

零和扩张思维与前现代帝国的 宗教政策*

——一个以政教关系为中心的分析框架

孙砚菲

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

关键词:前现代帝国 宗教宽容 政教关系 零和扩张思维

近年来,西方学界掀起了新一波的帝国研究热潮。在这一波热潮中,一个反复被强调的主题是帝国——尤其是前现代帝国——对不同文化的容忍以及帝国文化的多样性。例如,巴基(Barkey, 2008)在她的书中强调奥斯曼帝国对不同宗教和族群的包容以及如何巧妙地运用它们之间的差异性来维持和巩固其统治。伯班克与库珀(Burbank & Cooper, 2010)的著作突出了各大帝国如何包容、操纵,甚至制造其治下人群的多样性这一主题。库马(Kumar, 2017)考察了奥斯曼帝国、

* 在本文的写作过程中,赵鼎新提出了许多宝贵意见。笔者在第七届政治社会学讲习班、浙江大学社会学系群学肆言堂、浙江大学人文高等研究院、台湾中研院人社所、敦煌研究院就本文内容发表过学术报告,听众的反馈使笔者受益匪浅。笔者感谢曹正汉、陈宜中、房莉杰、冯仕政、汲喆、管志翔、李鸿宾、酆菁、梁永佳、渠敬东等学者的意见。两位匿名审稿人的批评意见也使文章有了进一步的提升,在此一并致谢。文责自负。

哈布斯堡帝国、俄罗斯帝国等五个对现代历史进程有重大影响的帝国，而帝国对多元文化的包容也是贯穿该书的主题。帝国研究的这一问题意识反映了西方学者对现代民族国家的不满：现代民族国家过度追求单一民族性和文化整合，导致了前现代帝国时代多彩多姿文化的凋零，造成了族群冲突。

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

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

一、概念与理论

在本文中，“宗教宽容”指国家对其所支持或奉行的宗教或宗教派别之外的宗教团体和信徒的包容。不论帝国对宗教宽容的价值是否有所认识，不论帝国对某一宗教团体和信徒持赞赏、不置可否还是憎恶的态度，只要容许他们存在，即被认为是对他们实行了宗教宽容。因此，本文所讨论的宗教宽容并不等同于近现代国家基于宗教宽容和宗教自由等理念而实行的宗教宽容。

对现代社会产生重大影响的宗教自由思想可以溯源至 17 世纪皮埃·贝尔 (Pierre Bayle) 和洛克等思想家提出来的宗教宽容主张 (Zagorin, 2013)。到了 18 世纪，这一观念得到伏尔泰等启蒙运动知识分子的力倡而逐渐在知识阶层深入人心。那个时期的一些开明君主，如神圣罗马帝国的约瑟夫二世 (1741 - 1790 年)、普鲁士的腓特烈二世 (1740 - 1786 年)、俄罗斯帝国的凯瑟琳二世 (1729 - 1796 年) 的宗教

政策都受到这一观念的影响。同时代的一些思想家(如潘恩)进而提出,宗教宽容这个概念本身也有误区,因为它含有一种居高临下的态度,意味着一个高高在上的权威有权来决定对哪些宗教群体开恩。他们由此提倡用宗教自由这一概念来替代宗教宽容,意在强调自由地信仰宗教是不可被剥夺的人权,是个人与生俱来的权利(Kaplan, 2009: 8-9)。这一宗教自由的思想反映在美国的《权利法案》和法国大革命中出现的《人权宣言》中。随着欧美势力的全球扩张,这一理念和与之相伴的制度安排在世界范围内被广泛接受,形成全球性的趋同。正因宗教宽容与宗教自由理念推动下的国家宗教政策的成因与之前的国家宗教政策的成因很不同,故本文只考察未受现代意义上的宗教宽容和宗教自由思想影响的前现代帝国的宗教政策。

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

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

巴基(Barkey, 2008)指出,帝国追求的是疆域和权力的维持和巩固,而宽容、迫害、同化与驱逐则是帝国对不同文化的人群的四大统治策略。宽容政策能帮助帝国维持和平和秩序,赢得不同群体的忠诚,并让他们在政治、经济、行政等方面发挥作用。巴基认为奥斯曼帝国国祚绵长的一个重要原因在于它对治下人群实施了宗教宽容。对此,我们不禁要问:既然宽容政策有着如此大的助益,为何不是所有的帝国都采取此政策呢?为何某些帝国的宗教政策会从宽容转向不宽容呢?巴基自己在书中也用其他帝国的例子来衬托奥斯曼帝国的宽容,并且也专门讨论了奥斯曼帝国后期政策的改变。然而,在分析奥斯曼帝国的宗教宽容政策时,她的视角是典型的功能主义,甚至将帝国处理内部差异的包容性和灵活性也变成了帝国定义的一部分(Barkey, 2008)。虽然她在分析不同帝国间的区别以及对奥斯曼帝国后来的政策变化时不乏见解,但功能主义视角使她的分析显得就事论事。总之,对于什么样的

帝国或者帝国在何种情形下采取什么样的策略这一问题,巴基没能提供系统的分析框架。另需指出的是,在她的视角下,帝国统治精英考虑的都是政治和经济得失,不受理念和文化的支配(Barkey, 2008)。

国家能力理论和巴基的理论有相通之处,但提供了一个更为清晰的分析框架。这一理论的要义是:前现代帝国不得不依赖有限的交通和通信设施以及薄弱的官僚体制来治理一个疆域辽阔、人群多样的国家,因此,它们都是“侏儒巨人”(puny leviathan)(Hall, 2012: 307),不得不倚重地方精英的间接统治,并采取因地制宜、因俗而治的方针,这就造成了前现代帝国在宗教与文化上的高度多元(Hall, 2012; Laitin, 2009)。国家能力理论的优点在于强调了传统帝国所面临的硬条件约束,并且很容易从它引申出一个解释传统帝国在宗教宽容方面差异的理论:帝国的治理能力越强,它的宗教宽容性越弱(Laitin, 2009)。国家能力理论是本文的主要对话对象。笔者认为用这个理论来解释前现代帝国宗教宽容度的差异会碰到一系列问题。比如,改奉基督教前后的罗马帝国在国家治理能力方面并没有明显区别,但它的宗教宽容程度却发生了巨大变化。^① 后文将进一步剖析这一理论在具体经验解释中出现的偏差。

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

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

更早的研究者对前现代帝国国教性质也有所关注。比如在解释伊斯兰教帝国对犹太人和基督徒的政策时,研究者往往会强调伊斯兰教

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

② 周雪光近年来对中华帝国的治理逻辑进行了许多有意义的探讨(如周雪光,2014,2016)。不过,从学理角度来说他的观点有两个问题:首先,他忽略了意识形态对一个帝国行为逻辑的影响;其次,他提出和分析的各种“帝国逻辑”往往只是一些一般的组织行为逻辑,而非帝国所特有。

中关于“有经人”的教义,以及由此衍生的围绕“被保护人”(dhimmi)这一概念而发展起来的制度安排(Lewis,1994)。研究罗马帝国的专家也常将罗马改奉基督教看成是帝国宗教政策发生重大改变的关键(de Ste. Croix, 2006; Gibbon, 1837)。但研究者并没有从这些个案研究中提炼出一个用于解释前现代帝国不同宗教政策产生原因的广适性理论。

中国学者在意识形态和帝国宗教政策关系方面也有论述,但他们采取的往往是“文明”视角。比如,马戎(2018)引用了钱穆等学者的论述来强调中华文明对外来宗教的“罕见包容度”,并指出该包容度源自中华文明最重要的基本特质——“非无神论的世俗性”。马戎的观点有借鉴意义,但我们必须指出中华帝国对多种宗教的宽容在世界帝国史上并非“独一无二”。也许,在一个更大的比较框架下,中华帝国的一些特性就不再那么特殊了。此外,文明视角自有它的意义,但国家才是一个能把文明精神制度化并让它产生重大影响的最为重要的权力行动者。与其泛谈文明,不如分析帝国的主导意识形态,因为它边界清晰、指向明确,会使我们的分析更为精准。

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

我的理论是对历史社会学中强调政教关系的理论脉络的继承和延伸。在《社会权力的来源》中,曼(Mann,1986)认为轴心时代所出现的几大帝国与不同的世界宗教(world religion)相结合,^①各自结晶成比较稳定的政教关系,导致了它们的政治制度和社会结构都走向了不同的

① 当韦伯在使用“世界宗教”这一个概念时,指的是追随者地理分布广泛并对世界历史进程影响深远的几大宗教或价值体系。曼也是在这个意义上使用这一概念的。对他们而言,世界宗教一般包括基督教、伊斯兰、印度教、佛教、犹太教,有时也包括儒教与道教。

模式。在这个意义上,曼(Mann, 1986)把世界宗教比喻为铺轨工(track-layers)。相比韦伯的扳道工(switchmen)之喻(Weber, 1946: 280),这个譬喻赋予了宗教文化在形塑社会变迁中更能动、更根本性的角色。霍尔(Hall, 1985)在他的经典之作《权力与自由》中也从政教关系出发来分析几大世界宗教与国家力量的结合如何影响国家性质和国家社会关系,并指出西欧紧张的政教关系制造出了一个极不稳定但充满活力的社会结构,这正是工业资本主义在西方而不是在其他文明产生的关键。赵鼎新(Zhao, 2015)在他的《儒法国家》一书中对政治、经济、意识形态和军事这四种权力进行了理想型的演绎,剖析了它们各自不同的倾向和所引发的不同社会机制。他指出,四种权力中政治权力不但具有强制性,而且能通过提供公共物享有绩效合法性,这是其他权力所不能比拟的。但由于绩效合法性不具稳定性,政治行动者倾向于寻找意识形态(在前现代社会则主要为宗教)作为其合法性基础。另一方面,作为意识形态行动者的宗教势力也有强烈意愿与政治行动者联手,因为宗教的影响力能通过强制性的政治力量结合而得到飞速扩张。^①因此,政治权力与意识形态权力(宗教)必然会达成紧密的结合。赵鼎新进一步指出,这一结合是四种社会权力中最为重要的一对组合,对历史变迁有最大的形塑作用。本文延续了以上几位历史社会学家对政教关系的强调,不过因为要解释的对象不同,本文的分析框架更突显了主导意识形态(即国教)的性质这一因素的重要性。

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

二、考察对象

在中国的语境里,帝国这一概念因为西方对全球的掠夺和日本帝国主义的对华侵略而蒙上强烈的负面色彩。但是帝国在本文中只是一

^① 参见 Sun (2017)。

个学术概念。它指的是一个通过征服、联姻或继承所形成的政治实体,其中核心地区通过直接或间接手段对有着不同文化、宗教和族群的边缘地区实施政治控制(Barkey,2008; Doyle,1986)。

本文考察的帝国满足以下三个条件:第一,它必须是前现代帝国,即它的政策与法令尚未受启蒙思想中关于宗教宽容、宗教自由主张的影响。第二,它的统治须在时间上有一定的持续性,也就是说本文不考察像亚历山大的马其顿帝国这种兴起不久就轰然崩塌,宗教政策不能稳定成型的帝国。第三,由于涉及面极广,本文只能基于二手资料。这就是说本文的考察只局限于那些已经有了大量研究,在相关问题上多有定论的帝国。以此为基础,本文考察了23个前现代帝国。^①

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

本文考察的伊斯兰教系列的前现代帝国包括四大哈里发(632-661年)、倭马亚哈里发(661-750年)、阿拔斯哈里发(750-1258年,1261-1517年)、法蒂玛哈里发(909-1171年)以及科尔多瓦哈里发(929-1031年)。此外,非阿拉伯人所建立的伊斯兰教帝国,比如转奉伊斯兰教后的蒙古三大汗国——金帐汗国(约1240-1502年)、伊尔汗国(1256-1335/1353年)和察哈台汗国,以及奥斯曼帝国(1299-1922年)、莫卧儿帝国(1526-1540年、1555-1857年)和萨法维帝国(1587-1629年)也在考察范围之内。

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

西班牙帝国也在考察范围之内。1469年,伊比利亚半岛上的卡斯

^① 本研究还在进行中。本文是第一阶段研究的成果,侧重考察欧亚大陆出现的对世界历史进程有重大影响的帝国。其中奉行佛教、印度教的帝国尚未能包括在内。

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

本文还考察了明、清帝国。

需要指出,由于帝国在形成和崩溃时期的宗教政策很不稳定,我们考察的是处于相对稳定时期的帝国宗教政策。

三、衡量帝国的宗教宽容

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

(一)第一梯队

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

居鲁士圆筒(Cyrus Cylinder)这一1879年的考古发现使阿契美尼德帝国的居鲁士大帝(前600-前530年)以宗教宽容政策而闻名。该圆筒是公元前539年居鲁士大帝在征服巴比伦后所制。其上所刻的文字显示居鲁士大帝向巴比伦的守护神马杜克(Marduk)表达敬意,他不仅让被征服的人群继续他们的宗教活动,而且积极帮助他们重返家园。犹太人也因此脱离了“巴比伦之囚”,重返耶路撒冷并重建神殿(Mallowan,1985)。居鲁士后的皇帝大流士(前550-前487年)也延

续了这一政策。^①

阿契美尼德帝国后来的统治者加强了与琐罗亚斯德教(Zoroastrianism)之间的纽带。琐罗亚斯德教有可能是历史上最早的一神教。据考古发现,大流士之后的皇帝薛西斯(前519 - 前466年)将境内一处奉祀古印度—伊朗神灵的处所改祀琐罗亚斯德教的至高之神阿胡拉·马兹达(Rose, 2014)。这或许表明随着帝王对琐罗亚斯德教的尊崇,帝国后期对其他宗教的宽容程度有所减弱。

帕提亚帝国深受希腊文化影响,境内各处神庙同时供奉希腊与伊朗的神祇,不同来源的神灵也被糅合在一起。帝国境内的犹太人、基督徒、佛教徒都得以自由地信奉他们的宗教(Neusner, 1983; Rose, 2014)。虽然琐罗亚斯德教不再享有它在阿契美尼德帝国后期的一些特权,但其教士仍得以出入宫廷,并得到宫廷的资助编撰该教的经典(Bivar, 1983)。

蒙古人一向以攻城掠地时的残暴著称,然而在其占领的土地上却施行着非常宽容与开放的宗教政策。蒙古人传统上信仰萨满教。成吉思汗(1162 - 1227年)建国后不久就制定了法典《大札撒》,规定尊重所有宗教,并且不得让某一宗教凌驾于他教之上。在蒙古帝国治下,任何宗教都可以建造宗教场所和自由传教,宗教人士也能免于赋税和差役。佛教、道教、琐罗亚斯德教、摩尼教、伊斯兰教、基督教等宗教及各宗教的不同派别都得以生存和发展(Lane, 2006)。另外一个对宗教持开放态度的表征是宫廷时常组织各宗教人士之间的辩论。忽必烈(1215 - 1294年)也热衷此道,虽然他本人偏好藏传佛教。忽必烈后的元朝统治者也都偏爱藏传佛教,但仍然对其他宗教施行宽容政策。

(二)第二梯队

在宗教政策上,罗马帝国在奉基督教为国教前后截然不同。奉基督教前的罗马帝国与明、清帝国有较大的相似性。论宽容程度,它们都排在第二梯队,其特征是帝国包容多种宗教,对于各种被许可的宗教没有系统性的歧视政策,同时也没有将自己奉行的宗教强加在被统治的

^① 居鲁士和大流士对被征服人群非常宽厚的宗教政策在古代近东这些深植于多神教传统的帝国里并非独树一帜。出于政治考量,这些帝国有时强行迁移人群,甚至褻渎、捣毁他们神庙,但它们都会允许被征服的人群继续信奉他们的神灵。

人群之上。与第一梯队帝国不同的是,第二梯队帝国的宽容有明显的边界:罗马帝国压制基督教和被它视为有悖公共道德的宗教活动,而明帝国和清帝国则对秘密社会和“淫祠”进行打压。

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

然而,罗马帝国的宽容有比较明确的边界。首先,帝国不允许宗教活动有悖风尚。例如,帝国查禁了高卢和不列颠的凯尔特人的祭司德鲁伊(Druids),因为他们用活人祭祀。意大利南部酒神崇拜中出现的性狂欢也为帝国所不容(Momigliano & Price, 2005)。帝国也不能容忍传播迅速、组织紧密且不顺从的宗教团体。最为后人熟知的就是帝国对基督徒的迫害。出于一神信仰,基督徒视罗马人的多神崇拜为偶像崇拜,视罗马人为异教徒(pagans),拒绝参加罗马人的公共节日和皇帝崇拜。基督教是新兴宗教,因此基督徒无法像犹太人一样证明自己信仰悠久而获得不参与罗马公共宗教活动的特权(de Ste. Croix, 2006)。而且,基督教的传播跨越地域、阶层和文化,造就了一个分布广泛且成员关系紧密的团体,因此容易被帝国视为政治威胁(Mann, 1986)。应当指出的是,尽管罗马帝国对基督徒的迫害被后世极力渲染,但事实上,帝国对基督教的压迫大多是间歇性和地方性的。地方长官一般不积极主动迫害基督徒,他们抓捕基督徒往往是迫于民意——当民众把当地的灾难归罪于基督徒拒绝参加公共献祭而导致神灵发怒时,地方

长官不得不采取行动。地方长官一般也不愿意对基督徒开杀戒。通常,只要基督徒愿意在神灵面前献祭,在皇帝的守护神(*genius*)前完成崇拜仪式,该基督徒即可获得释放。真正意义上的帝国范围的第一次迫害发生在249年,但不久就戛然而止。罗马皇帝戴克里先(284-305年在位)时期发起的“大迫害”(Great Persecution)在东罗马仅持续9年,即303-312年,在西罗马仅持续了2年,即303-305年。戴克里先也迫害过摩尼教,原因是它和基督教一样也是传播迅速的新兴宗教,并且还受到帝国的敌人——萨珊帝国的支持(Arendzen, 1910)。

明、清帝国有许多区别,但它们都尊奉儒教为国家核心意识形态。祭祀是儒教礼仪的重要组成部分,而国家祭祀(*state cult*)也是国家政治的重要组成部分。国家祭祀的对象包含天地、山川、星宿等自然神、皇室祖先、儒家圣贤、历代名王、豪杰、学问家、道德典范以及个别民间宗教的神祇。朝廷将这些对象按其对社稷的贡献分为不同级别,最高级别的如天地、宗庙、社稷、山川由皇帝亲自祭祀,其他的由县或以上层级的官员岁时致祭(赵轶峰, 2008)。此外,地方官员还上报符合儒家道德并彰显神力的神灵以及道德典范人物,经礼部核议后,列入祀典。官方祠庙得到朝廷敕封的匾额并享受拨款补助。帝国也支持佛、道等其他宗教,佛寺道观遍布全国,皇室还修建皇家寺庙和道观。在一些官方仪式中,如阵亡将士的超度仪式和祈雨仪式,儒士、法师和道士都会参加,体现了帝国对不同宗教的兼容(赵轶峰, 2008)。明、清均优待藏传佛教,这既与帝国对宗教的兼容政策一脉相承,也是帝国通过笼络藏传佛教精英来稳定、治理边疆的手段(王钟翰, 1992; 赵轶峰, 2008)。因为帝国兼容并包的政策,天主教在中国也曾有发展的机会。耶稣会教士在明末清初的宫廷里颇得圣宠,天主教的各种修会因此纷纷在中国建堂传教。只是因为礼仪之争,康熙(1654-1722年)才决定禁止天主教在中国的传播。

与罗马帝国相似,明、清帝国对于宗教的宽容也有明显边界。比如,明、清帝国都对白莲教一类的秘密宗教严力打压,因其宣扬末世、鼓动人心,且成员联结紧密、动员能力强,易对政权造成威胁。此外,官方亦把不在祀典的民间祠祀视为淫祠淫祀,并颁布禁令。不过,对淫祠的打压多是以儒教正统自居的官员的地方性行为,既无普遍性也无持续性,故而打击的成效甚微(王健, 2003; 赵轶峰, 2008)。

(三) 第三梯队

萨珊帝国处于宗教宽容的第三梯队。它独尊一教,打击异端与叛教者,但它基本容忍其他宗教的存在,没有强迫改信的行为。萨珊帝国是在反叛帕提亚帝国的过程中诞生的,为了合法化它的统治,帝国以阿契美尼德帝国的继承人和琐罗亚斯德教的卫护者自居。它将琐罗亚斯德教扶为国教,收集整理经典,培养教士集团,并立大祭司为宗教权威。由此,宗教(琐罗亚斯德教)、政权(萨珊波斯)、族群(伊朗人)的结合逐渐形成。帝国扶植琐罗亚斯德教为正统,将与琐罗亚斯德教同源的摩尼教和马兹达克教(Mazdakism)等教派作为异端来打压,同时也迫害出教者(Yarshater, 1983b)。但帝国容许其他宗教团体的存在,并不强令这些团体改信。唯一的例外发生在耶兹底格德二世(Yazdegird II, 438 - 457年在位)时期。在征服亚美尼亚后,他迫令当地的基督教徒改信琐罗亚斯德教。但这是因为亚美尼亚人在公元4世纪改信基督教前奉的是琐罗亚斯德教,故而被他视为叛教者。尽管如此,面对亚美尼亚人激烈的抵抗,帝国很快就放弃了强迫亚美尼亚人改宗的计划(Rose, 2014)。犹太人和佛教徒虽遭到零星的压迫,但他们在帝国境内依然能够生存。犹太人在萨珊帝国享有较大的自由和权利,他们分布在多个城市,处在半自治的状态(Neusner, 1983)。佛教在帝国的东部,尤其是巴米扬地区仍有较大影响(Emmerick, 1983)。基督徒大体上也被帝国容忍(Asmussen, 1983)。对基督徒的几次打压都缘于政治考量。萨珊帝国与罗马帝国以及其后的拜占庭帝国是死敌。当罗马帝国迫害基督徒时,萨珊帝国接收了许多逃难的基督徒。然而,当君士坦丁大帝尊崇基督教后,沙普尔二世(Shapur II, 309 - 379年在位)便对境内的基督徒进行迫害(Rose, 2014),强行把聚居在罗马帝国边境的基督徒迁往他处,对基督徒课以重税,并迫害反抗者。萨珊帝国支持境内的基督徒与罗马的教会脱离关系。在它的支持下,波斯教会于424年切断了与罗马教会的关系,建立了独立的东方教会,自选宗主教,并在其后奉被罗马教会定为异端的聂斯脱利派为正统。此后,波斯教会在萨珊帝国的处境大有改善,虽也曾遭打击,但仍得以存活、壮大,并在境外进行传教活动。

(四) 第四梯队

各伊斯兰教帝国尽管在宗教政策上各异,但大体遵循如下的基本

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

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

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

承人归信伊斯兰教。奥朗则布的这些行为引发了拉其普特人的反叛，在镇压过程中奥朗则布大举拆毁印度教的庙宇与神像(Dale, 2009)。

(五)第五梯队

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

基督教帝国经常迫害异端。从325年第一次尼西亚会议确立了基督教的正统教义后，国家就积极介入对异端的镇压。380年基督教被奉为国教后，对正统教义的偏离被视为对国家的犯罪。在拜占庭帝国，皇帝与立场一致的教士结盟，对被认定的异端分子处以绝罚、监禁或驱逐(Hussey, 2010)。在神圣罗马帝国，教会负责侦查、审问和裁判异端，世俗政权则予以配合。宗教裁判所将“冥顽不化的异端份子”交给世俗权力机构，后者将他们处以火刑(Deane, 2011)。

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

基督教帝国唯一容许存在的其他宗教是犹太教，但犹太教也备受歧视。罗马帝国东部皇帝狄奥多西二世于438年将君士坦丁大帝以来的皇帝谕令加以汇编，形成第一部官修法典《狄奥多西法典》。该法典明确规定，犹太人不能担任公职，不能与基督徒结婚，不能购买基督徒

^① 他在379-392年间是罗马帝国东部皇帝，392-395年间是统一的罗马帝国皇帝。

奴隶,不能建造新的犹太教堂(Sharf, 1971)。在拜占庭帝国,这部法典被6世纪出现的《查士丁尼法典》替代,《查士丁尼法典》在保留《狄奥多西法典》对犹太人歧视性规定的基础上,增加了一些其他限制。在原属西罗马帝国的地区(包括神圣罗马帝国),《狄奥多西法典》一直使用至12世纪。在神圣罗马帝国,教宗英诺森三世于1215年召开了第四次拉特朗公会议,重申犹太人不可担任公职,更规定犹太人的着装需要做特殊标记。事实上,犹太人在神圣罗马帝国下的处境要比在拜占庭更为艰难(Moore, 2008)。在拜占庭帝国,犹太人虽也遭遇迫害,甚至被强令改信,^①但大多数时期他们的安全基本能够得到保障,也能实践自己的宗教,尽管有明文限制,犹太人还是担任了公职(Sharf, 1971);而在神圣罗马帝国,他们只能从事某些行业,与基督徒隔离居住,更成为皇帝榨取财富的工具。尤其是在11世纪之后,犹太人地位岌岌可危。从第一次十字军东征(1096-1099年)开始,神圣罗马帝国内经常掀起驱逐、迫害犹太人的浪潮(Chazan, 1987; Moore, 2008)。

(六)第六梯队

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

卡斯蒂利亚的伊萨贝拉和阿拉贡的斐迪南联姻后,继续再征服运动,终于在1492年攻克了格林纳达这一穆斯林在西班牙的最后据点。根据战后协议,穆斯林可以继续自己的信仰。王室对犹太人则毫不留情,强迫他们改信基督教,否则就逐出西班牙。^②此后不久,教会违背

① 如拜占庭皇帝赫拉克利奥斯一世(610-641年在位)和巴齐尔一世(867-886年在位)时期。

② 再征服运动中,在那些已从穆斯林政权那里夺回控制权的地方,对犹太人的迫害从14世纪就已开始。1391年针对犹太人的社会暴乱和屠杀席卷多个城市,大量犹太人被迫改信基督教。之后,王室对犹太人也越来越严苛,制定和执行了歧视性政策。为了甄别改信基督教的犹太人中的伪信者和异端,王室在1478年设立了宗教裁判所(Kamen, 2014)。

战后约定,开始强迫穆斯林改信基督教,引起穆斯林叛乱,王室即撕毁前约,令穆斯林在改信基督教和被驱逐之间做选择。大量犹太人和穆斯林逃离了西班牙,留下来的则被迫改信。改信后的穆斯林被禁止说阿拉伯语,禁穿戴民族服饰,禁止延续自己的习俗,并要将儿子送到卡斯蒂利亚去接受天主教教育(Perry,2013)。国家还设立宗教裁判所来甄别新基督教徒中的伪信者和异端。一旦被认定,他们将遭驱逐、监禁或处死(Kamen,2014)。到18世纪末,伊斯兰教在西班牙已销声匿迹(Mesa,2012)。西班牙帝国在海外殖民地也强迫当地土著改信天主教,对不从者加以严惩甚至屠戮,导致了拉丁美洲等地的天主教化。宗教裁判所制度也随着西班牙的殖民走向海外。

四、解 释

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

极不宽容而闻名。

本文采用的是以政教关系为中心的解释框架。该框架首先要求我们考察帝国所尊奉的国教对帝国宗教政策的影响,其次考察政权和教权的结合方式,尤其是它们之间的力量对比。

(一)国教性质对帝国宗教政策的影响

以往的著作也涉及到帝国所奉意识形态或宗教的性质对其宗教政策的形塑。突出的一个观点是区分一神教与多神教的国教对帝国宗教宽容程度的影响。休谟在《宗教的自然史》(Hume, 1957)中提出过一个观点:一神教的教义有着内秉的不宽容性,而多神教的教义有着内秉的宽容性。言下之意是:当一个国家信奉一神教时,该国家对于其他宗教就会很不宽容,而当一个国家信奉多神教时,该国家对于其他宗教就会比较宽容。吉本在《罗马帝国的衰亡》(Gibbon, 1837/1776)中则将罗马帝国转奉基督教为国教之后宗教政策走向不宽容归因于多神教与一神教的性质不同。西方先哲的这一观点在当代研究罗马帝国历史的名著中仍余响不绝(见 Bowersock, 1996; de Ste. Croix, 2006)。它们的逻辑也多相似:多神教相信诸神各有其灵验处,主司不同的职责或管辖不同的地域。总之,在神殿里增添新神,与原来的神祇之间并不冲突,故而多神教对其他信仰倾向于吸收与融合。而一神教则相信除了唯一的至高无上的真神外,其他的神灵和信仰都是虚妄、邪恶、需被弃绝的,因此对其他宗教自然会采取排斥态度。这就解释了为什么信奉多神教的罗马帝国对各地诸神灵俱能一应包容,而转奉基督教之后的罗马帝国开始打击压制基督教之外的其他宗教。

用一神教与多神教的不同来解释罗马帝国宗教政策的转变非常贴切,但如用其来分析其他前现代帝国的宗教政策就会出现問題。首先,有些帝国尊奉的意识形态,比如儒教和佛教很难被简单标记成一神教或多神教。更重要的是,排在第三至第六梯队的帝国所奉的国教都是一神教,一神/多神的单维度区分显然不能辨析琐罗亚斯德教、基督教、伊斯兰教之间的差别。本文的策略是把宗教的性质按零和性/非零和性以及扩张性/非扩张性分解成两个维度。判断一个宗教的零和性,即看它是否在自己和别的宗教或宗派之间划下一条不可逾越的界线,并

且将其他宗教或宗派视为错误甚至是邪恶；^①判断一个宗教的扩张性，即看它是否具有让其他人群接受自己的信仰与价值的强大传教冲动。根据这两个维度，下表对各类宗教进行了归类，并列出了奉相应宗教为国教的帝国倾向采取的宗教政策。

国教的性质对帝国宗教宽容度的影响

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

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

多神教和儒教是非零和非扩张宗教的典型例子。以上已经讨论过多神教的特性，以及分析了为什么信奉多神教的帝国对不同来源的神祇和宗教实践会兼容并蓄。下面简单分析一下儒教。儒教含有许多宗教元素，如天命观、祖先崇拜和神灵祭祀系统，但它更关注此生而非来世的救赎。虽然儒教并非典型宗教，^②但它拥有与传统宗教对应的地位与功能，包括为民众提供行为上的准则和精神上的归止之处，塑造社会关系，并在被国家吸纳后提供政治合法性、形塑国家政策和定义国家社会关系。无论儒教是否被视为宗教，不可否认的是它既二零和也没有强大的传教动力——它不将自己视为唯一真理，也很少有强制其

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

② 对宗教的定义大致可从两种路径出发，即功能性定义和实质性定义。如遵照多数功能性定义，儒教毫无疑问可被视为宗教。而大多数实质性定义将与超自然力量的互动视为宗教最本质的特征。按此定义，儒教也许并非典型宗教。

他人转信儒教的冲动。而且,因为儒教自身没有提供很强的祈福禳灾和来世救赎的功能,所以尊奉儒教的帝国给其他宗教满足这类需求留下了很大空间。鉴于多神教和儒教非零和非扩张性的特质,奉多神教的罗马帝国、帕提亚帝国、蒙古人在改信伊斯兰教前所建立的诸多帝国,以及尊儒教的明、清帝国对待非国教的宗教都相当宽容,排在宗教政策最宽容的第一和第二梯队之列。

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

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

因为琐罗亚斯德教的零和性,尊奉其为国教的萨珊帝国对教内的异端和改信他教者容忍度很低,故而会镇压产生于自己土壤中的摩尼教和马兹达克教以及改信他教的琐罗亚斯德教教徒。当遭遇到传教动力很强的宗教,如基督教和佛教时,琐罗亚斯德教会感受到威胁,受它左右的帝国也因此会时不时蓄意打击这些宗教(Rose, 2014)。但琐罗

亚斯德教没有强传教动力,所以萨珊帝国一般不强迫其他宗教信仰徒改宗琐罗亚斯德教。因此,萨珊帝国境内存在着一定的宗教多元性。

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

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

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

第二,在零和宗教的主导下,少数宗教派别往往会被当作异端而遭受打压。在严酷打压下,这些宗教派别的教义往往变得更具零和性。这样的宗教派别一旦被奉为国教,帝国宗教政策就会变得极不宽容。例如,十二伊玛目什叶派在逊尼派主导的伊斯兰世界里处于少数派,长

期被压制,当它被萨法维帝国奉为国教后,帝国的宗教政策受它的影响变得很不宽容,因而排在了第六梯队。

第三,如果一个宗教从强势地位跌落并受过打压,当它卷土重来又被奉为国教时,往往有很强的“光复”动力,会表现出比原先更为强烈的零和性和扩张性,受它左右的帝国对其他宗教的宽容度会比原来低。例如,琐罗亚斯德教在阿契美尼德帝国后期地位一度很崇高,在帝国覆亡后,它失去了往昔的地位。在萨珊帝国尊它为国教后,它对其他宗教要比在阿契美尼德帝国后期远为严苛。再如,自4世纪以来,不论在罗马还是西哥特人治下,基督教一直是伊比利亚半岛的主导宗教。自8世纪始,半岛的大部地区被倭马亚哈里发和科尔多瓦哈里发等不同的伊斯兰教政权所统治,基督教徒虽可继续实践他们的宗教,但地位居于穆斯林之下。同一时期,西班牙北部的几个基督教王国不时与穆斯林势力作战,这被史家视为再征服运动的开始。13世纪初开始,在十字军东征的影响下,再征服运动逐渐被定义为一场在伊比利亚半岛光复基督教的战争。随着1492年穆斯林在伊比利亚半岛的最后据点被攻陷,再征服运动以基督教势力的胜利告终。东山再起的基督教势力对其他宗教进行“反攻倒算”,西班牙帝国也因此以宗教不宽容而臭名昭著,排到了第六梯队。

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

(二) 教权与政权力量对比

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

从政教力量对比出发,本文将国家分为两类。第一类是教权主导国家,或者说政权受教权极大牵制的国家。比较典型的是神圣罗马帝

国和成型后的萨法维帝国。神圣罗马帝国处在一个天主教共同体之下(Catholic ecumene)。在这一体系里,每个人的灵魂救赎都仰赖教会,而教会逐渐成了一个中央集权式的政治/宗教组织集合体,各国的主教听命于教皇,教皇是至高无上的宗教权威,君王的合法性也要依靠教廷的加持。萨法维帝国在创建后不久奉十二伊玛目什叶派为国教,因境内的传教师们没有受过正规什叶派的训练,便从伊拉克、叙利亚等地延请了十二伊玛目什叶派的宗教学者来襄助建立什叶派的宗教体制。这些学者很快就成了宗教事务方面的权威,权威大到甚至可以挑战君王的合法性,政权因此受制于教权(Dale, 2009)。第二类是政权主导国家,即政权凌驾于教权之上的国家。与神圣罗马帝国相比,拜占庭帝国的政权对教权的控制能力显然要大得多。神圣罗马帝国的皇帝经常严重受制于罗马教廷(Herrin & Angelov, 2012),而拜占庭皇帝则牢牢地将东正教会置于自己的控制下。奥斯曼帝国和萨法维帝国是并存一时的两大伊斯兰教帝国,但奥斯曼帝国的苏丹对宗教事务有很强的控制力,伊斯兰教教长俨然成了帝国官僚,这与受教权掣肘的萨法维帝国形成鲜明对比(Dale, 2009)。

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

(三) 帝国的治理能力

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

国家能力是社会学领域的一个重要议题(如 Evans, 1995; Migdal, 1988; Zhao & Hall, 1994)。本文不可能就此展开充分讨论。就本文的问题而言,笔者认为影响帝国治理能力的要素应当包括帝国核心地区人口占全帝国人口的比例、核心地区与边缘地区间的文化同质程度

(Burbank & Cooper, 2010; Mann, 1986; 赵鼎新, 2009)、帝国在境内的交通设施和通信能力(Mann, 1986)、官僚集团的规模与效率(Burbank & Cooper, 2010), 等等。这些因素越强大, 帝国的治理能力就越强。本文认为, 在相似的政教关系下, 一个帝国的国家治理能力越强, 它的宗教政策就越倾向不宽容。

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

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

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

五、总结与讨论

前现代帝国的统治者需要在十分有限的交通和通信设施以及弱小的官僚组织的支持下统治广袤的疆域与多样的族群,因此不得不对所统治地区采取各种间接统治的手法。然而,间接统治下的地方自主性和文化多元性也会给帝国带来因离心力过强而分崩离析的危险。从这个意义上来说,前现代帝国很难不受到世界宗教的诱惑。首先,与世界宗教的结合可以弥补统治能力的不足。世界宗教可以促成一个跨地域、跨族群的涂尔干意义上的道德共同体的产生。借助世界宗教,帝国可以增强对社会的整合能力和渗透力。借用曼(Mann, 1986)的说法,意识形态影响力所达的范围可以远超军事、政治的势力范围。其次,世界宗教的教义也能为帝国的统治者提供强有力的统治合法性基础。前现代帝国将某一世界宗教奉为国教也可能出于不得已。比如,有些世界宗教传教动力很强,导致其信徒在帝国治下的人群中占很大比例,这就会倒逼帝国统治者尊奉该宗教为国教。帝国统治者奉某一宗教为国教有时是出于地缘政治的考虑。如果邻国多以某一宗教为国教,为了减轻邻国敌意,或为了结盟,帝国统治者可能会选择转奉该宗教为国教。^①当然,帝国统治者也会出于个人信仰而强行将自己归信的宗教扶立为国教。需要强调的是,不论出于什么原因,一旦某一世界宗教被成功地立为国教,并与政权达成稳固结合,它会成为帝国政治合法性的基石,并形塑精英的思维模式乃至国家与社会关系,而帝国对待其他宗教的政策模式就不得不受国教性质的牵引和制约。本文认为,在何种程度上帝国能容忍宗教多元以及实施灵活变通的宗教政策,要看帝国所尊奉国教的零和性和传教动力的强弱,以及教权牵制政权的力量大小。

前现代历史中出现了不少扩张性很强的宗教。在这些宗教中零和性最强的当属基督教。16世纪,基督教分裂成天主教和新教两大阵营,各自与不同的政权相结合,双方都延续了传统基督教的零和性和扩张性,为了捍卫唯一“真理”而视对方为异端。于是,前现代欧洲大地上,连绵不绝、多国参与、民众广泛投入的宗教战争演绎出了零和扩张

^① 伊尔汗国的合赞汗奉伊斯兰教为国教就是个典型的例子。

思维史无前例的残酷性。也正由于这史无前例的惨烈和谁都赢不了谁的死局,才使宗教宽容与宗教自由的观念之后在欧洲赢得了广泛共鸣。从极端宗教不宽容的土壤里生长出宗教宽容与宗教自由之花,这是历史的辩证发展。但我们应清醒地认识到,虽然近代以来基督教已经在一定程度上改变了它的零和扩张思维模式,但零和扩张思维不只附于宗教的躯体。近代西方产生的各种世俗意识形态其实都深深印上了零和扩张思维的烙印,它们定义了当代世界的基本政治格局。

参考文献:

- 马戎,2018,《中华文明的基本特质》,《学术月刊》第1期。
- 王健,2003,《祀典、私祀与淫祀:明清苏州地区民间信仰研究》,《史林》第1期。
- 王钟翰,1992,《清代民族宗教政策》,《中国社会科学》第1期。
- 赵鼎新,2009,《中国大一统的历史根源》,《文化纵横》第6期。
- 赵铁峰,2008,《明代国家宗教管理制度与政策研究》,北京:中国社会科学出版社。
- 周雪光,2014,《从“黄宗羲定律”到帝国的逻辑:中国国家治理逻辑的历史线索》,《开放时代》第4期。
- ,2016,《从“官吏分途”到“层级分流”:帝国逻辑下的中国官僚人事制度》,《社会》第1期。
- Abisaab, Rula Jurdi 2004, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. New York: I. B. Tauris.
- Arendzen, J. 1910, “Manichaeism.” *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.
- Asmussen, J. P. 1983, “Christians in Iran.” In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Barkey, Karen 2008, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bivar, A. D. H. 1983, “The Political History of Iran Under the Arsacids.” In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowersock, Glen Warren 1996, *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Burbank, Jane & Frederick Cooper 2010, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chazan, Robert 1987, *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cohen, Jeremy 1999, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Dale, Stephen F. 2009, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. Cambridge: Cambridge University Press.

- de Ste. Croix, Geoffrey E. M. 2006, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press.
- Deane, Jennifer Kolpacoff 2011, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Doyle, Michael W. 1986, *Empires*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Emmerick, R. E. 1983, "Buddhism among Iranian Peoples." In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, Peter 1995, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Fried, Johannes 2016, *Charlemagne*. Translated by Peter Lewis. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gibbon, Edward 1837/1776, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London: Frederick Westley & A. H. Davis.
- Hall, John A. 1985, *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. Oxford: Basil Blackwell.
- 2012, "Imperial Universalism - Further Thoughts." In Peter Fibiger Bang & Dariusz Kolodziejczyk (eds.), *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herrin, Judith & Dimiter Angelov 2012, "The Christian Imperial Tradition—Greek and Latin." In Peter Fibiger Bang & Dariusz Kolodziejczyk (eds.), *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David 1957, *The Natural History of Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hussey, J. M. 2010, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Kamen, Henry 2014, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kaplan, Benjamin J. 2009, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kumar, Krishan 2017, *Visions of Empire: How Five Imperial Regimes Shaped the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laitin, David D. 2009, "Empires in Macro-Sociology." *International Studies Review* 11 (3).
- Lane, George 2006, *Daily Life in the Mongol Empire*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
- Lewis, Bernard 1994, *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Mallowan, Max 1985, "Cyrus the Great (558 – 529 B. C.)." In I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, Michael 1986, *The Sources of Social Power: Volume 1, A History of Power from the Beginning to AD 1760*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Menocal, María Rosa 2002, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians*

- Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Little Brown.
- Mesa, Enrique Soria 2012, “Los Moriscos Que Se Quedaron. La Permanencia de La Población de Origen Islámico En La España Moderna (Reino de Granada, Siglos XVII – XVIII).” *Vínculos de Historia* 1.
- Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Momigliano, Arnaldo & Simon Price 2005, “Roman Religion: The Imperial Period.” *Encyclopedia of Religion*. Detroit, MI: Macmillan Reference.
- Moore, Robert I. 2008, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950 – 1250*. Malden, MA: Blackwell.
- Neusner, Jacob 1983, “Jews in Iran.” In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, Mary Elizabeth 2013, *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rist, Rebecca 2016, *Popes and Jews, 1095 – 1291*. Oxford: Oxford University Press.
- Rose, Jenny 2014, *Zoroastrianism: An Introduction*. New York: I. B. Tauris.
- Sharf, Andrew 1971, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. New York: Schocken Books.
- Sun, Yanfei 2017, “The Rise of Protestantism in Post-Mao China: State and Religion in Historical Perspective.” *American Journal of Sociology* 122 (6).
- Weber, Max 1946, *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Yarshater, Ehsan 1983a, “Iranian Common Beliefs and World-View.” In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1983b, “Mazdakism.” In Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagorin, Perez 2013, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zhao, Dingxin 2015, *The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History*. Oxford: Oxford University Press.
- Zhao, Dingxin & John A. Hall 1994, “State Power and Patterns of Late Development: Resolving the Crisis of the Sociology of Development.” *Sociology* 28.

作者单位:浙江大学社会学系
责任编辑:梅笑