

世俗社會的宗教神經

——「九一一」周年的反思

許紀霖
吳冠軍

2001年，當全球慶祝新世紀降臨的繽紛禮花還沒有完全散落的時候，象徵科技進步和未來的紐約世貿雙子大廈，受到了毀滅性的攻擊。難道「九一一」事件是個不祥的惡兆，預示着二十一世紀不幸的開始？難道新世紀就像過去的二十世紀那樣，給人類帶來的不僅是繁榮、發展和富強，同時也是新一輪的恐怖、戰爭和自相殘殺？

環顧世界，「九一一」以後的這一年並沒有變得太平，反而更加動盪不安：阿富汗的戰爭、巴勒斯坦和以色列之間無休止的衝突，以及令人毛骨悚然的「人肉炸彈」……「九一一」的恐怖陰影繼續籠罩着全人類。我們不得不從「九一一」事件的本身來反思，我們這個世界到底出了甚麼問題？為甚麼會發生這樣連綿不絕的恐怖主義和戰爭？難道這一切可以僅僅歸咎於反文明的恐怖主義？還是有更深層的歷史動因？我們不得不進一步追問：「九一一」是文明與野蠻的衝突嗎？還是文明與文明之間的衝突？它與當代世界的核心問題——現代性又有甚麼樣的關係？

一 「文明與野蠻的衝突」？

「九一一」是文明與野蠻的衝突，還是有着更為複雜的社會歷史淵源？事件發生以後，國際社會對這一問題的回答，是混亂和曖昧不清的。本·拉登 (Osama bin Laden) 這些恐怖主義竭力要把對世貿中心的恐怖攻擊渲染為伊斯蘭教對基督教的「聖戰」，而布什 (George W. Bush) 也曾將反恐怖主義戰爭定義為「新十字軍東征」。這兩個殺得眼紅的對手，顯然一度運用着一種共同的政治策略：將置對方於死地的殘酷戰爭，放在文明衝突的背景加以闡述，從而以宗教動員的方式，為自己的戰爭合法性披上神聖的意識形態外衣。然而，布什的

本·拉登這些恐怖主義竭力把對世貿中心的恐怖攻擊渲染為伊斯蘭教對基督教的「聖戰」，而布什也曾將反恐怖主義戰爭定義為「新十字軍東征」。兩者顯然都把戰爭放在文明衝突的背景加以闡述，從而以宗教動員的方式，為自己的戰爭合法性披上神聖的意識形態外衣。

「新十字軍東征」說很快就引起強烈反彈，連「文明衝突」論的始作俑者亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 也出來表示「九一一」並非文明的衝突，而是一場「文明與野蠻」之間的衝突。從布什後來提出「要麼與我們站在一起，要麼與恐怖主義站在一起」的新「站隊」路線，以及將恐怖主義無原則擴大化的「邪惡軸心」說中可見，美國政府在策略上將自己的反恐理據從「文明衝突」論調整為「文明與野蠻衝突」論。在「自由世界／極權世界」的意識形態終結之後，一種新的「文明／野蠻 (現代性／恐怖主義)」意識形態在世貿中心的廢墟上誕生了。為了建立全球的反恐統一戰線，這一新意識形態如今已成為國際社會的主調，在中國的主流輿論乃至知識界也獲得了相當廣泛的認肯。

然而，問題在於：將「九一一」事件的原因簡單地化約為「野蠻對文明的攻擊」，是不是一個比「文明衝突」更粗鄙、更意識形態化的二元思維模式？在這樣的思維模式下，恐怖主義是否被簡單地妖魔化，而反恐怖主義戰爭卻又被方便地合法化，乃至於不僅無助於剷除恐怖主義，反而讓更多有組織的國家罪惡以反恐的名義大行其道？「九一一」之後一年來的國際局勢，證明了上述思維模式的現實危險。雖然阿富汗已經改朝換代，本·拉登所指揮的恐怖主義組織阿蓋達 (al Qaeda) 也已被打得無還手之力，但恐怖主義反而在中東、在世界其他許多地方繼續蔓延。顯然，恐怖主義在當今世界有它深刻而複雜的淵源與溫牀，並不是簡單地用戰爭、武力或道義譴責的方式就可以根絕的。如果溫牀繼續存在，那就不管道義或武力再強大，恐怖主義依然是殺不光、滅不絕的。

文明與野蠻，難道真的是像光明與黑暗、天使與魔鬼、神聖與褻瀆、正義與邪惡那樣，截然分明、勢不兩立嗎？假如恐怖主義僅僅淵源於所謂「野蠻性」的話，那麼，我們首先要問的是，這「野蠻」究竟從何而來？假如它真的與現代文明對立的話，為甚麼恐怖主義在二十一世紀的世界，在一個所謂全球化、「文明」普世化的世界裏，依然能夠大行其道？為甚麼隨着人類文明的不斷進步，野蠻的行徑卻隨着現代性在繼續蔓延？難道真的是「道高一尺，魔高一丈」，惡總是與善在並行發展，同步增長？

對於這一問題，艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 在討論野蠻主義與現代性的關係時曾深刻地指出：野蠻主義不是前現代的遺迹和黑暗時代的殘餘，而是現代性的內在品質，體現了現代性的陰暗面。野蠻主義有多種：暴力、侵略、戰爭和種族滅絕。恐怖主義不過是其中的一種極端形式而已^①。因此，我們不得不從現代性的內在矛盾之中來探究恐怖主義的淵源。恐怖主義不是在現代性之外，而恰恰是現代性的內在產物，在現代性的自身邏輯之中。野蠻也並非在「文明」的外部，而始終是鑲嵌在「文明」的歷史結構之中。恐怖主義這種野蠻的極端形式，正是對現代性和全球化的一個絕望反應。誠如魯本斯坦 (Richard L. Rubenstein) 在《歷史的狡計》(The Cunning of History) 中所言：「把文明和野蠻想像成對立面是個錯誤……當今時代，如同這個世界的大多數其他方面一樣，野蠻受到了比以往任何時期都要有效的管理。它們還沒有，同時也不會退出歷史舞台。創造和毀滅同是我們所謂文明的不可分割的組成部分。」^②

假如恐怖主義僅僅淵源於所謂「野蠻性」的話，那麼，我們首先要問的是，這「野蠻」究竟從何而來？野蠻主義不是前現代的遺迹和黑暗時代的殘餘，而是現代性的內在品質，體現了現代性的陰暗面。野蠻主義有多種，恐怖主義不過是其中的一種極端形式而已。

二 恐怖主義與現代性

從某種意義上說，我們時代的問題即是現代性的問題。對西方現代性的憂思與批判雖然最早可以追溯到啟蒙時代的古典思想家，但是二十世紀初韋伯 (Max Weber) 提出的「現代性鐵籠」，卻把現代性從一路高歌猛進的啟蒙神話變成了一個包含自身深重危機的嚴峻問號。對現代性的反思與批判，在二十世紀進入到空前繁榮的時代，而福柯 (Michel Foucault) 則將這條批判的線索推到了其自身的極致：「人之死」意味着現代性與現代性批判的雙重終結^③。「人」，或者說「主體」乃是晚近的一項「發明」，他們難逃「消亡」的命運。福柯曾經打過這樣一個賭，「通過某個我們只能預感其可能性卻不知其形式和希望的事件」，「人將被抹去，如同海邊沙灘上的一張臉」^④。從二十世紀的最後二十年開始，包括福柯本人在內的大批思想家，開始為走出「福柯絕境」而苦苦求索^⑤。本來，多元文化 (multiple cultures) 為緩解「福柯絕境」注入了強有力的新鮮活力，但是新世紀之初的「九一一」災難卻使得多元文化本身成為了「人之死」的強力佐證。

康德 (Immanuel Kant) 等偉大的啟蒙思想家提出現代性的進步前景與人類永久和平的展望時，假定所有人都是具有「自私的傾向」的理性人，因此康德斷言，就連一個由魔鬼組成的民族也能夠建立起法治國家——只要這些魔鬼都是自私之徒，進而各個只考慮自己利益的民族以及文化共同體也可望建立一個普遍法治的世界性社會^⑥。然而，福柯所擔心的「某個我們只能預感其可能性卻不知其形式和希望的事件」，卻伴隨着二十一世紀的曙光一起降臨。在「九一一」災難中，選擇自殺式攻擊的恐怖份子為求毀滅完全不計功利乃至個體生命。若用福柯的語言來說，這樣的人 (恐怖份子) 正是為了「消亡」而「規訓」與「建構」出來的。這種「規訓」與「建構」的技術方式既是「傳統的」——就其宗教背景而言；又是「現代的」——就規訓技術本身而言，譬如巨大的思想動員能力、大規模任務的處理能力、執行任務的工具理性、全方位的層級監視、規範化裁決、懲罰／獎勵系統、檢查考試系統，以及「真理」話語的塑造、訓練、教育與宣傳系統，乃至對時間、空間、人口、行為活動的一整套控制、分配與組織編排系統，等等。在小部分人的破壞可能造成無可彌補的損失乃至空前災難的情況下，康德的假定與現代性的進步承諾顯然是受到了前所未有的挑戰。現代傳媒技術及其巨大網絡，將象徵全球金融至高點的紐約世貿大廈轟然倒塌的全過程，與那些遭受攻擊的華爾街精英倉惶縱身跳樓的可怕畫面，迅速傳遞到世界各個角落。在一片破碎廢墟的絕望氣息中，「文明衝突」論洋洋得意地佔據了喧囂的話語中心。

然而值得擔心的是，複雜的現代性問題、批判的困境以及現代性的出路問題，就此被轉化成了西方現代性 (「文明」) 與伊斯蘭世界 (「野蠻」) 之間的簡單二元對立。也正是在這種思維下，號稱要捍衛自由、民主等現代性成果的布什總統出兵阿富汗 (布什將此次軍事行動的代號定為「無限正義行動」)，試圖以武力的勝利重新換取人們對現代性強大力量的信奉。然而，荒謬恰恰在於，武力的勝利從來並不是自由的勝利，相反是炮火與毀滅力量的勝利，現代性話語的「普

對現代性的反思與批判，使福柯提出這樣一種「福柯絕境」：「通過某個我們只能預感其可能性卻不知其形式和希望的事件」，「人將被抹去，如同海邊沙灘上的一張臉」。新世紀之初的「九一一」災難卻使得多元文化本身成為了「人之死」的強力佐證。若用福柯的語言來說，這樣的人 (恐怖份子) 正是為了「消亡」而「規訓」與「建構」出來的。

遍地位」恰恰是建築在武力與毀滅力量之上，啟蒙的宏大理想與現實殘酷的軍事原則構成了現代性的一對難以克服的內在悖論。事實上，在現代性的進步敘事背後始終存在着各種野蠻的痕迹，就如同美國壯闊的自由民主史上曾長期存在着3K黨的恐怖活動一樣。這種種「現代」的野蠻行徑歷歷可查：歧視、剝削、侵略、殖民主義、無限戰爭、大屠殺、極權統治、種族清洗、死亡集中營、原子彈轟炸，直至今日的「九一一」自殺式襲擊、「人肉炸彈」……憑藉着現代的技術工具與軍事力量，當前人類所擁有的暴力能量已然是數百、成千乃至幾十萬倍於「前現代」的祖先們。然而更隱蔽也更可怕的是，暴力在現代社會變成為一種技術，並像所有技術一樣不受情感影響，是純粹理性的。現代性業已顯露出其內在之困境：人在規訓技術與官僚制度下從康德的道德主體日漸蛻變為技術工具，福柯正是因此而預言作為道德主體（自律）的「人」終有一天將「消亡」。這種規訓技術與官僚制度一方面確實可以用於人道的目標，如灌輸、執行與維護自由、人權等啟蒙認知；但同時也可以用於毀滅的目標，如區分「敵／我」的「外圍構造」（德里達 [Jacques Derrida] 語）——「文明與野蠻衝突」論以及號稱「無限正義行動」的阿富汗戰爭即是近例。戰士奉命射擊目標，飛行員奉命投下炸彈，並傷及無辜，這並不比「恐怖份子」劫機撞樓或懷彈自爆「文明」多少。

「九一一」自殺式攻擊並非是文明與野蠻的一次悲慘衝突，也不是一小部分阿拉伯人的反常行為，而是現代性在世俗生活與信仰關懷、道德主體與規訓技術、啟蒙理想與軍事原則等內在悖論之間長期衝突所形成的危機的一次極端爆發。像鮑曼所指出那樣——「現代性並沒有能夠實現其諾言」。

「文明與野蠻衝突」論將「九一一」恐怖主義描述為「文明」外部的頑疾而非現代性本身的後果，不僅抹平了現代性的內在困境與悖論，從而使其進一步地自我驕狂，而且還導致了人們輕易地放棄在道德、政治、宗教等多元的層面上對恐怖主義進行理性反思，並進而失去有效的戒備以及清明的警醒。一切恐怖的根源都發生在「外面」——在另一個文明、另一個國家。「他們」所受到的責備越多，「我們」就越獲得道德安慰，「我們」就越毋須質疑「我們」所為之驕傲的偉大與健全的「文明」生活方式。而恰恰與此同時，「我們」為抑制、消滅種種處在進行時態與將來時態中的恐怖主義做得也就越少。事實上，恐怖主義的根源從來不完全在「我們」與「他們」、「文明」與「野蠻」的邊界線的「那一邊」。諸如文明反對野蠻、自由反對極權、理智反對無知、客觀反對偏見、進步反對退化、真理反對迷信、科學反對愚昧、理性反對感情……，這種種的「二分法」本身正是現代的產物，是一種鮑曼 (Zygmunt Bauman) 所說的隱藏在西方社會自我意識中的「病因學神話」(etiological myth)，即以時間上的優越性以使其在空間上的霸權得以合法化^⑦。在鮑曼看來，現代性與大屠殺並不構成決然的二元對立，大屠殺是現代性本身的固有可能。科學的理性計算精神，技術的道德中立地位，社會管理的工程化趨勢，使得大屠殺成為一種設計精密，執行嚴密，最大批量、最有效率也是最「科學」地進行生命消滅工程的社會集體行動。在極端理性與極端非理性、高度文明與高度野蠻之間，存在着內在的緊密關聯。「大屠殺不是人類前現代的野蠻未被完全根除之殘留的一次非理性的外溢。它是現代性大廈裏的一位合法居民。」^⑧

正是在這個意義上，「九一一」自殺式攻擊並非是文明與野蠻的一次悲慘衝突，也不是一小部分阿拉伯人的反常行為，而是現代性在世俗生活與信仰關懷、道德主體與規訓技術、啟蒙理想與軍事原則等內在悖論之間長期衝突所形成的危機的一次極端爆發。恐怖主義絕不是現代性和它所代表的一切事物的一

個對立面，也並非像一些左翼知識份子所宣稱的那樣就是現代性之「真相」（恐怖主義不全是一個現代發明），而是在這兩者之間存在着複雜纏繞的內部關係。至少，由於「九一一」、種族滅絕、大屠殺等等人類災難的事實存在，我們起碼可以像鮑曼那樣指出——「現代性並沒有能夠實現其諾言」^⑨，並由此出發來探究這背後的可能原因。

三 世俗社會中的一塊「空白」

如果說「九一一」並非「文明與野蠻」衝突的話，那麼，用亨廷頓的「文明衝突」論是否可以解釋它？亨廷頓的理論自提出以來備受批評，許多人批評他在鼓吹「文明的衝突」，實際上就像亨廷頓後來反覆解釋的，他提出的只是一個理解世界政治的思維框架。在他看來，世界總是處於衝突之中，在不同時段衝突的中軸線是不一樣的。第一次世界大戰時，主要是歐洲範圍裏民族國家的衝突；二次世界大戰以後，中軸線變為冷戰的意識形態的衝突，即所謂資本主義與社會主義兩大陣營之間的衝突。80年代末蘇東解體以後，怎樣來重新理解、解釋這個世界的政治？他們之間的衝突淵源在哪裏？亨廷頓發現，文明的衝突可能是今後主宰二十一世紀世界衝突的主要淵源^⑩。從表面來看，「九一一」似乎印證了亨廷頓的理論：基督教文明的美國受到了伊斯蘭教文明的恐怖主義的攻擊。不過，這一切僅僅是表面現象。

假如文明的衝突可以用來解釋「九一一」事件，首先必須承認一個理論上的預設：伊斯蘭文明是一個高度同質性的整體，其對待西方基督教文明或現代性的態度是高度內在一致的。歷史的經驗告訴我們，這樣的假設顯然無法成立。近代以來，伊斯蘭各政治共同體之間對待西化的態度是極其分化的，土耳其在其開國領袖凱末爾（Mustafa Kemal Atatürk）領導下，走的是全盤西化的道路；巴基斯坦國父真納（Mohammed Ali Jinnah）採取的是伊斯蘭文明為體、西方文明為用的中間路線，而霍梅尼（Ayatollah Ruhollah Khomeini）時代的伊朗執行的又是全面強硬對抗西方文明的伊斯蘭原教旨主義立場。而在當代伊斯蘭世界，各個國家、各種政治團體和宗教派別所表現出的與西方的關係，更是複雜得多，很難用「衝突」或「對抗」這樣的抽象概括加以表達。

「九一一」並非文明的衝突，本·拉登所代表的極端原教旨主義全然沒有資格代表伊斯蘭世界發動「聖戰」，布什也沒有任何權力代表基督教文明世界發動新的「十字軍東征」。這已經是包括基督教和伊斯蘭教文明在內的全世界的共識。不過，假如我們對「九一一」事件的起因作深層觀察的話，就會發現這一事件又非決然與文明衝突無關，而顯然有着深刻的文明衝突背景。

亨廷頓的文明衝突理論雖然有各種問題，但他的確抓住了冷戰後時代世界衝突的最核心問題：宗教問題。中東被描述為「文明衝突的斷層線」，在這裏宗教之間的衝突表現得異常緊張。阿拉伯和猶太人、基督徒之間糾纏了幾千年歷史的恩恩怨怨，我們很難用簡單的「是」與「非」來加以衡斷。這是一個宗教的世

假如文明的衝突可以用來解釋「九一一」事件，首先必須承認一個預設：伊斯蘭文明是一個高度同質性的整體，其對待西方基督教文明或現代性的態度是內在一致的。但近代以來，伊斯蘭各政治共同體對待西化的態度極其分化，很難用「衝突」或「對抗」這樣的抽象概括加以表達。

界，我們無法避開宗教來談他們之間的恩怨。恐怖主義的根源是與現代性聯繫在一起的。現代性在造就整個世界的輝煌，特別是物質世界輝煌的同時，也使得信仰、宗教的認同問題變得越來越尖銳。而不同信仰和宗教之間的不可通約和價值衝突，形成了文明衝突的關鍵所在。

文明衝突的問題，說到底依然是一個現代性的問題。「九一一」事件後不久，哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 在接受德國書業和平獎的演說中，獨有見地地指出：「2001年9月11日，世俗社會與宗教之間的緊張以一種前所未有的方式暴露了出來」，它「觸動了世俗社會深處一根宗教的神經」^①。在這裏，哈貝馬斯通過文明衝突的表層，透視出「九一一」事件深層中現代性的內在困境：世俗化與宗教信仰之間的緊張關係。

近代以降，西方現代性攜持着強大的世俗主義力量以及它的一套意識形態，在全世界範圍內逐漸獲得壓倒性優勢。無論是它的主流語言——英語，還是消費主義的生活方式以及現代科層管理制度等都取得了壓倒性的地位，成為一種普世化的力量。時至今日，世俗社會的「現代化」潮流搭乘着全新的「全球化」特快列車擴展到了世界各個角落。「現代化」極大地改變了世界上所有國家、民族、部落和社群其本來的經濟生活與社會生活，而代之以資本主義化的生產關係、消費主義化的意識形態以及現代的人際關係。但這種擴展同那些地區原有的宗教、生活方式發生極大衝突。「現代化」理論的擁護者原以為現代化可以解決一切問題，但是它卻始終無法回答這樣一個重要問題：「人生的意義在哪裏？」這一問題的答案，原本是由受現代性極力排擠的宗教所提供的。表面上看，全球化使世界變得越來越單一化：大家吃的都是麥當勞，穿的是同一個名牌，看的是同一齣好萊塢電影，享受着同一種生活樣式。然而，這些東西並不能解決人的心靈深處的終極意義問題，也無法解決其自身的認同問題，尤其是在世俗化與原有傳統衝撞的邊界線上，認同的問題異常劇烈。正因為這些信仰、認同問題無法從普世化的世俗意識形態中尋找到答案，所以每當信仰、認同開始成為問題時，當越來越多的個體開始自我追問時，原來的宗教、文化傳統便又再次出現在人們的視野裏。正是在這個意義上，在世俗社會裏，宗教問題不僅沒有被消解，而且越來越尖銳化。信仰的缺失並沒有由現代性所期許的世俗社會的同一性所完全填補，反而卻是實打實地留下了一塊尷尬的空白。

韋伯將現代化的過程理解為一個「除魅」的過程，然而這卻不能簡單地理解為在現代社會裏，宗教、信仰不再成為問題，而應理解為在現代生活裏，這些問題已經被剔除到公共生活之外，完全成為私人問題。一個人信仰甚麼，完全是其私人選擇，公共生活並不提供標準答案。但問題就在於，作為問題而存在的人生意義，往往不是「原子化」的個人所能單獨解決的，宗教和信仰永遠是公共的，與社群的生活緊密相關，故而能為其提供解答的宗教便始終同公共生活密切相聯。當宗教完全被現代性別除在公共生活之外時，大量的個體就會陷入到某種孤獨、彷徨之中。他們一旦強烈地意識到尊嚴感的喪失，或無法尋獲生活價值，便會自然而然地要求在公共生活、集體生活中重新尋找他們的依皈。這樣，在世俗社會中，宗教問題重新以另外一種形式日益尖銳化起來。這幾十年

哈貝馬斯指出：「2001年9月11日，世俗社會與宗教之間的緊張以一種前所未有的方式暴露了出來」，它「觸動了世俗社會深處一根宗教的神經」。「九一一」事件暴露了現代性的內在困境：世俗化與宗教信仰之間的緊張關係。在世俗社會裏，宗教問題越來越尖銳化。

來，整個世界宗教問題越來越突出，教徒不斷在增長，其中，增長最大的是基督教徒和伊斯蘭教徒，基督徒從1900年佔世界總人口的26.9%增加到1980年的30%，穆斯林從1900年佔世界總人口的12.4%增加到1980年的16.5-18%，按照推算，到2025年，穆斯林將增加到佔世界人口的30%，首次超過基督徒^②。

當今世界許多衝突的背後，如哈貝馬斯所說——是有一根「宗教的神經」。尤其是對於長期信奉一神教的西方文化而言，宗教在今天仍然是潛伏在世俗社會最深處的一根敏感神經。對西方世界來說，伴隨近代科學發展以及各種啟蒙敘事興起而產生的「世俗化」過程，始終是一個極其痛苦的巨大震盪過程，直到今天，「上帝死了」其實仍是一件影響深遠的「進行時態」之事件。而對於今天的伊斯蘭世界來說，他們的真主「安拉」沒有「死」，因此面對時下全球化所捲起的世俗衝擊，伊斯蘭教眾的精神痛苦與心靈創傷無以復加，他們長久以來的信仰價值無所依皈，故宗教與世俗（在現實政治上常常被轉化為伊斯蘭世界同西方世俗世界）之衝突在那些地區非常劇烈。伊斯蘭主要國家都地處中東以及中、西亞的沙漠與高山地區，生活環境極其惡劣，使當地民眾遠比其他地區人民更需要超越性的宗教信仰來克服生活上的各種危機（西藏地區宗教盛行也基於同樣原因）。極少數上層人士可以依靠石油資源來暴富，但絕大多數普通民眾卻只能依靠宗教來維繫他們的日常生活。一旦面對來自西方世界的全球化衝擊，伊斯蘭信徒所感受到的普遍屈辱感與尊嚴的喪失感，實在遠遠高於其他地區的人民。當今世界所面臨的嚴峻的伊斯蘭問題必須置於這一歷史文化背景之下才可真正把握。

正是在這種背景下，近幾十年來伊斯蘭原教旨主義聲勢越來越浩大，各種以「殉道」名義發起的恐怖活動也愈來愈多，並在不斷升級。其實，今天美國本土也面臨着基督教原教旨主義的復興運動，而法國的天主教極端傳統主義勢力也在重新崛起，這些都是現代性所必須面對和經受的新的考驗信號。墨菲（Chantal Mouffe）曾深為憂慮地說：「發源於美國的基督教原教旨主義的各種形式的興起，天主教極端傳統主義在法國的復興，這些都表明危險並不僅僅來自外部，也來自我們自己的傳統。把宗教貶入私人領域中去——我們現在必須也讓穆斯林接受這一做法，但是，這卻是費了很多周折才被強加於基督教徒身上去的，而且到現在這也仍然沒有徹底完成。」^③而哈貝馬斯更是一針見血地抓住了問題的要害：「要想避免文化戰爭，就必須注意到西方自身世俗化過程當中尚未完結的辯證關係」。哈氏並不像許多西方學者那樣把「九一一」災難視作文明與野蠻的衝突，而是將其看作「世俗社會與宗教之間的緊張以一種前所未有的方式暴露了出來」^④。在哈氏看來，西方其實是幸運的，得以在幾個世紀的漫長時間內逐漸舒緩世俗化對人們一神信仰所帶來的劇烈陣痛與精神創傷。而同樣的幸運則沒有降臨於其他一些信仰世界。當前問題就在於在伊斯蘭國家中，傳統生活方式的解體給人們帶來了極大痛楚，而且還沒有找到補償的途徑。改善物質生活條件固然是途徑之一，但關鍵還在於因情感屈辱而導致的精神變化。「九一一」事件只是其中的一次強烈而不幸的總爆發，其以瘋狂的謀殺行動觸動了世俗社會最深處的一根宗教之弦。

西方在幾個世紀的漫長時間內逐漸舒緩了世俗化對人們一神信仰所帶來的劇烈陣痛與精神創傷。伊斯蘭國家就沒有這種幸運，傳統生活方式的解體給人們帶來了極大痛楚，而且還沒有找到補償的途徑。改善物質生活條件固然是途徑之一，但關鍵還在於因情感屈辱而導致的精神變化。

四 「殉道」與原教旨主義

我們可以通過上述分析來重新思考恐怖主義的問題：為甚麼這些年來的衝突，特別是「九一一」事件，恐怖主義很多源自於阿拉伯，具有伊斯蘭文化的背景？「九一一」自然不是兩種宗教或文明——基督教文明與伊斯蘭文明之間的對抗，因為即使在伊斯蘭文明內部也很複雜，它們當中絕大部分，除極端派、原教旨主義者外，都不贊成這樣一種恐怖主義方式。故此，恐怖主義並不能與伊斯蘭文明劃上等號。正像哈貝馬斯所分析的，由於問題導源於「世俗化過程當中充滿了矛盾的情感」，因此其實危機並不僅僅聚集在文明的邊界線上，而是遍布在各大文明的內部，或多或少都存在着世俗與宗教的矛盾與衝突，「冷酷的正統教徒西方有，中東有，遠東也有；基督徒中有，猶太教徒中有，穆斯林中也有。」從這個意義上哈氏強調「反對恐怖主義的戰爭不是戰爭」，他要求西方人首先應正視自己文化內部的問題，「如果我們認識到，世俗化在我們自己的後世俗社會中意味着甚麼，那麼，我們就可以很好地面對其他社會中由於世俗化而帶來的重重風險」^⑤。

中國人也許很難體會伊斯蘭極端份子藉由死亡達至向真主證明自身價值的「殉道」宗教感。因為儒教並非嚴格意義上的宗教，當代中國的世俗化程度比起西方甚至有過之而無不及。但是，對中東這個有幾千年宗教傳統的地區來說，沒有宗教的生活是很難想像的，即使這種生活是富裕的。

在相當程度上而言，「九一一」恐怖主義以及伊斯蘭極端原教旨主義中的自殺「殉道」行為，正是世俗化在一個傳統宗教世界中過度甚至過激擴展所帶來的「重重風險」之一。為甚麼在今天的伊斯蘭世界竟有那麼多人願意以自己的肉身來完成一樁恐怖主義事件？我們發現，製造「九一一」災難的恐怖份子主要成員，很多是出身富家，不是因為貧窮而起來「革命」。他們長居歐洲或美國，受過良好的西方教育，與西方人一樣享受着世界上最好的生活及安全和平的制度。這批按照世俗的理解都是很幸福、很幸運甚至很有成就感的年輕人，為甚麼會受到本·拉登的誘惑去幹一件按照理性的行為來說不可思議的事情呢？顯然，我們無法用「瘋狂」、「失去理性」這些現代精神病學的簡單詞彙來描述他們。正如法國籍伊朗學者霍斯羅哈瓦爾 (Farhad Khosrokhavar) 所分析的：對於很多絕望的「殉道者」來說，在現代性發生以前，他們生活在一個真主所庇護的世界。也許那時的生活不像現在這麼富足，但是在真主的世界之中，他們能夠獲得一種有意義的生活。在阿拉伯世界被迫世俗化以後，原來神聖的生活與世俗化的生活產生了很大的斷裂。尤其在整個世界範圍裏、在強勢的西方文明籠罩之下，伊斯蘭文化被有意無意地描繪成一種傳統的或落後的生活方式。伊斯蘭信徒在這個世俗世界裏不再有神聖感。他們並沒有富裕的生活而獲得自身精神的尊嚴，在面對外部世界的時候，不僅沒有享受到尊嚴，反而倍受屈辱。而且，原來神聖的宗教世界在世俗化衝擊下逐漸解體，變得異常複雜，無法支撐其個人的完整信念。在他們看來，之所以如此，主要是因為美國或以色列這些「惡魔」給伊斯蘭世界帶來了災難。在孤獨、無助、絕望的情境下，他們最後只能採用最傳統、最激烈的方式——「殉道」。「殉道」作為一種報復，其所獲得的結果十分有限，然而，他們通過這種極端的方式，通過自己有限的肉身向真主證明自身的價值，以此重獲「喪失的榮譽」^⑥。所以，在這樣一種恐怖行為背後有着某種神聖性。在世俗社會裏，神聖性對一部分有宗教情懷的人來說，反而愈加顯

得需要，這是維繫他們在現代世俗生活中最後也是最重要的要素。而在矛盾的劇烈世俗化過程中，這種神聖性最激烈的表現方式就是藉由死亡達至純潔。關於這點中國人也許很難體會，因為我們傳統缺乏嚴格意義上的宗教感。儒教並非一神教，甚至不是嚴格意義上的宗教，當代中國的世俗化程度比起西方世界來，甚至有過之而無不及。但是，對中東這樣一個有幾千年宗教傳統的地區來說，沒有宗教的生活是很難想像的，即使這種生活是富裕的。

上世紀70年代廣為興起的伊斯蘭原教旨主義，正是宗教問題在當代不僅沒有被消解，反而越來越尖銳化的明證。實際上，伊斯蘭原教旨主義已經在很大程度上偏離了伊斯蘭教，它是伊斯蘭教應對現代性挑戰失敗以後，在其自身肌體上產生的一種惡性病變。伊斯蘭教作為偉大的軸心文明之一，其文化傳統是十分豐富的。“Islam”原意為和平和順從。伊斯蘭教禁戒殺嬰、吃豬肉、喝酒、進行血戰。《古蘭經》要求人們「將所愛的財產施濟親戚、孤兒、貧民、旅客、乞丐和贖取奴隸」，伊斯蘭教最高的善行是「釋放奴隸，或在饑荒日賑濟親戚的孤兒，或貧困的貧民」^⑦。先知穆罕默德本人就是為阻止人們之間的世仇和殺嬰習俗而創立新宗教，要把阿拉伯人從毀滅的道路上拯救過來。穆罕默德強調對於敵人或罪犯的嚴厲和對於奴隸、孤兒、寡婦、弱者和被壓迫者的仁慈。長期以來有不少伊斯蘭教徒如以阿爾·阿富干尼 (Jamal al-Din al-Afghani) 和阿布杜 (Muhammad Abudu) 為首的「伊斯蘭改革派」，致力從浩瀚的宗教典籍中尋找伊斯蘭教源泉中的人權與民主的內容。不少作者甚至認為，西方文明中的許多部分剽竊了伊斯蘭先哲的最初教義，《古蘭經》中就已包含了人生而為人所具有的基本權利，而當代的人權學說只不過是重複具有1,400年歷史的伊斯蘭思想。雖然從嚴格的政治哲學層面上說，伊斯蘭中的所謂「人權」同今天我們在規範意義上所講的人權，實際上有着很大差異；但至少從中可見，伊斯蘭教並非同啟蒙理想與現代性的積極成果完全相悖乃至衝突。

講求寬容的伊斯蘭文明內部為甚麼會在二十世紀的下半葉產生出如此極端殘忍的原教旨主義？原因也正是在於伊斯蘭世界劇烈的世俗化過程導致神聖信仰的日漸衰落、以及傳統社群保護機制的深層解體，許多伊斯蘭教徒（甚至不少是精英與上層人士）不斷感受到意義與認同的雙重危機。作為對日常生活中強烈的挫折感、屈辱感乃至宗教凝聚力喪失的硬性反彈，以保證伊斯蘭嚴格純正性的伊斯蘭原教旨主義便大量產生了。他們要求所有伊斯蘭信徒回到先哲們的處境（指穆罕默德被驅逐出聖地麥加），從一個充滿屈辱的地方開始自己的使命。在極端情況下，伊斯蘭原教旨主義會宣布：可以處決所有不願意服從伊斯蘭教教義要求的教徒，而且這種殺害被認為是合法的舉動^⑧。爭端與衝突在原教旨主義這裏不再存在妥協的餘地，因而一不小心就會落入「伊斯蘭聖戰」與「十字軍東征」的格局。正像哈貝馬斯所分析的，原教旨主義儘管擁有宗教的語言，但卻是一種特殊的現代現象。對於那些為原教旨主義殉教的伊斯蘭教徒而言，西方文明的資本主義壁壘以及全球現代化就是最大的撒旦^⑨。

正是在這個意義上，「殉道」的「恐怖份子」及其背後更為廣闊的伊斯蘭原教旨主義，並非像布什政府及其幕僚學者所想像的那樣，單靠武力或戰爭就可以

長期以來有不少伊斯蘭教徒致力從浩瀚的宗教典籍中尋找伊斯蘭教源泉中的人權與民主的內容，但伊斯蘭中的所謂「人權」同今天規範意義上的人權差異很大。然而，伊斯蘭原教旨主義實際上已經在很大程度上偏離了伊斯蘭教，它是伊斯蘭教應對現代性挑戰失敗以後，在其自身肌體上產生的惡性病變。

根除。原教旨主義的毫不妥協，與恐怖主義的「殉道」方式，其根源正是與現代性的全球擴張聯繫在一起。在全球化背景下，西方文明之外的其他文明如何自處？如何自我保存？如何解決意義和信仰危機？如何解決認同問題？這些問題如果沒有得到妥善的安排，恐怖主義的根源就無法徹底消除。

在對「九一一」事件的解釋模式中，無論是「文明與野蠻」說，還是「文明衝突」論，都淵源於一種驕狂的現代性敘事，一種製造「他們」／「我們」、敵／我、野蠻／文明等等一系列「二分法」的「病因學神話」。在這樣的敘事結構中，現代性（或西方文明）被描繪為正面的、純潔的、內洽的，所有問題都發生在現代性之外，不是與「現代」相對抗的「野蠻」，就是與西方衝突的異族宗教。然而，正如我們上面所分析的，在「野蠻」的恐怖主義背後，從文明衝突的深層，內涵着深刻的現代性緊張，即世俗社會與宗教信仰之間的衝突。恐怖主義的根源與此相關，這一根源並非外在於現代性，而是現代性內在的矛盾所致。恐怖主義不僅發生在不同文明的縫隙之間，而且也會在文明內部產生。「九一一」以後在美國形成普遍社會恐慌、具有更大心理殺傷力的炭疽菌事件，到目前為止並無證據顯示是阿拉伯恐怖主義使然，倒是有迹象表明是美國國內恐怖主義者的「傑作」，其中有些針對墮胎醫生的恐嚇，顯然是反墮胎份子的極端抗議行為。這一切表明：無論是在文明共同體內部（哪怕是西方基督教文明內部），還是不同文明之間，由於社會整合、價值共識的重構遠遠跟不上社會世俗化的速度，擁有不同價值觀、宗教感和文化立場的人們，在一系列重大問題上所發生的巨大裂痕，會導致處於弱勢的一方，最後在某種偏激的原教旨主義信念激勵下，爆發絕望的反抗，以恐怖主義的方式對抗強勢權力或主流輿論。

可以想像，全球一體化的過程越是高歌猛進，哈貝馬斯所提出的世俗與宗教的緊張與衝突會變得越來越尖銳，假如我們真的以為全球化可以解決一切，忽略宗教信仰、終極價值這些被認為是前現代的、終將被淘汰的問題，那根「宗教的神經」就會繼續疼痛，以恐怖主義的惡性症狀折磨人類。對古代軸心時代文明有出色研究的艾森斯塔特曾經深刻地分析：雖然人類目前進入了以現代性為中心的第二個軸心文明時代，然而第一個軸心時代的各種文明，依然鑲嵌在現代性之中，無論是猶太教、基督教，還是伊斯蘭教、印度教、佛教和中國的儒教，依然以自己理解的方式建構現代性，並且與現代的世俗社會產生巨大的摩擦和衝突^②。無論是去年震撼整個世界的「九一一」，還是中東地區繼續蔓延着的以色列、巴勒斯坦血腥衝突，都證明了宗教信仰、終極價值不是全球化可以繞得過去的僅僅與個人選擇相關的私人問題，而是一個與全球正義、全球倫理和世俗化生活密切相關的公共選擇。

這個世界從來沒有像進入二十一世紀以後的今天這樣，全人類的命運緊緊地聯繫在一起，也從來不曾像今天這樣，在全球化的冰山底下，埋藏着世俗與宗教、社群之間、文明之間、民族國家之間的各種各樣的衝突。全球化社會是一個高風險的社會，風險就內涵在現代性之中，「九一一」以其世俗與宗教之間的巨大裂痕再次證明了這一點。只要世俗社會的宗教問題不解決，在現代化大潮中遭到挫折的軸心時代古老宗教之中，就有可能產生狂熱的原教旨主義，進

這個世界從來沒有像今天這樣，全人類的命運緊緊地聯繫在一起，也從來不曾像今天這樣，在全球化的冰山底下，埋藏着世俗與宗教、社群之間、文明之間、民族國家之間的各種各樣的衝突。全球化社會是高風險的社會，風險就內涵在現代性之中，「九一一」以其世俗與宗教之間的巨大裂痕再次證明了這一點。

而形成恐怖主義的巨大溫牀。對恐怖主義的批判不能僅僅停留在政治和人道的層面，必須上升到文化和宗教的層面，對啟蒙運動以來現代性的內在困境作深刻的反思。

註釋

- ① 艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)著，劉鋒譯：〈野蠻主義與現代性〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2001年8月號。
- ② Richard L. Rubenstein, *The Cunning of History* (New York: Harper, 1978), 91, 195.
- ③ 福柯之前(甚至在他之後)，現代性的批判幾乎都是以「人」為最後的批判支點與終極理據，如人的異化、人的單向度化、人的工具(工具理性、工具行為)化、人的非政治化、人的物化、人的失範、人的原子化、人的犬儒化……所謂公正、平等、貧困、性別、存在、交往、意志、人的境況(勞動、工作、行動)等等各領域的批判性研究實際上也都是圍繞人而進行。而福柯之後，以人為支點的現代性批判本身受到了尖銳的批判與挑戰，人不再成為自明的批判前提或依據。
- ④ 福柯(Michel Foucault)著，莫偉民譯：《詞與物：人文科學考古學》(上海：上海三聯書店，2001)，頁506。
- ⑤ 參見吳冠軍：〈絕望之後走向哪裏？——體驗「絕境」中的現代性態度〉，《開放時代》(廣州)，2001年9月號。
- ⑥ 參見康德(Immanuel Kant)：〈永久和平論——一部哲學的規劃〉，載康德著，何兆武譯：《歷史理性批判文集》(北京：商務印書館，1990)，頁125。
- ⑦⑧ 鮑曼(Zygmunt Bauman)著，楊渝東、史建華譯：《現代性與大屠殺》(南京：譯林出版社，2002)，頁16-17；24。
- ⑨ 鮑曼比許多其他左翼的現代性批判者高明之處就在於，他看到「大屠殺是現代的，但這個事實並不意味着現代性就是大屠殺」。同上書，頁119、126。
- ⑩ 參見亨廷頓(Samuel P. Huntington)著，周琪等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》(北京：新華出版社，1998)。
- ⑪⑫⑬ 哈貝馬斯(Jürgen Habermas)著，劉風譯：〈信仰·知識·開放〉，《讀書》(北京)，2001年第11期。
- ⑭ 同註⑩書，頁54-55。
- ⑮ 墨菲(Chantal Mouffe)著，王恆、臧佩洪譯：《政治的回歸》(南京：江蘇人民出版社，2002)，頁152。
- ⑯ 霍斯羅哈瓦爾(Farhad Khosrokhavar)著，張倫譯：〈殉道者的新形式〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2002年2月號。
- ⑰ 馬堅譯：《古蘭經》(北京：中國社會科學出版社，1987)，第2章第177節、第90章第13-16節。
- ⑱ 阿爾及利亞的GIA組織就曾公開提出這種要求，他們認為所有偏離伊斯蘭教教義要求的教徒都是背棄諾言的人，按照伊斯蘭教規必須處以死刑。
- ⑳ 艾森斯塔特著，劉鋒譯：〈邁向二十一世紀的軸心〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2000年2月號。

許紀霖 上海華東師範大學中國現代思想文化研究所研究員，歷史系教授。

吳冠軍 《世紀中國》學術思想網站編輯