

R 宗教与当代国际关系论丛

徐以骅 主编

# 爱德华·萨义德与中东政治

Edward Said and Middle East Politics

李意 著

 上海人民出版社

**R** 宗教与当代国际关系

# 爱德华·萨义德与中东政治

Edward Said and Middle East Politics

李意 著

 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

爱德华·萨义德与中东政治/李意著. —上海:  
上海人民出版社, 2015

(宗教与当代国际关系论丛)

ISBN 978-7-208-12701-2

I. ①爱… II. ①李… III. ①中东问题-研究 IV.  
①D815.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 284651 号

责任编辑 史美林

封面装帧 王小阳



· 宗教与当代国际关系论丛 ·  
爱德华·萨义德与中东政治  
李 意 著  
世纪出版集团  
上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 25.25 插页 4 字数 344,000

2015 年 1 月第 1 版 2015 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-12701-2/D·2598

定价 58.00 元

# 序言： 宗教与当代国际关系和 中国国家安全<sup>\*</sup>

徐以骅

有国际关系学者对 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这样评价说：“我们生活在一个本不应存在的世界。”<sup>①</sup>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所长期忽视、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“9·11”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。<sup>②</sup>在

---

<sup>\*</sup> 《宗教与当代国际关系论丛》原序言题为《国际关系的“宗教回归”》，从本辑始改为本序言。本序言原题为《全球化时代的宗教与国际关系》，载《世界经济与政治》，2011 年第 9 期，此处发表有部分修改。

<sup>①</sup> 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.

<sup>②</sup> 可见 Conn Hallinan, “Religion and Foreign Policy: Politics by Other Means,” *The Berkeley Dailey Planet*, Nov. 9, 2007; Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox, “Religion: The One, the Few, and the Many,” 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.

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”<sup>①</sup>。

作为《宗教与当代国际关系论丛》的新版序言，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作较全面的分析，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”对我国国家和社会发展的影响。

## 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)现象作了以下界定：“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。”<sup>②</sup>20世纪70年代尤其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关于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) 宗教的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之下不降反升。大规模宗教复兴主要发生于基督宗教(尤其是五旬节派)、伊斯兰教以及民间宗教，而基督宗教和伊斯兰教保守派的持续增长和政治觉醒，则是20

<sup>①</sup> Elizabeth Shakman Hurd, “Theorizing Religious Resurgence,” *International Politics*, vol.44, no.6(2007), p.647.

<sup>②</sup> 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.

世纪下半叶以来世界宗教领域最引人注目的两大景观。根据美国戈登-康维尔神学院(Gordon-Conwell Theological Seminary)全球基督教研究中心“世界基督教数据库”(The World Christian Database)提供的资料,世界四大宗教即基督宗教、伊斯兰教、佛教和印度教占世界人口的比例已从1900年的67%增至2005年的73%,并预计可能在2050年达到80%。<sup>①</sup>而另一宗教数据库“世界基督教百科全书”(the World Christian Encyclopedia)则称在20世纪初,世界上50%的人口信奉基督教、天主教、伊斯兰教和印度教,在21世纪初此四大宗教的信徒已升至64%,并预计在2025年达到近70%。<sup>②</sup>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复兴的迹象。<sup>③</sup>于是乎“世界的复魅”、“上帝归来”、“上帝的世纪”、“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、民主推进以及发展援助的外交政策辩论”<sup>④</sup>的社会学基础。

① 引自 John Micklethwait and Adrian Wooldridge, *God Is Back, How the Global Revival of Faith Is Changing the World* (New York, Penguin Books, 2010), p.16。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%的人口将是穆斯林教徒。参见 K.R. Dark, "Large-Scale Religious Change and World Politics," K.R. Dark, ed., *Religion and International Relations* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2000), p.73。

② 引自 Timothy Samuel Shah and Monica Duffy Toft, "Why God is Winning," *Foreign Policy* (July/August 2006), [http://www.foreignpolicy.com/articles/2006/06/09/why\\_god\\_is\\_winning?print=yes&hidecomments=yes&page=full](http://www.foreignpolicy.com/articles/2006/06/09/why_god_is_winning?print=yes&hidecomments=yes&page=full) (2013年3月3日查阅)。

③ 参见 Philip Jenkins, "Godless Europe?" *International Bulletin of Missionary Research*, vol.31, no.3 (July 2005), pp.115—120。

④ Scott M. Thomas, "Outwitting the Developed Countries?" p.21。

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”、“长期世俗化论”、“富国世俗化”等卷土重来，并且与各种非世俗化论一样，都在难以计数的民调和实证研究中寻求支撑点。<sup>①</sup>如宗教社会学者诺里斯(Pippa Norris)和英格尔哈特(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(“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，前者提升而后者则降低了宗教价值观的重要性。<sup>②</sup>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马拉斯三世(N.J. Demerath III)和威廉斯(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。<sup>③</sup>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两元对

<sup>①</sup> 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”》，时事出版社2004年版，第6—11页。

<sup>②</sup> 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“Outwitting the Developed Countries?” 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。

<sup>③</sup> N.J. Demerath III and Rhys H. Williams, *A Bridging of Faiths: Religion and Politics in A New English City* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992), pp.255—301。

立。晚近美国杜克大学教授马克·查维斯(Mark Chaves)的著作《美国宗教的当前趋势》，以及哈佛大学公共政策讲座教授罗伯特·D.普特南(Robert D. Putnam)和圣母大学政治学副教授戴维·E.坎贝尔(David E. Campbell)所著《美国恩典：宗教如何分裂和团结我们》等宗教社会学重要著作，<sup>①</sup>均表明“悄然而至的世俗主义”(creeping secularism)是“当今美国生活的基本事实”<sup>②</sup>。本文在此无意介入关于世俗化的理论之争，只是想说明关于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的潜规则。作为结束欧洲三十年战争的产物，《威斯特伐利亚和约》以及通过近两个世纪才确立之遗产(或威斯特伐利亚共识)以所谓主权至上来取代神权至上，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限制其在国际事务中的作用，却“以宗教为组织现代国际的基础而将其国有化”。<sup>③</sup>

然而对国家主权观念之形成起重要作用的宗教，现在却反过来对其

---

<sup>①</sup> Mark Chaves, *American Religion: Contemporary Trends* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2011); Robert D. Putnam and David E. Campbell, *American Grace, How Religion Divides and Unites Us* (New York: Simon & Schuster, 2010).

<sup>②</sup> 参见 Robert D. Putnam and David E. Campbell, *American Grace, How Religion Divides and Unites Us*, p.560。关于美国宗教最近的发展趋势，另参见徐以骅：《宗教与2012年美国大选及当前中美关系》，载《世界宗教研究》，2013年第5期。

<sup>③</sup> Scott M. Thomas, "A Globalized God: Religion's Growing Influence in International Politics," *Foreign Affairs*, vol.89, no.6(2010), pp.97—98.



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制度所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，跨国宗教所削弱的目前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”<sup>①</sup>。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其他国家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”<sup>②</sup>。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”<sup>③</sup>。有学者指出，尽管“全球化”以及包括宗教在内的跨

---

① Scott Thomas, "Religion and International Conflict," K.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 Ravlos 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.

② “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.

③ Thomas G. Weiss, "R2P after 9/11 and the World Summit," pp. 748—749.

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环境”<sup>①</sup>。在当前的国际关系中，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可与政治、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，而此三大转移之间又有极为密切的联系。照国际基督教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宗教的势力范围。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。<sup>②</sup>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、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。<sup>③</sup>

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。非西方国家“第三教会”的崛起以及由其主导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

---

① Jack Snyder, ed., *Religion and International Relations Theory* (New York: Columbia University Press, 2011), Introduction, pp.6—7.

② 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.

③ 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。

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”<sup>①</sup>，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(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“全球北部”<sup>②</sup>，而基督教人口重心的南移并未打破基督教的西方模板，亦未真正撼动西方对基督教的掌控。

(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或政治宗教化的倾向，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、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、“上帝赢了”(即宗教政党，或受宗教激励和宗教团体支持的政治团体在各国的重要选举中获胜)<sup>③</sup>、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，以及“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

<sup>①</sup> Scott M. Thomas, “Outwitting the Developed Countries? Existential Insecurity and Global Resurgence of Religion,” p.30.

<sup>②</sup> 参见 Robert Wuthnow, *Boundless Faith: the Global Outreach of American Churches* (Berkeley, California: University of California Press, 2009).

<sup>③</sup> 参见 Timothy Samuel Shah and Monica Duffy Toft, “Why God is Winning,” *Foreign Policy* (July/August 2006).

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、“9·11”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世纪下半期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以外的促进全球治理和共善的重要因素。<sup>①</sup>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，<sup>②</sup>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、全球治理与世界和平方面，充分发挥了宗教对国际关系的正面功能。因此，宗教不仅在当前国际舞台上呼风唤雨，而且更多地各种事务领域默默耕耘，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。

#### （五）宗教互联网部分颠覆了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。”<sup>③</sup>网络宗教(或

① 西方“中等国家”或“好撒马利亚人之国”指挪威、瑞士、丹麦、荷兰、加拿大等国。参见 Steven L. Lami, “The Role of Religious NGOs in Shaping Foreign Policy: Western Middle Powers and Reform Internationalism,” Patrick James, ed., *Religion, Identity, and Global Governance: Ideas, Evidence, and Practice* (Toronto: University of Toronto Press, 2011), pp.244—254。

② 参见 Laurence Jarvik, “NGOs: A ‘New Class’ in International Relations,” *Orbis*, vol.51, no.2(Spring 2007), p.217。

③ 引自 Norman E. Thomas, “Radical Mission in a Post-9/11 World: Creative Dissonances,” *International Bulletin of Missionary Research*, issue 29, no.1(2005), p.4。

称“电脑宗教”、“虚拟宗教”)对各种宗教的传播均有“放大效应”,大大提高了民众参与宗教活动的数量,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有力的穿越疆域国界的能力,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、国际性和政治化。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。

但具有低门槛、低成本、即时性等革命性特征的网络宗教是否称得上“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、电话、传真、电视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;再次,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。因此目前网络宗教所引起的还只是工具性的传播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，或者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”。<sup>①</sup>正如南非圣公会黑人荣休大主教图图(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”<sup>②</sup>。波士顿大学的著名社会学者彼得·伯杰(一译贝格尔，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”<sup>③</sup>。

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*)作了研究后指出：“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)。<sup>④</sup>世俗世界观在大学的支配地位和美国精英

① Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, p.42.

② Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Forward by Desmond Tutu, p.x.

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

④ Kenneth D. Wald, Clyde Wilcox, “Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?” *American Political Science Review*, vol.100, no.4(2006), pp.523, 525—529.

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或推迟的反应”。<sup>①</sup>

全球性宗教复兴以及极具宗教性的三大事件(伊朗革命、东欧剧变尤其是震惊世界的“9·11”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:“‘9·11’恐怖攻击表明,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。”<sup>②</sup>研究宗教与国际关系的学者乔纳森·福克斯(Jonathan Fox)亦称该事件“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”<sup>③</sup>。

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,“9·11”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年代的平均一年一本上升至2002年以来的平均一年六本,在主要国际关系期刊上发表的有关宗教的论文也从“9·11”事件之前的每年15篇增至之后的每年60篇。<sup>④</sup>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

---

① 约翰·F.威尔逊(John F. Wilson)著,徐以骅等译:《当代美国的宗教》,上海人民出版社2012年版,第63—66页。

② 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.

③ Jonathan Fox, “Religious Discrimination: A World Survey,” *Journal of International Affairs*, vol.61, no.1(2007), p.48.

④ Ron E. Hassner, “Religion and International Affairs: The State of the Art,” Patrick James, *Religion, Identity, and Global Governance: Ideas, Evidence, and Practice*, pp.38, 41.

作用于各国对外政策和国际关系。<sup>①</sup>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，宗教学和国际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。<sup>②</sup>

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“宗教之根源”；或“组织学路径”，即研究国际关系中的各种宗教行为体；以及“实证主义路径”，即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”。<sup>③</sup>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”相对较易；而国际关系学的“宗教

---

<sup>①</sup> 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。

<sup>②</sup> Petr Kratochvil, "The Religious Turn in IR: A Brief Assessment," *Perspective*, vol.17, no.2(2009), pp.5—12.

<sup>③</sup> Vendulka Kubalkova, "Towards an International Political Theology," in Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile*, p.89.



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。<sup>①</sup>

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·E.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”的始作俑者塞缪尔·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，提炼出普适性理论并对国际关系理论研究有所贡献。作者倡导的是折中路线即所谓厚实路线(thick route)，此种进路结合深窄路线对反思主义、对宗教的深入研究、侧重国内或区域性与宽泛路线的实证主义、国际性和普遍性取向，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融合起来，其代表作者是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

<sup>①</sup> 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。