

宗教与当代国际关系论丛 徐以骅主编

国际社会中的 国际宗教非政府组织

International Religious NGOs in the International Society

李峰 著

上海人民出版社

014011856

宗教与当代国际关系论丛 徐以骅主编

B92

19

国际社会中的 国际宗教非政府组织

International Religious NGOs in the International Society

李峰 著



上海人民出版社

Shanghai People's Publishing House • Century Publishing Group



北航

C1698673

B92
19

图书在版编目(CIP)数据

国际社会中的国际宗教非政府组织/李峰著. —上海: 上海人民出版社, 2013

(宗教与当代国际关系论丛)

ISBN 978 - 7 - 208 - 11448 - 7

I. ①国… II. ①李… III. ①宗教团体—非政府组织—研究—世界 IV. ①B922

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 121050 号

责任编辑 毛志辉

· 宗教与当代国际关系论丛 ·

国际社会中的国际宗教非政府组织

李 峰 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.cc)

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 18.75 插页 2 字数 250,000

2013 年 9 月第 1 版 2013 年 9 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 11448 - 7/D · 2282

定价 40.00 元

导论：国际关系的“宗教回归”

徐以骅

从国际关系作为一门学科在西方诞生以来，宗教一直是被西方国际关系理论界所长期忽视、边缘化甚至“放逐”的研究对象，在冷战期间就更为如此。这种对宗教的排斥可以追溯到近代国际关系的起源。在产生于欧洲宗教战争结束、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，宗教似无一席之地，而在反映或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，在当今国际政治和国际关系中，宗教的作用却越来越从隐性转为显性，并且日益成为跨地区和跨国界现象，^①被称为“全球宗教复兴”。^②

① 当前宗教问题国际化有多种形式的表现，国际关系学者福克斯(Jonathan Fox)根据经验性研究对此作了以下的归纳：(1)地方性宗教以及种族/宗教冲突通常因人口的跨国移动和散居而成为国际问题，即所谓宗教冲突的跨国界“传染”和“扩散”；(2)世界范围内日益增长的宗教基要主义运动，而且宗教基要主义不仅存在于绝大多数宗教内部，也存在于世界绝大多数地区；(3)受宗教激励和影响的外交政策使宗教问题跨越国界，如国家或政府出面支持宗教极端势力等；(4)与所谓宗教人权问题有关的问题引起国际关注，如有关“宗教自由”的国际公约和制度、美国“以信仰为基础的外交”等；(5)与地方性宗教价值观念发生交集或冲突的国际性问题，如妇女权利、世界人口控制等；(6)全球性的相互依赖，尤其是电子通讯和互联网的普及加速了宗教的跨国传播和地方性宗教问题的国际化；(7)政治伊斯兰和西方的恐伊(斯兰)症引发或加剧有关伊斯兰教的冲突。福克斯指出，上述宗教国际化的表现形式互有重叠，而且宗教通常并非单独发挥作用，但国际关系和安全中的宗教因素仍不可忽视。见 Jonathan Fox, “Religion as an Overlooked Element of International Relations,” *International Studies Review*, vol. 3, No. 3(Autumn 2001), pp. 67—71.

② 斯科特·M. 托马斯(Scott M. Thomas)对国际关系领域中的“全球宗教复兴”(the global resurgence of religion)概念作了以下界定：“全球宗教复兴指宗教日益具有重要性和说服力，如在个人和公共生活中日见重要的宗教信念、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。” 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), p. 26.

而全球化的趋势更放大了宗教对国际关系和各国政治的影响。^①自冷战结束以来,世界上几乎所有的重大事件如巴以冲突、“9·11”事件、国际反恐、科索沃冲突等,或多或少均有宗教的背景和动因。宗教被宣称从“威斯特伐利亚的放逐”回归“国际舞台的中心”,以至有国际关系学者断言,如“不重视宗教就无法理解国际关系”。^②宗教甚至成了国际舞台上各方争抢的资源(当代某些最引人注目的政治动员的资源、全球范围重大政治冲突的资源、抗衡国家的资源以及国际政治的资源等^③),而宗教与国际关系研究俨然已成为国际关系/政治学科的“新边疆”。在一些国际关系学者看来,“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”。^④

从20世纪60年代尤其是冷战结束以来,宗教在全世界范围迅速增长。大规模宗教复兴主要发生于基督宗教(尤其是五旬节派)、伊斯兰教以及各种民间宗教。基督宗教和伊斯兰教保守派的持续增长和政治觉醒,是20世纪下半叶以来世界宗教领域最引人注目的两大趋势,而全球知识精英世俗化趋势与各国民众的普遍向教也形成鲜明的对照。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。有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

① 斯科特·M.托马斯就指出全球化趋势对宗教产生了以下重要影响:(1)全球化正在改变世界的宗教景观;(2)全球化对产生和扩大世界范围内已有的种族和宗教散居社会起着推波助澜的作用;(3)全球化加速了文化和宗教多元主义更为迅速的扩展;(4)随世界政治中的大规模宗教变革而来的是伊斯兰教和基督宗教的全球活力和增长。Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, pp. 28—32. 关于宗教与全球化之关系另可参见 Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: SAGE Publications Inc., 1994)。

② Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations* (New York: Palgrave MacMillan, 2004), p. 7. 另一美国政治学者艾伦·D.赫茨克同样认为,如“不了解宗教和以信仰为基础的运动,人们就根本无法了解当前的国际关系”。Allen D. Hertzke, *Freeing God's Children: The Unlikely Alliance on Global Human Rights* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2004), p. 3.

③ 可参见 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.

④ Elizabeth Shakman Hurd, “Theorizing Religious Resurgence,” *International Politics*, 44(2007), p. 647.

论”(the existential security hypothesis),指出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。^①政治意识形态的式微使得许多国家和政权开始从其宗教传统中寻找合法性和社会整合的资源;而现代化的力量如大众传媒、科技和全球市场等则将人们连根拔起,弱化了人们通常限于本乡本土的传统忠诚,去改信基督宗教和伊斯兰教等世界性宗教。^②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”(Godless Europe),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。^③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%的人口将是伊斯兰教徒。^④另据

① Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (New York: Cambridge University Press, 2004). 该两位学者认为,宗教热情是受人类对于安全和可预见性等需要所驱动的,如果个人(或社区)感到存在性威胁(如生存、医疗条件不足或政治不稳定等),他(它)们就更有可能会倒向宗教的怀抱。而如果人们具有较充分的存在性安全,对“绝对规则”和宗教的需求便会减少。他们还以此来解释作为超级强国的美国宗教兴盛的局面,认为与西欧国家相比,同为富裕和处于后工业社会的美国实际上面临着更普遍的存在性安全困境,不仅社会福利安全网覆盖面有限、就业不稳定,而且在经济上更为不平等,而这是美国宗教具有活力的主要因素之一。“存在性安全论”具有一定的解释力,但被指是世俗化理论的改头换面或关于“世俗化理论的修正派观点”。事实上人们不仅仅只为寻求确定性、安全感和慰藉才转向宗教,有时发生的情况恰恰相反,尤其在五旬节派和基督教福音派那里,而世俗化绝非现代化的前提,如两位作者所争辩的那样。此外该理论还存在着如过于依赖民意调查等方法论上的缺陷,同时也在某种程度上忽视各国文化和政治传统及其差异。关于对该理论的详尽讨论和批评,可参见 Scott M. Thomas, “Outwitting the Developed Countries? Existential Insecurity and Global Resurgence of Religion,” *Journal of International Affairs*, vol. 61, No. 1 (Fall/Winter 2007), 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 (Jan. 2008), pp. 331—334.

② Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

③ 可参见 Philip Jenkins, “Godless Europe?” *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 31, No. 3 (July 2005), pp. 115—120.

④ K. R. Dark, “Large-Scale Religious Change and World Politics,” *Religion and International Relations*, ed. K. R. Dark (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2000), p. 73. 不过英国国际关系学者 K. R. 达克同时亦指出,目前这种增长速度是根本难以持续的,否则到2050年全世界所有人口就将不是基督宗教徒就是伊斯兰教徒。据较具权威性的《国际传教研究公报》最近的统计,在1910年爱丁堡国际宣教会议到2010年的100年间,基督教信徒占世界总人口的比例略有下降但变化不大,分别为34.8%和33.2%。该研究预计基督教信徒占世界总人口比例在2025年和2050年将分别达到33.8%和35%。事实上世界非基督教人口也在增长,这是因为基督教传教重点仍在所谓福音已及之地。见“Christianity 2010: A View from the New Atlas of Global Christianity,” *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 34, No. 1 (Jan. 2010), p. 30.

有关研究,20世纪初信奉两大基督教(基督教和天主教)和两大非基督教(伊斯兰教和印度教)的信徒人数约占世界人口的50%;而在21世纪这一比例已上升至64%并有可能在2025年接近70%。^①全球化的发展造成和加剧了宗教基要主义、政治伊斯兰、种族/宗教散居社会、传教运动、宗教非政府组织、宗教恐怖主义、宗教人权运动等跨国宗教现象,大大改变了世界宗教格局并对现行的以国家为中心、以国家主权为原则、以世界政治世俗化为支柱的国际关系体系提出了挑战。鉴于宗教复兴的全球趋势以及由此推动的将神明与特定文化、国家和文明联系在一起的国际性趋势,有学者甚至称“争夺新世界秩序灵魂的斗争已经发生,并且认真看待文化和宗教多元主义目前已成为21世纪最重要的外交政策挑战之一”。^②

全球宗教复兴最重要的标志之一,就是世界范围各种宗教尤其是基督教和伊斯兰教传教运动的复苏和发展,西方主导宗教的南下和东方主导宗教的北上互相交叉,使宗教进一步成为跨国流动现象,改写和扩充了世界性宗教的花名册,并且使全球基督教越来越具有后西方的色彩。^③美国著名福音派牧师华理克(Rick Warren)称,就基督教而言“在过去50年里人们见到了世界历史上最大的宗教再分布”,而基督教的未来在发展中国家而非发达国家。^④如基督教传教运动不仅结束了传教运动史学家赖德烈(Kenneth Scott Latourette)所称的“传教运动伟大世纪”(19世纪)后相对沉寂停滞的状况而进入所谓的“更伟大世

① 引自 Timothy Samuel Shah and Monica Toft, “Why God Is Winning,” *Foreign Policy*(July/August 2006), p. 44.

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. 16.

③ 关于当代国际传教运动的研究,可参见徐以骅:《国际视野、当地关怀——宗教与当代国际关系》,载徐以骅、章远、朱晓黎主编:《宗教与美国社会——当代传教运动》第6辑,时事出版社,2009年;徐以骅:《当代国际传教运动研究的“四个跨越”》,《世界宗教文化》2010年第1期。

④ 华理克称,在1900年,全世界71%的基督徒居住在欧洲;而到2000年,这一比例降至28%,而实际上教堂的基督徒的比例还低得多(类似的数据经常出现在西方教会以及学术性出版物上)。“The Future with Evangelicals: A Conversation with Pastor Rick Warren, Friday, November 13, 2009,” <http://perforum.org/events/?EvantID=221>(本序言网站资料均在2010年3月3日重新核对)。

纪”，而且还在相当大的程度上结束了全球北方近千年来对基督教的支配，^①并推动了基督教人口重心向全球南部的结构性和战略性转移。20世纪末一位典型的基督徒已不再是欧洲人，而是拉美人或非洲妇女。^②而“第三教会崛起”、“传教士肤色改变”、“反(逆)向传教”、“黑人将军白人士兵”、“世界基督教”、“全球基督教”、“新基督教王国”等，^③也正在成为“基督教新面貌”的基本内容。^④五旬节派在长达一个世纪的时间里积蓄力量，以其本土化、自发性、包容性、草根性、跨国性、多中心为特点的发展路线一举成为当前基督教的第三支力量，其在全球范围信徒人数估计至少达2亿以上。照英国研究五旬节派的著名宗教社会学者、伦敦经济学院荣休教授戴维·马丁(David Martin)的说法，具有自发性的五旬节派的崛起“标志着传教时代的终

① 有学者根据资料统计认为北方在公元950年到1950年间支配了基督教。见 Todd M. Johnson and Sun Young Chung, “Tracking Global Christianity’s Statistical Centre of Gravity, A.D. 33—A.D. 2100,” *International Review of Mission*, vol. 93, No. 369 (April 2004), pp. 166—181.

② 引自达纳·L. 罗伯特(Dana L. Robert):《向南移动:1945年以来的全球基督教》(徐以骅译),载徐以骅、张庆熊主编:《基督教学术》第7辑,上海古籍出版社,2009年,第211页。

③ 目前学界尤其是传教学界对世界范围基督教基本上有以下三种“专业表述”：“基督教王国”(Christendom)、“世界基督教”(World Christianity)以及“全球基督教”(Global Christianity)。其中反映植根于地缘政治和经济权势的基督教信仰国际性、基督教差传与西方地缘政治权势扩张千丝万缕的关系以及西方对基督教的支配的“基督教王国”模式或称呼显然已经落伍。而出现在第一次世界大战后的“世界基督教”和20世纪80年代初的“全球基督教”两种提法其实大同小异,均被用来描述基督教跨国现象或世界范围内基督教信仰的各种形式的表述,强调的是文化和神学而非政治面向,以及世界各地基督教文化的互动、扩张、借鉴、综合和变革等。关于三种表述的讨论可见 Todd M. Johnson and Sandra S. Kim, “Describing the Worldwide Christian Phenomenon,” *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 29, No. 2 (April 2005), pp. 80—84.

④ 可参见 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002),该书有台湾立绪文化题为《下一个基督教王国》的中译本; Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (Oxford: Oxford University Press, 2006)。需要指出的是,尽管基督教人口重心南移,但神学、机构、经济资源的重点仍在“全球北部”。美国普林斯顿大学的著名宗教学者罗伯特·伍斯诺(Robert Wuthnow)在考察了关于“新传教运动”的大量文献资料后认为,基督教传教运动的格局并无重大改观,美国基督教会在提供传教人员、资金和人道主义援助方面在世界范围内不仅独占鳌头,而且比以往任何时期都更为积极。引自作者在2008年2月间对伍斯诺教授演讲所做的记录。详情可参见罗伯特·伍斯诺的新著 *Boundless Faith: the Global Outreach of American Churches* (Berkeley: University of California Press, 2009)。

结,而不是新篇章的开端”。^①美国“皮尤宗教与公共生活论坛”(Pew Forum on Religion and Public Life)在其调查报告中亦指出:“五旬节派不断增长的信徒人数几乎将肯定保证该运动成为塑造21世纪政治以及宗教地貌的重要力量。”^②上述基督教新传教运动或传教运动的新局面在很大程度上颠覆了传教运动和传教士的传统形象,对人们理解传教运动对国内政治和国际关系的影响提出了新的挑战。由于基督教的重心南移,“基督教作为欧洲殖民压迫者宗教的年代正在更迅速地成为与我们渐行渐远的过去”,^③全球基督教徒也越来越具有所谓宗教迫害的“受害者”而非“施害者”身份,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。^④昔日“每位帝国赌博的新玩家都谋求以传教活动的辞令来证明其存在的正当性”,^⑤而今天的西方政治和宗教势力则通过“宗教自由”和“宗教人权”议题来介入国际事务和他国内政。

① David Martin, “Another Kind of Cultural Revolution?” 此文撰于2008年,未正式发表,第5页。译文题为《另一类文化革命?——作为基督教第三支重要力量的五旬节派》,载徐以骅主编:《宗教与美国社会——当代传教运动》,第142—163页。事实上马丁教授对五旬节派的评估比此前已有所调整。在其2002年发表的著作中,他曾称五旬节派在基督教中是仅次于天主教的第二支重要力量,全世界20亿基督教信徒的8人当中就有1人(约2.5亿)是五旬节派信徒。见David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 1.

② “Spirit and Power: A Ten-Country Survey of Pentecostals,” Pew Forum on Religion and Public Life, Washington, DC: October 2006, p. vi.

③ 达纳·L. 罗伯特:《向南移动:1945年以来的全球基督教》,第221页。

④ 关于所谓全球宗教自由问题过去一直没有量化的指标。根据皮尤宗教与公共生活论坛(the Pew Forum on Religion & Public Life)2009年12月16日发布的对198个国家和地区在2006年到2008年间的情况所作的研究报告,世界上有32%的国家和地区(64个国家和地区)以及近70%的人口处于对宗教的高度(严重)或非常高度(严重)的限制之中。该研究报告的特点之一,就是把对宗教的限制分为政府限制(横轴)和社会限制(纵轴)两大类,在程度上又分为高度(严重)、非常高度(严重)、温和、低度等级别,结果就某些国家的宗教受限度而言,可以出现政府较高度限制、社会较低度限制或社会较高度限制、政府较低度限制等多种情形。不过该报告也承认,其局限性在于只是处理宗教受限的一面,而未及宗教开放、多元和富有生机的一面。此外,该研究报告所依据的主要为美国国务院、美国国际宗教自由委员会、联合国宗教或信仰自由问题特别报告员、欧盟理事会、英国外交部、人权观察、国际危机集团、赫德逊研究所和大赦国际等西方组织机构提供的资料,其公信度受到影响。此外,此研究报告虽表明西方主流学界对非西方国家宗教状况的认识有所深化,从国家和社会两个层面来看待宗教自由问题,但并未深究两者之间的关系。其实在现实社会中很难同时出现政府高度限制而社会低度限制宗教的状况。可参见“Global Restrictions on Religion,” Dec. 2009, <http://pewforum.org.docs/?DocID=491>.

⑤ Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, p. 35.

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第二次具有重大意义的结合,故网络宗教或网络传教(cybermission)所带来的变革甚至有“第二次宗教改革”之称。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和17世纪的宗教改革。”^①与继纸面(平面)传媒出现的其他新型媒体如广播和电视不同,网络媒体具有“三最”(最快、最广、最直接)、“三无”(无法律、无国界、无法管制)以及低门槛、低成本、即时性等革命性特征,这便大大提高了宗教团体基层动员、影响政治议程、直接宣教和参与全球事务的能力,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,同时也为新兴和弱势宗教或信仰团体提供了较大发展空间,从而对传统建制教会形成冲击。事实上,网络的无国界性有助于塑造超宗派、跨国界的社会组织认同,这是宗教参与全球议程、形成全球动员的前提条件。与其他网络媒体一样,宗教网络作为信息的“简化器”或“放大器”,也造成和加剧负面宗教信息的流动和宗教领域的媒体/国际偏见,成为某些国家攻击他国人权状况或贬损他国国际形象的手段,在一些情况下更成为宗教恐怖主义的工作平台。^②网络宗教的开放性、虚拟性、跨国性和渗透性也使中国现行的把宗教活动和出版物限于有形空间和实体形式的大部分宗教法律/法规滞后过时,并且对中国政府的宗教和网络管理工作都形成挑战。^③

在国际关系领域,宗教通常并不是单独起作用的。^④比如宗教与民族均具有跨国属性,宗教对世界大多数民族认同的建构有着基础性作

^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 (Jan. 2005), p. 4.

^② 可参见徐以骅主编:《宗教与美国社会——网络时代的宗教》第3辑,时事出版社,2005年。

^③ 可参见谢洁、黄平:《网络时代的宗教与国际关系》,载徐以骅主编:《宗教与美国社会——多元一体的美国宗教》第2辑,时事出版社,2004年,第427—432页。

^④ 美国乔治敦大学柏克利宗教、和平及世界事务中心主任托马斯·班乔夫(Thomas Banchoff)就曾指出:“宗教从来不是暴力的唯一原因。它以爆发性的方式与领土争端,不稳定和压迫性制度,经济和社会不平等,种族、文化和语言上的分裂等交织在一起。但是,与以往的时代一样,当下狂热的宗教认同和参与通常起到了加剧紧张局势(转下注)

用。全球化造成国际散居社会的形成,各种宗教和民族大杂居、小聚居,互相渗透,彼此掺和,出现双重或多重身份认同问题,对世界各国尤其是西方移民接受国如英、法、德等国的传统宗教/民族融合模式造成巨大冲击。暴力型宗教极端主义与民族主义尤其是民族分裂主义的结合,更成为各种类型恐怖主义滋生的温床。^①跨国宗教与领土争端也有密切关系,宗教边界与政治边界的交错、跨界宗教与跨界民族问题的纠结、宗教圣地归属主张的重叠、因宗教问题引起的邻国间的敌视等,都增加了地区乃至国际冲突的可能性以及冲突的强度和烈度,比任何其他战争持续更长并代价更高的“宗教战争的幽灵”^②已经在世界各地游荡,“国内宗教问题外溢”和“强国弱宗教”等现象也已成为许多发展中国家的特征和国际关系的新景观。自冷战结束以来,世界范围的冲突大多为国内冲突,而这些国内冲突往往呈现国际化趋势。尽管国内冲突国际化并不限于宗教,但宗教冲突因其跨国属性较易演变为国际冲突。目前宗教冲突或与宗教有关的冲突已取代意识形态冲突而成为国际冲突的主因。^③

(接上注)和引发流血事件的作用。” 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. 3. 普林斯顿大学的美国宗教史学者约翰·F.威尔逊(John F. Wilson)教授指出,宗教因素不是孤立的,而是“最经常地保持着与如民族、性别、阶级和种族等其他因素之间的牢固关系”,但“宗教的作用似乎要比一般所称的纯粹因变量更为重要”。在另一场合他还写道:“我的观点是目前得出宗教完全是因变量的结论是草率的,因为关于宗教独立性程度的证据只会随时间的推移而变得更为显著。”可见 John F. Wilson, Fudan University lecture series on Religion in Contemporary America (April 2007), chapter 4, pp. 54—55; chapter 8, p. 101, to be published.

① 可参见徐珏:《试析穆斯林移民在欧洲社会整合的困境——以法国为例》;刘军:《“英国穆斯林议会”初探》,载徐以骅主编:《宗教与美国社会——宗教与国际关系》第4辑上,第314—379页;Joel Fetzer and Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany* (New York: Cambridge University Press, 2005)。

② Michael C. Horowitz, “Long Time Going, Religion and the Duration of Crusading,” *International Security*, vol. 34, No. 2 (Fall 2009), pp. 162—163, 167—172. 另据有关研究,由宗教发动的内战比任何其他内战都远具破坏性,见 Monica Duffy Toft, “Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War,” *International Security*, vol. 31, No. 4 (Spring 2007), p. 98.

③ Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, p. 63.

与国际冲突相关的，是世界范围的宗教政治化或政治宗教化趋势。这首先表现为宗教极端主义和基要主义（所谓强宗教）的普世化和政治化。用日本宗教学者森孝一（Koichi Mori）的话来说，基要派不仅在个人层面具有保守主义和绝对主义价值观，而且“试图通过政治在现实世界实现这些价值观”。^①另有学者曾归纳了宗教基要派与外部世界互动的四种模式，即作为世界的征服者、改造者、创造者和摒弃者，来描述“强宗教”与外部世界之间的张力；^②或以五个“战”（fight）字（即 fight back, fight for, fight with, fight against, fight under）来形容宗教基要主义激进好斗的基本特征；^③其次可指宗教团体“打破作为现代化界定条件的所谓政教分离”，^④大规模介入各国政治以及外交政策领域，如美国宗教右翼势力的“政治觉醒”和“政治崛起”，就被普遍认为是近 30 多年来美国政坛最引人注目的事件之一，甚至被描述为宗教势力复辟的美国式“神权政治”和决定美国社会文化走向的“文化战争”。^⑤在左右两翼宗教团体的影响下，目前宗教对美国外交政策的影

① Koichi Mori, “9/11 and the ‘American Civil Religion’ Today,” *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*, issue 1(2005), p. 14.

② 宗教基要主义有广泛的世界性分布，由美国人文与科学院资助的一项包括五部论著的关于全球宗教基要主义的项目，就通过历史学、人类学、社会学和政治学等不同的视角，考察了全世界范围内 75 种不同的“强宗教”或宗教基要派运动。此五部著作由马蒂（Martin E. Marty）和阿普尔比（R. Scott Appleby）教授主编，在 1991 年至 1995 年间由芝加哥大学出版社出版，分别为：《Fundamentalism Observed》（1991）；《Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education》（1993）；《Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics and Militance》（1993）；《Accounting for Fundamentalism: the Dynamic Character of Movements》（1994）；《Fundamentalisms Comprehended》（1995）。另参见 Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2003)；David Aikman, “The Great Revival: Understanding Religious Fundamentalism,” *Foreign Affairs* (July/August 2003), pp. 188—193.

③ Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*.

④ Scott M. Thomas, “Outwitting the Developed Countries? Existential Insecurity and Global Resurgence of Religion,” p. 24.

⑤ 可参见 Kevin Philips, *American Theocracy* (New York: Viking, 2006)；James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America* (New York: Basic Books, 1991)，该书有中国社会科学出版社 2000 年出版的由安荻等校译的题为《文化战争：定义美国的一场奋斗》的中译本；James Davison Hunter, *Searching for Democracy in America's Culture War* (New York: Free Press, 1994)。

响已呈现立法化、机构化、国际化、草根化、联合化、媒体化、安全化等趋势。^①在世界其余地区以信仰和宗教为基础的运动、组织和政党获得了越来越大的政治影响力和自信心，并且在各种地方性和全国性的选举中成为赢家，被称作“神正在全球政治中获胜”；^②再次是以宗教或信仰为基础的非政府组织在国际政治舞台上扮演着日益重要的角色，尤其是那些以人权和宗教为议题的宗教或世俗非政府组织往往充当西方外交政策非正式执行者的角色，成为在西方国家具有广泛群众基础的国际宗教自由运动即“新人权运动”的领导者和组织者，并推动了跨国宗教倡议网络和宗教国际人权机制的形成。国际宗教非政府组织与主权国家、政府间国际组织以及其他非政府组织之间的互动，也已成为全球治理和国际政治现实的重要因素；^③第四是“国际恐怖主义第四次浪潮”^④的来临，把宗教问题演化为世界各国的“政权维护”和“国土安全”问题，同时亦将宗教安全提上相关国家的国家安全甚至军事反恐的议事日程，^⑤目前宗教恐怖主义已经成为国际制度中具有主导性的恐怖主义，而“宗教极端势力与大规模杀伤性武器预期之结合”被西方学界认为是“当今世界所面临的最大威胁”。^⑥

① 徐以骅：《宗教在当前美国政治与外交中的影响》，《国际问题研究》2009年第2期。

② Timothy Samuel Shah and Monica Toft, "Why God Is Winning," p. 43.

③ 可参见徐以骅、秦倩、范丽珠主编：《宗教与美国社会——宗教非政府组织》第5辑，时事出版社，2008年。

④ 学界认为，自19世纪末以来，国际社会经历了四次恐怖主义浪潮，分别为19世纪末至20世纪初的无政府主义浪潮、20世纪20年代至60年代的反殖民主义浪潮、20世纪70年代至80年代的意识形态浪潮和开始于20世纪80年代的宗教极端主义浪潮。可参见张家栋：《现代恐怖主义的四次浪潮》，《国际观察》2007年第6期。

⑤ 主要指美国外交和安全权力建制已开始从国家安全和战略的高度来看待宗教问题，不仅把宗教自由看成是人权问题，而且视之为“国家安全的界定因素”，或是某种“硬性”的地缘政治和“国土安全”问题。用波士顿大学的国际关系学者普罗乔诺(Elizabeth H. Prodronou)的话来说，在“1998年国际宗教自由法”和2001年“9·11”恐怖主义袭击的背景下，“华盛顿制定和实施外交政策中的宗教因素已被安全化”。见 Elizabeth H. Prodronou, "U.S. Foreign Policy and Global Religious Pluralism," in Thomas Banchoff, ed., *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, p. 298.

⑥ Douglas Johnston, "Introduction: Realpolitik Expanded," *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, ed. Douglas Johnston (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003), pp. 3—5.

正如宗教不是伦理道德的同义语一样,宗教也绝非恐怖主义的代名词。在国际关系领域,宗教既是“动乱根源”又是“和平使者”,人们通常所说的宗教所具有的正反两面性或互相抵触的多面性的“变脸”特征,表现得十分抢眼。目前,以信仰为基础的组织或宗教非政府组织在世界范围内扶贫济困、在国际和地区冲突中斡旋调停、在多轨道或“第七轨道”外交中的积极作用、在国际论坛上的道德倡议、在应对全球性环境问题方面的独特功能等,都显示了宗教对促进世界和平、进步和正义事业的贡献。^①因此在学术界我们一方面有《新冷战:宗教民族主义对峙世俗国家》(1993年)^②、《圣战对麦当劳世界》(1995年)^③和《文明的冲突》(1996年)^④等论著力陈宗教冲突和认同政治将取代基于意识形态的冷战;另一方面又有《宗教,遗失的治国术》(1994年)^⑤和《以信仰为基础的外交》(2003年)^⑥等论著把宗教视为防止和解决国际冲突的最有效的途径之一。宗教介入大大拓宽了当前国际事务的参与性和代表性。在当今世界上,宗教经常起着“国家和解的使者、和平协议的中介,以及宗教内部改革的先驱”的作用。^⑦宗教因其道德权威、中立地位、国际联系、丰富经验和动员能力而被视为重要的世界维和力量,其对各国外交政策的作用也被作为“遗失的治国术”而重新发掘。与理性行为者决策模式不同的“以信仰为基础的外交”或“新外交”,目前在

① 比如世界性的传教运动在跨越地区、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等方面,过去和现在都一直在起十分积极的作用。可参见徐以骅主编:《宗教与美国社会——当代传教运动》,时事出版社,2009年。

② Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993). 另参见该作者的近著 *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda* (Berkeley: University of California Press, 2008)。

③ Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld* (New York: Times Books, 1995)。

④ 见前引 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*。

⑤ Douglas Johnston and Cynthia Sampson, eds., *Religion, The Mission Dimension of Statecraft* (New York: Oxford University Press, 1994)。

⑥ Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*。

⑦ R. Scott Appleby, "Building Sustainable Peace: The Role of Local and Transnational Religious Actors," *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, ed. Thomas Banchoff, p. 126.

世界上已逐步发展到可具体操作的程度。^①宗教和道德价值观正在日益成为各国外交政策的一项主要的考量。美国对外关系委员会主席莱斯利·H. 盖尔布(Leslie H. Gelb)及贾斯廷·A. 罗森塔尔(Justine A. Rosenthal)在《外交》上就撰文写道:“道德、价值观、伦理观和普世原则——这套关于国际事务的理念一度曾是布道家和学者的专属领域——而今在美国外交政策圈子里却已深入人心,至少也已深入脑海。”^②

总之,当前宗教对国际关系的冲击,可以用“颠覆性”或“半颠覆性”来加以形容。^③然而长期以来,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。当前国际关系理论研究的三大主流学派,即新现实主义、新自由主义和建构主义,均在不同程度上忽视宗教和文化在国际关系中的作用,这是文化和宗教因素在国际关系理论研究中被边缘化的主要原因之一,^④对宗教的排斥“似乎被记录在国际关系学科的基因密码之

① 可参见 Douglas Johnston and Cynthia Sampson, eds., *Religion, The Mission Dimension of Statecraft*; Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*. 有学者区分了九种轨道的外交活动,即政府,非政府组织和专业组织,企业界,公民,研究、培训和教育机构,活动家,宗教界,提供资金的组织,传媒等。见 Louse Diamond and John McDonald, *Multi-Track Diplomacy: A Systems Approach to Peace* (West Hartford, Conn.: Kumarian Press, 3rd edition, 1996)。该书中文译为路易丝·戴蒙德、约翰·麦克唐纳:《多轨外交》,李永辉等译,北京大学出版社,2006年。

② Leslie H. Gelb and Justine A. Rosenthal, “The Rise of Ethics in Foreign Policy,” *Foreign Affairs* (May/June 2003), p. 2.

③ 关于宗教对现行国际体系的“半颠覆性”,可参见徐以骅:《全球化时代的宗教与国际关系》,《世界经济与政治》2011年第9期。

④ 如新现实主义以建立真正高度抽象的理论为目标,摒弃了现实主义“人性恶”的假定,创立了一套“结构加单元”的系统理论,但这种努力依然未能突破现实主义的理论内核和基本假定,其仍坚持的国家中心主义、权力政治和物质主义的研究进路势必使宗教行为体和宗教文化因素在理论上被边缘化,继续成为威斯特伐利亚体系形成以来国际关系中的不合法行为体和要素。文化、宗教和民族主义因素即使得到该学派的承认,也只是作为国家追求权力过程中的附带现象。具有讽刺意味的是,20世纪四五十年代或在实证主义和行为学革命风行美国政治学领域之前,经典现实主义“人性恶”的传统至少在某种程度上还是“以宗教为基础”的。新自由主义认识到了新现实主义偏重物质主义的弊病,因而在理论中引入了对非物质因素如制度、规范和观念的思考,提出了国家选择和沟通的社会性功能,并且认为国家并非唯一的国际行为体。但新自由主义把经济相互依存和经济全球化视为国际结局的主要因素,过多地关注经济对国际关系的影响,并不把文化和宗教作为分析国际合作的必要成分,而是执迷于国际制度。结果新自由主义在强调国家中心论和物质主义上反而在和新现实主义的论战中与后者趋同或异工同曲,亦未(转下注)

中”。^①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，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”。^②全球宗教复兴对把宗教在国际关系中理论化的两种世俗

(接上注)能摆脱忽视宗教的理性主义和科学实证主义的桎梏。作为批判理论发展起来的建构主义，确立了一个以行为者在互动过程中建立起共有知识即国际文化为特征的国际体系，强调国际文化对国家身份的塑造和对国家行为的影响。在本体论上，建构主义竖起反理性主义和反物质主义两面大旗，坚持理念主义和“弱式”物质主义，即行为体身份、行为和利益取决于观念的分配，而非权力或制度分配，这便突破了把国家行为的驱动力局限于经济学理性主义的分析视角，推动了国际关系研究的社会学转向，从而使文化和宗教因素有可能被纳入国际关系研究。但建构主义仍认为国家是国际关系的行为主体，在阐述其基本论点如文化规则、社会互动和国家身份建构时并未充分考虑文化和宗教的作用。理性主义国际关系理论假定的国家身份是先验和给定的，而社会建构主义则认为国家认同或国家利益是可塑的，是某种社会设计，这就在理论上大大缩小了文化和宗教对国家认同的实际作用。而且，文化和宗教的影响力并非单纯依赖于社会建构，它们对国际社会也同样具有反向作用。有学者甚至断言：“对把威斯特伐利亚国际体系视为人之创造的研究进路而言，神就有了麻烦。因此建构主义学者甚至比现实主义学者更不愿把神引入国际事务，既然根据后现代主义说法‘现实并非神或造物主所赋予而是人类所造成的’。”此段引文见前引 *Bringing Religion into International Relations*, pp. 29—30。与上述三大国际关系理论相比，摆脱“美国话语霸权”的英国学派具有更好的条件来处理宗教、文化和文明等问题。当美国主流国际关系理论对非西方世界的主要兴趣还集中在诸如发展中国家在冷战中的作用等问题上时，在世界非殖民化和“对西方反叛”浪潮中首当其冲的老牌殖民国家中所产生的英国学派从一开始就关注宗教、意识形态、民族主义和革命对国际社会的影响，并且通过历史社会学的视角来考察国际社会的形成。在英国学派对其核心理念“国际社会”的界定中，各社会成员对国际社会的归属感以及把社会成员联系在一起的规则和制度等社会纽带的主观性或社会建构十分关键。该学派反对单纯运用简单化的科学符号和工具理性来思考国际关系，其历史社会学的研究进路突出了他者——即那些在国际社会特定历史之外的社区、民族和文明体在国际关系中的作用，这便使该国际关系理论学派总是“处在国际社会前沿领域”。关于英国学派的讨论可参见前引 Scott M. Thomas, “The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society,” pp. 29—43；关于国际关系理论界对宗教与国际关系研究的最新研究动态可参见 Patrick James, ed., *Religion, Identity, and Global Governance: Ideas, Evidence, and Practice* (Toronto: University of Toronto Press, 2011)；Jack Snyder, ed., *Religion and International Relations Theory* (New York: Columbia University Press, 2011)；Nukhet A. Sandal and Patrick James, “Religion and International Relations Theory: Towards a Mutual Understanding,” *European Journal of International Relations*, 17(1)(2010), pp. 3—25。

① Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, “The Return from Exile: An Introduction,” *Religion in International Relations: The Return from Exile*, eds. Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito (New York: Palgrave Macmillan, 2003), p. 1. 该书有张新樟等题名为《国际关系中的宗教》的中译本，2009年由浙江大学出版社出版。

② 斯科特·M. 托马斯指出，当代发展中国家对西方有三次“反叛浪潮”：第一次发生于从20世纪40至60年代，它是争取独立和主权平等的反殖民主义斗争，但这次“反叛”的是以某种西方知识话语来表达的——关于自由、民主和自决权的观念均来自西方；第二次发生于20世纪70至80年代，这次“反叛”是争取种族平等的斗争，尤其体现在反对南非种族隔离和争取经济平等(要求南北对话)的斗争上；而目前这次“反叛”则是争取文化解放的斗争，旨在重申发展中世界的传统和本土文化。见 Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, p. 42。

主义的规范性假设,即政治还俗主义(laicism)和被认为是世俗民主的价值观基础的犹太—基督教世俗主义(Judeo-Christian secularism)^①提出了挑战。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。”^②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研究宗教与国际关系的学者斯科特·M.托马斯(Scott M. Thomas)针对世俗化理论和国际关系学界忽视宗教的状况发出了“我们生活在一个本不应该存在的世界”^④的感叹。忽视宗教的倾向基本上是“奇特的西方现象”,植根于社会科学的西方中心主义,而国际关系学在许多方面又是社会科学领域最以西方为中心的学科,^⑤因此国际关系学可说是“宗教无用论”的“重灾区”。

全球性宗教复兴,尤其是当代影响国际关系的三大宗教性运动(政治伊斯兰的兴起、美国宗教右翼的“政治觉醒”和拉美解放神学的发展)以及极具宗教性的三大事件(伊朗革命、波兰变局及其所引起的东欧剧变和震惊世界的“9·11”事件),给予忽视宗教的国际关系理论以当

① 参见前引 Elizabeth Shakman Hurd, “Theorizing Religious Resurgence,” pp. 650—651。前一种世俗主义规范性解释指宗教必须被从民主政治中驱赶出去。在公共生活中宗教信仰、实践和机构也将失去其政治影响力而退居私人领域;后者则指西方的政治秩序是以植根于西方基督教的一整套共同价值观为基础的,而世俗主义则帮助构建了西方民主所赖以存在的共同基础。因此西方特有的上帝与恺撒、教会与国家的二元论便成为民主的要素。美国西北大学政治学教授赫德称,此两种世俗主义使人们难以理解与宗教复兴有关的种种现象。

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,” in *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, pp. 11—12。

④ Scott M. Thomas, “Outwitting the Developed Countries?” p. 21.

⑤ Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, pp. 16, 32. 有关讨论可参见该书第二章。