

全球治理

全球治理时代的埃及教俗关系

[埃及] 巴其纳姆·沙尔卡维

摘 要：将宗教作为政治控制的基本工具是穆斯林国家政体的主要趋势。伊斯兰与世俗官方话语均旨在通过“宗教国有化”来主导社会。埃及代表了一种世俗与伊斯兰教义独特并存的混合模式，该模式代表了两者的适度调和，意在对社会进行完全控制，它将揭示出埃及作为一个由伊斯兰—世俗关系塑造的国家的混合制性质，该性质为国家身份构建出一个复杂的混合核心。对研究国家、世俗、宗教三者间关系的类型等方面至关重要，本文将通过五个部分对此进行研究：一是伊斯兰—世俗混合制的外在框架；二是穆斯林世界的宗教和世俗主义及其控制；三是埃及的国家和宗教的历史演变格局；四是作为伊斯兰—世俗行为体的埃及；五是埃及的国家和非国家宗教行为体。

关键词：伊斯兰教；世俗主义；埃及；全球治理

作者简介：巴其纳姆·沙尔卡维，博士，埃及开罗大学文明对话与文化研究中心主任、埃及总统政治事务助理。

译者简介：包澄章，博士，上海外国语大学中东研究所助理研究员（上海 200083）。

文章编号：1673-5161（2013）03-0003-15 中图分类号：D815 文献标码：A

在塑造穆斯林世界的国家性质、国家—社会关系和公共领域等特性上，宗教是一个起决定性作用的重要变量：一方面，不同类型的宗教和国家关系一直揭示着语境和观念的多样性。另一方面，国家或社会内部极其活跃和极具影响力的政治行为体构成了促进宗教成为参照的各种力量，对政府或反对派发挥着不同的作用。

在全球化时代，严格明晰的二分法正逐渐消失。穆斯林世界的国家究竟是

世俗的还是伊斯兰的，这种分类法反映出仅靠一种简单的视角无法深层解读后现代时代的复杂现实，以及全球化进程所激发的世俗与宗教快速交叉的现实。很少有可被描述成纯宗教或纯世俗的政体，大多数都被表述成世俗和伊斯兰的特殊组合，埃及案例是该类别中的主要类型之一。宗教在该地区政体合法化上所扮演的角色使得这些政体的性质具有模糊性。

通过对比穆斯林国家，可以得出以下论断：尽管宗教影响政治，但政治仍主导宗教。将伊斯兰主义和世俗主义作为政治控制的必要工具是穆斯林国家统治本国社会的主要趋势。宗教正成为穆斯林世界通过各种手段和形式强调论争公共政策的一个重要变量。不同类型的宗教与政治的关系是由一种主导的格局进行指导和管理的，这种格局通过不同形式的直接或间接的控制体现出宗教和世俗的政治功能性。本文主要讨论的问题是：埃及如何通过选择性的互补战略来利用世俗主义和伊斯兰主义以强化社会控制，并确保政体生存？要回答这个问题，必须先揭示埃及作为一个由伊斯兰—世俗关系塑造的国家的混合制性质，这种性质为国家身份构建出了一个复杂的核心。

一、埃及的国家和宗教：一种历史的演变格局

从历史上看，宗教和宗教机构已在建立国家合法性和影响统治者民意上发挥了重要作用。在某些时候，虽然宗教机构已发挥主导作用，但宗教政府从未在埃及出现过。具有领土范围的民族国家在埃及建立后，宗教与国家间的关系仍处于模糊不清、悬而未决的状态。这种模糊性体现在世俗机构和伊斯兰机构在经济、社会和政治三个层面的共存状态，如教育机构反映出这种世俗—伊斯兰的二元对立，自 19 世纪中叶以来，埃及政治精英已发展出一套世俗教育体制作为宗教教育体制的补充，而非替代以爱资哈尔大学这一具有千年历史的伊斯兰教学机构为代表的宗教教育体制。1522 年，奥斯曼帝国苏丹苏莱曼一世设立了“爱资哈尔交椅”（爱资哈尔大教长）这一岗位，作为乌里玛（伊斯兰学者）身份的一种代表方式。

Meir Hatina, "On the Margins of Consensus: The Call to Separate Religion and State in Modern Egypt," *Middle Eastern Studies*, Vol.36, No.1, January 2000, p.36.

Abdullah Eltahawy, "Al-Din Wa Al-Dawlah. Ma Yazal Al-Istifaf Mustamirran, Nadwah Mustaqbal Al-'Alaqah Bayna Al-Din Wa Al-Dawlah", *Jam'iyah Al-Shubban Al-Masihiyin*, Alexandria, from October 27 to 29 2009, November 10, 2009.

自那时起，爱资哈尔这个机构在大多数埃及人眼中代表着沙里亚的意见，被视为伊斯兰信仰的捍卫者。法鲁克王朝时期和共和国时期，尽管国家在合法化进程中曾利用过宗教机构，但宗教政府从未成立过。宗教机构只能在一定范围内向政府及其政策提供宗教支持。作为交换，政府在社会和文化领域向爱资哈尔提供较大的自由。

自1923年宪法颁布以来，埃及所有宪法都规定，伊斯兰教是埃及的官方宗教，但也承认宗教信仰自由。1923年宪法在第3条和第12条中明确表达了“宗教平等和信仰自由”。第13条指出，“依照埃及现有惯例”，对所有宗教和教义的信仰自由均受到保护。第149条规定伊斯兰教作为埃及的官方宗教，但未作进一步阐述。尽管第149条出现在宪法全文的最后，但它反映出1952年埃及“七月革命”爆发前伊斯兰教在埃及议会和政府的中心位置。该条款常被爱资哈尔用来捍卫宗教及其宗教机构。埃及政府部门往往对所有有关宗教法的问题表现出谨慎和务实态度，特别是在20世纪二十年代和三十年代，清醒地认识到深植于埃及社会的伊斯兰根源的巨大意义。根据第153条，国王有权监督宗教机构，任命其管理者。关于这一点，爱资哈尔曾发动过一场将国王地位提升至哈里发的运动。穆罕默德·阿里王朝的统治者曾试图利用宗教来支持当局，王朝创始人穆罕默德·阿里帕夏也是在乌里玛的帮助下才登上权力巅峰的，可是这些乌里玛后来却遭到其镇压。

在伊斯兰教法的实施上，伊斯兰教法曾被视为适用于公共政策的构建，并受到决策者的尊重。至1883年民事法庭（Al-Ahleya）成立时，伊斯兰教法仍适用于埃及穆斯林各种法律关系的普通法律，伊斯兰教法是各类审判所采用的公开法源。当西方法律成为仅次于传统伊斯兰教法法源时，社会或政治上并未予以明显的回应。在萨达特时期的最后一年，为了应对伊斯兰主义者的挑战，顺利通过一项规定总统可以无限期连任的宪法修正案，1980年宪法第2条修正案宣布，伊斯兰教法是“立法的主要来源”。在国家法律和宪法文件中提及伊斯兰教法可被视为是对社会中存在的价值观、规范、传统和态度等标准及价值观的“政治宣言”，就像决策者对多数派宗教第一次被载入埃及史册那一刻的感激

伊斯兰教法。——译者注

Abdullah Eltahawy, “Al-Din Wa Al-Dawlah. Ma Yazal Al-Istifaf Mustamirran, Nadwah Mustaqbal Al-'Alaqah Bayna Al-Din Wa Al-Dawlah”.

Meir Hatina, “On the Margins of Consensus: The Call to Separate Religion and State in Modern Egypt,” p.37.

之情，尤其是伊斯兰教是一种能够轻易吸收其他宗教信仰权利的包容性信仰。

在特定历史时期，主要是在 1923 年宪法颁布时的埃及民族解放运动期间，埃及的政治精英提出了一套调解国家与宗教关系的意见。纳赛尔时期，由于特定的政治革命势头正猛，国家奉行绥靖政策。1952 年以后，随着独裁政权的建立，纳赛尔政权进一步加强了对个人自由的限制，影响了宗教在国家的地位。通过 1956 年废除伊斯兰教法法院和 1961 年将爱资哈尔改为公立大学这两项措施，政府削弱了宗教权威。伊斯兰教曾一度出现在政治舞台上，但扮演着不同角色，其目的是为了调动宗教来支持政府的合法性和意识形态的正确性，即泛阿拉伯主义和阿拉伯社会主义，同时也为了抑制穆斯林兄弟会等反对派。此外，爱资哈尔继续保持其在社会上的道德权威，如总统令任命爱资哈尔长老重新规定伊斯兰教作为国家的官方宗教（1964 年宪法修正案第 5 条），象征着国家和宗教之间的有机统一。纳赛尔主义对埃及政体变化的影响只是局部的转变，而非全面的影响。

过去 30 年间，埃及人身份认同日益增强，其中强大的伊斯兰特性使国家迈入了有限的伊斯兰化时期，影响了国家机构和政策所附带的世俗主义性质和程度。当前的宗教复兴是从兴起于 19 世纪埃及的三次伊斯兰激进主义浪潮演变而来的。当时，哲马鲁丁·阿富汗尼及其弟子穆罕默德·阿卜杜胡认为，伊斯兰教是一种理性的宗教，应该通过能够直接用于现代生活的方式进行解释。他们发起的这场运动在当时是为了回应外国势力对埃及的干预，最早是拿破仑入侵埃及，后来则是英国人的殖民统治。阿富汗尼和阿卜杜胡同时将西方视为对手和榜样，为穆斯林提供了一种模式，即在吸收外来文化和成就的同时，调整伊斯兰教参与同非穆斯林世界之间进步的竞争。

伊斯兰复兴运动的第二阶段出现于 20 世纪早期的埃及，穆斯林兄弟会就是在该时期出现的。1928 年由哈桑·班纳成立的穆斯林兄弟会至今仍是中东地区最受尊崇的伊斯兰组织之一。与阿富汗尼和阿卜杜胡等不同的是，哈桑·班纳旨在将宗教用于政治和普通生活中。穆兄会寻求对埃及人的价值观、经济和政治体制进行改革，以创造一个穆斯林社会。1952 年，自由军官组织发动政变，纳赛尔登上政治舞台，该事件使得穆兄会黯然失色。在意识形态上，纳赛尔政权旨在通过基于社会主义原则的世俗手段，而非通过宗教手段来满足社会的愿

Abdullah Eltahawy, "Al-Din Wa Al-Dawlah. Ma Yazal Al-Istifaf Mustamirran, Nadwah Mustaqbal Al-'Alaqah Bayna Al-Din Wa Al-Dawlah".

Meir Hatina, "On the Margins of Consensus: The Call to Separate Religion and State in Modern Egypt," pp.55-57.

望和需求。纳赛尔取缔了穆兄会，数百名穆兄会成员被关进监狱，这对伊斯兰复兴运动造成沉重打击。为消除民众的不满，纳赛尔指定多位乌里玛成员联名支持政府的“伊斯兰社会主义”政策。纳赛尔明确区分宗教及社会事务和政治经济改革，并在很大程度上忽略了前者，推动了后者。

1967年，埃及开始质疑国家认同所基于的原则，国家认同曾被视作治愈国家伤口的一种方式。为重建国家集体认同，伊斯兰教浮出水面，这为20世纪七十年代伊斯兰激进主义的第三次浪潮铺平了道路。当时这场运动已分裂成两大意见阵营：一派主张通过和平手段建立一个伊斯兰社会；另一派坚信武力是推翻政府、建立伊斯兰国家的唯一手段。温和派加入了穆兄会，而该会当时已放弃暴力思想，将精力集中在大学。激进分子曾过度使用暴力，至20世纪九十年代中期，埃及政府已成功消除了来自激进的伊斯兰主义甚至恐怖主义的威胁，这股浪潮的主要特点是：当它无法使国家伊斯兰化时，宁愿将社会成功伊斯兰化。伊斯兰教已深植于埃及的社会意识中，当代伊斯兰宗教狂热思潮强调家庭价值、传统的性道德以及文化真实性。这种变化的焦点，既不在于依靠个人，也不在于依靠组织或机构。位于这种宗教新氛围中心的，是一个由长老、非正规的街头传教士、学者、医生、律师、妇女等组成的强大联盟，旨在探索出一条通往非官方的伊斯兰新秩序（主要是社会秩序）的道路。这一广泛的社会基础转而支持强有力的社会运动，向世俗国家发起惊人的挑战。在无为主义的埃及，社会改革通向的是整个社会自下而上的伊斯兰化，使得这个国家除了建立一种伊斯兰国家的形象外别无选择。扩大后的伊斯兰化社会所产生的各种压力会使国家相对伊斯兰化，但取决于选择过程是否有助于维持专制政权。

倘若我们将政治伊斯兰运动及其在埃及复杂的路线图也考虑进去，埃及整个国家在后纳赛尔时代面临的是来自伊斯兰主义的挑战，这是一种不同类型的挑战。伊斯兰运动的兴起是萨达特和穆巴拉克政权的主要对手，纳赛尔去世后，政治伊斯兰已从纳赛尔时期被迫害的对象变成了政权的威胁，伊斯兰复兴及长期发展的危机助长了政治伊斯兰的发展。这种对抗更多地被视为是一种政治，而非意识形态上的对抗。在这场斗争中，国家牢牢确立其伊斯兰形象。萨达特成立了一个法律委员会用来考察埃及法律是否能与伊斯兰教法兼容并存。1986年，埃及通过了一项法律，禁止埃及人出售和消费含酒精的饮料，媒体必须广

Abdo Geneive, *No God but God: Egypt and the Triumph of Islam*, Cary, NC: Oxford University Press, 2000, pp.6-7.

Abdo Geneive, *No God but God: Egypt and the Triumph of Islam*, p.8.

泛报道宗教活动，强制对各类触犯伊斯兰教的书籍和戏剧进行审查。萨达特更愿意被贴上“信徒总统”的标签，允许向伊斯兰主义者提供更多自由，以此作为抵消左派（主要是共产主义者）反对派的一种手段。在历史上，埃及统治者往往将宗教视作是其政权稳定的一个重要基础，利用宗教机构和宗教人士使国家合法化，遏制伊斯兰反对派和世俗反对派。

二、作为伊斯兰—世俗行为体的埃及

宗教在穆斯林世界政治体制合法化上扮演的角色使得这些体制（伊斯兰体制或世俗体制）的性质具有一般的模糊性，标志着一种世俗原则与伊斯兰教义独特并存的混合模式的出现，该模式是对两者的适度调和，意在对社会进行完全控制。埃及的宗教和民族主义相互混杂，并得到国家支持，导致了埃及的伊斯兰化。伊斯兰主义的挑战已迫使埃及在宗教上表现得更加开放，同时为自己附加明确的宗教话语，“帮助建立了一种世俗宗教国家（*secularreligious state*）。”在巴亚特看来，埃及已成为世俗宗教国家的一种模式。埃及被要求使用宗教语言来回应力已增强的伊斯兰化的挑战，以自己的世俗倾向来满足西方的目标。伊斯兰—世俗关系体现在伊斯兰倾向和世俗化倾向间的互动中，这两方面能够共存并服务于埃及在地区和国际环境中稳定性与合法性。

保护自身生存仍是埃及统治政权的首要任务，并且这是在具体问题和具体时间决定究竟采用世俗还是伊斯兰的主要标准之一。埃及的两套官方话语体系是这样表述的：一套是在伊斯兰反对派（如穆斯林兄弟会等）面前用来捍卫公民国家的话语。另一套是在非伊斯兰或世俗反对派（如巴拉迪等）面前用来捍卫伊斯兰国家的话语，如巴拉迪曾对宪法第2条以及穆斯林和科普特人间的紧张关系提出批评，主张允许穆兄会成立政党，在批评像巴拉迪这样的世俗反对派时，国家是以宗教保护者和伊斯兰教捍卫者的身份来捍卫宪法第2条的。可以发现，国家的官方话语抨击巴拉迪的世俗主义时，其立场接近伊斯兰反对派的主张。在攻击巴拉迪的世俗主义时，也会攻击穆兄会提出的“政治宗教化”。官方的话语体系同时包含攻击穆兄会和主张在埃及成立伊斯兰国家两个层面。需要指出的是，提出对国家和宗教实行分离这种理念只是用于制衡政治反对派。

Meir Hatina, “On the Margins of Consensus: The Call to Separate Religion and State in Modern Egypt,” p.52.

Assef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press, 2007, p.166.

1. 作为伊斯兰行为体的埃及国家

观察家可能会注意到国家伊斯兰化的多个层面，用更准确的术语来说，就是“建立伊斯兰化国家的形象”，这种形象主要体现在形式而非内容上。

(1) 法律层面。埃及于 1971 年通过的宪法确立了伊斯兰教是埃及的国家宗教（第 2 条）。为了回应伊斯兰主义者的论争，1980 年，宪法修正案又加入了“伊斯兰教法是立法的主要来源”这一条。1956 年，即“自由军官组织”发动革命后四年，伊斯兰教法法院被整合进埃及国家法院系统。因此，国家法院使用的“家庭法”是伊斯兰性质的法律，该法律允许埃及基督徒申请自己的宗教立法，由科普特教会作为其主要代表。从某种意义上说，埃及的法律制度是一种混合制，伊斯兰教法一直保持着其在“家庭法”的地位。此外，传统宗教机构必须在国家机构内部依法注册。

(2) 体制层面。宗教国有化是国家控制的一个重要方面。在此背景下，政治权威试图保持其对宗教机构的影响力，以确保其霸权和中心地位。作为政体不可分割的组成部分，这些机构为国家提供了伊斯兰化外在形象的重要来源。同时，尽管宗教影响政治，但政治仍控制着宗教，并为宗教机构的设立铺平了道路，使其成为重要的行为体之一。将宗教作为政治控制的重要工具可以将宗教机构变成控制社会的重要手段，这是一种相互认可的过程，最后将接受一个事实，即定义各自合法势力范围的界限已变得越来越模糊。从历史上看，宗教机构在应对国家压力上显然各有不同，许多宗教机构的反应总是在寻求中立、接受从属关系或谋求独立性三者间摇摆不定。在内阁中正式吸收宗教基金会并成立宗教基金部乃使得只有爱资哈尔和宗教法令院（Dar al-Ifra）才能在严格的政治封闭状态下享有相对自由的有限空间。自 1989 年以来，政府赋予宗教基金部对公共清真寺的控制权和对私人清真寺的接管权。此外，政府因资助宣教人员培训计划和分发清真寺宣教指南而声名鹊起。宣教被视为国家和公民之间的一条沟通渠道，埃及试图对宣教内容施加影响，设法传播能够促进民众服从国家权威的伊斯兰教形象。与此同时，埃及前总统穆巴拉克倾向于从隶属于执政党的宗教人物中挑选爱资哈尔长老。1996 年，穆巴拉克任命坦塔维为爱资哈尔长老，许多人认为，任命坦塔维是一种政治选择，因为他曾是民族民主党宗教分支的主要成员之一。2010 年挑选爱资哈尔新长老时，被总统选中的塔伊卜当

Susanne Olsson, "Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of Hisbah," *The Muslim World*, Vol.98, January 2008, p.98.

时就是民族民主党政策委员会成员。

(3) 社会和文化层面。在应对埃及社会普遍被“伊斯兰化”的问题上，埃及政权批准的政策和话语都坚持伊斯兰主义者保守的社会议程。此举旨在为实现两个重要目标：一是使伊斯兰主义者的议程非政治化，二是为了让政府自己接管该议程。这一举措之所以成功，不仅在于从埃及社会普遍的宗教虔诚中获得了利益，也在于埃及宗教—政治理念也受到经典主义 (scripturalism) 和保守世界观的影响。

社会的伊斯兰化对国家出现伊斯兰化倾向施加了压力，但实际上，形式比内容强调得更多，并发现在埃及与萨拉菲主义 (Salafism) 之间并不存在矛盾。相反，更多的自由将有助于维持一个被动的政治社会 (passive political society) 和一个主动的清真寺社会 (active mosques society) 的并存，尤其是国家通过各种手段控制着保守的虔信运动 (piety movement)，清真寺被国有化，宣教也受到控制。

2. 作为世俗行为体的埃及

作为一种多元主义、自由乃至人性的典范，世俗主义的提出是与西方的现代性和现代化联系在一起。世俗主义已转变为一种神圣不可侵犯的价值观和进步的信仰。曼祖尔早就说过，世俗化不仅是一种思维过程或对科学世界观的接受，它还是一种体制安排。西方国家经历过对世俗化的再思考过程，而大部分伊斯兰国家却在重提世俗主义，以便有效控制政治生活对宗教进行排斥、中立化、遏制或垄断。仅次于内部原因的是“9·11事件”后来自西方的外部压力，迫使埃及在伊斯兰世界对宗教进一步遏制上发挥重要作用，世俗倾向直接或间接地受到鼓励和拥护，埃及被认为是这方面的典范。

作为创造具有领土边界现代的民族国家的首要基础，民族主义是世俗模式的一个重要部分，民族国家通常建立在民族身份和种族身份基础上。在这个意义上，埃及是埃及民族的国家。但宗教是社会一种强大的存在，埃及试图将宗教变成埃及民众身份认同的一部分。因此，伊斯兰主义成为埃及民族主义的一个组成部分，伊斯兰运动反过来又将民族主义和爱国主义视为伊斯兰归属感的组成部分。国家正在企图垄断伊斯兰思想，将其作为代表领土民族主义垄断

Susanne Olsson, "Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of Hisbah," pp.99-100.

Assef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, p.166.

S. Parvez Manzoor, "Decasualizing Secularism," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol.12, No.4, 1995, p.553.

的一部分。埃及往往将伊斯兰运动圈定在具有领土边界的民族框架内，旨在对国民身份重新排序，从而进一步用世俗范畴涵盖伊斯兰属性。在官方话语体系中经受过打磨的埃及身份首先是一个民族、种族概念，伊斯兰属性也包含在内，但一直居领土和爱国层面之下，“伊斯兰”一词只是在特殊时期和面对某些危机时才需要被偶尔提及。在埃及，“almani”一词在19世纪中后期最初用于表达“世俗的”和“非教会的”意思。一战后，华夫脱党曾被称作世俗政党，即该党是建立在社会、宗教和国家认同的基础上，与宗教无关。华夫脱党的口号是：“宗教属于真主，国土属于众人”。该党并不反对宗教，只是拒绝伊斯兰教中的任何教会秩序。埃及政党制度的特点通常是其世俗化的宗旨，这种宗旨后因宪法禁止宗教政党而获得认可。埃及无法忍受由科普特或伊斯兰的宗教实体、机构或运动来扮演任何独立政治角色，因为这些宗教实体、机构或运动建立的基础在于声称自己是非民主性质，且有必要保持公共领域内宗教与公民的分离。政治话语中经常强调埃及人的世俗性，以此警告穆兄会的危险和建立宗教国家的负面影响。在权力最高峰，穆巴拉克曾将穆兄会夺取政权的灾难性后果比作“埃及的与世隔绝”(Egypt isolation)，他曾说过：“我们支持一个公民可以享受民事权利的世俗国家。”公民国家是政府官员广泛提倡的概念，用来表达埃及的世俗特征。此概念是在从伊斯兰反对派手中挽救国家这个意义上提出的。对激进派和温和派而言，只要是在体制外行动和批评政府，两者之间并无区别。因此，他们都被认为是僵化过时思维的符号，这种思维可能会危及社会和平与民族团结。

埃及当局采用了一种独特的世俗主义概念，在此概念中，国家是唯一有权进行宗教政治化的行为体。从这个角度来看，国家机构运用专用话语体系攻击宗教政治化，这种话语体系会对任何行为体的类似行为构成威胁，对宗教功能主义或宗教工具化提出警告。埃及一边采用“防范战略”，一边继续通过两种方式推进宗教政治化进程：一是在倡导概念诠释需服务和满足于国家需求时紧抓“正统宗教”的理念，二是通过垄断政策紧抓用于实际操作的概念。埃及采用

Rafiq Habib, "Al-Dawlah Lil-Islamiyin: Imma Al-'Ihtiwa' Aw Al-'Iqsa'," <http://www.turess.com/alhiwar/2659>.

Amr Hamzawy, "Thuna'iyat Al-Mujtama' - Al-Dawlah Wa Al-din - Al-Muwatanah: Misahah Al-Tawfiq Al-Mujtama'i Wa Fadhaat Al-Maskut 'anh," in Ala Abu Zayd and Hibah Rauf Izzat, eds., *Al-Muwatanah Al-Misriyah Wa-Mustaqbal Al-Dimuqratiyah*, Volume II, Cairo: Maktabat al-Shuruq, 2005, p.933.

"Egypt Must Remain a Secular Country If It Is to Survive, Says Mubarak," <http://www.secularism.org.uk/egyptmustremainasecularcountryif.html>.

的是消极路线和积极路线双管齐下的方法。在消极政策上，埃及当局通过“防范战略”采取了一些重要步骤：明令禁止缺乏明确定义的宗教政党；操控政党法（已出台一部限制性法律）不准像穆兄会这样的重要团体从事任何政治活动。尽管穆兄会享有社会重要群体的支持，但还是被视为“禁党”（Forbidden group）。因此，即使运动在政治上具有合法性，但在法律上依然会被剥夺合法地位。在积极政策上，埃及通过以下措施进行了系统的宗教政治化：其一，从体制和社会层面动员和拉拢世俗主义者和世俗运动对伊斯兰主义者进行攻击，因为伊斯兰化主义者正在将宗教政治化或政治宗教化，而世俗主义者在遵循同样的模式时却忽略了国家；其二，国家往往选择宗教作为其可利用的政治工具。政府不仅允许自己做那些禁止他人做的事情，而且坚持对宗教文本诠释的权威采取垄断，并声称带来了秩序，“防止宗教政治化过程”。确认什么是世俗问题上，埃及公民身份仍处于一种不确定的状态。强调世俗主义这个“问题词汇”有时会被他人尤其是一些外行和某些受到埃及支持的保守主义利用并引发分歧，作为一种可以避免敏感性的语汇，“公民”而非“世俗”一词在指涉埃及的世俗主义时被反复使用。

三、埃及的国家和非国家宗教行为体

埃及正在执行一项选择性战略来处理社会中的宗教势力，政治反对派、公民社会组织或社会运动，当埃及在寻求遏制或排除穆兄会时，倾向于去资助萨拉菲运动和苏菲运动等一些非政治化的运动，通过与科普特人的代表——科普特教会建立密切的特权联盟，将科普特人与伊斯兰势力进行区分并孤立。

1. 伊斯兰行为体和遏制政策

在控制社会这一问题上，埃及往往遏制不同类型的伊斯兰组织，其中有的宗教组织专门通过宣教传播伊斯兰价值观和道德观，其他宗教组织则以延伸至政治领域将更加普遍的改革作为行动目标。尽管埃及为宣教组织提供相对自由的空间，但埃及还是将这些组织置于安全机构严密的监控下。同时，埃及当前仍保留必要时介入的决策，如2009年这些宗教组织超出其活动范围限制，扩大了其在公共领域的势力范围，政府在应对面纱（*nikab*）等问题上采取过介入手

Sayf al-Din 'Abd al-Fattah, "Al-Zahf Ghayr Al-Muqaddas: Ta'mim Al-Dawlah Lil-din, "Qiraah Fi Dafatir Al-Muwatanah Al-Misriyah," in Ala Abu Zayd and Hibah Rauf Izzat, eds., *Al-Muwatanah Al-Misriyah Wa-Mustaqbal Al-Dimuqratiyah*, Vol. II, p.953.

段。政府与萨拉菲派和苏菲派组织甚至穆兄会等的领导或代表之间一直都在讨价还价式地协调各自利益，如埃及鼓励苏菲主义在宗教和社会领域存在，以便国家能从苏菲运动及苏菲派成员那里获得更多支持。这些团体逐渐成为了支持政府社会支持力量支柱，然而，埃及仍需要依赖于伊斯兰人物和宗教机构以使国家具备伊斯兰合法性。因此，埃及别无选择，只能（通过不同方式）遏制或直面伊斯兰反对派，尤其是那些在政治领域抵制政府的伊斯兰反对派。

当政府批评穆兄会将“伊斯兰是解决问题的办法”作为其竞选口号时，许多执政党候选人却在使用自己的宗教引述。这句“如果真主支持你，你将无可匹敌”的口号曾在 2005 年的议会选举中被法特希·苏鲁尔（Fathi Sorour）使用过，苏鲁尔曾是当时议会长和执政党民族民主党的领导人，而在埃及这个国家，宗教政党是非法的。苏鲁尔这样的政府领导人不仅试图在穆兄会的地盘上使用宗教语言挑战对方，且偶尔允许运动候选人以独立个体的身份参加选举。近 30 年来，穆巴拉克政权已和穆兄会达成协议，为宗教（宣教）和社会（慈善）开放舞台，以达到遏制穆兄会不在政治上挑战体制的目的。政府偶尔允许在选举过程中进行有限的接触，允许部分穆兄会成员参与地区和全国选举。由于“9·11”事件的影响和国内环境的变化，埃及准予穆兄会以独立候选人身份参加 2005 年的选举。尽管存在各种各样的限制条件，穆兄会仍赢得了 88 个议会席位，这被视为对体制稳定的严重威胁，也暴露出政权缺乏民意支持。于是，政府加强了限制举措：在光天化日下进行逮捕行动，没收这些成员主要经济伙伴的资产和财产，防止其候选人在竞选中公平竞争，有时还以非正式手段阻止他们递交候选人文件（2009 年的地方选举和协商议会、2010 年的第二次议会选举等）。

在埃及伊斯兰运动的表现上，需要特别注意的是，当面对政府镇压时，它们几乎很少配合当局的限制措施，并从社会和文化领域提供相对自由的行动空间中受益。在这种情况下，萨拉菲派和苏菲派扩大了不带任何政治背景的活动范围，同时穆兄会却在与国家激烈对抗中消耗殆尽。巴亚特认为，穆兄会并未丢弃伊斯兰教法法和“伊斯兰是解决办法”这些主张语汇，也在尝试理解“民主”和“宽容”等观念。温和的伊斯兰团体需要审视自己的行动策略和方式，更多地转向间接的长期性的方针，这种方针应将社会作为首要目标，通过和平方式

Michael Slackman, “Religion Emerges as Force in Egypt Politics,” *New York Times*, November 9, 2005.

Assef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, p.166.

发挥其政治效益，而不是使社会平民放弃政治权利。

2. 科普特行为体和宽容政策

伊斯兰教承认基督教徒和犹太教徒的权利，视其为受保护民，即顺民（*dhimmis*），称其为“有经人”，建立了一整套尊重和承认其信念及法律的价值观念体系。但基督教徒越来越倾向于将这种做法视为一种历史悠久的镇压模式，认为“受保护民”的地位限制了自己的选择，使他们必须服从于宗教组织，在奥斯曼帝国时期主要是通过“米勒特制度”逐渐制度化的。

穆巴拉克时期，曾遭流放的科普特大主教被释放，职务也得到恢复，其对手逐渐被边缘化。科普特复兴为科普特教会注入了活力，这种复兴使得基督教团体的活动范围再次扩大，赶上了东正教教会和各种非东正教教会。

基于科普特东正教教会的传统优势，政府通常遵循自奥斯曼帝国时期以来的统治模式，即通过基督教群体自己的社区组织与基督徒接触。后奥斯曼帝国时期，被称为“米勒特制度”的历史格局让位给了新米勒特制度。在“新米勒特制度”中，教会像“主过滤器”般地运作，代表着基督徒的个人利益。教会成为一种官方机构，直接处理被认为对科普特人尤为重要的国家事务。国家官僚机构没有继续充当重要的科普特政治行为体，但教会却自称跻身国家之前，享有专属权利代表科普特人，“家庭地位法”这赋予了科普特人有权申请自己的基督教法（*Christian Shari'a*），教会继续发挥规范私人生活的作用。教会统治者建立了一种与政府密切的工作关系，政府偶尔会大胆表达对科普特人权利的支持。在整个穆巴拉克时代，教会—国家关系模式将教会和国家间的“新米勒特伙伴关系”（*neo-millet partnership*）与独立的科普特人倡议所代表的多元化视角结合在了一起。同穆斯林民间社会组织的正式立场相比，政权采取了一种相对宽容的态度，使得科普特组织数量有所增长。

在政治体制内部体现的科普特人代表性方面，从历史角度看，宗教差异并

米勒特制度（*Millet system*）是奥斯曼帝国对境内非穆斯林的宗教社团施行的内部自治制度。“米勒特”一词以为“宗教”、“民族”。米勒特制度规定，犹太教和基督教教会在遵守帝国行政法规、效忠苏丹和不触犯伊斯兰教的前提下，可享有独立行使宗教权利，主持和管理其教务活动。后亚美尼亚人的格列高利教派和犹太教会也被承认为米勒特，享有与希腊证交会同等待权利。19世纪奥斯曼帝国内的一些大的宗教团体均被承认为米勒特，各个米勒特都受到西方某一国家教会的支持，从而成为列强干涉奥斯曼帝国内政、火大势力范围的工具。1922年凯末尔革命胜利后，米勒特制度被废除。——译者注

Paul Rowe, “Building Coptic Civil Society: Christian Groups and the State in Mubarak’s Egypt,” *Middle Eastern Studies*, Vol.45, No. 1, January 2009, p.113.

Paul Rowe, “Building Coptic Civil Society: Christian Groups and the State in Mubarak’s Egypt,” p.116.

未对政治录用其精英构成障碍。在伊斯梅尔总督执政时期，科普特人成为早期民族主义运动的一个重要组成部分，其中部分科普特人在当时成为公务员骨干。在 20 世纪初，科普特人担任过高级官员，如布特罗斯·加利（Boutros Ghali）曾在 1908 年被任命为总理，但在 1910 年，因政治原因遭暗杀。科普特人经常在埃及精英政治中发挥了重要作用。如今，埃及内阁和议会中的科普特成员一直被授予担任政治领导的角色，最近也出现了科普特省长。

对组织教会建设和调整的法律框架进行改革，是科普特人和埃及官方之间经常争论的一个话题。奥斯曼时期的胡马云 改革遵循官方 1855 年对科普特人实行的人丁税（*jizya*）豁免政策，这项改革法令至今仍对人丁税政策具有影响力。纳赛尔、萨达特和穆巴拉克时期，埃及坚持对教会建设实行限制和复杂的审批手续。此外，有一种普遍的看法认为，政府往往支持新教和天主教的许可证申请，忽视科普特东正教教会的申请。这种看法源于当时的一种现象，即相当数量的许可证最后都颁发给了各种不同的教派。但为了尝试改善这种局面，埃及政府已逐步将教会翻新和修建的许可证的审批权下放到埃及各省，而在过去 30 年间，将控制权下放至各省有悖于中央集权这种趋势。演变反映出国家协调者对科普特人需求的立场。

近十年来，科普特组织逐渐浮出水面，它们要求更加大胆，并寻求特权待遇，有时甚至违背人权和信仰自由，如基督教徒皈依伊斯兰教就近来引发了许多危机。教会倾向于对此采取极其强硬的立场，对教会的“逃兵”进行镇压，如两位祭司妻子——瓦法·库斯坦丁（Wafaa Kostantin）和玛丽·阿卜杜拉（Marry Abdullah）的例子是 2004 年最著名事件。尽管有声明称这两位妻子是自愿皈依伊斯兰教并离开家的，当局还是将两人交由教会处理，但自那以后，玛丽·阿卜杜拉便音讯全无。因此，埃及政府的行为已经同时违反了伊斯兰和世俗原则。埃及政府正在采取一种更加温和的方式处理与教会的纠纷，而教会为了实现更高的诉求，又对政府施加最大压力，因为教会了解微妙的国际形势和日益增加的国内问题。当埃及的科普特人使自己孤立于国家对正义和民主更大范围的呼

Paul Rowe, “Neo-millet Systems and Transnational Religious Movements: The Humayun Decrees and Church Construction in Egypt,” p.342.

1856 年，奥斯曼帝国颁布了被称为《哈蒂·胡马云诏书》（Hatt-i humayun）的改革法令。该法令不同于 1839 年的颁布的《花厅御诏》（Hatt-i Sharif），对《古兰经》只字未提，而是较多地涉及社会平等，强调世俗物质的进步和繁荣。——译者注

Paul Rowe, “Neo-millet Systems and Transnational Religious Movements: The Humayun Decrees and Church Construction in Egypt,” pp.342-343.

吁，只专注于自己的宗派需求，期望趁机更多地利用国家时，使此类问题便会变得更加严重。

四、结论

像其他穆斯林国家一样，埃及在政治、经济、文化等多个方面受到全球化挑战的影响。随着西方在现代化和全球化时代的崛起，世俗主义范式已严重干扰了这种平衡的重构。但专制因素的渗入会使政府、宗教和世俗间的关系复杂化，将该问题变成政治而非文化问题。

埃及的主要困境并不是意识形态上的，而是政治上的，控制社会而非代表社会成为国家的主要目标。为了获得控制，国家需要同时巩固宗教国有化和宗教私有化两个方面。对于宗教国有化而言，埃及必须垄断伊斯兰教在穆斯林社会的代表性；对于宗教私有化而言，国家必须提倡世俗化的方式。而非寻找国家身份认同的内核，即介于伊斯兰主义和世俗主义之间。因此，一种世俗的伊斯兰混合制（secular Islamic hybrid）如预期般的出现将会结束政权这种忍耐状态。为了评估埃及国家对伊斯兰主义和世俗主义的立场，将政治因素作为自变量、文化因素作为因变量便显得至关重要。在这种设定方式中，伊斯兰性和世俗性都有助于确保国家体制稳定。伊斯兰—世俗混合制为政府提供了广阔的空间来应对所有的伊斯兰反对派或世俗反对派，并遏制伊斯兰化的社会压力，以及以西方大国为代表的国际压力。

Relation Between Islam and Secularism in Egypt in the Era of Global Governance

Pakinam El Sharakawy

(Pakinam El Sharakawy, Civilizations and Culture Research Center in University of Cairo, Egyptian President Political Affairs Assistant)

Abstract Using religion as an essential tool of political control is the major trends adopted by governing systems in Muslim states. Both Islamic and secular formal discourses aim at “the nationalization of religion” to dominate societies. The

Egyptian state symbolizes a hybrid model in which secular and Islamic tenets coexist in a unique formula, claiming to represent a moderation version of the two, and intending a full control over the society. It will reveal the hybrid nature of the Egyptian state that is shaped by an Islamic – secular nexus, creating a complex blend core for the state identity. It is important to study type and aspects of the relation between state, secularism and religion in Egypt. To accomplish this target, the research will be divided into five main parts: a revealing framework of Islamic – secular hybrid: religion, and secularism in the Muslim World; the game of control; Egyptian state and religion: historical pattern of evolution; Egyptian state as an Islamic - secular actor; Egyptian state and non –state religious actors.

Key Words Islam; Secularism; Egypt

(责任编辑：钮 松)