
回族女性性别观念中的世俗与宗教

——以义乌市从事翻译工作的回族女性为例

李之易

【摘要】：海外有关中国社会中的世俗化与宗教复兴的研究大多集中在社会层面上，主要关注政府与宗教团体之间的强弱关系与权利博弈，考察两者之间的互动过程。但由于只将注意力集中在社会层面，既有研究之中涉及两者关系的论述大多仍然停留于制度范畴。本文则重点关注个体层面即日常生活中个人的宗教实践，尝试通过文献梳理与田野调查的方式考察与分析当代中国都市中的宗教信徒如何同时受到世俗化与宗教复兴两种现象的影响，而作为具有能动性主体，她/他如何理解和运用这两种现象。这既是为了能够更全面地理解中国社会中世俗化与宗教复兴现象的相互关系，同时也希望能为未来国家的宗教政策的制定与实施提供新的事例与依据。

【关键词】：宗教、世俗、回族

作者李之易，日本名古屋大学国际开发研究博士。

一、导言

随着社会主义时期党的宗教政策的确立，个人的宗教自由获得了保障，特别是改革开放以来，中国社会中的宗教复兴现象成为了热点话题，引起了海内外的广泛关注。宗教复兴现象主要可以分为以下两个相互关联的层面。其一是社会层面，如宗教活动场所的兴建，集体宗教活动（如礼拜，法会等）参加人数的不断增加，社会公益事业之中宗教团体的积极参与等。第二则是个人层面的宗教复兴现象，如作为宗教信徒的自我意识的加强，更严格地遵守宗教戒律等个人日常生活中被视为具有宗教色彩的实践的显在化现象。另一方面，随着现代化发展脚步的不断加速，同一时期，另一种与宗教复兴截然不同的趋势也进入了人们的视野，即世俗化现象。参考上述两个层面，世俗化现象也可分为社会层面的世俗化现象，如在某些城市化进程较快的地区，宗教作为传统社区凝聚力的作用，以及宗教对社区成员的控制力的不断减弱。个人层面的世俗化现象，如宗教的血缘传承（即子女继承父母的宗教信仰）被打破，信仰成为了一种个人选择等等。

海外有关中国社会中上述两种现象的研究大多集中在社会层面上，主要关注社会层面上政府与宗教团体之间的强弱关系与权利博弈，考察两者之间的互动过程^[1]。这也同时带动了国内相关研究的发展，近年有关民间宗教或是基督教家庭教会等非合法宗教团体与政府宗教部门之间权利博弈的研究大量涌现。这类研究为我们理解中国社会中政府与宗教团体之间相互关系的多样性提供了丰富的事例，也为国家宗教政策的制定与实施提供了依据。若将政府视为世俗化的代表而将宗教团体视为宗教复兴的代表来看，研究中所揭示的两者之间的互动也从一个侧面表明了世俗化与宗教复兴的关系并非是简单的相互对立，而是更为复杂多样的。但是，由于只将注意力集中在社会层面，既有研究之中涉及世俗化与宗教复兴两者关系的论述大多仍然停留于制度范畴。即关注制度上的“宗教”（政府通过宗教政策认可的宗教实践、宗教活动场所等）与“非宗教”两个概念之间的界限。这类研究存在其局限性。如曹南来在有关温州基督教研究的论述中指出，关注社会层面的研究倾向于将制度上受到认可的三自教会与不受到认可的家庭教会当做两个互不相干，甚至互相对立的宗教团体来看待。然而事实上，在宗教信徒的个人层面，日常生活实践中，以上两种宗教团体的界限是非常模糊的。有关家庭教会的既有研究有意无意地加强了制度上家庭教会与三自教会之间的差别，却忽略了个体层面上两者的融合，极易对国家的宗教政策产生误导^[2]。为避免这样的问题，本文将关注的重点从社会层面的宗教团体的动向，转向个体层面即日常中的个人的宗教实践，尝试通过文献梳理与田野调查的方式考察与分析当代

中国都市中的宗教信徒如何同时受到世俗化与宗教复兴两种现象的影响，而作为个人，她/他如何理解和运用这两种现象。这既是为了能够更全面地理解中国社会中世俗化与宗教复兴现象的相互关系，同时也希望能为未来国家的宗教政策的制定与实施提供新的事例与依据。

二、有关世俗化与宗教复兴的理论研究

如引言中所说，在研究当代中国都市中进行的宗教活动时，对“世俗化”与“宗教复兴”这一对概念的理解和把握显得尤为重要。在欧美社会学理论领域，现代与宗教的关系一直是其核心问题之一^[3]。而其中“唯一曾一度真正获得理论范式地位的”便是“世俗化理论”^[4]。早在19世纪末20世纪初，社会学泰斗们——迪尔凯姆、韦伯等——就对宗教世俗化现象展开了论述。1960年代，作为当时世俗化理论的中心人物的威尔逊将“世俗化”定义为“使宗教丧失其社会意义^[5]的一种社会变动的过程”。并且，此时的世俗化论已不再仅仅是为了说明现代化过程中的宗教变动提出的一种学术概念，而开始具有了意识形态的色彩。即向坚持世俗化是现代化不可避免的结果，是实现民主与人权的大前提的世俗主义方向发展^[6]。

然而，进入1970年代，这一理论范式的绝对地位受到了来自现实的冲击。其中之一便是1979年伊朗伊斯兰革命带来的现代与宗教这两者关系的变革。作为中东现代化进程最快的国家，巴列维王朝政权却被以宗教为指导原则的革命所颠覆，这一事实给世俗化理论泼了冷水^[7]。此后，理论层面的批评日益增加，很多研究者纷纷指出，世俗化作为一个单一理论，其中包含了太多多义的且相互矛盾的要素^[8]。这种情况下，卡萨诺瓦试图通过将世俗化理论分解为3个子命题^[9]来明确其概念，在此基础上论述世俗化理论存续的可能性。但是，这种将世俗化分解为一个个子命题，并在社会各个层面考察是否存在世俗化（或去世俗化）的论证方法受到了阿萨德的批评。他指出对世俗化理论妥当性的研究“忽略了一个关键性问题”，即“无论是世俗化理论的支持者也好，批评者也好，都未给世俗这一概念以足够的注意”^[10]。为进一步打破“现代化=世俗化”这一固定范式，阿萨德认为应关注这一假设的前提，系统地考察世俗与宗教这两个概念间的对立。为此，阿萨德指出了既有研究中将“世俗”与“宗教”当做是超历史、超文化概念所引发的问题，尝试从系谱学角度入手，自根本上重新考察这一组概念的形成与演变，旨在反思作为一种意识形态的世俗主义。通过《宗教的系谱》与《世俗的形成》这两本著作，他系统地考察了以基督教为文化背景的近现代欧洲历史之中，世俗与宗教的概念以及其实践形态是如何在当时的权力构造中产生，而后不断变化，揭示出了上述两个概念的历史性与地域性。

在考察世俗与宗教有关问题的时候，阿萨德的研究在以下两点上具有启发意义。第一，他指出了“无论是宗教或是世俗，其本质都不是一个固定的范畴”^[11]。其二，在此之上，他对世俗和宗教的关系做了以下论述。

所谓世俗的事物，即不应被视作先于世俗事物存在的宗教事物的一种后续（也就是说，不是有圣性的事物的最终阶段），也不是单纯的宗教事物的一种断裂（也就是说，不是去除圣性后的具有固定本质的宗教的反面物）。^[12]

换句话说，阿萨德对作为意识形态的世俗主义将世俗看作是去魅化后的宗教的下一个发展阶段，或是全然的非宗教的事物，即圣/俗的二项对立的普遍性提出了质疑。他认为宗教也好，世俗也好，都是由多种要素混合构成的，这就意味着，这两种概念和与之相关联的实践，以及两者之间的关系性都必须在具体的历史与文化语境中进行考察。这种将世俗与宗教看作具有柔软性与可变性的一组概念的考察视角，为我们进一步深入地理解现代社会中的宗教复兴现象带来了怎样的新的可能性呢？接下来，将以国外有关伊斯兰教宗教复兴现象的论述为例，特别关注其中对宗教复兴现象之中的宗教与世俗的关系性的把握。

国外伊斯兰教研究中，多将伊朗伊斯兰革命以后世界范围的伊斯兰复兴现象分为国家层面，社会层面与个人层面分别进行考察。各个层面，各个历史阶段的伊斯兰复兴现象在其形式上存在着一些差异，但许多学者都认为其中存在一个共同点，即都包含了一种反现代（从世俗主义角度来看即是反世俗的）的回归伊斯兰经典的原教旨主义倾向。同时，受到某些西方媒体的鼓吹与渲染，这种伊斯兰教就是反现代的带有世俗主义偏见的舆论不断扩大其影响力，此过程极大地强化了宗教与世俗（或在此处表现为伊斯兰与非伊斯兰）的二项对立。然而，近年，伊斯兰复兴现象中显现的新动向正在不断挑战二项对立的固定化范式，

督促这一领域的研究者注意现实情况中这一对概念的共存性与相互之间的流动性。

1990 年代，以成立伊斯兰国家为目标的伊斯兰政治运动遭遇了决定性的失败，此后国家层面的伊斯兰复兴现象日渐衰微，而社会与个人层面的宗教复兴则成为了主流^[13]。Bayat 考察了这种脱政治化的趋势，并提出了“后伊斯兰主义 (post-Islamism)^[14]”这一概念。与伊斯兰主义作为一种排他的，强调反西洋、反现代的现象不同，后伊斯兰主义具有极大的流动性、多样性与包容性^[15]。而在伊斯兰复兴现象中最能体现这种后伊斯兰主义特征的便是伊斯兰教与现代女性权利运动之间的相互关系。

例如，中西分析了伊斯兰革命之后在伊朗展开的一系列有关女性问题的讨论中“女权主义”这一概念是如何被使用的，以此揭示了伊斯兰与女权运动的关系的多样性^[16]。1979 年伊朗伊斯兰革命之后实行了一系列不利于女性权利的法律条款，在这样的背景之下，以更改立法为目标，伊朗国内的女性活动家们走上了两条似乎截然不同的道路。一派将“女权主义”作为口号，主张基于民主、人权等理念保护女性权利。而另一派则反对这一带有西方色彩的概念，以古兰经与圣训为根本，强调对女性权利的拥护才是真正符合伊斯兰精神的^[17]。这两派虽然在男女性别分工等有关问题上持相反的态度，但在批判男女不平等这一根本点上立场基本相同。而且，几乎所有有关女性权利的实际活动与讨论都不是单纯地从属于任何一派，而往往是跨越派别的。虽然在一些具体问题上持不同态度，但自称为“女权主义者”的活动家也会借用宗教有识之士的言论来强化自己的主张，而伊斯兰有识之士也正试图通过教义来解释民主、人权等概念。由此可知，这类运动既是女性平等运动，也是伊斯兰复兴运动，其主旨中既包含了伊斯兰教义，也包含了自由、民主、人权等通常被视为和伊斯兰教义存在矛盾的世俗理念。运动的参加者和指导者并非只是“虔诚的穆斯林”，还有女权主义者、世俗主义者等等，是具有多重自我意识的参与者的一种连动。通过运动的展开与参与者的实践，伊斯兰与非伊斯兰的关系时而对立，时而一致，甚至相互转换，相互融合。如果忽略宗教与世俗之间的这种动态关系，必然导致对伊斯兰复兴现象的误读。

以上对有关世俗化与宗教复兴的关系的一系列讨论提醒我们，在研究这两种现象时，不应以固定化的世俗与宗教的二项对立为出发点，不应将宗教复兴现象单纯地视为回归传统宗教理念的现象，而应在具体的历史、文化构造中，以概念的变化性和柔软性为前提，将宗教复兴现象看作是由持不同理念、不同目的参加者的不同实践组成的复合体加以考察分析。以下尝试通过文献梳理与田野调查，关注回族女性性别观念、性别实践^[18]中的世俗与宗教的相互关系性，以检验这一视角是否能为有关现代中国的宗教复兴与世俗化现象的研究带来新的启示。

三、回族女性性别观念中的世俗与宗教

（一）现代回族的性别观念

在中国，有 10 个传统上信仰伊斯兰教的少数民族，约 2000 万人分散生活在全国各地。其中回族约占一半。在田野调查中不难发现，“世俗化”一词在回族日常生活中并不常用，而“汉化”一词则时有耳闻。所谓汉化，顾名思义是指与汉族同化。自伊斯兰教传入中国之后近 1400 多年的历史当中，对回族来说，伊斯兰与非伊斯兰之间最直观的分别便是回族与汉族，伊斯兰教义与汉文化之间的分别。同时，进入现代之后，汉族也成为了世俗主义、市场经济、男女平等等等现代理念的代表。而作为生活在中国的穆斯林，为维持信仰生活，同时融入主流社会，回族需要不断调整自己的宗教信仰与主流社会之间的关系。改革开放以前，回族历史之中有两次以知识分子为中心的伊斯兰复兴，即 17 世纪开始的宗教教育改革与 20 世纪初的回族新文化运动^[19]。考察历史上的这两次伊斯兰复兴就会发现，经过 17 世纪至 19 世纪的伊斯兰宗教教育改革，以传授阿拉伯语与波斯语经典为主的经堂教育在全国各地的回族社区中普及开来，而在同一时期，也出现了大量以汉语书写的融合朱子学与道教思想的伊斯兰文献^[20]。同样的，20 世纪初的回族新文化运动实际上是由以宗教复兴为目标的宗教精英与以民族现代化为目标的回族知识分子共同领导的。也就是说，无论哪一次都不能简单地概括为“回归伊斯兰教义”，其特征都是在适应主流社会的前提之下寻找适合穆斯林的生活方式。同时，这两次运动也提醒我们注意在回族社会中宗教与世俗（即伊斯兰与非伊斯兰）的界限也并非固定不变的。这种宗教与世俗时而矛盾，时而一致，时而相互影响，相互转化的多样关系也体现在现代回族的性别观念之中。

在中国，“妇女撑起半边天”，这句得到广泛宣传的口号可以说是共产党女性政策的最恰当的总结。新中国成立后，男女平等作为基本国策之一成为了现代中国公共领域的正统性别观念^[21]。同男性一样参与社会劳动，为国家建设作出自己的贡献的这一向男性看齐的“花木兰式”的女性成为了新中国的理想女性形象，并且在经过长年的学校教育 with 意识形态的渗透之后深深扎根在了主流社会之中^[22]。与此同时，与之相对的没有工作的家庭主妇则被冠以“跟不上时代”、“能力差”、“依赖心强”等负面印象。然而，在现代化带来的公私领域互相分离的背景之中，女性在公共领域的地位受到了极大的重视，相比之下，男女平等的性别观念在私人领域的影响力则显得不足。在家庭外完成与男性相同的工作的同时，在家庭中女性还要作为母亲和妻子承担起育儿和家务的责任^[23]。特别在进入 1980 年代以后，在国家、市场、社会、家庭的相互作用之下，同时扮演好职场女性与贤妻良母两种角色的“上得厅堂，下得厨房”的“现代淑女”逐渐代替“花木兰”成为市场经济时代新的理想女性形象^[24]。而作为生活在中国的信仰伊斯兰教的现代回族，可以推测其性别观念必然也受到主流社会的变化的影响。

比如中国伊斯兰教协会编纂出版的《新编卧尔兹演讲集》中有关女性权益的内容^[25]。《尊重妇女，保护妇女》^[26]为题的 1 章中有如下内容：

伊斯兰教主张在真主面前人人平等。（略）伊斯兰教认为，男女本身只有性别上的差别，无贵贱之分，人的贵贱要看是否敬畏真主，遵守真主的法度。（略）伊斯兰教注意男女生理条件的差异，因此不仅主张男女平等，而且强调男女分工。（略）但母亲由于其天赋秉性，比父亲更善于养育子女，如哺乳婴儿，关心孩子的饥饱冷暖，注意孩子的健康卫生等，母亲能做到无微不至，而父亲就不一定能够做到。所以，伊斯兰教特别强调妇女在家庭中的责任和作用。

之后关于妇女接受教育，参加社会工作做了以下论述：

我们伊斯兰教重视妇女对社会的作用，重视对妇女的教育，也允许妇女参与社会活动（略），穆斯林妇女外出工作，为家庭增加经济收入，为社会贡献自己的聪明才智是符合伊斯兰教精神的。但外出工作的妇女应该自重自爱，遵守伊斯兰教的伦理道德。提出这样的要求目的是维护她们的荣誉与尊严，不是为限制她们的行动。

从中可以看出官方宗教言说即承认由男女存在的生理差异引起的性别分工的不同，同时也强调在真主面前的男女平等。在提倡女性接受教育、不反对女性参与社会工作的同时强调女性在家庭内的性别角色的重要性。需注意的是，伊斯兰教协会的官方言说之外，各地回族社区中也存在着有关性别实践的多种多样的言说。其中对作为本文研究对象的回族女性产生深刻影响的，是在回族女学^[27]中流通的性别观念。

松本把在现代中国女学中流通的，以伊斯兰教教义为基础，特别强调女性在家庭中作为妻子与母亲的角色的性别观念称为“伊斯兰式的贤妻良母”^[28]。从 20 世纪初，具备现代教育形式的女学创立，到之后 1980 年代女学的大量出现，这两个发展阶段来看，伊斯兰式的贤妻良母言说也存在不同时期的两个不同的源头。

其一是受到清末民初，以与现代西洋世界接触为契机，中国主流社会掀起的新文化运动的影响。这一时期产生的性别观念，初次将民族的存亡与作为母亲的女性的“素质”挂钩。通过做一个好妻子、好母亲为民族的振兴做贡献成为了女性的社会责任，同时新的性别观念也推动了这一时期女性作为“家庭管理者”这一角色的社会地位的上升。新文化运动中包含的对传统性别观念的批判影响了当时许多回族知识分子。为提高回族女性的“素质”，鼓励女性接受学校教育，创办回族女学成了全国回族社区中的一股热潮^[29]。另一方面，1980 年代再度迎来复兴的女学当中的贤妻良母的言说，显然是受到了 1970 年代后世界范围的伊斯兰复兴中的对西方现代思想的批判与当时中国主流社会的“妇女回家论”的双重影响。其核心内容是拒绝将女性的身体商品化，拒绝西方的性解放思想，强调女性作为妻子，作为母亲的崇高的道德品行^[30]。回族女性的虔诚正是体现在贤妻良母这一角色之中，而虔诚的女性拥有与虔诚的男性同样的社会地位，“基于虔诚的男女平等”的性别观念成为了女学中的主流言说。另一方面，随着女性参与社会工作的普及，在重视“伊斯兰式的贤妻良母”的同时，女学也鼓励毕业生走上社会，参与到对回族社区有益的女性教育工作中去。

通过以上生活在现代中国的回族女性所面对的多种渠道传播的伊斯兰性别观念中的两个例子可以发现，无论伊斯兰协会或者女学中的性别观念事实上都应被看作是同时代主流社会的性别观念与伊斯兰性别观念两者结合的产物。若将宗教与世俗相互对立化，则显然无法把握其意义。更需注意的是，这种结合并非是无机的相互排列在一起，而是具有创造性的相互渗透的有机的结合。这一特点反映在既有研究之中尚未被重视的，各个普通回族女性的日常生活中的实践与话语之中。

（二）普通回族女性的性别观念

为理解日常生活之中，普通回族女性个人层面的实践与话语如何受到宗教复兴与世俗化的双重影响，这里以浙江省义乌市的外来回族社区为例进行分析。在 2014 年至 2017 年之间，笔者在义乌市进行了 6 次，总计 9 个月的田野调查。义乌市以总面积 400 万平方米的专业日用小商品批发市场闻名于世。2000 年以后，来自中东、北非等伊斯兰国家与地区的买家渐渐成为外国客户中的主流，随着外国穆斯林的流入，大量中国穆斯林作为外来劳动力进入义乌，从事外贸与清真食品、穆斯林服饰等相关工作。截止 2014 年 6 月，义乌市外来中国穆斯林 10846 人，其中回族 8575 人（男性 4923 人，女性 3652 人）。由于市内的外贸公司倾向于优先雇佣女性员工，外来回族社区内有大量从事翻译工作的女性。这些女性是笔者田野调查的主要对象。经过调查了解到，她们中的绝大多数来自宁夏、云南、河南等传统回族穆斯林聚集区，且出身于回汉杂居率较高的城镇地区的人远远多于农村出身者。大部分都完成了义务教育，有初中以上学历，随后进入阿拉伯语学校（女学）学习，接受系统的语言与宗教知识教育，其中还有少数的大学毕业生及留学归国者。学校毕业之后，她们选择来到东南沿海城市就职。随着生活空间的不断移动，她们的性别观念受到中国主流社会与各地回族社区内多样的宗教言说的影响，这印记可以从女性的实践与话语之中发现。

笔者首先通过参与式观察，考察了从事翻译工作的回族女性来到义乌后的发展，并根据生活阶段（life stage）与收入水平将居住在市内的从事或曾经从事翻译工作的女性分为 3 个群体，如下图 1 所示。



图 1 做翻译的回族女性的生活阶段

从阿拉伯语学校毕业的女性来到义乌时大约 20 岁出头，在工作的头三年里，她们都属于“新人群体”。新人群体拿的工资较低（大约每月在 3000 元左右），几乎只够维持在都市生活的日常开支。另一方面由于较为年轻，她们所受的婚姻压力也较小。工作两三年后，到了流出地回族社区的适婚年龄，其中一部分人离开义乌回家乡结婚，另一些则希望长期留在义乌生活。后者组成了翻译中的“中间群体”。中间群体通常已工作三年以上，工资得到了提升（大约每月在 5000 元左右，且按照业绩可以得到一定提成），在维持个人日常开支之外也能有一定的存款。另一方面，随着年龄的增加，中间群体中的未婚女性受到更大的婚姻压力。她们通常希望与同样生活在义乌的回族男性结婚，也有一部分婚后离开义乌。而居住在市内的回族女性婚后，由于外贸公司没有健全的产假制度，以及伊斯兰性别观念中对作为妻子，作为母亲的角色的重视，特别是有了孩子之后大多选择辞职成为家庭主妇。但这种变化通常不是永久性的，许多女性在辞职带孩子期间利用做翻译时的存款从事微商等电子商务。等到孩子 3~4 岁进入幼儿园后，女性再度获得了时间上的闲暇。这时中间群体的女性面对着城市生活与育儿日渐加剧的经济压力选

择重新开始从事翻译工作。而另一些通过自己从事微商得到较高的收入，或丈夫经济条件较好的女性则成为“富裕群体”中的一员。然而，虽然富裕群体的女性在经济上没有太大的压力，但她们显然也不满足于家庭主妇这一角色，孩子进入幼儿园后她们往往选择自己创业或帮助丈夫经营公司。从居住在市内的回族女性的各个生活阶段的实践中可以看到，她们正通过阶段性就业的实践平衡家庭内与家庭外的角色。

除参与式调查之外，为更深入地考察她们对性别分工的理解，笔者对生活在义乌市的总计 47 名从事或曾经从事翻译工作的回族女性进行了访谈。从上文中可以了解到，在以上三个群体当中，中间群体受到的家庭内外的压力最大（一方面要承担家庭内的家事与育儿劳动，一方面又有经济压力），因此笔者特别选取中间群体的女性作为主要访谈对象。47 名访谈者当中 32 名属于中间群体。这 32 名女性的婚姻情况、年龄、流出地基本情况如下（年龄与婚姻状况以 2016 年为准）：32 名女性当中，未婚 13 名，已婚（包括离婚）19 名。20-25 岁的 11 名，25-30 岁的 16 名，30 岁以上的 5 名。其中来自河南的女性共 11 名，来自宁夏的 9 名，云南 5 名，新疆 3 名，湖南 2 名，山西 1 名，陕西 1 名。因篇幅关系，本文以其中有代表性的 3 位女性有关性别分工的话语为例进行分析。

27 岁的 MTT^[31]2010 年来到义乌从事翻译工作，2015 年采访时，关于女性的性别分工她这样说道：“在真主面前，男女是平等的。伊斯兰教认为，男女之间有身体和心理上的差别。男的身体更强壮，心理也比较坚强，女的更加柔弱，比较敏感。因为存在这样的差异，所以男女担负的责任和义务也是不同的。男的在外面工作，养家糊口，女的管好家里的事情，照顾好孩子。（略）但是这也不是说我们女的不如男的，在真主面前男女都是一样的。只要平衡好，女的也可以在外面参加工作。哈蒂洁太太^[32]在嫁给先知之前就是很成功的女商人。（略）老公也应该分担家务，我们的先知在家还帮助挤羊奶。西北男的不做家务的封建想法根本不是伊斯兰。以后就算结了婚我也不想给老公做保姆。也不想靠老公给零花钱，还是希望能经济独立。”MTT 于 2016 年结婚，2017 年离开义乌移居西安，由于没有找到适合的工作，婚后不久又怀了孩子，便不再考虑立刻外出工作，而是利用翻译时积累的存款做起了微商。

26 岁的 LSR^[33]说道：“女的只要没有工作，就肯定被人看不起。这就是中国的现实。伊斯兰把家里的工作交给女人，把外面的工作交给男人，工作是没有尊卑之分的。但是现在看不起家庭主妇的人到处都有。女人为了自己也必须工作。”LSR 于 2017 年结婚，婚后仍然继续从事翻译工作，“等有了宝宝再考虑辞职，到时候我想着一边带宝宝一边做点生意，网上卖卖衣服。”

31 岁的 MJ^[33]在访谈中表示“翻译还有生意人之间尔虞我诈，我真的受不了”。但由于丈夫暂时失业，她在结婚生了孩子后也面临必须继续工作的经济压力。她说“伊斯兰教认为丈夫在家中应该处于主导地位。妻子是没有养家糊口的责任的。只要做好家务事，照顾好宝宝就可以了。”（笔者：你想做主妇吗？）“那不想。只是不想做翻译了。你知道的吧，比方我们的阿伊莎太太[®]，在先知归真之后带着面纱向男子传教。女人也是可以通过在外面工作为教门做贡献的。而且中国和沙特不一样。（略）你要是没份工作，你老公、你婆家、周围的人都看不起你。要是每天就在家忙家务、忙带小孩，和社会脱节了，也不学习，也不注重提升自己了，变成黄脸婆，不知道什么时候就被老公抛弃了。女人不能没有自己的事业，这不光是钱的问题。”

根据年龄、婚姻状况，以及周围对女性的性别角色的期待，女性自身抱有的心情与烦恼也各不相同。此处列举了三个从事翻译工作的女性对性别分工的看法。三人话语中对伊斯兰教义的理解，对女性外出工作的必要性的考虑多少有所区别。但从中已经可以看出市内从事翻译工作的女性，特别是中间群体的女性对性别分工这一问题的看法并非只受到来自宗教或世俗的单一性别观念的影响。比如在对家庭内的性别角色的重视方面，32 名访谈者中几乎所有女性都将其与伊斯兰教的性别观念相关联。另一方面，正如事例中的三位女性所示，受主流社会影响，多数女性都认为，贤妻良母的角色不能满足她们实现自我的愿望，因此在她们的话语中也同样包含了对女性的社会经济角色的重视。同时，应该看到，无论宗教言说或是世俗言说都不是简单地自上而下加诸于个人身上的，个人对言说也同样具有能动的选择性，在日常生活之中女性也积极地活用着各种来自宗教和世俗的言说资源。

比如女性话语中可见对宗教言说的承认与再解释。如前文所述，“伊斯兰式的贤妻良母”是一种近现代的性别观念，通过

回族知识分子与阿拉伯语学校（女学）等途径作为宗教复兴现象的一部分影响着回族女性。这一性别观念强调扮演好妻子与母亲的角色是宗教虔诚的一种表现，赋予了女性家庭的管理者、孩子的养育者的社会地位。女性通过承认这一性别观念使自己在宗教角度获得了不输于回族男性的自尊心，这是通过自己的收入可以得到经济独立的女性翻译为何愿意承认伊斯兰式的性别观念的一个重要原因。在上述几位访谈对象的例子中，对宗教言说的承认既是她们宗教虔诚的表达，也包含了她们通过强调自己作为穆斯林的身份，提升自己在回族社区中的社会地位的愿望。另外，从女性的话语中能看到个人对宗教言说的再解释。比如MTT与MJ都提到了先知时代女性在家庭外工作的事例，这些事例在女学中经常被提起以鼓励女性为教门的发展做贡献，而在此处成为了回族女性用来正当化自己家庭之外的社会经济实践的话语。

同时，三个访谈者的话语中也都能看到中间群体的女性在日常生活中对主流社会的性别言说的运用。如MJ的例子中，为支持家庭开销，在承担家务与育儿责任的同时又不得不从事翻译工作，她本人也感到压力很大。但同时，由于受到主流社会性别观念的影响，她又不愿意成为一心扑在家务事上与社会脱节的家庭主妇。访谈者话语中提到的，家庭主妇会受到周围人的轻视的言说显然不属于“伊斯兰式的贤妻良母说”，而是主流社会，为促进女性外出参加社会工作而频繁提起的，以“花木兰式”男女平等为中心的性别观念的产物。访谈者通过对主流言说的引用，指出主流社会，以及周围人不承认基于伊斯兰式的性别观念，因而自己不得不走出家门参加社会工作，以不得已而为之作为正当化自己行为的理由。

以上这种对既有宗教言说的承认与再解释，以及对主流社会言说的引用，在女性发表自己看法的过程中同时进行。现代中国社会中存在的多种多样的有关性别观念的言说使得女性能够根据当下的实际情况在其中作出选择，不同的言说也为女性正当化自己的实践提供了具有创造性的素材。诚然，受多种性别观念影响意味着女性必须同时面对家庭内部劳动与外部劳动的双重压力，但这样的多样性在日常生活脉络之中也有非常积极的意义，访谈者口中的将宗教与世俗的边界暧昧化的这些话语在多种性别观念的间隙中，通过对多样的言说的选择、变化与混合而形成，已不能被简单的看作是宗教或世俗既有言说的拙劣的复制品，而是女性通过自身实践创造出的一种宗教与世俗的特殊的混合性言说。通过这种混合言说，女性在承认伊斯兰式的贤妻良母，强调自己作为穆斯林的身份认同的同时，又得以以“为了不与时代脱节”，或是“为了保持家庭幸福”，或是“为了经济独立”等各种理由，将自己在家庭外的经济活动正当化。同时需注意，女性这样的实践与话语其目的不在于直接改变性别构造，而是一种为了在日常生活中在女性的家庭角色与社会经济角色中寻求一种平衡并将自己的行动正当化的“临时措施”。在不断变动的现代中国社会中，在宗教与世俗多样的价值观的间隙之间展开的这些实践与话语的特征便是充满了临时性与混合性。而正是临时性与混合性使得这些从事翻译的回族女性作为生活在世俗化的主流社会的穆斯林，在个人的日常生活的各个阶段中得以相对自由地表达自己对性别观念的看法。

四、总结

无论宗教也好世俗也好，都是在特定历史与地域的现实当中人的社会实践的一种构筑物，改革开放以来，在国家、社会、市场、个人这些多样的行为者的相互作用之下，宗教复兴与世俗化现象变得愈加复杂化、多重化。若在宗教研究中只关注社会制度层面的宗教复兴或世俗化的变动，很容易将这一组概念固定化、对立化，甚至对宗教政策产生误导。为更深入完整地理解现代中国社会中的上述两种现象，应在研究中注意运用以下两种研究视角。第一，以宗教为对象的学科应更重视运用田野调查的方法发掘在社会制度层面研究中被边缘化的具有时代性地方性的个人经验，关注个人经验层面的基础性研究的蓄积。通过这些个人经验来补充和修正社会制度层面研究中的缺失与不足。第二，在承认制度层面的宗教与世俗相互分离的前提之下，留意概念的柔软性与概念之间的流动性。这一视角可以避免将宗教复兴等同于原教旨主义，或等同于反世俗、反现代的现象，也可避免将宗教习俗、宗教制度的变化单纯的归结为世俗化而忽略两者相互影响、相互变化、相互融合的可能性。

结合以上两种研究视角，笔者对义乌市从事翻译工作的回族女性（特别以中间群体女性为考察重点）展开了田野调查。本文的调查对象在中国回族社区之中具有一定的特殊性，如文中所述，这些女性出身于国内传统回族聚集区中的城镇地区，与农村地区的回族社区相比，城镇地区回汉杂居率较高（也可说受世俗化影响较大），而另一方面，与出身于北京、南京等大城市中的回族女性相比，城镇中的回族社区也相对的更具有宗教氛围，近年社会与个人层面的宗教复兴现象也更常见。作为访谈

对象的女性大多在接受完义务教育之后进入女学学习。然而，她们和大多数进入女学学习的回族女性不同，从有关女学的既有研究中对学生的描述中可以看出，女学学生大多来自农村回族社区，在3-4年制女学中，大部分学生都在1-2年内退学结婚^[36]。正如一个访谈对象所言，女学的学生常被称作是“结婚预备队”，若按比例看，真正毕业后来到义乌或广州等城市成为翻译的学生不到入学总人数的两成。而这些人当中还有一半以上在工作2-3年后辞职回故乡结婚。与鲜有机会接受教育（无论是世俗教育或是宗教教育）的农村回族女性，或是与从女学退学，毕业不久就返回故乡结婚的女性相比，作为本文访谈对象的这些经济自立，希望在城市定居的中间群体女性可以说是更适应现代都市生活，也更容易在日常生活的各个层面受到主流社会的影响。同时，相比都市出生的“汉化”的回族，女学毕业的她们作为穆斯林的自我意识较强，宗教言说对她们的影响力也更大。她们不仅同时受到宗教复兴与世俗化两种现象的交互影响，从她们的日常实践与话语中可以看到，通过这些经历，回族女性逐渐掌握了根据自己所处的具体状况以多样的方式运用这两种言说的能力。通过发挥这种能力，在被视为二项对立的宗教与世俗，伊斯兰与现代都市文化之间建立起新的联系，在个人生活层面中创造出一个具有流动性与多样性的言说领域。这正是宗教中国化的一种体现，在这个领域之中回族女性得以通过遵守宗教性别观念获得道德上的自尊心，又能通过参与家庭外的经济活动获得世俗上的成功，减轻了宗教或世俗任意一方的性别观念带来的压力，更自由地寻找适合自己的生活方式。

而这种宗教与世俗的有机的相互融合并非只见于具有时代与地域特殊性的义乌回族女性的个人层面，上文中通过文献梳理考察了中国伊斯兰教协会与回族社区中的女学中宣传的宗教性别观念，可以看到社会层面的宗教言说也同样的受到了同时代的世俗言说的影响，也同样是一种具有变化性的混合言说，是对宗教传统的具有现代性的再解释。换句话说无论个人层面或是社会层面，回族作为生活在中国的穆斯林，正在积极地、创造性地适应现代社会发展同时坚持自己的宗教信仰。以上事例提醒我们，宗教社会学科不应以非黑即白的态度对待宗教问题，应在具体的社会状况、历史现实中科学地审视宗教的变化趋势，考察与分析社会与个人各个层面中宗教中国化的鲜活的事例，为未来政策的制定与宗教的和谐发展提供事实依据与理论基础。

【注 释】：

[1]如 Kindopp, Jason., “Fragmented yet Defiant: Protestant Resilience under Chinese Communist Party Rule”, Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin. (eds). *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, Brookings Institution Press, 2004. 以及 Chong, Kelly H., “Negotiating Patriarchy: South Korean Evangelical Women and the Politics of Gender”, *Gender & Society*. 2006, 19: 336-357. 村上志保：「中国上海市における外国人プロテスタントの宗教活動」，载『社会システム研究』2010年，等研究。

[2]曹南来：《中国宗教实践中的主体性与地方性》，载《北京大学学报（哲学社会科学版）》2010年第6期，p22。

[3]伊藤雅之：「21世紀西ヨーロッパでの世俗化と再聖化-イギリスのスピリチュアリティ論争の現在-」，载『現代宗教』2015年，p249。

[4] カサノヴァ・ホセ：『近代世界60 公共宗教』，津城寛文译，玉川大学出版部1997年。

[5]这里所谓的丧失其社会意义，可以理解为宗教在社会各个领域逐渐失去其影响力。

[6]澤江史子：「ポスト世俗主義とポスト・イスラム主義の時代のトルコ」，载『現代宗教』2015年，p37。

[7]大塚和夫：『イスラーム主義とは何か』，岩波書店2004年，p618。

[8]伊藤雅之：「21世紀西ヨーロッパでの世俗化と再聖化-イギリスのスピリチュアリティ論争の現在-」，载『現代宗教』2015年，p250。

[9]这3个子命题分别是：1、非宗教领域——如政治、经济、科学等领域 与宗教领域的分离；2、宗教信念、宗教实践的逐渐衰退；3、宗教的个人化。卡萨诺瓦认为其中第一项是以欧美为中心的西方世界现代化构造的趋势所在，而第二、第三项则并非是构造上的趋势。从70年代个人层面的信仰的强化，社会层面的宗教仪式参加者的增加等宗教复兴现象可以看到，宗教信念与实践并没有明显衰退的倾向。同时，近年通过社会慈善等渠道，宗教团体积极参与公共事务的事例也对宗教个人化这一命题提出挑战。卡萨诺瓦也在著作中论述了适应现代社会的公共宗教的存在的可能性。详细内容参考，カサノヴァ・ホセ：『近代世界CO公共宗教』，津城宽文译，玉川大学出版部1997年，以及，多和田裕司：「「世俗化の時代」のマレーシア・イスラーム」，载粕谷元，多和田裕司（編）『イスラーム社会における世俗化、世俗主義、政教関係』，上智大学イスラーム地域研究機構2013年。

[10] アサド? タラル：『世俗の形成——キリスト教、イスラーム、近代』，中村圭志 译，みすず書房2006年，p241。

[11] Ibid, p31。

[12] Ibid, p30。

[13] 私市正年：『原理主義の終焉——ポスト・イスラーム主義論』，山川出版社2010年，pp58～65。

[14] 需注意后伊斯兰主义的“后（post）”并非指时间顺序上出现在伊斯兰主义之后，而是指超越伊斯兰主义的意思。详细请参考，澤江史子：「ポスト世俗主義とポスト・イスラーム主義の時代のトルコ」，载『現代宗教』2015年，p43。

[15] 澤江史子：「ポスト世俗主義とポスト・イスラーム主義の時代のトルコ」，载『現代宗教』2015年，pp42～43。

[16] 中西久枝：『イスラームとモダニティー——現代イランの諸相』，風媒社2002年。

[17] Ibid: pp171～193。

[18] 本文中使用“性别实践”一词指代日常生活中含有性别色彩的实践，如男主外，女主内的性别分工等。

[19] 详细请参考：丁宏：《从回族的文化认同看伊斯兰教与中国社会相适应问题》，载《西北民族研究》2005年第2期。丁宏、敏俊卿：《伊斯兰教与中国穆斯林社会现代化进程》，中央民族大学出版社2012年。杨桂萍：《中国穆斯林新文化运动》，载《回族研究》1999年第4期。田坂興道：『中國における回教の傳來とその弘通上下二卷』，東洋文庫1964年，pp1327～1360。中西竟也：『中華と対話するイスラーム——17-19世紀中国ムスリムの思想的営為』，京都大学学術出版会2013年等。

[20] 详细请参考：田坂興道：『中國における回教の傳來とその弘通上下二卷』，東洋文庫1964年，pp1327-1360。中西竟也：『中華と対話するイスラーム——17-19世紀中国ムスリムの思想的営為』，京都大学学術出版会2013年。

[21] 関西中国女性史研究会編：『ジェンダーからみた中国の家と女』，東方書店2004年，p74。

[22] 鄭 楊：「市場経済の転換期に生じる中国女性の性別規範：3都市主婦のインタビューを通して」，载落合惠美子・赤枝香奈子（編）『アジア女性と親密性の労働』，京都大学出版会2012年，pp84～86。

[23] 顾 辉：《国家市场社会和家庭交织影响下性别观念的回归》，载《社会科学辑刊》2014年第3期。

[24]屈雅君：「現代中国における三種の女性話語」，载小浜正子・秋山洋子（編）『現代中国のジェンダー・ポリティクス 格差・性売買・「慰安婦」』，勉誠出版 2016 年，pp145～158。

[25]卧尔兹是指在每个星期五以及每年两大伊斯兰教节日举行聚礼之前清真寺的伊玛目主持的宣教演讲。

[26]中国伊斯兰协会『新编卧尔兹演讲集』「尊重妇女保护妇女」

<http://www.chinaislam.net.cn/cms/sxjs/jiejin/yjj/diyiji/201301/30-5288.html>（2017 年 7 月 11 日）

[27]有关明末清初时期，中原地区回族社区中的女学的创立，直至改革开放以后这段历史详见 Jaschok, M, Shui, J S., “The History of Women’s Mosques in Chinese Islam”. Psychology Press, 2000。另一面，具备现代教育制度的女学是在 20 世纪初创立的。女学是女性礼拜与学习宗教知识的专属空间，这在伊斯兰世界之中是非常罕见的特例。全国各地的女学在学校规模、学生年龄和学历，以及运营资金来源等具体的方面呈现出其多样性，但都开设有宗教以及阿拉伯语科目。如后文所述，本文的调查对象，义乌市的女性阿拉伯语翻译大多是女学，即阿拉伯语学校的毕业生。

[28]松本式十八：『イスラームを知る7: イスラームへの回帰中国のムスリマたち』山川出版社 2010 年。

[29]马 燕：《女性宗教文化的中国化—民末清初教会女校与清真女学的比较研究》，载《回族研究》2009 年第 4 期。

[30]松本 ますみ：『イスラームを知る7: イスラームへの回帰中国のムスリマたち』山川出版社 2010 年。

[31]来自山西省大同市，父母是当地小学教师。大学毕业生，大学时代参加穆斯林学习班后作为回族穆斯林的自我意识增强。此后通过学习班学习宗教知识和阿拉伯语。2016 年结婚，2017 年离开义乌移居西安。2015 年 8 月，2016 年 6 月采访。

[32]哈蒂洁太太是伊斯兰教先知穆罕默德的第一任妻子。

[33]出生于宁夏农村，从小跟随做伊玛目的父亲在山东生活。高中退学进入阿拉伯语学校，2011 年从阿拉伯语学校毕业后来到义乌。2016 年在义乌结婚。2015 年 8 月，2016 年 7 月采访，

[34]出生于河南农村，已婚，父母在镇上经商，受祖母影响从小对宗教感兴趣。初中毕业后进入阿语学校，四年后前往埃及留学，此后结婚，生下孩子后回国，和丈夫在义乌工作。2016 年 7 月采访。

[35]阿伊莎太太是伊斯兰教先知穆罕默德的妻子中的一位。

[36]胡美娟：《身体、空间与性别：西北回族穆斯林女学研究》，兰州大学博士论文 2014 年。