中东少数民族群

宗教传统与历史情境中的德鲁兹派认同建构^{*}

李海鹏

摘 要：德鲁兹派由什叶派伊斯玛仪支派演变而来，其信仰体系与宗教实践继承了中古时期伊斯兰宗教文化的丰富遗产。从中古至现代，逊尼派统治集团和宗教学者发布了大量针对德鲁兹派的敌意性宗教裁决，其部分原因是二者间的宗教文化差异与社会隔阂，而更为深刻的根源在于特定历史时期复杂的政治因素。进入现代以来，以沙基卜·艾尔斯兰、苏尔坦·艾特拉什、卡迈勒·琼布拉特为代表的德鲁兹派精英多次主动调整、重塑社群的自我认同，以适应因政治、社会、文化转型而带来的挑战。尽管德鲁兹精英的尝试未能克服教派面临的政治和社会困境，但从宗教、文化角度来看，这些尝试为根除中东地区教派主义的痼疾提供了重要启示。

关键词：宗教少数群体；德鲁兹派；逊尼派；教派主义

作者简介：李海鹏，北京大学外国语学院阿拉伯语系博士后（北京100871）。

文章编号：1673-5161(2018)03-0003-16

中图分类号：D815

文献标识码：A

* 本文系2016年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(16JJDGJW012)的阶段性成果。

中东变局以来,中东地区宗教少数民族群的生存境况日益引起国际社会和学界的广泛关注。叙利亚危机爆发后,国内冲突迅速演变为“带有明确教派色彩的暴力冲突”,叙利亚阿拉维派等其他少数宗教群体以不同方式卷入其中。^①“伊斯兰国”、“征服沙姆阵线”(原“支持阵线”)等伊斯兰极端组织兴起后,关于叙利亚和伊拉克雅兹迪人、德鲁兹人等少数教派遭强迫改宗、流离失所甚至虐待、屠杀的消息不断见诸新闻媒体,引起国际社会震惊。在冲突方发布的有关结束叙利亚内战的各类共识、决议和公报中,少数民族群权利一直是各方关注的焦点问题之一。在未来叙利亚面临政治重建的大背景下,探讨如何保护宗教少数群体权利,协调教派关系无疑具有重要的现实意义。

叙利亚危机演化为血腥内战有着复杂的内外根源,教派矛盾、特别是逊尼派和阿拉维派之间的教派仇恨仅是其中的一个因素。宗教分歧在教派敌对心理乃至暴力冲突中扮演的角色,以及在调适、弥合教派关系的过程中如何处理宗教和文化因素等问题,已成为解决当前中东地区冲突无法回避的重要问题。本文基于对叙利亚、黎巴嫩德鲁兹派的案例研究,通过对其宗教信仰与制度的思想、文化渊源的学理性分析,探讨中古至现代时期逊尼派统治集团对该教派的敌意性立场及其背后的复杂成因,考察现当代德鲁兹派精英对该社群所面临的宗教、政治、社会困境的不同回应。

一、德鲁兹派的宗教信仰及制度原则

德鲁兹派(Druze)是由什叶派伊斯玛仪支派(*Ismā‘īliyyah*)演变而来的宗教社群,当前主要分布于叙利亚、黎巴嫩、以色列、约旦等国,人口总数约 101.1 万。^② 德鲁兹派的起源可追溯至 11 世纪初一个以神化法蒂玛王朝哈里发哈基姆·比·艾姆里拉(*Al-Hākim bi-Amr Allāh*, 996~1021 年在位)为核心信条的膜拜团体,其兴起及传播与法蒂玛王朝官方奉行的伊斯玛仪派教义有着千丝万缕的联系。伊斯玛仪派教义中的末世论、反律法主义倾向为德鲁兹派的兴起提供了重要的教义学背景,其中轮回说和创世论则构成了德鲁兹派宗教信仰的主要来源。

德鲁兹派的基本信仰可概括为认主独一、五大宇宙原则和灵魂转世三大内容。

第一,以认主独一(*tawhīd*)为核心,同时强调哈基姆作为真主超验存在在人间

^① “In Latest Update, UN Independent Panel Finds More Breaches of Human Rights Law by Parties to Syrian Conflict,” *UN News*, December 20, 2012, <https://news.un.org/en/story/2012/12/428822-latest-update-un-independent-panel-finds-more-breaches-human-rights-law-parties>, 登录时间:2018 年 3 月 19 日。

^② 根据美国中央情报局“世界概况”(World Factbook) 2017 年 7 月估算数据。参见“*The World Factbook*,” *CIA*, <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/>, 登录时间:2018 年 2 月 17 日。

“显现(*tajallī* 或 *zuhūr*)”的至高地位。与伊斯玛仪派教义类似,德鲁兹派承认真主在历史轮回中通过先知和伊玛目降示、阐释的天启经典,向人类揭示其超验存在。然而,考虑到真主的绝对超验性以及人类理智的局限性,真主在轮回之外通过另一种方式——神性(*lāhūt*)——在特定人类肉身载体(*nāsūt* 或 *maqām*)上的显现,来向人类揭示其超验存在。这种显现既源于真主对人类的恩典,也出于维护神圣公正的必要性。^① 显现神性的人类肉身不是真主本身,因为这有悖于真主的超验性,而是像镜子那样,通过投射在其上的一束光证明光源的存在。真主的显现同样具有轮回的性质,伴随着六大轮回共显现七十次;在第六轮回中,真主在哈基姆出现之前共显现了七次。哈基姆的到来开启了“揭秘轮回(*Dawr al-Kashf*)”,是末世前夜真主在人类肉身载体上最后一次,也是最充分的一次显现。这一阶段是历史轮回的终结和顶点,真主不会再降示新的启示,万物归一的真理将被揭示,一切仪式性的律法都将被废除。^② 可见,德鲁兹信仰弱化了伊斯玛仪派轮回说中言说者、执行者、伊马目的重要性,代之以真主对人类救赎历史进程更为直接的参与——显现,哈基姆则被视为真主在历史终结处借助人类肉身的最后显现。

第二,以“五大宇宙原则(*hudūd al-tawhīd*)”和“两大对立原则”为基础的创世论。根据德鲁兹派的信仰,创世的起点是真主的神圣意志(*irādah*):真主从他的灼灼之光(*nūruhu al-sha' sha' ānī*)中创造了宇宙精神。宇宙精神即真主的意志,是万物的质料。然而,宇宙精神因自我满足而远离对真主的崇拜,因而真主创造了“精神对立(*didd rūhānī*)”,体现了宇宙精神的对立特性。宇宙精神意识到了自身的不足和弱点,向真主请求宽恕和帮助以对抗精神对立,真主应其请求而创造了宇宙灵魂;宇宙灵魂来自精神的光明与对立的黑暗,只有前者一半的运动和行为。在宇宙精神、宇宙灵魂与精神对立的对抗中,“话语(*al-kalimah*)”从宇宙精神中溢出,“先在(*sābiq*)”或“右翼(*al-janāh al-ayman*)”从宇宙灵魂中溢出。^③ “后在(*tālī*)”或“左翼(*al-janāh al-aysar*)”又从“先在”中溢出。除精神对立外,真主还创造了另一对立原

① 《智慧书》第9篇:《认主独一之极致书:致所有远离叛教的独一神论信徒》(阿拉伯文),第75、80页;第34篇:《辩护、警戒与真理信徒病症与疑惑心灵之治愈书》(阿拉伯文),第246页。德鲁兹派宗教圣典《智慧书》一直以手抄本形式秘传,共111篇,主要作者为该教派初始时期三位重要传道师,各篇作者已难以确定。本文所依据的文本来自网络资源,出版信息显示1987年由“为真知出版社(*Dār min Ajl al-Ma'rifah*)”在黎巴嫩“迪亚尔·阿格勒(*Diyār 'Aql*)”出版。以色列德鲁兹学者盖斯·菲罗(*Kais Firro*)推断上述出版地、出版者皆为假托,该网络版本的流传可能与黎巴嫩内战期间基督徒武装缴获部分德鲁兹宗教典籍的事件有关。参见Kais Firro, “The Druze in and between Syria, Lebanon, and Israel,” in Milton J. Esman and Itamar Rabinovoch, eds., *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 186。故本文引用《智慧书》相关篇目时仅限注明篇名和排序,下同。

② Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, Delma: Caravan Books, 1974, pp. 61–62, 74–78; Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2006, pp. 106, 124–129。

③ 《智慧书》第13篇:《揭示诸真理书》(阿拉伯文),第132–136页。

则,二者与“五大宇宙原则”共同构成了德鲁兹创世论中的“七大动力”。^① 为引导世人理解宗教真理,“五大宇宙原则”通过人类肉身的载体,借助不同的名字、形象和语言,伴随真主的七十次显现而显现。^② 可见,德鲁兹派的创世论和宇宙秩序学说部分简化了法蒂玛王朝官方教义,重构了言说者、执行者、伊玛目等构成的宗教等级,代之以“五大宇宙原则”在人类肉身载体上的直接显现。

第三,灵魂转世(*tanāsukh* 或 *taqqmus*)。根据德鲁兹派信仰,人类个体灵魂不破不灭,与宇宙灵魂同时被创造,是后者在人类个体上的表达。灵魂因同时受到宇宙精神和精神对立的影响而不再纯净,需要通过追求精神知识重新接近宇宙精神乃至真主,人的肉体则是其实现这一目标的中介物。德鲁兹派信仰认为,人的灵魂和肉体不可分离,“无不具有灵魂(*nafs*)的肉体,脱离肉体的精神(*rūh*)也不存在”^③。灵魂在其当前停留的肉体死亡之时即转移到另一新生的肉体之中,因为身体是灵魂感知、思想和记忆的必要媒介,而神圣正义也赋予了每一灵魂通过无数个肉身体验不同的人生,进而实现精神进化的机会。^④ 根据德鲁兹派传统,“揭秘轮回”中接受真主的显现之灵魂在精神等级上相对高于其他灵魂,因而每一个德鲁兹人的灵魂在转世时仍将进入另一个德鲁兹新生儿的肉体,尽管这一信仰在德鲁兹派宗教圣典中并无直接依据。^⑤ 不同于认主独一和五大宇宙原则,灵魂转世并不需要严格恪守的秘密信仰,因而为普通德鲁兹民众熟知和普遍认同。

德鲁兹派的宗教制度主要包括“七大独一神论准则”、成员的“智者/俗人”二分法、进阶式的宗教灵修方式、拜谒圣墓和“塔基亚(*taqiyyah*)”原则等内容。

首先,德鲁兹派宗教圣典《智慧书》多次强调,哈基姆本人已“废止了穆罕默德的全部律法”,无论是逊尼派所遵循的外在律法,还是伊斯玛仪派对律法内涵所作出的解释都不例外。作为代替物,身为伊玛目的哈姆宰·本·阿里颁布了“七大认主独一论准则(*sab' khisāl tawhīdiyyah dīniyyah*)”,其内容主要包括:第一,言出必实;第二,维护教胞;第三,摒弃过去信仰的一切空寂和虚妄;第四,远离一切魔鬼和暴虐;第五,万世万代尊我主为独一(*tawhīd Mawlānā*);第六,满足于我主的任何作为;第七,无论甘苦,诚心听命于我主的差遣。^⑥ 值得注意的是,在德鲁兹派律法中居于首位的“诚实”原则,仅对社群内部适用——巴哈丁就曾明确教导信众:众人啊!你们

① Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, p. 47; Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, p. 134.

② 《智慧书》第 13 篇:《揭示诸真理书》(阿拉伯文),第 134 页;[埃及]阿卜杜·拉希姆·白达维:《伊斯兰教派(第二卷)》(阿拉伯文),开罗:万人知识出版社 1973 年版,第 668-669 页。

③ 《智慧书》第 70 篇:《论来世书,兼驳妄言、叛教之论者》(阿拉伯文),第 598 页。

④ [黎巴嫩]艾敏·穆罕默德·塔里尔:《德鲁兹独一神论信徒的起源及其基本信仰》(阿拉伯文),贝鲁特:安达卢斯印刷与出版社 1961 年版,第 99-100 页;Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, pp. 146-149.

⑤ Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, pp. 157-158.

⑥ [埃及]阿卜杜·拉希姆·白达维:《伊斯兰教派(第二卷)》(阿拉伯文),第 728 页。

对其他民族确不负有诚实的义务。^①这也是德鲁兹派推演出在什叶派各支派中普遍适用的“塔基亚”原则的主要依据。

其次,“智者/俗人”二分法以及进阶式的宗教灵修方式。德鲁兹派没有天主教会式的等级制宗教权威结构,全部社群成员根据其是否接受启蒙、定期参与宗教仪式分为“智者(‘*āqil*,复数为‘*uqqāl*)”和“俗人(*jāhil*,复数为 *juhhāl*)”两大群体。前者又称宗教谢赫(*shuyūkh al-dīn*),不仅履行主持婚丧礼仪、管理圣墓、调解家庭或社群内部纠纷等重要职能,^②还肩负维护并传承社群宗教知识、社会伦理的重任。至少自马木鲁克王朝开始,德鲁兹派就确立了类似苏非派导师制的灵修模式:未经宗教启蒙的“俗人”需要经过一定的准备才能获准进“智者”阶层,其后在导师指导下还要经历“训诫(*wa‘z*)”、“阐释(*sharh*)”、“诵读(*qirā’ah*)”或“研讨(*mudhākarah*)”等多个阶段,逐步接触到教派信仰的核心内容。^③苦行、自我节制及其他贯穿德鲁兹派灵修体系的宗教伦理都受到重视。

其三,拜谒圣墓。圣墓(*maqāmāt*)原指神圣显现发生之所,既包含那些为德鲁兹社群所公认的先知或宗教灵修达到极高层次的先贤之陵墓,也包括为纪念真主通过某些先贤显现“神迹(*karāmāt*)”而修建的建筑。今黎巴嫩、叙利亚、以色列德鲁兹聚居区内分布着多所圣墓。拜谒圣墓是德鲁兹派民众获得神圣祝福、许愿或还愿的重要场合,需要遵循一定的规程。不难发现,德鲁兹派拜谒圣墓的传统与其宗教灵修方式相似,都受到民间苏非派宗教传统的影响。

最后,“塔基亚”原则。塔基亚即“在必要的情况下隐瞒自己的信仰,这是什叶派历史上形成的重要原则”^④。德鲁兹派学者将塔基亚分为普遍性、教育性和政治性的三类:普遍意义上的德鲁兹派塔基亚原则与伊斯玛仪派一致,即不向执着于愚昧、沉重肉身的愚人揭示宗教真理;教育意义上的塔基亚原则是指循序渐进地揭示宗教真理,适用于德鲁兹派“俗人”;政治意义上的塔基亚原则是指“隐讳众伊马目,顺从敌人,忍受其暴虐行为”,其依据包括保存自身以避免迫害、维护国家以避免混乱,以及受到外敌威胁时维护穆斯林社群的表面统一,具体措施是隐藏自身信仰,表面采纳敌方的信仰。^⑤可见,德鲁兹派的塔基亚原则既有其什叶派伊斯玛仪派宗教实践的根源,又与德鲁兹社群所处的宗教、政治语境密不可分。

从学理角度来看,德鲁兹派的教义与宗教实践脱胎于中古时期伊斯兰世界复杂

① [埃及]阿卜杜·拉希姆·白达维:《伊斯兰教派(第二卷)》(阿拉伯文),第732页。

② Fuad I. Khuri, *Being a Druze*, p. 120.

③ *Ibid.*, pp. 125-126; Fuad I. Khuri, “Aspects of Druze Social Structure: There Are No Free-Floating Druze,” in Kamal Salibi, ed., *The Druze: Realities and Perceptions*, London: Druze Heritage Foundation, 2005, pp. 65-67.

④ 吴冰冰:《什叶派现代伊斯兰主义的兴起》,北京:中国社会科学出版社2004年版,第80页。

⑤ [黎巴嫩]萨米·麦卡里姆:《伊斯兰教中的塔基亚原则》(阿拉伯文),伦敦:德鲁兹遗产基金会2004年版,第213-224页。

的宗教和文化环境,构成了广义上伊斯兰宗教传统的一部分;它对什叶派伊斯玛仪支派教义的继承与突破,对伊斯兰世界民间宗教传统的保留与传承,对西亚地区其他宗教要素的吸收与融合,生动体现了伊斯兰文化的多元性与包容性。然而,从伊斯兰教主流宗教形态的角度来看,德鲁兹派的信仰与实践无疑带有某种“异端”色彩。在教义层面,德鲁兹派信仰在真主的超验性的表现形式、先知地位、创世学说、人死后灵魂的状态等方面与主流逊尼派教义确实存在重大差异;在宗教制度层面,其对伊斯兰教“五功”的立场和“塔基亚”原则不同于逊尼派的宗教实践。尽管在很多情况下,真实的、学理层面的差异并不等同于实际的认知情况,但德鲁兹派在信仰、制度层面与主流逊尼派之间的差异,反过来却影响着逊尼派学者及统治集团对德鲁兹派的立场和政策制定。

二、中古至现代逊尼派宗教传统认知中的德鲁兹派

自中古时期以来,历史上逊尼派和德鲁兹派之间的互动反映了逊尼派宗教建制、统治集团对德鲁兹派的立场,这一现象贯穿于整个历史进程中,突出体现为针对德鲁兹派的敌意性教法裁决、认知偏误、刻板印象和攻击性话语。

马木鲁克王朝初期,王朝军队曾至少三次对黎巴嫩山北部地区发动惩戒性远征。第三次远征之前,罕百里派教法学家伊本·泰米叶(Ibn Taymiyyah)曾出使该地区,在劝说当地居民回归正统伊斯兰教失败后,公开号召叙利亚各地穆斯林信士加入对异端教派的远征。^① 逊尼派宗教权威针对德鲁兹派颁布敌意性教法裁决正是始于这一时期。伊本·泰米叶本人曾颁布过多项针对德鲁兹派的法特瓦(宗教法令),将后者称为“穆斯林公认的不信道者(*kuffār*)”、“叛教的伪信者(*zanādiqah murtaddūn*)”;强调德鲁兹派的忏悔(*tawbah*)不可接受,“即使公开表明信仰,也应被视为不信道者”;号召穆斯林对德鲁兹派发动“圣战”,尤其对该派宗教学者和调停者(*sulahā'*)“应格杀勿论,以免其误导他人。”^②

奥斯曼帝国征服叙利亚初期,德鲁兹社群与奥斯曼帝国地方政府之间关系持续紧张,这从德鲁兹派多次发动叛乱和奥斯曼政府的惩戒性远征中可见一斑。同一时期,奥斯曼帝国逊尼派宗教学者集团发表反对德鲁兹派的言论或颁布相关宗教法令,如大马士革历史学家舍姆斯丁·穆罕默德·本·图伦(Shams al-Dīn Muhammad bin Tūlūn)曾公开表示德鲁兹人是“不可容忍的异端分子,必须予以消灭”;谢赫塔基

^① Nejla Abu Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History, Faith and Society*, Leiden: E.J. Brill, 1984, p. 158; Kamal S. Salibi, “The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule, 1099–1516,” *Arabica*, T. 4, Fasc. 3, 1957, pp. 297–300.

^② [沙特]艾布·欧拉·拉希德·本·艾比·欧拉·拉希德:《伊斯兰教长伊本·泰米叶、伊本·阿卜杜·瓦哈卜及改革派宣教学者对某人的定叛原则》(阿拉伯文),利雅得:鲁世德书店 2004 年版,第 324–325 页。

丁·巴拉廷希(Taqī al-Dīn al-Balātīnsī)曾在其颁布的法特瓦中宣称杀死德鲁兹人、没收其财产为合法行为。^① 17世纪初,德鲁兹派麦耳尼王朝在法赫鲁丁·本·古尔古马兹·麦耳尼(Fakhr al-Dīn bin Qurqumāz al-Ma‘nī, 1590-1633年在位)即著名的法赫鲁丁二世领导下迅速崛起,但最终在奥斯曼帝国中央政府的军事压制下走向衰落。与以往多次针对德鲁兹派的远征相似,奥斯曼帝国政府反复动用宗教话语配合其政治、军事行动。1633年,大马士革大穆夫提阿卜杜·拉赫曼·伊马迪(‘Abd al-Rahmān al-‘Imādī)颁布法特瓦,强调德鲁兹人为“异教徒”,并作出将德鲁兹派男人一律处决,妇女和儿童充当奴隶的宗教裁决。该法特瓦一经颁布,立即得到同时代大马士革沙斐仪派大穆夫提阿卜杜·卡迪尔·萨弗里(‘Abd al-Qādir al-Safūrī)的支持。持类似观点的还有巴勒斯坦哈乃菲派教法学家哈伊尔丁·拉姆利(Khayr al-Dīn al-Ramī),他将德鲁兹派视作“伪信者”,认为其忏悔不可接受,认定处决德鲁兹派男人、奴役妇女和儿童为合法行为。^②

相比前现代时期逊尼派人士对德鲁兹派普遍的敌对立场,现当代学者对德鲁兹社群及其教义的态度则趋于多元。以色列学者尤斯里·哈兹兰(Yusri Hazran)将这些立场分为接纳、排外和阴谋论三大类。接纳德鲁兹派的学者总体上倾向于淡化德鲁兹派与主流逊尼派之间的教义分歧,强调德鲁兹派的什叶派伊斯玛仪支派的历史渊源和阿拉伯民族属性,肯定其在伊斯兰世界对抗外部侵略和对巴勒斯坦问题所持的坚定立场。与接纳派针锋相对,排外派学者则将德鲁兹派界定为内学派(*al-Batiniyya*)的一支,强调哈基姆神性、灵魂转世说等德鲁兹派教义已脱离了伊斯兰教的范畴,指控其在历史上曾与十字军、蒙古人通敌,批评德鲁兹派在巴勒斯坦问题上同犹太人合作的立场。^③ 阴谋论者聚焦于历史而非教义问题,将包括德鲁兹派在内的伊斯兰教少数教派和非伊斯兰教少数教派视为对伊斯兰教和穆斯林的内部威胁,并从阴谋论的视角对德鲁兹派在十字军战争、拿破仑入侵埃及、穆罕默德·阿里入侵叙利亚、叙利亚反法大起义以及德鲁兹派在当代以色列社会中的角色进行了负面解读。^④

必须承认的是,德鲁兹派与主流逊尼派在信仰与制度等方面存在显著差异,但逊尼派学者对德鲁兹派认知偏误的形成有其特定的历史背景。一方面,除灵魂转世信仰外,德鲁兹派诸教义学说对外长期密而不传,其宗教经典一直以抄本形式秘传,即使在社群内部也只有少数经历启蒙的“智者”才有机会接触到宗教经典和核心教

① Abdul-Rahim Abu-Husayn, “Problems in the Ottoman Administration in Syria during the 16th and 17th Centuries: The Case of the Sanjak of Sidon-Beirut,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24, No. 4, 1992, pp. 667, 674.

② Yusri Hazran, “Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study,” *Der Islam*, Vol. 87, Issue 1-2, 2012, pp. 225-226.

③ Ibid., pp. 236-240.

④ Ibid., pp. 241-242.

义。关于德鲁兹派的宗教制度,如不使用清真寺、不履行伊斯兰教五功、塔基亚等信息,相对更容易被逊尼派获取。因此,中古时期逊尼派学者针对德鲁兹派的敌对性宗教判令,更多是基于德鲁兹派的宗教制度,而非教义。另一方面,至少自奥斯曼帝国征服叙利亚时期起,德鲁兹派曾多次遭遇宗教文献外泄的情况:1523年,奥斯曼军队曾在一次针对舒夫山区的军事行动中缴获了德鲁兹派的宗教典籍,并将之移交给大马士革的逊尼派宗教学者。^① 1831~1838年易卜拉欣帕夏统治叙利亚、1860年德鲁兹派与马龙派内战前后以及1975~1990年黎巴嫩内战期间又多次出现德鲁兹派宗教典籍外泄的事件。^② 因而,越接近现代时期,逊尼派学者越有可能通过不同渠道直接接触到德鲁兹派的宗教圣典。

对前现代时期的逊尼派政权而言,政治考量而非宗教分歧才是其对德鲁兹派敌意性政策的决定性因素。如前所述,马木鲁克王朝初期,王朝曾对德鲁兹派聚居地区发动过一系列惩戒性远征,同期反德鲁兹派的教法判令开始出现,这一系列军事行动背后有着深刻的政治和军事动因:首先,德鲁兹派聚居的黎巴嫩山是分隔叙利亚南部沿海城市与内部地区的主要屏障,对该地区的军事控制对保障叙利亚内陆腹地安全具有重要的战略意义;其次,马木鲁克王朝初期,叙利亚沿海地区仍面临十字军残余势力袭扰的威胁,撰写穆斯林编年史的历史学家则指责该地区的什叶派、努赛里派(今阿拉维派)和德鲁兹派居民勾结法兰克人袭击马木鲁克军队。最后,马木鲁克王朝建立伊始,王朝苏丹便有意继承阿巴斯王朝的逊尼派正统地位,以强化自身统治合法性。^③ 因此,马木鲁克统治者更多地是将逊尼派学者的反德鲁兹立场作为话语工具,服务于自身的政治和军事目的。奥斯曼帝国时期,德鲁兹派与帝国政府间的冲突同样遵循军事、政治安全和经济利益的逻辑。奥斯曼人征服叙利亚初期,德鲁兹派就不断卷入抗税暴动;德鲁兹派地方强人法赫鲁丁二世一方面通过扩大雇佣军、增建防御工事来巩固地方军事实力,另一方面则强化与奥斯曼帝国死敌哈布斯堡帝国的重要盟友、托斯卡纳美第奇家族间的军事和贸易合作关系,甚至还试图垄断贝鲁特—赛达贸易通道并向着黎波里扩张。^④ 应该说,军事、政治威胁和经济利益已足以迫使奥斯曼政府适时对法赫鲁丁二世采取果断的打压措施,同时期的

^① Abdul-Rahim Abu-Husayn, *The View from Istanbul: Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents, 1546-1711*, London and New York: Centre for Lebanese Studies & I.B. Tauris, 2004, p. 15.

^② David R. W. Bryer, "Druze Religious Texts," in Kamal Salibi, ed., *The Druze: Realities and Perceptions*, p. 36.

^③ Max L. Gross, *Ottoman Rule in the Province of Damascus, 1860-1909*, Ph.D. Dissertation, Georgetown University, 1979, pp. 11-12; Sato Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqta's and Fallahun*, Leiden; New York: E.J. Brill, 1997, p. 75.

^④ Alessandro Olsaretti, *Trade, Diplomacy and State Formation in the Early Modern Mediterranean: Fakh al-Din II, the Sublime Porte and the Court of Tuscany*, M.A. Thesis, McGill University, 2005, pp. 130-131; Abdul-Rahim Abu-Husayn, *The View from Istanbul: Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents, 1546-1711*, pp. 18-21.

反德鲁兹宗教判令仅是配合其政治、军事行动的宗教话语工具。

现当代阿拉伯思想界对德鲁兹派的立场更为复杂,考察这些立场不仅要分析具体的政治事件背景,还要结合特定时代的社会思潮背景和实现独立后各阿拉伯国家的社会政治现实。20世纪50~60年代,特别是1958~1961年埃、叙短期合并期间,阿拉伯民族主义对阿拉伯民众和思想界的影响力达到顶峰。在纳赛尔主义意识形态的指引下,该时期的学者强调从民族主义的角度对伊斯兰教进行阐释。例如,埃、叙合并期间,联合政府甚至在人口普查期间取消了叙利亚的教派身份,代之以统一的穆斯林类别。时代的政治与思想背景也为20世纪50~70年代埃及学者成为以宽容立场接纳德鲁兹派的中坚力量提供了解释。^①80年代,巴勒斯坦学者成为“接纳派”的代表性力量,这同1967年第三次中东战争后激进左翼思潮在巴勒斯坦知识界兴起,以及德鲁兹派在黎巴嫩内战期间的亲巴勒斯坦立场密切相关。从某种程度上说,对德鲁兹派持敌视立场的“排外派”和“阴谋论派”言论虽贯穿于整个后殖民时代,但20世纪90年代以来更为迅速地兴起。这一时期,传统萨拉菲主义在伊斯兰世界的影响力迅速扩大;2003年伊拉克战争后,中东地区大量萨拉菲派学者开始回归伊本·泰米叶的反什叶派传统,阿拉维派、德鲁兹派等少数教派由此成为新一波针对“异端”的定叛思潮的攻击对象。此外,在地区国家兴起的针对德鲁兹派通敌、与犹太人合作的指控,很大程度上也与德鲁兹派在以色列所享有的特殊政治地位密切相关。

需要强调的是,除宗教差异和政治猜疑外,主流逊尼派统治集团对德鲁兹派的敌意还基于二者间长期以来形成的社会隔阂。早期宣教活动停止后,德鲁兹派在漫长的历史进程中逐渐定型为基于真实或想象的氏族亲缘的社会纽带、从事自给自足的山地农业经济、带有强烈异端色彩的山区定居农民社群。对德鲁兹派而言,长期边缘化的经济阶层属性,无疑同以城市经济生活为核心的逊尼派形成了鲜明反差;德鲁兹派基于内婚制(endogamy)的封闭性社会组织形态,更无助于缓解双方间的文化隔阂和政治猜忌。自马木鲁克王朝后期以来,内婚制的婚姻形态在德鲁兹派内部即被正式确立。^②奥斯曼帝国解体后,旧制度下各宗教社群间的社会、经济隔阂不但没有随着快速的社会经济变迁而走向消亡,反而被欧洲殖民政府进一步系统化和制度化。1936年,法国委任统治政府颁布第60号法令,随后又先后通过了15项关于个人身份的法案,赋予叙利亚和黎巴嫩境内包括德鲁兹派在内的18个教派在婚姻、抚养、继承等领域的司法自主权。^③殖民政府的这一政策显然旨在固化各教派群体

^① Yusri Hazran, "Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought," pp. 233-235.

^② Naila Kaidbey, "Al-Sayyid Jamal al-Din al-Tanukhi as a Druze Reformer," in Kamal Salibi, ed., *The Druze: Realities and Perceptions*, pp. 48-52; Nejla Abu Izzeddin, *The Druzes*, pp. 172-178.

^③ Bassel F. Salloukh et al., *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon*, London: Pluto Press, 2015, pp. 32, 34.

间的社会区隔,从而达到“分而治之”的效果。然而,出于不同的目的,独立后的黎巴嫩、叙利亚、以色列三国政府都在不同程度上延续了殖民主义政府维护各教派独立司法地位的政策,事实上使得占人口主体的逊尼派主体与其他少数教派间的社会区隔进一步固化。社会隔阂在宗教差异和政治猜疑的作用下,已成为困扰德鲁兹精英全面参与其所在国家政治和社会生活的最主要障碍。

三、德鲁兹派身份认同的困境及重构

宗教差异、政治猜疑和社会隔阂一直是塑造逊尼派统治阶层对德鲁兹社群负面认知的主要因素,这种负面认识反过来又影响着德鲁兹派前现代集体认同的形成。自 19 世纪 30 年代以来,随着埃及入侵叙利亚、奥斯曼帝国“坦齐马特(Tanzimat)”^①改革、欧洲殖民势力将现代性诸要素引入西亚地区,包括德鲁兹精英在内的地方精英开始被迫面临一系列剧烈而痛苦的转型:传统帝国秩序的解体和现代国家机器的兴起改变了中央与地方、中心与边缘间传统的权力关系;欧洲殖民集团的统治策略固化了原有的社群边界;现代政治组织、动员模式的引入打破了传统精英阶层对政治生活的垄断;泛伊斯兰主义、阿拉伯民族主义、世俗主义等现代政治意识形态的兴起对穆斯林社会原有的认同框架形成巨大冲击。在现代性被引入西亚地区的近现代,德鲁兹精英不得不反复体认、调适个体及社群的政治归属和文化认同,以维护个人、家族乃至社群与快速变迁中的新权力中心之间的关系。在此过程中,他们直接或间接地回应了逊尼派对德鲁兹派的负面认知,主导着德鲁兹派现代教派认同的重塑。沙基卜·艾尔斯兰(Shakīb Arslān)、苏尔坦·艾特拉什(Sultān al-Atrash)和卡迈勒·琼布拉特(Kamāl Junblāt)正是这一进程中最具影响力的代表人物。

(一) 沙基卜·艾尔斯兰与泛伊斯兰主义框架内的融合立场

沙基卜·艾尔斯兰(1869~1946)出身于黎巴嫩两大德鲁兹领袖家族之一的艾尔斯兰家族,该家族在奥斯曼帝国和欧洲大国共管下的黎巴嫩山自治省时期(1861~1915年)长期主导黎巴嫩德鲁兹派的政治。亲奥斯曼帝国的家庭背景、奥斯曼精英式教育、与伊斯兰改革主义与泛伊斯兰主义思想家的密切交往,都决定了艾尔斯兰直至一战结束初期一直奉行支持奥斯曼爱国主义、泛伊斯兰主义和反欧洲殖民扩张的立场。^②随着土耳其共和国的建立、青年土耳其党人复辟的彻底无望,特别是 1925 年叙利亚大起义的爆发,艾尔斯兰迅速将政治活动中心转向原奥斯曼阿拉伯行省地区的反殖民斗争,同时在意识形态层面逐渐由奥斯曼主义转向具有泛伊斯兰色彩的阿拉伯民族主义,后来更成为二战前流亡欧洲的阿拉伯民族主义团体中最重要的政

^① “坦齐马特(Tanzimat)”原意为改革整顿。

^② William L. Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*, Austin: University of Texas Press, 1985, pp. 6-12, 20-21.

治活动家之一。在其政治生涯的后半期,艾尔斯兰开始越来越多地关注德鲁兹教派的身份认同问题。

与奥斯曼米勒特(*millet*)^①制度背景下松散的国家—社会关系框架不同,在艾尔斯兰看来,德鲁兹派教派身份构成了其本人乃至整个教派阿拉伯民族性获得认同的一大障碍,亟需加以澄清。为此,他在1925年的一篇文章中列举了证明德鲁兹人“阿拉伯属性”的五大论据:纯正的阿拉伯人体貌;语言的纯正性和字母发音位置的准确性;德鲁兹派“作为阿巴斯王朝初期由阿勒颇地区迁居黎巴嫩的十二个阿拉伯部落的后裔”的历史身份;“起源于什叶派七伊马目派”的宗教身份;德鲁兹人“可追溯至各主要阿拉伯部落”的谱系。^②艾尔斯兰撰文强调“德鲁兹派自认为是穆斯林,谨守穆斯林的所有功修……伊斯兰教所有功课中没有一项是德鲁兹派不加谨守,或不以为之必须的”。他还通过阐述德鲁兹派的教义,来强调德鲁兹派对信仰的解释方式与许多寻求“与宇宙合一”的苏非派对《古兰经》经文的秘传解读如出一辙,^③并对“道成肉身(*tajassud*)”和“显现”两个概念作了重点区分,指出“真主道成肉身并非如某些人指责的那样,是德鲁兹信仰的一部分”。^④

艾尔斯兰的上述观点显然已涉及德鲁兹派文化身份的核心问题,其观点立场对后世德鲁兹派知识分子产生了重要影响。艾尔斯兰对宗教功课的强调,既可理解为伊斯兰教异端教派的“塔基亚”原则,又反映出德鲁兹派学者对逊尼派建制敌意性宗教话语根源的准确体察。在涉及德鲁兹派教义的问题上,艾尔斯兰提及了哈基姆信仰这一核心分歧,但又避免作过于深入的讨论;通过对什叶派伊斯玛仪支派历史发展的论述,将德鲁兹教派置于广义的伊斯兰教历史与文明的范畴内,间接反映出作者对伊斯兰教文明属性的非教条性的理解。作为基于泛伊斯兰主义的君主立宪国的支持者,艾尔斯兰实际上代表着奥斯曼帝国秩序内处理教派—社会关系的保守思路,回应了宗教差异所导致的教派—社会关系的紧张状态。至于具体政治语境内的制度安排,以及国家建构过程中可能伴生的社会融合,在独立时期则将成为德鲁兹精英越来越无法回避的问题。

(二) 苏尔坦·艾特拉什与叙利亚大起义的历史遗产

与黎巴嫩山区多教派杂居的情况不同,叙利亚德鲁兹派社群在其聚居地豪山区与平原地区的逊尼派村落和荒漠地区的贝督因部落比邻而居,处于典型的逊尼派

① “米勒特(*millet*)”原意为民族,这里指帝国版图内的非穆斯林民族或宗教团体。

② [黎巴嫩]沙基卜·艾尔斯兰:《德鲁兹派,或麦耳鲁夫人,全部是纯粹的阿拉伯人》,载[黎巴嫩]苏欧德·毛拉主编:《埃米尔沙基卜·艾尔斯兰:麦耳鲁夫人,泛阿拉伯主义者与伊斯兰教》(阿拉伯文),贝鲁特:奥达出版社1990年版,第71-73页。

③ Kais M. Firro, *Metamorphosis of the Nation (al-Umma): The Rise of Arabism and Minorities in Syria and Lebanon, 1850-1940*, Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2009, p. 125.

④ [黎巴嫩]沙基卜·艾尔斯兰:《不要对向你们问“平安”的人说:你们不是信士!》,载[黎巴嫩]苏欧德·毛拉主编:《埃米尔沙基卜·艾尔斯兰:麦耳鲁夫人,泛阿拉伯主义者与伊斯兰教》(阿拉伯文),第75-77页。

环境。面对叙利亚中央政府的整合措施和逊尼派社群的生存竞争,维护本社群在政治和司法上的自治传统以及独立的文化属性,成为叙利亚德鲁兹派领袖的核心关切。为此,历史上叙利亚德鲁兹派精英不得不持续调整社群与逊尼派主导的中央政府及其他权力中心的关系。1838 年、1860~1862 年、1896~1897 年和 1910 年,豪兰山区的德鲁兹派社群先后多次公然军事抵抗埃及易卜拉欣帕夏、奥斯曼帝国中央政府的政治整合政策。1918~1920 年,叙利亚德鲁兹派精英曾短期摇摆于新生的大马士革费萨尔政府与法国委任统治之间,二者都明确许诺德鲁兹山区可保有传统的自治地位。^① 1922 年 4 月德鲁兹山国(État du Djebel-druze)正式建立以来,叙利亚德鲁兹派精英逐渐分裂为支持法国委任统治的“分治派”和支持教派自治前提下叙利亚统一的“合治派”,其中占主流地位的是“分治派”。叙利亚独立初期,德鲁兹派领袖维持山区半自治地位的企图与中央政府的政治整合措施之间产生了尖锐矛盾,最终导致了 1954 年叙政府军炮轰苏韦达(Suwaydā')事件的发生。^② 至此,德鲁兹社群和中央政府关系经历彻底转变,德鲁兹派精英最终放弃了维持山区传统自治地位的设想。

考虑到上述历史背景,如果没有苏尔坦·艾特拉什领导发动的叙利亚大起义,独立时期叙叙利亚德鲁兹派社群身份认同的转型将更为艰难。事实上,大起义发端于 1923~1925 年间德鲁兹山区的数起“地方性事件”。在起义之初,艾特拉什所使用的动员方式和话语还局限于强调德鲁兹人独立传统与荣誉、谴责法国当局某些羞辱性政策等方面。直至 1925 年 8 月下旬,艾特拉什才开始明确使用阿拉伯民族主义的话语。在 8 月 23 日发布的题为《拿起武器吧,叙利亚人》的传单中,艾特拉什不仅自居为“叙利亚革命军指挥”,还明确将德鲁兹派起义视为 1916 年以来阿拉伯人“为自由、独立事业而进行的斗争”的延续,谴责将“(叙利亚阿拉伯)民族分割为教派和小邦国”的殖民主义者,要求“结束外国军队的占领”,实现“包括沿海和内陆地区的阿拉伯叙利亚的完全独立”。^③ 起义期间,他多次援引阿拉伯民族主义者的口号“宗教属于安拉,祖国属于所有人”。^④

在具体历史情境中,这些带有模糊的反殖民、阿拉伯民族主义、宗教宽容色彩的口号,显然旨在针对不同群体进行政治动员。但长远来看,大起义却成为不同时期

① [德]比吉特·沙卜勒:《德鲁兹山—豪兰起义:从奥斯曼帝国时期到独立国家,1850-1949 年》(阿拉伯文),贝鲁特:今日出版社、德国东方研究院 2003 年版,第 183-184 页;Kais Firro, *A History of the Druzes*, London, New York and Koln: E. J. Brill, 1992, pp. 253, 255-256。

② Patrick Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics, 1945-1958*, London: I. B. Tauris, 1965, pp. 134-141。

③ Michael Provence, *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism*, Austin: University of Texas Press, 2005, pp. 81-83。

④ Michael Provence, “French Mandate Counterinsurgency and the Repression of the Great Syrian Revolt,” in Cyrus Schayegh and Andrew Arsan, eds., *The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates*, London and New York: Routledge, 2015, p. 143。

型塑叙利亚德鲁兹派社群身份认同的核心元素,关于大起义的民族主义、反殖民、反暴政历史叙事以及对教派历史功绩的集体记忆,始终是德鲁兹派区别于叙其他教派的最重要的政治和文化资本。阿萨德家族上台执政后,作为少数族裔的阿拉维派开始主导以逊尼派为人口主体的叙利亚社会与政治。处于权力中心的阿拉维派与德鲁兹派在历史经历、宗教处境、核心关切方面具有相似性,叙政府的宗教、教派策略在短期内逐渐向有利于宗教少数群体生存的方向发展,对于德鲁兹派而言,理性选择的结果似乎必然是“搭便车”。然而,这一做法可能面临被反对派中的逊尼派视为“异端”政权“同谋者”的危险。为此,叙利亚德鲁兹派精英一方面遵循、利用复兴党的官方政策和意识形态,淡化宗教差异与分歧,严格维持社群的封闭性;另一方面则利用大起义历史叙事中的爱国主义、反暴政、宗教宽容等话语,塑造出一套稍异于复兴党官方话语的历史叙事和文化符号。应该说,苏尔坦·艾特拉什所领导的叙利亚大起义代表着特定历史情境下德鲁兹精英对社群政治走向的抉择。艾特拉什本人并未提出任何关于民族主义、世俗主义的理论,但其遗留的政治遗产却成为叙利亚德鲁兹派社群在处理与国家与逊尼派关系时可资利用的最重要的历史资源。

(三) 卡迈勒·琼布拉特与激进世俗主义框架内的融合立场

教派林立是黎巴嫩政治和社会的最重要特征。包括德鲁兹派在内的各主要教派的政治精英都被僵化地整合到黎巴嫩的教派政体中,各教派在宗教、司法、教育等方面的自主权受到法律保障。在此背景下,黎巴嫩德鲁兹社群所面临的困境已不是如何保持教派的独立性,而是如何摆脱边缘化的政治地位、进行更有效的政治参与,以实现教派利益的最大化。为此,以卡迈勒·琼布拉特为代表的黎巴嫩德鲁兹派精英,在不同时期敏锐地利用黎国内各教派及大国和地区国家间关系的变动,适时对本政党和社群的政治话语和意识形态进行调整。琼布拉特对世俗主义、伊斯兰教、阿拉伯民族主义和本教派历史的解读,必须置于1950~1970年代黎巴嫩乃至地区政治背景下加以理解。

琼布拉特被公认为20世纪中叶黎巴嫩左翼运动最重要的政治领袖和理论家,他所建立的社会进步党(*al-Hizb al-Taqaddumī al-Ishtirākī*)成为独立后黎巴嫩最重要的本土左翼政党之一,世俗主义和社会主义是该党的两大意识形态纲领。关于世俗主义,琼布拉特一方面呼吁在尊重信仰自由的前提下废除基于教派主义的政治体制,另一方面则对西方世俗主义持批判立场,强调世俗主义导致阿拉伯人道德沦丧和精神性的缺失,^①主张世俗主义政体应“以各信仰、教派、宗教所共享的核心道德、精神价值为基础”,并将“各种宗教最崇高的精神性和(道德)原则注入其中”,同时“世俗主义是唯一真正的基督教—伊斯兰教体制,真正实现了平等和兄弟情谊,否认了宗

^① 《社会进步党宪章》(阿拉伯文), (出版社不详)1949年版,第69页;[黎巴嫩]卡迈勒·琼布拉特:《为了未来》(阿拉伯文),穆赫塔拉:进步出版社1984年版,第110页。

派主义和歧视”。^① 可见,琼布拉特所提倡的世俗主义,更多是一种针对黎巴嫩教派主义政体的替代性政治方案,而绝非某种反宗教的意识形态。琼布拉特对在政治和社会生活中保留基督教和伊斯兰教文化传统的倡导,显然考虑到了黎巴嫩根深蒂固的宗教历史与文化传统,契合他对德鲁兹派杂糅性历史根源的阐述。

在早期关于世俗主义的论述中,琼布拉特极少论及某一具体的宗教议题。但 20 世纪 50 年代末以来,地区思潮向阿拉伯民族主义的转向使得琼布拉特不得不面对教派与主流伊斯兰教关系这一复杂症结。在此过程中,琼布拉特至少面临两方面挑战:一方面,他需要对纳赛尔主义尤其是其与泛伊斯兰主义之间的模糊关系表明立场;另一方面,他也要对国内政敌关于其教派身份以及利用穆斯林民众实现“政治阴谋”的指责作出回应。琼布拉特首先强调泛阿拉伯主义意识形态的世俗主义性质。在他看来,伊斯兰教是一种文化社会秩序,而非政治权威,因此伊斯兰教的政治和司法实践应与阿拉伯民族主义完全分离。他认为,阿拉伯文化遗产的地位优先于伊斯兰教信仰,因而阿拉伯民族主义为将穆斯林宗教少数群体吸纳进一个多元的民族共同体提供了理想的框架,甚至先知穆罕默德也被他推崇为“阿拉伯民族主义的复兴者、首位领袖和导师”。^② 对于纳赛尔主义的政治实践,琼布拉特则表现出一定的矛盾性,具体表现为他接受阿拉伯统一的意识形态,但不支持所有阿拉伯国家简单地合并为一个政治实体,而是支持松散的、去中央化的联邦式政体;^③ 坚决主张阿拉伯社会实现国家与宗教的分离,同时又强调宗教和族裔少数群体——无论其人口规模如何——都应充分整合进国家的行政、经济体系之中。

面对逊尼派领袖对其教派身份的攻击,琼布拉特主要从个人宗教实践、诉诸逊尼派宗教权威支持以及重新建构教派历史三个层面加以回应。首先,为强调自身的穆斯林身份及对伊斯兰教的忠诚,琼布拉特本人于 1974 年赴麦加完成小朝,“以先知、圣门弟子的生活为榜样,向他们(左翼政党成员)灌输纯正的阿拉伯民族传统”。^④ 其次,早在纳赛尔时期,琼布拉特就通过多种方式求助于爱资哈尔的宗教权威,试图说服后者正式认可德鲁兹派为伊斯兰教的一部分。^⑤ 最后,在 1958 年以后的著作中,琼布拉特始终将本教派历史置于阿拉伯穆斯林历史的整体框架之内。他

① [黎巴嫩]卡迈勒·琼布拉特:《关于自由的谈话》(阿拉伯文),穆赫塔拉:进步出版社 1987 年版,第 103 页;[黎巴嫩]卡迈勒·琼布拉特:《黎巴嫩和清洗战争》(阿拉伯文),穆赫塔拉:进步出版社 1987 年版,第 80 页。

② Yusri Hazran, *The Druze Community and the Lebanese State: Between Confrontation and Reconciliation*, Milton Park and Abingdon, Oxon: Routledge, 2014, pp. 132-133.

③ Yusri Hazran, *The Druze Community and the Lebanese State*, p. 134; [黎巴嫩]卡迈勒·琼布拉特:《关于自由的谈话》(阿拉伯文),第 111-112 页。

④ [黎巴嫩]卡迈勒·琼布拉特:《黎巴嫩和清洗战争》(阿拉伯文),第 198 页;Yusri Hazran, *The Druze Community and the Lebanese State*, p. 173.

⑤ Yusri Hazran, *The Druze Community and the Lebanese State*, p. 173; Yusri Hazran, “Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought,” pp. 234-235.

在一系列著作中强调德鲁兹派始终是伊斯兰世界政治斗争的有机组成部分,法赫鲁丁二世的政治生涯集中体现了其教派共存的世俗主义理念和阿拉伯民族主义信念,而法国殖民统治时期德鲁兹派则为叙、黎实现民族独立做出了不可磨灭的历史贡献和重大牺牲。^①对教派历史的解读不仅有力地支撑起琼布拉特作为黎巴嫩全体穆斯林代言人的身份,而且建构了黎德鲁兹派历史叙事的基本框架。

琼布拉特的理论阐释和思考直接指向德鲁兹派社群在黎巴嫩的特殊处境,对德鲁兹派在主流伊斯兰环境中的生存问题并没有进行直接回应。然而,作为一名具有强烈理论自觉的左翼理论家,琼布拉特的激进世俗主义理论及其关于阿拉伯身份认同中地位的论述,体现了其深刻的理论反思,对中东其他国家德鲁兹派社群产生了深刻影响。在信仰差异的问题上,琼布拉特继承并发展了艾尔斯兰的处理方式,即在避免深入阐述教义分歧的前提下,通过具体的历史语境将教派历史“伊斯兰化”,将族群认同置于更广阔的历史背景中加以构建。黎巴嫩内战爆发初期,琼布拉特在其改革方案中明确提出“针对个人身份事宜制定一部自愿性的民事法典”,^②进而从民事婚姻的角度触及“社会关系世俗化”这一敏感议题。不同于其他的德鲁兹派知识分子对内婚制问题的回避态度,琼布拉特主动突破了这一禁区,在打破社会隔阂、实现社会融合等方面已达到少数族裔所能到达的激进的顶点。

四、结语

作为什叶派伊斯玛仪支派裂变的产物,德鲁兹派在复杂的伊斯兰文化语境中形成了迥异于主流逊尼派的信仰和制度体系。然而,逊尼派宗教建制和统治集团对德鲁兹派的长期认知偏误和敌意性行为不仅缘于宗教差异,同样受到对后者的政治猜疑和双方社会隔阂的影响。近现代德鲁兹派知识分子、政治领袖从不同角度回应了德鲁兹派所面临的融合困境,但效果十分有限。沙基卜·艾尔斯兰主要聚焦于宗教差异的问题,但他所倡导的温和、包容的伊斯兰改革主义思潮从未转化为具体的政治纲领,因而在泛伊斯兰主义框架内实现融合的设计也就无从谈起。苏尔坦·艾特拉什的政治纲领主要解决由帝国秩序向民族国家转型时期德鲁兹派社群的政治忠诚问题,独立后叙利亚德鲁兹派社群长期受益于叙利亚基于家族和教派集团的威权统治模式,但在上述模式面临严重危机几近崩溃的情况下,艾特拉什的政治遗产是

^① [黎巴嫩]卡迈勒·琼布拉特:《黎巴嫩革命真相》(阿拉伯文),穆赫塔拉:进步出版社1987年版,第80-92页;[黎巴嫩]卡迈勒·琼布拉特:《关于自由的谈话》(阿拉伯文),第111-112页;Kamal Joumblatt, *I Speak for Lebanon*, Michael Pallis, trans., London: Zed Press; Westport, Conn.: U.S. Distributor, L. Hill, 1982, pp. 27-28。

^② [黎巴嫩]萨米·祖卜彦:《黎巴嫩民族运动:从战略性视角看过去、现在和未来》(阿拉伯文),贝鲁特:征程出版社1977年版,第379页。

否仍能有效保护社群的政治生存尚不可知。卡迈勒·琼布拉特所构想的激进世俗主义改革方案包含了解决德鲁兹派融合困境的大部分要素,却在黎内战爆发初期即宣告破产,而内战后黎巴嫩德鲁兹派精英再次回到了教派主义政治的原点,世俗主义框架内实现融合遂成为一纸空谈。三位德鲁兹派精英的艰难探索为德鲁兹派社群留下了共同的遗产,包括伊斯兰教框架内的教派历史叙事、对伊斯兰教作为一种文明以及阿拉伯文化遗产的解读、对世俗的阿拉伯民族主义的强烈认同与历史贡献等。从身份认同和文化整合的角度来看,上述思想遗产对于当前陷入教派和族裔暴力渊藪的部分中东国家无疑具有重要的启迪意义。

德鲁兹派的历史发展表明,教派间的宗教差异并不等同于、也不必然导致政治暴力。教派暴力很大程度上根源于特定时空背景下复杂的政治因素,这些政治因素直接催生了敌意性的乃至极端的教派主义话语,而教派间的宗教分歧、各族群间的社会隔阂通常只作为教派暴力的背景性因素而存在。因此,要打破当前叙利亚、伊拉克、也门等国教派暴力的恶性循环,首先要从政治因素入手,在政治重建进程中构建能够确保各宗教、族裔群体核心权利和政治共存的共识性方案。与此同时,基于宗教差异的教派主义话语又经常为“政治投机者”所挪用,反过来强化教派间的不信任、敌意以及社会隔阂。因此,直面不同族裔群体间的宗教文化差异、社会隔阂,构建共享的国民文化认同,是根除中东地区教派主义痼疾的必要条件。德鲁兹派在调整自我认同方面进行的历史实践表明,主流逊尼派中保守宗教集团对伊斯兰宗教和历史的教条式界定和刻板解读,实际上构成了阻碍“主流”与“边缘”群体间沟通与对话的主要障碍。当前中东地区少数宗教群体所面临的困境,植根于中东社会的历史遗产与现实政治语境。唯有当伊斯兰世界重新清理其宗教文化遗产,妥善解决伊斯兰教与现代政治间调和难题之际,这一困境才可能彻底被打破。

(责任编辑:章 远)