

宗教复兴与大众政治

——“文明交往”视野下近代中东民族主义的类型与道路

王 泰

内容提要 近代中东在东、西方文明交往过程中呈现多重二元对立的现象和特征。因此,近代中东民族主义运动的发展主要有两种类型:一是伊斯兰复兴类型,以苏丹、利比亚、沙特为代表;二是现代大众政治类型,以土耳其和埃及为代表。从文明的内、外部交往的角度分析这两种类型,无论是从历史环境、担纲主体、阶级力量、目标任务方面,还是从依靠理念、组织方式、具体路径乃至对现代民族国家早期现代化的启动等方面来看,二者都存在很大的差异,但二者之间还存在能够彼此交织、融合的空间。伊朗近代民族主义就是宗教复兴与大众政治两种形式的典型结合。

关键词 文明交往 中东 民族主义 伊斯兰教 大众政治

18世纪特别是19世纪时,西方殖民主义势力开始大规模侵入曾经创造了辉煌的古代文明和伊斯兰文明的中东地区。随后,中东各国相继展开了大规模的早期现代化改革运动。¹ 就在这种西方以基督教为代表的工业文明与中东以伊斯兰教为代表的农业文明相互冲突、融合的过程中,作为代表这一时期中东国家民族觉醒的民族主义运动应运而生。对中东民族主义运动的研究自然离不开伊斯兰教,^④ 但中东民族主义作为一种复杂的思潮和运动,其形式也绝不只限于伊斯兰教。正如法国学者法朗索·艾布·利哲所说:“我们不应忽视这一点:任何一场伊斯兰运动的基础绝不只局限于《古兰经》的经文及其智慧的集册,该运动的主体是由人构成的。了解那些数以百万计的伊斯兰教徒要比搞懂《古兰经》的条文困难得多。”^④ 把诸如埃及、土耳其、沙特、苏丹、利比亚以及伊朗等国家的民族主义运动笼统地置于同一个关于宗教的分析框架之内,也不利于我们更深刻地理解中东民族国家形成的多样性。本文试图从“文明交往”^{1/4} 的角度,对伊斯兰教与中东近代民族主义运动的两种类型和道路(伊斯兰复兴与现代大众政治)进行分析,以期丰富中东民族主义研究在类型学方面的建构。

¹ 这些具有早期现代化特征的改革运动主要有:奥斯曼土耳其的“坦齐马特”运动;埃及穆罕默德·阿里及赛义德、伊斯梅尔的改革运动;伊朗的塔吉汗和米尔扎改革运动等。

^④ 这方面的主要代表性著作有:彭树智的《东方民族主义思潮》(西北大学出版社,1992年)、《现代民族主义运动史》(西北大学出版社,1987年),蔡德贵主编的《当代伊斯兰阿拉伯哲学研究》(人民出版社,2001年),吴云贵、周燮藩的《近现代伊斯兰思潮与运动》(社会科学文献出版社,2000年),金宜久主编的《伊斯兰教》(宗教文化出版社,1997年),吴云贵的《当代伊斯兰教法》(中国社会科学出版社,2003年)等。

^④ 转引自刘一虹:《伊斯兰原教旨主义探析与存疑》,载 http://www.cass.net.cn/chinese/s14_zxs/facu/liuyih/03.htm。

^{1/4} “文明交往”论是我国著名世界史学家彭树智教授提出并倡导的史学研究史观和视野,它强调从历史个案分析的方法和角度,对人类历史上不同文明的外部交往,以及同一文明的内部交往进行历史规律的探索和总结。详见彭树智:《文明交往论》,陕西人民出版社,2002年。

一、近代中东文明交往中的多重“二元对立”现象

人类文明交往历史进程的一个突出的特征,就是英国著名历史学家汤因比提出的“挑战—应战”模式。从 15、16 世纪开始,在人类文明“由地缘性的区域交往发展为全球化的现代交往”¹的过程中,西方文明逐渐取得了优势,并且向全世界扩张。中东作为人类历史上多种文明的交叉之地,由于地缘因素而最先受到西方文明的冲击与影响。如前所述,近代中东文明交往主要表现为西方以基督教为代表的工业文明与中东以伊斯兰教为代表的农业文明相互冲突、融合。然而,在经历了 19 世纪的改革之后,到 19 世纪末、20 世纪初,两种文明交往给中东带来的是多重“二元对立”的难题和困惑。这些难题主要表现为:为理顺伊斯兰教传统价值观及适应现代社会的到来,在价值选择上所面临的文明内核的“传统与现代”的挑战;为减缓和抵消西方文化的巨大冲击,被迫在寻求资源依靠方面所面临的“全球(西方)与本土”的挑战;为整合文化震荡带来的影响与后果所必需采取的文明的“内化与外化”的挑战。究其本质,这些难题最终可以归结为“宗教与国家”的冲突和对抗。

中东国家之所以面对“传统与现代”、“内化与外化”、“西方与本土”乃至“宗教与国家”等文明交往的多重“二元对立”,是由于这场东、西方文明的冲突不同于历史上的历次文明交往,它导致中东国家出现了空前的民族心理危机、宗教文化危机。“内化与外化”,也可以称之为“化内与化外”,即在面对外来文化入侵、渗透、传播的过程中,是本土文化同化外来文化以使之成为本土文化的一部分,还是本土文化被外来文化所同化。当然,其具体过程相当复杂。“全球与本土”所强调的是,在抵抗外来文化入侵的过程中选择什么样的资源依靠,即此种资源或资源理念是来源于本土的民族文化、传统文化,还是来自于外部世界(西方)的非本族、非本国、非本土文化。^④“传统与现代”是二战后西方学术界现代化研究的核心概念。尽管人们对于经典现代化理论关于“传统与现代”的简单“二元对立”分析模式提出了广泛的批评,但不可否认的是,对于第三世界的早期现代化研究,它仍然不失为一种有效的视角。^⑤对中东而言,由于伊斯兰教的影响和控制如此深、广,事实上该问题也就是伊斯兰教与现代化的关系问题。

伊斯兰教作为在中东与欧、亚文明的广泛交往中产生、形成和发展起来的世界性宗教,其传统特点主要有四点:一是强烈的政治参与性和入世性传统。伊斯兰教在文明交往中形成的政教合一性和教族合一性是其他宗教不可比的,从这个意义上说,伊斯兰教与其说是一种文化,不如说是一种政治。恰恰是这个特点决定了伊斯兰社会的种种质的规定性。二是深义性和边义性兼容的文化传统。伊斯兰教不仅是一种信仰、一种文化,还是一种社会实体,这种多重兼容的特性不仅在宗教哲学、教育和艺术方面形成了伊斯兰的特色,赋予了人文社会科学和自然科学技术以伊斯兰精神,而且成为沟通东、西方的巨大文化纽带。三是公平的商业性经济传统。社会经济正义是伊斯兰传统经济观的重要原则,它强调远行经商、勤劳致富、诚实交易。四是交往的世界性传统。伊斯兰教的目标是将该教传播到全世界,让全世界的人都皈依它。为此在长期的历史进程中,它采取种种措施进行扩张,因而给世界带来巨大的发展、变化。^{1/4}

但是,伴随着近代西方殖民主义的入侵,现代化浪潮开始拍打这块几乎已经停滞了的文明

¹ 彭树智:《文明交往论》第 10 页。

^④ 参见彭树智:《文明交往论》,第 34—43 页。

^⑤ 参见谢立中、孙立平主编:《二十世纪西方现代化理论文选》,上海三联书店,2002 年,第 9 页。

^{1/4} 参见彭树智主编:《伊斯兰教与中东现代化进程》,西北大学出版社,1997 年,第 3 页。

板块。面对挑战、做出回应成为救亡图存情境下历史的必然。除了物质方面的回应(近代中东的改革运动)以外,思想上的回应主要表现为近代伊斯兰社会思潮。这一时期的伊斯兰社会思潮主要有两种不同的趋向:一种是伊斯兰复古主义,它要求以严格的一神教义净化社会、纯洁宗教、清除一切外来影响、回复到穆罕默德时代的质朴中去,企图以“复古”的形式来变革令人不满的现实;另一种是伊斯兰现代主义,即主张在保留伊斯兰教思想体系的前提下,进行政治、法律、经济和教育制度上的改革,调和伊斯兰教的传统文化与现代文明,使宗教观念理性化,以适应现代生活的要求。¹通过对中东历史运动的具体考察可以看到,历史向中东国家呈现了两条可供选择的道路。

就上述“内化”、“传统”、“本土”、“宗教”等词的含义而言,大致可以把它们理解为属于同一范畴的概念。在面对西方的冲击时,社会主流意识及其物质力量如果更多地表现为“内化”的、“传统”的、“本土”的或“宗教”形式的,我们就称之为类型iv,也就是第一种路径。它常常表现为宗教的复兴,确切地说,是伊斯兰教的复古主义。“瓦哈比”教派承于前,“赛努西”教派和“马赫迪”运动启于后,民族主义运动的具体表现形式是打着宗教复兴旗号的大众反殖民起义、圣战或统一战争。同样,“外化”、“现代”、“西方”、“国家”也可以视为基本上属于同一范畴的概念。在面对西方的冲击时,社会主流意识及其物质力量如果主要是以“外化”的、“现代”的、“西方”的以及“国家”形式等表现出来,我们就称之为类型⑤,也就是第二种路径。第二种路径就其源头而言,同样是宗教的复兴,确切地说,应该是来源于伊斯兰现代主义。但在具体发展过程中,伊斯兰口号不如对民族国家(而民族国家本质上是一个西方概念)认同的口号更响亮,实践上则表现为精英式的现代大众政治形式(民族主义政党运动及宪政革命)。

二、伊斯兰复兴类型:沙特、苏丹、利比亚的民族主义运动

沙特、苏丹、利比亚是近代中东通过高举伊斯兰复兴的旗帜走向现代民族意识觉醒的三个国家。19世纪末以前,苏丹受制于英、埃的殖民统治;利比亚还不是一个完整的国家,表面上是奥斯曼帝国的附属地;阿拉伯半岛尚处于分裂状态,英国殖民势力开始向其渗透。到了19世纪末、20世纪初,民族主义觉醒的矛头不仅指向西方殖民主义,还指向已经统治它们达三四百年之久的奥斯曼帝国。

1. “瓦哈比”教派运动及现代沙特王国的建立。在沙特阿拉伯王国的建国过程中,自始至终伴随着“瓦哈比”教义的传播。从某种意义上而言,所谓现代伊斯兰的复兴,如果说在理论上最高成就表现为阿富汗尼和阿布杜的思想,那么在实践中,它最完美的典型应该是现代沙特阿拉伯王国的建立。

在经历了第一沙特王国和第二沙特王国失败的历史之后,^④特别是在面对土耳其统治和英国殖民势力入侵的双重压力下,阿拉伯半岛处于一个何去何从的十字路口。1902年,年仅22岁的伊本·沙特以突袭的方式令人震惊地占据了原沙特第二王国的首府利雅得。这标志着沙特家族对阿拉伯半岛统治权的重新要求。在政权建设与扩张领土的过程中,伊本·沙特总结前两个“瓦哈比”国家的经验,认识到占阿拉伯半岛居民大多数的游牧民互相劫掠的行为和彼此割据、互不统属的状况,阻碍了地区统一经济体的形成,只有“通过信奉伊斯兰教和崇拜

¹ 参见金宜久主编:《伊斯兰教》,第354页。

^④ 参见彭树智主编,王铁铮、林松业著:《中东国家通史·沙特阿拉伯卷》,商务印书馆,2000年,第61—96页。

真主安拉的惟一途径,才能达到民族融合的目的”。¹ 为此就要使游牧民转化成虔诚的“瓦哈比”教徒和定居人口,这样才能为沙特政权奠定稳固的基础。从 1910年起,伊本·沙特开始了一场以“瓦哈比”教义为指导的、旨在打破阿拉伯半岛上固有的游牧经济方式与氏族政治的“伊赫万”(khwan,“兄弟”的意思)运动。通过“伊赫万”运动,借助“瓦哈比”教义的光芒,伊本·沙特从 1924年起开始向阿拉伯半岛的汉志及其他地区大举进攻,最终在 1927 年获得了“汉志、内志及归附地区国王”的称号。从 1928年起,伊本·沙特同时兼任世俗的君主与宗教的领袖“伊玛目”,此后沙特家族的诸位国王均是同时身兼此二职。

毫无疑问,“瓦哈比”教派运动首先是一场宗教运动。“瓦哈比”教派运动在从其开始到 1932年定名为“沙特阿拉伯王国”这段时期内,其宗教领袖无论是最早的瓦哈卜还是后来的沙特的历代酋长,都没有放弃采用宗教鼓舞这一最为有力的方式来领导部落民众。在“伊赫万”运动中,当时还不是教长的伊本·沙特就曾向“瓦哈比”派的高级宗教人员要求发表演讲,并派出宣讲员支持他的行动。1927年以后,为巩固王权,伊本·沙特在适应发展需求、提倡开明宗教政策、改革“瓦哈比”主义过于严厉的教义的同时,也有意识地追求“瓦哈比”主义在国内的巩固,并强化伊斯兰的宣传阵地,以保证沙特能够坚持政教联盟、政教合一、以教治国的方针。因此,“瓦哈比”主义事实上就是沙特阿拉伯王国实现其统一、维护其王权的精神武器。可见,“瓦哈比”教派运动的宗教性在沙特阿拉伯王国建立的历史上贯彻始终,是其最鲜明的特征。

另一方面,由于“瓦哈比”教派运动具有反抗殖民主义、争取民族解放的性质,因此它是一场带有民族主义特色的宗教运动。换言之,“瓦哈比”教派运动又是一场打着伊斯兰宗教复兴旗号的民族主义运动,虽然它只是追求民族利益的工具,而不是民族主义的内在要求。从 17 世纪起阿拉伯半岛就开始了针对奥斯曼土耳其统治的反抗。19 世纪中期,英、法等西方殖民列强的势力进入后,“瓦哈比”教派运动也被视为宗教的异端而引起保守派的反对。基于当时对伊斯兰主义的认识,阿拉伯人无法意识到自己所参加的运动的真正目的。实际上,英、法两股外来势力才是造成阿拉伯半岛分裂、混乱局面的元凶,它们不仅在一定程度上把持了阿拉伯半岛原本就不发达的经济,而且都想占据这片有着重要交通与历史意义的土地。当外来势力发现自己无法控制阿拉伯半岛的局势、实现统一时,就采取了“分而治之”的做法。奥斯曼人用埃及人与拉西德人击败了意欲一统阿拉伯半岛的沙特第一、第二王国;而英国人则想用沙特人克制谢里夫家族,实现建立“大阿拉伯国家”的愿望。在谢里夫家族势力迅速败退并离开阿拉伯半岛后,英国与沙特国家间的矛盾依然是最主要的矛盾,“瓦哈比”教派要求恢复阿拉伯半岛的纯洁、实现两国彼此间真正平等的呼声依然不断。可见,阿拉伯半岛上最主要的矛盾的根源正是外来势力的压迫。限于当时的发展水平与认识水平,人们向宗教求救。“成为一个真正的穆斯林,其重要性要远远超过一个阿拉伯民族主义者”,但“其结果是阿拉伯半岛的统一、一个家族政权的实现和民族-国家的形成”。^④ 因此,“瓦哈比”教派运动是借助宗教的旗帜反对异端的形式,它客观上完成了建立自己的民族-国家的历史要求。

2 “赛努西”教派运动与利比亚国家意识的形成。利比亚长期以来在名义上归属奥斯曼帝国,但实际上是一个松散的和相对独立的国家。1835年,奥斯曼素丹^⑤恢复了对利比亚的

¹ 王铁铮主编:《沙特阿拉伯的国家与政治》,三秦出版社,1997年,第 46 页。

^④ John L. Esposito (ed), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, New York: Syracuse University Press, 1980, p. 126

^⑤ “素丹”译自阿拉伯语 *sultan*, 意为“有权威的人”,现通常译为“苏丹”。但因本文还涉及阿拉伯国家苏丹(Sudan),为避免二者混淆,故本文采用“素丹”的译法。

直接统治。利比亚仍然保持着落后的封建宗法制度下的生产关系和氏族部落制的残余。奥斯曼素丹的统治并不稳固,各省总督更换不迭;人民生活恶化,各地起义不断,其中以“赛努西”教徒的活动最为著名。19世纪兴起的“赛努西”教派运动是在北非影响最大的伊斯兰社会运动。该运动的领导人为阿尔及利亚的“苏非”派谢赫穆罕默德·本·阿里·赛努西(1791—1859年)。他于19世纪30年代在麦加近郊创建“苏非”派“赛努西”教团,后迁至利比亚昔兰尼加传教。赛努西去世时,他创建的“扎维亚”发展到146个,信徒达300多万人,他们遍及北非各地。¹由于奥斯曼土耳其势力无法进入利比亚内地,而利比亚的政治、经济、社会结构的“分离状况在整个北非最为严重……事实上赛努西教团承担了一些典型的政府的功能”。^④“赛努西”教团的活动不仅对于利比亚民族意识的形成,而且对整个北非国家的民族解放运动都具有深远的影响。一个名叫戴菲勒尔的法国旅行家曾经惊呼:“赛努西运动应当对阿尔及利亚反对法国的一切抵抗运动负责。它也是法国在塞内加尔和非洲北部遭受的一切灾难的幕后操纵者。赛努西运动是阻止欧洲势力在伊斯兰国家发展的所有抵抗运动的推动力量。”^⑤苏丹的“马赫迪”运动也得到“赛努西”教派运动的巨大支持和推动。

所谓“扎维亚”,实际上是将宗教活动与当地封建的农牧业生产结合在一起的组织形式,主要包括清真寺、各类宗教学校等。穆斯林子弟自幼在这些学校中学习,从背诵《古兰经》开始,直到长大成人后深入钻研经典著作和教义思想;他们也十分重视习武,练习射击、骑术等。这些学校还举办短期培训班和接待来访学者。每个“扎维亚”都拥有一定数量的土地作为农田或牧区,以供学员从事农牧业生产。“扎维亚”一般都设在自然条件较好的、有水草、适于生活和生产的地区;也多设在来往商队必经的交通要道旁边,便于对外联系和扩大影响。

“赛努西”教派运动主张恢复伊斯兰教早期的原旨教义,要求本派教民实行禁欲、苦行并积极参与社会生活,绝对遵行经、训和伊斯兰教教法,重视精神修炼,提倡圣战,反对奥斯曼帝国的统治和西方殖民主义的入侵。其思想基础是复古主义,实质是不承认素丹的世俗统治权和宗教领导权,反映了利比亚人民群众要求摆脱奥斯曼土耳其人压迫的愿望,具有民族主义的性质。

从19世纪80年代开始,意大利加紧对利比亚的经济渗透。到20世纪初,意大利在利比亚的势力逐渐增大。1911年9月意大利派兵侵入利比亚,很快占领了的黎波里、胡姆斯、班加西、托卜鲁克等地中海沿岸城市。在“赛努西”教团的号召下,利比亚的贝都因人同前来援助的土耳其人联合起来进行抵抗,从而爆发了所谓的“意土战争”。1912年签署的《洛桑条约》使意大利事实上侵占和控制了利比亚。1913年春,“赛努西”教派首领发表宣言,抗议奥斯曼土耳其人将利比亚“转让”给意大利,并把斗争矛头指向意大利人,他们声称:“我们愤怒地拒绝任何依赖欧洲人的主张……将不惜任何代价捍卫我们的独立。”^{1/4}此后,他们成为反击意大利侵略、维护利比亚民族独立的生力军和利比亚民族独立的象征。^{1/2}

3 “马赫迪”运动及其对英、埃殖民统治的打击。在19世纪中东的民族主义运动中,苏丹的“马赫迪”运动因其鲜明的伊斯兰复兴色彩及斗争的矛头直接指向当时的奥斯曼和英、埃双

¹ 参见吴云贵、周燮藩:《近现代伊斯兰思潮与运动》,第154页。

^④ Rudolph Peters *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton Publishers The Hague, 1979, p. 84.

^⑤ 蔡德贵主编:《当代伊斯兰阿拉伯哲学研究》,第73页。

^{1/4} 苏联科学院非洲研究所编,顾以安、翁访民译:《非洲史:1800—1918》上海人民出版社,1977年,第451页。

^{1/2} 参见吴云贵、周燮藩:《近现代伊斯兰思潮与运动》,第156页。

重殖民统治而产生了很大的影响。

“马赫迪”，阿拉伯语为“救世主”的意思。“马赫迪”运动最初产生于中世纪时的伊斯兰哈里发国家，原为一种反对正统教派统治的神秘主义思想运动。7世纪末，伊斯兰教发生分裂，广大教徒不满当时的社会现实，幻想出现一位“救世主”来解救他们，并恢复伊斯兰教初期的纯洁性。有人利用流传于古代闪族人民中的“弥赛亚”思想，以传述“圣训”的方式宣称先知穆罕默德曾预言，末世在他的家族中将降生一位叫穆罕默德·马赫迪的人来伸张正义、铲除暴虐、解救苦难。此后，不同时期的一些伊斯兰教派也分别宣称，将出现一位为实现本派主张的“马赫迪”。什叶派中的“十二伊玛目”派和“七伊玛目”派最热衷于传播这种思想，认为他们早已“隐遁”的“伊玛目”就是必将降世的“马赫迪”。关于“马赫迪”的思想，后经中世纪伊斯兰神学家的理论化、系统化和具体化，在伊斯兰教社会得到广泛流传。在近代，伊斯兰国家就以“马赫迪”作为反对封建主义和殖民主义的思想武器和斗争形式，苏丹的“马赫迪”运动就是在这种背景下产生的。¹

1881年6月，苏丹人穆罕默德·艾哈迈德宣布自己是“期待的救世主——马赫迪”。他号召人们起来同邪恶斗争，进行推翻外来统治者即异教徒（英国殖民主义）和叛教者（埃及赫迪威^④）的圣战。^④“马赫迪”运动的主导思想是振兴伊斯兰教，把穆斯林从消极的宿命论中解放出来，消除教派之间的分歧，建立强有力的统一的伊斯兰政权。其目标是争取国家、民族的独立解放。其行动纲领是以伊斯兰为旗帜，以《古兰经》和“圣训”为指导，以众先知为楷模，实行民主、平等、廉洁的政治原则。其具体做法是提倡过艰苦朴素的生活，反对功利主义；根据《古兰经》和“圣训”统一伊斯兰教法各派和“苏非”派各道；简化穆斯林婚礼，不许饮酒；不许拜谒先人陵墓；对犯罪行为实行宗教法律；宣布圣战，进行武装训练以保卫宗教、真理和正义。其最终目的是建立一个以伊斯兰教义为基础、没有压迫、没有剥削、公正和平等的理想社会。^{1/4}

“马赫迪”的思想和行动在伊斯兰现代运动和阿拉伯现代复兴运动中具有很大的影响，对于消除穆斯林大众在有关履行宗教仪式和活动方面的分歧，鼓动人民起来向富人、长老、官吏和外国统治者造反有着很大的作用。^{1/2}由于它反映了苏丹广大人民群众的愿望，因此群起响应，很快形成了波澜壮阔的全民大起义。1883年11月，穆罕默德·艾哈迈德率领起义军四万人一举全歼英国人希克斯带领的一万余名远征军。英国殖民主义者恐怖万状，屡次派兵镇压，但都遭到惨败。而起义军声势日益壮大，取得节节胜利。1885年1月穆罕默德·艾哈迈德又率大军攻克喀土穆，杀死了曾经在中国沾满太平军将士鲜血的英国总督戈登。穆罕默德·艾哈迈德及其继承者基本上实现了苏丹的统一，建立了一个政教合一的神权国家。该政权坚持到1897年底才被英国殖民军击败。1899年，“马赫迪”运动以失败告终。

三、现代大众政治类型：土耳其和埃及的民族主义运动

与沙特、利比亚、苏丹采取宗教复兴方式明显不同的是，在土耳其、埃及现代形态的民族主义觉醒之前，它们与欧洲国家已经有了漫长的交往历史，并且都不同程度地实行了一系列的改

¹ 参见蔡德贵主编：《当代伊斯兰阿拉伯哲学研究》，第75—76页。

^④ “赫迪威”是19世纪后期土耳其苏丹册封埃及国王伊斯梅尔的名号，这里是指埃及国王伊斯梅尔。

^④ 参见 Rudolph Peters *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton Publishers, The Hague, 1979, p. 64.

^{1/4} 参见蔡德贵主编：《当代伊斯兰阿拉伯哲学研究》，第77页。

^{1/2} 同上。

革。由于改革措施广泛涉及到经济、教育、政治，特别是通过引进欧洲的师资和学校教育，并派遣留学生团到欧洲去学习语言、科学和政治，设立翻译局和印刷所以翻印西方著作，产生了一代新的知识精英——接受过现代教育的、面向西方的知识分子。正是这些具有强烈西方化和世俗主义倾向的知识分子，引导土耳其和埃及的民族主义运动走向了现代大众政治的形式。

1. 从青年奥斯曼党到青年土耳其党：土耳其世俗变革下的泛奥斯曼主义。在中东国家近代民族主义觉醒的过程中，土耳其是采取宪政和现代法制较早的国家。19世纪时奥斯曼帝国在内忧外患的困扰下急剧衰落。为了摆脱困境，统治集团内部的改良派倡导新政，发起了一场规模较大的改革运动，即“坦齐马特”运动，民族主义意识形态遂逐渐形成。

土耳其的“坦齐马特”运动与大致在同一时期开始进行的非洲阿拉伯国家的改革有较大的不同，它不仅改革奥斯曼的经济、教育、文化，而且在现代意义上的法制方面走得更远。1839年颁布的《古尔汉诏书》，就其内容而言就是一部改革的宪法。此后，奥斯曼帝国在1840年颁布了刑法，1850年制定了商法，1851年出台了刑法补充条例。通过这些改革，奥斯曼国家的职能范围进一步扩大，社会世俗化倾向日益明显，“法律面前人人平等”的思想被提倡。所有这些对奥斯曼乃至整个中东的现代化发展产生了重要的推动作用。

就在“坦齐马特”运动如火如荼地进行之时，一些土耳其军官、具有自由主义思想的官吏和知识分子在19世纪60年代建立了“青年奥斯曼人协会”。该协会以实行立宪议会制、建立立宪政府为宗旨，积极开展宣传、鼓动工作。1876年5月，青年奥斯曼党人发动政变，废黜了素丹阿卜杜尔·阿齐兹，另立比较开明的穆拉德五世为素丹。1876年12月，奥斯曼帝国历史上第一部成文宪法《米德哈特宪法》公布于众。该宪法以欧洲国家的宪法特别是德意志帝国宪法为蓝本，体现了专制集权的倾向。但该宪法也体现了一些民主精神，如：众议院议员由选举产生，设立独立的司法机构，重申所有的臣民不论种族或教派一律平等。该宪法还宣布土耳其语为国语，伊斯兰教为国教。

1908—1909年的土耳其资产阶级革命是立宪运动的继续和发展。这次革命是在青年土耳其党的领导下发动的。青年土耳其党成立于1889年，当时称为奥斯曼同盟，后来又被称为统一与进步协会，习惯上称之为青年土耳其党。青年土耳其党的成立，标志着“对伊斯兰现代主义的认同向世俗的民族主义认同的转折”。¹ 青年土耳其党以主张立宪、实行宪政为纲领，基本目标是恢复1876年的宪法。20世纪初，奥斯曼土耳其已经病入膏肓，帝国陷入了严重的经济、政治和国际危机。在这种情况下，青年土耳其党通过起义的方式实现自己的政治主张，取得了革命的胜利。青年土耳其党人在行政管理、经济发展、法制改革、社会生活和思想文化等方面进行了一系列社会改革。直到奥斯曼帝国灭亡，青年土耳其党基本上掌握着国家的大权。

在国家和民族关系问题上，青年土耳其党分作两派：以阿哈马德·礼萨（Ahmad Rıza）为首的一派主张强化素丹的中央集权以及土耳其族穆斯林在奥斯曼各个民族中的领导地位；以普林斯·萨巴赫丁（Prince Sabaheddin）为首的一派则正好相反，主张素丹的统治应该分散化，不刻意强调土耳其民族的地位，认为奥斯曼国家应该是一个由土耳其族和基督徒及其他少数民族组成的联邦型社会。^④

1908—1918年间，随着帝国各地起义的加剧，面对山河破碎、民族消沉的社会现实，青年

¹ Ira M. Lapidus *A History of Islamic Societies*, New York, Cambridge University Press, 1988, p. 561.

④ 参见 Ira M. Lapidus *A History of Islamic Societies*, p. 602.

土耳其党人坚信,在恢复民主政治后亟待创建一种富有凝聚力的民族意识形态,借以维系幅员广阔的多民族国家的统一。这种民族意识形态的前期形态就是泛奥斯曼主义。所谓泛奥斯曼主义就是只承认统一的奥斯曼大民族,而帝国内其余各民族都必须“奥斯曼土耳其化”,也就是说,国家只需要一个主义(奥斯曼民族主义)、一个政治实体(享有主权与领土完整的奥斯曼帝国)、一种忠诚(忠于统一祖国的爱国主义信念)。泛奥斯曼主义不顾帝国岌岌可危的现实,更看不到它即将面临的解体,仍然沉湎于控制帝国内部各民族的迷梦,是赤裸裸的民族沙文主义,自然遭到了巴尔干各民族的反对以及阿拉伯民族的抵制。¹

但是也必须承认,泛奥斯曼主义有它的合理内核。其一是爱国主义。泛奥斯曼主义的核心就是国家利益至上原则。将“国家”(watan)这一现代概念引入民族主义,强调了它不是从宗教信仰而是从民族、国家的角度发生的民族意识觉醒。也正是在这个时候,有关“土耳其”(Turk)的种族、语言、文化认同才被人们广泛认识,“土耳其民族”才逐渐在民族主义的“观念”上被建构出来。此前,“土耳其”这个词被认为是农民、游牧民、乡巴佬的代名词。^④其二是关于自由、平等、主权等概念。这是直接引自于西方的现代民族主义的内容,它客观上为以后凯末尔民族主义的世俗主义提供了思想基础。虽然青年土耳其党人试图对其进行伊斯兰教的解释,但终究无法消解彼此之间的张力。泛奥斯曼主义在捍卫庞大帝国的实践中不可避免地失败了,却为建立一个世俗的土耳其民族国家奠定了基础。

从历史发展的角度看,青年土耳其党人的努力“不仅为奥斯曼帝国的将来传下了前几百年所取得的社会进步和成就,并且在制度、意识形态和社会发展方面做出了巨大贡献,从而为现代土耳其民族和土耳其共和国的诞生奠定了基础”。^(四)

2 从祖国党到新祖国党:埃及民族主义的早期历程。在埃及,“民族主义通过消除宗教同国家政治组织的关系而成为最强有力的、世俗化的意识形态”。^{1/4} 19世纪70年代至20世纪初被称为埃及民族意识的萌芽阶段。当时在埃及思想界影响甚大的穆罕默德·阿布杜提出伊斯兰现代主义,认为埃及民族衰落的根本原因在于民众的愚昧无知,只有发展科学、改革教育、复兴早年纯洁的伊斯兰教和阿拉伯文化,埃及民族才有光明的前途。阿布杜的思想对于埃及青年一代的思想包括他们的民族主义有着很大的影响,但他自己并未提出明确的埃及民族主义思想。真正在实践上引发埃及民族主义思想萌发的是艾哈迈德·阿拉比领导的反英大起义。

1878年成立的所谓“欧洲内阁”是列强进一步控制和掠夺埃及的工具,它招致埃及各阶层的一致反对。1879年,埃及第一个资产阶级政党“祖国党”^{1/2}成立,陆军中校艾哈迈德·阿拉比是该党的领袖。1881年9月,以阿拉比为首的数千名埃及土著军官在王宫前的广场上举行声势浩大的武装示威,提出打倒独裁政府、建立欧洲式议会、改善官兵待遇等宪政改革要求,导致埃及内阁重组。后来,英国加大了干涉力度,祖国党出现分裂,使埃及的宪政改革受挫。1882年英国占领埃及,克罗默勋爵成为埃及实际上的统治者。埃及民族主义领袖阿拉比等祖国党领导人被流放,埃及历史上第一次大规模的民族主义运动遭到镇压。但是,祖国党发行了《祖

¹ 参见吴云贵、周燮藩:《近现代伊斯兰思潮与运动》,第228页。

^④ 参见 Ira M. Lapidus *A History of Islamic Societies*, p. 603.

^(四) 彭树智主编、黄维民著:《中东国家通史·土耳其卷》,商务印书馆,2002年,第162页。

^{1/4} John L. Esposito (ed.), *Islam and Development Religion and Sociopolitical Change* p. 62.

^{1/2} 我国学术界普遍翻译为“祖国党”,其英语名称为“National Party”,阿拉伯语名称为“al-Hizb al-Watani”;也可以翻译为“民族党”或“国家党”,这样更能看出它所体现的民族主义性质。

国报》,宣传了爱国主义和民族主义思想,在历史上第一次提出“埃及是埃及人的埃及”的民族主义口号。祖国党的成立,标志着埃及民族主义运动的兴起。¹

阿拉比起义失败后直到第一次世界大战前夕,埃及民族主义运动的任务主要由觉醒的知识分子来承担,这一时期埃及政治民族主义思想进入系统化和整理阶段。^④真正把埃及的民族主义系统化并向世界展现的是杰出的民族主义者、新祖国党的创始人、埃及近代著名政论家穆斯塔法·卡米勒。1890年,穆斯塔法·卡米勒主办的《旗帜报》问世,标志着埃及反占领舆论的开始,也是穆斯塔法·卡米勒领导爱国主义运动走向正确道路的开始。^④穆斯塔法·卡米勒宣扬统一的民族、精神上的爱国主义,坚决反对外国占领,主张建立宪制政府和西方式教育。1906年“丁沙微惨案”发生后,激起埃及人民的强烈反抗。穆斯塔法·卡米勒在法国《费加罗报》上撰文《致大不列颠民族及文明世界》,披露“丁沙微惨案”的真相,向全世界人民阐明:“丁沙微惨案”已充分驳倒了克罗默所宣扬的“农民喜欢英国占领”的谎言。^{1/4}埃及人在穆斯塔法·卡米勒的带领下掀起了反对英国占领者的斗争高潮。英国政府被迫撤掉主宰埃及达24年之久的暴君、殖民主义的代理人克罗默。这是埃及人民反对英国占领者的斗争的一次重大胜利。

1907年10月,穆斯塔法·卡米勒决定成立祖国党。为了区别于阿拉比创办的祖国党,该党被称为“新祖国党”。因为该党把要求英国占领者撤军作为党的原则,所以又得名“撤军党”。穆斯塔法·卡米勒为该党终身主席。新祖国党是埃及近代史上第一个有明确纲领和严密组织的、影响较大的政党。其首要的目标是迫使英国占领者撤军,同时它还提出建立欧洲式代议制政府、普及教育、发展农业和工商业等符合埃及人民愿望的十大纲领,因而得到了埃及人民的拥护。穆斯塔法·卡米勒逝世后,新祖国党的主席由其助手、同事和密友穆罕默德·法里德继任。法里德遵循穆斯塔法·卡米勒制定的路线,把要求英国占领者撤军规定为祖国党压倒一切的中心任务。他还要求建立议会和工会,实行民主,提倡执行有利于发展民族工业的政策,反对与列强签订不平等的贸易协定。英国占领者对法里德及其领导的新祖国党开展的爱国活动恨之入骨、频加迫害,法里德被迫离开埃及,到欧洲避难。法里德在旅欧期间,仍坚持反英爱国活动。他多次参加在欧洲一些国家首都举行的世界和平大会,并一再申明埃及不接受英国的占领和保护。法里德为维护埃及的独立和自由而战,直至1919年逝世于德国。法里德离开埃及使新祖国党名存实亡,埃及的民族主义运动暂时处于低潮。

此外,阿布杜的弟子卢特菲·赛义德的思想也十分引人注目。他指出,伊斯兰教对阿拉伯民族性格的形成影响至深,但宗教在首次热情消沉之后就要适应民族性格。卢特菲·赛义德不同意当时在埃及知识界流行的“双重忠诚”的观点(即认为忠于穆斯林共同体的宗教忠诚和忠于祖国的民族忠诚是一致的)。他认为,大部分埃及人有共同的祖先、共同的语言和共同的宗教,但祖国和民族的概念有更广泛的内涵,语言、宗教信仰的不同并不妨碍埃及民族的统一和团结,民族国家是以共同的民族利益而非宗教感情为基础的。^{1/2}

综上所述,世纪之交的埃及民族解放运动虽然几经磨难和挫折,但埃及人民的爱国活动从

¹ 参见彭树智主编:《阿拉伯国家史》,高等教育出版社,2002年,第189页。

^④ 参见 Ira M. Lapidus *A History of Islamic Societies*, p. 622.

^④ 参见蔡德贵、赵士珍:《1919年以前埃及的阿拉伯民族主义运动》,载《中共济南市委党校学报》,2003年第4期。

^{1/4} 同上。

^{1/2} 参见吴云贵、周燮藩:《近现代伊斯兰思潮与运动》,第199页。

未止息。阿拉比、穆斯塔法·卡米勒和穆罕默德·法里德等埃及民族运动先驱所领导的民族运动的范围和规模都是有限的,且由于各种主、客观原因未能取得预期的成果,然而他们所领导的运动却是埃及民族解放事业不可缺少的一个阶段。他们不仅从思想和舆论上动员了广大民众,使人民觉醒,而且从组织和行动上号召人民起来与殖民主义占领军及其代理人抗争,这个时期的准备和动员是很重要的,它无疑为1919年的埃及独立斗争奠定了坚实的基础。

四、比较中的审视——兼评近代伊朗民族主义的类型特征

通过对19世纪末、20世纪初中东两种不同类型的民族主义的简要回顾,可以看到,在19世纪、20世纪之交的历史转折关头,不论是什么类型的中东国家,其民族主义的觉醒都成为必然的历史趋势。民族主义的觉醒则导致民族解放、国家独立,进而导致现代化的发展。在中东民族主义运动的发展过程之中之所以出现不同的类型并导致不同的结果,完全是由这些国家的内部和外部文明交往决定的。

这两种类型或两条道路显然存在某种类似之处,即它们都与伊斯兰宗教复兴的关系密不可分。事实上,民族主义运动和现代化一样,只有在传统文化的基础上才能顺利进行,这个原理同样适用于中东国家。民族主义是现代化的重要前提之一,因为现代化首先必须回答的问题是:谁的现代化?是英国人的、法国人的,还是笼统意义上的穆斯林的现代化?回答应该是埃及人的、土耳其人的现代化,也是沙特人的、苏丹人的和利比亚人的现代化。只有植根于伊斯兰教,中东国家的现代化才能顺利进行。

正是由于这样一种关系才产生了前文提到的两条道路或两种类型。英国著名历史学家弗朗西斯·鲁滨逊就此指出:“自18世纪以来,宗教复兴的强大运动一直鼓舞着整个的穆斯林世界……促使人们更好地了解伊斯兰的要求,更充分地实现这些要求,其结果有助于国家的形成,如苏丹的马赫迪运动、利比亚的赛努西教团,或者沙特阿拉伯的瓦哈卜(比)派运动即是如此;同时这也有助于穆斯林形成应付殖民统治的战略”;“在许多情况下,伊斯兰复兴使穆斯林得以帮助现代大众政治——民族主义运动、民族国家以及伊斯兰反对党和集团等的形成”。¹

从文明的内、外部交往的角度来分析这两种类型,无论是从民族主义的历史环境、担纲主体、阶级力量、目标任务方面,还是从依靠理念、组织方式、具体路径方面来看,二者都存在着很大的差异。在比较中审视,可以使我们对近代中东民族主义有更为深刻、完整的认识。

首先,民族主义产生的历史环境不同,这就决定了民族主义运动的担纲主体、阶级力量 and 要完成或实现的任务和目标显然不同。历史唯物主义告诉我们,决定中东民族主义运动走哪条道路,最主要的因素还是各国具体的历史环境,而不是某种社会思潮。在近代西方殖民主义势力进入之前,沙特、利比亚、苏丹三国基本上都处于某种经济上分散、政治上分裂的状态,没有一个统一的中央政权,只是作为奥斯曼帝国的阿拉伯附属地而存在。这三个国家的民族主义势力主要是宗教界人士和传统的王朝势力,其民族主义运动的主要对象是外来势力,目标是完成现代民族国家的初步构建。换句话说,对于这些国家而言,民族主义运动的任务首先是通过宗教唤醒大众的参与,形成民族、国家的初步意识,然后才是脱离奥斯曼的统治,避免西方殖民化的危险。

¹ [英] 弗朗西斯·鲁滨逊主编,安维华、钱雪梅译:《剑桥插图伊斯兰世界史》,世界知识出版社,2005年,第285页。

而在土耳其和埃及这样的国家里,存在着较为强大和统一的中央集权以及较为完整的经济体系。这就决定了它们的民族主义运动的主要目标是免于西方殖民化。此外,它们的民族主义运动还肩负着反对本国(即奥斯曼帝国)反动统治的历史任务,并在这样的前提下,建立现代独立的民族国家。土耳其和埃及民族主义运动的领导力量是两国早期资产阶级的代表人物和受到西学影响的知识分子,参与者大多是城市资产阶级、商人、市民、记者、军队官兵等。

其次,这两种类型或两条道路在资源依靠和组织方面明显不同。前者主要依靠宗教动员,后者则主要依靠现代政治动员。伊斯兰复兴类型是建立在伊斯兰教意识形态和伊斯兰教宗教组织基础上的运动,无论是“瓦哈比”教派、“马赫迪”运动还是“赛努西”教团,虽然它们的主张有所差异,但都依靠伊斯兰教,本身都是宗教组织,在某种情况下甚至不得不强化伊斯兰教。现代大众政治类型所依靠的则主要是具有浓厚世俗主义色彩的现代西方理念——国家、民族、主权、自由、平等、法制等,其组织机构也主要是具有世俗形态的政治派别,埃及的祖国党和新祖国党、土耳其的青年土耳其党虽然不是完全意义上的现代政党,但毕竟都是在公开的政治舞台上同本国封建势力和外国殖民势力作斗争的党。

第三,两种类型或两条道路的民族主义在性质上也存在很大差异,因而影响了相关国家在未来现代化进程中的发展趋向。伊斯兰复兴类型的民族主义是在西方或外族入侵形势下产生的一种民族意识的被动觉醒,它虽然可以保持社会结构的基本稳定,但不利于国家现代化的快速进步。大众政治类型的民族主义运动虽然也是在西方或外族入侵形势下产生的,但它本质上是土耳其、埃及等国在较早时期实行改革的产物,是一种民族意识的主动觉醒。但是,这种缺乏宗教意识形态支持的民族主义虽有利于国家的现代化,却不利于国家的稳定。

通过上面的分析和比较,借用现代化起源模式的“内源型”和“外源型”理论,¹如果说沙特、利比亚、苏丹等阿拉伯国家的民族主义属于内源型,那么土耳其、埃及的民族主义则表现出某种外源型的特点。然而即使两种类型的民族主义存在如此之大的差别,但二者不分轩輊,而彼此交融和转换。在这方面伊朗的民族主义道路为我们提供了例证。

近代伊朗的民族主义运动同样兴起于19世纪末、发展于20世纪初(1870—1914年)。但它既不同于土耳其、埃及等世俗国家的民族主义,也不同于沙特、利比亚、苏丹等宗教国家的民族主义。伊朗的民族主义一方面“是在宗教领袖领导下,以什叶派宗教文化为依托、朝着回归传统方向前进的运动”,是在“什叶派伊斯兰文化基础上产生的一种独特的宗教—民族主义”;^④另一方面,它又是具有某种现代政治外表、围绕着宪政体制而演绎的民族主义运动。^④

伊朗的民族主义完全是历史环境造成的一种特殊现象。伊朗是个典型的政教合一的国家,伊斯兰教在国家社会生活的各方面有着广泛的影响,教职人员享有司法权和教育权,且常常干预政治。19世纪末、20世纪初,伊朗的民族主义运动在封建统治和外国侵略者掣肘的夹缝中产生。但在此后的一系列民族主义运动中,包括在轰轰烈烈的宪制革命中,在伊朗始终未出现一个民族主义的政党,只有所谓的宪政主义者;也没有完全独立于伊斯兰教之外的意识形态,惟一具有严密组织系统的、便于联系民众的纽带是全国各地成千上万的清真寺,因此什叶派的宗教领袖及其主持的清真寺实际上成为伊朗民众运动的领导中心。1905年12月,伊

¹ 参见罗荣渠:《现代化新论》(增订本),商务印书馆,2004年,第131页。

^④ 吴云贵、周燮藩:《近现代伊斯兰思潮与运动》,第239页。

^④ 正如本文所强调的,宪政体制、代议制政府、主权和民族主义一样是现代政治形式,在近代以前伊斯兰教的历史上并不存在这些“世俗化的政治理论”。参见 John L. Esposito (ed.), *Islam and Development Religion and Sociopolitical Change* p. 126.

朗海关税务司长、比利时人劳斯的贪赃枉法行为被揭露,直接触发了一场大规模的民族主义运动。广大群众在德黑兰清真寺集会,要求撤换劳斯的职务。伊朗当局下令毒打并逮捕为首的教职人员和商人,还杀害了一名民族主义者,致使 5000 多名手工业工人、商人和各阶层市民到伊斯兰什叶派圣城库姆“藏难”。¹ 这一事件充分显示了伊斯兰什叶派与民族主义运动的密切关系及在民族主义运动中所起的作用。

在伊朗,即使是那些深受西方影响而极力主张进行资产阶级改革,要求建立君主立宪制度、发展人权和民族经济的世俗知识分子,也不得不借助伊斯兰教来寻求合法性,为自己的西方思想披上一件“穆斯林的外衣”。伊朗早期民族主义运动的代表人物马尔科姆·汗就曾直言不讳地指出:至于构成欧洲文明基础的那些原则,我们必须设法援用,这是毫无疑问的;但决不能直接从伦敦或巴黎搬用这些原则,决不能说这是出自某国大使之意,或是出于某国政府的忠告(那是绝对不能接受的),而是说它是出自伊斯兰教,并且是有据可查的。“我们和欧洲人毫无关系。这些原则本来就是我们伊斯兰教的原则(事实上也的确如此),是欧洲人由我们这里攫取去的!”^④

以建立现代宪制为核心的伊朗革命是 20 世纪初中东地区持续时间最长、影响最大的一次民族主义运动,它沉重地打击了伊朗国内的封建势力和帝国主义在伊朗的势力,为后来伊朗现代化的进一步发展奠定了基础。但它在 20 世纪初所呈现出来的特征(现代宪政体制与宗教回归相结合)却成为 20 世纪 70 年代末革命发生的历史“镜像”,这是值得我们深思的。

Abstract With the intercourse between the Eastern and the Western the modern Middle East shows the phenomenon of multiple “dual opposition”. Thereby there are two kinds of nationalism movements in the recent Middle East the Islamic revival type, represented in Sudan, Libya and Saudi Arabia, and the modern mass political type, represented in Turkey and Egypt. They have a great difference as well as the space to be mutually intertwined and integrated whether in the regard of historical environment, the leading body, class forces, objectives and tasks, or in the regard of basic concepts, organized ways, specific paths and even the early modernization start of the modern nation-states from the perspective of civilizations’ internal and external intercourse. Iran modern nationalism is the typical combination of religious rehabilitation and mass politics.

(王泰,副教授,内蒙古民族大学政法与历史学院,通辽, 028043)

[责任编辑:蔡曼华]

¹ 这是伊朗的一种传统习惯,也是消极反抗政府当局的一种方法。按照传统习惯,清真寺神圣不可侵犯,政府当局不能侵犯清真寺。

^④ [英]G·N·克拉克主编、中国社会科学院世界历史研究所组译:《新编剑桥世界近代史》(第 12 卷),中国社会科学出版社,1999 年,第 364—365 页。