

欧洲穆斯林移民的认同焦虑与宗教依赖

——基于奥利维耶·罗伊的“新原教旨主义”视角

黄 平

内容提要 欧洲的穆斯林移民有强烈的认同焦虑问题,第二代、第三代移民更是如此。“新伊斯兰原教旨主义”是在全球化背景下伊斯兰原教旨主义的新发展,它放弃了在现代民族国家框架内实现政治正常化的策略,选择在跨国层面对伊斯兰教进行复兴,并支持以伊斯兰教法为基础,建立一个世界性的穆斯林共同体。由于欧洲社会特殊的背景,新伊斯兰原教旨主义从某种意义上契合了穆斯林移民的这种认同焦虑,因而得以在欧洲蔓延并引起种种政治后果。目前,这种原教旨主义在欧洲社会有去疆域化和再疆域化、去文化化和再伊斯兰化,以及个体化和对“圣战”重视等几个明显特征。

关键词 地区与国别政治 新伊斯兰原教旨主义 欧洲 穆斯林移民 全球化 世俗化

在世俗化浪潮的冲击下,人们曾经相信,随着个人生活中宗教信仰与实践的减少,宗教对社会、政治生活的影响已经逐渐减退。然而,自20世纪70年代

* 黄平:上海交通大学国际与公共事务学院讲师。(邮编:200030)

** 本文得到2014年国家社科基金青年项目(14CZJ024)、2014年上海市浦江人才计划(14PJC064)等项目资助。感谢《国际政治研究》杂志匿名审稿专家的意见和建议,文中错漏由笔者负责。

末以来,宗教复兴却成为引人注目的现象,从1979年的伊朗革命开始,伊斯兰原教旨主义运动不断在苏丹、土耳其、阿富汗和印度等国家蓬勃发展,成为宗教复兴的重要内容,伊斯兰原教旨主义在全球事务中的影响力也因此尤为凸显,近年来,欧洲等地的社会政治现实更是让伊斯兰原教旨主义成为学者们研究的重要课题。^①

伊斯兰原教旨主义并非新生事物——号召严格遵守《古兰经》的训导,号召回归真正的伊斯兰真正教义和教规等诉求早已有之。法国学者奥利维耶·罗伊(Olivier Roy)提出,目前游荡在西方世界的这种伊斯兰原教旨主义,可以被称为“新原教旨主义”(neofundamentalism),它既是全球化的产物,又是全球化的中介。他认为,新伊斯兰原教旨主义之所以被冠之以“新”,是因为在全球化背景下,它放弃了在现代民族国家框架内实现政治正常化的策略,而选择在跨国层面对伊斯兰教进行复兴。它所持的宗教观点是经典主义的,相对封闭而保守,拒绝国家或中央维度,支持以伊斯兰教法为基础,建立一个世界性的穆斯林共同体——乌玛(*ummah*)。^②

罗伊的看法对思考全球化背景下欧洲社会的穆斯林移民问题颇有启发,本文从他的“新伊斯兰原教旨主义”这一视角出发,探究以下问题:为什么早已存在的“伊斯兰原教旨主义”会在全球化的今天,在欧洲的移民群体中获得大量支持,并快速蔓延?伊斯兰原教旨主义有哪些新特点?它又会产生什么样的政治后果?

一、欧洲移民问题中宗教认同凸显

从某种意义上讲,欧洲移民问题的一个显著特点是“移民”和“穆斯林”重叠,欧洲穆斯林大多数是移民或有移民背景。这种重叠与第二次世界大战以后穆斯林在欧洲的大幅增加有关。第二次世界大战后,伊朗、伊拉克、巴基斯坦和阿富汗,以及北非等国家饱受战争蹂躏的逃难者纷纷涌入欧洲;此外,再加上从欧洲国家前殖民地不断迁移过来的穆斯林人口,以及欧洲国家有意识地招聘低成本、低技术含量的体力劳动者,穆斯林因此成为欧洲各国占比极大

^① 本文中出现的“原教旨主义”均指代“伊斯兰原教旨主义”,“新原教旨主义”均指代“新伊斯兰原教旨主义”。

^② Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press, 2004, pp. 1-17.

的移民人口。例如,虽然穆斯林向英伦三岛移民由来已久,但直到第二次世界大战后,穆斯林才开始大规模地向英国持续移入,此后,英国穆斯林人口迅速增加,规模日益庞大。从1951年的约2.3万人(不到总人口比例的0.01%),陡升到1971年的36.9万人、1981年的69万人,到1991年时已经超过100万。^①根据2011年最新人口普查数据,仅英格兰和威尔士两地的穆斯林人口已经上升到270万人,占全国人口4.2%左右。^②据皮尤研究中心的一份研究报告显示,2010年,欧盟国家约有1300万穆斯林移民。^③目前,欧洲的穆斯林移民或者具有移民背景的穆斯林大概占欧洲居民的5%左右,其中在法国的穆斯林移民人数最多,大概是450万左右;德国次之,大概有300万左右;意大利、荷兰等地的穆斯林人口也极为庞大,均超过50万;尽管奥地利、瑞士、比利时这些国家的穆斯林移民小于50万,但考虑到它们的土地面积和人口总数,穆斯林移民的比例也甚为可观。^④近年来,美国推翻萨达姆政权并结束伊拉克军事占领后,以及“阿拉伯之春”之后的中东北非变局,更是让涌入欧洲的穆斯林难民呈井喷式增长。一些媒体人士和学者预测,由于这些穆斯林移民与欧洲原住人口相比较为年轻以及生育率较高,他们的人口数量还将显著增长,在总人口中的占比也将更高。^⑤

随着穆斯林移民纷纷涌入欧洲,有关他们的整合问题开始出现在欧洲国家的政治议程上,至今已有几十年的历史。然而,把整合问题和宗教认同紧密挂钩并非一开始就是关注的重点。20世纪60、70年代,人们主要关注穆斯林移民的社会经济融入问题;随着第二、第三代穆斯林移民的出现,人们的兴趣逐渐转移到政治动员方面。^⑥从英国作家萨曼·拉什迪(Salman Rushdie)引发的追杀令,到法国从1989年至今围绕“头巾”(hijab)问题产生的一系列争

① Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe* (3rd ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, p. 42.

② Office for National Statistics, *Ethnicity and National Identity in English and Wales 2011*, <http://www.ons.gov.uk/one/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rpt-religion.html>, 2016-09-11.

③ Conrad Hackett, "5 Facts about the Muslim Population in Europe," <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/19/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/>, 2017-09-20.

④ Jocelyne Cesari, *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 2.

⑤ Bernard Lewis, "Muslims to Take over Europe," Free Republic, February 1, 2007, <http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1778003/posts>, 2017-09-20.

⑥ 可参见 Jack Goody, *Islam in Europe*, Cambridge: Blackwell, 2004; Iftikar Malik, *Islam and Modernity: Muslims in Europe and in the United States*, London: Pluto, 2004等。

论,大家开始讨论宗教认同与移民整合之间的关系。例如,穆斯林的着装打扮、伊斯兰教特有的建筑风格及清真食品等问题,引发了愈演愈烈的关于公共场所的伊斯兰教宗教符号是否具有合法性的争论。这种争论并非仅仅是不同观点的分歧,它表达了一些更为根本性的疑虑(或者至少被认为是如此):这些宗教符号实际上代表了另一种用于指导个人生活的原则和规范,这些原则和规范是否与西方民主社会并不相融?宗教认同是否会成为移民整合的障碍?^①

近十年来,这些疑虑在欧洲国家越来越普遍。例如,随着穆斯林移民人口增多,欧洲的本土居民(尤其是西欧)逐渐开始把穆斯林看作是最容易带来问题与麻烦的群体,因为他们普遍较为贫困,失业率高,以及教育水平低下。更重要的是,他们信仰伊斯兰教。有研究表明,不论来自哪一个族群(如南亚族群或北非族群等),穆斯林群体全都面临着就业劣势,这表明穆斯林的就业弱势是由宗教因素而不是族群因素引起的,穆斯林正面临着“宗教惩罚”(religion penalty)这一残酷现实。^②头巾、清真寺、尖塔等宗教符号更是成为这种疑虑首当其冲的攻击目标,它们被认为是对西方民主价值的拒绝,甚至是威胁。例如,在瑞士自2006年开始的“反尖塔运动”中,有一幅漫画备受关注:一个蒙面的穆斯林妇女,站在一群清真寺尖塔旁,而这这群清真寺尖塔从红底白十字的瑞士国旗中穿出,就像一枚枚导弹射向空中。这种对伊斯兰教和穆斯林的恐惧不仅存在于公众舆论之中,更以立法形式得以固定。2009年11月29日,瑞士就是否禁止修建清真寺尖塔问题举行全民公投,投票结果显示,有超过57%的选民支持全面禁止兴建清真寺尖塔,该全民公投案正式纳入瑞士宪法第72条第3款成为《尖塔禁令》。

当然,欧洲穆斯林移民的宗教认同和其他地区的移民宗教认同一样,都受一些类似因素影响:(1)移民往往来自欠发达地区,这是对体力劳动者的需求所造成的社会经济选择;(2)他们在移居国集中居住,形成聚居区;(3)他们所在的宗教群体能够提供聚会地点和其他支持;(4)移民中兴盛的族内通婚,或夫妻同时移民保证了家庭对宗教性的塑造作用。^③但是,这些普遍性的因素几乎适用于每一个地区的移民,也几乎适用于每一种宗教。如前文所述,欧洲穆

^① Jocelyne Cesari, *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, p. XIII.

^② Richard Berthoud and Morten Blekesaune, *Persistent Employment Disadvantage, Research Report 416*, London: Department for Work and Pensions, 2007, p. 72.

^③ David Voas and Fenella Fleischmann, "Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations," *Annual Review of Sociology*, Vol.38, 2012, p. 538.

斯林移民的宗教认同问题正日益凸显,显然不能指望一些普遍性的结论来针对性解答欧洲穆斯林移民特殊的宗教认同问题,当然,更不能回答欧洲穆斯林移民的宗教认同可能会有什么样的政治后果。因此,本文选择抛弃这些移民宗教研究中“放之四海而皆准”的普遍性因素,而转去考察欧洲社会特有的背景,并从“新原教旨主义”的视角出发,探讨穆斯林移民的宗教认同问题。

二、世俗化与全球化背景下的新伊斯兰原教旨主义

不同学者对伊斯兰原教旨主义的发展有不同的看法,罗伊认为,伊斯兰原教旨主义运动的发展可以分为三个阶段:第一阶段是20世纪60—70年代,这一阶段的原教旨主义者主要是精英主义者,尤其以大学生为追随者;第二阶段发展于20世纪80年代,伊朗是个很明显的例子,这时候的原教旨主义者主要由伊斯兰主义知识分子、保守的宗教中产阶级,以及受到城市化进程影响但仍然保有传统主义的大众组成;第三阶段则是20世纪90年代以后,罗伊认为,此时的原教旨主义因其新的宗教性可以被称为“新原教旨主义”,比较突出的特征是伊斯兰全球化甚至是伊斯兰西方化。^① 罗伊所提出的这种“新原教旨主义”印证了欧洲社会当前的社会与政治现实,尤其对移民(特别是第二、三代移民)的宗教性及其政治后果提出了颇有启发的解释思路。

诚然,原教旨主义的产生有多种原因,从结构因素、机会要素,再到个人选择等,^②任何一种原教旨主义思潮或者运动都是这些原因以某种排列组合方式所形成的产物。应该看到,就欧洲社会而言,它有三个独特的背景非常值得关注,正是这三个因素促使了新原教旨主义的蔓延。

(一) 社会世俗化与移民宗教问题凸显

长久以来,在研究世俗化现象的各种研究成果中,非西方国家与非西方宗教在很大程度上是被排除在外的。^③ 然而,随着大量移民涌入西方国家,他们的非西方宗教信仰也一起涌入,造就了复杂而多样的宗教景观(religious land-

^① Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk, Cambridge: Harvard University Press, 1994, pp. 1-27, 75-88.

^② Gabriel Almond, et al., *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism around the World*, Chicago: The University of Chicago Press, 2003, pp. 116-144.

^③ 可参见 José Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective,” *Hedgehog Review*, Vol.8, Iss. 1/2, 2006, pp. 7-22.

scapes)(见下页表)。在围绕欧洲的穆斯林移民产生的一系列争论中,许多学者提出,应该把这一问题放在欧洲的世俗化背景下加以探讨,这不但将丰富人们对世俗化理论和现象的看法,同时也能深刻理解穆斯林移民的相关问题。^①

“世俗化”理论的集大成者美国著名宗教社会学家彼得·伯杰(Peter Berger)曾经承认,他早年对“世俗化”理论的推崇是源自于欧洲社会的观察:在欧洲,天主教会和新教教会陷入困境,举步维艰,参加礼拜的信徒人数多年来持续大幅度下降,教会的财政状况每况愈下并且在社会中的影响力大不如前,“世俗化”俨然已经成为欧洲文化的一个重要组成部分。^②然而,移民的涌入让“世俗化”趋势出现一些改变。

第一,移民经历往往会增大人们的宗教需求,因此,移民人口的宗教性通常较强,而这种对宗教的依赖有可能会延缓同化过程。学者们发现,移居到欧洲的移民把对宗教的虔诚信仰当作一种“缓冲”(buffer),以应对移居国的艰难生活。迁徙事件相当于创伤性的经验,像其他异常经历和不安全感一样,增加了人们对宗教信仰的接受程度,这种宗教信仰和认同可能转化为积极参与宗教实践的行动。^③这也是所谓“灵魂的慰藉”(balm for the soul)功能:宗教可以为离乡背井的人们提供安慰,减轻他们的孤独感。这种功能在第二代移民中也不会消失。^④

从表面上看,在欧洲的移民和在美国的移民对宗教的依赖有类似之处。例如,对生活在美国、对远离故土与亲人的移民来说,宗教身份能够为他们提供心理上的支持和帮助;在面对融入新社会的艰难适应过程中,宗教身份能够提供归属感和参与感。此外,宗教机构和宗教组织还提供让移民可以聚集起来的社群和相互支持的社会网络。例如,教会、寺庙为他们的信徒提供熟悉的文化环境与氛围,在这种文化环境里,新移民往往能寻找到同伴与友谊,以及为移民在早期安置中面临的歧视与创伤提供心理支持。宗教组织能够为移民提供的这种心理庇护是尤为重要的,因为来到美国的移民往往会感觉他们被

① 这方面的论述很多,可参见 José Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective,” Nilüfer Göle, “Islam in European Publics: Secularism and Religious Difference,” *Hedgehog Review*, Vol.8, Iss.1/2, 2006, pp. 140-145; Nilüfer Göle, “Islam Resetting the European agenda?” *Public Culture*, Vol.18, Iss. 1, 2006, pp. 11-14 等。

② [美]彼得·伯杰等:《宗教美国,世俗欧洲?》,曹义昆译,北京:商务印书馆 2015 年版,第 11—31 页。

③ Teresa Garcia-Muñoz and Shoshana Neuman, “Bridges or Buffers? Motives behind Immigrants’ Religiosity,” *IZA Journal of Migration*, No.8, 2013, pp. 8, 15.

④ Phillip Connor, “Balm for the Soul: Immigrant Religion and Emotional Well-being,” *International Migration*, Vol.50, Iss. 2, 2012, pp. 130-157.

这个社会环境拒之门外,又或者刚因为移民而遭受到职业流动的倒退,宗教组织能够让他们感受到被尊敬、被接纳的种种情绪。^① 由于美国社会的“宗教色彩”,宗教的积极特质为人们所看重,因此,宗教往往成为移民所拥有的一种重要资源,初来乍到的移民不但勇于对外宣称自己的宗教身份,还充分利用这种身份以在美国社会中获得立足之地。例如,基督徒、穆斯林或者佛教徒的身份能够为他们带来在一个宗教社群(或者更大的族群)里的受尊重感,如果他们能够抓住在宗教群体里成为领导者的机会,则更能带来更多的声望,这使得移民的宗教信仰在他们融入社会的过程中往往充当了一种“桥梁”的角色。^②

表 欧洲部分国家本土居民和外来移民宗教信仰情况(2002—2010年)

国家	本土居民		外来移民	
	第一大宗教信仰	第二大宗教信仰	第一大宗教信仰	第二大宗教信仰
奥地利	天主教	基督新教	天主教	伊斯兰教
比利时	天主教	其他基督宗教信仰	天主教	伊斯兰教
保加利亚	东正教	伊斯兰教	东正教	伊斯兰教
丹麦	基督新教	其他基督宗教信仰	伊斯兰教	基督新教
法国	天主教	基督新教	天主教	伊斯兰教
德国	基督新教	天主教	天主教	伊斯兰教
希腊	东正教	伊斯兰教	东正教	伊斯兰教
意大利	天主教	基督新教	天主教	伊斯兰教
荷兰	天主教	基督新教	伊斯兰教	天主教
挪威	基督新教	其他基督宗教信仰	伊斯兰教	基督新教
波兰	天主教	东正教	天主教	伊斯兰教
西班牙	天主教	其他基督宗教信仰	天主教	伊斯兰教
瑞典	基督新教	其他基督宗教信仰	伊斯兰教	基督新教
乌克兰	东正教	天主教	东正教	伊斯兰教
英国	基督新教	天主教	天主教	伊斯兰教

资料来源:本表格根据西班牙格拉纳达大学(University of Granada)教授加西亚-穆尼奥斯(Teresa Garcia-Muñoz)和以色列巴伊兰大学(Bar-Ilan University)经济系教授纽曼(Shoshana Neuman)的研究成果,整理挑选了移民宗教中以伊斯兰教信仰为主的国家,表中的“其他基督宗教信仰”是指除天主教、新教和东正教以外的其他基督宗教教派。参见 Teresa Garcia-Muñoz and Shoshana Neuman, “Bridges or Buffers? Motives behind Immigrants' Religiosity,” p. 5。

① 可参见 Fenggang Yang and Helen Ebaugh, “Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications,” *American Sociological Review*, Vol.66, No.2, 2001, pp. 268-288; Charles Hirschman, “The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States,” *International Migration Review*, Vol.38, No.3, 2004, pp. 1206-1233 等。

② José Casanova, “Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison,” in Thomas Banchoff, ed., *Democracy and the New Religious Pluralism*, New York: Oxford University Press, 2007, pp. 59-83.

如果在更深层次探寻,则可以发现,生活在欧洲的移民和生活在美国的处境不大相同。美国乔治城大学社会学系和神学系教授卡萨诺瓦(José Casanova)曾经提醒人们对今天伊斯兰教和穆斯林在欧洲所处的世俗化环境要引起特别关注。^①他认为,今天欧洲对伊斯兰教和穆斯林的种种疑虑与19世纪中期美国历史上基督新教对天主教的排斥极为相似。确实,当时的基督教新教在公共领域处于绝对的统治地位,天主教和犹太教都因此受到排挤,也因此让来自南欧和东欧的移民被置于受歧视的群体,本土文化论者甚至认为,他们和美国的主流制度与文化是根本不相容的。^②卡萨诺瓦认为,欧洲把伊斯兰教看成是“反现代的、原教旨主义的、非自由和不民主的宗教与文化”这种言论都能在19世纪反天主教的言论中找到共鸣。然而,必须注意的是,19世纪时的美国并不存在欧洲如今的这种世俗化环境。从20世纪60年代开始,欧洲出现的宗教信仰和宗教实践的急剧衰退实际上伴随着一种世俗主义者的自我认知:宗教衰退是一种正常和进步的历史进程,而成为世俗主义者正是作为一个现代而开化的欧洲人的“准规范性”后果。^③因此,欧洲的这种世俗化环境不仅让移民的宗教性变得复杂,同时也让移民的宗教性产生了各种变化。虽然从表面上看,“缓冲”和“桥梁”对移民的支持机制有相似之处,但由于社会环境的不同,它们所产生的原因大不相同,由此造成的后果可能截然不同。学者们担心,与生活在美国的移民把宗教信仰作为“美国化”过程的重要内容和步骤不同,欧洲移民对宗教信仰的这种依赖往往却会延缓同化过程,变成所谓的“流动陷阱”,从而阻碍他们对移居国的适应。^④

第二,由于欧洲社会的世俗化特性,移民的宗教性和欧洲世俗国家的张力显而易见。长期以来,欧洲的政教关系是相对稳定的,然而,移民带来的宗教议题引起了世俗主义者的反弹,从某种程度上打破了这种稳定。宗教议题在社会中的愈加显著,也让世俗化在政治、法律层面的体现日益增大。例如,世俗主义者和宗教群体之间产生的政策争议会体现在选举时围绕政教关系政策

① José Casanova, "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam," in Hanna Herzog and Ann Braude, eds., *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 21-50.

② John McGreevey, *Catholicism and American Freedom: A History*, New York: W. W. Norton & Co., 2003.

③ José Casanova, "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam," pp. 36-37.

④ Wendy Cadge and Elaine Howard Ecklund, "Religious Service Attendance among Immigrants: Evidence from the New Immigrant Survey-Pilot," *American Behavioral Scientist*, Vol. 49, No. 11, 2006, pp. 1574-1595.

产生的种种冲突中。这些争议和冲突并非仅仅是单向的,它们不像某些“文明的冲突”拥趸者认为的那样,仅仅体现了宗教性穆斯林对世俗化欧洲社会和基督徒发起的冲击,实际上,它们反映了世俗主义者、基督徒与移民宗教问题之间更为错综复杂的关系。一方面,基督徒和穆斯林都对极端宗派主义产生了极大恐惧,他们希望能够政府能够施以援手,打击极端主义势力,但同时又害怕国家对宗教问题由此进行更强的控制;另一方面,世俗主义者往往希望能够对公共领域的宗教表达进行更为严格的限制。^① 法国的《头巾法案》和瑞士的《尖塔禁令》都反应了移民宗教给欧洲国家政教关系带来的这种冲击。

(二) 信仰少数化与原教旨主义的蔓延

尽管欧洲社会被认为是一个日益世俗化的社会,但同时许多欧洲人(即便是那些身处最世俗国家的欧洲人)哪怕不再信仰上帝,也仍然保有“基督徒”的身份,这一现象也被叫做“归属但不信仰”(belonging without believing)。在法国、瑞典、英国等国,虽然那些有悠久历史的教会(包括天主教、路德宗、圣公会或加尔文宗等)拥有的积极成员已经越来越少,但它们仍然作为“国家宗教”(national religion)的公共载体在保持运转。在德国等国家,仍然有如此之多的人愿意隶属于某个宗教组织,尽管这意味着他们必须缴纳“宗教税”。^② 从这个意义而言,大多数欧洲国家所谓“世俗的”的文化认同其实并不那么单纯,它还与“基督教的”这种文化认同复杂地相互纠缠在一起。^③

确实,欧洲的世俗化特性比较复杂。尽管世俗化认同为欧洲国家的精英和草根阶层所共享,但吊诡的是,当他们无论对欧盟的地理疆域加以限制还是对欧盟的文化认同加以界定的时候,他们又会去寻找宗教的帮助——欧洲对他们而言,始终是一个“基督教的”欧洲。例如,在土耳其“入欧”问题上,尽管欧盟宣称拒绝土耳其入欧主要是基于土耳其的人权状况无法令人满意等理由,但有学者认为,表面世俗化的欧洲其实仍然是一个基督教的欧洲,以致于它很难将一个穆斯林国家想象成欧洲这个大家庭中的一员。^④

大量穆斯林移民到欧洲,试图寻找工作机会和更好的生活,他们及其后代

① Jytte Klausen, "Why Religion Has Become More Salient in Europe: Four Working Hypotheses about Secularization and Religiosity in Contemporary Politics," *European Political Science*, Vol.8, Iss. 3, 2009, p. 296.

② 如果不想缴纳这笔税款,通常只需要宣布不隶属于任何宗教组织即可。

③ José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," p. 14.

④ José Casanova, "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam," pp. 32-37.

成为当地社会的信仰少数派。当然,这种穆斯林成为信仰少数派的现象并非史无前例,然而,以往这种现象往往是征服与再征服的结果,又或者因贸易等活动造成。如今,这种现象却是由个人主动选择造成,这些穆斯林清楚地知道他们即将移民到一个新的国家,而在这个国家里他们将成为信仰少数派,而这种主动选择显然是全球化时代所特有的产物。^① 当穆斯林移居到“基督教的”欧洲时,他们的宗教性往往会得到增加,甚至出现原教旨主义的倾向,主要有以下几个原因:

第一,研究者发现,当移民的宗教信仰与移居国的主要宗教信仰不一致时,他们往往会遭到宗教的歧视或产生宗教上的不安情绪。尤其在宗教同质化程度较高、宗教多样性和宗教宽容度都有所不足的欧洲国家,这些移民往往会选择增强自己的宗教性去寻求慰藉,以对抗外界的压力,例如,他们往往会有增加祈祷次数的表现等。^② 必须注意的是,学者们研究穆斯林移民在欧洲的宗教性问题时,尤其关注少数派的生活经验对其宗教性造成的改变。英国伯明翰大学教授切萨里(Jocelyne Cesari)认为,在西方社会的生活经验——即国家并不试图权威性地界定伊斯兰传统,导致了穆斯林宗教信仰的个体化,并带来一系列后果,包括伊斯兰教的私人化、文化性和种族性,以及对原教旨主义的热衷。^③

2008年,德国伊斯兰会议(Deutsche Islam Konferenz)披露,为促进对话和融入,时任德国内政部长的沃尔夫冈·朔伊布勒(Wolfgang Schäuble)赞成所有的德国学生都应该接受伊斯兰教知识方面的指导,而这些指导应由受过培训的教师用德语讲授。有学者认为,这一政策提议实际上是由政府官员和穆斯林代表所共有的一种观点所驱动:应该由专业人士在学校里讲授伊斯兰教的相关知识,而不是由地方性的神职人员(大部分还是讲土耳其语的)来进行这种指导。然而,这一提议引起很多批评,宗教人士批评此举代表了宗教指导的世俗化倾向,然而,世俗化人士和基督教徒又认为这确认了伊斯兰教是一种德国宗教。后来的折衷替代方案改为由家长负责提供宗教指引。但人们仍然担心,大多数家长可能会忽视这种宗教指引,而只有最具宗教性的家长才会重

① Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, p. 18.

② Teresa Garcia-Muñoz and Shoshana Neuman, “Bridges or Buffers? Motives behind Immigrants’ Religiosity,” pp. 15-17.

③ Jocelyne Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

视这种指引,但这样的后果却会加剧宗派原教旨主义。^①

第二,全球化的背景加重了身处欧洲的穆斯林移民的认同焦虑,从而也加强了他们对伊斯兰教信仰的依赖。如果说以往穆斯林移民到其他国家尚有时间逐渐建立自己的文化或成为主流文化的一部分(如我国的回族),但现在全球化对空间和时间的压缩使大量的穆斯林迅速地离开自己的家园,并被抛入到一个异质的环境,他们既难保留自己的语言和文化,也难逐渐地用自己的语言和文化去影响周遭环境并慢慢融入。因此,罗伊提出,在全球化时代,当穆斯林移民从伊斯兰教占主导的社会转移到伊斯兰教成为非主流信仰的社会中时,他们的认同需求让他们必须依赖宗教信仰,因为那是比语言、文化更能定义他们作为穆斯林身份的东西。^②

由于全球化使宗教、文化、社会、疆域之间的联系变得模糊,在一个非穆斯林或西方的文化背景中,宗教的社会权威不复存在,穆斯林移民往往需要“再伊斯兰化”(re-Islamisation)来重建自己的宗教认同,这既是一种对西方文化和全球化的“认同抗议”,也是一种对西方文化和全球化的自我调适。当然,这种对自我认同的寻求和宗教性的加强并不必然导向原教旨主义,实际上,人们往往面临着“自由主义”和“原教旨主义”两种选择。选择“自由主义”的宗教倾向,意味着接受宗教领域外存在一个广阔的世俗空间;选择“原教旨主义”的人,则意味着仍希望宗教是一个统管政治与社会的包罗万象的系统。罗伊认为,由于伊斯兰教在西方世界属于少数派信仰,因此,人们可能会选择“原教旨主义”以抵消异质的外部世界。例如,人们可能会选择把日常生活变得“神圣化”,或者是自己构建伊斯兰空间(例如在居住地修建清真寺等等),又或者采取激进的、甚至是自杀性的行为表示对西方社会和世俗化的拒绝。^③

(三)“恐伊症”和“自我实现的预言”效应

宗教在移民融入的过程中产生过非常积极的作用,美国社会就是这样的例子,宗教成为外来移民融入美国主流社会的重要渠道,少数族群和其他次文化群体往往凭借宗教信仰争取自己的地位和权利。卡萨诺瓦对此解释为:由于美国更看重宗教的积极特质,因此,宗教对移民而言成为一种重要资

① Jytte Klausen, "Why Religion Has Become More Salient in Europe: Four Working Hypotheses about Secularization and Religiosity in Contemporary Politics," p. 296.

② Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, p. 18.

③ Ibid., pp. 21-26.

源。初来乍到的移民不但勇于对外宣称自己的宗教身份,还充分利用这种身份以便在美国社会中获得立足之地,从而使那些极具破坏性的种族主义或种族化力量在某种程度上得到中和与抵消。^①还有学者提出,移民宗教在美国的这种积极效应可以概括为“自我实现的预言效应”:人们对事物的主观看法往往能决定事物的客观走向。在美国社会,宗教通常被认为是积极因素,人们倾向于公开宣称(即便是夸大地)自己的宗教信仰,这种行为被认为是“美国化”或被美国规范同化的一种表现,而移民参加宗教活动也被认为是他们变成美国人、获得美国经验的一部分。此外,相应的制度安排也反映了美国社会对宗教的积极看法,而这些制度安排又反过来影响了宗教的发展。正因为如此,对美国而言,宗教也最终成为塑造国家认同和文化软实力的重要资源。^②

然而,“伊斯兰恐惧症”(简称“恐伊症”)俨然已经成为西方世界的一种时代症候群,针对穆斯林民众的反感、歧视同样在欧洲国家蔓延,甚至暴力事件有增无减。更糟糕的是,这种认为伊斯兰教和穆斯林是一种威胁的言论已经从极右翼的言论变成相对主流的政治话语。^③在欧洲国家,这种对伊斯兰教和穆斯林的偏见主要集中在两方面:(1)伊斯兰教和西方价值不相容;(2)伊斯兰教是一个外来的敌人。

认为伊斯兰教和欧洲国家、西方价值不相容的观点主要集中在以下几点:基督教的训条及西方的启蒙思想与伊斯兰教反启蒙主义的教义格格不入;伊斯兰教是一个对女性极端歧视的宗教,穆斯林妇女在不断地受到压迫;穆斯林不能很好地进行同化,而同化失败将减少欧洲国家的国家认同凝聚力;如果将穆斯林和伊斯兰教纳入西方主流社会和主流信仰体系,将极大地改变现状——这种思想认为西方文化和伊斯兰文化是两种独立的认同体系,而前者显然比后者更为优越;穆斯林移民的文化和宗教将对西方的法律和价值产生危害性的改变;穆斯林的涌入可能还将改变欧洲国家的人口构成;由于穆斯林移民将和欧洲人民竞争工作机会、社会福利,穆斯林移民还会给欧洲人民的物质安全带来威胁,等等。^④

那些认为伊斯兰教是一个外来的敌人的观点则主要集中在两方面:伊斯

① José Casanova, “Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison,” pp. 59-83.

② 卢云峰:《为何是“宗教美国,世俗欧洲”?》,《读书》2016年第3期,第150—159页。

③ Jocelyne Cesari, *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, p. 6.

④ Ibid., pp. 6-9.

兰教和穆斯林会给国内安全带来威胁,因为伊斯兰教和穆斯林常常与犯罪、荣誉谋杀、落后、不宽容、对女性的压迫联系在一起;伊斯兰教和穆斯林会带来恐怖主义。由于恐怖分子打着“伊斯兰圣战”的旗号,再加上西方媒体的刻意渲染,伊斯兰教和穆斯林往往遭到污名化,从而被认为是欧洲国家的敌人。^①

西方世界对于伊斯兰教和穆斯林的偏见也已成为人们研究的重点领域。^②其中,“伊斯兰恐惧症”有哪些反馈效果更是成为这一研究领域的重要课题:这种对穆斯林宗教性的公众偏见会造成什么样的后果?当然,从逻辑上说,这种偏见可能有三个后果:(1)面对外界对伊斯兰教负面性的评价,穆斯林可能会变得更具有宗教性;(2)穆斯林可能会因此放弃他们的宗教认同、信仰和实践;(3)偏见和歧视对穆斯林的宗教性不造成任何影响。虽然现有的实证研究对这问题的答案尚无定论,但目前的研究成果大多支持第一种后果。^③前面所提到的宗教对生活在欧洲的穆斯林移民到底是“缓冲”还是“桥梁”的研究就证实了这种“回应宗教性”的后果:在历史传统上,伊斯兰教并非欧洲国家的主流宗教,第一代穆斯林移民把宗教作为应对移居国艰难生活的“缓冲”,这一点到第二代移民身上也不会改变,尽管他们出生在移居国,却很难接受这些国家原本主流的宗教信仰。^④这一现象可以被社会心理学的研究加以解释,大量的实验证明这种“拒绝-认同机制”(rejection-identification mechanism)的存在:为回应那些带有歧视性的待遇,个体往往会更为认同他所在的群体,以便抵消外界歧视对他们的自尊形成的负面性后果。^⑤这也预示了“恐伊症”在欧洲移民宗教问题上造成的后果,即另一种“自我实现的预言效应”:欧洲国家的舆论越是认为伊斯兰教和穆斯林和欧洲国家格格不入、无法相容,则越有可能让这些移民无法融入欧洲国家,因为他们在受到包含歧视与偏见的对待后,只能更加依靠他们的宗教信仰来解决自己的被动处境与认同焦虑,从而更难以融入移居国。

① Jocelyne Cesari, *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, pp. 10-12.

② Zan Strabac and Ola Listhaug, "Anti-Muslim Prejudice in Europe: A Multilevel Analysis of Survey Data from 30 Countries," *Social Science Research*, Vol.37, Iss. 1, 2008, pp. 268-286; Marc Helbling, ed., *Islamophobia in the West: Measuring and Explaining Individual Attitudes*, London: Routledge, 2012.

③ David Voas and Fenella Fleischmann, "Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations," *Annual Review of Sociology*, Vol.38, 2012, pp. 536-537.

④ Teresa Garcia-Muñoz and Shoshana Neuman, "Bridges or Buffers? Motives behind Immigrants' Religiosity," pp. 17-18.

⑤ Nyla Branscombe, "Perceiving Pervasive Discrimination among African Americans: Implications for Group Identification and Well-being," *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol.77, No.1, 1999, pp. 135-149.

而这种“自我实现的预言效应”，也是新原教旨主义在欧洲得以发展的基础之一。

三、新伊斯兰原教旨主义的特点

新伊斯兰原教旨主义并非一个结构化的组织，甚至也不是一种清晰的学术思想，它只是一种趋势、一种精神状态，是有关宗教基本原理的教条性主张。它出现于完全不同甚至是截然相反的背景下，新原教旨主义者的主张可能有激进的，也有非激进的。他们中的有些势力形成了具有高度组织性的机构，但也有一些独立的甚至是自学成才的宣教者，从以前的穆斯林兄弟会到阿富汗的塔利班，从“达瓦宣教团”(Tablighi Jama'at) 这样的宣教组织再到比拉尔·菲利普斯(Bilal Philips)这种皈依伊斯兰教后在各国从事伊斯兰教研究及传道的人物，他们都可以算做新原教旨主义这一家族的成员。^① 尽管要对新伊斯兰原教旨主义做一个精确的界定相当困难，但目前欧洲的新原教旨主义潮流可以总结出以下特点：

(一) 去疆域化和再疆域化

如同基督教历史上曾经发生过的那样，19 世纪和 20 世纪的早期，伊斯兰教也经历了“碎片化”和“疆域化”的过程，普世性被装进了一个又一个民族国家的框架中；随着奥斯曼帝国的崩塌，穆斯林世界里的哈里发制度也纷纷被各个国家所废除。^② 第二次世界大战以后，随着各式各样世俗化民族主义的崛起，民族似乎成为最重要的“想象的共同体”，即便对穆斯林也是如此——民族取代古已有之的“乌玛”的位置。然而，在过去几十年间，“乌玛”重新焕发生机。伊斯兰教的世界性和全球性重新得到强化，伊斯兰教不但是一种世界性的宗教制度，更是一种全球化的想象共同体。穆斯林的跨国全球性网络在各个层面都得到提升：世界各地前往麦加朝圣的庞大人口；伊斯兰跨国大众媒体的诞生；全球范围内的穆斯林对巴勒斯坦高度一致的同情……这些都说明了伊斯兰教在曾经的“疆域化”后，又开始经历了一个“去疆域化”(deterritorialisation)的过程。

① Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, pp. 234-235.

② James Piscatori, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

因此,新原教旨主义的“新”在于它在全球化的浪潮中应运而生,又抓住了全球化带来的种种机遇让自己发展壮大。诚然,伊斯兰教作为一种世界宗教,它本身就有非疆域性的一面,但这种新的伊斯兰原教旨主义由于和全球化进程紧密相连,其“去疆域化”的特点来自于一个极具时代特征的潮流:穆斯林人口成为移民群体中的重要组成部分。越来越多穆斯林随着全球化的浪潮到处迁徙,目前世界上大约有1/3的穆斯林人口居住在伊斯兰教信仰属于少数派信仰的社会中。有学者认为,新伊斯兰原教旨主义在那些“无根的”穆斯林青年中有广泛的基础,尤其是那些第二代、第三代的穆斯林移民,他们更容易被新伊斯兰原教旨主义吸引,因为这种新原教旨主义跨越了地理疆域,支持以伊斯兰教法为基础,建立一个世界性的穆斯林共同体——乌玛。^①

吊诡的是,地理疆域在逐渐消失,精神上的疆域却开始焕发新生。这些穆斯林青年用新原教旨主义为自己和他者建立起“边界”,解决自己的认同危机,但这种信仰“边界”不再和地理疆域相契合,而是与思想、态度和话语紧密相关。因为“去疆域化”后的宗教信仰更为脆弱、易变,所以代表宗教信仰的思想、态度和话语必须表现得更为强烈、更具防卫性。全球化对地理疆域的模糊带来穆斯林对宗教和精神疆域的强化,也改变了他们在欧洲的宗教实践和宗教主动性。过去20、30年间,伊斯兰教的标志和符号(如清真寺等)在欧洲土地上越来越清晰可见,这正是穆斯林试图对自己的宗教信仰“再疆域化”(re-territorialization)的努力,而这种努力也因此成为文化矛盾和政治争议的重要源头。^②

(二) 去文化化和再伊斯兰化

从教义而言,伊斯兰教当然是普世性的,但就伊斯兰教的历史而言,不同地区的伊斯兰教往往又嵌入在既定的历史和文化背景中,其发展和现状受很多因素的影响。因此,新原教旨主义的“去疆域化”特征顺理成章地导向了第二个特征“去文化化”(deculturation)。全球化时代的新伊斯兰原教旨主义希望寻求“纯净”的伊斯兰教信仰,这就要求它对伊斯兰教的内容进行革新,既要

对伊斯兰教的内容进行“返璞归真”,又要切割掉伊斯兰教与某些文化习惯以及附属知识(文学、口头传统、习俗)等之间的传承和联系。因此,在某种意义

① Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, p. 2.

② Nilüfer Göle, “The Public Visibility of Islam and European Politics of Resentment: The Minarets-Mosques Debate,” *Philosophy and Social Criticism*, Vol.37, No.2, 2011, pp. 383-392.

上,全球化是一个绝佳的机遇:它把伊斯兰教从既定的文化背景中剥离出来,并促使新原教旨主义提供一种可以超越任何文化背景放之四海而皆准的模板,只有这样,才可以建立一个基于完全纯净的宗教基础的穆斯林共同体——“乌玛”。

对新原教旨主义者而言,首当其冲需要改造的目标是所谓的穆斯林文化,而西方文化是第二目标。在他们看来,伊斯兰教应该是一种纯粹的宗教,而不应该是一种文化,一旦伊斯兰教嵌入到任何一种特定文化中就会丧失它的纯洁性,即便那些起源于穆斯林的文化也是如此。例如,塔利班摧毁巴米扬大佛就是打着这种旗号——他们摧毁大佛不只是为了反对佛教本身,而是因为大佛与伊斯兰教毫无关联。即便巴米扬大佛没有代表其他任何宗教,塔利班仍然会摧毁它。^① 在欧洲,新伊斯兰原教旨主义者对试图用文化术语定义“穆斯林少数民族”的做法持批判立场。他们拒绝“新民族”模型,^②因为所谓的“文化”对新原教旨主义者完全是多余的东西,它们要么和宗教没有关系,要么是宗教的一部分。^③

“再伊斯兰化”既是这种“去文化化”过程顺理成章的结果,也是“文化适应”(acculturation)过程的一部分。在伊斯兰教为主要宗教的背景中,穆斯林认同往往继承自某种文化遗产;而在一个非穆斯林或者西方化的背景下,“再伊斯兰化”意味着对穆斯林认同的自我确认和清楚表达。这种对信仰的清楚表达非常重要,它强迫穆斯林在不同甚至相反的宗教实践与宗教话语中进行重新选择。例如,“9·11”事件后,普通穆斯林不断被问卷调查、新闻记者甚至自己的邻居要求解释类似“做一个穆斯林意味着什么”这样的问题。在欧洲社会,由于并没有公认(或很少)的宗教和社会权威对这些问题做出解释,因此,这种对宗教信仰进行重新选择和确认的任务实际上落在每一个普通穆斯林的肩上。^④ 因此,新原教旨主义的兴起必然意味着“再伊斯兰化”的出现。例如,在欧洲生活且受过西方教育的穆斯林妇女中,头巾的回归与流行就说明了这一点。

尤其要注意的是,“去文化化”和“再伊斯兰化”在欧洲的第二、第三代移民身上表现得非常明显。受美国著名的犹太学者赫贝格(Will Herberg)1955年

① Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, pp. 258-262.

② 即认为欧洲的穆斯林(不管他们来自哪个地方)应该被认为是一种保有特殊文化的民族群体。

③ Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, p. 263.

④ Ibid., pp. 21-24.

关于宗教在早期移民的“美国化”过程中有何作用的研究启发,^①学者们试图探讨这样一个问题:对1965年以后的移民(族群和宗教多样性更为明显)中的第二代乃至以后几代移民而言,宗教是否能够替代族群成为最重要的认同缔造品?^②这一问题的答案至少在欧洲的二、三代穆斯林移民身上已见端倪:他们试图去塑造一种与他们父辈的族群文化相分离的伊斯兰教,他们拒绝继承他们父辈那些“非伊斯兰的”的传统,并试图回归“真正的伊斯兰”。^③

(三) 个体化和对“圣战”的重视

卡萨诺瓦曾提醒人们注意,世俗化并非一个单一的过程。“世俗化”这一概念至少可以拆解成三层含义:(1)结构的分化,即世俗领域(如国家和市场)从宗教制度和规范中分离出来;(2)宗教信仰和实践的衰落;(3)宗教的私人化。^④其中,宗教的“私人化”意味着宗教信仰丧失了公共性,并且变得个体化(individualisation)。有人认为,这种“私人化”和“个体化”的变化可以让宗教变得更为开放、宽容,但也有人发现,信仰的个体化并不必然和自由主义的宗教特质挂钩,以伊斯兰教为例,个体化可能会让人们的宗教性更倾向于自由主义,也有可能让人们走向原教旨主义。^⑤代表宗教复兴的新伊斯兰教原教旨主义在欧洲的兴起,信仰的个体化是它其中一个诱因,同时也是其特征之一。

在高度世俗化且伊斯兰教不属于主流信仰的欧洲社会,对穆斯林宗教认同的建设主要是靠个人来完成的,即便信徒们仍然相信伊斯兰教应该是一个无所不包的系统,但显然并没有政治和社会权威支撑这一点。在欧洲社会,伊斯兰教仅仅是个人宗教信仰,而在社会与政治结构中并无多大影响,对穆斯林身份的界定和穆斯林社区的重建都依赖于个人,而这种对于个人的依赖,让新

① Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City: Doubleday, 1955.

② Helen Rose Ebaugh and Janet Saltzman Chafetz, *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, Walnut Creek: AltaMira Press, 2000; Russell Jeung, et al., “Introduction: Religious, Racial and Ethnic Identities of the New Second Generation,” in Carolyn Chen and Russell Jeung, eds., *Sustaining Faith Traditions: Race, Ethnicity, and Religion among the Latino and Asian American Second Generations*, New York: NYU Press, 2012.

③ Jocelyne Cesari, “Islam in France: The Shaping of a Religious Minority,” in Yvonne Yazbeck Haddad, ed., *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 36-51.

④ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⑤ Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, p.149.

原教旨主义表现出“个体化”的特征。换句话说,这种“个体化”特征要结合伊斯兰教在社会中的地位来考虑。对于身处欧洲社会的第二代、第三代穆斯林移民来说,宗教信仰在他们所处的社会中并无制度化的权力,而是变成一种个人认同的资源。对第二、第三代穆斯林移民来说,宗教信仰对他们并不是从家庭、宗教群体乃至社会那里理所当然继承的规范、仪式、习惯和传统,对其而言,信仰伊斯兰教意味着一种个人选择,“如何成为穆斯林”意味着一个学习的过程及许多实践,有时候这种实践甚至是表演性的。因此,这种“个体化”的特征让当今世界伊斯兰教的新原教旨主义运动和以往的伊斯兰运动有所不同,新原教旨主义运动关注社会多过关注国家,它的目的也主要在于回应人们的精神诉求。

与其他原教旨主义者坚持传统、反对创新不同,对“个体化”的强调让新原教旨主义者经常沉溺于所谓的“宗教创新”中。例如,法国的第二代穆斯林用“消费者”一样的态度对待伊斯兰教,他们从伊斯兰教中挑选他们认为应该拥抱的教义和信条,并抛弃那些他们认为应该或可以抛弃的教义与信条。正是这种自由选择让他们不断追寻有关意义和目的的问题,他们的宗教顺从是要以个人意义为先决条件的。他们拓宽了“信徒”这个词的含义。^① 例如,有些新原教旨主义者提出,“圣战”(jihad)应该成为“五功”(five pillars)之外的“第六功”(sixth pillar)。这种对个人的重视与强调在那些激进的声称要为“乌玛”战斗的好战分子身上尤为明显,他们认为“圣战”是个人责任,尽管在传统上它一直被认为是集体责任。^② 从某种意义上说,在新的时空背景中产生的伊斯兰激进主义并非代表了宗教正统的延续,相反,它表达了穆斯林应对新时空背景对宗教进行新的诠释。

四、新伊斯兰原教旨主义在欧洲的政治后果

新伊斯兰原教旨主义的目标受众并不是与特定文化背景相连的群体,而是那些对信仰和认同存在问题的个体。因此,它尤其能够吸引那些背井离乡的人,特别是受过良好教育但在现实中有挫败感、已经心怀不满的年轻人。对这些人来说,新原教旨主义提供了一套简明扼要、可以适用于任何文化背景的

① Jocelyne Cesari, “Islam in France: The Shaping of a Religious Minority,” pp. 5-6.

② Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, pp. 178-179.

行为规范系统。因此,新原教旨主义既能够吸引阿富汗的难民,又能够吸引欧洲、美国大学校园里的年轻人。罗伊提出,所谓“挫败感”,不应该只是从社会经济层面加以理解,因为它并不仅仅是贫困的问题,更是自我认同的问题。^①新原教旨主义甚至能够在受过良好教育的中产阶级中找到追随者,这些人本来并不具备革命性,但他们却需要在文化适应过程中感受到受重视的感觉。因此,新原教旨主义往往能够吸引生长在欧洲的第二、第三代穆斯林移民,尽管这些人掌握了语言和其他方面的生活技能,但他们感觉却并未能融入欧洲社会。另外,他们和其父辈之间的原始文化联系早已被切断,这成了他们自我仇恨的根源。新原教旨主义在欧洲的蔓延造成以下三个政治后果:

(一) 国家认同危机

众所周知,宗教在欧洲各国的国家认同形成中起到了至关重要的作用。有学者担心,欧洲本土人口生育率的不断降低导致本土人口数量下降,而穆斯林移民生育率上升则将导致穆斯林人口数量上升,这将给欧洲各国带来国家认同上问题。他们进一步认为,随着人口分布的变化,许多欧洲国家可能会因此分裂为两个国家:一个国家是“旧国家”,由欧洲本土人口构成,它将是世俗的(甚至是无宗教信仰的)、富裕的、古老的、衰弱的国家;一个国家是新国家,由非欧洲本土人口构成,它将是宗教的(甚至是伊斯兰教的)、贫穷的、年轻的、强壮的国家。他们甚至认为,这将是殖民历史的重演,只不过这次是“乌玛”对欧洲国家的殖民。^②

这些看法当然有其明显的政治立场和宗教、文化偏见,然而,就新原教旨主义自身的发展来说,这种对国家认同的担心倒并非空穴来风。新原教旨主义者希望建立一个想像的穆斯林共同体——“乌玛”,这个共同体超越了种族、民族、语言和文化,同时更超越了疆域范围,从而让新原教旨主义者很难形成对国家的认同感。正如1995年在巴黎圣米歇尔车站进行恐怖袭击的哈立德·凯卡尔(Khaled Kelkal)所言:我不是法国人,我也不是阿拉伯人,我是一个穆斯林。^③像哈立德·凯卡尔这样的新原教旨主义者很多,他们在欧洲出生

^① Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, p. 269.

^② James Kurth, "Religion and National Identity in America and Europe," *Society*, Vol.44, Iss.6, 2007, pp. 120-25.

^③ Interview with Dietmar Loch, published in *Le Monde*, 7 October 1995,转引自 Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, p. 274.

或长大,但对国家却没有认同。

(二) 缺乏制度性政治参与

从欧洲的历史经验来看,天主教及新教长期以来有政治和社会参与的传统,而且这些参与有高度的组织性特点。从某种程度而言,这种高度的组织性正是欧洲历史上基督宗教信仰与非基督宗教信仰、世俗化国家之间产生斗争乃至战争的原因之一。与天主教和新教相比,目前,伊斯兰教在欧洲制度性政治参与的程度是相对较低的,它在获取政治与社会合法性,以及获取公共政策支持等方面也远远不足。例如,德国政府屡次表明承认并资助一个伊斯兰顶级组织的意愿,但穆斯林社区陷于分裂,数百个不同的组织迟迟不能整合为一个甚至几个大型的组织。^① 首先,这种现象的出现和伊斯兰教本身的结构有关,伊斯兰教是一个“去中心化”的信仰,这就决定了以这种信仰为基础的政治参与不可能像天主教等宗教信仰一样团结而高效;其次,伊斯兰教内部宗派林立,且彼此之间斗争激烈,让穆斯林社会的整合更为困难。例如,逊尼派主导的伊斯兰国家往往会建立族裔色彩浓厚、由政府所资助的办公室,用以和移民人口保持联系,甚至往往还会试图影响和控制移民人口在这些国家的活动。土耳其宗教事务机构——迪亚奈特(Diyanet)就是一个很好的例子,它在多个国家设有分支机构或办公室,表示要服务于土耳其移民的利益。然而,这种有强烈国家色彩的宗教机构并不代表全体穆斯林移民群体的利益,甚至还会与别的穆斯林群体产生冲突,间接造成了穆斯林移民融入的阻碍。2015年,奥地利议会通过一项关于穆斯林组织的修正案,该修正案禁止穆斯林团体接受海外资金资助,同时要求境内的伊玛目必须会说德语,这被认为是从法律制度上进行“有欧洲特色”伊斯兰教建设的努力。对此,该国最大的伊斯兰联合组织“奥地利伊斯兰信仰社群联合”(Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich)表示欢迎,而土耳其穆斯林社群(在土耳其宗教事务机构分支机构的领导下)表示强烈反对。

新原教旨主义在欧洲的蔓延让伊斯兰教的制度性政治参与更加边缘化。罗伊提出,新原教旨主义者和伊斯兰主义者(Islamists)最主要的分歧在于他们对国家和政治的看法不同。从理论上说,新原教旨主义者认为,穆斯林应该居

^① Carolyn M. Warner and Manfred W. Wenner, "Religion and the Political Organization of Muslims in Europe," *Perspective on Politics*, Vol.4, No.3, 2006, p. 458.

住在一个伊斯兰国家,但他们拒绝进行政治努力以建立这样一个国家。他们相信,伊斯兰国家应该是“乌玛”受到再伊斯兰化后顺理成章的结果,而不应该成为一种再伊斯兰化的工具。^①新原教旨主义者拒绝使用“民主”“人权”“自由”等概念,他们认为这些概念源自西方,而且对这些概念的使用会导致对现世利益的过度关注,而忽视了宗教价值。因此,主流的新伊斯兰原教旨主义者认为,政治是无关紧要的,他们的目标是对个人的救赎,而非对社会的改革;他们也并没有要建立特定“伊斯兰”机构(从宪法到国会)的诉求,因为对他们而言,伊斯兰教法已经足够掌管一切。例如,塔利班掌控阿富汗时期,一个伊斯兰国家仅仅意味着为伊斯兰教法增光添彩的东西。因此,尽管欧洲穆斯林已经创建了一些社会、经济和政治组织,然而,新原教旨主义所提倡的那种对制度性参与的漠不关心影响了这些组织的发展,虽然这在“伊斯兰恐惧症”日渐严重的欧洲是极为需要的。这和天主教会的发展历史形成鲜明对比。在民主革命期间,欧洲大陆成了一块对天主教会充满敌意的土地,然而,几乎每个国家的天主教会和天主教徒都被组织和动员起来,组成了一个大型的天主教利益群体,并最终形成支持天主教的政治党派。^②

(三) 恐怖主义态势严峻

首先,正如前文已经论述的那样,全球化意味着伊斯兰教与既定疆域和领土的逐渐脱钩。当生活在欧洲的穆斯林移民选择原教旨主义后,他们的信仰诉求就脱离了特定的疆域与特定的文化背景,出现“去疆域化”特征。如果说在中东地区,激进的原教旨主义尚可以被整合进民族主义中(在那些地区,民族主义比原教旨主义更有发展空间),那么,在欧洲(及其他西方国家),激进的原教旨主义有很大机会演变为国际恐怖主义,而同时还因为其“去疆域化”的特征而变得更加难以应付——一场战争可以摧毁一个国家或占领一片土地,然而,跨国的恐怖主义网络却很难被摧毁,因为它们的基础并非有形的疆域。

其次,新原教旨主义的发展无疑正是近年来自杀式袭击增多的原因之一。新原教旨主义的“宗教创新”极其重视“圣战”,它把“圣战”看成是个人的强制

① Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, pp. 247-269.

② Stathis Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca: Cornell University Press, 1996; Anthony Gil, *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*, Chicago: University of Chicago Press, 1998; Carolyn Warner, *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

性宗教义务和责任,而那些为“圣战”目的而献身的“烈士”,不但会得到后世福报,还会被同组织内的人共同怀念与崇敬,这种对所谓“烈士”(martyrs)的崇拜构成了一种重要的认同方式,因而,也让自杀式袭击成为一种系统性选择。在20世纪70、80年代的恐怖袭击中,恐怖分子尚会精心策划逃脱的方式和路线,而在今天的“圣战者”(特别是那些加入“伊斯兰国”的“圣战者”)看来,死亡本身就是最终的目标。^①

再次,新原教旨主义的“个体化”特征,以及与互联网的天然同盟关系,是近年来“独狼式”恐怖袭击增多的原因之一。学者们认为,“独狼式”恐怖主义是一种“被意识形态驱动的、由个人策划与实施的、在没有其他人或团队与之协作时使用或试图使用的暴力”。^② 新原教旨主义强调,对穆斯林身份的界定主要依赖于个人,这为“独狼式”恐怖袭击提供了基本土壤。此外,对新伊斯兰原教旨主义来说,互联网简直是天然同盟,新原教旨主义者旨在建立一个跨国的群体,而互联网正好提供了这一便利。信息技术的发展使新原教旨主义的布道者和受众能够得以大量而迅速地沟通,甚至使部分激进分子演变为“独狼”。

结 语

在全球化时代,所有的世界性宗教都必须面对现代性的全球扩张,以及这种全球扩张所带来的重重挑战与考验。卡萨诺瓦认为,持续不断的全球化进程促进文明和宗教作为跨国宗教想象共同体的重新兴起,^③这一点和亨廷顿的理论颇有相似之处。然而,亨廷顿过分强调地缘因素在文明体当中的作用。事实上,对拥有悠久历史的世界性宗教来说,全球化不但为它们提供了一个从民族国家的疆域限制中解放出来、重新获取跨国影响的机会,同时也为世界宗教本身带来威胁,因为全球化带来的这种“去疆域化”特性消解了存在于历史、人民和领土之间并定义所有文明和世界性宗教的至关重要的纽带。

有学者曾经提出,对原教旨主义者的最强回击应是经济改革和政治改

① 可参见殷之光:《“一带一路”的历史负担:反恐战争与“政治伊斯兰”困境》,《文化纵横》2015年第3期,第36—47页;Olivier Roy, *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*, translated by Cynthia Schoch, London: Hurst Publishers, 2017。

② 曾向红:《全球化、逆全球化与恐怖主义新浪潮》,《外交评论》2017年第3期,第130—156页。

③ José Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective,” p. 19.

革——经济改革能够带来经济增长,收入分配也能更为平等;政治改革能够扩展自决过程,从而超越统治精英的狭窄圈子。^① 这种观点显然过分乐观了。新原教旨主义在欧洲的蔓延表明,即使在经济高度发展的民主国家中,新原教旨主义也有它可以孕育和生长的土壤。

可以说,全球化的深入让新原教旨主义的出现成为必然,它既是全球化的产品,也是全球化的中介。新原教旨主义给那些离乡背井的人身上的“无根性”赋予了意义和价值。它漠视文化背景,并给任何地方的人提供一套行为准则,它和全球化有高度的一致性:去疆域化、去文化化和个体化。早在十多年前欧洲社会远不如现在动荡之时,罗伊已经高瞻远瞩提醒大家注意到原教旨主义的这些“新”特点。罗伊认为,随着大量穆斯林移民到欧洲社会,他们的子女在欧洲出生,成为欧洲公民。虽然语言、生活方式都发生改变,但由于他们脱离了原来的伊斯兰世界和文化,新原教旨主义将成为解决他们认同焦虑问题的出路,而“再伊斯兰化”和对“圣战”的追求等都将可能成为这种宗教诉求的结果。此外,如今欧洲国家针对伊斯兰教和穆斯林民众的反感、歧视比比皆是,甚至暴力事件也频频发生,这让穆斯林移民(特别是年轻一代)对宗教更为依赖,宗教信仰成为他们对抗外部世界和修复自尊心的避风港,新原教旨主义也有了进一步扩散的土壤,而这也可能反过来加剧穆斯林移民融入的困难。

今天非常活跃的“伊斯兰国”,利用互联网在全球招兵买马,使其人员能够在世界范围内扩散,并差遣成员到各国发动袭击,主张以“圣战”方式在中东地区乃至更大范围内建立实施伊斯兰教法的“哈里发国家”。就像“基地”组织一样,“伊斯兰国”形成一个宏伟的虚构体系,在这个体系中,它将自己描绘为击败西方的征服者。“伊斯兰国”模式和它背后的意识形态系统让它虽然难以发动大众,但对那些陷入认同危机、生存危机和发展危机的边缘群体(包括西方国家的边缘群体)却有较大的吸引力,这让罗伊的“新原教旨主义”有被再度印证之感。^② 现在的问题是:如果全球化进程继续深入,新原教旨主义这些“去疆域化”“去文化化”和“个体化”的特点对认同的吸引力是否不会减弱,甚至愈演愈烈? 国际政治现实特别是恐怖主义的发展又将受到多大程度的影响? 这些问题恐怕都是需要继续回答的。

① Gabriel A. Almond, et al., *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism around the World*, p. 241.

② 可参见 Olivier Roy, *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*; 刘中民:《“伊斯兰国”的极端主义意识形态探析》,《西亚非洲》2016年第3期,第41—61页。