

“土耳其模式”：历史与现实

咎 涛

(北京大学 历史系,北京 100871)

摘 要: 土耳其的发展道路作为一种模式大致可以分为两个阶段 / 形态:一是凯末尔主义的激进世俗化;二是以世俗民主制度为基础的温和伊斯兰主义。土耳其能够发展出一种模式,首先在于它成功地进行了民族建构(民族主义),它涉及到的问题,是作为传统帝国统治民族的土耳其人如何在后帝国时代建立新的民族认同。对土耳其模式的两个阶段的划分主要是基于对土耳其政教关系(世俗主义)的观察,它涉及到的问题是土耳其如何通过世俗化建设一个现代国家。土耳其政教关系的发展反映的是土耳其模式的动态性。只有综合看待上述内容,才能比较全面地理解土耳其模式。总结和研究土耳其模式对于中东其他国家的发展具有参照意义。

关键词: 土耳其模式;民族主义;世俗化;正义与发展党

中图分类号: K1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-9245(2012)02-0010-13

近年来,尤其是在2011年,关注中东—伊斯兰世界发展的人们不可避免地谈到“土耳其模式”^①,因为,一方面,阿拉伯人民的革命连续推翻了一系列强人政权,另一方面,在这些国家出现动荡之际,土耳其却显得“风景这边独好”^②。尤其是随着后革命时代的到来,伊斯兰主义政治力量开始接管阿拉伯国家,这不免引起人们对中东地区伊斯兰政治未来走向的担忧和种种猜测。土耳其是一个地跨欧亚的区域性大国(面积78万多平方公里,其中3%在欧洲,97%在亚洲,人口7300多万),近十年来,一直由一个温和的伊斯兰主义政党——正义与发展党(AKP,正发党)执政,且政绩斐然,其发展道路已经具有了某种“模式”效应,后革命时代阿拉伯国家跃跃欲试的伊斯兰政党也纷纷表示欲效法土耳其的正发党模式。凡此种种,都使我们研究和了解土耳其模式具有了重要意义。

本文认为,历史地看,土耳其模式有两种形态,一是通过民族主义在一个穆斯林社会建立起世俗的

国家,即凯末尔主义阶段;二是在民族国家体制下经过长期教俗双方力量的博弈,建立起在世俗主义基础之上的、由温和伊斯兰政治力量执政的稳定的民主制度,即当下的埃尔多安(主义)阶段。研究土耳其模式需要回归到奥斯曼—土耳其的历史进程中,故本文从土耳其历史的中长期视角切入对土耳其模式的考察,主要涉及两个重要问题:一是土耳其的民族建构问题;二是土耳其的政—教(亦即教—俗)关系问题。这两个问题是有内在联系的:民族建构是土耳其现代国家发展的前提和保证,亦在意识形态上支持土耳其的世俗主义现代化;世俗化是土耳其现代国家建设的具体内容。文章最后再着重探讨当代土耳其正发党的温和伊斯兰主义模式问题。

一、几种有关土耳其模式的认知

历史上,将现代土耳其的发展视为某种模式,大致可以分为四个阶段:独立革命、现代化、中亚的榜

收稿日期:2011-10-07

基金项目:本文系国家社科基金青年项目“土耳其的世俗化与伊斯兰复兴问题研究”(09CZJ004)的阶段性成果。

作者简介:咎涛,北京大学历史系副教授。

样、中东民主化。

(一)土耳其独立与改革的模式效应

自20世纪初以来,土耳其的发展即被亚洲国家视为榜样。1908年青年土耳其革命的发生,被列宁视为亚洲觉醒的重要部分;及至1923年凯末尔领导反帝民族革命胜利及建立现代土耳其共和国后进行大刀阔斧的改革,又被中国学者自20世纪20年代以来对土耳其革命所关注。一直以来,在中国也有一些对土耳其民族独立艳羡不已的知识分子和年轻的历史学家,表达了对“新土耳其”的敬意。这其中最具代表性的作品是柳克述撰写的《新土耳其》^③,柳氏自述其撰写《新土耳其》旨在“警策国人”、“唤醒民众”。

出于跟柳克述相似的目的,解放前的中国学者对土耳其现代史的研究投入了很大的努力,出版了相当丰富的研究论著^④。比如,在1928年程中行编译了《土耳其革命史》一书。程氏在该书的“译者自序”中说:“数年以来,国人但知土耳其革命之成功,而不明其成功之所自,国人但忧吾国革命之尚未成功,而不能通力协赞成功之原则。是书本旨,虽在铺陈土耳其革命之事迹,而国人读是书者,不可不于其成败之点,反复三致意焉。”^⑤1948年,边理庭编著了《新土耳其建国史》,在该书第一部分,作者就论证土耳其是黄色人种,其用意很明显:“……我们说土耳其民族乃是黄色人种的血胤。黄色人种在亚细亚洲的东西两端,建立了两个大国家——中华民国与土耳其,东西辉映,为世界人类生色不少。为黄色人种尤其生色不少。”^⑥

(二)土耳其的现代化成就

西方学术界经常乐观地把土耳其看作是现代化最成功的模范之一。其中有两本书已成为现代化研究范式的经典,即丹尼尔·勒纳的《传统社会的消逝》和伯纳德·刘易斯的《现代土耳其的兴起》^⑦。刘易斯的书初版于1961年,他在“前言”中上来就说:“本书的主题是一个新土耳其从陈旧腐朽中的诞生。”许理和教授在一次讲座中谈到:“尽管刘易斯没有在任何地方定义过什么是‘现代’,但是,显然这一概念对他意味着:民族国家、宪政一代议制和工业化。在他的现代性概念中,最根本的是世俗主义——从政府、法律、教育和文化中祛除宗教因素。就如同对土耳其的凯末尔主义者一样,对刘易斯来说,现代化与世俗主义几乎是同义词。”^⑧到2002年《现代土耳其的

兴起》第三版的时候,刘氏还坚持自己以往的观点。他进而认为,在漫长的历史进程中,土耳其在两方面已然成为他人的效仿榜样,“在奥斯曼人时代,是战斗的伊斯兰,在凯末尔·阿塔图克那里,则是世俗的爱国主义。”刘易斯充满深情地展望了土耳其将会创造的第三个成就:“如果他们能够在不丢掉自己的个性与身份的情况下,成功地创造自由经济、开放社会和民主政体,那么,他们就会再次成为其他民族的榜样。”^⑨刘易斯所谓的下一个榜样,显然是就土耳其在自由化、民主化等各个方面的成就而言的。

(三)土耳其对中亚的榜样意义

由于特殊的历史和文化联系,土耳其与中亚之间形成了天然的亲和关系。冷战格局限制了土耳其与中亚之间的关系。随着苏联的崩溃,中亚地区出现了几个独立的国家,它们大多数是讲突厥语的民族构成的,土耳其与这些中亚国家的关系迅速发展。在谈论这些国家的未来时,同样是讲突厥语的、位于小亚细亚的土耳其共和国就成为一个重要的参照。对中亚国家来说,随着独立的激情逐渐降温,一种无所适从感油然而生,它们急于寻求国家发展的新方向。在这种情况下,土耳其的市场经济和民主制度就被当作了一个可以被效仿的“模式”。同时,土耳其也欲发挥其作为东西方桥梁的地缘地位。^⑩不过,即使土耳其也曾努力地输出它的“模式”,至今,中亚诸国也没有实现所谓的“土耳其化”。

(四)中东民主化视角下的土耳其模式

2003年,美国打赢了第二次海湾战争后,开始着手于伊拉克重建,并推出了“大中东民主计划”。在这一背景下,土耳其作为一个模式被美国官方和学术界在不同场合提到,认为土耳其作为一个穆斯林国家成功地建立了稳定的、世俗的民主制度。2005年4月,美国国务卿赖斯(Condoleezza Rice)在对“美国报纸编辑协会”(American Society of Newspaper Editors)成员发表演讲时,就将土耳其作为一个模式,说它代表了“伊斯兰教、穆斯林世界与民主制”不矛盾。^⑪在2006年的一次有关中东民主问题的辩论会中,土耳其模式还被作为一个专门的议题讨论。^⑫

2010年底以来,中东地区发生了被称为“阿拉伯之春”的剧变。中东这场影响深远的革命所带来的一个重要变化就是,独裁专制的世俗政权被推翻

后,各色伊斯兰主义政治力量开始通过后革命时代的民主手段登上了这些国家的政治舞台,这引起了有关“阿拉伯之春正变成伊斯兰接管”的担忧。突尼斯的伊斯兰复兴党上台,利比亚“过渡委”欲以伊斯兰教法为法律依据,埃及穆斯林兄弟会将上台……¹³

2011年6月,土耳其顺利完成了议会选举,自2002年以来就作为议会多数派执政的正发党,毫无悬念地又赢得了大选。九年来,正发党在土耳其政坛已经成功上演了“帽子戏法”,成为自1946年土耳其实行多党民主制以来在该国执政时间最长的政党。早在2007年正发党第二次赢得大选的时候,笔者就撰文断言,正发党在土耳其俨然已经“将自身塑造为代表土耳其大多数民意的政党”¹⁴。在正发党执政下,土耳其政局稳定、经济蒸蒸日上、国际地位日渐提高。¹⁵

在后革命时代的阿拉伯国家,为了打消国内外的忧虑,跃跃欲试的各伊斯兰政党纷纷表示要效法土耳其的正发党,走温和伊斯兰主义的路子,包括叙利亚的穆斯林兄弟会也在11月28日表示支持“土耳其模式”¹⁶。土耳其也力图在“阿拉伯之春”中扩大自己的影响力,总理埃尔多安在推销土耳其模式的时候也不断强调,他的政党所领导下的土耳其,政治基础是世俗主义。¹⁷

二、背景 现代土耳其的民族建构

现代国家是民族国家。土耳其共和国是经由革命缔造的国家。随着世界历史进入到近代,欧洲民族国家的逐渐形成及其相对于东方的胜出,对多民族、多文化的奥斯曼帝国产生了极大影响。历史并没有因为土耳其人的努力而改变其方向——原本地跨欧、亚、非三大大陆的奥斯曼帝国最终崩溃了。一战后,协约国及其支持的希腊人力图瓜分安纳托利亚,这直接威胁到了土耳其人的生存,正是在这生死存亡的关头,安纳托利亚的民族运动发展起来,在穆斯塔法·凯末尔的领导下,一个崭新的土耳其共和国在奥斯曼帝国的废墟上得以建立。

民族建构的核心是民族意识的形成。奥斯曼帝国境内民族主义的发生存在一个次序问题,民族主义思想首先出现于帝国的非穆斯林群体,然后出现在阿尔巴尼亚人与阿拉伯人中,最后才是土耳其人,

也就是说,土耳其人民族主义的出现是较晚的。格卡尔普对此提出了令人信服的解释:“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突厥主义而是奥斯曼主义。”¹⁸

1904年,在开罗的报纸《突厥》(Türk)上,出生于俄罗斯伏尔加河畔的鞑靼知识分子优素夫·阿克储拉发表了其著名政论——《三种政策》。¹⁹在文中,这个被后人称为“境外突厥人”(dışTürkler)的思想家探讨了奥斯曼帝国当时所面临的困境,分别指出了在帝国存在的三种政治思潮(三种政策)的缘起、内容及出路,这三种思潮分别是:奥斯曼主义、(泛)伊斯兰主义和(泛)突厥主义。

阿克储拉所作的是对帝国前途的战略性思考,他的观点可以概括为:在内忧外患日益加剧的形势下,要想保住帝国原来的版图格局已属妄想,追求建立统一的奥斯曼民族这种做法已经遭到了彻底失败,因此,谁要是还在追求奥斯曼主义,那简直就是在浪费时间;谋求全世界的穆斯林建立统一国家的泛伊斯兰主义,尽管听上去是那么浪漫而诱人,但是,不仅伊斯兰教内部不同教派和民族之间存在无法克服的矛盾,而且,这一政策也必将在世界范围内遭到强大阻力,因为在各个拥有穆斯林公民的国家中,它们绝对不会任由国内的伊斯兰分裂势力发展;基于种族特性而提出的泛突厥主义是一种影响很小的“新思维”,谋求建立从土耳其到中亚的统一的突厥国家,但阿克储拉对此也不抱很大信心,这一政策的最大对手是俄罗斯,他认为,这一政策的实施同样也是利弊参半。

阿克储拉指出,奥斯曼主义力图“通过吸纳与统一臣属于奥斯曼人的各民族,创造出一个奥斯曼民族”。这一政策始于19世纪初,其真实目的是:“要在帝国境内的穆斯林和非穆斯林民族之间实现权利与政治责任的平等,如是,则实现了完美的民族平等,以及完全的思想与信仰之自由。这一目标就成了赋予奥斯曼民族一个统归于单一国家的新的民族性,这有点类似于美利坚民族,该目标的实现要通过

上述民族间的相互混融,并且对它们之间的宗教和种族差异置之不理。所有这些艰难进程的最终结果便是维系了‘伟大的奥斯曼国家’的原初外形,即其古老的疆界。”这种用国家造就民族的做法即“国族主义”^①。

从历史发展的实际情况来看,尽管有诸多挫折与困难,到19世纪90年代时,奥斯曼帝国的主导意识形态仍然是奥斯曼主义;同时,苏丹哈密德二世渐渐开始转向支持泛伊斯兰主义。出现这一变化的历史背景是:在19世纪末,奥斯曼帝国境内的人口构成发生了急剧的变化。随着帝国的欧洲领土的大片丧失,境内的非穆斯林人口锐减,同时,原属欧洲基督教领土上的穆斯林人口大量向东迁徙,致使帝国境内的穆斯林人口比重剧增。在这种情况下,哈密德二世力图从穆斯林身上汲取力量,想利用伊斯兰意识形态牢牢掌控穆斯林臣民的忠诚。作为这一政策的体现,奥斯曼的学校教育中宗教课程的比重大大增加,并更强调阿拉伯语的学习。^②在帝国的对外政策中,哈密德二世日益强化其哈里发身份,要求全世界的穆斯林团结在哈里发的周围,共同反对欧洲的帝国主义。

与此同时,一种基于种族特性的新民族主义思潮在奥斯曼帝国境内兴起,即所谓的“泛突厥主义”^③。“泛突厥主义运动的主要目标是:在所有确实是或者认为是源自突厥的民族之间,造成某种文化或实质的、或二者兼而有之的联合,不论其是否生活在奥斯曼帝国(后来是土耳其共和国)疆界之内。”^④阿克储拉写作“三种政策”时,帝国境内的泛突厥主义影响还很小,仅局限于少数知识分子,而且国家政权并不支持这一主张,因为这种主张把伊斯兰世界分成了突厥人和非突厥人,显然有违当局的泛伊斯兰主义政策。

泛突厥主义的兴起归因于欧洲的“突厥学”。欧洲的学术研究激起了一些奥斯曼帝国知识分子对伊斯兰教之前的突厥历史的兴趣。19世纪末20世纪初,一些来自俄罗斯与阿塞拜疆的穆斯林/突厥知识分子流亡到伊斯坦布尔,这些出身于资产阶级上流社会的精英分子,非常了解西方的思想,而且他们对俄罗斯通过民族主义压制其境内的穆斯林群体的做法有切身体验,从而获得了民族主义的思想与实践的双重认知,这种背景使他们在奥斯曼帝国的首都很快就融入当地的知识精英阶层。这些“境外突

厥人”向青年土耳其党人传播了突厥历史和语言,并带来了西方的民族主义思想。可以说,在土耳其共和国建立之前,一直不遗余力地推动泛突厥主义的主要就是这些抱着去国怀乡之情的“境外突厥人”。

1908年,奥斯曼帝国的最后一批改革精英——青年土耳其党人——发动政变上台,是为青年土耳其革命。他们的政治主张是三种政策的杂糅:主张奥斯曼主义是为了维护帝国对欧洲领土的残存吸引力,缓解非穆斯林的离心力;主张泛伊斯兰主义,是取悦当今圣上并赢得保守顽固的乌莱玛阶层支持策略;采纳泛突厥主义,是在认识到前两种政策没有什么效果的前提下,不得已而求其次的投机罢了。青年土耳其党人支持泛突厥主义,更多地是带有投机倾向,而不是什么政治理想,而且从该党成立之日起,就曾经明确反对过把自身定位为突厥民族主义者。^⑤

其实,追求不同种族、文化群体之间一律平等的奥斯曼主义的政策,其实质最终变成了推行“突厥化”(Turkification)。这有两个原因:第一,奥斯曼帝国的政治精英乃是突厥人,要造就一个统一的“奥斯曼民族”就意味着用统治精英的文化来同化其他种族与文化群体;第二,帝国境内最先觉醒的民族主义群体是基督徒,青年土耳其革命后,恢复了1876年宪法,表面上又成为了一个立宪民主政府,议院遂成为基督教群体表达和追求自身民族利益的合法讲坛,这是推行奥斯曼主义的帝国政府始料不及的,作为对这种具有强烈分裂倾向的民族主义的回应,统治精英也只有更强调自身的土耳其认同。在这种情况下,奥斯曼主义在青年土耳其党人时期更无法挽回业已失去的民心。

历史的发展要想取得突破,往往需要借助于突发事件。1914年第一次世界大战爆发,10月奥斯曼帝国加入同盟国一方参战。正是这一场大战改变了帝国的一切。1918年10月奥斯曼帝国在“一战”中战败,帝国很快就土崩瓦解。尼雅齐·拜尔凯斯(Niyazi Berkes)曾讲到:“在1918年10月30日,泛奥斯曼主义、泛伊斯兰主义和泛突厥主义同奥斯曼帝国一道完蛋了。在一段短暂的消沉与迷茫后,西方主义、伊斯兰主义和(泛)突厥主义又东山再起,不过,这些主张现在已经发生重大的变化。原因其实很简单,奥斯曼帝国烟消云散了,而一个土耳其国家已经从帝国的灰烬里获得了新生。”^⑥

土耳其共和国建立后,一些泛突厥主义者被迫面对一个他们从未遇到的矛盾:一方面是他们的泛突厥主义诉求,另一方面是新国家的需求。在种族、文化、语言和历史等这些民族认同的重要符号方面,主张泛突厥主义的人与新国家的政治意识形态需求产生了直接的分歧^②。凯末尔很早就清楚地表达了自己的观点,他决无搞“民族统一主义”的野心。早在1921年的一次演讲中,凯末尔就拒斥了“泛突厥主义”(“土兰主义”),并宣称“新土耳其的国家政策将立足于独立生存,只依靠我国边界内的土耳其自己的主权。”^③同年,凯末尔还声明:“土耳其大国民议会决定建立以土耳其民族为基础的地域性民族国家,……正是为了保全生命和独立……我们没有为大伊斯兰主义而效劳……我们没有为大都兰主义效劳……”^④

20世纪30年代,土耳其共和国着手进行系统的民族建构(nation building)。“30年代的土耳其民族主义构成了土耳其现代史的重要篇章。”^⑤按照查普塔伊的看法,土耳其人民在凯末尔的领导下先是为了民族独立而斗争,然后在帝国留下的废墟上重建家园,“致力于建设一个新的、世俗的共和国”,所以,20年代的土耳其尚无多大精力进行民族建设。但到了30年代,“已经能够集中精力关注意识形态问题了。”^⑥土耳其共和国的新意识形态就是凯末尔主义,即“六大原则”(亦称“六个箭头”—altı oku)^⑦。“它是在半殖民地半封建的土耳其国家中孕育、在反帝的民族革命战争中逐步形成,并在一系列政治和社会改革中丰富和发展起来的。”^⑧民族主义是其中的一项重要内容。

20世纪30年代土耳其民族构建的一个重要内容是“土耳其史观”(Türk Tarih Tezi)的提出,其主要内容是:突厥人是数千年前生活在中亚的一个短头颅的民族,他们曾在中亚的一个内陆海那里创造了灿烂的文明,当这个内陆海由于气候变迁干涸了的时候,他们就离开了中亚,为了世界其他地方的开化,而四处迁移,他们向东到了中国,向南到了印度;向西到了埃及、美索不达米亚、伊朗、安纳托利亚、希腊和意大利。^⑨

“土耳其史观”这样一种具有明显神话色彩的民族史观的提出,既有内部原因,又有外部原因。首先是外部原因。总体而言,20世纪30年代初的国际环

境对年轻的土耳其共和国的主要影响是:第一,在这一时期,主要资本主义国家陷入经济危机,土耳其的国际压力减轻,取得了相对的自主性;第二,土耳其与西方的政治问题得到了解决,并开始向世界开放;第三,土耳其对外开放的结果之一就是,它更清楚地意识到,与欧洲相比自己是多么落后;第四,同时,在思想文化上,土耳其遭遇到欧洲的一种含有种族主义特征的历史理论,它认为土耳其是奥斯曼王朝的延续,侮辱其为“病夫”(hasta insan)。所有这些因素最终导致了一种认同危机。土耳其精英要克服这种被歧视的自卑感,就努力向土耳其人灌输一种思想,即:土耳其民族是特殊而优越的古老民族,她拥有自己的文明。这种意图在意识形态上的具体表现便是“土耳其史观”。凯末尔党人希望以此来增强土耳其人的自信。^⑩其次是内部原因。“土耳其史观”还整体上服务于凯末尔在国内所领导进行的现代化变革。在20世纪30年代所编写的历史教科书中,奥斯曼帝国被看作是土耳其人所创建的诸多国家之一,而共和国则是一个全新的国家,“民族斗争”(millî mücadele)时期被当作共和国的准备时期。如许理和所言:“土耳其史观”强调了帝国与共和国之间的断裂,许理和认为这种做法既有意识形态的又有现实政治的考虑:“意识形态上的考虑,是因为新的政权力图从中东伊斯兰的文明全面转向欧洲文明,同时,重新把‘土耳其的’身份界定为与奥斯曼是完全分离的。”^⑪

通过构造出土耳其文明是世界各大主要文明的祖先这样一个神话,新生的土耳其共和国就至少获得了两个好处:第一是有利于世俗化,这个神话使土耳其摆脱了伊斯兰教传统的束缚,因为早在土耳其人接受伊斯兰教文明之前,他们的祖先就创造了灿烂而伟大的文明,必须注意,那是一个世俗的文明,凯末尔党人号召土耳其人回归自己的伟大过去;第二是有利于西方化,那个先于伊斯兰教数千年的伟大文明不仅是土耳其人所独有的,而且还由土耳其人传授给了其他的种族,特别地,西方文明也是土耳其人的后裔,因此,这种对古老文明的回归与接受西方文明就衔接起来了。这样,“土耳其史观”对凯末尔的世俗化改革就具有强大的意识形态支持力。

三、激进世俗化：土耳其模式的第一阶段

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其实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”学习。奥斯曼帝国的苏丹塞利姆三世(Selim, 1789-1807)和马赫穆德二世(Mahmud, 1808-39)是最早承认这一点的皇帝。帝国的现代化需要最初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。^③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无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。^④“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。”^⑤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。^⑥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。”^⑦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。青年土耳其党人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级中,这个方面的改变是非常大的。^⑧

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要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(feş 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。^④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。”^⑤

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,土耳其民族主义的历史观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。^⑥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。^⑦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。

对凯末尔党人来说,他们对土耳其中世纪历史的理解也使用了同样的逻辑。他们认为,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(Afeitnan)还认为,对土耳其人来说,伊斯兰教认同相对于“突厥认同”来说是次要的。^⑧

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的政教分离,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,他们有义务去教育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。在世界历史上,土耳其是较早赢得民族独立并走上资本主义发展道路的非西方国家。凯末尔领导土耳其结束了历时几百年的奥斯曼帝国的封建统治,开始了历史发展的新阶段。凯末尔当政十五年(1923—1938年),励精图治,革除旧俗,使土耳其人以欧洲文明为榜样,在伊斯兰教神权帝国的废墟上,建立起了一个世俗国家。这便是土耳其模式的第一个阶段/形态,它以凯末尔主义的激进的世俗民族国家建设为标志。

东方落后民族的现代化基本上都是靠着民族国家的力量和强人政治推行的。自奥斯曼帝国晚期开始,土耳其的现代精英们就致力于在土耳其的社会中植入西方式的现代性。他们主要都是通过对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。凯末尔党人在土耳其建立了一个威权主义的政体和共和人民党的一党统治，这也确保了他们对共和国“敌人们”的掌控。这里面的“权力”问题，不只是政治权力的问题，还包括对文化霸权的垄断，这种文化霸权就是进步主义的意识形态，这也是凯末尔党人的政治合法性所在。

凯末尔党人设计并贯彻了一个现代主义的文化方案，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，凯末尔党人的现代性是一种“被管理的现代性”（gilded modernity）。

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。伯纳德·刘易斯认为，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、精英主义的和家长式的作风，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。^⑭对像奥斯曼—土耳其这样的赶超型国家而言，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，即在各个领域中，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。”^⑮

凯末尔党人的精英主义和国家主义的现代化方案造成了精英与大众之间的对立和分裂。因为精英自视为普世主义的，把大众看成是无知和落后的“客体”，他们没有选择的权利和能力，只能被动地接受精英提出的方案。这样一种社会改造工程很难深入群众，赢得民心，它对伊斯兰教的排斥更使其难以最终获得广大穆斯林的拥护。土耳其广大的农村社会实际上在凯末尔时代仍处于文盲状态，因此，那些激进的文化变革实际上根本就没有深刻地影响到农村。

凯末尔党人的政策在实际上造成了世俗民族主义与伊斯兰教之间的冲突。在整个中东地区主要的

合法性资源就是传统宗教与民族主义。其他的“主义”顶多处于次要地位。宗教和民族主义也是大忠诚（macroloyalty）的资源，因为它们制造出了最广泛的被这个地区所普遍接受的价值关联。^⑯因此，这两者之间的关系也就成为现代土耳其社会各种冲突和矛盾的源点。在中下层社会，伊斯兰教依然是重要的团结和认同的纽带。伊斯兰教已经内化于土耳其民族的悠久传统之中。可以说，在中东地区，伊斯兰教已经影响了对如下事务的政治态度，例如：集体认同、正义观、合法政体的本质、统治者和被统治者的权利与义务，以及决策者应该具备什么样的特质。它比民族主义有着更为广泛和深远的领域——特别是在下层和中下阶层之中，而他们构成了人口的绝大多数。在打破以宗教为团结纽带的传统社会结构、以造就一个同质化的现代社会的进程中，宗教的实际影响力依然是巨大的。若对其认识不足或视而不见，就很难造就一个长期稳定的现代社会。这大概也是40年代末实现民主化之后，土耳其政治与社会一直不稳定的原因之一。

四、埃尔多安主义 土耳其模式的第二阶段

一旦国家政治权力的基础发生变化，凯末尔党人所建构起来的那一套进步—民族主义的政策、原则和话语——即“被管理的现代性”——必然受到挑战。实际上，即使是在凯末尔党人当政时期，这种挑战也未停止过。^⑰这是宗教势力对民族主义的反抗。^⑱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20世纪50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发出它们在民主时代的声音，凯末尔主义不断遭到反威权主义和反世俗—民族主义势力的挑战。讽刺的是，凯末尔亲手建立起来的共和人民党在民主化时代竟几乎没有赢得过一次大选，而以宗教为号召的政党，尽管遭到以土耳其军方为代表的强硬世俗势力的打压，却不断地问鼎政权。

实际上，世俗的、进步主义的东方民族主义，无论它使用多么巧妙的“现代治国术”，都不能有效地压制住其内在的真正张力。“在世界上每个后殖民地国家的民族主义政权的政治生活中，它们都是明显

的。在很多的例子里面，它们的表现形式是基于民族认同的分离主义运动，证明了‘民族问题’解决得不彻底。”在土耳其就是表现为库尔德人的民族分离主义运动。“更值得重视的是，它经常表现为一种狂热的反现代、反西方的政治潮流，这种潮流同样反对资本主义，因为它与现代主义和西方相联系，经常鼓吹原教旨主义的文化复兴，或乌托邦式的千年王国。民族主义在受迫之下，为资本和人民—民族之间矛盾提出的解决方案的脆弱性，在这里就表现出来了。”^②当然，土耳其并没有表现出一种明显的反现代的原教旨主义运动，而是以温和的伊斯兰主义为特征的。

下面，我们将着重探讨当代土耳其温和伊斯兰主义的正发党模式。从政教关系的角度来说，这是土耳其模式的第二个阶段/形态。如前所述，在第一个发展阶段，即凯末尔主义阶段，土耳其建立起一个以世俗民族主义为基础的现代民族国家，以进步主义为导向的激进世俗化是其重要特征。随着历史的发展，僵化的凯末尔主义世俗化模式已经受到多方面的冲击和挑战，2002年，正发党的上台和随后的长期执政预示着土耳其形成了一个新的模式。

除了政绩显著外，从土耳其政治意识形态和社会变迁的角度看，正发党的成功还有着更为复杂和深刻的历史原因。从20世纪80年代开始，土耳其内政经历了重大变化，简单来说就是随着经济改革和社会发展，土耳其的政治版图开始发生根本性的变迁，传统的凯末尔主义精英相对于厄扎尔领导集团开始日益处于从属地位。厄扎尔的支持者是安纳托利亚的小资产阶级以及保守的政治和社会集团，他出身于社会底层，受到普通民众的欢迎和支持。在厄扎尔执政时期，传统的凯末尔主义精英相对被边缘化了。这一时期，土耳其逐渐放弃了凯末尔党人坚持多年的国家主义，并改变了世俗主义、民族主义、改革主义和共和主义的一些内容，尤其是摧毁了很多凯末尔时代的禁忌。厄扎尔时代的意识形态是：“技术西化+土耳其主义+伊斯兰主义”。土耳其学者将这种意识形态概括为“土耳其—伊斯兰一体化”(Turkish-Islam Synthesis)，据此，土耳其只有同时奉行伊斯兰主义和土耳其民族主义，才能期望在国际舞台上获得强有力的地位。厄扎尔在意识形态上复兴了奥斯曼和伊斯兰的文化遗产；另外，厄扎尔还强

调经济和政治的自由主义，以自由化促现代化。^③

土耳其建国八十多年以来，国内政治的总体发展趋势，概括来讲就是从凯末尔主义时代向后凯末尔主义时代的转变，这个转变的过渡时期就是1980-1990年代的厄扎尔时代，并随着2002年正发党的上台而基本完成。这一转变的最明显之处是国家统治集团的改变，也就是政权逐渐地从国家主义和精英主义的凯末尔党人手中，转移到强调自由主义、多元主义以及民粹主义的温和伊斯兰政党手中。把握和体现土耳其这一重要历史变迁的政治力量就是正发党。

土耳其学者指出，2002年的土耳其大选博弈的是“社会与经济问题”，而不是过去所谓的“国家与安全问题”。20世纪90年代末之前，库尔德问题与政治伊斯兰问题一直困扰土耳其。所谓的社会与经济问题，主要就是民生问题，对土耳其来说，就是克服之前长期的危机与衰退、失业与贫困等。2002年，土耳其人也不是给新自由主义投票，而是投给了“自由与管制之间的协调道路”，是有效地维持经济增长，是维护社会正义，是承诺和保证基本上自由且明智地管控的市场经济。这些学者还指出，对于土耳其而言，这类似于国际上流行的所谓“第三条道路”：在全球化的时代，它可以提供方法应对全球性力量对民族性社会(national societies)的挑战。第三条道路代表了一种现代化的可替代性图式：在一个由法制下的自由这一原则所管理的社会，将政治秩序、经济秩序和社会公正问题(包括最低标准的社会福利、公平分配以及对文化多样性的尊重)视为一个动态性整体的协作部分。在这个意义上，2002年正发党的上台，只是土耳其对于全球性的第三条道路的迟到的拥抱(a delayed embrace of the global third way)。^④

就土耳其的正发党模式，还有两个重要的方面值得指出。首先，正发党的温和化是土耳其伊斯兰政党被世俗力量“驯化”的结果。土耳其长期和坚实的世俗化成就是正发党活动的社会和政治大环境，正发党的前身因为过于宗教激进主义，而多次被以军方为代表的土耳其世俗力量所压制，最终，脱胎于伊斯兰主义政治的正发党不得不提出了更为包容和现实主义的政纲，显示出对现代性、多元主义和自由民主的认同，以及被“驯化”后更加强调政绩的务实倾向。^⑤其次，在前述大环境下，世俗主义的反对党

也需要形成自身强大的政治力量,在伊斯兰主义政党执政的过程中,形成有效的制衡。凯末尔亲手创立的世俗政党——共和人民党,是土耳其世俗主义力量在政治上的代表,该党由于历史的包袱和僵化的意识形态,几乎从未在民主制时代单独执政过比较长的时间,但作为当前最大的反对党,它正在进行新的整合,可能会形成对正发党的制约。

正发党现在已经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。^{⑤4}2007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。^{⑤5}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,而他的上台使土耳其历史上首次出现了一位戴伊斯兰头巾的第一夫人。2011年7月29日,土耳其军方发生所谓的“人事大地震”,武装部队总参谋长厄舍克·科沙内尔以及海陆空三军司令集体辞职,欲以此种方式来警告和威胁正发党政府,但并未取得什么实际效果。这表明,土耳其的世俗民主政治已经发展到一个较成熟的阶段,世俗主义与伊斯兰势力之间达成了某种妥协。土耳其人也已经形成一个新的共识,即需要常规的文官体制来承担起捍卫民主与世俗主义的重任,而不再是让军队来干预内政。在与正发党政府的较量中,土耳其军方在某种程度上失败了。^{⑤6}正发党代表的是温和的伊斯兰主义,它倡导的是一种调和立场,坚持世俗主义是立国之基,宣扬伊斯兰与现代性是不违背的。正发党的胜利暗示,在某种程度上,对僵化的凯末尔主义的挑战已经在土耳其取得了胜利。

五、余论

今天,人们会羡慕土耳其政权的稳定与民主制的成熟运转,很可能忽视其历史上长达半个世纪的动荡不安,这里面有左与右的冲突、世俗与宗教的冲突,还有文官政府与军人集团的冲突。土耳其的世俗民主制度模式是在这些冲突之中逐渐形成其稳态格局的。看不到这一点,就会犯非历史的错误。从1923年土耳其共和国建立到2002年正发党上台,

经历了近八十年。在这一过程中,土耳其首先是在凯末尔党人的威权主义统治下经历了激进的西方化改革(1923-1945)。从1946年开始,土耳其投入西方阵营,开始实行多党民主制。这个过程实际上是非常漫长的,1961、1970和1980年几乎每隔十年就发生一次军事政变。当然,军事政变的发生与民选的文官政府无力维系政治和社会秩序有关。在后1980年代,土耳其虽然再没有发生直接的军事政变,但军方一直作为世俗民主秩序的捍卫者存在,即使如此,土耳其的文官政府依然呈现动荡和破碎的格局,直到2002年,脱胎于伊斯兰主义政党的正发党上台,才形成了较为稳定的政治局面。

正发党在土耳其的成功也促使我们去反思当代穆斯林世界的伊斯兰政治问题。从全球范围来看,伊斯兰主义政治的发展已经经历了两个阶段,即从伊朗模式到土耳其模式的过渡。在第一阶段,1979年的伊朗伊斯兰革命是其顶峰,在整个20世纪80年代,伊朗为伊斯兰化创造了一个模式,该时期的特征是:“主要由革命的、好战的原教旨主义者界定了伊斯兰的公共行动。”第二阶段的特征是行动的主体有所改变,与第一阶段相反,在第二阶段,新的社会团体,如穆斯林知识分子、文化精英、企业家以及中产阶级,更多地界定了伊斯兰的公共形象,他们以改革主义为其思考和行动的指南,“他们的出现是伊斯兰主义运动与现代世俗教育、市场价值以及政治理念的共同产物。”他们的意图是调和伊斯兰与现代性,既认识到伊斯兰的差异性,又接受某种现代生活,他们对伊斯兰原教旨主义者所提出的那种乌托邦式的方案不满,他们寻求要在职业的、政治的与公共的生活中为自己开辟空间。可见,第一波伊斯兰主义是坚持一种反体制的立场和僵化意识形态,第二阶段,“新一代穆斯林打入了一个共享的世界,与世俗的行动者和生活的现代领域互动,从而改变了这一运动的动力和定位。然而,这并不意味着极端主义的终结,极端主义现在是日益以恐怖主义行动的方式来显示自身的存在。”^{⑤9}

需要在上述角度下来认识“阿拉伯之春”后各阿拉伯国家伊斯兰政治发展的本质,即它不再是一场原教旨主义的伊斯兰运动的复兴,而是有着广泛群众基础的、各社会力量共同参与的现代伊斯兰主义运动。笔者比较赞成一位法国学者的初步总结:“通

过这场革命,阿拉伯和穆斯林世界以自己的方式拥抱了现代化。这是一种符合伊斯兰主义运动所设定标准的特殊现代化。其表现形式是公民社会反对执政当局的独裁专制与贪污腐败。……它仍然称得上是自1916年至1917年奥斯曼帝国解体以来出现的最大规模的转折。”^⑩

日裔美国学者福山认为宗教与民主之间并不存在固有的冲突,更为关键的是,“宗教本身并不能创造自由社会。”就基督教来说,福山认为,“基督教在某种意义上必须通过使其目标世俗化来废除自己才能带来自由主义。在西方,这种世俗化公认的载体就是基督新教。新教通过把宗教改造成基督教和它的上帝之剑的一种私人问题,消除对神职人员这个单独的阶级的需要,以及宗教对政治更广泛的干预的需要。”在福山看来,对现代自由主义最大的威胁来自正统犹太教和原教旨主义的伊斯兰教,福山说,它们是“一种极端主义的宗教,它们寻求支配人生活的各个方面,不论是私人的还是公共的,包括政治领域。这些宗教可以和民主和平共处,特别是伊斯兰教和基督教一样地承认人人平等的原则,但它们却很难和自由主义及普遍权利(特别是意识和宗教自由的权利)的认可相和谐。”在谈论这个问题的最后,福山还引用了土耳其这个例子,他说:“当代穆斯林世界唯一一个自由民主的国家是土耳其。这也许并不奇怪,土耳其是20世纪初期唯一一个明确表示拒绝继承伊斯兰教传统、赞成世俗社会的国家。”^⑪可见,福山认为,伊斯兰教与一般意义上的大众民主制度并非不兼容。对于建立在世俗主义基础上的早期土耳其国家来说,它或许不需要在官方层面上纠结于伊斯兰与现代性之间的矛盾,也不需要顾及民众的宗教感受,但在民主化之后,它就需要现代主义的伊斯兰复兴运动去化解民众的宗教激情。

对“土耳其模式”的概述应该就是:经历了凯末尔主义的激进世俗民族国家建设时期,团结(民族主义)与进步(世俗主义)已经成为土耳其社会的普遍共识;在这个共识的基础上,土耳其多党民主政治才能较为有效地运转,同样地,激进的伊斯兰主义诉求也才能被有效地规训;在妥协和务实的前提下,温和的伊斯兰主义政党成长为成熟的政治力量,通过关注经济、民生、民主和正义,赢得广泛支持,并在执政的过程中,一方面实现了土耳其的经济繁荣发展,另

一方面也化解了僵化世俗主义所造成的精神性社会紧张,使土耳其走上了一条更为健康和常态的现代化道路。

注释:

- ① 关于当代国际观察家对土耳其模式感兴趣的原因,本文第一部分有详细讨论。
- ② 拙文《中东变局中的土耳其》,《世界知识》2011年第13期。
- ③ 柳克述:《新土耳其》,商务印书馆,1926年。
- ④ 关于中国人对土耳其革命与改革的研究史,可参董正华:“Chinese Views of Atatürk and Modern Turkey”,载于Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi(安卡拉大学政治学系)编:《Uluslararası Konferans: Atatürk Ve Modern Türkiye》(《“阿塔图克与现代土耳其”国际会议论文集》),Ankara Üniversitesi Basumevi,1999,pp.669-675。
- ⑤ 程中行编译:《土耳其革命史》,上海:民智书局,1928年,“译者自序”。
- ⑥ 边理庭编著:《新土耳其建国史》,独立出版社,1942年,第6页。
- ⑦ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, US: The Free Press, 1964, paperback. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 3rd edition, Oxford University Press, 2002.
- ⑧ Eric J. Zürcher, “The Rise and Fall of ‘modern’ Turkey,” 载于荷兰莱顿大学突厥学网站 <http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/tulp/Research/Lewis.htm>.
- ⑨ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 3rd edition, Oxford University Press, 2002, p. xx.
- ⑩ Yücel Vedat and Ruysdael Salomon, ed., *New Trends in Turkish Foreign Affairs*, San Jose: Writers Club Press, 2002.
- ⑪ “Rice Shows Turkey as Model,” <http://www.turks.us/article.php?story=20050417072001358> [2011-12-20].
- ⑫ Daniel Pipes, “Democracy Is about More than Elections: A Debate,” *Middle East Quarterly*, Summer 2006.
- ⑬ “突尼斯选情打乱西方算盘,” <http://news.sina.com.cn/w/p/2011-10-28/021423375463.shtml> [2011-12-21].
- ⑭ 拙文:《变动不居的道路?》,《读书》2007年11月。
- ⑮ 2010年土耳其经济增速达到了8.9%。土耳其目前已经成为世界第16大经济体,其目标是在2023年建国100周年时进入世界十强。就总量来看,土耳其已成为经济实力最强的伊斯兰国家,在中东地区,其经济实力更首屈一指。
- ⑯ Soner Cagaptay, “Under the Influence: Syria’s Unique Relationship with Turkey,” in *Hurriyet Daily News*, December 4, 2011.
- ⑰ “Erdogan’s Way,” in *Time*, November 28, 2011.
- ⑱ Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*,

- translated and edited by Niyazi Berkes, New York :Columbia University Press, 1959. p. 72.
- ①9 阿克储拉:《三种政策》, 咎涛译, 载《大国》, 北京大学出版社, 2005年。下文中所有引用阿克储拉的话都出自《三种政策》, 不再另加注释。
- ②0 在汉语语境中, “国族主义”的提法源自孙中山, 后被台湾学者所袭用。在中国现代史上孙中山打算构建的“中华民族”与“奥斯曼民族”的设想颇有雷同之处, 这一点从它们都拿美国来作标准即可看出。孙中山在描绘美国的民族构建时说, 它是将不同种族、不同文化的群体“合一炉而冶之, 自成一种民族”。孙中山《三民主义》, 岳麓书社, 2000年, 第10页。
- ②1 Mehmet Ö. Alkan, ‘Modernization from Empire to the Republic and Education in the Process of Nationalism,’ in Kemal Karpat (ed.), *Ottoman Past and Today’s Turkey*, Leiden: E. J. Brill, 2000, pp. 70- 74.
- ②2 若其所指范畴仅涉及奥斯曼土耳其境内, 则可译为“土耳其主义”。
- ②3 “以色列学者论泛突厥主义” 陈延琪、潘志平主编《泛突厥主义文化透视》, 新疆人民出版社, 第128页, “附录四”。
- ②4 Zana Çitak, *Nationalism and Religion: A Comparative Study of the Development of Secularism in France and Turkey*, Ph.D dissertation, Boston University, 2004, pp. 148- 49.
- ②5 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, London: Hurst Company, 1998, p. 431.
- ②6 大多数泛突厥主义者迫于凯末尔的压力而放弃了自己的政治诉求, 转而一心一意支持凯末尔主义。
- ②7 引自 Jacob M. Landau, *Pan-Turkism, From Irredentism to Cooperation*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 74.
- ②8 伯纳德·刘易斯《现代土耳其的兴起》, 商务印书馆, 1982年, 第372页。
- ②9 Soner Çağ aptay, “Otuzlarda Türk Milliyetçiliği inde Irk, Dil ve Etnisite,”(《三十年代土耳其民族主义中的人种、语言和种族问题》), 载于 *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*(《现代土耳其的政治思想》之第四卷《民族主义》), İstanbul: İletişim Yayıncılık A. Ş., 2002. pp. 245-261.
- ③0 *Ibid.* p. 245.
- ③1 凯末尔主义的主要内容包括六条原则: 共和主义、民族主义、平民主义、革命主义、世俗主义和国家主义, 这六大原则于1937年2月写入土耳其新宪法第二条。
- ③2 陈德成《论中东民族主义》《中国社会科学院研究生院学报》, 1999年第6期。
- ③3 Afet İnan, “Atatürk ve Tarih Tezi,” in *Belleten*, 第三卷, Ankara: 1939.
- ③4 Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme* (《阿塔图克的民族主义: 一项官方意识形态之外的研究》), İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1999, p. 273.
- ③5 Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)*, Leiden: Brill, 1984, pp. 27-31. 参见 Erik Jan Zürcher, *From Empire to Republic-Problems of Transition, Continuity and Change*, 载于荷兰莱顿大学的突厥学网站 <http://www.let.leidenuniv.nl/teimo/tulp/Research/Fromtorep.htm>.
- ③6 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。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.
- ③7 Kedourie, *Politics in the Middle East*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 50.
- ③8 Hugh Poulton, *Top Hat, Grey wolf, and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd., 1997, p. 55.
- ③9 Şerif Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thought*, Syracuse University Press, 2000, p. 81 and 308.
- ④0 Şerif Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thought*, p. 309.
- ④1 Zürcher, *Turkey: A Modern History*, London and New York: I. B.Tauris, 1993, p. 125.
- ④2 Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 180.
- ④3 Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 181.
- ④4 Ziya Gökalp, *Türk Uygurluğu Tarihi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1991, p. 4.
- ④5 参见 Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: The Harville Press, 1950, p. 112.
- ④6 *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar Müzakere*, İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, 1932, pp. 428-44.
- ④7 刘易斯:《现代土耳其的兴起》, 第471页。
- ④8 引自 J. Landau, ed., *Atatürk and the modernization of Turkey*, Leiden: Westview Press, 1984, p. 39.
- ④9 G. Hossein Razi, “Legitimacy, Religion, and Nationalism in the Middle East,” in *The American Political Science Review*,

Vol. 84, No. 1 (Mar., 1990), p. 75.

- ⑤① 正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。Zü rcher, Turkey: A Modern History, p. 181.
- ⑤② Emile Marmorstein, "Religious Opposition to Nationalism in the Middle East," in *International Affairs*, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1952).
- ⑤③ 帕尔塔·查特吉《民族主义思想与殖民地世界:一种衍生的话语》,范慕尤、杨曦译,凤凰出版传媒集团、译林出版社,2007年,第238页。
- ⑤④ Muhittin Ataman, "Leadership Change: Özal Leadership and Restructuring in Turkish Foreign Policy," in *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, Vol. 1, No. 1, (Spring 2002).
- ⑤⑤ E. Fuat Keyman Ziya Onis, *Turkish politics in a changing world: global dynamics and domestic transformations*, Istanbul Bilgi University Press, 2008, p. 164- 165.
- ⑤⑥ 这里面有一个所谓“学习过程”的问题,即通过教俗力量

的长期博弈,伊斯兰主义者逐渐明白,一个背离世俗主义的政党在土耳其是没有出路的,而一个拥抱极端伊斯兰主义政治的政党也只能得到土耳其社会的很小支持。也正是在这个认识的前提下,正发党的领导人埃尔多安使其政党远离伊斯兰主义的标签,将自身塑造为一个已经准备好面对土耳其经济之紧迫问题的中右力量,强调执政能力、民主和团结,尽可能多地寻求土民众的广泛支持。E. Fuat Keyman Ziya Onis, *Turkish politics in a changing world: global dynamics and domestic transformations*, p. 186, pp. 165- 166.

- ⑤⑥ *Milliyet*, April 15, 30, and May 14, 2007.
- ⑤⑦ *Turkish Daily News*, April 30, 2007.
- ⑤⑧ 拙文《土耳其两种精英的斗争》,《世界知识》2011年8月。
- ⑤⑨ Nilufer Gole, Ludwig Ammann, *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul Bilgi University Press, 2006, p. 4.
- ⑥⑩ 《阿拉伯革命到了初步总结时》,《参考消息》,2011年12月14日。
- ⑥⑪ 弗朗西斯·福山:《历史的终结及最后之人》,黄胜强,许铭原译,中国社会科学出版社,2003年,第247- 248页。

“Turkey Mode”: Past and Present

ZAN Tao

(Department of History, Beijing University, Beijing 100871)

Abstract: The road for Turkey's development as a model can be roughly divided into two stages/types: Mustafa Kemal's drastic secularism; moderate Islamism based on secular democratic system. Turkey can develop its pattern of development first due to its successful national construction (nationalism). The problem facing Turkey is how Turkey people as a traditional imperial ruling nation build a new national identity in post-imperial age. Turkey model can be classified two stages mainly based on the observation of relation between government and religion (secularism) in Turkey, which involves the way Turkey constructs a modern country through secularism. The relation between government and religion reflects the dynamism of Turkish model. Only if the content stated above is viewed as a whole, can we make a comprehensive understanding of Turkish model. The summary and study of Turkish model is of significance of reference for other countries in the Middle East.

Key Words: Turkish model; nationalism; secularism; Party of Justice and Development

[责任编辑 李蕾]