

总第 26 期

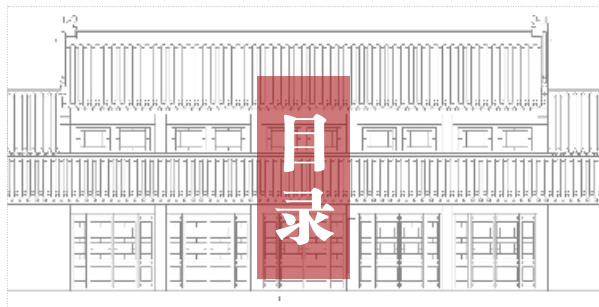
2022

第 5 期

文 研 通 讯



北京大學人文社會科學研究院
Institute of Humanities and Social Sciences, Peking University



文研六周年

· 新闻报道

文研院举办建院六周年系列学术活动 ····· 005

· 年度荣誉讲座

李 零：冷战之殇——柴尔德考古学的反战思考 ····· 008

李 零：重读王国维——从五大发现到中国考古 ····· 016

李 零：三代考古杂谈——地理、族姓及其他 ····· 022

李 零：商周酒器略说——以“觚”“觶”“爵”“角”为例 ····· 030

· 纪念邓广铭诞辰115周年

博学于文，行己有耻

——邓广铭诞辰115周年学术纪念展开幕式暨邓广铭手稿资料捐赠仪式举行 ··· 036

文研学术

· 文研讲座

杨善华：田野调查——经验与反思 ····· 040

郑嘉励：在田野中发现历史：以南宋墓葬为例 ····· 044

赵 辉：中国文明起源和早期发展 ····· 050

金国平：中西交汇于澳门：葡萄牙人东来与海上丝绸之路 ····· 057

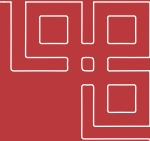
· 未名学者讲座

贺 询：拉奥孔的图像迁流与古典立意 ····· 064

· 文研论坛

张剑、刘成国、卞东波：宋代文学文献学的新视域	072
荣新江、魏正中、桧山智美等：龟兹石窟寺研究——考古·历史·美术·文献	078
近世中国的书籍形制与阅读形态	087
王 军：但丁与意大利文艺复兴	095
· 邀请学者论坛	
金以林：毛泽东蒋介石是如何应对共产国际的解散	103
孟宪实：如何研究皇帝制度——王言史料价值探讨	106
唐克扬：漫步长安：历史事实与文学想象	109
王振忠：东亚海域史视野中的徽商与长崎贸易	112
· 文研学者论坛	
鄂渚论学——制度因革与社会变迁	115
鄂渚随想——融学术于生活，化相聚为力量	119
文研回望	
文研院举办第十三期邀请学者欢迎会	125
专题论文	
· 政教关系：历史与当下	
崇 明：宗教改革与现代政治的兴起	129
咎 涛：延续与变迁——历史视野下当代土耳其的政教关系	139
王宇洁：伊斯兰教法与现代国家：改革主义的两种视角	167
张嘉妹：对莫卧儿王朝阿克巴大帝政教身份的探讨	178
张恣煜：多元帝国下的“王法-教法”博弈——以印度锡克教-莫卧儿政权关系演变为例	201
学者报道	211
文研纪事	214
照片墙	224

文研六周年



文研院举办建院六周年系列学术活动



2016年9月20日，文研院揭牌成立。六年来，文研院始终秉持“涵育学术，激活思想”的宗旨，围绕“文明：中华与世界”的核心关怀，举办了许多有影响的学术活动。

2022年9月20日，值此成立六周年之际，文研院延续以往传统，陆续举办系列学术活动：年度荣誉讲座“逝者如斯——百年考古回顾”引发有关学术实践与学人思想脉络史的深切思考；常设展“清流汇聚，沃土深耕——我们的北大文研院”采撷六年来发生在文研院内外的精彩活动瞬间；专题展“博学于文，行己有耻——邓广铭诞辰115周年学术纪念展”追念先哲懿范；“传承：我们的北大学缘”将回顾20世纪中国科学创新发展历程。

9月20日晚，月朗星稀，银辉满地，

六周年系列首场活动、**2022年度荣誉讲座**第一讲在人文学苑1号楼108报告厅隆重举行。文研院学术委员、北京大学中文系教授李零主讲，常务副院长渠敬东教授主持，院长邓小南教授致辞。文研院第十三期邀请学者、工作委员代表、校内师生出席。着眼于疫情防控的大局，本次讲座在Bilibili官方平台全程直播，因疫情阻隔未能亲临现场的学界友人在线观看。

揭牌仪式仿佛就在昨日，转眼已是六载春秋。六年前的今天，李零教授以“禹迹九州和早期中国”为题在文研院揭牌仪式上作主题讲演；今秋，李零教授再回周年院庆的舞台，担任“年度荣誉讲座”主讲人。“年度荣誉讲座”自2021年开启，旨在邀请全球范围内人文社科领域的一流学者展现原创性的思想成果。李零教授以

“逝者如斯：百年考古回顾”为题带来四场主题系列讲座，前两讲聚焦一中一西两位巨匠——20世纪欧洲三大考古的集大成者柴尔德与中国器物学和铭刻学的集大成者王国维，侧重历史回顾与学术背后的政治解读；后两讲关注王国维曾讨论过的三代之学与古礼器研究，侧重新材料与新问题的拓展研究。四讲话题彼此相关，勾连起百年考古学术史中的重要人物与关键问题，展现了李零教授在疫情期间的读书心得。

主持人渠敬东教授表示，今天是个特别的日子，文研院喜迎六周年院庆，也见证着年度荣誉讲座的开篇。李零教授视域广阔，游走于古今中西之间，畅叙前辈学人的学问与情怀。文研院接续前辈文脉，为大师的产生提供土壤，而这也是学界未来的希望所在。活动伊始，到场嘉宾共同观看了由文研院特别制作的年度荣誉讲座开场视频。视频展现了李零教授参与文研院各项学术活动的精彩画面。

接下来，文研院院长邓小南教授致辞。邓院长表示，推进跨学科交叉研究是文研院

一以贯之的原则。作为文研院学术委员，李零教授治学空间广阔，善于将考古发掘资料、古文字资料与传世文献质证结合，取得融通与突破；“驰骋于精英思想和大众文化之间，于众人习见处洞察新义”，堪称跨学科研究的学人典范。百年考古，逝者如斯，回顾带来深切的感悟与反思。邓院长最后表示，“百年考古面对的是物质实在与人类活动的历史；今天，我们面对百年考古，关注的则是学术实践与学人思想脉络的历史。”随后，邓小南院长向李零教授颁发聘书。

组织主题学术报告是文研院历次周年纪念的惯例。李零教授以“冷战之殇：柴尔德考古学的反战思考”为题带来2022年度荣誉讲座第一讲。四川大学文科讲席教授李水城，文研院邀访学者、中国人民大学国学院教授张瀚墨，中国社会科学院古代史研究所助理研究员王艺与谈。讲座中，李老师由柴尔德与中国考古学的关系说起，从夏鼐与柴尔德的渊源出发，尝试通过回顾20世纪三战（一战、二战与冷战）的影响下，柴尔德从工人运动的理论家到考古学界的马克思主



李零教授在讲座现场



“邓广铭诞辰 115 周年学术纪念展”现场



“清流汇聚、沃土深耕——我们的北大文研院”
常设展于二院地下空间展出

义学者的人生转向，使世人重新认识柴尔德及其对世界考古学的重要贡献。透视柴尔德的学术与政治选择，李老師阐述了对战争与革命这一重要议题的深层思考。与谈环节，李水城老师补充梳理了柴尔德作为 20 世纪上半叶考古学的代表人物对考古学的卓越贡献，即开创性地提出了农耕文化向欧洲波浪式推进的假说。张瀚墨老师认为李老师的研究不但旨在明晰柴尔德的学术理论，评价其与中国考古学的联系，更希望通过讨论柴尔德的学术、人生和谜一样的生命归宿，分析世界战争与革命背景下政治与学术的缠绕。王艺老师通过梳理柴尔德的人生与传记作者人生的呼应，反思了对柴尔德一生中政治与

学术的评价。

却顾所来径，苍苍横翠微。为回顾六年来走过的足迹，自 9 月 20 日起，文研院举办常设展“清流汇聚，沃土深耕——我们的北大文研院”。常设展讲述的是文研院的“历史”，由图片走廊和实物展厅两部分组成。图片走廊汇聚了六年来发生在文研院内外的精彩活动瞬间；实物展厅展陈学界师友赠送文研院的书法、著作，以及其他反映日常运作的文件资料。常设展于静园二院举办，这里既通向学术的大千世界，也承载着众多往来于此的温暖记忆。

追念先哲懿范，传承人文精神，文研院于同期举办“邓广铭诞辰 115 周年学术纪念展”，以期回顾先生的治学道路及学术贡献，展现他与母校北京大学的学术情缘。学术研究薪火相传，本次纪念展的举办，正是为了将先生所追求的“博学于文，行己有耻”精神传承下去。

“传承：我们的北大学缘”讲述活动是文研院特色活动之一，自 2018 年推出以来，多次邀请北大文科领域的资深学者、与北大学缘深厚的知名学者和富有发展潜力的青年学者同台讲述他们的求学机缘、为学理念。2022 年 11 月，文研院将与北京大学科学与技术史系联手推出新一期传承讲述活动，邀请科学领域的杰出代表人物与知名历史学家共聚一堂，回顾与反思 20 世纪中国科学创新发展历程。

文研院植根于北大深厚的学术传统，必将继续抱定宗旨，砥砺前行，深化学术积累，葆育深厚气象。有同道、同仁、同德、同心，希望正在于未来！



2022 年度荣誉讲座

01

李零：冷战之殇——柴尔德考古学的反战思考



【编者按】：金秋九月，2022“年度荣誉讲座”主讲人李零教授以“逝者如斯：百年考古回顾”为题带来四场主题讲座。前两讲聚焦一中一西两位前辈学术巨匠——20世纪欧洲三大考古的集大成者柴尔德（Vere G. Childe）与中国器物学、铭刻学的集大成者、现代中国学术先导王国维，侧重历史回顾与学术背后的政治解读；后两讲则关注王国维曾讨论过的三代之学与古礼器研究，侧重新材料与新问题的拓展研究。9月20日晚，“文研六周年”系列学术活动、“年度荣誉讲座”第一场在北京大学人文学苑1号楼108报告厅举行，主题为“冷战之殇——柴尔德考古学的反战思考”。文研院学术委员、北京大学中文系教授李零主讲，文研院常务副院长、北京大学社会学系教授渠敬东主持。四川大学文科讲席教授李水城，中国人民大学国学院教授张瀚墨，中国社会科学院历史研究所助理研究员王艺出席并参与讨论。本次讲座同时在Bilibili官方平台全程直播。

讲座伊始，李零教授分享了疫情期间闭门读书之所得：“比较王国维和柴尔德，我们可以看到中外之分，也能看到激进与保守之分；但二人也有相同之处——同样其貌不扬，体弱多病，政治失意而学术得意。他们都是与中国百年考古、世界百年考古密切相关的伟大学者，也都在人生巅峰处以决绝的方式离开人世。”

有人曾对比柴尔德和宾福德的同异（“二德异同”），认为前者是20世纪上半叶考古学发展的关键人物，后者则代表了20世纪下半叶考古学的新发展。如今，有人觉得

柴尔德的理论已经过时，但事实上并非如此，例如除了其最负盛名的“两大革命”说（新石器革命、城市革命）以外，“知识革命”也是由柴尔德首先提出的。李零教授尝试通过夏鼐对柴尔德的评价，以及柴尔德从工人运动的理论家到学术之路的转变，使人们重新认识柴尔德，了解其之于世界考古学的突出贡献，以及对中国考古学的广泛影响。作为一位马克思主义者，柴尔德在自己的书中几乎从不使用马克思主义的词句；作为一个理想主义者，柴尔德用自己的死亡作为人生“绝笔”，以三封遗书完成了最后的心愿。



邓小南院长为李零教授（右）颁发
“年度荣誉讲座”聘书

柴尔德是马克思主义考古学家，身处反共势力强大的英国。柴尔德的思想，不似教条主义“党八股”的马克思主义，也不似“西马”或“洋左”之于马克思主义。对他而言，“马克思主义只是一种行之有效的研究方式和用来解释历史和考古材料的工具”，他接受是因为它的效用。

柴尔德的一生都是个谜。他终身未婚，独往独来，死前销毁了自己的日记和书信。出于他的政治立场，柴尔德 65 年的人生中，有大半时间处于英国军情五处的严密监控中，英国共产党的领袖帕姆·达特还是他在牛津时代的密友。事实上，柴尔德有自己独特的表达方式，他对英共坦诚，但并不怎么“听党的话”，参加左翼活动时常不发一言。

他从不与考古学同行谈论政治或信仰，也不喜欢把马克思主义词句挂在嘴上，他说“这是在英国谁都听不懂的黑话，只会把读者吓跑”。直到二战期间英苏开始结盟后，他的书中才出现一些马克思主义的暗语，比如最负盛名的《人类创造了自身》（*Man Makes Himself*）一书标题就来自马克思。柴尔德是低调而幽默的，在当时英国的环境下喜欢用“糖衣包裹”的方式讲话，希望用西方读者容易接受的方式沟通两个不同世界。

随后，李零教授从考古学研究、反战思考、诀别离世等方面进一步剖析了柴尔德的考古学及反战思考。

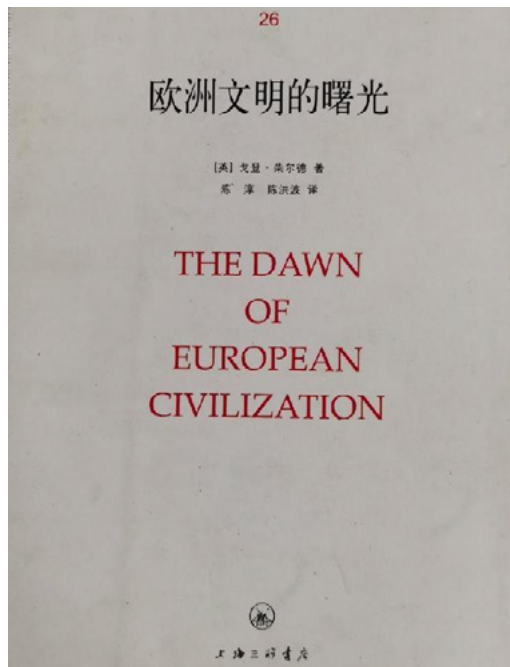
一、柴尔德的考古学

柴尔德时代的考古学家多半是一些“半路出家”的探险家和博物学家，且多以从事考古发掘著称。柴尔德则恰好相反，且与中国考古学颇有渊源。根据夏鼐先生的回忆，他留学英国时，英国有五位考古学大师：其中埃及考古领域皮特里最有名，吴雷靠乌尔王陵出名，惠勒靠梅登堡出名，伊文思靠米诺斯出名；柴尔德则相反，先出书，后当考古教授，再干田野——他是以理论考古学（或比较考古学）出名，以阐释见长。夏鼐未能从学于柴尔德，然几近读遍柴氏著作。当年，夏鼐在辉县发掘，引起柴尔德的兴趣。柴尔德退休后本想重游苏联并来中国，但未成行。他死后，夏鼐写文章纪念他，表达了未能邀请他来华的遗憾。

夏鼐和苏秉琦是 1949 年后中国考古的代表人物，夏先生是最为熟悉西方考古学理



柴尔德 (Childe, Vere Gordon 1892-1957)



《欧洲文明的曙光》中译本书影

论的中国考古学家，尤其是柴尔德“考古文化”相关理论。李零教授表示，从学术范式和工作方法而言，中国的考古学家与柴尔德最为接近，如我们使用的“考古文化”概念、“文明曙光”说、“两大革命”说（新石器革命、城市革命，其实还有知识革命）和“多元一体”说等。而身为欧洲中心主义学者，柴尔德视近东考古和欧洲考古为主流，其他地区的考古文化为支流；但他对中国考古一直持续关注，如他提到周口店时便指出蜻蜓眼式琉璃珠由西方传入中国。

柴尔德的同行看重他，主要因为他早期的五本著作：《欧洲文明的曙光》（1925）、《雅利安人》（1926）、《远古的东方：欧洲史前史的东方序幕》（1928年）、《史前的多瑙河》（1929）、《青铜时代》（1930）。如果说这五本是学术著作，那么晚期写就的《人类创造自身》（1936）、《历史上发生过什么》（1942）则是通俗著作、畅销书。尤其是后者，对二战前后的年轻人影响最大，阐释了“三大革命”学说，用考古材料讲“大历史”，解释“欧洲文明从哪里来到哪里去，又为什么会成为独一无二覆盖全球的现代文明”的问题。柴尔德死后，考古学家多认为他的学说已然过时。但1980年代，随着他的传记陆续出版，人们开始重新认识柴尔德。

第一本传记是萨利·格林（Sally Green）的《史前学家柴尔德传》（1981）。格林认为，柴尔德不是一般意义上的考古学家，而是研究史前学的学者（确切说，是研究史前史如何发展为文明史的学者）。柴尔德“相信考古学的未来应与历史学而非自然科学为伍”，显然，他是“历史取向”而非“人

类学取向”的考古学家。第二本传记是芭芭拉·麦克奈恩(Barbara McNairn)的《柴尔德的方法和理论:史前史的经济、社会和文化阐释》(1981)。柴尔德在《回顾》中说,他对史前史的贡献不在考古材料、年代和文化定义,而在“阐释性概念和解释的方法”。第三本传记是布鲁斯·G·特里格(Bruce G. Trigger)的《柴尔德:考古学的革命》(1980)。第四本传记是威廉·皮斯(William Pease)的《柴尔德的神秘生涯:人类精神的独特显现》(1992),柴尔德在《欧洲文明的曙光》序中说“欧洲文明是人类精神的独特显现”,作者则称他这个人也如是,强调其特立独行。第五本传记是特里·欧文(Terry Irving)2020年出版的《致命的政治诱惑:柴尔德的生平和思想》,柴尔德曾在一封信件中说他想逃离澳大利亚,逃离“致命的政治诱惑”。1980年代有个“让我们更好地认识柴尔德运动”,代表作是上述五传的前三传。在这之前,时人多认为,柴尔德曾经伟大,而现已过时,视他为传播论者,年代和文化序列多误。1980年代以后,情况有所变化,无论中外,人们对这个谜一样的人有不少新认识。

世纪之交,有比较“二德”——柴尔德和宾福德的争论。柴尔德是20世纪上半叶世界考古的代表性人物,宾福德是20世纪下半叶世界考古的代表性人物,两个人代表了两个时代的接替,美国考古学取代英国考古学,呼应着战后的政治格局。

二、柴尔德的反战思考

柴尔德不是象牙塔中的学者。他生活在

多灾多难的19世纪末至20世纪上半叶,对世界发展有着强烈的政治关怀。战争与革命是20世纪的全球主题:“一战引起俄国革命,二战引起中国革命,二战后的冷战用来对付这两场革命。二战是一战的继续,冷战是二战的继续,战争与革命互为因果,像一条铁链,牢牢锁住所有人,至今未解。”

柴尔德终其一生反对帝国主义战争,也一直都在英、美包括澳大利亚政府监控的黑名单上。一战期间,他参加牛津大学的反征兵运动,二战中反法西斯,冷战中反核战、反“麦卡锡主义”,参与“保卫和平运动”。其反战思考集中于《人类创造自身》和《历史上发生过什么》这两本著作。

人们总是把短暂的休战叫作“和平”,每一次“和平”都埋伏着下一次战争。一战后,柴尔德出版了第一本著作《劳工如何执政》,对澳大利亚工运做出总结。若非代价太大,柴尔德会考虑投身革命,但最终他还是选择学术的道路,与政治保持距离。于柴尔德而言,政治是“致命的诱惑”。他的理论以“三个革命”最出名,正如特里格说,柴尔德后来从事的是另一种革命,即“考古学的革命”。

柴尔德终生探讨的问题与马克思主义相契合。马克思研究资本主义往哪里去,柴尔德研究资本主义从哪里来,即欧洲文明为什么是唯一发展为现代资本主义的文明?这个问题是所谓“李约瑟难题”,也是“柴尔德难题”——前者从科技史的角度探讨,后者从考古学的角度探讨(侧重技术史和经济史)。

也由此,柴尔德坚信马克思主义的效用处,看重考古学的经济学阐释。以黑格尔的

三段论看待历史：“亚细亚”是正题，“古典”是反题，“日耳曼”是合题（包括中古时期和近现代），大西洋文明后来居上取代地中海文明（近东文明和古典文明）是19世纪历史学的普遍共识，而非马克思的发明。西方考古分三大领域：第一，近东考古（埃及、两河流域、土耳其和伊朗的考古），与“圣经学”有关；第二，史前考古（北欧或西北欧考古），与北欧神话学有关；第三，古典考古（南欧考古或东南欧考古），与古典学有关。柴尔德出身于牛津古典学，师从伊文思和迈尔斯，精通欧洲各国语言，一战后遍游欧洲，特别是中东欧和苏联，也曾造访中东、印度和美国。他从黑格尔、马克思和迈尔斯那里接受了以欧洲为中心的“三大文明”倒序排列，整合了三大考古，被目为“集大成者”（Synthesizer）。

柴尔德时代，考古学有五大争论，一是西方主义与东方主义，二是进化论与传播论，三是外因论与内因论，四是单线论与多线论，五是决定论与可能论。科西纳主张西方主义（认同西北欧），史密斯主张东方主义（认同埃及），柴尔德主张“东方开头，西方收尾”，迁徙和传播是从东南到西北，后来居上。二战前的德国考古学术氛围浓厚，出逃的德国考古学家亦对英国考古学发展有影响，在碳十四测年法未出现之际，人们对考古现象的认识是以“考古学文化”为单位，同族群的地理分布关系更密切。柴尔德的学术生涯始于研究雅利安人的起源。这一领域中，德国考古学家从“种族”视角出发，认为雅利安人起源于德国，以日耳曼人入侵解释欧洲文化；相反，苏联考古学家主张雅利安人起源于南



伦敦大学学院考古学院图书馆的柴尔德半身像

俄草原或外高加索，用本土起源解释斯拉夫文化。柴尔德属于温和传播论者，也认为雅利安人起源于南俄草原，并同情和理解苏联学者的本土说。

柴尔德承认其最初受到科西纳“考古学文化”概念的影响，曾认同“黑暗时代”日耳曼人入侵说，但在二战期间科西纳的理论发展为纳粹考古，欧洲面临法西斯的威胁。此时，他难以再认可野蛮时代所有的积极方面，选择挺身而出坚决反对纳粹考古的种族优越论。

晚期柴尔德的《历史上发生过什么》等著作回避了野蛮人征服罗马改造欧洲的看法。在“三个革命”学说中，柴尔德试图把

考古学中从物质文化、人类学观察与他对工具进化和生产方式进化的阐释出发的三种分期方式整合在一起。面临二战爆发、德国吞并欧洲的危险，他的写作是为了说服自己“黑暗时代不是吞噬所有文化传统的无底洞”，是时，他用“文明来自东方”之学说抵抗法西斯主义。

三、魂断蓝山

冷战时期，柴尔德反核战、反“麦卡锡主义”，参与了“保卫和平运动”。柴尔德的心灵深处非常孤独和悲观，在两次世界大战期间，他都因巨大的现实打击曾试图自杀而被劝阻。1956年，苏共二十大上赫鲁晓夫做秘密报告，引发“波匈事件”，欧洲各国共产党员纷纷退党，左翼知识分子集体“向右看齐”。他的老朋友、英国共产党领袖帕姆·达特饱受攻击。这都让他深受刺激。1957年，他回到澳大利亚，发现澳大利亚也已物是人非，深深美国化。

这次的打击令柴尔德选择在人生的顶峰跳崖自杀。1957年10月19日，柴尔德回到儿时居住的悉尼蓝山的温特沃斯瀑布附近，在寄出记录个人学术观点与自杀原因的“绝命三书”（《回顾》《展望》与《告别》）后，从“格维特飞跃”（Govett's Leap）旁的巴洛观景台（Barrow Lookout）纵身一跃，悄然结束了自己的一生。

观其一生，柴尔德是位马克思主义者，但即便战后知识分子掀起加入共产党热潮，他也从未加入共产党；相反，1956年，左翼退潮，共产党员大批退党，他却并没有放弃自

己的立场，抛弃出卖昔日的朋友（可与奥威尔比较）。由于其政治立场，论学术贡献与影响力都是国际泰斗的柴尔德从未获得过任何来自英国皇室的荣誉。作为理想主义者，柴尔德只以三封遗书和死亡完成了人生的最后一笔。

四、冷战之殇

柴尔德死后，世界从未远离战争，“后冷战”仍是冷战的延续。北约和美国是二战后的战祸之源，和平遥遥无期。

讲座末尾，李零教授认为，柴尔德的反思思考有两层含义：第一，“人类创造自身”（借用马克思原话），阐述历史是人类自我选择的结果，没有现成答案；第二，“历史上发生过什么”，梳理历史进步的大趋势（“三个革命”、希腊化的辉煌、罗马帝国的衰亡），解释光明如何战胜黑暗——柴尔德视人口增长曲线为衡量标准，认为“活着”就是希望。

然而文明史也是自杀史。人类可以创造自身，也可以毁灭自身。光明注定会战胜黑暗吗？未必。而这只是柴尔德的信念。二战中，德军占领法国，柴尔德深感绝望，认为德军登陆，他必死无疑；英国的制度也好，苏联的制度也好，全都同归于尽。苏军大反攻后，他一度充满希望，但冷战第一轮（1945—1965）期间，他再度陷入绝望。他在《告别》中写道：65岁的他已经不再有创造力，他不愿贫病而死，宁愿选择自杀，借用特里·欧文之言，这是“冷战之殇”。

柴尔德身后，考古学家同行皮戈特献诗于他，颂扬很多未解之题的答案都在《欧洲

文明的曙光》之中；参加过西班牙内战的大卫·马丁出于共同的反战立场，表示非常敬仰柴尔德，对他的晚期著作极有共鸣，从《人类创造自身》和《历史上发生过什么》中看到了人类的希望。

斯人已逝，今年是柴尔德诞辰 130 周年，我们应该好好纪念他。

与谈环节

李水城教授补充梳理了柴尔德作为 20 世纪上半叶考古学的代表人物对世界考古学的卓越贡献。柴尔德完善了有关农业起源的绿洲假设学说，补充说明因冰期末叶气候由湿冷变为干冷，人们向绿洲转移并开始试验谷物栽培与畜养。再者，柴尔德将农耕的出现列为人类自用火以来最伟大的经济革命，堪比以城市为基础的商业革命和近代的工业革命。更为重要的是，柴尔德开拓了西亚和欧洲地区考古研究的新领域，预见性地指出欧洲文明的策源地为东南欧，并提出

农耕文化是从西亚向欧洲波浪式推进传播的假说——战后近东地区大量考古发现和研究证实了这一观点。在考古学文化理论方面，柴尔德在考古学定义以及考古学与人类学、历史学的关系等方面都有新的贡献，并在上世纪三十年代就预见到新的考古革命即将到来——环境考古的出现。可贵的是，柴尔德对人类的进化充满唯物的乐观主义精神，主张使用唯物主义尤其是马克思主义的方法进行考古学阐释。

张瀚墨教授在阅读柴尔德著作与传记后，更能理解李零老师的研究不但旨在明晰柴尔德之学术理论，评价其与中国考古学的联系，更希望通过讨论柴尔德的学术、人生和谜一样的生命结束方式，分析世界战争与革命背景下政治与学术的缠绕。张老师也透露，柴尔德的传记都将由商务出版社出版；五本传记各有侧重，涵盖柴尔德的政治生涯、与英美等国的联系、学术思想与考古理论，以及与家人朋友的关系等内容，是进行柴尔德考古学研究的宝贵资料。

王艺老师通过梳理柴尔德与传记《致命的政治诱惑：柴尔德的生平和思想》作者特里·欧文的人生于冥冥之中的呼应，探讨该以何种方式评价柴尔德一生中同“政治诱惑”的纠葛这一问题。特里·欧文是研究工人运动历史的学者，并热衷参与工人运动，成功将政治诱惑与学术诱惑相统一。他也将个



讲座现场

人情感投射到有相似人生经历的柴尔德身上，认为柴尔德留存的学术著作都显示出他也成功完成了两种诱惑的统一。柴尔德在考古界公认的特点是通俗化及对马克思理论的运用，但王老师认为，就柴尔德是否陷于政

治与学术两种诱惑的撕扯这一问题，或许仍有其他答案。

（撰稿：穆晨哲楠）





李零：重读王国维——从五大发现到中国考古



【编者按】：2022年9月23日晚，“文研六周年”系列学术活动、“年度荣誉讲座”第二场在北京大学人文学苑1号楼108报告厅举行，主题为“重读王国维——从五大发现到中国考古”。文研院学术委员、北京大学中文系教授李零主讲，北京大学历史系长聘副教授陈侃理主持，清华大学出土文献研究与保护中心教授黄德宽，清华大学环境学院教授、清华大学艺术博物馆常务副馆长杜鹏飞与谈。本次讲座在Bilibili官方平台全程直播。



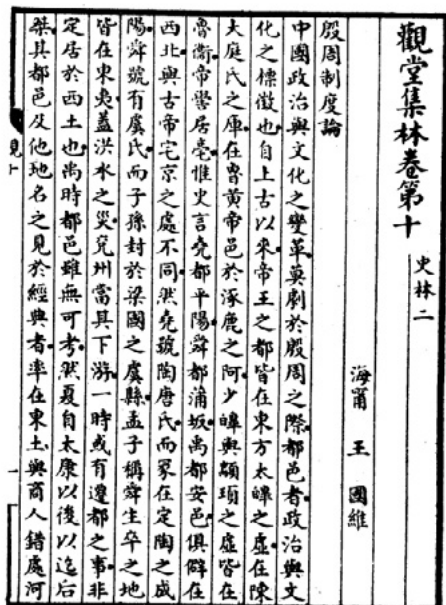
王国维与罗振玉在日本京都
净土寺町永慕园，摄于1916年

讲座伊始，李零教授首先表示，王国维一生只活了50岁，却在甲骨铜器、两周金文、战国文字、汉晋简牍、敦煌遗书、三代古史、四裔研究等领域多有发明。1925年，王国维在清华给学生讲课，将其总结为“五大发现”：其一，“殷墟甲骨文字”（1899年，殷墟甲骨）；其二，“敦煌塞上及西域各地之简牍”（1901年，汉晋简牍）；其三，“敦煌千佛洞之六朝唐人所书卷轴”（1900年，敦煌遗书）；其四，“内阁之书籍档案”（1909年，大库档案）；其五，“中国境内之古外族之遗文”（1901年，中国民族古文字和中国境内的外国古文字）。王国维生活在社会巨变的时代，有着跌宕起伏的人生历程。他的一生不仅为我们留下许多启示，也留下很多问题。本次讲座旨在对王国维的学术与人生进行重新讨论，并总结其之于学术史研究的历史遗产。

讲座伊始，李零教授介绍了王国维的人生经历，特别揭示出其政治见地和学术倾

向之间的关系。李零教授将王国维的一生以1911年随罗振玉东渡日本为界，分为先后两大段。20岁之前，即1877—1898年，王国维在海宁当秀才、治举业，但科场不利，久试不售，没有功名。随后10年，他赴上海，在《时务报》打工，从事译介和教育，还学过日文、英文和德文，甚至读过德文原版《资本论》。那时，王国维读书主要是为了解决自己的人生苦恼，沉迷哲学、文学。他热衷西学，喜欢读洋书。1911年，王国维随罗振玉东渡日本，这是他人生的转折点。从此，他尽弃前学，改治国学。这一学术转向与两大事件有关。一是1911年的“辛亥革命”，中国从此结束帝制，走向共和，但他的心依然在前朝；二是1914—1918年的欧战和以此引起的俄国革命。王国维认为，欧战是国家主义与社会主义之争，并预言“观中国近状，恐以共和始而以共产终”。中国帝制结束和欧洲四大帝国解体，从根本上改变了王国维的世界观。从此，他对西方绝望，认为只有东方固有的道德、政治可以救中国、救世界。

王国维的生活圈子是“学者型遗老”，其中罗振玉、沈增植和柯劭忞三人最重要。王国维的学术取向和政治立场都与此有关。李零教授指出，另一个对王国维影响很大的，是他和罗振玉共同的圈子日本京都学派，不过目前这方面的研究还有待开掘。王国维自我认同的身份是“逊清遗老”，最恨的人是袁世凯，其次是北洋政府。他在《颐和园词》中的那句“那知此日新朝主，便是当年顾命臣”，正是指这批倾侧反复之人。此外，王国维最怕“过激党”，因此既反共和，也反

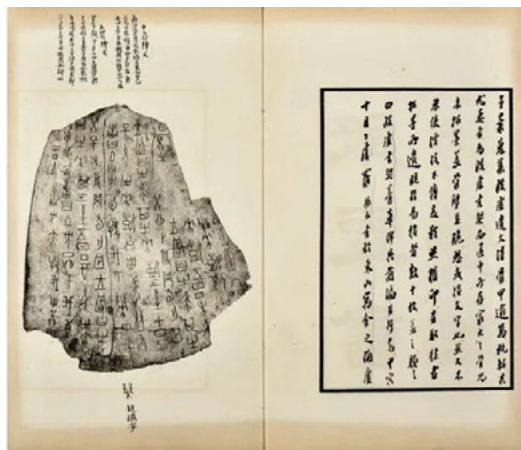


451

王国维《殷周制度论》，收录于《观堂集林·卷十》

共产——只是在他生活的时候，“共产”还是远虑，“共和”才是近忧。

李零教授强调，王国维最负盛名的《殷周制度论》是他的经世之作，寄托了其对于现实政治的关怀，而要理解此篇，需参看王氏当“南书房行走”时给溥仪写的奏折《论政学疏稿》。王国维认为资本主义之弊在于“贪”，而社会主义之弊在于“均”，他最怀念的还是前朝。中国历来有举逸传统，改朝换代时旧臣要尽忠、守节、不合作，比如夷、齐不食周粟。王国维和陈寅恪都持此立场，而且王氏比陈氏年长13岁，更加保守。陈寅恪认为王国维自杀是“殉道”，这是理想之辞，但说王国维“脱俗谛”是准确的，不跟从潮流，不以舆论之是非而是非。陈寅恪指出，王氏之学属于“道咸以降之学”，特点是“中学为体，西学为用”，不新不旧，



王国维《殷墟书契菁华、后编、考释》，
民国影印本

不中不西，二人都是“身在民国，心在同光”。民初乱象和同光之治在他们心中形成强烈对比。王国维在《殷周制度论》中论证，中国帝制是周制的延续，道德之化身。他相信，东方之道德政治必将大行于天下，只有周孔之制可以救中国、救世界。王、陈二人都是从西学回归中国传统，也都尊孔、宗周，而且是制度尊孔。过去学者谈王国维时因怕有损其学术声誉而讳言其政治立场，近来有相反的现象。李零教授认为，我们应该了解、理解王国维的政治立场，不然读不懂他寄托在学术背后的情结与关怀。

接下来，李零教授总结了王国维和罗振玉的异同，然后从六个方面评述了王国维的学术贡献。王国维有诗云：“百年知遇君无负，惭愧同为侍从臣。”王国维是罗振玉一手栽培的人，也是儿女亲家，世称“罗王之学”。王国维的研究范围与罗振玉大体相同，但重在阐发而不是材料的整理发表。罗振玉是晚清金石学的集大成者，王是靠罗的材料和参

与罗的整理而起家，但更有大局观和洞察力、想像力。他更关心中国历史的大问题，一是三代古史，二是中国四裔。王国维一生都较为贫困，用书主要靠罗振玉和蒋汝藻的帮助。王氏最重《尚书》、《仪礼》，其次为《说文》、《尔雅》，再其次为唐宋韵书和“前四史”。

殷墟卜辞是王国维归纳“五大发现”中的第一项。他治甲骨是从帮罗氏抄写，整理《殷墟书契考释》开始。此书手稿原在罗福葆手中，抗战胜利后，罗福葆移居北京，稿子归了罗福颐，后被罗福颐售于陈梦家，于“文革”中落入康生手，“文革”后被退还给陈氏家属，现藏上海博物馆图书馆。此前曾有谣传，说此书是罗振玉花钱雇王国维代写，王氏死后更有人持“逼债”说，甚至陈寅恪1929年撰写王氏纪念碑文时也颇相信“逼债说”。对此，李零教授认为，“罗王失和”确有其事，王死之后，“抑罗扬王”，也是各种原因所致的人之常情，但“罗王之学”就是“罗王之学”，没有罗就没有王，“逼债说”、“剽窃说”皆无其据。《殷墟书契考释》原稿是罗氏亲著，王国维只是职任抄校。如今材料充足，真相早已大白。王国维通过帮助罗氏整理书稿，开始其甲骨学研究。他从材料入手却未止步于材料，善于迅速抓住问题关键。《殷卜辞中所见先公先王考》和《续考》（1917年）背后涉及的问题是：中国所谓“先秦”，其实是个模糊概念，上不封顶；《史记》讲三代，夏、商二代有世无年，所有知识主要是自西周以来，王氏以殷墟卜辞所见先公先王证实《史记·殷本纪》所见殷世系的可靠性——这一意义远远超出个别字词的考证，“青出于蓝而胜于蓝”。

铜器和金文研究方面，王国维对铜器的研究不限于铭文。他治金文是从著录入手，曾作《宋代金文著录表》、《国朝金文著录表》（1914年）；治铜器，是从定名分类入手，始于《古礼器略说》（1915年）。铜器定名，后世多沿袭宋人，但其分类有很多缺陷。王国维的《书颀命同瑁说》（1924年）涉及觚这一酒器，过去学界注意得很少，但其实很重要。王国维研究金文的最大创获是《生霸死霸考》，其中倡导“四分月相”说。对此，李零教授指出，今天回过头看，王国维这一说法有较多可商榷之处——古书里至少提到了六种月相，且即使用四分也分不尽，李学勤先生则认为王氏此说是受日本星期制的影响。

战国文字研究方面，王国维的《秦用籀文六国用古文考》，把战国文字分为古、籀东西二系，不但对破汉代今古文学之争和考镜字书源流有凿空之功，也是战国文字研究的开山之作。此文只有598个字，但把事情点明说透，堪称王国维作品中最精彩的一篇。王国维写作此文时，战国文字资料极度贫乏，只有玺印、陶文一类的小零碎，跟今天没法比。但王氏凭借传世文献，对汉代古文家说和《史籀》、《苍颉》、《说文》等字书把梳整理，以此作为立说基础，由博返约，凿破混沌，十分难得。王氏此说甫出，有很多学者不相信，但如今出土材料甚众，不但有玺印、陶文等短铭，还有大批简帛文字，所有发现一再证明此文为不刊之论。1959年李学勤先生的《战国题铭概述》是此文的进一步发展。1990年代之后，战国文字研究更是成为了显学。

汉简研究方面，王国维的《简牍检署考》（1912年）开创了从简牍形制和使用入手的进路。这其实是王国维人生中专治国学的十五年中的第一年，但已是杰作。后学方面，陈梦家《由实物所见汉代简册制度》是此文观点的进一步发展。如今重视简牍的材质、背后划痕已经成为简牍研究者的共识。李零教授认为，王国维此文是《流沙坠简》的提升，但价值犹有过之；与罗合作写《流沙坠简》时，王国维因熟读前四史，所以负责文书简，而由于文书简的研究跟屯戍遗址有关，所以王氏对出土遗址也做了研究，有不可磨灭的贡献。

三代研究方面，《殷周制度论》（1917年）是王国维的学术总结，也是他的政治宣言。此文最初的题目是《续三代地理小记》，后来改作新题。王氏讲商周异同，是为了推崇周制，而推崇周制则是为给中国帝制作辩护，他自己也坦承“此文于考据之中，寓经世之意”。“汤武革命”是本来意义上的“中国革命”，即改朝换代的代名词。改朝换代都是有因有革，学者或强调周承殷制，“见其同而忽其异”；王氏却强调殷周制度不同，是为了强调周制才是中华帝制的本源。他把中国大一统推始于周，而非以秦汉为断限。孔子宗周，王氏也宗周。孔子宗周，做梦都想回到周初“大一统”。王国维有诗“三王大一统，乃以禹蹟言”，是说夏、商、周三王一统于周，无论住在哪里，皆称“禹迹”，认同夏，奉夏为正统。《古史新证》正是阐发这两句诗。

《古史新证》是王国维为清华国学研究院编写的讲义，全书包括正文共计29篇，



王国维先生纪念碑
位于清华大学第一教室楼北端后山

附录 7 篇。那时，他的研究重心已转移到蒙古史，讲课基本利用旧作，所以此书的观点是他在生命最后时刻怎么总结自己的学术研究。此书第一篇是《古史新证》，用甲骨讲商史，用金文讲周史。此篇是王氏首次讨论夏，还回应了当时的疑古思潮，因此最为重要。顾颉刚《古史辨》第一册出版时收入了《古史新证》，顾氏附跋说“春秋时人只知禹，不知黄帝、尧、舜”，且从王氏的著作得到了有力证据。但王氏此篇很明显是批评顾氏，他强调的是两周时期，人皆认同夏。从顾颉刚的日记看，顾氏一生心仪王氏，视之为师，但王国维与其立场并不相同。李零教授指出，他自己并不赞同将“二重史证”看作王国维的发明，且认为这更不是王氏最重要的

理论。宋以来的金石学就强调“证经补史”，即所谓“二重史证”。王氏的“二重史证”，是将地下文字与地上文字互证，还不足以概括历史学和考古学范围内的互证。此外，很多西方汉学家恰恰把此说视作中国学者的通病，反而主张“考古自考古，文献自文献”。诚然，其说虽有诸多可商榷之处，但仍有可取之处，考古和文献各有各的读法，不尽是互证关系。关于疑古与信古，李零教授认为，传统辨伪学中的疑古有两种，一种卫道统，如崔东壁；一种破道统，如顾颉刚。疑、信是同一枚钱币的正反面。其实，疑古终究是为考信，不是为疑而疑。真正的历史学家，比如希罗多德和司马迁，都是“信以传信，疑以传疑”。正确态度当是“疑其所当疑，信其所当信”。

四裔研究方面，王国维的“四裔”其实内可指四大边疆（按“五部十八省”，去十八省外之其余四部，东三省，内、外蒙古，青海、新疆，前藏、后藏），外可指五大洲、四大洋。清代学术不光是经史、小学，还有晚清“实学”，如徐松、龚自珍、魏源等所倡导的。边疆史地和中西交通，一时成为“显学”、“绝学”。冯承钧叫“西域南海史地考证”，今称“一带一路”。王国维在清华讲“古史新证”，多据旧说，当时他更大的兴趣是蒙元史。“五大发现”除殷墟甲骨和大库档案外，都与西北史地有关。清代学者重视边疆，重辽、金、元研究。西人研究中国，也是从边疆入手。可以说，当时的“五大发现”是古今学术的结合点，也是中外学术的结合点。中国最早的民族志（所谓“蛮夷列传”）是《史记》的《匈奴列传》、《南越列传》、《东

越列传》、《朝鲜列传》、《西南夷列传》。王国维治四裔之学，以《鬼方昆夷獫狁考》（1915）为最早。该文受《匈奴列传》影响，把鬼方、昆夷、獫狁视为一系，当匈奴前身。此说可商，但他说媿姓与鬼方、鬼戎有关，姜姓与氏羌有关，獫狁与允姓之戎有关，很有见地。族姓研究是人类学的重要资源，王氏此文是最早的“胡姓考”，由此也可看出他的国际眼光。王国维主张“学无古今中外”，以国际眼光研究中国。他与日本京都学派（如狩野直喜、铃木虎雄、内藤湖南、富冈谦藏等）和法国汉学家（如伯希和），均有直接来往和书面交流，学术思想互通有无。

讲座最后，李零教授概括了王国维的学术遗产对中国考古学的影响，指出“五大发现”开出五门新学问：甲骨学、简牍学、敦煌学、明清档案学、中国民族古文字学和外来文字研究。虽然“五大发现”全是文字史料，有一定的局限性，但器物学和铭刻学都是考古学的先声；“罗王之学”代表了20世纪中国器物学和铭刻学发展的最高水平，为中国考古学的闪亮登场做了必要的铺垫。王国维身后，殷墟甲骨引起殷墟发掘，催生三代考古，而三代考古又塑造了中国考古的“史

学取向”。西北汉简、敦煌文书、明清档案，引起西北考察，催生边疆考古。中国民族古文字学和外来文字研究，不仅影响到中国的边疆考古，还影响到邻国的海外考古。此外，“罗王之学”，特别是王国维的研究，还影响到郭沫若的马克思主义史学。王氏开创的战国文字研究，更是拓展为当今古文字研究的新潮流。1927年1月，李济从山西回来，王国维参加过欢迎会。卫聚贤、吴金鼎是李济在清华国学院的学生，夏鼐也从清华出国，这些考古学大事恰好与王国维相接。

评议环节，黄德宽老师补充了罗振玉和王国维学术上互相启发的例证。《商代先公先王考》方面，是罗振玉首先发现报乙、报丙、报丁的关系，并写信与王国维讨论。罗振玉写文章时也经常引用王国维，从二人信函往来之频繁来看，罗氏剽窃王氏是不可能的。黄德宽老师提出，从李零老师的讲座延伸出去，我们也可以重读罗振玉。随后，杜鹏飞老师回顾了2017年在清华大学艺术博物馆筹办“独上高楼：王国维纪念展”的过程，以及和相关藏家接触的人事机缘。

（撰稿：孔祥瑞）





03

李零：三代考古杂谈——地理、族姓及其他



【编者按】：2022年9月27日晚，“文研六周年”系列学术活动，“年度荣誉讲座”第三场在北京大学人文学苑1号楼108报告厅举行，主题为“三代考古杂谈——地理、族姓及其他”。文研院学术委员、北京大学中文系教授李零主讲，北京大学考古文博学院教授孙庆伟主持，北京大学考古文博学院教授、良渚博物院院长徐天进，北京大学城市与环境学院教授唐晓峰，文研院访问学者、中国社会科学院考古研究所研究员许宏与谈。本次讲座通过 bilibili 官方平台全程直播。

在2022“年度荣誉讲座”的前两场，李零教授分别以柴尔德和王国维为主题，从学术史角度梳理了世界考古以及中国百年考古的发展脉络。本次讲座则聚焦于三代考古，结合地理、族姓等维度，探讨三代考古研究中的若干问题。



李零教授在讲座现场

讲座伊始，李零教授首先回顾了三代考古与中国古史研究的关系。各国都有所谓“历史”、“史前”等概念，但定义、界线各不相同。中国古史应从何说起，是五帝还是三代？对此，李零教授指出，从文献角度讲，我国的古史知识主要来自两周；而从考古角度讲，1949年以前我们对三代的了解主要是殷、周，不知先商、先周，更不知夏。对于五帝时代，正如司马迁所坦言，“五帝尚矣”，即使是“缙绅先生”也难言之。《大戴礼记·五帝德》所记载的孔子答宰我问，也表明孔子时代对“五帝”的知识非常稀薄，主要来自《五帝德》、《帝系》等早期的谱牒，离开这种族源追溯便一无所知。

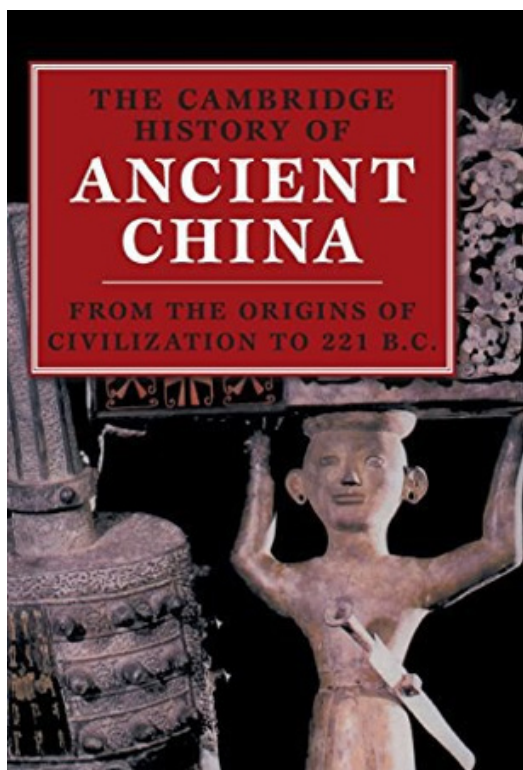
对于三代，李零教授依次介绍了孔子、司马迁、王国维的态度和看法。孔子不仅认为五帝难言，而且以夏、殷之礼“不足徵”。司马迁对三代的态度与孔子近似。《史记》整体为谱牒式的架构，位于本纪之首的《五帝本纪》只是一个引子，实际起点是三代，即《夏本纪》、《殷本纪》、《周本纪》。其中，夏、殷有世无年，仅为谱牒式叙述，“三代”实际以周为主。王国维在1911年之后改治“三代之学”，曾咏叹“三王大一统，乃以禹迹言”，并在《古史新证》中加以强调。“大一统”语出《公羊传》隐公元年，因而中国“大一统”本指西周。王氏代表性成果《殷周制度论》以宗周为主旨，既是学术总结，也是张勋复辟后的政治宣言。在王国维看来，讲夏、商历史，《世本》与以《世本》类谱牒为框架的《史记》最可靠，他论三代从地理入手，著有《三代地理小记》，虽名曰“三代”，但实不及夏。

围绕中国古史从何开端，三代考古也经历了从商周考古到夏商周考古的转变。不同于欧美考古以史前考古为主，中国考古特别关注三代。张光直先生曾假设史语所当初如果从挖史前而非殷墟开始，考古学发展的结果可能大不一样，其学生罗泰（Lothar von Falkenhausen）也曾批评“中国考古的历史学取向”。但李零教授提示我们，中国考古学的历史选择仍然有其自己的背景和道理。在三代考古的发展历程中，一个重要的变化是夏问题的提出、夏文化的探讨，从而最后在“商周考古”前加上“夏”变为“夏商周考古”——这都是“文革”后二里头大讨论的结果。二十世纪九十年代，社科院考古所

“商周考古研究室”才正式改叫“夏商周考古研究室”。

继而，李零教授进一步指出，三代之所以如此受到国内学者重视，是因为其为中国古代文明最为重要的发展阶段——国家在这一时期出现。在中国传统语汇中，“家”代表“私”（私有制），“国”代表“公”（公权力），而国家既是维护私有制的工具，也是调节公私矛盾的工具。因此，国家和国家暴力的出现就是“文明”出现的基本标志。中国文明是一种“三要素”（城市、文字、冶金术）齐全的文明。且“三要素”都是“跨文化现象”，也都与“大一统”有关。其中，中国人最看重文字，古人便以立史记事为文明标志。但李零老师强调，暴力也很重要。如陆威仪（Mark Edward Lewis）所说，书写与战争这一文一武都是国家行为。这种暴力不同以往，其特点在于由国家行使，是公斗而非私斗，即“被批准的暴力”（Sanctioned Violence）。国家一旦出现，便以公斗禁私斗。此外，李零教授也表示，由于国家形态是多种多样的，研究三代国家并没有固定的模式，也不必照搬西方概念，一味硬套。

那么，夏、商、周到底是什么水平的国家？对此，李零教授认为，夏与商尚可讨论，但武王克商以后的西周绝非城邦国家或“瑞士奶酪”。西周有天下共主，礼乐征伐自天子出；虽然诸侯封建，但并非完全自治；其势力范围也很大，两周之域已接近秦帝国。并且，中国赖以建立“大一统”的郡县制自西周其实就已经萌芽，如金文中的郑县、丰县都是王畿专属区，并非边镇。虽然西周尚未达于“编户齐民”，但王国维仍视其为中



《剑桥中国上古史》，剑桥大学出版社 1999 年版

国帝制的源头。

在给出三代文明与三代国家的基本定位后，李零教授转引西方研究、西方概念来与中国考古学对比互观。他首先介绍道，《剑桥中国上古史》（*The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*）为了突出考古在早期历史中的作用，采用“考古自考古、文献自文献”的“二元叙事法”安排全书。另一不同是，中国考古有“大仰韶”、“大龙山”一类多指共时关系的时段概念，而贝格利（Robert Bagley）则拒绝“商代”、“商朝”、“中国文明”等笼统性概念，从时、空两方面把“大商”予以解构。此外，对照白寿彝主编《中国通史》中的分期概念与西方的中国史

分期概念，可知西方与中国的分期概念很多并不一致，《中国通史》按上古、中古、近代、现代分卷，是套用了西方（特别是日本研究中国）概念。比如现在流行的“早期中国”一词，英文表达为 Early China 或 Ancient China，对应《中国通史》的上古史（夏、商、周）卷。因此 Early China 杂志是研究上古中国，不应该叫《古代中国》；Ancient China 也指上古中国，《剑桥中国上古史》不能直译为《剑桥中国古代史》，因为中文习惯表述的“古代中国”一直延续到清。

在回顾了三代考古与中国古史研究之后，李零教授择取三代考古中的若干问题进行探讨，特别突出地理与族姓两大视角，指出夏、商、周不光是三个前后相继的朝代，而且是三个彼此平行的地理单元和族群单元。首先是三代地理问题。李零教授此前即曾撰文，指出《禹贡》九州是以西周“大一统”作为背景的。在中国古代的地理模式中，中国的地形特点被概括与抽象为“天倾西北，地陷东南”这一西北高、东南低的高低对跖格局。此外，中国制图学讲究“计里画方”，城邑宫室讲究十字轴线，因此中国的图以方为主。五行数术家以东南西北中所画的四方五位图、四方九位图、靶向图（如所谓“畿服图”），都是以四裔环绕中心为特点。十字线之所以是制图中最基本的单元，是因为大十字中有小十字，可以表现由点到线、由线到面的辐辏和辐射。古人特别看重中心，称之为“四方之极”。

随后，李零教授重点讨论了张光直先生的“夏商周平行论”，即把夏、商、周三族的居地看作并行的三大板块。夏、商、周

先后有征服关系，形成时间的层次，但作为国族和地理概念，三者又是平行关系，先商与夏、先周与商都有共时共存关系。同时，三代的地理图示往往都有四裔趋中的趋势，城邑聚落是一个小十字，小十字由点到线，由线到面，从小到大，由近及远，最后很多小十字拼凑成大十字，就形成所谓的天下之中——这是一个不断扩大的过程。以古代最重要的“卅字图”（即“三纵一横图”）为例，自西向东分别是周人、夏人、商人的大十字，其中商人的大十字就由纵向的京广线与横向的陇海线组成，位于大十字交界点的郑州就是商人的中心。

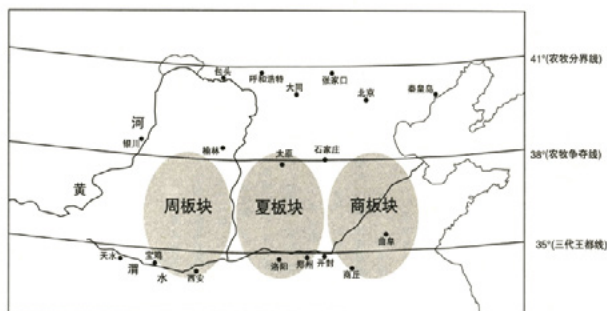
李零教授进而提出，由最基本的“三纵一横图”到天下之中的形成，是从散点透视变为了焦点透视。《禹贡》九州以夏为中心，大禹治水始于冀州，终于冀州；商从郑州出发，向西插入夏的腹地，也是向中心地区逼近；周人亦选择“四方入贡道里均”的天下之中定鼎中原，洛邑是一个四方辐辏的中心。一般来说，远离中心的文明大多比较单纯、原始；越靠近中心，年代越晚，成分则越杂。总的来看，夏、商、周起源地皆远离天下之中，而偃师二里头、尸乡沟，以及西侧的成周洛邑三邑皆位于“夏代大十字”南北纵道和东西横道的交汇点上，可见这是属于夏、商、周共同拥有的中心。

三代文明发展，在考古发现中，还有两个值得关注的现象。一是夏商之间和商周之间有所谓“汤武革命”，革命往往意味着剧变，但越是剧变，剧变前后的文化面貌反而不易区分。比如“革命”发生前后的古器物反而“时代重叠”，商末与周初、两周之际、

战国末与秦代、秦代与汉初的器物都比较像。二是与青铜文化、文字有关。商代和西周时期，四裔与中心的文化发展水平不在一个水平线上，但铜器和文字反而差不多。相反，到了春秋战国时期，地方文化发展水平都比较高，彼此之间反而千差万别，一眼就能分辨。前者一大众小（“众生平等，唯我独尊”），反而趋同；后者一小众大，反而趋异，三代文化发展过程中的趋同与趋异值得深思。

基于上述的三代地理背景与天下之中的形成过程，我们可以更深入地理解“中国”的含义。“中国”一词见于何尊，意指夏、商、周共同拥有的大十字，即洛邑和洛邑所在的伊洛地区。具体而言，“中国”的“中”是点，“中国”的“国”（同“域”）是面。同时，“国”又指首都，相对于“郊野”（郊区和农村），或“都鄙”、“都县”（次级城邑和次级城邑的郊野）。古称居中之国为“中国”，四裔之国为“四国”或“外国”。“中国”既与“四国”相对，也与“外国”相对，“外国”相当于夷狄。根据苏秉琦先生的新石器时代区系类型学说，可将三代区系归纳为南北对跖十二区。

综上所述，三代地理强调“中”的重要性，而夏就是三代考古的“中”。“中”往往是天下财富、人口所集，同时也往往是“四战之地”，商克夏与周克商都要先夺取“中”。针对否定夏的说法，李零教授表示，三代没有夏，就像一条鱼只有头尾没有身子，中间空着，这显然不合理。1949年后，考古所设两站一室，夏、商、周三板块各设一点。徐旭生先生到晋南、豫西调查，以洛阳站为中心，目光逐渐聚焦于“中”；苏秉琦先生



夏商周三分天下图

最看重北大挖的元君庙、泉护村，目光也是聚焦于“中”，其“三岔口图”配《晋文化颂》其实是在给夏文化找源头。

李零教授接着论及西周族姓问题，称西周的族姓材料非常丰富，是三代姓氏制度与人类学研究的宝贵资源。关于此问题，李零教授曾写过《西周族姓考》，指出古书所见族姓与出土的两周金文若合符节。本场讲座中，他进一步强调族姓之于三代研究的重要性：族姓是周人的一大发明，在当时起民族识别的作用，女子称姓，男子称氏，用以别婚姻；氏族通过联姻，便形成更大的族群。两周时期的族姓有金文十七姓为证，夏遗民（如杞）为姁姓，商遗民（如宋）为子姓，但夏、商时还没有两周金文中这种女字旁的姓。关于姓在商代的前身，裘锡圭先生认为商代的“司母”应合读为“姁”或“姁”，在当时并不作为一种姓。夏代女子以称“姁”为尊，商代男子以称“子”为尊，后来“姁”和“子”才演变为杞、宋两国的姓。到两周时期族姓产生以后，仍保留以“姁”、“子”为尊称的习俗。

同时，李零教授于演讲中提醒我们，应

当正确使用族姓材料。事实上，族姓与地理之间的关系非常复杂，因为地是死的，人是活的，族群迁徙与大时空转移远出今人想象。司马迁论及古代族群，常说“子孙或在中国，或在夷狄”；今天，同一姓氏的人也是散处各地，不同地方的人要认祖归宗，就要攀附郡望。从此角度看，西周封建是征服者、

土著、移民的“三结合”：同一地区可能有多种文化，不同地区可能有同类文化；而且同一族姓移居他处，入乡随俗，文化面貌也会发生变化。族群的迁徙与转移也造成在同一居址或同一墓地，很可能有征服者与被征服者、贵族与平民、通婚双方夫家与娘家的物品并存。因此，所谓考古文化，是按时空分布和文化因素的概率统计大致划分。

在族姓研究中，较有意思的还有胡姓问题，陈寅恪先生的学生姚薇元曾著《北朝胡姓考》。对此问题，李零教授也有心得。在他看来，司马迁《匈奴列传》、《南越列传》、《东越列传》等等都是中国最早的民族志，其中《匈奴列传》可称为中国的“日耳曼尼亚志”；王国维为匈奴追根溯源而写的《鬼方昆夷猥狁考》一文，是学术史上最早的“胡姓”考。关于胡姓，李零教授的另一发现是，古书中有姬姓之戎、姜姓之戎、媯姓之戎，尽管与周王室同姓，仍被视为蛮夷。这表明当时的情况是夷含夏，夏含夷，夷、夏的界线很难一刀切。对此，俞伟超先生有“四大联盟集团”说，提出夏、商、周、楚与戎、狄、蛮、夷自古是一家。此说利用考古材料，

极具启发性。

此外，族姓对五帝时代的帝系研究也有帮助。李零教授指出，中国传说时代以帝系为本，帝系则以族姓为本；必须加以注意的是，西周才有族姓，族姓不是帝系的分衍，相反，帝系是对族姓的整合。从族群角度来理解《五帝本纪》的本质，则五帝传说是西周时期的“五族共和”。西周大体实现了五族共戴一天，要给三代排座次，夏在前，商其次，周最后，此时族源认同变得相当重要。西周“大一统”是王国维所认为的托梦“禹迹”，之所以“夏是老大、是四方之中，谁得夏，谁得天下”，是因为在当时的所有认同中，代表族群认同的“祖宗大一统”先行，“夏”反而成为了共名。

在提炼地理、族姓两大视角的基础上，李零教授将其应用到具体研究之中，简要讲述自己对夏、商、周三代的研究心得。关于夏，他曾写《山西考古断想》一文，重点讨论夏和晋的关系。广义的夏包括整个晋西南，狭义的夏则与唐、虞有别，晋国最初封于唐地的鄂，燹父迁翼始称晋，晋都三迁，无出唐地。由此来看，唐、虞、夏的历史隐于晋史之中，夏史在晋史中仍有延续。关于商，李零教授也写过《太行东西与燕山南北》一文专门探讨，强调商除了与河南、山东关系大，与河北地区的关系更为密切，根据周初的两次征服，也可以更准确地得出殷地范围。关于周和秦，李教授在《西周的后院》中提出周、秦都是从宝鸡地区崛起，周住“前院”，秦住“后院”，秦是追随周，从西往东不断推进。周秦一带有三河注渭，西有泾渭之会，中有泾渭之会，东有洛渭之会，都十分重要。

岐山以西、陇山以东的泾渭之会是西周的“后院”，与秦关系最大；公刘迁豳、古公迁岐都发生在泾渭之间；洛渭之间则是周室东迁，投奔晋南和豫西的必经之路，晋、陕和晋、豫以黄河为隔，通过中间的多个渡口互相来往。

在对三代考古的若干问题一一揭示、探讨之后，李零教授最后分析了夏、商、周如何“三分归一统”的问题。对于中国“大一统”的形成，李教授将其观点概括为三句话：唐、虞、夏归于夏，此为“中”的形成；夏、商、周归于周，此为“域”也就是“国”的形成；周、秦、汉归于汉，此为制度的定型。他进一步解释道，“唐、虞、夏归于夏”是山西或晋南、豫西的“小一统”，“夏、商、周归于周”是地理意义上的“大一统”，“周、秦、汉归于汉”是制度意义上的“大一统”。据此，他指出“中国”是一个自我创造的过程，“中国”是一个历史形成的概念。

“大一统”的定型也是王国维《殷周制度论》讨论的内容。对此，他特别强调周突破夏与商所创设的新“制度”其实是“礼制”，且周礼是一种“尊尊”、“亲亲”、“贤贤”的“道德政治”，以族姓为纽带。李零教授在此基础上进一步发展，对从周到东汉的大一统定型过程加以归纳，以为本场讲座作结：周完成族群统一与疆域统一，成为大地域国家，是走向帝国的开端；秦成功统一法律与度量衡，但未能统一学术，宗教统一亦未完成；西汉成功统一学术，宗教统一则告失败；到东汉形成儒、释、道三位一体的宗教多元化格局，也就是统治者找到对付利用宗教“造反”的方法，此为制度最后的定型。由此，

这样的“大一统”过程也形成中国的一个基本特点：国家大一统，宗教多元化。

随后，讲座进入与谈环节。唐晓峰老师首先发言，他对李零教授提到的两点问题感触颇深。一是关于国家暴力问题，唐老师联想到，暴力即人类相残，分为制度化和非制度化两种，杀人工具与人造武器就是一种“公暴力”的象征，其出现也是文明时代国家产生的标志。循着这一思路，考古发现其他能够反映“公暴力”的痕迹都可以作为国家产生的证据之一。二是关于铜器文化中体现的上层文化趋同问题。他指出，大面积疆域之内上层文化的类同是一个阶段，差异性的产生则是另一个阶段。以此为线索，可以从社会原理层面推导出许多有用的结论。此外，他也深切体会到治上古历史地理学的不易。研究上古历史地理往往需要在古文字学、考古学、上古历史学等方面都有较深的造诣，而李零教授恰好在这些方面拥有完整的学术训练与构成，故上古历史地理学也成为其学

术强项之一。

唐晓峰老师还从本场讲座中生发出地理学叙事框架的相关思考。他谈到，在最精密、科学的地理学叙事框架——经纬网应用之前，秦汉以来的中国古代地理书均以郡县体系为叙事框架，准确、细密的郡县体系为中国早期历史地理学之优长，秦汉以前则使用封国体系。而在西周封国出现之前，地理学叙事框架如何解决？有两条基本线索，一是族群，二是自然地理的山川形势。唐老师特别强调自然山川对早期历史地理框架的重要性，并高度肯定了李零教授将历史地理内容与自然山川系统性结合的做法。他表示，当前许多人文学者对自然地理、山川格局的关注不够，如果能把问题落实到实际地理格局的具体细节之中，往往具有极强的解释力。最后，他提出文化单元的统一性不一定等同于政治单元的统一性，因而不能用来论证一个广域国家的存在——华夏文明的“域”的形成是一个渐进发展的过程，除了秦汉基本定型的制度之外，其他层次的“域”所具有的不同制度或机制值得进一步讨论。

接着，徐天进、许宏两位老师在线上分享了有关本场讲座及中国百年考古的感想与心得。徐老师指出，本场讲座在较短的时间内涉及时间、空间、人等三代考古中最核心的问题，展现了李零教授化繁为简、以简驭繁的高超能力。回顾中国考古学近一百年的发展历程，他



讲座现场

认为中国考古学特别是三代考古的发展道路是某种必然性的结果；同时，历史学取向是中国考古学的鲜明特色，一直到今天，中国考古学都无法与金石学、传统史学割断关系。在徐老师看来，近百年来的三代考古工作最大的贡献还是在于“证经补史”，“证经补史”并不是不好，也是很重要的工作。另外，他也论及“剑桥中国史”二元叙事法的写作方式，指出完全脱离历史文献、单论考古材料的做法一定会导出与文献、考古材料相结合的研究非常不同的结果。这也促使学者反思，对于完全没有文献参考的史前考古，现有的考古学方法尤其是阐释系统是否会有较大的问题。

许宏老师对李零、徐天进老师的发言都深有同感。对于李零教授关于夏在晋南的观点，他表示夏在晋南的可能性确实不能被排除。此外，他也介绍了三代考古的工作与研究特点，称由于西周以前的文献不能提供一个确切的古史框架，三代考古遗址中的许多时间断限问题都有待进一步探索，哪怕主流观点都是变动不居的，但许老师也表示考古

学界具有解决这些问题的自信。

讲座最后，孙庆伟老师也分享了自己的感受和心得。第一，三代考古必然涉及到疑古和信古的问题。他引述王树民先生的讲法，指出古史辨派后期一个不太好的倾向就是过于强调古史层累堆积的流变层面，而忽略了史实层面的真相探索，即重点在“打破”而非“建设”。考古学家往往都有古史重建的愿望，但就个人体会而言，三代考古百年来的每一个新发现都是对古史的一次证明，因而其目前仍处于“新证”而非“重建”阶段。第二，经纬度由于缺失人的概念，对历史毫无意义，上古三代地理空间的界定在秦汉以后主要靠郡县，在此之前则靠族群。在族群问题上继续思考，孙庆伟老师指出，族氏的核心是婚姻，上古三代的每一个族群都是依靠婚姻实现快速壮大的。总的来说，族群问题是治中国上古史无论如何不可回避的关键问题。

（撰稿：徐铖）





04

李零：商周酒器略说——以“觚”“解”“爵”“角”为例



【编者按】：2022年9月30日晚，“文研六周年”系列学术活动，“年度荣誉讲座”第四场在北京大学人文学院1号楼108报告厅举行，主题为“商周酒器略说——以‘觚’‘解’‘爵’‘角’为例”。文研院学术委员、北京大学中文系教授李零主讲，北京大学历史学系副教授韩巍主持，中国科学院自然科学史研究所研究员苏荣誉，北京大学考古文博学院教授、良渚博物院院长徐天进与谈。本次讲座通过 bilibili 官方平台全程直播。

讲座伊始，李零教授即指出，青铜器的分类有功能分类和类型分类两种取向。日本著名青铜器研究学人林已奈夫曾说，铜器的形态研究必须先明确大类别，再确定小类别，才能保证分类的科学性。而对器物进行分类

时，功能分类是“大道理”，形态分类是“小道理”，功能分类是形态分类的基础。毕竟同形未必同用，同用未必同形。器物的功能可分为三种：一、不盛东西，纯属摆设；二、陈设酒食，供鬼神歆享；三、陈设酒食，供

生人吃喝。李零教授特别强调，研究分类，功用最重要，研究功用，器物自名是重要线索。从目前的研究现状来看，食器、水器，据器物自名，有不少纠正，唯酒器分类仍沿袭宋人定名，改动不大。宋人定名，主要以“三礼”（《周礼》、《仪礼》、《礼记》）和《三礼图》为据。罗振玉《三代吉金文存》分酒器为




日本考古学家林已奈夫（右）在京都地区学术界欢迎晚宴上摄于1981年

尊、罍、壶、卣、斝、盃、觚、觶、爵、角十类，与宋代的分类大同小异。区别只在他把彝列入食器（主要指侈口簋），不算酒器，并把十类以外的器种列入杂器，如宋人所定觥。

相较之下，王国维对器物学的观点，颇值得注意。《观堂集林》中的《古礼器略说》（1915年）考证了酒器的器型、名称及用途；《释觶（zhì）、觶（dàn）、卣（zhǐ）、■（卣+專，shuàn）、■（卣+耑，zhuǎn）》（1918）指出五名为同一类器物，皆与卣有关；《书顾命同瑁说》（1924）等文特别是指出同、瑁为酒器，对今俗所谓觚的再认识很有启发。王国维的观点，部分为容庚所继承发扬。容庚最大贡献是对彝、簋、敦、盥的正名，但酒器定名变化不大，主要分出方彝和鸟兽尊。容庚的器物定名，极大地影响了中国考古学报告的撰写。

为了从功能上分类酒器，必须回顾古书中记载的饮酒礼和酒器。古书所见饮酒礼有所谓酌、献、酢、酬。根据《诗·大雅·行苇》、《仪礼·乡饮酒礼》、《尔雅·释诂》的记载，斟酒叫“酌”，主人斟酒敬客叫“献”，客人把献酒喝了，洗爵，斟酒，回敬主人叫“酢”。这是第一轮。然后，主人把酢酒喝了，自斟自饮一爵，再为客人斟酒，开始第二轮敬酒叫“酬”。斟酒用爵，饮酒用觶。爵相当今分酒器，觶相当今酒杯。古书中所见酒器大别为两类：一类是盛酒器，如壶、罍、卣，一类是饮酒器，如琖（或盞）、斝、爵。除去琖、斝、爵，还有觚、觶、角、觥、觥（旧称“五爵”），这八种最重要。八种之中又以爵、觶最重要。

李零教授首先考证了今名为“觚”的器物。《考工记》孔颖达疏引郑玄《驳五经异义》云：“觶字，角旁发（支），汝颖之间师读所作。今《礼》角旁单，古书或作角旁氏。角旁氏则与觚字相近。学者多闻觚，寡闻觥，写此书乱之而作觚耳。”由此可见，觶是古文本，觚是今文本，所谓“觚”并不存在。现在依据出土实物，我们可以知道“同”是旧名为觥者的器物自名，“瑁”是盖树圭瓿的同帽，同是器，瓿是盖。

同，字本作，象竹筒剖面，应即筒的本字（亦作“筩”），器形作束腰筒形，束腰的一节往往铸有精美的纹饰，器形正与字形合。商代甲骨文的“赞”字上有瓿柄和盖，下有漏斗，字象筒形器，上有柄、盖，下有漏斗。后来筒形器类化为鬲，上面仍树盖柄，旁边还加小口。最初一口，后变两口，再后来，鬲变贝，双口变双夫，又讹为双先，就是后来的“赞”字。值得补充的是，过去的鬲攸比诸器，陈梦家曾敏锐地指出鬲攸比应释“赞攸比”。

李零教授随后介绍了“爵”的定名与分类。李教授指出，爵可以分为勺形爵和三足爵。勺形爵，器形作斗勺状，杯口前端或以雀鸟为饰，杯口后有短柄，有如雀尾。勺是章母药部字，爵是精母药部字，古音相近。雀与爵也是通假字，汉代多以爵代雀。《说文解字·鬯部》：“爵，礼器也，象爵（雀）之形，中有鬯酒。又，持之也。所以饮器象爵（雀）者，取其鸣节节足也。”秦系的爵字和后世的篆、隶、楷三体，从字形看，明显来自西周勺形爵的自名。

三足爵，一般将其特征概括为“敞口、

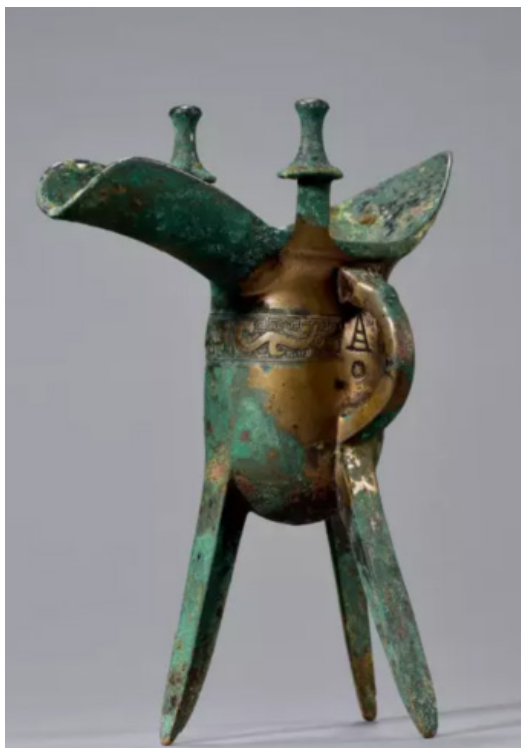
平底、三足、两柱、一鏊，前有宽流，后有尖尾”，而李教授认为两头都为流，只不过一头宽深，其注洪，一头浅尖，其注细。三足爵，偶见自名，象两柱三足有流（常隐去后足与后柱），其字形与商代甲骨文的𩚑字更接近，只不过加了流，可见此字并非小篆爵字的源头。

礼书所谓角，据说是一种容量为四升的酒器，比爵的容量大四倍，恐怕也不是今之所谓“角”。今之所谓“角”，器形类似爵，不同处是两头俱尖，无柱，出土发现，数量比较少。这种器物尚无自名发现，估计也是一种三足爵，只不过两头俱尖，没有柱。

礼书所谓𩚑，字或讹为散，据说是一种容量为五升的酒器，夏人叫瓊，殷人叫𩚑，周人叫爵。可见爵、𩚑是同类器物。今之所谓𩚑，敞口、平底、三足、两柱，一鏊，确实与爵有很多共同点，但没有流。

澄清爵的分类及其字型来源后，李零教授继续分析觶这一器物从饮壶、饮罐转变为“𩚑”再到卣的过程，并讨论了卣与杯、觶的关系。礼书所谓觶，据说是一种容量为三升的酒器。今之所谓觶，器形类似壶，口微侈、细颈、垂腹，有圈足，自名饮壶或饮罐。即青铜罐，罐与壶同类。觶可能是东周以来才有的器名。如江西靖安出土的义楚觶、徐王义楚觶和徐王章禹觶，自名是“𩚑”或“𩚑”。觶从单声，单与𩚑皆端母元部字，二字为通假关系，加金旁，只是表示材质。

杯，字亦作栝或盃。杯从木旁，很多都是漆木器。《大戴礼记·武王践阼》中有一“枳”字，与楹并说，应与柱有关，实相当古书中的榱字。《楚辞·招魂》中曾说“瑶浆蜜勺，



“爵，礼器也，象爵（雀）之形，中有鬯酒。又，持之也。所以饮器象爵（雀）者，取其鸣节节足也。”——《说文解字·鬯部》

实羽觶些”，可见卣是空置的觶，觶是盛酒的卣。李学勤在《论长安花园村两周青铜器》中就曾指出：“《说文》‘觶’字下云：‘实曰觶，虚曰觶。’觶实以酒就叫做觶。如果这一猜想不错，本器仍应称觶。”

在最后的总结部分，李零教授首先强调结合出土发现和文献材料为器物定名的关键意义。单单从文献出发得不到解决的器名，只有通过考察出土文物的自名方可取得突破；而《方言》、《急就篇》等文献也为器物的定名与分类提供了宝贵的线索。

随后，李零教授提出根据用途，酒器可分为五类。第一类为陈设器。李教授认为礼器中的“尊”、“彝”、“觥”概念需要进

一步分析。今俗所谓尊可以分为壘形尊、觚形尊、觶形尊。从器形角度讲，壘形尊应归入壘，觚形尊应归入同，觶形尊应归入饮罐、饮壶，但每一类内部还有细别，器形、功能或有交叉。今俗所谓彝应当专指方彝，方彝盖似方壘盖，近似壶、壘，属于盛酒器。近年山西发现的义方彝有提梁，类似通常所说的提梁卣。今俗所谓提梁卣，其实是一种提梁壶。至于今俗所谓觥，李零教授认为“觥”字可能是鸟兽尊的统称。鸟兽尊，或背上起尊，或背上有盖，疑属供具，可陈酒水，可陈饌食，与汉代理解的牛角杯无关。

第二类是盛酒器。盛酒器是供人挹取或倾注的酒具。挹用勺，注藉器流。代表有两种，一为壶，自名“壶”，类似壘；二为壘，自名“壘”，类似壶。东周以来称缶。今俗所谓卣，自名“壶”，相当提梁壶。真正的卣可能是匏壶。功能类似后世的酒缸、酒坛。

第三类为缩酒器。饮酒之前先要滤去酒渣。缩酒器的代表为今俗所谓觚，自名“同”。器形特点是束腰。同与商周时期的杯，在器形上似有联系。李零教授考证认为，礼书所谓“觚”是“觶”字之误，器名“觚”可以取消。

第四类为斟酒器。共同点是用来斟酒、敬酒，如伯公父爵自称“用献用酌”。三足爵主要用来温酒。代表器型为爵，可分勺形爵（废爵）和三足爵（足爵）。两者隶变后都叫“爵”，但原来写法不同。前者便于挹取，后者有足，可以加热和倾注，各有用途。勺形爵与碗形卣、筒形卣似有关系。而今俗所谓“角”，类似三足爵，无柱，有鋜，双尾，或加器盖（有作鸟形者）。鲁侯爵自名为爵，

器形却作角，可见是同类。宋人认为爵、角也象展翅的雀。今俗所谓“斝”，也类似三足爵，有柱、鋜而无流、尾，圆口。殷墟卜辞有斝字，象其形。斟酒器还有“盃”，自名“盃”，有管状流，也是温酒器，并可用来斟酒。

第五类为饮酒器。李零教授认为觚形器比觶形器出现要早。商周时期的“杯”，类似今俗所谓觚，多为有鋜束腰的筒形器，曾侯乙墓出土的金杯仍是这种器形，只不过把鋜换成环耳。因此，有些觚形器可能早先也用作饮器，或以缩酒器兼作饮器。今俗所谓“觶”，商代西周自名“饮罐”“饮壶”，春秋自名“觶”，器形类似烫酒、斟酒的酒壶，特点是垂腹。春秋饮器有大变化，器身变矮，器腹变浅，鋜变环耳，盘盂碗盏化，往往作碗状或橢方浅盘状，自名为“枳”，即古书中的卣。汉卣多作筒形，这种器形可能是从战国时期楚国的筒形杯或筒形量器发展而来，并有盃形、高足豆形和杯盏形等变形。杯或觥也自有渊源。汉代所谓耳杯，器形作椭圆形、浅盘状，仍然延续了卣的特点，但变双环耳为双翼。杯是从卣分化，也叫觥。

评议阶段，苏荣誉老师高度评价了李零教授的贡献，指出对古典文献和古文字的熟稔及其广博的跨学科知识积累使其研究成果价值非凡。苏老师回顾了自己从工科转向考古学研究的原因，就是为探究青铜器的铸造过程；而且正如李教授在讲座中提到的那样，早年学习时容庚先生的《商周彝器通考》是一部影响极其深远的著作，直到现在考古报告中的绝大部分的器型分类还延续着这一



年度荣誉讲座尾声，文研院播放为李零教授制作的讲座纪念视频

早就定型的传统。结合本讲和自己的研究经验，苏荣誉老师总结了认识器物功能的三种思路。首先是根据自名确定器物的功能。从宋代开始，人们就已经通过自名来确定青铜器的功能和类型，但遇到不小的困难。从王国维开始，学者们将文献与自名结合起来确定器物的功能。但是，王国维所依据的文献主要为《诗经》等，仍是描述了器物在日常生活中的使用的某一个层面，对古人生活的描绘并不完全。苏老师认为，酒器研究中尚有一个关键问题值得解决，那就是西周人的酒器为何会有如此庞杂的体系。饮食和饮酒在古今中外所有文明中都是至关重要的大事，但是其他文明并未发展出如此庞杂的饮器与酒器。此外，中国古代青铜器造型的复杂程度和质量差异也非常明显，呈现出很强的多样性，其背后的原因又是什么？其次是根据礼书确定器物的功能。这一做法的不足之处在于礼书出现的年代较晚，而很多器物随着时代的发展逐渐消失，新的器型不断出现，

器物的组合也在发生变化。第三种方式则是从实际使用的角度探究器物的功能。最近的研究发现，出土编钟中的泥芯几乎完整地保存下来，说明这一器物基本没有被使用过，属于陪葬品的可能性较大。事实上，古代的很多青铜器都是为了埋葬而制作的。直到目前为止，古代贵族在日常生活中的使用的器物仍然是比较模糊的。至于本讲讨论的青铜

容器，最主要的功能应该是盛酒。而技术和工艺的角度为认识酒器功能提供了新的出发点。考古发现显示，许多酒器中的泥芯并未被取出。经过进一步的仔细观察，考古学家发现酒器上存在许多铸造后就已存在的穿透容器的气孔，会导致液体漏出，说明这些酒器不可能用来盛酒。那么，酒器在日常生活中的作用究竟如何，还需要进一步的探究。苏荣誉老师为理解商周日常生活中青铜器的使用，深入了解了宋代青铜器的用途。研究发现，宋代很多青铜器都是两半或两段对在一起，很显然不是盛器。那么，这些青铜器究竟是陪葬品，还是用于日常祭祀，还需要继续探索。

徐天进老师对考古学研究中类型分类和功能分类的方法和意义展开了进一步的分析。徐老师首先回忆起邹衡教授建立科学的器物学分类的尝试。在考察天马曲村的发掘成果时，邹衡教授曾尝试对所有的器物按照科学的标准进行分类、编码，预备录入计算

机以备将来分类系统的研发，但效果比较有限。徐天进老师认为，这一尝试遇到的困境既与器物的复杂性有关，又是由对器物功能的关注不足所导致的。事实上，采取何种方法对器物进行分类，主要取决于考古研究的问题意识。不同的着眼点和研究问题，要采用相适应的研究方法。如果研究的目的是为了理清某种器物的谱系，类型学的方法可能更加适宜；如果研究的目的是要进行特定用途的器物的分类，那么引入功能分类法就十分必要。功能分类不仅适用于酒器分类，还适用于兵器、盛食器等。

徐天进老师进一步回应了苏荣誉研究员的讨论。徐老师认为，礼书和礼仪活动中的仪节，有助于我们达成对器物功能性的理解。从明器制作的过程来看，一定是原本有这一特定的使用功能，才会制作对应的明器。因此，器物是否实际被使用过，并不影响对其功能进行判定。徐老师还特别强调通过拉长时间线索来认识器物功能及其类型的发展和演变。良渚文化中有若干陶器和漆木器，其器型与青铜器非常接近，特别是良渚文化中有若干例漆同的出现。这种现象引发学者思考：青铜器的史前基础是什么？是否是延续此前文化中陶器、漆木器的形态？李教授提到的《方言》中记载有很多器物的名称，从构型来看，“木”字旁的器物名称非常之多。

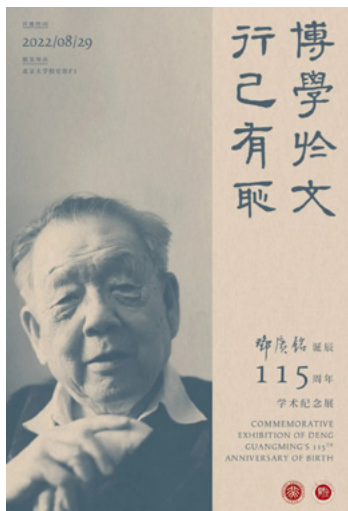
而由于有机质不易保存，现在能看到的漆木器文物远远小于其当时的生产数量，过去的漆木器的类型也远远比今天保存下来的丰富许多。徐天进老师指出，陶寺中有大量非日常生活用器的漆木器，并且形成了一个复杂系统。比较具有代表性的是磨光黑陶这种特殊陶器，其花纹复杂细腻，有可能是二里头之后青铜器的起源。多种多样的青铜器器型，最初也可能是借鉴木雕和陶塑的造型，而运用新的材料做新的表达。铜鼓这一器物，就明显表现出模仿由木和皮制成的早期鼓的特征。而有乳钉纹的方鼎，从其乳钉纹的特征来看，也是继承自木制方鼎。徐天进老师还指出，相较于拥有字铭的铜器，没有字铭的铜器数量更多。特别是一些造型醒目、规格宏大的动物型铜器却没有字铭，这种现象背后的原因值得进一步分析。

李零教授简要回应了苏荣誉老师和徐天进老师的意见，指出考古学是一种不断发展的学问，自己的研究通过勾勒器物变化的大致轮廓，在千变万化之中追寻演变的踪迹，稍稍澄清过往纷繁复杂的命名体系。讲座最后，各位老师与现场观众共同欣赏了文研院为本次年度荣誉讲座制作的纪念视频。至此，2022“年度荣誉讲座”圆满结束。

（撰稿：毕鸣）



博学于文，行己有耻——邓广铭诞辰 115 周年 学术纪念展开幕式暨邓广铭手稿资料捐赠仪式举行



邓广铭先生（1907—1998）是著名历史学家，当代宋史研究的开创者、奠基人、学术泰斗，被誉为“二十世纪海内外宋史第一人”。先生在隋唐五代辽宋夏金史、历史文献整理与研究等多个领域均有卓越成就。邓先生从学于北大，又执教北大六十余载，晚年出任“文革”后历史学系首届系主任，创立北京大学中国中古史研究中心，为北大历史学科的重振与发展、人文学术传统的赓续与弘扬做出了突出贡献。

文研院联合北京大学中古史中心、校史馆、档案馆，共同举办了“博学于文 行己有耻——邓广铭诞辰 115 周年学术纪念展”，回顾先生的治学道路及学术贡献，展现他与母校北京大学的学术情缘，彰显其“博学于

文，行己有耻”的精神品格。

本次展览计有展品近 150 件，内容涵盖邓先生不同时期的课程笔记、著作手稿、学人通信，以及大量珍贵老照片，较为全面地呈现了邓广铭先生一生的治学、交游与学术事业。

8 月 29 日上午，邓广铭诞辰 115 周年学术纪念展开幕式暨邓广铭手稿资料捐赠仪式在校史馆序厅举行。第十、十一届全国人大常委会副委员长，第十二届全国政协副主席韩启德，北京大学党委书记郝平、副校长孙庆伟，北大人文社科资深教授、历史学系原主任、中古史研究中心原主任马克垚，北京大学党委原副书记、原副校长郝斌，邓广铭先生的女儿邓可蕴，邓广铭先生的女儿、北大人文社会科学研究院院长邓小南，北大中古史中心教授、学术委员会主任罗新，中国社会科学院近代史所副所长金以林、研究员马忠文等嘉宾出席展览开幕式暨手稿资料捐赠仪式。校史馆、档案馆馆长余浚主持仪式。

孙庆伟副校长在致辞中指出，在邓广铭先生诞辰 115 周年，也是先生创办的北大中古史研究中心成立 40 周年之际，由文研院、中古史研究中心与校史馆、档案馆共同举办此次展览，追念先哲懿范，传承人文精神，具有特别的意义。邓广铭先生不仅是学问精

深的大学者，而且是德高望重的大先生，他的成就与贡献不仅在于自己的学术研究和教书育人，更在其引导当时史学界学术方向、推动历史学科建设方面发挥了重要作用。

孙庆伟副校长感谢邓广铭先生家人对北京大学的无私捐赠。2022 年 3 月，邓可蕴女士和邓小南教授把邓广铭先生毕生收集的包括善本古籍在内的线装古籍 353 种 6458 册全部捐赠给了北京大学图书馆，成为近十年来图书馆接收的最大数量的古籍捐赠。今天，以邓广铭先生诞辰 115 周年学术纪念展开幕为契机，又把包括展览中展出的展品在内的论著、讲义、研究手稿、往来书信、教学科研相关笔记、各类证书等共计 2500 余件物品捐赠给北京大学档案馆收藏，这同样是一笔宝贵的精神财富。他希望北大学人能够继承老一辈学者热爱北大、扎根北大、钩沉索隐、诲人不倦的精神品格，共同为把北大建设成为中国特色世界一流大学而努力奋斗。

马克垚老师在致辞中生动地回顾了与邓广铭先生共事的岁月。他认为，邓广铭先生作为“文革”后的首任系主任，远见卓识，特立独行，他毫不计较个人得失，大刀阔斧拨乱反正，严格把关教学质量，为历史学系的长远发展奠定了坚实基础。邓广铭先生晚年创立的中古史研究中心为提升中国古代史研究水平，培养史学研究中坚力量作出了巨大贡献。邓广铭先生为学为人品格高贵，在甄别人才时有一双慧眼，在鼓励提拔人才时不为人情、坚持学术标准。马克垚希望大家能够不忘先贤、传承先绪，共同开创北大历史学系和中古史研究中心的新篇章。

邓小南老师在致辞中称先父邓广铭先生是一位从内到外、深透而彻底的北大人。邓广铭先生的一生伴随着中华民族灾难与奋进的历程，在北大，他接触到引领思想潮流的人文大师、造诣深厚的硕学鸿儒，这直接影响到他对学术道路、人生道路的选择——在



郝平、马克垚、韩启德、邓可蕴、郝斌、邓小南（左起）共同为展览开幕剪彩



1995年，邓广铭在北京大学



在重庆时期，邓广铭相继出版了《韩世忠年谱》和《陈龙川传》

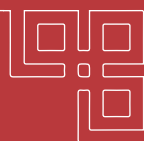
学术上，他坚信“高明者多独断之学，沉潜者尚考索之功”；在人生中，“博学于文，行己有耻”成为他毕生的信条。邓小南表示，在今年3月将邓广铭先生多年积攒的线装书捐赠给图书馆后，此次又将先生的2500余份档案资料捐赠给档案馆，这些珍贵的档案

文献具有深深的历史烙印，也是北京大学人文精神的持久见证。邓小南感谢学校及相关部门院系的大力支持，她希望这批“无价”的档案文献能够使今天的年轻人更加了解前辈们走过的来路。

（撰稿：韩芳）



文研学术



文研讲座

258

杨善华 | 田野调查——经验与反思



【编者按】：近代以来伴随西方古典学的兴起，人们开始对文明的他者/自我的语言、人种和风俗进行田野考察。这一浪潮不仅催生出比较语言学、社会学、人类学等一大批新的学科，也深刻改变了人文学科的面貌。田野研究作为一种认识和思考世界的方法，它本身的认识论、它的技艺与结构，以及它与文明研究的关系，已积累了深厚的资源，也演化出丰富的分支，值得我们穷源溯流。2022年秋季学期，文研院推出“田野方法论”系列讲座，邀请不同学科学者围绕田野工作的经验体会以及所采取的种种方法，进行总结和反思。

2022年9月13日晚，“田野方法论”系列讲座第一场、“北大文研讲座”第258期在北京大学静园二院208会议室与线上平台同步举行，主题为“田野调查——经验与反思”。北京大学社会学系教授杨善华主讲，文研院工作委员、北京大学社会学系副教授孙飞宇主持，文研院邀请学者、清华大学社会学系教授应星评议。

讲座伊始，杨善华老师从田野调查成功的两个要点出发进入话题：第一，要进入田野；第二，要获取真相。以今年七月份一次本科生社会调查为例，杨老师指出，有时尽管同学们已经进入田野，却未必易于获取真相，需要有铺垫的工作。以对宁夏银川某村庄的调查为例，杨老师向听众解释了怎样才能做好铺垫：譬如，通过长期与一位历任村干部的村民保持紧密联系，可以借助其深厚的群众基础对村民进行调查。对于性别视角的问题，则需要注意访谈同学男女搭配分组的细节，以便访谈成功进行。此外，考虑到此地居民收入较低，准备现金劳务作为参与

调查的报酬可以有很大帮助。通过对绍兴某村的调查经历，杨老师指出，得到当地基层干部的信任也有助于获取真相。

接下来，杨老师讨论了田野调查的方法论进路。杨老师介绍，现象学社会学，特别是韦伯的“社会行动者”概念以及韦伯对社会行动的理解，表明社会行动者为行动赋予的主观意义能够被研究者理解，而社会学的任务便是理解这一意义。杨老师再次回顾了调查中的数个细节，指出不可用自己的想法代替被访者的想法。在调查的三个视角（即政府官员、学者与农民的视角）中，应当采用农民的视角。杨老师回顾对四川宜宾的

调查，以农民家庭轮流赡养老人的习惯背后的常识为例，指出学者往往倾向于用自己想法替代农民想法的经验教训。为了避免这一错误，研究者需要做到换位思考，以理解农民的想法与生活实践。此外，研究者需要认识到农村问题的复杂与分化的严重，譬如在考量是否需要为受访者提供劳务费的问题时就需要考虑并区别对待不同地区的区域分化与文化差异。

杨老师指出，为了在田野调查中发现问题，需要做个有心人。杨老师回顾了姚映然论文中一位妇女主任的口述史对陕北农村土改的叙述，展现出官方的阶级斗争话语与民间的记忆选择间的区别。这一案例开启如下思考：国家力量向农村基层下沉时是否存在不可及的层面以及由此引伸出的国家力量进入公共领域与私人空间的问题。杨老师又以易县的调查经历中在国家不遗余力的科学宣传下，当地村民依然对“大仙”表现出浓厚的兴趣的现象，进一步说明国家力量较难进入私人空间的事实。

杨老师认为，田野调查的重点是开掘人物与村庄的故事。人物故事需要从“异常”中寻找，譬如在对韩大爷的访谈过程中，老人受访时的异常现象吸引杨老师挖掘他的背后故事。在对他的访谈中，杨老师通过对话、场景、人物表情等细节的多方面关注，从生活史看出异常，得以从韩大爷身上挖掘出人物坎坷经历背后的历史变迁。为展现历史变迁，除了开掘人物故事，还要关注事件“链”。杨老师以对河北某村民长达二十余年的追踪



杨善华老师在讲座现场

调查为例，介绍了他人复杂经历折射出的历史变迁。在一直延续的故事中，与受访者间熟悉、无秘密可言的访谈，才能接触故事的持续发展，最终得到全面的认识。

随后，杨老师从五个方面出发，结合案例讨论了田野调查的基本做法。

一、悬置与生活史切入。在现象学社会学的语境下，悬置指悬置研究者以前所有的理论预设，在进入访谈现场时放弃一切成见，用心感受被访人。杨老师以宜宾“老蒋”的访谈经历中不同时间“老蒋”的家庭情况与思想的不断变化说明研究者需跟随受访人的变化才能不断加深对他的理解。杨老师回顾韩大爷的例子讨论了生活史切入的问题，说明宏观的社会变迁以及社会文化会以不同的方式投射到不同的个人身上，从而影响个人的生命历程。

二、细节与异常地发现。尽管常被研究者忽略，但杨老师指出细节有着重要意义。譬如一位受访者回忆分面的细节展示出其生活的精细，而另一位受访者的养鸽子的细节展现出其对祖辈生活方式顽固的继承。

三、全方位的观察。在对一位复员军人的访谈中，受访人家中收到毛主席接见的照片，这一场景暗示受访人对服役经历的光荣，重视这一场景能对访谈起到重要的作用，结合场景也可以帮助访谈者加深对受访人话语的理解。另一个案例中，生活场景观察能够折射出当地居民经济情况，家庭场景观察则可帮助进入受访人的内心世界。

四、捕捉和提炼。杨老师以在参加某村内婚礼时捕捉到的现象为例，说明研究者需要对受访人的言语、行动的意义进行洞察，捕捉并揭示当地人熟视无睹的盲点。杨老师又举学生所做的村庄干部选举研究的例子，说明捕捉到“空心村”中民主选举与能人政治幻灭间的盲点对于此研究的重要性。杨老师也指出，“提炼”应是文科同学的看家本领，需要对调查所得素材进行提炼才能在论文写作时给出自己的观点，不可进行“流水帐”式叙述。一种方式是提炼概念，另一种提炼的方式则是直接展现事实案例，将生活现象原汁原味地提取出来并赋予其理论意义。

五、三层次的文本分析。首先，对文本解读的敏感。杨老师举了一位爱面子的受访者的案例，说明研究者要从受访者的文本内容中意识到其言外之意，理解文本的字面意思、言外之意与访谈人的意图。其次，对文本蕴含的意义和价值的理解，这一点需要研究者视野的显现。最后，文本分析时要进行理论概括并寻求与过往研究的对话点。

评议环节，应星老师指出，

杨老师关于田野传统的讲述给人以常读常新的感受。田野调查的定性研究是一种“手工活”，需要依靠微妙的直觉，研究方法与技术性的定量工作有很大差别。定性方法的微妙虽难以讲透，但杨老师“阅人无数”，在数十年的访谈经验积累下能够真正将难以言明的微妙东西指点出来。同时，杨老师的田野调查承接费孝通先生的研究，构成了北大社会学在新时期的传统。应老师也强调，尽管杨老师分享了丰富的调查故事与扼要的调查重点，但“工夫在诗外”，还有数点重要内容决定田野调查功夫的高低。第一，经典理论的功夫。尽管中层理论看起来与现实较近，但深厚的经典理论功夫才是真正能够赋予我们观察事物、洞察事实的最重要的工具。第二，常识感与经验感。研究者需人情练达、世事洞明，对人物及其关系、人情、权力等有高度的敏感，而这一点基于大量的知识积累。第三，历史感。杨老师曾撰文谈及历史



农村干部选举现场

社会学与田野调查的关系，应老师也指出，拥有历史感才能对一个人的生命史、一座村庄与一种制度有历史性的把握。

接下来，应老师引申了杨老师对进入田野与获取真相的重视。应老师认为，“进入”是田野调查与量化研究的重要区别。不同于量化研究的大规模资金人力投入与严格抽样构筑的科学方法，田野调查依赖的是调查的深度。研究者真正走进村庄，走进受访者的生命世界，在这一过程中与受访者从大小怀疑到相互熟悉，最重要的是与村中各式各样的人物交朋友。为了达到深度，就需要时间的投入，具体有两种方式：一是一次性地与受访者共同生活一段时间，譬如“大河移民”的调查应老师与受访者一整年同吃同住；

二是长达数十年的跟踪调查，研究者与所调查的人物共同成长。真相问题则非常复杂，并非研究者去发现某个被掩藏起的真相这般简单。这体现了田野调查的复杂之处，研究者需要虚心悬置其个人判断，并将人物与现象放在场景、历史与关系中，寻找并理解其原因。最后，应星老师总结，田野调查是对研究者耐心、敏感与细心的考验，杨老师的分享是让自己重新学习的过程。

问答环节，杨老师与应老师就现场观众所提出的研究者进入田野接近真相的身份和研究者如何处理、对待自身调查时的主体性等问题进行热烈的讨论。

（撰稿：邓晋武）



259

郑嘉励 | 在田野中发现历史：以南宋墓葬为例



【编者按】：2022年10月7日下午，“北大文研讲座”第259期在线举行，主题为“在田野中发现历史：以南宋墓葬为例”。浙江省文物考古研究所研究员郑嘉励主讲，浙江大学历史学系教授杜正贞主持，文研院工作委员、北京大学考古文博学院副教授刘未评议。本次讲座为“田野方法论”系列活动之一。

讲座伊始，郑嘉励老师首先对讲座选题作出解释。所谓田野，不同于社会学、文化人类学以当下的生活为考察对象，考古、历史学者主要关注古代的遗址、遗迹、遗物和遗痕，如地下的城市遗址、墓葬、手工业遗存、石窟造像的发掘、记录和研究等等。“在田野中发现历史”，即为从遗迹、遗物的考察出发，形成有体系的知识，并升华到历史学研究的层次。其中，遗迹、遗物中的文本与图像史料相对容易转化为历史知识，而占大多数的非文本、非图像的实物材料应如何处理，则是更大的问题。浙江南宋墓葬墓室简单，无壁面装饰，考古发掘多空墓，随葬品多日用器，是考古学家用以讨论田野方法的好个案。郑嘉励老师希望通过分析这一个案，展现“以田野考古的方式做史学”的思考过程。

一、南宋墓葬的形态与制度

郑嘉励老师从地下墓室、随葬品、地表

墓园、墓祭、风水择址五个方面，介绍了南宋墓葬的形态与制度。南宋的地下墓室分为三种，一为土坑墓，一为砖室券顶墓，一为砖椁或石椁的石板顶墓。其中，前两者与古人“无使土亲肤”的观念相抵牾，相对少见；后者密闭、坚固、防水，更受欢迎，是南宋地下墓室的主流形态。值得注意的是，砖室券顶墓的形态在两宋之间曾发生变化——北宋时期基本延续了唐代的形制，为墓壁两侧外鼓的船型墓，据说结构更为坚固，但妨碍夫妻合葬的并穴处理，故南宋之前墓葬以单室居多；南宋时期墓壁改为笔直，以墓砖或条石砌成，上方以石板覆盖，并穴更易实现，南宋中期以后甚至出现三穴甚至更多穴并排合葬的情况。

南宋时期随葬品呈现出世俗化、人文化、平民化的特点。世俗化，指随葬品多为逝者生前习用的、与其身份或价值观相契合的器物。例如，文人士大夫的随葬品往往是笔墨纸砚，女性的随葬品多为首饰、剪刀尺子、圆形铜镜等。值得注意的是，女性墓葬

绝不见文房用品，但这并不意味着女性生前从不读书写字，可见随葬品也反映社会对男性或女性理想人格的期待。人文化，指南宋浙江地区墓葬中明器与买地券较其他地区如江西、四川更少，这可能与浙江的核心区域相对于其他地方具有更强的儒教传统有关。平民化，指地下墓室等级模糊。南宋宰执的墓室，规格未必大于平民墓室，随葬品也不见得更丰富，这是宋代较之于唐、五代的一个本质区别。

当然，宋代毕竟是一个等级社会，等级差异虽不见于地下部分，但地表墓园中的墓仪石刻、山门阙角，则直接标榜贵贱之别。墓园之中，墓葬沿中轴线分布，主要建筑设施串联于中轴线之上，自前而后多级台地逐级抬升，墓室（封土）位于中轴线末端。

若将墓园的物理形态复原完整，便可见多层次的墓祭在墓地中并存。墓室前面露天的平地，明清时期会放置一张供桌，宋代未见供桌，但应也会在这一区域进行“展亲”式的墓祀。规格稍高的墓地，在墓室前设置三开间、或五开间的祠堂，供奉墓主人的神主。而“人家之盛，终不敌僧寺之久”，故有力之家还会雇佣僧人守护致祭，将坟墓托付僧寺，设置坟庵。至于权贵、勋臣，还可能设有功德坟寺，故意将墓地选址于当地著名的寺院附近，再请朝廷将寺院赐予自家。上述四种层次的祭祀，在一些墓地中重复设置，如此“加重礼数”，以迎合孝子心理，突出墓祭的收族功效。

墓地的选址，与风水观念相关。南方的风水，主要分为两派：一为福建的理气派，



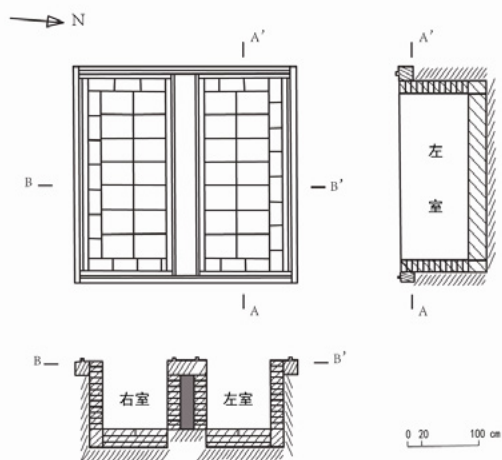
砖（石）椁石板顶墓

一为江西的形势派。前者看重方位，后者则追求背风、向阳、面水、藏风、纳气的“怀抱之地”。而怀抱之地往往是相对封闭的地形，墓主人都希望“独占风水”，则势必妨碍多代人的合葬。此外，自然山水之间的墓地少有完美，宋人造墓时会通过人工予以完善风水。

二、合葬与族葬

接下来，郑嘉励老师介绍了南宋时期的合葬和族葬。其中，夫妻作为首要人伦，是合葬讨论中最重要的层次。明清时期夫妻合葬，按照“男左女右”的固定模式，南宋时期则并不如此——有男左女右的例子，如吕祖谦家族墓地、龙游南宋墓等，并认为“左为正穴”，其中，龙游南宋墓中，丈夫所居的左穴比右穴还要高出一头，更加鲜明地反映了妻子相对于丈夫的从属地位；但亦不乏反例，如汪大猷、洪起畏墓均为女左男右。为何存在这种差异？程颐《葬说》指出：“其穴安夫妇之位，坐堂上则男东而女西，卧于室中则男外而女内。在穴则北方而北首，有左右之分，而无内外之别。”即在地下墓室中，无左右之分。朱熹曾与弟子讨论这个问题，表示自己未就此考证古礼，但采取了女左男右的模式。其门生认为这一做法合乎道理，因为中国地势西高东低，水道东流，地道尚右，故丈夫应葬于右穴。

若男子先后娶有两任妻子，三人合葬，则更无固定模式。考古发掘中可见两种形态。一类代表是福建的黄昇墓，呈现为丈夫居中，继室居左，原配居右的形态；另一类的代表



夫左妻右示意图（徐谓礼墓）

是杭州的张适墓，则是原配居中，丈夫居左，继室居右。可见，临时的“添穴合葬”，具有随意性。

值得注意的是，南宋时期有极个别的墓地，在处理三穴合葬时严格遵循程颐提出的“尊者居中，先左后右”模式，如杭州王洵墓、镇江金坛刘宰墓。程颐的主张，实由《周礼》所记的昭穆葬演变而来。郑嘉励老师援引朱凤瀚老师的观点解释道，儒家经典中，昭穆本是代际关系；在《周礼》和《礼记》中，昭穆在“世次”，“辈分”的意义层面被轮回化，父为昭、子为穆、孙又为昭，曾孙又为穆，无穷无尽。无论如何，昭穆是辈分、亲疏、远近的伦理秩序；只序长幼，不序尊卑。程颐《葬说》对昭穆制的重新设计，则将尊卑与长幼的观念混淆起来。朱熹并不认同程颐的观点，一是因为昭穆“但分世数，不分尊卑”，而程颐混淆了尊卑与长幼的概念，二是由于昭穆制本与族葬相匹配，而江南无族葬，故昭穆制不适用于现实丧葬。尽管如



王冽墓

此，南宋后期已有部分人士开始践行程颐的主张；元代昭穆葬概念进一步发展，明确将昭穆葬实践于同一代人的夫妻合葬，并扩大到夫妻、继室、甚至包括侧室（妾）的合葬；明代盛行，成为固定模式。而夫妻合葬的“宋明之变”——宋代妾室不能与丈夫合葬，元代有子妾可与丈夫合葬，明代以后则不论有子或无子妾均与丈夫合葬，并遵循“尊者居中，先左后右”的位次排列模式，背景是母亲在丧葬中地位的提高，实与宋明之间服丧制度的发展趋势吻合。

除了夫妻合葬，南宋时期亦有父子两代合葬的例子，但并不多见。有地位、有经济实力的人，往往独占风水，这势必造成父子墓地的分离。可见，在宋人的丧葬观念中，世俗的、功利的风水观念，实际上压过儒家伦理的合葬观念。

两代人合葬已有相当多的拘忌，不难理解，三代人以上、多房派的族葬更非主流。当然也存在个别例子，分为两类。其一，小地理空间的山地型家族墓地，如瑞安项伯泽家族墓，四代人合葬。这种安排，既为子孙上坟便利，又为践行“聚族合葬”的理念，但更重要的，可能是出于一种集约化用地的

经济考量。其二，大地理空间的松散型家族墓地，如何偁两大房、四代人在丽水通济堰的何氏家族墓地。南宋后期，何家独占丽水、松阳县通济堰周边的堰山，何家子孙埋葬距离较远，以实现各人独占风水的目的，呈现为“大择葬、小聚葬”的形态，即以择吉为主，聚葬为辅。无论是小地理空间的山地型家族墓地，抑或大地理空间的松散型家族墓地，均与中原地区秩序井然的家族墓地相差甚远。而“江南无族葬”，即不存在中原形态的家族墓地，既由于山稠水迫的自然原因，更因为南方的形法墓地不同于中原的五音墓地、昭穆墓地，与族葬不相兼容。

三、从中原到江南

中原与江南在自然条件、人文传统上存在如此显著的差异，那么，宋室南渡后，南渡的中原士大夫家族，在新徙居地江南的土地上，又将如何规划墓地呢？郑嘉励老师提出这一问题，并归纳出以下四种类型。

第一类，在江南仍承袭中原旧俗，典例即为风车口墓地。风车口墓地坐落于两座山坳之间人工填筑的平地上，墓地中共有两大一小三座墓。墓地坐北朝南，但三座墓则坐西朝东，南方的丧葬传统对此现象无法解释。刘未老师在《鸡冠壶历史札记：风车口》中给出了一种合理的解释：如将五音墓地的49个方格，覆盖到风车口墓地的平面图上，会发现两座大墓一位于壬穴、一位于庚穴，小墓则处于正中间的明堂位，而这恰恰与小墓出土了石函、铁券的现实相对应。也即是说，墓主人极有可能是南渡的权贵，姓氏为

商音，在江南徙居之地实践中原传统的五音墓地。

第二类，迁入江南后，无论地下墓室，抑或墓地形态，均采取“在地化”策略，如韩琦、巩庭芝的后裔。韩琦家族在安阳有两处规划严谨的五音墓地；但南渡以后，子孙徙居湖州、绍兴府、临安府、衢州、台州等地，各自便宜行事，就近葬于徙居地。尽管韩肖胄一支可能有松散型家族墓地，但对子孙是否归葬于此并无约束力。巩庭芝家族亦复如是。

第三类，可以称为“明招山类型”。在“道”的层面继承了中原士大夫族葬的传统，但在“术”的层面，则适应了江南的山地环境，一改旧规，使每一个墓都顺应山地的具体形势，以择吉为主，聚葬为辅，典例即为明招山吕祖谦家族墓地。值得注意的是，南宋人认为这种松散型的山地型家族墓地，就是昭穆墓地。福建莆田人方大琮在修建方氏家族墓地时，参考过吕祖谦家族墓地，认为“《周官》族坟墓之说，吕氏深有取焉”。有趣的是，方大琮在致友人的信件中，对吕祖谦与朱熹的家族墓葬安排均有所评论，认为明招山埋葬吕氏几代人，或不利于子孙福祉，“或者谓吕之子孙不甚寿，亦祖山掘凿太过也”；而朱熹最喜风水，父、母均别葬以独占风水，为其家族上坟的人数日才能赶到。方大琮的评论，恰恰反映出南宋两位一流学者在丧葬问题上的不同取向。此外，明代以后，尤其是嘉靖年间以后，浙江地区出现许多典型的昭穆葬家族墓地，这也许与宗族社会的真正形成有关。

第四类，南宋六陵。由于皇陵关乎国运

兴衰，宋室南迁后，在绍兴依然沿用了北宋皇陵的祖宗制度，即角音墓地的规划方式和陵园形态。这一建造方法至宋孝宗永阜陵时遭遇瓶颈——若按角音墓地的办法，孝宗永阜陵应在高宗陵墓的西北方向；但越往西北，地势越低，地下水位越高，不适合建造陵墓。针对这种情况，朱熹主张以江南形法墓地的标准，取代祖宗制度的五音墓地。宋廷并不采纳朱熹的主张，但采取了折中的办法，即把孝宗永阜陵放到高宗陵墓和徽宗陵墓之间，在陵园的规划中突破了角音墓地的昭穆序次。至宋宁宗永茂陵，则搬离原来的南陵区，选址于北面的宝山脚下，在北部开辟新陵区。从永阜陵到永茂陵，可能实现了从“五音墓地”向“形法墓地”的演变，反映出南渡政权在中原与江南的传统和现实、在坚守祖制与“在地化”之间的摇摆和选择。南宋文化多承袭北宋而来，但在长期而复杂的发展过程中，逐渐演变并形成新范式。南宋皇陵的历时性变迁，是为一例。

评议环节，刘未老师指出，田野调查和发掘既是考古学者收集和获取资料的基本手段，也是考古学研究的特别方式。但如果放到跨学科交流的思路之下，田野的内涵也许可以进一步拓展。田野可以是工作的场域，也可以是研究的方法，还可以是材料的语境，也可以是经验的反思。

接下来，刘未老师从以下三个方面展开，探讨田野对考古学与历史学两个领域共通的意义。其一，考古学与历史学的关系。在传统的历史考古学研究中，把田野中获得的考古材料和文献中所归纳出来的所谓历史背景相联系，是很普遍的操作方式。这种操作的

主要目的是规避考古阐释中极易出现的脱离具体历史脉络的危险；然而，其结果则容易转换为用考古材料对历史阐释进行验证。而考古学田野的价值的一个方面，正在于反思历史学研究在文献分析中所获得的经验，以及从物质材料角度去推动对历史研究议题的再出发。郑嘉励老师在研究中跳出了传统的分区、分期、分类型的问题设定，从墓葬出发分析南宋的地域特征、南宋的文化认同，将讨论的核心放到了南北之别、宋明之变，正是一例。其二，墓葬的地上与地下。近年来研究者已经逐渐关注到了墓志石刻的物质性，但对南宋墓葬而言，墓志石刻的地上和地下之别仍是一个较少研究者关注的角度。具体而言，几大类的墓上石刻之间的关系及其源流，尤其是中原北方地区从北宋到金元的情况，都有必要进一步梳理。此外，南宋仅是墓葬生命史的一个历史起点，没有被湮没于地下的南宋墓葬对后来的人群产生的影响，也值得考虑。其三，田野的尺度。历史学的田野工作往往是在区域中展开，而区域

研究亦不妨视为一种狭义的田野；区域可大可小，范围的选择就代表了历史考察不同的尺度。考古学的田野工作往往从地方开始，关注并强调地方特色，尽管无可厚非，但学术视野上却不免受限。郑嘉励老师的研究有意识地从浙江宋墓拓展到南宋墓，跳出了作为地方的浙江，转向了作为区域的南宋，或者说作为关系的南宋、作为意义的南宋，都是重要的视野拓展。

杜正贞老师指出，从考古学的角度看，历史文献为考古学的阐释提供了背景与脉络；但从历史学的角度来看，特别是从近些年受到人类学影响的历史学的角度看，历史学者对文献本身是越来越有警惕的，我们希望通过考古学的发现和阐释，寻得对历史文献进行批判甚至解构的新途径。此外，杜正贞老师又进一步分享了自己从历史学角度出发，围绕考古现场可能产生的问题意识，期待历史学田野与考古学田野的合作。

（撰稿：周聪琪）



260

赵辉 | 中国文明起源和早期发展



【编者按】：“文明：中华与世界”一直是文研院的核心学术旨趣。在近代人文学科的形成过程中，对文明源头的追溯以及传播与流变过程中的重构，促使中西的研究者将眼光投向不同族群的语言、文献、考古资料、神话、图像等社会生活的总体事实，加以重新解释和阐发。今年秋季学期，文研院推出“文明的源与流”系列讲座，旨在倡导带有比较视角和自觉意识的文明研究。系列讲座将邀请多学科的学者，探讨诸如文明的起源与演化、早期国家的形成与文字的关系、文明的中心与边缘、物质/生态基础与宇宙观、不同文明之间的相互融通与构造等议题。

2022年10月10日晚，“文明的源与流”系列讲座第一讲、“北大文研讲座”第260期在北京大学静园二院208会议室与线上平台同步举行，主题为“中国文明起源和早期发展”。文研院学术委员、北京大学考古文博学院教授赵辉主讲，北京大学考古文博学院教授沈睿文主持。

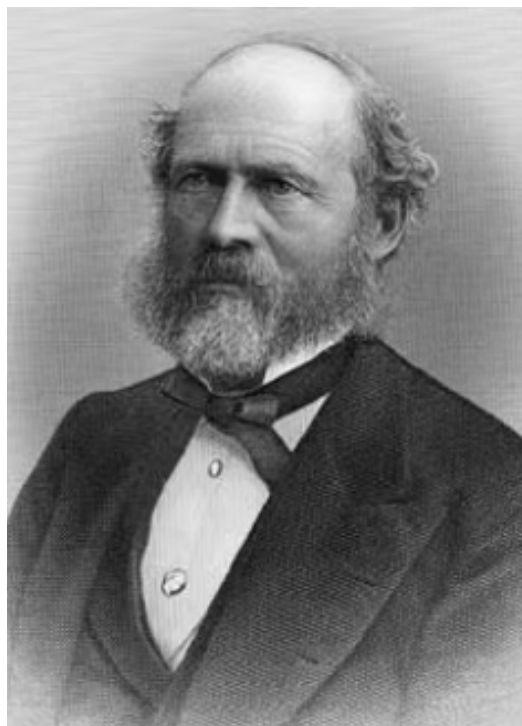
主题讲座之前，沈睿文老师对“中华文明探源工程”作简要介绍，一方面强调该工程的开展对于认识中国文明的起源和早期发展的重要意义，另一方面则突出北京大学及北京大学的考古学者在“中华文明探源工程”方面发挥的重要作用。

随后，赵辉老师开启本次主题讲座。他首先从“文明”的多重含义与文明研究相关的理论讲起。赵老师指出，“文明”一词具有多种释义，与历史学、考古学直接相关的主要有两种：一是泛指人类历史和社会的各种成就之总和；二是指人类社会发展到一定阶段后，简单的社

会形态发展至国家形态，从此在国家的组织架构下展开历史进程。本次讲座论及的“文明”依循后者的释义，讨论人类早期原始社



赵辉老师在讲座现场



摩尔根 (Lewis Henry Morgan, 1818-1881)
美国著名的民族学家、人类学家

会发展到国家阶段的历史状况。国外关于阐释人类文明进化理论影响较大的有摩尔根 (Lewis Henry Morgan) 对社会三阶段的划分, 即从蒙昧社会到野蛮社会再到文明社会。恩格斯基本接受了摩尔根的观点, 写下了名著《家庭、私有制和国家的起源》。现在较为流行的是人类学家塞维斯 (Elman Rogers Service) 和萨林斯 (Marshall Sahlins) 的观点, 他们将人类社会的发展阶段概括为从游群到部落再至酋邦, 最后进入国家阶段。不同学者的侧重点不同, 导致其理论观点各有偏重。但总体来说, 大多学者都采用进化论的线性思路来认识与划分人类的历史。在这种划分之下, 国家的产生是一个重要标志, 是阶段

性时代的产物。当然, 中国古代对“文明”也有其自身的理解, 例如, 《礼记·礼运》中就有记载, “大道之行也, 天下为公”、“大道既隐, 天下为家”。

由于西方学术界率先对古代文明的形成问题展开研究, 致使中国史学界所用的一些主要概念皆舶来自西方。比如谈到文明的标准, 国内最熟悉的是恩格斯提出的文明三要素, 即城市、文字和冶金术。他认为只有具备这三种要素, 才能说明人类社会进入了文明的阶段。另有英国著名考古学家柴尔德 (Vere Gordon Childe) 提出的十项文明标志。此外, 关于文明产生的原因, 西方学界更是存有各种不同的理论学说, 诸如阶级斗争、战争、远程贸易和兴修水利等不同的阐释。

关于中国文明起始的传统观点是: 国外学界大多认为中国最早的文明始于商代 (或者更准确地说是始于商代晚期); 根据历史文献, 国内学者一般认为商代之前有个夏代——二里头文化和二里头都城遗址的考古发现, 使得中国学者更相信中国早期文明不止于商。随着二里头考古资料不断丰富, 西方学术界目前也在逐渐接受中国的学术观点。

为了更深入、更系统地探究中国早期文明的源与流, 国内开展了“中华文明探源工程”。整体而言, 这一课题的开展有如下重大意义: 其一, 有助于完整地了解中国历史和整个人类的历史, 寻求更为丰富的考古材料, 展现中国学术界的责任, 贡献中国的学术发现; 其二, 有助于深刻理解当代中国和当代世界, 厘清中国历史连绵发展之路, 透视古今、中外之间的联系; 其三, 这一课题

的开展，将对考古学的发展有极大的推动作用，尤其是推动考古学研究方法与研究技术的深刻变化，促使物质文化史的研究转型至古代社会的研究。

上世纪七、八十年代之交，中国考古学的物质文化史研究已经呈现出基本清晰的轮廓，新石器时代与夏商周三代不断积累的考古发现，都为后来古代中国社会的研究奠定了重要基础。夏鼐先生和苏秉琦先生是这一时期最具代表性的考古学家。夏鼐先生根据安阳殷墟、郑州商城及二里头都城遗址的发现，论证夏、商已经是成熟的文明形态，进而推断出在夏之前势必还有一个文明产生的阶段。与此同时，苏秉琦先生以红山文化的遗迹和良渚文化出土的大量精美玉器为依据，提出中国五千年文明史的说法。这些理论观点的提出，直接带动了中国考古学转向深层次的古代社会研究。

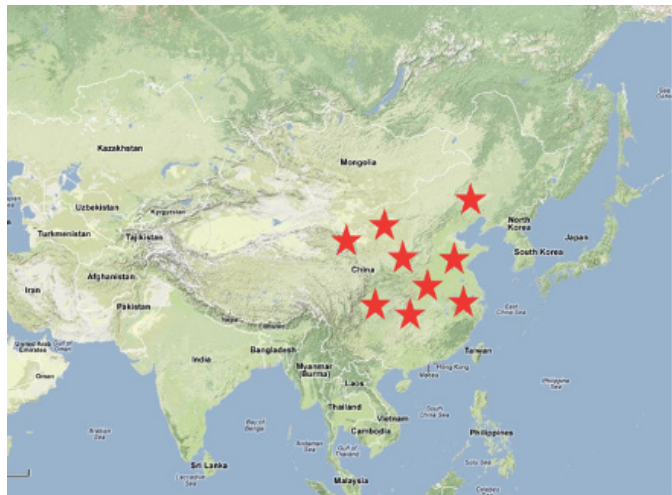
中国文明起源问题提出后，一方面，考古学的研究内容从初始阶段的定性研究转向过程研究，而后者根据研究取向的不同，又

可细分为一般进化论的和历史主义的研究。一般进化论的研究是指，将中国各地的状况视为一个整体，进行历史线性的分析；历史主义的研究则是指，将中国各地的文明看作各不相同的个案，做分别的梳理，然后讨论各地之间的汇聚、融合，最后再凝聚或升华出整体上的“中国文明”。赵辉老师认为，虽然历史主义的研究见效慢且花费人力物力大，但这种应该是今后要坚持的学术方向。

另一方面，从2000年起，研究从主要是个人行为开始了团队合作的组织形式。作为其中最大的集体项目，“中华文明探源工程”在李伯谦先生等人的倡导下得到中央的立项，并开展至今。当然，古代社会状况十分复杂，要想全面复原古代社会就需要多学科、多技术的融合和共力。所以，在“中华文明探源工程”课题中，不仅有人文社会科学研究人员的广泛参与，还有自然科学研究学者的鼎力投入。就“中华文明探源工程”而言，其研究地域包括黄河、长江的中下游流域和西辽河流域，研究时段上溯至距今

5800年前，重要田野考古工作约有50处重点遗址或聚落群。

接下来，赵辉老师着重介绍40年来中华文明探源的主要发现和收获。首先是距今5800年前的人类社会。根据考古的发现，中国大地上在大约1万年前出现了农业，并形成了世界上最大的农业文化区。农业文化的基本特征是安土重迁，在适合农业的环境中自然而然形成群落（或被称作聚落群）。



“中华文明探源工程”的重要田野考古地点

以陕西临潼姜寨遗址为例，无论是从遗址中房子出土的器物 and 房子的设施，还是从墓葬死者的随葬品以及墓葬的大小情况来看，都显示出社会成员之间不存在明显的分化，给人的印象是一种出于生产力水平低下而不得已的平等平均的生活状态。另外，当时的社会注重血缘纽带，社会的基层单位由血缘联结而成。

距今 5800 年是个历史的重要节点，无论是南方的稻作农业，还是北方的旱作农业，此时都已形成体系，农业成为人们稳定的生计生产的重要组成部分。在农业稳定生产的基础之上，社会分化开始显现。一方面，在聚落的内部，社会成员之间出现了明显的贫富分化。以安徽含山凌家滩遗址为例，墓地中既有普通人的墓葬，也有出土大量精美玉器的贵族墓葬。另一方面，在聚落群内部分化、竞争的过程中，产生了中心聚落。在湖南澧县城头山遗址，从整个遗址的图形来看，遗址内各区域之间的功能区域十分明显，诸如集中居住区、墓地、祭坛、水稻田等。中心聚落的出现具有划时代的意义，这意味着原来的自然群落内部出现了不平等及由此产生的政治内容，聚落群也逐渐被整合成一个整体，成为参与更广泛社会政治的基本单位——古国。这可称作为古国时代的初期。

时间再推移至公元前 3000 至 2300 年。与此前阶段相比，这一时期的社会复杂化程度更高，而且，社会整合从聚落群内部扩大到聚落群之间，部分区域率先出现了可称之为“国家”的政治组织。在辽西地区的红山文化中，一处叫作牛河梁的遗址群，在 50 多平方公里内，已发现的绝大多数遗址都是

“坛、庙、冢”这类和宗教、丧葬相关的遗址，规模巨大的石砌祭坛的中心通常埋葬一座或者两座大墓，周围会有一些随葬的小墓。红山文化最精美的玉器也大多出土在这类墓葬之中。牛河梁俨然是红山文化的宗教和丧葬祭祀的圣地。由此推测，在红山文化中，聚落群之间的整合更多的是通过宗教、丧葬、祭祀的途径来进行的。

就目前考古提供的资料而言，代表古国时代早期最高成就的是分布在今江浙一带的良渚文化，其中最大的遗址是位于杭州西面的良渚古城。城墙围绕内的古城面积有 290 万平方米，如果再算上外城的良渚遗址，面积可达 800 万平方米。

良渚古城的外围有一套高坝和低坝组成的水系，高坝的功能是拦截山洪，甚至可以阻挡百年一遇的山洪；低坝则主要发挥了管理水资源的功能，蓄水面积有 8.5 平方公里。这套水利系统不仅反映出良渚人对自然环境、水文等气象气候的了解与认识，而且也展现了当时良渚人高度发达的科学技术。再者，良渚的城墙、郭城、莫角山台基、水坝的建筑材料全系山区搬运而来，总土方量约 1100 万立方米，若按照每天出工 1000 人，整个工程需要连续 110 年建成。体量如此庞大的工程，需要集中的社会动员和高效的组织管理能力，可见当时的良渚社会必定存在着一个十分强大的强制性的公共权力。

与此前阶段相比，良渚社会的分化情况更加明显。在墓地墓葬方面，发掘出普通墓葬和贵族墓葬，而且还发现了专有的最高级贵族墓地。最大的贵族墓葬中，仅出土玉器就有 770 多件 / 组，另有出土漆器、丝绸、

象牙等器物。另外，良渚文化还是一个手工业极度发达的社会。除有精美的玉器外，手艺精湛的陶器和漆器更是夺人眼目。总之，良渚社会分工之复杂给人的感觉是，整个社会像是一架非常精密的机器，不仅各系统之间的构造纷繁复杂，而且又能协同运转。在这套精密的社会分工系统背后，显然存在着的一套相对应的政治管理系统，负责贵重产品的生产与分配。而且根据考古对良渚古城居民及粮食生产推测来看，良渚古城可能在当时直接控制了 2000 平方公里的范围，可见其统治范围十分辽阔。

有趣的一点在于，良渚文化出土众多的玉器上，千篇一律地雕刻神人兽面纹，特别是那些功能不明、却明显与日常生活无关的玉器。良渚文化分布的偌大地

区，但凡是玉器（尤其是玉琮），基本只刻画有神人兽面纹。可以推断良渚人当时存在高度统一的崇拜和信仰，带给人的直观感受是，良渚社会有着信奉一神教的信仰体系。

良渚古城内一些地点的发掘发现有大量的与手工业生产相关的遗物等等。也就是说，除了大小贵族这样一些社会中上层之外，良渚古城大量的居民是各种手工业生产者，涉及生产领域诸如制玉、编织、漆木器和石器的制作等。换言之，良渚古城是按照行业、社会分工集结而成的集体，而非依照血缘自然增殖的集体。

赵辉老师对红山文化和良渚文化的发现作简要总结。赵老师指出，人类早期国家有两种类型，分别是城邦国家和地域国家（帝国）。就红山社会和良渚社会的情况看，史前中国社会复杂化、国家化的发展方向似乎是朝向“地域国家”。但在兼并、整合的具体原因、方式上，各区域社会不同，这进而导致了文明进程中的多样性和复杂性。

良渚文化之后，即公元前 2300 年至 1800 年，这是古国时代的晚期，亦即新石器时代的最后五百年。这一时期，古代社会又

发生了新的变化。首先是新的生产力要素的传入：冶金技术得以进步，农作物和家畜种类不断丰富，直接推动了中国社会的发展。其次是此起彼伏的文明进程和格局变化。早期率先发展起来的长江下游地



良渚遗址出土的玉琮

区和辽西地区文化不约而同地走向衰落，而原来不温不火的地区（如中原地区的山西襄汾陶寺古城、陕北石峁文化、龙山文化），此时竟得到了迅猛发展。最后是社会复杂化程度进一步提高。从一定意义上而言，古国时代晚期是早期的轮回，但不应忽视新的文明动力的加持，由此导致的社会文明化程度略高于前轮。此时的北方社会在总体上占据优势，其社会特点（如社会分层的金字塔结构、宗教气氛总体比较淡薄而世俗化色彩更浓等）将较多地作用于后世文明。

总而言之，古国的产生代表着中国文明

加速度发展的进程，也是史前社会的一个新阶段。古国的产生基础是匀质的、以小型血缘集体为社会生产单位（村落）的农业社会，最有实力的血缘集体在竞争中胜出，成为原为自然属性的聚落群的领袖，并把这种自然群落整合成了“古国”这种政体。根据中国的资料，当整合行为扩大至聚落群（古国）之间，社会便迈向或迈进了国家的门槛。史前中国农业社会规模庞大（280万平方公里），从古国向国家进而向王国演变政治方向必然是家长式的集权政治或政体。由于具体原因、条件多种多样，各地古国的产生发展在时间维度和社会发展程度上参差不齐，充斥了多元内容和一次次“政治试验”，致使中国文明形成的总进程曲折复杂、波澜壮阔。

中原地区在公元前 1800 年开始出现了新的文化，即二里头文化。在二里头文化与夏文化的关系上，学界存在较大争议。赵老师支持将二里头文化认定为完整的夏代王朝的文化。二里头遗址的墓葬中发现有非常高级的随葬品，其都城体系庞大复杂，大型宫殿依据中轴线布局。与良渚文化浓厚的宗教氛围不同，二里头文化的铜礼器用来表现的是社会等级，更具有世俗社会的特征。据研究表现，在二里头时期乃至之前的龙山时期，中原地区充斥着大量的外来人口。多方文明或文化汇集的后果就是，中原产生了新气象。与此同时，中原地区的文化也开始向周围地区扩散、传播。于是，北方地区、长江流域甚至更大范围里，出现了二里头文化的影响。可以说，二里头时期，中原的确成为了文化中心。这意味着中国文明由古国时代迈入了王朝时代。



镶嵌绿松石兽面纹铜饰，
偃师二里头遗址 VIM11 出土

赵辉老师随后谈及 40 年来中华文明探源的几点主要认识。第一，中国是世界上少数几个独立的农业起源地之一，于此基础上产生的是“原生文明”。第二，中华文明展现出“多元一体”格局和进程。广袤的地域和环境的多样性造就文化的多元、多源格局，东亚地区大的地理环境又导致内部文化“一体化”演变趋势，进而意味着各地文化背后的人类社会之复杂化、文明化进程的多样性，以及“多元一体”的历史趋势。第三，越来越多的考古发现和文献中有关古国的描述相吻合，所以可以使用“古国时代”来指代公元前 3000 多年以来至二里头文化出现之前的这个时代。

基于中国历史资料的特点，赵辉老师总结了中华文明的四条标准。首先是农业和手

工业、科学技术的相当发展，其次是出现了显著的阶级分化，再次是出现了作为政治、经济、文化中心的城市，最后是战争、暴力等现象显示其存在的强制性权威——王权。这四条标准不含西方学术界非常强调的文字、冶金技术等文明界定标准，但也恰好表达了人类历史的发展有其特殊性的一面。

至此，我们可以看到关于中国文明特质的初步轮廓。中华文明是以小农业为主的自给自足经济，不依赖生活必须物资的大规模贸易，这也导致中国长期实行重农抑商的政策。要从事这种自给自足的经济，就需要适度规模的生产组织，于是中国的社会基层长期保留了血缘氏族、宗族结构——直至前不久，它还是中国农村的基本特征。与这种血缘宗族相适应的是，中国奉行宗法制，放大到国家治理上就是封建制和中央集权的政体。为了政体的顺畅运作，国家创建了一整套社会道德和行为规范（即礼制）。这套礼制与宗法制、封建制互为表里。这样的政治体系，致使中国社会缺乏强有力的宗教。可

以说，强大的、世俗化的社会政治遏制了宗教的发展。中国早期文明的统辖范围达 200 多万平方公里，各区域文明之间不断发生碰撞、交织与融汇，产生了一种趋同化、向心效应的历史方向，最终形成以中原为中心的历史趋势，进而造就了统一的多民族国家。一套中国独特的“天下”观由此形成，即“中国”“华夏”与“四夷”“四方”之关系、外服制度等——这背后则是一套东方的世界秩序。

赵老师最后总结道，经过近 40 年的探索，学术界在中国文明形成和早期发展的历史总进程乃至在整个“古国时代”各阶段的主要内容和最早的国家特征等问题上取得了一系列重要的研究成果。但平心而论，现有的认识仍很粗疏，并且主要是描述性的成果，今后需要在中华文明各区域文化之间的比较、中外文明比较和中国文明形成的历史理论的提炼上做出更为细致、深入的研究。

（撰稿：刘建）



261

金国平 | 中西交汇于澳门：葡萄牙人东来与海上丝绸之路



【编者按】：2022年10月13日下午，“北大文研讲座”第261期在线举行，主题为“中西交汇于澳门：葡萄牙人东来与海上丝绸之路”。暨南大学澳门研究院研究员金国平主讲，北京大学历史学系教授欧阳哲生主持。本次讲座为“西方知识形态在中国”系列活动之一。



葡萄牙人的东来缘起于地理大发现。讲座伊始，金老师由起因、机构、船只、图籍、火炮、船队等六个要素讲解葡萄牙的地理大发现活动。1453年，奥斯曼（Império

Otomano) 帝国封锁了丝绸与香料贸易路线，导致了意大利城邦失去对东方贸易的垄断，而欧洲对东方奢侈品的需求却依然不断，故其被迫寻找到东方的替代路线。显然，政治与军事环境导致贸易格局的改变，是欧洲地理大发现最主要的动因。至于葡萄牙人东来的动机，其自身总结为去寻找“基督徒与香料”，可见宗教原因和商业动机的叠加，是推动地理大发现的主要动力。

早期地理大发现的主角是一“蕞尔小国”：葡萄牙。地处欧洲西南角、濒临大西洋的葡萄牙是最早稳定政治疆界的欧洲国家之一，统一国家的形成为葡萄牙航海事业的稳定发展提供了前提与制度保障。事实上，葡萄牙的海上活动更早于西班牙。早在哥伦布1492年发现美洲之前56年，葡萄牙人便开始了对大西洋的探索。他们在1336年便可能对加那利亚（Canárias）群岛进行了第一次远征。1415年，葡萄牙国王唐若昂（D. João I, 1357-1433）一世领导的葡军征服了休达，该事件成为葡萄牙地理大发现之始。

由此，葡萄牙人继续探索和开发大西洋西非海岸。其在大西洋上的探险要早于任何欧洲国家，历史性地承担了欧洲寻路人的角色，带领欧洲走出了中世纪的黑暗，拉开了全球化的序幕，谱写了世界历史近代篇的序章。

关于海外扩张时期葡萄牙对外探险事业的管理，位于里斯本王宫广场（Terreiro do Paço）河畔宫（Palácio Ribeira）旁的“东印度之家”（Casa da Índia）是统筹葡萄牙海外事务的核心机构。其前身是“休达之家”（Casa de Ceuta）（1434）和“几内亚之家”（Casa da Guiné）（1443）。从1503年开始，启用“东印度之家”之名，并将基督骑士团十字架作为自身的旗标，印到远航船帆上。次年起，所有与海外有关的活动，特别是亚洲事务均集中于此，由葡萄牙王室直接控制。与航海贸易有关的一切，例如造船只、配备火炮、绘制海图和地图、备置和销售货物等亦均由其负责。输入物品需先在此并在王家官员的监督下，卸载和入库，收取相应税收，然后才能被运往佛兰德斯（Flandres）的安特卫普（Antuérpia）的贸易商站出售，投放到欧洲市场。总之，一切来自海外的货物、信息、资料、情报、书籍、地图和报告均需送到“东印度之家”保留和存档。至于“东印度”的概念，在16世纪的葡萄牙地理知识体系中，在原有的“印度”之外，还有“东印度”（Índia Oriental），或称“葡属印度”（Índia Portuguesa）。所谓“东印度”是一个横跨非亚两大洲的广阔地理范畴，从好望角一直到日本，中国也包括在内。“东印度”是一个人为的“国体”，称“Estado da Índia”（东印度国），其首府初设于科

枝（Cochim，1505—1510），后迁移至果阿（Goa，1510—1843），最后落在新果阿（Nova Goa，1843—1961）。它既是葡属印度总督和“东印度国”政府的所在地，又是天主教在东方的辐射地——东方罗马。澳门便曾在其管辖之下，后来才成为一个独立省。

船只是从事水上活动、征服江河海洋而认识世界的载体。15世纪后，欧洲凭借其掌握的地理知识与远航技术，如海图、罗盘、六分仪、三角帆、舵舵、“卡拉维拉船”（Caravela，亦称“三桅帆船”）、“大帆船”、指南针、沙漏、钟表、十字测天仪和星座盘等航海工具，开创了辉煌的大航海时代。葡萄牙人于15世纪开发了“卡拉维拉船”，其长约25米，宽约7米，重约50吨。早期装备两桅，后发展到三桅，其排水量可达160吨，单层甲板，船尾隆起。船帆使用地中海普遍使用的三角帆（亦称“拉丁帆”），因而转舵性能变得更高，船帆更易鼓起，航速亦大幅增加并能够进行Z字形逆风航行（bolinar）。其显著的特点为快速、易于操纵，卓越的机动性和稳定性为航行提供了便利，满足了当时海上探险所要求的经济性、普遍性、操舵性及速度，因而成了当时欧洲最盛行的帆船。该船也装备有数十门大小火炮，守卫和攻击自如，成为葡萄牙人早期航海探险的首选船型。其次是“大帆船”（nao），其体积更大、吨位更高，是大航海时代最具代表性的船型。这是一种在欧洲—美洲—非洲—印度—东南亚—澳门—日本之间进行贸易的船只，因此，被称为“贸易大帆船”（Nau do Trato），亦称“银船”（nau da prata），“澳门贸易大帆船”（nau do trato de Macau），“中



坎蒂诺平面球形图（Planisfério de Cantino），绘于1502年

国大帆船”（nau da China）或“黑船”（日语：Kurofune）等。嘉靖年间的汉籍称之为“牛头大番船”。中国学界常用的“马尼拉大帆船”只是其中一种不通用的讲法，西班牙学术界主要使用“中国大帆船”之名。

在技术层面上，“大帆船”既可用于货运，也可用来打仗。其拥有多重甲板，承载能力为100至600托内尔（tonel，原意为“桶”，后为容积单位，“tonelda”，即“吨”的词源便来自于此），有三桅和一艘斜桅，主桅和前桅挂直角帆，后桅挂三角帆。四桅足够提供动力令船只航行速度增加，即使逆风时也无碍航行。总结而言，“大帆船”是一种主要为远海航行设计全靠船帆推动的军商大型帆船，为船队的主力船型。葡萄牙最早的“大帆船”是1497年建造的圣·卡布列尔号和圣·拉法尔号。关于大帆船何时首次来到中国的问题，金老师指出其确切年代——明正德十二年（1517），为葡萄牙首位来华

大使皮莱资（Tomé Pires，1465？—1524或1540）所乘。时带管广东海道的顾应祥在《静虚斋惜阴录》中称：“正德间，予为广东按察司佾事，时巡海副使汪进表赴京，予带管海道。蓦有番舶三只至省城下，放銃三个，城中尽惊，盖前此番舶俱在东莞千户所海澳湾泊，未有径至城下者。”即叙此事。而据葡萄牙文史料，护送皮莱资出使广州的船便是一艘“大帆船”，名叫“西蒙·德·安德拉德”（Simão d’Andrade）号。其吨位达300托内尔，在印度查乌尔（Chaul）打造。

其四，图籍在葡萄牙的地理大发现中曾起到过非同寻常的情报作用，被视为国家秘密。伴随着葡萄牙人航海范围的日益扩展，图籍，包括海图、航海图和地图逐渐增加。在全球航行中，葡萄牙人利用测量技术与实测经验，绘制了世界地图与详细的地区性海图、航海图和地图，反映了更为准确的地理信息。客观上，图籍成了知识传播与文化交

流的媒介，无疑影响了葡萄牙人东来的航程和世界历史的进程，也奠定了近代西方地图学的发展。著名的1502年的坎蒂诺平面球形图（Planisfério de Cantino）是唯一现存的葡萄牙王室制式图（Padrão Real）的副本，它最早显示了葡萄牙地理发现的进展。其述中国南部的图例称：“这个城市所有的物产，如丁香、芦荟、檀香、安息香、大黄、象牙、名贵宝石、珍珠、麝香、细瓷及其他各种货物，绝大部分从外面进来，从粤地（terra dos Chins）运来。”这是葡萄牙语文献上有关中国的最早明确记载。在葡萄牙人抵达中国沿海及稍后相当一段时间内，“Chins”是指粤人/广州人，而不是现代词义的“华人/中国人”。因此，“China”的含义是粤地/广州。这是葡萄牙语从梵语借用的词义。唐僧义净在《大唐西域求法高僧传》中写道：“支那即广州也。”此外，葡萄牙人也绘制了最早的珠江口“大湾区”地图。1510年，阿丰索·德·阿尔布科尔科（Afonso de Albuquerque, 1453—1515）挥师占领果阿；此后，开始向印度洋与太平洋的交通要冲满刺加挺进；次年其占领满刺加后，欲挥师北上。约在1512年，葡萄牙人便绘制出了《珠江口至广州全图》。其声称地图信息来自爪哇人，实际上是在当地（明朝曾设旧港宣慰司）生活的中国人提供了地图与信息。因此，尽管葡萄牙人尚未进入中国海域，这幅地图却异乎寻常地详细。这幅珠江口“大湾区”——广州图，在中葡关系，乃至中西关系史上，具有里程碑的意义。

在地理大发现中，葡萄牙、西班牙、荷兰和英国都曾先后称雄海上。火炮便是他们

横行天下、战无不胜的利器。地理大发现时代，葡萄牙王室富冠欧洲，可斥巨资，不遗余力地在欧洲各地采购技术所允许生产的最佳舰船炮。最早详细报道葡萄牙火炮的中国人是顾应祥，其在《静虚斋惜阴录》中称：“曩有番舶三只至省城下，放銃三个，城中尽惊。……銃乃其船上带来者，銃有管长四五尺，其腹稍大，开一面以小銃装铁弹子，放入銃腹内，药发则子从管中出，甚迅。每一大銃用小銃四五个，以便轮放。其船内两旁备置大銃四五个，在舱内暗放，敌船不敢近，故得横行海上。”由此可见，顾应祥虽然只看到甲板上的佛郎机銃（berço），但能准确断定甲板下也装备了更多的火器。根据1525年的船队装备清单，此时船舱内置放的应是多种前装炮，即所谓“红夷炮”或“红衣炮”。换言之，其在嘉靖年间就已来到中国，不过是国人未能得见真容，故认为是万历年间传入的。

“东印度之家”的另外一项重要工作是以葡萄牙王室的名义组建“东印度船队”（Armada da Índia）。航线遵循瓦斯科·达·伽马（Vasco da Gama, c. 1469—1524）于1497—1499年首次开辟的“东印度航路”（Carreira da Índia）。1487年，葡萄牙航海家巴尔托洛梅乌·迪亚士（Bartolomeu Dias, c. 1450—1500）发现了非洲西南端的“风暴角”（Cabo das Tormentas），后改名为“好望角”（Cabo da Boa Esperança）。由此，欧洲人首次打通大西洋与印度洋之间的海上通道，可以绕过伊斯兰世界，直接与印度及亚洲其他地区展开贸易。十年后，葡萄牙再次派出舰队，前往印度洋。1497年6月

8日，瓦斯科·达·伽马率“圣·加布里埃尔”号大帆船等四艘船只离开里斯本，绕过好望角，来到了莫桑比克（Moçambique）。从此沿东非海岸而上，抵达蒙巴萨（Mombaça）和马尔迪（Malindi）。在当地苏丹提供的一位阿拉伯领航员的带领下，船队穿越阿拉伯海，直航印度的古里（Calcutte），开通了“东印度航路”。总之，这一航道的凿通使得陆上丝绸之路不再是通往东方市场的唯一陆径。

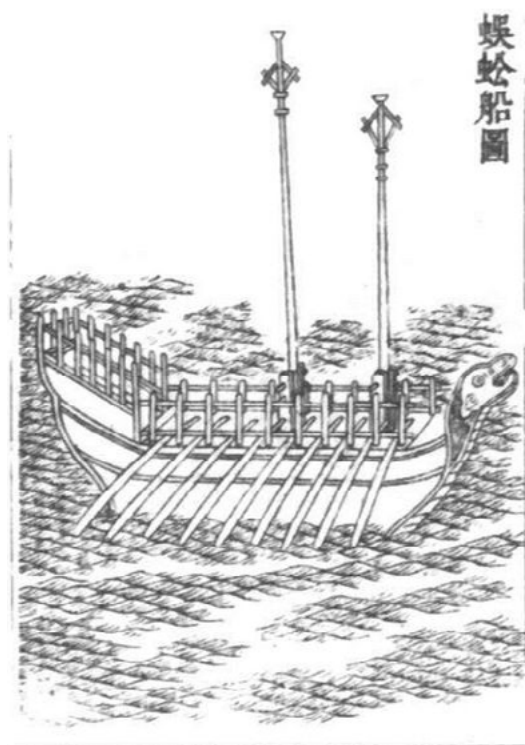
接着，金老师详细讲述了葡萄牙人东来以至进入澳门的过程。在1415年征服休达后，葡萄牙人继续扬帆，对西非和南非进行探险航行，探索大西洋。其于1419年发现了马



瓦斯科·达·伽马，葡萄牙航海家，从欧洲绕好望角到印度航海路线的开拓者

德拉（Madeira）岛，1444年发现佛得角（Cabo Verde）和帕尔马（Ilha de Palma）岛。葡萄牙人在大西洋两岸建立了四个殖民地：几内亚比绍、圣多美和普林西比、佛得角和巴西。印度洋方面，作为葡萄牙人在大西洋航行经验与航海技术的结晶，好望角航线（Rota do Cabo）具有重大的政治和商业意义，它直接连接了大西洋的欧洲市场和印度洋的产地。好望角航线产生了即时的经济效益，为葡萄牙王室带来了巨大的收入。事实上，在1869年苏伊士运河开通之前，好望角航线在世界经济中一直占据着主导地位，且为葡萄牙人所垄断。最终，葡萄牙在印度洋沿岸建立了三个殖民地：莫桑比克、锡兰和印度葡属飞地。

随后，葡萄牙人继续东进，驰骋西太平洋。1509年迪奥戈·洛佩斯·德·塞盖拉（Diogo Lopes de Sequeira）穿越孟加拉湾（golfo de Bengala），到达苏门答腊（Sumatra）和马六甲（Malaca），1511年占领东西洋交通的要津马六甲。与此同时，杜阿尔特·费尔南德斯（Duarte Fernandes）受派去暹罗（Sião）王国，鲁伊·努内斯·达·库尼亚（Rui Nunes da Cunha）也受派去勃固（Pegu）。关于葡萄牙与中国（明朝）的交往，1513年欧维治（Jorge Alvares）从马六甲乘坐中式帆船出发来华，成为第一个登陆广东沿海的欧洲人。1516—1517年，拉斐尔·佩雷斯特洛（Rafael Perestrelo）乘船抵达广东。1517年葡萄牙国王唐曼努埃尔一世的大使皮莱资入穗城，企图与明朝建立官方关系。但随后，中葡之间屡次爆发冲突，如1521年屯门之战、1522年西草湾之战等。1525年，澳门



蜈蚣船圖

“船曰蜈蚣象形也。其制始于东南夷，以架佛郎机铳。铳之重者千斤，小者亦百五十斤，其法之烈也。”——《武备志》

的古称“濠镜”首次出现在一张由葡萄牙籍制图师绘制的西班牙王室标准图上——这是迄今为止最早的地图标示。1535年，中国的市舶检查从广东电白县迁至蚝镜澳。葡萄牙人开始光顾澳门。在一张约1537年葡萄牙地图上始见在澳门上方标有葡萄牙国旗并有“meacom”（澳门）的注记。1548年，葡萄牙人被逐出自1524年起开始活动的浙海双屿，随后重返粤海，游商于上川岛，最终于1557年获准正式租居澳门。总之，葡萄牙人在西太平洋沿岸建立了两个殖民地：马六甲与帝汶，以及四个居留地：马鲁古群岛的德那第（Termate）、舟山六横岛双

屿港（Siongican/Syongican/Liampó）、长崎（NagaSaqui）和澳门。

一般认为，1415年征服休达为葡萄牙海外发现之元年，从此以后，欧洲人前赴后继，大举向海外扩张。地理大发现延续了数百年。这与此前人类历史上的扩张运动有着根本不同：其规模浩大、持续长久，最终构成了大航海时代，形成人类历史上的千年剧变。自15世纪末起，人类历史便与海洋紧密相连。海洋成了一个蓝色的竞技场。葡萄牙一马当先，开发大西洋，成为了欧洲的“寻路人”，来到南美、非洲、东南亚和东亚广袤地区。继之，西班牙发现了美洲，16世纪成为伊比利亚二国在海上独领风骚的百年。稍后一个世纪，荷兰人凭借其发达的造船业和航运业，加入了海上竞赛，赢得了“海上马车夫”的美誉。17世纪后期以降，海上优势又转入英、法两国手中。中国也被卷入了海洋时代“全球化”的第一波。明末，欧洲早期“海上三强”纷至沓来，葡萄牙人租居澳门，西班牙人立足菲律宾和台北，荷兰人占据台南。其中，澳门的出现形成了大航海时代海上丝绸之路的重要起点，连接了中国和世界。人类由此进入了“一体化”，真正意义上的世界史才正式拉开序幕。

讲座结束后，欧阳哲生老师围绕本次演讲主题，提出多个讨论议题。首先是大航海时代中西方造船技术的差距问题，当葡萄牙人到达古里时，郑和的航海行动早在七十余年前便结束了，难以比较二者造船技术。中国自郑和下西洋后不再有远航任务，故不再造远航船；葡萄牙则相反，随着越来越远的航行路程不断开辟而需要不断制造远洋大

船。总体而言，在具体船舶制造方面，很难说葡萄牙领先于中国，但由于中国限制制造两桅以上帆船，限制了造船业发展，因此总体上葡萄牙的造船技术更优，造船数量也更多。面对这种情形，中国在引进佛郎机铳等武器之外，也仿制过外国的船舶，如蜈蚣船。其原型是地中海地区经常使用的多桨划船，船上五十余桨手均持单兵武器，船头置炮，但其作为快速攻击艇，根本无助于中国沿海日常巡逻，也无配随大船出行的机会，故在短暂试造后即告终止。关于澳门开埠，租予葡萄牙的原因，金老师将其精炼地归纳为四大要素：进口龙涎香、佛郎机炮、自鸣钟、白银。其中，白银是最主要、最持久的决定性因素。

澳门的长期存在，主要是因为其成为白银进入中国的关口。澳门成为固定进口白银的港口后毕竟受制于葡萄牙，为有一条自己可控的进口渠道，明廷于隆庆年间开放月港，其意义在于允许华人合法地将菲律宾和日本的白银带到福建，在明廷的主持和管理下再进入内地，与被葡萄牙人控制的澳门一起形成两大白银进口渠道。至于“东印度”概念的变迁问题，金老师认为，本次讲座主要介绍了葡萄牙人地理中的概念，因而需要对多语种的材料进行广泛收集、考究后才能得出一定的结论，仍待详细探讨。

（撰稿：徐伟喆）



未名学者讲座

90

贺询 | 拉奥孔的图像迁流与古典立意

【编者按】：2022年9月22日晚，由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第90期在北京大学静园二院208会议室与线上平台同步举行，主题为“拉奥孔的图像迁流与古典立意”。北京大学艺术学院助理教授贺询主讲，北京大学外国语学院德语系讲师卢白羽主持，北京大学中文系教授张辉评议。

卢老师在开场时指出，温克尔曼 (Johann Joachim Winckelmann) 关于古希腊群像雕塑《拉奥孔》的名言“高贵的单纯，静穆的伟大” (edle Einfalt, stille Größe) 不仅对西方美术史具有重要意义，对德国古典主义艺术观的形成也具有决定性意义。在温克尔曼看来，拉奥孔虽身受痛苦，但面部表情依然平静，显示了灵魂的伟大——这也是希腊古典艺术精神的表征。因此，拉奥孔群像的接受史，本身也是近代的古典艺术史。张辉老师表示认同，并向与会者展示讲座海报，提示大家尤其要注意拉奥孔的姿势，其中隐藏玄机。



《拉奥孔群雕》，约公元前50年
现藏于梵蒂冈博物馆

“高贵的单纯，静穆的伟大”出自温克尔曼1755年的著作《关于在绘画和雕刻中模仿希腊作品的一些意见》。此后，基于在罗马进行的系统艺术研究，温克尔曼又发表

了力作《古代艺术史》。在两部著作中，他对拉奥孔作品有过多次描述，前后看法基本一致。因此，温克尔曼对拉奥孔雕塑的判断是贯穿其学术生涯的重要观点。贺老师指出，《拉奥孔群雕》在视觉上与“高贵的单纯，



米开朗琪罗，《夜》与《昼》，现藏于美第奇小圣堂

静穆的伟大”存在矛盾。尤其通过图像的对比，温克尔曼曾在多份手稿中长篇描述过的大理石雕像《观景殿的阿波罗》似乎更符合这一论断。反观《拉奥孔》所表现的戏剧场景和人物的精神状态，确实与温克尔曼的论述存在差距。

尤其在 20 世纪，美术史家布克哈特（Jacob Burckhardt）更是将《拉奥孔》的风格描述为“帕加马式巴洛克”，以凸显其强烈动态、极端恢弘动荡的戏剧场景以及高度激情化的人物表现。为何温克尔曼要如此描述这组群像雕塑，并将其作为案例以阐述自己艺术理论的中心论点？带着这个问题，贺询老师首先追溯了拉奥孔雕塑的形象流变。

据传，拉奥孔雕塑在 1506 年发掘于罗马的一个葡萄园。当时，整个雕塑处于残损状态：三个主人公的右臂均残缺，两条大蛇的一些部位也有缺失。这尊雕塑一经发掘便迅速成名。1532 年，当时的罗马教皇指派艺术家乔凡尼·安吉洛·蒙托索里（Giovanni Angelo Montorsoli）主持了修复工作。据修复结果所示，拉奥孔手臂上举，左右两个孩子的手都是挣扎的动作。这个修复方案在很长一段时间均为大家所熟知，成为了拉奥孔图像迁流史上的经典图像。

20 世纪初，新的考古发现推翻了之前的方案，拉奥孔的右臂被重新发掘之后，正如《拉奥孔群雕》所示：拉奥孔右臂实际是

回撤的。两种修复方案给人造成了完全不同的视觉印象。通过标示线，贺老师指出，乔凡尼的修复方案呈现了一种盈盈欲倾的斜线状态，其视觉冲击力更强，整个雕塑有一条西北走向贯穿的动线；而 20 世纪的修复方案给人以更稳健、更平均的视觉感受，也更符合温克尔曼的说法——其整体倾向于水平线。这在当时引起了很大震动。紧接着，以 16 世纪画家祖卡里（Federico Zuccari）的画作《塔德奥在梵蒂冈的观景殿写生》为例，贺询老师进一步说道，在文艺复兴早期，当时的人们对这一雕塑的认知并不是温克尔曼意义上纯然的古典理想，而是更富动态和激情的造型表示。

而在这一过程中，米开朗琪罗也起到了一定作用。相传他在 16 世纪的修复方案中也有参与，且之后米开朗琪罗自己的艺术风格也相应发生了变化：他为美第奇小圣堂所做的《昼》与《夜》雕像正体现了拉奥孔雕塑早期所代表的一种艺术风格，即凝滞与滑动共生、矛盾交杂的人物形象。

而温克尔曼在《古代艺术史》中，也把拉奥孔雕塑放在古典阶段—希腊化阶段的中间过渡状态，以陷入丰富细节的“琐碎”（Kleinigkeit）来形容希腊化时期的雕塑。

《拉奥孔》图像的广泛传播与普及，则与其版画流传有关。第一份对拉奥孔雕塑的版画复制，由达·布尔吉亚（Giovanni Antonio da Brescia）所作。艺术家在制作版画时，一般会有过多的艺术修饰，因此，版画的價值正在于向公众普及图像以及其文献记录功能。在这幅版画中，蛇咬住了拉奥孔的髀部。这一细节在雕塑界中尚有争议，更

影响了后世理论家的成文，引发了美学上的争论。

对此，贺老师指出，克洛德·朗东《古物收藏展览目录》收录了类似的《拉奥孔》图像，德国著名收藏家海讷也对此类图像有相关点评。拉奥孔图像在当时的德国思想界已引起关注，而作为古典文化热潮的热情参与者，海讷正是其中的典型案例。

此外，18 世纪百科全书对“拉奥孔”的论述，更是进一步助力了拉奥孔的广泛接受。在欧洲启蒙时代，人们通过编纂百科全书式词条，对其重新作注，来诠释 18 世纪的人对世界的新看法——即从人的理性、情感与认知出发去认识世界，并对它进行分析、归纳、总结。在这一过程中，艺术的概念也被重新塑造。诸如拉奥孔的一系列图像也连带被收录在百科全书之中，成为启蒙新知。拉奥孔常作为插图出现在美、艺术、绘画等词条下。在“素描”这一词条下，狄德罗曾拜托艺术家制作了如下所描述的拉奥孔图像。

整个人物群像被满满覆盖了比例尺，图像中身体所有部位均以鼻长为测量标尺，而三个人物也有各自的比例尺。贺老师指出，这幅拉奥孔素描反映了比例学说在当时的风靡。对艺术家来说，比例不光是计算方式，更是一种艺术理念。作为一种相互关系而非绝对数值，比例反映了整体与部分之间的关系。这种创作思想有其古典文献来源：维特鲁威在《建筑十书》中就曾以大量比例的示意图来阐明古典艺术制造的原则。达·芬奇和阿尔贝蒂也有关于“比例”的论述。比例学说由丢勒的《人体比例四书》流传到德意志地区，又由普桑传到法国。普桑对古代雕

塑作品的测量工作也为狄德罗百科全书中的这张插画所记录。以拉奥孔图像为例，贺询老师表示，古典艺术在百科全书中多次再现，散见于各个词条。尤其是拉奥孔群雕，更是被百科全书重要编纂者若古（Louis de Jaucourt）盛赞为“我们所拥有的希腊雕塑中最美丽的作品之一”。而若古点评中“至高者是一种高贵的单纯……希腊人创作的人物表情也是如此，在无论怎样的情感激荡中都保有伟大而宁静的灵魂”也反映了温克尔曼学说在欧洲范围内的崇高影响力。

二

在展示了丰富的图像之后，贺询老师从理论分析出发，解读了由拉奥孔群像所引发的古典纷争。自拉奥孔被发掘之后，尤其是在摄影技术发明的“前现代”阶段，人们对它的认识始终处于一个并不清晰的状态下，

因此产生了很多文字争端，而其本质上是视觉印象的差别。由此，贺老师引入了对“蛇咬之争”的讲解。围绕“大蛇是否咬住拉奥孔的髌部”这一问题乃至种种细节对比，各个国家和地区的学者展开了广泛讨论。

在德意志地区，考古学家阿伊洛斯·希尔特（Aloys Hirt）在席勒的《时序女神》曾连续撰文三篇，将拉奥孔这一形象所表现的艺术倾向总结为“特征化”。希尔特认为，拉奥孔挣扎的动态有一个核心起点，即髌部被蛇咬住——这也是拉奥孔的痛点，随着蛇毒的渗入和身体的麻痹，他的躯体也进入濒死状态。群像所展现的正是他垂死瞬间的最后挣扎。艺术家试图通过一个受苦的人在极端痛苦状态下生命即将丧失的场景，强化人身上的特征（Charakteristik），即情感在最大程度上的、不添加任何修饰的、向外倾泻的真实显现。

按照希尔特的观点，震撼力来源于近乎



拉斐尔，《女先知聆听天使讯息》，1514年，现藏于罗马和平圣玛丽亚教堂

猎奇的极端时刻，即人将死的那一瞬间。在他前后的艺术作品中，不少艺术家和流派也有类似看法。希尔特的观点在当时虽没有与温克尔曼形成直接对话，但依然引发了很大争论。值得注意的是，在温克尔曼的描述中，他所使用的概念是“缠斗”（kämpfen），即两条蛇和三个人的缠斗。蛇施加在人身上以柔软的、均质化的、分散化的、非冲击性的暴力。温克尔曼眼中的拉奥孔是有韵律感的画面表现。

而论及拉奥孔，歌德也和温克尔曼一样，先后在《论拉奥孔》和《意大利游记》中使用了“均衡”（Symmetrie）这一词。而均衡这一艺术概念，可追溯到维特鲁威《建筑十书》中的六个原则之一——强调和谐的整体与部分，在有序的情况下达成的一种理想效果。以歌德在《意大利游记》中提及的拉斐尔湿壁画《女先知聆听天使讯息》为例，贺老师分析道，虽然人物丰富、画面庞杂，但画中人與人之间的关系并不混乱，形成了一种有节奏的韵律，呈现出某种平衡性和理想性。

回到拉奥孔本身，歌德也认为其反映了均衡原则这一理想化效果的实现，并非希尔特的极端化、特征化效果。歌德的态度可追溯到他本人美学观点的变化过程：如果说青年歌德在第一篇《论德意志的建筑》（1772），还将斯特拉斯堡大教堂称为真正能代表德意志民族的哥特式建筑，即“富于特征的艺术是唯一真实的艺术”；回归魏玛宫廷，进入古典阶段的歌德在《论拉奥孔》（1798），直接强调了“艺术家通过多样（Vielfalt）的安排为他的作品带来了某种平衡（Ausgleich），多重的效果缓和并提升了

单一的效果，造就了一个精神性和感官性俱全的整体”。他反驳了希尔特的观点，也通过“多样”与“单纯”的直接对立补充了温克尔曼的观点。

多样和平衡不仅是歌德所倡导的艺术风格，更是其诗学理想。在同一时期，歌德也将亚里士多德诗学的核心观点 Katharsis 翻译为“平衡”（现通行翻译：“净化”）。拉奥孔正是以高贵的精神世界压抑住了痛苦的宣泄，呈现出克制、缓和后的“美”的效果。而平衡也是人心灵对整体和人性的理想化追求。

在早期的讨论中，威廉·荷加斯（William Hogarth）在他关于古典美的专著《美的分析》中总结了美的产生和美的因素。其中，尤其引起关注的是他配套绘制的图版一张。

图版中，拉奥孔被安放在一个三脚架里面。这与荷加斯将金字塔形状认为是理想的“美”的形状有关。因此，图中拉奥孔群像的位置，是艺术家为了让三个人物处于金字塔形状的框架效果之内。而荷加斯同时对曲线这一美之线条（line of beauty）的强调，更是印证了他对拉奥孔雕塑的推崇。贺老师解



威廉·荷加斯，《美的分析》图版 I，1753 年，
现藏于纽约大都会博物馆

释道，从今天来看，荷加斯的判断基于拉奥孔右臂完全上升的这一被推翻的修复方案。但这并没有减损荷加斯观点的价值。他的艺术论断，不仅基于个人的美学趣味，也与“追求快乐”的时代背景与艺术倾向有关。而温克尔曼基于愉悦和迷恋的快乐倾向对“美”的人的身体形象的欣赏、恋慕，也被学者称为“肉性的升华”。正如迈克尔·弗雷德在《专注性与剧场性》所说，18世纪的艺术体现了对场景的极端追求和剧场化的倾向，而一味追求会导致粗暴的等级至上制，这在一定意义上修改了古典的价值。真正的古典到底是什么？有关这一问题的争论又回归到温克尔曼这里。

三

在讲座的第三部分，贺询老师回溯了温克尔曼观点背后深厚的人文传统。她指出，温克尔曼的观点始终基于准确的视觉判断。作为“美术史之父”和“考古学之父”，在古典争论的话语场中，温克尔曼是一位很有特色的学者。他曾在德累斯顿跟欧泽尔(Adam Friedrich Oeser)学习绘画，后前往德累斯顿宫廷，徜徉于皇家馆藏室的各类艺术品中，有意识地开展研究艺术品的工作，并留下大量手稿。温克尔曼也在研究中不断更新自己的观看体验，将文字描述作为记忆储存的手段——这也是当时重要的艺术史工作方法。

对拉奥孔这一雕塑的描述，在《艺术文献》中留存有温克尔曼的三份记录。其中，温克尔曼最早看到的图像资料如下：

在这幅红粉笔图像中，两个孩子和蛇咬

的情况均未提及。基于这样的图像，温克尔曼因而主要描述拉奥孔的面部特征、精神状态和挣扎动作，从而突出其人格特点。而只有等真正去了罗马之后，温克尔曼才对这个雕塑有了一个全新的认识。

1755年发表文章时，温克尔曼并未真正看过这个雕塑。而在著作新版的描述中，他将《拉奥孔》与《尼俄柏》并举，认为这一男一女雕塑形成镜像，是“古代艺术中最美的两件”。这两件雕塑分别展现了“至高的痛苦”和“死亡之惧”。但在温克尔曼看来，两件作品相对比，《尼俄柏》风格更为高古(hoch)，《拉奥孔》更接近希腊化的优美(schön)，即他心中理想的古典美。

论及评判标准，温克尔曼在《摹仿》初稿中写道：“如果拉奥孔中只表现痛苦，就成了巴伦提尔西斯(parenthyrasis)。”对于这一概念，他在《论古代艺术》中也写道：“希腊雕像的一切动作和姿态，凡是不具备这一智慧特征而带有过分狂激和动乱特点的，便陷入了古代艺术家称之为‘巴伦提尔西斯’的错误。”巴伦提尔西斯，朱光潜曾将其翻译为“虚假激情表现”，其本身也有更早的文本来源，即朗基努斯《论崇高》。所谓“巴伦提尔西斯”，指的是一个人在无须抒情的场合合作不得当的空泛的抒情，或者抒发了远远超过情境所许可的感情，即不适当、不合适。而联系到“巴洛克”这一概念，其本指“形状不规则的珍珠”，本身即为古典艺术的变形。因此，温克尔曼对巴洛克和由其发展而来的洛可可艺术风格提出了尖锐批评。

贺询老师提到，20世纪艺术史学家保罗·兰道(Paul Landau)认为德、法两国在

18世纪时在艺术倾向上选择了不同的道路：德国选择的艺术倾向最终导向了康德哲学和歌德诗歌；而法国的艺术道路导向了洛可可艺术和法国大革命时的文化大崩盘。这种观点或许有阐释的意味，但“艺术作为时代标签”的看法也有一定道理。温克尔曼对以拉奥孔为例的古希腊文化的推崇，也反映了时人寻找德意志民族艺术的努力；或说，借由“古典是什么”这个问题来寻找德意志民族的理想艺术标准——而这一定不是通过摹仿别国艺术风潮来取得的。温克尔曼的学说也在其身后得到了传扬。以歌德为首的魏玛艺术之友，通过主持编纂丛书《温克尔曼和他的世纪》等形式，努力倡导他们的共同理想，追求古典艺术之美。而温克尔曼笔下拉奥孔雕塑的意义，正在于在这一寻找德意志理想的艺术标杆的过程中，德意志知识分子绕过了拉丁文化和法国文化，直接回到古希腊源头寻找理想的文化道路。

评议阶段，张辉老师就“为何是拉奥孔而不是阿波罗”“阿波罗是否更符合‘高贵的单纯，静穆的伟大’”的问题同与会学者展开讨论。张辉老师以莱辛和温克尔曼作为对照指出，温克尔曼的希腊是拉奥孔的希腊，即静穆、单纯、高贵的希腊；而莱辛的希腊是《荷马史诗》中伊利亚特式的希腊，即嚎喊复杂、丰富的希腊。温克尔曼曾先后在德累斯顿和罗马进行研究，他笔下的希腊是一个“被解释的希腊”，实际上他也借如何认



张辉老师为贺询老师颁发聘书

识古代这一问题去思考德国自身的问题。贺询老师赞同张辉的看法，并补充道，虽然温克尔曼和莱辛的观点不相一致，但二人的目的与方向具有贯通性——他们对古希腊不同的认识渗透了他们共同的愿望。

随后，程炜老师向贺询老师提问：假如自己是艺术史家，贺老师是否会赞同温克尔曼的观点？贺询老师以温克尔曼在艺术史脉络上的特殊地位回复；温克尔曼之所以重要，正是因为他略显矛盾地以垂死的特洛伊祭司表现“高贵的单纯，静穆的伟大”引发了多人的回应，激起了绵延的学术方向。而温克尔曼作为艺术史先师，把“观看”的价值提高到一个很重要的位置，以其亲自观看、亲自参与考古的工作方法，从更高层面肯定了图像的价值，展现了艺术研究中学者解读的能动性。

卢白羽老师指出，相对于身体的痛苦，拉奥孔面部的平静状态展现了精神对身体的控制。正如席勒在《论崇高》中指出，在肉体的痛苦和精神的张力之间，精神的崇高得

以凸显。卢老师就温克尔曼是否贬低肉体的价值向贺询老师提问。贺询老师答复道，随着 19 世纪生理学的发展，人们通过更多的技术手段研究、复原拉奥孔的表情发现，他既不是在叹息，也不是在哀嚎，而应是在哭泣。温克尔曼不同于席勒，他更关注表象 (Schein) 和本质的问题。因此，温克尔曼崇拜“美”的肉体。

讲座最后，在场师生就温克尔曼是否对德意志本民族艺术有所论述、温克尔曼是否开启了“观看”的新传统、晚年歌德的古典观是否因温克尔曼的影响而有所改变等问题

展开了热烈讨论。最后，贺询老师总结道，温克尔曼在《古代艺术史》中的艺术脉络是基于风格转变史的标准所书写的。他通过对不同雕塑的风格进行判断，以此进行分期。但这种基于经验性判断的风格断代分法是不准确的。同时，温克尔曼的不少观点建立在当时并不完整的认识上。但是，温克尔曼学说价值的重点不在于是否完全准确，而在于其风格分期的观念——这对 18 世纪以来艺术史的发展也产生了重要影响。

(撰稿：杨景丹)



文研论坛

165

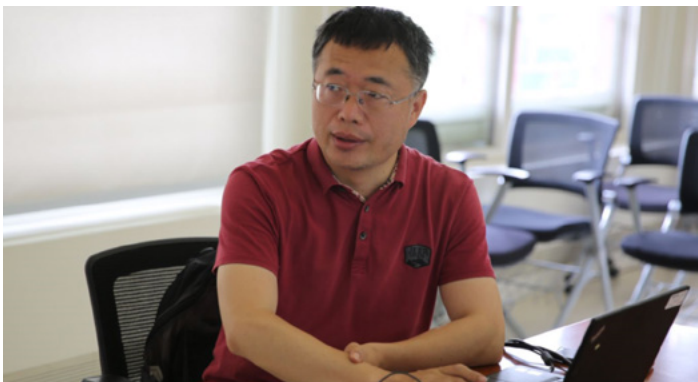
张剑、刘成国、卞东波 | 宋代文学文献学的新视域



【编者按】：2022年6月21日上午，“北大文研论坛”第165期在线举行，主题为“宋代文学文献学的新视域”。北京大学中文系教授张剑，文研院邀访学者、华东师范大学中文系教授刘成国，南京大学文学院教授卞东波作主题发言，北京大学中文系副教授吴国武评议，北京大学中文系长聘副教授程苏东参与讨论。本次活动为“作为方法的文献学”系列论坛之一。

首先发言的张剑老师以方志所收宋人诗歌为例，讨论了利用地方志文献进行文学研究需要面对的问题及其解决对策。方志文献数量众多，往往载有历代名贤对地方风土人情的吟咏，是编辑总集和辑佚诗文重要的材料来源之一。但方志本身的文献疏失也给研究制造了一定的障碍，就宋人诗歌而言，

“误收”“重出”“作伪”都是比较典型的问题。“误收”指误将前代、后代作品当作宋人之作收入的案例；“重出”指同一诗歌在多种方志的记载中作者相同但创作地域有异，或者地域相同但作者有异的情况；“作伪”则是编纂者有意伪造名人事迹，假托名人诗歌为本地增光添彩的行为。这三者之间并非泾渭分明，有时难以辨明是编者的失误还是主观刻意的造假。



张剑老师作引言

对于方志文献的弊病，前贤已多有论列。总结起来，方志之所以会产生种种问题，一是因为编纂者受自身态度或水平的影响，对材料疏于考辨，抄撮旧说；二则是编纂者私心作祟，欲夸美乡邦、扬名亲旧，甚至不惜作伪。此外，由于地理沿革变化，方志不断续修，使其面貌异常复杂，出现问题在所难免。据此，张剑老师提出了使用方志材料的两点对策：贯彻史源学方法，以及在此基

基础上依据可信度高低为方志文献划分信任等级。前者即是要对所引材料逐一寻出处，一般以早出的方志为准，并结合其他材料判断其是否可信。在这一过程中，材料的溯源范围不应局限在方志本身，而应包括所有史料，特别是要注意到各类史料间复杂的流变关系，避免以讹传讹。对于无法考订源流的材料，则宜根据其流传情况、内容依据和其他材料佐证判断信任等级。

张剑老师认为，原则上据方志修纂时代距研究对象的远近，兼以编纂质量、其他证据、逻辑和情理等综合考量，可以将方志文献的信任等级划分为四等。其中，第一、二等的方志材料，或与研究对象同一时代，或编纂质量较佳，或与其他史料能相互参照，它们的可信度相对较高。张剑老师举出南宋中期类书《记纂渊海后集》中题为邵雍所作的一首七律残句为例，说明考辨方志材料可信度的具体方式。诗中的“天上楼台山上寺，云边钟鼓月边僧”一联在五地的地方志中分别归于五位宋人作者名下。从史源学角度看，“邵雍说”现存的材料最早且流传有序，从方志信任等级看，虽然方志材料晚于作者年代，但有宋代史料佐证，可以定为第二等。而其余四说互异，所引材料晚于前说，且均无证据驳倒对方，信任等级只宜列为第三等。目前看来，将邵雍视为此联作者最具可信度。

张剑老师指出，这个案例只能据可信度高低作一初步判断，也体现出方志材料流传的复杂性。有几分证据说几分话，多闻阙疑，正是文献学应遵循的基本原则。以上两种对策或许也可以作为面对文献世界的普泛性原则。史料数字化平台的发展使得史源学原则

的广泛落实成为可能，而且有望对过去的研究成果重新检验和整理，更加清晰地呈现各种文献的可信度。这正是新时代学术应有的特点和范式：对文献给予史源学的严格审查，对文献的信任等级给予谨慎划分，博观约取，以求求真。

随后，刘成国老师的发言以“新出墓志与宋代文学研究的拓展”为题，探讨了新出墓志如何促进宋代文学的研究。通过与纸质文献的互证，它可以激活支离的史料片段，发现被湮没的细节，补全文学写作的图景；也可以引导研究者重审现有的结论，刺激新议题的产生，推动文学史的深入和精细化。但利用这些新出墓志，既要注意其本身的特点，注重辨伪，意识到材料的限制，更需要扎实的文史基本功作为前提。

随后，刘成国老师以王安石相关研究为例，从多个方面阐发了宋代墓志对文学研究的推进作用。

第一，墓志文献能够推动对宋代作家行实和重要作品的深入研究，理清一些聚讼纷纭的基本问题。墓志能够重建宋代文学家生平行实中的遗失环节，即使是王安石这样生平事迹较为清楚的著名历史人物，墓志材料仍然能补充其生涯中的一些环节。新出《宋故汪君庄氏墓志铭》提供了他知鄞县任上移风易俗、推行土葬的举措。与诗文互相参照，《闲习》很可能就是为反对当地的火葬习俗而写作的。再有，新出墓志有时能够对以往宋代文学家行实研究中的疑难提供定谳。如洛阳新出王安国撰墓志铭可证明撰者熙宁八年仍在世，则四部丛刊本《临川文集》中《王平甫墓志铭》所载其卒于“熙宁七年”必误。



北宋·燕肃绘《关山积雪图》

又如曾布墓发掘出土了其妻魏玩的墓志铭，能够填补传世文献中的空白。对于文学史上重要的作品，新出的墓志有时也能提供一锤定音的证据。北宋中期出现的《韩退之别传》载有韩愈晚年转尊佛理等内容，据南京新出土的龚原所撰墓志可知，《别传》的作者正是志主徐君平。据此还能发现研究托名欧阳修的《书韩文公别传后》必为伪作。欧阳修庆历间官琅琊时，《别传》作者徐君平此时尚为幼童，绝无可能完成此文。

第二，新出墓志对于宋代的家族与文学研究也有促进。仍以王安石家族为例，近年新出土的王安石父亲王益的墓志铭揭示出王安石的曾祖名为“王德明”而非传世文献中的“王明”。而王安石曾孙王珣的墓志铭则

厘清了王安石二子王雱与王旁的生平事迹，清晰地呈现出后世常混淆的王安石后裔谱系。与之相似，王安礼曾孙王厚之的墓碣和墓志则使得王安礼一支五代内的世系情况可以完整地呈现出来。刘成国老师认为，以上几方墓志有助于全面地复原王安石家族世系的情况，纠正宋人笔记和各地家谱中的众多讹误。此外，北宋临城王氏家族墓志、南宋曾几家族墓志、南宋吕本中家族墓志等等都已出土，对家族与文学研究的深入意义重大。

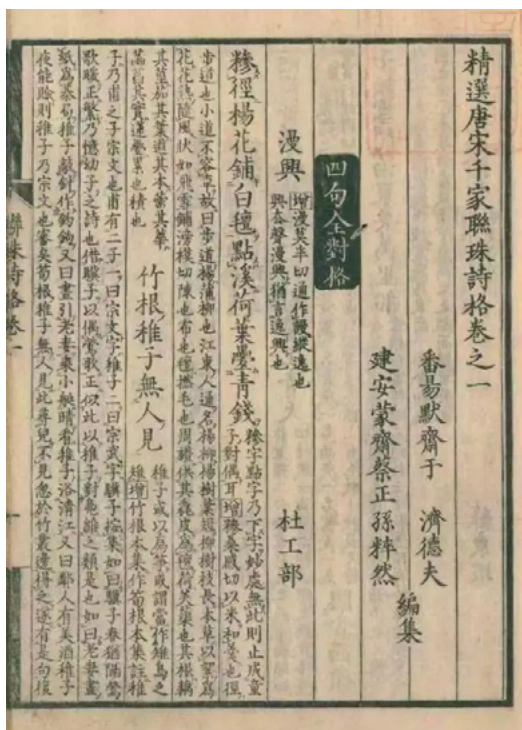
第三，新出墓志还能够帮助学者突破宋代党争与文学这一研究主题所面临的瓶颈，提供丰富的背景资料。其中珍贵的新文献如新旧党争中的领袖韩琦家族、富弼家族和吕大防家族等的墓志。刘成国老师特别指出，北宋后期新党成员的墓志大量出土，提供了不同于旧党及其后裔的书写视角，很大程度上弥补了传世文献的缺陷。新党中不乏北宋后期的文坛作手，但南宋以后其文集往往散佚，近年来他们所撰的墓志也大量出土，有助于全面了解这一群体的文学成就，增进对于当时文坛的整体认知。

第四，新出墓志对于研究宋代的书写也意义重大。例如前文提到的王益墓志铭，王安石最初请曾巩为父亲撰写墓志，后又弃用曾文，另请孙侔撰写墓碣、墓志，出土的王益墓志即孙侔所撰。这与王安石在《答钱公辅学士书》中坚决拒绝修改墓志内容的态度形成了有趣的参照。刘成国老师认为，宋代墓志书写中存在着丧家与撰者争夺话语权的现象。丧家希望撰者依照己方提供的行状等材料撰写墓志，凭借撰者的名望地位阐扬墓主的功绩。撰者则希望摆脱程式化的书写模

式和诋墓的嫌疑，凸显出个人独特的理念和构思，赋予墓志作品以道德训诫。墓志中的“留白”也显示出政治环境对墓志书写的影响。杨畏于政和四年下葬时，其墓志几乎完全空白，而宣和六年其妻王氏的墓志则完整叙述了杨畏的行实和政见，可见哲宗、徽宗两朝党争氛围对墓志撰写的影响。再有，党争形势也与墓志的叙述剪裁关系密切。新党执政时韩维撰写的富弼墓志采用曲笔，极力淡化他在熙宁年间反对青苗法的事迹，而元祐年间苏轼撰写的神道碑则对这一情节大加渲染。

刘成国老师同时指出，在充分利用新出宋代墓志的同时，也要注意辨伪问题。各地族谱、宗谱所保存宋人墓志来源复杂，真伪掺杂，地下出土的墓志也并非完全可信。辨伪之外，利用宋代墓志还应注意到这一文体的局限性。墓志作为日常应用性的文体，撰写流程特定，书写格式化，且有着人际交往的功能，本质上是隐恶扬善的、非客观中立的文本，其信息往往只是部分的真实。而宋代留存的传世文献相对完整，这也使得对墓志的利用与唐代不同，必须与传世文献参照互勘，以确定其信息来源和真实程度。研究者只有熟稔常规的宋代文献，才有可能发现新出文献中的重要信息。

第三位作主题发言的卞东波老师聚焦“域外新文献与宋代文学生态的重建”，分享了域外汉籍视角下宋代文学文献学研究的新进展。“域外汉籍”即禹域之外用汉字撰写的典籍，既包括中国文献的域外刊本，也包括域外士人创作的汉诗汉文，以及他们研究中国典籍的著作。卞东波老师将域外汉籍



《唐宋千家联珠诗格》

称作文学的“热带雨林”，不仅物产丰富、品类繁多，有许多探索的新可能，而且如同一个完整的生态链，要求研究者必须超越具体学科的疆界，在总体上把握其特点。

首先，数量众多的海外佚籍保存了大量中国本土失传的宋代文学文献，丰富了我们对于宋代文学的认知，其中包括很多具有文学史意义的新文献，如日本汉籍中西江诗派诗人的佚诗、南宋江湖诗人的佚诗、南宋诗僧的别集与总集、南宋遗民诗人的诗集等。卞东波老师一一举出案例，并展示了各类文献珍贵的书影。这些海外佚籍内容完整、保存情况良好，可以改写和丰富现有的宋代文学史书写，一些和刻本的题记也蕴藏着东亚书籍交流史的宝贵信息。例如南宋遗民蔡正孙

所编的两部诗学著作《唐宋千家联珠诗格》《精刊补注东坡和陶诗话》，在中国本土已经失传，但在日本和朝鲜半岛多次刊刻，版本众多。这些汉籍的发现既提供了研究南宋时期遗民文化的新材料，也对这一时期建阳地区的出版文化、朱子学与文学的互动研究意义重大。

其次，宋人文集的域外刊本是东亚书籍交流的重要载体。日本、朝鲜半岛、越南甚至琉球刊印的许多汉籍版本保留了许多关键文献的完整面貌。卞东波老师以南宋诗话总集《诗人玉屑》的流传为例，生动地展示了东亚汉籍的“书籍环流”。《诗人玉屑》在晚宋刊印后不久就流传到日本，日本很快刊印了五山版。五山版传到朝鲜，明正统年间以此为底本又刊刻而成了朝鲜本，宽永十六年日本又据朝鲜本翻刻出宽永本。二十世纪初，王国维流寓日本时见到了宽永本，王国维、王仲闻父子以之校勘、增补国内版本，出版了现在使用的通行点校本。此书国内宋元刻本皆为二十卷，但日本五山版和朝鲜刻本都较此多出一卷“中兴词话”，这可能表明流传到日本的宋本与今存宋本尚有不同。五山版、朝鲜本《诗人玉屑》的发现，为重新整理此书提供了重要的文献基础。卞东波老师还谈到，朝鲜版《须溪先生评点简斋诗集》是最为接近元刻本原貌的现存版本，而且现在元刻本可能已经亡佚。该书参考了数种已经失传的宋代版本，并有宋人胡榘以及佚名的“增注”，同时有刘辰翁、“中斋”的评点，可谓融汇校、集注、集评为一体的“宋人注宋诗”之作。此书元刻本东传朝鲜，朝鲜本又在日本重新翻刻，今天中华书局的

点校本就参考了和刻本，但没有参考朝鲜本。从朝鲜本可知，书中的“增注”部分系在空白处补刻而成，与朝鲜活字本李壁《王荆文公诗注》中的“庚寅增注”形式非常相似，这也增进了我们对当时出版文化的了解。

最后，卞东波老师表示，自己正致力于日本汉籍中陆游诗歌资料，以及苏轼、黄庭坚诗歌的日本古注本的整理与研究，这些注本提供了宋代经典文学文献的域外阐释。以苏轼研究为例，汇集了四部苏诗注本的《四河入海》是研究日本苏轼接受史的重要材料。不仅如此，其中的《翰苑遗芳》保留了施顾《注东坡先生诗》部分失传的内容，还有宋人赵次公的苏诗注、和苏诗以及其子对和苏诗的注释。又如，室町时代万里集九所著的《帐中香》，详细注释了黄庭坚诗歌，既保存了不少黄庭坚诗集的版本信息，又在释事的同时能够释意，对山谷的诗意进行了详尽阐发。卞东波老师认为，进行域外汉籍研究应当打破“新文献”的“迷思”：大部分的域外汉籍都已经影印出版，或可以在网上获得，不能产生唯文献是论的思想，需要有心人对这些文献进行综合性的研究。

进入评议环节，吴国武老师谈到，三位老师精彩的发言打开了宋代文学文献学研究的新视域。他们分别围绕方志、墓志和域外汉籍三类文献，通过考察文献中蕴含的新材料、新议题，由一类文献的考证分析，提升到方法论的思考，开拓新的视野、进入新的境界。张剑老师的发言以宋人诗歌为例，指向了宋代文献学的根本问题。吴国武老师结合自己的研究经历指出，除了张剑老师谈到的北宋诗歌，南宋诗歌的辨伪讨论也仍有

继续深入的余地，史源学与文献学的重新结合、方志文献信任分级的推广均极具方法论意义。“阙疑”不仅是研究的态度，也是一种研究方法，在古籍数字化的时代，仍应在文献充足和解释融通的基础上提出新的意见。吴国武老师也提到，尤其是对于明清方志纂修的原因、时长、过程，文献材料的史源，以及纂修人的活动等系统研究，可以为其信任评级提供更加清晰的证据。

吴国武老师认为，刘成国老师既有专精研究，涉及问题又很广泛，在考证辨析的同时兼具方法论意识。墓志既是新材料，也是“旧材料”。宋人文集中就收录了大量的墓志，但更多的墓志则以新出土文献的形态出现，这是此类文献的特殊和重要之处。对比唐代墓志，宋代墓志文学性更强、史料信息更加丰富，书写问题也更为复杂。其中涉及宋史中的关键细节、宋代文学家鲜为人知的行实，都能够催生更多新的议题。由于撰者与丧家之间的复杂关系，同一志主的不同墓志记载的差异变形为历史诠释带来了新的空间，这就要求对于新出文献的系统研究。吴国武老师特别提到，火葬在宋代普遍流行，王安石文章和庆历儒学复兴的关联可能需要更加广

泛的佐证；而使用墓志材料研究党争和新法实行必然要考证文献内容的真实程度，也可以考虑引入类似“信任等级”的判断标准。

域外汉籍研究越来越成为显学，但专论宋代文学文献的仍然不多，卞东波老师一直在这领域深耕，全力收集刊布相关文献，并且贡献了宝贵的方法论思考。“文学生态”的提出挑战了文学史单线条的呈现脉络，对于域外汉籍的重新发现能够改变现有研究中的“视而不见”。吴国武老师认为，此前被忽略的、没有被认真对待的或者因解释不足而被搁置的文献都可以视作“新文献”。宋元时期东亚书籍史的材料较明清时期远为分散，这方面的研究仍有待深入开展。而文学的域外阐释既在宋代文学研究之中，又超出了这一领域；区分“作为文献的域外”“作为方法的域外”和“作为整体的东亚”的不同视角，东亚汉籍的门类和圈层都值得继续研究。吴国武老师指出，评估海外佚籍在宋代文学文献的整体中处于何种位置，如何开展域外注释的系统研究，仍需要长久持续的努力。

（撰稿：谢筠婷）



166

荣新江、魏正中、桧山智美等：龟兹石窟寺研究——考古·历史·美术·文献



【编者按】：2022年6月25日下午，“北大文研论坛”第166期在线举行，主题为“龟兹石窟寺研究——考古·历史·美术·文献”。文研院学术委员、北京大学中国古代史研究中心教授荣新江、北京大学考古文博学院教授魏正中、京都大学白眉研究中心暨京都大学人文科学研究所特定助教桧山智美作引言，北京大学外国语学院教授王邦维与文研院邀请学者、四川大学中国藏学研究所教授罗鸿担任主持，北京大学外国语学院教授陈明、文研院邀请学者、早稻田大学东洋哲学系教授山部能宜、新疆龟兹研究院研究馆员赵莉、中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员廖晔、西北大学文化遗产学院教授冉万里、北京大学外国语学院副教授萨尔吉出席并参与讨论。

上半场

论坛上半场聚焦克孜尔石窟的研究历史，与会学者从考古学、历史学、佛教美术史及佛教文献学等不同角度回顾以克孜尔石窟为代表的龟兹石窟研究的基本进路、研究重点与难点以及跨学科合作研究等主题。论坛伊始，荣新江教授由龟兹的重要历史地位及学术史两方面展开引言。龟兹是塔里木盆地与丝路北道最重要的文明之一，也是大多数求法僧的必经之地，在佛教史及中西交通史方面都占据重要地位。由于从汉西域都护府到唐安西都护府均以此为中心，故汉文史料对龟兹的记载最为丰富，留下大量政治史记录及求法僧记录。但由于求法僧多属大乘

佛教，对作为小乘佛教中心的龟兹的记载或有偏异，属“一面之词”。更重要的史料是19世纪末以来在龟兹本地出土的多语种文献材料，以及大量石窟寺壁画遗存、洞窟题记等。从佛教层面来看，龟兹拥有比于阗、焉耆、楼兰等地更为丰富的材料，且多为胡语资料，为龟兹研究提供了崭新的史料与机遇。在学术史方面，百余年来海内外的龟兹研究相对分散和专精，考古学家更关注洞窟的分类与断代，以及龟兹古城、戍堡遗址；美术史家做壁画的比定工作，进行艺术剖析和分期；佛教史家更关注小乘佛教的发展及其与大乘的关系；语文学家转写、翻译、注释各语种文书。今后的龟兹研究则需要走出各自独立的学科分野，如魏正中教授等的新著



克孜尔千佛洞

(*Traces of the Sarvāstivādins in the Buddhist Monasteries of Kucha a, Leipzig Kucha Studies 3, New Delhi: Dev Publishers & Distributors, 2022*) 便是多学科参与的成果, 其继承并发扬了宿白先生的考古方法论, 实现从洞窟组合走向区域组合, 通过对整个龟兹石窟的考察, 追寻和复原古代龟兹佛教社会的完整系统与僧伽集团的运作过程。此外, 以 Monika Zin 先生为代表的莱比锡团队也利用丰富的佛教知识和写本脉络进行考察, 值得重视。(如 Monika Zin, *Representations of the Parinirvāṇa Story Cycle in Kucha, Leipzig Kucha Studies 2, New Delhi: Dev Publishers & Distributors, 2020*) 关于龟兹石窟寺研究的具体问题, 荣新江教授指出, 在比定克孜尔石窟壁画时, 我们难以找到其文本根据, 如果仅依汉译佛经比对, 则其与绘图时所据文本相差数百年, 是否可行仍然存疑。故应将文本同石窟寺相互打通, 继续深入考察。

陈明教授认为, 龟兹研究是相当国际化

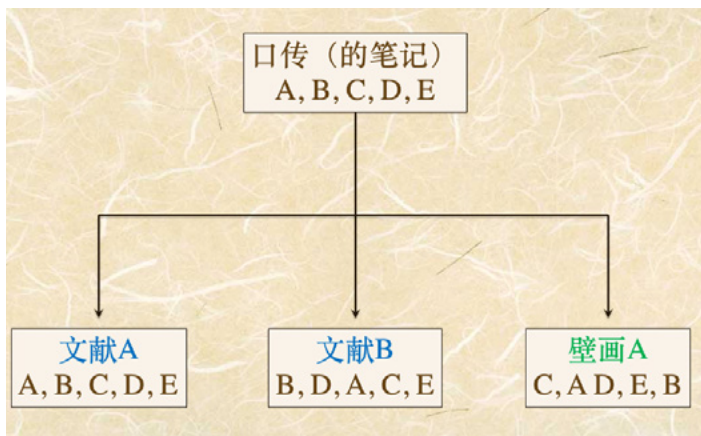
的, 国内学者也已“登堂入室”, 故需继续推动中外合作跨学科研究。就研究本身而言, 首先, 石窟和壁画作为空间和载体, 可以分别展开讨论, 但不能割裂相互联系。就前者而言, 学者们大多考察开山凿窟的过程、社会时代背景、立体的空间设计、石窟与寺院的关联、造窟的社会功用、壁画与题记等多方面议题, 同时也会讨论技术层面, 甚至包括石窟开凿的工具和工

艺。而在壁画方面, 很多学者讨论了石窟的美感与宗教情境的建构, 壁画的内容、溯源与解读、壁画的构图与艺术特色、画家的来源与知识背景、绘画风格的流变及其与区域宗教文化的交流等, 越来越细也越来越深。为进一步推动研究, 需展示龟兹石窟的数字人文之美, 应建设龟兹石窟数据资料总库, 让流散在世界各地的龟兹文物以照片形式回归, 力图复原晚清时期以前的龟兹石窟面貌。其次, 应编制龟兹石窟与壁画的百科图典, 建设相应的电子资料库, 涵盖佛像、神像、妖怪、普通人物、服装、工具、器物、风景、建筑、山水、花纹等, 并配以多语种术语名称, 借助大数据技术进行分类、归纳和分析, 从更广阔和综合的角度揭示龟兹石窟的方方面面。目前已出版的《克孜尔石窟壁画复原研究》、三卷本《龟兹石窟题记》便是该方面极为有益的成果。第三, 应重点讨论龟兹石窟的图像生产与流传。克孜尔石窟是丝绸之路上的独特重镇, 多线路、多层次、多网络、

多语种、长时段地研究克孜尔，已成为学界共识。克孜尔石窟存在两类壁画，一类与文字文本存在直接关联，需由文本入手，搜集与图像相关的材料，并且不以单一性文本或汉译文本考察图像，否则会出现似是而非的判定。另一类则是与文字文本几无关联者，可能是源自口传文本或当地新产生的图像，应从知识生产的角度入手，考察龟兹本地文化的主体性。此外，也应对不同时空生产的有联系的图像进行个案分析，如将克孜尔石窟所见独角仙人与敦煌莫高窟的同类图像深入对比分析，关注克孜尔独特特征的成因。陈明教授认为，克孜尔石窟壁画往往将最有代表性的瞬间呈现出来，聚焦于故事的核心。敦煌莫高窟则多采用连续叙事的形式，相对复杂。克孜尔的独特风格并非是节省空间所致，而与早期佛教讲唱叙事形式有关。（参梅维恒《绘画与表演》）由此引出文字文本细节同图像叙事形式的关联问题，仍待学界以丰富的文本积累和更广阔的视野继续研究。

接着，山部能宜教授以“怎么决定石窟用途”为题，将吐鲁番吐峪沟第 K32 窟（吐鲁番文物局编号第 42 窟）、库木吐拉第 75 窟和敦煌莫高窟第 285 窟综合探讨。为了解石窟用途及石窟里的活动，最好的方法是观察石窟里比丘们实际的实践，但由于目前新疆找不到类似的佛教实践，故应采用其他方法，如观察石窟结构、文献资料（律文献）、石窟内

的壁画和题记（多光谱摄影、电脑处理），以及新疆以外的其他地方的实践。首先，以吐峪沟第 K32 窟为例（参山部能宜《吐峪沟第 42 窟禅观壁画研究——兼及汉文禅观文献的起源》，陈瑞莲译、杨富学校，《敦煌研究》2015 年第 4 期，35—42 页。）其继承印度僧房窟的基本结构，没有礼拜的对象，侧室、后室里没有生活设备（床、炉），一般被认为是禅修的地方。壁画中有禅观僧、恶鬼、火焰等图像，是与《观佛三昧海经》及《禅秘要法经》所见夜叉鬼及其“吸火”或“头上火起”形象有关，故 K32 窟壁画中一些“不一般”的场面在禅观文献里有对应要素。但壁画和文献的排列不相符合，故 K32 窟的壁画不是按照特定的文献制作的。文献与壁画个别记录当地修行者们的口传或其笔记的各种侧面的可能性更大。那么，K32 窟壁画反映当地的禅观。此外，K32 窟后室和侧室的前壁内侧门上有小龕，柏孜克里克第 10 窟侧室内部门上也有相似的小龕，这亦见于现代当地维吾尔族人的家中，对照



文献与壁画的关系示意

可见应是放置物品之处。由此推测 K32 窟的用途，为了认真修行，僧人长期停留在侧室、后室里，需要放东西（衣钵）的地方，现代日本的禅堂也有这种设备，这种小龕的存在显示这些侧室是实用的地方。总之，K32 窟是禅窟的可能性较大。

其二为库木吐喇第 75 窟（详参山部能宜、赵莉、谢倩倩《库木吐喇第 75 窟数码复原及相关壁画题材及题记研究》，《丝绸之路研究》第 1 辑，2017 年，225—250 页。）正壁有六道环绕禅定僧的图像和汉文题记。题记难以辨认，笔画多半已剥落，由于并未用墨而是某种蓝色颜料，红外线摄影没有效果。对此，假设复原的方法有：利用剥落笔画边缘留下的模糊痕迹，手动描摹之，也许可以圈出曾有笔画的范围，再加深该范围的内部，可以复原这些笔画。不过，由于往往很难辨别剥落的模糊字迹笔画和后代的污迹，所以不能排除有时无意描了像字迹的后代污迹的可能性。根据提取出的题记内容来看。第 75 窟的功能和禅观文献有密切关系，很可能是禅窟。但是，旁边的第 74、76、77 窟都是罗汉窟（晁华山），那么，第 75 窟也有可能是纪念著名的禅师的罗汉窟（影窟）。影窟也很可能是禅修的地方。其三为敦煌莫高窟第 285 窟（详参山部能宜、赵莉《对敦煌石窟研究应用多光谱拍摄和电脑处理的可能性》，《丝绸之路研究集刊》第 5 辑，2020 年，102—118 页。）其建于六世纪，构成颇似吐峪沟第 K32 窟，也绘有禅定僧形象，一般被认为是禅窟。但是这里有礼拜的对象。佛龕、罗汉龕、侧室都有相似的龕楣。侧室后壁有圆光、莲花座的痕迹，应该是高僧莲花座上



宿白先生 李韵摄

坐禅的画的痕迹。侧室的后壁上原来有类似主室西壁（正壁）的罗汉像的高僧画。关于侧室的用途，若其为禅修之所，修行者向主室坐，则其背朝高僧画，不礼貌；向后壁坐，则龕楣装饰修行者的背面，视觉上很不自然。因此推测侧室很可能是去世的高僧的影窟，而不是禅修的地方。总结而言，相似结构的石窟也可能有不一样的用途，需要单独讨论。

赵莉研究馆员则以克孜尔石窟分期研究为主题发言，克孜尔石窟的分期是中外学者长期关注、探讨的话题，也是目前的研究瓶颈。克孜尔石窟的分期研究对于建立新疆石窟寺年代标尺、建立西域地区石窟寺的时空框架具有关键意义。早期格伦威德尔（A. Grünwedel）、勒柯克（A. von Le Coq）和瓦尔德施密特（Ernst Waldschmidt）等德国学者的观点长期以来为学界普遍接受。此后也有一些欧美学者和宿白先生的考察与研究。

宿白先生认为，德国学者既没有系统考察新疆各地历史与佛教流传的背景，也没有参照新疆以东一些石窟的概况，值得商榷。宿先生将考古的地层学与类型学方法用到石窟寺考古中，并采用碳十四测定数据进行验证，其三段分期得到美国安吉拉·霍华德（Angela Howard）教授的支持。霍旭初先生在宿白先生分期的基础上，提出了初创、发展、繁盛、衰落期四段，其分期涉及的洞窟数量大于前人。此后李崇峰先生对龟兹石窟的中心柱进行分期研究，廖肠的博士论文也对克孜尔石窟的年代分期进行探讨，近年荣新江教授带领的龟兹石窟题记整理工作，解决了一部分石窟的年代问题。魏正中教授的新分期成果亦值得关注。碳十四测定作为石窟寺年代测定的一种手段，对年代分期具有不可忽视的作用。但随着技术进步，需要对此前的测定数据加以更正。21世纪新技术（加速器质谱测年法）实现突破，由此测定的克孜尔第38窟等测定数据与前人所测有明显出入，更加准确，误差只在20年以内。但目前碳十四数据大多出自有壁画的洞窟，很少测定没有壁画的洞窟，而後者的数量达到三分之二有余，亟待科技手段的测定与介入，以便后续的年代分期研究。以此为契机，亦能推动对龟兹石窟反映的佛教思想及犍陀罗的造像艺术和龟兹石窟的比较研究。

王邦维教授总结了上述各位老师的精彩发言，指出对龟兹的记载包括延续的汉文史料，及梵文、龟兹语（吐火罗语B）史料。汉文史料数量最多，对龟兹佛教图景的重构也大多依据汉文记载。但20世纪以来发现的梵文文献数量也不少，胡语文献同与汉文

文献的契合度不高。玄奘曾载屈支国（即龟兹）“经教律仪，取则印度，其习读者，即本文矣”。此处的“本文”所指为何？即龟兹佛教主要使用哪种语言？其语言载体是怎样的情形？王老师认为，说一切有部在玄奘时代及以前（包括鸠摩罗什时代）以梵语作为经常语言。至于在哪个特定时代将梵文作为经常语言，甚至是行政语言，仍待进一步考察。随后王老师也对汉译佛典的系统问题及学术史进行阐发，指出应将龟兹石窟艺术反映的部派研究与不同部派独特的宗教生活方式结合起来。此外，庆昭蓉老师也参与了上半场论坛并做简单评述。

下半场

论坛下半场围绕 Giuseppe Vignato（魏正中）、桧山智美（Hiyama Satomi）、Petra Kieffer-Pülz、谷口阳子（Taniguchi Yoko）合著的新作《龟兹早期寺院中的说一切有部探迹》（*Traces of the Sarvāstivādins in the Buddhist Monasteries of Kucha, Leipzig Kucha Studies 3*, New Delhi: Dev Publishers & Distributors, 2022）中汇集的材料和相关分期理论展开讨论。魏正中教授首先向大家介绍了本书的基本内容。该书的研究重点是龟兹说一切有部佛教的一个重要阶段，第一类洞窟组合和第一种画风：“A传统”（Tradition A）。其与龟兹石窟的其他传统（“B传统”，Tradition B）明显有别。“A传统”寺院分布在克孜尔、库木吐喇、苏巴什佛寺（地面的A传统壁画）、乌什吐尔—夏合吐尔佛寺等地。本书总体可分为两部分：上编系统梳

理“A传统”洞窟的基本信息、其他地方保存的洞窟资料、塑像或遗物，力图复原洞窟原貌。以对克孜尔第133窟的复原为例，其呈平面方形，一阶叠涩。大部分塌毁，残存东壁、北壁和顶部的一小部分。通过与同类“A传统”洞窟的比对，能够复原洞窟原貌。下编分三章，首先基于每座洞窟的“场域感”或“在场感”（Sense of place）进行考古学类型分析，对寺院的位置和范围、石窟在寺院中的位置、区段中的组合，及不同类型洞窟（僧房窟、禅定窟、储藏窟等）进行细致考察，辨识出龟兹说一切有部佛教发展历程中的四个阶段。其次探讨了主要图像和辅助图像的特征（叙事题材及其文本来源），最后从禅定窟出发，在寺院脉络中还原这些洞窟的空间语境。附录部分则是对克孜尔及其周边地区出土的说一切有部《比丘别解脱经》梵文写本若干戒条的考察，及绘画材料与技法的分析：克孜尔石窟两种风格壁画的对比研究（以第167、69和224窟为例），对两

种传统的分异进行文本与科技方面的佐证。本书认为，“A传统”可能是与《十诵律》密切相关的龟兹说一切有部佛教史的一个早期阶段。A、B两种传统属说一切有部。

随后，松山智美特定助教以书中第四章，即“龟兹说一切有部寺院的叙事艺术”为题发言，对“A传统”进行图像学考察，关注其艺术叙事题材及文献传统。A、B传统在叙事艺术上存在差异，除绘画风格的不同外，还有选择故事、文献的不同偏好。“A传统”寺院主室内叙事艺术主要有两种类型：有中央佛坐像的寺院、有一幅大幅故事画的寺院。前者以克孜尔第76窟为例，前室有宽敞的空间、比真人大小还大的人物绘画（佛立像、守护神等）。主室则是黑暗而狭窄的空间，大部分被附在基座上的大佛坐像占据。主室中心的佛坐像高约2.5米，壁画内容则表现佛陀事迹（涅槃场面很少）、弹奏乐器的乾闥婆（也被称为食香、寻香行）及其他天人，有头光和身光的佛像与菩萨像。或许

这类主室具有中央佛坐像的寺院的功能，即“香房”

（gandhakuṭi），是充满精致香气的佛陀永久居所。在印度与犍陀罗佛教僧院遗址中，香房中配备了一尊中央佛像，以代替真正的佛陀。佛陀象征性地出现在这个房间里，并被视为寺院的合法所有者。“A传统”有中央佛坐像的作用即是信徒们可以见到象征性地“生活”在香房中的释迦摩尼的空间。



论坛现场

第二类则是有一幅大幅故事画的寺院。如克孜尔第 116 窟，由一两扇窗户照亮室内，其装饰集中在一幅大型叙事画上(约 3x4 米)，是关于国王或商人的因缘故事，没有佛像。该类寺院又可分为两类，其一为正方形窟及穹顶者，如克孜尔第 83 窟和库木吐拉第 GK21 窟，主要图像为关于贤良淑德的国王的因缘故事，次要图像为装饰纹样，菩萨、天人和世俗的乐师；其二为长方形窟及拱顶者，如克孜尔第 118、212 窟，主要图像为贪婪的国王和商人的因缘故事，次要图像则是装饰纹样、禅定僧等。综合对“A 传统”叙事壁画的研究，桧山助教认为，“A 传统”壁画包含的叙事图像来自于多种而非单一的文本，或是贵霜时期编纂的梵文本（佛所行赞 *Buddhacarita*、圣勇译本生鬘 *Āryasūtra's Jātakamālā* 等），或是早于五世纪翻译的早期汉译佛典（杂阿含经、增一阿含经、十诵律、太子须大拏经、大庄严论经、杂藏经、普曜经、萍沙王五愿经、法句譬喻经、杂譬喻经、杂宝藏经、大智度论等）。与“A 传统”叙事装饰有关的文献可以被归入说一切有部叙事文学发展的早期阶段，其大部分叙事图像在《根本说一切有部毗奈耶》中是没有的，或者与它所编纂的版本无关。相比之下，“B 传统”中心柱窟中大多数已确认的绘画都与它密切相关。以两种传统所见优陀羨王缘 *Udrāyaṇa-Avadāna* 叙事图像为例，“A 传统”的克孜尔第 83 窟的图像接近佛说杂藏经（法显译成于五世纪初），“B 传统”的 171 窟的图像则与根本说一切有部毗奈耶文献最为相关。

此外，A、B 传统的分异同样表现在首

选因缘故事主题的转移方面。“A 传统”往往是以富有的、有权势的俗人（国王和商人）为重点的故事，强调遵守佛教道德规范和支持佛教僧团的重要性。“B 传统”则有所有社会阶层的主角，与实际的戒律规则有关的故事。而在佛涅槃图像方面，“A 传统”强调佛陀的永远存在，“B 传统”则将佛陀作为一个历史人物，其教学和律藏规则仍在继续。与此相关，将“A 传统”方形窟与“B 传统”中心柱窟相比，佛像的功能似乎从根本上改变了。“A 传统”中的佛像大而不能动，庄严地坐在黑暗的房间里；“B 传统”的佛像较小，便于携带，可能用于行像礼仪。综上，两种传统似乎反映了库车早期和后期的说一切有部文化，如何理解这种装饰叙事的重点转移——从注重佛陀存在的故事，以及富人做一个好佛教徒的比喻，到强调佛涅槃，以及与实际律藏规则相关的故事，及其是否反映了不同的仪式传统，或者俗人与僧团之间的不同关系，仍待继续深入研究。

廖旻研究员表示前述学者的发言让自己受益颇多，赵莉老师多年来从事的海外克孜尔影像的收集与复原、龟兹石窟题记的整理公布、石窟考古从洞窟组合提升到区段、科技考古的突飞猛进为美术史研究提供了很大空间，应借此机会重新考察壁画。近年来 Monika Zin 教授及其项目团队在图像志研究上大幅度拓展，国内外年轻学者均有建树，能否利用佛教文献、石窟考古的成果进一步加强和细化图像志辨识，目前美术史研究仍面临挑战。在部派问题上，廖老师回应了王邦维老师的论述：应以律为中心，由此观察房屋设计、方形窟位置的文本层面，从而实

现对整个空间联系和布局的思考。此外，禅定窟作为主线之一，禅定者的身份（如隐修者）同样也会影响到对石窟构造、绘塑组合的理解。鉴于藏传佛教主要奉行说一切有部律，廖老师还将 A 传统石窟的空间结构同西藏西部 11—12 世纪同类建筑进行对比，从世俗生活和宗教生活是否明确区分开来、聚落与寺院空间有无融合等方面加以梳理，期待能够实现“溯源”，形成一个更大的文化背景。

冉万里教授以“苏巴什佛寺遗址与石窟寺”为题，跳脱出对不同窟型组合的讨论，结合寺、窟观察石窟寺。龟兹地区的库木吐喇和苏巴什都有地面佛寺和石窟寺，但石窟寺明显与克孜尔有很大不同。究其原因有三：开凿者及其信仰的不同、时代的早晚、对源头石窟的吸收改造不同。一般认为，禅窟起源于印度的毗诃罗（僧房）窟。关于此前山部老师谈及的侧室问题，冉老师认为，附属于洞窟的侧室若用于居住则显得太小，故学者们认定其用途在于禅观。在苏巴什佛寺遗址，石窟区位于北区，寺院区位于南区，南区范围内形成多个小僧房区，是一个典型的山前地带窟寺结合方式。印度阿旃陀石窟群集僧侣生活与佛教活动于一体，具有实用性，其组合方式实际上就是一座寺院，克孜尔石窟的组合方式与之非常相似。阿旃陀石窟以礼拜窟为中心，围绕着很多僧房窟，这是中国石窟组合形式的源头。克孜尔石窟在组合上基本模仿了印度模式，由礼拜窟、僧房窟和其他讲堂之类，组成了一个开凿在断崖上的佛教寺院。但也改变了印度塔堂（庙）窟的原有形制，形成了中心柱窟、新的僧房窟、

储藏窟等。供人居住的僧房窟，有灶坑、储藏室等（如克孜尔石窟 24 号窟），形成一个独立的生活单元。但具体到苏巴什佛寺则又有所不同，其从多室逐渐向长条窟演变，两侧禅室取代了列柱，后室以穹窿顶样式取代了覆钵塔，形成了苏巴什佛寺独具一格的禅窟样式，并部分地影响到了焉耆、敦煌地区。总体而言，在龟兹地区形成了两种不同的风格：克孜尔风格和苏巴什风格。二者有各自的传播路线，形成了丝路中的两个不同系统。至于“B 传统”不存于苏巴什佛寺中的问题，我们应考虑到苏巴什佛寺窟寺结合的特点，地面寺院分解了石窟原本承担的很多职能，导致苏巴什佛寺只有禅窟的相对单一局面。一种石窟的流行同其所在环境密切相关，这在苏巴什佛寺表现得特别强烈，其将印度本土与中亚地面寺院巧妙的结合和改造为一体。此外，这种建筑样式上所表现的差异可能也与根本说一切有部有很大关系。思想不同导致礼拜活动的差异。

萨尔吉副教授针对《龟兹早期寺院中的说一切有部探迹》一书的附录 I 基弗（Kieffer-Pulz, Petra）对克孜尔及附近地区出土的说一切有部《比丘别解脱经》梵文写本的考察加以评述。在目前对龟兹佛教认识的大背景下（以流行小乘佛教、说一切有部和根本说一切有部为出发点），不同的《比丘别解脱经》或许反映了不同的僧团组织。过去一般认为，一个僧团有相对稳定的规章制度，但在这种“大传统”之下，可能还存在一些“小传统”。由此需寻求对文本差异的几种解释路径，比较部派的律藏文献、戒条的措辞与内容差异，辨析这或是年代差别

所致，或因文本自印度携来后当地人根据自身传统加以改造而成，或因当地僧众对梵文不熟悉，直接误解了。此外，有研究认为部派佛教在文本书写方面似乎也有偏好，即用特定的字体书写部派文献。这些均是阐释文本差异、解决问题的一些途径。这引出了对文本丰富性的考察，需要仔细比对各类材料。但由于目前材料总数较少，且西藏所藏的一些部派律藏文献目前尚未完全刊布，仍待继续关注。并且在文献记载之外，对龟兹流行

说一切有部也需要重新考量。而对于 B 传统中的佛传故事布局，萨尔吉老师认为，这或许反映了佛传故事“叙事模式”尚未确定时的某种状态。最后，罗鸿教授综述本场论坛的内容，为本场论坛作结，与会学者亦就上述问题做进一步交流探讨，论坛在热烈的讨论氛围中结束。

（撰稿：徐伟喆）



167

近世中国的书籍形制与阅读形态



【编者按】：2022年7月10日、11日，由京港大学联盟支持，文研院与香港城市大学中文及历史学系联合举办的第二届“京港青年人文学者学术研讨会”如期召开。本次会议主题为“近世中国的书籍形制与阅读形态”，是“近世中国的思想、制度与文章”系列论坛的重要组成部分。本次会议由香港城市大学中文及历史学系助理教授崔文东与北京大学中国语言文学系副教授陆胤共同召集，主会场设于香港和北京两地，以网络连线方式进行。近二十位与会学者分别来自香港城市大学、香港中文大学、香港理工大学、北京大学、中国社会科学院、复旦大学、武汉大学、台湾“中研院”、牛津大学、江西师范大学和中华书局等高校及科研机构，就“近世中国的书籍形制与阅读形态”这一主题，结合自身研究背景，以不同视角切入问题，发表了兼具跨学科与多元特征的最新学术成果。

7月10日上午，会议伊始，首先，香港城市大学中文及历史学系教授程美宝致辞。这次会议延续了去年的两地连线模式，而这种跨媒介交流也是该系列研讨会的主题在当下学术对话模式中的实践，她期望今后两地的学者能继续保持密切学术交流，并拓展这种学术交流的方式。随后，本次会议召集人香港城市大学中文及历史学系助理教授崔文东、北京大学中国语言文学系副教授陆胤分别致辞。崔文东指出，两地学者在研究方法和思路上的异

同可以成为对话的契机，人文学者关注问题的差异也存在可以交流的空间。陆胤表示，这样的对话不仅有学术上的交流，也有精神和情感上的互动，今年的主题与去年不同的

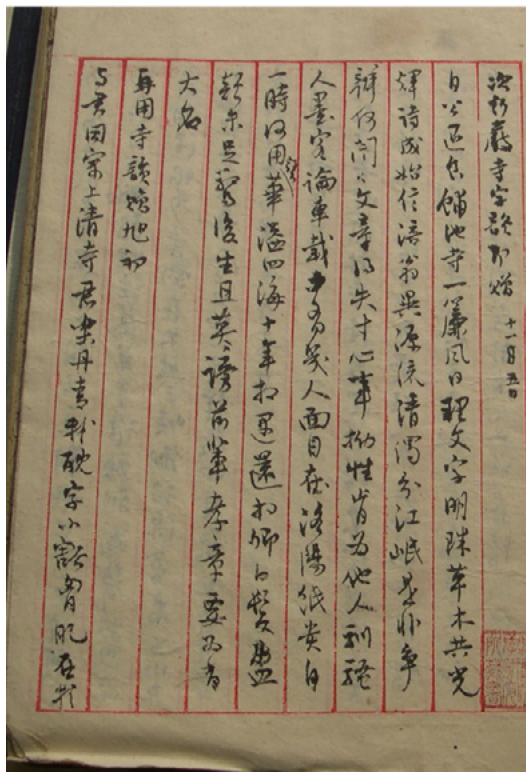


京港两地学者留影

是将“近代”变更为“近世”，旨在将研究视野延伸到了更长时段。书籍史与阅读史既有新文化史的面向，也根植于中国传统。二位召集人都对与会学者表示欢迎，并期待更充分的学术交流和丰硕的研讨成果。

本次会议的第一场论坛的第一场报告是北京大学中国语言文学系教授张剑发表的《沈尹默〈寺字韵唱和诗〉的文献学视角》。二十世纪三十年代末，沈尹默参与当时文人的“寺字韵唱和诗”活动，作有 36 首诗并汇集为《寺字韵唱和诗》，现留存有草稿本、誊稿本、油印本、传抄本等不同版本形态。讲者通过校勘对比发现，草稿本、誊稿本文本最可信赖，油印本次之，传抄本再次之。传抄本讹误虽多，但文本总体仍不失可信，由此可对传世文献的稳定性抱有信心。尽管近人同韵唱和，人事俱近，版本源流相对容易理清，而古代文本的面貌无疑要复杂许多，未可一概而论。但讲者也指出，在学术研究中，例举法所示常为特异的部分，却让文本的确定和稳定常常被无视，然而我们无法因少数的特异而否定总体的确定和稳定。况且，讨论这些特异部分的目的，往往在于更好地寻找确定和维持稳定。

接着，由复旦大学历史系教授张仲民带来报告《新材料和新学问：民初日学人围绕章学诚及〈章氏遗书〉的互动》。章学诚及其《文史通义》等书在晚清时就已经被读书人广泛阅读接受，但对其进行的专题研究却一直到了 1920 年后才开始兴起。这其中固然有日本学者内藤湖南 1920 年所撰《章实斋年谱》的先导作用，以及胡适 1922 年出版的《章实斋先生年谱》的示范效果，但更



沈尹默《寺字韵唱和诗》稿本一种，
现存于中国社会科学院文学研究所图书馆

关键的因素则是两种《章氏遗书》在 1920、1922 年的相继出版。讲者以详实的史料证据梳理了关于胡适《章实斋先生年谱》的撰写过程，以及胡适、青木正儿、内藤湖南、张尔田、刘承幹等关于《章学诚遗书》的互动，乃至《章氏遗书》出版后对章学诚研究的影响面向。尽管讲者认为这目前并未形成系统，但作为学术史背景的重构，当有助于我们了解民初章学诚研究之兴起的学术积淀和“物质基础”。同时，讲者由此引申出一个重要问题，即，阅读和接受的痕迹或无痕迹，如何重构、如何再现？

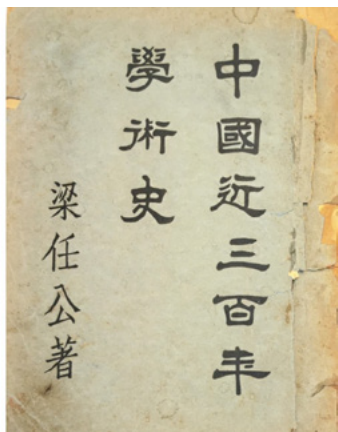
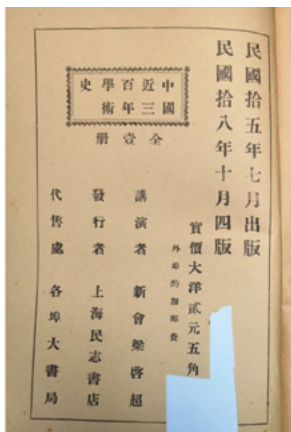
随后，中华书局副总编俞国林发表了报告《文献、文本暨文意之真伪、正讹与异同》。

该主题源于讲者近期文献整理工作中一些提纲挈领的归纳，讲者首先指出，近代文献，不管文本传播类型，还是版本存世情况，大都比较复杂，尤其是重要学者的著作。具体而言，讲者分别从真伪、正讹和异同三个方面举例说明。其中，在真伪方面主要有两种类型，即伪托与盗版。正讹则主要表现在文本和文意两个方面。文稿的问题存在于原稿、排版和引文等方面，文意的问题存在于作者本身的理解谬误和著作流传时后人的断句问题，并以整理梁任公《中国近三百年学术史》中发现的问题及相关类似整理活动中的问题举例。讲者通过这些问题表明“纠他人之讹误，易；定作者之是非，难”。他总结道，此类研究中应底本选择得体，校记写得规范，标点符合文意，文本值得信赖。

10日下午，第二场论坛由香港城市大学中文及历史学系副教授陈学然主持。第一场报告由北京大学中国语言文学系助理教授胡琦发表，题为《〈读史论略〉与近世中国的史学启蒙阅读》。杜诏《读史论略》是清代中期以降一种颇为流行的历史启蒙读物，进入二十世纪之后仍有传布。与通常“蒙求”类读物齐言韵语、方便记诵的体裁不同，《读史论略》渊源自文人史论，继承元代潘荣《通鉴总论》，乃是朱熹《资治通鉴纲目》影响下的一种史学入门书。历史正统观念如何通过通俗读物渗入社会一般知识世界？文章家的技巧对史学知识之传承有何促进作用？“史论”

写作中，历史逻辑与论辩逻辑如何相互调和？讲者对《读史论略》的文本结构、版本源流进行了初步考察，并以阅读史之视角，考察此书在嘉庆以后翻刻、传抄、接受的情况，并希望由此案例，窥探近世史学启蒙阅读之一斑。

随后，江西师范大学历史文化与旅游学院讲师温海波发表报告《多元识字：从明清杂字看民众认读能力培养》。杂字由日常生活的常用字汇编，是明清社会习见的民众识字读物。利用杂字书的物质形态、认读记录、前言序跋，还原书籍的认读实践，进而勾画明清普通民众如何将文字吸收内化。讲者通过建立杂字的字料库，统计杂字的收字情况呈现文本蕴含的多元识字能力，并由此审视中国史研究中识字率的界定，对20世纪80年代以来欧美中国学界识字研究论辩的焦点做出有效回应。讲者认为，通过对杂字的书籍形式、阅读形态探讨，不仅呈现明清下层民众习得读写能力的方法与过程，还将在民众复数的识字认读能力，特别是功能性识字



梁启超《中国近三百年学术史》，1929年四版

的数量和性质上得出基本参照。讲者还强调，在明清时代的基层社会，有必要认识到识字内部各种动力的复杂性和多样性，不仅要考虑不同的地域性差别，还要兼顾识字内部的复杂多元层次。

第三场论坛由北京大学中国语言文学系教授张剑主持。首场报告是武汉大学文学院古籍整理研究所特聘副研究员韦胤宗的《书中书，画中画，房中房——明清世俗图像中的书物与男女》。从明代中晚期开始，绘制的和借助雕版印刷方式印行的秘戏图（谱）大量出现，很多秘戏图中充斥着书籍、画卷、文房清供等物，描绘的是书斋的场景。其中大量书物与文房器具的形象显示了明清社会上有关书籍与文房用具的知识与图像在普罗大众中极为流行，并借助商业印刷的发展而实现。南宋末年陈元靓编纂的日用类书《事林广记》中即有“文房类”，元明之日用类书不断补充，同时又有画谱、通俗读物的插图等，刊印书物之图像，至晚明时期在通俗图文世界中形成蔚为大观的文房知识。这些日用类书、图谱、小说戏曲等通俗书籍，收集文人学者关于文房清供的描述与形象，将其简化、改写、整合、分类，并刊印出版，使得原先专属于文人的知识可以进入一般的城市平民家中。

随后，香港理工大学中国文化学系助理教授陈婧发表报告《从私人阅读到公开出版：清代先唐诗总集出版初探》。据讲者统计，有清一代，共出版并流传了大约40多本先唐诗总集。讲者将以目前目力所见的十七部先唐诗总集为研究对象，以书籍的副文本材料为考察重点，由此管窥时人对同类书籍的

阅读体验，进而考察这类书籍的出版历程。讲者按照成书时代将十七部总集分类总结，对序言进行文本细读，发掘编者对先唐诗的阅读体验，进而勾勒总结这类总集背后的出版历程。这类书籍的编撰往往基于清代已流传的前代总集，书籍的编成则多出私人阅读及文学口味的偏好。与商业出版的诗歌总集不同，这类书籍的正式出版往往迟于其于文人群体中的流传，进一步说，或许清代文人私人阅读的偏好与文学品味在一定程度上影响并形塑了先唐诗这类诗歌在清代的流传及接受。

接着，香港中文大学翻译系助理教授叶嘉带来报告《书刊互现：徐卓呆〈影戏学〉知识考》。徐卓呆（1881—1958）的《影戏学》（1924）被载为中国本土产生的首部电影理论专著。讲者在前人研究基础上，藉翻译研究原文—译文的对比细读，兼用期刊研究的多向查阅，透过书与刊的互现，初步讨论《影戏学》的知识资源、思想脉络及情感结构。讲者指出，译本《影戏学》系统性隐匿了原文《活动写真剧の创作と撮影法》以及原文取自英文、日文、法文电影理论和技术专著和期刊的知识资源。这些资源的略去，是渗透在行文中，而前人尚未留意到。在对徐卓呆《影戏学》知识考的过程中，可以发现徐的思想脉络和情感结构也总可在中文期刊觅得根源。透过正视成书为翻译的事实，可见知识酝酿、试验、累积、提炼、归化的结果。讲者认为，“书刊互见”的知识考古，有助于进一步发掘清末民初知识资源和知识生产。

翌日上午，本次研讨会的第四场论坛开



《老残游记》，新文化书社，1964年版

始，由香港城市大学中文及历史学系助理教授崔文东主持。“中研院”历史语言研究所助理研究员李仁渊发表首场报告《程端礼〈读书分年日程〉与宋元以来的“读书法”》。程端礼（1271—1345）所编著的《读书分年日程》为读者设计了一套从八岁之前到二十五岁的读书计划。作为第一套完整且一度经由官方力量传播的读书法，其重要性得到许多学者关注。从宋朝开始，在个人文集、书信，以及由学生收集的语录当中，可以发现愈来愈多对读书法的讨论，乃至到南宋晚期有《朱子读书法》的出版。而《朱子读书法》也成为《读书分年日程》所欲传承的对象。在宋元时期开始出现一种概念，认为读书自有方法，甚至可以有一套“读书法”指导人们如何阅读。该时期对读书法的讨论非常频

繁，形成一套准则乃至可照着执行的步骤，并且开始借着刻书来推广特定的方法，其中的一些方向也影响后世读者对读书的看法以及阅读的方式。讲者以此从阅读史出发解读《读书分年日程》与其宋代先声，讨论这套论述及其出现的历史背景。

随后，牛津大学东方研究所博士后研究员许明德发表《夷夏潜流与书籍流变——略论元代经籍的刊印问题》。讲者发现，蒙元时代的书籍出版与夷夏问题的关系似乎并没有得到太多的关注，特别是毁板、删节与更动违碍语的情况，似乎更少纳入讨论的范围。讲者以对话张佳的《元代的夷夏观念潜流》一文展开，他认为，张文提供了一系列特别值得思考的问题：蒙元时代虽没有明确的诗文审查，但类似的删汰改写是否有透过“权力的毛细管”渗透到作者，乃至负责出版的刊行者（如书院或书商）之上？能否依靠现存的典籍材料，重新认识元代在著述或版刻过程中隐含的“夷夏潜流”？最后，我们还必须反思的一个问题是：现在所看到的书籍是否真的能精确地反映当时的族群意识？讲者希望建立一套系统的方法来思考上述的问题，并为这些方法提供一些案例，并希望可为未来元刊典籍的研究提供一些构想。

第五场论坛由香港城市大学翻译及语言学系助理教授林毓凯主持。首先，香港中文大学中国语言及文学系副教授许晖林发表报告《虚构乐曲的刊刻：读〈老残游记〉中的〈海水天风之曲〉》。报告聚焦文本刊刻与诠释的互动现象，尝试由晚清小说家刘鹗的琴谱刊刻活动切入，理解刘鹗《老残游记》中的神秘乐曲《海水天风之曲》的政治意涵。

小说中的《海水天风之曲》是一首尘世所无、只流传于山中的古调。这首曲子的合奏方式讲究不同乐器的差异音调间的配合，是一首合于儒家道德中“和而不同”境界的“合成之曲”。申子平聆听《海水天风之曲》的体验，被描述成一个神秘的而具超越性的听觉经验。这一神秘而超越的场景与小说中强烈的入世的政治关怀似乎显得格格不入。如何理解这首《海水天风之曲》与刘鹗的政治关怀之间的关系，是讲者问题意识的缘起。

接着，中国社会科学院近代史研究所副研究员赵妍杰发表报告《沧桑巨变中的世家子弟——兼论祁景颐日记的史料价值》。祁景颐乃清末重臣祁寯藻之曾孙、工部尚书祁世长之孙，礼部、吏部尚书李鸿藻之外孙，军机章京段少沧之婿。其现存日记大约 70 万字，是了解其个人日常生活、清末民初政情内幕、文人交游以及抗战初期天津地方史的一个新管道，其中包括他大量详细的生活细节。讲者以祁景颐的一天举例，从其日记中还还原了他在同一天看戏、聚餐、洗浴、纳凉、赏菊等生活细节。她指出，这部日记的史料价值主要体现在它持续时间长、规模庞大，囊括了该时期的政情与人际网络、对北伐后政治变动的观察等丰富内容。这部日记的出版将会为晚清史、民国史、近代社会史以及戏曲史等领域的专家学者提供重要的参考资料。

第六场论坛由北京大学中国语言文学系副教授陆胤主持。第一场报告由香港理工大学中国化学系研究助理教授张贇发表，题为《“在许多中国奈挺格尔中间”：抗战时期的医护、性别和印刷文化》。抗日战争期

间，女医护人员的抵抗是近代中国战时医学研究中的重要议题。然而，讲者将目光转向未被充分发掘的妇女自述的医疗照护的代表作品，如图像、妇女期刊写作和文学文本等，进而以更复杂、细致的面向理解妇女在战时医护工作中的作用。讲者认为，国民党党国宣传动员与利用女子的“救护能力”来补充男子的“杀戮能力”，动员女子用情感劳动使男子重返战场。但她们并不认同国家所提倡的温柔、顺从的僵化统一的医护形象，而是将自己塑造成反衬男性同行及伤兵的道德权威和精神楷模。她们重新书写了“男性化”与“女性化”的行为：女看护表现出的军人精神与士气，引导了脆弱的、男性气概受损的男战士。她们对国家和男性军事上级的批评和对伤兵的同情，表明她们远非“吃苦耐劳”的说教性叙述那样，只是顺从的情感劳动者。相反，她们是批评者、倡导者，以及前线战士。

随后，香港城市大学翻译及语言学系助理教授林毓凯发表报告《胡适的“和平主义”思想：一个阅读史的考察》。讲者发现，胡适在思考国际关系及国际伦理时有一个核心关怀，那就是：人类如何达成永续的国际和平？这个关怀不仅体现在他任驻美大使时所发表的关于国际局势的言论中，同时也展现在他求学时期的日记及其相关著作里。胡适对于“和平主义”的兴趣与探索因此贯穿了他青年与中年时期的思想发展，是胡适人文主义思想体系的重要面向。讲者将考察的重点放在胡适就读康乃尔大学时期的思想演变，透过爬梳《胡适日记》及胡适求学时期关于国际政治与伦理的相关著作及阅读经



《胡适留学日记》亲笔稿本

验，讲者考察了胡适在思考“和平主义”及其相关概念时所挪用的中西理论资源，从而显示出胡适在思考“世界和平”的内涵与实践时所展现出的变动性、多元性与理想性。讲者认为，康奈尔时期的胡适对“和平主义”的看法虽然在大方向上认同“世界大同主义”和“不抵抗主义”，却也偶尔展现出矛盾性与异质性。

本次研讨会的最后一场论坛由“中研院”历史语言研究所助理研究员李仁渊主持。首先，北京大学中国语言文学系副教授陆胤发表《清季国文教育的书籍载体与教学现实》。作为与修身、算术、史地、格致等科并列的一门课程，新教育框架下的文学科目被赋予“国文”之名，强调近代国族意识与“科学的”教授法。讲者讨论的对象，正是清季国文教育创生过程中书籍媒介与教学现实的关系。讲者铺叙了教育现场中“国文”一科在制度化、专科化、普及化三方面的拓展，突出其与传统词章传习的相异点。继而指出文学教育的“古今之变”的背后，实隐含着—场从

传统蒙书、经书、古文选本向近代教科书体式转换的书籍革命。但至少清末时期，国文教科书体现的教学理想、课程规划跟学堂教育现实之间仍有一定距离。讲者表示其无意（也无力）呈现清末国文教科书应用于教学现场的方方面面，而是要在回顾百年来教科书整理与研究趋势的基础上，估量教科

书作为一种教育史料的有限性和有效性，为进一步研究奠定基础。

香港城市大学中文及历史学系助理教授崔文东带来报告《启蒙少年的生意：商务印书馆“少年丛书”的制作、流通及影响》。讲者讨论了商务印书馆如何制作、推销“少年丛书”——清末民初最为畅销的传记系列，在启蒙少年的同时获得巨大利润。新学制的建立，催生出潜力巨大的少年读者群体。商务印书馆因而借鉴明治日本少年读物的模式，结合本土资源出版“少年丛书”，含二十九种中外英雄传记。编者配合商务修身教科书的内容，在传记中将英雄塑造为少年的道德模范；编者同时参照并改造梁启超创立的评传模式，将“公德”论述通俗化，与儒家伦理相调和。其中，大量回忆录证明了“少年丛书”在清末民初持续受到少年读者欢迎，依靠新教育体系成功发挥了推广新道德典范的功能。

圆桌讨论

本届研讨会以圆桌讨论结尾，由崔文东主持。他总结了这次研讨会的研究议题主要涉及两种书籍或文本：面向少年和普通读者的启蒙和通俗读物，它们在变动的长时段里提供了较为稳定的历史知识、国文教育、伦理道德体系等，由此成为解读这些文献的重要切入点；另一种文本则是日记、书信等私密性文本，它们的切入方式则与前者不同，比如文献学角度、阅读史视角、社会史视野等。

马忠文发言，阅读史是一个较新的概念，阅读史视角下的日记研究有两个研究面向：一是从日记中了解作者的阅读史；二是日记的出版研究，特别是界定日记的出版与作者的意愿问题。程美宝谈到，“书籍形制”与“阅读形态”这两个关键词很有启发，“形制”与“形态”的相互影响在具体问题中有不同体现。此外，如果扩大书的用途与意义，则会发现书的使用不仅仅限于阅读。张剑谈

到，这次会议富有启发，阅读史和接受史是一种可以回归到人的研究，从书籍角度可以拓展到很多维度，如果从文化传播和近代思想史的角度来看，报刊也可以纳入研究视野。李仁渊谈到，阅读的动作、读者和读物以及其不同时代、阅读的社会文化史意义可以成为阅读史研究的三个层次。此外，书页边缘的阅读笔记也是重要的阅读史研究点。叶嘉谈到，读者是否相信所读之书也是阅读史研究的一个角度，以报刊为例，它是否构成知识生产并如何引起读书人反思书籍知识与报刊信息之间关系，以及读书人背后是何种情感结构。同时，书籍的流通方式和空间也是值得关注的议题。陆胤总结道，相比去年的第一届京港青年人文学者学术研讨会而言，本届京港青年人文学者的集体有所扩大，并希冀下一届京港青年人文学者学术研讨会能有新的突破。

（撰稿：樊星）



168

王军：但丁与意大利文艺复兴



【编者按】：2022年9月8日晚，“北大文研论坛”第168期在北京大学静园二院208会议室与线上平台同步举行，主题为“但丁与意大利文艺复兴”。北京外国语大学欧洲语言文化学院教授王军主讲，北京外国语大学欧洲语言文化学院教授文铮主持，北京外国语大学欧洲语言文化学院教授李婧敬、中国人民大学哲学院副教授吴功青、北京大学外国语学院助理教授成沫出席并参与讨论。

论坛伊始，王军老师简要地概述了国内外学者对但丁及其《神曲》的大致认识：意大利和许多西方国家的同行认为但丁是中世纪晚期的伟大诗人和思想家，喜欢称其代表作《神曲》为“中世纪天鹅的最后一声长鸣”；我国的前辈学者则视但丁为文艺复兴最伟大的先驱者。王军老师认为，中西方学者从不同角度出发所得出的结论实际上都有一定的道理。为了更准确地定位但丁和《神曲》，他援引了恩格斯在《共产党宣言》意大利文版前言《告意大利读者书》中的概括性说法：“封建的中世纪的终结和现代资本主义纪元的开端，是以一位大人物为标志的。这位人物就是意大利人但丁，他是中世纪的最后一位诗人，同时又是新时代的最初一位诗人”。

接下来，王军老师分别从三个方面谈了自己的见解：其一，神曲是一部什么样的文学作品；其二，我们应该怎样解读《神曲》；其三，但丁主要以何种手法创作了这部作品。

王军老师探讨的第一个问题是：《神

曲》是一部什么样的作品。他首先追溯了

《神曲》一书的书名由来：《神曲》（*Divina Commedia*），原名《喜剧》（*Commedia*），是伟大诗人但丁的代表作。但丁称自己的代表作为《喜剧》的原因主要有二：其一，与作品的体裁有关。中世纪晚期，人们用“喜剧”指称由介于高雅体裁与低俗体裁之间的中等体裁创制而成的作品。但丁希望《神曲》的读者是具有一定文化基础的普通人，因此他选择了中等体裁，并采用明快朴实的佛罗伦萨俗语为创作语言；其二，与作品的内容有关。《神曲》的场景经历了由地狱到天国的转换，由此促成了由悲到喜的内容转变。

第一次为这部作品冠以“神”字的是比但丁晚数十年的意大利著名作家薄伽丘。首先，薄伽丘认为这是一部前所未有的非凡之作，似出自神人之笔；其次，他认为作品的内容不是尘世生活，而是人死后所要进入的三个世界，以“神的喜剧”相称也比较恰当。



内容上,《神曲》是一部叙事长诗、训世诗、隐喻诗、“百科全书”式的作品。《神曲》分为《地狱篇》《炼狱篇》《天国篇》三部,每部33章,加上序曲共100章,由14233行诗句组成。作品内容十分丰富,包括神学、哲学、政治、宗教、社会道德、古典神话、人类历史、天文、地理、物理等多种人文与自然学科的丰富知识。它不仅总结了中世纪文化,而且概括了整个西方古典文化,为后人研究中世纪及古希腊和古罗马文化提供了宝贵的资料。

形式上,《神曲》用11音节、3行诗体写成,采用了连锁韵。其中,11音节诗体指每行诗句由11个音节组成,并使诗句的最后一个重音落在第10个音节上;3行诗体指每3行或3行倍数的诗句为一个完整的示意

组;连锁韵通过尾音押韵的方式使诗句之间相互勾连,得到一种反复不断、变化无穷的韵律形式。

就影响而言,《神曲》尚未全部完成时就已经引起了一些学者的极大兴趣,当时即有人提议在文化之城博洛尼亚加冕但丁为桂冠诗人。但丁逝世后,《神曲》的影响越来越大。仅比但丁晚几十年的薄伽丘就是最早解读《神曲》的重要学者之一,他不仅在佛罗伦萨的教堂里设坛宣讲《神曲》,还专门写作了一些与但丁相关的重要论著。随着《神曲》的传播,数百年来,各国学者对《神曲》的研究经久不衰,各种文字的译本、介绍、评论层出不穷。

但丁已经成为意大利文化的象征,被尊崇为代表意大利民族的诗人。在民族处于各种苦难之时,尤其是在19世纪意大利民族复兴运动时期,但丁被爱国主义者视为意大利文明之父,成为号召人民起来反抗外族压迫、摆脱苦难、争取自由的一面旗帜。2020年1月17日,意大利政府宣布每年的3月25日为“但丁日”,足见他在意大利人心中的重要地位。而在中国,读者对《神曲》的接受虽仅经历一百年的时间,但有关它的研究却已然发展成为一项重要的课题——其中仅译本就有散文体和诗体多种,介绍性文字和评论更是不计其数。

王军老师随后转向第二个问题:我们应该怎样解读《神曲》。他认为,要理解但丁及其《神曲》,就必须深入了解中世纪晚期的时代背景和但丁的个人经历,认真解读《神曲》的文本,探索作品字里行间的真实含义。

一方面,读者要把握《神曲》的创作目的、

中心思想和整体构思。但丁生活在中世纪晚期社会发生巨大变革的意大利。在他身处的时代，资产阶级已经产生，其生活方式和价值观念开始影响整个社会，从而动摇建立在中世纪基督教神学基础上的意识形态。王军老师特别指出，但丁并不是幸运的资产阶级暴发户，而是政治斗争的失败者，被政敌流放。不得志的但丁认为正是资产阶级之间的党派斗争撕裂了社会，造成了他的不幸，他憎恨将其流放的出身于资产阶级的佛罗伦萨执政者及其背后的支持者罗马教宗。面对堕落的社会，但丁在人间找不到引导人类回归正义的道路，只好求助于天命，求助于地狱、炼狱和天国的震撼力。而《神曲》的主要内容是对地狱、炼狱和天国的展示，目的在于启发人们不要为追求尘世的快乐而忘记来世的祸福，驱使他们在恐惧与希望中回归正义，

因此《神曲》的创作目的、中心思想和整体构思是保守的，是为了恢复与维护旧的社会秩序及传统观念。

这一点体现在诸多方面：但丁十分留恋昔日的佛罗伦萨，赞美佛城过去的安宁和幸福，认为它的堕落和混乱起源于“村夫们”从封地来到城市；他把自己变成了诗歌里的“救世主”，把至高无上的教宗和君王打入地狱，在地狱、炼狱、天国的虚拟世界里展现自己拯救人类的伟大抱负和无所不能的力量；他谴责伤风败俗的佛罗伦萨妇女，尤其痛恨爱钱如命的神职人员——他毫不留情地把当时仍然活在尘世的贪婪的教宗卜尼法斯八世（Bonifacio VIII）打入地狱的深层；以极其尖刻的语言鞭挞他利用所掌握的教廷大权牟取经济利益。他把教会比作教宗的妻子，挖苦卜尼法斯八世为了赚钱竟然叫自己的妻



《但丁和神曲》，多米尼克·米切尼诺绘于1465年，现藏于佛罗伦萨大教堂

子卖淫。从这些例子不难看出，反对因争权夺利而迫害他人的资产阶级“新人”和他们的出现所引起的社会堕落、拯救人类是但丁写作《神曲》的一个重要的着力点。

另一方面，王军老师也提示读者关注《神曲》中反复流露出的后来人文主义者所具有的思想和情感。对此，他从四个层面展开说明：第一，对追求男女性爱者的同情。受逐步世俗化的文化影响，但丁把所谓的淫乱行为看作是比较轻的罪恶。进入中世纪晚期，人们虽然还不敢公开宣扬性爱的合理性，但已经在默默地、愉快地接受这种人的精神和肉体的快乐。但丁也处在这种矛盾状态之中，理智要求他把通奸者打入地狱，然而，面对保罗与弗兰切卡的乱伦之爱，他的昏迷却明确地表示他同情犯有淫乱罪过和情欲强烈的人。第二，赞颂人的探索精神。中世纪，基督教会控制了欧洲文化，并使其彻底地基督教化，“信则明”成为当时哲学思想的基础。在这种神秘主义文化的统治下，人们对宇宙万物的探索热情被降至最低点。然而，随着中世纪晚期的社会变革，人的理性逐步复苏，好奇心和探索精神也在不断增长。对于仰仗智慧抗拒天命的奥德修斯，按照中世纪的价值观念，但丁必须把他打入地狱第八层专门惩罚智慧欺骗者的第八囊，但是，在与其对话时诗人却表现出同情之意，甚至借助奥德修斯之口赞扬大无畏的探索精神。

第三，强调人的自由意志。基督教神学始终承认人具有自由意志，但中世纪基督教的神学更加强调天命的意义，因此自由意志对人的精神世界的影响越来越弱。然而，在社会发生重大变革的中世纪晚期，像但丁这

样的敏感文人又开始重新审视起自由意志的价值，强调它的作用。《神曲》中，但丁不止一次指出，人具有自由意志，可以判断善与恶，在一定程度上能够决定自己的命运，因而应对自己的行为负道德责任。第四，对古代哲人的赞美。当时，一些有前瞻性的文人已经不满足于只沿着基督教文化的轨迹行走，试图用其他文化的精髓补充和改善统治中世纪的基督教文化。在从其他文化中寻觅滋补精神的养分时，他们对古罗马和古希腊文化及拉丁语产生了浓厚的兴趣。但丁也十分重视古典文化。按照基督教的道德准则，但丁只能把不信仰基督教的古代英雄、杰出的哲学家和著名的诗人置于地狱的第一层——灵泊。然而，诗人却为他们专门设计了一座壮观的城堡，并十分欣赏他们的丰功伟绩。在《神曲》中，我们随处可见古希腊和古罗马文化中的真实人物或神话人物，尤其是《地狱篇》更是如此，这也说明但丁对古典文化十分热爱。

王军老师接着分析的第三个问题是《神曲》中但丁所采用的主要艺术手法。首先是隐喻。“训世”即训导世人，它道出的是作品的写作目的，而“隐喻”讲的则是作者为达到训世目的所采用的一个重要的艺术手法。萨佩尼奥（Natalino Sapegno）教授曾经写道：“隐喻叙事诗的中世纪传统为但丁提供了最符合创作目的的模式”。《神曲》中充斥着大量的隐喻，例如：地狱、炼狱、天国的设计隐喻了人们在短暂尘世生活中的不同表现将造成他们在永恒世界中的不同后果，即地狱中的永世痛苦、炼狱中的艰辛改造和天国中的永恒幸福；引导但丁游历地狱

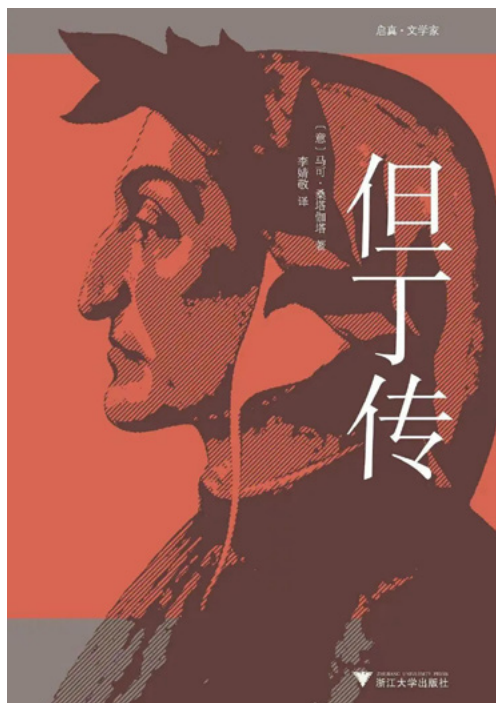
和炼狱的维吉尔代表的是古典哲学的理性和帝国的职责，通过他，人们可以实现尘世的安宁和幸福；引导但丁游历天国的贝特利奇则代表基督教的信仰和天启真理，通过她，人们可以实现至高的天国永福；阻挡但丁前行的三只猛兽代表的是中世纪基督教禁欲、谦卑、安贫三大美德的对立面淫乱、傲慢和贪婪，而但丁所期盼的将贪婪饿狼重新赶回地狱深渊的猎犬则是一位新的救世主。

其次，《神曲》中的明喻也丝毫不逊色，它们像展现在读者眼前的一幅幅生动的画面，十分贴切和精彩，能够使读者脑中立刻产生联想，从而更深刻、更准确地理解诗句的含义。例如：序曲中，当那只象征贪婪的、饿得骨瘦如柴的母狼逼迫但丁又退回他先前迷失方向的幽暗森林时，但丁当时的心情被形容为“就好像一赌徒希望获利，却赶上运气不佳，被迫输钱，悲哭泣，全身心忍受煎熬”；在地狱第七层第三圈中，鸡奸者的灵魂头顶着飘落的火片，脚踏着炙热的火沙，但丁这样写道：“此时有一队魂入我眼帘，他们均沿堤坝奔走向前；似夜晚新月下瞻望他人，对我们诸魂也如此观看；他们都一个个皱眉，眯眼，就好像老裁缝纫针一般”。

《神曲》中的神话传说和真实的人物与故事都极具画面感，就像一幅幅生动的壁画。这既体现出但丁具有很强的俗语表达与描写能力，也说明基督教教堂中的精彩壁画对他语言艺术的形成有很大的影响。例如：在地狱第七层的第三环中，放高利贷者坐在炙热的沙滩上，头上飘落着火片。但丁这样写道：“他们苦从眼中喷发出来，扑打这（儿），扑打那（儿），挥手不断，遮火雨，扬炙沙，

上下忙乱：就好像夏日里狗儿逐虫，被跳蚤、蝇、虻咬，忍受实难，于是便用嘴、足不断驱赶”。总之，无论从思想内容还是从艺术手法的视角看，《神曲》都是一部十分罕见的、极其优秀的文学作品。

王军老师总结道，《神曲》具有浓重的欧洲中世纪文化的特点，在西方人的眼中，它仍然属于中世纪，它的作者仍然被视为中世纪的诗人。但是，由于受到中世纪晚期欧洲社会变革的深刻影响，这部叙事长诗与中世纪的所有其他作品有着本质上的差别，它渗透出来的新思想和新情感极大地影响了后来人文主义和文艺复兴的产生与发展。文艺复兴是人类进入近现代社会的桥梁。作为文艺复兴的先驱者，但丁通过《神曲》使我们看到了他那个时代的真实境况，看到了人类



马可·桑塔伽塔著《但丁传》中译本书影

社会转型的艰难，看到了人性的复杂。

最后，王军老师结合自身的史诗翻译实践提出了两方面思考：第一，关于用诗歌体还是用散文体翻译史诗的问题。史诗的翻译有译成散文体、自由体诗歌、格律体诗歌三种方式。王军老师不赞同把诗歌作品翻译成散文体，那样会使译文彻底失去了原文的形式之美，使翻译语言显得过于干瘪和枯燥。他主张用与原文相近的文学形式翻译诗歌，例如，《神曲》是一部意大利格律体史诗，因此也就相应地译成格律体诗歌；第二，关于用何种韵律翻译《神曲》的问题。王军老师主张采用中国人读起来朗朗上口的韵律文翻译它，既要讲究脚韵，也要讲究节奏，同时也要考虑与原文韵律的相近性。在这里，中国的说唱文学提供了重要的启示：说唱文学也是一种叙事韵律文，与西方的叙事诗相似，韵律要求比较严格，且经常句子较长。其中有一种十字句，读起来合辙押韵，朗朗上口。它一般采用“3+3+4”的节奏，这种节奏与意大利的11音节诗句的节奏比较近似，而且同样将最后一个重音落在第10个音节上，因此使用十字句翻译能够使译文尽可能地接近原文的节奏，从而“尽量少地背叛原文”。

对谈环节，文铮老师回顾道，2021年是但丁逝世700周年。100年前，以北大为起点，但丁广泛地进入中国人的视野。100年来，继钱稻孙先生首次翻译《神曲》后，国内先后涌现出大量的译本，可谓各有千秋。直到今天，国内对但丁的认识也还在继续加深，对但丁及其《神曲》研究越是逐渐深入，其面貌就越发显得复杂多面。例如，有些研究

者发现《神曲》并不像从前想象的那样“曲高和寡”——这是一部曾经在大庭广众之下高声朗读以征求听众意见的作品，它的古典气息与流行程度并不相悖。王军老师的译本完成于但丁进入中国人视野后的100年，为此采取了与以往译本不太一样的翻译形式。从事意大利语言文化研究的学者能够直接接触用意大利语写成的一手资料，有机会看到一个相对不同的但丁。与王军老师的译本类似，李婧敬老师翻译的《但丁传》也为读者带来了新的阅读体验。《但丁传》原作者马可·桑塔伽塔（Marco Santagata）教授是意大利著名文学批评家和文学史家，他的作品揭示出一个更加有血有肉的、作为人的但丁形象。文铮老师提到，中国文论中有“笔墨当随时代”之说，其实翻译也当“随时代”而变化，每个时代都有各自的审美取向，翻译也应适时调整。

李婧敬老师认为，面对诸多《神曲》译本，一个更值得探讨的问题在于：重译经典的价值何在？对此，她以译者的身份阐述了自己对翻译工作的理解：从本质上来讲，翻译是一种“有始而无终”的工作。我们可以追溯一位译者是从何时开始着手翻译，却很难界定一部译作到哪天才真正结束。译作的出版充其量只能算作是一种阶段性的标记，并不代表译作本身在绝对意义上达到了完美。翻译是一项创作性的实践，这意味着译本背后永远存在着提升的空间。改良译本的任务有时由同一个译者以修订的方式完成，有时则由其他感兴趣的译者完成。因此，新译本的不断推出并不等同于旧译本的淘汰，却暗示着新视角、新理解的产生。与此同时，新译

本也势必推动未来研究的进一步拓展与深入。

李婧敬老师继而结合自己同期开展的翻译实践分享了一些认识和心得。从前有关但丁的传记作品可以大致分为两类：一类文学性特别强，传记作者在写作之际往往带着非常充沛的个人感情色彩，使读者很容易受到感染，然而其笔下的内容也因此未必可以尽信，薄伽丘的《但丁颂》(*Trattatello in laude di Dante*)就是很好的例子；另一类追求学术性，却又因此缺乏一种温度，将但丁刻画得遥不可及。相比之下，马可·桑塔伽塔教授的《但丁传》在两类风格之间找到了平衡点，兼顾文学的抒情与学术的严谨，有较强的感染力和参考价值。为了尽可能多地保留作者的这一意图，李婧敬老师在翻译过程中特别注重通过细节处理凸显不同风格文段的基本特色。尽管如此，译者还是必须做出许多无奈的取舍，作为亲历者和选择者，很难不留遗憾。值得庆幸的是，在经过了充分的、理性的思考之后做出的取舍至少是一种无愧于心的取舍。

成沫老师分别从《神曲》原文的语言和版本这两个角度解释了《神曲》在今天的接受状况。首先，通过比较前100年和近20年的《神曲》中文全译本，成沫老师指出，进入21世纪后的译本都越来越重视还原《神曲》作为诗歌的形式。这一转变需要追溯至《神曲》原文的语文特色。例如，分析原文



论坛现场（左一为王军老师）

诗句内部灵活多变的语义分段和节奏顿挫就会发现，即使是在11音节诗体的规则之下，但丁的语言仍然可以在不同诗行之间流转，实现一种更复杂的流动性和自由性；又例如，在“跌在地就如同尸体一般”（“E caddi come corpo morto cade”）和“他的唇吻着我，全然颤抖着”（“la bocca mi basciò tutto tremante”）这样的诗句中，原文中某些头韵、音节的选择实际上与诗句所表达的内容有着紧密的关联。原文的种种精妙设计对诗歌的可翻译性构成了挑战，而翻译者要做的正是将它们努力地还原出来。在王军老师的译本中可以看到一种以句末韵脚为连接点的沟通中意诗歌语言的积极尝试。

面对“翻译即背叛”（“Traduttore, Traditore”）这一说法，成沫老师转而提出了另外一个问题：翻译背叛了什么？就《神曲》而言，它的原貌是未知的，但丁没有留下可供参照的亲笔手稿，后世始终不存在一个标

准无误的版本。直到现在,《神曲》仍有近四百处重大异文留待校勘者讨论。成沫老师认为,《神曲》的文本仍然处在不断修改和定型的过程中,在原文校本本身在持续地推陈出新的情况下,翻译者自然也应该“多多译善”。新译本的推出有助于转变和加深中国读者对但丁及其《神曲》的理解,吸引更多学者和同学共同进入这一课题。

吴功青老师首先对如何看待《神曲》的翻译提出了一点看法。他把对于西方文化思想的翻译看作是西方文明中国化的一个环节或一种表现。在此意义上,翻译的确是一种“背叛”——当翻译完成时,我们其实是把一种异质的文化变成自身文化的一部分。在翻译《神曲》时,我们既是在阅读里面承载着但丁的思想,也在以自身文化的方式来吸收它们。此时,两种文化已经融合在一起,我们也因此能够对西方文化思想获得更加贴近生命的感受,丰富对西方文化和自己文化的体验。

在但丁及其《神曲》的接受与研究传统中,吴功青老师追随的是偏思想史的一派。在他看来,但丁是一位兼具思想家底色的伟大诗人,其文字所沉淀的思想含量极高,如

果读者没有丰富的古典文化知识作为储备,阅读《神曲》将会非常困难。但丁是一位同时具有中世纪和现代面向的思想家,他所呈现的立场有纠结之处。例如在《地狱篇》第26章中,他一面通过刻画奥德修斯在大海中航行赞颂人们的探索精神,另一面又将荷马史诗中奥德修斯的命运改写,让一味固执地向前航行的奥德修斯最终葬身于大海,这表明但丁实际上也希望给人们的探索精神加以限制;又例如在《炼狱篇》第16章中,他一面肯定人的自由意志,另一面又希望把它纳入到上帝的最终轨道之中。这一点也体现于《地狱篇》第7章中出现的时运女神(Fortuna)形象——远远高于人的自由意志的时运女神折射出方济各会唯意志论思想对但丁的影响。这些例子都表明,但丁一直游走于中世纪和文艺复兴之间,他在崭露现代精神的同时,也隐含了对现代精神的担忧。他留给今天的读者一个持续性的思考:在一个现代性高度发达的时代,应该继续拥抱现代性,还是反思自身处境,向传统复归?而这正是我们继续阅读但丁的意义所在。

(撰稿:王清)



邀请学者论坛

149

金以林 | 毛泽东蒋介石是如何应对共产国际的解散

【编者按】：2022年9月6日下午，文研院第十三期邀请学者内部报告会（第一次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀请学者、中国社科院近代史研究所研究员金以林作主题报告，题目为：“毛泽东蒋介石是如何应对共产国际的解散”。第十三期邀请学者李成晴、孟宪实、潘光哲、孙卫国、唐克扬、万海松、王振忠、徐欣、应星、张小刚、赵晓力、Keith Adam Woodward，北京大学历史学系教授王奇生，外国语学院助理教授谢侃侃，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。



金以林老师主讲

一、对共产国际解散的态度

论坛伊始，金以林老师介绍了共产国际解散的背景以及国共两党对这一事件的态度。共产国际1919年成立，1943年解散。它主动解散的一个重要原因，是二战期间斯大林为缓解苏德战场的压力，迫切希望英美盟军在欧洲开辟第二战场。1943年6月10日，

共产国际正式宣告解散。7月9日，盟军在意大利西西里登陆。

共产国际的解散，打破了国共两党自皖南事变后维持了两年多相对平静的状态。对毛泽东和蒋介石来讲，是求之不得的意外惊喜。5月20日，毛泽东收到共产国际征求意见的电报后，就兴奋地表示：“我就主张不要这个机构。”同样，蒋介石也是异常激动，在日记中写道：“莫斯科第三国际宣布解散，此实为二十世纪上半期史之惟一大事，殊为世界人类前途幸福庆也。而吾一生最大之对象，因此消除。”

二、蒋介石闪击延安的布置与放弃

5月26日，中共中央正式答复共产国际，明确表示同意解散共产国际。同时，针对国民党有可能作出的反应，毛泽东提醒党内干

部特别要加强团结：“一是整顿‘三风’；二是审查干部；三是保存干部。如能实施上述各项，不犯大错，我党即可立于不败之地。”

蒋介石首先想利用这一机会，武力解决中共，并命胡宗南加紧布置闪击延安。同时，允许在重庆的周恩来、林彪回延安，认为中共内部已分裂，甚至认为毛会加害周恩来等人。此后，蒋介石放弃“闪击延安”时，还在日记中自我安慰道：“匪部干部之间及其上下已离心离德，只要我持之以久，匪必不待我攻而自灭，若我讨伐则反促其团结。”

三、加强一元化领导

毛泽东和蒋介石在共产国际的解散前后，几乎同时加强了对党内的一元化领导和思想统一。

自遵义会议后，毛泽东逐步确立在党内的领导地位，但真正从组织上全面行使权力，是在共产国际解散前后。1943年3月，中共中央政治局决定调整中央领导机构，推定毛泽东为政治局主席、书记处主席，并在更大范围内对王明开展党内批判。对党外和国际，毛泽东针对蒋介石3月出版的《中国之命运》进行系统批判。这种对蒋介石的半公开批判，是自抗战爆发以来从未有过的现象。正是在这一时期，王稼祥、刘少奇先后提出“毛泽东思想”，中共开始着手筹备召开党的“七大”。

在此期间，蒋介石也将国家元首“国民政府主席”一职再次拿到手。早在1931年国民党宁粤对峙期间，蒋介石被迫辞去“国府主席”，由林森继任。1943年8月1日，

林森病逝。当日夜间，国民党“中常会”选任蒋代理国府主席，随后修正《国民政府组织法》，一改主席仅为国家礼仪象征，转而直接掌握一切大权。从此，蒋介石不但以国民党总裁、行政院院长、军事委员会委员长的身份总揽党政军大权，并再次获得“国民政府主席”的桂冠。

1943年3月，蒋介石发表《中国之命运》，论述了他对战后中国的设想。蒋介石对此书相当看重，不仅希望以此统一国民党思想，还希望影响全体国民，他甚至在日记中写道“令中心小学与中学，每班必备”。蒋介石在确认共产国际解散的6月期间，一大工作重心就是修改《中国之命运》。他在日记中提到“修校中国之命运第二版”，多达16次之多。

四、对国际事务的不同判断

苏日战争是否爆发、英美对华态度，都直接影响着国共关系的发展。毛泽东、蒋介石对此的认识是一致的：影响国共关系的核心，是苏日战争是否爆发。但对结果的判断，两人却是不同的。

毛泽东判断日苏战争可以避免。1943年3月，毛在政治局会议上讲：“日苏不战是世界局势的一个枢纽，国共关系要看日苏关系的变化。”而蒋介石的判断则是日苏战争随时有爆发的可能，可最终迫使苏联放弃对中共的扶持。特别是在共产国际宣布解散后，他在日记中写道：“以实际论，倭必攻俄无疑。”

正是基于上述认识，自共产国际解散后，



沈尧伊绘《遵义会议》（油画）

蒋介石秘密派遣何应钦、白崇禧到西安与胡宗南策划进攻陕甘宁边区。然而蒋期待的苏日战争并没有实现。7月2日，就在胡宗南布置妥当之时，蒋介石在日记中写道：“接倭谋与俄根本妥协之报，顿觉忧郁。”同时，美国总统罗斯福正在邀请他参加中、美、英、苏“四巨头”会议，而“盟军在西西里岛登陆成功，对欧第二战线从此开始。”蒋介石不得不考虑盟国的因素，最终决定撤军。

自太平洋战争爆发后，面对日本侵略的扩大和反法西斯同盟的形成，国共双方都有合作的需求，但各有怀抱。毛泽东期望在民主的旗号下取得中共政权、军队合法化；蒋介石则借国家统一的旗号，强调政权、军队一统化。毛泽东清醒地认识到这一点，立即放弃同国民党的谈判。蒋介石虽想借此发动

第三次反共高潮，又不得不考虑盟国的态度，而擅自对中共大打出手。

在国际战略方面，毛泽东和蒋介石最大的不同是，毛更强调独立自主。抗战时期，毛泽东成功摆脱了曾对中共有过巨大帮助而又有着强烈束缚的共产国际和苏联的影响；而蒋介石则更多地将中国胜利的希望，寄托在同盟国身上，相对较少关注国民党自身建设。正因为如此，蒋在处理国共关系时，一定要围绕着国际背景反复权衡，比较得失。毛泽东在处理国共关系时，则是最大限度地利用国际局势变化，服从、服务于国共关系的发展。

（撰稿：金以林）

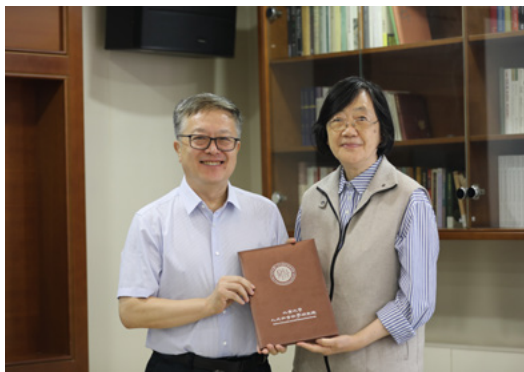


150

孟宪实 | 如何研究皇帝制度——王言史料价值探讨



【编者按】：2022年9月13日下午，文研院第十三期邀请学者内部报告会（第二次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀请学者、中国人民大学历史学院教授孟宪实作主题报告，题目为：“如何研究皇帝制度——王言史料价值探讨”。第十三期邀请学者金以林、李成晴、潘光哲、孙卫国、唐克扬、万海松、王振忠、徐欣、应星、张小刚、赵晓力、Enrique Stephanus Dussel、Keith Adam Woodward，北京大学历史学系朱玉麒教授、叶炜教授、史睿副研究馆员，外国语学院范晶晶副教授，艺术学院刘晨助理教授，文研院第十期邀请学者、中国人民大学国学院李肖教授，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。



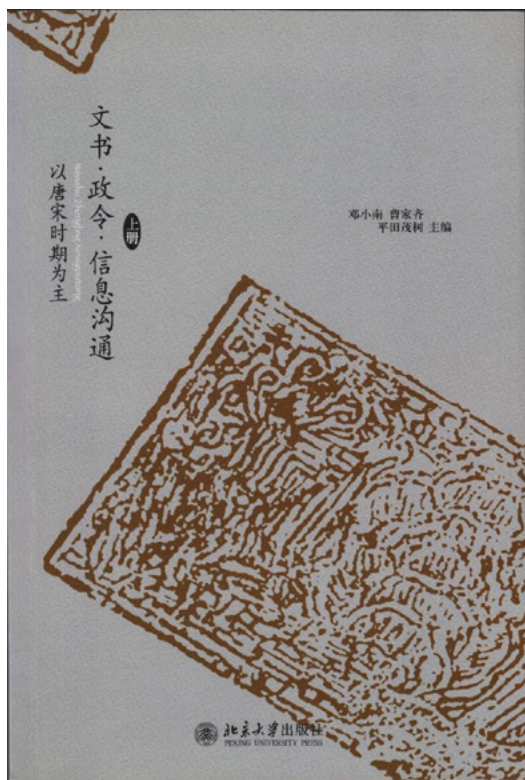
文研院院长邓小南为孟宪实老师（左）颁发聘书

以皇帝名义发布的命令，可以视作皇帝制度下的最高指示，是皇权日常运作和国家管理的基本方式。“王言”是唐代的常用概念，《唐六典》称作“军国之政令”。在律令格式的法律系统之外，皇权指挥军政、管理国家的手段就是王言。理解王言的史料价

值，不仅对于古代中国日常统治具有重要意义，在研究皇帝制度课题上，同样意义非凡。可以说，王言是研究皇帝制度的关键史料。

《唐六典》归纳王言之制，有如下文字：

凡王言之制有七：一曰册书，（立后建嫡，封树藩屏，宠命尊贤，临轩备礼则用之。）二曰制书，（行大赏罚，授大官爵，厘年旧政，赦宥降虑则用之。）三曰慰劳制书，（褒赞贤能，劝勉勤劳则用之。）四曰发日敕，（谓御画发敕也。增减官员，废置州县，征发兵马，除免官爵，授六品已下官，处流已上罪，用库物五百段、钱二百千、仓粮五百石、奴婢二十人、马五十疋、牛五十头、羊五百口已上则用之。）五曰敕旨，（谓百司承旨而为程序，奏事请施行者。）六曰论事敕书，（慰



《文书·政令·信息沟通》，邓小南、曹家齐、平田茂树主编，北京大学出版社2021年版

谕公卿，诫约臣下则用之。）七曰敕牒。（随事承旨，不易旧典则用之。）

王言可以简称制敕、诏令等，历代整理王言的成书很多，但唐代以前多遗失，现如今保留下来最早的王言书籍是北宋宋绶、宋敏求父子搜集整理的《唐大诏令集》。王言是皇帝制度的一部分。

《史记·秦始皇本纪》有如下记载：

丞相绾、御史大夫劫、廷尉斯等皆曰：“昔者五帝地方千里，其外侯服夷服，诸侯或朝或否，天子不能制。今陛下兴义兵，诛

残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古以来未尝有，五帝所不及。臣等谨与博士议曰：‘古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。’臣等昧死上尊号，王为‘泰皇’。命为‘制’，令为‘诏’，天子自称曰‘朕’。”王曰：“去‘泰’，着‘皇’，采上古‘帝’位号，号曰‘皇帝’。他如议。”制曰：“可。”

这里，“命为制，令为诏”，就是王言。《史记正义》指出“制诏，三代无文，秦始有之”。可见，王言之制属于皇帝制度，始于秦始皇。

王言，《汉制度》称之为“帝之下书”：

帝之下书有四：一曰策书，二曰制书，三曰诏书，四曰诫敕。策书者，编简也，其制长二尺，短者半之，篆书，起年月日，称皇帝，以命诸侯王。三公以罪免，亦赐策书，而以隶书，用尺一木，两行，惟此为异也。制书者，帝者制度之命，其文曰制诏三公，皆玺封，尚书令印重封，露布州郡也。诏书者，诏告也，其文曰告某官云如故事。诫敕者，谓敕刺史、太守，其文曰有诏敕某官，他皆仿此。（范曄：《后汉书》卷一上《汉光武帝纪》注释所引“《汉制度》曰”，中华书局，第24页；孙星衍等辑，周天游点校：《汉官六种》，中华书局，1990年，第23页。）

蔡邕《独断》所记，与《汉制度》大体一致：

汉天子正号曰皇帝，自称曰朕，臣民称之曰陛下。其言曰制诏。

史官记事曰上，车马衣服、器械百物曰乘舆，所在曰行在，所居曰禁中，后曰省中，

印曰玺，所知曰幸，所进曰御。其命令，一曰策书，二曰制书，三曰诏书，四曰诫书。（《文渊阁四库全书》第850册，台湾商务印书馆，1986年，第76页。）

《文心雕龙》卷四“诏策第十九”，其言如下：

皇帝御寓，其言也神。渊嘿黼扆，而响盈四表，唯诏策乎！……

秦并天下，改命曰制。汉初定仪则，则命有四品：一曰策书，二曰制书，三曰诏书，四曰戒敕。敕戒州部，诏诰百官，制施赦命，策封王侯。策者，简也。制者，裁也。诏者，告也。敕者，正也。……远诏近命，习秦制也。《记》称丝纶，所以应接群后。虞重纳言，周贵喉舌。故两汉诏诰，职在尚书。王言之大，动入史策，其出如綍，不反若汗。是以淮南有英才，武帝使相如视草；陇右多

文士，光武加意于书辞；岂直取美当时，亦敬慎来叶矣。（刘勰着、詹锜义证《文心雕龙义证》卷四“诏策第十九”，上海古籍出版社，1989年，第724页。）

可见，汉魏以来的王言记载，可以看作《唐六典》的源头。王言的历史继承性证明王言之制在历史发展的历程中，具有极强的稳定性——这情形正如皇帝制度。

论坛最后，孟老师表示，皇帝制度的重要性学人尽知。利用皇帝制度的某些特征归纳中国政治传统的相关著述，近代以来可谓汗牛充栋，但应用王言史料研究皇帝制度的作品十分罕见。此前有关皇帝制度的言论虽多，但学术研究是比较薄弱的；今后，学者应将皇帝制度研究建立在王言这类史料基础上扎实推进。

（撰稿：孟宪实）



151

唐克扬 | 漫步长安：历史事实与文学想象



【编者按】：2022年9月27日下午，文研院第十三期邀请学者内部报告会（第三次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀请学者、清华大学未来实验室研究员唐克扬作主题报告，题目为：“漫步长安：历史事实与文学想象”。第十三期邀请学者金以林、李成晴、孟宪实、潘光哲、孙卫国、万海松、王振忠、徐欣、应星、赵晓力、Enrique Stephanus Dussel、Keith Adam Woodward，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。



唐克扬老师

隋开皇元年（公元581年），文帝杨坚决意在汉长安城东边的龙首山南麓营建一座崭新的“大兴城”，由将作大匠宇文愷总结前代得失，只一年时间，便“建成”了。隋唐长安是人类历史上最地广人稀的都会之一，大得似乎远远超出实际的需要。据考古发现，它的中轴线朱雀大街达到了110米的惊人宽度，可以媲美20世纪营建的北京长

安街。“漫步”于此会有很不寻常的观感。

唐克扬老师指出，“漫步”主要是一个现代社会学/建筑学的概念，当代人将巴黎、纽约的经验移植到古代城市中，会暴露古今城市营建体系和体验基础的巨大差异——不像某些都城慢慢扩张，名实相协，长安一开始就奠定了“无穷之业”的规模。它的基本手法是“化家为国”：首先划定宫城，也就是天子之宅的大小，然后再依次推演出皇城和里坊的模数，依次扩大到全城。大大小小一百多个比例同构的方块，组成了庞大的嵌套结构，精确约定了未来三百年城市基本用地单元的规制，以及不同等级、身份长安人的活动空间。这种“远见”过于超前，以至于到唐朝灭亡时，“围外地”，也就是城南约三分之一的地方，还是虚空的，全然不像城市，“耕垦种植，阡陌相连”。

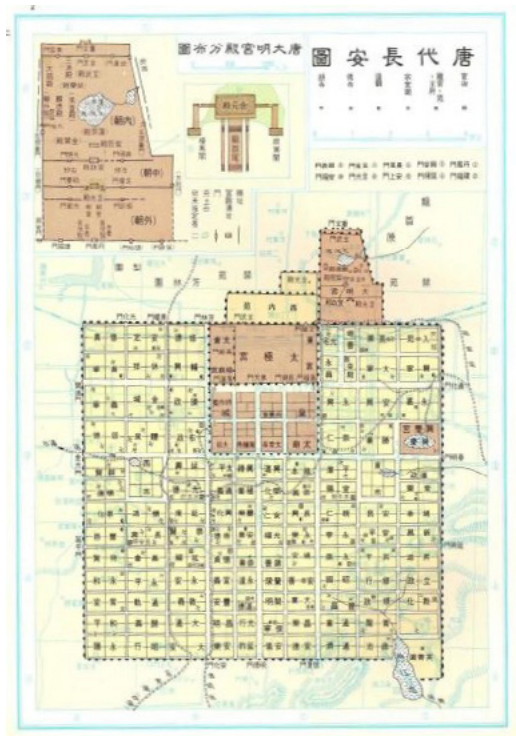
宇文愷理想中的长安城呈现出貌似严正

的空间权力秩序：坐北朝南，由外及里，中央对称，符合《周礼》的规制。可是，长安的人际观感又有种种“偶然”和“失衡”。例如，长安城由东南向西北倾斜而下，起伏颇为剧烈，呈现纵贯全城六道岗原，习以“六爻”称之。显然，这和城市笔直均布的道路以及方正阵列的城坊的逻辑之间，有着与生俱来的矛盾。不用说有唐一代的历史中，城市又经历了好几次结构性的调整。继高宗在龙朔三年（663）移居城外东北方向的大明宫后，玄宗又将自己在藩时的潜邸转建兴庆宫，变成了“东内”，长安变得“东重西轻”了。

空间本就不均衡，在漫长的生命中城市又发生了这样那样的变化。因此，我们是画不出一张真正的长安地图的。也许，正是这种时空错歧，才带来了“漫步”的可能性。今人研究长安，也面临着某种超越自己世界本分的“穿越”。

我们对于古代城市的理解首先始于对它们改变了的“看法”：摄影术的引入将城市变成了研究者生命经验之外的客体，现代人的“看法”难以贴合时人对于帝都的体认。按中国传统空间政治学的基本逻辑，君臣之分，首先体现在彼此在视觉上的尊卑关系，“看不见”有时比“看见”更能体现这种格局。比如，城市的正北边不开门，皇城正南的四列三十六坊，因为向北正对皇城和宫城，设计者认为“北出即损断地脉”。《长安志·唐京城》说：“不欲开北街泄气，以冲城阙。”

这个意义上，一个人并不能随心所欲地穿越城市，更不用说“非礼勿视”。现有的长安“地图”亦不足以揭示这种具体的人与



唐大明宮殿分布圖

城市的关系。将现有的几种长安平面（推测）图以现代工具重新绘制时，人们往往会困扰于图中某些地方的“误差”如何处理，因为矢量绘图软件无法有含糊之处，街道或坊墙无法是一条没有线宽的线，故而必须有准确的宽度和定位。但是，城市有很多这样的“意外”，比如，太极宫的东西两半并不严格对称；更不用说，我们所掌握的考古发掘资料，相对城坊的超大尺度极为有限，这让唐人生活的细节缺乏更具体的物理参照。

将两种不同的地图，也就是发掘平面图和现存城市地图叠在一起，考古学也变成了“考现学”。当人们关注著名的何家村藏宝的时候，大部分人忽略了何家村所在的兴化坊和城市现状的关系。事实上，这个里坊的

尺寸、水渠遗迹和内部街道的位置乃至和街坊的关系等等，提供了一个今古城市演化的实例。我们仅仅知道演化过程的两头——城市变形学（morphology）可以由这种简单的始末关系，依循一般的地块分割/兼并规律，结合中国中古城市独有的特点，想象出长安城的生与死。其中既有“百千家似围棋局，十二街如种菜畦”（白居易《登观音台望城》）的宏观，也有《唐两京城坊考》的作者徐松敏锐地察觉到的“宫苑曲折，里巷歧错”的细节。

这种简和繁、守与变的出入，带来了作为中古大城市的长安的文学繁荣，或者说，人情和想象力的勃兴。宿白认为，坊里中巷“曲”的提法大约是天宝年间才形成的。同样也在这一时期繁盛起来的传奇小说，其中有许多扣人心弦的场景都发生在这些细小的

城市组织中。五代之后，坊里演化为了坊市——新的城市生活样式出现了。与此同时，这种生活的载体依然保持着它神圣的一面，这些作品的焦点与此保持着若即若离的关系。

那便也是类似于罗兰巴特所说的“石头上的写作”，或者，更具体的，是英国作家伍尔芙所说的“建设（城市）并不是为了延续，建设只是为了终结”。不断地推翻现有秩序又建立起新的意义，“……像一把刀子，插入每件事物之中，同时又置身局外，袖手旁观。”“……我不断地思考如何处理这些景象；设想过无穷的可能性。当我漫步于街头的时候，生活在我面前展现了无穷的深奥的素材，需要我用相应的语言去传达它的意义。”

（撰稿：唐克扬）



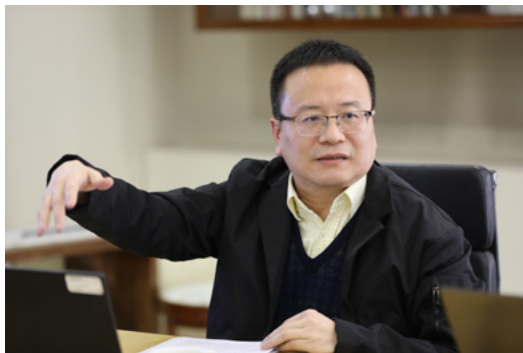
152

王振忠 | 东亚海域史视野中的徽商与长崎贸易

【编者按】：2022年10月11日下午，文研院第十三期邀访学者内部报告会（第四次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀访学者、复旦大学中国历史地理研究所教授王振忠作主题报告，题目为：“东亚海域史视野中的徽商与长崎贸易”。第十三期邀访学者金以林、李成晴、孟宪实、潘光哲、孙卫国、唐克扬、万海松、徐欣、应星、张小刚、赵晓力、Enrique Stephanus Dussel、Keith Adam Woodward，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。

论坛开始，王振忠老师即指出，历史研究的视野不当囿于国别，而应以具有相互联系的一些区域作为论述的空间，探讨跨国家和跨区域的人群流动、知识传播、商业贸易及其相关的诸多问题。不以国家为单位，而以活跃在东亚的人群为主体，以相关人群活动的空间为研究单位，可能更合乎当时的实际状况。王老师认为，对在东亚海域活动的人群之关注，是自己长期研究中国各地“区域人群”的自然延伸。对此，他通过对明人谢肇《五杂俎》中一段史料之分析指出——在明清时代的东亚海域，最值得关注的两大区域人群是皖南的徽州人和闽中之福州人（特别是其中的福清县人）。

而就徽商在长崎的活动而言，除了中国史籍中的零星记载，王老师重点发掘了日本方面的各类文献，特别列举了1997年在日本内阁文库所藏史籍丛刊特刊中找到的《唐



王振忠老师

土门簿》。根据他的分析，该份抄件涉及苏州的染坊、布店、银匠店、毡店、麻袋店、糖栈、药行、当店、钱庄和置器店等，其中提及的人名，最多的就是迁居苏州的徽商。由此判定，《唐土门簿》应是来航长崎的中国商人所持有的一份人名簿册，其内容反映了与该商人有关的苏州批发商之姓名与住址。另外，在日本现存的碑刻中，也有不少徽州海商、水手的史料。除了日本学者整理

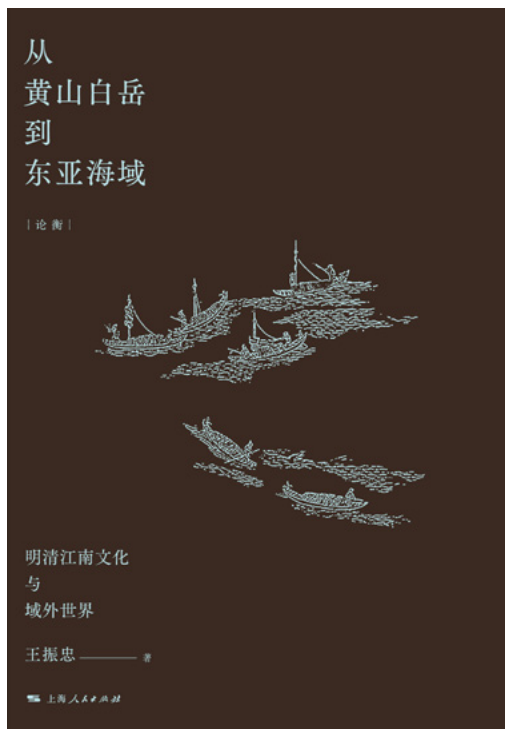
的墓志外，较有价值的还有《崎阳悟真寺骨塔碑志》。据此分析，徽商在悟真寺骨塔碑之创建过程中扮演了重要角色。

接着，王振忠老师又从诸多侧面谈及清代徽商与以长崎为中心的海域文化交流。例如，以往对于中国传入日本之商品（包括舶来书籍等）的研究较多，但逆向的输入则较少涉及。他通过爬梳各类文献，勾勒出一种植物传播的轨迹：源自海外的洋枫先是由苏州传入扬州，在大江南北逐渐流传，稍后又传入皖江流域。及至晚清、民国时期，江南各地的洋枫已普遍种植。在物品之输入、流布之外，医学知识等的传播也颇值得关注。另外，江南鉴藏风尚之转变，与中国与东亚各国的海外贸易亦息息相关。

本次论坛，王老师又聚焦于太平天国之后徽州海商之衰落。他指出，1950年代，日本著名学者藤井宏曾认为：明清徽商的海外贸易以“徽王”王直的活动为其顶点，明末以后走向衰落，到清朝则主要倾其全力经营国内商业。而实际上，在清代的东亚，徽州海商仍极为活跃，其衰落过程亦值得重新探讨。程稼堂是长崎三江帮的主持人，当系徽商巨子无疑。根据对长崎历史文化博物馆度藏的数份文书之分析可见：程稼堂一度与外国洋行过从甚密，其洋铜买办绝大多数是通过比利时、法国、荷兰、葡萄牙和英国商船运出、销售。此后，其境遇每况愈下，他与海商同行、长崎会所、借贷商人之间不断发生各类债务纠纷，本人则为了躲避债主的纠缠而到处东躲西藏，并多次将各类财物进行抵押。这些，显然反映了其人已徘徊于破产的边缘。程稼堂的遭遇，折射出昔日富甲天



《太平欢乐图》中的徽州墨商



王振忠著《从黄山白岳到东亚海域》书影

下的徽州海商之困境。因此，程稼堂的盛衰递嬗，可算是煊赫一时的徽州海商之最后一曲挽歌。

最后，王老师做了两点小结。其一，从总体趋势上看，由明迄清，徽州海商存在着一个重要的转变，即从明代武装走私的私人贸易转向清朝政府特许经营的海外贸易。毋庸赘述，这是就海商的主体而言，而这种转变，与明清两代不同的海洋政策密切相关。从东亚海域世界的变动来看，徽州海商之衰落，既与中国国内的兵燹战乱息息相关，又与十九世纪中后期国际形势的变化关系密切。其二，20世纪70年代以来，以区域取向探析和理解中国社会的历史过程，在中国

史研究领域已蔚然成风，这也为域外汉籍与东亚海域史的研究提供了新的视角。在东亚视阈中，政治史、贸易史以及广义的文化史可以转向社会史的探析，从人群活动的角度切入，以深化相关的研究。而在史料的利用上，除了此前已备受关注的一些习见文献之外，还应广泛收集和利用不同国家的文集、笔记、日记以及其他汉籍资料，以社会史研究的方法将各类史料熔于一炉。透过对不同类型资料的系统阅读和研究，培养出对异国文化更为具体的历史感，增进对东亚海域社会诸多侧面的观察和理解。

（撰稿：王振忠）



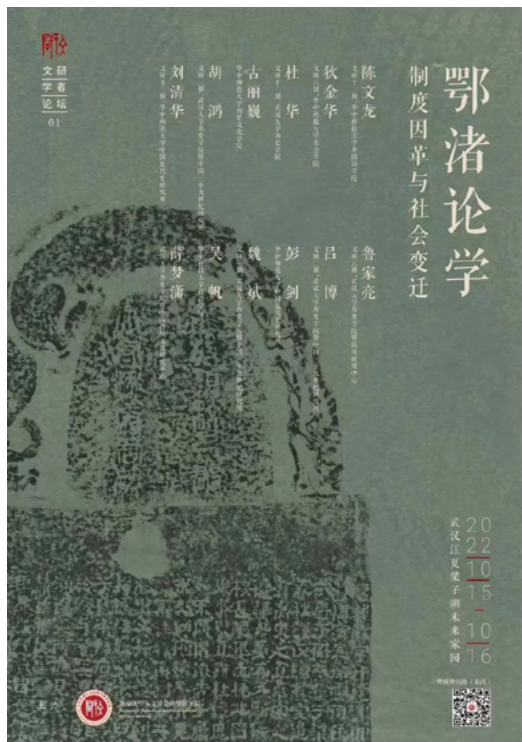
文研学者论坛

01

鄂渚论学——制度因革与社会变迁



【编者按】：2022年10月15-16日，由文研院支持、武汉各期邀访学者发起的“文研学者论坛”第一期在武汉江夏梁子湖畔未来家园举办，主题为“制度因革与社会变迁”。文研院第一期邀访学者魏斌，第二期邀访学者吕博，第三期邀访学者胡鸿，第六期邀访学者狄金华、鲁家亮，第十二期邀访学者刘清华、陈文龙、杜华，以及来自武汉地区高校的学者古丽巍、彭剑、吴帆、薛梦潇，文研院博士后汪珂欣结合自身研究背景，以不同视角切入问题，发表兼具多时代、跨学科的最新学术成果。论坛以学术报告和田野考察相结合的形式举行。



15日下午，在会议伊始环节，文研院和武汉的朋友们线上重逢，相互问好。文研院长邓小南教授在开场白中表示，我们的文研学者来自四面八方，在文研院讲求学问，涓涓细流汇为一泓清泉；如今作为源头活水，又流向五湖四海。疫情至今将近三年，相约聚晤机会难得，相信武汉的各位对此会有特殊的感受。本次“鄂渚论学”是我们在北京之外的首次尝试，走出一条新路。研讨畅谈让我们激活思想，砥砺前行，相聚就是力量！今天有亲人在，有孩子在，更让我们感觉温暖，看到希望。常务副院长渠敬东，院长助理韩笑也线上参会，对大家克服困难，让活动顺利举办表示感谢。京鄂的朋友们共同期待，“文研学者论坛”的形式，能够聚合各地的文研之友，不断地拓展学术讨论的外延与内涵。

本次会议的第一场论坛由武汉大学历史学院鲁家亮老师主持。武汉大学历史学院薛梦潇发表《读〈樊敏碑〉》。四川省雅安市芦山县境内现存东汉建安十年(205)石碑《汉故领校巴郡太守樊府君碑》，叙述了樊敏一生履历。讲者细审碑文，重新解读了樊敏家族渊源和仕宦经历。碑文隐讳地表达了樊敏之先乃樊仲山甫后裔，除了先贤学者提出的从楚而来的说法，还存在另一种可能，即楚汉之际从河东迁居梁地，西汉时从梁出发，经由关中南下，再渡汶水，最终西行至蜀郡青衣县。这位世居西南的州中宿吏的生平，不仅反映了益州士人处理汉夷矛盾过程中先天优势对任官的影响，同时折射出益州在地精英面对主客矛盾时的尴尬处境。

接着，武汉大学历史学院胡鸿带来报告《一个地方先贤祠祀的创建与延续——〈楚相孙叔敖碑〉释证》。东汉延熹三年(160)所立《楚相孙叔敖碑》收录在南宋《隶释》中，讲者将碑文内容与传世文献逐一比对，认为此碑确为东汉刻立，是期思长光与县中百姓尤其是孙氏等大族合作的结果，碑文反映了期思县的诸多地方文化环境。到北宋时《孙叔敖碑》初期已接近被遗忘的状态，欧阳修等金石学将该碑从淹没的边缘拯救回来，使其重新进入学者的视野。在北宋时代该祠庙获得封赐而复兴，此后碑文得以续刻，又进入金石文献，得以脱离碑石向更大范围传播。

第二场论坛由华中师范大学历史文化学院古丽巍老师主持。第一场报告由武汉大学



北京 - 武汉连线现场

历史学院吕博发表，题为《从“金轮王”到“天宝君”——谈一点写作想法》。南北朝隋唐以来，佛道两教不断地渗透王权、礼制，武周王朝确立了一种新的政治文化，反映在尊号、年号、塑像、明堂等礼仪、宗教符号中，譬如受到玄奘对金轮王出现期待的影响，有了“慈氏越古金轮圣神皇帝”的尊号。唐玄宗即位以后，复制了武周的政治文化模式，将玄元皇帝庙祭祀改造为一种全国性的祭祀系统，一种既吸收传统儒家祭祀理念又加入道教斋醮传统的祭祀体系开始形成。在这套体系里，李隆基宣称自己是“天宝君”。

随后，华中科技大学外国语学院陈文龙发表报告《文武官、内职与军职——五代北宋前期的三类官僚》。五代北宋前期的职官分类讨论较多的是文武关系，五代时期武官的跋扈以及宋朝政治中“崇文抑武”倾向的形成，是这一时期具有时代特色的现象。受到前贤宋朝职官分三途的说法，讲者提出了新的三类官职划分法，即在五代后唐至北宋前期，广泛存在文武官、内职、军职三类职官，

这个分类有助于解释此时期官制中的诸多疑难问题。

翌日上午，本次研讨会的第三场论坛开始，由华中科技大学社会学院吴帆老师主持。华中师范大学中国近代史研究所彭剑发表报告《辛亥革命与惧内现象之“于今为烈”》。民国时人有惧内现象超迈往古的直观感受，这种直观感受并非全然由报刊的传布造成的，更为重要的是辛亥革命推翻君主制，打掉了三纲中的君臣之纲，使其余两纲也失去存立德合法性，民国时期惧内现象井喷，正是“夫为妻纲”坍塌的结果与表现。从这个角度可以加深对辛亥革命历史意义的理解。

华中科技大学社会学院狄金华带来报告《行政发包的现代源起及其组织基础——基于清末民初官制改革的分析》。“行政发包制”是从行政权分配、经济激励及内部考核与控制三方面勾勒府际间的关系。讲者试图将学术界已颇具研究积累的“行政发包制理论”带入中国现代行政缔造的早期历史之中，通过洞察帝制中国的行政在“一人政府”的组织结构和以“防弊”为主的制度设置，转向以“治事”为核心构建分科治事的完整行政结构时，现代意义上的行政分权才得以可能。中国现代行政体系的建立是在帝制中国行政结构内部建立起来的，清末立宪时期的外官制改革构成了中国现代行政架构的雏形。正是在这一架构上，现代的行政分权才得以实施，具有发包属性的分权治理才得以实行。

武汉大学历史学院杜华发表《“道德性政治”——19世纪30年代美国废奴运动的特征及影响》。美国历史上的废奴主义者身处福音派宗教觉醒的时代，深受宗教思想影

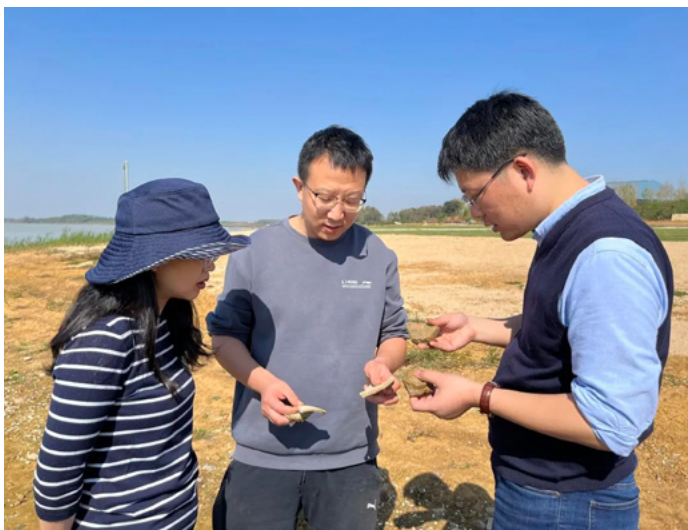
响，其观念和话语具有鲜明的道德特征。但废奴主义者充分调用基督教思想和自由、平等、权利等美国政治核心的理念，构建出一套以“道德—权利”为核心的反奴隶制理念和话语。他们还尝试发动“人民”，通过塑造公众意见来切断美国政治体制对奴隶制的保护。在19世纪30年代，奴隶制已经成为一种无比强大的全国性政治权势。从这样的历史语境来看，废奴运动本身就是一种政治抗争运动。废奴主义者不是单纯的道德改革家或政治行动者，而是试图联合道德和政治的力量，打破奴隶制政治权势对全国政治的控制，以最终消除奴隶制。这种兼具道德感召力和政治策略的理念和话语，是内战前反奴隶制政治运动发展的重要动力。

本次论坛以圆桌讨论结尾，由武汉大学历史学院魏斌老师主持。对于为期两天的讨论，他总结道：“感谢北大文研院在武汉地区策划了此次跨学科交流论坛。在我熟悉的学术领域内，以往武汉不同高校之间的学术交流，并不算多。特别是在一个相关议题下，跨学科、跨时段的研究者坐在一起，面对面的深入讨论，更是比较缺少。这次‘文研学者论坛’武汉专场，延续了过往文研院邀访学者论坛开放、包容、接受批评的风格，十二位武汉地区的跨院校、跨学科“文研之友”聚在这里，从具体问题的讨论中，生发出了许多颇具碰撞性的学术理解。无论是汉碑研究中映射出的生命史，还是多视角理解唐宋制度，还是像‘惧内’、行政发包制和‘道德性政治’，都很有意思，也很有跨学科的议题延展性。而且，大家发言坦率直接，气氛也非常好。武汉地区有自己的学术传统。

在历史学领域，像中国古代史的唐长孺先生、世界史的吴于廑先生、中国近现代史的章开沅先生，大家都很熟悉。前辈学者既奠定了武汉地区的学术水准，也营造了一种不断被传承的学术氛围。对于我们后辈而言，如何在新的学术条件下，让武汉地区的人文学术继续焕发出‘一流’的感觉，并不容易。很期待这次‘文研学者论坛’呈现出的学术讨论热情和活力，能够持续下去。”

狄金华老师谈到，这次论坛一方面打开了历史不同时代的交流，另一方面也打破了学科的局限，对于学者们而言，看似是接收了来自其他学科的“科普”，实则是将其他学科原本“常识”的知识带回了自己在的领域，从其他学科中汲取了养分；论坛不只是历届到访学者的相聚，刘清华老师还邀请了没有到过文研院的青年学者，更考虑到学者的家庭生活，安排了家属们的出行，让在背后默默支持我们的家人们，了解到过去他们不熟悉的学术研究。

最后，本次论坛召集人、华中师范大学中国近代史研究所刘清华老师总结道：“就像魏斌兄提及章开沅先生在唐长孺先生百年诞辰纪念会的致辞，让他记忆犹新。学术研究从来不是一门简单的职业分工与‘技艺’，也并非像今天如此‘精确’的制度化。北大文研院倡导开放真诚的学术交流，各高校也逐步支持涌现出一批跨学科交流的青年团队。踏着前辈学人的脚步，珍惜相聚和情谊，



考察湖泗瓷窑址群

我们不仅应该积极地把学术带进生活，也应该将生活自觉融入我们的学术生命，那样的研究才会有温度、有关怀、有底气。希望此次梁子湖之行是一个美好的开端，让我们携手建设共同的‘未来家园’。”

论坛结束后，学者们前往全国重点文物保护单位湖泗瓷窑址群考察。湖泗瓷窑址群初创于晚唐五代，一直延续到元明时期，其中以宋代为主，是湖北地区宋代最大制瓷窑场，主要分布在武汉市江夏区南部的梁子湖和斧头湖一带。

学者们考察地所在的梁子湖主要为青白瓷窑，窑址多位于水运便利的濒湖岗地之上，湖畔沙地上至今遗存些许瓷壶、碗、盘、罐等残片，瓷片施青黄或灰黄色釉，有少量黑褐釉，露胎处可见灰白护胎釉。

（撰稿：汪珂欣）



鄂渚随想——融学术于生活，化相聚为力量



【编者按】

2022年10月15—16日，响应文研院的号召，武汉的学人发起了首场文研学者论坛。对参会的朋友而言，论坛的感觉既熟悉，又新鲜：熟悉的是有着鲜明文研院烙印的激烈争鸣和讨论，熔古今中西的论题于一炉；新鲜的是，学术活动的现场多了家人和孩子的的身影。这个周末，大家一同在远郊乡野中度过，自然空气和土壤带来丰沛的鲜活气息。把学术带进生活的场景，让大家收获了一次难忘的体验。

在体制规训和学者生涯充满紧张感的今天，如何寻回一种相互砥砺、让人行之久远的学术氛围，这是文研院长久以来探索的命题。对此，武汉诸友心有戚戚，并做了可贵的尝试。无论是鄂渚边的篝火，还是落日下的笑谈，都为文研院近悦远来的追求写下新的故事。我们在此邀请参会的朋友写下他们的感言，以兹纪念。



学者们在武汉梁子湖畔

1 刘清华：第十二期邀请学者、华中师范大学中国近代史研究所

本次活动的顺利举办，基于文研院对青年学人一如既往的信任与支持，除了出资出力，其它的具体事项均给予充分的自由。也让我们从计划提议到选址举办，前后历时不足一月。其间从召集往届邀请学者，到邀请更多的朋友加入这个开放的平台，再到踊跃提交论文，其实只有近一周。我个人最初的想法就是‘两个不影响一个鼓励’的大原则——即不影响大家正常的教学研究、不影响大家日常的家庭生活，鼓励更多女性学者的加入。我们继承文研院周二学术报告的形式，希望大家就当前研究的新问题、真问题拿出来交流，不要有特意的准备或成熟的稿件。此外，我们希望大家能够邀请家属和小朋友来参加，因此找到了‘小木屋’这个方式。

这种远郊的‘原生态’让我们暂时告别习以为常的工作生活场域，重新审视我们的日常学术生活。大家先后提议在讨论中关掉空调、打开会场大门，呼吸自在的农场空气。虽然在玩笑中感叹首日下午紧张的讨论让我们错过了梁子湖畔夕阳美景，但在会场同步收到家人们夕阳下游玩的美照而产生的这种感觉亦是不曾有过。

在第二天早上的讨论进行中，我因临时接听电话走出会场，恰巧碰到‘家属小孩分队’正搭乘游览车前往农场体验。他们热情和我打招呼，未来家园负责领队的段总突然问到：‘大家想不想去看看会场？’大人还在等待我的决定和回答，有几个小孩已迫不及待地跳下车奔向会场。我几乎没有任何犹豫的说：‘当然可以，热烈欢迎’。随手把虚掩的会场玻璃大门全部打开，孩子们领着妈妈鱼贯而入。有的默默聆听，更小的就围着转悠，但出奇地没有丝毫打断金华兄的热情演讲。因此，金华兄特别感慨这种把学术带进生活的场景，也是未曾体验。

其实在最初选择场地的时候，由于时间紧迫，很多场所又因防疫而关闭，出于对朋友的信任，我毫不犹豫选择了这个我自己都未曾到访过的农业基地。第一时间想到的是章开沅先生‘参与史学’，我们应该积极参与一线的社会变革与实践，而这个还未正式开放的现代农业产业园正可以提供这样一个机会。这里没有正式的会议系统设备，没有成熟的会务服务系统，也没有精美的会间餐点，但有着自然空气和土壤带来丰沛的鲜活气息。

章开沅、唐长孺、吴于廑等老一辈武汉学界先贤在不经意间坚持了数十年的跨校对话与交流，相互砥砺，携手共进。魏斌亦提及章开沅先生在唐长孺先生百年诞辰纪念会的致辞，让他记忆犹新。学术研究从来不是一门简单的职业分工与‘技艺’，也并非像今天如此‘精确’的制度化。近年来，北大文研院倡导开放真诚的学术交流，各高校也逐步支持涌现出一批跨学科交流的青年团队。踏着前辈学人的脚步，珍惜相聚和情谊，我们不仅应该积极地把学术带进生活，也应该将生活自觉融入我们的学术生命，那样的研究才会有温度、有关怀、有底气。希望此次梁子湖之行是一个美好的开端，让我们携手建设共同的‘未来家园’。

2 杜 华：第十二期邀访学者、武汉大学历史学院

这次活动像是一场突如其来的巨大的意外，充满了各种惊喜。我和家人们都沉浸之中，无暇思考。这两天，总有一些片段在脑海中浮现。这应该是我对这次活动记忆最深的地方，记录下来分享给诸位。

这个会场很大，与我们熟悉的教室和会议室很不同。虽然绝大部分参与者都是熟人，有不少还是同事，但是大家几乎没有正式地讨论过学术问题。所以一开始，我还隐隐有些担忧，怕我们交流不起来。但是，一旦坐定下来，听第一位发言人分享完内容，大家开始讨论时，我发现之前的担忧完全是多余的。大家从不同的角度与发言者对话，内行之间就专业论文争得面红耳赤，‘外行’则无所顾忌地提出质疑；但是这种争论的背后，则是对发言者的欣赏和对学术的真诚。这不正是文研院提倡的学术讨论风气吗？有好几个瞬间，我仿佛回到了二院。第一场讨论到中段时，微信群里传来照片：梁子湖畔夕阳甚美，孩子们在帐篷里玩耍打闹。大家笑言，我们在这里讨论无聊的学术，实在是辜负了这美景。但实际上大家的兴致没有丝毫下降，就算茶歇之时，仍然在讨论学术。待到结束之时，已是华灯初上，哪里还有什么夕阳？

第二天上午，讨论结束之前，大家谈论到如何做出一流的学问，如何提出一流的议题，一下子激发起我对这两天参会的思考。这次活动的参与者中，只有我一个人是专门做外国问题研究的，但是我的收获可能是最大的。在阅读其他学友的论文，听他们就汉代的个体生命史、碑文的物质文化史、唐代的信仰与王权、宋代和晚清的官制、辛亥革命的政治文化进行分享和讨论时，我不仅收获了很多关于中国历史的知识，更受到巨大的鼓舞。我曾在笔记本上断断续续地记下一些感言：

学术必须是鲜活的，与现实有着深切的关联，回应重大的现实问题；真正的学术是‘做’出来的，需要扎扎实实地读文献；只盯着自己的一亩三分地，做出来的学问肯定是死气沉沉、缺乏创造力的；学术风格无好坏之分，轻盈或厚重各有其长，但学术质量却有高下之别，只靠‘小聪明’是无法写出高水平论文的；学术得是有意思的，有热情的，否则文章怎么会有生气？

看到这些杂七杂八的感言，我想起邓老师在文研院经常提到的一句话：‘清新风气，一流标准’。

最后一个判断是会场之外的。周日清晨，我们准备去吃早餐。小木屋之间的林荫道上，水雾升起，与穿透树荫的朝阳相融，宛如仙境。几位学友在饶有兴致地讨论‘惧内’、性别和权力问题，孩子们则在林间奔跑，欢笑声不断。理想中的学术生活，大概就是这个样子吧。

3 胡 鸿：第三期邀访学者、武汉大学历史学院

鄂渚论学是一次成功的跨界尝试，不只是文研院标配的学科间跨界，还有学术空间与生活空间的跨越，学者角色与家庭角色的跨越，以及代际之间的跨越。学者不只有铅字和脚注包裹下的眉头紧锁，还有庭院之中‘回眸时看小於菟’的柔情，两者同时呈现，方得窥其全豹。周日狄金华老师报告‘行政发包制’的制度源起时，一大群3-11岁的孩子涌入会场（不在日程之中），狄老师略作停顿，继续从容地演讲，稍大的小学生们驻足倾听，小一点的孩子也震慑于气氛而默默观望，这估计是很多小朋友第一次见到父母亲的‘学者’面向，一个新世界在他们面前打开了。仅此一幕，这次活动已然成功。

4 魏 斌：第一期邀访学者、武汉大学历史学院

“感谢文研院的策划和推动，也感谢刘清华兄的精心组织，使大家能够在梁子湖的乡野自然中度过一个愉快的学术周末。我是第一次在武汉参加这样的合宿性学术活动，感觉非常好。不知不觉间，文研院已经‘开张’六周年，而武汉地区竟也日积月累出了一支颇具规模的文研邀访学者队伍。六年来，文研院倡导的‘清新学术，一流标准’，在一期期邀访学者的互动交流和思想碰撞中，日渐扩展其影响。而这次梁子湖的聚会，正是武汉地区文研学友贯彻文研院学术宗旨的一次‘地方性’实践。两个半天的讨论，身心放松，议题多元，气氛热烈，令人久久回味。”

5 汪珂欣：文研院博士后

“在文研院工作时，邓老师常常提到‘近者悦，远者来’。我日日泡在二院，‘近者悦’并不陌生，这次武汉之行，让我有机会当一次‘远者’。抵达武汉梁子湖之前，是老师们热情的招待；抵达梁子湖之后，会场里是学者们开放、多元的争锋，会场外是家人们从湖畔传来的欢声笑语。武大的操场、花篮样式的会议室、梁子湖畔的篝火旁、夜空下的林间……无处不是大家讨论学术、畅聊生活的身影。北京和武汉隔着一千公里，但我却仿佛还在二院中。这一刻我才发现，二院并不只是一个物理空间，还是一个精神之所，那些曾经让我们难忘的体验融入了血液，通过再一次的相聚绽放出来，在学术和生活空间的交汇中，生长出新的美好回忆。离开武汉好些天了，我还久久沉浸其中。心里期待着下一次论坛来和大家再会，无论身有多远，我想，或许这就是‘远者来’的感受吧。”

6 狄金华：第六期邀访学者、华中科技大学社会学院

“这不是一般的学术交流：会场内，学者们思想碰撞；会场外，家属们话聊，小朋友们欢快。场内与场外、学术与生活、同仁与朋友，并没有那么明显的区分，反而成为了一种互相的成就。现在，家人们比我们更期待下一次的再组织，这成了推动我们研究与交流的另一动力。”

7 鲁家亮：第六期邀访学者、武汉大学历史学院

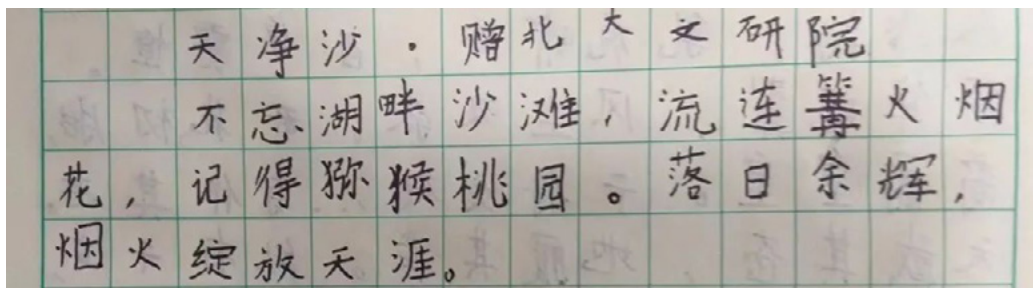
“江夏之行，仿佛又回到了熟悉的二院，只是这次更平添了几分‘烟火’气，学术走入了生活，生活处处皆学问，由不得对来年春天的再聚有了更多的期盼。”

8 陈文龙：第十二期邀访学者、华中科技大学外国语学院

“这是一个好的开始，希望十年二十年后还能常聚，共同发出华中文科的声音。”

9 吕博：第二期邀访学者、武汉大学历史学院

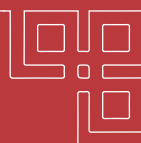
“我们怀念文研院生活的同时，更怀念文研院的精神。”



狄金华之子为梁子湖之行填词



文研回望



文研回望

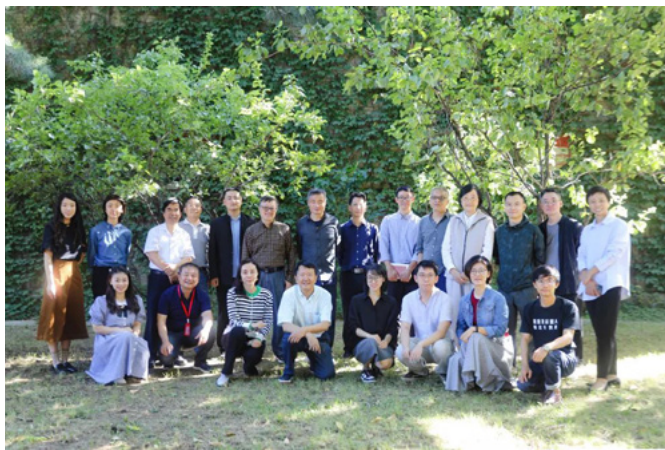
文研院举办第十三期邀访学者欢迎会



在老舍先生笔下，中秋前后是北京最美丽的时候。“西山北山的蓝色都加深了一些，每天傍晚还披上各色的霞帔。”正是在这样的季节里，文研院陆续迎来了来自海内外不同高校和研究机构的新一届邀访学者。9月5日下午，第十三期邀访学者欢迎会在静园二院111会议室举行。欢迎会开始前，同期学人在院长邓小南、常务副院长渠敬东老师的

带领下参观二院。今年9月，文研院将迈入建院的第六个年头。暑期期间，文研院同仁利用二院的地下空间筹备了“清流汇聚，沃土深耕——文研院六周年纪念展”。参观中，透过一张张精彩的照片，一件件记录着脚印的实物，邓小南和渠敬东老师为邀访学者讲述了那些发生在文研院内外的学人故事。

欢迎会以一段文研院制作的五周年视频开场，随后由文研院院长邓小南老师致辞。邓老师指出，学者最需要的就是时间和空间——不仅需要沉潜思考的时间，也需要交往商榷的时间；既要有物理的空间，也要有精神的空间。二院，正是学者们的精神家园，这里随处可见的交谈、久久不歇的笑声，是构建学术共同体不可或缺的部分。邓老师表



第十三期邀访学者与全体工作人员合影

示，当前我们仍面临着巨大的不确定性，这是对文研院定力的一种考验。

文研院一直倡导宽松、活泼的学术氛围，鼓励自由、开放的学术交流。渠敬东老师在发言中指出，交流之于人文学术，正如理科生做实验，而当下的学术环境越来越走向封闭，学术限于同行讨论，校园里很难再见到上世纪八十年代那种自由讨论的学术空气。然而，大学的本质恰恰在于自由与开放。他始终认为，只有非同行业者之间的坦诚交流，才能触及更根本的学术问题。文研院希望将学者带回本来的样子，这要仰仗学术共同体的共同努力与支持。此外，渠敬东老师也向各位邀访学者系统介绍了文研院的核心议题以及文研院的日常学术活动安排。

刘清华老师作为往期邀访学者代表，通过线上重回二院。一段文研院为十二期邀访学者制作的欢送会视频，将他拉回到驻访时期的难忘岁月。“珍惜相聚”是刘清华老师在分享中提及的关键词，他指出，当下的不确定性让“相聚”变得更加难得。此外，刘清华老师也非常认同渠敬东老师所谓的要做“有情义”的学术。他指出，不讨论真问题、真感情，似乎已成为当代学术发展的困境。文研院是个有“情义”的地方，他祝愿新一期邀访学者在此度过一段美好的时光。

另一位往期学者赵丙祥老师在分享中回顾了文研院跨学科的学术环境带给他的思想启迪，他指出，学问做到一定程度，不同的学科领域已不再重要，更重要的则是学问的内在关联。以自己的研究为例，赵老师表示他近年来关注先秦神话，但先行研究对考古资料的关注并不多。在与同期考古学者梁云老师的深入交流中，他萌生了到考古工地学习的想法。同样地，赵老师也回顾了在文

研院与各位学友结下的深厚情谊。著名人类学家马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）在临终前曾说：“友谊，是多么美好的东西”。从学术史的角度来说，赵丙祥老师指出，这种美好的东西串联起了当时所有学科的知识精英。在他的心目中，文研院是当下最好的学术共同体意义上的交流平台。

接下来，新一期邀访学者各自作了简短介绍。受疫情防控的影响，来自台湾的潘光哲老师和来自海外的 Woodward 老师、Dussel 老师目前分别在北京、香港、佛山等地隔离，其他尚有几位老师因局部疫情波动，也通过线上平台参加了欢迎会。中国人民大学历史学院的孟宪实老师精研隋唐史和敦煌吐鲁番文献。听了各位老师介绍后，他兴奋地说：“北大的传统精神要在文研院重新发扬”。社科院近代史所的金以林老师是研究国民党史的专家，他希望借助文研院的驻访机会，继续沉淀自己的学术与研究。清华大学社会学系的应星老师是文研院的老

朋友，他自陈其学术生涯得益于交叉学科的学术滋养，并希望在文研院可以与更多学科，尤其是历史学者有更加深入的交流与学习。复旦大学王振忠老师的研究领域是历史地理、明清史、域外文献和东亚海域史研究，近年来尤为关注徽州文书。



第十二期邀访学者刘清华分享驻访心得



欢迎会前，邀请学者参观文研院六周年纪念展

墨西哥国立自治大学经济学院的 Enrique Stephanus Dussel 教授主要从事经济、产业组织等相关的研究，当前正在佛山接受疫情隔离。他也是访问文研院的首位墨西哥籍学者。美国威斯康星大学麦迪逊分校的 Keith Adam Woodward 教授是一位人文地理学者，目前关注空间与情感等问题。来自台湾中央研究院近代史研究所的潘光哲老师目前也在北京接受疫情隔离，他在简短的发言中回忆了他 20 年前初访北大的体验。他熟稔胡适、傅斯年等近代学人文献，也很愿意与大陆学者分享关于台湾学界、社会的新动向。

南开大学历史学院孙卫国老师的研究领域是中国史学史、明清中朝关系史，近年来倾力于整理郑天挺先生的遗稿。他表示郑天挺在南开大学开创的学风与北大渊源有自，可谓一脉相承。清华大学法学院赵晓力老师研究的是法理学和政治哲学，近年来的学术兴趣转向了中国家庭问题的研究。同样来自清华大学的唐克扬老师有着丰富的跨学科求学生涯，他出身理工科，曾在中文系、艺术

史系念过书，后转投建筑设计领域。唐克扬老师说，多年来推动他不断调整专业方向的动力是“对身边的事情感兴趣”。社科院外国文学研究所的万海松老师主要从事巴赫金和陀思妥耶夫斯基的研究，他希望在文研院驻访期间，通过“对话”寻找自己的位置，获得收益。

上海音乐学院徐欣老师从事的是音乐人类学的研究，其所属之学科英文名为“ethnomusicology”（民族音乐学），这更符合她对自己所作研究的定位——少数民族音乐的研究。清华大学人文学院李成晴老师主要从事唐宋文学研究，尤其关注唐人写卷到宋人刻本的历史演变。文研院的幽雅的环境让他想起严耕望先生的名篇《唐人习业山林寺院之风尚》，他期待在文研院与各位师友切磋问学。敦煌研究院的张小刚老师主要从事石窟考古、敦煌学的研究，他希望在驻访期间继续深化敦煌研究院与文研院的学术交流与合作。

欢迎会次日，社科院近代史所金以林老师做了“毛泽东蒋介石是如何应对共产国际的解散”的报告，正式开启了新一期的邀请学者学术活动。

欢迎会次日，社科院近代史所金以林老师做了“毛泽东蒋介石是如何应对共产国际的解散”的报告，正式开启了新一期的邀请学者学术活动。

（撰稿：王瑞）



专题
论文

政教关系：历史与当下



宗教改革与现代政治的兴起*

崇明（北京大学历史学系副教授）

【提要】：宗教改革在现代性的发生中扮演了关键角色，这在很大程度上因为它促进了现代政治的兴起。宗教改革首先造成的是天主教会的精神和政治权威的危机，这一危机以及新教教会的兴起也相应地对欧洲各国的政治权威构成了挑战。路德和加尔文对政治权威的正当性予以了充分肯定，但同时指出了其限度，而他们的政治论述提升了政治的意义。宗教改革对天主教会的削弱促进了民族国家的发端，加尔文主义的圣约论则为一种个体化、理性化、抽象化的国家秩序和治理方式的形成奠定了精神和伦理基础。当然，宗教改革自身并未提出充分的政治理论来克服它造成的持续性的宗教和政治权威的危机，这最终迫使西方在新的基础特别是社会契约论上重新奠定政治权威，引发了自由主义的兴起。不过需要看到的是，基督新教的圣约观念和基督教的政治文化为社会契约论提供了道德和民情基础，使得现代性在很长一段时间里保持了与基督教的某种相互制约和均衡。

【关键词】：宗教改革；政治权威；自由主义；基督教；圣约；契约；现代性

宗教改革在现代性的发生中扮演了关键角色，这在很大程度上因为它促进了现代政治的兴起。

一、政治权威的正当性

人们通常认为，路德关于拯救和教会的神学在西方思想史和政治史上不啻于一场革命。这一神学将个体与上帝的关系置于拯救的中心，从而提升了个体和主体意识，而对基督徒的属灵平等的强调为平等观念的推进做了准备。路德大胆宣称信徒皆祭司，旨在

于基督徒当中消除神职人员和平信徒的差别以及属灵和属世身份（estate）的区别，并指出基督徒当中的区别仅仅是职分（office）的、功能性的区别。铁匠、农民和主教一样都是基督的祭司，他们的职业和职分都对彼此有益。著名的天职观念由此产生，而它无疑是对世俗和日常生活的积极肯定。当然，需要指出的是，路德对信仰的个体性、属灵平等、天职的创造性阐释均是在基督教的框架内展开的，他不会认为抛弃信仰的、非宗教的世俗化意义上的个体、主体性、平等和世俗职业和生活自身具有重要意义。事实上，他绝

* 作者系北京大学历史学系副教授，主要研究领域为近现代法国史、西方政治思想史。本文原刊《探索与争鸣》，2017年第10期。本刊收录据作者提供文稿。

无现代意义上的个体和平等概念。在他那里，信徒的属灵平等与社会、政治上的等级制和父权制并行不悖。人们对路德的天职观的阐释往往过于个体化，而在路德看来，每个人在此世的生活中都必然和其他人紧密依附。^① 现代的个体化、主体意识、平等价值和职业观念都是对宗教改革进一步世俗化的后果。

同样重要的是，路德的神学引发了教会观的巨大变化，而这一变化直接促进了世俗化。路德提出因信称义的学说，强调救赎并不取决于人的作为和教会的圣事，而完全立足于上帝的恩典与拣选以及个人对上帝的信靠。救赎的发生在于个体和上帝的直接联接，而非教会和神职人员的居间调和引导。因此，在从罗马帝国后期逐渐支配欧洲达千余年之后，天主教会的权威和乃至正当性突然遭到了尖锐的质疑。上文提到，在路德看来，每个基督徒在灵性上都是平等的，基督教伦理要求每个基督徒都甘愿居后、服务他人，所以在他们当中不应该存在上下级和等级。^② 路德遵循基督教传统把教会区分为不可见的教会和可见的教会。虽然在可见的教会中将依然存在神职人员和主教，但路德指出，他们在教会中的治理不是出于“上级身份或权力，而是服务和职责。因为他们并不比其他基督徒更高或更好。如果没有得到他们的同意和许可，他们不应该把法律和命令强加给他们。相反，他们的治理仅仅是上帝

话语的推进，以之引导基督徒、克服异端。”^③ 路德的教会论剥夺了教会传递神恩、施行拯救、统治灵魂的属灵权柄和功能。他反复指出，基督徒只应该被上帝的话语统治，而没有上帝的话要求基督徒相信“教会、教父和教会会议”。路德由此质疑了基督教兴起后、以教会的教导和立法为基础所形成的传统的权威。路德当然不是否定教会本身及其对于基督徒信仰和生活的意义，他所要求的是教会必须专注于传扬上帝的话语，教会应当认识到自身是上帝话语的工具而不是救赎的通道。因此，在失去属灵权威之后，教会自然更不应该掌握世俗性的司法和政治权力，那么中世纪教会政治权力和治理的介入和干预也就失去了基础。路德教会观对天主教会的权威的削弱以及新教教会取代天主教会的事实上必然加强了世俗国家的权力，并且加速了政治共同体自身相对于罗马天主教会的独立，从而为民族国家的形成张本。

路德在肯定世俗和日常生活以及压缩教会的救赎、政治和司法功能的同时，辩护了政治权威自身和政治生活的正当性。1523年出版的小册子《论世俗权威：对它的服从延伸到哪里》是路德最为集中地阐释其政治观点的文献。这个小册子主要回答的这个问题：如何从基督教的角度理解政治权威的运用和对它的服从。他首先针对地是那些认为统治者权威不受任何限制、必须得到臣民绝对服

① Thomas A. Brady, Jr. "Luther and the State: The Reformer's Teaching in Its Social Setting", in *Luther and the Modern State in Germany*, ed. James D. Tracy. Sixteenth Century Essays & Studies (Volume 7). Sixteenth Century Journal Publishers, 1986. p.36.

② Martin Luther, "On Secular Authority", in *Luther and Calvin on Secular Authority*, ed. Harro Höpfl, 中国政法大学出版社 2003 年, p.33.

③ Ibid., p.33.

从的君主和民众。为此他必须说明政治权威的正当性及其限度。路德像奥古斯丁一样区分了两个国度：上帝之国和世界之国。所有真正信仰耶稣基督的人属于上帝的国度，他们以耶稣为王，在圣灵的引导下自由地行善，因此他们不需要世俗权威和法律。但是对于由不信耶稣基督的人构成的世界之国的居民而言，世俗权威和法律却是不可或缺的。因为世界之国的居民陷于罪与恶当中，必须受到权威和法律的约束，否则会相互残杀、天下大乱。路德由两个国度推导出了两个政府，“在基督的统治下通过圣灵塑造真正的基督徒和公正的人的属灵政府，对非基督徒和恶人加以节制并迫使他们保持外在和平和安宁的世俗政府”^①在路德看来，这两个国度和政府对于人类都是至关重要的。没有前者，人不能真正地获得正义、良善、虔诚；没有后者，人类不可能形成基本的秩序，甚至无法在世界上生活下去。

虽然世俗政府的功能主要是防范和惩罚恶，并不能像属灵政府那样带来虔诚良善，但其意义却不能仅仅从消极的角度来理解。路德特别提醒基督徒，对世俗权威的参与或者说政治参与是一种崇高的天职。他指出，世俗权力出自上帝的创造和命令，而上帝的创造都是好的；运用世俗权力是对上帝的特别侍奉，因此它对于基督徒而言甚至比对于非基督徒更为适宜。^②之所以如此，很大程

度上是因为，对于基督徒而言，运用政治权威、参与政治事务的主要意义在于服务邻人。路德指出“福音让基督徒成为每个人的仆人”。正是出于对邻人的爱和服务，基督徒必须进入到他所不需要、但是对于他的邻人却不可或缺的政治当中：“若你看到什么地方缺乏行刑人、司法官员、审判官、领主或君王，而你发现自己具有必要的才能，那么你应该提供服务并寻求官职，这样大为需要的权威就不会被蔑视，或者变得软弱乃至毁灭。”^③路德由此把政治职责变成了基督徒服务邻人和上帝的天职。

加尔文同样充分肯定了政治的正当性。他也区分了两个政府，一个是统治灵魂、致力于永生的属灵政府；另外一个是在建立外在正义和秩序的公民政府。加尔文强调，不能从这一区分得出政治是不洁净的、与基督徒无关的这样一种激进的无政府主义观点。加尔文和路德对于持有这一观点的再洗礼派均持严厉的批判态度。加尔文指出，公民政府与属灵政府的关系非常密切。他指出：“世俗政府的目的是促进和保护对上帝的公开崇拜，捍卫纯粹的教义以及教会的良好状况，使我们的生活方式适应人类社会的要求，根据公民正义塑造我们的行为，使我们彼此和谐相处，支持和捍卫公共和平和安宁。”^④这里我们可以看到加尔文和路德的一个显著区别。在路德看来，虽然政治是基督徒的天

① Ibid., p.11.

② Ibid., p.18.

③ Ibid., p.15.

④ Jean Calvin, “On Civil Government”, in *Luther and Calvin on Secular Authority*, ed. Harro Höpfl, 中国政法大学出版社 2003 年, p.49.

职之一，但其目的在于服务邻人，而基督徒自身是不需要政府的。根据基督的爱仇敌和不抵抗恶的教导，他认为，基督徒自己在遭到伤害时应该予以忍受，不应该也不需要诉诸政府和司法机构来惩罚加害于己的人。所以，路德反对基督徒因为个人遭受的伤害来发起诉讼。加尔文则指出公民政府对于基督徒也是必要的，基督徒可以诉诸政府和司法来为自己谋求公义。公民政府的功能除了维持秩序和安全，还需要培育正直和正派。基督徒在自身及利益遭到伤害的情况下寻求公正的做法，也是对培育正义的贡献。当然，前提是他必须以仁爱仁慈之心进行诉讼，而不可带着复仇、仇恨和怨毒，这样才能把诉讼与基督和使徒不可抗恶和复仇的教导结合起来。^①从加尔文的解释来看，基督教不可抗恶的伦理应该理解为不可以恶抗恶，也就是说，应该以爱和正义来抵抗恶。

需要注意的是，在加尔文那里，公民政府的功能不仅仅是建立外在的秩序和公正，它还需要为属灵政府提供支持来维护真正的宗教和虔诚，特别是“防止偶像崇拜、对上帝之名的亵渎、对上帝真理的谤渎、以及其他伤害宗教的丑行出现并在人民当中传播”。^②简言之，公民政府负有捍卫真正的宗教的职责。当然，加尔文指出，这绝不意味着人可以按照自己的想法来制定关于宗教和崇拜上帝的法令。只有教会有权利这样做，而政府的义务是支持教会。正因为公民政府

需要承担捍卫宗教的职责，加尔文为政治职责赋予了极为崇高的意义：“毫无疑问，在上帝眼中，公民权威不仅仅是神圣和正当的天职，而且在所有人类的天职中是最神圣和最荣耀的。”^③他毫不犹豫地声称官员应该是上帝的代表，是神的正义的执行者，必须把保护宗教作为他们对于上帝的首要职责。

二、政治权威的限度

加尔文构想的基督教政治体（Christian polity）无疑表现出某种政教合一的倾向。不过，他并不期待能够遇到捍卫虔诚的政府。事实上，在他看来，能够承担上帝赋予的职责的公民政府的统治者和官员绝无仅有，即便仅仅能够履行人道的君主也很罕见；大多数世俗统治者和官员都违背了他们的职责，既悖逆上帝也暴虐民众。路德同样认为，审慎、正义的君主寥若晨星，很多君主都不过是“蠢货和罪犯”，从他们那里不能期待任何良善。但是，路德和加尔文均认为，政治权威的正当性并不取决于统治者和官员是否恰当地履行了他们的职责。两人均依据《圣经》特别是《新约》罗马书13章强调政治权力是上帝设立的，民众和基督徒均有义务加以服从，即便这一权力遭到了掌权者的滥用。加尔文区分了统治者的职位和人身，指出承载政治权威的职位本身应该得到尊重，虽然占据这一职位的具体掌权者可能是应当

① Ibid., p.71.

② Ibid., p.50

③ Ibid., p.52

鄙视的。^①至于为什么上帝把可憎的暴君放在应该得到尊荣的高位，在加尔文看来，这是出于上帝的主权和神意。暴君可能是上帝惩罚一国统治者和国民的罪的工具。不过，路德和加尔文均指出，对政治权威的服从并非无限的，它的限度在于不能破坏人们对上帝的服从。如果世俗政治权威和统治者试图僭越上帝的权威，那么对其不服从是应当的。

路德提出了某种近乎良心自由的理论，强调不可用强力强迫良心。他依据两个国度的学说指出世俗权力只能涉及身体、财务和尘世事物，灵魂则只能由上帝统治。在路德看来，只有上帝能够洞察人的灵魂，了解其心灵和思想，也只有上帝能够决定灵魂未来的结局，能够掌握和改变灵魂的生命。在关乎灵魂拯救的事情上，人们只能传讲和教导上帝的话语，因为只有这一话语能够塑造灵魂。任何尘世王国企图通过权力、法律或暴力来强制和约束人的灵魂，只能造成对灵魂的诱惑、扭曲、破坏乃至毁灭，并且往往是徒劳的。在路德看来，信仰是上帝在人的灵魂当中的工作。尽管路德对自由意志提出了质疑，但是在他看来并无疑问的是，每个人必须由他自己来决定他的信仰，“如何信仰是每个人的良心的事情”。^②总之，在路德看来，信仰是每个人在自己的良心当中决定是否和如何接纳上帝的话语和上帝本身；他引用奥古斯丁表明，没有人应当被迫违背自己的意志来信仰。即便是作为属灵政府的

教会也只能治理公共的、公开的事物，并不能掌管人的内在于灵魂的、隐秘的、属灵的信仰。即使对于异端，也不应该诉诸强力。异端也是属灵的事情，暴力镇压不但无济于事，反而会强化异端。在路德看来，只有上帝的话语能够战胜异端。因此，应对异端不是世俗政府的事情，而只能由主教通过宣讲上帝的话语来进行。

总之，路德认为世俗权威一旦试图在关乎拯救的事情上来统治灵魂，那么对它的不服从是应当的。在这种情况下，信徒可以像《新约·使徒行传》中的彼得那样宣告“顺从上帝，不顺从人，是应当的”。所以，针对当时某些德意志君主要求臣民上缴路德的《新约》译本的命令，路德宣称，他们应当不服从，不应该上交哪怕是一页纸或者一个字母——那样做在他看来意味着把基督出卖给希律王。路德敦促他们宁可忍受因此遭受的损失也不应该违背自己的信仰。当然，路德指出，这种不服从并不意味着反抗更不是暴力反抗。他仍然遵循他所理解的基督的不可抗恶的教导，指出“恶不应当被抵抗，而应当忍受。”^③

值得注意的是，对于通常被引用来教导服从的《新约·罗马书》13章，路德将其阐释为对权力和服从的限制。使徒保罗在这里指出：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出於神的。凡掌权的都是神所命的。所以，抗拒掌权的，就是抗拒神的命”。

① Ibid., p.74.

② Luther, “On Secular Authority”, Ibid., p.25.

③ Ibid., p.29.

① 路德指出，鉴于除了上帝之外没有人有权力辖制灵魂，因此保罗这里教导的绝不是说尘世权威能够统治信仰，他所谈及的仅仅是在外在的事物上顺服世俗统治者。保罗接下来指出“凡人所当得的，就给他。当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他”。路德将这句话解释为，保罗把权力和服从的限制于“税收、荣誉、畏惧这些外在的事物”。路德认为，当保罗指出“作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕”，这是“对权力设定了限制：它所要掌控的不是信仰和上帝的话语，而是恶行”。② 在路德看来，基督对属凯撒的和属上帝的区分明确表明了上帝的权力乃是世俗权力的边界。在路德这里，《圣经》特别是《新约》具有明确的宪制含义，尽管路德并没有就此提出一套宪制理论。

加尔文虽然反复说明服从哪怕是“不义的统治者的必要性”，但也明确强调，对世俗统治者的服从不能与对上帝——所有统治者的统治者——的服从发生冲突。如果世俗统治者命令基督徒做违背上帝的意志的事情，那么基督徒应该忽视前者的职位从上帝那里获得的一切尊荣。如果世俗统治者制定不虔诚的法律，那么他事实上悖逆了上帝，从而放弃了自己的权力。此外，加尔文也指出上帝会以他的方式来惩罚或铲除暴君，譬如他会从他的仆人当中兴起复仇者来打击暴君并把被压迫者从奴役中解救出来，摩西带领以色列人出埃及就是最典型的事例。在加尔文看来，这些复仇者反抗暴君的作为丝毫没有违

背应当尊重顺服掌权者的一般教导，因为他们从上帝那里获得了正当的呼召来惩罚这些暴君的罪行，他们所作的不过是以更高的权力来压服更低的权力。他们有权这样做，正如国王有权惩罚其官员一样。对替天行道的正当性的认可为反抗乃至革命提供了依据，而这一点显然启发了加尔文后来的清教继承者。当然，加尔文强调，反抗暴君的呼召与不承担公职的私人一般而言是无缘的。在他看来，私人无权擅自插手公共事务。但是，官员从上帝那里获得责任来保护民众以及他们的自由，因此他们有义务抵抗国王的放纵与疯狂。如果他们不这样做，对于君主对普通民众的压榨坐视不管，那么他们背叛了人民。虽然加尔文没有继续阐发，但我们可以根据他的逻辑推论，既然官员从上帝那里受命捍卫民众的自由，那么当他们不这样做的时候，这不仅是对人民的背叛，也是对上帝的某种背叛。总之，加尔文为抵抗暴君打开了某种宪制的可能。

这一可能在加尔文主义那里得到了充分地发展，形成了某种政治抵抗的宪制理论。其中法国宗教战争期间胡格诺派提出的抵抗理论最为成熟，代表性作品是奥特曼(Francois Hotman)《法兰克高卢》(1573)、加尔文的日内瓦继承人贝扎(Theodore Beza)的《论行政官员的权利》(1574)；另一部匿名但通常被认为是莫尔奈(Philippe Duplessis-Mornay)《为反抗暴君辩护》(1579)。他们的政治理论均表现出某种代议制和契约论的色彩。奥特曼强调一个代表王国的民众的各种

① 这里采用了和合本译文

② Ibid., p.28.

成分的公共议会（三级会议）在法国历史上的重要性，这一议会是王国基本法的捍卫者，掌握最高权力，可以设立和罢黜国王。贝扎追随加尔文，同样指出在面对暴君时，私人不可以抵抗，但是在官员和国王之间存在某种契约，而一旦国王违背这一契约，则官员可以通过召集三级会议等形式予以反抗。莫尔奈则认为官员和君主一样对臣民负有责任，而如果君主违背了这一责任，官员有权反抗、甚至撤换君主。^① 相比于中世纪，加尔文主义的宪政理论更为明确地把政治共同体的权威确立在君主之上，以契约和基本法来约束君主，并且更为注重发展三级会议之类的代表性机构来对王权进行制度性控制。^②

三、现代国家与政治的兴起

在现代宪政思想史上，路德和加尔文特别是后者的追随者对于世俗权力的限度以及不服从和抵抗世俗权力的可能性的思考无疑是突破性的一章。不过吊诡的是，宗教改革的最为直接的政治后果却是对国家的强化，现代国家因此得以突破了封建制和罗马天主教会的藩篱而取得了独立性。不过，需要注意的是，路德和加尔文以及路德宗和加尔文

宗以非常不同的方式促成了现代国家的兴起。路德通过削弱天主教会事实上提升了国家的权力和统治范围和深度，加尔文则致力于建立纪律和秩序来抑制罪恶和败坏，从而为理性化、工具化的国家的发生做了准备。宗教改革削弱了教会的政治和司法权力，而更重要的是，在新教地区，国家可以掌握天主教会的土地。教会土地的世俗化增加了领土国家（territorial state）的财富，因此宗教改革加强了领土国家的发展，而领土国家是现代国家的前提。领土国家的兴起意味着对封建领主的进一步约束和削弱，国家制度逐渐取代了领土领主制（territorial lordship）当中的人身的、封建的纽带。^③ 在德国的很多地区，宗教改革只有依赖世俗君主的支持才能获得成果，路德在 1530 年代，特别是在面对再洗礼派的挑战时，从《论世俗权威》一文中的立场有所退却，允许世俗权威对宗教事务进行某些干预。路德的继承者梅兰希顿则比路德走得更远，认为世俗政府有义务为了教会的益处提供牧师、学校、教会、医院，并接受和传扬福音，甚至禁止异端和偶像崇拜。^④ 路德和路德宗思想的发展事实上加强了国家的发展。所以尽管路德和路德宗也提出了某种政治抵抗的理论^⑤，整体上

① J.H. Burns, ed. *Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. pp. 193-218.

② Julian H. Franklin, "Introduction", *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza and Mornay*. Trans and ed. Julian H. Franklin, Western Publishing Company, 1969. pp. 11-46.

③ Karlheinz Blaschke, *The Reformation and the Rise of the Territorial State, in Luther and the Modern State in Germany*, ed. James D. Tracy. Sixteenth Century Essays & Studies (Volume 7). Sixteenth Century Journal Publishers, 1986. pp. 61-75.

④ J.H. Burns, ed. *Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, pp. 173-175.

⑤ 关于路德宗的政治抵抗理论，参见 *Ibid.*, pp. 163-181

而言路德宗教会对国家较为顺服，把社会和政治秩序的建立和治理交给了国家。

与路德宗不同，加尔文主义的宗教和政治实践的最为根本的特点在于以基督徒的自我组织来建构新的政治和社会秩序。加尔文主义把对罪、人性和世俗秩序的悲观和对上帝的敬畏、对上帝主权的信念结合起来。在中世纪晚期和近代早期的秩序瓦解带来的混乱中，这一悲观强化了人们的焦虑和恐惧。路德的因信称义的神学是克服这一焦虑和恐惧的思想突破，而加尔文主义则以上帝主权和预定论将这一精神紧张转化为规训自我和建构秩序的动力。加尔文主义的神学颠覆了中世纪的宇宙观，加速了封建制的解体，代之以上帝面前的平等个体与上帝以及彼此之间缔结的圣约关系。封建的、宗族的、家庭的、邻里的关系均需要让位于因为‘德性和敬畏上帝’而被拣选的人所形成的同盟和团契关系。^① 加尔文主义建构了圣约共同体或者说某种基督教共和国。加尔文在日内瓦的改革就是建立这一基督教共和国的努力。在日内瓦，牧师委员会和教会议会通过城市议会掌握了政治权力，并且对公民进行宗教和道德上的监督，规定公民必须参加教堂敬拜，惩罚高利贷、渎神、欺骗、通奸等行为。作为基督教共和国的日内瓦事实上建立了国家对社会的控制，但是这一控制又是公民出于信仰而自愿接受的。日内瓦的政治形式是一小部分人的贵族统治，日后清教徒在北美尝试了某种更为民主制的治理方式，成

为美国乡镇自治的起源。无论是贵族制还是民主制，加尔文主义共和国初步形成了政治权力对社会的较为全面深入的治理和控制，并且是建立在社会对权力的契约式认同的基础之上的。立足于个体和社会基础之上的现代国家的理性化和抽象化的特征在其中已初步呈现出来。此外，在清教徒那里，政治不再是文艺复兴时期的某种展示个性或荣誉的技艺（art）或者马基雅维利式的征服命运的德性（virtue），而是信仰所要求的建构秩序和道德的公民职分。并且，清教徒的以良心和责任为基础的公共服务观取代了建立在个人效忠和荣誉为基础上的服务观念。^②

当然，需要指出的是，宗教改革自身或者说新教并未能够提供稳定的政治框架，也没有形成自足有效的政治理论。宗教改革及其引发的宗教战争造成了对政治权威的持续性挑战，以圣约作为政治基础往往带来道德和宗教专制。用拯救来指引政治特别是控制政治权力必然导致宗教权威与政治权威的冲突以及不同教派为了控制权力的冲突。正是面对这一尖锐的神学政治问题，霍布斯、洛克提出了社会契约论，把政治的目的阐释为个体的保存和社会秩序的维护而非灵魂拯救，把政治的基础界定为个体权利和意志，而非上帝的意志和话语。由此产生的自由主义政治理论克服了导致宗教和政治冲突的双重权威，确立了政治权威的稳固性；其次，前自由主义的共同体当中，国家或教会以善和拯救为名对个体造成的压制被逐步取消，

^① 迈克尔·沃尔泽著，王东兴、张蓉译，《清教徒的革命：关于激进政治起源的一项研究》，商务印书馆2016年，第140页。

^② 同上，第264-274页。

个体获得了信仰自由；第三，自由主义实现了拥有不同信仰的个体和群体的和平共处。当然，这一自由主义革命的消极后果则是有可能在根本上质疑善和拯救对于人的存在的意义，导致现代人在信仰和意义问题上陷入普遍的不确定性，^a 而这一不确定性在现代社会很容易引发相对主义、怀疑主义、虚无主义和享乐主义。

不过，需要看到的是，西方在二十世纪后半期之前的现代历史中抑制了自由主义的消极性。这很大程度上是因为，社会契约论虽然取代了圣约成为政体框架，但是政治和社会生活的具体运作中，圣约精神或者基督教信仰和文化事实上依然发挥了主导性的

影响。换言之，宪政结构是社会契约论的，而民情和政治文化则是圣约式的。或者说，二十世纪上半期之前，现代性整体上表现出契约与圣约的结合、自由主义与基督教的妥协与平衡。但是自二十世纪后半期以来，这一结合、妥协和平衡逐渐打破了。自由主义的个体主义和世俗化的激进面相逐步呈现出来，在削弱基督教的同时也造成了社会的个体化、碎片化，对自由民主本身构成了挑战。不过，吊诡的是，自由民主遭遇的挑战和危机也迫使西方人重新反思现代政治的宗教基础以及政治神学的相关性。因此，在宗教改革五百周年之际，再度思考现代政治的宗教渊源是恰当和必要的。

^① 查尔斯·泰勒正是从这一不确定性理解现代社会的世俗性。Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, p. 3-4.



延续与变迁

历史视野下当代土耳其的政教关系*

咎涛（北京大学历史学系教授）

【提要】：自 2002 年具有伊斯兰主义背景的土耳其正义与发展党执政以来，土耳其政教关系发生了一些新变化。在埃尔多安时代，这种变化主要表现为：一是土耳其的伊斯兰政治化取得了很大成功，即伊斯兰主义的正发党自身作为一个政治伊斯兰势力长期掌握了政府的权力；二是在埃尔多安领导的正发党的控制下，土耳其宗教事务部日趋“伊斯兰化”。当下，土耳其政教关系的发展状况与其历史发展一脉相承。从土耳其现代史的长时段视野来看，埃尔多安和正发党并没有提供全新的东西，毋宁说，它们所体现的是政治伊斯兰在土耳其的历史延续性。即使在牢固地掌握权力之后，正发党也并未寻求完全颠覆土耳其的世俗主义政体，土耳其既有的政教关系尚未发生实质性的改变。作为国家和社会共同分有的意识形态，凯末尔主义的世俗主义虽然不断面临挑战，但仍在土耳其拥有相当的基础。

【关键词】：土耳其；埃尔多安；正义与发展党；世俗主义

土耳其曾被视为一个榜样——在穆斯林国家成功建立了世俗—民主制。^① 世俗主义/世俗化是凯末尔主义的现代化留给土耳其的重要遗产。自 20 世纪 40 年代实行西式多党民主制以来，尽管也出现了伊斯兰主义复兴的势头，但以军方为代表的、根深蒂固的土耳其世俗建制足够强大，该国的世俗体制

在 20 世纪结束时仍未受实质挑战。进入 21 世纪，埃尔多安等人创立和领导的正义与发展党（AKP，简称“正发党”）一党独大、长期执政，取得了空前的政治成功。^② 正发党是土耳其的政治伊斯兰。种种迹象表明，过去十几年，土耳其的宗教与世俗之争愈演愈烈，世俗主义不断遭到不同形式的挑战，

* 作者系文研院工作委员会委员，主要从事土耳其史、中东研究。本文原刊《西亚非洲》，2018 年第 2 期。本刊收录据作者提供文稿。

① “Rice Shows Turkey as Model,” <http://www.turks.us/article.php?story=20050417072001358> [2018-02-12]；Daniel Pipes, “Democracy Is about More than Elections: A Debate,” in *Middle East Quarterly*, Summer, 2006.

② 早在 2007 年第二次赢得大选时，正发党在土耳其俨然就已“将自身塑造为代表土耳其大多数民意的政党”，咎涛：“变动不居的道路？”《读书》，2007 年 11 月；“正发党代表的就是温和的伊斯兰主义……在某种程度上，对凯末尔主义的民族主义的挑战已经在土耳其取得了胜利。”咎涛：《现代国家与民族建构——20 世纪前期土耳其民族主义研究》，北京三联书店，2011，第 392 页。

军方很可能也已被正发党“驯服”。2016年土耳其发生“七·一五”未遂政变以来，埃尔多安的权力日趋巩固，这成为观察土政教关系的重要历史契机。“9·11”之后，讨论当代土耳其的政教关系，对于理解穆斯林世界内部的变化以及广泛意义上的“文明的冲突”具有重要意义。^①

一、理论框架与研究综述

在现代化研究、全球化时代穆斯林社会的变迁这些题域中，土耳其的现代变迁一直是国际学界关注的重点研究对象，尤其是围绕土耳其的世俗化/世俗主义、伊斯兰主义思想与运动，不同学科的研究可谓“备矣”，查阅既有的文献，不难发现一个特点，那就是大部分的研究属于事实性和现象性的描述以及解释，比如探讨凯末尔党人领导的自上而下的现代化进程，他们做了什么、为什么成功，再比如探讨土耳其伊斯兰复兴的种种表现，建立了多少清真寺，出了哪些思想家

和领袖人物，建立了哪些伊斯兰主义组织和政党，都有些什么主张或行动，等等，以及出现伊斯兰复兴的政治、经济、文化、社会、宗教和国际原因，等等。这些研究，无论是个案性的，还是长时段的，大多属于描述性的研究，它们在增加了我们的知识的同时，可能也增加了困惑，在这种情况下，规范性的研究就显得尤为必要。^②

本文意在从规范性的角度讨论当代土耳其的政教关系。这不是关于某个具体问题的分析，而是就一个较为宏观性和理论性的问题进行辨析。政教关系涉及社会科学中两个相互区别又有密切关系的重要概念，即世俗主义与世俗化。由于世俗主义的核心是政教关系，本文所讨论的政教关系这一主题实际上主要就是与土耳其的“世俗主义”最为相关（甚至高度重合）的问题。本文不以世俗化作为讨论的主题，主要是因为世俗化牵涉的方面更广泛，而政教关系只是世俗化问题的一个重要方面。^③

历史地看，世俗主义曾具有更为丰富

^① 土耳其前总理、当代著名的国际政治学者阿赫迈特·达武特奥卢曾在发表于1999年的访谈中指出，在当代，对西方文明最严肃的、在哲学、理论和历史上的反应（tepki），也是最重要的可替代性选项，就是伊斯兰文明，也是在这个意义上，其在与西方的关系上出现了冲突的状况（çatışma hali）。Ahmet Davutoğlu, *Küresel Bunalım*, İstanbul: Kürel Yayınları, 2006, p. 225.

^② 美国当代著名社会学家沃勒斯坦强调，“强固和划分描述性研究（研究特殊规律的）的人文学科和规范性的（研究普遍规律的）科学的方法论之争”是个“完全错误的辩论”，他认为，“如果所有的分歧被认真地用以对真实世界进行描述和解释，那么这些分析必须同时是历史性的和体系性的。”参见沃勒斯坦：《沃勒斯坦精粹》，南京大学出版社，2003，“导言”，第4页。笔者赞同沃勒斯坦上述关于描述性（descriptive/idiographic）与规范性（normative/nomothetic）研究关系的观点，不过，在本文中笔者是在稍微不同的、更趋近字面意思的意义上使用这两个概念的，描述性指的是就特定现象或事物的表象进行描述，并提出初步的解释，规范性指的是在概念和理论清晰界定的前提下，对特定经验的解释、定性和验证。

^③ 虽然“世俗化理论”这个专门术语起源于1950—1960年间的研究，但该理论的关键概念可以追溯至启蒙运动。这个理论的核心意思就是：“现代化必然导致同样在社会和个人心灵中的宗教衰退。”彼得·伯格等著：《世界的非世俗化》，李骏康译，上海古籍出版社，2005，第3页。世俗化在社会—文化层面，主要表现为文化和日常生活逐渐摆脱宗教的影响，人们更加重视现世生活的享受。长期以来，世俗化被视为一个值得肯定的积极趋向，被当成现代化的一个重要标志。

的内涵。^①台湾版的《大美百科全书》中的“secularism”被译成了“现世主义”：“一种建立在自然道德原则基础上，并独立于启示宗教或超自然主义之外的伦理体验。首先由英格兰霍利约克（George J. Holyoake）约于1846年作为一种正式哲学体系提出。其第一主张是思想自由，即每个人为自己思考的权利。……现世主义坚持现存生活的善是一种真实的善……加入物质生活乃是一种智慧、慈善和责任。”^②

随着历史的发展，世俗主义日益将政教分离作为其核心观念。“在20世纪，世俗主义被普遍认为一种意识形态，宣扬在政治、社会和教育机构中根除宗教的影响。作为一种世界观，世俗主义普遍强调宗教和政治领域的分离。”^③仅从政教分离的角度来说，世俗主义是一种原则和意识形态，它的本质一般被描述为“政教分离”，世俗主义者具有推动和实现政教分离的主观目的；世俗化

强调的是过程或趋势，也就是在不同领域推行或实现世俗主义之政教分离原则的过程。^④

以西方的历史经验看，世俗化表现在政治上主要是政教分离，是宗教的建制、价值观与理念不再能够影响政治事务与政治过程，宗教人物的宗教权威不再同时具有或转化为政治权威。理论上，政治制度成为一种纯粹世俗而不带有神圣性的制度，政府（国家）成为一种全然世俗性的政府。^⑤美国1791年的《权利法案》首次在宪法上承认了宗教多元化本身可能具有积极的合理性，申明国会不应制定任何有关“确立某种宗教”或“禁止其自由活动的法律”，这为世俗政府管理宗教方面、多元化的社会提供了一个成功的范例；美国宪法禁止对公职人员进行宗教考试，确保了宗教信仰自由和政教分离。^⑥到20世纪初，欧洲各国基本上都实现了世俗化，从而确立了政教分离或国家管理

① 尽管说法颇多，但关于世俗主义的不同定义可以概括为如下几点：（1）世俗主义是一种要求摆脱基督教全面控制的社会运动和意识形态体系；（2）世俗主义强调以人为本，反对以神为本，强调此岸的价值，忽视彼岸的重要性；（3）世俗主义是历史地产生的一个现代事物，其活动与影响至今不衰；（4）世俗主义是现代性的重要维度之一；（5）世俗主义的出现促进了基督教自身的变革。答涛：“反思‘世俗化’的概念与命题，”载许章润、翟志勇主编：《世俗秩序：从心灵世界到法权政治》，法律出版社，2013，第66-67页。

② 《大美百科全书》，第24卷，（台湾）光复书局，1991，第326页。

③ Mahmood Monshipouri, *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East*, Lynne Rienner Publishers, 1998, p. 11. 转引自吴冰冰：“阿拉伯世界的世俗主义与世俗化，”载《阿拉伯世界研究》，2006年第5期，第39页。

④ 吴冰冰：“阿拉伯世界的世俗主义与世俗化，”第40页。

⑤ 专门研究法国现代思想的日本学者内田樹总结了世俗主义的基本要点：“世俗主义，简单地说，就是一种宗教不卷入政治过程的理念。换句话说就是‘政教分离’。在战争、外交或者财政与司法等不同领域，当需要解释国家行为时，不诉诸宗教。并不会因为神怎么说而如何，决策的形式是：为了国家的利益，从各种选项中选择‘更好的东西’。这就是世俗主义。法国虽然是政教分离的发达国家，但是在法国，首先是从学校教育排除基督教这个方面开始的。”[日本]内田樹、中田考：《一神教と国家—イスラーム、キリスト教、ユダヤ教》，东京：集英社，2015，第118-119页。

⑥ 郎友兴：“世俗化及其倾向性”，载《世界宗教研究》，1995年第2期。

下的宗教自由原则。^①

刘小枫指出，建制教会与政治权力的分离是政教分离的第一项原则，建制教会与公共秩序的分离是政教分离的第二项原则。在政教分离的第一项原则下，建制宗教非国教化了，指建制宗教不受国家权力支持，建制宗教亦没有义务为国家政权的正当性提供支持。由于牧职阶层不再是国家权力结构中的一个部分，宣教及地方教会对于听众或地区公民没有强制力，教会成了个体资源的团社活动；教义的统一性强制力亦随之减弱了，以致出现与建制教会的信仰系统相分离的个体化信仰：信仰意蕴的个体趣味化。在这一意义上宗教自由的含义就发生了转变：近代初期的宗教自由只是一个宗教建制内的正统与非正统之间的竞争性概念，即反对既存的建制化宗教正统，新教以抗罗宗的形式，既打破了中世纪公教的建制化正统，又建立了新的建制化正统；在政教分离意义上的宗教自由，严格来说，是所有建制化宗教正统宣称的消失，宗教私人化表明正统性概念被个人的宗教趣味取代了。^②

当代土耳其的重要时代特征是伊斯兰主义的复兴。首先讨论世俗主义的理论和概念，是因为伊斯兰主义的复兴在政教关系的意义上是对世俗主义的挑战。20世纪晚期以来，随着世界范围内宗教复兴运动的发展，与现

代化理论密切相关的世俗化理论已经被很多的社会科学家认为是成问题的。当年阐述世俗化理论的著名代表彼得·伯格在1999年时说：“由历史学家和社会科学家宽松地标签为‘世俗化理论’的所有著述，在本质上都是错误的。”^③人们日益清楚地意识到，世俗化并不意味着宗教虔诚的降低或消失，西方的数据也显示，大部分人仍然笃信宗教，只有很少的人宣称自己是无神论者。只是去教堂的人确实减少了很多。“说宗教已经衰落，是非常片面的。”^④毋宁说，人们仍然信教，但不再愿意归属于教会。格莱莫·史密斯认为，“世俗主义并不是基督教的终结，也不是西方文化无神特性的表现。而是说，我们应该把世俗主义视为基督宗教的最新的表达形式。”^⑤

伊斯兰复兴是自20世纪60年代末叶以来普遍出现的一种社会和政治现象，对当代中东社会乃至整个世界都有深刻影响。关于“伊斯兰复兴”，吴云贵先生指出：“从分析、研究的观点出发，我们不妨沿用‘伊斯兰复兴’来描述本世纪(20世纪)70年代以来部分传统上以伊斯兰教为国教或居民的主要宗教信仰的国家里在宗教社会思潮、社会运动方面出现的一系列明显的变化和趋向。”^⑥吴先生说，复兴是“指同战后民族主义、伊斯兰主义、伊斯兰现代主义思潮居主导地位

① 关于这两者的区别，下文将更多地涉及。

② 刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海三联书店，1998，第460-462页。

③ 彼得·伯格等著：《世界的非世俗化》，第3页。

④ Graeme Smith, *A Short History of Secularism*, London: I. B. Tauris, 2008, pp. 1-2.

⑤ Graeme Smith, *A Short History of Secularism*, p. 2.

⑥ 吴云贵：“当代伊斯兰复兴之浅见”，《世界宗教资料》，1987年第2期。

的五六十年代相比，传统宗教观念、宗教形式、宗教感情、宗教价值一定程度的回升和强调。”吴先生将近代伊斯兰复兴运动划分为两个类别：一为传统主义，即在倡导改革和复兴的同时，尤为珍重和留恋传统伊斯兰文化的价值，其价值取向是内在的和历史的，对外来文化和伊斯兰文化中不合口味的内容采取批判和排斥的态度；另一种为现代主义，即在力主改革与复兴的同时，尤为重视时代精神，强调宗教应当与外部社会环境相趋同、相适应，其价值取向是现实的和开放的，对外来西方文化采取融合和利用的态度。^①近现代伊斯兰复兴运动就是“在传统主义与现代主义的大致交替的发展中前进的”。^②

很多学者意识到当代伊斯兰复兴运动的政治性，并认为其政治意义超过宗教意义，“它的目标是政治伊斯兰化，建立神职人员占统治地位的伊斯兰神权国家，但并不是恢复传统的哈里发制度，并不要求完全打破现代社会的基础。”日本学者小杉泰辨析了伊斯兰“复兴”的概念与结构，他提出：在伊斯兰复兴运动中，“伊斯兰”是一个超越民

族的、由不同信仰层次和社会性统一综合起来的社会政治实体——伊斯兰共同体（“乌玛”）。这一实体具有统一性和唯一性。它必须是政教合一的政治结构，而不只是精神上的共同体。它以伊斯兰教法为基础，以实施伊斯兰法为目标。和实现伊斯兰共同体这一最终目标相比，在一国实行伊斯兰法和单独建设伊斯兰国家，只是伊斯兰复兴运动的临时目标。^③日本学者大河原知樹和堀井聡江指出，所谓“伊斯兰复兴”，尤其是伊斯兰原教旨主义的抬头，一方面是有其极端例子，“但更多地是穆斯林（伊斯兰教徒）根据伊斯兰的价值观，寻求国家与社会的变革，”他们认为，讨论这个问题的核心是关注伊斯兰教法（沙里亚^④），“沙里亚在伊斯兰教义中具有根本的重要性，”是“能够代表伊斯兰价值的事物”，而“国家与社会的伊斯兰化，几乎就等于说是导入沙里亚。”^⑤

对土耳其的世俗主义、伊斯兰主义的研究可谓汗牛充栋。从研究方法上来说，主要分为描述性研究和规范性研究两类。描述性研究的经典作者是伯纳德·刘易斯

^① 吴云贵：《近代伊斯兰运动》，中国社会科学出版社，1994，第2页。伊斯兰复兴不能被等同于伊斯兰原教旨主义，美国著名的中东史学家卡尔帕特曾指出：“伊斯兰原教旨主义用最简单的定义来表达，是指首先回归到《古兰经》和《圣训》以组织与调节穆斯林个人和集体生活。这一看法的含义是，任何的信仰、态度、制度和活动凡是同宗教法律不一致的都必须放弃和改变。”【美】凯马尔·H·卡尔帕特编：《当代中东的政治和社会思潮》，陈和丰等译，中国社会科学出版社，1992，第610页。

^② 金宜久：“伊斯兰文化与西方”，《二十一世纪》（香港），2002年2月号。

^③ 《世界宗教资料》1986年第1期，转引自董正华：“伊斯兰复兴运动中的‘原教旨主义’：现实与历史的成因”，载《战略与管理》，2001年第6期，<http://www.aisixiang.com/data/90137-3.html>【2018/02/12】

^④ 伊斯兰教法，用阿拉伯语说就是沙里亚（原意是通往泉水的路），这是一种宗教法，并不是国家决定的法律，而是从对天启的解释推导出来的道德的和法律的规范而来。

^⑤ [日本]本大河原知樹、堀井聡江：《イスラーム法の「変容」：近代との邂逅》（日文），東京：山川出版社，2014年，第1-7页。

(Bernard Lewis) ① 与尼亚孜·伯克斯 (Niyazi Berkes) ②, 他们对土耳其现代化/世俗化的历史进程进行了详细的描述性研究, 由于深受现代化理论的影响, 通常被人诟病“目的论”色彩过强。③ 另一种描述性研究是对更为具体问题的研究, 比如研究某一个思想者、宗教领袖或某个社会运动(如努尔库、葛兰运动④等)。谢里夫·马丁 (Şerif Mardin) 的《现代土耳其的宗教与社会变迁》⑤一书是研究努尔库运动的经典之作。哈坎·亚乌兹 (Hakan Yavuz) 和埃斯波西托主编的《土耳其的伊斯兰与世俗国家: 葛兰运动》代表了早期对宗教性社会运动——葛兰运动——进行专门研究的开创性成果。⑥

关于土耳其伊斯兰主义的描述性研究,

最重要应该是出版于 2004 年的《现代土耳其政治思想》丛书的第 6 卷“伊斯兰主义”。该书的特点是集历史性、现实性和专题性于一体, 并通过添加大量的方框内容和图片, 详细地勾勒了伊斯兰主义思潮在土耳其的历史变迁。⑦ 哈坎·亚乌兹运用建构主义理论, 从社会运动的角度研究了土耳其的伊斯兰复兴问题, 他认为个人建构了社会现实, 他将伊斯兰主义运动界定为“认同运动 (identity movement)”⑧。《现代土耳其政治思想》丛书的第 6 卷中也有两篇论文专门讨论了正发党, 一篇是关于正发党与伊斯兰主义的关系, 另一篇是对正发党的来历和主张的简介; ⑨ 还有就是收录了哈坎·亚乌兹一篇讨论“民族观念运动”⑩的文章

① Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London: Oxford University Press, 1969.

② Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964.

③ 咎涛: “历史学与意识形态——土耳其现代史研究的几种范式,” 《北大史学》, 2007。

④ “The Nurcu Movement”, 有人译为“努尔库”运动, 但根据土耳其语发音, 应该为“努尔朱”, “nur”是光明之意, “Nurcu”有光明主义或光明主义者之意, 故该运动也被叫做“光明道路运动”, 本文从旧译“努尔库”。关于“Fethullah Gülen”目前中文译法很多, 媒体和报刊上多译作“费图拉·居仑”或“法土拉·葛兰”。“葛兰”这一译法大概是从台湾来的, 并已被大多数学术期刊所接纳。本文从“菲图拉·葛兰”这一译法。以葛兰为名的运动, 往往被社会学家称为“葛兰运动”(Gülen Movement), 在土耳其, 关于葛兰运动则有多种叫法, 如“社团”(cemaat)、“服务运动”(hizmet hareketi), 正发党政府为了打压它则称其为“平行国家”(paralel devlet)或“平行结构”(paralel yapı), 现在则更多称其为“葛兰恐怖主义组织”(FETÖ)。李智育: 《从“政治机会结构”理论视角看土耳其“葛兰运动”的发展》, 载《现代国际关系》2015年第4期, 第14~20页。

⑤ Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, New York: State University of New York Press, 1989.

⑥ Hakan Yavuz and Esposito, eds., *Turkish Islam and the Secular State: the Gülen Movement*, Syracuse University Press, 2003.

⑦ Yasin Aktay, ed., *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, cilt 6, İslamcılık, İstanbul: İletişim, 2004.

⑧ Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford, NY: Oxford Press, 2003.

⑨ Nuh Yılmaz, “İslamcılık, AKP, Siyaset,” Yalçın Akdoğan, “Adalet ve Kalkınma Partisi,” in Yasin Aktay, ed., *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, cilt 6, İslamcılık, pp. 604-631.

⑩ “民族观念运动”(Milli Görüş Hareketi)是一场主要由土耳其前总理纳杰梅丁·埃尔巴坎领导的, 从20世纪70年代开始一直持续至今的伊斯兰政治运动, 是以代表“中小企业与商人”的政党登上政治舞台的, “……一向也是带有‘伊斯兰氛围’的势力, 主张民族精神的发扬, 提倡伦理和道德观念, 在经济政策上反对‘自由竞争的体制’, 拥护‘国家部分地干预经济秩序’, 反对欧盟、美国和以色列……。与土耳其的大部分伊斯兰主义势力保持一定的距离”。关于“民族观念运动”从创立到正义与发展党的演变, 参见土耳其学者伊莱特·埃尔图格鲁 (İlter Ertuğrul) 所著《共和国史手册(1923~2008)》(Cumhuriyet Tarihi El Kitabı, 1923~2008)中的简述(因笔者手头暂无

中，其中也涉及到正发党，如亚乌兹教授所言，当时，正发党的政治方案尚未形成，正发党当时还处在身份形成的过程中（kimlik oluşturma sürecinde），只能笼统地说它是务实的（pragmatizm），同时，在社会与文化上是保守的（muhafazakar），经济上是自由的（liberal），政治上还是国家主义的（devletçi）。另外，正发党也提出了国家的目标是“紧跟全球化”（küreselleşmeye ayak uydurarak）。①

关于正发党的专门研究在过去十年中迅速发展起来。土耳其学者余米特·吉兹莱（Ümit Cizre）于2008年主编了《土耳其的世俗与伊斯兰政治：制造正发党》一书，②吉兹莱将正发党定性为“一个务实—保守的与对伊斯兰敏感的政党”（a pragmatic-conservative and Islam-sensitive party）。作者一方面看到了正发党政府在埃尔多安领导下积极加入欧盟，并在严苛的世俗主义框架内尽可能承诺与践行“文—武关系、司法、议会程序、少数民族权利、国家安全和宏观经济管理以及公共部门的改革”，以加速入盟进程，另一方面也见证了正发党改革的停滞。2009年，土耳其的亲世俗主义的和左翼的学

者们出版了一本论文集《正发党之书：一个转型的资产负债表》③，该书收录了13篇论文，大多数作者都是土耳其的知名学者，他们从不同角度对正发党进行了研究，包括政治、经济、文化、宗教、人权和外交等，可以说，这本论文集是关于正发党的最权威的作品汇集，不过其特点是表现出典型的亲世俗主义的倾向性，其中，门德列斯·齐纳尔（Menderes Çınar）认为，像民族观念运动这样的政治伊斯兰，并不是真的想把宗教从国家的控制下解放出来，相反，他们是要保持国家对宗教的掌控，为了使社会伊斯兰化而支持国家；正发党没有一个使现存国家结构伊斯兰化的方案，而是要保留现行国家结构，他们的目标是针对中央集权化国家的管理结构的无效率和社会的不安定，也就是说正发党没有使土耳其政治更加自由化的使命，它的立场主要是防御性的，即掌握并保持权力，对于本国的保守的/伊斯兰主义的那部分，他们的目标是像“2·28”进程④一样将其压制住⑤。2010年，由威廉·哈勒与艾尔贡·厄兹布敦主编的《土耳其的伊斯兰主义、民主和自由主义：正发党的个案》出版。该书对话的对象是东方学的那种对伊斯兰的偏

该书土耳其文版，幸有日文版可参阅，イルテる・エルトゥールル：《現代トルコの政治と経済—共和国の85年史（1923～2008）》，佐原徹哉译，东京：株式会社世界書院，2011，第256—258页；另参见郭长刚：“土耳其‘民族观念运动’与伊斯兰政党的发展，”载《阿拉伯世界研究》，2015年第5期。

① M. Hakan Yavuz, “Milli Görüş Hareketi: Muhafız ve Modernist Gelenek,” in Yasin Aktay, ed., *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, cilt 6, İslamcılık, p. 602.

② Ümit Cizre, ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, London: Routledge, 2008.

③ İlhan Uzgel, Bülent Duru, eds., *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009.

④ 这个说法源于1997年2月28日土耳其军方发动的针对伊斯兰主义的繁荣党的“软政变”。

⑤ İlhan Uzgel, Bülent Duru, eds., *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009, p. 312-313.

见，主要是用正发党的改革主义特征来反驳东方学的偏见。在结论部分，作者们认为在2009年的时候，正发党似乎来到了一个十字路口，要么继续其民主化改革，要么退化为一个更加伊斯兰主义的、更加集中权力的政党，且可能引发更大的世俗主义的反弹，甚至是军事政变。^①

在规范性研究方面，安德鲁·戴维森（Andrew Davison）关于土耳其世俗主义的研究颇具启发性，他辨析了世俗化的“分离论”和“控制论”，并在这一理论分疏的视野下，重点考察了土耳其共和国早期的世俗主义思潮和世俗化进程。戴维森指出，土耳其的世俗化属于强调消除宗教的公共影响的法国式积极世俗化，强调国家控制宗教，不是简单的政教分离；土耳其国家不仅控制伊斯兰教，而且还提升国家版本的伊斯兰教。^②

在《剑桥土耳其史》“第四卷”中，珍妮·怀特（Jenny B. White）也在相当程度上从规范性的角度讨论了土耳其的世俗主义和伊斯兰主义。作者注意到，土耳其共和国自成立以来就致力于处理伊斯兰教应该在公共和政治领域扮演什么样角色的问题。凯末尔主义的西方化改革，结果是伊斯兰教被从公共和政治领域驱离。怀特强调，凯末尔时期的宗教政策更像是“政权还俗主义”（laicism），即让宗教从属于国家，而不是

世俗主义（secularism）。在土耳其实行的并不是政教分离，而是国家试图控制宗教，政府不仅禁止宗教参与政治活动，还控制着宗教教育，甚至对在公共场所佩戴宗教饰品也进行干预。怀特指出，直到1980年代伊斯兰主义政党才开始广泛参与政治，自那以来，政治伊斯兰势力逐步壮大，并开始与世俗精英开展激烈对抗。^③

哈坎·亚乌兹在2009年出版了一本专门探讨正发党各项政策的较新著作——《世俗主义与土耳其的穆斯林民主》，其中他用比较大篇幅讨论了与世俗主义有关的问题，并在规范研究的意义上对正发党与世俗主义的关系做了更为详细的辨析。亚乌兹教授认为，从公开的资料来看，正发党不能被认为是一个伊斯兰式政党（Islamic party），因为并没有证据表明正发党要将土耳其伊斯兰化或实行沙里亚。他探讨了正发党软化自身伊斯兰主义立场的原因：外在的欧盟进程或北约成员对土耳其的规定性、土国内以军方为代表的世俗主义势力的压力、在自由化和全球化进程中土耳其市民社会的变化，等等，这些因素共同促进了正发党的温和化。总之，亚乌兹认为，是日常政治的现实最终压倒了意识形态和教条。在本书中，亚乌兹教授注意区分了世俗主义的不同形态：分别包括强调疏离宗教、强调宗教控制和利用宗教以及

① William Hale and Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: the Case of the AKP*, London: Routledge, 2010.

② Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*, New Haven: Yale University Press, 1998.

③ Jenny B. White, “Islam and Politics in Contemporary Turkey,” in Reşat Kasaba, ed., *The Cambridge History of Turkey*, vol. 4, Cambridge University Press, 2008, pp. 357–380.

强调宗教信仰自由。^①

与亚乌兹教授的前书旨趣相近的较新研究是托帕科的论文，^②在文章中，作者在规范的意义上讨论了世俗主义在西方的不同理解，并将凯末尔党人在土耳其贯彻的世俗主义定性为法国式的积极世俗主义，作者认为，土耳其实行这种世俗主义的原因是：为了反对旧政权（奥斯曼国家）与强大的乌莱玛（宗教学者）阶层，以及针对社会上存在的、作为强大的合法化工具的、公共领域中的伊斯兰教。作者建议，土耳其人要想在世俗主义的定义上达成一致，首先需要将世俗主义视为一个手段而不是目标，世俗主义者应该认可世俗主义是确保各种不同的信仰和非信仰自由实践的工具，同样地，正发党应该让其保守的民众确信，他们也必须学会与不同信仰的人和平相处，就像他们过去的奥斯曼祖先所做的一样。^③

此外，国内学者哈全安教授、郭长刚教授各自在研究中都曾涉及到正发党问题。哈全安教授在《土耳其通史》中有一章专门讨论正发党，详述了正发党登上政治舞台的背景及其经济、政治和社会主张^④；郭长刚教授的论文《土耳其“民族观念运动”与伊斯兰政党的发展》认为，正发党是土耳其“民族观念运动”的流变，他将正发党定性为寻

求在凯末尔主义和“民族观念运动”之间进行调和：“如果说凯末尔主义者是坚定的世俗主义者和西化主义者，是国家权力的实际掌控者，埃尔巴坎领导的‘民族观念运动’是坚定的伊斯兰主义者和反西方主义者，是寻求替代凯末尔主义道路的挑战者的话，那么流变于‘民族观念运动’的正发党则寻求二者的调和。”^⑤

以上综述主要涉及一些代表性作品。从研究内容上说，以文化、社会和思想的研究为主。与本文旨趣相近的是戴维森、亚乌兹等学者的规范性研究。他们对世俗主义/政教关系的辨析，是本文探讨相关问题的基础，事实上，对世俗主义的规范性辨析，也是讨论伊斯兰主义复兴问题的基础和前提。因为，如果没有对世俗主义的清楚认知，就谈不上探讨伊斯兰主义挑战世俗主义的问题。前述研究因为发表时间较早，因而没有结合最近土耳其政局的发展来考察正发党对土耳其世俗主义的态度和挑战，尤其是在土耳其宗教事务部的角色、军方的地位等方面，最近几年又发生了一些新变化，而亚乌兹等学者在自己作品中一直将土耳其军方视为最重要的世俗主义变量，对宗教事务部的角色的考察也流于泛泛。

伊斯兰主义的复兴，并不是人们的宗教

① M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009.

② Semiha Topal, “Everybody Wants Secularism—But Which One? Contesting Definitions of Secularism in Contemporary Turkey,” in *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 25, No. 1/3 (September 2012), pp. 1-14.

③ Semiha Topal, “Everybody Wants Secularism—But Which One? Contesting Definitions of Secularism in Contemporary Turkey,” in *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 25, No. 1/3 (September 2012), p. 13.

④ 哈全安：《土耳其通史》，上海科学院出版社，2014，第246—270页。

⑤ 郭长刚：“土耳其‘民族观念运动’与伊斯兰政党的发展，”载《阿拉伯世界研究》2015年第5期。

虔诚发生了改变，其实质是伊斯兰重新进入到政治和公共领域。本文主张以是否导入或复兴沙里亚来检讨土耳其的伊斯兰主义复兴问题：如果只是以在伦理层面提倡复兴伊斯兰的个人价值观念和道德为目标，那么，这属于社会—文化层面的伊斯兰复兴运动，它并不挑战世俗主义的政教分离原则；如果主张在公共和政治领域中导入或复兴沙里亚（sharia），以取代世俗法律，甚至建立教权国家（如伊朗式体制），这就是意图颠覆世俗主义。在本文的意义上，建立更多的清真寺、提倡回归传统价值观，并不被认为是颠覆世俗国家。这个区分既是内容，也是标准。

笔者关心的问题是：既然要讲当代土耳其的政教关系，那么，这个“当下时代”是怎么来的？它与之前的时代有何继承性/延续性和不同？也就是说，土耳其的政教关系在过去和现在有什么特点？在全球伊斯兰复兴的时代背景下讨论土耳其的政教关系，就无法避免一个疑问，那就是土耳其世俗主义的危机，亦即，当代土耳其的伊斯兰主义复兴是不是已经改变了土耳其原有的政教关系，从而已经制造了实质性的世俗主义的危机，或者还没有达到实质性危机的程度，而只是存在某种潜在的担忧？本文尝试在规范性的意义上初步地回答这些问题。

二、历史背景：土耳其的世俗化与伊斯兰的政治化

土耳其共和国的世俗化要处理的是奥斯曼帝国的传统与遗产，世俗主义就是要确立新国家的新基础。奥斯曼帝国时代的一个重要特征是国家控制宗教，这一传统被共和国继承和发扬。^①通过君主颁布的世俗法和官僚体制的扩张，奥斯曼帝国从未成为严格意义上的伊斯兰神权国家。^②

在奥斯曼帝国，君主位居顶端，集各项大权于一身，既是帝国最高的世俗君主（苏丹，Sultan），又拥有“哈里发”（Khalifa）的称号。苏丹之下设立国务会议，由数名大臣、大法官和国务秘书组成。

奥斯曼帝国基于伊斯兰教法进行统治，社会政治生活的各方面——司法、税收、军队、学校等——都要至少在理论上按照伊斯兰教法的原则进行统治。穆斯林在奥斯曼帝国处于优越地位。^③奥斯曼土耳其人信奉的是逊尼派伊斯兰教，追随较为温和的哈乃斐教学派。^④在奥斯曼帝国时代，负责管理伊斯兰宗教事务的职位是谢赫·伊斯兰（sheikh al-Islam），由君主任命。16世纪之后，负责宗教教育和教法实践的乌莱玛（ulema，宗教学者）阶层已经被完全整合进国家官僚体制，其任命和薪水由国家负责，这是奥斯

① Soner Cagaptay, *The Rise of Turkey: The Twenty-First Century's First Muslim Power*, University of Nebraska Press, 2014, pp. 147-148; M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 19.

② M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 19.

③ 林佳世子：《オスマン帝国 500 年の平和》，东京：講談社，2016，第 245 页。

④ Soner Cagaptay, *The Rise of Turkey: The Twenty-First Century's First Muslim Power*, University of Nebraska Press, 2014, p. 148.

曼帝国实现政治控制的重要和有效的方式。^①较新的研究认为，哈里发体制具有世俗性，乌莱玛阶层具有相当的自主性，能够在一定程度上限制君主的权力。^②奥斯曼帝国的君主有权发布卡农（kanun），即一种以上谕形式出现的、被书写和编纂出来的世俗法律，理论上必须与伊斯兰教法相一致。卡农来自突厥—蒙古传统，强调统治者维护法律、秩序和共善的角色。卡农有助于建立一个宗教法律之外的世俗领域，这一传统对 20 世纪奥斯曼帝国的世俗化具有重要影响。^③

从奥斯曼帝国晚期开始，学习西方进行现代化就是土耳其精英的追求。到 20 世纪初青年土耳其党人时代，以西方化为特征的奥斯曼帝国的现代化已经进行了一百多年。^④但帝国推行现代化的目标，不是要削弱伊斯兰教的影响，而是在继续维系伊斯兰的特性和地位的同时，平行地发展出来一套西方化的机制，目的是为了富国强兵，这些改革仍然是通过伊斯兰予以合理化的。^⑤

1923 年土耳其共和国成立后，凯末尔大力推行世俗化改革，主要内容包括：废除哈

里发；伊斯兰教各机构的财产收归国有；禁止苏菲教团的活动；废止伊斯兰教法典，采用欧洲的法律体系；推行欧式服饰，采用欧洲的历法和纪元；改革文字，废弃阿拉伯字母，改用拉丁拼音文字；实行小学义务教育，严格管制宗教学校；扩大民主，给妇女参政和参加社会生活的权利等。凯末尔党人是一批出身于军人阶层进步主义者，他们把传统宗教树立为保守的、落后的、坏的内部敌人，世俗化就是从组织上消除建制宗教的各种影响，在教育上完全排斥宗教，重建法律的来源。通过废除苏丹和哈里发，建立起人民主权原则，凯末尔党人就改变了政制合法性的基础。世俗化剥夺了伊斯兰教的传统权威和社会纽带作用，这一空白需要用新的原则和符号填充之，这就是民族主义。

凯末尔党人对宗教的态度和立场受其所处时代的某些重要思潮的深刻影响。凯末尔的思想并非其个人的原创，土耳其人在这方面的思想也不是原创性的。在凯末尔求学经历中，世俗主义、进步主义、民族主义、实证主义、科学主义等来自西方的思潮，对他

① M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 18、19.

② 日本学者、号称日本伊斯兰法研究第一人的中田考在其关于哈里发体制的最新研究中指出，不宜使用源于基督教—欧洲历史经验的“政教合一”概念来看待哈里发体制，他认为，基于伊斯兰法的起源是神启来称之为宗教法，是不合适的，在伊斯兰教中，法与宗教和政治是完全分离的，哈里发政权不止是在行政上而且在司法方面，也可以说是与宗教分离的“世俗”政体。【日本】中田考：《カリフ制再興—未完のプロジェクト、その歴史・理念・未来》，东京：書肆心水，2015，第 208—209 页。

③ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 18.

④ 1911 年，一位在北非前线的奥斯曼军官修书给自己的一个欧洲女性朋友，在信中有这么一句话：“你们的文明，简直就是副毒药，可它使人清醒，让服用者不能也不再想入睡；吃了它的人会感到，一旦闭上自己的眼睛，将必死无疑。”转引自 Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, Oxford University Press, 1961, p. 117. 写这封信的军官就是恩维尔（Enver Pasha），他是奥斯曼帝国末期青年土耳其党人的领袖，一度成为一人之下万人之上的人物，但他既无缘做治世之能臣，更无能做乱世之枭雄，只能在帝国于“一战”中土崩瓦解后亡命欧洲，客死他乡，郁郁而终。

⑤ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 20.

世界观的形成产生了深远影响。凯末尔自小并没有受过系统的宗教训练，对宗教也一向持有某种远距离的态度。凯末尔及其同时代的进步主义者都是科学主义者、实证主义者，在他们的历史观中，人类历史就是科学与宗教不断斗争的漫长过程，而斗争的必然结果就是科学的胜利、就是科学成为新的信仰体系；与此相对，他们认为，“宗教是虚构的现象，是由其先知在具体的历史条件下创造的”；他们视宗教为进步的障碍，为了实现民族的进步，就必须尽量压制乃至消除宗教的影响，并逐步完全以科学指导人类生活的方方面面。这种激进的科学主义发展到极端甚至认为应该废除诗歌，因为诗歌是“不科学的”。哈尼奥卢教授提到，19世纪中期有一种名为“庸俗唯物主义”的德国哲学，“它将唯物主义学说通俗化，把唯物主义、科学主义和进化论的普通观念融合为一种简单的信仰，并坚持科学对社会的作用。”^①这种思潮和运动在德国的影响微不足道，却对近代土耳其的一代精英产生了深刻影响，这种影响在奥斯曼帝国的最后几十年是非常普遍的，在其影响下产生的一种信念就是：要“摒弃宗教信仰”。青年土耳其党人及凯末尔主义者的意识形态基础就是这种“庸俗唯物主义”。

现代土耳其国家意识形态被概括为“凯

末尔主义”，它包括共和主义、民族主义、平民主义、世俗主义、国家主义、革命主义六大原则，称为“六个箭头”（altı oku）。世俗主义在土耳其是最具社会影响力的原则。正如卡尔帕特所言：“现代国家——也就是民族主义，不管是土耳其还是阿拉伯的民族主义——不可能永远同有组织的宗教行动相一致，特别是鉴于政治制度迟早需要从非宗教方面来证明其行为的正确。民族主义不可避免地要使世俗主义成为其自身生存的一个条件。”^②当代土耳其世俗主义的原则明确体现在1982年宪法的前言中，^③其潜台词是：民族国家的逻辑大于宗教的逻辑，民族国家的需要大于宗教的需要，国家大于宗教，国家高于宗教，宗教的普世主义必须让位于国家理性，必须让位于国家利益。

土耳其共和国在成为世俗民族国家时，国家一开始选择的策略就是：不完全从宗教领域退出。其主要原因是，凯末尔党人对伊斯兰教有自己的理解，他们认为正统伊斯兰具有根深蒂固的排他性特征，因而，他们认为国家负有“驯化”伊斯兰的使命，这也是土耳其共和国延续奥斯曼帝国的控制宗教这一传统，创立了宗教事务部的原因。^④当代土耳其激进世俗主义派仍然坚持对伊斯兰教这种理解，为土耳其实行激进世俗主义进行辩护，强调世俗主义不只是哲学原则，更是

① 【土耳其】M. 许克吕·哈尼奥卢：《凯末尔传》，时娜娜译，商务印书馆，2017，第48-49页。

② 【美】凯马尔·H·卡尔帕特编：《当代中东的政治和社会思潮》，陈和丰等译，中国社会科学出版社，1992，第21页。

③ 如前言中说，本宪法体现着如下原则之一：任何违反土耳其民族利益，有损于土耳其国家和领土完整，违反土耳其历史和价值观念，违反阿塔图尔克的民族主义、原则、改革和现代化使命的思想和观点不受保护的原则，以及根据政教分离的原则，绝对不许以神圣宗教信条干预国家事务和政治的原则。

④ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 149, 152, 153.

法律机制。^①

1923年建国后在土耳其一直执政到1950年的共和人民党，强调的是科学的、理性的社会组织，同时，强调个人虔敬的重要性，而不是倾向于无神论。共和党人对信仰的这一解释类似于清教式的世俗主义，即强调《古兰经》的重要性，以及摆脱信徒个人与真主之间的中介的必要性。^②土耳其共和国的世俗主义还规定了宗教信仰之自由和信仰的私人化原则，国家表示不会支持任何宗教，各宗教一律平等。

在向民主制转型的同时，土耳其社会的伊斯兰复兴也如火如荼地开展起来。凯末尔世俗化改革的重点对象是逊尼派伊斯兰，他们的反弹表现为：建立清真寺，印刷古兰经，支持到麦加的朝觐等。1980年军人干政后，土耳其国内的政治情况完全改观。政治极端主义被镇压而归于沉寂，宗教机构、宗教观点和宗教象征物重新流行。很多之前的右派分子转向了逊尼派伊斯兰，这样，宗教就取代了他们以前的意识形态。1997年的2·28“软政变”之后，世俗建制更加强调传统饰物（比如伊斯兰头巾）的政治性，坚决予以打压。但这么做的结果是进一步使宗教政治化了：凡是世俗国家反对的，政治伊斯兰就支持。在土耳其的数个法令中，在国家机关，包括大学，佩戴伊斯兰头巾都被视为是对国家的世俗主义宪法原则的反对，故一直被禁止。因此我们可以看到，世纪之交的

土耳其，伊斯兰头巾成为了最大的政治。这其中的逻辑就是：世俗国家将宗教符号予以政治化，伊斯兰主义者接受之，并通过组成政党，谋求控制国家权力，再为被政治化的符号以宗教自由的名义松绑。不过，埃尔多安政府拒绝将伊斯兰头巾与反世俗主义相联系。

对土耳其民众来说，伊斯兰不只是个人的超验意义上的信仰，它还是认同构建、归属感、价值伦理、生活方式、对正义的追求等，它涉及的方面很多，也因此，伊斯兰容易成为反抗不公的一种动员工具。另外，伊斯兰主义还发挥了批判现代性的重要角色。^③

从政教关系的角度说，宗教的政治化是民主化时代的典型特征，其原因除了政治解严外，更有世俗化本身的影响。民主化是对宗教管制的放松，宗教的公共性同时被释放了出来，政治是最重要的公共领域，以宗教参与政治就成了自然的选择，在土耳其这个方面最主要的表现就是组织政党，通过议会进行斗争。建立政党是土耳其伊斯兰政治化的最主要表现。伊斯兰主义政党代表的是底层民众，是现代化和世俗化中的被边缘化的群体。

正发党与它之前的伊斯兰主义政党，比如繁荣党（RP），并没有本质区别，如果说有，那就是它自己与前任主动切割，更加讲求策略，更加温和。比如正发党刻意强调自身的保守民主党的身份，而不是伊斯兰认同。正

^① M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p. 156.

^② David Shankland, *The Alevis in Turkey*, RoutledgeCurzon, 2003, p. 14.

^③ Haldun Günalp, “Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey,” in Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba, eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, pp. 57-58.

发党为了适应现实，最初是对其亲伊斯兰的一面有所收敛，一直不将自身定义为穆斯林民主党，而是自认为保守民主党，该党的领导层也是表现出忠于共和国的核心价值与西方民主价值的样子。这样，他们就能比民族观念运动的其他“后裔”获得更广泛的支持。^①

但是，正发党对自身的伊斯兰主义、民族观念运动的疏离，并不意味着它切断了自身与土耳其伊斯兰运动的关系。^②只要有需要，它仍然会去讨好自身的保守主义选民。正发党内存在两条路线，一个是温和现代主义的1980年代的祖国党路线，另一个是民族观念运动的保守路线，这样的二元路线，使得它也能够获得大部分的传统的民族观运动的和宗教运动的组织的支持，并使一些其他的中右政党被边缘化。^③

三、正发党挑战世俗主义争议

正发党并没有正式地挑战共和国的世俗主义原则，尤其是在埃尔多安执政之初，正发党仍然公开坚持和遵守世俗主义的原则，

比如，2003年在第一次正发党的议会党团会议上，作为党主席的埃尔多安概述了正发党的政策要点，其中他提到，“我们接受如下原则作为我们党的基石：土耳其共和国的统一与完整、团结的架构、世俗的（laik）、民主的与社会的法治国……”^④这其实是土耳其1982年宪法的内容。正发党的党章如此说：“【本党】将宗教视为人类最重要的机制之一，而世俗主义是民主制的前提以及自由与良知的保障。本党反对将世俗主义解释和扭曲为宗教的敌人……我们党拒绝利用神圣的宗教价值和族性来实现政治目的。”^⑤

按照亚乌兹教授的看法，在土耳其的现实政治的框架中，由于限制基于宗教或种族的政治，正发党要想合法地活动，只能使用“保守民主派”的自我认同，并为了务实的目的，否定自身在起源上与伊斯兰主义的关联。但正发党的自我认同是有矛盾的，反映出其身份的复杂性，亦即摇摆于保守伊斯兰主义和民主主义之间。^⑥埃尔多安本人在伊斯兰主义问题上有不良记录，也是世俗派不信任正发党的重要原因。1994年的时候，埃

① Ümit Cizre, ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, London: Routledge, 2008, p. 3.

② 伊莱特·埃尔特格鲁（İlter Ertuğrul）指出，正义与发展党的创立者们是非常现实主义的，他们在接受了“体制是无法否定的现实”的基础上，改变了繁荣党的政策和主张，但在另一方面，其与伊斯兰主义势力的关系，与“民族观念运动”阶段相比，也变得更加紧密了。イルテる・エルトゥールル：《現代トルコの政治と経済—共和国の85年史（1923～2008）》，第258页。

③ Ümit Cizre, ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, London: Routledge, 2008, p. 6.

④ 转引自 Yasin Aktay, ed., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 6, İslamcılık, p. 626.

⑤ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 149、152、153.

⑥ 转引自 M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 4.

尔多安曾说：“感谢真主，我支持沙里亚。”^① 埃尔多安还曾强调世俗主义与穆斯林身份不兼容。^② 这些都促使让怀疑其真实动机。所以，正发党是否存在使土耳其全盘伊斯兰化的议程，人们不得而知。

那么，从公开的言行来看，正发党对当代土耳其世俗主义秩序的挑战主要体现在哪些方面呢？检视正发党执政的十几年，不难发现，有几项议题是最具争议的：领导人的夫人戴头巾、推动居尔当选为总统、实行更严格的清真食品法、推动取消女性在公共场所戴头巾的禁令、实行更严格的禁酒令、力图推动使通奸成为罪行、让宗教中学的毕业生更容易进入大学、挑逗世俗主义的定义问题、使童婚合法化、使宗教事务部日益伊斯兰化、“驯化”土耳其军方，等等。到今天，上述这些议题，正发党大部分都实现了，尽管最初他们遭到激烈的反对，甚至在2008年一度面临政党被解散的风险。不过，引发争议的上述议题大部分是关于社会生活方式的，而这些议题也往往被视为正发党挑战世俗主义的表现。这可以说是由土耳其特色的教俗之争，简言之，在土耳其，教俗之争的核心议题是围绕生活方式进行的。而根据门德列斯·齐纳尔的看法，像头巾问题、宗教学校的学生安排的问题，算不上什么严重的伊斯兰主义，这些问题和主张为土耳其中右翼政党所共有。^③ 限于篇幅，这里只讨论与

本文的议题更为直接相关的话题，首先是关于正发党如何挑动世俗主义争议的问题。

过去这些年，正发党时不时挑动“世俗主义”议题，并在土耳其伊斯兰主义发展的框架中实现了“重新定义”世俗主义。这里所谓伊斯兰主义发展的框架，意思是这种关于世俗主义的重新定义，并不全是正发党创新，毋宁说它是土耳其伊斯兰主义的一向主张，之所以要围绕世俗主义的定义做文章，主要是因为世俗主义建制过于强大，放弃世俗主义短期看是做不到的，而且风险过大。

2006年，埃尔多安就曾表其对世俗主义的“新定义”：“世俗主义的第一个维度是国家不应该按照宗教法构建……世俗主义的第二个维度是，国家应该保持中立，要平等对待各种不同的宗教信仰，并应该成为个人的宗教和信仰自由的保护者……因为上述特色，世俗主义是共和国的基础性、不可分割的原则。从民族解放运动以来穆斯塔法·凯末尔的正确决断，以及反映这些决定的理念，也已经被我们的民族完全内化，并成为不可分割的理念，这些必须被骄傲地捍卫。我认为，我们必须小心翼翼地避免把【世俗主义】的不可分割的理念变成‘社会不满’的领域。因此，对我们来说，有必要保护这些理念的含义和精神……”^④

亚乌兹教授认为，由于正发党之前的伊斯兰主义政党都被解散了，其理由就是反对

① *Milliyet*, November 19, 1994.

② M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 4.

③ İlhan Uzgel, Bülent Duru, eds., *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009, p. 314.

④ 转引自 M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 159.

世俗主义，因而，正发党只能采取极其谨慎的迂回策略，所以，埃尔多安在上述言论中充满了矛盾，一方面要批评原有的世俗主义，另一方面还要表现得像是捍卫凯末尔主义。^①

正发党内保守伊斯兰主义的代表人物之一是布伦特·阿伦奇（Bülent Arınç），2006年时任大国民议会发言人的阿伦奇引发了激烈的围绕世俗主义的争论。当时，他说，公共利益应该由人民的利益而不是国家的利益来决定，国家不能禁止或限制对每个人来说都有效的权利，不能针对人民中的特定群体，必须基于此对世俗主义进行重新解释。他将世俗主义界定为维系社会和平与妥协的机制，要求国家对信仰持中立态度，为信仰和崇拜的表达提供机会和自由，说国家应该保护个人践行宗教信仰的自由。这在当时引起了土耳其军方总参谋长的激烈反映，认为阿伦奇是伊斯兰主义者，要颠覆世俗主义国家。^②

2011年正发党第四次全国代表大会上发布了其《2023年政治愿景》，这其中就比较系统地阐述了正发党的世俗主义主张。实际上，正发党表明上并不否定世俗主义，但在坚持政教分离的前提下，它更加强调宗教信仰不受政治权力干预的自由，强调不同信仰的和谐共处。相对于凯末尔党人的以政治管控宗教的、积极的世俗主义来说，强调宗教信仰自由则一种消极的世俗主义，必将为宗教活动打开更大的空间。其具体内容如下：

在基本的人权与法律的基础

上，我们想再次强调我们对于世俗主义原则（laiklik ilkesi）的理解。世俗主义应该被理解为这样的一个原则，即国家与所有的宗教和信仰团体保持同等距离（eşit mesafede durduğu），任何人不得因其信仰（inanç）而受到压制，而防止一种宗教凌驾于其他的宗教之上，并且将信仰自由作为民主制不可缺少的一部分。

正发党坚持以上原则，我们将世俗主义视为国家对社会上所有的信仰和观点（inanç ve görüşler）都能公平对待（tarafsızlık olarak）。正发党既不将世俗主义视为反宗教，也不将其等同于非宗教（dinsizlik）；有些人将世俗主义说成是反宗教的而以此诋毁世俗主义，正发党反对这种做法，我们将世俗主义视为所有宗教和信仰的保障。

对正发党来说，世俗主义是一种宗教和良知自由（vicdan hürriyeti）的保障（sigorta），是与各种宗教和信仰有关的崇拜得以自由安排的保障，是信仰宗教者解释他们的宗教信仰，以及无信仰者可以安排他们的生活的保障，也就是说，正发党将世俗主义视为一个自由与和平的原则（bir özgürlük ve barış ilkesi）。

^① M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 160.

^② M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 161.

正发党反对把神圣的宗教价值运用于政治，亦反对将宗教作为获取政治、经济或其他利益的工具。

一个民主的国家是要让差异可以共处，在这样的国家中人们如果因为其信仰而受到压制，制造对宗教信仰人士的压力，将对多元主义、共存的意愿、宽容与对话就会消失。

正发党认为，煽动和因其选择和生活方式而歧视信教的人，或者利用宗教来给有不同生活方式的人施加压力，都是不可接受的。这些是反民主的态度，也与人权和自由相矛盾。^①

仔细分析上述内容，我们可以发现，土耳其的世俗主义已经被正发党重新定义了。埃尔多安党人强调的世俗主义，其侧重点与历史上的凯末尔主义颇为不同，凯末尔主义的世俗主义强调将国家和政治从宗教剥离出来，最大程度上将宗教的影响在各个公共领域予以弱化和边缘化，并强调国家对宗教的管控；埃尔多安强调的世俗主义说的是国家要平等对待不同信仰，其深意是强调穆斯林的信仰在威权主义的世俗模式下未获平等对待，戴头巾的权利等宗教自由过去未被充分尊重。正发党的世俗主义是有这样一个历史语境的。

2016年4月25日，土耳其大国民议会

议长伊司马仪·卡拉曼 (Ismail Kahraman) 公开发表言论，宣称土耳其要制定宗教性宪法，新宪法中不该有世俗主义的位置。这个表态，在土耳其引起了轩然大波，人们普遍表示担心土耳其将彻底伊斯兰化，世俗主义国家体制将被颠覆。最大的反对党共和人民党 (CHP) 以及各种女权组织都表示，土耳其的现代国家体制包括民主制度都是建立在世俗主义的前提下，否则，土耳其将沦为一个教权国家，他们对卡拉曼发出了严厉批评，并将这股怒火引到对执政的正义与发展党的批评上来。

卡拉曼很快就澄清了自己的说法，并说这只是他个人的意见，不代表正义与发展党。随后，正义与发展党的不同领导人，包括名义上已经脱党、持守中立的总统埃尔多安，都纷纷表示那是卡拉曼个人的意见，不代表正义与发展党的意见。但是，反对派仍不买帐，坚持认为，如此重要的政治人物怎么可以信口雌黄，毕竟他不是在做家长里短的聊天，而是在公开场合谈国民都关注的修宪问题，所以，这不可能是卡拉曼个人的想法，而是代表了执政集团整体的或者说正义与发展党核心的目标，他们坚决要求卡拉曼辞职。^② 2016年4月26日，卡拉曼召开了一个记者招待会，他发表了声明如下：

在伊斯坦布尔大学组织的、
以“新宪法、新土耳其” (Yeni

^① Ak Parti 2023 Siyasi Vizyonu : Siyaset, Toplum, Dünya, Eylül 30, 2012, pp.24-25; 该文本的下载地址为：<http://m.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon> 【2018/02/12】

^② Burak Bekdil, "Turkey's Parliament Speaker Calles for a 'Religious Constitution,'" in Middle East Forum, May 6, 2016, 参见网址：<http://www.meforum.org/5999/turkey-constitution> 【2018-02-12】；相关报道还可以参见 Hurriyet Daily News, April 27, 2016.

Anayasa, Yeni Türkiye) 为主题的研讨会上,我表达了与新宪法有关的个人观点(şahsi düşüncelerim)。

在我全部的讲话中,我强调了有必要对在1937年进入宪法的laiklik这个术语进行定义。

这个概念,在我们的政治生活中,以及在司法实践中,被作为限制和破坏个人及社会的权利与自由的工具来使用,为严重的不同平对待开辟了道路。这种无权状态出现的基本原因,就是世俗主义这个概念没有被定义。

我们的现行宪法中,宣称土耳其是一个民主的、世俗的与社会的法治国,但由于没有界定世俗主义,就为围绕宗教与良心自由这些概念的争议留下了空间。

为了防止漫无边际的、过分的以及分裂人民的争论,就必须对世俗主义的定义,以防止图谋不轨的评论的形式、以明白而纯粹的形式加以描述,就必须防止被利用。

根本上说,世俗主义就是与各种宗教和信仰有关的崇拜可以自由地(özgürce)进行,宣称了对宗教的确信,在这个方面,这样的人的生活之安排就是有保障的,从这个角度说,世俗主义就是自由与社会和谐(toplumal barış)的原则。

在我的那个“宪法是宗教性的”

宣言中,我无非是想表达这样一个愿望,即我们的宪法为宗教和良知自由提供条文和精神上的保障。

世俗主义,为不同信仰团体确保的自由,必须在法律中可以找到,国家和民族未曾直面的世俗主义的描述和时间必须在新宪法中。

我的讲话必须在这个形式下被理解,必须是理智地、逻辑地与常识地。至于其他的评价所炒作的,显然是用心不良。^①

在澄清和辩解之后,卡拉曼关于世俗主义的言论引发的风波已经过去了,土耳其主流舆论中没有放弃世俗主义的主张。放弃世俗主义,很难说是不是正发党的真实意图。卡拉曼的做法很可能是,先由一个正发党高层领导人表示“自己”的观点,然后正发党等待这样的观点会引起怎样的反应,如果老百姓强烈反对的话,正发党就会强调说,这观点是该领导人的个人观点与正发党无关。一段时间以后,正发党的另外一个领导人会再提出一个类似的观点,但更易于老百姓接受。这时候,如果老百姓的反应不那么强烈的话,他们会继续着手落实该观点的具体内容。所以,用这样做法,他们寻找最适当的时机达成自己的目的。如果老百姓一开始的反应就不太强烈的话,他们着手落实自己观点的具体内容就容易得多。

借这个争议之机,正发党把自己关于世俗主义的理解和界定又讲了一遍。埃尔多安

^① <https://www.cnnturk.com/turkiye/tbmm-baskani-kahramandan-laiklikle-ilgili-yeni-aciklama>; <http://www.hurriyet.com.tr/meclis-baskani-kahramandan-yeni-laiklik-aciklamasi-40095021> 【2018-02-12】

强调的是政府公平对待各种宗教，与各宗教保持同等距离。还强调应该回到自己 2011 年访问埃及期间对世俗主义的解释：有世俗的政体，但没有世俗的人（无国教、有信仰），世俗主义不等于无神论（dinsiz）。实际上埃尔多安所谓回到 2011 的解释，也就是正发党《2023 政治愿景》中的表达。

从卡拉曼这个事件和正发党以及埃尔多安的态度看，他们并没有完全放弃世俗主义，但对世俗主义的强调的侧重点有所变化，综合来看，土耳其原有的政教关系尚未受到根本性的冲击。但正发党高层不断“试水”的做法，使他们的真实目的蒙上了一层迷雾。

四、宗教事务部： 政治的伊斯兰化

土耳其宗教事务部（Diyanet İşleri Başkanlığı）^① 是理解土耳其政教关系的重要切入口。宗教事务部成立于 1924 年 3 月 3 日，它自陈自己的是奥斯曼帝国时代的谢赫－伊斯兰（有译为“大教长”）这一机构的继承者。^② 土耳其宗教事务部首次于 1961 年出现于宪法文本中。不过，这在当时遭到了有些

知识分子和政客的抱怨，他们认为宗教事务部的存在有违共和国的世俗主义原则，理由是：既然共和国是世俗的，那么它的体制里就不该有宗教人士，国家和宗教事务应该分离，国家体制中存在一个提供宗教服务的部门，不但违背了确保信仰和良心自由的世俗主义原则。^③ 不过，1971 年的时候，土耳其宪法法院做出判决，宗教事务部不是一个宗教机构，而是一般性的行政机构，故与世俗主义原则不矛盾。^④ 在 1982 年宪法中规定：“在一般行政体系中的宗教事务部，忠于世俗主义原则（laiklik ilkesi），不参与任何政治观念和思想，目的是为了民族的团结与统一，有专门的法令规定其职责。”^⑤

有不少的研究关注了土耳其宗教事务部的政治化。但在笔者看来，讨论土耳其宗教事务部的政治化这个问题，没有多大意义。如前所述，该机构作为附属于总理的一个政府部门，本身就被认为是一般性的行政机构，它当然是国家政治的一部分，从来就不是独立的，也就无所谓政治化。它的设立其实对国家的世俗主义政治来说是一把“双刃剑”。因为，其角色是随着掌握政府和国家权力的集团的变化而变化的。在正发党上台之前，

① 当前雇员超过了 10 万人，有中央和地方两级机构，在中央层面包括：部长、副部长、宗教事务高等委员会、《古兰经》认证委员会、宗教服务部、宗教教育部、朝觐部、宗教出版部、外事部，在地方层面有省级和县级的穆夫提办公室、教育中心和《古兰经》课程。具体可以参见该部门的官方网站：www.diyinet.gov.tr

② <http://www.diyinet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//1/diyinet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi> [2018/2/12]

③ İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul: TESEV Publishing, 2007, pp. 57-59.

④ Hadi Adanalı, “The Presidency of Religious Affairs and Principle of Secularism in Turkey,” in *The Muslim World*, 98: 2-3 (2008), pp. 234-238.

⑤ <http://www.diyinet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//1/diyinet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi> [2018/2/12]

多种政治势力包括军方都曾力图影响和控制宗教事务部，以实现自己的政治目标。^①当世俗主义者掌握了政府和国家权力的时候（在正发党之前，基本上都是这样），宗教事务部就被用来保护和捍卫世俗主义，推广国家认可的世俗版本的伊斯兰教，打压传统宗教人士的社会权威，防止社会的伊斯兰化。^②但问题是，国家和政府的主人是会换的，当正发党这样的具有伊斯兰主义背景的政治势力控制了政府的时候，假以时日，宗教事务部自然也会随着风向而改变。

冷战结束以后，一方面是国内社会层面的伊斯兰复兴，另一方面是宗教在国际政治中的角色日趋活跃和重要。土耳其宗教事务部的财政和政治权力也在日益增长，尤其是在正发党时代，宗教事务部从以往国家设定的捍卫世俗主义的角色，变成了正发党和埃尔多安的政治工具。在正发党时代，宗教事务部的预算是之前的4倍，达到23亿美元。

埃尔多安时代的政教关系最重要的表现是两个方面的：一是，如前所述，伊斯兰的政治化取得了最大的成功，这就是伊斯兰主义的正发党自身作为一个政治伊斯兰势力长期掌握了政府的权力；二是在正发党和埃尔多安的控制下，土耳其宗教事务部的日趋“伊斯兰化”，这个定性是相对于国家法律对该机构的规定而言，如前述，宪法规定土耳其宗教事务部是一个政府行政机构，而不是宗教机构，但在正发党时代，土耳其宗教事务

部日益发挥着服务于伊斯兰复兴的功能。

土耳其宗教事务部在正发党时代政治化的表现，是日益听命于正发党和埃尔多安，发布保守主义的和有利于当权者的教令——“法特瓦”（fatwa）。最近也是最重要的一个例子是2016年7月15日“未遂政变”发生后，宗教事务部迅速站在正发党政府和埃尔多安一边，紧急动员全国的宗教人士发动民众上街支持政府。当埃尔多安发出让民众上街阻挡军人的呼吁后，土耳其国家宗教局随即通知全国近9万座清真寺念传统阿拉伯语的赞词，以警示民众发生了大事，念完赞词之后又用土耳其语号召民众上街反对政变。被称作“索俩”（sela）的古老赞词相当于“穆斯林的动员令”它具有宗教功能，常常在遇到重大事件时念诵。土耳其现有8000万人口（2016年）^③，但国内清真寺数量较多，不到1000人就拥有一座清真寺。当配备了扩音器的清真寺宣礼塔传出动员教众反对政变的声音后，其在特定范围内所产生的影响力则超过了所有现代媒介。一个值得注意的现象是：当人们谈论土耳其的伊斯兰复兴时，总是提到更多清真寺的兴建。事实上，正发党在执政期间兴建了成千上万的清真寺，包括土耳其最大的位于伊斯坦布尔最高山顶（Çamlıca）的清真寺。

因而，2016年的“未遂政变”也被认为是宗教事务部地位迅速上升的一个转折。2016年8月初，土耳其宗教事务部召集了全

^① Ceren Lord, "The Story Behind the Rise of Turkey's Ulema," <http://www.merip.org/mero/mero020418> [2018/2/12]

^② İftar Gözaydın, *Diyanet*, İstanbul: İletişim, 2009, pp. 245-246; İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergah, 2008, p. 51.

^③ EIU, *Country Report: Turkey*, October 18th 2017, p.12.

国舒拉 (şura) 会议, 并针对“葛兰恐怖主义组织” (FETÖ) 做出了 17 条决议, 之后又向全球以 8 个语种发布了关于“葛兰恐怖主义组织”的报告。^① 土耳其宗教事务部的决议和报告主要是肯定和攻击葛兰运动, 认为其是一个滥用宗教的秘密组织, 表明温和, 实则包藏祸心。在“未遂政变”后, 土耳其宗教事务部成为捍卫埃尔多安政权, 打压葛兰运动的重要力量。

土耳其宗教事务部日趋伊斯兰化的表现就是时不时发布具有中世纪色彩的教令, 引发土耳其社会的教俗之争。据俄新社 2017 年 12 月 27 日报道, 土耳其国家宗教事务局近期发布教令称, 如果丈夫称其妻子为“姐妹或母亲”, 两人就将被视为“已经离婚”。但如果双方之前未曾离过婚, 仍可再次结为夫妻。该报道还称, 土耳其宗教事务局此前曾出台离婚教令, 规定夫妻两人可通过电话、传真或电子邮件等方式离婚, 只需男方 3 次说出或写出“talaq” (阿拉伯语, 意为“离婚”), 但妻子必须确认信息发送者是否系其丈夫。^②

关于土耳其婚姻法律方面的问题, 三次“talaq”是传统上有教法基础的关于穆斯林离婚/休妻的规定 (triple talaq), 尤其是哈乃斐 (Hanafi) 教法学派比较盛行此种方法。不久前, 印度出台法律要严格限制这种做法——印度拟立法禁止穆斯林男子“立即离婚”的行为, 即说三次“talaq”即可休妻的行为。此前最高法院已裁定此行为不合宪

法, 但此现象屡禁不止, 因此惩罚违反者的议案已交印度国会讨论, 如果通过, 即违反者可能将被判处有期徒刑。实际上, 在 2016 年 12 月的时候, 欧洲法院判定 talaq 离婚在欧盟属于非法。有些穆斯林国家也以世俗法律禁止了三次 talaq 离婚的做法。

至于称妻子为母亲、姊妹之类的问题, 也是跟教法学有关的知识, 这与被译为“随哈尔” (رامظلا; al-zihār; 土耳其文是 zıhar) 的一种行为有关 (相关经文的依据, 可以参见《古兰经》4: 22-23; 58: 2-4)。

根据笔者查阅的原始资料, 前述“fatwa”是土耳其宗教事务部的宗教事务高等委员会 (Din İşleri Yüksek Kurulu) 做出的, 按照土文的报道, 只有当其丈夫带着离婚的意图 (boşanma niyetiyle) 说“你是我的妈妈”“你是我的姊妹”时, 才可以算离婚。“如果一个男人在说这些话时, 意图借此解除婚约, 在此情况下, 那么“zıhar”赎罪就是必要的。”也就是说这种离婚方式是不被鼓励的, 需要“赎罪”。对于“zıhar”, 宗教事务高等委员会定义如下: 一个男人的妻子, 被其丈夫类比为他的母亲、姊妹、姑、姨这些绝对禁止与之婚配的人中的一个, 或者被说成是这些人的背、肚子或小腿等被禁止的 (haram) 器官。该委员会补充说, 如果是为了表达爱和尊敬, 男人对妻子, 说“你是我的妈妈”、“你是我的姊妹”, 这种情况虽然也是不鼓励的, 但只是出于口头习惯而不是带有 [离

① “FETÖ abuse of religion exposed in 8 languages,” in *Daily Sabah*, December 12, 2017.

② 严翔:《土耳其: 丈夫只需称妻子为母亲或姐妹即可视为与之离婚》, 载人民网: <http://m.people.cn/n4/2017/1227/c57-10318784.html> 【2018-01-12】

婚]意图的,没有必要赎罪。^①根据资料,“zihar”作为伊斯兰之前的“蒙昧时代的习俗”(cahiliyet adetleri)以及一种离婚的方法是伊斯兰教曾经禁止的行为。根据土文的报道,其实可以看出土耳其宗教事务部也并不是要鼓励或者说积极肯定通过“zihar”离婚的行为。然而,对于这样一个问题,土耳其的国家宗教部门在当下拿出来谈事,并认为这种做法可以当作离婚的依据,本就是那个颇能引发争议的问题。

前述问题在当代的出现,实际是正发党治下的土耳其日益从世俗道路退却的某种迹象和表达形式(虽然还没有达到实质性的变化)。这也是为什么世俗主义者自始至终都不相信伊斯兰主义者的原因,世俗主义者不相信“民主保守主义”的宣称,他们认为:伊斯兰主义,无论激进或保守的,甚至是自由的,无论加上什么定语,目标都是沙里亚化。在这些有争议的跟宗教有关的问题上,正发党的不断地引发世俗主义者的怀疑。

五、土耳其军队:被驯化?

军队一直是土耳其最重要的世俗主义堡垒和捍卫者。在1938年10月29日,也就是在凯末尔去世不久前,他还是给土耳其军队留下很高的期许,说他们肩负着保卫土耳其共和国、打败国家的内外威胁的重任!这段话现在刻在位于安卡拉的凯末尔陵墓的一面墙上,在非常醒目的位置,笔者试译其土耳其文版如下:

他们的胜利与业绩跟人类的历史同步,任何时候都高举胜利与文明的火炬,这就是英雄的土耳其军队!既然你们曾经在最为危险和困难的时刻使你们的国家免于压迫、灾难与敌人的入侵,我毫不怀疑,在这个共和国硕果累累的时代,在配备所有现代武器和军事科学手段的情况下,你们将以同样的忠诚履行你们的职责。我和我们伟大的民族确信,你们时刻准备着完成你们的使命,捍卫土耳其人祖国与同胞的荣誉和尊严,使其免于各种威胁,不管这威胁是来自国内还是国外!^②

凯末尔留给军队的这段话,类似于“遗嘱”,经常成为军人干政的借口。土耳其军人干政的过程从没有建立长期军事统治,恢复秩序的任务完成后回到军营里,重新让文官进行自由的活动。忠于国父的原则和遗产,是军队政治教育的重要内容。这可以用1980年军人干政的主导者凯南·埃夫仑(Kenan Evren)将军的一句话来说:“土耳其武装力量……总是忠于凯末尔主义、忠于国父、忠于他的教导与原则,从未脱离国父所设定的道路。而且,他们是国父之革命与训诫以及土耳其共和国之福祉的最忠诚、最有力的捍卫者与保护者。”土耳其军人历次干政还有法律依据,埃夫仑说:“1980年9月12日,土耳其武装力量根据军队的《国内职责法典》

^① <http://t24.com.tr/haber/diyanet-esine-anam-bacim-diyen-erkek-bosanmis-sayilir,520163> 【2018-02-12】

^② 译自笔者本人从阿塔图尔克陵拍摄的图片。

干预[政治],接管了国家的管理,《国内职责法典》赋予了军队‘捍卫与保护土耳其共和国’的责任。”

不过,埃夫仑将军提到的这一条已经在2013年7月在正发党的主导下被修改了。原《国内职责法典》的第三十五条是这么说的:“武装力量的职责是按宪法规定保护与捍卫土耳其国土与土耳其共和国。”修改后变为:“武装力量的职责是保卫土耳其国土免受外来威胁和危险,是确保作为一种威慑的军事力量之维系与加强,是根据议会决议完成海外任务,以及帮助维持国际和平。”很显然,新法典更强调军方对付外来威胁的作用。同一法典的另一条把军队的职责定义为:“有责任学习和运用兵法,以确保土耳其国土、独立和共和国。”这一条修改后,就把军队的职责限定为“有责任学习和运用兵法”,后面的干脆删掉了。这样一个法律的变化,已经清楚地体现出土耳其军队地位历史性的巨大变化。如果不理解这一点,就很难理解这次“7·15”政变的性质。

2013年正发党力主修改军队的《国内职责法典》,其背景是2007年的所谓“电子干政”事件。2007年,出身于正发党的居尔(Abdullah Gül)要在大国民议会当选总统时,军队对其不满,认为他不能捍卫世俗主义(总统在土耳其人心目中具有世俗主义符号的功能,但居尔的夫人戴头巾),故4月27日晚军队在自己的网站上挂出了一个电子备忘录,申明了坚定捍卫世俗主义的立场,这个

备忘录由总参谋长亚萨尔·卜余卡内特(Yaşar Büyükanıt)亲自执笔。有人称之为“电子干政”(e-darbe)。^①

不过,军方最终并没有干预,居尔在第二次选举中最终顺利当选为土耳其第十一任总统。正义与发展党在这个过程中并没有屈从军方的压力,它自始至终宣称将继续坚持土耳其的世俗主义方向,坚持加入欧盟的国家政策,继续推进土耳其的经济发展。军方没有干预的原因是它日益失去的民意的支持,而干政更可能引发土耳其的经济倒退和社会动荡,军方不愿意背负这样的罪名。

2007年的“电子干政”是土耳其军队最后一次正式地、高调地、立场统一地表达对世俗主义原则的忠诚与捍卫。因为在这之后,土耳其军队就陆续陷入了几件所谓的政变大案之中,牵涉面极广,数百名军官被捕。报道称,这是因为埃尔多安一直图谋控制军队,清除其中的危险分子,在这一过程中,埃尔多安联合了葛兰的追随者,先是在军警、情报和法院系统里安插自己的人,然后让他们去秘密调查军队。自2007年开始,因涉嫌所谓“大锤”案(balyoz davası)、“于都斤山(Ergenekon,即突厥人神话中的发源地)”案及相关其他案件,先后有几百名高级军官(包括前参谋总长和陆、海、空军司令)、警官、法官被抓,还有许多现役军官被迫退休。^②2013年8月,涉于都斤山案的十九名退役或现役军官被判处终身监禁,理由是他们属于自称捍卫土耳其民族认同和凯末尔世

^① *Milliyet*, Nisan 13, 2007.

^② Soner Cagaptay, *The Rise of Turkey: The Twenty-First Century's First Muslim Power*, University of Nebraska Press, 2014, pp. 49-51.

俗主义的极右翼恐怖组织，是渗透进国家体制的“隐秘国家”（*derin devlet*），他们密谋推翻埃尔多安的正发党政府。但是，案子的审判过程和证据都存在巨大争议。随着葛兰运动与埃尔多安集团关系的恶化，这些涉及大量军人的案子又一一被推翻了。^①2014年3月，被监禁的“于都斤山案”涉案人员被释放，随后此案被定性为“葛兰恐怖主义组织”对军人的构陷。2015年3月，“大锤”案的涉案人员也被释放。负责“于都斤山案”的检察官已逃亡亚美尼亚，土耳其政府说他与葛兰关系密切。^②之后，土耳其正发党政府对葛兰追随者的清洗日益扩大。

一般认为，通过与葛兰运动联手，正发党与埃尔多安已经“驯化”了土耳其军队，使其被置于文官政府的控制之下。^③正发党在过去正是利用欧盟对成员国资格的要求，一步步限制和排挤军方代表的世俗集团在土耳其政治舞台上的影响力，这有两层重要的意义：（1）结束了长期以来平民政治屡屡被军事政变（干预）所打断的历史；（2）通过打压军方的政治影响力，为保守的伊斯兰势力赢得了更大的发展空间，巩固了其在保守的、宗教虔诚的选民中的地位。军方一向是作为凯末尔主义的坚定捍卫者，“认为土耳其是世俗国家，所以才有民主，哪怕是温和的伊斯兰也不能与世俗主义并存”。^④

如果军方被驯服这个判断最终证明属实的话，那么可以说，在未来土耳其的政教关系中，一个最重要的世俗主义力量将缺席。

六、余论

通过上述分析，不难发现，在正发党时代，土耳其的政教关系 / 世俗主义不断遭到保守伊斯兰主义的挑战，虽然尚无法判断正发党的真是意图，但历史地看，土耳其传统的世俗主义遭到的挑战，内含于其自身的特性之中。土耳其的世俗主义既是革命性的进步主义原则，又由威权主义予以保障。随着土耳其民主化进程的发展、以及全球化进程中新兴保守中产阶级的兴起，伊斯兰主义政治成为以往被边缘化群体的参政方式，他们的合理化方式就是将自身描述为民主的拥护者、宗教自由的争取者和捍卫者。伊斯兰主义政治的这种挑战方式，部分地就是由土耳其的世俗主义所塑造的。不能说双方是水火不容的零和博弈，但双方的斗争性是明显的，既是意识形态的，更是利益的。

1、土耳其世俗主义的危机，其实是法国式单一共和制的现代性政治危机。

法国的共和制模式源于1789年大革命，其神圣化的教条就是对共和制的单一化理

① Burak Bekdil, "Turkey's Intra-Islamist Struggle for Power," <http://www.meforum.org/6155/turkey-islamist-vs-islamist>, 2018-02-17.

② <http://www.reuters.com/article/us-turkey-coup-trial-idUSKCN0XI1WS>, 2018-02-17.

③ 丹尼·罗德里克 (Dani Rodrik): "葛兰运动在土耳其," 载《南风窗》2013年第20期, <http://www.nfcmag.com/article/4296.html> 【2018/02/12】

④ Ümit Cizre: "Ideology, context and interest: the Turkish military," in *Reşat Kasaba*, ed., *The Cambridge History of Turkey*, vol. 4, Cambridge University Press, 2008, p. 323.

解，共和政体的整合模式是根据“不管个人出身为何，都是共和国的平等公民”这一原则，用口号表达出来就是“自由—平等—博爱”，在这些价值之外，任何别的价值或认同都没有地位、不再重要。显然，上述共和制的原则是“抽象的、口号化的”，实际上也是专制的，因为它的原则不容置疑。但在实践中，这又是有问题，所谓共和制下的公民平等，并不会在同一化和单一化的条件下自然获得。它总是以抽象形式表达所谓“共和价值”。共和国由同一的、单一的公民构成，这样每个人就都是公民而不是个人。这实际上并不符合人类存在的真实状态，人类绝不仅仅是作为一个政治体所赋予的公民身份而存在，他们还有其他身份，比如是女人或男人，属于某个种族或者宗教，等等。

强化以国家—共和制为中心的公民权，实际上等于是排除了多元性。在这个模式下，又延伸出来禁止人们在公共场合佩戴有明显有宗教含义饰物，这就是要人为地抹杀个人的身份，使人被装进单一化的共和制的套子里。实际上，这里面的一个历史性的逻辑就是极端反传统，把传统视为落后的或者与共和国不相符的东西。

土耳其采纳了法国的政治模式。这个模式的基础也是源于共和制，以抽象的现代公民来代替具体的穆斯林或非穆斯林。在土耳其，共和国的价值是世俗主义的、现代的、欧洲式的，传统是落后的标志，是最终要消除的。这样的一种理解，其结果就是在公共

领域中长期排斥了伊斯兰教，伊斯兰的公开表达不被鼓励、甚至被歧视和打压。然而，反抗也是从这里开始的，伊斯兰知识分子、行动者和政党，将自身描述为共和—世俗主义的受害者，从这个意义上发起了对世俗主义的攻击，从而造成的土耳其世俗主义的危机，这显然带有后现代反抗现代性的色彩。

正发党的主体性从“伊斯兰主义”转变为“穆斯林”，其与欧盟的接近被解释为“自反性现代性/行动”，也就是从对现代性的传统理解，已经到了一种风险社会的状态，“其中人们被期待生活在一个更大的多样性之中，是不同、相互矛盾和全球性以及个人性的风险构成的。”正发党对现代性的追求被视为是一种对凯末尔主义现代化方案在现代性的新阶段的一种“自我面对”和“自我批评”的进路。^①

2、长期以来，影响土耳其人对本国政教关系态度的是“恐惧感”。

伊斯兰主义政党在土耳其一直不被世俗主义集团所信任。正发党自始至终被土耳其的世俗集团所担心，因为它无疑具有深深的伊斯兰主义的血统（‘Islamist’ pedigree），“正是正发党将其伊斯兰友好型的特征与‘认真的民主方案’相结合，这才是【土耳其】共和国的世俗权力行使者所厌恶的。”^②

一位学者说得更为直白：“恐惧是土耳其世俗主义的根本特征（Fear is the underlying characteristic of secularism in

^① Ümit Cizre, ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, London: Routledge, 2008, p. 6.

^② Ümit Cizre, ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, London: Routledge, 2008, p. 1.

Turkey)。恐惧的是‘反动的伊斯兰’（‘reactionary Islam’/irtica），换句话说，恐惧的是正在蔓延的或暴力的激进伊斯兰主义。如果说世俗主义已经成为社会大部分人内化了的话语，主要的原因就是这种恐惧的成功再生产。土耳其的政治和知识精英一直在一种特定的关于伊斯兰教的话语的基础上生产这种恐惧，这种话语将社会两级化为相互对立的集团——‘好的穆斯林’与‘坏的穆斯林’。在公共辩论中，这一话语通过一种对过去的特殊利用被再生产，它培育了一种与‘坏的穆斯林’不断斗争并恐惧之的状态。这种恐惧经常导致各行各业的世俗主义民众，包括大学教授和高级法官，加入到军官势力中，去捍卫世俗的政权，他们通常聚集在国父陵（Anıtkabir），也就是土耳其共和国的创立者穆斯塔法·凯末尔·阿塔图尔克的陵墓。”^①“由于政治的和知识的精英不断地将这个恐惧再生产和大众化，国家强制的凯末尔世俗主义作为一种意识形态，被渐渐地转变成了一个市民的意识形态（civil ideology）。”^②

著名土耳其历史学家悉纳·阿克辛就是一个典型的世俗主义者。他在其著作中丝毫没有掩饰他对国父凯末尔的爱戴之情，并在字里行间为其进行了理性的辩护，代表了土耳其现代精英的某种普遍立场。阿克辛将

伊斯兰主义和原教旨主义等同，在他看来，他们都要引入沙里亚的统治。阿克辛尤其讲到了伊斯兰主义政党善于伪装的一面，这种对政治伊斯兰的不信任态度在土耳其的世俗主义精英之中并不罕见。^③

虽然土耳其的世俗建制派的担心是正发党党有秘密的伊斯兰化计划。但有学者认为，政治伊斯兰在伊斯兰认同上有自相矛盾和不一致的地方，而且是交互式形成的，这正是它的创造性和力量的源泉。无论是世俗派还是正发党的政治伊斯兰，都不是铁板一块或者单向度的。他们之间也不是只有冲突，还包括“接受自身某些权力的收缩，建立某些联系，避免冲突，以及着手一些‘新鲜的’方向和结盟”。^④

土耳其世俗国家的合法性很大程度上植根于将伊斯兰“他者化”为一种“非现代的东方特性”的符号。由此，世俗建制和正发党冲突一开始就是注定了的。也是为了反对正发党，土耳其的世俗力量组织了共和国历史上最为无情的，也是最为极化的反对正发党的运动。但困惑在于：“这一【反对正发党的】运动所提出的问题是，土耳其世俗主义者的不安全感和不信任感是来自土耳其军方对一个有着反世俗案底的执政党的伊斯兰化政策的担忧，还是他们恐惧由欧盟所启迪的改革将把政治权力转移到选举出来的文

① Umut Azak, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, London: I. B. Tauris, 2010, “preface.”

② Umut Azak, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, “preface,” p. xiii.

③ [土耳其]悉纳·阿克辛：《土耳其的崛起》，吴奇俊等译，社会科学文献出版社，2017年版。

④ Ümit Cizre, ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, p. 3.

官手中。”^①

3、当前，土耳其政教关系并没有发生实质性的改变。未来土耳其政教关系的发展，更多地取决于埃尔多安个人。

从政教关系的角度看，土耳其的伊斯兰复兴主要是社会—伦理意义上的文化复兴，而不是全面恢复沙里亚的政治伊斯兰主义；土耳其的世俗主义尚未在根本上被挑战或撼动，没有发生根本性的变化。

如果伊斯兰复兴的终点是建立伊朗的那种教权体制，从这个角度说，土耳其离这个“终点”还很遥远。目前还很难看出其终点是什么。从伊朗的历史经验来看，其教权国家的建立是在推翻王权专制的基础上建立的。对土耳其来说，并不存在一个可以被推翻的目标。土耳其的世俗主义体制是一个体系，其根本之处是宪法，从埃尔多安的修宪来看，他并没有接受有人提出来的废除世俗主义，他要的是总统制，总统制的通过，又使得埃尔多安的个人权势增强，如果2019年他在土耳其转变为总统制之后参加并赢得第一届选举（目前来看，没有太大的悬念），那么，土耳其政教关系的走向将更多地系于埃尔多安个人的身上，尽管不确定性仍然很大，但也使人们的观察更加聚焦了：埃尔多安是满足于当一个“苏丹”，还是有更大的雄心推动“哈里发”的历史性复活^②？目前，对埃尔多安来说，其实是一个问号：“既集

大权，干何大事”？

另一个方面，再以伊朗的历史经验来看，埃尔多安自己显然不是霍梅尼式的人物，他没有霍梅尼那样的宗教权威和威望。具有宗教威望的葛兰，自20世纪末以来就住在美国，更重要的是， he 现在是埃尔多安的死对头。自2016年的“未遂政变”以来，土耳其最大的政治，对内是清剿“葛兰恐怖主义组织”（FETÖ），对外是打击库尔德分裂主义。目前还看不出，埃尔多安有将土耳其转变为伊斯兰国家（Islamic state）的计划、方案或迹象。至多我们可以说，埃尔多安及其集团在土耳其所做的事情，无非是要巩固权力，并以各种“小动作”坐实凯末尔党人长期生产的那个对宗教狂热的恐惧。激进世俗主义者和伊斯兰主义者仍在“合谋”以不同的方式来延续那个恐惧，为其再生产做着自己的贡献。

关于正发党与埃尔多安时代，因为距离今天太近，而且还在演进中，并不是一个完整意义上的研究对象，因而，追踪性的、报道性的研究为主，其共同特点是，在初期，大部分人对正发党的改革主义持肯定态度，同时也看到了其日趋保守化的倾向。学者们最初的乐观主义已经逐渐变成了担忧。实际上，后来的历史发展也印证了学者们早前的忧虑。从后来的评价看，原先对正发党持肯定态度的评论，也随着现实的变化而发生了逆转。尤其是在西方，从肯定和支持转向了

^① Ümit Cizre, ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, pp. 1-2.

^② 关于埃尔多安的哈里发呼声，不绝于耳。埃尔多安对这些提法的态度，很像典型的东方专制者，就是保持隐秘性和神秘感，不表态，不露声色，让别人猜不透。当然这里面仍然是千头万绪，并不只是土耳其一个国家的问题，更多的逊尼派穆斯林国家怎么反应也是个问题，当然也包括欧盟和美国的态度的。

对埃尔多安的否定乃至“妖魔化”。^①

比较而言，正发党、埃尔多安并没有完全不同于过往的新主张，或者说出现了历史的断裂，必须说，它的时代不一样，就是它最终是政治伊斯兰在政党控制政治的意义上取得了成功，尤其是与繁荣党相比，其成功就更加明显。另外一个正发党的独特之处是成功地实现了政治的“个人化”，也就是推出和塑造了埃尔多安这个极具个人魅力的政治领袖，他也是土耳其历史上继国父凯末尔之后最具影响力的领导人。他可能是新的“国父”，尽管在民族国家诞生的意义上，只有一个国父，但如果那个国家的体制在一个新领袖的带领下发生根本的变化，如果这个新的体制最终落实，那么，相对于阿塔图尔克，埃尔多安就潜在地成了“新国父”。通过在土耳其实行普京模式，埃尔多安在连续担任三届总理之后，于2014年成为土耳其总统，并以个人魅力和对正发党的控制力，使土耳其已经成为事实上的总统制国家，2016年，修宪公投获得通过后，土耳其将从2019年开始转变为总统制，到时候，埃尔多安还有机会参加选举。那么，他掌控土耳其政坛的时间将超过国父凯末尔。基于此，我们可以说，未来土耳其的政治走向很大程度上主要取决于埃尔多安个人的志向。

4、伊斯兰主义是当下中东政治的主流，这是理解穆斯林国家发展方向的关键。

自面对西方崛起之挑战起，围绕如何实现复兴与富强，穆斯林精英们也提出过很多方案，大致有两种思潮：一是西方化的世俗主义；二是伊斯兰主义。19世纪中叶奥斯曼帝国的变革就是不彻底的西方化，后来的凯末尔主义、阿拉伯社会主义等都是走西化的世俗主义道路，坚持国家控制宗教。伊斯兰现代主义影响更大。其典型代表是穆斯林兄弟会，它最早出现在埃及，在中东很有影响，如摩洛哥、突尼斯、叙利亚、卡塔尔等，土耳其的正义与发展党也是穆兄会式的。如果说有“土耳其模式”，那么，它以前是凯末尔主义的世俗化模式，21世纪就是穆兄会式的正发党模式。土耳其模式已不是历史学家所津津乐道的凯末尔主义。

现实的变化将日益改变人们对历史的认识 and 解释。在传播日益发达的21世纪，基地组织(al-Qaeda)、所谓“伊斯兰国”(ISIS)等激进和极端势力极大地影响了人们对伊斯兰的认知。进入近代以来，穆斯林社会经历了且正在经历着深刻的变革，这是世界近现代历史的一个重要组成部分。穆斯林对自身的现代变革有过很多认真的探索。迄今，整体而言，世俗主义的很多模式已经失败或正

^① 关于西方对埃尔多安的妖魔化的讨论和分析很多，土耳其的埃尔多安支持者往往认为埃尔多安是当代世界上被西方妖魔化最严重的领导人。如土耳其专栏作家所言：“绝大多数土耳其人相信，土耳其与埃尔多安之所以成为被攻击的目标，是因为他对不公正的世界秩序的批评”；“自从埃尔多安公开直接地挑战这个不公平、不平等的世界秩序以来，各大国就费尽心思要扳倒埃尔多安。” Merve Şebnem Oruç, “Erdoğan vs the unjust world order,” in *Daily Sabah*, March 26, 2016; Meryem İlayda Atlas, “Erdogan and the demonization industry of the West,” in *Daily Sabah*, March 25, 2017; Soumaya Ghannoushi, “Why Is Erdogan Being Demonized In The West?” https://www.huffingtonpost.com/soumaya-ghannoushi/why-is-erdogan-being-demo_b_11112764.html [2018-02-09]

在遭遇挑战，不同形式的伊斯兰主义正日益上升为主流。这说明，一方面，穆斯林社会仍在积极探索其现代道路，另一方面，他们的探索日益具有伊斯兰特色。在今天的穆斯林社会，那些没有任何伊斯兰主义色彩的政治将越来越难以立足。^①

本文从规范性的角度讨论了当代土耳其的政教关系，目的是对该国的现当代历史特征尤其是所谓伊斯兰主义问题有一个更为清晰的判断。宗教与世俗之争，向来被认为是土耳其现当代历史的重要面相。然而，本文强调，教—俗关系不只关乎史实，也是建构。世俗主义不只是对土耳其现代化 / 世俗化历史进程在某个层面上的总结和表达，也是重

要的国家意识形态，它建构了人们对伊斯兰主义的恐惧。人们对土耳其政治伊斯兰尤其是正发党的认识，受到了世俗派所制造的恐惧的影响，即认为正发党有秘密计划，要使土耳其伊斯兰化。^②从规范性研究的角度说，只有在清晰地界定世俗主义、政教关系和所谓伊斯兰主义的基础上，我们才能判断土耳其是否正在经历正发党领导下的伊斯兰化，或出现了世俗主义的退潮。对土耳其正发党 / 埃尔多安的认知，从接近真相的角度来说，是非常困难的，因为离现实太近，暂没有一手的核心资料，人们被各种信息和说法所包围，这也是本文引入历史视角和规范性讨论的原因。

^① 曾涛：《从世界历史看后 IS 时代的中东》，载《环球时报》2017 年 12 月 6 日。

^② Ümit Cizre, ed., *Secular and Islamic Politics in Turkey: the Making of the Justice and Development Party*, London: Routledge, 2008, p. 1.



伊斯兰教法与现代国家：改革主义的两种视角*

王宇洁（中国人民大学哲学院教授）

【提要】：保守和激进的思想不能代表当代伊斯兰思想的全貌。自19世纪以来兴起的改革主义思潮并没有在日益严峻的现实政治环境中枯竭，依然保持了自己的生命力。一些思想家秉承伊斯兰教历史上理性与启示并重的传统，以发展的眼光对伊斯兰信仰作出解读，着力于对当下穆斯林社会面临的重大问题进行思考，并试图提出兼顾传统与现代的解决方案。本文以当代两位穆斯林知识分子阿卜杜·卡里姆·索罗什和阿卜杜·艾哈迈德·纳伊姆的理论为切入点，分析处在不同社会政治处境中的改革主义思想家关于伊斯兰教法与现代国家关系的不同论述及其现实意义。

【关键词】：伊斯兰教法；国家；索罗斯；纳伊姆；改革主义；现代化

在世界各大宗教中，伊斯兰教与犹太教常常因其在律法方面的要求，被称为“律法”的宗教。就伊斯兰教而言，虽然历史上伊斯兰教法并非穆斯林社会治理的唯一法律准则，但宗教（Dīn）与教法（Shari'ah）内在的不可分割性是毋庸置疑的。自19世纪以来，西亚和北非地区多个伊斯兰政权均不同程度地面临政治、经济和文化危机。在复兴和改良穆斯林社会、顺应时代发展潮流这一大背景下，各国实际上对以伊斯兰教法^①为主要法源的传统格局进行了一定改变。但同时应看到，宗教与教法之间的特殊关系使得在看

待伊斯兰教法的问题上，往往很难将之作为单纯的法律问题，这令在变动的社会中处理伊斯兰教法问题常常面临更大的挑战。在伊斯兰世界内部，除积极倡导变革的声音外，还有一些人做出了与之截然不同的选择，这类选择往往伴随对全面恢复伊斯兰教法的呼吁。一个善治的穆斯林社会，是否有赖于以现代国家的名义去实施伊斯兰教法，实际上出现了两种截然相反的观点。

20世纪中期，伊斯兰国家出现了两股思潮。世俗化的趋势在多个伊斯兰国家中盛行的同时，伊斯兰复兴思潮也在不断发展。恢

* 作者系中国人民大学哲学院教授，文研院“文明之间”系列讲座主讲人之一，主要从事伊斯兰教研究。本文原刊《阿拉伯世界研究》，2017年第2期。本刊收录据作者提供文稿。

① 本文中所涉及的“伊斯兰教法”一词包括两重含义，不仅指众多真理和路径之中真主指引给信众的道路（即“沙里亚”），也指历史上宗教学者对这一道路的阐释，以及据这些阐释而形成的法律传统、制度和具体规则，即穆斯林对真主之法度的知晓和精通（fiqh，即“斐格海”）。在近现代以来的伊斯兰复兴思潮中，伊斯兰思想家们提倡恢复和坚守“沙里亚”，但是表现在对社会层面的各种具体要求和具体执行上，实际上更多地表现为对这些法律传统和具体规则的呼吁，在逊尼派当中特别表现为四大教法学派的相关主张和由此形成的具体法律规则。

复伊斯兰教法、以伊斯兰教法治理穆斯林社会是伊斯兰复兴思潮最主要的组成部分。一些人对此保持着热切的期望，将之视为振兴穆斯林社会的关键手段。毛杜迪、霍梅尼等著名穆斯林理论家和思想家都反对世俗民族主义国家主权理论以及以此为基础的民族国家，呼吁建立以“真主主权”为基础的国家，在法律与国家的关系上主张以伊斯兰教法为国家的根本大法。他们认为，只有达到上述要求，才能建立一个真正的“伊斯兰国家”。因此，有研究者指出，政治伊斯兰所倡导的“伊斯兰国家”本质上就是一个基于“伊斯兰教法”的国家，这种国家被它所致力于的某种法律秩序所定义，国家的合法性由此确立，同时国家也借此来推行基本的治理。^①

那么，在现代国家中伊斯兰教法究竟应该被置于何种位置？以穆斯林为人口多数的国家是否必须是一个完全用伊斯兰教法来治理的国家？现代国家是否可以用国家的名义来推行伊斯兰教法，如果推行，又该采用哪种教法学派或是教派的伊斯兰教法？对于生活在非穆斯林多数地区的穆斯林，是否可以要求在社会全面推行伊斯兰教法，如何看待伊斯兰教法与所在国家法律的关系？除了将伊斯兰教全面意识形态化的解读外，在理解教法与国家的关系中，是否还存在其他的可能性？这些都是非常现实而紧迫的理论问题。

在 21 世纪的今天，除政治伊斯兰的解

释外，一些穆斯林思想家提出了不同于以往的新见解，并在世界范围内引发了相关讨论，吸引更多人从智识角度对这一问题进行更加深入的思考和讨论。本文以当代两位穆斯林知识分子阿卜杜·卡里姆·索罗什 (Abdulkarim Soroush) 和阿卜杜拉·艾哈迈德·纳伊姆 (Abdullahi Ahmed an-Na'im) 的理论为切入点，对两者在论述国家与宗教关系的问题框架中涉及伊斯兰教法角色和地位，以及教法与现代国家关系的问题予以分析，以此呈现改革主义视角下伊斯兰思想家对这一问题的看法。

一、索罗什的宗教 民主国家理论

阿卜杜·卡里姆·索罗什是当代伊朗著名的思想家。索罗什青年时代先后在伊朗和英国接受教育。在伊斯兰宗教知识上，他是著名改革派宗教学者阿亚图拉蒙塔泽里 (Hossein Ali Montazeri) 的弟子。1979 年伊朗伊斯兰革命后不久，索罗什从英国回到伊朗，旋即被霍梅尼任命为文化革命顾问委员会七位委员之一，负责大学及课程改革。之后，因为对委员会的工作宗旨和目标持有不同意见，索罗什辞去了委员会的职务，专心从事教学和研究工作。评论者认为索罗什对西方哲学和社会科学认识深入，并将这一认识与其对伊斯兰信条宽容的理解相

^① Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 6.

结合。^①2004年，索罗什获得了素有“国际人文诺贝尔奖”之称的“伊拉斯谟奖”^②，2005年又被美国《时代》杂志评选为年度全球最具影响的百人之一。20世纪末期，索罗什成为伊朗国内保守派宗教政治力量眼中的异议者，人身安全多次受到威胁，近年来寓居海外。但是，索罗什的思想在伊朗国内外特别是在穆斯林青年学生中具有一定的影响力。^③

索罗什关于伊斯兰教法与现代国家关系问题的思考，主要反映在他的宗教民主国家理论之中。在对这一理论进行具体论述前，索罗什首先提出了一个直指信仰与教法关系的关键性问题，即忠实于伊斯兰教的信仰是否意味着穆斯林只能生活在一个按照伊斯兰教法治理的国家之中？尽管索罗什在伊斯兰革命前后曾对伊朗国家的未来发展寄予厚望，但随后的一系列事件证明，伊斯兰共和国的政治发展与他最初的设想和期望相去甚远。在索罗什看来，以伊斯兰教法治理的国家不过是一种宗教形式下的专制，这一实践遭遇的挫折并不意味着人们无法在信仰伊斯兰教的同时享有一个现代民主政府。索罗什本人所致力于构建的理论，就是建立一个以宗

教的真正精神而不是教法的条条框框来规约的国家。在此基础上，他对信仰和律法进行了切割。

在有关宗教民主国家的论述中，索罗什没有就“沙里亚”和“斐格海”这两个概念进行阐释，但此前他曾从知识社会学的角度撰写了《沙里亚的理论收缩与扩展》（*The Theoretical Contraction and Expansion of Shari'a*）一书，对在中文语境中时常被同样视为教法的“沙里亚”和“斐格海”这两个概念进行了明确区分。索罗什指出，“沙里亚”是真主的意愿，而“斐格海”则是人类对此作出的解释和文字说明。因此，人类不是立法者（shari'an），而仅仅是释法者（sharihan）。^④根据索罗什在其他论著中所作的表述，我们也可以将之理解为在伊斯兰的思想和实践中，存在可变与不可变、本质与非本质这样一种分类。“沙里亚”无疑是不可变的，而“斐格海”是可变的。^⑤作为穆斯林思想家，索罗什在他的表述以及之后相关理论的推演中，并不曾否认过体现真主意愿的“沙里亚”对人类的指导作用。因此，他所批判的是人类对“沙里亚”的解释，即人类对“沙里亚”的理解以及由此形成的相关规范和制度。尽

^① 这一评价源自索罗什获得伊拉斯谟奖时的颁奖词，参见“Prize Winners 2004: Sadik Al-Azm, Fatema Mernissi, Abdulkarim Soroush,” Novemver 4, 2004, AbdolKarim Soroush, http://www.drSORoush.com/English/On_DrSORoush/E-CMO-20041104-ErasmusPrize_Presentation.html, 登录时间 2010 年 10 月 20 日。

^② “伊拉斯谟奖”是荷兰王室于 1958 年以文艺复兴时期的文化巨匠伊拉斯谟名义设立的，颁给世界范围内对欧洲的文化、社会以及社会科学做出杰出贡献的个人或团体。

^③ 关于阿卜杜·卡里姆·索罗什的生平及其主要思想，参见王宇洁：《伊斯兰与现代性：第三条道路？》，载《世界宗教研究》2009 年第 2 期，第 95—103 页。

^④ Abdulkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 31.

^⑤ [伊朗]索罗什：《可变与不可变》，王宇洁、黄麟译，载姚新中主编：《哲学家（2015—2016）》，北京：人民出版社 2016 年 11 月版，第 195—201 页。

管原则和方法构筑了解释过程的基础，之后是解释的趋同，使得历史上的一些解释更经得起批判和驳斥，至今广为流传且被视为正统，^①但这些解释依然不是“沙里亚”。事实上，在现实生活中“沙里亚”和“斐格海”时常被混淆，基于对神圣诫命的解释而形成的规范和制度常常被认为是神圣诫命本身。

在对宗教民主国家理论的阐述中，索罗什首先提出对伊斯兰教一直存在的两种不同理解。一种理解强调内在的信仰，一种则强调外在的行为。与此对应的是，对于如何建立一个宗教国家，伊斯兰世界也存在两种不同的主张，即以信仰（“伊玛尼”）为基础的国家 and 以教法（这里指“斐格海”）为基础的国家。在国家治理中，相比于信仰的精神性，教法的规则更为清晰和务实，因此人们多认为执行教法是履行和维护信仰之精神的必然途径。那么，以教法为基础的国家是否就是真正的宗教国家？或者说，按照教法学家们在历史上以经训为基础阐发出来的一套规则来实施伊斯兰教法，是否就足以成就一个真正的宗教国家呢？对此，索罗什的答案是否定的。

在索罗什看来，如果以外在的行为作为理解宗教的核心，就会强调笃守宗教仪式以及各种行为规范。如果国家以此为目标，那么政府的首要任务就是执行宗教律法，并监督人们履行宗教义务。在达成这一目标的过程中，政府不可避免地会采用强制性力量。在这种体制下，各种治理的手段必然会动用宗教的名义，即使表面上采取了某种形式的

民主，实际上依然带有极权特质。教法学家势必会充当监护人的角色，并被赋予显著的政治特权。这是因为，所拥有的宗教义务和宗教权利存在差异，人民则会被分为统治者和被统治者。因此，如果一个国家以教法而非信仰为基础，即使它采取各种手段来实施宗教律法，其本质上依然既不是宗教的，也不是民主的。^②

与之不同的是，索罗什认为，以信仰为基础的社会是一个人民可以自由选择信仰的社会。在以信仰为基础的社会中，国家的职责将受到严格的限制，只为人民自由追求信仰提供条件。在此情况下，伦理与道德要比外在的行为实践更加重要。人们违背了伦理和道德，就等于违背了宗教。在这样的社会中，信仰才是法律的基础，法律应与这个时代对于宗教的理解保持一致，这才是宗教民主国家的源泉和真正的推动力量。因而在索罗什看来，一个理想的国家应由处于权力金字塔底层的大多数人的信仰和意愿来决定，而不是由某个精英群体通过强制性地执行伊斯兰教法的种种规定、以自上而下的方法去建立。也就是说，以信仰为基础、而非以教法为基础的社会才是实现宗教民主政府的前提条件。

根据索罗什的观点，对于教法的强调会导致国家治理权沦为宗教权利，并被某些阶层所垄断。如果只强调教法的作用，人们会认为伊斯兰教的主要内容是律法，律法的实施能保障个人和社会在今世与来世的福乐。这样一来，正义、自由和人权等对于任何国

^① 同上。

^② Abdulkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, pp. 122-155.

家而言最为重要的因素，都将变得无关紧要，且丧失了独立存在的必要性。对这些要素的表达和实现，只能借助律法去达成。在这种情况下，即便人民有权参与政治，也只是因为他们作为信仰者的身份——因为协助宗教律法的实施是其宗教义务和权利，而非政治的权利。因此，在以教法为基础的国家中必然存在吊诡之处：治理权纯属宗教权利，所有机构的合法性都应源于教法，因而人民以议会或是其他形式对国家权力的监督，也都要依赖于这种源出神圣的政治权威，无法具有任何独立性。

在索罗什看来，以教法为基础的国家在治理上具有天然的缺陷。因为人类的知识是多元的，宗教知识只是人类知识中的一个分支。如同其他学科不能对宗教知识进行深入阐述一样，宗教学者亦没有资格和能力去处理其他专业的问题。^①在他看来，治理国家的方法在本质上是非宗教性的，并非伊斯兰教法所能提供。国家治理涉及的是如何对公共生活中的各个方面，比如教育、医疗、经济发展、交通等进行规划和管理。这些工作都应由具有相关能力的行政管理机构来承担，并积极吸取现代社会科学和技术发展的成果。宗教既不能为这些领域提供具体的实施方案，也无法对其进行构想和规划。从这个角度来看，伊斯兰教法为国家治理所能提供的，并不比一摞法典更多。索罗什认为，伊斯兰教法并不是行政管理的科学，也不是

进行治理的平台。^②

那么，索罗什是否完全否定伊斯兰教法对于国家和社会的作用呢？在他看来，伊斯兰教法依然是穆斯林社会建设性的力量和不可忽视的资源。因此，应正确看待伊斯兰教法，认识到教法源自于教义学，并应随着时间和人类知识的变化而不断发展。在这一认识前提下，教法可在社会中发挥积极的作用，进而在三个方面推动社会的发展，即维持宗教社会的认同，推进法制观念并确保法律的伦理支持，唤起对权力和正义等重要问题的关注。^③也就是说，索罗什反对过分强调伊斯兰教法所具有的终极性特征及无所不包，也反对过于强调伊斯兰教法凌驾一切的地位。教法内容的灵活性，以及教法本身作为非强制力量对社会道德和俗世权力的约束作用，才是一个宗教国家最应该珍视的。索罗什从伊斯兰革命的拥护者转变为现行伊朗政治体制的反对者，他的思想和主张正是他政治态度转变的鲜明体现。

二、纳伊姆“国家的宗教中立”理论

阿卜杜拉·艾哈迈德·纳伊姆出生于苏丹，先后在苏丹喀土穆大学和英国爱丁堡大学接受教育。纳伊姆 20 世纪 90 年代曾担任美国“非洲人权观察（Human Rights Watch/Africa）”项目的执行主任，目前在美国埃

① Shireen Hunter, ed., *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, New York: M. E. Sharpe, Inc., 2009, p. 79.

② Abdulkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, pp. 122-155.

③ Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bazargan to Soroush*, Leiden and Boston: Brill, 2001, p. 156.

默里大学法学院任教，主持宗教与人权的研究项目。纳伊姆既是一位有影响力的学者，也是一位人权活动家。他一直致力于反思不同社会中宗教与国家之间的关系，并探究和讨论如何发挥伊斯兰教法积极和可持续的作用。“国家的宗教中立”理论正是纳伊姆思考这一问题的主要成果。

所谓“国家的宗教中立”，就是让宗教与国家实现机构性的分离，国家机构既不青睐、也不怠慢某一宗教教义或准则，而是让穆斯林在其社群内部拥有按照自己对伊斯兰教的信仰去生活的自由，其他的公民也拥有按照自身信仰去生活的自由。在纳伊姆看来，只有在这一框架内，伊斯兰教法才能在穆斯林社会中发挥积极和启发性作用。换句话说，纳伊姆认为沙里亚是伊斯兰教的规范性制度，沙里亚的未来在于信仰者及其社群，而不在于国家强制性权力对沙里亚准则的实施。纳伊姆的认识与当代某些伊斯兰复兴主义者要求建立一个全面实施伊斯兰教法的“伊斯兰国家”的主张恰好背道而驰。

对国家中立性的强调，实际上是基于对现代国家本质的认识。在纳伊姆看来，国家要履行自己的功能，就“必须垄断对暴力的合法使用权，拥有将自己的意志施加于全体人民、而不需冒反对力量诉诸于司法的风险”^①。在当今世界中，国家的强制力要比人类历史上任何时候都更具广泛性和有效性。如果以武断的方式，或是为了腐败和非

法的目的去使用这一强制力，那么必然产生严重的后果。正因为如此，人民才要尽其所能去维持国家的中立性、保证国家不被某一部分人的倾向和愿望所左右，而不是让国家成为一部分人的工具。

当前，伊斯兰世界出现了一股政治思潮，主张可以通过国家的强制力来实施伊斯兰教法，进而建立一个“真正”的伊斯兰国家。实际上，纳伊姆的理论正是针对这股政治思潮而提出的。他认为，这股思潮是一种危险的假想，既同沙里亚的本质相矛盾，也同国家的本质相矛盾。在此基础上，他进一步提出，如果确实要以国家强制力来推行伊斯兰教法，那么必然面临一个重要的问题，即如何看待伊斯兰教法学史上存在的丰富性和多样性。^②

纵观伊斯兰教法学的发展史，不同的学派和学者在公共政策、立法等方面的意见存在显著的多样性和差异性。如果国家要全面执行伊斯兰教法，那么国家机构采取的一切行动都必须从各不相同、甚至相互对立的观点中去选择。从某种程度上说，这些观点同样是合法的，但现实中并没有普遍协商的标准，也不存在特定的机制对不同学派的观点进行裁决。况且，除不同教法学派之间的差异外，不同教派对于具体问题的认知也存在差别，尤以逊尼派与什叶派之间的差异最具代表性。因此，纳伊姆警告说一旦将教法作为法律来适用，那么教法就不再是教法，因

^① Abdullahi A. An-Na'im, "A Theory of Islam, State and Society," in Lena Larsen and Christian Moe, eds., *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*, London and New York: I. B. Tauris, 2009, pp. 145-163.

^② Ibid.

为它变成了国家的政治意志，而不再是伊斯兰的宗教律法。现代国家任何对教法的法典化行为，即使是在对以往教法学传统进行系统梳理之后的法典化，都必然是选择性的，是对历史上伊斯兰教法学意见多样性的否定，也是对穆斯林所拥有的选择权的否定。^①

如果由国家强制执行伊斯兰教法，必然还面临另外一个问题，即国家机构制定标准、官方决策和正式立法，都必将是基于控制这些机构的人类的判断，因为以国家名义通过其机构行动并执行权力的，永远是人类。因此，当人类以体现伊斯兰准则的方式作出一项决策，或是提出一项立法草案时，都必然反映了自身关于这一问题的观点，而不是国家作为一个自主实体的观点。事实上，纳伊姆对所谓的“伊斯兰国家”进行了深入的批判。他认为，“伊斯兰国家”的概念是一个后殖民时期的观念，它是一种以欧洲国家模式为前提、对法律和公共政策持极权主义观念。当统治精英想方设法将教法作为国家工具，以法律和公共政策的形式把它作为社会管理的手段去运用时，实际上就是借助伊斯兰名义将对国家的控制合法化，这并不意味着实施教法是他们真实的意图。^②这样一来，国家不可避免地被教法所败坏，同时又反过来败坏了教法。

纳伊姆进而指出，所谓“伊斯兰国家”

的提倡者试图运用国家权力和国家机构，以统治精英选择的特定方式，去强制性地规范个人行为和社会关系。当这种极权主义观念冠以伊斯兰的名义时，就尤其危险。相比于那些公开以世俗主义身份要求极权主义统治、而不用宗教为极权主义辩护的国家，这种宗教名义的极权更加难以抵抗。当然，纳伊姆的这种观点并不是个案。另外一位致力于政治学研究的当代穆斯林学者穆罕默德·阿尤卜（Mohammed Ayoob）也持同样的观点，他在《“伊斯兰国家”的迷思》一文的结尾处写道，一旦某一个国家成为伊斯兰智慧排他性的拥有者时，伊斯兰就会成为统治者的女仆。伊斯兰教作为社会道德和俗世权力的约束力量，其关键作用就会受到威胁。^③

这种反对以国家的名义来推行伊斯兰教法的主张，必然会引发以早期伊斯兰教历史为基础的质疑，即为何早期的穆斯林法学家坚持需要一个统治者（哈里发）来负责实施伊斯兰教法？在纳伊姆看来，这必须要关注几个因素。首先，早期的穆斯林法学家从未预料到要像今天这样由国家集中实施教法。实际上，他们呼吁由有效的统治者来推行宗教学者决定好的教法裁决，而不是由国家立法确立的教法。其次，将教法准则法典化为固定的法律条文，是19世纪中期奥斯曼帝

^① Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe, “Can the State enforce Shari‘a?,” in Lena Larsen and Christian Moe, eds., *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*, London and New York: I. B. Tauris, 2009, pp. 207-221.

^② Abdullahi A. An-Na‘im, *Islam and Secular State: Negotiating the Future of Shari‘a*, Cambridge: Harvard University Press, 2008, p. 1.

^③ Mohammed Ayoob, “The Myth of the Islamic State: The History of a Political Idea,” *Foreign Affairs*, April 3, 2016, <https://www.foreignaffairs.com/articles/2016-04-03/myth-islamic-state>, 登录时间 2016 年 9 月 26 日。

国苏丹所为，内容主要局限于哈乃斐教法学派的某些方面。以集中化的方式实施教法，这一观点对穆斯林法学家和学者来说是不可思议的。最后，纳伊姆还强调关注当代社会的变化，因为不论前现代时期情况如何，国家与法律的关系面对现代国家前所未有的权力都发生了巨变。今天，任何所谓的实施伊斯兰教法都只能是选择性和片面化的，它反映的是统治精英的政治意志，而不是伊斯兰教法作为一个无所不包的规范性系统的完整性和统一性。

既然不能由一个所谓的伊斯兰国家来推行伊斯兰教法，那么在现代世界中，穆斯林如何维持自己的信仰和身份认同，如何调和自己的宗教身份与他所处世界的关系呢？针对这一问题，纳伊姆在他的著作和论文中保持了一贯的认识，即伊斯兰教法的特质和目的决定了只能由信仰者自由地践行教法，一旦由国家来实施，其准则必然失去宗教权威性。只有让宗教与国家实现机构性的分离，才能让教法在穆斯林的生活和社会中发挥积极的作用。这就是所谓的“国家的宗教中立”，即国家机构既不青睐、也不怠慢某一宗教教义或准则。这一中立性的目标，可以让穆斯林在其社群内部拥有按照自己对伊斯兰的信仰去生活的自由，而其他的公民也拥有按照其自身信仰生活的自由。^①

那么，宗教与国家的分离是否意味着宗教应该完全退出公共领域，仅仅作为公民私人事务？或者说，伊斯兰教是否应当完全退出政治领域，对公共事务不发挥任何影响

力？在论述上述问题时，纳伊姆强调他的理论不同于通常人们所说的世俗主义。世俗主义不区分宗教与国家、宗教与政治之间的关系，因而世俗主义倡导的政教分离往往意味着伊斯兰教完全被排除在公共政策之外，退入到纯粹私人生活领域。纳伊姆所建议的国家中立性，则是指伊斯兰教与国家分离，但同时与政治相联系。纳伊姆的总体思想可以简单地表述为：尽管国家在本质上是政治的，但伊斯兰教可以与国家分离，却在政治领域发挥作用。

纳伊姆在论著中对国家和政治两个概念作了明确区分。他指出，从操作层面来看，国家应该是稳定和审慎的，而政治则是动态的。国家不单纯是对日常政治的完全反映，因为国家必须有能力对相互竞争的不同方案、不同政策构想进行协调和裁决，这就要求国家与社会中的各种政治力量保持相对的独立。如果对国家和政治之间的这种区别缺乏认识，将会严重地损害整个社会的和平、稳定，以及社会的健康发展。与此同时，国家要与组织化的政治参与者和参与者，以及不同参与者为实现公共善好而提供的各种方案不断进行互动。^②也就是说，纳伊姆主张国家是世俗的，而不是让社会世俗化。在这一背景下，伊斯兰原则依然可能通过普遍的政治审慎而非强制性的教条，通过政治途径在官方政策和立法中得以实施。从这个角度来看，他与索罗什反对国家机构通过强制力量推行伊斯兰教法的主张，颇有共通之处。

① Abdullahi A. An-Na'im, "A Theory of Islam, State and Society," pp. 145-163.

② Ibid.

三、改革主义不同路径的理论与现实意义

索罗什和纳伊姆都对如何在现代社会中处理宗教与国家的关系提出了自己的见解，并对如何看待伊斯兰教法的地位、影响，以及现代国家是否可能成为教法的推行者等问题进行了讨论。两人的观点赢得了一部分穆斯林的支持，但同时也在更大范围内引发了激烈争议。在众多的批评声中，既有基于政治因素的反驳，也有不同学术路径的质疑。

应该注意到的是，不论是索罗什还是纳伊姆，都是针对当代穆斯林社会所面临的严峻挑战及未来的发展方向提出问题 and 构建理论的。但是，他们的观点清晰地反映出其长期生活的社会和政治环境对两人思想形成的深刻影响，同时反映出在以穆斯林人口为主体的国家和多元宗教的国家中，穆斯林所面临的不同挑战。具体来说，经历了伊朗伊斯兰革命及伊朗伊斯兰共和国现实政治洗礼的索罗什，其思考的出发点主要是针对伊朗在建设一个所谓“伊斯兰”共和国的过程中产生的政权合法性危机、神权政治专制化的危险等问题。这些问题也是当代政治伊斯兰思潮所面临的重大难题。相比之下，纳伊姆长期生活在美国这个穆斯林人口只占少数的国家，他关注的是更广范围内的问题，即在以

穆斯林人口为主体的国家，以及多元文化、多元宗教的国家中，如何解决穆斯林面对的伊斯兰教法与现代国家特别是世俗国家的关系问题。纳伊姆所提出的“国家的宗教中立”，明显与对美国宪法第一修正案“建立条款”和“自由行使条款”中立论^①的解释具有相似之处。。

虽然两人所关注的角度有所不同，但都是对当代穆斯林社会发展困境的严肃思考。从基本思路来看，两者都强调伊斯兰教的根本精神，淡化历史上形成的伊斯兰教法的具体规则和判例。索罗什强调人类社会的主要价值观，即正义、诚实、自由等超越宗教的普适价值观。而纳伊姆则认为，国家有责任维持和捍卫公共理性的需求，以确保国家是为广大公民的正当原因、而非狭隘的宗教需求去制定公共政策和立法。

从某种意义上来说，这些讨论是对伊斯兰思想史上一个重要话题的延续，即作为宗教信仰徒如何看待神圣的启示和人类理性之间的关系。在一些人看来，如何看待伊斯兰教法的地位和作用，实际上关涉如何看待神圣的启示。这种观点认为，基于天启发展起来的法学传统被视为具有神圣性，因而是不可变动的。但不论是索罗什或是纳伊姆，却都对信仰本身与基于人类社会历史而形成的法学传统进行了区分，强调人类理性在这

^① 美国宪法第一修正案规定“国会不得制定建立宗教的法律，或者禁止其自由行使”。一般宪法判例书中都把这一规定分为两款，前者称为“建立条款（establishment clause）”，后者称为“自由行使条款（free exercise clause）”。对此有两种理解，一种认为“政府不得建立任何宗教”；另一种认为“政府不得只建立一种宗教”，即政府建立宗教是可以的，但不应局限于一种，对宗教的补助和豁免要一视同仁，不得厚此薄彼。第一种理解，即所谓的“分离论（Separatism）”是美国联邦最高法院的主导理论。第二种理解对建立条款的观点被称为“中立论（Nonpreferentialism）”，其认为在政府和宗教之间不存在不可逾越的墙，政府可以在不违反平等保护的情况下支持宗教。参见赵晓力：《美国宪法中的宗教与上帝》，载《中外法学》2003年第4期，第506-510页。

一传统形成中发挥的关键作用，强调传统本身所具有的多样性和灵活性。在此基础上，他们指出了社会历史环境变迁与固守传统之间的张力，并对如何消除这一张力提出了方案，那就是尽可能地防止将伊斯兰教历史上形成的各种传统和习俗、习惯法当作信仰本身。

索罗什和纳伊姆提出的解决方案似乎是从两个截然不同的角度展开的。索罗什要求的是一个以宗教为根本的国家，而纳伊姆则强调坚持宗教中立的世俗国家才能帮助穆斯林维系其身份。索罗什论述的是，为什么一个强制推行伊斯兰教法的国家不会是一个真正的伊斯兰（宗教民主）国家。而纳伊姆则从相反的角度，阐明只有真正实现宗教中立的世俗国家才可以保证伊斯兰教的发展。实际上，两者可谓殊途同归。他们的根本诉求都在于解决宗教与现代国家之间关系的问题，解决穆斯林群体在全球化的过程中如何自我感知、自我定位的问题。这些都是穆斯林群体在未来发展中面临的一个根本性的、不可回避的难题。

那么，这种改革主义观点的思想源头何在？有研究者认为其并非是从外来的，而是根植于早期伊斯兰教传统中理性主义的潮流。^①不可忽视的是，当代穆斯林知识分子对上述问题的思考虽然是高度理论化的，并使用了当代社会科学的术语和逻辑，但与 19 世纪以来的众多思想家一样，他们最根本的关怀在于穆斯林世界面临的严峻挑战。只不过，19 世纪穆斯林世界面临的挑战主要表现为如

何通过复兴和自强以摆脱殖民主义的统治和影响，而今天则主要表现为如何适应当代世界的规则，以及如何处理宗教与现代性的关系。

两位学者与 19 世纪以来的伊斯兰现代主义者一样，都不否认伊斯兰在自己思想体系中的奠基性作用，也都没有抛弃传统资源和倡导某种全“新”的东西，而是强调在不可变动的宗教核心内容和人为发展演绎的内容之间作出区分，强调根据时代精神和社会现实重新解释其源泉的必要性。而这一点，也正是伊斯兰改革主义思想和现代主义的突出特征之一。

今天西亚北非地区多个以穆斯林为主体的国家都面临严峻的社会政治危机。在这种情况下，一些人呼吁在自己的国家全面实施伊斯兰教法，还有一些人和组织试图打破现代国家的边界，要求建立一个以早期“乌玛”为样板、全面实施伊斯兰教法的国家。特别是近年来活跃在中东地区的极端组织“伊斯兰国”，其宣传和行动更让何谓“伊斯兰国家”成为一个引发众多质疑的概念，也让外界对伊斯兰对于合理政治体制的构想和相关概念产生了疑问。

与此同时，随着越来越多的穆斯林生活在非穆斯林国家和地区，国家公民的角色和宗教身份之间的张力不断考验着这一群体。穆斯林的宗教身份和认同，往往不仅限于通常意义上的个人信仰，而是体现在涉及现实生活的多个方面，包括处理人与人的关系、人与社会的关系、人与国家关系方面的种种

^① Shireen Hunter, ed., *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, xvi.

规则和惯例，其中很多内容被视为由伊斯兰教法所规定。因此，如何看待伊斯兰教法在现代国家的作用与地位显得尤其重要。过去几十年间，极端保守思潮甚至政治激进思想在不断申明自己对于这一问题的认识。

需要注意的是，今天人们对伊斯兰思潮的整体感知可能是伊斯兰复兴主义，甚至激进主义和极端主义的，但保守思想和激进思想并不能代表当代伊斯兰思想的全貌。通过对索罗什和纳伊姆这两位当代穆斯林思想家观点的论述，可以发现，自19世纪以来兴起的改革主义思潮并没有在日益严峻的现实政治环境中枯竭，而是依然保持着自己的活力和生存空间。一些穆斯林思想家秉承伊斯兰教历史上理性与启示并重的传统，以更加理性的态度看待宗教，以发展的眼光对伊斯兰信仰作出解读，着力于对当下穆斯林社会面临的重大问题进行思考，并试图提出兼顾传统与现代的解决方案。

在过去几十年间，世俗主义和保守主义的政治精英都曾使用带有改革意味的话语对其政治目标进行阐述。但历史事实也同时证明，世俗主义的统治令穆斯林社会中极权、压迫和经济衰败盛行，而宗教保守主义和政治伊斯兰又对穆斯林社会中盛行的经济停滞、政局不稳、社会不公现象无能为力，无法对造成这些问题的历史、经济和社会根源提出合理、长期且符合人性的解决方案。如何在保持身份认同与自身文化的前提下适应现代世界的发展，改革主义者提供了自己的回答。这种回答或因社会处境的不同而存在差异，但或可推动穆斯林进入与其他文化的建设性的互动关系之中，在有关人类面临的严峻挑战的讨论中做出积极的贡献。无论对生活在穆斯林占据多数的国家，还是对作为所在地区少数派群体的穆斯林，这种改革主义路径下的回答无疑有重要的现实意义。



对莫卧儿王朝阿克巴大帝政教身份的探讨*

张嘉妹（北京大学外国语学院副教授）

莫卧儿王朝阿克巴大帝在位期间推行了一系列社会改革，有效地促进了莫卧儿帝国的经济发展，为文化繁荣提供了保障。尤其是他倡导的“宗教宽容”政策，被视为宗教开明思想的突破性举措。他的改革，“使莫卧儿政权具有了较突出的进步性，外来成分减弱，本土成分增强；宗教性质减弱，世俗成分增强。因此，它能获得包括印度教徒在内的广大群众的支持，从而能在推动印度的社会发展和历史前进方面起更大的积极作用。”^①在文化上，“阿克巴竭力促进伊斯兰教和印度教两种文化的接近和融合。在这方面他的贡献是任何印度穆斯林君主都无法相比的。他尽了最大努力，使伊斯兰教从突厥—波斯外来文化特点的状态中解放出来，使之与印度文化相结合，成为印度的伊斯兰教，适应他统治印度的需要。……文化上的互相渗透、吸收和某种融合为帝国政治上的统一增加了一定程度的文化心理基础。”^②阿克巴改革的成果证明了他决策的英明，那么他的开明之举究竟是个人对传统的挑战与突破，还是在印度次大陆多元文化环境中熏陶培养出来的硕果？又或是个人见识与时代

的吻合？在君主身份的主导下，阿克巴大帝对自身的宗教身份是如何定位的？由此又是如何处理政教关系的？对此类相关问题的探讨，也许有助于我们理解莫卧儿帝国的兴衰之路。

一、作为统治者的阿克巴

十六至十八世纪的伊斯兰世界由两大地区组成。一个是包括近东、印度次大陆和中亚在内的土地接壤地区；另一个是包括北非、苏丹非洲和东南亚的分散区域。十六世纪初，在前一地区，突厥—蒙古势力建立了三个政权——奥斯曼帝国、萨法维帝国、莫卧儿帝国，属伊朗—突厥的乌兹别克人建立了布哈拉汗国，它们的首都分别是伊斯坦布尔、伊斯法罕、阿格拉和布哈拉。“奥斯曼人、萨法维人和乌兹别克人都是依赖特定的部落而掌握政权的，三个帝国的军事武备也比较类似。莫卧儿人则不同，他们的军队是由支离破碎的部落集团组成的。他们缺乏一致的族群或社会认同，其部分原因是帖木儿十四世纪在为西突厥斯坦的霸权而战时，削弱或者

* 作者系文研院“无名学者讲座”主讲人，主要研究领域为乌尔都语语言文学、南亚历史文化、伊斯兰教在南亚地区的传播等。本文原刊《北大南亚东南亚研究》，2014年第二卷。本刊收录据作者提供文稿。

① 林承节著：《印度古代史纲》，光明日报出版社，2000年，第344页。

② 林承节著：《印度古代史纲》，光明日报出版社，2000年，第343页。

破坏了部落的内聚力。”^①

1. 政教关系

阿克巴首先通过加强中央集权、收紧王权来遏制统治阶层内部的权力争夺。在边远地区，存留地方王公，只要他们承认莫卧儿的宗主权并按时纳贡，就给予相当程度的自治权，这是次大陆政治不变的特色，也是王公土邦大量存在的现实所致。尤其是拉其普特王公，自六世纪聚居下来之后，英勇御敌的社会角色让他们成为本土人心中的“守护神”，没有他们的认可与支持，无法实现真正意义上的中央集权。为了达到这个目标，阿克巴认识到，征服他们的心，比掠夺他们的土地更奏效。如前文所述，阿克巴结合中亚的军事采邑制度，在印度次大陆革新为曼沙布制，在联姻的基础上，积极将拉其普特王公与其他各地王公、官员纳入曼沙布品级制。按照层级，各地的王公贵族成为享用帝国采邑的封建主，义务是必须为统治者提供相应数额的骑兵。如此，军事力量、财政收入、行政任命等帝国的主要支柱，都直接受命于帝王本人。“反过来，拉其普特首领把自己放在了一个更为广阔的政治舞台上。他们不再陷于相互残杀的地方冲突，而是变成了帝国的将军、政治家和高级行政官员。……阿克巴在拉其普特人和莫卧儿人之间缔造了一条长达几近两个世纪的政治纽带。”^②

莫卧儿帝国的建立，是外来少数穆斯林对次大陆多数本土各教教徒的统治，其中绝大多数，按照后来的分类，属于印度教教徒。征服是一回事，治理又是一回事，摆在眼前的人口社会、宗教文化、发展现状，都是验证统治者能力与智慧的真实挑战。在选任帝国的高级官员时，阿克巴没有任何歧视，一视同仁。“阿克巴缔造了一个具有不同经验和文化期待的复杂而异质的贵族集团。”^③其实，任命印度教教徒为行政官员，并不是阿克巴的创新之举。之前在印度建立政权的穆斯林统治者都认识到，若没有印度教教徒参与行政管理，他们的治理根本无法实现，尤其像地方税收这一类事务，只能由印度官员按照本地惯例执行。阿克巴的魄力与格局让他在任命官员时再进一步，对重要的印度教官员委以重任、授予极高的职位。这一做法不仅在当时的治理中立见成效，而且为后世所称赞。阿克巴在给阿布杜拉·汗·乌兹别克（‘Abdullah Khan Uzbek）的外交辩解书中提及，“那些印度教王侯的势力本来已经处于持久稳固的对立和反叛，但现在已经被彻底战胜了，并且与自己的敌人化为一体。”^④

作为统治者的阿克巴，从制度上确保了军事力量的有序构成，及其对中央集权的保障；在用人上缓解了统治与被统治、外来与本土、宫廷宗教与本土宗教等各种对立关系中的紧张与对抗，为莫卧儿王朝的长久发展

^① 参见：[英]弗朗西斯·鲁宾逊 主编，安维华、钱雪梅译：《剑桥插图伊斯兰世界史》，世界知识出版社，2005年，第64页。

^② [美]约翰·F. 理查兹著，王立新译：《莫卧儿帝国》，云南人民出版社，2014年，第24页。

^③ [美]约翰·F. 理查兹著，王立新译：《莫卧儿帝国》，云南人民出版社，2014年，第25页。

^④ Asim Roy, *Islam in South Asia: A Regional Perspective*, South Asia Publishers, New Delhi, 1996, p.181.

奠定了坚实的基础。

整体而言，在中世纪的印度次大陆，神依旧占据着人们生活、思想的中心地位，任何异己的宗教身份，都几乎不可能成为人民心中真正的权威。进入十六世纪，穆斯林以德里为中心建立政权已进入第4个世纪，无论是普通民众还是统治者，他们的脑海里是不具备“政、教二分”这个概念的，统治者很少出于单纯的宗教目的，对信徒群体施加迫害。但是，宗教本身的排他性，赋予了统治者“异教徒”的身份，这就迫使统治者必须认清政治与宗教的利害关系，恰当地使用手中这把双刃剑。

一系列穆斯林王朝的统治，不仅增加了印度次大陆社会的宗教多元性，也逐渐形成了穆斯林在当地的统治模式。考虑到异教徒统治带来的压力及由此引发的社会不稳定因素，大部分穆斯林统治者避免强迫性改宗事件的发生。尽管他们虔诚于自己的宗教信仰，但出于政治目的，他们清醒地控制并抵制乌里玛将政治宗教化的努力，全力制衡宗教势力在统治阶层内部的发展。穆斯林君主一旦向乌里玛妥协，承认他们对伊斯兰教法的具有最高权威和最终解释权，便会沦为乌里玛的傀儡，陷入统治阶层的内部斗争。

对阿克巴而言，“王权至上”是系列政策改革中的基石，君主以政、教最高权威的身份行使统治者的权力，遏制住乌里玛对王权的干涉与挑战。政教一体的伊斯兰政权在实践中具有天然的内在矛盾性。因此，在治理中清晰地分担角色，遏制矛盾的发酵，这是阿克巴作为帝王的过人之处，也是平衡统治阶层权力结构的最优解，是政治实践的进

步体现。在地方上，穆斯林王公不会因为共同的宗教信仰而放弃权力争。势力强大的穆斯林王公，尤其是德里苏丹国瓦解后霸据地方的家族势力，始终对中央政权虎视眈眈。宗教在政权争夺中处于附属角色，绝非主导因素；宗教同质是政治统一的锦上添花，却不是政治统一的必要条件。例如，孟加拉、奥里萨和比哈尔等地区，及次大陆西部部分地区的穆斯林王公们，势力强大、军事实力雄厚，在次大陆定居的时间比莫卧儿人长久的多，无论从心理还是行为上，很难轻易归顺中央。他们自认为是德里苏丹穆斯林统治者的王族后代，不肯降服，伺机而动。因此，用强力手段制衡统治阶层内的政教关系，对巩固政权具有至关重要的作用。

在统治阶层内部制衡乌里玛权力的作为，阿克巴大帝并非始作俑者，穆斯林在次大陆的统治史上不乏明君，他们的作为值得借鉴。按照伊斯兰教理论，王权受宗教权威乌里玛的约束。因为，穆斯林政体的法律是依照伊斯兰教教法来制定并执行的，乌里玛具有对伊斯兰教教法沙里阿的最高解释权。但是，在多数情况下，君主们总是把对沙里阿的解释权掌握在自己手中，并根据维护统治的需要自行颁布法令。例如，德里苏丹国的阿拉乌德丁·哈尔吉(Ala-ud-Din Khalji)、穆罕默德·宾·图格鲁克(Muhammad bin Tughluq)都是奉行“王权至上”的典范。他们不允许乌里玛干预朝政，打破了乌里玛对司法的垄断。阿拉乌德丁·哈尔吉曾在一次与法官的谈话中说：“我根据有利于国家及谨慎从事的原则颁布命令。我不知道它们是否符合沙里阿的规定，我也不知道在末日

审判时，神（真主）会对我怎么样。”^① 他主张宗教要远离治国方略。他坚定地驳斥了要求将他的印度教臣民伊斯兰化的乌里玛们。他是首位与印度教女性结婚的德里苏丹，而且还安排王子们与印度教公主们联姻。他雇佣印度教税收官管理帝国的财政。穆罕默德·宾·图格鲁克是另一位德里苏丹国时期的明君，从非乌里玛的学者中任命法官。若乌里玛的判决有失公允，他会予以改变；若乌里玛触犯法律，他会同样治罪。他友好对待印度教教徒和耆那教教徒，还参加印度教的传统节日——霍利节（洒红节），并对伊斯兰教以外的其它信仰表现出哲学探讨式的爱好。总之，图格鲁克的种种举动，都被正统乌里玛视为背叛伊斯兰教、印度教化的行为，并对此发起战争。此外，还有以巴勒班为代表的神化君权。“他强调登上王位是神的意志，王权是神授予的，他是神在这个世界上的代表，在神性上仅次于先知。因而他认为贵族和乌里玛不能评判、约束他的行动。他还强调，正因为王权神授，国王就有无限的专制权力，从而，他也必须具有超人的威严和地位，以保证人民的服从。与这个主张相呼应，在宫廷礼仪上，他规定官吏进见苏丹必须着朝服，除少数大臣可就坐外，其余的人只能站立侍候。还规定了对苏丹的匍伏跪拜和吻脚礼。”^②

在宗教盛行的王权时期，实现君主的核心权力，需要得到各教派的接受与认可。就这一点而言，在纯粹的宗教意义上，是不可能实现的。但是，树立世俗统治的绝对权威，

却未尝不可以做到。这样做的前提是，在施政、治理的过程中，臣民之身份须优先于宗教之身份被考虑，在社会公共领域强调属民身份，淡化教派身份。如果可以具备这样的宏观格局，那么，在帝国治理内的公共生活中，将有可能给予属民相对宽松的发展环境，有可能引导宗教身份进入私人领域，发挥辅助作用。

毕竟，每个宗教在纯粹的义理层面，都具有普世意义的一面，但是，在现实实践中，却不可能真实存在普世意义的宗教。因为，地理人文环境上的差异，决定了每个宗教生来固有的特性。诚然，在特定的历史时期，在不同的语境下，宗教可以发挥凝聚、引领群体发展的重要功能。例如，帝王在征服土地与镇压叛乱时，以强势宗教政策作为依据，可以强化震慑作用，树立超越世俗的权威形象，但在治理中终究不是长久之计。在和平时期，恰当的宗教政策，也是巩固政权的必要手段。

阿克巴在借鉴前人经验的基础上，明确推行倡导宽容的宗教政策，为次大陆社会的整体发展，提供了缓和的社会心理基础，提供了宽松的文化发展环境。他这样的开明做法，也并非全然偶然。来自中亚的莫卧儿人（察合台—突厥人）在环境与经历的影响下，对伊斯兰教的接受与吸收，受半游牧、中亚、波斯等历史、地域、文化等多方面的影响，在进入次大陆之前已形成自身的中亚—波斯特色。况且，他们最初的征服并不是以传教为目的的。他们在建立、巩固政权的道路上，

^① 参见：[巴]伊夫提哈尔·H·马里克著，张文涛译：《巴基斯坦史》，中国大百科全书出版社，2010年，第61页。

^② 参见：林承节著：《印度古代史纲》，光明日报出版社，2000年，第271页。

与宗教的关系及对宗教的理解，具有很强的变通性。例如，巴布尔的表现就有悖于逊尼派正统穆斯林的行为准则。在《巴布尔回忆录》中，记录了他及家人对饮酒的热爱与颂扬。在胡马雍失去政权的时期，由于需要波斯萨法维王朝的支持，他可以接受并支持伊斯兰教什叶派；莫卧儿政权牢固后，为了摆脱波斯的控制，寻求与奥斯曼王朝保持良好的外交关系，他又可以支持逊尼派而遏制什叶派的发展。凡此种种，皆是出于政治目的。

这种不羁的思想与对权力的追求结合在一起，为莫卧儿人的自我认识、自我定位提供了发挥的空间。在大时代、大环境宗教文化思潮的影响下，阿克巴较具魄力的、甚至前沿的观点与做法，是他个人的敏感、洞察与开明所致，也是时代发展的反映。他的天性与实践，并没有违背家族的传统。印度史学家珀西瓦尔·斯皮尔在评价莫卧儿人时说：“一般说来，莫卧儿人在心灵上是一个非宗教的种族。用已故的萨尔达尔·潘尼迦的妙语说，他们是‘职业国王’，他们对于统治比对宗教宣传更感兴趣。”^①另一方面，阿克巴虽然传承了这种“职业国王”的素养，但他本人似乎对宗教体现出了与政治同样浓厚的兴趣。虽然有学者认为这没有超出王权统治的考虑范围：“阿克巴从未幻想过建立一种让印度教教徒和穆斯林都放弃自己所坚守的传统而信奉的新宗教，他所需要的是找到一种方法，将印度人信仰的巨大洪流疏导

到与两个宗教社团的传统都截然不同的目标。他的办法是创造一种以皇帝为中心的宗教崇拜。”^②这里面提到的“新宗教”，即“以皇帝为中心的宗教崇拜”，可参见笔者关于“神一信仰”^③的研究。除去政治因素，阿克巴本人的特性中含有“不可二分”的宗教因素，而且是较具特色、与他其它方面互为证明的突出因素。这一点将在后文展开论述。

总之，在阿克巴统治时期，政治与宗教尚未呈现出“二元对立”的局面。但是，既然是以外来穆斯林征服者的身份统治次大陆，那么，“异教徒”身份在统治者身上的凸现，让宗教因素在政治生活中更为突出起来，使得宗教成为维护统治的双刃剑。当信奉伊斯兰教的莫卧儿人在面对次大陆的被统治族群时，最好采取适时的政策，疏导、转移、缓解这种宗教差异带来的政治、宗教双重对立性。不得不说，阿克巴较为准确地把握了政教二者的关系，明确推行宗教宽容政策，体现了他利用“疏”而非“堵”的方式削弱了宗教间对立的尖锐性，发挥了宗教对政治的辅助性而非破坏性。在统治阶层内部，宗教又成为君主、宗教学者、军事首领，三方权力制衡中的关键因素。阿克巴颁布诏令，宣布王权至上、确立君主的政教最高权威地位，有力地保障了世俗政权的稳固，树立了统治者的绝对权威，由此加强了中央政府的执行力，为帝国发展创造了稳定的环境。阿克巴利用宗教中共通的一面去统一，而非用

① [印]A.L.巴沙姆主编，闵光沛等译：《印度文化史》，商务印书馆，1997年，第514页。

② [印]A.L.巴沙姆主编，闵光沛等译：《印度文化史》，商务印书馆，1997年，第515页。

③ 即The Din-i-Ilahi，英文译为“the Divine Faith”，中文译为“神圣信仰”、“神一教”等。笔者经过初步探讨，不认为其自成一教。依照《现代汉语辞典》的解释，暂取较为贴近的译词。信仰：对某人或某种主张、主义、宗教极度相信和尊敬，拿来作为自己行动的榜样或指南。

排他的一面去制造根本的分裂。

作为一国之君，阿克巴首先将所有生活在多元宗教文化环境中的印度次大陆人，视为自己的臣民，而非不同的宗教信仰者。对官员、人才等的选拔与任用，较之宗教身份来说，才华与品质是他首要看中的，能够更有效地履行职责，才是他眼中的最佳人选。这一点也不是阿克巴的创新，历来的穆斯林君主也都是这样做的。但是，提升印度教教徒官员在宫廷中的任命比例，并给予高级别的地位权力，是阿克巴统治时期最为显著的特点。“到十六世纪，印度教服务种姓——卡特利 (Khatris, 即刹帝利——笔者按)、卡亚斯特 (Kayasths)、婆罗门和其他种姓——已学会了波斯文，在政府管理中变得不可或缺。”^① 阿克巴对他们的任命，兼顾管理目的和现实状况，还出于对他们能力与学识的赏识。例如，财政大臣道达尔·莫尔、统管斋普尔等地区的拉其普特王公帕戈旺·达斯 (Bhagwan Das)、曼·辛格 (Man Singh)、帕尔·莫尔 (Raja Bhar Mal) 和比尔巴尔 (Birbal) 等等。除管理人才外，宫廷内的首席乐师丹森 (Tansen)、首席画师

达斯瓦·纳特 (Daswa Nath)、首席御医莫哈代乌 (Mahadev) 和贞德拉森 (Chandrasen) 等也都是印度教教徒^②。他还将众多印度教学者吸纳入宫廷^③，在他著名的“宫廷九杰 (Nine Jewels)”中，有不少于四位都是印度教教徒^④。

当然，这也是政治生存的需求。一边是阿克巴礼贤下士，另一边是朝臣的忠心辅佐。在阿克巴的军队中，有接近 50% 的印度教教徒。^⑤ 在阿克巴继位初期，当摄政大臣和奶母的相继展露篡权的野心时，是印度教官员拜哈里·莫尔 (Behari Mal) 协助他度过难关。不单单是对待与王权直接相关的官员、士兵，对属民的态度与作为，以其执政早期颁布的诏令为参考，也可举例说明一二。在一份 1561 年 4 月颁布的诏书中，阿克巴授予一位印度工匠师封地，纳入皇家官员编制。在一份 1562 年 5 月 24 日颁布的诏书中，阿克巴赐予一位印度教教徒收入补助金 (revenue grant)。^⑥ 他曾说过，“端正的品行才会得到主的赞许；我从没看到过任何人被正直的人引入歧途。”^⑦ 他这种切实朴素的用人之道、待人之道，为多元文化帝国的稳定，提供了

① [美] 约翰·F. 理查兹著，王立新译，云南人民出版社，2014 年，第 69 页。

② Makhn Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997, pp.83, 138.

③ 他们被分为五个等级，共 30 个人左右。具体名单参见 Makhn Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997, p.138.

④ 多数学者认为这九位声名显赫的人物在不同时期有不同的人选，因此不同的史料提供的名单不尽相同。参见 Makhn Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997, p.83.

⑤ Makhn Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997, p.88.

⑥ Edited by Irfan Habib, *Akbar and His India*, Oxford University Press, New Delhi, 1997, p.276.

⑦ Edited by Irfan Habib, *Akbar and His India*, Oxford University Press, New Delhi, 1997, p.277.

最基本的保障。他的实际作为，也证明了他的思想认知与推行政策的一致性。

2. 统治者身份的考察

在这里，我们将从三方面出发：作为统治者的基本必要条件、莫卧儿帝国所处的客观环境，以及生为君主的自身条件等，来考察作为统治者的阿克巴大帝。

作为一位王权时期的君主，必不可少的条件是：首先要具备强大的军事武装力量，这是征服领地的前提条件；其次要扮演弱者的保护者而非欺压者的角色，否则，落下的不仅仅是暴君之名，而且不可能执行长时间且有效的统治；最后，需要得到地方强大势力的支持，如何做到这一点，是统治者稳固政局、树立权威的关键。概而言之，一要有战斗力，二不能暴政，三要做到强强联合又不失主位。

在武力征服能力上，前文已经叙述了阿克巴从伴随父亲夺回莫卧儿帝国的王权时起，在军事方面的历练就从未停止过，而继位后莫卧儿帝国领土的不断扩张，也进一步证明了他的军事能力。在莫卧儿政权建立后，在印度次大陆这片富饶而充满魅力的土地上，各方势力各有所持，各据一方，难分上下：高傲的拉其普特人以祖辈英武善战的传统为荣耀，他们眼中的穆斯林是外来入侵者、异族统治者，时刻可以与其一决胜负；阿富汗人经过几个世纪的融合，已将自己视为生活在这片土地上的正式成员，伺机夺取王位也并非不可能；散据各地的土邦王公，又怎

么可能轻易将权力拱手相送？前朝遗留下来的穆斯林贵族，依旧把持着所剩不多的地盘，自封为王。面对如此的局面，阿克巴要率兵四处征战、平息叛乱，是保证政权的首要条件，是作为帝王首先要完成的功课。因此，军事竞争力的保持，永远是维护王权的前提条件，是获得和平谈判主动权、说服对方的保障。

在领土征服后，民心的征服，才是坐稳王位的日常功课。在占领土地后征服土地上的人，得到他们长久的接受，而不是一时的妥协，阿克巴才能由征服者变身为统治者，由威胁者变为保护者。在次大陆社会的传统观念中，对不同的种姓人群有着不同的道德要求，这也是婆罗门立足于上层社会的依据之一。这就为不同人群的出现与存在提供了理由，人们在潜意识中易于接受差异的存在，也就是说生活在这里的人们的基本理想“是均衡而不是平等，是和平而不是自由”^①。这也暗含了对一种社会秩序的期望，即对类似君主这样可以提供安全保障的权威角色的需要。

王权时代的阿克巴是如何胜任这一角色的？首先，他通过逐步剥夺乌里玛宗教势力的权力，将政教大权都集中到自己手中，遏制了宫廷内部矛盾的蔓延。同时，最为重要的是，他跨越种族、宗教等因素，平等地看待所有民众，不会以信仰为名由无端地践踏臣民的尊严，为社会整体发展提供了宽松的环境，逐渐得到了大众的认可。阿克巴的统治“建立在这样一种理论的基础之上，即王

^① [印]A.L. 巴沙姆主编，闵光沛等译：《印度文化史》，商务印书馆，1997年，第184页。

权是真主放射出的一束光芒，是只有当数千种崇高的必要条件都齐备于一人之身时才能赐予的一件伟大的赠品。他广泛的征服使他确信，他就是真主选中的人，受真主的信托而拥有天地万物。增进普遍的和谐是他的职责。他认为，统治者与臣民关系的紧张不是完善的政府应有的标志。阿克巴的行政制度虽然基于伊朗的传统，但很大程度上是按古代印度和德里苏丹国的成功经验来制订的，并且直接吸收了舍尔沙的惯例。”^①于是，他将莫卧儿帝国的根基建立在统治者和臣民良好的关系上，真正实现了立足于印度次大陆的统治。

具备了强势力量、确定向与臣民建立良好关系的方向发展，中间还有一环，那便是如何将由上至下的力量贯穿起来。地方王公的归顺与臣服，支持与辅佐，正是最关键的一环。那么，联姻、授品、封地手段，应该是征服后迅速达到此目的、巩固统治的极其重要的途径。阿克巴热情地通过联姻，及保留臣服王公的地位权力等方式，安抚并拉拢了最具对抗力量的拉其普特王公们。他将他们当中的贤才能人聚拢到自己身边，联以姻亲，委以重任，吸收为支撑帝国发展的核心力量。阿克巴不仅得到了印度教教徒中精英人士的协助，而且积极推行宽容宗教政策，安抚人心。他恩威并施，采取武力镇压与宗教宽容并重的手段，成功地实现了稳定江山的目的。

既然看到了帝国整体发展的契机，那么，也意味着可以为共同利益的获取而努力。不

同教派的有识之士即使不能同心同德，也不会贸然对抗或反对。阿克巴与拉其普特的公主们通婚，但并不强迫她们皈依伊斯兰教。其中最为著名的是王公帕戈旺·达斯家族的联姻，王公的侄子曼·辛格也是宫廷中的重臣，未来君主贾汗吉尔的王后也来自这个家族。在宫中，他开创了多宗教信徒共同生活，共同庆祝各种节日的局面；在巩固王权上，他实现了强强联合，获取了拉其普特人的大力支持，进一步壮大了军事力量。与阿克巴结成君臣联盟的拉其普特王公们，在自己的疆域内给莫卧儿专门划出一些军事采邑。“阿克巴的政策成功地把拉其普特的头领变成了效忠莫卧儿的勤王者，从十六世纪末起，拉其普特的队伍在帝国的各种势力中代表着某种最难对付而又是最可靠的因素。阿克巴在处理与拉其普特的关系时精明地承认了在这样的帝国中的政治现实：80%—90%的居民不是穆斯林，其中以印度教教徒为主，但也有耆那教徒、泛灵论者、基督教徒、犹太教徒和琐罗亚斯德教徒。”^②对次大陆情况清醒的认知，对臣民诚心的了解，对王公积极的拉拢，最重要的是对他们的尊重与信任，成就了阿克巴的伟业。

最终，阿克巴成功地由征服者过渡为雄才大略的统治者。在他长达四十九年的统治下，莫卧儿帝国的领土不断扩大，印度次大陆免于外族入侵，证明了他在军事武装方面的强大；开明、无歧视的宽容宗教政策，保护了普通民众的利益，说明他是位开明有格局的君主；采取联姻、封臣等非战争手段兼

^① [印]A.L.巴沙姆主编，闵光沛等译：《印度文化史》，商务印书馆，1997年，第379—380页。

^② [英]弗朗西斯·鲁宾逊主编，安维华、钱雪梅译：《剑桥插图伊斯兰世界史》，世界知识出版社，2005年，第79页。

并领土，展现了他具备纵横捭阖的谋略；对人才的无偏见任用，表现了他在内政方面的治理有方。在他的统治下，莫卧儿帝国实现了军事安全、政治独立、信仰习俗自由，跻身于同时代先进帝国之列，实现了国内的经济发展与文化繁荣，将次大陆历史推进了发展的“黄金时期”。

除去对上述条件的考察，阿克巴在位时莫卧儿帝国所处的客观环境及他自身的先天优势，也同样值得关注。

莫卧儿王朝建立早期，巴布尔与萨法维王朝创建者伊斯玛仪一世曾联合打击乌兹别克人，胡马雍不敌舍尔沙流亡在外时，也是求庇护于波斯萨法维的达马斯普一世。莫卧儿王朝和萨法维王朝虽然分别信奉逊尼派和什叶派，但是不妨碍他们在地区政治博弈中微妙的联盟。随着萨法维王朝实力、势力的壮大，与西面的奥斯曼帝国关系愈来愈紧张，对外高加索地区抢夺也愈发激烈。萨法维为了避免东西两线作战，尽量与莫卧儿维系良好的关系，主要矛盾点主要集中在阿富汗，尤其对坎大哈的争夺。总体而言，在莫卧儿王朝阿克巴统治期间，尤其是1578年至1590年这段时期，什叶派的萨法维王朝与逊尼派的奥斯曼帝国间相对战事频繁。因此，同属逊尼派的奥斯曼也希望与莫卧儿王朝交好，以牵制萨法维帝国。

阿克巴在少年时期，由于王位不稳，在与奥斯曼帝国的友好关系上，他一直持积极态度。随着奥斯曼帝国在苏伊土地峡挖掘运河计划的放弃，以及奥斯曼帝国远征军在

波斯湾和印度次大陆海岸的败绩，葡萄牙人控制了公海，这就影响了印度次大陆穆斯林到麦加朝觐的路线，更加依赖取道波斯萨法维境内。波斯萨法维帝国虽然在总体上来说与莫卧儿保持着友好关系，但时而由于坎大哈问题，时而由于次大陆穆斯林赴麦加朝圣的困难，两国关系时好时坏。两国的争夺焦点，在于控制阿富汗中南部具有战略意义、商业农业都发达的坎大哈。阿克巴宫廷的伊斯兰教教长麦赫杜姆·穆尔克（Makhdum al-Mulk）发布了一道命令，命令声称，由于朝圣的陆路通道为异端萨法维所控制，海路又为信奉基督的葡萄牙人所控制，印度穆斯林可以不履行朝圣的义务。^①1576年，达马斯普驾崩，他的儿子伊斯玛仪二世接替了王位，由于伊斯玛仪信奉逊尼派，形势有所缓和。随着阿克巴政权的日益稳固与莫卧儿帝国的发展，萨法维王朝已经意识到，不可能像当初设想的那样将莫卧儿帝国默认为附庸国。萨法维统治阶层内部的变更，也让阿克巴卸下了历史原因造成的心理负担，但作为新兴的穆斯林政权，一旦脱离了与什叶派波斯王朝的历史联系，便也会成为在伊斯兰世界占据中心地位的奥斯曼帝国的忌惮目标。逐渐，“三国鼎立”的局势日趋形成。

呈上升趋势的莫卧儿帝国，无论在地里位置上还是实力上，实际上已经让奥斯曼帝国鞭长莫及。为了既不伤害与另外两个伊斯兰大国的外交关系，又可以独立发展而不受他们的牵制，阿克巴于1579年开始在礼拜五的讲经（khutba）^②中用自己的名字代替了

① 参见：Ira Mukhoty, *Akbar the Great Mughal*, Aleph Book Company, 2020, PP197-200.

② 阿拉伯文，音译“胡特巴”、“呼图白”或“虎托布”，原意“演讲”。是穆斯林在星期五的午祷或其它重大节日时，

哈里发。此举之后的三个月，他又让宫廷中宗教权威乌里玛签署相关文件，旨在同意将帝国的政、教最高权力都交与君主。于是，阿克巴颁布了著名的“公众声明(Mahzar)”，宣布自己为政、教最高权威。这份诏令由于历史学者史密斯的误译——“不谬敕令(infallibility decree)”而被人们赋予更多的宗教含义。而笔者更倾向于认同巴克勒(Buckler)及罗伊·乔杜里(Roy Choudhury)等学者的看法，即“公众声明”的政治意义大于宗教意义。不可否认的是，阿克巴能够适时地颁布“公众声明”，基于他缜密的心思与高超的政治手段。该声明可谓一举多得，平衡了内外多层关系：一方面，获得了与另外两个伊斯兰大国平等的地位，既摆脱了默认的宗主国什叶派波斯帝国，又没有陷入逊尼派奥斯曼帝国的掌控中；另一方面，将宫廷内什叶派元老的失落感转嫁到乌里玛头上，同时又巧妙地剥夺了正统乌里玛的最高宗教权威。当帝国在真正意义上获得独立的同时，阿克巴的中央集权也得以实现。“公众声明”颁布的意义，可谓大矣。

在此前，阿克巴已经在做“前沿”的实践活动了。在1575年至1578—9年间，他在皇家道堂定期举办讨论会。最初只邀请逊尼派穆斯林学者，请他们在面对面的交流讨论中辨明真知，提供理论依据，协助化解矛盾，

解决帝国面临的问题。阿克巴的这一创举，与他儿时的学习方式是否有关？对宗教问题的讨论，是否是在与什叶派波斯帝国及逊尼派奥斯曼帝国的关系的调整过程中引发出来的思考？阿克巴是否想从宗教中，尤其是正统逊尼派伊斯兰教中寻找治国的真谛？亦或政权神圣化方式？但是，讨论的过程让他大失所望，这些平日里趾高气昂的正统派大学者，在面对面坐下来后，抓紧时机在君主面前为自己谋求利益，相互指责，甚至谩骂，没有一丝探讨问题的热情与愿望。火上浇油的是，原本由阿克巴亲自任命的伊斯兰教教长(Sadr-us-Sudur)阿布杜恩·纳比(Abdu-n Nabi)，本应负责整顿朝廷内部贪污受贿等腐败行为，但是，在履职过程中私自不断膨胀权力，多次在没有得到阿克巴准许的情况下，擅自决定，执行酷刑。类似的层出不穷的事件，让阿克巴越来越清醒地认识到，宗教长老在倚仗宗教特权，没有边界地挑战着王权。最终，1581年11月，阿克巴下令，取消宫廷内伊斯兰教教长一职，将此职权分散到六个省^①的教长手中。随后，阿克巴将皇家道堂对各宗教派别人士开放，邀请什叶派穆斯林及各个宗教的学者圣贤参与讨论，海纳百川，试图在开放式的交流中，完善自身的认知体系，为莫卧儿帝国的发展寻求道路。

由伊斯兰教教长或阿訇对教徒诵读的一种规定的经文，其中应提到在位哈里发的名字，以其名义祈祷祝福；但在独立的伊斯兰教国家里，则代之以苏丹或元首的名字。中世纪印度德里苏丹国的一些苏丹，苏尔王朝的舍尔沙以及莫卧儿皇帝如阿克巴、沙杰罕、奥朗则布等均以自己名义宣读 khutba。在武力征战中，战败国同意以战胜国元首的名义宣读之，意味着承认战胜国的宗主权。

^① 分别是：1. 旁遮普 2. 德里、马尔华和古吉拉特地区 3. 阿格拉、卡尔比(Kalpi)和戈兰伽尔(Kalanjar)地区 4. 萨尔朱河(Sarju river)附近的哈吉普尔(Hajipur)地区 5. 比哈尔 6. 孟加拉(参见 Makhn Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997, p.57.)

在位期间，阿克巴与葡萄牙传教士的接触，缓解了莫卧儿王朝和葡萄牙人在领海权上的紧张关系。1556 阿克巴继位时，葡萄牙人已经在印度次大陆的西海岸建立了大量的要塞和工厂，甚至在东海岸也建立了一些。换言之，那一时期印度洋的航海权主要掌控在葡萄牙人手中。1572 年，阿克巴攻下古吉拉特，在这里，阿克巴拥有了第一个沿海城市。他开始就包括商贸在内的很多海上活动等权利问题，与葡萄牙人正式进行交涉。阿克巴与葡萄牙人的关系，宗教方面的交流固然新奇，但贸易和航海权等实际问题，更是阿克巴的真正着眼点。

与在海岸掌控权更多、经验更丰富的葡萄牙人建立良好的关系，熟悉其基督教宗教文化的背景，也许是阿克巴尝试通过更好的沟通，寻找恰当时机，争取海上领权。学者马修 (K.S.Mathew) ① 认为，以阿克巴的实力可以与葡萄牙人抗争，进而建立海军。他认为，他没有这样做的原因也许是这样做会有悖于他宗教宽容的基调，不愿对天主教徒显示敌意，或是为了自身利益，保护自己船只的安全。② 但仔细推敲，这两种解释似乎都站不住脚。阿克巴的宗教政策是针对次大陆社会多元宗教文化的现实环境制定的，不是一种特意的标榜，无须对非本土的天主教徒故作姿态。作为君主，阿克巴清楚自身的利益源自次大陆社会的整体利益。实际上，主要控制了北印度大部分地区的莫卧儿王朝，并没有得到德干地区王公们的完全认可

与支持。在内部不具备团结作战实力的前提下，与海上经验丰富、实力雄厚的葡萄牙人作战谈何容易？既然不能彻底解决问题，何必急于破坏一直良好的关系？于是，阿克巴下旨允许他的臣民在朝圣时自愿选择陆路或海路，并承诺每位朝圣者的朝圣费用将由国库支出。很快，莫卧儿与汉志 (Hijaz) 的交流发展起来。除了海路朝圣者往来，双方还建立了神职人员间的交流。有趣的是，与帝王有不同政见的贵族，也会跑去汉志寻求庇护，或者作为惩罚被流放到汉志。阿克巴对麦加国王也是献礼不断，力图与他保持密切联系。如此一来，他也就能够了解忠臣们在朝圣途中的活动，以及流放在汉志的贵族们的阴谋。

阿克巴对地区关系的敏感与重视，对外交手段的灵活运用，让他在处理与伊斯兰世界其他国家的关系上，表现良好。他借助奥斯曼与萨法维的领土、宗教、被殖民第三方挑拨等矛盾，有效地化解了同萨法维王朝在领土上的争执，长久保持了友好关系。与在岸的葡萄牙人、与穆斯林圣地汉志的阿拉伯人，与强大的奥斯曼人，甚至与中亚的乌兹别克人，都可以协调处理好双边与多边关系，为莫卧儿帝国的发展争取了空间。

历史环境塑造了时代的佼佼者，家族的优良传统在阿克巴身上充分地体现出来。阿克巴的祖父巴布尔是莫卧儿王朝的创立者，他“好像中世纪骑士文学中的英雄一样。在他的回忆录中，显出是一个在波斯文艺复兴

① K.S.Mathew, "Akbar and Portuguese Maritime Dominance", Edited by Irfan Habib, *Akbar and His India*, Oxford University Press, New Delhi, 1997, p.256.

② Edited by Irfan Habib, *Akbar and His India*, Oxford University Press, New Delhi, 1997, p.265.

时代可想象的最完美无疵的理想君主。他那突厥—蒙古的血统，使他具有顽强的勇气和百折不挠的精神。但在他家族中，这种突厥人的粗暴性情，早已因受伊朗环境的影响而缓和起来。而且，他也是一位真正的文艺复兴型的人物——一位具有帝王血统的上层人物，酷嗜文学与美术，切望遵循着人文主义的一切形式，他是文艺爱好者、冒险家，同时又是政治家。如雷农所说，他‘具有伟大的良知，一定程度的知识，和并无宗教狂热的温和性格，敏锐公正，不偏不倚，心胸豁达——这位帖木儿和成吉思汗的后裔，成为在十六、七世纪使莫卧儿王座放一异彩的一些哲学家的君主们的始祖。’”^①从阿克巴的治国治民、征服扩张、施政改革的作为中，我们同样从他身上看到了他祖父的影子。“阿克巴，那位一世之雄的自学的天才，俯视着一切，乃是一个由平常人形成的伟大形象；他本人失教不学，然而却倡导一种包罗人类心智中所有最崇高产物的哲学上及文艺上的诸说混合主义；他是一大帝国的建立者，是常临战场的将军，事必躬亲，而同时又是一位有自由精神的政治家，他全部嗜好都趋向于哲学式的冥想和超然的诗歌方面：这是一位面貌深沉而显有坚强意志的天才。”^②

综上所述，阿克巴不仅具备作为统治者的必要条件，在帝国发展的前提下，可以适时抓住时机，利用客观历史环境的变化，促使莫卧儿王朝在伊斯兰世界中脱颖而出。出生在印度次大陆外来统治者家族，阿克巴无时无刻都需要摆平野心与智慧、武功与文治、

宗教与理性的天平，因为他要统治的是与他持不同宗教信仰的泱泱民众，如何不让宗教信仰成为动摇统治地位的导火索，是他无法回避的重要课题。对宗教这把双刃剑的利用，直接关系到统治地位的牢固与否及帝国的发展。在这一点上，阿克巴不仅继承了家族统治的传统，而且审时度势，在认清国内社会状况与国际政治形势的前提下，实施现实有效的治理政策，以谋求巩固统治阶级的地位，维护帝国的生存发展。

二、身为穆斯林的阿克巴

1. 世俗身份的限定

阿克巴是莫卧儿帝国的最高统治者、政教的最高权威，他对宗教的认知与定位，建立在权力地位和政治视野基础上。除应统治需要外，与生俱来的穆斯林身份、对其他宗教的探索热情、组织参与的各类宗教实践活动等，都直接影响甚至决定着他对神或最高实在的认知与理解。这种认知与理解是随着时间的推移、个人经验的积累及所处环境的变化而改变的。虽然这种动态发展在不同阶段体现出不同特色，但其中的共性与基点是本文尝试发掘的要点之一。

如前文所述，虽然阿克巴决策的出发点与目的首先受到帝王身份的限制，换言之，政治影响及效果是他需要首先考虑的问题，即需要解决的主要矛盾，但是，“政教不分”的实际状况决定了决策过程中必不可少的宗教因素的存在，只不过这些宗教因素在发挥

^① 参见：[法]雷农·格鲁塞著，常任侠、袁音译：《东方的文明（上）》，中华书局，1999年，第364页。

^② [法]雷农·格鲁塞著，常任侠、袁音译：《东方的文明（上）》，中华书局，1999年，第375页。

作用时，受到了权力和地位的客观限制。此外，地区性的文化传统、生活习俗等，也在很大程度上决定了宗教在个体身上表现出来的差异。“在绝大多数情况下（估计超过95%），宗教徒赖以发现他或她与实在者之关系的那个宗教传统，在很大程度上取决于宗教徒出生的时间和地点。他或她对该信仰在精神上的忠诚与他或她的出生地以及养育他或她的环境有着明显的依赖关系，我们可以把这种依赖关系称为宗教知觉和信仰的遗传及环境的相关性。”^①因此，对阿克巴宗教身份的探讨，不可能脱离他生存的客观自然环境和社会、历史人文环境的背景去进行。这些同样也是阿克巴精神追求、哲学探讨的依据，是他的宗教思想观形成的源头。概言之，生活成长的环境与经验不仅是个体宗教观形成的基础，也会以抽象的思维认知形式反映在其宗教观中，并成为评判其他宗教文化现象的依据与参照。

阿克巴丰富的阅历及与伊斯兰苏非派大师的交往，有助于他对各宗教、教派开放态度的形成。虽然这种姿态引起了正统穆斯林的不满，甚至引发叛乱，但一方面有些叛乱是以宗教信仰为借口的政治利益斗争，另一方面虽然有些对立是纯粹宗教性质的，但若从国家整体利益出发考虑，尊重多种宗教信仰的态度，才是社稷稳定的前提。探究与容纳的精神使他宗教观的形成始终保持活力，也使他不同于那些利用宗教打压异己的统治者和思维僵化的宗教领袖。在年龄及思想逐

渐成熟后，阿克巴的宗教观呈现出多元开放的形式，这恰好反映了现实中印度次大陆多元宗教文化社会生活的面貌。

阿克巴儿时表现出对动物和大自然的极大热爱，喜好运动。放荡不羁的天性，也让年幼的阿克巴更偏爱骑马狩猎等运动。虽然不热衷于识字学习，但他非常喜欢让别人读书给他听，尤其喜欢苏非的神秘主义诗歌，尤其是哈菲兹（Hafiz）和鲁米（Jalalu-d din Rumi）的诗歌等。他的图书馆中藏有来自各国的文学、历史、科学、哲学等名著典籍，这些书籍依据撰写的语言不同而分类陈列，包括印度斯坦语^②、波斯语、希腊语、克什米尔语及阿拉伯语等。每天有专门的学者为阿克巴依次诵读这些书籍，通常会得到阿克巴的犒赏。通过这个方法，并不识文断字的阿克巴可以了解历史、知晓科学、洞察哲学，当然也被文学作品所熏陶，没有将祖辈尊重知识的传统丢弃掉，关键是为自己的统治策略，积蓄了力量。

通过阅读这种静态的、定型的方式，可以获取知识，领略到人类思维的强大，通过与拥有不同信仰的人的接触，阿克巴感受到的是人的才华与能力，认识到无论持何种宗教信仰的人士，都有可能成为令人敬仰的圣贤。因为，无论属于哪个宗教信仰，每个人对世界都有各自的真知灼见，在各自的信仰体系内可以合情合理地探求真理。阿克巴洞察到的是人的价值，不同的宗教信仰是人们各自认知世界的不同途径，并且反过来成

^① 参见：[英]约翰·希克著，陈志平、王志成译：《理性与信仰》，四川人民出版社，2003年，第85-86页。

^② 即 *عیناتسودنہ*，乌尔都-印地语的早期形式，莫卧儿王朝时期流行于北印地区，在使用中吸收了大量波斯、阿拉伯、突厥等词汇表达，随着帝国的扩张得到了发展。

为个人文化身份的一个重要组成部分。以偏概全地仅以宗教信仰为标准来标明个人的身份，只能人为地划定出各个团体间不可逾越的鸿沟，为整体的团结造成难以克服的障碍。这一思路，与阿克巴治国的思路是一致的。

从统治者的角度出发，维护帝王的利益，阿克巴要做的不是四处树敌而是广结良友。帝王通过一时的征服来获取民众被动的服从，是无法构建起真正具有凝聚力的帝国的，只有得到人民内心的认可，被视为帝国的治理者与保护者，才能称王、成王。民众在其统治下可以过上安定自由的生活，才是巩固政权、发展帝国的基石。如若先凭借武力制服，再施行宗教打压，那么，属民首先会将自己视为某某教派的一员，而非君王统治下的帝国的臣民。因此，正视宗教身份，强调国民利益，争取属民内心的认可，是阿克巴对帝王身份的理解，也是他执政的出发点。

继位后前二十年的征战，使阿克巴充分认识到武力征伐只能获取一时平静，长久安定的局面需要通过树立人人信服的至上权威来完成。这个权威不是通过驻扎在各地区的皇家军队来维持的，更不是通过宗教上的强力对峙、打压来建造的，而是通过保证生活在各个地区的百姓可以延续祖辈的传统，安心地过传统的生活来建立的。在这里的生活，让他认识到印度次大陆宗教文化的多样性，如果能让每个持有不同信仰的人平和地生活在一起，那么他们就会感受到帝国对他们的保护，将认可自身作为属民的身份，甚至会将帝王视为神的化身，对其无条件服从。所幸，阿克巴找到了方向，并朝着这个方向努

力前行。

2. 阿克巴的宗教立场

在现当代研究者对阿克巴的宗教观评价中，欧洲的历史学家普遍把他当作伊斯兰教的背离者，或较为缓和地视他为“折衷主义者”、“调和主义者”或“混合主义者”等。认为阿克巴背离伊斯兰教的欧洲学者，判断的思路与依据主要可分为两大类：一类是从评价者的主观身份考虑出发，主要是十九世纪配合殖民政治兴起的以“印度学”为开端的东方学研究初期西方学者的论调，不免带有基督教胜出伊斯兰教的暗示；另一类是二十世纪初较为激进的观点，认为阿克巴在思想上是一位自由主义的代表，又因为在他们看来伊斯兰教与自由主义在本质上是不相容的，因此，阿克巴自然就被排除在对伊斯兰教信仰之外了。现当代印度教历史学家则不然，他们将他定位为拥有自由主义思想的穆斯林，认为他是一位具有印度次大陆多元文化特点的、思想开明的穆斯林。

回到历史语境中，从《阿克巴本纪》、《阿克巴则例》等宫廷史官的记录文本可以了解到，阿克巴本人是不赞成传统印度教教徒和穆斯林倡导的宗教形式主义，及不同宗教间的对立姿态的。在阐述人与神的关系时，阿克巴的观点与帕克蒂教派，即虔信运动的本土思潮有共通之处。具体表现在1591年在回答次子穆拉德(Murad)的质疑时，他说：“对独一无二的(主)的虔诚，无论是在形式、物质属性、文字还是声音方面，都超越了语言的限制。对独一无二的主的虔诚，本身就

是独一无二的。……”^①阿克巴强调神圣实在的绝对性，认为在导师的引导下，通过对自我的修炼便可达到认知绝对实在的目的，这一点与伽比尔及那纳克的想法接近。

在穆斯林群体中，当时无论是宫廷中的乌里玛，还是地方上的穆斯林王公或宗教学者，都有谴责阿克巴的声音甚至抗议行动。其中最具代表性是乌里玛学者巴达乌尼（Abul Qadir Badauni）。面对此人的指责，阿克巴是这样评价的：“没有任何剑能割断他目光短浅的脑子里的静脉。”^②另外较具代表性的还有纳格西班牙迪（Naqshbandi）苏非教团的长老，谢赫·艾哈迈德·希尔信迪（Shaykh Ahmad Sirhindi, 1564—1624年）。他谴责阿克巴没能维护次大陆穆斯林群体的利益，控诉他干涉穆斯林群体的信仰自由，甚至对他们进行间接迫害，完全没有尽到作为一个穆斯林统治者的义务，公开指责他的叛教行为。从社会角色来看，“乌里玛依赖国家来资助、组织和管理清真寺、慈善信托、神学院以及每年一次的圣城朝觐。国家则依靠乌里玛担任法庭法官和在地方伊斯兰社区中实施社会和道德领导。”^③阿克巴却越来越清晰地认识到，大多数乌里玛“既不是玄思冥想的知识分子，也不是严肃的宗教思想家。许多人腐败而世俗。”^④

也有观点认为，阿克巴在继位后的最初二十年，即1575年之前，都可称得上是虔诚的穆斯林。这样判断的依据是以皇家道堂

为分界线的，其判断的逻辑是，作为虔诚的穆斯林，阿克巴尝试从伊斯兰教中探寻真理，以辅国政，因此开设了皇家道堂，以供穆斯林逊尼派学者交流思想、化解分歧。但是，他的思想转折点恰恰是发生在旁听讨论的过程中，因为期待中的义理讨论并没有发生，取而代之的是乌里玛之间的互相指责、争权夺利。这令阿克巴甚为失望，遂全面开放道堂，邀请各宗教的学者圣贤汇聚一堂，各抒己见。尤其是基督教传教士的应邀加入，被视为叛离伊斯兰教的突出标志。这种外在形式上的变化，诚然可以在一定程度上反映思想上的转变，但是，由此作为背离宗教信仰的依据，如今看来，是过为草率了。这类看法可以作为谈资，甚至作为宗教斗争、政治对立的把柄，但是作为定性研究的依据，没有力度，也没有必要。毕竟，我们研究的目的在于尽力客观、全面地探讨具有代表性的历史事件、历史人物的成因和影响，以帮助我们更好地理解人类历史、人类自身，而不是贴个标签了事。

与上述类似的观点不再一一枚举，只是以反例的形式说明对文献材料，及以往观点的甄选与使用，剔除掉对当代研究不再具有意义价值的观点与方法。因此，当我们抛开对阿克巴有没有叛离伊斯兰教这一判断的纠结后，文献中提供的一系列信息：伊斯兰教长老对他的指责、批判，皇家道堂中参与人员和其开放程度的变化，阿克巴宗教政策的

① Edited by Irfan Habib, *Akbar and His India*, Oxford University Press, New Delhi, 1997, p.89.

② Asim Roy, *Islam in South Asia: A Regional Perspective*, South Asia Publishers, New Delhi, 1996, p.174.

③ [美]约翰·F.理查兹著，王立新译：《莫卧儿帝国》，云南人民出版社，2014年，第37页。

④ [美]约翰·F.理查兹著，王立新译：《莫卧儿帝国》，云南人民出版社，2014年，第37—38页。

推行等等，都可以成为朴素的历史材料，为我们的推理、论证提供依据。那么，这样的依据还有：阿克巴与阿布尔·法兹尔^①、费兹兄弟间日渐深入的交流、日渐深厚的友谊；1601年长子萨利姆的反叛。在政治语境里，志同道合的朋友是他在宫廷中的亲信，父子反目是常见的争权戏码。在宗教思想研究的语境里，我们关注的是才华横溢的兄弟二人的什叶派身份、和博学开放的思想；关注的是萨利姆反叛前后阿克巴政策行为的变化。

虽然在政治、社会文化语境中，阿克巴的思想主张与宗教行为有被人为夸张、利用的地方，但从另一个角度讲，说明在一定程度上，阿克巴的开明思想和宗教政策产生了广泛深远的影响，触动了当时的社会传统，一并触碰了传统社会中各宗教集团的利益，其中也包括个别穆斯林群体的利益。值得我们探讨的是，他不同以往的“特立独行”，他的宽容、开放态度，是否具有前沿性的思想基础？那么这种兼容并蓄的宗教思想的成因都有哪些？这对宗教文化传统深厚的次大陆社会的整体、长远发展而言，都具有哪些深远意义？对我们了解王权时期的印度次大陆社会，对我们评价今日的次大陆社会，又有哪些启示与帮助？

为了观察阿克巴的宗教立场，他在写给河中地区(Transoxiana)统治者阿布杜拉·汗·乌兹别克(Abdullah Khan Uzbek)的

一封信比较具有代表性，虽然这封信的首要性质是外交目的。这封信由阿布尔·法兹尔起草，从宗教和国家的关系角度大概描述了阿克巴在宗教问题上的立场。在其中阿克巴明确表明，他的宗教信仰基础是“日光照耀下的宝石——理性。”^②阿克巴认为，理性仅是一个标准，如何甄别这个标准的正误，需要仔细研究信仰原则的细微差别，并对宗教法解释者的动机进行批判。于是在一种完全谦恭的态度中，他承认自己是一个“普通的、无关紧要的凡人，是万能的真主的造物，是真主的使者穆罕默德的追随者，是《古兰经》和《圣训》的信徒。”^③换言之，他始终是一位思想开明、善于学习思考的穆斯林。

还有一种判断源自对阿克巴自我陈述的曲解：“以前我迫害他们，是为了让他们和我的信仰达成一致，并且让他们知道我的信仰是伊斯兰教。随着知识的增长，我羞愧难当。我自己都没成为一个穆斯林，却去压迫别人成为穆斯林，这是很不恰当的。”^④很明显，说这话时，他认为强迫别人信仰伊斯兰教，是违背伊斯兰教宗旨的行为。任何强迫他人信仰伊斯兰教的人，包括他自己，都不配被称作穆斯林，都不是一位真正的穆斯林。因此，在他看来，真正的穆斯林意味着包容、理解、不胁迫。阿克巴对伊斯兰教的认识与理解是循序渐进的，姻亲、朋友、皇

① 阿布尔·法兹尔(Abul Fazl)，阿克巴时期宫廷史官，著有《阿克巴则例》(Ain-i-Akbari)和《阿克巴本纪》(Akbar Nama)。

② Asim Roy, *Islam in South Asia: A Regional Perspective*, South Asia Publishers, New Delhi, 1996, p.174.

③ 参见：Asim Roy, *Islam in South Asia: A Regional Perspective*, South Asia Publishers, New Delhi, 1996, pp.174-176

④ Asim Roy, *Islam in South Asia: A Regional Perspective*, South Asia Publishers, New Delhi, 1996, p.171.

家道堂的开放、与外国使节的接触往来等多种途径，加之自身的兴趣品性，都可以帮助他深入了解其他宗教的义理与表现方式。苏非神秘主义契什提大师的交往，与宫廷中阿布尔法兹尔两兄弟在宗教探索方面的志同道合，让他对造物主的笃信，对宗教形式的不拘一格，有了更深层次的认知与理解。但是，君主身份的至高地位和视野，个人品性的特殊性，也拉开了他与大众信徒认知的距离。一方面他可以出于政治考量制定并推行政策，另一方面他个人的宗教观和宗教实践会显示出不易被理解的特性。将这种特性放在次大陆的宗教文化语境中考察，具有一定的超前性和个案性；但若放在同时期，即十六世纪末欧亚大陆的语境中观察，会发现与各地的宗教改革思潮，有一定的契合性。毕竟，那是马丁路德后的时代，那是苏非主义泛神论的后时代，是虔信运动的后时代。

普遍说来，印度次大陆本土的穆斯林民众并不欢迎阿克巴的宗教政策，也不赞成他与非穆斯林妇女通婚，更不支持他修建印度教神庙的举动。“不过阿克巴出于脾性和帝国的需求，希望将他的国家变成包罗万象的统一体。他对宗教问题的自主性、批判性的思考，在与葡萄牙耶稣教会、印度教、耆那教和琐罗亚斯德教的教士们的教派对话中显示了出来……阿克巴总体上并没有放弃他的伊斯兰教身份，遵循的是一种更融合的苏非派伊斯兰传统，这激怒了一些正统的乌里玛。”^① 在中世纪的印度次大陆，紧张关系

始终存在于正统派乌里玛和苏非派之间。“阿克巴在位时期，伊斯兰正统领袖中最狭隘的激进主义者一致认为伊斯兰教法必须严格实施。灵活或妥协被看作是必须避免的软弱。所有可能被怀疑为离经叛道的人都要残酷镇压。例如，许多苏非主义者或神秘主义者经常在他们入定时表达与一元论接近（如果不是相同）的观点。大多数苏非派大师因而受到怀疑。非正统的什叶派，无论是其波斯分支，还是出现于古吉拉特各沿岸城市的伊斯玛仪派，都是迫害的目标。”^②

反对者、内心不满者在宫廷内外的穆斯林群体中有人在，由于无法与君主正面抗衡，其中很多人便将矛头指向了阿克巴身边志同道合的亲密朋友，在宫廷担任史官的御用文人、诗人——阿布尔·法兹尔。他不仅有过人的才华，更具有开放的思想及积极探索的精神，但他也同样感受到现实环境的阻拦与突破传统的艰难。当他在记述西方科学在印度次大陆发展的艰难时，曾描述道：“自古以来，提出质疑是不被鼓励的，提问和调查被视为叛教的先驱。凡是从父亲、亲戚或师长那里得到的教导，都被视为神圣法令，任何不满都会被指责为不虔诚或无信仰。虽然每代人中都有少数精英会承认这种墨守成规的做法会带来许多弊病，但他们也不愿亲自在实践的道路上迈出一步。”^③ 在谈到属于不同宗教派系的科学家间难以实现交流时，阿布尔·法兹尔将其原因归咎于“僵化习俗的冷风扑面而来，而智慧之灯却微光摇

① [巴]伊夫提哈尔·H. 马里克著，张文涛译：《巴基斯坦史》，中国大百科全书出版社，2010年，第80页。

② [美]约翰·F. 理查兹著，王立新译：《莫卧儿帝国》，云南人民出版社，2014年，第38页。

③ A'in-I Akbari, III, tr. Jarrett, rev. Sarkar, Oriental Reprint, 1978, pp.4-5.

曳。”^①由此可知，阿克巴的思想及做法未必是最具创新性的，但他付诸实践的魄力，却是值得称赞的。特别是在启蒙导师之一沙·阿卜杜尔·拉迪夫(Shah Abdul Latif)的影响下，阿克巴提倡认知、冥想、推理等宗教实践方式，尤其尊重个人的修行方式，主张在导师的引导下，最终实现“整体和谐(sulh-i kul)”^②。这类方式本身暗含着人类接近独一无二最高实在的主动性，并从宏观上突出了人类的整体性，淡化了差异性；同时将信仰的重心从形式上转移到内涵上，突出了时代特色及多元文化影响下的南亚伊斯兰特色。

总之，在家族、时代、历史、思潮、苏非、本土文化等诸多因素的共同影响下，阿克巴逐渐形成了高瞻远瞩、具有鲜明时代特色的宗教观和个人思想体系。由于在实践中碰触了穆斯林乌里玛的现实利益，也因为一些不符和伊斯兰教传统的做法难以被穆斯林大众所接受理解，在社会上、历史上受到了正统穆斯林的抨击。但是总体来说，阿克巴的宗教观并没有背离伊斯兰教的核心思想，不能以简单的叛教与否去探讨、理解他的宗教观，也不能以此作为衡量他宗教思想水平的标尺。阿克巴宗教思想形成的根基是印度次大陆多元的宗教文化环境，思想观念的发展符合时代及印度次大陆整体文化环境的发展趋势。他广泛接触各宗教的智者圣贤、积极开展宗教活动，也是合乎时代发展要求的

行为。而且，值得肯定的是，尽管身为一国之君，这种实践活动的开展依旧需要过人的魄力与眼光。

3. “千年之际说”的影响

伊斯兰教中的“麦赫迪(Al-Mahdi, 意为救世主)”之说起源很早，虽然并不直接引自《古兰经》，但是在圣训中都有所涉及，因此，在逊尼派和什叶派中都有各自的释义和理解，在不同的时期和地区，也有“麦赫迪”显性或隐性降世之说。进入十六世纪后，印度次大陆地区的穆斯林当中也流行起“麦赫迪”即将现世之说，缘由是在距先知穆罕默德降世千年之际，“麦赫迪”将临世，清理世间的一切不公正、欺骗、混乱等等。“随着伊斯兰教千周年——希吉拉(Hijra)的第一千周年，始于1592年9月27日——的临近，印度穆斯林的千禧年情结日益高涨。关于先知穆罕默德只在他的墓穴中待一千年，然后就作为马赫迪(Mahdi, 即麦赫迪)重返人间的传说，开始广泛传播。”^③很多文学作品也都围绕“麦赫迪”的显现展开，这种说法在各地都引起纷杂的议论，甚至成为伊斯兰学者讨论的命题。无论在印度次大陆还是在其它穆斯林国家，不同的地方都有人声称自己就是那位先知归真千年后降临人世的救世主。以印度次大陆为例，江普尔的米尔·赛义德·穆哈默德(Mir Sayyid Muhammad)、德里的鲁格努丁

① A'in-I Akbari, III ,tr.Jarrett, rev. Sarkar, Oriental Reprint, 1978, pp.4-5.

② 参见：The Emperor Akbar, A Contribution Towards the History of India in the 16th Century, translated and in part revised by Annette S. Beveridge, Thacker, Spink & co., Calcutta, p.127.

③ [美]约翰·F.理查兹著，王立新译：《莫卧儿帝国》，云南人民出版社，2014年，第38页。

(Ruknuddin)、古吉拉特的赛义德·艾哈迈德 (Sayyid Ahmad)、贝亚纳 (Byana) 的谢赫·阿里 (Shaikh Ali) 等都声称自己就是“麦赫迪”。^①这在穆斯林群体内部引起了混乱,伊斯兰教内部新的释义与观点也纷纷涌现。穆斯林史学家巴达乌尼在他的著作《史乘选萃》(Muntakhabut Tawarikh) 中如此描述这一时期的社会状况:“苏非主义的问题,关于科学的讨论,哲学和法律方面的查询,是家常便饭。”^②这一运动在古吉拉特和印度次大陆西部尤为声势浩大,追随者被称为麦赫达维 (Mahdawis, 意为 Mahdi 的追随者,或追随 Mahdi 的)。阿克巴征服古吉拉特地区后,与他们有了直接接触。但是,他“既没有迫害这个异端教派的首领,也没有迫害这个教派的追随者。相反,他允许马赫达维圣人在法塔赫布尔西格里宫廷上举行的宗教讨论中解释和捍卫他们的教义。”^③

1578年,阿克巴结识了苏非长老达吉尔丁·阿周塔尼 (Taj-al-din Ajodhani)。在阿周塔尼的影响下,阿克巴系统地了解了苏非派泛神论、苏非派“完人”观念等。结合当时印度次大陆各地区相继兴起的“麦赫迪运动”,阿克巴深受触动:“在伊斯兰教希吉拉历第一千纪(一千个太阴年,比太阳年短,始于穆罕默德于公元622年从麦加迁移到麦

地那的壮举之后)于1591至1592年终结之时,印度莫卧儿王朝的皇帝阿克巴就在进行这样一种意义深远的审视。他特别注意诸多宗教社群之间的关系,以及在已呈多元文化之态的印度对和平共存的需要。”^④“阿克巴坚持认为,千纪之交不仅要有欢乐与庆典(在希吉拉历的第一个千纪于1591—1592年圆满终结之际,德里与阿格拉举行了许多庆祝活动),而且要认真思虑我们生活于其中的世界的喜悦、恐惧和所面临的挑战。这种看法不乏真知灼见。”^⑤

而此时,伊斯兰教在印度次大陆需要复兴的信念已经流传开来。它的根源来自部分所谓虔诚穆斯林对当时印度次大陆形势的分析,尤其因为穆斯林在印度次大陆处于少数群体的地位,他们在内心始终存在一定程度上的诉求,希望在多元宗教环境中凸现伊斯兰教的地位,或从精神上称之为复兴伊斯兰教。在此次运动中,以谢赫·穆巴拉克·纳高利 (Shaykh Mubarak Nagori) 为代表的宗教上的改革主义和自由主义的发展,遭到了正统派乌里玛的强烈抵制。在阿克巴的支持下,谢赫·穆巴拉克·纳高利和他的两个儿子——费兹和阿布尔·法兹尔最终占了上风,在宫廷中得到阿克巴的器重。于是,在宫廷中形成了正统派与改良派的对立斗争,最终改良

① Makhn Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997, p.14.

② Makhn Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997, p.14.

③ [美]约翰·F. 理查兹著,王立新译:《莫卧儿帝国》,云南人民出版社,2014年,第39页。

④ [印]阿马蒂亚森著,刘建译:《惯于争鸣的印度人—印度人的历史、文化与身份论集》,上海三联书店,2007年,第207页。

⑤ [印]阿马蒂亚森著,刘建译:《惯于争鸣的印度人—印度人的历史、文化与身份论集》,上海三联书店,2007年,第220页。

派在阿克巴的支持下胜出，正统派在宫廷话语权中逐渐丧失优势，这不仅引发了他们的不满，更触及了他们的实际利益。

“神一信仰”颁布后，有追随者乘机恭维，尊阿克巴为“完人”、“千年复兴者”和“时代的主宰”。^①有些穆斯林认为，阿克巴把达吉尔丁·阿周塔尼所专注的“完人”的神秘理论应用到自己身上，其依据是阿克巴期待自己的追随者在他出现时会拜倒他的面前，而此举是虔敬神的方式，只有真主才能得到。但实际上，在帝王面前拜倒从巴勒班时代起就已经出现了，而且这也是苏非派契什提教团内对苏非大师表达敬意的方式之一。

4. 印度次大陆多元宗教文化环境的影响

阿克巴出生时，他父亲胡马雍已被舍尔沙夺去了地盘，他降生在一个为他们提供了庇护的印度教教徒家中。虽然这几乎不可能在出生婴儿的心中留下记忆，但这个事实却不能磨灭，在阿克巴的潜意识中与印度教教徒建立了最初的亲密联系。阿克巴成人后娶印度教女子作妻子，让他对印度教教徒的生活产生了最直观、深刻的认识。阿克巴儿时的什叶派导师拉迪夫，不仅指引他走向“整体和谐”的最终追求，而且教与他当时广为流传的波斯语神秘主义诗歌，这对启蒙时期的阿克巴，也产生了不可低估的影响。因为，在现实生活中，这样的理念与次大陆多元宗教文化环境十分契合。而且，这种多元氛围不仅仅存在于宫廷之外的大众生活中，也体

现在阿克巴统治时期的莫卧儿宫廷中。如前文提及，大臣官员、乐师画师、嫔妃侍者等等，大家朝夕相处，都是统治阶层中的重要成员，只不过这个阶层金字塔的顶尖是穆斯林。有些人认为，阿克巴允许印度教嫔妃在后宫中保持印度教生活习惯、日常仪式，甚至节日庆典，仅仅是因为外在形式的相异性吸引了他，但是，从阿克巴时期起，宫廷开始组织学者大量翻译印度次大陆本土包括两大史诗在内的各类经典作品，还有皇家道堂中邀请各宗教人士的交流讨论，可以想见阿克巴对不同思想理念的好奇心与求知欲，而这似乎是阿克巴身上公认的特质。他对次大陆各个宗教的探究，是他深入了解印度次大陆，甚至了解世界的方法途径之一，其最终目的也是为了更有效地巩固政权，统治帝国。

诚然，阿克巴的帝王身份决定了他政权第一的考量与决策模式，但这并不意味着他不可以具备与大众一样的、人类共通的、朴素的情感。也许，在他即位之初，还是个少年时，这样的情感流露更自然，更不加掩饰。那时他身边的摄政大臣贝拉姆·汗，曾在诗歌中表达过对阿克巴的看法，而表达这一看法的原因，更像是出于不满和抱怨。据说，这首用突厥语创作的抒情诗问世于1560年之前，彼时的阿克巴还没有亲政。贝拉姆·汗在诗中责备阿克巴对印度教教徒的偏爱甚于对穆斯林的偏爱，就好像他自己是个印度教教徒一样。^②由此，我们是否可以看到一个土生土长，没有以各种身份为筹码，没有以掌控政权为第一考量，愿与身边各色人等和

^① 参见：金宜久主编：《伊斯兰教史》，江苏人民出版社，2006年，第337-338页。

^② 参见：[美]约翰·F.理查兹著，王立新译：《莫卧儿帝国》，云南人民出版社，2014年，第14-15页。

睦相处的热情少年？独掌政权后，在南征北战的日子里，作为穆斯林统治者，阿克巴也曾用强制手段推行伊斯兰教，比如在1574年，他把印度教的神圣城市布拉亚格（Prayag）改名为阿拉哈巴德（Allahabad，意为“真主之地”）。观察这类反差行为，我们是否可以推断：从个人性情来讲，阿克巴开放热情，不以宗教作为身份差异区别待人；他对印度教等其他宗教教徒的感情，本源于现实中成长、生活的环境。从帝王身份来讲，无论属于哪个宗教信仰的信众，首先是他的臣民，其次才是教派信徒；而且，只有淡化后者的身份，才能加强前者对他的忠诚。这是他作为统治者宽容的一面，也是富有谋略的一面。而类似强迫更名的行为，也恰好体现出他强硬的一面。恰当地表现宽容，适时地显示强硬，都是树立权威的有效手段。

阿克巴的一些生活细节和举动表现，常常会被正统穆斯林抓为“把柄”，诟病他的“叛教行为”。比如，他会参加声势浩大的印度教传统节日，如兄妹节（Rakhi）^①、屠妖节（Deepavali）^②、排灯节（Diwali）等。在耆那教、印度教以及传统社会习俗的影响下，他甚至颁布了“保护母牛”的规定，制定了一个阻止屠宰动物的官方政策，并表现出对素食主义的偏爱。实际上，素食主义和节制屠宰动物也是苏非派穆斯林推崇的美德。阿克巴在宫中、在旅途中都会饮用恒河水，还会让厨师将从朱木拿河（Jumna）或杰纳布河

（Chenab）打来的水与恒河水混在一起做饭。其实，这种做法在次大陆历代穆斯林君主中有着长久的历史渊源。早在德里苏丹国时期，不仅像穆罕默德·本·图格鲁克这样的苏丹在远征战役中要喝恒河水，就连居住在德干（Deccan）这样遥远省份的穆斯林和印度教教徒，都买恒河水来满足生活之需。恒河水是生活在次大陆这片土地上的人的神圣之水，它的意义似乎已经超越了宗教。此外，阿克巴对太阳、光及火的热爱也被解读为颇具争议的宗教行为。诗人穆拉·舍利（Mulla Sheri）曾为讽刺阿克巴的这种“叛教行为”，还特意创作了叙事诗——《千缕光》（*Hazar Shu'a*）。不过这也难怪，因为他犯下的“光火之罪行”确实是“罄竹难书”。例如，在1578到1579年期间，阿克巴接待了来访的古吉拉特琐罗亚斯德教教徒，后来他还特意邀请琐罗亚斯德教学者来访。耆那教学者潘·昌德拉·乌巴特亚（Bhan Chandra Upadhyay）为阿克巴写过一本祭祀太阳神的手册（*Surya Sahasra Nama*）。众所周知，他常年允许印度教王妃在后宫内掌管圣火（*hom*），还会诵读一千遍太阳的名字……可是，对火、光及太阳的崇拜，在几乎所有地方都是人类早期原始崇拜的内容之一，这不仅是历史悠久的琐罗亚斯德教的信仰，在中亚、印度次大陆也同样存在类似的崇拜。更何况在《古兰经》中，也有对太阳的赞美；在伊斯兰文学作品，还会将世俗的帝王比作太阳，是

① 以印度教妇女为兄弟绑在手腕上的带子命名，又称保护绳节。在这天，女士们会为兄弟右手腕系上一条护身符，或一条叫 Rakhi 的神圣绸带或圣线，祝愿对方平安长寿。另一方面，中古时代，印度有些地方身处危机中的妇女亦会在可依托之土手腕上系上一条 Rakhi，结义为兄妹，以求保护。自从吠陀时代开始，这个古老传统已经流传下来。

② 又称为万灯节、印度灯节，10月末到11月初举行这个节日，这一天是印度历的7月的第一天。这一天是新月降临的一日。

世间主持公正、维持秩序的光明之代表。还有，君主出现在日出时分，是为了他的臣民能够清晰地看见他、崇拜他，这种做法虽然主要来源于印度教传统，但借用此举加强权威，政治意义显然远远大过宗教意义。关于诵念千遍太阳名字的做法，没有找到具体的考证，但是似乎与苏非派对反复赞念这种方式的强调，以及阿克巴对数字“一千”的关注有关。

最后，除了具象的表现，尝试从抽象的理论土壤中发掘一下次大陆多元环境的影响。也许，在商羯罗之后的世界观论述中，“不二论”的认知趋势继续发展，“人性”与“神性”的非二元对立性也可以被应用在对君王的设定中。然而，这种认知方式，是不同于天启系一神论宗教体系中“神”与“人”的二元对立关系的。这也许会成为激发阿克巴思考、探究、融合的动因之一。阿克巴曾和印度教圣贤结交，探讨印度教信仰的义理。他对瑜伽修行和灵魂转世说、对印度教传统文学都表现出浓厚兴趣。一些历史学家曾指出，从某种程度上来说，阿克巴的宗教多元观，和伽比尔以及其他人的不同宗教信仰汇合论有联系，他和盲诗人苏尔达斯的长时间对话，和达杜(Dadu)长达四十天的讨论，把杜勒西达斯投入监狱后又释放，都暗示了他们之间对某些问题持有共同兴趣，并有可能达成某些共识。但是，同伽比尔等宗教领袖相比，阿克巴提出的“神一信仰”处于君主和统治阶层的层面，而伽比尔等领导的宗教运动却是大众化的、通俗化的。在皇家道堂里的讨

论似乎也没有让阿克巴完全走入印度教庞大深奥的思想世界，印度教教徒也没有在宗教上将阿克巴视为同路人。例如，杜勒西达斯通过诗歌传达了印度教的改革与剧变，但并不寄希望于阿克巴和他的朝廷以及他的印度教贵族，而是在对罗摩的祭拜中寻求庇护。这也反映了印度教贵族比穆斯林更不认可阿克巴的“神一信仰”，在其18位追随者^①中，只有比尔巴尔(Birbal)一名印度教教徒。

综上所述，在政治统治需要、帝王身份的限定下，基于对印度次大陆社会客观环境的感受与思考，阿克巴在自身追求宗教哲学解释的过程中，与苏非派圣贤及各宗教信徒接触、交流、探讨，也受到伊斯兰教“千年之际说”的影响。这一切不仅促使阿克巴对伊斯兰教的理解逐渐加深，而且也帮助他逐渐形成对其他宗教的见解与态度。在十六世纪，对理性主义的普遍推崇，也帮助他透过宗教更加关注人的思想与价值。经过对相关史实的了解与分析，笔者认为，阿克巴对宗教的理解可归纳为：“不同宗教，乃认知世界、认知神的不同途径”。

印度次大陆的社会环境、他在这里的成长与统治，都反映在他对宗教的哲学式思考中，他可以接受各宗教信仰不同的礼仪、习俗。但是，阿克巴的求知欲、探知心，并不能改变他作为统治者的思考角度。诚如马克思主义之解释：“宗教是按人的样子‘生产’出来的；宗教表明它的具体发源地在于社会、经济的冲突和需要。马克思把人的全部意识视为以集体的力量为基础，视为持续演进的

^① 另有12名追随者一说。

社会历史和秩序的镜子。……但宗教可以成为社会控制的一种策略。因为一个社会的支配性观念就是其统治阶级的观念，所以，宗教的意识形态是由权力和地位维系起来的，而“神”也就变成体现这种权威的地位提升和操纵的一个符号”。^① 客观环境促成、也限制了阿克巴宗教思想观的形成。他思考的

目的，没有跳出满足统治需要的限定，没有脱离王权统治的需求。幸好，他正视并接受了印度次大陆的多元宗教文化。难得，他形成的宗教观具有特殊的多元性。他也倡导“理性”，但是，理性的出发点仍旧是“统治需要”，对宗教的思考也仍旧是要服务于统治目的的。

^① [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，第26页。



多元帝国下的“王法—教法”博弈

以印度锡克教—莫卧儿政权关系演变为例*

张恣煜（北京大学外国语学院助理教授）

【提要】：锡克教是穆斯林政权统治印度时期外来的波斯—伊斯兰文化与印度本土文化碰撞与交融的产物。十七八世纪，锡克教逐渐由和平传道的教派运动变为武装团体，其与莫卧儿帝国政权的关系亦由支持与扶持转向反抗与镇压。这种变化发生于莫卧儿帝国“王法”与“教法”博弈的大背景下，并非单纯的个人恩怨或教派冲突。锡克教见证并参与了莫卧儿政权由推崇保守教法的外来征服者集团变为推行开明宗教政策的本土化集权帝国，后重新转向保守并最终解体的过程。莫卧儿虽然继承并发展了苏丹国时期半世俗半宗教性质的“王法治国”政治传统，但受限于各方面条件没有将其进一步发展成适合多元帝国的现代国家意识形态。

【关键词】：王法；教法；莫卧儿；锡克教

锡克教是穆斯林统治印度时期波斯—伊斯兰文化与印度本土文化碰撞与交融的产物。十七八世纪，锡克教逐渐由和平传道的教派运动变为武装团体，与莫卧儿帝国的关系由支持与扶持转向反抗与镇压。锡克教徒和多数学者“往往倾向于将（锡克教与莫卧儿的关系）置于皇帝和祖师个人关系的情景之下”，^①并将两者关系的转变描述为锡克

教对自贾汉吉尔（Jahangir, 1605—1627年在位）以来的莫卧儿统治者宗教迫害政策的反抗，^②或将其视为一种混合了社会阶级矛盾因素的宗教抗争。^③锡克教起义也因此被视为莫卧儿政权由阿克巴（Akbar, 1556—1605年在位）时期的“半世俗政权”退化为奥朗则布（Aurangzeb, 1659—1707年在位）时期的“神权政治”的标志之一。^④但是，

* 作者系文研院“未名学者讲座”主讲人，主要研究领域为印度文学、印度宗教、印度历史。本文原刊《世界宗教文化》，2019年第1期。本刊收录据作者提供文稿。

① J.S. Grewal, “The Sikh Movement During the Reign of Akbar”, in Irfan Habib ed., *Akbar and His India*, New Delhi: Oxford University Press, 2014, pp.256-265.

② 参见 Khushwant Singh, *A History of the Sikhs: Volume I: 1469-1839*, New Delhi: Oxford University Press, 2014, pp.60-96. 林承节：《印度史》，北京：人民出版社，2004年版，第190页。张占顺：《锡克教与锡克群体的变迁》，北京：世界知识出版社，2008年版，第184—206页。

③ 赵克毅：《十六至十八世纪印度的锡克教与锡克教徒起义》，《史学月刊》，1985年第5期。林承节：《印度史》，北京：人民出版社，2004年版，第190页。

④ 林承节：《印度史》，北京：人民出版社，2004年版，第189页。

后世对阿克巴的褒扬忽视了印度穆斯林政权的半世俗传统^①以及贾汉吉尔宗教政策基调与阿克巴的相似性，也较少考虑世俗性因素对已经“封建化”^②或“教会化”^③的锡克教与国家政权关系变化的影响。因此，有必要将锡克教的自身发展置于莫卧儿帝国政教关系，尤其是王权和教权的博弈背景之下，进而探讨锡克教—莫卧儿政权关系的演变历程。这样可以更加全面地理解相关历史事件和莫卧儿帝国制度，并从中得出值得引以为鉴的经验与教训。

一、莫卧儿帝国的 “王法”与“教法”

北印度穆斯林政权的制度承袭自萨曼、迦色尼、古尔等波斯—突厥苏丹国。苏丹只是阿拔斯王朝哈里发麾下的世俗统治者，并不具备宗教权威和神圣性。13世纪蒙古军队南下之后，中亚、西亚等昔日的“和平之地”成为了“护教”的圣战前线，反而昔日的“战争之地”的印度成为了印度苏丹的大本营，乃至伊斯兰世界的堡垒。严峻的外

部威胁使得强化君权以动员国力成为必需。因此，从德里苏丹国开始，依靠印度穆斯林统治者颁行的“王法”（单数 *zabit*，复数 *zawabit*），而非穆斯林法学家坚守的“教法”（*sharia*）被确立为治国的基本原则。^④“王法”字面义为“法则、规章”，在苏丹国时期史学家、政治学家齐亚丁·巴拉尼（1285—1357）的政治学著作《治世法则》（*Fatawa-i-Jahandari*）中被界定为“一套行为准则，是君王为了造福国家而强加给自身的一项强制义务”^⑤。“王法”包括君王制订的政策和发布的命令，是世俗王权的具体表现形式。

但是，伊斯兰教法及教法学家依然在以下两方面介入国家政治生活。第一，“护教”主张依然是世俗政权合法性的基石。由于世俗统治者本身缺乏神圣性，所以苏丹需要将自己塑造为传播、护持伊斯兰教的宗教战士“噶兹”（*ghazi*）以证明其统治的合法性。只要君王的“王法”不否定“教法”，不干预宗教事务，并“能够保护和传播穆斯林的宗教，他由于人的本性而犯下的错误也可以从他的人生记录中抹去。”^⑥第二，宗教司法事务管理。印度各苏丹国和莫卧儿王朝的

① Iqtidar Alam Khan, “Medieval Indian Notions of Secular Statecraft in Retrospect”, *Social Scientist*, vol. 14, no. 1 (January 1986), pp. 3-15. 从某种意义上来说，反而是自立为“神—信仰”教主的阿克巴表现出了更强的政教合一倾向。

② P. S. Grewal, “Nanak's Doctrine and the Feudalisation of the Sikh Gurudom”, *Social Scientist*, vol. 11, no. 5 (May 1983), pp. 16-32.

③ Khushwant Singh, *A History of the Sikhs: Volume I: 1469~1839*, New Delhi: Oxford University Press, 2014, p.46.

④ Mohammad Habib and Afsar Umar Salim Khan, *The Political Theory of the Delhi Sultanate*, Allahabad: Kitab Mahal, 1960, p.vi.

⑤ Mohammad Habib and Afsar Umar Salim Khan, *The Political Theory of the Delhi Sultanate*, Allahabad: Kitab Mahal, 1960, p.64.

⑥ Mohammad Habib and Afsar Umar Salim Khan, *The Political Theory of the Delhi Sultanate*, Allahabad: Kitab Mahal, 1960, p.3.

国家机器设计不尽相同，但其核心功能均包括税收、军事和宗教司法事务三大部分。在印度穆斯林政权的历史上，不乏印度教徒出身的财政大臣和军事指挥官，但负责宗教事务的恩典官（sadr）和负责司法事务的法官（kazi）均为伊斯兰教法学家，教法一直是处理相关事务的指导原则。

16世纪入主印度的莫卧儿人适应并发展了这种具有印度特色的半世俗半宗教的政治文化。政治和宗教领域不同的发展倾向塑造了莫卧儿帝国不同时期的政治宗教制度环境和文化氛围。莫卧儿政治呈现出君主集权和贵族分权两种对立的倾向。齐亚丁·巴拉尼为德里苏丹国设计了一种由贵族顾问主导的“虚君制”，^①德里苏丹国最后一个王朝洛迪王朝（Lodi dynasty, 1451—1526）亦未能建立起有效的集权体制，反而被莫卧儿人利用苏丹与旁遮普省督的不和入主印度。为免重蹈覆辙，莫卧儿历代皇帝不断强化君主集权。从阿克巴到巴哈杜尔·沙（Bahadur Shah, 1707—1712年在位）的数代莫卧儿皇帝均能在不同程度上压制中央朝臣和地方精英的分权倾向。但是，贵族势力对君主集权的挑战也从未停止。到帝国后期，中央集权衰落，皇帝逐渐沦为贵族的傀儡。1719年，皇帝法鲁克西亚尔（1713—1719年在位）被贵族废黜、处死，同年先后有三位皇帝拉

菲·达扎特（1719年在位）、沙·贾汗二世（1719年在位）、穆罕默德·沙（1719—1748年在位）继位，各地省督纷纷割据自立，帝国“蜕变成为一个由地区性后继国家构成的松散组合”^②。莫卧儿时期的伊斯兰教同样出现了保守的伊斯兰复兴主义与开明的宗教融合主义两股对立的思潮。当时印度穆斯林的宗教生活中保留了许多本土文化元素。^③面对这种现象，一部分学者主张彻底摒弃这些非伊斯兰元素，复兴伊斯兰教传统，代表人物包括科瓦加·巴齐·比拉（Khwaja Baqi Billah, 1564—1603）、艾哈迈德·希尔辛迪（Ahmad Sirhindi, 1564—1624）、沙·瓦利乌拉（Shah Waliullah, 1703—1762）等。另一部分法学家、宗教导师对伊斯兰教与印度本土文化的差异持开明态度，主张推动两者互相了解、融合，代表人物是阿克巴非常倚重的阿布·法扎尔·谢赫·穆巴拉克（Abu Fazl Sheikh Mubarak, 1551—1602）。

政治领域的君主集权、贵族分权与伊斯兰复兴主义、宗教融合主义交叉组合形成四种类型，可以对应16—18世纪初莫卧儿帝国的政治宗教环境主流（表1）。下文将把锡克教的发展和锡克—莫卧儿关系的变化置于这一框架中加以分析。

① Mohammad Habib and Afsar Umar Salim Khan, *The Political Theory of the Delhi Sultanate*, Allahabad: Kitab Mahal, 1960, pp. 8-12.

② [美]约翰·F·理查兹著，王立新译：《新编剑桥印度史·莫卧儿帝国》，昆明：云南人民出版社，2014年版，第273页。

③ Richard M. Eaton, “Approaches to the Study of Conversion to Islam in India” in Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press, 1985. 张焱焱：《中世纪北印度纺织工群体的伊斯兰化》，《世界宗教文化》，2017年第1期。

表 1 16—18 世纪初莫卧儿王朝“王法”和“教法”的类型模式

莫卧儿皇帝	统治时期	“王法”主流	“教法”主流
巴布尔	1526—1530	贵族分权	伊斯兰复兴主义
胡马雍	1530—1540 1555—1556	贵族分权	宗教融合主义
阿克巴 贾汉吉尔	1556—1605 1605—1628	君主集权	宗教融合主义
沙·贾汗 奥朗则布 巴哈杜尔·沙	1628—1658 1658—1707 1707—1712	君主集权	伊斯兰复兴主义

二、开明专制与 锡克教—莫卧儿合作

1499年,锡克教创教祖师纳那克(Nanak, 1469—1539)开始自己的传道生涯。1520年前后,纳那克和他的追随者在拉维(Ravi)河畔建立了第一个锡克教定居点格尔塔勒普尔(Kartarpur)。1526年,巴布尔击败了德里苏丹易卜拉欣·洛迪,建立莫卧儿王朝。尽管有一种说法认为巴布尔是应对阿富汗统治者不满的纳那克之邀入印,^①但《巴布尔回忆录》并没有提到纳那克和锡克教。根据《阿富汗撒拉丁史》(*Tarikh-i-salatin-af-aghana*)的记载,发出邀请的是害怕被德里苏丹加害的旁遮普省督道拉特·汗·洛迪(Daulat Khan Lodi)。^②从《巴布尔回忆录》

的记载来看,即便巴布尔和纳那克真能见面,恐怕也不会入民间传说一般愉快。巴布尔在初入印度时便下令拆毁了一座被认为是“异端”托钵僧的圣墓。^③他在战胜德里苏丹之后更是亲自写下了这首充满宗教热忱的柔巴依,体现出莫卧儿开国君主对伊斯兰权威的护持态度:“为了伊斯兰教我流离颠蹶,同异教的印度人疆场对峙,我决心以身殉教,感谢真主,我却成了一个噶兹。”^④

莫卧儿第二任皇帝胡马雍一方面沿用了父亲“噶兹”的头衔,另一方面也表现出将王权神圣化的倾向。例如,他在公众面前的亮相有一套复杂的、被称作“神圣的显现”(jalwa-i quds)的仪式。^⑤阿克巴进一步将其发展成为莫卧儿王权的“二元合法性”。一方面,他从祖父和父亲那儿继承了“噶兹”

① Mohsan Fani, *The Dabistan, or School of Manners*, translated by D. Shea and A. Troyer, New York: M. Walter Dunne, 1901, p.284.

② 转引自[印度]巴布尔著,王治来译:《巴布尔回忆录》,北京:商务印书馆,2010年版,第432—433页。

③ [印度]巴布尔著,王治来译:《巴布尔回忆录》,北京:商务印书馆,2010年版,第370页。

④ [印度]巴布尔著,王治来译:《巴布尔回忆录》,北京:商务印书馆,2010年版,第554页。

⑤ 这甚至让同时代的萨法维王朝君主沙·塔赫马斯普(Shah Tahmasp, 1524—1576年在位)担忧胡马雍是否已经背离沙里亚法。参见 Iqtidar Alam Khan, “Medieval Indian Notions of Secular Statecraft in Retrospect”, *Social Scientist*, vol. 14, no. 1 (January 1986), pp. 3-15.

的称号。在一份圣谕上，阿克巴的落款如下：

“皇帝噶兹贾拉勒丁·穆罕默德·阿克巴，皇帝噶兹穆罕默德·胡马雍之子，皇帝噶兹查希尔丁·穆罕默德·巴布尔之子”^①。另一方面，他也被塑造为直接获得“神光”（farr-izidi）照射之人。^②该词源自波斯琐罗亚斯德教，是神佑君权的象征。因此，从某种意义上来说，这是由阿拔斯王朝开启的以波斯文化强化君权的进程的一种延续。

阿克巴统治时期，越来越多的非穆斯林精英被吸纳进入莫卧儿国家机器，成为君主集权的拥护者，如曾任四省省督的拉其普特将领曼·辛格一世（Man Singh I, 1550—1614），和负责财政和帝国日常行政的瓦齐尔（wazir）托达·马尔（Todar Mal, 卒于1589年）。阿克巴对王权神圣性的信念使他相信自己可以作出高于现有宗教权威的决断。这时期发生的恩典官阿卜杜勒·纳比（Abdul Nabi）等乌里玛学者的偷税、腐败行为更加剧了皇帝对宗教学者的不信任。^③相比之下，锡克教第三任祖师阿默尔·达斯（Amar Das, 1552—1574年在位）此时正在乡间主持公共食堂，传播和平教义，提倡宗教、民族平等。阿默尔·达斯的行为不仅表现出了更高的道德水平，更有助于缓和印度国内矛盾，消除不安定因素，巩固帝国统治。在阿克巴与阿默尔·达斯的会面之后，阿默尔·达斯将自己的弟子、女婿拉姆·达斯

（Ram Das, 1574—1581年在位）作为代表派往莫卧儿宫廷。阿克巴慷慨地赏赐拉姆·达斯500比卡（约300多英亩）土地。当时许多忠于莫卧儿的印度教王公也将儿子派驻宫廷，皇帝则将这些年轻的王子培养为忠诚的莫卧儿贵族。从拉姆·达斯的待遇可以看出皇帝有意团结和笼络锡克教这一新兴的地方宗教势力。

正是得益于阿克巴时期的宽松政策氛围和有意扶持，锡克教通过吸纳伊斯兰教、印度教的宗教元素以及莫卧儿政权的制度文化，从一场松散的教派运动发展成为一个政教合一的教会组织。锡克教不断完善祖师传承制度，建立教阶、宗教税收征集制度，编写圣典，并在阿克巴赏赐的封地上建立了圣城、锡克教教廷（darbar）所在地拉姆·达斯普尔。这座城市日后经拉姆·达斯之子、锡克教第五任祖师阿尔琼（Arjan, 1581—1606年在位）在位时扩建为日后的锡克教圣城阿姆利则。

1578年，莫卧儿王权与伊斯兰教权的矛盾逐渐公开。阿克巴打破了苏丹国时期穆斯林君主不挑战乌里玛宗教权威的传统。他下令核查宗教赠地，并将被非法继承和转让的部分土地转赠给非穆斯林宗教圣人。1579年，阿克巴宣布自己拥有宗教事务的最高仲裁权，并强令恩典官和法官在诏书上签字。同年，他废除了对非穆斯林征收的累进财产

① Irfan Habib, “Three Early Farmāns of Akbar, in Favour of Rāmdās, the Master Dyer”, in Irfan Habib ed., *Akbar and His India*, New Delhi: Oxford University Press, 2014, pp. 207-287.

② Abu Fazl, *Ain-i Akbari*, Vol. I, translated by H. Blochmann, Calcutta: Baptist Mission Press, 1873, pp.iii-iv.

③ [美]约翰·F·理查兹著，王立新译：《新编剑桥印度史·莫卧儿帝国》，昆明：云南人民出版社，2014年版，第38页。

税“吉齐亚”(jiziya)。①1582年,阿克巴综合各宗教教义创立了自己的“神一信仰”(Tawhid-i-Ilāhī)。除了开明的阿布·法扎尔·谢赫·穆巴拉克,其余法官和恩典官均反对这一系列轻视教法权威,损害教法学家现实利益的措施。皇帝与教法学家围绕世俗和宗教事务爆发的冲突为同样不满君主集权的贵族提供了机会。他们在东部发动叛乱,并要求江布尔法官发布教令宣布穆斯林应当起义反抗已经成为异教徒的皇帝。阿克巴一方面镇压了叛乱,另一方面将起事的恩典官谢赫·阿卜杜拉·纳比派往麦加朝觐。②支持开明思想的王权与恪守保守传统的教权之间的隔阂就此形成。

莫卧儿政权缺乏稳定的皇位继承制度,这一严重缺陷导致已经进入帝国政治舞台的锡克教卷入了阿克巴过世之后的继位战争。1600、1602年,王子萨利姆两次发动叛乱,自立为帝,并派人暗杀了阿克巴的重臣阿布·法扎尔。1605年,阿克巴过世,萨利姆继位,号贾汉吉尔。1606年,贾汉吉尔之子库斯洛王子逃往旁遮普,发动叛乱。期间他曾拜访阿尔琼。尽管一直以来锡克教否认阿尔琼曾给予库斯洛王子任何实质性支持,但贾汉吉尔据此认为阿尔琼支持库斯洛,应当与库斯洛的其他支持者一样被处死。阿尔琼的友人、拉合尔的苏非圣人米安·米尔(Mian

Mir, 约1550—1635)③曾试图为阿尔琼说情,但阿尔琼最终还是未能逃脱迫害。

阿尔琼之死让曾经被阿克巴压制的保守宗教学者们兴奋不已。艾哈迈德·希尔辛迪在与友人的通信中高兴地写下了这样一段文字:“很庆幸的是,在这些天里,戈印德瓦尔那个受诅咒的异教徒被处决了。这是邪恶的印度教徒承受巨大失败的肇始。无论出于什么动机和目的,他们都要被杀死。对穆斯林来说,压制异教徒就是生活本身。”④艾哈迈德·希尔辛迪称赞贾汉吉尔纠正了阿克巴犯下的错误,贾汉吉尔也乐得回应保守的教法学家们的期待。然而,贾汉吉尔坐稳帝位之后就又回到了阿克巴的政策轨迹上。他依然热衷于与戈萨因·扎德鲁普(Gosain Jadrup)这样的非穆斯林神秘主义者交往,并继承了阿克巴创立的“神一信仰”(Din-i-illahi)的教主位置。

贾汉吉尔于1609—1611年监禁了割据自立的阿尔琼之子、锡克教第六任祖师诃罗·戈宾德(Har Gobind, 1606—1644年在位)。不同材料对此后锡克教—莫卧儿关系描述差别甚大。有学者认为双方似乎达成了一定妥协,诃罗·戈宾德组织了一支拥有800匹战马、300名骑兵和60名火枪兵组成的军团,并成为了贾汉吉尔麾下的一名战将。⑤然而,亦有学者否认诃罗·戈宾德曾为贾汉吉尔效

① [美]约翰·F·理查兹著,王立新译:《新编剑桥印度史·莫卧儿帝国》,昆明:云南人民出版社,2014年版,第40—41页。

② 由于穆斯林无法拒绝前往麦加朝觐,故派人前往麦加是印度统治者流放异见者的常用方式。

③ 米安·米尔是卡迪里派苏非,曾应阿尔琼之邀为阿姆利则的金庙奠基。他也是日后被奥朗则布以背教罪名处死的达拉·什科王子的精神导师。

④ [美]约翰·F·理查兹著,王立新译:《新编剑桥印度史·莫卧儿帝国》,昆明:云南人民出版社,2014年版,第96页。

⑤ Joseph Davey Cunningham, *History of the Sikhs*, New Delhi: Rupa, 2014, p.54.

力。^①另有学者认为诃罗·戈宾德主动撤往喜马拉雅山麓，免遭迫害。^②可以确定的是，1611—1628年的十几年间锡克教和莫卧儿并没有发生直接冲突。

从纳那克到诃罗·戈宾德，锡克教见证了莫卧儿政权由一个推崇保守伊斯兰教法的外来征服者集团转变成为一个推行开明宗教政策的本土化集权帝国。在这个过程中，莫卧儿统治者不仅继承了印度苏丹国“王法治国”的传统，更以强势的王权侵蚀着教法学家们在宗教领域的权威。锡克教在莫卧儿皇帝的扶持下从各教派运动中脱颖而出，成为一个政教合一的教会组织。但是，锡克教也开始为卷入帝国政治生活付出代价。

三、伊斯兰教法复兴与 锡克教—莫卧儿冲突

1627年，贾汉吉尔过世。1628年，库拉姆王子从德干高原北上继位，号沙·贾汗（Shah Jahan，1628—1659年在位）。沙·贾汗执政时期，“正统伊斯兰教回应阿克巴和贾汉吉尔政策的结果首次对官方政策产生了影响”^③。在沙·贾汗、奥朗则布、巴哈杜尔·沙三代帝王治下，曾经用来提倡开明宗教观念的国家机器被越来越多地用于推广保守狭隘的宗教政策。沙·贾汗下令禁止建造或修缮教堂和神庙，并摧毁了正在施工中的神庙。奥朗则布以由乌里玛学者担任的宗教

警察“穆塔希布”（muhtasib）取代了世俗的治安官（kotwal）。最终在1679年，奥朗则布不顾大量反对意见，恢复了100年前被他的曾祖父废除的“吉齐亚”。

莫卧儿政权的政策转向是由多方面因素导致的。尽管遭到世俗王权的压制和敷衍，17世纪以来，伊斯兰复兴主义运动成功影响了许多穆斯林并成为逊尼派穆斯林中的主流思潮。帝国继位制度的缺陷、贵族集团的分裂和君王们的个人特点让“王法”放弃了对保守势力的压倒性优势。沙·贾汗、奥朗则布、巴哈杜尔·沙三代帝王继位前都曾常年担任德干省督，而他们在继位战争中的竞争对手则是年迈的皇帝和久居北方首都的王子。三位王子常年身处与“异教徒”作战的前线，而非在首都与不同宗教、族群的贵族宴饮享乐。对比最明显的是沙·贾汗的两个儿子达拉·什科（Dara Shikoh，1615—1659）和奥朗则布。达拉·什科常居首都，受开明的卡迪里派苏非，尤其是前文提到的曾为阿尔琼说情的米安·米尔影响甚大，认为伊斯兰教和印度教同出一源，并主持将“奥义书”译为波斯语。奥朗则布常年在外领兵作战，在宗教生活上受保守的纳合西班牙迪派苏非影响较大。在沙·贾汗晚年的继位战争中，帝国精英和意识形态完全分裂，拥护阿克巴路线的贵族站在了达拉·什科一边，希望复兴伊斯兰教的法学家和贵族则选择了奥朗则布。1659年，已经加冕的奥朗则布击败了达拉·什

^① Khushwant Singh, *A History of the Sikhs: Volume I: 1469—1839*, New Delhi: Oxford University Press, 2014, pp.61-62.

^② [美]约翰·F·理查兹著，王立新译：《新编剑桥印度史·莫卧儿帝国》，昆明：云南人民出版社，2014年版，第95页。

^③ [美]约翰·F·理查兹著，王立新译：《新编剑桥印度史·莫卧儿帝国》，昆明：云南人民出版社，2014年版，第117页。

科。很快，伊斯兰法官们就十分配合地以背教和崇拜偶像的罪名判处达拉死刑。

锡克教和莫卧儿政权的关系在伊斯兰教法复兴的背景下逐步恶化。1628年，诃罗·戈宾德的卫队与莫卧儿军队发生冲突。但由于诃罗·戈宾德主动退往山区，锡克教—莫卧儿没有爆发进一步冲突。第七任祖师诃罗·拉伊（Har Rai，1644—1661年在位）时期，锡克教再次卷入莫卧儿继位战争，并选择支持达拉·什科。继承皇位的奥朗则布虽然对锡克教颇为不满，但仍试图将祖师之子拉姆·拉伊（Ram Rai）培养为忠于莫卧儿的祖师候选人。然而，诃罗·拉伊却将祖师传给了幼子诃利·克里山（Hari Krishen，1661—1664年在位）。奥朗则布于是下令将诃利·克里山带往德里以继续培养，结果诃利·克里山在德里期间因病夭折。第六任祖师诃罗·戈宾德的另一个儿子得格·巴哈都尔（Tegh Bahadur，1664—1675年在位）被指定为第九任祖师。此后，锡克教与莫卧儿地方政权冲突不断。1675年，得格·巴哈都尔被捕并处死。有关他被捕的原因，穆斯林和锡克教徒给出了两个完全不同的版本。穆斯林记录的版本出自吴拉姆·侯赛因·汗（Ghulam Husain Khan，约1727年出生）的史书《现代回顾》（*Siyar-ul-Mutakherin*），其记载如下：“[得格·巴哈都尔]意识到自己已经成为数千人的首领之后，便谋求割据。他与一个属于谢赫·艾哈迈德·希尔辛迪一派的托

钵僧阿达姆·哈菲兹（Adam Hafiz）结为同盟，一起在旁遮普地区四处勒索。得格·巴哈都尔从印度教徒那儿拿钱，阿达姆·哈菲兹从穆斯林那里拿钱。”^①锡克教史则认为得格·巴哈都尔是为了庇护被奥朗则布要求强制改宗伊斯兰教的克什米尔婆罗门而被捕。^②无论哪种说法属实，都可以从侧面看出莫卧儿帝国衰落的征兆，帝国或已无法确保公共安全，或已无力推广其宗教同化政策。第十任祖师戈宾德·辛格（Govind Singh，1675—1708年在位）继位之后在安纳德普尔（Anandpur）重建锡克教廷，并建立了一系列军事据点，组建特色鲜明的锡克教武装。1707年，奥朗则布过世。戈宾德·辛格面见新君巴哈杜尔·沙（Bahadur Shah，1707—1712年在位），希望皇帝能够制止旁遮普省督对锡克人的迫害。结果，他还没有等到莫卧儿的政策调整，便在1708年遇刺身亡。长期积累的矛盾终于在戈宾德·辛格殉道之后全面爆发。锡克教—莫卧儿冲突由地方宗教团体与政府的冲突演变成难以收拾的族群—阶级冲突。

从沙·贾汗到巴哈杜尔·沙，莫卧儿的专制王法逐渐成为伊斯兰复兴保守教法的工具。这不仅动摇了非穆斯林臣民对帝国的信心，更影响了帝国对社会现实问题的判断力。实际上，随着中央集权不断向基层扩张，税负不断增加，国家机器与地方势力的关系已日趋紧张。火枪技术的扩散更让地方豪强武装抗税和抢劫变得越来越容易。由于历史原

^① Mir Gholam Hussein-Khan, *Siyar-ul-Mutakherin: A History of the Mahomedan Power in India During the Last Century*, translated by John Briggs, London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1832, p.112.

^② Khushwant Singh, *A History of the Sikhs: Volume I: 1469-1839*, New Delhi: Oxford University Press, 2014, pp.70-71.

因，印度的地方豪强多为印度教徒。在伊斯兰复兴主义思潮影响下，印度教徒的叛乱一概被视为异教徒对伊斯兰的攻击。奥朗则布顺着这一思路，错误地希望凭借强制推行“伊斯兰化”、恢复“吉齐亚”等政策，来团结、扩大穆斯林群体并压制印度教徒。^①结果，这一错误决策带来的宗教矛盾与原本就已经不断恶化的社会、经济矛盾叠加，最终压垮了莫卧儿国家机器。锡克教也因为狭隘的政策从偶尔在政治斗争中站到皇帝的对立面，变成走向全面反抗莫卧儿政权。

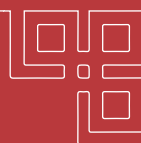
综上所述，锡克教—莫卧儿关系的变化发生于莫卧儿帝国“王法”与“教法”博弈的背景下，实际上是莫卧儿政权制度和政治宗教氛围变化的一个缩影，而非单纯的个人恩怨或宗教冲突。莫卧儿继承的“王法治国”传统最初只是苏丹国在内外压力之下形成的权宜之计。莫卧儿皇帝虽然在此基础上培育了拉其普特王公、开明教法学家、锡克教等

支持开明专制的新贵族力量，却未能将保守教法学家主导的宗教司法部门转化成为能够适应多元帝国特色的现代化司法机器和剥离了世俗政治功能的宗教组织，未能将“王法治国”进一步发展成现代国家意识形态，反而刺激不满君主集权的贵族势力与保守的教法学家形成政治同盟。更糟糕的是，莫卧儿这样一个大帝国缺乏有效的皇位继承制度，政权的合法性问题一直未能完全解决。这为各宗教政治势力，尤其是对作为“噶兹”的莫卧儿皇帝负有护持义务的伊斯兰教保守势力干涉政务提供了便利条件。结果，莫卧儿帝国和万千生命成为了“王法”与“教法”博弈的牺牲品，印度也倒在了从早期现代走向现代的路上。如今，人口和信息在全球范围内的快速流动使许多国家都具备了历史上只有大帝国才具备的多元性。几个世纪前莫卧儿帝国在处理政治与宗教事务方面的经验和教训对今天的人类社会依然有借鉴意义。

^① Satish Chandra, “Jizya and the State in India during the Seventeenth Century”, in Richard M. Eaton ed., *India's Islamic Traditions, 711-1750*, New Delhi: Oxford University Press, 2006, pp.133-149.



学者报道





学者报道 @ Institute Of Humanities And Social Sciences

2022年8月21日-28日，第23届“国际历史科学大会”在波兰波兹南市召开，文研院第十二期邀访学者、台湾中研院历史语言研究所特聘研究员 @王明珂参加了本次会议并作主题发言。今年6月，王明珂教授的《毒药猫理论：恐惧与暴力的社会根源》修订版问世（初版本于2021年3月出版）。



文研院第十二期邀访学者、原中国人民大学历史学院教授 @包伟民调职浙江大学城市学院历史研究中心。

日前，文研院学术委员、北京大学历史学系教授 @荣新江编著的《和田出土唐代于阗汉语文书》由中华书局出版。

6月，文研院第六期邀访学者、中央美术学院人文学院教授 @尹吉男著作《知识生成的图像史》由生活·读书·新知三联书店出版。尹老师在序言中自述：“我的目标是促进整个中国艺术史的研究。这些事情很迫切。如果接下来我们着重研究中国和外部互动中的那些中间环节，以后的学术模式可能会发生改变，不再是西方人提问题中国人回答，而是中国学者不断提出新的问题并引发全球的学者回答。到那时候，中国学术的生产时期就真正到来了。”

文研院第十期邀访学者 @陈瑞翻，原德国海德堡大学佛教学助理教授，调职北京大学外国语学院。

文研院第十一期邀访学者 @刘永华，原复旦大学历史学系教授，调职北京大学历史学系。





学者报道 @ Institute Of Humanities And Social Sciences

2022年秋季学期，文研院第十三期邀请学者、墨西哥国立自治大学 @Enrique Stephanus Dussel 教授为北京大学研究生开课，在“中拉关系研究”的主题下就中国—拉丁美洲关系研究之历史、概念与方法进行讨论。9月14日晚，首讲“历史与现实概论”简要回顾了中拉社会经济联系的历史与现实，从而切入当今学界对中国与中拉关系的基本观点与辩论。



5月，文研院第七期邀请学者、台湾中研院院士美国哥伦比亚大学巴纳德学院历史系教授 @高彦颐 的《砚史：清初社会的工匠与士人》于商务印书馆出版。

8月，文研院第五期邀请学者、武汉大学历史学院教授 @鲁西奇 新著《一堂二内：中国古代的平民住宅及其演变》由巴蜀书社出版。

9月21日，2022唐奖汉学奖得主、文研院特邀访问教授、牛津大学中国艺术与考古教授 @Jessica Rawson 以“青铜、玉与金：‘物的言语’及其脉络”为题主讲“唐奖第五届大师论坛”。

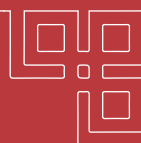


8月26日，“中国社会学会2022年学术年会”开幕。文研院第十期邀请学者、上海大学社会学院院长 @黄晓春 教授在线分享最新研究成果。

9月，未名学者讲座主讲人、北京大学法学院教授 @车浩 荣获第九届“全国杰出青年法学家”称号。



文研纪事



文研纪事

05
2022-08

北京大学校史馆、档案馆馆长余浚到访文研院，与院长邓小南商议邓广铭先生诞辰 115 周年学术纪念展开幕式相关筹备工作。

“教育的不确定性恳谈会”在静园二院 208 会议室举行，北京大学前校长林建华教授，化学与分子工程学院裴坚教授，教育学院闫凤桥教授、马莉萍教授、王利平副教授，工学院李咏梅教授，生命科学学院白书农教授，哲学系李四龙教授、杨立华教授，历史学系邓小南教授、陈侃理副教授，社会学系渠敬东教授参与讨论。会前，参会学者共同参观“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览，邓小南教授和渠敬东教授做讲解。

15
2022-08

由文研院、北大中文系和人文学部共同主办的“中国当代文学中的世界文学”论坛在静园二院 208 会议室和线上平台同步举行，洪子诚、钱理群、戴锦华、孟繁华、程光炜、王中忱、陆建德、刘文飞、孙民乐、李杨、吴晓东、贺桂梅、毛尖、梁展、姜涛、刘复生、张洁宇、滕威、卢迎华、李浴洋、李静、罗雅琳等二十余位学者参加。

22
2022-08

举行新聘工作委员会委员工作交流会，新聘委员程苏东、归泳涛、刘晨、刘未、孙飞宇、叶少勇、咎涛及院务会全体成员参加，会议前全体老师参观了“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览。

26
2022-08

复旦大学中文系戴燕教授来访，与院长邓小南、院长助理韩笑及北京大学政府管理学院罗祎楠助理教授交流近期学术研究心得。

文研院常务副院长渠敬东教授出席“学术中国·2022”国际高峰论坛，并作题为“从文明比较看中国社会的双轨制”主题发言。

27
2022-08

北京大学中国古代史研究中心举行成立四十周年纪念大会，与会学者近百人在会间前往北京大学校史馆参观文研院主办的“博学于文，行己有耻：邓广铭先生诞辰 115 周年学术纪念展”。

29

2022-08

由文研院和校内单位共同主办的“博学于文，行己有耻：邓广铭先生诞辰115周年学术纪念展”开幕式暨邓广铭先生手稿资料捐赠仪式在北京大学校史馆举行。第十二届全国政协副主席、北京大学科学技术与医学史系创系主任韩启德，北京大学党委书记郝平、副校长孙庆伟，北京大学哲学社会科学资深教授马克垚，北京大学原党委副书记、副校长郝斌，邓广铭先生女儿、文研院院长邓小南，邓广铭先生女儿邓可蕴以及来自北京大学历史学系、中国古代史研究中心，中国社会科学院，清华大学，中国人民大学等科研机构相关学者代表和北大部分职能部门负责人等嘉宾出席仪式。韩启德、郝平、马克垚、郝斌、邓小南和邓可蕴为展览开幕剪彩。开幕式后，与会嘉宾共同参观了展览。

30

2022-08

召开新学期第一次全体工作会，院务会对本学期各项重点工作做出部署。

北京大学2022级本科新生4000余人在新生入学教育期间参观正在校史馆举办的“博学于文，行己有耻：邓广铭先生诞辰115周年学术纪念展”。

31

2022-08

北京大学副校长孙庆伟到访文研院，与文研院常务副院长渠敬东交流近期工作。

01

2022-09

北京大学历史学系本科新生在系党委书记何晋教授带领下前往校史馆，参观“博学于文，行己有耻：邓广铭先生诞辰115周年学术纪念展”，展览撰稿团队成员王瑞做全程讲解。

02

2022-09

北京大学历史学系宋辽金史方向研究生十余人前往校史馆参观“博学于文，行己有耻：邓广铭先生诞辰115周年学术纪念展”，文研院院长邓小南教授做讲解，北京大学艺术学院研究员刘晨、副教授贾妍，建筑与景观设计学院副教授李溪，政府管理学院助理教授罗祎楠、博士后胡斌及文研院全体教职工共同参观。

文研院副院长杨弘博前往北京大学科学技术与医学史系，与副系主任张藜教授及“知识分子”公众号负责人共同商议三方合办传承讲坛相关事宜。

03

2022-09

2022 年度文研院学术委员会会议在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，院长邓小南为线下参会的学术委员颁发聘书，新一届学术委员包括：陈来（清华大学国学研究院）、陈平原（北京大学中文系）、葛兆光（复旦大学历史学系）、梁其姿（香港大学人文社会研究所）、李零（北京大学中文系）、林毅夫（北京大学国家发展研究院）、刘志伟（中山大学历史学系）、荣新江（北京大学历史学系）、商伟（哥伦比亚大学东亚语言与文化系）、王缉思（北京大学国际关系学院）、王明珂（中研院历史语言研究所）、巫鸿（芝加哥大学艺术史系）、俞可平（北京大学政府管理学院）、袁明（北京大学国际关系学院）、张静（北京大学社会学系）、赵辉（北京大学考古文博学院）、赵敦华（北京大学哲学系）、周雪光（斯坦福大学社会学系）、朱苏力（北京大学法学院），聘期五年。会议推举张静教授担任 2022—2023 学年度学术委员会轮值主席。

05

2022-09

文研院第十三期邀请学者欢迎会在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，14 位本期邀请学者，往期邀请学者代表和文研院全体教职工参加。欢迎会由文研院副院长杨弘博主持，邀请学者王振忠、潘光哲、孙卫国、Keith Woodward、Enrique Stephanus Dussel 因疫情管控暂时不能到院报到，在线上参加了会议。

文研院常务副院长渠敬东教授作为专家学者代表出席北京大学区域与国别研究院负责人遴选委员会会议和国际战略研究院负责人遴选委员会会议。

06

2022-09

文研院第十三期邀请学者内部报告会（第一次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，中国社科院近代史研究所金以林研究员作题为“毛泽东蒋介石是如何应对共产国际的解散”的报告，同期邀请学者孟宪实、王振忠、潘光哲、孙卫国、应星、赵晓力、唐克扬、Keith Woodward、万海松、张小刚、徐欣、李成晴及北京大学历史学系王奇生教授，外国语学院谢侃侃助理教授，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

07

2022-09

第十三期邀请学者、墨西哥国立自治大学经济学院教授 Enrique Stephanus Dussel 正式到访文研院。Dussel 教授是首位来自墨西哥的邀请学者，驻访开始前在佛山接受了为期 10 天的集中隔离。

举行 2022 北京论坛分论坛筹备会议，北京大学历史学系教授咎涛，社会学系副教授田耕，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑和相关工作团队参加。

北京大学中文系教授戴锦华来访，与文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流近期学术研究心得。

08

2022-09

文研院第十三期邀请学者交流会（第一次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，清华大学社会学系的应星老师谈“我为什么研究中共革命史”，上海音乐学院的徐欣老师谈“我为什么研究丝绸之路弦乐器史”。同期学者孟宪实、王振忠、潘光哲、Enrique Stephanus Dussel、孙卫国、金以林、赵晓力、唐克扬、万海松、张小刚、李成晴及北京大学外国语学院段映虹教授、张恣煜助理教授，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了交流会。交流会后，文研院全体教职工与邀请学者共同庆祝即将到来的中秋节和教师节。

由文研院、启真馆·浙江大学出版社共同主办的“北大文研论坛”第 168 期“但丁与意大利文艺复兴”在静园二院 208 会议室和线上平台同步举行。北京外国语大学欧洲语言文化学院王军教授主讲，北京外国语大学欧洲语言文化学院文铮教授评议，北京外国语大学欧洲语言文化学院李婧敬教授、中国人民大学哲学院吴功青副教授、北京大学外国语学院成沫助理教授参与讨论。

09

2022-09

北京大学中文系李零教授，城市与环境学院唐晓峰教授，建筑与景观设计学院李溪副教授到访文研院，与常务副院长渠敬东交流年度荣誉讲座及其他相关学术工作后续开展计划。

文研院常务副院长渠敬东通过线上会议与巴黎高等师范学院、巴黎高等研究实践学院的 Vivien Prigent 教授、Nicolas Laubry 教授等学者商议未来学术合作事宜。

12

2022-09

第十三期邀请学者，台湾中研院近代史研究所研究员潘光哲正式到访文研院。驻访开始前，潘光哲研究员在北京接受了为期 10 天的集中隔离。

13

2022-09

《文明》期刊筹备工作会（第五次）在静园二院 208 会议室举行，程苏东、陈侃理、崇明、贾妍、林丽娟、陆胤、孟庆楠、孙飞宇、田耕、田天、咎涛、章永乐等编辑委员及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加。

文研院第十三期邀访学者内部报告会（第二次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，中国人民大学历史学院孟宪实教授作题为“如何研究皇帝制度”的报告，同期邀访学者王振忠、潘光哲、Enrique Dussel、孙卫国、金以林、应星、赵晓力、唐克扬、Keith Woodward、万海松、张小刚、徐欣、李成晴，北京大学历史学系朱玉麒教授、叶炜教授、史睿副研究馆员，外国语学院范晶晶副教授，艺术学院刘晨助理教授，文研院第十期邀访学者、中国人民大学国学院李肖教授以及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

文研院 2022 “年度荣誉讲座”主讲人、北京大学中文系教授李零到访，与院长助理韩笑商议落实讲座安排。

“北大文研讲座”第 285 期“田野调查——经验与反思”在静园二院 208 会议室和线上平台同步举行，北京大学社会学系教授杨善华主讲，北京大学社会学系副教授、文研院工作委员孙飞宇主持，清华大学社会学系教授、文研院邀访学者应星评议。本场讲座是“田野方法论”系列讲座的首讲。

14

2022-09

“文研经典阅读”第五期“王权中的正统论与神秘论”第一次活动在静园二院 201 会议室和线上平台同步举行，文研院第四期邀访学者、中国人民大学历史学院副教授高波，北京大学社会学系副教授田耕，北京大学政府管理学院助理教授孙明，浙江大学历史学院研究员刘寅及北京大学、浙江大学若干师生参加。

15

2022-09

文研院第十三期邀访学者前往国家图书馆，参观“邂逅·美索不达米亚”展览，北京大学艺术学院副教授贾妍全程讲解，北京大学历史学系咎涛教授、哲学系李猛教授、外国语学院施越助理教授等相关学者共同参加。

16

2022-09

文研院常务副院长渠敬东前往燕京学堂与燕京学堂院长、法语系教授董强商议后续学术合作事宜。

举行工作委员会会议，审议 2023 年春季学期邀访学者申请材料，工作委员程苏东、高峰枫、归泳涛、韩笑、李猛、刘晨、刘未、刘云杉、孙飞宇、叶少勇、咎涛、张亚光出席。会前，文研院院长邓小南为新一届工作委员会委员颁发聘书。

文研院 2022 “年度荣誉讲座”主讲人、北京大学中文系李零教授来访，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流讲座安排。渠敬东老师代表文研院向李零教授赠送文研院藏书票一套。

北京大学副校长王博到访文研院，副院长杨弘博简短汇报了近期文研院工作情况。

19

2022-09

第十三期邀访学者，美国威斯康星大学麦迪逊分校教授 Keith Woodward 正式到访文研院，驻访开始前，Woodward 教授在香港和北京接受了为期 13 天的集中隔离。

由文研院组织发起的“中西写本学比较研究”工作坊第四场在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行。北京大学历史学系助理教授李文丹和文研院第十二期邀访学者、复旦大学英文系副教授包慧怡分别作报告。北京大学外国语学院高峰枫教授、叶少勇副教授、刘淳副教授、倪云助理教授，北京大学历史学系史睿副研究馆员、李霖副教授、郭津嵩助理教授、林丽娟助理教授参与讨论。

20

2022-09

文研院成立六周年。延续往年传统，在北京大学人文学苑 1 号楼 108 会议室和线上平台同步举行“文研六周年”纪念讲座暨 2022 “年度荣誉讲座”首讲。年度荣誉讲座由文研院学术委员、北京大学人文讲席教授李零主讲，系列讲座主题为“逝者如斯——百年考古回顾”。首场讲座题为“冷战之殇：柴尔德考古学的反战思考”，四川大学文科讲席教授李水城，中国社科院古代史研究所助理研究员王艺，中国人民大学国学院教授张瀚墨担任与谈人，文研院常务副院长渠敬东主持。院长邓小南在讲座正式开始前致辞并

22
2022-09

向李零教授颁发文研院年度荣誉讲座主讲人聘书，文研院第十三期邀请学者中部分在校老师及文研院全体教职工参加，3000余名观众在线收看。

“北大中国史”两宋卷撰稿团队在中关新园1号楼会议室举行会议，讨论宋、辽、金、西夏段写作大纲及计划，北京大学历史学系邓小南教授、赵冬梅教授、苗润博助理教授、博士后和智及文研院第十二期邀请学者、中国人民大学历史学院包伟民教授，文研院第九期邀请学者、中国人民大学历史学院邱靖嘉副教授参加。

文研院第十三期邀请学者内部交流会（第二次）在静园二院111和线上平台同步举行。中研院近代史研究所潘光哲研究员谈“我为什么研究史学史：史学实践与知识建构”，敦煌研究院的张小刚老师谈“我为什么研究敦煌石窟木雕像”。同期学者孟宪实、王振忠、Enrique Dussel、孙卫国、金以林、应星、赵晓力、唐克扬、Keith Woodward、万海松、徐欣、李成晴及北京大学历史学系朱玉麒教授、韩策副教授，文研院第六期邀请学者赵妍杰副研究员，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加。

由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第90期“拉奥孔的图像迁流与古典立意”在静园二院208会议室和线上平台同步举行。北京大学艺术学院助理教授贺询主讲，北京大学外国语学院讲师卢白羽主持，北京大学中文系教授张辉评议。

北京大学党委组织部、党校办公室联合文研院和校史馆，为全校中层干部组织“博学于文，行己有耻：邓广铭诞辰115周年学术纪念展”专场参观，文研院院长助理韩笑及展览撰稿团队成员刘雨桐作全程讲解。

23
2022-09

文研院2022“年度荣誉讲座”第二讲“重读王国维——从五大发现到中国考古”在人文苑1号楼108会议室和线上平台同步举行。文研院学术委员、北京大学人文讲席教授李零主讲，北京大学历史学系陈侃理副教授主持，清华大学出土文献研究与保护中心教授黄德宽，清华大学环境学院教授杜鹏飞担任与谈人。

25

2022-09

文研院院长邓小南教授出席在北京大学博雅酒店举行的“北京大学现代中国人文研究所成立大会”并发言。

26

2022-09

文研院第十三期邀访学者前往故宫博物院，参观“照见天地心——中国书房的意与象”展览和“众生百态——故宫博物院藏历代人物画特展”。故宫博物院研究室主任王子林全程陪同并作讲解。

27

2022-09

文研院 2022 “年度荣誉讲座”第三讲“三代考古杂谈——地理、族姓及其他”在人文苑 1 号楼 108 会议室和线上平台同步举行。文研院学术委员、北京大学人文讲席教授李零主讲，北京大学城市与环境学院教授唐晓峰，北京大学考古文博学院教授徐天进，中国社会科学院考古研究所研究员许宏及北京大学副校长、考古文博学院教授孙庆伟担任与谈人，讲座由孙庆伟教授主持。

文研院第十三期邀访学者内部报告会（第三次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，清华大学未来实验室唐克扬教授作题为“漫步长安：历史事实与日常想象”的报告，同期邀访学者孟宪实、王振忠、潘光哲、Enrique Dussel、孙卫国、金以林、应星、赵晓力、Keith Woodward、万海松、张小刚、徐欣、李成晴及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

北京大学党委组织部、党校办公室联合文研院和校史馆，为全校中层干部组织“博学于文，行己有耻：邓广铭诞辰 115 周年学术纪念展”专场参观，文研展览撰稿团队成员王瑞作全程讲解。

28

2022-09

“文研经典阅读”第五期“王权中的正统论与神秘论”第二次活动在静园二院 201 会议室和线上平台同步举行，文研院第四期邀访学者、中国人民大学历史学院副教授高波，北京大学社会学系副教授田耕，浙江大学历史学院研究员刘寅及北京大学、浙江大学若干师生参加。

北京大学工会组织“我在燕园学校史”青年教师沙龙，观摩学习“博学于文，行己有耻——邓广铭诞辰 115 周年学术纪念展”，文研院展览撰稿团队成员王瑞作全程讲解。

文研院学术委员、北京大学中文系教授李零及中文系博士后熊长云前往校史馆参观文研院主办的“博学于文，行己有耻——邓广铭诞辰 115 周年学术纪念展”。

清华大学当代中国研究中心教授李楯到访文研院，与常务副院长渠敬东交流近期关心的学术议题并前往校史馆参观“博学于文，行己有耻——邓广铭诞辰 115 周年学术纪念展”。

29

2022-09

北京大学党委组织部、党校办公室联合文研院和校史馆，继续为全校中层干部组织“博学于文，行己有耻：邓广铭诞辰 115 周年学术纪念展”专场参观，文研院院长助理韩笑作全程讲解。

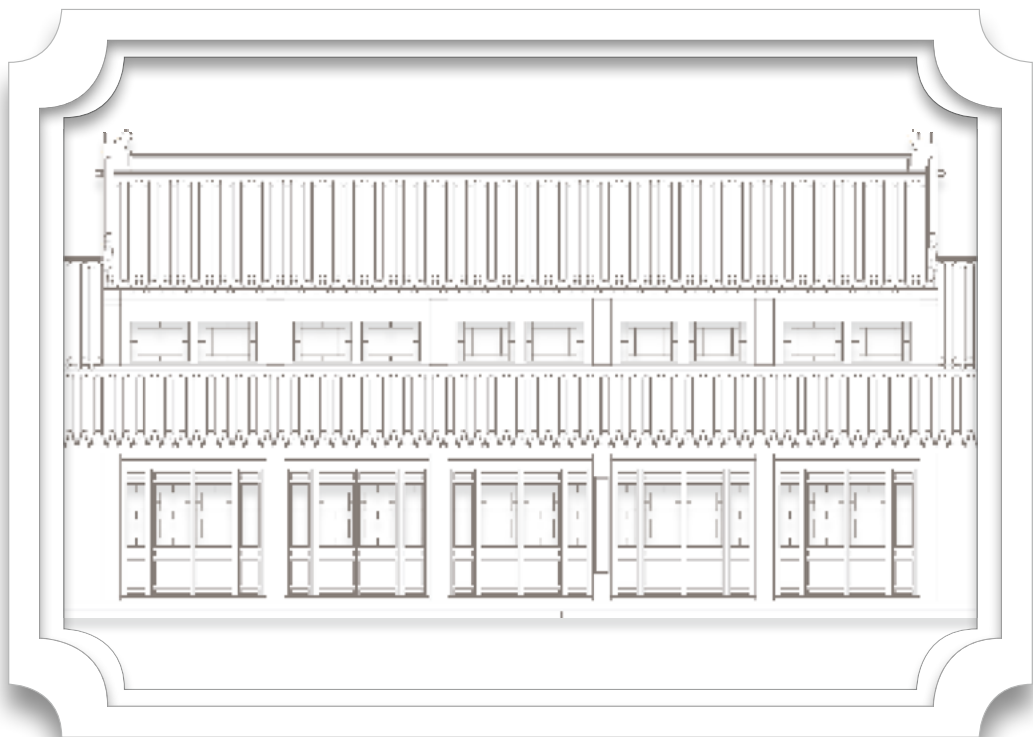
30

2022-09

文研院 2022“年度荣誉讲座”第四讲“商周酒器略说——‘觚’‘觶’‘爵’‘角’为例”在人文学苑 1 号楼 108 会议室和线上平台同步举行。文研院学术委员、北京大学人文讲席教授李零主讲，中国科学院自然科学史研究所研究员苏荣誉、北京大学考古文博学院教授徐天进担任与谈人，讲座由北京大学历史学系韩巍副教授主持。活动最后，播放了文研院为李零教授制作的讲座纪念视频。2022“年度荣誉讲座”至此圆满结束。

文研院副院长杨弘博前往北京大学科学技术与医学史系，与科技医史系负责老师交流本年对传承讲坛筹备进展和后续工作安排。





照片墙



- 1、9月1日，“邓广铭诞辰115周年学术纪念展”开幕，院长邓小南教授为韩启德院士、袁明教授讲解。
- 2、9月20日，李零教授主讲“文研六周年”系列学术活动暨“2022年度荣誉讲座”第一场。
- 3、第十三期邀请学者于欢迎会前参观六周年纪念展。
- 4、方德万教授回访文研院，与本期邀请学者Dussel教授交流。
- 5、驻访首日，第十三期邀请学者潘光哲与夫人于二院门前留影。

	2
1	3
4	5



	1	
2	3	
	4	

- 1、近日，文研院连续开展数场“北京地区文物古迹考察”。图为学者于房山琉璃河西周燕国遗址现场。
- 2、第十三期邀请学者于故宫参访活动中小憩。
- 3、“文研六周年”活动现场，未名学者田天、陈侃理与渠敬东教授热切交谈。
- 4、10月，由文研院支持、武汉各期邀请学者发起的“文研学者论坛”第一场在武汉江夏梁子湖畔举办。



主办单位：北京大学人文社会科学研究院

刊 名：《北京大学人文社会科学研究院通讯》

刊 期：总第二十六期（2022 年 8 月—2022 年 9 月）

执行主编：杨弘博 韩 笑

编 辑：王 瑞 周诗雨

审 校：翁雯婧

编 务：陈天传



北京大学人文社会科学研究院

地址：北京市海淀区颐和园路 5 号 北京大学静园二院

电话：010-62768010

传真：010-62768010

邮箱：ihss@pku.edu.cn

网址：<http://www.ihss.pku.edu.cn/>



微信公众号