

內亞與海洋視野下的 中古與近世東亞史

國立臺灣師範大學113學年度第二學期

補助學生辦理讀書會

「每次紀錄表暨成果報告」

內亞與海洋視野下的文化交流——

—

中古至近世東亞史學習社群

目錄

一、讀書會簡介(期中繳交時需完成)	2
二、讀書會內容(期末繳交時需完成)	3
三、讀書會運作紀實(導讀及討論內容彙整、出席紀錄，請於每次研讀結束後 填寫並於期中/末上傳至圖書館 MOODLE 課程平台)	5
四、讀書會活動照片(請盡量讓所有成員入鏡，以記錄共讀歷程，並於期中/期 末上傳至圖書館 MOODLE 課程平台)	7
五、讀書會心得或感想(繳交成果報告時，每位成員皆需撰寫300字以上整體參 與心得或感想)	8
六、附錄(補充說明或附件)	9

一、讀書會簡介

讀書會名稱	內亞與海洋視野下的文化交流—— 中古至近世東亞史學習社群
活動期程	自 114 年 3 月 26 日 至 114 年 4 月 30 日 止
申請人（會長）	陳佳明 歷史學系 碩士班三年級
成員	陳沛羽 歷史學系 碩士班三年級 鍾泓泰 歷史學系 碩士班二年級 廖偉倫 歷史學系 碩士班二年級 余泳琪 歷史學系 碩士班二年級 許珽森 歷史學系 碩士班一年級 胡日豐 歷史學系 碩士班一年級 吳建宏 國立台灣大學歷史學系 碩士班一年級

二、讀書會內容

活動內容

(一) 申請動機與閱讀策略

臺灣四面環海，海洋一直是塑造臺灣歷史與文化的重要因素。在教育部的指導方針下，108課綱強調海洋教育，促使國民培養認識海洋、善用海洋與愛護海洋的基本能力與情操。我們的讀書會計畫正是基於這一理念，試圖透過廣闊的東亞史觀，探討內亞與海洋之間的文化交流，從而深化我們對歷史與海洋的理解。

本讀書會以「內亞與海洋視野下的文化交流——中古至近世東亞史學習社群」為主題，旨在探討東亞歷史發展中內陸與海洋兩大動力如何交織影響區域文化交流。長期以來，東亞歷史研究多聚焦於陸上政權的興衰與制度演變，然而，近年來「海洋史觀」逐漸興起，促使學界重新審視海洋在東亞歷史發展中的關鍵角色。與此同時，「內亞史觀」則強調中亞與蒙古草原地區對東亞歷史的影響，促使我們重新評估內陸與海洋在區域互動中的相對地位，達到相容並蓄的「海陸平衡」思維。

我們希望透過深入閱讀與討論相關研究成果，探索東亞從內陸至海洋的交流網絡，並進一步理解海洋與內亞世界在政治、經濟、民族、文化傳播上的交互作用。這不僅有助於學術研究的深化，也符合108課綱對於歷史教育的要求，鼓勵學生發展多元視角，理解東亞歷史的廣闊面向。

本讀書會期望透過共讀與討論，激發不同的研究視角，拓展對東亞歷史的新理解。我們的最終目標，不僅是深化成員的研究能力，更希望能夠將「內亞與海洋視野」的研究方法應用於各自的學術工作，並進一步推動對全球史與海洋史的關注與理解，符合當代教育政策對於海洋與歷史教育的重視。

(二) 運作說明

藉由成員每周閱讀指定文獻，再分享對閱讀材料的心得、想法與意見，促進成員之間想法的激盪，轉化成可借鏡之研究模式，把握相關研究成果發展趨勢。

1. 每次集會輪流由導讀人帶領社群成員進行文章的回顧與重點指引。
2. 其他成員須於導讀結束後提出與文獻相關的課題進行討論，以及思考該文獻的操作如何運用至自身關懷之研究領域。
3. 第六次討論會邀請師大歷史系教授兼文學院副院長李宗翰教授一同參與，與我們一起討論全球史視野下的漢學研究轉向。

(三) 研討主題與閱讀材料

在臺灣學界方面，我們選擇朱振宏、林韻柔、孔令偉等青壯年學者，希望借鏡他們如何在不同子領域運用內亞與海洋視野，更具體地理解文化交流的動態與歷史影響。除了台灣學者的研究成果外，我們也選擇海外漢學界的重要前輩學者：耶魯大學教授韓森（Valerie Hansen），及李怡文（Yiwen Li）、殷守甫（Shoufu Yin）等的最新著作，深入體會西方漢學界對內亞與海洋史研究中的啟發性，以觀察東西方史學研究者的不同視角，拓展我們對此跨域史觀的認識與應用。

次數	日期 (月/日)	地點	研討主題	閱讀材料	導讀人
1	3/26	歷史系 研究生教室二 (勤大樓四樓)	台灣青壯年 學者論壇	朱振宏，〈唐太宗「跪而吮上乳」試釋〉，收入氏著，《跬步集：從中古民族與史學研析洞悉歷史的發展與真相》，台北：台灣商務印書館，2020，頁184-212。	許珽森
2	4/2			林韻柔，〈古代東亞海域的行旅風險與航海信仰——以《入唐求法巡禮行記》為中心〉，《成大歷史學報》，67（台南，2024.12），出版中。	吳建宏
3	4/9			孔令偉，〈國法與教法之間：清朝前期對蒙古僧人的禁限及懲處——以《理藩院滿蒙文題本》中蒙古僧人坐罪案例為核心〉，《歷史人類學學刊》15：2（台北，2017.10），頁187-220。	余泳琪
4	4/16		西方漢學 研究取徑	Valerie Hansen, <i>The Year 1000: When Explorers Connected the World--And Globalization Began.</i> New York: Scribner, 2020. (CH.8)	廖偉倫
5	4/23			Yiwen Li, <i>Networks of Faith and Profit: Monks, Merchants, and Exchanges between China and Japan, 839–1403 CE.</i> Cambridge, England: Cambridge University Press, 2023. (CH.1-2)	陳沛羽
6	4/30			Shoufu Yin, “The Global Network of Liberty: Toward a New Framework for Understanding the History of Political Concepts,” <i>American Political Science Review</i> , (2024) pp. 1–15.	鍾泓泰

三、讀書會運作紀實(須至少討論5次)

第幾次討論	1	導讀人兼記錄人	許珽森
日期	3/26	主持人	陳佳明
開始時間結束時間	18:00-20:00		
研討主題	「內亞-海洋」台灣青壯年學者論壇--1		
閱讀材料	朱振宏，〈唐太宗「跪而吮上乳」試釋〉		
研讀內容摘要			
第一節、介紹「跪而吮上乳」及相關論述 唐太宗「跪而吮上乳」一事，出自《資治通鑒》，不見於《通鑒》以前的其他留存的文獻中。 李淵：「『近日以來，幾有投杼之惑』」 世民：「跪而吮上乳，號慟久之」 投杼之惑：比喻謠言眾多，就連最親信的人也會動搖堅定的信念。 第二節、以北方民族的風俗及文化角度解析李唐 ● 《後漢書·烏桓鮮卑傳》：「怒則殺父兄，而終不害其母」 ● 《顏氏家訓·治家》：「婦持門戶……此乃恒、代之遺風乎？」 ● 《安祿山事跡》：「蕃人先母後父也」 ● 收繼婚：闡述李唐深受北俗（鮮卑、突厥）影響，或可能直接是鮮卑族後裔 第三節、細解玄武門之變 李淵的態度逼得李世民不得不反 三天內兩次發生「太白經天」的天象，李淵感受到自己的帝位被威脅，因而發生態度轉變，支持太子建成、齊王元吉。秦王世民受情勢所迫，不得不反，才決定孤注一擲，發動玄武門之變。 第四節、結論 事變後，面對「擐甲持矛」的尉遲敬德，李淵「卿來此何也？」，害怕被殺的李淵也只好順勢同意李世民掌權。			

研讀意見/討論紀錄

1. 有關「跪而吮上乳」的主要論述：

學者	論述	問題
劉盼遂	蕃禮也	
李宗侗、夏德儀等	為孺子時無間之態	為何太宗以吮乳回應表示和好、無間？
胡戟	太宗重複小時候吮乳的習慣，表示父子間和好	
杜文玉	借用「曾母投杼」的典故，比喻自己聽信別人說太宗壞話，以向太宗表歉意	
陳正榮	太宗因道德焦慮產生的「退化作用」及「投射作用」導致	
閻愛民	與少數民族「產翁乳子」的習俗有關，父乳的作用加強了父子間的親密聯繫	「產翁乳子」乃南方少數民族習俗，與李唐的北人背景不符
孟憲實	受北族「乳翁」的習俗影響，太宗吮乳表達對父親的承認和歉意	

作者明確表達同意陳正榮先生之說法，蓋陳氏之說法與作者說法並不衝突，可以兼容。

2. 作者考察唐太宗「跪而吮上乳」發生的原因，分析指出是李唐皇室含有的北人性質，及玄武門事變的發生（事變後李淵怕被殺，提出「曾母投杼」的典故——北人「殺父兄」、「終不害其母」的文化意識）的雙重背景下，才有吮乳之事。作者認為李淵提出「曾母投杼」的典故，試圖喚醒太宗內在的**北方母族文化意識**，以免遭害。太宗於是以吮乳回應，以示不害之。

研讀心得/結論紀錄

- 為什麼要過度分析玄武門之變前的情況：反映李淵害怕被殺的心理壓力及說出投杼之惑的合理性。
- 先「體有三乳」後才有「跪而吮上乳」
「體有三乳」自《太平御覽》後（宋太宗時期成書）才有這個說法。

是否是宋太宗時期治下的歷史書寫、祖宗之法，影響並製造了這個假說/典故？

3. 有關李唐具北亞民族性的補充：

陳三平：唐前期的皇位鬥爭與草原傳統的聯繫。(tanistry「血腥的競爭推舉繼承制」：能力至上、引起族內衝突與血仇)

研讀附件/補充資料

● 作者簡介：

朱振宏(1974-)，國立中正大學歷史系博士畢業，先為該系系主任兼教授。研究專長為中國中古史，北亞民族史(尤以突厥為主)。著作有《大唐世界與「皇帝·天可汗」之研究》、《隋唐政治、制度與對外關係》等。

● 可補充：許正弘，〈從開創帝業到三宮協和：元仁宗朝前答己太后的政治活動〉。《成大歷史學報》，62(臺南，2022.6)，頁1-33。【與談人：胡日豐】

1. 「開創帝業」：指元成宗大德末年(1307年前後)皇位爭奪戰中，答己太后參與奪取政權、扶立新帝的過程。作者將此概念界定為答己太后從宗王妃躍升為皇太后的政治歷程，即她在成宗駕崩後協助建立新帝業的經歷。例如，答己太后與幼子愛育黎拔力八達(後來的元仁宗)離開京師至懷孟居住，以及隨後迅速返回大都發動政變的整個行動，即屬「開創帝業」範疇。作者強調不重複既有史實敘述，而是在前人研究基礎上聚焦分析答己在此政爭中的角色和影響，提出個人見解。值得一提的是，作者引用延祐二年(1315年)給答己太后的賀表中的語句「兩開帝業」，說明答己先後扶立武宗海山及仁宗愛育黎拔力八達兩兄弟登基為帝，開創了屬於答己子嗣的帝業。
2. 「三宮協和」：指元武宗朝期間(1307-1311年)，皇帝、皇太后與皇太子三方共同執政、協調統治的新政治局面。其中「三宮」是指武宗皇帝所在的皇宮、尊封答己太后所居的興聖宮，以及被立為皇太子的愛育黎拔力八達所居東宮(隆福宮)三個權力中心。武宗即位後尊封其生母答己為皇太后，立弟弟為皇太子，朝政遂出現皇帝、皇太后、皇太子三者鼎立而協調運作的格局。作者對此議題的處理著重分析三宮並立下權力運作的細節：如答己太后接收並擴充太后位下的徽政院機構，獲得大量湯沐邑和銀場作為經濟支撐；皇太子設立自己的詹事院並領中書令，與皇帝幾乎「共有天下」。在作者筆下，「三宮協和」呈現出太后與太子結成同一陣營，共同輔政的態勢，新政局下三股勢力表面和諧但各有權力基礎，為元中期政局帶來獨特特徵。

● 許正弘老師對本研讀會有所回饋，請見【附錄一】

第幾次討論	2	導讀人兼記錄人	吳建宏
日期	4/2	主持人	陳佳明
開始時間結束時間	18:00-20:00		
研討主題	「內亞-海洋」台灣青壯年學者論壇--2		
閱讀材料	林韻柔，〈古代東亞海域的行旅風險與航海信仰——以《入唐求法巡禮行記》為中心〉		
研讀內容摘要			
一、問題意識 本文試圖突破過往以「陸地」為中心的歷史書寫框架，轉而從「海洋」出發，探討古代東亞海域中的人群移動與信仰交流。文章特別關注的是，隨著中央政權的衰弱，外交主導的交流方式逐漸被海上行商所取代，這樣的轉變如何影響海域移動者在面對航海風險時的行動策略與信仰實踐。過往研究多著重於個別人物與信仰事例，本文則試圖整合分散於各國史料中的資料，形構一個整體性的觀察視角。 二、研究對象 本文的研究核心為日本入唐僧圓仁所撰《入唐求法巡禮行記》（838－848年間），藉由圓仁的旅行紀錄，探討唐代至宋代間東亞海域的移動人群（如遣唐使、新羅人、張保皋、海商等）、他們所面臨的航海風險、交通路線，以及所依賴的信仰體系。此外，亦涉及對唐、宋、高麗、日本等政權及其對海域控制與交通網絡的互動理解。 三、研究結論 - 九世紀為東亞海域交流的關鍵轉折期：外交使節逐漸式微，海上行商興起，新羅人、唐人、宋人、高麗人、日本人等組成的多元群體頻繁往來於東亞海域，形成具多重身分的行動者。 - 航海風險普遍且艱鉅：如季風無常、氣候惡劣、地形誤判等都可能造成航行失敗。圓仁返國過程中即歷經多次延誤與風險，說明當時人們對季風與航海知識掌握有限。 - 東亞海域出現複合信仰體系：為求航海安全，東亞各地海上人群信仰融合佛教、神道與中國本地神祇，如住吉明神、赤山明神、海龍王等，形成跨文化的航海信仰。 - 東亞海域為一多元、交織的文化空間：航海人群並非以國家認同為主，而是以宗族、			

職業、宗教信仰與跨地域的共同活動形成認同基礎。

研讀意見/討論紀錄

一、研讀意見

1. 史料運用上的討論：

- 先行研究已經透過旅行紀錄，來去探討東亞族群的信仰。最早見於梁庚堯的〈南宋商人的旅行風險〉以及〈從旅行風險看宋代商人的宗教信仰〉兩篇文章。作者則利用《入唐求法巡禮行記》的分析，將中國古代的商業活動與宗教信仰的時間跨度往前拓展至唐末。尤其是將圓仁記錄中的地方神祇與實際信仰行動聯繫起來，使得這份文本除了是旅行記錄外，更成為航海信仰的觀察窗口。
- 本文章與先行研究進行對比，梁庚堯的研究是整個南宋的信仰群體，本文則透過圓仁的文本作為觀察基礎，利用海洋史的研究視角，分析「海洋信仰」的混融，以及人群之間的差異性並非過往認知中的分歧，同事展現了外交式微與行商崛起的過渡狀態。

2. 方法論與研究視角：

- 作者視角新穎，試圖擺脫傳統以「民族」或「國家」為主的分析框架，改從海上移動者的多重身分與信仰系統來看待歷史變遷。
- 亦有人質疑，雖然作者指出圓仁的紀錄具有海域史料價值，但畢竟圓仁本身非海商，其觀察是否能全面代表當時移動群體的實況仍需謹慎看待。

3. 關鍵概念的運用：

- 討論到「跨文化信仰」、「信仰混融」這些概念，認為文章有效指出了東亞海域中「信仰的共享性」，但也有人建議可以更進一步比較不同信仰的轉化與在地化過程。
- 在文章描繪的海上人群中，商人、僧侶、使節的身分界線模糊，這反映出當時東亞海域行動的靈活性與多元性，也引發對傳統史學分類的反思。

4. 部分行文簡化

- 作者在描述圓仁試圖返回日本時簡化敘述，使本次討論過程中，無法釐清圓仁的移動過程。
- 本研讀會則與作者聯繫，並且翻閱作者所使用的材料一同研讀，返回作者文章寫作的歷史情境與脈絡。

研讀心得/結論紀錄

1. 對歷史書寫視角的重新思考：本文提醒我們，過往以「國族」或「陸地」為核心的歷史書寫方式，可能忽略了實際上高度流動、跨地域的人群與信仰交流。讀後使人反思「空間」的定義不該僅止於疆域或政權控制，而應重視「移動」與「信仰實踐」所創造的文化地景。

2. 對海域行動者的多重身分理解：作者描繪的行動者不再是固定的民族或國家代表，而是穿梭於不同政權與文化之間，具有複數身分（如僧侶兼外交使者、商人兼海盜等）。這種多重身分挑戰了傳統歷史敘事對身分分類的簡化，促使讀者重新思考「個體」在歷史中的主體性。
3. 信仰作為風險因應的文化資源：航海風險無可避免，行動者透過信仰尋求保護，而這些信仰往往超越國界，顯現出東亞海域的「共享文化層」。這也讓人反思信仰不僅是宗教實踐，更是歷史行動者面對不確定性的策略選擇。
4. 文本作為海域史研究材料的潛力：透過圓仁的記錄，本文展現了旅行文獻作為「海域史」研究資源的價值與限制。這使讀者意識到，即便是非官方的、個人性的文本，也可能蘊含宏觀歷史結構的蛛絲馬跡，只要閱讀方式得宜，就能挖掘出重要的歷史訊息。
5. 對現代世界的關聯啟示：雖然文章聚焦於九世紀，但其對於跨境移動、多元身分與信仰共存的描繪，亦可與當代全球化現象互相對照，引發對當代海域治理、文化交流乃至宗教共處的深層反思。

研讀附件/補充資料

林韻柔老師對於研讀時的問題回覆，請見【附錄一】

第幾次討論	3	導讀人兼記錄人	余泳琪
日期	4/9	主持人	陳佳明
開始時間結束時間	18:00-20:00		
研討主題	「內亞-海洋」台灣青壯年學者論壇--3		
閱讀材料	孔令偉，〈國法與教法之間：清朝前期對蒙古僧人的禁限與懲處——以《理藩院滿蒙文題本》中蒙古僧人坐罪案例為核心〉		

研讀內容摘要

● 問題意識

基於研究背景的兩點反思，作者在本文研究參考了「內亞史」及「歷史人類學」的視野，透過觀察「自下而上」的區域社會史視野，觀察清帝國統治下的蒙古地區，因而引發一下兩點思考：

1. 內亞性：當蒙古地區的僧人觸犯法律規範時，清朝官方真的會能夠貫徹「王法治之，與內地齊民無異」的說法嗎？還是採取蒙古特有的法律判決？
2. 國家與地方社會：清代中央政治與地方宗教之間的多元交錯，以及游移於核心與邊緣之間的權利互動。在法律實踐上，國法能簡單地凌駕在教法之上嗎？清代蒙古僧人是如何深處在國教與教法之間的權力競爭？

● 研究對象

蒙古主要信仰藏傳佛教，自十七世紀中葉以來，清朝試圖透過獨尊藏傳佛教格魯派來鞏固其統治蒙古的合法性，蒙古佛教在地方上能夠保持高度的多元性及自主性。為了凝聚蒙古人對清朝的認同感，在清朝問鼎中原後，順治九年（1652），順治帝與五世達賴喇嘛結成了施供關係，以訂立藏傳佛教格魯派的獨尊地位。透過格魯派在蒙古的傳教活動與實力擴張，將成吉思汗塑造成金剛手菩薩、滿洲皇帝為文殊菩薩的化身，以藏傳佛教聯繫蒙元與滿清兩個族群。正因如此，作者選擇了蒙古喇嘛作為本文的研究對象。

這一大歷史背景，衍生出一個問題，若這群喇嘛、僧人犯罪，清朝應該如何管治及處理？理藩院作為管理非漢族群的機構，如何介入非漢族群的事務、以及其權限多與少亦是本文討論的議題。

● 《蒙古律例》與〈喇嘛例〉的形成

滿洲對屬下蒙古人的法律規範能追溯到天聰年間，如天聰七年（1633）對科爾沁於外藩蒙古頒布的“欽定法律”，後人改稱為《盛京定例》。不過，本文針對法律條文是來源於《蒙古律例》中的〈喇嘛例〉，故《盛京定例》並非本文討論的核心法例。

清朝建立後，針對蒙古地區制定的法律規範，目前學界認為是清太宗（愛新覺羅·皇太極，1592-1643，1626-1643在位）崇德八年（1643）的《蒙古律書》，而這部律書的具體內容，因材料闕失，未能作進一步研究。清朝對蒙古制定的蒙古法規是基於《蒙古律書》的基礎上增訂形成了《蒙古律例》，較大幅度增訂修正有三次：康熙六年（1667）、康熙三十五年（1696）、乾隆六年（1741）。值得一提，除這三次大幅度增訂修正以外，在這期間有數次

較小幅度的修改，而清廷習慣在每次修改後，都會將舊版收回至中央銷毀，這也造成《蒙古律例》諸多版本較為零散，增加了研究人員整理的困難。

作者大致將《蒙古律例》發展分為順治、康熙及乾隆三個階段說明，筆者基於作者的研究整理成以下表格，說明三個時段《蒙古律例》的發展特色，以及理藩院對於處理蒙古喇嘛犯罪上的司法地位：

表：《蒙古律例》的發展特色及理藩院的司法地位

時期	《蒙古律例》發展特色	理藩院的司法地位
<u>順治朝</u>	管理鬆散，法則並未完善。	理藩院從禮部獨立出來，制度及職權未完善。
<u>康熙朝</u>	增添刑罰法則及限制，加強對蒙古僧人的管控。	理藩院為主要管理蒙古僧人的機構，擁有司法審判權。
<u>雍正朝</u>	（《理藩院滿蒙文題本》並未收錄材料，無從判斷）	
<u>乾隆朝</u>	〈喇嘛例〉完善化，從《蒙古律例》中獨立劃分成一條專例，用於管理蒙古僧人。	同康熙時期 審判蒙古僧人犯罪有法源依據
<u>乾隆朝後</u>	〈喇嘛例〉從乾隆六年的六條，數量增加至超過百條	

順治年間：清廷並未建立針對蒙古僧人的獨立制度，順治朝的理藩院缺乏獨立的審判機制，外藩事務是交由禮部負責，直至理藩院從禮部獨立成衙門。這導致蒙古僧人違法犯罪時，其審判是交由禮部處理，並採用《明會典》內容作出判決。加上，清朝與外藩蒙古的局勢未定，清朝對於親近自己的格魯派人士，理藩院亦不會追究其過失，反而會為其開脫。

康熙年間：清朝對蒙藏地區的政治情況、以及理藩院熟識西藏地區的高級喇嘛，能夠題請懲處，隨著康熙朝理藩院的制度及職能得以完善、康熙帝於康熙六年（1667）及康熙三十五年（1696）兩次大規模對《蒙古律例》增修，包括增加對犯罪僧人的懲罰法則。這相較於順治年間對格魯派喇嘛的態度，康熙年間對於蒙古僧人管控愈趨嚴格。

乾隆年間：乾隆六年（1741），《蒙古律例》中的〈喇嘛例〉獨立劃分成一條專例，正式確立了清朝對蒙古僧人在法律上的獨特規範，也成為了理藩院審判蒙古僧人的法源依據。乾

隆朝對犯罪喇嘛的進行剝黃後，蒙古僧人的司法特權一落千丈。正因如此，乾隆年間的案例隨著法例的確立，得以產生許多案例，這也能解釋為何《理藩院滿蒙文題本》中乾隆朝的案例在清初佔八成。

● 結論

回應問題意識的兩個核心問題：

第一，作者在梳理《理藩院題本》收錄的喇嘛犯罪案例、以及清代《蒙古律例》發展過程，從而瞭解清朝對蒙古僧人的管制，隨著《蒙古律例》內容增修，清朝對於蒙古的管制亦越來越深入。從〈喇嘛例〉對蒙古喇嘛的法律限制及懲處，能夠突出清朝法律的多元性。

第二，國法與教法的權力逐漸向清朝傾斜，蒙古僧人的司法特殊性在乾隆時期已逐漸減少。至於《喇嘛說》對於喇嘛犯罪的「王法治之，與內地齊民無異」說法，並不適用於乾隆朝以前。

研讀意見/討論紀錄

1. 「大一統」史觀與清朝「法律多元主義」(Legal Plurality)

清朝作為「中國」最後一個王朝，後人對清朝的詮釋中，會加入許多現代國族主義的詳細，有意無意將現代民族國家的「中國」投射在研究清史的視野，使清史研究置於「中華帝國」的一元論框架之中。在追溯「中華帝國」歷史時，會從秦朝統一六國的大一統構想，法律也是被統一的項目。但是，清代法律制度真的能夠用「大一統」的框架概括為單一的法律結構？作者認為應該要跳出「大一統」史觀的研究框架。

作者觀察到清代衛藏、安多、回疆地區的法律規範，能夠體現「法律多元主義」(Legal Plurality) 的特色：清朝對非漢族群的管理，所使用的法律係統並非源自明律，而是大量基於蒙古法，此外《大清律例》也是基於《大明律》的基礎下加入蒙古法的特色，融入其中。「大清律例」中「詳譯明律，參以國制」是不適用於非漢族群的司法審判，這種狀況適用於蒙古、西藏、回疆、苗疆等非漢族群。正因如此，研究清代「法律多元性」需要運用多語種的史料進行研究。

2. 「內亞視角」與「華南研究」的交匯

作者談到「內亞視角」與「華南研究」，這正是「新清史」與「華南學派」之間的對話和聯動，前者能簡單概括為清朝的帝國性質，後者是「自下而上」的地方社會研究。無論是「新清史」亦或是「華南學派」，他們兩派的學者都不認同自己有意識地參與建構該學派。這兩派的對話為本文提供一種內亞史與社會史國結合的研究思路，運用兩種不同的研究視野，觀察國家與地方社會之間權力互動、拉扯及衝突關係。

「新清史」：最核心的研究便是討論清朝帝國的性質，到底是「漢化」亦或是「內亞性」。學界對清朝「內亞性」的議題，尤其關注在族群認同 (Ethnic Identities) 與族群性

(Ethnicity)，作者將學界研究整合為兩類：一政治制度對身分認同，即是八旗制度與旗人身分認同；二是宗教文化與族群意識的互動，即是強調藏傳佛教與伊斯蘭對清朝內亞性的形塑。

「華南學派」：「華南學派」是結合「歷史學」及「人類學」的研究方法，觀察基層社會與政治核心的互動關係，又稱之為「歷史人類學」。他們主要研究寺廟、宗族、市場、公司等基層社會組織，早期研究對象主要在華南地區，所以有「華南學派」的稱呼，但不少「華南學派」學者將歷史人類學的視野，運用在研究華南地區以外區域。

3. 多語種史料運用

清代蒙古法律的研究最大挑戰莫過於語言限制，因蒙古法典採用滿蒙雙語書寫，所以以往的學者受到語言限制，在史料運用上停留於使用《大清會典》、《理藩院則例》等官方書寫的史料。作者有別於以往學者，在本文主要採用《理藩院滿蒙文題本》(出版書名為《清前期理藩院滿蒙文題本》)，是由中國蒙古族學者烏雲畢力格主編整理出版，當中收錄多份外藩蒙古各旗與理藩院之間書信、理藩院奏報朝廷奏摺，是研究清代蒙古歷史、滿蒙關係等議題的重要一手史料。

本文研究主題圍繞清代蒙古僧人的法律議題，所運用的案例均出自《理藩院滿蒙文題本》，一共有47篇：順治朝有6份、康熙朝有2份、乾隆朝有39份，將近八成案例來源於乾隆朝。《理藩院滿蒙文題本》提供有關蒙古法律的資料，例如是司法案例、審判過程等，展示清朝與蒙古僧人的法律互動，可以補充過去漢文編纂史料的不足。

研讀心得/結論紀錄

讀後反思

- (1) 這篇文章從喇嘛犯罪的議題，展現清朝法律多元主義的特色，這啟發筆者從內亞視野考察清朝的法律特色。導讀人曾利用清代滿文刑罰詞彙，觀察清代刑罰上展現出法律多元主義的特色。作者多次強調清代法律深受蒙古法的影響，在研究清代法律時不可忽略的特色。
- (2) 本文對於「華南學派」(「歷史人類學」)的詮釋，導讀人認為是廣義的歷史人類學，即是區域社會史研究。本文運用了歷史人類學的研究視野，觀察清朝與蒙古地區的權力博弈關係。
- (3) 導讀人對華南學派研究的理解，是基於科大衛(David Faure)《皇帝和祖宗：華南的國家與宗族》、其學生宋怡明(Michael A. Szonyi)《被統治的藝術》等學者的研究脈絡，他們的核心關懷：無論是在研究地方宗族、廟宇、公司等地方基層組織，都有個很微妙的共同點，這都是一群負責控制財產的地方組織。

討論

1. 泓泰：研究方法的問題，到底怎麼理解華南學派，報告人是從科大衛的研究脈絡去觀察文章。

主持人：孔老師對於華南學派的理解，廣義認為華南學派是區域社會研究，但他也有對此

做了兩個防衛，包括結尾提及。亦關懷蒙古地方性的議題的問題，置於地域研究。

2. 偉倫：對於不懂清史的讀者，會對清初（順治到乾隆）對邊境政策態度改變，產生疑問？

主持人、泓泰：核心史料涉及到基層，有別於官方公文書，會有既有的意識形態。

3. 泓泰：官方公文書的意識形態，展現出大一統的觀念，而去除了清代法律多元性的問題。

4. 討論文章的鋪排上：

主持人：將文章分成九段與其他文章不同，有這個必要嗎？

泓泰：其實1-4節為學術回顧，新清史及華南學派是上世紀八九十年代熱門議題，對此作出回應。

研讀附件/補充資料

● 作者簡介：

孔令偉教授於2012年在臺灣大學歷史系畢業，在美國哥倫比亞大學完成文學碩士（2015）、哲學碩士（2018）以及東亞系暨歷史學系博士（2021）學位，博士論文“The Great Convergence: Information Circulation, International Trade, and Knowledge Transmission Between Early Modern China, Inner Asia, and Eurasia”（大匯流：近世中國、內陸亞洲與歐亞大陸間的資訊流通、國際貿易以及知識傳遞），從交流史的角度，主要探討清朝在西藏、新疆及蒙古構築的情報網絡，如何促成清朝對內亞、歐亞大陸的地理認知、以及清朝與歐亞大陸之間的知識傳遞及交流。

目前孔教授在中央語史語所擔任助理研究員。孔教授精通滿、蒙、藏語等多語種語言，所以他擅長運用多語種史料進行研究。他主要研究範圍為近世中國與歐亞大陸交流史、科技史、內亞史、全球史以及滿蒙藏諸語歷史語文學，並在各大期刊發表海量研究論文，較著名的論文為〈蘇寧阿《萬里回疆圖》與十八世紀後期清朝的新疆地理知識〉、〈欽差喇嘛楚兒沁藏布蘭木占巴、清代西藏地圖測繪與世界地理知識之傳播〉、〈清朝初期與西藏之間的資訊流通與政教關係〉。

第幾次討論	4	導讀人兼記錄人	廖偉倫
日期	4/16	主持人	陳佳明
開始時間結束時間	18:00-20:00		
研討主題	「內亞-海洋」西方漢學研究取徑--1		
閱讀材料	韓森,《西元一千年》,第八章〈世上全球化最深的地方〉		
研讀內容摘要			
文章開宗明義指出,公元一千年的中國,其對外貿易的廣度與深度超越其他文明。中國不僅出口高檔的陶瓷與製成品遠至中東、非洲等地,同時也大量進口外來商品。此種國際交流已滲透至社會不同階層,而非僅限於沿海居民。 接著,文章聚焦於當時中國主要的進口商品,特別強調了「香」(芳香物質)的重要性。除了象牙、珍珠、犀角等奢侈品外,來自東南亞的沉香、檀香以及胡椒、丁香等香料,不僅豐富了中國人的烹飪,更在社會文化中扮演關鍵角色。文中引用日本紫式部的《源氏物語》為例,生動描繪了當時日本上層社會對個人獨特香氣的追求,以及香料調製作為精英身份標誌的文化現象,而這些芳香物的來源地正是透過中國貿易網絡所及的東南亞與伊斯蘭世界。作者由此推論,芳香物在當時不僅是富人的專利,也透過藥用、食品調味、日常薰香(如線香的出現)等方式,普及至社會不同階層。 文章進一步探討了促成此貿易榮景的機制與背景。在路線上,廣州、泉州等東南沿海港口成為關鍵樞紐,連接了東南亞、印度洋乃至東非的航線。技術方面,中國在造船工藝上的進步,如水密隔艙的應用,以及羅盤的發明與使用,為遠洋航行提供了巨大優勢,使得中國船隻在宋代逐漸主導了海上貿易。在制度層面,宋朝政府對海洋貿易高度重視,設立市舶司進行系統化管理,並發展出複雜的三級稅收制度(抽分、官府專買細貨、粗貨徵稅),將國際貿易轉化為重要的國家財政收入來源,此點在南宋時期尤為突顯。 文中亦描繪了貿易的參與者與其帶來的社會影響。除了中外商人(提及阿拉伯、印度商人社群在泉州的存在),宋代宗室成員亦有參與香料貿易的記載。貿易的興盛不僅造就了泉州等國際化都市的繁榮,也促使如福建等地區的經濟結構發生轉變,從自給自足的農業轉向為市場生產商品(如陶瓷、經濟作物)。此外,中國貨幣(銅錢乃至紙幣)的流通範圍也擴展至日本、爪哇等地,成為區域經濟緊密聯繫的證明。			
研讀意見/討論紀錄			
1. 本文旨在摘要與評介韓森於其著作《西元一千年》第八章〈世上全球化最深的地方〉中所闡述的核心觀點。作者韓森主要論證,在公元一千年的中國,中國憑藉其活躍且廣泛的海外貿易,特別是與東南亞、印度洋地區的聯繫,實質上已處於一個深刻全球化的世界之中,其程度在當時領先全球。文章透過豐富的歷史細節與考古發現,試圖勾勒出當時貿易網絡的複雜性、商品的流動及其對社會文化的影響。 2. 作者引用多樣證據支持其論點,包括段成式、朱彧、趙汝適(《諸蕃志》)等人的文字記載,因潭、井里汶、泉州後渚等地的沉船考古發現,甚至數學教材中的應用題,共			

同構築出一幅公元一千年中國深度參與全球貿易的圖像。文章最後提及，儘管中國水手對已知世界的海域相當熟悉（遠至東非），但對於太平洋的探索因「尾閭」等觀念而受到限制。而後來的鄭和下西洋，雖規模龐大，走的仍是早已成熟的貿易路線。

3. 「全球化」概念的運用：作者將公元一千年的貿易網絡界定為「全球化最深的地方」，此框架雖具啟發性，強調了當時跨地域聯繫的程度，但其與現代全球化在本質、速度、規模及影響上的差異，讀者或需審慎區分。
4. 對「香」的側重：文中對芳香物的討論極為詳盡精彩，但也可能使讀者對其他重要貿易品（如作者亦提及的陶瓷、紡織品、金屬製品、馬匹等）在整體貿易格局中的相對重要性產生認識上的側重。

研讀心得/結論紀錄

文章有效地整合了考古發現、文獻記載與歷史分析，論證結構清晰。從貿易的商品、路線、技術、制度到參與者與社會影響，層層遞進，展現了宋代中國在當時世界貿易體系中的核心地位及其內在驅動力。其對於宋代市舶司制度與財政政策的討論，亦揭示了國家力量在塑造早期全球化進程中的作用。作者引用多樣證據支持其論點，包括段成式、朱彧、趙汝適（《諸蕃志》）等人的文字記載，因潭、井里汶、泉州後渚等地的沉船考古發現，甚至數學教材中的應用題，共同構築出一幅公元一千年中國深度參與全球貿易的圖像。文章最後提及，儘管中國水手對已知世界的海域相當熟悉（遠至東非），但對於太平洋的探索因「尾閭」等觀念而受到限制。而後來的鄭和下西洋，雖規模龐大，走的仍是早已成熟的貿易路線。

研讀附件/補充資料

本社群成員試寫學術書評，參見【附錄二】。

第幾次討論	5	導讀人兼記錄人	陳沛羽
日期	4/23	主持人	陳佳明
開始時間結束時間	18:00-20:00		
研討主題	「內亞-海洋」西方漢學研究取徑--2		
閱讀材料	李怡文，《信仰與利益之網》，CH.1-2		
研讀內容摘要			
一、僧侶與海商的合作基礎：私人網絡的運作 導論部分首先指出，儘管自九世紀中葉以來中日官方外交逐漸停滯，兩地間的實質交流卻未曾中斷，反而在僧侶與海商的牽引下更趨頻繁。佛教在東亞的跨國傳播歷來與航海活動密切相關，早自南亞已有佛陀庇佑海商的信仰傳統，東亞僧侶亦延續此一觀念，視航海為弘法利生的延伸。同時，海商亦重視功德積累與佛教加持，故與僧侶形成互利共生的夥伴關係。當唐末滅佛運動導致官方遣唐使體系瓦解，僧侶遂仰賴海商等私人關係來維繫跨海通道，此一轉變標誌著非官方宗教—商業網絡的興起。 二、圓仁與圓珍的實例：九世紀網絡的原型與轉折 第二章以九世紀中葉的日僧圓仁與圓珍在中國的活動為例，具體描繪宗教—商業網絡的早期運作形態。求法僧侶的目標，除了學習佛法，更在於蒐集法器、經卷與儀式物資，這些物資不僅具宗教意義，也代表文化資本與寺院競爭的象徵資源。(23) 圓仁等人原本仰賴官方遣唐航路，然唐末政治局勢劇變導致路線中斷，僧侶被迫轉而尋求民間海商協助。(26) 從山東半島改道至長江下游與東南沿海，顯示商業港口與航運模式的重大轉型。 這一過程不僅體現港口地位的遷移，也突顯海商與僧侶關係的進一步深化。海商除提供航運便利外，更擔任代購與信使角色，協助僧侶取得所需物資並維繫跨國寺院聯繫。(35) 若海商皈依佛門，更進一步鞏固其在佛教網絡中的地位，成為寺院經濟與跨國互動的中介者。(36) 從某種意義上而言，海商與僧侶的合作已超越單純的物資交流，而是一種制度外的替代秩序。 三、徐氏兄弟的書信：貿易建立的人際網絡 商人選擇與僧侶建立夥伴關係，歸根究柢仍與利益密不可分。當商人無法直接與統治者建立聯繫時，僧侶便成為理想的中介者，使其有機會接觸到權貴階層，開拓更大的市場。(38) 此外，除了法器，僧侶的日常生活亦與世俗商品息息相關。自遣唐使將中國商品引入日本後，舶來品在日本的需求日益增長，而這些商品往往無法自給自足，長期仰賴中國進口。(41) 對於商人而言，拓展貿易通路至關重要，他們期待僧侶的協助，以繞過官方渠道，將商品直接售予貴族。從某種程度上而言，這種關係亦涉及「走私」，使僧侶與商人的合作在宗教之外，更具有強烈的經濟動機與現實考量。(44) 四、世俗當權者的態度與利用（導言提及，第三至六章主題，頁12-15） 文中亦指出，即使世俗政權在名義上禁止私下交流，實則多採取默許態度，甚至在特定情			

況下加以利用。佛教貿易網絡為政權提供儀式用品與情報傳遞的替代通道，具有戰略價值。在正式使節制度失靈的時代，僧侶與海商之間的「非官方外交」遂成為中日兩地政權得以維持一定互動的重要管道。此處凸顯出宗教網絡的制度替代功能，也顯示政權與民間網絡之間的複雜關係。

研讀意見/討論紀錄

1. 李怡文所著《信仰與利益之網：僧侶、海商與中日交流（839-1403）》一書，以文獻與考古報告為基礎，重構了九至十五世紀東亞海域世界中的一條非官方交流網絡。該網絡由佛教僧侶與海商共同構築，既是宗教信仰的傳播通道，也是商業利益的交織場域。書中前兩章透過具體史料的細讀與理論分析，展現了在中日官方外交長期中斷的背景下，如何透過「宗教—商業網絡」維繫實質往來，並凸顯物質文化與制度、信仰的互動關係。
2. 李怡文在本書前兩章中揭示了宗教與經濟如何共同構築一個跨越國界的東亞海洋互動體系。在外交中斷與制度鬆動的歷史條件下，僧侶與海商構成的「宗教—商業網絡」，不僅是文化與物資流動的媒介，更是一種權力真空的替代治理機制。這一研究不僅補充了對中日交流史的理解，也為重新思考東亞海域世界的構成與動態提供了新視角。

研讀心得/結論紀錄

李怡文《信仰與利益之網》的拓展了對我們的研究視野。透過僧侶與海商構築的「宗教—商業網絡」，重構一條游離於正式體制之外、卻極具實效的跨國交流通道，使我重新思考制度邊緣的社會行動者如何形塑歷史。以佛教信仰與物質流通交織關係的分析，啟發我在處理東亞海域史料時不再僅限於政治與外交，更關注實際流動中的人群、信仰與利益如何交錯，構成一種非正式卻穩定的替代秩序。這樣的研究取徑提醒著我們，別忘了被忽略的邊陲力量，讓我們探索在制度縫隙中所存在的交流網絡。

研讀附件/補充資料

無

第幾次討論	6	導讀人兼記錄人	鍾泓泰
日期	4/30	主持人	陳佳明
開始時間結束時間	18:00-20:00		
研討主題	「內亞-海洋」西方漢學研究取徑--3		
閱讀材料	The Global Network of Liberty: Toward a New Framework for Understanding the History of Political Concepts		
研讀內容摘要			
● INTRODUCTION 1. 全球史的視野下「自由」概念的發展史 2. 「自由」的概念並非單純的西方產物，而是中世紀全球交流的產物 3. 打破西方中心 4. 中世紀全球概念網絡 5. 蒙古帝國 ● CONNECTION FIRST: A NETWORK APPROACH TO CONCEPTS 1. Clarification First vs Connection First 2. 保留概念的「模糊性」，及其背後的政治、社會「震盪」 3. 缺點：抹平差異 ● ZOOMING IN ON ONE NODE: LIBERTY AND LIABILITY UNDER THE MONGOL EMPIRE 1. öber-ün durabar 的兩種含義 1. 不受他人約束的特權 2. 為承擔法律責任 2. 《蒙古秘史》： (1) 地位「如果生下女兒，她父母不能隨意（öber-ün durabar）聘人。」 (2) 法律責任「脫忽察兒擅自（違命）擄掠了篾力克汗的邊疆諸城，驚動了篾力克汗，應當斬首，以維法度。」 3. 官方文書 (1) 1290伊兒汗阿魯渾給教宗尼閣四世的書信：「我們蒙古人的意願」 (2) 1340伊兒汗國聖旨：「若是如此，他如何以自己的意志和以此態度，犯下這些犯罪行為？」 (3) 1291元朝聖旨：「您的不是有。尚自這裏局院裏有的匠人每根底，桑哥等賊每梯己的勾當里使用來，不收拾放了呵，開與做賊的門戶一般。自由的不拏着使那甚麼，再商量者。」 (4) 1312《入菩薩行論》 ● ZOOMING OUT TO GLOBAL TRANSFORMATION: POSITIVE AND NEGATIVE VALORIZATION OF LIBERTY 1. 從不同地區對自由的正／負面評價，探討在後中世紀的特定情境實踐的理論意義			

(1) 波斯：

- ✧ 正：11世紀哲學家塔瓦希迪：「做出選擇的人是渴望兩者中更好者的人，……而不以任何方式被迫做出選擇。」
- ✧ 負：1510德里蘇丹國《幸福之福》：「khudkāmeḥ：強加意志於他人者」—「khud murād：自身意願」

(2) 漢文：

- ✧ 負：《金史》：「萬一政事之臣專任胸臆、威福自由。」
- ✧ 正：朝鮮使節：「元置達魯花赤，凡事不使我國自由。」
→ 不論波斯文、蒙文、漢文均有對「自由」概念正負面的取態

2. 「öber-ün durabar」自由是不平等社會中的特權，但也有隨之而來是需要承擔責任，不單是不影響他人

(1) 17世紀英格蘭：對政府主導社會的反思，「自由」是正面的

(2) 17世紀大清：《蒙古律書》「öber-ün durabar」為法律特權

→ 對自由的負面評價，在英格蘭傳統中所缺乏

3. 《六部成語》「ini cihai ekisaka tehe（他任意地悄悄坐著）」—「偃息自由」；「為官者只圖安逸任意曠誤公事則曰偃息自由」

研讀意見/討論紀錄

1. 推論：如何把波斯「khwud-murād：自身意願」和蒙古「öber-ün durabar：自身的意願」連結起來？
2. 方法論：Clarification First vs Connection First
3. 亞洲和英格蘭的自由真的是同一種概念？特權 vs 權利

研讀心得/結論紀錄

1. 本文主要的觀點為在蒙古帝國時期形成「自由」的全球網絡，而此一論點是建基於波斯文「khwud-murād：自身意願」和蒙古文「öber-ün durabar：自身的意願」的連結。然而作者並未找到「khwud-murād」和「öber-ün durabar」之間的直接連結，而是透過明代編修的《華夷語譯》中漢文「自由」分別對應「khwud-murād」和「öber-ün durabar」而得出兩者之間的關聯性。然而，這種推論不管在時間上還是語言上都是間接的，而且作者在說明「自由」在蒙古帝國時期的運用時，也未利用波斯文的史料，使其論證較為薄弱。
2. 與此同時，本文採用 Connection First 的研究方法，雖有利我們從全球史的角度了解「自由」概念的歷史。然而，Connection First 的取徑也模糊了不同文化之間的差異性。如作者曾比較的蒙古和英格蘭「自由」概念，前者是特定人士享有之特權，後者是人人應有之權利，故對其正負評價故有差異，但由於作者選擇 Connection First 的方法，差異性則被忽略。

研讀附件/補充資料

● 作者簡介：

殷守甫 (Shoufu Yin)，2008年於香港大學取得文學學士，並分別在2012年和2014年取得芝加哥大學文學碩士和倫敦大學國王學院研究碩士，2021年在加州大學柏克萊分校取得博士學位，師從譚凱 (Nicolas Tackett)，博士論文為「The “Chinese” Rhetorical Curriculum and a Transcultural History of Political Thought, ca. 1250–1650」，現為英屬哥倫比亞學歷史學系助理教授。其學術興趣為10至17世紀的思想史。

● 可補充：Sebastian Conrad, *Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique* 【與談人：陳佳明】

1. 全球史標誌著一種歷史分析的範式，其中現象、事件或發展都被放置於全球語境之中。
 2. 啟蒙知識的生產，存在於更大的全球化語境中，實際上啟蒙就是對全球化的回應。當時載體就是書本，如航海日誌。歐洲啟蒙哲士利用中國去批判歐洲專制王權。啟蒙不只表現於紀錄，更多的是一種對當時全球化互相影響的回應。(看到世界,才會有種族主義、人種學、國際秩序、比較語言、比較宗教)回應並認知到，現在是一個全球化世界的現實。啟蒙不能單看歐洲，強調世界相互影響性超越大西洋世界，但是各自聯繫的速度與頻率有別，例如港口城市菁英一定最快出現。無論是庫克船長的遠航，還是格勞秀斯提出的海洋法(公海的國際秩序)。
 3. 歐洲啟蒙的世界性：global conjunctures 強調是同時發生的，並不是體現於歐洲人的殖民該地能力，或是向東方傳輸多少的文化。而是我們理解到，18世紀的知識產生,與全球性的條件存在根本性關聯：他是在存在於歐洲貿易擴張與殖民、繪製地圖等語境下發生，是歐洲收編世界的方式。
 4. 總之，啟蒙是全球交流與世界各地人民下的產物。知識的產生，並非僅於學院出生，它是多種文化接觸區域內的「田野科學」(open air science)。各地協作生產，缺一不可，很多在西方世界產生,光靠西方是產不出來的。因此，作者言啟蒙是共同創造的成果。很多時候，只是特定人把它改造，有一個「歐洲」的外衣。藉由自身需求的挪用，改造所謂啟蒙思想。將其合理合法化。
- 殷守甫先生將文章翻譯成中文，並針對文章內容進行增訂與修正論述，參見【附錄三】。

四、讀書會活動照片(線上討論須提供合影截圖)



【第一次活動照片：導讀人許珽森；與談人胡日豐】



【第一次活動照片】



【第二次活動照片：導讀人吳建宏；全體合照】



【第三次活動照片】



【第四次活動照片：導讀人廖偉倫；主持人陳佳明】



【第四次活動照片：導讀人許珽森；與談人胡日豐】



【第五次活動照片：導讀人陳沛羽】



【第五次活動照片】



【第六次活動照片：文學院李宗翰副院長參與】



【第六次活動照片：導讀人鍾泓泰】

五、讀書會心得或感想

(一) 歷史學系 陳佳明(會長)

身為「內亞與海洋視野下的文化交流——中古至近世東亞史學習社群」的計畫發起人與參與者，回顧這一學期來的歷程，心中滿是感激與豐碩的收穫。當初構思這個讀書會時，我的核心想法是挑戰傳統以王朝或地域為主的史學框架，嘗試引入「內亞」與「海洋」這兩個宏大且看似對立的視角，觀察它們如何在歷史長河中交織互動，共同塑造東亞乃至更廣闊世界的面貌。這不僅是一個學術上的好奇，更是希望能為我們理解歷史提供更多元的切入點。

這一學期，透過精心挑選的文本，我們共同經歷了一趟精彩的智識旅程。從清初對蒙治理，看到內亞邊疆的統治邏輯；又從唐代民族互動與東亞航海信仰，體會陸海之間人群與信念的流動；再千年全球連結、中古信仰商業網絡，乃至近代自由概念的全球傳播等西方漢學前沿研究，每一次討論都激盪出新的火花。

對我個人而言，最大的啟發在於深刻體認到「連結性」的重要性。無論是橫互歐亞的草原通道，還是連結東亞與世界的季風航路，它們從來都不是孤立的。人員、貨物、思想、信仰乃至制度，都在這些網絡中不斷流動、碰撞與再造。這種跨越陸海界線的互動，其複雜性與深遠影響，遠超乎我們過往的想像。看著不同時空的案例如何在這個「內亞-海洋」框架下相互對話，讓我對歷史的動態與多線發展有了更深的體悟，也激勵我未來在自身研究中，更勇於嘗試跨地域、跨文化的比較與連結。這次讀書會的成功，證明了宏大視角與細緻文本研讀可以相得益彰，也為我對唐代少數民族的研究注入了新的動力。

(二) 歷史學系 廖偉倫

感謝學校給予一學期的經費舉辦「內亞與海洋視野下的文化交流——中古至近世東亞史學習社群」，收穫豐碩。讀書會聚焦於「內亞與海洋」此一宏大且新穎的視角，透過精心挑選的閱讀材料，橫跨不同時空與議題，從清初對蒙古的治理、唐代的民族互動、古代東亞的航海信仰，到千年之際的全球連結、中古時期信仰與商業網絡，乃至於近代自由概念的全球傳播，深刻地探討了陸地與海洋兩種力量如何交織互動，形塑了現代東亞乃至世界的歷史面貌。

對我個人而言，這次讀書會最大的啟發在於突破了以往單一區域或陸地視角的思考框架。特別是我負責導讀的第四次討論，透過韓森（Valerie Hansen）《西元1000年》的內容，更清晰地看到全球不同文明早在千年之前就已透過包括海洋與內亞產生連結，而「內亞」和「海洋」正是理解這些早期全球化現象不可或缺的關鍵視角。不同講者的導讀和成員間的熱烈討論，不僅拓展了我的知識邊界，也激發了我從更多元的角度審視自身研究的潛力，重新審視自己侷限於陸地的狹隘思維，成功從東亞、海洋乃至世界史的視角思考傳統中國史，並思考如何將此宏觀視野融入自身關於宋代軍事的研究中。

鑑於本次讀書會的成功與啟發性，我強烈建議應持續舉辦。為了爭取下一年的經費支持，我認為可以將本次讀書會的成果，包含每次的討論摘要、成員們分享的個人研究心得或計畫草案，彙整成一份具體報告。這份報告不僅能展現讀書會的學術價值與成員的積極參與，更能證明此平台對於激發新觀點、促進跨領域對話的實質效益，以此作為有力的依據，向相關單位申請經費，讓這個充滿活力的學術社群得以延續。

（三）歷史學系 鍾泓泰

參加「內亞與海洋」歷史讀書會，使我得以重新審視亞洲歷史中長期被邊緣化的內亞地區和海洋世界與不同文明之間錯綜複雜的互動關係。讀書會不僅讓我拓展了對突厥蒙古、清朝內亞勢力的認識，也讓我更深入地理解了印度洋、東南亞海域如何成為連接歐亞的關鍵樞紐，對全球史視角有了更具體的體會。

在讀書會中，我學會了如何閱讀英文專業文獻、分析歷史論點，並與來自不同背景的成員進行交流與辯論。這樣的互動大大提升了我的思辨能力與表達能力，也培養了我將歷史置於跨區域、跨文化脈絡中思考的習慣。更重要的是，我感受到知識不是單向灌輸，而是透過共同參與與反思逐步建構出來的過程。

「內亞與海洋」讀書會值得持續的支持。它不僅豐富了參與者的學術視野，也激發了對歷史的熱情與好奇心。在當前學術資源高度集中的環境中，這樣的自發性學習社群更顯珍貴。無論是對歷史學研究有志者，或是一般對亞洲史感興趣的讀者，都能從中獲得啟發。

(四) 歷史學系 陳沛羽

在參與本讀書會的過程中，我逐步體會到「內亞與海洋」並非只是兩個抽象的地理概念，而是進入東亞歷史深層結構的兩種視野。透過系統性的閱讀與討論，我開始理解，內亞的政治動態與海洋的跨域流通，其實在歷史中經常交織，構成一個充滿張力與變動的互動網絡。

這對我們的研究帶來極大的啟發：許多過去以「國族」或「中原中心」視角過於單一的歷史現象，透過這種更廣闊的視野，重新建構出更為豐富的文化交流網絡。特別是在對於東亞海域的交流中，在航海信仰、以及全球物質文化擴散等主題時，在繁雜的物質文化中，將原本零碎的訊息，被組織成更具整體感的歷史敘事。這樣的學習經驗，讓我不僅強化了對歷史空間的敏感度，也增進了對多元文化互動的分析能力，進一步反思自身研究的視角與方法。在這條學術探索的路上，能與志同道合的夥伴共讀、共思，對我而言不僅是一種知識上的充實，更是一份難得的精神支持。誠摯期盼主辦單位能持續支持這個深具啟發性與連結力的研究社群，讓我們能在多元史觀的培養中，不斷尋得前行的動力。

(五) 歷史學系 許珽森

這學期參加了中古至近世東亞史學習社群舉辦的讀書會，主題為「內亞與海洋視野下的文化交流」，讓我對東亞歷史中的文化互動有了更深刻及不同層次的認識，也有不少心得與收穫。讀書會以內亞草原和海洋航路為雙重視角，探討中古至近世時期東亞的文化交流。我們閱讀了朱振宏的〈唐太宗「跪而吮上乳」試釋〉、孔令偉的〈國法與教法之間：清朝前期對蒙古僧人的禁限與懲處〉以及韓森的《西元一年年》等文章，這些文本幫助我理解在內亞及海洋活動的族群與中原王朝的互動是多麼多元化。內亞部分討論了遊牧民族文化與中央權力的互動，及內亞信仰與習俗對中原格局的影響，這些對後續歷史產生了連續性影響。

海洋視野的討論聚焦於東亞沿海港口城市在文化交流中的作用。通過閱讀相關文本，我認識到海洋貿易如何將遠方的思想、宗教與物質文化引入東亞各地，尤其僧侶與商人在這一過程中扮演了關鍵角色。僧侶通過航海傳播宗教思想，促進了信仰的跨地域流動；商人則通過貿易網絡將異域的商品與文化元素帶入東亞。特別在技術進步的推動下，航海活動的繁榮促進了文化與經濟的交

融，沿海城市成為多種文化交匯的樞紐，見證了跨地域的融合與碰撞。

與學長姐互動環節令人印象深刻。大家針對文化交流的動態與影響展開熱烈討論，分享了對內亞與海洋視野的獨特見解。這讓我開始反思文化交流的複雜性，促使我更關注交流中不同角色的作用與影響。

總體而言，這次讀書會拓寬了我對東亞歷史的視野，讓我認識到內亞與海洋這兩個空間如何共同塑造了多元的文化景觀。我期待未來能進一步聚焦某一具體面向，深入探索文化交流的複雜性與多面性。

(六) 歷史學系 胡日豐

本學期的「內亞與海洋」歷史讀書會透過聚焦於草原通道與海上航線交會的案例研究，讓我第一次把驛路與航路放進同一張世界地圖思考。討論中我體會到，在十一世紀前後的絲路網絡裡，草原政權不僅是轉運節點，更能主動利用濱海港市換取金屬與奢侈品；同時，海上商人對內陸市場需求的即時反應，也重塑了沿途社會的稅制與城市布局。這種「雙向塑造」的視角打破了我過去分割陸路、海路敘事的慣性，進而啟發我在論文裡將港口稅冊與草原補給線並置分析，研究深度大幅提升。

讀書會「導讀—共讀—批判」三段式流程，對我的史學能力有明顯拉升。導讀人把各書的關鍵命題與方法論先行串聯，再讓我們輪流朗讀、即時質疑，迫使我在短時間內抓住跨書對話的核心議題；批判階段則要求提出證據反駁或補強，訓練我把散亂的靈感鍛成可辯論的論點。討論後的共筆整理亦成為可持續更新的資料庫，幫我節省尋找一手文獻與二手研究的時間成本，研究節奏顯著加快。

基於以上經驗，我認為讀書會值得長期支持的理由有二：第一，它在本地史學訓練中補上「陸海交織」的空白，幫助參與者建立兼容草原史、海洋史與全球史的方法框架；第二，它透過嚴謹的共讀與論辯機制，實際提升批判閱讀與跨學科溝通能力，這些技能可直接回饋論文撰寫與教學；支持「內亞與海洋」讀書會，正是投資一個聚焦「陸海匯流」、引領史學視野邁向真正全球化的共享平台。

(七) 歷史學系 余泳琪

能夠參加「內亞與海洋視野下的文化交流——中古至近世東亞史學習社群」，對我而言是一場極具啟發性的學術旅程。這次讀書會將兩大研究視野——「內亞史觀」及「海洋史觀」納入為讀書的主題。

內亞史的重要性在於，它打破了我們對「邊陲」與「中心」的刻板印象。內亞作為游牧民族的活動空間，不僅是帝國興衰的舞台，更是物資、人口與知識流通的樞紐。透過對內亞的研究，我們可以更全面理解歐亞大陸的整體動態，特別是帝國如何整合多元族群與廣大領土的能力。

另一方面，海洋史則提醒我們，歷史並非只在陸地上發生。從東亞、東南亞到印度洋、地中海，海洋連結起不同文化、宗教與經濟體，催生跨文化的交流與衝突。研究海洋史不但能補足傳統史觀對「海上空間」的忽略，更有助於我們理解今日全球化的歷史根源。

對我的研究而言，這樣的視角促使我重新思考傳統疆界的劃分，以及不同文明間流動與交流的複雜性。我特別受到「跨區域互動」這一概念的啟發，開始關注那些被歷史敘事邊緣化的空間與群體，思考他們如何在全球歷史中扮演關鍵角色。這不僅拓展了我的研究方法，也深化了我對歷史動態的理解。

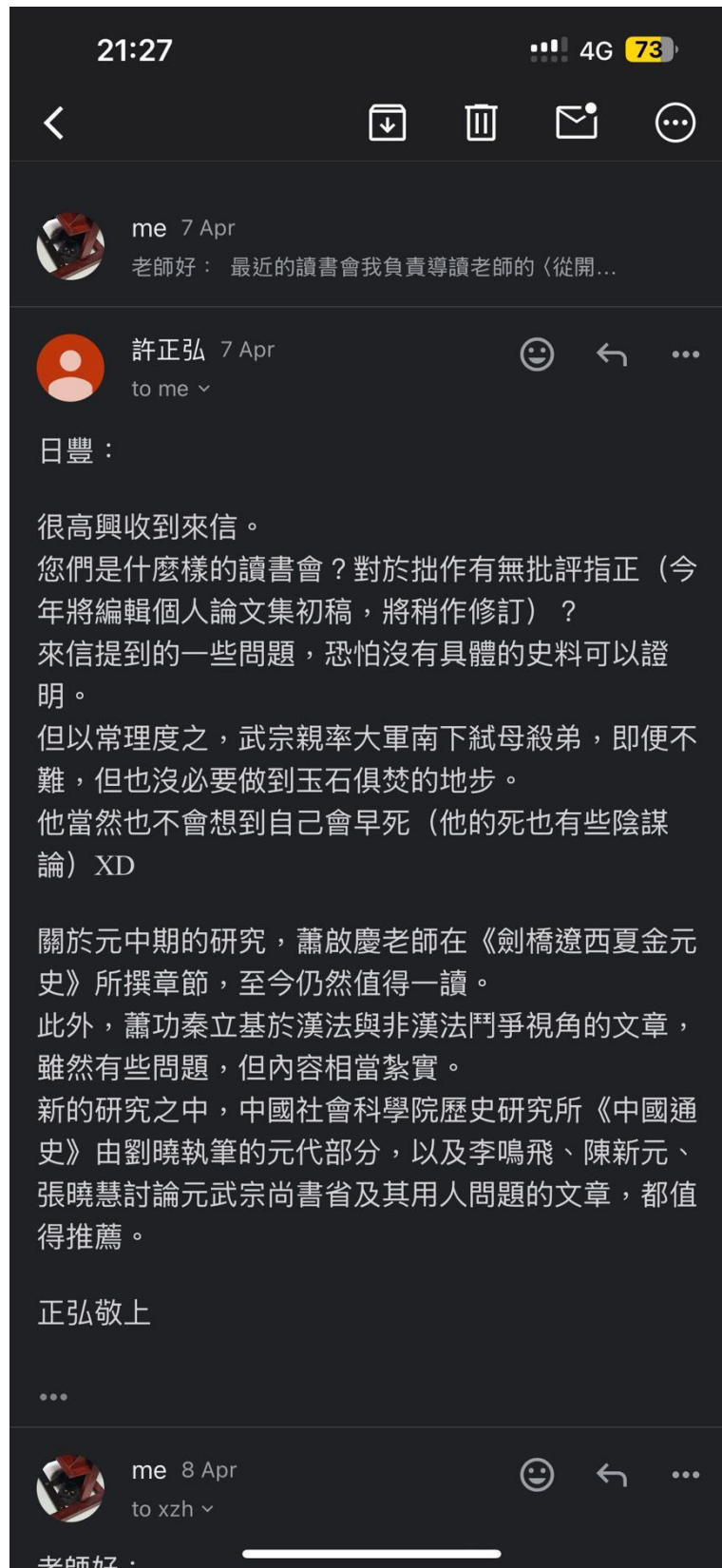
六、附錄

【附錄一】許正弘老師回饋；林韻柔老師回覆

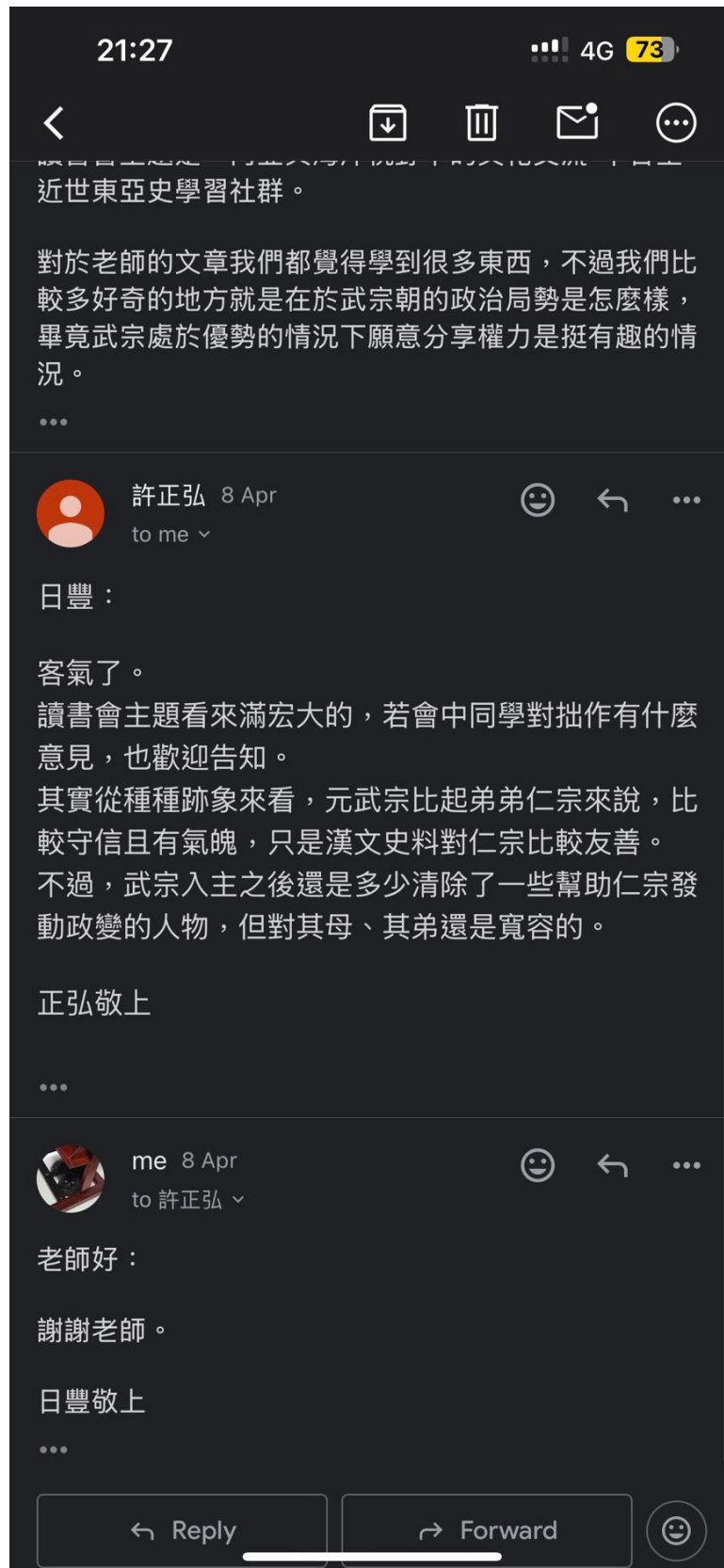
【附錄二】評介韓森《西元一千年：探險家連結世界，全球化於焉展開》(初稿)

【附錄三】殷守甫先生文章中文翻譯。





【附錄一】許正弘老師回饋



【附錄一】許正弘老師回饋

**林韻柔**
目前在線上



佳明，圓仁於會昌五年從長安經泗州、揚州至楚州，時為會昌五年七月三日。之後無法登船，故北行至登州，待了將近一年八個月，至大中元年閏三月十日由登州出發，六月五日至楚州。六月十八日由楚州出發至廿六日抵達萊州。再北赴登州，於七月廿日登上赴日的蘇州船。

他在楚州、登州、萊州之間南北奔波了好幾回。主要是在追赴日商船

你所說的會昌五年與大中元年，是前後兩回。

你回覆了韻柔

你所說的會昌五年與大中元年，是前後兩回。

所以圓仁去了漣水縣兩次，分別是會昌五年與大中元年嗎？

是的

好的，難怪會無法理解 哈

你回覆了韻柔

他在楚州、登州、萊州之間南北奔波了好幾回。主要是在追赴日商船

加上忽略了這一點，謝謝老師指教

↓

2025年4月13日 下午7:33





【附錄一】林韻柔老師回覆

【附錄二】

評介韓森（Valerie Hansen）《西元一千年：探險家連結世界，全球化於焉展開》

（初稿）

陳沛羽*

作者：芮樂偉·韓森（Valerie Hansen）

書名：《西元一千年：探險家連結世界，全球化於焉展開》

原文書名：The Year 1000: When Explorers Connected the World—and Globalization Began

譯者：洪世民

出版地點：臺北：時報出版

出版時間：2022年 8 月

頁數：379 頁

一、學術背景回顧

韓森（Valerie Hansen）為美國耶魯大學歷史系教授，擅長以物質文化作為研究視角，專精於中國唐宋時期的社會史與宗教史。其代表性著作包括《絲路新史：一個已經逝去但曾經兼容並蓄的世界》（The Silk Road: A New History）與《開放的帝國：一千六百年前的中國歷史》（The Open Empire: A History of China to 1600）。這些作品充分展現她以歷史文獻與考古材料為基礎的研究取徑，透過絲綢之路沿線出土的文物與文書資料，挑戰既有的歷史敘事，並揭示人們對絲綢之路歷史的誤解與想像。她強調跨文化交流與全球史的視角，致力於將中國歷史置於更為廣闊的世界脈絡中進行思考與分析。

* 國立臺灣師範大學歷史所碩士研究生

本書為韓森近期的力作，以全球史視野作為本書主要取徑。如其副標題所示，書中核心關懷即為「全球化」(Globalization)，並隱含對當代全球化進程的深刻反思。全書共分八章，自宏觀的世界觀切入，最終聚焦於全球化影響最為深遠的地區——中國。各章分別聚焦於不同區域與歷史時段，展示全球化如何在各地萌芽、發展，進而交織出一幅多元互動的世界歷史圖景。

二、書摘與研究方法

第一章〈西元一千年的世界〉為讀者勾勒出全球七個區域的面貌，探討這些區域之間的交流模式與其背後的動力與阻力。第二章〈往西走吧，維京少年〉描繪維京人航向美洲的壯舉，標誌著全球貿易網絡的初步形成。第三章〈西元一千年的泛美公路〉指出，在歐洲人踏足美洲前，美洲原住民早已建立起貿易網絡，歐洲人僅是沿著既有路徑發展，並充當連結美洲與歐洲的中介。第四章〈歐洲的奴隸〉則探討北歐毛皮貿易與歐洲基督教社會的影響，並以拜占庭帝國的案例揭示「反全球化」的可能性——當皇帝試圖收回賦予威尼斯商人的特權時，卻已無力回天，甚至引發拉丁大屠殺與十字軍東征。第五章〈世界最富有的人〉討論穆斯林商人在西非黃金貿易中的角色，揭示伊斯蘭世界如何在歐亞貿易體系中發揮關鍵作用。第六章〈中亞一分為二〉則著眼於游牧民族如何促成佛教與伊斯蘭教的交流，並將契丹、朝鮮、日本與宋朝納入貿易與文化互動的網絡。第七章〈意外的旅程〉以東南亞為例，探討中國商人如何在東南半島扮演貿易中介，使該地區進一步融入全球貿易體系。第八章〈世上全球化最深的地方〉則聚焦中國，指出鄭和下西洋並非開闢新航路，而是沿襲自西元1000年以來中國人熟悉的貿易路線，藉此強調中國在全球化進程中的主導地位。

三、反思與問題討論

與《絲路新史》相似，韓森試圖挑戰傳統認知，認為絲綢之路並非一條直通貿易路線，而是由區域間的交流所串聯而成，亦無單一中心。同樣地，在全球史視角下，她主張西元1000年是全球化的起點，並為1492年哥倫布「發現」新大陸奠定基礎。本書的核心目標，是揭示西元1000年前後，世界如何透過貿易、宗教與文化交流達成真正意義上的全球化，並探討這一進程對各地社會的影響。

需注意的是，韓森並未深入探討為何全球化的「第一個偉大時代」出現在西元1000年，而是更側重描述當時世界各地發生的事件及其聯繫。她指出，這一時期的區域擴張與貿易促成了人口流動，但與近代殖民時代不同，此時的全球交流並非歐洲主導、亦未刻意改造既有網絡，而是基於區域需求的選擇。此外，當時宗教傳播亦非強迫改信，而是適應並滿足不同地區的需求。

本書試圖回答的核心問題是：我們往往關注霸權的興起，卻忽略了全球化的推動仰賴無數「中間人」的連結——正是這些中介者，使歐洲人能夠利用既有網絡擴張勢力，而非創造出全新的體系。面對當代反全球化浪潮，韓森的研究提供了一種新的視角：既然全球化的開端並非由歐洲人主導，那麼今日的歐洲是否真有权決定關閉全球化的進程？

此外，本書英文版於2020年4月出版，恰逢全球爆發新冠疫情，美國更一度成為疫情最嚴重的國家，導致跨國人員流動驟減，甚至出現「負油價」等前所未見的經濟現象。全球化是否正經歷逆轉（reverse），因此成為熱議議題。正如

韓森在序言最後所言：

事實上，除了現今居住的世界深受西元1000年的事件影響，我們此刻努力解決的難題，正是當時人類首度面臨的挑戰：該與鄰國合作、做生意、允許他們來我們國家定居，並賦予宗教自由，還是將他們拒於門外？對於那些透過貿易致富的外來者，我們應當報復嗎？我們該嘗試模仿尚未精通的技術來製造新產品嗎？最終，全球化將使我們更清楚自身的定位，還是會摧毀我們的身分認同？回答這些問題，正是這本書的目標。

【附錄三】

自由的全球網路：

試論一種新的政治概念史的框架^{*}

殷守甫·英屬哥倫比亞大學歷史系助理教授

引言

本文探索一種新的政治思想史的研究框架，並以此重新梳理“自由”的概念及其脈絡。概言之，11至16世紀，^[i]自由——即一種可以按照自己意志行事的狀態（Podoksik 2010, 240）^[ii]——漸漸成為了一個全球性的政治概念。亞歐非世界之中，各種不同語言的表達自由的詞彙以不同方式相互聯繫在一起。它們或在辭書字書中相互交織，或在宗教經典的翻譯中彼此對應，或在雙語、多語的法律文書中互為闡釋。從亞里斯多德的著作到蒙古帝國的法令，從《阿維斯塔》經文到梵、藏文佛典的翻譯，從南印度的契約到後蒙古時代的詩歌與文書——種種文獻中的“自由”含義各異，但它們共同構成了一個全球範圍的概念網路（a conceptual network on a global scale）。在這一意義上，自由的概念並非西方特有的產物，它是世界不同地區相互作用的結果。“自由”的全球化也不始於歐美殖民帝國的全球擴張；相反，這些帝國的崛起之前，就已經在交錯的文化史中有了豐富的內涵。追索自由的全球網路，在兩個方面有著重要的意義。其一，它告訴我們，啟蒙運動以來發展起來的自由觀，只是早先全球化的諸多遺產之一。我們知道，啟蒙的自由觀旨在“限制國家權力”，保護個人免遭“政府的侵害”（de Dijn 2020, 2, 4）。一直以來，學界討論的重心在於這一啟蒙的自由觀如何上承希臘羅馬，下啟當代社會（Constant 1820, 238; Edelstein and Straumann 2023; Schmidt and Brennan 2010）。我希望指出，啟蒙之自由淵源於11至16世紀的全球網路，也應該在這一脈絡下加以理解。11至16世紀間發展起來的全球網

^{*} 本文作者、英屬哥倫比亞大學歷史系殷守甫教授將其翻譯為中文，並修正了行文中一些筆誤。

路呈現出至少兩種對自由的理解。一是對自由的正面評價（positive valorization）。具體而言，能夠按照自己的意志行事是一種重要的權利，政治體的成員應該享有這種權利。其二則是對自由的負面評價（negative valorization）。因之，人們按照自己的意志行動對於政治體來說是危險的，尤其當那些掌握權力的人不顧規勸、放縱妄為的時候。自由的正負評價其實以不同方式體現了啟蒙的基本觀念，即保障個人權益，免受政府的侵害；但11至16世紀發展起來的概念網路包含著更多深入的思考。這不僅包括自由行動者的法律責任，也涉及官員或權力者行使自由時的道德義務，更關係到任何享有自由的人自由行事後可能帶來了危險。概言之，啟蒙運動扁平化了早先全球化過程中對自由的珍視與審視。其二，挖掘歷史上發展起來的概念網路，促使我們以全球視角來理解政治概念的譜系。就自由的概念而言，歐美殖民帝國的擴張打破了原先不同文化間的思想交流，破壞了正在發展中的全球思想生態。在這裡，我具體反對的是以下這一觀點，即在歐美殖民帝國的全球擴張之前，政治思想不可能是全球性的。舉例而言，安內連·德·迪恩（Annelien de Dijn）的近作《自由史》（*Freedom: An Unruly History*）在許多地方可圈可點；但是她認為，僅就自由而言，“西方政治傳統比其他傳統產生了更大的影響”（the Western political tradition has had far more impact than other, comparable traditions. 2020, 8）。她的看法其實是一種“2.0版本”的西方中心主義。她承認不同傳統中都存在自由的觀念，但堅持認為每一種對自由的理解都是局部的、孤立的現象，而只有西方的自由觀念才產生了全球性的影響。再舉一例，早先，大衛·凱利（David Kelly）和安東尼·裡德（Anthony Reid）編過一部跨亞洲的自由的觀念史。他們指出，“真正意義上的自由觀念，在整個亞洲地區都普遍存在”（Kelly and Reid 1998, back cover）。不幸的是，在凱利看來，這些亞洲傳統的意義，在於為接受西方自由觀提供本土條件（1998, 6）。這裡，2.0版本的西方中心主義再次浮現。論者承認自由的概念在許多文化中都已生更發芽，甚至茁壯成長；但他們堅持只有西方才將自由的觀念轉變為一種跨文化的規範性概念，為現代政治生活奠定了基礎。以上兩個例子呈現出政治思想研究中的一個更深層問題。烏代·辛格·梅塔（Uday Singh Mehta）早已指出，關於自由的主張“通常是跨歷史、跨文

化，且顯然是跨種族的”（1999, 51）；可是，當下的研究仍然存在著羅娜（Loubna El Amine 2016）所說的“西方與非西方之裂”——即西方提供基礎（Skinner 1997; Ryan 2012），非西方負責補充。論者仍然以為，來自西方的政治思想與概念，已經是今天基礎設施的一部分（El Amine 2016; 2021; cf. de Dijin 2020; Kelly and Reid 1998）。在這一背景下，非西方的觀念充其量只能扮演輔助的角色；或者可以豐富我們對西方經典理論的理解，或者促進這些經典理論在不同的地區本土化，最多也只是在提供一些其他的備選方案。西方提供基礎、非西方進行輔助的預設顯然有著巨大的問題，學界已有充分的認識。後殖民理論的學者指出，過去三百年間，西方經典理論本身是在殖民主義與帝國主義的框架下形成的（如 Abu-‘Uksa 2016; Mehta 1999）。比較政治理論的學者則主張，來自不同地區或傳統的知識與觀念，也可以成為現代政治生活的規範基礎（Brown 2011; Crone 2013; Hashemi 2019; Jenco, Idris, and Thomas 2019; Kim 2008）。我希望在這些研究的基礎上更進一步。我希望指出，“自由”本來就是全球交流的產物；在全球化日益深化而歐美帝國尚未取得絕對統治地位的數個世紀間（11至16世紀間），“自由”是發展中的全球性的政治思想的一部分。我希望勾勒11至16世紀形成的全球政治思想與19、20世紀的產物間的差異，也即全球性的概念網路的變遷。這樣的研究需要政治理論與全球史等不同學科間的緊密合作。2012年，珍妮佛·皮茨（Jennifer Pitts）曾指出，相比人類學、世界史等學科，政治理論在“帝國及其全球擴張”的議題上，明顯“慢了一拍”（2012, 353, 352）。今天，這一現象在以下意義上仍然是成立的：相對於人類學、歷史學等學科，政治理論領域的學者並不習慣于以整體的、彼此相連的方式理解前現代的世界；無論是商業網絡、朝聖遠行、宗教傳播，還是帝國擴張，這種種不同的文化交錯、衝突的方式並沒進入政治思想史的視域。相反，過去數十年裡，歷史學者不斷指出，至少11世紀已降，不同的區域以不同的方式聯繫在一起（Hansen 2020; Northrup 2005; Subrahmanyam 2012）。經濟學家、考古學家，以及宗教、科學、文學的研究者們紛紛指出，前現代的物質、文本、觀念的交換（Abu-Lughod 1995; Blake 2016; Golden 2000; Pollock 2009; Zarakol 2022）對於我們理解亞歐非世界的歷史至關重要。不同學科的突破提示我們，前現代的交

流與交錯，不僅可以開啟新的政治思想史書寫，也為政治理論的探索提供了新的契機。儘管如此，政治思想史的研究者在面對不同語言的政治概念的時候，常常面面相覷（Moyn 2012; Pernau 2016; Pocock 2019）。假如一種十六世紀的詞典把一個波斯語單詞和漢語的“自由”列在一起，這並不說明這兩個詞在任何意義上是互通的（參見 Jenco 2015, 17）。把它們連在一起的也可以是隨意的使用——甚至彼此的誤解或錯誤的翻譯。要之，我們的訓練使我們對這樣的現象保持謹慎；但我們卻沒有有效的方法來這種聯繫，更不知道如何將之納入政治理論的視域。同時，前現代的前現代的交流與互動顯然也是在特定的權力秩序下進行的。或信徒尋求庇護，或平民上訴訴冤，他們顯然面臨著王朝的權力結構。追溯前現代的全球思想，當然也要擺脫對之的浪漫想像——仿佛歐洲霸權興起之前的世界就更加平等。最後，我們必須從語文學、歷史學的研究中汲取養分。然而，最為關鍵的是宮崎市定的名言，“考證到一定的程度，就要求有一個飛躍”（考証ある所まで行つたならば、あとは一段の飛躍が要求される。）

^[iii]對於宮崎市定來說，研究者不僅要理解見諸記載的文字，還要還原這些記載背後的歷史過程；對於我們今天而言，我們還需要更進一步，我們要體會這些記載內外的思想的深度。要之，我們需要一套全新的方法。本文將首先提出一種新的思想史的方法，即將概念置於網路之中。^[iv]這一方法顯然得益於社交網路分析、跨語際實踐、全球思想史等領域取得的進展（Latour 2007; Liu 1995; Pernau and Sachsenmaier 2016）。然後我將這一方法運用於史料分析。從11至16世紀的亞歐非歷史中，我選取了十餘種語言的史料——十多年來，我蹉跎歲月，剛好學習過這些語言。由此，我重構出11至16世紀發展起的自由的全球網路。這一網路可以說明我們展開兩方面的研究。首先，它使我們意識到，網路上的一些區塊（cluster，或稱聚類）與節點（node），曾經是如此得重要，儘管今天已徹底為我們所遺忘。我希望指出，這其中最鮮明的例子，就是蒙古帝國之下與之後，“自由”這一概念的發展（Brook, van Walt van Praag, and Boltjes 2018; Favereau 2021）。進而，概念的網路也提示我們，要理解一種觀念，我們不僅可以深入具體時空下的語境，考察其意圖；或追索長時段下的嬗變，梳理其源流；我們還可以追問，一種具體的自由觀如何在同時代的網路下，與其他

語言、其他文化的觀念互動。總之，以自由的全球網路為切入點，我旨在展示以下研究方法：隨著對概念的全球網路的把握，我們就更能夠深入其局部，展開個案研究；同時，隨著對個案研究的積累，我們也能更好地還原概念的全球網路。以下三節，我希望呈現這一良性迴圈。拋磚引玉，求請教于方家。

聯繫為先：置概念於網路之中

當學者遇到一個複雜政治概念的時候，其問題意識往往是：這究竟是什麼意思？換而言之，面對內涵豐富的政治概念，學者習慣的做法是首先闡明其含義，或追溯其語義的演變，或關注在具體情境下的使用（Koselleck 2002, e.g., 82, 209）。這一思維方式，我稱為“澄清為先。”在很多情況下，這是一個好習慣；但我們不能忘記的是，很多時候，模糊是概念不可剝離的屬性。人類學家斯特凡·帕爾米耶（Stephan Palmié）指出，大屠殺等事件的親歷者以他們自己的方式“積極地分析並理解他們的處境”；這種方式拒絕學者在其概念實驗室中追求的那種清晰度（2002, 18）。奧斯維辛之後，澄清是野蠻的。在許多其他情況下，澄清也有其局限。強調澄清的科塞雷克（Reinhart Koselleck）已經指出，概念的“模糊性是政治和社會動盪的一部分”（2004, 45）。劍橋學派的波考克（J.G.A. Pocock）同樣認為概念的模糊性，“是具有政治功能的”（1971, 20）。概念史及劍橋學派的學者都指出了一個根本性的方法論問題：概念只有先加以澄清才能進行研究麼？我們如何可以使概念的模糊性成為研究的物件——在進行有意義的探討的同時，不要污染或破壞這一可貴的模糊性？就此，本節提出一種以網路為中心的方法，其核心主張，我願稱之為“聯繫為先”。讓我們來舉個例子。假設張三看到了法語單詞 *liberté*，就在下面寫了一個英文單詞 *freedom*，來幫助自己理解這個法語詞彙。顯然，這並不說明這兩個詞意思相同。遵循“澄清為先”的習慣，我們就要考察英法兩種語言種，這兩個詞彙的複雜歷史（Koselleck 2002, 27）；然後再進入這個具體的接觸地帶，考察此人在具體語境中的使用。如果我們從網路的角度來看待這個現象，我們則會有一個不同的視角：我們看到了一個最簡單的社交網路。這裡有兩個節點（nodes），即兩個單詞；它們之間有一種聯繫，或者說一條關係邊（edge）。換而言之，無論其中的

詞彙多麼複雜，其使用多麼深奧，至少有一件事情是確定的——即使笛卡爾的精靈也不能否認它的存在：張三的行為，創造了一個小小的網路。至此，我們追問的起點就不再是 *freedom*、*liberté* 的語義了——我們可以之後再展開這樣的探討；網路的視角邀請我們展開這樣的思考：不同的跨語際實踐，怎樣將不同語言的不同詞彙連接在一起。社交網路分析的長處，在於突出關鍵節點。研究者可以追索的是，為什麼一些節點處於網路的中心，這又意味著什麼。譬如另一個人，李四，在拉丁語單詞 *libertas* 下寫了 *freedom*，那麼我們的網路就進一步擴展了。這個的網路的中心是英文單詞 *freedom*。這一發現可以成為進一步研究的基礎。我們可以回到澄清的問題——*freedom* 究竟是什麼意思；但更重要的是，我們可以追問這種網路中的中心地位（*centrality*）承載著怎樣的歷史過程與理論意義。本質上，科塞雷克式的概念史的魅力之一，就在於向我們指出，看似一以貫之的概念背後，有著巨大的含義的變化；而這種變化不僅僅是歷史變遷的產物，也是推進變革的力量（Koselleck 2004, 43; Pernau 2016, 484）。我希望強調的是，節點間的連接也是如此。它們以模糊的方式連起不同語言的、有時難以澄清的詞彙與概念；但這種連接是重要的。社會學家早就認識到，孤立地看，一些社會關係是很微弱的；但是合在一起，這些弱的關係就形成了強有力的紐帶（Granovetter, 1983）。我想說的與之類似。孤立地看，一個詞、一個概念，或是一種翻譯聯繫，它們實在是非常模糊的，看起來是在思想宇宙中最弱的存在——但是它是有意義的，它可以讓我們進入一整個網路。這裡我們需要討論一下翻譯的問題。近來的全球思想史、概念史的研究者，“翻譯的成敗”與好壞引起了學者廣泛的注意（Pernau and Sachsenmaier 2016, 18; see also Karl 2002; 2017）。就此，我個人始終認為，我們不應該以今天的標準、自己的語言學習心得，來評判歷史上翻譯的對錯與優劣。置概念於網路之中，我們可以懸置評判的心靈；問題的關鍵在於，不同的翻譯行為如何改變了網路的結構。比如還有一個王五，他在拉丁語單詞 *libertas* 下寫下了英語 *library*。這兩個詞在語義上鮮有交集；外語老師會說，王五肯定搞錯了。但是，對我們來說，*libertas* 與 *library* 之間的連接同樣值得注意。它改變了我們的小小網路的結構，加強了 *libertas* 的中心地位。和所有社交網路分析一樣，置概念於網路之中有著

明顯的局限。其最根本的問題在於，這一模型之下，所有的跨語際實踐都被視為同質的行為（Davison 2019）——也許張三、李四、王五進行的活動有著根本不同。任何概念的網路，只是捕魚之筌，捉兔之罟。對我來說，概念的網路更像是思想史學者的腳手架——在這裡，不同專長的學者可以通力合作，共同追索概念的連接，在全球變遷的大背景下把握局部的突破。當新的思想的洪業拔地而起之後，我們就需要拆掉這個腳手架了。從概念的網路入手，我們首先會發現不同語言的詞彙與概念早就彼此聯繫在一起。圖1是初步探索的結果——我使用的文獻主要在11到16世紀（詳下）。其中每個節點代表一個詞彙或表達，表示按照自己的意志行事——也即本文一開始界定的自由（相同的顏色代表同一種或相近的語言）。每一條關係邊（edge）代表歷史上切實發生的一種翻譯或闡釋實踐，即某人以其中的一個節點來理解、翻譯、對應另一個節點；上面我注出了大致的時間。顯然，圖1只是一個更大的網路的局部。這個局部體取決於我剛好學過的語言和剛好見到的文獻。即使如此，這個局部也涵蓋了亞歐非世界的許多傳統；它提示我們，到了16世紀末，自由的全球網路已經相當繁榮，並且有多個不同的中心。

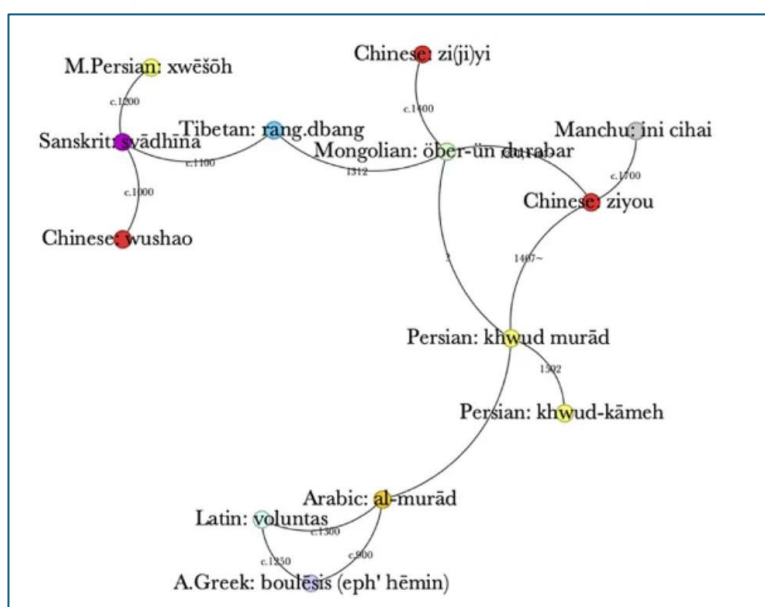


圖1：自由的全球網路，約1000至1600年

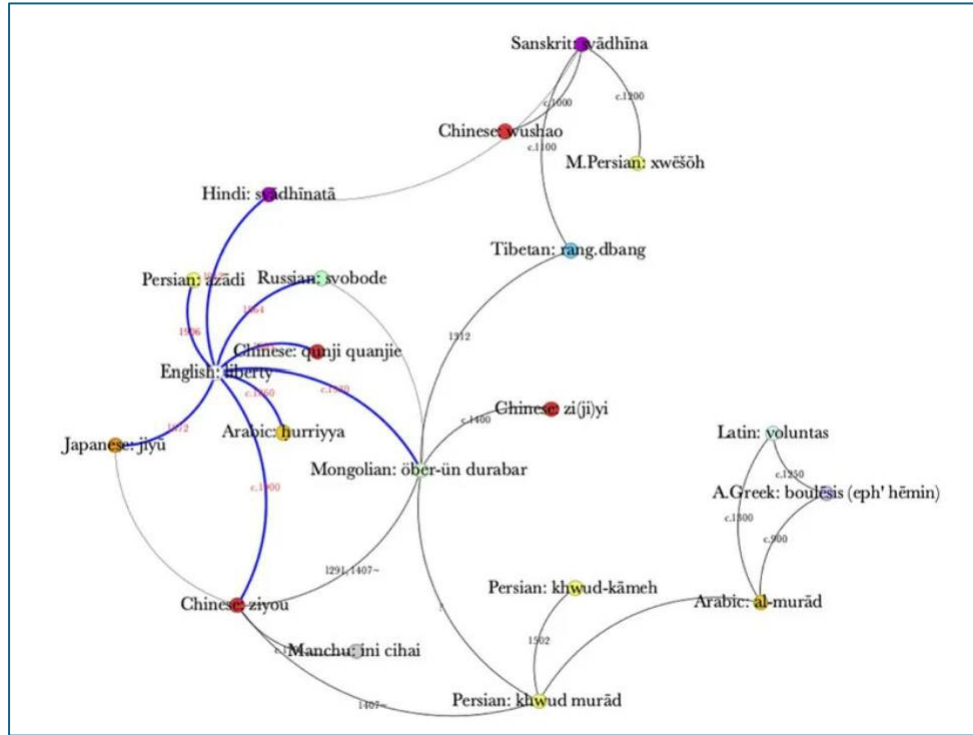


圖2：自由的全球網路，1000至1600年，加上1850至1910年

大體而言，圖1呈現出三個區塊（cluster）。最下方的一組地域上對應地中海到波斯語世界。亞里斯多德在其《政治學》中，將“自由”（*eleutheria* ἐλευθερία）理解為一種按照理性的意願而行事的能力（*bouletai* βούλεται）；這種狀態因放棄理性而不顧束縛的“放縱”（*akolastos* ἀκόλαστος）（Edelstein and Straumann 2023, 1038）。在《尼各馬可倫理學》中，亞里斯多德進一步澄清了這種理性的意願（*boulēsis* βούλησις），及其“基於自己”（*eph' hēmin* ἐφ' ἡμῖν）的方式。這裡我無意推敲亞里斯多德論意志——在我看來，亞里斯多德所講的倫理意義上的意志及其政治意義仍有討論的空間。亞里斯多德的哲學遺產在中古伊斯蘭與天主教世界引起了廣泛的討論。在天主教哲學中，這一議題與自由意志（*voluntas libera*）息息相關。在阿拉伯語世界，伊本·魯世德（Averroes, 1126–1198）在其亞氏《形而上學》注釋中使用 *al-murād* المراد 一詞，來解釋亞氏意義上、理性的意願的物件（Averroes 1964, 1592; Somma 2018, 139）。概言之，理性的行為預設了特定的意圖；意圖又預設了某種物件——作為理性的意圖的物件 *al-murād* 是我們理解最高善的一個切入點。這一阿拉伯語詞彙構成了以下波斯語詞匯：*khwud-murād* خودمراد（以自己的意志的）。這個詞的前一部分是波斯語的自己，後一部分則來自於阿拉伯語的意志（詞根 *r-w-d*，如 *irāda* إرادة）。這一波斯語概念將希臘·阿拉伯世界與蒙古文、漢文文獻聯繫在一起。蒙古帝國橫跨

歐亞，在蒙古秩序之下，波斯語的 *khwud-murād* 也進入了中國。明代《華夷譯語》中將其翻譯為“自由”。事實上，在蒙古帝國時期，無論是漢文的自由，還是波斯語的 *khwud-murād*，都與蒙古語的互譯 *öber-ün durabar* ^{ᠣᠪᠦᠷ ᠤᠨ ᠳᠤᠷᠠᠪᠠᠷ}（以自己的意志，*-ün* 的部分在這裡無法正確顯示）。波斯、漢、蒙三語的表達提示我們，在蒙古時代，自由已經成為了一個關鍵的政治與法律概念；它確定了一些人可以在一些情況下按照自己的意志行事，並且也需要為其後果承擔法律責任。1312年在元大都刊刻的佛經中，已經用蒙古文 *öber-ün durabar* 來翻譯藏文與梵文中表達獨立的概念：*rañ dbaṅ du* ^{རཀྱའ་དབུ་} 與 *svādhīnavṛttayaḥ* ^{स्वाधीनवृत्तयः} (Schwartz 2018, 13)。換而言之，以藏文為媒介，梵文與佛教世界的詞彙也就與漢、蒙、波斯文的世界聯繫在一起了。仔細考察這一聯繫，我們就可以追索在蒙古帝國之下，佛教的一個特定概念如何與作為政治與法律的自由互動。有趣的是，《阿維斯塔》中的《頌歌》有梵文與旁遮普語譯本，前者以 *svādhīna* 翻譯阿維斯塔波斯語的 *xwēšōh*（以本人的）。這樣一來，梵文與波斯文世界又多了一重聯繫。置概念於網路之中，這一研究取徑的潛力不止於此。圖2在圖1的基礎上，增加了一個區塊。這一區塊初步追索了約翰·斯圖爾特·密爾（J.S. Mill）《論自由》與讓-雅克·盧梭（Jean-Jacques Rousseau）《社會契約論》的翻譯（出版時間以紅色表示，關係邊以藍色表示。我們可以看到，在16世紀的全球網路中大顯身手的蒙古語、印地語（梵語）以及漢語的詞彙重新出現了；它們成為了密爾、盧梭等西方思想家的概念的一種翻譯。這些詞在19世紀末、20世紀初的全球網路中繼續發揮著重要的作用（Abu-‘Uksa 2016; Berest 2019; Fung 2010）——儘管，他們在16世紀及以前的全球史中的意義已經完全為人所遺忘了。對比圖1與圖2，我們可以發現現代的自由觀，本質上是從前現代的全球網路中發展起來的——並不是僅僅是歐洲啟蒙運動的結果。但同時，隨著西方列強的擴張，亞非拉的思想家不得不在閱讀、翻譯密爾、盧梭等西方學者的基礎上，重建本土的自由觀（Charfi 2005; Fung 2010; McMahon 2012）。這一過程中，西方的自由觀成為了整個網路的樞紐。以上只是初步的觀察，還需要在未來研究中進一步檢驗與發展。即使如此，圖1足以提出一個研究問題：從13至16世紀，蒙古語的 *öber-ün durabar* 已經成為了全球網路的關鍵節點。我們需要進一步追問的是：這個表達究竟是什麼意思，其含義經歷了怎樣的變遷？當人們使用這個詞的時候，他們在做什麼？顯然，概念的全球網路顯然不是要取代這樣的追問，相反，它引導我們展開個案研究；它告訴我們，那些我們長期忽視的節點，曾經是全球思想史的樞紐。要之，它像地圖一樣提示我們，在哪裡

可以展開深入的澄清性的研究。

進入一個節點：蒙古帝國下的自由與追責

一直以來大家有一種誤解，只有西方文化才將自由視為一種重要的價值（Strauss and Cropsey 1987, 908）。本節中，我希望追索一個節點，由此追索自由一意在蒙古帝國下的發展。概言之，蒙古帝國下的 *öber-ün durabar*，至少有兩方面的含義。首先，以自己的意願或意志行事，這是一種特權或地位。由此，一個“自由”行事的人，必須對其行為承擔法律責任，因為他們是遵循自己的意願而行動的。在蒙古學、文書學研究的基礎上重新考察這些文獻，我希望推敲以下問題：在一個等級社會中，自由究竟意味著什麼？在現代的框架下，我們習慣於認為自由觀念與等級社會格格不入；換而言之，自由話語的使用常常在無形中抹平了權力、地位的差異。本節旨在在複雜的等級關係中重新思考自由，這會幫助我們意識到，至16世紀發展起來的自由的全球網路有著極為豐富的理論內涵（詳下）。我將細讀三類文本：《蒙古秘史》、蒙古帝國的公文書，以及蒙古帝國下的佛典翻譯。“自由”的上述兩種用法，在《蒙古秘史》中都已出現。《蒙古秘史》，艾騫德（Christopher Atwood）認為完成於1252年，其重要性無需多言。我們知道，明初四夷館的譯者以漢字將蒙古語寫出，並用漢語加以注解。這一注解使我們可以進一步把握蒙、漢語概念的互動。這裡的第一個例子發生在1203年。成吉思汗擊敗了其重要對手之一王汗，並俘虜其大將合答黑·把阿秃兒。合答黑·把阿秃兒為王汗死戰，直到王汗突出重圍以後，力竭投降。成吉思汗嘉其忠勇，恩賜不殺。因為成吉思汗自己的勇士忽亦勒答兒戰死，成吉思汗就把合答黑·把阿秃兒和他的部人賞賜給了犧牲了忽亦勒答兒，前者的子孫要世世代代為後者效勞。此外，

ökin kö'ün törö'esü ecige eke anu ö'er-ün dura-'ar bu qudalatuqai (Wulan 2012, 6.52b3, §185; de Rachewiltz 1957, 95.6333).

如果生的是女兒，她的父母不能依照自己的意志（自己意）把她嫁出去。

[v]

因之，合答黑·把阿秃兒及其部人失去了蒙古社會中的一個重要權益，即以自己

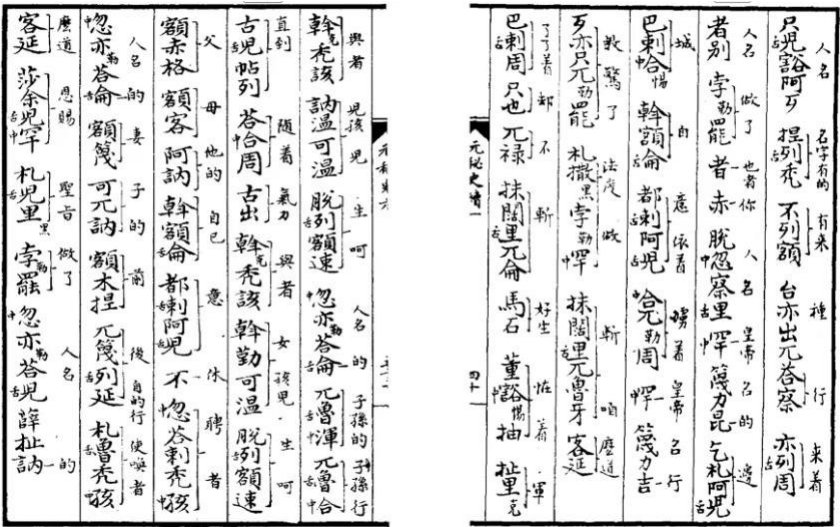
的意志為女兒安排婚事。在等級社會中，依照自己意行事（自由）伴隨著特定的地位。一個人可以贏得這種地位，也可以失去這種地位。在這一意義上，自由的概念其實對於維繫等級社會相當重要。

當 öber-ün durabar 再次在《蒙古秘史》中出現的時候，他表示強調法律責任。1219年，成吉思汗西征回回。他的大將脫忽察裡自作主張，劫掠了當地之諸侯之一的汗·篾力克的邊城。因為這一貿然的行動，汗·篾力克得以撤走，並與成吉思汗的主要對手回合。取得勝利之後，成吉思汗建立了重要的法度，作為“未來判決的先例”（Atwood 2023, 284）：

toqucar-i qan-melig-ün kija'ar balaqat ö'er-ün dura-'ar ha'ulju qan-melig-i dayiji'ulba jasaq bolqan mököri'ülüya ke'en (Wulan 2012, s1.40a3, §257; de Rachewiltz 1957, 154.10625).

脫忽察裡以自己的意志（自意依著）擄掠了汗·篾力克，使汗·篾力克背離了我們。我立下法度，此行當斬。

脫忽察裡的行為是“自由”的（“自意依著”），因此他一個人要為之負責。
“自由”是一個問責機制的一部分。



補圖1：上引《蒙古秘史》

至此，已經明確的是，蒙古帝國中，自由是一個重要的法律概念，系聯起特權地位與法律責任。以上兩個例子中，該詞都出自成吉思汗的聖旨。在十三至十四世紀，成吉思汗的法令在蒙古帝國的不同地區繼續發揮著重要作用。其中，橫亙波斯的伊爾汗國與一統中國的大元尤其值得注意。下文中我將考察三件文書：1290年伊爾汗阿魯渾汗致教皇尼古拉四世的書信，1320年伊爾汗國的一件詔命，以及大元於1323年重刊的、發佈於1291年的命令。分別呈現了蒙古帝國與西歐、波斯、中國的互動。13世紀後期，伊爾汗國致力於與西歐天主教勢力合作，共同對抗中東的以馬木留克為代表的穆斯林力量。在這一背景下，教皇尼古拉四世致書阿魯渾汗，主張天主教為正道，要求後者皈依。阿魯渾汗回信拒絕：

Činggis-qan-u. uruyud öber-ün Mongyoljin durabar aju silam-dur orabasu ba esebesü ber. γayca mongke tngri mede kemejü ad. (Mostaert and Cleaves 1952, 450)

作為成吉思汗的子孫，我們蒙古人以自己的意願，無論我們中有些人皈依了基督而有些人沒有，只有長生天知道。

文書中先強調了“我們蒙古人”（Mostaert and Cleaves 1952, 450），繼而強調這一實體會按照自己的意志選擇其信仰。這裡，öber-ün ... durabar 首先確認了一種地位，即這一實體是“自由”的，是按照自己意志行事的——與上引《蒙古秘史》的用法相同。這裡的用意，當然不是主張現代意義上的民族自決，而是一種現實的政治策略。阿魯渾汗強調了長生天的最高神格，以及蒙古人遵循自己的意志的政治立場。這一宗教信仰與政治主張，並沒有完全排除一些蒙古人會皈依基督的可能性。在這一意義上，大汗仍然敞開軍事乃至宗教合作的大門——但這一合作的基礎，是長生天之下、蒙古人在宗教及其他事務上以自身意志進行選擇的權利。

這一蒙古文文書保存在教宗檔案中，十三世紀時應該被翻譯成拉丁語（Fiaschetti 2020），只是拉丁文本今已不存。關鍵在於，早在十三世紀的時候，一個族群主張自己選擇其宗教的自由的文書已經由蒙古傳統進入拉丁文世界。

換而言之，圖1告訴我們，基於今存文獻，11至16世紀時“自由”已經構成了一個廣泛的網路；然而，許多文獻未能保存下來——許多節點無法出現在圖1上。這提醒我們，圖1的節點背後，往往還有著更為豐富的連接，只是個中細節已經無法確知。下一個例子來自于伊爾汗國的不賽因，也即阿魯渾汗之孫、把哈圖兒汗。1320年，裡海、亞塞拜然一帶的兩兄弟因繼承問題產生了爭執。弗拉基米爾·米諾爾斯基（Vladimir Minorsky）早在1954年就已經指出，當事人是薩非阿爾丁（Safī al-din Ardabili）的連襟——他是著名的教團領導者，也是後來薩菲維王朝（1501–1736）的建立者的祖先。因之，這一文書對於理解薩菲維王朝的興起有著巨大的價值，它呈現出蒙古王朝如何與地方教團互動，並將權力拓展到後者主導的地區。詔書以蒙古文書的典型模式展開，首先交代了陳情者來朝，然後詳引陳情內容，並在此基礎上做出回應（Cleaves 1953, 16）。文書的這一部分引用如下：

ene šiy Badaradin Abul Maqmad Maqmud irüger ögüged irejü
öčigülür-ün
jrlγ-iyar ečige-yügen šiy Čamaladin-u or-a šiy šaqid
Ibrayim-un sužadad-ur [say]uǰu qayas-a-yin w[aγ]b[-ud-]-un
deger-e tüsigdeǰü bügetele aqa minu Šamsadin Maqmad namayi ülü qalyan
jrlγ-ud bičigüd-i manu abč[u w]aγb-udi qarab bolγaj[uγgui] (?) kemeǰü
ünen bügesü ker kiǰü **öber-ün durabar** eyimü yosu ügegüi üiledün
aǰuγui ... (Cleaves 1953, 30)

巴達拉丁·阿布·馬赫瑪德·馬赫穆德獻上祈禱後，來此遞上奏表：

根據詔命，我應該繼承我父親查馬拉丁（Čamaladin）的職位，享有殉教者易蔔拉欣（Ibrayim）之禱告席，並獲得擁有相關財產的任命。然而，我的兄弟沙姆薩丁·馬赫瑪德（Šamsadin Maqmad）不讓我行使，他搶奪了法令和檔，並毀壞了相關財產。

若果如此，他怎生以自己的意志、以這種方式，實施這些非法行為？

柯立夫（Francis Woodman Cleaves）詳細地考察了這一文書。仔細學習其注釋與翻譯之後，我提供了一個簡化的翻譯。柯立夫已經指出，文書中的 *öber-ün durabar* 正是《蒙古秘史》中兩次出現的表達；這裡，緊接其後的是 *eyimü*，這一副詞在這裡表示如此這般。以自己的意志（*öber-ün durabar*）、以這種方式（*eyimü*）由此並列，由此勾勒出當事者的惡行。由此，前者的法律意義更為明確了。當事者使用並濫用了其自由行事的特權，也必須為自己的行為承擔全部責任。我們應該有理由認為，這件文書會以某種方式以波斯語翻譯或轉述——只是關於後者的材料尚未被發現。蒙古語與波斯語間的互譯下文中還將有以考察。

最後一個例子來自於大元。1276年征服江南以後，蒙元將許多匠人編入了官衙。理論上說，這些匠人隸屬於“各局院”，完成其規定的“額數”。但是蒙古帝國之下，官人常常影占匠人，不僅竊取官府的物料，也強迫這些匠人為自己工作——也即所謂的“梯己的勾當”。於是，1291年，南人張萬戶（張瑄）再次將這個問題上奏中書省，中書省認為，這一問題已有成例可循——“不揀是誰局院裡，休教造梯己的勾當者，官人每有氣力的富戶每根底，休影占行者”（Kobayashi and Okamoto 1964, 73）。要之，是官員還是富戶，不得“騷擾”“影占”匠人。中書省的奏文送到忽必烈這裡，情況就發生了變化。忽必烈的聖旨認為：

您的不是有。尚自這裡局院裡有的匠人每根底，桑哥等賊每梯己的勾當裡使用來，不收拾放了呵，開與做賊的門戶一般。自由的不拿著使那什麼，再商量者。（Kobayashi and Okamoto 1964, 73）^[vi]

此段文字，前輩學者雖有注譯，仍有一些不能說通之處。我的理解如下。中書省認為，張萬戶上奏的案件，與之前類似案件性質相同，可依“影占”匠人的成例處理。聖旨則認為，不是這樣的，這不是普通案件，而關乎桑哥專權。桑哥自1287年掌握財權，至1291年落馬。桑哥一黨，遵循桑哥的意志，侵佔各局院的匠人，這些“政治犯”需要首先收拾——不然的話，就像把家裡的門開給

做賊的人。任何按照自己意願行事（“自由的”），也即沒有按照桑哥的意志行事的，需要再行“商量”。

上述文字也即著名的硬譯公文體，其內容以蒙古語語法展開；漢字或呈現蒙古語的虛字，或翻譯一些重要詞彙（Birge 2017, 3）。在這一蒙漢混合的行為中，白話的表達“自由的”是 *öber-ün durabar* 的一種對譯。換而言之，早在元代，漢文“自由的”就是一個全球網路中的法律概念了。如果我的理解在正確的路徑上，上引文書進一步深入了“自由”行為與法律追責的關係。這裡的關鍵，並不是形而上學與道德哲學意義上的，即自由意志與道德責任的關係——圖1中，亞里斯多德所論述的意志在中世紀哲學中得到了進一步發展；而是政治與法律意義上的。對自主意志的不同使用，使當事人承擔不同的法律責任。上引三種文書確認了 *öber-ün durabar* 這一概念在整個蒙古帝國下的重要性——時間上上起成吉思汗，下至其14世紀的繼承者；空間上西至羅馬教廷，中經波斯伊朗，東到中國朝鮮。在全球十四世紀的跨語際實踐中，*öber-ün durabar* 正在成為劉禾所說的“超級符號”。在與蒙古帝國的互動中，拉丁語、波斯語、漢語的相應詞彙的含義，已經與 *öber-ün durabar* 聯繫在一起。以上所有的例子均出自蒙古大汗的命令。這裡我們需要進一步考慮，蒙古帝國下的其他人群如何使用 *öber-ün durabar*？他們如何思考、把握、理論化這一概念？這裡我想考察的例子擲思吉斡節兒（Čosgi Odsir）。他於1311年在元大都以蒙古語翻譯《入菩薩行論》，該書於次年木刻印刷（Cleaves 1954, 13；見附錄）。就翻譯而言，擲思吉斡節兒上承瑪律巴譯師（མར་པ་ལོ་སྒྲུབ་ཚལ་ཀྱི་སྒྲུབ་པ་），將深奧的佛理以淺近易懂的方式呈現；由此，擲思吉斡節兒的譯文在蒙古的概念世界中有了突出的意義。自由是一種特權，一個人可以主張某種財產，可以以自己的意願為子女安排婚事、建立家族聯盟，甚至可以攻打、擄掠一座城鎮；如果一個人的特權影響到了他人同樣的權益的時候，這該怎麼辦呢？擲思吉斡節兒認為，只有沒有其他競爭者來干預的時候（*temečeldüküi künügegči ügegüi-e*），一個人才真正地、正當地享有其自由。這不是說要將其他人在軍事上或物理上擊敗，而是在一個人實現覺悟之後。覺悟者的共同體超越於紛爭與衝突之上，只有在這裡，一個人才可以真正按照自己的意願行事。這裡，我提出了一種對擲思吉斡節兒的政治性的解讀：

基於蒙古的“自由”理念，這種理念在一種特定的共同體中才能有更好的（甚至真正的）實現；這個共同體中，成員之間不再會有任何零和競爭，每個人享有的都是無限的。進入這個共同體的方法，也即實現真正自由的途徑，則在《入菩薩行論》之中。



補圖2：藏文《入菩薩行論》(10.28)

要之，本節指出，概念的全球網路（如圖1）可以引導我們進行個案研究；因之，我們可以重新發現之前完全忽視的重要思想傳統。蒙古帝國將自由視為為一種特權，人們可以享有這一權益，也可以失去之。由此，蒙古大汗賦予了帝國之下的特定人群相當的自主權，同時要求他們對其“自由”行為負責。在這一概念框架下，搠思吉斡節兒的譯經又將這個問題又推進了一大步。對他而言，問題的核心在於一個人究竟在怎樣的情況下，才能合理地、真正地享有自由——一種隨心所欲的狀態？搠思吉斡節兒主張：這只有在覺悟者的共同體中才能實現。在蒙古全球化過程中，蒙古語的自由概念進入了拉丁文、波斯文、梵文與漢文的世界，與不同語言的概念互動。蒙古世界中自由的兩種含義——值得享有與捆綁責任——是一個更大的全球網路的局部。從這個局部著手，重新思考作為整體的概念網路的豐富內涵，則是下一節的目標。

回到全球變遷：自由的正負評價

在全球思想史上，有許多關鍵節點，它們在歐美霸權之下被徹底抹去（epistemicide）（de Sousa Santos 2014）。上一節中我們看到，概念的全球網路可以說明我們發掘這些節點。將概念置於網路之中，還有更深的方法論關切。以往，我們研究一個思想概念，一方面要回到其具體的語境（如忽必烈朝的政

治)，另一方面也會考察這一概念在一段時間內的演變（例如從蒙古帝國興起到後蒙古時代）。這裡我希望指出的是，除了具體的語境與歷時的變遷，我們還可以將概念放置在更大的全球網路中：考察其在當時全球思想地平線上的位置與意義。如果說上一節展示了研究者可以進入概念網路的局部（zoom in）展開個案研究，接下來的討論則要回到整體（zoom out），在全球思想史的場域下重新考察蒙古語及其他語言所表達的概念。具體而言，我首先追隨歷史上的翻譯者，由此呈現對自由的兩種評價。負面評價認為，自由對政治共同體構成威脅；正面評價則主張，自由對共同體的成員不可或缺。繼而，我希望指出，自由的負面與正面評價關係密切（continuum）；11至16世紀的思想者們在各自的語境之中做出了自己的判斷，其實踐有著深遠的理論意義。

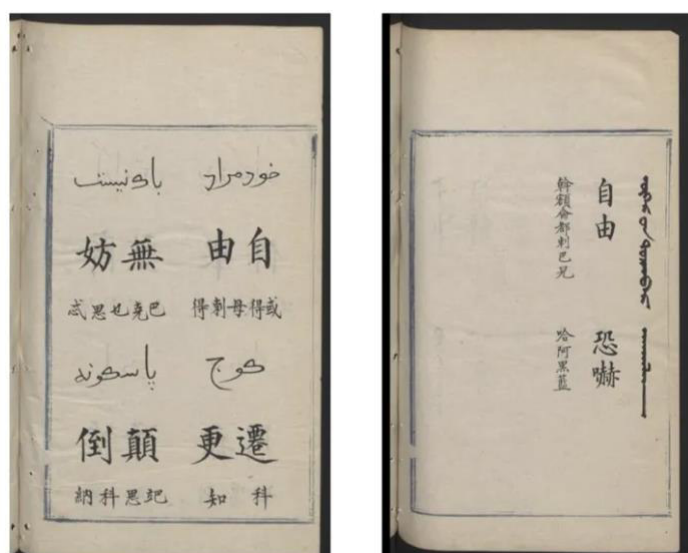


圖3：《華夷譯語》中的“自由”

1407年，篡位不久的朱棣設立了四夷館（Lotze 2016, 31; 另見 Liu 2008; WuyunGaowa 2014）。朱棣有意逐鹿天下，將大明打造成蒙古帝國真正的繼承者。四夷館承擔尤為重要的翻譯工作，將蒙古語、波斯語、緬甸語和泰語等文獻翻譯成漢語，並將漢文文書翻譯成其他語音。隨著時間的推移，四夷館的官員和學者編纂了“雜字”與“來文”，前者整理核心詞彙，後者彙編典範文書，兩者共同促進教學與翻譯活動。這些文獻多有抄本存世。四夷館的譯者以漢文“自由”對應蒙古語的 *öber-ün durabar*，以及波斯語的 *khud-murād*——圖3是柏林國家圖書館的寫本（或抄寫於16世紀後期）。

蒙、漢、波斯語詞匯間的聯繫讓我們回到澄清性的問題：這些詞彙究竟是什麼意思？上文已及，波斯語的 *khud-murād* 由兩部分構成，即波斯語的 *khud*（自己），以及阿拉伯語的表示理性意圖（的物件）的 *murād*。後者源自詞根 *r-w-d*，在阿拉伯語寫作中有著豐富的歷史。弗朗茨·羅森塔爾（Franz Rosenthal）指出，從這一詞根衍生的詞彙早已頻繁出現在阿布·海彥·塔瓦希迪（Abū Hayyān al-Tawhīdī，卒於1009年後）的行為哲學中。這位10世紀末的思想家寫道，“當某人進行選擇（*mukhtār*）時，就是想要（*murīd*）兩者中最佳（*khayr*）……而不是在任何意義上被迫接受某個選項”（轉引自羅森塔爾，2015, 42n49）。羅森塔爾認為，這種“追求最佳”的能力不應與自由意志（及決定論）的問題相混淆；這其中關切的重心在於人的行為與人之為人最根本的意義（*ibid.* 42）。波斯語的 *khud-murād* 可以在許多13世紀及已降的文獻中找到（Hakimazar 2009）。舉例而言，阿米爾·庫斯洛（Amīr Khusruw 1253–1325）是德里蘇丹國的傑出詩人。他曾這樣寫道：

خسروز تو بیقرار باتستدلر اچھکنمکھ خود مراد است .

Khusruw zi tu bī gharari bā tust dīl ra chī konam ke khud murād ast (Nafīsī 1361/1982, 59).

因為你，庫斯洛方寸已亂，要與你在一起；心已自由，我該如何是好？

庫斯洛呈現了一種心智狀態：他的心有了自己的意志——要與愛人在一起。他不再能駕馭心的這一意志。詩所呈現的意境，當然不是希臘哲學意義上的“意志薄弱”，即某人無法按照自己的意志而行動；這是說，心已不由自主，進入了一種“自由”的狀態。這種狀態打破了心的平靜，造成了一種不安與躁動（*bī gharari*）。德里蘇丹國的思想家進一步探討了“追尋自己的意志”（*khud-murād*）的政治意義。例如，1510年，德里蘇丹的學者謝赫·邁赫穆德·本·謝赫·齊亞烏丁·艾哈邁德（Shaikh Mehmood bin Shaikh Zīā’uddīn Aḥmad）編纂了一本波斯語詞典，名為《幸福之禮》（*Tohfatus Sa’adat*）。該詞典以如下方式解釋了詞語 *khudkāmeḥ*（指專斷者）：

خودکامه: واومعدوله، خودمیراد .

khudkāmeḥ: vav maghduleh, khud murād (Shaikh Meḥmood 1510/2019, 1074).

khudkāmeḥ : 其的字母 u 為不發音，意為“自由的” (khud murād)。

謝赫·艾哈邁德顯然不是說這兩個關鍵字——“獨裁者” (autocrat) 和“自由的” (self-willed) 是等同的。他也沒有對其中任何一個概念展開論述。因此，其中的概念保持著相當的模糊性。有趣的是，他用 khud murād 來注解 khudkāmeḥ，卻告訴讀者，khudkāmeḥ 中的 u 是不發音的——不要念成 khavad 之類的。對於今天的讀者來說，這可能有點奇怪：既然他用了 khud murād，應該假設讀者已經知道 khud (自己) 這個詞了，為什麼要特特為提醒讀者，khud 在 khudkāmeḥ 中要如何發音呢？這種注釋方式可能恰恰說明了德里蘇丹國的多語實踐，大家對波斯語的詞彙並不那麼熟悉——這或許還要進一步考察。

今天的波斯語中，khudkāmeḥ 作為獨裁者的意思已經穩定了下來。但16世紀時，這個詞與今天所說的獨裁者或有一些差異。以我的淺見，這主要是說這個人在某件具體的事情上是專斷或武斷的。謝赫·艾哈邁德的詞條告訴我們：如果掌握權力的人按照自己的意志“自由”行事，這就會造成武斷、獨斷，甚至獨裁。這裡，對自由的負面評價愈發清晰了。這也提示我們，“自由”和“獨裁”之間有著緊密的聯繫。漢文世界中，“自由”也可以指一種獨斷。例如，1216年，陳規就對其女真君主進言說，“萬一政事之臣專任胸臆、威福自由……” (Toqto'a 1975, 109.2405)。陳規的說法與謝赫·艾哈邁德如出一轍：那些掌握了一定權力的人，如果追尋自己的意志，這就會造成一種專斷，這對於政治體是有害的。漢文的“自由”，就其本意而言，是按照自己的意志而行事，這與阿布·海彥·塔瓦希迪的理解一致。它也蘊含著對自由的正面評價。元雜劇中“自由”一詞，往往表現的是人們希望有用的、能夠為自己的事情做主的狀態 (West and Idema 2010, 99)。朝鮮王朝的漢文書寫中也有許多類似的例子。1482年，司諫金礪石言：

前朝末，元置達魯花赤，凡事不使我國自由。(Sŏngjong sillok (137.3-1))

這是說，高麗王朝後期已經淪為了蒙古帝國的一部分；蒙元的達魯花赤決定高麗事物，國家失去了按照自己意志決策的自由。而朝鮮王朝與之有著本質不同，如王思翔（Sixiang Wang）所指出，大明從一開始就明確了其“聲教自由”的地位。^[vii]這裡，“自由”的概念明確指保護一個實體不受政府的干預——與啟蒙的自由觀相仿；同時，這裡的實體不是個人而是一個政權或者“國”，某種意義上，是一種切實的主權觀。本質上，漢文的“自由”一詞已經明確表示一國決定自身事物的權利。

至此可以明確的是，蒙、漢、波斯文的節點背後，並不是一個同質的自由觀。這裡至少有兩種截然不同的對待自由的態度。自由的正面評價強調個人甚至國家按照自己的意願行事的權利；負面評價則強調一旦權力者自由行事，可能會給其他人或整個共同體帶來災難。蒙古語的 *öber-ün durabar*，在這兩種意味間（continuum），頗值得玩味。它指一種可以按照“自己意”行事的特權或地位，不再需要聽命於他人；擁有這種自由的地位是好的。同時，它也是一種追責機制。如果一個人是依照自己的意志行事的，如果這一行為對共同體造成負面影響，那麼當事人就需要為之承受責罰。換句話說，一旦我們將 *öber-ün durabar* 置於全球網路之中，它的理論意義以以下方式向我們顯現。自由的正面與負面評價之間，有一種動態的關係：自由是好的，是值得擁有的，在一個不平等盛行的社會中，有權勢的人就會希望擁有這種地位；於是就需要有一個概念與規範框架，來約束他們的自由行為。在蒙古帝國中，一種自由的行為僅僅不妨礙其他人同樣的自由是不夠的；以自己的意志的行為需要自己來承擔其代價。自由的正負評價給我們提供了一個新的視角，來把我16世紀已降全球範圍內自由概念的變遷。從十七世紀的英格蘭到歐洲的啟蒙運動，此間發展起的自由觀其實是中世以來對自由的正面評價的延續。斯金納（Skinner）等學者指出，十七世紀中葉，歷經動盪證據，英格蘭的思想者們深入探討了以下問題：在進入一個政府主導的政治社會後，個人是否仍然可以享有自由，以自己的意志行事；這一問題促使從彌爾頓（Milton）到霍布斯（Hobbes）的思想家重新思考政府的基礎與恰當形態（Skinner 1998）。進一步推進對自由的正面評價，這並不是歐洲獨有的現象。例如，同樣在十七世紀，滿洲興起，大清帝國將蒙

古等地納入版圖，並頒佈了《蒙古律書》。如蒙古文刻本《康熙六年（1667）增訂舊紮撒書》

蒙文：kelelčegsen süi-yi qorin nasun-dur kürtele ese abubasu, ökin-i ečige eke inu **öber-ün duratu** γajar-a ögtügei (Li 2006, 10b.519).

漢文：所聘之女若年至二十仍不娶，則其父母另有願聘之處，聽之。

此例關乎一種特定的自由，即父母的按照自己意願行事（**öber-ün duratu**，有願）為女兒安排婚事（見上引《蒙古秘史》）。在最初達成婚約的時候，父母行使了這種自由，這種自由也隨著契約的建立而失效了——女兒既已許配，他們就不再能自由地為之挑選其他夫婿。但是，這一婚約又受到法律的進一步約束：如果女子年滿二十，男方仍不聘娶，這一婚約就失效了。父母重新獲得了按照自己的意願為之安排婚事的自由——這是法律所允許的。這一父權制下的實踐提示我們，在《蒙古律書》的秩序下，**öber-ün duratu** 是一種法益。

對自由的負面評價，也是前現代的自由的全球網路的重要遺產。從唐帝國到拜占庭，再到後加洛林的世界，有權勢的領主、郡守認為自己享有種種“自由”，即使這種自由以犧牲當地百姓的福祉為代價。這種實踐引發了廣泛的批評。宋代的士大夫痛陳武夫貪濁，後加洛林的教士反對騎士霸凌農夫的陋俗，而拜占庭後期牧伯之官的任命文書，亦有“闔境昭蘇”之語（ἐπιμελεῖσθαι τῆς ἀνακτίσεως）（Yin 2022, esp. 535, 553; see also Coulson 2003, 98; Koziol 2018, 77）。他們都是在回應一個更大的問題：有權勢的人不僅盤剝弱勢的人群，他們甚至發展起了一種話語，來合理化自己的這種行為——認為自己有這樣做的“自由”。而這樣的自由必須加以限制。此外，前現代的世界還有大量的鏡鑒式的書寫，要求統治者廣泛聽取意見，反思自己的過失。這些文獻同樣指出，有權勢的人不能只遵循自己的意志（Forster and Yavari 2015; Blaydes, Grimmer, and McQueen 2018; Yin 2023）。不幸的是，在歐美的主流話語中，對自由的負面評價長期以來受到壓制；這一話將自由打造成一種崇高的理念，將伴隨自由的潛在問題歸給“放縱”（license）等其他詞彙。將概念置於網路之中，我們就會發現自由的正負價值之間有著難捨難分的複雜關係。進一步探索這一關係同樣需要我們拓寬政治思想史研究的史料基礎。上文已經指出，官僚體系內部的工具書，長期以來不受重視，在未來研究中有著突出的潛力。這裡再舉一例。滿漢

合璧《六部成語·吏部成語中》有以下一條：ini cihai ekisaka tehe/ 偃息自由 (Liubu chengyu 1842, 1.16)。

這其中包含著以下觀念：帝國的官員即使沒有違反任何法典，也不應該隨意地、按照自己的心意躺平休息；相反，他們應該積極投入自己的公共職責。這裡，按照自己的意願行動——比如休息——意味著當事人追求的是自己的利益；“自由”的這種自利性正是波斯語術語 *khudmurād* 所包含的含義。一個政治體或官僚機構需要約束權力者的這種自利式的自由行為，這樣才能確保整個共同體的福祉。十八世紀後期清廷編纂的《五體清文鑒》提供了另一個例子。該書將滿文的 *cihai*（以自己的心意）與察合台語的 *mayli* میلی（意向、傾向）（*Wuti qingwen jian* 1794）聯繫在一起。與此同時，奧斯曼帝國之下，強調“沒有約束或限制的”*serbestiyyet* 等詞彙扮演著重要角色（Lewis 1986, 589; see also Lewis 2008, 153n2）。從奧斯曼土耳其語的文書到察合台語的世界，這些突厥語的概念之間有著怎樣的關係，還需要更進一步的考察。無論如何，未來的研究可以深化我們對突厥語政治思想的理解，使我們可以探索大清與奧斯曼帝國間的聯繫與異同。限於篇幅，本節未能對所引材料展開深入的歷史分析與文本細讀。我希望實現的，是呈現局部的變化與全球變遷之間的關係——即將網路中的節點與作為整體的網路聯繫起來。對自由的正負評價提供了一個的視角。從英格蘭到大清帝國，政治家們推動立法，以保護法律之下的自由；從女真王朝下的陳規，到德里蘇丹國的謝赫·邁赫穆德，他們批評權勢者“自由”的傾向——即使這種自由沒有直接違反法律。為了讓政治共同體的其他成員能夠享有自由，權勢者的自由必須引起警惕。循著自由的全球網路，不同的思想者們在彼此相連的詞彙之間，探索自由的正負評價間的張力。在這一意義上，自由不僅僅是自由主義或共和主義的核心概念，也是11至16世紀全球化的重要遺產。

結論

本文闡述了一種以“連接”為核心的研究方法，即將概念置於網路之中，並從三個方面展示了其潛力。首先，它揭示了11至16世紀，自由已經是一個全球性的政治概念了，或者說，一個自由概念的全球網路已經形成。其二，構建這

一網路的過程中，我們發現其中的一些關節節點在政治思想史上有著重要意義——儘管它們早已為學者所遺忘。其三，自由的全球網路邀請我們重新思考以下問題：來自特定語境（例如蒙古帝國）的思想如何成為全球性變革的一部分？在這一過程中，不同的思想家又如何在其正負價值之間，把握自由的概念？那麼，自由的全球網路如何說明我們重寫自由的歷史呢？更直白地說，人們可能會有這樣的疑問：啟蒙時代的自由觀旨在在限制國家權力並保護個人權利，因此對於現代世界是重要的；追索11至16世紀的概念網路，對我們來說究竟有什麼意義呢？我會從兩方面回答這一問題。第一，11至16世紀的概念網路，其實包含著非常多的限制當權者權力的構想；啟蒙式的保護個人免受“政府侵害”的理想，來自於一個更大的全球網路中的一個微小局部（de Dijn 2020, 4）。第二，啟蒙觀念的壟斷式地位使我們無法看到網路中其他思考自由的方式。11至16世紀發展起來的全球網路不斷提示我們，自由是重要的、需要珍惜的，也是危險的、值得警惕的——尤其在一個不同人、不同階層權力、實力懸殊的世界裡。限於篇幅，本文無法進一步追索17世紀以降，自由的全球網路的變遷。“13世紀開始，蒙古帝國深化了全球化的進程；”16、17世紀起，“歐洲人終於始加入這一過程”（Melvin Koushki 2016, 148）。全球思想的圖景由此發生了巨大轉變。歐洲以及後來美利堅的殖民帝國之下，帝國的文化工程師開始以自由之名，行殖民之實（Wael Abu-‘Uksa 2016, 18；另見 Immerman 2012; Pitts 2005）。英、法、美帝國下的宣傳機器將自由的正面價值打造成一種崇高的理念，將其標榜為西方固有傳統，傲然地殖民地缺少這樣的傳統，必須接受列強的啟蒙。反帝反殖的鬥士拿起思想的武器，高舉自由的旗幟，捍衛自身的獨立（見 Sultan 2020）——而在這一過程中，曾經如此繁榮的全球性思想遺產則為人們所遺忘。我希望概念的全球網路可以說明我們追索這一變遷，以及其他政治概念的演變。因為種種的跨語際實踐，不同語言的詞彙及其背後的概念間有著各種廣泛的聯繫；施珊珊（Sarah Schneewind）曾寫道，如果我們系統追索早先學者已經意識到的種種聯繫，我們就會發現許多的想法與做法，“並不來自於西方，而來自整個世界”（2012, 91）。屆時，我們就可以更好地評估，西方的擴張如何破壞了早先全球思想的生態。

Appendix A: *Bodhisattvacaryāvatāra* (10.28) in Comparison

	The Text in Source Language	My Translation in English
Śāntideva (ca. 685–763), <i>Bodhisattvacaryāvatāra</i>	भवनत्वक्षयकोशाश्च यावद् गगनगनञ्जवत् निर्द्वन्द्वनिरुपायस्ताः सन्तु स्वाधीनवृत्तयः॥ bhavantvaksayakośaśca yāvad gaganagañjavat nirdvandvānirupāyāstāḥ santu svādhīnavṛttayaḥ (TLB; Bhattacharya 1960, 237)	Let them reside in the undecayed vessel and be as majestic as Gaganagañja, the Sky-treasure Bodhisattva. Free from all dualities and means, let them be self- independent beings.
Devaśāntika's Chinese Translation	而得無盡藏 乃至虛空藏 無緣無方便 無少才不喜 (TLB)	Thus, one acquires endless treasure, which amounts to Gaganagañjavat, the Sky- treasure Bodhisattva; Without being conditioned, without [relying on] means (upāya), Without shortage, [how can] there be no happiness?
Mar pa's Tibetan translation of the 11 th century	ཐགས་ཅད་ནས་མཐའ་མེད་པའི་ནུ། མོངས་མྱོང་ཆད་པ་མེད་པར་ཤིག། མྱོང་པ་མེད་ཅིང་འཇོ་མེད་པར། རང་དབང་དུ་ནི་མྱོང་པར་ཤིག། thams cad nam mkha'i mdzod bzin du lois spyod chad pa med par śog rtsod pa med ciñ 'tshe med par rañ dbaṅ du ni spyod par śog (TLB)	Let them be as majestic as Gaganaganja the Bodhisattva, Enjoying the boundless treasures; May they be freed from conflicts, and May they be beings of independence.
Čosgi Odsir's Mongolian Translation	dayusqali ügei ed tabar-tan boltuyai: temečeldüküi künügegči ügegüi-e: öber-ün durabar edleküi boltuyai. (Cleaves 1954, 43)	Let them all become ones who have possessions and properties without limit. Without there being someone who does harm, let them enjoy on their own will.

注釋

^[i] 在分期上，英文版中使用了“全球中世紀”（約600至1600）的框架（見 Forster and Yavari 2015，以及 Hermans 2020），因此將11至16世紀稱為“中世紀後期”。所有的分期方式都有相當的隨機性，全球中世紀的框架對中文讀者來說或許較為陌生。因此下文中，我以“11至16世紀”指稱這一時期。這一時期上起1000年以降不同大區間的交流（Hansen 2020），中經13、14世紀的蒙古全球化（May 2012），並揭開後蒙古時代的世界格局。

^[ii] 斯金納（Quentin Skinner）等學者早已說明，以賽亞·柏林（Isaiah Berlin）所區分的積極與消極自由，對理解自由的概念及其歷史毫無幫助（Skinner 1998, 9; Gatti 2015, 4）。英文本中，我使用了波多斯克（Efraim Podoksik）的分析框架，即 the state of being able to act on one's own will without significant external constraints（見 Podoksik, 2010）。承蒙斯金納老師指出，其中 without significant external constraints 會引起不必要的誤解，此處刪去。

[iii] 宮崎市定，《宮崎市定全集·6》（東京：岩波書店，1999年），第5頁。

[iv] 下文中包含著我對科塞雷克（Reinhart Koselleck）的一些初步的批評與反思。儘管我很佩服科塞雷克的個案研究，但對於方法的 Begriffsgeschichte，我實在有一些保留意見。在本文中，我始終把概念的研究放在思想史的脈絡下。

[v] 英文版參考艾驚德新譯本重譯。此處基於蒙古語，並參考劄奇斯欽、餘大鈞重譯；括弧中是明人的注釋，參見補圖1。

[vi] 另見方齡貴，《通制條格校注》（中華書局，2001年），第104頁；郭成偉點校，《大元通制條格》（法律出版社，2000年），第22頁；黃時鑒點校，《通制條格》（元代史料叢刊）（浙江古籍出版社，1986年），第23頁。

[vii] Sixiang Wang, *Boundless Winds of Empire Rhetoric and Ritual in Early Choson Diplomacy with Ming China* (New York: Columbia University Press, 2023), 66. 英文版的處理比較單薄。此處基於金聖文、王思翔兩位老師的指點稍加補充。