

世界经济与政治

2011年第9期
(1979年创刊·月刊)

中文核心期刊(国际政治类)
中国人文社会科学核心期刊
RCCSE中国权威学术期刊
中文社会科学引文索引来源期刊
中国期刊全文数据库来源期刊

World Economics and Politics

No.9 (2011) (Monthly, Since 1979)

Compiler: Editorial Department of the Journal of World
Economics and Politics (5 Jianguomennei Dajie, Beijing)

Postal Code: 100732

Telephone: 85195784

E-mail: sjzbjb@cass.org.cn

http://www.iwep.org.cn/wep

Editor-in-Chief: Zhang Yuyan

Publisher: World Economics Journal Publication Office

Printer: Dizhi Printing House of Beijing

Distributor: Beijing Press Distribution Bureau

Subscriptions:

Domestic: Post Office

Overseas: China International Book Trading Corporation

(Box 399, Beijing 100044, China)

Subscription Price: \$ 25.00 (overseas)

¥ 26.00 (domestic)

刊号: ISSN 1006-9550
CN 11-1343/F

邮发代号: 82-871

定价: 26.00元(国内)

25.00美元(国外)

国内外公开发行

美中



世界
经济
与
政治

二
〇
一
一
年
第
九
期

世界经济与政治

WORLD ECONOMICS AND POLITICS

ISSN 1006-9550
CN 11-1343/F

全球化时代的宗教与国际关系/徐以骅

科索沃冲突中的宗教因素解读/章远

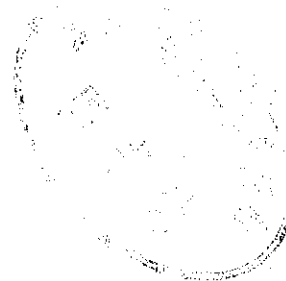
美国军事干预主义: 一个社会

进化的诠释/唐世平 [新加坡]龙世瑞

环境变化与可持续安全的构建/李淑云

政治与汇率:

人民币升值的政治经济学分析/李子联



中国社会科学院 主办
世界经济与政治研究所

2011 9
总第373期

世界经济与政治

(月刊)

2011年第9期(总第373期)

目 录

世界政治

- 4 全球化时代的宗教与国际关系 徐以骅
- 20 科索沃冲突中的宗教因素解读 章 远
- 36 当代基督宗教传教运动与认同政治 涂怡超
- 52 互联网、宗教与国际关系
- 基于结构化理论的资源动员论观点 黄 平
- 67 后冷战时期宗教与国家安全的关联性讨论 刘 骞

SHIJIE JINGJI YU ZHENGZHI

1979年创刊

2011年9月14日出版

国际关系理论

- 84 美国军事干预主义：一个社会进化的诠释

唐世平 [新加坡]龙世瑞

- 112 环境变化与可持续安全的构建 李淑云

国际政治经济学

- 136 政治与汇率：人民币升值的政治经济学分析 李子联

- 156 英文摘要

【编者按】20世纪70年代以来,全球出现了宗教复兴和非世俗化的趋势,尤其是九一一事件改变了人们对宗教与国际问题的看法,使宗教从所谓“威斯特伐利亚的放逐”回归“国际关系的中心”,对忽视宗教的国际关系理论提出了挑战,并且使宗教问题成为当前国际关系研究的新领域。本刊特别邀请五位学者从全球宗教复兴、基督教传教运动、宗教与地区冲突、宗教与国家安全以及互联网与宗教等不同视角,分别对宗教影响国际关系的现状、形式和路径发表论文,以期引起国内学界对宗教与国际关系研究的重视。

全球化时代的 宗教与国际关系*

徐以骅

【内容提要】全球宗教复兴和国际关系的“宗教回归”使媒体和学界对国际关系中宗教作用的想法发生了相当大的变化,“颠覆性”常常被用来形容宗教对当前国际关系的挑战。宗教在当前国际关系中的作用虽然日益显著,但其作为各国对外政策和国际关系中的次要因素,既无法撼动国家在当前国际体制中“制定规则”的支配地位,也难以作为“重建”国际关系学的要素。作者最后讨论了全球化时代国际关系的“宗教回归”对中国的影响、宗教作为中国国际形象建构因素以及中国公共外交和民间外交资源的重要性和可行性。

【关键词】全球宗教复兴;宗教与国际关系;“宗教回归”;中国

【作者简介】徐以骅,复旦大学国际关系与公共事务学院、美国研究中心教授。
(上海 邮编:200433)

【中图分类号】D815 【文献标识码】A 【文章编号】1006-9550(2011)09-0004-16

* 本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“宗教与中国国家安全研究(项目编号:06JZD0005)”的中期成果。感谢《世界经济与政治》杂志的匿名评审专家提出的宝贵意见和建议。

有国际关系学者谈到20世纪下半叶以来的全球宗教复兴对传统宗教学和国际关系理论的冲击时评价道:“我们生活在一个本不应存在的世界。”^①从国际关系作为一门学科在西方诞生以来,宗教就一直是被西方国际关系理论长期忽视、边缘化甚至“放逐”的研究对象。这种对宗教的排斥可以追溯到近代国际关系的起源。在产生于欧洲战争结束、民族国家诞生、国家主权被“神圣化”的威斯特伐利亚国际关系体系中,宗教不再具有一席之地,而在折射此种国际关系体系的、以国家为中心的国际关系理论中,宗教自然也无足轻重。然而近几十年来全球宗教复兴和世界性非世俗化趋势,尤其是九一一事件的发生,在相当大的程度上改变了人们对宗教与国际问题的看法,使宗教从所谓“威斯特伐利亚的放逐”回归“国际关系的中心”。宗教不仅被认为是“政治的另一种形式的延续”,而且还成了国际舞台上各方争抢的资源。^②在有的国际关系学者看来,“宗教全球复兴对国际关系理论的挑战堪比冷战结束或全球化初现所引起的理论挑战”。^③

本文试图对全球化时代宗教影响国际关系的现状和研究路径做较全面的分析,首先阐述国际关系的“宗教回归”对传统宗教观念和现行国际关系的挑战甚至颠覆;其次介绍和讨论宗教与国际关系的研究路径;最后简析全球宗教复兴和国际关系“宗教回归”对中国的影响。

一 国际关系的“宗教回归”

研究宗教与国际关系的学者斯科特·M.托马斯(Scott M. Thomas)曾对“全球宗教复兴(the global resurgence of religion)”现象做了以下界定:“全球宗教复兴指宗教日益具有显要性和说服力,如在个人和公共生活中日见重要的宗教信仰、实践和话语,宗教或与宗教有关的人物、非国家团体、政党、社区和组织在国内政治中日益增长的作用以及这一复兴正以对国际政治具有重大影响的方式发生。”^④20世纪70年代尤其

① Scott M. Thomas, “Outwitting the Developed Countries? Existential Insecurity and Global Resurgence of Religion,” *Journal of International Affairs*, Vol. 61, No. 1, 2007, p. 21.

② 参见 Conn Hallinan, “Religion and Foreign Policy: Politics by Other Means,” *The Berkeley Dailey Planet*, November 9, 2007; Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox, “Religion: The One, the Few, and the Many,” in Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox, eds., *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*, New York: Cambridge University Press, 2002, pp. 1-3.

③ Elizabeth Shakman Hurd, “Theorizing Religious Resurgence,” *International Politics*, Vol. 44, No. 6, 2007, p. 647.

④ Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York: Palgrave MacMillan, 2005, pp. 28-32.

是冷战结束以来宗教的全球复兴正在从多方面改变全球宗教布局乃至国际关系的面貌,并且对现行国际关系结构以及人们对宗教的传统观念造成具有部分颠覆性或“半颠覆性”的影响。我们可从以下五个方面来认识此种“半颠覆性”。

(一) 宗教全球复兴在某种程度上颠覆了传统世俗化理论

长期以来,宗教被认为将随着现代化和经济发展而衰退,然而实际情况却与之相反,宗教在现代化和经济发展的冲击下不降反升。大规模宗教复兴主要发生于基督教(尤其是五旬节派)、伊斯兰教以及民间宗教,而基督教和伊斯兰教保守派的持续增长和政治觉醒,则是20世纪下半叶以来世界宗教领域最引人注目的两大景观。有西方学者甚至危言耸听地声称,如果上述宗教增长趋势能够持续,到2020年,世界人口的54.2%将是基督宗教徒,37.76%将是伊斯兰教徒。^①即使在被称为“世俗化”典型和“神圣化”反面教材、“基督教信仰业已崩盘”的“无神的欧洲”,不仅“移民教会”和新兴宗教不断增长,传统宗教如天主教等也出现了复兴的迹象。^②于是乎“世界的复魅”、“宗教跨国与国家式微”、“宗教民族主义对抗世俗国家”、“宗教冲突取代意识形态冲突的新冷战”等说法不胫而走,开始充斥于世界各国的新闻报道和学术出版物,几乎完全取代了50年前曾风靡一时的“基督教王国衰退”、“上帝已死”、“后基督教甚至后宗教时代的来临”等话语而成为时代的新标签,各种“非世俗化”、“反世俗化”、“后世俗化”和“神圣化”理论纷纷出台,俨然成为各国学界宗教研究的流行范式。宗教的全球复兴是宗教影响国际关系、并且取代意识形态而成为民众大规模政治动员以及“改变关于外交、国家安全、民主推进和发展援助的外交政策辩论”^③的社会学基础。

不过,在众口铄金的“全球化上帝”的各种学术和非学术声浪中,传统世俗化论不仅并未销声匿迹,而且还通过各种修正版的世俗化论如“新世俗化”、“精英世俗化”、“长期世俗化”、“富国世俗化”等卷土重来,并且与各种非世俗化论一样,都在难以计数的民意调查和实证研究中寻求支撑点。^④如宗教社会学者皮帕·诺里斯(Pippa Norris)和罗纳德·英格尔哈特(Ronald Inglehart)在其广被引用的著作中就指出,全球知识精英世俗化趋势与各国民众的普遍向教形成鲜明的对照。除个别例外,富国

^① Ken R. Dark, "Large-Scale Religious Change and World Politics," in Ken R. Dark, ed., *Religion and International Relations*, Basingstoke: Palgrave, 2000, p. 73.

^② 参见 Philip Jenkins, "Godless Europe?" *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 31, No. 3, 2005, pp. 115-120.

^③ Scott M. Thomas, "Outwitting the Developed Countries? Existential Insecurity and Global Resurgence of Religion," p. 21.

^④ 关于新世俗化的讨论,参见徐以骅主编:《宗教与美国社会——美国宗教的“路线图”》,北京:时事出版社2004年版,第6-11页。

(“世俗社会”)与穷国(“神圣社会”)之间日益扩大的差距不仅是经济上的,也是宗教和神学上的。两位学者在对占世界人口总数近80%的76个国家的大量实证研究的基础上提出“存在性安全论(the existential security hypothesis)”,认为贫弱和不安全社会的民众与富强和安全社会的民众的生活经验不同,前者提升而后者降低了宗教价值观的重要性。^①其实世俗化和神圣化的区分并不绝对。另一组宗教社会学者德梅拉思三世(N. J. Demerath III)和里斯·威廉斯(Rhys H. Williams)就采取较为折中的立场,认为两者之间存在着辩证的关系,更多的是相互依存而不是相互排斥,实际上一种趋势只有在另一种趋势的衬托下才能被充分理解。两位学者在对美国新格兰地区斯普林菲尔德城进行大量实证研究的基础上批评道,传统世俗化模式过于强调世俗化与神圣化的对立,而实际上在个人、机构、社区和文化四个层面既有世俗化也有神圣化的趋势,但就总体而言世俗化趋势要强于神圣化趋势,因此所谓宗教复兴只是美国和西方社会正在经历的长期世俗化趋势的短期神圣化反应。^②实际上所谓神圣化或非世俗化模式又何尝不在渲染神圣与世俗的二元对立。本文无意介入关于世俗化的理论之争,只是想说明所谓全球宗教复兴的争议远未止息,因此其对传统世俗化的理论只具“半颠覆性”的影响。

(二) 全球宗教复兴在某种程度上颠覆了威斯特伐利亚国际关系体系

现代国际关系是建立在所谓威斯特伐利亚假设之上的,全球宗教复兴也在某种程度上部分颠覆了宗教不干预国际事务的国际关系潜规则。作为欧洲三十年战争结束的产物,《威斯特伐利亚和约》以及通过近两个世纪才确立的遗产(或威斯特伐利亚共识),以所谓主权至上取代神权至上,承认和确立了国家权威原则以取代跨国宗教权威,不再把宗教作为外交政策基础以及国际冲突的合法性来源。以《威斯特伐利亚和约》为基础和来源的现代国际制度的核心,就是通过建立一整套国际规章制度来确保国家主权原则,并且不承认在人们的政治忠诚上挑战国家主权的跨国意识形态。具有讽刺意味的是,《威斯特伐利亚和约》所建构的政治和法律结构尽管使宗教私人化并

^① 参见 Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York: Cambridge University Press, 2004. 关于对该“反映世俗化理论修正派观点”的论著的详尽讨论和批评,参见 Scott M. Thomas, "Outwitting the Developed Countries? Existential Insecurity and Global Resurgence of Religion," pp. 21-45; 另参见 Eva Bellin, "Faith in Politics, New Trends in the Study of Religion and Politics," *World Politics*, Vol. 60, No. 2, 2008, pp. 331-334.

^② N. J. Demerath III and Rhys H. Williams, *A Bridging of Faiths: Religion and Politics in a New English City*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 255-301.

限制其国际事务中的作用,却“以宗教为组织现代国家的基础而将其国有化”。^①

然而对国家主权观念形成起重要作用的宗教,现在却反过来对其提出了挑战。宗教的全球复兴正在改变国际关系体系中“空荡荡的公共广场”,对现行的国际关系原则和规章制度形成威胁。就其对立面而言,一般认为跨国宗教的挑战目前主要表现为非西方宗教或文明对抗国际社会建立在其上的西方信仰和价值观,或挑战对国际制度的西方的世俗解释,因此“新冷战”有时被解读为宗教东方反对世俗西方之战;对广大非西方国家而言,跨国宗教目前所削弱的实际上还不是国家主权,而是世俗的民族国家或所谓“极权国家的霸权”。^② 不过在人权尤其在宗教自由问题上,“新冷战”的锋芒却主要指向非西方国家,冷战结束以来所谓侵犯人权和宗教自由正在变成西方某些国家对他国进行政治和军事干涉的更加“可被接受”的理由。21世纪以来,倡导所谓“保护责任(responsibility to protect)”在西方国家盛行一时,有学者甚至称“也许除二次大战后防止种族灭绝外,在国际规范领域还没有一种理念比保护责任(简称R2P)传播得更快和更广”。^③ 基于信仰和价值观的各种宗教组织自然而然地成为此种“国际规范”的积极倡导者,由美国宗教团体发起的苏丹运动就是在21世纪初主要由西方所鼓吹的国际社会基于人道主义原则具有使主权国家平民免受大规模暴行的“保护责任论”的全面实践。不过,由于西方在科索沃、伊拉克等地在未经联合国授权的情况下的单边行动、推行基于私利的“帝国主义议程”以及所谓人道主义干预军事化举措,使其作为“保护责任”国际规范承担者的身份备受质疑,也使加强主权成为发展中国家“反对不平等世界的最后防线”。^④ 有学者指出,尽管“全球化”以及包括宗教在内的跨国行为体和跨国进程在形塑各国的对外政策方面已十分重要,但学界的主要观点是,在国际体系中占支配地位、作为“疆土安全和行政主要单位”的民族国家仍“在制定基本规则并且界定跨国行为体必须在其中运作的的环境”。^⑤ 在当前的国际关系中,

① Scott M. Thomas, "A Globalized God: Religion's Growing Influence in International Politics," *Foreign Affairs*, Vol. 89, No. 6, 2010, pp. 97-98.

② Scott M. Thomas, "Religion and International Conflict," in Ken R. Dark, ed., *Religion and International Relations*, pp. 14-18; Richard Falk, "A Worldwide Religious Resurgence in an Era of Globalization and Apocalyptic Terrorism," in Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile*, New York: Palgrave MacMillan, 2003, pp. 181-205; Jeff Haynes, "Transnational Religious Actors and International Politics," *Third World Quarterly*, Vol. 22, No. 2, 2001, p. 157.

③ “保护责任”最初由干预与国家主权国际委员会(ICISS)提出。参见 Thomas G. Weiss, "R2P after 9/11 and the World Summit," *Wisconsin International Law Journal*, Vol. 24, No. 3, 2006, p. 741.

④ Thomas G. Weiss, "R2P after 9/11 and the World Summit," pp. 748-749.

⑤ Jack Snyder, ed., *Religion and International Relations Theory*, New York: Columbia University Press, 2011, Introduction, p. 5.

宗教因素无论在各国外交还是在双边或多边关系中都还是次要因素或较少考虑的因素。宗教还远非当代国际关系中能与政治、军事和经济等因素并称的“硬通货”。

(三)全球宗教人口重心的转移部分颠覆了世界宗教的传统布局

全球化带来了全球人口大转移、全球产业大转移以及全球宗教大转移,而这三大转移之间又有着极为密切的联系。按照国际传教运动权威学者安德鲁·F·沃尔斯(Andrew F. Walls)的说法,在世界人口方面的所谓“欧洲大迁移”持续达五个世纪之久,这不仅以对欧洲有利的方式重新划分了世界贸易的格局和国际政治的版图,而且在全球扩张了基督教的势力范围。而从20世纪下半叶开始的所谓“反向大转移”即亚非拉国家向欧美的大规模移民也改变了全球文化和宗教的流向,在使西方基督教具有越来越多的非西方形式和表述的同时,上述地区的传统宗教也渐次成为西方国家的宗教。^① 西方主导宗教(基督宗教、摩门教等)的南下和东方主导宗教(伊斯兰教、佛教、巴哈伊教、印度教、道教及若干新兴宗教等)的北上互相交叉,改写并扩充了世界性宗教的花名册,成为全球宗教复兴最显著的标志之一。^②

正如欧洲人口大转移一样,所谓“反向大转移”同样具有政治、经济、宗教以及国际关系的含义。被称为“第三教会”的发展中国家基督教的崛起以及由其推动的新传教运动在较大程度上颠覆了关于传教运动和传教士的传统形象,基督教传统中心与边缘发生易位,全球基督徒也因此越来越具有所谓宗教迫害的“受害者”而非“施害者”的角色,这在很大程度上推动了由西方国家尤其是美国发端的所谓国际宗教自由运动。基督教和伊斯兰教的全球扩张和信众结构的变化使两教关系、宗教自由和宗教多元主义“日益成为21世纪国际政治的重要议题”,^③如移民潮和国际散居社会的形成就把东方宗教与民族冲突嵌入西方世界的腹地,使“恐伊(伊斯兰教)症”成为欧洲各国的普遍现象,并且对移民接受国如英、法、德等国的传统宗教和民族融合模式产生巨大冲击。不过目前无论是断言20世纪是白人主导基督教的最后一个世纪,还是宣称基督教已与西方脱钩而成为“后西方宗教”或“多中心宗教”甚至已出现一个“后宗教的西方”,仍为时尚早,全球基督教的神学、机构和经济资源的重心仍在“全球北

① Andrew F. Walls, "The Dynamics of Christianity and Culture in the Context of Five Centuries," paper presented at International Symposium on Christianity and Sino-US Relations, May 21-22, 2011, Beijing, Symposium Proceedings, pp. 69-70.

② 徐以骅:《当代国际传教运动研究的“四个跨越”》,载《世界宗教文化》,2010年第1期,第65页。

③ Scott M. Thomas, "Outwitting the Developed Countries? Existential Insecurity and Global Resurgence of Religion," p. 30.

部”,^①而基督教人口重心的南移并未真正撼动西方对基督宗教的掌控。

(四) 宗教政治化趋势在某种程度上颠覆了宗教在国际关系中的传统定位

伴随全球宗教复兴而来的是全球性宗教政治化和政治宗教化的倾向,这在较大程度上颠覆了宗教的寂静、消极和非政治化的传统形象,甚至使基要主义(所谓强宗教)和极端主义成为宗教在国际关系中角色的流行解释。世界范围的宗教政治化有着种种不同的表现:如宗教极端主义和基要主义的普世化,如宗教团体的“政治觉醒”及其大规模介入各国政治尤其是外交政策领域,如以信仰为基础的非政府组织在国际政治舞台上扮演日益重要的角色及其所推动的跨国宗教倡议网络和宗教国际人权机制的形成、如“国际恐怖主义第四次浪潮”及其所引发的国际宗教问题安全化趋势,等等。拉美解放神学、政治伊斯兰、美国宗教右翼以及伊朗革命、波兰和东欧剧变、九一一事件等宗教思潮和与宗教密切相关或受宗教驱动的事件成为20世纪下半叶以来宗教政治化及极端化的显著标志。

近年来,宗教非政府组织异常活跃,它们通过信息政治、象征政治、杠杆政治、责任政治和全球运动网络等影响力资源来动员公众舆论、社会精英和外交决策者以实现其政策目标,并与西方“中等国家”即那些推崇全球社会民主价值观和政策的所谓“好撒马利亚人之国”等一起,正在成为以大国为中心的国际体制之外的促进全球治理和共善的重要因素。^②作为新型国际行为体,宗教非政府组织代表着现行国际关系的某种“权势转移”。尽管宗教非政府组织不具备民族国家所享有的传统合法性资源,但它们可通过诉诸经济制裁以及“人道主义干预”等手段来实现其主张,^③甚至具有“为达目的不择手段”等“人道主义基要派”倾向。但这些组织在跨越地区、种族、肤色和文化界限以及在促进经济赋能、社会改良、认知解放、政治民主、信仰自由、跨国救援、国际交流、全球治理和世界和平方面,充分发挥了宗教对国际关系的正面功能。因此,各种宗教行为体不仅在当前国际舞台上呼风唤雨,而且更多地各个事工领域默默耕耘,其“和平使者”、“寂静主义”以及非政治化的基本属性并未因国际“认同战争”的新闻效应而有所削弱。

^① 参见 Robert Wuthnow, *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches*, Berkeley: University of California Press, 2009.

^② 西方“中等国家”或“好撒马利亚人之国”指挪威、瑞士、丹麦、荷兰、加拿大诸国。参见 Steven L. Lami, “The Role of Religious NGOs in Shaping Foreign Policy: Western Middle Powers and Reform Internationalism,” in Patrick James, ed., *Religion, Identity, and Global Governance: Ideas, Evidence, and Practice*, Toronto: University of Toronto Press, 2011, pp. 244-254.

^③ 参见 Laurence Jarvik, “NGOs: A ‘New Class’ in International Relations,” *Orbis*, Vol. 51, No. 2, 2007, p. 217.

(五) 宗教互联网部分颠覆了国际宗教传播的传统模式

如果说全球化助推了宗教的跨国流动,那么互联网则造成自宗教改革时期以来媒体与宗教的另一次具有重大意义的结合,甚至被鼓吹为引发了“第二次宗教改革”。照美国联合卫理公会的著名牧师迈克尔·斯劳特(Michael Slaughter)的话来说:“电子媒体之于21世纪的宗教改革有如谷登堡的活字印刷之于16-17世纪的宗教改革。”^①网络宗教(或称“电脑宗教”、“虚拟宗教”)对各种宗教的传播均有“放大效应”,大大提高了民众宗教活动的数量,成为“上帝的麦克风”。网络“世界性”与宗教“普世性”的契合,也使网络宗教具有比以往任何传教方式更大的穿越国界的能力,提升了宗教组织直接传教能力,也提高了它们社会基层动员、影响政治议程和参与全球事务的能力,并且可使世界各地的任何宗教问题迅速透明化、国际化和政治化。网络宗教无论作为新型传教主体,还是作为传统传教组织的新型工具,在当代传教运动中都已显示出巨大的潜力。

但若将具有低门槛、低成本、即时性等革命性特征的网络宗教称做“第二次宗教改革”,与16-17世纪的“宗教改革”相提并论,现在看来是难以成立的。首先,在当前文化极为多元化和绝大多数国家实行政教分离的世界上,宗教及教会已非社会中心或只是中心之一,宗教批判和革命已非社会批判和革命的前提,产生宗教改革式社会变革的条件已不复存在。其次,网络宗教尽管具有创造和生成功能,并且具有所谓负拥挤成本(即网上信息不会因有人获取而减少,反而会因此而增加),但网络与继纸面(平面)传媒出现的其他新型媒体和电子通讯手段如广播、电视、电话等的综合运用并无质的区别,或者说传媒拾阶而上的发展已经冲淡了网络宗教的冲击力。最后,16-17世纪宗教改革是涉及教义教制、政治变迁、经济方式、思想文化和民族国家等的全方位变革,而目前网络宗教的影响力则主要在传播领域。因此网络宗教所引起的还只是工具性的传播和社交方式而非包括宗教在内的社会文化的重大变革。

二 宗教与国际关系的研究路径

长期以来,植根于启蒙运动以来西方经验的社会科学理论均视宗教为可有可无的附带现象。宗教的“威斯特伐利亚放逐”不仅存在于西方主导的国际关系体系内,也存在于西方社会科学理论中。当前国际关系研究的主要理论流派均在不同程度上忽

^① 引自 Norman E. Thomas, “Radical Mission in a Post-9/11 World: Creative Dissonances,” *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 29, No. 1, 2005, p. 4.

视宗教和文化在国际关系中的作用。其实在许多非西方国家和宗教传统中,甚至在一些西方国家里,现代化并未导致宗教的边缘化和私人化。因此全球大规模宗教复兴不仅被描述为“上帝的报复”,而且被形容为“东方的报复”或“东方的反叛”。^①正如南非圣公会黑人荣休大主教德斯蒙德·图图(Desmond Tutu)所说,“只是如此充斥媒体和社会科学的坚定的世俗主义,至少在西方国家,才使人们看不见我们这些来自非洲和发展中世界其他地方的人们有幸知之甚多的东西”。^②波士顿大学的著名宗教社会学教授彼得·伯杰(Peter Berger)更是辛辣地指出,宗教基要主义(或原教旨主义)在历史上和现实中并不稀奇古怪,恰恰相反,稀奇古怪的正是那些并不认为如此的人们。因此“难以理解的现象并非伊朗的毛拉,而是美国的大学教授”。^③

具有讽刺意味的是,美国社会尽管宗教盛行,但宗教研究却在作为一级学科的政治学专业中处于相当边缘的地位。两位研究美国政治和宗教的学者在对美国政治学的旗舰期刊《美国政治学评论》(American Political Science Review)进行研究后指出:“除了经济学和地理学外,人们还很难找到比政治学更不关注宗教的一门社会科学。”他们把美国政治学对宗教的忽视归结于政治学学科的知识渊源(如受行为主义、实证主义和现代化理论的影响)、专业政治学者较为世俗的教育和社会背景(如大多数政治学者不是对宗教不感兴趣,就是仇视宗教)、宗教问题尤其是宗教测量的复杂性(如宗教派别的多样性)以及政治学受“事件驱动”或“事件导向”的研究周期和议程(如宗教在过去并非头条新闻,并且往往得不到研究资助)等。^④世俗世界观在大学的支配地位和美国精英文化的世俗化还可以追溯到包括政治学在内的美国传统学科的欧洲尤其是德国起源。有学者就把美国近几十年来以宗教划界的所谓“文化战争”看成是“对20世纪30年代有影响的欧洲知识分子美国大迁移的派生和推迟的反应”。^⑤

全球性宗教复兴和极具宗教性的三大事件(伊朗革命、东欧剧变及震惊世界的九

① Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, p. 42.

② Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, p. x.

③ 转引自 Douglas Johnston and Brian Cox, “Faith-Based Diplomacy and Preventive Engagement,” in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2003, pp. 11-12.

④ Kenneth D. Wald and Clyde Wilcox, “Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?” *American Political Science Review*, Vol. 100, No. 4, 2006, pp. 523, 525-529.

⑤ 引自约翰·F·威尔逊(John F. Wilson)教授2007年4月在复旦大学美国研究中心所作“当代美国宗教(Religion in Contemporary America)”系列演讲的演讲稿的第4章第46-47页。该演讲稿即将由上海人民出版社出版。

一一事件)给予忽视宗教的国际关系理论以当头棒喝。新自由制度主义理论家罗伯特·基欧汉(Robert Keohane)就承认:“九一一恐怖袭击表明,世界政治的所有主流理论在论及动机时均断然世俗。它们忽视了宗教的影响,尽管塑造世界的政治运动一直如此经常地得到宗教激情的助燃。”^①研究宗教与国际关系的学者乔纳森·福克斯(Jonathan Fox)亦称九一一事件“促进了打破把宗教与国际关系公开联系起来的禁忌的范式转移,并且打开了研究宗教对国际关系影响的各个不同方面的闸门”。^②

目前西方学界对宗教与国际关系的研究已今非昔比,有关论著甚至是系列论著可说是不断涌现。有关数据表明,九一一事件发生后出版的有关伊斯兰教和战争的著作超过了以往任何时期的总和,有关宗教与国际事务的著作从20世纪70年代至90年代的平均每年一本上升至2002年以来的平均每年六本,在主要国际关系期刊上发表的有关宗教的论文也从九一一事件之前的每年15篇增至之后的每年60篇。^③关于宗教与国际关系的关联性,西方学者尤其是国际关系学者的分析虽不尽相同但大致接近。一般认为,宗教主要通过宗教世界观、合法性来源、机构和领袖、群体认同、外交软实力、跨国宗教运动和议题等路径作用于各国对外政策和国际关系。^④宗教问题国际化的表现形式各异,交互重叠,宗教往往也并非单独发挥作用,但目前宗教这一通常在国际关系研究中被作为与恐怖主义和文明等世俗现象相关联的次类范畴或因变量来加以处理的课题在国际关系学界已登堂入室,开始成为一个相对独立的研究范畴。

不过,宗教学和 International 关系学都是各种学科均可染指的门槛较低的学科,宗教与国际关系研究也是如此。对于如何研究宗教与国际关系,学界可说是众说纷纭,提出了各种研究路径和方案。有学者把宗教与国际关系的研究分为历史和现状两大板块:一大板块是对历史的研究,即探讨国际关系理念的宗教根源以及国际关系或现代性的宗教根源等;另一大板块是对现状的研究,或者说主要探讨当前的全球宗教复兴以及宗教在当前国际政治和国际体制中的作用等。^⑤

目前学界采用的研究路径主要还是所谓“家谱学”或“考古学”路径,即研究上述

① Robert O. Keohane, “The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and the ‘Liberalism of Fear’,” *International Organization*, Dialog-IO, Vol. 1, No. 1, 2002, p. 29.

② Jonathan Fox, “Religious Discrimination: A World Survey,” *Journal of International Affairs*, Vol. 61, No. 1, 2007, p. 48.

③ Ron E. Hassner, “Religion and International Affairs: The State of the Art,” in Patrick James, ed., *Religion, Identity, and Global Governance: Ideas, Evidence, and Practice*, pp. 38, 41.

④ 徐以骅:《宗教与当代国际关系》,载《国际问题研究》,2010年第2期,第45页。

⑤ Petr Kratochvil, “The Religious Turn in IR: A Brief Assessment,” *Perspective*, Vol. 17, No. 2, 2009, pp. 5-12.

“宗教之根源”或“组织学路径”,研究国际关系中的各种宗教行为体以及“实证主义路径”,把对宗教与国际关系置于实证主义和功能主义研究如理性选择理论的基础之上。此三种路径多多少少都存在着还原主义或“还圣为俗”的缺陷。事实上,宗教与国际关系学之间确实存在着基本张力,因为人们实在“无法在本体论和认识论上来解决超验和世俗之间的冲突”。^①对宗教的研究方法一般被归纳为人文、神学和科学(或实证)三种路径,作为社会科学的国际关系学较易接纳科学(或实证)的宗教研究,但却较难包容人文和神学的宗教研究。因此国际关系学的前两次转向,即“政治经济学转向”和“社会学转向”作为“同类项合并”相对较为容易;而国际关系学的“宗教转向”虽已被提出,但两者互为“异类项”,合并则较为困难;而提倡跨学科研究,冲破国际关系学的学科界限,同样也面临着对宗教与国际关系的非实证性研究是否可行的问题。^②

有学者对当前宗教与国际关系的研究做了其他方法论的批评性归纳。如政治学者罗恩·哈斯纳(Ron E. Hassner)就提出了研究宗教与国际关系的宽泛、深窄和厚实三种路线。走所谓宽泛路线(broad route)的研究者将其注意力集中在国际关系舞台而不去深究宗教本身,其分析倾向于把宗教高度本质化并且将宗教作用还俗为社会、经济或政治的影响。这种路线的代表人物和著作就是“文明冲突论”的创始人塞缪尔·亨廷顿(Samuel Huntington)以及纽约普雷格出版社推出的“国际关系中的文化和宗教”系列丛书,用通俗的话来说该路线大概就是“只见国际关系的树林而不见宗教的树木”;走所谓深窄路线(deep route)的研究者通常把侧重点放在对某一宗教运动或某一区域性宗教的详尽考察上,而未在国际关系领域提出归纳和总体性的结论。这种路线的代表著作就是美国宗教学者马丁·马蒂(Martin Marty)和斯科特·阿普尔比(Scott Appleby)主持的多卷本宗教基要主义研究项目以及瓦利·纳斯尔(Vali Nasr)研究什叶派的名著《什叶派的复兴》(The Shia Revival)。这些研究虽然在宗教研究上堪称权威,但却未能举一反三,提炼出普遍性理论而对国际关系理论研究有所贡献。该学者倡导的是折中路线即所谓厚实路线(thick route),此种路线把对宗教进行深入研究、侧重国内和区域性的深窄路线与强调实证主义、具有国际性和普遍性取向的宽泛路线结合起来,并在此种从国家到区域再到国际的研究过程的每一中间层面把反思主义与实证主义、宗教认识论与国际关系认识论渐次加以融合,其代表作者是

^① Vendulka Kubalkova, "Towards an International Political Theology," in Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile*, p. 89.

^② 参见徐以骅:《国际关系研究的“宗教回归”》,载《中国社会科学报》,2010年7月8日第4版。

分别研究宗教恐怖主义和宗教改革的学者马克·杰根史迈耶(Mark Juergensmeyer)和丹尼尔·菲尔波特(Daniel Philpott)。厚实(thick)一词虽脱胎于著名人类学家克利福德·格尔茨(Cliford Geertz)研究术语“深描(thick description)”,但这五个英文字母也别有寓意,分别代表宗教的神学(theology)、机构(hierarchy)、符号(iconography or symbol)、仪式(ceremony)和信仰知识(knowledge or belief),意指需在充分注重宗教个案研究的基础上归纳提炼出解释国际关系现象的较广泛理论。^①

然而上述厚实路线虽然试图平衡宗教与国际问题两种研究,但仍未回应国际关系理论应如何看待和处理宗教及全球宗教复兴的问题。在有关学者宣布宗教已回归国际关系的十年后,宗教对国际关系学科的影响仍比较有限,“国际关系的主流学者仍发现难以将宗教议题融入他们通常的概念框架”,而国际关系的三大主要范式(现实主义、自由主义和建构主义)不仅未能为此种融入“提供明确指引”,并且“在某些情况下还暗示在其范式的逻辑内宗教的地位可能还得不到承认”。哥伦比亚大学的国际关系学者杰克·斯奈德(Jack Snyder)归纳了国际关系理论界对宗教的四种研究路径或态度:(1)在传统范式内讨论宗教对国家体系等的作用,可称为守旧派;(2)宗教应取代现有范式而成为透视国际关系的主要棱镜,可称为改造派;(3)主张因宗教而调整看待世界的基本观点,同时吸纳传统范式的见解,可称为折中派或修正派;(4)回避范式问题而研究宗教为其中自变或因变量的较有针对性的假设,可称为实用派。^②改造派与其余三派的分歧在于是借宗教因素而“重建学科”(即把宗教作为重新界定和改造国际关系学科的非实证主义导向,如建立国际政治神学^③等改造方案),还是国际关系应“正视”和“收编”宗教(即把宗教作为重要的研究对象,或使其在国际关系研究中“主流化”)。后者尤其是折中派或修正派认为,从表面上看国际关系三大理论范式似乎忽视甚至摒弃宗教,但实际上它们已“提供了研究宗教与国际关系的框架得以建立在其上的坚固基石”,而宗教研究完全有助于“为每个主要学科范式建构核心假设”,并且“可丰富其范式的洞察力”。^④目前国际关系主流学界显然主要认同后者而

^① Ron E. Hassner, "Religion and International Affairs: The State of the Art," in Patrick James, ed., *Religion, Identity, and Global Governance: Ideas, Evidence, and Practice*, pp. 43-51.

^② Jack Snyder, ed., *Religion and International Relations Theory*, Introduction, pp. 2-3. 另参见 Eva Bellin, "Faith in Politics, New Trends in the Study of Religion and Politics," *World Politics*, Vol. 60, No. 2, 2008, pp. 313-347.

^③ 这里“神学”一词所指的并非信仰系统,甚至并不涉及宗教或基于宗教前提,而是指被实证主义社会科学研究方法所忽略的对意义的研究。参见 Vendulka Kubalkova, "Towards an International Political Theology," pp. 79-105; Terry Nardin, "Epilogue," in Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile*, pp. 277-278.

^④ Jack Snyder, ed., *Religion and International Relations Theory*, Introduction, pp. 6-7.

非前者,因而全球宗教复兴对国际关系学科充其量也只有部分“颠覆性”而已。

国际关系理论的介入,无疑是宗教与国际关系研究深入开展和在国际关系学科领域“主流化”的重要因素。笔者曾指出,宗教与国际关系或国际问题研究可有狭义和广义之分:狭义的宗教与国际关系研究可单指基于国际关系或政治学学科对国际宗教问题的研究;而广义的宗教与国际关系研究则泛指国际关系学科以外的其他学科对国际宗教问题的研究。就议题而言,上述领域还可有“主议题”与“共议题”之分。^①做此类区分虽有武断成分,却有助于了解宗教与国际问题研究的现状和前景。总的来说,前者即狭义宗教与国际关系研究在国外开展较晚,只是在20世纪末尤其是九一一事件以来,这种滞后局面才有所改观;后者即广义的宗教与国际关系研究则开展较早且相对发达,这主要归功于神/哲学、宗教学、社会学、历史学、外交学等学科的贡献。在西方,目前上述狭义和广义两类研究可说是平分秋色,事实上许多有关论著为此两类研究的共同结晶。国际关系作为一门学科虽不能包揽该领域的研究,但宗教与国际关系研究只有完全融入国际关系学科才能获得不可或缺甚至更为有力的分析工具。^②

三 国际关系“宗教回归”对中国的影响

在20世纪70年代尤其是冷战结束以来的全球宗教复兴的同时,中国社会也进入了前所未有的发展和转型期。在经济上,中国已取代日本成为世界第二大经济体;在政治上,中国在某种程度上已成为新兴国家和发展中国家的成功典范,国际上甚至有“中国经验”以及“北京共识”等说法;在文化上,继经济“走出去”战略之后,中国文化“走出去”战略也颇具规模,遍布世界各地数量越来越多的孔子学院就是此种战略的显例;在宗教上,各种权威数据均表明中国不仅是传统而且是新兴“宗教大国”,主流宗教的增长、新兴宗教的崛起以及民间信仰的复兴相互交织,^③成为全球宗教复兴的一个组成部分。国际关系的“宗教回归”和宗教政治化趋势以及国内宗教格局的变化,也使宗教成为中国内政外交的突出问题。宗教涉及数以亿计的民众群体的精神需求和生活方式,在政治和社会领域中涉及党和国家工作全局,是统一战线工作需要全

^① “主议题”指以国际关系学为主导的宗教与国际关系研究议题,包括宗教与当代国际制度、国际体系、国家/国际安全、各国外交、地缘政治等;“共议题”指其他学科有充分介入甚至作为主导的宗教与国际关系研究议题,如宗教与全球治理、国际组织、全球化、国际法、国际冲突和对话等。

^② 徐以骅:《宗教与当代国际关系》,载《国际问题研究》,2010年第2期,第48-49页。

^③ 参见金泽、邱永辉主编:《宗教蓝皮书——中国宗教报告(2008/2009/2010/2011年)》,北京:社会科学文献出版社2008、2009、2010、2011年版。

面把握和正确处理的五个重大关系(即政党关系、民族关系、宗教关系、阶层关系和海内外同胞关系)之一。因此,如果说“不重视宗教就无法理解国际关系”,^④那么不重视宗教我们同样无法理解当前中国社会。

全球宗教复兴对中国的宗教生态和政教格局造成了一定的冲击。第一,由于中国政府明令禁止外国教会来华传教,传教士不再是中外之间的主要精神纽带。改革开放以来,中外宗教交流已进入所谓“后传教时代”,西方(以及东方)的基督教差会从台前退居幕后,但实质性交流却比以往任何时候都更为多样化和复杂化。^⑤宗教的跨国传播打破了中国改革开放前相对稳定的宗教生态,对中国现行“五大宗教”格局形成较大冲击,并且与中国的宗教管理模式产生了张力。第二,网络宗教的无障碍传播及其网络宗教的开放性、虚拟性、跨国性和渗透性,使中国现行的将宗教活动限于有形空间和实体形式的大部分法律、法规处于滞后状态,并且对中国政府的宗教及网络管理工作都形成挑战。第三,冷战结束以来,宗教在西方尤其是在美国对外政策中的作用日益显著。美国外交政策的“福音化”使宗教成为中美关系中的突出问题,这不仅使中国在所谓“宗教自由问题”上成为美国的“特别关注国”,而且使中国宗教问题“国际化”而受到国际社会的高度关注。第四,国际宗教运动以及国内外宗教极端主义势力使中国在国家安全领域面临“传统安全威胁和非传统安全威胁的因素相互交织”^⑥的局面。在国际政治和宗教势力的推波助澜之下,宗教极端主义、民族分裂主义、恐怖主义三股势力针对中国的政治和暴力行动在不断升级,目前显然已构成对中国国家安全的最直接、最具突发性和暴力性的威胁;而形形色色的国际宗教人权运动和宗教非政府组织通常不具暴力性,但其影响范围更大或具有广泛的群众性,并且有助推“颜色革命”的能量,因此成为影响中国国家安全的更为经常性的因素。事实上对中国国家安全来说,暴力性组织往往正是借助互联网等现代科技手段以及所谓宗教自由倡议团体的支持来开展活动的。^⑦

作为传统文化的载体、国家统一的精神纽带以及塑造中国国际形象的要素,中国宗教在全球化时代也具有前所未有的发展空间。中国是宗教大国,具有丰富的宗教资

^① Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Brining Religion into International Relations*, New York: Palgrave Mac-Millan, 2004, p. 7.

^② 关于“后传教时代”,参见徐以骅:《宗教因素与当前中美关系》,载《国际问题研究》,2011年第3期,第30-31页。

^③ 胡锦涛:《在省部级主要领导干部提高构建社会主义和谐社会能力专题研讨班上的讲话》,载《人民日报》,2005年6月27日。

^④ 徐以骅:《当代中国宗教与国家安全》,载晏可佳主编:《辉煌六十年:中国宗教与宗教学》,上海:上海人民出版社2010年版,第163-164页。

源。中国的国力增强,为宗教影响力的对外投射创造了条件。中国各种宗教的增长以及中国各种宗教和民间信仰的广大海外信徒,可说是构成了中国国家主权和利益的隐性防线。在谈到中国基督教的增长时,安德鲁·沃尔斯便提醒人们不能忘记“中国基督教并不限于中国;遍布亚洲及亚洲以外的海外中国人口中的基督徒目前已为数庞大”,而这是基督教在20世纪的一大发展。他甚至认为基督教与亚洲古老文化的互动“就神学创造性而言开创了一个堪与基督教在公元2世纪至4世纪与希腊文化相遇相提并论的时代”。^①历史更为悠久以及信徒人数更多的各种中国传统宗教和信仰,早已成为其他国家尤其是周边国家从草根层次认识和接触中国的主要途径,并且是中国公共和民间外交的重要资源。与全球性“中国经济圈”和“文化中国”并存且作为其价值观和机构性基础的“宗教中国”或“信仰中国”正在不断增长。如今,中国已经是世界上最大的《圣经》生产和出口国,也是世界上最大的宗教产品如佛教圣物、印度圣像、俄国圣像、圣诞礼品的生产与出口国之一,但这些还是宗教的商品化或物化,还不具备神学和文化附加值;中国宗教仍处于粗放和内向的发展阶段,目前也不具备国际学理对话的充分能力。不过此种情形随中国宗教日益走出国门将有较大改观。假以时日,中国宗教的“多元通和”、“和合共生”的传统理念和实践势必对世界宗教交流和对话产生重要影响,“和风西送”,为国际社会解决宗教关系提供可供借鉴的宗教和睦模式,^②挑战宗教少数派如达到一国人口的10%-20%便“足以抵御促进宗教和谐政策甚至可支持解放斗争”的所谓国际公式,^③并且实现从全球宗教商品提供者到制度性宗教公共产品提供者的身份转变。

当前,中国的国际参与已不再限于政治和经济领域,而是日益涉及文化和宗教领域。随着中国改革开放的深入发展,在后冷战时期中国国家利益的排序已经发生变化并且日益多元化,维护国家的主权和统一、坚持中国共产党的领导和社会主义道路、促进经济和社会的和谐发展以及塑造大国形象,可以说已构成当前中国国家利益的四大要件。国家利益是由双向建构形成的,在内部生存和经济发展得到保障后,国家利益的追求自然会加入更多的外部建构因素如国际地位和国际形象。国际形象是一国软实力的重要来源,而宗教形象又是分量极重的国际形象要素,处理好国内外宗教问题

因此也成为中国树立负责任大国形象的重要环节之一。^④中国宗教学者卓新平曾指出,认识和处理国内宗教问题一定要考虑其国际意义及国际影响,而且对待宗教问题应与中国的“文化战略”相联系,在发挥宗教积极作用时使之成为中国“软实力”的重要构成。^⑤中国的“走出去”战略应是全方位和系统配套的。我们很难设想没有传统文化支撑的可持续的经济走出去战略,同样也很难设想缺乏宗教背景和价值观基础的传统文化。宗教向来是中外文化交流的重要组成部分。公共以及民间外交无论是过去还是现在都是宗教和宗教团体介入中国对外关系的主要途径,但却是被各界忽视的议题,成为中国公共外交实践和理论研究中的短板或缺项。

所谓“后传教时代”的中外宗教交流,大大推动了中国的宗教学研究,缩短了与国际学术界的差距。国内高校和相关研究机构宗教研究水准渐次攀升,部分高校在宗教研究项目和开设宗教课程的数量上已堪与美国私立综合性大学相比,甚至有过之而无不及。这在某种程度上意味着在全球宗教复兴的时代中国高校和相关研究机构具有较高的前瞻性和适应性,不仅具备在宗教学领域为中国对外战略提供学术支撑和人才储备的能力,而且自身也已成为在该领域中外学术的交流平台和相互认知的权威渠道。国际关系和宗教学新老两大学科目前均为中国学界相对热门的学科,但两大学科之间较少互动,被形容为“两股道上跑的车”。^⑥近年来不少学者尤其是宗教学研究积极介入对宗教与国际关系的讨论,把关注点从“身边”转向“天边”;而国际关系学界对宗教问题从完全忽略发展到一定程度的关注,从“世俗”转向“神圣”,不仅宗教学与国际关系学之间出现相互取经的端倪,而且宗教与国际关系广、狭义的研究,即宽泛与深窄研究路线之间也开始出现对流趋势。受全球宗教复兴影响、凭借中国博大精深的宗教传统、基于自身学科发展需要,并且由中国对外战略利益驱动的宗教与国际关系研究完全有可能引起学界越来越多的关注。

[收稿日期:2011-04-03]

[修回日期:2011-08-08]

[责任编辑:谭秀英]

① Andrew F. Walls, "The Dynamics of Christianity and Culture in the Context of Five Centuries," p. 75.

② 王作安:《探索中国宗教对话路径》,载《中国民族报》,2007年4月2日。

③ Scott M. Thomas, "A Globalized God: Religion's Growing Influence in International Politics," p. 101. 另一宗教学者亦称,传教和宗教移民运动可能造成全球政治的大变局。如目前在全世界25个人口最多的国家中,至少有10个出现基督宗教与伊斯兰教严重对立的状况,因此这些国家均有可能成为“严重宗教冲突的舞台”。参见 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 166-167.

④ 徐以骅:《当前宗教与国际关系的若干问题》,载《中国社会科学院院报》,2008年4月3日;徐以骅、章远:《试论宗教影响中国国家安全的途径和范式》,载《复旦学报》,2009年第4期,第113页。

⑤ 卓新平:《“全球化”的宗教与当代中国》,北京:社会科学文献出版社2008年版,第276-277页。

⑥ 关于国内宗教与国际关系研究的现状和问题,参见徐以骅:《宗教与当代国际关系》,载《国际问题研究》,2010年第2期,第47-48页。

科索沃冲突中的 宗教因素解读*

章远

【内容提要】 20世纪末以来,宗教冲突取代意识形态冲突成为地区性群体对抗和冲突的主要形式。科索沃冲突是冷战后国际政治研究的重点议题。科索沃单方面宣布独立引发的多米诺骨牌效应,在随后的南苏丹独立以及中东地区动荡中都有所体现。纵观科索沃冲突整个过程,宗教因素既是冲突爆发的深层根源,同时也是推进冲突烈度和强度变化的重要动力源。在现代社会,宗教发展的多元主义倾向使宗教分布地图不具备类似主权国家地图的一元性。宗教边界的运动性是削弱政治边界的潜在威胁,典型例证就是以科索沃为代表的、针对宗教圣地归属的直接并且长期的暴力冲突。当地区政治和宗教的整体结构表现出弱国强宗教的特征之时,国内宗教问题外溢以及随之带来的宗教安全困境需要谨慎对待。

【关键词】 科索沃冲突;宗教地图;宗教边界;宗教圣地

【作者简介】 章远,华东政法大学政治学研究院助理研究员,华东政法大学法学博士后流动站研究人员。(上海 邮编:201620)

【中图分类号】 D815 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1006-9550(2011)09-0020-16

* 本文是2010年度华东政法大学科学研究项目“后911时代宗教敬拜场所与国内社会安全关系研究”(项目编号:10HZK031)的阶段性成果之一。文中部分内容来源于作者的博士学位论文《宗教功能单位与地区暴力冲突》。感谢《世界经济与政治》杂志匿名审稿人对本文提出的修改意见,文中疏漏由作者负责。

以2011年3月为开端,多国联军对利比亚进行空袭的报道占据了世界各国媒体的主要版面。联合国1973号决议认为卡扎非政权存在“有系统地侵犯人权”的现象,决议认为这些针对平民的攻击“可构成危害人类罪”。^①与此同时,塞尔维亚政府和科索沃当局也于2011年3月8日在比利时布鲁塞尔举行了科索沃宣布独立后的第一次双方直接对话。然而,当世界目光被北非动荡政局吸引的时候,发生在科索沃微小的政治变化信号已经很难激起大国们的广泛注意了。12年前发生在南斯拉夫联盟的政治动荡留给当地的遗产是,曾经统一的国家消亡了,出现一张不断碎片化、不断更新的政治地图。南斯拉夫联盟共和国因科索沃战争再度分崩离析。12年后,“科索沃模式”成为政治家们探讨解决后卡扎菲时代利比亚政局的重要选项。2008年2月17日,科索沃议会通过独立宣言,单方面宣布从塞尔维亚共和国中分离出来独立。世界其他地区的分裂运动亦受到科索沃独立实践的鼓舞。某些政治家关于科索沃独立会带来“多米诺效应”的预言在随后几年间得以印证。无论是南苏丹独立,还是阿拉伯世界的“鲜花革命”,都能看到科索沃独立带来的余漾微澜。

科索沃危机之所以在1998年波黑战争之后引起全世界广泛关注,主要是基于以下两个重要原因:其一,科索沃阿尔巴尼亚族裔分裂势力及其武装得到了伊斯兰世界的武器和“圣战者”的支持。^②其二,科索沃的塞尔维亚族人则得到了同样信仰东正教的俄罗斯和希腊等国的支持。科索沃问题不仅是国家内部分裂主义和大国干涉主义制造的单纯政治难题,其地域内部也始终存在无法消解的用暴力维护、展示、传播宗教信仰的宗教冲突倾向。科索沃战争从外部宗教角度可以被解读为美国主导的西方势力战略性参与到控制地区性宗教力量在超越信仰领域的扩张。纵观科索沃冲突过程,宗教因素既是冲突爆发的深层根源,同时也是推进冲突烈度和强度变化的重要动力源。现代社会宗教发展的多元主义倾向使宗教分布地图不具备类似主权国家地图的一元性。宗教边界的运动性是削弱政治边界的累进结构性威胁。科索沃冲突是争夺竞争性共享的宗教圣地归属权的长期直接暴力冲突的反映。科索沃宗教冲突的启示是,当地区政治和宗教的整体结构表现出以弱国强宗教为普遍特征之时,国内宗教问题外溢以及随之带来的宗教安全困境必须予以调试。

^① 军事干涉利比亚政局,多国联军空袭利比亚的文本依据参见2011年3月17日联合国安理会通过的第1973号决议。第1973号决议全文见联合国官方网站:<http://www.un.org/zh/focus/northafrica/s1973.shtml>。

^② 郝时远:《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》,北京:社会科学文献出版社1999年版,第399页。

一 科索沃冲突产生的宗教成因

1945年以前,科索沃并不是一个统一的行政区。^①现在科索沃西部的平原地带是阿尔巴尼亚语的“科索沃(kosova)”,东部山地是塞尔维亚语指称的“梅托西亚(metohia)”。“梅托西亚”源自希腊文,原意是“教会属地”。2009年的统计数据 displays 科索沃面积为10 887平方公里,共有人口1 804 838人,其中88%为阿尔巴尼亚人,7%为塞尔维亚人,5%为其他民族,主要宗教信仰是伊斯兰教、塞尔维亚东正教和罗马天主教。^②尽管科索沃经济不振,但其历史文化遗产却熠熠生辉,境内有联合国教科文组织核准的多处人类历史文化遗产。根据塞尔维亚学界的观点,科索沃境内有超过90%的文明与历史遗产都属于科索沃的塞尔维亚东正教教会。^③这与科索沃主流人口、大部分信仰伊斯兰教的阿尔巴尼亚裔居民的认识完全相左。鉴于此,以英国的诺埃尔·马尔科姆(Noel Malcolm)为典型代表的科索沃冲突的历史分析流派,将科索沃长期内乱的源头归咎于科索沃宗教文化的历史归属之争。

科索沃族群间的宗教分歧源自拜占庭帝国和奥斯曼帝国在此地区先后统治所留下的基督教和伊斯兰教两种宗教文化相互碰撞,互相持续争夺优势地位的历史遗存,造成了反复爆发群际冲突的局面。^④但是东正教世界和伊斯兰教世界都曾经全面主导过科索沃政局,因而从历史渊源上并不能确切地判定科索沃是属于东正教的塞尔维亚还是归于伊斯兰世界。^⑤简言之,历史性流派主张科索沃冲突是大国统治留给科索沃的宗教遗产。

科索沃冲突的政治学阐释主要集中于三个方面:其一,南斯拉夫政府失败的民族政策是冲突的根源。其二,外部大国势力的政治介入导致了地区冲突的深化。其三,国际组织和非政府组织在科索沃甚至整个巴尔干地区的全方位政治参与影响到了地

区和平的实现。^①需要指出的是,在政治学的分析框架中,只是在分析民族特征及非政府组织成分时才对科索沃宗教因素予以考察,至少在宗教恐怖主义成为全球关注议题之前,科索沃的宗教冲突问题并没有获得政治学界学者们足够的重视和专门研究。科索沃宗教论题在政治学研究界话语体系中的相对缺失不符合科索沃宗教状态的事实。

当然,也有学者关注了科索沃地区冲突的宗教成因。在科索沃战争发生之前,他们将对科索沃宗教群体对峙情境的描述与对南斯拉夫地区民族政策评估交错在一起。比如杰拉尔·鲍尔斯(Gerald Powers)认为,整个南斯拉夫地区的民众宗教信仰差别确实是群体认同的核心来源,然而相对于民族主义认同上的对立,宗教对立并不是冲突的主因。鲍尔斯对解决包括科索沃在内的南斯拉夫地区冲突的宗教方面建议多是将宗教引导作为政治策略的辅助手段,而非以外力改变当地既有宗教结构。比如引导当地的宗教领袖推崇反暴力、反人权迫害,同时以宗教来维系和加强相同信仰群体间的联系。^②格拉克斯·杜伊辛格斯(Gerlachus Duijzings)在《科索沃的宗教和认同政治》^③一书中指出,民族融合的失败造成民族国家的碎片化,科索沃基于民族和宗教差异的社会分裂在科索沃战争之前已经形成,科索沃战争的实际效果是将这种相互隔绝的平行社会结构不可逆转地固定下来。

科索沃战争过程中出现了东正教世界支持塞尔维亚、伊斯兰教世界声援科索沃阿尔巴尼亚裔穆斯林的情况,由此学界在之后的研究中增加了更全面地考察宗教情感和宗教精英在激发对立抑或和平意愿方面所发挥作用的内容。比如《行动中的和平缔造者:冲突化解中的宗教形象》一书在对科索沃宗教冲突的论述中,以科索沃战争中一位塞尔维亚裔神父通过互联网积极推动地区和平的个案,探讨了宗教精英的专业技能在自主参与政治性活动、努力缔造和平过程中的积极意义。^④中国学者对科索沃冲

① 马细谱:《巴尔干纷争》,北京:北京大学出版社1999年版,第414-427页。

② Central Intelligence Agency (CIA), "The World Book: Kosovo," CIA, July 2, 2009, <http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kv.html>.

③ Slavenko Terzić, Milorad Ekmečić, etc., *Response to Noel Malcolm's Book Kosovo: A Short History*, Belgrade: Institute of History of the Serbian Academy of Sciences and Arts, 1999, p. 3.

④ 参见 Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History*, New York: New York University Press, 1999, pp. 1-21; Miranda Vickers, *Between Serb and Albanian: A Short History of Kosovo*, New York: Columbia University Press, 1998, pp. 1-16.

⑤ Noel Malcolm, "Is Kosovo Serbia? We Ask a Historian," *The Guardian*, February 26, 2008.

① 对科索沃问题的政治学角度反思的著作,参见 Michael Waller, Kyril Drezov and Bülent Gökay, *Kosovo: The Politics of Delusion*, London: Frank Cass, 2001; 关于国际社会干预的影响,参见 Alex J. Bellamy, *Kosovo and International Society*, Basingstoke: Palgrave, 2002; 科索沃冲突后和谈过程中的宗教非政府组织,参见 Tim Judah, *Kosovo: War and Revenge*, New Haven and London: Yale University, 2002, pp. 197-226; “基督教和平使者队”官方网站 <http://www.cpt.org>.

② Gerard F. Powers, "Religion, Conflict and Prospects for Reconciliation in Bosnia, Croatia and Yugoslavia," *Journal of International Affairs*, Vol. 50, No. 1, 1996, p. 231.

③ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, London: C. Hurst & Co. Publishers Ltd., 2000, pp. 203-210.

④ Sava Janjic, "The Cybermonk," in David Little, ed., *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*, London: Cambridge University Press, 2007, pp. 123-150.

突的研究集中于大国干预领域,^①或者是评判米洛舍维奇等政治精英的个人政治生涯和他们的政治政策。^②从中国现有的研究看,科索沃地区冲突的宗教成因并没有从民族分析范式中独立出来。

相比较而言,历史学学者概括科索沃冲突是基督教的拜占庭帝国和伊斯兰教的奥斯曼帝国两种文化交汇冲撞的后果,而政治学学者倾向于将冲突的主因归咎于从铁托开始的南斯拉夫民族政策和外部干涉共同作用。这两种研究视角都没有将贯穿科索沃社会发展始终的宗教作为独立的考察对象,而宗教是科索沃社会生活中重要甚至是核心的一个构成要素,也是科索沃不同族群与外部世界交流的直接渠道。跳脱出民族研究范式和干涉主义研究路径,相对独立地分析科索沃冲突的宗教成因,可以帮助我们辩证地看待类似科索沃这样存在内部分裂势力和外部干涉势力地区,其不稳定的精神内核和终极根源。

科索沃冲突的第一个宗教原因是同一地域上长期存在民众宗教信仰多元化的现象。换言之,科索沃地区的民众一直有机会接触并且选择多种宗教。宗教多元化并非一个仅与现代化有关的话题。^③科索沃地区长期存在竞争性的宗教场景。

巴尔干地区是欧洲和亚洲文化的过渡区域。奥斯曼帝国入侵巴尔干半岛为伊斯兰教进入该地区开启了大门。尽管奥斯曼帝国起初并不热衷在巴尔干传播伊斯兰教,但其统治政策中策略性地规定,居民如果拥有穆斯林身份可以赢得一定的优惠待遇,比如在其统治境内的穆斯林在纳税额度上比他们的基督徒邻居能获得更多的照顾等。这些政策在客观上吸引了被统治地区民众愿意选择对自身社会处境更有利的伊斯兰教作为宗教信仰。17世纪随着奥斯曼帝国经济的衰落,奥斯曼人开始刻意地将伊斯兰教作为形成并且维持与被统治者之间纽带的工具。^④从这一时期开始,阿尔巴尼亚人大量接受伊斯兰信仰,此前,他们主要信仰天主教。^⑤因此,从历史上看,阿尔巴尼亚裔曾经和塞尔维亚裔享有共同的基督教认同,而后出现的分歧是宗教多元化带来的传统认同趋同局面的瓦解。

科索沃冲突的第二个宗教原因是科索沃地区宗教群体普遍存在争夺宗教敬拜场

^① 参见郝时远:《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》,第434-477页;马细谱:《南斯拉夫兴亡》,北京:社会科学文献出版社2011年版,第508-520页等。

^② 参见金重远:《百年风云巴尔干》,上海:复旦大学出版社2010年版,第236-243页。

^③ [意]G.菲洛拉莫著,陆象淦译:《宗教多元性与认同性危机》,载《国外社会科学》,2005年第4期,第118-119页。

^④ 马细谱:《巴尔干纷争》,第112页。

^⑤ 马细谱:《巴尔干纷争》,第147页。

所的行为偏好倾向。宗教的构成要素包括私人思想和公共两个领域。公共领域的宗教是思想领域宗教的外化,包含了固定的宗教场所、制度性的宗教组织等外在性表现形式。这其中宗教场所和宗教建筑恰恰因为是不可迁移转换的,也就无法替代,这些固定的宗教外在因素在科索沃常常成为不同信仰群体争夺的实体目标,“争胜”支配了信仰群体的利益判断及其行为。

受某个相对独立宗教敬拜场所影响力辐射的信众是在心理或者组织上归属、赞美、依附于这个特定敬拜场所的认同联盟。在这个群体看来,用以举行宗教仪式、传播宗教文化的这一处所是绝对神圣的。这种围绕某一特定宗教敬拜场所形成的认同同盟不同于传统宗教学意义上的宗教教团。宗教教团是个神圣信仰层面划分上的制度概念,其社会学意义的“伴随物”——等级制度、教义等——都是具象化了的感恩方式;而国际关系交往中固定下来的以某一宗教敬拜场所指代的认同同盟,不仅致力于表达这些信徒对超自然敬拜对象的无限亲近,还热衷于用世俗的手段保卫特定的敬拜场所乃至扩展到该场所所居的土地等实物财产。这种信仰群体更接近在功能、行为目标和作用均融合神圣与世俗两方面特质联合体。吸引成员聚合的宗教敬拜场所和其所处的土地依附信仰,成为联合体必须保卫的核心利益之一。

国际关系的最主要行为体——主权国家与公共领域的宗教一样强调固定的物质性要素,当然后者表现为不可迁移的土地和其上的宗教建筑,前者表现为主权领土。尽管科索沃阿裔族人愿意在对外交往时强调阿裔的民族认同强于他们的伊斯兰教认同,但是这并不影响科索沃阿裔以清真寺这一宗教符号作为其民族关键特征,也以东正教教堂修道院为塞裔的表象符号,同样,对立面的塞裔也这么认为。科索沃激进阿尔巴尼亚裔穆斯林在屡次冲突中毫不犹豫地损毁当地众多历史悠久的东正教教堂,而针对教堂的破坏行为进一步激化科索沃东正教塞尔维亚族群以清真寺为攻击目标的反向复仇。科索沃东正教教堂和清真寺境遇的转换也是科索沃族群力量变化的指针。科索沃战争之后一个明显的区别是,科索沃境内几乎所有的东正教教堂和修道院,无论是仍在运转的,还是已经被损毁的,都由北约军人把守,否则坚守其中的僧侣连基本的生命安全都无法保障,而科索沃的清真寺门外则无须任何军事保护措施。

科索沃冲突的第三个宗教原因与科索沃宗教发展对正统宗教制度化体系提出挑战有关,即源于科索沃境内宗教功能性行为体——宗教功能单位的聚集、形成和激活。宗教功能性单位行为体由宗教人群、宗教敬拜场所以及具有指向性的宗教边界共同组成。

在科索沃这样保有信仰土壤的社会,宗教功能单位既是信徒的心灵庇护所,也是

该地区宗教生活的中心。宗教建筑本质上是宗教与民族文化的“具象表征”。^① 宗教边界是本土信仰空间与跨种族、跨国别的信仰空间之间的角力的结果。本土空间涉及宗教功能单位忠诚于其本体本地、本土民众与文化,关注地区利益的内在要求;跨界信仰空间涉及宗教功能单位作为国际关系生活中的行为体,可能面对跨国空间认同和排除国家认同的普世宗教认同问题。换言之,一个本土宗教认同群体可能既热心所在社区的公益事业,同时也不忘远在另一大洲的相同信仰兄弟姐妹的生活和命运。依照艾伦·D.赫茨克(Allen D. Hertzke)的表述就是既“代表教会机构”,也“代表世界性成员”。^② 宗教边界的空间矛盾在政治冲突条件下会有激化对抗的表现,和平时期也并不意味着两个空间能始终维持调和稳定。

当科索沃的种族宗教对立尚未形成大规模暴力对抗的时期,科索沃塞尔维亚的东正教修道院曾经是由塞裔东正教信徒和阿裔穆斯林共同保卫的圣殿。不同信仰群体保护东正教修道院免于极端势力的暴力攻击,在塞尔维亚语被称为“monastirske vojvede”,在阿尔巴尼亚语则为“vojvodat e kishës”,意为“修道院护卫”。^③ 但罕有的和谐表现却也随着南斯拉夫解体、阿尔巴尼亚政府更迭而走到尽头。塞尔维亚学者杜尚·T.巴特科维奇(Dušan T. Bataković)认为,铁托逝世后,攻击塞尔维亚教堂、拆毁东正教古迹就已经成了“表露阿尔巴尼亚(尤其是穆斯林)身份的日常形式”。^④ 1999年,随着科索沃战争结束后塞尔维亚军队撤出,阿裔穆斯林们接连对科索沃境内76处塞尔维亚宗教建筑展开复仇破坏。塞尔维亚人的反击方式是杀害阿裔阿訇,焚烧阿裔的村庄。阿裔穆斯林为了报复则继续破坏科索沃的东正教修道院,形成暴力循环。^⑤ 针对宗教功能单位、宗教人士和宗教建筑的暴力行为企图破坏对立宗教力量的正常宗教生活,散布仇视情绪,用恐惧侵蚀宗教群体对信仰体系的信心,从而达到摧毁对方的目的。由此可见,为了全面保卫宗教信仰体系,宗教人员生存安全、宗教建筑外部形制和内部装饰的完好以及平稳的宗教边界,都是宗教功能单位的根本利益,是不可能让步的底线。

① Ernest Henry Short, *History of Religious Architecture*, LLC: Kessinger Publishing, 2003, p. X iii.

② [美]艾伦·D.赫茨克著,徐以骅、黄凯、吴志浩译:《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》,上海:上海人民出版社2003年版,第108-110、117-121页。

③ Mark Krasnič, “Orahovac: Antropogeografska Monografija Varošice,” *Glasnik muzeja Kosovai Metohije*, Vol. 2, 1958, pp. 87-138.

④ Dusan T. Batakovic, *The Kosovo Chronicle*, Belgrade: Plato Books, 1992, Part three.

⑤ International Crisis Group, “Religion in Kosovo,” *Pristina / Brussels: ICG Balkan Report*, No. 105, January 31, 2001, pp. 14-15, <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=1591&l=1>.

二 科索沃冲突烈度变化的宗教动力

科索沃战争影响深远,它被认为是世纪之交西方又一场十字军东征。^① 西方力量和科索沃独立势力的联合将地区政治问题推向国际化。^② 科索沃战争之后,其境内的冲突并没有消亡,危机仍然存在。1999年6月,北约结束对南联盟的轰炸,在塞尔维亚军队撤离和北约军队进驻之间的军事真空时间,出现了科索沃的阿尔巴尼亚裔针对非阿裔(包括塞尔维亚人、吉卜赛人和阿希卡利人)的驱逐事件。^③ 塞尔维亚东正教教堂和修道院也在这段时间内被大量损毁。从科索沃战争结束到科索沃单方面宣布独立前后,科索沃境内零星暴力事件不断,大规模冲突事件是发生在2004年3月以东正教教堂为主要攻击对象的科索沃“水晶之夜”。^④ 就冲突的类型而言,依照约翰·穆勒(John Muller)的分析,暴力冲突的双方参与者如果主要是平民而不是有组织的军队,那么族群间的行为关系更符合“文明的冲突”概念,而传统的“民族主义”和“种族仇恨”则不如“文明冲突”更有解释力。^⑤ 科索沃战后十余年的冲突证实,平民间的仇视与对抗没有政府官方军队主导背景,属于文明的冲突范畴。这里的文明指代的重要内容是宗教。

冲突发展的过程分为前冲突、冲突和后冲突三个简化阶段相位,社会学意义上这样划分的主旨是为了便于冲突干预、管理和决策。^⑥ 在国际关系领域,能够以前冲突和后冲突视角干预暴力冲突的施动者是有能力调动起各种资源的国家政府、政府间组织或者有实力的非政府组织。但面对不断出现的冲突攻击事件,陷入暴力循环环境的自由行为体并不都有强大的政治社会资源可供其调配,也很可能没有有效的国家政治力量为之提供保护和扶助,以教堂、清真寺为基点的宗教功能单位就是如此。科索沃

① 王逸舟主编:《单级世界的阴霾——科索沃危机的警示》,北京:社会科学文献出版社1999年版,第1页。

② Dick Leurdijk and Dick Zandee, *Kosovo: From Crisis to Crisis*, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 27.

③ [奥]赫尔穆特·克拉默、维德兰·日希奇著,苑建华等译:《科索沃问题》,北京:中央编译出版社2007年版,第10页。

④ 科索沃“水晶之夜”是指2004年3月科索沃境内东正教教堂和修道院遭到阿裔民众的暴力破坏,教堂周围满是被毁教堂装饰玻璃的碎片。塞尔维亚裔认为他们的遭遇和二战前夕德国纳粹袭击犹太人商铺、会堂的“水晶之夜”一样,因此称该事件为科索沃的“水晶之夜”。

⑤ John Muller, “The Banality of ‘Ethnic War’,” in Michael E. Brown, et al., *Nationalism and Ethnic Conflict*, Cambridge: The MIT Press, 2001, p. 113.

⑥ Robert J. Fischer and Gion Green, *Introduction to Security*, Burlington: Butterworth-Heinemann, 2004, p. 327.

科索沃冲突中的宗教因素解读

冲突和传统冲突发展进程的重要区别在于冲突并没有绝对的终结,科索沃的冲突发展仅是烈度的变化。因此科索沃宗教行为体的现实要求是:在长期保持敌意紧张张力的潜在冲突状态被激化为直接暴力攻击事件的冲突进程中,避免自身利益受到更大损害而做出应对,并且希冀通过这些行为获取生存状态的改观。冲突格局转变后,宗教功能单位的策略以及行为同样需要随之调整。海德堡大学国际冲突研究机构(HIIC)把冲突区别为潜在冲突、显著冲突、危机、严重危机和战争五个烈度(见表1)。以发生直接攻击教堂、清真寺等宗教功能单位的地区暴力事件为衡量中间值,外部环境恶化的属于冲突升级,包括可能的战争、严重危机的高烈度冲突,主要以分裂主义、冲突外溢和武力干涉战争为表现形式;而对抗关系相对缓解了的外部环境属于冲突弱化,意指从中度暴力的危机向低度非暴力冲突状况转化,大体表现为冲突受到限制、冲突得到调解两种情况。科索沃战争之后的短暂军事力量真空期发生的群际冲突是烈度中等的暴力冲突,2004年的科索沃“水晶之夜”暴力事件是冲突烈度升级的严重危机。但以此为转折点,而后科索沃群际关系走向平缓,冲突烈度下降,大量的对抗只使用了威胁的形式,甚至对立双方只维持立场分歧的政治态度。

表1 冲突烈度

暴力表现	族群张力	烈度	名称	状态描述
非暴力	低度	1	潜在冲突	价值立场不同,且相互明确这种差异
		2	显著冲突	采取初级暴力手段(比如威胁)的对抗
暴力	中度	3	危机	至少冲突中一方偶尔使用武装暴力
		4	严重危机	有组织的、反复出现武装暴力
	高度	5	战争	持续的、系统的、组织化的武装暴力 冲突各方使用极端手段 巨大和长时间的破坏

资料来源: The Heidelberg Institute for International Conflict Research, *Conflict Barometer 2007*, Heidelberg: HIIC, 2007, p. ii.

从高度危机的科索沃战争到非暴力理性对峙,科索沃冲突经历了烈度升级和烈度下降的前后转变过程。宗教因素尤其是其中那些以特定宗教建筑、宗教圣地为根本的宗教功能单位是推动冲突烈度嬗变的动力来源之一。以往冲突中的死亡人数是衡量冲突程度的一个指标,但是随着冲突手段变化和人道主义原则被广泛接受,二战后各

种冲突、战斗的死亡人数和死亡危险性都呈逐年下降趋势,冷战后这一表现就更为明显。^① 在尊重生命的政治生态里,假设某一地区爆发冲突,而后以联合国和北约为代表的军事力量如果进驻这一冲突地区,那么该地区的人员则是维持和平部队必须保护的對象,但是对保护当地建筑却并不重视。在科索沃“水晶之夜”事件中,科索沃阿尔巴尼亚裔示威者对科索沃境内战后存留下来的塞尔维亚珍贵文物和东正教修道院的破坏行为就是在联合国维持和平部队的控制下发生的。^② 尽管与内战时期的情况相比,塞尔维亚人的死亡人数大大降低,然而所有科索沃境内的东正教教堂和阿裔宗教生活中心清真寺之间的共存状态却恶化了。

科索沃战后第一阶段,活跃的宗教功能单位在地区宗教格局改变过程中内部聚合的行为趋向需对科索沃冲突烈度升级负有责任。分离主义得势改变了科索沃的群体力量结构性对比。科索沃战争之前,科索沃塞裔及东正教是塞尔维亚整个国家的主体民族和宗教,科索沃战争之后,科索沃的塞裔必须要独立面对事实上的“少数民族”和“少数派信仰”这个新的民族和宗教地位。分裂和独立运动中主体宗教转为少数宗教地位的宗教功能单位,其行为偏好发生改变:这些宗教功能单位由强化内部聚合、努力阻止分裂转换为分裂之后偏重推动超越地区土地界限的外部聚合,希冀以此换得更多的自身安全外部保障。从原来少数边缘宗教地位转换为主体宗教群体的宗教功能单位则相反,它们由争取更多支援以支持分裂的外部聚合转换为偏重内部聚合以避免新的分离。

科索沃的塞尔维亚东正教在组织上隶属于塞尔维亚东正教会、拉什卡-普里兹伦和科索沃-梅托西亚教区(The Diocese of Raška-Prizren and Kosovo-Metohija)。该教区一直努力通过谴责非基督徒对基督徒的迫害,获得基督教世界的同情和支持。拉什卡-普利兹伦教区在外宣英塞双语网站(www.kosovo.net)设置“战后苦难”专题,采访和收集科索沃塞尔维亚人“真实的战后生活”。“战后苦难”专题首页题图使用了1999年阿米费罗耶大主教为三位被阿裔残忍杀害的塞尔维亚人主持葬礼的新闻图片。这是一张极具震撼力的照片:在三位悲伤的东正教神父面前长眠的遇难者浑身是血,题记上写着“科索沃塞尔维亚人的各各他”。^③ 东正教群体的受难意识是科索沃战争后对外寻求同情的主论调。科索沃清真寺穆夫提们反复强调塞尔维亚人是科索沃宗教的侵略者、经济的掠夺者,因而既谈不上同情东正教基督徒生存环境,更遑论尊重

① Bethany Lacina, "The Declining Risk of Death in Battle," *International Studies Quarterly*, Vol. 50, No. 3, 2006, p. 678.

② 赫尔穆特·克拉默·维德兰·日希奇:《科索沃问题》,第43页。

③ <http://www.kosovo.net/default2.html>, “各各他”是耶稣死难地。

塞尔维亚基督徒。原本科索沃境内穆斯林的处境比战前大为改观,似乎应无需再为生存安全而担忧,但这些论调在科索沃战争后煽动了他们对塞尔维亚人仍然待在科索沃而持续不安。科索沃冲突升级正是在这一宗教环境下发生的。

2004年3月17-19日,以三名阿裔小孩被塞裔迫到河里淹死这段流言的散布为导火索,数千阿裔上街暴乱,800多座塞尔维亚房屋和30多所东正教教堂被烧,塞裔形容这场暴力冲突为科索沃的“水晶之夜”。^①塞尔维亚东正教教会认为,这是有组织、有计划地“迫害(pogrom)”科索沃塞尔维亚人和他们的宗教圣殿的行为。^②在数以千计的国际军人和联合国任务官员在场的情况下,科索沃战后的暴力冲突升级。一夜之间数百民居、教堂和宗教绘画尽毁。^③美国2004年的《国际宗教自由报告》中也提及了科索沃阿裔武力攻击科索沃东正教教堂的情况,但报告更多着力于谴责随后塞尔维亚人在贝尔格莱德(Belgrade)和尼斯(Nis)两所清真寺纵火的报复事件,并称之为“比三月暴力冲突更恶意的破坏行为”。^④从1999年科索沃战争结束到2004年初,依照联合国难民事务高级专员公署的估计,共有约5000名塞尔维亚人回迁到科索沃原住地,但三月暴力冲突使得约300名塞裔人被迫逃离科索沃。^⑤科索沃塞裔基督徒占科索沃总人口比例极低的局面并没有改变。

三月暴力事件之后是科索沃战争后第二阶段,冲突烈度下降。即使是2008年科索沃单方面宣布独立也没有再掀起高于中度暴力的冲突。直接暴力对抗烈度降低为潜在冲突或显著冲突的情况可以被视为冲突弱化。冲突烈度级别的降低是因为之前造成暴力的主要因素被限制,争斗的目标发生转变或者冲突得到调解。科索沃冲突烈度下降得益于宗教功能性行为体限制自身复仇行为、转化攻击对方信仰文化的手段以及参与外部和平调解活动,是外部聚合优先的行为模式。

科索沃“水晶之夜”平息之后,塞尔维亚裔和阿尔巴尼亚裔的冲突多数仅表现为前者在心理上的不安全感,后者对经济状况没有改善的不满,而不再是以有组织的暴

① Jason Lee Steorts, "The Fate of Serbs in Kosovo," *National Review*, September 12, 2005.

② Serbian Orthodox Church, "Serbian Orthodox Church Holy Synod Statement: Pogrom on Kosovo and Metohia--Kristallnacht on 17-18 March 2004," 参见塞尔维亚东正教教会官网(Spc.rs), September 10, 2009, <http://www.spc.rs/Vesti-2004/pogrom.html>.

③ The Holy Synod of the Serbian Orthodox Church, "Fourth Anniversary of the March Pogrom against the Serbs in Kosovo and Metohija-March 17, 2004-2008," 参见塞尔维亚东正教教会官网(Spc.rs), March 17, 2008, http://www.spc.rs/eng/fourth_anniversary_march_pogrom_against_serbs_kosovo_and_metohija_%E2%80%93march_17_20042008.

④ U.S. Department of State, "International Religious Freedom Report 2004: Serbia and Montenegro," 参见美国国务院官网(State.gov), 2004, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35482.htm>.

⑤ 赫尔穆特·克拉默、维德兰·日希奇:《科索沃问题》,第43-44页。

力甚至武力驱逐、打击对方。2007年年初,盖洛普组织(Gallup)对科索沃独立是否会造地区动荡进行社会调查,结果显示,塞尔维亚境内59%的塞尔维亚人认定独立的科索沃会造成地区动荡,这个数字到了科索沃境内的塞尔维亚人便攀升到75%,而科索沃境内的阿尔巴尼亚裔仅有8%认为独立有碍地区和平。^①塞裔感到不安是因为惧怕科索沃分裂势力造成地区动荡,阿裔不满经济的很大原因是认为塞尔维亚曾经控制了科索沃阿裔收入,2004年之后阿裔更多地谴责国际社会没有给予科索沃足够的物质帮助。科索沃大穆夫提就曾提出三月暴乱不是信仰间的冲突,骚乱首先应被视为科索沃阿裔对经济形势恶劣的抗议以及不欢迎联合国科索沃临时行政当局特派团。^②冲突烈度下降到潜在冲突时会发生一些有和平意味的事件。比如2006年科索沃伊斯兰社区、塞尔维亚东正教教会甚至都参与了在欧洲委员会、欧盟委员会、联合国科索沃临时行政当局特派团、科索沃自治政府共同主持下修复2004年暴力冲突中被毁东正教教堂的工程。应该说当陷入长期暴力循环困境时,宗教功能性行为体强调内部聚合模式和强化外部整合模式并不是绝对两分的。它们可能同时采取强调内部聚合模式和强化外部整合模式两种行为模式,即不仅强调本地区、本民族、本信仰的群体聚合,也致力于实现非本地区、非本民族甚至非本信仰的群体聚合到己方。总的来说,科索沃族群之间的关系是脆弱的,处于一种强烈的张力状态。

三 科索沃冲突困境的宗教张力

虽然冲突烈度降低了,但是科索沃冲突对抗格局仍然存在,宗教之间的不安和不信任并没有消失。以科索沃的联合国人类文化遗产、始建于中世纪的德卡尼(Dečani)修道院为例,这所东正教修道院曾经在米洛舍维奇严酷镇压科索沃分裂分子期间勇敢地保护了试图躲避打压而逃亡的阿裔穆斯林。即便是如此释放和平信号的宗教功能单位,都不得不承认直到今天它们的安全忧虑并没有解除,修道士们的人身安全只有在被北约保护的教堂建筑之内才能得到有限的保证。^③尽管科索沃的阿裔是科索沃战争的既得利益方,但仍有持敌对情绪的科索沃阿裔评论家继续将塞尔维亚东正教教

① Zsolt Nyiri and Cynthia English, "Kosovo's Declaration of Independence Carries Risk: A Majority of Serbs Thinks an Independent Kosovo Will Destabilize the Region," *Gallup*, February 18, 2008, <http://www.gallup.com/poll/104416/Kosovo-Declaration-Independence-Carries-Risk.aspx>.

② Jason Lee Steorts, "The Fate of Serbs in Kosovo," *National Review*, September 12, 2005.

③ Branko Bjelajac and Felix Corley, "Kosovo: Religious Freedom Survey," *Forum 18 News Service*, September 9, 2003, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=137.

会比做塞尔维亚民族主义的喉舌,将留在科索沃的这些还在运转并且不断试图对科索沃政治施加影响的塞尔维亚东正教教堂、修道院比做塞尔维亚留在科索沃的“塞尔维亚特洛伊木马”。^① 宗教张力是造成冲突烈度下降后仍然存在科索沃冲突困境的原因。

宗教张力是冲突过程中宗教结构、宗教功能单位之间互动的特殊形式。宗教群体是高感情聚合度的社会群体,当宗教信仰相近的宗教功能单位受到直接攻击的时候,其他宗教功能单位可能会认为冲突针对的是整个信仰体系,难以置身事外。宗教功能单位与直接受害者或施暴者距离越近,挫败感伴随的紧张与担忧夹杂的张力关系就越稳定,群体内部就越团结。对施暴行为体而言,攻击某一目标的暴力行为是敌对压抑情绪的释放,是反抗压抑的成功复仇。没有受到直接攻击的对方行为体与赞赏攻击行为却没有实施暴力的行为体之间维持张力关系。群体结构上需要扩大联盟来谋求更多的保护力量牵制对方,或者整合内部使联系更紧密为继续对抗积聚力量。

首先,科索沃宗教张力反映的是宗教边界与政治边界的交错,是宗教空间与政治空间这组活动空间的矛盾。科索沃的独立使原有的东正教信徒群体无论在现实中还是在法律关系上都将不再是主流宗教信仰群体,面对外部强大的异教社区和表面上强化世俗特征的新政权,其基本生存条件恶化了。更糟的情形是逐渐有更多的国家承认科索沃独立的主权地位,包括联合国在内的许多派驻科索沃维持和平的组织和军事力量开始因为判断“科索沃的安全局势大大好转”,^②而纷纷将撤军提上议事日程。科索沃东正教修道院修士们惧怕失去这些西方国际保护之后的未来,这既是为自己修道院考虑,也是为其牧养的科索沃信徒人群考虑。暴力冲突的性质是政治的并不意味着宗教状况就绝缘于群体对抗。相反,正因为宗教与民族、政治问题的纠结,尽管代表对立群体的宗教人士都有促进地区和平的尝试举动,但是面对更紧迫和现实的暴力攻击和张力加大,处于冲突前沿的教堂、清真寺,为保卫自己的信仰系统、房舍、信徒和象征地位免受伤害,有必要对对方相关言行和立场做出回应。在规范性制度缺失、暴力频仍的地区,也有非宗教界期望宗教界“不以战争性质非‘宗教战争’为由,在和平调解过程中袖手旁观”,^③主动要求宗教介入政治空间的需求存在。

其次,科索沃宗教张力与重叠的宗教圣地有关。1945年成立的科索沃自治省

① Besnik Sinani, "The Politics of Religion in Kosovo," *New Kosova Report*, March 3, 2008.

② 金力:《新任北约秘书长称将分批从科索沃撤军》,2009年8月14日,新华网,http://news.xinhuanet.com/world/2009-08/14/content_11878628.htm.

③ Peter Palmer, "The Churches and Conflict in Former Yugoslavia," in K. R. Dark, ed., *Religion and International Relations*, New York: Palgrave, 2000, p. 98.

方名称仍是“科索沃与梅托西亚”,意指梅托西亚和科索沃两个自然区划的联合,这个名称沿用到1968年宪法才终止。^① 尽管科索沃主要人口是阿裔穆斯林(超过总人口的80%),然而“梅托西亚”却始终深深根植于每一个塞尔维亚人内心,并被赋予重要的文化与政治地位,是塞尔维亚基督教宗教文化摇篮。仍然以科索沃德卡尼修道院为例,联合国教科文组织评价德卡尼修道院为“最有价值的拜占庭鼎盛时期古文艺复兴绘画样本之一”、“14世纪生活的珍贵纪录”。^② 德卡尼修道院在塞尔维亚宗教生活中的崇高地位不可动摇,是“万能救主的家园”。^③ 科索沃阿裔却并不赞同塞尔维亚人对德卡尼修道院的赞美。2005年阿尔巴尼亚文报纸《新纪元》(Epoka e Re)曾发表文章反驳上述论点,认为塞尔维亚人在原有阿尔巴尼亚人教堂之基础上建造了现在的德卡尼修道院,塞尔维亚人杜撰了德卡尼精神,德卡尼修道院在奥斯曼帝国统治期间幸存表明了塞尔维亚教会才是奥斯曼帝国统治者的帮凶,德卡尼修道院是反阿裔政策的摇篮,而不是所谓塞尔维亚文化摇篮和精神家园。^④ 尽管阿裔穆斯林无法否认科索沃清真寺的奥斯曼土耳其背景,但是他们转而把自己清真寺历史往前追溯到9世纪。比如今天普里兹伦阿裔穆斯林最古老、最重要的宗教敬拜场所之一希南帕夏清真寺,塞尔维亚裔东正教修士们认为其建寺的基石来自于阿尔巴尼亚人破坏了周边地区东正教教堂料石,但清真寺寺长在对外介绍希南帕夏清真寺历史时强调:据科索沃阿裔考证,清真寺最初是阿尔巴尼亚人的天主教教堂,而后被塞尔维亚入侵者改为东正教教堂,所谓移用东正教修道院料石纯属塞尔维亚人杜撰。^⑤ 对此,塞裔神父质疑道:“如果所有的塞尔维亚东正教古迹都是阿尔巴尼亚人的,那么你们战后为什么还要按部就班地摧毁和亵渎它们……没有一个杰出的阿尔巴尼亚知识分子站出来反对暴徒对科索沃东正教宗教圣地的破坏。”^⑥ 科索沃的教堂、修道院是塞尔维亚东正教发源地,科索沃的清真寺也是阿尔巴尼亚天主教文明遗存和伊斯兰教化中心。狭小的地域内不同宗教信仰群体同时表达对各自宗教圣地的崇拜和颂扬,与此同时却彼此并不尊重对方的宗教神圣性,造成了科索沃冲突困境的宗教张力图景。

① Gojko Subotić, *Art of Kosovo: The Sacred Land*, New York: The Monacelli Press, 1998, p. 14.

② UNESCO, "Dečani (Serbia-Montenegro), No. 723," *UNESCO*, p. 123, visited on July 12, 2009, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/724.pdf.

③ Gojko Subotić, *Art of Kosovo: The Sacred Land*, p. 177.

④ Faton Mehmetaj, "Monumentet e kulturës iliro-shqiptare të përvetësuar me forcë nga kultura serbe: Manastiri i Deçanit i takonte fisit shqiptar Gashi," *EPOKA E RE*, August 2, 2005.

⑤ 参见 Virtual Tourist 网站上美国旅行者 Zac 的记录, http://members.virtualtourist.com/m/c6363/afdf7/.

⑥ Fr. Sava Janjic, "Monasteries in Kosovo, Aristotle and Alexander the Great Claimed as Ethnic Albanian Heritage," *KIM Infro Service*, August 18, 2005, http://www.kosovo.net/news/archive/2005/August_23/1.html.

四 科索沃冲突的宗教启示

塞尔维亚于2009年正式提出加入欧盟申请,欧盟向塞尔维亚施压清算前南斯拉夫遗留问题。2011年5月,塞尔维亚逮捕波黑战争期间下令杀害穆斯林的塞族军事领导人拉特科·姆拉迪奇(Ratko Mladić)并将其交予联合国前南斯拉夫问题刑事法庭候审的行为,就被外界解读为塞尔维亚入盟的积极表现。科索沃问题同样是塞尔维亚不得不面对的外交难题。2010年联合国国际法院称科索沃独立并不违法,这使得科索沃问题有了更多变数。欧盟成员国大部分承认了科索沃的独立地位,塞尔维亚如果期待如愿加入欧盟,那么解决科索沃地域内群体对峙以及防止科索沃内部对立外溢到塞尔维亚甚至更广阔的巴尔干地区,这是塞尔维亚乃至周边国家、组织都必须寻找有效策略予以解决的关键问题。对科索沃冲突的宗教因素解读可以为如今的相关国家和有相似宗教际遇的国家提供思考的方向。

首先,信仰多元的社会需要国家政治机器能有效运作,宗教行为体在既有制度框架下从事宗教活动,不干涉政治。否则在弱国家结构的社会中,宗教会凭借自身天然的组织性,引领着信众在政府机构管理能力缺席的状态下,过多地参与到政治生活当中来,可能成为潜在的不安定因素。换言之,宗教如果主动脱离政治属性,把职责局限于提供宗教服务,放弃自身对政治性利益的追求,对维持宗教子系统在社会体系中稳定存在有积极意义。新成立的科索沃政府尝试解决境内宗教问题,2008年4月颁布的新宪法草案中学习西方原则,^①特别指出科索沃是一个宗教自由的政教分离国家,所有宗教之间地位平等,并允诺给予科索沃所有宗教古迹以安全。宗教的过度政治参与热情会背离信仰原初的追求终极存在的初衷。

其次,国内宗教问题外溢会引起主权国家之间的敌视。宗教因素交织其中的暴力冲突事件影响力外溢很可能引起更大规模的冲突对抗。不同的宗教移民散居者们“造就了一个多元化的时代精神”,^②却也易使宗教冲突外溢,影响到宗教文化亲近的群体。宗教行为体往往有可能以武力、暴力的手段维护、推广其价值观,冲突外溢所造成的地区政治宗教结构变化会带来更大规模的对抗。政治边界和宗教边界重合最典型的地区——宗教圣地——往往因此成为斗争激烈的战斗前沿,地处其中的宗教功能

^① Constitution Commission Government of Kosovo, "Draft Constitution of the Public of Kosovo," *Constitution Commission Government of Kosovo*, April 2008, Article 38, Article 39.

^② [英]尼尼安·斯马特著,高师宁等译:《世界宗教》,北京:北京大学出版社2004年版,第625页。

单位既是争夺的目标,其基本生存安全根本利益也很难保障,因而不管是否自愿,这些宗教功能单位也同时担任对抗的“战士”。如果放弃争夺宗教圣地的可能性甚微,国家力量又羸弱,特定的外部力量就有可能借此机会进入这一地区,使地区政治情况更加复杂。

最后,国际性宗教跨国参与是和平的双刃剑。干涉方可能是外部大国和国际组织,它们是国际规则的制定者,有能力“迫使冲突各方接受所订决议”^①的第三方世俗力量。冲突各方的对立宗教功能单位在干涉主义面前偏向共同选择强化外部聚合,即为己方争取更多元的援助和交流空间以避免被边缘化。同时也因为外力强大,宗教功能单位必须尝试塑造正面形象以避免被妖魔化。宗教功能单位趋向于接受国际规则制度的设置而较少选择挑战国际机制,在维护自身根本利益之外,也寄希望于对暴力最终因干预而弱化从而推进其重要利益的实现。客观上,宗教功能单位在武力干涉冲突升级结构的变化环境下所起到的作用是世俗团体所无法企及的,宗教功能单位能以信仰为突破口,为冲突的己方推进更广阔的联盟。当然,强化外部聚合会产生地区内一定的负效应。比如科索沃独立之后,科索沃穆斯林社会抱怨政府害怕失去西方支持而在官方场合刻意掩盖科索沃所有的穆斯林符号。作为应对,越来越多失望的穆斯林不再参加公开的伊斯兰宗教活动,转而接受中性的苏菲派信条,而后者是提倡脱离政治提升个人修为的。

巴尔干地区宗教力量与内外政治势力混杂的暴力对立困局不是当代冲突的孤例。科索沃冲突的宗教因素昭示着以往世界范围内宗教冲突研究仅把宗教理解为提供“暴力正当性依据”^②的角色定位是不充分的。在冲突中的宗教不应局限于提供政治斗争的解释工具,更是冲突和重建的参与者,是推动地区和国家安全的行动者。

[收稿日期:2011-04-03]

[修回日期:2011-08-08]

[责任编辑:谭秀英]

^① P. H. Gulliver, *Disputes and Negotiations: A Cross Cultural Perspective*, New York: Academic Press, 1979, p. 79.

^② Thomas Banchoff, "Introduction: Religious Pluralism in World Affairs," in Thomas Banchoff, ed., *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, New York: Oxford University Press, 2008, p. 4; Kwame Anthony Appiah, "Causes of Quarrel: What Special about Religious Disputes?" in Thomas Banchoff, ed., *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, p. 41.

当代基督宗教传教运动与 认同政治*

涂怡超

【内容提要】 身份认同建构是一种动态社会过程,各类组织的利益内涵和边界在此过程中形成、明确或重构。作者以认同政治为视角归纳了当代基督宗教传教运动的全球政治效应。基督宗教以信仰为基,通过传教运动不断发展信徒、扩展组织并建立跨国网络,在此过程中持续改变或强化个人和集体认同,推动基督宗教继续向南移动,成为世界第一大宗教,同时西方基督宗教仍居世界基督宗教的中心地位。在传教进程中基督宗教组织成为全球公民社会重要主体,推动基督宗教从私人信仰走向公共宗教,同时通过深化次国家认同和超国家认同对民族认同形成挑战。其表现在于与美国为首的西方国家安全战略形成合流、推动认同整合和分裂而影响传统安全、在疾病防治等方面对非传统安全产生影响。基于此,基督宗教传教运动可在全球、国家和地方层面发起观念、组织和制度革新或革命,成为21世纪国际关系中的革新或革命引信。

【关键词】 基督宗教;传教;认同政治;民主;安全

【作者简介】 涂怡超,复旦大学美国研究中心助理研究员。(上海 邮编:200433)

【中图分类号】 D815 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1006-9550(2011)09-0036-16

* 本研究为国家社会科学基金青年项目“基督宗教与当代中美关系”(项目编号:08CZJ065)、教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“宗教与中国国家安全研究”(项目编号:06JZD0005)中期成果,诚挚感谢《世界经济与政治》杂志匿名评审专家的宝贵意见,文中疏漏由作者负责。

身份认同日益在全球、地区和国家等诸多层面发挥社会和政治建构作用。^① 基督宗教^②自创立之初即形成对外传教传统,是传教决心最为坚定、传教范围最广的世界性宗教。自20世纪70年代以来,基督宗教传教运动集观念和组织为一体,以“全地归主”为鹄的,福音广传为基础,救援与发展为双翼,已逐渐摆脱殖民化阴影,在全球范围内获得迅猛发展,成为“世界复魅”、“全球基督宗教重心南移”等宗教格局转换的重要推动力,在此过程中不断转换、扩展和强化个人和集体的宗教、政治、族裔和民族等认同,进而引领全球基督宗教走向公共领域、推动“‘强宗教’的普世化和政治化”、对“以国家为中心、以主权为原则、以世界政治世俗化为支柱的现行国际关系体系形成挑战”。^③ 从认同政治角度对传教运动进行分析,有助于我们分析全球化进程中集信仰和组织为一体的世界性宗教运动对国家政治和国际关系产生的动态政治效应。

本文第一部分厘清当代传教运动的变迁;第二部分研究其对政治、族裔和民族认同^④之影响;第三部分论述该运动导致各类认同变迁这一动态过程对当前国家及国际政治的影响。

一 当前传教运动的内部特征和影响范围

近代基督宗教紧随列强侵略大规模传入非西方世界,殖民宗主国多将传教视为殖民工具,为了保障传教权而不惜使用武力、外交压力和治外法权。挟近现代西方文明而来的传教运动推动了各国民族主义浪潮,又一定程度协力殖民主义,成为各国争取民族独立的对立面之一。二战结束后世界格局剧变,传教运动在全球面临着民族解放、共产主义和世俗化的三重挑战。

自20世纪60年代以来,世界格局的变化为传教扩展提供了契机。

^① 国内外学界近年来对认同政治在国际关系中的作用给予高度关注。认同是建构主义的核心概念,建构主义强调认同政治对国家利益的确立、政策抉择和行动的影响。参见[美]亚历山大·温特著,秦亚青译:《国际政治社会理论》,上海:上海人民出版社2000年版。现有研究多以国家、地区或国际组织为研究对象,本文研究对象为非国家行为体的动态进程。

^② 本文所论基督宗教为广义基督宗教,包括天主教、东正教及基督新教三大派别及独立派别等所有基督教会及信仰。为行文之便,文中简称为基督宗教。

^③ 徐以骅:《宗教与当代国际关系》,载《国际问题研究》,2010年第2期,第44页。

^④ 政治认同指人们在社会政治生活中产生的一种情感和意识上的归属感。在一定的社会联系中确定自己的身份。参见《中国大百科全书》总编辑委员会编:《中国大百科全书·政治学》,北京:中国大百科全书出版社1992年版,第501页。族裔认同指对血统和文化共同体的认同。民族认同指现代民族是族裔模式(不限于单一族裔)和公民模式(公民的地域性共同体)的统一。国家与民族具有共生性,民族认同亦指民族成员对民族国家的政治效忠。参见[英]安东尼·史密斯著,龚维斌等译:《全球化时代的民族与民族主义》,北京:中央编译出版社2002年版,第129-133页。

当代基督宗教传教运动与认同政治

首先,20世纪60年代末美苏关系趋向缓和,美苏领导人频繁互访并签订重要条约。西方基督宗教组织立即抓住机会与“铁幕”国家官方教会和政府组织建立联系。苏联解体及东欧剧变令欧、亚、非等地区多国出现强权和意识形态空白,传教组织视之为广阔的传教“良田”。

其次,集世界超级大国与主要传教派出国于一体的美国国内种族弊政结束。美国和南非的种族主义曾是传教尤其是黑非洲传教的“颈上磨石”。^① 20世纪60年代,这一重大结构性矛盾在法理和实践上得以初步解决,从而消除美国长期以来的人权和道德劣势。此后,民权运动中表现中庸的美国福音派快速扩展海外传教。

最后,绝大多数新兴民族国家遭遇发展瓶颈,且传统宗教和文化落后于时代,社会机制和福利体系存在巨大漏洞,基督教积极填补信仰空间的空白、发挥有效的组织功能服务于困难丛生的发展中国家社会。

在全球化与现代化格局下,基督教顺应国际体系变更,应对全球化与地域化的撕扯、有神论与无神论的搏击、世俗化与反世俗化的对撞,在“处境化(contextualization)”中对其神学思想和组织形式进行调适发展。基督教自由派通过长期延续的普世合一运动、福音派仰赖持续动态的全球性和地区性普世福音化国际会议、罗马天主教借助梵蒂冈第二届大公会议及面向各类宗派、宗教和意识形态的对话运动,均进行全球基督教信仰、组织和网络动态长期整合。由此罗马天主教和新教两派的世界性联盟分别不断统一神学和社会参与观、达成组织的丰富完善,更新延展国际网络,且稳固了西方教会的领导地位,成为新世纪传教之基。

美国自19世纪末至今一直是世界传教运动中心,为传教资金和传教士最大奉献国。^② 但由于世界基督教内部宗派变迁和人口重心南移,世界海外传教格局亦发生改变(参见表1),具体表现为:

1. 涵纳五旬节和灵恩派的福音派取代自由派成为海外传教主力。二战后自由派差会因各国民族解放运动而遭受巨大打击,且欧美本土自由派教会信徒人数渐少,海外传教趋衰。一战时,10 800名美国新教传教士中有80%的人员由自由派教会派出。1996年,自由派教会仅征召2 600名传教士赴海外传教,是时海外美国新教传教士总

^① J. Herbert Kane, *Understanding Christian Missions*, Grand Rapids: Baker Book House, 1986, p. 224.

^② 2008年海外美国新教全职传教士为47 261人,在美国差会组织事奉的外国传教士为92 008人,美国新教组织海外传教资金为57.01亿美元。参见A. Scott Moreau, "A Current Snapshot of North American Protestant Missions," *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 35, No. 1, 2011, p. 11.

表1 世界各洲基督徒人口统计(1900-2005)

大洲	人口单位:百万								
	1900			1970			2005		
	人数	洲(%)	总(%)	人数	洲(%)	总(%)	人数	洲(%)	总(%)
非洲	10	9	2	143	40	12	411	46	19
亚洲	22	2	4	101	5	8	351	9	17
欧洲	381	95	68	492	75	40	553	76	26
拉丁美洲	62	95	11	269	95	22	517	93	24
北美洲	79	97	14	212	91	17	275	83	13
大洋洲	55	78	1	18	93	1	26	80	1
总计	558	35	100	1 234	33	100	2 134	33	100

注:本表中,洲(%)表示基督徒占洲总人口百分比,总(%)表示基督徒占世界基督徒总人口百分比。

资料来源: Todd M. Johnson, "Christianity in Global Context: Trends and Statistics," http://pewforum.org/uploadedfiles/Topics/Issues/Politics_and_Elections/051805-global-christianity.pdf.

数达43 600人。^① 自1906年阿苏撒街复兴运动以来,广义福音运动范畴的五旬节和灵恩运动强调圣灵,重方言和灵医,在众多贫穷且社会福利缺乏的发展中国家极具吸引力。这类运动在传统天主教领地——拉丁美洲地区——迅猛发展,2004年新教徒为4 500万人。^②

2. 非西方教会海内外传教发展迅速。这与非西方基督教的本色化息息相关。非洲尼日利亚、肯尼亚等国对外传教发展迅速。据统计,21世纪亚洲海外传教士人数占总人数的35%,仅落后北美洲1%。^③ 拉美五旬节传教士活跃于亚非地区,亚非地区的传教士在欧美“回流”(又称反向)传教。^④ 韩籍海外传教士增速惊人,从1979年的

^① Allen D. Hertzke, "Evangelicals and International Engagement," in Michael Cromartie, ed., *A Public Faith, Evangelicals and Civic Engagement*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003, p. 218.

^② Robert S. Ellwood, ed., *The Encyclopedia of World Religions*, New York: Facts on File, Inc., 2007, p. xiii.

^③ Joseph D' Souza, "Global Missions and the Role of the Two Thirds World Church," in David Greenlee, ed., *Global Passion: Marking George Verwer's Contribution to World Mission*, Waynesboro: Authentic Lifestyle, 2003, p. 188.

^④ 发展中国家传教士在欧美主要从事相同或相近民族移民群体的传教工作,少有向当地白人传教,参见Michael Jaffarian, "The Statistical State of the Missionary Enterprise," *Missiology*, Vol. 30, No. 1, 2002, pp. 15-32.

93人增长到2006年的14 905人,在168个国家传教。^①非西方国家大规模本国同、跨文化传教更是极大地促进基督教增长。

3. 以救援及发展为翼广泛开展传教。传教组织和人员以此介入当地社区和人群,抑或通过专业性工作取得当地人群信任。在传教受限的国家和地区,专业性工作常为传教身份作掩护。这类传教并不是新事物,但基督教救援及发展组织的巨型化、专业化却是二战以来的新趋势。尽管社会科学学者在研究中经常有意或无意把基督教救援和发展组织与基督教传教组织切割开来,但教内所有传教指导、手册类书籍均不做此划分,且这类组织做了大量传教基础工作。以中国为例,世界宣明会自20世纪80年代以来就已经出版极为详尽的对华传教指导书籍,且不断修订再版以适应新形势。美南浸信会等福音宗派坚持将救援与传教一体化,为此断然拒绝申请对传教有限制条件的各类美国政府援助。

4. 传教实践与时俱进。传教不仅愈加广泛,也更富针对性,不同族群、宗教、年龄和职业等均有专门组织跟进。对残疾人传教将聋人、盲人等各类人群专业化细分。机构更为多样化,既有传统教会又有新兴教会机构,既有宗派又有跨教会组织。主要传教方式有建立或发展差会或修会、派遣传教士、短宣、大型布道会、广泛深入配搭媒介传教等,已建成包括全部传统和新媒介在内的全方位、多层次的全国性及全球性宣传网络。

表2 基督教在世界各洲各国信仰人数居首位情况简表(2010年)

	非洲	亚洲	欧洲	美洲	大洋洲	世界
基督徒人口居首国家数	33	5	43	53	25	159
该洲国家数目总计	56	50	47	53	27	233

资料来源: Patrick Johnstone, ed., *Operation World*, Colorado Springs: Biblica Publishing, 2010, p. 2.

当代传教范围主要为“未得之民”(非基督徒,包括其他宗教信仰者和无神论者)、贫困者、移民、学界和学生,基于此构建影响全球社会的立体网络。现差传重点为主要信仰伊斯兰教、印度教、佛教、中国传统宗教、神道教或无神论,贫困人口达24亿的

^① Steve Sang-Cheol Moon, "The Protestant Missionary Movement in Korea: Current Growth and Development," *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 32, No. 2, 2008, pp. 59-64.

“北纬10/40之窗”地区(指北纬10度-40度的亚非地区)。向穆斯林传教更偏重伊斯兰教边缘地带,东亚地区儒家思想衰落、政治意识形态在日常生活中旁落而被视为传教良机。当今世界的城市化滋生大量国内和国际移民,发展中国家大城市移民众多,而多数城市社会服务网络匮乏。新教认为在城市做好传教部署的教会可在未来10-20年内“丰收”。天主教也认为“对移民的牧灵照顾,是今天达成教会使命的途径”,^①为此成立国际天主教移民委员会并设立宗座移民与旅行委员专职此事,公元1世纪至5世纪基督教初创时期(即使徒时期)将基督教赖以发展的城市作为传教重点。由此传教运动更深入贫困人群、教育程度低人群、地处偏僻少数民族、不平等待遇之下的女性等群体,即边缘人群和受压迫者。自19世纪末以来,锁定学生传教的传教组织不断发展。目前,学园传道会等巨型国际传教组织及众多中小团体积极向学生传教,学术传教亦方兴未艾。针对学生旨在影响未来社会,向学界隐形传教可潜移默化地灌输精英意识并对政治、社会及文化等各领域产生影响。

传教运动不断适应世界现代化、城市化和全球化大潮,发展为巨大产业集群,2008年全球海外传教的款项为230亿美元,海外(不包括本国)传教士人数达45.5万人,在传教研究、培训、派出传教等方面投入巨大。^②传教运动具有“充足的经济资源,非常有效的技术手段和系统化的计划”。^③传教运动锤炼了基督教核心价值,丰富和发展了跨国网络,在发达国家具备草根和精英政治动员网络,在众多发展中国家具备地区性中心,既突破又重构种族、民族、文化的藩篱,由此基督教成为重要的超国家认同主体。

二 认同的政治内涵:传教运动与政治、族裔和民族认同

传教运动推动基督教向南移动,协助形成信徒政治、族裔、民族等多重集体认同,推动全球公民社会的发展成熟,成为发展中国家公民社会的重要缔造者、与全球公民社会其他实体、国际组织和发达国家联结的桥梁之一。

(一) 传教运动与政治参与观

基督教传教运动的核心在于传教,内中包括神学思想、组织体系以及外延的社会伦理、政治观念等整体世界性扩展,因此跨越国界深浅不一地影响信徒和非信徒的政

^① 《教宗若望·保禄二世2001年互联网移移民日文告》, <http://www.sji.edu/HuKou/activity/migrant01.htm>.

^② 世界基督数据库资料: <http://www.gcts.edu/ockenga/globalchristianity/resources.php>.

^③ J. Herbert Kane, *Understanding Christian Missions*, p. 232.

治认同。尽管内部结构和神学体系复杂多样,对一些具体议题的看法甚至相左,基督各宗派共享核心观念和话语体系。

首先,传教运动影响公共领域的话语和价值观。传教运动能进入公共领域的核心信念是自由和正义。自由是终极追求,也是正义实现的途径。耶稣象征着人类得到救赎、获得自由,民主和宗教自由均由此生发。从神学角度而言,其自由的内核具有排他性,延展到现实则出现简单的善恶两分。宗教自由是保障传教士接触所谓未得之民的前提,是传教运动基础性目标。在传教和西方政治话语体系中,宗教自由在西方尤其是美国被视为第一自由,其内涵包括宗教信仰、言论和结社集会自由,其外延与民主、人权、少数群体权益等诸多领域重叠。就社会正义的具体议题而言,自由派教会关注和平、人权、环境、贫穷、传染性疾病和公平贸易等,福音派教会聚焦宗教自由、传统的亲生命与爱家庭等社会伦理议题,天主教会两方面兼之,教廷于1967年成立“正义与和平宗座委员会”以促进正义与和平以及发展中国家的发展进步。保守福音派和保守天主教徒对堕胎、禁酒、同性恋、安乐死、婚外性和现代女权观念持极为强烈的否定态度,这些观点在传教实践中得以广泛宣传。^①世俗政权和社会暴露的问题经过传教活动神学视角的过滤和总结传播到世界各地,形成教内、地区、国家乃至全球话语。

其次,建构进入公共领域话语传播的合法性。劝人改教需证明基督教在教义和社会正义上的优越性,提供天国和此世蓝图。教义已申明对人类之爱和人生而平等,社会正义具有神学和社会意义的双重正当性。在此基础上,传教运动必须致力于教会所肯定的“公共的善”,并力争成为公共理性和实质性价值的推动和体现者,但受到世界和国家政治社会结构的制约。与此同时,基于神学基础的话语进入公共领域后并非总具有合法性,且各类观点进入公共领域之后因信徒的人数和影响力而产生不同效用。在此过程中,信徒的政治认同得以不断深化。

最后,提倡对信仰委身以达成政治认同。基督教推崇德尔图良之名言“殉道者的血是教会的种子”。传教中鼓励信徒坚守包括政治参与观在内的整个信仰体系。

(二) 传教运动与族裔认同

两千年来,基督宗教传教运动一定程度推动了诸多民族的形成,对族裔认同也产生了重要影响。

首先,译经运动为共同体提供文字和经典,促生和深化族裔认同。当代著名非裔

^① 皮尤宗教与公共生活文化论坛于2006年10月出台了一份对世界十国五旬节派所作详细报告,可参见“Spirit and Power: A 10-country Survey of Pentecostals,” <http://pewforum.org/Christian/Evangelical-Protestant-Churches/Spirit-and-Power.aspx>。

基督教学者拉明·桑纳(Lamin Sanneh)认为:“基督教不仅是一种宗教,更是一场‘翻译’运动。”^①基督教历史已经证明,没有本地语言译经的传教运动恰如沙上城堡。达及一新群体时必须完成新群体能阅读的《圣经》翻译今仍为传教基本原则之一。迄今为止,《圣经》已被译成662种语言。^②在译经过程中,传教士为一些原来没有文字的部族创制了文字,这让一些部族原本缺乏或微弱的认同得以强化。传教士仅在中国西南就创制6种少数民族文字,至今仍在沿用。^③基督教传教活动伴随着全世界众多民族意识成熟的过程,而基督教则成为这些民族的“集体记忆”。早在4世纪,传教、译经在罗马帝国和周边地区的深入开展就有助于哥特等多个民族认同的明晰。

其次,近现代众多民族的划定与传教密不可分。直到20世纪,众多研究文化人类学、民族学的专家往往有差会或修会背景,参与定义亚非拉种族、民族及亚群。

(三) 传教运动与民族认同

现代国际关系随对民族国家之认同而产生。传教运动对民族认同之影响直接对现代国际关系格局产生影响。在非基督教传统的不发达国家,基督教传教运动对民族认同在不同国家和不同时期存在强化和弱化两种趋势。近现代传教成为西学东渐的重要媒介,强化了众多殖民地、半殖民地人民对祖国的认同,成为非西方世界近代化和民族国家诞生的催化剂。其弱化进程表现如下:

一是传统宗教认同弱化。基督教致力于向“北纬10/40度之窗”之类基督徒较少的地区传教,这些地区多为伊斯兰教、印度教、锡克教、佛教等宗教及各类民间宗教领地,传教或缓慢或快速地撕裂以往的宗教认同,对特定宗教认同与民族认同联系密切的国家可形成打击。在众多发展中国家,特定宗教在现代民族国家的建立巩固中具有重要合法性,如印度教之于印度、伊斯兰教之于巴基斯坦、佛教之于缅甸及泰国等。传教运动的价值观和主张常与非西方国家传统合法性来源或当地社会主流价值直接产生冲突。

二是传统文化认同弱化。民族认同需要集体记忆来巩固、维持。在众多发展中国家,民族认同包括对该国传统文化的认同,而传教运动则可能通过对传统文化的臧否而削弱民族认同。传教运动时有将国家、民族落后归因于传统宗教、文化的落后,皈依基督教为一揽子解决方案。韩国基督教传播中曾有将韩国落后及沦为殖民地归咎于

^① Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll: Orbis Books, 1992, p. 1.

^② Patrick Johnstone, ed., *Operation World*, p. 1.

^③ 陈建明、王再兴:《近代西南少数民族语言圣经翻译出版考述》,载《宗教学研究》,2009年第1期,第157页。

儒家文化劣根性,以韩国基督化为解决方案。当前对旧传统的否定、敌视仍或公开或隐蔽地广泛存在于传教实践中。

三是形成次国家认同,与当代部分国家整合的总体思路相左。现代一些多民族国家的建立并非源自悠久历史传统,而是西方殖民地的子遗。众多新兴民族国家边界均建立在之前殖民统治的疆域基础上。印度东北部、缅甸诸多边境地区、印度尼西亚一些岛屿在历史上与传统中央政权未发生联系,在殖民时期接受基督教并以此建立和保持族裔认同,同时西方的差会至今仍在当地发挥重要作用。一些黑非洲国家穆斯林部族势力雄厚,同时有一定比例的部族信基督教,且亦在自身和西方教会驱动下向周围传教。多个国家或明或暗采取同化主义政策,进行多民族建构融合,由此印度教、佛教或伊斯兰教在国家的默许或支持下在当地传布。这反而激起一些民族强化以宗教、族裔为标识的次国家认同,否认国家归属并以民族自决为诉求,从事政治分离运动。

四是形成超国家认同冲击民族认同。宗教全球化就特定意义来说可以是当代全球化的先声。传教活动与各类救援、发展活动紧密结合,对全球教育、医疗及其他公共福利事业均有所促进,在培育公民精神、培训公民技巧和促进社区建设方面颇有成效,成为发展中国家公民社会的基础建设者。众多基督宗教组织建成全球性网络,成为全球公民社会形成和发展的重要推手。在传教运动推动下,通过人的国际化、参与的国际化和对各类国际社会规则的熟稔,具有全球意识的基督宗教各级精英在世界各地不断涌现、基督宗教组织的全球参与日益丰富有效。传教运动推动基督教成为重要超国家认同主体,对建立在民族主义而非民主主义基础上的发展中国家的民族认同形成一定冲击。^①

由此传教运动与民族国家有可能出现冲突,传教运动可不断剥夺民族认同的文化资源、地理边界,削弱民族政治认同的合法性。

认同变迁是一个相对漫长的过程,从认同到行动之间存在复杂的结构环境及动员情况。衡量传教运动推动认同政治之效应须结合世界和各国宏观与中观政治结构、社会现状和基督宗教网络的政治动员情况进行分析。

三 认同的政治效应:传教运动与西式民主、安全

当今世界格局体现出西方世界与发展中国家观念与利益的巨大差异,也为传教运动提供政治参与的空间与机遇。

^① 基督宗教传统是今天欧盟认同建构的历史文化基础,也是以伊斯兰教为传统的土耳其当前入盟障碍之一。

第一,随着全球公民社会的发展,全球治理的观念已趋成熟,由此包括基督宗教组织在内的各类非政府组织成为全球治理重要主体。第二,人权高于主权价值观的普遍化在一定程度上制约了主权国家独立自主地处理内外事务的最高权力,但为非政府组织全球参与创造了条件。^① 第三,民族自决原则获得国际法效力并为世界广泛接受,这一原则对当代多民族国家整合形成严峻挑战。第四,“民主和平论”盛行一时,成为西方国家在其他国家推进民主的长期战略。

当代传教活动往往拥有各类国际性宗教组织的支持,与一些基督教大国尤其是美国关系紧密,并以国际机制和西方国家外交政策为依托。传教运动与以美国为首的西方国家安全战略形成三大合流。

合流之一是形成和推动基督教民主和平论,助力美国等西方国家安全战略的实施。“民主促进”一向是美国外交战略的重要组成部分,冷战结束后尤其是九一一事件以来,它进一步提升为美国国家安全战略的核心内容。冷战结束以来,美国朝野进一步认识到仅凭政府之力、倚重军事力量的单边主义无法达成对世界各国草根层面的深入影响,难以在全球层面有效稳定输出民主,由此推动公共外交、协力民间外交、直接和间接透过美国和他国非政府组织落实发展项目。长期以来,美国基督教不仅为美国民主输出提供了重要思想基础,亦为其主要管道之一。以美国为中心的世界基督教网络可说是为全球“第四波民主化”的重要推手。基督宗教组织不断通过促请国会立法、推动行政当局国家安全战略、争取行政当局政策和财政支持等方面为其海外事业拓展空间。20世纪70年代以来,众多跨国事工的美国基督宗教组织与一些欧美国家政府、各类国际组织的合作日益密切,成为欧盟、联合国等非国家行为体的伙伴。诸多对美国政策具有影响力的大型智库尤其是具新保守主义倾向的智库,亦日益推崇全球扩展的基督宗教组织在实现美国国家安全战略、维持美国霸权地位过程中的长远意义。美国的基督教右翼尤将民主与美国模式等同看待,认为外国的自由选举“可能会产生亲美、亲自由市场和亲基督徒的后果”。^②

合流之二是视西方人道主义干涉为正义行为,并通过遍布世界的传教网络将其合法化。当今传教活动主力是以美国福音派为中心的福音派,与反战的自由派教会和天主教会相比,保守福音派更为支持当前美国全部所谓人道主义军事干涉,其话语的国际化亦为美国霸权在众多发展中国家建构其合法性。

^① 由于西方的人权干涉推行双重标准且纪录不佳,因此这一理论在发展中国家饱受争议。

^② Lee Marsden, *For God's Sake: The Christian Right and US Foreign Policy*, New York: Zed Books, Ltd., 2008, p. 90.

合流之三是崇尚民族自决。传教中支持西方扶持发展中国家中的民族自决,但忽略历史文脉,以基督教为视角和西方为中心看待现实问题。基督教在诸多主流信仰为其他宗教的国家往往成为边境地区少数民族的主要信仰,在一些国家边境地区民族分离运动中,宗教与民族问题无法分割。一些西方传教团体在这类地区垦殖历史悠久,与当地关系盘根错节,并在海外尤其是美国和欧盟呼吁政府和人民对这类地区自决或自治予以支持。印度东北部地区、缅甸众多边境地区、印度尼西亚达尼人聚居区等多地均为此类冲突绵延多发地区。

在全球层面,当下传教运动与宗教体系、国家体系和国际体系的互动对传统安全和非传统安全均产生影响。

(一) 传统安全层面

合一与分裂是基督教信仰和组织发展中的永恒对应物。传入的基督教本身并不是铁板一块,宗中有派,派内有别,甚或敌对。传教不仅可导致其他宗教认同转换或分裂,也可促成基督教内部宗教认同分立,从而诱发冲突。

其一,促发基督教会内部不同宗派间的紧张关系。保守福音派在传教中不仅面向非基督教,也面向基督教其他宗派,因此在一些场域中会与天主教及东正教团体产生矛盾。

俄罗斯历史、文化和传统与东正教密不可分。苏联解体后,众多基督教传教士进入俄罗斯,与传统东正教会形成竞争。东正教会获官方大力扶持成为准官方教会,历任政府将东正教的发展与俄罗斯民族凝聚力的增强视为一体。近年新教差会在俄传教遭遇政府管制壁垒。^①

在拉丁美洲地区,天主教和新教传教冲突公开化,两者力量此消彼长,天主教会认为福音派趁神甫不敷使用之际“抢羊”。同时,由于天主教与新教福音派在拉美直接对峙,不必像在亚洲和非洲须合力与其他宗教竞争,两者分野和对立更为明显,在基层教会和传教组织层面尤为如此。

其二,改教(proselytization)促发或深化不同宗教或民族间冲突。基督教一向被视为最有传教热情之宗教,如今广义福音派和由基督教派生的摩门教会、耶和華见证会等保守教会最具改教雄心。自由派在海外传教中对公然改教持谨慎态度。保守天主教徒与保守福音派政治社会观相似,但传教中改教热情远逊于广义福音派。基督教核心教义绝对排他,实践中向其他宗教传教往往通过否定这些宗教核心教义来引导改教。

^① Anne Garrels, "Orthodox Faith Crowding out Others in Chelyabinsk," NPR (National Public Radio), December 17, 2008, <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=98391530>.

这种否定式传教稍有不慎极易引发冲突。伊斯兰教与基督教在过去1400年间冲突频发,近年来福音派各类事工在主要伊斯兰国家显著增长,近20年传教士人数增长两倍。^①由于伊斯兰教教义严禁改教,各类回宣屡生冲突,乘美国入侵阿富汗、伊拉克等国之机,那些跟进传教的新教团体更招致报复,在各国均有多名传教士身亡。^②向贱民传教触动以印度教为基础的不平等种姓社会根基,改宗由宗教性上升为政治性,双方自印度独立以来冲突频仍,时有人员伤亡,近年来冲突呈扩大趋势。^③一些保守福音派组织以救援与发展为翼进行以改教为援助条件之传教,在世界多地引发宗教间矛盾。

(二) 非传统安全层面

在当今世界政治、经济和社会体系中,传教运动对非传统安全层面既有维护亦形成挑战,在发展中国家效应更显著。大量传教组织在全球疾病防治、环境保护和公平贸易方面贡献突出。所形成的挑战主要与作为传教主力的保守福音派和天主教会的神学观念、组织行为和全球网络的影响力长期累积密切相关。

一为疾病蔓延。基督教创立之初,“神迹”^④和医病即为吸引信徒的重要方式,麻风等传染病亦采用这种方式医治。当今在发展中国家发展迅速的五旬节和灵恩派中驱鬼治病的灵医非常普遍,是传教重要方式。保守福音派和天主教会主张戒绝婚前性行为、反对使用安全套、反对同性恋行为,近年来在非洲和拉美的传教推动有关疾病的神学思想社会化,对现行艾滋病全球治理形成阻碍。对在开展防艾项目中采取措施与保守福音宗价值观相违的非政府组织或发展中国家政府,美国一些保守福音组织成功游说美国政府减少或中止大笔拨款。

二为人口爆炸。天主教会和保守福音派均“亲生命、爱家庭”,坚决反堕胎、反计划生育,全力解构这类理念及支持或实施这类理念的各类政府组织和非政府组织的合法性,大力游说西方国家和联合国为家庭计划拨款至发展中国家。面对众多发展中国家人民的传教对这一基督教伦理至为重视,另有基层传教组织视高生育为长时段高回报率的基础和应对伊斯兰教或印度教高生育率的手段而加以宣传。在尼日利亚等诸

^① David Van Biema, Perry Bacon, Jr., James Carne, Amanda Bower, Manya Bracheer, Jeff Chu and Matthew Kalman, "Religion: Missionaries under Cover," *Time*, June 30, 2003, <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1005107,00.html>.

^② Caryle Murphy, "Evangelicals Building a Base in Iraq," *Washington Post*, June 23, 2005.

^③ Lancy Lobo, *Globalization, Hindu Nationalism and Christians in India*, Jaipur: Rawat Publications, 2002.

^④ 神迹,基督教中指上帝借其能力所彰显的行为,现实中多指超乎自然和科学的事迹。

多经济发展水平偏低的国家,传教活动影响当地群众生育理念而拉高生育率。^①

三为生态环境安全。保守福音派对全球变暖多持末世论观点,认为灾难性气候是耶稣复临的前兆,且气候变暖并非人类行为的必然后果,否认联合国政府间气候变化专业委员会2007年综合报告,在传教中否认气候变暖,反对各国和国际组织就此问题协调行动。

四为经济安全。保守福音派基于神学捍卫自由,其中包括对自由市场经济的高度认同,从而支持华盛顿共识和新自由主义,通过传教活动得到发展中国家信徒的认可和支 持,无益甚至有损不平等世界经济格局中发展中国家的发展。

五为信息安全。冷战期间众多美国福音派组织在拉美长期活动,其中有组织和个人积极协助美国的拉美战略,甚至与美国中央情报局密切合作以保证美国的战略利益。^②天主教非政府组织国际基督和平会曾于1981年基于事实公开谴责世界宣明会是美国外交政策的“特洛伊木马”,与当地美国中央情报局直接勾连。^③当代传教组织亦长期在各国进行全方位详细调查。

就长期国际政治效应而言,传教运动日益成为21世纪国际关系中的“革命引信”。

其一,修正威斯特伐利亚体系。随着各国和全球公民社会的形成和发展,非国家行为体作用日增,为“普世”的宗教非国家行为体提供政治参与空间。倚赖基督教在全世界的扩张和网络的完善,同时利用现代国家以及国际理念和机制,各类基督教非政府组织政治影响趋升,威斯特伐利亚体系以来的政教隔离墙因此墙基松动。基督教从放逐不断趋向回归,成为促发国际关系范式转换的意识形态和组织结构。

其二,基督传教运动引领全球基督教由私人信仰转向公共宗教。现代国家与宗教之间的关系以政教分离为基本原则,但宗教团体、神职人员和信徒在法律框架下可参与公共事务。西方的世俗化理论强调当代宗教逐渐走向“私人化”,这是欧洲国家和社会中世纪以来逐渐摆脱宗教控制过程中的趋势。自20世纪60年代以来,宗教“去私人化”重新走向公共领域。目前西方各主要宗派政治参与观成熟,对以非政府行为体身份在法律框架下参与政治多持正面乃至积极态度。教会海外传教工作以边

^① 参见 Elisha P. Renne, "The Fundamentals of Fertility: Cosmology and Conversion in a Southwestern Town in Nigeria," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 8, No. 3, 2002, pp. 551-569.

^② 美国中央情报局与驻拉美传教组织在冷战期间合作,参见 David Stoll, *Is Latin America Turning to Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley: University of California Press, 1991; David Stoll, *Fishers of Men of Founders of Empire: The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, Cambridge: Zed Press, 1982.

^③ Etienne De Jonghe, "30 Years at Pax Christi International," p. 4. (该会前总干事自述,来源于2010年5月24日伯克利宗教、和平与世界事务中心讲座“受信仰激励的行动:国际基督和平会经验谈”提供纸质材料。)

缘人群、“受压迫者”为重点。在一些民族、宗教或阶级矛盾尖锐的地区,传教运动与解放神学携手并进。在成为现代社会公共宗教的过程中,西方基督教组织在政治和社会参与的观点、组织、动员等方面对发展中国家基督教乃至公民社会组织和领袖具有相当大的影响和示范作用。

其三,革命客体发生迁移。基督新教以宗教界和中世纪神权政治的革命者形象问世,天主教亦自“梵二会议”以来逐渐摆脱几百年来沦为人权、民族、民主等主义与运动“革命对象”的命运。如今基督教历经现代化洗礼和世俗的考验脱胎为适合全球化进程中现代社会的信仰和形式。与此同时,现代各类社会组织形态在理论与实践的结合中均出现缺陷而暂时无法实现人间普惠,转而成为基督教发起革命或革新的客体。

其四,当地传统宗教与政权的密切关系和非革命(保守)性。一些发展中国家当地传统宗教与政权联系紧密,或为国教、准国教,受到政权最大支持和相应约束,一些国家传统宗教在长期与国家政权的互动中形成主动适应国家政权并与其相协调的模式,难以成为向现有政权或现有政策形成挑战的社会运动的引领者和组织者。一些对当地影响较大的宗教及组织未完成现代化改造并适应当下全球化进程成为传教运动的革命或革新目标,新教福音派在拉美的增长就得益于20世纪50年代以来拉美天主教会结构变迁未能及时跟进现代化和城市化,同时天主教会长期对解放神学进行打压亦造成诸多基层教会松散。随着基督教在众多发展中国家日渐兴旺发达,教界鼓励遵循基督教原则,结合不同的政治、社会、历史和文化环境对政教关系进行深入思考,并最终将基督教升华为世间救赎的主体和先锋,担当引导变革的重任。

罗马教廷视之为无神论社会主义者的尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)认为:“普世平等论是犹太正义伦理和基督教爱之伦理的直接遗产,而自由团结的集体生活、人的自治和解放、个体的良心道德、人权和民主理想由此生发。这一实质不变的遗产成为具有争议的持续再注入、再诠释的对象。至今世上无可替代。且虑及当今后国家主义挑战,我们今须如昔,缘此本体汲取营养。此外均属后现代闲言。”^①尽管天主教曾是反民主中坚力量,当代西方基督教确在观念、组织和制度三大层面与西方现代民主关系密切。虽然基督教内部教派林立,教义、组织、社会参与观等诸方面存在差异,仍有以耶稣基督信仰为基础的观念、组织和制度层面重叠共识。

从传教运动推动基督教在发展中国家的政治参与角度而言,基督教推崇自由、民主的政治观念和法治制度。经传教运动的长期累积,基督教如今在诸多发展中国家成为概念伞,汇聚了边缘人群、不同政见者等形形色色具不同政治的诉求者,往往因其网

^① Jürgen Habermas, *Time of Transitions*, Cambridge: Polity Press, 2006, pp. 150-151.

络性、组织性和对社会政治参与的态度而成为社会运动中心

在观念层面,传教运动自近代以来不断推动观念革新,以实现自由、民主和平等为目标。尽管一些基层教会,尤其是发展中国家魅力型教会,在自身管理中民主和平等缺乏,这始终是大多数教会内外宣传的观念目标,在一些国家外部社会缺乏平等、自由和民主时尤为如此。由于基督教与美国等西方发达国家的紧密联系,在一些发展中国家基督教特定情况下甚至象征着西式民主自由和现代化。

在组织层面,经过现代政治文明和商业文明洗礼的基督教组织在向外扩张时将组织形式带入传播地,有利于当地基督教组织跨国参与能力和组织成员的公民技能之培育。同时,在宗教相对自由的环境中,其他与之竞争的宗教或非宗教组织亦在激烈竞争过程中得以更新,组织网络和公民技能不断丰富。诸多发展中国家公民社会非常薄弱,教会往往是这些国家唯一有力量的公民社会组织,且多与国外教会或国际宗教组织有联系。教会组织纽带和传教组织、人员相结合,成为向邻近国家、发达国家政府和各类非政府组织、各类国际组织和区域性组织传递信息、发出呼吁、谋求支持的重要渠道。

在制度层面,基督教总体认同民主和法治。当代众多发展中国家的近代化及现代化进程并非原发型,而是或为“冲击-反应”模式,或直接为西方殖民统治没落后继生型民族主义高涨的产物。各国的政治制度、社会文化方面往往残留着诸多前现代遗存。通过传教运动的观念普及和组织建设,基督教在这些国家和地区成为制度革新的强烈呼吁者。如在20世纪下半叶,实行水平管理的韩国长老教会就成为推动韩国民主政治的先锋。

由此,传教运动长期政治效应在于发起观念革新乃至革命、达成组织革新乃至革命,最终引发制度革新乃至革命。在民主民生走在前列或调适得当国家、极度封闭的极权主义或神权国家,传教运动难以撼动当地社会和文化,活动无力深入,组织无法壮大,对国家政治影响轻微。而诸多发展中国家为实现经济与社会发展全力拥抱全球化,国内外交流日益频繁。同时传统文化未能返本开新或主流文化支离破碎,没有随现代化和全球化大潮而与时俱进,且国家现代化转型过程中存在诸多结构性弊端,一些多民族多宗教国家仍蹒跚于国家整合的初步进程。这类国家成为新一代传教运动的温床,在当今面临或未来有可能出现传教运动的长期效应。与政治学研究进路不一,一些基督教神学系统的学者和部分持保守基督教信仰的人文和社科学者往往执著于基督教信仰原则、西方经验和模式,但结合不同政治、社会、历史和文化因素对民主和法治进行的“处境化”思考尚待深入,少有切实考虑当代世界各国结构、意识形态、政治文明、经济水平、种族及文化等诸多方面的差异,一定程度上使之抽象化、西方化,在传教实践中更有将其简单化的一

面,甚或直接以美国理论和实践为样本;对世界基督化的传教偏好亦使偏保守色彩的传教将追求宗教自由作为排斥其他宗教文化等意识形态、不同社会政治组织原则和形态的手段。这成为传教推动革命或革新以达其观念目标的跛足,对发展中国家政治亦有负面影响。

四 结论

二战结束以来,基督教会守经达变,顺应世界格局变迁而进行信仰、组织和制度调整。传教运动以信仰为基、组织为用,集灵魂拯救与救世为一体,与救援发展紧密结合,注重网络建设,利用现有国际规则和西方政治支持,推动个人、社会、国家和全球多个层面认同和结构的变迁,对社会、国家和全球治理均产生影响,且正在推动国际关系主导范式转移。当代西方政界也不断挖掘基督教理念和组织的多重功能以达到战略目的。在社会、国家和全球治理层面,传教运动均具“双刃剑”效应,对这三层次的治理提供新理念、提出新问题、进行参与并承担监督功能。

传教运动对现代民族国家提出的三个根本问题是,现代民族国家如何迎接与全球化进程中传教运动互为表里的普世主义、公民社会和分离主义(民族自决)形成的竞争。当今传教运动引起的认同变迁在一定程度上与西方国家安全战略合流。运动主要作用地为世界发展中国家,其外部环境是全球化进程中高度不平等的国际政治经济和文化秩序,其内部面临严峻发展问题和程度不一的政治、经济、民族等多种问题,且必须回应传教运动在广泛领域的推进及其与西方国家战略的结合,努力达成自身观念、组织和制度层面的完善,进而完成国家整合和现代化转型。深入探讨传教运动可丰富和完善国家建设的思考与实践。

传教运动借其全球扩展将在未来对世界政治产生更大的推动力。由此对传教运动全球扩展的形态、特点和趋势的宏观、中观和微观的研究亟须进一步开展。当前西方垄断了相关研究话语体系和全球调查。发展中国家亟须重视深入对基督教进行社会调研,获取国内和全球一手资料以分析和应对与其与社会、国内和国际政治互动的短、中、长期效应。

[收稿日期:2011-04-03]

[修回日期:2011-08-08]

[责任编辑:谭秀英]

互联网、宗教与国际关系*

——基于结构化理论的资源动员论观点

黄平

【内容提要】 宗教与国际关系是两个具有独立结构并有所交集的系统,交集的区域即是宗教与国际关系的互动。在宗教和国际关系结构基本稳定的情况下,互联网作为动员资源不仅使宗教非政府行为体获得了媒体资源,而且作为社交平台和通讯网络增强了宗教组织及宗教团体的内部联系,提升了它们的组织能力;同时,经由互联网传递出来的信息,既增强了人们的宗教认同感,又塑造了人们对周围世界的看法并改变了他们的行动方式,从而使宗教组织和个人成为国际关系行为体的可能性加大,国家宗教形象、人道主义援助、社会运动和恐怖主义的传播都因此受到影响。可以说,互联网是宗教与国际关系中互动领域扩大的关键。

【关键词】 互联网;宗教;国际关系;结构化理论;资源动员论

【作者简介】 黄平,上海交通大学国际与公共事务学院讲师。(上海 邮编:200030)

【中图分类号】 D815 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1006-9550(2011)09-0052-15

* 本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“宗教与中国国家安全研究(项目编号:06JZD0005)”的中期成果。《世界经济与政治》杂志的匿名审稿专家对本文提出了宝贵的修改意见与建议,特此致谢。文中可能的疏漏由作者负责。

新的信息传播方式往往会给社会和政治秩序带来深刻变革。例如,法国革命就曾得益于印刷技术的提高:印刷技术提高带动了识字率的上升,之后随着大城市纷纷涌现,报纸应运而生,公众舆论也开始随报纸的诞生形成,从而为法国革命提供了思想上的准备。^① 20世纪90年代以来,信息技术发展一路狂飙突进,互联网技术动摇并改变了大众传媒自诞生以来的传播方式,其影响渗透至各个领域且意义深远。^②

在国际关系领域,1979年伊朗的伊斯兰革命使“宗教”这个议题引起了国际关系学者的兴趣,而2001年发生在美国本土的九一一事件不仅开启了被美国总统小布什称做“对恐怖主义宣战”的时代,更让宗教走上了国际政治的中心舞台。宗教在政治、安全以及国际关系中的角色和意义开始重新得到审视。^③ 因此,一个有趣的问题是:互联网时代的到来会给宗教与国际关系的互动带来什么样的影响? 本文试图从结构化理论(structuration theory)视角出发,并结合资源动员论(resource mobilization theory)的观点,对此问题进行一些探索。^④

一 宗教、国际关系与互联网

无论对社会学、政治学还是国际关系学来说,结构化理论都不是一个陌生的理论。例如,马克思提出:“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^⑤ 这一著名论断就是一个典型的“结构化”论点。在政治学领域内的宗教研究中,结构化视角往往是研究者的基本理论前提。例如,卡罗琳·沃纳(Carolyn M. Warner)研究欧洲国家的天主教会和政党情况时发现:教会常常选择与那些从意识形

① Jack R. Censer and Jeremy D. Popkin, *Press and Politics in Pre-Revolutionary France*, Berkeley: University of California Press, 1987; Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

② 随着互联网的迅猛发展,有关互联网对社会影响的文章和书籍也纷纷涌现,早在十年前,就已经出版了相关著作,参见 David Gauntlett, ed., *Web. Studies: Rewiring Media Studies for the Digital Age*, London: Arnold, 2000; Mary Chayko, *Connecting: How We Form Social Bonds and Communities in the Internet Age*, Albany: State University of New York Press, 2002.

③ 对于宗教在世界范围内的复兴,学界和媒体称之为“全球宗教复兴”、“世界的复魅”或“全球无神论的衰退”等,有关各方面的论述参见徐以骅:《当代国际关系中的“宗教回归”》,载徐以骅主编:《宗教与美国社会》(第4辑),北京:时事出版社2007年版,第2-3页。

④ 目前对宗教虚拟化的研究大致可划分为神学、宗教学、宗教社会学和传播学四个领域,但从国际关系方面研究的则较为少见,参见赵冰:《西方学者关于宗教虚拟化趋势的研究述评》,载徐以骅、张庆熊主编:《基督教学术》(第9辑),上海:上海三联书店2011年版,第273-292页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社1995年版,第585页。

态角度来看是次优选择的政党结盟,而那些从意识形态角度来看是最优选择的政党却往往不能获得教会的支持。沃纳使用经济学的“理性选择”逻辑来解释这个看似奇怪的现象:教会可以被看成是一个总是根据组织利益进行理性计算的公司,在形成政治联盟的问题上,当坚持信仰纯洁性的成本超过收益时,教会就会选择牺牲信仰纯洁性。在德国,天主教会选择了与双信仰(天主教和新教)的“基督教民主党”结盟而非与纯天主教的“天主教中心党”结盟,主要是因为“基督教民主党”更有希望在选举中获胜。在意大利,教会最终选择与“基督教民主党”结盟(尽管此党丑闻缠身),主要是因为教会缺少“退出”机制。在意大利,并无其他有基督宗教趋向的政党存在,如果教会撤回对基督教民主党的支持,就会留下政治信仰的真空;而且,教会也并不意味着放弃政党当选后有可能获得的各种利益。^①虽然沃纳用了“理性选择”的逻辑来解释教会行为,但其实她也是基于结构化理论提出的论证,她的研究说明了塑造宗教结果时,施动者的选择比结构决定论更为重要。

本文把“宗教”和“国际关系”视为两个既独立又有所交集的系统,并以安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)的结构化理论作为论述它们互动关系的基础。^②吉登斯的结构化理论关注的核心问题是结构(structure)与施动者(agency)的关系问题。在他看来,结构既能够限制又能够推动行动,任何行动都发生于特定的社会结构中,都必须借助于特定的规则和资源。但同时,结构和施动者又是一种非静止的双边互动关系,结构可随着时间的流逝得到构建和重构,而这种构建和重构是结构与施动者互动的结果,此“构建-重构”过程不断循环。^③尽管结构化理论自提出之始就遭到各种批判,但它对我们理解宗教与国际关系的互动,并进而理解互联网的深远意义提供了基础。

(一) 宗教:结构-施动者

第一,当我们把宗教看成是一个独立系统时,其结构形式就是教派或宗教组织,而宗教的这种结构性角色往往由施动者来诠释,施动者不但包括宗教机构的领导人(如神父、牧师、拉比、伊玛目等),还包括其他宗教行动者(如宗教作家、宗教名人、福音传道者以及宗教组织领袖等)。结构不但为宗教行动提供了发生的环境和背景,还为教

^① Carolyn M. Warner, *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

^② 本文使用此理论基础主要是受李·马斯登(Lee Marsden)和希瑟·萨文格尼(Heather Savigny)研究的启发,但所用“资源动员论”视角以及说明图示与他们的成果却不相同,可参见 Lee Marsden and Heather Savigny, "Towards a Theorisation of the Link between Media, Religion and Conflict," in Lee Marsden and Heather Savigny, eds., *Media, Religion and Conflict*, Burlington: Ashgate, 2009, pp. 145-161.

^③ Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press, 1984.

会内部乃至社会里的社会和权力关系提供了支撑。^①

施动者具有塑造环境的能力,这种能力不仅限于当地而且能延伸到国际层面。例如,在伊朗革命后,阿亚图拉·霍梅尼(Ayatollah Khomeini)推翻了巴列维国王统治,激发了激进伊斯兰主义的复苏,他还对《撒旦诗篇》的作者印度裔英国作家萨曼·拉什迪(Salman Rushdie)等人发出追杀令,这些行动在英国乃至世界上引起了强烈的政治反响。又如,“基地”组织的代表本·拉登(Osama Bin Laden)和艾曼·扎瓦赫里(Ayman al-Zawahiri)的声明和行动往往有煽动“圣战分子”以及塑造阿拉伯世界和西方政府政治议程的能力。

第二,宗教系统里的结构和施动者是由一系列思想意识和价值观念连接起来的,这些意识形态作为道德指导原则告知并影响人们以某种特定形式行动。例如,对基督教而言,“己所欲,施于人”的黄金律以及遵守“十诫”等都是基督徒行动的准则;对伊斯兰教而言,参加“圣战”的内在动因是成为一个更好、更有灵性的人以及遵循由宗教机构诠释过的《古兰经》。^②

(二) 国际关系:结构-施动者

国际关系研究中的几大流派都或多或少受了结构化理论的影响,例如,新现实主义的代表人物肯尼思·华尔兹(Kenneth N. Waltz)认为,国家的行为受到结构整体的制约,国家的施动性则完全不足。华尔兹还提出了界定政治结构的三个标准:秩序原则、单位特征、权力分配。如果把这三个标准运用到国际体系上,则秩序原则主要是无政府性,国际体系单位是各个国家(同类的、功能相似的实体),权力分配是指大国之间的权力分配,而国际秩序的结构主要由大国之间的权力分配决定。^③由于篇幅所限,在此就不一一列举几大流派的结构化论点,但本文参考几大流派理论,同意国际关系系统可做如下界定:

第一,国际关系系统的结构主要包括权力、制度、观念三大要素,换句话说,国际关系系统是权力结构、制度结构以及观念结构的综合。^④

第二,国际关系系统的施动者主要包括国家和非政府行为体(跨国公司、非政府

^① Lee Marsden and Heather Savigny, "Towards a Theorisation of the Link between Media, Religion and Conflict," p. 151-153.

^② Lee Marsden and Heather Savigny, "Towards a Theorisation of the Link between Media, Religion and Conflict," p. 154.

^③ Kenneth N. Waltz, *Theory of International Politics*, New York: McGraw-Hill, 1979.

^④ 参见秦亚青:《国际体系的延续与变革》,载《外交评论》,2010年第1期,第1-13页;李志永:《规则的分布:结构的面像与综合》,载《世界经济与政治》,2011年第2期,第96-113页。

组织等)。

(三) 宗教系统与国际关系系统的特点与互动

首先,宗教与国际关系是相对稳定的两个系统。秦亚青认为,从权力结构来看,虽然新兴大国的群体崛起是结构变化的最重要特征,但美国仍然是体系中的超级大国,仍然占据体系的主导地位;从制度结构来看,虽然新兴大国已经从边缘走向国际舞台的核心,但西方主导仍然是国际制度领域的基本模式;从观念结构来看,欧洲比较积极,而新兴大国往往在观念传播和规范推行等方面处于被动地位。^①因此,总体上说,虽然国际关系权力结构、制度结构、观念结构都略有变化,但国际关系系统总的来说是相对稳定的。与此相似的是,宗教系统也具有相对稳定的结构特征,因为主要的几大宗教(犹太教、基督教、天主教、伊斯兰教、印度教和佛教等)并无发生消亡或者有在规模上与它们媲美新兴宗教出现。

其次,宗教系统和国际关系系统会发生相交,这就是宗教与国际关系的互动。在这些交叉地带,受宗教观念的驱动,宗教领袖或者宗教机构往往试图去实现或者影响一些政治后果。宗教观念的指导作用不仅会体现在对个人行为上,还体现在国家与政府的政治观念和行动上,如美国对伊拉克和阿富汗发动战争以及美国对以色列的支持等都体现了宗教观念的这种渗透。另外,宗教作为暴力冲突或者战争的根源、宗教组织和宗教团体作为争端的调停者、宗教观念和宗教机构帮助建立国际规范等都是属于互动地带的内容。

(四) 互联网:非“结构”

虽然本文从结构化理论出发分析“宗教”和“国际关系”两个要素,且学界对传统媒体的研究也多有从“结构-施动者”角度进行分析的范例,但互联网的特殊性使它有别于传统媒介,并不适用“结构-施动者”分析框架。

对传统媒体(主要包括报纸、广播、电视等前互联网时代的媒体)的研究表明,传统媒体的运作往往可以用结构化理论来解读。例如,在西方国家,传统媒体常被视为一种商业结构,其特点是自由竞争且受市场需求驱动;施动者(各种媒体或者各家媒体)的行为既被这种结构特点所塑造,它们的行为又反过来塑造整个传媒市场。^②针对这种媒体市场结构,有学者提出,竞争的环境能够带来更为多样化的媒体。^③但却有研究者发现,大众媒体所谓的新闻来源已经越来越稀少和单一,新闻记者变得过分

① 秦亚青:《国际体系的延续与变革》,载《外交评论》,2010年第1期,第13页。

② Lee Marsden and Heather Savigny, "Towards a Theorisation of the Link between Media, Religion and Conflict," pp. 149-150.

③ Ben H. Bagdikian, *The Media Monopoly*, Boston: Beacon, 1990.

依赖官方资源和公共关系渠道,而不去做真正的独立报道。因此,虽然新闻媒体的数量上升了,但人们实际获取的信息越来越少且缺乏多样性。^①还有学者提出,正是“市场驱动”这种结构特点造成了西方媒体的保守,为了保证造成阅读率、订购率以及不造成广告收入的损失,媒体往往会依循主流文化和大多数人的观点。^②

互联网的特殊性决定了它很难用结构化理论来解读。第一,传统媒体的结构特点往往由外界大环境(特定的社会、政治、经济环境)所塑造,但互联网的“无边界性”使它的边界和外界大环境都无从界定,因此它的结构也很难确定。第二,互联网已由Web 1.0发展到如今的Web 2.0。在Web 1.0时代,人们主要通过网络浏览器浏览网页以获取信息;在“Web 2.0”时代,互联网、手机以及其他工具构成了参与性平台,社交网站和视频上传网站等纷纷涌现,从此,人们不但是互联网信息的接收者,更变成了互联网信息的创造者,^③互联网“交互性”的特点决定了施动者很难确定。第三,“网络的多元化性质是与生俱来的”,^④这是因为每台计算机后面的使用者有着不同的国籍、民族、政治派别等千差万别的背景,这些人对网络的运用和在网络上的发布信息体现了多元化,这种“多元化”特点使结构和施动者更加模糊难辨。

二 互联网资源与宗教非政府行为体

正如前面已经提及的,宗教影响国际关系的途径包括:宗教信仰和观念影响国家元首、政府首脑和其他政治家;宗教信仰结构影响国内和国际观念;宗教组织影响国内、国际政治。宗教与国际关系的互动范围包括宗教冲突国际政治化、宗教领袖、组织、机构和群体发动力量制裁暴力、解决争端、进行人道和发展援助等。一般认为,公民社会团体能从信息技术革命中获益,这主要源于这些团体在“前互联网”时代在政治工具上的缺乏;同时,因为在信息技术革命前,政府就已经拥有了其政治工具(往往

① Justin Lewis, Andrew Williams and Bob Franklin, "A Compromised Fourth Estate?" *Journalism Studies*, Vol. 9, No. 1, 2008, pp. 11-20.

② Edward Herman and Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York: Pantheon Books, 1988.

③ Web 2.0包括:视频上传网站如“YouTube”和“传影互动(ilib)”;社交网站如“聚友网(MySpace)”和“脸谱(Facebook)”;协作信息网站如“维基百科(Wikipedia)”以及集合了社交网络功能、博客功能和即时通讯功能的混合型平台如“Xanga”、“日记直播(LiveJournal)”和“Twines”等。相关论述参见 Amelia Arsenault, "Public Diplomacy 2.0," in Philip Seib, ed., *Toward a New Public Diplomacy: Redirecting U. S. Foreign Policy*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 135-153; 蔡翠红:《国际关系中的网络政治及其治理困境》,载《世界经济与政治》,2011年第5期,第94-111页。

④ 蔡翠红:《试论网络对当代国际政治的影响》,载《世界经济与政治》,2001年第9期,第27页。

还带有强制力),这就意味着政府从互联网获得的边际效益要比非政府组织低。^①笔者同意上述论断,认为信息技术革命给非政府行为体添加了工具以表现出自己的政治存在,因此,本文将集中讨论互联网对宗教非政府行为体的影响,对一国政治领袖的宗教信仰、国际宗教观念结构等内容则不涉及。

(一)资源动员论

传统社会运动理论往往强调怨恨感和剥夺感在社会运动产生和发展中的关键作用。例如,特德·格尔(Ted Gurr)认为,相对剥夺感是造成社会运动的主要原因,人们的相对剥夺感越大,他们加入社会运动的可能性也就越大。^②然而在1973年,约翰·麦卡锡(John McCarthy)和迈耶·左尔德(Mayer Zald)提出:20世纪60年代的美国社会运动增多,并不是社会矛盾或者是社会上人们所具有的相对剥夺感或怨恨感增加了,而是社会上可供社会运动参与者利用的资源大大增加了。他们认为,二战后美国经济的持续繁荣给美国的社会运动带来了两个契机:一是人们可自由支配的时间增多了;二是社会运动组织能利用的金钱变多了。正是因为这些原因,社会运动的总量在美国有了很大增加。麦卡锡和左尔德认为,在一定的社会结构中,个人的愤恨、怨恨或剥夺感在社会上往往是常量,而决定社会运动产生和发展的关键是资源。^③但是,时间和金钱毕竟是存在性最为广泛的两种资源,无论在何种情况下,社会运动的行动者们或多或少地拥有一定的时间和金钱资源。因此,过分强调“人们对物质资源的占有导致了社会运动”显然说服力稍欠,于是,学者们又把目光投向了“是什么促使人们把他们私人占有的资源用在集体性的行动中”这一问题上来。其后,又有学者把“资源”扩展到了非物质的层面,除了社会运动成员所控制的生产因子(包括土地、人力、资本和技术)等物质资源外,还包括了社会运动组织的组织能力等非物质资源,而这种组织资源包括了自我认同感和人际网络、社会组织内容的通讯网络等。^④例如,社会运动组织产生以后,组织的领导者和骨干们会发展、管理这些组织并维持它们的组织功能,其中就包括了要为怀有同样社会改造目标的拥护者们创造出能奉献其时间和金钱的运动机会的功能。实证经验表明,20世纪后期,西方国家中相当一部分的社会

^① Daniel W. Drezner, "Weighing the Scales: The Internet's Effect on State-Society Relations," *The Brown Journal of World Affairs*, Vol. 16, No. 2, 2010, p. 38.

^② Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel*, Princeton: Princeton University Press, 1970.

^③ John D. McCarthy and Mayer N. Zald, *The Trend of Social Movements in American: Professionalization and Resource Mobilization*, Morristown: General Learning Corporation, 1973.

^④ Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, New York: Random House, 1978; Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

运动就是由社会运动组织直接发动、支持和赞助的。^①再后来,更有学者把资源扩展到文化层面,他们提出运动资源还应包括在一定时空内一个群体所能利用的文字性和符号性资源。^②此外,文化资源包括组织抗议集会、举办记者招待会、组织会议、建立组织以及网上冲浪的知识或技能,还包括运动战术资源库、组织模板以及包括动员技巧在内的策略性专业知识等。^③例如,知道到哪儿寻找有用的信息资源,知道如何利用互联网组织成员,这些熟练使用互联网的技能就是一种文化资源。

(二)互联网:新兴的动员资源

考虑到互联网并不适用“结构-流动者”的分析框架,再加上资源动员论的启发,本文主要将其定义为一种动员资源。理论上,互联网可以作为任何一个群体参与国际政治时的动员资源,但本文认为,互联网作为宗教动员的资源更有其深刻含义,这是因为:别的群体在对互联网的使用上似乎从未像宗教群体这样充满争议。长期以来,很多人甚至认为宗教和互联网根本不能相容。例如,有学者提出互联网代表了世俗化,这和宗教的神圣性有内在抵触;^④又有学者担心互联网提供的多样化信息会挑战宗教权威从而威胁到宗教系统结构的合法性。^⑤当然,这些观点是否准确尚处于争论当中,例如有推崇互联网和宗教联合的学者反对“互联网威胁宗教”这种论点,因为互联网的出现不但创造了网上宗教活动,还能重塑网下宗教活动。^⑥笔者认为,互联网推动了宗教与社会生活的密切联系,互联网环境中宗教与国际关系的互动也更值得人们重新审视。互联网这个动员资源的加入,使宗教非政府行为体的活跃程度增加,这导致了宗教和国际关系的互动范围会变大或影响外溢,使原有边界变得模糊(如图1所示)。

^① Bob Edwards and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," in David A. Snow, Sarah A. Soule and Hanspeter Kriesi, eds., *The Blackwell Companion to Social Movements*, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2004, p. 136.

^② Charles Tilly, *The Contentious French, Four Centuries of Popular Struggle*, Cambridge: Harvard University Press, 1986; 赵鼎新:《社会与运动讲义》,北京:社会科学文献出版社2006年版,第224页。

^③ Pamela E. Oliver and Gerald Marwell, "Mobilizing Technologies for Collective Action," in Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller, eds., *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven: Yale University Press, 1992, pp. 251-272.

^④ Greg C. Armfield and R. Lance Holbert, "The Relationship between Religiosity and Internet Use," *Journal of Media and Religion*, Vol. 2, No. 3, 2003, pp. 129-144.

^⑤ Eileen Barker, "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet," in Morten Højsgaard and Margit Warburg, eds., *Religion and Cyberspace*, London: Routledge, 2005, pp. 67-85.

^⑥ 参见 Walter P. Wilson, *The Internet Church*, Nashville: Word Publishing, 2000.

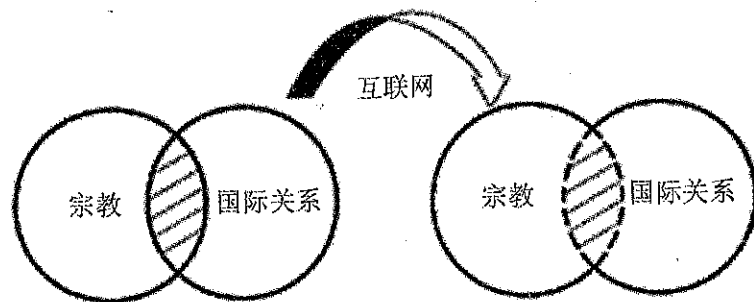


图1 互联网动员下的宗教与国际关系互动关系示意图

认识到互联网是一种动员资源后,还有三点是我们必须注意的:

第一,以往对互联网不持乐观态度的人认为,由于硬件的限制,互联网的相对广泛性会影响它的效果。比如,互联网作为媒体的广泛性并不能掩盖事实上存在的社会不平等现象:不同种族、阶级、性别、民族等上网条件是不平等的。^①但随着社会的发展,这一现象显然已经有了重大改变,发达国家和发展中国家互联网“接入率比”由1997年的80.6:1急剧下降到2007年的5.8:1。^②再例如,1996年时世界上66%的互联网用户都居住在美国,到2008年时,这个数字已经下降到了21%。^③事实上,随着社会的发展,“技术鸿沟”正在逐渐缩小。

第二,即便发达国家和不发达国家(或发展中国家)之间数字鸿沟的问题仍然存在,但它显然不能简单地被用来证明互联网的有限效果。数字鸿沟往往给人这样一种印象:发达国家的人民有接入互联网的便利条件,而占世界人口大多数的不发达国家或者发展中国家人民缺乏接入互联网的条件。这种论调想当然地认为这些大多数的人口因为不能接入互联网而生活在所谓的“信息黑洞”里。^④但事实上,这种论调并没有考虑到“数字鸿沟”不只存在于发达国家与不发达国家之间,同样也存在于这些国

① James Brook and Iain A. Boal, eds., *Resisting the Virtual Life: The Culture and Politics of Information*, San Francis: City Lights, 1995; Barney Warf and John Grimes, “Counterhegemonic Discourses and the Internet,” *Geographical Review*, Vol. 87, No. 2, 1997, pp. 259-274.

② ITU (International Telecommunications Union), *World Information Society Report 2007: Beyond WSIS*, Geneva: International Telecommunications Union/ United Nations Conference on Trade and Development, 2007.

③ ComScore, “Press Release ‘Digital World: State of the Internet’ Report Highlights Growth in Emerging Internet Markets,” <http://www.comscore.com/press/release.asp?press=2115>.

④ Ralfal Rohozinski, “Bullets to Bytes: Reflections on ICTs and ‘Local’ Conflict,” in Robert Latham, ed., *Bombs and Bandwidth: The Emerging Relationship between Information Technology and Security*, New York: The New Press, 2003, p. 215.

家的内部。即使是在互联网接入率相对较低的不发达国家或发展中国家,仍然有少数人有机会接触到互联网。由于互联网的传播特性,只要有一小群活动家能够上网就会让情况大不相同。有学者提出,“信息通讯技术正如一个力量倍加器,提升了社会行动者们的力量而使他们能够挥出比自身力量还要重的一击,然后产生前所未有的影响”。^①

第三,虽然宗教群体对互联网满怀狐疑,但它们对互联网的利用是相当超前的。例如,有学者发现,早在20世纪80年代早期,人们已经开始运用互联网进行宗教活动。最早的有宗教性质的互联网活动是在电子公告牌系统(BBS)中进行“创造你自己的宗教”的讨论活动,而这些讨论活动迅速演变为不计其数的宗教电子论坛。^②又如,基督教福音派是美国最早利用网络传播宗教思想的宗教派别,“在90%的美国人尚不知道网络为何物时,他们就开始运用网络传播福音了”。^③截至2004年,全世界已经有大约5 100万个宗教网页,6 100万个有关教堂的网页,8 300万个网页含有“神(God)”这个字眼。^④

(三) 互联网动员下的宗教非政府行为体

互联网作为动员资源让各种宗教团体(或以信仰为基础的团体)的活动范围变宽、影响变大。即使是在英美这种政教分离的现代化国家,宗教组织的影响也一向不容小觑。在美国,基督教锡安主义组织以及亲以色列犹太人游说团体^⑤能通过影响美国众议员、参议员甚至白宫(特别是在布什任期内)而在“阿以争端”上塑造美国的外交政策。同样,力量强大的美国宗教机构既可以说服政府减少给非洲的抗艾滋病毒药物,又可以说服政府援助数十亿美元抗击艾滋病。在英国,也存在具有宗教背景的如“让贫困成为历史(make poverty history)”这样的组织,它致力于减少全球的贫困问题,并有改变政府政策的能力。^⑥

在互联网出现后,宗教团体的活动显然变得更为多样化和更为有力,有研究归纳了美国主要宗教游说团体所使用的几种通过网络进行的游说活动:一是给议员写信;

① Athina Karatzogianni, *The Politics of Cyberconflict*, London: Routledge, 2006, p. 192.

② Howard Rheingold, *The Virtual Community*, New York: Harper-Perennial, 1993, pp. 134-135.

③ Brenda E. Brasher, *Give Me That Online Religion*, San Francisco: Jossey-Bass Inc., 2000, p. 176.

④ Morten T. Højsgaard and Margit Warburg, “Introduction: Waves of Research,” in Morten T. Højsgaard and Margit Warburg, eds., *Religion and Cyberspace*, p. 2.

⑤ 例如“支持以色列基督徒联合会(Christians United for Israel)”和“美以公共行动委员会(American Israel Public Action Committee)”等机构。

⑥ Lee Marsden and Heather Savigny, “Towards a Theorisation of the Link between Media, Religion and Conflict,” pp. 153-154.

二是指导投票；三是组织活动。^①此外，网上成员招募和网上捐助也相当普遍，这些都是游说团体扩大其影响力的重要方法。

除了宗教团体以外，有宗教背景的政治党派也开始利用网络扩大影响。有研究表明，中东国家的几个伊斯兰在野政党正在把互联网用于越来越多的目的。例如，它们会把互联网作为公共空间的一种拓展，以便把更多的信息和观念构建并传达给更多公众；互联网亦让这些团体避开了国家加诸传统媒体上的各种限制，从而使它们可以更加畅快地表达自己的观点和立场。以“埃及穆斯林兄弟会(the Egyptian Muslim Brotherhood)”为例，这个成立于1928年的组织已经成为埃及最大的政治反对派，它一直把建立“真正的”伊斯兰国家作为目标，其推动的政治运动在埃及等伊斯兰国家甚至整个世界都具有非常大的影响。因为充分而有效地利用了互联网，这个组织历久弥新影响力毫不褪色。它在其阿拉伯语言的网站上用了大量的篇幅讨论伊斯兰教在当代社会的角色、宗教与政治的关系，号召网站的受众拥抱伊斯兰信仰，并且要把参与政治作为宗教信仰的延伸，为鼓励伊斯兰国家的人民参与政治吹响了号角。^②

互联网时代出现后，一些跨国宗教非政府组织不但利用网络宣传自身吸引受众，还常常利用网络这一媒体对各国的宗教和人权状况进行监控，并发动其受众支持受迫害者，并向别国政府直接施压，它们聚焦的宗教事件往往成为各国政府进行外交决策或外交活动时也不能不考虑的重要因素。

另外，使用互联网通讯技术进行交流的“数字离散社群(digital diasporas)”也具有非同一般的影响力。基于它们在电脑世界的虚拟领土，这些数字离散群体对现实世界政治施加影响，包括它们与移居国其他种族群体的关系、母国的政治和外交政策以及其移居国与母国之间的关系等。^③有学者发现，那些有宗教信仰基础的离散社群能够劝服人们避免发生宗教冲突，能用网络形成和提升集体认同(包括承认自由价值以及提倡对特定标准或规则的运用等)，这些努力甚至能阻止在现实生活中可能发生的恐怖主义事件。^④

① 参见谢洁：《互联网时代的宗教——兼论网络与市民社会》，载徐以骅主编：《宗教与美国社会》(第3辑)，北京：时事出版社2005年版，第44-46页。

② Andrew Helms, "Politics of Information: The Internet and Islamist Politics in Jordan, Morocco and Egypt," *Journal of Middle East Media*, Vol. 5, No. 1, 2009, pp. 1-31.

③ Sheng Ding, "Digital Diaspora and National Image Building: A New Perspective on Chinese Diaspora Study," *Pacific Affairs*, Vol. 80, No. 4, 2007/2008, p. 630.

④ Jennifer M. Brinkerhoff, "Digital Diasporas and Conflict Prevention: The Case of Somalinet.com," *Review of International Studies*, Vol. 32, No. 1, 2006, pp. 25-47.

三 网络资源动员下的宗教非政府行为体与国际关系

动员资源包括了物质资源、组织资源和文化资源，互联网作为动员资源不但让宗教非政府行为体获得了媒体资源，而且作为社交平台和通讯网络增强了宗教组织及团体的内部联系，提升了它们的组织能力；同时，经由互联网传递出来的信息，既增强了人们的宗教认同感，又塑造了人们对周围世界的看法并改变了他们的行动方式，从而影响到国际关系的不同方面。

(一) 对“国家宗教形象”的影响

在Web 2.0时代，技术发展极大地降低了信息的加工和处理的成本，个人或者组织能够取得那些以往被掌控在政府手中的资讯，越来越多的行为主体能够发布和传播国家的宗教形象信息，挑战了政府作为国家间对话唯一行为者的地位。例如，前文所提到的埃及穆斯林兄弟会在建设阿语网站之外，还开设了英语网站。有别于阿语网站，穆斯林兄弟会的英语网站上所上载的话题都是为了吸引西方受众而经过精心挑选的，而这些受众尤其被定位为西方的媒体工作者和学者等有话语权的人士。穆斯林兄弟会的英语网站上既发表当前执政者的负面信息，又上载对伊斯兰教、伊斯兰教徒的批评文章，目的是向西方受众表明穆斯林兄弟会的开放程度和自我批评能力。有学者认为，通过积极提供信息，网站正面影响了西方媒体对穆斯林兄弟会的报道，同时该网站还会影响西方传媒对埃及政府的看法。^①

再如，一个关于埃及科普特(Coptic)^②宗教群体的案例研究发现，这一群体擅用互联网传播有关自己的新闻(通常是有关迫害基督徒或基督徒所受不公平待遇的事件)，并且加上自己的诠释。通过这种做法，它们吸引了西方社会的关注甚至干涉。^③

(二) 对人道主义援助的影响

由于“爱”与“慈悲”几乎是所有宗教思想的重要组成部分，因此宗教组织似乎从诞生之日开始就自然地担负了人道主义与慈善救济的任务。有学者发现，西方社会最早期的对外援助团体始于16世纪，为隶属天主教教会的传教组织，它们派遣传教士到

① Andrew Helms, "Politics of Information: The Internet and Islamist Politics in Jordan, Morocco and Egypt," pp. 21-27.

② "Coptic"一词来自希腊文，意指在埃及的基督徒。

③ Fiona McCallum, "Religious Diaspora and Information Communications Technology: The Impact of Globalization on Communal Relations in Egypt," in Mahjoob Zweiri and Emma Murphy, eds., *The New Arab Media: Technology, Image and Perception*, Reading: Ithaca Press, 2011, pp. 81-101.

美洲、东非、南亚及近东传教,在传教之外,同时也携带物资到这些地区并执行教育、卫生及社会福利工作。^① 18世纪末到19世纪,传教组织(包括天主教与基督教)的援外工作伴随着欧洲殖民主义迅速扩张,其服务的地区延伸到整个非洲和亚洲,为殖民地人民引进现代化社会所必需的教育、卫生、医疗等观念与设备。^②

有了互联网的帮助,宗教组织如虎添翼,既增加了救灾物资和资金来源,又能进行多地区集体行动,在国际人道主义救援上表现出更大的活跃性。例如,宗教非政府组织佛教慈济基金会,其分会遍布全世界,自1991年援助孟加拉国水患揭开国际赈灾的序幕以来,迄今已援助69个国家。对于受灾国家,它除了提供粮食、衣被、谷种、药品的紧急援助外,还援建房屋、协助开发水源、提供义诊等。^③ 目前,每当一个地方有灾情发生,慈济基金会台湾花莲分会就会用互联网(电子邮件、网络新闻等)迅速把灾难报告以及救援方案通报给全球各分会,要求各分会协同救灾;同时,该基金会还长期设立网上募捐项目,最大限度地筹集物资;并且,在很多重大灾情发生时,慈济基金会还会利用互联网在全球各分会发起斋戒和祈祷活动,发挥其宗教“肤慰”功能。^④

(三) 对社会运动的影响

宗教可以从两个方面支持社会运动:一是社会行动者的行动会反映他们所抱持的宗教观念和价值取向。宗教信仰能帮助人们认识到不幸、协助劝说立法者和决策人、监督对手的行动,在公众视野中展现社会运动的根源等,例如民权运动、妇女运动等社会运动背后都有宗教观念的支撑。^⑤ 二是宗教如政治组织、社会网络一样可以作为组织资源,给社会运动的发展提供基础。有学者研究民权运动时就重点指出了宗教组织是如何为这一运动提供组织资源的,他发现,宗教民权领袖会充分运用宗教组织网络动员民众,他们甚至对充分发动并运用社会运动资源比对传福音更为投入。^⑥ 宗教信仰和宗教组织都是具有广泛群众基础的动员资源,互联网不但能让宗教观念和价值取向传播得更远更广,而且能让组织资源通过线上结合更为紧密,从而让社会运动成功的可能性增大并扩散其影响。

① Brian H. Smith, *More than Altruism: The Politics of Private Foreign Aid*, Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 27-28.

② Brian H. Smith, *More than Altruism: The Politics of Private Foreign Aid*, pp. 28-31.

③ 慈济官网, <http://www.tzuchi.org.cn/index.php>.

④ 以上资料来自笔者于2008年1月到2010年6月间在佛教慈济基金会做田野调查时所搜集的信息。

⑤ Fred Kniss and Gene Burns, "Religious Movements," in David A. Snow, Sarah A. Soule, and Hanspeter Kriesi, eds., *The Blackwell Companion to Social Movements*, p. 704.

⑥ Aldon D. Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*, New York: Macmillan, 1984.

墨西哥的萨帕塔(Zapatistas)运动被称为“第一个信息化的游击队运动”,^①在这一社会运动中,宗教与互联网就得到了充分结合。首先,萨帕塔解放军使用互联网的来源就与宗教有关。20世纪90年代,天主教会支持了非政府组织“网络(La Neta)”的诞生,1993年“网络”在恰帕斯州设立,其目的是帮助当地的非政府组织运用互联网,这些组织当中就包括了在萨帕塔解放军进行反叛活动时将讯息散播到世界各地的团体。^② 其次,各宗教团体与其他团体一道在把萨帕塔运动的消息散布到国际层面上功不可没,它们通过自己的组织网络、传播渠道(特别是互联网)时时更新运动的进展,使其免于镇压。最后,宗教团体利用其组织的群众基础和社会网络,在美国等地组织募捐车队,把人们的捐赠送回墨西哥,为这一运动提供了物质资源。^③ 就这样,萨帕塔解放军这一个力量弱小的反叛团体被推到了世界政治的前沿。

(四) 对恐怖主义的影响

正如埃瑟·戴森(Esther Dyson)所指出的,数字化世界是一片崭新的疆土,可以释放出难以形容的生产能量,但它也可能成为恐怖主义和江湖巨骗的工具,或是弥天大谎和恶意中伤的大本营。^④ 一些学者甚至宣称信息技术使全球化带来的“边缘化”问题更为明显,激发了被边缘化地区的失望和绝望感,直接导致了恐怖主义的诞生。而互联网的容易接入性、匿名性以及国际性等特点则能便利恐怖主义活动的实现。

国际恐怖主义势力非常善于利用媒体形象来达到自己的目的。例如,黎巴嫩的真主党和巴勒斯坦的哈马斯都借助了网络将活动扩展到全球,并在其电视台和网站上进行大量的报道。它们利用了穆斯林对伊斯兰问题的认同,将本国穆斯林与中东穆斯林直至世界其他地区的穆斯林联系在一起,并借此证明自身的合法性。^⑤

再如,有研究指出,“基地”组织领导人之所以能够在美国和西方联合的反恐战争中一直继续生存和一次次躲过搜捕,原因之一就是因为他们能够充分利用网络技术,在世

① 墨西哥南部恰帕斯(Chiapas)州的印第安少数原住民对于联邦政府所推行的土地政策、卫生教育以及公共建设等颇为不满。他们自1990年起,相继以多种方式向墨西哥政府表达抗议,但统治者充耳不闻,于是这些原住民便于1994年1月1日正式宣布成立武装团体萨帕塔解放军,希望借由军事对抗来唤醒墨西哥政府对印第安人所遭受的长期压迫和欺凌的关注,其领袖副总指挥马可士(Subcomandante Marcos)在1995年2月的逃亡期间,便利用电子邮件、网上论坛、传真等从拉坎顿森林深处与外界世界沟通,并通过墨西哥领事馆、美国政府等机构的各种网页链接,来吸引全球媒体的注意和同情者的支持。在强大国际和国内的压力之下,该地区免于遭受政府的军事行动。

② [美]曼纽尔·卡斯著,夏铸九、黄丽玲等译:《认同的力量》,北京:社会科学文献出版社2003年版,第83-97页。

③ Oliver Froehling, "The Cyberspace 'War of Ink and Internet' in Chiapas, Mexico," *Geographical Review*, Vol. 87, No. 2, 1997, pp. 291-307.

④ [美]埃瑟·戴森著,胡泳、范海燕译:《2.0版数字化时代的生活设计》,海口:海南出版社1998年版。

⑤ 叶青:《伊斯兰教认同对中东国际关系的影响》,载徐以骅主编:《宗教与美国社会》(第3辑),第232页。

界各地建立了“虚拟恐怖网络组织”来联络、指挥、协调、交换情报、动员和部署力量。^①

四 结论

社会运动理论认为,在一定的社会结构中,个人的愤恨、怨恨或剥夺感在社会上往往是常量,而决定社会运动产生和发展的关键是资源。“宗教”和“国际关系”是两个有独立结构但又有所相交的系统,在系统结构基本稳定的情况下,“宗教”与“国际关系”的互动也应该是一个相对稳定的交集。但是,互联网的出现无疑让这一稳定交集有了变化的可能;本文提出:在宗教和国际关系结构基本稳定的情况下,互联网是宗教与国际关系交集疆域扩大的关键。

互联网作为动员资源不但让宗教非政府行为体获得了媒体资源,而且作为社交平台和通讯网络增强了宗教组织及团体的内部联系,提升了它们的组织能力;同时,经由互联网传递出来的信息,既增强了人们的宗教认同感,又塑造了人们对周围世界的看法并改变了他们的行动方式。总之,有了互联网的帮助,宗教非政府行为体成为国际关系行为体的可能性增大,国家宗教形象、人道主义援助、社会运动和恐怖主义都因此受到影响。

学界认为,国际体系转型虽然还没有到达拐点,但行为体多元化和主权原则松弛化在全球层面已经表现出来。虽然本文讨论的重点是互联网动员下宗教与国际关系的互动,但宗教与国际关系交集疆域扩大的事实也让人不禁思索:互联网作为动员资源的能量到底有多大?行为体多元化和主权原则松弛化是否会因此加剧?国际体系转型是否会加快到达拐点?宗教与国际关系的互动是否会进一步甚至质的变化?此外,我们也忍不住思考:虽然互联网对宗教非政府行为体的边际效益较大,但同样按照边际效益的原则,宗教非政府行为体影响国际关系时,是否又有影响程度的区别?比如,在相对封闭的国家,是否宗教非政府行为体成功利用网络的影响最大,而在相对开放或宽松的环境,影响反而较小?虽然这些问题尚无答案,但无疑都是值得在将来结合国际政治现实进一步探索的问题。

[收稿日期:2011-04-03]

[修回日期:2011-08-08]

[责任编辑:谭秀英]

^① 王建平:《中东恐怖主义势力的信息资源和网络战》,载徐以骅主编:《宗教与美国社会》(第3辑),第242页。

后冷战时期宗教与国家安全的关联性讨论*

刘 骞

【内容提要】 后冷战时期,宗教的复兴运动已在全球范围内蔓延开来,并大规模地介入国际政治领域,对国家间安全产生了特有的冲击和影响。然而,安全领域中的宗教具有无形观念和有形组织的二律背反本体论,是一种自里向外由宗教思想、宗教规范和宗教行为构成的“同心圆”观念体系。一方面,宗教表现为信徒的个人信念,通过个体的理性偏好介入国家安全的决策过程,发挥着“路线图”、“聚焦与黏合剂”和“制序”的作用;另一方面,宗教又是信众的集体共有意识,通过宗教观念和规范的构成性作用以及宗教“言语-行为”的主体间作用影响着国家安全观、安全政策和安全利益。为此,作者指出,揭示国际社会领域宗教的特殊性,并围绕国家安全的判定环境,探讨宗教与国家安全的关联性十分必要。

【关键词】 后冷战时期;宗教;国家安全;关联性;观念体系

【作者简介】 刘骞,同济大学政治与国际关系学院讲师,国际与公共事务研究院院长助理。(上海 邮编:200092)

【中图分类号】 D815 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1006-9550(2011)09-0067-17

* 本文系国家自然科学基金青年项目“国家安全语境下的宗教认同与公民身份互动研究(项目编号:11CZJ014)”的阶段性研究成果。感谢《世界经济与政治》杂志的匿名评审专家提出的宝贵意见和建议,文中存在的疏漏由作者负责。

一 引言

纵观人类历史,从远古部落出征前的宗教仪式到人类历史上的宗教战争,再到当今世界的宗教纷争,宗教与国家安全总是彼此相关,在后冷战时期,两者相互关联的情形更是“随处可见”,几乎所有国家间的安全议题都包含着深刻的宗教背景。宗教学界注意到这一情形,对此展开了一些论述,宗教世俗主义者认为,宗教将随着现代化的发展而不断衰落,因而其对国家安全的影响是有限的,更多是“有需要者”的“工具”;^①宗教自由主义者则强调,宗教的“全球复兴”为宗教间如何实现多元共存提出了挑战,而只有通过宗教宽容才能有效消解因宗教多元化导致的国家间安全问题;^②与前两者不同,宗教保守主义者既对世俗论者的“宗教衰落论”感到担心,又对自由主义者的“宗教宽容论”毫无信心,所以,他们坚守着固有的信条,担心宗教的多元化将威胁其核心价值,主张将宗教问题置于国家安全议程加以防范。^③

国际关系学界也意识到传统国家安全研究的缺陷,开始以积极的姿态审视宗教问题对国家安全研究的重要性。走在最前列的是一些倡导建立国际政治神学分析框架的学者,他们认为国家安全领域中的宗教问题源于“人的行为”,表现在人们通过一定的宗教规则使用宗教语言,语言又演绎出规则,这些规则成为人与人交往相互建构的媒介,而规则的利益性和阶级性最终产生统治和权力;^④同时,国际政治社会学者试探性地借鉴了建构主义安全分析框架,认为宗教因素是共有观念的重要组成部分,宗教对塑造持续性的安全观念以及宗教对人们的相互认同之间存在着相辅相成的关系。^⑤国际政治心理学者则从微观的角度,强调宗教是人类特有的认知现象和心理现象,宗教不仅与国家安全决策者的个人信仰相关,也与群体性的社会意识相关。^⑥

① Colm Mckeogh, *The Political Realism of Reinhold Niebuhr: A Pragmatic Approach to Just War*, New York: St. Martin Press, 1997.

② Robert Wuthnow, *The Restructuring of America Religion: Society and Faith since World War II*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

③ Scott M. Thomas, "Religion and International Conflict," in Ken R. Dark, ed., *Religion and International Relations*, New York: Palgrave Publisher, 2000, pp.15-16.

④ Vendulka Kubalkova, "Toward an International Political Theology," in Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile*, New York: Palgrave MacMillan, 2003, pp.79-80.

⑤ Robert A. Seiple and Dennis R. Hoover, eds., *Religion and Security: The New Nexus in International Relations*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, pp.5-6.

⑥ Richard K. Herrmann and Michael P. Fischer Keller, "Beyond the Enemy Image and Spiral Model: Cognitive Strategic Research after the Cold War," *International Organization*, Vol.49, No.3, 1995, pp.415-450.

前人关于宗教与国家安全的研究成果中不乏真知灼见,但仍存在一些缺陷和不足:第一,从论证分析的核心概念出发,既有研究所使用的概念体系大多为宗教学或国际关系学中相对成熟的内容,宗教与国家安全的研究更多被视为政教关系、人类行为或社会共有观念研究框架的“附属品”,这实质上就将两个相关却跨学科的核心概念割裂开来,没有实现两个跨学科概念体系的有效对接,也未给出相应的安全意义解读。第二,从论证分析的基本逻辑出发,宗教学者所坚持的是宗教的社会学研究传统,其逻辑起点是认识论层次上的关于“宗教起源”问题分野的延伸;国际关系学者所做的工作只是力图在物质主义理论“一统天下”的安全研究局面中探索新路,解释发生在国际社会中的宗教性安全问题。在这个意义上,既有研究均未能真正从安全的层次审视宗教因素的影响。第三,从论证分析的具体内容出发,在分析宗教与国家安全相关性的过程中,既有研究大都把原因归咎于“第三方主体”(国家行为体、个体的人等)的行为,而将宗教更多地视为客体,是在“被动中”造成了对国家安全的影响,这实际上忽视了宗教本身对于安全影响的主体性和特殊性。第四,从论证分析的方法论出发,既有研究对宗教的理解都接受理念主义的观点,反对物质主义论,是一种轻物质而重观念的世界观,这实质上就已经先验地将宗教的本体假定为“理念”,但就现实而言,宗教发挥其影响的途径从来都不是单一的依靠宗教思想、观念等无形内容,还在很大程度上依赖于规范、教义以及信徒的行为和仪式等有形要素。

基于这样的认识,本文的核心问题是揭示宗教与国家安全相互关联的原因,并力图在前人研究的基础上围绕其原因要素构建出一套分析框架,以尝试性地将宗教与国家安全这两个分属不同学科的核心概念进行对接,并在国家安全的语境下界定后冷战时期的宗教及其政治学意义,从而揭示宗教对国家安全影响的方式及其特殊性所在。

二 宗教的研究界定及其概念的特殊性分析

近代以来,由于权力政治对国际关系学的主导,宗教被国际关系置于边缘地位。^①而随着全球化的发展,后冷战时期的世界里出现了全球性的宗教复兴:世界各国信教人数迅速增长,宗教团体愈发活跃,宗教政治化更加明显。而更重要的是,伴随宗教全球复兴而来的是复杂的宗教性安全问题。^②在这样的背景下,学术界认识和思考后冷

① Dianne Kirby, ed., *Religion and the Cold War*, New York: Palgrave MacMillan Ltd., 2003, p.20.

② Douglas Johnston, "Introduction: Realpolitik Expanded," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, New York: Oxford University Press, 2003, pp.3, 5.

后冷战时期宗教与国家安全的关联性讨论

战时期宗教对于国际政治意义的呼声不断高涨,许多学者甚至主张,对宗教的研究需要“回归”到国际政治学研究的中心。^①因此,笔者认为,正确认识宗教全球复兴这一背景及其安全层次上的意义是分析后冷战时期宗教与国家安全互动的前提。

(一) 后冷战时期的宗教全球复兴及其内涵

20世纪70年代以来,各领域的全球化进程明显加快,宗教也表现出一定的全球性复兴态势。一般认为,伊朗“伊斯兰革命”是宗教复兴运动的起点,“波兰革命”是其兴起的标志,被视为宗教因素“返回”世界政治舞台的宣言,而九一一事件的爆发则预示着宗教全球复兴已是一个不争的事实,宗教已经完全“从潘多拉魔盒中释放出来”。^②

宗教全球复兴的内涵在于:第一,这是一种突出信仰意识的宗教性复兴,要求各国政府必须无条件满足信徒的宗教信仰需求。“伊斯兰革命”迎合了伊斯兰信徒对伊斯兰宗教的信仰诉求;“波兰革命”中的天主教会则挂起“天主教与东正教的矛盾”之大旗,以博取波兰天主教信徒对其反对共产党,夺取政权政治野心的支持;而时至今日,“基地”组织和美国政府仍在对九一一事件背后宗教分歧争执不休。第二,这是包裹着某种特定政治图谋的复兴。三个事件都显示:宗教的力量成为某些具有政治目的的人士实现其政治野心的“工具”,他们往往借助宗教的名义达到某种政治目的,这使得宗教复兴运动具有组织性、目的性和强烈政治性的特点。第三,行为模式容易滋生极端的信仰狂热。宗教运动一旦被加入政治性质,就会以“政治革命”为口号,以推翻政权为目标,并以此来显示自己信仰的虔诚。因为,信徒不像普通民众,信仰容易推动他们为宗教狂热所驱动而产生激烈的行为。

因此,本文支持这样一种观点,即所谓宗教全球复兴是指冷战结束后,在全世界范围内,宗教观念和宗教实践大规模介入人们日常生活和社会公共领域的现象。^③它表现为,近年来,与宗教有关的社会文化现象在全球的凸显以及新兴宗教运动的兴起。尤其是它们大多强调宗教问题同政治问题的统一,并且其行为表现相当剧烈。^④

(二) 宗教是一种观念体系的分析认定

对于国际关系学科而言,“宗教”是一个新兴又充满争议的概念。因为宗教不仅是一个分析性概念,它还是政治家和鼓动家经常使用的一个言论工具。对于政治家而

① 徐以骅主编:《宗教与美国社会》(第4辑),北京:时事出版社2007年版,第1-2页。

② Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: Struggle for Soul of the Twenty-First Century*, New York: Palgrave MacMillan, 2005, pp. 1-17.

③ Roland Robertson, "From Secularization to Globalization," *Journal of Oriental Studies*, Vol. 26, No. 1, 1987, pp. 28-32.

④ Roland Robertson and JoAnn Chirico, "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration," *Sociological Analysis*, Vol. 46, No. 3, 1985, p. 219.

言,为了吸引更多的人投身其麾下,具有广泛感召力的模糊语言是非常有用的;而对于研究者来说,含糊其辞却足以导致混乱。因此,我们必须清除言辞障碍,明确基本概念。必须强调,本文的任务是分析宗教的国际政治学意义,而非其他内涵,当然,本文并没有排斥其他学科关于宗教定义的意思,相反,本文的分析是从对宗教学、哲学和历史学等学科的研究启示中开始的。

关于宗教的定义,学术界已有许多论述,这些论述或把宗教理解为精灵实体的信仰,是以某种精神物为中心的信仰系统;^①或把宗教视为制度化宗教,注重神学信条和教会制度等信仰主体对个人体验的影响;^②或把宗教看成是一种人类的精神需求;^③或以社会功能来规定宗教的本质。^④但是,这些对宗教的认定大都是为宗教学或神学分析服务的,因此,它们对宗教的研究是一种基于人文主义层面的探讨,是对人类终极意义的研究和诠释,是意义的阐释(interpretation of meanings)。国际政治学是一门社会科学,倘要将一个人文学科的主要研究对象置于社会科学研究视角下,就必须从社会科学的视角进行解读,将宗教研究的社会学传统与国际政治的社会学转向实现对接,探讨其特有的国际政治学意义。

基于这样的认识,笔者认为,宗教是一种认识,是一个由思想、规范和行为组成的观念体系(参见图1)。在这个观念体系中,处于基础层或核心层的是宗教的思想,因为有了宗教思想的前提,信仰主体才有可能产生相应的心理感受,而且,这种感受并不是只存在于一个主体之中,而是普遍存在于社会大众之中,共同的宗教心灵体验促使人们对“什么行为是适当或良好的行为有着相似或相同的强烈意识”,这样,关于宗教的规范就形成了。^⑤我们把规范称为宗教体系的第二个层次。在前两个层次的基础上,宗教崇拜或表达崇拜的行为显然是宗教思想和宗教规范的外在表现,属于宗教观念体系的第三个层次,对宗教信仰者及其宗教思想、宗教体验和规范起着凝聚固结的作用,保证宗教这种社会现象作为社会结构一部分而存在于社会之中。

① [美] 爱德华·泰勒著,连树声译:《原始文化》,桂林:广西师范大学出版社2005年版,第4页。

② [美] 威廉·詹姆士著,唐钺译:《宗教经验之种种》,北京:商务印书馆2002年版,第30页。

③ [英] 约翰·麦奎利著,何蓓莎、周天和译:《二十世纪宗教思潮》,上海:上海人民出版社1989年版。

④ Milton J. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York: The MacMillan Company, 1970, p. 7.

⑤ [美] 玛莎·芬尼莫尔、凯瑟琳·斯金克:《国际规范的动力与政治变革》,载[美]彼得·卡赞斯坦、罗伯特·基欧汉、斯蒂芬·克拉斯纳主编,秦亚青等译:《世界政治理论的探索与争鸣》,上海:上海人民出版社2006年版,第304-305页。

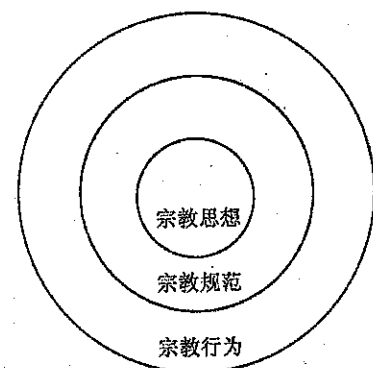


图1 宗教作为观念体系的结构示意图

(三) 宗教概念的国际政治学特殊性意义

在前人关于宗教概念的分析基础上,本文将宗教界定为一种观念体系,试图回答这种宗教观念体系对于国际政治学的社会科学特殊性意义是什么?与宗教的人文学科意义之间有什么相互的联系和区别?

一直以来,关于观念及其作用的探讨就是学者们关心的重要议题,哲学家和历史学家们都为其绞尽了脑汁。^①一开始,争论的漩涡集中在相互对立的认识论方面,一方是德国历史学派的主观主义认识论,另一方是奥地利理论学派的功利主义观,即试图将社会行动和社会秩序问题化约为物质利益,认为社会科学必须遵循自然科学的研究方法。这样对立的结果使得社会科学面临着要么变得像人文学科一样抽象,要么变得像自然科学一样被彻底物质化和数字化的局面。但显然,这两种选择所反映的都不是社会科学的真实“图景”。著名社会学家埃米尔·涂尔干(Emile Durkheim)从对社会中道德的关注,探讨了关于观念因素在社会生活中的作用。他认为,观念因素与物质因素一样都客观存在于当今世界,他无意去争论世界是先有观念,还是先有物质,因为,在他看来,比起“先有”,“现有”更有意义,同时,他注重个体信念通过社会互动关系聚合之后对社会的建构作用,所以,社会中的观念被涂尔干定义为:社会中以个人为载体的信念集合。而更重要的是,这些聚合的信念形成以后,会因为其聚合而创造新的现象,而这些新现象不是存在于原来个体因素之中,而是存在于它们聚合之后的整体之中。^②例如,个人的言语措辞方式聚合后形成众人的语言习惯、个人的神物崇拜聚

^① [美]朱迪斯·戈尔茨坦、罗伯特·O.基欧汉主编,刘东国等译:《观念与外交政策——信念、制度与政治变迁》,北京:北京大学出版社2005年版,第3页。

^② [美]约翰·杰拉德·鲁杰:《什么因素将世界维系在一起?新功利主义与社会建构主义的挑战》,载彼得·卡赞斯坦、罗伯特·基欧汉、斯蒂芬·克拉斯纳主编:《世界政治理论的探索与争鸣》,第259页。

合后形成众人的宗教信仰、个人的高尚品质聚合后形成众人的道德规范等。这样,语言习惯、宗教信仰与道德规范就不再是个体的信念,而是一种社会事实。这意味着,宗教观念体系对国际政治的影响不仅可以通过个体意向实现,还可以通过集体意识实现。

与涂尔干的初衷一样,马克斯·韦伯(Max Weber)坚持相信社会科学可以自成体系,但他强调,社会科学如果要想自成体系就必须能够表述社会行动和社会秩序的独特性质。这需要探索出社会事实之间的某种逻辑。他认为,自然科学和社会科学都使用概念,也都探讨因果关系,但它们使用的概念和将概念用于理论解释的方式却不相同。自然科学讲究对事物规律的研究,并力图建立通则化的公理;社会科学的概念首先要揭示具体行动的含义,并能够突出行动的社会意义。因此,社会科学的概念要能够揭示所描述事物的特殊性,而这种特殊性就是其得以在社会中存在并显现出来的特征。所以,社会科学家在开始研究行动含义的时候,不仅要关注行为体选择手段所具有的工具理性,而且要关注作为研究对象的社会群体对行动目的所持有的规范性自我理解。^①在这个意义上,因果规律的逻辑对于自然科学和社会科学都是十分必要的,不同的是,自然科学以探究因果规律为目的,而社会科学的因果研究却“不是研究的目的,而仅仅是种手段”。^②毋庸置疑,社会科学的研究也存在主观性和客观性,无论主观性还是客观性都要受到价值因素的影响,但是,社会科学的客观分析不会因人的主观性而消除,同样,主观性也不会因借用自然科学的研究方法而泯灭。基于此种认识,对于社会科学研究而言,“观念”不仅具有同“物质”一样的本体意义,观念因素甚至还是社会科学区别于其他学科的重要因素之一。所以,宗教的观念体系不仅是无形的理念,同时还兼具有形的规范和行为,具有二律背反的本体,这正是宗教区别于其他事物的特殊性所在。

因此,关于宗教与国家安全关系的探讨就是对这种宗教观念体系的最为剧烈政治作用的思考,呈现的是宗教全球复兴的背景下,宗教从个体和群体两个方面参与塑造当今国际政治的格局,对现行国家安全原则和安全观进行重塑的方式,而宗教信仰无形理念层次所具有的排他性、由宗教认同导致的持久憎恶感以及有形规范和行为层面的制度化作用、直接介入安全事务的组织性行为都是影响国家间安全关系的重要内容。

^① Max Weber, “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy,” in Max Weber, translated by Edward A. Shils and Henry A. Finch, *The Methodology of the Social Sciences*, London: Free Press, 1949, p. 56.

^② [德]马克斯·韦伯著,朱红文等译:《社会科学方法论》,北京:中国人民大学出版社1992年版,第74页。

三 观念与国家安全互动模式及其逻辑启示

分析框架的搭建除了要依托特定的概念体系外,还需要形成一定的分析逻辑,这就需要我们对既有的观念与国家安全互动分析模式进行分析,并从中获取有益的启示。

(一) 理性主义观念与国家安全互动的分析逻辑

理性主义模式在观念与国家安全关联性问题的分析上遵循这样一种论证逻辑:从本体论的个体主义出发,依托行为者的理性判断,以揭示观念与国家安全之间的因果作用为目的。首先,理性主义模式认为,观念是“由个人所持有的信仰”,^①而这种信仰又可以分为三种类型:世界观(world views)、原则信仰(principled beliefs)和因果信仰(causal beliefs)。^②

第一种世界观类型的观念,是指那些根植于某种文化符号中,并深深地影响着掌握这种文化符号主体者思维和说教方式的观念,决定着人们在利益推动下的行动将按照何种轨道前行。^③第二种原则信仰则是指一种带有规范性的观念,这种观念包含着某种价值性标准的界定,这暗示着,接受相同规范的主体间更容易建立一种互信,反之则容易导致对立。第三种观念则是一种包含了原因关系的信念,这种信念往往暗含着某种因果联系,即一旦存在某种观念,就必须承担由此产生的后果。

而在赋予“观念”以意义并揭示其构成要素后,理性主义模式着力探讨了观念可能引发的安全作用(参见图2)。从“观念的路线图作用”出发,与物质因素不同,在国家安全利益的认知与判断过程中,观念因素也可以通过影响决策者的偏好,影响其安全观的选择和安全战略的判定。从“观念的聚焦与黏合剂作用”出发,观念可以帮助决策者在多种利益之中“聚焦”,以在诸多“方案”中选择其中之一。这也意味着,观念的影响使得其他的利益被“忽略”或者被置于“次等”的位置。而观念在帮助最后的选择得以做出的同时,也充当了此种选择支持者之间的“黏合剂”,并帮助它们之间形成合作关系或结成联盟。从“观念的制序作用(institutionalization)”出发,由于观念对行为的规范作用,某种特定的信念不论是否对国家安全有所影响,但倘若在安全领域长期使用这些观念会使有关的规则和规范因为这种信念的“嵌入”而产生影响。^④简言

① 朱迪斯·戈尔茨坦、罗伯特·O.基欧汉主编:《观念与外交政策——信念、制度与政治变迁》,第3页。

② 朱迪斯·戈尔茨坦、罗伯特·O.基欧汉主编:《观念与外交政策——信念、制度与政治变迁》,第8页。

③ Max Weber, "Social Psychology of the World's Religions," in Hans Heinrich Gerth and Charles Wright Mills, eds., From Max Weber: Essays in Sociology, New York: Oxford University Press, 1958, p. 280.

④ [美]克利福德·格尔茨著,韩莉译:《文化的解释》,上海:译林出版社1999年版,第146-147页。

之,在安全领域,观念被制度化将会使得某种观念成为安全规范并对国家安全的判断发挥持续的影响。

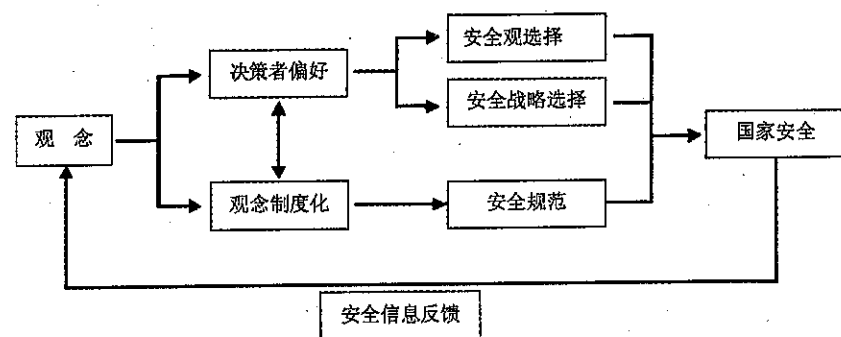


图2 理性主义观念与国家安全互动分析模式示意图

(二) 建构主义观念与国家安全互动的分析逻辑

与理性主义将重点置于相对静态的个体信念不同,建构主义突出观念在塑造行为方面的动态认知。首先,建构主义者认为,理性主义将观念视为个人信念的同时,也就失去了对观念社会性意义的动态理解,因而,只能用以解释个体行动者如何行事,却无法告诉人们集体意识的作用,因为群体意识并非由某一个体“说了算”,还需要参考他者的认知。但是,这并不意味着建构主义要“割裂”个体信念与社会共有观念之间的关系,相反,建构主义认为,共有观念是以个人信念为基础的,但只有共有观念才具有社会建构作用,因为共有观念是主体间信念,而具有建构作用的观念才拥有更为巨大的“力量”。^①

所以,建构主义归纳了观念与国家安全互动的三种路径(参见图3)。第一,结构建构主义(structural constructivism)“观念-身份-安全利益”的分析路径认为,观念可以建构行为体身份,并塑造其利益,因为共有观念建构的国家安全是动态的,国际社会可以建构一种国家间的安全状态,也可以解构一种安全关系,甚至在解构的同时又再建构另一种安全关系。新的安全关系由新的共有观念建构而成。这就决定了国家安全利益是可变的,取决于各方共有观念的选择:如果选择作为盟友,那么彼此是安全的;如果选择对手,彼此就处于不安全状态。^②

第二,规范建构主义(norm-oriented constructivism)“观念-规范-安全决策”的分

① Martha Finnemore, *National Interests in International Society*, London: Cornell University Press, 1996, p. 32.

② 刘胜湘:《国家安全观的终结?——新安全观质疑》,载《欧洲研究》,2004年第1期,第7页。

后冷战时期宗教与国家安全的关联性讨论

析路径,强调规范不仅包括禁止和限定行动作用的规则,还具有规范行为权利和义务的标准。前一种机制反映了理性主义的内容,而后一种构成性规则却是众多行为体共同持有的关于“适当行为”的共同预期。^①在国家安全议题上,国际社会由于缺乏为规范提供限制性作用的强力,个体由于各自利益和价值偏好不同而容易发生冲突,但是,规范的构成性作用却有助于为个体做出和平解决冲突的决定。

第三,规则建构主义(rule-oriented constructivism)“观念-言语-安全关切”的分析路径。与上述路径的“无语状态”不同,该路径更关注人类社会所特有的句法与用语的表达,^②因为人类在通过语言进行交流和沟通的过程中,观念得以传递并影响着他的认知与判断,同时,自我也在所接收的言语信息中受到他者观念的影响。^③在这个意义上,语言是观念的反映,使得断言性、指令性和承诺性的态度得以展现,而接收者则有针对性地做出回应。所以,语言也可以对国家安全产生建构作用,不同的语言会导致不同“关系”的产生,并构建出主体间不同的安全认知与判断。

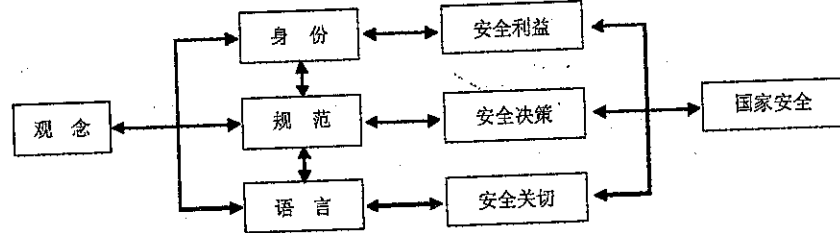


图3 建构主义观念与国家安全互动分析模式示意图

(三) 基于两种分析逻辑的研究启示

就理性主义分析逻辑而言,我们可以得到三种启示。首先,宗教观念体系内核的宗教思想就是一种世界观类型的观念。^④在国家安全问题上,尽管决策者拥有何种世界观取决于自身偏好,但是,一个决策者信奉何种宗教思想会影响他的世界观,并帮助他以某种视角看待国家安全利益,充当“路线图(road map)”作用,这意味着这种世界观持有者在逻辑上排除了对安全利益的其他解读,或者至少暗示着除了他所选择的安全观和利益的界定标准之外,其他关于安全利益认知和判断的方式不值得持续探讨。

① Stephen D. Krasner, ed., *International Regimes*, New York: Cornell University Press, 1983, p.1.
 ② Nicholas Greenwood Onuf, *World of Our Making: Rules and Rule in the Social Theory and International Relations*, Columbia: University of South Carolina Press, 1989, pp. xi-xii.
 ③ 王建平:《语言哲学》,北京:中共中央党校出版社2003年版,第209-212页。
 ④ 朱迪斯·戈尔茨坦、罗伯特·O.基欧汉主编:《观念与外交政策——信念、制度与政治变迁》,第9页。

同样,当许多有效的国家安全战略面临选择的时候,持有某种宗教信仰的决策者必然会选择对其信仰有利,或能够反映其宗教信仰内涵的战略思想作为其实践的指导。这时,宗教思想就发挥着聚焦与黏合剂作用。

其次,就宗教规范而言,宗教在发展过程中形成了严密的组织和制度,这就是宗教思想信条化、宗教行为规范化和制度化的表现。重要的是,宗教思想的规范化可以确保宗教信仰者的活动始终围绕宗教思想展开,这样宗教规范就制约着决策者的偏好选择。例如,小布什曾直截了当地表示自己的宗教信条对他做政策决定时有着“支撑性作用”。^①

最后,尽管宗教行为本身由于不具备观念的属性而往往不被视为一种观念,但是,按照理性主义的观点,不具备观念属性的“行动”并不意味着不能成为观念的构成要素,因为,行动蕴涵着达到某种目标的战略,如果这种行动有很多人的支持,就意味着此种行动背后存在着一套共有信念,那么行动所蕴涵的对某种目标的追求就成为共享的原则信念,其行为本身也就有了价值。^②在宗教行为与国家安全关系问题上,通过宗教游说可以影响国家安全决策、倚仗宗教示威可以颠覆国家政权、依托宗教话语可以获取合法性,等等。^③如此,宗教行为就成为一种影响国家安全的因果化信念,这也是很多国家在宗教问题上采取十分谨慎态度的原因,因为宗教已经是决策者眼中潜在的安全问题。^④

就建构主义分析逻辑而言,宗教不仅是个人信仰的集合,还是一种社会性的“集体意识”,具有主体间的意义。首先,宗教思想不仅包含着个体对超自然力量的心理反应,它还需要以一种教义和神学理论的方式对个体层次的宗教心理进行群体性的“抽象”,并通过这种“抽象”让某种天命和神祇成为一个群体意识,使得对某个神的信奉形成一种集体层次上的群体性心灵体验。^⑤这样,宗教思想就不仅是个体宗教心理的反应,还是一种集体意识,具有主体间意义,所以,在国家安全问题上,受到某种宗教思想引导的群体就同时获得了对某种宗教身份的认同,得到了关于“我是谁”和“我是什么”的理解,而对此有着共同理解的行为体会成为“朋友”,有着不同理解的主体间将会出现相互防备乃至敌对。

① [美]艾克敏著,姚敏等译:《布什总统的信仰历程》,北京:社会科学文献出版社2006年版,第257-258页。
 ② 朱迪斯·戈尔茨坦、罗伯特·O.基欧汉主编:《观念与外交政策——信念、制度与政治变迁》,第10-11页。
 ③ Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, New York: Palgrave MacMillan, 2004.
 ④ Kevin J. Hasson, “Neither Sacred Nor Secular: A Public Anthropology of Human Dignity, Religious Freedom, and Security,” in Robert A. Seiple and Dennis R. Hoover, eds., *Religion and Security: The New Nexus in International Relations*, p. 151.
 ⑤ 何光沪:《多元化的上帝观》,贵阳:贵州人民出版社1999年版,第1-6页。

其次,宗教规范是体现宗教群体性与社会性的重要标志,宗教规范的形成是宗教信仰者在宗教群体的共同活动中经过相互沟通与互动得出的具有群体性意义的准则。在国家安全问题上,宗教规范可以通过规范的功利价值,遵循行为的结果性逻辑(logic of consequentialism),体现工具理性,以因果作用影响国家安全,即决策者会受到其信仰规范的限制,影响其安全决策选择;同时,宗教规范还可以与行为产生建构关系,遵循行为的适当性逻辑(logic of appropriateness),体现价值理性,以建构作用影响国家安全,即某种信徒群体总是遵循特定的宗教规范,正如宗教自由派倾向于以乐观的态度看待国家安全,而宗教保守派往往更多地渲染威胁。此外,宗教规范还可以为信徒实践提供理由,遵循行为的论争性逻辑(logic of arguing),体现交往理性,使任何的实践获得合理性成为可能。

最后,从宗教观念体系的宗教行为来看,人的行为之所以区别于动物的行为就在于人的行为体现着人类特有的思想,是思想的外在表达。规则建构主义者把这种传递信息和观念的行为都界定为人类的“言语行为”,并将之视为人类建构世界的最重要方式,所谓,言谈即行动。^①在宗教行为与国家安全的问题上,作为一种传递宗教思想的外在表现,宗教行为也是一种具有主体间性的社会行为,而且,宗教行为究竟是以有声的言语还是以无声的仪式出现都不重要,重要的是宗教行为向接收者传递着宗教思想和宗教规范的含义,并发挥着建构行为体关系的作用。

综上所述,理性主义与建构主义的分析模式展示了宗教与国家安全的互动逻辑:前者的宗教信仰源于个体信念,一旦形成就难以改变,对国家安全的认识也就相对“固定”,这揭示了宗教信仰与国家安全之间存在“静态”的逻辑关系。而后者的宗教观念却是一种集体意向,具有主体间意义,并在行为体互动中发挥着动态建构作用。这表明,宗教与国家安全的关联不仅存在“静态”的因果逻辑,还具有“动态”的建构关系。

四 宗教与国家安全互动分析框架的构建

(一) 国家安全分析的判定依据与判定环境

一般认为,国家安全与否的判断主要基于国家对安全标准的设定,包括四个方面的因素:其一,国家传统文化分析模式,即国家安全与本国的传统文化有关,因为一定的历史和民族文化传统决定了国家会将什么状况视为威胁,又会对什么状况存有恐

^① Vendulka Kubalkova, Nicholas Greenwood Onuf and Paul Kowert, eds., *International Relations in a Constructed World*, New York: M. E. Sharpe, 1998, p. 58.

惧,同时,传统文化的记忆也决定了这个国家在追求和实现安全利益过程中设定何种目标,采用怎样的战略选择等。^①其二,安全威胁判断模式,即国家安全与否的判定涉及国家对其生存和发展基本利益的判断,国家安全的实现则是以消除或减弱其基本利益受到的威胁为基础的。^②其三,政治意识形态分析模式,即国家安全的主体是国家,在国内层次上,国家最重要的作用之一就是维持国家政权的稳定,而为政权合法性提供支撑作用的政治意识形态便关乎国家的安全与稳定,同时,政治意识形态也是社会公认的观念,是国家重要的价值利益所在。^③其四,国际社会互动分析模式,与前三种分析模式从“自我”角度对国家安全进行认识不同,该模式认为,国家安全利益的认知与判定还必须依赖“他者认知”,以免陷入“安全困境”,同时,由于国家安全利益以及影响安全政策选择的很多条件大都来自通过社会互动建构的共有观念,这意味着,国家安全的判定还受制于国际社会的互动。^④

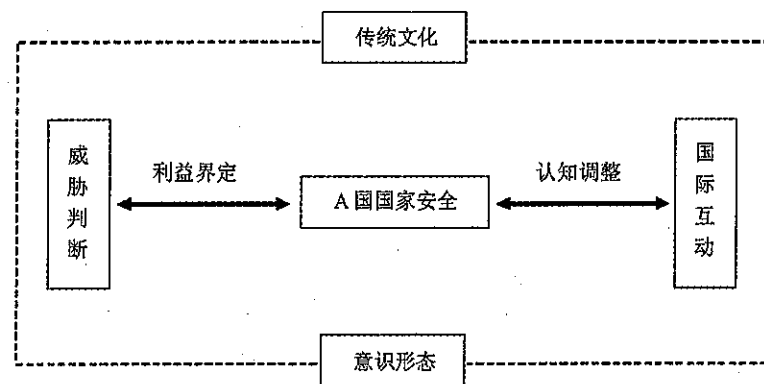


图4 国家安全的判定环境示意图

在此基础上,国家安全判定的四方面依据之间还存在相互的关系,而这种相互关系构建了国家安全的判定环境(参见图4)。首先,就安全威胁判断模式而言,不存在威胁的状态是国家安全得以实现的基础,因而,国家安全与安全威胁相辅相成,如果没有威胁存在,国家就无所谓安全。其次,安全的威胁不会凭空产生,国际关系是一种动态关系,国家安全只有基于这种动态才具有意义,所以,没有国际互动,国家也就同样

^① Alastair Iain Johnston, *Culture Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History*, Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 9.

^② Stephen Walt, *The Origins of Alliances*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1987.

^③ [美] 迈克尔·H. 亨特著, 褚律元译:《意识形态与美国外交政策》,北京:世界知识出版社1998年版,第13-19页。

^④ Martha Finnemore, *National Interests in International Society*, pp. 2-3.

无所谓安全威胁。只不过,前者基于国内层次自我判断的威胁界定,而后者则基于国际层次他者认知的威胁反馈,^①在这个意义上,威胁判断与国际互动是国家安全判定的推动力。最后,国家传统文化与政治意识形态的安全影响更多源于这两个内容对国家进行安全的判定和战略选择的“文化导向”与“意识形态的制约”作用,只是前者的作用来自文化效应,尽管文化本身也会发生变迁,但彰显其文化特殊性的核心内容一般不会改变,因此,传统文化对国家安全的影响偏于“静态效应”;而后者的作用主要来自政治文化,它会随着政权的变化、执政党的变更、领导人的交替而发生相应的调整,因此,政治意识形态对国家安全的影响偏向于“动态效应”。

(二) 宗教与国家安全的互动分析框架

宗教与国家安全关系的发生,一方面是由国内层面的威胁判断和国际层面的认知调整所推动的,另一方面还受到传统文化的静态影响和意识形态的动态制约。

其一,从国家传统文化的角度出发,在理性主义分析模式的启示下,宗教观念体系首先是一种根植于国家传统文明深处的文化,而对国民性格、生活习惯都有着潜移默化的影响力,这也是由宗教文化具有提供某种世界观的“路线图”作用所决定的,而这种作用必然会对处于这种宗教文化影响下人们的行为具有影响,当然,这也意味着它对国家在如何确定安全标准,认识和判断安全威胁方面都具有“路线图”作用。

其二,从政治意识形态的角度出发,与国家传统文化具有相对静态的原生性世界观所不同,政治意识形态则是带有某种政治指向的动态世界观,随着政治统治权威的改变而具有不同的意义。但是,作为某种政治权威获得现代合法性依据的重要来源,特定时期的政治意识形态对传统意义上具有意识形态作用的宗教如何认定,也将影响着宗教世界观与政治意识形态关系是否能进入国家安全议程。

其三,从威胁判断的角度出发,后冷战时代,由于宗教的全球复兴,神职人员、宗教组织和团体都已经大规模地介入到国际事务之中,宗教及其相关因素甚至成为某些国家界定的国家核心安全利益所在,总而言之,无论是宗教对国家产生的传统性安全的影响,还是国家所面临的宗教文化安全问题,都预示着宗教及其相关因素已经成为国家安全威胁的重要来源,这也是使宗教与国家安全之间存在关联性的主要原因之一。

其四,从国际社会互动的角度出发,按照建构主义理论模式的启示,国际社会的共有观念可以建构一种关系,也可以解构一种关系再建构另一种关系。这意味着,国际互动可以建构宗教与国家安全的关系,这不仅包括因为国家间的宗教文化差异、误解

^① 秦亚青:《霸权体系与国际冲突——美国在国际武装冲突中的支持行为(1945-1988)》,上海:上海人民出版社1999年版,第71页。

和有意曲解导致的文化敌意行为对国家安全形成威胁,而且,国家间对于宗教问题安全化的普遍认识也是导致宗教被置于国家安全语境下的原因之一。

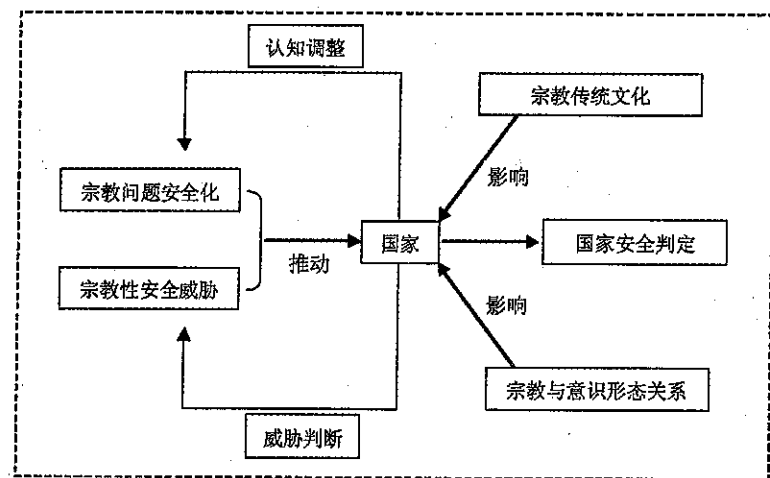


图5 宗教与国家安全互动分析框架示意图

基于此,本文得出一个宗教与国家安全互动的分析框架(参见图5),具体来说,大致如下:第一,宗教是一个由宗教思想、宗教规范和宗教行为构成的观念体系,三个要素由内向外形成了一个“同心圆”观念体系。这部分内容在第二节已经做了详细的论述。

第二,本框架从安全研究的宏观角度出发,认为国家安全的判定是基于“相对属于静态”的国家传统文化与“相对属于动态”的政治意识形态以及国内层次的自我威胁认知判断与国际层次的他者威胁认知反馈。

第三,本文借鉴理性主义和建构主义的研究逻辑,认为宗教与国家安全的互动一方面是由于宗教“路线图”的作用、“聚焦与黏合剂”的作用、观念的“制序”作用产生的安全性因果影响;另一方面,在行为体互动中由宗教思想、宗教规范、宗教行为构成的观念体系参与了对行为体身份的建构。

第四,分析框架的目的旨在显示,宗教的国家安全影响作用与国家安全判定依据的四个方面之间存在什么样的关系,而又是什么原因使得它们之间存在这样的关系。

这样,我们就得出了关于宗教与国家安全的互动分析框架。同时,本文必须承认,在分析框架中仍有许多相关因素没有被纳入其中,但是建立研究框架的目的并不是为了描述全部的变量,也不是为了对历史事实进行完整的细节“重现”,而是为了标定一

条研究基线,并沿着这条基线从某一个层次展开对研究议题的分析。^①这并不意味着除了研究框架设定的研究基线外,再没有其他的路径可以揭示宗教与国家安全的互动,但是,在研究设计和实际分析中,研究人员一般只能选取一个层次,这并不是指其他路径和其他路径中的相关因素没有意义,而是为了集中力量分析这一研究路径上的相关因素。^②

(三) 分析框架各要素的关系及其内在逻辑

国家传统宗教文化的“路线图”作用、宗教的政治意识形态属性以及客观存在的宗教性安全威胁、他者推动的宗教问题安全化进程支撑起了我们的分析框架,但这四方面因素之间有何关系呢?是否其间还暗示着某种学理分析上的意义呢?

社会学对于“社会化”的研究表明,行为体的“社会化”包括两方面内容:一方面是社会成员作为客体,在特定环境中学习并获得规范和习惯的过程;另一方面是社会成员作为主体,选择学习和模仿典范,将规范和价值内化为自己行动的过程。^③也就是说,国家作为客体的社会化,是国家在其发展的历史进程中获得经验知识和观念规范的过程。就宗教与国家安全互动而言,宗教传统文化中关于国家安全的“路线图”以及国家政治意识形态宗教观的形成,就是国家作为客体社会化的表现,这是国家在其特定的社会环境中获得遵从某种规范习惯的结果。另外,国家作为主体的社会化,是国家作为能动的主体,在参照客体社会化“标准”的基础上,进行自我认知与判断,并同时接受他者认知影响的过程。就宗教与国家安全互动而言,国家对宗教性安全威胁的判断就是国家在宗教问题上的自我认知,而他者对宗教问题安全化的推动就是国家在宗教问题上受到他者认知影响的表现。

基于此,笔者认为,宗教与国家安全互为作用是“国家社会化”造就的,即国家获得一定文化规范和价值标准的同时,又参照这些规范和标准进行利益理性选择的过程。因此,在后冷战时期,宗教与国家安全紧密关联,是国家在宗教全球复兴背景下,按照一定文化规范和价值标准进行利益理性选择的结果,包括对文化的选择、价值的选择和利益的选择。

① 秦亚青:《霸权体系与国际冲突——美国在国际武装冲突中的支持行为(1945-1988)》,第70-71页。

② 秦亚青:《霸权体系与国际冲突——美国在国际武装冲突中的支持行为(1945-1988)》,第78页。

③ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books, Inc., 1999, pp. 129-163.

五 结 论

尽管冷战的结束使国家安全得以从传统安全威胁的阴霾中“解脱”出来,但是,世界并没有因此而变得安宁,各种纷繁复杂的非传统安全问题应运而生,并与传统安全问题相互交织,严重冲击着后冷战世界。而其中,宗教与国家安全相结合的情形显得尤为突出,何以一个长期为国际关系学安全研究者所忽视乃至边缘化的因素会如此“高调复出”?更令人惊讶的是,似乎所有的安全研究框架都难以对宗教与国家安全关联的情形进行解释,也无法阐明两者之间是如何相互影响的。为此,本文相信这样一种观点:引发这些疑惑的不是这些现象本身,而是被主流国际关系理论架构所束缚的思想。^①而我们必须对如何解决这个问题做出思考。

因此,本文从后冷战时期宗教全球复兴的大背景出发,将宗教视为一个自里向外由宗教思想、宗教规范和宗教行为构成的“同心圆”观念体系,认为宗教介入国际政治学的特殊性表现在:宗教拥有无形理念与有形组织、个体信念与集体意识相结合的特征,具有二律背反的自体。而正是这种特殊性令宗教在与国家安全的互动中既遵循相对“静态”的理性选择因果逻辑,又具备“动态”的主体间性建构逻辑。更重要的是,宗教的特殊性及其与国家安全的互动逻辑贯穿国家安全判定环境的各个要素,并形成了特有的互动模式,而这正是宗教与国家安全的关联性所在。

从学科史的角度看,后冷战时代的安全研究出现了横向扩展和纵向延伸的综合化趋势,但与蓬勃发展的安全研究格格不入的是,宗教与安全关联性的研究仍处于起步阶段,尽管本文对此进行了一些探讨,但距离构建国家宗教安全理论的标准还十分遥远,甚至对什么是宗教安全以及宗教安全应包括些什么,又需要注意些什么等基本问题的思考都未曾提及。无论如何,日趋严重和复杂的宗教性安全问题应当受到更多的关注,这正是撰写本文的初衷。

[收稿日期:2011-04-03]

[修回日期:2011-08-08]

[责任编辑:谭秀英]

① David Brooks, "Kicking the Secularist Habit," *The Atlantic Monthly*, Vol. 29, No. 2, 2003, pp. 26-27.