

# 民族社会学研究通讯

普考通

## SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学会 民族社会学专业委员会  
北京大学 社会学人类学研究所  
中国社会与发展研究中心

第 351 期  
2022 年 5 月 15 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

- 超越民族国家：困境与路径 孙砚菲
- 零和扩张思维与前现代帝国的宗教政策  
——一个以政教关系为中心的分析框架 孙砚菲
- 千年未有之变局：中国宗教生态格局变迁 孙砚菲

\*\*\*\*\*

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China  
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

## 【论 文】

# 超越民族国家：困境与路径<sup>1</sup>

孙砚菲 浙江大学社会学系

**摘要：**二战后，民族国家这一源自欧洲的国家形态在世界政治舞台上占据了全面主导。这些年来，随着经济全球化的纵深发展以及超国家组织的突破性发展和扩张，许多学者断言民族国家已在走下坡路，并提出各种关于超越民族国家的理论和设想。本文也欲加入这一讨论。本文对二战后发生的脱离或冲击超越民族国家为主体的国际政治秩序的实践中四个有代表性案例——欧盟、苏联东欧集团、美国式帝国实践和伊斯兰国进行历史比较社会学的考察，试图探讨如下问题：这些实践中，哪些对民族国家的超越实践更具广度？哪些更能向纵深发展？哪些更能持久？通过这些案例分析，我们可以从比较的视角来认识当前中国知识分子关于（新）天下主义这一超越民族国家的设想的发展前景及其可能面临的挑战。

**关键词：**民族国家、超越民族国家、超国家共同体、新天下主义

20世纪以来，特别是在二战后，民族国家这一源自欧洲的特殊国家形态在世界政治舞台上占据了主导地位。然而，许多问题和灾难也与之伴生。与此同时，经济全球化和跨国政治实体都在向纵深发展。因此，学界关于民族国家是否已经衰弱以及是否还有未来的讨论一直长盛不衰。以“民族国家的终结”（the end of the nation-state）为专题的著述层出不穷；讨论者中既包括了像哈贝马斯（Habermas）、吉登斯（Giddens）、曼（Mann）、哈维（Harvey）以及卡斯特尔（Castell）这一级别的西方学者，也包括了许多非西方国家的思想家；各种关于超越民族国家的理论探讨和乌托邦式想象不绝如缕。本文将另辟蹊径，将一些二战后出现的试图超越民族国家的实际案例进行比较历史社会学的考察，从现实政治的角度出发，考察它们的性质、采取的路径、不同的路径的结局以及其所面临的挑战与困境。

在展开讨论之前，我首先需要指出，绝大多数的学者在讨论超越民族国家时，都没有区别内部超越与外部超越。理想型的民族国家包含内外两个层面：对内，民族国家的理想模式是一族一国（one nation, one state），即在一个在由共同的语言、文化、民族或政治认同联结在一起的民族的基础上建立的国家，<sup>2</sup> 此国家在其疆域内拥有处理政治事务的最高权力，其权力凌驾在其他任何组织之上；对外，民族国家体制意味着如下的国际关系模式：各国之间领土边界明晰，各国的主权神圣不可侵犯（Anderson 2006; Breuilly 2013）。据此，检视对民族国家的超越也需要从两个层面来看，即对国家内部组织形式的超越（即内部超越）和对主权民族国家为基本单位的国际关系和秩序的超越（即外部超越）。现代国家是在各种国家传统以及各式各样的类国家政治组织的历史基础上发展起来的，因此，现代国家虽以民族国家为理想型，但许多国家并没有发展成一族一国的状态。我将这种对一族一国的国家形式的超越称为内部超越。当前学界对内部超越问题并

<sup>1</sup> 本文主要内容发表在《社会学评论》2021年第1期，第52-71页。此为作者提供的完整版。

<sup>2</sup> 在国内，nation 通常被译为民族，nation-state 通常被译为民族国家。然而，在国内的语境中，民族不但指认同主权国家的一个政治共同体，亦指族群（ethnic group），即习俗、语言相同或相近，“主观上相信自己拥有共同祖先的群体”（Weber 1978: 389）。故而，nation-state 译为民族国家极易引起误解，会使人以为 nation-state 即建立在单一族群上的国家。事实上，Nation 是一个“想象”的政治共同体，它“被想象成天生拥有边界和主权”（Anderson 2006），并有欲望建立独立的主权国家。这一政治共同体的想象基础可以是族群认同，亦可以是共同的政治价值观念、共同的宗教、共同的文化等等。为避免使人误认 nation-state 只是建立在同一族群（即 ethnic nationalism）之上，nation 翻译成国族或国民，nation-state 翻译成国族国家或国民国家也许更为恰当。然而，鉴于 nation 译成民族、nation-state 译成民族国家在国内已经约定俗成，本文也只能从众。但在本文中，凡谈到民族，就是指 nation，而族群则指的是 ethnicity 或 ethnic group（参看马戎 2000，2001）。

没有给予足够的重视，我将另有专文来探讨此问题。本文聚焦外部超越，将选取二战后的几个最具代表性的外部超越实践进行深入考察。

二战之后，传统殖民帝国纷纷解体，去殖民化运动如火如荼，民族国家跃升成为世界政治舞台的主体行动者。不过，我们也需要看到，就在民族国家获得并持续占据国际体系主导地位的同一过程中，也涌现出不少试图超越民族国家的行为。我们可以将之视为同一历史时段中平行发展、存在矛盾和冲突的两个现象。以往文献往往倾向强调二战后民族国家为主的国际体系建立的这一面，而忽视了同一过程的另外一个面向。虽然，直到今天，民族国家依然牢牢占据国际体系的主体地位，但我们不能对动摇和冲击民族国家体系的力量选择无视。这是因为，民族国家体系自身不过是二战以来的产物，在历史的长河中，它存在的时间和其他国家形式根本不能相提并论。我们不能因为自身生活在其中，就视之为必然和因然，视之为“历史的终结”。我们应该对这一问题保持更为开放性的思考。

二战以来出现的外部超越实践各自的发展路径和结局并不相同。本文选取了欧盟、苏东集团、美帝国（尤其 9.11 之后）和伊斯兰国这四个案例进行分析。选取这些案例主要有三个考虑。一是它们都对世界历史有重要影响；二是它们结局相异，适合进行比较；三是它们代表着不同的外部超越路径：欧盟是从经济整合入手逐渐扩展到其他领域；苏东集团一开始就试图在政治、军事、经济和意识形态领域进行全面整合；9.11 之后的美国在干涉他国主权方面大大加强了力度，从一个非正式帝国发展成了正式帝国；伊斯兰国则从意识形态入手试图建立一个全面超越民族国家的哈里发国家。

本文的最后落脚点在中国。虽然近代中国在西方的压力下开始建立民族国家，不过在疆域、人口构成和文化特色等方面则承载了一个延续了几千年的以中华文明为核心的世界级文明。具有文明胸怀的中国知识分子对民族国家所带来的种种弊病有诸多不满，并提出了（新）天下主义的设想。显然，这一设想也蕴含着对民族国家的某种超越。因此，在讨论了四个国际案例之后，本文将转入对于（新）天下主义设想的讨论。这四个案例分析中所获得的一些洞见将为中国提供借鉴，使我们可以更清醒地认识到中国产生的关于外部超越的设想和实践所面临的种种挑战。

## 民族国家的发展及其弊端

自有“国家”这一政治形态以来，人类历史上出现了多种多样的国家形式，诸如城邦国家、城市联盟、封建王国、神权国家、帝国等等。民族国家（nation-state）是诞生于欧洲的一种特殊国家形态。学界往往将其溯源至 1648 年订立的《威斯特伐利亚和约》。<sup>1</sup> 和约所包含的主权概念、各国领土不受侵犯、内政不受干涉等原则在 19 世纪后发展成现代民族国家的基本政治原则。同时，和约重申了 1555 年《奥格斯堡和约》中的“教随国立”原则，即由君主来决定臣民的宗教信仰。这一规定推动了一国疆域内的民众在信仰上的统一化，大大促进了一国之内民众的同质化进程。不过彼时，欧洲民众并未建立起对国家的认同感，也就是说，一个个对应于地域的“民

<sup>1</sup> 有学者质疑 1648 年的历史分水岭意义，他们或强调主权国家体系的建构早在和约谈判前——即中世纪晚期和文艺复兴时期——就已经开始，或揭示 1648 年之后主权国家体系的建立是一个漫长的过程，如 Teschke (2003) 的 *The Myth of 1648* 就争辩说，现代主权国家体系要直至 19 世纪英国发展出了资本主义，国家不再是国王的私产，并且英国的国家形式得到欧洲各国效仿之后才建立起来。不过，无可否认的是，自 17 世纪之后，欧洲各国缔结条约都会援引《和约》以增强缔约的合法性，而在 18 世纪后，外交界和国际法学者愈来愈视《和约》为近代国际法和国际关系的起点。这一看法遂成主流。社会学的一个洞见是：当一个事物被视为是真实的，它产生的后果即是真实的。也许《和约》在其诞生时并没有起到历史分水岭的作用，但在其被塑造成历史丰碑之后，其对后世历史的重大形塑作用则是毋庸置疑的。参见禾木对明石钦司于 2009 年发表的『ウェストファリア条約——その実像と神話』一书的精辟评价（<http://www.csil.cn/Director/Detail.aspx?Aid=14>）。

族”尚未诞生。法国大革命和拿破仑的帝国扩张对民族国家在欧洲的兴起起到了关键作用。自由、平等、博爱等政治理念在法国大革命后逐渐深入法国普通民众，赋予了他们对国家这一政治共同体的身份认同，激发了他们对这一共同体效忠的情感。随着拿破仑的铁骑横扫欧洲，民族国家这一形式扩散到欧洲各国。一方面，新获得的身份认同唤起了法兰西民族前所未有的激情，为法国带来了军事上的节节胜利，从而刺激了各国模仿这种崭新国家形式的欲望；另一方面，法国的入侵又激发起德国、西班牙、俄罗斯等国民族主义思潮的发展（Breuilly 2013; Rowe 2013）。与此过程有相似之处的是西方殖民扩张所引发的全球范围的民族国家建构的过程。面对西方的扩张，各国的精英意图将自己的国家纳入到威斯特伐利亚体系中，以西方发明的主权国家原则来维护自己国家的独立和领土完整；西方的扩张与殖民亦刺激了各国精英在民族主义的旗帜下进行民族建构与国家建构。民族主义同时也是帝国主义的工具——帝国经常出于各种地缘政治的原因在他国的非统治族群中培养和煽动民族情绪，鼓动这些族群的独立建国运动，以给对手国家制造麻烦。同时，大国势力在相互争夺过程中的力量起落会造就各式政治机会，这些机会也会给所涉及地区的少数族群精英以追求独立建国的希望。两次世界大战是民族国家跃升为成全球范围内主导国家形式的关键。一战导致奥斯曼、奥匈等帝国解体；二战使德、日、意大利等多个帝国垮台，英、法、葡萄牙、西班牙、比利时等帝国随后亦从殖民地抽身而退，去殖民化浪潮风起云涌。在传统帝国的灰烬中，民族国家纷纷涌现，终于成为国际政治中最为重要的行动者（Burbank and Cooper 2010; Wimmer and Feinstein 2010）。可以说，我们今天生活在其中的民族国家体系在二战后才逐步形成。

然而自民族国家登上世界舞台后，它就暴露出诸多问题。例如，在许多民族国家追求单一民族族性的过程中，原地区的多元文化大规模凋落，与传统帝国治下的多族群、多文化间的共存与交汇形成鲜明对比（Barkey 2008; Kumar 2017）。另外，民族国家受自身利益和能力所限，对解决各种跨境问题常常应对乏力甚至束手无策。更为严峻的是，民族国家建构往往会引发持续的族群冲突、仇杀、清洗、种族屠杀、内战和国家间的战争（Giddens 1985; Mann 2005b; Snyder 2000; Wimmer, Cederman, and Min 2009）。民族国家的理想型是在单一民族的基础之上建立的国家，然而多族群交错居住的局面却是前现代或近代殖民造成的现实，这就为民族国家建构过程中诸多的暴力冲突埋下了伏笔。民族国家建国时，暴力驱逐异族人口，引爆族群混居地带的剧烈冲突。例如，当希腊、塞尔维亚、罗马尼亚、保加利亚等国从奥斯曼帝国分离出来独立建国后，它们和奥斯曼帝国之间互相驱逐人口，数百万人因此流离失所。1947年印巴分治引发的印度教徒、穆斯林、锡克教徒三方之间的大仇杀导致超过100万人的死亡。冲突也会因为一国对国境之外的本族裔人居住的地区提出主权要求而被引发。例如，二战前夕，德国对捷克斯洛伐克境内德裔人居住的苏台德地区提出主权要求，引发了其与捷克斯洛伐克的剧烈冲突。此外，民族国家对非主体族群进行制度性歧视，或纵容主体族群对非主体族群的不平等对待，导致族群关系恶化，乃至族群之间暴力相向。而在民族国家理念的驱动下，非主体族群发起分离主义运动试图独立建国，从而引发武装冲突、恐怖主义行动及战争。南亚、东南亚、中东、非洲国家时不时爆发的族群冲突事件、北爱尔兰的流血冲突、西班牙的巴斯克分离主义运动、库尔德武装力量与土耳其政府军之间的长年冲突、印度锡克教徒分离运动引起的冲突和动乱、克什米尔战争、斯里兰卡内战、南斯拉夫内战、卢旺达胡图族对图西族的种族屠杀、尼日利亚的比拉夫内战都属此类。

对民族国家弊端和危害的认识促使一些思想家、政治家提出对国家形式或国际秩序的新设想。其中，一些非西方国家思想家亦出于对民族国家这一西方舶来品的不满，从自身的政治传统资源出发来提出诉求与构想。这些构想有些已经成为现实实践，有些尚停留在理论层面。有意思的是，就在民族国家跃升为国际体系行为主体的过程之中和之后，出现了各种一定程度上偏离或者有潜力冲击民族国家框架的实体。比如在二战后就出现了欧盟这样的超国家共同体

(supranational organization); 出现了主导成员国对其他成员国的内政有着深度支配的苏东集团; 出现了无视现代民族国家体系和疆界、以建立哈里发国为理想的伊斯兰国。此外, 冷战后跨境社会运动如火如荼 (Keck and Sikkink 1998; Porta et al. 2005; Smith 1998; Tarrow 2005), 而非政府组织之间广泛的跨国性合作与联盟已经被学者们视之为“全球公民社会”(global civil society)的重要组成部分 (Kaldor 2013; Keane 2003; Willetts 2010); 冷战后跨国公司势力向全球扩张, 跨国公司考虑问题的出发点是全球逐利而非对母国的忠诚, 同时它们凭借自己的经济实力影响着母国和东道国的经济和其他政策, 从而侵蚀了国家主权 (舒绍福 2002); 也是在同一时期, 世界级大城市、经济区等次国家行为体参与全球经济的广度和深度有着前所未有的提升, 以至于全球城市 (global cities) 这样的概念高度流行 (Curtis 2016; Sassen 2005)。

正是基于上述的发展, 尤其是近年来经济全球化的纵深发展以及超国家共同体的突破性发展和扩张, 使得多位学者断言主权与疆界越来越不具有实质意义。他们宣告民族国家已在走下坡路, 甚至宣告民族国家的末日即将到来 (Creveld 1999; Held 1996; Horsman and Marshall 1994; Ohmae 1995)。不过, 在民族主义浪潮汹涌、民族国家依然是国际体系中最基本、最掌握资源的行为主体这些现实面前, 诸如此类的断言或预言无异于一厢情愿的幻想。本文因此把注意力放在考察二战之后偏离或超越民族国家为主体的国际政治秩序的几个主要实践之上, 并探讨下列问题: 这些实践中, 哪些对民族国家的外部超越更具广度? 哪些外部超越的实践更能向纵深发展? 哪些更能持久?

近些年来, 国内知识界从传统中国获取思想资源, 对源自西方的民族国家体系展开了深刻的批判, 并提出用天下、天下体系或(新)天下主义来构建新的国际秩序 (赵汀阳 2011, 2016; 许纪霖、刘擎 2015; 白彤东 2015)。其中, 赵汀阳的努力最成体系, 他的论述因而引起了国内外的广泛关注和讨论 (Callahan 2008; Babones 2017; 白彤东 2018; 葛兆光 2015; 梁治平 2018)。本文将通过比较视角讨论(新)天下主义对既有民族国家体系的超越性, 并着重讨论它的实现可能性。

## 分析框架

如前所述, 二战后多种形式的实践都有冲击或动摇着以民族国家为基础的国际关系体系的倾向。为分析各种外部超越实践的广度、深度、前景和弱点, 我们首先需要清楚谁是这些实践的推动者。确定外部超越实践的具体推手之所以重要, 是因为不同的推动者掌握着不同的权力和资源, 而这些权力和资源的性质以及与之相连的结构性力量将会在很大程度上决定某一外部超越实践将以什么形式呈现以及它到底能走多远。

外部超越的推手可分两类, 即国家行动者和非国家行动者。<sup>1</sup>本文重点关注的是由国家行动者所推动的外部超越性的实践, 而不讨论跨国公司、跨境社会运动、各类非政府国际组织以及各类跨国犯罪集团的各种超越民族国家主权的行动。原因如下: 二战后虽然有非国家行动者的行为严重削弱民族国家主权的例子, 但是这些非国家行动者所面对的往往都是弱小国家, 或者它们的背后有大国的支持甚至操纵。不掌握法律、军队、警察等强制性力量的非国家行动者不但最终无法与国家行动者抗衡, 其自身也很难摆脱民族国家强制性力量对它们的制约。譬如, 虽然跨国公司、跨境社会运动与非政府国际组织的行动范围超跨越了国家边界, 并能够影响甚至左右主权国家的某些决策, 然而, 当一些较为强大的民族国家采取行动强迫它们站队或限制它们的跨境行动时, 它们基本都得顺从。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 当然, 这只是一个理想型的划分——有些国际性行为往往是国家行动者和非国家行动者共同推动的。

<sup>2</sup> 比如, 当一个大国对他国实施禁运时, 该国的跨国公司也不得不遵守禁令。再比如, 美国特朗普总统为让美国

本文将依次讨论欧盟、以苏联为首的苏东集团、美式帝国、以及伊斯兰国这几个外部超越的案例。本文从深度、广度和稳定性三个方面来分析它们各自的超越性。深度考察的是这一实践在多大程度上超越了相关国家的主权；广度是要看超越仅仅发生在经济、军事、政治和意识形态中的某一领域，还是扩展到了更多的领域；稳定性则是看某超越实践的稳定性和持续性。表一是对几个案例的一个粗略总结，我们在后文中将进行深入讨论。可以看到，欧盟无论在超越的广度、深度和稳定性上都要明显强于其他几个案例。依据“9.11”事件前后的变化，本文将美国式帝国分为两个阶段，一是二战后美国主导的主要依靠自由贸易体系、安全同盟、国际组织而建立起来的“自由主义霸权体系”，二是“9.11”事件之后加强了军事占领的美利坚帝国。后文将进一步揭示它们之间的区别。

表一、案例在外部超越性上的差异

	超越的广度	超越的深度	超越的稳定性
欧盟	经济领域先行，随后扩张至政治和意识形态领域	深	较稳定，但扩张后产生潜在危机
苏东集团	在政治、意识形态和军事领域同时展开，经济领域随之跟上	较深	逐渐不稳定
二战后美国主导的“自由主义霸权体系”	涉及军事、政治、政治、意识形态各个领域	较浅	较稳定
9.11之后的美利坚帝国	加强了军事占领	在占领地区深度介入	不稳定
伊斯兰国	意识形态领域先行，并试图向其他领域扩张	深	极不稳定

在展开分析这些案例在外部超越的广度、深度和稳定性方面差异性背后的原因之前，我需要点明我的分析的基本出发点：外部超越意味着参与国在某种程度上要弱化部分主权，将之让渡给某一超国家的行为体，而这需要克服来自参与国内部的阻力以及超国家行为体外部的阻力。内部的阻力主要包括参与国的民族主义、以及这一超国家行为体中的弱国对强国的疑虑和惧怕；外部的阻力则主要来自地缘政治，即是否有强大的外部力量阻挠超国家行为体的建立。

### 欧盟

欧盟可以溯源至以时任法国外交部部长的罗贝尔·舒曼命名的舒曼计划。舒曼建议将法德两国的煤钢生产置于一个超国家机构的管理之下，通过共同控制此二种最为重要的战争物资来消除这两个宿敌间未来发生战争的可能性，从而保障欧洲内部的和平（Glencross 2014: 14）。舒曼计划促生了1951年法国、西德、意大利、比利时、荷兰及卢森堡六国缔约成立的欧洲煤钢共同体。这一共同体掌管成员国的煤钢工业，并相互免除相关关税。此后《罗马条约》和《马斯特里赫特条约》等条约的签订大大促进了欧洲一体化的进程。<sup>1</sup>至2019年，欧盟成员国涵盖了27个国家。<sup>2</sup>欧盟建立了共同市场，取消了会员国间的关税，促进了会员国之间劳力、商品、资金、服务的自由流通。欧盟实行共同货币，加入欧元区的19个成员国用欧元替代自己国家的货币。加入《申根协议》的成员国之间消除了过境关卡限制，意味着人员可以自由流动。欧盟成员国实行共同的渔业和农业政策，在环保、人权等方面有统一的标准和策略，在司法、外交、防务上也有深度合作。这意味着欧盟已经从一个经济共同体发展成一个经济和政治的综合共同体。此外，欧盟其实也具有一个意识形态共同体的某些特征。这一点从土耳其申请加入欧盟被拒这一事件可

的跨国公司部分业务迁回美国，软硬兼施，这些招数还是取得了很大的成效。

<sup>1</sup> 1993年《马斯特里赫特条约》生效后欧洲共同体转变成欧盟。所以，严格意义上说，欧盟1993年才成立。但为了行文简单，笔者将1993年前的欧洲共同体也笼统地称为欧盟。

<sup>2</sup> 在英国脱离欧盟后，欧盟的成员国降至27个。

以看出。土耳其于 1987 年就提出加入欧盟但至今仍未获批准，根本原因就是土耳其在政治制度、宗教和文化方面与欧盟有非常大的不同。

正因为成员国让渡了部分国家主权，才使欧盟得以成为一个高度一体化的超国家组织。这一点上，欧盟这个超国家组织（supranational organization）与联合国、世贸组织等依然在民族国家框架下活动的国际组织（international organization）有着质上的区别。欧盟超国家治理模式主要体现在欧盟委员会、欧洲议会、欧洲法院这三大超国家机构的设置上。欧盟委员会是欧盟的常设执行机构，拥有立法动议权，监督各欧盟成员国对欧盟法律的履行，以及预算和项目的执行，并代表欧盟进行商贸和合作方面的谈判。其职能和拥有的权力是联合国等国际组织的秘书处难以比拟的。欧盟法律（含共同体条约）在欧盟各成员国的法律系统中具有直接效力，无论原告方是控告一个国家还是私人团体，都可以在国内诉讼过程中援引欧盟法律。欧洲法院的裁决在欧盟成员国内部也具有法律效力，欧洲法院对不执行法院裁决及判决的当事国政府及个人有处罚的权力。欧盟法律甚至具有至高效力，即当它与成员国法律发生冲突的时候，欧盟法律具有优先适用权（陆伟明、李蕊佚 2008）。欧洲议会议员自 1979 年起由欧盟成员国的公民直选产生。欧洲议会与（由各成员国的部长所组成的）欧洲理事会一起，共同行使立法权，制定有关欧盟安全、司法、外贸、环境和农业等领域的法规（赵晨 2017；Glencross 2014）。

目前，在军事领域，因为北约的存在，欧盟尚无法在共同防务方面跨出实质性的一步。但在经济、政治、意识形态领域，欧盟对成员国的事务都涉足至深至广。

无论从哪一方面来看，欧盟都是二战后超越民族国家的最为成功的案例。欧盟的成功并不能归之于某种理念的先进。从现实主义的角度来看，欧盟的成功得益于以下原因：（1）由欧洲国家发起的两次世界大战，以及二战中发生在德国和其他一些国家的大规模族群清洗让欧洲的精英与民众痛切地认识到民族主义和民族国家阴暗面的可怕以及欧洲和平的重要。（2）二战后，美苏两个超级大国争霸，而欧洲老牌帝国解体，其殖民地获得独立，欧洲不再是世界中心。面对共同的强大敌人——苏东集团，这一地区的国家不得不团结在以美国为首的北大西洋公约组织之下。美国在欧洲的存在减轻了欧盟国家的国防开支，这低国防开支又加强了欧盟国家之间的互信。概而言之，欧洲国家之间原来的恩恩怨怨在新的国际形势下失去了意义。前面的这两点都大大削弱了欧盟初期成员国的民族主义力量，使得超国家共同体的建立少了许多阻力。（3）欧盟最核心成员国中的法国和德国实力相差不大，可以互相制衡，其中德国经济实力虽然最强，但去军事化之后的德国的军事力量很弱。这使得重要欧盟参与国能够让渡部分主权而不必担心被一国所宰制。（4）欧盟这一超国家共同体首先从比较容易建立合作和互信的经济领域开启。这类合作因为没有涉及到各国主权的内核，所以较不容易遇到国家内部势力的反对。而且，经济领域的合作使各国的利益交错在一起，从而逐渐发展出对于民族国家的深度超越。（5）二战所造成的大规模破坏为欧洲经济发展提供了空间，二战期间年轻男性人口的大规模死亡使得欧洲失去了极端政治的人口基础，马歇尔计划刺激了欧洲经济的迅速恢复，所有这些都使得左右两端的极端思想在欧洲失去了土壤（赵鼎新 2017）。同时，多党民主制度在欧洲大多数国家得以稳固。欧洲各国政治制度和价值观的接近也为欧盟的发展提供了很好的条件（赵晨 2017）。换言之，欧盟初期参与国的高度同质性是欧盟各国的外部超越能达到相当广度和深度的重要条件。（6）冷战时期，美国要借助一个更统一更强大的欧洲来对抗苏联。尤其在朝鲜战争爆发后，美国的军事重心不得不转移至亚太地区，因此它希望欧洲能变强变大，故对欧洲一体化抱支持态度（Glencross 2014）。没有外部力量阻挠也是欧盟能够顺利建立和壮大的重要原因。

欧盟可以说是二战后超越民族国家最成功的案例。不过，欧盟一路走来也历经考验。其中，希腊债务危机和叙利亚难民危机极难化解。分析这两个危机的由来能帮助我们更清楚地认识到欧盟当初成功的原因。2009 年 12 月希腊政府公布了大大超过欧盟所允许的财政赤字，此后全



球三大信用评级相继调低希腊主权信用评级，从而引发了希腊债务危机。在希腊施救的方案和力度上，欧盟成员国有着非常大的分歧。德国等富国一方面对希腊不负责任的经济行为非常恼火，另一方面却不得不援助希腊让其继续留在欧元区以稳定欧元，但这些措施却遭到东欧欧盟成员国的反对，欧盟成员之间因此生隙。此外，欧盟的援助改变不了希腊政府的无能，希腊债务危机因此并没有得到真正的解决。而希腊民众在面对欧盟压力时所表现的强烈民族主义情绪又使欧盟生出更多的裂缝。2015-2016年之间，百万叙利亚难民涌入欧洲，欧盟要求各成员国接纳难民，并在各国间分配难民配额。一些欧盟成员国——主要是原东欧阵营的波兰、匈牙利、捷克、斯洛伐克、罗马尼亚等国——拒绝接受摊派，另一些成员国则指责这些东欧国家只知享受欧盟好处却不尽义务。一些欧盟国家重新对边境实施控制。叙利亚难民危机促发了各国右派民粹势力和国家利己主义势力的抬头，<sup>1</sup>使得各国政客不得不在各种国内政治的压力下拒绝接受欧盟决议的约束，并试图重新收回让渡给欧盟这一超国家共同体的某些国家主权，如对边境和移民的控制权。这也是当初英国闹脱欧的动机之一。如果有更多的成员国步英国后尘退出欧盟，欧盟将面临着解体的危险。

其实，欧盟危机的种子早在其过度扩张的过程中已经种下。早期欧盟的成员国都是西欧和北欧国家，这些国家都经历过宗教改革、宗教战争和启蒙运动，有着相似的世俗化和理性化的进程，这些国家也都是第二次工业革命的核心地区并且其民众在二战后有着相似的生活水平，它们的政治体制和政治文化也非常相近，故而容易达成一致并执行超国家共同体的法律、协议和决定。然而，早期的成功以及1970年后苏东集团实力的衰退使欧盟过度自信。1980年后，特别是在苏东集团垮台后，欧盟开始向南欧和东欧这些在历史、宗教、政治文化、经济发展水平以及民众观念上与西北欧地区有着重大差异的地区挺进。最近几年，中东欧国家民粹主义势力和右翼势力崛起（周超 2019）。在匈牙利，极右翼党派胜选执政，并公开主张“不自由的民主（illiberal democracy）”。欧盟内部在政治价值观念、政治体制上的分歧在加剧。可以想见，欧盟要达成统一决策将会变得更加困难。不仅如此，欧盟目前的决策过程依然被原来的核心国家尤其法德所主导，因而深受自由民主价值观的影响，而这些决策在中东欧国家往往会激化民粹主义，最终导致欧盟的决议不被遵循。

尽管今天的欧盟面临着严峻挑战，我们却不能过早地预言欧盟这一超越民族国家的模式很快将走向解体。毕竟，欧盟带来了巨大的市场、赋予了民众在欧盟各国迁移、工作、定居的自由，也给了政治家更大的舞台，这些对精英和多数民众来说仍然具有吸引力。但另一方面，欧盟今天所面临的困境也启示我们：一个超越民族国家的政治经济共同体能走向广泛的、深度的交融的一个重要条件是成员国在意识形态、政治文化和经济发展水平方面差距不大，且核心成员国在国家实力方面的差距也不大；同样重要的是，这样一个深度超越民族国家的共同体若想持续稳定地发展，它需要避免过快过多地将异质性太大的国家纳为成员国，从而与当初导致它成功的原因走向悖反。对于已经扩张过速的欧盟来说，它如果能让这一得天独厚的超国家共同体持续下去，它就必须下决心加强它的同质性。

### 苏东集团

苏联的对外关系一开始就显示出其不受民族国家边界束缚的强烈倾向。共产主义的国际主义/普世主义性质形塑着苏联的对外关系。“全世界无产者联合起来”以及“工人阶级没有祖国”一直是早期苏共领导人秉持的信条。列宁相信，只有多个“先进”国家的工人共同努力，社会主义革命才能取得胜利。因此，苏联从一开始就致力于支持世界革命，并成了世界革命的大本营。共产国际派遣人员帮助其他国家成立共产党，直接指导其工作。它为各国的党支部运作提供资金支持，并对它们施加多种形式的影响和控制（杨云若、杨奎松 1988）。斯大林时期，尤其在二战

<sup>1</sup> <https://www.bbc.com/news/world-europe-34278886>



期间，苏联的国际主义有所降温。斯大林提出社会主义可以在一国建成，苏联的重心遂转移到国内建设上来。共产国际仍在继续运作，不过，保卫苏联这一无产阶级的祖国就成了共产国际下达给各国共产党组织的一个重要任务。二战时期，苏联与英美结成反法西斯联盟，为赢得盟友信任，斯大林于 1943 年解散了共产国际，虽然莫斯科与各国共产党支部之间仍然存在密切联系。无论如何，苏联在这一阶段的战略可被视为对以民族国家为基石的国际关系格局的一个超越，这一超越是通过扶植和控制各国共产党和亲苏左派组织或者政党达成的。不过，与苏联在二战后的行为相比，这一时期苏联的各种超越行为都尚属浅层超越。如从帝国视角来看，苏联在这一阶段可以说是一个非正式帝国。<sup>1</sup>

二战后在苏联军队直接控制下的地区出现了一个“社会主义阵营”。同时，第三世界的革命运动和民族独立运动风起云涌，而且绝大多数的革命和独立运动都有共产党的背景或至少带有亲苏的左派倾向。苏联的威望达到了空前的高度。面对此形势，英国首相丘吉尔于 1947 年 3 月发表了铁幕演说；几天后美国总统杜鲁门提出了杜鲁门主义，将世界划分成自由民主和极权共产主义两大阵营，并申明美国将积极帮助各国抵御共产主义的威胁。在杜鲁门主义的指导下，美国进一步出台了马歇尔计划，对深受战争创伤的欧洲进行经济援助。马歇尔计划对东欧的一些国家也很有吸引力。为对抗西方阵营，并控制各社会主义国家，苏联于 1947 年 7-8 月与东欧各国签订了双边贸易协定，9 月成立了共产党和工人党情报局。这一被视为共产国际替身的组织成了苏联控制各国共产党的工具。1949 年 1 月，苏联及五个东欧共产党国家成立了经济互助委员会（经互会）。从二战结束直至苏联解体，除了南斯拉夫和后来的阿尔巴尼亚，其余的欧洲社会主义国家、外蒙古以及 1978-1989 年间的阿富汗在政治、经济、军事和文化上都受到苏联不同程度的影响和支配，并在意识形态上与苏联保持高度一致。如果说苏联在二战前的各种“超越”行为都是浅层的、局部性的行为，那么二战后苏东集团的超越努力则可以以全面和深刻来形容。以经济为例，苏联通过各种直接和间接控制的方式使这些国家的领导人在发展模式上全盘照搬苏联。赫鲁晓夫和勃列日涅夫时期，苏联推动社会主义阵营的各国在产业上进行分工合作，比如要求罗马尼亚专门生产石油、天然气，阿尔巴尼亚侧重农业、矿业，蒙古发展畜牧，企图把各国变成苏联的原料供应国和商品销售市场（Smith 2014）。

虽然苏联对其“卫星国”的控制持续了四十多年，但是各国中对苏联的不满及反抗可谓不绝如缕，其中最为著名的事件有 1953 年东德的 6.17 大规模游行示威、1956 年匈牙利的十月事件，以及 1968 年捷克的布拉格之春。这些事件只是因为苏联的军事镇压才得以平息。虽然波兰没有发生导致苏联出兵镇压的反抗事件，但为了摆脱苏联的控制，波兰与苏联的矛盾和冲突层出不穷。苏联的直接干涉和各种有形无形的间接干涉引起被控制国家民众的强烈反感。再加上随着时间的推移，经互会国家在经济发展和民众生活水平等方面与西方世界的差距越拉越大，各种不满情绪在各卫星国有增无减。在这种情况下，各个卫星国领导对苏联当局的顺从无疑只会加深各国民众对自己国家领导人的反感，从而进一步削弱了卫星国共产党执政的合法性基础。不难想象，在这种条件下，当苏联对卫星国的控制力大大减弱或不愿再继续武力干预时，这些卫星国必会弃联盟而去。这样的事情终于发生：1988 年，苏共领导人戈尔巴乔夫宣布苏联将停止对东欧国家内政的武力干预，1989 年苏联更宣称各国有权选择自己的道路（即“辛纳屈主义”）。此后不久，东欧社会主义国家就发生了政治地震，并且完成了政体的转变，史称“东欧剧变”。

苏东集团作为一个超越民族国家的联盟存在了 40 多年之久，也不能说是很短。不过，它在超越的深度和持续性方面都不能与欧盟相比。自然，苏东集团最终的失败应该首先归因于苏联内

---

<sup>1</sup> 正式帝国指征服并占领别国领土，并对征服之地进行殖民统治而形成的帝国；非正式帝国指的不通过军事占领、殖民统治的手段，而是通过治外法权、经济贸易、军事威慑、文化霸权等手段取得对其他国家和地区施加影响和控制的帝国。

部出了大问题，但如果将之与欧盟相比，我认为苏东集团超越民族国家的尝试及不上欧盟还至少有以下三个原因：

第一，欧盟超越民族国家的尝试先从更容易找到利益妥协点的经济入手，然后扩展至政治和文化 / 意识形态领域。这一先易后难的做法容易建立初始信任，有助于共识面的逐渐扩大，使得欧盟能一步一步走向深入。但是苏东集团超越民族国家的尝试却是政治、军事、经济和文化 / 意识形态各个领域同时全面开花，整合的难度超乎想象。

第二，在民族主义在世界范围内占据主流，民族主义话语极易成为动员框架的时代，要达成如此全面的超越，各国间平等和信任是关键。欧盟的六个创始国中并没有一个国家在各方面的实力都能称之为老大。这种相对平等的关系有助于欧盟内部信任的建立和持续的发展。但苏东集团却很难发展出一种平等的关系。这首先是因为苏联是拥有辽阔领土的超级大国，其军事力量在二战后达到了空前的强盛，众多卫星国绑在一起也无法与之相比；而且，二战中苏联红军将东欧各国从纳粹德国手中解放出来，并付出了重大的牺牲，因此苏联对这些国家实行控制不但没有侵略者的原罪，还有很强的初始合法性；苏联占领的不少国家中原来共产党势力并不强，这些国家的领导都是由苏联扶植起来的。所有这些都使得苏联在苏东集团中占据绝对优势，而这些优势导致苏联在处理与卫星国的关系时常常表现出“大国沙文主义”（比如在勃列日涅夫的眼里，东欧卫星国只有“有限主权”）。这自然会激起各卫星国民众的民族主义情绪，并损伤了由苏联扶植起来的各卫星国政府的合法性，为苏东集团的垮台埋下了种子。

第三，上文指出，欧盟早期的成功得益于各国间较小的文化 / 意识形态差异。而苏东集团内部在这方面的差异却很大。19 世纪前的东欧地区属于几大帝国的缓冲地带，分别由普鲁士、奥匈帝国、奥斯曼帝国和俄国所控制。该地区不但存在大量有着强烈族群认同感的人群，这些人群又信仰着东正教、天主教、基督新教、伊斯兰教、犹太教等不同宗教。这些地区的政治传统和经济发展水平也有很大的差异。内部巨大的异质性无疑给苏东集团的整合带来很大的困难。

### 美式帝国

美国的外交政策深受独立战争反殖民传统和门罗主义的影响。美国几次著名的领土扩张是通过金钱交易来完成的，<sup>1</sup> 它较少直接入侵他国并做长期占领。即使在二战后美国权力达到前所未有的高度时，它依然不轻易诉诸武力，而保持着使用间接手段来达到控制其他国家的倾向。比如，美国在北大西洋公约组织中的军事实力绝对是一国独大，但是，北约的最高决策机构是由成员国国家元首、外长和国防部长组成的理事会，而且美国对北约各国的内政并不进行直接控制。按 John Ikenberry（2001, 2011）的说法，美国在二战后通过维护开放、互惠的世界自由贸易体系、制定共同遵守的规则、建立安全同盟、创建多边国际组织，使其他国家接受美国的领导地位，加入其主导的国际秩序当中，从而在西方世界构筑起战后美国领导的“自由主义霸权秩序（liberal hegemonic order）”。<sup>2</sup>

冷战期间，当美国干涉别国内政时，它一般也会采取比较间接的策略，比如给予当政者或反对势力不同程度的经济和军事援助以及各种“道义”和法律支持，其余则看这些势力在本土是否有生命力。这种类型的霸权主义至少有两个益处：（1）对被干涉地的投入较小，但挖掘和培养各种对自己有力的因素和势力的能力较强；（2）干涉不易引起被干涉地民众和精英的普遍反感，从而大大有助于当地非傀儡式的亲美势力的培养和发展。在这些意义上，美国可被视为一个非正式

<sup>1</sup> 例如，美国于 1803 年与法国达成路易斯安那购地交易，所购土地面积接近今日美国国土面积的四分之一；1819 年，美国与西班牙达成协议，取得了对佛罗里达地区的拥有权；至 1853 年，美国从墨西哥那里共购得了 140 万平方公里的土地；1867 年从俄国那里购得阿拉斯加地区。

<sup>2</sup> 当然，我们不能忽视美国自由主义霸权体系的“硬实力”权力基础。美国的自由主义霸权建立数百个军事基地、十多艘全球部署的航母、先进庞大的军事-工业复合体、周密的全球情报网络的基础之上，建立美军具备在全球任意地点快速、大规模的军事投射能力之上。这一点，笔者感谢一位匿名审稿人的提醒。

帝国。这一传统使得美国在失败时损失较小，而成功时收益却很大，可以说是美帝国成功的一个利器。

美国有着非正式帝国的强大历史传统，但也并非总是一以贯之。比如，在冷战时期，由于过分迷信自己军事力量的优势，低估了中苏两国对越共的支持力度、越南及越南周边国家地形的复杂性，以及越共的抵抗决心，美国卷入了越南战争并越陷越深，严重偏离了它的间接控制传统，最终付出了高昂代价。

越战失利让美国重归清醒。然而这并不持久。苏联的垮台使美国成了世界上唯一的超级大国，1991年海湾战争的轻易取胜又为美国抹去了越战失利的阴影。同时，“第三次民主浪潮”在美国的支持下在世界范围蔓延，扩展到大量的没有自由主义传统、没有强大国家传统、经济发展落后以及宗教、部族等传统势力极其强大的国家和地区，从而引发了国家崩溃、战争、族群清洗、难民潮、恐怖主义、原教旨主义宗教的复兴和逐步高涨的反美情绪。然而，美国的主流精英在上个世纪90年代对于这些发展视而不见，福山（Fukuyama 1989, 1992）“历史终结在自由民主主义”这一胜利主义者的断言赢得了很大的共鸣。而对美国外交政策有着巨大影响的新保守主义者则试图修改国际关系中的主权国家准则，主张美国应该用武力去改变专制国家的政治制度，推进自由民主在全球的传播。正因有这一思潮铺路，在2001年9月11日美国本土遭受恐怖袭击后，美国先入侵阿富汗，而后又以伊拉克藏有大规模杀伤性武器为由，不经联合国的授权，于2003年3月20日单方面对伊拉克发起全面进攻（Schmidt and Williams 2008）。<sup>1</sup>

伊拉克之前在海湾战争中已遭重创，更何况因为缺乏大国支援，伊拉克军队的装备与美军相比十分落后。这些使美军得以长驱直入。但是，伊拉克国内部落势力强大，什叶派和逊尼派之间矛盾也很深，故而美国虽然轻而易举推翻了萨达姆政权，但它不但未能在伊拉克扶植起一个有能力控制局面的政权，反而陷入了旷日持久的、直接军费消耗高达7630亿美元的战争，而2011年美军撤出后所留下的权力真空则促成了伊斯兰国的壮大。9.11发生之后的十几年中，中国、印度和不少重要国家经济高速增长，而美国则因为无暇专注国内发展且背负着巨额军费开支，导致它在世界上的相对经济实力大大下降。

我们可以从多个方面来分析伊拉克战争，但从本文的视角出发，这是美国继越战后再一次直接以军事占领的方式试图改变一个国家的性质。多位学者认为，伊拉克战争使美国大大偏离了其以间接控制为基础的非正式帝国传统（如，Barber 2003; Mann 2005a）。

虽然美国在军事上强大到绝无对手，导致它在入侵伊拉克的军事作战中几乎没有遇到什么阻碍，然而困难的是在如何在征服之后进行秩序重建。占领之后美军陷入了炸弹袭击和游击战的泥潭，至2010年9月底，美军士兵死亡人数已高达4424人。<sup>2</sup>而美国民意对美军士兵伤亡的承受力很低，国内反战情绪高涨。另外，对于如何对异域进行治理，美国并无太多经验。除了对菲律宾有过短暂的殖民史，美国没有任何历史经验可以汲取。同时，美国的民主制度导致它的政策缺乏连贯性，新总统上台就有可能撤军，会全盘推翻前任的计划。更为重要的是，意识形态上，在民族主义仍为世界主导意识形态的情形下，搞正式帝国没有合法性。这使得美国在占领地很难找到忠实的附庸，而反对力量则非常容易集结在民族主义的旗帜下。帝国主义的行径不但在国际社会上饱受批评，<sup>3</sup>在国内也得不到广泛的精英支持——在大英帝国的时代，英国的有志青年参加帝国的文官选拔考试，怀抱理想，远渡重洋，在印度等地长期担任殖民政府官员，这在今天的美国是绝不可能出现的（Mann 2005a）。正是出于这些原因，美国并不打算在伊拉克和阿富汗实

<sup>1</sup> 入侵伊拉克发生在小布什总统任内。这一以单边主义、先发制人为特征的外交政策又被称为“布什主义（Bush Doctrine）”。

<sup>2</sup> [http://archive.boston.com/news/nation/washington/articles/2010/09/29/us\\_military\\_deaths\\_in\\_iraq\\_war\\_at\\_4424/](http://archive.boston.com/news/nation/washington/articles/2010/09/29/us_military_deaths_in_iraq_war_at_4424/)

<sup>3</sup> 即使9.11的恐袭给予美国道德制高点，82%的欧盟公民仍然认为美国不经联合国授权对伊拉克采取军事行动属于非法（Mann 2005a）。

行长久的军事占领。2011年，最后一批美军从伊拉克撤退。2019年，美国与塔利班达成了从阿富汗撤军的协议。

对于美国的案例，我有以下几点观察：第一，美国二战后在西方世界建立起来“自由主义霸权体系”，相较于苏东集团，如从本文超越民族国家的角度来说，其超越的广度和深度都要弱得多，但是，这一体系更稳定持久，也没有引起体系内部的激烈反抗，其中的关键在于美国与苏联相比，更多依靠的是利益的绑定和互惠、规则和国际组织等间接手段，而非直接干涉和强制力，这样不容易引起各国民族主义的反弹。第二，苏联解体后，美国自信心膨胀，主张以武力干涉推进全球民主化的新保守主义对美国政治的影响力越来越大，这一思想指引下的入侵伊拉克的行动是美国对其非正式帝国传统的重大偏离。第三，当今时代，强大如美国，如果迈向了正式帝国，都面临着无数的艰难险阻，且得不偿失，其他国家的正式帝国之路就更加没有可能性了。第四，美国在伊拉克和阿富汗饱尝了军事占领的苦果后，新保守主义失势，美国又回到了以间接控制手段为主的路子上来。不过，特朗普总统任内，美国退出了各类国际组织，不加掩饰地以强凌弱，甚至对盟友也如此。美国主导的“自由主义霸权体系”出现了前所未有的危机（Ikenberry 2018）。

### 伊斯兰国

在二战后国家行动者推行的对外超越尝试的案例中，伊斯兰国自成一类。自7世纪起，伊斯兰世界就一直处在与欧洲的对抗中。17世纪后，力量的天平逐渐朝基督教世界倾斜。到了19世纪，随着奥斯曼帝国沦为“欧洲病夫（Sick Man of Europe）”，伊斯兰世界开始全面受到西方的侵蚀，民族主义运动随之而生。由于民族主义运动在各个地区的历史进程不同，一战和二战之后，伊斯兰世界涌现出来多个独立的“民族国家”。面对西方强势的压力，伊斯兰世界也产生了向西方学习的改革思潮。在领导独立运动和民族国家建构的政治精英当中，主张调和伊斯兰教和西方式现代化的伊斯兰现代主义（Islamic modernism）和主张政教分离的世俗主义的人占据上风（Moaddel 2005）。多数国家在独立之初采取了政教分离的世俗主义制度。

然而，伊斯兰各国在现代化进程中备受挫折，威权统治导致的政治腐败、快速增长的人口和庞大的失业人群这些都为伊斯兰主义生长和扩张提供了条件。而阿拉伯-以色列战争中阿拉伯国家的惨败也使伊斯兰世界的部分精英对西方式的民族国家产生怀疑——在他们看来，正是民族国家主权的排外性使伊斯兰世界无法团结一致对抗共同的敌人。伊斯兰主义的理论家一方面反对西方式的世俗主义制度，主张以伊斯兰教法（Sharia）治国；另一方面，他们以超越部落、族群、国家界限的穆斯林的共同体乌玛（Ummah）为号召，力图建立一个突破西方民族国家模式的统一的伊斯兰教国家。

冷战期间美国为阻挡苏联扩张大力培植伊斯兰世界的伊斯兰原教旨主义组织，无意中成为跨国伊斯兰主义发展的有力推手（Cooley 2002; Hiro 2014）。1979年苏联入侵阿富汗，伊斯兰世界的激进分子——其中包括本·拉登——奔赴阿富汗战场参加“圣战”，而美国为他们提供了大量资助和培训（Juergensmeyer 2008）。随着苏联在阿富汗的失败和随后的解体，伊斯兰原教旨主义组织失去了苏联这个主要敌人，美国也失去了继续支持它们的兴趣。1992年第一次海湾战争后，美国继续在沙特驻扎部队，这被本·拉登等原教旨主义者视为异教徒亵渎圣地的举动，他们仇恨的目标从而转向美国。虽然本·拉登的基地组织实施了一系列令世人震惊的跨国恐怖行动，但它并没有建立起一个超越民族国家的政权。跨国极端伊斯兰组织中，伊斯兰国的超越民族国家的实践走得最远、最为激进。

伊斯兰国起源于效忠于基地组织的一些激进伊斯兰游击组织，在美国入侵伊拉克和叙利亚内战的乱局中趁势而起。伊斯兰国所推行的可以说是最“完全”意义上的伊斯兰原教旨主义，其目标就是全面回到古兰经时代，企图“以先知的方式建立一个不承认任何国界的伊斯兰国家”（Wood 2015）。2014年6月29日，伊斯兰国的首领艾布·白克尔·巴格达迪自称哈里发。哈

里发不仅对哈里发国拥有统治权，他也是所有穆斯林的精神领袖。从教义上说，一旦有了哈里发，所有穆斯林都有宗教义务迁往哈里发国（Wood 2015）。因此，伊斯兰国吸引了许多国家的伊斯兰激进武装力量对它宣誓效忠，伊斯兰国将这些组织宣称占领的地区编成不同的海外行省。它不但吸引了来自中东、北非、俄罗斯、土耳其、中亚、南亚、东南亚等地的逊尼派穆斯林，西方国家的一些年轻穆斯林也响应召唤，奔赴伊斯兰国（Benmelech and Klor 2018）参加“圣战”。伊斯兰国完全不承认现代国家体系和国家间的边界划分（Maher 2017; Turner 2014），它实行“进攻性圣战”，即以武力向非穆斯林统治的国家扩张。

虽然伊斯兰国在鼎盛期的 2015 年曾占据了伊拉克西部和叙利亚东部的大片地区，控制了 280 万至 800 万之间的人口和相当于英伦三岛面积的土地。但接下来的两年内，伊斯兰国受到了由美国和俄罗斯主导或支持的军事力量的共同打击，到 2017 年底几乎完全失去了在叙利亚和伊拉克的根据地，从而走向崩溃。

伊斯兰国不切实际的超越企图与强大的外部阻力之间的矛盾注定它必然只是昙花一谢。它发布的领土远景图涵盖了整个中东、土耳其、非洲东部、中部和北部，甚至包括巴尔干半岛、伊比利亚半岛、印度大部和中国西部地区，也就是说它梦想中的疆域范围要比历史上最盛时期的阿拉伯帝国和奥斯曼帝国合在一起还要大。伊斯兰国不但遭到它占据了领土的伊拉克和叙利亚以及它们盟友的打击，还引起了它周边的民族国家如伊朗和土耳其的惊惧，以及在中东有着切身利益的美国和俄罗斯等大国的不安。此外，伊斯兰国绑架和杀害人质、大规模屠杀战俘、搞种族清洗、实行奴隶制、将不同的伊斯兰教派别视为异教、在清真寺搞爆炸、毁坏历史文物以及在海外发起恐怖袭击。这些行为不仅遭到世俗国家的普遍反对，也遭到了大多数穆斯林国家的反对，甚至连基地组织也急于要与之切割。2014 年 6 月以来，共有 31 个国家参与了打击伊斯兰国的军事行动。

1

通过考察二战之后出现的几个具有代表性的外部超越的案例，我们可以得出以下六个具有启发和借鉴意义的结论：

一、超越的尝试若只停留在意识形态层面，不与国家行动者结合，则根本无法撼动民族国家的框架和格局。

二、在民族主义依然强大，极易成为民众运动动员话语的情形下，如果超越的共同体不存在一国独大的情况，参与国比较不用担心被大国主宰以至于沦为附庸，参与国民众也不太容易被民族主义话语煽动，这样，成员国之间更易建立信任关系，有利于超越向纵深发展。欧盟就是突出的一个例子。不过，超越企图在一国独大的情况下也并非不可能。但该国的软、硬实力都必须极其强大，而且该国必须主要通过建立互惠的贸易体系、成立各种国际组织、制定规则、进行文化传播等非正式帝国的手段，来达到参与国自愿加入和维持超越体系的目的。采用直接干预内政的手段，甚至采用军事干涉和直接统治的正式帝国的政策必会导致民族主义的强烈反弹，超越体系也必不会稳定持久。

三、总的来说，超越的企图越大越全面，与现有的民族国家之间的张力越大，其面临的阻力也越大，也越容易夭折或不容易持久。

四、从经济领域入手的、基于互惠互利的超越实践，较易开展，且易持续。

五、超越共同体的成员国之间在价值观、政治制度等方面同质性越高，经济发展水平越接近，超越民族国家的超国家共同体的建设就会越顺利。缺乏一个绝对中心的超越共同体的可持续发展更有赖于此。

六、一个超越共同体在地缘政治上所受到的外部反对势力越强，它成功的可能性就越小。

---

<sup>1</sup><https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B0%8D%E4%BC%8A%E6%96%AF%E8%98%AD%E5%9C%8B%E7%9A%84%E8%BB%8D%E4%BA%8B%E6%89%93%E6%93%8A>

在这些结论的基础上，并以上面探讨的案例为参照，我们来探讨一下（新）天下主义作为超越民族国家的探索所将面临的挑战和前景，以此来为本文收尾。

## 天下主义

天下主义的提倡者慨叹自来自欧洲的民族主义思潮扎根中国之后，中国人的胸怀从此狭隘了许多，文明也因此而萎缩（许纪霖 2017）。他们指出，中国的传统不是民族主义，而是天下主义。而天下的价值是普世的、人类主义的、不是特殊的，不是某个具体的民族或国家的。赵汀阳（2018）进一步指出，尽管帝国与天下有某些重叠的相似性，比如说都试图建立世界秩序，但天下体系并不包含帝国的征服性、霸权性特别是敌对性（hostility）；相反，天下体系具有自愿性、共享性和友善性（hospitality），而且天下概念指向“一个体系，多种制度”的兼容体系。天下论者也承认中国传统的天下主义除了普世性价值之外，还是一个以中原为中心的“差序格局”，因而他们提倡比传统天下主义更去中心化和去等级化的新天下主义。

新天下主义思想继承了古代中国中庸之道、以和为贵的思想传统以及对“天下大同”的追求，与奉亚伯拉罕为始祖的一神教（Abrahamic religions）文明中所呈现的那种非友即敌、非对即错、唯我独尊的思想倾向相比，确有值得称道之处。但需要指出，天下论者的许多观点在经验上并不能站立得住。比如，天下论者列举了传统中国天下体系的一系列特征，似乎这些都为古代中国所独有，且都是中国的天下观所直接导致的。然而这一观点与历史事实相差太远。

天下论者指出天下的一个特征是“一个体系多种制度”。其实，传统帝国都面临着疆域广大，内部在族群、宗教和文化方面高度多样化，而国家能力却低弱这一内在矛盾（孙砚菲 2019），因此都不得不依靠各种中间人按当地的制度和习俗来治理帝国权力难以插入的地区。可以说，世界史上任何一个有一定持续性的传统帝国在其疆域内实行的都是“一国多制”。蒙古帝国如此，奥斯曼帝国如此，19世纪末之前的俄罗斯帝国也如此。古代中国在这个方面一点也不特殊。

天下论者说天下的一个重要特征是对多种宗教、多样文化的兼容并包。然而，并非只有传统中国对宗教实行兼容并蓄。在前现代的历史中，以多神教为国教的国家，比如基督教化前的罗马帝国、安息帝国、第一波斯帝国、蒙古帝国，对宗教都采取非常宽容多元的政策。以佛教为国教的国家，甚至以琐罗亚斯德教为国教的萨珊帝国对国教外的其他宗教也有一定程度的宽容。总之，只要一个古代帝国所尊奉的国教不是具有零和和扩张特性的宗教，都会给其他宗教的存在留下很大的空间（孙砚菲，2019）。

对天下论者而言，内敛、和平为导向的对外政策是天下的另一重要特征。这也被视为中华帝国的特征。不过我们首先要看到中华帝国之所以疆域如此广大，正是各朝征战的结果。不继续外扩则是由地理/环境因素决定的：中华帝国的版图往往东临东海，西达包括青藏高原的高山峻岭，北抵沙漠和蒙古高原，南抵南海，继续扩张余地已经不大。再次，中华帝国“内敛”的时候往往是在帝国中后期或者帝国较弱的时候。扩张期的中华帝国也经常对外用兵，如唐初对高句丽的屡次用兵以及明成祖对安南的征伐。

总之，天下论者依据古代中国（对赵汀阳来说尤其是周朝）所总结出来的一些天下主义的特征其实是许多前现代帝国所共有的，而且，其中的一些特征并非由观念所形塑，而主要是由结构性条件——比如国家能力的制约——所导致的。不过话说回来，对于哲学家来说，在经不起严格考证的经验基础上进行高度抽象和大胆想象，进行乌托邦的建构，应该说是常态，本身无可厚非。并且，人类历史表明，无论一个理论在事实上的对与错，一旦它成了某种主导性思想，其后果都是极其真实的。例如，当其未被践行时，欧洲共同体也不过是基于某种对欧洲历史的解读所进行的大胆乌托邦想象。不过，作为一个社会学家，我更关心的天下主义这一高超的、理想化的国际秩序体系是否有实现的可能，在何种结构性条件下有实现的可能，以及如果实现可能会产生的不期然后果。

如天下论者所说，天下体系和（前现代）帝国最大的不同在于前者是一个“去中心化、去等级化”的世界秩序。然而，正像前文分析所指出的那样，任何关于超越民族国家的尝试如果只停留在意识形态层面，而没有国家这样具有强制性力量的行动者推动，无论超越的构想多么高超，都不会在任何意义上撼动以民族国家为基本单位的国际关系格局。对于这一点，赵鼎新在分析意识形态权力性质的时候阐发得非常透彻（Zhao 2015, 40-43 页）。因此，任何一个国际新秩序的建立只要由一个大国来主导，无论这个国家是什么性质，这个国际秩序必然被这个国家的观念和利益所深刻塑造，它必然是有中心的和等级化的。赵汀阳的一些国外批评者（如 Callahan 2008; Babones 2017）正是因为深谙天下体系必须由国家行动者推动方有实现的可能性这一点，而将可能推动天下体系的国家行动者想象为中国或美国，从而提出中式天下与美式天下孰优孰劣的问题。赵汀阳（2018）觉得这种解读是“指鹿为马”的“误读”，但其实这种解读倒是顺理成章的。

现实世界中，最接近天下体系的应该是欧盟。欧盟早期确实一定程度上做到了去中心化和去等级化。这有赖于它的核心成员国实力接近，同质性高，另外加上历史因素和机遇。然而，随着欧盟向南欧和东欧扩张，它的异质性越来越强，而内部的中心化和等级化的现象也越来越明显。可见，去中心化和去等级化只能是小区域的，而且需要在一定的结构性条件和历史机遇下方能实现。总之，天下体系理论包含着互相矛盾的逻辑。

## 结 语

80 年代以来，全球化以前所未有的速度将各个国家深深卷入其中，超越民族国家的伟大实验——欧盟——随着《申根协定》的签订迈出了一体化过程中历史性的一步，关于民族国家终结的断言与预言不绝于耳。但是，在全球范围内，民族主义不但没有消亡，反而获得了广泛的、强劲的发展。最近十几年来，全球政治最凸显的一个发展趋势就是以极端民族主义、排外主义、新种族主义和民粹主义为核心内容的右翼民粹主义的崛起（张莉 2015）。强人政客煽动右翼民粹主义情绪，取得了一个又一个的选举胜利，这不仅发生在印度、土耳其、巴基斯坦、匈牙利、巴西、菲律宾这样的国家，也发生在自由民主主义的大本营——西欧、北欧和美国。这次新冠疫情中，各种右翼势力借机将疫情政治化，他们反全球化的主张引起了广泛的共鸣，而疫情造成的经济危机和民生萧条又助长了右翼民粹主义的势力。在民族主义、保护主义当道，国际关系尤其大国关系极有可能从合作共赢走向对抗冲突的危险时刻，如何从过往的外部超越案例中汲取经验和教训，建立“一个政治互信、经济融合、文化包容的人类社会的利益、命运和责任共同体”，同时避免激发民族主义的反弹更显得迫在眉睫了。

### 参考文献：

- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Barber, Benjamin R. 2003. *Fear's Empire: War, Terrorism, and Democracy*. New York: Norton.
- Benmelech, Efraim, and Esteban F Klor. 2018. "What Explains the Flow of Foreign Fighters to ISIS?" *Terrorism and Political Violence*, 27: 1–24.
- Babones, Salvatore. (2017). *American Tianxia: Chinese Money, American Power, and the End of History*. Bristol, UK: Policy Press.
- Burbank, Jane, and Frederick Cooper. 2010. *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cooley, John K. 2002. *Unholy Wars: Afghanistan, America and International Terrorism*. Pluto Press.



- Creveld, Martin van. 1999. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge University Press.
- Curtis, Simon. 2016. *Global Cities and Global Order*. First edition. Oxford University Press.
- Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History?" *The National Interest*, 16: 3–18.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. Penguin Adult.
- Glencross, Andrew. 2014. *Politics of European Integration: Political Union or a House Divided?* John Wiley & Sons.
- Hiro, Dilip. 2014. *War without End: The Rise of Islamist Terrorism and Global Response*. Routledge.
- Ikenberry, G. John. 2001. *After Victory: Institutions, Strategic Restraint, and the Rebuilding of Order After Major Wars*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Ikenberry, G. John. 2011. *Liberal Leviathan: The Origins, Crisis, and Transformation of the American World Order*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Ikenberry, G. John. 2018. "The end of liberal international order?" *International Affairs* 94: 7–23.
- Kaldor, Mary. 2013. *Global Civil Society: An Answer to War*. John Wiley & Sons.
- Keane, John. 2003. *Global Civil Society?* Cambridge University Press.
- Kumar, Krishan. 2017. *Visions of Empire: How Five Imperial Regimes Shaped the World*. Princeton University Press.
- Maher, Shiraz. 2017. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. London: Penguin.
- Mann, Michael. 2005a. *Incoherent Empire*. Verso.
- Mann, Michael. 2005b. *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge University Press.
- Moaddel, Mansoor. 2005. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. University of Chicago Press.
- Ohmae, Kenichi. 1995. *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*. New York: Simon and Schuster.
- Porta, Donatella Della, and Sidney G. Tarrow. 2005. *Transnational Protest and Global Activism*. New York: Rowman & Littlefield.
- Rowe, Michael. 2013. "The French Revolution, Napoleon, and Nationalism in Europe." In *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*, edited by John Breuilly, 127–148. Oxford: Oxford University Press.
- Sassen, Saskia. 2005. "The Global City: Introducing a Concept." *Brown Journal of World Affairs* 11(2): 27–43.
- Schmidt, Brian C., and Michael C. Williams. 2008. "The Bush Doctrine and the Iraq War: Neoconservatives Versus Realists." *Security Studies* 17 (2): 191–220.
- Smith, Jackie. 1998. *Transnational Social Movements and Global Politics: Solidarity Beyond the State*. Syracuse University Press.
- Smith, S. A. 2014. "The Comintern." In *The Oxford Handbook of the History of Communism*, 187–202. Oxford: Oxford University Press.
- Snyder, Jack L. 2000. *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict*. New York: Norton.
- Teschke, Benno. 2003. *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*. Verso.

- Turner, J. 2014. *Religious Ideology and the Roots of the Global Jihad: Salafi Jihadism and International Order*. Springer.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Willetts, Peter. 2010. *Non-Governmental Organizations in World Politics: The Construction of Global Governance*. Routledge.
- Wimmer, Andreas, and Yuval Feinstein. 2010. "The Rise of the Nation-State across the World, 1816 to 2001." *American Sociological Review* 75 (5): 764–90.
- Wimmer, Andreas, Lars-Erik Cederman, and Brian Min. 2009. "Ethnic Politics and Armed Conflict: A Configurational Analysis of a New Global Data Set." *American Sociological Review* 74 (2): 316–337.
- Wood, Graeme. 2015. "What ISIS Really Wants." *The Atlantic*, March 2015.  
<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/>.
- Zhao, Dingxin. 2015. *The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History*. Oxford: Oxford University Press.
- 白彤东, 2015. "民族问题、国家认同、国际关系——儒家的新天下体系及其优越性." 《历史法学》第 10 期, 第 205–242 页.
- 白彤东, 2018. "谁之天下? ——对赵汀阳天下体系的评估." 《社会科学家》第 12 期, 第 15–24 页.
- 梁治平, 2018, "‘天下’作为意识形态." 《思想》第 36 期, 第 71–180 页.
- 陆伟明、李蕊佚, 2008. "欧盟法在成员国法律体系中的地位——以直接效力和至高效力两大宪法性原则为中心." 《法治论丛》第 4 期, 第 44–49 页.
- 马戎, 2000, "关于‘民族’的定义." 《云南民族学院学报》第 17 期, 第 5–13 页.
- 马戎, 2001, "评安东尼·史密斯关于‘Nation’ (民族) 的论述." 《中国社会科学》第 1 期, 第 141–151 页.
- 舒绍福, 2002, "挑战与回应——跨国公司与国家主权." 《中央社会主义学院学报》第 3 期, 第 71–75 页.
- 孙砚菲, 2019, "扩张零和思维与前现代帝国的宗教宽容", 《社会学研究》第 2 期, 第 96–122 页.
- 许纪霖、刘擎, 2015. 《新天下主义》. 上海人民出版社.
- 许继霖, 2018, 《家国天下: 现代中国的个人、国家与世界认同》. 上海人民出版社.
- 杨云若、杨奎松, 1988. 《共产国际和中国革命》. 上海人民出版社.
- 张莉, 2015, 《西欧民主制度的幽灵: 右翼民粹主义政党研究》. 北京: 中央编译局.
- 赵晨, 2017, "欧盟是一个治理体系, 而非‘欧洲联邦’", 《世界知识》第 24 期, 第 55–57 页.
- 赵鼎新, 2017. "论意识形态与政党政治", 《学海》, 第 5–22 页.
- 赵汀阳, 2011. 《天下体系: 世界制度哲学导论》. 中国人民大学出版社.
- 赵汀阳, 2016, 《天下的当代性: 世界秩序的实践与想象》. 中信出版社.
- 赵汀阳, 2018, "天下究竟是什么? ——兼回应塞尔瓦托·巴博纳斯的‘美式天下’", 《西南民族大学学报》第 1 期, 第 7–14 页.
- 周超, 2019, "中东欧激进右翼和极右民粹主义的兴起——从社会文化遗产角度的分析", 《俄罗斯研究》第 6 期, 第 143–175 页.

## 【论 文】

# 零和扩张思维与前现代帝国的宗教政策

## ——一个以政教关系为中心的分析框架\*

孙砚菲 浙江大学社会学系

**提要：**在研究前现代帝国时，西方学术界倾向于强调前现代帝国与民族国家相比对治下不同宗教和文化的广大包容度。本文提出，前现代帝国对国教以外的宗教的政策其实大不相同：有些帝国允许各种宗教自由实践和传播；有些帝国却严厉打击“异端”和“异教徒”，并强令统治下的人群改信国教。本文有以下两个贡献：其一是对 23 个前现代帝国的宗教政策按照它们对国教以外的宗教的“宽容”度进行了区分并将它们划分为 6 个梯队；其二是对帝国宽容度的不同提出社会学的理论解释。这一理论的关键是“零和扩张”这一概念。本文的核心论点是：前现代帝国所尊奉的国教越具有零和性和扩张性，并且教权对政权的牵制越大，帝国就越不可能实行容忍多元、灵活变通的宗教政策，越倾向于打击“异端”和“异教徒”。或者说，决定前现代帝国宗教宽容程度的最重要因素不是国家能力，而是帝国所尊奉的国教的性质以及在此基础上形成的政教关系。

**关键词：**前现代帝国；宗教宽容；政教关系；零和扩张思维

近年来，西方学界掀起了新一波的帝国研究热潮。在这一波热潮中，一个反复被强调的主题是帝国——尤其是前现代帝国——对不同文化的容忍以及帝国文化的多样性。例如，巴基（Barkey, 2008）在她的书中强调奥斯曼帝国对不同宗教和族群的包容以及善巧地运用它们之间的差异性来维持和巩固其统治。伯班克与库珀（Burbank & Cooper, 2010）的著作突出了各大帝国如何包容、操纵、甚至制造其治下人群的多样性这一主题。库马（Kumar, 2017）考察了奥斯曼帝国、哈布斯堡帝国、俄罗斯帝国等五个对现代历史进程有重大影响的帝国，而帝国对多元文化的包容也是贯穿该书的主题。帝国研究的这一问题意识反映了西方学者对现代民族国家的不满：现代民族国家过度追求单一族性和文化整合，导致了前现代帝国时代多彩多姿文化的凋零，造成了族群冲突。

西方学界产生这一问题意识十分容易理解，但它也掩盖了不同前现代帝国之间的巨大差异。比如，前现代帝国的文化多样性很大程度上来自帝国内部宗教的多样性，但不同帝国对国教以外的宗教的态度其实很不相同。有些帝国实行包容政策，允许各类宗教自由发展；有些帝国却严厉打击“异端”和“异教徒”，并在被征服地区强力推行国家所支持的宗教。

本文有两个目标：一是比较前现代帝国对国教之外的其他宗教的宽容程度；二是对这些帝国宗教宽容度的不同做出解释。行文之前我有三点说明：本文只是基于历史的社会学分析。各宗教的性质和政教关系在当代社会都有了很大的变化，本文因此并不涉及。此外，本文旨在分析前现代社会的政教关系及其影响，并不对文中所涉及的宗教本身进行价值评判。最后，本文不考察帝国的其他政策维度。一个对宗教很宽容的前现代帝国也可能在其他政策维度上表现得不宽容。

### 一、概念与理论

在本文中，“宗教宽容”指国家对其所支持或奉行的宗教或宗教派别之外的宗教团体和信徒的包容。不论帝国对宗教宽容的价值是否有认识，不论帝国对某一宗教团体和信徒持赞赏、不置

\* 本文刊发在《社会学研究》2019 年第 2 期，第 96-122 页。

可否，还是憎恶的态度，只要容许他们存在，即被认为是对他们施行了宗教宽容。因此，本文所讨论的宗教宽容并不等同于近现代国家基于宗教宽容和宗教自由等理念而实行的宗教宽容。

对现代社会产生重大影响的宗教自由思想可以溯源至 17 世纪皮埃·贝尔（Pierre Bayle）和洛克等思想家提出来的宗教宽容主张（Zagorin, 2013）。到了 18 世纪，这一观念得到伏尔泰等启蒙运动知识分子的力倡而逐渐在知识阶层深入人心。那个时期的一些开明君主如神圣罗马帝国的约瑟夫二世（1741-1790）、普鲁士的腓特烈二世（1740-1786）、俄罗斯帝国的凯瑟琳二世（1729-1796）的宗教政策都受到这一观念的影响（Gorbatov, 2006; Whaley, 2002: 1-3）。同时代的一些思想家（如潘恩）进而提出，宗教宽容这概念本身也有误区，因为它含有一种居高临下的态度，意味着一个高高在上的权威有权来决定对哪些宗教群体开恩。他们由此提倡用宗教自由这一概念来替代宗教宽容，意在强调自由地信仰宗教是不可被剥夺的人权，是个人与生俱来的权利（Kaplan, 2009: 8-9）。这一宗教自由的思想反映在美国的《权利法案》和法国大革命中出现的《人权宣言》中。随着欧美势力的全球扩张，这一理念和与之相伴的制度安排在世界范围内被广泛接受，造成全球性的趋同。

正因宗教宽容与宗教自由理念推动下的国家宗教政策的成因与之前的国家宗教政策的成因很不同，故本文只考察未受现代意义上的宗教宽容和宗教自由思想影响的前现代帝国的宗教政策。

另需说明，宗教（不）宽容可指国家对宗教团体的（不）宽容，可指主流社会对少数群体的宗教的（不）包容，也可指宗教团体之间的（不能）彼此包容、和平共处。后两个方面的宽容与国家政策性宽容背后的原因有很大不同，需要采用不同的分析框架。出于分析清晰化的需要，本文只考察帝国统治精英所采取的宗教政策，不涉及后两者。

近年来的研究均强调前现代帝国对文化和宗教的包容，以及帝国如何管理和利用内部的文化多样性。这些研究在解释前现代帝国的宗教多元性时大致遵循两种彼此间并不一定互相排斥的思路。我们姑且将它们称之为功能主义理论与国家能力理论。

巴基（Barkey, 2008: 21-22）指出，帝国追求的是疆域和权力的维持和巩固，而宽容、迫害、同化与驱逐则是帝国对不同文化的人群的四大统治策略。宽容政策能帮助帝国维持和平和秩序，赢得不同群体的忠诚，并让他们在政治、经济、行政等方面发挥作用（Barkey, 2008: 110）。巴基认为奥斯曼帝国国祚绵长的一个重要原因在于它对治下人群实施了宗教宽容。对此，我们不禁要问：既然宽容政策有着如此大的助益，为何不是所有的帝国都采取此政策呢？为何某些帝国会从宽容的宗教政策转向不宽容呢？巴基自己在书中也用其他帝国的例子来衬托奥斯曼帝国的宽容，并且也专门讨论了奥斯曼帝国后期政策的改变。然而，在分析奥斯曼帝国的宗教宽容政策时，她的视角非常功能主义，甚至将帝国处理内部差异的包容性和灵活性变成她对帝国定义的一部分（Barkey, 2008: 9-10）。虽然她在分析不同帝国间的区别以及对奥斯曼帝国后来的政策变化时不乏见解，但功能主义视角使她的分析显得非常就事论事。<sup>1</sup> 总之，对于什么样的帝国或者帝国在何种情形下采取什么样的策略这一问题，巴基没能提供系统的分析框架。另需指出的是，在她的视角下，帝国统治精英考虑的都是政治和经济得失，不受理念和文化的支配（Barkey, 2008: 110）。

国家能力理论和巴基的理论有相通之处，但提供了一个远为清晰的分析框架。这一理论的要义是：前现代帝国不得不依赖有限的交通通讯设施和薄弱的官僚体制来治理一个疆域辽阔、人群多样的国家，因此，它们都是“侏儒巨人”（puny leviathan）（Hall, 2012: 307），不得不倚重地方精英的间接统治，并采取因地制宜、因俗而治的方针，这就造成了前现代帝国在宗教与文化上的高度多元（Hall, 2012; Laitin, 2009）。国家能力理论的优点在于强调了传统帝国所面临的硬条件约

---

<sup>1</sup> 参见 Laitin（2009）对此书的批评。

束,并且很容易从它引申出一个解释传统帝国在宗教宽容方面差异的理论:帝国的治理能力越强,它的宗教宽容性越弱(Laitin, 2009)。国家能力理论是本文的主要对话对象。笔者认为用这个理论来解释前现代帝国宗教宽容度的差异会碰到一系列问题。比如,改奉基督教前后的罗马帝国在国家治理能力方面并没明显区别,但它的宗教宽容程度却发生了巨大变化。<sup>1</sup>后文将进一步剖析这一理论在具体经验解释中出现的偏差。

以上两个理论都侧重前现代帝国的组织特征对帝国行为逻辑的形塑,而完全忽视前现代帝国奉行的意识形态对它行为的影响。<sup>2</sup>

有些帝国研究者在比较帝国与民族国家时,注意到了帝国和民族国家在意识形态方面的差别。伯班克与库珀(Burbank & Cooper, 2010: 8-10, 16)指出,在民族主义理念的驱使下,精英们追求建立单民族的政治共同体,大力推行语言和文化的同质化,并排除异族。这个过程经常会导致族群冲突、清洗和屠杀等剧烈的暴力;而前现代帝国因为不受民族主义理念的绑架,在处理文化和宗教多样性上有更大的空间和弹性。

更早的研究者对前现代帝国国教性质也有关注。比如在解释伊斯兰教帝国对犹太人和基督徒的政策时,研究者往往会强调伊斯兰教中关于“有经人”的教义,以及由此衍生的围绕“被保护人”(dhimmi)这一概念而发展起来的各种制度安排(Lewis 1994)。研究罗马帝国的专家也往往将罗马改奉基督教看成是帝国宗教政策发生重大改变的关键(de Ste. Croix, 2006; Gibbon, 1837)。但研究者并没有从这些个案研究中提炼出一个用于解释前现代帝国不同宗教政策产生原因的广适性理论。

中国学者在意识形态和帝国宗教政策关系方面也有论述,但他们采取的往往是“文明”视角。比如,马戎(2017)引用了钱穆等学者的论述来强调中华文明对外来宗教的“罕见包容度”,并指出这包容度源自中华文明最重要的基本特质——“非无神论的世俗性”。马戎的观点有借鉴意义,但我们必须指出中华帝国对多种宗教的宽容在世界帝国史上并非“独一无二”。也许,在一个更大的比较框架下,中华帝国的一些特性就不再那么特殊。此外,文明视角自有它的意义,但国家才是一个能把文明精神制度化并让它产生重大影响的最为重要的权力行动者。与其泛泛而谈文明,不如分析帝国的主导意识形态,因为它边界清晰,指向明确,会使我们的分析更为精准。

本文提出的分析框架强调国家主导意识形态的关键作用。前现代帝国往往奉某一宗教或类宗教为主导意识形态,为了行文简约,我且将主导意识形态称之为“国教”。虽然国教是一个较为现代的概念,但古代国家一般都会尊奉某一宗教或者类宗教的意识形态,给予它特殊地位,把它作为国家合法性的重要来源。按照本文的分析框架,我们首先需要考察国教的性质;其次考察国家和国教的结合方式——尤其政权和教权的力量对比。政教力量对比决定了帝国的宗教政策会在何种程度上受到教权的牵引和制约,从而在多大程度上会受到国教性质的牵引和制约。如果强为之名的话,我们可以将本文的理论称为一个以政教关系为中心的理论。

我的理论是对历史社会学中强调政教关系的理论脉络的一个继承和延伸。在《社会权力的来源》中,曼(1986)认为轴心时代所出现的几大帝国与不同的世界宗教(world religion)相结合,<sup>3</sup>各自结晶成比较稳定的政教关系,导致了它们的政治制度和社会结构都走向了不同的模式。在这个意义上,曼(1986: 341)把世界宗教比喻为铺轨工(track-layers)。这个譬喻比韦伯的扳道

<sup>1</sup> 本文提到的“基督教”对应英文中的 Christianity,是对奉耶稣基督为救世主的各教派的一个统称。

<sup>2</sup> 周雪光在近年来对中华帝国的治理逻辑进行了许多有意义的探讨(如周雪光, 2014, 2016)。不过从学理角度来说他的观点有两个问题:首先,他忽略了意识形态对一个帝国行为逻辑的影响;其次,他提出和分析的各种“帝国逻辑”往往只是一般组织行为逻辑,而非帝国所特有。

<sup>3</sup> 当韦伯在使用世界宗教这一个概念时,他所指的是其追随者地理分布广泛,并对世界历史进程影响深远的几大宗教或价值体系。曼也是在这个意义上使用这一概念。对他们而言,世界宗教一般包括基督教、伊斯兰、印度教、佛教、犹太教,有时也包括儒教与道教。

工 (switchmen) 之喻 (Weber, 1946: 280) 赋予宗教文化在形塑社会变迁中更能动、更根本性的角色。霍尔 (1986) 在他的经典之作《权力与自由》中也从政教关系出发来分析几大世界宗教与国家力量的结合如何影响到国家性质和国家社会关系, 并指出西欧充满紧张的政教关系导致了一个极不稳定、但充满活力的社会结构, 这正是工业资本主义在西方而不是在其他文明产生的关键。赵鼎新 (Zhao, 2015) 在他的《儒法国家》一书中对政治、经济、意识形态和军事这四种权力进行了理想型的演绎, 剖析了它们各自不同的倾向和所引发的不同社会机制。他指出, 四者中, 政治权力不但具有强制性, 而且能通过提供公共物享有绩效合法性, 这是其他权力所不能比拟的。但由于绩效合法性不具稳定性, 政治行动者倾向于寻找意识形态 (在前现代社会则主要为宗教) 作为其合法性基础。另一方面, 作为意识形态行动者的宗教势力也有强烈意愿与政治行动者联手, 因为宗教的影响力能通过与强制性的政治力量结合而得到飞速扩张。<sup>1</sup> 因此, 政治权力与意识形态权力 (宗教) 必然会达成紧密的结合。赵鼎新进一步指出这一结合是四种社会权力中最为重要的一组组合, 对历史变迁有最大的形塑作用。本文延续了以上几位历史社会学家对政教关系的强调, 不过因为要解释的对象的不同, 本文的分析框架更突显了主导意识形态 (即国教) 的性质这一因素的重要性。

本文强调政教关系是造成前现代帝国宗教政策差异的关键, 但并不完全否认国家能力——特别是前现代帝国向社会的渗透力——对其宗教政策的影响。不过, 国家治理能力在本文的分析框架中只居次要的位置。打个音乐的比方, 政教关系定下了前现代帝国宗教政策的主旋律, 而国家治理能力只给了前现代帝国一种在既定主旋律下即兴演奏的可能性。

## 二、考察对象

在中国的语境里, 帝国这一概念因为西方对全球的掠夺和日本帝国主义对华的侵略而蒙上强烈的负面色彩。但是帝国在本文中只是一个学术概念。它指的是一个通过征服、联姻或继承所形成的政治实体, 其中核心地区 (metropole) 对存在着不同文化、宗教和族群的边缘地区 (periphery) 通过直接或间接手段实施政治控制 (Barkey, 2008; Doyle, 1986: 45)。

本文考察的帝国满足以下三个条件: 第一, 它必须是前现代帝国, 即它的政策与法令尚未受启蒙思想中关于宗教宽容、宗教自由主张的影响。第二, 它的统治须在时间上有一定的持续性, 也就是说本文不考察像亚历山大的马其顿帝国这种兴起不久就轰然崩塌、宗教政策不能稳定成型的帝国。第三, 由于涉及面极广, 本文只能基于二手资料。这就是说本文的考察只局限于那些已经有了大量研究、并在相关问题上多有定论的帝国。以此为基础, 本文考察了 23 个前现代帝国。<sup>2</sup>

本文考察以今日伊朗为中心的一系列前现代帝国, 重点关注居鲁士所创建的阿契美尼德帝国 (550 BC–330 BC)、帕提亚帝国 (247 BC–224 AD)、和萨珊帝国 (224–651)。与这些帝国西边毗邻的是罗马帝国 (5 BC–476)。西罗马灭亡后, 日耳曼人在欧洲建立了自己的帝国, 包括加洛林帝国 (800–888) 和奥托一世所建立的神圣罗马帝国 (962–1806)。<sup>3</sup> 西罗马覆亡后, 东罗马帝国 (又称拜占庭帝国, 约 330–1453) 依然国祚绵延。这些罗马、日耳曼系列的帝国也在考察范围。

本文考察的伊斯兰教系列的前现代帝国包括四大哈里发 (632–661)、倭马亚哈里发

<sup>1</sup> 亦可参见 Sun (2017)。

<sup>2</sup> 本研究还在进行中。本文是第一阶段研究的成果, 侧重考察欧亚大陆出现的对世界历史进程有重大影响的帝国。其中奉行佛教、印度教的帝国尚未能包括在内。

<sup>3</sup> 本文主要考察 14 世纪前的神圣罗马帝国。1356 年《金玺诏书》颁布后, 由选侯选举出来的皇帝并无多少实际权力, 各诸侯国和自由城市却拥有很大的自治权。转变为松散政治邦联后的帝国开始变得有名无实。

(661–750)、阿拔斯哈里发(750–1258, 1261–1517)、法蒂玛哈里发(909–1171), 以及科尔多瓦哈里发(929–1031)。此外, 非阿拉伯人所建立的伊斯兰教帝国, 比如转奉伊斯兰教后的蒙古三大汗国——金帐汗国(c. 1240–1502)、伊尔汗国(1256–1335/1353)和察哈台汗国, 以及奥斯曼帝国(1299–1922)、<sup>1</sup>莫卧儿帝国(1526–1540, 1555–1857)和萨法维帝国(1587–1629)也在考察范围。

蒙古人所建立的帝国也是考察对象。蒙古帝国的形成一般从1206年成吉思汗统一蒙古各部开始算起, 其后成吉思汗子孙统治的四大汗国——元帝国、金帐汗国、察哈台汗国、伊尔汗国各自为政。

西班牙帝国也在考察范围。1469年, 伊比利亚半岛上的卡斯蒂利亚王国与阿拉贡王国联姻成为共主联邦, 西班牙具备了国家雏形。之后, 这一共主联邦携手继续进行针对曾经统治西班牙大部分地区的穆斯林——也即摩尔人——的“再征服运动”(Reconquista), 并在1492年拔除了他们最后的据点。同年, 哥伦布发现美洲, 西班牙开始了海外殖民。

本文还考察了明、清帝国。

需要指出, 我们考察的是处于相对稳定时期的帝国宗教政策, 这是因为帝国的形成和崩坏时期宗教政策很难稳定。

### 三、衡量帝国的宗教宽容

本文依据四个标准来衡量前现代帝国的宗教宽容度: (1) 帝国许可或压制的宗教的范围; (2) 帝国对被许可宗教的歧视和限制程度; (3) 帝国对不被许可宗教的压制程度; (4) 帝国是否强迫改变信仰。依照这些标准, 按帝国宗教宽容程度的递减, 笔者将所考察的帝国划分为六个梯队。

#### (一) 第一梯队

在宗教政策方面最为宽容的帝国包括阿契美尼德帝国(尤其居鲁士时期)和稍后出现的帕提亚帝国。这些帝国包容、吸收甚至支持各类宗教, 没有实行针对特定宗教的歧视和限制, 更没有强迫被征服地区的人群改信。第一梯队同时也包括未分裂前的蒙古帝国、元帝国和归信伊斯兰教前的金帐汗国、伊尔汗国、察哈台汗国。

居鲁士圆筒(Cyrus Cylinder)这一1879年的考古发现使阿契美尼德帝国的居鲁士大帝(前600–前530年)以宗教宽容政策而闻名。该圆筒是公元前539年居鲁士大帝在征服巴比伦后所制。其上所刻的文字显示居鲁士大帝向巴比伦的守护神马杜克(Marduk)表达敬意, 他不仅让被征服的人群继续他们的宗教活动, 而且积极帮助他们重返家园。犹太人也因此脱离了“巴比伦之囚”, 重返耶路撒冷并重建神殿(Mallowan, 1985)。居鲁士后的皇帝大流士(前519–前466年)也继续了这一政策。<sup>2</sup>

阿契美尼德帝国后来的统治者加强了与琐罗亚斯德教(Zoroastrianism)之间的纽带。琐罗亚斯德教有可能是历史上最早的一神教。据考古发现, 大流士之后的皇帝薛西斯将境内一处奉祀古印度-伊朗神灵的处所改祀琐罗亚斯德教的至高之神阿胡拉·马兹达(Rose, 2014: 51)。这或许表明随着帝王对琐罗亚斯德教的尊崇, 帝国后期对其他宗教的宽容程度有所减弱。

帕提亚帝国深受希腊文化影响, 境内各处神庙同时供奉希腊与伊朗的神祇, 不同来源的神灵

<sup>1</sup> 本文考察的是19世纪30年代末“坦齐马特”改革(Tanzimat)前的奥斯曼帝国。“坦齐马特”改革推动了奥斯曼帝国向现代民族国家转型。它赋予了非穆斯林与穆斯林平等的权利, 这标志着帝国对非国教的宗教的政策出现了范式转变。

<sup>2</sup> 居鲁士和大流士对被征服人群非常宽厚的宗教政策在古代近东这些深植于多神教传统的帝国里并非独树一帜。出于政治考量, 这些帝国有时强行迁移人群, 甚至亵渎、捣毁他们神庙, 但它们都会允许被征服的人群继续信奉他们的神灵(Spek, 2014)。



也被糅合在一起。帝国境内的犹太人、基督徒、佛教徒都得以自由地信奉他们的宗教（Neusner, 1983; Rose, 2014: 77-78）。虽然琐罗亚斯德教不再享有它在阿契美尼德帝国后期的一些特权，其教士仍得以出入宫廷，并得到宫廷的资助编撰该教的经典（Bivar, 1983）。

蒙古人向以攻城掠地时的残暴著称，然而蒙古人在其占领的土地上却施行着非常宽容与开放的宗教政策。蒙古人传统上信仰萨满教。成吉思汗（1162-1227年）建国后不久就制定了法典《大札撒》，规定尊重所有宗教，并且不得让某一宗教凌驾于他教之上（Lane, 2006: 207）。在蒙古帝国治下，任何宗教都可以建造宗教场所和自由传教，宗教人士也能免于赋税和差役。佛教、道教、琐罗亚斯德教、摩尼教、伊斯兰教、基督教等宗教及各宗教的不同派别都得以生存和发展（Lane, 2006）。另外一个对宗教持开放态度的表征是宫廷时常组织各宗教人士之间的辩论（Weatherford, 2005: 173）。忽必烈（1215-1294年）也热衷此道，虽然他本人偏好藏传佛教。忽必烈后的元朝统治者也都偏爱藏传佛教，但仍然对其他宗教实行宽容（May, 2013: 63）。

## （二）第二梯队

在宗教政策上，罗马帝国在奉基督教为国教前后有着截然不同。奉基督教前的罗马帝国与明、清帝国有较大的相似性。论宽容程度，它们都排在第二梯队，其特征是帝国包容多种宗教，对于各种被许可的宗教没有系统性的歧视政策，同时也没有将自己奉行的宗教强加在被统治的人群之上。与第一梯队帝国不同的是，第二梯队帝国的宽容有明显的边界：罗马帝国压制基督教和被它视为有悖公共道德的宗教活动，而明帝国和清帝国则对秘密社会和“淫祠”进行打压。

罗马人的信仰属于多神崇拜。每个城市均有自己的保护神。在罗马人的观念中，罗马的福祉仰仗神明的庇佑，冒犯亵渎神明的行为会招神明的报复。因此，罗马公民的一项义务就是参与对神明的公共祭祀。在帝国后期，对罗马皇帝的崇拜成为罗马国教的组成部分，也成了考验民众对帝国忠诚度的试金石。在基督教化之前，帝国对被征服之地人民持非常开放的态度，帝国征服史也是一部吸纳各地神灵到罗马神殿的历史。罗马人在征服意大利西北部的伊特拉坎人和希腊人后吸收他们的神祇，学习他们的宗教仪式（Momigliano & Price, 2005: 7911）。希腊的神祇在罗马化后甚至成了罗马神殿的主要组成部分。随着帝国东扩，东方的神祇也成为罗马人崇拜的对象。源自埃及的伊西斯女神（Isis）和源自波斯的密特拉神（Mithras）在帝国全境广受膜拜（Momigliano & Price, 2005: 7919）。犹太人独奉一神，视其他神灵为偶像，这种排他的做法与帝国的宗教观相抵触，但帝国出于对传统的尊重，对犹太人的信仰也给予了充分尊重，允许犹太人免于参加罗马人对神祇的公共祭祀和皇帝崇拜。

然而，罗马帝国的宽容有比较明确的边界。首先，帝国不允许宗教活动有悖风尚。例如，帝国查禁了高卢和不列颠的凯尔特人的祭司德鲁伊（Druids），因为他们用活人祭祀。意大利南部酒神崇拜中出现的性狂欢也为帝国所不容（Momigliano & Price, 2005: 7921）。帝国也不能容忍传播迅速、组织紧密、且不顺从的宗教团体。最为后人熟知的就是帝国对基督徒的迫害。出于一神信仰，基督徒视罗马人的多神崇拜为偶像崇拜，视罗马人为异教徒（pagans），拒绝参加罗马人的公共节日和皇帝崇拜。基督教是新兴宗教，因此基督徒无法像犹太人一样证明自己信仰悠久而获得不参与罗马公共宗教活动的特权（de Ste. Croix, 2006）。而且，基督教的传播跨越地域、阶层和文化，造就了一个分布广泛且成员关系紧密的团体，因此容易被帝国视为政治威胁（Mann, 1986: 321-5）。应当指出的是，尽管罗马帝国对基督徒的迫害在后世被极力渲染，事实上，在大多数时间里，帝国对基督教的压迫是间歇性和地方性的。地方长官一般不积极主动迫害基督徒，他们抓捕基督徒往往是迫于民意——当民众把当地的灾难归罪于基督徒拒绝参加公共献祭而导致神灵发怒时，地方长官就不得不采取行动。地方长官一般也不愿意对基督徒开杀戒。通常，只要基督徒愿意在神灵面前献祭，在皇帝的守护神（genius）前进行崇拜仪式，该基督徒即可获得释放（de Ste. Croix, 1963）。真正意义上的帝国范围的第一次迫害发生在249年，然而不久就嘎

然而止。罗马皇帝戴克里先（284–305年在位）时期发起的“大迫害”（Great Persecution）在东罗马仅持续9年——即303–312年，在西罗马仅持续了2年——即303–305。戴克里先也迫害过摩尼教，原因是它和基督教一样也是传播迅速的新兴宗教，并且还受到帝国的敌人——萨珊帝国的支持（Arendzen, 1910）。

明、清帝国有许多区别，但它们都尊奉儒教为国家核心意识形态。祭祀是儒教礼仪的重要组成部分，而国家祭祀（state cult）也是国家政治的重要组成部分。国家祭祀的对象包含天地山川星宿等自然神、皇室祖先、儒家圣贤、历代名王、豪杰、学问家、道德典范以及个别民间宗教的神祇。朝廷将这些对象按其对社会贡献分为不同级别，最高级别的如天地、宗庙、社稷、山川由皇帝亲自祭祀，其他的由县或以上层级的官员岁时致祭（Feuchtwang, 1977；赵轶峰, 2005: 86–115）。此外，地方官员还上报符合儒家道德并彰显神力的神灵以及道德典范人物，经礼部核议后，列入祀典。官方祠庙得到朝廷敕封的匾额并享受拨款补助。帝国也支持佛、道等其他宗教，佛寺道观遍布全国，皇室还修建皇家寺庙和道观。在一些官方仪式如阵亡将士的超度仪式和祈雨仪式中，儒士、法师和道士都有参加，体现了帝国对不同宗教的兼容（赵轶峰, 2005: 120–22）。明、清均优待藏传佛教，这既与帝国对宗教的兼容政策一脉相承，也是帝国通过笼络藏传佛教精英来稳定、治理边疆的手段（王钟翰, 1992；赵轶峰, 2005: 165–174）。因为帝国兼容并包的政策，天主教在中国也曾有发展的机会。耶稣会教士在明末清初的宫廷里颇得圣宠，天主教的各种修会因此纷纷在中国建堂传教。只是因为礼仪之争，康熙（654–1722）才决定禁止天主教在中国的传播（Mungello, 1994）。

与罗马帝国相似，明、清帝国对于宗教的宽容也有明显边界。比如，明、清帝国都对白莲教一类的秘密宗教严力打压，因其宣扬末世，鼓动人心，且成员联结紧密，动员能力强，易对政权造成威胁。此外，官方亦把不在祀典的民间祠祀视为淫祠淫祀，并颁布禁令。不过，对淫祠的打压多是以儒教正统自居的官员的地方性行为，既无普遍性也无持续性，故而打击的成效甚小（王健, 2003；赵轶峰, 2005）。

### （三）第三梯队

萨珊帝国处于宗教宽容的第三梯队。它独尊一教，打击异端与叛教者，但它基本容忍其他宗教的存在，没有强迫改信的行为。萨珊帝国是在反叛帕提亚帝国的过程中诞生的，为了合法化它的统治，帝国以阿契美尼德帝国的继承人和琐罗亚斯德教的卫护者自居。它将琐罗亚斯德教扶为国教，收集整理经典，培养教士集团，并立大祭司为宗教权威。由此，宗教（琐罗亚斯德教）、政权（萨珊波斯）、族群（伊朗人）的结合逐渐形成。帝国扶植琐罗亚斯德教为正统，将与琐罗亚斯德教同源的摩尼教和马兹达克教（Mazdakism）等教派作为异端来打压（Widengren, 1983; Yarshater, 1983b），同时也迫害出教者（Gnoli 2005）。但帝国容许其他宗教团体的存在，并不强令这些团体改信。唯一的例外发生在耶兹底格德二世（Yazdegird II, 438–457年在位）时期。在征服亚美尼亚后，他迫令当地的基督教徒改信琐罗亚斯德教。但这是因为亚美尼亚人在公元4世纪改信基督教前奉的是琐罗亚斯德教，故而被他视为叛教者。尽管如此，面对亚美尼亚人激烈的抵抗，帝国很快就放弃了强迫亚美尼亚人改宗的计划（Rose, 2014, 108）。犹太人和佛教徒虽遭到零星的压迫，但他们在帝国内依然能够生存。犹太人在萨珊帝国享有较大的自由和权利，他们分布在多个城市，处在半自治的状态（Neusner, 1983）。佛教在帝国的东部，尤其巴米扬地区，仍有较大影响（Emmerick, 1983; Higuchi & Barnes, 1995）。基督徒大体上也被帝国容忍（Asmussen 1983; Williams 1996）。对基督徒的几次打压都缘于政治考量。萨珊帝国与罗马帝国以及其后的拜占庭帝国是死敌。当罗马帝国迫害基督徒时，萨珊帝国接收了许多逃难的基督徒。然而，当君士坦丁大帝尊崇基督教后，沙普尔二世（Shapur II, 309–379年在位）便对境内的基督徒进行迫害（Rose, 2014: 104），强行把聚居在罗马帝国边境的基督徒迁往它处，对基督徒课以重税，并迫害

反抗者（Gorder, 2010: 30–33）。萨珊帝国支持境内的基督徒与罗马的教会脱离关系。在它的支持下，波斯教会于 424 年切断了与罗马教会的关系，建立了独立的东方教会，自选宗主教，并在其后奉被罗马教会定为异端的聂斯脱利派为正统。此后，波斯教会在萨珊帝国的处境大有改善，虽也曾遭打击，但仍得以存活并壮大，并在境外进行传教活动。

#### （四）第四梯队

各伊斯兰教帝国尽管在宗教政策上各异，但大体遵循如下的基本模式：独尊一教，压制异端和叛教者，强迫多神教徒改信，允许其他一神教存在，但对它们有歧视性政策。按本文的衡量标准，大多数伊斯兰教帝国排在第四梯队。不过，萨法维帝国是个例外，它虽信奉伊斯兰教，但宗教政策却有别于伊斯兰教帝国的基本模式。

第四梯队的伊斯兰教帝国奉伊斯兰教为国教。穆斯林享有特权。非穆斯林中，有些宗教群体被划入齐米（dhimmi），即被保护人的行列。他们可以继续自己的信仰，但其宗教活动以不扩张影响、不影响穆斯林为限，比如不能建造新宗教场所，不能传教，教堂不能敲钟等等。齐米需要缴纳人头税（jizya），他们的社会权利和地位要低于穆斯林，比如，齐米不能随身携带武器，被排除在帝国的兵役之外，不能骑马，穿戴不能显贵。不过，齐米人身财产受到保护，除了一些涉及政治、军事的职位以外，他们的职业选择几乎不受限制。非穆斯林群体如不在齐米之列，就不能继续自己的信仰，将被迫归信伊斯兰教。一般情况下，一神教如犹太教、基督教的教徒在齐米之列。不过，在莫卧儿帝国下，多神信仰的印度教徒也享有齐米的地位。

在第四梯队的帝国中，奥斯曼帝国、科尔多瓦哈里发、莫卧儿帝国以宽容著称。奥斯曼帝国通过米勒（millet）制度将对齐米群体的宽容制度化。帝国承认希腊正教会、亚美尼亚人的格列高利教派和犹太教会等宗教群体为不同的米勒。在这些米勒里，他们可以保留自己原有的语言、宗教信仰以及文化；宗教领袖负责收税等行政事务；米勒还可以保留自己的法庭，根据原有的宗教习惯与法律来处理社团内的婚姻、离婚、遗产以及继承等事务。在科尔多瓦哈里发治下的西班牙，伊斯兰教徒、基督教徒和犹太教徒一般能够和平共处（这被称为 Convivencia），异教徒可任公职，犹太文化还迎来了它的一个黄金时期（Menocal, 2002）。莫卧儿帝国大部分时期的宗教政策相当宽容。尤其在阿克巴（1556–1605 年在位）时期，他对其他宗教的宽容度明显超出了一般伊斯兰国家的做法，比如他废除了非穆斯林所需缴纳的人头税，允许印度教徒建造新的神殿和担任高级行政与军事职务，并与印度种姓中作为职业战士的拉其普特人联盟使他们成为帝国忠实的战士；他还在宫廷中组织了宗教间的辩论，甚至试图揉合不同宗教的教义以调和它们的矛盾。阿克巴宽容的宗教政策大体被他儿子所继承。但是他的孙子开始向正统逊尼派回归，而重孙奥朗则布（1658–1707 年在位）则重新向非穆斯林征收人头税，将印度教徒清除出官员队伍，并要求拉其普特人的王位继承人归信伊斯兰教。奥朗则布的这些行为引发了拉其普特人的反叛，在镇压过程中奥朗则布大举拆毁印度教的庙宇与神像（Dale, 2009）。

#### （五）第五梯队

第五梯队包含奉基督教为国教的罗马帝国、加洛林帝国、神圣罗马帝国、拜占庭帝国。这些帝国独尊一教，打击异端和叛教者，强迫异教徒改教。唯一被允许存在的是犹太教，但是犹太人所受的限制和歧视要大大超过其在伊斯兰教帝国下的境遇。西班牙也属基督教帝国，不过它的宗教政策与第五梯队的基督教帝国的基本模式又有不同。

基督教帝国经常迫害异端。从 325 年君士坦丁大帝召集第一次尼西亚会议确立了基督教的正统教义后，国家就积极介入对异端的镇压。380 年基督教被奉为国教后，对正统教义的偏离被视为对国家的犯罪。在拜占庭帝国，皇帝与立场一致的教士结盟，对被认定的异端份子处以绝罚、监禁或驱逐（Hussey, 2010: 305）。在神圣罗马帝国，教会负责侦查、审问和裁判异端，世俗政权则予以配合。宗教裁判所将“冥顽不化的异端份子”交给世俗权力机构，后者将他们处以火刑

(Deane, 2011: 95, 114)。

信奉基督教的罗马皇帝和拜占庭皇帝施行了压制异教徒的政策，他们禁止多神教的节日及宗教活动，改神殿为教堂，强迫异教徒改信基督教。476年西罗马帝国覆亡后，归信了基督教的日尔曼政权也强迫异教徒改信。例如，查理曼大帝（768年—814年在位）打败了萨克森人后，强令他们改信基督教，萨克森人不从并起兵反叛，查理曼再次打败了他们，并在凡登（Verden）大开杀戒。其后查理曼制定法令，规定拒绝受洗的萨克森人将被处死（Fried, 2016: 125）。除了压制多神教外，基督教帝国还迫害摩尼教。罗马帝国东部皇帝狄奥多西大帝<sup>1</sup>在奉基督教为国教后就开始迫害摩尼教，下令处死摩尼教的僧侣。拜占庭帝国对摩尼教的迫害也是不遗余力（Arendzen, 1910）。在这样的打压下，大约在6世纪时，多神教和摩尼教在欧洲销声匿迹，欧洲成了一个基督教世界。

基督教帝国唯一容忍存在的其他宗教是犹太教，但犹太教也备受歧视。东罗马皇帝狄奥多西二世于438年将君士坦丁大帝以来的皇帝谕令加以汇编，形成第一部官修法典《狄奥多西法典》。该法典明确规定，犹太人不能担任公职，不能与基督徒结婚，不能购买基督徒奴隶，不能建造新的犹太教堂（Sharf, 1971: 21–23）。在拜占庭帝国，这部法典被6世纪出现的《查士丁尼法典》替代，《查士丁尼法典》在保留《狄奥多西法典》对犹太人歧视性规定的基础上，增加了一些其他限制。在原属西罗马帝国的地区（包括神圣罗马帝国），《狄奥多西法典》一直使用至12世纪。在神圣罗马帝国，教宗英诺森三世在1215年召开了第四次拉特朗公会议，重申犹太人不可担任公职，更规定犹太人的着装需要作特殊标记。事实上，犹太人在神圣罗马帝国下的处境要比在拜占庭更为艰难（Moore, 2008: 148–9）。在拜占庭帝国，犹太人虽也遭遇迫害，甚至被强令改信，<sup>2</sup>但大多数时期他们的安全基本得到保障，也能实践自己的宗教，尽管有明文限制，犹太人还是担任了公职（Sharf, 1971）；而在神圣罗马帝国，他们只能从事某些行业，与基督徒隔离居住，更成为皇帝榨取财富的工具。尤其在11世纪之后，犹太人地位岌岌可危，朝不保夕。从第一次十字军东征（1096–1099）开始，神圣罗马帝国境内经常掀起了驱逐、迫害犹太人的浪潮（Chazan, 1987; Moore, 2008; Riley-Smith, 2003, 2005）。

#### （六）第六梯队

本文考察的所有帝国中，最不宽容的当属萨法维帝国和西班牙帝国。它们独尊一教，打击异端和叛教者，并且持续地、大规模地强迫异教徒改教。萨法维帝国奉十二伊玛目什叶派为国教，禁止除此之外的任何其他穆斯林教派存在。伊朗地区绝大多数人口在此之前为逊尼派穆斯林，但是帝国强迫他们转奉十二伊玛目什叶派，强令他们摒弃逊尼派所推崇的最早的三位哈里发，顽固不从者遭到囚禁或处死（Abisaab, 2004; 王宇洁, 2006）。帝国在征服阿塞拜疆等地后，也强迫当地的逊尼派穆斯林改信（Wiktor-Mach, 2017: 65–7）。

卡斯蒂利亚的伊萨贝拉和阿拉贡的斐迪南联姻后，继续再征服运动，终于在1492年攻克了格林纳达这一穆斯林在西班牙的最后据点。根据战后协议，穆斯林可以继续自己的信仰。王室对犹太人则毫不留情，强迫他们改信基督教，否则就逐出西班牙。<sup>3</sup>此后不久，教会违背战后约定，开始强迫穆斯林改信基督教，引起穆斯林叛乱，王室即撕毁前约，令穆斯林在改信基督教和被驱逐之间做选择。大量犹太人和穆斯林逃离了西班牙（Bakewell, 2010: 88），留下来的则被迫改信。

<sup>1</sup> 他在379–392年间是罗马帝国东部的皇帝，在392–395年间是统一的罗马帝国的皇帝。

<sup>2</sup> 如拜占庭皇帝赫拉克利奥斯一世（610–641年在位）和巴齐尔一世（867–886年在位）时期。

<sup>3</sup> 在再征服运动中，在那些已从穆斯林政权那里夺回控制权的地方，对犹太人的迫害从14世纪就已开始。1391年爆发了针对犹太人的社会暴乱和屠杀，席卷多个城市，大量犹太人被迫改信基督教。之后，王室对犹太人也越来越严苛，制定和执行了歧视性政策。为了甄别改信基督教的犹太人中的伪信者和异端，王室在1478年设立了宗教裁判所（Kamen, 2014）。

改信后的穆斯林被禁说阿拉伯语，禁穿戴民族服饰，禁止延续自己的习俗，并要将儿子送到卡斯蒂利亚去接受天主教教育（Perry, 2013: 92-3）。国家还设立宗教裁判所来甄别新基督教徒中的伪信者和异端。一旦被认定，他们将遭驱逐、监禁或处死（Kamen, 2014; Kaplan, 2009: 310-312）。到了18世纪末，伊斯兰教在西班牙已销声匿迹（Mesa, 2012）。西班牙帝国在海外殖民也强迫当地土著改信天主教，不从者则加以严惩甚至屠戮，导致了拉丁美洲等地的天主教化（Barnadas, 1984）。宗教裁判所制度也随着西班牙的殖民而走向海外（Sessions, 2005）。

#### 四、解释

依其对国教之外的宗教的宽容度，前文将前现代帝国排成六个梯队。为什么它们的宗教政策会呈现如此差异呢？如前所述，学者们往往将帝国对不同宗教的包容归之于帝国弱小的治理能力，由此得出的推论就是：一个帝国的国家能力越弱，其宗教政策就可能越宽容；反之亦然。然而，该理论无法解释为什么前现代帝国的宗教政策会呈现出六个梯队。譬如，明、清帝国和基督教化前的罗马帝国在国家能力方面在前现代帝国中位列前茅——明、清拥有强大的官僚体系，成熟的郡县制直接控制了广大的核心区域；儒家文化造就了一个同质化的精英阶层，大大加强了帝国的渗透力（Zhao, 2015: 338-342）；在罗马帝国，道路、桥梁等基础设施建设遍及全境，帝国将地方精英吸纳为罗马公民，并为他们提供了一个罗马化的、同质性的娱乐和生活方式，使来自不同文化的地方精英有很强的向心力（Burbank & Cooper, 2010; 赵鼎新, 2009）。如以上国家能力的理论成立，明、清与罗马帝国在宗教政策上都应表现得很不宽容才对，然而这三个帝国的宗教政策都相当宽容。再如，神圣罗马帝国和萨法维帝国的国家能力在本文所考察的帝国中明显居于末端。前者的国家能力被大小领主、教会势力所分割和削弱；后者在帝国形成后不久即被奥斯曼帝国打得元气大伤，而且帝国所倚靠的部落联盟极不稳定，致使国家长期陷于内乱。按国家能力理论，它们都应该实施比较宽容的宗教政策，然而这两个帝国都以宗教极不容忍而闻名。

本文采用的是政教关系为中心的解釋框架。該框架首先要求我們考察帝國所尊奉的國教對帝國宗教政策的影響，其次考察政權和教權的結合方式，尤其是它們間的力量對比。

##### （一）國教性質對帝國宗教政策的影響

以往的著作也涉及到帝国所奉意识形态或宗教的性质对其宗教政策的型塑。突出的一个观点是区分一神教与多神教的国教对帝国宗教宽容程度的影响。休谟在《宗教的自然史》（Hume, 1757）中表达过一个观点：一神教的教义有着内秉的不宽容性，而多神教的教义有着内秉的宽容性。言下之意是：当一个国家信奉一神教时，该国对于其他宗教就会很不宽容，而当一个国家信奉多神教时，该国对于其他宗教就会比较宽容。吉本在《罗马帝国的衰亡》（Gibbon, 1776）中则将罗马帝国转奉基督教为国教之后宗教政策走向不宽容归因于多神教与一神教的性质不同。西方先哲的这一观点在当代研究罗马帝国历史的名著中仍余响不绝（见 Bowersock, 1996; de Ste. Croix, 2006; MacMullen, 1981）。它们的逻辑也相似：多神教相信诸神各有其灵验处，或主司不同的职责，或管辖不同的地域，总之，在神殿里增添新神，与原来的神祇之间并不冲突，故而多神教对其他信仰倾向于吸收与融合。而一神教则相信除了唯一的至高无上的真神外，其他的神灵和信仰都是虚妄、邪恶，需被弃绝的，因此对其他宗教自然会采取排斥态度。这就解释了信奉多神教的罗马帝国对各地诸神灵俱能一应包容，而转奉基督教之后的罗马帝国开始打击压制基督教之外的其他宗教。

用一神教与多神教的不同来解释罗马帝国宗教政策的转变非常贴切，但如用其来分析其他前现代帝国的宗教政策，就会出现问题。首先，有些帝国尊奉的意识形态，比如儒教和佛教，很难被简单标记成一神教或多神教。更重要的是，排在第三至第六梯队的帝国所奉的国教都是一神教，

一神 / 多神的单维度区分显然不能辨析琐罗亚斯德教、基督教、伊斯兰教之间的差别。本文的策略是把宗教的性质按零和性 / 非零和性以及扩张性 / 非扩张性分解成两个维度。判断一个宗教的零和性，即看它是否在自己和别的宗教或宗派之间划一条不可逾越的界线，并且将其他宗教或宗派视为错误甚至是邪恶；<sup>1</sup>判断一个宗教的扩张性，即看它是否具有让其他人群接受自己的信仰与价值的强大传教冲动。根据这两个维度，表二对各类宗教进行了归类，并列出了奉相应宗教为国教的帝国倾向采取的宗教政策。

表 1、国教的性质对帝国宗教宽容度的影响

	非零和宗教	零和宗教
非扩张宗教	例子：多神教、儒教	例子：琐罗亚斯德教
	帝国的宗教政策倾向： 兼容并包各种宗教	帝国的宗教政策倾向： 打击异端、叛教者，但会允许其他宗教存在，一般不会强迫其他宗教信徒改信
扩张宗教	例子：佛教	例子：伊斯兰教、基督教
	帝国的宗教政策倾向： 对其他宗教有一定程度的宽容，倾向于将它们的神灵吸纳进自己的系统，把它们放在神灵系统的较低层	帝国的宗教政策倾向： 打击异端、叛教者，对其他宗教一般不宽容，并会强迫其他宗教信徒改信

本文考察的是前现代的宗教的性质。当然，一个宗教的零和程度和传教动力在不同的历史时期和不同的社会中会有很大差别。不过，当我们采取长时段、大历史的比较视角，不同宗教各自的特征还是清晰可见，并且不同宗教之间的差异一般来说要大于各自内部的差异。以下的讨论围绕表1展开。

多神教和儒教是非零和非扩张宗教的典型例子。以上已经讨论过多神教的特性，以及分析了为什么信奉多神教的帝国对不同来源的神祇和宗教实践会兼容并蓄。下面简单分析一下儒教。儒教含有许多宗教元素，如天命观、祖先崇拜和神灵祭祀系统，但它更关注此生而非来世的救赎。虽然儒教并非典型宗教，<sup>2</sup>但它拥有与传统宗教相应的地位与功能，包括为民众提供行为上的准则和精神上的归止之处，塑造社会关系，并在被国家吸纳后提供政治合法性、型塑国家政策和定义国家社会关系。无论儒教是否被视为宗教，不可否认的是它既不零和也没有强大的传教动力——它不视自己为唯一真理，也很少有强制其他人转信儒教的冲动。而且，因为儒教自身没有提供很强的祈福禳灾和来世救赎的功能，所以尊奉儒教的帝国给其他宗教满足这类需求留下了很大空间。鉴于多神教和儒教非零和非扩张性的特质，奉多神教的罗马帝国、帕提亚帝国、蒙古人在改信伊斯兰教前所建立的诸多帝国，以及尊儒教的明、清帝国对待非国教的宗教都相当宽容，排在宗教政策最宽容的第一和第二梯队之列。

在非零和但具有强烈扩张冲动的一类宗教中，佛教是个代表。佛教鼓励皈依三宝，有较强的传教动力。佛教的传教动力会促使尊奉佛教的帝国利用国家力量来扩大佛教影响。但佛教并不具零和性。虽然它视自己为引向解脱或成佛的正道，比其他宗教要究竟彻底，但并不截然把他教视为虚假或邪恶。对佛教来说，死后的归宿并不止于二元对立的天堂和地狱二趣，而是六道轮回；别的宗教虽不能象佛教那样帮人脱离六道轮回之苦，但亦能教人向善，积累功德，使人来世生于人、天等善道。佛教因此会将其他宗教的元素改头换面并给予它们在佛教中一个比较低端的位置。佛教的非零和性使得佛教帝国很难以佛教教义为名来逼迫其他宗教信徒改信或严惩异端和出教

<sup>1</sup> 本文的“零和性”指的是一种我的获得就是你的失去，我获得越多你就失去越多的状态。换言之，零和性是一种强烈的排他。

<sup>2</sup> 对宗教的定义大致可从两种路径出发，即功能性定义，如涂尔干的定义（Durkheim, 1912 [1995]），和实质性定义（如 Riesebradt, 2010）。如遵照涂尔干的功能性定义，儒教毫无疑问可被视为宗教。大多数实质性定义将与超自然力量的互动视为宗教最本质的特征。按此定义，儒教也许并非典型宗教。

者。限于目前研究的进度，本文暂不涉及佛教帝国，但如果本文的理论成立的话，佛教帝国的宗教政策大致会排在多神教、儒教帝国之后，而在琐罗亚斯德教的萨珊帝国之前。

琐罗亚斯德教可被视为零和非传教宗教的代表。诞生于印度-伊朗多神教的宗教土壤的琐罗亚斯德教尊阿胡拉·马兹达为唯一永恒、自存自有、创造宇宙一切善物的最高主宰，而将原来印度-伊朗神系中的一些神祇贬为魔鬼（Yarshater, 1983a）。在它的教义里，宇宙受到善神（Spenta Mainyu）与恶神（Angra Mainyu）两种力量的控制，二者永恒对立，进行殊死争战，而人以自由意志选择善恶，到了末日审判时凭着做过的善行或恶行或上天堂或下地狱。琐罗亚斯德教善恶截然分明、永恒对立的宇宙观中不存在模糊地带，具有很强的零和性。但是一般不寻求归信者的琐罗亚斯德教没有很强的传教扩张动力（Stepaniants, 2002: 165）。

因为琐罗亚斯德教的零和性，尊奉其为国教的萨珊帝国对教内的异端和改信他教者容忍度很低，故而会镇压产生于自己土壤中的摩尼教和马兹达克教以及改信他教的琐罗亚斯德教教徒。当遭遇到传教动力很强的宗教——包括基督教和佛教——时，琐罗亚斯德教会感受到威胁，受它左右的帝国也因此会时不时蓄意打击这些宗教（Rose 2014）。但琐罗亚斯德教没有强传教动力，所以萨珊帝国一般不强迫其他宗教信徒改宗琐罗亚斯德教。因此，萨珊帝国境内存在着一定的宗教多元性。

基督教和伊斯兰教是零和扩张宗教的主要代表。它们都宣称自己是唯一真理、神的终极启示，其他宗教则是扭曲、谬误、虚妄与邪恶的。它们的来世观也是相当零和——人死后不是上升到永恒的天国，就是在地狱里受永久的惩罚。正确的信仰是通往拯救的唯一路径，而异端将人引入歧途，故不能被容忍。出教者是对真理的背叛，也不能被容忍。两教都致力于普世的拯救，以转化其他信仰者为义务和使命。将基督教或伊斯兰教奉为国教的帝国因此倾向于镇压异端、出教者，且不惜使用各种手段将“唯一正确”的宗教加之于民众。这就是为什么基督教帝国和伊斯兰教帝国的容忍度与其他前现代帝国比起来偏低。

基督教和伊斯兰教同为零和扩张性宗教，但基督教帝国和伊斯兰教帝国却分列在宗教宽容度的第四、第五和第六梯队。要了解造成这些帝国宗教政策差别的原因，需重提本文的理论要义：一个帝国国教的零和性和/或扩张性越强，该帝国的宗教政策就越不宽容。基督教帝国和伊斯兰教帝国的宗教政策之所以有明显差别，是因为被奉为国教的宗教在零和性或扩张性方面有明显的不同。以下分三点来讲。

第一，基督教和伊斯兰教都反对多神教，视其为偶像崇拜，是对唯一真神的亵渎，但在对待其他一神教的态度上，两者有较大的差异。对于基督教来说，所有其他一神教都是不可容忍、需被铲除的异教，但犹太教是例外。这是因为在基督教的观念中，犹太人是耶稣事迹真实存在的活证（living testimony）（Lipton, 1999: 56; Rist, 2016: 73-4）。不过，基督教同时强调，因为犹太人拒绝接受耶稣是他们的弥赛亚，并导致耶稣受难，他们必须遭受四处离散和被奴役的命运（Cohen, 1999: 35）。相形之下，伊斯兰教更宽待其他一神教。尽管伊斯兰教认为犹太教和基督教的启示是不完全和扭曲的，但作为一神教系统的后来者，伊斯兰教对与它渊源颇深的犹太教和基督教给予了尊重。伊斯兰教的零和性因此要比基督教弱一些。这导致大多数伊斯兰教帝国宗教宽容度都处在第四梯队，高于主要排在第五梯队的基督教帝国。

第二，在零和宗教的主导下，少数宗教派别往往会被当作异端打压，在严酷打压下，这些宗教派别的教义往往变得更具零和性。这样的宗教派别一旦被奉为国教，帝国宗教政策就会变得极不宽容。例如，十二伊玛目什叶派在逊尼派主导的伊斯兰世界里处于少数派，长期被压制，当它被萨法维帝国奉为国教后，帝国的宗教政策受它的影响变得很不宽容，因而排在了第六梯队。

第三，如果一个宗教从强势地位跌落并受过打压，当它卷土重来又被奉为国教时，它往往有很强的“光复”动力，会表现出比原先更为强烈的零和性和扩张性，受它左右的帝国对其他宗教



的宽容度会比原来偏低。例如，琐罗亚斯德教在阿契美尼德帝国后期地位一度崇高，在帝国覆亡后，它失去了往昔的地位，在萨珊帝国尊它为国教后，它对其他宗教要比在阿契美尼德帝国后期远为严苛。再如，自4世纪以来，不论在罗马还是西哥特人治下，基督教一直是伊比利亚半岛的主导宗教。自8世纪始，半岛的大部地区被倭马亚哈里发和科尔多瓦哈里发等不同的伊斯兰教政权所统治，基督教徒虽可继续实践他们的宗教，但地位居于穆斯林之下。同一时期，西班牙北部的几个基督教王国不时与穆斯林势力作战，这被史家视为再征服运动的开始。13世纪初开始，在十字军东征的影响下，再征服运动渐被定义为一场在伊比利亚半岛光复基督教的战争（O'Callaghan, 2013）。随着1492年穆斯林在伊比利亚半岛的最后据点被攻陷，再征服运动以基督教势力的胜利而告终。东山再起的基督教势力对其他宗教进行“反攻倒算”，西班牙帝国也因此以宗教不宽容而臭名昭著，排到了第六梯队。

可见，通过分析帝国尊奉的国教 / 意识形态的特性，尤其考察它们的零和性和扩张动力的强弱，我们可以排出所考察帝国宗教宽容度的大体排序。总体来说，尊奉非零和、弱扩张动力的儒教或多神教的帝国的宗教宽容度要大于零和性强但扩张动力弱的琐罗亚斯德教影响下的帝国，而后的宽容度又要大于零和性与扩张动力俱强的伊斯兰教帝国和基督教帝国。在基督教和伊斯兰教之间，因为伊斯兰教的零和性要弱于基督教，因此伊斯兰教帝国的宗教宽容度要大于基督教帝国。

## （二）教权与政权力量对比

在本文的理论框架中，政教关系包含了两个主要面向，其一是国教的性质，其二是教权和政权的力量对比。一般来说，一个国家的教权越凌驾于政权之上，该国国教的性质——即它的零和性和扩张性的强弱——就越可能在它的宗教政策中得以昭显。

从政教力量对比出发，本文将国家分为两类。第一是教权主导国家，或者说政权受教权极大牵制的国家。比较典型的是神圣罗马帝国和成型后的萨法维帝国。神圣罗马帝国处在一个天主教共同体之下（Catholic ecumene）。在这一体系里，每个人的灵魂救赎都仰赖教会，而教会逐渐成了一个中央集权式的政治 / 宗教组织集合体，各国的主教听命于教皇，教皇是至高无上的宗教权威，君王的合法性也要依靠教廷的加持。萨法维帝国在创建后不久奉十二伊玛目什叶派为国教，因境内的传教师们没有受过正规什叶派的训练，便从伊拉克、叙利亚等地延请了十二伊玛目什叶派的宗教学者来襄助建立什叶派的宗教体制。这些学者很快成了宗教事务方面的权威，权威大到甚至可以挑战君王的合法性，政权因此受制于教权（Dale, 2009）。第二是政权主导国家，即政权凌驾于教权之上的国家。与神圣罗马帝国相比，拜占庭帝国的政权对教权的控制能力显然要大得多。神圣罗马帝国的皇帝经常严重受制于罗马教廷（Angelov & Herrin, 2012），而拜占庭皇帝则牢牢地将东正教会置于自己的控制下。奥斯曼帝国和萨法维帝国是并存一时的两大伊斯兰教帝国，但奥斯曼帝国的苏丹对宗教事务有很强的控制力，伊斯兰教教长俨然成了帝国官僚，这与受教权掣肘的萨法维帝国形成鲜明对比（Dale, 2009）。

与教权主导国家相比，政权主导国家更易摆脱宗教意识形态的束缚，宗教政策更能从实用主义出发，对非国教的宗教更能表现出较大的灵活性。这就解释了为什么与更受制于教权的神圣罗马帝国相比，拜占庭帝国对犹太教更宽容一些；也解释了为什么深受教权左右的萨法维帝国会比奥斯曼帝国更不宽容。

## （三）帝国的治理能力

本文以政教关系为中心的解释框架最主要替代理论是国家能力理论。其核心论点是：一个国家的国家治理能力越强，该帝国的宗教政策就越倾向不宽容。前文明确指出国家能力说无法解释前现代帝国在宗教宽容度上所呈现的六个梯队的差别。本文并非完全否认国家能力的作用，然而，与政教关系理论相比，国家能力理论只能解释较为细微的差异。

国家能力是社会学领域的一个重要议题（如Evans, 1995; Ikenberry, 1986; Migdal, 1988; Skocpol & Finegold, 1982; Zhao & Hall, 1994）。本文不可能就此展开充分讨论。就本文的问题而言，笔者认为影响帝国治理能力的要素应当包括帝国核心地区人口在全帝国人口中的比例、核心地区与边缘地区间的文化同质程度（Burbank & Cooper, 2010; Mann, 1986; 赵鼎新, 2009）、帝国在境内的交通设施和通信能力（Mann, 1986）、官僚集团的规模与效率（Burbank & Cooper, 2010）等等。这些因素越强大，帝国的治理能力就越强。本文认为，在相似的政教关系下，一个帝国的国家治理能力越强，它的宗教政策就越倾向不宽容。

这就解释了对同样尊崇非零和非扩张的多神教或儒教帝国来说，在政权对主导意识形态（国教）的势力集团都有很强的控制能力的情况下，为什么蒙古帝国（含伊斯兰教化前的三大蒙古汗国）会高居于宗教宽容度最高的第一梯队，而基督教化前的罗马帝国与明、清帝国则只能居于第二梯队。蒙古人所建的各个帝国治理能力偏低，因为帝国核心地区人口在总人口中所占的比例很小，而蒙古人与被统治族群之间的文化差异很大。按我们所列的衡量国家能力指标，明帝国的治理能力明显要高得多。值得一提的是清帝国。清朝统治者入主中原后尊奉儒学，与汉族精英阶层建立起同质文化，从而使庞大的汉人地区成为帝国的核心地区。清统治者同时继承了前朝发达的官僚体制以及交通与通信手段。这些都使得它的国家治理能力要比元帝国强大得多。罗马帝国的高度发达的道路交通、规模巨大的全国性市场以及高同质性的精英文化（Burbank & Cooper, 2010; 赵鼎新, 2009）。这些条件都大大提高了罗马帝国的国家能力（Mann, 1986: 250–300）。明、清和罗马帝国较为强大的国家力量给了它们干涉、控制宗教事务的欲望和能力，从而在一定程度上降低了这几个帝国的宗教宽容度。

同样的逻辑也可以用来解释为什么在伊斯兰帝国中奥斯曼帝国、科尔多瓦哈里发、莫卧儿帝国的宗教政策相对比较宽容。奥斯曼帝国攻下君士坦丁堡和巴尔干的大部分后，所面临的是庞大的基督徒人口以及经济和文化非常发达的异族文明。科尔多瓦哈里发所面对的也是当地人口众多的基督徒和深具经济实力的犹太人。莫卧儿帝国更是如此，人口极少的穆斯林统治阶层深陷于印度教徒海洋中。虽然这些帝国宗教政策基本遵循了伊斯兰帝国的基本模式，但这些帝国更为宽容的宗教政策都是在有限的国家治理能力之下的不得已。<sup>1</sup>

## 五、总结与讨论

前现代帝国的统治者需要在十分有限的交通通讯设施和弱小的官僚组织的支持下统治广袤的疆域与多样的族群，因此不得不对所统治地区采取各种间接统治的手法。然而，在间接统治下的地方自主性和文化多元性也会给帝国带来因离心力过强而分崩离析的危险。从这个意义上来说，前现代帝国很难不受到世界宗教的诱惑。首先，与世界宗教的结合可以弥补统治能力的不足。世界宗教可以促成一个跨地域、跨族群的涂尔干意义上的道德共同体的产生。借助世界宗教，帝国可以增进对社会的整合能力和渗透力。借用曼（Mann, 1986）的说法，意识形态影响力所达的范围可以远超军事、政治的势力范围。其次，世界宗教的教义也能为帝国的统治者提供强有力的统治合法性基础。前现代帝国将某一世界宗教奉为国教也可能出于不得已。比如，有些世界宗教传教动力很强，导致其信徒在帝国治下的人群中占很大比例，这就会倒逼帝国统治者尊奉该宗教为国教。帝国统治者奉某一宗教为国教有时是出于地缘政治。如果邻国多以某一宗教为国教，为

---

<sup>1</sup> 即便如此，出于对宗教的虔诚和狂热，这些帝国的个别君王还是会偏离较为宽容的宗教政策，这再次证明了意识形态的主导性。如莫卧儿帝国的奥朗则布因为虔诚的逊尼派信仰放弃了前几任皇帝的宽容政策，引发了印度教徒和锡克教徒的叛乱，导致国运急转直下，帝国很快分崩离析。

了减轻邻国敌意，或为了结盟，帝国统治者就可能会选择转奉该宗教为国教。<sup>1</sup> 当然，帝国统治者也会出于个人信仰而强行要将自己归信的宗教扶立为国教。需要强调的是，不论出于什么原因，一旦某一世界宗教被成功地立为国教，并与政权达成稳固结合，它会成为帝国政治合法性的基石，并形塑精英的思维模式乃至国家与社会关系，因此帝国对待其他宗教的政策模式就不得不受国教性质的牵引和制约。本文认为，在何种程度上帝国能容忍宗教多元以及实施灵活变通的宗教政策，要看帝国所尊奉的国教的零和性和传教动力的强弱，以及教权对政权的牵制力量的大小。

前现代历史中出现了不少扩张性很强的宗教。在这些宗教中零和性最强的当属基督教。16世纪时，基督教分裂成天主教和新教两大阵营，各自与不同的政权相结合，双方都延续了传统基督教的零和性和扩张性，为了捍卫唯一“真理”而视对方为异端。于是，连绵不绝、多国参与、民众广泛投入的宗教战争将零和扩张思维的逻辑在前现代欧洲大地上演绎出了史无前例的残酷性。也正由于这史无前例的惨烈和谁都赢不了谁的死局，才使宗教宽容与宗教自由的观念在欧洲大地上如此深切地被阐发出来，并赢得了广泛共鸣。从极端宗教不宽容的土壤里反而生长出宗教宽容与宗教自由之花，这是历史的辩证发展。但我们也应清醒地认识到，虽然基督教在近代以来已经在一定程度上改变了它的零和扩张思维模式，但零和扩张思维不止附于宗教的躯体，近代西方产生的各种世俗意识形态——包括零和扩张宗教的敌人——其实都深深印上了零和扩张思维的烙印，它们定义了当代世界的基本政治格局。

#### 参考文献：

- 王健，2003，《祀典、私祀与淫祀：明清苏州地区民间信仰研究》，《史林》第1期。
- 王宇洁，2006，《伊朗伊斯兰教史》，银川：宁夏人民出版社。
- 王钟翰，1992，《清代民族宗教政策》，《中国社会科学》第1期。
- 赵鼎新，2009，《中国大一统的历史根源》，《文化纵横》第6期。
- 赵轶峰，2008，《明代国家宗教管理制度与政策研究》，北京：中国社会科学出版社。
- 周雪光，2014，《从“黄宗羲定律”到帝国的逻辑：中国国家治理逻辑的历史线索》，《开放时代》第4期。
- 周雪光，2016，《从“官吏分途”到“层级分流”：帝国逻辑下的中国官僚人事制度》，《社会》第1期。
- Abisaab, Rula Jurdi 2004, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. New York: I. B. Tauris.
- Arendzen, J. 1910, "Manichaeism." *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/09591a.htm>.
- Asmussen, J. P. 1983, "Christians in Iran." In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bakewell, Peter 2010, *A History of Latin America to 1825*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Barkey, Karen 2008, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnadas, Joseph M. 1984, "The Catholic Church in Colonial Spanish America." In Leslie Bethel (ed.), *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bivar, A. D. H. 1983, "The Political History of Iran Under the Arsacids." In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowersock, Glen Warren 1996, *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

---

<sup>1</sup> 伊尔汗国的合赞汗奉伊斯兰教为国教就是个典型的例子。

- Burbank, Jane & Frederick Cooper 2010, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chazan, Robert 1987, *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cohen, Jeremy 1999, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Dale, Stephen F. 2009, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Ste. Croix, Geoffrey E. M. 1963, "Why Were the Early Christians Persecuted?" *Past & Present* 26 (1).
- 2006, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press.
- Deane, Jennifer Kolpacoff 2011, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Doyle, Michael W. 1986, *Empires*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Durkheim, Emile 1912 [1995], *The Elementary Forms of Religious Life*, translated by Karen E. Fields. New York: The Free Press.
- Emmerick, R. E. 1983, "Buddhism among Iranian Peoples." In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, Peter 1995, *Embedded Autonomy: States and Industrial transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Feuchtwang, Stephan 1977, "School-Temple and City God." In George William Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Fried, Johannes 2016, *Charlemagne*. Translated by Peter Lewis. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gibbon, Edward 1837, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London: Frederick Westley & A.H. Davis.
- Gnoli, Gherardo 2005, "Iranian Religion." *Encyclopedia of Religion*. Detroit, MI: Macmillan Reference USA.
- Gorbatov, Inna 2006, *Catherine the Great and the French Philosophers of the Enlightenment: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot and Grim*. Bethesda, MA: Academica Press, LLC.
- Gorder, A. Christian Van 2010, *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Hall, John A. 1985, *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. Oxford: Basil Blackwell.
- 2012. "Imperial Universalism – Further Thoughts." In Peter Fibiger Bang & Dariusz Kolodziejczyk (eds.), *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Higuchi, Takayasu & Gina Barnes 1995, "Bamiyan: Buddhist Cave Temples in Afghanistan." *World Archaeology* 27 (2).
- Hume, David 1957, *The Natural History of Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hussey, J. M. 2010, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Ikenberry, John G. 1986, "The Irony of State Strength: Comparative Responses to the Oil Shocks in the 1970s." *International Organization* 40.
- Kamen, Henry 2014, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. New Haven, CT: Yale University Press.

- Kaplan, Benjamin J. 2009, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kumar, Krishan 2017, *Visions of Empire: How Five Imperial Regimes Shaped the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laitin, David D. 2009, "Empires in Macro-Sociology." *International Studies Review* 11 (3).
- Lane, George 2006, *Daily Life in the Mongol Empire*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
- Lewis, Bernard 1994, *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Lipton, Sara 1999, *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible Moralised*. Berkeley, CA: University of California Press.
- MacMullen, Ramsay 1981, *Paganism in the Roman Empire*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Mallowan, Max. 1985. "Cyrus the Great (558–529 B.C.)." In I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, Michael 1986, *The Sources of Social Power: Volume 1, A History of Power from the Beginning to AD 1760*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- May, Timothy 2013, *The Mongol Conquests in World History*. London: Reaktion Books.
- Menocal, María Rosa 2002, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Little Brown.
- Mesa, Enrique Soria 2012, "Los Moriscos Que Se Quedaron. La Permanencia de La Población de Origen Islámico En La España Moderna (Reino de Granada, Siglos XVII-XVIII)." *Vínculos de Historia* 1.
- Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Momigliano, Arnaldo & Simon Price 2005, "Roman Religion: The Imperial Period." *Encyclopedia of Religion*. Detroit, MI: Macmillan Reference.
- Moore, Barrington, Jr. 1966, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- Moore, Robert I. 2008, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950–1250*. Malden, MA: Blackwell.
- Mungello, David E. (ed.) 1994, *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Augustin, Germany: Steyler Verlag.
- Neusner, Jacob 1983, "Jews in Iran." In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O’Callaghan, Joseph F. 2013, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Perry, Mary Elizabeth 2013, *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Riesebrodt, Martin 2010, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Riley-Smith, Jonathan 2003, *The First Crusade and Idea of Crusading*. London: A&C Black.
- 2005, *The Crusades: A History*. London: A&C Black.
- Rist, Rebecca 2016, *Popes and Jews, 1095–1291*. Oxford: Oxford University Press.
- Rose, Jenny 2014, *Zoroastrianism: An Introduction*. New York: I. B. Tauris.
- Sharf, Andrew 1971, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. New York: Schocken Books.
- Sessions, Scott 2005, "Inquisition in the New World." *Encyclopedia of Religion*. Farmington, MI:

- Macmillan Reference USA.
- Skocpol, Theda & Kenneth Finegold 1982, "State Capacity and Economic Intervention in the Early New Deal." *Political Science Quarterly* 97.
- Spek, R. J. van der 2014, "Cyrus the Great, Exiles, and Foreign Gods: A Comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations." In Michael Kozuh, Wouter Henkelman, Charles E. Jones, Christopher Woods (eds.), *Extraction & Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Stepaniants, Marietta 2002, "The Encounter of Zoroastrianism with Islam." *Philosophy East and West* 52 (2).
- Sun, Yanfei 2017, "The Rise of Protestantism in Post-Mao China: State and Religion in Historical Perspective." *American Journal of Sociology* 122 (6).
- Weatherford, Jack 2005, *Genghis Khan and the Making of the Modern World*. New York: Crown Publishers.
- Weber, Max 1946, *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Whaley, Joachim 2002, *Religious Toleration and Social Change in Hamburg, 1529–1819*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Widengren, G. 1983, "Manichaeism and Its Iranian Background." In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, A. V. 1996, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran." *Bulletin of the John Bylands University Library of Manchester* 78 (3).
- Wiktor-Mach, Dobrosława 2017, *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*. Berlin: de Gruyter.
- Yarshater, Ehsan 1983a, "Iranian Common Beliefs and World-View." In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1983bk "Mazdakism." In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagorin, Perez 2013, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zhao, Dingxin 2015, *The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History*. Oxford: Oxford University Press.
- Zhao, Dingxin & John A. Hall 1994, "State Power and Patterns of Late Development: Resolving the Crisis of the Sociology of Development". *Sociology* 28.

## 【论 文】

# 千年未有之变局：中国宗教生态格局变迁<sup>1</sup>

孙砚菲 浙江大学社会学系

**摘要：**本文旨在解答为什么在中国基层社会维系了近千年的传统宗教生态格局在近三十多年里发生了巨大改变，而一个以基督宗教成为强势宗教为特征的新型宗教生态正在快速形成。本文的核心论点是，西方殖民主义激发了中国社会的民族主义情绪，中国最后走向了共产主义革命的道路。革命政权在现代民族国家的建构过程中摧毁了传统宗教生态中主导性宗教的制度支持和社会基础，不期然地为基督宗教在改革开放时代的发展扩展了空间和清除了传统性障碍。为了检验本文提出理论的广适性，笔者把基督宗教近代以来在全球的扩张放置在西方殖民主义和非西方国家民族主义运动互动的视野下，试图解答为什么基督宗教在有些国家和地区成为强势宗教，而在有些国家和地区却处于边缘。

**关键词：**宗教生态；宗教变迁；殖民主义；民族主义运动；国家建构

## 引言与问题

十九世纪晚期，面对西方列强的冲击，有识之士曾喟叹中国面临千年未有之变局。这之后中国的发展应验了这一说法。百多年来，中国在政治、经济、军事和文化领域无不发生天翻地覆之变。就是变化相对缓慢的宗教领域在近三十多年里也发生了巨大转变。替代自宋元明以来成型的传统宗教生态的是一个正在快速形成的新型宗教生态。宋元明以来，中国基层社会宗教生态的主要特征可以形容为民间宗教（popular religion）为主、佛道等教为辅、各宗教彼此之间交错融合，而当前新型宗教生态形成的标志则是民间宗教主体地位的丧失和基督宗教的崛起。<sup>2</sup> 以下详述之。

宋元明以来，民间宗教乃是宗教生态的主导势力。<sup>3</sup> 民间宗教中又以两种形式最为重要，一是地方社区宗教（local communal religion），二是祖先崇拜。各里社无不建有神庙，县城和更大的城市则有城隍庙、东岳庙等各类神祠。人们修建社区庙宇，供奉神祇，以期得到神明对此方土地和人的庇佑；每逢神明圣诞，便组织举行集体祭祀、抬神绕境、演戏酬神。这样集宗教性和娱乐性为一体的活动吸引了远近乡民，也吸引商贩前来集市贸易，从而使庙会活动成为社区社会生活的中心。祖先崇拜在整个社会遍行。不仅每家每户葬礼要如仪，须按时节给祖先上供，此外宗族组织还每年数次在祠堂（有些地区还要在先祖的墓地）集体祭祀祖先。按照杨庆堃的说法，民间宗教的一大特征是制度性不强，即其依托于世俗组织——如家庭、宗族组织和村落，自己没有独立的组织，并且相对来说教义和科仪往往都不太成系统。<sup>4</sup>

佛教和道教是民间宗教之外对中国人的生活有着很深影响的两种宗教。与民间宗教不同，佛

<sup>1</sup> 本文刊载于《学海》2014年第2期，第11-25页。

<sup>2</sup> 本文采用实质性（substantive definition）而非功能性的定义（functional definition）来定义宗教，即宗教是一种基于超自然神秘力量的信仰与实践体系。按此定义，儒教虽具有一定的宗教层面，却终非典型意义上的宗教；而共产主义也不是宗教。民间宗教在本文指的是无需依靠职业宗教者来维系的宗教信仰形式，它不包含组织性制度性强的民间教派（sectarian religious groups）。

<sup>3</sup> 见 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: a Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, CA: University of California Press, 1961.

<sup>4</sup> 杨庆堃称之为弥散性宗教（diffused religion）。见 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: a Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, CA: University of California Press, 1961, p. 294.



教和道教均为制度性宗教（institutional religion），即除了有自己成体系的教义和科仪、专职宗教人士外，还有相对独立于世俗团体的宗教组织。<sup>1</sup> 佛道教的庙观和宗教人士遍布全国，其中又以佛教的数量为多。庙宇是专职宗教人士栖身和修行之所，也是俗家人士祈福朝拜的场所。<sup>2</sup> 佛道教的宗教人士所提供的仪式服务往往是祖先崇拜和社区神庙的宗教活动的补充。<sup>3</sup>

这一传统的宗教生态在清末民国时期受到剧烈的冲击，但其大的格局在基层社会依然得以维持。然而，在近三十多年来，在一个中国各种传统宗教文化似乎得到恢复的背景下，由于各宗教的恢复和发展速度十分不同，一个与传统宗教生态结构很不相同的新型宗教生态正在中国快速生成。就地方社区宗教来说，大多数城市里的庙宇在遭受二十世纪的劫难后再也没有恢复起来；许多村庙虽然重建或修复了，并且在重建之初也曾热闹过一阵，但大多数地区的大多数村庙在近十年来均现颓相，为数不少的村庙平素只有老太太们问津，即使是神诞日的全村性宗教活动也是规模变小、有些村民不再参加、或者活动干脆就停歇了。<sup>4</sup> 传统祖先崇拜的仪式虽在相当数量的家庭有一定程度的保留，但是在绝大多数地方宗族合祭祖先的仪式没有能够再定期举行。

与民间宗教的式微形成对比的是基督宗教在最近三十多年里的蓬勃发展。自 15 世纪末以来，随着基督宗教向欧洲以外地区传播，其传教活动开始全球化。明末时候，天主教教士也来到中国传教，但以失败告终。鸦片战争后，基督宗教凭恃西方列强与中国签订的不平等条约强势传入中国，<sup>5</sup> 但也没能够取得大规模发展。到 1949 年左右，基督宗教的教徒不过 400 万，其中天主教徒 300 万，基督新教（以下简称基督教）教徒 100 万。然而，基督宗教在近三十多年来却得到了迅速的发展。虽无确切人数统计，目前，天主教人数估计大约在 600 万到 1200 万左右，<sup>6</sup> 而基督教人数当在 4000 万到 9000 万间。<sup>7</sup> 如果说天主教最近三十多年里的增长速度基本与中国人口增速持平或稍落后，那么基督教在当前中国的发展则跨越了城乡，遍及到社会各阶层，远远超过 1949 年前的水平，成为当前中国社会中发展势头最为迅猛的宗教。这三十多年来，基督宗教的优势性发展主要是靠基督教来拉动的。

与基督教相比，本土的制度性宗教，即佛道两教，在改革开放以来的发展就迟缓得多。虽然由于两宗教在中国历史悠久，佛道教的信仰作为一种文化习俗弥散在社会中，但真实皈依人数并不多。<sup>8</sup> 如果看庙宇数量和宗教人员的数量，则还没有恢复到 1949 年前的水平。<sup>9</sup> 再者，基督教

<sup>1</sup> C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: a Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, CA: University of California Press, 1961, p. 294.

<sup>2</sup> 道教中的正一派道士多数在家过俗家生活。

<sup>3</sup> 参见太史文：《幽灵的节日：中国中世纪的信仰与生活》，侯旭东译，杭州：浙江人民出版社，1998 年。Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults in Southeast China*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993.

<sup>4</sup> 参见 Yanfei Sun. Forthcoming. "Popular Religion in Zhejiang: Feminization, Bifurcation and Buddhification". *Modern China*.

<sup>5</sup> 参见李传斌：《基督教与近代中国的不平等条约》，长沙：湖南人民出版社，2011 年。

<sup>6</sup> 中国天主教内权威人士估计天主教信徒约在 560 万（不含地下教会）。据设于河北省会石家庄的信德文化研究所统计，截至 2009 年底，中国（大陆）天主教信徒人数 571 万人，估计超过 600 万人。另一方面，香港圣神研究中心所统计的大陆天主教徒人数截至 2008 年底共有 1200 万人。见王美秀：《中国天主教观察》，金泽、邱永辉编：《中国宗教报告（2009）》，北京：社会科学文献出版社，2009 年。

<sup>7</sup> 据基督教“两会”提供的数字，三自教会的人数截至 2008 年约在 2000 万。见段琦、唐晓峰：《2008 年中国基督教现状及研究--兼论中国教会组织的多元存在格局及张力》，金泽、邱永辉编：《中国宗教报告（2009）》，北京：社会科学文献出版社，2009 年。而我自己深入调查地点的情况、众多学者的观察、研究机构的推算、家庭教会自己的估计无不显示非三自教会的人数要比三自教会人数为多。2007 年华东师范大学主持的一个全国性调查显示基督教人数为 3900-4100 万。2007 年零点公司的全国性调查结果经过进一步纠正后的数字显示基督教人数为 6430 万，见 Rodney Stark, Byron Johnson, and Carson Mencken, 2011. "Counting China's Christians." *First Things* (213):14-16. 另举信誉度较高的国外两个研究机构的估算数字：皮尤宗教与公共生活论坛（Pew Forum on Religion and Public Life）2011 年的估计是有 5804 万。

[http://www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Religious\\_Affiliation/Christian/ChristianityAppendixC.pdf](http://www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Religious_Affiliation/Christian/ChristianityAppendixC.pdf), 2012 年 7 月 27 日；而 2009 年世界基督教徒数据库（World Christian Database）估计中国有 9100 万基督徒。

<sup>8</sup> 零点公司 2007 年的调查显示，虽然有 1.85 亿人认同佛教信仰，但正式皈依的佛教信仰者只在 1730 万人。

所展现出的扩张欲望和活力，远非本土宗教所能企及。<sup>1</sup> 换言之，由于基督教的拉动，基督宗教与本土宗教的差距在日益扩大。<sup>2</sup> 虽然基督宗教的信徒在中国总人口中所占的比例尚不足 6%，信教人士的绝对数目已经相当可观。<sup>3</sup> 更何况，本文所使用的“宗教生态”这个概念注重的是各宗教势力的相对消长。与基督教在这三十多年里的迅速增长相比，民间宗教式微，佛道等本土宗教发展相对迟缓。这使得基督教的优势更加明显。各宗教间势力的相对消长使中国传统的宗教生态格局已经发生了明显变化。

事实上，随着近代以来基督宗教传教活动在欧洲以外地区的扩张，凡传统社会的宗教生态发生重大格局性变化的，基本上都是以外来的基督宗教成为强势宗教或取得大规模发展为特征。这些地方包括撒哈拉以南非洲地区、大洋洲、南北美洲、菲律宾及韩国等地。然而，我们同时也看到，在基督宗教传教势力的大力冲击下，许多原来不信奉基督宗教的国家和地区诸如日本、南亚、东南亚、中东、北非仍基本能保持本土宗教占绝对优势的格局。

以上的这些观察引发了两个问题：第一，为什么中国维系了近千年的宗教生态格局在最近三十多年里发生了巨大改变？这一转变是如何发生的呢？第二，为什么基督宗教能在中国这样的国家取得大规模发展，而在其它许多国家和地区却发展缓慢呢？换言之，基督宗教的扩张是全球性的，但为什么它在不同地区却有不同的发展？

在重点解释完第一个问题后，本文将把中国的个案与近代基督宗教在不同地区传播的差异结合在一起进行讨论，试图对第二个问题也给出解答。

## 理 论

宗教社会学在讨论一个社会的宗教变迁时，常用它的宗教性的总量来衡量，具体则用人们持有的宗教观念（如相信上帝存在、相信死后生命有延续等）和宗教行为（如上教堂、庙宇的次数）来丈量。本文引入了宗教生态这个概念，意在探讨不同宗教之间力量在一定时空下的相对消长。最近几年有感于基督教的快速发展，国内的学者们频频使用宗教生态这一概念，并把民间宗教等本土宗教在基督教的强势发展前的式微称为宗教生态失衡。<sup>4</sup> Goossaert 和 Palmer 在他们的新著里也使用了宗教生态这一概念来探讨多种类型的宗教在近现代中国的变迁。<sup>5</sup> 宗教生态这一概

<sup>9</sup> 《2010 中国佛教寺院名录》收录了合法登记的佛教寺院 2 万多家，其中包括藏传佛教和南传佛教寺院。据前国家宗教局局长叶小文的一次讲话，截至 2008 年，中国佛教寺院有 2 万余座，出家僧尼约 20 万人。其中，汉传佛教寺院共有 1.5 万座，出家僧尼共有 6 万之多。见叶小文：《中国改革开放与维护宗教信仰自由的实践——纪念中国改革开放 30 周年和〈世界人权宣言〉发表 60 周年》。

[http://www.humanrights.cn/cn/zt/tbbd/zt007/04/t20090209\\_413006.htm](http://www.humanrights.cn/cn/zt/tbbd/zt007/04/t20090209_413006.htm), 2012 年 7 月 27 日。而 1930 年中国佛教会展开的调查显示，当时汉传佛教有寺庙 26.7 万座，出家人数达 73.8 万。见 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968, p. 411. 1949 年前后，中国大约有 50 万左右汉传佛教的出家僧尼。见罗竹风，《中国社会主义时期的宗教问题》，上海：上海社会科学出版社，1987 年。关于当代佛教的一些基本数据，可参考汲喆：《复兴三十年：当代中国佛教的基本数据》，《佛教观察》2009 年第 5 期。

<sup>1</sup> 以决定宗教前景的年轻人群体为例，全国绝大多数大学校园里都有基督教的团契活动，却鲜有佛教社团。学生经常性地会碰到传教的基督教徒（绝大多数也是在校的学生和老师），却很少会遭遇佛教的传教。又如，不少基督教团体关注在农民工中的事工，但我从未听说有佛教团体开展在这一庞大人群中的传教活动。

<sup>2</sup> 天主教的福传工作在近三十多年里滞后于基督教，但在最近几年里也开始正视这方面的缺失。

<sup>3</sup> 根据皮尤宗教与公共生活论坛 2011 年的数据，全世界基督宗教人口总数排名前十的国家中，中国排在第七位，<http://www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-exec.aspx>, 2012 年 7 月 27 日。

<sup>4</sup> 例如，段琦：《宗教生态失衡对基督教发展的影响——以江西余干县的宗教调查为例》，《中国民族报·宗教专刊》，2010 年 1 月 19 日；中国社会科学院世界宗教研究所课题组：《本土情怀与全球视野——赣、湘、云三省基督教现状调查报告》，陈进国执笔，载金泽、邱永辉主编《中国宗教报告》（2009），北京：社科文献出版社 2009 年，第 230—264 页；牟钟鉴：《宗教生态论》，《世界宗教文化》2012 年第 1 期。

<sup>5</sup> 见 Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2011. 事实上，国外学者的研究也多有涉及同一时空里多种宗教组织或宗教类型力量的消长，比

念的长处在于能够把握宗教的整体发展状态。在这一概念的指导下，即使在分析单一宗教的状态时，也是将之放置在与其它宗教的比对中来观察，这样就避免得出基于单一宗教的观察而做出对整体宗教形势的误判。<sup>1</sup> 但是与多数国内学者不同的是，本文在使用这一概念时，不假定某一特定的宗教生态为理想状态，也不用“失衡”来形容对这一状态的偏离。本文的着重点是解释，即对中国宗教生态的变化作出理论性的分析。

在解释宗教变迁的两个主要理论中，传统的世俗化理论（secularization theory）强调经济的现代化导致了宗教的衰微，并不关心各宗教在现代化条件下发展的差异性。<sup>2</sup> 但我们将世俗化理论稍作改变后不难得出相关的推论，即：对现代性条件适应性强的宗教更能在现代条件下获得发展。<sup>3</sup> 本文认为现代化的进程确实对宗教变迁有莫大影响。但与世俗化理论不同的是，本文更强调的是政治力量或者说国家的影响。这主要是因为：第一，如果说经济、文化力量对社会的塑造往往以发散式的方式缓慢地进行，那么政治力量由于集中了强制性手段（coercive means），因此有能力使社会发生大规模的、剧烈的变动，包括使宗教领域发生巨大变化<sup>4</sup>；第二，欧洲近代历史与以前相较的一个大变化就是国家力量变得空前强大，国家把原来属于先前地方势力控制的范畴纳入自己的管辖，并且对司法、军事、经济、文化和社会生活的各方面都享有比先前更为强大的塑造力量。<sup>5</sup> 当国家力量强大后，它开始向其他地区进行殖民扩张。如果说西方国家的经济现代化和民族国家的兴起紧密相联，是西方政治势力和宗教势力特定组合下发生的历史进程中的产物，那么非西方国家则是被动地被西方殖民主义带入了这一进程，新成立的民族国家也不得不大力进行现代化。换言之，无论西方还是非西方，经济现代化都不是自然而然发生的，而是由政治之手在背后推动着。<sup>6</sup>

针对本文提出的问题，本文着重要分析的是西方殖民主义对被侵入的当地政治势力和社会结构的改变、它所引发的当地的民族主义运动和民族主义运动胜利后所建立政权的性质，以及所有这些对基督宗教在当地社会传播的影响。

以1492年哥伦布发现新大陆为契机，西班牙、葡萄牙首先在拉美殖民，其后荷兰、英、法等欧洲国家也相继在海外开辟殖民地。殖民主义一直持续到二十世纪。在这一过程中，西班牙和葡萄牙衰弱了，但是一些现代民族国家建构进行得较为顺利的国家，如美国、德国、意大利等国，则强大了起来并加入了殖民国家行列。基督宗教在全球的发展与殖民主义的全球扩张始终紧密相

---

如 Luckmann 就指出在现代条件下制度性宗教的重要性会让位于私人宗教（private religion）。见 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967. 再比如，Finke 和 Stark 关于美国基督教宗派势力的消长的研究。见 Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990: winners and losers in our religious economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992. 这些都可以看成是对某一地区或社会的宗教生态变迁的研究，虽然作者并没有使用这个概念。

<sup>1</sup> 这一类的错误在研究中还是很常见的，比如基于对某地某座民间宗教庙宇的兴旺的观察，就得出中国近年来民间宗教复兴的结论，而看不到民间宗教与其他宗教相较，发展势头其实处于下风。

<sup>2</sup> 如 Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: Watts, 1966; Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday, 1967; Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002.

<sup>3</sup> 参见 Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. p. 4.

<sup>4</sup> 参见 Dingxin Zhao, *Competition and Institutionalization: The Rise of the Confucian-Legalist State and Patterns of Chinese History*. Unpublished manuscript.

<sup>5</sup> 参见 Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*. Cambridge, MA: Blackwell, 1992.

<sup>6</sup> 在传统世俗化理论遭受严重批评后，它的一些辩护者和同情者倾向于指出世俗化理论的核心是政治和宗教的分离，而不是宗教的衰微。然而，这些论述居多停留在澄清概念的层面，并没有什么研究者从历史社会学和比较社会学的角度对政治和宗教分离这一核心问题进行解释。两个突出的例外是 David Martin 和 Philip Gorski 的相关研究，但他们并不能简单地被划入世俗化理论的阵营。参见 David Martin, *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell, 1978; Philip S. Gorski, 2000. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700". *American Sociological Review* 65(1):138-67.

联。

其中，基督宗教的扩张与国家政治联系最紧密的是西班牙和葡萄牙。西班牙和葡萄牙人在殖民的过程中，铁蹄所到之处总有传教士相随。征服者的殖民活动得到罗马教廷的支持，而信奉天主教的西班牙和葡萄牙王室负责承担传教活动的费用，并在派遣传教士、指派主教等事务上拥有权力。在它们的殖民地，各个天主教修会的传教士纷至沓来，以殖民政府的武力作为后盾，修建教堂，摧毁当地社会原有的信仰和习俗，向当地人灌输天主教，使当地人的社会生活围绕教堂活动的节奏运行。<sup>1</sup> 一般说来，天主教国家往往政教合一，因此天主教海外的传教活动一般得到政府直接支持。<sup>2</sup> 而在一些基督教国家中，政教分离趋势明显，其海外传教活动相对独立于政府。<sup>3</sup> 进行殖民活动的主要机构——如英国和荷兰的东印度公司——出于政治考量或者商业利益的考虑，在某些情况下不愿意传教士深入到他们控制下的殖民地进行传教活动，深怕激化当地人的抵抗。<sup>4</sup>

我们认识到，传教士与殖民者并非一体。<sup>5</sup> 即使西班牙和葡萄牙的传教士也对殖民政府奴役当地百姓屡有批评。<sup>6</sup> 尽管如此，这一时期的传教士活动仍是殖民主义结构下的产物，也摆脱不了与殖民主义千丝万缕的联系。没有殖民者的枪炮轰开其他国家和地区的大门，不会有基督宗教大规模的全球宣教活动。殖民活动所建立的交通、通讯网络为传教士的行动提供了便利。<sup>7</sup> 殖民势力相当程度上也保障了传教士的人身安全。和殖民者一样，传教士也是那个时代文化的产物，他们中不乏为殖民事业出谋划策、鞍前马后者。传教士为了传教的目的有时还会推动殖民活动的进行。<sup>8</sup> 殖民势力的侵入改变了当地社会的结构，使传教士在这个社会结构中扮演着一个重要的角色。<sup>9</sup> 基督宗教的传教活动经常会被当地民众视为殖民主义的一环，而受到民族主义运动或社会革命的冲击也就不足为奇了。因是之故，基督宗教在一个地区传播的命运必不可免地与该地由殖民主义引发或诱发的革命运动相关。

本文因此从殖民主义与民族国家建构的角度对一个国家或地区的基督宗教发展及其所引发的传统宗教生态变迁作出解释。本文的核心论点是：除非一个地区的国家力量过于薄弱以致殖民势力长驱直入而毫无招架之力，否则殖民势力的侵入必然激发该地人民的抵抗和民族主义运动。而决定基督宗教发展的最为重要的原因则是这一国家或地区民族主义运动的性质（是改良性的政

---

<sup>1</sup> 关于西班牙和葡萄牙人在拉丁美洲的殖民与天主教的传播，参见Nicholas P. Cushner, *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006; 关于西班牙人在菲律宾等亚洲国家的殖民与天主教的传播，参见Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia. Volume II: 1500 to 1900*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005.

<sup>2</sup> 法国的情况更为复杂些，参见 J. P. Daughton, *An Empire Divided: Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880–1914*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

<sup>3</sup> 龙秀清：《论十九世纪新教传教运动》，《东北师大学报》1998年第3期。

<sup>4</sup> 参见 Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia. Volume II: 1500 to 1900*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005, pp. 214–218; Adrian Hastings, *A History of English Christianity 1920–1985*. London: Collins, 1986, p. 406.

<sup>5</sup> 近几年的一些著作强调基督教传教士内部对本国政府帝国主义扩张的不同态度以及他们与殖民政府之间关系的复杂性，如 Brian Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leicester, England: Apollos, 1990; Andrew Porter, *Religion versus Empire*. Manchester: Manchester University Press, 2004; Andrew Porter (ed.), *The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880–1914*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.

<sup>6</sup> 参见 Stephen Neill, *Colonialism and Christian Missions*. New York: McGraw-Hill, 1966; Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia. Volume II: 1500 to 1900*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005, pp. 152–167.

<sup>7</sup> Adrian Hastings, *The Church in Africa: 1450–1950*. Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1994, pp. 403–404.

<sup>8</sup> Adrian Hastings, *The Church in Africa: 1450–1950*. Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1994, pp. 411–412.

<sup>9</sup> Adrian Hastings, *The Church in Africa: 1450–1950*. Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1994, pp. 401–405.

治革命，还是激烈的社会革命)。民族主义运动的性质不但会决定革命后的政权对于基督宗教和本土宗教的态度，而且会对该政权的社会政策造成重大影响。具体来说，作为对强势的西方现代民族国家的回应，新建立的本土政权必然模仿后者进行现代民族国家的建构。在此过程中，这些新兴的民族国家实行新的宗教政策，重构宗教和政治的关系；同时，新兴的民族国家都把带领国家走向现代化视为自己的目标，而其为实现此目标所施行的措施或发动的运动则会对该国的传统生产方式、社会结构、文化生活、教育水平，乃至性别关系等方方面面产生影响。这些变化都有可能对该国的宗教生态产生直接或间接的影响。

必须指出的是，另一解释宗教变迁的理论——理性选择理论(rational choice theory of religion)——也在其理论中引入了国家(政治)因素。<sup>1</sup> 但是，理性选择理论的中心是市场机制，其核心观点就是宗教组织发展的速度和活力取决于它们在多大的程度上能提供大众所需求的宗教产品。在此理论中，国家的角色只限于它在何种程度上影响到市场机制的运行。本文的理论所强调的是在西方崛起的大背景下产生的对基督宗教发展有重要影响的宏观政治结构性因素，而不是微观的在理性选择条件下供需关系的变化。本文的理论也完全不需要“理性人”这一假设的支持。在下文中，我们首先从政治中心视角出发来分析中国这个案例。

## 中国个案

为了解释中国传统的宗教生态如何发生巨大变化，本文首先对支撑传统宗教生态的社会结构性条件和组织力量基础进行考察。接着，本文将分析这些结构性条件和社会性基础如何在西方殖民势力入侵所引发的不断激进化的民族主义运动中一步步崩坏，而这些运动及现代民族国家建构过程中所产生的新的结构性条件又如何无意间为当前基督宗教的大规模发展铺垫道路。

### 儒教国家与传统宗教生态的构成与性质

中国传统宗教生态的构成及其性质与儒教在中国的地位直接相关。儒教在西汉时被立为国家正统思想，儒家文献被经典化，国家建立了一套官学体系以培养儒家生徒与儒家官员，在官员的选拔上实行“举孝廉”。其后的历朝历代建立了由国家祭祀的孔庙，把儒家创始人孔子圣人化，并将儒教的精神灌注到国家政治法律等制度的设计中。<sup>2</sup> 隋唐时代，考试内容以儒教经典为主的科举制度开始成型。但是，儒学真正牢牢把握住国家政治、深入到民间却是从宋朝开始。有宋一代，儒学教育和科举规模都空前扩大，士绅数量随之大增。科举制度成为选拔官员的一个最主要机制。<sup>3</sup> 它是儒家精英阶层形成的制度保证，他们在朝为官，而科举及第未仕、退居或赋闲的官员则成了乡绅的主要构成者。同一时期，理学运动勃兴。吸收融汇了佛道某些思想后的理学体系完备了儒家的伦理道德学说，进一步加强了儒学在中国社会思想界的主体地位。理学同时也为它的追随者们提供了改革社会的行动纲领：在理学家们的感召下，儒家精英们兴建私家书院、推行乡约和宗族制度、修订家礼、致力于民间救济。他们试图构建乡里社会的新秩序，使儒家价值礼仪与基层社会组织相结合。<sup>4</sup> 此后，宗族逐渐成为乡里社会贯彻儒家理念最有力的社会组织。乡

<sup>1</sup> 参见 Roger Finke and Rodney Stark. *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992; Rodney Stark and Laurence Iannaccone. 1994. "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe". *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (230–52); Laurence R. Iannaccone, Roger Finke, and Rodney Stark, 1997. "Deregulating Religion: The Economics of Church and State", *Economic Inquiry*, 35(2), 350–64.

<sup>2</sup> 干春松：《儒家制度化的形成和基本结构——对于儒家的一种新的解释方法》，《哲学研究》2001年第1期。

<sup>3</sup> 参见 John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

<sup>4</sup> 参见 Peter K. Bol, 2003. "Culture, Society, and Neo-Confucianism, Twelfth to Sixteenth Century." Pp. 241–83 in *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, edited by Paul Smith and Richard von Glahn. Cambridge, MA:

绅与宗族首领往往合一，乡绅在地方事务管理上发挥的作用时常通过宗族来进行。元代和明代，理学被确立为国家意识形态的正统。明朝时，国家进一步把宋朝时儒家精英们在民间自发的组织建设行为制度化和进行推广。从此，从庙堂到基层社会，儒教融贯到中国社会的方方面面。概而言之，从宋元明时起，儒学既提供政治合法性基础，也成为社会道德和秩序的基石。<sup>1</sup>如果说科举制度和宗族是儒学这一地位的两大制度性保证，那么官僚科层和乡绅则是保障它地位的两大主要社会群体。

要分析儒教国家下的宗教生态，我们就不得不探究儒教这个意识形态的性质。在许多其他传统社会里，与政治力量结合的意识形态往往是某一制度性很强的宗教。<sup>2</sup>毫无疑问，儒教也有一定的宗教性。儒家承认人鬼（祖先）和天神的存在。对儒家来说，子孙对已经去世的先人依然祭祀不绝，是使其能在死后的世界里不乏供养，因此祖先崇拜是恪尽孝道。儒家相信超凡之人可以成神。根据儒家经典《礼记·祭法》，凡“法施于民”、“以死勤事”、“以劳定国”、“能御大灾”、“能捍大患”的英雄死后可成神受崇祀。儒家不怀疑神明可以显灵，庇佑一方。由是观之，民间宗教的原理与儒家是一脉相通的。儒家的这一宗教层面体现在官方仪式上，便是皇帝和地方官员每年举行的公开祭祀活动，即国家祭祀体系（state cult）。<sup>3</sup>而对于遍行于社会的民间宗教，有宋以来，国家通过对民间宗教的神灵赐额封爵、纳入祀典来加以控制和管理。<sup>4</sup>某些儒家地方官员捣毁淫祠的举动乃是出自他们对于儒教经典所载模式的恪守，是出自正本清源的渴望，而非反对神明信仰本身。在乡里社会，乡绅与宗族共同看视着祖先崇拜的仪式得到遵守。作为村落的头面人物，乡绅与宗族长老领导村落共同体修建社区神庙、举行神诞庆典，并且这些活动的组织和资源动员常常以宗族为单位来进行。在奏请朝廷对地方神灵封典的活动中，乡绅也常是发起者和领导者。这就是为什么民间宗教虽然制度性不强，但却因为与儒教国家和传统社会的基本组织力量的紧密结合而在中国传统的宗教生态中占据了主导地位。

但是，儒教虽具宗教性，却非典型宗教。毕竟，儒家精英们的着眼在现世而非彼岸，他们希冀通过“选贤与能，讲信修睦”来建立理想社会，而这并不建立在对神明力量信仰的基础上。现世关怀使儒家没有发展出一套成熟的宗教体系。不像道教和佛教，儒家既不提供祈福禳灾的仪式性服务，也不提供超脱生死的救赎许诺。因为儒教对超自然力量有信仰，但自身又不具备成熟的宗教体系，所以儒教国家不仅包容其他宗教存在，而且还采各宗教之元素为自己所用。在官方的祭祀典礼中，虽偏重儒家礼制，亦有佛道元素混杂其中。在民间，由于民间宗教没有专设的神职人员，所以对佛道教的宗教人士所提供的仪式服务更有需求。

但儒教主导下的国家对宗教的包容存在两大极限。因为惧怕民间教派是产生叛乱的温床，国家对民间教派的容忍度很低，往往会对它们进行严厉镇压。再者，国家、儒生精英阶层、以及宗族和乡绅控制下的基层社会不能容忍宗教违背儒教伦理道德和礼制的基本原则，尤其对于违背祖先祭祀的行为不能容忍；而村落共同体则不能容忍其村落成员逃避其对村庙为中心的公共宗教活动所应尽的义务。在儒教强势的背景下，佛道等教在传统社会中都出现了一定程度的儒教化倾向，而基督宗教则由于其排他性（集中表现在严禁教徒崇拜其他偶像，要求教徒弃绝祖先崇拜并且不

---

Harvard University Asia Center. Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center: Distributed by Harvard University Press, 2008.

<sup>1</sup> 赵鼎新：《东周战争与儒家国家的诞生》，夏江旗译，上海：华东师范大学出版社，2011年。

<sup>2</sup> John A. Hall and G. John Ikenberry, *The State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989; Michael Mann, *The Sources of Social Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>3</sup> 关于国家祭祀体系，可以参见 Stephan Feuchtwang, "School-temple and City God." Pp. 581-608 in *The City in Late Imperial China*, edited by G. William Skinner. Stanford, CA: Stanford University Press, 1977; Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction*. Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co., 1996.

<sup>4</sup> 韩森：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，包伟民译，杭州：浙江人民出版社，2011年；朱海滨：《祭祀政策与民间信仰变迁：近世浙江民间信仰研究》，上海：复旦大学出版社，2008年。

再履行对村庙活动的义务)与民间宗教信仰与仪式以及支撑民间宗教的传统势力发生冲突。这一冲突直接导致了天主教的传教活动在清初被国家禁绝。<sup>1</sup>

鸦片战争以来,西方殖民势力入侵中国。在不平等条约条款的保障下,传教士重新进入中国社会进行公开传教。虽然中国的主权受到很大的侵害,但中国社会依然由自己的政府管理,并没有沦为西方完全的殖民地。地方社会传统势力依然强大,在基层社会,宗族和村落共同体仍然是基督宗教大规模传播的一大障碍。<sup>2</sup>不仅如此,中国社会层出不出的反教活动使基督宗教在中国的传播遭到强大阻力。在殖民势力的撑腰下,传教士成为中国社会新的权势阶层,直接威胁到原有的精英集团士绅集团的地位,引起后者的仇视。<sup>3</sup>传教士利用自己的权势对当地教徒进行保护并帮助他们谋求各种利益的做法往往会侵损当地非教徒的利益,使当地原来就存在的社会矛盾更加激化,并带上反基督宗教的色彩。<sup>4</sup>再者,传教士往往率先进入中国的内地和基层社会,他们的传教活动也容易成为冲突的导火索或当地社会排外情绪的宣泄口,<sup>5</sup>而这些冲突又往往会成为西方殖民政府外交或军事力量介入的口实,从而更加速了中国的殖民化进程,引起中国社会更强的反教情绪。这就是为什么中国社会在19世纪教案如此多发的缘故。<sup>6</sup>基督宗教因为与西方殖民主义与帝国主义密不可分的关系,也成为20世纪中国壮大的民族主义力量的矛头指向。<sup>7</sup>

在这一时期,西方对中国的侵辱的加剧引发和激化了国内的各种社会矛盾,使中国陷入了严重的危机。面对西方的压迫,中国的政治精英们认识到唯有取师西方进行现代化才能救亡图存。但是类似日本明治维新的渐进政治改良之路没有能够在中国走通,其后果是在中国引发了更为激进的革命运动,即辛亥革命和共产主义革命。中国宗教生态格局的变化与近代中国的命运和政治变动息息相关。

### 一部革命史

1898年的百日维新是清政府体制内实行的比较全面的向西方学习的政治改良运动,但未及有任何效果便被扼杀。此时中国的危机加重,到了1904年连保守的当权者都被迫施行新政。1905年,清政府废除了科举制度,使得儒生进身致仕的路径被永久阻绝,亦使儒教的地位失去了一个重要的制度性支撑。<sup>8</sup>与此同时,模仿西方教育的新式学堂却在全国范围内推广。在废科举和近代学堂的双重冲击下,儒生群体逐渐分化瓦解。但清政府的改革依然不能阻止——甚至可以说是加速了——革命的到来。1911年辛亥革命爆发,其后建立的新政权展开了一系列的建设现代民族国家的措施。新政权对于宗教生态的影响可以概括为三个方面。

其一,新政权终结了帝制,也终结了儒学作为国家意识形态的地位。国家祭孔被废止;教育部废止小学读经。此后,虽然有康有为、陈焕章创立的孔教会牵头发起孔教运动,企图将儒教塑

<sup>1</sup> 参见 David E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994.

<sup>2</sup> 参见 Charles A. Litzinger, 1996. "Rural Religion and Village Organization in North China: The Catholic Challenge in the Late Nineteenth Century." Pp. 41-52 in *Christianity in China: from the eighteenth century to the present*, edited by Daniel H. Bays. Stanford, CA: Stanford University Press.

<sup>3</sup> 参见 Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

<sup>4</sup> 狄德满,《华北的暴力和恐慌:义和团运动前夕基督教传播和社会冲突》,崔华杰译,南京:江苏人民出版社,2011, p. 167. Alan Richard Sweeten, 2001. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860-1900*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies University of Michigan.

<sup>5</sup> 参见 Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

<sup>6</sup> 陈银昆:《清季民教冲突的量化分析:1861-1899》,台湾商务印书馆,1991年。

<sup>7</sup> Jessie G. Lutz, 1976. "Chinese Nationalism and the Anti-Christian Campaigns of the 1920s." *Modern Asian Studies* 10(3):394-416; Ka-che Yip, *Religion, Nationalism, and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1922-1927*. Bellingham: Center for East Asian Studies Western Washington University, 1980.

<sup>8</sup> 参见干春松:《科举制的衰落和制度化儒家的解体》,《中国社会科学》,2002年第2期。



造成宗教并被确定为国教，但这一运动以失败告终。把孔教塑造成宗教，与当时社会既有的认识相悖；中国此时的主流思潮愈趋激进，认同民主共和，孔教运动的“一教独尊”的主张和“托庇帝制”的做法本身很难取得主流精英的支持；再者，孔教运动的诉求也遭到其他宗教团体——尤其基督宗教团体的激烈反对，所以只能以失败告终。<sup>1</sup> 孔教运动以定儒教为国教作为自己的诉求，并不注重建立宗教组织使得宗教化的儒教在民间扎根，因此它请立国教的努力失败后并没有在民间留下什么影响。随着孔教运动的失败，政教分离的原则进一步得到巩固。

其二，除了移植西方政治制度外，新政权认为当务之急在开启民智，培养现代公民。<sup>2</sup> 民国政府施行的宗教政策里，十九世纪末从国外舶来的“宗教”和“迷信”这两个概念和它们之间的分野被制度化。<sup>3</sup> 对宗教的定义参照了基督教的特征。宗教被视为有着教会式宗教组织的理性信仰。迷信则被视为是非理性的、盲目的，既没有组织，也没有教义。国家只承认宗教的合法性，迷信被视为“愚昧”并是使中国落后的原因之一，是开启民智务需搬移的绊脚石，因此民国政府屡次发起破除迷信运动。<sup>4</sup> 民间宗教不但失去了儒教国家的庇佑，更被认定为迷信，在破除迷信运动中屡受戕害。但是，当时的时政不稳，国家也力量有限，不能深入到乡村，这使得宗族的势力依然在乡间盘踞，民间宗教也在很大程度上得以延续。

其三，仿照西方国家的制度，1912 年后的新政权规定“信教自由”。<sup>5</sup> 当时的中国军阀割据、政出多门，这类政策很难得到真正的贯彻。尽管如此，这一规定还是给宗教的自由发展带来了社会空间。这一时期，基督宗教的传教和社会慈善事业开展得较快。佛道等教既面临新宗教政策的压力也遭遇基督宗教的挑战。在此情况下，它们各自图新，内部出现了改革运动。相较道教，佛教的改革运动要活跃得多。改革力量强调宗教教育与制度建设需要与现代社会相接轨，在教义上强调入世，仿照基督宗教注重在平民信徒间传教，并开展各项社会事业。<sup>6</sup> 同时期，各色的教派宗教（或称新兴宗教）如在理教、道德学社、万国道德会、道院也非常活跃，在“信教自由”的政策下获得了迅猛的发展。<sup>7</sup> 在民国初年，基督宗教虽然有了一定的发展，但是它的发展与其它宗教相比并不突显。我们可以认为，如果这一时期的结构性条件能够保持下去，那么本土宗教中，尽管民间宗教的地位不如从前，但是本土的制度性宗教面对基督宗教的挑战，还是能表现出很强的模仿能力和活力，而且，由于具备本土优势，它们长期的发展也绝不会比基督宗教逊色。但是，这一结构性条件随着中国民族主义运动的激进化，或者说共产主义革命的成功，而不复存在。

<sup>1</sup> 参见 Hsi-yuan Chen, "Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China." Ph.D dissertation, Cambridge, MA: Harvard University, 1999; 韩华：《民初孔教会与国教运动研究》，北京：北京图书馆出版社，2007年；刘义：《基督徒与民初宪法上的信教自由：以定孔教为国教之争为中心（1912-1917）》，《东岳论丛》，2005年第1期。

<sup>2</sup> 参见 Henrietta Harrison, *The Making of the Republican Citizen: Political Ceremonies and Symbols in China, 1911-1929*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

<sup>3</sup> 参见 Vincent Goossaert. 2006. "1989: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *Journal of Asian Studies* 65 (2): 307-36.

<sup>4</sup> 参见 Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2011; Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center: Distributed by Harvard University Press, 2009.

<sup>5</sup> 刘义：《基督徒与民初宪法上的信教自由：以定孔教为国教之争为中心（1912-1917）》，《东岳论丛》2005年第1期。

<sup>6</sup> 关于佛教改革运动，参见 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968; Don Alvin Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001; 陈兵、邓子美：《二十世纪中国佛教》，民族出版社，2000年。关于道教改革，参见 Xun Liu, *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009; Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2011, pp. 83-85.

<sup>7</sup> 参见 Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2011, pp. 93-104.



1949 年后的新中国旨在打破一切旧的框框以建设一个全新的社会，因此发动了一系列社会改造运动。这些运动虽然多数并非针对宗教，但宗教在此中都受到极大冲击。为加强新政权的基层权力，政府不遗余力地铲除宗族在地方社会的权力和影响。50 年代初的土地改革中，宗族共有的地产被分给了农户，宗族组织从此失去了经济来源。之后，祠堂被没收和占用；建祠堂、修家谱、祭祖等宗族活动被取缔；在划分农村阶级成分中，宗族元老往往被划成地主受到镇压。人民公社运动后，国家政权进一步深入到乡里，取代了宗教族组织在乡村社会中的势力。<sup>1</sup> 宗族势力受此致命打击，在许多地方从此一蹶不振。于是，继儒生群体被瓦解后，另一个支撑民间宗教的社会基石也被瓦解。

同一时期，新中国在马列主义宗教观的指导下对宗教采取了比民国时期更为严厉的政策。再加上新政权力量强大，对社会的渗透能力很强，因此它对宗教的控制和镇压政策往往都能行之有效。新中国继承了民国时对迷信和宗教的分野，继续将民间宗教视为迷信，并在五、六十年代发动了破除迷信运动。新中国把民国时期发展起来的各类民间教派定为“反动会道门”，对它们进行镇压取缔，以致于它们在改革开放前几近绝迹。新中国允许五大宗教的存在，但同时也设立了宗教管理机构和各宗教的爱国组织，要求宗教切断和外国的联系，并对它们加以其它方面的限制和控制。

如果说宗教在五、六十年代的中国仍然有着一定生存空间，这空间在文革开始后就被进一步压缩得几乎荡然无存。1966 年，在“破四旧”的口号下，红卫兵在全国范围内打砸宗教古迹，焚烧宗教书籍，批斗宗教人士。文革时期，宗教场所被关闭，宗教活动被禁止，宗教几乎从社会生活中销声匿迹。在文革时代严厉的政策下，基督宗教由于它的宗教特性——内聚力强、具有殉道意识，表现得比佛道教和民间宗教更有韧性。由于基督宗教不像天主教那样依赖于神职人员，所以它的聚会活动更具灵活性。一些地方的基督徒即使在文革中仍然进行着小规模的秘密聚会。因此文革结束后，许多地方最先浮出水面进行公开活动的宗教是基督宗教。

革命政权的宗教政策和社会政策客观上对本土宗教造成的打击更大。当时的社会改造政策严重损害甚至摧毁了一些本土宗教得以生存的制度性土壤，再加上本土宗教没有基督宗教这么大的韧性，它在中国的优势因此被大大削弱。从这个意义上说，正是革命政权的激进政策为改革开放后基督宗教在中国的大发展铺垫了道路。

下面将简略地分析革命政权转向执政政权之后，<sup>2</sup> 在新的结构性条件下，基督宗教如何发展成强势宗教的。

### 改革开放时期基督宗教的优势性发展

文革结束后，邓小平为首的新一代领导人把中国引向了改革开放的道路。文革时期的激进政策终止，宗教生活得以恢复。以宗教局为主的宗教管理机构重新建立。80 年代中国的宗教政策大体恢复了 50 年代的框架：国家承认五大宗教，规定宗教机构只有获得登记后才具备合法身份。法规和宗教局的条文对宗教活动还有着一些限制。不过，同时期国家追求经济发展所带来的一系列后果却在相当程度上削弱了这一套宗教控制和管理机制的有效性。文革后，中国国家的合法性基础逐渐从意识形态转向经济发展的绩效。<sup>3</sup> 经济要发展，就需要稳定的环境，因此国家一般不愿扩大打击面。为了搞活经济，国家实行了改革开放，通过市场经济、对外贸易和外商投资来带动经济发展。市场导向型的经济改革大大促进了社会资源、人员和信息的流动，增加了社会所拥

<sup>1</sup> 肖唐彪：《宗族在乡村治理中的角色变迁》，《东岳论丛》2006 年第 5 期。

<sup>2</sup> 一般来说，一个革命政权，往往围绕这某个魅力型领袖，它的合法性主要建立在它的意识形态上。在革命纲领的指导下，革命政权发动运动意欲对社会结构进行根本改造。而一个执政政权则往往不以魅力型领袖为核心，它的合法性建立在选举或者政绩上，它也没有对社会进行根本改造的欲望。

<sup>3</sup> Dingxin Zhao. 2009. "The Mandate of Heaven and Performance Legitimation in Historical and Contemporary China." *American Behavioral Scientist*. 53: 416-433.

有的资源，这些都给宗教的自主发展带来了可能和空间。同时，随着经济上同西方发达国家的纽带越来越紧密，中国政府越来越不愿意启动国家机器来大规模镇压宗教活动，以免受到西方国家的抨击。地方政府则以经济发展为重中之重，只要宗教方面不出大事，并不愿意把资源和注意力分散到宗教管控上。专管宗教的地方宗教局的编制都很小，很难对辖内的宗教组织和活动进行十分有效的管控。于是，宗教领域就出现了一个“灰色地带”，即一个没有得到官方认可的宗教和宗教活动得以生存和发展的空间。<sup>1</sup> 由于有灰色地带的存在，政府的管理和控制模式只能限制愿意受国家约束的宗教组织，而不能限制那些不愿受国家约束而国家又不能大规模镇压的宗教组织。

改革开放以来，民间宗教虽然不被国家承认，但是它却在灰色地带得以生存和发展。然而与其它宗教相比，民间宗教在七十年代恢复以来发展一直比较缓慢。近年来，民间宗教在不少方面甚至出现了衰败的迹象。民间宗教出现衰败的原因主要有二。第一，没有了乡绅和宗族势力的支持，民间宗教失去了要求村民履行参加集体仪式和分担费用义务的强制力量。特别是近年来农村城市化进程加速，不少地区以村落为核心的传统社区已经被打破。在当前中国的农村，民间宗教活动只能靠大家自愿参加才能得以维持。因此在和组织力量很强的制度性宗教竞争自愿信众时，民间宗教自然落在了下风。<sup>2</sup> 第二，改革开放以来大量的农民进城打工，传统的以男性青壮年为主体的民间宗教活动也很难得以持续。

佛道教在中国本有许多优势。与民间宗教相比，它们有着更强的组织制度；与基督教相比，它们还具有本土优势。但是它们在近三十多年的发展势头也远不及基督教。传统的佛道教模式原来以建庙、出家人修行、宗教职业者谋生为主，与平信徒的关系主要是一种交换关系：即寺观提供祈福场所，宗教职业者提供仪式服务来换取平信徒的经济支持。传统的佛道教并不注重发展和培育俗家信徒和开展社会公益事业。与基督教相比，传统的佛道教明显缺乏扩张的动力和能力。我们提到民国时候的佛道教——尤其是佛教——在基督教强力挑战下曾经表现出过较强的改革欲望。但随着政治形势的变化和宗教活动空间的萎缩，这种活力犹如昙花一现。文革后逐渐恢复起来的佛道教又回归到传统的运行模式。在当前的宗教政策下，佛道教均获得国家的承认，但是被国家认可的同时，也被政府的限制性管理模式束缚住了手脚。近年来中国经济腾飞，社会财富大大增加，佛道教与俗世交换的传统模式帮助寺观吸取了大量的社会财富。既享受着与政府密切的关系，又财源广进，佛教和道教界的领导层普遍没有危机感，体会不深来自基督教的竞争压力，没有改变自身模式以增强竞争力的强烈欲望。

基督教从改革开放后的结构性条件中获益最多。80年代，基督教都纳入三自爱国教会的体系。此后不久，不少基督徒认为三自教会协助政府对宗教活动进行控制的做法有违圣经教训，因而退出三自体系并成立了独立教会（即家庭教会）。改革开放后，海外的传教者也重新进入中国展开传教活动。从中国的法律和宗教政策的角度来看，这两股势力的传教活动都不具备合法性。问题是，基督教是历史悠久的世界宗教，同时也是国家承认的五大宗教之一；再者，基督教与西方国家和港台有千丝万缕的联系，独立教会获得境外力量的力挺。在这样的情况下，政府因此很难对独立教会进行全面的镇压。因此，独立教会虽然不具合法性，却能够被政府容忍而获得了一个“灰色”的生存空间。在强大的传教热诚的推动下，独立教会充分利用了这一空间不断发展壮大。独立教会的迅猛发展给三自体系内官方认可的教会也造成了很大的竞争压力，迫使它们不得不在许多做法上向独立教会看齐。这样，基督教整体都展现出蓬勃的活力。当然，基督教之所以能够迅

<sup>1</sup> 杨凤岗的“灰色宗教市场”所涵盖的空间大致与这儿所说的“灰色地带”相近。本文不使用灰色市场这一概念，是因为笔者不能认同杨文的理论基石，即宗教理性选择理论的一些重要假设和相关理论。见 Fenggang Yang. 2006. "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China," *The Sociological Quarterly* 47:93-122.

<sup>2</sup> Yanfei Sun. Forthcoming. "Popular Religion in Zhejiang: Feminization, Bifurcation and Buddhification." *Modern China*.

速发展，还在于基层社会里遏制基督教发展的主要传统力量——民间宗教和支撑它的制度基础——在此前的革命洪流中遭到了极大的破坏。

改革开放后中国各宗教发展速度很不相同。本土宗教或一蹶不振，或发展相对迟缓，或发展受到极大的限制。虽然天主教的发展并不突显，但由于基督教异常迅猛的发展，基督宗教相对于本土宗教取得了优势性发展，这造成了中国宗教生态格局的显著变化。<sup>1</sup> 本文认为，改革开放后的影响宗教发展的结构性条件在短期不会有大的改变，基督教因此将继续保持它的强劲增长势头，基督宗教与本土宗教在发展速度上的差距将进一步拉开，从而会使宗教生态格局这一变化在未来更加明显。上文已经说明，这一发展既与近代殖民主义势力入侵中国后所引发的民族主义运动的性质有很大的关系，也与中国原有的宗教生态的特性相关。接下来，我们将引入全球视野，运用本文的理论来解释近代以来基督宗教在全球扩张的不同结果。

### 近代基督宗教在非西方地区的不同发展模式

伴随着欧洲军事、政治和经济势力在近代的扩张，基督宗教也开始它全球范围的扩散和传播。但是，基督宗教的扩张在不同的地区和国家呈现出巨大差异。下面我首先以粗线条来勾勒出基督宗教在欧洲以外地区的发展差异，随后解释造成差异的原因何在，以加深读者对当前中国基督宗教发展趋势的历史性理解。

本文认为基督宗教是否能在某地取得强势发展取决于三个关键因素：一是该地国家传统的强弱；二是西方殖民主义在该地引发的民族主义运动的性质和被动的国家建构的发展轨迹；三是该地传统宗教生态中主导宗教的性质，特别是该地的主导宗教是否是制度性很强的宗教。

近代基督宗教的扩张首先在如下地区取得了成功：这些地区在西方殖民前的国家力量总体上来说非常弱小，许多是部落、部落联盟或小王国，或者军事技术与西方殖民者完全处在不同的层次，以致于它们在西方殖民势力面前不堪一击。这导致它们原有的政治势力完全被殖民政权取代。<sup>2</sup> 这类地区可以细分为两个类型。一是南北美洲、大洋洲这些地区。殖民者大量移民到这些地区，他们对原住民的杀戮、传病和杂交，使原住民人口锐减，白人移民和白人的混血后代成为当地主要人种，基督宗教也自然成为当地最为主要的宗教，这些地区即使后来爆发了脱离宗主国的独立运动，基督宗教也是独立运动参与者的信仰，并在独立后的国家保持了主流宗教的地位。二是菲律宾和撒哈拉以南非洲的大部分地区。在这些地区，白人并没有取代原住民成为当地的主要人种，但当地原有国家势力薄弱，被殖民政权彻底取而代之，殖民政权的统治使当地社会结构和经济制度发生剧烈的大变动，教育在这一新的社会结构中变得很重要，成为当地人社会地位上升的主要途径之一。在殖民统治下，传教士不但可以顺利进入当地社会传教，而且在这社会中扮演着非常重要的角色，他们是唯一可以对殖民政权的残酷统治提出批评和抗议的权势阶层。对当地人来说，传教士有时候充当了保护者的角色。<sup>3</sup> 更重要的是传教士是殖民地教育机构的主要创办者，也就是说当地人社会地位上升的渠道由教会掌握着。<sup>4</sup> 在这些地区，相当高比例的人口在民族主义运

<sup>1</sup> 我们看到，近三十多年里，基督宗教与本土宗教的差距主要是靠基督教的迅速发展来拉开。天主教的信徒人数的增加速度与人口增长速度勉强持平。天主教发展滞后于基督教的主要原因有：第一，因为梵蒂冈问题，天主教分裂成两大派，彼此之间巨大的裂痕和由此派生出的各种矛盾使天主教的精力消耗在内部争斗上，而无力对外扩张；第二，与基督教不同，天主教的福传工作主要靠神职人员来承担，而神职人员的短缺使福传工作乏力。参见 Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998; Richard Madsen. 2003. "Catholic Revival during the Reform Era." *China Quarterly* 174:468-87.

<sup>2</sup> 参见 Jared M. Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W.W. Norton, 1997.

<sup>3</sup> 参见 Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia. Volume II: 1500 to 1900*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005, pp. 152-167.

<sup>4</sup> 参见 Adrian Hastings, *A History of English Christianity 1920-1985*. London: Collins, 1986, pp. 401-405.

动兴起之前就接受了基督宗教。

以上地区除外，其他受西方殖民主义影响的地区在西方殖民势力到来前就已经有了较强的国家传统和宗教传统。这些国家因为国家传统强，有的只是受到了殖民威胁而主权并没有丧失，有的是成为半殖民地，有的即使被殖民了也在相当程度上保留了当地人的自治。在这些地区，西方殖民容易促发各类以民族主义为核心的政治改良运动和革命运动。这些国家又可以分为两大类。

一是发生了政治改良运动和民族主义革命的日本、土耳其、民国时期的中国、南亚、东南亚、北非和中东各国。这个类型又可以细分为两亚类。在第一亚类中，本土宗教在民族运动中扮演重要角色。例如，尝试政治改良的政治精英利用本土宗教资源来创立国教，典型的例子是明治维新时的日本试图将神道制度化并上升为国教。<sup>1</sup>又或者，革命者利用本土宗教的资源、网络、符号来进行民族主义革命的动员。<sup>2</sup>在经历了这样的民族革命后建立起来的国家，即使最后建立的是政教分离的世俗国家，<sup>3</sup>本土宗教往往成为现代民族国家认同的一个重要基础，因而其地位牢不可撼。在第二亚类中，民族主义革命并没有与本土宗教有多少结合（比如辛亥革命和凯末尔领导的土耳其国民运动），但是新兴国家所推行的宗教自由政策却给了宗教发展和宗教竞争一个很大的空间，使得本土宗教在面对基督宗教的竞争时能够通过改革来强化自己的组织制度建设。由于本土宗教本来就有本土优势，经过改革和强化后的本土宗教在宗教竞争中也能保持优势，并在公共空间和政治生活里发挥很大作用。<sup>4</sup>

图 1、近代基督宗教在欧洲以外地区的发展差异及其原因

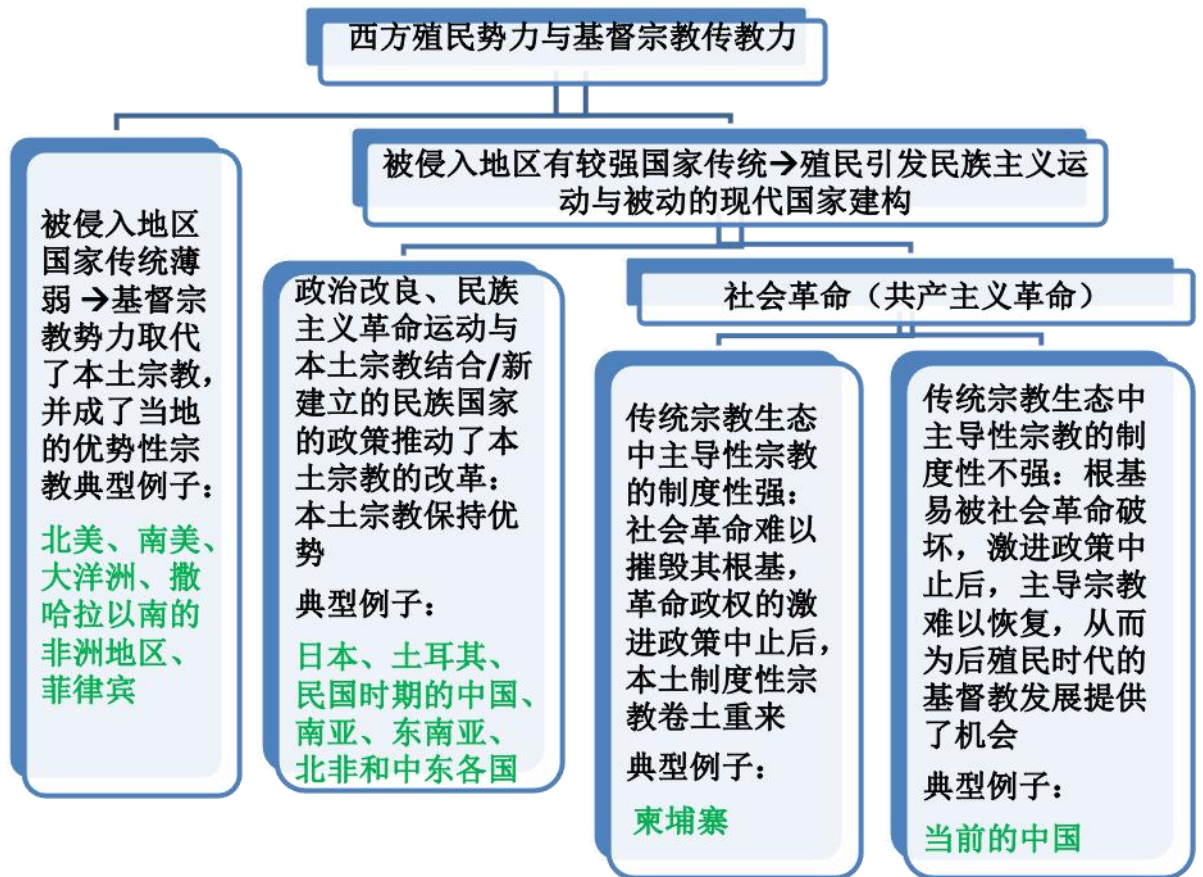
---

<sup>1</sup> 参见 Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

<sup>2</sup> 参见 Robert Pringle, *Understanding Islam in Indonesia: Politics and Diversity*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010; Ali Riaz, *Religion and politics in South Asia*. London; New York: Routledge, 2010; Donald K. Swearer, *The Buddhist world of Southeast Asia*. Albany: State University of New York Press, 2010. pp. 109-128.

<sup>3</sup> 这些国家中，有些虽然政教分离，但对本土主要的宗教传统往往有一定的优待性政策。

<sup>4</sup> 关于土耳其的例子，参见 Soner Çağaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?* London; New York: Routledge, 2006; Berna Turam, *Secular State and Religious Society: Two Forces in Play in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.



二是中国、越南、柬埔寨等国家。殖民主义和它所激化的国内矛盾使这些国家最终爆发了成功的共产主义革命，并建立了革命政权。共产主义革命是社会革命，意欲对旧有的社会制度进行根本性的变革。它发动的社会改造运动对基督宗教和传统的宗教生态均有极强的破坏性。不过，随着革命政权转化为执政政权，曾经的激进政策都会在一定程度上得到中止。此后，宗教生活重现于社会。这里又可分为两种情形：（1）如果在这些国家里，传统宗教生态里占主导地位的是制度性强的本土宗教，那么即使社会革命亦难以摧毁其根基，当激进的革命政策中止后，本土制度性宗教就会卷土重来，恢复它的强势地位。典型例子的如柬埔寨，在红色高棉统治时期，在传统宗教生态里占据主导地位的佛教和其他宗教一样受到极大迫害，红色高棉下台后，佛教又在柬埔寨社会恢复了往昔地位。（2）在发生社会革命的国家里，如果传统宗教生态中占主导地位的是制度性并不强的本土宗教，那么又会是另一种情形。这类宗教没有强大的独立于世俗生活之外的组织，因此对传统社会的社会制度和社会组织有很强的依赖性。社会革命一旦摧毁了旧有的社会组织 and 制度，就会对这种宗教的根基造成不可逆转的破坏。即使革命政权的激进政策中止后，非制度性宗教的主导地位亦难以得到恢复，从而就会为后革命时期的基督宗教发展提供机会。中国是这种情形的一个典型例子。

通过以上的总结，我们看到基督宗教大致在两种情形下会成为一个国家或者地区的宗教生态中的强势宗教：（1）该地国家传统薄弱，被殖民势力取而代之；<sup>1</sup>（2）殖民势力的入侵引发了社会革命，并且该地传统社会中占主导地位的宗教是非制度性宗教。

<sup>1</sup> 制度性宗教的历史性出现与国家传统强弱存在一定的相关性。如果该地没有什么强的制度性宗教，那么一般说来该地的国家传统也会很弱。

在本文的理论框架中，韩国构成了一个明显的例外。<sup>1</sup> 韩国既没有受到西方殖民的严重影响也没有发生社会革命，但基督宗教却成为韩国的强势宗教。<sup>2</sup> 但是本文认为，韩国的例外却从另一个角度验证了本文理论的解释力。二十世纪初各国的民族主义者都带有崇拜西方和学习西方的情结。但是，在面对西方列强时，这些国家的民族主义者一方面提倡学习西方“先进”的思想和制度，另一方面却反对西方殖民和与殖民主义渊源很深的基督宗教。韩国的特殊性在于它主要遭受的是日本而非西方殖民。韩国的民族主义者因此不但不把基督宗教看作是殖民势力的代表，反而把它看作是先进文明的一部分。当韩国在二十世纪初完全沦为日本殖民地后，韩国的民族主义运动与基督宗教有了更紧密的结合。<sup>3</sup> 为了加强对殖民地人民的控制，日本政府颁布了不少与宗教直接相关的政令，例如，禁止基督教会学校教授与宗教有关的内容或举行宗教仪式，强令韩国人参拜日本神社等等。这些政令使韩国的基督教会与殖民者之间不可避免地产生冲突。虽然基督徒对这些政令的抵抗是出自宗教信仰，但是在殖民政府和韩国民众眼里都被赋予了政治含义。不少基督徒积极参加独立运动，并起到领袖作用。1919年韩国发生的争取独立的“三一运动”成为基督徒参与民族独立运动的标志性事件。<sup>4</sup> 而日本殖民政权对独立运动的残酷镇压使西方传教士也不能再固守政治中立。他们通过国际渠道对镇压行为予以揭露并施加外交压力，客观上起了对韩国民族运动的支援作用。<sup>5</sup> 基督宗教在日本殖民时期所采取的政治态度使它在民众中获取了威望，并在日本殖民政府的种种压迫下保持着增长。1910年基督宗教占人口总数的1%，而1945年则超过了3%。<sup>6</sup> 朝鲜战争结束后，韩国在美国的羽翼下获得了相对的稳定。基督宗教也借着在独立运动时打下的坚实基础，自二十世纪六十年代以来，迎来了它的高速发展。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 李氏朝鲜王朝于1897年改国号为大韩帝国，从此韩国这一国名就正式取代朝鲜。本文中，韩国既用于称呼1897年后的朝鲜半岛，也用于称呼1945年后的南韩。

<sup>2</sup> 朝鲜在李氏王朝（1392年—1910年）统治下，其宗教生态与中国传统宗教生态颇多相似，儒家被国家立为正统意识形态，佛教虽处于政治边缘但历史悠久、根基深厚，萨满教与中国民间宗教类似，制度性不强却盛行民间。1995年韩国的人口普查显示26.3%的人口信仰基督宗教，其中基督新教信徒占到人口的19.7%，而天主教徒为6.6%，佛教徒则占人口总数的23.3%。基督宗教成为了韩国势力最大的宗教。这之后，基督宗教信徒的比例还在提升。

<sup>3</sup> 关于韩国基督宗教和民族运动的关系，可以参见 Kenneth M. Wells, *New God, New Nation: Protestants and Self-reconstruction Nationalism in Korea, 1896-1937*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990. 天主教因为在朝鲜发展的初期经历国家的多次迫害，发展出封闭的心态，较回避介入社会事务，而倾向于注重内部建设。与基督宗教相比，天主教对于韩国民族主义运动的参与度要少许多。关于这一点，参见 James Huntley Grayson, 2006. "A Quarter-Millennium of Christianity in Korea." Pp. 7-28 in *Christianity in Korea*, edited by Robert E. Buswell and Timothy S. Lee. Honolulu: University of Hawai'i Press.

<sup>4</sup> 签署独立宣言的33人中，有16人是基督徒。三一运动后，被日本殖民政府逮捕的19525人中，3371人是基督徒，占到17%。参见 Timothy S. Lee, 2000. "A Political Factor in the Rise of Protestantism in Korea: Protestantism and the 1919 March First Movement." *Church History* 69(1):116-42.

<sup>5</sup> Timothy S. Lee. 2000. "A Political Factor in the Rise of Protestantism in Korea: Protestantism and the 1919 March First Movement." *Church History* 69(1):116-42.

<sup>6</sup> 参见 Danielle Kane and Jung Mee Park. 2009. "The Puzzle of Korean Christianity: Geopolitical Networks and Religious Conversion in Early Twentieth-Century East Asia." *American Journal of Sociology* 115(2):365-404; Wi Jo Kang, *Christ and Caesar in Modern Korea: A History of Christianity and Politics*. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.

<sup>7</sup> 关于韩国基督宗教自50年代以来的发展，可以参见 Byong-suh Kim. 2006. "Modernization and the Explosive Growth and Decline of Korean Protestant Religiosity." Pp. 309-29 in *Christianity in Korea*, edited by Robert E. Buswell and Timothy S. Lee. Honolulu: University of Hawai'i Press. 对于朝鲜人民共和国的宗教情势，虽然我们所掌握的信息十分有限，但是笔者愿意根据本文的逻辑作出如下的判断：二战后整个朝鲜半岛的基督徒占总人口的3%，而且其中心在北方，即朝鲜人民共和国境内。因此，基督宗教在朝鲜颇有根基。在目前的朝鲜，基督宗教和其他宗教的生存空间都有限。但鉴于基督宗教的组织特性，我们可以推测，它应该会比多数其它宗教更有韧性，并且有一定数量的地下教会存在。并且，一旦朝鲜走向改革开放，朝鲜境内的各种宗教势就会重新“复活”或浮出水面。此时，不仅朝鲜基督宗教的地下教会将会展开活跃的传教活动，韩国的基督教会、美国为主的西方国家的基督宗教组织，以及中国境内朝鲜族的大量基督徒组织也会涌入朝鲜，基督宗教将会在朝鲜取得异常迅猛的发展并成为强势宗教。我斗胆预测，朝鲜的革命政权维系得越久，朝鲜今后基督宗教与本土宗教的差距就越大。



论及宗教变迁，近代以来全球范围内最大的变化就是基督宗教在许多国家和地区成为强势宗教而导致各地传统宗教生态格局发生变化。<sup>1</sup> 宗教社会学现有的世俗化和理性选择理论无法充分解释这一现象。本文指出，基督宗教在近代的全球扩张和西方殖民主义扩张有机地联系在一起，而它在各地区的命运也和殖民扩张所引发的各地区的民族主义运动和现代国家建设的轨迹紧密相联。在现代社会学中，宗教社会学与政治社会学长期互不交界，本文的理论贡献就在于为宗教社会学引入了政治视角。

\*\*\*\*\*  
**《民族社会学研究通讯》第1期-第351期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：**  
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.  
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>  
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。  
**《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。**  
\*\*\*\*\*

---

中国社会学会 民族社会学专业委员会  
中国社会与发展研究中心  
北京大学 社会学人类学研究所

本期责任编辑： 马戎、王娟  
邮编： 100871  
电子邮件： [marong@pku.edu.cn](mailto:marong@pku.edu.cn)

---

<sup>1</sup> 参见 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.