

刘义 著

全球化、公共宗教及世俗主义 ——基督教与伊斯兰教的比较研究

Globalization, Public Religions, and Secularism:
A Comparative Study of Christianity and Islam

上海人民出版社

刘义 著

全球化、公共宗教及世俗主义

——基督教与伊斯兰教的比较研究

Globalization, Public Religions, and Secularism:
A Comparative Study of Christianity and Islam

图书在版编目(CIP)数据

全球化、公共宗教及世俗主义:基督教与伊斯兰教的比较研究/刘义著. —上海:上海人民出版社, 2013

ISBN 978 - 7 - 208 - 11982 - 6

I. ①全… II. ①刘… III. ①基督教—对比研究—伊斯兰教 IV. ①B978②B968

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 298610 号

责任编辑 李 卫

封面设计 张志全



全球化、公共宗教及世俗主义
——基督教与伊斯兰教的比较研究

刘 义 著

世纪出版集团
上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行
常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720 × 1000 1/16 印张 14.5 插页 2 字数 205,000

2013 年 12 月第 1 版 2013 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 11982 - 6/B · 1032

定价 30.00 元

前言

本书是在《全球化背景下的宗教与政治》之后的一个延伸与拓展。本来在完成博士论文的修订后,由于学术和非学术的因素,自己对宗教政治的问题已经有些厌倦。学术的冷漠和生计的压迫,几乎耗尽了洋装掩饰下的意气风发。当心情变得平静时,自己对政治也变得日益迷茫。我越来越相信,政治应该是少数人的游戏;而对大多数的人来说,生活才是最切实的存在。因此,基本上一完稿,自己就开始琢磨之后的研究题目。在异国他乡的日子里,我得以暂时逃脱竞争的紧张气息,而开始思考一个更长远的人生。对生活的热爱加上对政治的淡漠,也改变着自己学术的方向。我初步拟定了一个题目:“全球社会中的信仰与生活”。在这个命题里,全球对自己已经不再是朦胧的背景,而是切实的处境;宗教的异化也促使自己去追求信仰的真实。

但实际的生活从来就不是按理想的蓝图来走的。目前的这个作品可谓是一个“中间产品”——夹杂在对政治的余热和对生活的憧憬之间。2010年和2011年,自己相继获得了教育部和国家社科的基金项目。如果说对五旬节—灵恩运动的研究已经将自己推到了下一个阶段;对基要主义的藕断丝连,却又将自己拉回了几步。对技巧的愚拙和对伎俩的鄙视,让自己夹在了一个尴尬的中间处境。因此,一方面在开拓新的项目,一方面自己却又不得不重温旧梦。但旧梦新作,依稀将新的酒灌到了旧瓶子里。所以,依旧是基要主义的旧话题,却掺杂了自己在五旬节—灵恩运动研究方面的新体会。这符合自己对历史的个人理解,又继续坚持了比较宗教研究的精神。

记得在前书出版时,自己本来追溯了博士论文完成后的修订历程,不幸后来被编辑遗漏了。修订对自己来说总是一个持续思考的过程。从在香港中文大学的博士论文《全球宗教政治及宗教治理:一个宗教社会学的

理论考察》，到后来出版的《全球化背景下的宗教与政治》，自己的努力主要在两点：一是希望使专门的理论研究能与更广阔的社会听众联系起来；一是加强英语和中文学术界的转译，包括语言的和思想的。行走在语言和思想的边界上，让自己感觉这是一个理想的界点。从积极的方面讲是中西互通、跨学科；从消极的方面讲则是半通不通，各为半桶水。但见仁见智，路在各自脚下。对于本书来说，自己当然希望有更多的中国关怀，也希望追求一种更综合、更社会化的趋向。

本书取名为《全球化、公共宗教及世俗主义——基督教与伊斯兰教的比较研究》，总共收入了这三年撰写和修订的十一篇论文。其中，前面九篇可成为一个整体，纳入自己关于宗教基要主义的项目之内，后两篇则稍显独立。对“公共宗教”和“世俗主义”的强调算是自己在之前研究基础上的一个拓展。

上次编辑的疏忽也让自己欠缺了对师长和朋友们的感谢，希望在这里可以补上。首先需要感谢我攻读硕士和博士学位的两位指导老师陶飞亚教授和吴梓明教授，他们的培养奠定了自己学术研究的基本路径和方向，包括中国基督教史、宗教与全球化、历史及社会理论等。毕业后，亦师亦友，既有事业上的共同奋斗，又有生活中的深厚情谊。邢福增教授是我在当代中国基督教以及政教关系方面的导师。李向平教授和徐以骅教授虽没有直接的师承关系，却在宗教社会学、宗教与国际关系方面对自己有着启发性的影响。中国社会科学院世界宗教研究所的高师宁研究员，曾在自己较为困惑的时候多有鼓励；段琦研究员近年来则与笔者有业务上的合作与交往，在此一并致谢。2010—2011年，自己在乔治城大学伯克利宗教、和平与世界事务中心进行博士后研究时，中心主任托马斯·班科夫(Thomas Banchoff)和著名社会学家何塞·卡萨诺瓦(José Casanova)加深了自己在宗教与全球政治方面的知识，特别是比较研究的视野。在工作的最近两年，自己经常穿插于中国史与世界史之间，并受到了郭长刚教授和张勇安教授的提携与帮助。年轻的朋友中，特别感谢上海社科院的黄海波博士和复旦大学的涂怡超博士，以及我在上海大学宗教与中国社会研究中心的诸位同事。感谢责任编辑李卫先生，是他使本书得以面世。最后要感谢我的家人，尽管总是相隔异地，却始终心有灵犀，是自己在踌躇彷徨时最坚强的后盾。

目 录

前言	(1)
政治化,抑生活化?	
——宗教基要主义的再诠释	(1)
全球化、公共宗教及世俗主义:一个宗教社会学的争论	(11)
全球政治中的伊斯兰主义	(26)
另一种伊斯兰政治	
——印尼、土耳其及美国的外交战略	(53)
美国政治中的福音派与基要派	
——兼与伊斯兰原教旨主义的比较	(72)
圣灵、治病及财富	
——20 世纪五旬节—灵恩运动的全球扩张	(95)
冲突,还是和解?	
——全球处境下的基督教与伊斯兰文明	(116)
宗教对话与世界和平:一种理想方案	(130)
现代中国的宗教及世俗主义	
——以基督教和伊斯兰教为例	(151)
附录	
宗教与全球发展:一种对话路径	(165)
美国宗教外交的新动向	
——兼论对中美关系的影响	(179)
参考文献	(193)

政治化,抑生活化?

——宗教基要主义的再诠释

2001年“9·11”事件发生后,伊斯兰教在全球政治中的地位,随着现代媒体技术的传播而广为人知;与此同时,媒体制造的简单、刻板印象也以一种极端的方式在人们心中打下了深刻的烙印。^①宗教基要主义(或“原教旨主义”)被称作是恐怖主义发生的宗教基础,为恐怖主义和极端主义提供了意识形态和组织基础。宗教基要主义也由此成为了国际政治中的一个热门话题。在媒体和政治话语的热烈讨论背后,一种更深刻、全面的学术分析显得尤为必要。这不仅仅是为伊斯兰教正名或撇除偏见的问题,而且也是认识当今宗教变迁的趋势及进行相关决策所必要的。这其中的一个关键问题在于:宗教基要主义首先是一种宗教现象还是政治现象?其宗教性和政治性之间的界限又何在?

从跨学科的角度对这一问题进行严肃的学术研究,正是超越媒体和政治主导话语的锁钥。下文首先梳理关于宗教基要主义的一般话语,然后再结合宗教学和社会科学两个方面的视角,对这一问题进行综合性的分析讨论,以期对学界有一种抛砖引玉的作用。

一、宗教基要主义作为一种政治话语

关于宗教基要主义,一项标志性的成果即1987年美国人文与科学研

^① 关于“9·11”事件及其影响,参见 Jenny Baxter and Malcolm Downing(eds.), *The Day that Shook the World: Understanding September 11th*, London: BBC, 2001; Fred Halliday, *Two Hours that Shook the World: September 11, 2001: Causes and Consequences*, London: Saqi Books, 2002; Mary L. Dudziak(ed.), *September 11 in History: A Watershed Moment?* Durham and London: Duke University Press, 2003. 笔者关于这一问题的研究,见《全球化背景下的宗教与政治》,上海大学出版社2011年版。

究院(The American Academy of Arts and Sciences)支持的大型项目,后具体体现为由马丁·马蒂(Martin E. Marty)和斯科特·阿普尔比(R. Scott Appleby)主编的五卷本著作。这一研究的一个重要发现在于,宗教基要主义是存在于每一种宗教传统中的现象。尽管它们会有一些具体的不同,但总体说来却都表现出一种“家族相似”(family resemblance)的特征。因此,基要主义作为现代宗教变迁的一种形式,可以说是一种全球性的现象。^①这是到目前为止关于宗教基要主义最权威的研究成果。

在关于宗教基要主义的特征方面,这一项目的作者们从两个维度来分析,共包括了九个方面的内容:

意识形态特征:(1)反击性:基要主义是对世俗化以及由此导致的宗教地位边缘化的反抗。在宗教基要主义者看来,现代化和世俗文化的扩张日益侵蚀着宗教的地盘,并将最终导致宗教的衰落。全球化则将这一效果扩大化了。基要主义反对的目标可能是多样性的,比如多元化、其他宗教等,但现代性则是其最重要的目标。正是在这一点上,宗教基要主义才被称之为基要主义的。(2)选择性:这包括三个方面的内容:基要主义选取并重塑传统的某些特殊方面,尤其是那些可以将基要主义清楚地区分于主流的方面;基要主义选择现代性的某些有利成果加以利用;基要主义选择现代性的某些特定后果和过程作为斗争的目标。因此,宗教基要主义并不是一味地反对现代性或坚持传统文化,而是根据不同的处境对它们进行选择性的

^① 参见 Martin E. Marty and R. Scott Appleby(eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991; Martin E. Marty and R. Scott Appleby(eds.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993; Martin E. Marty and R. Scott Appleby(eds.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993; Martin E. Marty and R. Scott Appleby(eds.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994; Martin E. Marty and R. Scott Appleby(eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995。“9·11”之后,为响应宗教恐怖主义的问题,阿普尔比等在原先研究的基础上专门编辑出版了一本小书,以给人们参考。参见 Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003。

利用。在这一点上,宗教基要主义是实用主义的。(3)道德二元论:宗教基要主义有一种明确的善恶、黑白二元对立观,明确区分我们和敌人的界限。在宗教基要主义者看来,世界经常可以被严格地划分为两个领域:宗教的和世俗的。然而,他们不仅与世俗主义相对立,也同宗教内部的自由派相对立。在很多情况下,宗教与政治的对立则占据了中心的位置。这一点是宗教基要主义意识形态的核心特征。(4)绝对主义:基要主义对圣经采取一种文本主义的态度,反对任何哲学的或其他形式的诠释。他们坚信宗教经典的准确无误,无论是《古兰经》、《塔木德经》还是《新旧约圣经》。宗教基要主义坚持一种强化的或者刻板的传统式读经法。(5)千禧年主义和弥赛亚主义:宗教基要主义者坚信一种未来的审判和救世主的降临。到那时,善将战胜恶,道德的将战胜不道德的,永恒的公义将终结历史。邪恶的必将得到审判,善的将进入天国。这是宗教基要主义意识形态的本质性特征,也是其宗教特征最突出的表现。^①

组织特征:(1)“被拣选”的群体身份:根据上帝拣选的区别,宗教基要主义组织内部经常分为“虔信者”、“余剩民”、“最边远者”、“契约保存者”、“见证人”、“与上帝同行者”等不同的身份。有些群体则直接区分为一个完全虔信的核心部分和作为同情者的边缘部分。这种被拣选的身份实际上将宗教基要主义作为一个小群体与周围的社会区分开来。同时,组织的内部也实现了一定的身份区别。这是宗教基要主义群体形成的基础。(2)明确的边界:同其在意识形态上的二元对立相对应,宗教基要主义在组织上也坚持得救者和罪人、内部和外部、宗教的和世俗的绝对界限。不同的身份将其与周围的社会对立起来,而且,这种对立往往是不可调和的。这也是宗教基要主义在组织上的核心特征。(3)权威主义的组织结构:宗教基要主义的成员身份是志愿性的,但其组织结构却是权威主义的。在其中,一个宗教的领袖处于一种独特的地位,从而与其他的组织成员相区别。而且,这一领袖也常常被赋予了宗教的和世俗的权威,所有成员都必须接受他的领导。这常常通过宗教的仪式或身体语言来证明。(4)个体行为的群体特征:宗教基要主义的成员

^① Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion*, pp. 93—97.

在身份上往往被赋予一种群体的身份,而忽视了其作为个体的身份。在宗教基要主义群体中,成员们被要求参加同样的礼仪和活动,阅读类似的信息,坚持统一的意见。因此,通过一种组织的功能,成员的身份牢牢系缚于其所属的群体,并达到某种程度上的身体和心理控制。^①

这九个方面的特征在很多重要的方面是相互联系的,从而形成一个互相影响的功能体系。其中,反抗性其他八个特征的基本动力。实际上,它构成了基要主义运动的本质特征。基要主义可以被定义为对现代性的武力性、能动性和抵抗性反应。千禧年主义和弥赛亚主义的特征可能不那么明显,但它们是潜在的重要因素。其他七个特征主要围绕三个重迭的概念组:选择性、边界和拣选。选择性主要将传统约化到它的本质因素,以应对它所面临的冲击;边界主要涉及群体的身份危机;拣选主要涉及群体决策的有效性和公平性问题。^②

这一项目特别讨论了宗教基要主义的政治特征。这包括三个重要的方面:保守性(conservative)、民众性(popular)和实践性(practical)。宗教基要主义具有一种保守的意识形态,这在前文已经得到充分的说明;宗教基要主义的教义是简单的,其组织体系是非等级的,这都有利于其获得广泛的大众支持;最后,宗教基要主义强调实际的行为规范,从而弥补了其在教义上的简单化倾向。正是由于这三个方面的重要特征,从而促使宗教基要主义特别容易卷入现实的政治。宗教基要主义的核心本质在于一种积极行动的政治——即要以上帝的旨意来改造现实的世界。其社会含义在于,它拒绝现代性框架下公共领域和私人领域、神圣和世俗、天国和人间之间的区别;而是强调,尘世的生活需要按照现实的指令行事。这是一种由上帝指导的规范政治。区分来讲,则宗教基要主义的政治也包括不同的类型。根据学者的论述,这主要分为两种形式:(1)宗教基要主义对变迁的反应,表达为一种民族身份的追求,犹太教和伊斯兰教基要主义可谓这一类型的代表;(2)宗教基要主义对变迁的反应,表达为在一个既定的民族国家框架内寻求公共领域的扩大化,美国的基督教右派是这一类型的代表。宗教基要主义的政体则可以分为三种类型:(1)退出社会;(2)反对政教分离;

① Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion*, pp. 97—98.

② Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion*, p. 99.

(3)高压统治,反对宗教自由等。^①

而且,更进一步讲,宗教基要主义的政治是以武力性(militancy)为主要表现的。马蒂和阿普尔比用五个以“战斗”(fight)为核心的词语来概括:(1)抵抗(fight back):基要主义是对现代变迁的反击,因为后者对他们的社会及个人身份认同构成了挑战,而这被他们看作是最重要的。基要主义是反击性的。(2)奋斗(fight for):基要主义为他们所坚持的生活和社会价值而奋斗,为一个被改变的公民政体(civil polity)而奋斗,为领土或社会群体的团结而奋斗等。(3)拣选(fight with):基要主义会因为他们现实的需要而选取他们的斗争工具。他们转向传统,从中挑取对他们的目标有利的资源。基要主义是选择性的。(4)敌对(fight against):基要主义与所有持异见者为敌。处于其族群之外的是自然的敌人,其族群内的中间分子、妥协派、改革派等同样也是敌人。(5)荣耀(fight under):所有的基要主义都以神的名义而战。他们都披着宗教的外衣,声称是神的军队,为了神的荣耀而战。^②这五个方面的特征可谓是宗教基要主义武力性的一个集中反映。然而,使这一内在特征变为事实的则在于基要主义在全球政治中的一种矛盾地位。

马蒂和阿普尔比主持研究得出的这一系列成果,在宗教基要主义研究的话语方面有着范式性的意义。这既与同时代的相关研究形成了一种交相辉映的局面,更对后来者在观点和思考方式方面有着压倒性的影响。^③特

① John H. Garvey, "Introduction: Fundamentalism and Politics", in Martin E. Marty and R. Scott Appleby(eds.), *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993, pp. 13—27.

② Martin E. Marty and R. Scott Appleby, "The Fundamentalism Project: A User's Guide", in Martin E. Marty and R. Scott Appleby(eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, pp. vii—xiii.

③ 可参见:Gilles Kepel; Trans. by Alan Braley, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge and Oxford: Polity Press, 1994; David S. New, *Holy War: The Rise of Militant Christian, Jewish and Islamic Fundamentalism*, Jefferson, North Carolina and London: McFarland & Company, 2002; Lawrence Kaplan (ed.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1992; Gerrie ter Haar and James J. Busuttil(eds.), *The Freedom to Do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change*, London and New York: Routledge, 2003; Santosh C. Saha(ed.), *Religious Fundamentalism in the Contemporary World: Critical Social and Political Issues*, Oxford: Lexington Books, 2004。

别在“9·11”事件后,这种话语几乎形成了一种霸权,又仿佛一种预言,佐证了政治和媒体中的热门讨论。宗教基要主义的政治特征和武力性也由此在学术话语中逐步固定下来。客观地讲,马蒂和阿普尔比的成果提供给人的是一个综合复杂的状况,但在当代事件的热门效应下一些独特的观点却被社会无限扩大化了。因此,这一成果既是宗教基要主义研究的一个经典,也是当代学者进一步反思和讨论的一个重要基础。

二、宗教基要主义作为一种历史—社会现象

要对宗教基要主义问题有一个全面深刻的认识,首先必须恢复其作为一种历史—社会现象的特征。在这方面,一个有用的分析概念是麦克圭尔(Meredith B. McGuire)提出的“活的宗教”(lived religion)概念;其关键即强调宗教的实践性(practical character)。它将宗教置于一种日常生活的场景中,以区别于对宗教认知性(cognitive)和概念性的认识。^①在伊斯兰研究方面,有学者即提出伊斯兰教作为一种“活的传统”(a living tradition)的概念,这不同于对伊斯兰政治还原主义(political reductionism)的解读。^②实际上,根据麦克圭尔的概念,宗教不仅仅是一种活的传统,也是一种“活的经验”(living experience)。“鲜活”的丰富性不仅仅在于历史,也在当下——在每一个信徒或社群的日常生活中。这样一种鲜活性带来的是地方社会的复杂性和多元性,同时也影响到伊斯兰政治的多样性。^③就基督教方面来讲,我们也可以从历史研究中得到启示。例如:乔治·马斯登(George M. Marsden)即将基要派置于福音派教会的历史脉络中。尽

① Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2008.

② G. P. Makris, *Islam in the Middle East: A Living Tradition*, Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell, 2007.

③ Armando Salvatore and Mark Le Vine(eds.), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, New York: Palgrave Macmillan, 2006; Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 2008.

管马斯登将基要派称作福音派中的“好战派”,但这主要是就他们对《圣经》和神学问题的态度来讲的,而不是他们的政治暴力倾向。^①社会学家南茜·艾默曼(Nancy Tatom Ammerman)的研究也证明,基要派主要是寻求一种“隔离”生活的日常努力;它更多地是一种生活方式,而不是一种政治现象。^②

另一个有用的视角是社会心理学,“社会认同”(social identity)是其主要的概念工具。在这方面,彼得·赫利奥特(Peter Herriot)的研究特别值得参考。^③赫利奥特通过“文化”和“认同”两个概念来分析:前者旨在分析基要主义的社会处境,后者则重在基要主义者的个人表现。他指出,“基要主义是一种整体文化(general culture),因为它们享有某些核心信仰。然而,不同宗教中的基要主义部分又是一种亚文化(sub-culture),因为尽管它们享有这些核心信仰,却在其他的信仰、价值和规范方面有异”。^④社会认同的形成基础在于“归类”(categorization);归类是一种社会象征。社会认同形成的一个关键则在于“区分”(differentiation)。为了寻求一种独特性,群体内部的“典范”(prototype)和群体外部的“刻板印象”(stereotype)得以塑造。而且,为了加强这种区分的独特性,群体内部会制造外部敌人,强化群体内外的界限,以及强调一种外来的威胁。^⑤基要主义被称作一种“最独特的社会认同”。群体内部成员会通过典范与周围社会相区别;克里斯玛型的领袖会将这种典范和刻板印象固定化,并压制歧见和分裂。由于这种认同的绝对主义,只认同部分或只能在一定程度上认同典范的成员甚至会脱离原来的群体,形成一种新的小群体。^⑥

① [美]乔治·马斯登(George M. Marsden):《认识美国基要派与福音派》,中央编译出版社2004年版。另参见:George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelism: 1870—1925*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1980; George Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987。

② Nancy Tatom Ammerman, *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*, New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press, 1987, p. 9.

③ 参见 Peter Herriot, *Religious Fundamentalism and Social Identity*, London and New York: Routledge, 2007; Peter Herriot, *Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal*, London and New York: Routledge, 2009。

④ Peter Herriot, *Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal*, p. 280.

⑤ Peter Herriot, *Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal*, pp. 281—287.

⑥ Peter Herriot, *Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal*, pp. 287—288.

对社会认同的分析,必须与一种更广阔的历史社会背景联系起来。这主要是指现代性以及作为其极端表现的全球化。^①著名社会学家曼纽尔·卡斯特(Maunel Castells)曾区分现代社会的几种认同形式:(1)“合法性的认同”(legitimizing identity):它由社会的支配性制度(institutions)所引介,以拓展及合理化它们对社会行动者的支配。这是公民社会产生的基础。(2)“拒斥性的认同”(resistance identity):它是由那些在支配的逻辑下被贬抑或污名化的位置/处境的行动者所产生的。他们建立抵抗的战壕,并以不同或相反于既有社会体制的原则为基础而生存。(3)“计划性的认同”(project identity):社会行动者不管基于哪一种他们能获得的文化材料,建立一个新的认同以重新界定他们的社会位置,并借此而寻求社会结构的全面改造。^②

在过去的研究中,笔者特别强调了从封闭性认同到暴力政治的演变。^③特别是就认同的狂热和认同的幻象而言,恐怖主义似乎是基要主义的一条必然之路。^④这一论断自然有本身的合理性,在当今社会也有着一定的说服力。然而,暴力政治是否是封闭性认同的唯一出路呢?除恐怖主义外,宗教基要主义是否有其他的可能?宗教基要主义是否一定是政治性的?就今日来讲,或许我们需要更多地讨论宗教基要主义发展的其他可能。从全球社会的角度看,基要主义的政治特性无疑被扩大化了。基要主义引起外在社会的关注,当然是因为“9·11”等具有全球影响的事件。然而,宗教基要主义本身却有着更具体、细致和复杂化的背景。特别是从地方社会的角度看,基要主义首先表达了一种生活方式;这种方式是保守的、封闭的。基要主义的幸运或不幸在于,它与当前世界的一些重大背景和事件被联系起

① 关于认同与现代性的问题,参见[加]查尔斯·泰勒(Charles Taylor):《自我的根源——现代认同的形成》,译林出版社2008年版;[英]安东尼·吉登斯(Anthony Giddens):《现代性与自我认同》,三联书店1998年版。

② [美]曼纽尔·卡斯特(Maunel Castells):《认同的力量》,社会科学文献出版社2003年版,第4—5页。

③ 参见拙著:《全球化背景下的宗教与政治》,第二、三章。

④ Thomas Meyer, *Identity Mania: Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences*, London and New York: Zed Books, 2001; Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York and London: W. W. Norton & Company, 2006.

来了。如此,地方性的事件扩大为全球性的影响,政治压倒了生活方式的选择,甚至手段的现代性也盖过了内容的传统性。宗教基要主义在现代媒体的普遍主义建构下被篡改或异化了。

说到底,对基要主义的解读离不开现代性和全球化的背景。早就有学者指出,宗教基要主义集中体现为对现代化的意识形态的反驳。^①这包括现代性的过度扩张,以及现代化本身变成了一种意识形态;其典型的特征即世俗主义。全球化将这种效果进一步扩大化了,重要的体现即人们的身份危机问题。^②宗教基要主义作为问题确实是一种现代现象,而且它是与最新一轮的全球化历程密切相关的。然而,我们必须注意,基要主义本身是“反击性的”;用更温和的词语来说则是“反应性的”。宗教基要主义的兴起首先是对现代性和全球化的反应,而不是对现代化的主动选择。而且,相对于世俗主义的力量,基要主义是相对弱勢的。^③这种权力的不对等,有可能激化为暴力政治;但对于社会的大多数来说,则更多的可能是退回一个封闭的小圈子。也就是说,宗教基要主义更多意味着处于弱勢的少数群体在现代性的强大攻势下的一种被动选择,而不是我们在媒体中看到的宗教领袖呼风唤雨的疯狂政治行为。由此,从最基层的角度看,宗教基要主义的生活性大于政治性。如艾默曼所提到的,基要主义首先是一种生活方式,而不是政治方案。

进一步讲,即便是就宗教基要主义的政治性而言,也是值得更深入的分析 and 探讨的。笔者即曾指出基要主义在美国和中东的不同政治道路。^④然而,哪怕是在伊斯兰世界内部,又何尝不是多样性的,而不只限于恐怖主义一途。实际上,前文即指出,问题的差别可能不在于不同的宗教,而在于不同的政治制度和环境。合理有效的政治秩序正是宗教政治正常化的关键。如果一个政府有足够的力量,又能为不同政见者提供有效的表达途径,恐怖主义的威

① 参见 Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, New York: Harper & Row, 1989.

② Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Newbury Park and New Delhi: SAGE Publications, 1992, pp. 165—181.

③ 关于世俗主义,参见 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

④ 参见拙文:《美国政治中的福音派与基要派——兼与伊斯兰原教旨主义的比较》,《上海大学学报》(社会科学版)2012年第2期。

胁自然就少了很多。反之,如果政府的统治效力不够,合法性也不稳定,再加上地缘和全球政治的干预,混乱的处境自然成就了恐怖主义的繁荣。

结 语

就当前的形势来讲,我们需要明白,宗教的再政治化是一种全球时代的特殊现象。这不仅仅是因为全球化的背景本身,更是因为全球化作为一种话语和意识形态的特征。全球化形塑着宗教变迁的形式;同时,宗教的反应也经过了全球话语的重塑。地方在被重构为全球一部分的过程中,地方的特性也得到了重新的解释。在这个全球—地方的互动中,地方的话语权逐步让位于全球。地方的宗教性作为一种生活方式,即被重新解释为一种政治方案。从很多层面讲,全球化将政治泛化了,似乎每一种社会因素都充满了政治性;更进一步说,全球化本身就是一种政治。^①宗教基要主义作为全球政治中的一个重要因素,是被全球化重新诠释的结果。特别是在现代媒体的推动下,这种泛政治化的历程是那么地迅速和猛烈,以致人们几乎找不到事物原本的形态。在这种全球的话语中,宗教基要主义明显是被动的、弱势的。无论是走向愤怒的暴力,还是退回封闭的囚笼,都反映了其弱势的特征。然而,宗教基要主义首先是一种宗教形式,其社会表达则是一种生活方式;政治或许是最边缘又最无奈的部分。这尤其体现在对伊斯兰问题的解释中。政治伊斯兰的产生固然有自身的社会历史因素;但其刻板化的媒体形象则更多是由于自身话语权的丧失。^②从一个最常识的角度讲,我们或许应该相信人性的普遍性;相信每一个普通人只是生活在俗世的日常过程中。而政治,则更像是一种游戏,属于极少数的强者的世界。

① 关于全球化的这种矛盾特性,参见 Ray Kiely, *The Clash of Globalizations: Neo-Liberalism, the Third Way and Anti-Globalization*, Leiden and Boston: Brill, 2005。

② 参见[美]爱德华·萨伊德(Edward W. Said):《遮蔽的伊斯兰:西方媒体眼中的穆斯林世界》,台北:立绪文化 2012 年版;[美]约翰·L. 埃斯波西托(John L. Esposito)和达丽亚·莫格海德(Dailia Mogahed):《谁为伊斯兰讲话?:十几亿穆斯林的真实想法》,晏琼英、王宇洁、李维建译,中国社会科学出版社 2010 年版。

全球化、公共宗教及世俗主义： 一个宗教社会学的争论

在《世界的非世俗化：一个全球的概观》一文中，著名宗教社会学家贝格尔(Peter L. Berger)发出一种宣言式的声明：“假设我们现在活在一个世俗化的世界中是错误的。”“由历史学家和社会科学家宽松地标签为‘世俗化理论’的所有著述，在本质上都是错误的。”^①这是对近代以来人们关于宗教的一般观点的否定；就贝格尔本人来说，则又增加了个人思想历程的反思性意义。在大众社会的层面上，“上帝回来”(God is Back)成为了一种普遍的呼喊。这不是一个“量化”(quantitative)的问题，而是一个“质性”(qualitative)的命题。它意味着“宗教在思想和知识生活中日益重要的地位”。^②在政治学家眼里，宗教的地位尤为值得关注，甚至将 21 世纪称为是“神的世纪”(God's Century)——“宗教曾经是私人的，现在已经走向公共；曾经是被动的，现在则变为积极和参与式的；曾经是地方的，现已成为全球；曾经从属于权力，现已变为‘先知性的’，并在各个层面上对抗政治家。”^③具体说来，这主要包括以下几种因素：(1)世界各地的宗教信徒和团体已经从局限于家庭、社区和宗教场所的私人信仰转向试图影响宪法、法律和政策诸领域的积极参与；(2)世俗意识形态的危机；(3)宗教团体要求脱离国家的控制；(4)在追求自由和政治影响时，宗教团体得益于同现代力

① [美]彼得·贝格尔(Peter Berger):《世界的非世俗化：一个全球的概观》，载彼得·贝格尔(Peter Berger)等:《世界的非世俗化：复兴的宗教及全球政治》，上海古籍出版社 2005 年版，第 2—3 页。

② John Micklethwait and Adrian Wooldrige, *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*, London and New York: Penguin Books, 2009, p. 27.

③ Monica Duffy Toft, Daniel Philpott, and Timothy Samuel Shah, *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*, New York and London: W. W. Norton & Company, 2011, p. 3.