历次阿以战争中阿拉伯的失利、以及冲突的长期化和大国插手,都使中东地区越来越多的穆斯林趋于激进化乃至极端化。本·拉登、拉赫曼(Sheikh Omar Abdul Rahman)和激进组织哈马斯(Hamas)只是其中特别突出的代表而已。

事实上,每一次阿以战争,无论结果胜负如何,都会在一定程度上促使伊斯兰力量激进化。前线国家埃及在这方面表现尤为明显。在1967年战争失利以后,埃及许多穆斯林民众更加相信库特布的思想,认为战争失败的原因就在于纳赛尔贾西利亚政府的“离经叛道”,于是要求回归伊斯兰正道,并认为这才能挽救穆斯林于水火之中。1973年,萨达特总统认真吸取了1967年战争的教训,在精心准备作战的同时,给战争罩上“圣战”的光环,号召将士“为真主而战”。在取得胜利之后,“埃及的胜利被当作一次伊斯兰的胜利,萨达特成为一个穆斯林英雄。”^④许多穆斯林更加坚信,伊斯兰是穆斯林社会力量和自豪感的源泉。结果是伊斯兰力量的迅速增长,穆斯林对现实的政治和社会问题越来越关注,也越来越多地用《古兰经》来衡量政府的政策。到1970年代中期,终于发展成为要求在埃及建立伊斯兰政体,他们的依据是《古兰经》中反复强调的“天地的国权归真主”(57:2;59:22)。于是对萨达特政府构成严峻的政治挑战。

另一方面,伊斯兰国家的国内政治对伊斯兰主义力量的激进化也有相当的影响,尤其是如果政府一方面力图利用伊斯兰来维护自己政权的合法性,同时却对部分伊斯兰组织团体采取疏离或高压政策的话,伊斯兰力量就很容易走向激进或极端化,由此产生对抗的恶性循环。在这方面特别典

① Quoted in Gilles Kepel (1985), *Muslim Extremism in Egypt*, trans. by Jon Rothschild, University of California Press, chap. 2.

② M. Dorraj, “The Politics of Islamic Revival and Counterculture in the Middle East: A Comparative Analysis”, in C. R. Lehman & R. M. Moore (eds.) (1992), *Multinational Culture: Social Impacts of a Global Economy*, Greenwood Press, p. 100.

③ Quoted in Gilles Kepel (1985), *Muslim Extremism in Egypt*, chap. 2.

④ John L. Esposito (1998), *Islam and Politics* (4th edition), Syracuse University Press, p. 237.

型的是穆斯林兄弟会(al-Ikhwan al-Muslimun,简称穆兄会或兄弟会)与埃及政府之间的互动。^①穆兄会曾经是自由军官组织和1952年七月革命的重要支持者,纳赛尔在执掌政权以后,奉行世俗化道路,并拒绝与穆兄会分享权力。不能充分参与政治生活的穆兄会由此走上了抵抗运动的道路,用“正统伊斯兰”挑战世俗政权的合法性。与此同时,纳赛尔和萨达特出于现实政治的需要,都通过渲染或强调自己的伊斯兰特性而证明和强化政权的合法性。^②这些做法在客观上使伊斯兰力量在埃及走上了政治化道路,民众原有的政治倾向和伊斯兰教倾向在政府的鼓励下得到加强,穆斯林更加关注政治的发展,关注现实是否符合《古兰经》。结果是伊斯兰复兴运动以激进的方式迅速成长,进而对政府构成挑战和威胁。出于自我保护的本能,纳赛尔和萨达特政府先后对异己的伊斯兰激进力量实行高压和打击。而压制和打击反过来又刺激了伊斯兰力量以极端化的方式爆发性成长。结果便导致了1981年萨达特总统遇刺以及1990年代埃及的社会动荡。

四

还应该看到,现代伊斯兰复兴运动趋向激进或极端化并不单纯是客观现实作用的结果。事实上,20世纪后期以来,所谓的“伊斯兰威胁”在相当程度上是观念化的产物。同全球化一样,现代伊斯兰复兴不仅仅是一种客观的现实存在,还是一种观念性存在;并且,对我们大多数人的行为和态度起决定性影响的往往不是对伊斯兰复兴这一客观存在的真实全面的认识,而是某种关于伊斯兰的话语,某些先验或超验的观念。亨廷顿的“文明冲突论”则堪称这种观念的极致演绎。

当然,无论是话语,还是观念,都不是凭空产生的,它们总需要依附于真实或臆造的历史,总是服务于特定的现实需求,而且一般还会通过指导实践,创生出特定的关系结构。当今在非穆斯林世界流行的关于伊斯兰复兴的话语主要源自欧美国家,它宣扬和强调的是“伊斯兰威胁”、“军事伊斯兰”或“伊斯兰暴力”,而主要的依据则是历史上的伊斯兰世界同基督教世界之间的矛盾和冲突,以及《古兰经》中关于“为主道而战”的经文片段。单纯地依靠各自的历史典籍来辨明是非曲直,是相当困难的,但有一个重要的事实却十分简单明了:基督教和伊斯兰教都是普世性一神教,而且世代比邻而居。

如果视自己的“主”为普天惟一的,那么自然便形成二元对立的世界观,“我”的存在和价值需要

① 成立于1928年的埃及穆兄会被公认为当代伊斯兰原教旨主义运动的原生形态。当前中东北非地区许多极端主义组织都是从中派生出来的。其奠基人哈桑·班纳(Hasan al-Banna)和赛义德·库特布(Sayyid Qutb)的思想和主张广泛地激励着1990年代以来西亚北非地区乃至整个伊斯兰世界的激进主义和极端主义运动。

② 纳赛尔政府为了突出自己的伊斯兰属性,1964年修订埃及宪法,明确宣布伊斯兰教为埃及的国教。同时,政府还把在穆斯林宗教界和知识界都具有深远影响的爱资哈尔大学的管理权收归国有,收回了政府对一些清真寺的控制权,这些清真寺的伊玛目由宗教事务部任命和支付报酬,由此开始介入伊斯兰事务。但其合法性最终因为1967年战争而受到巨大挑战,纳赛尔不久也郁郁而终。继任的萨达特总统一开始便努力树立自己作为“信仰者总统”的形象,不仅言必“以真主的名义”,而且还增加了媒体对伊斯兰的报道,在中小学和大学增开了伊斯兰教课程。为了表示政府对宗教的重视,还在已经有约4万个清真寺的开罗城,新建清真寺1000个。苏菲派也获许进行公开活动。还加大了对爱资哈尔大学的扶持力度:不仅拨款支持它扩建校园,同时在全省建立爱资哈尔分校。为了显示政府对于伊斯兰力量的重视,萨达特还在政府设立了主管宗教事务的副总理以及专门的宗教基金和爱资哈尔事务部。1971年颁布永久宪法,确认伊斯兰教为埃及的“官方宗教”,沙里亚法为国家立法的主要根据。萨达特还承诺将起草一部“伊斯兰宪法”,但后未能兑现。

靠“我”(Self,信者)同“他者”(Others,不信者或异教徒)的对立和区别来界定。也就是说,“我”是善,“他者”必然是“恶”;“我”是文明的,“他者”必定“野蛮”;“我”是进步的,“他者”则是反动的。及至到了21世纪,这种二分进一步泛化,在某些时候,世界各国都必须在代表世界和平与安全的“我”与攻击人类自由与尊严的“他者”之间选择自己的立场,非友即敌,无任何中间道路可走。

在现实中,基督教世界最邻近的“他者”是比邻1500多年的伊斯兰。“伊斯兰世界一直处于欧洲的门阶上。……伊斯兰世界是惟一个从未完全消亡的非欧洲文化。它就在犹太教和基督教的近旁并与它们一样承袭着一神教的传统。所以才有这接连不断的摩擦”。^①于是,在有十字军记忆的基督教世界看来,伊斯兰是“一种保守文化、一种教条主义和狂热的文化。历史和进步只可能在西方有。对照之下,伊斯兰是一种静态文化,永远是原始的封建文化;它是不可能现代化的文化。而且它不能是其他样子,因为西方世界的本质差异与至尊地位就是围绕着这种阿拉伯和伊斯兰的他性形象而构建的。‘我们的’文明是相对于‘他们的’野蛮而界定;‘我们的’美好是相对于‘他们的’兽性而界定的。”^②正是在这样一种建构的历史过程中,起源于西方的现代化和全球化、以及西方如今暂时领先的“发展”,都被赋予了浓厚的意识形态色彩,它代表着历史潮流和历史前进的方向,逆之者亡,而顺之者则是“西方化”,这使占全球人口绝大多数的发展中国家面临一个进退两难的困境。而当伊斯兰按自己内在规律进行周期性改革时,也被纳入到该二元论的话语框架中:反全球化、反现代化。

事实上,除非正视世界是多中心的、各个民族都有自己的“主”和自己的前进道路这一客观现实,否则,只要有巨大物质力量作支撑的基督教世界继续主导着地球,那么人类社会便只有两条出路:或者是宿命的对立和冲突;或者是在冲突中强者征服同化弱者。其结果,世界要么冲突不断,要么便是同质化。

也就是说,欧美一些学者和政治家宣扬的“伊斯兰威胁论”,不过是其二元对立的世界观的反映,是新普世主义实践中的话语建构。它自然和任何其他话语一样,总是很容易就能在浩瀚的历史、复杂的现实和虚幻的未来预测中为自己找到“证据”和追随者。

值得警醒的,是关于伊斯兰复兴的这种话语普及以后所产生的社会政治影响。当话语普及成为观念和常识,便会支配众人的思想和行为。如今流行的关于现代伊斯兰复兴的话语便是如此。它以强势的欧美文化为依托,以先入为主的抽象理念的普及方式,长期干扰甚至蒙蔽人们对事实本身的客观认识。其实,在全球化已经发展到相当程度的今天,尽管穆斯林散居在世界各地,但并没有多少人真正了解伊斯兰教的教义和历史,更别说伊斯兰复兴的来龙去脉和演进发展了。在“伊斯兰威胁论”和“文明冲突论”盛行的当今世界,绝大多数的人面对的并不是客观的伊斯兰,而是一个被解释过、被赋予许多消极内涵的抽象词汇,或者是传媒对于个别事件的报道、炒作抑或随意性很强的评论。“9·11”事件发生以后一个月,(美国)ABC的一次抽样调查发现,被访者中65%的人不了解伊斯兰。^③研究伊斯兰的著名学者埃斯波西托曾经指出,美国人“对于伊斯兰教的许多知识都是

① 转引自(英)戴维·莫利、凯文·罗宾斯著:《认同的空间:全球媒介、电子世界景观与文化边界》,司艳译,南京大学出版社2001年版,第135页。

② 同上,第186页。

③ As quoted in Sandra Silberstein (2002), *War of Words: Language, Politics and 9/11*, London: Routledge, p. 149.

从报刊的头条新闻上获得的,从伊朗伊斯兰革命到‘9·11’事件。”^①在擅长简化事实和进行选择性的西方传媒中,伊斯兰在绝大多数情况下都被描述为一种“危险”,它“以西方为攻击目标”,“反对美国利益”。^②

由此可见,许多人面对的并不是客观或全面的伊斯兰复兴,而是已经被观念化、话语化了的“伊斯兰复兴”。在这些观念或话语中,伊斯兰复兴是暴力、军事、反现代化、抗拒全球化的代名词。这类观念阻碍着人们去了解真相。或者至少,在人们认识和了解真正的伊斯兰复兴以前,已经先验地有了一些消极的成见。这些根深蒂固的偏见以及由此产生的过度防范(就像“9·11”事件以后美国和以色列对阿拉伯穆斯林的防范一样),自然会干扰着同全球存在的穆斯林邻居之间建立正常的关系,甚至会在一些激进的穆斯林中激起反抗或仇恨,而当其中的极端分子用行动来表达反抗或怨恨时,便进一步“证实”了穆斯林的暴力倾向是“事实”,进而原有的观念得到巩固和发展。

这是一个恶性循环。其结果,是这些固定的、有偏见的观念会在社会文化中积淀下来,作为一种安全文化介入个人的社会化过程和政府的决策过程。于是,间隙、仇恨、恐惧和防范的观念会代代相传。自十字军以来,伊斯兰社会同基督教世界部分国家之间关系的演变乃至定格已经部分地说明了这一点。当然这不一定会导致热战式的“文明冲突”,但它今天已经初步创建起一个具有“冷战”特征的对抗局面:全球极化对抗,间或偶尔有暴力的形式,在强调和固化意识形态对立的过程中,彼此都倾向于把对方的形象进行极化和泛化的贬抑性定型或定格。

综上所述,所谓“伊斯兰威胁”论、“伊斯兰复兴反现代化反全球化”等观念,在相当程度上是一种人为的建构。套用本尼迪克特·安德森^③关于民族的理论,这是一种想象出来的对抗,至少是在特定话语的渲染和普及之后,在想象中不断巩固和升级的对抗。这种想象和观念有其特殊的宗教、历史文化和现实政治的起源,但却已经广泛传播到世界各地。由于穆斯林人口分布的世界性,以及关于伊斯兰复兴和伊斯兰教本身缺乏真实客观的知识这些话语在相当程度上垄断着人们的思想。其影响和危害是深远的,特别是在拥有巨大穆斯林资源的中国。如果说,在社会科学的研究中,我们多少可以借鉴西方主流的理论或思想,但是,在对伊斯兰复兴的认识问题上,一定要有自己独立的思考。否则,就不仅仅构成与西方话语霸权的共谋,并且还可能因此而人为地把数以千万计的中国穆斯林推向政治的对立面,其后果将不堪设想。这绝非危言耸听。事实上,在“9·11”事件发生以后,美国民众关于“他们为什么这么恨我们?”的困惑和疑问,就已经是一个警示。

(责任编辑:王 联)

① John L. Esposito (2002), *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, pp. 118~119.

② As quoted in S. Silberstein, *War of Words*, p. 151.

③ B. Anderson 在其主要代表作《想象的共同体》(Imagined Community)(London: Verso, 1991.)中,称民族是一个“想象的共同体”。