

信仰与暴力*

——关于宗教恐怖主义的一般理论

刘 义

提 要: 2001 年的“9·11”事件之后, 宗教成为了所谓“第四波恐怖主义浪潮”的主要动力。宗教与恐怖主义之间的联系是内在的, 这既体现于漫长的历史河流中, 又可以从宗教体系本身找到根源。宗教恐怖主义的核心概念包括“宇宙战争”、“表演性暴力”等。宗教与恐怖主义的联系, 主要因其认同和意识形态功能。在恐怖主义的框架中, 宗教主要表现为一种政治意识形态。而且, 由于其超自然的联系, 宗教比一般的世俗意识形态更具煽动性, 也更具影响力。宗教恐怖主义的本质则在于政治暴力或暴力政治的概念。

刘义, 香港中文大学哲学博士, 上海大学历史系讲师, 宗教与社会研究中心副主任。

主题词: 宗教 恐怖主义 信仰 暴力

2001 年的“9·11”事件之后, 一种所谓“第四波恐怖主义”的讨论由此兴起。与之前的几波恐怖主义浪潮不同, 宗教成为了这一新型恐怖主义的主要基础和动力^①。这同样体现于中国目前的恐怖袭击和反恐斗争中, 比如新疆和西藏的问题。宗教, 这一人们往往在常识中以为是教人向善的价值和观念体系, 为什么会跟恐怖主义和暴力袭击扯上联系呢? 宗教和恐怖主义之间是否有一种内在的关系呢? 本文主要希望从一个理论的角度, 对国外关于宗教恐怖主义的论述做一个概括性的探讨, 也希望通过此可以对我国目前的反恐斗争有一些启发和帮助作用。文章分为三个部分: 第一部分主要介绍宗教恐怖主义的概念和特征; 第二部分主要探讨宗教恐怖主义的内在机制; 第三部分则从理论的角度对宗教和暴力之间的关系进行解释。本文的主要关注点在于, 从宗教内部发掘其有利于恐怖主义的因素, 从而解释信仰与暴力之间的一种内在关系。

一、宗教恐怖主义: 概念与特征

宗教和恐怖主义有着很深的历史渊源。一个重要的证据在于, 很多用来描绘恐怖主义的英文单词都来自数个世纪前的宗教群体, 比如“狂热

者”(zealot)、“暗杀者”(assassin)、“大麻吸食者”(hashish-eater)、“暴徒”(thug)等。实际上, 如论者所明确指出的, 直到 19 世纪民族主义、无政府主义和马克思主义的意识形态兴起之前, 宗教为恐怖主义提供了唯一可以接受的理由^②。然而, 作为一种当代现象, 宗教恐怖主义成为一个突出的问题则是 1990 年代的事情。2001 年的“9·11”事件可谓是这一趋势的高潮。

从字面上讲, 宗教恐怖主义可被定义为“为了宗教目的而故意对平民施行暴力的行为”^③。一个政治和法学的定义为: “宗教恐怖主义是指任何群体或个人因宗教目的而施行的以恐吓个人、平民或政府的暴力行为, 或对暴力的恐吓性使用。宗教恐怖主义经常以强加的或自我强加的身体的、心理的、象征性的或精神性的袭击为特征, 以实现群体或个人的目的。”^④在这里, 宗教恐怖主义更多地与一种“仪式性犯罪”(ritual crimes)相联系。一个相关的概念为“基于宗教的恐怖主义”(religious-based terrorism), 意指“一个宗教群体、组织、政府或个人, 为了宗教/政治的原因而袭击本宗教或其它宗教的目标, 使用或威胁使用暴力针对无辜平民或财产的犯罪

行为”^⑤。另外，还有一个概念则是所谓宗教极端主义 (religious extremism)，它强调由宗教导致的暴力性后果，而不是教义的奇异性或非理性特征^⑥。

宗教恐怖主义的一般特点包括：

- (1) 有一种严重的社会不公义侵犯了上帝；
- (2) 有可识别的敌人来为此负责；
- (3) 个体要求服从上帝；
- (4) 上帝需要尘世的帮助来驱除邪魔，恢复公义；
- (5) 这是发生在尘世的绝对战争；
- (6) 上帝同意以他名义所进行的行动，并会给虔信者以奖赏。^⑦

宗教恐怖分子的一般特点包括：

- (1) 中等年纪的；
- (2) 拥有中级的军事身份；
- (3) 懂得武器以及低层次的操作；
- (4) 出现于失败的军事行动之后；
- (5) 比较厌恶女人；
- (6) 极度讨厌同性恋，认为这是群体衰弱的表现；
- (7) 超强的交往能力，却不必然是好的行政管理者；
- (8) 弥赛亚或克里斯玛式的领导。^⑧

宗教恐怖主义是一种全球性的现象，它在每一种宗教传统中都有不同程度的表现，包括新兴宗教。美国联邦调查局 (FBI) 将宗教恐怖主义分为两大类：国内的与国际的。前者又可分为右翼极端主义群体、左翼极端主义群体和特殊利益的极端主义；后者则包括松散组织的极端主义、正式的恐怖主义组织和政府资助的恐怖主义^⑨。当代宗教恐怖主义的一些主要表现，如：

(1) 基督教：如 1999 年 8 月 10 日在一个犹太人日看护中心的枪击案、1996 年亚特兰大奥运会的爆炸、1995 年对奥克拉荷马市的联邦大楼的轰炸，以及 1990 年代一系列袭击堕胎诊所的行为。

(2) 犹太教：如 1995 年以色列总理拉宾 (Yitzhak Rabin) 被刺杀、1994 年古德斯坦因 (Baruch Goldstein) 博士袭击希布伦 (Hebron) 的宗主墓、2001 - 2003 年间沙龙 (Sharon) 政权残酷地报复巴勒斯坦恐怖主义，以及 1990 年

代的反和平示威。

(3) 伊斯兰教：如 1998 年 8 月 7 日美国在肯尼亚和坦桑尼亚的使馆被炸、1996 年美国在沙特阿拉伯达兰 (Dhahran) 市的一个军事基地被炸、1993 年一卡车炸药在纽约世贸中心的停车场被点燃，最突出的则是 2001 年的“9·11 事件”。

(4) 锡克教 (Sikhism) 以及印度的冲突：1995 年 8 月 31 日在旁遮普的爆炸案、1984 年印度总理因氏拉·甘地 (Indira Gandhi) 被杀，其他如 1992 年印度教徒毁坏阿罗多亚 (Ayodhya) 以及 2002 年在圭亚拉特 (Gujarat) 大规模屠杀行为。

(5) 佛教：如诞生于日本佛教的奥姆真理教 (Aum Shrinrikyo) 于 1995 年 3 月 20 日在东京地铁站施放毒气的行为等。^⑩

关于宗教恐怖主义，一个重要的问题在于认清其全球性特征。“9·11”之后，人们往往将伊斯兰教和恐怖主义联系起来，甚至在二者之间划上等号。然而，事实证明，宗教和恐怖主义之间的联系，并不是特殊宗教的问题，而是一种普遍性的现象。宗教恐怖主义并不是伊斯兰教的专利，而是在每一种主要的宗教传统中都有着不同程度的表现，包括犹太教、基督教以及其他宗教，甚至是被称为和平宗教的佛教。因此，要分析宗教恐怖主义，就不能根据某一种宗教的特殊品质来判断，而是必须从宗教的普遍性特征来寻求答案。这即是所谓宗教恐怖主义的一般规律和理论问题。

二、宗教恐怖主义的内在机制

如何理解宗教与恐怖主义之间的联系呢？哈佛学者斯特恩 (Jessica Stern) 在其《上帝之名的恐怖》(Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill) 一书的开头写道：

宗教恐怖主义的兴起，源于痛苦和失落；也源于对上帝的不满，因为他没有对他们的苦难做出及时的响应，或者没能给他们以答案。宗教恐怖主义的信徒，往往期望一个简单的时代。在其中，正确的和错误的有着明确的区分；有英雄和殉道者；生活是简单的；小区是小型的；人们互相熟悉。而外

在的世界，以及无知的世界主义，不会羞辱我们，或威胁我们的孩子。我们不羡慕他们，甚至不知道他们的存在。这是在一个充满太多选择的迷惑世界里寻找一个清晰的目的。这是对世界的净化。前面的路是清楚的：杀或被杀。杀戮并将获得天国的回报。杀戮，弥赛亚就会来临。这是在黑白之间看待世界。这是把我们所有的恐惧和不满都发泄到他人身上……^⑪

斯特恩由此给我们提出了一个问题：为什么通常被视为劝人向善的宗教会跟恐怖主义联系起来？宗教在其中究竟扮演了什么样的角色？简单地讲，宗教是一种观念因素，一种认同媒介，也是一种意识形态。宗教给人们以希望，失望则将人们推向了恐怖；宗教给人们以认同，认同危机则是恐怖主义的根源；宗教是一种有用的政治意识形态，可以被用来作为恐怖动员的利器。

宗教恐怖主义的一个核心在于“圣战”（holy war）的观念。论者指出：

从希伯来圣经到我们现在的时代，圣战的历史既是属于不同宗教的文本的历史，同时也是人类行为的历史。人们行使暴力，并希望将它们合法化。向上帝或其它神寻求帮助只是将战争合法化的一种方式，这在希伯来圣经以及由其衍生出的其它宗教中都有记载。圣战是一个特殊的例子。其它战争可能声称神圣批准的利益；但圣战却是上帝希望虔信者去战斗。圣战士由上帝所挑选出来，从而与其它的战斗者相区别。他可能只用圣灵之剑来战斗，但也可能是血肉之躯^⑫。

需要注意，圣战是神学的，却也是人为的。如果说经文为其提供了观念的基础，人力却是导致其发生的关键。这即是政治。如论者所指出的，“无论我们将圣战看作是陈腐的或是古色古香的，它都是文化和宗教冲突政治化的极端例子”^⑬。从恐怖主义的角度讲，宗教只能算是一个潜在的因子，将这种潜能变为现实的则是人的行动和诠释。

著名恐怖主义研究专家霍夫曼（Bruce Hoffman）分析宗教恐怖主义和世俗恐怖主义之间的区别：（1）对于宗教恐怖主义者而言，暴力首先是一种神圣的行为或职责，是对某些具体的

神学要求或问题的直接响应。暴力行为如此便与一个神圣的理由联系起来，从而不受限于影响世俗恐怖主义的政治的、道德和实际的条件。（2）世俗恐怖主义的拥护者主要是他们的同情者或他们所代表的利益人群；宗教恐怖主义者则几乎是一个自足的团体。他们不需要其它群体的成员，而是完全由投入全面战争的积极分子构成。这也使得他们几乎可以对任何的目标发动袭击，而其世俗的同伴则不能。（3）在斗争的目标上，世俗恐怖主义主要希望对一些社会问题进行纠偏和改变；宗教恐怖主义则希望推翻整个社会秩序，他们所进行的是一种全面革命^⑭。

著名的宗教恐怖主义研究专家尤尔根斯迈耶（Mark Juergensmeyer）则详细阐述了“宇宙战争”（cosmic war）的概念，以表达宗教恐怖主义的核心特征。他指出，“我之所以称这样的形象为‘宇宙的’，是因为它们大于生活”。它们引起了历史传说中的伟大战争，并同善与恶之间的根本对立联系起来。宗教暴力之所以如此的残忍和无情，关键就在于其实施者“将圣战之类的宗教形象——宇宙战争——用来服务于现实的政治斗争”^⑮。对于身处其中的人来说：

战争的观念不仅仅是一种态度；它最终是一种世界观，以及一种对权力的认可。处于战争状态的个人明白他们的身份，他们为什么受苦，他们的羞辱拜谁所赐，以及他们为坚守所付出的代价。战争的观念提供了宇宙观、历史观、本体论，以及政治控制。可能最重要的是，他指出了胜利的希望以及实现它的方式。在宇宙战争的形象中，这种胜利和成功是一个伟大的社会和个体改变的时期，这将超越所有的现实限制。人们不会轻易放弃这样的期望。没有了这些战争的形象，几乎就等于没有了希望本身^⑯。

宇宙战争的形成有三个重要的条件：（1）战争被看作是为保护基本的身份和尊严；（2）战争的失败几乎是不可想象的；（3）战争受到阻碍，不能在现实中实现^⑰。宇宙战争可被看作是宗教恐怖主义的核心概念。它一方面将恐怖行为同一种更广阔、更根本的含义联系起来，另一方面又体现了一种全面战争的含义。宇宙战争的突出特征不仅仅在于其规模，更在于其所蕴含的本体论

意义。宇宙战争的本质特征则在于一种身份的危机和重塑。

战争动员的过程可以分为四个阶段：(1) 一个世界的失落：比如以色列占领巴勒斯坦，埃及和印度世俗政府的腐败，美国在中东的驻军及其对沙特政权的支持，传统价值的失落，现实社会的非人性化等。(2) 日常方案的排除：他们认为通过正常的途径是无法解决此类问题的。他们对所生活的世界的失落感成为了个人失望和虚无的根源。(3) 魔鬼化与宇宙战争：对于处于这种沮丧和失落感状态中的人来说，宗教似乎为他们提供了希望。通过对敌人的妖魔化，世界开始变得有意义。通过宗教的维度，他们可以理解自己为什么受压迫，以及是谁导致了他们的悲惨处境。最重要的，通过上帝的形象，他们似乎获得了一种力量，从而看到某种胜利的曙光，尽管事实常常并不如此。(4) 权力的象征行动：过程的最后是一系列用来展示自己力量的表演行为，包括个人集会和集体游行，通过传单、书籍和媒体事件来羞辱敌人，炫耀自己的军事力量，发展交通和组织，成立新的政府机构等。当这类行动强化到一定程度，恐怖主义可能就会爆发，或者作为单独的事件，或是作为系列游击战争的一部分^⑧。

宗教恐怖主义可以被界定为一种“表演性暴力” (performance violence)。所谓“表演”是指，同宗教仪式或街头戏剧一样，它们是设计出来影响观众的。那些见证到暴力的人，即便是在很远的地方，也通过媒体变成了这些事件的一部分。而且，同公共仪式的其它形式一样，这些事件的象征含义是多方面的。对于不同的观察者来说，意味着不同的事情。同时，“表演”一词也意味着“表演行为” (performative acts) 的意思：它们不仅是对事实的反映，也意味对事实的重塑。恐怖主义同时意味着：(1) 表演性事件 (performance events)：它们是象征性的表述；(2) 表演性行为：它们试图改变事情。街头暴力表演直接或间接地塑造着观众的“意识”，从而给恐怖主义一种荣耀性的地位和幻想的重要性^⑨。宗教可以用来证明暴力的合法性，同时，反过来讲，暴力也可以增强宗教的力量和影响。在一个世俗主义盛行的时代，宗教以一种难以想象的方式来重申自己在公共领域的地位，并成为

了一种社会秩序的意识形态——即暴力的^⑩。

然而，有学者评论说，尤尔根斯迈耶所描绘的，实际上是恐怖主义的一般特征，而非宗教恐怖主义的独有特征。霍夫曼则走向了另一个极端——他所描述的宗教恐怖主义的独特性几乎使得没有任何恐怖主义组织能符合他所列举的条件。宗教恐怖主义最独特的地方，或许在于“终末论” (apocalypticism) 的意识形态——“毁灭世界是为了拯救世界” (destroying the world to save it)^⑪。

三、信仰与暴力：解读宗教恐怖主义

著名的恐怖主义研究专家霍夫曼 (Bruce Hoffman) 曾指出，就其在当代最广为接受的用法而言，“恐怖主义本质上说是政治的”。它必然是关于权力的问题——权力的追求、获取，或使用权力来达到政治目的。“恐怖主义因此是用来或直接是追求或服务于政治目的的暴力，或同样是暴力的威胁”^⑫。霍夫曼对恐怖主义做了清晰的界定：

……恐怖主义可以被定义为：通过暴力或暴力威胁故意制造或形成恐惧，以追求政治的变迁。所有的恐怖主义行为都包含有暴力或暴力的威胁。恐怖主义的特殊性体现在，它超越了直接的牺牲者或者恐怖袭击的目标，而形成一种深远的心理影响。这意味着，它可以在内部产生恐惧，从而对一个更广大的“目标观众”形成恐吓，比如一个竞争性的种族或宗教群体，整个国家，一个国家政府或政党，或者一般的公共意见。恐怖主义是用来在无权力的地方制造权力，或者在权力弱化的地方将它强化。通过暴力形成的公共影响，恐怖分子从而寻求他们所缺乏的手段、影响和权力，以影响无论在地方还是国际层面的政治变迁^⑬。

这可谓是对恐怖主义特征的一个重要论断。简而言之，恐怖主义的外在形态体现为暴力或暴力威胁，其本质含义则是政治的。恐怖主义或许可以被看作是一种以暴力为特征的政治，也即“暴力政治” (violence politics)。对于我们所讨论的宗教恐怖主义而言，这同样是事实。

如何理解暴力作为一种政治概念的含义呢？

论者指出,“暴力政治的话语是政治,而不是暴力”^④。暴力只是一个字母,它的含义随着环境的变化而变化。暴力政治的方式主要包括:阻碍、恐惧与强力说服、羞辱与回报。“信仰(faith)是暴力政治的核心”^⑤。它经常把一系列因素混合在一起,包括历史的、部落的、宗教的、领土的、阶级的,等等。象征因素对于暴力政治来说是非常重要的,“对于暴力政治来说,重要的不是事实,而是被相信为事实”^⑥。在暴力政治中,特别重要的是,每一个过去的、现在的和将来的事件都能被宣传家们编制成一个统一的、连贯的叙述,尽管不同的事件有可能是互相冲突的。暴力政治的特点在于其是廉价的,它仅用很小的成本就能取得很大的收获。暴力政治是与常规政治(conventional politics)相对立的,常规政治的目标在于消除分歧,暴力政治则有意地挑起分歧,甚至不惜将它们极端化,包括阶级、肤色、种族、宗教等。暴力政治的目标只有一个:击垮常规政治的意志^⑦。

《宗教与暴力》(*Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*)一书的作者,在该书的开头即指出:“暴力由此定义它的基本形式——它的资源、力量和反力量——通过宗教这一传统的基本因素。它可以被看作是宗教的本质因素。没有无宗教的暴力,也没有无暴力的宗教。”^⑧宗教与暴力之间的密切联系由此可见一斑。

那么,如何理解这一本质性的联系呢?论者指出:

追溯于古以色列的希伯来圣经,西方宗教传统将善与恶之间的根本对立这一暴力性隐喻内在化了。这是一个古老的异端观念——起源于古美索布达米亚、埃及和迦南的神话,又受来自公元前六世纪的琐罗亚斯德的终末论影响而强化。这一关于神圣战争以及上帝杀死自己儿子的暴力隐喻,成为了西方文化传奇故事的核心。它已经渗入了我们所谓的犹太教、基督教和伊斯兰教各信仰群体的内核。通过这些信仰,它塑造了我们文化中无意识的心理前提。这种无意识的终末论假设为我们文化中有意义的事情提供了资源和台阶——从小孩子们在游乐场里经常玩

的暴力游戏机器到伊斯兰原教旨主义者驾驶飞机撞向世贸大楼。在游乐场机器上各种各样充满渴望的神话暴力和装满汽油的飞机撞向两万多纽约人的工作场所神话般的希望之间,只有小小的心理距离^⑨。

简单来讲,暴力之所以内含于宗教之中,主要即因为其关于善与恶、神圣与世俗、拯救与惩罚等之间的二元对立关系。同时,这种关系又在一种终末论信仰的支撑下被神圣化了。这一观念延伸到现实社会中,即形成各种暴力冲突的基础。

另有论者则认为,宗教与暴力之间的关系有赖于“我们如何理解宗教的本质”。换句话说,宗教与暴力之间的关系并不在宗教,而是作为宗教实践者的人。宗教之所以导致暴力,是因为作为行动者的人对它的诠释和利用^⑩。或如论者所指出的,从现象学的角度看,所有恐怖主义的目标基本都是类似的,即改变现状并创造一个更好的社会。作为一种象征因素,宗教是动员和将暴力合法化的重要力量。然而,这并不意味着宗教本身即是目的,或者宗教本身即是暴力的目标。导致宗教暴力化的主要是“暴力的逻辑”,而不是相反^⑪。还有论者认为“宗教在战争和政治暴力中的角色是次要的。宗教本身并不制造战争,而是将由物质原因导致的战争合法化和神圣化,从而将它们提高到一个超现实的层面上。战争杀戮由此获得了宗教使命的形式”^⑫。

一个新型的观点在于强调认同在宗教暴力中的关键作用。根据这种观点,恐怖主义的基础在于一个身份认同的问题。而从认同到恐怖的演化,关键则在于处境的变化。在当今,这尤其是指全球化以及由它所导致的全球秩序的变迁、社会不平等、贫富分化以及消费文化、污染等后果。由于全球变革的利益不均衡,从而导致某些地区的人们处于一种相对被剥夺的状况。这就使他们容易产生一种沮丧和愤怒的心理。这样,在正常途径不能实现既定目标的情况下,他们就会铤而走险,选择最廉价的方式——暴力。而现实结构的最大受益者,同时也是现实的霸权力量,则会成为最主要的敌人。隔离和封闭促使了他们极端的心理,暴力成为了发泄的途径,也给他们以自信。因此,说到底,暴力是一种身份危机的

极端表现；反过来讲，则暴力也强化了某种的身份认同。因此，如果我们将恐怖分子的心路历程看作一个台阶不断升级的过程，那么，其基本的逻辑就在于“认同的转换”^③。

那么，宗教为什么具有这么强的号召力和动员能力呢？这其中最核心的因素即宗教的终末论信仰 (apocalyptic faith)。论者分析这一因素在政治暴力中的作用：(1) 终末论信仰对人们没有经验或难以控制的事物提供了指引，也即给人们以确定性。它为人们提供了预备好的解决问题的方法，并具体化为一种思想的框架，从而使人们得以认识周围的环境。(2) 一个弥赛亚式的政治领导给人们的思想和行为以指导。(3) 终末论信仰为暴力的使用提供了合法性的证明。这就可以使人们借着宗教的名义来追求各自的目标，并减轻人们因暴力而产生的罪恶感和压力。(4) 终末论信仰为人们提供了一种上帝选民的身份。这既可以增强人们的自信，满足人们的基本欲望，而且它还提供了一种群体认同的共同因素，从而将不同的人们在一个共同的特征下联系起来^④。总结起来讲，宗教的强大动力因素首先是其作为认识框架的功能，其次则是其身份认同功能。这就使得宗教的象征意义在一个群体组织的基础上得到了发挥。在一个政治的框架里，宗教的这一象征意义被意识形态化了，从而也成为了一种强大的政治动员力量。

总结起来说，宗教或许可以被看作是一种“暴力的意识形态” (ideology of violence)，其主要功能即对暴力的合法化。论者指出，意识形态与暴力的关系主要表现为四种形式：(1) 合法主义的 (legitimist)：在这一模式中，暴力主要被用来维护合法的规范秩序，或者推翻不合法的规范秩序。(2) 扩张主义的 (expansionist)：在这一模式中，暴力主要用来将一种规范秩序强加到其它的群体之上。(3) 多元主义的 (pluralist)：在这一模式中，暴力被当作一个群体维护其自身规范秩序的方式。(4) 内在的 (intrinsic)：在这一模式中，暴力被直接用来发展个人素质、对原因的执着以及社会结构的质量。如此，在政治过程中，暴力也主要表现为两种方式：一是对体系的维护，一是形成冲突。当然，暴力意识形态的这几种功能也可能是同时发生，或者紧密联系在

一起的^⑤。就宗教恐怖主义来讲，在针对外部时，它主要表现为扩张主义或多元主义的；在针对内部时，它则表现为合法主义或内在的。但无论如何，作为一种意识形态，宗教制造或者强化了暴力，这则是不争的事实。

结 论

总结本文的论述，笔者认为，尽管我们不能认为宗教必定产生暴力，或者说宗教是恐怖主义的根源；然而，客观地讲，宗教和暴力之间的关系是内在性的。宗教和恐怖主义有着很深的历史渊源。这可以从恐怖主义和宗教的一些概念联系找到证明。然而，作为国际政治的一个突出问题，宗教恐怖主义仍主要是一种当代现象，也是近代恐怖主义发展的一个新阶段。宗教之所以同恐怖主义联系起来，主要是因为其认同和意识形态的功能。宗教恐怖主义的核心概念包括宇宙战争、表演性暴力等。终末论信仰则构成了整个宗教恐怖主义的灵魂。因此，与世俗的恐怖主义相比，宗教恐怖主义似乎更激烈，也更具危险性。说到底，宗教恐怖主义的本质仍在政治暴力或暴力政治的概念。宗教之所以能成为恐怖主义的主要推动力，正是因为其强大的政治动员能力。在恐怖主义的框架中，宗教主要表现为一种政治意识形态。

(责任编辑：闵丽)

* 本研究得到上海市教育委员会重点学科 (第五期) “近现代中国社会文化史” (J50106) 的资助，谨致谢意。

① David C. Rapoport, “The Fourth Wave: September 11 in the History of Terrorism,” *Current History*, 100/ 650 (2001), pp. 419- 424.

② 参 David C. Rapoport, “Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions,” *American Political Science Review*, Vol. 78: 3 (1984), pp. 658- 677.

③ Ishtiaq Ahmad, “Religious Terrorism,” in Gabriel Palmer- Fernandez (ed.), *Encyclopedia of Religion and War*, New York and London: Routledge, 2004, pp. 423- 428.

④ Dawn Perlmutter, *Investigating Religious Terrorism and Ritualistic Crimes*, Boca Raton, London, New York and Washington, D. C.: CRC Press, 2004, pp. 2- 3.

⑤ Aref M. Al- Khattar, *Religion and Terrorism: An Interfaith Perspective*, Westport, CT and

- London: Praeger, 2003, p. 14.
- ⑥ Neil J. Kressel, *Bad Faith: The Danger of Religious Extremism*, Amherst, New York: Prometheus Books, 2007, pp. 53–54.
- ⑦ Pauletta Otis, “Religious Warfare on the Global Battlefield,” in R. Joseph Hoffmann (ed.), *The Just War and Jihad: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, Amherst, New York: Prometheus Books, 2006, p. 181.
- ⑧ Pauletta Otis, “Religious Warfare on the Global Battlefield,” p. 182.
- ⑨ Dawn Perlmutter, *Investigating Religious Terrorism and Ritualistic Crimes*, pp. 45–46, p. 83.
- ⑩ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2003.
- ⑪ Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill?* New York: HarperCollins, 2003, p. XI.
- ⑫ Peter Partner, *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1997, p. x vi.
- ⑬ Peter Partner, *God of Battles*, p. x x iii.
- ⑭ Bruce Hoffman, *Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative*, Santa Monica: RAND, 1993, pp. 2–3.
- ⑮ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, pp. 149–150.
- ⑯ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, p. 158.
- ⑰ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, pp. 164–165.
- ⑱ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, pp. 188–189.
- ⑲ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, pp. 126–128.
- ⑳ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, pp. 248–249.
- ㉑ Adam Dolnik and Rohan Gunaratna, “On the Nature of Religious Terrorism,” in Jeffrey Haynes (ed.), *The Politics of Religion: A Survey*, London and New York: Routledge, 2006, pp. 83–91.
- ㉒ Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, New York: Columbia University Press, 1998, pp. 14–15.
- ㉓ Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, pp. 43–44.
- ㉔ Michael Addison, *Violent Politics: Strategies of Internal Conflict*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and New York: Palgrave, 2002, p. 4.
- ㉕ Michael Addison, *Violent Politics*, p. 11.
- ㉖ Michael Addison, *Violent Politics*, p. 16.
- ㉗ Michael Addison, *Violent Politics*, pp. 17–18.
- ㉘ Hent de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 1.
- ㉙ J. Harold Ellens, “Introduction: The Destructive Power of Religion,” in J. Harold Ellens (ed.), *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity and Islam*, Vol. I, Westport, Connecticut and London: Praeger, 2004, p. 4.
- ㉚ Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, New York: Harper San Francisco, 2002, pp. 32–33.
- ㉛ J. P. Larsson, *Understanding Religious Violence: Thinking Outside the Box of Terrorism*, Aldershot and Burlington: Ashgate, 2004, pp. 34–35.
- ㉜ Gabriel Palmer-Fernandez, “Religion and Violence: War, Tyrannicide, Terrorism,” in R. Joseph Hoffmann (ed.), *The Just War and Jihad: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, Amherst, New York: Prometheus Books, 2006, p. 243.
- ㉝ 参 Fathali M. Moghaddam, *From the Terrorists’ Point of View: What They Experience and Why They Come to Destroy*, Westport, Connecticut and London: Praeger, 2006.
- ㉞ James F. Rinehart, *Apocalyptic Faith and Political Violence: Prophets of Terror*, New York, Houndmills, Basingstoke and Hampshire: Palgrave, 2006, pp. 8–9.
- ㉟ Kenneth W. Grundy and Michael A. Weinstein, *The Ideologies of Violence*, Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Publishing Company and A Bell & Howell Company, 1974, pp. 1–27.