

学校代码： 10246
学 号： 071017005

復旦大學

博 士 学 位 论 文

宗教功能单位与地区暴力冲突

以科索沃冲突中的德卡尼修道院和希南帕夏清真寺为个案

(1999 - 2009)

院 系： 国际关系与公共事务学院

专 业： 国际政治

姓 名： 章 远

指 导 教 师： 徐以骅 教授

完 成 日 期： 2009年12月12日

指导小组成员

陈志敏 教授

戴炳然 教授

徐以骅 教授

陈玉刚 副教授

目 录

中文摘要	I
ABSTRACT.....	III
导 论 宗教中的冲突与冲突中的宗教	1
一、选题的源起.....	2
二、宗教因素与地区冲突研究的文献综述.....	6
(一) 宗教因素与地区冲突的专项研究现状	8
(二) 宗教与地区冲突的研究文献分布	14
三、概念界定与辨析.....	21
(一) 有关宗教	21
(二) 有关冲突	25
四、宗教功能单位与地区暴力冲突研究的意义.....	26
(一) 论文的观点与创新点	27
(二) 论文的研究意义	28
(三) 论文的研究方法和资料来源	30
五、章节架构.....	31
第一编 宗教功能单位与地区暴力冲突	40
第一章 国际政治中的宗教功能单位：矛盾统一的行为体	41
第一节 构建宗教功能单位概念	42
一、宗教功能单位概念解析.....	43
二、宗教功能单位的构成图谱.....	48
第二节 宗教功能单位在国际政治关系中的角色定位	52
一、宗教功能单位与利益集团.....	54
二、宗教功能单位与非政府组织.....	55
三、宗教功能单位与非国家行为体.....	56
第三节 宗教功能单位的形式特征	57
一、多维空间并置.....	58
二、复合功能迭加.....	59
三、双重价值背反.....	60
小结	61
第二章 当代宗教功能单位的行为与地区暴力冲突格局	68
第一节 宗教功能单位的行为	69
一、政治进程与宗教功能单位.....	70
二、宗教功能单位的利益.....	73
三、宗教功能单位的行为模式.....	78
第二节 冲突状态与宗教功能单位间的互动表现	81
一、对话与合作.....	82
二、对抗与冲突.....	85
三、宗教功能单位间张力.....	89
第三节 冲突转向与宗教功能单位	91
一、冲突升级.....	92
二、冲突弱化.....	94

小结	96
第二编 科索沃十年暴力冲突中的德卡尼修道院和希南帕夏清真寺	104
第三章 作为宗教功能单位的德卡尼修道院	106
第一节 德卡尼修道院的政治属性	107
一、德卡尼修道院的定位	108
二、德卡尼修道院的特征	112
第二节 德卡尼修道院的政治性行为	114
一、德卡尼修道院的政治进程	115
二、德卡尼修道院的政治功能	117
三、德卡尼修道院的行为模式	119
第三节 德卡尼修道院与基督教世界的互动	124
一、与巴尔干东正教世界的互动	124
二、与外部基督教世界的互动	126
小结	128
第四章 作为宗教功能单位的希南帕夏清真寺	136
第一节 希南帕夏清真寺的政治属性	137
一、希南帕夏清真寺的定位	137
二、希南帕夏清真寺的特征	139
第二节 希南帕夏清真寺的政治性行为	140
一、希南帕夏清真寺的政治进程	141
二、希南帕夏清真寺的政治功能	143
三、希南帕夏清真寺的行为模式	145
第三节 希南帕夏清真寺与伊斯兰教世界的互动	148
一、与巴尔干地区穆斯林	148
二、与外部穆斯林世界	149
小结	150
第五章 科索沃与梅托西亚之争	156
第一节 科索沃战争	157
一、互动——对抗	157
二、张力	160
三、转向——升级	162
第二节 科索沃水晶之夜	162
一、互动——对峙	163
二、张力	164
三、转向——弱化	165
第三节 欧洲的新伊斯兰国家?	168
一、互动——停滞	168
二、张力	169
三、转向——?	170
小结	170
第三编 宗教绵延	176
第六章 宗教功能单位与和平重建	176
第一节 宗教功能单位的聚合行为与冲突线	177

一、宗教功能单位的内部聚合行为与冲突线协同.....	177
二、宗教功能单位的外部聚合行为与冲突线交叉.....	178
第二节 宗教因素对国家安全与地区和平的影响.....	179
一、宗教作用国家安全的功能路径.....	180
二、宗教影响国家安全的多重范式.....	181
三、地区冲突进程中的宗教催化作用.....	182
四、宗教性地区暴力冲突可预期的遏制因素.....	184
尾声.....	185
参考文献.....	188
后记.....	200

图表目录

表 1-1: 宗教对待世俗政治的态度.....	53
表 2-1: 现行冲突的地区和类型 (1946-2007)	73
表 2-2: 冲突烈度.....	91
表 5-1: 科索沃阿裔和塞裔对族群关系的评价 (2002-2004)	165
图示 0-1: 宗教冲突的善恶二元对立动源模式.....	4
图示 0-2: 宗教冲突的囚徒困境动源模式.....	4
图示 1-1: 宗教功能单位、宗教教团与宗教活动场所概念构成差异.....	47
图示 1-2: 宗教功能单位构成元素结构示意图.....	52
图示 2-1: 宗教功能单位的利益.....	77
图示 6-1: 交叉冲突线和协同冲突线.....	177
图 3-1: 科索沃地图.....	104
图 3-2: 德卡尼的圣斯蒂芬国王 (湿壁画)	107
图 4-1: 希南帕夏清真寺穹顶内部.....	138
图 4-2: 2004 年 3 月科索沃骚乱新闻图片.....	142
图 5-1: 希南帕夏清真寺和圣救主教堂.....	163
图 5-2: 圣乔治大教堂修复工地.....	167

中文摘要

宗教是个“无国界的政治现象”，后现代的今天宗教群体已经成为渐具雏形的跨国市民社会的积极创造者。冷战猝然终结之后，尤其是进入新世纪以来，废墟在意识形态纬度上的评判和斗争，却很大程度上戏剧性地引发了现代暴力战争冲突中宗教因素的复归和彰显。科索沃及其周边地区是宗教冲突、种族民族紧张关系与分离主义结合的一个典型区域，对有相似处境的国家 and 地区来说都有放大效应。长期深陷巴尔干“火药桶”的科索沃一直是多方政治势力逐鹿之所，并且常常难以避免宗教信仰与暴力争斗之间交织的复杂局面。以科索沃塞尔维亚东正教德卡尼修道院和科索沃阿尔巴尼亚伊斯兰教希南帕夏清真寺为代表的宗教行为体具体包含了固定的宗教场所，它们所秉持的精神信仰、相对固定的宗教教职人员，影响力辐射的信众，其与外部相关政治，宗教组织机构个人的相互联系以及他们彼此之间的互动，它们共同构成了复杂的、多层的、立体的、价值性与工具性兼备的理性宗教功能单位。宗教功能单位是地区冲突中重要的直接参与者，是理论化剖析宗教与地区冲突关系体系的基本单位。德卡尼修道院和希南帕夏清真寺作为宗教功能单位在科索沃危机到科索沃宣布独立期间扮演着活跃的角色，他们对地区安全、族群关系有不可忽视的影响力。

社会化的宗教功能单位既有可能是受到环境压力而做出应对的因变量，也可以是积极介入社会公共空间改变外部结构的自变量。以不同信仰为界的宗教群体间差异性甚于其他群体区分且更难化解，无论是前现代国家、现代国家还是后现代国家，宗教功能单位都可能面对暴力冲突事件的考验。行为体的利益是其行为取向的判断依据，也是行为的目的所在。宗教功能单位的利益有根本利益、重要利益和长远战略利益三个层级。宗教功能单位在外部世界呼求、信仰义务和主观认知等多方面因素影响下，在冲突过程中自主选择强调内部聚合或者外部聚合的行为模式，以维护自身三个层级的利益要求。宗教功能单位的直接互动有对话和对抗两个向度：前者是“请进来”、“走出去”和虚拟对话三种方式，后者包含了现实和虚拟骂战以及实体直接攻击三种方式；此外互动还存在不直接产生交集但保有张力的特殊形式。冲突进程有阶段差异，以发生直接暴力攻击事件为中间值，分为冲突升级和冲突弱化两个转化方向。以暴力活动实现分裂独立、冲突外溢和武力干涉是冲突升级的表现形式，限制、转化和调解是冲突弱化的表现形式。宗教功能单位根据冲突方向不同，选择以内部聚合帮助群体内抱团或者以外部聚合行为模式推进更大范围的联盟，其目的仍然不偏离实现自我保护、发展和推广普世信仰理想的利益目标。

从可操作的层面来看，要减少宗教性质的地区暴力冲突发生的概然率和降低冲突升级的可能性，宗教功能单位可以采取的行为是自我调节，包括尝试限制自身行为和转变自身过激政治属性，以及参与和接受有助于地区安全的调解，以促进更大范围的群体聚合。

关键词：宗教功能单位 地区暴力冲突 德卡尼修道院 希南帕夏清真寺 科索沃
中图分类号：D8

Abstract

Religions have become vigorous creators of an emergent transnational civil society. After the Cold War, since the dawn of modern 20th century, the worldwide resurgence of religion that has for too long been seriously neglected has driven new circles of violence and conflicts in the name of faith dramatically. Religion became one of the primary suspects in the Balkan and Kosovo conflict. On February 17th, 2008, Kosovo parliament declared independence from Serbia. Given Russia's support for independence movements in South Ossetia, Kosovo's political activities have caused a domino effect in the world politics. Religion plays an important role in the process of inter-groups confrontation in Kosovo. I argue that Religious Functional Unit can be used as an analysis tool to assess the structural relationship between religion and regional violent conflicts. Religious functional unit, such as Decani Monastery and Sinan Pasha Mosque, is consist of six parts: immovable worship building, faith-based religion, regular clergy, believer, relative independent communications with other political or religious units, and interaction with different religious functional units. Religious functional units are the basic actors of religious intervention in conflict social structures.

Religious functional unit might be viewed as both a dependent and an independent variable in international public social space. State political process that religious functional unit in hardly avoid being violently attacked by other actors. Religious functional unit's interests include Essential interests, important interests and long-term strategic interests, and confirmed these interests from religious obligations, external expectancies and internal cognizations. The interactions among these actors can be separated into two dimensions: dialogue and confrontation, both has substantial interior, exterior and virtual methods. Besides, tension is a special complementary situation of interaction. Degrees of conflicts probability can be transformed to escalation or de-escalation by religious functional units' behaviors. To sum up, under the violent conflict social structure, there are two models of performances and expressions made by religious functional units, one is to bound in-group members, and the other is to bound out-group relations.

Practically, in order to reduce probability and possibility of conflict, religious functional should focus more on the out-group bounding model in favor of enlarged

potential alliance to guarantee regional security, while it may erode consolidation of in-group members in the meantime.

Key Words: Religious Functional Unit; Regional Violent Conflict; Dečani Monastery; Sinan Paşa Mosque; Kosovo

Classification Code: D8

导论

宗教中的冲突与冲突中的宗教

“爱邻舍如同自己。”

——路加福音¹10:27

“当亲爱近邻、远邻”

——古兰经²4:36

自从2008年2月17日科索沃单方面宣布独立,拉什卡-普里兹伦和科索沃-梅托西亚教区(The Diocese of Raška-Prizren and Kosovo-Metohija)阿尔特米耶(Artemije Radosavljevic)主教不得不在国际社会驻科索沃机构的严密武装保护下巡视科索沃与梅托西亚自治省。这已经是这位激进而饱受争议的塞尔维亚东正教领袖于科索沃战争结束后的生活常态。³从普里什蒂纳(Priština)到格拉查尼察(Gracanica),从普里兹伦到德卡尼(Dečani),遍布科索沃的古老东正教教堂、正教修道院和伊斯兰教清真寺是这一地区数百年间动荡政局与不休征战的亲历者。巴尔干半岛东正教基督徒心中的梅托西亚(Metohija)和巴尔干穆斯林热望的科索沃(Kosova)同是那片叫Kosovo(Kosmet)的故土,但却有着彼此经年难以消解的夙怨。

长期深陷巴尔干“火药桶”的科索沃一直是多方政治势力逐鹿之所,并且常常出现宗教信仰与暴力争斗之间交织的复杂局面。如果将考察的视野从偏居欧洲大陆东南一隅的巴尔干半岛扩展到更大的地域范围,不难发现类似科索沃这样无法排除宗教因素介入其中的不安定地区并不少见。科索沃危机之所以在1998年波黑战争之后引起世界注意的一个重要原因,在于科索沃阿尔巴尼亚分裂势力及其武装得到了伊斯兰世界的武器和“圣战者”的支持。⁴宗教与暴力冲突之间密切的关联滥觞于几时或许仍然存在争议,但是无法否认的是,人类在发展前行的绵延历史中,似乎总是保留着群体暴力冲突对抗与宗教因素之间相互纠结这份或深或浅的记忆。宗教或直接或间接介入和影响地区冲突的证据似乎也不难被发现。诸如欧洲中世纪被“免罪”(free from sin)和“殉教”(Martyrdom)所诱使反复攻打“蛮族”的十字军,改变了欧洲宗教地图的欧洲三十年战争、以“吉哈德”(Jihad)激情伴随着铁骑征服的早期伊斯兰教扩张,甚至依西方观点看来的中国古代儒释之争等等这些冲突更接近纯粹的宗教战争;随着人们对自我和社会乃至国家认识的深化,再加上史实记载和文献保存的日渐详尽和

完备，宗教与冲突这组关系中掺杂了越来越多的其他变量，宗教在冲突中的面目因日益被遮蔽而逐渐模糊起来。横亘于二十世纪的冷战，壁垒分明的政治意识形态对峙相当程度地导致了宗教势力相对失语。值得注意的现象是，冷战猝然终结之后，尤其是进入新世纪以来，废墟在意识形态纬度上的评判和斗争，却很大程度上戏剧性地引发了现代暴力战争冲突中宗教因素的复归和彰显，这在冷战两大阵营争夺的各个世界主要地区都有所表现。曾经一度淡出主流话语圈的宗教重新回到政治生活中来，也许，它从来都没有真正走过。

一、选题的源起

上世纪八十年代末九十年代初，苏联的解体以及冷战的落幕是主流国际关系学界始料未及的。2001年9月11日，恐怖主义针对世界头号强国美国的袭击又将以国家为基础、权力政治为核心的传统国际关系理论大厦骤然撞得摇摇欲坠。冷战对立走到尽头却并不等同于人与人之间、群体与群体之间仇恨的藩篱随铁幕一同消亡。失去了两大超级大国的钳制，遍布全球的热点地区局势反而日益不安。911之后长久以来被贴上“古老的憎恶”⁵标签的宗教唤起了普通民众对其更多的关注。911恐怖袭击的突发性以及影响力使得整个世界惊魂甫定之余，后续各种专注于追溯、反思、分析、预测专注于世界暴力冲突的研究“井喷”似涌现。这些论著其中相当一部分直接关注探究人类终极目标和宇宙深邃本体的宗教在暴力循环中的表现。

宗教是个“无国界的政治现象”⁶。现有世界各大主要宗教，尤其是基督教和伊斯兰教，均具有跨地区、跨国界的超国家特征，因此极易与一国外交政策或者国家之间关系产生关联。甚至在形成民族国家之前，苏菲教修士司祭、天主教传教士和佛教僧侣就已经将其宗教理念和实践传播到世界各地。这种宗教的自由流动是市民社会的景象。⁷后现代的今天宗教群体已经成为渐具雏形的跨国市民社会的积极创造者。现实国家主权边界之外存在隐性的，并且不断变化的宗教边界。国家领土之间不可能有重合，否则就会产生争端，而宗教边界的重合有可能造成比政治边界冲突更为严峻的危机。⁸政治意义上国家边界被框定在国际法和各国双边协议的保护之下，各国武力也大都强势维持边界安全，所以国家边界相对较为稳定。但是宗教边界却因为非传统军事安全的软性因素（新的移民潮、信教人口比重、传教热情等等）而不断蠕动变化，不同宗教板块之间的摩擦激发了宗教群体保卫自身界域的冲动，地区宗教冲突的升级就体现了这一困境。政治边界与宗教边界不重合，宗教力量争夺超越传统政治主权边界以外的领土，抑或政治力量无视宗教天然分界而强行分化或者聚合新的宗教边界，都大大增加了地区宗教冲突爆发的可能性。

依照塞缪尔·亨廷顿（Samuel P. Huntington）文明冲突论的观点，“在新的世界中文化认同是一个国家结盟或对抗的主要因素”⁹，我们进一步推衍可以认为在某种程度上“无国界的政治现象”，宗教的认同是地区冲突对抗和暴力循环的主要动因之一。综观冷战之后多极、多文化世界之中冲突频仍的地区：犹太教以色列与穆斯林巴勒斯坦解放组织、哈马斯之间在中东地区久而未决的巴勒斯坦问题；什叶派伊朗和逊尼派伊拉克纷争的同宗教的教派之间内部分裂；印度教徒和佛教徒与巴基斯坦伊斯兰教之间长期斗争的克什米尔领土归属问题；还有比如东南亚的伊斯兰教信徒和基督徒之间、波黑的天主教、东正教和伊斯兰教之间、旁遮普的锡克教徒和印度教之间、北爱的天主教和新教之间、科索沃的伊斯兰教和东正教之间时断时续的交锋等等，几乎都能在一定程度上归结为宗教纬度上发生的对抗和争斗。在某些悲观主义者看来，世界似乎都笼罩在讨伐异教的圣战气氛之中。英联邦首席拉比（Chief Rabbi of the United Hebrew Congregations）乔纳森·萨克斯（Jonathan Sacks）在911尚未发生之前就曾明确指出“宗教往往处于冲突的核心。在波斯尼亚、科索沃、车臣、克什米尔以及印度和巴基斯坦的另一些地方、北爱尔兰、中东和撒哈拉以南的非洲和亚洲一些地点，这样一些冲突地区，宗教问题尤其尖锐。”¹⁰依据美国战略智库“国际危机监察机构”¹¹（International Crisis Group）的统计数据，仅在2007年12月一个月内就有七个事实上的或者潜在的冲突地区状况恶化，其中包括巴基斯坦、肯尼亚、阿尔及利亚、乍得、黎巴嫩、巴斯克和吉尔吉斯斯坦。这其中大多数是含宗教因素的冲突地区。¹²其实911发生之后，许多事实和研究均表明，以神圣之名而发起的宗教冲突和宗教暴力事件一直都处在逐步升级的状态中。有学者缘此认为全球化下的宗教复兴现象的本质与其说是宗教被引入政治，不如说是政治生活中曾经的边缘群体掌握了越来越多的政治权力¹³。也正是基于此，宗教群体得以把渗透着他们的伦理观、价值观的政策主张比冷战时期更便利地影响国际关系的走向。以全球范围内宗教的大举复兴为时代背景，宗教正多层次多角度地挑战着既有的国际秩序和格局。

笼统地看，诸多涉及宗教问题的地区冲突大致可以归纳为两个动源模式，其一是涉及非善即恶、非此即彼的二元对立模式，最典型的无疑是中东地区巴以之间的冲突对抗。在这一动源模式中，对立的一方将自视为善的民主等价值观强加于对方，而被强迫接受方却将这种行为视为恶的干涉。反过来，对立的一方高度赞扬的宗教效忠行为却遭到另一方的极度反感。（图0-1）从图示中简明地显示了这一模式的冲突双方基于信仰的对善和恶的认知是根本对立而没有交集的。以暴力冲突旷日持久的中东为例，中东局势中的各方，不管是犹太教信众还是伊斯兰教穆斯林抑或外部干预力量，都过于倾向将所有政治符号简单

进行善恶二元分化。美国国内将民主与宗教极端势力对立起来，另一方面却有意无意地漠视基地组织、哈马斯和伊朗所表现出的非暴力因子；当然后者也不遗余力地极力丑化西方反对势力，将其视为是敌视整个伊斯兰世界的对手。

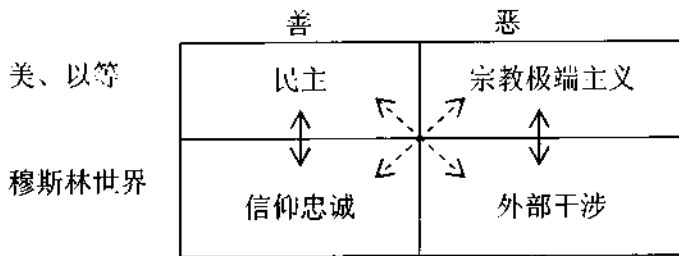


图 0-1 善恶二元对立模式

另外一部分非简单对立的关乎宗教问题的地区冲突，则可以借用经典的囚徒困境，通过某些持续发生的地区冲突所表现出来的“宗教安全困境”¹¹来进行解释。（图 0-2）如果同一地区不同信仰的群体之间并不共享同一资源（包括自然资源和宗教资源），并且宗教群体之间缺乏信任，交流对话渠道不畅，同时外部制约机制缺乏，那么囚徒困境的博弈模式就能说明宗教群体 A 和宗教群体 B 都具有不安全感。并且宗教群体的行为选择不同于国际政治外交政策抉择，后者倾向于选择共同损失最小的 a2b2，但是各方宗教利益宗教资源共享的几率小于国际交往中其他事务共赢的几率，宗教上的不安全感更直指人心也更容易影响根本行为价值判断。因而在现实中，a2b1 和 a1b2 的情况即便出现，原本不采取斗争态度的一方也有很大可能性会转而积极应对资源争夺，最终演变成正式冲突。适用宗教安全囚徒困境模式的宗教冲突很多，比如为了争夺圣地耶路撒冷的地区冲突，为了水源或者油田的非洲宗教地区冲突，为了克什米尔地位问题的印度人和以穆斯林为主的巴基斯坦人之间的嫌隙。即便在奉行宗教信仰自由的当代欧洲其实也不乏例证，比如有不少政治力量与宗教激进势力互相利用并表现出严重宗教间对抗，信仰东正教为主的希腊族与信仰伊斯兰教的土耳其族两族之间对塞浦路斯的争夺等等，不一而足。

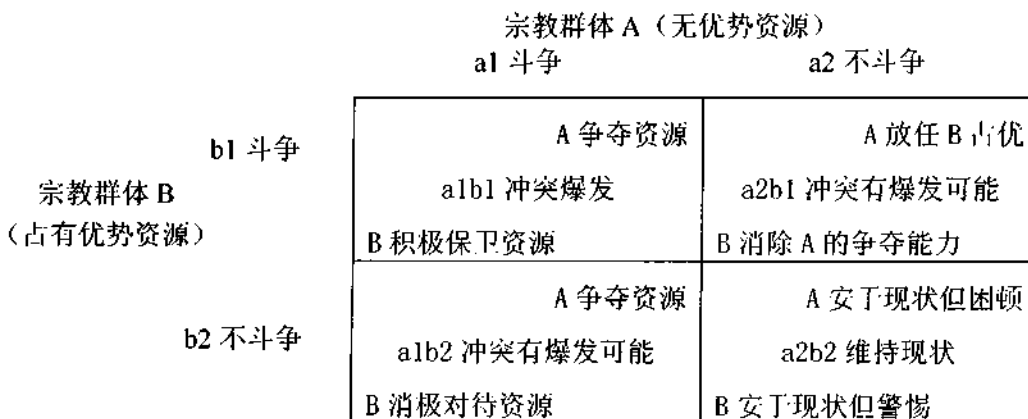


图 0-2 宗教冲突的囚徒困境模式

巴尔干地区是欧洲宗教分歧与地区冲突的痼疾：从希腊到波斯尼亚，从普里什蒂纳到萨拉热窝，巴尔干不断受到战火洗礼。具有讽刺意味的是，在“冷战”、“热和平”¹⁵时期，巴尔干却仰仗铁幕的庇护反而获得了鲜有的平静。英国巴尔干历史学家马克·马佐尔（Mark Mazower）对那一时期的描述是：“巴尔干已自西方人意识中消失……明媚的景色取代了暴力，大多数游客想象中最麻烦的问题是差劲的道路和匪夷所思的盥洗设备。”¹⁶然而，巴尔干地区各种宗教、文化之间巨大的长期历史鸿沟却事实上并没有消失，想象的群体政治观念隐藏在东南欧冷战阵营认同之下，根植于巴尔干民众内心深处。巴尔干棱镜折射出的是各种势力相互角力的政治光谱。持有类似观点的学者认为，巴尔干半岛的前南斯拉夫解体后勉强维持的松散联邦国家正是因为反感被迫接受主导国宗教，为维护自身宗教信仰的纯正和独立而继续走向分崩离析的。¹⁷1999年饱经暴力冲突之苦的科索沃在西方所谓人道主义危机下，再次遭遇战火：北约以轰炸南联盟实现对科索沃“人道主义干预”。科索沃战争后，在联合国和北约托管下科索沃以特殊的自治身份与塞尔维亚和黑山共和国共存，但是科索沃分裂势力却始终没有停止过脱离联邦的努力，直至2008年2月18日科索沃单方面宣布独立。新一轮对该地区和相关议题的关注以及探讨随着科索沃的独立行为再次成为研究热点。科索沃的独立在引来穆斯林世界的一片欢呼之余，也激起不少外部世界对地区和平的忧虑。从长远看，科索沃独立的举动更有不可小觑的放射效应和连锁效应：比如同年8月南奥塞梯所发生的冲突虽然有其独特性，但不可避免地经常被类比科索沃独立问题。¹⁸

尽管学界对“文明冲突论”有颇多争议，¹⁹但冷战后的国际交往中发生的许多地区冲突多少与宗教实体之间的分歧相关这些现实事件，部分支持了亨廷顿所认为的“当今现实世界不同文明的国家与集团之间的关系常常是对抗性”²⁰的基本观点。比如，东欧剧变后巴尔干的科索沃地区冲突中就有宗教因素介入。科索沃地区的宗教结构主要由信仰伊斯兰教的阿尔巴尼亚族裔和信仰东正教的塞尔维亚族裔组成，另外还有信仰东正教的罗姆人、说阿尔巴尼亚语的阿希卡利人和埃及裔穆斯林。宗教信仰是科索沃地区划分族裔和群体认同的重要标准和来源，不同信仰的族裔之间彼此仇恨，难以化解。同样曾经属于南斯拉夫，波斯尼亚的东正教基督徒和穆斯林之间尚有共同生活传统，甚至有过通婚记录，但是科索沃的阿尔巴尼亚裔穆斯林与塞尔维亚裔基督徒之间却几乎没有过通婚现象。²¹科索沃的宗教对峙不仅包括善恶二元对立模式，更是彼此之间为争夺相关资源而缺乏或者拒绝信息交流的宗教安全困境，兼具了宗教冲突两个动源类型的特质。科索沃的东正教基督徒在科索沃内部属于少数派别，但是因为科索沃地区很难摆脱塞尔维亚东正教圈无论是经济上还是文化上的影响，

从大塞尔维亚地区来看，独立前科索沃的阿尔巴尼亚穆斯林反而成了少数派。科索沃各级地方政府人员在基本构成上以阿尔巴尼亚穆斯林为主，但社会生活中占经济优势地位的却是塞尔维亚基督徒（科索沃战争前）。科索沃既是塞尔维亚东正教在巴尔干的发源地，又是自认为伊利里亚人后代的穆斯林心中巴尔干半岛伊斯兰教的摇篮。科索沃的宗教仇恨和斗争在巴尔干地区，乃至整个世界的各种宗教冲突中极具典型性意义。

塞尔维亚东正教德卡尼（Dečani）修道院是科索沃境内最大、保存最完整的巴尔干中世纪东正教教堂，2004年被联合国教科文组织评为人类物质文化遗产，2006年被列入濒危名单，修道院主体教堂的建筑及内饰是拜占庭文化在巴尔干地区的代表之一；而希南帕夏（Sinan Paşa）清真寺是科索沃境内建造最早的清真寺之一，保留了17世纪奥斯曼帝国东方文化的精美印记。德卡尼修道院和希南帕夏清真寺分别是科索沃乃至整个巴尔干甚至更大地区东正教基督徒和穆斯林的宗教朝圣地，也有时恰恰因此成为仇视者攻击与破坏首选对象。以德卡尼修道院和希南帕夏清真寺为代表的宗教行为体包含了固定的宗教场所、它们所秉持的精神信仰、它们的教职人员、它们的信众、它们与外部相关宗教组织机构的相互联系以及他们彼此之间的互动，它们共同构成了复杂的、多层的、立体的、工具性的理性宗教功能单位。宗教功能单位是地区冲突中重要的直接参与者，是理论化剖析宗教与地区冲突关系体系的基本单位。德卡尼修道院和希南帕夏清真寺作为宗教功能单位在科索沃危机到科索沃宣布独立期间扮演着活跃的角色，他们对地区安全、族群关系有不可忽视的影响力。本文试图以科索沃的德卡尼修道院和希南帕夏清真寺为个案和切入点，见微知著地分析、理解和评判宗教功能单位和地区冲突格局变化之间错综复杂的行为变化和相互关系，以探求宗教与暴力格局的关联和宗教对建设安全的作用。

二、宗教因素与地区冲突研究的文献综述

冷战的结束使旧有的政治格局被打破，各种国际关系行为体获得独立表达利益诉求的新契机，这种趋势随着全球化扩展深化而日渐增强。当国际社会无政府的既有逻辑遭遇上两极格局崩溃的时候，便呈现出地区冲突日渐增多的现象。传统国际关系理论论述中国际关系的行为体包括国家、国际组织、非政府组织、各种利益集团等等。苏东剧变带来民众对意识形态广泛怀疑的舆论氛围和心理环境，给予了宗教以发展的机遇。这种新的拓展对于曾经一度在威斯特伐利亚和约之后被“流放”²²出国际关系实践视野的宗教来说，不妨看作是宗教在国际政治舞台上的一种回归和复兴。关于冷战后宗教复兴的研究已经颇具规模²³，至于散见在各学者研究成就之中的片言只语就更是层出不穷。正如彼得·伯格（Peter

Berger) 教授所断言：现代化并没有导致宗教的消亡，因而简单化得出世界已经“世俗化”的结论是不确切的。

从上世纪八十年代末九十年代初冷战结束前后到金融危机引发人心惶惶的今天，针对宗教与当代国际政治事务，尤其是针对宗教与冲突的研究，大致可以划分为四个阶段：冷战前较为局限的国内政治讨论阶段、《国际宗教自由法》颁布前视宗教为意识形态替代品的地域性讨论阶段、911之前相对乐观的全球性宗教积极作用讨论阶段、911之后对国际政治生活中的宗教进行细致划分和全面讨论阶段。冷战末期西方学术界就对宗教与国际政治的相互关系有所涉猎，但主要是一部分学者将宗教视为利益集团、政党联盟的思想基础，基本从国家内部政治制度角度出发，略有对外部影响的触及。这一部分研究者的议题也比较微观，大多是一些宗教信仰人群认为的伦理问题、政治家眼中的社会问题，比如：抗击艾滋病、死刑存废、环境保护和健康福利保障问题等等，当然也并不乏提倡以提供军事援助制裁非正义异教这类比较有“世界视野”的热心群体；另一部分研究者的立足点是以政治势力斗争的眼光考察诸如中东战争、伊朗什叶派革命之类涉及宗教信仰抗争的重大突发事件。²⁴研究的第二阶段是自冷战之后到世界上仅剩的唯一霸权国美国1998年出台《国际宗教自由法》之间。这一时期，针对宗教与国际冲突领域的各种论著主要是将宗教视为替代意识形态统治的新载体，²⁵代表着冷战后西方理论界逐渐跳出国家内部政教关系格局研究的窠臼这一趋势，同时涌现了大量对宗教与国际关系进行宏观性抽象探讨的理论成果。这个阶段的研究基本上都是选取宗教性极强的典型地域（比如印度、伊朗）来分析论证宗教与国际政治的共存图景。世贸双子塔倒塌之前，西方学界价值研究的主要论题是宗教与和平、宗教与冲突、宗教与调解，在价值判断上多数持积极的态度，对宗教抱有极大的信任。众多学术研究的结论大多落脚在以下观点：虽然宗教有引发暴力的记录，但是宗教是双刃剑，是“神圣的矛盾”，宗教是可以被归置管理的。比如宗教多元化就能够促进和平建设，因而学界和政界基本并不悲观看待宗教复苏的景象。²⁶911之后以宗教与国际政治之间关系为考察对象的研究得到了极大发展，不仅数量上极大增加，而且逐渐细化和深化，进一步加强了地域性和针对性。这一时期研究者对宗教的看法和立场逐渐分化，除了一些人仍然肯定宗教有促进和平方面的功用之外，²⁷有不少研究谨慎地反思，不再过于乐观，甚至感慨于传统宗教美德的衰败，抑或忧心于某些地区宗教复兴与宗教原教旨主义、甚至恐怖主义之间的关联。学者们运用经验的、历史的、实证的多种分析方法试图理论化全球化时代宗教与冲突这组矛盾关系之间的来龙去脉。²⁸就本文个案选择的科索沃地区宗教状况与冲突的相关研究而言，也与大多数地区性研究一样，伴随着铁托去世，冷战结束，科索沃战争直至科索沃独立这些节点或重大突发事件，而逐渐

引人瞩目。不论是对笼统的前南斯拉夫地区，还是具体到科索沃地区的宗教与冲突，现有的西方研究侧重于从有争议的“屠杀”“种族清洗”是否造成人权悲剧和外部据此施行的“人道主义”干涉是否具有合法性两个角度来进行。

（一）宗教因素与地区冲突的专项研究现状

宗教不是绝缘于政治、经济、科学、发展、教育、战争等等世俗社会事务的私人化物件，这是被无数事实佐证的毋庸置疑的国际市民社会现实。2000年8月在联合国召开的世界宗教领袖千禧年论坛绽放着玫瑰色的光泽，各大宗教友好共存、共同创建和平的远景似乎并非海市蜃楼。可是寄希望于宗教实现冲突转化功能以推动和平建设的设想尚未有所建树，世界各地此起彼伏的涉及宗教问题的暴力冲突就扰乱了全盘理想主义规划。面对后冷战以及后911时代宗教和暴力冲突之间持续不断的循环往复，不同学科从不同的视角提出各自的解释框架以期推导出宗教冲突难以化解的根源。

1、既有研究的学科分野

（1）宗教社会学角度：西方宗教社会学重要代表人物彼得·伯格（Peter Berger）相当注重对宗教社会学和国际政治热点的研究，2008年夏初，伯格教授在复旦演讲的时候就提及宗教社会学研究的几个时代课题，包括伊斯兰教的强力复兴、基督教福音派特别是五旬节教派在拉美以及全球的大规模增长、世界基督教中心向南方国家转移、原教旨主义和新宗教运动在主要宗教中的出现、世俗化的西欧和非世俗化的中欧、儒家伦理与资本主义、宗教结社方式的自由化转变等等。这基本囊括了西方宗教社会学当前可能涉及的国际政治交往的主要现实研究问题。伯格教授认为宗教是在全球化条件下有些人群力图抗拒被同化的工具，但是其代价高昂²⁹。另外，宗教社会学的分支宗教经济学将教会、寺院类比于经济生活中的公司这样的功能单位，认为存在不同宗教间相互竞争宗教资本的宗教市场经济，在某些环境中冲突和竞争都能创造更活跃的宗教团体。³⁰国内的宗教社会学相较于西方则更侧重于中国本土，目的是“分析一般宗教问题以及中国宗教的功能、组织、教徒心理、宗教领袖及其历史演变”³¹，以强调国内主流宗教作为推进社会和谐的因素为主切入点。

（2）宗教心理学角度：依据宗教心理学的观点，对宗教冲突根源的解读。宗教是基于信仰的文化，信仰主体将信仰对象放置到至高无上的地位，由此产生强烈的心理定势，带有明显的排他性。一旦信仰主体认为自身的宗教文化受到外来因素的破坏，就会产生激烈的抵触情绪。³²弗洛伊德认为，宗教是通过要求其成员有一种群体情感来保护自己。密切的群体纽带是通过使一切敌对情绪或消极情绪外化而得到维持的。³³根据玛丽·乔·梅多（M. J. Meadow）和理查

德·德·卡霍（R. D. Kahoe）《宗教心理学》一书的观点：“宗教里的许多差别——许多各异的信条、礼仪、戒律、实践和态度等——暗示这人类需要这些差异。在给定的宗教传统内部，气质与人格不同，使多样化成为必要”³⁴。排他性总是作为“区别宗教群体的最主要观念依据”³⁵参与人类的宗教、政治、文化生活。另一方面将宗教冲突的原因归结为在宗教认同基础上的偏见加同情模式和面对外部冲击的受害者心理也是宗教心理学的答案之一。比如加拿大学者卡列维·霍尔斯特（Kalevi J. Holsti）在其《和平与战争：1648-1989年的武装冲突与国际秩序》一书中提到“同情心往往比权力或者领土更加难以安扰……二战之后世界爆发的冲突之中，20%以上的根源可以归结为同情心”³⁶。

（3）宗教神学角度：从对宗教教义和宗教经典文本的解经、释经出发研究冲突，最典型的是“正义战争论”。其实，从中世纪起，基督教在为十字军东征找神学依据的时候就已经开始“正义战争”的研究，时至近日能修正为一度流行的“民主和平论”“宗教自由和平论”都可看出此研究角度的影响之深之广。再比如马克·杰根史迈尔（Mark Juergensmeyer）的观点引发宗教想象迫使作出暴力行为的善与恶之战。³⁷形而上的善恶之争是基于大多数宗教的神学的，以三个最主要的一神教为例，形而上的善恶之争是末日审判的善恶之战，是神对自己创造的最终目的的实现。在这种末日情怀的招引之下，冲突方都自认为是占据道德正义优势的一方，试图将教义中的神圣审判搬到现实世界中来操作和解决现实问题。迈阿密大学的库巴科娃（Vendulka Kubalkova）更提出国际政治神学（International Political Theology）的概念，认为国际关系不仅关注权力与财富，还更需要关注价值观念和人类生存的意义。³⁸宗教神学以特有的思辨模式为宗教暴力冲突行为给出了从认识论出发的例行解释。

（4）政治学国内政治角度：政教关系早在罗马帝国时代就是宗教学者研究的主题，当代西方学者对政教关系研究的典型案例就是宗教游说在国家政体中的作用³⁹。意大利社会主义者安东尼奥·葛兰西（Antonio Gramsci）“政治的立场战争”概念有助于理解利用宗教牟取政治获利的行径。⁴⁰人为简化的观点认为伊斯兰教代表政教合一的立场，基督教代表政教分离的立场，而以色列则代表含混的立场。宗教与政治以何种方式结合更具攻击性并非绝对，在宗教与冲突纠缠不清的历史上，侵略者和受害者的身份也始终处在变化之中。政治学家莱斯利·里普森（Leslie Lipson）就认为宗教以多种方式作用于政治分层，成为分裂和对抗的依据。一旦某一群体不能在平等的基础上参与政治，宗教通常会提供组织和讲坛，而宗教制度化的发展使政治意义上的国家进一步分裂；民族主义不过是宗教的替代物或补充。⁴¹

(5) 国际关系学角度：国际关系学界关于宗教与地区冲突之间联系的理论当中影响力最大的为暴力冲突的微观理论⁴²和文明冲突论⁴³。除此之外，《新冷战：宗教民族主义对峙世俗国家》⁴⁴认为宗教冲突将取代基于意识形态的冷战，《宗教，治国术的缺失向度》⁴⁵和《以信仰为基础的外交》⁴⁶等论著则把宗教视为防止和解决国际冲突，维护国家安全最有效的途径之一。宗教强大的精神权威和伦理价值观目前正在日益成为各国国家安全政策的一项主要的研究参考因素。对于全球化语境下宗教因素在地区冲突中的作用，西方的国际关系界学者至目前为止的相关研究向度按照斯科特·托马斯（Scott Thomas）的归纳⁴⁷：首先是将宗教视为一种意识形态模式，基于宗教交织着封闭的核心价值判断，大肆强调宗教理念和宗教本身的差异最终造成潜在和既有的冲突积重难返。第二，宗教作为个体和社会身份认同的一种模式是区别群体的主要识别来源，全球化在拆分和削弱传统身份认同的同时，进一步构建和强化了基于宗教的社会认同。宗教的认同比其他所有的认同在一定条件下更起决定作用但也更为排外。第三，跨国宗教给予原本不同主权国家内的民众以相同或者相似的信仰体系、道德概念和对某些国际法规的信念，也正是这样的同一观念造就了泛伊斯兰主义、泛非洲主义等等的反民族主义之声。第四，宗教作为“软实力”的一种形式，以跨国观念为表相冲击不同信仰的政治和经济实体。第五，宗教也以跨国行为体的表现形式，比如非政府组织，来影响国际政治的内容。第六，宗教作为文明或称文化地区的一个组成部分，与亨廷顿的“文明冲突论”相吻合。第七，在后冷战的世界里宗教作为跨国认同共同体，为战胜冲突敌对方增加了理念上的凝聚力和吸引力。最后一种研究向度是将宗教视为一种“阐释共同体”从而避免了以往将现代化与宗教割离的错误判断。托马斯的概括以国际关系理论的向度，基本涵盖了宗教在国际冲突问题上对从国际社会到个人数个层面的影响方式。

西方对科索沃的研究沿袭对巴尔干半岛一贯的热衷，相关论著材料很多，至于单独针对宗教与科索沃冲突的研究却远算不上充分，但就目前可循的研究基本主流有偏重历史学和偏重政治学两大学科分析视角。抛开亲阿尔巴尼亚裔或亲塞尔维亚裔的政治歧见不论，以英国波斯尼亚学院（Bosnian Institute）主席诺尔·马尔库姆（Noel Malcolm）为代表的历史学观点认为，科索沃是东正教的拜占庭帝国和伊斯兰教的奥斯曼帝国两种宗教文化的交汇地，科索沃的冲突的祸根是从古代帝国统治下就埋藏下的，不同历史时期各方基于这种巨大历史文化差异争夺优势地位造成相互攻击不断。“因此，难以断言科索沃究竟是属于塞尔维亚还是归于伊斯兰世界。”从政治学角度来看有三种观点⁴⁸：其一，科索沃的冲突是因为前南斯拉夫不当的民族宗教政策侵害了相应宗教群体利益，造

成培养宗教极端主义的土壤，乃至发展到对基本人权完全无视的相互杀戮；其二，外部主观的“人道主义”干涉加深了冲突双方彼此的误解，最终这一地区走向进一步分裂；其三，宗教非政府组织在促进科索沃问题和谈和救济难民方面有其功绩。而现有对德卡尼修道院和希南帕夏清真寺的专门介绍尽管带有深层族群立场偏见，但其表现形式基本上都是从建筑流派、壁画艺术和文化旅游角度出发的。

2、既有研究对象层次区别

(1) 强调宗教个人与冲突相互作用的研究，借用前联合国秘书长科非·安南(Kofi Annan)的言论，宗教冲突问题“从来不在于信仰，不在于圣经、摩西五经和古兰经，而在于信徒，在于人的行为。”⁵¹从对个人层面的研究有两种侧重倾向，占据多数的论著都着重于认定精英，包括政治领袖人物的宗教信仰和宗教领导人，都在涉及宗教因素的冲突中扮演重要角色。国内外都有关于教宗影响力、重要宗教领袖、美国总统的宗教信仰等主题的相当丰硕的研究成果。⁵²此外也有为数不算很多的论著从基层的或者边缘的宗教教职人员的角度侧重研究容易被忽视的他们在冲突激化或者和解的进程中所发挥的隐秘性关键作用。至于专注于个人宗教身份认同与冲突之间的辩证联系的相关研究，也应归属于广义上以个人层面为研究对象和出发点，这类有国际关系理论中建构主义色彩的论述就如建构主义理论本身一样，在相当长一段时间内极受关注和推崇的因而数量繁多。⁵³911之后，对宗教恐怖主义个人的研究也引发学界热议，比如马克·杰根史迈尔的《从神的恐怖：宗教暴力的全球兴起》⁵⁴。

(2) 强调宗教团体和宗教非政府组织等建立在宗教或者宗教精神传统之上的群体性社会行为体与暴力冲突之间相互联系的代表性研究，主要集中于基于信仰的政党、宗教制度化教会、宗教和平运动、宗教非政府组织机构（包括慈善救援组织等）四个领域。政党的宗教背景或者说政党的宗教倾向会反映到政党的政策诉求，比如20世纪50年代美国传统右翼“反共十字军运动”⁵⁵，强大的宗教利益团体游说推动《国际宗教自由法》法案通过⁵⁶。一般西方宗教非政府组织与冲突的研究多从人道主义救援立场来进行分析；⁵⁷而我国国内对宗教群体性政治行为的研究略有不同，具体表现在基于国外相关的研究成果，相对客观综合地评价宗教团体和宗教非政府组织间接传教、影响东道国民民主形态等等方面的潜在目标和现实效应。⁵⁸严格说来，从制度化宗教的组织角度研究宗教在冲突中运作的思路并没有跳脱出宗教研究的传统逻辑，然而从基于信仰的相关团体和宗教组织角度分析宗教在冲突以及冲突解决中的积极抑或消极作用的成果目前似乎仍不算很多，世贸大厦倒塌之后西方理论界引用率较高的学者有史考特·艾波比(Scott R. Appleby)，马克·格平(Marc Gopin)以及大卫·斯

莫克 (David Smock) 等等。此外, 还有宗教极端势力控制下的宗教恐怖组织也应划归于宗教团体组织层面的考察范畴。⁵⁹

(3) 近年来, 关于宗教在国家层面发生冲突和内战时的作用的理论探讨, 以色列巴伊兰大学 (Bar-Ilan University) 乔纳森·福克斯 (Jonathan Fox) 教授的研究成果较为典型, 福克斯在其多部论著里的主要观点是: 宗教为国家软实力的组成部分, 宗教与文明之间的关系是重合或者叠加的, 宗教意义上的认同是政治国家内部群体身份认同来源之一, 宗教会影响国家之间的外交关系, 如果对国家内部宗教事务处置不当则极易引发冲突。⁶⁰ 基于民族国家层面的宗教与冲突研究还有另一部分专注于政教合一国家与武力冲突之间联系的分析, 主要涉及伊斯兰运动之后伊斯兰国家参与的伊朗问题、中东问题等等。目前学界一般认为, 倡导政教合一的宗教其排外性强于倡导政教分离的宗教, 前者导致国家间冲突的可能性更大。⁶¹ 宗教与国家安全之间有着从无形到有形, 从局部到整体多重紧密的联系。⁶²

(4) 全球体系层次与全球宗教布局构成: 持这一整体主义观念的学者主要分截然不同的两派, 一派 (比如早期的彼得·伯格⁶³) 认为宗教随着现代化的发展整体式微, 世界是“世俗化”的, 研究国际政治应抛开宗教的影响而专注于政治实体, 虽然这一研究成果对于西欧社会现实是相对吻合的, 但对东南欧宗教局势来说却有所疏离。反对的一派则认为当代世界恰恰是“非世俗化”的, 全球政治的现实是宗教的复兴。上帝不仅没有死, 而且上帝还来“复仇”⁶⁴了。世界世俗化与非世俗化何者更有利于人类和平并没有定论: 仅就持非世俗化观点的派别看来, 认可宗教聚合功能的人群内部大多肯定非世俗化对世界伦理道德的正面建构, 从而认为世界非世俗化有助于实现世界范围的公平与正义; 但是如果强调宗教的排他性和传播性, 则非世俗化可能反而加剧了冲突发生的可能性。

科索沃地区宗教与冲突研究领域在没有掺杂北约、欧安会等等外部政治军事因素干预之前, 往往从宗教领袖和宗教人群的角度将科索沃的宗教情况放到前南斯拉夫的地域之内加以综合考察。比如波士顿大学杰拉尔德·鲍尔斯 (Gerald Powers) 教授通过实证研究认为波斯尼亚、克罗地亚和前南斯拉夫 (包括塞尔维亚、科索沃和黑山) 民众的宗教差别是群体认同以及区分“我们”和“他们”的核心来源, 但是民族主义认同差异和对立才是冲突的主要原因, 而并非宗教认同差异。他提出的建设性减少冲突的解决办法是: 宗教领袖继续反暴力反人权迫害、赞美和平, 同时加强相同信仰民众间的宗教纽带。⁶⁵ 伦敦大学学院斯拉夫和东欧研究年轻学者戈尔兰奇鲁斯·杜伊辛格斯 (Gerlachus Duijzings) 在其博士论文基础上 2000 年修订出版了《科索沃的宗教和认同政治》

⁶⁶。书中同样基本选取宗教教派、宗教领袖与国家互动的研究视角。杜伊辛格斯分析科索沃地区宗教与冲突间的历史与现实之后提出，失败的民族融合、民族国家碎片化和宗教身份认同含糊不清是地区动荡的主要根源。科索沃战争之后，针对宗教作为冲突的调解者的研究日渐丰满。有的学者和研究机构专注于对宗教情感激发和平调解的成就方面，这其中针对利用信仰洞见和专业技能积极参与、努力缔造和平的宗教“草根”教职人员的研究论述更为引人注目。比如《行动中的和平缔造者》一书中专门设单独章节，详细介绍科索沃塞尔维亚裔兼有政治和宗教身份的著名代表人物德卡尼修道院副主教萨瓦神父（Father Sava Janjic），并生动地将这位神父称为“数码僧侣”⁶⁷。

3、现有宗教与地区冲突研究存在的主要分歧

宗教与地区冲突研究观点上的主要争议基本有以下三个方面：其一，宗教对地区冲突产生正面效应还是负面效应。宗教信条往往倡导仁爱，因而宗教可以有效减少信徒们的攻击，并且宗教在冲突破坏地区的人道主义救援卓有成效，再进一步，受安全阀理论的影响，在国际政治生活中即便出现有宗教介入冲突事件的发生，但其客观结果仍然以缓解和释放对立紧张张力为主。反对观点则认为，纵观人类历史，常常是宗教分歧本身挑起了残酷战争。当然这组争辩常以折衷又两可的“双刃剑”观点告终。其二，宗教对地区冲突是否负有主要责任。在亨廷顿看来宗教断裂线是识别冲突地理边界的最根本依据，是塑造冲突和分裂心理的决定性因素。许多宗教人士也悲观地承认目前媒体大量灌输且人们也广泛接受宗教是冲突爆发的原因而不是冲突解决的良方之类的观点。⁶⁸这一类观点并不否认宗教教育客观地造成暴力合法化，并且将 911 视为支持此类论调的明证。但不同的是，比如查尔斯·彭特兰（Charles Pentland）的观点即从反功能主义出发，最终认为冲突的发生根本原因是技术和经济增长差异，宗教不过是在发展不平衡基础上所导致的局部身份重新定位⁶⁹。其三，宗教对冲突的作用方式是积极介入式的还是消极膝跳式的。在大多数冲突研究者看来，含有宗教因素的冲突中宗教介入基本都是积极的，不论是宗教价值观世界观相悖引发冲突，还是宗教志愿者中途加入战团，都是主动施为。而相反的观点认为，宗教不过是冲突的受害者，所有的涉及宗教因素的暴力行为都是因为相关利益收到损害之后被动的消极应对，宗教并不是国际政治斗争中的绝对强者。以上三方面的论点各执一词，难以避免陷入自相矛盾的两难困境，同时也都容易遇到削弱理论的现实经验的反驳而捉襟见肘。

从上述宗教与地区冲突的专项研究文献综述可见，无论是就本文的理论研究对象即宗教功能单位与地区暴力冲突之间的关系和影响冲突而言，还是就本文个案选择对象即科索沃的德卡尼修道院和希南帕夏清真寺与科索沃十年间冲

突状态之间的作用、互动与影响而言，目前研究仍然有许多可以值得补充、调整、修正和完善的方面。

（二）宗教与地区冲突的研究文献分布

本文旨在分析宗教因素在地区冲突中扮演的角色，以社会生活中兼具客体性的相关场所的宗教基本功能单位为考察对象。需要说明的几点是：其一，因为目前针对地区暴力冲突根源的研究有许多都对宗教因素有所涉及，本文仅对以宗教为研究关键词的地区暴力冲突问题相关论著进行整理。其二，本文收集文献的时间节点的选择限定于从冷战结束以后到2008年底。其三，本文检索文献偏重于宗教与国际关系学及宗教与政治学领域。

1、西文文献分布

历史上，大量的区域内群体间暴力冲突都难以摆脱宗教因素和宗教力量的影响，在西方学术界，关于宗教与冲突之间的理论研究大致可以划分为暴力冲突与宗教之间的因果联系、地区冲突过程中的宗教介入、宗教与冲突后重建三大部分。宗教与冲突之间何者为自变量何者为因变量的探讨力图解答的疑问是：宗教是引发冲突的原因吗？为什么宗教会引发冲突？宗教引发冲突的条件变量是什么？由宗教引发的冲突可以预防和消减吗？地区冲突的宗教介入将宗教力量视为政治与军事力量交锋过程中的参与者，实际上是将宗教假设为政治军事对抗引发暴力冲突这组因果变量关系里的中间变量或者条件变量，要回答的问题是：宗教介入是否应为冲突升级负责或者宗教介入是否对冲突缓解有贡献？宗教介入为什么能够起到影响暴力冲突进程和走势的作用？宗教介入在多大程度上起作用？对宗教介入加以控制的必要性有多少？宗教与冲突后重建的关系探讨更接近和平研究的范畴，着眼的是冲突后宗教和平运动和宗教力量间结构的变迁。这一部分研究的变量假设是将暴力冲突终结后的社会政治局面拟定为自变量，而将宗教应对行为和宗教转化结构拟定为因变量，其致力回答的预设难题是：宗教在冲突后重建过程中作用是抚慰心灵、消弥分歧，还是预埋下新一轮的争端？冲突后重建能否屏蔽宗教的影响力？

就英文专著而言，根据本文作者对哈佛大学图书馆和普林斯顿大学图书馆的检索，从系统宏观宗教角度专门归纳宗教冲突根源的论著主要有：美国天主教历史学者、圣母大学的史考特·艾波比所著《神圣的矛盾：宗教、冲突和调解》⁷⁰认为，在多元化世界里激进的宗教身份认同导致对暴力的理解是冲突发生的主要原因，因为在激进主义者看来他们无法规避暴行这一“神圣义务”。社会学学者马克·杰根史迈尔开创性著作《新冷战》⁷¹提出，宗教民族主义者引发暴力冲突的根本目的是寻求其政治身份的合法性，最终形成的政治局面并不

会偏离西方期望的民主太远，而他的新著《全球叛乱：世俗国家的宗教挑战》⁷²仍维持前作的基本观点：只要加以引导，宗教激进主义可以与世俗世界调和存在。英国学者奥利弗·麦特南（Oliver McTernan）《神义的暴力：冲突时代的宗教》⁷³认为，宗教激发的冲突尤其是宗教恐怖主义的普遍目标是使宗教成为新社会秩序的基石，偏激的暴行很大程度上归咎于长期以来政治家和社会人士在世俗论者主导的世界里人为地排除原本实质存在的宗教。近年来在冲突的宗教介入方面理论的研究成果应以以色列学者乔纳森·福克斯最为典型。福克斯利用成熟的MAR⁷⁴数据库采取实证研究方法综观冷战后对国际安全局势两大威胁——宗教和种族冲突，他2002年的专著《二十世纪晚期的民族宗教冲突》⁷⁵认为在大多数情况下宗教只有与社会生活中的少数民族结合才具备冲突潜质，宗教若遇上主流民族不见得对冲突有效。福克斯两年之后完成的《宗教、文明和内战：从1945到新千年》⁷⁶提出，宗教即便影响冲突也只是冲突的中间变量。着眼于解决冲突和建设宗教和平共存的专著主要有美国乔治梅森大学宗教冲突问题学者马克·格平撰写的《伊甸园与末日大战之间：世界宗教、暴力与调解的未来》⁷⁷，书中认为虽不能否认宗教可能导致冲突，但宗教更给予了建构全球性共同体所需的可供分享的共同道德准则，有益于冲突解决策略的形成。他另一部著作更明确地将关注重点指向中东地区，《圣战、圣和平：宗教如何能带给中东和平》⁷⁸将中东问题积重难返归咎于相关个人和群体所采取调解策略的失误，同是一神教的以色列和巴勒斯坦之间基于宗教的和平新关系需要结合宗教和世俗两条路径。聚焦于从教际关系考察地域性宗教冲突的代表性理论专著有《宗教少数派、民族国家和安全：从巴尔干到东地中海的五个案例》⁷⁹，它选取生活在基督徒世界与穆斯林世界之间的边界区域内少数派宗教族群为个案，波斯尼亚学者马里奥·阿波斯托洛夫（Mario Apostolov）在此书中考察了信仰交叉地带的集体暴力与国际安全问题。宗教与冲突化解、和平重建方面的典型性研究著作有大卫·斯莫克《战争的宗教视角：基督徒、穆斯林和犹太教徒的军事观》⁸⁰和《和平主义：基督徒、穆斯林和犹太教徒的非暴力与国际冲突观》⁸¹等，这一系列著作比较了当代基督教、伊斯兰教和犹太教的神学家与激进分子对解决冲突与建设和平的观念交锋。伦敦城市大学政治学教授杰弗里·海恩斯（Jeffrey Haynes）的《宗教与发展：冲突还是合作？》⁸²则给出了有关发展的宗教回答，本书考察了活动于第三世界发展中国家内那些基于信仰的组织，为冲突后当地的自然可持续发展、医疗、教育等方面所作出的突出贡献。另外需要说明的是，随着研究恐怖主义和文明冲突的热潮，针对宗教恐怖主义和宗教基要主义的论著受到越来越多的重视，比如美国路德宗宗教学者马丁·马蒂（Martin E. Marty）和史考特·艾波比合作主编百科全书般宏大具体的

五卷本《基要主义研究》⁸³是目前宗教冲突研究领域引用率极高的学术著作。

有关巴尔干地区，特别是科索沃境内东正教与穆斯林之间的教际关系以及同一地域发生的暴力冲突的专著主要有三种研究路径：路径一，主要由传统教会主持编纂，通过表现受害者处境旨在谴责外部对待不同宗教群体采取双重标准，比如数次再版修订的《十字架上的科索沃：被摧毁与被亵渎的科索沃塞尔维亚正教教堂与修道院》⁸⁴，《天使为何降临：从拜占庭到科索沃的东正教欧洲》⁸⁵。路径二，用文化人类学的范式探讨科索沃族群间的文化认同、宗教认同对当地政治局势的影响。比如《科索沃的宗教和认同政治》正是作者杜伊辛格斯建立在科索沃地区田野调查基础上完成的。路径三，以军事和政治战争为切入点，以政府间、国际组织间外交行为为展示舞台，仅对科索沃地区的民族宗教问题在暴力冲突中起到的作用略有提及，且也多局限于以教派宗教领袖为考察对象。科索沃宗教冲突方面第三路径的研究著作最为主流，但往往并没有能够深入探究信仰在科索沃动荡的社会生活中运行的具体模式，也缺损对宗教学意义上宗教本身多层面完整的分析判断。比如媒体人蒂姆·尤达（Tim Judah）在科索沃战争之后出版生动的《科索沃：战争与复仇》，书中多次提到德卡尼修道院，⁸⁶但并未将其作为专门的分析单位。还有相隔两年后昆士兰大学亚历克斯·贝拉米教授所著的《科索沃与国际社会》⁸⁷，以及专注于后共产主义巴尔干地区冲突的英国学者汤姆·嘉拉格（Tom Gallagher）新著《新千年的巴尔干：战争与和平的阴影》⁸⁸都以军事战争为主要论述方向。应该说大量科索沃宗教冲突著作集中于1998年塞尔维亚与科索沃内战之后到2004年之前，近几年相关研究略显沉寂，2008年科索沃宣布独立之后⁸⁹这一话题再次重新成为研究出版热门。

至于在期刊公开发表的英文论文，通过对国外期刊数据库EBSCO和JSTOR的检索可知，宗教与暴力冲突研究论文主要刊登于下列杂志：《和平研究》（Journal of Peace Research）、《政治心理学》（Political Psychology）、《当今人类学》（Anthropology Today）及《宗教社会学》（Sociology of Religion），而较少刊登于国际关系专业类期刊。其中关键词含有“religious conflict”或者“religious violence”，或者与群体间宗教冲突宗教暴力主题契合度较高的近年来相关文章有《冲突解决、文化和宗教：宗教间建设和平的试行模式》⁸⁹《我们因循神之路：宗教、身份和群体间冲突》⁹⁰等，这些论文的结论大多归结于：虽然宗教默感（inspiration）是反暴力的，⁹¹但是在多元的世界里，尤其是宗教断层地带（religious fault lines）上，宗教之间相互适应、混居与同化之类的关系即便存在也是极其脆弱的，避免宗教暴力冲突的策略在于保持不同宗教群体的政治、经济等社会力量间的微妙平衡。试图对科索沃地区宗教暴力冲突进行研究的期

刊论文仍然集中于几个塞尔维亚—科索沃问题研究学者，比如蒂姆·尤达的《塞尔维亚人：历史的香甜与腐朽之气》⁹²，乔纳森·福克斯的《国际政治中被忽略的宗教因素》⁹³，诺尔·马尔库姆的《古老仇恨？》⁹⁴，圣母大学杰拉德·鲍沃斯（Gerard F. Powers）《波斯尼亚、克罗地亚和南斯拉夫的宗教、冲突与和解的前景》⁹⁵，乔治敦大学约翰·埃斯波西托（John L. Esposito）《对科索沃危机后美国伊斯兰政策的重新思考》⁹⁶等等。在针对科索沃暴力冲突的研究中涉及到德卡尼修道院或希南帕夏清真寺的论文有《民族主义、暴力和调解》⁹⁷、《数字战争还是点缀事件？因特网与巴尔干战争》⁹⁸及《南斯拉夫的民族与教会》⁹⁹三篇。鉴于德卡尼修道院和希南帕夏清真寺在建筑史上的突出地位，有必要提及《纪念碑与罪行：科索沃历史建筑的毁灭》¹⁰⁰和《民族主义和建筑：塞尔维亚建筑国家风格的创造及其政治意味》¹⁰¹，这两篇文章从宗教建筑遭人为损毁的悲剧来讲述暴力对和平的伤害。

英文文献还有很大一部分是各类组织公布的研究报告和统计分析，比如美国和平研究所（United States Institute of Peace）的《宗教对和平建设的贡献：宗教何时带来非战与和平》¹⁰²、《世界事务中的宗教：宗教在冲突与和平中的角色》¹⁰³，兰德公司（RAND）的《宗教的冲突》¹⁰⁴，受联合国资助的 NGO 科索沃问题独立国际委员会（Independent International Commission on Kosovo）2000 年细致的战争总结《科索沃报告》¹⁰⁵，国际危机监察机构巴尔干系列报告中的《宗教在科索沃》¹⁰⁶等等。另外还有许多大学内部设置有宗教暴力冲突方面的研究中心、机构，他们也发行了数量众多的公开出版物，但一般以会议文集和研究论文编著为主，本文就不再赘述。

通过对贝尔格莱德大学图书馆目录的检索可以发现，冷战后关于德卡尼修道院的塞尔维亚文文献除了新闻综合报道和对文化遗产的介绍性小册子，研究性著作仅有艺术史专家巴尔沙·久里奇（Balša Đuric）主持修订的《德卡尼修道院 1941-2005：历史艺术考察》¹⁰⁷一部，作者们倾注大量心血，满含激情地赞美“历史珍宝的捍卫者”——德卡尼修道院，期盼它能获得更多的外部同情和帮助。除了塞尔维亚文及阿尔巴尼亚文文本，还有基于联合国、北约、欧安会托管国家科索沃任务区分布的动荡方面其他语种的书籍。比如希南帕夏清真寺所在的普里兹伦地区 UNMIK 驻扎部队为德国联邦军提供的文本，google 德语图书搜索显示有三本相关出版物《科索沃模式？UNMIK 和未来托管的结构》¹⁰⁸，《科索沃的人权和选举问题及 NATO、KFOR 和 UNMIK 占领下的梅托西亚（2000 年 10 月）》¹⁰⁹和《维持和平：UNMIK 为个案》¹¹⁰ UNMIK(法律)¹¹¹都选取科索沃冲突特别时期临时行政的外部力量介入角度，具有很强的地域性、任务性和机构针对性。

从冷战后西方学界研究宗教地区性暴力冲突的文献综合来看，虽然其研究成果在暴力冲突的宗教根源、宗教在冲突过程中的介入和宗教参与冲突后和平建设三个方面都各有侧重，但是受西方特有的信仰传统和思维惯式局限，目前仍存在三个值得商榷的内容：其一是“政教分离”的内定逻辑。源于西方长期以来自认成功的政教分离经验，许多研究学者在关注卷入冲突中的除伊斯兰教以外的宗教人士和宗教组织时，往往先验地认定他们是，并且应该是与现实政治斗争绝缘的。这样的心理暗示会造成两个后果：要么人为地淡化了宗教对暴力的鼓动，要么过分看高宗教对和平调解的推动能力。其二是当民族、种族、文化与宗教这几组相互交织的因素同时出现在暴力冲突中时，西方研究倾向于把冲突的主因和祸首归咎于世俗的因素而并非宗教。一方面认可宗教是双刃剑，另一方面又认为宗教会产生负面作用是被其他博弈中的力量利用的结果。这类冲突研究忙于表达对精神灵性的尊重，却很少拿出剖析民族主义一般的中立立场。其三是在宗教冲突研究中将宗教基要主义、宗教极端主义和其他宗教运动割裂开来。宗教基要主义和宗教现代化运动是宗教应对现实世界高速发展殊途同归的应对策略，其最终目的都指向肯定和维持宗教在人类社会中的核心价值地位。西方研究存在用强化宗教极端主义对暴力冲突负有责任的方式，来掩盖主流宗教运动的负面效应，这种带偏见的认识有碍正确看待宗教极端主义，也不利于对传统宗教的全面理解。西方文献关于巴尔干地区冲突的研究成果虽然颇丰，但大部分往往有几个极端取向：要么怀古，以浓重的文艺气息，从拜占庭缅怀、歌颂、比较到奥斯曼；要么势利现实，重视寻求以整体、宏观或者强大外部政治群体的立场来审视巴尔干，从东方问题剖析到南联盟解体；要么源于对大战的不安回忆而谴责发生在巴尔干或真或伪的暴行，最终还是回归到对文化因素与民族行为模式的声讨。西方对于科索沃地区宗教性暴力冲突的研究，尤其是国际政治专业的研究一方面沿袭了宗教暴力冲突研究普遍的价值局限以及巴尔干冲突研究传统的思路取向，一方面缺少中立地将冲突对立各方宗教（无论是基于教会层面的还是基于信仰层面的）作为研究主体的思考，而宗教却是科索沃社会生活重要甚至是核心的组成部分，也是科索沃与外界交往的重要载体和媒介。

2、中文文献分布

就中文文献而言，中国大陆、香港和台湾地区都有学者致力于宗教与地区暴力冲突的论述，尽管其数量并不能说很多。一般而言，大陆学者的研究大多将民族问题与宗教问题结合起来，并且大多从单一宗教入手，其最终目的是寻求民族宗教和解的解决之道。¹¹²香港¹¹³和台湾¹¹⁴学者的研究大多将宗教的神学思想融和入政治学和社会学，并未将宗教视为国际政治生活中独立的世俗行为

体，严格说来更接近宗教学和社会学的视角。在科索沃问题上，中文文献基本都是从新干涉主义角度切入的，迄今未见集中研究所在地为巴尔干地区或科索沃地区的具体宗教类别、宗教团体、宗教个人、宗教寺院与地区暴力冲突的专门著述。

通过对中国国家图书馆¹¹⁵的检索，中文宗教冲突相关综合性专著只有两部：台湾问题学者辛旗《诸神的争吵：国际冲突中的宗教根源》¹¹⁶，以及中国政法大学曹兴教授的博士论文《民族宗教和谐关系密码：宗教相通性精神中国启示录：民族宗教冲突出路的反思》¹¹⁷。前者以诗化的语言阐明西方基督新教商业资本主义创造的文明与世界其他宗教背景的文明相互冲突是宗教争端的根本，后者认为中国民族宗教和谐的经验可以为解决世界民族宗教冲突所借鉴。王志平主编的《硝烟中的沉思：当代世界武装冲突中的民族宗教问题研究》¹¹⁸是国内不多见的宗教冲突领域综合性编著。港台地区宗教冲突的著作有香港中文大学黎志添主编的论文集《宗教的和平与冲突》¹¹⁹，香港吴天安牧师《宗教、暴力、和平》¹²⁰。台湾地区宗教与冲突研究学者往往立足本国本土，比如郑弘岳的社会学博士论文《中国历代的宗教冲突：一个冲突社会学的考察》，林本炫《台湾的政教冲突》¹²¹。就宗教冲突专著的研究个案选择而言，中文文献研究的兴趣大部分都集中在中东地区，关注巴尔干地区尤其是当代科索沃地区宗教与冲突的论述并不多，主题比较接近的仅有上海社会科学院欧亚研究所余建华研究员的博士论文《民族主义、国家结构与国际化——南斯拉夫民族问题研究》¹²²一部。其他的科索沃问题著作多从历史和大国政治角度加以分析，比如中国社科院历史学者马细谱的《巴尔干纷争》¹²³，民族问题学者郝时远的《帝国霸权与巴尔干“火药桶”：从南斯拉夫的历史解读科索沃的现实》¹²⁴，王逸舟主编的《单级世界的阴霾：科索沃危机的警示》¹²⁵，北京大学国际共运学者孔寒冰（孔凡君）《科索沃危机的历史根源及大国背景》¹²⁶，淡江大学谢福助《新干涉主义：科索沃案例议题研究》¹²⁷。香港出版的俞利编著《台湾≠科索沃》¹²⁸以美国和北约的科索沃战术对比台海军事未来，虽然与宗教议题距离较远，但却丰富了科索沃研究的战略意义。中央编译出版社2007年翻译出版了奥地利维也纳大学政治系的《科索沃问题》¹²⁹，该课题组在对科索沃实地调查的基础上，总结批判1999年科索沃危机至2005年联合国启动科索沃未来地位问题谈判七年时间国际社会对科索沃成效甚微的干预，反思了西方人道主义干预策略。国内与宗教和暴力冲突相关的研究课题主要有：复旦大学徐以骅教授主持的教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“宗教与中国国家安全研究”和国家社科基金“宗教对当代国际关系的影响”项目；北京大学张志刚主持致力于研究世界宗教冲突加剧形势下宗教多元化的教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“当代

宗教冲突与对话研究”。

公开发表的中文论文方面，通过对中国学术文献网络出版总库¹³⁰的检索，结果显示，时间节点设置在冷战之后的兼有以“宗教”与“地区冲突”或者“国际冲突”为题目或者主题词的重要期刊论文主要有：北京大学宗教学系张志刚教授《宗教与国际热点问题——宗教因素对冷战后国际热点问题和重大冲突的深层影响》¹³¹，山西大学政治学系梁丽萍教授《宗教因素与国际政治》¹³²、《当代国际冲突中的宗教因素》¹³³，复旦大学张家栋《当代恐怖主义的宗教根源》¹³⁴等。这些文章都从宏观的角度对宗教对国际冲突的影响做出了解释。另外还有部分研究论文集中在对伊斯兰教原教旨主义或者印巴之间的冲突以及东南亚地区的宗教冲突进行探究，比如中国社会科学院世界宗教研究所原所长吴云贵的《伊斯兰原教旨主义、宗教极端主义与国际恐怖主义辨析》¹³⁵，亚太研究所的朱明忠研究员《宗教冲突是影响南亚安全的重要因素》¹³⁶，上海外国语大学中东研究所马丽蓉教授《全球化背景下清真寺功能评估》¹³⁷，西北大学闫文虎博士论文《当代伊斯兰复兴运动与中国国家安全研究》¹³⁸，北京大学东语系吴杰伟教授《属灵的冲突来自属物的冲突——东南亚宗教冲突初探》¹³⁹等十余篇。

根据对中国学术文献网络出版总库的检索，与科索沃地区冲突和科索沃宗教有关的论文与中文论著的情况相似，大都集中于新闻性报道综述和历史性介绍回顾，理论的研究文章有复旦大学历史系金重远教授《科索沃战争后的巴尔干》¹⁴⁰，余建华的《南斯拉夫民族问题国际化与冷战后国际关系》¹⁴¹、《南斯拉夫民族问题的历史文化根源》¹⁴²、《民族认同与南斯拉夫民族危机》¹⁴³等。这些文章的重点多是结合了宗教因素对前南地区民族团结和民族主义问题以及民族宗教政策进行述评。大量科索沃研究论文集中选择从地缘政治角度与霸权主义分析1999年科索沃战争，比如马细谱的《科索沃危机与北约的军事干预》¹⁴⁴；2008年科索沃独立之后一些论文将研究方向转向科索沃分裂独立行动对大国关系、地缘政治的影响，比如中国现代国际关系研究院田文林的《科索沃“独立”折射出国际斗争的深层问题》¹⁴⁵等等。

客观地看，总体上国内学者对冷战后宗教暴力冲突尤其是巴尔干科索沃地区的宗教暴力冲突学术研究算不上充分，许多著作仅停留在新闻综合性质层面，即便有案例分析也多从米洛舍维奇这样极受关注的重要政治个人或者重大战争突发事件着手。鉴于巴尔干地区对欧洲乃至亚欧大陆重要的地缘政治地位和宗教冲突频发的现实，目前的国内相关研究需要从理论和实践上首先对宗教和民族主义、宗教民族主义进行细化区分，进而厘清作为民众社会政治生活中主体身份的宗教和权力政治霸权争斗战争冲突中客体身份的宗教之间的差异，继而

超越对形成宗教性暴力冲突模棱两可的根源性分析，最终还原暴力冲突前后宗教不同于其他政治因素生动的行动特质，这也是本文尝试接近与实现的目标。

三、概念界定与辨析

暴力冲突是人类社会群体生活出现频率极高的现象，宗教信仰是人类对社会生活进行精神反思的体现，世俗与非世俗的环境并没有绝对的分隔屏障，“凯撒的归凯撒，上帝的归上帝”¹⁴⁶到今天仍然还是理想状态。宗教与国际政治非但无法隔绝，反而随着冷战后意识形态竞争落幕宗教的作用和影响愈加彰显。尤其是当不同地域、不同信仰的民众团体以成规模的暴力形式表达抵制、抗争和示威的立场，用破坏性的冲突活动以期实现政治利益诉求仍然属于不可回避的国际政治现实问题的时候，在国际关系学科的研究中如果仍然把研究的目光停留在感性地、抽象地谈论笼统而言的宗教对国际政治、对暴力冲突的影响，或者宗教与国际政治、与暴力冲突之间的关系这样宏观性描述的层面，总不免让聆听分析的求真者们和渴望操作的行动者们觉得有些隔靴搔痒、鞭长莫及。本文试图从学理上思考与回答：宗教的领域里是否存在参与国际政治生活特别是冲突性交往过程的最基本行为单位？这些宗教性质的功能单位与群体间暴力冲突循环之间是否存在规律性的行为轨迹模式？宗教功能单位对区域内群体的冲突产生、持续或者终结能发挥何种程度的推动力？等等一系列相关问题。本文的主要研究对象是宗教与冲突，为了力求准确认识和探究宗教功能性行为单位与群体间暴力冲突确切的关系结构，有必要对于本文将要涉及到的宗教与冲突两大宽泛的概念系统进行细化界定。

（一）有关宗教

本文以国际政治专业的角度考察宗教功能单位在地区暴力冲突中的行为表现、社会互动和交往规律，据此本文中所指称的宗教概念基本不照搬或者说不偏重宗教学分支宗教哲学（philosophy of religion）和宗教的哲学（religious philosophy）领域的定位，并且与强调宗教社会行为关系的宗教社会学（sociology of religion）¹⁴⁷的定位在严格意义上也有所差别。广义地讲宗教是人对自身存在和自然终极奥秘的深层思考，宗教包括人类在信仰中的“生活、体验、思索、感悟、行动和见证”¹⁴⁸。国内吕大吉八十年代将宗教定义为“关于超人间、超自然力量的一种社会意识，以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为，是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系”¹⁴⁹，进一步阐明了他被我国宗教学界广泛接受和讨论的“宗教四要素说”¹⁵⁰。宗教社会学先驱涂尔干

(Emile Durkheim) 认为宗教本质上可以归结为两个基本范畴：信仰和仪式。也就是说，宗教是必须将“神话、教义、仪式和仪典”各部分综合加以考虑的复杂体系。¹⁵¹但是传统人文学科对宗教的理解和定位和国际政治意义上的宗教并不完全重合，尤其是在存在冲突性宗教竞争和对抗的地区内，宗教的角色更加错综复杂。在这些地区，宗教的基本行为单位往往在承载保守的宗教义务的同时，无论是主动地还是被动地，都还或多或少地践行着隐性或显性的国际政治参与，并由此对地区局势产生相应的影响。“宗教介入”和“宗教功能单位”是本文在一般性宗教体系里必需要重点诠释的两个概念。需要说明的是，宗教在本质上涉及超越人类经验的世界观和人生观，同时宗教也是人类社会的客观组成部分，是一种客观存在，针对宗教参与国际政治生活的基本行为主体与地区暴力冲突的考察并不宜涉及对宗教信仰本身的价值判断，换言之，是否是一神教、是否倡导神权政治等等宗教类型上的特征差异都不应作为是非判断的依据。这是本文探讨宗教介入概念限定的基本前提。

1、宗教介入

从时代背景上看，伴随“宗教全球复兴”¹⁵²环境，宗教更大程度地介入国际政治；从后果来看，很多时候宗教介入带来的一些负面效应更容易被政治界注意到：比如宗教教法对信众的压制、宗教与恐怖主义的瓜葛、宗教的极端政治倾向甚至宗教可能对异教群体的迫害，直至文明冲突的爆发。¹⁵³本文指的宗教介入 (religious involvement) 主要是宗教的政治介入。

“宗教介入”有一组涵义相近的英文词汇，分别是：religious intervention, religious interference, religious involvement 和 religious engagement，含义上有细微差别，宗教介入国内政治的途径主要是宗教利益团体游说和引导政治领袖和政治机构的态度取向，和宗教行动主义者实质性政治参与，从而影响国家内政外交政策。¹⁵⁴当然宗教在国内的政治介入其必要条件是宗教或者宗教文化在这个国家里有重要地位，比如世俗化程度较高的西欧各国政府内的宗教介入效果就不如非世俗化程度相对较高的小布什政府时期的美国。一般认为，宗教对国际关系产生影响主要有两个依据：其一是依托机构，其二是依据教义思想。宗教介入国际关系或者说国际政治生活的路径依此可以大体分为有形和无形两个维度。一方面，宗教依托制度化的组织机构和外在的宗教行为从具体化并且有形的社会存在维度直接或间接地作用于地区安全；另一方面，宗教以宗教观念、宗教意识的形式从意识形态的维度潜移默化地影响个人、群体乃至国家、区域整体的世界观和价值观。

宗教介入有两大特点：其一，宗教的政治介入因为附有强大的道德感召力，并且考验各方信仰上的虔诚度，从而与其他利益团体的政治介入区分开来。在

宗教介入的主体承载了民族历史文化象征，或者扮演了权力斗争的受害者角色的情况下，这一特征就更加凸显。其二，宗教的政治介入与政治学意义上的政治参与概念也有不同。在现代民主政治框架中，政治参与一般表现为普通公民或团体在体制内的合法政治行为，其目的是影响政府政策操作。虽然也有学者主张广义上的政治参与应该包含所有试图影响政府的行为，¹⁵⁵但暴力、暗杀、叛乱这类挑战政治权威的体制外非法行为既不属于政治生活的常态，也因为一旦归入讨论范围造成界定外延的无限扩展而丧失其学理意义。本文涉及的宗教介入其目标对象并不仅仅局限于国家威权政府，尤其是在中央政府统治力较弱、国家动荡不安的地区，宗教凭借本身的跨国属性超越国内舞台直接试图并且也有能力影响重要的国际间、区域性对该地区和影响力辐射地区组织机构的相应政策偏好。

然而目前对宗教介入的国际政治研究有三个局限因素：其一，并没有可以充分解释宗教介入的现成国际关系理论框架。其二，国际关系交往中宗教介入的具体影响力常常取决于宗教行为体对认可度更高的“软实力”运用的能力。其三，全球化语境下，不可回避的都市化、工业化趋势不断地侵蚀着宗教赖以生存的传统价值土壤。这一转变的后果对多数发达国家而言往往意味着宗教的进一步世俗化，但在发展中国家，宗教安抚了发展落后导致的失落感，宗教反而大举复兴。对后者来说，宗教介入加大了国际冲突发生的可能性。对暴力冲突过程中的宗教介入，西方学界主要选择围绕宗教基要主义、宗教恐怖主义和“文明冲突”三个层面展开论战。¹⁵⁶

2、宗教功能单位

本文的主旨是要研究人们熟知的最贴近基本信仰生活的宗教，并且分析这种最传统和最基础的宗教具体化的功能单位，在地区性涉及宗教性质的群体暴力冲突事件发生、持续以及缓解过程中所选择采取的非孤立性出现的应对或者主导行为，并尝试对之作出解释。在本文的分析框架内，宗教参与国际政治生活，特别是冲突性的政治社会生活中，最基本和最传统的行为主体就是本文所指称的“宗教功能单位”。

宗教在国际政治生活、国际关系领域里的重要性不断提升，宗教在冲突中的角色定位尚有争议，对暴力冲突前后的宗教行为主体和基本功能单位进行界定并且尝试具体分析这种功能单位的表现便很有意义。除了从文明和文化角度的认定，在近年来宗教与国际关系的研究领域，西方学者一般将宗教视为国际关系中的非国家行为体，“跨国宗教行为体”（transnational religious actor）¹⁵⁷是跨国市民社会的必要参与者。大量研究所针对的所谓冲突中的宗教行为体事实上可以分为两个极端倾向：要么就把谴责引发暴力冲突的矛头不加细分地指向

宗教恐怖主义，要么就认为平和的宗教行为体，尤其是宗教领袖和宗教慈善机构，都能够对转化冲突、建设和平作出贡献。宗教极端主义、宗教恐怖分子、宗教领袖个人、宗教慈善机构等等这些行为体都存在参与宗教性地区暴力冲突的可能性，但既有的冲突研究中缺失了对传统意义上以教堂、清真寺、庙宇、会堂为基础载体的宗教基本功能单位这一层面上的宗教行为体（religious actor）的界定，而事实上地区暴力冲突中的宗教功能单位是左右动荡社会秩序转化进程的重要结构性因素之一。本文所定义的冲突中的宗教基本行为体即“宗教功能单位”，它既可以是最神圣的灵性表达平台，也可能是产生不宽容和仇恨情绪的基地；它既可能是麻烦的制造者，也可以是和平的缔造者，具有神圣的两面性。

国际关系的结构现实主义理论有鲜明的实证主义、结构—功能主义和国家主义立场，华尔兹将所有类型的行为体（包括国际组织）简化为国家行为体，把国家作为国际关系唯一的基本行为体，将对国际机构有实质性影响的大国视为单元，而单元的排列、单元功能的差异和单元实力的分配三者结合组成了国际政治系统的结构。不同宗教和宗教行为体的性质差异和等级差异都很大，因而在进行具体分析的时候很有必要划分出基础的、正统的、抽象的和适用面广、解释性强的分析单元，而本文正是试图将宗教功能单位这一基本机构单位作为研究对象。大多数现代宗教内部都存在一个等级结构，宗教行为体从功能和规模上分常常是教派、组织、机构等等，但是有些宗教内部包括不同宗教之间和不同宗教行为体之间是无管制的，这一特质和国际关系的无政府结构非常相似。结合宗教学和国际关系学对基本单位的定义，为了更好地更客观地调研取证和量化统计以及相互对照，本研究综合抽取“宗教功能单位”作为本研究基础分析单位的名称，而对宗教功能单位要加以细致界定，增强这一概念的解释力。宗教功能单位的核心定义是：拥有固定实体的礼拜与静修处所，以布道、说教、传播宗教文化、举行宗教仪式为基本职能，信仰超自然实体，开放性的行为体单元。它包括不可迁移的宗教场所、所秉持的精神信仰及其激发的伦理价值观、举行的膜拜仪式、内部的教职人员、影响力辐射的信众群体、与外部相关组织机构的宗教性联系，六个方面共同构成了复合的、工具性的理性宗教功能单位。本研究的基本假设。这成为宗教功能单位的政治行为是符合工具理性和价值理性矛盾统一的选择结果。（具体论述详见第一编第一章）本研究选取的宗教功能单位个案，是科索沃梅托西亚地区一所著名的东正教隐修院和一间当地最大的伊斯兰教清真寺。

（二）有关冲突

冲突有三个纬度的状态：观念上、价值观角度的对抗、攻击性行为以及群际间关系上的交换障碍。^[58]观念上的对抗是指在同一环境下自身获取的规则、目标、价值判断与他者相左，沟通和宽容是缓解意思冲突的方案建议。仿佛遵循终结丛林法则的弱肉强食行为要有强有力的外部管理和压制。群体间差异，社会分层的不公等等带来的群际关系上的隔离和互动障碍的调解，需要健康有序的群体间流动。一般而言，冲突指的是“某一可认同的人群（不论是部落、种族群体、具有相同语言的群体、具有相同文化的群体、宗教群体、社会经济群体、政治群体还是其他群体）有意识地反对一个或几个其他可自我认同的人群，原因是它们追求的目标互相抵触或者看上去相互抵触”^[59]。冲突社会学者刘易斯·科塞尔（Lewis A. Coser）对冲突的定义是“有关价值、对稀有的地位的要求、权力和资源的斗争。对立双方的目的是破坏以致伤害对方”^[60]，他们“在由于不满意现状而联合在一起的限度内构成一个完全同质的群体”^[61]。冲突产生和重复出现的频率远远超过战争，战争的爆发一般涉及到政府的决策，而冲突出现的动源更为多元。

1、地区暴力冲突

冲突存在于所有社会中，无论这个社会运转良好与否。即便是表面上看上去稳定、平和的社会中也会存在各种冲突，无非是烈度上有所差异。按照三个纬度冲突状态的划分，并不是所有的冲突都会指向暴力行为，在大多数语境下，冲突仍然处于潜在隐性的水平。本文主要关注的是反复出现持续性群体间攻击、伤害、破坏行为的社会冲突。

暴力是指在群体成员协同互动过程中对他者实施肉体、经济上直接和短期的物质性伤害。按群体成员的协同度划分，暴力自身有从高到低类型差异：竞争的仪式暴力、表现为强制手段的集体攻击破坏、追求遭到禁止目的即时伤害、攻击对方财产的小规模战斗、个人破坏性互动、在参与非暴力活动中的秘密攻击以及潜在暴力方式的威胁。^[62]此外，地区暴力冲突概念中的暴力显然不是指个人之间的争斗，不论是暴力行为的实施者还是被攻击的受害者都应是两人以上的协同者或者群体的符号象征。

地区研究在二战之后出现和发展。地区的概念包含政治实践和相互依存两个模式，地区既被嵌入全球化世界体系的进程，又有着国际进程打破现有国家边界后与霸权国家、地区核心国家、较小国家、非国家和次国家行为体之间的联系。地区的定义广义上讲包含传统地缘政治的物质主义定义、批判地缘理论的理念主义定义和行为主义理论定义。在对地区形成的评判逻辑上本文的地区概念同卡赞斯坦的观点相类似，^[63]综合了地缘地理层面的划分、政治因素整合

的造就和政治实践重塑三种地区秩序理论视角，但本文分析的地区实际上并不是传统意义上的洲际大陆划分。不管是巴尔干还是梅托西亚，这些概念本身就不单纯是地理词汇，严格地说它们所代表的所谓地区更接近文化的过渡区间，是地缘基础上的长期历史进程中逐渐塑造的民族、宗教、文化交汇区域，并在人们社会、政治生活实践中不断重构和进化。

基于以上分析，本文中地区暴力冲突的概念为：在地缘上被政治实践所建构的认同交汇区域内，为争夺竞争性利益，群体协同互动造成对方物质性伤害的对抗行为和状态。

2、宗教性的地区暴力冲突

定义一场暴力冲突的宗教性质，借用西方国际关系理论学界对于种族冲突性质的界定逻辑¹⁶⁴，则“如果参与冲突的行为者或者群体认为他们或者对方使用了宗教标准”那么这场冲突就可以被认定具有宗教性质，是为宗教冲突。

依据国际关系传统经典现实主义的观点“以权力界定利益”¹⁶⁵，这一逻辑也可适用于宗教利益的界定。宗教利益或可理解为教士和普通信众两个群体的权力，而这里的权力既包括信仰上的影响力，也涵盖社会、政治、经济生活中的影响力。科塞尔关注的是社会内部群体之间的对立冲突，但如果扩大其社会冲突定义的应用范围到属于社会间活动的国际政治领域的地区层面，涉及宗教因素的地区冲突就本文而言意味着：在某一地区范围内，认可同一宗教的群体为了追求宗教资源和谋取宗教利益而有意识地伤害、消灭其他宗教认同群体的相互斗争。宗教资源分为物质性资源和情感性资源两部分，前者包括宗教信仰群体、宗教场所、宗教捐赠等，后者包括情感上和文化上的认可、同情等情绪。

四、宗教功能单位与地区暴力冲突研究的意义

谈到主流国际关系界对宗教与暴力相关性认识的提高便不得不提及 9.11。9.11 恐怖袭击事件的转折性关键意义在国际关系界有两个共识：其一，非国家行为体的暴力破坏行为对一个强大的主权国造成巨大的伤害，因此挑战了国家才是国际交往主要行为体这一保守认识；其二，美国两百年以来第一次受到外部打击，美国大陆可以借地缘优势绝缘于外部攻击威胁的安全神话破灭。世界从此没有绝对安全的地域，所有世界政治主体都存在潜在的被侵犯的可能性。宗教激发的 9.11 政治暴力对国际冲突的意义在于将被全球化恶化了的国际权力分配不匀的负面效应推到前台，引发了新一轮对国际社会边缘群体的关注。¹⁶⁶人们日益认识到，不论是信仰层面的宗教，还是操作层面的宗教，在许多情况下都参与或者卷入了群体间对抗性暴力冲突。宗教在冲突的认同政治和现实主义政治角度都有所作为。从国际政治学科视野分析宗教具体的功能性行为体在

国际交往中的极端表现之一——暴力冲突型政治过程中的价值取向和行为特征及其效用，为宗教与国际关系研究开拓了一条传统而有新意的研究路径，对于准确理解和把握新时代国际政治生活中的宗教可能是非常重要的。

（一）论文的观点与创新点

基于上文对现有研究现状的文献分析，就本文的论题“宗教功能单位及其对地区暴力冲突的影响”而言，本文有以下创新观点：

一、论文的观点

本文的基本观点：现代性国际社会环境下的宗教功能单位是依据信念的绝对道德和责任的实用道德相结合进行理性选择的主流政治行为体。以近年热度较高的巴尔干科索沃地区冲突为例，在该地区长期族群对抗暴力冲突频发的外部格局下，宗教功能单位为保护与发展自身宗教圣地、信仰人群与信仰体系，其行为和表现与冲突结构的演进和缓和局面的实现互为因果，从而推动地区政治的发展变化。从可操作的层面来看，为减少宗教性质的地区暴力冲突发生的概然律和降低冲突升级的可能性，宗教功能单位可以采取的行为是自我调节，包括尝试限制自身行为和转变自身过激政治属性，以及参与和接受有助于地区安全的调解以促进更大范围的群体聚合。

二、论文的特点

1、宗教因素与国际关系的结合：本论文依托徐以骅教授领导的“宗教与国际关系”以及“宗教与中国国家安全研究”两大教育部哲学社会科学研究重大项目，本研究利用丰富的交叉学科学术资源，致力于对最典型也最普遍和最传统的宗教功能单位涉冲突地区之宗教活动场所——修道院以及清真寺的角色地位以及与冲突格局的相互关系进行研究。

2、详尽细致的个案分析：本论文充分利用塞尔维亚东正教教会、国际危机监察机构、联合国安理会科索沃临时行政当局特派团、普里什蒂纳大学伊斯兰教研究系等等专门机构详尽的文献和数据材料，整理和分析从1999年6月科索沃战争停火以来，到科索沃单方面宣布独立十年间的同一区域内一所修道院和一座清真寺与地区冲突有关联的内部运作、外部表现和对外行为。

3、源于时效性的重大政策意义：以巴尔干地区具典型意义的纠结于宗教分歧的科索沃冲突为研究个案，由于2008年2月科索沃单方面宣布独立而带来众多值得研究的问题，本文将两大对峙宗教双方的最基本宗教功能单位进行比较研究，旨在得出时效性且具政策意义之研究成果。

三、论文的创新点

1、本文认为以教堂、清真寺为基础的宗教功能单位有其利益诉求，但不是

一般认为的简单世俗与非世俗意义上的分别，而是具有与国家对自身利益的判断持类似的逻辑，分为核心利益、重要利益和长远战略利益。当核心利益没有保障的时候，重要利益和长远战略利益就不是宗教功能单位对外行为的考虑重点。

2、本文同意齐美尔和科塞肯定冲突具有社会聚合作用的社会冲突理论，本文认为社会冲突理论在国际关系学意义上的地区暴力冲突格局下，同样具有其适用性。冲突的外部形势使得宗教功能单位对外行为分为内部聚合和外部聚合两种模式：前者指对抗、攻击（包括言论上的）敌对方，美化本群体地位，以此来团结相同信仰相同地域的群体，实现内部聚合；后者指通过探求利益共通点来寻求合作机遇，淡化争论议题，扩大可能的联盟边界以实现外部聚合。

3、不同于罗德尼·斯达克基于宗教市场概念的宗教理性选择理论，本文认可宗教行为可以是理性行为，但是认为应如彼得·伯格所分析的那样，宗教行为体，包括本文侧重的宗教功能单位的行为选择更多地符合马克斯·韦伯（Max Weber）所区分的价值理性，而不仅是市侩气息浓重的工具性功利理性。同时，本文也不同意彼得·伯格出于价值理性难以衡量的角度就否认宗教理性行为的观点。本文认为，从世俗角度来看超然的宗教一旦卷入切实发生的冲突性的政治生活，那么宗教最基本的功能单位就会表现为理性行为体，其在冲突过程及构建和平的过程中的行为就会矛盾地符合工具理性和价值理性两个层面的要求。

（二）论文的研究意义

一、学术意义

1、将宗教功能单位这一研究对象视为理性的行为体，避免了一味强调宗教软性文化的阐释性，而放弃宗教可能的客观科学这种暧昧不清的研究思路。试举一例，有的宗教理论强调“幸福是上帝的给予，灾难是上帝的惩罚，残忍是上帝检验我们的信仰，此外的情形归于上帝的神秘”，而这样的含糊论述实际上妨碍了研究者得出有益的预测。

2、有助于理清混乱的冲突局势与宗教基本单元之间的相互关系。宗教因素往往被视为冲突的原因，相关研究汗牛充栋，但从宗教最基础的功能单位，比如修道院、清真寺的角度来说，宗教基本单元却和冲突的局面之间有着互为因果的关系，虽然这里的因果关系并非决定性的，但应该是概率性的。

3、为和平问题研究提供了微观宗教的分析视角。宗教兼具微观和宏观两个向度，但是目前关注宗教与国际关系的学术研究还多数采用了以笼统的“宗教”作为研究的对象的做法，即便得出了成形的理论也会由于过于宽泛而难以得出

可控制的操作建议。冲突研究视宗教为不安定因素，神学研究视宗教为安全要素，这两种研究都流于片面。

4、还原宗教“软硬兼备”的安全特质。不同现代性的国家的宗教安全观有着巨大的差异，许多西方国家将宗教安全归入软实力的范畴，用软实力理论解释之；而包括中国在内的不少国家严格看待关系到国家主权完整的宗教安全问题，将之归入传统安全的管理控制范畴。本研究认为宗教安全既可以归入软实力范畴，也可以归入传统安全的管理控制范畴。

5、设定宗教功能单位这一概念工具实质上是为了探讨的宗教与社会之间的关系，不论是弱国家强宗教还是强国家弱宗教，宗教作为“社会的子系统”和“人类信仰的社会建构”¹⁶⁷都会置身于某一社会，也在该社会中体现影响力和表现价值。卓新平教授认为宗教社团组织于中国社会之中应作为“完全自由的、与政权无关的志同道合的公民联合会”，其身份定位是 NGO 和 NPO，另一方面，国家政府亦可以对宗教社会机构加以管理和引导。¹⁶⁸他的观点事实上证明了宗教团体在中国也可以具有相对独立性，有其自由活动的社会空间。李向平教授对中国的宗教团体组织、宗教活动场所的相关研究总结为以下方面：“宗教组织的运行机制、内部的领导成员、成员资格、权力结构和制度、组织环境与组织资源等等”，进而认为不同的宗教团体虽然信仰体系不同，但其“作为宗教性社会团体的组织活动及其与政府、其他社会团体之间的结构关系却大致相同”。¹⁶⁹这两位学者都认可新时代下的中国宗教既没有高于国家上层建筑，政府行政管理上也并没有对宗教施以“单一色彩”¹⁷⁰。由是观之，从宗教和社会密切相关的属性上说，不论是西方还是中国，宗教功能单位概念定位和使用都将有其普遍意义。

二、政策意义

1、社会矛盾和冲突积重难返的科索沃及其周边地区，是宗教冲突、种族民族关系紧张与分离主义相结合的一个典型区域，因而对有相似处境的国家 and 地区来说都有放大效应，这一点从下述事实中可见一斑：自科索沃宣布独立后，外部世界在是否承认科索沃独立主权国家地位问题形成了壁垒分明的两方。

2、对广大包括中国在内的非西方国家而言，跨国宗教所削弱的目前实际上还不是国家主权的原则，而是世俗的民族国家。本文通过对地区冲突与宗教功能单位的研究，来了解和掌握境外涉宗教因素的冲突局势影响国内政治的问题。宗教问题是中西文化的“分水岭”¹⁷¹，因而东西方对疏理宗教与国家安全间关系的尝试不尽相同。综观中国宗教的整体结构，中国宗教的宗教性与世俗性高度融合，挟着模糊了界限的伦理体系渗透到社会生活的方方面面。¹⁷²多民族多宗教的中国在历史上始终面临处理宗教问题以维护国家统一完整性的考验，全

球化和信息社会在给予古老中国更多的便利的同时，也带来外部宗教的些许影响，宗教作为社会运转的子系统因此与中国国家安全息息相关。

3、在意识形态分歧不再是争端的罪魁祸首之后，分析重要的宗教身份认同在冲突层面上的国际意义。两大阵营对峙结束，以往通过军事部署保持力量均势的传统概念将不得不被更为微妙的合作概念所取代¹⁷³，传统安全不再是国家政治政策的首要考虑因素，而宗教因素则随之成为非传统安全的重要一环。¹⁷⁴意识形态神话的破灭造成民众很大程度上的心理缺失，宗教伺机而入，或者说卷土重来，并逐渐成为主宰人们政治认同的一大重要因素，而这种潜移默化的变故被广泛认同和重视，却是缘于血腥暴力的地区宗教冲突愈演愈烈的现实。90年代之前那种政治意识形态的身份认同逐渐让位于基于信仰的宗教认同。但这种源于宗教认同的冲突取代阶级、意识形态认同却将两级格局长期保持的冷和平僵局打破，造成了相当数量和规模的切实发生的地区宗教冲突¹⁷⁵。宗教的意识形态取代世俗的意识形态的政治现象昭示着政治宗教化的滥觞，政治家们也发现利用和强化宗教情绪是有利可图的¹⁷⁶。

4、在全球化环境下，存在宗教介入的地区暴力冲突有相当一部分发生在欠发达的国家发生在，经济发展迟缓、政治统治乏力、法律制度不健全等等所谓“失败国家”中，宗教给身份迷茫的民众提供了心灵平静、精神提升和群体归宿的源泉。了解宗教基本功能性单位在冲突过程中的作用和有效性，对帮助、推动失败国家的发展具有潜在的重大意义。

（三）论文的研究方法和资料来源

从宗教与国际关系现有研究方法上讲，针对宗教与暴力冲突的分析方法主要有实证研究和历史哲学研究两种。宗教因为牵涉个人信仰，有许多心理、社会因素掺杂其中，因而较难取得统计分析数据，而且数据的准确性也总是被质疑。目前，虽然以统计分析为主的实证研究有了很多的进步，但是历史哲学的方法仍然是对宗教与国际关系研究的主流路径。本文尝试从跨学科的研究视角进行实证研究中的案例研究，文献分析、有限样本统计、采访，采用将理论分析和历史研究相结合的综合研究方法。

首先，跨学科的研究思路。本文的研究课题涉及国际政治学、社会学、宗教学、人类学、历史学、哲学等众多学科，因而本文拟从一种跨学科的视角，主要吸取国际关系认同和冲突理论、社会学社会冲突聚合理论和宗教学理论，将它们结合起来，努力体现交叉学科在解释力上的综合优势。

其二，历史、理论和策略分析的结合。考虑到宗教问题的特殊性，本文的研究方法主要是历史哲学的，本文的理论分析建立在历史研究的基础上，对研

究对象的行为决策偏好进行分析。

其三，案例研究。本文选取地区暴力冲突中的宗教功能单位几个典型的个案，即一个时期内巴尔干地区的科索沃内部梅托西亚地区暴力冲突中最基本和最传统的两个对峙宗教功能单位为深度研究的个案，专注于研究其属性、行为、互动以及张力变化和对冲突的影响作用。

其四，样本统计。本文尽量参考权威性的数据资料来分析宗教功能单位及其对地区暴力冲突的影响，本文资料有两个主要来源：首先是档案文献（包括文件汇编、社会精英相关人士笔记评论回忆录、有关组织机构报告等等）；其次是网络数据库（比如国际危机监察机构、美国兰德公司、教会组织等提供的网上数据库）。

其五，访谈书信：本文作者访问了数位国内外宗教研究方面的学者、神学研究者，更幸运的是本文作者通过电子邮件采访了涉及科索沃宗教和地区冲突的几位重要的相关人士，其中包括中国派驻科索沃的联合国维和警察，德卡尼修道院的萨瓦神父，他们耐心细致的回答是本文难能可贵的真正第一手材料。此外，本文还使用了相当数量的新闻媒体对当事人的有关采访内容。

本文的研究对象在时间上截止于科索沃单方面宣布独立后的 2009 年 9 月，相关资料的引用截止于 2009 年 9 月。

五、章节架构

本文将对宗教功能单位的行为和结构特质，宗教功能单位的互动，宗教功能单位对地区冲突的影响和效用展开理论分析，具体运用于对 1998 年科索沃危机之后到 2008 年科索沃宣布独立时间段内科索沃地区的德卡尼修道院和希南帕夏清真寺进行深层次实证分析，从而思考宗教功能单位在地区和平与安全抑或地区动荡和冲突问题上可能的作为对科索沃地区乃至对其他类似宗教冲突热点地区的启示。本文的章节安排如下：

本文分为四个部分：

第一部分为导论部分，介绍了研究背景，简要说明了本文选题的由来，对国内外相关研究现状进行了综述，论述了本文的基本理论依据、创新观点、研究方法和结构框架。

第二部分即第一编为理论框架部分，分为两章：第一章“宗教功能单位：矛盾的理性统一体”，探讨了本文的核心研究对象——宗教功能单位。第二章“宗教功能单位行为和地区暴力冲突”分析了冲突格局下宗教功能单位的政治进程、利益行为模式，多个宗教功能单位之间的互动和彼此形成的张力状况，及其对冲突进程和格局的影响。

第三部分即第二编为本文的个案分析，以科索沃十年动荡过程中德卡尼修道院和希南帕夏清真寺为具体研究对象，以生动微观的事例检验上一编构建的理论框架的检验。本编分为三章，第三章介绍德卡尼修道院在科索沃战争到科索沃单方面宣布独立前后的应对举措以及对地区政治的影响。该修道院为科索沃西南梅托西亚地区的东正教孤岛、联合国教科文组织所认定的濒危世界文化遗产。第四章介绍虽然同处于科索沃梅托西亚，但是身为阿尔巴尼亚穆斯林社区宗教核心的希南帕夏清真寺。同样选取科索沃战争之后到科索沃独立这一时间段，分析希南帕夏清真寺的特征、行为以及论证其对地区政治的作用。第五章分析作为宗教功能单位的东正教的德卡尼修道院和伊斯兰教的希南帕夏清真寺，在同一地区冲突不断的十年间的行为交往互动和张力，以及对冲突格局转化的影响。

第四部分即第三编，为全文的理论归纳总结部分，同时探讨其和对中国的现实意义。

¹ 本文所有引用的圣经文本翻译皆以中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版的《圣经——中英对照（和合本·新修订标准版）》为准。

² 本文所有引用古兰经经文皆以马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社，2003年版为准。

³ 参见新闻图片“Everyday Life in Kosovo and Metohija in 21st Century”，2008年11月30日，拉什卡-普里兹伦和科索沃-梅托西亚教区网站

<http://www.eparhija-prizren.com/defaultE.asp>。本文引注涉及拉什卡-普里兹伦和科索沃-梅托西亚教区网站资料，如果教区有官方英文版本，则一律采用英文版为注，而不再专门引用塞尔维亚文版本。

⁴ 郝时远：《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》，社会科学文献出版社，1999年版，第399页。

⁵ Oliver McTernan, *Violence in God's Name* (New York: Orbis Books, 2003), p. 9.

⁶ [美]艾伦·D·赫茨克著，徐以骅等译：《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》，上海人民出版社，2003年版，第4页。

⁷ Susnne Heber Rudolph, “Religion, State, and Transnational Civil Society,” in Susnne Heber Rudolph and James Piscatori, eds., *Transnational Religion and Fading States* (Boulder Colorado: Westview Press, 1997), p. 5.

⁸ Jonathan Fox, *Religion, Civilization, and Civil War: 1945 through the new Millennium* (Lanham: Lexington Books, 2004), p. 2.

⁹ [美]塞缪尔·亨廷顿著，周琪等译：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，2005年版，第129页。

¹⁰ Jonathan Sacks, “The Dignity of Difference: Avoiding the Clash of Civilizations,” *Foreign Policy Research Institute Wire*, vol. 10, no. 3, July 2002, p. 1.转引自[美]塞缪尔·亨廷顿著，程克雄译：《我们是谁：美国国家特性面临的挑战》，北京：新华出版社，2005年版，第297页。

¹¹ 国内有翻译为ICG国际危机组织，ICG的官方网站中文“机构介绍”页面上翻译为“国际危机监察机构”，<http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?l=1&id=3900>

¹² 参见“Crisis Watch,”2008-1-5,

http://www.crisisgroup.org/library/documents/crisiswatch/cw_2008/cw53.pdf.

¹³ Peter Beyer, *Religion and Globalisation* (London: Sage, 1994), pp. 1-5.

¹⁴ 以安全困境解释宗教冲突的方式借鉴了理性主义学者James Fearon对种族战争爆发原因

的安全困境解释模式, David Lake 和 Donald Rothchild 承袭了这一解释范式。参见 James D. Fearon, "Rationalist Explanations for War," *International Organization*, vol. 49, no. 3 (Summer 1995), pp. 379-414. Lake and Rothchild, *The International Spread of Ethnic Concoict*; David A. Lake and Donald Rothchild, "Containing Fear: The Origins and Management of Ethnic Concoict," *International Security*, vol. 21, no. 2 (Fall 1996), pp. 41-75

¹⁵ “热和平”是相对于“冷战”的概念,指称的是大国之间关系基本是和平的,不爆发大面积战争,但局部冲突仍然存在的时期,参见 Anthony Parsons, *From Cold War to Hot Peace: UN Interventions 1949-1995* (London: Penguin Books, 1995), P. iii.

¹⁶ [英]马克·马佐尔著,刘会梁译:《巴尔干:被误解的“欧洲火药库”》,天津人民出版社,2007年版,第6页。

¹⁷ Bogdan Denitch, *After the Flood: World Politics and Democracy in the Wake of Communism* (Hanover: University Press of New England, 1992), pp. vi-vii.

¹⁸ 认同南奥塞梯与科索沃有相似性的文章参见: Helene Cooper, "In Georgia Clash, a Lesson on U.S. Need for Russia," *The New York Times* (August 10, 2008); William Kern, "In South Ossetia, 'Kosovo Backfires'," *Le Figaro* (August 14th, 2008). David Owen, "Kosovo 1999 to Georgia 2008," *International Herald Tribune* (September 5, 2008).等等;强调南奥塞梯不同于科索沃的文章参见: Leaders, "Russia and Georgia: South Ossetia is not Kosovo," *The Economist*, August 28th, 2008. Noel Malcolm, "South Ossetia is not Kosovo," *Standpoint* (October, 2008).

¹⁹ 仅就中文文献而言,有中国学者评亨廷顿文明冲突论的文集,王缉思主编:《文明与国际政治:中国学者评亨廷顿的文明冲突论》,上海人民出版社,1995年版。译著有,[德]哈拉尔德·米勒著,郗红等译:《文明的共存:对塞缪尔·亨廷顿“文明冲突论”的批判》,新华出版社,2002年版。这两部著作的主要观点是冲突发生的原因是多元的,文明本身不构成对抗,文明之间可以和平共存。

²⁰ [美]塞缪尔·亨廷顿著,周琪等译:《文明的冲突与世界秩序的重建》,北京:新华出版社,2002年版,第199页。

²¹ [奥]赫尔穆特·克拉默,维德兰·日希奇著,苑建华译:《科索沃问题》,中央编译出版社,2007年版,第5页。

²² See Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, "The Return from Exile: An Introduction," in Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile* (New York: Palgrave, 2003), pp. 1-18.

²³ 关于宗教复兴的观点中文的译著有[美]彼得·伯格等著,李骏康译:《世界的非世俗化:复兴的宗教及全球政治》,上海古籍出版社,2005年版,英文的专著比如: Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* (PA: Pennsylvania State University Press, 1994); Assaf Moghadam, *A Global Resurgence of Religion?* (Cambridge: Harvard University Weather-head Center for International Affairs, Paper no. 03-03, 2003); Lawrence Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (NY: Fordham University Press, 2006)等等。

²⁴ 以冷战末期20世纪八十年代末的美国学界关于宗教与国际政治的研究为例,有艾伦·赫茨克专门介绍分析美国的宗教团体游说活动的博士毕业论文 Allen D. Hertzke, *Representing God in Washington* (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1988), 另外还有类似 Julie S. Bach & Thomas Modl, eds., *Religion in America* (San Diego: Greenhaven Press, 1989)这样探讨美国政治生活中鲜活的宗教因素之综合性编著。

²⁵ 冷战后至1998年宗教与国际关系的主要著作参见 Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkley: University of California Press, 1993); Douglas Johnston and Cynthia Sampson, eds., *Religion, The Missing Dimension of Statecraft* (New York: Oxford University Press, 1994)等等。

²⁶ 911之前关于宗教与国际关系的研究可以参见以下著作: K. R. Dark, ed, *Religion and international Relations* (Palgrave Macmillan, 2000); R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 2000); Joseph G. Bock, *Sharpening Conflict Management: Religious Leadership and the Double-edged Sword* (London: Praeger, 2001). 等等。

- ²⁷ 911 后对宗教与和平建设持肯定态度的论著比如 Harold Coward & Gordon S. Smith eds., *Religion and Peacebuilding* (New York: State University of New York Press, 2004)。
- ²⁸ 911 之后关于宗教于国际关系的研究可以参见以下著作: Oliver McTernan, *Violence in God's Name* (New York: Orbis Books, 2003); Steve Bruce, *Politics and Religion* (Cambridge: Polity, 2003). Jonathan Fox, *Religion, Civilization and Civil War: 1945 through the new millennium* (Lanham: Lexington Books, 2004); Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2004) 等等。
- ²⁹ [美]彼得·伯杰:《全球化文化的动力》,载[美]彼得·伯杰、塞缪尔·亨廷顿主编,康敬贻等译:《全球化文化的动力》,新华出版社,2004年版,第9页。
- ³⁰ 参见[美]罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克著,杨凤岗译:《信仰的法则》,中国人民大学出版社,2004年版。
- ³¹ 李向平:《中国当代宗教的社会学诠释》,上海人民出版社,2006年版,第12页
- ³² 龚学增:《宗教纷争与国际地区冲突》,载《中国宗教》,1999年第3期,第27-30页。
- ³³ [美]玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍著,陈麟书等译:《宗教心理学》,四川人民出版社,1992年,第548页。
- ³⁴ 玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍:《宗教心理学》,第425页。
- ³⁵ 罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克:《信仰的法则》,第177页。
- ³⁶ [加]卡列维·霍尔斯蒂著,王涌劬等译:《和平与战争:1648-1989年的武装冲突与国际秩序》,北京大学出版社,2005年,第277-278页。
- ³⁷ Examples of Juergensmeyer's research include: *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (New York: Oxford University Press, 2000); *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993); and *Global Religions: an Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003).
- ³⁸ Vendulka Kubalkova, "Toward an International Political Theology," in Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile* (New York: Palgrave macmillan, 2003), pp. 79-103.
- ³⁹ [美]艾伦·D·赫茨克著,徐以骅等译:《在华盛顿代表上帝:宗教游说在美国政体中的作用》,上海人民出版社,2003年版。
- ⁴⁰ Gregory F. Treverton, Heather S. Gregg, Daniel Gibran, Charles W. Yost, *Exploring Religious Conflict* (Santa Monica: RAND Corporation, 2005), p. 21.
- ⁴¹ 参见[美]莱斯利·里普森著,刘晓译:《政治学的重大问题》,华夏出版社,2001年版,第86页和第284-286页。
- ⁴² 参见[美]詹姆斯·多尔蒂、小罗伯特·普法尔茨格拉夫著,阎学通等译:《争论中的国际关系理论》(第五版),世界知识出版社2003年,第246-272页。
- ⁴³ 亨廷顿论述文明冲突论的著作主要见诸于塞缪尔·亨廷顿著:《文明的冲突与世界秩序的重建》;[美]塞缪尔·亨廷顿著:《我们是谁?美国国家特性面临的挑战》,程克雄译,北京:新华出版社2005年版。
- ⁴⁴ Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 3-7, 28-31.
- ⁴⁵ Douglas Johnston and Cynthia Sampson, eds., *Religion, The Missing Dimension of Statecraft* (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 3-36.
- ⁴⁶ Douglas Johnston, "Introduction: Realpolitik Expanded," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik* (New York, Oxford University Press, 2003), pp.3-9.
- ⁴⁷ Scott Thomas, "Religion and International Conflict," in K. R. Dark, ed., *Religion and International Relations* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2000), pp.1-13.
- ⁴⁸ 参见 Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History* (New York: New York University Press, 1999), pp. 1-21; Miranda Vickers, *Between Serb and Albanian: A Short History of Kosovo* (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 1-16 等等。
- ⁴⁹ Noel Malcolm, "Is Kosovo Serbia? We ask a historian," *The Guardian*, Tuesday 26 February 2008.
- ⁵⁰ 对科索沃问题的政治学角度反思的著作参见 Michael Waller & Kyril Drezov & , Bülent

Gökay, *Kosovo: the Politics of Delusion* (London: Frank Cass, 2001); 国际社会干预的影响参见 Alex J. Bellamy, *Kosovo and International Society* (Basingstoke: Palgrave, 2002); 科索沃冲突后和谈过程中的宗教非政府组织参见 Tim Judah, *Kosovo: War and Revenge* (New Haven and London: Yale University, 2002), pp. 197-226 以及“基督教和平使者队”官方网站 <http://www.cpt.org>。

⁵¹ 叶小文:《宗教: 关切世界和平》, 载《中国宗教》, 2000年第5期, 第6页。

⁵² 涉及梵蒂冈外交参见 Robert A. Gramham, *Vatican Diplomacy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1959)。涉及对宗教领袖和重要人物的化解冲突研究很多, 比如涂仪超博士在她博士学位论文《美国基督教福音派及其对国际关系的影响: 以葛培理为中心的考察》中就有对葛培理影响美国中东政策的论述等等。美国总统的宗教信仰与战争之间的关联研究例如美国自由派就批评布什是“福音派狂热分子”进行了一场“反对所有穆斯林的宗教战争”参见乔治华盛顿大学历史系利奥·P·里布福(Leo P. Ribuffo)教授综述布什总统的文章: 利奥·P·里布福:《乔治·W·布什、基于信仰的总统任期和晚近的“福音派威胁”》, 载徐以骅主编:《宗教与美国社会: 宗教与国际关系》, 时事出版社, 2007年版, 第590页—619页。

⁵³ 仅举几例 Sudir Karkar, *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996); John Wear Burton, *The Sources of Conflict, Violence and Crime and Their Prevention* (New York: Manchester University Press, 1997); Andreas Wimmer, Donald L. Horowitz, *Facing Ethnic Conflicts: Toward a New Realism* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004)。

⁵⁴ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (University of California Press, 2003)。

⁵⁵ 徐以骅:《宗教新右翼与美国外交政策》, 载徐以骅主编:《宗教与美国社会: 美国宗教的“路线图”》, 时事出版社, 2004年版, 第86页。

⁵⁶ Hertzke, Allen D. *Freeing God's Children: The Unlikely Alliance for Global Human Rights* (Lanham: Rowman & Littlefield Inc, 2004)。

⁵⁷ 参见 N. J. Demerath III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, Rhys H. Williams, eds., *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations* (New York: Oxford University Press, 1998)。

⁵⁸ 国内相关研究的综述参见徐以骅主编:《宗教与美国社会》。徐以骅主编:《宗教与美国社会: 宗教非政府组织》, 时事出版社, 2008年版。

⁵⁹ David C. Rapoport, ed., *Inside Terrorist Organizations* (London: Frank Cass, 2001)。

⁶⁰ See Jonathan Fox, *Ethnoreligious Conflict in the Late Twentieth Century: A General Theory* (Lanham, MD: Lexington Books, 2002); Jonathan Fox, *Religion, Civilization and Civil War: 1945 through the new millennium* (New York: Lexington Books, 2004); Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2004); Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Religion in World Conflict* (London: Routledge, 2006); Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State* (New York: Cambridge University Press, 2008)。

⁶¹ 关于伊斯兰国家与冲突的研究数量庞杂, 仅举几例 John Kelsay, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics* (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1993); Sohail H. Hashmi, *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton University Press, 2002); Emran Qureshi, Michael Anthony Sells, *The New Crusade* (Columbia University Press, 2003) 等。

⁶² 参见徐以骅, 章远:《宗教与中国国家安全》, 载《复旦学报(社会科学版)》, 2009年第4期, 第109—116页。

⁶³ Peter Ludwig Berger, *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City: Doubleday, 1967; New York: Anchor Press, 1990), p. 105。

⁶⁴ Gills Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and the Judaism in Modern World* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1994), p. 19。

⁶⁵ Gerard F. Powers, “Religion, Conflict and Prospects for Reconciliation in Bosnia, Croatia and Yugoslavia.” *Journal of International Affairs* 50, no. 1, Summer 1996, p. 231。

⁶⁶ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo* (London: C. Hurst & Co.

Publishers Ltd., 2000), pp. 203-210.

⁶⁷ Sava Janjic, "The Cybermonk," David Little, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Richard C. Holbrooke eds., *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution* (London: Cambridge University Press, 2007), pp.123-150.

⁶⁸ See Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, "The Peacemakers in Action," David Little, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Richard C. Holbrooke eds., *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution* (London: Cambridge University Press, 2007), pp.3-4.

⁶⁹ Charles Pentland, *International Theory and European Community* (London: Faber and Faber, 1973), p. 98.

⁷⁰ R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 2000), pp. 81-85.

⁷¹ Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993)

⁷² Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenge to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda* (University of California Press, 2008).

⁷³ Oliver McTernan, *Violence in God's Name: Religion in an Age of Conflict*, p. 20.

⁷⁴ The Minorities at Risk dataset <http://www.cidcm.umd.edu/mar/>

⁷⁵ Jonathan Fox, *Ethnoreligious Conflict in the Late Twentieth Century: A General Theory* (Lanham, MD: Lexington Books, 2002), p. 143-144.

⁷⁶ Jonathan Fox, *Religion, Civilization, and Civil War: 1945 through the new Millennium*, p. 9.

⁷⁷ Marc Gopin, *Between Eden and Armageddon: the Future of World Religion, Violence and Peacemaking* (New York: Oxford University Press, 2000).

⁷⁸ Marc Gopin, *Holy War, Holy Peace: How Religion Can Bring Peace to the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2002).

⁷⁹ Mario Apostolov, *Religious Minorities, Nation States, and Security: Five Cases from the Balkans and the Eastern Mediterranean* (London: Ashgare Publishing Ltd, 2001).

⁸⁰ David R. Smock, *Religious Perspective on War: Christian, Muslim, and Jewish Attitudes toward Force* (Washington, D. C.: US Institute of Peace Press, 2002).

⁸¹ David R. Smock, *Perspectives on Pacifism: Christian, Jewish and Muslim views on nonviolence and international conflict* (Washington, D. C.: US Institute of Peace Press, 1995)

⁸² Jeffrey Haynes, *Religion and Development: Conflict or Cooperation?* (New York: Palgrave Macmillan, 2007).

⁸³ Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *The Fundamentalism Project*, vol. 1-5 (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

⁸⁴ Raška and Prizren Orthodox Diocese eds.: *Crucified Kosovo: Desecrated and Destroyed Orthodox Serbian Churches and Monasteries in Kosovo and Merohia (June 1999-May 2001)* (Beograd: "Glas Kosova i Metohije" medijsko-izdavački centar Eparhije Rasko-prizrenske Srpske Pravoslavne crkve, 2007).

⁸⁵ Victoria Clark, *Why Angels Fall* (Palgrave Macmillan, 2000).

⁸⁶ Tim Judah, *Kosovo: War and Revenge*, pp. 141-2, 158-160, 287-288.

⁸⁷ Alex J. Bellamy, *Kosovo and International Society*, p. 3, 7, 109, 150.

⁸⁸ Tom Gallagher, *The Balkans in the New Millennium: In the Shadow of War and Peace* (London: Routledge, 2005).

⁸⁹ Mohammed Abu-Nimer, "Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding," *Journal of Peace Research*, Vol, 38, no. 6 (Nov., 2001), pp. 685-704.

⁹⁰ Jeffrey R. Seul, "'Ours is The Way of God': Religion, Identity, and Intergroup Conflict," *Journal of Peace Research*, vol. 36, no. 5 (Sept., 1999), pp. 553-569.

⁹¹ John Tagliabue, "Pope, at Ecumenical Meeting, Denounces Violence in Religion's Name," *The New York Times* 25 January (Final): A4.

⁹² Tim Judah, "The Serbs: The Sweet and Rotten Smell of History," *Daedalus*, vol. 126, no. 3, (Summer, 1997), pp. 23-45.

⁹³ Jonathan Fox, "Religion as an overlooked element of international relations," *International*

Studies Review, vol., 3, no.3 (Autumn, 2001), pp. 53-73.

⁹⁴ Noel Malcolm, "What Ancient Hatreds?" *Foreign Affairs*, (January/ February, 1999).

⁹⁵ Gerard F. Powers, "Religion, Conflict and Prospects for Reconciliation in Bosnia, Croatia and Yugoslavia." *Journal of International Affairs* 50, no. 1 (Summer 1996).

⁹⁶ John L. Esposito & Vali R. Nasr, "Rethinking U. S. Foreign Policy & Islam after Kosovo," *West Asia and Africa*, no. 6, 2000.

⁹⁷ Stephen Hayes, "Nationalism, Violence and Reconciliation," *Missionalia*, vol. 27, Number 2 (August 1999), pp. 187-202.

⁹⁸ Florian Bieber, "Cyberwar or Sideshow? The Internet and the Balkan War," *Current History*, (March 2000), pp. 124-128.

⁹⁹ Geert Van Dartel, "The Nations and the Churches in Yugoslavia," *Religion, State and Society*, vol. 20 (3-4), 1992, pp. 275-288.

¹⁰⁰ Andrew Herscher & András Riedlmayer, "Monument and Crime: The Destruction of Historic Architecture in Kosovo," *Grey Room*, no. 1 (Autumn, 2000), pp. 108-122.

¹⁰¹ Bratislav Pantelić, "Nationalism and Architecture: The Creation of a National Style in Serbian Architecture and Its Political Implications," *The Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 56, no. 1 (March 1997), pp. 16-41.

¹⁰² David R. Smock, United States Institute of Peace eds., *Religious Contributions to Peacemaking: When Religion Brings Peace, Not War* (Washington, D. C.: US Institute of Peace Press, 2006).

¹⁰³ David R. Smock, United States Institute of Peace, *Religion in World Affairs: Its Role in Conflict and Peace* (Washington, D. C.: US Institute of Peace Press, 2008).

¹⁰⁴ See Gregory F. Treverton, Heather S. Gregg, Daniel Gibran, Charles W. Yost, *Exploring Religious Conflict* (Santa Monica: RAND Corporation, 2005).

¹⁰⁵ The Independent International Commission on Kosovo, *The Kosovo Report: Conflict & International Response & Lessons Learned* (New York: Oxford University Press, 2000).

¹⁰⁶ ICG, *The Religion in Kosov* (Brussels: International Crisis Group, 2001).

¹⁰⁷ Balše Đurića, *Manastir Dečani 1941-2005, istorijsko-umetnička istraživanja*, (Centar za istraživanje, dokumentaciju i informisanje, 2007).

¹⁰⁸ Andreas Wittkowsky, *Modell Kosovo? UNMIK und die Architektur Künftiger internationaler Mandate* (Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2002).

¹⁰⁹ Peter Gerlinghoff, *Zur Problematik von Menschenrechten und Wahlen in Kosovo und dem Besatzungsregime von NATO, KFOR und UNMIK: (Oktober 2000)* (Ed. Neue Wege, 2000).

¹¹⁰ Dina Roszbacher, *Friedenssicherung-am Beispiel der Interimsverwaltung der Vereinten Nationen im Kosovo (UNMIK)- Die Zivilverwaltung als neue Form der Friedenssicherung* (Hamburg: Dr. Kovač, 2004).

¹¹¹ Hülsen, Philipp von, *Die Vereinten Nationen als Gesetzgeber im Kosovo: Rechtmässigkeitsanforderungen an Rechtssetzungsakte der UNMIK am Beispiel der Unternehmensprivatisierung durch die Kosovo Trust Agency* (Frankfurt am Main: New York Lang, 2007).

¹¹² 参见卓新平主编：《中国宗教学 30 年(1978-2008)》，中国社会科学出版社，2008 年版，第 84-89 页。

¹¹³ 依据对香港中文大学图书馆数据库 <http://encore.lib.cuhk.edu.hk/> 的检索。

¹¹⁴ 依据对台湾地区“全国图书书目资讯网” <http://nbinet2.ncl.edu.tw/> 的检索。

¹¹⁵ 中国国家图书馆的数字检索平台网址

¹¹⁶ 辛旗：《诸神的争吵——国际冲突中的宗教根源》，北京：华艺出版社，2007 年版

¹¹⁷ 曹兴：《民族宗教和谐关系密码：宗教相通性精神中国启示录：民族宗教冲突出路的反思》，北京：中国政法大学出版社，2007 年版。

¹¹⁸ 王志平：《硝烟中的沉思：当代世界武装冲突中的民族宗教问题研究》，中国社会科学出版社，2003 年版。

¹¹⁹ 黎志添主编：《宗教的和平与冲突：香港中文大学与北京大学宗教研究学术论文集》，中华书局（香港）有限公司，2008 年版。

¹²⁰ 吴天安：《宗教、暴力、和平》，香港中文大学崇基学院院牧室，1987 年版。

¹²¹ 林本炫：《台湾的政教冲突》，台北：稻乡出版社，1994 年版。

- ¹²² 余建华：《民族主义、国家结构与国际化——南斯拉夫民族问题研究》，民族出版社，2004年版。
- ¹²³ 马细谱：《巴尔干纷争》，北京大学出版社，1999年版。
- ¹²⁴ 郝时远：《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》，社会科学文献出版社，1999年版。
- ¹²⁵ 王逸舟：《单级世界的阴霾——科索沃危机的警示》，社会科学文献出版社，1999年版。
- ¹²⁶ 孔寒冰：《科索沃危机的历史根源及大国背景》，四川人民出版社，1999年版。
- ¹²⁷ 谢福助：《新干涉主义：科索沃案例议题研究》，台北：韦伯文化国际，2003年版。
- ¹²⁸ 俞利编著：《台湾≠科索沃》，香港：广角镜出版有限公司，1999年版。
- ¹²⁹ [奥]赫尔穆特·克拉默，维德兰·日希奇著，苑建华译：《科索沃问题》，中央编译出版社，2007年版。
- ¹³⁰ 中国学术文献网络出版总库网址 <http://epub.cnki.net/>，其来源数据库包括：中国学术期刊网络出版总库、中国博士学位论文全文数据库、中国优秀硕士学位论文全文数据库、中国重要报纸全文数据库、中国年检网络出版总库、中国重要会议全文数据库等等。
- ¹³¹ 张志刚：《宗教与国际热点问题——宗教因素对冷战后国际热点问题和重大冲突的深层影响》，载《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2008年第4期。
- ¹³² 梁丽萍：《宗教因素与国际政治》，载《国际问题研究》，2003年第5期。
- ¹³³ 梁丽萍：《当代国际冲突中的宗教因素》，载《现代国际关系》，2003年第6期。
- ¹³⁴ 张家栋：《当代恐怖主义的宗教根源》，载《国际观察》，2006年第2期。
- ¹³⁵ 吴云贵：《伊斯兰原教旨主义、宗教极端主义与国际恐怖主义辨析》，载《国外社会科学》，2002年第1期。
- ¹³⁶ 朱明忠：《宗教冲突是影响南亚安全的重要因素》，载《当代亚太》，2002年第2期。
- ¹³⁷ 马丽蓉：《全球化背景下的清真寺功能评估》，载《阿拉伯世界研究》，2009年第1期。
- ¹³⁸ 闫文虎：《当代伊斯兰复兴运动与中国国家安全研究》，西北大学博士论文，2006年。
- ¹³⁹ 吴杰伟：《属灵的冲突来自属物的冲突——东南亚宗教冲突初探》，载《东南亚研究》，2003年第1期。
- ¹⁴⁰ 金重远：《科索沃战争后的巴尔干》，载《复旦学报（社会科学版）》，2003年第1期。
- ¹⁴¹ 余建华：《南斯拉夫民族问题国际化与冷战后国际关系》，载《世界经济研究》，2003年第6期。
- ¹⁴² 余建华：《南斯拉夫民族问题的历史文化根源》，载《社会科学》，2004年第10期。
- ¹⁴³ 余建华：《民族认同与南斯拉夫民族危机》，载《世界历史》，2006年第10期。
- ¹⁴⁴ 马细谱：《科索沃危机与北约的军事干预》，载《世界历史》，1999年第4期。
- ¹⁴⁵ 田文林：《科索沃“独立”折射出国际斗争的深层问题》，载《现代国际关系》，2008年第4期。
- ¹⁴⁶ 《圣经·新约：马太福音》第22章第21节。
- ¹⁴⁷ 除了“宗教社会学”(sociology of religion)之外，二战以后西方还有与之略有区别的“宗教的社会学”(religious sociology)，后者研究过程中重视的多为实际的宗教信仰状况和宗教生活，比如宗教虔诚度的区域性比较等等。参见吕大吉：《西方宗教学说史》，第688页。需要说明的是：本文的研究方法更接近宗教社会学而不是宗教的社会学。
- ¹⁴⁸ 卓新平：《“全球化”的宗教与当代中国》，社会科学文献出版社，2008年版，第1页。
- ¹⁴⁹ 吕大吉：《宗教是什么？——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构》，载《中国社会科学》，1987年第5期；吕大吉：《宗教是什么？——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构》，载《世界宗教研究》，1998年第2期。
- ¹⁵⁰ 按照我国宗教学学者吕大吉先生的解释框架，宗教作为社会化的客观存在具有“宗教的观念或思想”、“宗教的情感或体验”、“宗教的行为或活动”和“宗教的组织和制度”四个基本要素，能够对应由内及外、由主观到客观、由个人到社会的逻辑秩序。参见吕大吉：《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994年版，第496页。
- ¹⁵¹ [法]爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，第32页。
- ¹⁵² 参见徐以骅：《当前国际关系中的“宗教回归”》，载徐以骅主编：《宗教与美国社会》第4辑，时事出版社，2007年。

- ¹⁵³ Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, ed., *Religion in International Relations: The Return from Exile* (New York: Palgrave, 2003), p. 1.
- ¹⁵⁴ [美]艾伦·D·赫茨克著,徐以骅等译:《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》,第3-6页
- ¹⁵⁵ 主张政治参与概念包含所有政治行为的学者有阿尔蒙德、亨廷顿等。
- ¹⁵⁶ 参见 M. Gopin, *Between Eden and Armageddon: the Future of World Religion, Violence and Peacemaking*; Scott R. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* 和 M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* 转引自 Jeffrey Haynes, *Introduction to International Relations and Religion*, pp. 160-161.
- ¹⁵⁷ 参见 Jeffrey Haynes 对宗教跨国行为体的综述 Jeffrey Haynes, *Introduction to International Relations and Religion* (London: Longman, 2007), pp. 123-150.
- ¹⁵⁸ [美]查尔斯·蒂利著,谢岳译:《集体暴力的政治》,上海人民出版社 2006 年版,第 5-6 页。
- ¹⁵⁹ [美]詹姆斯·多尔蒂、小罗伯特·普法尔茨格拉夫著:《争论中的国际关系理论》,第 200 页。
- ¹⁶⁰ [美]科塞著,孙立平译:《社会冲突的功能》,华夏出版社 1989 年版,前言部分第 2 页。
- ¹⁶¹ [美]科塞著,《社会冲突的功能》,第 3 页。
- ¹⁶² [美]查尔斯·蒂利,《集体暴力的政治》,第 14-15 页。
- ¹⁶³ [美]彼得·卡赞斯坦著,秦亚青、魏玲译:《地区构成的世界:美国帝权中的亚洲和欧洲》,北京大学出版社,2007 年版,第 6-12 页。
- ¹⁶⁴ 这里使用的种族冲突的概念界定属于 Rodolfo Stavenhagen, 而这一定义也被以下专著认可和引用过 Ted Robert Gurr, *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century* (Washington, D.C.: United States Institute of Peace, 2000), p. 65. 反对这种种族冲突概念的论文有 John Mueller, "The Banality of 'Ethnic War,'" *International Security*, vol. 25, no. 1 (Summer 2000), pp. 42-70 以及 Charles King, "The Myth of Ethnic Warfare," *Foreign Affairs*, vol. 80, no. 6 (November - December 2001), pp. 165-172.
- ¹⁶⁵ [美]汉斯·摩根索著,徐昕等译:《国家间政治》,北京大学出版社,2006 年版,第 30 页。
- ¹⁶⁶ Jeffrey Haynes, *Introduction to International Relations and Religion*, p. 172.
- ¹⁶⁷ 卓新平:《“全球化”的宗教与当代中国》,第 196 页。
- ¹⁶⁸ 卓新平:《“全球化”的宗教与当代中国》,第 204 页。
- ¹⁶⁹ 李向平:《中国当代宗教的社会学诠释》,上海人民出版社,2006 年版,第 137-138 页。
- ¹⁷⁰ 李向平:《中国当代宗教的社会学诠释》,第 142 页。
- ¹⁷¹ 梁漱溟:《中国文化要义》,上海人民出版社,2005 年版,第 85 页。
- ¹⁷² [美]杨庆堃著,范丽珠等译:《中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,上海人民出版社,2007 年版,第 107-109 页。
- ¹⁷³ [美]约翰·斯坦布鲁纳著,贾宗谊译:《全球安全原则》,新华出版社 2001 年,第 2 页。
- ¹⁷⁴ 参见陆忠伟主编:《非传统安全论》,时事出版社 2003 年,第 269-295 页。
- ¹⁷⁵ Oliver McTernan, *Violence in God's Name: Religion in an Age of Conflict*, p. x ii.
- ¹⁷⁶ 亨廷顿:《我们是谁:美国国家特性面临的挑战》,第 297 页。

第一编

宗教功能单位与地区暴力冲突

“众民都起来如同一人”

——士师记 20:8

“你们当为正义和敬畏而互助，不要为罪恶和横暴而互助。”

——古兰经 5:2

从语源学来看，西方称谓的宗教 religion 源自古罗马时代拉丁文 religio，其含义包括“诵读”、“默想”、“敬仰”、“重视”、“神人联盟”等等，它们后来被拉丁教父广泛采纳演绎用以表明基督教的信仰特征。¹现代宗教学意义上的宗教分为无形意识形态层面的敬神体验崇神观念和有形行为机制层面的仪式规范教职教团两个维度。²宗教概念的内涵和外延并没有直接体现出鲜明的世俗政治参与色彩，然而在人类社会发展和政治交往的过程中有时却无法回避宗教介入行为的发生。虽说世俗文化和宗教文化两者之间尽管总是不缺少彼此分离的努力，然而信仰体系已经随着漫长的历史渗透进入人类文明最深层的肌理之中，很难剥离。文化视角是研究宗教最常见的分析角度，比如尼布尔（H. Richard Niebuhr）曾对宗教与文化之间的关系做了广受认可的总结，将其归纳为“对抗、从属、高于、并列、改造”³。但将宗教放入文化的解释框架这种做法存在先天的不足，单纯用国际关系中文化的分析范式不能完全诠释宗教的所有内涵。特别是冷战的铁幕长时间地掩盖了宗教因素在国际政治中的影响力，即便可能存在宗教性质的争端，也都被概念化地划归了意识形态冲突⁴。这种一厢情愿的主观臆断在一定程度上阻碍了对宗教在国际政治生活内功能和影响的有效关注，形成了长时间相对顽固的思维定势，即在国际政治分析中忽视宗教行为体。这种观点上的偏见造成的后果是冷战结束后，没有了先验的意识形态解释框架，观察家们不得不承认世界范围内新出现的众多冲突事件中牵涉到了宗教因素，之后由于单纯运用政治力量无法有效缓解和控制此类血腥事件而忙于谴责宗教在冲突调解过程中不作为或者更甚者煽动对抗，美国世贸双子塔倒塌悲剧之后，这类情绪在宗教与国际政治的研究内部达到顶峰。9.11 恐怖袭击的行为主体是宗教极端主义者和他们背后的宗教原教旨主义恐怖组织。随后的相关国际关系大量文献事实上承认宗教恐怖组织是国际关系中值得着重关注的非国家行为体，但是在宗教介入国际关系的行行为体当中如果仅仅只有极端化的宗教恐怖组织获得足够重视是远远不够的。准确

认识宗教介入国际关系这种行为的分析起点，是探寻宗教参与国际政治领域最基本和最传统的功能性行为主体，群体间暴力冲突作为国际交往的极化状态是考察宗教功能单位特质极度叠加极佳切入点。卷入冲突境遇的宗教行为体对自身的认识定位和应对冲突的决策判断在一定程度上从多个层面影响着国际进程。从学术角度探究在被全球化加大了各种社会成分（包括宗教资源）流动规模的时代背景下，在发生暴力冲突的地区内，宗教基本行为体如何行动以在恪守其信仰义务的同时履行世俗环境下的政治责任，便正是本编的基本意图所在。

第一章 国际政治中的宗教功能单位：矛盾统一的行为体

纵览近十余年针对宗教与国际关系的研究文献不难发现两种常见的开篇格式：第一种格式以西方的著作为多见，作者往往以重提 9.11 恐怖袭击事件为开头，⁵其目的似乎是唤起宗教信徒众多的西方读者重视宗教信仰可能导致的阴暗面；而第二种格式则以国内的著作为多见，作者多在展开详细论述前先列举世界信仰人群占总人口的比重这类数据统计结果，⁶其目的也许是提醒生活在“强国弱宗教”环境下的国内读者重视宗教在国际社会的重要性。其实这两种开篇方式合起来回答了全球化环境下宗教发展极其直观的两个特质：其一，信众不断增长，因此宗教正在全球复兴，所以世界正在世俗化这种观点值得质疑；其二，宗教的破坏力巨大，宗教对外界的影响力超越了意识观念，所以认为国际政治范畴内宗教作为效用有限这种观点值得质疑。宗教在国际社会的全面复兴和宗教对国际政治影响力增强是本文立论的背景和前提。

杰弗里·海恩斯（Jeffery Haynes）在出版于 2007 年的综合性宗教与国际关系教材《国际关系与宗教导论》中，将当前宗教介入国际关系的焦点议题归纳为五个板块，⁷分别是：其一、全球化与宗教发展存在悖论，即冷战结束后全球化带来人类科技人文成功的极大发展。按一般逻辑推演，似乎现代化促进世俗化才是社会常规进化内涵，但是宗教却违反这一俗见，大规模地复兴。其二，世界秩序与基要主义正在被尝试，即随着不同国家、群体因为发展不平衡造成彼此之间差距进一步拉大，为数不少的利益受害者将未得利的的不满情绪归咎于支撑传统国际关系体系的世俗价值，他们转而寻求可替换的完整秩序价值体系，宗教恰好可以满足他们的需求，这也就是宗教基要主义抬头的主要原因之一。其三，跨国宗教行为体对全球政治体系的影响日益多元，即以罗马天主教会为代表的以宗教信仰条为主要目标的跨国界非国家行为体有无可比拟的组织网络优势，他们对人权、民主化等问题的关注和作用力甚至可以威胁到既有的国际体系。其四，宗教恐怖主义制造宗教冲突，即冷战以后宗教性身份认同差异是引发国际动荡的重要因素，失败国家的存在又为宗教恐怖主义滋生提供了温床。其五，宗教凭借普世伦

理价值规范而对缓解冲突和建设和平有其值得注意的贡献，即国际冲突调解过程中存在大量有作为的宗教性质组织和个人，宗教对和平与其对冲突的影响力相比成效同样不容忽视，但比后者受重视程度略低。海恩斯的总结并没有给出分析宗教介入国际政治的系统理论框架，他的归纳尽管宏观全面却仍然属于现实格局描述。此外，由于海恩斯致力于提高宗教在国际关系中的地位，一定程度上人为地淡化了宗教影响力与世俗政治力量相比的信仰层面上的特殊性，而相对忽略了宗教行为体在国际交往中自身精神灵性与物质追求复合的多重特征。本章在宗教介入国际关系的语境下，从理论角度给予宗教介入的基本行为体宗教功能单位确立明晰定义，在这一界定的基础上分析宗教功能单位的性质和宗教功能单位的行为。

第一节 构建宗教功能单位概念

除了国家之间的政治外交往来，广义的国际关系包含类型众多的跨国界活动，比如体育竞赛、教育交流、商业贸易、跨国传教等等。⁸然而并不是因为国际关系的外延扩展了才需要补充对非纯粹政治性因素的关注，而在很大程度上是因为包括国际关系学在内的社会科学于建立伊始就选择性屏蔽了包括宗教在内的一些被认为难以用科学和理性的研究方法加以解释和界定的社会角色。⁹尽管近年对宗教介入国际关系的相关研究有增长趋势，但是即便是那些将宗教带入国际关系研究的先驱者们，其实也并没有有效地利用成熟的主流国际关系理论建立起系统的宗教与国际关系联系的完整分析框架。在本文看来，这个解释性框架迟迟难以构建起来的首要原因应该归咎为现有研究还没有，其实也并不试图尝试整理归纳出宗教介入国际关系领域的基本行为体，也就是功能单位，换句话说，宗教介入国际关系的研究对象仍然是分散而模糊的。大量宗教与国际关系在研究文献对研究对象的选取上一般局限于四种彼此之间相对孤立的倾向：第一种倾向常常研究宗教领袖，比如探究历任教皇、达赖喇嘛的伦理和政治影响力；¹⁰第二种倾向也是主流研究倾向，即将宗教整体地抽象为宗教文化，考察认同层面宗教文化对国际关系的软性影响；¹¹第三种倾向针对宗教组织，包括以宗教利益集团为典型的国内宗教组织和以教会为典型的跨国宗教非政府组织，来探讨它们对国家外交政策和国际局势的影响；¹²第四种倾向集中研究宗教基要主义和宗教恐怖主义，在 9.11 事件之后这一研究上升为最大热门。¹³以领袖个人、宗教组织、宗教文化和宗教恐怖主义为宗教与国际关系领域的研究对象，也许是因为宗教学已经给出了从本学科出发现成的宗教机制分析框架，然而从国际关系学科立场来看，这种他山之石可以攻玉的研究方法有两项理论缺陷：其一、无论是描述性还是规范性研究的宗教学其目的均为研究宗教本质、演变以及与人的社会行为之间关

系，不主张从外部条件、行为、表相等各项变量推导因果规律和假设的“思辨分析”¹¹。因此如果用规范性的国关理论分析经验性的宗教表象，那么可能会出现契合度不高的问题，导致学理上说服力不足；其二，即使以上分析方法逻辑上可行，现有的宗教与国际关系研究文献也还存在重大疏漏：忽视依托最直观也最贴近信仰生活的庙宇、教堂、清真寺、会堂，同时并未致力于将以他们为平台而形成的包括人员、仪式、行为在内共同组成的宗教联合体理解为功能性次体系单位，也即本文定义的宗教功能单位，从而也并未充分认识在国际关系交往中直接的以及放射性的作用和影响。

本文认为，既然宗教在国际关系中的介入是无可回避的事实，那么我们与其一鳞半爪地攫取零散的国关理论流派削足适履地分析宗教学描述性的研究对象，不如从国际关系学的视角给出宗教介入行为体一个概括性理论概念，希望能由此为最终在国际关系学界架能够构起国际关系中宗教介入的有机分析模式迈出重要的第一步。宗教也可以为国际关系、国际政治生活，尤其是在出现地区暴力冲突的国际化的社会提供基本的功能单位，并且参与构建国际或者地区的政治秩序。

一、宗教功能单位概念解析

无论是宗教界还是国际关系界，存在太多充满主观臆断的先验性认定：庙宇、教堂、修道院、清真寺这些都是不言自明的宗教生活所需客观存在实体场所，它们为人所熟悉，以致于人们没有必要进行精确界定。然而不同的宗教信仰、不同的宗教组织、不同的宗教运动、不同的宗教体制之间差异极大，如果在涉及宗教因素的国际社会交往研究中没有设置假设的抽象概念无异在理论和现实分析中加大了寻求因果机制和循环规律的难度。各种不同的信仰体系和信仰结构有基于自身立场的不同概括，不同的宗教研究也有基于学科分析重点的基本行为体概括。但是不同的分析单位在碰到交汇的经验现实的时候会彼此冲撞，不成系统。比如国内有的宗教社会学学者在总结分析全球化条件下宗教的社会意义的时候，事实上为了证明逐次递进的观点，前后选取了宗教五个功能层面予以批判：当讨论宗教社会整合功能的时候肯定宗教文化的伦理道德上的优势；当讨论宗教的社会服务功能的时候描述宗教个人团体的社会参与行为；当讨论宗教的控制功能的时候分解为宗教教义教仪的精神约束作用；当讨论宗教的心理调试功能的时候强调宗教观念与宗教修道；当讨论宗教的文化交往功能的时候回到对宗教文化积极面的肯定。¹⁵尽管每一个单项功能的分析都各有侧重，但是每一个单项功能分析都在一定程度上于方法论上缺失了对宗教某个层面。如何不带任何价值判断地厘清宗教与国际关系结构的基本构成要素，基本行为体，也即给定一个合格的宗教

功能单位概念应当是能够有助于探究扩展到外部干涉的宗教基本行为体之间持续的、深邃的交往和冲突这一概念可以成为具有较大适用性的重要概念工具。

与本文试图界定的宗教与国际关系基本行为体或者说宗教功能单位的概念相类比，国家成为国际关系的核心概念和关键行为体，国家概念的确定曾经历了争论不休的过程。有关国家的概念除了外观上具备领土、人口、政府、主权的四要素说，还有以下思想：“国家是一种规范秩序，是一种特殊社会以及将边界内一起生活的人民集结在一起的信念的象征”、“国家也是一种社会内部垄断了合法使用暴力权的实体”、“国家是一种功能性单位，承担着一系列重大职责，并使这些职责中心化、一元化”¹⁶等等。可见，对国家进行科学界定既包括客观存在也包括符号意义，同时在对现实国家现象还原时还要注重依据构成国家描述的外在物质条件、利益判断、功能职责、结构目标等诸多层面。本文置宗教功能单位于国家与非国家行为体相互交往的环境背景之中，国家概念的界定方法和内涵值得在确定国际关系行为体之一宗教功能单位的概念之时加以借鉴。

为摆脱传统宗教分析定势，本文的界定有必要选取这样一个开端：思考国际关系中的宗教功能单位不是什么。就本文中试验性地提出的宗教介入国际关系研究对象——宗教功能单位这一概念而言，“宗教活动场所”和“宗教团体”是比较接近的保守宗教制度性表达。

现代文明社会的宗教需要对所信奉的超自然体加以尊崇、敬拜、表达感恩和诉求，出于这一崇拜（worship）的目的，需要有膜拜仪式、举行膜拜仪式的实体建筑场所、主持膜拜仪式的神职人员等众多因素。基督教“教堂”（church）一词源于字面意思为“属于上帝的房屋”的希腊语（*kyriakos*），被普遍接受的理念是“基督徒聚会从事敬拜活动的有形建筑”¹⁷，对应的伊斯兰教阿拉伯文（*Masjid*）意为“聚会礼拜之地”的清真寺、“佛教与古印度所称“僧伽蓝”同义的“用以称僧众供佛和聚居修行的处所”的寺院、“犹太教的会堂等等，通常会简单化地用“宗教活动场所”涵盖这个功能单位的所有社会角色。但是在涉及国际关系交往的研究中如果仍然使用宗教活动场所概念作为分析对象的话，就可能容易导致以下五个缺陷：

首先忽视不同宗教的参谒场所职能，宗教职能并不是宗教功能单位的唯一功能。比如清真寺既为宣讲宗教教义的场所，也是穆斯林聚会探讨非宗教话题的“社区活动中心”。其二过于强调其功能为举行宗教活动而止步于膜拜职能的考察，容易忽略依托这一功能单位而产生的象征意义，尤其在国际冲突的环境里。举个例子，在波黑战争期间，虽然战争的根本目的与宗教无关，但是固定的宗教建筑是不同冲突群体代表性文化特征——宗教的象征符号，许多清真寺和教堂因而成了被火力攻击的首要对象，¹⁸这类打击行为明显与宗教场所的经验性敬拜作用无

关。其三过于强调宗教实体场所，而可能忽视依托固定宗教场所的宗教功能单位在信息时代对虚拟网络的运用。比如最早促成本文关注科索沃地区暴力冲突中宗教功能单位的是源自一篇有关德卡尼修道院隐修士在科索沃战争期间建立该修道院网站用以展示该寺基本历史、战争中境遇以及和平努力的新闻报道。“其四缺少针对场所内人的能动性层面的关注，包括内部神职人员的非宗教性举动和参与宗教活动人群的反馈行为。其五、不同宗教教派宗教敬拜场所也存在组成方式和构成理念上的差异。比如巴哈伊教的敬拜场所没有地方教堂，除了私人场所内举行巴哈伊教宗教活动之外，全球总共只建有八座、每个大洲一所的巴哈伊教“灵曦堂”。那些灵曦堂被巴哈伊教信众视为“呼唤世界走向新的宗教与生命的灯塔”。而按照巴哈伊教创始人著作中的设想，巴哈伊教敬拜场所应是包括医院、学校和其他配套设施的一个符合机构整体。”²³

另一个与宗教功能单位相似的宗教机制化表述是宗教团体。比如基督教的教会(church)，在“新约”里教会有时指某一城市所有的基督徒(哥林多前书1:2;加拉太书1:2)，有时指全体基督徒(马太福音16:18)；佛教的僧伽是信受佛法、修行佛道的团体；伊斯兰教的诸多兄弟会团体等等。还有新兴的国际事务积极参与者，被定义为“宣称或实际显示其身份和使命是建立在一种或多种宗教或精神传统之上，以期在国内或国际层面推进公共福利或事业，且不直接以传教为目的的非政府、非营利和志愿性组织”²⁴的宗教非政府组织，比如世界宣明会(World Vision)、天主教救援服务会(Catholic Relief Services)等等。首先需要说明的是，大多数西方宗教研究学者语境下的“教会”、“教派”、“宗派”等大多涉及制度性的概念都主要针对基督教而言，在非基督宗教面前有不小的文化鸿沟。²⁵同一宗教不同教派的教会地位上存在区别。比如浸信会各地方教会独立性较高，彼此之间只组成联合会，而并不是有管理地方权力的上级教会组织；公理会非常看重教会组织制度的自治权；圣公会中大教堂和教会有更举足轻重的地位；天主教教会则教皇拥有绝对权威。接着需要提出的是，宗教团体或者说宗教组织概念在置入国际关系，特别是大规模社会结构性暴力研究语境的时候会遇到四个重要问题：

其一，社会学意义上的宗教团体并不强调不可迁移转换的宗教场所和宗教建筑，而后者却是分析涉及宗教因素的暴力冲突时不可或缺的。在大多数宗教组织的界定中，固定的宗教场所也都不是必要条件。²⁶即便把评判尺度扩展到所有团体的统称——集团，不可迁移转换的固定建筑仍然不是划分的标准。²⁷有意思的是，虽然规模和形式上有巨大差异，但是国际关系的最主要行为体主权国家却与宗教功能单位同样含有固定的物质性要素，当然后者表现为不可迁移土地和其上的宗教建筑，前者表现为领土。比如，1992年巴布里清真寺(Babri Mosque)

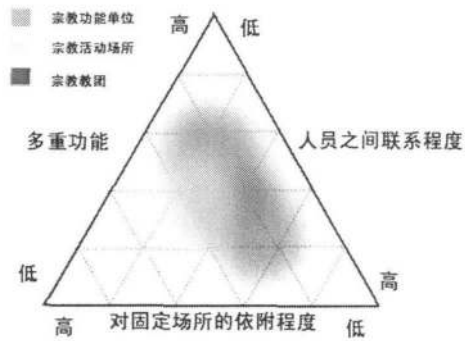
被印度教信众不接受同一地址旁再建罗摩(Rama)庙的政府建议,最终强行拆毁巴布里清真寺,引发当地教派冲突。类似的情况在科索沃地区也不鲜见。阿尔巴尼亚裔穆斯林在屡次冲突中损毁了当地许多历史悠久的东正教教堂,而针对教堂的破坏行为进一步激化族群冲突。这些现象尽管是群体行为,但不属于宗教团体研究关注的范围,也无法单纯用宗教组织团体的分析框架予以准确权衡。换言之,大多数宗教团体的概念强调的是组织和人的因素,而对宗教场所和建筑,无论是作为文化要素还是地理环境要素,都没有给予足够的重视。但是对于单个相对独立宗教功能单位来讲,其用以举行宗教仪式传播宗教文化的处所是唯一不可替代的,因而也是其必须保卫的核心利益之一。其二,宗教团体的概念在人员构成方面因为重视内部成员而忽视参与宗教团体活动的非组织内部成员,特别是非信徒的作用。比如按照《美国国内税务局手册》对免税目宗教组织法律意义上要素的划分,宗教组织具备“与其他教会或教派没有关系的信徒”²⁵。宗教功能单位的成员(包括常驻人员、参与人员、影响人员)之间联系较宗教团体成员之间为松散,其人员结构上是开放性的,人员身份认同也是多元的。其三,需要提出的是,按照托马斯·奥戴(Tomas O’Dea)对教会属性的总结,²⁶其中包括了“倾向于适应社会制度”,它意味着教会对社会制度、社会结构的宽容态度的温和立场,但是并不见得有助于证明教会对其非教会成员的团结。例如,2009年以色列犹太复国主义者和右翼人士持续不断地在属于巴勒斯坦阿拉伯的领土马奥兹以斯贴(Maoz Ester)建立新的犹太定居点,尽管以色列政府将此类建立定居点行为定为非法,但是即便以色列军队强行拆除定居点之后,原来的居住者仍然会回到马奥兹以斯贴重新生活。定居者在该地建立犹太会堂甚至邀请到有声望犹太拉比的努力,被视为发展成熟的犹太定居点的象征。²⁷马奥兹以斯贴犹太会堂的拉比受邀既是帮助了当地犹太定居者举行宗教活动,更是表达了对定居者争取犹太国家领土努力的支持。美国、欧盟、以色列政府官方和阿拉伯国家都反对建立新的犹太定居点行为,所以马奥兹以斯贴定居点犹太会堂的存在本身就是反社会制度要求的。其四,也是最大的差异,宗教教团是个神圣信仰层面划分上的制度概念,其社会学上“伴随物”等级制度、教义都是形式化了的感恩方式;而国际关系中的宗教功能单位不仅表达超自然信仰和接近,更接近融合神圣与世俗两方面特质的功能、行为、目标和作用联合体。

如果说在国内社会和国内政治范围内使用宗教教团、宗教场所作为分析单位还能够解释国内宗教事务和宗教问题,那末在国际层面尤其是在涉及外部势力干预的区域性冲突状态下仅用宗教教团或宗教场所作为分析单位时就会产生阐释上的盲区(三个概念之间的交叉关系,见图示 1-1)。本文认为,与其在宗教与国际关系研究中赋予宗教活动场所概念或者宗教教团概念以其实它们无力承载

的过多社会和政治作用和意义，不如转而用宗教功能单位这个概念作为分析的基本单位会更有助于分析国际关系中的宗教因素，有助于寻找宗教介入国际关系的规律，最终接近建构独立的宗教与国际关系分析理论之理想。

本文的国际关系中宗教功能单位的分析框架可以应用于“那些吸引了大批教徒并对全球历史的进程有决定性影响的宗教”，即马克思·韦伯（Max Weber）所称的世界宗教。换言之，世界宗教包括最有影响的三个一神教即犹太教、基督教和伊斯兰教，还包括主要来自东方的印度教、佛教。³⁰巫术、祖先崇拜、自然主义、图腾信仰都不属于国际关系中宗教功能单位的解释范畴。

西文“功能”的词源是拉丁语 *functio*，其意思“相当于日常用语中的‘完成’和法律用语的‘公共服务’”³¹。现代社会科学中社会人类学学者最早使用了“功能”这一概念，并将其作为一种分析工具系统地运用于细致深入的田野调查，布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）和艾尔弗雷德·R·拉德克利夫-布朗（A. R. Radcliff-Brown）是功能主义和结构功能主义的两位开创者。功能主义者认为所谓“功能”指的是“满足需要的方式”或“满足机体需要的行动”，结构功能主义的“功能”指的是“某个制度对社会整体的构成所起的作用”³²。后来的学者在批评这些概念缺少非协调合作状态的关注和忽视个体差异意识的基础上修正地更新了功能的范畴。³³与以往功能主义过分强调社会整合因素不同，从罗伯特·默顿（Robert K. Merton）开始，学者们对功能的理解更为全面。比如默顿区分了明显功能与潜在功能，也承认功能与实现功能的因素之间并不是唯一对应的。³⁴本文认为，宗教功能单位中的功能在后果上既包括有助于调解或适应外部环境的被普遍接受的积极作用，即默顿主张的集团成员所理解的明显功能，又包括隐蔽的作用，即默顿提出的外部观察家看到的潜在功能。换言之，以宗教活动场所为基础形成的宗教功能单位，既包括内部宗教人士认可的非世俗性多重功能，也包括像本文作者这样一般的非宗教信徒观察到的世俗性多重功能。此外，本文认为宗教功能单位功能的功能在形成上，既包括其客观地满足外部社会环境需要的作用，比如“被民族主义者动员起来的宗教认同在原本一体的社会结构内建构边界而施加了社会分化的作用”³⁵；也包括其主观动机驱使下的使命，比如“宗教强化了人们对核心道德价值观的认同因而发挥了社会凝聚



图示 1-1 宗教功能单位、宗教教团与宗教活动场所概念构成差异

的作用”³⁶。

单位（Unit）是相对于体系结构而言的，单位的行为按不同方式排列组合，在互动中产生结构。³⁷单位是构成体系结构的单个行为体，构成单位的要素包括单位的属性、行为和互动。此外，要完整地分析单位还必须将单位置入其存在参与组成和作用的体系结构综合讨论单位的地位序列、功能效用这些动态因素。在肯尼斯·华尔兹（Kenneth N. Waltz）的研究中，他批判还原主义国际关系理论“考察存在于国家及次国家层次上的因素和因素组合来揭示国际性后果”³⁸缺少单位、单位互动之外的“单位彼此之间所占有的位置”³⁹，也就是单元之间联系，单位之间的排列原则和能力分配定位。本文所界定的宗教功能单位在单位的层次上既采用传统还原主义方法来研究组成宗教功能单位的属性、行为、互动，也不忽视思考宗教功能单位的动态联系和单位与冲突对抗结构状态之间的双向依附关系。

因此，本文定义“宗教功能单位”为：信仰超自然实体，凭借固定的实体膜拜与静修处所，在自身生存安全的前提下，以传播信仰文化为基本职能，以宗教仪式为主要行为方式，参与世俗国际交往并对国际政治进程产生影响的开放性独立行为体。“宗教功能单位”的构成要素包括：其一、秉持的精神信仰及其激发的伦理价值观，其二、不可迁移和替代的宗教建筑，其三、举行的宗教性仪式及其多重含义，其四、内部专职的常驻神职人员，其五、影响力可辐射的信众群体和非信徒人群，其六、与其他非世俗的和世俗的单位之间的联系，这六个方面共同构成了复合的、工具性的理性国际关系行为体。本研究的基本假设是：宗教功能单位的政治行为是符合工具理性和价值理性矛盾统一的选择结果。宗教功能单位根据自我对政治社会宗教局势的权力、地位的认识形成不同的对外行为取向。仪式、言论、民间文化外交活动、网络互动、对宗教文化艺术符号的运用等是单位可选择的策略形式。

二、宗教功能单位的构成图谱

构成宗教功能单位的六个要素大致可以分为物质性因素、意识性因素和表象性因素三个方面。三个方面相互依存，共同组成本文指称的“宗教功能单位”，三个方面有如构成一个完整社会人的躯体、灵魂和外衣，不能偏废任何一方。

第一方面，土地屋舍与相关人群

宗教功能单位的建筑、固定神职人员和影响力可辐射的人群是宗教功能单位存在的物质性基础。物质的宗教建筑和宗教建筑固定其上的土地是宗教功能单位独特的、神圣的、连续的和期望单独享有所有权的构成要素。比如 1992 年印度寺庙之争，期待恢复罗摩庙的印度教信徒和试图保护事实使用中的巴布里清真寺

的穆斯林在阿约迪亚（Ayodhya）反复斗争，尽管清真寺被拆除，但因为印度最高法院为平息动乱不允许任何一方再在阿约迪亚重新建造庙宇或者清真寺，其实引起冲突的焦点问题并没有解决，导致争端至今仍然存在。¹⁴又如，巴基斯坦的极端穆斯林宗教组织 Lal Masjid 则干脆由于组织所在的清真寺外墙为红色的特色而被标识为“红色清真寺”。

固定的专职神职人员以及神职人员的组织制度是宗教功能单位能发挥作用的人士基础。如果没有常设的神职人员，宗教建筑即使存在也可能仅仅发挥世俗功用。比如俄罗斯的亚历山大·涅夫斯基大修道院一度因为十月革命期间被认为是反革命的策源地和据点之一，而在此后相当长的时间内仅充当设有雕塑博物馆的国家文物保护单位。¹⁵本文认为在没有神职人员入驻恢复宗教活动时期内，亚历山大·涅夫斯基大修道院不是宗教功能单位。尽管神职人员之间的个性差异、人事变动甚至自身性格变化也会影响宗教功能单位，但不会根本改变宗教功能单位。就好比对于国家而言，政府正常更替不代表国家实体的倾覆。

宗教功能单位影响力可辐射的人群可以在分析宗教对国际社会影响时被视为一个松散的集体，包含认可、受益、同情和支持该宗教功能单位的所有人群，而不一定局限于宗教建筑场所内部人员，也不局限于其是否具有相同宗教信仰，甚至也不拘泥其是否有宗教信仰。2006年2月27日，在印控克什米尔首府斯利那加，一些穆斯林居民聚集在联合国办事处门前表示抗议，他们声援的对象并不是印度或者巴基斯坦的任何宗教功能单位，他们抗议的是伊拉克萨迈拉市（Samarra）什叶派圣地之一阿里·哈迪清真寺（Ali al-Hadi mosque）受到爆炸袭击。¹⁶这些克什米尔的抗议者尽管并没有身处阿里·哈迪清真寺，但是应被视为阿里·哈迪清真寺这一宗教功能单位的影响力辐射人群。比如科索沃战争期间，东正教的德卡尼修道院塞族的修道士们曾经敞开大门保护了同样深受战争之苦的阿族穆斯林难民。¹⁷那些被保护的阿族穆斯林难民并没有转宗，但他们也属于德卡尼修道院这一宗教功能单位的影响力辐射人群。

第二方面，宗教信仰与道德伦理

宗教功能单位的宗教信仰力量和伦理道德优势是宗教功能单位意识性因素，不可变更，其中宗教信仰是宗教功能单位的核心价值所在。宗教功能单位的存在从根本上说是源自信仰，是因为相信并且崇拜和畏惧超自然的神性力量。虔诚的信仰激发的道德自律和他律以道德准则的形式规范信仰者的言行和内心，最终获得精神的拯救和升华。宗教信仰是宗教功能单位存在和运作最强大的后盾，也正因为此宗教功能单位是连接信仰者和神圣力量的媒介，是传播信仰的基地。所秉持的宗教信仰是宗教功能单位第一顺位的代表符号，是宗教功能单位恒定的意识性因素。也就是说，清真寺只能代表伊斯兰教，犹太会堂只会代表犹太教，天主

教教堂也只可能属于天主教。这里有个需要专门解释的吊诡之处，有些宗教功能单位的宗教建筑会出现所属宗教转移的情况，比如历史上著名的拜占庭圣索非亚教堂（神圣智慧教堂）¹¹在苏丹穆罕穆德二世攻陷君士坦丁堡之后被改为清真寺，但是其一、这种转变不是宗教功能单位主动造成的，与宗教功能单位的主观意愿无关，外部力量干涉压力造成的宗教功能单位转宗不符合宗教功能单位的自身要求和属性；其二、本文认为当圣索非亚教堂四周竖起宣礼塔的时候，代表东正教信仰的圣索非亚大教堂这一宗教功能单位已经终结，取而代之的是代表伊斯兰教的清真寺，这两个宗教功能单位之间不具有承袭关系。另外一种情况是同一宗教内部的裂变，也即宗教社会学所谈论的“改宗”¹²问题，比如逊尼派穆斯林转换为什叶派穆斯林。对宗教功能单位而言，在当代假设固定神职人员和影响力辐射群体乃至整个宗教建筑风格倾向同时都发生改宗极其困难，非常罕见，甚至可以断言其概率低到可以忽略。此外即便有个人或是群体发生改宗，但是他们“不更换宗教传统”¹³，因而一个运转正常的宗教功能单位核心信仰归宿仍然是相对稳固的。

至于宗教功能单位的道德伦理为其信仰的宗教所规范，呈现为宗教的伦理力量，具有“永恒之妥当性……不能被变更”¹⁴。宗教伦理对世俗现世而言并不一定扮演积极角色。马克思·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中认为，新教的经济伦理观照——禁欲主义——使获利冲动合法化，同时视奢侈品消费为肉体崇拜而避免违背经济基础的华而不实，“开源与节流并重的理性观念对资本主义发展起到重要作用。另一方面，韦伯主张宗教伦理并不因追求救赎而意味着与现实世俗和谐共存，信念伦理基础决定的宗教义务，当信念伦理体系化的时候，排斥现世的宗教伦理介入社会诸领域会带来宗教信念伦理与现世法则之间的紧张关系。”¹⁵

第三方面，行为表象与文化象征

宗教功能单位实行的仪式和庆典、参与实施的多元外交以及文化表征等符号是宗教功能单位表象性的要素。宗教功能单位的表象性要素更接近政治社会学家所看待的宗教，是为了激发对崇拜对象的崇敬和敬畏的一整套“象征符号”¹⁶，是一些“集体表象和文化现象”¹⁷。在系统论学者看来“文化世界本质上是符号世界”¹⁸。从社会学角度来看，问题的核心关键在于人们对事物的看法。对宗教功能单位而言，人们对宗教功能单位的看法也属于构成宗教功能单位的表象性要素，是三方面要素组合中相对边界模糊，可以被建构的内涵，因而是宗教功能单位的活跃变量。依据吉登斯的观点：“定期在专门的场所举行”“宗教仪式行为的目的都是指向宗教的象征意义”¹⁹。在穆斯林观念里“对主的礼拜使人感受宇宙的壮美、万物的联系；礼拜启示人们友善相待、追求真和善、顺从安拉的意愿”

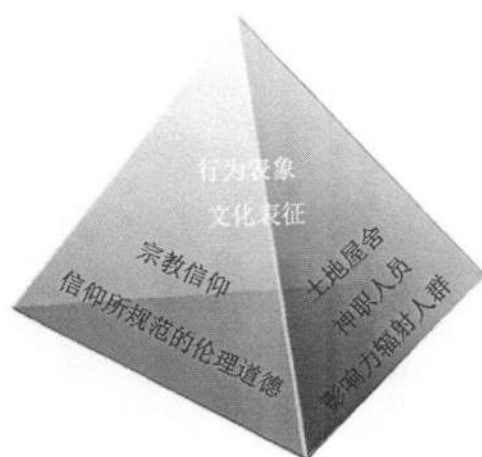
⁵¹。信仰者赋予宗教仪式各种效力，并按需要加以诠释，反过来“仪式在道德上重新塑造了个体和群体”⁵⁵。信仰者坚信仪式帮助提升自我，超越自我。然而宗教仪式和庆典的表象绝非局限于信仰层面，在有些情况下接近杨庆堃例证的“危急关头的公共仪式”⁵⁶，这些宗教仪式有极强的实用性目的，参与者感受到群体凝聚对抗共同威胁的集体表象。至于在那些参与国际社会尤其是国际政治生活的宗教功能单位，其宗教仪式庆典表象超越保守的地域性宗教框架，甚至跨越宗教边界，进入世俗界域的特征就更加明显。宗教仪式的表象在吸引、动员民众以达到一定政治目的上意义重大。这里仅举一例，一场在苏丹努巴（Nuba）山脉基督徒举行的耶稣受难瞻礼仪式，⁵⁷在那些关注苏丹人权状况的政治活动家和学者眼中不单纯是信徒敬拜仪式，还能被解读为苏丹基督徒苦难生活状况的证明和寻求外界帮助的信号。

大多数情况下宗教功能单位参与、主持或者被动接受多元外交被视为对外界释放相关政治立场信号。比如，2008年2月科索沃宣布独立之后，普里什蒂纳宗教界的阿尔特米耶（Artemije）主教和塞尔维亚现任总统都在极短的时间内专门访问了位于科索沃梅托西亚地区的德卡尼修道院，以此传递塞尔维亚东正教界和塞尔维亚国内政府民众对科索沃独立的反对立场，同时暗示塞尔维亚仍然保有科索沃地区的教权和主权，而德卡尼修道院在这一时间段即被赋予塞尔维亚维持科索沃宗教和世俗权力的象征意义。就文化符号而言，宗教功能单位首先是地区甚至国际社会中宗教文化的捍卫者和支持者、同情者眼中的宗教文化非国家权威。正源于此，2000年9月28日时任以色列反对党力库德集团党魁的沙龙（Ariel Sharon）在军警的保护下强行参观耶路撒冷圣殿山阿克萨清真寺（al-Aqsa mosque）建筑群。⁵⁸在沙龙看来圣山和阿克萨清真寺属于以色列领土，而在巴勒斯坦穆斯林看来沙龙代表犹太人亵渎了伊斯兰教第三大宗教圣地，阿克萨清真寺文化地位在双方心理认知上存在巨大差异。两种针对阿克萨清真寺的表象观念互相冲撞，直接后果是持续三年的巴以冲突。

宗教功能单位的艺术文化表象也不容忽视。比如东正教拜占庭式圆顶教堂造型上不同于天主教哥特式教堂强烈的“超越感”和“不可克服感”，在东正教信徒眼中，圆顶才恰如其分地表现了“上帝智慧的天空，俯瞰着俗世”。⁵⁹以清真寺的建筑语言为例，清真寺内部供伊玛目讲经的“敏拜尔”（minbar），有一种解释：敏拜尔的门代表尘世，圆顶代表上界，阶梯寓意由尘世达到上界，圆顶上托着的新月象征伊斯兰教。⁶⁰阿里·哈迪清真寺著名金色穹顶是什叶派穆斯林夸示的建筑美和荣耀的象征，2006年2月22日“金顶血案”发生以后短时间内伊斯兰世界就作出了反应，仅在伊拉克境内，24小时内168座逊尼派清真寺连续遭遇袭击。⁶¹表象为文化符号的宗教功能单位往往发挥较单纯宗教场所为多元的感召力和影

响力。对于那些文化民族主义知识分子和政客，可以通过强化宗教功能单位的文化象征地位，增强公众民族凝聚力和保卫相关领土的热情；在另一些情况下，宗教功能单位直接主动利用其民族文化象征的地位激发民众的民族主义情绪。前者比如在科索沃独立之后，塞尔维亚学者多次强调科索沃数间始建于中世纪的东正教教堂是巴尔干东正教的文化摇篮，是塞尔维亚文化的发源地，因此科索沃是塞尔维亚人必须保有的领土，否认科索沃的独立。后者比如同样在前南斯拉夫地区的克罗地亚，克罗地亚天主教会利用其对克罗地亚人的影响煽动克罗地亚民族主义情绪，支持克罗地亚的民族主义分裂运动，并因此一度成为反对派攻击的焦点。⁶²

综上所述，相对固定、物质性的建筑处所、土地空间、神职人员和辐射人群，意识性信仰上的宗教、道德伦理，以及相对变化发展、表象性的政治和文化符号三个方面要素共同构成一个也许可以跨宗教和跨学科比较的概念范畴——宗教功能单位。政治社会生活中，三个方面紧密结合，架构了完整坚实的宗教功能单位结构，相互之间的关系类似一个三维角锥，各个部分缺一不可（见图 1-2）。宗教功能单位能够被利用作宗教与国际关系领域微



图示 1-2 宗教功能单位构成元素结构示意图

观和基础的学理性概念，是宗教与国际关系特别是冲突状态下的国际关系的分析工具，在分析宗教行为体参与国际社会进程所发挥作用的理论和实践时具有普遍的有效性。需要说明的是：当本文涉及具体事例分析时在表述上仍然主要沿用经验称谓，即对基督教而言的“教堂”、“修道院”和“隐修院”、伊斯兰教的“清真寺”、佛教和印度教的“寺”、“庙”、犹太教的“会堂”，但是其内涵实质包括了宗教功能单位涵盖的三类构成要素，而不仅仅局限于传统上对宗教活动场所的认识。以本文的个案之一科索沃德卡尼修道院为例，完整确切的称谓为“作为国际关系行为体之一——宗教功能单位的德卡尼修道院”，在具体分析的时候仍然沿用“德卡尼修道院”指代以上完整名词以简化用语。

第二节 宗教功能单位在国际政治关系中的角色定位

德裔美国宗教社会家瓦赫（Joachim Wach）给出宗教与国家三种关系模式：宗教主动与国家合作，作为庞大国家机器内控制工具拥护政府统治；抑或消极避世，醉心宗教事业；抑或或与反政府势力结盟的形式与国家统治力量抗争，以对抗保护自身利益。⁶³吉登斯（Anthony Giddens）引用罗依·瓦里斯（Roy Wallis）

《新宗教生活的基本形式》⁶¹划分新宗教团体的三个范畴，归纳非传统教会的新宗教团体与尘世的关系模式同样为三种：肯定尘世的团体关注内部成员潜力提升与成功；拒绝尘世的团体想退出尘世，其方式是抨击批评尘世；适应尘世的团体关注内部宗教生活，反而少

态度	动机	表现
出世	否定既有世俗政治	抨击尘世
	肯定既有世俗政治	限于宗教生活
入世	肯定既有世俗政治	与政府合作
	否定既有世俗政治	与政府抗争

表 1-1 宗教对待世俗政治的态度

有世俗关怀。⁶²尽管这两种归类针对的是制度性宗教和非制度性宗教两个不尽相同的宗教对象，然而他们对宗教与世俗社会、世俗政治的参与模式进行分析的思路却值得借鉴和扩展。于国内政治的向度，宗教行为体的三种外在表现由宗教对待世俗政治的两种态度和两种动机共同作用决定。（见表 1-1）持出世态度而表现为只关心神圣事务的宗教，以消极化的政治参与姿态认可既有政治秩序，或以专注于宗教的表达对现世的不满，是宗教与政治的特殊状态，虽然不可忽视但并非本文阐释的重点。与国内政治相比，国际政治向度的宗教介入需要考虑更加多元化的外部变量。宗教功能单位介入的动机不仅是内生性的，国际社会也会影响宗教功能单位对外行为的判断，而宗教功能单位处理国际关系层面的事务也与其国内层面的政治参与有差异。虽然有众多限制条件，瓦赫和吉登斯的宗教介入国内政治的分析暗含前提假设值得借鉴，他们都肯定了宗教是主动施为者，是具有独立性的行为体，国际政治层面的宗教功能单位也可以是被整体考察的行为体。

行为体的概念联系着结构体系的概念，国际关系学将国家界定为主要分析单位，国家是国家体系结构中的独立行为体。⁶³罗伯特·吉尔平定义的国际体系包括四个主要方面：“多种多样的实体”、“有规则的互动”、“控制的形式”和“体系的界限”⁶⁴。综合吉尔平的国际体系组合方式，针对宗教功能单位的国际体系为：有宗教功能单位作为行为体参与其中，宗教功能单位彼此之间和主权国家均发生规律互动，一定地理界限内的世俗国际关系体系（有别于历史上的基督教或者伊斯兰教体系⁶⁵）。依据国际关系理论的层次划分看来，宗教功能单位接近“利益集团”“非政府组织”和“次国家行为体”，然而宗教功能单位在国际关系、国际政治生活中的角色不仅止步于此三种定位。宗教功能单位还是宏观宗教文化体系的次体系，同时作为国际关系结构中的非国家行为体参与宗教性和超越宗教的部分国际交往活动。以宗教功能单位替代国际关系现成的分析单元可以是准确解读国际关系中宗教介入的前期尝试。本节旨在回答传统国际关系理论解释框架内宗教功能单位的本质是什么，应赋予宗教功能单位何种角色定位。

一、宗教功能单位与利益集团

每个个体都不可避免地在互动作用体系中活动，集团是参加这些活动的所有个体的集合体。国际政治理论研究中的利益集团的性质为与国际关系有关的次国家行为体、“子体系”⁶⁹，是一些有着特殊利益诉求的集体，“这些团体通过和制造舆论来影响对外政策”⁷⁰。一般来说，被归为利益集团的多与政治游说有关。国内学者主张宗教组织游说政府的利益集团属于“单议程利益集团”⁷¹，在他们看来宗教利益集团试图影响政府以推进各国宗教自由，是仅仅局限在政策的某个方面，没有系统对外政策建议的单议程利益集团的表现。赫茨克限定的宗教利益集团是：在代议制政府条件下，那些以宗教利益为政治行为驱动力的游说团体，其宗教的政治介入影响国家政治和国际政治。这其中的宗教利益包括对抗世俗力量和各种不同宗教利益之间的博弈。⁷²传统而狭隘的利益集团，包括宗教利益集团，涉及两个核心内涵即利益和政治参与，运转良好的多元化民主政体内大部分利益集团关心的议题集中于选票、获益与旨在改变政府政策的游说。⁷³

赫茨克在批判曼瑟·奥尔森(Mancur Olson)的集体行动逻辑悖论的基础上进行了总结，他认为：首先，宗教利益团体为基督教信仰所激发的信念具有超越个体理性的普适性，因而在利益集团动机上避免了“搭便车”的矛盾。其次，宗教利益团体不同于经济利益集团，它没有着眼于私利的短视和代表人群范围的局限，前者更大规模地关注非精英民众的公共福祉并且积极介入政治决策，从而打破所谓游说界为由经济利益集团所掌控的狭隘论断。赫茨克的观点表达了美国学者对国内宗教话语回归公民政治生活的较高评价，然而赫茨克尽管提出一系列有关“代表权”⁷⁴诘问，关注的是宗教利益集团代表权的复杂性，赫茨克在意的是群体利益是否得到表达，但是他却并没有回答这些多重代表权之间如果存在相互矛盾甚至对抗，宗教利益团体如何选择优先代表项，因而他并未提供判断的依据和解释。

有政治参与行为的宗教功能单位在其性质上属于广义宗教利益团体，但与后者仍然存在细微差异。狭义上的利益集团主要指“私人性质的团体……希望通过共同的努力来影响政府政策”，广义上的利益集团“也包括追求自身利益的公共机构”⁷⁵。国际政治生活中的宗教功能单位在发挥政治参与功能，进行宗教介入影响国内甚至国际政治进程时，属于利益集团，或者更准确地表述为宗教利益集团。宗教功能单位涵盖了代表自身的宗教利益团体，另一方面宗教利益团体完全可以将宗教功能单位的机构利益纳入其争取的战线，宗教功能单位和宗教利益团体二者有重叠现象，但不能就此认定宗教功能单位就是宗教利益团体。典型的例证是可以被定性为宗教游说团体，“代表主流教会的卫理公会、圣公会等的

那些团体”是“脱离教堂”⁷⁶的人群，然而对宗教功能单位而言教堂是不可回避的关键认同。只要有成熟的现代宗教生活就有宗教功能单位，至于在民主政体下能否施加压力实现自身获利并不是宗教功能单位的区分标准，甚至有的时候宗教利益集团只是连接宗教功能单位与政府的桥梁。

但是政治游说毕竟不是宗教功能单位的主导功能或者核心行为，宗教功能单位的构成人群也并非以政治游说或者改变政府政治政策为目的而聚合成固定团体的。宗教功能单位的首要活动是宗教崇拜，漫长的立法和政治决策过程不仅在很多时候不受反政府反主流的宗教功能单位认可，甚至对于温和的宗教功能单位也不具备足够的吸引力。处在外部冲突状态条件下，即便政府议会尚能保持有效的政治运作，宗教功能单位尤其是弱势力量所在的宗教功能单位很可能属于不被重视的、低效的、边缘化的利益集团。更有研究者干脆认定：宗教分化的社会发生冲突、内战的机率远大于基于利益团体分歧的社会，⁷⁷从而直接无视宗教利益集团的存在意义。极端的例子是当宗教功能单位代表激进的、反社会、反政府的宗教群体，则与在现有政治体制框架内运作的传统利益团体相比，该宗教功能单位就会以推翻转化现有政治秩序为目的。⁷⁸

二、宗教功能单位与非政府组织

一般认为，作为从事跨国活动的一种“特殊的利益集团”⁷⁹，非政府组织“总体上是私营的志愿组织，成员是为实现共同目的而走到一起的个人或协会”⁸⁰。联合国定义非政府组织为“非赢利性、自愿的公民团体”⁸¹实体，其成员为地方、国家或多个国家的公民或公民协会，“他们的行为由成员的集体意志所决定，以满足一个或多个和该非政府组织的团体成员之需”⁸²。非政府组织的形式相当灵活，从本土草根阶层自发组织到跨国甚至跨国际组织的国际维度非政府组织，各种政治层面都不乏活跃的非政府组织。与国家政府不同，大多数非政府组织并不具备军事力量，尽管没有强大的暴力支持，但是非政府组织倚靠对信息、道德和专业资源的掌握，大量运用软实力吸引外部公众和政府以及政府间组织的关注，发挥传统国家和政府缺失的部分职能。宽泛地看，与宗教相关联的非政府组织基本上表现为三个组织形式：首先是广被接受的组织性较强的教会，比如“几个世纪以来，非政府组织中一个无可争议的例子就是天主教会”⁸³。其次是比如基地组织一类的极端宗教恐怖主义团体，它们拥有分散但忠诚度极高的成员群体，以恐怖袭击“吸引普通宗教信徒注意力，或者鼓励他们反抗对手”⁸⁴。最后是基于宗教信仰但不以传教为直接目的，关注人权自由、公共福利事业的宗教非政府组织，比如长期在我国内陆工作的佛教慈济基金会。

与非政府组织特征相比，宗教功能单位同样具备专业信息资源，同样是非政

府官方的联合体。此外，由于同一议程或同一领域中相似的团体而可能出现相互竞争，这一点上宗教功能单位与非政府组织也非常相似。以罗德尼斯达克为代表的宗教市场理论就试图从经济学角度解释不同教会、教堂在固定社区内争夺宗教资源的现象。⁸⁵由于与普遍意义上的非政府组织不太在乎领土不同，尽管宗教功能单位有不可忽视的国际影响力，但是宗教功能单位首先是立足本地的，因而土地、边界、建筑都是描述宗教功能单位的认识基础。宗教功能单位运用和争取的优先目标也并非政治权力。很难想象非政府组织能离开与其他组织机构的联系独立运作，只有关注相似议题的组织和团体之间有效合作，非政府组织才能实现既定政治或者经济目标。但是宗教功能单位则不然，以发生暴力冲突状态为例，相对孤立、本土的宗教功能单位仍然可以发挥其基本的宗教和文化功能，甚至能在逆境中以事件局内人的特殊地位和熟稔的地方技术优势，帮助其他政府官方或者非政府组织有效率地执行冲突转化和缔造和平的任务。⁸⁶尽管巴基斯坦红色清真寺既可以被界定为极端宗教恐怖主义，也符合本文定义的宗教功能单位，但大多数情况下，围绕宗教功能单位形成的组织型网络却并不构成完整有效的宗教非政府组织。

三、宗教功能单位与非国家行为体

如果要给参与国际政治生活的教堂、清真寺、寺庙这些宗教功能单位以准确的国际关系学意义上的行为体定位，相对于民族国家的“非国家行为体”也是值得类比的概念划分。冷战后，随着国际交往的加深，技术和工业水平的大幅度提升提供了超越国境的现代化工具支持，国家不再具有唯一性支配权，甚至有人宣称拘泥于疆界的研究已经过时。⁸⁷尽管存在争议，但笼统看来，非国家行为体与国际交往传统行为体国家相比，在超越主权国家的向上层面上有跨国行为体(Transnational actors)或超国家行为体(Supranational actors)，而往下，在主权国家内部有次国家行为体(Sub-national actors)。

根据密特拉尼(Mitrany)基于西欧国际变革进程，从功能主义出发进行假设，次国家行为体出现源于当代国家已经无力充分满足内部选民社会经济需要，次国家集团为弥补国家能力缺失而在国家控制范围之外，利用自身网络联系彼此，推进合作。⁸⁸配合次国家行为体出现的价值分化，至少在欧盟演进分权化过程中，次国家行为体关注的是“回归地方和次国家的价值”⁸⁹。有两个原因促成宗教功能单位向次国家行为体这一定位靠拢：其一，宗教功能单位首先是个宗教场所，执行的是宗教崇拜职能，其人员组成依据是非世俗的，因而其宗教性是优先属性。西方政治历史发展的一个重要成果是政教分离，尽管各国宗教政策有差别，但大多数国家的政府在宗教事务问题的处理上采取政教分离原则。在有的政治学学者

眼中，西方制度化的宗教甚至可以归为“罩有神圣光环”、“特权的统治”⁹⁰。宗教功能单位持有教义神学观点，运行于国家力量施动空间之外，与政府机构分离，作用于社会，似乎可以算得上次国家行为体。此外，因为无论是教堂、清真寺还是庙宇、会堂，所有的宗教功能单位都必须以地方为立足基础，从本土利益、地方价值角度来看，宗教功能单位似乎的确是属于次国家行为体的范畴，然而事实又存在明显的悖论。

虽然主权国家自治并未淡出世界政治，跨国行为体在全球化条件下作用日益增大仍然是多数国际关系学者津津乐道的主权衰落场景。⁹¹跨国行为体不仅指常见的跨国公司、国际政府间组织、非政府组织等集团，比如在约瑟夫·奈看来，类似巴尔干地区的塞族、穆族，生活于“土耳其、叙利亚、伊朗和伊拉克境内的库尔德人，分布于整个中东和高加索地区的阿拉伯人”⁹²都属于跨国族群集团，也属于非国家行为体。参与国际交往的宗教功能单位不可避免地在构成人员上表现出跨越国家边境的人群偏好。比如每年麦加朝觐的圣地麦加清真寺，其影响力所及并且所接纳的信仰人群毋庸赘言并不以沙特国民为限，因而可以被认为是超越国家的。此外宗教功能单位的信仰背景是超国家的。宗教文化上的相互依赖和金融、经济、上的相互依赖一样，都会对国际行为的法律和道德框架产生极大影响。宗教功能单位的构成人群和精神信仰上都是超越国家的，因而用次国家行为体框限宗教功能单位显然不能完全说明问题。

应该说国际关系体系中的宗教功能单位是具有相对独立行为能力同时也会被外界影响的、有限自主的非国家行为体，宗教功能单位构成笼统宗教体系的次级体系。宗教功能单位要产生跨国效应，作为合理的独立的国际性行为体，就需要在世界政治和国际交往中寻求身份认同和选择利益目标，并由此形成宗教功能单位自身的特征。

第三节 宗教功能单位的形式特征

前文已经介绍，宗教功能单位作为世界政治参与者、行为体在国际关系学意义上的角色定位是多重的，兼具有次国家层面行为体的本土性表现和跨国层面的超国界视野。在进一步分析宗教功能单位行为之前，很有必要从结构性整体角度探讨其作为相对独立的行为体所反映出的形式特征。宗教社会学学者从国家内部宗教生活与公民社会角度进行考察，对成熟宗教所做的结构性表述为：宗教场所是“基于宗教传统而得以展开宗教活动的空间形态”⁹³，宗教组织是“宗教活动空间得以展现的制度载体”⁹⁴。在国际政治层面，作为宗教功能单位的教堂、清真寺、庙宇、会堂可以被视为是构成更广阔宗教活动空间的行为载体，另一方面宗教功能单位也恰是宗教活动的空间构成部分；此外，宗教功能单位并未绝

于政治活动空间，特别是身处国际交往（无论是合作还是对抗）频繁和热烈的地区的那些宗教功能单位更是自主或者无意识地发挥其对政治局势的影响力。各种隶属不同宗教信仰体系的宗教功能单位往往处于各自宗教传统的约束之下，对它们的分析理解也容易采取惯性思维。⁹⁵然而当尝试以国际关系学的眼光审视这些看似复杂多变的教堂、清真寺，抽离细枝末节，概括到宗教功能单位这一抽象行为体概念时，则不免发现被传统宗教学体系所忽视的一些内容，尤以空间、功能、价值三组矛盾统一体的形式特征为核心。

一、多维空间并置

教堂、清真寺、庙宇、会堂这些宗教功能单位首先是一个宗教场所，其最直观可视的形象是一所宗教建筑或者一组宗教建筑群。宗教功能单位以这些实体宗教建筑为其空间上的基本媒介、载体，执行各项功能。尤赖斯·阿札拉认为空间的细分有“二度空间、实体三度空间和内在三度空间”⁹⁶三个类别的差异，尽管这种划分多是美学意义上的，但在描述宗教功能单位的空间特征时仍然可以参考。其一，一般认为绘画属于二维空间的艺术表现形式，它能够“再现”表现对象的“具体背景”⁹⁷，能够描摹对象与周围环境的关系。抛开各种宗教内部历史上对圣像地位的反复争论不表，单纯看建筑内部包含既有壁画、窗画、天顶画等二维平面色彩装饰的当代宗教功能单位，这些二度空间的艺术媒介服务于宗教功能单位的信仰崇拜职能，并且其表现和赞美的对象往往是超越二维甚至无法用三维空间框限的神圣敬拜主体。⁹⁸以东正教教堂为例，“无法想象正教教堂里点燃的蜡烛、氤氲的熏香和虔诚的圣事仪式背后缺少圣像”，而如果“仅抱欣赏艺术品的目的走近那些拜占庭圣像，那么我们会丧失理解他们深邃内涵的机会”⁹⁹。其二，建筑形式的外在实体三度空间是宗教功能单位的另一空间载体。宗教功能单位的建筑主体一方面是实用功能与艺术审美结合的现实三维形象展示；另一方面，建筑主体的设计、建造和使用必须放置入完整的外部自然、社会环境之中和谐互动才可能发挥其恰如其分的效用。比如修道士从孤独个人面对上帝的修道方式需求出发，修道院的选址往往偏向于远离俗世繁华的幽静山林，也由此逐渐形成以安贫乐道、强调自食其力，与教会、教廷有区别的修道团体制度。¹⁰⁰其三，宗教功能单位同样具备自身认识的内在三度空间，相比于实体空间，前者更偏向主观的“心理空间”¹⁰¹。宗教功能单位的二度空间、实体三度空间和内在三度空间三个维度矛盾统一在结构性整体中，是其第一组空间矛盾。

宗教功能单位的另一对空间矛盾，是其本土空间与跨种族、跨国别的信仰空间之间的角力。前者包括对宗教功能单位忠诚于其本体本地、本土民众与文化和关注地区利益的内在要求；后者包括宗教功能单位作为国际关系生活中的行为体

可能面对的跨国空间认同和排除国家认同的普世宗教认同问题。换言之，一个宗教功能单位可能既热心所在社区的公益事业，也同时不忘远在另一大洲的相同信仰兄弟姐妹的生活和命运。套用赫茨克的表述就是既“代表教会机构”，也“代表世界性成员”¹⁰⁴。这组空间矛盾在政治冲突条件下会有激化对抗的表现，平和时期也并不意味着两个空间的调和。比如2002年辞世的纳米比亚第一位土著罗马天主教领袖，温德和克教区的伯尼法图斯·豪希库大主教（Bonifatius Haushiku）曾经说过：“我们纳米比亚信徒接受了基督，但这个走在我们中间的基督却太频繁穿着欧洲的服饰了”，本土化“必须要进行到比音乐、鼓声和鼓掌更深的层次。”¹⁰⁵

宗教功能单位还要面对宗教空间与政治空间这组活动空间矛盾。宗教与政治的关系是宗教学研究和政治学研究都乐于涉猎的领域，不可否认，宗教始终对政治有着影响。作为宗教体系的次体系，宗教功能单位在宗教空间甚至政治空间都可以有所作为，在条件具备的情况下，其宗教空间的行动策略会有外溢到政治空间的后果。塞尔维亚外长，曾经的极端民族主义者武克·德拉什科维奇（Vuk Drašković）表示，让他看到南斯拉夫和平的曙光，给予他终止战争的信心的正是塞尔维亚东正教会牧首帕弗洛座下（Patrijarh Pavle）和克罗地亚库哈里红衣主教（Franjo Kuharić）手牵手一起祈祷的景象。另一方面，特别是在规范性制度缺失、暴力频仍的地区，也有非宗教界期望宗教界“不以战争性质非‘宗教战争’为出，在和平调解过程中袖手旁观”¹⁰⁶，主动要求宗教介入政治空间。

二、复合功能迭加

宗教功能单位的功能首先是在社会学和政治学意义上宗教的功能。比较有代表性的观点是总结宗教具有阶级功能、民族功能和文化功能，¹⁰⁵另一类观点则认为宗教功能分为世俗的功能和非世俗的功能¹⁰⁶。本文认为，无论是将宗教行为体的功能分为阶级、民族、文化复合体，还是二分为宗教与世俗，都验证了一个基本事实，即宗教和宗教行为体具备相互渗透的多重功能。比如历史上奥斯曼帝国曾用伊斯兰教作为统治阶级宗教，潜移默化转变巴尔干地区原本的基督教信仰，宗教这时成了异族统治者同化被统治者的工具；这场变迁的遗祸之一是当年波黑同属斯拉夫人的穆斯林、天主教徒克罗地亚族和东正教信众塞尔维亚族同室操戈，宗教这时是聚合“我们”区分“他们”的标杆；而产生争端的这些民众长期以来早已把本族的宗教信仰内化而日益融入整个群体的心理和行为，内化为文化特质，这时宗教的功能是文化纽带。又比如，许多所谓世俗功能具有神圣意义的功能，而现实中的宗教仪式也可能隐含着世俗的企图，宗教与世俗的界限并不那么明确。例如，尽管大多数研究对于宗教在教育、慈善和医疗事业方面成就属于

宗教的世俗功能,但不可否认这些世俗功能在治疗人的内体同时也关心人的精神追求的潜在意味。而一场为屠杀死难者举行的悲怆而隆重的宗教葬礼仪式也可能隐藏着激发夺取权力斗争和复仇激情的世俗内涵。

更为耐人寻味的是,参与或者影响着世界政治的宗教功能单位所承载的功能特征不仅仅表现为普遍意义上的宗教各种功能互相交织状态,因为宗教功能单位一旦成为国际关系世界政治活生生的体验者、参与者和影响者,那么其各种功能之间除了迭加存在之外,在相当多情况下还有可能出现相互矛盾对抗甚至冲突的情况。即便是同一功能内部也可能面对两难的处境。例如,伊斯兰教内部教义要求“天下穆斯林皆兄弟”¹⁰⁷,那么一个地区内部各个清真寺之间的关系该是友好共存的,然而当伊拉克萨边拉市什叶派圣地之一阿里·哈迪清真寺遭到火箭弹攻击之后,短期内全市的百余逊尼派座清真寺纷纷遭遇报复性打击,在初期这些破坏主要以清真寺标志性建筑和逊尼派信仰信心为袭击目标,而不是信徒生命。¹⁰⁸原本是“兄弟”的穆斯林,却为了与宗教本身无关的信仰人权在执政府的政治主导地位而引发针对清真寺的恐怖行动。不同教派的清真寺在各自信徒和外部观察家分析家眼中超越了纯粹的宗教功能,兼有了支持政治派系的政治暗示,至少在伊拉克这场清真寺遇袭风波中清真寺的宗教功能与政治功能发生了冲撞。另一方面,国际政治生活中的宗教功能单位的这些功能并不可能剥离功能复合体的形式而独立存在,否则不可能对世界政治国际生活产生影响。没有政治功能,宗教功能单位在政治生活中就是“沉默者”,沉默者的声音是“看不见的少数派”¹⁰⁹。简言之,国际关系意义上的宗教功能单位的各项功能之间尽管存在某种矛盾,但彼此之间同时是相互依存的。

三、双重价值背反

信仰上的绝对价值和责任上的相对价值的二律悖反是宗教功能单位的第三组矛盾统一表现形式。在考察宗教功能单位的利益判断行为模式之前,了解宗教功能单位的价值观念、价值来源有助于从决策动机之基础全面看待宗教功能单位的进程偏好。信仰上的绝对价值是构成宗教功能单位价值体系变量之一,有着普罗米修斯式的使命意味。信仰上的绝对价值有两个来源和两个方向,两个绝对价值来源分别是宗教象征和自我认知,两个方向是维护信仰和维持教牧¹¹⁰。具体来说,一个运转良好的宗教功能单位在意的价值来源于其宗教身份和地位,同时还要参考自身境遇和意愿做出绝对价值的判断,而绝对价值的方向在于宣扬、赞美、敬拜信仰以及关心神职人员、基督徒的宣教和宗教生活。换言之,无论哪个宗教,其教堂、清真寺、会堂、庙宇等等宗教功能单位建立和运作的绝对价值也即存在价值关乎护教、卫道,并且关乎牧养信教人员。宗教功能单位的绝对价值是其终

极神学义务，这一绝对价值相对固定，不随时代、社会变迁而变化。

责任上的相对价值是宗教功能单位由外部赋予的义务，是一种现实境遇下的人为添加，这个外部力量包括宗教势力和世俗势力。现实社会赋予宗教功能单位的相对价值是特殊境遇下的实用性责任。宗教功能单位相对价值的表现并不是于现代社会才出现的，甚至在神圣文本里也有类似的提及。比如，《圣经·旧约》“先知书”部分，以色列耶路撒冷圣殿内各任先知在言论中罕有涉及国际政治性质内容的，然后当以色列面对埃及和亚述两个帝国夹击的危险状况之时，耶利米先知却开始做出大量背离宗教性，反而更接近、触及有关国际政治的预言、评论和建议。¹¹¹全球化和宗教回归世界政治的今天，尤其是在遇到政治军事危机的情况下，宗教功能单位同样很难置身世俗事外，并且比起过去的历史，现今的宗教功能单位面对更多的施压主体。比如，科索沃危机期间，地处科索沃梅托西亚的德卡尼修道院客观上受到非信徒直接的火箭弹攻击而不得以成为地区冲突的直接受害者，受损之后却又面对联合国教科文组织保护世界文化遗产不利的责难，德卡尼修道院不得不向外表达正教群体塞族受到迫害，需要外部力量介入当地以稳定局势，使修道院和修道院牧养的信仰人群免于伤害的非纯粹宗教性的政治利益呼求。¹¹²这些在下文个案部分还会予以详述。相对价值是随着局势变化而逐渐演变的，追求相对实用价值的表现也就有前后不一致的情况。比如1995年波黑战争末期，米洛舍维奇（Milošević）成功地说服了过去与他为敌的塞尔维亚正教牧首帕弗洛座下支持签署美国政府主导的代顿协议（Dayton Agreement），后来帕弗洛座下却遇到教会内部和塞族群体的谴责，¹¹³为了补救，这位主教又特意致信时任美国总统的克林顿，谴责美国针对塞尔维亚的政策不公正。¹¹⁴

宗教功能单位的绝对价值与相对价值两个类别之间虽然有的时候表面看来会不一致，但是从更长的历史时期来看是二律悖反的关系。建制内的宗教功能单位是积极的，仍以旧约为例，即便在圣殿先知出于相对价值的要求而发出刺耳的警告之时，也不忘为了能够继续崇拜上帝而向以色列人民提出修正行为的建议，¹¹⁵有破也有立，不存在消极避世不求改观进取的态度，至今各种宗教功能单位保持了以绝对价值为主导、相对价值相辅助共同保障信仰存在的惯例。

小结

在宗教社会科学研究先驱詹姆士·G·弗雷泽（James G. Frazer）看来，宗教区别于其他意识形态的概念简洁明确而引人注目“宗教包含了两个因素……对高于人的诸力量的信仰，以及安抚它们或者讨好它们的企图”¹¹⁶。无论是对于有宗教信仰的信徒，还是无宗教信仰的世俗的世人，要解读当代国际关系意义上的宗教功能单位行为体，就需要尊重各种宗教持续存在的真实时代背

景，尊重不同的心理信仰和敬拜信仰的努力，这也是力求客观地研究宗教与国际关系构架的前提。

本章的目的是，主要从国际关系学的角度描述宗教参与、影响、介入世界政治，尤其是陷入动荡冲突处境为典型的传统性单元行为体在学理上的概念图景。本章尝试探索性地以生动且整体的观察视角出发，跨越学科界限门槛，分别从构成元素、角色定位和形式特征三个方面，全面解释作为国际政治社会生活行为体的教堂、会堂、清真寺、庙宇等等这些在宗教与国际关系中研究中缘于太过主流且传统而被长期忽视的宗教功能单位，力求建构起系统的宗教功能单位定义，以期帮助更细致地理解宗教在国际关系中的意象，也为下一章从理论上探讨地区冲突状态下宗教功能单位的行为和过程奠定学理基础。

宗教功能单位信仰的是现代文明社会内成熟的制度化宗教行为体，本文暂时不关注新兴宗教、宗教运动和崇拜团体(cult)的行为体。比照国际关系主流行为体民族主权国家的概念界定方式，宗教功能单位作为国际关系的又一类行为体，其基本构成要素分为：实体性的固定的屋舍、神职人员和信仰人群，无形的宗教信仰系统和伦理道德标准，以及表象的行为表征与文化象征三个方面，缺一不可。宗教功能单位在国际政治关系中的角色定位接近国际关系理论界定的利益集团、非政府组织和非国家行为体，然而却皆不完全契合，严格说来，宗教功能单位各项构成元素组合起来形成了笼统宗教体系的次体系，其身份定位随着国际政治局势变幻而游移摇摆。宗教功能单位的特征表现为多维空间并置、复合功能迭加和双重价值悖反三组形式特征，这些特征的矛盾统一限制了宗教功能单位行为取向和利益偏好。

概言之，作为国际关系行为体的宗教功能单位，其概念定义可以基本表述为：信仰超自然实体，以不可迁移的实体膜拜与静修处所为物质性基础，在自身生存安全前提下，以维护信仰和教众、传播宗教文化为基本职能，以宗教仪式为主要行为方式，参与世俗的国际交往，对国际政治进程能够产生影响的开放性独立行为体。其性质定位是社会科学意义上宗教体系的次体系，是空间、功能和价值三个向度矛盾统一的理性客观行为主体。

¹ 任继愈主编：《宗教大辞典·绪论》，上海辞书出版社，1998年版，第1页。

² 宗教分为无形和有形纬度两个纬度影响国家安全的分析框架参见徐以骅，章远：《宗教与中国国家安全》，载《复旦大学学报（社会科学版）》，2009年第4期，第109—116页。

³ See Helmut Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1951).

⁴ 比如国际危机监察机构前巴尔干地区研究主任彼得·帕默(Peter Palmer)在探讨上世纪九十年代波黑冲突问题的文章中就认为冷战和苏联的高压掩盖了南斯拉夫地区潜在的宗教对抗，并且认为基督教教会(无论是天主教教会还是正教教会)都没有对前南地区冲突缓解发挥足够的正面作用，参见 Peter Palmer, "The Churches and Conflict in Former Yugoslavia" in K. R. Dark, ed., *Religion and International Relations* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2000), pp.

⁵ 以 9.11 开篇的宗教与国际关系著作极多，比如 Oliver McTernan, *Violence in God's Name* (New York: Orbis Books, 2003); Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile* (New York: Palgrave, 2003); Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2004); Jonathan Fox, *Religion, Civilization, and Civil War: 1945 through the new Millennium* (Lanham: Lexington Books, 2004) 等等。

⁶ 比如涂怡超博士学位论文、邹涵奇博士学位论文都在正文开篇介绍了全球宗教人口分布和比例情况，另外比如卓新平新著《“全球化”的宗教与当代中国》也以介绍宗教全球复兴为开篇。

⁷ Jeffrey Haynes, *Introduction to International Relations and Religion* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), pp. 63-331.

⁸ [美]詹姆斯·多尔蒂、小罗伯特·普法尔茨格拉夫著，阎学通等译：《争论中的国际关系理论》（第五版），世界知识出版社 2003 年，第 21-22 页。

⁹ Jonathan Fox, "Religion as an Overlooked Element of International Relations," *International Studies Reviews*, vol. 3, issue 3 (December 2001), p. 55.

¹⁰ 比如 Sister Mary Ann Walsh, RSM, *Pope John Paul II to Benedict XVI: An Inside Look at the End of an Era, The Beginning of A New One, and the Future of the Church* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005); Gordon Fellman, *Rambo and the Dalai Lama: The Compulsion to Win and Its Threat to Human Survival* (Albany: State University of New York Press, 1998) 等等。

¹¹ 比如 Thomas Banchoff, ed, *Religious Pluralism, Globalization and World Politics* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008), p. 264; John J. Dilulio, Jr., *Godly Republic: A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future* (London: University of California Press, 2007), pp. 264; 260-263; Jeffrey Haynes, *Introduction to International Relations and Religion* (London: Longman, 2007), pp. 40-55; Scott Thomas, "Religion and International Conflict," in K. R. Dark, ed., *Religion and International Relations* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2000), pp. 7-8 等等。

¹² 比如 Allen D. Hertzke, *Freeing God's Children: The Unlikely Alliance for Global Human Rights* (Lanham: Rowman & Littlefield Inc, 2004); N. J. Demerath III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, Rhys H. Williams, eds., *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations* (New York: Oxford University Press, 1998) 等等。

¹³ 比如 Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (University of California Press, 2003); Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill* (New York: Ecco, 2003) 等等。

¹⁴ 参见任继愈主编：《宗教大辞典》，“宗教社会学”和“宗教学”词条，第 1092-1094 页。

¹⁵ 将宗教作为社会的子系统，以全球关注和关联出发，其社会功能划分为社会整合、社会服务、社会控制、心理调试和文化交往五项功能。参见卓新平：《“全球化”的宗教与当代中国》，第 196-217 页。

¹⁶ Yale H. Ferguson and Richard W. Mansbach, *The Elusive Quest: Theory and International Politics* (Columbia, S. C.: University of South Carolina Press, 1988). 转引自[美]卡伦·明斯特著，潘忠歧译：《国际关系精要（第三版）》，上海人民出版社，2007 年版，第 134 页。

¹⁷ [美]阿尔文·施密特著，江晓丹、赵巍译：《基督教对文明的影响》，北京大学出版社，2004 年版，第 373 页。

¹⁸ 任继愈主编：《宗教大辞典》，“清真寺”词条，第 621 页。

¹⁹ 任继愈主编：《宗教大辞典》，“寺”词条，第 765 页。

²⁰ 参见 Peter Palmer, "The Churches and Conflict in Former Yugoslavia," in K. R. Dark, ed., *Religion and International Relations*, pp. 85-91.

²¹ 刊登这则报道中外媒体都有，仅举几例卢思彬：《真实与谎言——围绕北约空袭透视西方媒体》，载《华南新闻》，1999 年 4 月 8 日第 2 版；耿海军：《二十世纪的第一次网络大战》，载《国际展望》，1999 年 8 月 23 日；Sava Janjic, "The Cybermonk," David Little, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding,

Richard C. Holbrooke eds., *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution* (London: Cambridge University Press, 2007), pp.123-150.等等。

²² Bhá'í International Community, "Bhá'í Houses of Worship," www.bahai.org, visited on November 3, 2009, <http://info.bahai.org/article-1-6-0-7.html>

²³ 徐以骅、秦倩：《如何界定宗教非政府组织》，徐以骅等主编：《宗教与美国社会》第5辑，时事出版社，2008年，第21页。

²⁴ 参见安东尼·吉登斯对教会、教派、宗派和崇拜这四个宗教组织概念的评价，他认为这几个概念只反映了基督教传统，无法解释其他并不存在高度发展的科层等级机制的宗教[英]安东尼·吉登斯著，赵旭东等译：《社会学（第4版）》，北京大学出版社，2003年版，第516-517页。

²⁵ 教会并不是指建筑物或教派机构，参见中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会：《圣经简明词典》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，1996年版，“教会”词条，第45页。

²⁶ 以乔治·居尔维奇的冗赘标准为例，他提炼了十五条集团的要素，分别是：内容、规模、期限、速度、分散程度、组织基础、加入方式、外向程度、功能、方向、渗入的方式、群体之间的协调程度、强制的方式、支配组织的原则和统一程度，参见[法]莫里斯·迪韦尔热著，杨祖攻、王人东译：《政治社会学——政治学要素》，东方出版社，2007年版，第28-31页。

²⁷ 徐以骅、秦倩：《如何界定宗教非政府组织》，第9页。

²⁸ 托马斯·奥戴认为教会与教派相区别，前者有五个属性，分别是：成员来源以家庭出身背景为基础；形式化了的感恩方式及其社会学与神学方面的伴随物等级制度与教义；社会结构的包容性；但常以地理上或种族上的界限为准；倾向于所有人的皈依；倾向于适应社会价值观与制度，并与它们妥协。Tomas F O'Dea, *The Sociology of Religion* (Englewood Cliffs New Jersey: Prentice Hall), p.68, 转引自[美]罗德尼·斯达克著，高师宁等译：《宗教的未来》，中国人民大学出版社，2006年版，第25页。

²⁹ 马晓燕：《非法定居点——以色列难解之结》，载“新华网”，2009年6月5日，http://news.xinhuanet.com/video/2009-06/05/content_11495609.htm，引用时间2009年6月5日。

³⁰ 参见[德]马克思·韦伯著，康乐等译：《宗教社会学》，广西师范大学出版社，2005年版，第十二章“文化宗教与‘现世’”。

³¹ [法]莫里斯·迪韦尔热著：《政治社会学——政治学要素》，第159页。

³² 王铭铭著：《西方人类学思潮十讲》，广西师范大学出版社，2005年版，第37-41页。

³³ 参见[美]J. C.亚历山大著，彭牧等译：《新功能主义及其后》，译林出版社，2003年版，第216-281页。

³⁴ 参见 Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1957)。

³⁵ Steve Bruce, *Politics and Religion* (Cambridge: Polity Press, 2003), p. 43.

³⁶ 参见[英]安东尼·吉登斯著，赵旭东等译：《社会学（第4版）》，北京：北京大学出版社，2003年版，第16页。

³⁷ [美]肯尼斯·华尔兹著，信强译：《国际政治理论》，上海人民出版社，2003年版，109页

³⁸ [美]肯尼斯·华尔兹著：《国际政治理论》，第80页。

³⁹ [美]肯尼斯·华尔兹著：《国际政治理论》，第107页。

⁴⁰ 曹永胜：“印度教极端势力向政府发难，教派冲突走向何方”，载《北京青年报》，2002年3月7日。

⁴¹ 乐峰：《东正教史》，中国社会科学出版社，2005年版，第41页。

⁴² India eNews: "Kashmir protests bombing of Iraqi shrine", February 23, 2006, <http://www.indiaenews.com/pdf/56098.pdf,06/14/2007>

⁴³ Sava Janjic, "The Cybermonk," David Little, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Richard C. Holbrooke, eds., *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution* (London: Cambridge University Press, 2007), p. 133.

⁴⁴ [美]时代—生活图书公司著，张晓博译：《兴盛与阴谋·拜占庭帝国》，山东画报出版社、

中国建筑工业出版社，2001年版，第27页。

⁴⁵ [美]罗德尼·斯达克，罗杰尔·芬克著：《信仰的法则》，第143页。

⁴⁶ 许多研究表明大多数人都在正常环境下保留在生长于斯的宗教组织内 James R. Kluegel, "Denominational Mobility," *Journal for the Scientific Study of Religion*, no. 19, 1980, pp. 26-39; Darren E. Sherkat & John Wilson, "Perferences, Constrains, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy," *Social Forces*, no. 73, 1995, pp. 993-1026; 参见[美]罗德尼·斯达克，罗杰尔·芬克著：《信仰的法则》，第149-156页。

⁴⁷ [德]马克思·韦伯著：《宗教社会学》，第253页。

⁴⁸ [德]马克思·韦伯著，于晓等译：《新教伦理与资本主义精神》，陕西师范大学出版社，2006年版，第98-99页。

⁴⁹ [德]马克思·韦伯著：《宗教社会学》，第252-255页。

⁵⁰ [英]安东尼·吉登斯著：《社会学（第4版）》，第506页。

⁵¹ [法]莫里斯·迪韦尔热著：《政治社会学——政治学要素》，第39页。

⁵² [美]冯·贝塔朗菲著，林康义等译：《一般系统论：基础、发展和应用》，清华大学出版社，1987年版，第187页。

⁵³ [英]安东尼·吉登斯著：《社会学（第4版）》，第507页。

⁵⁴ [埃及]穆罕默德·高特卜著：一虹译：《伊斯兰艺术风格》，中国人民大学出版社，1990年版，第106页。

⁵⁵ [法]爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社2006年版，第354页。

⁵⁶ [美]杨庆堃著：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，第96-97页。

⁵⁷ 参见 Allen D. Hertzke, *Freeing God's Children: The Unlikely Alliance for Global Human Rights* (Lanham: Rowman & Littlefield Inc, 2004), p. 70.

⁵⁸ Gregory S. Mahler, *Politics and Government in Israel: The Maturation of a Modern State* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004), p. 381.

⁵⁹ [俄]C.H.布尔加科夫著，徐凤林译：《东正教——教会学说概要》，商务印书馆，2001年版，第162页。

⁶⁰ 秦惠彬主编：《伊斯兰文明》，福建教育出版社，2008年版，第240页。

⁶¹ 《金色穹顶清真寺袭击余波未平》（视频新闻），2006年2月24日，http://news3.xinhuanet.com/video/2006-02/24/content_4223120.htm，引用时间2006年2月24日。

⁶² Peter Palmer, "The Churches and Conflict in Former Yugoslavia," in K. R. Dark, ed., *Religion and International Relations* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2000), p. 92.

⁶³ Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), Chapter 7.

⁶⁴ See Roy Wallis, *The Elementary Forms of New Religious Life* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984).

⁶⁵ [英]安东尼·吉登斯著：《社会学（第4版）》，第542页

⁶⁶ [美]亚历山大·温特著，秦亚青译：《国际政治的社会理论》，上海人民出版社，2003年版，第247页。

⁶⁷ [美]罗伯特·吉尔平著，宋新宇等译：《世界政治中的战争与变革》，上海人民出版社，2007年版，第32-45页。

⁶⁸ [美]罗伯特·吉尔平著：《世界政治中的战争与变革》，第44页。

⁶⁹ [美]詹姆斯·多尔蒂、小罗伯特·普法尔茨格拉夫著：《争论中的国际关系理论》，第112页。

⁷⁰ [美]詹姆斯·多尔蒂、小罗伯特·普法尔茨格拉夫著：《争论中的国际关系理论》，第32页。

⁷¹ 俞正梁等著：《全球化时代的国际关系》，复旦大学出版社，2000年版，第88页

⁷² [美]艾伦·D·赫茨克著：《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》第1-3页。

⁷³ Larry Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press), p. 66.

- ⁷⁴ 赫茨克认为宗教游说者代表概念具有多重涵义,除了兼有汉娜·皮特金(Hannah F. Pitkin)在《代表权概念》一书中给出语源学上三种代表权概念:取得授权的程序式代表权、主体客体一致的临摹式代表权和不计较效果的象征性代表权,此外宗教游说者多重角色更体现在皮特金没有看到的代表工作上的教会机构、代表神学传统和代表普世性成员。参见[美]艾伦·D·赫茨克著:《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》第四章,第102-122页。
- ⁷⁵ 俞正梁等著:《全球化时代的国际关系》,复旦大学出版社,2000年版,第87页。
- ⁷⁶ [美]艾伦·D·赫茨克著:《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》,第104页。
- ⁷⁷ Marta Reynal-Querol, "Ethnicity, Political Systems, and Civil Wars," *Journal of Conflict Resolution*, vol. 46, no. 1, February 2002, p. 29.
- ⁷⁸ See Gordon White, "Civil Society, Democratization and Development: Clearing the Analytical Ground," in Peter Burnell and Peter Calvert, eds., *Civil Society in Democratization* (London: Frank Cass, 2004), p. 11.
- ⁷⁹ 参见俞正梁等著:《全球化时代的国际关系》,第145页; [美]詹姆斯·多尔蒂、小罗伯特·普法尔茨格拉夫著:《争论中的国际关系理论》,第448页等等。
- ⁸⁰ [美]卡伦·明斯特著:《国际关系精要(第三版)》,第177页。
- ⁸¹ "What is the United Nations?_What about NGOs"联合国官方网站 <http://www.un.org/geninfo/fr/index.asp?id=110>
- ⁸² 转引自俞正梁等著:《全球化时代的国际关系》,第145页。
- ⁸³ [美]詹姆斯·多尔蒂、小罗伯特·普法尔茨格拉夫著:《争论中的国际关系理论》,第32页。
- ⁸⁴ Jeffrey Haynes, *Introduction to International Relations and Religion*, p.6, p. 57.
- ⁸⁵ [美]罗德尼·斯达克, 罗杰尔·芬克著:《信仰的法则》,第269-271页。
- ⁸⁶ See Christopher R. Mitchell, "Conflict Analysis Conflict Resolution and 'Politics'. A Reflection," in David Bloomfield, Martina Fisher & Beatrix Schmelzle, *Social Change and Conflict Transformation* (Berlin: Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, 2006) p. 86.
- ⁸⁷ [德]乌尔里希·贝克著, 蒋仁祥等译:《全球化时代的权力与反权力》,广西师范大学出版社,2004年版,第1页。
- ⁸⁸ See David Mitrany, *A Working Peace System* (Chicago: Quadrangle Books, 1966); and David Mitrany, *The Progress of International Government* (New Haven, CT: Yale University Press, 1933), quoted from Linda Cornett & James A. Caporaso, "'And Still it Moves!' State Interests and Social Forces in the European Community," in James N. Rosenau & Ernst-Otto Czempiel eds., *Governance without Government: Order and Change in World Politics* (New York: Cambridge University Press, 1992) p. 236.
- ⁸⁹ James N. Rosenau, "Citizenship in a Changing Global Order," in James N. Rosenau & Ernst-Otto Czempiel eds., *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, p. 292.
- ⁹⁰ [美]莱斯利·里普森著, 刘晓译:《政治学的重大问题》,第86-87页。
- ⁹¹ See Joseph A. Camilleri & Jim Falk, *The End of Sovereignty? The Politics of A Shrinking and Fragmenting World* (Hants: Edward Elgar, 1993), p. 3.
- ⁹² [美]小约瑟夫·奈著, 张小明译:《理解国际冲突:理论与历史》,上海人民出版社,2002年版,第13页。
- ⁹³ 李向平:《中国当代宗教的社会学诠释》,第63页。
- ⁹⁴ 李向平:《中国当代宗教的社会学诠释》,第89-90页。
- ⁹⁵ 比如认为不同宗教信仰体系下的宗教活动场所、宗教团体、宗教组织差异巨大,因而应以宗教种类和派别为区分这些社会学意义上宗教概念的依据。
- ⁹⁶ 章利国著:《造型艺术美学导论》,河北美术出版社,1999年版,第24页。
- ⁹⁷ 王朝闻:《美学概论》,人民出版社,1981年版,第五章第二节绘画部分。
- ⁹⁸ 持类似对宗教场所内宗教艺术超越二维表现力观点的论著很多,仅举两例:Rowena Loverance, *Christian Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007) p. 80; Ian S. Markham, Tinu Ruparell, *Encountering Religion* (Great Britain: Wiley-Blackwell, 2001), p. 132.
- ⁹⁹ Cyril Mango, "The Cult of Icons," in Myrtili Acheimastou-Potamianou, David A Hardy edc.,

eds., *Holy Image, Holy Space: Icons and Frescoes from Greece* (Athens: Greek Ministry of Culture, 1988), pp. 36-37.

¹⁰⁰ Oliver J. Thatcher & Edgar Holmes McNeal, *A Source Book for Mediaeval History: Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age* (New York: Charles Scribner's Son, 1905), pp. 432-590.

¹⁰¹ See Rudolf Arnheim, *New Essays on the Psychology of Art* (University of California Press, 1986), pp. 79-80.

¹⁰² [美] 艾伦·D·赫茨克著：《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》，第 108-110 页，第 117-121 页。

¹⁰³ Alan Cowell, "Africa's Bishops Bring Harsh Realities to Vatican," in *NYT*, May 1, 1994.

¹⁰⁴ Peter Palmer, "The Churches and Conflict in Former Yugoslavia" in K. R. Dark, ed., *Religion and International Relations*, p. 98.

¹⁰⁵ 胡祥云：“宗教的社会功用及其对国际关系的影响初探”，载《国际关系学院学报》，1998 年第 3 期。

¹⁰⁶ Reza Aslan, *No god but God, The Origins, Evolution, and Future of Islam* (New York: Random House, 2005), p.138; Paul Finkelman, ed., *Religion and American Law: An Encyclopedia* (New York: Garland Pub, 2000), p. 46.

¹⁰⁷ “信士们皆为教胞”《古兰经》(49: 10)。

¹⁰⁸ 2006 年 2 月伊拉克阿里哈迪（金顶）清真寺遇袭是伊拉克内部宗教冲突恶化的转折点，耀眼的金顶招来致命袭击，时隔一年之后，2007 年 6 月 13 日，阿里哈迪清真寺的两座宣礼塔再次成为被袭击的目标，事发当天并无人员伤亡的报道，2007 年 6 月 13 日，http://news3.xinhuanet.com/photo/2007-06/13/content_6238726.htm, 2007 年 6 月 13 日。

¹⁰⁹ Mary Steyn, *American Alone, The End of the World as We Know It* (Washington, DC: Regnery Publishing, 2006), p.66-67.

¹¹⁰ 教牧 (Pastoral)

¹¹¹ J. David Pleins, *The Social Vision of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000), p. 290.

¹¹² Sava Janjic, "The Cybermonk," David Little, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Richard C. Holbrooke eds., *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*

¹¹³ Patrijarh Pavle, "Portret savremenika - patrijarh Pavle: Skromnost i tumačenja (帕弗洛牧首：谦虚与阐释)," *Vreme (Tamara skrozza i dokumentacioni centar "Vreme")*, December 22, 2005, <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=437739>.

¹¹⁴ *NIN*, 12 January, 1996, "Crkva i rat: spisak srpskih grešaka (The Church and War: a List of Serbian Sins)", a roundtable discussion, *OMRI Daily Digest*, 17 December 1995 and 10 January 1996. quoted from Peter Palmer, "The Churches and Conflict in Former Yugoslavia," in K. R. Dark, ed., *Religion and International Relations*, pp. 95-96.

¹¹⁵ 《旧约》的“后先知书”部分的“耶利米书”记载了“哭泣的耶利米”蒙耶和华的选召，不仅呼召以色列犹太人，还呼召以色列邻国，耶利米的预言有很多关乎国际政治内容，比如在预言耶路撒冷毁灭时耶利米对尤达王西底家王说“我要使你们手中的兵器，就是你们在城外与巴比伦王和围困你们的迦勒底人打仗的兵器翻转过来，又要使这些都聚集在这城中。”（耶利米书 21: 4）；然而耶利米同样忠告尤达王“你们要施行公平和公义，拯救被抢夺的脱离欺压人的手，不可亏负寄居的孤儿寡妇，不可以强暴待他们，在这地方也不可流无辜人的血。你们若认真行这事，就必有坐大卫宝座的君王和他的臣仆、百姓，或坐车、或骑马，从这城的各门进入。”（耶利米书 22: 3-4）也即耶利米在警告犹太国受外国攻打的可能性之后并不忘给出修正政策补救国家沦亡的政策建议。

¹¹⁶ [美] 罗德尼·斯达克著，高师宁等译：《宗教的未来》，第 8 页。

第二章 当代宗教功能单位的行为与地区暴力冲突格局

宗教功能单位是有生命力的行为体而不是冷漠的抽象概念。对国际政治现实操作来说，理解宗教功能单位的行为模式，它与国际政治彼此之间的互动关系和特定的时代社会系统结构内其行动进程，是很有必要的。长期以来，宗教因为宗派分离、神学分歧和组织形式各异等等非一元的表象特色，而被认为令人困惑。¹据此，宗教的行动主义根植于多元主义的历史环境，对宗教的考察也就需要多元主义的眼光。²宗教功能单位是开放的公共行为体，其对文化和政治的影响没有绝对的群体疆界，社区、地区、国家、甚至全球范围内都可能因为宗教功能单位的行为而有所触动；反之，外部的变化也深刻改变着宗教功能单位的传统行为取向。传统社会学针对人类个体行为的研究有两个侧重角度。马克斯·韦伯的社会行为学研究区分了四类社会行为：目的理性行为、价值理性行为、情感或充满激情的行为以及习俗传统行为。³哈贝马斯（Jürgen Habermas）认为韦伯主要关注的是实践合理性，因为理性可以让行为体学会控制其周围环境。韦伯阐释了目的和选择方式合理的行为、规范合理的行为，他认为“如果行为的依据是目的、手段及后果，而且在手段与目的、目的与后果、最终可能出现的各种不同目的之间合理思量，那么他的行为就是目的理性行为”，“如果行为不考虑预见到的后果，而只坚持其关于义务、尊严、审美、宗教律令、虔诚或‘事实’的正确性的信念……那么他的行为就纯属价值理性行为”，两种行为结合“满足实践合理性的总要求”。⁴与韦伯的关注点不同，帕累托（Vifredo Pareto）将人类行为特征视为社会形成的内部核心因素，认为人类行为主要是非逻辑和情绪性的。⁵上一章谈到以宗教体系的次体系样式出现的宗教功能单位是矛盾统一、理性的整体性结构行为体，但是宗教功能单位内部人的行为要复杂得多。宗教功能单位内部的宗教人群和可以产生影响的人群的个人行为，既有可能是基于制度要求社会关系决定的行为，也有许多情绪的膝跳式的反射行为。比如对非信仰人群或者无神论者来说，宗教理性可能是值得怀疑的。社会学者认为，非理性受感情支配的非逻辑行为在宗教信众看来却有深层理性的信仰追求，是忠于终极追求、符合宗教教法的价值合理行为。

暴力冲突是政治结构的极端状态。许多世界范围热点冲突地区都和宗教因素有着千丝万缕的关系。宗教学术研究、宗教实践都证明，在许多情况下宗教对族群间暴力冲突负有部分责任。前者从宗教学研究角度看来圣经的内容就是社会冲突下的宗教辩证，甚至宗教经典文本里的记载也不乏暴力冲突的记录；⁶实践经验证明宗教分化比语言分化、自然资源争夺等更能有效解释社会种族冲突⁷。学术圈内的冲突学研究主要冲突的起因、形式、制约因素和影响。激进的社会冲突

论学者主张社会变革，强调社会冲突对社会正面的巩固和发展作用。“冲突使对抗者结合，建立并保持了权力的平衡。”国际关系学者认为，冲突的产生很大程度上源于安全困境，而双方通过信任、交流、沟通和合作可以避免战争，和战争不可避免的自我实现观念。加强沟通可以降低冲突发生机率，是非宗教理论研究视角下克服冲突的手段，而当强烈信仰色彩的宗教因素介入冲突和冲突观念的时候，不同信仰主体间的有效信任交流似乎就因涉及虔诚问题而愈加困难且头绪众多。微观到发生暴力冲突地区内遍布的宗教功能单位，单一宗教功能单位也许可以不为冲突发生付全责，但它却必然面对冲突的外部境遇而不得不做出回应，特别是当本体遇到直接攻击的时候，宗教功能单位行为反馈对冲突进程的政治影响力就显现出来。

行为体、目标和手段是国际政治理论三个基本概念。¹³宗教功能单位是国际关系非国家行为体，有其随着结构性处境变化而转化的特殊的利益目标和信仰实力。当危机发生的时候，宗教功能单位如何看待面临的威胁，调整自身利益认知，并且付诸维护利益的实践行动？而各种模式的趋同行为交互到统一政治生态，是加剧还是缓解了冲突布局？本章拟通过理论和历史结合的分析方法，论述宗教功能单位在暴力冲突格局下的行为依据、判断、表现和发展，不同宗教功能单位的相互交往、互动、竞争、对抗，以及各个宗教功能单位共同组成的宗教区位张力与地区暴力冲突格局之间的关系，确立以宗教功能单位为行为体的暴力冲突分析框架。

第一节 宗教功能单位的行为

国际政治理论学者对国际系统内单元的考察关注重点，根据单元层次是系统层次的原因或者结果的划分，而分为两个类型。换言之，单元既有可能是受系统影响被动回应的因变量，例如波森（Posen）的依附理论；也有可能属于自变量，单个国家、单元的对外政治决策、国家军事力量等动态变化对推动系统态势改动会产生作用，单元属于自变量是许多现实主义国际关系理论界定国家定位的立场。¹⁴对宗教功能单位行为的描述也需从系统整体维度出发，这样才能正确辨析对于功能单位外部结构环境而言同时作为自变量和因变量的宗教功能单位。

宗教功能单位行为作为自变量，可以解释为单独宗教功能单位对自身内部结构的认识观念，对资源的掌握和运用，也包括宗教功能单位相互之间的交流互动，或者竞争对抗关系以及实力对比流转，对外部系统稳定性发挥一定作用。对宗教功能单位而言，其神圣性和社会特质兼顾特征，使得其行为组成的外部系统层次趋向多元，也即行为体所处的系统包括各种宗教行为体共同构成的地区宗教信仰系统和客观政治和社会境遇系统。最明显的例子是麦加圣寺朝觐，每年包括中国

在内的各个国家数以百万计穆斯林朝觐者涌入麦加大清真寺，圣寺提供了拓展沙特阿拉伯国家外交空间的宗教平台，各国政府为了保障本国朝觐者的安全更愿意与沙特阿拉伯合作而非对抗，¹²最终惠及地区和平局势。

宗教功能单位行为作为因变量，相应于系统结构变动被视为原因和驱动力，宗教功能单位的行为被视为结果。华尔兹批判局限于单元自变量分析，是不全面的还原主义，还需要加入对系统效应的理解。华尔兹认为国际系统引导单元行为是通过社会化与自然选择而完成的，相似体系内的单元行为趋于同化¹³。比如，1992年印度教派拆除巴布里清真寺之后，印度高等法院于1994年以维护公共秩序不违反宪法以及非歧视原则通过法令，不允许任何一方再在阿约迪亚建立任何寺庙。¹⁴随着印度国内宗教群体实力对比发生变化，代表印度教徒利益的印度人民党更多地参与到国内政府组成，巴布里清真寺遗址上重建罗摩庙的要求再次甚嚣尘上。¹⁵应该说在具体研究中很难绝对分离宗教功能单位作为自变量抑或作为因变量的不同情况，以原因身份出现的宗教功能单位行为也很难剥离其与外部系统结构的关联，同样，以结果身份出现的行为也不能排除其独立性自主判断，因此因变量和自变量都是宗教功能单位行为的分析变量，更优化的宗教功能单位行为诠释需要结构主义本体论（structurationist ontologies）原则。社会化的宗教功能单位产生行为反应判断首先需要根据内外部结构确定其自身利益，而后根据利益认知做出行动反馈，彼此趋同的行动取向形成行为模式，不同的国家政治进程各要素构成了必然身处某个国家内部的宗教功能单位的公共政治空间基础，这是宗教功能单位影响国际政治结构行为的本土讨论起点。

一、政治进程与宗教功能单位

就国际政治而言，讨论有国际影响力的宗教功能单位行为是以处于某个政治进程中的国家为背景的现实行为，国家政治进程是动态的基础。宗教功能单位所在国家的政治进程是限制其行为国际影响力效果的国内环境基础。国家法律对宗教宽容的程度，政府与宗教分离的程度，国家对武力的垄断程度等这些国内政治背景框架，成为理解宗教功能单位如何发挥国际影响力的起点。国家的现代化进程阶段并不决定宗教冲突发生与否，但是宗教功能单位的行动却无法回避国家能否提供相对恒定的政治现实和秩序制约。英国战略家罗伯特·库珀（Robert F. Cooper）认为当今的世界处在分裂之中。库珀把国家分为三种异质类型：法制缺失、失败的“前现代国家”，直接公开追求国家利益的“现代国家”，还有基于公开、法制和共同安全运转的“后现代国家”。¹⁶前现代国家、现代国家和后现代国家是宗教功能单位无法选择的政治生态，它们提供一些左右宗教功能单位的行为规则，虽然并不是所有宗教功能单位都会遵守这些规则。相对于模棱两可的国

际体系而言，国内政治体系更加明确，宗教功能单位预测形势和采取对外行动最初的注意力总是放在最贴近自己也更容易利用的国内政治体系。

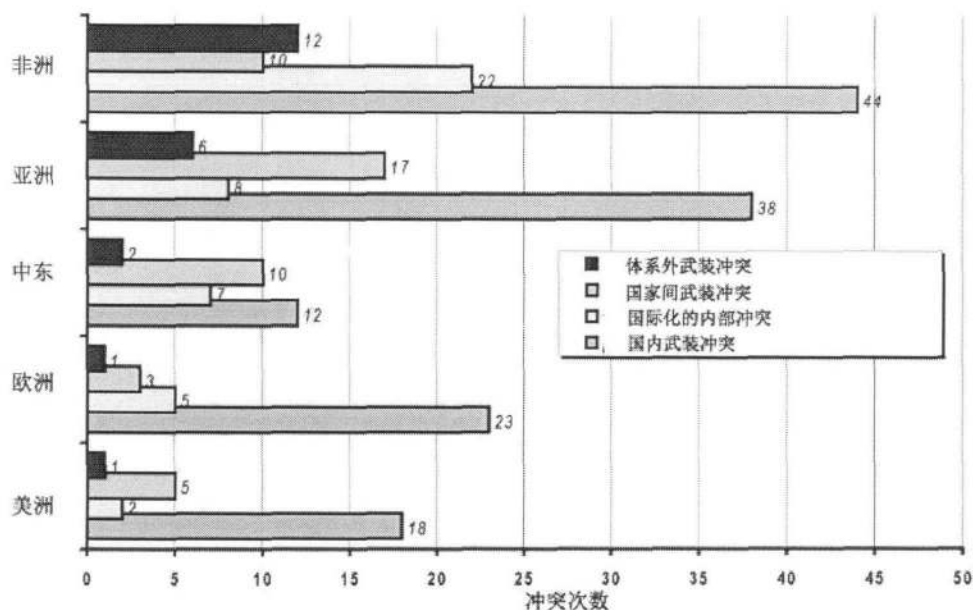
(一)前现代国家内的宗教功能单位。前现代国家生活在前现代状态中，通常是前殖民地，这些国家在摆脱殖民帝国控制后陷入混乱，比如索马里和阿富汗。前现代国家不满足马克思·韦伯国家机器法垄断武力的判断标准，国家结构是失序并且脆弱的。¹⁷支持文明冲突论的研究者阐明，失败国家充斥了相互斗争，宗教冲突为所有冲突中重要的一部分，并且宗教因素是影响冲突变化的动能之一。¹⁸公允的评论家不同意亨廷顿所谓伊斯兰教内核是暴力这种偏见观点，美国的盎格鲁撒克逊学者向东看的时候拣选了伊斯兰世界加以批判，却主动无视自己天主教的拉丁美洲紧邻和非洲的基督教世界。不在少数的血腥冲突肆虐于非洲大陆，其中大部分发生在天主教国家，比如布隆迪、卢旺达和安哥拉。因而与其说是基督教与伊斯兰之间的敌意导致冲突，毋宁如实承认这些冲突发生在宗教教会与国家政府正处于权力争夺态势之社会里的机率更大，在这一类社会中本可以在国家与社会之间起到调解作用的政治机构被削弱了。在这类冲突过程中，正是那些教堂和清真寺假以制度因素，以组织动员优势煽动群体认可公共极化(communal polarization)，导致了冲突升级。¹⁹此外，失败国家这样的表述有失公允，比如库珀在定义前现代国家的时候认为美国在现代国家与后现代国家之间摇摆，但美国无政府主义学者诺姆·乔姆斯基(Noam Chomsky)却认为美国反复在对外战争中滥用了武力和摧毁了民主，美国自己正在成为一个失败国家，从而威胁到本国和世界人民，²⁰增加了行为体所处政治进程判断的变数。

(二)现代国家里的宗教功能单位。现代国家是那些依循威斯特伐利亚体系，遵守以联合国宪章为代表的成熟国际规则，崇尚国家利益、主权安全、领土完整的现实主义国家，比如印度和巴西。²¹现代国家有完好的国家体系，国家政府对疆域范围内施行有效的武力专断，有能力保卫国家自身安全。但对国际体系中的战略家而言，不仅失败国家是危险的，现代国家崛起也同样对世界构成潜在的危险。²²现代国家在外部过分审慎的注视下，细微的冲突事件会被当做弱化压制现代国家实力上升和平衡地区权力对比的契机而刻意放大。在这种情况下，有效的国家政府并不一定能够有效地压制宗教功能单位的行动空间。苏东剧变后俄罗斯国内清真寺发展的境遇很有启发意义。比如1997年，距离莫斯科500公里的沃罗达格(Vologda)市建起一座由俄罗斯各地建筑师参与建造的清真寺，但当这所清真寺建好之后，当地政府和国家保护历史古迹理事会启动法律程序要求移除这所刚建成的清真寺。2000年12月，穆夫提雷夫·(Ravil Gainutdin)给总统普京写信抱怨这次诉讼的不公，提醒总统这是上世纪六十年代无神论战斗的回声，他认为整个国家到处都有伊斯兰恐惧症(Islamophobia)。作为回应，当地

政府官员向这位穆夫提保证拆除清真寺的行动与伊斯兰恐惧症完全无关。沃罗达格的穆斯林受到极大鼓舞，也弄明白了努力方向：在接下来的日子里一方面不断制造舆论压力，另一方面由宗教领袖多次向最高政治领袖求助，2002年8月，他们终于拿到了沃罗达格政府首脑签署的允许清真寺继续存在的解决方案。²³伊斯兰恐惧症是上个世纪八十年代西方社会为了表示政治正确、社会民主开明而创造的新词，尽管也有反思的声音认为伊斯兰教之间共同性较弱，但到了911之后，伊斯兰恐惧症已经被提高到与反犹主义这样的政治词汇具有同样警示歧视可能引发人类悲剧意义上的重要性。²⁴在沃罗达格清真寺去留冲突中，俄罗斯官方面临最大的谴责伊斯兰恐惧症就是这个外部环境所制造的政治术语，沃罗达格的清真寺在现代法制国家体系内积极行动，通过与政府交往成功地实现了自我保护。

（三）后现代国家中的宗教功能单位。国际体系中的后现代国家内部现代世界的传统国家体系正在瓦解，但是与前现代国家陷入无序不同，后现代国家建立了更严格的秩序。²⁵后现代国家形态比任何以往的中央集权国家形态更多元、复杂和地方化，其国家利益在外交政策中的重要性不断降低。²⁶后现代国家破坏民族国家存在的基础概念，以超国家形态取代既有的国家领土和主权传统。库珀也认识到后现代国家联盟之外并不存在类似冷战两大阵营对峙所提供的那种有效的外部安全保证，后现代国家必须正视有敌意的力量（不论是恐怖主义还是导弹袭击）可以轻易突破边界，对国家内部造成伤害这一现实。²⁷民主和多元化的社会并不意味着社会宗教种族之间的分化就不会引发冲突，多元主义不一定使社会更加安全。正如保罗·卡利尔（Paul Callier）的研究所揭示的那样，恰恰是过分地强调并且容忍社会多元致使社会不断碎片化，反而可能减弱了国家与社会更加现代化的机遇。因为只有不同才会引发“文化冲突”。²⁸欧盟国家内的宗教功能单位并不是可以绝缘于仇恨和打击的乐园，暴力冲突同样可能存在。根据UCDP冲突分析，二战结束之后到2007年之间，非洲、亚洲、中东、欧洲和美洲所有现实发生的武装冲突按照其影响范围划分，有超体系武装冲突，国家之间的武装冲突、国际化的内部武装冲突和内部武装冲突四种（见表2-1），²⁹最常见的是发生在国家内部的那些武装冲突，虽然其具体数量有差别，但是欧洲和非洲的内部冲突比起世界其他地区国内的武装冲突更容易国际化。比如2009年5月24日奥地利维也纳市一座正在进行宗教活动的锡克庙发生枪击案，混战中16人受伤，从印度前去传教的锡克教长老（Sant Rama Nand）受重伤不治身亡。奥地利国内反对党借机向执政党发难，指责奥地利的移民政策，联合政党则着力于反击反对党煽动宗教对立。³⁰奥地利国内政客骂战未歇，远离奥地利的锡克教徒却在锡克教集中的印度旁遮普邦爆发激烈抗议，长老的追随者们在公路上焚烧车辆，印度政府出动大批警力高度戒备，总理出面要求各方克制情绪避免局势恶化。³¹

表2-1 1946-2007 现行冲突(Active Conflicts)的地区和类型



有趋异的群体就会有暴力冲突的潜质，以宗教信仰划界的区别远比其他政治人群间的区别更难以消弭，宗教功能单位作为象征特定群体的实体存在常常成为敌意宣泄的对象。没有一种国家政治形态可以为宗教功能单位屏蔽潜在风险。现代性并不构成绝对避免冲突的屏障。在严格意义上，不存在绝对安全的宗教功能单位，从冷战结束后到911后的今天，在国家领域内不存在一种强大的政治制度足以阻挡任何可能的涉及宗教功能单位的暴力冲突，同样要杜绝冲突的影响扩散到地区和国家之外也非常困难。冲突是全球化世界中所有宗教功能单位都可能遇到的考验，却也在客观上提供其独立行动的机遇，不同国家进程只是宗教功能单位选取行为模式的考虑因素之一。

二、宗教功能单位的利益

利益要求是行为的依据和指导，宗教功能单位的利益偏好规范其行为取向。分析作为身处国际社会关系生活之中的单元行为体的宗教功能单位的利益，可以借鉴国际关系核心行为体国家的分析路径。西方国际关系理论奠基人汉斯·摩根索认为，国家外交政策是由受权力局限的国家利益决定的理性行为，强调的是国家主体认知。玛莎·费丽莫通过考察包括权力结构、意义和社会价值³²在内的国际结构如何塑造嵌入在跨国社会关系网中的国家利益和国家行为，给出了国内利益偏好的建构主义分析逻辑，丰富了国家利益的分析方法。³³相对而言，宗教功能单位在宗教信仰方面的利益价值追求，是其本身固有的既定特征，然而即便是宗教利益也会随着外部结构、制度、规范改变而发生微观上利益认知的偏重转移。

比如面对突发的暴力冲突事件，常规的宗教活动受到影响，宗教功能单位就有可能根据自我受损害程度和对威胁的感受程度而选择不再沉默，主动应对危机。因而国际关系意义上的宗教功能单位的利益也和国家利益偏好一样有层级重点差异，也会被更大范围的国际结构所建构。按照对宗教功能单位本体生存潜在威胁程度的判断，其利益有根本利益、重要利益和长远战略利益三个层级差别。

（一）首先是宗教功能单位的根本利益。这是维持行为体生存和延续的基本条件。对国家而言，西方学者认为，一个国家为了获得更大的主动权，因此关系到国家主权、独立、生存、安全、威望的利益必须始终坚持，是为根本利益，而相对而言其他层级的利益则可作不同程度的妥协。⁴¹以此类比，宗教功能单位的根本利益是如果面临威胁采取妥协则会破坏宗教功能单位自身安全和存在的核心利益，事关宗教功能单位的可持续发展，其利益主体组成包括人的因素、物的因素和信仰的因素。具体而言，以发生宗教冲突的外部结构威胁为例，宗教功能单位判定自身的根本利益是保护宗教社群的生命安全，防止宗教建筑和所在地受到武力攻击以及维持信仰体系信心和社会文化象征地位。简言之，宗教功能单位的根本利益目的在于支持自身宗教生活的最基本要求。

尊重生命，珍惜人的生存权利，弘扬人道主义精神是人类文明的基本原则，也是各种宗教一致推崇的道德原则。2008年11月6日梵蒂冈发起，圣座宗教协谈委员会和全球伊斯兰教138位重要人士联合举办的天主教与伊斯兰教论坛首届座谈会，在其发表的最后声明中写道：“人的生命是神给予每个人最珍贵的礼物，人的生命在任何时候都应该得到保护和尊敬……反对以宗教的名义进行任何形式的压迫、侵略、暴力和恐怖主义，支持面向所有人的公义”⁴⁵。尽管有宗教教义和宗教对话推崇生命，但是当社会分化、冲突发生的时候，暗杀宗教功能单位宗教神职人员甚至宗教领袖的事件却并不罕见，甚至是低烈度宗教冲突的主要施暴方式。⁴⁶1999年科索沃战争结束之后，随着塞尔维亚军队的撤出，阿尔巴尼亚穆斯林们接连对科索沃境内76处塞尔维亚宗教建筑展开复仇破坏。塞尔维亚人的反击方式是杀害阿尔巴尼亚阿訇，焚烧附近的整个阿尔巴尼亚村庄。阿裔穆斯林为了报复继续破坏科索沃的东正教修道院，暴力循环周而复始。⁴⁷现代文明社会里谋杀固定区域内宗教群体的行为并没有绝迹，比如上世纪九十年代，联合国安全理事会819号决议保证联合国给予波斯尼亚斯雷布雷尼察镇（Srebrenica）以世界前所未有的平民和平区，然而塞尔维亚军队正是在部署于当地的联合国维持和平分队眼前杀害了镇里的八千穆斯林。⁴⁸在有信仰的社会，宗教功能单位是信徒的庇护所，宗教心理常将宗教功能单位视作该地区宗教生活的中心，宗教建筑更是宗教与民族文化的具象表征。⁴⁹宗教功能单位常常成为恐怖袭击、自杀性爆炸、军事打击的选择目标，而宗教功能单位直观的伤害会加深

宗教群体之间的敌意。以新千年前后东欧犹太教会堂的境遇为例，根据美国《2002年国别人权报告》，2000年12月明斯克（Minsk）的一座犹太教会堂遭到燃烧弹袭击，2001年几位青年向德涅斯特地区（Transnistria）的一座犹太教会堂投掷炸弹，几个月后一小组年轻人在科斯特罗马地区（Kostroma）一座犹太教会堂建筑墙上涂写反犹（anti-semitic）标语、砸碎教堂玻璃窗户……反犹激进分子亵渎、袭击犹太教会堂的事件时有发生。损毁犹太会堂、墓地和纪念馆的罪行，再加上当地政府追捕和惩治嫌犯不力，使犹太社群觉得宗教群体感情受到极大伤害。”针对宗教功能单位宗教人士和宗教建筑的暴力行为都企图破坏对立宗教力量的正常宗教生活，散布仇视情绪，用恐惧侵蚀摧毁宗教群体对信仰体系的信心。也正因此，宗教人员的生命安全、宗教建筑外部形制和内部装饰的完好和对信仰的信心，是宗教功能单位的根本利益，是不可能让步的底线。

（二）次之为重要利益。这是如果遇到威胁而妥协则会对根本利益产生消极影响的利益。以次于国家根本利益的国家极端重要和重要利益内涵为例，《美国国家利益》研究报告定义美国极端重要利益是一旦妥协“美国在世界维护自由、安全和幸福的目的就会受到严重影响”，重要利益是“如果妥协将会对美国维护根本利益的能力产生消极影响”¹⁴。依据这里国家重要利益的定性逻辑，宗教功能单位的重要利益内涵包括增加信徒和影响人群范围、扩建修葺宗教场所建筑和提高宗教虔诚度。宗教功能单位维护重要利益的目的在于发展提升自身宗教生活的各项要求。战争、冲突相对平息之后，维持和平的国际势力介入，曾经的热点地区局势相对平缓，当地教堂、清真等宗教功能单位关心的利益相比较危机时刻的攸关生存的根本利益而有所转换：信仰群体的虔诚度，宗教仪式的参与率，宗教建筑的翻修改建等这些平和时期宗教生活的价值要求纷纷提上的议事议程，是为宗教功能单位的重要利益。面对暴力创伤，羸弱宗教功能单位为了发展宗教的重要利益，采取多种发声手段，希望外部力量能够听到、接受并且伸出援手。冲突缓和期的宗教功能单位为了宗教发展而求援的努力客观上创造跨国交往的机会，但同时却也为非本国势力进一步干涉地区政治提供籍口。

宗教功能单位强调和追求重要利益为了向外传达重塑信仰体系的信心，表明恢复常规宗教生活的要求，乃至向更多的受众弘扬传播自身的宗教信息。比如科索沃战争之后，伊斯兰教社区的代表们向非政府组织国际危机监察机构（ICG）抱怨：科索沃的清真寺缺少高水平的宗教老师，穆斯林们的清真寺出席率、信徒对宗教惯例传统的奉行也都因为战争、混乱和贫困而下滑。¹⁵宗教功能单位在社会剧烈动荡、自身合法地位尚存疑虑的时期并不热衷关注这类宗教功能单位重要利益。以上世纪九十年代初期克罗地亚的穆斯林境遇为例，克罗地亚世俗政治家自视为欧洲反伊斯兰教的先锋，在一个宗教间不信任、缺乏宽容、伊斯兰教生存

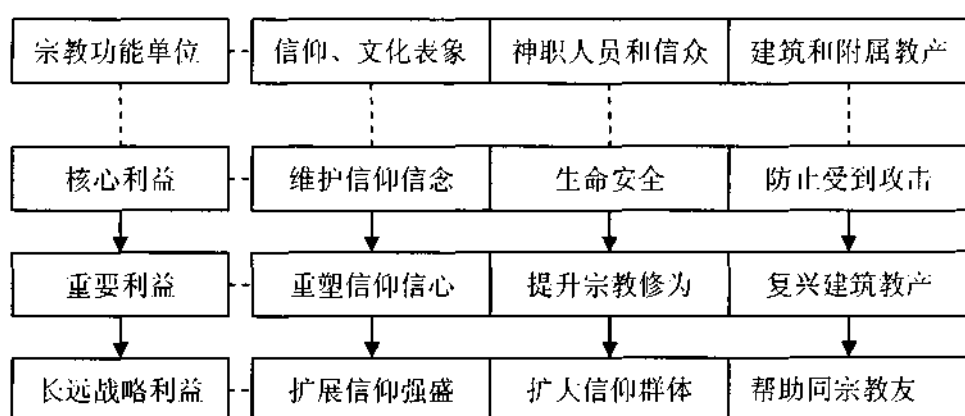
尚堪忧的社会背景下，里耶卡市（Rijeka）新修建的清真寺是否有尖塔，萨格勒布市（Zagreb）的伊斯兰学校是否能取得合法地位，西沙克镇（Sisak）里的一座普通建筑能够被允许改为祈祷场所，在公共学校里能否教授伊斯兰教法并为穆斯林学生提供特别餐点，等等，这些都不是决定性的议题。¹⁴另一方面，倘若放任可施加影响的人数大幅度下降、宗教生活的参与率持续走低、陈旧的宗教设施长期得不到更新、宗教信仰体系的权威地位堪忧，换言之放任宗教功能单位的重要利益受损，那么宗教功能单位的生存同样可能面临严峻考验。因而宗教功能单位也会执着于自身重要利益，并不惜为之反复斗争直至要求得到满足。比如苏东剧变之后，犹太社区持之以恒地要求政府归还前苏联统治期间收归国有的曾经的犹太教会堂，不同意对前会堂做任何形式的让步，试图恢复原有宗教建筑的神圣职能。¹⁵

（三）再次之的利益为长远战略利益。这是即便有某一次妥协也不会破坏自身根本利益的利益，是行为体本体之外的相关利益，却也并不意味着没必要争取的一般利益。美国国务卿赖斯的现实主义观点就认为，反映本国价值标准的国际秩序才是国家利益持续的最好保障。美国政府值得为了“更美好”¹⁶的世界而采取对外积极行动。按照同样逻辑，宗教功能单位的一般利益的目的在于帮助广义宗教信仰的强盛，是争取更美好的信仰世界的努力。正如并不是国际社会中的每个主权国家都热衷于对外干涉或者对外援助一样，宗教功能单位虽然有其战略利益，但它仅是更优长远选择项，却并不具备全部履行的吸引力。

除了伊斯兰的圣战志愿者（Mudjahidin），宗教功能单位乐于参与改善其他地区甚至国家的宗教现状的例证非常多，比如根据盖洛普公司（Gallup）的调查，美国国内宗教信仰徒教堂参与率越高则越支持美国对伊拉克战争。¹⁷宗教功能单位有长远战略利益要求才可以解释类似北爱尔兰贝尔法斯特克朗纳德修院（Clonard monastery）¹⁸亚力克·里德（Alec Reid）神父会走出自己的教会，与新芬党（IRA/Sinn Fein）的部分领袖和民族主义政党社会民主工党（SDLP）领导人约翰·休谟（John Hume）一起协商发表缓和声明，向英国政府发送友好信号，以重塑地区和平的行为。¹⁹克朗纳德修院所在位置正是在民族主义的天主教福斯路（Falls Road）社区和新教山科尔路（Shankill Road）社区之间，从上世纪七十年代至今这片区域都是双方冲突的“前线”。为了自我观念中更美好的社会秩序，宗教功能单位也会是反对现有制度的倡导者，正因如此，2005年东帝汶的数量众多的教堂成为国内反政府运动的基地，天主教会直接引导反政府抵抗活动。²⁰反过来，宗教功能单位也会为了现实利益而暂时放弃更高的宗教理想，比如依照塞尔维亚政府长期的宣传，致力于实现科索沃独立的科索沃解放军（Kosovo Liberation Army; Ushtria Çlirimtare e Kosovës）是典型的伊斯兰极端宗教组织。然

而有代顿和平协议成为一个成功先例，此外在欧洲建立一个新的伊斯兰国家主权——科索沃的理想条件尚未成熟，因而来自伊朗和阿拉伯世界的宗教激进武装分子也就不如1992年到1995年间支援波斯尼亚穆斯林那样热衷于帮助科索沃解放军，可见超越地域地赞美伊斯兰信仰甚至不同国家穆斯林兄弟之间的互助，都只是各种宗教功能单位追求的一般利益，并非一定要付诸实施的可选价值要求。同样，科索沃解放军的驻瑞士代表约书亚·萨利赫（Jashar Salihu）也为了得到欧洲和美国的认同而宣称“对我们来说，宗教并不重要，我们是欧洲人，我们和穆斯林圣战志愿者没有联系”⁹¹，努力掩盖自身宗教色彩，避免给外界以与伊斯兰世界有关联的印象。

图示 2-1：宗教功能单位的利益



需要提及可能存在的例外情况，即便是国家也有超越理性的表现，有的国家对外行为决策会不符合利益层级秩序。比如经济不发达的国家愿意付出高贵的经济代价违反外部国际体系的政治要求主动在国际社会孤立自己，宗教功能单位也会做出类似的、至少在他者看来不属于符合目的理性和价值理性的特殊行为。应该承认，规模远远小于主权国家的宗教功能单位其充满激情、由非理性感情支配，或者打破利益层级优先选择顺位的反常规行为远多于常规行为。然而从实际情况来看，特别是在暴力冲突、群体对抗的现实考验面前，相当数量的宗教功能单位都趋向依据对形势的判断，仍然适用从本体利益出发来确定自己的行为方式。

此外不同行为体对自身利益顺位的认知也存在差异，换言之并不是所有的行为体都自发地认同生存安全是最根本的核心利益。正如国家在国际体系内对权力、强权的追求差异区分了国家政策行动上的防御性现实主义和进攻性现实主义分化，⁹²宗教功能单位的行为也并不完全都是以维护本体生存为立足点的。比如奉行宗教原教旨主义的宗教行为体作出某些极端行为却很可能并不是因为其自身受到安全上的威胁，一定情况下它们优先利益和价值偏好在于超越地域性限

制、塑造符合宗教教法设置的外部宗教政治秩序,其实现手段偏激而带有攻击性。就本文而言,宗教原教旨主义甚至宗教恐怖主义色彩的宗教行为体非关注重点,相对于主流的、温和的宗教功能单位,进攻性宗教行为体的行为有太多的偶然性,并且也很难找到足够的证据证明进攻性宗教行为体始终无视普遍性的宗教功能单位生存优先的利益层级要求。

三、宗教功能单位的行为模式

尽管许多研究者认为宗教需要对当前世界范围内许多价值观对立的群体间的仇恨和暴力冲突负有责任,但是当把目光具体化到每一个宗教功能单位的时候,就不难发现,并不是所有的考察对象都是打破静态社会结构现状煽动冲突的改革者,甚至即便是已经被动地卷入暴力对抗的极端困境,宗教功能单位也可能仍然只是通过调试自我来改善和缓解政治局面,而并不以悲观主义的受害者身份排斥、对抗乃至恶化社会秩序。不过,暴力也会冲击宗教功能单位的生存机会,复仇情绪支配下的反抗行为也就不难理解。⁵²宗教功能单位在反常的社会结构——暴力冲突状态下的行为,归根结底在于确保那些自我生存的因素,其表现却是行为体源于机遇变化,夹杂着外界期许、信仰义务和主观认知所产生的选择。如果仍然把观察的重点放在冲突起源,反复为暴力寻找宗教文化根源,也许对避免冲突有学理价值,但对长期以来陷入螺旋式冲突地区的宗教功能单位个体而言却没有意义,而这些宗教功能单位才是鲜活的现实政治参与者,他们必须不断地给出暴力冲突应对的行为答案,其行动影响力可以超过传统行为分析的理论逻辑推理局限,可能才是减少那些融入宗教色彩的暴力的希望。社会冲突理论并不否认冲突的消极效应,但在一定程度的冲突是构成族群和维持群体生命的基本要素。⁵³许多有效的冲突研究以成本-收益分析为研究路径,但他们甚至回避精确回答冲突中我与敌到底是谁这样的问题,这在很大程度上是因为群体边界可以通过策略改变而难以量度。⁵⁴按照国际化了的地区暴力冲突过程中宗教功能单位行为对群体聚合作用的客观效应,其行为模式分为强化内部聚合的行为模式和强化外部整合的行为模式。

(一) 强调内部聚合的行为模式

冲突有塑造群体边界和加强群体聚合的功能。科塞认为:“与外群体的冲突可以对群体身份的建立和重新肯定做出贡献,并维持它与周围社会环境的界限”⁵⁵。现实性冲突过程中宗教功能单位借助对对立方的憎恨,自主地以敌对内驱力塑造己方整体主义心理,在群体内部宣传表现对群体外部的敌意,释放受难信号,强化内部趋同,而群体内部则因爱而形成更加紧密的社会关系。恰恰是这种亲密性导致了敌对感情的延续和积累,⁵⁶积聚的压抑对抗情绪一旦得到释放对社会关

系互动而言不算是积极因素，却也不一定会削弱所有群体。宗教派别群体成员之间关系的聚合强度高于以其他形式片面性参与的群体，⁵⁷对危险的认知会动员起整个群体的自我保护意识，使群体内部更加抱团，抑制内斗和内耗，使群体内部生命力因威胁和受难愈加旺盛，捡起丢过来的石头可以是重建的磐石。

虽说所有宗教都宣讲非暴力的德行，但宗教功能单位却有支持可以带来政治权力的暴力的行为。许多宗教领袖，不论是基督教、犹太教还是伊斯兰教的领袖都同意，当宗教正义（spiritual justice）受损害的特殊情况下废除非暴力原则是可以接受的。⁵⁸上世纪八十年代，印度旁遮普邦的局势非常紧张，针对锡克教徒的歧视事件甚至谋杀非常常见，在这样的冲突背景下，反政府锡克教极端宗教组织（Dandami Taksal）的领袖宾德兰瓦勒（Jarnail Singh Bhindranwale）承认“对锡克教而言持有武器和残害生命是极大的罪恶”，但他更认可在极端状况下使用暴力是符合正义原则的，“如果拥有了武器却不去争取正义那是更大的罪”⁵⁹。1983年，为躲避印度政府的追捕，宾德兰瓦勒向锡克教圣地阿姆利则的阿曼迪尔寺（Harmandir Sahib/金殿）寻求庇护，金殿的长老容许宾德兰瓦勒躲入圣座大楼，随后宾德兰瓦勒将金殿改造成反政府堡垒。印度政府为了镇压反抗军在1984年6月6日金殿内举行阿冉宗师殉道纪念日（Martyrdom of Guru Arjan Dev）期间发动“蓝星行动”（Operations Blue Star），⁶⁰于金殿内击毙宾德兰瓦勒从而结束了这场军事对峙。金殿接纳宾德兰瓦勒的行为给予反抗军宗教上的认可和支持，却也由此招致直接指向金殿的军事行动。金殿受辱、庙内朝圣者被杀，加深了锡克教群体对印度的仇恨，他们摆脱印度控制的欲望更加高涨，其直接后果是四个月后，印度总理甘地夫人（Indira Gandhi）被自己的锡克教卫兵刺杀。直到2007年，“蓝星行动”仍然在警示着巴勒斯坦政府镇压红色清真寺“静音行动”（Operations Silence）⁶¹可能带来的暴力循环和社会群体极化。

（二）强化外部整合的行为模式

冲突不等于灭绝性战争和屠杀，对立的各方势力“一方面为了斗争去结合，一方面又在共同接受的规范、规则控制下进行斗争”⁶²。这在逻辑推理上承认了冲突一方可能联合敌对方遵守共同的对抗游戏规则的行为，在持续的冲突互动中不断修正彼此的生存策略，它以退为进地遏制了冲突走向更大规模的混乱。冲突把“其他方面毫无关系的个人或团体集合到一起”⁶³，“为了专门的防御目的的联合可能发生在大多数尚存的团体组织间，特别是当这些团体是大量和异质的时候”⁶⁴，这是行为体联盟的努力。冲突可以使孤立的个人形成联合体，⁶⁵孤立的宗教功能单位也可以在冲突中占据主动，从最低限度自我保护的工具目标出发，实现跨越族群、疆界、利益、意识形态藩篱的联合体。宗教功能单位外部整合行为模式有宽大的灵活性的掌握空间，比如齐美尔就发现“天主教派通过尽可能地把

反对派当作属于自己群体来形成它所需要的紧密团结阵线，但是当这不再可能的时候，就会用无比的力量将他们驱逐出去。”⁶⁶“在发生国际性暴力冲突的地区，人员和组织的跨国流动性使更大范围的潜在群体纳入宗教功能单位的联合视野。宗教功能单位是个开放性的行为体，不会象教会组织那样以严苛的神圣标准确认其成员资格，因此宗教功能单位没有刻意设置屏障拒绝那些不同地区、不同国家、甚至不是同一信仰的人员、组织，相反，在暴力冲突的极端气候下，宗教功能单位会致力于吸引那些同情、支持和帮助自身的外部群体，将他们整合成并不制度化但却有操作性的松散联盟，加速争端的解决。

强化外部整合的行为所面对的对象在结构、文化、政治立场、价值偏好等方面和宗教功能单位相对照都可能存在不小的差异。冲突过程中，宗教功能单位如果不想在自我保护已经堪忧的情况下再陷入政治孤岛的困境，就不得不以温和的方式，弥合分歧，寻找甚至创造联合外部的共同点，努力融入公共空间，提升自身生存和发展的机会。围绕宗教功能单位形成的，有新的、更多行为体参与的联合体一方面平衡了对立各方的权力对比，⁶⁷另一方面也为冲突缓解创造了相对积极的社会环境。2002年2月印度西部古吉拉特邦（Gujarat）坊间传闻一小群穆斯林点燃了一列乘坐着印度教激进主义者的火车造成58人死亡，这个事件最后被证明只是一场偶发的炉火事故，但是却引发超过一千名大部分是穆斯林的平民在蔓延整个古吉拉特邦的群体骚乱中丧生。当地政府和警察消极应对，几乎无意平息暴乱。同年9月，同处古吉拉特邦的甘地纳加尔（Gandhinagar）印度教丝瓦米纳拉扬神庙（Swaminarayan Temple）受到攻击，至少三十人死亡，人们怀疑是伊斯兰武装分子袭击了神庙，引来国际关注。与二月政府应对态度不同的是，这一次印度中央政府迅速介入，派遣了大约三千名军人及时遏制了可能出现的又一轮暴力复仇。⁶⁸政府态度前后巨大差异的原因之一正是瓦米纳拉扬神庙不仅对印度教徒有崇高的宗教地位，更是一个积极进入公众视野，努力强化外部群体整合的宗教功能单位。瓦米纳拉扬神庙受攻击后第一时间就在自己的官方网站⁶⁹制作“瓦米纳拉扬屠杀”事件专题网页，⁷⁰除了公布遇袭的细节、发布相关新闻网页链接、感谢救援者之外，瓦米纳拉扬神庙在九月二十九日（袭击事件四天后）举办悼念死难者大型祈祷集会众多宗教领袖，古吉拉特邦的首脑、首席部长、前首席部长，反对党领袖都被邀请出席，⁷¹神庙谴责暴力的同时也为自己赢得了更大的安全空间。

强调内部聚合模式和强化外部整合模式并不是绝对两分的，在积重难返的冲突困境下，面对同样一个突发暴力事件宗教功能单位可能同时采取两种行为模式，不仅仅强调本地区本民族本信仰的群体聚合，也致力于实现非本地区非本民族甚至非本信仰的群体聚合到自己这一方。比如在宗教关系紧张的缅甸，北部若

开邦郡 (Rakhine) 的数座清真寺持续遭到缅甸政府边境安全部队随意入寺搜查, 政府要求这些清真寺的神职人员由政府管制, 当清真寺的官方代表拒绝后, 政府操纵会众摧毁了这些清真寺。若开邦穆斯林群体的宗教中心因为坚持独立主导寺内宗教生活反对军政府干预而被袭击, 这对当地罗辛亚族 (Rohingyas) 穆斯林而言是长期受主要由佛教缅族主导的军政府镇压的又一表现, 不堪的社会境遇激励该地区穆斯林不放弃独立自主的要求。若开邦郡清真寺受攻击事件被美国国际宗教自由委员会书写进 2008 年《国际宗教自由报告》⁷², 作为缅甸军政府反宗教自由的例证, 美国表明了同情清真寺反对缅甸政府的立场, 冲突中若开邦清真寺争取独立反抗军政府而受到打击的一系列行为强化了缅甸穆斯林少数民族与美国官方的聚合效应。群体之间的关系是脆弱的, 两种聚合行为模式并行的效果和偏重有差异, 并且很难否认这种聚合行为模式中现实政治博弈起到的作用。但单就宗教功能单位自身而言, 不论其强调内部聚合还是强化外部聚合行为, 其根本目的仍然可以归结到维护宗教功能单位三个层级的利益追求。

第二节 冲突状态与宗教功能单位间的互动表现

除了用内驱力、先天倾向来解释社会冲突之外, 齐美尔强调通过分析相互直接行为的互动反应可以更有效地理解社会冲突。齐美尔指出: “行为总是发生在社会环境之中, 作为社会现象的冲突职能被看做是发生在社会环境之中, 做为社会现象的冲突只能被看做是发生于互动模式之中的”⁷³。科塞修整齐美尔的命题之后断言: “只有在主体与客体的互动中, 冲突才可能发生”⁷⁴。尽管齐美尔和科塞关于冲突是一种互动的观点都是出于批判霍曼斯 (Geogre C. Homans) 的理论, 而霍曼斯的研究其实是常见的社会学和国际关系学对互动的理解, 比如他认为 “在某种关系中参与者的互动的增加与他们互相喜欢的感情的增加之间有关联”⁷⁵。结合两种对互动行为的分析可知, 现实性冲突的能量是在非现实性冲突行为体的互动中积聚的释放, 互动不一定导致和平, 但冲突总要表现为互动。扎尔特曼 (Ira William Zartm) 曾指出, “冲突是人类互动必然的状态, 是选择和决策不可避免的伴随物”⁷⁶。霍尔蒂斯 (Kal Holsti) 定义国际体系为 “政治单元集体在一种规则模式下彼此互动”⁷⁷, 相对独立以及与别的单元之间的相互依存是这些互动的单元必须具备的两个特性。社会冲突理论花了大量笔墨证明冲突是人类社会的客观现象, 冲突可以具有结构性功能, 这种社会聚合功能通过单元的行为和互动才能够得以实现。作为国际关系中有国际影响力的一种行为体单元的宗教功能单位, 在冲突状态下具有其独立性, 宗教功能单位之间彼此互动的内涵就是本节关注的重点。

宗教与国际关系研究者总是提醒世人注意, 自从上个千年开始基督教和伊斯

兰教就纠缠于圣地归属问题，一千年过去了，宗教之间的这场战斗几乎没有什么变化。”⁷⁸ 马克·高平觉得政客们可以花费许多时间和心计去瓦解可能引起暴力冲突的政治阴谋，但是这种策略却在文化和心灵绝望激化的冲突中败下阵来，除非政治势力、尚武主义和宗教规制在与暴力的互动中都加入了对人性的考虑。”⁷⁹ 高平的观点固然有其人本主义的合理性，但他没有充分认识到被关心的人也是有对象区别的，热情地关心群体内部的人和策略性地关心群体外的人，这两种行为模式的互动结果很可能并不必然都导向暴力循环的终结。互动有两个向度：合作和冲突，在温特看来，这样双向度的分析就像现实主义和新自由主义的划分一样容易为人所接受而且也是惯常的分析方式。”⁸⁰ 不同宗教功能单位之间在冲突过程中的互动行为以常规理解也有对话和对抗两种方式，但是对话不一定促进各方合作，对抗也不一定导致暴力骤起。除了直接交往之外，更多的行为体在冲突过程中保持的是一种张力状态，作为互动的特殊状态和低烈度的行为补充。无论地区暴力冲突状态下的宗教功能单位采取哪种互动行动，其宗教特性和冲突机构决定了互动的客观功效应该说仍然是群体聚合意义上的。

一、对话与合作

尽管有种种针对宗教引发政治冲突的指责，人们仍然愿意相信宗教可以提供实现和平的工具。2003年几位主流宗教与国际关系研究学者结集出版《以信仰为基础的外交》，大胆地期待不同宗教之间基于信仰的外交可以推进和平建设。该书主编认为信仰外交这种新的外交形式有五个特点，⁸¹“这五个特点同样基本适用于对本文的宗教功能单位合作型互动行为的分析。其一、宗教外交仍然秉持属灵原则来推进和平建设。这一特点决定了宗教行为体与一般世俗理性行为者的根本不同，对后者而言，祈祷、禁食、宽恕、悔悟、从神圣文本寻找行为依据这些行为不属于理性行为，但对宗教行为体来说正相反。用宗教性行为来推进和平和把宗教信仰作为合法性来源两者不可混为一谈。后者从根本上说是一种政客行径，而前者是对国内和国际政治有影响力的宗教信仰主体采取的专业行为。其二、以信仰为基础的外交行为体都有某个核心的精神权威。换言之，所有参与冲突调节的宗教行为体需要一个合法的身份认可，要么来自于可信的宗教机构授权，要么来自于个人灵性魅力。大多数宗教功能单位都可以提供这两种宗教授权，因为它既可以是一个本地宗教社区的宗教生活权威，也可以提供出色的宗教领袖。其三、以信仰为基础的外交核心是多元主义。宗教行为者并不以放弃信仰换取一致，但他们尝试接受和平建设调节过程中出现其他宗教的神学观点。如果冲突调解者以为所有的宗教传统根本都是一样的，那么他可能面对用异教冒犯信徒的危险。其四、基于信仰的外交提供了世俗方式不可能提供的解决冲突的超然路径。宗教

行为体因为细腻敏感而比急功近利的政客们更懂得读懂人心。其五、宗教行为体参与和平调解的动机来自于内心深处的宗教召唤,因而当他们面对巨大的失败可能之时仍然能够保有坚忍的精神。作者认为,正是宗教信仰的支持才能解释有这么多宗教和平调解者愿意以自己的生命为代价去到最危险的冲突前线。

道格拉斯·约翰逊(Douglas Johnston)和布莱恩·考克斯(Brian Cox)总结的信仰外交的五个特征有很强的信徒特质,对非信仰人群而言,这种对以信仰为基础之外交的乐观和信任还有进一步商榷的必要。就主体陷入地区暴力冲突的宗教功能单位来说,事实是现实情况也不一定允许陷入暴力冲突情境的宗教功能单位还能完全体现所有的和平外交精神,其应对危险和其他行为体互动的方式就不见得符合这五个特征表述。冲突造成的极端政治环境,使宗教功能单位之间的互动,即便是合作型的互动,可能也无法平心静气利用这些特征实现期待中的和平效应,可能是一时间很难接受在其他信仰带来直接攻击的同时还要尊重所有异教神学,也可能是没有时间去拣选合适的冲突调解人。虽然存在有效性的质疑,但必须承认,对立的宗教功能单位彼此之间的确有对话交流互动的努力,具体表现为宗教功能单位空间内部的尊重交流型互动、非实体空间的沟通型互动和宗教功能单位空间外部的混合型互动三个层面。

(一)在不损害自身信仰的基础上,尊重对方宗教仪礼、宗教神学、宗教传统,以清真寺、教堂、会堂、庙宇等等这些以宗教功能单位宗教建筑为场所和平台,互访、联合祷告、提供敌对方难民以庇护场所,这就是尊重交流型互动,是为“请进来”的互动。2009年5月12日,作为首位访问伊斯兰教圣地圆顶清真寺的教宗,本笃十六世在进入圆顶清真寺范围之时,尊重伊斯兰教传统惯例,脱去了红色教皇鞋,赤脚走入清真寺。圆顶清真寺大穆夫提先向教宗致辞,提到“以色列对巴勒斯坦人民和圣所的侵犯与限制”。教宗致大穆夫提的答谢辞中说:“圆顶清真寺反映了创造的奥秘和亚巴郎的信德,这正是三大宗教相遇的道路”,“在分裂导致的忧伤痛苦世界中,这个地方对于有善意的男男女女是个激励,也是一项挑战,就是要努力克服互不了解的过去和冲突,走上坦诚对话的路,旨在建设一个为今后世代的人公正与和平的世界。”⁴²。梵蒂冈教宗友好访问清真寺,清真寺真诚接待天主教的宗教领袖,这是宗教功能单位以直接互访的形式努力消除分裂承认相互依存的典型例子。就在访问圆顶清真寺几天之前,同样是教宗在清真寺内与伊斯兰教领袖会面呼吁不同宗教信仰徒之间的团结,却因为本笃十六世在约旦安曼侯赛因国王清真寺(King Hussein Bin Talal Mosque)没有依照伊斯兰教传统在清真寺内脱鞋而遭到质疑这次访问在一定程度上有损初衷。⁴³

冲突对立的双方在宗教功能单位内联合祈祷,对人类互斗而逝去的生命致哀,因为这是人性的悲剧也是文化和宗教情感的亵渎。联合祷告可以一定程度上

弥补已经发生了的暴力冲突带给双方文化心灵上的伤害。然而联合祈祷的困难也远超过理论家纸面的想象。比如前任教宗约翰·保罗二世是首位踏入清真寺的天主教教宗，2001年5月5日，约翰·保罗二世访问大马士革倭马亚清真寺（Umayyed mosque）。这座清真寺历史上几次转换宗教背景，目前可追溯最早的考古发现是寺内出土的斯芬克斯岩绘，之后它是罗马主神朱庇特的神庙，拜占庭时期改做圣约翰教堂，至今寺内仍然保留有圣约翰（伊斯兰教的什哈亚先知）的头骨和墓地，636年征服大马士革的穆斯林将其改建为清真寺，多元的宗教背景使倭马亚清真寺被叙利亚穆斯林视为伊斯兰教宗教宽容的象征。⁴¹倭马亚清真寺是对所有朝圣者敞开大门的理性宗教功能单位。但即使是在这样非常开放的清真寺内，按照原来的计划，教宗将会在倭马亚清真寺与伊斯兰教长共同举行一次联合祈祷活动，⁴⁵却因为不少穆斯林认为教宗是有计划地想把清真寺重新变回基督教教堂而最终取消。教宗选择独自在施洗约翰墓地前默默为不同宗教之间的和解进行祷告。⁴⁶

帮助受伤的敌人，为对方的难民提供庇护所，是即便处在对抗的状态下，宗教功能单位之间以宗教场所为平台的又一种互动方式。911之后，塔利班的成员是整个基督教世界成员高度戒备的对象。2006年5月，41名阿富汗难民跑入爱尔兰都柏林的圣帕特里克大教堂（St. Patrick's Cathedral）以寻求庇护，并试图在教堂里以绝食换取允许他们在爱尔兰政治避难。有报道称其中部分难民可能同阿富汗的塔利班前政权有联系。尽管爱尔兰教会都柏林大主教约翰·尼尔（John Neil）说圣帕特里克大教堂并不是一个适当的绝食抗议地点，但是他仍然表示这仅指教堂内没有适合绝食抗议的设施，圣帕特里克大教堂并不会要求难民离开。因为爱尔兰政府拒绝谈判，尼尔大主教甚至怀疑现代爱尔兰丧失了教堂可以提供庇护所的古风。肖恩·布拉迪（Sean Brady）主教引用他3月17日在圣帕特里克节（St. Patrick's Day）的布道提醒爱尔兰人“我们的守护圣徒帕特里克也只是这片土地上的移民”，希望更多的爱尔兰人不计前嫌帮助这些阿富汗难民。⁴⁷

（二）借用传播媒体和官方网络，宣传、沟通和对话，为暴力冲突疗伤，尝试建立互信的开端，是宗教功能单位之间试探式的虚拟互动，是当面对面的交流尚不能实现的时候，对抗着的双方非现实性的直接对话。宗教功能单位可以接受新闻媒体采访，于问答之间透露己方的立场，或者制作专门的纪录片详细介绍自己的情况，述说对敌对方的理解和期望，抑或是寻求外界的帮助，最后再由媒体通过直观的声音、影像播出。这个媒体可以是“CNN效应”⁴⁸所代表的传统电视媒体，也可以是“Youtube效应”所代表的实时视频网络互动。评论家乐观地断言，Youtube所带来的积极影响不仅包括政治参与，还包括宗教之间信息传递。

³⁹³2005年11月梵蒂冈在Youtube上注册建立官方频道，发布有关本笃十六世主要活动和梵蒂冈相关事件的新闻。³⁹⁴以Youtube为代表的互动视频网络还可以使传统电视媒体的播放次数有效的电视节目得以永久存在，使相关影响力藉此持久发挥作用。宗教功能单位的官方网络与CNN电视效应和Youtube网络草根民主效应相比有两个根本区别，其一，没有过多的商业经济竞争压力，宗教功能单位的官方网站可以通过文字图像全面具体地表达自身完整意图，无需为了博得爆炸性新闻效应而断章取义；其二，宗教功能单位官方网站的身份限定保证了其发布信息的质量不会是粗制滥造的业余播客水准，因而有相对权威，并保证其相对温和的立场。

（三）冲突中对立双方各自宗教功能单位的代表参与第三方介入的和谈会议，共同签署和平条约，这就是宗教圣地之外的合作方式，是“走出去”的互动。高平在总结中东宗教难题的时候认为，包括具体发生在犹太教会堂、清真寺和墓地内表示悔恨、荣耀和奉献的姿态，都可能在以色列和巴勒斯坦之间被视为对他们自己的冒犯。建立不同宗教之间机制化的互信需要非当事人的第三方势力比如美国的介入。³⁹⁵此外，各种国际组织、NGO也为对立的宗教功能单位提供了和谈的机会和场所。比如2005年成立于法国的“伊玛目和拉比世界和平大会”(World Congress of Imams and Rabbis for Peace)，第一次在布鲁塞尔，而后在塞维利亚，最近两次皆在巴黎举行。其建立的目的就是希望在国际观察员、学者专家和其他宗教代表都在场的情况下，来自于不同地区国家的拉比和伊玛目聚会在一起，寻求解开犹太教与伊斯兰教死结，实现和平的可行方案。³⁹⁶类似第三方介入的冲突各方的交流也许没有如设想的那样收效显著，比如伊斯兰教与犹太教代表在巴勒斯坦问题始终保持不可让步的政治分歧，但不可否认参与其中的那些代表各自宗教群体的宗教学者、领袖怀有以和谈互动终止暴力，实现和解的意愿。

二、对抗与冲突

前文已经讨论过宗教功能单位之间交流对话方向型的互动行为，现在转向对抗型互动。道格拉斯·约翰逊和布莱恩·考克斯所总结的基于信仰的外交五个优势特点尽管迎合宗教是和平创建者这样的预期，但是，同样是这五个优势特征也完全可能反过来成为基于信仰的宗教功能单位之间对抗性互动难以化解的性格特质。其一、宗教行为体坚持属灵原则，殉道、圣战这些宗教行为同样其有神圣文本支持，有信仰合理性，但却不是建设和平的行为。其二、参与信仰外交的宗教行为体权威的来源有宗教组织支持和个人魅力两方面，恰恰因为这两者是可以选择的，就为策略家操控合法性来源提供了可能性。比如前南斯拉夫内战期间帕弗洛座下可以以塞尔维亚东正教牧首的个人魅力去支持米洛舍维奇签署政治协

议,可也可以因为其教区东正教信徒的激烈反对和对牧首权限的质疑而努力反悔自己之前的政治行为。其三、宗教行为体不放弃信仰前提下的多元主义,就相当于现实中巴勒斯坦问题的犹太教和伊斯兰教各方不放弃在拥有巴勒斯坦土地前提下的和谈,只有压力下的政治让步姿态却没有太多实际的政治效果。其四、宗教的确可以直指人心,但人心的对象是有范围差异的,读懂了群体内部的心理需求却可能反而是群体外部心理误解的开端。其五、受到内心深处宗教感召而勇赴宗教冲突前线的可能是和平调停人,却也可能是奔赴暴力前线支援宗教弟兄战斗的宗教志愿者。

不少学者认为,暴力冲突的当事人都会期待结束人性悲剧,会倾向合作,这样的考虑也会影响和平人士的施力方向。然而这种设想只是一种单向思考,是简单化的直觉推断,是“检查一方的行为而忽视与之互动的另一方的态度”⁹³的有偏差的解释方式。行为体在互动的时候会参照互动对方的战略而产生战略变化,就像“只有一方愿意进行有限的核战争另一方才能照此行事”⁹⁴,对一个行为体行为的判断和预测需要也必须依据对方行为体采取的策略。互动行为是相互关联的,如果冲突中有一方并不停止攻击性行为,片面要求其中一方放弃对抗并不符合互动规则,特别是有的冲突性互动行为可以既削弱对方又使行为体内部更团结,希望所有参与者都采取和解行为就是不现实的。相对于地区暴力冲突过程中形势认知、宗教责任和外界压力综合起来所形成的合成的外部环境,置身其中的宗教功能单位之间的关系不是对立的两个双边行为体,而是多个行为体在同一区域内的多元互动。考察宗教功能单位之间的对抗性互动具体表现为在宗教功能单位内部宗教仪式中针对对方的旨在煽动敌对和复仇情绪的言论对抗、以媒体为媒介的非实体性对抗和直接攻击对方宗教功能单位的行为。

(一)宗教功能单位利用内部举行专门宗教仪式节庆、宗教活动的特有时机,提供两种对抗性言论方向:其一、否认对方行为乃至存在的合理性、合法性和合道义性。其二、刻意强化对方造成的己方群体内部受难的记忆。

宗教仪礼是宗教生活的重要组成部分。宗教仪礼不只将宗教经验外在化,更修正乃至塑造宗教经验。在宗教活动中将对方形容为宗教恐怖主义、邪灵恶魔是攻击对手合理性、合法性和合伦理性最常见的互动方式。911世贸恐怖袭击发生后,攻击有关宗教的暴力最常见的词汇就是宗教极端主义和宗教恐怖主义。然而不论是宗教极端主义还是宗教恐怖主义在大多数情况下都沦为政治博弈中的可利用的政治术语。比如巴勒斯坦武装组织,伊斯兰抵抗运动组织哈马斯(Hamas)被以色列和众多西方国家定性为恐怖组织,但是俄罗斯官方和总统普京都明确表示哈马斯不是恐怖组织,不仅邀请哈马斯领导人哈尼亚(Ismail Haniya)访问莫斯科,还敦促西方国家接纳哈马斯。⁹⁵更直接的宗教功能单位内言论对抗的例

证发生在 2006 年 9 月 12 日，回到自己家乡德国的教宗在巴伐利亚雷根斯堡大学进行神学演讲的时候两次使用了“圣战”一词，并引用了拜占庭帝国皇帝曼努尔二世对穆罕默德先知的一段评论“展示给我穆罕默德带来了哪些新的，你将只会看到邪恶和非人性，就像他下令以剑宣教”⁶⁶。教宗对伊斯兰的负面言论在伊斯兰世界引起强烈抗议，伊斯兰国家和学者纷纷要求教宗道歉。伊朗艾哈迈德哈·塔米（Ahmad Khatami）毛拉在德黑兰清真寺（Teheran）9 月 15 日星期五祈祷讲经时发表威胁性讲话，并指摘基督徒的领导人“无知”；叙利亚大教长哈桑（Ahmad El Hassoun）在大马士革清真寺（Great Mosque of Damascus）的星期五祈祷中强调教宗“忘了伊斯兰的伟大历史”；土耳其有的政府成员要求取消本笃十六世的来访，巴基斯坦议会要求教宗收回讲话，穆斯林兄弟会要求教宗道歉，印度穆斯林人口占多数的两个邦为了安全考虑暂时关闭了当地天主教学校。⁶⁷到 2009 年伊斯兰世界还是非常期待教宗在访问圆顶清真寺期间对三年前的不当言论作出专门道歉，但是教宗没有。

第二种方向的对抗性言论相较于前者其冲突性互动的面貌更隐蔽一些。宗教功能单位在宗教活动言论中过分强化己方的悲剧，把自己形容为对方加害的受难者，这也属于冲突性互动范畴。这一点其实不用作过多解释，光看基督教耶稣受难节（Good Friday）就可以大体明白苦难的受害记忆是多么强大和持久的抵抗精神之源。回忆作为实践的中介是相对自由的，它可以通过诠释逝去的事件释对未来行为的指导，而宗教功能单位恰恰是可以依据信仰提供集体苦难回忆的主体。宗教功能单位可以相对自主地选择和判别使用诠释力量的方向。生于克罗地亚的耶鲁大学神学院教授米罗斯拉夫·沃尔夫（Miroslav Volf）被认为是了解马克思主义的非暴力倡导者，是南斯拉夫共产主义政权的反对者，他在 2006 年的著作《回忆的终结：在暴力的世界里正确地回忆》中，反思自己过去在克罗地亚福音派教会里接受的有关历史回忆的讲道框限了自己的个人回忆，他认为自己过于依赖教会提供的群体文化回忆环境而陷入了对南斯拉夫秘密警察的痛苦回忆，使他自己的灵魂处于危险的边缘。⁶⁸“各种对宗教圣地归属的争夺过程中，各方宗教功能单位利用宗教活动强化对方的迫害和自身的苦难回忆以鼓动复仇，从而激起新一轮激烈对抗的例子不胜枚举。比如 2007 年以色列动用军事力量维修阿克萨清真寺门外的走廊，并且进行地下挖掘，施工期间禁止 45 岁以下的穆斯林进入寺内礼拜，伊斯兰宗教人士则强调以色列在什叶派穆斯林第三宗教圣地地处圣殿山的阿克萨动土行为是继 2000 年沙龙强行进入阿克萨清真寺后继续试图将整个耶路撒冷犹太化。礼拜结束后的阿克萨清真寺门前成了战场，巴勒斯坦青年和小孩向以色列军警投掷石块，动乱一直蔓延到加沙、伯利恒、拉姆安拉和希伯伦等地。”⁶⁹

(二) 以媒体为媒介的冲突性互动是宗教功能单位的媒体战, 是利用 CNN 效应、Youtube 效应负作用的一种行为。早前批评者就提出过 CNN 效应不仅仅是监督西方政府军事入侵带来人道主义危机而促进冲突管理, 但是如果其关注因素和纯粹的人道主义问题偏离较远的话情况便很可能不这么乐观。¹⁰⁰“在媒体上提出要尊重不同宗教生活、宗教需求并不损害人道主义精神, 但却不一定像带来人道主义危机那样具有对冲突解决的推动力。以新闻界新贵为例, 卡塔尔半岛电视台是可以用英文播报的阿拉伯电视集团, 被推崇者称为“阿拉伯世界的 CNN”¹⁰¹, 而半岛自己更愿意称 CNN 是“美国的半岛”。在伊战期间半岛电视台既播出美国政府的官方讲话, 也播放萨达姆送来的讲话录像, 让交战双方异见的直接碰撞。半岛电视台新闻网页专门为涉及宗教因素敏感和热点的冲突地区设立焦点专题, 公布相互对抗的各方观点, 比如关于加沙问题,¹⁰²许多拉比、伊玛目都接受了半岛电视台的采访表达各自的立场和观点。2002 年, 阿富汗战争和伊拉克战争期间壮大的半岛电视台在北京设立分社, 甚至关心起包括中国宗教生态在内的各种中国事物。¹⁰³相对于传统媒体, 网络媒体上的言论没有绝对监管, 提供了足够的自由的同时也助长恶性谩骂攻击, 比如受 Youtube 效应启发, 基地组织自己也开办了一家名为“云”(As-Sahab/السحاب) 的视频网站宣扬自己的价值观, 播放基地组织领袖视频录像, 批判西方、批评阿拉伯国家的亲西方举动, 该视频网站既提供原创的纪录片品质影片, 也支持 iPod 和手机格式播放,¹⁰⁴基地组织的这个宣传网站在 2007 年建设了聊天功能和留言板, 更增加了其即时通讯的实效感和促进了访问者之间的互动。

(三) 宗教功能单位之间现实性直接攻击是烈度最强的对抗性互动, 一般以宗教功能单位的信徒群体和影响力辐射人群为直接行为人, 而以宗教功能单位的建筑场所和内部人员为被攻击的对象。特别是当两个不同的宗教功能单位重叠的时候, 直接对抗性互动表现更为明显。宗教功能单位重合带来的这种麻烦在世界历史上并不罕见。西班牙的罗马天主教科尔多瓦大教堂清真寺 (Great Cathedral/Mosque of Córdoba) 784 年开始是一座清真寺, 自从 1492 年天主教打赢了宗教战争之后, 科尔多瓦大教堂的天主教领袖就一直拒绝穆斯林回到这座曾经的清真寺祷告。近年来随着欧洲伊斯兰教人口的增长, 穆斯林已经是欧洲仅次于基督教的第二大宗教。穆斯林增多后最其直接的宗教要求是不再仅屈就于车库和旧工厂举行祷告, 他们希望增加敬拜场所清真寺的数量和规模。然而在基督教文化占主流的欧洲各国内兴建清真寺却面临一系列的来自基督徒的对抗行为。2012 年伦敦奥运会会址旁正在兴建的清真寺就一直是英国国内和西方基督教世界反复争论的话题。¹⁰⁵伦敦反对建造清真寺的地方委员会是由基督教团领导的, 他们担忧“如果建立了一个可以容纳一万两千人的清真寺, 该地区将成为单一信仰控

制地带”，“会危害城市安全”¹⁰⁶。2007年3月，德国东柏林老工业区潘科(Pankow)原本建有福音新教教堂，按照欧洲的传统，聚集祷告的教堂是城镇的地标建筑和中心。潘科地区穆斯林人口并不算多，主要是土耳其裔工人，但虔诚的艾哈迈迪教派(Ahmadiyya)信徒们仍然开始建造清真寺，支持者和示威者在当地不断爆发暴力冲突，兴建工地上发生过焚烧卡车事件，德国的新纳粹主义者也加入抗议阵营。¹⁰⁷2008年潘科这座东柏林第一所清真寺终于在抵抗声中建成，却并未伴随反对之声的停歇，甚至有当地居民对前往清真寺礼拜穆斯林发出死亡威胁。¹⁰⁸

三、宗教功能单位间张力

冲突过程中，属于对立方的不同宗教功能单位并不一定始终持续发生实际行为和互动，然而没有直接交手也并不意味着两者完全不产生交集，在群体冲突的结构下，对立的两个宗教功能单位维持着一种张力状态，而释放张力状态的活动仍然是冲突。张力是冲突过程中宗教功能单位互动的特殊形式，张力变动也会对冲突进展产生影响。科塞总结了齐美尔冲突影响功能的命题，“有经常冲突的机会并不必然导致频繁的冲突，使其避免冲突的恰恰是关系的紧密型和成员间很强的感情上的相互依附，但冲突一旦发生，这种压抑很可能导致冲突的进一步激化”¹⁰⁹。宗教群体是成员感情聚合度很高的社会群体，当宗教信仰接近的其他宗教功能单位受到直接攻击的时候，宗教功能单位会随之认为冲突针对的是整个信仰体系，自己不能也不可能置身事外。宗教功能单位与直接受害者距离越近，或与直接施暴行为体距离越近，挫败感伴随的紧张与担忧夹杂的张力关系就越稳定，群体内部结构就越得到强化，隐匿的对其尊重、支持和赞美的群体与其他行为体彼此之间就越团结。对施暴行为体而言，攻击某一目标的暴力行为是敌对压抑情绪的释放，是反抗压抑的成功复仇。然而对抗和敌意都没有因为冲突而消失，没有受到直接攻击的对方行为体与赞赏攻击行为却没有实施暴力的行为体之间仍然保有张力关系。与国际关系所定义的国际社会无政府状态非常类似的是，不同信仰张力之上没有，甚至同一宗教信仰不同教派之间的张力之上同样没有垄断权威，¹¹⁰宗教功能单位之间的张力除了受到强大政治势力干预之外，具体还需要宗教功能单位自己做出突破的努力，要么扩大联盟谋求更多的保护力量牵制对方，要么整合内部使联系更紧密为继续对抗积聚力量。没有发生暴力事件的社会内也有宗教群体之间，包括宗教功能单位之间的张力，但常常被其他社会问题，比如移民问题、殖民地后遗症问题等，被忽视成社会边缘地带的“第三空间”¹¹¹，掩盖了其宗教对峙内核。暴力冲突发生地区的宗教功能单位之间的张力相比前者有更充分的表露机会，同时尽快做出行动反应的形势的压力也更紧迫。

安斯利·恩布里(Ainslie T. Embree)分析决定克什米尔信仰群体之间互动

张力的三个特定因素：首先是真相，包括对事实的客观状态和主观领悟；其次是佛法德性；最后是宗教的灵修和神秘主义表现。¹¹²同理，不仅在锡克教和印度教冲突的克什米尔地区，而且在世界其他宗教冲突地区，一般说来宗教功能单位对这三个因素都可以加以引导而在张力变动上有所作为。波黑战争期间，穆斯林波斯尼亚人、天主教克罗地亚人和东正教塞尔维亚人彼此争斗，都有某种程度的种族清洗行为，在激烈的地区暴力冲突过程中，以同样信仰基督教的塞尔维亚正教和克罗地亚罗马天主教的宗教功能单位间张力下的应对行为为例，1991年至1992年担任塞尔维亚特巴纳特教区（The Eparchy of Banat）主教的神学家，曾任贝尔格莱德东正教神学院院长阿特纳斯耶·耶维迪奇（Atanasije Jevtić）发表多篇文章，强调塞尔维亚以外的南斯拉夫境内处于科索沃阿尔巴尼亚人、克罗地亚人和波斯尼亚人管辖下的塞尔维亚东正教徒正在面临“唯一”的种族屠杀，塞尔维亚正教杂志《东正教》（Pravoslavlje）刊登文章揭示从1980年代早期开始塞尔维亚人悲壮的牺牲历史。¹¹³为了支持波黑的塞族人独立，1993年，尤彼帕里波维奇（Dragomir Ubiparipovic）神父写道“上帝亲自派他们拯救塞尔维亚人”¹¹⁴。另一方面，罗马教廷和克罗地亚红衣主教、大主教都明确支持把克罗地亚人与天主教身份联系起来看待。大量宗教符号，比如蔷薇花和十字架，在战争中被装饰到士兵服装、武器和兵车上。杜布罗夫尼克（Dubrovnik）普利茨（Zelimir Puljic）主教在谈到对争端未来的展望的时候说：“为克罗地亚人而战就是为天主教信仰而战”¹¹⁵。克罗地亚的天主教界一度为南斯拉夫分裂、“克罗地亚解放”¹¹⁶兴奋不已，而无视克罗地亚军队对塞尔维亚平民所施行的暴行。由是观之，南斯拉夫内战期间，宗教功能单位之间的张力由于宗教功能单位对现实的修正解读，以信仰作为内部团结的象征，鼓励对抗，最终以民族国家分裂为张力的释放。

张力下宗教功能单位同样可以选择自我反思，寻找与其他行为体所具有共同性，推动一致性行为，改善紧张程度。联合的对象可以是潜在的宗教文化亲近者，可以是有志于调解冲突的政府，可以是跨国政治、宗教、文化力量，甚至可以是期待缓和的敌对方。格斯瓦米（Srivatsava Goswami）是一位博学而文雅的智者，他的家族侍奉位于印度布林达班镇（Vrindaban）内数百所印度教寺院当中的一间奎师那（Krishna）神庙，他认为解决克什米尔问题需要有与公民社会积极接触对话的宗教领袖，却并非不煽动草根运动。¹¹⁷这位并不身处克什米尔地区的草根宗教人士体会到了不同宗教行为体之间的紧张关系，他的理解是联合世俗力量对改善整个社会的宗教群体张力可能有积极作用，利用地方性宗教权威强化基层团体却并没有这样的作用。欧洲伊斯兰教的发展引起了不少人的不安心理，特别是建造清真寺的行为往往造成当地不同宗教功能单位之间的紧张关系，之前清真

寺多数情况下只是被“隐藏”¹¹⁸的组织，原本是地方性的争执嵌入了伊斯兰政治地位的内涵之后就衍生为全球性政治命题，可见清真寺冲突在欧洲伊斯兰教从私人转向公共空间过程中扮演重要角色。为了缓解张力，有的清真寺尝试对非穆斯林让步，比如1991年4月，波黑伊斯兰社区领袖卡查特(Fikret Karčić)在克罗地亚萨格勒布(Zagreb)清真寺主持召开“伊斯兰教律法”会议上提出伊斯兰教法(Shari'a)只是“穆斯林个人的道德实践法典”¹¹⁹希望以此减轻非穆斯林邻居的疑虑和警惕。

第三节 冲突转向与宗教功能单位

冲突过程具有阶段差异，整个过程一般被分为前冲突、冲突和后冲突三个相位，社会学意义上这样的划分主旨为了便于冲突干预、管理和决策，其目的在于运用管理、人力资源、医护、法律、公共关系调节等多种手段预防潜在冲突发生和终止正在发生的暴力。¹²⁰在国际关系领域，能够以前冲突和后冲突视角干预暴力冲突的施动者是有能力调动起各种资源的国家政府、政府间组织或者有实力的非政府组织。但对陷入暴力循环环境的自由行为体而言，面对不断出现的冲突攻击事件，并不是都有强大的政治社会资源可以供调配，宗教功能单位就是如此。因此，摆在宗教功能单位面前更现实的挑战是，在长期保持敌意紧张张力的潜在冲突状态被激化为直接暴力攻击事件形成的冲突结构中，避免自身利益受到更大损害而做出应对，并且通过这些行为而获取生存状态的改观。除此之外，冲突格局转变后，宗教功能单位的策略以及行为同样需要随之调整。冲突不可能始终保持相同烈度，比如海德堡大学国际冲突研究机构(HIIC)把冲突分为潜在冲突、出现冲突、危机、严重危机和战争五个烈度区别(表2-2)。

表 2-2 冲突烈度

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

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

根据 HIIC 的数据分析: 2007 年全世界一共有 328 处冲突, 与 2006 年相比,

215 处冲突没有烈度上的变化；36 处冲突升级，其中 6 处烈度上升两度（2 处由非暴力转变为出现冲突，4 处由潜在暴力转为危机）；67 处冲突弱化，其中 4 处烈度降低了三度（1 处由战争降为出现冲突，3 处由严重危机降为潜在冲突）。¹²¹由此可见，尽管大多数的冲突维持原来的烈度，三分之一的冲突还是改变了原来的烈度状态，而且有的变化幅度较大。以发生直接攻击宗教功能单位的地区暴力事件为衡量中间值，宗教功能单位处境恶化了的外部环境属于冲突升级（conflict escalation），包括分裂主义、冲突外溢和武力干涉战争三种情况；而对抗关系相对缓解了的外部环境属于冲突弱化（conflict de-escalation），包括冲突限制、冲突转化和冲突调解三种情况。

一、冲突升级

HIK 定义中度和高度冲突从“危机”状态开始，“危机”指在紧张张力下，至少一方使用了暴力制造零星突发事件；而在“危机”之上的“严重危机”指暴力被组织化，并且反复出现，最严重的冲突是“战争”，“组织化系统化地持续使用某种武力造成长期和大规模破坏”¹²²。宗教功能单位的冲突格局恶化与普遍意义上的冲突升级有所区别。例如，冲突中的死亡人数是衡量冲突程度的一个指标，但是随着冲突手段发生变化和人道主义日渐被广泛接受，二战后各种冲突、战斗过程中的死亡人数和死亡危险性都呈逐年下降趋势，冷战后这一表现就更为明显。¹²³在尊重生命的政治文化生态里，冲突爆发后以联合国和北约为代表的外部军事力量进驻冲突地区，该地区的人员是维持和平部队必须要保护的对象，但是建筑却不是。“科索沃水晶之夜”就是在联合国维持和平部队的控制下发生的，科索沃阿尔巴尼亚示威者针对科索沃境内战后存留下来的塞尔维亚珍贵文物和塞尔维亚东正教修道院的破坏行为，这在塞尔维亚军队驻扎科索沃期间是很难想象的。¹²⁴和这之前的内战时期的情况相比，塞尔维亚人死亡人数大大降低，但是所有科索沃境内的东正教的宗教功能单位和阿尔巴尼亚族宗教生活中心清真寺之间的冲突状态明显恶化了。冲突升级：国家分裂和碎片化，地区冲突外溢引发多方混战，霸权国和国际组织的武力干涉都有可能改变宗教功能单位之间政治背景力量对比，而使宗教功能单位不得不有所行动。

（一）分裂主义和独立运动是冲突升级的表现之一。这是指对立群体之间相互排斥到无法共同生活，其中一部分人脱离原来国家，或者致力于原来国家宣布独立成新的更小的主权国家。分离主义将改变群体力量布局，正如科索沃没有宣布独立之前，科索沃的塞尔维亚东正教教徒是塞尔维亚整个国家的主体民族和宗教，但 2008 年 2 月 18 日后，科索沃的塞尔维亚人必须面对“少数民族”这个新的民族和宗教地位。1995 年前后波斯尼亚的塞尔维亚人也曾经遭遇过类似的身

份转化所带来的冲突升级。分裂和独立运动中主体宗教转为少数宗教地位的宗教功能单位的行为偏好发生改变，这些宗教功能单位由强化内部聚合、努力阻止分裂转换为分裂之后强调外部聚合以更多关注保证自身安全。从原来少数边缘宗教地位转换为主体宗教群体的宗教功能单位则相反，它们由争取更多支援以支持分裂的外部聚合转换为偏重内部聚合以避免新的分离。比如波黑战争期间 1993 年 5 月 15 日，波斯尼亚克纳齐那（Knezina）山村之中的一座圣母石头修道院内，沃克（Voja）牧师为聚集在修道院里的塞尔维亚民族主义者沃伊斯拉夫·舍舍利（Vojislav Šešelj）和同行的 18 位塞尔维亚游击战士举行荣耀战斗者烛光仪式，允许他们亲吻银十字架和圣经，并且祝福了这些在其他民族看来的大塞尔维亚极端分子。¹²⁵1995 年《波黑和平框架协议》生效，波黑拥有主体地位，其内部有波黑联邦和塞族共和国联邦两个政治实体，战争各方被要求尊重彼此之间主权平等。¹²⁶波斯尼亚的塞尔维亚东正教群体不再频繁在教堂里提及“部族”（*enthnophyletism*）这样带有民族主义色彩的东正教神学词汇，1998 年，波黑比哈奇-佩特罗瓦治（Bihac-Petrovac）里佐斯顿（Hrizostom）主教在哈奇的一场聚会中说宗教被波黑的政客们利用了，他呼吁所有宗教社群都要去政治化，这场集会结束后，这位主教亲自组团拜访比哈奇大穆夫提，这是波黑战争爆发以来第一次跨宗教的会面。¹²⁷

（二）暴力冲突事件的影响外溢引起更大规模的冲突对抗，是冲突升级的另一表现。伴随全球化的发展，跨国界的经济、政治和社会关系更为紧密，政治决策和决策后果会外溢出政治群体的边界。¹²⁸不同的宗教移民散居者们“造就了一个多元化的时代精神”¹²⁹，却也易使宗教冲突外溢，影响到宗教文化亲近群体。比如美国 911 独立调查委员会《911 调查报告》提出，“美国发现自己正在卷入与整个文明的冲突，在特定的情况下穆斯林世界发生的冲突会外溢到非穆斯林国家穆斯林移民社区”¹³⁰。更多的外溢发生在相邻国家和地区，比如美国现任副总统乔·拜登（Joseph R. Biden）分析伊朗对伊拉克战争的态度，他认为伊朗宁愿伊拉克保持现在这个让美国陷入泥潭并且不断流血牺牲的状况，而伊拉克内战却也绝对不符合伊朗国家利益，因为伊拉克的内战会很容易地外溢过伊拉克边界导致区域战争，恶化地区间逊尼和什叶穆斯林的关系。¹³¹冲突外溢所造成的地区政治宗教结构变化会带来更大规模的对抗，新加入冲突的宗教功能单位大都关注其战略利益，因而多采用外部聚合的行为模式在武力的支援下推广其价值观，而暴力冲突前线的宗教功能单位面临更激烈的武力对抗，其基本生存安全根本利益尚无保障，因而多采用内部聚合的行为模式，以身边的信仰群体团结来保卫自身以减少受对方破坏的机率。以中东地区为例，巴勒斯坦阿拉伯基督徒是身份模棱两可的群体，他们既支持巴勒斯坦民族独立，却也总不被其他主体阿拉伯穆斯林人

群所认可。从英国统治时期到今天，阿拉伯基督徒都是被阿拉伯穆斯林攻击的对象。中东战争（The Arab-Israeli Conflict）期间，巴勒斯坦清真寺的讲经布道都把阿拉伯基督徒猛烈地抨击为殖民者和犹太复国主义的通敌者，¹³²排挤非穆斯林而使穆斯林群体内部更团结。同一时期，黎巴嫩的萨布兰（Tal al-Zaatar，有黎巴嫩境内最大的巴勒斯坦难民营，萨布兰是个基督教信徒集中的区域）巴勒斯坦难民营的清真寺周围人们正忙着把黎巴嫩的国旗换上巴勒斯坦的旗帜，教长们在清真寺里热情地向往着故土。¹³³

（三）霸权国家和国际组织武力干涉暴力冲突地区，是冲突升级的第三种表现方式。干涉方是霸权国和国际组织，是国际规则的制定者，有能力“强迫冲突各方接受所订决议”¹³⁴的第三方世俗力量，干涉的外部力量与宗教功能单位之间没有严格意义上的直接利益冲突。冲突各方的对立宗教功能单位在干涉主义面前偏向共同选择强化外部聚合，即为己方争取更多元的援助和交流空间以避免被边缘化，同时也因为外力强大宗教功能单位必须尝试改变形象以避免被妖魔化。宗教功能单位趋向于接受国际规则制度的设置而较少选择挑战国际机制，在维护自身根本利益之外，也寄希望于对暴力最终因干预而弱化从而推进其重要利益的实现。客观上，宗教功能单位在武力干涉冲突升级结构的变化环境下所起到的是世俗团体所无法企及的，宗教功能单位以信仰为突破口，为冲突的己方推进更广阔的联盟。仍然以波黑战争为例，战争爆发之后，波黑的天主教主教和塞尔维亚正教会的宗教领袖们的行为方式并没有很大的区别：他们都普遍地不断声讨各种罪恶，但是并不专门指出自己所属种族群体侵害其他族群的反人权暴行。转机出现在 1994 年，随着北约和联合国介入波黑战争，开始逐渐有冲突前线的宗教功能单位正视自身群体的暴行。比如米约·德佐兰（Mijo Dzolan）神父在接受采访的时候提到自己领导的位于 Scit 的圣方济各拉玛修道院（Franciscans' Rama Monastery），成功地阻止了克罗地亚军队占领布戈译诺（Bugojno）。这其实是变相承认了克罗地亚军队对当地穆斯林的威胁性。德佐兰神父积极地倡导放弃部分宗教努力而推进 Prozor 地区穆斯林和克罗地亚人之间调解对话的努力和他本人的宗教经验背景，使他成为这一地区联合国缓解种族紧张调解人经常咨询的顾问，这所圣方济各修道院为自己和所在地区内牧养人群强化外部群体聚合，向干涉力量争取了和平的机会。

二、冲突弱化

IIK 定义低烈度的冲突有两个级别，分别是“潜在冲突”和“显著冲突”，前者指价值立场不同、一方提出明确的要求而另一方意识到这种要求的情况，后者指使用初级暴力手段的冲突，包括言语施压、威胁使用暴力或者经济制裁。¹³⁵

直接暴力对抗烈度降低为潜在冲突或显著冲突的情况可以被视为冲突弱化。冲突会降低烈度级别是因为之前造成暴力的主要因素被限制、争斗的目标发生转变或者冲突得到调解。冲突弱化对经济复苏而言毫无疑问是个机遇。综合来看，冲突弱化对宗教功能单位是外部政治结构相对平和，生存安全暂时不会受到威胁的社会条件。2003年5月1日是美国国家祷告日（National Day of Prayer），同时也是美国宣布伊拉克主要战场军事行动结束的日子，布什总统在演说中提到“在这个历史性时刻，在全能的上帝面前，美国人都在虔诚地在教堂、会堂、庙宇、清真寺和自己家中躬身祷告”¹³⁶，宗教功能单位是美国官方表达其宗教多元主义的和解立场时所选择的识别对象。宗教功能单位在冲突弱化阶段关注的重心是自身的重要利益，甚至有可能涉及长远战略利益，可以通过参与限制、转变和调解等手段为发展层面上的重要利益构建更有利的外部环境。但是，冲突弱化并不意味着和平的到来，对立各派之间的张力很难消除，冲突降低级别很可能只是下一轮暴力对抗高潮尚未出现的过渡时期。事实证明，有许多复杂并且根深蒂固的社会冲突应该被称为“旷日持久的冲突”（Protracted Conflict），其冲突弱化不过是紧张关系的“平台期”（Plateau）¹³⁷。陷入暴力循环地区更是充满表面上有动态变化实质上却是相对稳定的冲突社会关系，因而宗教功能单位的生存安全利益仍然是其第一顺位的根本利益。

（一）以限制求弱化冲突。限制行为首先是放弃复仇，“集体层面的复仇是滋生冲突升级的土壤”¹³⁸，限制复仇的欲望是宗教功能单位寻求冲突弱化优先要框限的内容。其次是减少可能引发对抗的新的扩张行为，或者降低此类行为的影响力，此类行为包括激起对方戒备的宣教、大规模培养神职人员、扩建宗教膜拜场所等等。但宗教功能单位也会因自我限制行为遇到来自内部的反思，波黑战争结束多年以后一位年轻的穆斯林士兵的话很有启发意义：“我曾经从来没有仔细考虑过我是一个穆斯林。我不懂如何去祈祷也从来不去清真寺，我觉得我和你一样是欧洲人……但是现在，我的确郑重地认识到我是个穆斯林。我感觉到我们正在被抹去些什么，我必须知道他们希望消除有关我以及我一样的人的是哪些内容”¹³⁹。波斯尼亚的清真寺在战后没有强化国内穆斯林群体的宗教认同，他们希望以一定程度牺牲穆斯林换来欧洲支援的发展机会。但另一方面，过多的让步却也让自己潜在的牧养人群因为消逝的群体特质而主动重新追寻宗教信仰。

（二）以转变求弱化冲突。在科塞看来，“在针对原初对象的冲突行为被阻止的情况下，一、敌对的情绪会转向替代目标，二、只有通过张力状态下的释放才会得到替代性的满足。在这两种情况下，原有关系的连续性仍然可以保持下去”¹⁴⁰。宗教功能单位比较容易寻找的替代目标是经济可持续发展和文化遗产保护，替代目标仍然没有偏离宗教的普世道德价值观。斯里兰卡弘法者阿努伽里加·达

摩波罗 (Anagarika Dharmapala) 宣扬佛教“理想王国”是融入当代世界的理想社会状态, 它必须具备两个基本条件, 首先是以合理和现代的方式繁荣经济, 其次是在本土文化主导下建立文化和政治秩序。¹⁴¹达摩波罗大师的观点具有普遍意义。当宗教性冲突缓解的时代, 宗教功能单位之间竞争的目标转向为争取经济和文化生存条件的改善, 它们在一定时间内不再继续纠缠于信条理解、圣地归属这些造成冲撞的宗教目标。比如科索沃族群间冲突缓和时期, 科索沃的东正教教堂修道院和伊斯兰清真寺都曾经为冲突后修补受损宗教建筑和内部文物, 以及为流离失所的牧养人群重建家园, 而向国际社会募捐。然而, 同是经济问题, 战后教产的归属处置不当却也可能成为新冲突的驱动器。比如科索沃战争结束七年之后, 塞尔维亚教会主张索回悬而未决的教产造成了阿尔巴尼亚人的示威, 这极易转化为暴力事件。¹⁴²以调解实现冲突弱化趋势就由此引出。

(三) 以调解求弱化冲突。调解也是干涉的一种形式¹⁴³但对宗教功能单位而言, 调解主要是指尊重对方, 以平等的姿态参与对话和交流, 寻求相互理解的民间宗教外交, 是对政府国家之间由冲突转化而来的官方外交调解的一种补充。宗教对话交流的例子非常多, 埃塞尔比亚多年以来一直处于战乱之中, 整个社会宗教群体之间关系紧张, 尽管埃革 (Derg) 多党联合过渡政府成立, 但宗教群体间不过勉强维持表面平静。在宗教领袖埃塞尔比亚犹太人法莲·艾萨克 (Ephraim Isaac) 召集下, 埃塞尔比亚正教、伊斯兰教、天主教和新教领袖共同参加了 1992 年 7 月的一场异教间联合祷告, 法莲在集会后强调: “宗教和平需要尊重自我和传统……基督教的祈祷不称耶稣基督的名是不足信的, 只是做秀。聚居需要我们都坚持正直和诚实地尊重我们彼此之间的信仰”。他认为亲自走到教堂里去听祷告或者去清真寺听穆斯林聚会祈祷是为了尊重彼此的信仰传统, 很有意义。¹⁴⁴

小结

宗教功能单位是宗教生活最传统、最直观也最容易接触到的行为体, 然而它的行为并不是始终遵循从古以来的宗教程式要求。就好像约瑟夫·奈不同意罗伯特·吉尔平修昔底德能理解所有当今的国际现实一样,¹⁴⁵千年以前的宗教创立者们要求门徒建立的宗教体系也很可能和今天的宗教现实并不一致, 这个世界在变, 宗教功能单位的行为也在不断进行调整, 同时形成了相对固定的行为模式偏好, 这种行为取向偏好并不因宗教信仰不同而有很大的偏差。冲突虽然不符合人类的和平理想, 然而却是长期存在的群体间对抗结构状态, 是人们特殊的相互依存关系。就涉及宗教因素的暴力冲突而言, 身陷其中的宗教功能单位大多并非毫无作为的超然静谧者, 相反, 它们是国际关系现实生动的参与者。它们以行动努

力改变着自身的处境，也影响着政治局势的走向。

本章的目的在于以结构本体主义立场，推衍和证明在地区暴力冲突格局下，宗教功能单位行动的目的和手段。社会化的宗教功能单位既有可能是受到环境压力而做出应对的因变量，也可以是积极介入社会公共空间改变外部结构的自变量。以不同信仰为界的宗教群体之间的差异甚于其他群体区分且更难化解，无论是前现代国家、现代国家还是后现代国家，宗教功能单位都可能面临暴力冲突事件的考验。行为体的利益是其行为取向的判断依据，也是行为的目的所在。宗教功能单位的利益有根本利益、重要利益和长远战略利益三个层级。其最核心的根本利益是维持宗教功能单位的生存安全，包括保护人员安全、宗教建筑安全和维持信仰体系信心；其次为重要利益，包括发展信仰群体人数，提高宗教虔诚度和建设宗教场所；第三位长远战略利益是争取实现更美好的宗教世界的普世主义理想。宗教功能单位在外部世界呼求、信仰义务和主观认知等多方面因素影响下，在冲突过程中自主选择强调内部聚合或者外部聚合的行为模式，以维护自身三个层级的利益要求。宗教功能单位直接互动有对话和对抗两个向度，前者是“请进来”、“走出去”和虚拟对话三种方式，后者包含了现实和虚拟骂战以及实体直接攻击三种方式，此外互动还存在不直接产生交集但保有张力的特殊形式。冲突进程有阶段差异，以发生直接暴力攻击事件为中间值，分为冲突升级和冲突弱化两个转化方向。分裂独立、冲突外溢和武力干涉是冲突升级的表现形式，限制、转化和调解是冲突弱化的表现形式。宗教功能单位根据冲突方向不同，选择内部聚合行为模式帮助群体内抱团或者外部聚合行为模式推进更大范围的联盟，其目的仍然不偏离实现自我保护、发展和普世信仰理想的利益目标。

¹ 参见 H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Meridian, 1962), ch. 6; Andrew Greeley, *The Denominational Society* (Glenview, Ill.: Scott Foresman, 1972) 转引自 [美] 艾伦·D·赫茨克著，徐以骅等译：《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》，第 44 页。

² [美] 艾伦·D·赫茨克著，徐以骅等译：《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》，第 24 页。

³ [德] 马克斯·韦伯著，林荣远译，《经济与社会》，北京：商务印书馆，1997 年，第 56 页。

⁴ [德] 哈贝马斯原著，曹卫东选译：《哈贝马斯精粹》，南京大学出版社，2004 年版，第 15，18，20 页。

⁵ Vifredo Pareto, trans. ed. By Arthur Livingstone, *The Mind and Society* (New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1935), Vol, 2, Para. 2061.

⁶ See Gerd Lüdemann, translated by John Bowden, *The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999), pp. 33-40.

⁷ Marta Reynal-Querol, "Ethnicity, Political Systems, and Civil Wars," *Journal of Conflict Resolution*, vol. 46, no. 1 (February 2002), p. 29.

⁸ 林荣远：“译者的话”，载 [英] 拉尔夫·达伦多夫著，林荣远译：《现代社会冲突》，中国社会科学出版社，2000 年版，第 2 页。

⁹ [美] 科塞著，孙立平译：《社会冲突的功能》，华夏出版社 1989 年版，第 7 章“冲突——

整合器”。

¹⁰ [美]小约瑟夫·奈著，张小明译：《理解国际冲突：理论与历史》，上海人民出版社，2002年版，第12页。

¹¹ 参见[美]罗伯特·杰维斯著，李少军等译：《系统效应：政治与社会生活的复杂性》，上海人民出版社，2008年版，第109-110页。

¹² 仅以我国为例，国家宗教事务局每年在穆斯林朝觐麦加圣寺期间非常关注朝觐人员安全和地区和平局势，即便在外交争议出现的情况下，国家宗教事务局仍然反复肯定中沙两国有效的双边协商合作机制，比如新华社北京电：《国家宗教局就沙特给我滞巴零散朝觐者发签证事发表谈话》，2006年10月3日，

<http://www.sara.gov.cn/GB/xwzx/xwfb/aca91058-599d-11db-950a-93180af1bb1a.html>，2006年10月3日。

¹³ Kenneth Walt, *Theory of International Politics* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1979), pp. 44-49, 74-77, 121-123.

¹⁴ Kevin Boyle & Juliet Sheen, eds., *Freedom of Religion and Belief: A World Report* (London: Routledge: 1997), p. 196.

¹⁵ 邱永辉，“浅析‘印度教特性’政治”，载《南亚研究季刊》，2003年第2期，第22页。

¹⁶ Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century* (New York: Atlantic Monthly Press, 2003), p. 1.

¹⁷ Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century*, pp. 16, 50, 66,

¹⁸ Jonathan Fox, “Religion and State Failure: An Examination of the Extent and Magnitude of Religious from 1950 to 1996,” *International Political Science Review*, vol. 25, no. 1, Religion and Politics (Jan, 2004), p. 70.

¹⁹ Indra de Soysa, “Paradise is a Bazaar? Greed, Creed, and Governance in Civil War, 1989-99,” in *Journal of Peace Research*, vol. 39, no. 4, 2002, p. 411

²⁰ Noam Chomsky, *Failed States: the Abuse of Power and the Assault on Democracy* (Metropolitan Books, 2006).

²¹ Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century*, pp. 23, 43.

²² Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century*, p. 62.

²³ Shireen Hunter, Jeffrey Thomas, Alexander Melikishvili eds., *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security* (New York: M. E. Sharp, 2004), pp. 69-70

²⁴ Matti Bunzl, “Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe,” *American Ethnologist*, vol. 32, no. 4 (Nov, 2005), pp. 499-508.

²⁵ Robert Cooper, *The Post-Modern State and the World Order* (London: Demos, 2000), p. 19

²⁶ Robert Cooper, *The Post-Modern State and the World Order*, p. 15.

²⁷ Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century*, p. 1.

²⁸ Paul Collier, *The Political Economy of Ethnicity* (presented at the Annual Bank Conference on Development Economic, Washington, DC: World Bank, 1998); Paul Collier & Anke Hoeffler, “On the Economic Causes of Civil War,” *Oxford Economic Papers*, vol. 50, issue 4, 1998, pp. 563-573.

²⁹ Uppsala Conflict Data Program, “Active Conflicts by Conflict Type and Region 1946-2007,” *UCDP*, visited on September 16, 2008, http://www.pcr.uu.se/research/UCDP/graphs/type_reg.pdf

³⁰ 刘钢：《奥地利发生枪击血案 16人受伤》，新华网维也纳 2009年5月24日电，

http://news.xinhuanet.com/world/2009-05/25/content_11428658.htm。

³¹ Sulekha.com, “Austria Gurdwara Attack News in Pictures,”

<http://newshopper.sulekha.com/phototag/austria-gurdwara-attack.htm>。

³² [美]玛莎·费丽莫著，袁正清译：《国际社会中的国家利益》，浙江人民出版社，2001年版，第2页。

³³ Hans Morgenthau, *In the Defense of the National Interest: A Critical Examination of American Foreign Policy* (New York: Knopf, 1951), p. 31.

³⁴ 倪世雄等著：《当代西方国际关系理论》，复旦大学出版社，2001年版，第258页。

³⁵ The Catholic-Muslim Forum, “Catholic-Muslim Joint Declaration,” Nov. 6th, 2008, http://www.kerknet.be/admin/files/assets/documenten/Forum_islam-christendom.pdf.

³⁶ Karin Andriolo, “Murder by Suicide: Episodes from Muslim History,” in *American*

Anthropologist, vol. 104, issue 3 (Sep 2002), pp. 736-743.

³⁷ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," Pristina / Brussels: ICG Balkan Report No 105, 31 Jan 2001, pp. 14-15. <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=1591&l=1>.

³⁸ Wibke Hansen, Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, "Hawks and Doves: Peace Keeping and Conflict Resolution," *Berghof Research Center for Constructive Conflict Management-Edited* version Aug 2004, p. 6. <http://www.berghof-handbook.net>.

³⁹ Ernest Henry Short, *History of Religious Architecture* (LLC: Kessinger Publishing, 2003), p. xiii

⁴⁰ United States Department of State, United States Congress House Committee on Foreign Affairs, United States Congress Senate Committee on Foreign Relations, United States Congress House Committee on International Relations, *2002 Country Reports on Human Rights Practice: Europe and Eurasia*, pp. 1192, 1513, 1597, 1528, 1603. <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/>.

⁴¹ 倪世雄等著:《当代西方国际关系理论》,第254页。

⁴² International Crisis Group, "Religion in Kosovo," p. 8.

⁴³ Gyorgy Lederer, "Contemporary Islam in East Europe," p. 17.

www.nato.int/acad/fellow/97-99/lederer.pdf.

⁴⁴ Edward P. Lipton, *Religious Freedom in the Near East, North Africa and the Former Soviet State* (New York: Nova Science Publishers, Inc., 2002), p. 142.

⁴⁵ Condoleezza Rice, "Rethinking the National Interest," *Foreign Affairs*, vol. 87, issue 4 (Jul/Aug 2008).

⁴⁶ Frank Newport, "Protestants and Frequent Churchgoers Most Supportive of Iraq War," *Gallup Poll Briefing* (March 16, 2006), p. 1-7, <http://www.gallup.com/poll/21937/Protestants-Frequent-Churchgoers-Most-Supportive-Iraq-War.aspx>

⁴⁷ 北爱尔兰贝尔法斯特天主教至圣救主会克朗纳德修院 (Clonard Redemptorists monastery) 有自己的官方网站,介绍修院历史神职人员、推广宗教活动,公布修院的业务通讯等等,地址是 <http://www.clonard.com/>。

⁴⁸ E. Mallie & D. Mckittrick, *The Fight for Peace: The Secret Story behind the Irish Peace Process* (London: Heinemann, 1996), pp. 194-200.

⁴⁹ Andrew Harrington, "An Early Warning System for Timor-Leste: A Framework Concept of the Need and Possibility of an Early Warning System For Timorese People," *East Timor Law Journal* (October 4, 2006), p. 12.

⁵⁰ Jonathan S. Landay, "Should Iran Help Fund War in Muslim Kosovo?" *Christian Science Monitor* (April 15, 1998), p. 9.

⁵¹ [美]约翰·米尔斯海默著,王义桅、唐小松译:《大国政治的悲剧》,上海人民出版社,2003年版,第4-13页。

⁵² Tore Bjørgo, "Violence against Ethnic and Religious Minorities," in Wilhelm Heitmeyer & John Hagan, eds., *International Handbook of Violence Research, Volume 2* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2007), p. 797.

⁵³ Lewis Coser, *The Function of Social Conflict*, (Washington, DC: Free Press, 1964) p. 31.

⁵⁴ Günther Schlee, "Taking Sides and Constructing Identities: Reflections on Conflict Theory," in *Royal Anthropological Institute*, 2004, vol. 10, p. 135.

⁵⁵ 科塞著:《社会冲突的功能》,第23页。

⁵⁶ 参见科塞对霍曼斯“亲密”理论的批评,科塞著:《社会冲突的功能》,第50页。

⁵⁷ 科塞著:《社会冲突的功能》,第55页。

⁵⁸ Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 164.

⁵⁹ Jarnail Singh Bhindranwale, "Address to the Sikh Congregation," transcript of a sermon given in the Golden Temple in November 1983, translated by Ranbir Singh Sandhu, April 1985, and distributed by the Sikh Religious and Educational Trust, Columbus, Ohio, p. 10, quoted from *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, p. 164.

⁶⁰ Dandami Taksal, "1984 Operation Blue Star,"

http://damdamitaksal.org/index.php?option=com_content&task=view&id=38&Itemid=35

⁶¹ Sudha Ramachandran, "Delhi Anxious over Islamabad's troubles," *Asia Times Online*, July 17,

2007, http://www.atimes.com/atimes/South_Asia/IG17Df04.html.

⁶² Simmel, *Conflict*, p. 35, 转引自科塞:《社会冲突的功能》,第106页。

⁶³ Simmel, *Conflict*, p. 98, 转引自科塞:《社会冲突的功能》,第124页。

⁶⁴ Simmel, *Conflict*, p. 98, 转引自科塞:《社会冲突的功能》,第124页。

⁶⁵ 科塞:《社会冲突的功能》,第128页。

⁶⁶ Simmel, *Conflict*, p.101, 转引自科塞:《社会冲突的功能》,第82页。

⁶⁷ 科塞:《社会冲突的功能》,第123页。

⁶⁸ Monty G. Marshall & Ted Robert Gurr, *Peace and Conflict 2005: A Global Survey of Armed Conflicts, Self-Determination Movements, and Democracy* (MD: Center for International Development & Conflict Management, University of Maryland, 2005), p. 80.

⁶⁹ 网址为 <http://www.akshardham.com/>或者 <http://www.swaminarayan.org/>。

⁷⁰ Akshardham News, "Temple Carnage: Terrorist Attack in Akshardham," *Gujarat Gandhinagar*, September 25, 2002, <http://www.akshardham.com/gujarat/news/2002/akshardham/report.htm>

⁷¹ Akshardham News, "Condolence-Prayer Meeting," *Akshardham, Gandhinagar*, September 29, 2002, <http://www.akshardham.com/gujarat/news/2002/akshardham/condolenceprayerreport.htm>.

⁷² U.S. Department of State: "2008 Report on International Religious Freedom"

<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108402.htm>

⁷³ 科塞:《社会冲突的功能》,第42页。

⁷⁴ 科塞:《社会冲突的功能》,第47页。

⁷⁵ See Geogre C Homans, *The Human Group* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1950), esp. pp.113 ff.转引自科塞:《社会冲突的功能》,第50页。

⁷⁶ I. William Zartman: "Conflict Recuction: Prevention, Management, and Resolution," in Francis M. Deng & I. William Zartman, *Conflict Resolution in Africa* (Washintong, D. C.: The Bookings Istitution, 1991), p. 299.

⁷⁷ Kalevi Jaakko Holsti, *International Politics: A Framework for Analysis* (Prentice-Hall, 1977), p. 27.

⁷⁸ Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik* (New York, Oxford University Press, 2003), p. x ii

⁷⁹ Marc Gopin, "Judasim and Peacebuilding in the Context of Middle Eastern Conflict," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 91

⁸⁰ Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics* (New York: Cambridge University Press, 1999), p. 160.

⁸¹ Douglas Johnston & Brian Cox, "Faith-Based Diplomacy and Preventive Engagement," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, pp. 16-18.

⁸² 梵蒂冈广播电台讯:《教宗本笃十六世拜访伊斯兰教人穆夫提、犹太教人经师并同圣地的主教们念天后喜乐三钟经》,2009年5月12日,

<http://www.radiovaticana.org/ci2/Articolo.asp?c=287025>。

⁸³ Rachel Donadio, "Pope Deplores 'Ideological Manipulation'," May 9th, 2009,

http://www.nytimes.com/2009/05/10/world/middleeast/10pope.html?_r=1&scp=1&sq=pope%20amman%20mosque%20shoes&st=cse; Tom Heneghan, "Sole-searching questions after Benedict Visit to Mosque," May 9th, 2009, <http://blogs.reuters.com/faithworld/tag/hussein/>.

⁸⁴ BBC News, "Inside the Umayyad Mosque," *BBC*, May 6, 2001,

http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1315190.stm.

⁸⁵ BBC News, "Pope to Pray in Mosque," *BBC*, March 5, 2001,

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/1203692.stm>.

⁸⁶ 吕志星:《教皇踏进清真寺:想与穆斯林搞好关系,期盼中东早日和平》,载《环球时报》,2001年5月11日第二版。

⁸⁷ Independent Media Centre Ireland, "Afghans on Hunger Strike in St. Patrick's Cathedral," *indymedia.ie*, May 14, 2006, <http://www.indymedia.ie/article/76034>

⁸⁸ Peter Viggo Jakobsen, "Focus on the CNN Effect Misses the Point: The Real Media Impact on Conflict Management in Invisible and Indirect," *Journal of Peace Research*, vol. 37, no. 2, Mar. 2000, pp. 131-143.

⁸⁹ Richmond Times-Dispatch (VA), "Editorial: Youtube Effect," *Richmond Times-Dispatch(VA)* (August 11, 2007).

- ⁹⁰ Youtube 的 Vatican 频道地址为 <http://www.youtube.com/user/vatican?blend=1&ob=4>。
- ⁹¹ Marc Gopin, "Judasim and Peacebuilding in the Context of Middle Eastern Conflict," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 99-100.
- ⁹² World Congress of Imams of Rabbis for Peace, "The World Congress of Imams and Rabbis for Peace," Dec. 27, 2007, <http://www.imamsrabbis.org/en/presentation/index>.
- ⁹³ [美]罗伯特·杰维斯著, 李少军等译:《系统效应: 政治与社会生活的复杂性》, 第 43 页。
- ⁹⁴ [美]罗伯特·杰维斯著, 李少军等译:《系统效应: 政治与社会生活的复杂性》, 第 45 页。
- ⁹⁵ Peter Finn, "Putin Says Russia, U.S. Differ on Hamas Win: News Conferences in Wide-Ranging," *Washington Post Foreign Service* (Wednesday, February 1, 2006).
- ⁹⁶ Pope Benedict XVI, "Faith, Reason and the University Memories and Reflection," Meeting With the Representatives of Science Lecture of The Holy Father, *Apostolic Journey of His Holiness Benedict XVI to München, Altötting and Regensburg* (September 9-14, 2006), p. 2.
- ⁹⁷ AsiaNews: "Benedict XVI's Words Spark Calls for Apologies and Requests for Clarification in the Islamic World," *asianews.it*, Sep 15, 2006, <http://www.asianews.it/index.php?l=en&art=7225&size=>.
- ⁹⁸ Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2006), p. 17.
- ⁹⁹ 黄培昭:《以色列在老城动土, 阿克萨清真寺再成冲突焦点》, 载《环球时报》, 2007 年 2 月 8 日, 第 2 版。
- ¹⁰⁰ Peter Viggo Jakobsen, "Focus on the CNN Effect Misses the Point: The Real Media Impact on Conflict Management in Invisible and Indirect," p. 132.
- ¹⁰¹ Julie Salamon, "Television Review: Al-Jazeera, Looking Like CNN on the Surface Only," *New York Times* (May 14, 2002), p. 6.
- ¹⁰² 半岛电视台英文网页加沙专题 <http://english.aljazeera.net/focus/crisisingaza/>。
- ¹⁰³ 参见半岛电视台的英文网页中国部分 <http://english.aljazeera.net/news/asia-pacific/>, 比如半岛电视台就新疆 7.5 事件采访中国中东问题特使吴恩科的报道, Ahmed Janabi, "Xinjiang Unrest 'Not Ethnic'," Sunday, July 26, 2009, <http://english.aljazeera.net/focus/2009/07/2009726154442690922.html>, 东库鲁克桥清真寺维族穆斯林抱怨清真寺被关闭的采访, "Uighurs Defy Urumqi Mosque Closure," Thursday, July 23, 2009, <http://english.aljazeera.net/news/asia-pacific/2009/07/200971075832436566.html>。
- ¹⁰⁴ Craig Whitlock, "Al-Qaeda's Growing Online Offensive," *Washington Post Foreign Service*, Tuesday, June 24, 2008, Page A 01.
- ¹⁰⁵ Mary Steyn, *American Alone, The End of the World as We Know It* (Washington, DC: Regnery Publishing, 2006), p.72.
- ¹⁰⁶ Tom Heneghan, "European Mosque Plans Face Protests," Mon Aug 6, 2007, <http://uk.reuters.com/article/idUKL3145702520070806?sp=true;>
- ¹⁰⁷ John Eade, Martyn Barrett, Richard Race eds., *Advancing Multiculturalism, Post 7/7* (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008), p. 173; Madeline Chambers, "Mosque Row Exposes Germany's Integration Challenges," Mon, Nov 20, 2006, <http://uk.reuters.com/article/idUKL1538354620061122?sp=true;>
- ¹⁰⁸ David Wroe, "Small Muslim Group Opens Up to Outsiders," Aug 14, 2009, <http://www.thelocal.de/society/20090814-21251.html>.
- ¹⁰⁹ 科塞:《社会冲突的功能》, 第 60 页。
- ¹¹⁰ Tom Gallagher, *Glasgow, the Uneasy Peace: Religious Tension in Modern Scotland, 1819-1914* (Manchester: Manchester University, 1987), p. 3
- ¹¹¹ Jorgen Nielsen, "The Question of Euro-Islam: Restriction or Opportunity?" in Aziz Al-Azmeh & Effie Fokas eds., *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence* (New York: Cambridge University Press, 2007), p. 46
- ¹¹² Ainslie T. Embree, "Kashmir: Has Religion a Role in Making Peace," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 60.
- ¹¹³ David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 131.
- ¹¹⁴ Dragomir-Ubiparipovic, "At the Dusk of War in Bosnia and Herzegovina," printed in both

Svecanik, nos. 1-2, 193, and *Hriscanska Misao*, no. 608, 1993, quoted in Radic, "Serbian Orthodox Church and the War in Bosnia and Herzegovina," in Paul Mojzes, *Religion and War in Bosnia* (Atlanta: Scholar Press, 1998) pp. 176-177.

¹¹⁵ Gabriel Patros (Southeast Europe Analyst with the BBC Service), "Religion and The Balkan Wars," *Institute for War and Peace Reporting*, 1996, available on-line at: www.demon.co.uk/iwpr/partos40.htm, quoted in David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 139.

¹¹⁶ David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 140.

¹¹⁷ Ainslie T. Embree, "Kashmir: Has Religion a Role in Making Peace," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 67.

¹¹⁸ Jorgen Nielsen, "The Question of Euro-Islam: Restriction or Opportunity?" in Aziz Al-Azmeh & Effie Fokas eds., *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence* (New York: Cambridge University Press, 2007), p. 46.

¹¹⁹ Presentation at the conference "Law in Islam", organized by Zagreb mosque in April, 1991, quoted in *Muslimanski Glas*, vol. 1, no. 2, (3 May 1991), p. 14, quoted in Xavier Bougarel, "Bosnian Islam as 'European Islam': Limits and Shifts of a Concept," in Aziz Al-Azmeh & Effie Fokas eds., *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, p. 102.

¹²⁰ Robert J. Fischer & Gion Green, *Introduction to Security* (Burlington: Butterworth-Heinemann, 2004), p. 327.

¹²¹ The Heidelberg Institute for International Conflict Research, *Conflict Barometer 2007* (Heidelberg: HIIK, 2007), pp. ii, 4.

¹²² The Heidelberg Institute for International Conflict Research, *Conflict Barometer 2007*, p. ii.

¹²³ Bethany Lacina, "The Declining Risk of Death in Battle," *International Studies Quarterly* (2006) (MA: Blackwell Publishing, 2006), p. 678.

¹²⁴ [奥]赫尔穆特·克拉默, 维德兰·日希奇著, 苑建华译:《科索沃问题》, 中央编译出版社, 2007年版, 第43页。

¹²⁵ Michael Anthony Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia* (London: University of California Press, 1998) 187.

¹²⁶ "General Framework Agreement for Peace in Bosnia and Herzegovina (Dayton Peace Agreement)," date of entry into force: Dec 14, 1995, in P. H. Liotta, *Dismembering the State: The Death of Yugoslavia and Why it Matters* (Lanham: Lexington Books, 2001) Appendix C, pp. 367,433.

¹²⁷ David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 136.

¹²⁸ Held, "The Transformation of Political Community," in Clause Offe, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics* (Cambridge: Polity, 1985), p. 286.

¹²⁹ [英]尼尼安·斯马特著, 高师宁等译:《世界宗教(第二版)》, 北京大学出版社, 2004年版, 第625页。

¹³⁰ National Commission on Terrorist Attack upon the United States, *The 9/11 Commission Report* (New York: W. W. Norton & Co., 2004), p. 380.

¹³¹ Joseph R. Biden, Jr., "U. S. Senator Joe Biden: A Year on Iraq," p. 10.

¹³² Baruch Kimmerling, Joel S. Migdal, *The Palestinian People: A History* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003), p. 182.

¹³³ Baruch Kimmerling, Joel S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, p. 265.

¹³⁴ P. H. Gulliver, *Disputes and Negotiations: A Cross Cultural Perspective* (New York: Academic Press, 1979), p. 79.

¹³⁵ The Heidelberg Institute for International Conflict Research, *Conflict Barometer 2007*, p. ii.

¹³⁶ Paul Christopher Johnson, "Savage Civil Religion," in Bryan Rennie and Philip L. Tite, *Religion, Terror and Violence: Religion Studies Perspectives* (New York: Routledge, 2008), p. 55

¹³⁷ Christopher R. Mitchell, "Conflict, Social Change and Conflict Resolution: An Enquiry," in David Bloomfield, Martina Fisher & Beatrix Schmelzle, *Social Change and Conflict*

Transformation, p. 15.

¹³⁸ Sung Hee Kim, "The Role of Vengeance in Conflict Escalation," in I. William Zartman, *Guy Faure, Escalation and Negotiation in international Conflict* (New York: Cambridge University Press, 2005), p. 141.

¹³⁹ Douglas M. Johnston & Jonathon Eastvold. "History Unrequited: Religion as Provocateur and Peacemaker in the Bosnian Conflict," in Harold Coward & Gordon S. Smith, eds., *Religion and Peacebuilding* (New York: State University of New York Press, 2004), p. 229.

¹⁴⁰ 科塞:《社会冲突的功能》,第25页。

¹⁴¹ H. L. Seneviratne, "Religion and Conflict: The Case of Buddhism in Sri Lanka," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p.82.

¹⁴² Chester A. Crocker, Fen Osler Hampson, Pamela Aall eds., *Leashing the Dogs of War: Conflict Management in a Divided World* (Washington, DC: US Institute of Peace, 2007), p. 377.

¹⁴³ Bruce D. Bonta, "Conflict Resolution among Peaceful Societies: The Culture of Peacefulness," *Journal of Peace Research*, vol. 33, no. 4 (Nov. 1996), p. 407.

¹⁴⁴ Ephraim Isaac, "The Elder," in David Little, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Richard C. Holbrooke eds., *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution* (London: Cambridge University Press, 2007), pp. 170-175.

¹⁴⁵ [美]小约瑟夫·奈著:《理解国际冲突:理论与历史》,第340页。

第二编

科索沃十年暴力冲突中的德卡尼修道院和希南帕夏清真寺

“这些人要往永刑里去，那些义人要往永生里去。”

——马太福音 25: 46

“每个人都知道他所作过的善恶。”

——古兰经 81: 14



图 3-1 科索沃地图

欧洲的版图上曾经描绘过幅员广阔的南斯拉夫联邦国家，从前那是个勇敢反抗侵略的英雄国度，“空气在颤抖，仿佛天空在燃烧。是啊，暴风雨来了”¹，不同民族操着不同的语言信仰着不同的宗教而一同聚居的南斯拉夫，却随着连年的分裂独立战争最终化为历史名词。巴尔干的现代历史就是被暴力和战争串联的集体记忆，内部族群滥用民族主义、外部大国唆使鼓动和盲目的沙文主义共同将这一地区人民之间的宗教差异过分强化，生活在这片土地上的人是漫长政治斗争的牺牲品。从拜占庭帝国带来的基督教到从奥斯曼帝国引入的伊斯兰教，这些信仰的选择差异埋下日后彼此不容的隐疾。南斯拉夫最后的继承者塞尔维亚，其南面是“科索沃”自治省，这是一个对塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人都意味着“苦难和不公”²的词汇，既是比喻更是现实。科索沃不仅有肥沃的土地和银矿，更拥有丰富的宗教文化遗产，是塞尔维亚文化的摇篮，中世纪统治者、教会权贵、牧师、僧侣、穷人甚至“赤贫之人”³共同建造的许多教堂、修道院、隐修所至今屹立在科索沃城市与山林之中。1998年至1999年的科索沃战争被视为向米洛舍维奇政体的报复行为，也是不满塞尔维亚教会与塞尔维亚民族主义者联合的暴力反抗。⁴阿尔巴尼亚穆斯林攻击科索沃的塞尔维亚教堂，驱赶塞尔维亚居民来宣泄仇恨。但是不少东正教教会和塞尔维亚人还是留在了科索沃，成为塞尔维亚东正教圣地的守卫者，这其中就有德卡尼修道院。⁵

科索沃的塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人生活在几乎没有交集的“平行社会”里，这里从1389年开始就是奥斯曼土耳其文化穆斯林和巴尔干基督教文化基督徒对抗的前线。⁶与潜修与高山深谷的正教修道院不同，科索沃的清真寺大多数都建在城镇之中，尤以科索沃梅托西亚地区南部重镇普里兹伦市最为典型，是科索沃穆斯林聚居区的宗教中心之一，希南帕夏清真寺就建在普里兹伦。普里兹伦强大的伊斯兰教色彩对其周围的正教教堂而言不啻是一种灾难，许多属于塞尔维亚东正教的珍贵宗教圣物、文物在历次暴动中被毁。⁷在国际政治层面，虽然科索沃土地面积和人口规模都很小，经济水平也不发达，但是科索沃是北约第一次派兵参战地，也是美国欧洲与复兴的俄罗斯政治博弈的主战场之一，是各种政治势力都尝试染指的地缘战略意义上的“西巴尔干”⁸。2008年2月17日科索沃单方面宣布独立，到2009年7月11日，全世界共有62个联合国成员国承认科索沃的独立主权地位，⁹科索沃很可能成为世界上最新的国家。从科索沃战争后期到科索沃独立，十年之间多国部队控制下科索沃的暴力冲突事件并未中断，德卡尼修道院和希南帕夏清真寺是这场耗时长久的族群对抗过程的见证人和参与行为体，它们的遭遇、反应和互动影响着地区政治局势同时也被外部政治所作用，是国际政治意义上宗教功能单位。

第三章 作为宗教功能单位的德卡尼修道院

“如果我忘了你，科索沃，我的耶路撒冷，就让我忘却的我的右手吧。如果我忘了我的梅托西亚，让我的舌离开我的喉咙吧，没有了他们我再也无法为我的上帝我的救主吟唱我的歌、我的赞美诗。”

——梅托西亚和科索沃的哈里顿¹⁰

塞尔维亚人 7 世纪迁入当代科索沃领土范围内，13 世纪早期科索沃的塞尔维亚人才与塞尔维亚王国建立起密切联系。1389 年，塞尔维亚王国拉扎尔大公（Prince Lazar）在抵抗奥斯曼穆拉德苏丹（Sultan Murad）大军的科索沃战役中失利，自此以后科索沃归入奥斯曼帝国管辖范围长达五个世纪。阿尔巴尼亚人在奥斯曼帝国统治期间大量移居科索沃。19 世纪晚期，阿尔巴尼亚人逐渐取代了塞尔维亚人的科索沃主体族群地位。1912 年第一次巴尔干战争塞尔维亚重新要求从奥斯曼帝国恢复对科索沃的控制，但科索沃的“控制权几易其手”¹¹。依照南斯拉夫社会主义联邦共和国 1974 年宪法，科索沃成为拥有几近共和国地位的自治省。尽管有立法上的妥协，但是上世纪 80 年代，阿尔巴尼亚民族主义情绪增强，而后出现要求科索沃独立的一系列分离主义和恐怖主义骚乱暴动。塞尔维亚的民族主义者米洛舍维奇得到了来自许多认为科索沃是塞尔维亚文化心脏的民众的支持，也在他们的压力下，推动 1989 年撤回科索沃是塞尔维亚自治省地位的新宪法得以通过。这一举措导致科索沃阿尔巴尼亚裔的严重不满。两年之后科索沃阿裔领导人组织全民公投宣布科索沃独立。上世纪 90 年代科索沃解放军加入争取科索沃独立的队伍。1998 年米洛舍维奇政府军队进驻科索沃镇压叛乱，驱逐科索沃阿裔人。1999 年北约派兵介入争端，对南联盟实施强大轰炸，迫使塞尔维亚退兵。联合国安理会 1244 号决议安排了科索沃在联合国临时过渡政府控制下的战后政治生活。2008 年 2 月 17 日科索沃宣布独立，塞尔维亚拒绝承认。¹²

科索沃实际上由两个部分组成，直到 1945 年，科索沃都不是一个同一的行政区。¹³其西部的平原地带是科索沃（Kosova），其东部为梅托西亚（Metohia），以山地为主，梅托西亚的希腊文原意是“教会属地”。根据美国中情局的数据，科索沃全境边界长 702 公里，“国土”面积 10,887 平方公里，是个没有出海口的内陆“国家”¹⁴。到 2009 年 7 月为止科索沃共有人口 1,804,838，其中 88%为阿尔巴尼亚人，7%塞尔维亚人，5%其他民族（包括波斯尼亚人、戈兰尼人、罗姆人即吉普赛人、土耳其裔人、阿希卡利人和埃及裔人），主要宗教信仰：伊斯兰教、塞尔维亚正教和罗马天主教。截止到 2007 年，科索沃共有 21,000 难民和无居所

民众。科索沃经济虽然近年有不少进步，但是仍然主要依靠国际社区和在国外散居人员的财务和技术支持，在德国和瑞士工作的科索沃人的汇款就占了科索沃 GDP（2007 年科索沃 GDP32.37 亿美元）的 15%，国外财政援助也占科索沃 GDP 的 15%。科索沃人均年收入 2,300 美金，37%的人口生活在贫困线以下，40%的人没有工作成为重大社会问题。¹⁶“欧洲的这个新生国家是欧洲最穷的国家。尽管其经济萎靡，但科索沃的文化却熠熠生辉，塞尔维亚学界认为这其中超过 90%的文明与历史遗产属于科索沃的塞尔维亚东正教教会。”¹⁶

第一节 德卡尼修道院的政治属性

德卡尼修道院坐落在联合国管理下的科索沃和梅托西亚自治省，北约 KFOR 意大利任务区。德卡尼修道院始建于 1327 年至 1335 年之间。塞尔维亚中世纪奈马尼亚王朝（Nemanjic Dynasty）君主，德卡尼的圣斯蒂芬（St. Stephen of Dečani，右图¹⁷）建造了这所修道院献给耶稣升天（Ascension of the Lord）。早在 1219 年斯蒂芬国王就已经在佩奇（Peć 距离德卡尼修道院 12 公里）设立塞尔维亚东正教大主教区，被塞尔维亚东正教推崇为圣徒。但是 1331 年，德卡尼修道院尚未建成，斯蒂芬国王就被自己的儿子斯蒂芬·杜尚（Stephen Dušan）暗杀，老国王的尸体被装于华美的石棺内，葬在德卡尼修道院。这位弑父的儿子是一位尚武而英勇的国王，杜尚国王四处征战，建立了强大的塞尔维亚王国。十四世纪三十年代斯蒂芬·杜尚被加冕为“塞尔维亚人与希腊人、保加利亚人和阿尔巴尼亚人的皇帝”¹⁸，曾经定都科索沃普里兹伦。他和他的父亲一样，也是虔诚的正教信徒，德卡尼修道院在他的督办下最终建成，而修道院内的内饰壁画一直到 1350 年才完工。



图 3-2 德卡尼的圣斯蒂芬国王
（湿壁画，约 14 世纪，现存于
德卡尼修道院主教堂）

德卡尼修道院建在普罗克利提耶（Prokletije）山脚的比斯特里查（Bistrica）河谷内，四周群山涌翠，风景如画，是塞尔维亚规模最大、保存最完整的拜占庭时期古文艺复兴修道院。尽管经历了动荡的历史，德卡尼修道院却始终以出色的艺术和智识造诣成为重要巴尔干地区重要的塞尔维亚宗教中心。奥斯曼帝国统治下德卡尼修道院受到不少损坏，但是主体教堂得以完好保存。教堂内完整保留了 14 世纪拜占庭时期一千余幅湿壁画（这些湿壁画几乎包括了新约的所有主题内容），还是大量雕刻、圣像间壁、宗教圣物以及内

部装饰。修道院内教堂外墙由浅黄色和紫红色类玛瑙大理石间隔混合建成。与同时代建立的其他塞尔维亚东正教修道院不同，德卡尼修道院揉合哥特、拜占庭和显著的罗马建筑特色，这在很大程度上缘于当初它的总建筑师是一位天主教圣方济各僧侣维托（Franciscan Vitto），应该说德卡尼从建造之初从其建筑风格表现出来就是一所宽容、允许多元的东正教圣所。修道院官方网页的简介也如是解读其多元建筑风格为宗教宽容和尊重多元的意味。

今天的德卡尼修道院共有三十余位修道士，据称仍然坚持传统的隐修生活方式，除每日敬拜潜修外，刻制圣像、绘制圣像、印刷宗教书籍是他们的主要日常活动内容。德卡尼修道院制造的精美宗教艺术品始终严格依循位于希望境内的圣阿陀斯山（Mount Athos）圣像风格。¹⁹德卡尼修道院从1999年科索沃战争后，因为同时失去塞尔维亚武装的保护和周围原本不多的塞尔维亚裔居民，已经彻底成为被敌视的阿尔巴尼亚穆斯林所包围的塞尔维亚东正教孤岛，不断受到威胁甚至攻击，直到今天进入德卡尼修道院的所有路口都需要由KFOR的意大利军队保护。虽然受到了客观条件的限制，但德卡尼修道院仍然在运转，其神职人员们积极组织开展着各种开放性宗教和社会政治活动，并吸引着来自各地宗教和文化的朝圣者，并不断地在区域政治上发挥自身独特的影响力。2004年，联合国教科文组织（UNESCO）在我国苏州召开的第28届世界遗产委员会会议上将德卡尼修道院列入《世界遗产目录》，描述它是“最有价值的拜占庭鼎盛时期古文艺复兴绘画样本之一”和“14世纪生活的珍贵记录”²⁰，2006年，德卡尼修道院被列入《濒危世界遗产目录》。

一、德卡尼修道院的定位

科索沃战争期间，德卡尼修道院所属的德卡尼地区（Decane）是科索沃解放军的堡垒要塞，也是梅托西亚地区甚至整个科索沃受损最严重的区域。科索沃战争使德卡尼地区85%的房屋被塞尔维亚武装警察和军事部队摧毁。德卡尼地区重建资金主要来源于国际组织机构和科索沃阿尔巴尼亚裔的外国散居者。²¹1945年成立的科索沃自治省官方名称仍是“科索沃与梅托西亚”，意指梅托西亚和科索沃两个自然区划的联合，这个名称沿用到1968年宪法才终止。²²尽管科索沃主要人口是阿尔巴尼亚裔穆斯林（超过总人口的80%），然而“梅托西亚”却始终深深根植于每一个塞尔维亚人内心，并被赋予重要的文化与政治地位。德卡尼修道院即为梅托西亚最重要的塞尔维亚基督教宗教文化摇篮。

大量有关德卡尼修道院最初的信息来源于一份五米长的羊皮卷——德卡尼建立宪章（Dečani Founding Charter, 1330），其中用令人动容的话语描述了一段父子误解的悲剧。根据宪章中的记载，杜尚国王花费大量精力修建父亲未完的德

卡尼修道院工程，并且于建成后给予德卡尼修道院数量众多的土地和属民，逐渐将其塑造成中世纪塞尔维亚规模最大的地主。德卡尼曾经拥有的地产最远到达今天阿尔巴尼亚东北部。²¹之后，随着历代塞尔维亚国王的扩充，整个德卡尼修道院拥有庞大的产业，包括数座教堂、餐厅、塔楼、图书馆、墓地，形成自给自足的复合体，犹如一座“城邦”²²。德卡尼修道院也因此成为塞尔维亚人在科索沃种族均质地定居的证据。今天，德卡尼修道院中心的主教堂长 36 米，宽 29 米，高 29 米，长方形的内殿含有 5 个圣坛，前厅 3 个圣坛，中心由巨大的圆柱支撑，繁复的人物肖像画从地面铺展到穹顶。教堂中部耶稣与圣母像，圣尼古拉斯和圣约翰各占一边的湿壁画内厅格局，展示了今天罕见的保存完好的拜占庭时期正教圣像间壁的景象。德卡尼修道院一代代修道士传承的大量珍贵的教士手稿和文献现收藏于修道院内设的图书馆之中，使德卡尼修道院在塞尔维亚宗教生活的崇高地位更加不可动摇。当前科索沃政治生态下，主要有三个来源决定了德卡尼修道院的定位，它们是信仰的宗教义务，自身对周遭历史政治环境下的自我认知和外部世界给予它的相应责任。

（一）神圣的职责。德卡尼修道院是“万能救主的家园”（home of the Pantocrator）²³，这是其发挥各项功能的基础，是其至高不可妥协的核心利益。科索沃战争前，德卡尼修道士接待外国访客时会以一个隐喻故事作为开端：“请想象有一棵古老而强悍的大树，突然有一天其中一条枝干决定自己也要做一棵树，于是它落到了地上。接下来会发生些什么呢？它没有完全腐烂，因为他可以在土地上长出些微不足道的小枝丫。但是它永远不可能成为一株真正的大树，更不可能结出果实。而那棵巨大的古树虽然因为没了枝干会有些困难，但是它仍然活着，更美好的是，它还能结出果实。”东正教是那柱老旧的古木，偏离的枝干是罗马天主教，那些地上的细枝是基督新教。这段话暗示了德卡尼修道院对东正教信仰的信心，也表达了他们荣耀上帝的神圣职责。正如德卡尼修道院修士司祭萨瓦神父在纪录片《德卡尼的荣耀》²⁴中谈到的那样：“我们二十三名修道士²⁵被上帝的爱引导到德卡尼这片神圣之地，侍奉上帝，维护我们的传统”。即使在最艰难的外部冲突的危机时刻，德卡尼修道院仍然坚持每日的时课，圣像工作室也一直在制作圣像、维持日常宗教工作，“和科索沃危机发生之前并无二致”²⁶。

（二）主体的认识。2004 年，德卡尼修道院被列入 UNESCO 世界遗产目录后，德卡尼修道院院长，特德斯耶主教（Bishop Sibalic Teodosije）发表声明：“德卡尼修道院被列入世界遗产目录，我们所有人都很高兴也很受鼓舞，这也是对我们修道院，中世纪塞尔维亚基督教艺术的明珠，巨大的认可。几世纪以来，德卡尼修道院罗马风格的建筑和拜占庭塞尔维亚湿壁画构建了连接人民与文化的桥梁，证明了庄严、神圣和优美的艺术品超越了短暂的政治和价值冲突。德卡尼修

道院不仅是塞尔维亚文化遗产，也是整个科索沃和梅托西亚地区所有居民不论种族、宗教都感到荣耀和应负有责任的文化遗产……虽然身在德卡尼修道院历史上最困难的时期，但我和我的修道士们为我们蒙恩在这片圣土侍奉上帝感到荣幸。我们对德卡尼被列入世界遗产目录的喜悦，包括我们的人民对科索沃地区其他基督教遗址的保护态度表明，本地社会乐意接受欧洲和世界文明价值观。我们期待来自所有人，特别是那些科索沃阿尔巴尼亚人善意的理解和支持。我真诚地希望大家能有更多的责任意识，因为欧洲和文明世界的未来不能建在那些曾经抵御了数百年占领和战争而存活下来的教堂的废墟之上。”²⁹这段发言表明了德卡尼修道院对自己身份的四个理解：其一，德卡尼修道院是荣耀上帝的圣所，是仍然有效运转的塞尔维亚东正教修道院；其二，德卡尼修道院是塞尔维亚的历史文化象征，但除了塞尔维亚人，需要更多非塞尔维亚人的认同和尊重；其三，德卡尼修道院处于对抗冲突的外部格局之中，其自身生存安全受到威胁；其四，德卡尼修道院是开放的行为体，主动寻求也接受与更广阔范围行为体之间的合作，改善自身生存条件也帮助其他基督教功能单位。

除了特德斯耶主教公开声明中所表述的四项解读之外，德卡尼修道院在互联网和塞尔维亚学术界的积极态度显示了其倾向塞尔维亚民族认同的政治定位。1999年6月建立的德卡尼修道院官方网站使用英语和塞尔维亚语双语，收录丰富的科索沃与梅托西亚的塞尔维亚历史资料电子文本，同时实时更新源自世界各国对科索沃时事的政治性新闻报道，提供新闻档案数据库链接。德卡尼修道院另一项互动性更强的交流平台是修道士们和支持者建立的名为“德卡尼：科索沃日报”（decani. Kosovo Daily News/KDN）³⁰的雅虎群。1998年7月KDN开始发布大量信息，截止到2009年9月，群组共有1488名成员，转载、翻译和发布共计7万余条关于科索沃与梅托西亚亲塞尔维亚方面的英文新闻。这从侧面证明了除了修道院长讲话中涉及的四个身份认识之外，更体现了身处暴力冲突前线的德卡尼修道院在国际政治领域的明确兴趣偏好。

（三）被赋予的义务。在科索沃，德卡尼修道院、格拉查尼察修道院等数所东正教修院不仅是塞尔维亚的宗教圣殿，甚至吸引了穆斯林朝圣者。对科索沃首府普里什蒂娜城外的格拉查尼察（Gračanica）修道院而言，特殊现象是许多吉普赛穆斯林朝圣者参加了塞尔维亚民族主义者于上世纪八十年代开始组织庆祝的1389年科索沃战役庆典。这些穆斯林朝圣者主要是育龄妇女和她们的家人。穆斯林们进入教堂，亲吻圣坛圣像，点燃蜡烛，给少量的捐赠，当教堂晚祷的时候在教堂周围系上彩带，结束后将它们带回家作为全家人的护身符。³¹德卡尼修道院的穆斯林朝圣者与格拉查尼察修道院的穆斯林朝圣者略有差异，德卡尼修道院的穆斯林朝圣者主要是阿尔巴尼亚裔穆斯林。德卡尼修道院有很多传奇的神迹

故事，比如曾经让骗子的舌头烂在嘴里，也曾让一位暴虐的奥斯曼帕夏突然死于自焚，还有被神化了的圣斯蒂芬国王等等。许多本地无生育的阿尔巴尼亚妇女像她们的塞尔维亚邻居一样跪在被精心保存的圣斯蒂芬国王墓前祈愿，希望这位十三世纪的圣君能给自己带来孩子。³²归根结底，参加庆典的吉普赛穆斯林、跪拜在斯蒂芬国王棺材前的阿尔巴尼亚穆斯林，这些非基督徒参与塞尔维亚宗教圣殿宗教活动的动机和大多数塞尔维亚基督徒一样，他们希望通过参与宗教性仪式使自己的生活更好。虽然塞尔维亚基督徒和非塞尔维亚穆斯林并没有彻底混在一起参与宗教活动，所有的行动都相对圈限在彼此熟识的小圈子里，但客观上宗教功能单位没有因对方是异教而拒绝向不同的信仰群体提供交流和了解的机会和平台。这些穆斯林朝圣者证明了科索沃这类传统东正教宗教功能单位的开放性，也表明非基督徒希望从他们那里得到灵佑，穆斯林的行动人为赋予了东正教修道院跨越信仰围墙的恩泽义务。

波黑战争之后，整个塞尔维亚东正教界都开始反思基督教教会在地区政治中的作用和地位。1997年2月塞尔维亚牧首于贝尔格莱德主持教会间对话时提出：“基督教人士可以为过去侵犯人权的暴力公开忏悔。教会在重建民主社会构架过程中应发挥重要作用。在必要的时候，所有的宗教人士需为了社会公义挑战政治和军事权威”³³。这次重要的宗教会议在反思历史、维护信仰和提升公义名义下的宗教政治参与基本思想，明显地影响到了后来科索沃战争以及之后的科索沃基督宗教界的政治实践。³⁴德卡尼修道院副院长，司祭修士萨瓦神父（Sava Janjic）三年后附和了塞尔维亚东正教牧首所倡导的战后教会三项政治作为，神父在接受采访时说道：“塞尔维亚和塞尔维亚人错过了以正确合适的方法结束危机、捍卫领土和拯救民族的机会，我们无法不去考虑我们生存的环境，寻求在当前政治环境下，一起保护我们的灵性传统、坚持我们的信仰，当新的地缘政治局势出现的时候寻找我们神圣的修道院在欧洲的位置。”阿尔特米耶主教随后补充道：“当塞尔维亚和塞尔维亚人民的声誉处于外部世界看来的最低点之时，我们有责任向带着敌视塞尔维亚的偏见来到德卡尼修道院的西方人士展示他们所不知道的塞尔维亚的神圣和崇高。德卡尼教堂里精美的宗教绘画胜过一切，它们帮助我们告诉那些偏见之士我们真正的样貌。”³⁵“圣斯蒂芬国王静躺在德卡尼修道院的中心，他的手如此坚定、仁厚和芬芳，他在告诉我们他无意离去，尽管国王他已经没有了军队、没有了属民、没有了国家，但是他的军队、他的属民和他的国度就是这些德卡尼的修道士们，”代理牧首阿米费罗耶（Amfilohije Radović）大主教站在德卡尼修道院教堂前信心满满地这样告诉《德卡尼的荣耀》纪录片拍摄者。³⁶阿尔特米耶主教和阿米费罗耶大主教的话语，暗含了塞尔维亚宗教高层领袖赋予德卡尼修道院修道士们以修道院为基石、媒介和工具，向西方人士推广宣传塞尔维

亚族裔正面形象的新责任。

德卡尼修道院在科索沃战争后频繁接待来自外部各国和国际组织的派驻科索沃组织机构和个人,逐渐被外界看做科索沃和梅托西亚地区塞尔维亚的外交代表机构。虽然有强烈的政治参与热情,但是特德斯耶院长还是竭力强调修道院并不具有带地方性民族主义色彩的政治身份,强化德卡尼修道院的宗教牧养意义上的立场。“我们既没有这个意愿也不接受做本地的塞尔维亚代表机构,我们愿意为我们的人民、塞尔维亚人民而奋斗,表达他们的利益要求,因为这是我们的职责。但是所有的人都必须明白,我们这么做最终是为了让塞尔维亚人回到梅托西亚这片家园,而不是由我们几位修道士做个空壳政治代表。”³⁴然而无论他们自身言论上是否承认,载入世界遗产名录的德卡尼修道院事实上的确是梅托西亚塞尔维亚群体民间外交的重要行为体。院长的辩解只是说明德卡尼修道院在宗教牧养方面的主观愿望。从现实效果看,其促进民间外交比增加塞尔维亚回迁者成效更加显著。这一点,从科索沃极度缓慢的塞尔维亚回迁人口增长率和西方媒体、政界、学界对德卡尼修道院修道士们言行高频的引证率即可见一斑。

二、德卡尼修道院的特征

包括德卡尼修道院在内的科索沃这些宗教功能单位,诺尔·马尔库姆(Noel Malcolm)认为其地位很反讽:“塞尔维亚人既不允许任何人攻击他们的教堂,也不允许任何针对教会的威胁,然而,当塞尔维亚的东正教没有遇到攻击的时候,塞尔维亚人无视它。”³⁵马尔库姆的《科索沃简史》是研究科索沃地区历史的首选英文历史专著之一,然而德卡尼的官方网页上引用塞尔维亚科学与艺术院的结论,将马尔库姆定位为一位坚定的科索沃独立支持者。马尔库姆曾经的盎格鲁阿尔巴尼亚联合会(Anglo-Albanian Assistance)主席身份决定了其结论疏远科索沃塞尔维亚裔的倾向。³⁶马尔库姆的讽刺言论至少从反面说明了暴力冲突对提升宗教功能单位地位,唤起民族群体意识层面所具有的意义。

建成六百年以来,德卡尼修道院虽然免于毁灭性破坏,但是从奥斯曼帝国统治科索沃到科索沃单方面宣布独立的今天德卡尼的院舍和人员不时受到来自敌对方的零星暴力攻击。综合地看,从科索沃战争到科索沃宣布独立的十年间,德卡尼修道院的外部形态有三个基本特征:被包围的少数派信仰圣地、积极寻求保护和发展的宗教群体和由外部而非本民族本国力量提供保护的世界文化遗产。

(一)东正教孤岛。1999年科索沃战争之后,德卡尼修道院就处于KFOR意大利军队重兵保护之下。其四周都是复仇情绪支配的阿尔巴尼亚裔穆斯林,如果没有武装随扈,德卡尼的修道士已经无法再在科索沃离开修道院独自随意进行任何活动,否则其人身安全都很难保障。2003年3月19日特德斯耶主教在为感谢

UNESCO 提议将德卡尼列入世界文化遗产名录的发言中提到：“德卡尼修道院今天完全与世隔绝，修道士的首要任务是尽一切力量保护我们的修道院、我们的圣殿……过去的四年里我们这座孤岛被包围在误解的海洋里，如果没有意大利 KFOR 部队的随护，我们单独出行的车子就常常被石头砸坏。”“修道院周围居民几乎都是非东正教非塞尔维亚裔的穆斯林，从 2000 年开始这一地区除了德卡尼的修道士周围已经没有别的塞尔维亚人了，但失去了周边牧养人群的德卡尼修道院却毫无疑问仍然是所有塞尔维亚基督徒的精神家园。

德卡尼修道院三十余位修道士基本都是年轻人，来自中产阶级家庭，受过良好的教育，修道院规模虽然不大但人数始终在增长。“阿尔特米耶主教总结道：“尽管德卡尼周围发生了最严重的暴力战斗，然而年轻人们还是从四面八方来到德卡尼修道院，加入修道生活。KFOR 军队的防御和保护让我们完全与世界隔离。上帝的力量却在压力下彰显。”“尽管被充满敌意的外部社区所包围，德卡尼修道院的院址就像印度寺庙之争的阿约迪亚一样：虽然存在对抗和争议但却无法变更。”“因为无论是科索沃还是阿约迪亚，其所在地本身即代表了宗教与文化历史价值。本文认为，尽管德卡尼修道院官网称自己为“塞尔维亚东正教孤岛”（isolated Serbian Orthodox island）¹¹，但英国作者对它的描述“塞尔维亚绿洲”（Serbian Oasis）¹²更接近不屈不挠的修道士们的精神追求和生活风格。

（二）积极入世的修道士。然而这种隔离并不能完全割断德卡尼修道院与外部的联系。德卡尼修道院采取一切可用的方式，包括举办开放性的宗教仪式、接受各类采访、接待各种政治势力访问、主动利用网络发布信息等等，不断影响愿意聆听他们的声音的人群，从而保护修道院乃至科索沃塞尔维亚人民和塞尔维亚领土。以往存在一种对修道院生活的偏见，认为修道士都是不问外事潜心修行的隐士，然而上世纪九十年代开始德卡尼修道院积极与世界建立联系的行为却打破了这种成见。1994 年德卡尼修道院就因赞助人捐赠而拥有了第一台电脑，修道士们也没有错过网络技术发展的所提供的机会，这些前期努力和铺垫终于在科索沃战争期间转换成宣传“我们和我们教会”真相的“有力手段和武器”¹³。又比如科索沃独立后第一个圣诞节，德卡尼修道院如常举行庄严的宗教仪式，特德斯耶主教和德卡尼修道院的僧侣共同主持了圣餐仪式。塞尔维亚访客、梅托西亚塞尔维亚社区的代表和数位记者参加了圣诞庆祝仪式。特德斯耶主教对前来采访的 KIM¹⁴广播电台 Zivojin Rakocovic 重申梅托西亚必须回归，回到家园的塞尔维亚人有权过纯粹的塞尔维亚式生活。¹⁵

（三）需要国际保护。走近德卡尼修道院首先的视觉冲击是院墙外停放的北约 KFOR 意大利坦克。¹⁶科索沃战争后，院墙外满是潜在敌人的德卡尼修道院离开外国军队已经无法保障自身安全和行动自由。“事实上因为任何塞尔维亚政府的

官方机构都被强行赶出科索沃与梅托西亚领土，我们只能依靠 KFOR、UNMIK 和许多国际非政府组织，我们没得选择，也没有理由拒绝。他们毕竟不是要占领这里的侵略者，他们也不过是一些想帮助我们的人，”特德斯耶主教如是评价德卡尼修道院与国际社会的联系。客观上，德卡尼修道院受到的国际保护并不完备，比如 2000 年 6 月 21 日，德卡尼修道院外大片的松树林被砍伐，这片松林是受文献保护的德卡尼修道院教产，德卡尼修道院向外国各方求援。修道士们抱怨北约为他们提供的武装保护仅仅只延伸到院墙之外五十米，虽然他们非常不愿意看到教产受损，但是同年 3 月，修道院刚受过周围阿尔巴尼亚裔极端分子迫击炮袭击恐吓的修道士们根本不敢轻易走出教堂出去交涉。⁵⁰失望之极的修道士们只能通过网络发布发生在教堂不远处的教产被破坏的信息，希望引起外部同情，然而不少参天古木最后还是被砍伐了，只留下了修道士在树桩前难过的新闻图片。从 1994 年德卡尼被提名 UNESCO 世界文化遗产名录开始，德卡尼获得了更多外国关注。以此为契机，之后任何一次相关发言，德卡尼修道院都强调，如果尊重人类历史的国际文明社会要德卡尼修道院这份文化遗产得到保全，“仍然需要强大的 KFOR 保护，只有这样，修道院兄弟会的日常生活才能够正常维持”⁵¹尽管德卡尼修道院在对外言论中反复指出他们需要国际保护，然而言语之间却也透露了深层次的无奈和矛盾心理，仔细对比特德斯耶主教对塞尔维亚东正教媒体和国际媒体发言的细微差别可以体会到他们的两难的潜台词。国际社会解释他们的驻军主要是出于保护德卡尼修道院这样的科索沃与梅托西亚境内宗教和民族上的少数派的安全和人权考虑，是无差别地尊重同一地区不同信仰群体宗教人权的表现，然而造成德卡尼修道院不安全的外部局面的根本原因，却恰恰是国际社会不允许原本可以为修道院提供保护的塞尔维亚政府染指这片土地。⁵²

第二节 德卡尼修道院的政治性行为

2000 年出版的《以信仰为基础的外交》“波黑和科索沃篇”作者大卫·斯迪尔认为，德卡尼修道院萨瓦神父和修道士们是科索沃种族对抗环境下不可多得的抛弃族群成见的人，“于公义和调和之间找到了微妙平衡”，这些积极向国内国外决策者献言以期影响决策过程的神职人员是科索沃出色的“基督教和平人士”和“主要政治参与者”⁵³。作者在给予德卡尼修道士高度评价的同时，也注意到了塞尔维亚正教会内部在是否寻求国际社会支持问题上的分化趋势。⁵⁴事实上，纵览德卡尼修道院科索沃战争结束后的言行可以发现，他们同样在是推进与塞尔维亚政府、东正教民众联系，还是迎合国际社会、顺从科索沃地位安排现状下再寻找可能的宗教和解方案两个行为模式间踟躇。从背景上看，与科索沃战争之前相比，德卡尼修道院所处的政治进程环境恶化了，另一方面，德卡尼修道院兼有维

护本土利益、代表冲突前线受害者和实现更大范围宗教利益多重政治功能，最终其行为归结为既促进群体内部聚合，又继续维系和扩大与外部群体建立可能的心理甚至政治联盟。

一、德卡尼修道院的政治进程

德卡尼修道院拥有庞大地产和属民的盛况仅维持到十五世纪中期，随着奥斯曼帝国对当地的全面征服，德卡尼修道院经济地位开始衰落，然而其灿烂的艺术与文化财富很大部分，因历代修道士策略地与不同的科索沃控制力量成功周旋谈判，而最终得以保存。17 世纪德卡尼修道院被土耳其人占据，修道士的生活住处被纵火烧毁，及至 1764 年修道院不再拥有任何防御堡垒和餐厅，并且只有一位修道士还留守在院舍之中。在历史的最低谷，勇敢而虔诚的塞尔维亚东正教修道士仍然没有彻底放弃德卡尼修道院。

经历了战火和重生的阵痛，德卡尼修道院得以第一次复兴，当时重建和扩建的经费来源主要是向北迁徙到奥匈帝国南部的原科索沃塞尔维亚人的慈善捐助。德卡尼修道院现在的围墙即为 18 世纪后期重修。1836 年，塞尔维亚的王国统治者将德卡尼修道院纳入塞尔维亚国家政治布局之中，以官方出资援助德卡尼修道院建设院舍和添加圣物作为巩固塞尔维亚国家的宗教策略。同时德卡尼的僧侣也远赴圣彼得堡和莫斯科的俄罗斯教会进行宗教交流，带回沙皇和教会昂贵的礼物。⁵⁵19 世纪晚期开始，奥斯曼帝国统治与阿尔巴尼亚激进势力的此消彼长带给德卡尼修道院新的危机。阿尔巴尼亚裔暴力袭击塞尔维亚基督徒的事件逐渐增多，东正教的修道院更是被恐吓的主要对象。上世纪早期，第一次巴尔干战争之后，俄罗斯正教会的教士应塞尔维亚牧首邀请进驻德卡尼修道院，尽管他们的目的据说在于提升科索沃地区灵性生活水准，但是很快塞尔维亚官方，就因与俄罗斯外交分歧，派遣警察部队强行驱逐了这些俄罗斯教士。⁵⁶一战期间，德卡尼前后被保加利亚和奥地利军队占领，德卡尼修道院被占领者认同为基督教圣徒的神迹，珍贵的文物历尽战争浩劫幸运地得以保全。一战和二战之间，德卡尼获得塞尔维亚卡拉乔维奇 (Karadjordjevic) 王室的财务支持，培养了许多出色的神职人员。二战期间数以千计的德卡尼地区塞尔维亚人被迫离开科索沃，修道院面临持续不断的地方阿裔暴力骚扰。在可能的毁灭来临之前，德卡尼的修道士走出修院，赶到佩奇请来意大利军队保卫院舍。无神论的前南政府没有给予德卡尼修道院很多发展的机会，直到 1992 年随着原有政权的式微和塞尔维亚东正教复兴，特德斯耶主教、萨瓦神父和其他 8 位弟兄修士都是在这一时期，在新当选的拉什卡-普里兹伦和科索沃-梅托西亚教区阿尔特米耶主教引荐下取代了原来低调的德卡尼修道院教友，重新复兴起中世纪古风修院生活，是为德卡尼第二次大规模

复兴。⁵⁷

(一) 现代国家时期。从 1989 年米洛舍维奇参加标志着要与穆斯林不断战争的科索沃战役 600 周年纪念活动⁵⁸到科索沃战争, 这一时期是德卡尼修道院的现代国家时期, 现任修道院主要人员也正是这一时期进入德卡尼修道院的。依据塞尔维亚共和国 1989 的新宪法, 科索沃在法律地位上不再是自治省, 塞尔维亚接管了科索沃的权力, 塞尔维亚军警部队派驻科索沃。⁵⁹这一时期尽管境内阿裔独立分子不断滋事, 对科索沃的塞尔维亚群体而言, 有塞尔维亚政府强大国家机器的支持, 他们的生活是有序、少压力而充满希望和愉悦的。⁶⁰德卡尼修道院的副修道院长, 萨瓦神父对南斯拉夫的东正教与共产主义之间的融洽程度胜于东正教与天主教和新教的关系这一现象的理解是: “南斯拉夫共产主义根植于塞尔维亚人群, 我认为, 共产主义不是宗教, 它仅仅只是意识形态。俄罗斯和南斯拉夫在这一点上情况相同。我们东正教信徒早已把宗教信仰深深印刻在我们的头脑和心灵深处。当我还是个孩童的时候, 我问我的父亲: ‘铁托去世之后我们怎么办?’ 我的爸爸回答我 ‘嘘! 他不会死。’ 1980 年铁托逝世, 我伤心欲绝……你们西方并没有以宗教化的方式接近实质, 你们用自己的思想、理性而不是以内心探寻真谛。我恐怕英国 (记者是英国人) 正是太过理性而不可能迷失, 我非常难过地听闻英国圣公会有女性牧师。”⁶¹根据德卡尼修道院的自述, 仅 1992 年 9 月就有超过两千人在比斯特里察河里受洗, 这是从 7 世纪斯拉夫人接受基督教之后第一次这么多人同时信仰祖先的东正教。这种乐观情绪表现的高潮是 1998 年, 阿尔特米耶主教和萨瓦神父主动与科索沃的阿尔巴尼亚政客会面, 其中包括科索沃解放军战前政治代表亚当·德马其 (Adem Demaçi), 作为回报, 德马其专门和科索沃解放军的一些军人一起访问德卡尼修道院的修道士们。⁶²这篇新闻现在不论在德卡尼修道院官网还是 KDN 德卡尼群组都已经被删除, 只剩下 “德马其宣布要发动对塞尔维亚人的新暴力”⁶³这类德马其反塞裔言论和萨瓦神父自己发布的与德马其 “共同关注科索沃民主发展”⁶⁴的消息。

(二) 前现代国家时期。从科索沃战争结束到科索沃单方面宣布独立前后, 对德卡尼修道院而言, 他们处于一个前现代国家政治进程时期。德卡尼修道院曾经相对拥有的塞尔维亚共和国的主体民族和主体宗教群体地位, 在科索沃事实独立面前散失殆尽, 修道士和修道院转而成为科索沃绝对的少数族裔代表。科索沃的经济发展水平远远落后于其欧洲邻居, 社会治安也存在严重问题, 司法系统发展迟钝, 有组织犯罪、贩卖人口、卖淫、毒品交易、洗钱、走私在科索沃境内屡见不鲜。科索沃战争结束两年后, UNMIK 发言人承认: “科索沃治安、司法、安全方面的进步比我们期待的要慢。”⁶⁵2004 年 7 月联合国开发计划署 (UNDP) 一次对科索沃居民关于科索沃犯罪活动感受的民意调查中, 44.8% 的科索沃阿尔巴

尼亚人认为科索沃的犯罪活动处于中等规模，但是将近 90%的科索沃塞尔维亚人认为科索沃的犯罪活动规模很大。⁶⁴2008 年科索沃单方面宣布独立后，塞尔维亚政府称将经济制裁科索沃，而科索沃在电力、粮食以及人才储备方面都仰仗塞尔维亚，制裁无疑对科索沃作为独立国家的经济发展伤害巨大。⁶⁵更不成熟的国家是德卡尼修道院不得不面对的又一道现实考验。

二、德卡尼修道院的政治功能

除了承担纯粹的宗教修道义务，德卡尼修道院还承载宗教外衣下的多重政治功能，主要分为三重：关顾跨族群跨国家的民众、代表第一线见证者发声和为本土信众维持信仰体系的信心。

（一）牧养、关顾塞尔维亚人和非塞尔维亚人。

除了附近宗教社区的塞尔维亚基督徒、修道院的附属修院⁶⁶，德卡尼修道院还为阿尔巴尼亚、黑山地区的东正教信徒，联合国驻科索沃机构、欧盟驻科索沃机构以及北约科索沃驻军中甚至外国游客和朝圣者等非塞尔维亚裔的基督徒提供信仰支持。正如萨瓦神父说：“我们最大的希望是我们的灵性使命和价值不要仅局限于影响我们的教徒，我们还试着向所有人伸出友谊和信任之手。虽然科索沃和梅托西亚处于艰难时刻，但我相信这是我们做到这一任务前所未有的机会，相信也是上帝期望我们在此时此刻去做的。”⁶⁷一位参加德卡尼日常吟诵的阿尔巴尼亚裔东正教教徒的话证明了德卡尼所做努力的意义，“我来拜访我的塞尔维亚弟兄，我也去探望阿尔巴尼亚家庭，这才是事情本来该有的样子，没有什么可以阻止我做一个阿尔巴尼亚裔的东正教信徒，我们塞尔维亚和阿尔巴尼亚人都应该拿出勇气和力量对对方说‘对不起’或者‘宽恕我。’就像我们基督徒犯错祈求上帝原谅时说‘对不起’一样”⁶⁸。“遗憾的是现在很多塞尔维亚东正教徒无法亲自来德卡尼，我们无法为塞尔维亚东正教徒们重建宗教秩序。而幸运的是，我们这里来了很多意大利、英国、西班牙等国家的 KFOR 基督徒军人，当他们站在我们的圣像面前的时候，他们会感到这是权威可信的。这就是精神外交，心灵的外交。”⁶⁹除了提供宗教服务，德卡尼修道院同样关注非基督徒的生命安全。流亡的塞尔维亚王室王储亚历山大二世在伯明翰 1998 年 6 月 28 日纪念科索沃英雄的圣维杜斯日（Vidovdan）讲话中，赞扬了德卡尼修道院无民族歧见地保护所有无辜的受害者的勇敢行为，并且引用德卡尼修道院的言论“反对以暴制暴…… 21 世纪的欧洲没有容忍种族清洗和相互仇视的任何空间”⁷⁰。亚历山大王储藉此希望所有政治势力以德卡尼修道院的作为为榜样，更重要的是让西方社会了解科索沃塞尔维亚人对族群间和平的积极努力，改变西方对塞尔维亚群体的错误偏见，从而避免科索沃独立出塞尔维亚。这些事迹发生在科索沃战争之前，1999 年北

约侵入，科索沃战争爆发，德卡尼修道院的修道士仍然给予了所有种族群体难民以庇护。⁷³

（二）来自前线的宗教之声。

德卡尼修道院能在英语世界有如此大的影响，不得着重提及副修道院长，司祭修道士（hieromonk）萨瓦（Sava Janjic）神父。萨瓦神父1992年来到德卡尼修道院，他的英语能力非常出色，而且他的计算机技术也远远超乎普通人对修道士的想象。神父杰出的交际能力使他成为特德斯耶主教不计其数的跨出国门寻求调解科索沃问题的外国支持的行程中不可或缺的助手。上世纪九十年代中期，他在接受《天使为何降临》英国女作者维多利亚·克拉克（Victorian Clark）的访问时提到，东正教能够有一个新的形象和市场策略，西方有许多灵魂需要真正神圣宗教的滋润，而不是那些他们了解的世俗化宗教。“东正教的未来正在西欧，许多东欧人还在迷恋嘈杂虚浮的西方，但我们已经准备好为西方提供精神飨宴。西方人错以为东正教只是不过添加了些民族主义和民间传说的罗马天主教分支。我们必须做更多让东正教变得更具亲和力。无论如何，东正教都是欧洲文化的根基。”⁷⁴那次谈话之时还没有爆发科索沃战争，德卡尼修道院也还不是广受全球关注的世界遗产。德卡尼修道院从没有因为身处冲突泥沼而放弃传教和宣扬更纯粹的宗教精神，更对自己的信仰体系信心满满。萨瓦神父热心参与政治，他的偏好反映在他所建立的德卡尼修道院官方网页⁷⁵上。1998年萨瓦神父为米洛舍维奇政府镇压科索沃的行为开通了自己电邮新闻。1999年3月，因北约轰炸南斯拉夫和米洛舍维奇种族清洗传闻为始，萨瓦神父前往马其顿，1999年3月29日伦敦《旗帜晚报》（Evening Standard）刊登了神父的表态：“如果现在的那个科索沃是他们所期待的科索沃，我想我再也不会回到科索沃了，我希望北约的炸弹把它炸得粉碎。”直到同年5月萨瓦神父拒绝与外界保持任何的电邮联系。然而，六月，北约部队接管科索沃，萨瓦神父重回科索沃，这次他抗议的是北约部队没有阻止阿尔巴尼亚人针对塞尔维亚人的攻击和塞尔维亚人从科索沃的大举撤离。截至2000年1月，萨瓦神父的电邮报道了以下消息：76所塞尔维亚东正教教堂和修道院受损，一万余圣像和宗教实物同时遭到抢劫和毁坏。2000年1月之后的萨瓦神父以及他所代表的德卡尼修道院站在了反对西方霸权的对立面。2004年3月暴乱之后，萨瓦神父将一片被暴徒烧毁的十字架残片送给到德卡尼修道院拜访的北约格雷戈里·约翰逊（Gregory Johnson）上将，神父提醒这位北约指挥官：“作为野蛮暴行再也不该重演的警示，我送给你这片十字架残片，上面绘着一位天使，在这个时候，这是我能给予你的最珍贵和伤感的物件”。⁷⁶神父这时是坚定的反对阿裔针对塞裔种族清洗暴行的抗议者。

（三）保卫修道院维护信仰信心

德卡尼修道院的神像工作室修道士之一阿森 (Arseny) 在纪录片《德卡尼的荣耀》中所说正是德卡尼一贯即便面对逆境仍然维护信仰这种坚贞精神的证明。他说：“战争期间，硝烟四起，到处都是逃难的人民，恐惧和失望弥漫在整个地区，然而当他们来到我们修道院，问我们‘为什么他们在到处摧毁我们的时候你们还要建造圣像工作室呢？’我们会回答他们‘上帝永恒、真理永恒、圣像永恒。’所以我们重修圣像工作室，为德国、希腊和塞尔维亚人制作圣像，感谢上帝。”德卡尼修道院维护信仰的努力成效之一就是，不像外界想象的那样随着科索沃与梅托西亚东正教信徒因为惧怕被迫害而不断外迁，基督徒和修道士人数会越来越少，科索沃战争过后，特德斯耶主教自豪地告诉外界德卡尼僧侣人数不减反增。“我们所有人坚定地留在这里做我们的主耶稣信仰的见证。”¹¹到 2009 年，德卡尼的修道士人数已经增长到三十余位，在可见到的各类新闻和采访报道中，这些修道士都表示不会离开德卡尼、不会离开梅托西亚。他们在努力告诉外界，德卡尼修道院不仅是珍贵的人类文化历史古迹，更是正在这里生活并将一直生活下去的塞尔维亚裔宗教社群。

三、德卡尼修道院的行为模式

不可否认，1999 年以来德卡尼修道院所处的外部科索沃社会环境并不安全，既不乏零星的暴力攻击事件，也出现过 2004 年 3 月这样的大规模骚乱。德卡尼修道院面对暴力冲突、族群对抗的现实环境，他们给出的回应是加强内部群体聚合和强化外部整合两种行为模式。

（一）群体内部聚合

科索沃战争期间，塞尔维亚东正教教会以不断祈祷和道义支持的方式为塞尔维亚军队提供支持。即便是科索沃单方面宣布独立之后，塞尔维亚东正教领袖回忆起十年前的行为时仍然认为宗教界没有做错什么，他们不过做了牧者该做的。饱受西方诟病的那些塞尔维亚民族主义领导人，在塞尔维亚的东正教领袖看来是可以给予赞誉的“好人”¹²。战争之后，包括科索沃在内的塞尔维亚东正教界也向世界其他国家，尤其是西方国家的塞尔维亚人聚居区寻求支援。2000 年 3 月，德卡尼修道院的萨瓦神父在英国伦敦塞尔维亚社区以科索沃地区神父、牧者的身份，强调“我们的人民正在受难 (Nas narod ovde prozivljava nasu golgotu)，我相信你们（指英国塞尔维亚移民）会做我们信仰和民族的使节，让西方知道我们土地之上发生的事实”¹³。

群体苦难回忆的塑造和强调是各个教堂、修院团结内部群体的重要方式。上世纪八十年代早期，塞尔维亚东正教教会通过执着于科索沃局势来培养和强化塞尔维亚人群的受害者回忆，这在客观上源于 1981 年开始教会遭遇到史上未曾有

过的大规模科索沃塞尔维亚居民“出埃及”(exodus),大量教会财产和圣殿被毁。1982年21位塞尔维亚东正教神父包括三位主教签署一份请愿书,呼吁“保护科索沃与梅托西亚塞尔维亚人民精神与生命存在……要记录下那些对科索沃塞尔维亚宗教圣殿的毁灭、纵火和亵渎”。¹⁰科索沃战争之前,所有这些教会对科索沃暴行的指控都被国际社会以证据不足而不以重视,相反,南斯拉夫之外的政治力量更愿意相信这些东正教教会对科索沃局势的描述言过其实。但是对巴尔干地区的塞尔维亚群体而言,教会的控诉却足以激发所有信徒对科索沃异教势力的紧张感与敌视意识,甚至为民族主义者提供宗教权威支持。科索沃战争之前塞尔维亚的东正教教会将自我塑造成唯一没有背叛塞尔维亚民族国家的爱国机构,也因此饱受科索沃阿尔巴尼亚裔穆斯林社区和国际社会的谴责,¹¹“教会被认为是片面夸大科索沃塞族人的苦难,侧面提供滋养塞族民族主义的土壤,宗教人士本人被认为在有的情况下根本就是塞尔维亚民族主义者。以对1389年科索沃战役的描述为例,几百年来塞尔维亚民间故事里描述的主要是这场战役中阵亡的拉扎尔大公,其基本形象是个致力于建立天国的贵族王子。然而随着上世纪塞尔维亚民族主义思潮泛滥,科索沃战役被赋予更多的神学涵义:拉扎尔大公的殉难被类比为耶稣受难,而他的牺牲也被视为上帝的选民——整个塞尔维亚民族苦难的开始,而言语之间的敌人也不再局限于土耳其侵略者,转而扩展到所有穆斯林人口,认定他们都是反基督异教。塞尔维亚东正教教会、民族主义政客和知识分子协同重塑这段塞尔维亚历史,以期团结起更多的塞尔维亚基督徒挽回科索沃的分离倾向。德卡尼修道院也不例外。比如1998年,萨瓦神父和阿尔特米耶主教在华盛顿向各界人士大量散发资料,其内容是批判冲突中塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人都有反人类的暴行,似乎站在种族中立立场上,但是他们所有谴责的前提仍然是“科索沃属于塞尔维亚”,“反对恢复米洛舍维奇政府之前的科索沃自治政策”¹²。

除了政治上要求科索沃回归塞尔维亚,德卡尼修道院需要做出另一项证明科索沃仍然属于塞尔维亚的行为,这就是鼓励塞尔维亚人回到科索沃。2006年9月20日,四位佩克(Pec)地区塞尔维亚裔回迁居民受炸弹袭击,特德斯耶主教与数位神父第二天就在KFOR保护下赶到佩克医院看望这些受伤的老人,送给他们圣像。主教很欣慰听到伤者向他保证虽然被攻击但是仍然不会离开这里,因为这里是他们的家。离开医院的时候特德斯耶主教还是特别指出“塞尔维亚回迁者安全受到威胁”,“施暴的这些懦夫应该被严惩,否则就没有安全可言”¹³。

与塞尔维亚裔的重要人士交往是德卡尼修道院另一种群体内部聚合行为。比如现任塞尔维亚总统塔迪奇(Boris Tadić)2005年2月14日竞选成功不久就访问了德卡尼修道院,特德斯耶主教赠送塔迪奇耶稣圣像时说:“我希望我们的人民不要忘记他们的根基、他们的历史、他们的文化遗产”。塔迪奇回应道“你

们是我们的标志”，“这幅圣像将永远挂在塞尔维亚总统办公室”。¹⁴科索沃单方面宣布独立后，塔迪奇于 2008 年和 2009 年 4 月 18 日先后两次再访德卡尼修道院，作为塞尔维亚政府宣告对科索沃拥有主权的象征。德卡尼修道院也有与流亡的塞尔维亚王国卡拉乔维奇王室的交往记录。2000 年 3 月 29 日萨瓦神父与亚历山大二世在伦敦塞尔维亚社区会谈，共同认为教会应与王室和当地移民社区、反对党代表和各种非政府组织一起组建民主与文明的科索沃社会。萨瓦神父还不忘为感谢王妃赠送给教会流动诊所而恭维“王室家族非常关心处境艰难的科索沃人民”¹⁵。2007 年复活节前夕德卡尼修道院受到暴力攻击后，已经回到贝尔格莱德且已恢复塞尔维亚公民身份的王储立即借这一事件，谴责国际社会应允的对科索沃塞尔维亚裔的保护根本没有兑现，也质疑科索沃当局保护塞尔维亚裔的诚意和能力。¹⁶王室内阁十位成员中就有一位是在德卡尼修道院受洗的。¹⁷塞尔维亚王室和德卡尼修道院在这些交往互动中都把德卡尼的行为和遭遇等同于科索沃境内的塞尔维亚群体，同荣共辱。

宗教仪式节庆是宗教生活的主要组成部分，在信仰世界占有重要地位。宗教礼仪“不只将经验外在化，更修正经验，并将它表达出来”¹⁸“东正教认为宗教仪式“可使信徒信奉上帝及其儿子基督耶稣，可使教徒同生活中的指导者——教会保持经常联系……是教会对教徒思想发生影响和作用的重大手段”¹⁹。德卡尼修道院同样承担主持塞尔维亚信徒、访问者开放的重大节日庆典、圣餐、受洗、终傅等宗教圣礼的职责。然而与和平政治条件下的其他教堂不同的是，德卡尼修道院利用宗教仪式不仅影响教徒信奉崇拜对象，还根据外部冲突环境变化，团结需要集合的群体。德卡尼修道院内举行的开放式宗教仪式庆典很多，其参与人群大体有三个组成部分：神职人员和信徒、塞尔维亚政府官员、国际驻科索沃部队官兵。前两部分人员往往是德卡尼修道院内部聚合的主要对象。比如 2008 年 11 月 24 日，德卡尼修道院在 KFOR 和科索沃警察常规安全保卫下举行例行的圣斯蒂芬国王的纪念礼拜。代理牧首黑山教区阿米费罗耶主教、拉什卡-普里兹伦教区阿尔特米耶主教与德卡尼修道院长特德斯耶主教一起主持祭典，参加仪式的四十多位教士来自黑山与滨海大主教区（Metropolitanate of Montenegro and the Coastlands）、自查（Ziča）教区、尼舍（Niše）教区、扎胡姆列和黑塞哥维那（Zahumlye and Herzegovina）等塞尔维亚正教会教区。除了以上塞尔维亚各个东正教教区的神职人员，塞尔维亚政府官员也有代表出席礼拜仪式，包括科索沃与梅托西亚部长博格达诺维奇（Goran Bogdanović）、宗教部长博戈柳布·什亚克维奇（Bogoljub Šijaković）、塔迪奇总统特别使节（Mladjan Djordjevic），此外，还有超过 2000 位从科索沃地区、塞尔维亚地区和黑山赶来的塞裔信徒出席该礼拜仪式。特德斯耶主教代表德卡尼修道院所有修道士发表的感言中提到：“诸位宾客再次来到德

卡尼圣殿，表明大家因我们虔诚的信仰、修道士和修女、以及科索沃和梅托西亚的圣殿而团结在了一起。”¹⁰⁰

（二）群体外部聚合

德卡尼修道院聚合的外部群体对象首先是身边的人群，即德卡尼地区、佩克地区、梅托西亚地区所有社区的居民，特别是周围的阿尔巴尼亚裔穆斯林们。德卡尼修道院愿意打开大门保护任何进入修道院的难民和有困难的人，并希望通过自己的努力改善族群关系，也缓解自己与外界非东正教群体之间的紧张张力。德卡尼的修道士内心为此是充满欢喜的。比如年轻的僧侣达尼罗（Danilo）羞涩地向《德卡尼的荣耀》纪录片记者展示他曾救助过的一位周边村落阿尔巴尼亚裔小女孩为了表示感谢再次回到修道院送给他的一幅儿童画，达尼罗指着画中的“爱心”图案，露出灿烂笑容，“你看，她把我们德卡尼修道院画成一颗心，我想它诉说着爱能有多伟大和她对我们的感激”。¹⁰¹

《拜占庭简史》的作者总结东西欧基督教世界历史关系认为，东西欧是“基督教的罗马帝国继承者联合体”，“尽管东正教与罗马天主教的分裂仍然存在，但是他们在教义上的分歧远小于罗马天主教与新教的分歧”¹⁰²。也许在更广阔领域，塞尔维亚东正教和罗马天主教可以相容，并寻找友好的共通点。比如教宗保罗二世接见塞尔维亚正教主教代表团时强调，欧洲应加强对塞尔维亚精神文化家园科索沃的保护。德卡尼修道院对西欧天主教世界保护科索沃东正教的号召自然持肯定态度，但对身边的天主教却没有这么宽容。2003年萨瓦神父反对科索沃的罗马天主教将东正教称为科索沃的后来者，更不认同科索沃天主教说大多数塞尔维亚教堂和修道院都是罗马天主教和阿尔巴尼亚人的。¹⁰³东正教的德卡尼修道院对天主教的矛盾态度还是与自身境遇分不开。

曾经，德卡尼修道院周边阿尔巴尼亚裔主导的地方政府完全无视修道院和修道士的存在，¹⁰⁴但是为了改变无交流的僵局，2003年6月27日之前，德卡尼修道院还是参加了KFOR推动的塞尔维亚东正教宗教社区与当地阿尔巴尼亚德卡尼自治政府之间的前后三次调解会谈。虽然阿尔巴尼亚裔的政府在大多数情况下与德卡尼修道院交流的目的在于得到德卡尼修道院的允许，使用原来属于德卡尼的产业用作德卡尼地区市政建设，但德卡尼修道院却希望能通过这些会谈和让步获得德卡尼地区市民对德卡尼修道院存在的认可。比如会谈时特德斯耶主教对德卡尼市长易卜拉欣·舍尔曼（Ibrahim Selmanaj）说，“我相信你们的市政建设能有助于提高这里居民的生活质量，希望德卡尼的市民能够接受塞尔维亚东正教群体生活在德卡尼修道院的现实。”¹⁰⁵这位阿裔穆斯林市长在2004年3月18日暴力事件期间专门致电萨瓦神父，向他保证德卡尼市政和科索沃未来联盟（Alliance for the Future of Kosovo/AAK）会尽全力保护德卡尼修院免遭任何暴力和破坏。

德卡尼修道院的修道士文化程度普遍较高，而且具有实用的外语交流能力，这成为修道院在战乱中可以独自以民间外交的方式获得外国援助换取生存空间的重要工具。早在二战期间，德卡尼修道院执事长加维洛(Gabriel Gavriilo)神父流利的意大利语就曾经帮助过整个修道院赢得意大利占领期间的基本生活保障。⁹⁷1992年之后德卡尼修道院修士司祭、英文流畅的萨瓦神父也可以频频接受世界各类媒体采访，准确地向外界表达德卡尼的真正意愿和现实处境，为修道院和科索沃东正教信徒争取权益。一方面联合国驻科索沃任务区和北约驻军要员几乎每周都要去德卡尼修道院，从而为后者提供了交流和展示的机会，“比如一位负责保卫德卡尼的意大利士兵接受采访时自豪地说：“德卡尼修道院是联合国教科文组织公布的世界遗产，保护它是我的荣幸。我们和修道士之间建立了深厚的友情。我们认识他们中的每一个，他们也很高兴我们在这里”⁹⁸。另一方面，德卡尼修道院的神父们也常常出国到梅托西亚以外寻求国际援助。正是部分因为德卡尼修道士们的出色外交能力，许多其他国家政府官员、国际组织机构都自觉或不自觉地援引德卡尼修道院的这些神父在各种场合的讲话，作为整个科索沃塞裔东正教信徒群体，甚至是科索沃所有塞尔维亚人意愿的代表声音。比如1999科索沃战争后，KFOR总司令施凯克(Skiaker)访问德卡尼修道院时如是说：“我将(德卡尼)修道院看作人性与反暴力抗争的象征。”¹⁰⁰德卡尼修道院将这句评语放在自己官网的明显位置。修道院为自己的安全考虑出发的求助的努力也有所建树。与急于看到北约部队撤军从而实现真正独立和自治的科索沃阿裔群体不同，德卡尼修道院极其不愿意看到任何可能的北约撤军，也不认可科索沃安全局势大有好转。¹⁰¹特德斯耶主教就曾正式为意大利议员和人道主义者提议意大利政府维持科索沃驻军来保护德卡尼修道院的议案表示过感谢。¹⁰²

德卡尼修道院的外部聚合对象甚至可以是塞尔维亚人心中的对手和敌人，比如支持北约轰炸，坚定承认科索沃独立主权国家地位的美国政客。比如特德斯耶主教参加了塞尔维亚正教教会组织的每一次访问美国的代表团，与包括白宫在内的美国各方以及联合国接触和会谈，致力于“保护教堂与修道院、关注科索沃与梅托西亚地区塞尔维亚人的生活状况，塞尔维亚裔难民回迁及安全保障”¹⁰³等，而并不是向美国表达对其科索沃相关决议政策的不满。更具争议的外部聚合发生在接待拜登的行为上。2009年5月21日下午，美国副总统拜登再次访问德卡尼修道院，萨瓦神父热情地欢迎了这位曾经的反南斯拉夫美国参议员，¹⁰⁴此前拜登2001年也曾到过德卡尼修道院访问。外界普遍关注的是拜登上世纪90年代坚定地支持科索沃独立并谴责塞尔维亚暴行的立场，他甚至在就在此次科索沃之行得到了科索沃地区最高荣誉“自由金奖章”¹⁰⁵。而拜登访问塞尔维亚东正教德卡尼

修道院引发颇多争议。就德卡尼修道院而言，他们希望通过友好接待美国副总统获得更多外部对当前科索沃少数民族塞族的保护。萨瓦神父接受路透社的采访时说：“我们真诚地相信拜登先生的访问将有助于保护科索沃塞尔维亚东正教遗产和安置科索沃土地上的塞尔维亚裔居民。”¹⁰⁶然而拉什卡和普里兹伦教区阿尔特米耶主教却反对德卡尼修道院的接待行为，主教用激烈的言辞称拜登为“种族主义暴徒”，提醒德卡尼修道院不要成为“美国新的科索沃基地”¹⁰⁷。就在德卡尼修道院接待拜登的新闻网页之后，一位塞尔维亚裔加拿大人讽刺德卡尼修道院的圆滑，而将阿尔特米耶比作当今真正的“以弗所的马克”（Mark Ephesus）¹⁰⁸。无论是教区主教还是普通塞尔维亚裔网友，都并不完全赞同德卡尼修道院亲西方基督教世界的行为。塞尔维亚东正教教会没有对阿尔特米耶主教的过激言辞做出任何回应，而被普遍认为默认了阿尔特米耶主教对拜登的严厉批判。因而，尽管德卡尼修道院在采访中反复强调他们的动机是保护冲突后东正教信徒群体内部安全，但事实上这类行为效果主要是外部聚合意义上的。

第三节 德卡尼修道院与基督教世界的互动

2002年德卡尼修道院复兴10周年纪念，德卡尼修道院院长特德斯耶主教接受塞尔维亚《东正教》杂志采访时说到：“如果我们的信仰坚定，科索沃与梅托西亚的圣殿就可以幸存。”¹⁰⁹“对我们世界各地的兄弟姐妹，除了祈祷，我们别无所求。他们是我们面对充满了恐吓和危机的未来时巨大的支持。我们东正教基督徒不能仰仗利用技巧的政治术、强有力的军队和有效的福利来建造地上乐园的想法，那些都是转瞬即逝的。我们能祈求的和平只有耶稣基督可以给予。我们必须忠于传统，不能为当代异端和世俗化所诱惑，因为只有真理使我们获得自由。”¹¹⁰虽然在接受宗教杂志的采访时特德斯耶院长使用了非世俗的超脱话语，但是现实中，德卡尼修道院对基督教兄弟姐妹的请求却远远不止祈祷这一种。

一、与巴尔干东正教世界的互动

德卡尼修道院凭借出众英文素养，建立了其他科索沃教堂、修道院不可比拟的与西方世界的密切联系。但是它也因此遭到塞尔维亚和科索沃内部宗教同僚的质疑。塞尔维亚正教会在巴尔干地区运转良好的下属教区大约有6,000多个。¹¹¹2008年8月拉什卡-普里兹伦和科索沃-梅托西亚教区阿尔特米耶主教(Bishop Artemije)罢免了德卡尼修道院修道院长特德斯耶主教。之前8月21日22日德卡尼修道院长曾反对阿尔特米耶主教。阿尔特米耶主教在官方声明中情绪化地提到“我原本想找个副手和助理，但是我得到的是对手和敌人.....从2004年开

始，他反对我所有向非正义宣战的任何活动，而我这么做的目的是保护我们的人民和我们的圣殿。……特德斯耶在自己的修道院里结党反对我的主张……他不能再代表我们执行福佑，他们站在了羞辱之路上……他们被从修道院放逐了。”¹¹²经过阿尔特米耶戏剧化地前往德卡尼修道院宣读决议历程，特德斯耶修道院长和萨瓦副修道院长都拒绝接受，阿尔特米耶带去替换修道院长的神父也被德卡尼修道院的僧侣阻止进入修道院。从过去的记录看，2000年前后，萨瓦神父曾经担任过阿尔特米耶主教的秘书，在许多阿尔特米耶主教支持塞尔维亚民族主义反对阿尔巴尼亚极端恐怖主义暴行和西方不公平干预的新闻采访画面中，都可以看到他身后萨瓦神父的身影。特德斯耶主教的修道院院长职位就是他过去的（Crna Reka）¹¹³修道院院长，阿尔特米耶主教，在被选为拉什卡-普里兹伦和科索沃-梅托西亚教区主教之后任命的。塞尔维亚正教会9月1日在贝尔格莱德为此召集了所有大主教参加的圣议会（Holy Synod）并发表声明，要求这两位科索沃与梅托西亚最重要的宗教高级官员彼此克制，强调团结统一才是度过塞尔维亚艰难时刻的关键。¹¹⁴虽然德卡尼修道院与本教区主教之间在聚合对象范围上有歧见，但是不论是德卡尼修道院还是阿尔特米耶主教，他们同为科索沃少数派的东正教群体代表，他们面对的社会政治危机是类似的，因而我们很快可以看到上文曾经提到的两个月后两位主教和代理牧首一起主持德卡尼修道院的圣斯蒂芬国王纪念礼拜，细心的塞尔维亚正教会还在新闻网页上“含蓄地”特意发布了特德斯耶主教和刚到达德卡尼修道院的阿尔特米耶主教亲切握手的新闻照片。¹¹⁵2009年德卡尼友善接待拜登副总统，而拜登整个行程却是以科索沃为独立国家进行的。阿尔特米耶主教曾经为此提醒塞尔维亚加强对科索沃地位的实际操作。

与政界政治家乐观看待巴尔干地区局势的表态不同，塞尔维亚东正教界对科索沃独立后塞尔维亚人的生活前景基本持悲观态度。保守派塞尔维亚东正教教会领导人黑山教长阿米费罗耶大主教（Amfilohije Radović）¹¹⁶2008年10月17日接受路透社采访时提到，“考虑到科索沃塞尔维亚少数民族的生活状况，巴尔干战争硝烟总有一天会再起”¹¹⁷。科索沃战争结束后德卡尼修道院遇到过数次针对修道院的火箭炮袭击，每一次所有的科索沃东正教界、塞尔维亚政界都很快予以回应，哪怕是制造袭击的嫌疑犯没有找到，或者定罪过轻也能引发新一轮抗议。比如2007年3月30日东正教复活节前，发生针对德卡尼修道院迫击炮袭击，炮弹打中了院墙，所幸没有爆炸。¹¹⁸2008年9月，塞尔维亚各界人士纷纷表示，宗教圣地的爆炸袭击者，阿尔巴尼亚裔的 Jeton Mulaj 仅被佩奇地方法院判处三年半牢狱不能完全体现司法公正。¹¹⁹

二、与外部基督教世界的互动

2001年,9.11事件之后,9月14日阿尔特米耶主教和特德斯耶修道院长在给美国国务院科索沃专员的致信中写道:“我们表达我们真诚的哀悼。这些野蛮和愚蠢的恐怖主义袭击是所有文明世界的敌人。我们在教堂和修道院内为了让遇难者安息而祈祷。战后两年多来我们的教堂、墓地和几世纪悠久的文化都遭到破坏,我们无辜的民众被恐怖主义者袭击。我们宗教社区真诚地认为和美国休戚与共,坚实地团结在一起。我们仍然相信文明世界会战胜宗教狂热分子和恐怖主义,也会保卫欧美文明的价值根基。”¹²⁰

俄罗斯的东正教教会与塞尔维亚正教会互动关系良好,俄罗斯的东正教界一直发动俄罗斯国民为科索沃需要帮助的塞尔维亚东正教信徒们提供人道主义救援。比如2002年10月16日,俄罗斯东正教教会和莫斯科市政府在特维尔斯基(Tverski)广场举行向科索沃和梅托西亚塞尔维亚裔赠送300吨人道救援物质的仪式。俄罗斯都主教Pitirim将科索沃称为“欧洲身上流血的伤口,许多有几世纪悠久历史的教堂和修道院被毁”,他很欣慰“俄罗斯人民为信仰上的弟兄解囊相助”。推动这次俄罗斯东正教信徒募捐的人物之一,就是德卡尼修道院的特德斯耶院长,他在代表塞尔维亚东正教教会接受捐赠的仪式上向感谢了俄罗斯人给予的“兄弟之爱”(brotherly love)。¹²¹

2004年联合国科索沃特派团与欧洲安全与合作组织(Organization for Security and Cooperation in Europe/OSCE)在科索沃办公室起草新宗教法,科索沃宗教界都予以充分关切。依据这部新宗教法,非科索沃本土出生的居民不能够担任教会要职,而德卡尼修道院的院长特德斯耶主教¹²²就不符合这一条件,保守的拉什卡-普里兹伦主教阿尔特米耶也不符合,这两位科索沃东正教最高宗教领导人都出生于塞尔维亚中部而非科索沃。¹²³如果新的宗教法相关条款得以通过,这些主教将被法律拒于科索沃宗教社区门外。对这项法律发对的声音却不仅来自东正教群体,一些说阿尔巴尼亚语的基督教徒也认为这部宗教法草案会影响宗教信仰自由权利。不满的基督徒们除了调动一切可以用的社会资源,比如向挪威“18论坛”(Forum 18)¹²⁴写信、接受采访等手段,抱怨宗教少数派被排除在法律制定程序之外,还寄希望于更有影响力的外国基督教势力出面插手阻止科索沃通过这部宗教法。

总部并非设在巴尔干地区的一些国际宗教慈善组织非常热衷于帮助德卡尼修道院,与德卡尼修道院的修道士们合作共同为科索沃与梅托西亚地区贫苦平民提供经济和物质上的支援。以美国境内的慈善组织为例,最直接关注德卡尼修道院的东正教背景慈善组织机构当属DMRF。“美国德卡尼修道院救援基金”(Decani Monastery Relief Fund/DMRF)于1998年10月成立,主席是美国爱达荷州博伊

西的 Archimandrite Nektarios Serfes 主教，首席副主席是德卡尼修道院的院长特德斯耶主教，第二副主席为萨瓦神父。依照 DMRF 的自述，其守护圣徒为塞尔维亚的圣萨瓦 (St. Sava of Serbia)¹²⁵，而这个基金会实际上是希腊正教美国大教区下设的非盈利组织，捐款可提供免税。¹²⁶德卡尼修道院声称，DMRF “使美国基督徒和塞尔维亚基督徒团结在了一起”¹²⁷。德卡尼修道院不仅将 DMRF 数量可观的美金捐赠用于日常修道院开销，更主要花费在为科索沃与梅托西亚地区流离失所的难民、缺医少药的山区贫民和学校孩童提供物质上帮助。除了经济援助，德卡尼修道院还通过 DMRF 向美国基督教群体寻求更多的代祷，希望在神的关爱下能得到更多的西方关怀和支持。又如位于巴尔的摩市的“国际东正教慈善团体”(International Orthodox Christian Charities, Inc./IOCC) 帮助德卡尼修道院修复和扩建其维持了 600 年的制酒作坊。德卡尼修道院和 IOCC 都认为，对制酒作坊的修整为当地提供了更多的就业机会，更重要的是“鼓励科索沃的塞裔和阿裔社区更多的相互合作”。德卡尼修道院的马尔科 (Marko) 神父曾经在法国和意大利学习制酒技术，他很愿意与科索沃阿裔农民分享葡萄种植技术，也因此这位神父认为，至少“阿尔巴尼亚裔的葡萄种植者们与我们酿酒厂、我们修道院很亲近”。¹²⁸“我们的角色既非政客又非民族代表，我们是灵性和身体的守护者”萨瓦神父对 IOCC 说，“我们希望和 IOCC 在德卡尼酿酒厂的合作能有助于我们和阿尔巴尼亚裔社区间的种族关系改善。”¹²⁹

科索沃独立后，美国希望科索沃塞尔维亚基督徒们仍然能够平和地生活在穆斯林主导的新政权里，但塞尔维亚人却讽刺美国政府和大多数美国选民根本就没有搞清巴尔干的事实，少数人口的科索沃塞尔维亚裔在充斥着敌意的多数派穆斯林统治下何谈安居乐业。阿尔特米耶主教就强烈地支持这种继续反抗美国及西方的科索沃政策。德卡尼修道院经历了短暂的迎合主教立场之后，却选择慢慢偏离所属教区教会的保守立场，转而更多地向西方靠拢。从拉什卡-普里兹伦教区领导下的德卡尼 kosovo.net 的新闻网页可见，2008 年 3 月 5 日网页之后就没有再更新包括英文和塞尔维亚文在内的所有新闻信息，修道院自己建立的、以互动讨论为主的德卡尼雅虎群也放弃了过去的群组地址，更换了新域名。另外，美国金融危机使 DMRF 可支配资金骤减，然而 DMRF 最新的新闻报道除了用更多充满感性的言语努力继续为德卡尼修道院和科索沃穷人募捐之外，还提到救援基金正在帮助德卡尼修道院取得 decani.com 域名，并为此希望得到网站系统维护的资金。¹³⁰德卡尼修道院选取的联盟对象已经不以本地塞尔维亚东正教群体为主，它认为在看来新的形势下，如果要保全信仰、修道院及其文化地位就更需要外部群体，尤其是西方世界的认可同情和支援。

德卡尼修道院与基督教世界的频繁互动引发的一种地域性观点认为，科索沃

的塞尔维亚东正教应该与塞尔维亚东正教分离,这种观点丑化东正教为政客的政治工具,比如就有支持塞尔维亚东正教教会分裂的阿尔巴尼亚裔网民在评论中说科索沃东正教遗产不仅是塞尔维亚人的也是阿尔巴尼亚人的。¹³¹

小结

欧洲学界对巴尔干半岛历史有一种诠释逻辑,即坚称“由欧洲的观点来看,在血统、传统和宗教上完全不同于其欧洲臣民的奥斯曼帝国,并不能以新形态的文化统合境内的欧洲人,反而带来落后的异族统治,对欧洲历史的参与中断了大约四百年。”¹³²在这种思维方式的引导下,巴尔干民族国家向更古老的拜占庭正教帝国时代寻找民族的认同之根。塞尔维亚回溯和重视圣斯蒂芬国王、杜尚国王和1389年科索沃战役的传说正是如此。德卡尼修道院恰好承载了塞尔维亚人否定奥斯曼帝国的民族主义热情,其辉煌的文化印记被用以论证科索沃在塞尔维亚历史中的重要性和从属地位。为了维持国家独立,塞尔维亚是最早建立独立教会大主教区的东正教国家,塞尔维亚正教会也因此常被认为从建立之时起就与国家关系密切。¹³³德卡尼修道院的修道士们秉承了这两个塞尔维亚东正教基本立场,既对奥斯曼帝国遗产不予肯定,同时也愿意积极介入政治。然而由于德卡尼修道院所属的科索沃-梅托西亚省区域位置和所处的大规模战争后族群对峙冲突时代,再加上众多国际势力对这一地区的涉足,修道院所表现出来的特征和行为既融入了其对当下时局中自身地位的认知和判断,也反映了外部对修道院的期望。另一方面,德卡尼修道院的行动也在一定程度上影响着地区政治。

本章以1999年科索沃战争后到2008年科索沃单方面宣布独立,十年之间梅托西亚地区的重要古老塞尔维亚东正教修道院德卡尼修道院为研究对象,试图分析更广阔国际政治意义上的宗教功能单位,比如一所修道院在暴力冲突不断的地区外部环境下的利益偏好、主体特征和行为模式。历史上的德卡尼修道院曾经是科索沃地区重要的庄园主,更是宗教文化的中心。科索沃战争结束后,德卡尼修道院的定位有三个来源:第一个来源的是神圣的职责,包括荣耀上帝、传播宗教信仰,这是任何时代条件下都不会偏移放弃的核心利益;第二个来源的是主体的认知,包括代表塞尔维亚宗教和文化传统、需要外部安全保护以避免生存威胁、开放合作、热心政治;第三个来源是被赋予的义务,体现出德卡尼修道院之外的人群对修道院的期望,包括福佑非信徒、维系塞尔维亚在科索沃地区的存在,促进地区和平。德卡尼修道院是个被异教的阿尔巴尼亚裔人口完全包围的“东正教孤岛”,但这并不妨碍修道士们利用可以利用的一切机会方式向外界发出自己的声音,不过修道院、修道士和来修道院的塞尔维亚东正教信徒的基本安全都必须仰仗北约军队。这是今天的德卡尼修道院表现出的三大特征。德卡尼修道院从现

代国家中主流宗教人群转化为前现代国家中的少数宗教人群，其自身所处政治进程是倒退的，政治环境和社会结构都对修道院提出更多挑战。为了实现关顾更多人群、向外传达科索沃东正教群体的真实处境和看法以及维护塞尔维亚东正教信仰体系信心，德卡尼修道院采取了群体内部聚合和外部聚合两种行为模式。内部聚合行为包括为塞尔维亚方面祈祷、塑造和强调群体受难记忆、与塞尔维亚官方政府和政要保持联系以及利用宗教仪式团结塞尔维亚人。外部聚合行为包括帮助非东正教信徒、与北约等国际驻科索沃机构积极互动、向塞尔维亚以外的国家寻求同情和帮助而不论它们是否是曾经的敌人。德卡尼修道院的宗教背景决定其主要互动的对象仍然是基督教世界，包括巴尔干地区东正教和外部基督教世界两个向度。应该说德卡尼修道院从保护修道院和牧养人群目的出发的部分外部聚合行为，为将来可能出现的塞尔维亚东正教与科索沃东正教之间的内部分裂埋下隐患，而从类似目的出发的强化内部聚合行为，也相应地强化了信仰群体和族群之间的分化甚至对立。

¹ 这句台词来自于南斯拉夫译制片《瓦尔特保卫萨拉热窝》(Valter Brani Sarajevo)，是游击队联络暗语。本片由南斯拉夫伯纳斯电影制片厂(Bosna Film)摄制，1972年上映，北京电影制片厂1973年译制。

² Miranda Vickers, *Between Serb and Albanian: A History of Kosovo* (New York: Columbia University Press, 1998), p. x i.

³ Gojko Subotić, *Art of Kosovo: The Sacred Land* (New York: The Monacelli Press), p. 7.

⁴ Vjekoslav Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States* (New York: Oxford University Press, 2002), p. X X V II

⁵ 本编所有塞尔维亚语的人名、地名以拉丁字母为主，如涉及到文献，则尊重原文，对应拉丁字母或者契里尔字母。

⁶ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo* (London: C. Hurst & Co. Publishers Ltd., 2000), pp. 37-38.

⁷ [奥]赫尔穆特·克拉默，维德兰·日希奇著，苑建华译：《科索沃问题》，中央编译出版社，2007年版，第43页。

⁸ Tim Judah, *Kosovo: What Everyone Needs to Know* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. x v - x vii.

⁹ <http://www.ks-gov.net/ESK/eng/>

¹⁰ 修士哈里顿神父(Fr. Lukic Hariton)1999年6月14日，在普里兹伦城街道上、德国KFOR面前被穿着KLA制服的武装分子绑架。圣职修士斯蒂芬(Hieromonk Puljic Stefan)1999年7月19日在梅托西亚修道院(Budisavci Monastery)门前被罗马天主教阿尔巴尼亚人绑架。两位神父都被残忍地杀害，至今凶手仍然未被定罪，他们被塞尔维亚拉什卡与普里兹伦东正教教区视为新时代的殉道者。参见 Raška and Prizren Orthodox Diocese, eds., *Crucified Kosovo: Desecrated and Destroyed Orthodox Serbian Churches and Monasteries in Kosovo and Merohia* (June 1999-May 2001) (Beograd: "Glas Kosova i Metohije" medijsko-izdavački centar Eparhije Rasko-prizrenske Srpske Pravoslavne crkve, 2007), p. 52.

¹¹ 马细谱：《巴尔干纷争》，北京大学出版社，1999年版，第414页。

¹² 参见郝时远：《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》，社会科学文献出版社，1999年版，第371-380页；马细谱：《巴尔干纷争》，第414页。

¹³ 马细谱：《巴尔干纷争》，第414-427页；

¹⁴ 中国政府没有承认科索沃独立主权国家地位。

- ¹⁵ Central Intelligence Agency (CIA), "The World Book: Kosovo," *CIA*, July 2, 2009, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kv.html>.
- ¹⁶ Slavenko Terzić, Milorad Ekmečić etc., *Response to Noel Malcolm's Book Kosovo: A Short History: Scientific Discussion on Noel Malcolm's Book "Kosovo. A Short History" Collection of Works* (Belgrade: Institute of History of the Serbian Academy of Sciences and Arts, 1999), p. 3.
- ¹⁷ 斯蒂芬国王手拿德卡尼修道院教堂的肖像（湿壁画），绘于德卡尼修道院主教堂内，图片翻拍自 Gojko Subotić, *Art of Kosovo: The Sacred Land*, p. 59.
- ¹⁸ 马细谱：《巴尔干纷争》，第 414 页。
- ¹⁹ Orthodox Diocese of Raška and Prizren, "Visoki Decani Serbian Orthodox monastery", <http://www.kosovo.net/main.html>.
- ²⁰ UNESCO, "Dečani (Serbia-Montenegro) No 723," *UNESCO*, p. 123, visited on July 12, 2009, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/724.pdf
- ²¹ OSCE Mission in Kosovo, "Dečan/Dečane, March 2009," *OSCE*, March 11, 2009, p. 1, http://www.osce.org/documents/mik/2008/04/1181_en.pdf.
- ²² Gojko Subotić, *Art of Kosovo: The Sacred Land*, p. 14.
- ²³ Miranda Vickers, *Between Serb and Albanian: A History of Kosovo*, p. 9.
- ²⁴ Gojko Subotić, *Art of Kosovo: The Sacred Land*, p. 177.
- ²⁵ Gojko Subotić, *Art of Kosovo: The Sacred Land*, p. 177.
- ²⁶ 《德卡尼的荣耀》(The Glory of High Decani) 是专注于科索沃与梅托西亚地区人道主义危机、塞尔维亚和非阿尔巴尼亚人苦难生活的塞尔维亚裔媒体人 Ninoslav Randjelovic 于 1998 年 11 月至 2000 年 12 月间拍摄的 23 分钟纪录短片，发行于 2003 年 2 月，RONIN Production 出品。纪录片的官方介绍如下：“本片记录了科索沃东正教信仰最后的精神中心之一德卡尼修道院的真实灵性生活，是科索沃最后的外交——用所有人的宽容、怜悯和爱共铸的‘心灵外交’的见证。” 参见 Ninoslav Randjelovic 个人网页 <http://www.daysmadeoffear.com/film2.html>, 访问时间 2009 年 7 月 26 日。
- ²⁷ 这次采访的时间是 2000 年左右，当时修道院共有的修道士 23 人。
- ²⁸ 这句话为阿尔特米耶主教的对德卡尼修道院生活的评价，《德卡尼的荣耀》，7 分 17 秒。
- ²⁹ Bishop Teodosije, "Decani Monastery on the UNESCO World Heritage List Statement," *Kosovo.net*, 2004, <http://www.kosovo.net/main.html>
- ³⁰ <http://groups.yahoo.com/group/decani/> (1998 年 6 月 4 日-2005 年 3 月); <http://groups.yahoo.com/group/decani2/> (2005 年 4 月-2008 年 11 月); 2008 年 11 月 27 后更新到 <http://groups.yahoo.com/group/decani3/> 至今。
- ³¹ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, pp. 66-67.
- ³² Victoria Clark, *Why Angels Fall* (Palgrave Macmillan, 2000), p. 87.
- ³³ Jim Forest, "Belgrade Dialogue on Reconciliation," *Incommunion.org*, February 18-22, 1997, <http://incommunion.org/?p=407>.
- ³⁴ David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 145.
- ³⁵ 《德卡尼的荣耀》，7 分 27 秒至 7 分 36 秒。
- ³⁶ 《德卡尼的荣耀》，12 分钟至 12 分 44 秒。
- ³⁷ Jelena Tasic, translated by Snezana Lazovic, "On the 10th Anniversary of the Rebirth of the Brotherhood of Visoki Decani Monastery," *Pravoslavljje*, March 20th, 2002, <http://groups.yahoo.com/group/decani/message/65950>. Serbian Version: http://www.spc.rs/Pravoslavljje/840/teodosije_c.html. 本文注释中所有来自塞尔维亚东正教教会网站资料，如果教会有官方英文版本则一律采用英文版作注，而不使用塞尔维亚文版。
- ³⁸ Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History* (New York: New York University Press, 1999), p. 38.
- ³⁹ 诺尔·马尔库姆早于《科索沃简史》出版的《波斯尼亚简史》Noel Malcolm, *Bosnia: a Short History* (New York: New York University Press, 1996). 在德卡尼修道院看来过于理想化了奥斯曼帝国的统治，有失学者的公允。
- ⁴⁰ ERPKIM Info-sevice, "Abbot Teodosije of Decani: Protection of Monastery is Our Priority Task," *Kosovo.net*, Mar 19th, 2003, <http://www.kosovo.net/news20.html>.
- ⁴¹ 德卡尼三十位修道士其中只有 Nikolaj 神父和 Nikodim 神父两人年纪稍大，其余的修道士

年纪都在 20 岁到 40 岁之间，参见《东正教》杂志对特德斯耶神父的采访，Jelena Tasic, translated by Snezana Lazovic, "On the 10th Anniversary of the Rebirth of the Brotherhood of Visoki Decani Monastery," March 20th, 2002, *Pravoslavlje*,

<http://groups.yahoo.com/group/decani/message/65950>. Serbian Version:

http://www.spc.rs/Pravoslavlje/840/teodosije_c.html.

⁴² 《德卡尼的荣耀》，53 秒至 1 分 03 秒。

⁴³ Martin Hall, "Blackbirds and Black Butterflies," in Carolyn Hamilton et al, *Refiguring the Archive* (Cape Town: David Philip, 2002), p. 341-342.

⁴⁴ Visoki Decani Serbian Orthodox Monastery, "Visoki Decani Serbian Orthodox Monastery," *Kosovo.net*, visited on August 8, 2009, <http://www.kosovo.net/edecani.html>.

⁴⁵ Tim Judah, "The Serbs: The Sweet and Rotten Smell of History," *Daedalus*, vol. 126, no. 3, (Summer, 1997), p. 24.

⁴⁶ Jelena Tasic, translated by Snezana Lazovic, "On the 10th Anniversary of the Rebirth of the Brotherhood of Visoki Decani Monastery".

⁴⁷ KIM 广播电台成立于 1999 年科索沃战争期间，总部设在科索沃首府普里什蒂娜附近，一周 7 天 24 小时用塞尔维亚语广播，一周两次吉普赛语广播。

⁴⁸ Radio KIM, "Vladika Teodosije: Od posebne važnosti obnova srpskih domova u kojima se slavi ime Božije (特德斯耶主教：塞尔维亚人以上帝之名重建家园非常重要)," January 7, 13: 57, 2009,

<http://www.radiokim.net/Vladika-Teodosije-Od-posebne-vaznosti-obnova-srpskih-domova-u-kojima-se-slavi-ime-Bozije-3789-vest.htm>

⁴⁹ <http://www.serfes.org/missionary/decanimonasteryupdate.htm>, visited on March 29, 2009.

⁵⁰ Fr. Sava, "Appeal for Prayer for the Decani Monastery and Surrounding Grounds," *DMRF*, June 21st, 2000, <http://www.serfes.org/missionary/decanimonasteryupdate.htm>.

⁵¹ ERPKIM Info-sevice, "Abbot Teodosije of Decani: Protection of Monastery is Our Priority Task".

⁵² 1999 年之前，为德卡尼修道院提供安全防卫保护的军事力量是南斯拉夫部队，这些年轻的军人驻守在德卡尼守卫修道院免于科索沃解放军和周围穆斯林社区随时可能施加的暴力袭击。Martin Hall, "Blackbirds and Black Butterflies," in Carolyn Hamilton et al, *Refiguring the Archive* (Cape Town: David Philip, 2002), p. 341-342.

⁵³ David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, pp. 157, 152.

⁵⁴ David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 153.

⁵⁵ 参见德卡尼修道院官方网页上的德卡尼简史部分 Decani monasterty, "Short History of Visoki Decani Monastery," <http://www.kosovo.net/main.html> 访问时间 2009 年 9 月 1 日。

⁵⁶ 20 世纪初俄罗斯僧侣在德卡尼修道院的宗教教育引发了俄罗斯与塞尔维亚政府之间的外交争端，塞尔维亚修道院、教会民间宗教外交与政府立场之间的敏感的矛盾关系被称为“德卡尼问题”，参见塞尔维亚历史学教巴特科维奇历史学著作《德卡尼问题》，Dušan T. Bataković, *Dečansko Pitanje* (Belgr: Historical Institue-Prosveta, 1989)。

⁵⁷ Jelena Tasic, translated by Snezana Lazovic, "On the 10th Anniversary of the Rebirth of the Brotherhood of Visoki Decani Monastery," March 20th, 2002, *Pravoslavlje*, <http://groups.yahoo.com/group/decani/message/65950>.

⁵⁸ [美]塞缪尔·亨廷顿著，周琪等译：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，2005 年版，第 295 页。

⁵⁹ 郝时远：《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》，第 395 页。

⁶⁰ Miranda Vickers, *Between Serb and Albanian: A History of Kosovo* (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 245-250.

⁶¹ Victoria Clark, *Why Angels Fall*, p. 90.

⁶² Tim Judah, *Kosovo: War and Revenge* (New Haven and London: Yale University, 2002), pp. 160-161.

⁶³ Dejan Vukelic, "Adem Demachi Announces New Violence Against Serbs," *Blic Daily* (July 14,

2005).德卡尼官方网页对这篇新闻的转载地址为

http://www.kosovo.net/news/archive/2005/July_15/3.html.

⁶⁴ Fr. Sava, "Adem Demaci and Fr. Sava Support Development of Democracy in Kosovo," *BETA* (August 17, 2000). 发布在 KDN 的网址为:

<http://groups.yahoo.com/group/decani/message/33570>.

⁶⁵ Simon Haselock, "Comment: Kosovo Serbs Making Progress. Although There is a Long Way to Go, Conditions for Kosovo Serbs are Improving," *IWPR.net*, October 17, 2002,

http://www.iwpr.net/index.pl?archive/bcr2/bcr2_20021017_4_eng.txt.

⁶⁶ 联合国开发计划署:《科索沃预警报告 7》, 2004 年 5-8 月, 第 25 页, 转引自[奥]赫尔穆特·克拉默, 维德兰·日希奇著, 苑建华译:《科索沃问题》, 第 145 页。

⁶⁷ 郭爽:《科索沃经济独立难》, 新华网, 2008 年 2 月 20 日,

http://news.xinhuanet.com/newscenter/2008-02/20/content_7632496.htm。

⁶⁸ 比如 Gorio 修院即为德卡尼修院的附属, 有八位修女和一位教士居住其中, 共有十位北约西班牙士兵二十四小时把守这座小型修院的安全。参见北约 KFOR 的编年史记录 KFOR, "Guarding Historical Heritage," *KFOR Chronicle*, Mar. 5th, 2003,

http://www.nato.int/kfor/chronicle/2003/chronicle_02/14.htm。

⁶⁹ 《德卡尼的荣耀》, 4 分 22 秒。

⁷⁰ 《德卡尼的荣耀》, 5 分 35 秒。

⁷¹ 《德卡尼的荣耀》, 9 分 08 秒至 9 分 46 秒。

⁷² HRH Crown Prince Alexander, "Vidovdan Speech," *The Royal Family of Serbia*, June 28th, 1998, <http://www.royalfamily.org/statements/state-det/state-6.htm>.

⁷³ Major Stefan Ratzenberger, "Decani Monastery 2nd Battle Group of Task Force Aquila," *KFOR*, Nov. 19th, 2004, http://www.nato.int/KFOR/chronicle/2004/chronicle_11/03.htm.

⁷⁴ Victoria Clark, *Why Angels Fall*, p. 88.

⁷⁵ 德卡尼修道院科索沃战争期间的网址为 www.decani.yunet.com, 现在的网址为 www.kosovo.net.

⁷⁶ Radio KIM-ERP KIM Inro Service, "We Need Surgical Intervention; the Time of Voodoo Doctors and Deception in Kosovo is over," *ERP KIM Newsletter*, March 29, 2004, http://www.kosovo.net/news/archive/2004/March_30/1.html.

⁷⁷ ERPKIM Info-sevice, "Abbot Teodosije of Decani: Protection of Monastery is Our Priority Task".

⁷⁸ See Adam Tanner, "Interview-Serbian Orthodox Leader expects more war in Balkans," *Reuters*, Oct. 17th, 2008, <http://uk.reuters.com/article/idUKLH471049>.

⁷⁹ P. Pasic, "Sava Janjic o razgovorima s prestolonaslednikom: Zajedno Crkva i Kruna (萨瓦神父与王储会谈: 教会与王室在一起)," *The Royal Family of Serbia*, Mar 28, 2000, http://www.royalfamily.org/press/press-det/press-126_yu.htm.

⁸⁰ 这份请愿书的英文翻译版本参见 *South Slav Journal* 5, no. 3, 1982, pp. 49-54, 转引自 David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 147.

⁸¹ 参见德卡尼修道院萨瓦神父参与撰写的 Qemajl Morina & Sava Janjic, "Religion in Kosovo: A Christian and A Muslim View," October 22, 1998, pp. 4-7, www.egroups.com/list/decani.

⁸² David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 151.

⁸³ KIM Inro-Service, "Bishop Teodosije Visits Wounded Serbs in Pec Hospital," *Kosovo.net*, Sep 21st, 2006, http://www.kosovo.net/news/archive/2006/September_21/3.html.

⁸⁴ ERPKIM Info-sevice, "We Need Allies to Resolve Problems of Kosovo," *Kosovo.net*, Feb 16th, 2005, http://www.kosovo.net/news/archive/2005/February_16/1.html.

⁸⁵ P. Pasic, "Sava Janjic o razgovorima s prestolonaslednikom: Zajedno Crkva i Kruna".

⁸⁶ The Public Relations Office of HRH Crown Prince Alexander II, "HRH Crown Prince Alexander II Firmly Condemns the Attack on the Serbian Monastery of Decani," March 31st, 2007, *The Royal Family of Serbia*, <http://www.royalfamily.org/statements/state-det/state-1610.htm>.

- ⁸⁷ Crow Cabinet Members, "Dragoslav Micić," *The Royal Family of Serbia*, <http://www.royalfamily.org/welcome/cabinet.htm>.
- ⁸⁸ 龚立人:《伦理以外的基督宗教伦理——灵性的再发现》,香港中文大学崇基学院神学院2009暑假密集课程讲义。
- ⁸⁹ 乐峰:《东正教史》,中国社会科学出版社,2005年版,第25页。
- ⁹⁰ See Information Service of The Serbian Orthodox Church, "Proslava Manastirske Slave Svetog Kralja Stefana Dečanskog (德卡尼修道院守护圣人德卡尼的圣斯蒂芬国王纪念活动)," November 24th, 2008, *Serbian Orthodox Church*, http://www.spc.rs/sr/proslava_manastirske_slave_svetog_kralja_stefana_decanskog.
- ⁹¹ 《德卡尼的荣耀》,15分33秒至16分49秒。
- ⁹² [美]沃伦·特里高德著,崔艳红译:《拜占庭简史》,上海人民出版社,2008年版,第270页。
- ⁹³ Slavica Djukci, "Darko Tanskovic: The Albanians, Islam, Catholicism and the Serbs," *Jedinstvo*, April 15, 2004.
- ⁹⁴ Jelena Tasic, translated by Snezana Lazovic, "On the 10th Anniversary of the Rebirth of the Brotherhood of Visoki Decani Monastery," *Pravoslavlje*, March 20th, 2002, <http://groups.yahoo.com/group/decani/message/65950>. Serbian Version: http://www.spc.rs/Pravoslavlje/840/teodosije_c.html.
- ⁹⁵ KFOR Chronicle, "Meeting for the Future," *KFOR*, Aug 4th, 2003, http://www.nato.int/KFOR/chronicle/2003/chronicle_07/12.htm.
- ⁹⁶ Branko Bjelajac, "Kosovo & Serbia: Pristina Orthodox Priest 'Lucky' to be Alive," *Forum 18 News Service*, March 19, 2004, pp. 1-2, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=282.
- ⁹⁷ 参见 kosovo.net 德卡尼修道院简史。
- ⁹⁸ 中国派驻科索沃的联合国维和警察言维(执行维和任务时间从2006年10月至2008年1月)曾任德卡尼地区当地警察局局长,言警官回复本文作者的信件中提到“德卡尼教堂现在的处境就像淹没在阿族人海洋中的一个孤岛,处境艰难,它是塞族人的精神发祥地,是阿族人的眼中钉。这也是联合国部署北约意大利军队重兵把守的原因,我在德卡尼任警察局长时,每周都要去教堂会见院长,比较体会他们的艰难处境。几个留守的塞族神甫直接听命于贝尔格莱德宗教局,教区的一点风吹草动都会触发高层的神经,当时,我几乎每周都要陪同联合国任务区或北约军方的要员去教堂”。
- ⁹⁹ Major Stefan Ratzenberger, "Decani Monastery 2nd Battle Group of Task Force Aquila," *KFOR*, Nov. 19th, 2004, http://www.nato.int/KFOR/chronicle/2004/chronicle_11/03.htm.
- ¹⁰⁰ Roy Brown, "COMKFOR Makes Second Visit to Decane Monastery," *Kosovo.net*, Aug. 30th, 2001, <http://www.kosovo.net/skiaker.html>
- ¹⁰¹ Glass Kosova I Metohije (The Herald of Kosovo and Metohija), "Interview with Fr. Sava: Forgive Them, Father, for They Know Not What They De," March 15th, 2002, official published by the Serbian Orthodox Diocese of Raska-Prizren, <http://www.glaskim.co.yu/>; *KDN*, March 14th, 2002, <http://groups.yahoo.com/group/decani/message/65518>.
- ¹⁰² ERPKIM Info-sevice, "Abbot Teodosije of Decani: Protection of Monastery is Our Priority Task".
- ¹⁰³ Information Service of the Serbian Orthodox Church, "Press Conference on the Occasion of the Return of the SOC Delegation from The USA," *Serbian Orthodox Church*, Mar 28th, 2006, <http://www.spc.rs/Vesti-2006/03/29-03-06-e.html>.
- ¹⁰⁴ David Lienemann, "The Vice President's Trip to the Balkans & Lebanon," *Whitehouse.gov*, May 21, 2009, <http://www.whitehouse.gov/photogallery/The-Vice-Presidents-Trip-to-the-Balkans-and-Lebanon/>.
- ¹⁰⁵ Agence France-Presse, "Biden ends Balkans Tour, Heads to Lebanon," *AFP*, May 21st, 2009, <http://www.google.com/hostednews/afp/article/ALeqM5jtMFK8wLcamE1XQImEBh0CEBE9dQ>.
- ¹⁰⁶ Adam Tanner, "Biden Visit to Kosovo Monastery Splits Serbian Orthodox Church," *Reuters*, May 22nd, 2009, <http://blogs.reuters.com/faithworld/2009/05/22/biden-visit-to-kosovo-monastery-splits-serbian-orthodox-church/>.
- ¹⁰⁷ Diocese of Ras-Prizren and Kosovo-Metohija, "Dečani and Bondsteel," *Press Department Diocese of Ras and Prizren*, May 20th, 2009,

<http://www.eparhija-prizren.com/print.asp?idvest=3692>.

¹⁰⁸ 15 世纪以弗所的马克主教，因为拒绝拜占庭帝国迫于土耳其侵略者临近而推动的东正教联合罗马天主教教会的佛罗伦萨联盟，最终被毒害。参见路透社拜登访问德卡尼修道院新闻网网页后的网友评论部分，2009 年 5 月 22 日，

<http://blogs.reuters.com/faithworld/2009/05/22/biden-visit-to-kosovo-monastery-splits-serbian-orthodox-church/>

¹⁰⁹ Jelena Tasic, translated by Snezana Lazovic, "On the 10th Anniversary of the Rebirth of the Brotherhood of Visoki Decani Monastery," *Pravoslavlje*, March 20th, 2002,

<http://groups.yahoo.com/group/decani/message/65950>. Serbian Version:

http://www.spc.rs/Pravoslavlje/840/teodosije_c.html.

¹¹⁰ St. Herman of Alaska Press, "Interview with Abbot Theodosy," *Orthodox Word*, Nos. 193-4, <http://www.kosovo.net/theodos.html>.

¹¹¹ Information Service of the Serbian Orthodox Church, "Press Conference on the Occasion of the Return of the SOC Delegation from The USA," *Serbian Orthodox Church*, Mar 28th, 2006,

<http://www.spc.rs/Vesti-2006/03/29-03-06-e.html>.

¹¹² Diocese of Ras-Prizren and Kosovo-Metohija, "Announcements of Diocese and Text about Kosovo-Metohija: Insurrection in Visoki Decani, The Official Note," *Diocese of Ras-Prizren and Kosovo-Metohija*, August 24, 2008,

<http://www.eparhija-prizren.com/defaultE.asp?s=vesti&idvestep=3191>.

¹¹³ Serbian Orthodox Diocese of Raška and Prizren, "Crna Reka Monastery," *Kosovo.net*, <http://www.kosovo.net/default5.html>.

¹¹⁴ Serbian Orthodox Church, "Church Calls for end to Kosovo Monastery Quarrel," *Serbian Orthodox Church*, Sep 1, 2008,

http://www.spc.rs/eng/serbian_orthodox_church_church_calls_end_kosovo_monastery_quarrel.

¹¹⁵ 这幅新闻图片和整个圣斯蒂芬国王纪念礼拜活动的的所有其他图片排在一起，没有文字说明，但却是唯一一张人物近景特写，参见

http://www.spc.rs/sr/proslava_manastirske_slave_svetog_kralja_stefana_decanskog

¹¹⁶ 2007 年 11 月，在塞尔维亚牧首健康日渐堪忧的情况下，塞尔维亚正教会宗教会议决定由这位 Amfilohije Radović 主教代替行使牧首职责，他是实际上的塞尔维亚东正教最高领袖。

¹¹⁷ Adam Tanner, "Interview-Serbian Orthodox Leader expects more war in Balkans," *Reuters*, Oct. 17th, 2008, <http://uk.reuters.com/article/idUKLH471049>. 根据盖勒普公司的调查，15%左右的塞尔维亚人认为科索沃的独立会带来新的战争，而阿尔巴尼亚人只有 7% 同意这种观点。参见 Steve Crabtree, "Kosovo's Albanians, Serbs Foresee No Compromises: Each Group Strongly Committed to its Vision of Kosovo's Future," *Gallup*, May 23th, 2007,

<http://www.gallup.com/poll/27661/Kosovos-Albanians-Serbs-Foresee-Compromises.aspx>.

¹¹⁸ Tanjug, "Appeal to International Community to Protect Serb Sites," quoted by The Diocese of Ras-Prizren and Kosovo-Metohija, March 30, 2007,

<http://www.eparhija-prizren.com/print.asp?idvest=1705>.

¹¹⁹ Ministry for Kosovo and Metohija, "Ministry for Kosovo and Metohija Expresses Concern about Court Ruling in Case of the Kosovo Albanian J. Mulaj Who Attacked the Decani Monastery on March 30, 2007," *Ministry for Kosovo and Metohija Government of the Republic of Serbia*, September 19, 2008,

<http://www.kim.sr.gov.yu/cms/item/statements/en.html?view=story&id=6239§ionId=14>.

¹²⁰ Bishop Artemije and Abbot Teodosije, "Bishop Artemije and Abbot Teodosije of Decani expressed Condolences in Their Letter to Kosovo Desk Officer at the US Department of State," *Kosovo.net*, Sep 14th, 2001, http://www.kosovo.net/edecani_b.html.

¹²¹ ИТАР-ТАСС / *Православие.Ru*, "МОСКВА НАПРАВИЛА ГУМАНИТАРНУЮ ПОМОЩЬ СЕРБСКОМУ НАСЕЛЕНИЮ КОСОВА И МЕТОХИИ," October 16, 2002, *Pravoslavie.ru*, <http://www.pravoslavie.ru/news/021014/12.htm>

¹²² 特德斯耶主教出生于 1963 年，这位年轻的修道院院长出生于贝尔格莱德以南的查查克。

¹²³ Felix Corley, "Kosovo: 'Religious Freedom will be Seriously Hindered' by Draft Law," *Forum 18 News Service*, Nov 19th, 2004, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=457.

¹²⁴ Forum 18 是挪威致力于推进宗教自由的人权组织，主要关注原冷战时期非西方阵营国家的基督教群体，提供新闻报道和分析文章。组织的名称来源于《世界人权宣言》第 18 条，

中文官方翻译为：“人人有思想、良心和宗教自由的权利；此项权利包括改变他的宗教或信仰的自由，以及单独或集体、公开或秘密地以教义、实践、礼拜和戒律表示他的宗教或者信仰的自由。” <http://www.un.org/chinese/hr/issue/udhr.htm>。该组织将其总结为“有权坚信、膜拜和见证；有权转宗；有权聚会并表达信仰”，参见 Forum 18 官网 <http://www.forum18.org/>。

¹²⁵ 塞尔维亚的圣萨瓦是塞尔维亚东正教教会的创始者。

¹²⁶ 参见该组织官方介绍 Rev. Archimandrite Nektarios Serfes, “Missionary Support: Decani Monastery Relief Fund: A Non Profit Organization,” <http://fr-d-serfes.org/missionary/charter.htm> 访问时间 2009 年 9 月 2 日。

¹²⁷ See Bishop Teodosije, “Bishop Teodosije Expresses Gratitude to DMRF Donors,” *Kosovo.net*, Jan., 2007, <http://www.kosovo.net/main.html>.

¹²⁸ Nenad Prelevic, “Medieval Monastery Cultivates Good Will in Kosovo,” *International Orthodox Christian Charities News & Needs*, Volume 10, no. 3, Winter 2007.

¹²⁹ IOCC, “IOCC Expands Community Development Projects in Kosovo,” *IOCC*, February 22nd, 2008, <http://www.iocc.org/news/2-22-08kosovo.aspx>

¹³⁰ Rev. Archimandrite Nektarios Serfes, “The Cross for Kosovo/Metohija Continues to be Heavy Burden...,” *DMRF*, Feb. 15th, 2009, <http://fr-d-serfes.org/missionary/crossstillburden.htm>.

¹³¹ 参见路透社拜登访问德卡尼修道院新闻网页后的网友评论部分，2009 年 5 月 22 日，<http://blogs.reuters.com/faithworld/2009/05/22/biden-visit-to-kosovo-monastery-splits-serbian-orthodox-church/>

¹³² [英]马克·马佐尔著，刘会梁译：《巴尔干：被误解的“欧洲火药库”》，天津人民出版社，2007 年版，第 18 页。

¹³³ [南斯拉夫]伊万·博日奇等著，赵乃斌译：《南斯拉夫史》，商务印书馆，1984 年版，第 91 页。

第四章 作为宗教功能单位的希南帕夏清真寺

奥斯曼帝国入侵巴尔干半岛为伊斯兰教进入该地区开启了大门。奥斯曼帝国起初并不热衷在巴尔干传播伊斯兰教，但帝国中居民如果拥有穆斯林身份却可以赢得一定的政治和军事特权。17世纪随着奥斯曼帝国经济的衰落，奥斯曼人开始刻意地将伊斯兰教作为形成并且维持与被统治者之间纽带的工具。¹从这一时期开始，阿尔巴尼亚人大量接受伊斯兰信仰，而在此之前他们主要信仰天主教。²科索沃地方政府认为早在18世纪阿尔巴尼亚人就实现了与伊斯兰教的政教分离，而东正教的塞尔维亚人到现在仍然没有做到这一点。³根据科索沃前任大穆夫提介绍，科索沃全境共有513座清真寺，其中216座在科索沃战争中被毁。⁴英国波斯尼亚学院公布的数据是：1993年科索沃共有607座清真寺，仍在使用的有568座，其中三分之一毁于科索沃冲突。⁵尽管科索沃阿裔族人强调民族的认同甚于他们的宗教认同，但是这并不影响阿裔以宗教符号作为其民族特征。一个明显的区别是，科索沃境内几乎所有的东正教教堂和修道院无论是乃在运转的还是已经被损毁的都有北约军人把守，而清真寺则没有。清真寺是当代科索沃伊斯兰信仰活动的中心之一。

梅托西亚地区南部普里兹伦市是科索沃第二大城市、“科索沃共和国”南部重镇，14世纪杜尚国王建立的强大塞尔维亚王国曾经定都于此。美联社记者在2008年科索沃旅游介绍中如此评价普里兹伦，“这里还保留有斯拉夫人和奥斯曼土耳其其中世纪碰撞的痕迹，特别是伊斯兰和神秘的东正教的冲突。”⁶对科索沃阿尔巴尼亚穆斯林甚至阿尔巴尼亚而言普里兹伦的地位非常重要。1878年阿尔巴尼亚人第一个民族主义组织“普里兹伦同盟”组建于该市，其纲领所描绘的未来阿尔巴尼亚国家界限就是后来“大阿尔巴尼亚主义”疆域的雏形。⁷穿城而过的比斯特里查河(Bistrica)边静静伫立着普里兹伦最主要的清真寺——希南帕夏清真寺(Sinan Paşa Mosque)。希南帕夏清真寺建造于1615年，是科索沃境内重要的伊斯兰宗教圣地和文化古迹。希南帕夏清真寺的内墙有夭园(Jennet-misali)铭刻和最早可以追述到1628年的巴洛克风格内部绘画装饰。希南帕夏清真寺的穹顶直径大约14.5米，其建筑风格为典型的奥斯曼土耳其艺术风格。整座清真寺几乎完全由石料堆砌而成，其内部主要有膜拜祈祷场地和放置敏拜尔的区域两部分，它的大穹顶和细长的43.5米高多边形尖塔是普里兹伦城市标志。希南帕夏清真寺曾经拥有过一座神学院。大约离希南帕夏清真寺150米远，即为著名的科索沃穆罕默德帕夏浴室(Hammâm Mehmet Pasha)，它现在的主要功能是博物馆。

第一节 希南帕夏清真寺的政治属性

希南帕夏是在阿尔巴尼亚出生的奥斯曼政府阿尔巴尼亚裔官员 (vizier), 希南帕夏在自己的名字前加上“苏菲”(Sofi) 前缀以表彰他自己的智慧。¹⁰他于16世纪摧毁了普里兹伦附近的圣天使长修道院 (monastery of Holy Archangels), 1615年用修道院教堂的料石建造了位于普里兹伦市区中心的希南帕夏清真寺。¹¹阿裔科索沃人 (Kosovar) 认为, 希南帕夏清真寺的料石并非拆毁圣天使长修道院而来, 塞尔维亚人编撰了希南帕夏移用修道院石料的故事, 早在1941年意大利考古学家已经否认了这一可能。¹²这位希南帕夏存留在塞尔维亚人的痛苦回忆中还缘于他1594年在贝尔格莱德 (Vračar) 山焚烧了圣萨瓦的圣物遗骨。圣萨瓦是德卡尼修道院救济基金会所称的保护圣徒, 是所有塞尔维亚东正教教会的保护神, 更是中世纪第一位塞尔维亚大主教, 是塞尔维亚正教会的建立者, 其遗骨被教会看做是“塞尔维亚国家与独立传统的象征”¹³。塞尔维亚人为了纪念希南帕夏烧毁圣萨瓦遗骸的悲剧而修建了圣萨瓦大教堂 (St. Sava's Cathedral), 据称圣萨瓦大教堂为现存巴尔干地区最大的东正教教堂。¹⁴在塞尔维亚人当中流传的民间故事中, 比斯特里查河转换了河道, 淹过希南帕夏的陵墓, 这是上帝为希南帕夏拆毁修道院、亵渎塞尔维亚东正教圣灵而降下的惩罚。¹⁵希南帕夏清真寺得名的建立者和它建筑主体本身对塞尔维亚裔而言就是苦难与仇恨的象征。

一、希南帕夏清真寺的定位

巴尔干的宗教与国家、民族和政府之间总是有着密切的联系, 宗教有时与政治合作有时却也反抗政权, 形成相对独立的权力形式, 不论伊斯兰教还是基督教都是如此。¹⁶塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人共享科索沃领土, 但各自解读自我的民族和宗教历史。他们对传说、神话、史诗、古迹的阐释争辩是另一场非常规手段的特别战争, 从未停歇。在科索沃, 所有对历史的争论、对古迹的保护其实是为了面向未来, 争执的双方都认为确立过去的地位就可以掌握将来的地区局势。¹⁷希南帕夏清真寺背后的建造史和宗教地位正是这场特别战争的组成部分和源动力之一。

希南帕夏清真寺首先是一座伊斯兰教宗教建筑, 宣扬伊斯兰教、提升信徒宗教水平、加强宗教教育是清真寺和宗教领袖神圣的职责。希南帕夏清真寺圆顶内部各种曼妙的植物花卉图案簇拥着顶端一段古兰经经文: “真主, 除他外绝无应受崇拜的; 他是永生不灭的, 是维护万物的; 瞌睡不能侵犯他, 睡眠不能克服他; 天地万物都是他的; 不经他的许可, 谁能在他那里替人说情呢? 他知道他们面前

的事，和他们身后的事；除他所启示的外，他们绝不能窥测他的玄妙；他的知觉，包罗天地。天地的维持，不能使他疲倦。他确是至尊的，确是至大的。”¹⁶（见图 4-1）¹⁷

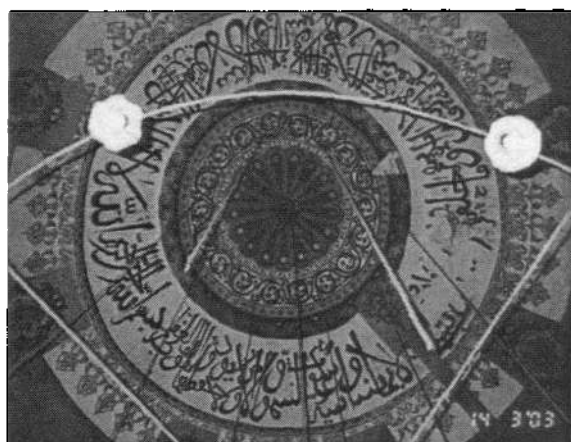


图 4-1：希南帕夏清真寺穹顶内部

科索沃伊斯兰社区的宗教领袖们认为当务之急是两大任务：重修战争期间被毁的清真寺，以及在伊斯兰群体大多信仰水平低下的情况下加强伊斯兰教法教育。在科索沃伊斯兰领袖看来，仅仅信

仰人口占多数是不够的，他们有义务复兴科索沃伊斯兰教，提高信仰虔诚度对于维持这一地区主导宗教地位非常重要。在外界看来，这些宗教领袖的行为是在塑造阿尔巴尼亚之后欧洲的“第二个穆斯林国家”¹⁸，科索沃超过 90%的阿尔巴尼亚人口是穆斯林，¹⁹而波黑的穆斯林人口比例还不到全部人口的 50%。²⁰到 2007 年左右，“希南帕夏拥有众多的伊斯兰信徒，各种宗教活动正常，参与人甚多，每日五次的祈祷高音喇叭从不间断，是普里兹伦主要的也是主导的宗教场所”²¹，这是科索沃兴盛的伊斯兰教代表在国际驻科索沃机构人员眼前展现的图景。

其次，希南帕夏清真寺是科索沃古老伊斯兰艺术和文化的代表与象征，同时也是奥斯曼帝国对科索沃侵略占领和实行伊斯兰教化的象征。UNESCO 给予希南帕夏清真寺重要性的评价是：“具有重要历史与艺术价值，城市的宗教象征，科索沃最有地位的清真寺之一。”²²希南帕夏清真寺内壁装饰是科索沃伊斯兰艺术最美的壁画之一。清真寺最初建造者使用的石制台阶、讲台都得以完好保存。希南帕夏清真寺还存有一定数量的伊斯兰手稿（包括 1588 年建立的 Gazi Mehmed Pasha 图书馆和其他清真寺图书馆馆藏）²³，在非宗教活动时间内以伊斯兰文化博物馆的形式向公众开放。²⁴与巴尔干地区其他奥斯曼帝国遗留下的清真寺一样，希南帕夏清真寺这样的崇拜场所，其内饰基本是奥斯曼东方风格的。应该说一方面，奥斯曼帝国统治者为科索沃阿尔巴尼亚裔和其他愿意皈依之人带来了伊斯兰教：帝国统治者用伊斯兰教同化当地居民以稳固统治，以歧视性社会政策促使大批阿尔巴尼亚人转信伊斯兰教，并且最终使伊斯兰教在科索沃成为主流宗教；²⁵但另一方面，也由于奥斯曼帝国的伊斯兰教普遍没有其他伊斯兰世界对宗教教法要求那么严苛，这也影响到科索沃阿尔巴尼亚穆斯林群体，使其表现出较为温和的宗教性。²⁶

其三，希南帕夏清真寺还被外界赋予搭建宗教宽容桥梁的希冀。这部分缘于科索沃完全依赖西方世界所主导的政府治理，西方世界出于对宗教宽容的期待很

难不给科索沃穆斯林领袖施加压力。至少科索沃穆斯林领袖对外表述的立场都必须是独立不干涉政治和对其他少数宗教群体宽容。伊斯兰教士、学者莫利纳(Qemajl Morina)为迎合西方的趣味,在2000年接受采访时强调:“东正教教堂前停着的北约坦克是对我们的侮辱,我们阿尔巴尼亚人500年以来都很尊重东正教教堂和修道院,就算没有塞尔维亚人再待在那里。”四年后的骚乱却击溃了这番宗教宽容的说辞,尽管宗教领袖更愿意用“不当复仇”来解释暴力攻击。科索沃的穆斯林群体宣扬“我们加入欧洲不仅能使欧洲文化更丰富多元,而且还能够为多元宗教社会搭建沟通东西的桥梁”,²⁷希望西方能接受科索沃伊斯兰教的存在。

二、希南帕夏清真寺的特征

伊斯兰教是科索沃信众最多的宗教,但是一般认为科索沃阿尔巴尼亚穆斯林的宗教性普遍没有其他伊斯兰国家信众那么强烈。科索沃穆斯林举办的伊斯兰宗教仪式并不严格,他们对宗教介入政治似乎没有很大热情。1974到1989年科索沃自治期间,科索沃穆斯林建造了许多新的清真寺。对此科索沃穆斯林社区的清真寺领袖认为,建造新的清真寺并不能说明科索沃更加宗教化,只能反映那个时期科索沃阿尔巴尼亚人经济的繁荣。²⁸科索沃穆斯林社区领导承认,与科索沃北部地区信众相比,南部科索沃阿尔巴尼亚穆斯林对宗教庆典的参与热情更高,²⁹普里兹伦的希南帕夏清真寺及其信众正是如此。

首先是希南帕夏清真寺与塞尔维亚东正教文化和奥斯曼土耳其文化都有不可分解的联系。因为它在其建造传说中被描述成破坏塞尔维亚圣地,移用杜尚国王王室墓地石材,再加上外观上明显的奥斯曼帝国统治时期的伊斯兰教文化遗产气质,希南帕夏清真寺在科索沃的存在和发展必须要应对两方面的挑战。一方面的挑战来自塞尔维亚人和塞尔维亚正教会对希南帕夏清真寺不断持续和反复的指责。在每一次对斯蒂芬·杜尚国王和圣天使长修道院的宗教纪念活动中几乎都能听到塞尔维亚人重温修道院被拆毁的历史,希南帕夏清真寺的保存完好也总是在这些仪式中提及用以证明穆斯林对塞尔维亚人的压迫。³⁰另一方面的挑战则来自科索沃阿尔巴尼亚人寻求摆脱土耳其影响,塑造和保留阿尔巴尼亚特质的伊斯兰文化的期望。这在包括希南帕夏清真寺在内的几个接受土耳其援助的清真寺维修重建过程中都出现了土耳其人和科索沃阿尔巴尼亚穆斯林之间的争执。阿尔巴尼亚人在奥斯曼帝国退出科索沃地区之后,在原来奥斯曼帝国遗留的清真寺里建造了许多阿尔巴尼亚风格而非土耳其风格的墓地,战后从土耳其和其他伊斯兰国家来的援建维修人员无视这些阿尔巴尼亚人所看重的阿尔巴尼亚伊斯兰文化,他们要么不去整修这些阿尔巴尼亚墓地,要么就将其改建回奥斯曼帝国风格。科索

沃阿裔穆斯林为此非常不满，但是科索沃穷困的经济状况又很难保证由他们自己完成这些重建。两难的处境中，常常需要清真寺的教长出面与地方政府和国际组织协商，通过更换援建单位来寻找两种伊斯兰文化之间的平衡。³¹

另一重要特征是希南帕夏清真寺与几乎整个科索沃伊斯兰教界一样，很长时间内都在刻意淡化政治属性，是比较低调的宗教功能单位。与塞尔维亚裔东正教界常常用穆斯林和伊斯兰教来标识阿尔巴尼亚民族特质不同，阿尔巴尼亚裔的穆斯林人群更愿意强调“阿尔巴尼亚语才是阿尔巴尼亚人的认同来源”³²，而不是伊斯兰教。需要指出的是，这句话其实最初出自一位阿尔巴尼亚裔天主教诗人（Pashko Vasa）。³³但它的低调并不意味着对塞尔维亚东正教人士也是如此。比如科索沃的穆夫提们就经常严厉批评科索沃和塞尔维亚东正教界过于参与政治，培养滋生民族主义情绪土壤。伊斯兰领袖们认为，塞尔维亚人当需要动员国内力量发动对“塞尔维亚领土”上穆斯林的驱逐和清洗的时候他们总是利用宗教，并且塞尔维亚正教会也主动参与这些煽动性宣传。他们还认为东正教领袖们无视摧毁清真寺和杀害伊玛目的塞尔维亚暴行。³⁴

第三个特征是希南帕夏清真寺不得不面对来自科索沃境内同样是伊斯兰教信仰，但分属不同教派的宗教竞争。除了清真寺之外，尤其在科索沃南部城市，阿尔巴尼亚穆斯林还有另一主要宗教崇拜聚集地——苏菲主义的比克塔希（Bektashi）教团道堂（teqe/teke）。³⁵而希南帕夏清真寺属于逊尼派穆斯林的清真寺，逊尼派是科索沃伊斯兰社区的官方正式伊斯兰教。³⁶因为比克塔希教派的信仰和仪礼中有基督教元素，³⁷而在科索沃独立过程中，科索沃不能否认这个国家内伊斯兰是信仰主体，但又急于想向基督教文化为主的欧盟靠拢，于是就将比克塔希教团作为科索沃与欧洲亲缘的符号。³⁸比克塔希教派成员可以公开喝酒，还可以由女性主持宗教仪式，这对于科索沃正统逊尼派穆斯林来说都不符合传统伊斯兰教理。³⁹历史上阿尔巴尼亚的民族主义曾经有效地压制了宗教教派分裂。⁴⁰科索沃战争结束之后，阿裔直接的外部敌人塞裔大量迁出科索沃，科索沃的伊斯兰教派竞争重又变得激烈起来。苏菲教派和托钵僧（dervish）秩序对逊尼教派的希南帕夏清真寺而言有一定异端特质。⁴¹科索沃的土耳其裔穆斯林基本都在清真寺参加宗教活动，而科索沃战争前科索沃托钵僧秩序的聚会参与者只限于阿尔巴尼亚人和罗姆人。

第二节 希南帕夏清真寺的政治性行为

美国拜占庭研究学者沃伦·特里高德（Warren Treadgold）认为，拜占庭控制下的位于今天欧洲东部的基督教国家曾经远比中世纪的西欧要文明和繁荣，阻碍东欧民主政治、经济发展和民族建设的障碍都应该是由土耳其或者其后继者的

统治造成的。¹²他既赞美了基督教国家，又把之后的发展迟缓归咎于奥斯曼帝国的伊斯兰教化和后来的共产主义政权。马尔库姆则把对奥斯曼帝国 16 到 17 世纪科索沃的分析重点放在不同信仰的移民所带来的宗教聚合上，虽然他也承认这些移民原来的基督教信仰保持不了多久。¹³ 1459 年塞尔维亚完全沦陷，许多原属于基督教教会的建筑被洗劫，其中一部分很快被改建为清真寺，包括普里兹伦的圣母教堂（Church of Our Lady of Ljeviska）。普里兹伦清真寺是奥斯曼洗劫东正教教产过程中的获益清真寺，并且始终以伊斯兰教崇拜场所的形式保留到今天。相反，那些被损毁的东正教建筑遗址一荒废就是五百多年，长满杂草的断壁残垣成了“阿尔巴尼亚小孩的游乐场”¹⁴。

一、希南帕夏清真寺的政治进程

历史上的巴尔干地区民族宗教矛盾，一度因为铁托统治下的南斯拉夫相对开明的政治政策和繁荣的经济而相对沉寂，但 1981 年铁托逝世之后，科索沃总共爆发三次阿尔巴尼亚民族主义浪潮。¹⁵ 1981 年科索沃阿尔巴尼亚人最后一次参加南斯拉夫官方组织的人口普查，当时的统计数字显示，158 万科索沃居民中 77.4% 的人口是阿尔巴尼亚人，十年之后新一轮人口普查时，因为科索沃阿裔拒绝参加，官方只好估算 197 万科索沃人口中 82.2% 为阿尔巴尼亚人。蒂姆·尤达认为，1981 年的数据是近几十年来不多的权威可靠统计数字，尽管科索沃阿尔巴尼亚人相信政府故意低估他们的真实人口比率。¹⁶ 之后的 UNMIK 和科索沃地方政府进行的人口统计大多数都以调查问卷的形式，用抽样统计的方法得出最后人口数据，其准确性反而不如 1981 年的统计结果。塞尔维亚人和科索沃阿裔都不愿意接受细致的人口普查，因为双方都惧怕一旦出现人口比率减少的数据会对己方政治立场不利。2000 年科索沃阿裔宗教信仰人口比率估算结果显示，天主教和东正教的阿裔总人口也不到 6 万，压倒性的多数阿裔人口具有穆斯林背景。¹⁷ 这些民族主义运动激化的一个重要原因是科索沃的人口结构变化很快，多数信仰伊斯兰教的科索沃阿尔巴尼亚人聚族而居，一夫多妻现象盛行，人口没有节制地增长。¹⁸ 亨廷顿支持科索沃人口对比导致分离主义和大塞尔维亚主义倾向同时加剧这样的观点。¹⁹ 政治的确是这一地区爆发暴力冲突的原因，但却是伊斯兰教信仰造成较高的人口出生率，医疗水平提高之后婴儿死亡率降低，青年穆斯林人口膨胀，教育和就业机会跟不上人口发展的速度，文盲和无业青年一直是科索沃近三十年公共安全潜在的危險因素。2005 年 ICG《科索沃面对终极地位》就曾警告科索沃政府：如果猖狂的暴力犯罪问题得不到不解决，科索沃就很可能沦为“失败国家”。²⁰

（一）“科索沃共和国”平行地下政府时期。1989 年科索沃自治权被塞尔维亚取消之后，科索沃阿裔人建立了平行于塞尔维亚国家机构的地下影子政府，其

结构特点是“突出家庭和广义家庭（氏族）的意义”⁵¹，而这一特点正是由阿尔巴尼亚伊斯兰教族长制家族组成方式决定的。虽然 1998 年塞尔维亚军警破坏科索沃清真寺那样的现象在 1999 年 6 月之后已经成了历史，科索沃的清真寺不再需要武装力量保护，但在 1998 年希南帕夏清真寺却是科索沃阿尔巴尼亚人向塞尔维亚政府示威的主要场所，塞尔维亚警方需要为此在清真寺周围布置狙击手以防止暴乱的发生，据称希南帕夏清真寺教长法蒂霍查（Feti Hoxha）也受到警察虐待。⁵²1999 年 6 月 13 日普里什蒂娜的科索沃伊斯兰社区（KBI）中央档案馆遭塞尔维亚警察破坏，大火燃烧了一整天直到北约 KFOR 英国军人赶到现场救援。KBI 中央档案馆收藏有科索沃地区六百多年伊斯兰文化记录，火灾烧毁了 80% 的档案文件，其中包括二战之前的所有伊斯兰教个人和乌里玛培训记录及任命、伊斯兰学校资料等珍贵馆藏。KBI 共有六处档案馆在 1999 塞尔维亚“种族清洗”过程中被毁，但是不包括希南帕夏清真寺的伊斯兰手稿资料。希南帕夏清真寺并不具备收藏这些资料的合适条件，因为没有足够的资金资助来保护古老文物，它们被长期堆放在一起，手稿们更大的威胁是潮湿和霉变，而不是塞尔维亚人，1999 年 6 月之后更是如此。⁵³

（二）国际社会监督下的民主化时期。UNMIK 掌握了科索沃战争后主要的政府和行政职权，同时国际社会积极帮助科索沃阿裔建立现代民主结构和培养政治自治土壤，但许多时候国际活动家们也不得不承认科索沃不甚具备民主文化，那些民主形式并不能为科索沃带来西方真正期望看到的世俗透明公正的政治体制。⁵⁴UNMIK 非常注意在科索沃政府、政党、司法、警察中掺入一定比例的塞尔维亚人，但德卡尼修道院的萨瓦神父曾经指出，这些科索沃塞裔公务员其实职权范围仅限于科索沃塞尔维亚人聚居区，而且和阿裔同事之间关系非常冷漠。⁵⁵科索沃战争之前阿尔巴尼亚人是科索沃的主体居民，科索沃战争之后阿尔巴尼亚人愈加向科索沃单一民族过渡。那些国际组织数据统计所显示的塞尔维亚回迁人口，在负责人非官方场合的谈话中揭露了部分真相：“UNMIK 和贝尔格莱德政府迫使一些老人回返，然后好举办国际记者招待会，其他的只是谎言”⁵⁶。科索沃阿裔穆斯林主导的社会政治局面使得即便是



图 4-2：2004 年 3 月 17 日普里兹伦暴力事件。后方尖塔为希南帕夏清真寺，前方正在燃烧的建筑为前普里兹伦东正教神学院，科索沃战争后已经改为留在普里兹伦的塞尔维亚人难民中心。图片来源：Kosovo.net 整理转载 BESIMI.com 的相关事件图片，网址：

<http://www.kosovo.net/www.besimi.com/prizreni/default.htm>

2004年3月爆发阿裔针对塞裔聚居区和东正教教堂袭击的严重暴力骚乱发生之后，塞尔维亚人的报复也只能限于攻击科索沃境外的阿尔巴尼亚清真寺，比如攻击贝尔格莱德清真寺。⁵⁷希南帕夏清真寺所在的普里兹伦市为3月暴力事件爆发地之一，也是整个骚乱中唯一出现袭击当地UNMIK办公室这样的暴行的城市。⁵⁸东正教圣乔治大教堂、圣乔治教堂(Runjevac)、圣母教堂、圣天使长修道院等普里兹伦几乎所有的东正教古迹均于骚乱中遭受阿尔巴尼亚暴徒攻击，参与者基本都是穆斯林。

(三) 2008年2月17日科索沃单方面宣布独立之后，新成立的科索沃政府2008年4月颁布新宪法草案中特别指出科索沃是一个宗教自由的政教分离国家，所有宗教之间地位平等，并允予科索沃所有宗教古迹以安全。⁵⁹科索沃的穆斯林社区对科索沃独立的未来持积极态度。与2007年相比，2008年科索沃居民对政府的信心从38%一跃超过50%。⁶⁰但同时科索沃穆斯林社会抱怨政府失去西方支持而刻意掩盖科索沃所有的穆斯林符号，作为应对，许多穆斯林不再参加公开的伊斯兰宗教活动，越来越多的科索沃穆斯林接受，提倡脱离政治提升个人修为的苏菲派信条。科索沃的穆斯林没有放弃伊斯兰宗教信仰，但是他们的宗教虔诚在外在表现上反而没有独立之前明显。⁶¹希南帕夏清真寺的信众参与率也在政府不扶持和穆斯林信众不热心双重压力下愈见下降。然而另一方面，2009年9月，“伊斯兰在线”的通讯记者对斋月期间希南帕夏清真寺周围街道上餐饮业营业状况的细致观察的报导，可以却从侧面证明独立后科索沃的非世俗的伊斯兰宗教特质。“斋月期间几乎所有的街上咖啡馆和饭店不是关门就是荒废了，留给科索沃日间街道不寻常的宁静”，一位普里兹伦的穆斯林作家和一位伊斯兰教长在接收采访时都用“科索沃伊斯兰觉醒”来形容科索沃独立后的宗教新气象。⁶²

二、希南帕夏清真寺的政治功能

《科索沃：每个人都需知道的》一书作者认为，与巴尔干地区其他民族不同，阿尔巴尼亚民族认同主要并不脱胎于伊斯兰教。伊斯兰教对于阿尔巴尼亚民族而言不如东正教对于塞尔维亚人或者穆斯林对于波斯尼亚人那么重要有两个主要原因：其一，在奥斯曼帝国漫长的统治过程中，阿尔巴尼亚人大部分转宗伊斯兰教，但是之前信仰基督教的阿尔巴尼亚人并没有如塞尔维亚人或者希腊人一样建立以本民族为基础的教会。其二，许多阿尔巴尼亚穆斯林在奥斯科帝国生活得很好，有不少阿尔巴尼亚人担任了维齐尔(Vizier)，比如希南帕夏清真寺的建造者即属此例。他们对奥斯曼帝国有天然的亲近感，所以当19世纪末20世纪初阿尔巴尼亚民族主义发轫之时，先驱者们就主要以努力扩张领土的塞尔维亚和希腊为反抗对象，而不是奥斯曼帝国。⁶³《科索沃的宗教和认同政治》一书的观点是，

民族的概念比宗教要现代,因而最初的民族塑造者们往往将现代概念融入前现代的价值和符号体系,主要是宗教体系。阿尔巴尼亚人也曾经尝试过使用伊斯兰教宗教形象和符号来推动民族的建立,只不过没有塞尔维亚东正教利用科索沃战役传说那么成功,但“受难”观念还是在阿尔巴尼亚民族心理中保留了下来。⁶¹伊斯兰教在阿尔巴尼亚民族独立和后来的科索沃独立过程中的功能,更多的是附和阿尔巴尼亚人的政治运动,而不是像塞尔维亚东正教那样的民族主义积极推动者。作为科索沃主流信仰群体的代表,希南帕夏清真寺并没有完全排除支持科索沃阿尔巴尼亚民族团结和科索沃独立的政治功能,此外还要谴责科索沃的原教旨主义和为其他人群提供宗教、文化交流的民间平台。

(一)希南帕夏清真寺的重要政治功能是支持阿尔巴尼亚科索沃独立。科索沃前任大穆夫提博伽(Rexhep Boja)在各种外交场合都谨慎地避免给人以宗教政治介入者形象,但是惟独在科索沃是否摆脱东正教主导的塞尔维亚这一政治问题上表明其鲜明的立场。“我的人民不会接受(与东正教主导的塞尔维亚合并),我也不会。发生或那么多事之后我们不可能接受合并”,博伽穆夫提回答记者提问时如是说。⁶²尽管今天的科索沃伊斯兰社区似乎对影响科索沃政治秩序兴趣不大,但历史上,阿尔巴尼亚裔的穆斯林却是建立阿尔巴尼亚民族认同的重要力量,其影响力余波延续到1998年南联盟政府武力镇压科索沃民族主义之前。反抗者们既在清真寺崇拜,也举行民族主义聚会。⁶³因而在运用宗教帮助建构和推动民族主义认同问题上,科索沃东正教教堂和伊斯兰教清真寺承载的政治功能其实没有什么差别。希南帕夏清真寺正是“普里兹伦同盟”背后的清真寺。1878年,科索沃的阿尔巴尼亚裔民众正是在普里兹伦集会,确认了要在奥斯曼帝国统治推出之后于先祖之地建立一个阿尔巴尼亚民族国家的民族身份认同。⁶⁴作为爱国主义的支持者,清真寺在举行宗教仪式中悬挂阿尔巴尼亚国旗、将阿尔巴尼亚作为宗教活动官方语言。⁶⁵

(二)希南帕夏清真寺努力得科索沃阿裔温和穆斯林和科索沃的伊斯兰原教旨主义恐怖主义分子区分开,撇清普通阿裔穆斯林与恐怖暴力分子的牵连。希南帕夏清真寺属于科索沃逊尼派穆斯林,大多数阿尔巴尼亚伊斯兰信众背景为逊尼派穆斯林。我国驻南联盟前大使潘占林在回忆录中提到,“穆斯林社群大多是大型家族,家庭中的许多年轻人拿起枪就是KLA,放下枪就完全是个普通民众,很难严格分清楚平民和KLA武装分子。”⁶⁶希南帕夏清真寺的神职人员并不认同这种混淆,大部分愿意接受西方采访的伊玛目们也都强调普通穆斯林是和平的而不是暴力份子,甚至他们自己也是伊斯兰原教旨主义者的攻击目标。比如他们要求现任科索沃大穆夫提奈姆·特纳瓦(Naim Ternava)解聘普里兹伦另一所清真寺(Jeni Mahala Mosque)伊玛目Mazllumi (Shaqiri Xhezair),理由是Mazllumi

与基地组织有关联，是“邪恶之源”。⁷⁰美国新保守主义专栏作家，本人也是穆斯林的史蒂芬·施瓦兹（Stephen Suleyman Schwartz）对科索沃主流伊斯兰给予了积极评价，他认为科索沃的温和逊尼穆斯林是欧洲抵御激进伊斯兰的堡垒（bulwark）。⁷¹

（三）希南帕夏清真寺作为普里兹伦最古老和保存完好的清真寺之一，也吸引了许多科索沃穆斯林以外的文化和宗教朝圣者。比如尽管塞尔维亚教会不断强调希南帕夏清真寺对普里兹伦郊外圣天使长修道院荒废负有责任，然而当 UNESCO 代表团访问以德卡尼修道院为中心的“科索沃中世纪古迹群”时，希南帕夏清真寺总是包括在行程当中。⁷²只不过希南帕夏清真寺并没有和它的东正教邻居一样，把这些国际组织官员的拜访当作与西方世界沟通的重要媒体公关机遇。科索沃伊斯兰社区网站希南帕夏清真寺的相关网页甚至没有任何英文内容，而全部使用阿尔巴尼亚文。

三、希南帕夏清真寺的行为模式

史蒂芬·施瓦兹质疑新教牧师（Arthur Krasniqi）所谓“阿尔巴尼亚人根本没有宗教信仰”的说法，反驳的理由正是科索沃到处都是清真寺、教堂和苏菲道堂。⁷³科索沃的清真寺和科索沃的东正教教堂不同的是，即便处在信仰低谷，东正教教堂修道院基本保持原有功能，尽管人数不多，但始终有信士驻守。清真寺对固守自身宗教义务似乎没有东正教教堂执着。纵观希南帕夏清真寺 20 世纪以来的历史可知，其功能曾几经更替：1906 年希南帕夏清真寺大修，而后直到一战爆发，清真寺发挥崇拜场所作用，但一战时被占领者征用为武器库，期间一枚炸弹于寺内爆炸损毁清真寺的主体结构。1913-1941 年间希南帕夏清真寺被用作仓库，1941 年才被伊斯兰社区收回，1945 年重新恢复为清真寺，1948 年起受到法律保护。1969 年希南帕夏清真寺又一次经历大修，此后就一直既被用做清真寺也作为文化历史古迹，属于科索沃伊斯兰社区教产。⁷⁴

（一）内部聚合型模式。希南帕夏清真寺宣礼塔一天五次召唤周围穆斯林来做礼拜的呼喊本身就是一种内部聚合行为，细心的外国游客发现在普里什蒂娜却几乎听不到清真寺呼喊穆斯林来做礼拜，⁷⁵相比之下希南帕夏清真寺对宗教义务的重视在外在表现上超过它对应的普里什蒂娜宗教功能单位。希南帕夏清真寺的伊玛目由科索沃穆斯林中心机构“科索沃伊斯兰社区”（Kosovo Islam Community/Bashkësia Islame e Kosovës）⁷⁶直接任命。⁷⁷前任科索沃伊斯兰社区最高领导大穆夫提博伽博士（Rexhep Boja）说过：“我们在每个村落都有伊玛目，他们积极访问各个家庭，依照古兰经劝解穆斯林们忘记过去重新开始。”⁷⁸科索沃伊斯兰社区还向科索沃土耳其裔、斯拉夫穆斯林和罗姆穆斯林社区派遣神职人员。

ICG2001年的《科索沃宗教报告》中提到了清真寺重建时，科索沃阿尔巴尼亚传统与宗教基要主义传统之间的碰撞。“与巴尔干地区的其他穆斯林一样，科索沃的阿尔巴尼亚人在奥斯曼风格的清真寺内举行崇拜活动，这些清真寺的建筑流派、内部装饰都是奥斯曼式的。”⁷⁹但是当重修被毁清真寺的时候，科索沃阿尔巴尼亚裔穆斯林由于担忧阿裔在奥斯曼帝国退出科索沃后添加的阿裔特色不能得到保留，不再允许带原教旨主义色彩的机构参与到修复工程中。阿尔巴尼亚穆斯林还通过散播流言来丑化瓦哈比教派重建清真寺以抬高奥斯曼体系的清真寺，“（那些海湾阿拉伯人）付钱给科索沃阿尔巴尼亚人让他们来瓦哈比的清真寺，并要求他们带上帽子盖住头发”⁸⁰。虽然反抗土耳其入侵时希南帕夏清真寺成为被攻击的目标，但是当遇到外来的更保守的伊斯兰教势力渗透，装饰华美、立场温和的奥斯曼风格清真寺反而成了阿尔巴尼亚穆斯林自认的形象象征。

“向西方看”的科索沃阿尔巴尼亚政治家对科索沃天主教人群的刻意重视，引起了科索沃传统伊斯兰社会的不满。科索沃阿尔巴尼亚裔人口中只有5%信仰天主教，但是已故科索沃“总统”易卜拉欣·鲁戈瓦的总统办公室内却专门悬挂着鲁戈瓦与教宗合影的照片。穆斯林们认为政客们抬高本来并不重要也没地位的科索沃天主教，而伊斯兰在科索沃的事实宗教存在却被政客们低估甚至出卖了。科索沃伊斯兰社区宗教领袖们刻意无视政府扶持科索沃天主教的政策，虔诚的科索沃阿尔巴尼亚穆斯林对此非常不满。因为科索沃的穆夫提和伊玛目们即便在听到科索沃天主教主教(Dode Gjergji)兴奋地称整个科索沃正在接受“文化洗礼”的时候仍然保持沉默。”⁸¹阿尔巴尼亚穆斯林网络论坛评论预言，科索沃天主教有可能取代塞尔维亚东正教成为科索沃未来新的宗教对立群体。

（二）外部聚合型模式。希南帕夏清真寺和科索沃各个伊斯兰宗教社区外部聚合的对象包括科索沃的非伊斯兰教人群、国际驻科索沃组织机构和外国势力。科索沃战争之后，联合国和北约托管下的科索沃穆斯林人口超过70%。虽然人口占绝对多数，但2000年左右，科索沃伊斯兰学院副院长莫里纳教授(Qemal Morina)向联合国托管当局申请在科索沃小学增加宗教教育，主要是让科索沃人从小了解科索沃两个少数民族宗教——东正教和天主教，莫里纳认为增加这些宗教教学内容会加强地区宗教宽容的社会氛围。⁸²尽管从理论上说增加不同宗教的教育内容对科索沃的非伊斯兰教人群来说似乎是个团结的示好，但与莫里纳所宣扬的略有差异的是，向联合国托管机构提出在小学增加东正教和天主教教育内容是在之前科索沃伊斯兰界推动公办政府学校增加伊斯兰教教学内容收效甚微之后的一次策略性转向。一旦联合国驻在机构支持通过初级教育增加宗教内涵，科索沃学校里实际上对东正教和天主教相关内容的比例就值得存疑，因而莫里纳们的深层动机似乎仍然还是增加科索沃社会的伊斯兰属性。

作为奥斯曼帝国统治时期建立的伊斯兰宗教古迹，希南帕夏清真寺与土耳其政府、军方都保持良好关系，人们常见土耳其和阿尔巴尼亚新闻媒体对土耳其代表团访问希南帕夏清真寺的报道。⁸³一些政要访问科索沃的行程中包括在希南帕夏清真寺祈祷。比如土耳其外长阿卜杜拉·居尔（Abdullah Gül）2005年10月12日与科索沃“总统”鲁戈瓦会见后，当天下午就在希南帕夏清真寺祈祷。2001年土耳其政府和科索沃地方政府签署协议，有关修复希南帕夏清真寺标志着科索沃战争后土耳其再次与希南帕夏清真寺联络的开始。希南帕夏清真寺在土耳其人看来是“奥斯曼时代的壮观遗产”。希南帕夏清真寺一直很配合土耳其所有对科索沃的支援行动，虽然有的时候清真寺的邻居们并没有它那么热心。比如2008年2月18日，作为最早承认科索沃独立的国家之一，土耳其制作了大量科索沃国旗由土耳其航空公司空运到科索沃。当天土耳其记者看到，只有包括希南帕夏清真寺在内非常有限的地方为了表示欢迎悬挂了土耳其的旗帜。《土耳其日报》不无遗憾地把科索沃人的不热情称为“巴尔干国家刚诞生就分裂”。⁸⁴科索沃独立后不久的科索沃政府与土耳其方面继续签订希南帕夏清真寺整修工程，⁸⁵来自土耳其的建筑公司承担整个修复工程，不仅保护原有建筑与内饰，还依据历史照片重修和恢复清真寺，大部分的建筑和修复材料都来自土耳其。与政府热衷于文化复兴工程向度不同，普里兹伦的穆斯林们更关心希南帕夏清真寺早日恢复礼拜。⁸⁶但希南帕夏清真寺过于亲近土耳其的表现有时会引发当地年轻阿尔巴尼亚裔穆斯林的不满，比如欧安组织人权报告就记录了，1999年10月25日，一位土耳其老人看到希南帕夏清真寺门口的土耳其国旗被推倒了，当他想上前去更换新的旗帜的时候遇到了严重攻击，他的新旗帜也被烧毁。⁸⁷

为了赢得更多外部世界对科索沃独立和发展的支持，希南帕夏清真寺和科索沃大多数伊斯兰宗教功能单位一样，反复刻意强调它们与政治，与暴力分离的立场，比如强调“科索沃穆斯林社区里的伊斯兰原教旨主义远远没有如在世界其他穆斯林社区里那么重要。对阿裔人而言，伊斯兰原教旨主义是外来概念，是违反阿尔巴尼亚精神的。”由于无法回避科索沃境内事实存在的伊斯兰原教旨，于是又加上一句“我们与伊斯兰原教旨主义保持距离。”⁸⁸尽管塞尔维亚东正教界用“耶路撒冷”来形容科索沃的地位，2004年3月暴力事件中科索沃34处东正教宗教建筑被毁，但科索沃阿裔神职人员拒绝承认发生在科索沃的冲突是“信仰间冲突”。科索沃大穆夫提对半岛电视台记者说：“古兰经告诉我们不要焚烧清真寺或者修道院，科索沃战争期间我们218座清真寺被烧，而我们并没有认为那是信仰间冲突”，“科索沃从来没有发生过信仰间的冲突，将来也不会出现”，“我想独立会解决所有引发冲突的麻烦，科索沃独立是使科索沃所有社区都生活得更好的唯一办法”⁸⁹。

第三节 希南帕夏清真寺与伊斯兰教世界的互动

2007年5月3日,访问美国底特律的科索沃大穆夫提于当地穆斯林中心布道时说:“为科索沃独立祈祷吧。离这里数千里之外,科索沃的穆斯林弟兄遭受了多年痛苦,他们犹如殉道者(shahids)于科索沃苦难中艰难前行”。穆夫提还告诉听众,“伊斯兰教是如此博大精深,蕴含了每个家庭和个人的需要。帮助别人去了解伊斯兰吧。把伊斯兰教给他们。”⁹⁰这位科索沃伊斯兰最高领袖向美国的伊斯兰弟兄提出两个要求:为科索沃祈祷和传播伊斯兰教。评论家认为,这番言论回应了之前美国副总统拜登访问科索沃提出的“支持科索沃就是告诉穆斯林世界,我们是他们的朋友”,拜登的言论使之前科索沃阿尔巴尼亚人塑造本民族非伊斯兰特质的努力暂时告一段落。⁹¹外部世界对后冲突时代科索沃穆斯林的态度是矛盾的,但单就不论是巴尔干地区还是世界范围穆斯林群体的反应来看,他们很愿意积极帮助这个“欧洲穆斯林国家”,虽然有的情况下,科索沃的穆斯林并不认可这些互动。⁹²

一、与巴尔干地区穆斯林

上世纪八十年代科索沃阿尔巴尼亚人分裂主义倾向加剧,他们积极向亲缘邻国阿尔巴尼亚示好,阿尔巴尼亚国旗一直伴随着各种科索沃分裂运动,“恩维尔·霍查万岁”的口号也并不鲜见。但阿尔巴尼亚当时仍然还是个贫穷的社会主义国家,经济上一定程度仰仗更富有的南斯拉夫,并且阿尔巴尼亚自认是个无神论国家,而科索沃阿尔巴尼亚人受土耳其伊斯兰教化而宗教色彩更浓厚。⁹³九十年代之前,阿尔巴尼亚与科索沃阿尔巴尼亚人有许多政治认识上的分歧,但主张科索沃独立却是他们的共识。⁹⁴1990年,阿尔巴尼亚发生剧变期间,最高领导人阿利雅重新宣布宗教信仰自由,重新开放1967年关闭的所有宗教设施。⁹⁵恢复伊斯兰教国家传统的阿尔巴尼亚于1992年公开支持科索沃阿尔巴尼亚人的独立运动。⁹⁶中国前驻南联盟大使潘占林回忆道,他1998年6月8日向米洛舍维奇递交国书,谈到科索沃解放军的恐怖主义活动经费和军火来源时,米洛舍维奇宣称塞尔维亚武装警察从KLA所缴获的武器大量是中国制造的,他说“我们知道中国同科索沃分裂分子没有关系,这些武器是中国当年提供给南斯拉夫一个领国的。”⁹⁷

波黑和马其顿的穆斯林与阿尔巴尼亚和科索沃穆斯林是地缘亲近的伊斯兰社区,其宗教高层人士之间交往比较频繁,双方之间签有涉及许多领域的合作备忘录。马其顿国内25%的居民是阿尔巴尼亚人,这些人基本上都是穆斯林。马其顿的大多数阿裔穆斯林愿意去清真寺礼拜,遵守宗教习俗,他们的妇女穿着保守,他们的宗教虔诚度高于科索沃和阿尔巴尼亚境内的阿裔穆斯林,是比较保守的穆

斯林群体。⁹⁸科索沃境内大约有 5 万波斯尼亚穆斯林，主要生活在普里兹伦、米特洛维察（Mitrovica）和德拉加什（Dragas）。波黑的塞族共和国与塞尔维亚共和国一样拒绝承认科索沃独立，但是波黑穆斯林社区却站在支持科索沃共和国一边。2009 年 8 月 6 日波黑大穆夫提塞利克（Mustafa Cerić）访问了科索沃伊斯兰社区，塞利克穆夫提在科索沃大穆夫提（Naim Trnava）的陪同下，参观了包括希南帕夏清真寺在内的三座古老清真寺。因为塞利克大穆夫提是以访问“科索沃共和国伊斯兰社区”的名义前往以上清真寺的，波斯尼亚的塞尔维亚人非常不满。⁹⁹

二、与外部穆斯林世界

大约有 10 个伊斯兰非政府组织在科索沃工作，其中最大的是沙特联合救济委员会（Saudi Joint Relief Committee for the People of Kosovo and Chechnya/SJRCK），SJRCK 属于瓦哈比派。他们对科索沃的主要帮助形式是赠与科索沃大量的阿尔巴尼亚文与阿拉伯文对照古兰经，¹⁰⁰以及帮助修复了 190 座冲突中受损的清真寺，和建造新的清真寺，其中包括一座名为本拉登清真寺（Bin Laden Mosque）。¹⁰¹西方世界对科索沃伊斯兰教的复兴和发展并不感兴趣，他们认为伊斯兰世界与其对科索沃进行宗教授助，远不如把钱用在提高科索沃居民生活水平上。一位退役后的北约 KFOR 德国士兵回忆说：“科索沃的村民更需要新的供水设备，而不是新的清真寺。”¹⁰²阿拉伯国家的人道主义援助前提往往是先在当地建完一所清真寺，随后才会给予建设医院、民居和学校的资金。希南帕夏清真寺这样保留奥斯曼风格，带有繁复华美装饰和绘画的清真寺古迹，在瓦哈比教派援建者看来是不符合伊斯兰教精神的，“真正的清真寺应该是白色，四方结构，不需要细节装饰的”。科索沃的阿尔巴尼亚人以及国际社会驻科索沃组织，对瓦哈比教派以援建插手科索沃伊斯兰教清真寺建设和宗教教育的各个细节非常不满，博伽穆夫提提醒阿拉伯伊斯兰国家的科索沃援建力量，“我们阿尔巴尼亚人已经当了超过 500 年的穆斯林，我们不需要你们告诉我们怎么做才是伊斯兰”。¹⁰³

科索沃穆斯林对联合国和欧盟的友好态度远甚于他们的塞尔维亚基督徒邻人。¹⁰⁴大卫·斯迪尔（David A. Steel）认为，科索沃战争之后大多数科索沃穆斯林向西方寻求帮助，而不是向传统中东和中亚的穆斯林社会求助。但是斯迪尔也指出有三个特殊领域仍然需要来自穆斯林世界的援手，它们是培训伊玛目，分发伊斯兰文献和人道主义救援，并且阿拉伯世界在这些领域的作用越来越明显。¹⁰⁵除了经济和人道主义援助，有的伊斯兰国家出资帮助科索沃的穆斯林到沙特阿拉伯朝觐。比如 2000 年 3 月 1 日，一位米特洛维察郊县小清真寺的伊玛目 Rexhep

Lushta 感谢摩洛哥允许 20 位科索沃穆斯林，在斋月结束后加入摩洛哥朝觐团一同启程前往麦加。¹⁰⁶

小结

美国伊斯兰学者埃斯波西托 (John L. Esposito) 《伊斯兰威胁：神话还是现实？》在介绍社会中伊斯兰教的力量时说，“在许多穆斯林社会中，宗教仍然是一种普遍性的——尽管有时是扩散性的——社会力量；而民众的政治文化则是比人们通常推想的要更加较少世俗性。宗教思想或信仰的力量，当它伴之以确立的政府的经济和政治败绩时，那么对于那些更加习惯于世俗的各种主义——民族主义、社会主义、共产主义的人们来说，它既不是可以预见的，也不是可以理解的。”¹⁰⁷有关科索沃宗教暴力冲突的讨论主要有两个争议问题：科索沃群体间的对抗是信仰之间的对抗吗？科索沃伊斯兰信仰群体之间能够团结成一种信仰力量共同体抵御来自另一群体的敌意吗？至少对于前一个问题科索沃伊斯兰社区给出了明确的否定回答，即便在冲突中清真寺成为敌对方攻击的主要目标，主流伊斯兰群体在对外言论上也不认可冲突具有宗教性。另一方面，科索沃穆斯林一直将东正教与塞尔维亚群体紧密联结，在现实中也以塞尔维亚宗教神殿为暴力攻击破坏对象。因此，从广义上讲科索沃冲突仍然具有宗教性。后一个问题则要看具体其外部情况。科索沃的穆斯林与世界其他伊斯兰世界类似，分化为不同的教派，其教义、仪礼都有差异。科索沃战争之后到科索沃宣布独立之间，科索沃主流伊斯兰，传统保守的逊尼派穆斯林们追随科索沃政治力量的立场，参与塑造科索沃政教分离，宗教性不强的外在形象。其方式主要是提高苏菲主义、托钵僧教团、比克塔希教团等对正统逊尼穆斯林而言更接近异端的伊斯兰信仰群体，对阿尔巴尼亚民族形成和社会文化的影响力，主要原因之一是这些团体并不严格遵守伊斯兰信条，离外界警惕的伊斯兰原教旨主义距离最远。比如阿尔巴尼亚比克塔希教团不守斋月。¹⁰⁸但随着科索沃独立步伐加快，科索沃阿尔巴尼亚穆斯林的伊斯兰特性逐渐显现出来。2009 年斋月科索沃饭店咖啡馆白天基本都歇业这一事实预示了伊斯兰主流信仰的回归。

作为奥斯曼帝国伊斯兰教化时期重要的宗教历史文化遗产，希南帕夏清真寺在科索沃政治和外交中具有代表性地位。本章对科索沃战争结束以来，后冲突时代，在穆斯林群体安全状况逐渐好转，科索沃独立时机日渐成熟的外部条件下，希南帕夏清真寺的利益偏好、主体特征和行为模式，进行了分析和归纳。希南帕夏清真寺的定位来源于自身土耳其和阿尔巴尼亚兼具的文化历史背景，阿尔巴尼亚民族建立以来创造的政教分离舆论氛围，和伊斯兰教派林立的现实宗教竞争环境三个方面。清真寺由此表现出三个特征，需要同时回应来自塞尔维亚方面的仇

视和阿尔巴尼亚人对奥斯曼土耳其的负面回忆的双重压力,此外还需要淡化自身政治参与色彩,却将对手塞尔维亚东正教改变自身安全处境的努力解释为民族主义和政教不分,最后是需要简化宗教教条仪礼要求,以应对来自伊斯兰群体内部的竞争。希南帕夏清真寺的政治进程是,从支持地下平行政府的塞尔维亚共和国中少数民族群,逐渐过渡到代表新独立“宗教平等自由”国家中单一民族的主体信仰。希南帕夏清真寺主要通过呼唤提高地区信仰群体内部加强清真寺参与率,积极推动政府出资整修保护清真寺建筑和相关附属宗教财产,迎合阿尔巴尼亚民族认同心理,谴责地区内出现的伊斯兰原教旨主义来加强内部聚合;同时既利用自身文化古迹身份,搭建科索沃伊斯兰群体与国际社会驻科索沃各组织机构之间交流的平台,又利用与土耳其的天然联系,促进土耳其与科索沃的友好关系,促成土耳其对科索沃的经济和宗教授助,也不放弃条件具备的情况下,向愿意倾听科索沃境遇的群体传播伊斯兰信仰,来加强与外部力量间建立可能的联盟,从而实现从争取独立到争取外部援助甚至向外传播伊斯兰信仰的功能过渡。其偏重内部聚合的行为有可能引来外部伊斯兰世界对科索沃穆斯林宗教正统性的质疑,也会让国际社会错误判断科索沃伊斯兰教状况而导致政策失误,最严重的后果就是引发2004年3月暴力事件;而偏重与土耳其的外部聚合的行为则可能被科索沃阿尔巴尼亚人视为对科索沃穆斯林不忠诚,甚至招致直接针对清真寺和清真寺支持者的暴力。

¹ 马细谱:《巴尔干纷争》,北京大学出版社,1999年版,第112页。

² 马细谱:《巴尔干纷争》,第147页。

³ Ministry of Culture, Youth, Sports & Non Resident Affairs of Kosova, "Religion and Kosova's Cultural Monuments," *Kosovo.net*, visited on September 20, 2009, p. 5, http://www.kosovo.net/images/mkks/rel_kosova.pdf.

⁴ Frank Brown, "Islam Builds a Future in Kosovo, One Mosque at a Time," *RELIGIOUS NEWS SERVICE*, September 12, 2000.

⁵ Andrew Herscher/Andras Riedlmayer, "The Destruction and Reconstruction of Architectural Heritage in Kosovo: A Post-War Report," *Bosnia Reptol*, New Series, no. 19/20, October-December, 2000,

http://www.bosnia.org.uk/bosrep/report_format.cfm?articleID=703&reportid=146.

⁶ William J. Kole, "Kosovo Offers Unspeakable Beauty, History Adventure," *USA Today*, February 1, 2008,

http://www.usatoday.com/travel/destinations/2008-01-02-kosovo-adventure-history_n.htm

⁷ Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History* (New York: New York University Press, 1999), pp. 221-222.

⁸ Gail Warrander & Verena Knaus, *Kosovo* (Bucks: Bradt Travel Guide, 2007), pp. 201-202.

⁹ 参见圣天使长修道院的官方网站 Serbian Orthodox Diocese of Raška and Prizren, "Holy Archangels Monastery," *Kosovo.net*, July 26th, 2002, <http://www.kosovo.net/esarhangel.html>.

¹⁰ Gail Warrander & Verena Knaus, *Kosovo*, p. 202.

¹¹ Serbian Orthodox Church, "Celebration of Patron Saint of St. Sava Cathedral on Vrachar," *Spc.rs*, May 11, 2009, http://www.spc.rs/eng/celebration_patron_saint_st_sava_cathedral_vrachar.

¹² 圣萨瓦大教堂是贝尔格莱德的标志建筑之一。根据记者的表述,1999年3月30日,北约对南联盟的轰炸进入第七天,为了表示对北约的蔑视,贝尔格莱德取消宵禁,圣萨瓦大教堂

灯火通明。南联盟人的勇气与灯光一起无比壮观。程鸿彬编著：《聚焦科索沃》，长江文艺出版社，1999年版，图版部分。

¹³ Serbian Orthodox Diocese of Raška and Prizren, "Holy Archangels Monastery," *Kosovo.net*, July 26th, 2002, <http://www.kosovo.net/esarhangel.html>.

¹⁴ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo* (London: C. Hurst & Co. Publishers Ltd., 2000), p. 27.

¹⁵ Tim Judah, *Kosovo: War and Revenge* (New Haven and London: Yale University, 2002), pp. 150-151.

¹⁶ 《古兰经》2: 255。

¹⁷ 图片来源, UNESCO, "Cultural Heritage in Kosovo," *UNESCO*, March 14, 2003, http://portal.unesco.org/en/files/20059/10826463791Pages_65-77_KOSOVO_report_distilled.pdf/Pages%2B65-77%2BKOSOVO_report_distilled.pdf.

¹⁸ Frank Brown, "Islam Builds a Future in Kosovo, One Mosque at a Time," *RELIGIOUS NEWS SERVICE*, September 12, 2000.

¹⁹ Jonathan Landay, "Inside a Rebellion: Banking on War," *Christian Science Monitor*, April 15.

²⁰ Gary Leupp, "'Threatening the Foundation of a Word Order': The Independence of Kosovo," *Counter Punch*, February 19, 2008.

²¹ 根据中国派驻科索沃的联合国维和警察言维回复本文作者的邮件整理, 言维在科索沃维和期间曾担任德卡尼地区警察局局长, 后调任普里兹伦地区 UN 总部刑侦处副处长。

²² International Donors Conference Organized by UNESCO, "Protection and Preservation of Culture Heritage in Kosovo: Consolidated Summary," *UNESCO*, May 13, 2005, p. 36, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001395/139567eb.pdf>

²³ Andras Riedlmayer, "Museums in Kosovo: A First Postwar Assessment," *Bosnia Report, New Series no. 15/16*, March-June 2000, <http://www.bosnia.org.uk/bosrep/marjune00/museums.cfm>.

²⁴ Andras Riedlmayer, "Libraries and Archives in Kosovo: A Postwar Report," *Bosnia Report, New Series no. 13/14*, December 1999-February 2000, <http://www.bosnia.org.uk/bosrep/decfeb00/libraries.cfm>.

²⁵ 马细谱:《巴尔干纷争》, 第 111-112 页。

²⁶ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," Pristina / Brussels: ICG Balkan Report No 105, 31 Jan 2001, p. 3.

²⁷ Ministry of Culture, Youth, Sports & Non Resident Affairs of Kosova, "Religion and Kosova's Cultural Monuments," p. 8.

²⁸ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," p. 2.

²⁹ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," p. 3.

³⁰ 以 2004 年和 2005 年 7 月 27 日塞尔维亚正教会组织在圣天使长修道院遗址举行的纪念活动为例, Information Service of the Serbian Orthodox Church, "Feast Celebrated on Burned Ruins of Holy Archangels Monastery Near Prizren," *Spc.rs*, July 27, 2004,

<http://www.spc.rs/Vesti-2004/07/27-7-04-e.html>; KIM Info-Service, "Fromal Celebration of Patronal Feast of Holy Anchangels Monastery near Prizren," *Kosovo.net*, July 27, 2005,

http://www.kosovo.net/news/archive/2005/July_28/1.html 这两场弥撒中主教们都提到, 希南帕夏清真寺建造在塞尔维亚东正教圣地的屈辱之上。

³¹ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," p. 5.

³² International Crisis Group, "Religion in Kosovo," p. 3.

³³ Tim Judah, *Kosovo: What Everyone Needs to Know* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 9.

³⁴ Qemajl Morina & Sava Janjic, "Religion in Kosovo: A Christian and A Muslim View," October 22, 1998, pp. 4-7, www.egroups.com/list/decani

³⁵ 金宜久主编:《伊斯兰教史》, 江苏人民出版社, 2006 年版, 第 253 页。

³⁶ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," p. 5.

³⁷ 科索沃阿尔巴尼亚穆斯林文化中重要的力量之一是比克塔希教派。比克塔希教派在巴尔干地区奥斯曼帝国曾经统治过的国家内都存在。比如波黑就有比克塔希教派, 不过上世纪 50 年代波黑成功地压制了境内苏菲秩序很好地压制了, 但是科索沃的比克塔希教派却保留了下来。虽然科索沃的苏菲派仪式从公开转为地下, 但是它仍然是科索沃阿尔巴尼亚文化一支重要的力量, 并且与科索沃阿尔巴尼亚民族认同紧密相连, 甚至在共产主义政府领导时期

- 也是如此。See International Crisis Group, "Religion in Kosovo" p. 5.
- ³⁸ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, pp. 80-83.
- ³⁹ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," p. 4.
- ⁴⁰ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, p. 158.
- ⁴¹ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," p. 4.
- ⁴² [美]沃伦·特里高德著, 崔艳红译:《拜占庭简史》, 上海人民出版社, 2008年版, 第269页。
- ⁴³ Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History*, p. 138.
- ⁴⁴ Miranda Vickers, *Between Serb and Albanian: A Short History of Kosovo* (New York: Columbia University Press, 1998), p. 17.
- ⁴⁵ 赵乃斌、汪丽敏主编:《南斯拉夫的变迁》, 广东人民出版社, 2002年版, 第252-271页。
- ⁴⁶ Tim Judah, *Kosovo: What Everyone Needs to Know*, pp. 2-3.
- ⁴⁷ Tim Judah, *Kosovo: What Everyone Needs to Know*, pp. 7-8.
- ⁴⁸ 王逸舟主编:《单极世界的阴霾——科索沃危机的警示》, 社会科学文献出版社, 1999年版, 76页。
- ⁴⁹ [美]塞缪尔·亨廷顿著, 周琪等译:《文明的冲突与世界秩序的重建》, 新华出版社, 2005年版, 第294-295页。
- ⁵⁰ International Crisis Group, "Kosovo: Toward Final Status," *ICG Europe Report. 161*, January 24, 2005, p. 8.
- ⁵¹ [奥]赫尔穆特·克拉默, 维德兰·日希奇著, 苑建华译:《科索沃问题》, 中央编译出版社, 2007年版, 第48页。
- ⁵² Ibrahim Sh. Makolli, "On the Widespread Repression and Harassment Perpetrated by the Serbian Police and Other Authorities in Kosovo from 8 March until 11 March 1998," *Council of the Defence of Human Rights and Freedoms-Prishtina, Report no. 39*, March 18, 1998.
- ⁵³ Andras Riedlmayer, "Libraries and Archives in Kosovo: A Postwar Report".
- ⁵⁴ Mark Malloch Brown, "Voting Alone does not Democracy Make," *International Herald Tribune*, July 1, 2004.
- ⁵⁵ Fr. Sava Janic, "Comment: Are Kosovo Serbs Really Making Progress, Mr Haselock?" *ERP KIM Info-Service*, October 20, 2002, <http://www.kosovo.net/rep201002.html#sava>.
- ⁵⁶ [奥]赫尔穆特·克拉默:《科索沃问题》, 第37页。
- ⁵⁷ U.S. Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, "International Religious Freedom Report 2004: Serbia and Montenegro," *State.gov*, 2004, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35482.htm>.
- ⁵⁸ International Crisis Group, "Collapse in Kosovo," *ICG Europe Report No 155*, p. 19.
- ⁵⁹ Constitution Commission Government of Kosovo, "Draft Constitution of the Public of Kosovo," *Constitution Commission Government of Kosovo*, April 2008, Article 38, Article 39.
- ⁶⁰ Zsolt Nyiri & Ian T. Brown, "Kosovans More Positive on Government, Economy: After Independence, Kosovans Express More Optimism toward Overall Life," March 17th, 2009, *Gallup*, <http://www.gallup.com/poll/116902/Kosovans-Positive-Government-Economy.aspx>.
- ⁶¹ Besnik Sinani, "The Politics of Religion in Kosovo," *New Kosova Report*, March 3, 2008.
- ⁶² Hany Salah, "Kosovo's Fasting Cafes," *Islamonline*, September 3, 2009, http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&pagename=Zone-English-News/NWELayout&cid=1251021436580.
- ⁶³ Tim Judah, *Kosovo: What Everyone Needs to Know*, pp. 9-10.
- ⁶⁴ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, pp. 157-158.
- ⁶⁵ Frank Brown, "Islam Builds a Future in Kosovo, One Mosque at a Time".
- ⁶⁶ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," pp. 4-5.
- ⁶⁷ George Gawrych, *The Crescent and the Eagle: Ottoman Rule, Islam and the Albanians, 1874-1913* (New York: I. B. Tauris, 2006), p. 45.
- ⁶⁸ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, p. 175.
- ⁶⁹ 潘占林:《战火中的外交官: 亲历北约炸馆和南联盟战火》, 当代中国出版社, 2006年版, 第11页。
- ⁷⁰ K. Gashi and V. Prebreza, "Mullah Osman: Wahhabists Attacked Me," *Kosova Sot*, January 12, 2009.
- ⁷¹ 根据史蒂芬·施瓦兹的自述, 他是2001年ICG《科索沃宗教》报告的未署名作者。Stephen

- Suleyman Schwartz, "Religion in Kosova Today," *Illyria (New York)*, May 30-June 2, 2008).
- ⁷² BETA News Agency, "Hieromonk German: 120 Orthodox Churches and Monasteries in Kosovo and Metohija Damaged or Destroyed: Abbot of Holy Archangels Monastery on UNESCO visit," *Kosovo.net*, March 18, 2003, <http://www.kosovo.net/news20.html>.
- ⁷³ Stephen Suleyman Schwartz, "Religion in Kosova Today".
- ⁷⁴ European Commission-Council of Europe Joint Programme: Integrated Rehabilitation Project Plan, "Survey of the Architectural and Archaeological Heritage (IRPP/SAAH)-Kosovo/ UNMIK," Council of Europe, May 2004, http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/Regional/SEE/IRPPSAAH/PIL/IRPPSAAH_PIL-Kosovo.pdf.
- ⁷⁵ 参见 Sondra Rebenchuk, "Religion in Kosovo," *ICP Live*, July 31, 2009, http://www.internationallegalpartnership.org/2009_07_01_archive.html.
- ⁷⁶ 科索沃伊斯兰社区的官方网址为 www.bislame.net.
- ⁷⁷ KBI, "Pasqyrë përmbledhëse për xhamitë e KBI të Prizrenit," *Dituria Islame*, no. 199, February 14, 2007, p. 51.
- ⁷⁸ Frank Brown, "Islam Builds a Future in Kosovo, One Mosque at a Time".
- ⁷⁹ International Crisis Group, "Religion in Kosovo," p. 11.
- ⁸⁰ Michael J. Totten, "Kosovo's Moderate Muslims: The World's Newest Country is a Model of Tolerance," *The Wall Street Journal*, December 30, 2008.
- ⁸¹ Besnik Sinani, "The Politics of Religion in Kosovo," *New Kosova Report*, March 3, 2008.
- ⁸² Frank Brown, "Islam Builds a Future in Kosovo, One Mosque at a Time".
- ⁸³ 参见 Anadolu Agency, "Turkish Culture Delegation Visit Turkish Battalion in Kosovo," *Turkish Press*, February 18, 2005, <http://www.turkishpress.com/news.asp?ID=37453>; ARNAVUT KARDEŞLİĞİ, "Ali Babacan'a Prizren'de Yoğun İlgisi," *ARNAVUT KARDEŞLİĞİ*, January 15, 2009, <http://www.turk-ar.org/haberdetay.asp?id=257> 等。
- ⁸⁴ Barçın Yinanç, "Balkan Nation Divided at Birth," *Turkish Daily News*, February 18, 2008.
- ⁸⁵ Republic of Kosovo, *Annual Government Report: 2008* (Prishtina: Republic of Kosovo, December 2008), p. 164.
- ⁸⁶ Kosova Haber, "Sinan Paşa Camii Restorasyonu Devam Ediyor," *Kosova Haber*, May 2, 2008, <http://www.kosovahaber.net/haber/haberdetay.asp?bolum=3947&uyeid=2>.
- ⁸⁷ OSEC Mission in Kosovo, "Human Rights in Kosovo: As Seen, As Told.: vol. II, June 14-October 31, 1999, Part III," OSCE, p. 286, http://www.osce.org/publications/odhr/1999/11/17756_507_en.pdf.
- ⁸⁸ Ministry of Culture, Youth, Sports & Non Resident Affairs of Kosova, "Religion and Kosova's Cultural Monuments," p. 6.
- ⁸⁹ David Connolly, "War of Words in Serbs 'Jerusalem'," *Al Jazeera*, November 17, 2007, <http://english.aljazeera.net/news/europe/2007/11/200852519144478840.html>.
- ⁹⁰ Julia Gorin, "Your Tax Dollars at Work: State Dept. Sponsors Top Kosovo Muslim to Tell American Muslims: Pray for Kosovo Independence and Spread Islam," *Huffington Post*, May 3, 2007.
- ⁹¹ Ibid.
- ⁹² Konrad Clewing, "Kosovo as 'Muslim State in Europe' False Fears and False Hopes," *Yemen Times*, March 3, 2008.
- ⁹³ 郝时远:《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》, 社会科学文献出版社, 1999年版, 第397页。
- ⁹⁴ 郭毓华著:《回首山鹰之国》, 中共党史出版社, 2003年版, 第202页。
- ⁹⁵ 王洪起著:《“山鹰之国”亲历》, 新华出版社, 2008年版, 第273页。
- ⁹⁶ 郝时远:《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》, 第399页。
- ⁹⁷ 潘占林:《战火中的外交官: 亲历北约炸馆和南联盟战火》, 第10页。
- ⁹⁸ Christopher Deliso, *The Coming Balkan Caliphate: The Threat of Radical Islam to Europe and the West* (Westport, Conn.: Greenwood Publishing Group, Inc., 2007), p. 80.
- ⁹⁹ SETime.com, "BiH's Grand Mufti Visting Kosovo," *SETime.com*, August 6, 2009, http://www.setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/en_GB/features/setimes/newsbriefs/2009/08/07/nb-03.
- ¹⁰⁰ Frank Brown, "Islam Builds a Future in Kosovo, One Mosque at a Time".

-
- ¹⁰¹ Gary Leupp, "'Threatening the Foundation of a World Order': The Independence of Kosovo,"
- ¹⁰² Christopher Deliso, *The Coming Balkan Caliphate: The Threat of Radical Islam to Europe and the West* (Westport, Conn.: Greenwood Publishing Group, Inc., 2007), p. 54.
- ¹⁰³ Christopher Deliso, *The Coming Balkan Caliphate: The Threat of Radical Islam to Europe and the West*, p. 54.
- ¹⁰⁴ Steve Crabtree, "UN, EU Viewed Far More Positively by Kosovar Albanians Than Serbs: Slight Majority of Albanians View UN as Impartial, vs. Just 8% of Kosovo's Serbs," *Gallup*, May 24th, 2007, <http://www.gallup.com/poll/27679/UN-Viewed-Far-More-Positively-Kosovar-Albanians-Than-Serbs.aspx>.
- ¹⁰⁵ David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p. 131.
- ¹⁰⁶ Arabicnews.com: "Imam of a Kosovo Mosque Lauds Morocco's Backing," *Arabicnews.com*, January 3, 2000, <http://www.arabicnews.com/ansub/Daily/Day/000103/2000010360.html>.
- ¹⁰⁷ [美]J.L.埃斯波西托著, 东方晓等译:《伊斯兰威胁——神话还是现实?》, 社会科学文献出版社, 第 307-308 页。
- ¹⁰⁸ Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, p. 168.

第五章 科索沃与梅托西亚之争

南斯拉夫解体和阿尔巴尼亚共产主义运动失败共同发生在 1991 年，科索沃的塞尔维亚领导人与阿尔巴尼亚领导人都不同意科索沃回归 1974 年宪法规定的自治地位，要解决这种对领土的争端而实现独立，独立势力认为只有两条可选道路：国际力量的支持或者血腥对抗（Bloodbath）。巴尔干的历史总是充斥着外部强权挑唆和内部群体间刻意强化民族主义和沙文主义所导致的战役战争。语言和宗教的差异被过分强调。阿尔巴尼亚裔历史学者认为，巴尔干民族间有着将他们集合的共同文化层——拜占庭帝国和奥斯曼帝国的统治。¹ 然而所有族群遭受的苦难却正是源于对这两个帝国控制的抗争，逐渐演化为对两种文化的抗争和两种宗教的对抗。

科索沃林立的塞尔维亚东正教教堂和穆斯林清真寺讲述着塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人之间，基督教世界与穆斯林世界之间，一场力量消长和战略博弈的斗争。当科索沃的种族宗教对立尚未形成大规模暴力对抗的时候，科索沃塞尔维亚的东正教修道院曾经是由塞尔维亚东正教信徒和阿尔巴尼亚穆斯林共同保卫的圣殿。不同信仰群体保护东正教修道院免于极端势力的暴力攻击，在塞尔维亚语被称为“monastirske vojvede”，在阿尔巴尼亚语则为“vojvodat e kishës”，意为“修道院护卫”。² 但罕有的和谐表现却也随着南斯拉夫解体、阿尔巴尼亚政府更迭走到尽头。塞尔维亚学者巴特科维奇（Dušan T. Bataković）认为，铁托逝世后，攻击塞尔维亚教堂、拆毁东正教古迹就已经成了“表露阿尔巴尼亚（尤其是穆斯林）身份的日常形式”³。

上世纪八十年代末九十年代初，德卡尼修道院和希南帕夏清真寺被同时收录进塞尔维亚共和国文化部“重要文化古迹”（Monuments of Culture of Great Importance）名录，这意味着它们会受到最高级别的国家保护。⁴ 1999 年 6 月之后，尽管塞尔维亚军人撤出了科索沃地区，但是德卡尼修道院和希南帕夏清真寺都经受住了 1999 年科索沃战争和 2004 年科索沃暴乱的两次大规模暴力冲突，彼此的基本功能都得以保存。2008 年 4 月德卡尼修道院再次躲过榴弹袭击后，萨瓦神父认为，修道院能从多次暴力中幸存只能归为“上帝的奇迹”⁵。在神的佑护之外，德卡尼修道院和希南帕夏清真寺发挥了很多现实作用。从科索沃战争到 2004 年 3 月骚乱再到 2008 年科索沃单方面宣布独立，科索沃地区政治经历了三次重大起伏动荡。本章以这三大事件为分隔节点，分别介绍在冲突格局涨落过程中，塞尔维亚东正教功能单位的代表德卡尼修道院和科索沃温和逊尼派伊斯兰功能单位的代表希南帕夏清真寺在其中的合作、冲突和张力状态。

第一节 科索沃战争

德卡尼修道院的修道士们每个星期四都会以打开修道院的保护人、圣斯蒂芬国王的石棺，亲吻国王遗骸的手开始他们的晚祷。英国专栏记者蒂姆·尤达认为，圣斯蒂芬国王和他的儿子杜尚国王的崇高与神圣的地位，完全是前南斯拉夫和后来的塞尔维亚学者们为摆脱“南斯拉夫”身份、强化塞尔维亚认同而形成的象牙塔观念，思考不周全的编辑们登载这些历史观点的本意是引起理性争鸣，却从侧面推波助澜造成了这一无意义的所谓塞尔维亚曾经在科索沃被奥斯曼侵略者蹂躏的“历史仇恨”，这些观点的对抗对巴尔干地区并无益处。在蒂姆·尤达看来，德卡尼修道士们所述说的斯蒂芬国王遗体散发出芬芳其实纯粹是种比喻，而塞尔维亚人是以“回归历史”来实现自身的“回归荣耀”。⁶

科索沃战争的性质是在冷战后单极世界，霸权国利用北约绕过联合国干预前南联盟地区政治，⁷是一个具有深远影响的战争结局，它体现了世纪之交西方又一场十字军东征的后果。⁸“大塞尔维亚”和“大阿尔巴尼亚”民族主义的对抗并不是科索沃战争的核心动因，真正应该对这场战争负责的是西方力量和科索沃独立势力，因为正是它们联合将地区政治问题的国际化趋向。⁹科索沃危机并没有随着北约轰炸结束而终结。¹⁰危机仍然存在，就冲突的类型而言，依照约翰·穆勒（John Muller）的分析，暴力冲突的双方参与者如果主要是平民而不是有组织的军队，那么族群间的行为关系更符合“文明的冲突”概念，而传统的“民族主义”和“种族仇恨”则不如“文明冲突”更有解释力。¹¹科索沃战争后到科索沃单方面宣布独立前后，科索沃境内暴力事件不断，但没有任何一次是由政府官方军队主导实施的，因此，这十年间科索沃地区冲突的性质，用文明，其中重要一部分是宗教，做衡量工具也许更接近事实。

1999年6月北约结束对南联盟的轰炸，在塞尔维亚军队撤离和北约军队进驻的军事真空时间，出现了科索沃的阿尔巴尼亚裔针对非阿裔，包括塞尔维亚人、吉普赛人和阿希卡利人的驱逐事件。¹²塞尔维亚东正教教堂和修道院也在这一时间段内被大量损毁。塞尔维亚人的受难意识甚至影响到了中国的大使，潘占林大使描述说，北约轰炸我国驻南联盟大使馆之后大使馆同事们都“仿佛背着十字架前行”¹³。

一、互动——对抗

德卡尼修道院的“战后苦难”专题网页收集了从1999到2002年大量教会对科索沃塞尔维亚人“真实的战后生活”专题报道，首页以1999年阿米费罗耶大教堂为三位被阿尔巴尼亚人残忍杀害的塞尔维亚人举行葬礼的图片为题图，这是

一张极具震撼力的照片：在三位悲伤的东正教神父面前长眠的遇难者浑身是血，题记上写着“科索沃塞尔维亚人的各各他（Golgotha）”。¹⁴受难意识渗透到东正教群体深处，也是科索沃战争后德卡尼修道院对外的主论调。

1999年12月，萨瓦神父与德卡尼群组转载一篇科索沃战争后普里兹伦旅行记录，作者说“希南帕夏是塞尔维亚人的敌人，它烧毁了塞尔维亚最伟大的圣徒遗骨，它拆了杜尚国王的修道院建造希南帕夏清真寺”¹⁵。希南帕夏清真寺的建造者对塞尔维亚人的伤害，是科索沃战争前后德卡尼修道院对阿尔巴尼亚人伊斯兰文化表征的批判。德卡尼修道院认为，“希南帕夏相信如果在他的时代就烧毁圣萨瓦的遗骨那么就能摧毁塞尔维亚东正教传统，但是它却在无意中让圣萨瓦大主教在整个东正教界地位更加崇高”¹⁶。

无论是对于塞尔维亚正教会、拉什卡-普里兹伦教区还是德卡尼修道院，与希南帕夏清真寺持续不断直接互动的首要议题是圣天使长修道院。完成父亲遗愿建造完成德卡尼修道院的杜尚国王1355年死后的埋葬地即在此处。1594年希南帕夏拆毁圣天使长修道院，并用修道院料石修建希南帕夏清真寺。圣天使长修道院的位置就在今天的普里兹伦市2.5公里外，自从希南帕夏运走石料后几百年来一直是废墟。1998年之后塞尔维亚正教界各方努力在遗址上修建了比较简易的木结构修道士生活房舍，现有8位修道士艰苦地生活在这里。科索沃的东正教教徒们认为，希南帕夏清真寺的壮丽外观和雕刻都是直接移置修道院的石刻，清真寺外墙廊檐许多精美的花卉雕刻装饰与德卡尼修道院教堂的柱头装饰如出一辙。¹⁷东正教信徒相信希南帕夏清真寺正是取自杜尚国王的陵墓，因而其辉煌是对东正教珍贵遗产的掠夺和占用。而一座典型伊斯兰宗教建筑背后的东正教影子，使其社会政治地位更加复杂。

因为建造地相隔不远、建造年代相近，圣天使长修道院的建筑修复规划都比对现存的德卡尼修道院来制定。德卡尼修道院的神职人员常常为重修的圣天使长修道院主持各类重大庆典弥撒，利用机会，反复强调同处梅托西亚的阿裔穆斯林对东正教教徒的迫害。比如为庆祝圣天使长修道院奠基650周年，2002年7月26日拉什卡-普里兹伦教区在原址的废墟上举行纪念活动活动，位置距离普里兹伦市5公里。大约有超过1000名塞尔维亚人在德国KFOR武装保护下参加此次纪念仪式，包括阿尔特米耶主教、德卡尼修道院特德斯耶主教和萨瓦神父在内，几乎所有的科索沃与梅托西亚重要的东正教神父和修道士都在其中参与祈祷。阿尔特米耶主教在纪念活动的布道中讲到：“我们要告诉国际社会，你们答应了我们让我们能够自由地生活、平静地当基督徒，我们期望你们的承诺能够兑现。”¹⁸当这场KFOR和UNMIK武装保卫下的集会进行到中午时分，一枚攻击榴弹在离现场100米左右的地方爆炸。亲眼目睹这场迫击炮袭击的德卡尼修道院萨瓦神父认

为，“邪恶的希南帕夏精神复活了”，“特别是在普里兹伦，阿尔巴尼亚极端主义者既不尊重我们的圣殿，也不尊重我们这些正在祈祷的塞尔维亚东正教基督徒”，“科索沃解放军威胁始终存在，但普里兹伦的塞尔维亚人除了他们的上帝，没有任何真正的保护”，“阿尔巴尼亚人就是想在教堂废墟和基督徒墓地之上建立他们的未来，这些人的后代会看到震怒的上帝施予的正义，也将被整个文明社会所不齿”¹⁹。

德卡尼修道院的萨瓦神父曾对采访记者说，“阿尔巴尼亚人在科索沃创造了真正的经济繁荣，我并不希望他们有什么灾祸。但是我不得不说，阿尔巴尼亚穆斯林没有一处自己建造的珍贵宗教历史古迹，科索沃所有古老的清真寺都是土耳其人修建的。”²⁰尽管阿尔巴尼亚裔穆斯林无法否认希南帕夏清真寺的奥斯曼土耳其背景，但是他们转而把自己清真寺的历史推到了9世纪。希南帕夏清真寺的伊玛目向在清真寺参观的美国游客介绍说，希南帕夏清真寺的历史可以追述到9世纪，它最初是一座天主教教堂，而后被塞尔维亚入侵者改为东正教教堂，其后才进入塞尔维亚东正教信徒反复提及的1615年希南帕夏建造历史。而移走圣大天使长石料建造教堂，则被伊玛目认为是塞尔维亚人编造的传说无需提起。²¹

科索沃的穆斯林群体对塞尔维亚东正教群体宣传的东正教受难形象大不以为然，科索沃大穆夫提的助手（Xhabir Hamiti）认为，比起科索沃大量真正被完全摧毁的清真寺，虽然的确有些修道院战后被科索沃解放军所控制，但是塞尔维亚古老的修道院所受到的损失不过是些“象征意义上的”。普里兹伦天主教索皮天主教的助手也表达类似观点：“不只是东正教修道院，古老的清真寺也遭到了攻击和破坏。数量上还是清真寺被毁的多。”²²普里兹伦绝对少数民族非东正教基督徒站在伊斯兰社区的立场上发言，很难不被外界理解为城下之盟。至少从本文作者对以英文为主的网络资源的检索来看，科索沃穆斯林群体对清真寺受损情况的统计工作和宣传工作远远没有科索沃东正教群体积极，科索沃穆斯林用塞尔维亚语专业地介绍伊斯兰信仰群体遇到的威胁的情形就更为罕见，当然东正教群体也并不热衷使用阿尔巴尼亚语或者土耳其语表达观点。

德卡尼修道院科索沃战争之前非常同情科索沃境内阿尔巴尼亚人的遭遇。1998年，当米洛舍维奇严厉镇压科索沃的阿尔巴尼亚分裂分子的时候，德卡尼为阿尔巴尼亚人提供了庇护所，使之免遭塞尔维亚武装警察的袭击。但战争之后的现实暴力让神父开始动摇。“三年来我们和罗马天主教、穆斯林阿尔巴尼亚人一直在谈，希望找到不同宗教和谐共存的解决方案，但是事情并没有决定性的改观，天主教和穆斯林都没有站出来反对种族暴力和偏隘的政策。”²³萨瓦神父批判索皮天主教太过亲阿尔巴尼亚人，而忽略了非阿尔巴尼亚裔天主教教徒和东正教教徒的利益。

根据拉什卡与普里兹伦教区的统计,科索沃战争前后总计有 100 余所塞尔维亚东正教堂遭到破坏,其中 20 所就坐落于普里兹伦附近。教会反复要求国际社会追查、严惩肇事者,认为科索沃政府的偏袒行为“伤了数千人的心”²⁴。而希南帕夏清真寺以及科索沃伊斯兰社区,却都谴责德卡尼修道院和塞尔维亚正教会当塞尔维亚警察破坏清真寺时并没有站出来为穆斯林声张正义。

二、张力

普里兹伦市内居住的基本上都是阿尔巴尼亚人和穆斯林,只有人数极少的年迈塞尔维亚人还居住在普里兹伦塞尔维亚裔聚居区里。1998 年和 1999 年战争之前在普里兹伦尽管尚未形成共存意义上的多民族社会,各族群之间还是可以共处的,然而战后留下的却是充满敌意地排斥少数民族的社会环境。²⁵1999 年北约轰炸南联盟期间 70 万阿尔巴尼亚裔难民涌入科索沃,同时大量塞尔维亚人不断从科索沃逃离。据联合国难民署统计,1999 年 6 月北约结束空袭,北约军队进驻科索沃,超过 85 万居住在科索沃境外的阿尔巴尼亚族科索沃人短时间内迁回科索沃。塞尔维亚人口外迁,阿尔巴尼亚人涌入,科索沃境内原有的许多教堂、神学院被迫关闭。德卡尼修道院的官网登载了一张新闻图片,普里兹伦一所塞尔维亚东正教神学院门前堆满了北约部队放置的防卫沙袋,这所即使在奥斯曼帝国统治时期仍维持运转的神学院,却在二十一世纪依照联合国的保护措施而被迫关闭。²⁶

美国国际宗教自由委员会 2003 年《国际宗教自由报告》承认,从 1999 年塞尔维亚军队撤退、UNMIK 接管以来,科索沃的穆斯林阿尔巴尼亚人生活状况大为改善,不再出现针对清真寺和伊斯兰宗教建筑的攻击。国际社会现在应该注重保护塞尔维亚人的教堂和宗教圣殿不受阿尔巴尼亚人攻击,科索沃警察也应该加入保护队伍。²⁷

特德斯耶主教在回答《东正教》2002 年德卡尼修道院复兴十周年采访,关于阿尔巴尼亚地方当局与德卡尼修道院关系的提问时说道:“许多塞尔维亚人被驱逐,那些坚持留下来的却遭到绑架、折磨和谋杀,结果梅托西亚地区几乎没有塞尔维亚人可以定居下来。从梅托西亚被消除的还不止塞尔维亚人,还包括所有有关塞尔维亚的一切。所有的标志、遗址的称谓都不再使用塞尔维亚文字,他们想擦去我们所有的生活印记,连我们的墓地都不放过……阿尔巴尼亚人杜撰说,德卡尼修道院是‘塞尔维亚的征服者’来到这里摧毁了原来阿尔巴尼亚人祖先的宗教圣殿而建造的。‘征服者’驱逐了原有的居民,强迫阿尔巴尼亚人转宗信仰东正教,给他们起塞尔维亚名字,然后建了塞尔维亚圣殿,用艺术装饰教堂等等。他们将这些所谓历史散布到全世界,很不幸有不少人愿意相信这些,特别是那些

不熟悉我们科索沃和梅托西亚真正历史的人。阿尔巴尼亚人杜撰的历史不可能存活长久，但是他们的虚构的确对我们造成消极影响。修道士们必须用我们的生活和开放好客展示给来这里的每一个人，如果我们的修道院只是个历史遗迹，那就没有今天这样的重要和灵性的作用了。我们致力于保持原初的修道院生态，这会强有力地证明阿尔巴尼亚人告诉世界的一切都是毫无根据的谎言。”²⁸

2002 年特德斯耶院长在给 UNMIK 联合国特别代表 H. E. Michael Steiner 的信中写道：“1946 年德卡尼修道院的不动产还保持有将近 808 公顷，包括 208 公顷的可耕种土地，600 公顷森林，但目前真正能使用到的不到 3 英亩。1946 年之后大部分土地都被非法征用，修道院没有得到任何补偿，留给修道院不多的土地也大部早已住满了二战期间迁入的阿尔巴尼亚裔移民。德卡尼修道院面对不动产已经被占的事实，只好收取远低于市场价的金额，象征性地把这些土地卖给已经住在里面的那些阿尔巴尼亚裔，最后德卡尼所有的地产只剩下总共 15 公顷。”科索沃战争后，完全由阿尔巴尼亚裔主导的政府继续侵蚀、分化、征用德卡尼修道院的地产。德卡尼修道院认为，“阿尔巴尼亚人政府正在压迫本地区最后的塞尔维亚宗教社群，这是对国际机构的挑衅。科索沃地区法院作出土地所有权不属于宗教社区的裁决必将引发法律无序，也是对塞尔维亚人所有土地的篡夺。不公的判决定会直接扰乱地区安全局势，也将严重破坏科索沃不同宗教社区之间正在建立的信赖。”²⁹

2002 年 10 月，萨瓦神父逐条批驳 UNMIK 公共信息负责人西蒙·海瑟洛克（Simon Haselock）为伦敦“战争与和平报道研究所”（Institute for War and Peace Reporting/IWRP）所写的评论《尽管还有很长的路要走，科索沃塞尔维亚裔的生活状况正在改善》³⁰。神父认为，塞尔维亚人在科索沃生活状况只能说没有更糟，但离“大有好转”相聚甚远，仅 2002 年 8 月间发生的一系列针对塞尔维亚人甚至维和人员的枪击事件就是不安全的象征，不论是对科索沃塞裔还是国际社会都是如此，而绝对不是海瑟洛克所谓的临时“脱轨”（aberration）。科索沃的阿裔仍然对塞裔采取歧视和敌意的立场。海瑟洛克说科索沃塞裔存在的问题只是需要的时间疗伤，而不是需要 UNMIK 加强关注和行动。而萨瓦神父完全不同意这种说法，他指出如果现有状况没有根本的改善，时间越长只会让科索沃塞裔更失望，塞裔回迁就无从谈起。萨瓦神父强调国际组织用以证明安全局势改善的统计数据并不足信，神父打了个比方，“科索沃每月被杀塞尔维亚裔的人数比伦敦市内被杀英国人的数量少得多，但绝对不代表生活在科索沃的塞裔比生活在伦敦的英国人更安全”。³¹2002 年下半年萨瓦神父所代表的德卡尼修道院事实上不认可 UNMIK 对阿尔巴尼亚裔极端主义者甚至阿裔当局的控制，那些国际组织专员对外宣传科索沃局势好转的言论，至少在科索沃西部（梅托西亚地区）偏离事实真相。

2002年11月24日，在德卡尼修道院保护人德卡尼的圣斯蒂芬国王纪念庆典上，因为出席者中有从阿尔巴尼亚赶来朝圣的东正教信徒，礼拜过程中使用的语言是古教会斯拉夫语和阿尔巴尼亚语。除了塞尔维亚方面建立的传播媒介，德卡尼还希望在阿尔巴尼亚裔主导的广播、电视媒体中争得自己的一席之地。³²

三、转向——升级

自2003年夏天开始，科索沃主体阿尔巴尼亚居民和少数民族之间关系持续紧张，联合国开发计划署注意到科索沃经济有崩溃迹象，科索沃阿裔因经济形势萧条和科索沃地位问题没有进展而产生的怨恨情绪逐渐积聚。2003年7月8月科索沃境内有五名塞尔维亚人被谋杀，11月12月和2004年2月都出现针对塞尔维亚回返者的暴力攻击，作案者不明。³³蒂姆·尤达比对相关统计数据 and 实地观察后认为，1999年战后科索沃经济状况其实比战前要好，科索沃很多阿尔巴尼亚人的收入来源于海外家族成员，因而数字不能完全表现科索沃的经济现实。³⁴可见将冲突升级归结为经济原因不见得完全符合事实。但这一论调却一直保留下来，科索沃阿裔不愿意承认对抗是族群间仇视和敌意造成的，至少阿尔巴尼亚人这方面不是。

德卡尼修道院在科索沃战争期间保护阿尔巴尼亚裔穆斯林的举动很得赞许，但是包括德卡尼修道院内部和外界客观的观察家都不得不承认，德卡尼修道院的努力并没有解除他们的安全忧虑。他们的人身安全只有在被保护的教堂建筑内才有有限的保证。萨瓦神父以普里兹伦宗教同僚的境遇证明科索沃东正教信仰的举步维艰，他说，“除非KFOR和UNMIK给予武装协助，否则我们的信徒根本无法单独到教堂墓地悼念逝者。我们在普里兹伦的神父想要家访牧养的68名教区居民的要求也不被允许，宗教活动被框限在被保护的教堂内部。”萨瓦神父认为，科索沃的相关宗教法律政策虽然说明不特别偏重科索沃任何一种宗教，但是“塞尔维亚人和塞尔维亚东正教教会都是社会的边缘群体，科索沃机构不关心我们”。³⁵

第二节 科索沃水晶之夜

2004年3月17日到19日，北约军事干预米洛舍维奇南联盟五周年纪念前一周，科索沃境内发生严重族群暴力冲突。冲突的起因是有流言说三名阿尔巴尼亚十几岁的小孩被塞尔维亚人追到河里淹死了。而后爆发数千阿尔巴尼亚人上街暴乱，800多座塞尔维亚房屋和30多所东正教教堂被烧。³⁶塞尔维亚正教会认为，这是有组织有计划“集体迫害”（Pogrom）科索沃塞尔维亚人和他们的宗教圣殿的行为，³⁷在数以千计的国际军人和联合国任务官员在场的情况下，科索沃塞尔

维亚人经历了自己的“水晶之夜”(Krisallnacht)，一夜之间数百民居、教堂和宗教绘画尽毁。⁹到2009年5月，教会谴责没有任何人因为五年前的这场严重冲突和公开罪行而遭到指控，而这些让人沮丧的现象完全是10年前北约轰炸和科索沃严重屠杀的继续。¹⁰从1999年科索沃战争结束到2004年初，依照联合国难民事务高级专员公署的估计，共有约5,000塞尔维亚人回迁到科索沃原地，但3月暴力冲突使得约3,200名塞裔人被迫逃离科索沃。¹⁰

美国2004年《国际宗教自由报告》除了介绍阿尔巴尼亚裔针对科索沃东正教教堂和修道院的暴力事件之外，着重介绍了发生在塞尔维亚境内贝尔格莱德和尼斯(Nis)两所清真寺被塞尔维亚人纵火的暴力事件，并称之为“三月暴力冲突中更恶意的破坏行为”¹¹。希南帕夏清真寺并没有在暴力冲突中受损。德卡尼修道院在三月骚乱中幸免，但却成了科索沃伊斯兰社区证明他们宗教宽容的证据。¹²

一、互动——对峙

2004年3月17日晚上10点左右，共有6枚迫击炮弹和手榴弹在德卡尼修道院周围爆炸，所幸没有直接损毁教堂也没有伤及修道士。但是就在希南帕夏清真寺近旁不远，是始建于1300年的圣救主教堂(St. Spas Church-St. Saviour)，(见图5-1)¹³，圣母教堂和圣乔治教堂，这三所普里兹伦最重要的东正教教堂都于2004年暴动中被毁。普里兹伦近郊重建不成的圣天使长修道院也被暴徒纵火彻底烧毁，留下满目疮痍。东正教宗教圣地在普里兹伦损失最大，有些牧师和修道士受伤但没有神职人员死亡。萨瓦神父告诉Forum 18，这就是科索沃的水晶之夜(Kristallnacht)，与1938年德国纳粹攻击犹太会堂和商店一样恶劣。¹⁴德卡尼修道院非常不忿希南帕夏清真寺对近在咫尺的暴力仍然保持沉默，而没有站出来阻止穆斯林极端主义暴行这样的态度，也很不满KFOR德国军人面对暴力的“无能表现”。¹⁵

科索沃“水晶之夜”发生后，德卡尼修道院的主页首页设置了“三月屠杀”主题链接，所用的图片就是一位阿尔巴尼亚裔小女孩从希南帕夏清真寺附近的圣乔治大教堂废墟中拿出物件的照片。

2004年6月24日，德卡尼修道院院长特德斯耶主教主持圣天使长修道院的圣体血圣餐礼拜仪式(Holy Hierarchal Liturgy)，他在布道中提醒信徒，尽管希南帕夏清真寺夺去了我们的料石，但是圣天使长仍然在虔诚的普里兹伦信徒周



图 5-1 希南帕夏清真寺(前)和圣救主教堂(后)

围，并为这块神圣的土地而祈祷。他说：“我们的上帝佑护我们，他与我们建立建造或者重建的盟约，也要求我们不要毁坏他人的建造。即便他们妄想纵火彻底毁灭我们的圣殿、驱逐我们的僧侣，但是我们仍然会如同凤凰涅槃一般从灰烬中重生。就犹如耶稣基督的生命和复活，因此我们今天照亮圣殿、重建虔诚，是鼓舞和安慰我们所有人的象征。”⁴⁶

科索沃阿尔巴尼亚裔群体对冲突的主论调是：“骚乱应首先被视为科索沃—阿尔巴尼亚人对恶劣的经济形势、国际社会在地位问题上的消极态度和不受欢迎的联合国科索沃临时行政当局特派团的一次抗议。”⁴⁷科索沃大穆夫提就说过三月暴乱不是信仰间的冲突。当被问到为什么塞尔维亚人在科索沃感到不安全，普里兹伦的一名伊玛目说：“因为他们的手不干净。”⁴⁸

德卡尼修道院对希南帕夏清真寺建造历史持之以恒的责难，在2005年换来阿尔巴尼亚文报纸《新纪元》“Epoka e Re”（创办者有前KLA背景）一篇系统的回应，文章直接反驳说，德卡尼修道院才是外族侵略的象征。文章认为，德卡尼修道院属于阿尔巴尼亚族的Gashi氏族，是塞尔维亚人从阿尔巴尼亚人手中夺走的财产，塞尔维亚人在原有阿尔巴尼亚人教堂之基础上建造了现在的德卡尼修道院，塞尔维亚人杜撰了德卡尼精神，德卡尼修道院在奥斯曼帝国统治期间幸存这表明了塞尔维亚教会才是奥斯曼帝国统治者的帮凶，德卡尼修道院是反阿裔政策的摇篮，而不是所谓塞尔维亚文化摇篮和精神家园。⁴⁹特德斯耶主教对阿尔巴尼亚报纸攻击德卡尼修道院崇高文化根基地位的言论予以驳斥，强调《新纪元》的KLA背景，借此呼吁KFOR和UNMIK继续对德卡尼提供保护。⁵⁰萨瓦神父则找出了阿尔巴尼亚人将阿里士多德“认祖归宗”为阿尔巴尼亚人的网页贴在德卡尼网页上，用以证明在阿尔巴尼亚民族主义情绪膨胀下夸大其辞美化种族的言论根本是荒谬的，是“没文化”的表现。“如果所有的塞尔维亚东正教古迹都是阿尔巴尼亚人的，那么你们战后为什么还要按部就班地摧毁和亵渎它们，”萨瓦神父质疑所有外界对和平的努力，指责“没有一个杰出的阿尔巴尼亚知识分子站出来反对暴徒对科索沃宗教圣地的破坏。”⁵¹尽管在指责对方企图消除塞尔维亚文化的科索沃影响力上不遗余力，但德卡尼修道院的网页也没有公允地公布阿尔巴尼亚方面对希南帕夏清真寺建造历史的另一番解读。

二、张力

科索沃的塞尔维亚回迁者基本上都是老年人，他们更愿意在家里而不是在难民营度过自己的余生。⁵²但阿尔巴尼亚裔则正好相反，Kosova 70%以上的人口在三十岁以下，除了独立，他们关心的最大问题就是科索沃失业率居高不下。⁵³不能说闲散的社会青年就一定是不安定因素，但科索沃很多暴力行为，包括焚烧教堂

和宗教圣物，其罪犯都是阿裔科索沃青少年。⁵⁴2004年暴力事件后，塞裔明显有严重不安全感，并且对未来局势也不抱信心。反观阿裔，认为族群关系有相当大改善的比例反而有了明显提高。⁵⁵

表 5-1：科索沃阿尔巴尼亚裔和塞尔维亚裔人对族群关系的评价（单位：百分比）

	2002年11月		2003年11月		2004年3月		2004年11月	
	阿裔	塞裔	阿裔	塞裔	阿裔	塞裔	阿裔	塞裔
关系紧张，而且将持续如此	34.1	68.8	35.2	75.5	36.0	83.7	28.8	98.0
关系紧张，但最近有所改善	36.3	17.7	36.8	16.7	36.6	8.2	28.3	1.5
关系紧张，但有相当大的改善	16.7	10.2	15.4	7.3	9.6	7.5	18.1	0.0
关系并非都是那么紧张	10.0	2.2	8.2	0.5	10.7	0.7	14.8	0.0
关系不紧张	2.9	1.1	4.3	0.0	7.3	0.0	10.0	0.5
总计	100	100	100	100	100	100	100	100

数据来源：联合国开发计划署：《科索沃预警报告 5》，2003年9月-12月，第31页；《科索沃预警报告 7》，2004年5月-8月，第29页，和《科索沃预警报告 8》，2004年9-12月，第35页。

三月暴力事件两个月后，德卡尼修道院院长特德斯耶升任主教（Bishop of Lipljan）。特德斯耶院长在就任主教的任职典礼致谢中甚至感谢了“天堂下与我们共享这片圣地的邻居——科索沃阿尔巴尼亚人”，然而他还是隐喻地说道，“祈求上帝对所有人都仁慈，同时，也祈求上帝会公正”⁵⁶。德卡尼修道院和塞裔群体保持警惕是有必要的，驻科索沃的国际势力倾向于用调和、掩盖问题的方式避谈甚至美化科索沃局势，比如2004年3月15日，就在暴力冲突事件发生两天前，联合国副秘书长马瑞·古恩诺（Jean-Marie Guehenno）对科索沃安全状况的评价是：“同四年前相比，安全方面的进步是显著的。四年前，如果没有随处可见的强大的科索沃维和部队，这里根本就没有安全可言，现在则完全不同。从犯罪统计数据来看，进步非常可喜。重建的房屋也明显地证明了这一点。”⁵⁷

三、转向——弱化

普里兹伦附近的圣天使长修道院曾经在三月暴动中被焚烧，2004年4月16日，原来的修道士们在德国 KFOR 部队的护卫下回到了修道院。他们暂时被安置在两辆装载着食物、生活必需品和发电机的拖车里。Coordinating Center for Kosovo-Metohija 和北约部队组织了这次回迁。⁵⁸2004年圣天使长修道院的圣体礼仪后，特德斯耶主教对这次宗教活动期间提供安全保卫的 KFOR 意大利及德国部队表示感谢，他赞许道，“你们（KFOR 指挥官）的出席，和以往你们对我们教

会的帮助，是激励我们所有人的源泉，也是三月悲剧事件永远不要重演的希望”⁵⁹。

2005年12月16日，德卡尼群组转载了一篇介绍土耳其裔科索沃人生活状况调查的文章。作者认为，“大多数巴尔干穆斯林对宗教身份的认同超过其民族身份的认同，这就是直到今天他们还和苏菲派信仰秩序联系在一起的原因，特别是在科索沃。”⁶⁰

2006年3月28日，访美归来的特德斯耶主教在新闻发布会上强调说，科索沃与梅托西亚地区所有宗教代表的信仰间对话只可能在中立地带举行。塞尔维亚东正教教会以前试图举办的这类宗教间对话会议虽然得到了美国的热情支持，但是并没有得到阿尔巴尼亚方面的任何回应。

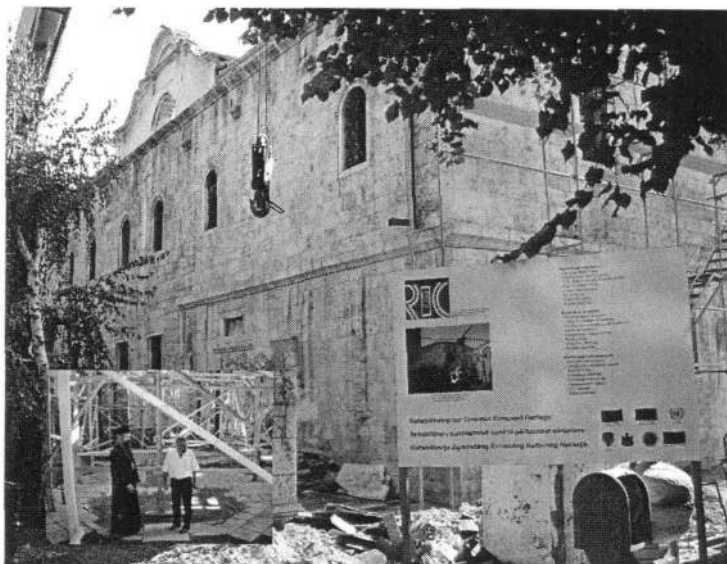
2006年5月3日，在UNMIK的支持和北约军人的护送下，科索沃各个宗教的代表在佩克地区组织了宗教间会谈，其中包括特德斯特主教与科索沃（Kosmet）穆夫提（Naim Trnava）、新教福音教会和犹太社区都共同参与其中。特德斯耶主教和其他塞尔维亚正教会的参与者一致提议拜访德卡尼清真寺，这座清真寺1999年毁于战火，其时正在重建。主教们希望这样的示好行为能向伊斯兰社区告知团结的诚意。在塞尔维亚媒体的报道中，穆夫提和伊玛目们感谢了佩克市政府，也专门感谢了提供清真寺重建资金的意大利国际组织，却并没有积极回应主教们的友好。当轮到伊斯兰社区主持会议部分时，会场门口写满了“不要和谈，要自决”的政治标语。⁶¹特德斯耶主教的评论是“我们已经做了我们该做的”。⁶²

德卡尼的萨瓦神父2006年8月13日于德卡尼群组转载圣天使长修道院本尼迪克特神父“重振美国”（Renew America）的采访谈话，其中谈到希南帕夏清真寺，“它从建立到现在已经有500年历史，虽然穆斯林们做礼拜的时候并不使用香料，但直到今天你仍然可以闻到香气。这个香气从石头中散发出来，是上帝在证明这些石头属于东正教教堂。”⁶³

2006年6月13日，UNESCO在原来德卡尼修道院的基础上增加圣母教堂（Our Lady of Ljeviš），格拉查尼察修道院和佩奇救世主修道院（Patriarchate of Peć Monastery）三处科索沃塞尔维亚东正教古迹，共同作为融合拜占庭和西罗马基督教风格建筑的代表，它们在世界遗产目录上的名称为“科索沃中世纪古迹”（Medieval Monuments in Kosovo）。这增进了德卡尼修道院与另外三处古迹之间的联系。⁶⁴特德斯耶主教前后数次与德卡尼的修道士们前往普里兹伦，观察在“科索沃水晶之夜”被烧毁亵渎的圣母教堂和圣乔治教堂的复原工作。2006年在欧洲委员会、欧盟委员会、UNMIK、科索沃临时自治政府（PISG）、塞尔维亚正教会支持下组建的“塞尔维亚科索沃东正教宗教圣地重建委员会”（Reconstruction

Implementation

Commission for Serbian Orthodox Religious Sites in Kosovo/RIC), 展开对毁于暴力冲突的宗教圣地的积极修复重建工作, 其工程施工单位是一间阿尔巴尼亚人开的“美国投资公司”。⁶⁵ 尽管德卡尼修道院的网页并没有提及科索沃穆斯林们对普里兹伦东正教教堂复原工作的态度, 但网页展示的工地现场说明展板新闻图片却出现科索沃伊斯兰社区 (BIK) 的徽章 (见图 5-2)。2007 年 3 月, 德卡尼修道院救济基金 (DMRF) 参与投入资金帮助重建 2004 年 3 月被普里兹



图片 5-2 说明: 大图为 2006 年 10 月普里兹伦圣乔治大教堂复原工地现场, 前方的说明牌上用英文、阿尔巴尼亚文和塞尔维亚文写着“复原我们共同的欧洲遗产”, 牌上右下角 logo 标示为此次工程负责的组织机构: 依次包括欧洲委员会、欧盟、联合国、科索沃临时政府、塞尔维亚正教会、科索沃伊斯兰社区。左下小图为德卡尼院长特德斯耶主教与建筑师在圣乔治大教堂工地。

资料来源: KIM Info Newsletter, “Restoration of Serbian Orthodox Holy Shrines in Kosovo Successfully Continuing,” Kosovo.net, October 16, 2006, http://www.kosovo.net/news/archive/2006/October_16/2.html.

伦当地阿裔摧毁的圣乔治大教堂。德卡尼修道院特德斯耶主教、Jezekilj 修士和 Atanasi je 修士一起探访普里兹伦的塞裔居民时, 特德斯耶主教引用路加福音中的句子, “你们这小群, 不要惧怕, 因为你们的父乐意把国赐给你们”⁶⁶, 并鼓励城中的塞尔维亚人, “虽然我们群体不强大, 但是永远不要忘记, 我们并不孤单, 即便但我们被周围人歧视和抛弃, 我们的主与我们和许许多多在这里侍奉上帝的荣耀的基督徒同在。”⁶⁷

2007 年 3 月 30 日, 德卡尼修道院遭到火箭炮的袭击, 施暴者一年后被判三年半牢狱。塞尔维亚方面认为这场袭击是“明显的恐怖袭击, 其目的在于造成物质财产损失甚至危及修道士的人生安全, 最终在科索沃制造对抗和恐慌的气氛”⁶⁸。

2007 年 12 月, 一位普里兹伦的伊玛目接受意大利女记者采访时, 透露了科索沃伊斯兰宗教人士对塞尔维亚东正教人士的立场, 他说: “普里兹伦的塞尔维亚人和我们之间嫌隙并不多, 因为我们根本就没有什么联系, 但我也很确信, 等科索沃独立之后我们可以一起共事。”⁶⁹

德卡尼修道院院长特德斯耶主教和科索沃伊斯兰社区大穆夫提仅有的两次

会面都发生在这一时期，第一次是2005年8月19日COMKFOR组织的索皮主教、特纳瓦穆夫提和特德斯耶主教三位不同宗教人士共同参加的宗教间对话午餐，第二次是更大规模的2006年5月3日佩奇举办的宗教间对话会议。两次会面的共同声明都包括“暴力不是交流方式”，“应创造更多的科索沃宗教间对话机会”。⁷⁰

第三节 欧洲的新伊斯兰国家？

波黑战争之后，中国国内学者归纳科索沃分离主义重新泛起的原因是，科索沃阿尔巴尼亚裔认为“也可像波黑穆斯林那样得到美欧大国的扶助，建立自己的国家”⁷¹。2008年，阿裔的理想法在理上也成了现实，2月17日科索沃总理塔奇宣布独立之后，美国、法国、英国在二十四小时内承认科索沃独立。截止至2009年9月，欧盟27个成员国中有22个，北约28个成员国中有24个承认科索沃为独立国家。西方国家对科索沃独立的支持态度远超过伊斯兰世界，因为作为伊斯兰会议组织（Organisation of The Islamic Conference）的成员，OIC57个成员国中只有14个承认科索沃的独立主权国家身份。

2007年初，盖勒普公布的对科索沃独立是否会造成地区动荡的社会调查显示，塞尔维亚境内59%的塞尔维亚人认定独立的科索沃会造成地区动荡，这个数字到了科索沃境内的塞尔维亚人便攀升到75%，而科索沃境内的阿尔巴尼亚裔仅有8%认为独立有碍地区和平。⁷²

正如新兴独立的科索沃的阿尔巴尼亚裔穆斯林努力淡化自身的伊斯兰宗教色彩以期获得欧盟认可一样，他们也逐渐希望科索沃塞尔维亚东正教群体割离与塞尔维亚政治家之间的联系纽带，“如果科索沃东正教界坚持与肮脏的政客勾结，那么我们阿尔巴尼亚人将仍然把你们当成非和平组织而不是宗教机构”⁷³。

仍然持有敌对情绪的科索沃阿尔巴尼亚裔评论家，将塞尔维亚东正教教会比作塞尔维亚民族主义的喉舌，更将留在科索沃的这些仍然运转不断试图对科索沃政治施加影响的塞尔维亚东正教教堂、修道院比作塞尔维亚留在科索沃的“塞尔维亚特洛伊木马”⁷⁴。

一、互动——停滞

塞尔维亚东正教领袖强调，12万科索沃塞尔维亚裔居民拒绝接受阿尔巴尼亚裔主导的政府领导；另一方面，科索沃阿尔巴尼亚裔领袖反称，地区局势不稳完全是因为塞尔维亚领导人挑起事端。⁷⁵科索沃山区里的德卡尼修道院则不同，为接待美国副总统拜登的行为辩解时，萨瓦神父重提德卡尼修道院过去为地区冲突缓解做出了可喜的努力，其中就包括与基本上都是穆斯林的阿尔巴尼亚裔科索

沃人进行对话。⁷⁶虽然萨瓦神父有乐观的评论，但是德卡尼修道院院墙外为保护修道院而严阵以待的 KFOR 意大利军队却述说着严峻的安全局面。

德卡尼群组 2004 年 3 月骚乱前共转载了 10 条有关希南帕夏清真寺的信息，2008 年 5 月前转载了 9 条，之后就没有再刊载希南帕夏清真寺的消息。2008 年后对希南帕夏清真寺信息关注减少，这并不意味着科索沃宗教群体之间彻底和解，而主要因为与德卡尼修道院忙于以接待西方政要来确保自身安全的境遇不同，科索沃独立后不久，科索沃阿裔人口安全形势基本稳固，土耳其的援建工程队和资金都逐步到位，希南帕夏清真寺投入更大的精力开始其漫长的大规模装修，清真寺也为此暂时关闭。清真寺的穆斯林信众更关心希南帕夏清真寺什么时候可以修葺完毕重新开门恢复礼拜。

二、张力

科索沃独立之后，盖勒普公司公布一项针对科索沃境内塞尔维亚和阿尔巴尼亚裔是否惧怕公开表达自己的政治意见的社会调查，其结果显示，科索沃塞尔维亚裔认为大多数国民非常害怕公开表达政治意见的人数比例比穆斯林为主的阿尔巴尼亚裔持同一观点的比例多了将近五倍，占到总人口的四分之一以上。⁷⁷根据这项调查，至少在科索沃独立之后，科索沃境内的阿尔巴尼亚裔穆斯林的公开言论与其内心政治立场相吻合。

虽然科索沃单方面宣布独立了，但是目前科索沃境内有许多属于塞尔维亚教会、修道院的地产。科索沃仍然面临将来可能的北部塞尔维亚聚居区独立与继续分化的局面。德卡尼修道院地处科索沃西部，除了这三十多位塞尔维亚修道士，周围几乎没有塞尔维亚人居住。但是 2008 年初，萨瓦神父向前来采访的记者声明，“科索沃只要仍然有塞尔维亚人居住就还是塞尔维亚的”。⁷⁸

美国 2008 年《国际宗教自由报告》虽然承认科索沃境内持续发生针对塞尔维亚正教会教堂和修道院的暴力攻击，但是美国宗教自由委员会用“很难证明这些破坏的动机是种族张力、还是盗窃还是贪婪”的解释，并指出清真寺也发生类似偷盗宗教圣物和威胁穆斯林的不安情况，⁷⁹淡化了族群间冲突的色彩，这和科索沃东正教界的期望相距甚远。其实很多被东正教教会描述为亵渎宗教圣物的行为，在一些并不偏向塞尔维亚人的学者政客看来，有时可以有另一番解释。比如《钉上十字架的科索沃》中展示了圣尼古拉斯教堂被挖去双目的耶稣壁画，图片下的文字说明只提到教堂在北约军队入侵后被阿尔巴尼亚极端主义者占领。⁸⁰然而对于这同样的行为，犹太裔美国记者罗伯特·卡普兰（Robert D. Kaplan）《巴尔干幽灵》的解释却是：圣徒们的眼睛被抠掉是因为当地民俗信仰认为描绘圣徒眼睛的石灰和颜料可以用来治愈眼疾。⁸¹

三、转向——?

科索沃阿尔巴尼亚裔认为,在塞尔维亚正教会支持下,德卡尼修道院建立的www.kosovo.net网站就是教会宣传种族仇恨的典型例证。虽然从其言论字里行间看,科索沃的阿尔巴尼亚裔似乎在公允地呼吁“停止将教堂/教会和清真寺等同于民族主义者和种族群体”⁸²,然而他们的倡议却是旨在分化塞尔维亚东正教群体,人为地培养脱离塞尔维亚背景、历史上从未出现过的新型科索沃东正教认同意识。科索沃境内、塞尔维亚国内和散居外国的大多数塞尔维亚人很难在心理上接受塞尔维亚宗教根基所在地科索沃的东正教遗产的归属落入其他政治群体手中。频繁在西方媒体出境、在西方各类著作中多以正面形象出现的“数码僧侣”萨瓦神父因此也常被塞尔维亚裔普通人批评为“叛徒”、“不三不四的牧师”。塞尔维亚裔对德卡尼修道院的批判未免太过苛刻。由于自身重要的宗教文化地位,德卡尼修道院同时也是身处暴力对抗冲突前线的主要攻击目标,当外部局势已经不允许也无法提供来自群体内部的保护时,至少在策略上德卡尼修道院不得不推动更多的外部力量来帮助维护自我安全。处于少数地位或者处于危险境况中的群体,具有更强的从海量外界信心中拣选最能表达他们的处境信息的动力。⁸³

小结

科索沃地区的宗教与民族关系太过紧密,很难将其和民族之间“代代相传的互相仇视”割裂开来,许多对抗并不完全是基督教世界和伊斯兰世界的冲突。如同是基督徒的科索沃天主教领袖索皮主教就告诉外界,“我们(科索沃六万五千天主教徒)和穆斯林之间的关系很好,政府对我们不错”,在索皮主教看来,塞尔维亚东正教所说受到的种种日常生活中的障碍,无非是社会内部少数群体都可能遇到的常事。⁸⁴索皮主教与德卡尼修道院所代表的塞尔维亚东正教群体不同,是处于塞尔维亚领导下抑或在科索沃阿尔巴尼亚裔领导下的,天主教都是社会中的少数群体,其处境前后不会有非常大的差异。而科索沃独立后,原有的东正教信徒群体却无论在现实中还是在法律关系上都将不再是主流宗教信仰群体,面对外部强大的异教社区和表面上强化世俗特征的新政权,其基本生存条件都恶化了。再加上由于逐渐有更多的国家承认科索沃独立的主权地位,包括联合国在内的许多派驻科索沃维持和平的组织和军事力量认为,“科索沃的安全局势大大好转”⁸⁵,纷纷将撤军提上议事日程。科索沃东正教孤岛德卡尼修道院惧怕失去这些西方国际保护之后的未来,既是为自己修院也为其牧养的科索沃信徒人群。暴力冲突的性质是政治的并不意味着宗教状况就绝缘于群体对抗。相反,正因为宗教与民族、政治问题的纠结,尽管代表对立群体的宗教人士都有促进地区和平的

尝试举动，但是面对更紧迫和现实的暴力攻击和紧张张力，处于冲突前沿阵地上的教堂、清真寺，为保护自己的信仰系统、房舍信徒和象征地位免受伤害，有必要对对方相关言行和立场做出回应。

本章主要以科索沃梅托西亚的历史事件时间顺序为依据，具体阐述科索沃少数群体塞尔维亚东正教德卡尼修道院和科索沃主体民族温和派穆斯林希南帕夏清真寺在科索沃战争前后，2004年3月暴力事件前后和2008年科索沃独立前后三个时间段内互动的具体表现。德卡尼修道院和希南帕夏清真寺经历了从对抗对峙到冷淡的共存这样的过程，双方保护宗教场所、信仰群众和文化表征的根本性争论议题并没有改变，改变的只是行为和表达策略，伴随科索沃地位问题的初步解决，双方逐渐走出2004年3月暴力冲突的阴影，努力寻找在新的政治环境下生存和发展之道。相比较而言，科索沃的少数群体德卡尼修道院的聚合行为举动比科索沃多数群体的希南帕夏清真寺要积极得多，科索沃战争后，暴力对前者而言是达摩克利斯之剑，而对后者则压力较小。德卡尼修道院的行为模式经历了从偏重内部聚合逐渐转向偏重外部聚合的转化，低调的希南帕夏清真寺虽然也有内外部聚合不分的行为，但它主要的行为倾向仍是内部聚合意义上的。

¹ Miranda Vickers, *Between Serb and Albanian: A Short History of Kosovo* (New York: Columbia University Press, 1998), p. x ii.

² 关于历史上阿尔巴尼亚裔穆斯林与东正教修道院之间共同防御阿尔巴尼亚裔极端暴力袭击的研究，主要由科索沃阿尔巴尼亚民族学学者马克·格拉斯尼奇完成 Mark Krasnić, "Orahovac: antropogeografska monografija varošice" in *Glasnik muzeja Kosova i Metohije*, vol. 2, 1958, pp. 87-138. 近年科索沃塞尔维亚裔批评者认为，以上研究美化了这类联合防御。批判的观点是：阿尔巴尼亚裔穆斯林的保护行为无非是为了获得丰厚的报偿和之后变本加厉的剥削，并且很多保护行为是有实力的阿尔巴尼亚裔强迫塞尔维亚东正教修道院接受的。就德卡尼修道院而言，直到1991年因为政治原因，阿尔巴尼亚裔武装才放弃对其制度化的所谓“修道院护卫”。Milutin Djuričić, *Običaji i verovanja Albanaca* (Belgrade: M. Djuričić, 1994), pp. 690-691. 转引自 Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo* (London: C. Hurst & Co. Publishers Ltd., 2000), p. 72.

³ Dusan T. Batakovic, *The Kosovo Chronicle* (Belgrade: Plato Books, 1992), Part three.

⁴ Republic of Serbia-Ministry of Culture, "Spomenici kulture od izuzetnog značaja," *Republic of Serbia-Ministry of Culture*, <http://www.kultura.sr.gov.yu/?p=901>.

⁵ 这段采访的视频地址为 <http://www.youtube.com/watch?v=MUWcU1m-GCI>，发布于2008年4月7日，访问时间2009年8月24日。

⁶ Tim Judah, "The Serbs: The Sweet and Rotten Smell of History," *Daedalus*, vol. 126, no. 3, (Summer, 1997), pp. 23-24.

⁷ 郝时远：《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》，社会科学文献出版社，1999年版，第427-423页。

⁸ 王逸舟主编：《单级世界的阴霾——科索沃危机的警示》，社会科学文献出版社，1999年版，第1页。

⁹ Dick Leurdijk & Dick Zandee, *Kosovo: From Crisis to Crisis* (Burlington: Ashgate Publishing Company), p. 27

¹⁰ 赵乃斌、汪丽敏主编：《南斯拉夫的变迁》，广东人民出版社，2002年版，第356，第366页。

- ¹¹ John Muller, "The Banality of 'Ethnic War'," in Michael E. Brown et al., *Nationalism and Ethnic Conflict* (Cambridge, Mass.: The Mit Press, 2001), p. 113.
- ¹² [奥]赫尔穆特·克拉默, 维德兰·日希奇著, 苑建华译:《科索沃问题》, 中央编译出版社, 2007年版, 第10页。
- ¹³ 潘占林:《战火中的外交官: 亲历北约炸馆和南联盟战火》, 当代中国出版社, 2006年版, 第134页。
- ¹⁴ <http://www.kosovo.net/default2.html>, 访问时间 2009年9月4日。
- ¹⁵ Enes Halilovic, "I don't Have a Watch," *AIM*, December 11, 1999, quoted by Fr. Sava, "AIM Sotry on Bosniak and Turkish Communities in Kosovo," *KDN*, December 20, 1999, <http://groups.yahoo.com/group/decani/message/23302>
- ¹⁶ ERP KIM Newsletter, "Spiritual Renewal in Diocese of Raska and Prizren Continues," *ERP KIM Info-Service*, August 22, 2004, http://www.kosovo.net/news/archive/2004/August_22/1.html.
- ¹⁷ Gojko Subotić, *Art of Kosovo: The Sacred Land* (New York: The Monacelli Press), pp. 220-222.
- ¹⁸ Serbian Orthodox Diocese of Raška and Prizren, "Celebration of 650 Years since Foundation of the Holy Archangels Monastery near Prizren," *kosovo.net*, July 26th, 2002, <http://www.kosovo.net/sarh.html>.
- ¹⁹ Fr. Sava, "The Spirit of Sinister Sinan Pasha has Waken up again!" *Kosovo.net*, July 26th, 2002, <http://www.kosovo.net/sarh.html>.
- ²⁰ Victoria Clark, *Why Angels Fall* (Palgrave Macmillan, 2000), p.89.
- ²¹ 参见 Virtual Tourist 网站上美国旅行者 Zac 的记录 <http://members.virtualtourist.com/m/c6363/afdf7/>
- ²² Branko Bjelajac & Felix Corley, "KOSOVO: Religious Freedom Survey," Forum 18 News Service, September 9th, 2003, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=137.
- ²³ Branko Bjelajac & Felix Corley, "KOSOVO: Religious Freedom Survey".
- ²⁴ 这句话为阿尔特米耶主教在圣天使长修道院650周年纪念中遇到榴弹袭击后,对ERP KIM Info-Service (拉什卡-普里兹伦和科索沃-梅托西亚教区官方时事通讯)发表的抗议言论, Serbian Orthodox Diocese of Raška and Prizren, "Church Celebration near Prizren-a Grenade Attack 100 M. from the Church," July 26th, 2002, *Orthodox Christian News*, http://www.orthodoxnews.org/index.cfm?fuseaction=WorldNews.one&content_id=12175&CFID=82947434&CFTOKEN=30227764&tp_preview=true.
- ²⁵ [奥]赫尔穆特·克拉默, 维德兰·日希奇著, 苑建华译:《科索沃问题》, 中央编译出版社, 2007年版, 第35页。
- ²⁶ <http://www.kosovo.net/pilgrim2.html>
- ²⁷ U.S. Department of State, "International Religious Freedom Report 2003: Serbia and Montenegro," *State.gov*, 2003, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2003/27248.htm>.
- ²⁸ Jelena Tasic, translated by Snezana Lazovic, "On the 10th Anniversary of the Rebirth of the Brotherhood of Visoki Decani Monastery," *Pravoslavlje*, March 20th, 2002, <http://groups.yahoo.com/group/decani/message/65950>. Serbian Version: http://www.spc.rs/Pravoslavlje/840/teodosije_c.html.
- ²⁹ Abbot Fr. Teodosije, "Letter to Mr. Steiner," *Kosovo.net*, August 13, 2002, http://www.kosovo.net/theodos_let.html.
- ³⁰ Simon Haselock, "Comment: Kosovo Serbs Making Progress. Although There is a Long Way to Go, Conditions for Kosovo Serbs are Improving," *IWPR.net*, October 17, 2002, http://www.iwpr.net/index.pl?archive/bcr2/bcr2_20021017_4_eng.txt.
- ³¹ Fr. Sava Janic, "Comment: Are Kosovo Serbs Really Making Progress, Mr Haselock?" *ERP KIM Info-Service*, October 20, 2002, <http://www.kosovo.net/rep201002.html#sava>.
- ³² Branko Bjelajac & Felix Corley, "KOSOVO: Religious Freedom Survey".
- ³³ [奥]赫尔穆特·克拉默:《科索沃问题》, 中央编译出版社, 2007年版, 第39-49页。
- ³⁴ Tim Judah, *Kosovo: What Everyone Needs to Know* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 106.
- ³⁵ Branko Bjelajac & Felix Corley, "KOSOVO: Religious Freedom Survey".
- ³⁶ Jason Lee Steorts, "The Fate of Serbs in Kosovo," *National Review*, September 12, 2005.
- ³⁷ Serbian Orthodox Church, "Serbian Orthodox Church Holy Synod Statement: Pogrom on

Kosovo and Metohia--Kristallnacht on 17-18 March 2004," *Spc.rs*, visted on Sepemter 10, 2009, <http://www.spc.rs/Vesti-2004/pogrom.html>.

³⁸ The Holy Synod of the Serbian Orthodox Church, "Fourth Anniversivity of the March Pogrom Against the Serbs in Kosovo and Metohija-March 17, 2004-2008," *Spc.rs*, March 17, 2008, http://www.spc.rs/eng/fourth_anniversary_march_pogrom_against_serbs_kosovo_and_metohija_%E2%80%93_march_17_20042008.

³⁹ Office of the Holy Synod of Bishops, "Serbian Orthodox Church Holy Synod Statement: Communique Regarding the Pogrom in Kosovo and Metohija on March 17, 2004 and 10-Years of NATO Bombing," *Spc.rs*, March 16, 2009, http://www.spc.rs/eng/communique_regarding_pogrom_kosovo_and_metohija_march_17_2004_and_10years_nato_bombing

⁴⁰ [奥]赫尔穆特·克拉默:《科索沃问题》,第43-44页。

⁴¹ U.S. Department of State, "International Religious Freedom Report 2004: Serbia and Montenegro," *State.gov*, 2004, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35482.htm>.

⁴² Ministry of Culture, Youth, Sports & Non Resident Affairs of Kosova, "Religion and Kosova's Cultural Monuments," p. 5, http://www.kosovo.net/images/mkks/rel_kosova.pdf.

⁴³ 图片来源 J. Kaman, "Kosovo-Prizren/Prizreni: Woman on the Bridge and Dome of the Sinan Pasha Mosque," <http://www.travel-images.com/photo-kosovo3.html>

⁴⁴ Felix Coreley, "Kosovo & Serbia: Churches & Mosques Destroyed amid Inter-Ethnic Violence," *Forum 18 News Service*, March 24, 2004, pp. 1-3, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=280&pdf=Y.

⁴⁵ Branko Bjelajac, "Kosovo & Serbia: Destruction Worse than Initially Believed, and Violence Sparks incidents in Montenegro, Bosnia and Macedonia," *Forum 18 News Service*, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=286.

⁴⁶ ERP KIM Info Service, "Celebration of Feast on the Burned Ruins of Holy Archangels Monastery near Prizren," July 26th, 2004, *ERP KIM Info Service Newsletter*, http://www.kosovo.net/news/archive/2004/July_27/1.html

⁴⁷ [奥]赫尔穆特·克拉默:《科索沃问题》,第90页。

⁴⁸ Jason Lee Steorts, "The Fate of Serbs in Kosovo," *National Review*, September 12, 2005.

⁴⁹ Faton Mehmetaj, "Monumentet e kulturës iliro-shqiptare të përvetësuar me forcë nga kultura serbe: Manastiri i Deçanit i takonte fisit shqiptar Gashi," *EPOKA E RE*, August 2, 2005.

⁵⁰ J. Tasic, "Bishop Teodosije: Long-Term Protection for Serbian Churches and Monasteries is Necessary," *Danas*, August 18, 2005.

⁵¹ Fr. Sava Janjic, "Monasteries in Kosovo, Aristotle and Alexander the Great Claimed as Ethnic Albanian Heritage," *KIM Info Service*, August 18, 2005, http://www.kosovo.net/news/archive/2005/August_23/1.html.

⁵² [奥]赫尔穆特·克拉默译:《科索沃问题》,中央编译出版社,2007年版,第36页。

⁵³ Chris Keulemans-Leeds, "Walking Naked into a Mosque: Nationalism in Kosovo," *Cafebabel*, September 8, 2006, <http://www.cafebabel.com/eng/article/1983/walking-naked-into-a-mosque-nationalism-in-kosovo.html>.

⁵⁴ [奥]赫尔穆特·克拉默:《科索沃问题》,第43页。

⁵⁵ 参见表,数据来源:联合国开发计划署:《科索沃预警报告5》,2003年9月-12月,第31页;《科索沃预警报告7》,2004年5月-8月,第29页,和《科索沃预警报告8》,2004年9-12月,第35页,转引自[奥]赫尔穆特·克拉默:《科索沃问题》,第38页。

⁵⁶ Bishop Teodosije, Translated by Snezana De Berthet, "Sermon of Bishop Teodosije," *Kosovo.net*, June 22nd, 2004, <http://www.kosovo.net/edecani8.html>.

⁵⁷ UNMIK, "Media Analysis 15 March," *Unmikonline.org*, March 15, 2004, p. 3, <http://www.unmikonline.org/press/2004/mon/mar/lmm150304.pdf>.

⁵⁸ Serbian Government, "Monks Return to Holy Archangels Monastery in Prizren," *Official Web Site of the Serbian Government*, April 17th, 2004, <http://www.srbija.gov.rs/vesti/vest.php?id=1369>.

⁵⁹ ERP KIM Info Service, "Celebration of Feast on the Burned Ruins of Holy Archangels Monastery near Prizren," *ERP KIM Info Service Newsletter*, July 26th, 2004, http://www.kosovo.net/news/archive/2004/July_27/1.html

- ⁶⁰ 原文参见 Can Karpat, “Kosovo Turks: Those Who Live in the Most Critical Religion of Balkans,” *Axis Information and Analysis*, December 15, 2005, <http://www.axisglobe.com/article.asp?article=540>. 德卡尼群组转载的地址为 <http://groups.yahoo.com/group/decani2/message/6650>.
- ⁶¹ See Milenko Pesic, “‘Metohija Hotel’ Now Becomes ‘Hotel Royal’,” *Politika Daily*, May 5, 2006.
- ⁶² EPR KIM Info-Service, “Successful Conclusion of Interfaith Conference in Pec Patriarchate Monastery,” *KIM Info Newsletter*, May 5, 2006, http://www.kosovo.net/news/archive/2006/May_06/1.html.
- ⁶³ Mary Moster, “‘War with Islamic Terrorists’: Interview with Father Benedict,” *Renew America*, August 12, 2006, <http://www.renewamerica.us/columns/mostert/060812>.
- ⁶⁴ UNESCO World Heritage Centre, “World Heritage Committee Puts Medieval Monuments in Kosovo on Danger List and Extends Site in Andorra, Ending This Year’s Inscriptions,” *UNESCO*, July 13, 2006, <http://whc.unesco.org/en/news/268>.
- ⁶⁵ KIM Info Newsletter, “Resrotation of Serbian Orthodox Holy Shrines in Kosovo Successfully Continuing,” *Kosovo.net*, October 16, 2006, http://www.kosovo.net/news/archive/2006/October_16/2.html.
- ⁶⁶ 路加福音 12: 32
- ⁶⁷ KIM Info-Service, “DMRF Donations Distributed to Prizren Serbs: Bishop Teodosije Visits Church of St. George and Remaining Serbs in Prizren,” *Kosovo.net*, March 16, 2007, http://www.kosovo.net/news/archive/2007/March_16/3.html.
- ⁶⁸ Serbian Government News, “Kosovo Ministry Protests over Sentence for Decani Attacker,” Sept 19, 2008, *Serbian Government*, <http://www.srbija.gov.rs/vesti/vest.php?id=48774>
- ⁶⁹ Paola Casoli, “Terror & Gratitude: Albanian Imam’s Kosovo Mission,” *Serbianna.com*, December 29, 2007, <http://www.serbianna.com/columns/casoli/001.shtml>.
- ⁷⁰ See KFOR Public Information Service, “Dialogue and Tolerance, Kosovo’s Religious Authorities met for a Lunch,” *Kosovo.net*, August 9, 2005, http://www.kosovo.net/news/archive/2005/August_09/6.html; Jelena Tasic, “The Past Encumbers Talks about the Future,” *Danas*, May 3, 2006, http://www.kosovo.net/news/archive/2006/May_05/1.html.
- ⁷¹ 余建华:《民族主义、国家结构与国际化——南斯拉夫民族问题研究》, 民族出版社, 2004年版, 第265页。
- ⁷² Zsolt Nyiri & Cynthia English, “Kosovo’s Declaration of Independence Carries Risk: A Majority of Serbs Thinks an Independent Kosovo will Destabilize the Region,” *Gallup*, Feb. 18th, 2008, <http://www.gallup.com/poll/104416/Kosovos-Declaration-Independence-Carries-Risk.aspx>.
- ⁷³ 参见科索沃阿尔巴尼亚裔庆祝科索沃独立的个人网站 Betim, “Peace, Liberty and Freedom,” May 22nd, 2009, <http://www.kosovothanksyou.com/>.
- ⁷⁴ Besnik Sinani, “The Politics of Religion in Kosovo,” *New Kosova Report*, March 3, 2008.
- ⁷⁵ Adam Tanner, “Interview-Serbian Orthodox Leader expects more war in Balkans,” *Reuters*, Oct. 17th, 2008, <http://uk.reuters.com/article/idUKLH471049>.
- ⁷⁶ Adam Tanner, “Biden Visit to Kosovo Monastery Splits Serbian Orthodox Church,” *Reuters*, May 22nd, 2009, <http://blogs.reuters.com/faithworld/2009/05/22/biden-visit-to-kosovo-monastery-splits-serbian-orthodox-church/>.
- ⁷⁷ Cynthia English, “Views on Freedom of Expression Vary in Kosovo: In Kosovo, more Serbs than Albanians Say People Fear Expressing Views,” *Gallup*, Feb. 26th, 2008, <http://www.gallup.com/poll/104551/Views-Freedom-Expression-Vary-Kosovo.aspx>.
- ⁷⁸ 采访视频地址为 <http://www.youtube.com/watch?v=MUWcU1m-GCI>, 发布于2008年4月7日, 访问时间2009年8月24日。
- ⁷⁹ U. S. Department of State, “International Religious Freedom Report 2008,” *State.gov*, visited on July 10, 2009, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/109483.htm>.
- ⁸⁰ Raška and Prizren Orthodox Diocese eds.: *Crucified Kosovo: Desecrated and Destroyed Orthodox Serbian Churches and Monasteries in Kosovo and Merohia (June 1999-May 2001)* (Beograd: “Glas Kosova i Metohije” medijsko-izdavački centar Eparhije Rasko-prizrenske Srpske Pravoslavne crkve, 2007), p. 31.

⁸¹ Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts: A Journey through History* (New York: St. Martin's Press, 1993), p. x x.

⁸² 参见新闻评论部分, 2009年5月22日,

<http://blogs.reuters.com/faithworld/2009/05/22/biden-visit-to-kosovo-monastery-splits-serbian-orthodox-church/>.

⁸³ Goran Gocic, "Symbolic Warfare: Nato Versus the Serbian Media," in Philip Hammond & Edward S. Herman eds., *The Media and the Kosovo Crisis* (London: Pluto Press, 2000), p. 91.

⁸⁴ Branko Bjelajac & Felix Corley, "KOSOVO: Religious Freedom Survey," Forum 18 News Service, September 9th, 2003, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=137.

⁸⁵ 金力: "新任北约秘书长称将分批从科索沃撤军", 2009年8月14日, 新华网, http://news.xinhuanet.com/world/2009-08/14/content_11878628.htm。

第三编

宗教绵延

“父啊，赦免他们，因为他们所做的，他们不晓得。”

——路加福音 23:34

“诸天体几乎从上面破裂，众天神赞颂他们的主，并为地面上的人求饶。真的，真主确是至赦的，确是至善的。”

——古兰经 42:5

德卡尼修道院的新闻群组从 1998 年 7 月建立截止到 2009 年 8 月，总共转载过 2692 条新华社发布的英文新闻，相比于其对 CNN1905 条新闻的转载量，足见至少对于科索沃战争以来德卡尼修道院的修道士而言，中国媒体的新闻值得重视。2009 年 8 月 21 日《人民日报》头版刊登胡锦涛主席与塞尔维亚总统塔迪奇会谈的新闻。胡锦涛积极评价中塞两国人民有着深厚的传统友谊，认为不论国际风云如何变幻，中塞关系始终健康稳定发展，中塞两国要致力建立和发展中塞战略伙伴关系。¹塞尔维亚与中国一直保持良好的外交关系，中国对科索沃的独立表示严重关切，要求国际社会尽力维护当地的和平、安全和稳定。²从科索沃战争到科索沃单方面宣布独立，尽管有多方国际力量进驻，但十年间这一地区暴力冲突并没有绝迹，对对抗双方的教堂和清真寺而言更是如此。纵观世界，不仅是科索沃，无论是 911 世贸倒塌、世界各地此起彼伏的自杀性爆炸、喀什米尔地区的宗派冲突，还是巴尔干的持续内战、非洲的流血事件，往往都被作为世界政治中宗教与暴力密切相关的明证。宗教冲突研究者往往从宗教身份出发提供其他政治身份无可比拟的现成暴力的所谓正当性依据，那些需要使用暴力的群体利用宗教作为自己公然或者不言自明的支持者。³宗教在冲突中的作用不仅局限于提供政治斗争的解释工具，更是冲突和重建的参与者，是攸关地区和国家安全的行为体。

第六章 宗教功能单位与和平重建⁴

研究冲突的目的是避免冲突，保证安全，实现和平。“国际冲突”这一提法按照荷兰女学者格里埃·德哈尔（Gerrie ter Haar）的归纳，涉及三种类型的

冲突：“其一，不同民族国家之间的冲突；其二，属于不同民族国家的民众或者组织之间的冲突；其三，在单一国家内，不同群体之间的冲突，尤其是当冲突一方群体是为了独立或者提高自身社会、政治、经济地位而挑战中央政府的冲突”⁵。尽管有观点认为第三种类型的国际冲突严格说来应该属于国内冲突，但的确为数不少的学者认为，类似科索沃穆斯林对抗塞尔维亚政府、车臣穆斯林对抗俄罗斯政府、苏丹基督徒反抗中央政府这类政治军事暴力冲突都属于包含宗教因素的国际冲突⁶。也许以上的划分不够严谨，类似科索沃冲突这样有多个主权国家和国际组织参与的内部冲突更精确的可替代的概念，是国际化的国内冲突。冲突理论认为，冲突是解决对手之间紧张的方法，可以用于消除关系中的分裂因素并重建团结。⁷需要修正的是，宗教功能单位在涉及宗教因素的对抗和暴力冲突格局中内部聚合和外部聚合行为，旨在团结不同的群体，其结果对整体社会格局未必是实现和平。用以解释社会组织成员资格和冲突线交叉理论，在一定程度上可以阐释国际社会宗教功能单位不同聚合模式产生不同地区安全后果的原因。

第一节 宗教功能单位的聚合行为与冲突线

冲突线交叉理论是对社会冲突理论的推进，“关注团体和角色冲突对结构整体的意义”⁸。在非精英的大众层面上，一个领域中彼此对抗的组织成员可以是另一个领域中同一组织的成员，表现为两种联系链条：交叉联系链条和协同联系链条。⁹

交叉联系链条：

一个以上组织归属 → 暴露给或认同持有相反观点的其他人 → 态度上的交叉压力 → 政治对抗强度减少

协同联系链条：

一个以上组织归属 → 仅暴露给具有同样背景和政治观点的其他人 → 强化政治观点 → 增加政治对抗强度

交叉冲突线和协同冲突线、累积冲突线是对反义词。¹⁰在争夺政治生存空间的斗争过程中，宗教功能单位的内部聚合性行为接近协同联系链条，而外部聚合行为则接近交叉联系链条。

一、宗教功能单位的内部聚合行为与冲突线协同

宗教功能单位在冲突的外部形势下的内部聚合行为，指对抗、攻击（包括言论上的）敌对方，美化本群体地位来团结相同信仰相同地域的群体以实现内部聚集、团结。宾厄姆·鲍威尔提出有关协同联系的假设：首先、社会中可能存在的

次政治文化,具有一系列明显可以辨别的特征,而且被整合在次社会政治组织里,这些组织的成员资格只对认同次文化的人开放;其二、这些次文化与社会、政治隔绝时,时常与其他团体对抗,特别是在政治冲突面前;其三、各种次文化的代表在决策过程中不断接触,并不断卷入冲突,使对抗性和对抗态度积聚,并不断加强。冲突线协同会导致政治冲突对立愈加强硬,不同群体之间流通不畅,是相对不安全的因素。¹¹

一定程度上以宗教信仰分界的群体对抗的社会结构中,宗教为政治文化的次文化,但无论是信仰本体还是其次体系宗教功能单位都有其明确的特征。宗教功能单位的内部聚合行为使相关人群被整合在宗教功能单位周围,并亲近有类似认同的人。但当遇到被外部社会边缘化,甚至遭受来自对立面的暴力攻击时,内部聚合模式行为使对立态度积聚,仇恨和苦难的共同回忆逐渐加强,群体间愈加对抗和不信任,从而新的暴力冲突埋下隐患。

二、宗教功能单位的外部聚合行为与冲突线交叉

冲突的外部形势下宗教功能单位的外部聚合行为,指后者通过探求利益共通点来寻求合作机遇,淡化争论议题扩大,可能的联盟边界来实现外部聚合。按照交叉冲突线理论,冲突线的多元化产生更多裂片,但也分化了主要冲突线的烈度,不同群体成员有不同的归属可能性,这为不同利益和价值取向的群体之间结成同盟提供了条件。换言之,多元化的模式使得和解和结盟更容易。¹²不同成员和团体资格相互交叉,社会被沿着多个方向的冲突线同时对立,每个新分裂都有助于弥合主分裂线,最终实现社会整体的稳定,减小大规模冲突爆发的可能。¹³

宗教功能单位的外部聚合行为效果接近冲突线交叉理论的阐释结构。因为当冲突结构中的宗教功能单位选择对外夸大联盟行为时,它必须寻找针对不同联盟对象的相应共同利益,这个利益很可能与原有内部群体利益有差异,也可能与其他联盟对象的利益有分歧,当争论的焦点和对象都分化了的时候,社会中同一主题对抗性就会减弱分散。对整体外部政治社会结构而言,外部聚合行为形成交叉的多维空间,一定程度上缓解和释放主要对立群体之间紧张张力,从而实现社会冲突化解。中国历史上的宗教功能单位外部聚合行为同样曾经对国家统一、民族团结所有贡献。比如唐朝和亲的文成公主带佛教圣物入藏,在西藏主持修建寺庙,促进西藏和中原的文化统一。再比如民国中央政府派特使到拉萨“三大寺”拜佛、熬茶,获得西藏宗教上层人士的好感,促使后者反对英国分裂西藏的企图。¹⁴

尽管单纯从理论上推演,对地区安全局势而言,似乎宗教功能单位偏向外部聚合行为好过偏向内部聚合,但这里有诸多限制因素。比如宗教信仰义务,对宗教功能单位而言,有些信念是不可能妥协的。德卡尼修道院是比较积极参与地区

宗教间对话的宗教功能单位,许多研究著作也把德卡尼修道院当作地区和平重建的希望,但一个最明显的德卡尼从未放弃过的协同冲突线就是:科索沃是塞尔维亚的领土,科索沃是塞尔维亚的“耶路撒冷”。而在分析者看来,只要塞尔维亚群体强调“科索沃是塞尔维亚人的耶路撒冷”这一论断,那么他或他们就是民族主义者。¹⁵

第二节 宗教因素对国家安全与地区和平的影响

而由于全球化造成国际社会成员间流动性极大增强,宗教因素与地区冲突之间的关系变得更加复杂。地区冲突局势是动态的外部结构,是宗教功能单位力量分配的反映。归根结底宗教功能单位是宗教因素在国际政治生活中的缩影和载体,宗教功能单位的表象和行为所反映的是在国际交往日益频繁的时代,宗教因素对国际冲突或者合作可能的影响。宗教功能单位作为一种补充性的宗教与国际关系研究的分析工具,不论在国内层面还是在国际层面,最终仍然要归结到维持宗教存在与政治和平稳定间的平衡。发生在或发动于境外的跨国和跨界宗教运动,如各种宗教倡议运动和传教运动等,会作用于国家安全。¹⁶冷战结束以来宗教冲突的屡见不鲜,在很大程度上反映了国内宗教冲突的外溢和国际制约机制的缺失。¹⁷作为特指文化的工具,宗教合法性功能的有效性和局限性均取决于某一特定地区同宗教信徒人数的多寡和宗教文化的覆盖范围和影响力。在中国,多元宗教和主流文化非宗教性的格局,决定了宗教作为影响国家安全的变量具有民族性、区域性和外在性,即除少数民族聚居区外,宗教对国家安全的影响和干扰主要来自外部和外来势力。自冷战结束以来,世界范围的冲突大多为国内冲突,而这些国内冲突往往呈现国际化趋势。¹⁸ 尽管国内冲突国际化并不限于宗教,但宗教冲突因其跨国属性较易演变为国际冲突。就我国而言,在“强国弱宗教”的社会背景下,大规模宗教冲突绝难发生,因此宗教冲突国际化的安全压力基本上不存在。但国外宗教和政治势力仍可利用中国国内的涉教事件大造反面舆论。同时,经济社会发展失衡,政治民主缺失,宗教政策滞后,法制不健全等,也容易导致有碍社会和国家安全的宗教事件甚至宗教极端主义。因此,加强主权国家结构,正确处理宗教问题,依法管理宗教,重视宗教的社会地位和群众基础,开辟宗教团体服务社会的管道,抑制国内宗教问题外溢和外来宗教问题内渗,加强更具包容性的文化与国家认同,这些均有助于营造有利于我国国家安全的国内宗教环境和宗教安全的国内政治环境。

一、宗教作用国家安全的功能路径

（一）无形维度

其一，宗教的类型差异影响国家安全。宗教尤其是较制度化和现代性的宗教拥有大量稳定的信仰人群，并且具有超越国界的特性，宗教信众间的广泛联系可从民间层面推动国家间的文化交往，从而构成增进国家间互信和展现和平愿望的宗教平台；但有时此种宗教关系网亦可成为地区性冲突的温床，或被宗教极端分子所利用，从而对国家乃至国际安全产生威胁。一般来说，在倡导政教合一的宗教，其内部冲突较易外化为政治或军事冲突；而在倡导政教分离的宗教，宗教政治化和导致武力冲突的可能性相对较小，因此对国家安全的影响也较前者为弱；其二，神学教义和思想冲突影响国家安全。宗教提供了可指导世俗行为的价值判断体系，信徒群体往往从各自的宗教经典中寻求行动方案。宗教冲突不仅是权力之争，而且是参杂着权力之争等因素在内的神学教义之争，这在信奉宗教原教旨主义的派别中尤为明显，如目前的巴以冲突，在一定意义上就可被解读为伊斯兰、犹太教和基督教三种原教旨主义思潮的冲突；而我国新疆地区东突势力的观念体系就与伊斯兰原教旨主义有着渊源关系。其三，信众的特质差异影响国家安全。即使同一宗教传统内部，信徒的宗教气质就有极大差异，¹⁹ 信徒对宗教和教义的吸纳有一定的主动权，所掌握的宗教和社会资源也不尽相同，这便决定了其信仰虔诚程度、对教义理解以及活动的能量。如对宗教教义的全面理解或片面选择就有可能有效地减少或增加宗教的攻击性。

（二）组织维度

第一，宗教组织目标的不同影响国家安全。以宗教非政府组织为例，其大多数均宣称以服务广大社会和促进公共福利为目标。²⁰ 但以推进所谓宗教自由和人权的宗教非政府组织，或以上述议题为宗旨的世俗非政府组织，却可能对我国国家安全产生威胁；第二，宗教组织规模的差异决定了宗教对国家安全作用的大小。组织规模涉及组织机构设置、财政收入、成员人数等一系列可量化的指标，乡间教会与梵蒂冈教廷的影响力当然不可同日而语。宗教组织规模大小和成员多寡对国家安全的影响亦非绝对，否则就很难解释9·11事件对传统现实主义安全框架的颠覆；第三，宗教组织的运作方式和行动策略都有可能影响国家安全。宗教非政府组织、传教组织和宗教恐怖主义组织对我国国家安全就有其不同的含义。新兴技术如互联网则大大增强了宗教组织尤其是非传统宗教组织的动员能力；第四，信徒个体是宗教组织中稳定性最弱的成分。宗教组织内掌握大量资源的宗教领袖和一无所有的下层成员的极端性行为都有可能对社会乃至国家造成安全威胁；第五，宗教组织文化是宗教组织结构、成员成分、宗教传统、行为模式、对外形象等因素的总和。其关键是宗教组织对自身与外部社会之间关系的解

释，而其中对抗性的解释便有可能造成安全隐患。

二、宗教影响国家安全的多重范式

（一）宗教与认同安全

其一，宗教认同影响民众对国家的身份认同。世界经济一体化使传统国家主权经受“碎片化”的考验。²¹ 如上所述，宗教认同既可强化又可弱化国家认同。其二，宗教认同影响民众对政治制度的认同。宗教认同往往对世俗政治层面的认同、尤其对政治制度认同造成冲击。这在东欧剧变和颜色革命中就有所体现。而塔利班以宗教经典文本为基本法建立起来的神权体制也曾取代了苏联影响下的阿富汗左派政治制度。与此同时，宗教认同也能跨越政治制度认同的差异，促进各方交流和理解，推进和平事业。其三，宗教认同影响民族认同或种族认同。比如宗教民族主义（religious nationalism）就是以宗教认同为特征的民族主义。我国宗教具有鲜明的民族性，如我国回族、维吾尔族等多个民族绝大多数信仰伊斯兰教，但也有单一民族地区的群众分别信奉佛教、伊斯兰教和天主教等不同宗教。宗教认同与民族认同重合往往会加强两种认同的排他性，而同一民族中的不同宗教认同，或同一宗教中的不同民族认同则既可促进宗教或民族间的沟通，也可造成宗教和民族冲突。其四，宗教认同影响文化认同。宗教与文化的关系向来就有主从论和两元论的争议。不过就认同而言，宗教认同较具张力，而文化认同则较为松弛，文化认同在上述所有认同中最具包容性，其与宗教认同的关系也同样会相互影响。

（二）宗教与利益安全

其一，宗教问题事关领土完整和祖国统一大业。维护领土和主权完整是国家的根本利益，是国家安全的最基本问题。目前，我国主权和领土仍然面对多种宗教势力的挑战，如东突分裂主义和藏独分子，而外部宗教势力往往利用所谓宗教自由、人权问题对中国施压，干涉中国内政。其二，宗教问题事关政治制度的安全。处理政教关系是各国政府都需面对的重大问题。我国的政教关系基本处于“政主教从”的状态，国家依法对宗教事务进行有序管理。国内外宗教分裂主义势力策反和颠覆基层政府组织，干扰国家行政、司法和政策的贯彻实行，这就危及国家政权的安全利益。其三，宗教问题事关社会发展。宗教安全既有国家层次，又有社会和公共层次。在我国，宗教安全问题既表现在国家层次，也表现在社会层次上，而且两个层次的宗教安全问题可互相转换，如由一般社会性宗教事件引发的国家安全问题，因此保障中国国内社会安全是中国政府现行宗教政策和法规的基本出发点。此外，宗教具有社会聚合功能并且是巨大的社会资本。宗教从信徒的价值观、行为取向、群体归宿等方面为社会发展提供整合资源所需的载体和动

力。其四，宗教问题事关我国的大国形象。国家利益是个双向建构，在内部生存和经济繁荣得到保障之后，国家利益的追求自然会加入更多外部建构因素，如国际地位和国家形象。²² 国家形象是国家软实力的重要来源。²³ 处理好国内外宗教问题已成为是我国树立负责任大国形象的重要环节之一。

（三）宗教与合法性

第一，宗教与暴力合法化。从人类历史上看，宗教便与各种战争有不解之缘。其中以宗教战争最为直观。即使那些非宗教性战争也“潜伏着超越即宗教的动机”。²⁴ 宗教意识形态与恐怖主义亦有密切关系。照有的学者的研究，与世俗恐怖主义相比，宗教恐怖主义更不受约束，更易对平民使用暴力，并且倾向于不仅把恐怖主义作为手段，而且作为目的。²⁵ 当然，宗教也可能依据教义提供的道德准则反对暴力行为，使其丧失合法性。第二，宗教与分裂合法化。由于跨国宗教在许多情况下是对国家主权的挑战，是以民族国家为基础的国际秩序的对立面，因此宗教有可能为分裂主权国家的行径提供合法性依据。冷战结束之后，许多前社会主义国家出现信仰真空，许多分裂分子在从世俗民族主义寻求分裂合法性受挫后，转而利用宗教的心理感召力和社会聚合功能，将分裂行径粉饰成捍卫宗教利益，以瓦解现行的合法主权结构。²⁶ 苏丹的达尔富尔、英国的北爱尔兰、斯里兰卡猛虎组织、印度的旁遮普，以及刚独立的科索沃，宗教均为分裂提供了合法性来源。第三、宗教与干涉合法化。外部宗教和政治势力以保护宗教信仰自由和人权高于主权为由，利用宗教问题干涉他国内政。事实上，与其他因素相比，宗教是影响介入他国国内冲突决策的较强有力的因素之一。与此同时，国家可以通过削弱被关注问题的宗教属性，揭露分裂主义势力的政治实质，割断其分裂活动的信仰纽带，使其在宗教上完全丧失合法性。

三、地区冲突进程中的宗教催化作用

对宗教在地区冲突中所扮演角色的研究不应止步于溯源的层面，因为涉及宗教因素的地区冲突大大不同于传统意义上的战争，前者几乎都表现为平民而非军人的伤亡，且在漫长的历史过程中反复出现，形成暴力循环，因此考察宗教在地区冲突进程中的地位和作用也至关重要。宗教因素在地区冲突的进程中并没有放弃切入，即便在全球化的条件下仍然在对冲突过程起着催化作用。理论上阐述宗教因素在地区冲突过程中的催化作用，仍然可以从内生性与外生性两方面做细化分析。

（一）内生性催化作用

宗教为冲突参与方提供了复归的新的身份认同来源。针对宗教身份认同的论著已经很多，涂尔干就将宗教定义为“一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事

物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系,这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称为‘教会’的道德共同体之内”²⁷,比如认为宗教也如民族国家一样是个“想象的共同体”²⁸,是被建构起来的认同共同体。正基于此,严格说来,在全球化条件下,宗教的身份认同与其说是新的认同,不如说是一种复归的认同。目前既有的许多研究,并没有将焦点集中在宗教身份认同对暴力斗争冲突的催化作用上。地区冲突的现实是,冲突方在原有的众多身份认同体系内寻求两种相反的身份将我们和他们的“边界激活”²⁹来促进伤害性互动,如果没有这种边界激活,社会关系原本可能是和平的。地区冲突过程中,致力于建立神权政治国家的宗教正统派会把社会简单分为两个非此即彼的群体:那些赞同源自神学的政治、经济和社会秩序的和那些不赞同的。机械的两分法加剧了冲突各方的群体仇视。让以国家为出发点的政治认同体系崩塌,宗教提供新的身份认同来源进一步挑战政治权威加剧就有政治认同的衰落和相应政治权力的稀释。

宗教为民族国家提供新的合法性来源。建立在一国的领土内成熟的国家主义有完善可行的机制支持所有普世公民权利的实现,相反民族国家的建立所依赖的是文化包括宗教,而不是机制,因而一旦现存机制瓦解或者无法保障社会公民、群体的利益,同时替代性结构又尚未成型,则首先占主导的是从文化、宗教上寻求合法性来源。所以我们看到国家结构脆弱而溃散的东欧巴尔干地区等都有很强的“民族国家主义趋势”³⁰,科索沃的独立就是明证。因为宗教合法性提供了社会群体继续争斗建立独立新民族国家的“光明”政治前景,所以冲突的范围会加大,冲突持续的时间会增长,冲突的形式会更复杂多元。

(二) 外生性催化作用

对地区冲突激化难辞其咎的首先是中途加入冲突的宗教志愿者。毫无疑问,宗教介入政治最直观的力量是宗教行动主义者,在国内政治范畴上是些宗教游说团体。相对于血腥的地区暴力冲突,众多奔赴“前线”的宗教志愿者则是麻烦的制造者。上世纪就发生过“见证和平”组织派遣数千名宗教人士前往尼加拉瓜的事情,以期使美国政府所支持的游击队因他们的美国公民身份而对他们所保护的尼加拉瓜居民有所顾忌。³¹遑论活跃于波斯尼亚和科索沃战争直到伊拉克战争的,有组织有战略的,来自阿富汗、沙特、伊朗、巴基斯坦等国的“圣战者”们,他们不仅提供经济和技术支援,甚至直接参与冲突。尽管我们不能认定这些自主加入冲突战团的志愿者能够左右局势的发展,但是可以肯定的是他们的加入深化了冲突的烈度。

宗教基要主义势力的抬头是新世纪重新认识世界政治的一个起点。伴随 911 世贸大楼倒塌的是人们对宗教极端原教旨主义影响力、破坏力正在扩大的警醒。世界各处屡见不鲜的地区冲突过程中往往可见极端分子的身影。极端化的宗教情

感在冲突残酷的争斗面前被激发出来，并支撑冲突参与者以殉道的悲壮情怀在消灭敌方的道路上藐视生命。“圣战”、“恶魔”“殉教”等等宗教恶的内容被人为强调和凸显，并为基要主义者所采用，以作为支持好战情绪的重要依据和载体。

宗教的导向性信息传播对地区冲突升级同样起到催化作用。宗教群体和个人面对冲突的行为方式之一是利用大众传媒宣传大量导向性信息，加剧争斗群体间的紧张关系。这一点宗教精英深谙其道。伊斯兰“圣战者”们对介入冲突的穆斯林境遇的描述就带有强烈的主观色彩，同样，科索沃冲突中东正教的修士们不可能在自己的网页上对受害的东正教信徒不表达出过分夸张的关怀。

全球化并没有削减宗教集团之间的暴力行动，而另一方面人们却越来越关心远隔千山万水却信仰同一的群体的命运。许多国家出现了要求按照宗教界定国家特性的强大运动。³²宗教自身为冲突提供新的身份认同和合法性来源，而宗教个体直接参与冲突、断章取义地对待教义并且带有导向性地传播信息，都激化了地区冲突的对抗程度，也增加了争取和平的难度。在地区冲突的混战中宗教因素仍在兴风作浪，但却正是缘于宗教神圣的外衣使民众容易忽视冲突加剧过程中政治宗教化的实质。消极地看，宗教因素在内生性层面上的负面作用至少短期内是不可逆转的，那么消减冲突可能性和削弱冲突烈度的重任就落到对宗教因素外生性层面的修正上来。

四、宗教性地区暴力冲突可预期的遏制因素

诚如前述，如果宗教目标相互之间不可调和，宗教群体认同度很高而且意志坚定，再加上有序的组织形态和可行的行动纲领，那么远甚于简单敌视程度的基于理性行为的宗教地区冲突就很有可能不可避免。然而诚如齐美尔的所述，冲突通过加强群体意识和分离感而在社会系统中建立起群体间边界线，但是从另一角度来看，分野也确保群体间的平衡，从而使社会系统得以维持。³³

（一）宗教的内部向度

无论是宗教界人士，还是宗教研究学者，都不认为宗教内部在暴力和冲突面前无所作为。宽容他者、接受多元是从宗教内部出发解决顽固的地区冲突最核心理念要求。宗教里的许多差别——许多各异的信条、礼仪、戒律、实践和态度等——暗示着人类需要这些差异。

官方宗教机构一方面要引导自己的信众正确理解信仰内容，另一方面宜大力推动宗教对话，以化解不同宗教彼此间的误读。前者有普遍意义毋庸赘言，后者也一直有相当多有益的尝试。以世界宗教徒和平大会为例，其宗旨之一就是促进各宗教之间的对话和融合。宗教领袖和精英不应煽动宗教敌对情绪，应当抑制宗教狂热，而传教方式也要采取相对温和的途径。宗教领袖在地区宗教冲突中同样

也可以扮演和解的角色，尤其是宗教领袖对教众的引导。比如 2000 年当天主教教宗访问埃及和 2001 年造访叙利亚的时候，他受到了穆斯林群众的热烈欢迎，欢迎者当中包括一些高级的伊斯兰教教士。不同信众和世俗人士都需要保有宗教理解和理解宗教的态度，才能有助于宗教冲突的解决。所有冲突的直接参与和作者都是个人，个人能理智地看待其所在宗教认同社会群体所追求的宗教利益和宗教资源目标则也许有益于铲除地区冲突滋生的土壤。

（二）宗教的外部向度

鉴于宗教易与外部因素，尤其是与政治因素相结合而引发地区冲突，改善宗教外部结构环境就成为遏制冲突发生发展的必要措施之一，其主要手段是通过屏蔽宗教政治化、政治宗教化的话语体系，以及加强主权民族国家结构，并且建立相应国际制约机制以期改变宗教与政治互相介入互相利用激化潜在宗教矛盾的局面。

宗教外部环境应致力于塑造独立的政教分离的政治文化，比如摒弃宗教自由和平论之类含明显政治目的的理念。冷战之后诸多涉及民族宗教的冲突屡见不鲜的一个重要原因就在于国际制约与控制力的下降³⁴。为追求地区和平基础上建立国际安全机制也是规避宗教冲突影响的有效途径。本文并不评价世俗国家和神权国家孰优孰劣，但加强国家结构是在主权国家几乎还是世界主导的当下避免机制空档被宗教冲突因子利用的利好对策。经济社会发展落后，政治民主缺乏，法制不健全容易导致宗教极端主义³⁵；从长远考虑，解决宗教纷争的根本性措施要靠社会的全方位的现代化——完善民主制度、健全法律法规，为经济和文化发展创造足够的政策空间。同时，政府采取宗教宽容的政策，重视宗教的地位和作用，同时又限制宗教参与介入政治的程度，就可以降低宗教对政治力量的影响力。

综上所述，宗教自身内部约束调试以及宗教外部积极创造和平的有利环境这两个方面相结合，有可能遏制地区冲突的发生和激化。

尾声

全球化使建构和强化基于宗教的社会群体身份定位变得更为便利。³⁶西方的工业化曾经彻底破坏了中世纪以来宗教对社会人群的影响，现在全球化带着西方式的现代化，也意欲通过解构传统国家价值观、复兴宗教文化价值观，来改变非西方世界的宗教图景。这个过程虽说不见得会再次掀起宗教革命般的惊涛骇浪，但是对众多弱结构国家所在的地区安全来说，也绝对是个不小的挑战。现有世界各大主要宗教，尤其是基督宗教，均具有跨地区、跨国界的无国界性特征，而极易使宗教与一国外交政策或者国际关系发生密切的联系，宗教也因此成为“无国界政治现象”³⁷。综观全球化条件下宗教与地区冲突之间的关系，政治宗教化和

宗教政治化是当下宗教因素加剧国际地区冲突的症结，而可期待和具操作性的遏制手段是，宗教自身和外部环境都兼有包容的胸怀和理解的气度，两个层面相互结合共同起作用。更理想的假设是：如果按其程度和性质就事论事地看待宗教问题，“让宗教回归宗教”³⁸，使宗教问题在某种程度上和传统安全脱钩，那么这也许是可期待的消滅地区冲突的有效治世良方。套用一句戏谑就是“管着印度的瑞典政府”³⁹，世俗化政府对宗教事务的态度应该以这个境界为目标。

¹ 吴良成：《胡锦涛与塞尔维亚总统塔迪奇会谈：表示愿继续与塞方一道把两国关系提高到新的水平》，载《人民日报》，2009年8月21日。

² 谭宏伟：《王光亚就科索沃单方面宣布独立阐述中方立场》，中新社联合国2008年2月1日电，<http://www.fmprc.gov.cn/ce/cede/chn/ssxw/t408323.htm>。

³ Thomas Banchoff, "Introduction: Religious Pluralism in World Affairs," & Kwame Anthony Appiah, "Causes of Quarrel: What Special about Religious Disputes?" in Thomas Banchoff ed., *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics* (Oxford University Press, 2008) pp.4, 41.

⁴ 本章部分内容已发表于《国际观察》2009年第4期（《后911视角下地区冲突中的宗教因素》），和《复旦大学学报（社科版）》，2009年第4期（导师徐以骅教授为第一作者，本文作者为第二作者《试论宗教影响中国国家安全的路径和范式》）。

⁵ Gerrie ter Haar, "Religion: Source of Conflict or Resource for Peace?", in G. ter Haar and J. Busutill eds., *Bridge or Barrier: Religion, Violence and Visions for Peace* (Leiden: Brill, 2005), pp. 3-34.

⁶ C. Malek, "Identity (Inter-Group) Conflicts," in The Conflict Resolution Information Source, University of Colorado, website: http://v4.cinfo.org/CK_Essays/ck_identity_issues.jsp Accessed 18 May 2009.

⁷ Lewis Coser, *The Function of Social Conflict*, (Washington, DC: Free Press, 1964) p. 80.

⁸ 奥德比尔恩·克努森：《“冲突交叉”论：论冲突线和组织成员资格的交叉》，载[挪威]斯坦因·U·拉尔森主编，任晓等译：《政治学理论与方法》，上海人民出版社，2006年版，第289页。

⁹ Sidney Verba, "Organizational Membership and Democratic Consensus," *Journal of Politics*, No. 27, 1965, p. 471, 转引自奥德比尔恩·克努森：《“冲突交叉”论：论冲突线和组织成员资格的交叉》，载[挪威]斯坦因·U·拉尔森主编：《政治学理论与方法》，第290页。

¹⁰ 奥德比尔恩·克努森：《“冲突交叉”论：论冲突线和组织成员资格的交叉》，载[挪威]斯坦因·U·拉尔森主编：《政治学理论与方法》，第288页。

¹¹ G. Bingham Powell, *Social Fragmentation and Political Hostility: An Austain Case Study* (Stanford: Standford University Press, 1970), pp. 4-5. 转引自奥德比尔恩·克努森：《“冲突交叉”论：论冲突线和组织成员资格的交叉》，载[挪威]斯坦因·U·拉尔森主编：《政治学理论与方法》，第284-285页。

¹² 奥德比尔恩·克努森：《“冲突交叉”论：论冲突线和组织成员资格的交叉》，载[挪威]斯坦因·U·拉尔森主编：《政治学理论与方法》，第292页。

¹³ 奥德比尔恩·克努森：《“冲突交叉”论：论冲突线和组织成员资格的交叉》，载[挪威]斯坦因·U·拉尔森主编：《政治学理论与方法》，第283页。

¹⁴ 张践、齐经轩：《中国历代民族宗教政策》，中国社会科学出版社，2007年版，第343-344页。

¹⁵ David A Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Reconciling Agent," in Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, p.150.

¹⁶ Scott Thomas, "Religion and International Conflict," in K. R. Dark, ed., *Religion and International Relations* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2000), pp.4-14; Jonathan Fox, "Religion as an Overlooked Element of International Relations," pp. 59-67.

¹⁷ 王逸舟：《全球化时代的国际安全》，上海人民出版社1999年，第252页。

¹⁶ 有学者曾把冷战结束以来国内冲突国际化归纳为以下原因：这些冲突通常跨越国界，可造成整个地区的不稳定；在世界某地区一些团体的成功会使其他地区类似团体起而效之；日益发达的国际媒体对这些冲突全世界范围的报道；冷战结束以来随着超级大国对抗的结束，国际干预更为可行和普遍；国内冲突各方通常利用国际论坛来推进自身利益；国内冲突通常造成国际性难民问题；冲突有关团体通常与在他国的团体具有民族、宗教和种族联系；冲突各方及同盟者越来越多地利用国际组织和论坛来推进其目的。见 *Brining Religion into International Relations*, p.63.

¹⁷ 玛丽乔·梅·多、理查德·德·卡霍著，陈麟书等译：《宗教心理学》，四川人民出版社，1992年，第425页。

¹⁸ 《如何界定宗教非政府组织》，第15页。

¹⁹ [澳]约瑟夫·A·凯米莱里、吉米·福尔克著，李东燕译：《主权的终结？：日趋“缩小”和“碎片化”的世界政治》，浙江人民出版社，2001年，第4页。

²⁰ 《国际社会中的国家利益》，第2页。

²¹ 国家软实力被认为有三种来源，即文化、政治价值观和外交政策。见[美]约瑟夫·奈著，吴晓辉、钱程译：《软实力——世界政坛成功之道》，北京：东方出版社，2005年，第11页。

²² [西]雷蒙·潘尼卡著，思竹、王志成译：《文化裁军——通向和平之路》，四川人民出版社，1999年，第39页。

²³ *Brining Religion into International Relations*, pp.104-108.

²⁴ Steve Bruce, *Politics and Religion* (Cambridge: Polity Press, 2003), p.78.

²⁵ [法]爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社2006年版，第42页。

²⁶ 参见[美]本内迪克特·安德森著，吴睿人译：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，上海人民出版社2005年版。

²⁷ [美]查尔斯·蒂利著，谢岳译：《集体暴力的政治》，上海人民出版社2006年版，第4页。

²⁸ Michael E. Brown: "The Cause of Internal Conflict", p. 9.

²⁹ [美]艾伦·D·赫茨克著，徐以骅等译：《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》，上海人民出版社2003年版，第4页。

³⁰ [美]塞缪尔·亨廷顿著：《我们是谁：美国国家特性面临的挑战》，第14页。

³¹ Simmel, *Soziologie* (Leipzig: Duncker and Humblot, 1908), p.610, 转引自科塞著：《社会冲突的功能》，第3页。

³² 王逸舟：《全球化时代的国际安全》，上海人民出版社1999年，第252页。

³³ Nathan Gilbert Quimpo, "Options in the Pursuit of Just, Comprehensive, and Stable Peace in the Southern Philippines," *Asian Survey*, vol. 41, no. 2 (Mar.-Apr., 2001), pp. 277-280.

³⁴ Scott Thomas, "Religion and International Conflict," p. 5.

³⁵ 徐以骅：“译者序”，载[美]艾伦·D·赫茨克著：《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》，第4页。

³⁶ 徐以骅：“当前国际关系中的‘宗教回归’”，第28页。

³⁷ Gregory F. Treverton, Heather S. Gregg, Daniel Gibrán, Charles W. Yost, *Exploring Religious Conflict* (Santa Monica: RAND Corporation, 2005), p. 1.

参考文献

英文著作:

- Alex J. Bellamy, *Kosovo and International Society* (New York: Houndmills, 2002).
- Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics* (Peking University Press, 2005).
- Allen D. Hertzke, *Freeing God's Children: The Unlikely Alliance on Global Human Rights* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2004).
- Andreas Wimmer, Donald L. Horowitz, *Facing Ethnic Conflicts: Toward a New Realism* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004).
- Assaf Moghadam, *A Global Resurgence of Religion?* (Cambridge: Harvard University Weather-head Center for International Affairs, Paper no. 03-03, 2003).
- Aziz Al-Azmeh & Effie Fokas eds., *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence* (New York: Cambridge University Press, 2007).
- Beverly Milton-Edwards, *Islam and Violence in the Modern Era* (New York: Palgrave, 2006).
- Bill Mcsweeney, *Security, Identity and Interests: A Sociology of International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Brigit Schaebler & Leif Stenberg, eds., *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity* (New York: Syracuse University Press, 2004).
- Bryan Rennie and Philip L. Tite, *Religion, Terror and Violence: Religion Studies Perspectives* (New York: Routledge, 2008).
- Connie Peck, *Sustainable Peace: the Role of the UN and Regional Organization in Preventing Conflict* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998).
- David G. Bromley & J. Gordon Melton, *Cult, Religion, and Violence* (Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2002).
- David Little, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, Richard C. Holbrooke eds., *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution* (London: Cambridge University Press, 2007).
- Denisa Kostovicova, *Kosovo: The Politics of Identity and Space* (London: Routledge, 2005).
- Dick Leurdijk & Dick Zandee, *Kosovo: From Crisis to Crisis* (Burlington: Ashgate Publishing Company)
- Douglas Johnson and Cynthia Sampson, eds., *Religion, The Mission Dimension of Statecraft* (New York: Oxford University Press, 1994).
- Douglas Johnson, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik* (New York, Oxford University Press, 2003).
- Dusan T. Batakovic, *The Kosovo Chronicle* (Belgrade: Plato Books, 1992).
- Eric O. Hanson, *Religion and Politics in the International System Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Frank Columbus ed., *Kosovo-Serbia: A Just War?* (New York: Kroshka Books, 1999).

- Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan: *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2003).
- George Gawrych, *The Crescent and the Eagle: Ottoman Rule, Islam and the Albanians. 18747-1913* (New York: I. B. Tauris, 2006).
- Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo* (London: C. Hurst & Co. Publishers Ltd., 2000).
- Gills Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and the Judaism in Modern World* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1994).
- Gregory S. Mahler, *Politics and Government in Israel: The Maturation of a Modern State* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004).
- Harold Coward & Gordon S. Smith eds., *Religion and Peacebuilding* (New York: State University of New York Press, 2004).
- J. Alcock ed., *Conflict in the Former Yugoslavia: An encyclopedia* (Colo. : Denver, 1998) .
- J. I. Coffey & Charles T. Mathewes, *Religion, Law and the Role of Force* (New York: Transnational Publishers, 2002).
- Jeffrey Haynes, *Introduction to International Relations and Religion* (London: Longman, 2007).
- John Binns, *An Introduction to the Christian Orthodox Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- John Wear Burton, *The Sources of Conflict, Violence and Crime and Their Prevention* (New York: Manchester University Press, 1997).
- Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bring Religion into International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).
- Jonathan Fox, *Religion, Civilization and Civil War: 1945 through the new millennium* (New York: Lexington Books, 2004) .
- Joseph G. Bock, *Sharpening Conflict Management: Religious Leadership and the Double-edged Sword* (London: Praeger, 2001).
- Juduith M. Bennett, C. Warren Hollister, *Medieval Europe: A Short History* (Peking University Press, 2005).
- Julie S. Bach & Thomas Modl. eds., *Religion in America* (San Diego: Greenhaven Press, 1989).
- K. R. Dark Edited, *Religion and international Relations* (Palgrave Macmillan, 2000).
- Ken Booth, *The Kosovo Tragedy: The Human Rights Dimensions* (London: Frank Cass, 2001).
- Lain. King, Whit Mason, *Peace at Any Price: How the World Failed Kosovo* (New York: Cornell University Press, 2006).
- Lapid, Yosef and Friedrich Kratochwil, Eds., *The Return of Culture and Identity in IR Theory* (Lynne Rienner Publishers, 1996).
- Maria Todorova, ed., *Balkan Identities: Nation and Memory* (London: Hurst & Company, 2004).
- Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious*

- Violence* (Berkeley: University of California Press, 2000).
- Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics and Militancy* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
- Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *The Fundamentalism Project*, vol. 1-5 (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).
- Michael E. Brown et al., *Nationalism and Ethnic Conflict* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001).
- Michael Waller & Kyril Drezov & , Bülent Gökay, *Kosovo: the Politics of Delusion* (London: Frank Cass, 2001).
- Miranda Vickers, *Between Serb and Albanian: A History of Kosovo* (New York: Columbia University Press, 1998).
- N. J. Demerath III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, Rhys H. Williams, eds., *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations* (New York: Oxford University Press, 1998).
- Noam Chomsky, *Failed States: the Abuse of Power and the Assault on Democracy* (Metropolitan Books, 2006).
- Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History* (New York: New York University Press, 1999).
- Oliver McTernan, *Violence in God's Name* (New York: Orbis Books, 2003).
- Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile* (New York: Palgrave, 2003).
- Peter Burnell and Peter Calvert, eds., *Civil Society in Democratization* (London: Frank Cass, 2004).
- Peter Katzenstein, *The Culture of National Security: Norms and Identity in the World Politics* (New York: Columbia University Press, 1996).
- Peter Ludwig Berger: *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City: Doubleday, 1967; New York: Anchor Press, 1990).
- Peter Ronayne, *Never Again? The United States and the Prevention and Punishment of Genocide since the Holocaust* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001).
- Philip E. Auerswald, David P. Auerswald, *The Kosovo Conflict: a Diplomatic History through Documents* (Cambridge: Kluwer Law International, 2000).
- Philip Hammond & Edward S. Herman eds., *The Media and the Kosovo Crisis* (London: Pluto Press, 2000)
- Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002).
- R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 2000).
- Randall Collins, *Violence: A Micro-sociological Theory* (Princeton University, 2008).
- Raška and Prizren Orthodox Diocese eds.: *Crucified Kosovo: Desecrated and Destroyed Orthodox Serbian Churches and Monasteries in Kosovo and Merohia*

- (June 1999-May 2001) (Beograd: "Glas Kosova i Metohije" medijsko-izdavački centar Eparhije Rasko-prizrenske Srpske Pravoslavne crkve, 2007).
- Richard Potz and Wolfgang Wieshaider, eds. *Islam and the European Union* (Leuven: Peeters, 2004).
- Robert A. Seiple and Dennis R. Hoover, eds., *Religion & Security: The New Nexus in International Relations* (Lanham, Boulder: Littlefield Publishers, 2004).
- Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts: A Journey through History* (New York: St. Martin's Press, 1993).
- Robert O. Keohane, Joseph. S. Nye, *Power and Interdependence* (3rd ed.) (Pearson education Asia Limited and Peking University Press, 2004).
- Rodrey Stark & Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, (Columbia University Press, 2007).
- S. A. Giannakos, ed., *Ethnic Conflict: Religion, Identity and Politics* (Athens: Ohio University Press, 2002).
- Shireen, Hunter ed. *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape* (Westport, CT: Praeger, 2002).
- Steve Bruce, *Politics and Religion* (Cambridge: Polity, 2003).
- Sudir Karkar, *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).
- Susanne Hoerber Rudolph, James Piscatori, eds., *Transnational Religion and Fading States* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997).
- Ted Gerard Jelen & Clyde Wilcox, eds., *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, The Few, and The Many* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002).
- The Independent International Commission on Kosovo, *The Kosovo Report: Conflict *International Response *Lessons Learned* (New York: Oxford University Press, 2000).
- Tim Judah, *Kosovo: War and Revenge* (New Haven and London: Yale University, 2002).
- Tim Judah, *Kosovo: What Everyone Needs to Know* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Tom Keating & W. Andy Knight, *Building Sustainable Peace* (New York: United Nations University Press, 2004).
- Valery Tishkov, *Chechnya: Life in a War-Torn Society* (Berkeley: University of California Press, 2004).
- Victoria Clark, *Why Angels Fall* (Palgrave Macmillan, 2000).
- Zalmay Khalilzad & Ian O. Lesser eds., *Sources of Conflict in the 21st Century: Regional Future and U.S. Strategy* (Washington: Rand, 1998).

英文论文:

- Alexander Agadjanian, "Revising Pandora's Gifts: Religious and National Identity in the Post-Soviet Societal Fabric," *Europe-Asia Studies*, Vol. 53, No. 3, May, 2001.
- Andrew Herscher & András Riedlmayer, "Monument and Crime: The Destruction of

- Historic Architecture in Kosovo," *Grey Room*, no. 1, Autumn, 2000.
- Arnold Brown, "The Threat of Thearchy," *The Futurist*, September-October, 2004.
- Bratislav Pantelić, "Nationalism and Architecture: The Creation of a National Style in Serbian Architecture and Its Political Implications," *The Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 56, no. 1, March 1997.
- Brian Lai, "An Empirical Examination of Religion and Conflict in the Middle East, 1950-1992," *Foreign Policy Analysis*, Vol. 2, Issue 1, Jan 2006.
- Darren E. Sherkat; Christopher G. Ellison, "Current Controversies in the Sociology of Religion," *Annual Review of Sociology*, Vol. 25, 1999.
- Donna J. Sullivan, "Advancing the Freedom of Religion or Belief Through the UN Declaration on the Elimination of Religious Intolerance and Discrimination," *The American Journal of International Law*, Vol. 82, No. 3, Jul., 1988.
- Dwight B. Billings; Shaunna L. Scott, "Religion and Political Legitimation," *Annual Review of Sociology*, Vol. 20, 1994.
- Gerard F. Powers, "Religion, Conflict and Prospects for Reconciliation in Bosnia, Croatia and Yugoslavia." *Journal of International Affairs* 50, no. 1, Summer 1996.
- Geert Van Dartel, "The Nations and the Churches in Yugoslavia," *Religion, State and Society*, vol. 20 (3-4), 1992.
- Heinrich Schäfer, "The Janus Face of Religion: On the Religious Factor in 'New Wars.'" *Numen* 51, no. 4, 2004.
- James K. Jr. Wellman, and Kyoko Tokuno, "Is Religious Violence Inevitable?" *Journal of the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no. 3, 2004.
- James W. Warhola, "The Religious Dimension of Ethnic Conflict in the Soviet Union," *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 5, no. 2, Winter 1991.
- John Mueller, "The Banality of 'Ethnic War,'" *International Security*, vol. 25, no. 1, Summer 2000.
- John McGarry, Brendan O'Leary, "Consociational Theory, Northern Ireland's Conflict, and its Agreement 2. What Critics of Consociation Can Learn from Northern Ireland," *Government and Opposition*, Vol. 41. Issue 2, Mar 2006.
- Jonathan Fox, "Are Middle East Conflicts More Religious?" *Middle East Quarterly*, Fall 2001.
- Jonathan Fox, "Religion as an Overlooked Element of International Relations," *International Studies Review*, Vol. 3, Issue 3, Dec 2001.
- Liz.Fekete, "Anti-Muslim Racism and the European Security State," *Race & Class* 46, no. 1, 2004.
- Marc. Gopin, "Religion, Violence, and Conflict Resolution," *Peace & Change*, Jan 1997.
- Patrick Hyder Patterson, "On the Edge of Reason: The Boundaries of Balkanism in Slovenian, Austrian, and Italian Discourse," *Slavic Review*, Vol. 26, No. 1, Spring, 2003.
- Peter Searle, "Ethno-Religious Conflicts: Rise or Decline? Recent Developments in Southeast Asia," *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 24, No. 1, April, 2002.

- Raimo Vayrynen, "Regional Conflict Formations: An Intractable Problem of International Relations," *Journal of Peace Research*, Vol. 21, No. 4, Nov., 1984.
- Sidney Verba, "Organizational Membership and Democratic Consensus," *The Journal of Politics*, Vol. 27, No. 3, August, 1965.
- Svante E Cornell, "Religion as a Factor in Caucasian Conflicts," *Civil Wars* 1, no. 3, Autumn, 1998.
- Tim Judah, "The Serbs: The Sweet and Rotten Smell of History," *Daedalus*, vol. 126, no. 3, Summer, 1997.
- Timothy M. Savage, "Europe and Islam: Crescent Waxing, Culture Clashing," *The Washington Quarterly* 27, no. 3, Summer 2004.

中文著作:

- 陈麟书、陈霞主编:《宗教学原理》, 宗教文化出版社, 2003 年版。
- 陈麟书:《宗教观的历史·理论·现实》, 四川大学出版社, 1996 年版。
- 樊勇明:《西方国际政治经济学》, 上海人民出版社, 2006 年版。
- 高秋福:《硝烟未散——科索沃战争与世界格局》, 新华出版社, 1999 年版。
- 龚学增、胡岩编著:《中国和平发展中的民族宗教问题》, 中共中央党校出版社, 2007 年版。
- 郝时远:《帝国霸权与巴尔干“火药桶”》, 社会科学文献出版社, 1999 年版。
- 胡惠林:《中国国家文化安全论》, 上海人民出版社, 2005 年版。
- 李大光编著:《散不尽的硝烟——科索沃战争回顾与评价》, 国防大学出版社, 1999 年版。
- 李向平:《中国当代宗教的社会学诠释》, 上海人民出版社, 2006 年版。
- 李一文编著:《蓝盔行动: 联合国与国际冲突》, 当代世界出版社, 1998 年版。
- 李祖发、唐复全、李国庆编著:《宗教与战争》, 四川人民出版社, 2003 年版。
- 刘靖华、东方晓:《现代政治与伊斯兰教》, 社会科学文献出版社, 2000 年版。
- 刘祖熙:《斯拉夫文化》, 浙江人民出版社, 1993 年版。
- 陆学艺主编:《当代中国社会阶层研究报告》, 社会科学文献出版社, 2002 年版。
- 陆忠伟主编:《非传统安全论》, 时事出版社, 2003 年版。
- 吕大吉:《西方宗教学说史》, 中国社会科学出版社, 1994 年版。
- 马细谱:《巴尔干纷争》, 北京大学出版社, 1999 年版。
- 倪世雄等:《当代西方国际关系理论》, 复旦大学出版社, 2001 年版。
- 潘一禾:《文化与国际关系》, 浙江大学出版社, 2005 年版。
- 潘占林:《战火中的外交官: 亲历北约炸馆和南联盟战火》, 当代中国出版社, 2006 年版。
- 秦亚青:《霸权体系与国际冲突》, 上海人民出版社, 1999 年版。
- 秦亚青:《权力·制度·文化: 国际关系理论与方法研究文集》, 北京大学出版社, 2005 年版。
- 秦亚青:《文化与国际社会: 建构主义国际关系理论研究》, 世界知识出版社, 2007 年版。
- 王福春、张学斌编著:《西方外交思想史》, 北京大学出版社, 2005 年版。
- 王逸舟:《单级世界的阴霾——科索沃危机的警示》, 社会科学文献出版社, 1999 年版。

- 王逸舟：《当代国际政治析论》，上海人民出版社，1995年版。
- 王逸舟：《西方国际政治学：历史与理论(第二版)》，上海人民出版社，2006年版。
- 王正毅、张岩贵：《国际政治经济学——理论范式与现实经验研究》，商务印书馆，2004年版。
- 王志成：《和平的渴望：当代宗教对话理论》，宗教文化出版社，2003年版。
- 吴华等主编：《全球冲突与争端》，世界知识出版社，1998年版。
- 辛旗：《诸神的争吵——国际冲突中的宗教根源》，海南出版社，2002年版。
- 徐以骅主编：《宗教与美国社会》（第1、2、3、4、5辑），时事出版社，2003、2004、2005、2007、2008年版。
- 叶卫平：《国际冲突纵横论》，北京工业大学出版社，1998年版。
- 余建华：《民族主义、国家结构与国际化——南斯拉夫民族问题研究》，民族出版社，2004年版。
- 于沛、戴桂菊、李锐：《斯拉夫文明》，中国社会科学出版社，2001年版。
- 俞正梁等：《全球化时代的国际关系》，复旦大学出版社，2000年版。
- 张践、齐经轩：《中国历代民族宗教政策》，中国社会科学出版社，2007年版。
- 赵乃斌、汪丽敏主编：《南斯拉夫的变迁》，广东人民出版社，2002年版。
- 中国国际关系学会主编：《国际关系史(第十二卷)》，世界知识出版社，2006年版。
- 周伟忠：《冲突论》，学林出版社，2002年版。
- 卓新平：《“全球化”的宗教与当代中国》，社会科学文献出版社，2008年版。
- 卓新平：《当代基督宗教教会发展》，上海三联出版社，2007年版。

中文论文：

- 安维华：《民族分裂主义、宗教极端主义和国际恐怖主义与帕西地缘政治》，载《国际政治研究》，2001。
- 龚学增：《宗教纷争与国际地区冲突》，载《中国宗教》，1999年第4期。
- 胡祥云：《宗教的社会功用及其对国际关系的影响初探》，载《国际关系学院学报》，1998年第3期。
- 金鑫，徐晓萍：《冷战后的世界民族、宗教问题及对我国的影响》，载《世界经济与政治》，1998年第12期。
- 金宜久：《国际政治中的宗教因素》，载《世界经济与政治》，2002年第9期。
- 金重远：《巴尔干：历史与现实》，载《复旦学报（社会科学版）》，1999年第6期。
- 李向平：《宗教文化：民族主义还是超民族主义》，载《社会科学》，2000年第10期。
- 梁丽萍：《当代国际冲突中的宗教因素》，载《现代国际关系》，2003年第6期。
- 刘中民：《论宗教对国际政治的影响》，载《欧洲》，1996年第5期。
- 刘仲华：《塞岛统一问题解难之缘由浅析》，载《西亚非洲》，1999年第4期。
- 潘光：《当前国际危机的新特征及其对国际关系的影响》，载《国际问题研究》，2003年第5期。
- 潘忠歧，谭晓梅：《论未来世界冲突趋势》，载《欧洲》，1997年第5期。
- 潘忠歧、谭晓梅：《论文化与国际关系——基本理论模式述评》，载《欧洲》，

1999年第6期。

秦亚青：《世界政治的文化理论》，载《世界经济与政治》，2003年第4期。

叶小文：《宗教：关切世界和平》，载《中国宗教》，2000年第5期。

于海，戴胜华，孙鸿：《冷战后战争冲突中的宗教因素》，载《西南民族大学学报（人文社科版）》，2005年第11期。

余建华、晏可佳：《恐怖主义与民族、宗教问题论析》，载《国际问题研究》，2003年第3期。

余建华：《南斯拉夫民族问题国际化与冷战后国际关系》，载《世界经济研究》，2003年第6期。

余建华：《民族认同与南斯拉夫民族危机》，载《世界历史》，2006年第10期。

张志洲：《从“9.11”事件看美国—伊斯兰“文明冲突”的宗教内核》，载《国际论坛》，2005年第4期。

周燮藩：《恐怖主义与宗教问题》，载《西亚非洲》，2002年第1期。

朱晓中：《欧洲一体化与巴尔干欧洲化》，载《欧洲研究》，2006年第4期。

中文译著：

[阿尔巴尼亚]克·弗拉舍里著，樊集译：《阿尔巴尼亚史纲》，生活·读书·新知三联书店，1964年版。

[奥]赫尔穆特·克拉默，维德兰·日希奇著，苑建华译：《科索沃问题》，中央编译出版社，2007年版。

[澳]约翰·伯顿著，谭朝洁、马学印等译：《全球冲突：国际危机的国内根源》，2007年版。

[德]D. 森哈斯著，张文武译：《文明内部的冲突与世界秩序》，北京：新华出版社，2004年版。

[德]马克斯·韦伯著，于晓等译：《新教伦理与资本主义精神》，陕西师范大学出版社2006年版。

[俄]A.T.扎多欣等著，徐锦栋等译：《欧洲的火药桶——20世纪的巴尔干战争》，东方出版社，2004年版。

[俄]C.H.布尔加科夫著，徐凤林译：《东正教——教会学说概要》，商务印书馆，2005年版。

[法]埃米尔·迪尔凯姆著，冯韵文译：《自杀论》，商务印书馆，1996年版。

[法]爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，2006年版。

[法]亨利·伯格森著，王作虹成穷译：《道德与宗教的两个来源》，贵州人民出版社，2007年版。

[法]基佐著，程洪逵等译：《欧洲文明史：直罗马帝国败落起到法国革命》，商务印书馆，1998年版。

[法]莫里斯·迪韦尔热著，杨祖攻、王大东译：《政治社会学——政治学要素》，东方出版社，2007年版

[加]卡列维·霍尔斯蒂著，王浦劬等译：《和平与战争：1648—1989年的武装冲突与国际秩序》，北京：北京大学出版社，2005年版。

[加]威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯著，董江阳译：《宗教的意义与终结》，北京：中国人民大学出版社。

[美]J.L.埃斯波西托著，东方晓等译：《伊斯兰威胁——神话还是现实？》，社会

- 科学文献出版社。
- [美]L.斯维德勒著，刘利华译：《全球对话的时代》，中国社会科学出版社，2006年版。
- [美]W.E.佩顿著，许泽民译：《阐释神圣——多视角的宗教研究》，贵州人民出版社，2006年版。
- [美]阿尔文·施密特著，汪晓丹、赵巍译：《基督教对文明的影响》，北京大学出版社，2004年版。
- [美]艾伦·D·赫茨克著，徐以骅等译：《在华盛顿代表上帝：宗教游说在美国政体中的作用》，上海人民出版社，2003年版。
- [美]安东尼·奥罗姆著，张华青等译：《政治社会学导论》，上海人民出版社，2006年版。
- [美]包尔丹著，陶飞亚等译：《宗教的七种理论》，上海古籍出版社，2005年版。
- [美]保罗·肯尼迪著，王保存译：《大国的兴衰：1500~2000年经济变迁与军事冲突》，求实出版社1988年版。
- [美]本尼迪克特·安德森著，吴叟人译：《想象的共同体：民族主义的起源与散步》，上海人民出版社，2003年版。
- [美]彼得·伯格、塞缪尔·亨廷顿主编，康敬贻等译：《全球化文化的动力》，新华出版社，2004年版。
- [美]彼得·伯格等著，李骏康译：《世界的非世俗化：复兴的宗教及全球政治》，上海：上海古籍出版社，2005年版。
- [美]彼得·卡赞斯坦著，秦亚青、魏玲译：《地区构成的世界：美国帝权中的亚洲和欧洲》，北京大学出版社，2007年版。
- [美]查尔斯·蒂利著，谢岳译：《集体暴力的政治》，上海人民出版社2006年版。
- [美]汉斯·J.摩根索著，阎学通等译：《国家间政治：权力斗争与和平》，北京大学出版社2007年版。
- [美]亨利·基辛格著，顾淑馨等译：《大外交》，海南出版社1998年版。
- [美]加布里埃尔·A·阿尔蒙德著，曹沛霖等译：《比较政治学——体系、过程和政策》，东方出版社，2007年版。
- [美]科塞著，孙立平译：《社会冲突的功能》，桂冠图书股份有限公司，1991年版。
- [美]克里斯托弗·道森著，长川某译：《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社，1989年版。
- [美]肯尼思·华尔兹著，信强译、苏长和校：《国际政治学理论》，上海世纪集团2003年版。
- [美]肯尼斯·华尔兹著，信强译：《国际政治理论》，上海人民出版社，2003年版。
- [美]莱茵霍尔德·尼布尔著，蒋庆等译：《道德的人与不道德的社会》，贵州人民出版社，2007年版。
- [美]鲁思·本尼迪克特著，张燕等译：《文化模式》，浙江人民出版社，1987年版。
- [美]罗伯特·杰维斯著，李少军等译：《系统效应：政治与社会生活的复杂性》，上海人民出版社，2008年版。
- [美]罗伯特·基欧汉编，郭树勇译：《新现实主义及其批判》，北京大学出版社，2002年版。

- [美]罗伯特·基欧汉著，苏长和等译：《霸权之后：世界政治经济的合作与纷争》，上海世纪出版集团 2001 年。
- [美]罗伯特·吉尔平著，宋新宁等译：《世界政治中的战争与变革》，上海世纪出版集团 2007 年版。
- [美]罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克著，杨凤岗译：《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，中国人民大学出版社，2004 年版。
- [美]罗德尼·斯达克著，黄剑波等译：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》，上海古籍出版社，2005 年版。
- [美]玛莎·芬尼莫尔著，袁正清等译：《干涉的目的：武力使用信念的变化》，上海人民出版社，2009 年版。
- [美]玛莎·费丽莫著，袁正清译：《国际社会中的国家利益》，浙江人民出版社，2001 年版。
- [美]塞缪尔·亨廷顿著，程克雄译：《我们是谁？美国国家特性面临的挑战》，新华出版社 2005 年。
- [美]塞缪尔·亨廷顿著，周琪等译：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社 1998 年版。
- [美]斯蒂芬·范·埃弗拉著，何曜译：《战争的原因》，上海人民出版社，2007 年版。
- [美]斯蒂芬·范埃弗拉著，陈琪译：《政治学研究方法指南》，北京大学出版社，2006 年版。
- [美]维克多·李·伯克著，王晋新译：《文明的冲突：战争与欧洲国家体制的形成》，上海三联书店，2006 年版。
- [美]温都尔卡·库芭科娃、尼古拉斯·奥鲁夫、保罗·科维特主编，肖锋译：《建构世界中的国际关系》，北京大学出版社，2006 年版。
- [美]沃伦·特里高德著，崔艳红译：《拜占庭简史》，上海人民出版社，2008 年版。
- [美]小约瑟夫·奈著，张小明译：《理解国际冲突：理论与历史》，上海：上海人民出版社，2002 年版。
- [美]亚历山大·温特著，秦亚青译：《国际政治的社会理论》，上海世纪出版集团 2003 年。
- [美]杨庆堃著，范丽珠等译：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海人民出版社，2007 年版。
- [美]约翰·米尔斯海默著，王义桅、唐小松译：《大国政治的悲剧》，上海人民出版社，2003 年版。
- [美]约翰·斯坦布鲁纳著，贾宗谊译：《全球安全原则》，新华出版社 2001 年。
- [美]约瑟夫·拉彼德等主编，金烨译：《文化和认同：国际关系回归理论》，浙江人民出版社 2003 年。
- [美]约瑟夫·奈著，门洪华译：《硬权力与软权力》，北京大学出版社 2005 年。
- [美]约瑟夫·奈著，吴晓辉、钱程译：《软力量——世界政坛成功之道》，北京：东方出版社，2005 年版。
- [美]詹姆斯·多尔蒂、小罗伯特·普法尔茨格拉夫：《争论中的国际关系理论》（第五版），世界知识出版社 2003 年。
- [美]朱迪斯·戈尔茨坦、罗伯特·基欧汉主编，刘东国、于军译：《观念与外交政策》，北京大学出版社，2005 年版。

- [南]兰科·佩特科维奇著，石继成、许忆宁译：《巴尔干既非“火药桶”又非和平区》，商务印书馆，1982年版。
- [南]伊万·博日奇著，赵乃斌译：《南斯拉夫史（上、下册）》，商务印书馆，1984年版。
- [挪威]斯坦因·U.拉尔森主编，任晓等译：《政治学理论与方法》，上海人民出版社，2006年版。
- [日]池田大作，[英]B.威尔逊著，梁鸿飞、王建译：《社会与宗教》，成都：四川人民出版社，1991年版。
- [英]埃里克·霍布斯鲍姆著，李金梅译：《民族和民族主义》，上海人民出版社，2000年版。
- [英]爱德华·卡尔著，秦亚青译：《20年危机（1919-1939）：国际关系研究导论》，世界知识出版社，2005年。
- [英]安东尼·吉登斯著，赵旭东等译：《社会学（第4版）》，北京大学出版社，2003年版。
- [英]巴瑞·布赞等著，朱宁译：《新安全论》，浙江人民出版社，2003年版。
- [英]格雷厄姆·沃拉斯著，朱曾汶译：《政治中的人性》，商务印书馆，1995年版。
- [英]拉尔夫·达仁道夫著，林荣远译：《现代社会冲突》，中国社会科学出版社，2000年版。
- [英]马克·马佐尔著，刘会梁译：《巴尔干：被误解的“欧洲火药库”》，天津人民出版社，2007年版。
- [英]迈克尔·霍华德著，褚律元译：《欧洲历史上的战争》，辽宁教育出版社，1998年版。
- [英]约翰·希克著，陈志平、王志成译：《理性与信仰——宗教多元论诸问题》，成都：四川人民出版社，2003年版。
- [英]詹姆斯·德·代元著，秦治来译：《国际关系理论批判》，浙江人民出版社2003年。

主要网站

Serbian Orthodox Church

<http://www.spc.rs/>

Diocese of Ras-Prizren and Kosovo-Metohija

<http://www.eparhija-prizren.com/>

Decani Monastery

<http://www.kosovo.net/>

Decani: Kosovo Daily News

<http://groups.yahoo.com/group/decani/>

Decani Monastery Relief Fund

<http://www.serfes.org/missionary/charter.htm>

Serbian Government

<http://www.srbija.gov.rs/>

American Council for Kosovo

<http://www.savekosovo.org/>

Internet Library of Serb Culture

<http://www.rastko.rs/>
Islam Community of Kosovo
<http://www.bislame.net/>
Government of Kosovo
<http://www.rks-gov.net/>
Kosovo's News Agency (Kosovapress)
<http://www.kosovapress.com/>
Forum 18
<http://www.forum18.org/>
International Crisis Group
<http://www.crisisgroup.org/>
UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)
<http://portal.unesco.org/>
UNMIK (United Nations Interim Administration Mission in Kosovo)
<http://www.unmikonline.org/>
UNOSEK (United Nations Office of the Special Envoy for Kosovo)
<http://www.unosek.org/>
KFOR (Kosovo Force)
<http://www.nato.int/KFOR/>
OSCEMIK (Organization for Security and Cooperation in Europe Mission in Kosovo)
<http://www.osce.org/kosovo/>
The International Religious Freedom Report, U. S. Department of State
<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/index.htm>

后记

我与宗教冲突议题结缘始于 2005 年，其时刚刚名正言顺地成为徐以骅教授的硕士研究生。从那时到本人这部博士学位论文完成，不觉已满五年。犹记得当年先生给予我两个研究方向作为可选项，其一是宗教非政府组织，其二就是宗教冲突，我几乎没有犹豫地选择了后者。于冲突这一国际政治研究的传统论题中探寻较为新颖的突破口，是我首先必须面对的难题，所幸先生主持的宗教与国际关系研究中心，为我提供了将宗教这一历久弥新的话题作为提出我期待的有别于以往模式的冲突解释的平台和载体。在我的头脑中，看待人类社会长期存在的对抗与冲突现象应该抱有一种尊重心态，换言之，在很长时间段内应当默认，如果不能消除动荡，那么社会生活中的主体事实上大都是在积极应对、参与建构外部环境格局。宗教信仰、宗教信仰者、宗教崇拜场所在冲突条件下的作为与其他国际关系行为体的不同，集中体现在以直观的教堂、寺庙、观宇为舞台和核心，上演并且表露着生动的利益诉求和政治生态，是一个可以被称为“宗教功能单位”的较为松散的整体性行为体。我用了将近四年的时间交互行走于国际关系、宗教学、冲突理论的研究路径，梳理着我对于“宗教功能单位”这一承载着宗教体系形态的行为体与地区暴力对抗之间交互关系的理论脉络，集各类思考于本文之中，希望能对宗教与国际关系理论建设多少起到一些补充作用。

我能在国际政治学习上走到今天要感谢许多师长、朋友和家人。首先非常感谢我的导师徐以骅教授。先生对我犹如父亲，宽容我每一个贸然鲁莽的尝试，并始终相信我每一次的信誓旦旦。先生对我在学术研究上绵绵不断的帮助和不遗余力的支持让我受益终身。我既景仰先生学识之渊博，又热爱先生为人之随和，藐予小子何其有幸能得到先生的垂青成为入室弟子。也因为先生的大力举荐和提携，我才能在 2008 年和 2009 年暑假分别于中国人民大学宗教学系和香港中文大学崇基学院神学院接受宗教社会学和基督教神学方面的培训学习。论文写作期间先生时时与我保持联系，关注我的进度，并未雨绸缪地帮我规避可能出现的观念谬误，才使得我的论文进展顺畅。先生在平日无微不至地关怀我，更欣然担任我婚礼的证婚人，每当想起这些都让我内心分外温暖。

感谢陈志敏教授，从我有意报考复旦开始陈老师就一直给我以鼓励，韩国延世大学之行我更是感受到陈老师亲和的风格。不论是我硕士论文开题、博士论文开题还是博士论文预答辩，陈老师无不耐心细致且一针见血地指出文章设计中的关键性问题，令我醍醐灌顶。感谢戴炳然教授、陈玉刚副教授在开题和预答辩过

程中对我的指导和肯定。

感谢倪世雄教授不仅以洗练豁达的治学方式传道授业解惑，更关心学生我的生活，令我如沐春风；感谢朱明权教授教会我严谨的治学态度；感谢肖佳灵副教授在我申请提前攻博过程中无私的帮助。

感谢同济大学夏立平教授、南开大学杨令侠教授和上海社科院周建明教授为我论文进行评审。

感谢山东大学王学玉教授为我报考复旦推开信心之门，并指导我为国际政治研究打下学术基础；感谢上海交通大学马凤书教授在我写作期间的鼓励和保护。

感谢美国普渡大学杨凤岗副教授、中国人民大学魏德东副教授，香港中文大学温伟耀教授对我在宗教学和神学方面的启发和指点。

感谢陕西汉中公安局政治部言维警官热情详尽地回复我对他科索沃联合国维和之行的相关提问。

感谢涂仪超老师、秦倩老师、罗辉、刘鸯、叶青、邹函琦、宣朝华、刘倩洁等各位同门兄弟姐妹，我们犹如一个情谊深厚的大家庭，在彼此间愉快的交流中互相勉励携手前行。

特别要感谢我的家人。父亲章利国教授对我学术研究的督促和鞭策一直是我前进的不竭动力。感谢母亲马丽华副研究馆员为了鼓励我潜心完成论文默默的付出。最后要感谢我的女儿司含章小朋友和我的丈夫司剑峰，为我完成学业做出了巨大牺牲。你们永远是我心灵的归宿。

2009年11月20日于上海

论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人或其它机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中作了明确的声明并表示了谢意。

作者签名: 章远 日期: 2009.12.27

论文使用授权声明

本人完全了解复旦大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其它复制手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名: 章远 导师签名: 徐以学 日期: 2009.12.28