

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
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 96 期
2011 年 9 月 30 日

土耳其研究专辑

目 录

【论 文】

“被管理的现代性”及其挑战者

——对土耳其现代化进程的历史反思

管 涛

土耳其的民族主义与现代化

——论齐亚·格卡尔普“托古改制”式的民族主义

管 涛

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

【编者按】

中国有多个族群传统上信仰伊斯兰教，在改革开放后，我国穆斯林群体与境外穆斯林国家的文化与人员交流得到很大的发展。泛伊斯兰主义、泛突厥主义以及宗教极端主义的影响也不可避免地渗透到国内各族干部、知识分子和普通民众当中。如何分析和理解伊斯兰教世界在近代的政治演变和文化演变，分析各国伊斯兰教精英集团如何探讨本国现代化道路和处理与其他文明的关系，对于中国的民族研究者和宗教研究者极为重要。在具有伊斯兰教传统的各个国家当中，土耳其是一个特别值得我们关注的案例。

首先，土耳其国土跨越欧亚大陆，它的前身奥斯曼帝国是伊斯兰教诸国中接触和吸收欧洲基督教文明最早的国家，也是在欧洲列强军事冲击下面临“救亡图存”政治危机而首先推动“世俗化”、进行文字改革的国家，因此，土耳其作为一个“东方国家”，它在近代的发展历程为我们提供了一个以欧洲国家为学习榜样的探索路径。第二，土耳其的宗教“世俗化”和宗教政策为我们提供一个现代世俗政府如何管理伊斯兰教众的研究案例，土耳其在宗教政策方面的曲折的实践经历，可以给我们提供许多宝贵的启示。第三，土耳其作为一个突厥语系国家，与中亚诸国和我国新疆境内属于突厥语系的各民族（维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族等）在语言、文化、宗教等方面有着深厚的历史渊源，今天有一定数量的我国维吾尔族旅居土耳其，土耳其也是许多维吾尔族学生在海外留学的首选国家。正因为如此，关心中国民族问题、特别是新疆民族问题的学者，非常需要加强对土耳其的了解。北京大学历史系的咎涛副教授是长期研究土耳其的学者，本期选登了他的两篇关于土耳其现代化历程和民族主义的论文，供大家参考。

【论 文】

“被管理的现代性”及其挑战者

——对土耳其现代化进程的历史反思¹

咎涛²

2008年是青年土耳其革命（Young Turks Revolution, 1908）一百周年纪念，是土耳其国父穆斯塔法·凯末尔·阿塔图尔克（Mustafa Kemal Atatürk, 1881-1938）逝世七十周年，同时，或许更鲜为人知的是，今年还是奥斯曼-土耳其语实行拉丁化（也就是现代土耳其语之诞生，1928年）八十周年。今天，再度回首那曾经为中国的康、梁和孙中山等人所艳羡的土耳其成就，我们仍然很难说，它们在土耳其历史乃至世界历史上的地位已经盖棺定论。在今日之土耳其，亲伊斯兰的正义与发展党（简称“正发党”，AKP）已经形成一党独大之局面，而以共和人民党（CHP）及土耳其军方为代表的传统意义上的世俗主义者，在某种程度上正面临着被边缘化的危险与挑战；在土耳其的东南部，以伊拉克北部山区为基地的库尔德工人党（PKK）发动的分裂和恐怖主义活动，使土耳其焦头烂额。历史是连接过去与现在的桥梁。要理解当代土耳其所面临的困境，我们需要从其百年来的历史发展特征着手。

本文所讨论的问题主要包括两个方面——民族主义与世俗主义，这两者是凯末尔主义（Kemalism）的基础，也是理解当代土耳其的两个最重要维度。青年土耳其（Young Turks）是

¹ 原刊《史学理论研究》2009年第1期。

² 作者为北京大学历史系副教授。

奥斯曼帝国末期最早的一批民族主义主义者，他们梦想通过推行突厥化（*Türkleşme*）和现代化来拯救奄奄一息的帝国（这是青年土耳其党人 1913 年后所推行的政策）。实际上，青年土耳其拯救奥斯曼国家的努力虽然失败了，然而，他们的事业在随后建立的新土耳其共和国就以凯末尔主义为名得以延续。

本文提出并使用了一个概念——“被管理的现代性”（*guided modernity*）。这个术语的提出受到了“被管理的民主”¹的启发。青年土耳其和凯末尔党人及其所推行的改革，代表了土耳其精英阶层在他们的国家自上而下地推行和实施欧洲现代性方案的努力（欧化或西化）。土耳其通往现代性的道路是一种在国家精英²主导和监护下所进行的转型，故称此类现代性为“被管理的现代性”。不过，在当代土耳其，“被管理的现代性”正面临巨大挑战。

一、从奥斯曼主义到土耳其民族主义

今天，库尔德民族主义的持续发展对土耳其国家各个方面产生了很大影响，因此，民族主义成为学者和专栏作家们乐于讨论的一个重要主题。³ 有关土耳其民族主义的当代争论，基本上是围绕着土耳其认同的凯末尔主义模式及其可能的转变方向上。在文化上和政治上，凯末尔主义的民族主义（*Kemalist nationalism*）植根于土耳其主义（*Türkçülük*，即 *Turkism*）的意识形态，而土耳其主义是在 20 世纪最初十年的青年土耳其党统治期间开始发展起来的。

作为一种民族主义意识形态，土耳其主义形成于奥斯曼帝国从一个多种族、多文化的帝国向以讲突厥语族人口占多数的、相对单一的民族国家转变的过程中。列文（*Lieven*）曾提出一般性概述：“在 1850-1918 年这一时期，帝国的主要困境是，如何在一方面维系有着巨大领土、人口和权力的政体，同时又如何在另一方面使这个优先性与满足民族主义、民族和经济动力的要求相一致。”⁴ 这一描述同样也适合于同一时期的奥斯曼帝国。

19 世纪是一个民族统一的世纪。在奥斯曼帝国内，非穆斯林臣民是最早探索和实践民族主义的。塞尔维亚是第一个觉醒的民族，他们在 1804 年 2 月发起了反对奥斯曼的抗争。“1815 年，第二次塞尔维亚人起义更为成功，他们获得了奥斯曼宗主权之下的自治公国地位。几年后的希腊起义则获得了广泛的欧洲支持，并取得了希腊王国的主权独立。”⁵ 最终，奥斯曼帝国苏丹马哈穆德二世（*Sultan Mahmud II*）不得不接受了希腊的独立以及塞尔维亚和埃及的自治地位。

讲突厥语的人民是奥斯曼帝国内最后一个觉醒到并接受民族主义的群体。对此，格卡尔普解释道：“[在奥斯曼帝国]民族主义的理想首先出现在非穆斯林人民中，然后是阿尔巴尼亚人和阿拉伯人，最后才是土耳其人。它最后才出现在土耳其人中并不是偶然的：奥斯曼国家是由土耳其人自己创造的。（对土耳其人而言）国家本身就是一个已经建立的民族（*nation de fait*），而民族主义理想所鼓吹的是建立在主观意志基础上的民族（*nation de volonté*）。从直觉上我们就能理解，土耳其人开始的时候是不愿意以理想来牺牲现实的。因此，土耳其思想家当时信仰的不是土耳其主义而是奥斯曼主义。”⁶ 在 1901 年，“联合与进步委员会”（青年土耳其党的组织，

¹ 西方学者在讨论冷战后俄罗斯的转型时指出，俄罗斯拥有民主，但它是“被管理的民主”。

² 此处接受土耳其学者赫培尔（*Metin Heper*）对国家精英（*state elites*，包括技术官僚和军官）和政治精英（*political elites*，主要是指代表不同利益集团的政客）的划分。参见 *Metin Heper, “The Ottoman Legacy and Turkish Politics,” in Journal of International Affairs, fall, 2000.*

³ 比如，可以参考《土耳其每日新闻》，其中有一些专栏作家曾讨论了土耳其民族主义的特征。*Turkish Daily News, November 30, 2005, September 11, 2005 and September 12, 2005.*

⁴ *Dominic Lieven, “Dilemmas of Empire 1850-1918, Power, Territory, Identity,” in Journal of Contemporary History, Vol. 34, No. 2 (Apr., 1999), p. 165.*

⁵ *Lewis, What went wrong? The Clash between Islam and modernity in the Middle East, Weidenfeld & Nicolson, 2002, p. 34.*

⁶ *Ziya Gökalp, Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp, translated and edited with*

Committee of Union and Progress--CUP，他们也被称为“联合党人”-- Unionists）收到一封来自阿尔巴尼亚的信，这封信认为该委员会是一个“土耳其人的”组织，在对这封信的答复中，委员会强烈地否认该组织是专为“土耳其人的”。¹

在1900年代中期以前，“联合与进步委员会”是由信奉“奥斯曼主义”（其核心是打破伊斯兰教划教区而治的传统，使帝国臣民不再区分宗教和种族，都是奥斯曼公民，法律面前人人平等）的人构成的。然而，即使是奥斯曼主义，在帝国的历史上也还是一个很新鲜和现代的事物。奥斯曼主义的提出是针对帝国境内的非穆斯林民族运动的一个反弹。在西方压力下开始的改革（坦齐麦特，Tanzimat，1839-1876），一个重要原因就是帝国境内的非穆斯林民族主义。在1876的“玫瑰园敕令”（*Gülhane Hatt-ı Hümayunu*）中，当时的帝国改革家力图对奥斯曼社会的很多方面进行大刀阔斧的变革，“玫瑰园敕令”实际上就是一种权利和政治改革的宣言，它赋予了奥斯曼公民身份一种新的含义。坦齐麦特是奥斯曼政府自发进行的一场改革，主要包括了如下四个方面：（1）确保苏丹臣民的生命、荣誉和财产有所保障；（2）建立有序合理的税收制度；（3）实行新的征兵制；（4）所有臣民不分宗教，在法律面前人人平等。²这些原则的核心考虑就是，建立帝国的合法性，并防止帝国因种族和宗教发生分裂。

我们很难说坦齐麦特的改革家们力图建立一个同质化的奥斯曼民族，³毋宁说那只是一种团结帝国内所有不同元素的一种努力而已。对于坦齐麦特的改革者而言，奥斯曼主义在某种程度上类似于联邦主义。不幸的是，对那些少数民族群来说，民族主义就像毒品，对那些尝过一次的人来说就很难再戒掉。诚如格卡尔普所观察到的，“痛苦的经验证明，除了那些发起这个概念的人，‘奥斯曼’的新意义并没有受到任何其他人的欢迎。发明这么一个新词不但毫无用处，而且还是有害的，因为，它给国家和不同的民族——特别是土耳其人自己造成了有害的后果。”⁴

在1867-1878年间活跃的一群开明士人，被称为“青年奥斯曼人”（Young Ottomans），他们谴责坦齐麦特改革，说它只是肤浅的西方化。他们要求更为激进的改革，包括引入代议制。他们认为，在西方科学与伊斯兰价值之间可以达到和谐一致。青年奥斯曼人在爱国主义的意义上支持奥斯曼主义的理念，并以其作为确保奥斯曼国家存续的手段。在奥斯曼帝国的历史上，是青年奥斯曼人的最杰出代表纳末克·凯末尔（Namık Kemal）首次将“瓦坦”（Vatan，祖国）这个概念推广和普及开来，强调国民不分人种、种族缘起、宗教和教派的差别。然而，也正是纳末克在1878年8月30日如此写道：

“如果我们必须尽力地消灭我们国家中除土耳其语之外的语言，我们还应该给阿尔巴尼亚人、拉兹和库尔德人一个能够保持其自身特征的精神武器吗？……对民族统一来说，语言……或许是最牢固的障碍——或许比宗教更为牢固。”⁵

纳末克·凯末尔在同年9月13日还写道：

“当然，我们不可能在希腊人或保加利亚人中间鼓励传播我们的语言，但是，在阿尔巴尼亚人和拉兹人之中，即在穆斯林中间，这肯定是可能的。如果我们在他们的地方建立规范的学校，贯彻目前尚未实现的方案，拉兹和阿尔巴尼亚人的语言必将在二十年内被彻底忘记。”⁶

从纳末克·凯末尔晚年的上述思想我们可以看出，在一定程度上，帝国的奥斯曼主义将不可

an introduction by Niyazi Berkes, New York: Columbia University Press, 1959, pp. 71-2.

¹ 引自 Zana Çitak, *Nationalism and Religion: A Comparative study of the development of secularism in France and Turkey*, unpublished Ph.D dissertation, Boston University, 2004, p. 148.

² Erik J. Zürcher, *Turkey: A modern history*, I.B.Tauris & Co Ltd Publishers, 1993, p. 53.

³ Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 72.

⁴ Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 72.

⁵ 引自 Masami Arai, *Turkish nationalism in the Young Turk era*, Leiden: E. J. Brill, 1992, p. 3.

⁶ Masami Arai, *Turkish nationalism in the Young Turk era*, p. 3.

避免地导向一种土耳其化（同化）。¹ 在以后的岁月中，特别是在青年土耳其党人掌权后，土耳其化的确发生了。

土耳其主义的目的是激发奥斯曼-突厥人的一种土耳其民族意识。在土耳其主义者那里，突厥人皈依伊斯兰教之前的历史被看作是黄金时代。在很长一段时间里，“成为一个土耳其人”这个理念被看作是奥斯曼主义和伊斯兰主义相一致的。² 随着欧洲地区大部分领土的迅速丢失，奥斯曼帝国开始成为一个在人口/民族结构上更为同质化的国家，这有利于促使土耳其主义成为一种国家政策。

在 1910 年代，当土耳其主义最重要的理论家齐亚·格卡尔普来到萨洛尼卡的时候，他关于土耳其主义的演讲受到了“联合与进步委员会”成员的热烈欢迎，这其中，后来成为土耳其国父的穆斯塔法·凯末尔也是听众之一。³ 这种情况表明，土耳其民族主义发展的环境正在改变。

在青年土耳其党的历史上，土耳其主义只是在 1912-1913 年的巴尔干战争之后才演变成为一种主流的民族主义意识形态。在巴尔干战争期间，巴尔干诸民族以实际行动反抗了奥斯曼主义，而奥斯曼帝国则永久地失去了其在欧洲的几乎所有领土。为了确保剩余人口对帝国的忠诚，（泛）伊斯兰主义就成为帝国的首要考虑。但是，当看到同为“穆斯林兄弟”的阿尔巴尼亚人和阿拉伯人也被民族主义的激情所鼓动之后，土耳其人就不得不承认，在这个国家里，只有“土耳其元素”才是唯一靠得住的。显而易见，当权的土耳其人是在迫不得已的情况下采取了土耳其主义的民族主义政策。

在这一时期，“联合与进步委员会”开始拒绝接受任何阿拉伯会员。土耳其人的首要政策是土耳其主义与突厥化。土耳其主义更主要地是体现在语言和文化政策上。1911 年 10 月，“联合与进步委员会”通过了一项决议：“……其他民族可以保持其宗教，但不能保留自己的语言。土耳其语的普及是确保伊斯兰教优势和同化其他因素的主权手段之一。”⁴ 在当时的土耳其舆论界，的确存在一种日益上升的土耳其主义呼声，甚至明确主张要把整个阿拉伯地区实行彻底的殖民化进而土耳其化，让阿拉伯人忘记自己的历史和语言，创造机会使土耳其语成为伊斯兰教的宗教语言，并把觉醒中的阿拉伯民族意识扼杀在摇篮中。⁵

1916 年，青年土耳其政府颁布了语言法，规定商号的帐册和来往函件必须使用土耳其文，他们还企图把土耳其语强加给阿拉伯人、阿尔巴尼亚人以及其他的非土耳其的穆斯林，例如，在阿拉伯地区的火车票也不再阿拉伯语印刷了，一律用土耳其语和德语。在黎巴嫩建立了一个土耳其人的军事法庭，逮捕了大量活跃的民族主义分子，一个土耳其军官说：“那些阿拉伯人想摆脱我们，他们秘密地同情我们的敌人，但是，在他们把同情转化为行动之前，我们必须亲自除掉他们。”⁶

在奥斯曼帝国灭亡之后，土耳其主义的事业在凯末尔主义的土耳其得以延续并达到高峰。从联合党人到凯末尔主义-民族主义之间的历史延续性，就表现为从土耳其主义向土耳其史观（*Turkish History Thesis*）的演变过程。

¹ 1910 年 8 月，后来成为青年土耳其“三雄”之一的塔拉特，在“联合与进步委员会”的一次秘密会议上分析了当时的形势。塔拉特认为，基督徒的分裂主义将使拯救帝国的所有努力归于失败，他主张尽快地在帝国内实行“奥斯曼化”。当时的英国大使对此评论说：“对他们来说，‘奥斯曼人’显然就是意味着‘土耳其人’，而他们目前所执行的‘奥斯曼化’的政策，无异是把非土耳其分子放在一个土耳其白内捣碎。”参见刘易斯：《现代土耳其的兴起》，商务印书馆，1982，第 229-230 页。

² Poulton, *Top hat, grey wolf and crescent: Turkish nationalism and the Turkish Republic*, London: Hurst & Company, 1997, pp. 61-3.

³ Andrew Mango, *Atatürk: the biography of the founder of modern Turkey*, Woodstock & New York: The Overlook Press, p. 96.

⁴ Arnold Joseph Toynbee, *Turkey: A past and a future*, New York: George H. Doran Company, 1917, p. 26.

⁵ Arnold Joseph Toynbee, *Turkey: A past and a future*, pp. 27-28.

⁶ Arnold Joseph Toynbee, *Turkey: A past and a future*, p. 29.

土耳其共和国于1923年10月建立之后，民族主义是凯末尔主义的重要支柱之一。土耳其史观的提出标志着土耳其民族主义在凯末尔主义的土耳其达到了顶峰，该史观是由凯末尔主义史学家于1920年代末1930年代初提出来的。根据这一史观，世界历史上最早的人类诞生于中亚，这里被认定为土耳其人的故乡；中亚最早的人类就是土耳其人；土耳其人是白种人，土耳其人在中亚创造了高级的文明；后来由于剧烈的气候变化，中亚的大多数土耳其人被迫迁出，在这个迁移过程中，正是土耳其人把他们的高级文明传播给世界上还处于野蛮状态的其他民族；这个过程发生在近万年以前。作为这个过程的一个自然结果，土耳其人就是西亚地区最早的土著，一个推论就是，赫梯人实际上就是土耳其人。¹其实，土耳其史观与土耳其主义采用了相似的论证逻辑。史观继承了土耳其主义的文化遗产。两种意识形态都是要把土耳其的历史和传统追溯到伊斯兰教之前的历史阶段，并以此来证明，在土耳其的民族传统中，有着重要的非伊斯兰因素，那是一个“世俗的”时期，而且与西方文明有着千丝万缕的联系。这样，世俗化和西方化的改革在土耳其就获得了“托古改制”意义上的支持。

青年土耳其党人的土耳其化政策主要针对的是帝国境内的阿拉伯人和阿尔巴尼亚人，到了共和国时代，类似的同化政策则主要是在库尔德地区展开。根据土耳其史观的一个推论，安纳托利亚的库尔德人实际上就是生活在山区的土耳其人，他们只是忘记了自身的土耳其身份。这一论调为针对库尔德人的土耳其化提供了合法性。²在凯末尔时代的土耳其，所有的穆斯林，不管其种族根源，都被强制接受一种土耳其的民族身份。所有的小学生都必须在上課开始时齐声朗诵：“我是土耳其人，我是正值的，我是勤奋的”（*Türküm, Doğrum, Çalışkanım.*）。土耳其国家一直否认库尔德民族身份的存在。在1925年谢赫·赛义德（Sheikh Said）领导的库尔德反叛之后，同化政策则更加紧迫了。在这些政策中，最为有名的就是一个被称为“公民，请讲土耳其语”（“*Vatandaş, Türkçe konuş!*”）的运动。以此种方式，土耳其语就成为使安纳托利亚地区的库尔德人、阿拉伯人、高加索人、拉兹、阿尔巴尼亚人和其他穆斯林族群土耳其化的主要工具。³

二、土耳其的世俗主义

自近代以来，伊斯兰教与现代社会（或现代性）之间的关系就占据了数代穆斯林有识之士的头脑。关于这个问题的争论，也一直持续至今。在土耳其，伊斯兰教的地位问题是伴随着奥斯曼帝国的衰落而提出来的。

奥斯曼帝国最早的衰落迹象发生在17世纪。在1699年卡罗维茨（Carlowitz）大败之后，奥斯曼人不得不开始考虑学习新的理念和新的方式来应对欧洲国家。欧洲军事技术的优越性不得被承认。这就导致人们接受了一个对穆斯林而言非常具有震撼性的理念，即他们必须向他们从前所鄙视的“低贱的异教徒”（“*inferior infidel*”）学习。奥斯曼帝国的苏丹塞利姆三世（Selim III, 1789-1807）和马赫穆德二世（Mahmud II, 1808-1839）是最早承认这一点的皇帝。帝国的现代化需要最初是仅仅被局限在军事技术领域。但是，随着西方教员、技术和理念的到来，奥斯曼人开始意识到，为了使帝国现代化并得以拯救，他们或许不得不采纳一种全盘西化的进程，包括技术的、体制的、文化的甚至心理上的。

坦齐麦特的领导人力图按照欧洲的形式，在不同层面上改革奥斯曼社会的重要体制。实际上，奥斯曼主义的提出已经标志着帝国世俗化的开始，因为，不考虑宗教或种族出身，承认所有民族

¹ *Tarih I*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2001 (1932).关于该史观的一般性描述，参见 Afet İnan, “Atatürk ve Tarih Tezi,” in *Bellekten*, Vol. 3, Ankara: 1939.

² 参见 İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorusu*, İstanbul: Komal Yayınlar, 1977.

³ 参见 A. Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, İstanbul: İletişim, 2001, pp. 286-90.

在法律面前人人平等，这样的主张对于伊斯兰教的米勒理念和制度来说，已经是革命性的。¹此外，在其他领域，比如教育、法律和管理的世俗化也已经开始了。西式教育的现代学校被建立起来。世俗的法庭被建立起来，西方式的法律条文（特别是法国的）被采纳；新的管理体制也根据法国模式被设计出来。

然而，坦齐麦特的改革者们并没有也不可能触动传统的伊斯兰教建制，比如宗教学校和宗教法庭。坦齐麦特改革所带来的最重要影响就是一种二元结构的形成，在其中，世俗的现代体制与传统制度并存，后者没有受到什么触动。

青年奥斯曼人则致力于使伊斯兰教与西方的现代科学技术相融合。青年奥斯曼人的出现主要就是作为对坦齐麦特时代的一个反弹。凯杜里曾说，这一反对派的出现是政治改革自身的一个产物。²“他们是奥斯曼知识分子首次组织起来的一个反对派团体，他们使用的是启蒙理念，力图使现代化与伊斯兰教适应。”³青年奥斯曼人认为，坦齐麦特运动没有一个坚实的意识形态或伦理的基础；而使国家现代化的方式可以在伊斯兰教中找到。对纳末克·凯末尔来说，代议制政府的原则与沙里亚（*Sharia*，伊斯兰教法）高度一致。⁴这样，他就使伊斯兰教成为了向西方学习的合法性框架，因为，根据纳末克·凯末尔的看法，伊斯兰教“已经为政治家提供了一整套基本的政治原则。”⁵所以，我们可以发现，对于青年奥斯曼人来说，伊斯兰教并非是帝国落后的原因，相反，正是由于缺乏对伊斯兰教的正确遵守，才导致了现今落后的状态。

当历史发展到青年土耳其党人的时候，情况开始发生改变。青年土耳其是一群在医学院和军事院校接受教育的人，这些人接受了欧洲的思潮，比如生物进化论和唯物主义，这使得他们日益与伊斯兰教社会的价值体系相疏离。总体来说，青年土耳其党人与伊斯兰教疏远了，联合与进步委员会的成员只是作为一个政治工具来利用伊斯兰教而已。在他们的思想中，重要的是要根据科学的原则来改变奥斯曼的社会结构，而且要用科学代替宗教，并将科学作为社会的基础。一旦获得了权力，他们将毫不犹豫地践行这些目标。

在1913年1月，联合与进步委员会开始掌握帝国的政权。利用他们在议会中的绝对优势地位，联合与进步委员会可以强制推行一套政治和社会改革的方案。与此同时，除了那些在军队、中央政府和行省级的管理方面所进行的变革之外，改革更有影响力的一个方面是，司法和教育体制的进一步世俗化，以及乌来玛（*ulema*，伊斯兰教教士）阶层地位的进一步降低。1916年，帝国议会不再给伊斯兰教大教长（*Şeyhülislam*，伊斯兰教最高教职）留有职位，并在很多方面限制了其权限。1917年教法法庭被划归世俗的司法部控制之下，宗教学院（*medress*）则被划归教育部的控制之下，还创建了一个新的宗教基金部来管理传统的伊斯兰宗教基金——瓦克夫（*evkaf*）。与此同时，高等宗教学院的课程也被现代化了，甚至，欧洲语言也被规定为必修课程。在联合与进步委员会的统治之下，妇女在家庭和社会中的地位也开始发生改变，特别是在上流社会和中产阶层中，这个方面的改变是非常大的。⁶

¹ 米勒制度的特征是，让拥有不同宗教和文化认同的群体实行自治，而不考虑其种族或语言的差异。这样，就是要在帝国的穆斯林（土耳其人、库尔德人、拉兹和阿莱维派）、东正教徒（亚美尼亚人和希腊人）与犹太教徒之间进行划分。在奥斯曼帝国的历史上，米勒的数量是不断变化的。由于西方列强的压力，新的米勒被建立起来。比如，在1875年的时候，一共有9个被承认的米勒，其中有6个规模颇大。到1914年的时候，一共有17个米勒。Kemal K. Karpat, *An inquiry into the social foundation of nationalism in the Ottoman states: From social estates to classes, from millets to nation*, Princeton: Princeton University Press, 1973, pp. 88-9; 关于米勒制度的一般性讨论，参见 Ilber Ortayli, “The Ottoman millet system and its social dimensions,” in Rikard Larsson, ed., *Boundaries of Europe?*, Holland: Cordon Art B. V., 1998, p. 123.

² Kedourie, *Politics in the Middle East*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 50.

³ Hugh Poulton, *Top hat, grey wolf and crescent*, p. 55.

⁴ Şerif Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thought*, Syracuse University Press, 2000, p. 81 and 308.

⁵ Şerif Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thought*, p. 309.

⁶ Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 125.

与 1913-1918 年期间执政的青年土耳其党人类似，凯末尔党人的改革目标也是使土耳其社会实现全面的世俗化与现代化。在凯末尔的领导下，土耳其进行了如下的世俗改革：与青年土耳其党人相比，在社会生活的改革方面，凯末尔政权的步子迈得更大，走得也更远，1925 年，凯末尔党人废除了一夫多妻制，1926 年，强制推行文明婚礼；1934 年，国家规定妇女和男人在担任公职方面享有平等的权利；1926 年上半年，土耳其开始采用欧洲历法，并同时照搬瑞士民法和意大利刑法；同时通过了多部法律对银行和财政部门进行重组；除了在军队中以外，在社会生活中取缔封建时代的敬称（如贝伊、艾芬迪和帕夏）；1925 年 9 月，土耳其封闭了所有的宗教神殿（*turbe*）和托钵僧修道院（*tekke*）；同年 11 月，国家禁止男人戴传统的土耳其费兹帽（*fez*，红毡帽，自苏丹马赫穆德二世以来奥斯曼绅士戴的传统头饰），代之以西方式的礼帽。¹ 许理和评论说：“苏丹和哈里发制度的废除以及宣布共和，这些措施构成了凯末尔改革的第一次浪潮。显然，这些改革构成了坦齐麦特和联合党人改革的延续，这些改革已经使大多数的法律和教育制度世俗化了。通过使苏丹-哈里发成为点缀性的角色，以及从内阁中废除大教长职位，国家本身早就在很大程度上被世俗化了。”²

青年土耳其党人与凯末尔党人的世俗化政策，反映了他们对伊斯兰教与西方式现代性之关系的理解。对作为一种民族主义思潮的土耳其主义来说，“民族的”东西要比“宗教的”东西更为重要。所以，我们可以发现，无论是在土耳其主义还是在土耳其史观中，且不管其对土耳其人的历史是追溯到新石器时代还是较近的古代，它们都力图使土耳其人皈依伊斯兰教之前的那段历史古典化和理想化。在格卡尔普对土耳其历史的理解中，土耳其人皈依伊斯兰教就标志着“中世纪”的开始，而随着土耳其人开始与西方文明的接触，以及采纳西方文明，一个新的时代又开始了。³对土耳其主义者来说，土耳其人皈依伊斯兰教之前的那个“过去”，就是他们民族主义意识形态中最重要的因素，因为，通过把土耳其人描述为在信奉伊斯兰教之前是一个世俗、勇敢、诚实、尊重女性、民主、进步和爱国的民族，它可以较容易地使土耳其人与伊斯兰教疏离，并转而采纳西方文明（实证科学、工业技术等）。那么，这里的论调就是，对于土耳其人来说，成为现代的，就是回到他们荣耀的过去而已。⁴当时一些土耳其的民族主义者认为，伊斯兰在土耳其人的历史上只是一个临时的过渡阶段。这样，土耳其社会的世俗化就被合法化了。

对凯末尔主义者来说，他们对土耳其中世纪历史的理解也使用了同样的逻辑。在第一届土耳其历史大会上（*Birinci Türk Tarihi Kongresi*, 1932 年 7 月 2-11 日），一些凯末尔党人探讨了土耳其民族与伊斯兰文明之间的关系。他们都认为，土耳其人对伊斯兰教的发展做出了重要贡献，但是，同样也是伊斯兰教在后来阻碍了土耳其民族的进步。伊楠（*Afet İnan*）还认为，对土耳其人来说，伊斯兰教认同相对于突厥民族认同来说是次要的。⁵

在意识形态上，伊斯兰教被凯末尔主义者所诟病；在制度安排上，伊斯兰教则被置于国家的严密控制之下。在凯末尔主义的土耳其，跟青年土耳其党人时期一样，宗教人士变成了国家的公务员。此外，土耳其于 1924 年设立了“宗教事务局”。该局的成立意味着，土耳其并没有实现美国意义上政教分离，而是建立了一种国家干预型的政教关系，是一种国家管理下的世俗主义模式。

对凯末尔党人来说，他们与青年土耳其党人一样，都坚信社会生活必须建立在实证主义和科学而非伊斯兰教的基础之上。他们把人民大众界定为需要被从早期的也因此是发展的“落后”阶段中“拯救”出来。把自身看成是现代的、进步的和普世主义的凯末尔主义者自认肩负着伟大

¹ Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 180.

² Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 181.

³ Ziya Gökalp, *Türk Uygurluğu Tarihi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1991, p. 4.

⁴ 参见 Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: The Harville Press, 1950, p. 112.

⁵ *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar Müzakere*, İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, 1932, pp. 428-44.

的历史使命，即要把“文明”世界的标准引荐给人民。凯末尔主义者认为，他们有义务教育去土耳其的大众如何穿、怎么吃、如何看待别人以及如何说话，等等，并将此说成是文明化。

三、结论：被管理的现代性及其挑战

在过去的一个世纪中，土耳其精英致力于在土耳其的社会中植入西方式的现代性。但是，他们是通过政治权力的垄断来实施其政策的，换句话说，是政治权力保证了他们对公开的和潜在的反对者们的控制与主导。对于青年土耳其党人来说，尽管联合与进步委员会被宣布为一个政党，但他们还主要是依靠着军官团体充当自己的保护者，并不断地镇压那些对自身权威的挑战者。¹1923年之后，凯末尔党人在土耳其建立了一个威权主义的政体和一党体制，这也确保了他们对共和国“敌人们”的掌控。²

青年土耳其党人和凯末尔党人设计并贯彻了一个现代主义方案，力图在一种国家主导下的（或者说自上而下的）民族主义基础上来使土耳其社会实现“文明化”。为了拯救帝国或者保持国家的统一，他们都推行了一种针对少数民族的同化政策。为了赶超西方式的文明，世俗化是在国家的控制下进行的，是在国家允许的范围内展开的，换句话说，其限度是由国家自身所设定的。在这个意义上，我们称青年土耳其党人和凯末尔党人的现代性是一种“被管理的现代性”。

在土耳其的历史上，被管理的现代性与这个国家的国家主义特质紧密相联。我们知道，凯末尔主义有“六个箭头” (*altı oku*)，即六大原则，其中一个即被称为“国家主义” (*devletçilik*)。国家主义并不仅仅是一种经济管理的手段，³而是包含了一套基本的价值观，包括由官僚所代表的国家应该负责政治、经济和社会发展的方向，甚至要负责塑造个人。伯纳德·刘易斯认为，在像土耳其这样的国家，“国家必须负责”的教条是一种简单而又使人熟悉的做法，非常符合其长期的统治者与被统治者这一关系所产生的传统和习惯。对于凯末尔政权来说，威权的、官僚的和家长式的作风，以及在经济生活中的国家主导与控制，是统治精英的权力、特权和功能的自然而明显的延伸。⁴对像奥斯曼-土耳其这样的赶超型现代化模式而言，精英而且几乎只有精英才有力量选择一条他们认为对社会、人民和他们自身都正确的道路。根据凯末尔在1931年的说法，“国家主义，如同我们所采纳的那样，在给予个人工作和努力优先权的同时，也包含了这样的意思，即在各个领域，只要是与民族的整体利益有关的，国家都要干预，而这样做的目标就是，引导国家毫不拖延地走向繁荣与幸福。”⁵

随着民主化时代的到来，土耳其“被管理的现代性”注定要受到挑战。自1946年土耳其实现了多党民主制后，文化多样性的原则逐渐在这个国家获得了政治上的重要性。经过1950年代土耳其的民主化和社会结构变迁，在民主党的统治之下，伊斯兰教势力和少数民族意识开始在这个时期发出它们在民主时代的声音。

当前的埃尔多安政府已经开始公开讨论库尔德问题，并且他们也正努力在上位（公民）和次

¹ M. Naim Turfan, *Rise of the Young Turks: Politics, the military and Ottoman collapse*, London and New York: I.B.Tauris Publishers, 2000, pp. 143-162.

² 如许理和向我们展现的那样，凯末尔党人的世俗化措施遭到了人民群众的激烈反对。但是独立法庭在镇压这些反抗的过程中发挥了重要作用。在《维持秩序法》之下，近7500人被逮捕，660人被处死。Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 181.

³ 在1923年，格卡尔普指出：“新土耳其必须引入欧洲最新和最先进的技术，但却无力承受等待个人之中自发兴起的企业精神来使这个国家工业化。就像我们已经在军事技术领域中所做过的那样，我们必须通过全民族的努力来达到欧洲的工业水准……因此，只有国家有能力完成在所有领域中引入大规模工业化的任务。”Ziya Garkalp, *Turkish nationalism and Western civilization*, p. 310.

⁴ 刘易斯：《现代土耳其的兴起》，第471页。

⁵ 引自 J. Landau, ed., *Atatürk and the modernization of Turkey*, Leiden: Westview Press, 1984, p. 39.

级（族群）认同之间做一个明确的划分。¹所以，我们可以看到一个迹象，当代土耳其的官方民族主义正在经历变化。甚至如有的学者所言，某种“奥斯曼主义”的政策正在复苏。²伊斯兰主义的发展已经使国家精英和政治家们正式地接受了伊斯兰教，并将其作为土耳其认同中的一个不可或缺的部分。³在这一时期，土耳其人意识到，他们必须承认伊斯兰教是不能从社会生活中被疏离的。广大人民仍然需要宗教，而且现在，传统的穆斯林已经成为选票持有者。在这种条件下，以往被边缘化了的伊斯兰主义政党和其他的社会力量，开始通过民主获得权力。

带有浓厚伊斯兰背景的正发党（AKP）⁴以其在 2002 和 2007 年具有压倒性的选举胜利，已经证明它正在土耳其形成一党独大的体制。土耳其的世俗主义者意识到了这一情形，并在 2007 年发动了数次大规模的反对正发党的抗议。⁵2007 年 4 月 27 日，为了显示其对世俗主义原则的坚定支持，就在议会要选举被认为有伊斯兰背景的居尔当总统之前，土军方在其网站上挂出一个备忘录，发誓要与政治伊斯兰战斗到底，这显然是对正发党的一个警告。⁶但是，这也并没有阻止居尔在另一轮投票中被选为土耳其第十一届总统。

正发党代表的温和伊斯兰主义，倡导一种青年奥斯曼人式的综合性立场，并将其命名为“伊斯兰主义的现代性”，宣扬伊斯兰教与现代性是不相违背。正发党在议会和总统选举中的胜利暗示，在某种程度上，对“被管理的现代性”的挑战已经在土耳其取得了胜利。土耳其的历史经验暗示，多元现代性或许仍需建立在较充分的“现代化”之后。

【论 文】

土耳其的民族主义与现代化⁷

——论齐亚·格卡尔普“托古改制”式的民族主义

咎 涛⁸

冷战结束以来的历史显示，全球化的扩张并没有削弱民族主义。近二十年来，国际学界有关民族主义问题的研究也取得了丰硕成果。本尼迪克特·安德森、厄内斯特·盖尔纳、埃里克·霍布斯鲍姆、安东尼·史密斯等人的研究⁹，使人们日益服膺建构主义的民族理论：民族主义和民族国家都是一种现代现象，它们可以再造民族。民族主义者再造民族的重要手段之一就是重构民族的历史，就是借重新解释历史来为现实服务，把历史变成现实政治和社会变革的提款机。这是

¹ 参见 Selcan Hacaoğlu, “Erdoğan’s remarks on Kurdish identity stir debate over Turkey’s national identity,” in *Turkish Daily News*, November 30, 2005.

² Ioannis N. Grigoriadis, “Türk or Türkiyeli? The Reform of Turkey’s Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism,” in *Middle Eastern Studies*, Vol. 43, No. 3, May 2007, pp. 423-438.

³ 参见 Etienne Copeaux, *Türk tarih tezinden Türk-Islam Sentezine*, translated by Ali Berkday, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1998.

⁴ 它是繁荣党的间接继承者。

⁵ *Milliyet*, April 15, 30, and May 14, 2007.

⁶ *Turkish Daily News*, April 30, 2007.

⁷ 本文原刊《西亚非洲》，2008年8月。

⁸ 作者为北京大学历史系副教授。

⁹ 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体》，吴叻人译，上海人民出版社，2003；埃里克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海人民出版社，2000；安东尼·史密斯：《民族主义：理论、意识形态、历史》，叶江译，上海世纪出版集团，2006；厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，中央编译出版社，2002。

一种托古改制的逻辑。从过去到现在，人们对这种求诸历史的做法乐此不疲。

目前国内学界对近代土耳其民族主义理论家齐亚·格卡尔普（Ziya Gökalp, 1876-1924）还没有较全面的认识和了解，但在国际学界对此人的研究已非常深入¹。遗憾的是，尚未有专门研究从民族主义与现代化关系这个角度来梳理和探讨格卡尔普的民族主义思想。通过文本分析，本文对格卡尔普的民族史观进行了详细的阐述。本文指出，格卡尔普重构土耳其人伟大传统的目的在于，论证土耳其进行西方式现代化改革的合法性，提高土耳其人的民族自豪感和自信心；格卡尔普民族主义思想的实质之一是，以“托古改制”的逻辑，为现实变革而虚构民族的辉煌历史。只有认清以上问题，才能从根本上理解格卡尔普的民族主义思想。

一、 格卡尔普其人其事

格卡尔普是土耳其民族主义的最重要的也是影响最大的理论家，他在 20 世纪初的奥斯曼土耳其知识、文化和政治界都有很大影响。格卡尔普生活在 19 世纪末 20 世纪初的奥斯曼社会中，他最为活跃的时期是在二十世纪最初的 20 年中。在 1910-1915 年间，格卡尔普主要是个泛突厥主义者，他通过自己写作的诗歌和神话故事在奥斯曼帝国普及了“土兰”（Turan）这一概念。他在 1911 年发表的著名诗歌《土兰》中有这样的句子：“土耳其人的祖国不是土耳其，也不是突厥斯坦；他们的祖国是一个广阔而永恒的所在：土兰！”²在批判泛突厥主义的时候，这几句诗歌经常被引用。第一次世界大战后，格卡尔普逐渐认识到泛突厥主义是不切实际的，转而更为强调安纳托利亚地区的民族统一，支持凯末尔领导的土耳其民族独立运动。³

格卡尔普的生平反映了奥斯曼帝国晚期一个边缘知识分子的成长历程。格卡尔普出生在土耳其东南部库尔德人聚居的城市迪亚巴克尔（Diyarbakır）的一个中等之家，其祖父、父亲都是政府官员，有知识，有文化，还算是个书香门第。据说，他的母亲还有库尔德族渊源，加之生于迪亚巴克尔，所以格卡尔普会说库尔德语，还研究过这门语言。不过，由于格卡尔普毕生献身于土耳其主义，所以，他极力否定自己的库尔德种族渊源。格卡尔普有个叔叔，是伊斯兰哲学家，还懂神秘主义，教会了格卡尔普阿拉伯语、波斯语，这样，加上他的母语土耳其语，格卡尔普就熟练掌握四门语言了，另外他还还在学校里学习了法语，能够熟练阅读高难度的法语学术原著。格卡尔普的父亲是个很开明的人。在一次朋友聚会上，朋友们建议他送格卡尔普去欧洲学习，他父亲说：“我怕他到了那里成了没有信仰的人。”朋友们接着问：“那留在这里会怎么样呢？”格卡尔普父亲的回答是：“在这里他将变成一头笨驴。”格卡尔普十五岁的时候，他爸爸去世了。

格卡尔普虽然生活在迪亚巴克尔这个奥斯曼帝国的边缘地区，但却因其边缘地位而受益。格卡尔普在中学的时候，苏丹哈密德二世（Hamid II）正搁置了 1876 年宪法，实行高度的独裁，秘密警察遍布全国。那些自以为习得法国大革命真谛的奥斯曼土耳其知识分子们非常不安分，哈密德就把他们流放到帝国的边缘地区，有些人就来到了迪亚巴克尔。正值青春年少的格卡尔普，很容易就接受了这些人的影响。后来有个知识渊博的名叫特武维克的医生也来到了这里，他还是个

¹ 有关格卡尔普研究的两部代表作分别是由以色列学者海德（Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: The Harville Press, 1950）和土耳其学者帕拉（Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Leiden: E.J. Brill, 1985）完成的。海德对格卡尔普的民族主义思想作了深入探讨，认为格卡尔普是一个文化民族主义者；帕拉则研究的是格卡尔普的现代化思想。

² 转引自 Uriel Heyd, *op.cit.*, p. 126.

³ 此处需要指出的是，我们不了解、而且那些泛突厥主义者也不愿意谈到的是，晚年格卡尔普经历了从激进的泛突厥主义到温和的土耳其民族主义的转变。有关这一点，目前的研究还不够。

思想活跃的知识分子，是他把自由与爱国的思想传授给了格卡尔普。

格卡尔普的叔叔一心想让他娶自己的女儿，不想让他离开迪亚巴克尔。在格卡尔普做梦都想到伊斯坦布尔的时候，他的一个兄弟(与格卡尔普的具体关系不详)正好回家度假，就偷偷地背着格卡尔普的家人，把他带到了伊斯坦布尔。到了首都的时候，格卡尔普已经身无分文。只有一个学校能提供他免费的住宿和饮食，这是一家兽医学院。万般无奈之下，格卡尔普就进了这家兽医学院，接受科学知识的教育。在伊斯坦布尔，格卡尔普大开眼界。另外，他在京都又遇到了自己曾前的老师(格卡尔普并没有提到这个老师的名字，但根据前后文，特别是这个老师也是个医生，可以推测他可能就是特武维克)。格卡尔普回忆说，这个老师告诉他说：国家之未来不能单纯靠模仿西方的民主制，而应与土耳其人的民族精神及国家的社会结构结合起来，因此，现在的最重要任务乃是努力研究土耳其人的心理学与社会学，并将土耳其的革命建立在这一研究的成果上。格卡尔普牢记老师的这番教导，并终生都致力于上述研究。

格卡尔普吃住都在兽医学院，但他把更多的时间投入到自己喜欢的政治上去了。他加入了秘密的地下革命组织，结果没多久就被捕了，被判入狱一年。不过，他又因祸得福，在监狱里遇到了另一个精神导师。此人预言说：现在的专制制度迟早要结束，1876年宪法必将恢复，但这个等待时期不会很遥远，因此应该尽快趁这个时候，抓紧教育我们的人民，使他们明白自由和进步的生活，作好迎接这一新生活的准备，知识分子的任务就是——教育大众，使其能够自治。在监狱中，格卡尔普一直请求让他看别的书报，但当局就是不同意，只给他《古兰经》看，这样他就有足够的时间深入地研究了这本经书。

出狱之后，格卡尔普被遣返回老家迪亚巴克尔。他在那里过了近九年的半隐居生活，潜心研究法国学术。他为什么能那么认真地从事研究呢？原因很简单，他回到家的时候，自己的叔叔已经去世了。他就遵照叔叔生前的遗愿，娶了自己的堂妹。这个堂妹从父亲那里继承了丰厚的遗产，因此，格卡尔普吃喝不愁，可以专心搞学术研究。不过，他偶尔还参与当地秘密的政治活动，并很快成为其中的领袖人物。¹

格卡尔普研究的法国学术，主要是现代社会学，特别是涂尔干的社会学。格卡尔普正是靠着其社会学知识架构把土耳其主义的原则系统化了。在格卡尔普的思想中，他极其关注的是土耳其生活在社会、经济方面的改革以及领导权和政府形式的问题。²跟当时的很多奥斯曼—土耳其知识分子相似，格卡尔普自身的思想也经历了从奥斯曼主义向土耳其主义的转变，即日益强调帝国内那部分讲土耳其语的人在种族和文化上的统一，并把“土兰”当作为他们共同的故乡。

二、格卡尔普对民族、文化与文明的理解

格卡尔普清楚地意识到自己生活在一个民族和民族主义的时代。他满怀热忱地坚持民族理想，赋予民族以各种神圣特质，甚至可以说以他对民族的崇拜取代了对真主的信仰，民族主义在格卡尔普那里成了宗教。³

对格卡尔普来说，在构成民族的诸要素中，语言、文化和宗教是最重要的，在格卡尔普看来，民族既不是与人种或血统相关的部落，也不是一个地理的、政治的或自发组成的实体，格卡尔普

¹ 关于格卡尔普生平的简单描述，主要参考格卡尔普的自述：Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. Translated by Niyazi Berkes, New York: Columbia University Press, 1959, pp. 35-45; 以及 Uriel Heyd, *op.cit.*, pp. 19-40.

² David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, London: Frank Cass, 1977, p. 99.

³ Uriel Heyd, *op.cit.*, p. 57.

对民族的定义是：“一个由讲共同语言、接受共同教育并统一于共同宗教、道德和审美理想的社会，简单地说，就是有着共同文化和宗教的社会。”¹格卡尔普宣称，没有一个民族在人种上是同质的，种族起源与民族特性也没有关系。²

在格卡尔普关于民族属性的界定中，人种或者血统无论如何都是不重要的。格卡尔普宣称：“即使我发现自己的祖先来自库尔德的或者阿拉伯的地区，我都会毫不迟疑地相信我是个土耳其人。”³格卡尔普在这里转向了对民族归属问题的学理探讨：“因为，我通过自己的社会学研究得知，族籍只是由一个人的后天教养决定的。我认为，不仅对我自己，而且对所有东南部省份（那里的人口至今还是土耳其人）的城乡人民，我的这个研究结论都解决了一个极其重要的问题。”⁴格卡尔普肯定地说，就算一些人来自其他的部族，但只要他们从小就是在土耳其文化和语言中被教育成人的，他们就是土耳其人。⁵

通过对世界形势的观察，格卡尔普认识到，当代社会的最终状态是民族，而民族的理想是规范个人行为的最终力量，所以，对土耳其人来说，最困难的使命就是作为一个民族而觉醒，并使自身适应于当代民族主义的状况。

格卡尔普不断提出的一个主题是：为什么土耳其人应该采纳西方文明，而且，在采纳西方文明之同时，如何使其与土耳其人的两个历史传统——突厥的和伊斯兰的——相协调；换言之，在当代文明的条件下，应该如何塑造作为一个民族的土耳其和作为其宗教的伊斯兰教。⁶

随着奥斯曼帝国日益加速和明显的衰败，帝国的知识分子普遍地把目光从东方转向了西方。对格卡尔普来说，“奥斯曼帝国在的黎波里（Tripoli）和巴尔干的战败使得他痛苦地意识到欧洲文明不可小觑。”⁷土耳其应该抛弃东方的神权文明而转向西方的世俗文明。格卡尔普得出结论说：“……奥斯曼文明，是东方文明的一部分，无论如何这将被摧毁，它将被伊斯兰—土耳其文化加上西方的文明所取代。土耳其主义的任务就是探索那还仅仅保留在人民之中的土耳其文化，并使其以可行的方式与全部的西方文明相嫁接。”⁸

几乎在所有的非西方社会中，引进西方文化总会在知识分子心中产生解决不了的心理压力。⁹在力图把土耳其/伊斯兰文化与“外来的”西方文化相结合的过程中，奥斯曼-土耳其的知识分子也面临很大的困境。

在格卡尔普使用的术语中，“文化”与“文明”是社会现实中两个紧密相关并相互补充的因素。格卡尔普的主要思想都是基于他对文化与文明的界定和划分。格卡尔普一直强调的是文明与文化的区别。¹⁰根据土裔美国学者阿里夫·德里克（Arif Dirlik）教授的看法，格卡尔普所谓的“文

¹ *Ibid.*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 62.

³ Ziya Gökalp, *op. cit.*, p.44.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁷ Uriel Heyd, *op. cit.*, p. 79.

⁸ Ziya Gökalp, *The Principles of Turkism*, Translated by Robert Deveroux, Leiden: E. J. Brill, 1968, p. 33.

⁹ 比如，列文森在探讨中国近代以来的文化变迁时指出，中国知识分子被迫承认并强烈诱使人们放弃中国过去的客观历史环境，也就是说中华民族必须大量引借西方的文化成品，这是由于其本身的贫弱和无力抵御西方侵略之故。列文森认为，这种使中华民族由弱变强的认识和欲望，与对中国传统文化诸价值——作为自我认同的保证之唯一根源——残余的效忠二者之间存在着恒常有害的紧张状态。Levens, *Confucian China and Its Modern Fate*, 3 volumes, Berkeley: 1958-1965.转引自艾恺：《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》，贵州人民出版社，1991年版，第19页。

¹⁰ 格卡尔普认为，文明是国际性的，文化是民族性的；文明可以从一个民族传递到另一个民族，但文化不可传递；一个民族可以改变自身的文明，但不能改变自身的文化；文明是由方法（yöntem）和思想（akıl）这些媒介制造的，文化则是通过灵感（esin）与感觉（sezgi）；文明是由经济、宗教、法律和道德的等思想构成，文化则是

化”与“文明”的区分，类似于近代以来中国的“体一用”论，“文化”是“体”，“文明”是“用”。¹对格卡尔普来说，只有当文明的因素服务于文化时，它们才能在人类生活中承担意义和功能；如果没有文化基础，文明就仅仅是机械模仿的事物。在格卡尔普看来，土耳其人的社会状况非常糟糕，因为在这个社会中，文明就剩了副骨头架子，只会破坏和毁灭社会机体的文化的血肉之躯。当西方文明来到土耳其民族之时，这副死亡的骨架已经失去了其所有的意义和创造性。格卡尔普认为，土耳其社会之所以会出现这种反常状态，就在于没有协调好社会生活的文化与文明这两个方面。²

三、格卡尔普的民族主义与现代化思想

在格卡尔普的时代，土耳其民族主义面临着两个任务：一、从文化的角度确定土耳其人的民族认同，培养民族主义的情感；二、把土耳其的文化与西方文明相嫁接，即走向现代化。在奥斯曼帝国的长期历史进程中，土耳其人的文化认同主要是伊斯兰教，伊斯兰教成为民族文化的主要因素，格卡尔普等民族主义者不满足于这种状况，因为，在他们看来，土耳其人既然被称为土耳其人，就必然有土耳其的传统文化，而从历史的角度看，土耳其人接受伊斯兰文明比较晚（公元10世纪左右），土耳其人应该有源远流长的传统。这样一来，土耳其主义者就不仅仅需要使本土文化与西方文明相结合，而且还要在这么做之前重新构建和表述土耳其的传统文化。这样才能处理本土文化与外来文化之间的关系。重新构建土耳其民族的传统，也就是重构土耳其人的历史。格卡尔普运用的是“托古改制”的办法，即通过“再发现”土耳其民族的过去与历史来衔接过去与未来。

我们不禁要问：土耳其主义者所感兴趣的自身民族/种族之过去的范畴以及内容是什么？过去或者历史在土耳其主义者的话语中又占据什么样的地位？在回答这个问题之前，我们必须澄清的是，土耳其主义者对书写伊斯兰教之前的土耳其民族历史兴趣不大。对19世纪中期那些对突厥古代历史感兴趣的奥斯曼—土耳其人来说，发现伊斯兰教之前的突厥古代史已经让他们惊讶不已了，这对他们的历史观形成了强大冲击，具体来说就是，他们开始意识到奥斯曼与土耳其的不同。

到19世纪末20世纪初，土耳其主义者就更进了一步，他们更关注现实，从他们使用的话语可以看出，他们讲突厥历史有两个基本目标：一是为土耳其人表述一个新的身份认同；二是为现实变革提供合法性，即托古改制。他们的逻辑很简单：在安纳托利亚的农民社会中，存在着不同于奥斯曼官方文化的民间文化，而这种民间文化就是土耳其人的民族文化，它来自土耳其人皈依伊斯兰教之前的那个漫长的历史时期，并在这个历史时期中沉淀和积累下来；土耳其主义者的任务就是重新发现和表述这些长期以来被奥斯曼上流社会所抛弃和遗忘的民间文化，并借此重塑土耳其人的文化与民族身份认同，³对土耳其主义者来说，这个现实的任务是更为紧迫的。土耳其主义者关注的是土耳其社会的现代化，即向西方的世俗文明学习，他们关注历史，目的就是为这

由宗教的、道德的、审美的感觉构成，等等。Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi* (《突厥文明史》), Istanbul: İnkılap Kitabevi, 现代土耳其文版, 1991, p. 5.

¹ Arif Dirlik, "Third World Identification: Atatürk, Sun Yat-sen and the Problem of Modernity," 台北中央研究院近代史研究所：中国现代化研讨会会议论文(*International Conference on the Modernization in China, 1860-1949*), 1990年8月16日至18日。

² Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 23.

³ *Ibid.*, pp. 89-90, 260.

一变革提供合法性支持，这与康有为的托古改制是类似的。至于土耳其种族的起源乃至土耳其的民族历史这些问题固然也很重要，但对土耳其主义者来说，现实的紧迫感使历史书写的问题成了第二位的。

在格卡尔普看来，土耳其主义的目标之一就是“探寻土耳其的民族文化”，重现那些隐藏在民族灵魂中的东西，实际上，也就是为土耳其民族再造一个“活着的传统”。土耳其人已经变成了一个“教条主义”的民族，它并没有根据自身自然发展的轨道而创造自己的文化与文明，而是不经消化就接受了那些现成的外来价值。¹早在1913年，格卡尔普就提出，土耳其人的历史没有延续性，所以，他们也就没有一以贯之的传统：“研究一下土耳其人的过去，你就会发现，他们总是生活在一系列的断裂时期中。我们的体制就像入侵征服者的宝库一样，突然就装满了胜利的战利品，但注定有马上会变得一无所有，因为这些资源不是内在于民族文化之中的。我们不是通过保持历史的延续性而创造一种产生于演变进程的体制传统，而总是采用每一个别的国家的毫无历史与传统的体制，并放弃我们自己的传统。”²“而我们土耳其人是形式主义者，并且缺乏传统。我们没有追溯土耳其与伊斯兰的传统，而且，我们也没有研究刻画这个时代进步的起源。我们以为，我们需要的只是结果。在一系列的衰退与涨落之后，我们的土耳其的与伊斯兰的过去所留给我们的，只是一些经验性的和仪式性的原则。”³在格卡尔普看来，传统代表着一种创造性的力量，它意味着创造力和进步，没有自身的传统，就无法创造未来。鉴于上述情况，为土耳其民族寻找和表述自身传统就是为她创造一个崭新光明的未来。

土耳其民族的传统在哪里呢？格卡尔普的回答是：在人民中间，即在历史遗留在民间的口头文化中。格卡尔普发出了“到人民中去”的号召：“土耳其主义的一个基本原则就是‘到人民中去’。”⁴格卡尔普所说的这个原则是建立在对精英文化与大众文化的区别的基础上的：“一个民族的知识分子和思想家构成其精英。精英份子们因为他们的较高的教育和学识而区别于人民大众。正是他们应该到人民中去。”格卡尔普来说，让精英走向人民，不是为了让文化下乡。格卡尔普认为，只有人民大众中才有真正的文化，而精英们没有文化。⁵“精英是文明的承载者，而人民是文化的拥有者。”⁶研究格卡尔普对土耳其共和国之影响的现代学者阿库拉尔（Sabri M. Akural）说：“格卡尔普的全部作品有一个特定的目标，就是要在奥斯曼-土耳其知识分子中鼓励一种土耳其自豪感。……格卡尔普不断地抨击那些堕落的知识分子，即那些西化了的奥斯曼土耳其人，格卡尔普为这些堕落的知识分子和官僚们开了一个精神药方，即倡导一种回归人民的运动（back-to-the-people movement），这有点类似于现代毛主义的知识青年下乡接受再教育。”⁷

历史传统在土耳其民间遗留和隐藏的文化表现有哪些呢？在民间的诗歌、奢华、史诗、风俗、习惯和语言中。格卡尔普说：“我们必须一方面在石刻或鹿皮上，另一方面在民间诗歌、民间神话与史诗中寻找文学资源。我们的民族语言必须建立在土耳其语语法的基础上。我们的民族文学必须从土耳其的社会生活、社会组织以及从土耳其的神话与史诗中寻找其主题与象征。……我们必须通过研究土耳其的社会习俗、习惯和部落法来复兴土耳其法律的历史。……我们必须在民间的口头传统中发现土耳其的音乐与土耳其的诗歌。土耳其人将在他们的词汇、谚语、民间故事和

¹ Uriel Heyd, *op. cit.*, p. 111.

² Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, pp. 93-94.

³ *Ibid.*, p. 94.

⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁵ *Ibid.*.

⁶ *Ibid.*.

⁷ Sabri Mehmed Akural, *Ziya Gökalp: The Influence of His Thought on Kemalist Reforms*, Indiana University, Phd dissertation, 1979, p. 108.

史诗中发现，他们的土耳其理想仍然存活于他们的生活中。他们的任务就是从散存的残余中搜集这些，并在其中发现他们种族的史前史。”¹曾经是格卡尔普的朋友的哈莉德·艾迪卜说：“他（格卡尔普）力图创造一个新的土耳其神话，这个神话将弥合奥斯曼土耳其及其土兰祖先之间的巨大罅隙。他为儿童写了很多迷人的故事和诗歌；他力图使自己关于土耳其人起源的知识以及他力图带来的生活的新理想大众化。在他早期的一些作品中，他使用了考古学意义上的突厥语单词，但那听起来像是死亡的和人造的单词。他很快意识到自身的失误，在后期作品中他使用的则是老百姓讲的土耳其语。”²

从以上论述可以看出，在格卡尔普的民族史观中，土耳其的历史是一部不断偏离了自己的民族传统的历史，是一部经常采纳其他民族文化的历史。格卡尔普说：“我们成功地征服了很多地方，但从精神上说，在所有那些地方，我们却被征服了。”也就是说，在格卡尔普看来，土耳其人在过去曾经占领了从东方到西方的广大领土，但他们并没有找到自己命定的土地——红苹果（Kızıl Elma，代表着民族理想与文化的象征性表述）。

既然土耳其人已经迷失甚至是忘记了自身的传统，那么，现阶段土耳其民族的任务就是“认识它自己”。根据格卡尔普，认识自己有两个途径：走向人民和回归过去。实际上，这两个办法是一体的，因为过去并没有彻底死亡，它生活在当下，生活在人民之中。格卡尔普（当然也包括所有其他的土耳其主义者）对土耳其人的过去是非常重视的，但仔细审查土耳其主义者的所谓“过去”，我们会发现，他们把“过去”神圣化、理想化和永恒化了。他们的目的很明显，即为现代的土耳其文化建立一个永恒的价值基础。³格卡尔普说：“为了接受现代文明，别的民族不得不抛弃自己的过去，但是，土耳其人只需回归自己古老的过去。”⁴

对格卡尔普等土耳其主义者而言，“古代时期”，也就是土耳其人皈依伊斯兰教之前的时期，是非常重要的。因为，他们力图证明，在接受伊斯兰教之前，突厥民族就已经作为历史上的一个伟大民族而存在了。在整个土耳其主义的话语中，土耳其人的古代历史被理想化了——光荣的古代，卑微的现在：整个历史的主体就是“土耳其人”，他们曾经是热爱人民的威武英雄，他们诚实正直，他们尊重妇女，他们热爱平等，他们征服别的国家，他们控制欧亚贸易……

为了让土耳其人的过去在当代土耳其人的眼中看上去是光辉荣耀的，格卡尔普极力地刻画了土耳其人在政治和文化等方面的伟大。在格卡尔普的眼中，代表了土耳其古代英雄的是阿提拉、成吉思汗、帖木儿等人。格卡尔普知道，在世界文明史上，苏美尔人和赫梯人是非常伟大的，因此在格卡尔普的作品中，这些人有时也被说成是土耳其人。实际上，从其前后文的语境来看，格卡尔普探讨土耳其人与西方文明的关系，主要是为了说服土耳其人采纳西方文明（实证科学、工业科技、社会组织），否则，土耳其人就会成为西方的奴隶。⁵格卡尔普力图阐明土耳其人本就是西方文明的一部分：

“西方文明是古代地中海文明的延续。地中海文明的最早创立者是土兰人，比如苏美尔人、埃兰人⁶、腓尼基人、赫梯人、斯基台人、希克索斯人。在古代历史之前存在一个土兰时代。西亚的早期居住者是土耳其人。这些古代土耳其人被来自南

¹ Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 95.

² Halide Edib, *Memoirs of Halide Edib*, New York: The Century Co., 1926, p. 316.

³ Uriel Heyd, *op. cit.*, p. 112.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 266.

⁶ 在今伊朗西南部。公元前 3000 年以前在底格里斯河东岸建国。以善战的人民著称。

部的闪族人以及北方的雅利安人所进攻，不得不暂时转向远东。但是这种暂时性的与东方联姻根本就不能说明我们与西方文明之间不存在亲和力。早期地中海文明的最早创立者就是我们的祖先。更晚以后，穆斯林的阿拉伯人、波斯人和土耳其人再次改进了这一文明，并成为未开化的欧洲人之师。通过摧毁西罗马和东罗马帝国，土耳其人带来的革命两次改变了欧洲历史。通过几次贡献，我们与西方文明联系在一起，所以，我们是其中的一员。”¹

在上述引言中，格卡尔普把苏美尔、赫梯等西亚的早期居民说成是来自土兰的人民，即土耳其人。这样，土耳其人就成了西方文明的祖先。这里，不能以历史学家的标准来要求格卡尔普，因为他写的是宣传性的杂文，而不是历史教科书，更不是历史学的论文。况且他也在别的地方承认，这种说法并没有什么证据。²从心态上来说，格卡尔普的上述论证是防御性的，即当代西方文明被看作是高级的文明，是土耳其人应该效法的典范，土耳其人应该加入到西方文明圈内。古代的历史只是一个论证当代问题的不严谨理由罢了，其“托古改制”的思路是很明显的。在对其他问题的论证上，这种风格也是一以贯之的——

关于经济问题，格卡尔普在1923年写道：“在古代，土耳其人过着游牧生活。土耳其人的经济是游牧经济。……游牧土耳其人的产业是动物产品……古代土耳其人对商业并不陌生。在帝国时代，国家税收的最大来源是土耳其的商队，他们把丝绸从中国贩卖到欧洲，再把天鹅绒从欧洲运到中国。土耳其人控制了在中国、印度、伊朗、俄罗斯和拜占庭之间的贸易路线……这样，我们就看到，古代的土耳其皇帝关注的不仅是维持从满洲里到匈牙利这块土兰地区的政治安全，而且还致力于创建欧亚民族之间的国际贸易与交换的组织……”³在叙述了古代土耳其人的经济优势后，格卡尔普立刻转移到对未来的期许上：“在将来，土耳其人必须重新获得他们在过去曾经拥有的经济繁荣。”⁴

格卡尔普把爱国主义看成是重要的道德之一。他说：“在古代土耳其人中，爱国主义达到了其最高水准。那时，每一个土耳其人都乐于为了他的人民牺牲自己的生命或者他最爱的东西。”与论述经济问题时类似，格卡尔普对未来的看法是：“在将来，爱国主义也应该成为土耳其人道德领域中最重要，因为，民族及其领土最终是惟一独立和自我存在的单位。”⁵

关于土耳其人的民族性格，格卡尔普说，古代土耳其人拥有众多优秀品质：热情、谦虚、忠诚、勇气、正直，等等。在格卡尔普看来，最值得赞扬的是土耳其人对其他民族的态度。格卡尔普说，就跟热爱自己的人民一样，古代土耳其人不会压迫其他的民族。古代土耳其人的神是和平的神，他们的统治者的全部目标就是建立和平的政权。古代土耳其的征服者完全没有帝国主义的野心，他们唯一想做的就是统一所有的土耳其部落。⁶显然，格卡尔普在这里歪曲了历史，因为作为游牧部落的突厥人，经常抢夺、侵略、征服和压迫其他民族。

关于家庭道德，格卡尔普说：“古代土耳其人的家庭与性道德……已经达到了很高的标准，而这些在今天已经完全失去了。在伊朗和希腊文明的影响下，妇女被奴役并且法律地位很低。”⁷“在将来，不带偏见的历史学不得不承认，土耳其人是天生的民主主义者和女权主义者。”⁸格卡尔普在这里完全是把现代人的眼光强加在古人身上，是一种典型的非历史态度。

¹ Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 267.

² Uriel Heyd, *op. cit.*, p. 112.

³ Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, pp. 311-2.

⁴ *Ibid.*, p. 312.

⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁶ Uriel Heyd, *op. cit.*, p. 113.

⁷ Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 302.

⁸ Uriel Heyd, *op. cit.*, p. 113.

显而易见，这些被理想化了的、伟大而光荣的历史最终含有土耳其主义者的一套道德教诲：要改革土耳其社会，使之达到西方文明的高度，就必须扫除那些腐蚀了土耳其民族文化的堕落因素，复兴过去“真正的”理想。对土耳其主义者来说，他们所谓的伊斯兰教之前的突厥历史就是伟大的古典时代，而介乎古代与当代之间的，是外来文明与文化侵蚀了“伟大的”土耳其文明的、黑暗的中世纪。

四、结论

格卡尔普是土耳其民族主义思想的集大成者。他关注的问题主要有两个：一是普及土耳其民族意识，二是使土耳其人相对容易地接受西方先进文明。这两个问题又是紧密相关的，其连结点就是“历史”，即格卡尔普阐发和论述的土耳其民族的伟大过去。格卡尔普运用的是“托古改制”的逻辑：按照当代的先进观点重述土耳其人的历史，说土耳其人在历史上是伟大的；把当代要解决的问题说成是“古已有之”。在格卡尔普看来，这样的历史既能激发土耳其人的民族意识和自豪感，又可以使他们把走向先进的未来与回归荣耀的过去结合起来。

显然，格卡尔普有关土耳其民族历史的那些观点与看法，只是一种民族主义的意识形态，经不起历史研究的推敲，是站不住脚的。对我们来说，在批判其错误的历史观之同时，需要历史地看待其民族主义思想产生的背景，特别是要将其放在土耳其走向现代化的历史脉络中加以考察。

【书 讯】

咎涛在博士论文基础上修订完成的学术专著《现代国家与民族构建——20世纪前期土耳其民族主义研究》已于2011年8月在三联书店的“三联-哈佛燕京学术丛书”中出版。对于在一个有着浓厚伊斯兰教背景的国度中衍生出来的土耳其民族主义，它与西欧国家、东亚国家的民族主义之间存在什么共性？展示出哪些特性？相信关心民族问题研究、民族主义研究和伊斯兰教世俗化运动的朋友们，能够从这本书中得到一些启示。

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

本期责任编辑： 马戎、李健
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn