

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 359 期
2022 年 9 月 15 日

目 录

【清史研究专辑】

【论 文】

- 诠释“正统性”才是理解清朝历史的关键 杨念群
- 华夷秩序观的文化遗留与民族国家理念的冲突及调适 杨念群
- 大清：一个首崇满洲的复合性中华皇朝 常建华
- 超越民族国家意识重新思考清朝 欧立德 (Mark Elliott)
- 清朝是什么样的政权？ 盖博坚 (Kent Guy)
- 清朝的 AB 面：草原帝国还是中原王朝 孔令伟

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

【论 文】

诠释“正统性”才是理解清朝历史的关键¹

杨念群²

中国的清史研究包含着许多传统议题，如清朝与明朝宫廷结构与制度的异同，超大疆域的控制与民间治理的得失，满汉关系的持续纠结，人口的爆发式增长与经济发展之关系等等。持续沉浸于传统议题容易形成路径依赖，比如有些学者总是喜欢刻板地强调明清两朝的连续性，仅仅把清朝统治的成功经验归结为对明朝体制的再现与模仿。甚至清朝被反复诟病的一些现象，如满汉冲突引起的民族压迫，也被断定为满人受文明浸淫的程度不够，这是“汉化论”的核心观点。最近几年强势崛起的新清史则强调清朝与前朝主要是明朝制度的差异性。由于清朝是以异族身份入主大统，同时又实际控制着有史以来最为广大复杂的多民族共存的疆域空间，这两个条件恰恰都是以往汉人王朝统治所不具备的，故在西方学者眼里，清朝呈现出了一种貌似西方的帝国气象。在我看来，这两个极端论述均有失偏颇，很易为对方的批评留下口实。

当代一些学者大致沿袭了宋学家们的看法，即以宋明王朝模式衡量清朝统治之得失，同时以汲取儒家意识形态的深浅程度作为判别文明优劣的唯一标准。他们假设，以汉人为中心打造完成的儒学系统在中国历史上一直占有无可置疑的垄断地位，其他民族要想入主大统，就必须以汉化作为基本前提。然而，最近的研究表明，宋以前儒家对基层的控制力是极其薄弱的，它只不过是上层王权争夺统治正当性的工具，并没有在乡村治理层面加以有效运用。至少我们没有足够证据表明儒家对普通老百姓的日常生活起着决定性的影响。我们可以设想，当朱子撰写《家礼》，率先把儒家礼仪灌注于乡村基层，才得以使普通民众有了接触道德教化的机会。可在此之前，儒学凭借什么样的渠道向下渗透呢？总不能仅靠个别“循吏”心血来潮式的短期推广就遍地开花了吧？也就是说，在宋代以前，并不存在有说服力的儒学制度化普及模式，所以，所谓的“汉化说”只不过是宋人构造出来的一套想当然的儒家理想话语，对以往的历史解释力是非常有限的。这种看法明显高估了儒教统合政治与社会资源的能力，容易堕入文化决定论的窠臼。

而且我们要知道，“汉化论”背后隐藏着一套令人尴尬的历史逻辑。宋代留给我们的印象总是被北方的辽金政权进逼勒索，军事上屡战屡败，领土日益缩窄。钱锺书先生有个幽默的比喻，他说宋的国势远没有汉唐强大，宋太祖睡的还是卧榻，到了南宋，那张卧榻更从八尺方床收缩而为行军帆布床了。既然“一统”格局终成一梦，宋人自然要加倍努力培植文化优越感，突出主张种族之间的交往不应以武力取胜为准，想借此面对辽金威胁时仍保留心理上之优势。“夷夏之辨”在宋代兴盛，即起因于疆域狭小引起的自卑感，也与宋儒企图用文化优势弥补军事衰败的脆弱心理有关，对此微妙的局势论者不可不深察明辨。

儒家文化固然在宋明时期以相当稳健的姿态向宫廷和民间进行双向渗透，最终成为主导意识形态，但仅凭源自“夷夏之辨”影响的“汉化论”不足以明了清朝如何获得了统治的正当性，很容易拘囿在对异族的妖魔化想象里不能自拔。从而无法理解清朝何以能够实现《春秋公羊传》中预设的“大一统”格局，以及重新构造多民族共融共存局面的真正意义之所在。往远了说，植根于宋人舆论的“汉化论”同样无法解释汉唐王朝形成的历史特点。自古以来，种族身份与文化认同的关系并非始终处于剑拔弩张的对峙状态，而是因时而变。自秦朝一统天下，来自西北的秦人

¹ 本文原载于《读书》2015年第12期，第52-59页。

² 作者为中国人民大学清史研究所教授。

就有混血夷狄的嫌疑，唐人身份杂糅胡汉已几成定论。故陈垣先生在《元西域人华化考》这本著作中谨慎地使用了“华化”而没有沿用“汉化”的表述，我以为是相当明智的选择。

另外一种极端的论述源自新清史，新清史假设清朝是与明朝完全不同的王朝实体，力主沿袭拉铁摩尔“从边疆发现中国”的奇特思路，把清朝的历史看作“内亚性格”的展示，是一种征服王朝的类型。新清史聚焦于中国是否为“帝国”的讨论，也是力图把清朝对西北版图的治理与西方的帝国统治特性相接榫，据此联想两种帝国形态的异同，以摆脱对中国传统历史叙述的依赖。比如他们热衷于考证在欧洲人的眼中，何时中国成为一个“帝国”，在他们看来，十三世纪，虽然马可·波罗已经称元朝为“帝国”，但马可·波罗以契丹语“Catai”一词指称的帝国，指的是成吉思汗和忽必烈汗的蒙古大帝国，位置在中原北部疆土一带，而不是指的中原地区。在他的游记中，今天覆盖“中国”一词的地域，在蒙古人的地理概念中，只被称“蛮子”（Mangi），也就是前南宋的畛域。

直到十七世纪中叶，西方仍然仅仅把中国看作某个“地区”或“王国”而已。十七世纪中叶以后，随着满洲人征服中原建立大清国，其开国功业明显让欧洲观察者感到其表现出了一种帝国本色。清朝统治聚合了多元种族，在欧洲人眼里，必然与神圣罗马帝国（九六二至一八〇六）、奥斯曼帝国（一二九九至一九二二）、莫卧儿帝国（一五二六至一八五七）和俄国罗曼诺夫王朝（一六一三至一九一七）等西方帝国相类似。如果日耳曼、莫卧儿、土耳其和俄罗斯能称为“帝国”，中国理所当然也可被称作“帝国”，它的统治者——皇帝（或者汗）自动成为帝国的皇帝。这在十八世纪以后的欧洲各种语言论述中已达成共识。

正是接续了这一“共识”，新清史学者提出了他们的核心见解。即可否不经质疑地直接将清朝等于中国？难道不该将其视为是一“满洲”帝国，而中国仅是其一部分？新清史史家倾向在“清朝”与“中国”之间划下一条界线，避免仅仅称呼清朝为“中国”，也不仅仅称呼清朝皇帝为中国皇帝。为了论证清朝不是标准意义上的“中国”，新清史在清朝的制度运作里努力寻找区别于明朝的“满洲特性”。发现其建构的皇权是引自中国和亚洲内陆两个不同政治秩序的混合体，例如清廷中显著的藏传佛教成分、清朝的多语共用现象、从非一般正式管道处理官方事务的偏好、对西北边疆地区的重视与经营等等。

这样一套论述模式对习惯于汉化论的陈词滥调以至于耳朵里能磨出茧子的清史界来说，的确给人耳目一新之感。新清史企图用“帝国”的概念既涵盖明朝以来汉人统治的历史模式，同时又兼顾满人在西北东北发明的独特治理技术，以取代中国传统叙事脉络里的清史研究，不能不说开辟了一个新路径。但我以为，弊端也由此而生。因为新清史学者固然看出清朝在亚洲内陆的政治运作与明代相比存在着差异，却硬性地把明朝列入“中国”，并把清朝实施的内亚政策与“中国”历史相切割，使得“亚洲内陆”与“中国”处于截然对立状态，然后再试图用“帝国”这个西方术语做黏合剂，生硬地拼贴两者。

问题在于，这样的拼贴术并没有确切指明是什么样的因素使得亚洲内陆和“中国”能够整合在同一个王朝的统治之下。或者说，清朝凭借什么样的政治理念获取了广大疆域中精英与民众的广泛认同，简单移用西式“帝国”的解释是无法回答这个问题的。因为充其量，新清史对“帝国”的模仿式叙述，太具有功能论的色彩，他们假设清朝是个类似西方的征服王朝，一切的文化因素都附属于开疆拓土的功利性选择，无论儒教还是所谓“满洲特性”只可能是皇帝在这种选择过程中采取的变通策略而已。这套说辞貌似新颖却无法回答清朝成功进行统治的深层合理依据到底是什么。所谓“内亚性格”的输入只能说明清朝在军事扩张和政治治理方面变得更加灵活多样，但并不能证明其理所当然地获得了正统地位。换言之，整合“中国”和“内亚”的关键不能照搬西方的“帝国”概念，而仍必须从中国历史形成的固有脉络中寻找答案，这个答案应该与传统的

“汉化论”叙述严格加以区分。无论是哪个族群的人当了皇帝，无论是汉人、蒙人还是满人，都无法绕过政权如何获得“正统性”这个关键问题，清朝自然也不例外。

中国历代任何族群在夺得大统之际，首要考虑的都是如何确立自身的“正统性”。“正统性”包括三个核心涵义：一是“大一统”，即王朝需要占据足够广阔的疆域，同时具备上天赐予的德性。二是需要制礼作乐，董仲舒就说过：“王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下。”三是以中国之地为本位，“内诸夏而外夷狄”，处理好族群之间离合聚散的关系。这第三条最容易被新清史学者所引用，作为自古“中国”与“夷狄”相互区隔的证据，或者当作清朝“内亚性格”形成的远源。其实，如果仔细辨析“正统性”的获得过程，中国之地从先秦时期开始就不断出现张弛伸缩的态势，“夷狄”身份自然随之变幻不定，往往被包含在“大一统”的论述之内，并非总是处于非此即彼的对立状态，关键在于统治者是否真正采取德政。

古代史书有“正闰”之说，有“王霸”之辨，还有“正史”、“霸史”之分，如果谁被写入“霸史”，就会处于闰位，失去正统位置，这是每个统治者都心存敬畏的标准，丝毫马虎不得。唐代的王勃就主张唐朝直接继承周、汉，魏晋以下皆是闰位。元朝是蒙人当政，在汉人眼里当然处于闰位，是霸道的典型。这些历史书写规则给同样是异族统治的清朝皇帝以很大压力，使他们不得不认真对待正统性问题。

正闰位的历史书写规则往往以区分“正统”与伪、贼、蛮夷的界线为己任，在宋代遂成显学。正闰与王霸问题相对应，昭示出仅靠武力平定天下是得不到“正统”地位的。清朝入关后面临的正闰问题非常突出，一是清朝以武力灭掉明朝，有用“霸”的嫌疑，二是满人以异族身份入主中原，易遭夷狄篡权的指控。这正是新清史研究的盲点，他们误以为仅靠军事征服就可立足于天下，可以丝毫不顾及文化层面的考量。

欧阳修在《正统论》中有一个对“正统”的经典定义，他说：“正者，所以正天下之不正也，统者，所以合天下之不一也。”用这个标准衡量，清初的统治者虽开疆拓土，征服各类族群，占据前朝无可匹敌的广袤空间，却也只具备“合天下之不一”的功绩，要博得正统之位，还须尽量剔除异族的膻腥，遮掩强霸的面孔。否则就与伪、贼和蛮夷的称号脱不开干系，在正统的谱系里找不到位置。为了摆脱困境，雍正帝采取了一个聪明的论述策略，他刻意模糊种族的地域性，把它纳入“大一统”的解说范畴。他说，远古帝王和圣人都曾拥有东夷西夷的身份，看来，蛮夷称号并不限于一时一地，也不会为某个族群所特有，这就把华夏与蛮夷的边界变成了一个可以自由变动的体系。

清朝皇帝还引用了《北史》中的一段话，说：“南书谓北为索虏，北书指南为岛夷。”相互攻讦，谁都看不起对方，这段文字说明了一个道理，“汉人”的身份也是不断变化的。谭其骧先生曾考证出湖南人的“蛮族”血统就是一个很好的验证。由此可见，清朝皇帝早已打破了“汉人中心论”，却并不意味着他们放弃了中国的“正统”资格，另外开辟出一个什么具有“内亚性格”的帝国。也许恰恰相反，清朝对获得“正统性”的重视程度反而远高于前代，并希望接续前朝的正统谱系，与之形成一个连续体。满人入关之初就打出剿灭闯贼，为明代王室复仇的旗号，其寓意也在这里。所以，在新清史和“汉化说”的争论中，一些学者不断频繁使用“汉化”这个词描述清朝的历史实在是个误读，因为中国历史上从未存在过纯粹的“汉化”理论。

即使摘出一些最激烈的“夷夏说”言论做点分析，也发现其不过是一种广义的“华化论”而已。在传统的历史叙述中，统治者只要有“德”，行王道政治就可居正统王位。哪怕最重“夷夏”区隔的宋人也说正统霸统之别，端在于是否“以功德而得天下者”。秦朝短命的原因就在于虽有一统之局，而历数不得于天，治乱不得于人，所以不能称正统。这与秦人是否具有西北的夷狄血统没有太大关联。故那些强调“汉化”的学者无异于授人以柄，给自己挖掘了一个陷阱。

史上最激烈的夷夏对抗言论当推郑思肖的《心史》，郑思肖断言：夷狄行中国之事曰“僭”，人臣篡人君之位曰“逆”，并说圣人、正统、中国必须合体而观，得天下者如果是夷狄入主未可以言中国，得中国者因多有统而不皆正则未可以言正统，得正统者未可以言圣人。这几条入围文明的门槛条件实在太高，把它们统统加诸清人之身未免过于苛刻，却又是促使其“中国化”的内在动力，这并非“汉化”的狭隘种族观所能解释。

如何理直气壮地持有“正统性”的资格，是盛清时期几个皇帝殚思竭虑急需解决的重要课题，乾隆帝修正史馆对杨维桢历史观的评价就是个突出的例子。杨维桢虽为元朝臣子，却继承宋人的书写习惯，以“道统”配合“治统”，认为元朝应该接续宋朝的正统地位而非与辽金历史纠缠捆绑在一起，就是想说明即使拥有夷狄身份，也有可能通过接受“道统”的教化进入正统谱系，这套正统论正合清朝皇帝的心意，乾隆帝深谙其中之利害，指示史官把清朝与宋元明三朝相对接，果断舍弃了与辽金接统的笔法，可见其对清朝在“中国”脉络中处于什么样的地位是何等关注。清帝的论述显然得到了汉人精英的支持，如李慈铭就说过“正闰当论邪正，不当论内外”，从此更新了“内诸夏外夷狄”这类过度强调种族对立的僵硬史观。

有趣的是，“正统性”可以在不同种族与王朝之间往来转移，犹如接力传递。朝鲜对清朝的态度就是个很好的例子。我们都知道，朝鲜皇室曾经长期不认同清朝统治，认为满洲人是夷狄，清朝统治是夷狄僭位，这与明代遗民的观点是完全一致的。朝鲜因怀抱接续明朝正统的梦想，自称“小中华”，由此形成了学习模仿儒教的强大心理动力。凡事都严格遵守以明朝为代表的中华礼仪风俗，对正宗儒教和朱子家礼的研习更是普及到了农村。在朝鲜人的眼中，清代中国的文化传统已经遭受污染而趋于丧失，只有朝鲜才有资格维系其纯洁性。不过，朝鲜对明代“华夷”秩序的坚守又证明，华夷概念并不是中国或汉人所独有的，而是处于不断移动的状态，其中包含普遍主义的立场，任何地域和民族只要具备合适的条件，就可以成为“华”。后来日本也出现了鄙视中国文明的核心地位，尝试以日本为中华文明继承人的“华夷变态论”。当年日本侵华据说也动了和清朝统治者同样的心思，觉得中国已经落后，自己当年虽是中国藩属国，现在乃是东亚先进文明的代表，只要通过军事征服就可彻底改变现代“华夷”秩序，成为东亚霸主，结果终因并未获得足够的“正统性”而归于失败。这也从反向证明，“正统性”的建立和持有仍是维系清朝统治的基本条件。

由上面的论述我们可以得出一点结论，那就是，讨论何谓“中国”，不宜采用“外在于”或“内在于”清代“帝国”的所谓新视角。因为新清史所展示的清朝颇具“内亚性格”的边疆治理举措只是一种技术手段，甚至只是实现“大一统”格局的前提因素，手段和前提固然非常重要，却只具功能性的意义，不能随意拔高为王朝政治运作的正当性基石，也无法成为清王朝的普遍性制度基础。相反，我们更应该看到，清朝统治的核心依据恰恰是与前代王朝获取“正统性”的历史经验相接续的，是不可割裂的一个连续性过程，这个过程无法用“汉化论”加以概括。概言之，新清史所标榜的那些颇具“内亚”品格的社会控制和管理技术，只不过是清朝更好地承接以往王朝“正统性”准备了更加充分的条件而已。

【论 文】

华夷秩序观的文化遗留与民族国家理念的冲突及调适¹

杨念群²

韩国学者白永瑞曾批评说中国学者似乎缺少“亚洲”意识，因此他提倡用“作为知性实验的东亚”这一假设作为讨论东亚问题的基础，即并不认为东亚是一种固定的实体，而把它看成经常在自己的省察过程中流动的东西，是基于其思考方式而形成的实践。如果养成了这样一种习惯，就会形成考察自我里的东亚与东亚里的自我的“省察性主体”。省察性主体必须在既坚持国民国家的又克服国民国家的双重工作中得以发挥作用³。

白永瑞的思考基于一个历史事实，即“东亚”的形成与中国、日本和韩国等文明单位独立为一种国民国家的近代历程密不可分，同时这种转换又是建立在十分复杂的传统地区意识和交往结构基础之上的，可以说基本上是对具有悠久历史的地区性“朝贡体制”的替代方案。国民国家的成立的确给这些旧有的文明单位带来了富强和繁荣，同时也摧毁了原有文明框架下的秩序和安宁，造成了难以愈合的相互伤害。因此要建立新的“东亚意识”本身就面临一个两难问题：如果要谈“东亚”意识，似乎根本无法逃脱只能在民族国家划分好的边界和被赋予的内涵之内讨论认同问题，因为“东亚”的当代边界就是由此框架所规定的；但如果无所批判地拘泥于这样的一种框架之内，就必然会无意识地认可西方所规定的秩序安排和游戏规则，这样做由于缺乏历史感，必然也就无法通过对历史的反思真正建立起超越性的“亚洲”意识。

反过来我们可以问同样的问题：如果完全不顾民族国家的既定框架，而仅仅以怀旧的方式试图复原历史上的前近代状态，也是一种自欺欺人的做法。因此，如何在承认国民国家意识作为支配性逻辑的前提下，把对历史认知的批判性反思容纳在内，也许是我们更有能力理解“东亚”意识的关键。所谓“对历史的批判性反思”至少应包括如下几个视角：对当代学界鼓吹儒学中心论乃至过度自恋式地因袭“朝贡体系”思维的批评，对利用“脱亚论”发动近代变革和侵略战争，从而导致邻国受到严重伤害的过程进行批判性反思，以及对东亚“内部殖民化”后果及其克服进行深入思考。

我们可以先从中国由一个普遍主义式的王朝形态如何接受和确立自己作为世界格局中的“地方性”角色入手进行分析，中国知识人“亚洲”意识的缺乏当然也可以从这个转变过程中加以评价。欧洲历史中民族国家的诞生，从地理上说，是疆域广大的帝国领土裂变为相对狭小的“近代国家”的过程，所以在完成近代历程之后，西方基本上是靠一个个小型国家来搭建起世界格局的，除了美国作为一种新帝国的崛起是个例外。而中国作为现代民族国家的成立，却大致保留了原有王朝统治的疆界，王朝的内部统治秩序也没有完全按照欧洲近代帝国的裂变程序进行转换，这个差异对建立我们的分析框架相当重要，因为由此将面临在“东亚”意识形成的过程中，“中国”作为现代民族国家的一分子到底应该如何处理疆域内外之别的问题。

在古代世界中，中国人的意识里基本上是靠“华夷秩序”观来认知周边的世界，自然谈不上对“亚洲”乃至“东亚”概念的理解，甚至没有所谓“地方”的概念，“地方”之所以成为一种意识可以说完全是外力压迫的反应结果。“华夷秩序”的一个基本要点是：围绕王权核心建构起一个象征性的朝贡之网，对周边地域的统治颇像由内而外的同心圆结构，最内层的治理可以由法律直接付诸行动，如可委派官吏直接管理，再扩出一层则是当地土著阶层自行管理的区域如西

¹ 本文编选自作者文集《“感觉主义”的谱系：新史学十年的反思之旅》，北京大学出版社2012年。

² 作者为中国人民大学清史研究所教授。

³ 白永瑞：“在中国有亚洲吗？——韩国人的视觉”，《东方文化》2004年第四期，页104。

藏和新疆地区，又如西南长期实施的土司制度亦属此例。最外最远的一层则是纯粹靠周期性的朝贡礼品来象征性地确认其统治所及区域。

中国知识人对后来属于“东亚”框架内各国的认识基本是在第三层次的范围内确认其相互关系的，即是在象征而非实际治理的意义上看待其实际所处地位的。这样就造成了一个长期的历史后果，那就是离王权核心越远的地区，服膺统治的理由就越不在于对土地的实际占领，而在于文化波及之后因涵摄其内心所达致的心悦诚服，或者说是对中国式礼仪的象征性认同。

西方入侵其实给中国人形成“东亚”意识提供了一个机会。民族国家的理念训练使得中国知识精英有可能在一种竞争的态势下重新思考周边文明对自身生存的意义。比如国家富强的实现必须靠与周边邻国的竞争来获得，而不能靠一种象征的礼仪秩序来自然实现，也就是说必须以民族国家之间的争斗状态来确认自身的边界，这种边界的确认不仅涉及中国与西方的关系，也涉及“中国”内部各民族以什么样的方式共存共荣的问题，即以现代民族国家的形式，还是以其他形式重新定位自身的问题，同时涉及中国与作为民族国家的日本和朝鲜的关系。

这种边界的设置彻底打乱了“朝贡体制”对周边地区传统秩序的安排，但颇值得深思的是，此秩序的打破似乎在中国内部进行得并不彻底，因为“东亚”秩序的诞生虽然模仿了西方的国家建制，但只有日本或韩国成功脱离了“中国”传统秩序的约束，转变成了独立的民族国家，而“中国”内部的一些民族却仍然没有采取现代民族国家的独立形式，仍然多少保留了清代遗留下来的历史格局。一个奇妙的现代现象由此发生，“中国”作为一个传统“帝国”的内部并未实现向民族国家的转变，而是作为一个“整体”被纳入到现代国家的版图之内的，与之同时发生的故事是，作为传统帝国辐射范围内的周边地区如日本和韩国却与“中华帝国”一起完成了向现代国家的转变，从而在名义上脱离了朝贡体制的羁绊。后果同样奇妙，“中国”不但要与周边本来属于朝贡秩序中的“属国”平起平坐，而且还需以现代国家身份与西方抗衡和对话。

因此，近代“东亚”地图的绘制就不得不考虑两个并存的因素：一是“中国”周边的地区通过民族国家构建的形式不断以“中国”为“他者”寻求自身的“主体性”，对“主体性”的寻求不但发生在日本和韩国这些已成为独立实体国家的内部，而且也发生在台湾这样和大陆密不可分的地区。二是“中国”在因袭清朝对各民族统治策略的基础上，建立起了自身的现代国家框架，这使得“中国”内部的各民族不是以民族国家的形式确立自身的主体性，而是仍以大一统的中国理念建立自身的文化认同。当然，这种认同的获得也有区别于清代的地方，那就是，不是以“种族”划分来确认其自身的主体性，而是使“种族”的区隔服从于整体国家抗争西方的现代使命，从而被赋予了“国族”的特性。

在如此复杂的现代统治框架支配下，极易造成一个后果，即除了作为整体庞然大物发挥作用的西方之外，“中国”缺乏一个可以和其现代国家身份相匹配的认知上的“他者”，这个“他者”从理论上可以在周边国家中找到，但从历史渊源上看，这些新出现的民族国家又是从“朝贡体系”的框架中脱胎而来，很容易被想象成不过是“中国”内部各民族并存形态的对等物，这些国家实体在文化和空间上并不具备与“中国”对等的资格，这是中国知识人很少从“亚洲”角度想象和思考问题的重要原因。

如一位中国知识人就说过：“则今日有文明国而无文明世界。今世各国对于内则皆文明，对于外则皆野蛮；对于内惟理是言，对于外惟力是视。故自其国而言之，则文明之国也；自世界而言之，则野蛮之世界也。”¹这就是一位著名知识人在1907年对世界的认识，在这个认识框架里，野蛮与文明的界线不是靠一种同心圆式的秩序来加以规定的，而是靠现代国家知识构造出的政治地理边界予以想象和控制的，这样的一种内外空间观显然是民族国家意识规训出来的结果。

也同样是这位中国知识人，当他还在十九世纪的湖南乡下当他的乡绅时，对周围世界的认识方式却与上述观念完全不同，他在《日记》中谈到对经术的运用时写道：“今之西人亦已富庶，

¹ 杨度：“金铁主义说”，刘晴波编：《杨度集》，湖南人民出版社1986年版，页218。

以无礼教，势将日衰。欲抱此以用世，中夏不行必于外域”，讨论的还是如何使“经术”这种文化产品高效作用于外域的话题¹。从时间上来看，这位知识人的意识似乎已经从传统的“朝贡关系”认知模式转移到了以现代政治理论观察中国与周边关系的新阶段。

然而事情可能没有那么简单，中国知识人对周边空间的认知确实发生了巨大变化，但这种变化并不是一种决然的相互替代关系，这种替代模式讲的是中国人的“华夷秩序观”是如何被民族国家意识所完全取代的现代故事。这个故事按这样的方式讲述当然不是没有理由，近代民族国家观念肯定在相当程度上塑造了中国人对世界的认知态度，却未必能全部改变其对文化传播和政治秩序构造之关系的传统理解。如果把这个故事比附到中国人对“东亚”概念的认识上尤其不够得体。下面我会对比较典型的中国式“东亚”话语进行一些分析。

如果要谈近代中国知识人的“东亚”观，恐怕很难绕过孙中山和李大钊的论点，孙中山在民国建立以后，有一个从“五族共和论”向“汉族中心论”为主体的“国族论”转化的轨迹。孙中山在就任大总统时强调的是汉、满、蒙、回、藏五族在平等意义上共建共和国，后来他明显意识到，这种平等的论述显然有利于汉族以外的民族争取自立为现代民族国家，而这个可能性的存在有分裂“中国”整体版图的危险。所以他在1921年的一次演说中，开始修正“五族共和论”，认为满蒙藏回等民族在西方帝国主义的侵略下几无自卫能力，需要汉族的提携，所以提出应以汉族为中心，使之同化而共同建国的构想。²

孙中山的论点得到了当时知识分子的呼应，《禹贡半月刊》发表的一篇文章曾指出应区分“民族”（nation）和“种族”（race）两种概念，反驳了孙中山把“民族”定义为“血统”、“生活”、“言语”、“宗教”、“风俗习惯”五种自然力的论述，认为形成民族的最重要的力量是命运共同体一员的情绪，民族的构成是精神的、主观的，民族意识内因来自共同的历史背景、共同被害的经历和共同光荣及耻辱的记忆，外因来自受到外部势力的压迫，从而促进了内部的团结，民族意识是在这样的基础上形成的，“民族”因此可以从主观上任意定义。而从骨骼和外表、肤色区别“种族”的界限则很难，没有什么科学依据。所以给五族以自决权没有意义³。这就完全否定了汉族以外的“族群”有建立自己“国家”的合法性，文化的族性区分必须服从于外力压迫下的政治考虑。

但是在另外一种语境下，即对周边新兴民族国家的态度上，中国知识人又转而强调“文化”的意义，希望用“文化”的因素来超越政治，以构造“东亚”内部的凝聚力，实现对抗西方的目标。在讨论“大亚洲主义”成立的可能性时，孙中山表面上完全是用现代民族国家之间的关系来看待日本的崛起对于中国的意义。比如在著名的有关“大亚细亚主义”的演讲中，孙中山用羡慕的语气把日本视为亚洲顶级的独立国家，认为日本是完全靠自己的实力与西方竞争较量才获得其超越于其他亚洲各国之上的位置的，他把日本废除不平等条约和最终战胜俄国视为亚洲复兴的起点，期待中国与日本发生联络后，将使这种“独立运动”变成恢复亚洲地位的标志。但随之话锋一转，谈起了“文化”的不同运用对民族自立的选择所发生的影响，甚至以“文化”的优劣区分国家性质的好坏。孙中山认为，从表面上看，欧洲自然好于亚洲，但从根本上解剖，欧洲的文化是注重功利的文化：“这种文化应用到人类社会，只见物质文明，只有飞机炸弹，只有洋枪洋炮，专是一种武力的文化。欧洲人近有专用这种武力的文化来压迫我们亚洲，所以我们亚洲便不能进步，这种专用武力压迫人的文化，用我们中国的古话说就是‘行霸道’，所以欧洲的文化是霸道的文化。但是我们东洋向来轻视霸道的文化。还有一种文化，好过霸道的文化；这种文化的本质，是仁义道德。用这种仁义道德的文化，是感化人，不是压迫人，是要人怀德，不是要人畏危。这

¹ 《杨度日记·光绪二十四年》，新华出版社2001年版，页76-77。

² 《中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》，载《孙中山全集》第五卷，中华书局1986年版。

³ 松本真澄：《中国民族政策之研究：以清末至1945年的“民族论”为中心》，民族出版社2003年版，页133-135。

种要人怀德的文化，我们中国的古话就说是‘行王道’，所以亚洲的文化，就是王道的文化。”¹

孙中山所说的“文化”，语义十分含混，我们无法从中清晰地获知其中的含意是否仅是与某个中国学术流派如“儒学”有关，或者仅仅是一种政治意识形态的表述。但有一点可以确定，当孙中山在表达对日本从西方国家的包围中率先独立出来的歆羡心情的同时，仍试图赋予这种成功的例子以“华夷之辨”的内涵，并把这种内涵的获得标示为区别于西方现代国家构成的最重要的表征。孙中山已隐约意识到了日本称霸东亚的欲望，但仍希望无论谁在亚洲做领袖地位，都应该奉行象征意义上的王道政策，而不是局限于对土地的占领。这样的思路几乎和“五四”之后所有文化保守主义的言论形成了共鸣，只不过，文化保守主义者专从“文化”比较上做文章，而孙中山的视野聚焦的是，在现代“东亚”秩序的制度安排中，如何发掘出传统中国精神以弱化和避免西方扩张的弊端，也包含着想既在“东亚”建立国民国家又避免因争夺主权而相互伤害的命运。

且看下面的一段表述：“近来欧美学者稍为留意东洋文化，也渐渐知道东洋的物质文明，虽然不如西方，但是东洋的道德，便比西方高得多”²。如果不予提示，我们很可能误认为这段话出自某个著名的文化保守主义者之口，这位学者不是辜鸿铭，就是梁漱溟。

分析至此，我们会一点也不感到奇怪，作为中国现代国家之父的孙中山为什么会大谈特谈他领导推翻的清朝在“朝贡制度”中实施“王道”对周边民族的意义：“中国完全是用王道感化他们，他们是怀中国的德，甘心情愿，自己来朝贡的。他们一受了中国王道的感化，不只是到中国来朝贡的。他们一受了中国王道的感化，不只是到中国来朝贡一次，并且子子孙孙都要到中国来朝贡。”³

当然，谁也不会肤浅地把这段话理解为孙中山是想恢复“朝贡制度”，更不会误解为孙中山是在欣赏他所推翻的帝国旧制，但其中又确实透露出孙中山是想以成为尸体的“朝贡秩序”中仍残留的文化遗骸做“大亚洲主义”的基础。“要造成我们的大亚洲主义，应该用什么做基础呢？就应该用我们固有的文化作基础。要讲道德、说仁义，仁义道德就是我们大亚洲主义的好基础”。⁴这段话中的“我们”到底指谁？孙氏没有做出明确说明，但这段话明显有把本属于中国的华夷等级秩序当作一种本质主义式的认同框架强行赋予到“东亚”各国头上的意味。

由此可知，孙中山的“大亚洲主义”恰恰是尝试把传统王朝看待周边秩序的观念与现代国家的认同准则相互杂糅叠合起来的结果。它汲取了民族国家框架中生发出的反抗殖民统治的民族自觉内核，却在骨子里仍沿袭了古代中国对待周边民族区域的传统理念，这种理念包含了清朝处理周边事务的原则，即只强调在象征礼仪上对中国核心地位的认同，而不是实际领土的扩张性占有。

对这个原则的坚持和强调同样反映在李大钊的论述中。李大钊甚至更明确地认为，倡导大亚细亚主义的关键即在于中国文化的再造与复活，他说：“诚以吾中国位于亚细亚之大陆，版图如兹其宏阔，族众如兹其繁多，其势力可以代表全亚细亚之势力，其文明可以代表全亚细亚之文明，此非吾人之自夸，亦实举世所公认。故言大亚细亚主义者，当以中华国家之再造，中华民族之复活为绝大之关键。”⁵

从表面上看，李大钊也同样强调中国作为民族国家复兴的意义，可在以下的论说中，他仍把仁义感化的精神当成规范“东亚”区域再造的途径。他说：“吾人非欲对于世界人类有何侵略压迫之行为，即势力之所许，亦非吾人理想之所容，此则征之吾人祖先之历史可以知之。吾人但求

¹ 孙中山：“对神户商业会议所等团体的演说”，《孙中山全集》第十一卷，中华书局1986年版，页405。

² 同上书，页404。

³ 同上书，页406。

⁴ 同上书，页407。

⁵ 李大钊：“大亚细亚主义”，《李大钊文集》（上），人民出版社1984年版，页450。

吾民族若国家不受他人之侵略压迫，于愿已足，于责已尽，更进而出其宽仁博大之精神，以感化诱提亚洲之诸兄弟国，俾悉进于独立自主之域，免受他人之残虐，脱于他人之束制。”¹

李大钊的话里面同样包含着用“仁义道德”感化周边区域，使之凝聚为一体的前现代思想，申明的还是朝贡秩序中所体现出的礼仪象征大于实践行为的“怀柔远人”精神。这篇文章发表后，当日本又逐渐萌发出破坏这种“王道”精神，而以武力攻略占领周边领土的迹象时，李大钊马上予以批评，他明确指出这个时代的“大亚细亚主义”已经和两年前不一样了，因为1919年的“大亚细亚主义”已是大日本主义的变名：“这样看来，这‘大亚细亚主义’不是平和的主义，是侵略的主义，不是民族自决主义，是吞并弱小民族的帝国主义；不是亚细亚的民族主义，是日本的军国主义；不是适应世界组织的组织，乃是破坏世界组织的一个种子。”²

李大钊的忧思并不在于日本破坏了现代国际关系中所应该遵循的准则——因为这套准则本身就建立在弱肉强食的达尔文进化论基础之上，具有不言自明的正当性——而在于日本破坏了以中国为半径的华夷朝贡秩序中所体现出的仁义原则，这种原则尽管因为中华帝国的崩解而无法依附在一种实体制度的框架之内，却应该始终成为指导“东亚”区域内各国相处的一个基本文化精神。这种论说体现出了当时中国知识人的一种复杂心态，受西方民族国家建设理论的影响，中国知识人大都同意应在民族自决权的基础上重构中国与周边地区的关系，但又想避免以强凌弱的近代霸权理念对民族自觉意识的侵蚀，他们找到的武器仍是传统夷夏之辨中的秩序观念，但并没有充分考虑这种观念是以中国为中心的思考框架，更没有把周边国家的主体意识容纳在内。

【论 文】

大清：一个首崇满洲的复合性中华皇朝³

常建华⁴

“如何认识清朝的国家性质？”我所理解的“国家性质”，即国家的国体及政体。就清朝国家而言，如从中国帝制历朝历代的连续性来说，一般表述为统一多民族国家最后形成时期、专制主义中央集权达到顶峰，我想是不错的。当然，清朝有别于前朝之处也是存在的，这就是属于少数民族满族建立的。满族成为国家的统治阶级，在理解国家的民族结构、社会结构方面，人们也会引入阶级的分析，强调满蒙联盟、地主阶级、士大夫的重要性。然而，近二十多年来海外一些“新清史”学者格外强调清代历史内亚因素的特殊性，将清朝越来越经常地重新与辽、金、元放在一起加以考虑，发生满洲研究视角的转变。这促使人们重新思考清朝的国家性质，下面首先概括“新清史”引发的清朝国家性质的争议，然后谈谈我的思考。

一、清朝是“内亚帝国”吗？

将清朝作为帝国早在晚清就已出现。清朝为了与西方列强抗衡，自称“大清帝国”。现代研究清史的早期学者如萧一山在《清朝通史》中也称清朝为帝国，由于与清朝同时期世界上还有奥

¹ 同上书，页450。

² 李大钊：“大亚细亚主义与新亚细亚主义”，《李大钊文集》（上），页610。

³ 本文原载于《清史研究》2021年7月第4期，第30-36页。后为古籍微信公众号以“清朝是‘内亚帝国’吗？”为题转载 <https://mp.weixin.qq.com/s/Apu2HTqyLt7XYpQN7JZZ4Q>（2022-2-7）

⁴ 作者为南开大学中国社会史研究中心教授。

斯曼帝国、莫卧儿帝国，将他们的帝制比较也是自然的事情。值得注意的是，不同时期出现的将清朝视为帝国具有不同的语境，需要认真予以分析¹。

“新清史”将清朝作为“内亚帝国”，或曰“内亚清帝国”，带来两个问题：其一清是帝国吗？其二清是“内亚帝国”吗？

欧立德阐释了“新清史”的清朝“内亚帝国”认识。他指出：“将满洲人看做清帝国的统治民众，这种新的视角意味着他们正在作为真正的历史主体被重新载入各种历史叙事中，”它对理解现代中国的国族认同具有重要的意义。欧立德的基本观点是：“满洲人的成功在很大程度上并不只是因为其适应其他文化的能力，而恰恰是因为他们保持了作为一个征服民族的特性；不只是因为满洲人以中原人的身份来进行统治，而且因为他们也是作为内陆亚洲人来实行统治的。因此，要理解满洲统治的重要意义，至关重要的是理解满洲人是谁，他们的政治、军事、法律机构是如何运转并如何合成为一种帝制的。我们不能简单地把这种帝制视为我们今天所理解的‘中国的’帝制，而是应当看到它是清朝专有的，与世界其他前现代帝制有类似的政治体制。”²这是种脱离汉族及中华本位的内亚“清帝国”论，也遇到有力的反驳。李怀印认为：“清朝地缘战略从被动回应到积极防御再到保守妥协的转变，又跟其财政构造中低度均衡机制的运作及其背后社会经济的支撑力度紧密相关。同时，如果我们将清朝国家与近代欧洲财政军事国家和奥斯曼帝国加以比较，即可看出其在近代转型过程中独有的脆弱性与坚韧性，并质疑国家形成研究领域流行的‘帝国—民族国家’认知范式的适用性。”³

“新清史”的学者特别强调大清皇帝的多面性，认为：“对于清朝皇帝的身份形象不能仅仅用关于‘中国皇帝’的理解方式去思考，我们还应该将皇帝、汗和转轮圣王集于一身。……清朝的统治所建之于上的基础，实际上与传统的正统思想和权威相异甚大。例如，在强调清代皇权的普遍性（或说普世性）时，研究的重点之一就在于达赖喇嘛和清帝之间建立在宗教领袖和宗教庇护者的理念之上的关系。……这两者分别是观世音菩萨和文殊菩萨的化身：乾隆帝尤其注重这种形象的建立。大清皇帝是藏传佛教的最重要的资助者。”⁴同样，学者对此的反驳也是强有力的。研究西藏史及蒙元史的学者沈卫荣指出：“所谓满族特性，或者内亚特性，实际上既不满族，也不内亚，它们指的无非就是西藏特性，而大清帝国统治之意识形态亦无非就是他们所信仰的藏传佛教所鼓吹的‘菩萨化身’或者‘转轮王’思想。”“我们不但看不出任何乾隆皇帝想要把藏传佛教当成其治国理念的意思，相反可以看出他极不愿意他的文武之治和十全老人形象会因他的藏传佛教信仰而受到损害。”“将俗世的帝王赞誉为出世的菩萨化现或者转轮王再世，这并不是清代的首创，甚至也不是藏传佛教特有的现象，这样的事例在中国古代历史上早已屡见不鲜。大家都熟知连武则天都会在《大云经》中找到女菩萨转世，下凡为转轮圣王的预言，以此为其篡位称帝造势。因此，把清朝皇帝塑造成菩萨皇帝或者转轮王，这同样不能来说明清朝帝制（或者说王权）拥有独特于其他朝代的内亚性质。”“从11世纪末、12世纪初开始，西藏佛教历史书写中就经常把西藏称为观音菩萨的化土，把西藏的政教领袖认定为观音菩萨的化身；及至元末和元以后，西藏喇嘛们又把汉地的皇帝称为文殊菩萨的化现，把蒙古大汗称为金刚手菩萨的化现，形成了一种于佛教世界意义中的特殊的‘三圣’结构，分别代表慈悲（观音）智慧（文殊）和勇武（金刚手），以此将西藏、蒙古和汉地紧密连接在一起。……所以乾隆皇帝顺理成章地被西藏人、蒙古人认为是文殊菩萨的化身。……显然，不但把清朝皇帝塑造为文殊菩萨的化身并非满人自己的创造，而且这个‘菩萨皇帝’的身份认同从其本意而言也并不给予清朝皇帝以‘中国[汉地]

¹ 参见欧立德：《传统中国是一个帝国吗？》，《读书》2014年第1期。

² 欧立德：《关于“新清史”的几个问题》，刘风云、董建中、刘文鹏编：《清代政治与国家认同》上册，社会科学文献出版社，2012年，第9页。

³ 李怀印：《全球视野下清朝国家的形成及性质问题——以地缘战略和财政构造为中心》，《历史研究》2019年第2期。

⁴ 欧立德：《关于“新清史”的几个问题》，刘风云等编：《清代政治与国家认同》上册，第11页。

皇帝’以外的更多的政治意义，甚至反而把它的统治地域限定在了汉地，因为西藏和蒙古分别是观音和金刚手菩萨的化土，它们不是文殊菩萨管领的范围。”¹ 所以，清朝皇帝的多面性并不能支撑其为内亚帝国的身份。

我对康熙皇帝巡游五台山的考察也表明，新清史强调康熙帝巡游五台山接续元朝传统的看法可以商榷。康熙帝五次巡游五台山，进香礼佛，以绶服信仰喇嘛教之蒙古，意在调适满、蒙、藏、汉四者的关系。清帝与五台山的联系点，在于清帝被藏传佛教认定为文殊菩萨的化身，意味着正式承认清帝对中国的统治，而五台山则是文殊菩萨的道场。康熙帝巡游五台山御书寺额、碑文、诗歌以及支持续修山志也是再造圣山。建构满汉蒙藏多元一体国家形态是康熙帝巡游五台山的追求²。康熙帝命令工匠制造珐琅器有华洋竞胜的原因存在，其自我有着中华意识³。

清朝仍是中华体制下的朝代，如果说清朝是帝国，也是中华帝国而非内亚帝国，不过其国家性质在今天需要再思考。葛兆光指出：“在中国，并非从帝国到民族国家，而是在无边‘帝国’的意识中有有限‘国家’的观念，在有限的‘国家’认知中保存了无边‘帝国’的想象，近代民族国家恰恰从传统中央帝国中蜕变出来，近代民族国家依然残存着传统中央帝国的意识，从而是一个纠缠共生的历史。”⁴ 历史上的中国并不是一成不变的，而是有着重大的变迁，对于清朝国家性质需要重新认识。

二、清朝的“首崇满洲”与华夏复合民族

清朝作为满族建立并统治的政权，所谓“满族特性”其实不如“首崇满洲”的概括更加贴近满族统治者的政治意识。

顺治十年（1653）二月，皇帝到内院，览詹事府少詹事李呈祥条议《部院衙门应裁去满官专任汉人》一疏。顺治帝对大学士洪承畴、范文程、额色黑、宁完我、陈名夏等说：

李呈祥此疏大不合理。夙昔满臣赞理庶政并畋猎行阵之劳，是用得邀天眷，大业克成。彼时可曾咨尔汉臣而为之乎？朕不分满汉，一体眷遇，尔汉官奈何反生异意？若以理言，**首崇满洲，固所宜也**。想尔等多系明季之臣，故有此妄言尔。⁵

也就是说，清帝标榜“满汉一体”，其实质仍是“首崇满洲”。

以往的清史论述已经注意到“首崇满洲”问题。戴逸主编的《简明清史》第三章论述清朝建立对全国的统治及早期的统治政策，第一节讨论以满族贵族为核心的满汉地主阶级政权的建立，第一个问题就是维护满族贵族特权的措施。戴逸指出：

清入关以后建立的全国性政权，是以入关前的政权机构、政治制度为基础，进一步采取明朝封建专制主义的政治体制，并努力保护满族贵族的特权。由满族亲贵垄断的“议政王大臣会议”，拥有很大权力，其成员“皆以满臣充之”，“半皆贵胄世爵”，汉族官僚不能参与，体现了满族贵族在政权中的特权地位。“议政王大臣会议”在清初有“国议”之称，处理国家重大机密的军政事务，其权力远远超过汉族官僚所能参加的各种机构。……保证满族贵族特权的另一项措施是中枢机构中重用满族的贵族和官僚。虽然，越到后来汉族官僚的数量、地位、权力越加上升，但有清一代，满族贵族始终紧紧抓住中枢机关的权力，不使其旁落。……满族贵族不仅采取一定的机构和制度，把“首崇满洲”的特权地位固定下来，而且通过一些措施企图把这种特权地位永远继续下去。如世袭……八旗子弟与汉族子弟不同，并不专靠科举考试为仕进之阶。满族贵族在维

¹ 沈卫荣：《大元史与新清史——以元代和清代西藏和藏传佛教为中心》，上海古籍出版社，2019年，第227、232、237-240页

² 常建华：《祈福：康熙帝巡游五台山新探》，《历史研究》2016年第2期。

³ 常建华：《康熙朝珐琅器礼物与皇权》，《中国史研究》2020年第3期。

⁴ 葛兆光：《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，中华书局，2011年，第28-29页。

⁵ 《清世祖实录》卷72，顺治十年二月丙午。

护自己的阶级特权时，总是极力把自己粉饰成代表整个满族的利益，极力保持民族的差别，提倡满族的衣冠、骑射、语言、文字等等本民族的风俗习惯。……满族贵族极力维护自己的特权地位，标举和贯彻“首崇满洲”的民族统治的原则。¹

我觉得这一论述抓住了清朝国家性质的本质，近年来也有一些学者在此基础上进一步有所论证。陈力指出：清朝“从各个方面维持旗人集团的超国民地位，如在科举、入仕、升迁和政治待遇等方面，存在着明显的满汉差异。这些政策虽导致了清朝社会形成满汉两极格局，但极大地巩固和加强了旗人集团的凝聚力与向心力”²。郑天挺先生分析了清代国家维护满族统治地位的权力分配，指出“保证满人在中央集权中的最高地位，是清朝统治者分配行政权力的总原则”³。

探讨“首崇满洲”，涉及到如何看待清朝体制中的满蒙、满藏、满汉等多民族关系。我觉得日本学者石桥秀雄提出的看法值得注意，他“把清定位为元、明、清三个连贯的统一王朝时期最后一个王朝，认为与其将清朝定位为征服王朝莫如将其定位为复合民族国家中的非汉族王朝，主张在与直至今日的中国的关联中给清朝定位”⁴。皇太极“于1636年建立了与大明对等的复合民族国家大清国”⁵，比皇太极建立帝国（包含“政治帝国”“观念帝国”“多民族帝国”的用语）⁶恐怕更容易被人接受。大清早期的体制更多的是“参汉酌金”⁷，而非“明确宣布他要建立一个帝国”⁸。“复合民族”的实质是中华民族的“多元一体”。

当然，清史研究中强调内亚因素，也可带来学术灵感。如清朝会更加重视武力的作用，并处理与文化的关系，卫周安教授的《清代战争文化》一书就是一种尝试。不过，中华文化中强调的“文武之道”本来就要求人们在文武之间取得平衡，而不能偏颇。在帝国比较史研究中，欧美学者认为清朝属于中华本位者也是存在的。英国学者芬纳《统治史》认为：“满人的征服带来了两个主要的变化：第一个是满族部落成员拥有政治和社会地位上的种种特权；第二个变化更为重要，那就是至少到乾隆退位时，满清的皇帝使政府体制更加富有活力，运转更加有效，这是前所未有的。18世纪的清王朝真正代表了中国历史上所有政治传统的巅峰，它从最大程度上综合了儒家社会、信仰和政治制度。”⁹

前述论及清朝非内亚帝国问题，不过帝国的理论还是可以帮助我们思考清朝的中华本位问题。我曾呼吁加强对清朝政治体制的研究，认为清代的政治体制在中国历史上具有特殊的地位：首先清朝的政治体制是传统政治体制的集大成。其次清朝政治体制是满族联合蒙古族征服汉族后建立的，在中国传统政治体制中大量注入了非汉族的成分。或者说清朝政治体制具有多民族联合的特点。再次清代是中国传统政治的变革期。这里有两层意思，一层是说晚清为传统政治体制近代化的滥觞期；另一层意思是指清朝前期康雍乾时期的改革，尤其是雍正帝的改革影响巨大¹⁰。

三、大清的中华皇朝属性

¹ 戴逸主编：《简明清史》第1册，人民出版社，1980年，第180-184页。

² 陈力：《清初“首崇满洲”述论》，《西南大学学报（社会科学版）》2015年第1期。

³ 郑天挺：《清代的国家机构及其特点》，郑天挺：《及时学人谈丛》，中华书局，2002年，第130页。

⁴ 石桥秀雄编：《清代中国的若干问题》序言，杨宁一、陈涛译，张永江审校，山东画报出版社，2011年（日文原版出版于1995年），第4页。

⁵ 石桥秀雄编：《清代中国的若干问题》序言，第4-5页。

⁶ 裴德生编：《剑桥中国清代前中期史（1644-1800年上卷）》第一章，戴寅等译，中国社会科学出版社，2020年，第53-71页。

⁷ 叶高树：《“参汉酌金”：清朝统治中国成功原因的再思考》，《台湾师大历史学报》第36期，2006年12月。

⁸ 卫周安：《清代战争文化》，董建中等译，中国人民大学出版社，2020年，第9页。

⁹ 塞缪尔·E·芬纳：《统治史》第3卷，马百亮译，华东师范大学出版社，2014年（英文版出版于1997年），第75页。

¹⁰ 常建华：《加强对清朝政治体制的研究》，《河南师范大学学报》2005年第6期。

将清朝国家的属性定位于中华而非内亚，主要是基于清承明制。以往的明清史大家孟森、郑天挺等先生对于清承明制都有过论述，同时也强调满族统治的特色。郑天挺先生成书于1962年的《清史简述》论述清朝沿袭明制和保证满族地位的政治，也指出清与明不同的主要是八旗制度还有内务府¹。我也指出清帝向明太祖吸取统治经验，学习《洪武宝训》《明太祖本纪》等书，总结他的开国谋略，并编修清朝皇帝的圣训，清朝的“敬天法祖、勤政爱民”的政治纲领，受到明太祖政治的很大影响。“清承明制”不仅只是清朝各项制度基本承袭明朝，而且强调这种政治继承性主要表现在借鉴了乾纲独断的专制集权思想与政治体制，集中体现在“君权”与“相权”关系以及宣讲教化方面²。

为了理解清朝国家的属性，我们尝试从其对于自身的称谓上加深认知。

首先从满文资料考察。中国第一历史档案馆编《乾隆朝满文寄信档译编》2010年由岳麓书社出版，属于新资料。我观察到：

关于清朝与中国的关系问题，《译编》中确实没有使用过“中国”、“中华”的词汇……但是自称“大清国”并不能说不代表中国，这就类似自称“大明”而不说“中国”差不多。

满文寄信档的对外叙事中，大量出现的是“天朝”一词。《译编》有29件寄信档或附件出现了“天朝”一词。用法有天朝之人、我天朝、恭顺天朝、归顺天朝、天朝体统、天朝之尊、天朝与外藩、天朝所遣等，使用最多的是“我天朝”如何如何，与“天朝”同时出现称乾隆帝则曰“大皇帝”、“大圣主”、“圣主”。“大圣主”为赞美之词，“天朝”代表国家，“大皇帝”则是本国与朝贡者共主的意思，也有统治天下的含义。……

我也不否认清帝身份的多重性以及带来的统治的多样性，满文档案的确可以解释历史的这一方面。清帝强调敬天法祖，敬天包括祈雨等仪式。无论是清实录，还是在会典当中，都记载了清帝实行中国传统雩祭礼祈雨，满文寄信档则记载了乾隆帝利用汉族之外的其他民族的祈雨祈晴办法，如任用回人尼咱尔布库尔等，也采取汉藏佛教的大云轮经，或设坛祈祷，还派阿哥行礼祈祷。乾隆帝的祈雨、祈晴措施，兼用汉、蒙、回等，具有少数民族皇帝体现多民族国家的政治性。不妨推论，乾隆帝多用蒙（佛）回之法祈雨、祈晴，或许认为其法术更为灵验。³

《译编》还有大量关于使用满文的记载，体现出满语的政治性与清朝的统治特色。满语为清朝国语，承办八旗事务及边疆少数民族事务的满蒙官员，一般都用满文缮写公文，不准擅自使用汉文；有关诰敕、谕旨、寄信及各部院的行文，也都用满文书写。⁴

这些的确构成了清朝的特色，但是并不能否定其以中华为本位。

其次，利用汉文的资料考察清朝的属性。我们考察一下清廷对于中国传统朝代自称“王朝”“皇朝”“皇清”的使用情况。检索《清实录》可知：“王朝”的使用并不多，只有6条，计顺治十七年七月，命大学士李蔚撰《明死节太监王承恩碑文》表于其墓。文中称中官“虽云食禄王朝，而士君子所以责望之者。”⁵雍正十二年（1734）二月，遣翰林院侍读春山等，致祭故安南国王黎维禔兼敕封故国王嗣黎维祐为安南国王。敕谕曰：“王朝布化，万邦抒藩翰之忧。”⁶以上两条的“王朝”都是朝廷之意。所余4条为乾隆朝的，雍正帝驾崩，乾隆帝继位，新帝飭外臣各以实政陈奏。谕曰：“先王之礼，甸服者日祭、侯服者月祀以其地至近，本各有职事于王朝。”又谕总理事务王大臣：“周官王朝之狱讼，虽乡遂都家公邑之士分掌之。”⁷这两条说的是周礼

¹ 郑天挺：《清史简述》，郑天挺：《及时学人谈丛》，第271-276页。

² 常建华：《明太祖对清前期政治的影响》，朱鸿林编：《明太祖的治国理念及其实践》，香港中文大学出版社，2010年。

³ 参见常建华：《乾隆帝祈雨祈晴的多民族性》，《紫禁城》2011年第5期。

⁴ 常建华：《从“新清史”研究看〈乾隆朝满文寄信档译编〉的史料价值》，《历史档案》2011年第1期。

⁵ 《清世祖实录》卷138，顺治十七年七月辛巳。

⁶ 《清世宗实录》卷140，雍正十二年二月乙丑。

⁷ 《清高宗实录》卷5，雍正十三年十月丁卯、戊子。

中的“王朝”。乾隆五十四年（1789）七月《御制再书安南始末事记》曰：“兹黎氏实因天厌其德而自丧其国，而阮惠以获罪王朝，震惊悔过求降，并请诣阙乞封。”¹乾隆五十五年六月，敕封缅甸国王孟暎为国王。制曰：“朕惟德孚柔远，王朝隆无外之模，忱切向风，属国被咸宁之福既敬，将夫职贡恳备遐藩。”²这两条均为对于有朝贡关系的藩国自称“王朝”，意为宗主国大清。

“皇朝”一词在《清实录》中始见于乾隆朝。乾隆十四年二月，谕金川土司莎罗奔：“至尔等之地，皆皇朝之地；尔等之人，皆皇朝之人。”³乾隆三十一年五月，谕中谈到“朕前此《御制皇朝礼器图序》”⁴。乾隆三十二年九月，国子监奏：“臣等办理监务，留心搜访积有岁月，拟恭纂《皇朝太学志》”。⁵乾隆三十七年十月，谕曰：“前因编订《皇朝礼器图》，曾亲制序文”。⁶乾隆五十一年七月，谕曰：“三通馆进呈《皇朝通志》职官略一门，朕详加披阅。”⁷五十一年闰七月，礼部内务府遵旨会奏：“再恭查《钦定皇朝礼器图式》”。⁸乾隆五十四年二月，谕曰：“再著驻扎各回城大臣，晓谕各处回子云：从前准噶尔侵扰尔等回子，种种虐害，尔等困苦难堪。仰赖皇朝威福，荡平准噶尔，尽革其旧时苛政。”⁹乾隆六十年八月，敕谕南掌国王召温猛曰：“朕惟大畏小怀，列辟凛尊亲之戴；薄来厚往，皇朝隆赉予之施。”¹⁰上述8条中，5条为乾隆时期编纂的图书书名中出现“皇朝”，意为清朝。3条是皇帝对于土司、回部、藩国时自称“皇朝”。

乾隆朝以后的实录出现“皇朝”一词，都是在书名当中。嘉庆朝“皇朝”出现4条，2条是《皇朝词林典故》成书事¹¹。另外分别提到《皇朝文献通考》¹²《皇朝通礼》¹³。道光朝1条，谈到《皇朝文献通考》¹⁴。光绪朝1条，提到《皇朝通典》¹⁵。宣统朝4条，分别提到《皇朝通典》《皇朝通志》¹⁶。2条提到刘锦藻所纂《皇朝续文献通考》书成¹⁷。

类似“皇朝”的还有“皇清”一词。“皇清”出现在《清实录》也始于乾隆朝，有12条。有3条是出现在书名，如乾隆六年三月，提到《皇清文颖》¹⁸。其余9条中2条是“皇清”，即乾隆八年十月东巡盛京，《御制盛京赋》曰：“帝眷东顾，用畀皇清而为万载之沛丰。”¹⁹乾隆五十五年四月，御赐大学士嵇璜诗有“丝纶盛事纪皇清”之句²⁰。另外7条以“我皇清”出现，计乾隆十四年二月，《御制平定金川告成太学碑文》曰：“天畀我皇清，握乾符，俯坤轴；函括万邦，悉主悉臣。”²¹乾隆二十年十月，《御制平定准噶尔告成太学碑文》曰：“措绅之儒守和

¹ 《清高宗实录》卷1335，乾隆五十四年七月戊申；卷1356，乾隆五十五年六月壬戌。

² 《清高宗实录》卷1335，乾隆五十四年七月戊申；卷1356，乾隆五十五年六月壬戌。

³ 《清高宗实录》卷335，乾隆十四年二月丁未；卷760，乾隆三十一年五月辛巳。

⁴ 《清高宗实录》卷335，乾隆十四年二月丁未；卷760，乾隆三十一年五月辛巳。

⁵ 《清高宗实录》卷795，乾隆三十二年九月己未。

⁶ 《清高宗实录》卷919，乾隆三十七年十月癸未。

⁷ 《清高宗实录》卷1258，乾隆五十一年七月庚戌。

⁸ 《清高宗实录》卷1261，乾隆五十一年闰七月癸巳。

⁹ 《清高宗实录》卷1323，乾隆五十四年二月癸丑。

¹⁰ 《清高宗实录》卷1483，乾隆六十年八月癸未。

¹¹ 《清仁宗实录》卷153，嘉庆十年十一月丁卯；卷206，嘉庆十四年正月乙丑。

¹² 《清仁宗实录》卷212，嘉庆十四年五月辛巳。

¹³ 《清仁宗实录》卷345，嘉庆二十三年八月戊子。

¹⁴ 《清宣宗实录》卷27，道光元年十二月辛巳。

¹⁵ 《清德宗实录》卷27，光绪二年三月壬寅。

¹⁶ 《宣统政纪》卷9，宣统元年闰二月甲申；卷22，宣统元年九月乙亥。

¹⁷ 《宣统政纪》卷32，宣统二年二月壬寅；卷45，宣统二年十一月丙寅。

¹⁸ 《清高宗实录》卷138，乾隆六年三月丙寅；卷298，乾隆十二年九月庚寅；卷926，乾隆三十八年二月庚午。

¹⁹ 《清高宗实录》卷202，乾隆八年十月庚戌。

²⁰ 《清高宗实录》卷1352，乾隆五十五年四月己未。

²¹ 《清高宗实录》卷335，乾隆十四年二月甲午。

亲，介胄之士言征伐。征伐则民力竭，和亲则国威丧。于是有守在四夷，羈縻不绝，地不可耕，民不可臣之言兴矣。然此以论汉唐宋明之中夏，而非谓我皇清之中夏也。皇清荷天之龙，兴东海，抚华区。”¹ 乾隆二十三年正月，谕曰：“准噶尔一事，自用兵以来，伊犁既已荡定……而自古未通中国之哈萨克亦皆称臣纳贡，其于我皇清疆宇式廓，万年久安之道，为有益，为无益，朕亦不更置论。”² 乾隆二十四年十一月《御制平定回部告成太学碑文》曰：“惟我皇清，抚有华夏。”³ 乾隆四十九年七月，《御制迟速论》曰：“胜国之兵……文臣掣肘于中，武臣作伪于外，其君付之不问。弗如是，则我皇清何以得有明之天下乎？”⁴ 乾隆五十年二月，《御制国学新建辟雍圜水工成碑记》曰：“予敬以是告子孙，以保我皇清万年之基也。”⁵ 乾隆六十年十月，谕皇太子、皇子、军机大臣曰：“我皇清之制与汉姓殊，嗣皇帝仔肩重器，惟当效法祖宗及朕敬天爱民、法祖勤政，勉承付托，此即孝之大者。”⁶ 作为自称的“我皇清”，通过“中夏”“华区”“中国”“华夏”相关，歌颂清朝的文治武功，但也表达了中华本位之意。即如乾隆六十年讲到皇位继承制度“皇清之制与汉姓殊”，但治国要求嗣皇帝“惟当效法祖宗及朕敬天爱民、法祖勤政”，奉行的是祖宗家法实质是中华治国纲领。⁷

乾隆朝以后“皇清”一词出现条数大为减少，其用例不出乾隆朝的。嘉庆朝“皇清”一词出现3条。嘉庆十年（1805）八月，《御制盛京颂》首句“天佑皇清”⁸。嘉庆十一年四月，谕内阁谈到“御史叶绍楨奏请续编《皇清文颖》以光文治一折”⁹。嘉庆二十三年九月，《御制再举东巡展谒三陵大礼庆成记》曰：“天作皇清”¹⁰。道光朝“皇清”出现2条，道光二年（1822）七月，谕内阁恭建万年吉地工程一事说到：“实为我皇清万世无疆之福也”¹¹。道光二十九年九月，谕内阁录校《皇清开国方略》全函进呈御览¹²。光绪朝出现1条，光绪十四年（1888）八月，江苏学政王先谦奏“刊刻《皇清经解续编》藏事”¹³。

通过考察《清实录》使用“王朝”“皇朝”“皇清”三词的情形，可知“王朝”是中国古代一般性的传统用法，清朝顺治、雍正、乾隆实录亦曾使用。“皇朝”“皇清”二词均开始于乾隆朝，并取代了“王朝”的使用，但是“皇朝”“皇清”特别是“皇朝”在乾隆朝之后逐渐淡出。显然，“皇朝”“皇清”用语在乾隆时期受到特别重视，这与当时清朝进入全盛，为了标榜文治，编修大型国家图书用于书名，显示武功（平定金川、准噶尔、回部），多在纪功颂扬文字出现。特别是对外关系时的使用，蕴含朝贡关系的宗主意味。“我皇清”与满文中常出现的“我天朝”一样，抒发了内心的崇高、庄严与伟大情感。本来“皇”字意为“大”，“皇清”与“大清”同义，但是“皇”字蕴含着比“大”更大的意思，也与皇帝制度相连接，实与乾隆朝的强盛、盛大相合。同理，“皇朝”与“王朝”同义，但是“皇朝”比“王朝”之意更为强大，况且在朝贡体制下藩属国才是“王朝”，而宗主国理当是其上的“皇朝”。当然，“皇朝”的用语并不是清朝的发明，明朝就普遍使用，如《皇明祖训》《皇明条法事类纂》《皇明经世文编》等，明之前尚有南宋人所作《皇宋十朝纲要》《皇宋通鉴长编纪事本末》等，此外“皇唐”“皇汉”的用语也

¹ 《清高宗实录》卷499，乾隆二十年十月戊午。

² 《清高宗实录》卷555，乾隆二十三年正月丙午。

³ 《清高宗实录》卷600，乾隆二十四年十一月辛亥。

⁴ 《清高宗实录》卷1210，乾隆四十九年七月甲子。

⁵ 《清高宗实录》卷1224，乾隆五十年二月丁亥。

⁶ 《清高宗实录》卷1489，乾隆六十年十月己亥。

⁷ 常建华：《敬天法祖、勤政爱民：清朝政治纲领的研究》《论清朝以孝治天下的政策与其归宿》；常建华：《清代的国家与社会研究》，人民出版社，2006年。

⁸ 《清仁宗实录》卷149，嘉庆十年八月丙午。

⁹ 《清仁宗实录》卷159，嘉庆十一年四月丙申。

¹⁰ 《清仁宗实录》卷346，嘉庆二十三年九月戊戌。

¹¹ 《清宣宗实录》卷38，道光二年七月丙戌。

¹² 《清宣宗实录》卷472，道光二十九年九月乙巳。

¹³ 《清德宗实录》卷258，光绪十四年八月庚辰。

存在。所以清朝使用“皇清”可以说是继承了中国帝制传统，不过“皇清”一词盛行于乾隆时代，又有着清代的历史背景。在朝贡体制下，宗藩关系容易理解为帝国体制，在这个意义上说，“皇朝”为帝国，亦未尝不可，中华帝国在相当程度上是如此理解的。但是，中华本位的帝国又不同于世界上的其他帝国，因此，将清朝定位于中华皇朝，个人觉得更符合历史情形。

综上所述，我认为清朝国家的性质似可表述为首崇满洲的复合性中华皇朝，或许较为恰当。

【网络文章】

超越民族国家意识重新思考清朝

欧立德

2019-11-03 01:26 《联合早报》

欧立德（Mark C. Elliott），哈佛大学东亚语言与文明系讲座教授、哈佛大学历史与东亚语言博士委员会主席，主要研究领域为清史、内陆亚洲史，是北美汉学界“新清史”研究的重要学者。著有《满洲之路：八旗制度与清代的民族认同》（*The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 2001）、合编《新清帝国史：清朝在承德建立的内陆亚洲帝国》（*New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, 2004）、《镶红旗档案：清代八旗研究指南及东洋文库所藏史料目录》（*The Archives of the Bordered Red Banner: Research Guide to the Qing Eight Banners and Catalogue of Materials in the Toyo Bunko*, 2001）等。

访谈人：应磊，受访人：欧立德

应磊：欧立德教授，史学界将您视作“新清史”的领军人物。您的第一本学术专著，*The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*（满洲之道：八旗制度与清帝国族群认同），立足先前被忽略的满文文献，凸显满洲人的政治与军事制度在清帝国的构建过程中所扮演的重要角色。这本书为清史的研究开拓了新的视野与范式，您也以对满文文献的发掘和研读蜚声史学界，尤其美国和中国的清史学界。追根溯源，您最初是如何开始学习满文的？

欧立德：说起来，是耶鲁大学的白彬菊（Beatrice S. Bartlett）教授，让我最初认识到满文文献的价值。白彬菊教授是史景迁（Jonathan D. Spence）教授的学生，专门讲授清代文献。几乎整个70年代，她都泡在台北和北京的档案馆里，对史料了如指掌。大学毕业后，我在耶鲁东亚学系继续读了一年硕士，这一年对我的未来道路至为重要。当时我的中文已有一定基础，能够顺畅阅读古代文献。白彬菊教授建议我学习满文。她说，满文文献并不像人们想的那样，与汉文文献雷同，许多满文文献不为人所用，这些文献正是清史研究的新的资料来源。在她的建议下，我最终进入加州大学伯克莱分校读博士，成为魏斐德（Frederic Wakeman）教授的学生，同时随波森（James Bosson）教授学习满文。上个世纪80年代，有兴趣学习汉语的美国人尚且不多，何况是满语？当时全美国读满文的学生，加起来不超过五个人。

应磊：在新清史异军突起之前，有哪些原因导致满文文献迟迟未获得学界的重视？

欧立德：最主要的原因我认为是观念上的。30年前，学界普遍认为，满文文献要么是从汉文翻译的，要么都被译成汉文了，如果研究1644年满清入关以后的情形，看汉文资料就够了。上个世纪70年代末80年代初，随着档案开放，学者们发现事实并非如此，满文资料里有很多是汉文资料里没有的。举例来说，康熙朝一万多件朱批奏折中，满文的比汉文的多，满文的朱批奏折当时也没有汉文翻译。此外，涉及边疆、朝廷、八旗的问题，较多也是以满文讨论的。现在中

国第一历史档案馆的专家把康熙朝的满文朱批奏折基本上都翻成了汉文。但是，即使翻得很准确，译文毕竟不能和原始文献相提并论。原文总有一些暧昧的地方，是翻译力所不逮的。在阅读原始文献的过程中，你也可能出错，但那至少是你自己的错误，而不是重蹈别人的覆辙。

应磊：对满文文献的倚重，除了力求更准确地把握原始史料，也意味着换一种角度审视清史。也就是说，从满人的角度看清史。新清史的聚焦之一，便是满族的汉化问题。您如何看待这一问题？

欧立德：满族的汉化问题，可说是我的学术生涯的一个起点。30年前，包括费正清（John K. Fairbank）、芮玛丽（Mary C. Wright）在内的绝大部分汉学家都相信，人口与汉族相较完全不成比例的满族，之所以能够稳固统治中原两三百年，是因为满人都汉化了。这也是内地史学界长期秉持的观点。这种说法有一定道理，然而事实不尽如此。当我还在读博士时，曾在一篇论文中提出这样一个问题：如果满人都汉化了，那为什么20世纪初会爆发如此强烈的排满情绪？满汉之别，我想，至少得在一定意义上存在，章太炎、邹容的排满口号才会如此深入人心。

应磊：您日后的研究已经验证了这一预想。

欧立德：因为我的固执己见。的确，那些我最熟悉的满文史料显示，满人始终维系着独立的族群认同。虽然他们深知自身族群的文化正在不断消亡，却从未放弃延续这种文化的努力，而语言恰是最明显的表征之一。事实上，满人从来没有“忘记”他们是谁，哪怕他们使用的是汉语；与此同时，汉人也不曾彻底地将满人视作汉人。举例来说，满族皇帝会提醒同族的臣子，我们满人是强悍的，不像女性化的汉人。这样的内容不会出现在汉文档案里。事实上，满汉之间始终存在着一种紧张关系，而清王朝的显著成就之一，就在于对这种紧张关系的审慎处理和利用，在日复一日的帝国运作中维持一种微妙的平衡。透过非主流的史料，从边缘反观中心，让我们更清楚地看见历史的经纬。

应磊：透过满人的眼睛看清史，质疑满族的汉化，这相对于以汉人为中心、以汉语史料为依托的传统清史而言，不仅是独辟蹊径，是不是更意味着观点上的挑战与批判？

欧立德：这倒是有点道理，不过，我想“批判”不是新清史的本来目的。当初主要是以一种实验性的态度，想看看，如果把满文史料、满洲人以及满洲人的立场从边缘放到我们研究清史的镜头里的话，结果如何？会不会促进我们对整个清代历史的了解，会不会使它更为丰富多彩，会不会让我们接近一个比较符合历史事实的认识？谁也不否认，汉族人在清史里扮演的角色非常重要，但清朝毕竟是满洲人创建的王朝。问题是，20世纪民族国家意识的高涨，对满人的暧昧态度，即一方面排满，另一方面认为满人都已汉化，影响了整个20世纪对清史的书写。我们应该记住，在甲午战争之前，人们还没有民族国家的概念。我期望今天的史学家能够超越民族国家意识，以接近历史真实。新清史的任务之一，便不止是重新思考“清朝”是什么，也重新思考“中国”是什么，以及如何构想“中国”。清代认识的“中国”，有别于今天一般中国人心目中的“中国”。我们看清代文献就会发现，“中国”一词频繁出现，然而其语境、内涵往往不尽相同。例如，在外交文件里，“大清国”和“中国”时常混用；但在对内文件里，“中国”则有时指十八省的“内地”，有时指内地加东北、蒙、疆、藏等边疆地区。这一词完全要看上下文才可以知道它的含义。如果依循今人的思维逻辑倒推“中国”的概念，而漠视不同历史时空下“中国”的变异，这样的史观显然不够实事求是。历来“中国”的概念一直在变，不断被重新发明，如俗语所说的旧瓶装新酒。新清史的着力方向之一，便是反思固有的范畴，让本来就不是黑白分明的历史显现出其弹性的一面。

应磊：刚刚说到从边缘反观中心，这个视角很有意思。

欧立德：因为在边疆，很多事情不再是理所当然的，比如谁可以做什么谁不可以做什么，种种范畴与准绳都有必要明确界定。通过发生在边疆区域的变革，你可以一路透视中心。

应磊：举个例子？

欧立德：就拿去年毕业的我的一个博士生的研究来说吧。他关注的课题是蒙古的环境与自然资源。他留意到一本康熙朝出版的满汉词典，这本词典里有一些动物的名字，只有满文而没有汉文，似乎暗示满人对于大自然的概念和认识与汉人不一样。这些动物以皮革为人类所利用，很有价值，但汉人这方面缺乏了解，没有接触到。有趣的是，40年后，这些动物开始有了汉文名字。这是怎么回事呢？我们知道，明代人是不穿皮革的。明代早期，受元代遗风影响，街上还能看见戴皮帽子的人，但汉人认为那是胡人、即蛮夷的着装方式。此后皮革衣物渐渐销声匿迹。但是，到了康熙年代，汉人重新开始穿皮革，而且皮革形成了一个很大的市场。这是由朝廷的风尚驱动的。清廷对皮革的需求量很高，一些过剩的皮革流入市场，价格不菲。这就刺激了边疆的狩猎和皮革贸易。动物连年减少，甚至连皮革进贡都需要从市面上购买，而且清廷发现，进贡的皮革质量滑坡，比不上往年。他们当然不乐意见到这样的事。为了控制狩猎和皮革贸易，清廷以维护大自然的“真纯”为理由，杜绝汉人从事皮业。这一方面是对不同民族进行区隔，另一方面也是限制汉人染指蒙古地域的自然资源。清廷明确表示，不同的民族，应有不同的栖居地，不同的经济和文明形态，这样才符合他们想象的“自然”规律。

应磊：这一套围绕自然、文明与民族区隔展开的统制话语，恰恰是在边疆地域充分显露出来。

欧立德：对，不仅如此，边疆地域还连接着更广阔的世界。上面说到的故事，与17到18世纪发生在加拿大、美国和俄国等地的全球性的皮革贸易是同时的，是近代世界经济史的一个环节。这个故事让我们看到，20世纪以前，中国是如何参与世界经济，由此我们得以更全面地了解历史上的中国在世界版图上的位置。将清史嵌入世界史，考察清帝国作为一个帝国的生态和能量，大清国和其他帝国之间的互动，我想，这对于研究中国史和世界史以及这两者之间的关联，都是更可取的视角。

应磊：现在，除了满文文献以外，蒙古文、藏文和察哈台文的文献，也日益受到清史学者的关注。如果说从边缘反观中心，显然边缘是越来越多了。

欧立德：不错。我一直致力于了解满人的想法，从满人的立场考察清朝的各种问题，但满族只是边缘群体之一，而且不一定想法都是一致的。可以说，从边缘看中央的工作，现在只是刚刚起步。我不赞成光以汉族为中心的史观，但树立专门以满族为中心的史观来替代好像也不是办法。清朝的边疆地域还有许多其他族群，他们都是他们各自的历史的缔造者。如果说我的工作的重心在于发掘满人在清史里的主体性，那么接下来，新清史的方向是进一步揭示其他各族群在清史里的主体性。

应磊：您曾提起，在您的家人和朋友眼中，您是一个被“涵化”而不是“汉化”了的美国人。您能否解释一下这两个概念的异同？

欧立德：“涵化”即 acculturation，是比较新近发明的一个词，主要与同化、融合即 assimilation 作对比。据我所理解，“汉化”一词意味着同化了，变得跟汉人一样。比如北魏的拓跋人，他们就选择了同化的道路，冠汉名，穿汉服，所以这个民族后来渐渐消融在汉族里。而“涵化”这个概念的不同之处在于，即使吸收了很多异文化的东西，在族群认同上仍保留差异。如果你问我家里人，他们肯定说已经被“涵化”了，因为我常常讲中文，看中文书，烧中国菜，有许多中国朋友，还老往中国跑。但不可能被“汉化”，因为我毕竟还是一个美国人，不是汉人，无论我涵化得多么彻底，汉人也不可能把我当成汉人对待。

应磊：有没有一点最能凸显您的“涵化”？

欧立德：我想这一点是，在我心目中，我最重要的读者在中国。我花费很多精神，与中国同行探讨我的观点。我相信，阅读清代中文文献，以中文为母语的学者在这方面独具慧眼。有一点

我得说明，我们谈了很多关于满文文献的事，但研究清史，中文文献还是占首要位置。所以我常跟学生说，你们首先要有扎实的中文基础。

【网络文章】

清朝是什么样的政权？¹

盖博坚（Kent Guy）²

我最初为华盛顿大学的大学部学生讲授清史时，有一堂课我是打算对清朝做一番导论的。我没有发现到无意中我将“清”人格化了，一直说“清做了这些”或“清做了那些”。直到一位学生悄悄举手提问：“‘清’是什么啊？”。这问题打断了我的思绪，因为我无法给她一个现成的答案。最直接的回答或许是“读你的教科书吧！”但这个答案并未在第一时间涌现。从那时起，我一直反思这个问题，并意识到在我研究清史的这些年头中——岁月不饶人，转眼间就过了那么多年了——有好几个不同形象的清朝默默影响着西方对清朝的研究，而今天这个场合似乎是一个适于回顾这些形象并予以展望的时机。我当然无法一一细数过去四十年的清史研究成果，也无法预测未来的清史研究将会做些什么。这次演讲难免只是我个人的观点，由我的研究经验和阅读所形构，但我希望能够借此机会跟各位分享，也许能够获得其各位的共鸣（或者争论）——今天大家聚首一堂，正是为了思量明清研究的过去与未来。

近年来，我发现，根据学者们对于清朝是何种政权的不同想像，并借之把我自己对清史研究状况的理解归纳在不同的范畴，无论对于我的教学或者写作皆有所助益。简单地说，我认为有三种范畴：1960年代后期，当我还是一个初学清史的学生，清朝被认为是一个失败的王朝；而当我出版自己的第一本书时，以“近代早期国家”这观念理解清朝正流行一时，认为清朝经历了与同时代欧洲国家一样的国家建构过程；最近，我们则认为清朝是一个“帝国”；顾名思义，它意味着种种帝国主义与支配、控制与征服。清史作为帝国史这一研究取向就是最近大家所知道的“新清史”了。然而，尽管新清史研究让我们获益良多，但如今我们也许该开始想想，“新清史后的清史”是怎样的光景了。当然，清史中的种种史实并未改变，不过在某种程度上，我们使用的文献有所不同。改变了的其实是清史研究中政治与思想的脉络。

做为失败王朝的清朝

当我于1960年代后期开始接触清史的时候，清朝除了呈现失败、腐化以及面对现代世界所表现的无能之外，似乎跟这个世界没什么瓜葛。孔子和蒸气机似乎无法共存于这个世界，而清朝的统治者是在被强迫的情况下才开始面对周遭的世界，在被拖拉、踢打、哀嚎中进入二十世纪。当时的学术研究主题集中在中国与西方的交锋，以及中国在中西交会中的反应，诸如——鸦片战争、中法战争、中日战争；梁启超尝试认识身处的新世界、康有为那注定失败的百日维新、还有

¹ 本文系盖博坚教授为中研院明清研究推动委员会主办“2011 明清研究前瞻”国际学术研讨会所作主题演讲论文中译。徐维里、吴佩瑾翻译、整稿；林文凯审订。来源于“中央研究院网”。

<https://mp.weixin.qq.com/s/NQuMFKQ-vduzFXZO-h9ugw> (2022-2-7)

² 作者为美国华盛顿大学历史系教授兼系主任。主要进行中华晚期帝国研究，包括清代政治、经济、社会和思想史。盖博坚是1980年哈佛大学博士，著有《乾隆晚期的学者和国家》（1987年），此书获1989年度美国亚洲协会列文森奖。美国历史协会太平洋分会年奖。他还撰写了有关中国法律文化的反思批评的文章。

象征着年轻一代拒绝清朝遗绪的 1911 年辛亥革命。清朝在所有这些事件中已显得微不足道，而除了“宫廷与地方精英的共治”与朝贡体系等议题外，当时看来，清朝已没什么研究意义了。这是因为在那些年里，定义着中国近代史的是两个复合因素：普世现代性的预设，以及五四时期中国知识分子对自己所承继的政治与社会传统的贫乏感到绝望。

普世现代性认为所有文化皆会按照类似的现代化进程朝向现代性，这概念是大部分 1950 至 1960 年代初期的美国与西方的学术体系的重要基础。这个预设能以几种方式表述：我总是从普林斯顿大学教授，同时也是“现代化理论学派”的奠基者 Cyril Black 的理论模式得到启发。Black 的研究立足于这个事实，即在现代时期，个人在生活的各个层面上获得较多的控制权。在政治上，个人在参与式民主中对政府决策有更多影响；科技的发展使得人们更能控制自然界；图书馆与研究机构的生长则助长了人们对学问世界的掌握。拥有更多控制权的现代人也经受着一种心理躁动，这方面可以证之于移民活动的增加、新型态的社会关系以及两性关系的改变。在许多方面，Black 的定义是来自于一个较我们更有自信的时代：如今，我们并不肯定参与式民主是否真能对政府决策产生更多影响；对于天灾，我们更说不上已可以控制。但在 1950 至 1960 年代时，大家都认定所谓的现代化不可能来自于清朝，这事儿也不可能来自中国传统。它只能从外面引进，历经只有西方才能倾销的社会的、政治的以及体制上的创新才可能出现。

如果西方的学者对此主张曾有任何疑惑，他们只需要看看五四时期中国知识分子的意见便可释怀了；后者的看法清楚不过：中国想要进入现代世界，就得把传统完全打破。事实上，二十世纪的清朝鲜少有值得学习之处，而对近世的研究亦多半只有负面的评价。胡适和梁启超都致力指出过清朝如何延宕了“中国文艺复兴”的进程；孟森则议论过清朝的权力如何根植于其开国之初的贪污腐败与派系斗争；而萧公权，一位我在华盛顿大学极为出色的前辈学者，则认为旧政权统治下的农村中国一无是处。实际上，萧公权有关中国农村之政治生活的巨著甫出版，哈佛大学的 John K. Fairbank（费正清）便写了书评，对该书赞赏有加，认为它为清朝的政体敲响了丧钟。甚至当清代档案馆的馆长们考虑应该出版哪些馆藏文献时，最后也将主题集中在有争议的皇位继承、宠臣们的兴衰、文字狱案，当然，还有十九世纪中国与西方互动的悲哀历史。对一个起步于 1970 年代的研究生而言，十九世纪已无未经研究的课题，而若要对早先几个世纪进行研究，则又显得像仅是一个古玩爱好者的兴趣。

做为近代早期国家的清朝

1970 年代伊始，新一代的清史研究者开始探索新的方向。“中国对西方的回应”的典范开始遭受攻击，愈益清楚地是并非所有近代西方提供给亚洲的东西都被热切接受，甚至这些东西是否有价值都成问题。更重要的是，学界日益清楚，应该转向研究在近世中西的交会中中国给予了西方什么，而非中国拿到些什么。我的第一本书：*The Emperor's Four Treasures*（《皇帝的四库全书》）的构想是尝试探讨鸦片战争前知识分子与国家之间的关系。我读过俄国史，得到启迪；俄国史中知识分子与国家有种疏离，他们自我定位为“疏离的知识分子”，这对十九世纪晚期以及二十世纪的俄国政治发展史具有关键性的影响，而研究中国，想提出相同的提问。当我向余英时请教这个议题时，他马上就说：“你何不就研究《四库全书》？”于是，我就有了博士论文题目。

我的博士论文与最后出版的书很大部份是植基于有关《四库全书》的档案，那些档案已经出版有年，但在我结论中有关查禁制度与文字狱的影响那部分，很大程度是植基于我自己从档案中新发现的材料。事实上，还原清朝的治理能力而非质疑其能力的研究转向，是大大地受益于台湾于 1970 年代与北京在 1980 年代陆续开放的档案文献，因为这些档案馆中的档案刚好有助于解答 1980 年代早期青年学者的提问。为了想要得知清朝作为一个政府有何能耐，以及它如何处理人口、社会流动以及经济成长等问题，我们转向那些档案，并从中发现清朝政府究竟是如何运作

的详实细节。毫不意外地，我们发现了我们想要寻找的——一个有能力的政权，它经由缜密的规则和程序施行管治，毫无疑问，它有能力统治这个国家，长达将近三个世纪，而这个国家是世界上人口最众多的国家之一。有关清朝财政以及养廉银体系、军机处的运作、谷物贮蓄以及赈灾体系（这体系比起世界上最有效率的他国体制毫不逊色），乃至民众造反所引发的政治与社会变动等相关研究都陆续出现。

稍微看看这些丰硕的研究成果，我们很难不同意 Madeleine Zelin（曾小萍）得出的结论：中国和欧洲他国一样，是一个挣扎求存的国家，努力发展在这个世界上的财富与力量。的确，将清朝和同时代之世界各国相较，有助于我们具体地理解到清朝面对的行政挑战与其他国家所面对的很类似。很多这方面的比较，多受益于 Charles Tilly 的重要著作：The Formation of National States in Western Europe（《西欧民族国家的形成》）。^[2]该书对十七、十八世纪欧洲国家在中央集权、财政重组、军事改革以及人事政策等层面的进程提供了一种非常广泛的观察。此书无疑是一个有关国家建构的蓝图，可以（至少似乎可以）用来评估其他国家的政治进程。尽管这部著作是如此的有价值——我和我的同事都有点愧疚，因为在我的档案夹里的是 Tilly 这本书一个厚厚的复印本——但若将其所述应用于解释中国，有些问题就会浮现。第一，Tilly 所描述的进程实际上是由战争推动的，欧洲国家彼此争雄的三百年间，欧洲的国家数量由 500 个锐减至 25 个。但在中国却没有发生这样的事情。当然，十八世纪的中国也有战争，规模之大且对国家财政预算造成影响，但并未有产生像在欧洲那样的推动力。中国没有出现拿破仑。而中国在十九世纪与西方的战争，与其说激发出与西方的竞争，不如说是仿效：在有关财富和权力的竞赛中，西方已获胜，中国不得不适应一个新的世界。第二个问题是，此般研究方式导致人民角色在清朝历史上的缺席：政策、意识形态联袂前进，或彼此竞争，但这些政策与意识形态无论胜利或者失败，似乎大部分都没有“人”在扮演提倡或谴责的角色。当然也存在着例外，William Rowe（罗威廉）有关陈宏谋的精彩研究就是一个例外，但他仅研究了一位官员。鄂尔泰（1677-1745）、刘统勋（1700-1773）和他的儿子、接班人刘墉（1719-1805）（他在十九世纪是如此有影响力）等人的政治观点又是怎样的呢？陈宏谋的经验和其他地方的巡抚比较起来又是怎样的呢？第三个问题，这也许是最致命的问题。援用 Tilly 的观点来研究十七和十八世纪的中国难免会有一种无法解释的吊诡：设若诚如一些研究所暗示的，国家在十八世纪建立得相当健全，安稳无虞，那么它为何失败？假若手术是成功的，病患又为何死去？

新清史

正当清史这个研究领域开始思考种种问题之际，一个新的研究方向亦同时成形，之所以如此部分是由于新文献的开放，另一部分则肇因于学者有了一套新的提问方式。新文献就是清代档案馆中数量庞大的满文史料；新提问则集中在清廷中明确为满人执掌的机构上，特别是这些满人机构在清帝国南北边疆的扩张过程中所扮演的角色。这个新研究领域的威力是难以否认的：清朝是一个满族政权：在八旗制度的角色，宫廷的性质，或是十八世纪满人形象建构的重要性等问题获得完全理解之前，我们对于清朝的认识都仍是不完整的。此外已然清晰的是：满人在中国的统治轨迹很难称得上是一个汉化的过程；满人自己有一个独立于清朝之外的历史。当学者聚焦于清朝中央体制以及军事机构的研究持续推进的同时，清朝扩张中亚及西南的议题亦得到关注，可惜发展尚未完全。而这些研究出现后，另一种可能浮现，即，清朝政权同时是帝国主义的实行者和锁定的对象，既是受害者也是加害者。作为一个失败的王朝，或是一个早期近代国家之外，清中国成为一个多语言、多宗教、多族群的帝国，而“新清史”于焉诞生。

起初，“新清史”可能更像是个由出版社提出的行销字眼，而非学术场域内的一个运动，然而当这个新兴研究充分展现出不同的意涵时，学界发现使用这一字眼来指涉这些研究有其方便性。对作为一个帝国的清朝新生的兴趣，适逢西方的后殖民时刻，当其时，欧美学者正描绘着，

或庆贺着帝国在二十世纪的衰微。此时产生了对帝国本质，以及帝国对于被征服者之影响的研究；尝试将清史研究纳入此一典范，也是自然之举。对很多新清史的学者来说，将清朝的扩张史与欧洲人在美国西部的扩张活动进行比较是有其道理的。新清史研究中最常征引，而又与中国无涉的著作之一，是由我在华盛顿大学的前同事 Richard White 教授所写的 *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region*,^[3] 这本书是 White 一系列研究论著中的第一本，这个系列作品使他成为当今顶尖的美国西部研究史家之一。然而，从事不同帝国间的比较必须步步为营：他们都一样吗？可以确定的是，征服与落败之常情各处皆然，然而一个当代帝国是否可以做为一个过去帝国的模型，则很难说。当要投射当今中国少数民族的声音到过去的时候，我们必须冷静而谨慎。另一个新清史带出的问题，在某种意义上，则类似于现代国家研究所带出的议题。我们已经知道许多有关“满族人”的事，但是鲜少对于个别的满人有所认识。可以推测在征服时期，他们在政治层面上有着某种程度的共识，但没有多久，可以确定最晚到康熙朝，彼此间差异便浮现，且随着王朝持续，殊异只有更加扩大。下一步的清代研究应该探究这些差异，以及他们之于清史的意义。最后，尽管在美国已有不少致力于满文训练的资源，我们仍在等待这样一本著作：其研究论证，纯从满文史料提出；甚或当中满文文献提供了其他材料无法提供的关键视角讯息。这些究竟是这个典范自身的问题，抑或随着学术研究持续开展便能获得解决，仍然有待观察。但我想，发展“新清史以后的清史”，仍有空间。

新清史以后的清史

哪一种研究能够建置清史？或者，如果你愿意的话，后帝国清史的未来呢？历史学家并非是被训练来预测未来的，而这样做必然是冒着相当大的风险。然而，根据过去三十年研究史的回顾，有几个重点必须被强调：首先，未来任何一个有关清朝的观点都必须认知到其是一个帝国。然而，清朝是一个什么样的帝国呢？世界史中可以见到很多其他统治多族群与多语言人口的政体，他们除了广泛轮廓的相似外，其余所有部分都是一样的吗？我们是否可以找到一个新的版本的清帝国图像，能将其与如同汉朝和罗马这样的古帝国，或者近代的大英帝国（或者美国，如果你愿意的话）等区别开来？其次，任何我们所推演出来的清朝图像，都必须能够同时描绘其在十八世纪的强盛与在十九世纪的衰弱。我们必须学着以一种不违背十九世纪史实的方式来解释清朝在十八世纪的胜利。相对于陈述：“手术是成功的，但病人死了”，我们必须找出一个新的诊断。对我来说，关键似乎就在于我们必须谨慎地厘清清朝从十八世纪晚期到十九世纪的演变。最近有几本书开始处理这个议题，而我认为这是现阶段清史最具生产力的方向。其三，我们必须把活生生的人放回清史研究领域，并且发展出一个适当的社会与制度脉络以诠释我们所阅读的文献。我们必须趋近真实的人们，不是因为他们合于某些不管是来自意识型态或社会学的典范，而是因为他们帝国的生命中扮演了关键性的角色。

这是一个漫长的工作进程，确实可以让在我的学术生涯中忙碌不已。现在回到我起初的提问，因这一议题的部分解答，仍然由清究竟是什么政权，或者清是个怎样的帝国来决定。在为清朝寻找适当比较模式时，也许最合乎逻辑且安全的方法是寻找与清朝有类似的疆域范围、且大约同时期存在的帝国，如奥斯曼帝国（名副其实地跨越明清）、俄罗斯帝国、还有欧洲的哈布斯堡帝国。最近我读到一篇文章，可以至少提供我一个比较基础的起点，那就是牛津大学 J. H. Elliott（与哈佛大学的 Mark Elliott（欧立德）教授并无关系）所写的“*A Europe of Composite Monarchies*”（复合君主制的欧洲）。^[4] J. H. Elliott 教授是研究哈布斯堡帝国的学者，特别是西班牙史的专家。他所处理的区域显然与我们所观察的地方有着非常不同的文化与政治传统，但他对于帝国的反思，对于我们考虑自己的研究进程也许提供一些有趣的思考角度。Elliott 所谓的“复合君主制”意指由不同方式取得、在不同情境下之多重疆域，因此需要不同方式管理所组成的君主统治体。这的确可以应用到清帝国统治下的领土：西藏正是在与蒙古和中国西南不同的背景下

成为清朝的一部份。如同我在 *Qing Governors and Their Provinces*（《清代的督抚及其行省》）中所指出的，^[6]中国还有很多地域在多多少少不同的情境下成为清朝的一部份。尽管我们常方便地以满洲征服北京的 1644 年作为清帝国的开始，但清朝花了数个世代才取得所谓“中国本土”的全部，这个过程反映在许多不同的制度安排上。

欧立德的论点是治理“复合领域”给帝国政体带来了其他政体所未面临的局限性。一方面，军事武力是帝国维系地方时所扮演的要角，如同他所指出的，“若要有效地控制新占的领土，某种程度上的整合对君主而言是必要的”；但另一方面，维持领地的军队不仅十分昂贵且不受欢迎，还有可能对“王室亟待达成的一些整合政策产生不利的影响”（页 55）。这对许多十六、十七世纪的区域性帝国来说是重要的议题，这些帝国部分奠基于满族、俄罗斯和奥斯曼土耳其相对于邻国来说军事上的优势，其尽管使得他们得以顺利征服，但却不必然能够成功地治理其周围的不同民族。有关维持占领地军队的军费问题，可由顺治时期一位官员的说法明确地表达：“一岁之入不足衡一岁所出。”

按照欧立德的看法，其解决方案将是“创立新的制度性机构以作为该地区最高层级的统治单位，并通过恩庇体制的建立来赢得并保持原有的行政与政治精英的忠诚。”欧立德在这里意指成立地方总督，以及君主个人对帝国领地的巡回活动。清朝的许多创新的确来自于这个传统。理藩院的成立展示了一个全新的中央机构，而其促进了清廷对其征服地域的统治。康熙和乾隆借南巡于一些容易到达或有问题的帝国领域以宣示王权的作为，也很类似哈布斯堡君主的统治模式。而在其他的案例上，也显示传统机构被适度的调整以适应新的现实。关于这点，中国人对于所谓信而可征的长期连续性的强调，可能阻碍我们评估清代创新的程度与其速度。科举体制的功能，在某种程度上就是一种政府的恩庇体制，试图借以赢取并保有传统政治与行政菁英对于政府的忠诚。这并不是清代开始出现的新颖作法，但其中却存有空间值得进行更仔细的检视：这些科举中试者如何代表传统精英，特别是在康熙朝？也许值得注意的是：科举制度并非只是单纯的官僚选任机制，他们同时也是决定在一整代的精英成员中，哪些人可以担任政府公职以及哪些人可以维持家运昌隆的设计。

巡抚和总督是否也是清廷努力控制边陲地区与精英的一环？我在最近的专书《清代的督抚及其行省》就指出他们确实是清代政治装置中很关键的一环，这个装置确保了我们的称作“盛清”的长期和平、政治稳定以及商业上的繁荣。随着持续的反思与阅读，我怀疑上述的论述也许让我过度强调了“混乱的明”与“规序的清”之间的差异，反映了清代官方文献的偏见。但我仍相信清代督抚的固定地位以及他们职权中的具体分际，乃至他们在功能和责任上的清楚配置，使得明代的督抚与清代的督抚的确不同。我也相信各种类型的清代督抚为了完成他们的不同责任，必须要有能力满足各种不同地方精英的需要。当然可以确定的是，他们之间不会有太大的差异，因为那将危害到清是一个大一统帝国的氛围。然而，部分督抚职位的确是为戍守边地而设置，而其他的职位则多是为了符合地方精英的需要而设置。

但或许更有意思的问题是：清代督抚与明代督抚的差异，到底是因为满人统治才采取的特殊举措？还是伴随着清帝国扩张因应而生的结果？这是个困难的问题，我无法提供简单的答案。实际上，与清朝同时期的奥斯曼土耳其帝国、俄罗斯以及哈布斯堡帝国也都设有省级官员，虽然各帝国的官制会因本土需求在形式上略有不同。俄罗斯的省级官员比中国督抚具备更多的军事背景；相对于清朝督抚，哈布斯堡帝国的总督彼此之间的差异性更大；而奥斯曼土耳其帝国的督抚则需要以地方税收来维持私人的军队。尽管有所不同，十七世纪的帝国，不论君主的信仰、政治哲学或族群背景为何，都设有督抚官职。正因为这些近代早期帝国的政务需求，才会有省级官职的设置。

基于我目前研究的一个小心得，我可以提供一点反思。明、清两代省级机构的一个差异，就是清朝废掉“巡按”一职。清代历史中，巡按的缺席并非小事，根据诸多观察，清代省级地方自

治及缺乏对其活动的监督，正是促成地方腐化的主因，此也是十八世纪（若不是十七世纪）清代政治的重要现象。至于废除巡按一事，它确实发生在满洲统治中国的初期，即1661年鳌拜辅政期间。废除的动机可能不仅因为巡按腐败的问题，也可能因为巡按会干涉到做为满人统治代表的督抚权责。因此，有人可能会主张巡按的废除是因满人主政才采取的新政策。然而，当时的文献显示，对于巡按的抱怨汉籍官员和满籍官员一样多。再者，汉官魏裔介建议，将巡按的职权分散到其他的汉籍官员身上，使督抚免于受到过度监视。此外，当1669康熙亲政之后，许多辅政时期的变革都再度被更改回复原貌，但是并未重置巡按一职。所以，废除巡按一事到底是满人统治的特殊手段？抑或是帝国增长过程中必要的举措？我想鳌拜等辅政大臣主导了废除巡按一事，甚或在这项命令背后施压；但他们并不能制造出让此项变革充分必要的环境。这只是一个例子，但我相信它提醒我们在讨论清朝政权时，应更小心对待有关清朝革新举措的史料与时间问题。

欧立德注意到许多复合性帝国之所以能长期延续原因之一，是“由于帝国中央的善意忽略，地方精英得以享受一定程度的自治，以致于他们没有迫切挑战现状的必要……帝国君权是建立在王室与不同省分之间的相互协议……赋予这些复合联盟一定的稳定性与弹性。”这个看法至少符合我对清朝的认知。从三藩之乱结束到十九世纪之间，很少精英挺身反对清朝的统治。而如果孔复礼和其他学者正确的话，正是君主与省级精英之间具弹性的协议让清朝得以渡过太平天国的难关。不过，我认为这些精英代表了中国历史上最有权力的一群地方官员。他们的角色如何被视为是在领导一个“善意忽略地方菁英自治权力”的政权呢？关于此，当然还有许多可以也应该研究的课题；不过，我认为此与督抚是一种在相对不干预的传统下，被赋予权力、可以积极任事的官职有关。《清史稿》以“宣布德意，抚安齐民，修明政刑，兴革利弊，考核群吏”来描述督抚的角色。这很难说是强烈干预主义下的官职，因为无论对于管理、政治革新、立法或税收分配而言，都没有制裁权。在这样的传统下，清朝的督抚以各种程序、复杂而干练地，尽其所能做好他们的工作，他们是称职而有效率的管理者。但是，在一个倚赖地方精英以维持现状的帝国中，他们最终是追求稳定的技术官僚。

就此而言，他们与同时期的西班牙督抚、奥斯曼省长并没有太大不同；他们都是己身所处政治体系下的产物，而这种体系在十九世纪面临相当大的压力。如今看来，无论一个近代早期帝国在建立督抚职位、赋予权力以及任命督抚等曾经如何地成功，进入二十世纪之后都很难维持。奥斯曼土耳其帝国、俄罗斯与清朝在短短几年内皆相继垮台。欧立德举出了几点近代早期帝国共有并导致其衰落的现象。第一，他指出近代早期复合君主制政体与用血铁打造的现代帝国之间有许多龃龉。海外殖民鼓舞人从支配与臣属的角度来进行思考，最终导致对于复合式帝国观念的排拒。第二，如他所言，“战争和经济不景气似乎强化了中央集权。资源需要被动员，经济活动需要被引导，而皇室收入需要增加以满足国防预算。”（页63）第三，他观察到近代民族主义让帝国内部的群众开始以一种新的方式来认识自我，这种意识比起过去几十年的王室法令和官僚作为，提供了更多想要创建一个统一民族的驱动力。

这里不需要，也没有时间重述十九世纪的中国历史，但似乎清楚的是，清朝所面临的危险，与欧立德观点下其他近代早期复合帝国所面临的危险几乎是如出一辙。英国的到来向中国展现了一个新的、现代帝国风貌与问题：战争的需求、国家财富与权力的必要性，以及清朝统治下人民持续高涨的民族主义，中国确实展现了欧立德所指出的各种挑战。这告诉我们，十九世纪末，与其说是一个特定政权的式微，不如说是曾经相当适合于十七、十八世纪，但已不适合十九世纪的某种型态之政权或说政府模式的式微。实际上，我们可以反过来说：或许正因为清朝在调适传统中国的统治形式以应付近代早期帝国需求是如此地成功，反而危及了它在十九世纪的存续。若清朝统治者没有那么成功，明朝末年那些明显的现代主义成分，可能会将中国带往极不同的方向。

这一切可能推论得太远了，然而我认为其可能性值得我们思考。我并不认为，当我们不再视清朝为一失败王朝、近代早期国家或者帝国之后，我们现在就必需将所有的研究方向都环绕在清

朝究竟是不是一个复合帝国上来提问。但我认为，我们想像中的清朝为何将会影响我们如何看待其历史。我在这里所提到的比较史，希望能够提供一些有趣的新方向。任何学习比较史的学生都应明白，这项技艺正在走下坡。历史上不同国家间的许多明显相似，经常只是表相，相似的表相之下隐埋着许多不同的事实。而在这后现代的时代，以普世的现代性为前提进行比较的历史学已不再可能。是否所有同时代的国家都被认为共享不变的特征，或者所有低度开发社会都将有类似的进展，如今已不太清楚。但日益清楚的是，对于现代生活的预设需要被解构，而且是依据更广泛的资源来解构，而非依据一个简单的政治或社会论述来加以推演。比较若要进行的话，必须是非普世性的、建议性的，而非定论性的，且是用以辅助建立论述，而非构成论述自身。以目前来说，假若更多的比较，可以吸引浸淫于其中的人们或讨论其传统的学者们，注意到他们过去所忽视的重要成分，那么这些比较或许就是有用的。清史研究的未来势必将由年轻学人们的勤奋与创造力来驱动，而非操于老将之手；新的研究方向势将到来，不应将限制加诸青年学者身上。如果以上这些以英文而非中文表达的闲谈式反思能够对青年历史学者有所助益，那么我的目的就算是达到了。

【网络文章】

清朝的 AB 面：草原帝国还是中原王朝¹

孔令伟，哥伦比亚大学东亚系暨历史学系博士候选人

一、清朝是个草原帝国，还是中原王朝？

大家晚上好，很高兴今晚能在内蒙古美丽的锡林郭勒大草原，与各位谈一谈清朝与草原帝国的关联性。在开始今天正式的演讲之前，我想先分享一个小故事。或许不少听众都听说过国学大师钱穆（1895-1990）的名字，甚至读过他的著作。钱穆生于晚清，十岁的时候在清政府新办的小学读书。学校中有一位体育老师是革命党人，问他：“汝知今天我们的皇帝不是中国人吗？”老师的一番话，对钱穆幼小的心灵产生了极大的震撼。当钱穆回家向父亲询问此事，父亲答道：“师言是也。今天我们的皇帝是满洲人，我们是汉人，你看街上店铺有满汉云云等字样，即指此。”

这个故事提醒我们，清朝是一个很特殊的王朝。许多内地人传统的印象中，满人原本来自东北草原，文化水平比较低，进入北京统一天下后，全面学习中原先进文化，最后被汉人同化了。虽然清朝统治者通过禁毁书刊，有意识地抹去明末满汉对立的历史记忆；但实际上一直到清朝灭亡前夕，满汉之间的差距在社会上仍隐约地存在，并未消失。近年来，学者们开始认识到即便在入主中原之后，清朝仍然保持着草原帝国的特殊性格。直到清朝灭亡，这些草原帝国的特性仍没有彻底消失，这在中国历史上，不能不说是一个相当特殊的现象。

那么，清朝究竟是不是一个“被汉化”了的中原王朝？还是一个延续了蒙元传统的草原帝国呢？这样看似简单的问题，却激起了中外学者近百年来激烈的争辩。从二十世纪初日本学者白鸟

¹ 7月24日，公众号“明清史研究资讯”邀请哥伦比亚大学孔令伟博士在今日头条 APP 上进行了一场清史学术讲座。现将讲座内容整理成文字版，经演讲者本人审定后发布。https://www.sohu.com/a/107565123_260616 (2022-2-6)

库吉（1865-1942）等人的“满蒙非中国论”，到近年来所谓的“新清史争议”，中外学者究竟在吵些什么？而这样的学术争辩，究竟又能为中国未来的历史学发展，带来哪些积极的影响？更具体地说，海外学者所强调的清朝“草原帝国”特性，到底体现在哪里呢？本持着“择其善者而从之，其不善者而改之”的态度，中国的读者是否能够通过理性批判，从作为“他山之石”的新清史中汲取思想养分，以此作为讨论中国史的借鉴，这应该是一个值得当代中国学人思考的议题（孔令伟，2015）。

二、平行线：近百年中外清史与内亚学界的分流

中外学者之所以对清朝政权性质，久久未能达成具体共识，除了现实因素造成历史观念的差距外，对历史材料的掌握也是一个决定性的因素。由于晚清革命党人的政治宣传，满洲文化及语言遭到严重的妖魔化，其中最著名的例子莫过于1903年邹容（1885-1905）在《革命军》中倡导“皇汉”之说，主张“驱逐住居中国中之满洲人，或杀以报仇”。如此激烈的种族主义思想，固然有其革命的历史背景，但却也对近代中国的民族团结种下不良的影响。即便民国政府建立以后，接受了晚清满蒙立宪派人士主张的“五族大同”观念，开始提倡“五族共和”，然而革命暴力与所造成的历史伤痛，不仅使得汉人仇视满人，也使得大量的满人不敢使用满语。顺带一提，民国时期的“五族共和”，其实源自晚清满蒙立宪派人士的“五族大同”说，与蒙古文化中的“五色四藩”观念有所关联。蒙古传统文化中以五色指代五族，因为晚清立宪派中多有满蒙人士，因此将这个传统观念带入立宪运动中，北洋政府以五色旗象征五族，也正是这个缘故（乌云毕力格、孔令伟，2015）。辛亥革命以来一系列的政治宣传对满人所进行的妖魔化，不仅使得不少人未能客观地评价清朝的历史遗产，同时也忽视了满文文献的重要性。即便王国维、陈寅恪、郑天挺与王锺翰等史学先贤振臂疾呼，今日仍有学者无法跳脱出“以汉文史料为主，满文史料为辅”的大汉族主义怪圈（乌云毕力格，2016）。

国学大师王国维（1877-1927）在1922年给金石学大师、后任故宫博物院院长马衡的信中便提到：“现在大学是否有满、蒙、藏文讲座？此在我国所不可不设者。”并建议挑选有史学根基的研究生，前往欧洲进修满、蒙、藏文。史学大师陈寅恪（1890-1969）本人更曾在1920年代于德国师从黑尼士（Erik Haensch, 1880-1966）等东方学大家学习满、蒙、藏文字。受到陈寅恪的启发，清史前辈郑天挺（1899-1981）也清楚认识到满文之于清史研究的重要性：“近陈寅恪先生于《读书通讯》论史乘胡名考证之要，读之心喜，因取清史习见满语加以诠释，明其本义，申其蕴潜。”然而王国维、陈寅恪、郑天挺所建立的学术传统，因为种种现实因素，在中国没有彻底发挥影响而趋于没落；而反对并抵制使用满文文献的声浪最终在学术界取得优势，直到今日，这不能不说是中国近代学术史上的一大憾事。

相对地，西方学术界从十七世纪耶稣会士接触满洲统治者开始，便开始认识到满文史料的重要性。随着早期欧洲汉学家，如法国学者雷暮沙（Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832）的辛勤耕耘，法、德、英诸国家纷纷结出满文文献研究的硕果；而俄罗斯更是由于地缘因素，在历史时期从清朝方面获得大量的满文档案、地图与书籍，由此成为收藏、研究满文文献的一大重镇。二十世纪初，法国东方学巨擘伯希和（Paul Pelliot, 1878-1945）等人提倡审音勘同的历史语文学（Philology），大量使用过去汉学家所未充分关注的满、蒙、藏与民族文字史料，迅速地取得傲视国际学林的成果（沈卫荣，2016）。其成就甚至超越了过去专擅汉文史料的传统汉学家，使得当时作为中国学术界领头人的傅斯年不得不呼吁中国学者重视以语文学研究民族文字的“虏学”，甚至喊出“我们要科学的东方学之正统在中国”这样激烈的口号（傅斯年，1928）。然而由于种种客观因素，近代中国最终没能培养出一支能够充分运用民族文字的语文学队伍，而这也导致中国清史学界长期以来无法正视满、蒙、藏与突厥诸语史料，无法与在史料层面与国际同行

进行实质性的沟通。这对于学术界讨论清代中国多民族文化交流的历史事实，产生了消极作用，相信这是我们所不乐见的。

三、参汉酌金：清朝统治的多元性及其元明遗产

清朝立国之初，除了大量取法汉地的政治制度之外，在社会文化层面则大量借鉴蒙古文化。这导致了清朝的统治具有中原王朝与草原帝国的二重性质，换句话说，清朝皇帝既可以在内地表现出儒家理想的圣君形象，亦可在关外以蒙古大汗与佛教转轮王自居，二者并不冲突。事实上，元、明两朝的统治，亦具有中原王朝与草原帝国的二重性质。随着近年来学界对于历史叙事的重新思考，我们可以发现元朝其实并不排斥儒学，所谓的“九儒十丐”的说法很可能是汉人对于蒙元统治的偏见（姚大力，2016）；而明朝也并非是一个单纯的中原王朝，例如明成祖、武宗、神宗诸帝，承袭元朝宫廷遗风，笃信藏传佛教。此外，明代宫廷与贵族服饰，亦深受蒙古与波斯文化影响。满人早在入关以前，便已留心辽、金、元三代的历史经验，尤为关注如何调和中原王朝与草原帝国的二重性。

清朝立国之初，其政权合法性主要建立在草原帝国的特殊性质之上。1616年，努尔哈赤称汗，建立金国（*aisin gurun*）；1636年，皇太极改元大清国（*Daicing gurun*），这时候明朝还未灭亡，满人无法以中原正统自居，而更多地是倚赖蒙元的草原帝国遗产，以满蒙大汗的角色立足东北亚。例如“大清”的国号满文写做“*Daicing*”，实际上是蒙古语“*Daicin*”的借词，意为“战士”。所以“大清国”的意思就是“战士之国”，传统史家用汉文表面的意思，提出“以清代明”的观点，似乎是一种穿凿附会。直到晚清，满人仍然很清楚“*Daicing*”的真实含义，所以清朝的正式国号为“*amba daicing gurun*”，也就是“大战士之国”，这点在满文档案中是很明显的历史事实。无论如何，若说清朝是1644年明朝灭亡后才建立的，无疑是一种削足适履的“去历史”表述。而在另一方面，满人在入关以前便积极通过汉臣，学习明朝的法律与文书制度，因此清代诸如《会典》与档册等官文书，并不完全是满人自身的发明。

然而这并不意味着满人全盘接受了明朝的典章制度，是一个彻底“汉化”的中原政权。天聪年间，汉臣宁完我便通过总结《金史》，归纳出“参汉酌金”的概念，认为“《大明会典》虽是好书，我国今日全然照他行不得”，而是必须根据满洲自身的社会情况，“立个‘金典’出来”。顺治皇帝在《大清律例》的序文中也明白指出清朝法律的制定原则，在于“详译明律，参以国制”。所谓“国制”，也就是满洲入关以前，大量借鉴自蒙古社会的传统习惯法。因此从法律制度上来说，《大清律例》与《大清会典》便是中原王朝与草原帝国文化相结合的重要体现，而不是“汉化”的象征（孔令伟，2015）。

四、出将入相：满蒙汉集团与八旗制度的形成

史学大师陈寅恪先生早在二十世纪便已提出“关陇集团”的概念，指出唐朝统治的成功之处，便在于其糅合中原王朝与草原帝国的二元性，作为统治集团的“关陇集团”团结了鲜卑与汉人，体现出一个伟大朝代的兼容并蓄与自信开明。而清代的八旗制度与唐代的关陇集团，实有异曲同工之妙。如“关陇集团”一样，八旗并不是一种种族隔离政策，反而是一种团结满、蒙、汉族群的统治阶级政策。通过爵位、赏赐等制度，强化共同的旗人认同，超越满洲、蒙古与汉人之间的族群差异。这也是何以清朝覆亡后，不少汉军旗人仍以遗老自居，而拒绝认同新兴的民族国家。1950年代进行民族识别时，不少蒙古与汉军旗人因与满洲旗人文化相似，因而自我认同或者被识别为满族，也正体现出清代八旗认同之强烈（Elliott, 2001）。

除了八旗制度之外，满蒙连姻更是团结清朝认同的重要因素。满人很早就认识到与蒙古人结盟并利用其武力的重要性。通过与蒙古王公家族通婚以及进京朝觐制度，达到蒙古归心的政治目的（杜家骥，2013）。此外，清朝对蒙古地区也采取一种保护的策略，不收缴实物税，只要求蒙

古成年男子作为后备军力，比起当时内地的赋税实际上轻松不少。另外也限制汉人开垦保护自然生态，禁止未经官方认证的喇嘛进入以免其以治病消灾为由“诓骗蒙古”。

五、政教二道：连通满汉蒙藏的佛教文化

除了八旗与连姻制度外，佛教文化也是清朝建构族群认同的重要依据。十六世纪后期藏传佛教格鲁派，也就是当时俗称的“黄教”，传入蒙古地区。俺答汗与三世达赖喇嘛结成施主与福田的关系，并将二者视为忽必烈与八思巴转世，以此为其政权提供合法性。藏传佛教政教合一的概念，随后风行蒙古地区，如作为成吉思汗黄金家族继承人的察哈尔林丹汗，之所以声称其握有大元八思巴所造金佛，正是以藏传佛教作为草原帝国的正统依据。皇太极在击败林丹汗之后，获得大元金佛，一方面在盛京修建实胜寺将其供奉，邀请蒙古僧人前来主持法事；另一方面又寄满文信件给朝鲜国王，告知其已从蒙古人手中获得大元金佛，借此宣称其正式继承蒙元的正统。

清朝入关之后，在蒙古诸王的促请之下，顺治帝邀请了五世达赖喇嘛进京。1652年，顺治帝与五世达赖喇嘛在北京郊外会晤，正式结成施供关系，达赖喇嘛正式献上“文殊皇帝”的尊号，从此清朝皇帝在蒙藏人士心中，被赋予了“文殊菩萨转世”的神格形象。乾隆帝更是令文臣编撰《钦定满洲源流考》，利用考证学将满文的“满洲”（Manju）与梵文的“文殊”（Mañjuśrī）进行连接，以此作为政权的合法依据。这些行为很明显是受到蒙藏文化的影响，具有草原帝国的特性。

即便不少学者依据乾隆帝的《喇嘛说》，认为乾隆帝只是利用藏传佛教控制蒙古人。然而仔细考察清宫的佛教文物与相关档案，《喇嘛说》实际上更像是一种安抚汉人的政治宣传。乾隆帝本人笃信藏传佛教，拜三世章嘉活佛为上师，修习藏传密教颇有心得，两岸故宫所藏密宗法本以及大量藏秘人骨法器，可以为证。值得注意的是，汉地儒生自元末明初以来，再三批判藏传佛教使用人骨，尤其元代西番僧曾挖掘宋理宗陵寝，以其头骨制成嘎巴拉碗，此事汉地文人颇为愤恨。朱元璋推翻明朝后，首先寻求理宗头骨，以帝礼安葬之。然而乾隆帝却私下收藏大量嘎巴拉碗，甚至亲自题写御制诗文，这些现象都无法从中原王朝的角度来解释。

此外，根据《燕行录》中朝鲜使者的日记，乾隆帝曾率领皇子与军机大臣带头跪拜六世班禅喇嘛，强迫遵奉儒家的朝鲜使者对班禅行跪拜。而乾隆帝甚至其陵寝地宫中大量使用藏传佛教元素，这些证据在在体现了乾隆帝的精神世界，明显与《喇嘛说》的政治表述相违背（孔令伟，2016）。

六、同文之治：清朝在西域的经营与乾嘉学风的内在理路

清朝所指的“西域”，实际包含今日的西藏与新疆。如上所言，为建构佛教认同，乾隆帝进行了许多官方佛教工程，其中之一就是满文大藏经（正式名称为《清文全藏经》）的翻译。为了彰显满文的官方地位，乾隆帝下令由章嘉国师主持，通过音韵学、版本学比对汉、藏文佛经，取舍长短，将其翻译为满文。在满文佛经的翻译过程中，形成了《同文韵统》等音韵学著作，并在官方的推动下，奖励了考据满、蒙、藏文字音的风气，这实际上促成了乾嘉汉学的另一条“内在理路”。

十八世纪下半叶清朝平定准噶尔后，将新疆纳入版图，不仅拓展了清朝对托忒文、察合台文等中亚语文的认识，同时也推动了西北舆地之学的发展。如《西域同文志》的编纂，借鉴了《同文韵统》中的音韵学概念，试图勘定满、蒙、汉、藏、察合台与托忒文等六种语文的西域人名、地名，其中的参与者不乏乾嘉学术的重要学者，如褚寅亮、阮葵生与褚廷璋等人。由此说来，乾嘉汉学的兴起与清朝在西域的经营息息相关，与其说是文字狱的影响或对理学末流的反动，不如看作儒学内在经世致用思想的推衍，及其对国家版图扩张的呼应。而这也反映出清朝兼容中原王朝与草原帝国的复杂性（孔令伟，2012、2013）。

七、一带一路：当代中国可从清朝的西域经验中学习什么？

清朝覆亡已超过一世纪，然而如何相对客观地讨论清史，进而分析清朝为近代中国所留下的遗产，仍然有很长的路要走。清朝为当代中国留下了许多重大的遗产，中国辽阔的版图与多民族国家的现实，与清史摆脱不了干系。内亚学以及民族语文之于清史研究，之所以具有无可替代的特殊性质，正在于清朝统治的多元性。如果将清朝的统治单纯化约为中原王朝，刻意抹杀其草原帝国的特性，将民族史割裂于清史之外，甚至刻意贬低民族文字史料的重要性，这不仅严重妨碍客观历史研究的进行，甚至对民族团结也将产生消极的影响。相反地，如果能汲取唐朝与清朝成功的经验，采取一种兼容中原王朝与草原帝国的开放态度，重视西北经济与国际贸易网路的开展，不仅有助于地方经济，对于民族关系与国防建设都能起到一定的助益。就这点来说，“一带一路”的建设方案能否取得重大的成功，对中国未来的国家建设，可以说是举足轻重。

如同上述第二节所说，清朝统治的成功之处，与其“以史为鉴”的思想不无关联。近年来中国提出“一带一路”建设方案，能否正确地评价清朝在西域经营的历史得失，从海内外清史研究中适当地汲取养分，是一个值得关注的问题。1629年，皇太极不问民族出身考选人才，命令“诸贝勒府以下及满汉蒙古家，所有生员，俱令考试”，因而得以重用宁完我等汉官，制定出“参汉酌金”的治国思想，终成一代伟业。今天的中国作为一个现代多民族国家，如何从五十多个民族中公平地选拔任用优秀民族人士，从多元的民族文化中汲取智慧，制定出“参考汉族、斟酌民族”的重大方针，无疑是一个重要的问题。

具体来说，国家“一带一路”建设方案，首先需要有配套的智库与执行人才；而考量到“丝绸之路经济带”特殊的地理位置，多民族人才的培养显然是一个重点。所谓“丝绸之路经济带”，实际上包含了西北五省区陕西、甘肃、青海、宁夏、新疆，以及西南四省区市重庆、四川、云南、广西。在西北与西南九省区市中，居住着大量的蒙、藏、维、哈与锡伯等各族同胞，这些兄弟民族在历史时期就频繁地在丝绸之路上与外国进行商业往来，对于丝绸之路上邻近国家的语言及民俗文化相当熟悉。以新疆地区的维族与哈族为例，他们与哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦与吉尔吉斯斯坦等国人民交流，与内地人相比，几乎没有语言文化障碍。如果能在“一带一路”建设方案中，培养并重用擅长实务的民族人才，不仅能强化国家认同，更能取得极大的经济效益。

除了实务方面的执行人才外，“一带一路”建设方案也应重视学者智库的养成。而所谓的智库专家，必须任用真正熟悉内陆亚洲历史、文化、语文等各个层面的学者而不宜片面侧重于当代议题。众所周知，晚清的“自强运动”之所以失败，在于其改革留于表面，而未能认识到西方文化真正的历史源头。今日“一带一路”建设方案，也应该记取这个教训，应该以彻底搞懂内陆亚洲历史、语文与文化为首要宗旨，而不是流于当代议题的表象。

事实上，中亚各国与俄罗斯藏有数以万计清代的满文、察合台文与古俄文文书，是研究近现代丝路问题不可多得的历史宝藏。如何培养精通相关民族文字的清史学者，应该是未来中国清史学界急需关注的课题。近年来，清史研究的前沿已经开始重视到过去长期被忽视的草原帝国层面。随着中国档案出版事业的蓬勃发展，满、蒙、藏、察合台、托忒文档案纷纷映入中国研究者的眼帘。越来越多过去不为人知的清史课题，正在被发掘当中。越来越多的青年学者，能够熟悉地运用王国维与陈寅恪当年所提倡的语文学方法来解读清代的民族文字史料，如果能坚持二十年，相信中国新一代的学者，必定能在国际学界引领风骚。而学术人才的培养，若能结合“一带一路”的建设方案，必定能为中国实现和平崛起的伟大愿景，提供关键的贡献。

参考文献：

杜家骥，《清朝满蒙联姻研究》，北京：故宫出版社，2013。

傅斯年，《历史语言研究所工作之旨趣》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第一本第一分，1928年10月。

孔令伟，《〈金刚经〉满文译本初探——论满洲本位政策与清代译经事业》，沈卫荣编《文本中的历

史：藏传佛教在西域和中原的传播》，北京：中国藏学出版社，2012。
<https://www.douban.com/group/topic/81381015/>
孔令伟，《〈楞严咒〉与〈大白伞盖陀罗尼经〉在乾隆〈大藏全咒〉中的交会——兼论乾嘉汉学之风的“虏学”背景》，沈卫荣编《汉藏佛学研究：文本、人物、图像和历史》，北京：中国藏学出版社，2013。<https://www.douban.com/group/topic/81983265/>
孔令伟，《王岐山说的冈田英弘是谁？》，澎湃新闻 2015 年 5 月 18 日。
http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1331629
孔令伟，《国法与教法之间：清朝前期对蒙古僧人的禁限及惩处》，“中央研究院”明清研究国际学术研讨会，2015 年 12 月 10-11 日。
孔令伟，《从清宫藏传佛教文物谈清朝帝王的内心世界》，今日头条 2016 年 3 月 17 日。
<http://toutiao.com/i6262689879524639233/>
沈卫荣，《回归“语文学”以赅续绝学》，《光明日报》2016 年 7 月 14 日。
http://news.gmw.cn/2016-07/14/content_20954070.htm
乌云毕力格，《清史研究岂能无视满文文献？》，《东方早报·上海书评》2016 年 6 月 19 日。
<http://www.dfdaily.com/html/1170/2016/6/19/1357585.shtml>
乌云毕力格、孔令伟，《“青色蒙古”与民族融合》，《光明日报》2015 年 10 月 21 日。
http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2015-10/21/nw.D110000gmrb_20151021_1-14.htm
姚大力，《汉文明在元时期：果真存在一个“低谷”吗？》，《重新讲述蒙元史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016。<http://chuansong.me/n/431427746660>
Mark Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford University Press, 2001.

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 359 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>。
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

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

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