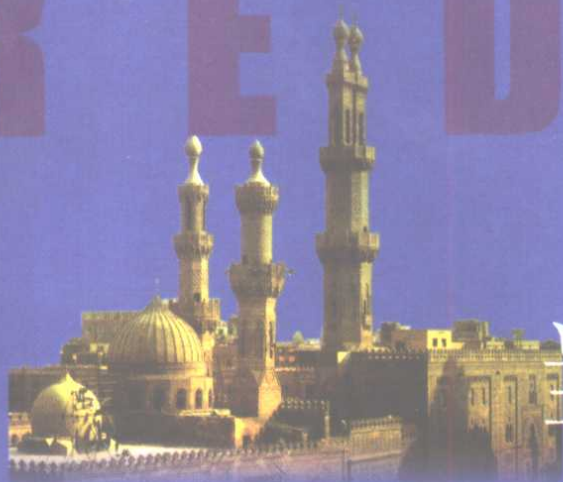


DANGDAI
ZHONGDONG
REDIAN
WENTI DE LISHI TANSUO



当代中东 热点问题的 历史探索

——宗教与世俗

杨灏城 朱克柔 主编

人民出版社

当代中东热点问题
历史探索

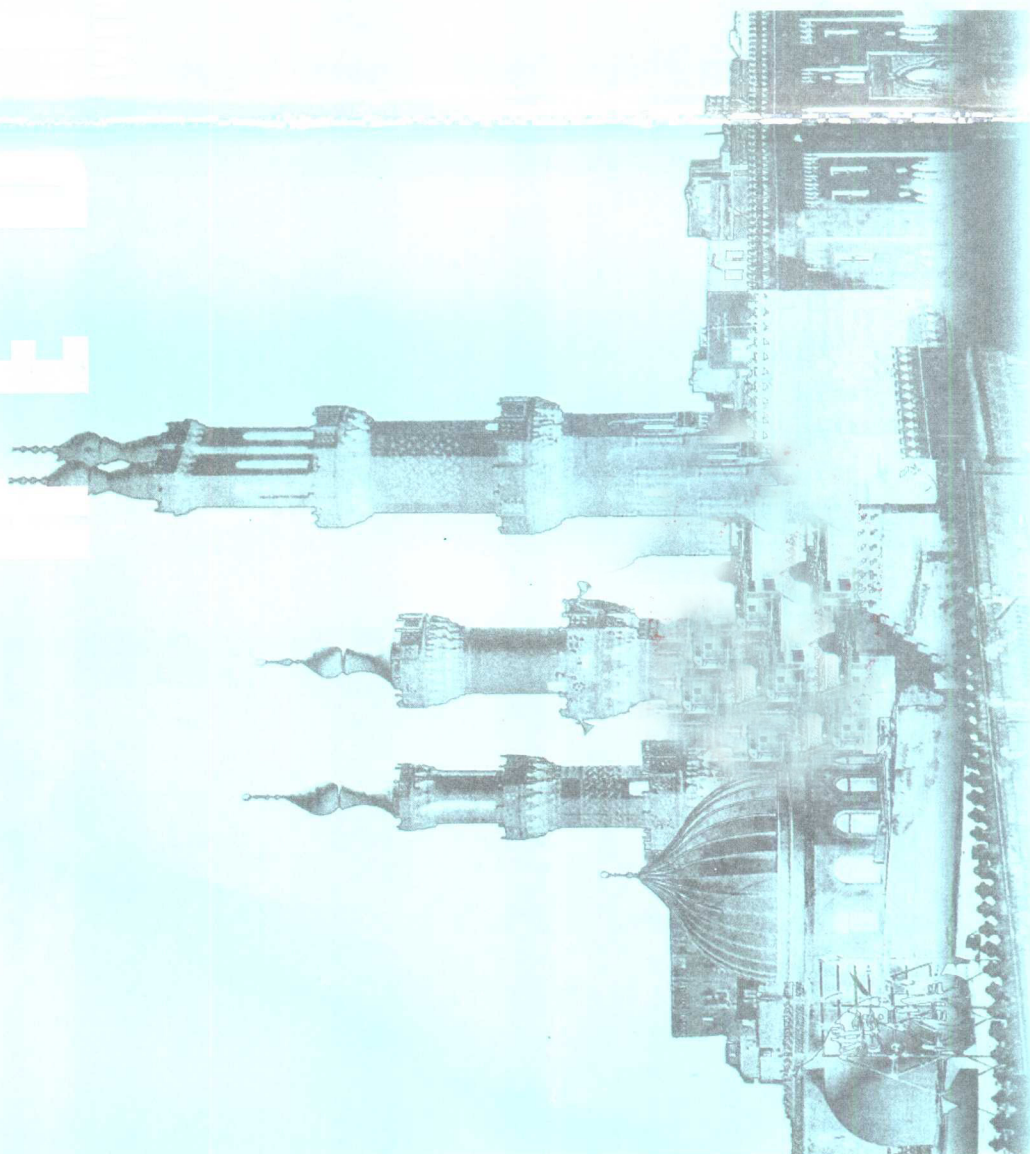
杨灏城 朱克柔 主编

当代中东 热点问题的 历史探索

——宗教与世俗

杨灏城 朱克柔 主编

人民出版社



责任编辑:孙祥秀

装帧设计:曹 春

版式设计:程凤琴

图书在版编目(CIP)数据

当代中东热点问题的历史探索:宗教与世俗/

杨灏城,朱克柔主编.

-北京:人民出版社,2000.9

ISBN 7-01-003202-5

I. 当…

II. ①杨… ②朱…

III. 伊斯兰教-关系-世俗现实主义-研究-中东

IV. B968

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 09953 号

当代中东热点问题的历史探索

——宗教与世俗

DANGDAI ZHONGDONG REDIAN WENTI DE LISHI TANSUO

杨灏城 朱克柔 主编

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2000 年 9 月第 1 版 2000 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:14.625

字数:348 千字 印数:1-3,000 册

ISBN 7-01-003202-5/D·902 定价:24.00 元

(内部发行)

前 言

中东地区位置险要,资源丰富,历来是兵家必争之地,加之民族众多,宗教信仰和教派不尽相同,矛盾与冲突是难免的。该地区发生的一系列事件受世人瞩目,成了国内外学者关注的热点。这些事件的发生大多不是孤立的,有其深刻的历史渊藪,冲突的各方以及每一方内部现存的错综复杂的关系都有其历史成因。研究这些问题有其理论意义和现实意义。由于种种原因,迄今我国从事中东史研究的力量仍相当薄弱,人员奇缺,与我国的国际地位极不相称。这并不意味着我国广大读者对中东地区的事务不感兴趣,相反地,他们以急切的目光注视着这一地区的事态发展,渴望更多和更深地了解这一地区的事务。

为了适应社会的需要,我们试图从中东地区的热点问题着手,选择一些读者和学术界共同关心的课题,结合历史,进行分析和研究,并提高到一定的理论高度,总结出一些规律性的东西。1992年7月,我们申报的《中东:危机与冲突——历史的探索》课题已被列入“八·五”国家社科重点项目。六年来,我们沿着这一轨迹,辛勤地劳动,默默无闻地工作,企图在中东史研究领域里步入历史

与现实、理论与实际相结合的道路。在课题组同志们的团结协作下,在兄弟院校和研究所同仁们的鼎力相助下,终于完成了两本专著。第一本《民族冲突和宗教争端——当代中东热点问题的历史探索》已于1996年6月由人民出版社出版。本书作者仍以中国社会科学院世界历史研究所的研究人员为主,同时邀请北京大学亚非研究所、西北大学中东研究所和本院西亚非洲研究所的三位专家参加写作。在写作和定稿过程中,曾得到中国社会科学院世界宗教研究所金宜久研究员、西亚非洲研究所赵国忠研究员、北京大学东方学系陈嘉厚教授和罗国章教授、上海和平与发展研究所徐向群研究员、外交部郑达庸大使和吴德成大使以及中联部伍书湖副局级调研员的认真指导和热情帮助。人民出版社的孙祥秀同志在审稿过程中也提出许多宝贵意见。此外,本书出版有幸得到国家社科基金的资助。在此,我们谨向他们一并表示深切的谢意。

本书各章由以下同志撰写:

王铁铮 (西北大学中东研究所研究员)

第二、三章

王 彤 (中国社会科学院世界历史研究所副研究员)

第四、五章

陈德成 (中国社会科学院西亚非洲研究所副研究员)

第五章

朱克柔 (中国社会科学院世界历史研究所研究员)
第六、七章

安维华 (北京大学亚非研究所研究员)
第八、九章

杨灏城 (中国社会科学院世界历史研究所研究员)
第一、十、十一章

赵云侠 (中国社会科学院世界历史研究所副研究员)
第十二、十三章

限于水平,书中不妥和错误之处在所难免,恳请读者
和专家赐教指正。

编 者
1998年12月

目 录

前 言	(1)
第一章 总 论	(1)
第一节 “伊斯兰原教旨主义”与“现代伊斯兰主义” ...	(1)
第二节 近现代伊斯兰原教旨主义运动兴起的原因 ...	(4)
第三节 伊斯兰原教旨主义内容的嬗变	(10)
第四节 伊斯兰原教旨主义与世俗主义	(21)
第五节 当代伊斯兰原教旨主义运动的发展趋势	(31)
第六节 犹太教正统派与世俗化	(35)
第二章 瓦哈比运动与早期的沙特王国	(40)
第一节 瓦哈比派诞生前的阿拉伯半岛	(40)
第二节 瓦哈比派和瓦哈比运动的兴起	(43)
第三节 瓦哈比派教义在早期沙特王国创建过程 中的作用	(49)
第四节 瓦哈比派教义与早期沙特王国关系的 历史总结	(57)
第三章 瓦哈比主义与当代沙特王国	(62)
第一节 瓦哈比派教义与现代沙特王国的建立	(62)
第二节 瓦哈比派教义与当代沙特社会的发展	(74)
第三节 当代沙特政治中的宗教反对派	(89)
第四章 马赫迪主义与马赫迪国家	(98)
第一节 殖民统治的罪恶与马赫迪运动的爆发	(98)

第二节	马赫迪主义的基本主张	(105)
第三节	马赫迪国家的基本政策	(112)
第五章	图拉比伊斯兰主义与苏丹世俗化进程	(130)
第一节	苏丹世俗化进程的回顾	(130)
第二节	图拉比伊斯兰主义的形成	(135)
第三节	图拉比的伊斯兰主义的主要内容及特征	(144)
第四节	苏丹的全面伊斯兰化	(156)
第六章	凯末尔的世俗化改革与土耳其宗教力量	(168)
第一节	凯末尔推行世俗化改革的背景	(168)
第二节	凯末尔世俗化改革的内容	(175)
第三节	伊斯兰宗教势力对世俗化改革的态度	(183)
第四节	凯末尔世俗化改革的评析	(192)
第七章	土耳其伊斯兰复兴运动的发展及前瞻	(199)
第一节	土耳其伊斯兰复兴运动概况	(199)
第二节	伊斯兰复兴运动的主要力量	(210)
第三节	土耳其伊斯兰复兴运动前瞻	(221)
第八章	伊朗伊斯兰宗教力量的发展与巴列维王朝的 世俗化政策	(232)
第一节	16~19 世纪波斯宗教势力的发展	(232)
第二节	乌里玛在议会中主导地位的确立与 礼萨·汗的称王	(236)
第三节	礼萨·汗的世俗主义改革	(240)
第四节	穆罕默德·礼萨·巴列维国王的故伎重演	(249)
第五节	教俗关系的恶化与 1963 年动乱	(253)
第六节	毛拉成为埋葬王权的掘墓人	(260)
第九章	伊朗伊斯兰革命与非世俗化	(272)
第一节	被称作伊斯兰革命的革命	(272)

第二节	应当建立什么样的政府?	(282)
第三节	怎样在现代条件下实施沙里亚法	(291)
第四节	实行符合伊斯兰原则的经济政策	(299)
第五节	伊斯兰主义,还是世俗主义	(308)
第十章	哈桑·班纳与世俗思想和世俗政权	(323)
第一节	世俗思潮的流行和埃及穆斯林兄弟会的 崛起	(323)
第二节	班纳和兄弟会的基本思想及其特点和源流 ...	(332)
第三节	1939~1948 年兄弟会的政治实践	(343)
第十一章	20 世纪下半期埃及穆斯林兄弟会与 世俗主义	(357)
第一节	库特卜的极端思想与暴力组织的 应劫而生	(357)
第二节	20 世纪下半期兄弟会的思想演变	(368)
第三节	兄弟会在三个时期的政治实践	(382)
第十二章	犹太教正统派与犹太复国主义运动	(405)
第一节	犹太教正统派对犹太复国主义运动的 反应	(405)
第二节	倡导宗教犹太复国主义的精神中心运动: 精神中心党和精神中心工人党	(416)
第三节	宗教反犹太复国主义的正教运动: 以色列正教党和以色列正教工人党	(424)
第十三章	犹太教正统派与以色列国家政治	(435)
第一节	犹太教正统派的特权地位和以色列的宗教 与国家关系形式	(435)
第二节	宗教政党对重大社会政治问题的干预	(441)
第三节	宗教政党积极参与国家政治	(448)

第一章 总 论

本书定名为《当代中东热点问题的历史探索——宗教与世俗》。确切地说,它以沙特阿拉伯、苏丹、土耳其、伊朗和埃及五国为例,着重探讨当代中东一个令人瞩目的问题,即伊斯兰原教旨主义与世俗主义的关系。此外,本书最后两章的内容是关于犹太教正统派与犹太复国主义运动和以色列世俗政权的关系。增添这方面内容,是为了使读者从中东地区另一个宗教的角度了解宗教与世俗的关系。

第一节 “伊斯兰原教旨主义”与 “现代伊斯兰主义”

原教旨主义一词源于 19 世纪末叶兴起于美国、后又传遍世界许多地方的基督教基要主义(Fundamentalism)。本世纪六七十年代之交起在中东地区的伊斯兰国家掀起了一场声势浩大的伊斯兰运动(Islamic Movements),霎时间它以迅雷不及掩耳之势几乎席卷了伊斯兰世界的各个角落。其主体是各种公开合法的或半公开半合法的或秘密非法的伊斯兰原教旨主义组织。它们力图运用一切手段,推翻现政府,把西方的帝国主义、东方的共产主义、以色列的犹太复国主义以及盛行于世的世俗主义视为伊斯兰教不共戴天的敌人而加以鞭挞和讨伐。在阿拉伯世界,“伊斯兰运动”又称“伊斯兰复兴运动”、“伊斯兰振兴运动”或“伊斯兰觉醒运动”等等。应用

最广的莫过于“伊斯兰运动”这一术语。其成员自诩为愿以实际行动为伊斯兰事业而奋斗的“伊斯兰行动者”(Islamists^①),以区别于一般信仰伊斯兰教的穆斯林。

由于伊斯兰运动的许多组织把以美国为首的西方国家看作头号敌人,猛烈抨击它们在世界各地推行的新殖民主义和强权政治以及在巴勒斯坦问题上奉行的双重标准,一些西方国家感到若有芒刺在背,痛恨之极,遂把伊斯兰运动贬为“绿色危险”和继苏联之后“最危险的敌人”,并开动宣传机器,对它恣意中伤和诬蔑,把它描绘成一伙杀人越货的暴力恐怖分子,并冠以“伊斯兰原教旨主义运动”和“伊斯兰原教旨主义分子”的名称。这种不分青红皂白的做法自然是别有用心的。因为伊斯兰运动的范围相当广,既包括众多的伊斯兰政治反对派组织,又涵盖许多官方伊斯兰和民间伊斯兰的活动。官方伊斯兰和民间伊斯兰的活动在许多国家并不带有政治色彩,更没有把某些国家作为伊斯兰的“敌对国”。即使那些伊斯兰政治反对派组织也不是铁板一块,在政治上有开明派、温和派、激进派和极端派之分。

正因如此,世界各地的不少穆斯林不喜欢使用“原教旨主义”这一术语,伊斯兰行动者则更加嫌弃这个词。近些年来,国内外一些学者出于种种考虑也放弃使用“原教旨主义”一词,代之以特定

① “Islamists”一词在阿拉伯文中的对义词是“Islamiyunna”。这个词是近年来新出现的,其确切含义尚没有定论。作者曾请教了几位阿拉伯友人(其中包括懂中文的),他们的解释也不尽相同。有的认为这个词等于“穆斯林”,二者没有区别;有的说,这个词指那些自以为是“真正的穆斯林”,实际是一些抱有政治目的、带有政治偏见的人;有的称,这个词指一些自诩为以实际行动——不论是卓越的智慧抑或暴力手段——为伊斯兰事业而奋斗的“伊斯兰行动者”,以区别于信仰伊斯兰教的一般穆斯林等等。我国学者则大多将这个词译为“伊斯兰主义者”。孰是孰非,有待于进一步研究。

意义上的“伊斯兰主义”(Islamism)。我国有的学者把伊斯兰主义分为“传统伊斯兰主义”(又称“近代伊斯兰主义”)和“现代伊斯兰主义”。前者指具有复古主义倾向的近代伊斯兰复兴运动;后者指以“托古”为名行“改制”之实的当代伊斯兰复兴运动。

我们以为“伊斯兰主义”一词应是各种伊斯兰思潮的总称,包括伊斯兰传统主义、泛伊斯兰主义、伊斯兰现代主义、伊斯兰社会主义、伊斯兰世俗主义和伊斯兰原教旨主义等等,不一而足,而不囿于伊斯兰原教旨主义。但由于众所周知的原因,以特定意义上的“伊斯兰主义”、“传统伊斯兰主义”或“现代伊斯兰主义”取代“伊斯兰原教旨主义”也是可以理解的。

“伊斯兰原教旨主义”一词已被精确地译成阿拉伯文。其阿文译名(Usuliyyah)与伊斯兰教原理学(Usul al-Din)中的“原理”一词同属一个词根(Asl),意即“根本”、“根源”。此词已为不少阿拉伯人所接受,因而常见诸于学术著作和报刊杂志。他们使用这词的用意迥然不同,有的借此贬抑伊斯兰政治反对派别,有的则不然,认为没有其他词能比它更确切地描述当今的伊斯兰觉醒、复兴或振兴了。^①我国多数学者亦已习惯于使用这个词,并为广大读者所接受。他们从不怀有某些西方学者的恶意。在他们看来,伊斯兰原教旨主义运动绝不等同于内容广泛的伊斯兰运动或伊斯兰复兴运动,而是局限于其中一些主张以《古兰经》和圣训(简称经、训)为本,建立一个政教合一的实施沙里亚法(即伊斯兰教法)的伊斯兰国家的政权和组织。鉴于目前在阿文中尚无一个确切的词来概括这些政权和组织,我们无法根据“名从主人”的原则,选择某一个词,而排斥另一个词。在此情况下,只能兼收并蓄,让“伊斯兰主

^① 哈桑·哈奈菲:《伊斯兰原教旨主义》,《埃及的宗教与革命》系列丛书第6册,开罗1989年版,第5页。

义”、“传统伊斯兰主义”或“现代伊斯兰主义”作为“伊斯兰原教旨主义”的同义词在本书个别章节中出现,以尊重作者的意愿。

世俗主义(Secularism)又称现世主义或非宗教主义,是来世主义一词的对义词。众所周知,在中世纪的西欧,以罗马教皇为代表的基督教会不仅在政治和经济上势力坐大,有权任免国王和征收苛税,而且垄断了意识形态,把政治、法律、哲学、教育和道德都置于神权的控制之下,神本主义思想风靡一时,人们离世守贞,寄希望于来世和《圣经》中的“千年王国”。随着资本主义经济的发展,资产阶级与教会的矛盾日趋加剧,它通过宗教改革运动力图在政治、经济和思想上摆脱教会的控制和束缚。而德国农民战争又使封建制度和天主教会受到沉重打击。世俗主义旋即应运而生。这是一种与神权统治或教会统治相对立的政治学说。世俗化(Secularization)是世俗主义思想付诸实施的行为过程。从近代西欧基督教社会的发展来看,世俗主义和世俗化的基本内容相一致,提倡科学和理性,要求教会与国家相分离,教会与司法相分离,教会与民众教育相分离,号召人们放弃脱尘绝俗的思想,回到世俗的以人为本的现世中去。它们不反对宗教信仰,但坚持信仰自由,允许人们自由选择自己的世界观,竭力使宗教成为个人信仰和个人私事。我们不妨把以上述“三个分离”为主要内容的世俗主义称为狭义的世俗主义,而将以狭义的世俗主义为其基本内容,同时涵盖包括世俗政权、政党、制度、思想、文化等在内的世俗主义叫做广义的世俗主义。

第二节 近现代伊斯兰原教旨主义运动兴起的原因

近代以来特别是土耳其凯末尔革命之后,伊斯兰原教旨主义

极端仇视世俗主义,把它比喻为“毒蛇”和“癌症”,声称世俗主义在伊斯兰世界的传播旨在摧毁伊斯兰教,破坏它的支柱,窒息它的声音。当代埃及著名伊斯兰思想家优素福·盖尔达维宣称,“真正的伊斯兰教与真正的世俗主义不可能共处。”^① 他承认世俗主义在西方兴起有其宗教、思想、心理、历史和现实原因,同时又断定它只适合于基督教社会,而不适用于伊斯兰教社会。在他看来,伊斯兰教在对待世俗主义方面同基督教有天壤之别。首先,基督教本身包含着政教分离的思想,耶稣曾说,“凯撒的物当归凯撒、上帝的物当归上帝”。而伊斯兰教所信奉的安拉是无所不在和无所不能的,它反对分权,相信凯撒只是安拉的奴仆。其次,基督教只是精神和道德的训诫,缺乏处置日常事务的详尽律法。而伊斯兰教既是信仰,又是律法,为人类制定了从生到死的生活准则。再次,基督教社会存在双重政权,即以教皇为代表的宗教政权和以国王、总统为首的世俗政权。若实行政教分离,宗教在强有力的教会庇护下能继续存在。而伊斯兰教没有教阶和教会,一旦实行政教分离,将失去生存的依托。最后,基督教教会史因充满着反对科学、反对新思维和反对自由的史实而令人愤懑。因此,广大人民憎恨教会,摆脱教皇的直接统治,是理所当然的。而伊斯兰史则完全不同,没有这种逆潮流而动的可耻记录。

那么,伊斯兰原教旨主义和世俗主义的关系果真像盖尔达维所说的达到水火不相容的地步? 还是处于既对立又相容,既排斥又渗透的状态? 近代西欧基督教社会以“三个分离”为标志的世俗化进程是否适用于东方社会特别是宗教思想根深蒂固的伊斯兰世界? 廓清这些问题对进一步认识当今伊斯兰原教旨主义政权和运

^① 优素福·盖尔达维:《伊斯兰教与世俗主义的对峙》,开罗 1987 年版,第 111 页。

动的发展趋势至关重要。但国内外学者迄今很少有人涉及,更不用说有深入的研究和定见了。本书试图以近代以来沙特阿拉伯、苏丹、土耳其、伊朗和埃及五国的伊斯兰原教旨主义思想和实践为例,对伊斯兰原教旨主义与世俗主义的关系做尝试性的探索。

世俗化是一个漫长的社会变化过程,是同促进经济飞跃发展的工业化相伴而生的。工业化不仅是传统社会向现代社会转变的原动力,而且开创了一个理性化的时代。正如韦伯所说,工业化给世界带来了一个“祛除巫魅的时代”。人类社会的各个领域随之渐渐摆脱了宗教的羁绊,进入更富有理性和科学思维的年代。东西方社会发展的历史证明:以“三个分离”为标志的世俗化不仅是西欧资本主义社会发展的需要及其向现代化迈进的必不可少的组成部分,也是整个人类社会进步的客观趋势和现代化进程的必然结果。本世纪二三十年代凯末尔·阿塔图尔克的以“三个分离”为主要内容的世俗化改革的成功便是一个最好的例证。在短短的15年左右时间内,土耳其社会的面貌发生了天翻地覆的变化:废除了苏丹制和哈里发制,建立了代议制共和国;经济高速增长,一跃成为当时伊斯兰世界唯一生机勃勃的国家,被列为当时世界工业发展最快的国家之一;妇女在法律上破天荒地获得了同男子相同的政治地位;人民的文化教育水平明显改善。这一切在中东地区乃至整个东方产生了不可估量的深远影响。凯末尔的世俗化改革成了一面旗帜,鼓舞了几代人,许多国家竞相效仿。阿富汗的阿曼努拉汗(1919~1929年在位)改革、伊朗的礼萨·汗(1925~1941年在位)改革以及二三十年代起世俗思潮在阿拉伯东方的广泛传播,无疑是受了凯末尔世俗化改革的直接影响。继起的许多民族主义领袖,如埃及的纳赛尔和萨达特,巴基斯坦的真纳,突尼斯的布尔吉巴等等,他们在争取民族独立,建设现代化国家的事业中无不受到凯末尔思想不同程度的鼓舞。突尼斯前总统布尔吉巴说道:“阿塔

图尔克也是我国的领导人,我个人追随他的道路。”

二战前后,中东地区的伊斯兰国家相继获得了独立,进入了经济建设时期。不论这些国家采取资本主义或“社会主义”的经济发展模式,应该说都取得了不同的进步,遇到了不同的挫折。原教旨主义思想家把这些困难和问题存在归咎于当局推行世俗化,背离了伊斯兰教原旨教义的缘故。他们猛烈攻击中东地区世俗化的倡导者凯末尔,说他埋葬了伊斯兰教,罪不容诛。他们把继礼萨·汗的改革和巴列维的“白色革命”之后在伊朗爆发的伊斯兰革命说成是西方的世俗化进程不适合于东方社会特别是伊斯兰世界的反证。

世俗化在凯末尔时代的土耳其和礼萨·汗时期的伊朗导致两种不同的后果有其深刻的历史背景。首先,土耳其信奉逊尼派,官方伊斯兰实际处于苏丹王权的严格控制之下,教职人员早就成为政府官员的一部分,即使是作为民间伊斯兰代表的各种教团,它们同王权的关系也较为密切。凯末尔推行政教分离的出发点不是要使伊斯兰教脱离政府的监督而获得某种独立,相反地,是要进一步加强世俗政权对宗教的控制。伊朗自16世纪起便将什叶派定为国教。什叶派长期处于相对独立的地位,并以小伙伴的身份处理同国王的关系。礼萨·汗的改革损害了什叶派的权益,但并未从根本上动摇它相对独立的地位。其次,伊朗拥有像库姆、马什哈德那样的什叶派宗教圣地,客观上为动员宗教力量对抗世俗化进程提供了方便条件。这样的圣地在土耳其却不存在。再次,两国推行世俗化改革的主要据点都在大城市,但大城市在两国所起的作用明显有别。土耳其首都安卡拉的发展几乎与现代工业资本的发展同步,已具有较鲜明的世俗文化意识,更何况伊斯坦布尔已成为世界性的大都会,其经济、文化的辐射能量对世俗化进程的作用不容低估。伊朗则没有这样性质的大都市。及至70年代初,作为伊斯

兰教在城市的传统势力基地的“巴札”行会在首都德黑兰仍享有很大势力,其成员连同家属在内几乎占全市人口的一半,在其他城市这个比例还要高些。^① 这意味着,伊朗的都市尚未成为推动世俗化改革的可靠据点。最后,凯末尔对世俗化改革有一套相对完整的理论,即凯末尔主义,其核心是顺应世界潮流的共和主义和符合占全国人口 80% 的土耳其族人愿望的民族主义。凯末尔主义作为资产阶级的意识形态,虽无法取代伊斯兰教信仰,但它对社会各阶层特别是中产阶级和知识分子的影响深远。而礼萨·汗在这方面无法望凯末尔的项背,仅仅是凯末尔改革次要方面的摹仿者。他企图倡导波斯民族主义,结果使占全国人口半数以上的非波斯民族惊恐不安。什叶派仍然是维护伊朗统一不可或缺的因素。

自六七十年代之交起,中东地区的伊斯兰原教旨主义运动风起云涌,先后推翻了伊朗、苏丹和阿富汗三国的世俗政权,建立了不同形式的原教旨主义政权,并对不少国家和地区的世俗政权构成了不同程度的威胁。这一事实不能作为伊斯兰国家排拒世俗化的理论依据。有的学者把伴随世俗化进程出现的宗教复兴和宗教创新两种现象称之为世俗化进程“自我限制的特征”,^② 不无道理。

关于伊斯兰史上几乎每隔一百年都会出现一次大规模的伊斯兰教复兴运动,恩格斯曾作了精辟分析,指出:“市民富有起来了,他们沉湎于奢华的生活,对遵守律条满不在乎。生活贫困并因此而保持着严峻习俗的贝都因人,则以嫉妒和渴望的眼光来看待那些财富和享受。于是他们就团结在某个先知,即某个马赫迪的领

① Л.Е.斯克里亚罗夫:《60~80年代的伊朗:传统主义反对当代性》,莫斯科 1993 年版,第 176 页。

② 高师宁:《关于世俗化问题》,《世界宗教文化》,1995 年第 4 期。