

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学会民族社会学专业委员会秘书处
北京大学社会学人类学研究所
中国社会与发展研究中心

第 74 期
2010 年 11 月 1 日

目 录

【论 文】

华夏之“汉”与族群之“汉”的辨析

——兼论王明柯、张兆和对“汉”的理解及学界误读许烺光的原因 王红艳

伊斯兰复兴运动中的“原教旨主义”：现实与历史的成因 董正华

【历史小百科】 宗方小太郎

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【论 文】

华夏之“汉”与族群之“汉”的辨析¹

——兼论王明柯、张兆和对“汉”的理解及学界误读许烺光的原因

王红艳²

民族识别政策以来，中华民族被表述为由汉族和其他 55 个少数民族共同构成的多民族大家庭。在此大家庭中，汉族和其他非汉少数民族并列，是并列族群之一，中华民族是一体，不同民族（或族群）是多元。然而，在历史上，中华民族多元一体更多是以汉族为表述而存在，一体即主要以“汉”为表达的一体，多元则主要是“汉”中所包含的多因素群体。民族识别之前的“汉”指向多元融合体，可将之视为华夏一体的华夏之汉；民族识别之后的“汉”指向单一族群，可将之视为族群之汉。那么，历史上华夏之汉是怎样形成，其边缘如何扩大，即不同群体如何融入汉，进而形成包含多元因素的汉，这是一个不得不思考的问题。近代以来汉的边界又是怎样收缩，原包含多因素的华夏之汉是怎样演变为单一族群的汉族，这也是值得深思的问题。忽视“汉”概念的变化将会在中国族群研究中产生怎样的后果，同样也是引人思考的问题。

一、王明柯与张兆和对“汉”的理解

在探讨历史上汉族的形成、不同群体如何融入华夏文明的研究中，王明柯的一系列研究³具有重要价值。值得一提的是他的《论攀附》一文。尽管《论攀附》主要探讨近代炎黄子孙国族建构的历史基础，但该文详尽论述了华夏汉多元一体的形成机制，令人信服地证明了华夏汉族多元融合的形成历程。在《论攀附》中，王明柯认为近代以来黄帝或炎帝为共同祖源想象的中国国族建构是一沿续性历史过程的最新阶段。在长时段历史发展过程中，华夏从一混沌初成的族体逐渐在政治地理边缘以及社会边缘扩张，华夏边缘的扩大也是历史上非汉群体不断融入汉并形成汉族的过程。王明柯论述中的华夏之汉不仅包括当代的汉族，还包括原为华夏政治边缘、被视为蛮夷的非汉群体以及中国境内处于社会边缘的下层群体。他认为历史上处于华夏边缘的少数民族以及处于华夏社会边缘的底层群体通过得姓、祖源记忆攀附黄帝或炎帝以达到身份认同，将自身融入到华夏范围之内，从而不断扩大汉的范围。

通过王明柯的分析，可以看到，历史上作为华夏之汉的汉至少由三部分群体构成：一，华夏核心群体，即居于中国域内中心位置的中原统治上层；二，居于华夏政治边缘被视为蛮夷的少数民族群；三，居于中国域内华夏社会边缘的底层乡野群体。王明柯把第二与第三部分群体，即乡野之民与少数民族群统称为华夏边缘群体。他认为，在历史发展过程中，华夏的扩张机制源于边缘群体对中央华夏的攀附，也就是说边缘群体透过与皇帝或炎帝构建血缘联系或祖源记忆，同时对周边其他群体的贬低使自身融入到华夏群体的身份认同中，进而将自己融入华夏群体。而且，攀附历程至少从战国时起一直延续到近代之前，这一历史过程王明柯称为边缘群体对华夏的攀附过

¹ 本文写作灵感源于 2010 年 8 月中山大学社会学与人类学学院举办的多学科视野下民族走廊研究生论坛中关于民族走廊研究的系列讲座，在此特表感谢。

² 作者为武汉大学社会学系博士研究生。

³ 关于华夏边缘的研究，本文主要参考了王明柯的两本著作和一篇论文，分别为《羌在汉藏之间》、《华夏边缘》、《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》。

程，费孝通称之为中华民族多元一体格局的形成过程¹。这是近代以来尤其是民族识别政策之前汉族的形成，也是中华民族形成的过程，这里的汉可视为华夏之汉。华夏之汉的形成如费孝通所指出：“中华民族这个多元一体格局的形成还有它的特色，在相当早的时期，距今三千年前，在黄河中游出现了一个若干民族集团汇集和逐步融合的核心，被称为华夏，它像滚雪球一般地越滚越大，把周围的异族吸收进了这个核心。它在拥有黄河和长江中下游的东亚平原之后，被其他民族称为汉族。”² 因此，历史上的“汉”是一个包容多元群体、边界开放、多元的汉族。

而且，华夏之汉不仅是多元的表述，也是一体的表述。王明柯所论述华夏之汉形成的历史语境是历史上族群意识不太强烈，现代民族国家建立以前的历史语境，在此历史语境中，“汉”是中央文明的表述，融入到“汉”的集团中就等于融入到华夏文明或帝国范围之内。历史上被视为蛮夷的群体或被视为乡野的群体更多指向的是“文明”与否，而非群体身份上的区分。因此，边缘族群可以通过宣称自己与黄帝、炎帝或象征文明的祖源联系改变蛮夷或乡野的身份，从而晋升到华夏文明群体之列，也会出现不同群体之间相互贬低对方为蛮子的现象。因此，融入“汉”或认同“汉”的身份更多是对帝国或中央的认同，是对华夏一体的认同。

不难看出，王明柯的研究中，“汉”具有与华夏重叠之处，即“汉”更多指向于多元的一体，这个一体中融合了当代的汉族以及民族识别之前的非汉群体，这里的“汉”与当前中华民族有更多相通之处。对“汉”的攀附融入到汉中进而达到对当时一体的认可，汉本身即是一体，是一体的表达，少数族群认同“汉”是对一体的认同。

因此，华夏之汉是多元的融合体，更是一体的表达，历史上不同族群对“汉”的认同更多指向于对华夏一体的认同。近代以来，尤其上世纪50年代后国内少数族群经历了民族识别过程，在此过程中，原先被视为汉边缘的蛮夷群体重新界定自身，非汉群体多以少数民族身份成为与汉族并列的中华民族一体之内的族群。经过民族识别，“汉”的包容性收缩，由原先包含多元的一体逐渐转变为单一的族群，“汉”作为一体的表达逐渐被中华民族一体的表达所取代。“汉”向单一族群转变、其他少数族群对自身身份重新界定以及不同少数族群对中华民族一体的认同形成三个相关过程，这是张兆和族群身份研究的历史语境，张兆和提出的挪用策论正是非汉族群标识自身族群身份的一个策略。

在《在逃遁与攀附之间：中国西南苗族身份认同与他者政治》³中，张兆和论证了近代以来苗族如何通过挪用他者意象标志、维系自身身份认同。文中，作者分别从历史上苗族千年教起义传统、民国时期苗族土著精英要求国家承认苗族为中华国族国家体制内一个少数民族、1949年后土著知识分子书写官方苗族历史适应民族政策以及“革家”土著群体抗拒苗族身份寻求国家承认他们作为所自称的单一民族类别四方面论证了苗族土著群体标识自我身份认同的历程。非汉群体透过他者意象的转换、挪用和驯化来创造和维系自我的群体主体身份，挪用策略即是当地群体建构自身身份认同机制。张兆和认为在历史上，中央统治集团形成了丰富的以苗族为他者的概念想象，苗族群体正是通过挪用他者想象创建和维持作为族群主体的身份认同。他列举了历史上苗族通过挪用、转化华夏帝国对苗族妖魔化的身份起义，民国时期以及1949年后苗族土著精英挪用人对周边群体的他者意象和建构汉人作为他者概念来实现身份认同。

张兆和虽然没有说明历史上“汉”如何转变为当前的汉族，但当地土著族群通过挪用他者意象建构自身身份认同，这从另一个角度来看正是原“汉”边界收缩、汉由华夏一体向族群转变，“汉”由一体的表述向中华民族一体表述转变的过程。如他所述的民国时苗族精英梁聚五等要求国家承认苗族作为一个独立的少数民族身份，梁聚五要求承认苗作为少数民族有一个前提，即他

¹ 费孝通，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1984（4）。

² 费孝通，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1984（4）。

³ 张兆和，“在逃遁与攀附之间：中国西南苗族身份认同与他者政治”，中山大学社会学与人类学院研究生论坛之《多学科视野下的民族走廊》2010（8）

首先承认苗族族群本身对中华民族的认同，在认同中华民族的框架之内进行身份认同。除千年教之外，苗族群体在抗拒汉族身份认同的同时，积极将自身融入到中华民族一体中，在认同中华民族前提下标识自身身份认同。这与历史上非汉群体攀附“汉”有着相通之处。在历史上汉是一体的表达，而近代以来，一体由汉逐渐转变为中华民族，“它（中华民族）所包括的五十多个民族单位是多元，中华民族是一体。”¹民族本身的层级性逐渐凸显。

因此，张兆和所论述的“汉”不仅指向于近代民族-国家建构以来族群意识逐渐强化背景下在中华民族范围内与满、蒙、回、藏等相并列的汉族，而且更多指向在上世纪50年代民族识别后作为与识别之后其他少数民族群相并列、中华民族之内众多族群之一的汉族。

对当前中华民族的认同、同时对当前自身族属的认同进而融入到中华民族一体中，这是当前非汉少数民族身份认同的共性，伴随此过程，原先的“汉”转化成一体中的单一族群。张兆和在西南苗族身份认同研究中，汉族从融合了多元因素的一体逐步走向包容性降低、边界清晰的族群之一。因此，张兆和在论述苗族作为少数民族身份认同的同时也揭示出了汉族边界收缩的过程。在张兆和研究中，“汉”的边界在缩小，作为族群呈现。挪用策略正是汉边界收缩的机制之一。而且，在张兆和的研究中，民族的层级性逐渐凸显，即中华民族是一个更高层级的一体，在这之下，是各个不同族群的并列，即强调一体中的多元，汉是多元之一。在这里，中华民族作为一个更高级的族群概念在民族识别政策中被建构出来，在中华民族一体中，各族群的差异性被凸显，汉族边界收缩，汉族中多元因素被分离。

由王明柯的研究到张兆和的研究，“汉”作为一个概念经历了如下变化：

“汉”作为华夏一体 → “汉”作为单一的族群

“汉”的华夏一体 → 拥有众多族群的中华民族一体

因此，在近代尤其是民族识别政策之后，汉发生了变化，中华民族成为高一层次的民族，是融合汉族与非汉少数民族群在内的多元因素的整体，华夏之汉成为中华民族的前身。如费孝通所指出的“它所包括的五十多个民族单位是多元，中华民族是一体。它们虽则都称‘民族’，但层次不同”²。原先“汉”的边界逐渐收缩成为中华民族族群内的汉族。

王明柯主要研究历史上族群边界变迁问题，以战国前为起点一直到近代为时段，论证了长时段历史发展过程中华夏外围的群体如何同化到一体中，并形成对一体的认同，王明柯关注的是华夏汉边缘的扩大。与王明柯不同，张兆和主要研究现代族群边界的变迁问题，即研究近代以来尤其是民国时期以及民国到现在，汉外围群体如何从“汉”中分化出去，并形成对中华一体的认同，张兆和的研究显示了作为族群汉的边缘的收缩。³对两位学者的研究进行比较，恰好显示了历史上华夏之汉与近代以来族群之汉的差异。也就是说，王明柯对历史上“汉”的形成的分析以及张兆和关于近代以来苗族族群身份认同策略的研究，显示由华夏之汉向族群之汉转变的历程，在此转变中，原有“汉”发生变化。因此，对华夏之汉与族群之汉的辨析有助于更加清楚地认识“汉”概念包容性的变化，忽视民族识别前后“汉”的差异即用民族识别后的族群观念套用原有族群现实，容易遮蔽现实世界中族群认同背后固有含义，将许烺光《祖荫下》误读为“民族错失”便是其中一例。

二、民族“错失”：学界对许烺光的误读

¹ 费孝通，中华民族的多元一体格局，北京大学学报（哲学社会科学版），1984（4）。

² 费孝通，中华民族的多元一体格局，北京大学学报（哲学社会科学版），1984（4）。

³ 张兆和关于西南苗族身份认同的一系列研究均涉及到近代以来汉边缘收缩的问题，本文主要参考《在逃遁与攀附之间：中国西南苗族身份认同与他者政治》、《从“他者描写”到“自我表述”》，广西民族大学学报（哲学社会科学版），2008（9）。

在族群认同研究中，学界存在普遍趋向，用民族识别之后的族群身份认同套用现实社会不同群体身份认同，这不免会导致对历史上和现实中不同地域群体表述身份认同的误解。最著名的便是众多学者用民族识别后白族身份认同评判许烺光对民国时西镇人的研究，并将许烺光没有指出西镇人为白族人误读为“民族错失”¹。

许烺光在《祖荫下》这部著作中，把西镇视为典型汉族聚居区、把西镇人作为汉族人进行研究。作者以云南大理西镇为田野点，试图用该地的家族文化解释西镇人个体性格的塑造过程，以此来揭示中国文化共性。作者提出，由祖先庇护主导的“大家庭理想”，导致西镇穷家和富户子弟的“地位人格形貌”产生差异。这种差异不仅可以解释西镇人的种种文化和社会现象，也可以解释整个中国文化，甚至可以解释中国朝代兴衰。然而，自民族识别政策之后，西镇人主体与大理民家人一道被识别为白族²，绝大多数关于西镇人的表述都将西镇视为一个有少量其他民族的白族村镇。因此，《祖荫下》“弄错了民族”便成为后人对此著作以及对许烺光的定论。人类学界如利奇、郝瑞(Stevan Harrell)、马克林(Colin Mackerras)都持此种观点，他们或认为许烺光的《祖荫下》抹杀了“民家”和“汉人”区别，或认为许烺光上了西镇人的“当”，错误地将他们当成汉人³。

之后，国内学者对《祖荫下》进行反思，国内学者没有直接认为许烺光研究中存在“民族错失”，而认为当前白族居民身份认同上具有双重性。如段伟菊认为“当地人认同上具有双重性，他们的认同存在着编撰家谱所呈现出的‘汉人族源认同’与强烈的‘白族认同’两个方面”⁴，她把这种认同视为当地人身份认同上的“双重认同”⁵。

庄孔韶也认为现实身份认同中，当地人确实存在族属与祖源的双重认同，他不仅认为西镇人具有双重认同，而且认为福建百崎郭姓宗族同样存在双重身份认同。福建百崎的郭姓宗族，其族源认同古代名人郭子仪，而在族属上却认同于回族。庄孔韶认为西镇人和百崎郭姓宗族存在双重认同是因为民族识别赋予他们的白族和回族族属得到他们的认同，在本质上反映了他们在现代国家政治里呈现的角色与身份。他认为“通过族源的认定，表现地方社会对国家政策的反向回应，这样的宗族内涵，体现了一方面认同汉文化的族源，一方面又处在背离主流的族群对话的地位上，”这是“理念先在是儒学礼制濡化的结果，是地方化对正统化的回应的不同方式的基础。”⁶庄孔韶从民族国家与地方社会二者对话角度来解释双重身份认同，提出民族识别政策对身份认同的影响，不认为许烺光“弄错了”民族。

梁永佳则认为民国时代的大理社会，“民家”和“汉人”的差别并不重要，也不属于民族差别，不是双重身份认同⁷。他从四方面展开论述：首先，他认为作为现实，民国时代的西镇人，明确地将自己界定为汉人，《祖荫下》的论述符合这一实情，不存在民族错失。进而，他认为有关《祖荫之下》的民族错失的意见，其实质在于误用民族识别之后的概念解释民族识别之前的社会，从而忽视了民族识别对民族意识的强化，成为民族识别依据的某些分类，在民族识别之前和之后，可能存在相当不同的意义，用“民族”概念将民族识别前的社会现象大而化之的理解成“民族问题”或“族群认同”问题，容易遮蔽那些现象的固有含义。接着提出国家权力对于“民族意识”和“族群认同”的巨大作用，可以说，使用“民族”和“族群”的概念时，不考虑当代民族

¹ 关于许烺光“民族错失”理解，本文得益于梁永佳的《〈祖荫之下〉的‘民族错失’与民国大理社会》一文，本文中关于“民族错失”资料部分源自梁永佳的分析。

² 梁永佳，《祖荫之下》的“民族错失”与民国大理社会，《民族社会学研究通讯》，2009（5）。

³ 梁永佳，《祖荫之下》的“民族错失”与民国大理社会，《民族社会学研究通讯》，2009（5）。

⁴ 段伟菊：大树底下同乘凉——《祖荫下》重访与西镇人族群认同的变迁，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2004（1）。

⁵ 段伟菊：大树底下同乘凉——《祖荫下》重访与西镇人族群认同的变迁，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2004（1）。

⁶ 庄孔韶：中国乡村人类学的研究进程，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2004年（1）。

⁷ 梁永佳，《祖荫之下》的“民族错失”与民国大理社会，《民族社会学研究通讯》，2009（5）。

一国家的在场是不合适的。最后，他总结为国家权力对于“民族”和“族群”的关键意义已经足以让我们认识到，对于当代民族—国家尚处于雏形的民国时期来说，使用“民族”或者“族群”去理解尚未被国家权力认可为少数民族的大理人群，是一种将现象抽离出社会语境的做法。梁永佳指出了民族识别政策对族群认同的影响，他已经表达但没有展开论述的是民族识别前后“汉”概念的差别所导致的白族群体自身身份认同的变化。民族识别之前，白族作为“汉”中的一个元素存在，所以当时西镇人自我界定中，没有白族认同意识，而把自身认同为“汉”。这种认同一方面有对“汉”的认同，更多表达的是对中华帝国或华夏一体的认同，这种对“汉”的认同在家谱或口传中保留并流传下去。具有强烈祖先崇拜意识的西镇人，经历了民族识别之后，白族族属意识开始强化，现代西镇人不可能轻易改变祖源记忆，但同时现实中白族身份的出现又使得他们逐渐认可现实中白族的族属身份，以此与当前汉族相区别。当然，他们在当前语境下，认同自身为白族人的同时也认同自身是中华民族中一个群体。这种看似认同上的矛盾正是“汉”概念的收缩且同时也是华夏一体的“汉”向中华民族一体演变使然，是当地人在不同历史语境中所经历关于自身身份认同的精确表达，真实反映了“汉”概念变迁的现实痕迹。

因此，西镇人的认同不全是双重认同，许烺光把西镇人作为汉人研究没有失当之处，不存在民族错失，存在错失的恰恰是后来研究者。后人关于民族错失的原因在于对民族识别前的“汉”与民族识别后的汉族的混淆，正是后来研究者忽视华夏之汉与族群之汉的差异，导致了对许烺光的误读。诚如梁永佳所指出，有关《祖荫下》的民族错失的意见，其实质在于误用民族识别之后的概念解释民族识别之前的社会，从而忽视了民族识别对民族意识的强化¹。然而更为深层的原因还在于，对于像民国或更早之前的大理民家这些当时被认定为包含在“汉”群体内的人群，他们认同的汉不仅仅是汉族，更是多元一体的华夏之汉，当时的“汉”不仅指向汉族，同时也包括王明柯所研究的华夏边缘群体。西镇人“汉”的祖源正是对这种华夏一体祖源的记忆，而当代白族人认同的白族族属是民族识别后与汉族相对的白族。当前白族人认同上的祖源与族属的双重性是汉边界的收缩所致，是历史上华夏之汉与当前族群之汉区别所致。

因此，忽视华夏之汉与族群之汉是导致当前关于“民族错失”的争论，透过类似争论，能够看到“汉”概念的差异所带来的研究中的误解。

参考文献：

- 王明柯，2008，《羌在汉藏之间：川西羌族的历史人类学研究》，中华书局。
- 王明柯，2006，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社。
- 王明柯，2002，“论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础”，中央研究院历史语言所，73 本第3分，2002。
- 费孝通，1988，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1988（4）。
- 张兆和，2010，“在逃遁与攀附之间：中国西南苗族身份认同与他者政治”，中山大学社会学与人类学学院研究生论坛之《多学科视野下的民族走廊》，2010（8）。
- 张兆和著，李菲译，2008，“从‘他者描写’到‘自我表述’：民国时期石启贵关于湘西苗族身份的探索与实践”，《广西民族大学学报》（哲学社会科学版），2008（9）。
- 郑君雷，2010，“汉代边缘地区汉文化形成的考古学研究”，中山大学社会学与人类学学院研究生论坛之《多学科视野下的民族走廊》，2010（8）。
- 梁永佳，2009，“《祖荫之下》的‘民族错失’与民国大理社会”，《民族社会学研究通讯》第52期。
- 许烺光，2001，《祖荫下：中国乡村的亲属、人格与社会流动》，南天书局有限公司。
- 段伟菊，2004，“大树底下同乘凉——《祖荫下》重访与西镇人族群认同的变迁”，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2004（1）。
- 庄孔韶，2004，“中国乡村人类学的研究进程”，《广西民族学院学报》，2004（1）。

¹ 梁永佳，《祖荫之下》的“民族错失”与民国大理社会，民族社会学研究通讯，2009（5）。

【论 文】

伊斯兰复兴运动中的“原教旨主义”： 现实与历史的成因¹

董正华²

“原教旨主义”是 20 世纪 70 年代末伊朗伊斯兰革命以来长盛不衰的热门话题。随着“9.11”恐怖袭击事件的发生，这一话题重新激起人们对伊斯兰复兴运动的关注。

一、

1979 年 1 月 16 日午夜，伊朗国王巴列维步其 1941 年被迫逊位的父王的后尘，走上了流亡路。国王出走的消息传出，伊朗举国欢腾。2 月 1 日，霍梅尼结束了长达 14 年的流亡生活回到德黑兰，受到 300 万人的热烈欢迎。随后，一个以霍梅尼为首的伊斯兰革命委员会实际接管伊朗国家的最高权力。巴列维苦心经营几十年的现代化、世俗化进程，随着君主专制的垮台而中断；而一场反专制、反暴政的人民革命所带来的，是国家政治的神权化和社会生活的全面宗教化：霍梅尼以最高权威的身份宣布伊朗为“伊斯兰共和国”，确定了国家制度的神权性质。这个新国家的宪法以伊斯兰教义为基础，违背伊斯兰原则，则任何法律都被视为无效。符合还是违背伊斯兰原则，要由宗教领袖裁决。在社会生活当中，一切与西方和现代有联系的娱乐形式统统被禁止；大学在 1980 年统统关门以推行“伊斯兰文化革命”，银行利息被取消；农村土地改革停止；妇女被要求必须戴面纱。……宗教领袖宣称：只有百分之百的伊斯兰才是应当追求的目标。“伊斯兰革命”既不是民主革命（民主制是西方的，人民民主制是东方的，伊斯兰革命“既不要东方，也不要西方，而要伊斯兰共和国”），也不是民族革命。它不分民族，没有国界。“我们必须努力向全世界输出我们的革命，……因为伊斯兰不仅拒绝承认穆斯林国家之间有任何差别，而且认为它也是一切被压迫人民的倡导者。”（霍梅尼 1980 年 3 月讲话）为了“输出革命”，推翻一切邪恶的统治者，霍梅尼号召“圣战”。在对伊拉克的战争中，青年们高喊着“真主伟大”的口号，排着队走向地雷区用身体去扫雷。有的父母要求允许他们的孩子上前线，以便给他们进入天堂的机会。

以 1979 年伊朗伊斯兰革命为开端，伊斯兰世界爆发了一系列震动全球的事件。择其要者有：1979 年 11 月 20 日（伊斯兰历 1400 年元旦），在原本就是奉行复古主义的“瓦哈比”派教义、以伊斯兰教为国教、政教合一的沙特阿拉伯，数百名武装分子占领了麦加大清真寺，将 6 千名朝圣者扣为人质，企图夺取政权，建立“真正伊斯兰的国家”。沙特政府派 3 千军队包围，血战两天才结束战斗。与此同时，还有好几个地方发生骚乱，整个事件中死亡数千人。麦加大清真寺事件以后，“沙特阿拉伯解放阵线”和“阿拉伯半岛人民统一组织”开始了反对沙特政府的活动。值得指出的是，1980-1990 年代以来风行于伊斯兰世界的“瓦哈比主义”，与沙特现行官方意识形态迥异。活跃在中亚、北高加索地区的许多“圣战主义”者势力，都属于这一极端“原教旨主义”的新“瓦哈比派”。

1981 年 10 月 6 日，埃及总统萨达特在阅兵台上被宗教狂热分子打死。1973 年 10 月 6 日，埃及军队在萨达特指挥下强渡苏伊士运河，一举突破以色列精心营造的“巴列夫防线”，在收复

¹ 本文原刊载在《战略与管理》2001 年第 6 期。

² 作者为北京大学 历史系教授。

的西奈半岛埃及国土上升起了自己的旗帜。“十月战争”为埃及和整个阿拉伯世界赢得了荣誉，也曾使萨达特成为广大穆斯林心目中的英雄。但此后，萨达特谋求中东和平、实现埃以关系正常化的努力，遭到伊斯兰极端分子的反对。尽管如此，10月6日毕竟是举国欢庆的“十月战争”胜利纪念日。每年这一天，埃及都要举行盛大的阅兵式。到1981年，“十月战争”胜利已经八周年。这一天，正在检阅军队的萨达特遇刺身亡。行刺者经过审问查明，为首的伊斯坦布里中尉是极端派宗教组织“赎罪与迁徙”的成员。这个组织的创始人舒凯里·穆斯塔法原属曾经密谋暗杀纳赛尔的“穆斯林兄弟会”。1954年，“穆斯林兄弟会”被纳赛尔取缔。两年后，舒凯里·穆斯塔法也被捕入狱。1971年获释后，穆斯塔法开始奉行新的极端主义思想，创建“赎罪与迁徙”组织。这个组织把现代视为“叛教”，号召人们到山洞里或其他原始地区去进行思想和体格训练，然后向叛教社会进军，以建立真正的伊斯兰社会。伊斯坦布里加入了这个秘密组织，然后又使用假名进入军队。伊朗伊斯兰革命爆发后，他和他的同伙向往在埃及建立霍梅尼式的政权，经常在开罗郊外秘密聚会商讨刺杀总统的计划，最后终于在阅兵式上得逞。萨达特去世以后，埃及政府对宗教极端分子实行严厉的打击，但并没有能够停止其活动。一些极端派组织不断地劫取军火，进攻警察哨所，破坏交通，杀死外国游客，令政府不知所措。

此后不久，埃及的近邻苏丹也陷入全国性政治动荡。到1988年，在全国动荡中崛起的“苏丹全国伊斯兰阵线”只用了三年时间就夺取了政权，使苏丹成为继伊朗以后的又一个伊斯兰教权国家，不仅在国内废除了世俗政制，而且积极向其他国家“输出革命”。在“白山之国”黎巴嫩，1982年以色列入侵造成亲伊朗的什叶派穆斯林脱离阿迈勒运动，在伊朗革命卫队支持下成立“真主党”，企图依照伊朗革命的方式，在黎巴嫩建立伊斯兰共和国。其精神领袖法德拉公开反对以色列复国，主张圣战，认为恐怖暴力是合法的。在以色列占领的加沙地带，1987年由教长艾哈迈德·亚辛创建“伊斯兰抵抗运动”即“哈马斯”，反对和平解决巴以冲突，主张以圣战将以色列赶入大海。“哈马斯”成立13年来发展迅速，已经成为仅次于“法塔赫”的巴勒斯坦第二大政治力量，在加沙和约旦河西岸分别拥有占当地穆斯林35%和17%的支持者。其精神领袖亚辛在就读开罗大学时即与埃及“穆斯林兄弟会”密切交往，1982年因成立“巴勒斯坦圣战者”组织而被以色列以“私藏武器”为名关押3年。在阿尔及利亚，1989年才建立的“伊斯兰拯救阵线”，两年间就发展成为拥有300余万成员的阵容强大的反对党，在1991年的首次多党议会选举中大获全胜。政府于惊慌之余，由军队出面宣布国家进入“紧急状态”，下令取缔“伊阵”，取消选举，才得以稳住局面。在伊斯兰世界的其他许多国家，如地处西亚的黎巴嫩、叙利亚，在伊朗伊斯兰革命影响下，或者在混乱中形成拥有武装力量的教派组织，或者是陆续发生宗教组织反对世俗政权的示威、暴动甚至武装政变。在中亚，1979年底苏军对阿富汗的入侵，激起阿富汗民众的武装反抗。1988苏军被迫撤出后，逐渐形成了两派穆斯林组织对峙、最后由“神学士”——塔利班控制国家政权的局面。在穆斯林聚居的原苏联中亚五国，独立以后也出现了空前的宗教狂热，新建或重新开放的数以千计的清真寺人满为患。有的地方已发生了“伊斯兰复兴党”掀起的“倒阁运动”。

上述一系列变故，既有大规模的政治性冲突，也有极端分子的暴力恐怖事件，确实令人怵目惊心，更多的则引起人们不同的思考和反应。西方一些学者震惊于这样一个西起摩洛哥、东至印度尼西亚和菲律宾棉兰老岛、席卷整个伊斯兰世界的群众运动，惊呼西方正面临“来自伊斯兰的威胁”。惊呼之余，西方学者给上述事件所表现的宗教倾向冠以一个名称：“原教旨主义”(Fundamentalism)。

“原教旨主义”或译“根本主义”、“基要主义”，本是美国基督教新教中兴起的一股思潮。这一名称可以上溯到19世纪前半叶的“千年王国运动”。基督教原教旨主义者认为现存世界正是一片污浊，临近末日，需要耶稣基督重新降临来拯救人类，只有《圣经》是绝对权威，现代主义和自由主义都应被抛弃。一些西方学者在当今伊斯兰世界看到与上述思潮相近的倾向——反对进

化论和现代主义，认为现存世界充满邪恶，救世主(“马赫迪”)就会来拯救世界，因而搬来基督教中的“原教旨主义”这一现代概念，称之为伊斯兰“原教旨主义”。然而，正如一位西方学者所说：它“是个令人不快的词，与这一词相当的人讨厌这一称号”，伊斯兰世界许多人反对使用这一概念。我们下面从回顾伊斯兰的历史和“伊斯兰复兴运动”入手。具体分析这一股潮流在伊斯兰复兴运动中的地位，它之所以产生和崛起的原因以及它在现代世界政治经济、文化与社会生活中的意义与作用。

二、

伊斯兰教产生于公元七世纪初叶的阿拉伯半岛。这里地处连接亚、非的陆海交通要冲，数百年间一直是东、西两边的两个帝国——罗马和波斯争夺的对象，连绵不断的战争，给居住于半岛的阿拉伯人造成巨大灾难，也激发了阿拉伯各民族部落建立统一国家以御外侮的共同愿望。正是在这样的背景下，伊斯兰教的创始人穆罕默德从公元610年起开始了他在麦加的传教活动。据穆斯林传说，穆罕默德在麦加时曾有一个夜晚乘上了一匹神马飞到耶路撒冷，从那里飞升到第七层天，见到了历代先知，黎明时才重返麦加，耶路撒冷也就成了伊斯兰教的另一圣地。622年以后，穆罕默德在麦地那组织了名叫“乌姆”的宗教团体，建立了政教合一的政权。622年便成为回历纪元的元年。“乌姆”是一个为伊斯兰而战的武装团体。它的组织严密，内部没有僧侣和教阶，主宰一切的是至高无上的安拉，安拉的使者穆罕默德掌管最高的宗教权力和世俗权力。到631年，半岛各民族部落纷纷抛弃偶像崇拜而接受伊斯兰教。各地都派出代表到达伊斯兰教的大本营——麦地那。随着伊斯兰教的传播，半岛迅速走向统一。麦地那成为统一的伊斯兰国家的首都。穆罕默德去世以后，经过他的继承者的东征西讨，到八世纪上半叶，一个横跨亚、欧、非三大洲的阿拉伯伊斯兰帝国已经形成。它的疆域西起大西洋的比斯开湾，东到印度河和中国边境，面积超过极盛时的罗马帝国。同时代只有中国的大唐可与之匹敌。这个大帝国延续了600年之久。其间，皈依了伊斯兰教的波斯人、突厥人以及信奉不同的伊斯兰教派的阿伯人相互间曾经激烈角逐，伊斯兰教各民族人民也曾团结战斗，多次挫败发动十字军东征的西欧封建主。

十四世纪中叶前后，突厥人的一支奥斯曼土耳其人在小亚细亚一带迅速崛起，到十四世纪末又基本占领了巴尔干半岛，1453年攻陷东罗马帝国的首都君士坦丁堡(今伊斯坦布尔)并定都于此。十六世纪，正当西欧资本主义兴起的时候，奥斯曼人也建立起一个疆域极广、国力强大的伊斯兰大帝国：从阿尔及尔到里海，从布达佩斯到巴士拉、连接三大洲的贸易通道、东地中海和整个黑海的辽阔水域，沿海许多商业活动发达的地区，都被纳入帝国版图。叙利亚、黎巴嫩、埃及、突尼斯以及阿拉伯半岛等西亚、北非的绝大部分阿拉伯地区，成为奥斯曼帝国的各个行省。随着奥斯曼帝国的兴起，伊斯兰教也进入了一个繁盛的新时代。美国学者斯达夫里亚诺斯这样比较当时的西欧和伊斯兰世界：

“在回想大约1500年前后的世界时，西方人通常想到的是哥伦布、达伽马和麦哲伦。……但是，如果用当时人的眼光来看，将会看到一个完全不同的景象：穆斯林世界，还有儒家世界，在许多方面使基督教欧洲相形见绌。”

“除了不断扩展疆域外，1500年前后的穆斯林世界还以它的三大帝国——地跨中东、北非和巴尔干半岛的奥斯曼帝国，波斯的萨非王朝和印度的莫卧儿帝国——而闻名于世。”(《全球通史：1500年以后的世界》中文本，35-38页)

突厥人各部落还在中亚时已经信奉了正统派伊斯兰教。1334年，奥斯曼的儿子奥尔汗就在布鲁萨修建了一座清真寺，并在清真寺的题词上宣称自己是“苏丹”(意为权威)、“加齐(意为圣战胜利者)的苏丹之子，加齐之子加齐、普天下的勇士和英雄”。帝国形成以后更以伊斯兰为国教，以穆斯林文化为正宗。帝国内的大约五千万人口，属于不同的民族、血统和不同的宗教信仰。在承认伊斯兰统治权威的条件下，帝国实行一种相对宽容的宗教政策，允许基督教各民族保持自

己的信仰和文化，但帝国的整个领土是“伊斯兰的领土”、“苏丹”的名称既指国王又是国家，国王是“伊斯兰的国王”、“万王之王”，帝国是政教合一的国家。苏丹身兼“哈里发”——所有穆斯林的最高领袖，从而集政权与教权于一身。在帝国兴盛时期，穆斯林只从事政治、军事、宗教和农业，对基督教文化和基督教属民所从事的工、商业持一种居高临下的轻蔑态度，认为工商业是下贱的异教徒行业。因此，虽然帝国通过战争、贸易、外交、移民等方式同资本主义兴起中的西欧保持着接触，对外部的先进军事、航海、建筑等技术也都曾及时采用。但是，不可变易的伊斯兰法规(谢里亚特)、反对革新的宗教观念加上鄙视工商业活动的奥斯曼传统，严重阻碍了帝国治下伊斯兰世界的进步和发展。从18世纪起，曾经不可一世的奥斯曼军队在对西方的战争中从优势迅速变为劣势。战争不再是奥斯曼所向无敌的挑战，而变为英、德、俄、奥等欧洲新兴强国对伊斯兰世界的频繁军事打击，随之而来的则是经济渗透和政治控制。一系列特权条约、商约和割地赔款的条约，使帝国支离破碎，从盛极一时的巅峰堕入屈辱潦倒的深渊。尽管奥斯曼帝国名义上一直延续到第一次世界大战结束以后的1922年，1922年被废弃的奥斯曼苏丹作为“哈里发”——伊斯兰世界最高宗教领袖——的地位，要到两年后才最后失去。实际上，早在19世纪末、20世纪初，奥斯曼帝国已经基本上被帝国主义列强瓜分完毕。帝国内部的阿拉伯伊斯兰各地区，分别为英、法、意、德、俄等欧洲国家所控制。在西亚、北非伊斯兰世界被西方殖民主义者侵占的同时，穆斯林聚居的其他地方，从波斯(伊朗)、阿富汗到印度，直到东南亚的印度尼西亚和菲律宾，也都先后沦为西方的殖民地或半殖民地。

伊斯兰世界不能忘怀自己曾经创造过的辉煌历史。中世纪光辉灿烂的伊斯兰文明，曾经贡献过阿尔法拉比(870-950, 突厥人)、伊本·西那(一译阿维森纳, 980-1037, 塔吉克人)、奈绥尔丁·突西(1201-1274)等大批伟大的医学家、哲学家、天文学家、数学家，以及众多著名的历史学家、地理学家、文学家，产生过以《一千零一夜》为代表的不可朽的阿拉伯文学名著，出现过萨拉丁(1138-1193, 库尔德人)这样的反抗十字军的英雄。穆斯林学者翻译和保存了古希腊文化遗产。这些文化遗产和伊斯兰文化一起传入欧洲，对欧洲文艺复兴的形成和近代科学技术的发展做出了巨大贡献。现在，强盛起来的资本主义西方回过头来入侵东方，除了给伊斯兰世界带来巨大的苦难，也激发了广大穆斯林要求再造伊斯兰繁荣的强烈愿望。“伊斯兰复兴运动”就是在这样的土壤中和背景下逐渐形成、发展起来的。所谓“原教旨主义”，实际上只是伊斯兰复兴运动中的一种思潮，是色彩繁杂的“复古主义”当中一个比较极端的、最活跃的流派。

三、

由上述可以知道，伊斯兰教从诞生到发展一直与政治有着密不可分的联系，是政治色彩极强的宗教。伊斯兰教的这一性质决定了伊斯兰复兴运动的政治性。伊斯兰复兴运动是穆斯林世界危机的产物。从十八世纪起，面对西方的步步进逼和伊斯兰帝国的日益衰败，伊斯兰思想家和活动家纷纷探寻伊斯兰复兴的道路，逐渐形成了色彩纷杂的复兴思潮和宗教与社会运动。这些思潮或运动依其价值取向大体可分为两类。其一是伊斯兰现代主义或称改革主义；其二是复古主义。两者既有区别又有联系：它们都有强烈的反对西方殖民主义的倾向，都以伊斯兰世界的复兴为目标，并且都从伊斯兰经典中寻找思想依据；现代主义者常常也打起“复古”的旗帜；复古主义也并非百分之百地排斥“现代”。我们可以把典型的复古主义和典型的现代主义看作是伊斯兰复兴运动一根绳子的两端，它们通过各种越来越接近的思想形式而连接为一体。

伊斯兰现代主义的思想代表是十九世纪的两位著名思想家、活动家阿富汗尼(1838-1897)和穆罕默德·阿卜杜(1849-1905)。阿富汗尼被认为是伊斯兰现代改革主义和“泛伊斯兰主义”运动最有影响的领袖和先驱，一生对西方殖民主义者持不妥协的斗争态度，同时强调穆斯林各民族团结、友谊、和解、共同奋斗以组成一个“统一、紧密和现代化的伊斯兰社会”。被誉为“埃及伊斯兰

现代主义之父”的穆罕默德·阿卜杜是阿富汗尼的学生，他出生于埃及一个贫苦农民家庭，1899年出任全埃及的“穆夫提”——伊斯兰教法典的权威解释者。伊斯兰现代主义主张调和宗教与科学、宗教与理性。例如，阿富汗尼反对称穆斯林民族落后的根源是由于“一个落后的宗教”，同时主张吸取西方科学文化，使伊斯兰教适应新的社会经济条件，在新的历史条件下，保持和复兴伊斯兰教。阿卜杜一生致力于伊斯兰教法的改革和高等教育的改革，主张重新解释《古兰经》，他反对因袭墨守，批判厚古薄今，呼吁“把思想从盲目信仰的牢笼里解放出来”。他论证伊斯兰教是理性的宗教，《古兰经》尊重理性。宗教应当看作是对人设置的一道防止他们走极端和减少他们过错的障碍，而“理性具有最后的权威”。他认为宗教是科学的良师益友，提出“真主降示了两本书：创造的自然之书和启示的神圣经典，后者引导我们用智慧来考察前者。”从这种“双重真理说”出发，阿卜杜论证了科学研究的意义，认为将科学理性应用于自然界的研究，将产生两种结果：一是认识真主的万能；一是发现和掌握自然规律。这两种结果都是有益的。更激进的现代主义者不仅从伊斯兰经典里寻找提倡科学的依据，而且用现代科学重新解释经典，例如把天使解释为创造物的属性，把人类始祖吃禁果的故事解释为人类的脆弱性，把灵魂不灭说解释为末日审判时人性的复活，等等，以图建立一种符合科学的新宗教观。伊斯兰现代主义者调和宗教与科学和理性的关系，为伊斯兰世界吸收、学习现代西方先进的科学技术和思想文化，改变自己经济社会落后的状况打开了方便之门。二十世纪初叶以来，伊斯兰世界许多国家在争得政治独立之后，纷纷推行旨在现代化的政治、经济与社会文化改革，有的是现代主义者思想的实践化，许多则把现代主义推向更远，例如明令禁止传统的一夫多妻制，成功地实行节育政策，等等。

现代主义的另一思想特征是托古以改革。正如有学者所指出的：现代主义和复古主义表面上似乎是水火不相容的两种思潮，然而在特定的历史条件下，它们又能奇妙地结合在一起。其实，由近代穆斯林世界的衰落和西方入侵所激发的伊斯兰现代主义思潮，有着和复古主义同样强烈的宗教正统观念，社会现实也需要现代主义者从伊斯兰教内部寻求社会改革的动力。在伊斯兰复兴这一共同大目标下，现代主义与复古主义在将早期伊斯兰理想化这一点上的一致或相似性，并不需要更特殊的条件才能使然。这种“殊途同归”式的一致性，也是我们把现代主义与复古主义同纳入“伊斯兰复兴运动”的重要原因。

复古主义是一种比现代主义历史渊源更为久远的思潮。按照伊斯兰教的传统说法，要求回到《古兰经》，回到圣训和基本教义上去的“原教旨主义”思潮，是一种反复出现过的、周而复始的历史现象。每隔100年都要出现一次“马赫迪”（救世主）运动。18-19世纪近代西方殖民主义者入侵以来的复古主义运动，影响较大的有18世纪中叶兴起于阿拉伯半岛的瓦哈比派和19世纪末叶苏丹的马赫迪运动。瓦哈比派为瓦哈卜（1703-1787）所创，它的基本主张包括：认为当代人所信仰的伊斯兰教已完全背离了原来的理论，主张扫除所有异端，一切回到《古兰经》去，恢复伊斯兰教固有的纯洁性和严格性，以伊斯兰教法为基础，建立政教合一的穆斯林国家。瓦哈比派兴起之际，欧洲列强已经在波斯湾一带展开激烈的争夺，而阿拉伯半岛仍四分五裂。瓦哈卜的教义为纳季德地区酋长伊本·沙特所接受，当作他统一半岛的思想武器。1811年，沙特家族建立了自己的奉行瓦哈比派教义的王朝。沙特阿拉伯是当今世界上少有的以家族命名的国家。它以瓦哈比派教义为旗帜，以《古兰经》为国家的根本大法，保留着古老的政治制度，政府的方针政策要事先征得“乌来玛”（伊斯兰神学家和法学家）的同意。根据不崇拜除安拉以外的任何事物、任何偶像的规定，沙特阿拉伯在相当长时期里没有影剧院和电视台，画家和雕塑家不准塑造人物形象，汽车、飞机等现代运载工具和技术装备被视为魔鬼的发明而禁止使用；妇女外出要戴面纱并要由男子陪同，男女私通要被乱石击死。1977年，公主米沙尔就因与情人私奔而被处死。

和半岛的瓦哈比派相比，19世纪末叶苏丹的马赫迪运动带有更鲜明的反帝、反殖民主义色彩。1881年，来自社会下层的艾哈迈德宣布自己是安拉派来拯救世人的“马赫迪”，号召人们起来同邪恶斗争，进行推翻外来统治者——异教徒和叛教者的圣战。艾哈迈德宣传的教义主张严格

遵守《古兰经》和圣训所提出的社会生活准则，恢复伊斯兰的纯洁性，认为现今的穆斯林社会已经背离安拉所指引的道路，因而鼓动人民起来对富人、长老、官吏和外国统治者造反。“马赫迪”的号召反映了广大苏丹人民的愿望，因而群起响应，很快形成波澜壮阔的全民大起义。1883年11月，马赫迪率领起义军四万人一举全歼英国人希克斯带领的一万余远征军。1885年1月又率10万大军攻克喀土穆，杀死了曾经在中国沾满太平军将士鲜血的英国总督戈登。马赫迪和他的继承人基本实现了苏丹的统一，建立起一个政教合一的神权国家，这个政权坚持到1897年底，才被大量增援的英国殖民军击败。

瓦哈比派的教义和“马赫迪”的思想都可归类于西方学者所称的伊斯兰“原教旨主义”，如果再往上追溯，比较著名的“原教旨主义”运动还可以提到十二世纪初北非主张净化信仰运动的“穆瓦希德”运动，这个运动的领导者柏柏尔人图马尔特也自称马赫迪，他和他的继承者率领信徒东征西战，建立起一个直达埃及边界的北非大帝国——阿尔莫哈王朝。但瓦哈比的教义给十九世纪以来的伊斯兰复兴运动——包括现代主义与“原教旨主义”——以更直接、更深刻的影响。阿卜杜的追随者就有“现代瓦哈比派”之称。由此又可看出伊斯兰现代主义与复古主义的交叉渗透关系，复古主义者也不是个个食古不化。奉瓦哈比教义为正宗的沙特执政者，就有许多灵活的社会经济政策。例如：把行政、社会保险等事务从宗教事务中划出来，做出一些不叫法律的必要规定，以避免和伊斯兰教法发生冲突；阿齐兹国王说服了乌来玛允许使用电话、无线电、汽车和雇佣非穆斯林技术人员帮助开采石油；为了对电影、电视、女子接受教育和外出工作开禁，费萨尔国王甚至密令卫队将参加御前会议的守旧派大臣和宗教人士的轿车上的空调弄坏。这些人散会后乘车回家，个个热得汗流浹背，异口同声责骂破坏者。国王于是发问：“空调汽车可以乘坐，为什么电影电视就不能看？”反对者被问得无言以对，于是电影、电视和女子上学，以至电子计算机、现代化大型机场、微波通讯设备等等圣经上没有的事物，在这个被称为“全面传统化”、“以国家名义推行伊斯兰化”的国家，逐渐被人们普遍接受。

以上从现代主义与复古主义两大思潮的特点和相互关系，对伊斯兰复兴运动的由来、历史做了一个大致的概括。还可以从“复兴”的目标，伊斯兰世界的统一(泛伊斯兰主义)与民族主义、伊斯兰教与政治的关系等不同角度，理解伊斯兰复兴运动、特别是“原教旨主义”的性质。许多有关的研究指出，当代伊斯兰复兴运动与其说是宗教运动，不如说是一场含有宗教意义的政治运动。它的政治意义超过宗教意义。它的目标是政治伊斯兰化，建立神职人员占统治地位的伊斯兰神权国家，但并不是恢复传统的哈里发制度，并不要求完全打破现代社会的基础。日本学者小杉泰仔细辨析了伊斯兰“复兴”的概念与结构。他提出：在伊斯兰复兴运动中，“伊斯兰”是一个超越民族的、由不同信仰层次和社会性统一综合起来的社会政治实体——伊斯兰共同体(“乌姆玛”)。这一实体具有统一性和唯一性。它必须是政教合一的政治结构，而不只是精神上的共同体。它以伊斯兰教法为基础，以实施伊斯兰法为目标。和实现伊斯兰共同体这一最终目标相比，在一国实行伊斯兰法和单独建设伊斯兰国家，只是伊斯兰复兴运动的临时目标(参见《世界宗教资料》1986年第1期)。

四、

伊斯兰复兴思潮和运动由来已久。但是在七十年代末以前，人们看到的是半个多世纪里伊斯兰教在伊斯兰世界社会政治生活中作用的淡化。许多人认为，象在西方基督教社会那样，世俗主义正在成为伊斯兰国家政治生活的指导原则。例如，英国学者罗森塔尔在1964年写道：“宗教和政治的统一直到本世纪初一直是古典伊斯兰教的根本，但今天它已在很大程度上消失了，或者说，已在实践中崩溃了，虽然它在理论中仍然被保存着。”十年之后，《世界政治中的中东》一书的作者伊斯麦尔提出相同的看法：“近年来伊斯兰教的权威和活力已如此衰落，以至它仅仅成了国家政策的一个工具，尽管作为一种民间宗教它仍起着作用。”(参见《世界宗教资料》1989年第1

期第 1 页)

两次大战期间和二战以后相继获得独立的伊斯兰国家，许多走上了世俗化、现代化的道路，有的还采用了社会主义制度模式，伊斯兰教在国家政治生活中的作用不断减弱甚至趋于消失。为什么在七十年代宗教突然活跃起来，形成伊斯兰复兴运动的一次新的高潮，并且在整个世界引起如此空前强烈的反响？要回答这个问题，必须具体地考察伊斯兰各国的社会经济发展进程与宗教和政治相互关系的变化。

从二十世纪二十年代开始，在中世纪后期伊斯兰神权统治的中心——奥斯曼土耳其帝国，爆发了一场以政治、文化教育和社会生活的全面世俗化为目标的深入而持久的改革。尽管遭到整个穆斯林世界宗教界的抗议，以凯末尔为首的土耳其民族主义者还是坚决地废除了奥斯曼君主制和哈里发制，废除了伊斯兰教长的职位并撤消了伊斯兰教法(谢里亚特)法庭，废止了学校里的宗教课程，废除了多妻制、休妻制和其他一切有碍妇女自由与尊严的传统禁例和宗教陋习，甚至明令禁止成立从事宗教活动进行宗教宣传的政党。经过延续十多年的有秩序、有节奏的改革，在奥斯曼这一中世纪遗留下来的最后一个伊斯兰大帝国的废墟上，建立起一个独立的世俗化的现代民族国家——土耳其共和国。

土耳其的世俗化进程开一代之先河，“阿塔图尔克”成为一面旗帜，穆斯林世界许多国家领导人或民族运动领袖纷纷起而效仿。据说，1925 年推翻伊朗卡扎尔王朝的礼萨汗也曾表示非常渴望建立一个凯末尔式的共和国。从他对付共和运动的狡猾态度来看，这种说法很难成立。但礼萨登上王位后确实实行了一些限制宗教势力，推行世俗化和改善妇女地位的措施。六十至七十年代巴列维的一系列世俗化改革，在很大程度上是乃父当年改革的延续。在二战以前和战后初期殖民主义者直接或间接统治下的伊斯兰国家，仍然维持着传统的统治制度的宗教基础，殖民统治者出于自身利益无意去打破它们。而民族主义运动通常受到君主封建势力、宗教势力和西方势力的共同压迫。例如，20 世纪早期的埃及华夫脱党和后来的自由军官组织、叙利亚和伊拉克的阿拉伯复兴社会党等民族主义团体与政党，本身与宗教没有什么联系，他们和土耳其民族主义者一样，主张政教分离。

二战结束以后的 50-60 年代，伊斯兰世界形成民族解放、民族独立的高潮。领导独立运动取得胜利的民族主义政党在掌握政权以后，不同程度地采取了各种旨在改变国家贫困社会落后状况的措施。实行共和制的国家一般坚持政教分离，实施现代法律制度，推行世俗化的现代教育，削弱宗教对社会生活和政治、文化等领域的影响。即使在一些实行君主制的国家如摩洛哥、约旦、伊朗，也都提出了现代化问题和程度不同的世俗化要求。这个时期在整个伊斯兰世界最为引人注目的现象，是席卷伊斯兰世界的社会主义运动。一系列穆斯林国家在各种色彩的社会主义旗帜下，实行了许多激进的社会、经济、文化改革。

在伊斯兰世界较早实行社会主义的是埃及。在这个人类古典文明发源地之一，曾经由萨拉丁统治的土地上，十九世纪以来出现过伊斯兰世界最早的现代化改革运动并一度成为中东的地区性强国，涌现过祖国党和阿拉比、华夫脱党等早期的民族主义组织和“现代埃及之父”扎格鲁尔等杰出领袖，演出过一幕幕反抗西方殖民者的活剧。1952 年 7 月，以纳赛尔为首的埃及“自由军官组织”推翻法鲁克王朝，次年宣布成立共和国。1957 年，纳赛尔代表埃及执政党“民族联盟”正式提出了建立“合作的社会主义的阿拉伯社会”的构想。埃及实行社会主义的最重要措施之一是国有化，其次是农地改革。1956 年已经搞过一次国有化。1961 年颁布“社会主义法”实行更广泛的国有化政策，结果不仅苏伊士运河收归国有，为数 80% 的工业企业也都由政府接管。农地改革也曾进行多次，部分无地或少地农民有偿地获得了土地。

如果说，第三世界众多国家的社会主义思想和运动都或多或少受俄国十月革命影响，那么，埃及七月革命就是伊斯兰、尤其是阿拉伯世界的“十月革命”，纳赛尔时期的埃及成为阿拉伯世界的中心。例如，利比亚的卡扎菲就是在纳赛尔思想影响下，照埃及革命的方式在利比亚推翻王

朝统治并推行社会主义的。六十年代中期前后，社会主义在伊斯兰世界蔚成风气。从北非的突尼斯、阿尔及利亚、埃及、苏丹、利比亚到西亚的叙利亚、伊拉克、东南亚的印度尼西亚，都宣称自己实行社会主义。

伊斯兰社会主义并不否定伊斯兰教。相反，绝大多数伊斯兰社会主义的思想家和政治领袖，都是虔诚的伊斯兰教信徒和伊斯兰主义者。他们或者认为伊斯兰教才是真正的社会主义，或者提出伊斯兰教与社会主义互不排斥，至少有许多共同之处。纳赛尔曾宣称，他的社会主义就是信仰宗教、信仰哈里发；卡扎菲反复强调伊斯兰教是进步的革命的世界性的宗教，是历史发展的基本动力之一；苏加诺从青年时期就开始致力于调和伊斯兰教、民族主义和社会主义；创立复兴社会党的阿弗拉克则力图证明社会主义来源于伊斯兰教和阿拉伯主义……。但是，由于伊斯兰社会主义致力于民族国家的建设，主张进步与发展，坚持政教分离和主权来自人民，因而必然与力图恢复神权政治的宗教势力发生矛盾。在反对法鲁克王朝的斗争中，埃及自由军官组织曾与穆斯林兄弟会合作，但后者主张恢复伊斯兰原始教义，建立政教合一的伊斯兰神权国家，反对妇女解放、民主共和等与西方现代有联系的东西。埃及共和国成立以后，特别是在宣布实行社会主义以后，政府发动了一系列旨在使伊斯兰教现代化的改革，整顿宗教组织、宗教法庭、推行清真寺国有化和科学理性教育。穆斯林兄弟会则反对革命以后埃及政府实行的土地改革、宗教改革等触动封建主与宗教利益的进步措施，并一次次企图推翻甚至刺杀纳赛尔。1962年以后，穆斯林兄弟会在以库塔布的著作《路标》为代表的极端思想指引下，从反对埃及现政权走向反对现代世界的一切“暴君”、“叛教者”，并再次密谋以暴力推翻新政权。因此，从五十年代中期起，纳赛尔就对兄弟会采取了坚决的镇压措施。苏加诺推行“印度尼西亚式的社会主义”，把伊斯兰教作为他所强调的“三元”（民族主义、伊斯兰教、马克思主义）之一元、“五基”（民族主义、人道主义、民主协商、社会繁荣和信仰神）之一基，同时他也劝告穆斯林应把对过去的怀恋变成现实的历史感，以凯末尔的土耳其为榜样，希望伊斯兰教自身现代化，为民族的自由独立服务。在复兴社会党掌权的叙利亚、伊拉克，“社会主义试验”（叙）或“建设社会主义的特殊道路”（伊）都与宗教极端主义势力发生过尖锐的冲突。

五十、六十年代是伊斯兰社会主义运动狂飚突进的时期，进入七十年代，社会主义在穆斯林各国先后遭受困难和挫折。出现了诸如通货膨胀、经济失调、失业严重，国有化企业管理不善、效率低下等问题。同以色列的长期武装对峙和战争，造成庞大的军费支出和对外援助依赖；以民族民主革命和建立社会主义社会为目标的阿富汗“人民民主党”的执政，变成了苏联军队对一个主权国家的大规模武装入侵和军事占领，更是彻底败坏了社会主义的声誉。伊斯兰社会主义的挫折和苏联大国霸权主义的行径，使曾经希望依靠社会主义对抗西方资本主义达到伊斯兰社会复兴的广大穆斯林，失去了一个重要的认同对象，客观上为“原教旨主义”的崛起准备了土壤。在许多人特别是政治敏感的青年知识分子看来，西方资本主义本来就遭人厌恶，现在东方社会主义也无济于事，于是只好回到传统的伊斯兰教义去寻求出路。这是七十年代以来在奉行伊斯兰社会主义的众多国家传统宗教价值重新被人们所重视的重要原因。在埃及，当年的“船长”、“人民救星”纳赛尔所倡导的阿拉伯——伊斯兰——社会主义三位一体理论，如今被指摘为“舶来品”，青年学生由拥护社会主义转向支持“爱资哈尔伊斯兰学者联合会”和穆斯林兄弟会。在阿尔及利亚，伊斯兰激进派组织控制了不少大学的学生会。在突尼斯、伊拉克、叙利亚、苏丹等国家，各种倾向“原教旨主义”的宗教组织也空前活跃，有的跃跃欲试要夺取政权，有的已经取得政权。受此影响，一些曾经极力鼓吹“社会主义”的政治领导人开始以国家的名义推行伊斯兰化。尼迈里宣布苏丹恢复伊斯兰法，发誓要使苏丹伊斯兰化；1977年，曾多次宣布实行社会主义的南亚国家巴基斯坦全面实行“国家体制伊斯兰化”，包括重建伊斯兰法庭，1978年上台的齐亚·哈克要求穆斯林严守教规和传统习俗；利比亚的卡扎菲则在执政伊始就规定伊斯兰教为国教，七十年代他发动“文化革命”，下令销毁所有违反伊斯兰教义的书籍，并根据《古兰经》修订或颁布各种民法

与刑法，恢复了古老的石块击毙刑、断手刑等刑罚，已经在实际上或者说部分地加入了“原教旨主义”复活的潮流。

五、

既然在众多国度是以复古主义、“原教旨主义”取代受苏联东欧影响的“伊斯兰社会主义”，在一些国家如阿富汗更是以之直接对抗苏联，为什么在苏东解体、冷战结束以后，“原教旨主义”的烈焰更炽，而且原本就有的反美、反西方色彩也更加突出更加鲜明？答案大体可以从以下两个方面得出：

其一，如前所述，近代以来作为一种群众性意识的“原教旨主义”本是对西方殖民主义、帝国主义的一种本能的反抗，是由反对现代西方的压迫走向痛恨一切与“西方”和“现代”有关的东西。伊斯兰社会主义的失败乃至前苏联东欧集团的瓦解，只不过使更多人原来希望通过追随东方复兴自身以摆脱西方政治经济控制的理想破灭，进一步强化了“回到《古兰经》去”以对抗西方和“现代”的群众性“原教旨”价值和政治取向。

其二亦如前所述：七十年代末以后“原教旨主义”崛起的直接导火线，不是伊斯兰社会主义的挫折，而是以“白色革命”命名的伊朗专制君主推行的亲西方现代化尝试的失败。对巴列维的那一场曾经轰动世界的“白色革命”做一简要分析，不仅可以使我们找到上面提出的问题的答案，还可以使我们更清楚地知道，为什么原本墨守旧规的“原教旨主义”运动，会走上激烈反对同样陈旧的君主专制，因而得到民众的热烈响应。“原教旨主义”和伊斯兰法可以和君主制一致或者结盟，也会与之分道扬镳，其矛头所向原来也是因时因势而变的。

从十九世纪初叶起，伊朗开始遭受西方的殖民主义侵略，到本世纪初几乎完全沦为欧洲列强的殖民地。1925年，担任首相兼军政大臣的礼萨汗废黜了卡扎尔王朝的最后一个国王，建立起巴列维王朝。从此以后，巴列维父子两代为巩固自身的统治和谋求伊朗的国际地位，一直在欧美大国之间周旋。30年代，礼萨汗为抗衡英、苏而引入德国势力，终于导致二战中英、苏联合进兵伊朗而自己被迫下台，巴列维继位后继续设法摆脱英、苏控制，但这一次转向积极靠近新兴的资本主义世界霸主美国，因而在相当一个时期形成伊朗与美国的密切关系。

如果对两个非阿拉伯人的伊斯兰帝国晚期史进行比较，我们会看到一种发人深思的现象：1908-1918年间在奥斯曼帝国执掌政权的青年土耳其党人，为了摆脱英法等老牌殖民入侵者而投靠德国；1941年前的礼萨汗在伊朗几乎是重演当年“青年土耳其”的悲剧。现在，巴列维得到美国这个战后第一王牌的支持，是否真地找到了一条通向辉煌的光明之路呢？

答案又是否定的。本来，巴列维在东西方“冷战”中采取亲美拒苏的政策，一头扎入美国怀抱，因而得到美国的大力支持，美国中央情报局曾帮助他击败政敌重登王位，大量美国军官、美国经济专家在伊朗充当顾问。从1946年到1967年，美国给伊朗的无偿援助达10亿美元。美国支持巴列维建立起一支强大的现代化军事力量，甚至将美军尚未使用的先进武器提供给他。有了这样一座强大的靠山，巴列维开始把自己当作的西方世界的一员。在国内建设方面，除了维持王权专制不变以外，其他一切效法西方。他的针对“红色革命”而言的“白色革命”或称“国王与人民的革命”，就是企图在不变更政治体制的前提下，在伊朗引入西方式的经济道路。

“白色革命”确曾煊赫一时。在西亚地区版图仅次于沙特、人口仅次于土耳其和埃及的伊朗，原有丰富的资源，充足的劳动力和广阔的国内市场等经济发展的内部有利条件。它的北部里海沿岸平原土地肥沃，盛产水稻、棉花，西南与伊拉克长期争议的“胡齐斯坦”省有世界著名的油田，农业也很发达，伊朗探明的石油储量高达66亿吨，占全世界储量的6.9%，天然气占全世界13.5%（1984年）。1951年的石油国有化法令将英国资本垄断的石油公司收归国有，为伊朗增加了巨额资本，依托上述条件，1963年1月，巴列维正式宣布了以土地改革为核心的六点改革计划，从而揭开了白色革命的序幕。到1975年土改结束为止，全国92%的农民有了自己的耕地，拥有

100 公顷以上土地的地主占有土地面积减少到占可耕地总面积的 12%。

土改以后，政府又致力于农业的现代化和乡村城市化，建立了国家直接控制的基层农业单位如乡村合作社、农场企业等等，同时设置了许多管理农业的官僚机构，对农村基层行政机构和宪警力量也进行了扩充，还由国家派出了扫盲队、卫生队、农业发展与扩展队等大批服务组织，大大加强了巴列维王朝对农村的影响和控制能力。与农村的行动相配合，从 1962 年至 1972 年，伊朗实施第三、第四个经济发展计划，明确提出进口替代工业化的发展战略，国营企业的实际投资成倍增加，结果，1968-1972 年间工矿业生产年增达 14%，石油与天然气年增 15.2%，国民生产总值实际年增达 11.6%。有了这样一个基础，巴列维决心把步子迈得更大一些。1973 年开始的第五个发展计划，一开始就将投资额定为第四个发展计划的 3.4 倍，随后，由于石油收入随油价上涨而大幅提高，投资额又几乎翻番(增加 84.3%)，巴列维提出要实现铁路电气化、建设核电厂、要生产 1500 万吨钢等一系列超高速的狂热的发展设想，准备在不久后成为居于美、俄、日、中之后的世界第五大强国。

伊朗开始同英、法、意、德、日、苏等工业国签订一系列协议，购买建设项目所需设备。其中，仅 1975 年同美国的技术合作协议一项，开支就高达 150 亿美元，购买项目包括八个核电厂，十万套公寓住宅，一个港口、二十座预制构件厂等。从 60 年代初到 70 年代中，巴列维的现代化似乎取得稳固的成就：十多年间，国民经济高速增长，1969-1978 年增 16-17%，人均国民生产总值 1960 年为 160 美元，1977/78 年达 2250 美元。在此期间，不仅发展了原有的石油、纺织、烟草水泥等部门，还建立了石化、机器制造、冶金等新兴工业部门。1975 年 1 月伊朗《世界报》发表社论说：“如果一切按计划进行，再过 10 年或 12 年，伊朗将赶上欧洲主要国家的现有生活水平。25 年内，在工业基础和繁荣方面达到相当于世界上最先进国家的水平。”

然而事与愿违。突发奇想式的超高速增长计划使整个国民经济陷入混乱，首先是港口与交通堵塞，进口的货物在码头、敞棚堆积如山，造成腐烂、锈蚀和火灾，货轮入港卸货有的竟然要等候半年，其次是物价飞涨，住房与建材奇缺使房租和地价猛涨，大量进口外国货物则对通货膨胀推波助澜。此外，盲目上项目加上巨额的军费，使数百亿美元的石油收入被吞噬被浪费，例如，不去利用丰富的天然气资源，甚至任其放空烧掉，却计划斥 600-800 亿美元巨资修建 20-30 座核电站，到 1979 年此计划被取消时已经白白花费掉数十亿美元，再如，为了成为西亚军事强国，从 1970 年到 1975 年军费开支从 9 亿美元猛增到 100 亿美元，达到占石油年收入的一半，70 年代仅从美国购买武器就花费 220 亿美元，为使军队效忠国王，仅 1978 年一年就向陆军高级军官每人发放了近三万美元津贴。这些花费显然都是只有支出而无经济效益。

最为现实的、直接导致巴列维王朝倒台的问题是：巴列维的现代化不仅没有给伊朗人民带来和平、稳定和繁荣幸福，反而加剧了社会矛盾、贫富差别，激起各阶层人民的普遍不满。即使是曾经受到广大农民欢迎的土地改革，虽然有偿分配给农民一部分土地，但随后政府就放任不管。获得小块土地的农户，要以年租的 10-12 倍偿付地价，因而背上了沉重的债务。此外种子、农具、水源仍在地方寺院手里。农民因缺少资金、技术，生产落后，生活继续贫困甚至更加恶化，对土改的态度也逐渐变为失望和不满。土改最终没有达到扩大王朝统治基础的目的。而且，土改后比土改前缺粮更严重。1973 年比 1969 年进口农产品增加 2 倍，1974 年仅小麦进口就达 250 万吨。

高速工业化给城市下层人民带来的也只是灾难。1974 年的调查显示，73% 的工人收入低于最低生活水准。1977 年，伊朗有工人 400 万，除了少数企业里的技工，绝大多数收入微薄：四口之家平均日收入 55-204 里亚尔，而一公斤米和肉分别卖到 90 里亚尔和 220-250 里亚尔，一间房租金每日 100 里亚尔，众多工人只好全家住贫民窟。大批农民进城，扩大了产业后备军队伍，加之连年的通货膨胀，使工人处境更加恶化。工人的罢工和示威不断，失业大军成为反巴列维的重要力量。

白色革命和高速经济增长的真正受益者只是掌握政权的王室和高层文武官僚等极少数人。巴

列维家族富甲天下，王族成员总共 63 人，却在瑞士银行有数十亿美元存款。国王本人挥金如土、穷奢极欲，用黄金建造厕所，花费 10 多亿美元为自己预修坟墓。首相和各部部长也照此办理，想方设法为自己捞钱，除公开的合法收入外，纷纷在各大公司和政府机关设立秘密预算，日常生活甚至“从荷兰买花，从法国买矿泉水，从东地中海购买野味，从非洲购买水果”。这些与广大人民的贫困形成鲜明对照，更激起社会各阶层民众对现实的不满。这种不满在专制统治的高压下不断积聚，终于在国王被迫放松控制之时一下子爆发，形成摧枯拉朽的革命洪流。

反巴列维专制统治的基本力量是下层民众，革命的先锋是知识分子和青年学生。参加革命的力量包括从多年坚持武装斗争的“人民敢死队”、“人民圣战者组织”，到一直主张以温和的和平手段改变君主制度的人民党和各民族阵线在内的各个政治派别，革命的领导权则为以霍梅尼为首的宗教神职人员所掌握。这又要从国王与宗教界的关系变化说起。起初，无论礼萨汗还是巴列维都曾与宗教界保持密切关系。在谋求建立新王朝之际，礼萨汗说“共和主义思想已造成混乱”，宗教领袖就宣称：对君主制的打击便是对神圣的伊斯兰法的打击。巴列维继位后更借助于宗教力量，与高级神职人员有 20 年之久的良好关系。从 60 年代实行白色革命起，王权与教权关系开始恶化。一些高级神职人员拥有相当多的土地，土地改革侵犯了他们以及其他部落贵族、大地主等传统势力的利益，因而激起他们的激烈反对。十二位高级“阿亚图拉”之一的霍梅尼对土改和给妇女以选举权等改革计划尤其愤怒，认为这违反了伊斯兰传统，宣称政府的改革是外国人、犹太人等破坏伊斯兰教的阴谋，告诫国王要改弦更张。矛盾冲突的第一个回合，以巴列维逮捕和软禁反对他的大小毛拉，将霍梅尼驱逐出境而告终。到 70 年代中，随着巴列维的白色革命不断深化，社会矛盾也不断加剧，当年拥护他继承王位的宗教领袖，多数已站到了他的对面反对他。

伊朗反君主专制的群众革命成为一场伊斯兰革命，并导致“原教旨主义”的迅速崛起，还与霍梅尼的宗教革命思想有关。“原教旨主义”和伊斯兰革命原无必然的联系，有诉诸革命甚至暗杀与恐怖活动的暴力主义的原教旨主义者，也有主张合法斗争的和平的原教旨主义者如各国的伊斯兰学者组织。在倡导伊斯兰革命的人中，既有神职人员，也有非神职人员，后者以阿里·沙里亚提为代表，主张由进步的知识分子、而非传统的宗教领袖“乌来玛”和毛拉，领导进行反对帝国主义、殖民主义的革命，复兴人民的、被剥削者和穷人的、自由进步的而非哈里发的、统治者和精神领袖们的、停滞的伊斯兰，这实际上是伊斯兰复兴运动中现代主义者的革命理论。在暴力主义的原教旨主义者中，又分逊尼派与什叶派两种。前者以 50 年代埃及穆斯林兄弟会的主要理论家库塔布为代表。许多人把当代伊斯兰的暴力斗争归因于他在 1962 年撰写的《路标》一书，书中把当时整个世界视为蒙昧的、叛教的社会，认为现有穆斯林国家都是非伊斯兰的，为要重建伊斯兰信仰和纯朴的伊斯兰社会以拯救世界，必须以暴力从肉体上消灭现存统治者，推翻他们的政权。逊尼派在伊斯兰教中居于“正统”地位，信徒占穆斯林总数的 80%，然而，库塔布在逊尼派穆斯林中发动的革命，却没有取得象霍梅尼那样的成功。究其原因，其一是缺乏一定的机缘(客观条件)，其二，库塔布的理论反对除真主以外的一切权威，并且只是依赖少数人的集团行动，因而缺乏对群众的号召力。霍梅尼的思想则不然。他一贯反对君主制和世俗化，强调神职人员要过问政治，宗教与政治密不可分，他憎恨君主制统治者的权威，主张以革命手段而不是和平改革来推翻它，建立由“法基赫”——伊斯兰教法专家领导的政教合一的政权。他的代表作《伊斯兰政府》(原名《神学家的摄政》)，被视为提供了伊斯兰神教政治的理论基础。书中勾画了未来政府的蓝图，认为伊斯兰政府不同于现存任何形式的政府，不是残暴的专制的政府，不是个人对人民的专断统治，也不是一小批人对全体人民的控制，而是法的政府。领导人依法办事，拒绝任何特权或歧视，节俭，办事简单，讲究实际而又迅速，这种积极问政的极富战斗性的神学家权威主义，契合了广大穆斯林憎恨专制压迫与腐败，向往政治廉洁与人人平等的心态，是伊斯兰思想和现实社会结合的结果，因而能够作为一种政治意识形态掌握群众。概括地说，这一意识形态有以下两个突出特点：

一、强烈的反西方色彩：强调伊斯兰的自足性、包容性，伊斯兰在精神上、物质上都是自足的，能够达到西方文化所无力达到的政治目的；不允许西方文化侵蚀穆斯林的心灵。这样的思想观点非常符合吃尽了西方殖民者的苦头又对巴列维盲目大量引进西方文明深恶痛绝的广大穆斯林的心理。巴列维强行推动社会生活西方化，强令男女改穿西装，规定妇女戴面纱不准上公共汽车，不准进商场、影剧院。这种影响之下，奇装异服流行，夜总会、赌场、妓院遍地，败坏了社会风气，严重伤害了穆斯林的宗教感情。现在有人号召扫荡之，自然得到普遍的拥护。

二、强调什叶派的受压迫地位，提倡“革命的行动主义”，号召教徒以殉道精神去推翻现存政权。霍梅尼是什叶派穆斯林的领袖。什叶派在穆斯林总数中虽然仅占 1/10，但在西亚占近 2/5，在伊朗则居绝对优势。什叶派在早期教派斗争中失利，长期处于逆境，为维护其信仰与延续，需要有比逊尼派更高的宗教热情和更有效的组织结构。在伊朗，人数众多的神职人员——毛拉遍布城乡，与民众有血肉联系，掌握着社会动向，不断向广大穆斯林宣传自己的导师——大阿亚图拉的思想，使上述伊斯兰革命的政治意识形态可以很快转变为群众性革命运动。为了真主，为了响应领袖的号令，穆斯林们不避枪弹一往无前、视死如归，这在反对国王暴政的革命运动中，在对伊拉克的长期战争中都已得到证实。

六、

第三世界国家或地区在遭受西方殖民入侵和现代资本主义文明的强大挑战之后，都经历了长时期的殖民地、半殖民地化过程，和与此相伴随的内部社会经济与政治结构被破坏、自身趋于衰败的过程。作为对这两个过程的回应，则是民族主义政治、经济力量的兴起和不断发生的反对殖民入侵者与国内旧统治者的改革或者革命。这些进程充满了曲折、反复、错综复杂的矛盾斗争。其间，传统主义与现代主义、传统文化(包括宗教)与现代化的关系，双方之间的矛盾冲突和调适，迄今仍是一个困扰着千百万人的全球性问题。伊斯兰复兴运动中“原教旨主义”的崛起，不过是这一问题在当今的突出表现。在伊斯兰文化以外，其他古老文化包括基督教文化在内，也都或迟或早、或强或弱地有着这样的问题。伊斯兰教是世界第二大宗教，且最富于战斗性。伊斯兰世界包括从非洲大西洋沿岸到亚洲东端、东南亚群岛在内的 30 多个国家，其中有 28 个国家以伊斯兰教为国教。全世界穆斯林人数迄今已达 12 亿。每年前往麦加朝觐的就有 200 万人之多。这些都使得“原教旨主义”的兴起与未来发展趋势格外引人重视。

伊斯兰教产生于阿拉伯商业社会，这使它不同于其它导源于农业社会的宗教，而带有浓厚的商人阶层的实用理性主义色彩，连被“原教旨主义”者奉为神明的霍梅尼，在论证现存世界政府均不合法时，也反复借助于“理性和经验”。东西方学者中都有人指出，伊斯兰教有许多接近于现代观念的基本特征，它比世界其他主要宗教都更现代化。如前所述，伊斯兰文明曾对世界做出过巨大贡献，迄今仍有着巨大的生命力、感召力和战斗性。唯其如此，伊斯兰教对现代世界的种种弊病反应也最强烈。

在资本主义世界体系范畴内，“现代化”迄今仍是资本主义化的同义语，殖民主义使资本主义文明的罪恶与野蛮层面在殖民地半殖民地人民面前暴露无遗。从而，许多反殖民主义的思潮和运动带有不同程度的复古色彩。印度甘地主义是如此，现代伊斯兰复兴运动中的传统主义、复古主义、“原教旨主义”也是这样。“原教旨主义”之所以赢得广泛的支持，说明广大穆斯林对现实中不合理现象的憎恶和对现有的各种解决方案的失望。

需要指出的是，传统主义或复古主义、“原教旨主义”并非一概诉诸暴力，更不能把恐怖活动、恐怖主义与所有“原教旨主义”倾向的运动等同起来。还要特别指出一点：长期以来，西方国家特别是美国出于私利和霸权的考虑，对“原教旨主义”中的恐怖主义者持一种“二元标准”，予取予求、态度反复无常。这样的例子可以举出很多。比如：中东巴勒斯坦地区最早诉诸恐怖暴力的不是阿拉伯人而是犹太复国主义者(针对“失信”的英国)，美国为了控制这一地区，长期纵

容、支持后者对巴勒斯坦人采取大规模的暴力恐怖活动;为了分裂和遏制巴勒斯坦解放组织,以色列曾对“哈马斯”持纵容和暗中支持的态度;迨到其形成规模构成对自身的威胁,才又宣布其为“非法”。为了打击南斯拉夫,美国极力支持他早先宣布为恐怖主义组织的“科索沃解放军”,以维护“人权”为由连续轰炸南 78 天。从阿富汗抗苏战争直到 1990 年因“海湾战争”和美国在接近伊斯兰圣地的沙特阿拉伯建立永久军事基地从而导致双方反目,美国对以本·拉登为首的极端派“阿拉伯阿富汗人”(Afghanis)不仅支持、资助而且派军事专家训练之。这些“圣战者”在苏军撤出阿富汗后大批流散到波黑、车臣和中亚各地,成为恐怖活动的基本队伍并形成国际网络。最后,从“9.11”事件前后美国对车臣叛乱分子的态度变化也可看出其典型的“二元标准”。如果说新老殖民主义、帝国主义的侵略、压迫加剧了伊斯兰世界的贫困落后,是当代伊斯兰复兴运动兴起的根本原因,那么,正是美国霸权主义世界战略支配下的上述行为,直接带来了恐怖主义全球化泛滥的后果。

对“原教旨主义”的崛起和发展前景,大可不必像鼓吹“文明冲突论”的某些西方人那样危言耸听,而可以把它看作传统文化对现代化的一个调适过程,这个过程决不是直线式发展的,而是十分曲折、复杂的,其间必然充满了矛盾、冲突、挫折和迂回、政治经济的危机和思想文化的危机,旧的危机解除了还会出现新的危机。现代化并不必然是人类的理想境界或最终归宿,其目标和进程都充满了矛盾和冲突。但现代发展又是当今世界每一种文明都难以避免的。现代化的重要特点之一就是不断的变革,在它面前“一切凝固的东西都化为乌有了”(马克思语)。“原教旨主义”也是这样。我们从霍梅尼以后伊朗神权政治价值取向的变化就可知道:在今日世界性发展与现代化的洪流里,任何传统主义、复古主义都不可能要求完全回到前现代去。现代社会不能完全排斥传统,传统又必将不断适应现代社会的发展变化。可以断言,在“原教旨主义”浪潮以后的伊斯兰世界,会有一个真正的伊斯兰复兴,即具有伊斯兰特色的伊斯兰国家现代发展。在这一点上完全可以持乐观态度。

【历史小百科】

宗方小太郎

宗方小太郎(1864-1923 年)日本肥后人。日本海军省间谍,中国通。东亚同盟的鼓吹者之一。是清末民初最著名的日本间谍,其在甲午战争中冒死潜入威海卫军港侦察,并在暴露行踪后成功脱逃,立功甚伟,为此得到过天皇的破格接见。此人自幼喜读历史,1884 年中法战争时来上海学习中文,并打扮成中国人历游北方九省,加之刻苦攻读,成为日本著名的中国通。他协助另一著名间谍荒尾东方斋在上海开办日清贸易研究所,培养间谍人才,学成学员多达 130 多名间谍,分散到中国各地,在甲午之战及此后为日本发挥重要作用。

中国了解之深

甲午战争爆发后,宗方小太郎对其上一年草就的分析报告《中国大势之倾向》进行了全面的修改。他首先分析中国的年财政收入仅有 9,074 万两银子外加 523 万石米(注:根据我查的有关财政资料,1893 和 1894 年两年的财政收入均在 8,300 万两左右),以中国之大,这是很不般配的。据他实际调查,民间的实际税赋是此表面岁入额之四倍,而且此类“定额以外之收入,一钱不入国库,均为地方官吏所私有。”他认为,中国历来贿赂之风盛行,地方官肆意刮削民众膏血,逞其私欲。因此雍正帝时始设养廉银,随官位之尊卑于俸给之外另行支给,拟以此杜绝其收敛之弊。但滔滔之势,非区区制法所能禁遏。时至今日,“‘养廉’二字实已辜负雍正之深意,官吏舞弊之势日见加剧。”



宗方小太郎日记原样

当时东西方均有不少人看好中国即将崛起，坚信以中国之丰富物产，如能积极变革，则“成为世界最大强国，雄视东西洋，风靡四邻，当非至难之也。”但宗方小太郎对此不以为然，认为这是“见其形而下未见其形而上者”，观察一个国家也和观察人一样，应当先“洞察其心腹”，然后再“及其形体”。他眼中的中国虽然表面上在不断改革和进步，但“犹如老屋废厦加以粉饰”，经不起大风地震之灾。当时中国最著名的改革者和国务活动家李鸿章就自嘲为“大清朝这座破屋的裱糊匠”，可算是两人有共同语言。

究其原因，宗方小太郎认为腐败的基因遗传自明末，全民丧失信仰，社会风气江河日下，“人心腐败已达极点”，虽然有过康乾年间的短暂改革，但并未坚持下去，政府将本应建立“至善”人心的精力消耗在了“形而下之事”上。

剃发易装的中国通

自幼喜读历史，与著名的军国主义者、熊本县人佐佐友房（1854-1902）交好，师友相称。佐佐友房幼习汉学，尊崇天皇，明治政府成立后，却因参加西乡隆盛组织的鹿儿岛土族反政府叛乱（史称“西南战争”），被判处10年徒刑。3年后因病获释，周游全日本鼓吹其“兴亚”梦想。1882年主持熊本济济黉中学（该校至今仍是日本名校），培养人才以“护持皇室于无穷、宣扬国威于八表”。1884年，中法战争爆发，日本加强了对华谍报工作。宗方小太郎随佐佐友房来到上海，随即进入上海东洋学馆学习中文。该学馆专为日本人学习中文，“教育日本的青年子弟，彻底查明支那的国情，他日大陆经营之时肯定需要”（长崎福冈玄洋社平冈浩太郎评价）。求学之余，宗方小太郎剃发易装，打扮成中国人历游北方九省，全程步行，历尽艰险，收获颇丰，其长篇调查报告获得日本高层高度关注，奠定了他作为“**中国通之第一人**”（其婿宗方丈夫评价）的地位。

走南闯北的药店老板

1886年，日军参谋本部谍报军官荒尾精（又名东方斋）奉派来华，在汉口设立贸易机构乐善堂，以经营眼药水、书籍、杂货为掩护，组成了一个遍布中国主要城市的间谍网。宗方亦加入其中，担任了北京支部主任。

1887年，宗方以学生名义再度申请赴东北考察，尽管遭到李鸿章的明确反对，但依然获得了总理衙门颁发的游历护照，得以堂尔皇之地刺探重要军情。

1888年，乐善堂明确宗方的北京支部，主要负责刺探清政府中央情报，宗方因此还取了个号“北平”，自抒胸臆。谍报工作初有成效后，荒尾精退出军界专事“民间谍报”，着手设立“日清贸易商会”，并在其下开设日清贸易研究所，培训“支那通”。该研究所获得日本政府从内阁机密费中的拨款，遂于1890年9月在上海英租界大马路泥城桥畔开办。宗方小太郎应邀担任学生监督。

这个以贸易为名义的学校，根本就没有开设经济方面的专门课程，至1893年6月，由于财政困难被迫关闭，只培养了一届学生。其重要成果之一，是在1892年与汉口乐善堂编辑出版《清国通商综览》，共2编3册2300多页，成为研究中国的重要文献。另一重要成果，即是所培养学生在随后的甲午战争中志愿从事翻译工作及军事侦探，其中多人被中国官方查获后斩首。

在甲午战争中立功

在日清贸易研究所关闭前半年，1893年年初，宗方小太郎为筹款回到日本，但进展不顺，落落寡欢，不得不于10月间再到中国。此时，中日在朝鲜的冲突有酿成大战之势，宗方小太郎随即应日本军方要求，开始频繁活动，撰写了大量报告，内容涉及军事、经济和宗教等各个层面，如其《武汉见闻随录》中就包括以下主题：武汉三镇情形、学校及教会、汉阳制铁厂、武昌织布局、水师及陆军概况、江南水师建制、铁政局和枪炮局。

1894年6月，宗方奉命从汉口前往烟台，接受日本驻华武官井上敏夫的指令，潜入威海两度亲自侦察北洋舰队基地，获得大量第一手情报。一个月后，日军在朝鲜丰岛洋面偷袭北洋运输船队，击溃北洋军舰，击沉满载千名中国士兵的英国商船高升号，俘获装运弹药和银饷的操江号，甲午战争爆发。

7月28日，日本谍报人员在天津紧急开会，制定了中日断交、日侨撤离中国后的潜伏方案。7月31日，宗方携谍报经费回到烟台。次日，中日两国断交宣战，井上敏夫撤离回国，宗方接替他在烟台负责北洋舰队情报的收集和汇总。

在驻守烟台的三周内，宗方立下了平生最大战功之一：他在威海探得北洋舰队的出发时间，日本联合舰队遂得以在9月15日部署于朝鲜黄海道大东沟附近，以逸待劳，为随后爆发的世界首次铁甲舰队大决战作好了准备。日本陆军大将本庄繁为此评价宗方道：“对君国做出极大贡献。”

8月1日晚，从天津开往上海的英国商船重庆号被一群愤怒的中国人闯入，痛殴船上的日本乘客。此事件引起英国强烈抗议，但歪打正着的却是，乱民们无意间搜获了日本驻天津领事馆武官泷川具和大尉（化名“堤虎吉”）发给井上敏夫的谍报，中国政府得以破获一系列日本间谍案。宗方对此事在日记中进行了详细记录。

不久，中国官方在上海也截获了宗方的两封谍报信，随即向烟台发出通缉令。在通缉令到达前，宗方于8月29日乘坐怡和洋行的连升号商船，乔装逃离烟台。但在船上，他却发现有相熟之华人，包括一名清军军官蔡廷标（长江水师提标亲军中营把总）。宗方见状危急，“先发制人”，主动与蔡廷标攀谈套近乎，蔡允诺不揭发他，才令他在多次盘查中侥幸过关。这些盘查，中国军警明令查拿的是Munakata（宗方的日文发音）。到上海后，宗方立即乘船逃回日本，得到日本高层的隆重礼遇，并得以晋见明治天皇，随后，他随日本舰队攻击大陆并充任日军翻译。

在中国鼓吹东亚同盟

战后，重返中国，1896年2月，在武汉接办《汉报》（1893年由英国人创办，名为《字林西报》，姚文藻接办后改名为《汉报》），自任社长。《汉报》为日本人在武汉发行的第一家中文报纸，传播西方文明，对湖北社会的风气开放影响巨大。在1898年前后的戊戌变法运动中，宗方小太郎和维新派唐才常、毕永年等人交往甚密。他所控制的《汉报》积极支持康、梁维新派的主张，比较集中地阐述了“富强之道”，围绕着练兵、理财、兴学、重农、惠商、开矿等各个方面发表大量的社论。1898年9月，慈禧发动政变后，康有为、梁启超遭通缉。宗方小太郎专程赶往北京，协同日本人平山周进行营救，设计护送梁启超出京外逃。此后筹办《闽报》，参与创立东亚同文会，任该会汉口支部主任，高喊“保全中国”的纲领，推行亚洲版的“门罗主义”。1901年任上海同文书院代理院长。1914年在上海设立东方通讯社，打破了路透社1872年建立远东分社以来对中国新闻市场的垄断，以后成为日本在华的官方通讯社。1923年病死于上海，大

正天皇特旨赐勋，安葬于熊本市小峰墓地，至今仍为日本人“朝圣”场所之一。其在华搜集的情报和调查报告等材料后汇编成《宗方小太郎文书》在日本正式出版。

宗方小太郎的思想

宗方小太郎得到日本高层的赏识，并不仅仅因为其在敌后舍生忘死的谍报生涯，更在于其具备区别于一般间谍的战略远见。宗方是一个学者型的人物，长期在华读万卷书、行万里路，使他对中国民情政风有深刻了解。应日本高层的要求，他修改完成的两份分析报告《中国大势之倾向》、《对华迓言》，对中国进行了精辟入微的分析，为日本征华建言献策，至今读来，仍有相当的震撼力。

在《中国大势之倾向》一文中，他认为中国的腐败遍及全民，原有的信仰体系孔孟之道变成了科举的材料、当官的阶梯，庸官俗吏献媚当道，“朝野滔滔，相习成风”。宗方指出，国家是人民的集合体，人民是国家组织的一“分子”，“分子”一旦腐败，国家岂能独强？中国的“分子”们集体腐败，国家的元气就丧失消亡。他估计，早则十年，迟则三十年，中国“必将支离破碎呈现一大变化”。

在《对华迓言》中，宗方小太郎更为具体地指出，日本必须联合中国才能对抗西方，但中日之间“若无大战，则不能大和；大战而大胜之，中国始知日本之实力之不可敌，方可收协同之效”，因此，必须先“以势力压制、威服中国”，“煦煦之仁、孑孑之义，非所以取中国人之道”。因此，他建议当时节节胜利的日军方，“必须排除万难，攻陷敌人之都城北京”，再“进扼长江之咽喉，攻占江淮重地，断绝南北交通，使敌国陷于至困至穷、万无办法之地，使敌国政府和人民知晓真正之失败，而后达到我之目的。”为此，他提出了九项具体压制中国的措施，成为日后《马关条约》的蓝本之一。



熊本的宗方小太郎之墓

宗方建言道，铁血政策之后就该实行怀柔，要在占领地以“公道至诚、待民如子”之心来施行大道，以扫除中国政治的“宿弊伏毒”，消除中国人对日本的“仇讎之念”，“使两国人心和合融释，有如一家。”他因此呼吁日本当局要重视这一“责任至重”的问题，选好用好占领地的民政官。

在宗方小太郎为日本军队起草的文告中，攻击满清政权腐败，号召汉人“唱义中原，纠合壮徒”，建立“革命军”配合日军反满，然后“革稗政，除民害，去虚文而从孔孟政教之旨，务核实而复三代帝王之治”。这些文告，在当时对国人有相当的迷惑性。

宗方小太郎曾填一曲《寄燕京诸君》，内有：“草鞋曾凌岱岭顶，匹马遥饮鸭水湄。此行不知何所得，怀抱只有哲人知”之句，或是这位大间谍的顾盼自雄？

宗方小太郎对中国民情政风有深刻了解，在其发回日本的大量情报中，有一些相当精深的大势分析，成为当时乃至后世日本高层了解中国的主要参考。而其对晚清中国全民腐败的透彻认识，至今读来还令我等炎黄子孙汗颜。

腐败

当时清廷之腐败规模几乎是全局性的。朝纲解纽时的宣统三年（1911年），作为“中央机关事务局”的内务府，其一年支银预算高达1024万两，而在咸丰朝仅为40万两，足足增加了24

倍（宣统三年八月十一日度支部会奏）。至于冒领公款、挥霍浪费甚至侵吞赈灾款粮等更是层出不穷。两广总督岑春煊巡视陆军学堂，光一次宴会就“动需洋酒千数百金”，为此还专门在衙门中设立“洋酒委员”一职（光绪三十三年六月十五日法部主事梁广照奏）。甚至连军队都大量参与走私贩私，号称世界八强的北洋海军，其内里的腐败也是造成甲午一战全军覆没的主要原因。大量晚清小说均有对此的细致描写。

叹息

中国本来是有信仰体系和精神支柱的，那就是孔孟之道，但这一建国的基础却变成了科举的材料、当官的阶梯而已，知识分子汲汲营营地钻研此道，无非是以此为个人私利服务。当了官拿了权之后，就把孔孟之道抛在脑后，“得其位不行其道，而谋营私者也。”从中央到地方，庸官俗吏献媚当道，清廉高洁之士多不容于时流，官场一片漆黑，“朝野滔滔，相习成风”。官场腐败更导致上下隔阂，中央政府即使要施行仁政，也因为地方官吏的“壅塞”而导致“美意不能贯彻至民间”，好经都被歪嘴和尚念坏了，而少数有理想有抱负的人，只好在“愤懑不平”之余“退居闲地”，名望日高，隐然形成一股力量。所以，他认为中国是“有治国之法而无治理之人”。

在“普天之下莫非贪官”的晚清，以至于损害国家利权的一些架构，倒在客观上减少甚至基本杜绝了这一领域原先泛滥成灾的贪腐现象，如此结果，亦是近代史的吊诡之处。如，将海关税务交洋员团队（其最著名的领导人是赫德）管理，无疑是主权旁落，但洋员管理下的海关却成为政府中最廉洁也最敢于对腐败动真格的一个机构。美国传教士丁韪良（W. Martin）认为，洋员管海关本是“叛乱（指太平天国运动）的私生子”，乃权宜之计，但正是廉政延长了这一怪胎的生命。他记述了在英国人李泰国（Horatio Nelson Lay）担任首任总税务司的几年内，上海道台多次设下陷阱想拉其下水，比如当两条商船一起到达口岸时，上海道台就建议李泰国，双方一人一条船私吞其关税，但始终不能得手。丁韪良说，海关洋员们的廉洁因此成为中国道台的眼中之沙，从而对这一税收体制怀有深深的敌意。

国家是人民的集合体，人民是国家组织的一“分子”，“分子”一旦腐败，国家岂能独强？中国的“分子”们集体腐败，国家的元气就丧失消亡，这比政策的失误还要可怕，政策的失误尚且可以扭转过来，而国家元气的腐败就“不易返回中道”了。这位日本间谍引用孟子的话为中国下了断语：“上下交征利，则国危”，尤其是官场腐败导致司法不公，甚至使刑罚乃至性命都可以被金钱所左右，普通百姓申诉无路，民怨积压给国家带来巨大危险。

宗方所认为的全民腐败，被同时期的另一日本大间谍向野坚一的经历所证实。向野坚一在当年10月被怀疑为日谍而于东北被捕，他坚称自己是福建人，后终于以一小块银子贿赂了押解人，而得以在中途脱逃（《向野坚一从军日记》，1894年10月25日）。

宗方小太郎估计，以当时的形势来看，早则十年，迟则三十年，中国“必将支离破碎呈现一大变化”。而就在他写完这篇文章后仅十六年，武昌一场仓促而粗糙的革命就居然引起了连锁反应，几乎是瞬间将一个老大帝国毁灭。

形势如此艰难，当政者理应“正纲纪、戒骄奢，排解地方政治之紊乱，消除民庶之怨藪，大施加仁惠，休养民力”，打造和谐社会，但宗方小太郎更吃惊地看到，政府却因惯性和麻木，束手无措，“因循支绌”，根本不在乎民心向背，并大搞为太后祝寿等形象工程，“粉饰太平”。

《开诚忠告十八省之豪杰》

宗方小太郎在甲午战争时期为侵华日军第一军用中文所撰的《开诚忠告十八省之豪杰》告示中，就将矛头指向满清的腐败，指责满清“入主暗弱，乘帘弄权，官吏鬻职，军国渎货，治道衰颓，纲纪不振”，以此号召中国人（汉人）起来，“绝猜疑之念，察天人之向背，而循天下之大势，唱义中原，纠合壮徒”，建立“革命军”配合日本军队反抗满清，然后“革穉政，除民害，去虚文而从孔孟政教之旨，务核实而复三代帝王之治”（《日清战争实记》，日本博文堂1894年出版），把日军描绘成俨然是救黎民于水火的解放者。

在次年（1895）1月其另一份报告《对华述言》中，宗方小太郎注意到，中国的“民间志士在言论和新闻中，不断喋喋非难政府之措施，扬言庙堂无人，甚至揭发重臣大吏之旧恶，历数施

政之弊窳，丝毫无所顾虑”，这一方面表明满清政权已经是“百弊丛生，濒于阳九之末运”，另一方面也表明“数亿之黎民待望仁政、仁人久矣”。他因此谆谆教诲战胜的日军，要在占领地实行仁政，以有效消除战后中国人对日本的“仇讎之念”。如果日本占领军能扫除中国政治的“宿弊伏毒”，以“公道至诚、待民如子”之心来施行大道，则四方百姓一定会“争先来归”。为此，他再三呼吁日本当局要重视这一“责任至重”的问题，选好用好占领地的民政官。

宗方小太郎的中国分析，的确有相当深刻而独到的见解，其亦因此成为日本朝中大员们商讨“征清策”的重要谋士，尤其是海军大臣西乡从道，对他十分器重。

甲午战争后，宗方小太郎到汉口经营中文报纸《汉报》，为日本利益进行“文力征伐”，但同时也大力支持中国的维新派，抨击顽固势力，传播西方文明，对湖北社会的风气开放影响巨大。此后，其更是参与创立东亚同文会，高喊“保全中国”的纲领，推行亚洲版的“门罗主义”。1914年在上海设立东方通讯社，打破了路透社1872年建立远东分社以来对中国新闻市场的垄断，以后成为日本在华的官方通讯社。1923年病死于上海，大正天皇特旨赐勋。终其一生，宗方小太郎主要生活、“战斗”在中国，但至死也未能看到这个“腐败的大厦”气象一新。

[附录]

日军的安民告示《开诚忠告十八省之豪杰》

宗方小太郎

“先哲有言曰：‘有德受命，有功受赏。’又曰：‘唯命不于常，善者则得之，不善者则先哲有言曰失之。’**满清氏元(原)塞外之一蛮族**，既非受命之德，又无功于中国，乘朱明之衰运，暴力劫夺，伪定一时，机变百出，巧操天下。当时豪杰武力不敌，吞恨抱愤以至今日，盖所谓人众胜天者矣。今也天定胜人之时且至焉。

熟察满清氏之近状，入主暗弱，乘帘弄权，官吏鬻职，军国渎货，治道衰颓，纲纪不振，其接外国也，不本公道而循私论，不凭信义而事诡骗，为内外远迹所疾恶。曩者，朝鲜数无礼于我，我往惩之，清氏拒以朝鲜为我之属邦，不容他邦干预。我国特以重邻好而敬大国，是以不敢强争焉，而质清氏，以其应代朝鲜纳我之要求，则又左右其辞曰，朝鲜自一国，内治外交，吾不敢关闻。彼之推辞如此也。而彼又阴唆喉朝鲜君臣，索所以苦我日本者施之。昨东学党之事，满清氏实阴煽之而阳名镇抚，破天津之约，派兵朝鲜，以遂其阴谋也。善邻之道果安在耶？是白痴我也，是牛马我也。是可忍也，孰不可忍也？是我国之所以舍樽俎而执旗鼓，与贵国相周旋也。

抑贵国自古称礼仪国，圣主明王世之继出，一尊信义，重礼让。今蔑视他邦，而徒自尊大，其悖德背义莫甚矣。是以上天厌其德，下民倦其治，将卒离心，不肯致心，故出外之师，败于牙山，歼于丰岛，溃于平壤，溺于海洋。每战败衄，取笑万国。是盖满清氏之命运已尽，而天下与弃之困也。我日本应天从人，大兵长驱。以问罪于北京朝廷，将迫清主面缚乞降，尽纳我要求，誓永不抗我而后休矣。虽然，我国之所征伐在满清朝廷，不在贵国人民也；所愿爱新觉罗氏，不及耸从士卒也。若谓不然，就贵国兵士来降者证之。

夫贵国民族之与我日本民族同种、同文、同伦理，有偕荣之谊，不有与仇之情也。切望尔等谅我徒之诚，绝猜疑之念，察天人之向背，而循天下之大势，唱义中原，纠合壮徒，革命军，以逐满清氏于境外，起真豪杰于草莽而以托大业，然后革穢政，除民害，去虚文而从孔孟政教之旨，务核实而复三代帝王之治。我徒望之久矣。幸得卿等之一唱，我徒应乞于宫聚义。故船载粮食、兵器，约期赴助。时不可失，机不复来。古人不言耶：天与不取，反受其咎。卿等速起。勿为明祖所笑！”
(摘自《日清战争实记》)

中国社会学学会 民族社会学专业委员会
北京大学 社会学人类学研究所
邮编：100871

本期责任编辑：马戎、李健

电子邮件：marong@pku.edu.cn