

语及其代表的希望政治的追求，以及碎片化政治现实共同作用的结果。虽然由于伊斯兰教法内部深层次的分裂，这种虚假的普遍主义即便在伊斯兰世界内部也无法真正取得统一，但它却又以其伊斯兰世界大同的政治理想与强烈的反自由主义资本主义政治秩序的原教旨主张吸引了大量来自西方的在资本主义生活方式下感到幻灭的支持者。

吊诡的是，这种伊斯兰内部的教法分裂可以成为对抗极端主义蔓延的有效武器，传统地缘政治角度下权力的对抗（realpolitik）与平衡也可以有效制约在其背后的政治力量。但是，必须跳出这种 19 世纪以来形成的话语方式，才能真正为这个起火的世界提供有历史性意义的方案。在中国传统正史叙述里，对边疆的描述是包括在对治理史的梳理过程中的。边疆代表的是一个不断扩张的对“天下”的理解边界，而非霸权的边界。中国当下的“新丝路”战略的一个潜在力量便是以欧亚大陆的地理联系为基础，以中国改革开放以来的经济发展为依据，通过发掘传统中国的治理哲学与现代中国的革命政治经验，为“碎片化”的全球政治图景提供一种新的普遍主义理想政治想象。今天所强调的“去边疆”其含义便基于此。

## 【论 文】

# 伊斯兰律法语境下的瓦哈比主义 ——“反恐战争”与当代伊斯兰教法的失衡<sup>1</sup>

殷之光<sup>2</sup>

**摘要：**本文主要从伊斯兰教法历史及法理特性基础出发，分析瓦哈比主义自 20 世纪 90 年代以来在全世界蔓延的深层次原因。文章试图论证，以沙特为政治基础的瓦哈比主义意识形态在全球的传播，与美国布什政府在中东地区推行的新自由主义外交策略之间具有密切关联。文章认为，逊尼派伊斯兰内部原有的教法思想多样性，在阿拉伯世界长期政治历史发展过程中，形成了一种天然的内在平衡。在这一平衡基础上，作为极端主义思想的萨拉菲教义得以被逊尼派伊斯兰内部的苏菲主义等其他教法思想所制约。这一教法平衡也建立在阿拉伯世界自 20 世纪民族独立运动以来形成的世俗化以及地缘政治平衡基础上。然而，这一脆弱的平衡关系在 20 世纪 90 年代以来新自由主义全球化的影响下被打破。特别是 2001 年之后“反恐战争”战略思想影响下，沙特的急速崛起以及什叶派穆斯林国家的衰落，更促成了瓦哈比主义在全球的进一步传播。奥巴马领导下美国在中东地区的战略收缩同时也更进一步促进了阿拉伯地区伊斯兰内部教法平衡关系的破裂。这种教法的破裂及社会结构的破裂，进一步将阿拉伯世界碎片化，进而在政治上促成了 2011 年的阿拉伯政治动荡。本文认为，阿拉伯世界碎片化的趋势将会进一步加深，并进一步造成更广大的世界影响。中国当前所面临的穆斯林问题以及未来对中东政策的走向，也应当被放在这一广大的框架中去理解，同时应当避免简单地陷入新自由主义式“反恐战争”的话语迷局中。

**关键词：**文明冲突 反恐战争 瓦哈比主义 政治伊斯兰 伊斯兰教法

<sup>1</sup> 本文刊载于汪晖、王中忱主编，《区域》2014 年第 1 辑，总第 3 辑，北京：社会科学文献出版社，2014 年 11 月，第 150 页。

<sup>2</sup> 作者为英国 University of Exeter, College of Humanities, Lecturer。



在非穆斯林世界，瓦哈比主义（Wahhabism）是随着基地组织（Al Qaeda）的名字，在 9·11 及美国发动“反恐战争”（war on terror）之后开始广泛流传的。在 2001 年 9·11 恐怖袭击之后，时任美国总统小布什在 9 月 20 日对美国国会及美国民众的讲话中特别提出了“反恐战争”这一观念。其讲话中强调，“……我们的反恐战争首个敌人便是基地组织。这场战争会不断延续，直至世界各个角落里的恐怖组织都被揪出来并打压下去。”<sup>1</sup>可以看到，在其提出之初，反恐战争便是一个边界极其模糊的概念。并对 1945 年《联合国宪章》制定以来所提倡的现代“正义战争”（just war）理论造成了严重的挑战。2003 年，反恐战争从针对阿富汗基地组织的清剿活动，扩大到针对萨达姆政权治下伊拉克的军事入侵行动。在许多观察家看来，针对中东地区穆斯林世界的“反恐战争”在很大程度上需要被放在新自由主义全球化扩张的背景下去理解。<sup>2</sup>

20 世纪 80 年代开始的世界政治格局最显著的变迁，主要集中在一种意识形态多元化政治的退潮以及美国作为单极霸权在世界范围内的崛起和扩张。随着 1991 年苏联解体，以及中国经济改革深化，20 世纪中东世界形成的多极结构以及世俗化意识形态下的国家建设潮流渐渐开始被单极化的美国军事霸权、以及新自由主义市场观念主导下的经济改革所取代。<sup>3</sup>必须认识到，“反恐战争”这一观念的提出，是一种后冷战时期美国单极霸权结构下所形成的意识形态政治产物。作为新自由主义全球化战略中不可获取的暴力机制，“反恐战争”从其诞生之初，就直接延续了 1991 年美国在海湾地区军事行动的基本任务。自苏联解体之后，阿拉伯地区政治对抗的矛头便很快集中在美国的单极霸权上。在 1990 年 2 月的一次阿盟会议上，时任伊拉克总统的萨达姆·侯赛因在其讲话中便警告，冷战的结束，使得帝国主义美国成为了阿拉伯世界新的威胁。他认为“在其资本主义手段及帝国主义政策的帮助下，美国会不停地背离那些原有的制约世界平衡的秩序。”<sup>4</sup>同样，美国布什政府在强调驻军沙特阿拉伯并武力干涉伊拉克入侵科威特的合法性时也提出，伊拉克的入侵打破了“现有的世界秩序”。布什在 1990 年 8 月 8 日向美国民众发表的讲话中提出，伊拉克的军事行动，“不仅仅是一个美国的问题，也不仅是一个欧洲的问题或是中东的问题，它是一个世界的问题”。<sup>5</sup>他将这场军事行动与 1930 年代“自由民主世界”反抗纳粹德国的行动联系起来，构造了一种在后冷战时期背景下，自由主义普遍性话语的合法性。同时，在这一普遍主义话语下，布什的讲话中同时也强调该地区、特别是伊拉克的石油产出与美国经济之间的密切关联。<sup>6</sup>

与这种意识形态政治修辞相呼应的，是在苏联解体之后美国学界迅速出现的“文明冲突”理论。在这一“后冷战”意识形态背景下产生的文明冲突理论强调以文化的共性取代冷战时期意识形态式的普遍主义想象，而成为新的世界政治共同体想象基础。在这一仿佛去意识形态化了的政治共同体想象基础上，亨廷顿用一种虚构的文化多元主义表象，掩盖了美国主导的单极世界霸权背后所隐藏的强烈新自由主义意识形态倾向。这一思想假设了一种建立在文化相似性基础上，超

<sup>1</sup> 参见：Address of the US President George W. Bush to a Joint Session of Congress and the American People, 20 September 2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>.

<sup>2</sup> 参见Perry Anderson, "American Foreign Policy and Its Thinkers," *New Left Review*, no. 83 (Sept/Oct 2013). 又可见 Gordon Lafer, "Neoliberalism by Other Means: The "War on Terror" at Home and Abroad," in *Worksite*(Sydney: University of Sydney, 2004). <http://worksite.econ.usyd.edu.au/lafer.html>

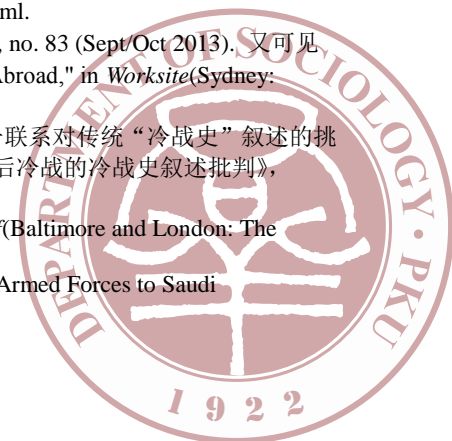
<sup>3</sup> 关于阿拉伯世界 20 世纪 50 年代民族独立运动与中国之间的关系问题，及这一联系对传统“冷战史”叙述的挑战，请参见拙作：《反抗的政治——20 世纪 50 年代毛泽东的第三世界视野与后冷战的冷战史叙述批判》，<http://wen.org.cn/modules/article/view/article.php/4044/c18>。

<sup>4</sup> Gary R. Hess, *Presidential Decisions for War: Korea, Vietnam, and the Persian Gulf*(Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2001). 158.

<sup>5</sup> George Bush, "Address to the Nation Announcing the Deployment of United States Armed Forces to Saudi Arabia,"(George Bush Presidential Library and Museum Aug. 8 1990).

[http://bushlibrary.tamu.edu/research/public\\_papers.php?id=2147&year=&month](http://bushlibrary.tamu.edu/research/public_papers.php?id=2147&year=&month)

<sup>6</sup> 同上。



越了威斯特法利亚民族国家主权界限的政治认同。这种认同取代了冷战时期形成的意识形态普遍主义多元结构，而成为苏联解体之后世界政治及其未来的主调。“文明冲突”理论将美国在阿拉伯世界的战略及阿拉伯世界对其的抵抗都囊括在“文化冲突”的框架下，描述成为“西方文明”与“伊斯兰文明”之间不可调和的矛盾。虽然，从一定程度上，“文明冲突”理论批判回应了苏联解体之后洋溢在美国政治及国际关系学界中的那种历史终结的乐观主义倾向。但是，亨廷顿对于世界冲突政治基础的解读，无疑是在尝试为美国“后冷战”时期的全球战略提供另一种霸权的话语基础。

在亨廷顿的阐释中，“国家利益”（national interests）仍是不可改变的世界政治判断基础。这一点，与存在于 20 世纪上半叶及所谓“冷战”时期的共产主义国际主义话语不同。共产主义下的国际主义普遍话语强调：在民族/国家基础上建立起的阶级认同，形成了一种国家（national）与国际（international）利益之间的辩证联系。在这种联系基础上，并不存在一种纯粹的国家内部矛盾关系，同样也不存在一种简单的“内部”与“外部”之间的二元对立关系。相反，这种联系了国家/民族内部特殊性和国际社会普遍性诉求的辩证关系，是在本质上超越民族国家界限的阶级认同想象基础上成立的。在亨廷顿“文明冲突”的论述中，他强调冷战之后的世界冲突大都发生在不同文明之间。<sup>1</sup>在这种文明冲突的范式基础上，亨廷顿认为传统的威斯特法利亚主权结构以及肯尼斯·沃尔兹描述的“坚硬互碰的‘台球’式国家”（billiard ball system）在冷战后的世界体系中都日渐消失。<sup>2</sup>取而代之的将会是在相同文明之间的联合与认同，以及在不同文明之间的冲突与对抗。亨廷顿的论述还将恐怖主义的流行与伊斯兰世界原教旨主义的兴起理解为在苏联意识形态政治消亡之后，国际政治向“文明冲突”模式的自然转型。

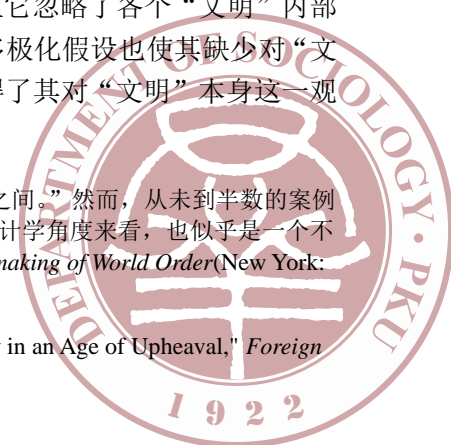
随着 2001 年“反恐战争”的开始，这套文明冲突的范式又重新得到了政治强化。随之而产生的对“伊斯兰文明”他者化的脸谱式阐述，似乎也更加证明了亨廷顿所描述的那种东西方文明之间不可调和的冲突结构。然而，实际上从文明冲突范式诞生之初，它便作为一种国际关系指导战略，与美国国家利益之间存在着密不可分的联系。它在很大程度上，认同了布热津斯基所强调的，即“冷战结束之后”世界陷入的“混乱范式”（chaos paradigm）成为世界格局的基调。而需要回应的现实政治问题，则是在这一基调下，美国的全球战略任务及目标。在布热津斯基强调的“混乱范式”之下，美国的主要任务被认为是需要恢复其政治活力，领导“广泛意义上的西方”（a larger West），在其与东方的对抗之中，建立起一个“复杂的平衡”（complex balance）。<sup>3</sup>而对亨廷顿来说，这种冲突的边界是基本建立在文明的边界差异之上的。而美国所面临的一个基本现实是非西方文明的兴起，以及在这基础上的自我确证的需要与传统西方文明之间不可调和的冲突。从其理论目的来看，亨廷顿并不希望真正为“文明为何冲突”提出任何历史性的阐释，而是希望从这一文明冲突范式的假设出发，一方面论证对抗及“冲突”是现代世界不可避免的政治主线；另一方面，也希望提出在这一主线基础上，从现实主义的角度分析以美国为主的“西方文明”如何在这种环境下，避免冲突的扩大化与持久化。

然而，这套文明冲突的范式虽然意图建造一种多极化的假象，但它忽略了各个“文明”内部的矛盾差异对现实政治结构造成的严重影响，同时这种过分简化的多极化假设也使其缺少对“文明”内部认同形成机理的阐述。此外，这一简化的脸谱式结构又阻碍了其对于“文明”本身这一观

<sup>1</sup> 亨廷顿论述，“1993 年初 48 个种族冲突中的将近一半发生于不同文明的集团之间。”然而，从未到半数的案例中，推导出一个能够理解世界政治的普遍“范式”，这在历史研究方法论及统计学角度来看，也似乎是一个不太站得住脚的判断。Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996). 35.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Zbigniew Brzezinski, "Balancing the East, Upgrading the West: U.S. Grand Strategy in an Age of Upheaval," *Foreign Affairs* 91, no. 1 (January/February 2012).



念进行实证主义的分析，进而造成将现实政治中含带的政治、文化、经济、宗教、社会等多层次的复杂结构简化成一个经验主义式的论断。并掩盖了现代国家政治中所普遍存在的利益集团冲突对世界政治的影响。2001年开始的“反恐战争”作为在这种“文明冲突”范式下产生的政治话语，因此同样也存在着类似的问题。

## 作为伪命题的“政治伊斯兰”

在“反恐战争”的话语体系里，“政治伊斯兰”（Political Islam）或是“伊斯兰主义”（Islamism）是在2001年之后被重新强调的一个观念。这两者作为同义词，主要强调作为宗教的伊斯兰和作为政治意识形态的伊斯兰之间存在着重要差异。同时，这个名词，在20世纪末期伊朗革命之后，被西方保守主义分析家们用来描述19世纪以来，在阿拉伯穆斯林世界广泛存在的一种反西方的激进主义态度。其中包括埃及的穆斯林兄弟会，以及遍布阿富汗、印度、孟加拉、巴基斯坦各国的圣战者组织伊斯兰促进会（Jamaat-e-Islami）等等。<sup>1</sup>在保守主义者亨廷顿和伯纳德·刘易斯（Bernard Lewis）看来，伊斯兰教的社会历史发展天然缺少一种在基督教文明中经历的启蒙运动过程。因而，其世俗的政治关怀与天启宗教的追求并未真正分离。刘易斯认为，从穆斯林世界的哈里发（khalīfa）身上便能发现这种政教合一式的特点。哈里发既是真主的先知，又是穆斯林的领袖（Amīr al-Mu'minīn）。在19、20世纪广泛存在于穆斯林世界的反西方传统中，世俗政治领袖以伊斯兰的名义调动群众而发起的伊斯兰主义运动（state-sponsored Islamic Movement）则更是这一政教合一特点的另一现实体现。<sup>2</sup>他认为，在伊斯兰世界与西方之间发生的冲突实际上是“宗教的东方”（religious East）与“世俗的西方”（secular West）之间发生的冲突。<sup>3</sup>亨廷顿在其《文明的冲突》中所讨论的这种东西方之间的性质差异，也成为其冲突理论中存在于东西方之间不可调和的矛盾的基础。

当然，我们很容易看出潜藏在这种文明冲突理论中的西方中心主义色彩。一些穆斯林学者也对此提出了尖锐的批评。在穆罕穆德·阿依布（Mohammed Ayoob）看来，并不存在一种总体性的抽象伊斯兰意识形态。伊斯兰的政治想象受到其特定人群所处的特殊历史政治环境所限制。其对抗的对象、斗争的方式及最后的政治目的，均受到这种社会差异性的影响。因此，很难将一个总体性的“政治伊斯兰”意识形态强加到充满历史及政治社会特殊性的阿拉伯国家中去。<sup>4</sup>阿依布还认为，例如阿巴斯王朝的“哈里发”作为政治领袖，其执政合法性实际上来自于一个教法学者精英阶层“乌理玛”（Ulama）。很大程度上，这是一种政教分离的政治模式。这种模式，从阿巴斯王朝一直延续到奥斯曼帝国。<sup>5</sup>

阿依布的讨论，以一种从伊斯兰世界内部发现历史的方式，对西方伊斯兰政治学研究及西方中心式的国际关系宏大理论提出了重要的批评。然而，其并未更深入地阐述“政治伊斯兰”这一概念中所暗藏的东方主义色彩。在“文明冲突”范式的逻辑下，虽然冲突不可避免，但是其理论的最终理想，是建立一种在文化多元主义下的世界和平。而“政治伊斯兰”观念的提出，旨在将伊斯兰的政治性，在西方理性主义哲学结构下，与其作为宗教的属性相区别。一些西方学者认为，伊斯兰主义是一种“由个人、组织和团体，在政治目的诉求下而工具主义化了的伊斯兰教。它通过想象未来这种方式，对当下社会诸种挑战提出政治性的回应。其基础建立在对伊斯兰传统的重

<sup>1</sup> Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, trans. Carol Volk (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 1-3.

<sup>2</sup> Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (London: Phoenix, 2003), 17-21.

<sup>3</sup> Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," *The Atlantic* (September 1990), 10.

<sup>4</sup> Mohammed Ayoob, "Political Islam: Image and Reality," *World Policy Journal* 21, no. 3 (Fall, 2004), 1-14.

<sup>5</sup> *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007), 5-11.



构、转借和重新创造。”<sup>1</sup>这一区分，一面将“政治伊斯兰”与“恐怖主义”之间建立起对等关系（两者都基本被看做是反西方与反现代的）；另一方面，却又试图给“作为宗教信仰的伊斯兰”留下一条可能与“西方文明”共存的可能性，满足那种多元文化世界大同的政治假想。

然而，在这种受到了浓重启蒙主义历史影响的政教分离诠释中，“政治”被预设作为一种与行政官僚结构相结合的制度性概念。其行为的载体（个人、团体、政党等等）必须存在于一个对于现代国家（state）的基础之上。对于伊斯兰世界政教分离的论述，其立论基础强调哈里发与乌理玛之间在国家这一范畴内的结构性分工差异。在当代知识体系中，政教分离是一个基本的现代性预设。分离之后的宗教是个人化的道德规范，与社会组织方式及法律无干。同时，现代国家的组织形式也假设了这种政教分离的结构，并认定，法律正义的逻辑基础来自于实证主义。然而，作为政治合法性的载体——伊斯兰教法（Shari'ia）在这种结构中扮演的特殊作用却并未得到很好的分析。

伊斯兰教本身强调教法的普遍适用性。正像其他亚伯拉罕系的一神教一样，伊斯兰不但是一种精神修行，更是一种社会道德规范。在阿拉伯世界，伊斯兰教的重要性主要来自于其作为宗教律法体系的地位。因此，其本质上便是政治化的。阿拉伯学者瓦尔·哈里克（Wael B. Hallaq）指出，传统的伊斯兰教法，其监督及执行者实际上并不是一般意义上的现代国家政权的代言人。对于穆斯林世界来说，直到19世纪才真正开始接触到这一整套源于欧洲威斯特法利亚体系的现代国家观念及其机制。<sup>2</sup>从实践上来说，伊斯兰教法以家族、社群这类小团体为基础，并融合了社群习惯法的原则，成为社群组织结构的基础。而从法理上，伊斯兰教法的根源来自于《古兰经》。但由于《古兰经》中并未真正详细地对纷繁复杂、不断变换的社会问题提出解答，因此对广大穆斯林来说，真正具有实践指导意义的法律宗教文本是记录先知穆罕穆德言行的《圣训》。无论是《古兰经》还是《圣训》，其基础均源自流行于阿拉伯地区已久的习惯法。

然而，即便是《圣训》也无法全面涵盖日益复杂的社会情况。并且，如何理解《古兰经》及《圣训》的字面意义，也成为重要的律法实践问题。因此，针对具体事件或问题，以《古兰经》及《圣训》为文本基础，伊斯兰的律法学者（mufti）有权对这类文本做出权威解释，以期让这类教法文本在最大限度上发挥其实践作用。<sup>3</sup>而针对基础文本未涉及的内容，律法学者理论上还有权力在伊斯兰的文本框架内，以其自身的理论修养及道德逻辑，对事件做出诠释。这类具有教法意义的诠释统一被称为教令（Fatwa）。瓦哈比派教长奥萨马·本·拉登著名的对于“圣战”（jihad）的阐述便属于“教令”。<sup>4</sup>

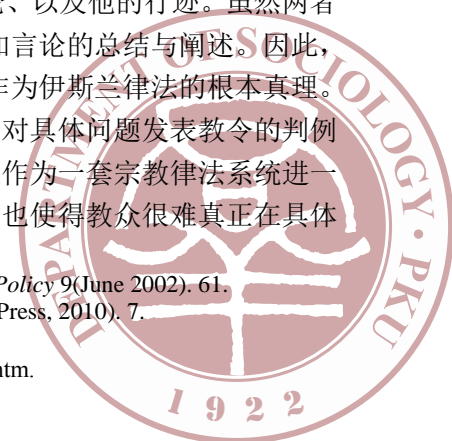
但是，这套宗教法律体系在实践中遇到了极大的问题。首先，随着穆罕穆德去世，伊斯兰教迅速分裂为什叶、逊尼两派。两派对穆罕穆德合法继承人的问题有着根本的认识对立。法理上，这一对立牵涉到了对于伊斯兰教基础文本的最终解释权。而这种对立，同时也呈现在两派内部诸多小派别之间的差异上。瓦哈比主义则是在逊尼派内部产生的一种复古主义保守潮流。其次，针对《圣训》本身合法性的观点差异，也进一步造成了伊斯兰宗教律法体系的分裂。《圣训》作为宗教法律文本，实际上包含了两类主要内容，即先知穆罕穆德的言论、以及他的行迹。虽然两者均为其弟子所记录，但是在前者的记录中包含了大量弟子们对于先知言论的总结与阐述。因此，对于一部分伊斯兰律法学者来说，掺杂了后人阐发的言论无法真正作为伊斯兰律法的根本真理。相反，先知行迹从理论上讲更具有法律价值，它们可以成为后人针对具体问题发表教令的判例基础。最后，容许教法学者针对具体问题给出个人判断又使得伊斯兰作为一套宗教律法系统进一步产生分化。随着时间积累及伊斯兰教的扩张，日渐庞大的教令体系也使得教众很难真正在具体

<sup>1</sup> Guilain Denoex, "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam," *Middle East Policy* 9(June 2002). 61.

<sup>2</sup> Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*(Cambridge: Cambridge University Press, 2010). 7.

<sup>3</sup> Ibid. 11.

<sup>4</sup> "Osama bin Laden's 1998 Fatwa" at <http://www.mideastweb.org/osamabinladen2.htm>.



道德规范及行为准则上做出个人判断。这类判断的权力无论从教理、法理、还是实践上，都被一小部分学者与教长阶层所垄断。由于缺少类似什叶派中的最高神权领导，逊尼派中教令的发布更是落到了各宗各派的乌理玛手中。从这个意义上来讲，当代伊斯兰内部的宗教霸权根源来自于对“教令”发布的绝对控制权。而对于乌理玛的教育权，则是这种霸权的社会基础。

## 从教法内部看瓦哈比主义

在这种伊斯兰内部教法差异的背景下再来理解瓦哈比主义，则能够呈现出不同的意义。瓦哈比主义被简单视作是一种极端主义宗教意识形态。其基础来自于对于伊斯兰中“圣战”观念的狭隘诠释，以及对于《古兰经》中所规定的伊斯兰律法的纯粹字面理解。其主要信众大多来自经济欠发达地区的中下层百姓。因而，在主流非穆斯林媒体中，瓦哈比主义被看做是一种与贫困、落后、愚昧等定见相联系的前现代宗教形式。它被认为是一种形式的“政治伊斯兰”意识形态。在西方保守主义看来，它与纳粹主义、共产主义等，同属政治光谱下的极端主义。对于不少穆斯林来说，瓦哈比主义则又在很大程度上被视为是一套异端邪说，其基础是对创始人瓦哈比的人格崇拜。然而，这类叙述均在不同的意识形态框架下，把瓦哈比主义脸谱化了，把伊斯兰世界内部问题及矛盾平面化了，把瓦哈比主义传播所倚靠的政治及社会背景简单化了，也淡化了瓦哈比主义全球化背后所隐藏的现实主义意识形态政治的权力动机。

必须认识到，今天世界所面临的瓦哈比主义问题，特别是其暴力化、武装化、恐怖化的问题，出现于“反恐战争”观念形成之前。其矛盾核心，在于一种困扰了穆斯林、特别是阿拉伯穆斯林世界两个世纪的问题。在法理上，这一矛盾体现为阿拉伯习惯法与欧洲大陆传统下形成的现代条文法体系之间的冲突；在社会层面，这一矛盾体现为阿拉伯穆斯林传统游牧生活道德准则与现代城市生活方式及道德之间的冲突；而在当代穆斯林信仰内部，则体现为传统主义宗教神学与激进革新派神学之间的差异，以及我们所熟悉的穆斯林多种教派之间内部权力冲突及意识形态斗争。

在伊斯兰教诞生之初的很长一段时间里，阿拉伯半岛上的伊斯兰宗教是在一个各宗各派律法观念互相辩论探索的过程中发展起来的。在这一过程中，各派别也都在竭力寻找并论证各自作为正统诠释的合法性基础。但随着逊尼派穆斯林的发展壮大，这一教派所提供的对于伊斯兰教法经典的诠释，被其推崇者们描述为对于《古兰经》等伊斯兰教法源泉经典最为“正确”的解读。在这一过程中，什叶派穆斯林逐渐被描述为异端（*ilhād*）甚至是不信真主者（*kufr*）。<sup>1</sup>同样，什叶派针对逊尼派的教法诠释也持有同样的敌意。此外，在这两种基本差异之外，逊尼派和什叶派内部也存在着更细微的宗派差异。各宗各派均认为，自己所提出的教法诠释才切实抓住了伊斯兰的本意。所以在这个意义上，伊斯兰教内部的冲突与对抗，其本质应当被理解成是一种教法诠释学的差异。不同教法诠释宗派之间的论争与消长，在教法原理层面上决定了各宗派影响力的大小。这一点，直至今日也是如此。

但是，需要注意的是，由于教法是穆斯林行为规范的基础。因此，对于教法的诠释直接影响到了各穆斯林团体的社会组织模式及道德标准。从现代政治运动的角度来看，教法则不单单扮演了社会组织中习惯法的角色，还承担了社会活动当中意识形态的作用。在前文中提到，19世纪之前的阿拉伯世界，并不存在现代威斯特法利亚式的国家主权实体。虽然，在阿拉伯及北非地区的贸易活动不断，但这一地区的行政基础仍旧以同姓部落为单位。这种松散的政治组织结构也对应了分散的律法宗派神权体系。宗教宗派之间的力量平衡，也被部落政治军事实力之间的平衡所强化。然而，自18世纪晚期开始，诸如瓦哈比主义这类诞生于阿拉伯半岛内陆省份的教派也开

<sup>1</sup> Robert Irwin, ed. *The New Cambridge History of Islam*, 6 vols., vol. 4 (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2010). 105.



始进行硬性传教活动，试图强制性地将一种排他性的、原教旨的教义推广至广大的穆斯林地区。同时，阿拉伯地区自给自足式的政治宗教平衡态势随着 19 世纪欧洲殖民势力的扩张而逐步被打破。<sup>1</sup>进入 20 世纪后，随着现代国家结构的诞生，以及在阿拉伯地区的部落统一战争，这类原有的政治教法平衡更进一步被破坏。伊斯兰教法思想则作为反抗西方压迫的传统资源被调动起来，并成为有效的反殖民建国运动的政治意识形态资源。在这一历史过程中诞生的诸如穆斯林兄弟会等，便被西方观察家们称为“政治伊斯兰”。

瓦哈比主义诞生于 18 世纪晚期。其创始人穆罕穆德·伊本·阿布杜·瓦哈比 (Muhammad ibn Abd al-Wahhab, 1703-1792) 出生于阿拉伯半岛沙漠中部的内志省 (Najd)。<sup>2</sup>与麦加、麦地那所在的汉志省 (Hijāz) 不同，内志省远离跨印度洋贸易口岸，它更多的是作为一个内陆贸易的中转站。长年以来，其主要的政治威胁来自部落战争与内部权力斗争。作为一个内陆省份，内志省也未曾受到过什么显著的殖民主义与帝国主义政治压力。<sup>3</sup>因此，与 19 世纪兴起的泛伊斯兰主义运动等意识形态相比，瓦哈比主义的诞生，在更大程度上可以被看作是对于伊斯兰内部矛盾的教义教法回应。它对当时伊斯兰教各宗内部的求智主义、神秘主义等倾向深恶痛绝。从瓦哈比主义的角度看，任何一种不源于《古兰经》的道德论述均是一种自我偶像崇拜式的表达，它要求人们通过严格遵守先知及《古兰经》教诲，回归原始、单纯且直接的伊斯兰。<sup>4</sup>

从这个角度出发再去理解瓦哈比主义，则更能理解其意识形态政治色彩，以及它强大的社会组织能力在今天世界政治中的影响。作为一种宗教改良主义，瓦哈比主义直接批评了 18 世纪伊斯兰教中日渐兴盛的圣人崇拜以及其他形式化的神秘主义倾向。这种倾向一方面与阿拉伯地区传统民间信仰相关，另一方面，也受到了浓厚的伊斯兰教内部苏菲主义 (sufi) 流行的影响。<sup>5</sup>瓦哈比主义对此作出的回应，是要求回归伊斯兰教的本源，以《古兰经》及穆罕穆德圣训为唯一真理，坚持真主的唯一性 (tawhid)。因此，瓦哈比主义的信徒更倾向于称自己为穆罕穆德主义派或唯一神性派。瓦哈比本人是伊斯兰逊尼派四大律法学派中秉承传统主义观念的罕百里派 (Hanbali) 的门徒。从律法观念上来说，瓦哈比主义基本没有在罕百里学派的基础上有任何发展。罕百里学派的核心，包括相信《古兰经》为真主言语本身，而非其“创造”；仅有先知行迹（而非后人记叙其言论）才可作为法律的依据。<sup>6</sup>罕百里学派的律法精神也成为了逊尼派萨拉菲主义的核心。而同时这种原教旨主义的律法精神也为瓦哈比主义所秉承。瓦哈比主义最重要的差异在于其真正完成了“政教合一”的任务，成为沙特阿拉伯建国之意识形态基础。并最终将伊斯兰教的意识形态中心拉回到阿拉伯半岛。

18 世纪的阿拉伯半岛隶属奥斯曼帝国。从形式上，奥斯曼帝国是一个以伊斯兰教为基础的帝国。正如历史上诸多的多民族大帝国一样，奥斯曼帝国的法理基础更大程度上来自伊斯兰传统内部对于习惯法体系的包容。这种包容在程序上体现为容许律法学者团体针对具体事件与问题提出阐释的灵活性。奥斯曼帝国对于伊斯兰意识形态的领导权主要体现为两个方面，即帝国领袖苏丹作为宗教领导人哈里发的权力，以及对于有权威发布教令的教长群体的任命权。奥斯曼帝国时期的伊斯兰教因此更显得具有包容性。庞大的教令文本也成为了实行习惯法治理的判例基础。作为一种政治意识形态及法律体系的伊斯兰，在这个时期变得更为多样化、个人化。而在这个时期

<sup>1</sup> Ibid. 16.

<sup>2</sup> Michael Cook, "On the Origins of Wahhābism," *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series* 3, no. 3 (July 1992). 191-202.

<sup>3</sup> 王铁铮，林松业著：《中东国家通史：沙特阿拉伯卷》，北京：商务印书馆，2000 年。

<sup>4</sup> Khaled Abou El Fadl, "Islam and the Theology of Power," *Middle East Report*, no. 221 (Winter, 2001). 28-33.

<sup>5</sup> 关于苏菲主义在奥斯曼土耳其帝国境内的传播与影响，参见 Irwin, *The New Cambridge History of Islam*. 60-104.

<sup>6</sup> Adis Duderija, "Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims," *Arab Law Quarterly* 21, no. 4 (2007). 341-363.



兴起的瓦哈比主义，则是阿拉伯半岛部落居民试图重新夺取伊斯兰教意识形态领导权，夺取对半岛土地所有权特别是征税权的一次政治努力。其表达方式，则是要求彻底地去除那种奥斯曼帝国式的兼容杂处的伊斯兰法理解释，要求回归那种源于阿拉伯部族社会习惯法基础的纯正的认主独一信仰。这一派别主张去除一系列受奥斯曼影响的腐化奢侈生活方式，用简朴的生活与严格的宗教仪式净化信徒心灵，反对宗教生活中的歌舞仪式，反对饮酒、吸烟、赌博等行为，强调阿拉伯穆斯林之间的平等团结以及一致抵御外敌的重要性。

1744年，穆罕穆德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈比与穆罕穆德·本·沙特结盟，沙特家族为瓦哈比派提供武力保护及经济支持，而瓦哈比信徒则为沙特家族反抗奥斯曼统治、统一阿拉伯部族及穆斯林信仰、行使政治权力、并进行领土扩张等“圣战”行动提供宗教法理学论证。而在瓦哈比本人去世之后，这种政教联合的模式则最终成为沙特家族政教合一的基础。今天，沙特通过以资助的方式对于讲经学校（madrassa）、律法学校（mazhab）等重要宗教意识形态机构的影响，瓦哈比主义得以有效地传播，并成为逊尼派穆斯林内部具有重要影响的支派。<sup>1</sup>

### 碎片化的阿拉伯与瓦哈比主义的传播

瓦哈比主义作为穆斯林内部的一支力量，其成功因素之一来自于同政治力量的有效结合。这一点，直至今日也是理解瓦哈比主义全球传播、以及今天穆斯林世界内部政治斗争原因的核心。自19世纪以来，阿拉伯世界现代化过程中所面临的主要问题在于：第一，从传统（奥斯曼土耳其）帝国秩序下松散的部落宗族自治结构转向现代国家权力制度结构过程中所产生的矛盾；第二，欧洲殖民势力与冷战时期沙文主义压迫下所产生的多种自我认同意识之间的矛盾；以及第三，世界大同理想与独立建国主张之间的矛盾。在这三类矛盾的共同压力下，中东地区的碎片化成为一个不可避免的政治状况。<sup>2</sup>在这一大趋势中去理解瓦哈比主义在当下所面临的问题则更具有意义。

首先，前文阐述了，作为一种教法宗派，瓦哈比主义与其他穆斯林宗派一样，也希望能够达成穆斯林的世界大同（ummah）。这种理想可以被看做是一种宗教性的追求，也同样具有其政治价值。在这种世界大同的理想中，哈里发（khilāfa）是这种共同体的“政教合一”式的领袖。<sup>3</sup>这种大同超越了民族/国家界限，是一种宗教/政治共同体。在19世纪末20世纪初产生的一大批意图反抗外来殖民侵略的武装人员，很多都在这种伊斯兰大同理想下展开他们的斗争行动。这类人在伊斯兰内部被尊称为“圣战者”（Mujahideen）。然而，不能因为在特定历史环境下产生了暂时存在的一致斗争目标，就忽略了在这类“圣战”斗争中存在的巨大政治及意识形态差异。随着阿拉伯世界内部各宗派、各民族独立建国意识的觉醒，反抗活动开始具有意识形态及政治斗争目标的差异。此外，在寻求穆斯林世界大同终极目标的过程中，各个不同群体所采用的手段也大不相同。瓦哈比主义内部也面临着同样的问题。例如著名的前基地组织领导人、瓦哈比主义“教长”（sheikh）奥萨马·本·拉登便坚定地认为，穆斯林大同需要通过跨越国境的武装运动，自下而上的形成席卷全球的圣战浪潮。他对同样号称信奉瓦哈比主义的沙特王室的憎恶，其根基是瓦哈比主义内部的教法冲突，在其表现形式上，则具有强烈的意识形态冲突色彩。这种由超国境的武装斗争支持的宗教理想瓦哈比主义，以及由国家政权支持的意识形态瓦哈比主义，都促进了瓦哈

<sup>1</sup> Angel M. Rabasa et al., *The Muslim World after 9/11* (Santan Monica, Arlington, and Pittsburgh: RAND Corporation, 2004), 42.

<sup>2</sup> 关于碎片化中东及其与冷战时期的关系问题，从参见拙文：《巴以冲突：历史根源和文明困境》，《文化纵横》2014年第1期，97-103。以及《20世纪与反抗的政治——超越“美苏争霸”的冷战史观》，《文化纵横》2014年第4期。

<sup>3</sup> 当然，正如前文阐述的，在描述伊斯兰教内部的这种“政教合一”结构时，必须明确其与欧洲基督教历史中所经历的政教合一/政教分离有其本质性的差异。





比主义在世界范围内的蔓延。

事实上，伊斯兰内部的教派差异巨大，而真正获得了政治基础的伊斯兰派别仍在少数。以今天的局面来看，最主要的还是瓦哈比主义与沙特的结合，什叶派与伊朗的结合，以及在 2011 年阿拉伯政治动荡中兴起的穆斯林兄弟会与突尼斯、埃及政党政治的结合。理论上讲，上述任何一派都具有统一全球穆斯林，实现伊斯兰世界大同这一最终政治意识形态目标的能力。同时，前两者有相对更强大的政治基础以及影响广泛的教长体系。两者之间的矛盾斗争也在更长时段内影响着伊斯兰世界内部的教法争端。但是，作为新兴力量的穆斯林兄弟会却对现代化社会更具适应性。特别是在当代政党政治的体系内部，穆斯林兄弟会以其革新的姿态，相对更为西化的形象，迅速在一些世俗化程度较深的穆斯林国家中取得影响，并对君主制的海湾国家，特别是以瓦哈比主义为基础的沙特沙文主义霸权形成了直接的政治挑战。我们因此也可以发现，很快随着穆斯林兄弟会在埃及、突尼斯等地的政治成功，沙特、阿联酋等海湾国家开始转而大力支持这些国家内的世俗军阀力量。而作为新兴海湾石油富国的卡塔尔试图通过献金资助的模式，希望与穆斯林兄弟会这一宗教力量结合，并取得穆斯林世界的意识形态领导权。这一行动也在根本上促成了阿拉伯世界内部，特别是阿拉伯半岛上逊尼派海湾国家共同体内部的分裂。

沙特与瓦哈比主义“政教合一”的格局为瓦哈比主义在全球的扩张提供了重要的经济及组织基础。传统上，伊斯兰内部的教派差异是防止极端主义盛行的重要内在因素。一直以来，具有深远文化历史的埃及是反对罕百里学派原教旨教法学说的重镇。埃及的艾孜哈尔大学（Al-Azhar University）一直是反对瓦哈比主义、萨拉菲主义律法传统的重要知识基地。其苏菲主义传统影响了大量老一辈中国穆斯林及阿拉伯研究学者。而随着埃及政治动乱，沙特以其经济影响力逐渐开始掌控新一代伊斯兰教长与穆斯林教法学者的教育，以此更加扩大了瓦哈比主义的全球扩张。

在很大程度上，冷战结束之后的中东政局打破了穆斯林世界律法传统的平衡。沙特王室在石油美元以及美国新自由主义中东战略思想的支持下迅速崛起，与之相伴的，则是什叶派伊朗受到多方面压制；具有深厚苏菲传统的埃及陷入经济社会危机进而导致内乱；伊拉克、叙利亚这类在复兴党影响下世俗化程度极深的国家被小布什的新自由主义政府视为恐怖主义流氓国家。随着“反恐战争”的扩大化，伊拉克在美国军事经济压力下政权解体，叙利亚也处在国家分裂及内战的深渊。当然，随着奥巴马政府上台及影响欧美极深的金融危机爆发，美国作为全球霸权开始在中东采取收缩性政策。在失去了美国军事力量压制的状况下，20 世纪中叶强人政府治下形成的阿拉伯世界动态平衡失去了其最后的保护网，正如 20 世纪 80 年代末期苏联撤离阿富汗之后一样，现在的阿拉伯半岛也成为了军阀割据、教派冲突的战场。相比之下，在海湾君主制国家的暂时稳定、以及沙特为首的逊尼派穆斯林维护阿拉伯地区统一领导权的愿望下，保证（沙特式）瓦哈比主义的传播也成为了沙特维护其国家利益的重要组成部分。

瓦哈比主义 20 世纪 90 年代开始的迅速全球化过程也基于其在一个共同敌人想象基础上对于社会资源的调动。在苏联解体之前，多种普世主义思想及其形成的霸权相互斗争的格局形成了一种形式上的权力平衡。而伴随着新自由主义意识形态全球霸权出现的，则是一种唯发展论下消费主义生活方式的全球化。正是这种对现代消费主义生活方式的反对，将瓦哈比主义内部派别差异统一起来，也使得其获得了在全球传播的精神土壤。在今天这种国家世俗意识形态退潮、伊斯兰宗教意识形态受到“反恐战争”脸谱化压制的情况下，具有良好群众基础并资金充沛的瓦哈比主义得以在全球迅速膨胀。以中国为例，随着瓦哈比主义的蔓延，喀什、沙甸、义乌等地穆斯林群体中深厚的苏菲主义传统逐渐被保守的原教旨主义的萨拉菲、甚至是瓦哈比主义所取代。特别是新疆，苏菲传统影响下能歌善舞着装华丽的维吾尔人变少了，取而代之的则是黑袍蒙面、具有浓厚瓦哈比主义特点的穆斯林。当然，在处理中国瓦哈比主义传播的问题时，应该注意分清其内部差异。特别是分清其来源究竟是沙特国家意识形态，还是基地组织式的去国家的宗教大同理想。

从阿拉伯世界的碎片化到今天东欧的碎片化，都可以被放在一个统一的新自由主义政治意识形态全球化的框架中去理解。新自由主义全球政治的形式逻辑体现在对于发展及个人经济自由理性发展的绝对信仰。在此基础上所论证的对个人主义民主政治结构的强化以及对国家调控及意识形态作用的弱化甚至是污名化，是其明显的意识形态任务。然而，以绝对的个人主义经济发展为基础的新自由主义不能承载一个意识形态政治所必需的共同体想象任务。因此，在其基础上所发展起来的政治霸权缺少一个传统意义上的权力中心，同时对于这种霸权政治的反抗也是无中心的。碎片化则是这种政治权力无中心的现实，与意识形态多中心的普世政治话语理想在世界政治中的真实体现。由此产生的情况应当是新一轮民族国家独立与分裂主义意识的兴起，以及新一轮对于普世主义政治全球化意识形态的争夺。在阿拉伯世界的变动中，我们看到的是泛伊斯兰主义内部多种普世叙述的意识形态争端，也看到了阿拉伯民族主义、海湾国族主义的兴起。需要指出的是，后者实际上在前者的意识形态压力下艰难生存，特别是在海湾国家内部，国族主义的基础很大程度上仰赖的仅仅是国家暴力机器对于宗族、教派差异的压制。

泛伊斯兰主义作为一个全球性的运动，其影响深入到了中国内部，并打破了中国自革命建国以来所形成的对于民族问题叙述的政治平衡。近 20 年来对于新自由主义经济发展论的盲目信任，也让中国共产政权逐渐丧失了对于意识形态问题的话语权。跨民族之间的认同政治需要一个具有普世主义价值的意识形态话语支持。同时，抵御中国内部民族分裂主义碎片化倾向，也需要一个对于全球范畴内意识形态政治冲突及多种普世主义话语内部差异性的理解与利用。针对中国境内的穆斯林问题，一个首要的任务，应当是调动伊斯兰内部资源，抵御瓦哈比主义的全球影响。我国长期对于民族宗教问题的放任管理，一味地意图以经济发展与政策扶植方式，试图解决一个以意识形态为核心的问题，无疑是徒劳无功的。相反，在这种唯发展论的实用主义政治逻辑下，国家主动放弃了对于意识形态问题的领导力。以此在宗教团体、少数民族中创造出的意识形态真空，为瓦哈比主义这种具有国际主义色彩，且有良好群众组织结构的意识形态传播提供了机会。

中国近些年所面临的民族与宗教问题是碎片化世界政局中的意识形态问题。而意识形态问题必须以意识形态的方式来解决。在新自由主义全球化语境下，不存在一种单纯的一国之内的宗教与纯粹的民族问题。以中国近些年所面对的西藏、新疆问题来看，其民族独立诉求的知识话语来自西方殖民主义话语及其后的发展。而不久前发生在云南昆明的恐怖袭击，其政治想象，则来自于一种对于全球化的泛伊斯兰主义狭义“圣战”的认同。试图用政策的方式来解决这类具有浓重意识形态政治想象的问题无疑是徒劳的。同时，中国也应该避免被盲目卷入美国全球“反恐战争”的话语内，进而造成一种与伊斯兰国家、民族及人群之间“文明冲突”式的意识形态冲突。极端主义的蔓延是社会的疾病，也是伊斯兰内部的疾病。如何重新恢复伊斯兰内部教法学派互相消长的平衡，重现伊斯兰内部教法教理的多样性则无疑是更具基础意义的问题。

#### 参考书目：

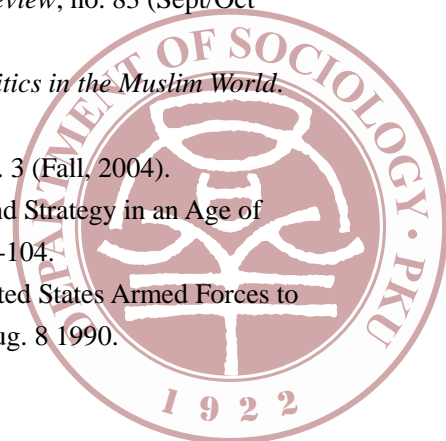
Anderson, Perry. "American Foreign Policy and Its Thinkers." *New Left Review*, no. 83 (Sept/Oct 2013).

Ayoob, Mohammed. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.

———. "Political Islam: Image and Reality." *World Policy Journal* 21, no. 3 (Fall, 2004).

Brzezinski, Zbigniew. "Balancing the East, Upgrading the West: U.S. Grand Strategy in an Age of Upheaval." *Foreign Affairs* 91, no. 1 (January/February 2012): 97-104.

Bush, George. "Address to the Nation Announcing the Deployment of United States Armed Forces to Saudi Arabia." George Bush Presidential Library and Museum, Aug. 8 1990.



- Cook, Michael. "On the Origins of Wahhābism." *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series* 3, no. 3 (July 1992): 191-202.
- Denoeux, Guilain. "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam." *Middle East Policy* 9 (June 2002).
- Duderija, Adis. "Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims." *Arab Law Quarterly* 21, no. 4 (2007): 341-63.
- Fadl, Khaled Abou El. "Islam and the Theology of Power." *Middle East Report*, no. 221 (Winter, 2001): 28-33.
- Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hess, Gary R. *Presidential Decisions for War: Korea, Vietnam, and the Persian Gulf*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Irwin, Robert, ed. *The New Cambridge History of Islam*. 6 vols. Vol. 4. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2010.
- Lafer, Gordon. "Neoliberalism by Other Means: The "War on Terror" at Home and Abroad." In *Worksite*. Sydney: University of Sydney, 2004.
- Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic* (September 1990).
- Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix, 2003.
- Rabasa, Angel M., Cheryl Benard, Peter Chalk, C. Christine Fair, Theodore Karasik, Rollie Lal, Ian Lesser, and David Thaler. *The Muslim World after 9/11*. Santa Monica, Arlington, and Pittsburgh: RAND Corporation, 2004.
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

