

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 336 期
2021 年 9 月 30 日

目 录

【论 文】

- 中亚当前安全形势分析及其影响 但 杨、潘志平
- 从纳扎尔巴耶夫的“突厥情怀”
看哈萨克斯坦民族国家的文化建设 潘志平
- 也论维吾尔与突厥、土耳其 潘志平
- 奥斯曼帝国与现代土耳其官方关于“库尔德问题”话语的嬗变 答 涛
- “因俗而治”还是奥斯曼帝国的文化多元主义？
——以所谓“米勒特制度”为重点 答 涛

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

【论 文】

中亚当前安全形势分析及其影响¹

但 杨、潘志平²

摘要：近年来，中亚地区的安全问题主要体现在以下几个方面：吉尔吉斯斯坦 2019 年“八月事变”，是其内部政治势力角斗，不是“颜色革命”；泛突厥主义再度泛起，应引起关注；中亚国家真正解决“去极端化”问题，任重而道远；中亚国家间划界工作复杂，但有较好进展；近年，美国插手中亚，旨在搞乱新疆，不择手段，且迫不及待。

关键词：中亚；吉尔吉斯斯坦；泛突厥主义；去极端化；划界

中亚五国是我国西部邻邦，独立近 30 年以来，国家整体状况尚好，尤其与毗邻的中东地区相比，当前中亚安全形势大体平稳。自苏联解体后，中亚五国进入现代（民族）国家构建过程，其间存在着历史与现实交叉的矛盾情况，五国在建国实践中先后分别取得了阶段性成果，但同样面临各种威胁与挑战。当前，中亚地区的安全问题基本集中在非传统安全范畴，本文着重谈以下五个方面的问题。

一、八月事变：吉尔吉斯斯坦的再次“颜色革命”？

吉尔吉斯斯坦在中亚地区属于政局最为动荡的国家。自 2010 年，整体政局形势似乎稍显平静，直至 2017 年平稳顺利完成权力交接工作。但 2019 年夏，吉尔吉斯斯坦政局风云突变，现任总统热恩别科夫于 8 月 8 日动用特种部队将前任总统阿坦姆巴耶夫逮捕。新旧权力对峙期间，首都比什凯克并未出现突发暴乱情况，笔者亲眼所见的是，市中心广场上兴奋的围观者众多，纷纷各自用手机“直播”现场的状况，政治“革命”就如此被有趣的娱乐化。³国际社会方面对此次“政变”也并未给予特别关注，仅仅有吉尔吉斯斯坦当地媒体与部分俄罗斯官方媒体进行了相关跟踪报道。

2005 年与 2010 年，吉尔吉斯斯坦先后发生两次政变，致使两任总统出逃，此次能否定义为吉尔吉斯斯坦的再次“颜色革命”？俄罗斯总理梅德韦杰夫称，吉尔吉斯斯坦本世纪“颜色革命”配额已用尽，⁴其中饱含调侃之味。

“颜色革命”作为 21 世纪方出现的政治现象，综观其发生过程无一不有西方势力以“民主”“自由”为旗号的蓄意干涉。吉尔吉斯斯坦 2005 年政变可谓真正意义上的“颜色革命”，而 2010 年的政变仅能定义为国内政治势力冲突，2019 年吉尔吉斯斯坦的“八月事变”也仅是国家政治内部矛盾运作，其中有两点重要因素：

1. 脆弱的民族国家

哈佛大学教授斯坦利·霍夫曼（Stanley Hoffman）指出：“在这 10 年里，许多国家，特别是

¹ 刊载于兰州大学中亚研究所主办《中亚研究》总第 7 期，北京：社科文献出版社 2021 年，第 11-21 页。

² 作者：但杨：新疆大学西北少数民族研究中心（中亚研究院）助理研究员，新疆大学马克思主义学院 2016 级博士研究生；潘志平：新疆大学西北少数民族研究中心（中亚研究院）“天山学者”讲座教授，新疆大学马克思主义学院博士生导师。

³ 根据新疆大学“丝绸之路经济带背景下中国与中亚国家人文交流合作”项目组成员实地调研情况。

⁴ 《梅德韦杰夫两次向吉尔吉斯斯坦表态传递了什么信息？》，2019 年 8 月 13 日，

http://www.sohu.com/a/333341159_100038080。

那些在非殖民化运动中诞生的国家，暴露出它们不过是‘虚式国家’(pseudostates)的本质。它们不是缺乏稳定的政府机构，就是缺少内在的凝聚力或民族意识。在这10年里，国际关系紧张的主要来源是国家内部(和国家体制)的分裂与经济、文化和政治一体化进程即全球化之间的冲突。”¹如果我们接受“虚式国家”的概念，那么吉尔吉斯斯坦正是这样的国家。吉尔吉斯斯坦历史上从未形成过自己的“民族国家”，也从未有为建立自己的“民族国家”努力奋斗的历史过程。吉尔吉斯斯坦独立以来，新民族国家政治单位与运行机制的建立，国家意识形态的凝聚全部面临“白手起家”的严峻挑战。吉尔吉斯斯坦已经独立20余年，但这些在国家构建过程中的问题远未解决，其“民族国家”的脆弱程度可想而知。²

2. 滞后的“部落社会”

苏联解体后，中亚地区社会经济生活停滞，现代民族进程十分缓慢。十月革命前夕，中亚各民族间的界限非常模糊，当时大部分学者都无法清晰判断中亚民族的界定。直到1924年，苏维埃政权将今哈萨克、吉尔吉斯、乌兹别克、塔吉克、土库曼进行了“民族识别”。但可悲的是，吉尔吉斯族至今仍未完全达到自身民族整体认同，在某种程度上还滞后于部落认同阶段。世人一般针对吉尔吉斯斯坦南北分野的问题，多从南北权力分配、经济发展角度来认识，但其深层次原因是吉尔吉斯南北间存在“部落裂断带”，在某种程度上属于“历史文化断裂”。2000年，吉尔吉斯斯坦南部奥什被定为第二首都，该政治行为实际体现出吉尔吉斯斯坦“二元”结构的真实认识。³因此，自2002年贾拉拉巴德州“骚乱事件”至2019年的“八月事变”或多或少存在南北分野的背景。

二、新型“泛突厥主义”：“民族文化思潮”再泛起

19至20世纪之交，“泛突厥主义”一直得到奥斯曼帝国支持，虽然这一极端意识形态随着帝国崩溃而逐渐式微，但依旧在整个亚欧地区存在一定影响力，同时成为新疆民族分裂主义思想源泉之一。苏联解体后，土耳其牵头哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、土库曼斯坦和阿塞拜疆等六国，每2-3年举行一次“突厥语国家首脑会议”(Summit of Turkic-speaking countries)，土耳其总统埃尔多安曾喊出“六个国家一个民族”的口号⁴。2009年，突厥语国家首脑会议决定升格为“突厥语国家合作委员会”(Совет сотрудничества тюркоязычных государств, The Turkic Speaking Countries Cooperation Committee)，其中包括阿塞拜疆、土耳其、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦四个成员国，2018年乌兹别克斯坦加入。近年，在土耳其积极呼吁下，由阿塞拜疆组织各成员国启动阿土哈吉四国通用中小学历史教材《突厥通史》⁵教材的编写，2014年推出《突厥通史》首个版本，于2015年在阿斯塔纳举行的突厥语国家教育部部长会议上通过，而教材的最终版本的编写工作由来自阿塞拜疆、土耳其、吉尔吉斯斯坦和哈萨克斯坦的专家于2017年完成。以后还计划推出《突厥地理》和《突厥文学》⁶。据哈萨克斯坦通讯社2020年2月26日努尔苏丹消息，突厥委员会成员国高层授意，由突厥国际学院编制的突厥语国家统一历史教科书《突厥通史》已被正式纳入哈萨克斯坦、阿塞拜疆和土耳其中学历史教育大纲。这部教材“涵盖了远古时代至15世纪的突厥语国家的历史时段”。这部教材将在突厥语委员会成员国家，即阿塞拜疆、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、土耳其、乌兹别克斯坦和土库曼斯坦的中学统一使用。在即将开学的新学

¹ 斯坦利·霍夫曼：《全球化的冲突》，<https://ishare.iask.sina.com.cn/f/11668215.html>。

² 潘志平：《亚洲腹地地缘政治文化研究文集》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2011年，第233页。

³ 潘志平：《亚洲腹地地缘政治文化研究文集》，第233页。

⁴ 《突厥语国家合作有点冷》，world.people.com.cn/n/2012/0824/c157278-18826256.html。

⁵ Общeturкская история

⁶ Общeturкская география и обще тюркская литература

期，约有 3 万名土耳其中学生，1.5 万名哈萨克斯坦中学生和 1 万名阿塞拜疆中学生选修这门课。

2018 年 6 月 19 日，纳扎尔巴耶夫签署“更名”法令，南哈州现称突厥斯坦州，首府为突厥斯坦市。同时强调，更名的历史意义在于，圣城突厥斯坦被广泛认为是“突厥世界的精神之都”。6 月 22 日，纪念泛突厥主义著名诗人朱马巴耶夫¹诞辰 125 年周年活动在北哈州其出生地举行，活动广泛邀请到土耳其、阿塞拜疆、乌兹别克斯坦、吉尔吉斯斯坦、俄罗斯的客人。此次活动得到纳扎尔巴耶夫高度重视，并致以贺信。北哈州州长作为大会主席强调，朱马巴耶夫是属于所有突厥语国家的诗人，突厥文化国际组织（TURKSOY）将 2018 年确立为突厥语国家“朱马巴耶夫年”。²

哈萨克斯坦独立初期，纳扎尔巴耶夫曾提出“突厥联盟”构想，并一直将其作为“历史文化复兴”的实现目标。2017 年，纳扎尔巴耶夫在安卡拉突厥语国家会议上重申土耳其原总统凯末儿的言论，即“所有突厥语族人民团结一致的时候到了，如果我们团结起来，就能成为世界上一股非常有效的力量”。³ 2018 年 7 月 22 日的中亚时报中有文章观点认为，哈萨克斯坦仍在寻求其在后苏联空间的身份，即在突厥世界和俄罗斯主导的欧亚经济联盟之间的地位，哈萨克斯坦有可能逐渐摆脱俄罗斯的影响，与土耳其建立更紧密的联系。哈萨克斯坦的泛突厥主义的复苏，对俄罗斯的欧亚一体化主张是一项长期严峻的挑战。⁴

一百个泛突厥主义者或许有一百个想法，所谓的“突厥文化”实际是封闭、排它、狭隘的泛突厥主义鼓噪。阿塞拜疆国家科学院历史所所长马赫穆多夫⁵毫不忌讳地表示过“阿塞拜疆、土耳其和中亚各国的青少年和我们的子孙后代应该读同一个伊斯玛仪谢赫、同一个帖木儿埃米尔、同一个苏雷曼苏丹的故事。他们是我们突厥人的拿破仑、俾斯麦、华盛顿。我们要热爱突厥历史，热爱突厥伟人，所以，我们要读同一本历史。”⁶这意味着，目前我国面临着国际“突厥教科书”的问题。此外，由土耳其主持编撰的《突厥通史》土耳其语六卷本已全部完成，⁷该历史文本集册可谓“泛突厥主义”意识形态史上的大举动，也是中亚、西亚地区“泛突厥主义”再泛起重要信号。这一举动将成为维护新疆社会稳定和长治久安工作中面临的新型严峻挑战，切不可掉以轻心。

三、“去极端化”问题：乌兹别克斯坦任重而道远

近千年来，伊斯兰教在中亚作为主流宗教得到广泛传播。苏联时期，伊斯兰教受到极大遏制，但解体后的意识形态真空促进了伊斯兰教在乌兹别克斯坦获得部分发展空间。世纪之交，宗教极端主义有所发展，伊扎布特（伊斯兰解放党）与萨拉菲耶相勾结的极端组织屡禁不止，纵观其发展有失平衡，中亚的吉尔吉斯斯坦、乌兹别克斯坦伊斯兰教氛围较浓厚，因此宗教极端主义问题相对严重。根据近期调查，吉尔吉斯斯坦当前存在极端化升温的趋势，南部主要以伊斯兰解放党为主，北部以达瓦宣教运动的为主。伊斯兰解放党再度活跃，并与达瓦多有交集，隐有借达瓦还

¹ Магжан Жумабаев. 1893-1938

² Северный Казахстан готовится отметить 125-летие Магжана Жумабаева-<https://ru.sputniknews.kz/culture/20180606/5911764/severny-kazakhstan-magzhan-zhumabayev-125-let.html>

³ Реджеп Эрдоган пригласил Нурсултана Назарбаева посетить Анкару-<https://kapital.kz/gosudarstvo/66512/redzhep-erdogan-priglasil-nursultana-nazarbayeva-posetit-ankaru.html>

⁴ Возрождение пантюркизма в Казахстане угрожает столпам Евразийского союза-<https://stanradar.com/news/full/30312-vozrozhdenie-panjurkizma-v-kazhstane-ugrozhaet-stolpam-evrazijskog-o-sojuza.html?page=58>

⁵ Ягуб Микаил оглы Махмудов

⁶ Ягуб Махмудов: "Азербайджан - древняя тюркская страна"-<https://news.day.az/society/519272.html>

⁷ Ortak Türk Tarihi

魂之势。

中亚国家的“去极端化”工作相对复杂，乌兹别克斯坦在这一方面可谓成绩显赫。自卡里莫夫时期，乌兹别克斯坦当局大力推进宗教“去极端化”工作。按照乌兹别克斯坦农业社会传统，自古形成其固有的社区组织——“玛哈拉”（Mahalla），具有浓厚的伊斯兰色彩，即以清真寺呼唤所及为社区。乌兹别克斯坦独立以来，传统的“玛哈拉”得以“激活”，但新生“玛哈拉”更多地体现出世俗价值，而非宗教价值。乌兹别克斯坦政府以强有力的手段接管“玛哈拉”组织，将其转化为具有政治意义的基层社会治理机构，承担政府基层工作的许多职能。最重要的是，新“玛哈拉”组织进行了制度改革，提升了组织管辖权，将清真寺纳入组织管理体系。历经 20 多年的“脱胎改造”，新“玛哈拉”成为乌兹别克斯坦政府抵制极端主义的重要职能机构。¹

目前，“玛哈拉”仍然是乌兹别克斯坦基层社会治理的主要职能机构，随着国家构建发展过程不断深入，目前该组织面临两个方面的问题。

一是根据乌兹别克斯坦官方宣传，“玛哈拉”属于民间自治组织。但实际情况并非如此，该组织是由官方完全控制的准官方机构，因此如何长期有效地进行管理是一个亟需解决的问题，但凡失控，则非常危险。

二是该组织本身饱含浓郁的伊斯兰宗教色彩，而清真寺在伊斯兰社会中有着极其重要地位。可以说，伊斯兰教的传播和发展主要依靠清真寺。伊斯兰世界中的政治与军事动乱或多或少会与清真寺功能的“恶性异变”²有关。例如，伊朗伊斯兰革命中霍梅尼就是充分地利用清真寺的“异变”功能实现革命。霍梅尼强调清真寺不仅是做祈祷的场所，更是伊斯兰战斗的堡垒。此外，巴基斯坦“红色清真寺事件”也是如此。因此，乌兹别克斯坦政府改造利用玛哈拉管理清真寺实际存在一定程度风险，有被反制导致产生社会与政府对立的可能性。鉴此，包括乌兹别克斯坦在内的中亚地区“去极端化”工作任重而道远。

四、边界问题：哈俄划界与费尔干纳“飞地”

沙俄征服前的中亚以游牧行国和绿洲汗国的形态构成，不存在现代意义的民族国家。20 世纪 20 年代，中亚地区出现的五共和国，貌似民族国家，本质上只是苏联治下的民族区域地方。1991 年苏联解体，中亚五国终获独立，真正意义上的民族国家构建方才开始，是为“迟到的民族国家”。国家边界，是独立国家维护领土主权，保障国家安全与睦邻友好关系的重要内容。中亚国家之间原有的所谓的“边界”苏联的解体给中亚地区留下的沉重遗产，仅仅是苏联成立之时依照“族群”分布划出的国内行政界线，既不具有现代国际法意义上的“国界”，同时又错综交叉、相互缠绕、飞地林立，必然不断引发边境冲突和现实的及潜在的边界争端。中亚国家的边界承袭的是世上罕见的人工构建的民族（族群）线，它既是历史的苏联民族共和国的界线，又不是依山临水的传统习惯线，因此它的划界面临的问题和划界过程也是独一无二的。其中大体上有两类边界问题。

一是与俄罗斯交界的哈俄边界

哈萨克斯坦是中亚地区唯一与俄罗斯接壤的国家，两国边界线长达 7548 公里，具体情况具有特殊性。哈俄边境额尔齐斯河、伊施姆河一带的自然地理属西伯利亚地区，历史上又是俄罗斯哥萨克人最早征服的地带。十月革命后，苏联政府在旧俄时期奥伦堡和草原总督府的地域上建立起吉尔吉斯自治共和国（1925 年改称哈萨克自治共和国），哈萨克族在全国人口比重不到 40%。

¹ 阿依吐松·苏丹、潘志平：《传统与现代的融合——乌兹别克斯坦独特的社区自治：玛哈利亚》，《西北民族研究》2018 年第 3 期，第 186-197 页。

² 马丽蓉：《中东国家的清真寺社会功能研究》，时事出版社，2011，第 362-363 页。

独立后，哈萨克人数终于占优，但是北部州仍存在俄罗斯族大量聚居的情况。目前，哈萨克斯坦境内哈萨克族所占比重上升至共和国总人口的 2/3，但与俄罗斯联邦接壤地区以俄语为母语人群的比重仍接近 50%。

20 世纪 90 年代，哈萨克斯坦北部一些俄罗斯族流露出“回归”俄罗斯的民族分离主义情绪，一些俄罗斯民族主义者重新借“哥萨克”的名义成立准军事组织，不仅与俄罗斯联邦境内的“哥萨克”组织串联，要求“自治”，甚至出现将北哈萨克斯坦并入俄罗斯联邦的动议。俄罗斯方面虽然没有给予哈-俄接壤地区的俄罗斯民族主义明确支持，但两国有关边界的暧昧状态始终是个隐患。1997 年，布热津斯基警告，“若哈俄关系严重恶化，哈萨克斯坦就会面临领土被肢解的危险”¹。

2014 年 3 月，乌克兰的“克里米亚事件”对哈萨克斯坦方面来说是无声的警告，哈萨克斯坦领导人立刻警醒，坚决认为与俄罗斯划清边界，包括实地勘界立碑，是保障哈萨克斯坦领土完整的重要任务。所幸的是，哈-俄边界划定比较顺利，划界自 1998 年启动，2015 年 2 月俄罗斯额木斯克州与哈萨克斯坦北哈州领导协商交换边境领土，但双方为达成共识，自此两国之间的划界工作也宣布全面结束。哈萨克斯坦共和国外交部长强调，哈方必须吸取乌克兰危机的教训，即俄罗斯和乌克兰之间从未签订过划界协议。²实际上，哈萨克斯坦不同于乌克兰，乌克兰倚仗北约不断挑战俄罗斯底线，而哈萨克斯坦虽对俄罗斯方面有所提防，却也是亲密友好的邻国伙伴。

二是费尔干纳的“飞地”问题

费尔干纳盆地位于中亚东南部，为天山、阿赖山环抱，东西长 300 公里，南北宽 170 公里，总面积约 3 万平方公里，居民约千万。因乌兹别克斯坦、吉尔吉斯斯坦和塔吉克斯坦共同分割此地。

位于费尔干纳盆地的乌吉塔三国边界与领土相互缠绕，形成你中有我，我中有你的“飞地”，尤其是吉尔吉斯斯坦巴特肯州就收纳了乌兹别克斯坦和塔吉克斯坦共六块外飞地，可谓飞地之州。具体如表 1 所示：

表 1 费尔干纳盆地的飞地³

被嵌入国 \ 所属国	乌兹别克斯坦	吉尔吉斯斯坦	塔吉克斯坦
乌兹别克斯坦	-----	索赫 (Сох) 琼-嘎拉 (Чон-Гара) 沙希马尔丹 (Шахимардан) 贾盖尔 (Джангайл)	-----
吉尔吉斯斯坦	巴拉克 (Барак)	-----	萨尔瓦克 (Сарвак)
塔吉克斯坦	-----	沃鲁赫 (Ворух) 西卡拉恰 (Западная Калача)	-----

其中最大有飞地有三块：

索赫和琼-嘎拉，其实是一条索赫河上的南北二块飞地，为费尔干纳地区最大的飞地，总面

¹ 兹比格纽·布热津斯基著《大棋局》，中国国际问题研究所译，上海人民出版社，1998，第 171 页。

² Процесс делимитации границ Казахстана с Россией полностью завершен. 16 февраля 2015, <https://qostanay.tv/politika/process-delimitacii-granic-kazahstana-s-rossiey-polnostyu-zavershen>.

³ 表 1 源自以下资料：Конфликты в анклавах Центральной Азии. Гуманитарный Бюллетень Южный Кавказ и Центральной Азии. Выпуск 02. С.2-3 ; Акматова А.Т. Анклав: понятие и вопросы. Наука, новые техно-логии и инновации Кыргызстан, №11, 2017, с 175.; <https://ru.wikipedia.org/wiki/Ворух>; https://ru.wikipedia.org/wiki/Сохский_район; <https://ru.wikipedia.org/wiki/Чон-Гара>; <https://ru.wikipedia.org/wiki/Шахимардан>; <https://ru.wikipedia.org/wiki/Барак>; <https://ru.wikipedia.org/wiki/Джангайл>

积有 352 平方公里。¹ 索赫河是跨南吉尔吉斯斯坦巴特肯州和乌兹别克斯坦费尔干纳州的国际河流，长度 124 公里。南索赫以拉瓦特村（Рават）为中心的索赫河上游，面积 220 平方公里，有 19 个定居点，被吉尔吉斯斯坦的 135 公里边界线所包围；北索赫，即索赫河下游的冲-嘎拉或卡拉恰。目前，索赫和冲-嘎拉现有 7.5 万居民，其中塔吉克人占 99%²。这里明显的问题是，塔吉克人从来就是该地的主要居民³，它却被划给了乌兹别克斯坦，完全不符合当初民族划界的基本原则。

沙希马尔丹和贾盖尔，其实也是一条河（沙希马尔丹河）上的一大一小二块飞地，总面积约 90 平方公里，其中贾盖尔不足 1 平方公里。居民约 5100 人，91%是乌兹别克人，吉尔吉斯人占 9%。因此，这块飞地归属乌兹别克斯坦，是符合当时民族划界的原则。但吉尔吉斯斯坦方面对此有些说法：比如，说是为乌兹别克斯坦首长提供山上的疗养所；再比如，划界时吉尔吉斯领导人在赌桌上将这个地方输给了乌兹别克领导人⁴。这些无根据的流言只能使边界问题复杂化。

沃鲁赫，是塔吉克斯坦嵌入吉尔吉斯斯坦巴特肯州的飞地，位于发源于阿赖北坡伊斯法拉河畔，面积约 130 平方公里，居民 5 万。有趣的是，飞地上每个村落的居民言语文化习俗都不一样，甚至同一村落的居民说着不同的塔吉克语方言。尽管人口（主要是年轻的塔吉克）99%为塔吉克人，然而，沃鲁赫飞地人口 1870 年至 1990 年增长了 20 倍，并继续以每年 1.5%-2.0%的速度增长。土地短缺已导致当地吉尔吉斯族和塔吉克族之间关系紧张。⁵

根据实地考察，错综缠绕的情形比比皆是：傍边依境的村落房屋，交叠边界上的公路，其复杂状况，令人叹为观止。例如，傍边依境的克孜勒柯什塔克村隶属于吉尔吉斯斯坦奥什州喀拉苏区，边界铁丝网与居民住房仅一壁之隔。位于塔吉克斯坦粟特州伊斯法拉区的乔尔库村恰好位于东西走向的吉尔吉斯斯坦公路和南北走向的塔吉克斯坦公路交叠之地。

尽管与飞地联系的边界问题非常复杂，但目前中亚各国倾向于积极解决飞地问题。2017 年 6 月上合峰会期间，乌兹别克斯坦与吉尔吉斯斯坦两国讨论进行划界谈判一事。乌兹别克斯坦总统米尔济约耶夫再次表示，“中亚国家之间要突破狭义的‘边界’概念，我们要共同创造开放的边界”。⁶经过多年不懈努力，中亚国家之间通过长期谈判，以协商、合作的方式大体完成陆地划界进程，最新的情况表明，陆地全长 1.6 万公里的八条边界线已完成了 96%的地段的划界。整个划界过程中，相关各国不使用武力或以武力威胁，以平等协商谈判的外交与法律方式比较完美地处理了复杂边界划定工作。

五、从忧虑到焦虑：美关于中国与中亚地缘政治关系的认知

中亚对于美国来说，还不是其核心利益之所在。然而，从遏制中国的角度，美国还是不时要关心中亚。近 20 年来，美关于中国与中亚地缘政治关系的认知表现出：从忧虑到焦虑的过程。特朗普主政后，美国的东方战略经历了从“亚太再平衡”到“印太”战略的转变。面对中国的“一带一路”倡议，美国反应极为消极。

¹ Конфликты в анклавх Центральной Азии. Гуманитарный Бюллетень Южный Кавказ и Центральной Азии. Выпуск 02. С.2-3

² Баходыр МУСАЕВ: Анклав Сох. Поиски выхода из тупиковой ситуации. «Старый навигатор» (Интернет-газета). Казахстан/<https://zonakz.net/2001/07/19>.

³ 1909 年档案数据，Sokh 教区有 12,144 人居民，其中 8,853 人是塔吉克人，3,291 人是吉尔吉斯人。<https://im0-tub-ru.yandex.net/i?id=52ae59a7271e9fc192026259a3a89582&n=13>.

⁴ 转自张娜、吴良全：《费尔干纳盆地的飞地问题——对 20 世纪 20-30 年代中亚地区民族-国家划界的反思》，《世界民族》2013 年第 1 期第 29-37 页。

⁵ <https://ru.wikipedia.org/wiki//Ворух>.

⁶ Саммит в Астане: почему не пригласили Путина-<https://www.pravda.ru/world/1375607-astana/>

近日，2020年2月5日，美国出台了《2019-2025年度美国的中亚战略：加强主权和促进经济繁荣》（United States Strategy for Central Asia 2019-2025: Advancing Sovereignty and Economic Prosperity）。该文件宣称：“美国在这一地区的主要战略利益包括：该地区各国可根据自身条件，自由地与一系列伙伴追求政治、经济和安全利益，以建立一个更加繁荣的中亚。”该文件还声称：美国的愿景在于“美国在中亚地区成功参与也将促进美国的国家安全利益，并有助于捍卫美国的国土、公民和海外利益。”¹美国与中亚相距遥远，美国加强与中亚关系，既是为了“传播美国的价值观”，又是为了“平衡地区邻国对中亚各国的影响”，这里所谓的地区邻国指的就是中俄，特别是中国，显示出对中国崛起产生极大的焦虑，2019年9月22日在“C-5+1”²会晤中，美国务卿蓬佩奥大谈中国新疆问题，妄称中国在新疆的行动与反恐无关，要求中亚国家拒绝向中方遣返“东突”分子。³显然，美插手中亚，旨在搞乱新疆，不择手段，且迫不及待！随着美国新中亚战略出台，中亚安全和社会经济发展将会出现一些新的因素和变化，对此，需要我们认真思考和应对。

【论 文】

从纳扎尔巴耶夫的“突厥情怀” 看哈萨克斯坦民族国家的文化建设⁴

潘志平

经过多年运作，由国际突厥研究院（International Institute of Turkic）⁵编写，阿塞拜疆、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦和土耳其四国教育部根据突厥合作理事会国家元首会晤通过的决议商定编撰《突厥通史》（*Обще тюркская история*），作为普通教育学校八年级选修课教材，2020年开始在哈萨克斯坦等国的一些中学开始使用。这部教材毫无疑问地有着浓厚的“泛突厥色彩”其实，这部《突厥通史》与哈萨克斯坦前总统纳扎尔巴耶夫的“泛突厥情怀”或多或少地有关。

一、普京“马屁拍到了马蹄上”

纳扎尔巴耶夫是哈萨克斯坦著名政治家，我国的老朋友，对中哈友好关系的发展起过积极作用，但这只是他的一面，而“泛突厥情怀”则是人们还不大注意到的另一面。

1990年代哈萨克斯坦独立之初，纳扎尔巴耶夫就小心翼翼地表示过突厥斯坦国家联盟（Союз туркестанских государств）的构想，被认为是泛突厥主义想法而引起轩然大波。两年后的第二届“突厥语国家”首脑会议上泛突厥主义气氛依然很浓，但纳扎尔巴耶夫在会上却郑重宣布：“这

¹ 兰州大学中亚研究所：《美国的中亚战略（2019-2025）》（United States Strategy for Central Asia 2019-2025）正式发布，<http://icas.lzu.edu.cn/f/202002/729.html>

² 自2015年起，美国与中亚五国外长每年有一会晤，是为“C-5+1”。

³ 《外交部驳斥蓬佩奥涉疆言论：充分暴露美方赤裸裸的双重标准》，<https://baijiahao.baidu.com/s?id=1645463873592501740&wfr=spider&for=pc>。

⁴ 本文发表在中国新闻社“丝路新观察”2020年12月30日网。

⁵ 2009年10月3日阿塞拜疆纳赫奇万举行的第九届突厥语国家元首峰会上，哈萨克斯坦总统纳扎尔巴耶夫建议建立一个国际研究中心，该中心将负责对突厥世界进行研究。2010年5月28日，突厥学院在哈萨克斯坦共和国首都阿斯塔纳和平和谐宫成立。

里没有任何泛突厥主义”。¹后来纳扎尔巴耶夫认真表示：泛突厥主义意味着“用另一个老大哥（指土耳其）取代这一个老大哥（指俄罗斯）”，不可取。²近日（2020年12月15日）他在面对媒体回顾三十年前往事时说：“我放弃了创建突厥斯坦国家联盟的想法。多年来，我们生活在一起，如果我们结成这样的联盟，冲突和误解是不可避免的”³。但这并不意味“泛突厥情怀”的放弃。1999年纳扎尔巴耶夫出版专著《历史的长河》，阐述了哈萨克斯坦的过去和现在的八个重要问题，其中之一就是特别强调“哈萨克草原是伟大突厥国家的一部分”。⁴

六年前，2014年8月31日，普京总统在一次集会上恭维纳扎尔巴耶夫总统：“做了一件独一无二的事——在从来不曾有过国家的土地上建立起了一个国家”，却不料彻底地激怒了被恭维者。纳扎尔巴耶夫当即表示：哈萨克斯坦决不会加入任何威胁本国独立性的组织，完全有权退出欧亚经济联盟。“退出”之说当然是气话，但纳扎尔巴耶夫确实认真地生气了，尽管普京终究不理解，怎么“马屁拍到了马蹄上”。须注意，就是这一年，俄罗斯刚将克里米亚从乌克兰拿了过来，普京的“从来不曾有过国家之说”，对于哈萨克斯坦就非常敏感。有报道称，哈萨克斯坦居民认为，普京对哈萨克斯坦的看法有些类似于乌克兰模式，建议“送普京一本历史教科书”作为回应。⁵

接着，纳扎尔巴耶夫就哈萨克斯坦国家历史问题切切实实做大文章。

2015年，距被哈萨克斯坦官方认定历史上的哈萨克汗国建国的1465年，恰恰550年，于是哈萨克斯坦在2015年举国上下热热闹闹地进行哈萨克建国550周年的大庆活动。纳扎尔巴耶夫在庆典中发表重要讲演。哈萨克斯坦历史学者撰长文强调：这一问题是历史问题，也是重大意识形态问题。庆祝哈萨克汗国成立纪念日将更加团结我国各族人民，也将加强民众的爱国意识。即将到来的节日具有非常重要的政治和社会意义，首先哈萨克汗国是中亚地区建成的首个国家，这个历史没有断裂，哈萨克斯坦民族始终屹立于世界民族之林。⁶

2017年4月12日，纳扎尔巴耶夫总统在《主权哈萨克斯坦》报发表署名文章：《面向未来的计划：精神文明的复兴》：既要抓“爱国主义是从对出生的故乡开始的”教育，还要向世界展示现代化的哈萨克文化，即将哈萨克斯坦文化以联合国六大工作语言（英文、俄文、中文、西班牙文、阿拉伯文）发布向全世界推广。⁷

二、伟大草原的“七大发明”

2018年11月21日，纳扎尔巴耶夫总统在其卸任前夕继“面向未来的计划：精神文明的复兴”精神，发布了署名长文《伟大草原的七大发明》（*Семь граней Великой степи*）⁸：

¹ 许建英：《土耳其的“泛突厥”情结》，《中国报道》2009年第8期。

² 纳扎尔巴耶夫：《站在21世纪的门槛上》，北京：时事出版社，199：151。

³ Н.Назарбаев *Н. А.*: Я отказался от идеи создать Союз туркестанских государств. <https://ru.sputnik.kz/politics/20201215/15751031/Nazarbaev-Ya-otkazalsya-ot-idei-sozdat-Soyuz-turkestanskikh-gosudarstv.html>

⁴ Назарбаев Н. А. *В потоке истории. Алматы: Атамұра, 1999*,有中译本《在历史的长河中》北京：民族出版社，2003。

⁵ 黄文帝 柳玉鹏：《普京被质疑哈萨克斯坦独立性言论》，<http://news.sina.com.cn/w/2014-09-02/070230780433.shtml>

⁶ 汉克尔迪·阿布扎诺夫 侯艾君/译：《哈萨克汗国的历史财富将我们从殖民主义和极权主义实验中拯救出来》http://dunjiaodu.com/qizhouzhi/2017-08-25/1705_2.html

⁷ 纳扎尔巴耶夫总统署名文章：《面向未来的计划：精神文明的复兴》，Kazinform 2017-04-12, https://lenta.inform.kz/cn/article_a3016435

⁸ 哈萨克斯坦驻华大使馆 2018年11月23日给出中文稿：哈萨克斯坦共和国总统纳扎尔巴耶夫发表文章《伟大草原之国的7个边缘》，<https://mp.weixin.qq.com/s/o25zmlwmN3tAZiKulWASiw>。此文稿грань对译为“边缘”，是难以理解的硬译。联系列举“Семь граней”之前说到：“Многое из того, – было в свое время изобретено в наших краях. …… насельники степей открыли миру множество технических новшеств, стали родоначальниками изобретений, которые до сих пор используются во всех частях света”（我们的土地是许多物质文化的

- 马术文化
- 伟大草原的古代冶金学
- 野兽风格
- 金人
- 突厥世界的摇篮
- 伟大的丝绸之路
- 苹果和郁金香的起源地

文中强调：塞人、匈奴人、原始突厥民族是我们国家民族族源的一部分。其中，关于“突厥世界的摇篮”和“伟大的丝绸之路”的伟大发明中，“泛突厥情怀”表达得淋漓尽致：

- 阿尔泰对哈萨克族和欧亚大陆其他民族的历史非常重要。从远古时代起，这些雄伟的山脉不仅修饰了哈萨克斯坦的土地，而且也是突厥人的摇篮。公元一世纪中期，正是在这里——突厥世界诞生了，伟大的草原生活中出现了一个新的历史阶段。历史和地理形成了突厥国家、伟大草原帝国的特殊连续性模式。
- 哈萨克斯坦占独一无二的地理位置——位于欧亚大陆的中心……草原地带连接中国、印度、波斯、地中海、中东和斯拉夫文明。自出现以来，“伟大的丝绸之路”地图主要位于突厥帝国境内。正是在突厥人统治中欧亚大陆期间，“伟大丝绸之路”达到了繁荣顶峰。
- 哈萨克斯坦是突厥人民的起源地，是神圣的“卡拉尚鄂拉客”（Кара Шаңырақ）¹
- 哈萨克斯坦的古都图尔克斯坦对于整个突厥世界来说，不仅仅是精神文明中心，还是一个神圣之地。

将这些与《突厥通史》对照，可以看到其中一脉相承的“泛突厥”色彩或情怀。

三、警惕“泛突厥情怀”一再外泄

其实，泛突厥主义本就是多面多样的，也就是，既有俄国鞑靼斯坦伊斯马义·伽普林斯基（Исмаил Бей Гаспринский）的泛突厥主义，也有土耳其奥斯曼时代孜牙·伽卡勒普（Ziya Gökalp）的泛突厥主义，后十月革命时期中亚反苏维埃巴斯马奇（Басмачи）运动的泛突厥主义，还有“东突”的（穆罕默德·伊敏和吐尔贡·阿勒马斯）泛突厥主义。

纳扎尔巴耶夫的“泛突厥情怀”，应是一种强烈民族意识的表现，个人考虑再三，还是不宜给其戴“泛突厥主义”的帽子。纳扎尔巴耶夫的泛突厥情怀将他的祖先认定为塞种、匈奴和突厥，有将其“伟大的草原之国”壮声势之意，而归根结底是为哈萨克斯坦这样“迟到了的”民族国家（现代国家）的文化建设而精心图谋策划。

纳扎尔巴耶夫不喜欢土耳其的泛突厥主义，是不愿听命于这样的“老大哥”，实际上，哈萨克在所谓的“突厥世界”中并没有什么地位，近年来它的表现似有些膨胀，但就以这么一个不大不小的国家所为，也不会有太大出息！

纳扎尔巴耶夫的“泛突厥情怀”如何在其国内弘扬，本质上是其国的内政，作为外人无需多言；但这些“泛突厥情怀”一再向外宣泄，对于新疆社会稳定多少还是有冲击，对此应有充分认识。

起源地。……草原的居民向世界展示了许多技术创新，成为发明的<изобретений>先驱，这些发明仍然在世界各地使用）可以判定：грань对译为“发明”更为贴切。

¹ 尚鄂拉客，为传说中古塞人勇士，卡拉尚鄂拉客为伟大的尚鄂拉客勇士之意。

【论 文】

也论维吾尔与突厥、土耳其

潘志平

摘要: 中国历史上的突厥部, 在漠北草原来去匆匆, 语言文化上有一定影响, 但没形成现代族体 (Ethnic), 更没有“国族” (Nation) 意义上的现代“突厥民族”。“突厥化” (отуречение), 其实就是语言的突厥化, 这是中亚史上的一文化现象, 其结果是造就了一些操突厥语的诸民族。维吾尔的语言虽属语言上的操突厥语族, 但它的先民回纥部与突厥部为敌二百年, 与突厥部从不不是一个部族。突厥汗国境内的乌古斯部西迁的一小支入小亚细亚, 长期与当地土著相融而成土耳其人, 现代的维吾尔人和土耳其人虽同属操突厥语族, 但它们在历史和血统渊源上风马牛不相及。“东突”分子鼓噪泛突厥主义, 说维吾尔是突厥族, 甚至是土耳其族, 把新疆说成是“东突厥斯坦”, 甚至是“东土耳其斯坦”, 就是企图虚构一个“突厥民族 (Nation)”, 建“东突厥斯坦国”, 甚至“大土耳其斯坦国”, 以达到将新疆分裂出去的罪恶目的。突厥、维吾尔、土耳其等问题, 让“东突”分子搅得如此混乱不堪, 须正本清源, 清除其影响。

我们都知道, 泛突厥主义是新疆民族分裂势力的思想源泉, 当前还应认真考虑的是, 泛突厥主义在思想政治领域到底有哪些具体表现? 我认为, 其中最重要的表现是: 维吾尔知识社会里有一些极其错误的认识, 长期以来时隐时现, 比如, 维吾尔是突厥族! 维吾尔与土耳其是同根同源一家人! 新疆真实名称是“东突厥斯坦”! 彻底清理这些错误的思想认识, 是当前意识形态领域反分裂斗争的重要任务。中央民大教授杨圣敏先生已在这方面做了很好的工作¹, 本文就在杨圣敏教授工作的基础上的进一步展开。

一、所谓的“突厥民族”“突厥化”和“突厥人”

要讲清维吾尔与突厥的关系, 除了明晰相关的史实外, 还须厘清所谓的“突厥民族”“突厥化”和“突厥人”这些被弄得十分混乱的概念。

只有古突厥部, 并没有现代的“突厥民族”

突厥在中国历史上曾有过不可磨灭的一页: 它最初只是游牧于阿尔泰山南麓准噶尔盆地的部落, 有十姓, 而以阿史那氏最为显赫。它作为“锻奴”曾为柔然部所控。公元 552 年突厥阿史那氏土门击败柔然自立为伊利可汗, 突厥部从此崛起, 它东灭柔然, 西灭嚙哒, 建有突厥汗国。极盛之时, 所控东起辽海、西至西海 (里海)、北抵北海 (贝加尔湖)、南至漠北, 但不久便分裂为东西两大块, 史称东突厥汗国和西突厥汗国, 后来又有后突厥汗国。所谓突厥诸“汗国”, 只是庞大一时的部落联盟, 来也匆匆去也匆匆。八世纪中叶, 突厥可汗后裔就不见诸史籍, 而古突厥部就从此从历史舞台上消失, 没有形成现代“族体”。²

这就是历史, 也就是说, 历史上曾有过作为部落或部落联盟的突厥, 总有人泛泛地将它称为“民族”³, 但它绝不是 nation。nation 是什么? 马克思主义经典作家中斯大林有认真的回答, 这

¹ 杨圣敏: 《历史上维吾尔族与突厥及土耳其的关系》, 《西北民族研究》2016 年第 3 期。

² 这里指的是具有历史和血缘意义上的“族体” (Ethnic) 或“族群” (ethnic group), 如汉族、维吾尔族等。

³ “民族”是个再普通不过的常见词, 在中文语境, “民族”是有着丰富涵义的术语, 它既可谓“中华民族”, 也可谓汉、藏、蒙、维吾尔等文化高度发展的现代族体, 还可谓滞于封建甚至更早期的族体; 甚至也有将历史上的早已消失的部族, 如匈奴、柔然、嚙哒、突厥、契丹等称之为民族, 但这是有问题的。其实在外文中有 nation、nationality、ethnos、people、narodnasti、ethnic、ethnic group 等, 常在某种场合下译成汉文的“民族”,

就是我们非常熟悉的斯大林民族定义，即斯大林关于нация的定义（俄语中的нация大体相当英语中的 nation）。值得注意的是，斯大林关于нация定义排除了“血缘”联系，非常重要，正如宁骚先生指出的：“斯大林的民族定义把血缘联系排除在民族特征之外，是在科学研究上的一大进展”¹。据此，可以认为，斯大林关于нация的定义，非族裔性并明显带有政治实体的含义，表达的是现代政治范畴的“国族”²之意，即体现出民族和国家的两面。实践中 nation 有时对译为“民族”³，有时又对译为“国家”⁴。斯大林定义言之凿凿地强调：它“是一个在一定时代即资本主义上升时代的历史范畴”⁵，从这个意义上讲，中华民族就是“中华 nation”。而中国史上的突厥，是部落、部落联盟，并不具有任何现代“国族”意义上的 nation。一般说“突厥民族”，大多属认识上的模糊，但如果强调突厥之“民族”为“突厥 nation”，即“突厥国族”，那就别有用心。

所谓的“突厥化”，其实就是突厥语化

突厥部曾一度称雄于亚洲北部大草原，虽来去匆匆，但它在语言上有较大影响，表现在中亚文化史就有个突厥化现象。在突厥部消失三百年后的 11 世纪，麻赫默德·喀什噶里（Muhammed Kashgari, 1029-1126）著有闻名遐迩的《突厥语大词典》（Dīwān Lughāt al-Turk），就明确地说：原分布在布哈拉和撒马尔罕的粟特人（soq̄d）一部的索格达克人（soq̄dak）迁居到巴拉萨衮（Balasagun），“已经突厥化了”⁶。

“突厥化”是中亚史上一历史文化现象。值得关注的是，非常有名的突厥史大家薛宗正先生和中亚史大家王治来先生关于“突厥化”有专论⁷，并为突厥化起始时间有争议。薛宗正先生认为唐平定西突厥之前，西域就开始了突厥化，他在专著中写道：

西突厥汗国极盛时代，广大西域尽入版图，西域诸国尽为其藩属。这些藩国不仅必须称奴纳贡，而且还必须接受西突厥汗庭派来的吐屯监国，派遣军队进驻，而吐屯多乃世袭，逐渐取代了原来各地国王的地位。随着各国王统的变易，突厥语、突厥风俗先在各国王庭流行，后进一步向民间扩散，从而开始了西域突厥化的历史进程。⁸

王治来先生则以为薛说（唐平定西突厥之前）为时过早，他是这样论述的：

中亚和今新疆地区当时即使有大量突厥人迁入，但还不能算突厥化。我这里所说的突厥化，是指突厥人与当地原有的操东伊朗语的居民通婚、混血，并使突厥语成为当地普遍使用的语言，而要达到这种程度，就一要突厥人改变原来的游牧生活方式，转入定居；二要突厥

“民族”的如此多义也时常引出问题。

¹ 宁骚：《民族与国家》，北京：北京大学出版社，1995：17

² 苏联学者列舍托夫曾指出：“中文中的‘国族’，把‘国’（国家）和‘族’（民族）这两个词的含义再好不过地结合为一体，以表示国家范围内各民族的统一。为了表示这种统一，我不知道还有什么更为恰当的术语。众所周知，在其它语言中，包括俄语中，都没有这样的术语，尽管至今仍迫切感到有这种需要”。А.М.Решетов: *О содержании понятия “Чжунхуа миизу”*（论“中华民族”概念的内涵），中译文（译者：贺国安）见《民族译丛》1992年第4期，第8-10页。

³ 如中华民族~Chinese nation。

⁴ 如林肯在葛底斯堡的演讲说：Fourscore and seven years ago our fathers brought forth on the continent a new nation~87年前，我们的先辈在这块大陆上建立起一个新的国家（nation）。

⁵ 斯大林：《马克思主义与民族问题，马克思主义与民族、殖民地问题》。北京：人民出版社，1953：34。

⁶ 这本书的维吾尔文本“突厥化”表述为：تۈركلەشيب [turklejip]，突厥语大辞典（维吾尔文译本）第1卷[M]，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1981：615。

⁷ 除薛宗正、王治来外，“突厥化”这一著名学者的著作中，如新疆社会科学院首任院长谷苞先生《新疆维吾尔族族源新探》，《中国社会科学》，1980年第6期；中央民大教授耿世民先生《试论塔里木盆地民族融合和近代维吾尔族的形成》，《新疆历史论文续集》，新疆人民出版社，1982年；陕西师范大学教授周伟洲先生《也谈新疆维吾尔族族源问题》，《西北历史资料》，1981年第2期，都有广泛使用。新疆社会科学院历史研究所编著的《新疆简史》，第一册，第197页上也有表述。

⁸ 薛宗正：《突厥史》，北京：中国社会科学出版社，1992：322~323。

人和当地人一样都信奉伊斯兰教。因为只有定居才能使突厥人与当地人混杂地住在一个地方，便于通婚；而不同的宗教信仰在世界任何地方都妨碍通婚，穆斯林妇女决不可能嫁给异教徒，故只有改信伊斯兰教才会促进通婚和混血。^{1[5]}

王治来先生在讨论中专门给出注释特别表示：“薛宗正在研究突厥史方面很有成就，我很敬重他。他在《突厥史》第六章专设一节讲西域的突厥化，其中收集的材料很多。我与他的看法有一点不同”。学术观点虽不同，话却说得客气，此后也未见薛先生正式回应。笔者曾经为此请教薛宗正先生，先生的答复：突厥化，准确地说是“突厥语化”。我以为这一看法非常精到。

薛宗正先生与王治来先生关于“突厥化”争议表现在认定其的时间早晚，实际上是对“突厥化”概念的理解不同。薛先生说的是语言“突厥化”，即“突厥语化”，王先生说的是从语言到宗教、血液相融的“突厥化”。两先生之争议出在概念上的不同一律。

“突厥化”说得最多的是苏俄中亚史大家巴托尔德（Бартольд В.В.）。巴托尔德的《中亚突厥史十二讲》一书一再谈及这一问题。现该书汉文译本作“突厥化”，是从德文本“Türkisierung”译过来的，是否准确地表达了巴托尔德的原意，还要看俄文本原文。该书使用这一概念多达几十余处，兹举〈第八讲〉开篇关于花刺子模突厥化的经典述说：

在草原突厥化之后，花刺子模所受的突厥因素的影响较其他地区更甚，在伊斯兰最初的几百年间，花刺子模人们说的是为其他伊朗人所不懂的伊朗方言，但是，这种语言，不仅是日常用语，而且在11世纪人们还用来写书，……到了蒙古入侵时代的13世纪，花刺子模已被视为专用突厥语的国家。突厥化的过程显然是在11至13世纪之间实现的……

这段话的原文是：

После **отуречения** степи Хорезм больше других областей подвергался влиянию турецкого элемента. В первые века ислама в Хорезме говорили на иранском наречии, хотя и непонятном для прочих иранцев; на этом языке не только говорили, но и писали еще в XIв.; …… XIIIв.; в эпоху монгольского нашествия, о Хорезме уже говорится как о стране по языку совершенно турецкой. Процесс **отуречения** совершился следовательно, между XI и XIIIвв., ……²

请注意，巴托尔德在这里从头至尾讲的是“语言”（язык）的演变，使用的отуречение。当代一般俄文辞典和俄文引擎Яндекс，已检索不到отуречение，可能已没什么人使用它了，从其构成和巴托尔德使用的上下文看，它确切含义应是“突厥语化”。目前，Яндекс能检索到俄文维基百科тюркизация词条和与отуречивание 相关内容的报道。前者与英语、德语的“突厥化”——Turkification、Türkisierung，同一；后者似乎类似于巴托尔德所谓的отуречение（突厥语化）。所谓的“отуречение”，其实就是“突厥语化”，而不是种族血液上的融合。

所谓的“突厥人”——讲突厥语的人们

辽阔的亚欧草原上，由于游牧诸部始终处于大范围的流动，其结果是形成语言同质或趋近。而在突厥部称雄北部大草原之时，南部的波斯人和阿拉伯人便将草原上讲得突厥语与突厥部几乎一样的人们统称“突厥人”，即“讲突厥语言的人们”。正如巴托尔德再三强调的：“我们今天称说一种‘突厥’语的人们为突厥人”，“给突厥一字赋予语言学上的意义，即它现在所具有的，可能是穆斯林的著作。”³

¹ 王治来：《论中亚的突厥化与伊斯兰化》，《西域研究》1997（4）。

² Бартольд В.В. Сочинение. Т.V.[M]，Москва，Вост.лит.,2002：116.

³ 《中亚突厥史十二讲》罗致平译本表述为：“给突厥一字赋予语言学上的意义，即它现在所具有的，也就是说作为整个突厥民族的集合名词，可能是伊斯兰教徒的著作”。但查俄文本原文为：Присвоение слову *түрк* того лингвистического значения, которое оно имеет теперь, было по-видимому делом мусульман (Бартольд В.В. Сочинение. Т.V.,стр.40)，并无罗致平中译本中的“作为整个突厥民族的集合名词”这段话。

一般的文化理论认为，“总是文明程度较高的部族，同化文明程度较低的部族”¹。这还真是一个问题，即文明程度较低的讲突厥语的“突厥人”，不仅成为军事上的征服者，而且最终在语言上同化了文明程度高于自己的绿洲定居民。尔后的伊斯兰化，也未能将中亚穆斯林阿拉伯语化？这一现象有点怪。我们试图做如下解释。

第一，语言当然属于文化范畴，就听说而言，并没有高低上下之分。

第二，语言是人们交流的工具，但有强弱势之差，说的人越多、越开放，就越强势。北方草原横亘万里，操突厥语的游牧人在其间逐水草而行，交流频繁、语言开放，其语言越显强势；而绿洲分散、孤立、封闭，各个绿洲上所诉说的方言，也只有在自己小小的绿洲上才能有对话者，随着大量“突厥人”南下在绿洲定居下来，绿洲上的弱势语言终究被边缘化，也就不奇怪了。正如巴托尔德所强调的：“如果突厥人和波斯人同住一个村子里，那么突厥语就逐渐地成为当地居民的共同语言”。²

第三，阿拉伯语，作为伊斯兰教的语言，作为阿拉伯征服者的语言，在中亚伊斯兰进程中有广泛传播。一千多年前，麻赫默德·喀什噶里在他编著的《突厥语大词典》的序言中说道：“突厥语同阿拉伯语如同竞赛中的两匹马”³。他所编著的《突厥语大词典》是用阿拉伯语注释突厥语词，并非偶然。毋庸置疑，阿拉伯语文在宗教和政治生活中占有非常重要地位，阿訇、毛拉不得不不懂阿拉伯文，但百姓、农夫则是另一回事，除了波斯语、突厥语与阿拉伯语差别过大外，还有伊兰文化与阿拉伯文化的冲撞。波斯人以泱泱波斯古国及悠久文明而自豪，面对阿拉伯语借宗教和行政力量的强势推进，刺激了达里波斯语的兴起，始于河中和呼罗珊地区，自东向西发展，并开始从口语上升为文学语达里波斯语。这就是巴托尔德所谓的“突厥斯坦⁴的波斯化”，即“波斯人对中亚的影响到了伊斯兰时代大大地加强了……中亚的伊朗方言逐渐为波斯语所排斥，形成了为伊朗和中亚的伊朗人所共同的一种波斯文学的语言”⁵。尔后的发展如巴托尔德特别指出的，1353年，金帐汗国一位出身花刺子模的诗人使用“察合台”文学语言写作⁶。“察合台”书面文，是一种用阿拉伯字母拼写的书写突厥语的文学语言，它还深受阿拉伯、波斯语法、词汇的影响⁷。16世纪中亚和新疆出了两部重要著作《巴布尔回忆录》（*Babur Nama*）《拉什德史》（*Tarikh-i-Rashidi*）。前者是帖木耳王朝末代王子、印度莫卧儿王朝的创建者巴布尔大帝（*Zahir Babur, 1483-1530*），他的书是用察合台文写成的。后者是蒙兀尔贵族巴布尔的嫡亲姨表弟米尔咱·海达儿（*Mirza Haidar, 1499-1551*），他的书是用波斯文写成的。语言史家发现，1505年巴布尔大帝率领攻入印度的大军，说着突厥语，用阿拉伯语祈祷，却以波斯文书写⁸。总之，阿拉伯语化终究未能逾越横亘其中的操波斯语地区，更未及操突厥语地区。中亚大部分地方“突厥语化”，尽管其居民大多皈依伊斯兰教，语言深受影响，但却未阿拉伯化，也是基本事实。

二、突厥语化的结果是什么？

突厥语化的结果是，它们无论如何混血，最终并未融出种族或民族的“突厥”，更没有搞出现代的“突厥民族”，而一些操突厥语言的现代民族，在语言学范畴上属突厥语族。

¹ 钟兴麒：《中亚突厥化命题的由来》，《西域文史》第四辑，北京：科学出版社，2009：15。

² Бартольд В.В. *Сочинение*. Т. V., Москва, Вост. лит., 2002: 48.

³ 麻赫默德·喀什噶里：《突厥语大辞典》（汉文译本）第1卷，北京：民族出版社，2002：5。

⁴ 巴托尔德这里所谓的“突厥斯坦”，大体指的是旧俄统治的“突厥斯坦总督府的辖地”，即今中亚南部。

⁵ Бартольд В.В. *Сочинение*. Т. V., Москва, Вост. лит., 2002: 48.

⁶ Бартольд В.В. *Сочинение*. Т. V., Москва, Вост. лит., 2002: 120.

⁷ 这种文学语言因流行于“察合台汗国”地面而名，在中亚还被称老乌兹别克文，在新疆则说老维吾尔文。

⁸ 尼古拉斯·奥斯特勒著，章璐等译。《语言帝国：世界语言史》（*Empires of the Word: A Language History*），上海：上海人民出版社，2009：99, 195。

在这里必须弄清楚，“语族”与一般意义上的“民族”和“国族”属不同范畴的概念。

首先将不厌其烦地强调，“国族”（nation）意味着与全新的现代国家相联系，它是在一个现代国家政治法律制度下全体“国民”，在这里“国家”（State）和“民族”（Nation）如同钱币的正反面，是一体的，在这个意义上，Nation 就是“国族”，而不是血缘文化相联系的族裔。

一般意义上的“民族”大体属社会历史范畴，它可以这样概括：“是在一定的历史发展阶段形成的稳定的人们共同体。一般来说，民族在历史渊源、生产方式、语言、文化、风俗习惯以及心理认同等方面具有共同的特征。有的民族在形成和发展的过程中，宗教起着重要作用。”¹ 强调种种民族性特征，终究将其内涵止于“族裔”的生物性和文化性，因此，有同志建议将 56 个民族称为“族群”，虽然对此有许多非议，但它们的“族裔”特性是鲜明的。

语族（language group），属于语言学范畴。现今全世界现存的语言接近 7000 种，语言学家对语言进行归类的方法，即根据不同语言的特点和关联，将语言分为若干个语系、语族和语支。就语系而言，主要有汉藏、印欧、闪、阿尔泰、尼罗-撒哈拉、达罗毗荼、玛雅等十几个大语系。其中阿尔泰语系下有突厥语族、蒙古语族和通古斯语族。突厥语族（Turkic Language branch）下又有不同的分类法，大体上有：东部语支（包括有维吾尔语、乌兹别克语等）、西部语支（包括有哈萨克语、吉尔吉斯语、土库曼语、鞑靼语等）、北部（图瓦语等）和南部语支（包括有阿塞拜疆语、土耳其语等）。这就是语言学上的分类，它与一般民族，即“族裔”性族群无关，与“国族”（nation）也没任何联系。

至于语言学家为什么以突厥命名一个语族呢？究其原因不外两点：一是如前所述，历史上波斯人和阿拉伯人将草原上“讲与突厥部大体一样语言的人”泛称“突厥人”。二是古突厥部与其它更早的古部族相比，它有自己的文字，其古突厥文碑铭遗留在大草原上，随着古突厥部的衰亡和中亚地区的伊斯兰化，那些古突厥文失传，其所表达的历史整个地被遗忘。直至近代，西方考古学家和语言学家重新解读那些千年碑铭上的古突厥文，从而“再发现”了古突厥的历史文化，也就有将与之有关的语言归属于一个“突厥语族”的事。

总而言之，中亚突厥化，归根结底还只是语言的“突厥化”，语言突厥化只造就了一个个操突厥语言的现代族体：哈萨克、乌兹别克（乌孜别克）、吉尔吉斯（柯尔克孜）、土库曼、维吾尔、鞑靼（塔塔尔）、阿塞拜疆等。有人若借“突厥化”宣扬泛突厥主义，臆造现代的“突厥民族”，那也是徒劳的。

三、维吾尔不是所谓的“突厥民族”

新疆自古以来就是多民族聚居的地区，历史上不同部族、族群的迁徙交融的结果，在民族构成上形成了非常复杂的状况。维吾尔的先民袁纥、回纥、回鹘，原游牧在漠北，即今天的蒙古高原。突厥与回纥是不同的两个古代部族，从历史渊源上看，它们分属于东西两个丁零人集团。如果她与突厥发生关系，也就是曾深受其奴役，突厥汗国统治的回纥部落与突厥政权为敌近二百年²。突厥衰亡后，回鹘部领有漠北，与当时的中央王朝唐王朝有着非常好的关系，“安史之乱”时还应唐王朝之邀出兵协同平叛。840 年，回鹘汗国破亡，回鹘一支南迁新疆，后与当地土著融合，成为塔里木-吐鲁番盆地人口最多的族体，元代称畏兀儿。袁纥、回纥、回鹘、畏兀儿，都是 **ئۇيغۇر** ~ Uyghur 的不同时期的汉译，还要指出的是：袁纥、回纥、回鹘、畏兀儿等可为现代维吾尔族的先民，但并不可完全等同。

清代，维吾尔人被称“回人”，或“缠回”，民国时期又有自称“威武尔”之说。“缠回”有

¹ 本书编写组：《中央民族工作会议精神学习辅导读本》，北京：民族出版社，2005:29.

² 杨圣敏。《历史上维吾尔族与突厥及土耳其的关系》，《西北民族研究》2016(3):(17)。

对其不敬之谓，而“威武尔”则有自大威吓之意，都不是好的名称。

其实，近世以来，维吾尔各地人均以各绿洲城称，如：**قەشقەرلىق**（喀什人）、**ئاقسۇلۇك**（阿克苏人）、**كۆچلىق**（库车人）、**يەركەتلىك**（莎车人）、**خوتەنلىك**（和田人）、**تۇرپانلىق**（吐鲁番人）等。而伊犁维吾尔人是准噶尔时期由南疆迁移过来的种地农民，因此为“塔兰奇人”（**تارانچى**），即蒙古语“种地人”。除维吾尔外，新疆还有汉、哈萨克、回、柯尔克孜、蒙古、乌孜别克、塔吉克等十几个民族。

1920年代，“双泛”随着扎吉德教育传入新疆，第一批“东突”分子应运而生，他们开始鼓噪说，新疆同胞是“突厥族”，并于1933年在喀什搞了个短命的“东突厥斯坦伊斯兰共和国”。民族名称的政治化，不仅破坏民族团结，而且直接危害地方的政治稳定和国家的安全。有鉴于此，新疆省政府1934年正式下文改“缠回”“威武尔”为“维吾尔”，寓意为“维护我和你”的友好关系，并在1935年第二次民众代表大会上正式识别出新疆14个民族：维吾尔、汉、蒙古、回、满、哈萨克、锡伯、索伦、塔塔尔、乌孜别克、柯尔克孜、塔吉克、塔兰其、归化等14个民族。这是当时新疆省政府仿照苏联进行的民族识别。中华人民共和国政府1950年代的民族识别，大体接受了当年新疆省政府的民族识别，只做微调，即确定：“索伦”和“归化”分别改称“达斡尔”和“俄罗斯”，而“塔兰其”为伊犁维吾尔人，不再单独为一民族，这就是新疆13个民族的由来。¹

1935年新疆的民族识别之积极意义在于，完全破除了“东突”分子的“大突厥族”的不法要求，必然引起“东突”分子仇视。1940年代，老牌“东突”分子艾沙、伊敏和麦斯武德²三人，攻击14个民族说，疯狂地鼓吹“维吾尔突厥族论”“维吾尔族土耳其族论”。艾沙为主席的“旅京新疆同乡会”在1944年10月13日《大公报》上刊出向国民政府的《意见》，《意见》要求：将生活在东突厥斯坦的居民一律称为“突厥人”。著名历史学家黎东方³立即于次日的《中央日报》上发文，全面批驳《意见》。伊敏随即跳出来与黎东方辩论。由此，在国民党中央机关报《中央日报》，展开所谓新疆突厥民族的大论战：

黎东方：《新疆省同胞是突厥族吗？》（1944年10月14日）；

伊敏：《新疆省同胞是突厥族》（1944年10月31日）；

黎东方：《再论新疆同胞不应称为突厥民族，新疆不应称为突厥斯坦》（1944年11月3日）；

伊敏：《再论新疆同胞是突厥族》（1944年11月24日）。

麦斯武德则在艾沙主办的《阿尔泰月刊》发文认为，新疆被“强分十四个民族”是不对的，其结论是：维吾尔、哈萨克、柯尔克子、塔兰其、乌孜别克、塔塔尔6个部落及塔吉克人为一个

¹ 王栓乾：《走向21世纪的新疆》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1999:144。

² 艾沙，全名艾沙·玉素甫·阿勒甫金（Isa Yusuf Alptekin，1901~1995）早年因习汉文，在英吉沙县衙门任通事，后随县长赴安集延领事馆任外交官，在乌兹别克斯坦接受了“双泛”思想。长期追随国民政府，打着“三民主义”的旗号进行分裂活动，曾出任过国民政府新疆省秘书长。新疆解放前夕出逃境外，辗转至土耳其，坚持分裂活动至死。伊敏，全名穆罕默德·伊敏·布格拉（Muhammad Amin Bughra，1900~1965）早年在和田建立了“民族革命组织”（*Milliy Inkiab Təxkilati*）。1933年2月伊敏在墨玉发动暴动，成立和阗伊斯兰政府，自称帕夏，即“和田王”。1933年11月与泛突厥组织，“青年喀什噶尔党”（*Young Kashgar Party*）联手在喀什成立的“东突厥斯坦伊斯兰共和国”。事败后逃往英属印度克什米尔、阿富汗等地，寻求日本对其独立活动的支持，1942年被英印当局以日本间谍罪逮捕。在艾沙周旋和蒋介石的干预下获释，接到重庆与麦斯武德、艾沙汇合。曾出任过国民政府新疆省副主席。新疆解放前夕出逃境外，辗转至土耳其，坚持分裂活动至死。麦斯武德，全名麦斯武德·沙比尔（Mas'ud Sabri，1887-1950年），早年赴土耳其获得哲学和医学双学位，土耳其求学期间接受了泛突厥思想，归国后在伊犁办学校为掩护，大肆传播泛突厥主义和泛伊斯兰主义。1935年辗转国外后赴南京，通过艾沙投靠国民政府，打着三民主义旗号进行分裂活动。曾出任国民政府新疆省主席，新疆解放后死于家中。

³ 黎东方（1907~1998），曾受业于国学大师梁启超，又曾师从法国史学权威马第埃教授，学贯中西。1937年获法国巴黎大学文科博士学位，先后任教于北京、清华、中山、东北、复旦等大学。与傅斯年、李济等同为中国史学会的发起人之一。

民族——突厥族或土耳其族¹。这是以学术研究²为名，公开鼓吹泛突厥主义，试图政治上构建一个“突厥民族”的国家，将新疆从中国分裂出去。

四、维吾尔与土耳其人风马牛不相及

还请注意的，这些“东突”分子还蓄意将维吾尔族说成是“土耳其族”，更是胡言乱语。土耳其地处欧亚交界的小亚细亚，在古代处于东罗马帝国的核心地带，早期先民是地中海原始居民，即东罗马帝国遗民与拜占廷希腊人混血。12世纪后乌古斯部奥斯曼人迁入，特别是奥斯曼一世在1299年建立奥斯曼帝国，有着东西方血统交融的土耳其人逐渐成型。乌古斯部来自突厥汗国势力范围内的九姓乌古斯部落联盟，11世纪入呼罗珊地区建有塞尔柱王朝，它应是今天土库曼人的先民。进入土耳其奥斯曼部只是乌古斯的一小部落，对当地最大影响是小亚细亚地区的语言突厥化，即今天的土耳其人操的是突厥语言。历史表明，维吾尔人不是突厥部的后裔，维吾尔先民回纥部与九姓乌古斯、乌古斯、奥斯曼没有任何关系，维吾尔人与土耳其人除了语言同属阿尔泰语系突厥语族语言（又各属不同语支）之外，在历史上没有任何联系。³实际上，维吾尔人与土耳其人语言、对话也并不相通。回顾历史，从维吾尔族的形成过程、人口与种族特征以及语言特征，古突厥部与当代突厥语族语言各民族的关系，可以说，讲突厥语的诸多民族跟历史上的古突厥部并无必然联系，语言学上的语族并不等同于民族学上的民族。但在泛突厥主义思潮的蛊惑下，某些人像抓住救命稻草一样，借口语言上的亲缘性，混淆语族和民族的概念，这是严重违背了马克思主义的一种典型错误的民族观。

泛突厥主义者编造“维吾尔族突厥论”“维吾尔土耳其族论”，毫无历史根据，但这些错误言论并没有得到认真的清理，在不大懂历史的普通维吾尔知识分子中依然有不良的影响。而一些历史问题如此之复杂，甚至内地教授中也有糊涂的认识⁴。这是我们意识形态领域反分裂斗争中面对的严肃问题。

五、新疆不是“东突厥斯坦”，更不是“东土耳其斯坦”

“东突”分子一口咬定：“我们的祖国是东突厥斯坦”。艾沙1934年主持“旅京新疆同乡会”（对内则为“旅京东突厥斯坦同乡会”），特别规定入会必要条件是：“敢于提出取消‘新疆’而采用‘东突厥斯坦’的名称的要求，愿意为东突厥斯坦自由而斗争”。伊敏1940年流亡英属克什米尔时，撰写分裂主义之作《东突厥斯坦史》，鼓吹：“东突厥斯坦革命没有结束，不独立，革命就不会结束”⁵。

历史不容胡编。新疆古称“西域”，中国近二千年以来的文献就是这样记载的。18世纪中叶平定准噶尔及和卓叛乱之时，清朝官方文书中开始出现“新疆”这个概念。乾隆二十四年（1759）十月御制《开惑论》曰：“既而定伊犁，俘名王，成旧志，辟新疆”⁶，这或许是“新疆”之名较

¹ 麦斯武德：《介绍新疆民族》，《阿尔泰月刊》创刊号（1944年）。

² 除了将六个操突厥语的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、塔兰其、乌孜别克、塔塔尔，归成“突厥族”之外，还将完全不是操突厥语的塔吉克说成是“土耳其族”，在学术上毫无价值。

³ 关于这一问题可参阅杨圣敏先生的研究：《历史上维吾尔族与突厥及土耳其的关系》，《西北民族研究》，2016年第3期。

⁴ 有位名教授主编的《突厥人变迁史研究》（民族出版社，2008年）一书声称反对东突，但在其书中竟然将维吾尔人、哈萨克人、柯尔克孜人、乌孜别克人等族的历史，列入“突厥人”的“变迁史”，论述“突厥人如何演变成今天的乌孜别克人、哈萨克人、维吾尔人及阿塞拜疆人等”。此项研究还在甘肃省获奖。

⁵ 转自《21世纪》，2014年12月号，第70-71页。

⁶ 《清高宗实录》乾隆二十四年十月辛条。

早而又最权威的提出。乾隆二十九年（1764）十一月的一份上谕肯定了“西域新疆”的说法¹，即作为西域的一部分“新疆”，为直属中央的相当于省一级行政区，列在甘肃省之后，增纂入《大清一统志》，确定了“新疆”的法律地位。道光元年（1821）成书的“钦定”《新疆识略》，又以图文规定了“新疆疆域”。19世纪60~70年代，外敌入侵，西北边疆发生空前危机。1878年清军彻底扫荡阿古柏。1882年，迫使俄军从所霸占的伊犁撤走。为此，左宗棠在给清廷的奏议中提出“他族逼迫，故土新归”的论点。光绪十年（1884），正式建“新疆省”，通行“新疆”之名，实有驱逐外敌、收复失地的纪念意义。作为祖国这块热土的新疆，此后就再也没更改其名²。

“东突厥斯坦”完全是外人输入的外来语。从目前掌握的资料来看，最早提出“东突厥斯坦”这个概念的是，18世纪中叶，两位在北京供职的葡萄牙神甫在一份《关于中国历史、地理等情况的报告》中，将塔里木盆地称作“东突厥斯坦”³。俄人季姆科夫斯基（Тимковский Е. Ф.），⁴1827年在伦敦出版了一份《报告》，提出塔里木盆地为“中国突厥斯坦”。其时，出任俄罗斯东正教传教团修士大司祭俾的丘林，对此很不以为然，他提出：“在这里，若是把布哈拉突厥斯坦称作西突厥斯坦，把中国（突厥斯坦）称作东突厥斯坦，那就更恰当些”⁵。

所谓“东突厥斯坦”不见于汉文史籍，也不见于新疆本地史籍。比如，出生于拜城的维吾尔大学者毛拉木萨，在1908年出版了一部史书《伊米德史》中⁶，一字未提“东突厥斯坦”，他认为自己的家园是蒙兀儿斯坦。塔城伊玛目库尔班外里·哈里迪可能是第一次听说“东突厥斯坦”这一概念的新疆本土学者。此人1910年在俄国喀山出版了一本书《东方全史》，书中引言中提到“东突厥斯坦”，但他说，“至于东突厥斯坦，不知在哪里，完全是听来的，不应再为讨论这个问题而消磨时间”⁷。有资料证明，直至1920年代初，维吾尔普通民众还没有听到过“东突厥斯坦”。一份批判维吾尔族国会议员的文件的维吾尔族作者自称“南疆人”，即新疆南部人。⁸

1930年代“东突厥斯坦伊斯兰共和国”出笼前后，在分裂分子鼓噪下，“东突厥斯坦”方才时髦起来。“东突厥斯坦”本是西方编撰的地理概念，经过“东突”分子的政治化处理就成为将新疆分裂出去的政治理念。他们不仅要新疆分裂出去，还要与中亚地区联合搞一个“大土耳其斯坦国”。艾沙主办《边铎》杂志就露骨地提出：“现在我们东土耳其斯坦的民族领袖，和西土耳其斯坦的民族领袖在必要的情况下，应当彼此确商，互相帮忙……，把我们的力量统一起来，把土耳其斯坦建成一个独立的国家”⁹。

请注意，这些“东突”分子特意将“East Turkestan”对译作“东土耳其斯坦”，即不仅将维吾尔人称为“土耳其人”，还将新疆称作与土耳其遥相呼应的“东土耳其”，在普通不懂历史地理的维吾尔人中先验地虚构维吾尔与土耳其历史和地理的联系。其实，突厥与土耳其在国际学界那里已经分得很清楚。

中文	英文	俄文	德文	法文	土耳其文	日文
突厥	Turk	Тюрк	Türke	Turc	Türk	チュルク
突厥斯坦	Turkstan	Туркестан	Turkstan	Turkstan	Türkistan	トルキスタン
土耳其	Turkey	Турция	Türkei	Turquie	Türkiye	トルコ

¹ 《清高宗实录》乾隆二十九年十一月戊申条。

² 潘志平：“东突厥斯坦独立”、“维吾尔斯坦解放”：民族分裂的黑蠹，《西域研究》2004(3)

³ 约·弗·巴德利著，吴持哲等译：《俄国·蒙古·中国》（上卷第一册），北京：商务印书馆，1981:360。

⁴ 尼古拉·班蒂什-卡缅斯基：《俄中两国外交文献汇编》，北京：商务印书馆，1982:520

⁵ Литвинский Б. А. *Проблемы древней истории и культуры Восточного Туркестана в отечественной и зарубежной науке.* — НАА. 1982, № 1.

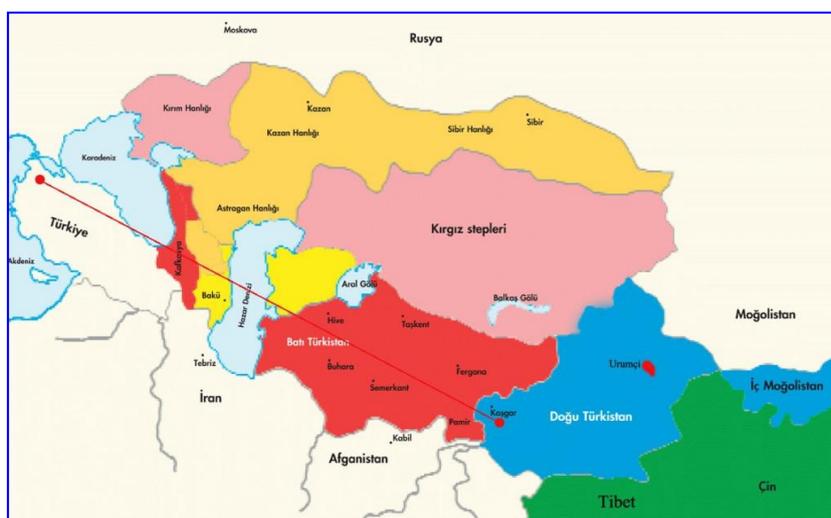
⁶ 《清代察合台文献译注》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2013:315-540。

⁷ 库尔班外里·哈里迪：《东方五史》，喀山：(出版单位不详)，1910:2。

⁸ 转自王柯：《东突厥斯坦独立运动——1930年代至1940年代》，香港中文大学出版社，2013:28。

⁹ （未署名）《东土耳其斯坦的前途》，《边铎》1934（2）：58。

苏联突厥语语言学大家捷尼舍夫（Э.Р. Тенишев, 1921~2004）早在 1950 年代就指出：“在汉语里很早就把‘突厥’与‘土耳其’区分开来。汉语汉字‘突厥’等同于Тюрк，汉字‘土耳其’等同于Турция，这种区别将来继续保持下去也是适当的”¹。然而，受到“东突”影响，在实践中一直有将“突厥”与“土耳其”混用的错误，至 1980 年代仍有学者认为：“译名‘东土耳其斯坦’，并非大错”²。而新疆学者卡得尔·艾克拜尔和热夏提·努拉赫迈德则引经据典证明了：East Turkestan “理应译作‘东突厥斯坦’，将其译成‘东土耳其斯坦’是不正确的”，并指出：“过去，由于汉文错误地将‘East Turkestan’一名译作‘东土耳其斯坦’，从而使人产生新疆维吾尔自治区是‘土耳其’之东部，或‘东土耳其’这样一种错误概念，并且由此产生了许多问题，甚至是严重的政治问题”³[26]。1990 年初，新疆社会科学院完成的重大课题“泛伊斯兰主义、泛突厥主义研究”重要成果之一，就是完全排除了译名“东土耳其斯坦”的错误提法和认识上的糊涂。⁴其实，即便在土耳其学者那里，将土耳其（Türkiye）与东突厥斯坦（Doğu Türkistan）、西突厥斯坦（Bati Türkistan）区分开来，并没有将土耳其说成西土耳其斯坦。



简短的结论

“东突”分子鼓噪泛突厥主义，胡说维吾尔是突厥族，甚至是土耳其族，把新疆说成是“东突厥斯坦”，甚至是“东土耳其斯坦”，就是企图虚构一个“突厥民族（nation）”，建“东突厥斯坦国”甚至“大土耳其斯坦国”，以达到将新疆分裂出去的罪恶目的。突厥、维吾尔、土耳其等问题，让“东突”分子搅得如此混乱不堪，须正本清源：

一、历史上有过“突厥”为名的部族，但从来就没有形成所谓的现代“突厥民族”。

二、“突厥化”（отуречение），其实就是语言的突厥化，这是中亚史上的一文化现象，其结果是造就了乌兹别克、哈萨克、吉尔吉斯、维吾尔、土耳其、阿塞拜疆、鞑靼等一些操突厥语的诸民族。

三、维吾尔的语言虽属语言上的操突厥语族，但它的先民回纥部与突厥部为敌二百年，与突

¹ 埃·捷尼舍夫著，陈鹏译：《突厥语言研究导论》，北京：中国社会科学出版社，1981:2。此书源自作者 1950 年代在中央民族学院讲学的讲义。

² 张明德：《译名“东土耳其斯坦”并非大错》，《中国翻译》1986(2)

³ 卡得尔·艾克拜尔等：《“东土耳其斯坦”，还是“东突厥斯坦”？》，《民族译丛》1989(3):封三。

⁴ 纪大椿：《新疆近世史论文选粹》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2011:389-390。

厥部从不不是一个部族。

四、突厥汗国境内的乌古斯部西迁的一支入小亚细亚，长期与当地土著相融而成土耳其人，现代的维吾尔人和土耳其人虽同属操突厥语族，但它们在历史和血统渊源上毫不相干。

五、新疆古称西域，从来就不是“东突厥斯坦”，将“东突厥斯坦”对译成汉文的“东土耳其斯坦”，不是分裂主义的阴谋，就是认识上的糊涂。

【论 文】

奥斯曼帝国与现代土耳其官方关于“库尔德问题”话语的嬗变¹

咎 涛²

摘要：从历史角度看，奥斯曼帝国晚期和现代土耳其关于库尔德问题的话语经历了几个阶段性的变化。在奥斯曼帝国晚期，关于库尔德人的认知基本处于奥斯曼主义和伊斯兰的框架内，并不突出库尔德人独特的民族身份；在凯末尔主义主导的时代，土耳其官方主要是从同化库尔德人的角度刻意抹杀库尔德人的民族身份，并将库尔德问题主要视为发展问题以及国家安全问题。在当代土耳其，埃尔多安领导的正义与发展党政府曾明确提出一种“新思维”，区分国族认同和族群身份，承认库尔德问题和库尔德民族的存在，试图与库尔德工人党和解，实现停火并解决国内安全问题。但随着国内外形势的变化，这一和解进程已然搁浅，当下土耳其对库尔德问题的话语又回到了以国家安全议题优先的立场上。

关键词：土耳其；库尔德问题；话语；凯末尔；埃尔多安

一、前 言

无论是从媒体呈现还是从个体观感的角度，人们都可以清晰地看到库尔德问题对土耳其国家政治发展进程的重要性，可以说这是该国的核心问题，是自1984年以来使近4万人丧生、耗费了土耳其巨大财政收入的重大政治问题。³ 本文的落脚点不是讨论土耳其库尔德问题的政治与历史过程，而是尝试初步且概括性地讨论自近代以来，也就是奥斯曼帝国晚期和现代土耳其国家层面围绕所谓“库尔德问题”（Kürt sorunu）的话语（discourse）转变⁴。

¹ 本文刊载于《阿拉伯世界研究》2020年第6期，第3-24页；原文发表时有删减，这一版本在原完整版基础上略有修订。

² 作者为北京大学历史学系副教授、土耳其研究中心主任。

³ 数据可参见李秉忠：《土耳其民族国家建设和库尔德问题的演进》，北京：社会科学文献出版社，2017年，第20-21页。库尔德人是中东第四大族群，是一个典型的跨境民族，其对土耳其国家的威胁是最大的。Muhittin Ataman, “Özal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Policy in the 1980s,” in *Middle Eastern Studies*, Vol. 38, No. 4, October 2002, p. 123.

⁴ 就土耳其国家层面的“库尔德问题”话语研究来说，土耳其社会学家麦苏特·严教授的作品最具代表性。严教授将土耳其在“库尔德问题”上的话语置于宏大的民族国家建设和发展问题的历史进程中加以考察，反驳了一种陈规陋见，即土耳其有意识地“遮蔽”了库尔德认同。他从话语形成的角度提出，土耳其并不是在理性地、自主地实践着其针对库尔德人的政策/话语，毋宁说，土耳其是在一个从传统的马赛克化的、多元-普世主义的帝国向中央集权化的现代民族国家的蜕变过程中，在一个从落后的传统东方国家向一个西方化的、欲达到当代文明水平的现代国家的转型过程中，在一个把分散的人口凝聚为一个同质化的人民的过程中，处理库尔德问题、发展出其关于库尔德问题的不同话语的。也就是说，土耳其不是就库尔德问题而处理库尔德问题，库尔德

福柯（Michel Foucault, 1926-1984年）的话语理论认为，“话语是由一组符号序列构成的，它们被加以陈述，被确定为特定的存在方式”¹。在福柯看来，话语不只是涉及内容或表征（representation）的符号，而且被视为系统形成种种话语谈论对象的复杂实践。也就是说，虽然话语是由符号构成的，但话语问题不仅仅是运用特定符号指称事物那么简单，而是涉及更多亦更为复杂的关系与实践，话语理论就是要揭示和描述这种复杂性。² 福柯的话语分析着力于分析话语的对象、陈述、概念与主题选择等是如何进行的，它们的顺序、对应、位置、功能和转换是怎样发生的，进而揭示隐藏其后的权力—知识共生关系。³

在土耳其，尽管“库尔德问题”很重要，但长期以来它并非一种明确且客观的存在。关于这个问题的认识至少存在两个层次：一是客观意义上的库尔德问题，即认定库尔德问题是一个众所周知的客观存在，进而从现实问题的不同角度去切入和讨论；二是主观意义上的库尔德问题，即对所谓“库尔德问题”的认知。对某个问题的认知不可避免地会表现为对相关问题的不同视角的看法和话语，这些话语不只是对所谓客观存在的“库尔德问题”的符号性表达，更为重要的是，它通过某种符号/话语建构起主体和客体之间的权力—知识关系。在土耳其的库尔德问题上，这表现为握有更多权力（包括话语权）的主流社会对“库尔德人”与“库尔德问题”的认知、建构和处置。也就是说，话语必然会反映出主体力图以何种方式或政策来对待和处理客体，以及为什么要这么做（实践）或说（表述）。因而，关于“库尔德问题”的不同话语本身就是历史性的、政治—权力实践的建构和表达。

从奥斯曼帝国时期到现在，土耳其国内形成了多种关于“库尔德问题”的不同认识⁴和话语。对这些认知和话语进行全面系统的梳理和分析是一项几乎无法完成的任务，因而，本文仅从较为有限的角度对相关问题进行初步的观察、描述与分析。同时，本文更为关注话语的转变而非具体的政策过程，故选取了几个重要的时间节点进行详细分析，对具体的事件和过程则作相对简略的处理。

二、19世纪以前奥斯曼帝国史上的“库尔德问题”

库尔德人世代居住在安纳托利亚东部地区⁵，今天则主要分布在土耳其、伊朗、伊拉克和叙利亚四个国家境内。从历史到现在，库尔德人之间存在诸多差异。部落库尔德人和没有形成部落的库尔德村民之间在生活方式上显著不同；库尔德语的两大主要方言之间差别很大，无法沟通；库尔德人还存在逊尼派、什叶派、耶济德人（Yezidiler）⁶之间的宗教差别。经过民族主义的洗礼，

问题对土耳其来说并不是一个孤立存在的问题。在这样的认识下，研究土耳其针对“库尔德问题”的话语，就主要不是处理这些话语本身故意“遮蔽”了什么，而是要研究这些话语出现的具体的历史情景和语境，研究究竟是何些话语被选择、而另外的话语被搁置，就是要研究不同话语之间的竞争关系。参见 Mesut Yeğen, “The Kurdish Question in Turkish State Discourse,” in *Journal of Contemporary History*, Vol. 34, No. 4, 1999, pp. 555-568. 此外，北京大学历史学系研究生陈功同学的硕士学位论文则比较详细地讨论了土耳其独立运动期间穆斯塔法·凯末尔对库尔德问题的认知，参见陈功：《土耳其独立运动期间凯末尔对库尔德问题的认知：1919-1923》，北京大学硕士研究生学位论文，2019年。

¹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, London: Routledge, 2002, p. 121.

² Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, p. 54.

³ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, p. 41；关于福柯的话语理论，参见周宪：《福柯话语理论批判》，载《文艺理论研究》，2013年第1期，第121-122页。

⁴ 土耳其学者阿尔坦·谭总结了关于库尔德问题的五种认知理路：（1）不存在库尔德问题；（2）库尔德问题是一个恐怖主义和分裂主义的问题；（3）库尔德问题是一个经济问题；（4）库尔德问题是一个种族认同问题；（5）库尔德问题是一个国族问题。参见 Altan Tan, *Kürt Sorunu*, Istanbul: Timaş Yayınları, 2014, pp. 15-16.

⁵ 关于库尔德人的起源，仍然是一个聚讼纷纭的问题。参见 Michel Bruneau, *Küçük Asya'dan Türkiye'ye: Azınlıklar, Etnik-Milli Homojenleştirme, Diasporalar*, translated by Ayhan Güneş, Istanbul: İletişim, 2018, pp. 148-149.

⁶ 耶济德派（Yazidism）如今大约有100万人，它被认为是一种很古老且独特的一神教，靠其内部的圣人口传，

尽管各种差异仍然存在，但库尔德人现在已经具有了一种共同的民族意识。

16世纪初，在奥斯曼帝国苏丹塞里姆一世（Selim I, 1512-1520年在位）向东部和南部扩张的扩张中，库尔德人正式被纳入帝国的统治。¹跟很多传统帝国类似，奥斯曼帝国对不同的宗教或教派、族群或边地人民也实行某种具有“因俗而治”特征的间接统治，其主要特征就是在当地人效忠苏丹和中央政府的条件下，中央政府尊重当地人传统的宗教、文化、习俗或法律，让当地的传统精英进行统治，奥斯曼中央政府基本上不干涉其日常事务。²在奥斯曼的地方总督干预当地人民事务的时候，奥斯曼苏丹甚至会警告那些地方总督们不要这样做，要遵守苏丹与当地人签订的“协议”（ahidname/sözleşme），正是通过这些“协议”，苏丹承诺并赋予了当地人民以自治权。³

库尔德人在奥斯曼帝国历史上的大部分时间里就属于上述情况。⁴在塞里姆一世东征伊朗的过程中，有一些库尔德人曾帮助奥斯曼帝国，从而获得了某种半自治的地位（yarı özerklik）⁵。塞里姆一世通过书面协议的形式，承诺帝国治下的库尔德人的家园永享自治权，他们的部落领导人（aşiret beylikleri）的权威得到认可。之后，奥斯曼帝国苏丹苏雷曼大帝（Süleyman I, 1520-1566年在位）对此予以认可。⁶在19世纪以前，库尔德人在多个不同部落领导人传统权威管理下的那种半自治地位基本上得到了保障的。

19世纪以前的奥斯曼帝国时代，奥斯曼人看待库尔德人，主要是在肯定库尔德人同属伊斯兰教逊尼派的前提下，强调他们作为帝国重要军事力量的角色与作用。苏雷曼大帝曾说过：“就如同真主……曾允诺‘双角王’亚历山大建立阻挡歌革（Gog）的墙一样，神也使库尔德斯坦保卫我的王国，它就像阻挡波斯的恶魔歌革的煽动的铜墙铁壁……”⁷。苏丹穆拉特四世（Murat IV, 1623-1640年在位）曾给所有的库尔德首领一份文件，其中写道：“你们，从祖辈到父辈，世代代是纯粹之民，是逊尼派的成员，在所有的对抗伊朗红头派（指什叶派—笔者注）的战斗中，你们数万名以勇猛善战著称的库尔德士兵，总是集结在我胜利之师的前面，你们的事业就是浴血奋战、取得胜利……”⁸。同一份文件中还强调了奥斯曼帝国一直致力于保障库尔德人的当地精英和人民的生活方式不受干扰，谴责了地方总督干预库尔德事务的行为，并保证纠正这些干预和压迫行为。

从这些当时的文献可以看出，在19世纪以前，奥斯曼帝国官方对库尔德人的独特身份以及生活方式，是有清晰认知的，并坚持对库尔德人的“因俗而治”。在奥斯曼中央政府和苏丹的眼中，库尔德人是帝国重要的军事力量，同属逊尼派，是在帝国东部边疆对抗什叶派伊朗之挑战的重要力量。

如果承认民族是一个与特定领土主张紧密相关的近现代现象⁹，那么，跟世界上其他地区的情况相似，在多宗教、多种族的奥斯曼帝国的大部分时期，近代意义上的民族意识也是不存在的。

该派在很多方面与中东地区的其他宗教存在共通之处，包括密特拉教、琐罗亚斯德教、伊斯兰教和犹太教。参见 Nadia Murad, *The Last Girl*, New York: Tim Buggan Books, 2017, pp. 5-6.

¹ Caroline Finkel, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, New York: Basic Books, 2005, p. 106.

² 关于这个问题，参见咎涛：“‘因俗而治’还是奥斯曼帝国的文化多元主义？——以所谓‘米勒特制度’为重点，”载钟焯主编：《新史学》，北京：社科文献出版社，2020年，第13辑。

³ Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy,” in *International Journal on Minority and Group Rights*, Vol. 21, No. 4, 2014, pp. 499-502, 509.

⁴ 在伊朗的恺加王朝(Qajar Dynasty, 1779-1921年)治下的那部分库尔德人，情况也基本类似。

⁵ 关于库尔德人帮助奥斯曼帝国打仗，可参考 H. Özoğlu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, Albany: State University of New York Press, 2004.

⁶ Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System,” p. 508.

⁷ 转引自 Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System,” p. 509.

⁸ 转引自 Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System,” p. 510.

⁹ 【美】斯蒂芬·格罗斯比：《民族主义》，陈蕾蕾译，译林出版社，2017年，第9-11页。

尽管颇有争议，一般地，奥斯曼帝国所谓的“米勒特制度”（millet system），可以被总结和概括如下：帝国政府根据几大不同宗教或教派，对帝国内不同人群进行分类管理的、具有较高自治性以及一定文化多元主义色彩的社会治理模式¹，这一模式具有明显的近东帝国制度传统²，也是奥斯曼-土耳其人在征服大片非穆斯林领土的过程中形成的一种有效的社会管理模式³。由于帝国并不存在自上而下明确设计的所谓米勒特制度，因而，有的学者不主张用此概念来分析奥斯曼帝国的统治史，但也有学者主张，可以使用“米勒特做法”（millet practice）来概括奥斯曼人的治理方式。“米勒特做法”指的不只是一种基于宗教差异赋予被统治者一定自治权的治理方式，而是根据宗教、教派和族群等多种差异，实行“因俗而治”。

就奥斯曼治下的库尔德人来说，虽然他们主要也是逊尼派穆斯林，但他们的语言、风俗、习惯和法律与土耳其人是不同的，与其他非穆斯林更不一样，他们之间也存在多种差异，部落认同或地方认同是首要的，他们享有某种半自治地位，也就是说，帝国并不强行让库尔德人“土耳其化”，也不会通过帝国法官（kadi）来干预库尔德人的习惯法。

另外，可以看得出，帝国很强调库尔德人同属伊斯兰教逊尼派的角色，那些属于红头派或什叶派的库尔德人，当然是被打击的对象。这也反映出，在传统社会，宗教认同是很重要的，宗教话语是包括库尔德人在内的帝国广大臣民之身份表达的重要形式。尽管帝国知道库尔德人作为生活在安纳托利亚东部山区的穆斯林，有着不同的民族特性（包括语言），但帝国政府一方面承认并称呼他们是库尔德人，另一方面更强调库尔德人同属逊尼派穆斯林的身份。对他们的部落生活方式和习俗，帝国也是了解和尊重的，并确保其不受中央的干预和干扰，享受“因俗而治”。库尔德人直到近代，还是生活在部落社会中，在帝国长期的“因俗而治”的宽容政策下，库尔德人和土耳其人一样，并没有产生一种明确的、普遍的民族意识。在19世纪以前，多个库尔德人集团在帝国治下是维护帝国的力量，而不是分离势力。

学界通常认为，在奥斯曼帝国各族群中最早出现近代民族意识的是巴尔干基督徒，他们是在法国大革命后主要因为受外来影响拥抱了民族主义。土耳其历史学家伊尔拜·奥泰勒指出，这种认识并不是很正确，巴尔干人在历史上曾经建立过独立的国家，拥有独立的教会与文学语言，这些历史遗产是他们民族意识产生的重要因素；在巴尔干的斯拉夫人中，他们的民族意识的起源甚至可以追溯到文艺复兴的影响，16-17世纪时南部斯拉夫人知识分子已经在一定程度上受到了马基雅维利思想的影响；即使在16世纪以来的某些巴尔干地区的农民暴动中，也可以发现某些民族意识的痕迹；在造成巴尔干地区民族主义发展的各因素中，还不能忽视1683年奥斯曼帝国第二次围攻维也纳的失败，这次失败使得奥斯曼帝国在国内外的权威受损，它鼓励了巴尔干地区民族主义的发展，同时，战败也使得奥地利与俄国在多瑙河流域的影响增强了。⁴

¹ 没有历史证据表明存在一种有意识地建立起来的“米勒特制度”（millet system），奥斯曼帝国创立“米勒特制度”这种说法，最初只是后世学者的一种总结，是简化、想象或误解的结果，经过学者的质疑和修正后，“米勒特制度”创立说多被作为“迷思”（myth）看待了。关于米勒特制度创立的“迷思”这个问题，是过去二三十年来奥斯曼帝国史学界的一个重要的论辩主题，传统上的那种认为帝国创立了该制度的说法，虽然大部分遭到了质疑，但仍不能否认的是，的确存在一种基于宗教差异的多元主义治理方式。因而，米勒特制度这个说法目前还没有被弃用。Benjamin Braude, “Foundation Myths of the Millet System,” in Benjamin Braude and Bernard Lewis, ed., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols, New York and London: Holmes & Meier, 1982, pp. 69–88; 咎涛：“‘因俗而治’还是奥斯曼帝国的文化多元主义？——以所谓‘米勒特制度’为重点”。

² K. Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; 小阿瑟·戈尔德施密特、劳伦斯·戴维森：《中东史》，哈全安、刘志华译，上海：东方出版中心，2010年，第16页。

³ 在这个问题上，同时也还要考虑到，突厥人来到拜占庭领土上的时候，他们是作为少数人生活在人数更多的基督教徒之中的，而奥斯曼帝国的成长也是经历了一个从巴尔干大国到近东帝国的过程。尤其是14-16世纪，奥斯曼帝国是作为一个巴尔干国家诞生和发展的。İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Istanbul: Kronik Kitap, 2018, p. 66.

⁴ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, pp. 63-65.

即使是在上述背景下，在 19 世纪上半叶力主帝国改革的苏丹马赫穆德二世（1808-1839 年在位），仍然是以传统的宗教标准评判时事的。比如，他主要也是基于宗教的原因，不愿意聘请来自欧洲的基督徒教师，为了请到穆斯林教师，他宁愿向自己的对手埃及总督穆罕默德·阿里求助，但遗憾的是，阿里回复说：“在穆斯林当中，还没有懂得现代军事和科学的人”¹。从这种行为也可以看出，直到那时，帝国境内的穆斯林虽然对各自的族群差异有认知（主要是阿拉伯人、土耳其人和库尔德人的不同），但还主要是以宗教作为标准来区分不同群体的。不过，随着各基督教民族的分裂主义愈演愈烈，伊斯坦布尔的“高门”²不得不想方设法改变这种局面，以挽救帝国。

三、奥斯曼帝国晚期的“库尔德问题”

19 世纪之后，为应对国内外民族主义威胁，奥斯曼帝国统治阶层发展出一种可以被视为国族主义的“奥斯曼主义”（Osmanlılık）。³ 简言之，就是开始赋予帝国境内的臣民们平等的公民权，所有人不论宗教或民族出身，作为奥斯曼帝国的公民都是平等的。不能说这种主张没有吸引力，但从历史大势来看，民族主义已然兴起，而奥斯曼帝国由于自身经济和军事力量日益落后，越来越无力应对国内外的危机和威胁，因此，帝国改革派所提出的这种主张和政策也无法挽救帝国。需要强调的是，奥斯曼主义的失败并不是因为它是一项错误的政策，更大程度上是势所使然。

在奥斯曼主义之外，帝国晚期还发展出了一种主要是针对穆斯林民众的泛伊斯兰主义。这种主张出现的背景在于，俄国和欧洲列强不断地以宗教为借口干涉奥斯曼帝国内政，尤其是随着奥斯曼帝国大部分基督教领土的丧失，相应地境内穆斯林人口比重迅速上升，加强穆斯林之间的团结也就日益重要了。⁴

19 世纪以来，奥斯曼帝国改革的一个重要目标就是加强中央集权，这要求终结帝国中央与边缘那种传统的松散状态，过去“因俗而治”的政策就显得越来越不合时宜了。奥斯曼帝国政府也意识到，以游牧一部落生活方式为主的库尔德地区，作为帝国的边缘向来就是不稳定因素。因而，如何掌控和利用这股力量，就成为帝国加强中央集权、改善地方治理时必须予以认真考虑的问题。⁵就库尔德地区来说，奥斯曼政府自坦齐麦特时期以来，越来越不愿意让库尔德人实行“自治”，但加强中央集权的结果导致习惯了自治的边疆地区出现了反抗和叛乱。1840-1847 年间，库尔德地区就出现了叛乱。⁶帝国政府进行了镇压，并继续加强中央集权，到 19 世纪 80 年代，库尔德人的半自治地位不复存在。

哈米德二世时期（Abdülhamid II, 1876-1909 年）出现了强调锻造帝国主体人口的论调。这种论调主张以土耳其人为核心，逐渐将其他穆斯林人口吸收进来，包括阿拉伯人、库尔德人、阿尔巴尼亚人等，这个主体人口将成为帝国可靠的元素，坚持“正确的”意识形态。锻造这个主体人口的两个途径就是教育和参军。⁷在某种意义上，这就是同化政策。帝国政府之所以这么努力

¹ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, pp. 46-47.

² Babiali, 英文一般译为“Sublime Porte”，指奥斯曼帝国的朝廷或中央政府。

³ 关于奥斯曼主义，可参见咎涛：《现代国家与民族建构—20 世纪前期土耳其民族主义研究》，北京：三联书店，2011 年，第 113-126 页。

⁴ 咎涛：《全球史视野下的土耳其革命与变革》，载《社会科学战线》，2019 年第 3 期，第 101-102 页。

⁵ 如杜贵（Duguid）所言，“库尔德人潜在地是这个地区的危险因素，需要做的是，要么完全镇压它——考虑到时代特征与征服，这个政策显然是未经深思熟虑的；要么就纵容和讨好它，同时还要维持对其宽松的监控。”转引自 Selim Deringil, “From Ottoman to Turk: Self-image and Social Engineering in Turkey,” in Dru Gladney, ed., *Making Majorities*, California: Stanford University Press, 1998, p. 222.

⁶ Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System,” p. 516.

⁷ Selim Deringil, “From Ottoman to Turk: Self-image and Social Engineering in Turkey,” pp. 220-221.

地想同化库尔德人，按照一些学者的看法就是，库尔德人长期被认为是“潜在的土耳其人”（*müstakbel Türk*）。¹

就教育来说，1892年创立的部落学院（*Aşiret Mektebi*）是非常重要的机构，其目的就是要同化库尔德、阿拉伯和阿尔巴尼亚的地方精英。这些地方精英的男孩们被送到首都进入部落学院，接受土耳其化和伊斯兰主义的意识形态教育，包括学习土耳其语和伊斯兰神学。其中的优秀者会被派回去做地方大员。这种教育体制的出现，一方面表明中央政府对当地的民族特点是很了解的，另一方面也诉诸一种进步主义的话语，把当地人看成是野蛮的、不文明的，是需要接受文明化的再教育的对象，而这个文明化的目的当然是使这些精英首先接受土耳其化的文化与生活方式，成为维护帝国的中坚力量。²

一般认为，19世纪末创立的、以库尔德人为主的哈米德军团（*Hamidiye Alayları*），是奥斯曼帝国政府利用和拉拢库尔德人对抗亚美尼亚人的产物。³当时，随着亚美尼亚民族主义情绪逐步高涨，东部地区日益不稳定，哈米德二世在库尔德人中组织这样一个非正规军军团，目的就是让他们来协助帝国稳定当地秩序。⁴在历次镇压亚美尼亚人的运动中，库尔德人的哈米德军团都扮演了重要角色。帝国政府的另一个考虑是，通过赋予库尔德人这样的权力以约束他们，并期待其更加效忠于中央政府。⁵此外，帝国依然坚持传统上排斥和打击什叶派的做法，库尔德人中也有部分什叶派，而哈米德军团的库尔德人是逊尼派的，他们也会被鼓动去打击什叶派的库尔德人⁶。这再次表明，在对待不同族群时，宗教差异对奥斯曼帝国至关重要。帝国的目标始终是将库尔德人吸收为可靠的、能够维系帝国的力量，也就是拉拢和利用库尔德人。

从哈米德军团这一事例也可以看出，奥斯曼帝国晚期针对库尔德人的政治话语主要还是宗教性的，即伊斯兰的，其政策框架是奥斯曼主义，目的是为了加强中央集权、维系奥斯曼帝国。有学者认为，哈米德军团这一体制设计具有双重影响，首先是在帝国晚期强化了库尔德人的部落认同，从而延缓了其民族意识的发展；其次是部落学院的教育以及在战场上的经历，培养了一批具有开阔视野的库尔德人精英，为后来库尔德民族主义的发展做了干部上的准备。⁷

1908年的青年土耳其革命推翻了哈米德二世之后，改哈米德军团为部落军团（*Aşiret Alayları*），但也有青年土耳其党的重要人物考虑把军团的名字改为“乌古斯军团”，这反映出土耳其民族主义在这一时期的上升，毕竟，乌古斯主要还是与突厥人的族源传说有关⁸。有学者认为，19世纪中后期以来，奥斯曼帝国针对库尔德人的政策是土耳其化，奥斯曼主义和伊斯兰主义只是外衣，实行土耳其化才是实质⁹，笔者认为此论有失偏颇，原因在于，虽然长期来看土耳其化可能是一个趋势，但维系奥斯曼帝国、强调伊斯兰的团结，并不只是口号，而是帝国晚期政治精英的真实目标。或许可以说，19世纪末以后，土耳其化在发展，但在1904年阿克楚拉（*Yusuf Akçura*, 1876–1935年）发表其著名的《三种政策》¹⁰的时候，土耳其化还没有成为帝国的一个重要政策选项。

¹ 转引自 Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System,” p. 517.

² Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System,” p. 518.

³ 除了巴尔干地区，挑战帝国权威的内部非穆斯林分离主义的重要势力是亚美尼亚人，帝俄和其他欧洲列强对这个地区的影响也很大。Selim Deringil, “From Ottoman to Turk: Self-image and Social Engineering in Turkey,” pp. 222.

⁴ Caroline Finkel, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, p. 502.

⁵ Caroline Finkel, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, p. 502.

⁶ Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System,” p. 517.

⁷ Selim Deringil, “From Ottoman to Turk: Self-image and Social Engineering in Turkey,” p. 226.

⁸ Selim Deringil, “From Ottoman to Turk: self-image and social engineering in Turkey,” pp. 225.

⁹ 关于此类观点，参见 Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System,” pp. 499-500.

¹⁰ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

四、土耳其民族运动期间的“库尔德问题”

到 20 世纪初，人们对族群之间差异的认识是更加清楚了，库尔德人的民族主义也在发展。被送到伊斯坦布尔接受教育和监视的库尔德精英们，在接触到民族主义思想之后，也发展出以对库尔德斯坦土地认同为基础的库尔德民族主义，并成立了不同的库尔德人组织。例如，第一次世界大战前库尔德精英在伊斯坦布尔成立了“库尔德进步与互助社”（Kürt Teraki ve Teavun Cemiyeti），但随着大战的爆发，这些库尔德精英也上了战场，其组织趋向涣散。战争结束后的 1918 年 12 月 17 日，“库尔德进步与互助社”的部分成员参与创立了著名的“库尔德斯坦复兴社”（Kurdistan Teali Cemiyeti）。该组织在库尔德知识分子中引发了巨大反响，一些著名的库尔德家族人士、宗教人士以及教育界人士都参与其中。该组织的目标是“捍卫库尔德人的利益”与“支持民族事业”（ulusal davanın desteklenmesi）¹。除了库尔德斯坦复兴社，这一时期还有其他一些库尔德人的组织相继建立起来。

这一时期，虽然库尔德精英已经有了库尔德民族认同，但他们在政治主张上却是分散的，有的希望建立独立的库尔德人国家，有的则支持奥斯曼哈里发，在广大库尔德民众中，民族主义更不是主流。由于库尔德民族主义者主要活跃在伊斯坦布尔，离库尔德地区太远，即使他们在当地建立了分支机构，也没有多大政治影响力，更多地是从事社会-文化活动。有学者因此认为，库尔德斯坦复兴社很难被视为库尔德人的民族解放组织。²

凯末尔在领导土耳其民族独立运动之初，也注意到库尔德斯坦复兴社在安纳托利亚东部的存在，并认识到他们受到在伊斯坦布尔的库尔德人的遥控³。1919 年的土耳其民族独立运动初期，首先创立了“东部护权协会”（Vilâyât-ı Şarkiye Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti）的埃尔祖鲁姆分部的民族主义人士，在东部各省份所执行的宣传及其行动目标中也提到，他们对土耳其人-库尔德人-亚美尼亚人问题（Türklük, Kürtlük-Ermenilik meseleleri）从科学的、技术的和历史的角度的进行了研判，表示绝不妥协并（在科学、经济和宗教上）组织起来，坚决捍卫东部的每一寸领土。⁴

由上可知，在当时，土耳其民族主义人士对帝国的不同群体之间的差异是有清楚认知的，但捍卫帝国统一是主流，库尔德人是团结和争取的对象。在土耳其民族主义阵营内部，争论主要是围绕“奥斯曼”“土耳其”“穆斯林”这几个身份而展开。19 世纪末期以来土耳其民族主义的日益上升，也明显地在安纳托利亚的革命阵营中表现出来，突出体现在“土耳其”这个身份的使用，毕竟安纳托利亚的主要人口说土耳其语。革命阵营为了“统一战线”的需要，也故意采取了模糊策略，避免让这些争论削弱自身的团结和力量⁵，即尽可能地把不同表述并列放在一起，以满足团体身份的多样性。因此，其在使用“民族”（millet）一词时加上了多样化的定语，包括“奥斯曼”“土耳其”和“穆斯林”等等。最常见的则是把“土耳其”与“穆斯林”一起使用，以使大多数人都能满意。尽管他们对这些术语的具体含义有不同的理解，但在一个问题上他们可以达成共识，即安纳托利亚的斗争是穆斯林与非穆斯林之间的冲突，是穆斯林团结起来共同反对欧洲帝国主义侵略的斗争，带有“圣战”的色彩，这正是当时的话语选择所欲达到的效果。在更具宗教色彩的话语之下，不管是土耳其还是库尔德的民族身份，都暂时退居了次要地位。

在 1920 年 5 月 1 日一次激烈的议会辩论中，来自锡瓦斯的代表埃米尔帕夏（Emir Paşa）力

¹ Felat Özsoy-Tahsin Eriş, *Öncesi ve Sonrasıyla 1925 Kürt Direnişi*, İstanbul: Peri Yayınları, 2007, pp. 28-29.

² Felat Özsoy-Tahsin Eriş, *Öncesi ve Sonrasıyla 1925 Kürt Direnişi*, pp. 29-30.

³ Kemal Atatürk, *Nutuk*, Cilt I, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970, p. 6.

⁴ Kemal Atatürk, *Nutuk*, Cilt I, p. 5.

⁵ Howard Eissenstat, “Metaphors of Race and Discourse of Nation: Racial Theory and State Nationalism in the First Decades of the Turkish Republic,” in Paul Spickard, ed., *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World*, New York and London: Routledge, 2004, pp. 239-256.

图说服其他人放弃“土耳其(人)”这个词，因为他觉得“土耳其(人)”不能体现安纳托利亚正在进行的革命运动的广泛性。而有的代表则认为他是在玩文字游戏，有的则说“土耳其(人)”与“穆斯林”是相等的，没有必要放弃，但是，埃米尔帕夏似乎比较顽固，他说：“以伊斯兰教的名义建立了哈里发制度……我要求我们不仅以土耳其的名义行动，因为我们不仅仅是以土耳其人的名义聚集在这里。我请求你们，说穆斯林甚至是奥斯曼人要比说土耳其人更为合适。在我们的故乡有高加索人、车臣人、库尔德人、拉兹人和其他的穆斯林人民。让我们不要以一种分裂的方式来言说，那将使（这些群体）被排除在外。”¹

实际上，埃米尔帕夏所提出的这个关于民族身份与国家关系的问题是非常重要的，但在当时只能以回避的、妥协的或者模棱两可的方式解决。针对埃米尔帕夏所引起的争论，凯末尔的回答采取了避重就轻的策略，一方面，他承认并非所有的土耳其人都被包括在他们所宣称的民族边界内；另一方面，他宣称革命运动是安纳托利亚的所有穆斯林的运动，包括了高加索人、库尔德人、拉兹和其他很多群体。凯末尔对这个问题采取了不争论的态度，也回避了埃米尔的关切：如果这场运动的目标是捍卫“穆斯林”的权利，那为什么还要坚持使用“土耳其人”这个词？²

凯末尔对民族身份问题采取的不争论态度，实际上是为了平息无谓的争论，暂时搁置这个问题，把人们的注意力转移到现实斗争上来³。因此，民族身份问题一直就以模糊不清的状态存在着。1920年9月，在一场有关让非穆斯林志愿者参加国民军的辩论中，“土耳其人”被等同于穆斯林，与“非穆斯林”这个词语对立使用⁴。同年10月，在一场有关教育问题的争论中，有一个议员发问道：“难道土耳其的与穆斯林的不是同一回事吗？（Türk İslam değil mi？）”一位代表这样回答：“当一个人说自己是土耳其人的时候，他就是穆斯林……欧洲人也把伊斯兰世界称为土耳其啊。”⁵欧洲人的确长期把奥斯曼帝国称为土耳其，而土耳其这个词在欧洲人那里也经常是被等同于穆斯林/伊斯兰的领土。因而，在“土耳其等于伊斯兰世界”这样模糊的意义上，这一回答被多数人所接受。

但在民族主义迅速上升的历史背景下，国家构建中的民族身份问题所引发的争议迟早还是无法回避的。随着革命形势的发展，土耳其民族主义最终占据了上风。1920年9月13日，凯末尔和部长委员会共同署名提交了一个包含三十一条内容的新宪法草案。该草案开始的“目标与原则”部分共包括四条，其中第一条中有“土耳其大国民议会”用语，即原来“大国民议会”的名称前加入了“土耳其”（Türkiye）⁶一词。这似乎意味着，一个新的国家正在建立或者已经被建立了，它的名字就叫“土耳其”。在此过程中，反对者曾力图用“奥斯曼帝国”来取代“土耳其”，但他们没有成功。

但是，当时拟定宪法的秘密委员会（Encümen-i Mahsus）反对凯末尔等人的做法，没有把这四条内容放入其提出的宪法版本中，而是以“宣言”形式发布，理由是这四点内容与宪法并不直接相关。最终双方达成了妥协，“土耳其大国民议会”这一术语在委员会宣言中得以保留，但在

¹ TBMM, *Zabıt Ceridesi*, Devre:1 Cilt 4, May 1, 1920, p. 165. 转引自 Howard Eissenstat, “Metaphors of Race and Discourse of Nation: Racial Theory and State Nationalism in the First Decades of the Turkish Republic,” p. 246.

² Howard Eissenstat, “Metaphors of Race and Discourse of Nation: Racial Theory and State Nationalism in the First Decades of the Turkish Republic,” p. 247.

³ 笔者无意暗示凯末尔在这个时候已经有了建立土耳其民族国家的明确意识。实际上，在独立运动早期，凯末尔很少使用“土耳其人”（Türk）这个词，即使他偶尔说到“土耳其”（Türkiye），也是在与“奥斯曼帝国”同义的意义上使用的。

⁴ TBMM, *Zabıt Ceridesi*, Devre:1 Cilt: 4, September 26, 1920, p. 312. 转引自 Howard Eissenstat, “Metaphors of Race and Discourse of Nation: Racial Theory and State Nationalism in the First Decades of the Turkish Republic,” p. 245.

⁵ TBMM, *Zabıt Ceridesi*, Devre:1 Cilt: 4, October 4, 1920, p. 478. 转引自 Howard Eissenstat, “Metaphors of Race and Discourse of Nation: Racial Theory and State Nationalism in the First Decades of the Turkish Republic,” pp. 245-246.

⁶ 1920年1月，凯末尔在谈到威尔逊的计划时，提到土耳其国家，他就用了“Türkiye”一词。参见 Enver Ziya Karal, ed., *Atatürk ten Düşünceler*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003, p. 3.

宪法文本中未出现“土耳其”一词；在 1921 年 1 月 10 日通过的新宪法第三条中，“土耳其国家”（Türkiye devleti）也仅使用了一次。1921 年宪法宣布大国民议会的目标是“苏丹-哈里发的独立与解放，以及祖国与民族的独立和解放”¹。“土耳其大国民议会”一词首次出现在宪法中已经是土耳其建国后的 1924 年了。

考虑到“土耳其”一词具有与伊斯兰世界等同的模糊性，其种族-民族主义的特性也并不是那么强烈。但当其涉及到土耳其穆斯林与非土耳其穆斯林的分类时，它的种族-民族主义的特性就必然会凸显出来。在土耳其的语境下，国名虽然是土耳其（Türkiye），但族名被统一为土耳其（Türk），这就意味着，这就是非 Türk 的其他族群日益难以接受的了。这种内在矛盾不是今天才被人所知的，在历史上确定国名和族名之时，那些历史参与者对此就已有清醒的认识，只不过历史（暂时）没有沿着多元主义的道路前进。这是后来土耳其很多问题出现的根源之一，而当代土耳其正处在努力调整这一历史轨道的时期。

从民族认同的视角看，土耳其的库尔德问题主要面对的是土耳其民族主义²。换言之，土耳其民族主义是库尔德问题发生和演变的重要历史与现实政治框架。因此，要了解土耳其的库尔德问题，首先必须对土耳其民族主义问题有一个较为清晰的认识³。基于种族特性的土耳其民族主义兴起于 19 世纪末，土耳其人是奥斯曼帝国境内获得民族意识比较晚的群体。如前所述，直到奥斯曼帝国事实上已经崩溃的独立战争时期，“土耳其”（Türkiye）还只是在模糊的意义上被使用，土耳其民族主义在当时也未成为普遍的共识，它只是当时部分精英秉持的思想观念。

土耳其民族意识的出现，一方面涉及到讲突厥语的穆斯林，另一方面也涉及到“其他的”穆斯林，因为族裔意识是在对比的情境中建立的。如前所述，在独立战争期间，库尔德人的身份已被认识到，同时，无论出于何种原因，也有人反对使用“土耳其”这一概念和身份，而“土耳其”与“库尔德”等身份是并置的。正如当代土耳其学者所言，在第一次世界大战、恰那卡莱战役以及民族独立战争中，库尔德人是维护国家统一的，西方的煽动并没有影响到这一点。在民族独立运动时期，凯末尔等将领与库尔德人一起工作，强调“土耳其人和库尔德人共同奋斗”，在 1919 年的埃尔祖鲁姆会议（Erzurum Kongresi）的决议中，提到的是包括库尔德地区的东部省份不能从奥斯曼帝国分裂出去，强调与库尔德人是“亲兄弟”（öz kardeş）关系⁴。第一次大国民议会与 1921 年宪法中提到，库尔德人是国家平等的伙伴、光荣的公民和主人，那时，一度是这样对待库尔德人的⁵。在当时，凯末尔等人使用的是土耳其（Türkiye），在指代这块土地上的人民时，他们用的也是领土-人民意义上的土耳其人民（“Türkiye halkı”），而不是具有种族特性的土耳其人民（“Türk halkı”）。这都说明当时土耳其的政治话语还是可以（暂时）平等地认识和对待库尔德人的，并承认库尔德人作为一个独特的族群是土耳其这片土地上的人民的一部分。

五、凯末尔主义的“库尔德问题”话语

然而，1924 年宪法与第二次大国民议会不再提库尔德人及其语言、文化和权利，不再把土耳其人和库尔德人并列，而是只提“土耳其人”和“土耳其民族”。1924 年宪法第 88 款表示，“土耳其人民（Türkiye ahalisi）不论宗教与种族之差异，在公民身份上都被接受为土耳其人（Türk

¹ 有关 1921 年宪法的论述，参见 Atatürk Research Center, *November 10, 1994 State Ceremony Speeches and Atatürk and Turkish Identity Panel*, Translated by Serap Kızıllırmak, Ankara: 1999, pp. 34-36.

² 土耳其民族主义其实有两个层次，一个是国族意义上的，即国家认同与公民身份的问题；二是种族意义上的，即 Türk，其原本是作为一个种族-族群的名称，同时也被土耳其官方确定为国民身份，即土耳其人或土耳其国民。

³ 关于土耳其民族主义的产生和发展，可参见咎涛：《现代国家与民族建构——20 世纪前期土耳其民族主义研究》。

⁴ Felat Özsoy-Tahsin Eriş, *Öncesi ve Sonrasıyla 1925 Kürt Direnişi*, p. 54.

⁵ Mahmut Akpınar, *Kürt Sorunu ve PKK Nereye Gidiyor?*, Ankara: Edge & Elhan Kitap Yayın Dağıtım, 2015, p. 24.

tlak olunur) ”¹。当时有议员质疑亚美尼亚人、犹太人和希腊人是否可以被称为土耳其人 (“Türk”)，建议不用土耳其人 (“Türk”)，而是使用更具国族性质的土耳其国民 (“Türkiyeli”)，这个主张最终还是被否定了²。最终被坚持的主张是，除了土耳其人 (Türk) 之外，国家不承认其他的民族 (millet)。³这成为此后多年土耳其官方针对库尔德人的正式话语。

在 1924 年宪法之前，凯末尔时代的二号人物伊斯迈特·伊诺努 (İsmet İnönü) 就曾在 1923 年的洛桑会议上表达了其关于库尔德人的观点。他在洛桑会议上称库尔德人为图兰人 (Turanian)，强调库尔德人最初操土耳其语，由于库尔德人生活方式的封闭性，在历史上他们又不断遭到入侵和其他文化的影响，才逐渐发展出一种不同的“腔调”——库尔德语，因此，库尔德语的内核还是土耳其语。库尔德语不是独立于土耳其语的存在，库尔德文化也不是独立于土耳其文化的存在，也就没有独立于土耳其民族的库尔德民族。库尔德人和土耳其人来自相同的种族，历史上生存于同一片领土，为相同的目标而奋斗，他们的命运捆绑在一起，他们有相同的信仰、习惯和风俗，相似的生活方式将他们联系起来。⁴

可见，随着民族斗争形势的好转以及后来统一民族国家建设提上议事日程，之前较为平等地对待库尔德人的态度已经发生了重大转变。具有种族特性的土耳其民族主义占据了上风，并延续到 21 世纪。这成为土耳其官方对库尔德问题的主流话语。

讨论当代土耳其的库尔德问题，必须要回到《洛桑条约》。土耳其国家没有赋予库尔德人以“少数民族”身份，也有一定的法律依据。《洛桑条约》第三章关于“少数民族权利”的规定 (Ekalliyetlerin himayesi/Azınlıkların korunması) 中⁵，所谓“少数民族”，在土耳其是指非穆斯林及宗教上的少数派⁶。土耳其正是据此长期不给予库尔德人少数民族的身份，因为库尔德人也是穆斯林，并不是宗教少数派⁷。不过，《洛桑条约》第 39 条也规定了不能在土耳其限制任何语言之自由使用，即便是有国语，但母语不是土耳其语的土耳其国民仍有权在法庭上口头上使用自己的母语，这被视为对库尔德人有利的条款。只是土耳其国家长期限制库尔德语的使用。⁸

除了正面地从民族主义和民族国家建设的角度强调土耳其的单一民族特性之外，库尔德人的行动也强化了这种趋势。由于将库尔德人和土耳其人捆绑在一起的最重要因素就是苏丹-哈里发，尤其是哈里发所代表的宗教统一。随着苏丹制和哈里发制的废除，库尔德人的梦想破碎了。共和国建立之后，关闭宗教学校、字母改革、强制土耳其语教育等猛烈的世俗化措施使库尔德人受到了巨大冲击，而库尔德人最反对的就是新国家废除和改变了宗教的机构与原则。换言之，这些现代化变革打破了库尔德人与新国家能够联系在一起的传统纽带，相对封闭和传统的库尔德人难以接受新的国家秩序。

不断发生的库尔德人叛乱使新生的土耳其共和国更加强化了单一民族国家的主张和政策，并在单一国族认同之外排斥其他的亚身份，除了土耳其认同之外，库尔德、拉兹、切尔克斯等认同都被认为是需要被废除的错误观念。而“土耳其史观”和“太阳语言学说”等官方支持的伪学说，也同时服务于否定或抹杀库尔德人的民族身份。土耳其近代著名的思想家齐亚·格卡尔普

¹ Altan Tan, *Kürt Sorunu*, p. 16.

² 这个主张直到今天仍在被热烈地争论着。

³ Altan Tan, *Kürt Sorunu*, pp. 16-17.

⁴ Derya Bayr, “Representation of the Kurds by the Turkish Judiciary,” in *Human Rights Quarterly*, vol. 35, No. 1, 2013, pp. 116-142. 转引自李秉忠：《土耳其民族国家建设和库尔德问题的演进》，第 23 页。

⁵ 该具体条款的土耳其文本参见 Ali Kemal Meram, *Belgelerle Türk-İngiliz İlişkileri Tarihi*, İstanbul: Kitaplık Ticaret Limited irketi, 1969, pp. 256-258; 中文版参见王绳祖：《国际条约集，1917-1923》，北京：世界知识出版社，1961 年，第 856-859 页。

⁶ 根据对等原则，希腊也要确保自己境内的穆斯林少数群体的权利和宗教自由。

⁷ Muhittin Ataman, “Özal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Policy in the 1980s,” in *Middle Eastern Studies*, Vol. 38, No. 4, October 2002, p. 124.

⁸ Muhittin Ataman, “Özal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Policy in the 1980s,” pp. 124-127.

(Ziya Gökalp, 1876-1924 年) 曾经提出的理论在此时被利用和宣扬, 即库尔德人其实是对自身没有认识的土耳其人, 他们是“山地土耳其人”, 而且绝不接受库尔德语¹。关于土耳其官方坚持此种话语的原因, 有学者解释为当时激进的西方化改革遇到了阻力和反抗², 而库尔德人的反抗是最令人头疼的, 因此针对库尔德人的话语不是种族认同问题, 而是进步与落后、传统与现代、文明与野蛮的对峙, 其目的在于推倒阻碍现代化的反动落后势力, 为国家的进步扫清障碍。事实上, 1925 年的谢赫赛义德起义 (Shaikh Said Rebellion), 在当时也的确是主要围绕宗教问题, 而不是以库尔德主义为中心的。³

麦苏特·严教授在分析土耳其国家在这一时期关于库尔德问题的话语时指出, 土耳其国家此时并没有将库尔德叛乱解释为“库尔德问题”, 即没有指出这一问题的“种族”属性, 以往的研究认为这是土耳其国家故意遮蔽了库尔德认同, 但严教授认为并非如此, 他通过细读土耳其官方的文本指出, 当时土耳其国家并不是为了遮蔽库尔德认同而发展出一套话语, 而是在国家大政方针的框架内重构了所谓的“库尔德问题”⁴。例如, 对叛乱进行宣判的文本宣称, “你们多年来密谋组织叛乱, 把这个地方投入了火坑。共和国政府的决定性行动与共和国军队的致命打击迅速摧毁了你们的政治反动和叛乱……所有人都必须知道, 新生的共和国政府绝对不会宽恕任何被诅咒的煽动与政治反动, 它将通过精确的预防来阻止这类匪患。这个地区的贫苦民众长期遭到谢赫与封建地主的剥削和压迫, 他们必将从你们的煽动和恶行中得到解放, 他们将沿着我们共和国的有效道路前进, 它承诺了进步与繁荣。”⁵

到了多党制时代, 尽管有关库尔德人的一些禁忌被取消了, 但是, 在使库尔德人成为库尔德人的权利方面, 禁忌仍然继续。1960 年的军人政变后, 虽然军方主导颁布了土耳其共和国历史上最具自由主义色彩的宪法, 但为了维护国家统一, 军方还是罢黜了很多库尔德领导人。政变后上台的军人总统杰马尔·古尔塞勒 (Cemal Gürsel) 曾为一本力证库尔德人其实是突厥人的书撰写的序言中强调, “世界上能够被称为‘库尔德人’的具有独立身份的种族是不存在的。”⁶军政府还通过新的法律, 把很多村庄的库尔德名字改为土耳其语名字。随着自由主义宪法的实施, 库尔德领导人针对军方的高压政策迅速出现反弹, 尤其是一些新出现的组织具有更突出的库尔德种族特性。值得一提的是, 土耳其工人党在 1963 年宣布承认安纳托利亚东部有库尔德人, 这是土耳其现代史上第一次有政党公开承认作为一个被压迫的少数民族的库尔德人的存在。在 20 世纪六七十年代, 左翼组织更加热衷于讨论库尔德人的种族属性, 但它们更为关心的还是阶级问题。土耳其官方很快转向了对左翼运动的镇压, 但左翼运动对库尔德问题的关注极大地影响了很多库尔德人的族属认知。⁷

1980 年, 土耳其共和国发生了“二战”后的第三次军人政变, 军方痛恨之前政治和社会领域发生的动荡与分裂, 转而强调基于凯末尔主义和土耳其民族主义的国家统一, 这相应地打击了库尔德民族主义的表达和主张。军方的立场清晰地表现在其主导制定的 1982 年宪法中, 政府针对库尔德人的一些举措, 包括禁止使用库尔德语, 都是在维护国家统一的口号下进行的。为了打击库尔德认同, 军方还复兴了 20 世纪三十年代的那些伪学说。⁸1980 年军人政变的领导人柯南·埃夫伦 (Ahmet Kenan Evren, 1917-2015 年) 将军及其亲信们的观点与古尔塞勒的观点并无

¹ Michel Bruneau, *Küçük Asya'dan Türkiye'ye: Azınlıklar, Etnik-Millî Homojenleştirme, Diasporalar*, p. 211.

² Kemal Kilişçi, “Minority/Majority Discourse: The Case of the Kurds in Turkey,” in Dru Gladney, ed., *Making Majorities*, Stanford University Press, 1998, pp. 238-239.

³ Mahmut Akpınar, *Kürt Sorunu ve PKK Nereye Gidiyor?*, pp. 24-25.

⁴ Mesut Yeğen, “The Kurdish Question in Turkish State Discourse,” p. 560.

⁵ E. Aybars, *İstiklal Mahkemeleri (1920-1927)*, Izmir, 1988, pp. 325-326, 转引自 Mesut Yeğen, “The Kurdish Question in Turkish State Discourse,” p. 560.

⁶ Altan Tan, *Kürt Sorunu*, p. 17.

⁷ Kemal Kilişçi, “Minority/Majority Discourse: The Case of the Kurds in Turkey,” pp. 240-241.

⁸ Kemal Kilişçi, “Minority/Majority Discourse: The Case of the Kurds in Turkey,” p. 242.

二致，他强调库尔德人就是“山地土耳其人”的旧有说法，说因为他们生活在雪山上，走路的时候会发出“kart, kurt”的声音，他们因此才被称为“库尔德”人（“Kürt”），并称库尔德人主要是从中亚来的。¹

尽管土耳其共和国坚持某种保守和专制的话语与立场，但这并不能一直抹杀库尔德问题的存在，也无法阻止人们讨论这一问题。除了前述左翼的重要角色之外，伊斯兰主义政党以及一些重要的土耳其政治家如厄扎尔（Turgul Özal, 1927-1993年）、德米列尔（Süleyman Demirel, 1924-2015年）等人，也在其中发挥了重要作用。1980年军人政变后，掌握土耳其政治大权的军方除了高调宣扬凯末尔主义的民族政策外，还日益重视伊斯兰的意识形态作用，其目的当然是借其打击土耳其的左翼运动。但这便利了政治伊斯兰在土耳其的崛起。政治伊斯兰首先自视为凯末尔主义的受害者，在民族问题上并不固守僵化的凯末尔主义，具有某种自由色彩，强调的是在共同宗教信仰意义上的团结。1990年代初，也就是厄扎尔和德米列尔时代，土耳其有关库尔德问题的话语开始出现松动，其中还有一个值得关注的原因是海湾战争的爆发，使得中东地区的库尔德问题国际化了，土耳其领导人不得不重视此问题²。厄扎尔强调多元性，承认土耳其存在多种族群³。1989年6月，厄扎尔称自己很有一半库尔德血统，这最终为土耳其将来正式承认库尔德问题的存在开辟了道路。1991年4月，对库尔德语的禁令被取消。⁴在厄扎尔时代，他重启了一个新的国民身份主张，即主张不再将国民称为土耳其人（Türk），而是土耳其国民（Türkiyeli），即在国名的基础上，把土耳其的公民和国民身份定义为“来自土耳其的人”，这才是真正公民或国民意义上的土耳其人。甚至有人建议干脆把土耳其国名改为“安纳托利亚”（Anatolia）⁵。当然，这种主张或界定此时仍处于论辩之中，且受到了来自极端民族主义者的极大挑战，被指责为分裂土耳其国家。

关于1990年代以前土耳其官方的库尔德问题话语，最权威的总结，或许应该是已故土耳其领导人、前总统苏雷曼·德米列尔（1991-1993任总理，1993-2000年任总统）⁶。他是在2005年就埃尔多安党人提出解决库尔德人问题的“新思维”时回顾和总结这个问题的，所谓“新思维”问题，后文我们将详细讨论。德米列尔指出，是在他主政的时代，改变了土耳其共和国长期坚持的有关库尔德问题的话语，而他的主要贡献是“我们承认库尔德人的存在”⁷；对此，他是这样说的：“1990年之前，正如我所言，我们是不承认8种族的差异的。每个人在种族上也都是突厥/土耳其人。这就是1990年前土耳其的官方说法。是我改变了这个说法。我当总统的时候，我说我们承认库尔德人的存在。也就是说，在土耳其民族中还存在着其他种族的人，承认并接受这一点是必要的，我就是这么说的。话语的重要性即来自于此。但我没有将此看作是一个民族问题。我只是说，土耳其民族内部是存在着不同种族的。”⁹

德米列尔的这个总结是非常重要的，以过来人和亲历者的身份，他高度凝练地概括了土耳其共和国官方关于库尔德问题的话语及其变化。这就是：在1990年前，土耳其共和国并不承认库尔德人的存在，而德米列尔改变了这个。当然，德米列尔没有提及民族独立运动期间的情况以及厄扎尔的贡献。正如我们已经分析过的那样，在民族独立运动期间，凯末尔党人最初是承认库尔

¹ Altan Tan, *Kürt Sorunu*, p. 18.

² Muhittin Ataman, “Özal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Policy in the 1980s,” pp. 129-131.

³ Muhittin Ataman, “Özal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Policy in the 1980s,” pp. 128-129.

⁴ Kemal Kilişçi, “Minority/Majority Discourse: The Case of the Kurds in Turkey,” p. 243.

⁵ Muhittin Ataman, “Özal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Policy in the 1980s,” p. 129.

⁶ 关于德米列尔，参见咎涛等著：《重新发现土耳其》，西南财经大学出版社，2016年，第83-88页。

⁷ “Kürt realitesini tanıyoruz,” *Milliyet*, 17 Ağustos, 2005, p. 16.

⁸ 原文是“...ırk farklılığı da tanıyorduk”（我们承认种族的差异），但根据前后文的逻辑，以及本段的小标题“90 öncesinde tanıyorduk”（90年之前我们不承认），此处显然属于排版的错误，即“tanıyorduk（我们承认）”应为“tanıymıyorduk（我们不曾承认）”。

⁹ “Kürt realitesini tanıyoruz,” *Milliyet*, 17 Ağustos, 2005, p. 16.

德人存在并积极争取库尔德人的。德米列尔解释说：“我说‘库尔德人之存在’时，指的是有库尔德人，我是说我们接受这一现实。这说明了什么呢？也就是说存在库尔德人，但他们是土耳其国民（Türk vatandaşı）。无论如何，作为土耳其人，并没有必要都来自土耳其种族（Türk ırk）。当然也有属于土耳其种族的土耳其人，但土耳其这个词有超越于种族涵义之上的意思。这是一个民族的名字（milletin ad）。而这个民族的定义并不依靠于种族。土耳其民族，其概念含义即在于此。”¹

库尔德地区一直也是土耳其国家无法忽视的欠发达地区，从国家经济发展和繁荣的角度说，是需要重点投资和关注的。因而，从发展或经济的角度来重构库尔德问题，也成为另一种重要的话语形式，它关注的是国家在东部和东南部地区的经济和社会-教育的投入。这一点由于不直接涉及民族认同问题，本文不予赘述。

六、正发党的库尔德“新思维”

历史地看，在土耳其的库尔德问题上做出最重要改变的应该就是2002年上台执政至今的正义与发展党（AKP，简称“正发党”）。²而正发党关于库尔德问题的政治话语并不是一致和连续的。作为一个伊斯兰主义政党，正发党偏好于以强调伊斯兰/穆斯林话语争取库尔德人的选票，实践证明其这么做也往往取得了比较好的效果。正发党的话语特征是，除了强调伊斯兰宗教因素作为民族团结的共同纽带外，还强调自身作为凯末尔主义国家的受害者/反抗者的身份，“我们也是凯末尔主义意识形态以及与此相关的军队的受害者，我们的受害程度并不亚于库尔德兄弟。一旦我们掌权，我们的优先选择就是对国家重新定义，解构凯末尔主义意识形态。”³这种话语从根本上来说是出于拉选票的需要，而真正掌握了政权之后，正发党需要做的更多。在话语结构方面，2005年埃尔多安的重要演讲代表了正发党彼时的库尔德新政策。

历史的发展虽然是因果相承的，但必须承认的是，在历史发展的链条上总会出现被称为“转折点”的环节⁴。2004年，土耳其总理办公室下属的一个工作委员会——“少数民族与文化权利工作组”——发布了一份报告，其主要主张是建议使用土耳其国民（Türkiyeli）这个身份符号，使其成为国族认同，而土耳其人（Türk）则降低为一个族群身份。该报告自然还是招致了激进民族主义者的反对，但得到了大量媒体、知识分子和非政府组织的支持。⁵

在此基础上，2005年8月土耳其时任总理埃尔多安在土东南部重要城市迪亚巴克尔发表了其“民主宣言”，这可以称得上是土耳其解决库尔德问题的“新思维”，甚至有土耳其评论家直接就称之为“转折点”⁶。在正发党2012年提出的《2023政治愿景》中，它将自身对库尔德问题的解决方案定性为“范式转移”。在迪亚巴克尔演讲之后，土耳其国内舆论界对埃尔多安的“新思维”展开了极其热烈的讨论，赞扬欢迎者有之，批评抗拒者有之，充满期待者亦有之。更值得关注的是，埃尔多安演讲一周之后的8月19日，库尔德工人党（PKK）宣称“单方面停火”一个月，以等待政府的新政策。此后土耳其舆论界的反响更为强烈，一时间各种评论和争辩风起云涌。

¹ “Kürt realitesini tanıyoruz,” *Milliyet*, 17 Ağustos, 2005, p. 16.

² 关于其具体立法和政策，可以参见 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, 2007, pp. 423-438.

³ 转引自李秉忠：《土耳其民族国家建设和库尔德问题的演进》，第24-25页。

⁴ 在土耳其的库尔德问题上，1999年，库尔德工人党领袖奥贾兰被捕是一个重要的转折点。

⁵ Ioannis N. Grigoriadis, “Türk or Türkiyeli? The Reform of Turkey’s Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism,” p. 425.

⁶ 一位土耳其评论家写道：“如同所有其他被视为转折点的著名演讲一样，这篇演讲将翻开崭新的一页。”*Turkish Daily News*, August 13, 2005.

只有了解埃尔多安的“新思维”以及土耳其国内对此产生的不同意见，才能理解当前土耳其人在解决国内少数民族问题及反恐问题上的话语和主张，以及它们之间的主要分歧，感知当代土耳其政治发展进程的一个重要侧面。

（一）“更多的民主”：埃尔多安“新思维”的提出

2005年8月12日，埃尔多安访问了土东南部重要城市迪亚巴克尔，这里是土耳其库尔德人的核心聚居地，也是齐亚·格卡尔普的出生地。埃尔多安在这里发表了被土耳其媒体称为“民主宣言”的著名演讲。在土耳其人看来，该演讲的发表意味着土政府对解决库尔德问题以及库尔德工人党的恐怖主义问题提出了新的思维。埃尔多安的演讲主要包括以下几个层次的内容。

第一，强调库尔德问题是个全国性的重大问题。埃尔多安说，“（库尔德问题）不仅涉及到我们人口中的一小部分，而是整个民族的问题。”“这个国家的所有问题都与生活在其中的每个人息息相关，无论他们是突厥人、库尔德人、拉兹人、阿布哈西亚人，还是切尔克斯人。这才是一个民族的真正含义。”

第二，强调必须通过建设性的思维来解决库尔德问题。埃尔多安主张，要在共和国原则与宪法允许的范围内，通过更高的民主、更多的权利和更大的繁荣来解决这一问题。土耳其的民主化进程将继续深入下去，直到每个公民都感觉到自由，“我们将永远不会让民主衰退。”

第三，强调必须坚决反对恐怖主义。埃尔多安在演讲中说：“我们的国家、我们的国旗和我们的共和国是神圣的，我们以此为荣。暴力和恐怖主义是这个国家的最大敌人，而且我们将永远不会宽恕它们。这就是我为什么告诉母亲和父亲们，我们这个国家将使你们的孩子免受恐怖主义之苦。我们想让你们知道，我们才是你们要找的、解决你们问题的人。”

第四，强调反对三种民族主义。埃尔多安在演讲中提到，他的正发党执政时曾宣布有三道“红线”是不能跨越的：“一是种族民族主义。在土耳其有很多的族群，我们不能对他们进行区别对待。我们都统一在土耳其共和国公民这一纽带之下。”二是“地方民族主义”，三是“宗教民族主义”。埃尔多安强调指出，无论一个人信仰什么，也无论他来自哪里，“我们都将对他们一视同仁。”¹

虽然埃尔多安在长达一个多小时的演讲中还讲了很多其他的细节，但重点就是上述四个方面的内容。值得一提的是，在埃尔多安访问迪亚巴克尔的两天前，他在伊斯坦布尔会见了15名知识分子的代表。虽然这次会见的象征意义大于实际意义，并产生了一些争议，比如，出现了对这些知识分子的批评，说这些人不是这方面问题的专家，根本不配参与意见，在事后的评论中，更激烈者认为，这些知识分子虽然声称追求和平，但根本就不懂政治。不管如何，土耳其媒体说，这是在土耳其的政治发展进程中国家高级领导人首次公开而诚恳地征求知识分子的意见。

（二）关于新思维的争论

21世纪以来，土耳其人普遍希望尽快解决库尔德问题，特别是库尔德工人党的恐怖主义问题。因此，埃尔多安访问迪亚巴克尔之前，土耳其国内对埃尔多安充满了期待。埃尔多安发表演讲后的第二天，有评论员赞扬“埃尔多安表现卓越”，认为埃尔多安的立场“是大多数国人必将支持的。”“所有有良知的库尔德人都将会赞扬他。……我们将期待着库尔德工人党对这些呼吁的反应。”²该评论员还认为必须坚定地做两件事：一、坚决打击恐怖主义；二、采取民主化的新举措。

虽然埃尔多安的演讲具有突破性且十分老练，但依然出现各种争议和批评意见。几天之后，土耳其国内开始从他热情洋溢的表达中冷静下来，从媒体的报道来看，批评的声音越来越多。例

¹ 相关的演讲内容可以参见“Kürt sorunu benim sorunum,”

<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/kurt-sorunu-benim-sorumum-341847> 【2020年10月25日】

² Mehmet Ali Birand, “A Brilliant Performance by Erdoğan,” *Turkish Daily News*, August 13, 2005.

如,《国民报》(*Milliyet*)的一篇评论指出,埃尔多安的演讲是“危险的调情”。作者认为,埃尔多安并不明白问题所在,而“对手(指库尔德政治组织)却十分明白,并明确提出了自己的期待,即大赦、语言教育、降低选举条件、清除政治限制、向库尔德工人党等组织开放政治参与道路……”。¹《自由报》(*Hürriyet*)的涂番·图兰赤(Tufan Türeç)也列举了库尔德政治组织的要求,并质问埃尔多安在演讲前是否经过深思熟虑。他说:“难道埃尔多安身边的人不知道他针对库尔德问题的演讲将被按照这种方式来理解吗?他们难道不知道这些话正在提升该地区人民的期望吗?”他还对埃尔多安有关将库尔德工人党与爱尔兰共和军作类比表示批评,“爱尔兰共和军停止恐怖主义活动,乃是英国多年来坚持抵抗他们的结果。土耳其的领导人应该明白,在涉及国家重大问题时,他们必须三思而后行。”²其实埃尔多安为自己留下了很大的回旋余地,并不是如有关评论家所说,库尔德工人党可以无限地提出要求,如果埃尔多安做不到的话,就等于搬起石头砸了自己的脚。

反对党坚持其一贯的批评思路。土耳其最大的反对党共和人民党(CHP)领导人拜卡尔(Deniz Baykal)批评埃尔多安的“新思维”,称政府当前的反恐政策是错误的,民主的方式决非答案。他说:“解决恐怖主义问题在土耳其是一个政治工程。更多的民主是解决不了这个问题的,而且这个问题与民主也没有什么关系。”他认为政府的做法是为与库尔德工人党谈判开了绿灯。“但是,土耳其永远不会接受分裂主义,”PKK所追求的就是以种族为基础的政治结构。拜卡尔顺便也批评了那些知识分子们,他说,知识分子们在结束恐怖主义这个问题上的意图或许是好的,但是,他们应该知道最重要的是反对种族分裂主义。拜卡尔说,他永远不会去见埃尔多安会见过的那些所谓追求和平的知识分子们。³

关于库尔德人想要一个什么样的土耳其的问题,土耳其专栏作家费克莱特·比拉(Fikret Bila)的一篇题为《从库尔德人的角度看土耳其》的文章分析得很透彻。比拉指出,现在库尔德人的重要政治组织实际上都与奥贾兰有密切关系,那么,他们到底想要一个什么样的土耳其呢?“……土耳其共和国要么给予库尔德人想要的独立公民权以及(宪法)立法权,要么不给。这意味着,他们合法的身份认同被接受下来。共和国的文化存在与政治主权有赖于库尔德人的认可。这种认可必须依赖于相互间合法的保证。”⁴

2005年8月20日,库尔德工人党宣布“单方面停火”一个月,以作为对埃尔多安“新思维”的回应。PKK的一个领导人对媒体放言说:“我们将在这一个月密切内密切关注事态的发展。我们将给埃尔多安总理善意的努力以时间。”⁵土耳其政府拒绝对此事做任何评价。一位不愿透露姓名的土耳其外交部高级官员说:“他们是恐怖分子,我们不可能对他们的举动作出积极或消极的评价。”⁶

PKK的宣言在土耳其不像IRA在英国的反响那么大。人们普遍一致地反对与恐怖分子谈判。有评论认为,PKK这是在要挟政府。《土耳其每日新闻》上的评论更为激烈,认为土耳其是一个民族国家,坚决反对一切分裂势力。要坚决地同种族民族主义作斗争。据媒体报道,2005年7月28日,爱尔兰共和军发表历史性的声明,宣布正式结束“武装活动”,恢复解除武装,但称不会解散。这一决定为北爱和平进程的重新恢复带来了新的希望。⁷英国首相布莱尔称赞这是北爱历史上“无比重大的一步”,更为直率地强调“和平可以替代战争,政治可以替代恐怖”。而曾坐过大牢的前恐怖首领、现新芬党领袖亚当斯声明说,放弃武装斗争“是勇敢和坚定的步骤,

¹ Melih Aşık, “Tehlikeli Flört,” in *Milliyet*, 19 Ağustos, 2005, p. 14.

² 转引自“Press Scanner: From the Columns,” in *Turkish Daily News*, August 20, 2005.

³ *Turkish Daily News*, August 20, 2005.

⁴ Fikret Bila, “Kürtler açısından nasıl bir Türkiye?,” in *Milliyet*, 19 Ağustos, 2005.

⁵ *Turkish Daily News*, August 20, 2005.

⁶ *Turkish Daily News*, August 20, 2005.

⁷ 见《新京报》,北京,2005年7月29日。

代表着在爱尔兰寻求持久和平和公正进程中的一个决定性时刻”。他向政治对手呼吁“让我们来对话，让我们来投身，我们不要把这次机会浪费了”。“爱尔兰共和军长期采取的暴力手段不为欧洲社会所接受。在欧洲各国政府声讨伦敦恐怖暴行的声浪中，爱尔兰共和军及其政治组织放弃武装、不再使用暴力，无疑可以被视为欧洲反恐的一个重大政治成果。”¹

恐怖主义是 21 世纪人类所面临的重要的政治问题。在恐怖主义问题中，内部恐怖主义是一个重要内容。这里所谓的内部恐怖主义，指的是发生在一个民族国家内部的恐怖主义，以区别于国际恐怖主义，“9·11”是典型的国际恐怖主义。而土耳其的库尔德工人党搞的恐怖主义是比较典型的国内恐怖主义。

库尔德工人党在土耳其搞的恐怖主义活动是土耳其最重要的政治问题之一。自 1999 年库尔德工人党领袖奥贾兰被捕以后，库尔德问题在土耳其出现了一个大的转折，军方与库尔德武装之间实现了停火。但自 2004 年以来，库尔德工人党又单方面宣布放弃停火。

2005 年前后，土耳其国内主要存在两种观点：一是以军方为代表的“强硬派”，他们认为对付恐怖主义的唯一方法就是以坚定的决心进行武力打击，直至消灭恐怖分子。除军方之外，也有一些知识分子坚持这样的看法，他们认为决不能与恐怖主义妥协，更不能与之谈判。²二是以土耳其总理埃尔多安为代表“民主派”，他们认为恐怖主义不只是个军事问题，更是一个社会问题，要从根本上解决库尔德工人党的恐怖主义问题，在土耳其首先就是要解决“库尔德问题”，解决这个问题的基本指导原则就是“更深入的民主化”。³

有土耳其评论家表示，“尽管 1993 年土耳其总理曾公开承认了‘库尔德现实’（‘Kurdish reality’），但此次是另一位总理第一次力图说出全部的事实，即土耳其存在‘库尔德问题’。这是一个大的发展，必定很快转化为实际行动。”关于埃尔多安所说的“国家的错误”，该评论家表示，“这是总理所做的偷偷摸摸的道歉吗？或者是，它传递了一个信号，即政府将坚定地采取各种可能的措施来结束我国东南地区人民的被剥夺感？不管是什么，这都是一个良好的开端。”埃尔多安所说的“国家的错误”，实际上是指以前官方不承认库尔德问题的存在是错误的，从逻辑上来说就是否定了凯末尔主义的政策。

埃尔多安关于当代库尔德问题的提法，遭到土耳其前总统苏雷曼·德米列尔的批评，德米列尔说自己以往的话语是：“我们承认库尔德人的存在”；⁴而埃尔多安的提法是“存在库尔德问题”⁵。这两个政治家对此问题有不同的解释。埃尔多安在伊斯坦布尔与 15 个知名知识分子座谈时说：“今天我在你们 15 位面前所讲的，已故的厄扎尔也说过，尊敬的德米列尔先生也讲过……”⁶这意味着他所谈的问题与以往没有什么区别。但是，如前所述，德米列尔并不这么看。德氏认为，他的说法与埃尔多安的提法之间存在重要的区别，德米列尔没有将库德人视为问题：“土耳其民族中有来自其他种族的人。也就是说，成为土耳其人，并没有一个种族的条件存在。您可以说自己在种族上是库尔德人，但是您属于（土耳其）这个民族，您是这个国家的国民。如果您是土耳其共和国的国民，您就属于土耳其民族，在这个意义上，您是土耳其人。事实上，土耳其共和国宪法也是这么说的。它这样描述了土耳其性（Türklük）。在宪法第 66 款中说，凡是土耳其共和国国民皆为土耳其人。⁷这表明，还有一个建立在土耳其特性之上的认同。在种族上，

¹ 赵俊杰：“新芬党欲与恐怖主义划清界限”，《新京报》，2005 年 7 月 31 日。

² 当时即将卸任的土耳其将军陶龙则认为，必须区分恐怖主义与恐怖分子，军方应该负责坚决彻底地消灭恐怖分子，而政府应该更多地致力于解决恐怖主义问题。*Turkish Daily News*, August 13, 2005.

³ “Kürt sorunu benim sorunum,”<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/kurt-sorunu-benim-sorunum-341847> 【2020 年 10 月 25 日】

⁴ “Kürt realitesini tanıyoruz,” in *Milliyet*, 17 Ağustos, 2005, p. 16.

⁵ “Kürt realitesini tanıyoruz,” in *Milliyet*, 17 Ağustos, 2005, p. 16.

⁶ “Kürt realitesini tanıyoruz,” in *Milliyet*, 17 Ağustos, 2005, p. 16.

⁷ “Türk Devleti’ne vatandaşlık bağı ile bağlı herkes Türk’tür.”

您可以说自己是土耳其人、库尔德人或者其他种族的人，但是，之上的身份乃是土耳其人，即属于土耳其民族。区别就在于此。但是，当以‘库尔德问题’代替了‘库尔德人之存在’时，您就是在说另一个问题了。您把民族问题作为一个政治问题接受了。从这个角度看，我所说的与埃尔多安讲的不是一回事。”¹

在迪亚巴克尔的讲话中，埃尔多安说：“迪亚巴克尔跟安卡拉、埃尔祖鲁姆、孔亚以及伊斯坦布尔一样重要。你们都应该知道这一点。每一个国家都会犯错误。土耳其作为一个大国，在不断克服大量困难的过程中向前发展。忽视以前所犯的错误决非一个大国应该做的事情。一个大国和一个强大的民族是应该能够面对它的过错并以更强大的姿态面向未来的。这是我们的政府所坚信的。”

“我曾经以为引用了一首诗而入狱，我那时就相信我向我的人民传达了一个信息。在那个信息中我说：‘我没有对自己的国家感到不安或者愤怒。这个国家和这面旗帜是我们的。纠正这些错误的日子一定会到来。’”“有些人问我，‘库尔德问题将何去何从？’我的回答是：‘这个问题是我的问题，因为我是这个国家的总理。’”²埃尔多安还表示，忽视一个问题将意味着不尊重整个民族，每一个公民都理应从政府那里获得最好的东西。他提到和知识分子们的聚会。“聚会受到良好的称赞；然后，我们看到，有些政治人物甚至不能容忍聚会。那些不尊重思想的人，不配谈言论自由。那些不能容忍自由的人，也不配谈论自由。这样的人和群体注定会消亡。”他说，国家在东南部的政策中最重要的一个内容就是教育。在演讲的最后，埃尔多安说：“我将以一位诗人的诗句³来结束我的演讲，这位诗人曾呼吸过迪亚巴克尔的空气。”⁴

(三)“新思维”之后

埃尔多安上台时曾经对库尔德选民许下宏伟的经济发展愿景，但是这些目标大多没有兑现，与中东部土耳其人聚居的被称为“安纳托利亚之虎”的新兴城市相比，库尔德地区的发展乏善可陈。实际上，埃尔多安领导的正发党政府多年来是希望解决库尔德问题，甚至曾准备与库尔德工人党实现全面和解。可以说埃尔多安的“新思维”开启了与库尔德人的十年和解进程。但这个所谓的“和解进程”遭到了多方压力，最终因为双方都失去了耐心而走向失败。

在2005年之后，土耳其在埃尔多安的领导下还在库尔德问题上提出过如下一些重要的“话语”或政策。2009年，土耳其政府公布“库尔德开放倡议”(Kürt açılımı)，该倡议对库尔德人的语言文化权利、公民权利、地方政府权利等作出某些保障性规定。⁵2011年11月23日，埃尔多安在议会进行了1个小时的演讲，公开承认并为土耳其政府20世纪30年代所杀害的近万名库尔德人道歉，即德尔西姆道歉(Dersim Apology)⁶。

与本文提到的“新思维”关系最密切的是2015年3月23日埃尔多安在新落成的总统府就民族和宗教关系发表的重要演讲⁷。埃尔多安从1071年的曼齐凯特战役谈到20世纪初土耳其独立战争，回顾了土耳其族同库尔德族长期形成的兄弟情谊，指出两个民族命运休戚与共的关系。埃

¹ “Kürt realitesini tanıyoruz,” *Milliyet*, 17 Ağustos, 2005, p. 16.

² “Kürt sorunu benim sorunum,” <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/kurt-sorunu-benim-sorunum-341847> 【2020年10月25日】

³ 这个诗人是贾希特·塔兰奇(Cahit Tarancı)，诗句为“我想要一个国家”。

⁴ “Kürt sorunu benim sorunum,” <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/kurt-sorunu-benim-sorunum-341847>

⁵ “The Kurdish Opening in Turkey: Origins and Future?”

<https://carnegieendowment.org/2009/12/01/kurdish-opening-in-turkey-origins-and-future-event-1494> 【2020-10-22】

⁶ “Turkey PM Erdogan apologises for 1930s Kurdish killings,” <https://www.bbc.com/news/world-europe-15857429> 【2020-10-22】

⁷ 土耳其共和国总统府网站，网址：

<https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/29843/kurt-sorunu-yoktur-kurt-kardeslerimin-sorunlari-varidir.html>

【2020-10-22】

尔多安通过这篇演讲正式“收回”或者“修正了”他的“新思维”演说中的提法。他表示，自己在2005年讲的是“库尔德问题”（Kürt meselesi），说土耳其不存在“库尔德难题”（Kürt sorunu）¹，库尔德人在生存和发展中遇到的难题，包括土耳其族在内的其他公民也会遇到，并不因民族身份而具有特殊性。库尔德族是共和国诸民族大家庭的一员，各个民族的首要身份应该是土耳其共和国公民。埃尔多安明确指出，民族是聚合在“同一片屋檐下”各个种族的共同体概念（Millet, her türlü etnik unsuru aynı çatı altında toplayan bir kavramın adıdır.），“土耳其民族”包括土耳其、库尔德、切尔克斯、格鲁吉亚、阿布哈兹、波斯尼亚、阿尔巴尼亚等36个族群。埃尔多安进而提出“四个独一”理念，即“一个民族、一面旗帜、一个祖国、一个国家”（Tek millet, tek bayrak, tek vatan, tek devlet）。

从“新思维”至今，埃尔多安党人对库尔德问题的话语有某种逆转，或者说是收缩，这种收缩的原因与下文将提及的形势变化有关。收缩的表现就是越来越向主体民族的主流观念靠近和调整，把“库尔德问题”说成是“库尔德事务”就是最重要的表现。但这并不意味着埃尔多安党人回到了凯末尔主义的老路上，共和国长期以来所坚持的单一民族（族群）话语，已经转变为超越狭义族群身份、进而强调广义国民身份（Türkiyeli）的话语。根据本文的研究，这种话语的源头，实际上可以最早追溯到土耳其独立革命时期，但比较多的讨论应该是在厄扎尔时代，而在埃尔多安时代，这成为了一个既成事实。

库尔德人一向在地区冲突中是被不同方面所利用的对象。随着叙利亚局势的变化，PKK的重要部分转移到了叙利亚。随着土耳其政府与阿萨德政权交恶，ISIS的崛起，美国对叙利亚库尔德人的支持，以及土耳其国内库尔德政党（人民民主党，HDP）的崛起威胁到正发党的选票，等等，这些因素都使得土耳其的库尔德问题又变得更加敏感了。科巴尼之战使得库尔德人对埃尔多安的失望逐步发酵。以库尔德人为主的人民民主党崛起，在2015年7月的议会选举中突破了10%的得票门槛，成为土耳其历史上第一个正式进入议会的库尔德党派。从得票结果来看，正发党丢掉的选票大多由HDP获得，这不仅在当时影响到了埃尔多安的修宪大计，更是探索出了库尔德人斗争的新道路，这让埃尔多安如坐针毡。

叙利亚内战爆发后，叙利亚的库尔德人趁机崛起，库尔德工人党将其重要力量转移到了叙利亚。²土耳其一方面坚持“巴沙尔必须下台”的政治主张，不承认叙利亚政府的合法性，支持叙利亚北部反对派武装与叙政府军抗衡；另一方面土耳其仇视和警惕叙叙利亚库尔德“民主联盟党”（PYD）及其领导的“叙利亚民主军”，认为叙利亚“民主联盟党”与土耳其境内的库尔德工人党都是“恐怖组织”³。2015年7月，埃尔多安明确表示不接受库尔德人在叙利亚建国。与此同时，“民主联盟党”呼吁中东地区所有库尔德人保卫再次受到“伊斯兰国”组织威胁的科巴尼，随后，库尔德工人党也进入叙利亚支援“民主联盟党”，土叙两国的库尔德势力开始更为显著的合流。⁴

在人民民主党（HDP）崛起、以及土叙库尔德人联系越发紧密的大背景下，埃尔多安政府开始出手打击国内外库尔德势力。2015年，土耳其政府与库尔德工人党十年的所谓“和解进程”破产。为期两年的停火结束，而且土耳其政府表示不会与库尔德工人党进行谈判。这标志着土耳其官方对库尔德问题的政治话语重新回到了国家安全优先的轨道。

¹ 但如前文所述，根据当时的土耳其新闻报道看，埃尔多安讲的就是“库尔德难题”（Kürt sorunu）。

² 王新刚主编：《叙利亚发展报告（2019）》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第102-103页。

³ 王新刚主编：《叙利亚发展报告（2019）》，第100页。

⁴ 在叙利亚问题爆发之初，一些叙利亚库尔德人试图联合伊拉克和土耳其的库尔德人，以获得后两者的支持，因此在一定程度上迎合土耳其尤其是伊拉克库尔德人独立建国的主张。但是随着形势的发展变化，叙利亚库尔德人最终走上与其他两国库尔德人不同的道路，即在承认主权完整的前提下寻求自治。参见王新刚主编：《叙利亚发展报告（2019）》，第110页。

总体来看，埃尔多安在 2005 年的主张虽然没有成为现实，但其仍代表了土耳其在库尔德问题的认知和话语上的重大进展。正发党时期，虽然奥斯陆和平进程和伊姆拉勒和平进程都失败了，但也留下了厚重的历史遗产，代表了当代土耳其人在解决其重大历史遗留问题上的积极探索。

七、结语

土耳其是库尔德人口最多的国家，库尔德人在土耳其也不是绝对意义上的少数民族，它占据了土耳其总人口的约五分之一，数量高达 1,470 万人左右。¹ 尽管在奥斯曼帝国晚期，土耳其人就试图同化库尔德人，但并没有实现，反而强化了库尔德人的民族认同。土耳其共和国建立后，库尔德人的存在一度没有得到官方的承认，他们的身份被抹杀和压制，但这个问题无法永远地隐藏和搁置下去。在进入民主化时期之后，土耳其必然要面对库尔德问题，以往被淹没的要浮出来，被打压的要站起来，被忽视的要争取自己的权利。

从历史角度来看，土耳其政府为解决库尔德问题做了很多尝试，先是强硬同化，后来采取走民主和发展路径的策略。正发党政府尤其强调运用民主的手段，口号就是用更多的民主解决民族问题。从结果来看并没有成功，其中的原因十分复杂，土耳其的库尔德问题既涉及权力和资源的重新分配，同时又触动了主体民族的敏感神经，不是一朝一夕能够解决的。

从话语政治的角度来看，土耳其的库尔德问题实际上存在着一个从国族主义向认同政治发展和演变的过程，这或许是一个日益强调多元主义的时代难以摆脱的宿命。但土耳其又有其特殊性，尤其是表现在族称和国民身份上的长期混同。争论的各方各执一词，孰是孰非，难有定论。福山指出，身份政治与民族主义、民粹主义对国家和世界造成了巨大伤害，并呼吁重建国族认同以应对这一挑战。²

民族国家的兴起与资本主义世界体系的全球扩张是近代历史的两个重要主题。前者主要是从西欧的历史经验中生长出来的，其扩散带来的是民族主义的思潮和运动此起彼伏、蓬勃发展，并直接导致传统帝国的纷纷崩溃与解体。然而，一族一国这样的民族主义逻辑并没有随着传统帝国的消失而失声。从内在逻辑来看，其是要不断地细化分裂下去，因为世界上只有 200 个左右的主权国家，而能够被称为民族或族群的群体却成千上万。冷战期间的两大阵营对峙格局暂时淹没了民族主义这个“病毒”的扩散，但在过去三十年里，以民族-宗教为载体的认同政治又在世界各地纷纷崛起，从美国某州闹独立，到苏格兰公投，以及西班牙加泰罗尼亚地区持续的独立冲动，更不用说世界上其他地区存在的民族分裂主义现实，我们都能够看出，民族主义给世界带来了诸多挑战。这也说明，既有的民族国家体系消化民族问题面临着根深蒂固的困境。因此，在当今时代背景下，反思土耳其的库尔德问题特别是其在此问题上的话语演变及其得失，显得尤为必要。

¹ “Son Nüfus - Dünyada toplam kaç Kürt var?” <https://www.rudaw.net/turkish/world/150620169> 【2020 年 10 月 25 日】

² Francis Fukuyama, “Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy,” in *Foreign Affairs*, September/October 2018, Vol. 97, No. 5, <https://www.foreignaffairs.com/articles/americas/2018-08-14/against-identity-politics-tribalism-francis-fukuyama> 【2020 年 10 月 25 日】

【论 文】

“因俗而治”还是奥斯曼帝国的文化多元主义？¹

——以所谓“米勒特制度”为重点

咎 涛²

一、前言

20 世纪初，在经历了第一次世界大战后，一些传统帝国³崩溃了，比如奥匈帝国、奥斯曼帝国和俄罗斯帝国。⁴除了世界大战、大国博弈、地缘政治等因素之外，从这些旧帝国的历史经验来看，近代的民族主义分离运动也是导致其衰亡的重要因素。世界历史在帝国之后似乎是进入了民族主义与民族国家（nation state）时代，而帝国在此后更多地是被与殖民主义、帝国主义等联系在一起。⁵20 世纪中后期，民族主义、民族国家、革命等是近现代史研究的重要议题。但自冷战结束至今，一种可以被称为“帝国转向”的学术现象亦颇为引人注目，⁶这就是帝国史（也包括比较帝国研究⁷）的发展。冷战后的世界，在全球化、跨国公司和互联网的发展使世界变得更小、更紧密地联系在一起的同时，又普遍面临民族主义、宗派主义、极端主义、跨境移民、文化多元主义等问题，民族国家、民族/国族主义作为一种政治与社会的统合模式，亦出现了其难以克服的问题。这些可能都是促使人们重新反思帝国及其历史的时代背景的原因。在西方学界的“帝国转向”过程中，中文学界所感受到的，应该主要是所谓“新清史”研究成果的译介及其引发的争鸣，在一定程度上，这在中国学术界、思想界乃至意识形态领域都有所反映。⁸

近代早期及之前的传统帝国本不追求同质化，并在较大疆域内推行具有某种程度的文化多元

¹ 本文刊载于《新史学》第 13 辑，社科文献出版社，2020 年 12 月，第 189-224 页。

² 作者为北京大学历史学系副教授、土耳其研究中心主任。

³ 本文没有追溯或界定帝国的概念，而是在经验的或约定俗成的意义上来使用它。德国学者赫尔弗里德·明克勒在界定帝国时，首先是将其与现代主权国家相区别，强调帝国的疆界不明确，其次是与霸权相比，帝国不追求政治主体之间在形式上的平等；再次是和帝国主义论述有关，帝国往往不是大战略的产物，而是偶然性的、不经意的产物，而帝国主义理论关注的是核心，强调的是核心存在某种建立帝国的强烈意愿。【德】赫尔弗里德·明克勒：《帝国统治世界的逻辑——从古罗马到美国》，阎振江、孟翰译，北京：中央编译出版社，2005，第 4-8 页。

⁴ Aviel Roshwald, *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914-1923*, London & New York: Routledge, 2001. 另外，或许也可以说，虽然帝俄崩溃了，但布尔什维克党人又以极具创造性的形式和努力维系了帝俄原有的疆域规模，并进而有所发展，直至苏联在 1991 年解体，而苏联也常被视为一个帝国。

⁵ 列宁于 1916 年在苏黎世完成的小册子《帝国主义是资本主义的最高阶段》对此贡献良多。参见中央编译局编：《列宁专题文集——论资本主义》，人民出版社，2009，第 97-213 页。早在上个世纪 70 年代，英国学者凯杜里在编译亚非民族主义的文献时，就尤其重视列宁关于帝国主义的论述。Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1970, “introduction.”

⁶ Alan Mikhail, Christine M. Philliou, “The Ottoman Empire and the Imperial Turn,” in *Comparative Studies in Society and History*, 2012, Vol. 54, No. 4; 张杨：《旧邦新命：帝国转向之后的民族主义与国家研究》，《清华社会学评论》，2017 年第 2 期。

⁷ 比如，Dominic Lieven, *Empire: The Russian Empire and Its Rivals*, Yale University Press, 2000; James H. Meyer, *Turks across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderland, 1856-1914*, Oxford, 2014.

⁸ 新清史强调“内陆亚洲转向”和将中国史（主要是清帝国）置于世界史中进行考察，这对以中原为中心的、以王朝更替的正统观念来理解中国历史（尤其是与现代中国紧密相连的清王朝的历史）的传统叙事模式，无疑具有一定的冲击力。“新清史”提出的很多问题，单独来看，其实并无太多新意，但它对认同政治（politics of identity）的偏好，正与 21 世纪中国的快速发展和身份焦虑相契合，此或为其引发较多关注之原因之一。

主义性质的政策，这其实是前现代社会的普遍现象，也因此才会出现“多元帝国 vs. 均质化的民族国家”这样的二元区分。¹ 传统帝国往往曾经是大国，疆域广阔、文化与族群多元。观察和讨论传统帝国的治理经验，很重要的一点就是它们如何处理其多样化的局面与现实，以及在面对近代西方民族国家模式的挑战时，又如何调整自身。从 14 世纪一直到 20 世纪，奥斯曼帝国经历了人类历史上很多重大发展，而自身没有经历朝代更替，今天的中东格局则直接承自奥斯曼帝国的解体。离开对奥斯曼历史的探索，我们对于中东、欧洲-地中海的历史乃至世界历史的认识就是不完整的。² 奥斯曼帝国的历史也带来很多经验、教训，也就是在面临多民族和多宗教以及复杂地缘政治格局的情况下，它所经历的那些成功、挫折、应对和失败，这些也颇值得总结。

本文聚焦所谓“米勒特制度”（*millet system*）问题。³ 作为一个描述性的概念，米勒特制度可以用来指奥斯曼帝国的一种基于实质上存在的传统来处理多元化社会现实的方式，它是奥斯曼帝国长期奉行的一种治理倾向，是在尊重多宗教、多种族、多文化格局的前提下而实行的一种治理方式，其实质可用中国历史之“因俗而治”⁴来概括，本文也是在这个意义上使用“米勒特制度”这个术语的。在 19 世纪，奥斯曼帝国的不同米勒特都经历了某种世俗化、民主化性质的改革，其目的是打破那种“因俗而治”的传统，引入近代意义上的公民权，实现法律面前人人平等，增强人民/臣民的国家或国族认同。这种体制改革既是普通人民的要求，也是帝国应对内外时局挑战的举措，但从改革的效果来说，它并没有缓解民族主义的挑战，甚至可能成了境内民族主义发展的促进因素。

二、奥斯曼帝国的多元化社会与“因俗而治”

奥斯曼帝国起源和成长的历史经历使其统治了一个多元社会。打开奥斯曼帝国的历史地图，不难发现，它所继承和控制的领土主要是原东罗马帝国的地盘儿，包括巴尔干、小亚细亚、黑海

¹ 而欧洲的经验是，在罗马帝国之后，再也没有出现强大的帝国，最终发展出了民族国家体系。欧洲作为民族国家发展模式的起点，其历史走向可能有着更悠久的渊源。历史学家威廉·罗森认为，东罗马帝国在查士丁尼时期（527-565 年）进入黄金时代，收复了意大利和北非，颁布了法典，小亚细亚和黎凡特地区也出现了繁荣的自由城市，但这一切都在 6 世纪的连续多次的瘟疫中被毁灭了，欧洲损失了 2500 万人口，罗马帝国再也没有恢复元气，古典文明随之衰落。而在欧亚大陆的东边，几乎同时进行的是中国隋唐王朝的统一运动，盛唐成功地建立了疆域广阔的统一帝国，奠定了此后中国历史发展的基础（或模式）。此为东西方之不同。而对欧洲来说，紧接着迎来的是伊斯兰文明在近东的崛起及其挑战，直到 1453 年奥斯曼土耳其人攻陷君士坦丁堡。在此过程中，欧洲最终走上所谓的威斯特伐利亚体系。William Rosen, *Justinian's Flea: Plague, Empire and the Birth of Europe*, Viking Penguin, 2007.

² 将奥斯曼帝国置于世界历史尤其是地中海历史的结构中进行考察的重要开创者当属布罗代尔。【法】费尔南·布罗代尔：《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》（第一卷），唐家龙、曾培耿等译，《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》（第二卷），吴模信译，北京：商务印书馆，1996。

³ 后文将阐明，没有历史证据表明存在一种有意识地建立起来的“米勒特制度”（*millet system*），奥斯曼帝国创立“米勒特制度”这种说法，最初只是后世学者的一种总结，是简化、想象或误解的结果，经过学者的质疑和修正后，“米勒特制度”创立说多被作为“迷思”（*myth*）看待了。关于米勒特制度创立的“迷思”这个问题，是过去二三十年来奥斯曼帝国史学界的一个重要的论辩主题，传统上的那种认为帝国创立了该制度的说法，虽然大部分遭到了质疑，但仍不能否认的是，的确存在一种基于宗教等差异的多样化的治理方式。因而，米勒特制度这个说法目前还没有被完全弃之不用。

⁴ 这是笔者参考中国历史经验尝试提出的一种理解。“因俗而治”是古代中国思想和王朝治理经验中的常见主张和做法。孔颖达在《礼记正义》中就提出“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”的主张，后人将其简化为“因俗而治”。《辽史·百官志》记曰：“至于太宗，兼制中国，官分南北，以国制治契丹，以汉制待汉人，……因俗而治，得其宜矣。”清朝雍正帝称这种政策是“从俗从宜”，“各安其习”（《清世宗实录》卷 80）；乾隆帝则解释为“从俗从宜”，“不易其俗”（《清高宗实录》卷 555）；清朝有关典章制度的书中则说成是“因俗设官”，“因其俗以治之”（《清朝通典》卷 22）。杨世彝：“浅析辽朝的‘因俗而治’”，《青海师范大学学报（哲学社会科学版）》，1985 年第 3 期；赵云田：“清代‘因俗而治’的民族政策”，《清史镜鉴》，北京图书馆出版社，2014，第三辑，http://www.historychina.net/qsjj/qsjj_bjmz/363697.shtml 【2020-05-13】

北岸、地中海东岸（大叙利亚地区、伊拉克）和南岸（北非），再加上阿拉伯半岛的希贾兹地区。这其中，除了巴尔干地区，在奥斯曼人崛起和建国的時候，其他地区都已经经历了很长时间的伊斯兰化，成为穆斯林占优势甚至是占绝对优势的地区，¹当然，在小亚细亚、地中海东岸和埃及，仍然存在较多的非穆斯林人口和聚居地。在奥斯曼人统治巴尔干地区的时候，当地也出现了程度不同的伊斯兰化或改宗伊斯兰教的现象。这些复杂情况是我们讨论奥斯曼国家对其多元社会实行“因俗而治”的前提。

奥斯曼人的起源其实并无可靠的史实支撑，大致上说，他们的核心在源头上是不断向西迁徙的、来自内陆亚洲的游牧部落成员，其在迁徙过程中皈依了伊斯兰教。来自内陆亚洲的游牧部落早在11世纪曼齐凯特之战后就进入到了小亚细亚半岛，这同时开启了小亚细亚地区的伊斯兰化。11世纪末，塞尔柱王朝分裂，从中分出的罗姆苏丹国，以科尼亚为中心，控制了小亚细亚的重要地区。13世纪中，蒙古人的到来对罗姆苏丹国造成重创，后者成为蒙古人的附庸，于14世纪初灭亡。与此同时，蒙古人在1258年灭亡了阿拉伯人的阿巴斯王朝。蒙古人的征服给小亚细亚地区带来了巨大动荡，游牧人向西的迁移更加频繁。正是在这一过程中，奥斯曼人趁机崛起。他们混合了流民、游牧部落、对战利品的追逐和宗教狂热等多种元素，一般认为奥斯曼人是一个生长于边疆社会的、混杂的“劫掠集团”，最终从一个边疆地区的公国发展为一个规模巨大的中东帝国。²

奥斯曼集团的核心是有着内陆亚洲游牧社会背景的、讲突厥语的奥斯曼家族，信奉伊斯兰教。不过，至迟到13世纪末的时候，他们已不再是一个典型的游牧群体了，已经失去了很多游牧特性，比如，季节性的转换牧场这种做法，最晚到奥斯曼的时代（1280-1324年）初期就已经不存在了，相应地，奥斯曼人的传统部族纽带也不重要了，但出现了一种新的能够把人们团结起来的方式，这就是备受争议的参与伊斯兰“圣战”（*gaza*/غزاء）的、作为“加齐”（*gazi*/غازى，为信仰而战的武士）的共同体意识。奥斯曼及其儿子奥尔罕（1324-1362年）都有“加齐”称号，并率领同辈的战士们参与“圣战”。但这不是正统伊斯兰神学所谓的“圣战”，他们所做的就是一种集团式劫掠，还与周边的、同属突厥系的公国冲突不断。³

奥斯曼集团最初就包含了多元的文化和族群，吸引了来自不同宗教和社会阶层的支持者，其中也包括一部分边疆地区的基督徒，参与其劫掠事业的既有穆斯林，也有基督徒-希腊人。奥斯曼国家的成功，就在于其混杂性和包容性，尤其是尽可能地容纳了希腊-基督徒人口。⁴最先进入奥斯曼统治的是希腊人，但双方的关系不是简单的征服者和被征服者，他们在数个世纪中发展出了共同的边疆文化，联盟与民族融合使他们的区别日益减少。奥斯曼家族也经常与周边的非穆斯林政治势力合作甚至联姻。1346年，奥斯曼人与拜占廷皇帝约翰六世结盟，后者将女儿许配给了奥斯曼王朝的奥尔罕（1326-1359年在位），不过，与基督教势力联合的事，后世奥斯曼史家

¹ 或认为，在13世纪末的时候，小亚细亚地区的人口中的穆斯林的比重已经达到了80%，土耳其语也开始占据优势。【日】林佳世子：《奥斯曼帝国：五百年的和平》，钟放译，北京日报出版社，2019，第20页；也有学者指出，在14世纪到15世纪后半期之间，奥斯曼国家的穆斯林人口是少数派，而基督徒人口占多数，直到15世纪末，小亚细亚地区的伊斯兰化才变得明显，尤其是在中部和西部，毕竟在北部和东部还有较大规模的基督教共同体的存在。Maribel Fierro, ed., *The New Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, 2011, p. 591.

² Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, State University of New York Press, 2003.

³ 小笠原弘幸：『オスマン帝国繁榮と衰亡の600年史』、東京：中央公論新社，2018，第28-29页。关于“*gaza*”与圣战的关系，学界已经进行了很多研究，基本上，在奥斯曼帝国早期，人们对*gaza*的理解，并不是宗教意义上对异教徒的那种圣战（*holy war*），而是更多地等同于劫掠，是对战利品的觊觎。奥斯曼人自己的后世作品在描述这些现象时候，使用了针对异教徒的圣战的话语，但这更多是一种后世的正统宗教意识对自身历史的投射，以及是一种有政治目的的文学修辞。相关讨论参考 Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, pp. 9-11, 30-31, 43-44.

⁴ Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, p. 9.

是不会记载的¹。随后，奥尔罕之子率军开赴色雷斯援助约翰六世，这是奥斯曼人作为征服者首次踏上欧洲的土地。

从安纳托利亚西北部的一个小公国向国家和帝国的转变过程中，奥斯曼政权首先着力经营和征服的是基督教社会、尤其是东欧巴尔干地区，而且取得了巨大的成功，发展成为一个巴尔干大国。到1356年，奥斯曼人已经控制了达达尼尔海峡，打开了通向欧洲的大门。之后，他们渡过达达尼尔海峡，开始在欧洲攻城略地，用了差不多一百年的时间征服了整个巴尔干半岛，其中最重要的，是1453年征服者穆罕默德二世（1451-1481年在位）率军攻陷君士坦丁堡。到15世纪晚期，土耳其人已经据有整个小亚细亚以及巴尔干半岛上的保加利亚、马其顿、塞尔维亚、波斯尼亚、黑塞哥维那和阿尔巴尼亚等地。可以说，随着奥斯曼人在欧洲的扩张，其治下的人口中基督徒的比例逐渐提高。

进入16世纪，奥斯曼土耳其人继续征战扩张。苏丹塞里姆一世（1512-1520年在位）时期，其扩张主要表现为对伊斯兰世界的领土兼并。奥斯曼人的军队于1514年在小亚细亚东部的卡尔迪兰重创萨什叶派的法维王朝伊斯玛仪沙的军队。此后，奥斯曼帝国将扩张的矛头主要指向了以埃及为基地的马穆鲁克王朝。1516-1517年，奥斯曼人征服了马穆鲁克王朝，把叙利亚、埃及和阿拉伯半岛的希贾兹地区纳入统治范围，结果之一就是帝国的穆斯林人口比重明显上升。

征服埃及之后，奥斯曼土耳其人继续在北非、欧洲和地中海上取得一系列进展。1529年攻陷阿尔及尔，1574年占领突尼斯。在东南方向，奥斯曼军队将亚美尼亚大部、格鲁吉亚一部分以及包括巴格达在内的美索不达米亚平原南部都纳入了帝国版图。在东北方向，蒙古系的金帐汗国后裔克里米亚汗国奉奥斯曼帝国为宗主，黑海北岸（今属乌克兰的草原地带）也被纳入了帝国版图，黑海成为奥斯曼帝国真正的内陆湖。在西北方向，土耳其人于1504年吞并了罗马尼亚，1521年攻陷贝尔格莱德，1526年占领布达佩斯，1529年苏雷曼大帝率军进攻维也纳受阻，此后奥斯曼土耳其人与哈布斯堡王朝在中欧对峙一个半世纪。奥斯曼帝国在海上的扩张也很成功：1522年征服了罗德岛，1538年占领亚丁，1570年攻占塞浦路斯岛，1669年夺取了克里特岛。²

奥斯曼帝国在16世纪初已成为地跨欧亚非三大洲的大帝国。随着帝国版图的迅速扩大，其人口总数也从1500年的900万人增至1600年的2800万人，但这大部分是由帝国版图扩大带来的，1600年后，随着帝国领土面积的缩小（如19世纪初希腊的独立），奥斯曼的人口总数下降到了2400万人，这种情况一直持续到19世纪晚期；1500年，小亚细亚地区有600万人，1600年后达到750万人，到1800年增长到900万人。³根据布罗代尔的估算，在1600年左右，奥斯曼帝国的人口在2200万-2600万人，其中，欧洲领土上约800万人，亚洲领土上约800万人，埃及有200万-300万人，突尼斯和阿尔及利亚有约200万或300万人。土耳其学者巴尔坎（Barkan）认为，1520-1530年间，小亚细亚和巴尔干共有1200万-1300万人，1580年左右时有1700万-1800万人，到1600年左右，奥斯曼帝国可能有3000万-3500万人，不过布罗代尔认为这个估计过大。⁴

在奥斯曼帝国的非穆斯林中，最多的是希腊正教徒，不过在大叙利亚地区和伊拉克，还有叙利亚正教会（雅格派，Jacobites）和聂斯托利派（Nestorians），埃及还有比较多的科普特人。在小亚细亚东部和伊斯坦布尔有相当数量的亚美尼亚人。不过，亚美尼亚教派的中心在伊朗。黎巴

¹ Caroline Finkel, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, New York: Basic Books, 2005, p. 15.

² 王三义：《奥斯曼帝国史六论》，北京：社会科学文献出版社，2018，第88-97页。

³ 【美】杰里·本特利、赫伯特·齐格勒：《新全球史：文明的传承与交流》【下】，魏凤莲等译，北京大学出版社，2007，第809页。

⁴ 【法】费尔南·布罗代尔：《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》（第一卷），第595页；更详细的讨论参考Halil İnalcık, "Impact of the *Annales* School on Ottoman Studies and New Findings," in *Review*, I, 3/4, Winter/Spring, 1978, pp. 69-96.

嫩有马龙派（Maronites），他们跟威尼斯和教皇关系密切。耶路撒冷的情况也比较复杂。杜布罗夫尼克（Dubrovnik，在今克罗地亚）和阿尔巴尼亚还有相当数量的天主教徒，此外在伊斯坦布尔的加拉塔地区也有一些天主教徒。在匈牙利，奥斯曼苏丹允许新教徒和天主教徒的存在。有学者曾认为清教徒很受奥斯曼帝国的欢迎，因为加尔文派在匈牙利激烈反对奥斯曼人的最大敌人哈布斯堡王朝。不过，这并未导致奥斯曼人正式地支持匈牙利的清教徒。天主教的主教则不被允许住在奥斯曼领土上。¹

关于奥斯曼帝国境内非穆斯林的人口比例问题，学界并无统一看法，估算的比例大约在20%-40%之间。² 可靠数据的缺乏是最大的障碍。在19世纪晚期之前，奥斯曼帝国统计的是臣民的财富，而不是人口。如果说有统计的话，也只是那些需要缴税的人，通常也就是男性户主，或者是需要服兵役的人。因此，在19世纪末期之前，关于奥斯曼帝国某个地方的人口数量，只能是估计。³ 在16世纪初期奥斯曼帝国征服阿拉伯地区之前，其人口结构中非穆斯林仍占较大比重，而这些非穆斯林主要是希腊正教徒、亚美尼亚教派信徒和犹太教徒。根据巴尔坎的统计，在整个帝国范围内，即便是在征服了阿拉伯地区以后，穆斯林人口也并未占据明显的绝对优势，在1520-1535年间的奥斯曼帝国人口中，基督徒的比重虽然已经少于一半，但可能仍然超过40%，可以说，其与穆斯林的人口相比只是略低，几乎是大体相当的。⁴ 到16世纪中期的时候，巴尔干地区的人口约有18%是穆斯林，城市地区的伊斯兰化要比农村地区的程度深。⁵ 从有限的的数据可以推算出来，巴尔干地区的人口密度一直是小亚细亚的两倍，阿拉伯地区的人口密度则更小。1850年的时候，尽管希腊此前已经独立出去了，巴尔干地区的人口仍占奥斯曼帝国总人口的一半。1906年，尽管能够掌控的巴尔干领土已经不多了，但巴尔干地区的人口仍然占了奥斯曼帝国总人口的四分之一。所以，巴尔干地区的经济比重长期以来都是很大的，而巴尔干地区的绝大部分人口是基督徒。一般认为，直到19世纪后期之后，随着大量基督教人口占优势的省份的失去，奥斯曼帝国才第一次成为穆斯林占优势的帝国。⁶

伊斯坦布尔被征服后，随着城市的发展，人口超过了10万，后来最多可能超过了20万人，直到帝国末期，伊斯坦布尔都维持了非穆斯林占40%、穆斯林占60%的格局。⁷ 在萨洛尼卡，犹太人的人口则达到了当地总人口的半数以上。⁸ 在分析奥斯曼帝国的文化多元主义时，须充分考虑这些客观存在的多样性现实。

奥斯曼帝国对所征服地区的治理，是根据现实需要来进行的，尤其是在边疆地区，实行的是间接统治。边疆地区地形和民族成分复杂，不好管理与控制，只要服从和忠于中央，奥斯曼人宁愿采取实用主义的做法。奥斯曼人尊重多样性和现状，愿意在当地人中寻找或培养中间人或代理人，因为这些人既熟悉本地，又有行政能力，对奥斯曼的行政管理来说，这么做既有效率，又节约成本。⁹ 可以说，奥斯曼人倾向于实行灵活的统治策略，非常实用主义，很少教条主义。比如，奥斯曼人与天主教的关系似乎不是根据伊斯兰教法，而是根据国际权力政治灵活处理的。¹⁰ 被征

¹ Suraiya N. Faroqhi and Kate Fleet, ed., *The Cambridge History of Turkey*, vol. 2, Cambridge University Press, 2013, pp. 370-371.

² M.E.Yapp, *The Making of the Modern Middle East, 1792-1923*, London and New York: Longman, 1987, p. 11; 王三义:《奥斯曼帝国史六论》，第3-4页。

³ 比如巴尔坎教授是按照一个户主家里平均有5口人来估算的。

⁴ 参见 Veli Yadirgi, *The Political Economy of the Kurds of Turkey*, Cambridge University Press, 2017, p. 79.

⁵ Maribel Fierro, ed., *The New Cambridge History of Islam*, p. 592.

⁶ Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, p. 68.

⁷ 林佳世子:《奥斯曼帝国:五百年的和平》，第129、72页。

⁸ 林佳世子:《奥斯曼帝国:五百年的和平》，第208页。

⁹ M. Belge, *Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, pp. 221-222.

¹⁰ K. Giakoumis-D. Egro, "Ottoman Pragmatism in Domestic Inter-Religious Affairs: The Legal Framework of Church Construction in the Ottoman Empire and the 1741 Firman of Ardenicë Monastery", in *Ηπειρωτικά Χρονικά*, 44 (2010), p. 80.

服地区当地原来的统治者，无论是埃及的马穆鲁克、拜占庭的王子、保加利亚和塞尔维亚的国王，还是游牧部落的首领，只要对奥斯曼帝国的苏丹宣誓效忠，接受某种附庸地位，就可以继续维持自己的贵族身份，甚至可以管理原来的领地。无论是军事精英，还是宗教精英，在奥斯曼征服中，通常会不带歧视地被纳入奥斯曼人的管理体制中，这种做法也有利于奥斯曼人赢得被征服者的民心，著名奥斯曼帝国史专家哈利勒·伊纳尔哲克将其归为奥斯曼人的“怀柔”政策（istimalet）的一部分。¹

我们一般以是否实行蒂玛尔制度²来衡量奥斯曼帝国对某地的集权程度，奥斯曼人基本上只在其直接统治地区实行蒂玛尔制度，对于间接统治的地区，则采取灵活的策略。比如，征服埃及后，就没有实行蒂玛尔制度³，当地的马穆鲁克贵族依然留存，中央派来的总督主要是发挥协调和收税的作用，而从税收的角度来说，奥斯曼人是给了埃及一个向中央纳贡的固定额度。阿拉伯半岛的希贾兹地区也没有实行蒂玛尔制度，它算是奥斯曼帝国的一个特区。⁴再比如，在多瑙河流域，奥斯曼王朝派军队驻扎，但给予当地较大自治权。对克里米亚半岛也采用了附庸模式，不派驻军队。奥斯曼人的这种间接统治方式既节约了管理成本，又借助这样一个松散的边疆缓冲地带，在其直接统治地区维系了长时间的和平、稳定与发展。

欧洲地区人口众多、经济发达，成为奥斯曼帝国重要的人力资源和税收来源。在前期，奥斯曼军队中常有大量基督徒的存在，一方面是表示臣服的附庸国有义务派兵参加奥斯曼苏丹的军事行动，另一方面，奥斯曼人也直接从当地征兵。在与白羊王朝开战前的一份征兵令（1472年）中，苏丹穆罕默德二世命令巴尔干地区的地方官（kadi），给穆斯林和非穆斯林（kafir）同样是每30户摊派一个骑兵（Kafir den ve Müsülmanlardan otuz eve bir atlı akıncı vaz'edesiz）。⁵由于巴尔干地区的非穆斯林占绝大多数，骑兵中的非穆斯林人数应该是很多的。

奥斯曼人汲取基督徒人力资源的另一个方式是“奴官制”（devşirme）⁶，即帝国根据需要派人去基督教农村社会征召青少年男性（8-20岁之间），送到帝国首都，使其脱离原社会和家庭，实行割礼，令他们皈依伊斯兰教，这些青少年被称为“acemi oğlan”（字面意思是“新手男孩”），他们还需要进行各种训练和教育，包括在小亚细亚的土耳其农民那里学习土耳其语和宗教习俗，这被称为“Türk'e vermek”（意思是“送给土耳其人”）。这些人大部分将成为帝国常备军的主力，即禁卫军（yeniçeri），少数优秀者则有机会成为帝国的军政官员，甚至做到总督、宰相级别，

¹ Halil İnalcık, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans," in *Turcia*, Paris, No. 11-13, 1991, p. 409.

² 奥斯曼帝国实行国家土地所有制，苏丹在理论上拥有全国的土地，在帝国早期，以提供兵役作为条件，苏丹将土地赐给部落贵族，建立起封建采邑制度，即蒂玛尔制度，土地被分配给帝国的军人和行政人员，这些人靠蒂玛尔的税收过活，基本足以维持一个骑兵的费用。奥斯曼帝国早期，基督徒在军事和官僚体系中还可以占有一定的地位，比如，基督徒也可以享有蒂玛尔。拥有蒂玛尔的人必须在战争季节受召为苏丹作战。蒂玛尔的持有人仅有收税权，对土地没有所有权。在16世纪之前，蒂玛尔是奥斯曼帝国军事力量的重要支柱。这个制度也鼓励了士兵的征服欲，征服更多的土地意味着更多的收入。为了避免蒂玛尔持有者在地方上坐大，国家在初期实行定期更替蒂玛尔的做法。到16世纪，大部分巴尔干和小亚细亚的土地成为了蒂玛尔。16世纪后，帝国的征服达到了其顶峰，而且，由于战争技术的发展，蒂玛尔骑兵也逐渐失去了优势。领军饷的正规军开始成为奥斯曼帝国军队的主力。随着官僚机构的扩张，对现金的需求量日益增加。于是，国家将一些蒂玛尔收归皇室，交给包税人经营。这样，蒂玛尔制就逐渐被包税制取代。为了征收更多的税，帝国对全国各地的土地和人口都做了调查和登记。不过，蒂玛尔制度直到19世纪才被完全废除。Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lüğatı*, Istanbul: Kurtuba Kitap, 2015, pp. 526-528.

³ 这很可能跟当时正在发生的军事技术和战争打法的改变有关系，火药的普遍使用和骑兵日益失去重要性，都是这种趋势的表现。传统上，蒂玛尔制度毕竟是用来养骑兵的。

⁴ 【英】尤金·罗根：《征服与革命中的阿拉伯人——1516年至今》，廉超群、李海鹏译，浙江人民出版社，2019，第33页。

⁵ 转引自 Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, p. 51.

⁶ Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press, 2000, p. 31. Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, New York: Cambridge University Press, 2008, pp. 123-125.

在 15 世纪中期到 17 世纪中期的 47 个宰相中，出身于奴官制者竟多达 42 人。¹ 这些人在身份上是苏丹的奴仆或奴隶（kul）²。他们并不都与原家庭和社会完全脱离了联系，也有一些成功者荫蔽本家族、以及普通的禁卫军士兵为自己的基督徒亲戚提供各种帮助的案例，这也使得该制度成为一种普通基督徒百姓进入精英阶层的可能的流动渠道，这其中有一个让后世学者争论不休的主题是，确有主动送孩子去做苏丹的“奴仆”者，尤其是在改宗伊斯兰教方面进展较大的波斯尼亚地区，³ 他们还主动要求即便改宗了也不想男孩们免于被征召。⁴

利用边疆地区的旧贵族进行统治，属于间接统治或“因俗而治”，而“奴官制”则是另外一个维度的多元主义，即对种族出身没有偏见，注重充分吸收各种不同族群（主要是基督徒）的人进入帝国的管理阶层，这些人往往不会完全丢掉原有的语言和文化。即使是对穆斯林，奥斯曼帝国也会遵照其生活方式、语言、文化等具体情况进行区别对待，形成很多相对于中央集权的灰色地带。⁵ 这些都一度是有效的治理方式。但任何问题都至少有两面性，边疆地区旧贵族的存在，也可能成为不稳定之源，在一定条件下，想摆脱中央、自立为王者也会出现，效忠总难以长期维系。⁶ 除了上述例子，在讨论奥斯曼帝国的多元主义治理时，更经常被注意到的则是所谓的“米勒特制度”（millet system）。

三、所谓“米勒特”制度

奥斯曼帝国的统治集团信奉伊斯兰教，尊崇逊尼派四大教法学派中较为自由的哈乃斐学派（The Hanafi School），伊斯兰教可以说具有国教地位。⁷ 但在奥斯曼帝国控制的地域内是宗教和文化多元并存的，各主要宗教/教派又有自身独特的历史、传统和组织形式。奥斯曼人对这样的多元格局实行“因俗而治”。这就是下面要重点讨论的所谓“米勒特制度”，该制度向来被认为是奥斯曼帝国文化多元主义或宗教宽容的表现，但也是奥斯曼史学领域颇具争议的论题。⁸ 从词源上看，millet 是奥斯曼-土耳其语，来自阿拉伯语 milla，一般用来指宗教、宗教共同体和“民族”。在奥斯曼语境中，这三个意思的用法都可以找到。⁹

1、文献学与历史学不同视角下的“米勒特制度”

在 1980 年代以前，关于奥斯曼帝国对待非穆斯林的政策，大多上是在“米勒特制度”这个理论框架下来认识的。而这种经典认识框架的奠定者一般被认为是上个世纪 50 年代的两位西方

¹ Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügati*, pp. 8, 130-132; Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 124.

² 虽然我们已习惯了把 kul 翻译成“奴隶”，但须知，“奴隶”并不能准确反映这些人的真实身份。

³ 改宗的一个重要原因是东正教会在当地税收比较重。Halil İnalçık, “The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans,” p. 428.

⁴ 按照伊斯兰教法，穆斯林不能做“奴隶”，不过，苏丹的教法说明官们对此进行了重新解释，说这些人并不是生而为穆斯林者，所以，不适用这一规定。Suraiya N. Faroqi and Kate Fleet, ed., *The Cambridge History of Turkey*, p. 374; Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, pp. 125, 127-128.

⁵ Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy,” p. 504.

⁶ 尤金·罗根：《征服与革命中的阿拉伯人——1516 年至今》，第二章。

⁷ Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press, 2000, p. 177.

⁸ 中文学界对米勒特制度的论述，可以参考哈全安：《土耳其通史》，上海社会科学院出版社，2014，第 55-58 页；王三义：《奥斯曼帝国史六论》，第 16-20 页；管涛：《现代国家与民族建构——20 世纪前期土耳其民族主义研究》，北京：三联书店，2011，第 54-60 页。这些作品几乎没有论及国外学界关于米勒特制度的争论，王三义提到做法先行、制度是后来命名的；拙著也仅提到该制度的起源是有争议的。

⁹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 38; M.O.H. Ursinus, “Millet”, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 15 May 2020 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0741>First published online: 2012; First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.

学者——吉布（Gibb）和鲍文（Bowen）。他们提出以下观点：（1）米勒特制度正式建立于15世纪中后期，即穆罕默德二世征服君士坦丁堡之后；作为一种制度安排，穆罕默德二世任命希腊正教的一位头面人物为帝国内希腊正教徒的大主教和文职首领，在其管辖下，不止有希腊人，还有各讲斯拉夫语的不同族群的东正教徒；穆罕默德二世还分别任命了亚美尼亚教派的主教和伊斯坦布尔的犹太教大拉比为各自“米勒特”的首领（milletbaşı，直译为“米勒特长”）；（2）此后，米勒特的首领及其下之各级教士，逐渐掌握了相当多的权力，包括管理宗教事务、教育和慈善事业的权力，还逐渐掌握了司法权和征税权；（3）吉布和鲍文指出，奥斯曼帝国苏丹承认各米勒特享有自治权，反映了伊斯兰教对归顺穆斯林统治的“有经人”（主要是指基督徒和犹太教徒）的传统宽容态度，可谓源远流长，其根源是伊斯兰教赋予非穆斯林的一神教徒被保护者的地位（dhimmis 或 zimmi）¹，条件是它们要缴纳正常税赋之外的人头税（cizye）²，正是在这个传统的基础上，穆罕默德二世正式认可并赋予了希腊正教、亚美尼亚教派和犹太人的教士阶层的权力；（4）米勒特制度一直延续到19世纪的改革时代，中间没有什么实质改变。³ 这些认识为后世学者普遍接受。⁴

1982年，本杰明·布劳德发表了一篇重要文章，题为《米勒特制度建立之迷思》。在这篇文章中，布劳德对前述经典论述提出了批评，认为这种观点是简化和想象的产物。布劳德的观点可以归纳为四点：（1）从术语上讲，19世纪之前根本就没有“米勒特制度”这个历史名词，吉布和鲍文在运用文献时发生了“时代错位”，他们把后世出现的资料用于解释15-16世纪的历史，从而得出了错误的结论，布劳德认为，“米勒特制度”这个概念是19世纪才出现的；⁵（2）通过对文献的研究，布劳德指出，在19世纪之前，奥斯曼人基本上不会使用米勒特这个词来指代其境内的非穆斯林，如果有，也只是例外，比如，在被奥斯曼人引述的圣训中提到所有基督徒和非穆斯林构成一个 millet，在君主给那些他们要争取其支持的基督徒和犹太人的重要人物的信函中，偶尔会用米勒特来指代帝国尚未完全掌控的非穆斯林，在18世纪的时候有例子显示它被用来指国外的众多基督徒人民（milal，是 milla 的复数），是用来与其境内的犹太人相对的，这可能证明，可以在外交文书中用米勒特来指外国的基督徒⁶；（3）他认为，奥斯曼帝国没有用于管理非穆斯林的一套系统的、制度化的政策安排，非穆斯林并没有被置于一个系统的制度框架之下，而只有特别的安排（ad hoc arrangements），布劳德认为，所谓的“米勒特制度”不是什么建制（institution），而更多地只是各种随时空而变化的当地做法；⁷（4）布劳德指出，所谓穆罕默德

¹ 关于米勒特制度的起源和依据的讨论，到目前为止有两派观点，一派认为可以追溯到先知在麦地那时代的传统；另一派观点认为这继承自罗马和拜占庭帝国的传统。Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy,” in *International Journal on Minority and Group Rights*, Vol. 21, No. 4, 2014, pp. 499-500.

² 人头税，亦称“人丁税”，指的是除了阿拉伯的多神教徒外，基督教徒、犹太教徒向宗教公社以及后来的阿拉伯哈里发国家交纳的人丁税。穆罕默德对通过契约而征服的地区内的居民，分为两类：一是多神教徒，他们只能在死亡或皈依伊斯兰教之间进行选择；另一类为“有经人”，指犹太教徒和基督教徒，如拟保持原来的宗教信仰，必须缴纳“人丁税”。后扩及琐罗亚斯德教徒和萨比教徒。仅成年男子负担，缴纳现金或实物（如布匹等）。参见金宜久主编《伊斯兰教小辞典》，上海：上海辞书出版社，1997年，第237-238页。

³ H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, vol. I, part II, London: Oxford University Press, 1957, pp. 207-261.

⁴ 关于后世学者认同米勒特制度的创立以及其下宗教人士享有广泛权力尤其是政治权力的情况，可参考 Vjeran Kursar, “Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory,” in Maria Baramov ed., *Power and Influence in South-Eastern Europe*, Zweigniederlassung Zürich: LIT, 2013, pp. 97-98; Halil İnalçık, “The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans,” p. 407.

⁵ 目前，这一点已经成为学界的共识。Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy,” p. 498.

⁶ 唐纳德·夸特教授也持此类看法，Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, pp.175-176.

⁷ 伊纳尔哲克教授指出，穆罕默德二世之所以要复兴大牧首这个职位，其主要目的是为当时的伊斯坦布尔吸引更多人口。Halil İnalçık, “The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans,” pp. 416-417.

二世征服君士坦丁堡之后经过深思熟虑、建立了米勒特制度的说法，就更是“迷思”了，认可和建立希腊正教徒、亚美尼亚人和犹太人三个米勒特的叙述文本，都是值得怀疑的，最终被任命的希腊正教领导人也并非穆罕默德二世的理想人选，没有传统观点认为的那种经过深思熟虑建立米勒特制度的证据，连任命希腊正教领导人的文件也找不到了，而据称是被烧毁了，至于犹太人，他们根本就没有宗教等级制度，伊斯坦布尔的第一个犹太领导人，在土耳其人联系他之前就是已经是一个法官了，他之被任命，只是穆罕默德二世对其既有地位的认可，而不是什么系统政策的结果；只有亚美尼亚大主教这个职位的创立似乎是穆罕默德二世有意为之，但这不是为非穆斯林设计的法律范式的结果，创建亚美尼亚的大主教职位是要跟该教派的境外领导相对抗，并争取境内亚美尼亚人的支持。布劳德指出，非穆斯林们相信的各自米勒特的创立故事，都是后来人出于自身需要编造的。¹

此后，还有很多学者参与了相关讨论。²这其中，米歇尔·叶斯努（Michael Ursinus）在给《伊斯兰百科》第二版所写的“millet”词条中，³与布劳德进行了详细的对话。布劳德津津乐道于所谓概念是否存在以及相关证据不足的问题，而通过更多的文献考证，叶斯努指出，关于 millet 这个词的使用时间和指向问题，大大超出了布劳德掌握的范围，越来越多的证据表明，早在 19 世纪之前，奥斯曼帝国就使用 millet 这个词指代境内的非穆斯林了，叶斯努考察了奥斯曼帝国的官方法令，发现在 1591 年前，就出现了亚美尼亚米勒特（millet-i Ermeniyan）的提法，在 1757 年就有希腊米勒特的提法（millet-i rum），而犹太人米勒特（yahud milleti）和罗马天主教米勒特（katolik milleti）是在 1839 年出现的。他还发现，在 18 世纪末的奥斯曼财政管理文书中，已经在使用“三个（非穆斯林）米勒特”（millet-i thelathe）的说法。他的结论是，至少从 17 世纪末以来，在奥斯曼的中央官僚体系中 millet 就被用来指非穆斯林了，不过在地方记载中并没有找到。

还有一些学者尝试从文献学的角度去寻找 millet 在奥斯曼帝国史料中运用的情况，其中维杰兰·库尔萨的考证可能是更为详实的，其结论是：19 世纪之前奥斯曼文献中描述宗教、族群、社会或政治归属的时候，更多的用词是 ta'ife 或 cema'at，而不是 millet，17 世纪时确实有一些场合用到了 millet 这个术语，但这并不表明对非穆斯林的管理发生了改变；近代早期对 millet 的使用是非常不连贯的、模糊的，很多情况下是与《古兰经》中的用法一致，也就是与 din（即宗教）是同义词，可以互换使用；而他考证出来的最早用 millet 指称奥斯曼帝国的非穆斯林的确定时间是 1626 年；17 世纪文献中使用 millet 相对是很少的，且只存在于中央政府的文献中，其他的文献中用的则是传统的词汇，比如在 16-18 世纪的伊斯兰宗教法庭文件中，主要是用 zimmi 称呼基督徒，用 Yahudi 称呼犹太教徒，萨拉热窝的宗教法庭文献中也经常使用 Frenk（法兰克人）这个词称呼天主教徒；而其他更早的使用 millet 的例子，在作者看来都是有争议的；另外，尽管可以发现奥斯曼帝国认可并区分了巴尔干地区的族群共同体以及更小的准族群共同体，偶尔也会用 millet 指称后者，但这并不意味着这些群体在管理上被组织为一个实体，也不意味着奥斯曼人承

¹ Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System," in Benjamin Braude and Bernard Lewis, ed., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols, New York and London: Holmes & Meier, 1982, pp. 69-88. 至少从 16 世纪开始，希腊正教会就不断“重构”历史以强化自身的合法性与特权。比如，16 世纪初的时候，由于伊斯坦布尔的穆斯林人口的增加，对清真寺的需求增加，奥斯曼政府力图把一些教堂变成清真寺，这时候就有一种说法出现，即伊斯坦布尔原本是根据协约被征服的，于是就有人编造了一份号称是 15 世纪的文件，用来与那些侵占教会特权的做法抗辩。16 世纪的时候，希腊正教的教会史也开始编纂，目的也是为了阻止当局把教堂变成清真寺。Marios Philippides, ed., *Emperors, Patriarchs and Sultans of Constantinople, 1373-1513: An Anonymous Greek Chronicle of the Sixteenth Century*, Brookline, Mass: Hellenic College Press, 1990, p. 17.

² 比如，Daniel Goffman, "Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century," in *New Perspectives on Turkey*, Fall 1997, pp. 135-158; Avigdor Levy, "Millet," in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, volume 3, edited by Norman A. Stillman, Phillip I. Ackerman-Lieberman, 2010, pp. 422-428; Avigdor Levy, *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton: Darwin Press, 1994; Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, New York: Cambridge University Press, 2004.

³ M.O.H. Ursinus, "Millet", in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*.

认这些实体是“奥斯曼的国中之国”。¹

上述文献考证工作对布劳德的文献学研究可以说是重要的修正和推进，但同时也更加强了布劳德的另一个观点，即所谓“米勒特制度”是19世纪以来的发明，奥斯曼帝国并没有一个可以被叫做“米勒特制度”的、系统化的建制来管理非穆斯林事务。日本学者铃木董也认为，前现代的奥斯曼帝国人最初使用 *millet* 一词的含义，是与阿拉伯语的 *milla* 相同的；当今使用的“奥斯曼米勒特制度”一词，似乎是自现代开始以来才被越来越多使用的；人们还高度怀疑，是西欧人为了阐明奥斯曼帝国的穆斯林与非穆斯林的共处体制，使得这个词广泛传播。穆罕默德二世提倡和践行的共存这一城市建设原则，并不是由于特殊的米勒特制度，而是应该将其定位为奥斯曼国家对原本就存在的对待非穆斯林的基本政策的延续。这个基于共存的原理本身，并不是奥斯曼王朝创立的，而是起源于伊斯兰教。²

某种程度上，布劳德引发的学术争议使人们对奥斯曼帝国如何对待非穆斯林臣民（或更广义上的多元局面）这个问题的讨论偏离了方向。笔者认为，作为一个描述性的概念，“米勒特制度”还是有效的，也就是说，它可以用来指奥斯曼帝国的一种基于实质上存在的传统来管理或处理多元化社会现实的方式，它是奥斯曼帝国长期奉行的一种治理倾向，是在尊重多宗教、多种族、多文化局面的前提下而进行的一种治理方式的创新，其实质就是“因俗而治”，但又用伊斯兰话语加以合法化。³ “米勒特”、“米勒特制度”这些术语在历史上如何使用或许不是最重要的，学者们尽可以寻找别的术语来描述这个现象⁴，是不是有证据证明存在一个明确的、系统的制度来管理非穆斯林事务，也不是最重要的，因为，从实践的层面看，实难否认这种“因俗而治”的做法之存在。

近来，土耳其学者迦南·塞费里承接布劳德的论述，也指出，奥斯曼帝国没有米勒特制度，奥斯曼国家对非穆斯林的管理方式也不是“米勒特制度”，所谓“米勒特制度”（*millet sistemi*）只是现代研究者的总结。他把奥斯曼人的做法概括为“维系征服之前的状况的传统”（“*fetihten önceki yapının korunması geleneği*”），奥斯曼人在此基础上进行了创新，包括使其适应伊斯兰教法（沙里亚），对沙里亚没有明确说法的，会形成与其不矛盾的新解释。也就是说，奥斯曼人是根据传统而建立一个管理结构，这既是伊斯兰的传统，还可表述为“奥斯曼习俗”（*Osmanlı örfü*）。⁵ 这种说法比较能印证笔者所主张的“因俗而治”。

因而，有必要摆脱文献学围绕概念或提法的争论，再次回到历史学的语境下。在这个方面，凯伦·巴基（Karen Barkey）的研究值得重视，她也认为布劳德的讨论是有误导性的，她更关注实践，而不是表述或概念。⁶ 巴基捍卫了关于米勒特制度的传统看法，她重申，除了穆斯林之外，其他三个主要的非穆斯林米勒特（希腊正教、亚美尼亚的格里高利教派和犹太教）是围绕着它们各自的主要宗教组织建立的，反映的思路就是宗教定义和划分了共同生活。三大米勒特被认可的

¹ Vjeran Kursar, “Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory,” pp. 102-108.

² 铃木董：『オスマン帝国—イスラム世界の「柔らかい専制」』、東京：講談社，1992、87—88頁。

³ 从历史经验的角度看，奥斯曼人可以继承的传统非常多，包括之前的地中海和中东帝国发展出来的规范，包括波斯帝国和拜占庭帝国的经验，都是非常丰富的，更不用说伊斯兰的法律传统以及内亚传统。

⁴ 比如，有学者提出，在术语上可以用“米勒特做法”（*millet practice*）来代替“米勒特制度”。Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy,” p. 498.

⁵ Canan Seyfeli, *Millet Sistemi mi? Rum ve Ermeni Patrikliği'nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri (1847-1918)*, Istanbul: Cizgi Kitabevi, 2019. 伊纳尔哲克教授也在此前的研究中强调奥斯曼人如何调和伊斯兰传统与自身现实需要的关系，在所谓米勒特制度这个问题上，奥斯曼人的主要任务就是解释不符合伊斯兰教法的实践中的创新部分，比如，明明是通过武力征服了伊斯坦布尔，那么按照教法，就不应该在城里保留一个有组织的基督教共同体。Halil İnalçık, “The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans,” p. 408.

⁶ Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, New York: Cambridge University Press, 2008, p. 116.

时间分别是：东正教 1454 年，亚美尼亚-格里高利派 1461 年，犹太教没有明确的地位，只是在大约相同的时间被非正式地认可的。奥斯曼人的目标是确保具备重要经济技能的、日益增长的基督教共同体的忠诚，保证长治久安与秩序，还要强化希腊正教与欧洲的天主教之间的裂痕。在穆罕默德二世完成这些安排后，随着时间还有一些变化。巴基强调，这些安排并没有多大的创造性，因为它只是在每个共同体的既存权力结构中加入了奥斯曼人的构想，因而，**各宗教共同体维系了相当程度的法律自治和教士权威**。如果原本就存在强大的共同体结构或教士阶层，奥斯曼帝国就认可这些形式，让其作为共同体的代表。通过这种方式，奥斯曼人维持了旧的结构，并增加了新的内容，这种做法被称为“层叠”（layering）。¹

借此安排，组织完善的希腊正教会得以管理族群和语言多元的众多人口。而对犹太人，奥斯曼帝国最初也想按照东正教会这个模式搞，但失败了，因为犹太人人口少，多住在城里，在国际政治上也不重要，也没有大的宗教权威和教会结构，强行让他们按照东正教米勒特那样的方式去组织，对其共同体的既存目标和结构就会有大的冲击。最终的妥协方案，是尊重犹太人的既有结构，承认他们是有各自领导的多个小共同体，并在这种组织形式上增加新的元素，比如更重视世俗人士的作用。亚美尼亚人的特点呈现地域性的分散交错结构，有几个主教都宣称拥有管辖权，所以，奥斯曼政府对境内亚美尼亚人共同体的整合，可能花了更长时间，也更有争议。亚美尼亚的教会主导了很多小的以及不太重要的其他宗教团体，这些群体都以自己的方式践行宗教。²

奥斯曼国家成为传统宗教共同体的宗教权威的认可者、保护者和利用者，而作为被征服土地上的传统宗教权威，他们成为新政权和自己辖下信众们的中间人，他们也必须依赖新国家的权威与支持，这种安排对国家、民众和中间人来说，可能都是最好的。在实践中，奥斯曼国家是通过向经宗会议选举出来的大主教们发放委任状（berat）的方式，来正式认可其权威和地位的，而每个新的宗教领导人上台，都要以购买的方式向国家索要委任状，在 18 世纪的时候，因为涨价，有的人还要先通过借贷来付款。伊纳尔哲克教授曾经讨论过一份穆罕默德二世或巴耶济德二世时期（1481-1512 年）的此类委任状的内容，其基本的结构与早期哈里发时代以及后来奥斯曼时代的委任状是一样的，从中，我们可以清楚地看出奥斯曼国家和希腊正教会关系的具体内容：

“帝国委任状的命令（愿神使其保持效力直到末日）是这样的：……我的命令是，从现在开始，接受此委任状者将成为大主教，此乃如神所命令的：‘让他做自己擅长之事’。他要实现他们的利益，一如既往，他要行使对牧师、僧侣和那个地区的其他正教人民的权威，如其前任所做的一样，他拥有教堂、葡萄园、果园和土地，这也是其前任曾拥有的，他可免交人头税，以及所有额外的费用，比如供养信使和后勤士兵的费用，也一如其前任；那个地方的教士、僧侣和正教基督徒要认他为他们的大主教，并将在大主教司法权治下的所有官司呈送于他。”³

这份委任状传递的信息是，奥斯曼帝国的苏丹以正式文件的方式确认了希腊正教会之大主教的传统权威，其享有宗教司法权以及可以免税的特权。伊纳尔哲克教授还指出，非穆斯林宗教人士享有的特权，是随着时间的变化而改变的。这也进一步引申出来一个问题，那就是传统上所认为的米勒特的自治权到底有多大。按照伊纳尔哲克教授的说法，对所谓自治（autonomy）的强调，是有误导性的，其实是对伊斯兰的和奥斯曼的法律观念的某种曲解，也不符合历史事实，他认为，奥斯曼人不只是对希腊正教会进行了宽容和保护，还将其纳入到了国家管理体系之中。而非穆斯林群体中出现所谓自治的苗头，那要到 18 世纪奥斯曼帝国的中央集权普遍被削弱的时候，那主要也是因为出现了一个新兴的希腊人的资产阶级，他们意图主导教会，最终出现了一些具有一定

¹ Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 131.

² Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 131.

³ Halil İncelik, “The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans,” pp. 418-419; 亦见 Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 135.

自治权的民间组织。¹

维杰兰·库尔萨也批判了自治论，他的主要依据是奥斯曼帝国的地方司法、行政和军事机构都有可能干预米勒特的所谓自治，非穆斯林的农民首先是受到伊斯兰教法法官卡迪（kadi）的司法管辖，持有蒂玛尔的骑兵也在当地享有一定的法律权力，为国家提供诸如特定军事服务或其他义务的非穆斯林群体，则受国家官员的管辖，司法问题也由卡迪处理，参加了准军事团体的非穆斯林，受军事法官和军官的管辖，城镇的人首先是归属于行会，行会则归城镇长官管理，司法权威也在卡迪手中；巴尔干地区原有的中下层世俗贵族，也被奥斯曼帝国留用，他们也会在地方上发挥特定的领导和管理作用，所以，除了宗教事务和教育之外，留给非穆斯林宗教人士的权力空间并不多。奥斯曼帝国将这些人纳入国家体制，虽然会带来相应的权力，但其治下之信徒也有各种方法抗衡其权威，尤其是可以主动去找卡迪解决问题。“大量的非穆斯林在伊斯兰教法庭的记录，他们与穆斯林在生意上的合作，有相当数量的混杂街区和农村存在，这些都瓦解了那种旧观点，即非穆斯林处于孤立的、自足且自我管理的、由神职人员控制的米勒特之中。”²

如果说非穆斯林并不享有宗教精英治下的充分“自治”，那么，奥斯曼帝国的非穆斯林教会体制发挥的主要作用是什么呢？简言之，除了宗教和教育事务，**奥斯曼帝国治下的非穆斯林宗教精英主要发挥的是收税功能**。巴基也认为，对奥斯曼国家来说，希腊正教会更为重要的功能其实是收税，协助国家充分开发和利用基督教社会的财政资源。³ 为了管理这些税收，奥斯曼国家还建立了一个专门机构，隶属于首辅大臣（Grand Vizier 或 Sadrazam）管辖。从这一角度看，希腊正教会也是奥斯曼国家的行政工具（而不是自治单位）。牧首和主教们的收税权由皇帝颁发的委任状予以保障，地方上的伊斯兰教法法官卡迪也有协助他们的义务。如果出现非穆斯林民众意图借助卡迪或蒂玛尔骑兵的干预逃避税收的情况，皇帝会下命令支持主教，使其避免这样的干扰。对于那些拒不完成纳税义务的教士和僧侣，主教们有权进行处罚，如对其剃光头或免职。如果出现教士乱收税等过分的情况，在收到举报后，奥斯曼政府也会干预。⁴ 可见，非穆斯林虽然自治程度不够，受到多头管理，但奥斯曼中央在维系教士们的税收权时，还是很给力的。

土耳其学者马吉特·柯南奥卢提出了一个概念叫“精神包税制”（“ruhani mültezim sistemi”），意思是奥斯曼帝国的宗教领袖们主要扮演的是包税人（mültezim）的角色，他们的主要任务就是帮着帝国收税。⁵ 帕帕德米特里奥也认为，奥斯曼时代希腊正教会与国家的关系，主要是后者利用前者来收税，教会主要被视为奥斯曼国家的一个财政机关。⁶ 虽然只从财务角度来看这个问题，会低估其历史作用，但这种说法正确地阐明了教士们负责或承包大量税收工作这一事实。⁷

巴基是把关于米勒特问题的讨论，从文献学的纠结中重新带回到历史学，并对之做了更为理论化的探讨。在这个基础上，关于米勒特制的争论或可告一段落了。如果要米勒特制下一个定

¹ Halil İnalçık, “The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans,” pp. 421, 409, 411.

² Vjeran Kursar, “Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory,” pp. 98-102.

³ 非穆斯林的百姓和宗教人士需要缴纳的税大致上可以分为三类：一是直接进入国库的；给牧首和主教预留的；在奥斯曼文献中不会记载的、专供当地教士使用的。整体而言，底层教士和民众的税务负担还是很重的。1580年的时候，希腊正教会的大牧首要维系自身职位的正常运转，一年就需要 13300 金币（一个底层教士一年向教会需要缴纳的税额是 2 金币），大牧首的班底大约有 20 人。关于非穆斯林在其各自的教会体系下要缴纳什么样的额外税收及其数量，可以参见 Halil İnalçık, “The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans,” pp. 421-428, 431.

⁴ Halil İnalçık, “The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans,” pp. 427-428.

⁵ Macit M. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul: Klasik Yayınevi, 2004.

⁶ Tom Papademetriou, *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford University Press, 2015.

⁷ Canan Seyfeli, *Millet Sistemi mi? Rum ve Ermeni Patrikliği'nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri (1847-1918)*, İstanbul: Cizgi Kitabevi, 2019.

义的话，笔者认为，著名土耳其历史学家伊尔拜·奥泰勒对米勒特制的定义，可能更为中肯，他说，米勒特制“是一种组织形式和法律地位，它的出现起源于某个地区被伊斯兰帝国兼并后，该地区内一神教信徒对伊斯兰教权威的臣服，他们受到一种协定的保护。”¹ 这个定义并没有将其视为一种明确的制度设计，但承认其具有组织形式和法律地位的特征，而且有深远的历史渊源，并没有将其仅仅局限于奥斯曼帝国，而是暗示，它是一种以宗教为标准而设定的、伊斯兰帝国内部的社会组织形式，也提示了在法律地位上非穆斯林的信徒与穆斯林之间是一种不平等的关系，即前者对后者表示臣服，而后者保护前者。

目前看，虽然学者们尚无统一意见，但不管是不是存在明确系统的制度设计，在实践中，这样一种按照传统和习俗，让各教会管理自身事务的做法是存在的，也是在发展的。这不是奥斯曼人的发明与创造，更多地是尊重并依照现状实行间接统治。奥斯曼国家的作用就是保护和维系这样一个既存局面，也就是提供秩序，保证帝国的安定团结，不破坏皇帝所代表的正义。这是奥斯曼国家实行多元化治理的要义。多元主义治理既然是间接统治，其中关键便是作为各共同体代表和管理者的中间人，他们要与国家不断地进行沟通 and 谈判。“在每次的遭遇中，国家和宗教共同体之间的关系，以及米勒特领导人的特定网络和他们的利益，都有助于谈判的进行和制度框架的调整，使其最恰当地符合管理利益。”²

在所谓米勒特制下，东正教的大牧首不仅是一个宗教共同体的领袖，还扮演着帝国统治者与东正教徒中间人的角色，承担了相当的司法和管理责任。虽然前面的讨论中提到，东正教会不享有充分的自治，教士的政治权力也很有争议，他们更多地承担了税收功能，但这些反驳更多地是基于实际情况的复杂性和特殊性，以及部分人出于实际利益所做的选择，并不能否认教会在广大信徒中享有的基于宗教传统和差异的、并得到奥斯曼官方认可的各种权威。奥斯曼帝国选择这样的管理方式，实际上是最便利和有效的。基督教徒曾经长期被各大帝国管理，不仅具有独立身份，人口也众多，因此，让其尽可能自治且实行间接管理就比较容易，而直接管理的成本则较高，通过中间人进行管理，有利于奥斯曼帝国维系多元社会体系的稳定，减少社会冲突。直到 19 世纪的危机时代，奥斯曼帝国一直在通过中间人进行治理，这有助于社会文化各不相同且人口众多的帝国臣民之间进行沟通和谈判。用巴基的话来说就是，奥斯曼帝国能够长期存在和延续，即在于它能够认识到差异的价值，能够有效地组织起一个中间人的合作性网络，从而维持了秩序与清晰度，也就维系了其内部多个不同共同体间的相对和平，避免了族群间的冲突。³

2、差异与不平等

到目前为止，我们讨论了米勒特体制的起源、性质、合法性与功能，主要关注的是其积极的一面。但在族群间或宗教间的关系上，所谓米勒特制还同时在制造差异与不平等，有潜在的危机。

关于米勒特制的争议，除了概念和名称，还有一个更大的问题，那就是如何来评价这样一种基于宗教差异和传统而实行的“因俗而治”政策。大体上存在两种对立的观点，一种观点认为米勒特制度代表了传统社会最高水平的宽容，是一种传统帝国的文化多元主义，保障了“少数民族”较大的自治权；另一种观点则更关注米勒特之间的差别和不平等，将其视为民族压迫和宗教压迫的制度。对比来看，在 16 世纪，奥斯曼帝国境内非穆斯林的命运要比西欧少数派宗教团体的命运好些；那时的西欧，基督徒迫害犹太人，天主教徒压迫新教徒，有很多犹太人从欧洲流亡至奥斯曼帝国。⁴ 在 1893 年，萨洛尼卡的犹太人在法国的一份印刷品上说：“就算在那些被认为是最开明和最文明的国家里，也极少有国家像土耳其那样，在那里犹太人享有更完整的平等。苏丹陛

¹ İlber Ortaylı, “The Ottoman millet system and its social dimensions,” in Rikard Larsson, ed., *Boundaries of Europe?* Holland: Cordon Art B. V., 1998, p. 123.

² Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 132.

³ Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 113.

⁴ Hasan Celal Güzel, Güler Eren, ed., *Osmanlı, Cilt2-Siyaset*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999-2014, p. 143.

下和政府 (Porte) 向犹太人展现了最大的宽容和自由主义的精神。”¹ 夸特教授认为, 在 18-19 世纪的奥斯曼帝国, 不只是犹太人, 大量的奥斯曼基督教臣民也有相似的情感。²

米勒特制度代表的主要是一种基于宗教差异的体制安排。一种基于差异实行的政策, 往往会强化固有的边界和差异。巴基援引族群研究的成果指出, 国家通过其行为和政策来制造、界定和操控族群, 如果国家是按照族群界线组织政治参与的, 那么, 族群的界线就会被强化; 对帝国来说, 不管它们是围绕既存的族群和宗教边界来组织, 还是制造新的行政边界, 它们都会制造、维系和强化族群与宗教的认同。因此, 帝国在寻求秩序与稳定的时候, 会进一步塑造宗教和族群的边界。奥斯曼人是围绕家庭、社区、村落和宗教及其机制来组织关系的, 并维系了一定程度的社会性, 这是共同体存在的基础。同一宗教和共同体的成员在串门、假日及本社区 (mahalle) 的特定场合遭遇。城镇的人们围绕着熟人、共同语言和兄弟身份聚集, 人们之间的区分大部分是根据各自集团的宗教建制的位置。在村落中, 人们的生活也是围绕着农业的需要和建制进行的, 本地关系是建立在具有相似族群、宗教和语言背景的人们构成的共同体的基础上的。当不同信仰的人彼此靠近并生活在混合的空间中时, 会发现他们彼此感到不舒服。³ 所以较少发生共同体间的暴力行为, 更多的是因为国家和共同体的领导人尽力来约束和平息有可能升级的争吵。⁴ 这对维护中间人的地位、对国家的治理目标来说, 都是积极且有利的。但差异并未因此而减少, 边界亦未因此而模糊。

除了这种基于传统现实造成的差异, 奥斯曼帝国的米勒特制也体现了不同信仰者的身份与地位。国家还有意识地去塑造群体之间的边界、差异乃至不平等。不只是穆斯林和非穆斯林之间缴纳的税不一样, 国家还会规定一些表面上的差异, 形成一种可见的身份边界标志。⁵ 比如, 非穆斯林被要求不能穿戴跟穆斯林相同的服饰, 非穆斯林的房子不能高于穆斯林的, 非穆斯林不能带武器、骑马, 无权参军, 不能建立新的宗教场所⁶, 他们还需要给穆斯林让路, 需要经常表现出顺从。还有一些帝国官方的行为会侵犯到非穆斯林的权利, 比如, 很多教堂被摧毁或被改为清真寺, 基督教堂不得使用大钟, 这是伊斯兰帝国对待基督教的一种长期习惯, 即不允许基督教堂敲钟, 聚集信徒改用敲打木制棒槌。⁷ 在改宗问题上, 基督徒和犹太人可以自由地成为穆斯林, 但对穆斯林来说, 背教就意味着死亡⁸。要想获得奥斯曼政府内的高级官爵, 一个人首先要是穆斯林 (也有少数的例外), 其次则必须要懂“国语” (奥斯曼-土耳其语)。伊纳尔哲克教授说: “穆斯林的米勒特占主导地位。但这并未导致穆斯林或奥斯曼政府对基督教徒进行有系统的压迫……尽管如此, 毫无疑问的是, 广大穆斯林与奥斯曼政府都把基督徒看作是二等公民, 后者在很多方面受到不公平的待遇。”⁹

16 世纪中期的一份圣谕 (ferman) 说, 非穆斯林若不遵守着装的规定, 穆斯林和非穆斯林之间的区别就会被混淆。因此, 苏丹时不时发布圣谕, 讲明非穆斯林能做和不能做的事, 以及他们违反了会受到什么样的惩罚。不过, 巴基发现, 在现实中, 这些规定又经常被打破。比如, 犹太

¹ 转引自 Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, p. 179.

² Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, p. 179.

³ Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 116.

⁴ Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 117.

⁵ Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, p. 177.

⁶ 这是基于伊斯兰的传统, 但在奥斯曼历史的具体实践中, 存在着很多例外, 通过“重构”历史、贿赂等方式, 非穆斯林得以新建、重建或扩建其宗教场所, 而奥斯曼人对此往往睁一只眼闭一只眼, 在具体做法上, 非常灵活, 可能是口头允许, 或把某地方硬说成是旧教堂的遗址, 这样就可以不违反教法。K. Giakoumis-D. Egro, “Ottoman Pragmatism in Domestic Inter-Religious Affairs,” pp. 73-127.

⁷ Latif Tas, “The Myth of the Ottoman ‘Millet’ System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy,” p. 501.

⁸ 这体现出当时伊斯兰教处于一种优势的地位。Bernard Lewis, *Political Language of Islam*, p. 77.

⁹ 转引自 Uygur Kocabaşoğlu, “The Millet System: A Bird’s Eye View,” in Rikard Larsson, ed., *Boundaries of Europe?* Holland: Cordon Art B. V., 1998, p. 130.

人就经常会建立新的会堂，也会戴只有穆斯林才能戴的白缠头。而奥斯曼国家似乎不能或不愿意去强制执行那些规定。常见的做法反而是，非穆斯林米勒特能够（比如通过援引传统）跟奥斯曼国家之间进行谈判。¹

可以推断，国家塑造边界，并不是为了（也不必然会）造成群体之间的隔离，而恰恰是边界的明确存在，使前述那种谈判成为可能。另外，对边界的强调意在让各个群体能“各安其分”，亦符合其所宣称的伊斯兰教法原则，也有利于管理。除了行为和服饰法令，奥斯曼帝国还有不同的法律体系、不同的宗教场所以及不同的语言，这些都会使个体和群体在日常遭遇“他者”，且能够相互区分。² 虽然我们强调了身份边界、差异甚至不平等，但不能由此想当然地认为各教派的民众是分开居住的，在社区层面，奥斯曼的大部分地区都常见不同教派的人杂居在一起，能够区分他们的，主要是各家的财富，这跟现代社会是类似的。³

在各自的共同体内，人们使用的语言、受教育之学校和所读之书，都由各自的教会负责，教会还处理婚姻与遗产继承等问题。对穆斯林而言，处理这些问题的根据是沙里亚。对于其他的宗教社区，则由教士们根据他们自己的传统和教会法来执行⁴，不过，刑法方面的事情要交给伊斯兰法庭，另外，如果非穆斯林主动“上诉”到伊斯兰法庭，伊斯兰法庭的判决效力更高。⁵ 伊斯兰教是帝国意识形态与合法性的基础，因此，伊斯兰教法的优先性也是存在的。非穆斯林基本上不能在法庭上起诉穆斯林。一个基督徒的女性要是在继承财产时遇到了问题，她可以首先在本宗教社区内申诉，但如果她不满意，她可以去伊斯兰法庭申诉⁶；另外，伊斯兰教法规定婚约需要征得女性的同意，如果非穆斯林的年轻女性遇到这类问题，也可以去伊斯兰法庭争取自己的利益，也就是阻止自己不想要的婚姻。伊斯兰法庭的判决比基督教法庭有更高权威。⁷ 当然，伊斯兰法庭不会主动去管其他宗教共同体的宗教事务。另外，在处理涉及不同宗教之间的人和事的时候，一般是由伊斯兰法庭审判。

米勒特的教士精英们得到了国家的认可与赋权，他们享有特权，比如免税、可以自由旅行、对自己共同体的管理权，等等。不过，国家也会想办法有效地控制这些中间人。其实，他们本身也不受自己的信徒和宗教共同体的欢迎，因为，他们被视为奥斯曼政府认定的“官员”，是通过高价购买了自己的职位，也会横征暴敛，这些都伤害了这些中间人在其宗教共同体中的合法性与地位。⁸ 把这些中间人置于这样一种不确定的位置，对奥斯曼帝国来说应该也是有利的，因为这使他们只能更加忠于奥斯曼国家。

3、从宗教到民族

前面提到，米勒特作为一个表达群体的名词，既可以是宗教，又可以是宗教共同体，还相当于 nation（民族）。在奥斯曼时代，用 millet 表示“民族”，⁹ 主要是 19 世纪以来的现象，指敌对领土上的独立民族，或完全失去了奥斯曼帝国保护的穆斯林群体。今天，millet 已经主要指民族了，比如，现代土耳其语说土耳其民族就是“Türk milletı”。从这样的一个变化中或可发现，指

¹ Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, pp. 120-121.

² 另一方面，这不能被理解为严格的种姓制度，人们彼此的区分不会妨碍相互之间的移动，这被巴基称为“流动的差异标签”。Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 122.

³ Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, p. 180.

⁴ 伊斯兰教法通过卡迪（kadi）来执行，是很清楚的；犹太人的拉比（rabbi）是其宗教法庭的领导，犹太人社区的法庭之存在也是清楚的；但对于东正教徒来说，这个方面的运作还不是很清楚，很可能他们的司法事务，是由教士们临时组成法庭。

⁵ Rossitsa Gradeva, “Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofijia Sheriat Court, Seventeenth Century”, in *Islamic Law and Society*, 1997, 4(1), pp. 37-69.

⁶ 有一种观点认为，在古代伊斯兰教对于女性的继承权更有保障。

⁷ Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, pp. 177-178.

⁸ Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, p. 143.

⁹ 1636 年，在一份用奥斯曼文翻译的外国文献中，就出现了“Othmanlu milletleri”这个词，其想表达的意思是奥斯曼帝国的各族人民。M.O.H. Ursinus, “Millet”, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*.

宗教或宗教共同体的 millet 开始向民族的含义转变,几乎是与世界历史进入民族主义时代同步的,就像古汉语中有“民”和“族”,但“民族”是一个现代词汇,一般认为这还是日本人使用汉字对译 nation 时出现的。

一般认为,在奥斯曼帝国各族群中最早出现民族意识的是巴尔干的东正教徒,他们是在法国大革命后主要因为受外来影响拥抱了民族主义。土耳其历史学家伊尔拜·奥泰勒指出,这种认识并不完全正确,巴尔干人在历史上曾经建立独立的国家,拥有独立的教会与文学语言,这些历史遗产是他们民族意识产生的重要因素。在巴尔干的斯拉夫人中,他们的民族意识的起源甚至可以追溯到文艺复兴的影响,16-17世纪时南部斯拉夫人知识分子已经在一定程度上受到了马基雅维利思想的影响;即使在16世纪以来的某些巴尔干地区的农民暴动中,也可以发现某些民族主义意识的痕迹。在造成巴尔干地区民族主义发展的各因素中,还不能忽视1683年奥斯曼帝国第二次围攻维也纳的失败,这一失败标志着奥斯曼人对欧洲的攻势从此结束,此后转为守势,奥斯曼帝国不断败于西方列强之手,开始了丧权失地的长期进程。这次失败使得奥斯曼帝国在国内外的权威受损,它鼓励了巴尔干地区民族主义的萌芽,同时,它的战败也使得奥地利与俄国在多瑙河流域的影响增强了。¹ 根据伊尔拜·奥泰勒的看法,在17世纪的巴尔干地区已经开始逐渐出现了某种原型的民族主义(proto-nationalism)。

林佳世子指出,所谓米勒特制度的一些安排和改变,促进了非穆斯林民族意识的觉醒。18世纪是奥斯曼帝国非穆斯林社会发生重大转变的时代,一方面是帝国与欧洲通商关系进一步扩大,东正教徒商人尤其是希腊大商人的经济实力迅速增强;另一方面,他们之中还有人利用奥斯曼帝国早年给予欧洲国家的特惠条约,² 获得了相应的特权以及欧洲列强的保护,这样,穆斯林与非穆斯林之间的差距开始拉大,经济上的差距逐渐导致双方出现集团性的对立。这种情况导致非穆斯林对奥斯曼帝国的归属意识逐渐淡薄。

外部因素也引发了奥斯曼帝国境内非穆斯林民族意识的上升。就希腊正教这个最大的非穆斯林共同体来说,他们最初是作为一个 millet。但随着境外势力的煽动,以及罗马天主教会在17世纪的传教活动,就引发了东正教的变化,尤其是出现了一些分离性教派。这当然会引发希腊正教会的危机感,他们遂决定对自己辖区内的教徒加强管理,比如向巴尔干全境和叙利亚等地派遣用希腊语主持宗教仪式的牧师,借以加强统合,他们得到了奥斯曼帝国的支持,禁止分离的派别成立教会。实际上,如前所述,奥斯曼政府自15世纪以来就承认和保证伊斯坦布尔的东正教大牧首对帝国全境的东正教徒有总管辖权。但传教活动很难禁止,因为他们有法国领事等境外势力的庇护。

希腊正教会大牧首借机加强中央集权,推动希腊化,这引发了塞尔维亚、保加利亚和瓦拉几

¹ 1699年,奥斯曼帝国与奥地利签订了《卡洛维茨条约》,奥斯曼帝国失去了匈牙利、斯拉沃尼亚、特兰瓦西尼亚和克罗地亚的大片领土。İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Kronik Kitap, 2018, pp. 63-65.

² 现代土耳其用的是外来词 kapitülasyon; 在奥斯曼帝国历史上, kapitülasyon 所指之事用的词是 ahdname。它是一种特别的贸易豁免(dispensation),一般的形式就是更低的关税,是奥斯曼苏丹们赐予欧洲人的特惠状,目的是为了建立特定的盟友。第一批特惠条约是在1535年由苏雷曼大帝赐给法国人的。相似的条约还在后来赐给了荷兰、英国、威尼斯和奥地利。到18世纪莫到时候,几乎所有的欧洲国家都用这样的特惠条约。这些条约允许欧洲人住在特定的奥斯曼城市,并且可以以非常低的关税开展贸易,也很少收到干涉。居住在奥斯曼帝国的这些欧洲人也不用交人头税(cizye),他们在涉及家庭法的事务时,也不用遵循伊斯兰教法。在最初的一个半世纪中,特惠条约只是确保欧洲人可以在奥斯曼帝国居住,几乎没有提供其他的特权。但是,随着军事力量的平衡被打破,这就开始有利于欧洲人。17世纪的时候,签订了新的商业条约。到17世纪末,奥斯曼人已经允许外国可以将特定的商业纠纷上诉到他们在伊斯坦布尔的大使那里,从而绕过了沙里亚法庭。这些条约也允许欧洲人指定奥斯曼帝国的臣民做他们的翻译。但这些条约明确地给予这些译者享有与欧洲人同样的权利,条约也使翻译们被豁免了人头税。这就引发了极大的不满。到奥斯曼帝国末期,有成千上万名翻译享有特权。直到土耳其共和国成立,这些特惠状才被废除。Maurits van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls, and Beratlis in the 18th Century*, Leiden: Brill, 2005.

亚等地东正教徒的强烈不满，这进而使得希腊正教会发生分裂，斯拉夫系的塞尔维亚人和保加利亚人开始产生自身的民族意识，可以说，正是奥斯曼政府支持下的希腊正教会在 18 世纪的新发展，使得巴尔干地区的民族意识上升。居住在伊斯坦布尔的希腊大商人，自 17 世纪以来，借助于和奥斯曼宫廷的关系，获得了巨大的商业利润，他们支持希腊正教会的发展，也引起了非希腊语的东正教徒的不满与反抗。奥斯曼政府对希腊大牧首和亚美尼亚大主教的优待，本意是想通过他们收获希腊正教徒和亚美尼亚派教徒对帝国的认同与忠诚，结果反而引发了其他“民族”的反感，动摇了他们对奥斯曼帝国的忠诚。¹

希腊正教米勒特实际上包括了很多民族的人：保加利亚人、塞尔维亚人、罗马尼亚人、瓦拉几人和信东正教的阿尔巴尼亚人以及一些阿拉伯人。随着民族意识的觉醒和各民族新兴资产阶级的的发展，希腊人长期把持教俗事务大权的状况引起了其他民族的不满，他们要求改革米勒特。为平息这种不满情绪，奥斯曼帝国政府随后相继建立了塞尔维亚、保加利亚和罗马尼亚米勒特，这就打破了以前希腊正教米勒特的垄断地位。但这种拆分是沿着族裔边界进行的，遂使巴尔干地区的米勒特日益具有了公开的宗教-族裔特性。这些做法在开始的时候还遭到了希腊人上层既得利益者的反对。

在 18 世纪，还有一个趋势在发展，即穆斯林和非穆斯林之间的关系恶化了。根据罗伯特·奥尔森的研究，1730-1740 年代出现的国际政治和经济压力及内部的经济危机，使奥斯曼帝国日益衰落，开始出现内乱，军人与乌莱玛（伊斯兰宗教学者）联合反抗苏丹，导致苏丹想加强集权，非穆斯林的行会则团结起来支持苏丹，苏丹也依赖他们来镇压叛乱。可以说，这时出现了传统政治基础的重组。内部是苏丹依靠非穆斯林米勒特的行会，甚至鼓励他们拿起武器去对抗禁卫军；对外是给外国人的特惠条约增多了，非穆斯林跟着受益。结果就是穆斯林和非穆斯林之间的关系紧张，在 1730 年后，穆斯林的不满是非常显著的。但苏丹对非穆斯林的支持不可能稳固和持久，非穆斯林随时可能被抛弃，陷入这样一种窘境中的非穆斯林只能走向民族觉醒。²

另一方面是欧洲思想的影响。奥斯曼帝国的基督徒们与欧洲本就有长期的密切关系，他们一直是处在西欧与奥斯曼之间的，去欧洲学习也是他们的传统。希腊人考拉莱斯（Koraes）是一个典型的例子，他曾长期在法国学习古典学，结果是把希腊的根基往前推到了古希腊，于是，他开始思考本民族的文化地位。这就走向了文化民族主义。到 1789 法国大革命之后，就变成了政治民族主义。³ 对法国大革命引发的所谓“希腊启蒙运动”⁴，东正教的教士阶层并不支持，双方在语言问题上也发生了争执，大牧首被指责服务于奥斯曼人的利益。⁵ 不过，在“希腊革命”发生后，出现了大规模屠杀当地穆斯林的情况，苏丹马哈茂德二世为了泄愤，也杀害了一批在其身边的、无辜的希腊正教高层人士，包括年已八旬的大牧首。⁶

希腊人的民族觉醒，也给了其他巴尔干民族以启迪，尤其是在 19 世纪前期，希腊成功地在列强的干预下获得了完全独立，就更加是一个典范了。不过，即使在希腊独立以后，留在奥斯曼帝国境内的希腊人和亚美尼亚人仍然非常重要，他们在帝国的买办队伍中依然是重要角色，积极参与跟伊朗、地中海、黑海、欧洲和美洲的贸易。他们在外交部有重要作用，在外交部的官员中，

¹ 林佳世子：《奥斯曼帝国：五百年的和平》，第 274-278 页。

² Robert W. Olson, "The Ottoman Empire in the Middle of the Eighteenth Century and the Fragmentation of Tradition: Relations of the Nationalities (Millets), Guilds (Esnaf) and the Sultan, 1740-1768," in *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 17, Issue 1/4 (1976 - 1977), pp. 72-77.

³ Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, pp. 42-48.

⁴ G. Finlay, *History of the Greek Revolution*, London: William Blackwood and Sons, 1861, vol. 1, pp. 119-120; L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, London: Hurst, 2000, pp. 211-12, 278.

⁵ L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, pp. 149-150, 280-281; Richard Clogg, "The Dhidaskalia Patriki(1798): An Orthodox Reaction to French Revolution Propaganda," in *Middle Eastern Studies*, 5/2, 1969, pp. 87-115.

⁶ Alexis Heraclides and Ada Dialla, *Humanitarian Intervention in the Long Nineteenth Century*, Manchester University Press, 2018, p. 108.

他们占到了 29%，这个比重已经超过了当时非穆斯林在奥斯曼总人口中的比例。¹

18 世纪以后，奥斯曼帝国军事上的最大劲敌是北方的俄罗斯。1768-1774 年的第五次俄土战争后，双方签订了《库楚克-开纳吉条约》(Treaty of Küçük Kaynarca)，这使奥斯曼帝国失去了黑海地区的大片领土和港口，而且开启了列强以保护基督徒为理由干涉奥斯曼帝国内政的模式。恩格斯曾指出：“对俄国外交说来，问题只在于利用在欧洲所取得的霸权进一步向沙皇格勒²推进。为了达到这一目的，它可以利用三个杠杆：罗马尼亚人、塞尔维亚人、希腊人。最合适的是希腊人。”³

奥斯曼人被基督教强国击败，这诱使帝国中的基督教少数群体进行反抗。进入 19 世纪，奥斯曼帝国治下的非穆斯林地区，因为受到欧洲思潮的影响，民族意识逐渐觉醒，一些在西方接受过教育并深受法国大革命影响的基督教民族主义者发动了反抗帝国统治的起义，纷纷争取独立或自治，并得到了西欧和俄国的鼓励与支持。1804 年塞尔维亚首先起义，后获得了自治权；1820 年代末，希腊在列强支持和干预下取得了独立战争的胜利。到 19 世纪后半期，在西方或明或暗的支持下，更多的巴尔干地区不同基督教民族获得了独立或自治地位。欧洲列强趁机扩张势力，分割奥斯曼帝国的疆土。如何处理这个“欧洲病夫”的危机和“遗产”，成为 19 世纪欧洲外交的一个重大问题，史称“东方问题”(Eastern Question)。

4、奥斯曼主义

列文曾指出，在 19 世纪末、20 世纪初，世界上的帝国普遍面临着两难困境：“一、维持有着广阔领土、众多人口和权力的国家；二、通过满足民族主义的、民主的和经济进步的要求来调和上述现实的有限性。”⁴ 在这方面，奥斯曼帝国并非例外，实际上，正是这个两难困境最终决定了奥斯曼帝国的命运。19 世纪，民族主义和外国干涉使“因俗而治”的米勒特制度遭遇了前述内外挑战。质言之，这是民族国家模式对帝国的挑战。对奥斯曼帝国来说，如何应对非穆斯林的民族主义，已经成为迫在眉睫的问题。这就是奥斯曼主义的出现。

法国大革命发生后，人权、自由、平等、博爱等思想原则逐渐传入奥斯曼帝国。奥斯曼帝国也产生了革新思想。不过，所有的改革设计最初都不触及伊斯兰的原则，甚至还从伊斯兰教中寻找依据。1826 年，苏丹马哈茂德二世继位。他肃清了保守势力，开启了深入的大规模改革。在族群关系方面，马哈茂德二世命令，除宗教人士外，文武官员皆不得穿惯常的穆斯林头巾和长袍，只戴简单的费兹帽(fez)和穿欧洲风格的长礼服，穆斯林对此非常犹豫，但这得到了非穆斯林的积极拥护。有趣的是，总是帝国境内的非穆斯林民族率先拥护改革。⁵

1839 年 11 月 3 日，在帝国大臣和各国外交官的见证下，新苏丹阿卜杜勒·迈吉德(Abdülmejid)接受外交大臣穆斯塔法·雷什德帕夏(Mustafa Reşit Paşa)的建议，发布了著名的“玫瑰园御诏”(Gülhane hatt-ı hümayunu)，这标志着“坦齐麦特”时代(Tanzimat，意为“改组”或“整顿”，1839-1876 年)的开始。在奥斯曼帝国主动承诺进行改革的动机中，显然有力图博取西方同情尤其是英国帮助的成分。“玫瑰园御诏”以革除时弊、返回伊斯兰教正途的名义，宣布实行“新的制度”。“玫瑰园御诏”提出了今后帝国在经济、政治、军事和法律等各方面改革的原则，其中，它宣布国家保证穆斯林和基督徒的名誉、尊严、生命和财产安全，奥斯曼帝国的臣民，不分教派，在法律面前一律平等。⁶“玫瑰园御诏”的地位相当于准宪法，有学者认为其目的是创造一个奥

¹ Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, p. 83.

² 俄国一直梦想着夺回东正教的圣地——君士坦丁堡，将其变为俄国的第三个都城——“沙皇格勒”。

³ 恩格斯：“俄国沙皇政府的对外政策，”收入吕一燃编：《马克思恩格斯论国家领土与边界》，黑龙江教育出版社，1992，第 303 页。

⁴ Dominic Lieven, “Dilemmas of Empire 1850-1918. Power, Territory, Identity”, in *Journal of Contemporary History*, Vol. 34, No. 2 (Apr., 1999), pp. 163-200.

⁵ Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, London: Macmillan, 1991, pp. 149, 169.

⁶ Caroline Finkel, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, pp. 447-451.

斯曼民族，实现人人平等。¹这一原则在 1840 年的新刑法中得以重申。1855 年 5 月，奥斯曼政府又实行了两项关于非穆斯林社会与政治地位的改革措施：一是废除了人头税；二是给予非穆斯林以服兵役的权利（尽管非穆斯林已经习惯了交钱免役的做法）。1856 年 2 月，在英法两国的压力下，奥斯曼帝国又颁布了新的“改革宪章”(Islahat Fermanı)，重申 1839 年“玫瑰园御诏”的各项原则，并特别许诺所有的公民不分宗教，一律享受充分的公民权。这一承诺显然是为了防止俄国以保护东正教徒的名义干涉奥斯曼帝国内政。²

根据“玫瑰园御诏”和 1856 年改革宪章，在苏丹的支持下，改革派先后颁布了新刑法、新民法、商业法、海上法、土地法和省区行政法等，建立了与传统宗教法律体制相平行的世俗法律体制。还废除了对非穆斯林的人头税、允许非穆斯林参军，给予他们在省和市镇议会中的代表权。

坦齐麦特改革废除了以前那种差异化的“因俗而治”的多元管理体制，伊斯兰法庭的至高性也消失了。地位的平等意味着，所有人在义务方面以及服兵役方面的平等。服饰法也消失了，宗教法庭还在，但失去了大部分功能。1869 年时出现了世俗法庭，负责审理涉及穆斯林和非穆斯林之间的民事和刑事纠纷。³这在奥斯曼帝国是极具震撼性的事件，这意味着它和古老的伊斯兰传统作了最根本的决裂。因为，伊斯兰教本不承认宗教间的平等，米勒特制本身就含有不平等的内容。尽管在实践中很多做法只停留在纸面上，但我们不能低估这一平等原则在奥斯曼思想史上的革命性，它表明，为了维系帝国统一，奥斯曼统治阶层确有真心改革的愿望。这些改革的成效如何，人们还争论不休，但不管怎样，一个新的时代已经到来了。

教士们管理的米勒特本身也成了被改革的对象。宗教领域的改革目的就是把世俗事务从宗教阶层的手中解放出来。第一步就是要通过创建与传统体制相平行的、世俗的教育、法律和司法机构，以终结米勒特对其信众的控制。⁴ 1862 年，帝国政府发布了针对希腊正教米勒特的法令，它使得以前掌握在大城市高级教士手中的权力，转移到发展中城市集团的世俗选民手中。⁵ 1863 年帝国开始改革亚美尼亚米勒特，新的法令规定创建一个管理亚美尼亚教俗事务的大议会，拥有最高决定权，主教和公民及教士委员会都附属于大议会。教士委员会负责宗教事务，公民委员会管理的是教育、财政、司法等。犹太教米勒特也经历了与亚美尼亚人米勒特相似的改革。⁶

改革者试图用一种打破民族和宗教藩篱的“奥斯曼主义”来消除帝国境内的各种分离倾向，创造一个“奥斯曼民族”。1860 年代出现的这个“奥斯曼民族”概念，混合了多种元素：效忠奥斯曼王朝和苏丹、忠于哈里发、热爱奥斯曼国家、给予非穆斯林平等待遇，等等。

米勒特制改革本质上是一种世俗化和民主化的努力，奥斯曼国家试图打破各宗教机构对其信众的政治控制，但总体而言这种努力并不是很成功，米勒特的宗教领袖们在各自信众的生活中依然具有重大的影响力。⁷ 对奥斯曼帝国政府而言，它的目标是通过改革米勒特以阻止非穆斯林的分裂倾向，使广大非穆斯林通过参与世俗事务，以培养对奥斯曼国家的认同感，另外，它还想以此消除外国列强用宗教事务干涉帝国内政的借口。⁸

¹ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thoughts, a study in the modernization of Turkish political ideas*, Syracuse University Press, 2000, pp. 14-15.

² Caroline Finkel, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire*, p. 460.

³ Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, p.178.

⁴ Stanford Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, p. 157.

⁵ Kemal Karpat, *An Inquiry into the Social Foundation of Nationalism in the Ottoman States: From Social Estates to Classes, from Milletts to Nations*, Princeton University Press, 1973, pp. 88-89.

⁶ 关于米勒改革的内容，主要参考了 Uygur Kocabaşoğlu, “The Millet System: A Bird's Eye View”; 以及 Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd, 1997, pp. 52-53.

⁷ Donald Quataert, *Ottoman Empire, 1700-1922*, p. 64.

⁸ Roderic Davison, “Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century,” *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923*, Saqi Books, 1990, p. 112. 例如，根据 1829 年签定的《亚得里亚堡条约》(Treaty of Adrianople) 以及 1833 年的《斯凯勒西村条约》(Treaty of Unkiar-Skelessi)，奥斯曼帝国在欧洲领土

米勒特制改革的确在一定程度上限制了教士阶层的权力，扩大了普通民众的政治参与，但这并不一定能消除非穆斯林群体的民族意识。世俗教育的引进，也加速了民族意识的觉醒。在这场改革中，首先受到冲击的就是米勒特制的中间人——主教和教士们。如前所述，他们作为既得利益者，在本民族那里并不总是受欢迎，他们还可能是拥护奥斯曼国家的人，而帝国政府在此时把他们作为了改革的主要对象。

不管米勒特制改革的效果如何，通过日益扩大的政治参与，一个奥斯曼民族似乎正在形成，只是帝国的命运此时已经不是由改革所能决定的了。时事比人强。奥斯曼主义的出现反映了19世纪中后期奥斯曼帝国统治阶层认同观念的一种变化，如果说旧米勒特制度还带有一种传统的伊斯兰世界观的话，那么，米勒特改革和奥斯曼主义恰恰是对这种伊斯兰观念的拒斥，这也标志着奥斯曼帝国的现代化已经进入到制度和世界观的层次。

但是，第一次世界大战的发生和奥斯曼帝国的崩溃，使我们无法完整地评估奥斯曼帝国改革的影响，因为，之后的历史拐上了土耳其共和国的道路，而奥斯曼帝国的改革还没有完成。奥斯曼帝国末期的历史表明，留在帝国境内的非穆斯林既有不满和民族情绪，但他们之中也有很多人非常积极且认真地参与第一和第二立宪运动；同时，穆斯林虽然已经日益占据绝对多数，但他们既有自己的怨气，认为自己是受害者，¹也萌生了民族意识。这个时候的奥斯曼中央政府应对多元社会中出现的民族主义，总是捉襟见肘，要么是少数民族主义精英的煽动，要么是境外势力的示范和干预，要么是主体民族不满意。

四、余论

奥斯曼帝国的多元主义主要表现在对待不同宗教共同体的宽容和一定程度的自治政策（米勒特制度）和对边疆地带的间接统治，尽可能把帝国的多种元素纳入统治的核心。在18世纪以前的几百年中，具有“因俗而治”特征的米勒特多元主义是奥斯曼帝国的一种规范和标准，似乎可以感受到奥斯曼人对差异和多样性有一种强烈的信念。他们相信多样性的价值，相信那是一种善治，是能够促进文化和社会进步的。他们既赞美多样性的价值，又划定共同体之间的边界，人们既可以“各安其分”，又能够彼此交往。这大概就是传统帝国时代文化多元主义的理想状态了，但这种状态也是脆弱的。

随着西方的崛起、经济形态的变化、帝国政治结构的变化，这种理想状态不可避免地打破了。民族意识的觉醒更是为结构性的变化注入了新的价值观。帝国晚期，随着危机的加深，伊斯兰主义也在上升，除了对抗列强以宗教理由干涉内政的因素外，一种强调穆斯林团结的伊斯兰主义也在发展，这与帝国治下穆斯林比重的日益上升有关。此外，强调土耳其认同的民族主义也在发展。第一次世界大战后，奥斯曼帝国瓦解，土耳其共和国诞生，现代土耳其国家在否定奥斯曼主义、伊斯兰主义的同时，也日益强调单一民族主义，奥斯曼帝国及其多元主义成为历史。

2009年11月，伊纳尔哲克教授在接受采访时，强调了奥斯曼帝国与土耳其共和国的区别。他尤其指出，帝国建立在少数族群之上（*azınlıklar üzerinde*），也就是说，在各个族群之上，是苏丹的君权，那类似于一把伞（*şemsiye*），只要承认这把伞的至高权力，你就是它的臣民了（*Sultanın hakimiyetini kim tanır, tebaası oluyordu*），这就是帝国。但现代土耳其共和国是一个民族国家（*milli bir devlet*），不可能那么做。奥斯曼帝国的解体过程，除了外部因素，很重要的一点就是，各个少数民族（不一定是人数少），开始产生了自我的民族意识，意识到自己不是土耳其民族的

上的基督教人口被置于俄国的保护之下，这里的基督教徒只要在俄国领土上呆过一段时间，就可以获得俄国国籍。Angus Hamilton, *Problems of the Middle East*, London: Fawside House, 1909, p. 1.

¹ Hasan Celal Güzel, Güler Eren, ed., *Osmanlı, Cilt2-Siyaset*, pp. 140-145.

一部分。土耳其人也最终有了自己的民族意识，土耳其共和国就是作为一个土耳其人的国家建立的，这是“民族国家”。¹ 在民族国家的时代，帝国长期被共和国的主流意识形态视为土耳其民族的“负资产”，在奥斯曼帝国曾经统治过的其他地方，这种感受更加强烈。关于奥斯曼帝国“因俗而治”的特点，未来还需要在与清帝国、莫卧儿、罗曼诺夫等这些王朝帝国的比较中才能看得更为清楚。²

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

¹ Halil İnalçık, *Tarihe Düşülen Notlar: Röportajlar, 1958-2015*, Cilt II, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, pp. 113-114.

² 这个方面的研究可以参考，Karen Barkey and Mark von Hagen eds., *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman and Habsburg Empires*, Boulder: Westview Press, 1997.