

阿拉伯世界的世俗主义与世俗化

吴冰冰

内容提要 阿拉伯世界的世俗主义是受西方的影响而产生的。19世纪中叶到20世纪中叶是阿拉伯世界世俗主义发展的第一阶段,首先在阿拉伯基督教信徒中间产生,并为阿拉伯基督教信徒和穆斯林共同发展。凯末尔领导的土耳其世俗化运动,使作为非阿拉伯国家的土耳其以其世俗主义模式影响了阿拉伯世界,很多阿拉伯国家随之走上世俗化道路。但从20世纪70年代开始,现代伊斯兰主义兴起,作为非阿拉伯国家的伊朗以其伊斯兰革命影响了阿拉伯世界现代伊斯兰主义的发展。作为对现代伊斯兰主义的回应,阿拉伯世界的世俗主义进入了第二阶段,福阿德·宰凯里亚的思想最具代表性。

关键词 世俗主义,世俗化,福阿德·宰凯里亚

作者简介 吴冰冰,博士,北京大学外国语学院阿拉伯语系副教授(北京 100871)。

Abstract Secularism entered Arab World as a result of the influence of Western culture. The first phase of secularism was from the second half of 19th century to the first half of 20th century. Secularism appeared among the Arab Christians firstly, and then was developed by Arab Christians and Muslims together. The secularization led by Kemal in Turkey, a non-Arab country, had great influence on Arab World, and many Arab countries chose secularization as the development mode. However, the Modern Islamism has been rising since 1970s, and such a trend in Arab World was influenced greatly by Islamic Revolution in Iran, another non-Arab country. As a response to Modern Islamism, secularism, represented by one of the important modern Arab thinkers Fouad Zakariyya, entered its second phase in Arab World.

Key Words Secularism; Secularization; Fouad Zakariyya

世俗主义和世俗化进程在阿拉伯世界的发展,在阿拉伯思想文化领域和政治社会生活中都是具有重要影响的大问题。对于阿拉伯世界世俗主义和世俗化的探讨,有助于理解近现代阿拉伯政治、社会和思想文化的发展过程。

一、世俗主义与世俗化

英国的霍利约克(George Jacob Holyoake, 1817~1906)于19世纪40年代创造了“世俗主义”(secularism)这个术语,用来表示只关注可用今世生活的经历加以检验的问题的立场。在他看来,世俗主义指的是一系列功利主义的社会伦理,通过理性、科学和社会组织追求人类进步。科学是人类唯一的“天意”,理性是真理的手段,去除今世的不平等而非在来世获得对这种不平等的补偿才能实现人的正当权益,国家应在宗教事务上没有偏私,应当容忍所有的宗教和哲学教条。^①霍利约克一直是世俗主义运动的核心人物,直到被立场更为激进的查理斯·布雷德洛(Charles Bradlaugh, 1833~1891)所取代。与霍利约克不同,布雷德洛通过《疑问对话录》(*Doubts in Dialogue*, 1884)等著作,表达了一种更为极端的

世俗主义,对包括基督教在内的所有宗教都提出批评。随着历史的发展,世俗主义开始将政教分离作为核心观念。“在20世纪,世俗主义被普遍认为是一种意识形态,宣扬在政治、社会和教育机构中根除宗教的影响。作为一种世界观,世俗主义普遍强调宗教和政治领域的分离。”^②这种分离“是一个法律和政治概念,……意味着两个历史性机构之间的分离”^③。

阿拉伯世界的世俗主义是受西方的影响而产生的。当代阿拉伯世界最著名的世俗主义者之一福阿德·宰凯里亚(Fouad Zakariyya, 1927~)指出,阿拉伯文化界对阿拉伯语中“世俗主义”一词的词源和含义存在争论。如果认为该词是由阿拉伯语“科学”(‘ilm)一词派生而来,则应是‘ilmāniyyah; 如果认为该词来源于阿拉伯语“世界”(‘ālam),则应是‘alamāniyyah。^④福阿德·宰凯里亚承认,阿拉伯语的“世俗主义”一词在词源上来自“世界”一词的可能性超过来自“科学”一词,因为在欧洲语言中,“世俗主义”是与现世

^②Mahmood Monshipouri, *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East*, p. 11.

^③【意】圭多·德拉吉罗著:《欧洲自由主义史》(杨军译),吉林人民出版社2000年版,第378页。

^④Azzam Tamimi, *The Origins of Arab Secularism*, in Azzam Tamimi and John L. Esposito (ed.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York University Press, 2000, p.13; p.17.

^①Mahmood Monshipouri, *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East*, Lynne Rienner Publishers, 1998, pp. 10~11.

的事务相联系，而阿拉伯语中的“世俗主义”一词则来自于对欧洲语言的翻译。但他进一步指出，科学是与现世生活相联系的，科学天生就是现世的，因为科学追求的目标不是永恒不朽。因此，他认为，阿拉伯文化界对于阿拉伯语的“世俗主义”一词词源的争论是夸大了，因为“科学”和“世界”二者本身就是相互交叉的。^①福阿德·宰凯里亚之所以关注阿拉伯语中“世俗主义”的词源问题，核心目的是要说明，与“世界”一词相联系的“世俗主义”所关注的是现世生活，具体的表现是政教分离；与此同时，“世俗主义”还与“科学”联系在一起，是一种理性主义的立场。理性主义是世俗主义的思想基础，政教分离是世俗主义的政治和社会主张。

世俗主义与世俗化（secularization）是两个相互区别而又相互联系的概念。世俗主义是以政教分离观念为核心的思想和理论，世俗主义者具有推动和实现政教分离的主观目的。而世俗化则是政教分离的过程，它可能是明确的主观目的有意识推动的结果，也可能是在没有明确主观目的的情况下各种社会因素互动自然演变的结果。

在阿拉伯世界，世俗主义的发展分为两个阶段。“第一阶段出现于阿拉伯世界的文明震撼时期，这种震撼源自与一个更强大的实体——即西方——的遭遇；第二阶段是世俗主义的当代阶段，出现于 20 世纪的最后二十五年。”^②从 19 世纪中叶到 20 世纪中叶是阿拉伯世界世俗主义发展的第一阶段，而从 20 世纪 70 年代中后期开始进入了第二阶段。如果说第一阶段是对西方文明的挑战进行的一种回应，那么第二阶段则是对现代伊斯兰主义发展的批判和反思。

二、阿拉伯世界世俗主义的早期发展

19 世纪中叶，欧洲开始在文化上逐渐对阿拉伯世界产生影响。在阿拉伯世界，世俗主义这个概念是在殖民主义的背景下伴随着现代性、西化和现代化等概念一起引进的。^③在阿拉伯世俗主义发展的第一阶段，阿拉伯世俗主义具有三个明显

特点：第一，希望实现一个包罗万象的目标，即根据现代欧洲的模式建设阿拉伯社会；第二，有一个综合的计划，要按照西方的模式将社会生活的所有方面加以现代化。埃及的穆罕默德·阿里是近现代阿拉伯世界第一位真正的世俗主义者，尽管他没有系统理论，但却提出并实践了阿拉伯世界第一个按照欧洲模式进行全面现代化的计划；第三，对欧洲持反对的态度。19 世纪的阿拉伯世俗主义者总体上对欧洲殖民主义持排斥态度。^④

阿尔伯特·胡拉尼（Albert Hourani, 1915~1993）认为，19 世纪在阿拉伯的新兴知识分子中存在着两代思想家。第一代从 1830 年到 1870 年，他们开始关注现代欧洲的工业、交通和政治机构，不是将之视为威胁，而是视为应效仿的生活方式。第二代从 1870 年到 1900 年。这个时代的西方既是敌人，也是效仿的楷模。第二代思想家所关注的是如何阐释伊斯兰教，使之同现代社会生活相适应。^⑤第一代知识分子的代表包括埃及的塔赫塔维（al-Tahtāwī, 1801~1873）、突尼斯的海伊尔丁（Khair al-Dīn, 1810~1899）和黎巴嫩的布特鲁斯·布斯塔尼（Buṭrus al-Bustānī, 1819~1883）。第二代知识分子的代表人物是哲马鲁丁·阿富汗尼（Jamāl al-Dīn al-Afghānī, 1839~1897）、穆罕默德·阿卜杜（Muḥammad ‘Abduh, 1849-1905）和阿卜杜·拉赫曼·卡瓦克比（‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, 1854~1902）。

在阿拉伯基督教信徒中，从第一代知识分子那里就开始了对于世俗主义的探讨；而在阿拉伯穆斯林中，对世俗主义的探讨则从第二代知识分子那里才开始。而且，尽管都主张世俗主义，但阿拉伯基督教信徒和阿拉伯穆斯林代表着阿拉伯世界早期世俗主义的两个不同来源。

阿拉伯世界最早的世俗主义者大多是基督教信徒。之所以出现这种局面，首先是因为与穆斯林相比，阿拉伯基督徒对世俗主义有更为迫切的需求。在古典伊斯兰社会，“传统的政治秩序和社会秩序，……立足于明白的不平等之上，因对接

①Fouad Zakariyya, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, Translated and with an introduction and Bibliography by Ibrahim M. Abu-Rabi', Pluto Press, First Edition, 2005, pp. 14~15.

②Fouad Zakariyya, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, p. 15.

③Azzam Tamimi, *The Origins of Arab Secularism*, in Azzam Tamimi and John L. Esposito eds., *Islam and Secularism in the Middle East*, p.13.

④Fouad Zakariyya, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, pp. 15~16.

⑤Albert Hourani, *al-Fikr al-Arabī fī Aṣr al-Nahḍah (1798-1939)*, Translated into Arabic by Karīm ‘Azqūl, Naufal, Beirut, 2001, pp.5~6.

受上帝(应译为“真主”)最后启示的人和依个人意愿不接受这项启示的人给予同等的对待,不仅不适当而且不近情理”^①。在倭马亚王朝,社会被分成四个等级:阿拉伯穆斯林,非阿拉伯穆斯林,基督徒、犹太教徒、琐罗亚斯德教徒和萨比教徒等顺民,以及奴隶。在奥斯曼土耳其帝国,社会被分为穆斯林、希腊人、亚美尼亚人和犹太人四个社团,非穆斯林社团受到各种限制。因此,对于阿拉伯基督教信徒而言,他们主张世俗主义的“主要目标是为世俗国家奠定基础,在这样的国家中穆斯林和基督徒可以在完全平等的基础上共同参与”。^②其次,有学者认为,基督徒更容易接受世俗主义。“因为与伊斯兰教不同,基督教不直接处理凡俗事务,因此毫不奇怪,基督教信徒采取世俗主义的立场容易得多。”^③正是在这样的背景下,沙姆地区的基督徒成为阿拉伯世俗主义的先驱。

从19世纪中叶到20世纪中叶,出身于阿拉伯基督徒的重要世俗主义者有希卜里·舒玛耶勒(Shibli Shumayyil, 1850~1917)、雅古卜·萨鲁夫(Ya‘qub Sarruf, 1852~1927)、法里斯·尼姆尔(Faris Nimr, 1856~1951)、乔治·宰丹(Georgie Zaidan, 1861~1914)、法拉哈·安东(Farah Antun, 1874~1922)、萨拉麦·穆萨(Salama Musa, 1887~1958)等。

19世纪50年代开始出现最初的政教分离主张。1855年,黎巴嫩马龙派天主教徒法里斯·希达雅克(Faris al-Shidyaaq, 1805~1887)激烈批评教会将自己由天主教马龙派改宗新教的弟弟阿斯阿德·希达雅克(As‘ad al-Shidyaaq)殴打致死,并质疑教会这种任意处罚的权力,指出连耶稣基督本人都提出:凯撒的归凯撒,上帝的归上帝。布特鲁斯·布斯塔尼也对教会提出批评。需要指出的是,他们二人是“寻求将教会的精神权力与世俗权力分离,而非针对奥斯曼苏丹”。^④

1876年,叙利亚新教学院(Syrian Protestant

College)的两位年轻教师叶阿古卜·萨鲁夫和法里斯·尼姆尔创办了《文摘》杂志(al-Muqtataf)。由于奥斯曼土耳其苏丹阿卜杜·哈密德二世(‘Abd al-Hamid II, 1876~1909在位)的专制政策,他们于1884年将杂志转移到开罗,在那里出版了半个世纪之久。乔治·宰丹1892年创办了《新月》杂志(al-Hilal)。他曾在叙利亚新教学院学习。他所创办的杂志与《文摘》关注自然科学的风格不同,更关注人文社会科学,如社会学、心理学、国际政治、地理、历史、语言、文学和考古等。这两本杂志客观上传播了这样一种观念:文明的基础是科学,欧洲科学具有普世性,阿拉伯人应学习这种知识,从中推导出新社会伦理秩序,即民族国家观念。

黎巴嫩的希卜里·舒玛耶勒毕业于叙利亚新教学院附属医学院,又赴巴黎深造,学成后定居埃及。他认为科学是一切的基础。他所说的科学是在达尔文理论上由斯宾塞等人建立起来的实证科学。他于1910年编译了有关达尔文理论的著作,认为世界是不断发展的,其动力是优胜劣汰、适者生存。而专制主义和教权则阻止人们进行理性思考,使人头脑僵化,从而阻碍世界的发展。他认为法律和政治机构应不断发展变化,变化的基础是思想自由和社会协作。专制主义和神权政治遏制思想自由、阻碍社会协作。因此,“他反对独裁,提倡宗教和国家政体的分离”^⑤。他还将政教分离视为必然趋势,认为宗教越弱,则国家越强;是教职人员的权力使国家衰弱,而不是伊斯兰或是《古兰经》。他是阿拉伯世俗主义和社会主义的先驱,也是达尔文进化论在阿拉伯世界最早的倡导者。

黎巴嫩记者法拉哈·安东于1897年从黎巴嫩的黎波里来到开罗,主编著名的《大学》杂志(al-Jāmi‘ah)。他翻译了法国著名东方学家欧内斯特·勒南(Ernest Renan, 1823~1892)的《耶稣传》,并开始研究伊本·鲁世德(Ibn Rushd, 1126~1198)哲学。他认为应通过将宗教和科学各自限定在自己的领域内来取消二者之间的冲突。人有两种不同的力量:理性和心灵。二者领域不同,规则不同,因此各不统属。他认为必须建立世俗国家,其思想基础是两个基本原则:对于宗

^⑤蔡德贵主编:《当代伊斯兰阿拉伯哲学研究》,人民出版社2001年版,第411页。

①【英】伯纳德·路易斯著:《激荡在辉煌的历史中:中东》(郑之书译),中国友谊出版公司2000年第1版,第425页。

②Azzam Tamimi, *The Origins of Arab Secularism*, in Azzam Tamimi and John L. Esposito eds., *Islam and Secularism in the Middle East*, p.22.

③Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World (1850-1939)*, Saqi Books, 2002, p.24.

④Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World (1850-1939)*, p.25.

教而言，本质与偶然分离，对于神的信仰是本质因素，宗教礼仪和法规是偶然因素，二者应当分离；对于国家而言，世俗权力应与精神权力分离。

萨拉麦·穆萨于1912年出版了阿拉伯世界第一部关于社会主义的著作。他受希卜里·舒玛耶勒和法拉哈·安东的熏陶，更深受达尔文的进化论和马克思主义思想的影响。他对宗教持极端反对立场，认为宗教是东方灾难的首要原因，只有摆脱了对造物主的崇拜，才能摆脱殖民主义。

阿拉伯穆斯林世俗主义者是在阿拉伯基督教世俗主义者的影响下开始对世俗主义进行思考的。属于19世纪第二代知识分子的卡瓦克比在阿拉伯穆斯林中首先开始谈到世俗主义的问题。在1898年出版的《诸城之母》(*Umm al-Qurā*)中，他明确提出宗教与国家是彼此分开的；在随后出版的《专制的特征》(*Tabā'i 'al-Istibdād*)中，他认为政治、宗教和教育应互相分离，如果应有一个哈里发的话，那么哈里发应只具有纯粹的精神权威，而政治、行政管理和军事权力则应交由苏丹处理。正是出于这种政教分离的理念，他认为只要政府是公正的，穆斯林就应服从，而不管统治者是否穆斯林。^①

卡瓦克比之后，阿拉伯穆斯林世俗主义的代表人物是卡西姆·艾敏(Qāsim Amīn, 1865~1908)和艾哈迈德·卢特菲·赛义德(Aḥmad Luṭfi al-Sayyid, 1872~1963)，“他们受到世俗主义思想学派的基督教先驱的影响，开始发展一种世俗社会原则。在这样的社会中，伊斯兰受到尊重，但不再是法律和政策的仲裁者。”^②

阿里·阿卜杜·拉齐克('Alī 'Abd al-Rāziq, 1888~1966)从哈里发制度的角度阐述了世俗主义思想。他就读于爱资哈尔大学，随后赴欧洲，在牛津大学完成学业。1924年土耳其废除哈里发制后，伊斯兰世界就这个问题进行了激烈的争论。阿里·阿卜杜·拉齐克于1925年出版了《伊斯兰与统治渊源》(*al-Islām wa Usūl al-Hukm*)。他关注的核心问题是哈里发制，质疑哈里发制是否必要，更深层的问题是：是否存在伊斯兰的统治制度。传统的观点认为哈里发的权力来自真主的权

威或者乌玛(ummah)的意志，因此承认这种权力是一种义务。但事实上，《古兰经》和圣训都没有关于哈里发制的明文规定，在此问题上也没有真正的公议，哈里发制也不是信仰和公益的必要条件。他考察了先知穆罕默德时代的政治体制，认为“他除了宣扬真理的先知职能之外没有其他职能，他不是被派遣来行使任何政治权力的，事实上他也没有行使过这样的权力”^③。因此，他认为先知的使命是纯精神性的。在先知去世后，领导权的性质发生了变化，成为世俗和政治的领导权。而穆斯林错误地以为这种权力也具有宗教和精神性。可见，哈里发制并不是伊斯兰教的必要成分，宗教并不同某种固定的统治形式联系在一起。伊斯兰教并不阻止穆斯林打破旧的政治体制，在人类理性的最新理论和各民族经验的基础上建立新的政治体制。

与阿里·阿卜杜·拉齐克一样，塔哈·侯赛因(Taha Hussein, 1889~1974)也强调伊斯兰是一种宗教而非一种政治体系，但他的世俗主义超越了政治的界限而囊括了整个社会，认为伊斯兰所做的就是命令穆斯林做到公正、慈悲和善良，而对于现世的事务，则完全让他们按照自己觉得合适的方式去组织。^④

对于从19世纪中叶到20世纪中叶的阿拉伯世俗主义者而言，其中的穆斯林努力将世俗主义与伊斯兰教相调和，阐明伊斯兰在世俗主义思想体系中的位置，这个难题是基督徒无需面对的，他们对宗教往往采取一种更为严厉的批评立场。

三、世俗化进程与现代伊斯兰主义的挑战

埃斯波西托(John L. Esposito)指出，“现代化和发展理论数十年以来明确认为，现代国家和社会的发展需要西化和世俗化。宗教将被限制在私人生活的领域。如果有些人提到宗教的私人化，那么另一些人则预言传统信仰的边缘化和最终消失。”^⑤正是这种观念对伊斯兰世界的政治和社会发展产生了重要影响，使很多伊斯兰国家独立后采取世俗化的发展道路，穆斯塔法·凯末尔·阿塔图尔克(Mustafa Kemal Atatürk, 1881~1938)

^③Albert Hourani, *al-Fikr al-Arabī fī Asr al-Nahḍah* (1798-1939), p.194.

^④Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World* (1850-1939), p.39.

^⑤John L. Esposito, "Islam and Secularism in the Twenty-First Century," in Azzam Tamimi and John L. Esposito, eds., *Islam and Secularism in the Middle East*, p.1.

^①Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World* (1850-1939), p.26.

^②Azzam Tamimi, *The Origins of Arab Secularism*, in Azzam Tamimi and John L. Esposito, eds., *Islam and Secularism in the Middle East*, p.24.

所创立的现代土耳其就是世俗化伊斯兰国家的典范。

事实上,近代以来,土耳其有着长期的世俗化传统。在奥斯曼土耳其帝国时期,世俗化进程分为苏丹马哈穆德二世(Mahmūd II, 1808~1839在位)时期、坦齐麦特时期(1839~1876)和青年土耳其党时期(1908~1918)三个阶段。苏丹马哈穆德下令成立宗教基金部,负责管理宗教地产,从经济上限制了宗教学者。同时,宗教学者在教育和司法方面的职能也转归教育部和司法部。“乌玛由于被剥夺了财政上和行政上的自主权,因此对于中央的权力来说,他们的抗衡力量是削弱了,而他们也已变得无力阻止自己的能力、权威和地位的不断削弱。”^①坦齐麦特时期,阿卜杜·麦吉德一世(‘Abd al-Majīd, 1839~1861在位)和阿卜杜·阿齐兹(‘Abd al-Azīz, 1861~1876在位)两位苏丹在行政、司法和教育领域继续推行世俗化改革。1913年6月,代表激进主义势力的青年土耳其党军官掌控政权,1913~1918年,青年土耳其党人利用垄断权力推行世俗化改革,目的是“在国家政治、法律、教育等社会生活领域里,结束世俗与宗教的二元对立结构,并实现世俗基础上的统一”^②。

在这个意义上,凯末尔延续了奥斯曼帝国时代世俗化的发展模式,将土耳其世俗主义的发展推到了巅峰:1922年废除苏丹制,1923年土耳其宣布成立共和国,1924年废除哈里发制,随后是政治、司法、教育和社会领域全面的世俗化运动,1937年世俗主义作为国家的一项立国原则写进了宪法。正是由于这种世俗化的传统和凯末尔激进的世俗化政策,埃斯波西托将土耳其模式的世俗化称为“战斗的世俗原教旨主义”,即对这样的国家而言,“世俗主义不仅仅是宗教和政治分离,而且……是一种反宗教和反宗教学者的信仰”^③。

尽管土耳其是非阿拉伯国家,但凯末尔所创立的土耳其模式却深刻影响了阿拉伯世界。获得独立的阿拉伯国家,大多采取了世俗化的发展模

式,只不过有的明确而激进,有的含蓄而温和。埃及、伊拉克、叙利亚、黎巴嫩、也门、阿尔及利亚、突尼斯和巴勒斯坦解放组织,奉行的是明确的世俗化道路;在约旦和摩洛哥,君主制虽鼓励将伊斯兰主义者纳入政治进程,但是世俗化仍然是国家的发展方向;在利比亚,卡扎菲事实上所推行的是一种含蓄和谨慎的世俗化模式;^④海湾六国则是世俗化力量比较薄弱的地区。

埃斯波西托进一步分析了伊斯兰世界宗教与民族国家建立之间的关系,认为在建国前的独立运动阶段,独立运动的领导者往往利用伊斯兰的标志、口号乃至党派组织来获得合法性和进行群众动员。但在获得独立之后,这些新建立的伊斯兰国家大多采取一种深受西方世俗模式影响的发展模式。^⑤穆罕默德·阿尔昆(Mohammed Arkoun, 1928~)深刻指出了这种现象背后的思想根源,即凯末尔式的伊斯兰与世俗主义观念。凯末尔并非孤立的个案,而是一代穆斯林知识分子和政治精英的缩影。1880~1940年,在穆斯林知识分子中存在着一种被阿尔昆称为“意识幼稚状态”的现象。这些穆斯林知识分子在欧洲求学的经历,使他们经历了一种文化震撼,且终生都无法克服。西方的发达与祖国的落后之间强烈的对比,使他们一方面对自己在西方的发现着迷,另一方面则对祖国的各种传统叛逆,“这就是那种文化心理背景,至少直到二战结束时在每一个穆斯林领导人的所有政治活动中都普遍存在。那是一个幼稚意识时期,因为这几代人幼稚地相信,只要拿来西方文明胜利的‘药方’并将之用于穆斯林国家就足够了。世俗主义就是一种这样的灵验药方,可适用于那种宗教控制日常生活中所有事件和姿态的社会。这几代穆斯林知识分子对历史没有足够的把握,还不足以明了西方世俗主义的意识形态渊源、社会政治功能及哲学局限”^⑥。

接受西化教育和西方理念的知识分子和政治精英,构成了阿拉伯社会中的西化力量。伊斯兰世界的西化力量,不仅包括自由主义者,也包括

①【英】伯纳德·刘易斯著:《现代土耳其的兴起》(范中廉译),商务印书馆1982年版,第104页。

②孙振玉著:《传统与现实——土耳其的伊斯兰教与穆斯林》,民族出版社2001年版,第12页。

③John L. Esposito, “Islam and Secularism in the Twenty-First Century,” in Azzam Tamimi and John L. Esposito, eds., *Islam and Secularism in the Middle East*, p.9.

④Mahmood Monshipouri, *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East*, pp. 13~14.

⑤John L. Esposito, *Islam and Secularism in the Twenty-First Century*, in Azzam Tamimi and John L. Esposito, eds., *Islam and Secularism in the Middle East*, p.2.

⑥Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, translated and edited by Robert D. Lee, Westview Press, 1994, p. 25.

左翼力量和民族主义者。前者是西化力量中的右翼，后者则是左翼。西化思想往往伴随着世俗主义倾向，因此世俗主义者的政治立场并不一致，他们可能是自由主义者，也可能是民主主义者或左翼力量。除此之外，政治上的保守势力也可能是世俗化的力量，在阿拉伯世界，革命前的埃及就是典型的例子；而在阿拉伯世界之外，巴列维王朝统治下的伊朗则更为典型。这样的保守势力，首要目的是维持个人和家族的集权统治，在此前提下推行现代化、西化和世俗化，他们是西化力量中的保守派。总体而言，世俗主义力量具有多元特性，包含自由主义的右翼，民族主义和左翼力量构成的左翼，以及保守势力构成的保守派。但无论是哪一种世俗主义力量，都属西化派，他们构成西化的政治和文化精英阶层，形成西化的精英文化，而这种文化与那种在社会中下层大众中仍然根深蒂固的传统文化形成强烈反差。上层西化的精英文化与中下层传统的大众文化之间的巨大差异，构成了一种深刻的二元文化结构，正是这种二元文化结构才造成社会和文化的割裂。

这种传统的大众文化是现代伊斯兰主义生存和发展的深厚土壤，当掌权的西化力量遭遇政治和经济危机时，现代伊斯兰主义的力量就会壮大。20世纪60年代末70年代初，在阿拉伯世界风行一时的民族主义遭受重大挫折，现代伊斯兰主义开始蓬勃发展。70年代中期始，巴列维国王推行的高速现代化、激进世俗化和政治集权遇到内外压力，于1979年被霍梅尼领导的伊斯兰革命推翻。现代伊斯兰主义在伊朗取得的胜利极大促进了阿拉伯世界现代伊斯兰主义的发展。正如20世纪初期作为非阿拉伯国家的土耳其推动了阿拉伯世界世俗化的发展一样，20世纪后期作为非阿拉伯国家的伊朗进行的伊斯兰革命也推动了阿拉伯世界现代伊斯兰主义的发展。包括埃及、阿尔及利亚、叙利亚、伊拉克等国在内的阿拉伯世俗主义政权都受到现代伊斯兰主义的巨大挑战，其力量甚至在苏丹掌权。

四、从宰凯里亚看当代阿拉伯世俗主义

约旦学者沙基尔·纳布鲁西（Shākir al-Nāblūsī）指出，“值得注意的是，从20世纪80年代始，对阿拉伯思想中世俗主义的研究前所未有的增多，超过阿拉伯历史上的任何一个时期。”

①这一阶段的世俗主义主要是针对日益高涨的现代伊斯兰主义潮流进行的自我防卫和辩护。福阿德·宰凯里亚在《当代伊斯兰运动的神话与现实》（*Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*）一书中系统地驳斥了针对世俗主义的批评，在当代阿拉伯世俗主义中具有一定的代表性。

宰凯里亚认为，伊斯兰主义者在有意混淆和误解“世俗主义”的含义，他们对世俗主义的批评可以分为两种类型：没有任何科学基础的类似于宣传式的批评，或是半科学性的批评。尽管前者缺乏科学性，但却是流传最广的。②

在非科学的批评中，第一种观点是指责“世俗主义是无宗教”。黎巴嫩宗教学者穆罕默德·马赫迪·沙姆斯丁（Muhammad Mahdī Shams al-Dīn）批评世俗主义是一种生活方式，在社会组织、社会中人与人的关系以及作为人际关系核心的价值观中去掉了所有的宗教取向和影响，世俗主义是一种唯物主义的生活方式，源于反宗教的唯物主义的哲学。宰凯里亚认为沙姆斯丁的观点有三点错误：（1）说世俗主义要将宗教与社会组织分离是正确的，因为世俗主义主张政教分离。但如果说世俗主义要将宗教从人与人的关系以及人类的价值观中去除，即将宗教从道德和社会领域也去除出去，那就是对世俗主义的误解，因为世俗主义并不反对将宗教的价值观念应用于道德和社会领域人类的各种行为中；（2）“无宗教”可有两种理解：在宗教领域之外的人或反对和拒绝宗教的人。如果用“无宗教”一词来描述世俗主义，那么应在前一种含义上理解“无宗教”一词。世俗主义是将宗教从政治领域中去除，因为在政治领域起作用的是各种利益。拒绝宗教根本不是世俗主义的本质。世俗主义仍希望宗教在道德和精神领域发挥其重要作用；（3）伊斯兰主义者之所以用“唯物主义”一词来描述世俗主义，是希望在人们的头脑中引发一些负面的联想。但事实上，在欧洲历史上，世俗主义的思想家既有唯物主义者也有唯心主义者。世俗主义并非必然与唯物主

① Shākir al-Nāblūsī, *al-Fikr al-'Arabī fī al-Qarn al-'Ishrīn (1950-2000)*, al-Mu'assash al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, Beirut, First Edition, 2001, Vol.1, p.186.

② Fouad Zakariyya, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, p. 23. 以下凡引自该书只在引文后注明页码。

义有机地联系在一起。这只能说明,在伊斯兰主义者看来,只要不是来自宗教权威的话语都必然是唯物主义的。(pp.24~26)

埃及的安瓦尔·君迪(Anwar Jundī)批评政教分离仅仅是世俗主义的第一步,其后就是要将阿拉伯人本身进行世俗化,永远抛弃与其思想、传统、宗教和旧的价值观相联系的一切,并强迫阿拉伯人本身转而采取科学的方法。宰凯里亚认为他犯了两点错误:(1)世俗主义者的目标从来不是禁止思想、宗教、传统和价值观念,因为很多世俗主义者对阿拉伯的传统进行了原创性的研究,并为阿拉伯认同辩护;(2)君迪错误地将科学方法与传统、宗教和古老价值观念对立起来。

(p.27)

穆罕默德·叶海亚(Muhammad Yahyā)批评学校的课程设置与宗教相分离,包括现实主义的小说、戏剧、现代诗、芭蕾舞、电影等西方文化范式将世俗主义塞进人文艺术领域。宰凯里亚认为:(1)如果说学生在公共教育的所有阶段都学习有关宗教的知识但仍不能符合叶海亚的要求,那么叶海亚是否主张的是“知识的伊斯兰化”,讲授“伊斯兰化学”、“伊斯兰地质学”等学科;(2)如果所有的艺术必须以伊斯兰的理念为基础,那么像芭蕾舞这样的艺术形式是否就只能取消。

(pp.27~28)

第二种非科学的批评,被宰凯里亚称为“阴谋论式的解读”,即将世俗主义视为一种源于外国毁灭伊斯兰的阴谋,而在伊斯兰世界内世俗主义的支持者要么是主动参与这一阴谋,要么幼稚地成为外国阴谋的工具。安瓦尔·君迪将世俗主义说成是塔木德时代犹太人的产品,穆罕默德·叶海亚则认为世俗主义是基督教十字军福音派的工具,其目的是用基督教取代伊斯兰教。宰凯里亚特别批评了叶海亚观点中的逻辑漏洞,指出既然他认为世俗主义是“无宗教”,那怎么可以再批评世俗主义想要用一种宗教来取代另一种宗教。

(pp.29~31)

与上述两种非科学的批评相比,宰凯里亚更关注具有一定科学性的批评,因为对这种批评的反驳才能决定世俗主义的命运。这种批评认为,世俗主义在欧洲的出现反映了欧洲的历史需要,而这种历史需要是与欧洲的独特状况相联系的。世俗主义是欧洲历史的一种独特现象,是与欧洲

的历史有机地联系在一起的,将世俗主义从其发源地移植到其他地区是错误的。之所以得出这样的结论,其逻辑基础就是认为欧洲与当代穆斯林世界完全不同。宰凯里亚从三个方面对这个问题作出了回答。

首先,他探讨了伊斯兰中的宗教权威是否与欧洲基督教世界不同。对于伊斯兰教中是否存在欧洲那样的宗教等级制度问题,他认为断定伊斯兰没有存在过宗教等级制度是没有根据的,伊斯兰确实没有天主教会那样的组织,但每个穆斯林国家都存在着强大的宗教权威,由那些专门从事宗教事务的人士所代表。在逊尼派世界,开罗的爱资哈尔就是典型的宗教机构,享有巨大影响,而在什叶派世界则有包括霍贾特伊斯兰、阿亚图拉和大阿亚图拉在内的宗教学者等级制度。宗教权威是与政治密切联系在一起的。有批评指出,在欧洲世俗和宗教权威处于两极,而伊斯兰教则具有“全面性”,不存在这种区分。宰凯里亚指出,在中世纪欧洲,天主教力量控制着今世和来世生活,事实上也具有“全面性”,在这一点上与伊斯兰教没有什么不同。只是在经过近两个世纪的斗争之后,欧洲才从教会的控制中解放出来。因此,在“全面性”方面,中世纪的基督教与伊斯兰教是一样的。(pp.34~35)

其次,世俗主义的批评者认为,欧洲的宗教公开敌视科学,而伊斯兰文明从没有迫害过科学,伊斯兰与科学的态度是相互容忍与理解。宰凯里亚认为,在伊斯兰历史中宗教与科学没有冲突的说法是不符合历史事实的。他列举了古代对穆阿太齐赖派(al-Mu‘tazilah)、伊本·鲁世德、苏哈拉瓦迪(Suhrawardī, 1154~1191)和哈拉智(al-Hallāj, 858~922)等的审判,近现代对于达尔文、弗洛伊德和马克思著作的禁毁等案例加以佐证。(pp.36~37)

最后,有批评者认为,世俗主义是与欧洲中世纪末期的独特条件结合在一起的,而在伊斯兰历史上没有一个具备同样或相似条件的时期。宰凯里亚指出,将世俗主义的出现与中世纪末期和文艺复兴联系在一起,并不妨碍其适用于其他地方,任何一种学说都是先在某个独特的环境中产生然后向其他地区传播。更为重要的是,“中世纪”并非只是一个时间概念,还是一种思想和精神状态,可以称为“中世纪心态”,其基础是这样一种

观念，即“一些拥有宗教权威的人控制着绝对真理。人类分为两种，一种走在正确的大路上，另一种则生活在谎言中。”(p.38)“那些在拥有绝对真理的基础上过活的人，那些不接受讨论或一直引用神圣文本的人，就是拥有中世纪心态，即便他们生活在 21 世纪的门口。”(p.38)在宰凯里亚看来，既然“中世纪”是一种精神状态和思维方式，那么任何一个社会都可能处于这种“中世纪”之中，而且这种精神状态现在仍然存在于穆斯林社会之中。(p.39)因此，伊斯兰世界需要世俗主义，正如世俗主义在中世纪末期的欧洲出现那样。从这个意义上讲，世俗主义绝对不是外来的观念，而是本土社会的内在需要。“世俗主义话语的本质是精神的独立而非依附。”(p.40)

宰凯里亚进一步阐述了世俗主义与伊斯兰传统的关系。有批评者指责世俗主义是要破坏伊斯兰的传统，只有拒绝它才能保存穆斯林的认同和本源。宰凯里亚指出，事实上，世俗主义所倡导的理性、批评、逻辑和思想独立，本身就是伊斯兰传统的一部分，从穆阿太齐赖派、法拉比(al-Farabi, 870~950)、伊本·鲁世德和伊本·海塞姆(Ibn al-Haytham, 965~1039)那里都可找到。因此，世俗主义本身就是对伊斯兰传统的一种继承。进而言之，世俗主义从未宣扬过割裂传统与现代，只是要求将传统放在其正确的历史背景中去理解，而非认为“过去”优于“现在”。保存传统的最佳方式就是进行批判和选择。很多关于伊斯兰传统的重要著作本身就是由世俗主义者完成的。(p.41)

在反驳了世俗主义仅仅是欧洲的独特社会现象这种指责之后，宰凯里亚尝试从正面阐述世俗主义在阿拉伯世界中的社会和政治必要性，列举了四点理由：(1)从 20 世纪 70 年代始，反对伊斯兰政治化的人在减少，很多人开始接受这种主张。伊斯兰主义力量成功地传播了世俗主义所反对的一种观念，即“宗教根据宗教原则干涉政治或政治组织”。(p.42)至少到 20 世纪 60 年代，政教分离原则是被广泛接受的，但是从 70 年代开始越来越多的人接受了宗教控制生活所有方面的主张；(2)在世俗社会中人类所享有的自由大于宗教社会；(3)世俗主义者并不认为人类是神圣或不谬的，承认人类理性的有限性，人类的伟大之处就在于不断努力克服自己的弱点和缺陷，没

有一个人类组织是完美的。现代伊斯兰主义者反对使用“民主”这个外来概念，主张使用伊斯兰的“协商”概念。但却忽略了“协商”的出发点是统治者，而“民主”的出发点则是人民。(p.43)现代伊斯兰主义理论家赛义德·库特卜(Sayyid Qutb, 1906~1966)提出的“真主主权论”有很大的影响。但“真主主权”只能通过人类才能在大地上实践，而在这个层面上“真主主权”很容易变为“人的主权”。(p.43)(4)如果国际关系不以世俗主义原则为基础，那么国家很难处理外交和外部事务，“那些将政策建立在宗教而非世俗原则基础上的国家，并不会在外交政策上使用同样的逻辑。”(p.44)

宰凯里亚认为，“在当代阿拉伯世界围绕着世俗主义概念的种种问题，清楚地反映了最近 20 年阿拉伯思想的衰落。这一衰落的一个特征就是一大部分阿拉伯人，包括伊斯兰主义者，盲目地接受错误观念，而不是首先进行更多的思考。”(p.44)

宰凯里亚上述论述本身就说明，当代阿拉伯世界的世俗主义主要是针对现代伊斯兰主义的批评进行批驳和辩解，这种防御性的世俗主义与 19 世纪中叶到 20 世纪中叶的世俗主义不同，那个时代的世俗主义是要为阿拉伯世界找到一种全面的发展模式。但两个阶段的世俗主义之间也存在一种历史联系。世俗主义往往与西化和现代化联系在一起。正是在这样一种观念基础上，很多阿拉伯国家在 20 世纪推行了不同程度的世俗化，与西化相联系的世俗化导致社会文化的二元结构，从而培育了与世俗主义和西化激烈对立的现代伊斯兰主义发展的广阔土壤。当代阿拉伯世界的世俗主义除了辩解之外，还需要找到解决这种二元结构的方法，只有这样才能得到真正发展。

(责任编辑：马丽蓉 责任校对：孙德刚)

启事

上海外国语大学中东研究所新网站已正式启用，网址为 www.sh-mideast.cn，欢迎各位读者和网友访问点击。