

我看“新清史”的热闹和门道¹

——略议“新清史”语境中的中国、内亚、菩萨皇帝和满文文献

沈卫荣²

一、

“新清史”大概是近年来最受中国学术界关注的一个议题，对它的讨论常见于各种学术的和非学术的刊物和媒体之上，十分引人瞩目。这些讨论或以精致的学术外衣来包装政治，或以直白的政治语言来批评学术，显然“新清史”和对它的讨论不像是一个纯粹的学术问题和学术行为。所见不少对“新清史”的诠释和讨论，更像是论者借他人酒杯，浇自己块垒，不过是拿它当由头来说自己想说的话。³我自己不专门研究清史，起初只把这场讨论/争论当热闹看，但看多了、听多了，常有雾里观花的感觉，反而看不明白“新清史”到底是什么，人们何以会给它如此之多的关注？于是不得不继续往下看，慢慢发现“新清史”所涉及的问题竟然有不少与我自己的专业学术领域，即西藏研究和藏传佛教研究有关，这样似乎也能看出一些门道来了。今天斗胆参与一回对“新清史”的议论，或同样是借他人酒杯，浇自己块垒，暂借“新清史”这个热门的话题，来说我自己想说的一些事情。

二、

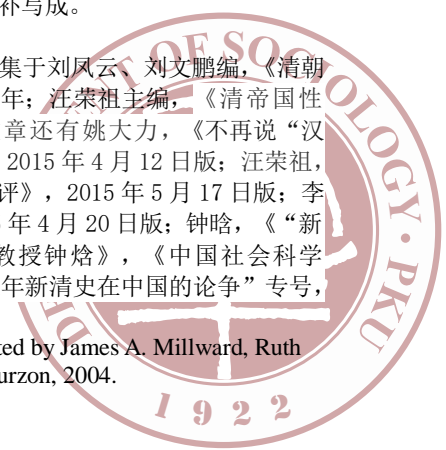
我最早见到的一本直接以“新清史”为标题的书是《新清帝国史——内亚帝国在清承德的形成》，其编者之一是我熟识的美国唯一的西夏学者邓茹萍（Ruth Dunnell）女士，蒙她所赐，我有幸较早拜读了这部明确标明为“新清史”的作品。⁴这本薄薄的小书原来不过是几篇论文和资料性译文的结集，它将满清夏宫——承德避暑山庄，以及与它相关的建筑、艺术、典礼作为研究的焦点，来探讨内亚和西藏对于大清帝国（1636-1911）的重要性。论文的作者们想借助其研究来说明，清朝不能被简单地当作仅仅是一个普通的中国王朝，因为它在军事、文化、政治和意识形态上都很深入地与内亚相关涉。所以，这本书强调清帝国内有众多不同的族群，分析了满族与西藏高僧、蒙古头领和新疆突厥系穆斯林精英分子之间的关系，并阐述它们对于中国历史的重要意义。作者们还特别讨论了乾隆统治时期（1736-1795）皇帝身份的性质和表现，检讨了包括曾被明显高估的朝贡制度在内的与内亚相关的礼仪[仪式]的角色意义，以此对一个在文化和政治上

¹ 本文分五篇连续揭载于澎湃网《上海书评》2017年9月4日-8日号。本文的写作缘起于2016年10月22日参加北京师范大学文学院主持召开的“思想与方法——变动的秩序、交错的文明：历史中国的内与外”国际高端对话暨学术论坛时所作的一个简短发言，以后经过了将近一年的时间，陆续增补写成。

² 作者为清华大学人文与社科高等研究所教授。

³ 关于“新清史”的各种讨论不胜枚举，于此只能略举一二。前期的讨论分别结集于刘凤云、刘文鹏编，《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》，北京：中国人民大学出版社，2010年；汪荣祖主编，《清帝国性质的再商榷：回应新清史》，台北：远流出版社，2014年；以后的争论文章还有姚大力，《不再说“汉化”的旧故事——可以从“新清史”学习什么》，《东方早报·上海书评》，2015年4月12日版；汪荣祖，《为新清史辩护须先懂得新清史——敬答姚大力先生》，《东方早报·上海书评》，2015年5月17日版；李治廷，《“新清史”：“新帝国主义”史学标本》，《中国社会科学报》，2015年4月20日版；钟晗，《“新清史”学派的着力点在于话语构建——访中央民族大学历史文化学院副教授钟晗》，《中国社会科学报》，2015年5月6日版；此外，英文期刊《当代中国思想》也出版了“近年新清史在中国的论争”专号，即 *Contemporary Chinese Thought*, Vol. 47, No. 1, 2016。

⁴ *New Qing Imperial History, The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, edited by James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott and Philippe Forêt, London and New York: Routledge Curzon, 2004.



都很复杂的历史阶段提供了一种新的理解（欣赏）。这本文集每个篇章都以一个特殊的文本或者手工艺品为出发点，不只利用了以前在英文中还不具备的资料，而且也为读者了解承德的生活和它对于作为一个整体的大清帝国的重要意义提供了直接和详尽的知识。从这本文集来看，“新清史”最核心的内容大概就是他们特别强调和讨论内亚，特别是西藏，对于清代历史的重要性。

这本文集的导论由邓茹萍和米华健（James A. Millward）二位编者联合撰写，其中有一节题为“新清帝国史”（New Qing imperial history），专门解释何谓“新清史”。它说：“最近学者们采用了‘新清史’（new Qing history）这个词来指称自1990年代以来对在中国的和内亚的满清帝国史所作的一个大范围的修正。清研究牵涉了历史学家以外的艺术史家、地理学家、文学学者等其他人的参与，而在清研究中所做修正的最显著的特点就是对满人，和他们与中国和中国文化的关系的一种新的关心，以及对北京统治下的其他非汉人团体的关注。对那个曾经被当作是一个同质的中国人和中国文化的东西的解构，或被称作‘中国研究中的族群转向（the ethnic turn in China studies）’。长期以来，人们相信中国的征服者，甚至它的邻居们，都会通过那种常常被描述为是一种自发的和单向的汉化过程转变为中国之道。[新清史]对这种‘汉化’的假定提出了质疑，并对中国传统历史书写中的那些更为民族主义和沙文主义的教条培育出了一种怀疑的眼光。采用人类学的观点，[新清史]学者们对满人、蒙古人、回回人、苗人和其他人等的身份认同在历史语境中做了重新检讨。尽管这些观点还没有被普遍地接受，但许多曾将满人简单地贬为‘变成了中国人的蛮夷’的中国专家们，现在也开始领会这个东北部族联盟对明中国的征服所造成的复杂的文化、政治和族群问题。此外，越来越多的从事清史研究的学生们正在学习满语。”

还有，被“新清史”重新检讨的另一个观念是美国中国研究的奠基者费正清先生率先构建的“朝贡体系”。在这种观念影响之下，清帝国的历史被叙述成与其前朝一样，都以汉文化为中心，它所实施的对外关系同样被认为是遵循了一种为西方历史学家们熟知的“朝贡体系”的持久模式。这种认为中国历史贯穿始终都固守着一种单一、不变的国际外观的观念，事实上从一开始就曾受到过质疑，但却逐渐被认可。然而，这种模式的中心形象，即中国的君王摆出一副天下共主的姿态，要求八方外夷都必须以朝贡的名义来开展外交和商业活动，长期以来不只是对历史学家们，而且也对外交官、政治家，甚至对中国人自己都产生了影响。费正清当初建立“朝贡体系”的观念根据的是他对十九世纪中国海岸的外交和商业的研究，然后将它扩展成为传统中国外交关系的一般模式。然而，如果对清代和整个清帝国做更深入一点的考察的话，那么，人们就很难维持这种对清代外交关系所持的简单的文化主义模式。事实上，清朝还通过很多不同的方式与其邻居们交往，其中包括政治联姻、宗教赞助、商业、外交和战争等，这些方式常常与朝贡或者汉族中心主义没有任何关联。

与清是否遵循中国外交关系之传统模式的观念相连接的另一个问题是，我们应当关注在清的语境中所谓“中国的”和“外国的”到底确切地指的是什么？费正清认为中国[汉]文化居于清政体的核心位置，但是满族的统治精英们与他们的内亚臣民们（蒙古人、西藏人和突厥系穆斯林们）的交往常常比他们与汉人的交往来得更加紧密。而《新清帝国史》这本书的聚焦点就是清与内亚的那些关系，以及它们的政治和文化基础。

在挑战汉化、汉族中心主义和朝贡体系模式等概念的同时，“新清史”家们重新发现了同时作为“一个内亚的”和“一个中国的”帝国的清朝。虽然，对此迄今还没有得到像对满族身份认同问题一样的持续的研究，但它对于改正我们对清代之重要性的理解十分关键。此外，有鉴于中国共产党在将它的中国民[国]族愿景[理想]延伸到西藏、新疆，甚至到内蒙古的蒙古人中间时正面临着持久的困难，这个在内亚的新的、更大的中华帝国实际上是一个大清的创造（the new, greater Chinese empire in Inner Asia is a Qing creation）这一事实于今天有着非常重要的意义。

作为一个巨大的欧亚政体，大清帝国不但可与那些“火药帝国”（gunpowder empires）相比



较，而且在很多方面也可与莫斯科大公国，甚至和哈布斯堡和大英帝国相媲美，它当在世界史上占有一个新的位置。那些关于清的旧观念（今天有时依然会听到有些非中国专家们如是说），即把清当作停滞的、孤立的、特殊的，和与早期近代历史潮流相切割断的等等，早已站不住脚了。不管是“中国”，还是“东方专制主义”，或者“亚洲病夫”等等，将都无法用来描述这个扩张型的满洲国家，它不但终结了衰败中的明朝，而且还在中国内地重新建立起了秩序和繁荣，并将中国腹地的经济力量与它自己的军事实力结合起来，以抵挡俄国，粉碎准噶尔，并使蒙古、新疆和西藏加入进了帝国，使得在北京控制之下的帝国版图增大了一倍。”¹

这个导论的作者之一米华健先生是美国“新清史”学派的主将之一，故以上引述的这些内容无疑可算是对“新清史”之主要观点的确切的概括和总结。从中可以看出，“新清史”对传统清史研究的最重要的修正就是将其视角从传统中国历史书写范式对“汉化”和“朝贡体系”的专注中转移出来，进而把它放在一个更加广阔的视野中，即从“中国的”和“内亚的”帝国两个维度来研究清史，并响应“中国研究之族群转向”，更加推崇对清代之非汉人团体，特别是蒙古、西藏和突厥系[新疆]穆斯林族群之历史的研究，强调满族统治者与这些内亚民族、地区之互动的历史对于理解整个清帝国历史的重要意义。

平心而论，将清史从以王朝更替为中心的中国古代历史的传统叙事模式中解放出来，不再以汉族中心主义史观下的“汉化”和“朝贡体系”为主线来建构清帝国的历史叙事，转而更重视对满族及其统治下的非汉族族群和地区之历史的研究，“新清史”显然有其新意，它是对传统清史研究的修正和进步。毋庸置疑，清具有与中国历史上其他由汉族建立和统治的王朝不同的性质和特点，“朝贡”对于习惯于“严华夷之辩”，并以“怀柔远夷”为目标的汉民族统治下的王朝开展外交和国际关系至为重要，但对于像元、清这样的“征服王朝”来说，它确实不过是其外交和国际关系中的一个重要选项而已，它们在与广大西域和边疆地区的交涉中，往往显示出与汉族统治王朝不同的侵略性和扩张性。

但是，清之所以不是一个普通的中国王朝，不能说只是因为清“在军事、文化、政治和意识形态上都很深入地与内亚相关涉”。事实上，中国历史上的大部分王朝，不管是汉族政权，还是非汉族政权，它们的历史都与内亚，或者西域各民族和地区的历史有着广泛和深刻的牵连。即使是像明这样的汉族政权，不管是主动的，还是被动的，它也都和西藏、蒙古等内亚地区的民族有很深的交涉。²中国历史上的每个王朝，其统治地域、方式等都各有其特点，清作为中国历史上的末代王朝，它既是一个外族入主中原的征服王朝，同时它也是其前朝的继承和发展，应当首先是一个“基于中国”的帝国。

显而易见，“新清史”是在全球史观影响下对清帝国史的一种新的书写，它与传统的汉族中心主义史观影响下的清代历史叙事有着巨大和本质的不同。按理说，“新清史”学家们的批判矛头直接指向的是他们自己的祖师爷、美国中国研究的开山鼻祖费正清先生，解构的是费正清最早倡导的以朝贡体系为主线的正统中国史观。他们并没有，甚至也不屑于批判中国学者在传统的汉族中心主义历史观影响下的清史书写。在“新清史”于中国引发激烈争论之前，它在美国的中国研究学界似乎也没有形成一个特别引人瞩目的新的学术流派，更不是每一位清史学者都认同“新清史”的这种学术转向，并自觉地与“新清史”学家们站在同一队伍之中。不但有何炳棣先生这样有影响力的前辈华裔权威学者站出来捍卫“汉化”于清代历史上的重要意义，而且，近年来还有一些专门研究清代蒙古、西藏历史的西方新锐内亚学者，从他们对满、蒙、藏、汉等民族于文殊菩萨的道场五台山朝圣与互动的历史研究中发现，满清与蒙古、西藏的交涉事实

¹ *New Qing Imperial History*, pp. 3-4.

² David M. Robinson, “The Ming Court and Inner Eurasia,” 《西域历史语言研究集刊》, 第二辑, 北京: 科学出版社, 2008年, 第351-374页; David M. Robinson ed., *Culture, Courtiers, and Competition in Ming Court (1368-1644)*, Harvard East Asia Monographs, Harvard University Asia Center, 2008.



上并没有多少明显的“内亚”因素，相反却有更多的汉文化因素，进而提出了“清世界主义”（Qing Cosmopolitanism）的说法，以此与“新清史”专重内亚性质的学术主张对垒。¹

那么，何以美国的“新清史”会在今天的中国引发如此激烈的反弹呢？不难看出，其中最关键的原因或在于“新清史”触及了我们今天应当如何来理解和解释清与“中国”之关系这一问题，而这个问题自然是一个对于理解作为民族国家之当代中国的身份认同和处理眼下中国出现的民族、边疆等种种棘手问题都十分紧要和敏感的主题。如何理解和分别中国历史上的“中国”和西方视野中的 China 这一概念，如何理解历史上的中国与现实中的中国的关系，这是一个十分复杂和难以处理的问题，解决这些问题并非只是历史学家们的兴趣和责任。“新清史”学家们主张将“清当作一个内亚的，和一个中国的帝国”（the Qing as an Inner Asian, as well as a Chinese empire），其中那个“中国的帝国”指的自然就是“一个汉人的帝国”，而通常他们笔下的“中国”（China）指的也就是这“一个汉人的国家”，所以，在他们看来清和“中国”或只有部分的重合。可是，一个纯粹是由汉人组成的，或者一个完全脱离了汉人的“中国”，事实上都只能是一个今人“想象的共同体”。严格说来，在中国古代历史上，从来就没有一个纯粹的汉人的“中国”，而即使在一个由外族建立的征服王朝中，其主体也依然是汉人。将清朝泾渭分明地区分为“一个内亚的帝国”和“一个中国（汉人）的帝国”，并把它作为这二个帝国的统一体，这是不妥当的。当然，即使真的可以把大清如此明确地分成二个帝国的话，那么，它们作为一个整体也依然还是“清中国”（Qing China）。

最近，米华健先生在《上海书评》所做的一次访谈中坦言：“我知道，很多人在不断暗示，甚至直接说明，‘新清史’是分裂中国的学术阴谋，想要搞垮中国。这也是不对的。我可以理解他们为什么这样想，但这的确是个误会。我们之所以进行被称作‘新清史’的研究，目标其实是调整、修正包括费正清在内的那一代历史学家的学术话语（discourse），比如朝贡制度，比如汉化，又比如中国中心论。”²显然，将“新清史”作为一种分裂中国的学术阴谋确实是中国史学界掀起批判“新清史”浪潮的一个最主要的原因，这是大家都心知肚明的一个事实。如果主张清不等于中国，或者说清不是中国，那么今天的中国能否名正言顺地继承“大清”留下的历史遗产，它对西藏、蒙古和新疆等内亚地区的统治是否具有合法性等似乎都成了问题，这自然是爱国的中国学者们无法接受的学术底线。

作为西方学者，“新清史”学者们的政治立场和学术研究的出发点自然都不可能与中国的清史学者们完全一致，而清是否“中国”也不可能是一个纯粹的学术问题，对它的探讨，中、西方学者会有不同的视角、敏感和意义，故很难对它做心平气和的学术讨论。尽管“新清史”的代表人物近年来再三澄清“新清史”并非是一个分裂中国的学术阴谋，但他们同时也坦承，“新清史”家们确实有人“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。”或者认为“大清帝国与中华民国是有不同的政治目标的不同的政治实体，即使在人口和地理上清朝与现代中国明显重迭，两者间也非密合无缝，而事实上有许多参差冲突之处。”³当代的中国历史学家大概比西方学者更相信西方人总结的“一切真实的历史都是当代史”的说法，既然“新清史”家们不愿意在“清”与“中国”之间划一条等号，那么，他们就难以逃脱“分裂中国的学术阴谋”的指控。

¹ Johan Elverskog, "Wutai Shan, Qing Cosmopolitanism, and the Mongols," *Journal of International Association for Tibetan Studies*, No. 6, 2011, pp. 243-274; Peter Perdue, "Ecologies of Empire: From Qing Cosmopolitanism to Modern Nationalism," *Cross-Currents E-Journal*, No. 8.

² “米华健谈丝绸之路、中亚与新清史：发掘‘被遗忘’的人群”，《上海书评》，2017年7月9日。

³ 语见欧立德，《满文档案与“新清史”》，刘风云、刘文鹏编，《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第391页。



显然，正是这种历史与现实的交织、纠结，才使得“新清史”在中国学者这里成了很严重的政治问题。如前所述，西方人所说的“China”常常指的是一个纯粹的汉人国家，所以说大清是中国也好，不是中国也好，其中已经有了一个预设的基本前提，即是说，大家同时承认在唐、宋、元、明、清这些王朝之外，还应当有一个抽象的、可以明确地指称为“中国”的民族/国家存在。但是，这个脱离了具体的历代王朝的“中国”、这个他们想当然地认为的一个纯粹汉族的“中国”，它无疑只是一个莫须有的存在，相信没有哪一位“新清史”家真的可以对它做出明确的定义和解释。于西方的学术著作中，“Qing China”是一个我们更常见的对清朝统治下的中国的表述，这表明“清”和“中国”应该就是一个不可分割的、合二而一的概念。从强调“中国”不是一个纯粹的“汉人的国家”这个角度来看，“新清史”反对将“汉化”和“朝贡体系”作为两条主线来描述清朝及其对外关系的历史，以破除“汉族中心主义”对中国古代历史书写的影响，这对于我们理解“中国”具有正面和积极的意义。破除“大汉族主义”的历史观，强调“这个在内亚的新的、更大的中华帝国实际上是一个大清的创造这一事实”，这对于我们正确理解今日中国这个由多民族组成的国家具有重要意义。它不但不应该是中国共产党要将中华民族的理想推及西藏、新疆和内蒙古等地区时的困难，相反应该成为它的助缘。正如持“清世界主义”史观的西方学者所认为的那样，清代经济的繁荣和社会、人口、地理区划的广泛流动和变化，有力地推动了各族群之间文化、习惯和宗教传统间的深入交流，它所造成的积极影响显然不是对各族群划地为牢，并强化各族群的不同特点，而是对帝国内族群界限的穿越和打破，由此而形成了一种特有的具有世界主义性质的清文化。这种“清世界主义”对于今日中国建构一个融合各民族及其文化的中华民族的认同无疑具有很有启发性的借鉴意义。只有片面强调作为“内亚帝国”的清的重要性，同时弱化作为“中国帝国”的清的历史意义，并将清和“中国”分离，这才会成为建构和叙述作为“一个民族国家之中国”的古代历史的障碍，并进而成为今日中国建构各民族[族群]共同承许的中华民族之身份认同的巨大困难。

值得充分强调的是，我们今天所讨论的、所争论的和所想象的这个“中国”是一个十分复杂的概念，它既是一个历史的、人文的概念，又是一个民族的、地域的概念，还是一个政治的、法律的概念，若我们只选取其中的任何一个方面来谈论一个抽象的中国，则一定都是不全面和不恰当的，也都无法与这个现实的中国相对应。此外，中国还是一个处于不断变化和发展中的历史性的概念，“秦中国”与“清中国”绝非同样的概念，就如“清中国”和中华民国、中华人民共和国也非密合无缝一样。全部中国古代历史所揭示的一个事实是，所谓“中国”的内涵和外延时刻都在变化和发展之中，今日之中国的形成无疑是以上所有这些因素长期互动和发展的结果。所以，我们既不能因为外族入主的征服王朝的出现，或者因为这些王朝对内亚的经略远比汉族王朝更加深入而否认它们的“中国”性质，同时也不能固守“汉族中心主义”的历史观，坚持要把非汉族建立的王朝一概排除在我们理想的“中国”之外，或者非要以“汉化”的方式把它们改造成为我们理想的那个“中国”，然后才把它们的历史纳入到古代中国的历史之中。

近年来，来自日本的“新元史”和来自美国的“新清史”都在国内产生了很大的影响，细究其中的原因，最主要的或就是我们自己在按照西方政治理念对民族国家所作的定义来理解和解释作为一个现代民族国家的中国，和它与中国古代历史之间的关系，以及建构一个全国各民族百姓共同承认的中华民族的民族认同时所遭遇的巨大困难。近年来，国内学界对“何谓中国/何为中国”的讨论层出不穷，但这样的讨论似乎都很难脱离“汉族中心主义”的藩篱，其实际效果或与被他们激烈批判的“新清史”异曲同工。如果我们非要坚持“汉族中心主义”的历史观来讨论“中国”这个概念及其形成的历史，那么，不管我们选择从哪个角度来看中国，也无论我们能够如何雄辩地证明于中国古代历史上的哪个时候、形成了一个何等样的“中国”，并如何确凿地表明自何时开始“大一统”的理念已经何等地深入人心，那么，这个“中国”依然只能是我们汉族想象

中的一个理想型的中国，它不但与我们今天所关切的这个现实的中国并没有必然的关联，而且也很容易把中国古代历史上包括大清在内的由非汉民族建立的王朝 / 帝国对今日之中国的形成所起的巨大作用排除在外。事实上，谁也不可能在这个过去了的（民族的、地域的、文化的）“中国”和现在的这个（多民族的、跨地域的、政治的和法律的）中国之间建立起一种严丝合缝且无可争议的历史联结。与其去虚构或者想象出一个古已有之的纯粹汉人的或者“汉化了”的“中国”，并费力地去建构它与现实中国的历史联系，倒不如像“新清史”学家们一样，彻底破除“汉族中心主义”的历史观，把“清中国”看成是连接“明中国”和中华民国的一个自然的历史阶段，而现实中国则是“明中国”、“清中国”和中华民国的自然发展和继承。显然，与将“大清”理解为由一个“内亚的”和一个“中国的”帝国所组成的“清中国”比较起来，坚持“汉族中心主义”的历史观，继续将清朝的历史区别于中国古代史上其他以汉族为中心建立起来的王朝的历史，甚至把清朝排除在他们理想中的文化的，或者人文的“中国”之外，这对于正确理解今日中国的国家身份认同，维护当今中国社会之稳定和领土完整可能造成的损害一定是有过之而无不及。

三、

去年 10 月，笔者受邀参加庆祝哈佛大学费正清研究中心成立六十周年的系列学术活动。在其中的一场学术演讲中，我有幸听到了美国“新清史”学派的另一位代表人物欧立德（Mark Elliot）教授本人对“新清史”的学术主张所做的一个简单明了的总结。他指出“新清史”最关键的学术主张有以下三条：一，清史研究必须重视清朝的“内亚维度”（Inner Asian Dimension），强调满清统治的内亚性质；二，清史研究必须利用非汉文资料，特别是满文历史文献；3，清史研究必须重视全球背景，或者说清史研究应当立足于全球史语境之中。

与前述米华健先生的总结相比，欧立德教授总结的这三条“新清史”的主要学术主张显得更具时代感和超越性。他的简短的报告甚至根本就没有提到引爆了最为激烈的争论的“汉化”问题，也没有提到正是他们正在纪念和缅怀的那位费正清先生率先在西方学术界建立起来的有关“朝贡体系”的那一套“陈词滥调”。欧教授的报告给人的深刻印象是，“新清史”原来不过是顺应了历史研究的旧传统和新的发展趋势，从民族史、区域史和全球史等不同的角度，更多地利用第一手的满文文献而对清史所做的一种新的探讨，而眼下所有对“新清史”的批评和争论则都是出于对“新清史”的误解和误导，它们完全偏离了学术主题，无的放矢，所以是没有意义的，甚至是滑稽可笑的。

由于当时欧立德先生只是以主持人的身份在原定的会议议程中临时加入了他自己的这段报告，所以他并没有时间对上述“新清史”的这三条学术主张的具体内容做更多的阐述。如果我们把他提出的这三条学术主张当作一种学术原则和学术方法，则它们显然不止是对于清史研究，而且对于整个中国古代历史，特别是对所有非汉民族主导的王朝历史的研究，都具有借鉴和指导意义。例如，如果我们把它们用于对与满清史有很多相同特征的蒙元史研究的话，它们不但同样适用，而且于蒙元史中也一定可以读出很多与“新清史”相同的内容，而这样的研究实际上早已有杉山正明先生率先积极主张和实践过。从这个意义上说，“新清史”之新意可适用于整个中国古代民族历史的研究。

由于欧立德先生提出的这三条学术主张牵涉了中国古代史、民族史研究中很受人关注的几个关键的问题点，而笔者自己的研究也始终与民族史相关，所以，他的总结给了我很大的启发，也促使我对他所提出的这些问题做进一步的了解和思考。首先，我希望更多地了解“新清史”所主张的“内亚维度”和满清统治的“内亚性质”到底指的是什么？“内亚”（Inner Asia）不但是一个外来的概念，而且还是一个近代的概念，把它作为一个重大的地缘政治概念用于清史研究之中，



显然是现代西方史家们的一个创造。就我有限的阅读经验来看，“新清史”学家们并没有对“内亚”这个概念有十分明确的界定，它有时直接与“新疆”这个概念混用，泛指古代西域突厥系诸伊斯兰民族居住的地区；有时又把西藏、蒙古和新疆等三个地区联结起来统称为“内亚”，故讨论清朝与内亚的交涉主要就是讨论清朝与西藏喇嘛、蒙古王公和新疆伊斯兰精英之间的互动和往来。有时还把满洲、蒙古、西藏和新疆联合起来，作为清朝的“内亚帝国”部分，以此与“中国的帝国”相区别。大致说来，“新清史”家们讨论的内亚，在地理范围上与西方学术传统中的中亚研究所涉及的区域范围基本一致。

或许正是因为“内亚”是一个近代才有的地域概念，所以“新清史”学家们在讨论清朝与内亚的交涉和对内亚的统治时，基本上都脱离清以前之“内亚”地区的历史，脱离清以前中国古代各王朝与内亚诸地区和民族之间错综复杂的历史关系，而只考虑和强调“内亚”地区是大清之“新疆”，认为是清代的对外扩张才把这些地区兼并进入了“中国”的版图之中。这种割裂清与清以前诸王朝之历史联系的内亚观，显然完全不符合中国古代历史之事实，是故也并不能像“新清史”所预期的那样，可以帮助人们正确理解内亚对于清朝历史的重要意义。

如前所述，“新清史”学者们主张“清不能被简单地视为一个普通的中国王朝，它在军事、文化、政治和意识形态上都更深入地与内亚相关涉。”这固然很有道理，但是，我们不应该因此而认为清朝对内亚地区的进一步渗透是清朝对一个与古代中国毫无历史关联的地区发动的纯军事性的殖民扩张。显然，清对内亚地区的更深入的渗透既不只是仅仅因为清具有明朝所不具备的军事实力，也不是因为清朝统治风格本身具有内亚性，或者说更具扩张性和侵略性，相反，它在很大程度上只不过是对其前朝历史的延续和继承。

事实上，中国古代历史上几乎没有一个朝代未曾和“内亚”地区相关涉，汉朝、唐朝和元朝自不待言，就是宋朝、明朝又何尝能够脱离与上述内亚地区的交涉而存在呢？比较而言，蒙古帝国和蒙元王朝对西藏、新疆等内亚地区的统治和渗透甚至比清朝更为直接和有效，至少元朝对西藏地区的控制和统治要比清朝直接和深入得多。即使是从军事力量上无法与蒙元相比的明朝，它也继承了元朝留下的遗产，一直保持着和西藏等内亚地区的交涉。如果说明朝对西藏的统治确实没有元朝那么直接和有效的話，其原因并不在于明朝的军事力量甚至虚弱到不足以征服西藏，而在于它固守了汉族“严夷夏之辨”的统治理念，对西藏采取了“怀柔远夷”的统治策略。而且，如果说在政治上、军事上，明朝与西藏的关涉远不如元代那么深入的话，那么，在宗教和文化上，特别是在对藏传佛教的吸收和传播上，明朝与西藏的关涉甚至远远超越了元朝。而清朝对西藏的统治则既不同于元朝直接郡县其地的统治手法，也不同于明朝的怀柔政策，采取了一种更加因地制宜、刚柔并济的统治方式。总之，清对西藏的统治不是纯粹的军事性的殖民扩张，而更多是对元、明与西藏之交涉的延续和发展。

近读欧立德教授的弟子 Rian Thum 先生的一部获得了美国历史学会 2015 年度费正清奖的新著《维吾尔历史之圣道》，¹这本书讨论的是二百五十年间处于中国统治之下的新疆突厥系穆斯林们的历史实践(historical practice)，研究的是那些今天自称为维吾尔人的穆斯林于上个世纪三十年代开始如何通过书籍(手稿)的流通、朝圣、旅行和在伊斯兰圣徒墓前的讲史等活动，融合闪族、伊朗、突厥和印度传统的成分，成功地构建了他们独特的地方历史和民族认同。这部著作旨在扩大人们关于眼下维吾尔人和中国政府之间的紧张关系的相关知识，同时通过对历史这个概念的反思来探究人类与过去之互动的局限。不言而喻，这是一部很有新意和创意的著作，对于我们理解维吾尔人是如何想象和构建自己的历史和民族认同的过程有巨大的帮助。但是，作者把维吾尔人的历史实践，亦即他们对自己的历史叙事的建构，基本上与清以前这个地区的历史，与传统被认为是维吾尔人之先辈的回纥[鹞]人的历史割裂开来，从而把今日之维吾尔人的历史建构纯粹当

¹ Rian Thum, *The Sacred Routes of Uyghur History*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014.

成是“传统的创造”(invention of tradition)的一个经典例子,这未免有点矫枉过正。

Thum 先生认为今日被称为维吾尔人的聚居区新疆(维吾尔人自称 *Altishahr*, 意为“六城”)归属于中国完全是“一个征服和殖民化的结果”,而“这个故事的最有力的行为者既不是汉人,也不是维吾尔人。“新疆”于 1759 年才最初被并入了基于中国的清帝国(the China-based Qing Empire),这是一个历史的偶然事件,它是在满洲人和准噶尔蒙古人之间跨越了几代人的权力争斗的一个意外结果。大清的乾隆皇帝本来对征服新疆之绿洲地区并无特别的兴趣,但他决意要把被他打败了的准噶尔蒙古人的全部遗产接收过来,所以他接着再用武力打败了当地突厥系穆斯林人(即维吾尔人)的反抗,并把这块地方确定为大清帝国的“新疆”。从此以后,“新疆”便成了清中国的一个部分,尽管在 1933-1934 和 1944-1949 之间或可认为新疆曾有过短时间的独立,但于清以后不管是中华民国,还是中华人民共和国,它们都对新疆拥有主权统治。“新疆”自然地内亚清帝国(the Inner Asian Qing Empire)的一个附属转变成为作为民族国家的中国(the Nation-State of China)的一个组成部分。作者还借用 Benedict Anderson 先生的一句名言,形容中华人民共和国竭力将“短而紧的皮肤拉展开来,以遮盖住帝国这个巨大的身体”,对“六城”的历史进行了重新想象,即令“六城”完全消失于“新疆”之中。于是,这个将草原和以绿洲为点缀的沙漠进行不自然嫁接而形成的地理上的混合区,即被想象成了“我们伟大祖国的西北边疆”,从而被赋予了一种新的历史。而这种新的历史又把以往在汉、唐时代基于中国的政权的一些(与内亚交涉的)插曲,作为说明“新疆”从来就是一个单一的(大一统的)、有上千年之久历史的(汉)民族(a monolithic, millennia-old Chinese nation)的一个自然的组成部分的证据。¹

毫无疑问, Thum 先生上述对清代新疆历史的描述具有十分浓重的“新清史”气息。首先,他对维吾尔族历史和新疆历史的讨论只限于清代,甚至是 1759 年以后的历史,不涉及清以前历代中原王朝与西域(内亚)地区的交涉。这给人留下的深刻印象就是新疆只是大清的“新疆”,所以也是中国的“新疆”,维吾尔人本身也是在清朝才开始形成成为维吾尔人,并与中国发生关联的。其次,他同样把清朝分成了“基于中国的帝国”和“内亚的帝国”两个部分,而将“新疆”指称为“内亚清帝国的一个附属”。再次,尽管作者承认“新疆”自 1759 年以来一直是中国的一个部分,但他对将“内亚清帝国的附属自然转变成为民族国家的中国的一个组成部分”持保留态度。换言之,作者显然不认同作为“内亚清帝国”的大清与作为一个“民族国家的中国”具有相对的同质性。最后,作者对中国学者以中国古代历史上如汉、唐时代曾与西域发生交涉作为例证来说明新疆“是一个单一的、有上千年之久[历史]的中国民族的一个自然的组成部分”的说法提出了批评。不难看出,作者并没有把作为“内亚清帝国之附属”的“新疆”视为它同时应该也是“作为民族国家之中国”的一个组成部分的合法理由,相反他把它作为一个问题提了出来。

从上述 Thum 先生对维吾尔族和新疆历史的讨论中,我们再次可以看出,“新清史”之所以引发巨大的争议,其根本问题无非还是我们究竟应该如何来定义“中国”这个问题。“新清史”家们用力把大清朝构画成一个内亚帝国,明里暗里说它不能够等同于一个作为民族国家的“中国”,暗示前者的遗产不能被后者自然继承。可是,这里被故意跃过的一个问题是,脱离了作为内亚帝国的大清等历代王朝,我们又可以去哪里寻找“一个单一的、有上千年之久(历史)的中国民族(Chinese Nation)”呢?民族国家是一个近代西方出现的政治概念和国家形态,我们既没有办法在中国古代历史中区划出一个“作为民族国家的中国”,但也无法否认今天这个“中国”与中国古代历史上的每个王朝都有紧密的关联。今天的中华人民共和国是从中国古代历史中蜕变出来的,它是否能够符合近代西方政治概念中的“民族国家”的标准依然还值得质疑和讨论,所以,要解释历史上的“内亚清帝国”到“作为民族国家的中国”的转变是如何可能和完成的,这确实不是一件轻而易举的事情。这不仅是“新清史”引发强烈反弹的一个纠结点,它同样也是中

¹ Thum, 2014, pp. 4-5.

国当代史家至今无法给出圆满解释的一个问题点。在这一点上，强调自古以来就有一个“大一统”的“中国”或者“中国民族”，与片面强调大清作为内亚帝国的特殊性以解构大清的“中国”性质，其效果事实上异曲同工。只有超越了大汉民族主义来定义“中国”，元、清这样的非汉族统治的征服王朝以及它们所征服和统治的边疆地区才能具有作为“中国”的合法地位。“新清史”的一个关键问题是，它一方面强调大清的“内亚”性质，以此与“中国”相区别，但另一方面又承认有一个古已有之的“中国”或“中国民族”的存在，造成了人们对于中国历史和现实之认知的混乱。

四、

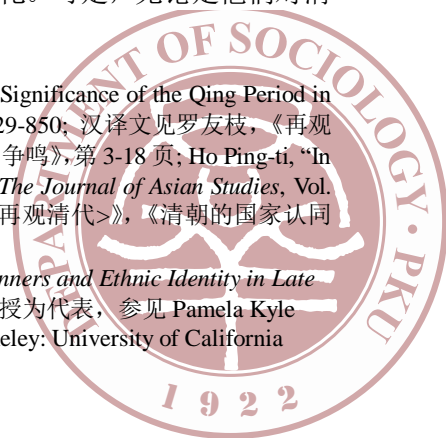
“新清史”的另一个标志性主张是强调清朝统治的“内亚”性质，认为作为内亚帝国的清不仅其统治的地域包括了广阔的内亚地区，而且其统治思想、方式也表现出了与其前朝不同的强烈的内亚特性。由于传统的清史研究以满人汉化为中心而展开，重点研究“基于中国的清帝国”的历史，所以“新清史”的这个主张与传统的“汉化说”形成了强烈的比照。于是，坚守汉族中心主义立场，强调和捍卫汉化，或者批判汉化、强调清帝国的内亚特性，不但是区分传统清史与“新清史”的一个明确的分水岭，而且也对清代在中国历史上的地位和意义做出完全不同的解释。¹

可是，具体说来到底什么是清帝国统治的“内亚”性质或者内亚特点呢？对此“新清史”家们似乎并没有给出一个明确的说明。在被贴上“新清史”标签的西方学者中间，除了对汉化的批判表现出惊人的一致以外，他们对清帝国的意识形态、统治方式和特点等都没有形成一致的看法。有人更强调清帝国统治保持的满族特性和满族身份认同，将大清帝国的统治方式称为“满族方式”（the Manchu Way，或曰“满洲之道”）；而其他人则更强调大清帝国的统治理念超越了满族特性和汉化模式，是一种“帝国的普世[适]主义”（Imperial Universalism）。²显然，针对大清帝国同时具有“基于中国的帝国”和“内亚帝国”等双重和多重性格，史家从汉化、满族特性、内亚性等多个层面来探讨大清帝国之意识形态、统治方式和身份认同是完全有必要的，过分强调其中的一面而忽视另一面都是片面的、偏颇的。

与传统清史研究对清朝如何汉化以统治“基于中国的清帝国”的历史研究相比，“新清史”家们对清帝国之内亚特性的研究和发掘似乎还远远不够，以致于还无法确切地说明他们所强调的内亚特性究竟指的是什么？从目前所见“新清史”家们的著作来看，不管是强调清帝国统治之内亚特性，还是满族特性，或者说是帝国的普世主义原则，他们强调得最多的是清朝皇帝，或者说仅是乾隆皇帝一人，对藏传佛教的深刻信仰，讨论的是藏传佛教所推崇的“作为菩萨的皇帝”，或者统御世界的“转轮王”理念对清朝皇帝及其统治帝国之方式的影响。这样普遍的历史叙事方式不免给人留下这样的印象，即所谓满族特性，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（Imperial Ideology）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。因此，“新清史”家们用来取代汉化的，既不是满族化，也不是内亚化，而是西藏化，或者说藏传佛教化。可是，无论是他们对清

¹ 参见 Evelyn Sakakida Rawski, “Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 4 (Nov., 1996), pp. 829-850; 汉译文见罗友枝,《再观清代——论清代在中国历史上的意义》,《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》,第3-18页; Ho Ping-ti, “In defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's ‘Reenvisioning the Qing.’” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 57 (No. 1), 1998, pp. 123-155; 汉译文见何炳棣,《捍卫汉化——驳罗友枝〈再观清代〉》,《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》,第19-52页。

² 前者或可以欧立德教授为代表,参见 Mark Elliot, *The Manchu Way: the Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, California: Stanford University Press, 2002; 后者或可以柯娇燕教授为代表,参见 Pamela Kyle Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Identity*, Berkeley: University of California Press, 1999.



代藏传佛教史的研究，还是对被他们提升为“大清”“帝国的佛教意识形态”的“菩萨皇帝”或者“转轮王”思想的理解，都是极其肤浅，甚至是错误的。而且，当他们讨论清帝国统治的这些内亚特性时，也很少与清以前各朝代与内亚交涉的历史做任何的比较，忽略了清所具有的这些内亚特性甚至并非是清所独有的历史现象。

与国内外清史研究风生水起不相协调的是，迄今为止学界对清代藏传佛教史的研究并不多见，直接从宗教学或者宗教史角度研究清朝皇帝和满清朝廷与藏传佛教关系的著述更是凤毛麟角。“新清史”学者们通常只从政治的角度来关心和理解清廷与西藏喇嘛的交往，对于藏传佛教本身则缺乏基本的知识和理解。由于与这主题相关的文献大多以满文、蒙文和藏文存世，清代汉译的藏传佛教文献比较少见，现在发现的曾于清宫廷内流传的藏传密教文献多为元、明旧译，而从事清史研究的学者较少能直接利用满、蒙、藏文文献，即使在“新清史”学家们中间，也没有出现专门研究清代藏传佛教史的专家，所以，他们对清廷与藏传佛教交涉的文献和细节都所知甚少。¹总之，与近年来元、明二代朝廷所传藏传佛教历史研究成果卓著形成鲜明对比，清代藏传佛教史的研究尚有待深入开展。

一个颇为引人注目和有趣的现象是，清史学界对乾隆皇帝个人与藏传佛教的关系关注极多，讨论大清帝国之意识形态，或者讨论“作为皇帝的菩萨”，也多半只拿乾隆皇帝一人说事，以致于给人这样一个强烈的印象，好像一部“新清史”不过就是一部乾隆皇帝如何统治大清帝国的历史。从国内外学者的研究成果中，我们可以看到乾隆皇帝与章嘉呼图克图有着十分紧密的宗教关系、他们二人联手推动了汉、藏、蒙、满四种文字的佛经翻译活动，乾隆皇帝在清廷禁城内所设的私庙梵华楼是一座典型的藏传密教无上瑜伽部的坛城式的建筑，²乾隆皇帝在热河夏宫兴建外八庙，把具有宇宙象征意义的藏传佛教建筑转变成成为装点大清帝国腹地的庄严和美饰，³乾隆皇帝陵寝的设计和周遭所刻写的梵文咒语等也都与藏传佛教无上瑜伽部的仪轨有关，⁴所有这些都无一不反映出乾隆皇帝确实是一位对藏传佛教之显密义理和瑜伽修习都有很深了解的信徒。

可是，即使乾隆皇帝或曾是一位很有造诣的藏传佛教信徒，或也曾自许为文殊菩萨化身或者转轮圣王，我们依然不能简单地把他的个人信仰和他的治国方略混为一谈，不能不加犹豫地把他所信仰的藏传佛教升华为他统治大清帝国的意识形态。众所周知，乾隆皇帝晚年曾经公开发布过一篇题为《喇嘛说》的学究式的圣谕，其中他一方面炫耀自己如何精通藏传佛教，另一面则对藏传佛教表现出的种种弊端，特别是对活佛转世制度从理念上的自相矛盾到实践中的营私舞弊等都作了十分严厉的批判，还再三声明自己潜心修学藏传佛教的目的仅仅在于“兴黄教即所以安众蒙古”，“而非若元朝之曲庇谄敬番僧也。”不难看出，乾隆皇帝煞费苦心撰写这篇圣谕的目的是为了刻意隐藏他的真实信仰，把对黄教的支持解释成为一种治国安邦的权宜之计，以避免别人误解他对藏传佛教及其黄教喇嘛们的偏私，从而凸显出他这位普世君主于智慧、方便二途的高明和

¹ “新清史”家们著作中对藏传佛教及其思想的描述大部分来自对上个世纪八十年代前后西方藏学著作的综述，缺乏新意。近年西方专门研究清代藏传佛教史的著作值得一提的是 Johan Elverskog, *Our Great Qing: Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*, University Hawaii Press, 2008。这是一部专门研究清代蒙古藏传佛教史的专著，提供了大量学界不知的第一手的蒙、满文资料。此外，此书对清朝廷与格鲁派黄教的关系、藏传佛教于清政治中的意义等都有启发性的研究。对清代宫廷流行的藏传佛教文化和艺术的研究，可参考罗文华，《龙袍与袈裟：清宫藏传佛教文化考察》，北京：紫禁城出版社，2005年，2卷；Patricia Ann Berger, *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China*, University Hawaii Press, 2003。

² 参见王家鹏主编，《梵华楼》，北京：紫禁城出版社，2009年，1-4卷。

³ 参见 Philippe Forêt, *Mapping Chengde: The Qing Landscape Enterprise*, University of Hawaii Press, 2000。

⁴ 参见 Françoise Toutain Wang (王薇), “Qianlong’s Funerary Rituals and Tibetan Buddhism, Preliminary Reports on the Investigation of Tibetan and Lantsa Inscriptions in Qianlong’s Tomb,” 《汉藏佛教艺术研究》，谢继胜、廖暘、沈卫荣主编，北京：中国藏学出版社，2006年，第130-169页；同氏，“The Purification of Sins in the Ornamental Program of Emperor Qianlong’s Tomb,” 《汉藏佛教美术研究》，谢继胜主编，北京：首都师范大学出版社，2008年，第397-420页。

过人之处。显然，元末以来汉文化传统中形成的一套妖魔化藏传佛教的话语，即认为是西藏喇嘛在蒙古大汗宫廷中传授的“秘密大喜乐法”导致了“世界征服者”的昏聩和大元帝国的遽亡，给后世帝王留下了极其深刻的影响，即使雄才大略如乾隆皇帝者也无法打破这套话语对他的束缚，故也要费力撇清自己和藏传佛教的关系。于此，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。若就是因为这篇《喇嘛说》，我们便怀疑乾隆皇帝的藏传佛教信仰的话，那我们只好真心钦佩老佛爷的过人智慧了，他当初撰写这篇圣谕的初心果然至今未被人遗忘。但是，如果说尽管有这篇《喇嘛说》，我们还是相信乾隆皇帝真把藏传佛教当成了他统治大清帝国的意识形态的话，这就未免有点过度诠释了，非我等常人能够体会。总之，我们最好不要把乾隆皇帝个人对藏传佛教的信仰与清帝国统治的内亚性质混为一谈。

还有，假如我们对清以前的中国古代历史略加回顾，便可知藏传佛教于西域和中原地区的传播早在元代以前的西夏时代（1032-1227）就已经开始，西藏喇嘛被任命为帝师也是在西夏时代首次出现的事情。于藏传佛教史家笔下，西夏是一个与西藏、蒙古、于阗等地区一样的以佛教为“国教”，或者说是以佛教为其治国之意识形态的王国。而蒙元王朝则在整个西藏地区设立了三个宣慰使司，使之统属于中央的宣政院，并领之于帝师，对西藏地区实行了直接有效的统治。与此同时，藏传佛教于蒙古宫廷内外广泛流传，不但蒙古大汗十分宠信西番上师，民间对藏传佛教的信仰和修习也相当普遍，这为日后蒙古族全民信仰藏传佛教打下了深厚的基础。若要论对藏传佛教的信仰和对西藏的统治，蒙古大汗无疑都比满清皇帝做的更多、走得更远。元朝蒙古人的汉化程度显然远远比不上清朝的满洲人，但他们的藏化程度却也是后者无法企及的。继元朝而起的明朝，虽然并没有致力于像元朝一样行之有效地对西藏实施直接的政治和军事统治，但藏传佛教于明朝中国的传播却甚至比元朝更加广泛和深入，大量来自西藏的喇嘛常住京城内传授密法，京城内外兴建了大量藏传佛教寺庙，现存大量汉译藏传密教文献中的绝大部分是明朝翻译的。明朝皇帝中只有极个别如明世宗因迷信道教而排斥藏传佛教，其余绝大部分都信仰藏传佛教。我们掌握有足够的资料显示明成祖永乐皇帝也曾是一名虔诚的藏传佛教徒，他在位时不但有大量来自西藏的喇嘛被封为法王、教王、国师和西天佛子等各种头衔，更有好几千西藏喇嘛长期居京自傲，各种藏传佛教的仪式、法事也成为京城内常川的宗教活动。如果说一个王朝的统治者对藏传佛教的信仰，以及藏传佛教于西域与中原的流行可以被认为是一个王朝或者帝国是否具有内亚性质或内亚特性的一个典型标志的话，那么不只是元朝，就是明朝也同样可以算作是一个“内亚帝国”了，因为明成祖永乐皇帝对藏传佛教的信仰丝毫不逊于清高宗乾隆皇帝，他作为大明皇帝在西藏僧俗社会的影响力也一点不比乾隆皇帝弱。¹ 现存汉译藏传佛教密典中有不少传说都是从乾隆宫中流传出来的，例如最著名的汉译藏传密典集成《大乘要道密集》等，而这些汉译藏传密教仪轨多半又是明代的传译本，²由此推测乾隆皇帝对藏传佛教的信仰和修习或也曾得益于藏传佛教在其前朝宫廷中的传播，是受了前朝宫廷所流传的藏传佛教的影响。

五、

如前所述，清代藏传佛教史的研究尚待深入，我们对清代统治制度、治国理念与藏传佛教的

¹ 参见沈卫荣，《文本对勘与历史建构：藏传佛教于西域和中原传播历史研究导论》，《文史》，北京：中华书局，2013年第3辑；《论蒙元王朝于明代中国的政治和宗教遗产——藏传佛教于西夏、元、明三代政治和宗教体制形成中的角色研究》，《8-15世纪中西部西藏的历史、文化和艺术》，北京：中国藏学出版社，2014年。

² 参见沈卫荣，《论〈大乘要道密集〉的成书》，《中国藏学》，2016年第3期，第11-20页；安海燕，《乾隆帝御用藏密瑜伽修行宝典〈究竟定〉编译背景考——附论乾隆帝的藏传佛教信仰》，《西域历史语言研究集刊》，北京：科学出版社，2015年，第8辑，第505-522页。



关联还所知甚少。“新清史”家们津津乐道的一个故事是：满清征服北部中国前后，自皇太极到康熙皇帝等清初的统治者，都对传说中得自成吉思汗黄金家族的最后一位直裔领袖、察哈尔蒙古大汗林丹汗之手的一尊大黑天神金铜像极为推崇，因为据传它原本是八思巴帝师献给元世祖忽必烈汗的，故弥足珍贵。于是，这尊大黑天神像竟然演变成为初建之大清国的护法，甚至成为赋予大清建国以合法性的一个象征。可是，即使大黑天神确曾被元朝的蒙古人认为是帮助蒙古军队最终征服南宋的战神，故被视为“国之护赖”，但大黑天神作为藏传佛教萨迦派所推崇的一尊护法，它不过是从西藏传到西域和中原的众多藏传佛教护法中的一个，对大黑天的崇拜和修习开始于西夏、盛行于元朝，也见于明代传译的藏传密教仪轨中，但它从来不具备作为护佑国家建立之尊神这样的象征意义和崇高地位。¹

此外，研究清代与西藏关系史的学者们都乐于把五世达赖喇嘛与清顺治皇帝的初次会面，完全按照元初八思巴帝师与元世祖忽必烈汗建立的所谓“施供关系”（*mchod yon*）的模式来描述和解释，以此来构建满清与西藏之政教关系的历史叙事，并赋予这一事件对于大清历史的重要意义。可是，将蒙古大汗或者满清皇帝与西藏喇嘛的政治、宗教关系形塑成一种貌似纯粹宗教性质的“施主与福田”或者“保护人与上师”之间的关系，这本来只是西藏佛教史家的一种天才的创造。其初衷是为了强调西藏喇嘛和蒙古大汗之间特殊的政教关系，以提高西藏喇嘛在其本土的政治和宗教地位；到后来则反而成了近世西藏喇嘛史家们用来否认西藏喇嘛们与蒙古大汗或者清朝皇帝之间实际存在的政治依赖和从属关系的一种说辞。²总之，不管是“大黑天崇拜”，还是“施供关系”，它们既不能被视为可用来表明满清之帝国意识形态的实际内容，也不反映满清与西藏、蒙古之政教关系的历史真实。

与“大黑天崇拜”或者“施供关系”相比，看似为乾隆皇帝量身打造的“作为菩萨的皇帝”（*Emperor as Bodhisattva*）和“转轮王”（*Cakravartin*）的身份、形象或许更接近“清帝国意识形态”。把乾隆皇帝称为“文殊菩萨皇帝”或者“转轮王”，无疑可以在作为世俗君王的乾隆皇帝身上添加上富有魅力的宗教神性，标明他是一位超越了世俗万有，具有统御十方、救度众生之智慧、方便和愿力的非凡的政治领袖。可是，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，这同样不能用来说明清朝帝制拥有独特于其他朝代的内亚性质。

当然，把乾隆皇帝塑造成文殊菩萨的化现和转轮王再世，这显然不是汉传佛教的做法，而确实是藏传佛教的作为。五世达赖喇嘛在其自传中很自然地称呼清顺治皇帝为“文殊大皇帝”，同时也视其为“转轮圣王”。³但是，同样的做法早在蒙元时代就已经出现，以八思巴帝师为首的西藏喇嘛就曾努力把成吉思汗以来的蒙古大汗塑造成统御世界四大部洲的转轮圣王，也曾经有西藏喇嘛将元世祖忽必烈汗称为文殊菩萨的化现。⁴从十一世纪末、十二世纪初开始，西藏佛教历史

¹ 参见沈卫荣，《西夏、蒙元时代的大黑天神崇拜与黑水城文献——以汉译龙树圣师造〈吉祥大黑八足赞〉为中心》，同氏，《西藏历史和佛教的语文学研究》，上海：上海古籍出版社，2010年，第418-439页。以前曾有学者将元朝宫廷对佛顶金轮和白伞盖佛母的崇拜作为树立元朝皇帝之转轮王身份的仪式，但此说后来也被证明为失之牵强。参见王薇，《白伞盖佛母：汉藏佛教的互动》，《故宫博物院院刊》，第5辑，2007年，第98-120页。

² 参见沈卫荣，《中世纪西藏史家笔下的蒙元王朝及其与西藏的关系》，张志强主编，《重新讲述蒙元史》，三联书店，2016年，第128-155页。

³ 详见《五世达赖喇嘛罗桑嘉措传》，陈庆英、马连龙、马林译，台北：全佛文化事业有限公司，2003年，第一函，上、下。

⁴ 参见沈卫荣，《再论〈彰所知论〉与〈蒙古源流〉》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第77卷第4分，台北：中央研究院历史语言研究所，2006年，页697-727；孙鹏浩，《薛禅可汗与文殊菩萨：见于〈鄂坚巴传〉中的某一种联系》，《汉藏佛学研究：文本、人物、图像和历史》，沈卫荣主编，北京：中国藏学出版社，2013年，第



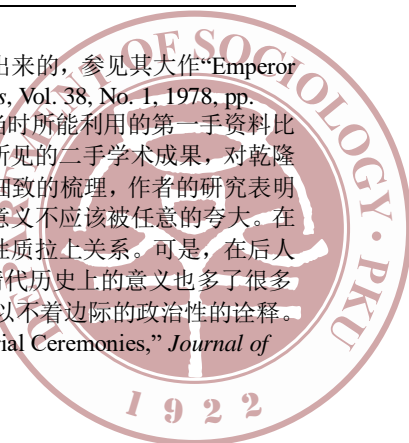
书写中就经常把西藏称为观音菩萨的化土，把西藏的政教领袖认定为观音菩萨的化身；及至元末和元以后，西藏喇嘛们又把汉地的皇帝称为文殊菩萨的化现，把蒙古大汗称为金刚手菩萨的化现，形成了一种于佛教世界意义中的特殊的“三圣”（trinity）结构，分别代表慈悲（观音）、智慧（文殊）和勇武（金刚手），以此将西藏、蒙古和汉地紧密地连结在一起。八思巴帝师曾撰写赞辞，称颂忽必烈汗为转轮圣王，还具体地指称其统治地域为汉地、蒙古和西藏等三个地区。这样的佛教历史叙事也很快影响了蒙古人的历史书写，到乾隆皇帝时代，汉地皇帝是文殊菩萨化身的说法早已在藏传佛教流传的地区内深入人心了，所以乾隆皇帝顺理成章地被西藏人、蒙古人认为是文殊菩萨的化身。于当时的历史语境中，汉地的皇帝实际上并不是一位汉人，而是一位满洲人这一事实，显然不会像今天讨论“新清史”时一样引发巨大的争议。

显然，不但把清朝皇帝塑造为文殊菩萨的化身并非满洲人自己的创造，而且这个“菩萨皇帝”的身份认同从其本意而言也并不给予满清皇帝以“中国[汉地]皇帝”（rgya nag gi rgyal po）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。所以，乾隆皇帝之所以接受这样的称号，大概不是因为这是一个更有帝国性、内亚性，和更有扩张性和普世意义的称号，更不是因为它是一个可以用来取代古代中国之“圣武皇帝”这个传统称号的新称号。一个更加合理的解释是，作为大清帝国的皇帝，乾隆不但要统治一个“基于中国的帝国”，而且还要统治一个“内亚的帝国”，所以他需要在不同的时空里扮演不同的角色。对于大多数的汉族臣下来说，他必须是一位文治武功双全的“圣武皇帝”，对于满洲人来说，他又必须是一位勇武善战的部族联盟头领、可汗，而对于信仰藏传佛教的西藏人、蒙古人来说，他最好的形象就应该是一位菩萨皇帝，是文殊菩萨的化身。¹“文殊菩萨化身”这一角色，除了可以赋予满清皇帝个人以宗教意义上的特殊光环之外，也可能使清帝国对西藏和蒙古的统治变得更加容易接受。但是，藏、蒙佛教史家称颂满清皇帝为文殊菩萨化身的本意大概并非是为了要表明西藏、蒙古接受大清帝国统治这一事实，相反，从宗教意义上说，观音菩萨或者金刚手菩萨的化土与文殊菩萨的化土并无高下之分，推崇大清皇帝为文殊菩萨的化身，表明更可能是藏传佛教徒们想在西藏、蒙古与大清之间建立一种平等地位的美好愿望。由是观之，把大清皇帝推为“菩萨皇帝”显然不可能如“新清史”家们所期待的那样，是藏传佛教徒专门为乾隆皇帝创造出来的一套“帝国意识形态”，并以此作为他统治一个巨大的内亚帝国的一种方便。

从藏传佛教思想，特别是要从自身还在寻求蒙古和硕特部族头领固始汗的军事支持，以在西藏建立政教合一统治的格鲁派，亦即黄教的教法思想中，去寻找支撑大清统治中原与内亚的帝国意识形态，这听起来就有点让人觉得不可思议。西藏历史上唯一有一段统一、强盛，可以被称为帝国的时期，还要回溯到公元八世纪时的吐蕃帝国。自九世纪初吐蕃王国分裂以后，西藏再没有能够重建一个统一、强盛的政体。藏传佛教教派林立，造成了西藏社会长期严重的分裂，直到五世达赖喇嘛兴起，西藏才再次出现了一个相对统一的局面。作为观音菩萨的化土，西藏名义上处

591-594 页。

¹ “作为菩萨的皇帝”这一议题是近四十年前由美国学者 David M. Farquhar 最早提出来的，参见其大作“Emperor as Bodhisattva in the Governance of Ch'ing Empire,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 38, No. 1, 1978, pp. 5-34; 这是一篇具有典范意义的优秀学术论文，可以说迄今尚未过时。尽管作者当时所能利用的第一手资料比我们今天所见的资料要少的多，但他通过扎实的语文学式的研究，充分吸收当时所见的二手学术成果，对乾隆皇帝作为文殊菩萨化身这一形象之塑造的源流，以及它对清帝国统治的意义做了细致的梳理，作者的研究表明“作为菩萨的皇帝”只是乾隆皇帝所扮演的众多角色中并不是很重要的一个，其意义不应该被任意的夸大。在他的这篇文章中，乾隆皇帝被称为“文殊菩萨皇帝”一事也没有与清帝制的内亚性质拉上关系。可是，在后人的许多清史研究著作中，“作为菩萨的皇帝”成为了一个有魔力的词句，对它于清代历史上的意义也多了很多十分夸张的解释。藏传佛教仪轨、仪式也常常被抽离出藏传佛教本身的语境而给以不着边际的政治性的诠释。参见 James Hevia, “Lamas, Emperors, and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies,” *Journal of International Association of Buddhist Studies*, Vol. 16, No. 2, pp. 243-276.



在观音菩萨的化身——达赖喇嘛政教合一的统治之下，但它同时又受到满清皇帝和蒙古汗王的双重监视和控制，它在任何方面都难以与作为文殊菩萨化身的“中国皇帝”统治下的大清帝国相比较。将西藏构建为观音菩萨的化土，并将吐蕃王朝的第一任国王松赞干布和以后的达赖喇嘛等都想象成为观音菩萨的转世，并赋予他们同时掌管宗教和世俗两个世界之权力的转轮王身份，这是藏传佛教宣传家们经过好几个世纪的努力的结果。¹但这一套将政治权力与宗教思想完美地结合在一起，并在西藏行之有效的“意识形态”是否同样适合于作为满清帝国的“意识形态”，是否能为清朝皇帝统治“中国的”和“内亚的”大帝国提供政治上的合法性和宗教上的超越性意义，这无疑还是值得进一步讨论的。总体而言，大清帝国并不是一个佛教帝国，且不说文殊菩萨皇帝的身份并不等于普世君主，它甚至都不算是西藏和蒙古的皇帝，而对于内亚地区的新疆穆斯林民族而言，菩萨皇帝的身份大概也不见得比圣武皇帝这个身份更有权威。

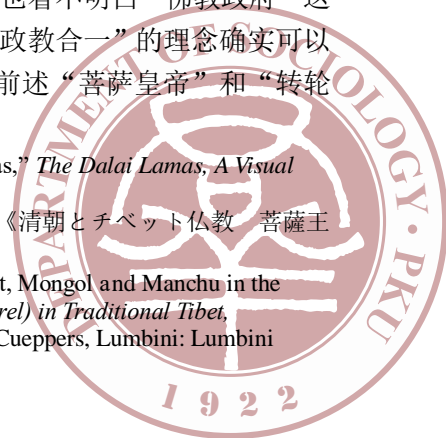
对于藏传佛教中的王权思想，以及它在清代满、蒙、藏三边外交关系中的意义，日本学者石滨裕美子教授曾经做过十分详尽的研究，她的许多观点与美国的“新清史”家们可谓不谋而合。由于她是一位兼通满、蒙、藏、汉四种文字和学问的专家，能够同时利用上述四种文字的文献资料，故她在这个研究领域内具有西方“新清史”家们难与伦比的权威性。²石滨教授曾以对五世达赖喇嘛进京与顺治皇帝见面这一历史事件为例，解释传统清史研究所面临的困境。如果从大汉族主义的观念出发，五世达赖喇嘛进京觐见顺治皇帝无疑是一次朝贡之旅，而从西藏喇嘛所持的“施供关系”的角度出发，那么五世达赖进京是一次弘扬佛法的传教之旅，但二者无疑都有失偏颇。于是，石滨教授提出了一个新颖的观点来解释清朝满、蒙、藏的三边外交关系，她认为十七世纪早期的满洲、蒙古和西藏共享了“佛教政治”（*chos srid*，译言“法政”），或者说“佛教政府”（*Buddhist government*）这一概念，而这个概念便是满、蒙、藏三边正式外交关系的基础。³这个所谓“佛教政府”概念指的就是藏传佛教所宣扬的“政教合一”制度（*lugs gnyis, gtsug lag gnyis* 或者 *khriims gnyis*，译言“两种制度”、“两种法律”或者“二道”等等），它最早见于《玛尼宝卷》（*Mani bka' 'bum*）和《莲花遗教》（*Padma bka' 'thang*）等十一、十二世纪出现的藏文伏藏文书（*gter ma*）中，它们把松赞干布塑造成为观音菩萨的转世，即以“政教二道”统治西藏的政教合一的领袖。由于《玛尼宝卷》和《莲花遗教》等伏藏较早就被翻译成了蒙文，所以蒙古人很早就接受了“佛教政府”这个概念，如十六世纪出现的著名蒙文史书《白史》中就专门对“政教二道”的概念做过详细的阐述。后来，经三世、五世达赖喇嘛的传播，这个概念当在蒙古和满洲普遍流传，故在十七世纪的蒙文、满文文献中经常出现这个词汇。但是，由于汉语文中没有和“政教二道”相应的词汇，这个概念不见于清代的汉文文献中，所以，这个对于研究清代满、蒙、藏关系最为关键的概念长期以来不幸被只能依靠汉文文献来研究清史的学者们忽略掉了。

石滨教授的语文能力实在令人叹为观止，但是，不得不说，在她所做的这种出色的文献研究与她所要讨论的历史问题之间，我们似乎还需要在清代的具体历史实践中找出它们之间的实际联系。从她的研究中，我们既看不出在十七世纪初的藏、满、蒙文文献中都曾出现的“佛教政府”这个词汇如何可以被认为是同时期满、蒙、藏三边外交关系的基础？也看不明白“佛教政府”这个概念究竟是如何影响了满清对蒙古和西藏这两个地区的统治的？“政教合一”的理念确实可以被认为是藏传佛教所创造和推行的一套统治世界的“意识形态”，而前述“菩萨皇帝”和“转轮

¹ Leonard W. J. van der Kuijp, "The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas," *The Dalai Lamas, A Visual History*, edited by Martin Brauen, Chicago: Serindia Publications, 2005, pp. 15-31.

² 石滨裕美子，《チベット仏教世界の歴史的研究》，东方书店，2001年；同氏，《清朝とチベット仏教 菩薩王となった乾隆帝》，早稻田大学出版部，2011年。

³ Yumiko Ishihama, "The Notion of 'Buddhist Government' (*chos srid*) shared by Tibet, Mongol and Manchu in the Early 17th Century," *The Relationship Between Religion and State (*chos srid zung 'brel*) in Traditional Tibet, Proceedings of a Seminar held in Lumbini, Nepal, March 2000*, edited by Christoph Cueppers, Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2004, pp. 15-31.



王”思想都是这套“意识形态”的组成部分。但是，仅仅凭藉清代满、蒙文文献中出现了与藏文中的“佛教政府”（“法政”或者“政教二道”）这个概念相对应的词汇，我们大概还无法因此而肯定满清皇帝已经全盘采纳了藏传佛教所宣传的这套佛教政治思想，并将它转化成了他们统治大清帝国的意识形态。

对一个他文化中的词汇和概念接受应当有一个相当长期和复杂的过程，相应的词汇、译文的出现，并不表明这个词汇所传达的概念、意义也被原样地接受了。石滨教授文章中提到与藏文中的“政教合一”，确切地说是“两种制度”（lugs gnyis）这个词对应的蒙古语词最早出现在著名的蒙文史书《白史》中，这部伪托为忽必烈时代所造的蒙文著作对政教合一的“两种制度”做了详细的诠释，它不但对蒙古佛教政治的发展有过重要的影响，而且也赋予了藏传佛教中原有的“政教合一”理念以新的意义。《白史》中所说的“两种制度”与《玛尼宝卷》等藏文文献中宣扬的政教合一的“两种制度”虽然表面上看起来有明显的传承关系，但实际上其内涵已经有了很大的改变。《白史》中所说的“政教二道”又分别将政治和宗教二道再细分为二，其中的“教”分成显、密二宗，而“政”则是采纳了汉族儒家文化传统中为其君主之王政所设定的“文武二治”。¹可以说，《白史》所倡导的“政教二道”思想是在融合了汉、藏两种不同的政治和宗教思想、制度的基础上，形成的属于蒙古人自己的特殊的政教合一思想和制度。这一事例对于我们理解蒙古政治和宗教历史的发展具有十分典型的意义。

石滨教授文章中还提到大清皇帝致固始汗的一封信中出现了“佛教政府”这个词汇（törü sasin），相当于藏文中的“法政”（chos srid），但在见于《大清实录》中的与其相应的汉文文本中，它却仅仅被译作“道”或者“致治之道”。石滨教授认为这是由于汉文中没有一个好的词汇可与“法政”或者“佛教政治”一词相应，所以汉文本就把满、蒙文中出现的这个词给省略掉了。可是，石滨教授或许不应该排除的另外一种可能性是，在满、蒙文中出现的这个词——“佛教政府”，在整个满清历史语境中的实际意义无非就是“道”或者“致治之道”。与“政教二道”比较起来，“文武二治”或许更可能是大清帝国之治的“意识形态”。或者，在乾隆皇帝的政治文化语境中，“政教二道”和“文武二治”根本就是相同的东西。在做这类细致的文本比较研究的同时，我们也应该以同样的细致去研究乾隆皇帝如何统治大清帝国之具体实践的历史。

六、

“新清史”的另一个学术主张，即清史研究应该重视利用非汉文文献，特别是满文文献，这本来就是一个常识，毋庸置疑。大清帝国是满族建立的王朝，从其立国到灭亡，满族贵族、精英一直是清朝统治阶级中的主导力量，满文是在清官方和民间始终流通和使用着的活的文字，迄今留存的满文文献资料极其丰富，它们自然和汉文文献一样，是研究清朝三百余年历史的最基本和最重要的文献资料。不仅如此，正如“新清史”所强调的那样，清朝不但是一个“基于中国的帝国”，而且还是一个“内亚帝国”，所以要研究清史不仅要利用汉文和满文资料，而且至少还必须利用蒙古文、藏文和维吾尔文等文献资料，清史研究的进步和发展有赖于多语种民族文字文献资料的发现、利用和比较研究。

可是，不管是在西方，还是在中国，清史研究和满学研究，或者说对清朝那个“基于中国的帝国”，和那个“内亚帝国”的研究，长期以来却分属于两个不同的学科和学术领域，前者属于汉学或者中国古代史研究的范畴，而后者则属于中亚学、内亚史或者民族学、民族史的研究范围，

¹ 参见乌云毕力格，“王者者，文武二治也——释《白史》中的ANKKA与KILBAR（Ā INK、IIQ-A）”，《西域历史语言研究集刊》，第6辑，北京：科学出版社，2013年，第 页。



所以，传统从事清史研究的人多半是利用汉文文献研究中国古代历史的汉学家，而从事满文、蒙古文文献研究的清代内亚史的人则多半是中亚语文学家或者内亚学者。譬如，哈佛大学中国研究的奠基者费正清先生从本质上来说是一位清史学者，他只利用汉文文献来研究清后期的历史，而他在哈佛的年轻同事 Joseph Francis Fletcher 先生则主要利用满文、蒙文、伊斯兰语文文献来研究清代内亚的历史，他的身份是一位中亚语文学、中亚历史教授。这样的传统在美国学术界长期保持着，如欧立德教授的老师 James Bosson 教授毕生从事满文、蒙文和藏文文献研究，他一度曾经代理 Fletcher 教授在哈佛留下的中亚语文学教授席位；与欧立德先生平辈的学者中有 Johan Elveskog 教授利用蒙古文、满文和伊斯兰语文文献研究清代内亚史，成果卓著，但他一般不会被当作是清史学者，而更多被认为是一位中亚语文学家或者宗教学者。

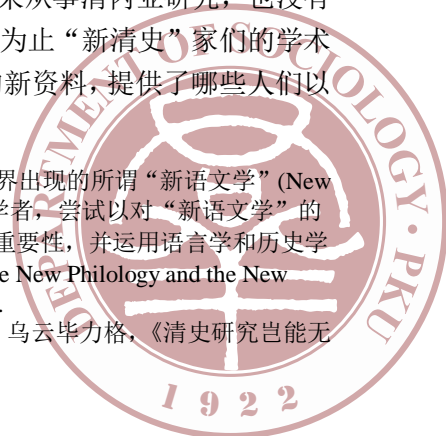
如前文所述，“新清史”强调清史研究要注意其“内亚维度”，即要把对清“内亚帝国”的研究作为清史研究的重头戏，这意味着要把原来分属于两个不同学科和学术领域的清史研究整合到一起。这样的学术整合或与北美中国研究这个学科本身的发展，特别是全球史研究的兴起有直接的联系。形象地说，正如今天的欧立德教授一人肩负的是当年费正清和 Fletcher 二位先生的教职一样，清史研究与内亚史、中亚语文学至少在哈佛大学已经合二而一了。在这样的整合中，中亚语文学和内亚学的“语文学”特征渐渐变弱，正在失去其过去曾经享有的十分崇高的学术地位，而对一个内亚帝国，或者说一个跨越欧亚的清帝国历史的研究，则不但超越了传统中国研究的范畴，而且还与近年来来势迅猛的全球史研究的大趋势一拍即合，其重要性得到了前所未有的提升。正是在这样的学术整合中，以满文为主的非汉文文献资料对于清史研究的重要性被提到了前所未有的高度。¹

随着“新清史”在国内学界之影响的不断扩大，它的所有主张都受到了严重质疑和挑战。围绕满文文献对于清史研究的重要性也出现了激烈的争论，而这样的争论与其说是一场学术的争论，倒不如说是辩论双方间的一场意气之争，因为满文文献对于清史研究的价值世人皆知，怎么强调都无可非议。²“新清史”家们对满文文献的强调凸显出汉族中心主义主导下的传统清史研究的缺陷和不足，中国的清史研究长期以利用汉文文献研究清代“基于中国的帝国”历史为主流，而“新清史”提倡利用满文等非汉文资料，强调研究清代的“内亚帝国”史，这对中国的清史研究自然具有批评和讽刺意义。试想大清王朝灭亡才百有余年，可满语早已基本失传，满语和满文文献研究也几成“绝学”，这不仅仅是中国学术的一段伤心史，也是让整个中华民族都感到十分悲哀的一件事情。今天的中国学者理当具备接受“新清史”家们批评的道德勇气，并对中国清史研究的历史和现状进行深刻的反思，进而对自己目前的研究做出及时的调整和改进。

值得指出的是，尽管“新清史”十分强调满文文献对于清史研究的重要性，但这并不表明“新清史”家们本身都是能够熟练地利用满文文献从事清史研究的语文学家。“新清史”的学术意义在于它为清史研究设计了一种新的学术进路，提出了一套新的解释方法，它的学术追求或在于要建构一种新的关于清史的宏大叙事，其意义属于意识形态层面。“新清史”学者中间没有任何一位能够像 Fletcher 先生一样，同时利用满文、蒙文和伊斯兰语文文献来从事清内亚研究，也没有任何一位是真正从事内亚文献研究的传统的语文学家。可以说，迄今为止“新清史”家们的学术成果和学术贡献绝对不在于他们发现和利用了哪些前人未曾利用过的新资料，提供了哪些人们以

¹ “新清史”学者对满文文献的重视从其学术趋向和取径来看或与同时代美国学界出现的所谓“新语文学”(New Philology)运动有一定的联系，当时有一批从事中美洲人种史、民族史的年轻学者，尝试以对“新语文学”的坚守来复兴他们的研究领域。而所谓“新语文学”，即是强调土著语文资料的重要性，并运用语言学和历史学两种学术进路来处理这些土著语文文献。参见 Matthew Restall, “A History of the New Philology and the New Philology in History,” *Latin American Research Review* 38, no. 1, 2003, pp. 113-134.

² 参见杨珍，《满文史料在清史研究中的局限》，《光明日报》2016年6月1日版；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日版。

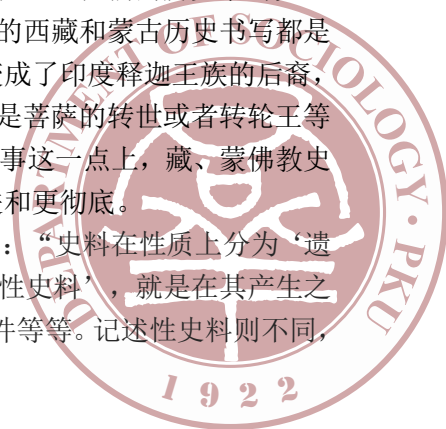


往不知道的关于清史的新知识，或者说他们通过对满文文献所作的扎实过硬的语文学研究纠正了哪些传统清史研究中的错误，这些本来就不是“新清史”家们所追求的学术目标。“新清史”积极主张要利用满文史料，这更多是要表明一种学术姿态，但他们自己并不见得一定能够身体力行。笔者翻阅了多部著名的“新清史”著作，查看其书后的征引文献目录，发现它们所利用的满文文献极其有限，其中有好几部甚至根本就没有利用过满文文献，让人怀疑它们的作者是否真的具备利用非汉文文献的能力。看起来，正如多位“新清史”的批评家们已经指出的那样，“新清史”的“宏大叙事”多半是建立在他人的二手著作的基础之上的。

总而言之，是否能够利用满文文献根本就不是区分一位清史学者是不是“新清史”家的必要标准，像 Nicola Di Cosmo 和 Johan Elverskog 等有数的几位真正能够利用满文、蒙文文献来研究清代内亚历史的欧美学者，他们不但不是“新清史”家，而且甚至常常是站在反对“新清史”的立场上的。于 2012 年冬天在普林斯顿高等研究院召开的一次有关“新清史”的圆桌讨论会上，来自日本的清史和满学研究学者楠木贤道先生曾经打趣地说：“如果利用满文文献研究清史可以被称为‘新清史’的话，那么我们日本江户时代的满学研究就是‘新清史’了。”日本从事清史研究的学者中有很一部分承继的是中亚语文学的传统，潜心从事满文文献的整理和研究工作，但他们并不是“新清史”家。中国清史研究的主流确实是利用汉文文献来研究“清中国”历史，但在此之外也还有不少专门从事满学和满族历史研究的学者，其中又以锡伯族、满族和蒙古族学者为主，他们的满文能力和满学研究水准远远超越西方的“新清史”学者，他们为整理、翻译满文档案和文献付出了巨大的劳动，为清史研究的进步做出了重大的贡献，他们的工作和学术成就理应得到主流清史学界更多的承认和重视，而他们自然也不是“新清史”家。事实上，中国学者大可不必对西方“新清史”学家们提出的重视满文文献的主张感到如此的敏感和脆弱，就利用满文文献而言，中国学者具有得天独厚的基础和便利，利用满文文献来推动清史研究具有十分美好的前景，关键就在于我们是否能够以积极和乐观的姿态来回应“新清史”的这个批评和挑战。

“新清史”对满文文献之价值的强调还同时引起了一场有关汉文文献之于清史研究的重要性的争论。传统清史研究的基础是清代的汉文文献，汉文文献对于清史研究的重要意义是不言而喻的。即使是“新清史”家，他们在强调满文文献之价值的同时，也并没有否认汉文文献的重要性，他们研究清史时所依赖和利用的史料最主要的从来都是清代的汉文文献。但是，在海外清史学界和中亚语文学界，有一种说法流传颇广，也颇有影响，即是说与满文、蒙文和藏文文本相比较，与它们相对应的汉文文本中常常会出现不相一致的地方，即有窜改、增删和歪曲的现象出现，言下之意，汉人官员 / 史家或从来就惯于篡改历史记载。这样的说法事实上是非常经不起推敲的。这种怀疑或即源于后现代史学对任何文本之真实性的根深蒂固的怀疑，因为历史本身就是一个建构出来的东西（Geschichte ist Gegenstand der Konstruktion），也没有任何一个文本不是作者有意图地构建出来的，所以“史料即史学”。从这个角度说，怀疑一个文本的历史真实性是有些道理的。但是，为何人们并不怀疑相应的满文、蒙文和藏文文本的真实性，却只对其中的汉文本有这样深刻的怀疑呢？其实，只要对西藏和蒙古历史书写传统略有了解的人都知道，他们的历史书写完全是按照佛教史观对他们民族的历史作了十分彻底的改造和重构，传统的西藏和蒙古历史书写都是一部佛教如何改造西藏和蒙古的历史，所以连西藏、蒙古的祖先都变成了印度释迦王族的后裔，他们的国土又是观音、金刚手菩萨的化土，他们的政教合一的领袖则是菩萨的转世或者转轮王等等。显而易见，在遵循自己信仰的意识形态来建构自己民族的历史叙事这一点上，藏、蒙佛教史家应该说一点也不比汉地史家逊色，甚至可以说他们更在行、更先进和更彻底。

中国蒙古学、满学研究的优秀学者乌云毕力格教授曾经多次强调：“史料在性质上分为‘遗留性史料’与‘记述性史料’，两种史料间的差异很大。所谓‘遗留性史料’，就是在其产生之初并无传承历史信息和历史知识之意图的材料，如考古遗存、档案文件等等。记述性史料则不同，



在其诞生之初，便以记载、保留和传承历史为目的。”¹可见，像档案文件等“遗留性史料”依然可以被认为是传统意义上的“史料”，而“记述性史料”则大概已经可以算作是一种历史“撰述”了。我想对史料做这样的两种分类，它既适用于满、蒙、藏文文献，也适用于汉文文献，我们今天研究历史时应该区别对待上述这两种不同类型的文献资料，但这不是要求我们要严格地将汉文文献资料从满、蒙、藏文文献资料中区别开来，因为绝不是只有满、蒙、藏文资料才是可以当作真正具有史料价值的“遗留性资料”，而汉文文献则一定是经过有意改造过的“记述性史料”。

今天我们所能见到的源出于满清帝国时期的多语种文本数量巨大，其中有双语、三语，甚至四语、五语合体的文本，它们绝大部分都应该算是“遗留性史料”，并非经过史官整理或者有意篡改过的文本。值得指出的是，这些不同语种的文本无疑都是在清宫廷中严格按照官定程序，由兼通多种语文的官员十分准确地翻译、制作出来的，在这过程中很难有人能上下其手，对这些文本中的某个语种的文本做有意的窜改。像清廷公开发布的满、汉双语的诏令、文告，绝大部分都应该出自于满汉兼通的满族官员之手，其间根本没有作为被征服和被统治民族的汉人官员插手的机会。而且，汉人官员中满汉兼通的很少，而满族官员中则比比皆是。今天我们无法确定乾隆皇帝的《喇嘛说》最初是用哪种文字写成的，这四种文字的版本应该不可能都出自乾隆皇帝一人之手，但不管其中的哪个文字版本是乾隆亲撰的，那么它的其他三种语文的文本的翻译无疑都应该尽可能准确地和乾隆亲撰的那个版本保持一致。如果说满文版是乾隆亲撰，而汉文版是汉人译史翻译的话，试想哪位译史敢于擅改同时精通汉文的乾隆皇帝御笔钦定的文本呢？当然，极有可能这个汉文版也是乾隆皇帝本人御笔钦定的，或者出自他手下哪位精通汉文的满大人之手。总之，因为汉文本中个别语词的字面意义看似与其他文本略有不同，便怀疑汉文本或已遭窜改和歪曲，从而贬低汉文文本的价值，这是完全没有道理的。当人们对同一个文本的不同语种的文本进行比较，并发现这些版本之间或出现字面意义上的差异或者不同的时候，我们最好不要马上联想到有可能是中间的哪个文本，当然最可能是汉文文本，已经被有意地窜改过了。更可能的情形是，你以为在这二种或多种语文文本中出现的从今天的角度来看貌似字面意义不同的地方，其实它们在当时的语文和历史语境下并没有任何实际的不同，一个今天看来看似不一样的语词或概念，在它们当时各自的语文和历史语境下很有可能表达的是完全相同的意思。而要弄清它们之间的同与不同，体会同一词汇或者概念在各种文本中的细微差别（nuance），则正是我们提倡多语种文字文献之比较研究的目的和意义之所在。²令人遗憾的是，迄今为止在清史研究领域内还很少有人开展对多种语文文献的比较研究，却常常听人或明或暗地批评说：与满、蒙、藏文文本相比较，相应的汉文文本有如此这般的缺陷，不得不说，这样的说法是站不住脚的，它不是出于无知，就是出于偏见，或者歪曲。

欧立德先生曾经指出：“从‘新清史’的角度来看，这也是为什么只用满文档案的汉文翻译会不得要领。使用翻译过的满文档案并不等于使用满文档案，除非这些翻译出自你自己。这不只

¹ 语见乌云毕力格上揭文《清史研究岂能无视满文文献？》

² 乌云毕力格2017年8月12日致笔者信中说：“根据我的经验，满汉文本和蒙汉文本之间存在一些差异是实际存在的问题，这个主要是因为内地史学编纂形成了自己的话语表达系统，它对其他非汉文文献中的名词术语、固定表达等很多方面有其套语，比如可汗=皇帝，西北地方=朔漠，蒙古=夷、虏，退回原牧地=遁入巢穴，怀疑=狐疑，等等；此外一些关乎社会制度的名词，非常复杂，但翻译后失去原有的意思，比如清代蒙古的所谓奴隶，实际上是一种私属人口，译为奴隶不对，等等。但是把这个问题扩大化，说成两种文本完全是两回事儿，这肯定是不对的。”由于汉文之历史叙事和公文书写有着十分悠久的历史，形成了一个十分复杂和精致的书写传统，其中很多词汇和表达方式很难在蒙、藏、满等文字书写中找到完全对应的词汇，致使这些多语种的文本表面看起来似乎有一些不同之处，文字上无法一一对应。实际上，对于兼通这几种文字的专家看来这些文字之表达方式上的不同只是表面的，其实际内容并无很大差别。而在多语种文本之间出现的这些文字表面的不同之处正是最值得历史学家、语文学家们花力气去做比较研究的内容，把它们简单地看作是汉人的故意窜改反而是一件非常不正确和不学术的事情。



是因为翻译可能出错，更是因为没有一种翻译可以传达自己亲身阅读档案所得到的那种感觉。”¹我非常同意他的这种说法，不能阅读一个文本的原文，而仅仅依赖翻译，就如雾里观花，或者隔靴搔痒，是没法真正领会文本所透露的真实信息和微言大意的。但是，对于清代留下的双语或者多语的档案文献或者诏令、文诰类文本来讲，它们与今人汉译的满文档案文献完全不是同一个概念，它们之中哪一个都不是一般意义上的翻译作品，所以不能仅从字面上来判断孰个更准确、更可靠。读者必须仔细比对这些文本，把它们放回到清代当时的历史和语言的语境中，比较、考察不同文本间的细微差别，只有这样才能真正读懂和利用这些双语或者多语文献。当然，对于那些汉语和满语都不是母语的“新清史”家们来说，广泛和准确地利用双语或者多语种的清代档案文献无疑比中国学者更具挑战性，希望他们能把对利用满文文献的那份重视、谨慎和敏感也用于他们对清代汉文文献的阅读和利用之中。

七、

“新清史”于西方的出现和围绕“新清史”在中西学界发生的这场激烈争论，可以说是西方东方主义学术传统和它的话语霸权在东方产生巨大影响和强烈反弹的一个经典例子。“新清史”的学术视角和“新清史”家们对其学术研究之主题的选择，显现的是西方，特别是美国之主流学术和社会对中国的历史和现实问题的兴趣和关注，表达的是西方人自己对现实的关心和他们的学术诉求。于美国的历史和现实中，种族/民族之间的矛盾冲突一直是一个十分尖锐的问题，所以美国历史学家研究本国或者他国历史时，本能地会较多地关注民族之间的矛盾冲突，而较少地承认民族间的交流和融合。近一、二十年来，种族(race)、性别(gender)和族裔性(ethnicity)是美国学术界最博人眼球的关键词，美国的清史研究当然也不可避免地要参与这些学术话语的建构和讨论。在这样的学术大背景下，以及在今天无处不在的“政治正确”的影响下，“新清史”家们的立场自然会站在相对弱小的民族一边，更乐意替他们发声、代言，只是他们似乎忘了他们力图要代言的满族于当时可是大清帝国的建立者和统治者，他们并不是弱小的一方，相反汉族则和蒙古、西藏和南亚穆斯林诸民族一样，都是在满清统治之下的被征服了的弱势民族。此外，“新清史”也和西方近几十年来积极倡导的区域史研究有直接的关联，在全球史的视野中，满清作为一个跨越欧亚的大帝国，其地区历史的意义甚至超越了它在中国历史书写传统之“王朝更迭”模式中的最后一个朝代之历史的意义。

“新清史”家们继承了西方东方主义学术传统的一贯做法，依然认为“东方”，在这个具体的实例中有时是指整个中国和南亚，有时是专指满族、蒙古、西藏和新疆伊斯兰民族等，他们是没有能力来表述(represent)他们自己的，他们的历史、现状、对外关系和身份认同等等，都必须由“新清史”家们来代替他们进行表述。可是，正如萨义德先生一再强调的那样，所有“表述”(或者“代表”，representation)都有本质上的瑕疵，它们都太紧密地与世俗的东西，如权力、地位和利益等连结在一起。而任何将经验(experience)转变成表达(expression)的过程则都无法脱离污染。因为它涉及权力、地位和利益，它就已经而且必然受到污染，不管它是否是它们的牺牲品。²自然，“新清史”家们大概也难以打破萨义德所立下的上述这个魔咒。不幸的是，不管“新清史”的表述正确与否，不管它们书写的“新清史”是否与清代的历史相符合，也不管它们是否能为传统的清代历史叙事提供任何新的内容和知识，就因为东方主义，它们就可以凭借西方学术对于东方的长期的强势和主导地位，变成一套强有力的学术话语，形成为针对中国学术的一种难以撼动和打破的话语霸权。

¹ 欧立德，《满文档案与“新清史”》，第387页。

² Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia University, 2004, p. 48.



由于中国学术长期以来习惯于仰视西方学术的权威，故即使到了眼下这个大国崛起、学术振兴的新时代，我们依然还会顺着惯性，继续仰望着西方学术虚空中不断显现的新星，对他们的学术著作充满了不切实际的幻想和过高的期待。而当这种热忱的幻想和期待遭受无情的破灭时，我们便很容易因爱生嗔，恼羞成怒，将难抑的悲愤很快转换成猛烈的反击，以致于完全忘记了学术应该保持的理性和尊严。中国学界对“新清史”投入如此之多的关注，这一定是那些“新清史”家们自己始料未及的，但这或也正是他们最乐于见到的现象。1990年代冒尖的“新清史”之所以到今天才反而成了一个越来越有影响力的学术流派，中国学者对它投注的热情和对它所作的各种学术的和非学术的批评实在居功至伟。从这个角度来说，正是中国学者的努力才使“新清史”家们在他们自己的学术地盘内获得了本来他们并未预计到的学术地位和影响。当然，我们不得不要感叹，毕竟时代不同了，在仰视西方之星空的同时，我们至少已经无法容忍继续处于被代言的状态，我们迫切需要夺取属于我们自己的“话语权”，需要西方人静下来听听我们自己对自己的表述。可惜，“话语”这东西并不是任何人可以通过外在的强力从他人手中任意夺取过来的一个权力，虽然我们已经受过了对西方学术之东方主义和后殖民主义文化、思想之批判的洗礼，但我们还有自己一时克服不了的短板，即我们还不知道该用什么样的语言和方式来向西方的学术同行们正确地表述我们自己，和他们形成一种理性的、宽容的和有建设意义的对话，从而建构出一套或可由我们积极主导，但别人至少也能听得进去，并愿意与你做进一步对话的“学术话语”。今日之中国学界非常渴望能尽快地与西方进行学术上的国际接轨，但是如何来实现这种接轨，则颇费思量，至今似也无十分成功的先例，我们或可以从这场关于“新清史”的讨论中吸取具有启发意义的经验和教训。

但愿“新清史”将是西方学术的东方主义潮流和话语霸权严重侵袭和冲击中国学术的最后一场疯狂（the last bout of insanity）。当中国足够强大，中国的政治和学术都具备足够的自信时，西方东方主义学术传统的话语霸权就再难如此专横地作用于东方，它必然会在东方学术的觉醒和理性面前灰飞烟灭，取而代之的将一定是东西之间平等、理性的学术对话。中国学者眼下或已大可不必继续如此情绪化地去质疑西方“新清史”研究的政治立场和学术动机，也无须再对“新清史”学术之枝节末流和错漏谬误耿耿于怀了。我们倒不如拿出足够的勇气和恢弘的气度，甚至可以拿出我们的“大国风范”，坦然接受别人对中国清史研究的批评和挑战，深刻反思自身之不足和缺陷，然后扬长避短，重新启航。清史研究不管新旧，都必须在充分利用汉文文献的同时，还能尽可能多地发掘和利用满文、蒙文、藏文和伊斯兰民族语文文献，以拓展我们的学术领域和研究视野，对涵盖中原和内亚的清代中国历史进行更深入、更广泛的研究，并对清代历史于中国历史和世界历史上的特别的和重要的意义做出新的、更有启发意义的诠释，最终发展出属于我们自己的、崭新的清史研究。

