

## 结论：创新国家建设的文化政治理论

任何现代国家都必需将自身建设成为一个基于公民身份的、得到社会广泛认同的政治共同体。然而，虽然法律意义上的公民身份是简单而明确的，但对于任何一个公民个体来说，附着在公民身份之上的并非仅仅是国家认同，也有族群的、宗教的、地域的以及家族的或职业的多重维度的各种身份认同。

1949年之后，中国的国家建设道路是有中国特色的社会主义实践，这种实践融汇了中华文明传统和现代性，不仅成功地以现代方式整合了国家，使国家获得空前的发展，而且大大强化了传统帝国覆灭之后中国人拥有的一种新的共同的身份认同——即作为中华民族共同体成员的身份认同。文化多元、政治一体的中华民族共同体的核心并非族裔特性，而是国家政治。现代中国是在中华文明传统的基础之上演进出来的政治体，具有生生不息的活力。历经基督教现代性的百年冲击之后，当代中国不仅代表着中华文明统一政治体的历史延续，也标示着这个海纳百川的古老文明正在现代语境下焕发出新的生机。换言之，中华民族共同体是“政治的中国人”的统称，是超越文化与族裔的政治共同体。

## 【论 文】

### “同文之治”：清朝多语文政治文化的构拟与实践<sup>1</sup>

马子木 乌云毕力格<sup>2</sup>

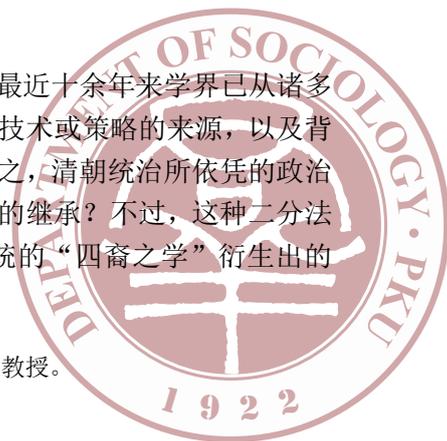
**摘要：**清朝如何维持对广袤疆域、多元族群的有效治理，学界已有诸多不无启发的考察。回归清人的语境中，与大一统相表里的“同文”成为清代君臣描述盛治时最常使用的语汇。事实上，“同文”在清代政治文化的构建中具有基础性的作用，其政治意义的解读也形成两条交互为用的线索。一方面，经由清高宗对经义的发挥与新解，以多语文为表征的多元族群与文化共存于同一统治框架之中，共奉大清声教。较之前代，各族群及其文化得到相对平等地承认与对待。另一方面，清帝发挥同文的教化意义，通过纂修书籍、规范语言等举措整齐文教、尊儒重道，实现治道合一。同文的两种解释路向共同交汇于清代皇权，使同文之治得以跨越语言与族群的界域而具有超轶前代的治理效力，也为清代统治正统性的论说提供了思想资源。

**关键词：**同文 大一统 多语文政治文化 清朝

对于清朝如何维系对广袤疆域、多元族群的有效统治这一问题，最近十余年来学界已从诸多方面进行了讨论。制度性的统治技术固然是关注的重点，而这种统治技术或策略的来源，以及背后隐含的关于清朝统治正统性的论说，同样亦引起学界的兴趣。易言之，清朝统治所依凭的政治文化资源，究竟是来自中原王朝的谱系，抑或是来自对非汉族群经验的继承？不过，这种二分法式的理解在某种程度上强化了“中原”与“边疆”的区隔，而由传统的“四裔之学”衍生出的

<sup>1</sup> 本文刊载于《民族研究》2017年第4期，第82-94页。

<sup>2</sup> 马子木，中国人民大学国学院博士研究生；乌云毕力格，中国人民大学国学院教授。



“边疆史”，其研究取径、问题意识也不免与“内地史”渐行渐远，作为整体的清史，也因此被区隔为两种不同的历史叙事。如果回到清代（特别是盛清）的历史语境中，“核心”与“边缘”的张力虽不免存在于士人社群中，但从国家治理的角度来看，在中枢决策层面上，内地与边疆乃大致共享同一机制，“治术”间或有异，“治道”则无分歧。必须指出的是，弥合内地、边疆于一体，仅依靠制度建构是不够的。事实上，以地缘上的“内地”等同于汉人，“边疆”等同于蒙、藏、回等藩部人群，仍不免中原中心观建构之嫌。清帝所要弥合的，恐并非仅此两端，而是其治下的诸多族群及其文化。就此而言，“大一统”应有其前提，便是各族群及其文化（文字为其表征）相对平等地共存于同一政治权力的治理之下，后者即是本文所要讨论的清人语境中的“同文”。可以说，“同文”与“大一统”是一体之两面，且正是清帝面对广袤疆域与各异族群的“治道”所在。明乎此，或可为理解清代中国的政治构造与政权性质有所助益。

## 一、“同文”意涵及其变迁

与“大一统”类似，“同文”是谙熟经典的士人所并不陌生的语汇，历代解经之作中对之亦不乏诠释。大致而言，在儒家经典中，同文意味着“圣王”对语言文字的统一与规范，是“盛治”的表征。但当面对多语文共存的政治结构时，旧解窒碍难通，遂在元代衍生出一种契合多语文政治的新解，也为清人的同文论说导夫先路。在讨论清代的“同文之治”前，有必要先对“同文”的概念史稍作梳理。

### （一）经学传统中的“同文”

“同文”的概念在传世文献中首见于《中庸》，为方便讨论，兹全引如次：

非天子不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨，书同文，行同伦。虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉<sup>1</sup>。

所谓同轨同伦，朱熹给出了较为明白的解释：“今，子思自谓当时也。轨，辙迹之度。伦，次序之体。三者皆同，言天下一统也。”<sup>2</sup>在经学世界中，“同文”是“天下一统”的表征，更进一步而言，“同文”之所以成立，则与儒家中理想的“圣王”政治有密切关系。这里所说的“天子”并非泛指一般的人君，而是有德有位之主，惟有“圣人在天子之位”，方有制礼作乐的资格。至于圣王“作礼乐”的内容及其结果，则是“议礼”（对应行同伦）、“制度”（车同轨）与“考文”（书同文）<sup>3</sup>。易言之，“同文”又是“圣王之治”的表征，且不仅是社会治理程度的评价指标，更是时王是否有德，甚至是否具有正统性的直接判断标准之一，其实宋儒吕大临便已察觉到这层关系，称：“唯王天下者行之，诸侯有所不与也。故国无异政，家不殊俗，盖有以一之也。”<sup>4</sup>

“同文”最直接的含义是规范或统一文字。孔疏谓“同文，覆上不考文”，则“同文”与“考文”之“文”，其义当属一致。郑玄以“文”为“书名也”，孔疏铺衍为“文章书籍之名”<sup>5</sup>，其实稍欠妥当。根据清儒的意见，“书名”犹谓书之文字，“其称书名为字，盖始于秦始皇”<sup>6</sup>，此前本无称“字”者。《周礼》有外史之官，“掌达书名于四方”，郑注曰“古曰名，今曰字”，“名”侧重音训方面，即孙诒让所谓“审声正读则谓之名”<sup>7</sup>。后儒对于同文的理解，也基本从

<sup>1</sup>（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记注疏》卷53《中庸》，艺文印书馆1989年影印本，第898页。

<sup>2</sup>（宋）朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第36页。

<sup>3</sup>参见（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记注疏》卷53《中庸》，第898页。

<sup>4</sup>（宋）吕大临：《礼记解》，陈俊民辑校：《蓝田吕氏遗著辑校》，中华书局1993年版，第305页。

<sup>5</sup>（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记注疏》卷53《中庸》，第898页。

<sup>6</sup>（清）江永：《群经补义·杂说》，《清经解》第2册，上海书店1988年影印本，273页。

<sup>7</sup>（清）孙诒让：《周礼正义》卷52《春官·外史》，中华书局1987年版，第2139页。



这一角度出发，晚明流行的一部举业书中便将“书同文”解释为“天下之字，同其形声”<sup>1</sup>，颇可以代表当时一般读书人的理解。

其实，文之为文字仅是表面之义，其深层虚而言之所谓“道”，实而言之则是由伦序、礼乐等等代表的政治秩序。北宋学者刘彝对同文有一段与众不同的论述：

书同文者，古者礼乐征伐自天子出，而号令臣民，俾遵乎大中，无敢过与不及也。是以君出号令，以首政教，而公侯伯子男奉而行之，所以承流宣化，齐天下之不齐，一天下之不一，故典谟诰誓之文，非贵为天子不可得以专之也。今孔子之时，夷狄称王，子男称公，天子丑于诸侯，典谟诰誓之文，得以行于小国，故曰书同文也<sup>2</sup>。

在刘氏看来，“文”专指天子发布的典谟诰誓之文，“同文”则意味着此类文体不尽为天子专属、诸侯可以僭越，至于“同轨”与“同伦”，刘氏亦遵循同样的逻辑，解释为贵贱上下的易序。此说虽特立独行，但将“文”理解为文体及其背后蕴含的权力关系，却是一种新的思路。稍晚于刘彝的游酢即明言“考文所以一天下之道”，顾元常亦言“四海一统，则车同轨矣；诗书之训家传人诵，则书同文矣；文武之道未坠于地，则行同伦矣。”<sup>3</sup>万历时人方弘静循此思路，将“书同文”与平息异说联系起来：“窃意书为诗书之书，文为文行之文，谓谟训有明征，不若后世之邪说横议，异同聚讼也。”<sup>4</sup>

概言之，在儒家经典世界中，同文固然意味着国家对文字的规范与统一，但更重要的是伦序、礼乐乃至教化在圣王治下的同一与秩然。与“远近大小若一”的大一统相类，同文亦表现出对这种至治状态的期待，因此在帝制时期士人不经意的论述中，同文与一统往往相伴出现，明儒丘濬在其进呈孝宗的《大学衍义补》中便将“车必同轨，书必同文，行必同伦”的“王者之治”形容为“大一统而无外也”<sup>5</sup>。必须澄清的是，在儒家学者看来，车轨、文字或伦理等表征的同一，绝非由威权的强力所致。吕留良对此有明白的解释，他不满足于“近人讲同轨同文同伦，但铺张炫耀，欲以震慑天下之愚贱，而使之不敢异”，认为所谓“同”不是“不敢异”而是“不得异”，一旦有异，“便行不通，行不通，乃不得不遵奉王制矣”<sup>6</sup>。因此，同文乃是教化的结果，也是王者之治的必然所至。

## （二）文何以同：多语文政治下的新解

“同文”虽然是历代士人理想中“至治”的图景，其适用范围却有所限制。明末人安世凤有一个饶有兴味的区分，“同文于域中，重译于域外”<sup>7</sup>，同文与重译分别是对不同身份属性者的要求，不过这种划分相当粗略与随意，内与外并无清晰准确的边界。事实上，经学家讲求的同文或一统，都是以夷夏之辨为前提的。易言之，同文所针对的只是文化属性上的“中国”人群，至于此外的他者，或“用夏变夷”在文化上成为诸“中国”之一部，或则维持旧俗，作为“远人”重译而来，受到王化的怀柔，且至少就理论而言，这两种选择都是自愿的、是圣王德化之必然<sup>8</sup>。此种观念非徒空谈，而是事实上形塑了中土士人对“域外/化外”、对“他者”的想象与书写。

<sup>1</sup>（明）陈组绉：《近圣居三刻参补四书燃犀解》，《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏中文善本汇刊》第4册，第174页。至于“同文”是否包含语音，清人意见不一，如阎若璩即认为“同文谓书之点画，于声律无涉”。参见（清）阎若璩：《潜邱札记》卷5《又与石企斋（四）》，《清代诗文集汇编》第141册，第181页。

<sup>2</sup>（宋）卫湜：《礼记集说》卷135，《中华再造善本》本，北京图书馆出版社2003年影印本，第5b-6a页。

<sup>3</sup>（宋）卫湜：《礼记集说》卷135，第2a、6b页。

<sup>4</sup>（明）方弘静：《千一录》卷3，《续修四库全书》第1126册，第147页。方氏此论，与其不满于晚明“士习不端、异议横作”有关，参见同书卷1，第113页。

<sup>5</sup>（明）丘濬：《大学衍义补》卷160《圣神功化之极下》，东京大学东洋文化研究所藏正德元年刻本，第6b页。关于此书在明末清初思想界的巨大影响，参见朱鸿林：《中国近世儒学实质的思辨与习学》，北京大学出版社2005年版，第168-177页。

<sup>6</sup>（清）吕留良：《天盖楼四书语录》卷11，《四库禁毁书丛刊》经部第1册，第119页。

<sup>7</sup>（明）安世凤：《墨林快事》卷9《蒙古碑》，《四库全书存目丛书》子部第118册，第377页。

<sup>8</sup>可参见唐人王起撰《书同文赋》，收于（宋）李昉：《文苑英华》卷63，中华书局1966年影印本，第284页。

唐高宗时曾将鸿胪卿短暂更名为同文卿，北宋宣和间徐兢出使高丽，归撰《图经》，其中特列高丽“正朔、儒学、乐律、度量之同乎中国者”<sup>1</sup>，作《同文记》一卷，都是此观念之实践。

然而必须明确指出，传统的“同文”解读，仅适用于单一语文的政治结构中。进入元代后，面对前所未有的多语文政治以及传统夷夏秩序的易位，“同文”旧说显然已窒碍难通、有待更新。元世祖至元六年（1269），颁行由八思巴创制的“新字”，诏“自今以往，凡有玺书颁降，并用蒙古新字，仍各以其国字副之，所有公式文书，咸遵其旧”<sup>2</sup>，此即后世学者所谓之八思巴字。随后数年，八思巴字的行用范围日益扩大，“官府符章、制诰、文檄，悉以新字从事”<sup>3</sup>，朝廷亦渐次于中央、地方乃至诸王投下普遍设立蒙古字学，教授八思巴字。元世祖之颁行八思巴字，初衷便是以之“译写一切文字”。正如先行研究所指出的，八思巴字的创制并非用以取代其他文字，其拼写法也有折中、平衡其他文字的考量<sup>4</sup>。八思巴字作为拼音文字，在音写他族语言上颇有优势，世祖此举亦可理解为沟通诸多语言的努力，试图以此建立以八思巴字为枢机的域内诸语言的秩序。从某种程度上来看，这与清高宗以满文为标准审订对音之举颇为相似。元仁宗以降，各地广泛建立崇祀八思巴的帝师殿，礼制出文庙之上，蒙古字学亦陆续迁入帝师殿内，实现庙学合一<sup>5</sup>。就士人特别是仕元士人的生活世界来看，异质语文与宗教出现于地方社会，多元的外族文化因素直接造成了礼仪、名分秩序等诸多方面的升降与重组，经典世界中“同文”、“一风俗”等旧说，显然已无法解释多元族群与文化交错的世界。

如仅从声韵而言，士人对八思巴字的功用不乏褒词，如赵孟頫便称其“以文寄声，以声成字，于以道达，译语无所不通”<sup>6</sup>。但士林亟需回应的，则是经典与现实间的抵牾。经典中的“同文”事实上是由国家主导确立的语言、文字秩序，元代士人的策略便是将“文”之重点由文字转向文义，从而将单语文的秩序转换为多语文共存的秩序，为“同文”赋予新的意涵。由宋入元的程钜夫与吴澄颇具代表性，程氏谓“诸字虽重百译，而文义如出一口”，而吴氏则颂美八思巴创制新字为“开皇朝一代同文之治”<sup>7</sup>。值得注意的是，程钜夫文是为福州路蒙古字学的同文堂所作，吴澄文为南安路帝师殿的碑文，均是来自异质语言与宗教的直接推动，而同文堂之命名，乃出自地方学官宋友谅，足见这一观念在地方社会的渗透。事实上，将蒙古字学视作“同文之化”<sup>8</sup>的表征，在元代士人中颇为流行，甚至华化的色目人也接受了这一观念，如出身也里可温世家的雅琥在送友人赴邳州蒙古学教授任时便赠诗云“文翁课最同文盛，应译嘉谟寄上林”<sup>9</sup>。但如前所述，同文在经典中最表层的意思即是文字的规范与统一，元代士人所采取的一种常用的解释策略即是以“一统”之盛来消解表面上统一文字的必要性，同时也为多语文的共存提供合理性，吴澄有一段论述值得注意：

自古一统之世，车必同轨，书必同文，行必同伦。今则器用各有宜，不必同轨也；文字各有制，不必同文也；国土各有俗，不必同伦也。车不同轨，书不同文，行不同伦，而一统之大，未有如今日。<sup>10</sup>

按此逻辑，统一文字与盛治间已无必然联系，相反，正因多元族群与文化的共存，方能实现

<sup>1</sup>（宋）徐兢：《宣和奉使高丽图经》卷40《同文》，《丛书集成初编》本，商务印书馆1937年版，第137页。

<sup>2</sup>《元典章》卷1《行蒙古字诏》，天津古籍出版社2012年版，第7页。

<sup>3</sup>（元）柳贯：《柳待制文集》卷9《温州新建帝师殿碑铭》，《四部丛刊初编》影印本，第13a页。

<sup>4</sup>参见照那斯图：《论八思巴字》，《民族语文》1980年第1期。

<sup>5</sup>蒙古字学参见蔡春娟：《元代的蒙古字学》，《中国史研究》2004年第2期；帝师殿参见马晓林：《元代八思巴帝师祭祀研究》，《北大史学》第18辑，北京大学出版社2013年版，第81-103页。

<sup>6</sup>《赵孟頫集》卷6《皇朝字语观澜纲目序》，浙江古籍出版社1986年版，第136页。

<sup>7</sup>参见马子木：《论清朝翻译科举的形成与发展（1723-1850）》，《清史研究》2014年第3期。

<sup>8</sup>《至顺镇江志》卷17《学职·蒙古字学》，江苏古籍出版社1990年版，第671页。

<sup>9</sup>杨镰主编：《全元诗》第37册，雅琥《送蒙古学教授之邳州》，中华书局2013年版，第438页。

<sup>10</sup>（元）吴澄：《吴文正公集》卷15《送萧九成北上序》，《元人文集珍本丛刊》第3册，第281页。



前所未有的“一统之大”，吴氏特别在文末提到，“财力之饶、兵威之鸷，又非拘儒曲士之所能知”，即是对拘泥经说、不谙时变的俗儒之讥评。不过吴氏并未否定同文，这种一统前提下的并存是对传统治理模式与历史经验的突破，此前同文所带有的夷夏之辨的隐喻，至此已不复存在，与其说是对经义的背离，毋宁说是蒙元统治带来的新经验。元末傅若金有诗云“古来篆籀久不作，圣代同文变新学”<sup>1</sup>，所谓“变新学”，即是指此而言。

### （三）同文与治道：清高宗的同文论

元代士人的“同文”论述，为清代利用此观念以构筑多语文的政治文化导夫先路。与元代不同的是，清代同文话语的构建，其话语权皆在皇帝，而其所涵括的范围，又远较元代为广阔，清帝更藉此构筑出一种基于多语文行政的多族群政治文化。关于清代政治文化中的“同文”论述，先行研究已有所关注，叶高树最先揭橥这一概念<sup>2</sup>，林士铉又基于清代满蒙汉文辞书，以乾隆朝的典籍翻译与译语勘正为中心，对同文在清代“满洲政治文化”中的意义进行了极为精彩的阐发。根据林士铉的考察，同文在清代政治文化中有具体的一面，典例即是各类多语文合璧现象，亦有抽象的一面，举凡字书编纂、疆域拓展、文籍翻译等等，均可用同文来形容。归结言之，清人语境下的同文，意味着厘清文字、书籍与“理”的关系，进一步而言，无论何种语文、宗教，“其文教义理的本质无不同，是故在内地与边疆同样推动文教并无矛盾”<sup>3</sup>。林氏所论甚确，不过仅将“同文”视作清代的一种语言或文教政策，意有未尽。清代“同文”论述与多语文政治文化的成立，其实牵涉甚多，下文另有说。本节仅就其概念稍作补充性的解说。

诚如先行研究所论，在“文以载道”的层面上，清帝（特别是清高宗）认为不同语文具备同样的资质与能力，亦即高宗自言的“天下之语万殊，天下之理则一”<sup>4</sup>或“达者契渊源于一是”<sup>5</sup>。仅从义理而言，这与程钜夫的逻辑如出一辙，其间有无承继关系尚难断定<sup>6</sup>。事实上，如仔细检视高宗的相关论述，可知其所构思的“同文”，绝非因袭元人成说，而是更加关乎“治道”、关乎清朝统治正统性的构建，成为“大一统”的另一种论述。嘉庆三年（1798）春，已经内禅的高宗见到和阗送来的玉制笔筒，特题诗其上，并作识语云：

国家威德覃敷，无远弗届，外藩属国，岁时进至，表章率用其国文字，译书以献。各国之书，体不必同，而同我声教，斯诚一统无外之规也。……夫疆域既殊，风土亦异，各国常用之书，相沿已久，各从其便，正如五方言言语嗜欲之不同，所谓修其教不易其俗，齐其政不易其宜也。偶题和阗玉笔筒，因及回疆文字，复思今日溥天率土各国之书繁夥，而统一于尊，视古所称书同文者，不啻过之。<sup>7</sup>

先行研究皆未留意此段议论，这应是高宗最后一次发挥同文之意，谓之晚年定论似无不可。高宗在此展示出盛清治下多族群、多语文以及多文化共存的图景，诸国诸部虽有不同风俗，但“统一于尊”，所谓“一尊”便是清朝之“声教”。质言之，在共奉清朝声教这一前提下，不同族群即可在多元的政治结构中相调适、共存，这便是此种与古不同的“同文”最终目的所在，而清朝的正统性亦隐然其中。较之乾隆中期在《西域同文志》御制序等处的表述，高宗在此已将同文与“一统无外”联系起来，而非仅拘于文与理的关系。

高宗的晚年定论，固然得益于六十年间的统治经验以及与士林的互动，而其所用思想资源，

<sup>1</sup> 《全元诗》第45册，傅若金《送蒙古学正杨茂先归》，第48页。

<sup>2</sup> 参见叶高树：《清朝前期的文化政策》，稻乡出版社2002年版，第97-99页。

<sup>3</sup> 林士铉：《清代蒙古与满洲政治文化》，台北政治大学历史学系2009年版，第345-363页，引文见第358页。

<sup>4</sup> 《御制满珠蒙古汉字三合切音清文鉴》御制序，《景印文渊阁四库全书》第234册，第7页。

<sup>5</sup> 《钦定西域同文志》御制序，《景印文渊阁四库全书》第235册，第1-2页。

<sup>6</sup> 至少高宗对程氏其人并不熟悉，也不太可能读过其文集。检高宗御制诗文各集内均无直接涉及程氏的文字，且《雪楼集》亦未收入《四库全书荟要》。

<sup>7</sup> 《御制文余集》卷2《题和阗玉笔筒诗识语》，《清高宗（乾隆）御制诗文集》第10册，中国人民大学出版社1993年影印本，第1011-1012页。



在一定程度上仍仰赖于儒家经典的解释框架并发挥之。所谓“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”，语出《礼记·王制》，大致而言，是用以形容圣王治民之道。表面观之，似与“书同文”不同，但轻重深浅，其实有别。郑玄注云“教谓礼义，政谓刑禁”，盖指教化与政令等大纲，而“俗”与“宜”不过衣服、饮食以及“情性缓急”等山川、气象导致的表征，后代注家大抵皆循此意<sup>1</sup>。至于教与俗、政与宜的关系，明儒湛若水有准确的归纳：“俗虽不同，而同于政教之道，夫不同者人也，其所同者天也。”<sup>2</sup>按照历代经学家的解释，“文”显然不在“俗”与“宜”之列，高宗的引述似有悖于义理。不过执此以观高宗对“同文”的理解，方可见其一以贯之的观念。同文本有深浅两层意涵，表层上文字的统一，在高宗看来本无必要，如叶高树所指出的，在清朝统治框架内的诸多语言，都具有“载道”的能力，事实上是以绝对的道而肯定多元的文，否定了特定的“文”对解释“道”的垄断，这是多语文政治在乾隆朝发展的必然所致。而“文”与“俗”、“宜”的并列，又使因俗治之的策略成为多语文政治的题中之义。另一方面，“教”、“政”以及由文负载的“道”，在一定范围内是具有普遍性与同质性的，这一范围具体而言即是“大清声教”<sup>3</sup>的覆盖所及。易言之，不同族群皆遵奉实质无异的政教与道德，基于此得以保留其风俗、语文上的差异，这事实上是“同文”最深层次追求。高宗正是通过对经义的发挥与新解，论证了多族群、多语文政治存在的合理性，以及在此基础上清朝统治的正统性。

## 二、“同文之治”：清代多语文政治文化的构建

高宗君臣每称当世为“同文之治”，此非徒颂美之语，“同文”亦不仅仅是一个借用自古典的概念，在政治运作中确有其现实的投射，这即是多语文政治文化的构拟与实践。

先要辨明的是多语文政治文化的概念。多语文政治并非清代所首创，元代已有蒙汉合璧或藏文单行的碑铭与行政文书。明太祖立国后，受蒙元政治遗产的影响，朝廷仍持续颁发汉藏合璧的敕书，番将番兵亦不免对明代政局产生影响<sup>4</sup>。必须指出的是，多语文的政治现象不等于多语文政治文化，合璧文献或非汉族群的政治参与虽然都是后者的重要表现，却非其决定条件。所谓多语文政治文化，是指在以多语文为表征的多元族群与文化的政治环境中所形成的“政治思维的方式和政治行动的风格”，以及“政治现实与文化理想”之间的相互作用<sup>5</sup>。换言之，这其中包括治理思路、制度设计、具体的政策决断，以及为之提供正统性论说的思想资源与概念工具。就外在的表现而言，在关涉本族群事务时，本族群语文可用以书写正式的行政文书；而朝廷亦具有较完善的处理机制，一方面保证其行政文书的转译与处理，另一方面则通过相应的教育、铨选，确保多语文人才的培养与登用。其深层逻辑则由多语文推及至多族群，确保不同族群皆有各自的渠道与身份以参与地区治理乃至中枢决策<sup>6</sup>；复推演至多文化，由是形成因俗治之的治理策略，影响至于清代边疆治理体制的建构以及国家礼仪实践等诸多方面。

清代多语文政治文化的成立是一个渐进的过程，与朝廷西北与西藏经略的推进、政治制度的

<sup>1</sup> 参见（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记注疏》卷12《王制》，第247页。历代解经之大要，可参见卫湜《礼记集说》卷32、杭世骏《续礼记集说》卷22。

<sup>2</sup> （明）湛若水：《圣学格物通》卷76《修虞衡上》，《景印文渊阁四库全书》第716册，第691页。

<sup>3</sup> 《清高宗实录》卷784，乾隆三十二年五月庚午条。

<sup>4</sup> 明代汉藏文敕书图版可参见中国国家博物馆编：《中国国家博物馆馆藏文物研究丛书：明清档案卷（明代）》，上海古籍出版社2006年版，第18-19页。番将之作用可举正统五年曹吉祥之变为例，乱兵主力为“番汉军五百”，有将官名伯颜也先，告变之都指挥名完者秃亮，此等人系蒙古人或蒙古化的他族，尚乏研究。

<sup>5</sup> 自政治文化史被引入中国史研究后，对于其概念学界似尚无确论。本文仍遵从余英时先生的定义。参见余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第5-7页。

<sup>6</sup> 此一渠道与身份未必是行政意义上的。清代蒙古、西藏僧侣以宗教身份作为皇帝的政治顾问，甚至直接参与决策，并非无迹可寻。



完善、公私地理学知识的扩展、士林学风的转变乃至皇帝本人的宗教好尚都不无关系。这些变量很难被置于同一评估框架内，因此也无法准确讨论其线性的渐进历程。笔者此前曾从士林的角度，讨论 17-18 世纪朝廷西北经略与士人学术兴趣间微妙的互动关系，发现边疆史地与非汉族群的研究在乾隆朝已成为京师士人并不陌生的话题<sup>1</sup>。兹再以语言、制度与礼仪为例，对多语文政治文化的成立稍作勾勒。

多语文政治文化最明显的表征即行政语言的多元。满文、汉文作为朝廷认可的行政语言，以合璧的形式出现于官方文书中，自清初已然。大约自康熙初期开始，坊间便有满汉文辞书开始流通，其中较著名的有沈启亮编《大清全书》[康熙二十二年（1683）初刻]、编者佚名的《满汉同文全书》（康熙二十九年初刻）、阿敦辑《同文广汇全书》（康熙三十二年初刻）等，特别是阿敦的《同文广汇全书》，异本迭出、流传甚广。值得注意的是，这些辞书都注意到了同文的概念，沈启亮在序中说：“世祖章皇帝定鼎中原，令汉人并习清字，满军亦通汉书，今皇上廓而大之，同文之治，彬彬乎益盛矣。”<sup>2</sup>“同文”在阿敦书中音写作 tung wen，这也是清初常见的译法，而在《满汉同文全书》中则写作 u adali。<sup>3</sup>按《清文鉴》，u 本意为通人，又有华丽、壮美之意，天文地理之“文”，亦用此词<sup>4</sup>。《增订清文鉴》将此词释为“书义”（bithei giyan）<sup>5</sup>，则更为显豁。u adali 犹谓书义一致，此处对同文的理解，与高宗所说的“天下之理则一”如出一辙，益可知此种新解之产生，乃多语文社会的必然。满文之外，清初朝廷对于蒙古文亦不陌生，《实录》例备三体，重要的敕诰、碑刻也以三体合璧的形式呈现。尤为重要的是，清代的蒙古人与蒙古语文扮演了文化枢纽的角色，满洲人之接触西藏与回疆，均仰赖于蒙古人作为中介。顺康两朝的唐古忒学生多出身八旗蒙古，至少兼通满蒙藏三语，西藏来文多经蒙古文转译为满文。新疆亦然，康熙时察合台文文书需要由西域使团中寻找精通蒙古语者口译，再以满文写出<sup>6</sup>；乾隆朝回疆初定的一段时间内，波斯文文书需要经过察合台文与蒙古文两层转译方可译为满文。而清朝与哈萨克等中亚国家的交流，也曾普遍使用托忒文<sup>7</sup>。此种多语文的局面不仅存在于边疆，内地同样可以感知。至乾隆中叶，汉、满、蒙古、托忒、藏、波斯、察合台语文共同交汇于清代政治的运作中，由朝廷主持编纂的各类辞书应时而生，坊间出现了大量满、蒙、汉文辞书。碑刻、牌匾等合璧现象也陆续得到朝廷的确认与规范。乾隆四十八年（1783）九月，关外三陵的下马木牌也改为汉满蒙回藏五体合璧石碑<sup>8</sup>。就语言文字的层面而言，同文之治至此达到鼎盛。

多种行政语言得以畅行无碍，必有待于制度的保障。就中枢行政文书处理的层面而言，汉、满与蒙古文文书相对较易处理。除汉文题本需经内阁汉本房译写满文外，满文题本、满汉文奏折均不必经过转译，可直接由内阁、军机处分别办理，敕谕亦然。蒙古文本章翻译满文、敕谕蒙古文本的写定，均由内阁蒙古房完成。藏文文书理论上亦归内阁蒙古房翻译，但至少到乾隆晚期方完全实现，此前由于译员能力不及，多假手在京的蒙藏僧侣或唐古忒学教习官员。波斯文与察合

<sup>1</sup> 参见马子木：《清朝西进与 17-18 世纪士人的地理知识世界》，中国人民大学清史研究所“清代政治史学术工作坊”第三期会议论文，2016 年 9 月。

<sup>2</sup> （清）沈启亮：《大清全书》卷首序，辽宁民族出版社 2008 年影印本，第 2 页。

<sup>3</sup> 阿敦书图版见黄润华主编：《国家图书馆藏满文文献图录》，国家图书馆出版社 2009 年版，第 34 页。同文满文音写之其他用例，如文翰斋刊《满汉同文杂字》，图版见前书第 36 页；由阿敦书衍生出的其他异本，汉文书名不同，但同文二字皆用音写，题康熙丙戌京师文绘阁刊的《满汉同文分类全书》即如是。《满汉同文全书》满文书名参见春花：《清代满蒙文词典研究》，辽宁民族出版社 2008 年版，第 297 页；吴元丰主编：《北京地区满文图书总目》，辽宁民族出版社 2008 年版，第 61 页。

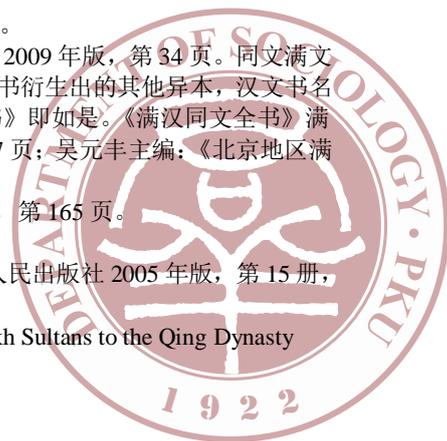
<sup>4</sup> 参见《御制满蒙文鉴》卷 3，《故宫珍本丛刊》本，海南出版社 2000 年影印本，第 165 页。

<sup>5</sup> 参见《御制增订清文鉴》卷 7，《景印文渊阁四库全书》第 232 册，第 228 页。

<sup>6</sup> 参见中国第一历史档案馆等编：《清内阁蒙古堂档》康熙三十七年档，内蒙古人民出版社 2005 年版，第 15 册，第 491 页。

<sup>7</sup> 参见 Noda Jin and Onuma Takahiro eds., A Collection of Documents from the Kazakh Sultans to the Qing Dynasty

<sup>8</sup> 参见《清高宗实录》卷 1188，乾隆四十八年九月己亥条。



台文文书的译写与处理尤为复杂。清廷在平定准噶尔部前后开始留心挑选译员，乾隆二十年九月，高宗传谕兆惠，令其在伊犁拣选谙通托忒文与波斯文者送来京师<sup>1</sup>，如吐鲁番伯克莽噶里克之子白和卓 (baihojo)，在其父叛清后被编入蒙古正白旗，久居京师，便曾参与译校、缮写了乾隆二十八年颁给爱乌罕之波斯文敕书与翌年颁给巴达克山的察合台文敕书<sup>2</sup>。这些多语文资质的人员如何培养与选拔，也是朝廷所必须面对的问题。自顺治三年（1646）起，为于汉人中培养满语文人才以便政事交流，清廷于每科进士馆选者中拣选年力富强者为清书庶吉士，重臣由此出身者不乏其人<sup>3</sup>。旗下人之学习满蒙汉文则有八旗官学，自雍正朝以降，翻译在官学教育中的重要性日益突出。与之相表里的是，世宗于雍正元年（1723）正式设立翻译科举，考试满汉、满蒙文翻译，及至乾隆朝，其规制大体完备，嘉庆、道光两朝又分别开设宗室翻译科举、驻防翻译科举，均成为旗人特有的进身之阶，也为朝廷输送了一批擅长边政的官员<sup>4</sup>。顺康之际，为便于藏文文书的处理，唐古忒学逐渐形成，其学生择优送至西藏学习藏语文，学成后则进入内阁、理藩院，长期任职，专司文书转译，形成了一种独特的“技术官僚”群体<sup>5</sup>。此外，高宗于乾隆二十一年设立回子官学，由内务府“回子营”及在京穆斯林林中挑选学童就读，二十七年又改为回疆官学；即便是相对使用较少的托忒文，也有乾隆四十七年设立的托忒学，与蒙古学、唐古忒学共附于咸安宫官学下<sup>6</sup>。

就礼仪而言，清代国家礼仪的多元性亦是多语文政治文化的一个重要特质。其最突出的表现见于宫廷乐舞，特别是燕乐的部分，这方面学者已有相当精彩的研究。归结言之，最先进入清代宫廷音乐的是“蒙古乐”，也即是所谓的“掇尔多密”，天聪时已有宫廷演奏的记录，因此其被“满洲化”的程度至深，乾隆时“借蒙古乐唱满洲词”的情形在在皆是。<sup>7</sup>与之类似，朝鲜乐在太宗时期便进入宫廷，而至迟在康熙中叶，西藏乐舞也成为宫廷燕乐之一<sup>8</sup>。但朝廷对于如何定义、安置藩部属国之乐舞，则甚为踌躇。按《周礼》有鞮鞻氏之官，“掌四夷之乐与其声歌”，为符合“王者必作四夷之乐，一天下也”<sup>9</sup>之想象，历代大多备有四夷乐。如果将蒙古乐、朝鲜乐定为“四夷乐”，那么满洲乐舞将置于何处？根据余少华的研究，直到嘉庆《会典》中，这些非汉族群的音乐才正式得到确认。清廷的策略是将“四夷乐”改为“四裔乐”，“东曰朝鲜、瓦尔喀，西曰番、回、廓尔喀，北曰蒙古，南曰缅甸”，而将满洲舞乐列为燕乐的另一大类——舞乐，与四裔乐并列<sup>10</sup>。由于乾隆《会典》修成较早，嘉庆《会典》所记极有可能是追述乾隆中后期的情况，高宗平定回疆后，即命于叶尔羌等处挑选“回子乐人”（kumun-i hoise）送往京师<sup>11</sup>，回乐由此进入宫廷，四裔乐亦不必迟至嘉庆朝方正式确立。至于明代乐制，在清初雅乐中仍得到大量继承，至高宗始以复古为名，废明制而另作新乐，但仍以儒家思想之正统性为核心，不脱中原雅乐的范

<sup>1</sup> 参见 Onuma Takahiro, *250 Years History of the Turkic-Muslim Camp in Beijing*, Tokyo: TIAS, 2009, p. 38.

<sup>2</sup> 参见《乾隆二十八年二月军机处奏片》，中国第一历史档案馆编：《清代新疆满文档案汇编》第61册，广西师范大学出版社2012年影印本，第191页；《乾隆二十九年军机处奏片》，《清代新疆满文档案汇编》第6册，第377页。

<sup>3</sup> 参见王静压：《清代的清书庶吉士》，《史学月刊》2015年第4期。

<sup>4</sup> 参见马子木：《论清代翻译科举的形成与发展（1723-1850）》，《清史研究》2014年第3期。

<sup>5</sup> 参见马子木：《唐古忒学考》，《清史研究》2016年第3期。

<sup>6</sup> 回疆官学参见王东平：《“回子官学”初探》，《明清西域史与回族史论稿》，商务印书馆2014年版，第145-154页；托忒学参见乌兰：《托忒学：清朝有关边疆民族的专门教育机构》，《中国边疆史地研究》2005年第2期。

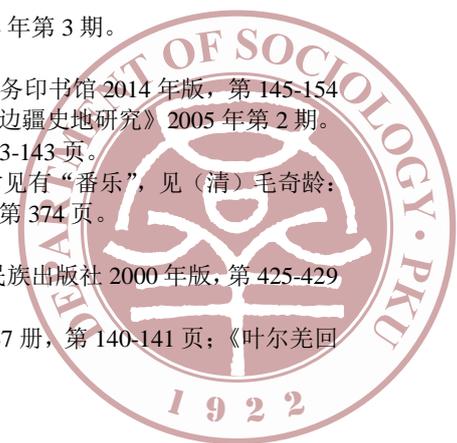
<sup>7</sup> 关于蒙古乐及其“满洲化”，参见林士铤：《清代蒙古与满洲政治文化》，第103-143页。

<sup>8</sup> 关于西藏乐舞的内传尚乏研究，毛奇龄在康熙二十八年杭州玉泉山行宫赐宴时见有“番乐”，见（清）毛奇龄：《西河诗话》，《丛书集成续编》第200册，新文丰出版公司1985年影印本，第374页。

<sup>9</sup> （清）孙诒让：《周礼正义》卷47《春官·鞮鞻氏》，第1919页。

<sup>10</sup> 参见余少华：《蒙古乐与满洲舞在清代的文化功能》，《满学研究（第六辑）》，民族出版社2000年版，第425-429页。

<sup>11</sup> 参见《乾隆二十五年八月二十二日新柱等折》，《清代新疆满文档案汇编》第47册，第140-141页；《叶尔羌回子乐人及家眷名册》，同册，第215-218页。



畴<sup>1</sup>。总体而言，在清宫礼乐中，满洲乐、四裔乐与中原雅乐大体处于一个相对平等的位置。值得注意的是，礼乐中的多元特质甚至影响到了内廷的戏曲。如《行围得瑞》一戏，最初是高宗木兰秋狝时所撰“承应专戏”<sup>2</sup>，后来则成为万寿庆典中的庆寿戏，剧本末章附有“大郭庄番语”一节，用汉字记藏语发音，系“金川番语颂圣”之语，言“北京广大，统御无边”<sup>3</sup>，而在演剧中，还要配合以“回子乐”<sup>4</sup>，其多元文化的来源清晰可见。

必须承认的是，多语文政治的产生本是基于实用性的考量。学习他族群语言、编纂辞书、转译行政文书、培养选拔译员等等，最初都只能是面对多族群政治与社会时的必然之举，未必尽出于朝廷的提倡。不过，这些举动很快被赋予了象征意义，并渐次得到朝廷的认同与强化，至乾隆中后期达到顶峰。汉、满、蒙古、回、藏文在同一行政体系内可以基本互通无碍，各语文背后的族群及其伦理、礼仪等文化因素都共同承认清帝统治的权威性与正当性，在此前提下，朝廷亦承认治下族群的多元性，且较之先代，能相对平等地看待各族群及其文化，并以“因俗治之”的形式体现于政治实践中<sup>5</sup>，清代的多语文政治文化亦由是成立。

### 三、“文治与政治以偕隆”：同文的教化意义

雍正六年十一月，时任河南副总河的嵇曾筠接获世宗御赐《音韵阐微》一部，随即具题称谢云：“我皇上运启重华，道隆善述，大一统车书之盛，同文不异于同伦，开五音声教之先，为律实兼于为度”，并颂美“盛朝文治与政治以偕隆”<sup>6</sup>。此处揭示的“文治”与“政治”，换言之便是所谓“君师合一”或“道统”与“政统”的关系。在清帝的观念中，惟有兼具“治统”与“道统”的双重身份，方有可能真正实现“复三代”与大一统<sup>7</sup>。回到《礼记》的语境中，同文的实现有待于德、位兼备的圣王制礼作乐，同样也具有道统与治统的两重性。前节举述基于同文理念下清代多语文政治文化的建构，乃强调其协调非汉族群的一面，此承元代的同文新解而来，却非同文之全貌。如果做一个相当粗略的划分，这一层面类似于“治统”或嵇曾筠所称的“政治”，而“道统”或“文治”仍然阙如。惟有厘清后者，方有可能理解何以清帝热衷于阐扬同文。

从经学史的演进理路来看，历代对同文诠释的主流仍是强调其教化的意义，即以正统的标准齐整文教秩序及其背后的“道”，这一理解也贯穿于士人的生活世界。洛阳有同文书院，系元人所建，其旨趣即在“绍列圣之道统”、“培昌运之人才”<sup>8</sup>。福建建阳亦有同文书院，本为书坊，后人附会为朱熹所建，迭有重修，素以辅翼朱学自任的熊禾记述修葺之缘由云“方今四海一统，

<sup>1</sup> 清初雅乐中的继承性参见罗明辉：《清代宫廷音乐的政治文化作用》，《满学研究（第六辑）》，第438-441页。

高宗之作新乐参见邱源媛：《清前期宫廷礼乐研究》，社科文献出版社2012年版，第76-126页。

<sup>2</sup> 王芷章：《清升平署志略》，商务印书馆2006年版，上册，第198页。

<sup>3</sup> 《昆弋开场承应戏》，《故宫珍本丛刊》本，第392-393页。

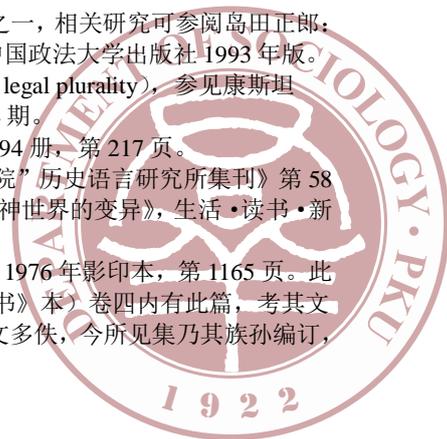
<sup>4</sup> 朱家溆、丁汝芹：《清代内廷演剧始末考》，中国书店2007年版，第328页。

<sup>5</sup> 清朝专为藩部或宗教人群制订的律令、条例便是此种“因俗治之”的具体表现之一，相关研究可参阅岛田正郎：《清朝蒙古例の研究》，创文社1982年版；刘广安：《清代民族立法研究》，中国政法大学出版社1993年版。有学者据此以提出清代的“法律多元主义”（legal pluralism）或“法源多种”（legal plurality），参见康斯坦（Frederic Constan）：《从蒙古法看清代法律多元性》，《清史研究》2008年第4期。

<sup>6</sup> （清）嵇曾筠：《防河奏议》卷8《恭谢钦赐音韵阐微》，《续修四库全书》第494册，第217页。

<sup>7</sup> 参见黄进兴：《清初政权意识形态之探究：政治化的“道统观”》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第58本第1分，105-131页；杨念群：《何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，生活·读书·新知三联书店2010年版，第278-284页。

<sup>8</sup> 乾隆《洛阳县志》卷14《新建同文书院记》，《中国方志丛书》本，成文出版社1976年影印本，第1165页。此记之作者，旧志作“退斋”而失其名。今按熊禾《勿轩集》（《文渊阁四库全书》本）卷四内有此篇，考其文内有“某生长中州，宦游南下”语，与熊禾生平不合，恐非其作。熊禾身后诗文多佚，今所见集乃其族孙编订，且禾亦号退斋，此篇当系误收。



六合同风，家有其（朱子）书，人尊其道”<sup>1</sup>。士人并不陌生的文庙、府学，也不乏以同文命名之处所，如曲阜孔庙有同文门，清帝祭孔至此门而降輿<sup>2</sup>；常德府学有同文堂、江西安义县学有同文斋等<sup>3</sup>。如此命名，无疑显示出同文与道统、圣学间的隐喻关系，至于文人颂圣之作，每以同文为“文治覃敷”之至境，则更不必论。对皇帝而言，同文更意味着一种权力，因此尤为重要。康熙二十三年，时任职翰林院的毛奇龄进呈新撰《古今通韵》，疏中对同文之义颇有阐述：

夫国家大经大法，岂无更重于此（引按：韵书）者，而于此急加意哉。诚以同文之治，大权所在，不可忽也。今天下车书一家，满文汉字，昭然画一。上自章牒，下逮券契，皆历历遵守，独于韵学多未定者。……因恭呈睿览，上求审定，饶万几之暇，一经指析，将见七政所照、六幽尽发，辟千古之妄，定百世之准，昭一代之典，将见《中庸》之所为三重、《周官》之所为六书，互相炳曜，以垂于无穷，此亦补裨教化、赞襄文治之一端也<sup>4</sup>。

毛奇龄希望圣祖能够亲览此书、颁为定则，成为天下遵行的“一代之典”，俾于文治有所助益。其意在借圣谕显耀己书，本不足论，不过其逻辑却大致可以代表治平之世士人对朝廷行教化的期待。毛氏疏中反复强调朝廷颁行韵书以审音定律的重要性，在他看来，文字是可以“资治”<sup>5</sup>的，明音韵、通训诂，皆与治世隐然相关。推而广之，不仅限于音韵，由朝廷颁定正统的标准，以规范语音、文字、礼仪乃至伦理等诸多方面，既符合先王之道，也有益于当世的教化，这正是圣主的“大权所在”。

如前文所述，在元代以降的“同文”新解中，“文”之重心由文字而转向文义，清高宗更将“同文”与“治道”相关联。文字本身作为某一族群的“俗”与“宜”，可以一仍其旧，而文字所承载的道乃是“政”与“教”的范畴，需要得到朝廷的规范与统一。这一观点虽至清高宗始形诸文字，但在此前的政治实践中已见端倪。自康熙中后期以降，朝廷开始大规模纂修书籍。康熙四十七年修成《清文鉴》，圣祖在御制序中声言“天下之义理，悉归于文字”，满文作为“国字”关系甚巨，“政事、文章皆由此出”，必须“详加厘定”，以明祖宗之德、昭“国家同文之盛”<sup>6</sup>。四十九年，圣祖以旧字书不足据，命朝廷另纂，至五十五年修成《康熙字典》，御制序文首略云：

《周官》外史，掌达书名于四方；保氏养国子，教以六书。而考文列于三重，盖以其为万事万物之统纪，足以助流政教也。<sup>7</sup>

从对经书的引据来看，圣祖对于“书同文”的相关论述显然并不陌生。此处将“文”与“政”、“教”的关系表述甚晰，文所负载的道是政治与教化得以展开的基础，这事实上也是圣祖敕撰此书的深层依据。而《字典》编纂的目的则正是“昭同文之治，俾承学稽古者得以备知文字之源流，而官府吏民亦有所遵守焉”<sup>8</sup>，易言之，便是为天下提供一个可以遵行的范本。至乾隆朝，朝廷所主导的语言、文字规范活动，无论在数量抑或范围上均达到高峰。其中影响最大的当属“钦定新清语”，这是在高宗主持下对满语文进行大规模的规范化，几乎与乾隆朝相始终，主要是将各类由汉语音译之专有名词的满文形式改为意译<sup>9</sup>。工具书的编纂亦值得注目，乾隆十五年敕撰《同

<sup>1</sup>（元）熊禾：《勿轩集》卷4《文疏·建阳书坊同文书院》，《景印文渊阁四库全书》第1188册，第800页。

<sup>2</sup>参见乾隆《兖州府志》卷首之上，《中国地方志集成·山东府县志辑》本，凤凰出版社2008年影印本，第14页。

<sup>3</sup>参见嘉靖《湖广图经志书》卷18，《日本藏中国罕见地方志丛刊》本，书目文献出版社1991年影印本，第1529页；同治《南康府志》卷9《学校》，《中国方志丛书》本，成文出版社1970年影印本，第231页。

<sup>4</sup>（清）毛奇龄：《西河合集》奏疏卷1《清代诗文集汇编》第87册，第51-52页。

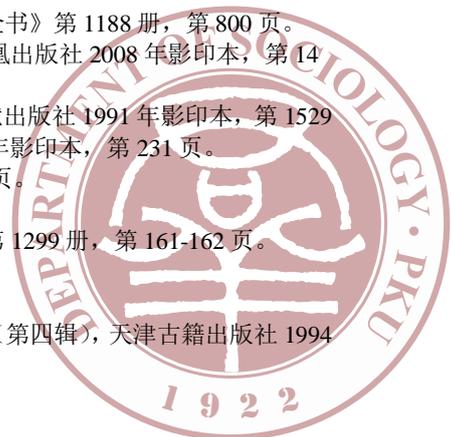
<sup>5</sup>（清）毛奇龄：《西河合集》序卷11《资治文字序》，275页。

<sup>6</sup>《圣祖仁皇帝御制诗文集三集》卷20《清文鉴序》，《景印文渊阁四库全书》第1299册，第161-162页。

<sup>7</sup>《圣祖仁皇帝御制诗文集四集》卷22，《康熙字典序》，第538页。

<sup>8</sup>《圣祖仁皇帝御制诗文集四集》卷22，《康熙字典序》，第539页。

<sup>9</sup>参见佟永功、关嘉祿：《乾隆朝“钦定新清语”探析》，《中国民族古文字研究》（第四辑），天津古籍出版社1994年版，第35-42页。



文韵统》，试图为汉、满、藏、梵文音译确立定则；三十六年《御制增订清文鉴》告竣，用汉字切满文音；三十八年编定《清汉对音字式》，以规范满、蒙古文人名、地名的汉字音写。此外，如《西域同文志》、《三合切音清文鉴》等书的修纂以及对辽金元史译名的订正，都是这一宗旨下的产物<sup>1</sup>。此类朝廷主持的文化工程，表面看是为清朝治下诸多语言与文字建立了秩序，事实上则是确立皇帝居于核心的多元文化秩序。因此，重新划定并审定士人正统知识的边界，自然亦是同文的应有之义。在高宗君臣看来，《四库全书》的修纂也是为“彰同文之盛”。<sup>2</sup>

编纂图籍、规范语文与思想之外，朝廷的崇儒重道也被视为同文的重要表现，嘉庆时人陈文述曾评论本朝崇儒之盛云“今天下自省会至郡县，莫不有学，以崇祀孔子，同文之治，伟乎盛矣”<sup>3</sup>。帝王举措亦由是获得道统层面上的认可，康熙年间陈梦雷的观察颇得其实，谓清朝自立国之初便建文庙、崇孔子，“万国同文之基在是矣”，而圣祖之尊崇儒学，更是“以治统而承道统，作君而兼作师”<sup>4</sup>。清帝崇儒的种种表现已为人所共知，此处仅聚焦于最具代表性的临雍讲学。天子视学本为古制，其象征意义尤为重大，清世祖、圣祖、世宗三帝均曾至国子监“视学”。雍正二年世宗初次视学时，便有朝臣称颂为“道统治统，仔肩一身；作君作师，牖迪百世”<sup>5</sup>。此举虽称隆重，但较之古礼，仍有缺憾。按周制，辟雍为天子大学，两汉亦建辟雍，行天子讲学之礼。清承明之旧，有国子监而无辟雍。乾隆四十八年，高宗郑重宣布仿古礼建辟雍，随后于五十年二月临雍讲学<sup>6</sup>。在时人看来，此举更属直承三代圣王的旷古之典，高宗晚年颇为信任的文臣彭元瑞作《临雍讲学诗》云：

君师一人作，春殿读书堂。听者皆圉水，观之若堵墙。明新至善要，地泽知临光。抒论书通易，敷言极建皇。藏时登壁府，颂处耀奎章。遥括同文字，咸知帝学彰。<sup>7</sup>

此谓高宗兼具治统与道统的双重身份，而天下同文之国皆知高宗圣学之彰。刘墉亦作《临雍讲学颂》，推原高宗建同文以复古礼之心云：“天子考同文之治，精复古之心，以学校本推化理之原，则辟雍宜副于乐之实”<sup>8</sup>。类似的表述在群臣颂美诗中并不鲜见，高宗复建辟雍与临雍讲学，在崇儒与复古的象征意义上均超轶前代，更何况高宗所恢复的，是三代以后久湮不传的古制。文臣援引同文之义，事实上是将高宗隐喻为有德者居其位、有资格“制礼乐”的圣王，“文治”与“政治”、“治统”与“道统”最终交汇于君师合一的帝王。此种论述逻辑的笼罩与弥漫不容小觑，生逢其世的章学诚有一段颇为著名的论断，谓上古圣人之治“官守学业皆出于一，而天下以同文为治，故私门无著述文字”<sup>9</sup>，此种基于“道寓于器”或“君师合一”的同文，很难说并非出自对高宗君臣“以同文合治道”之策略的呼应<sup>10</sup>。

## 四、余 论

<sup>1</sup> 旧史译名订正参见林士铉：《清代蒙古与满洲政治文化》，第324-336页。

<sup>2</sup> 《乾隆朝上谕档》第6册，乾隆三十七年正月初四日，档案出版社1991年影印本，第897页。

<sup>3</sup> （清）陈文述：《颐道堂文钞》卷6《重修扬州府学江都甘泉县学记》，《清代诗文集汇编》第505册，第88页。

<sup>4</sup> 陈梦雷：《松鹤山房文集》卷9《承德县艺文志序》、《承德县学校志序》，《清代诗文集汇编》第179册，第310、308页。

<sup>5</sup> 道光《钦定国子监志》卷71励廷仪《颂》，北京古籍出版社2000年版，第1238页。

<sup>6</sup> 参见张寿安：《十八世纪礼学考证的思想活力》，北京大学出版社2005年版，第74-76页。

<sup>7</sup> 《皇清文颖续编》卷95《临雍讲学诗》，《续修四库全书》第1667册，第520页。

<sup>8</sup> 《皇清文颖续编》卷32《临雍讲学颂》，《续修四库全书》第1665册，第563页。

<sup>9</sup> （清）章学诚著、叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局1985年版，第951页。

<sup>10</sup> 钱穆已注意到章学诚学术中“推尊时王”的特色，参见钱穆：《清前期儒学思想之新天地》，《中国学术思想史论丛（八）》，东大图书2006年版，第11页。详细的讨论可参见杨念群：《何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，第318-342页；刘巍：《中国学术之近代命运》，北京师范大学出版社2013年版，第38-41页。



“同文”在清帝御制诗文中并非一个频繁出现的语汇，却是少数经皇帝反复定义、论说的政治概念之一。就文之作为文字的一面而言，高宗借由对“文异理一”的论说，以绝对的道而肯定多元的文，否定了特定的“文”对解释“道”的垄断，并将“文”与可以不变的“宜”、“俗”并观。另一方面，文所负载的“道”或“理”，在“大清声教”所覆盖的范围内具有同质性。易言之，在清朝的统治框架下，不同族群皆遵奉本质相同的政教与道德，基于此得以保留其风俗、语文上的差异。这一观念与清代的政治实践交互为用，它固得益于清初的多语文行政，并且随着清朝直接统治范围的扩大，同文理念事实上起到黏合作用。汉、满、蒙、回、藏文在同一行政体系内可以基本互通无碍，各语文背后的族群及其文化因素都共同承认清帝统治的正当性，在此前提下，朝廷亦承认治下族群的多元性，且较之先代，能相对平等地看待各族群及其文化，并以“因俗治之”的形式体现于政治实践中。可以说，清代多语文政治文化的成立，端赖同文之维持，它论证了多族群、多语文政治存在的合理性，以及在此基础上清朝统治的正统性。

在经学传统中，同文亦与圣王之治密切相关，清帝不可能忽略同文的文治与教化理路。事实上，对于同文之“权”，即“制度”、“考文”与“议礼”，清帝颇为热衷，从《清文鉴》、《康熙字典》直至《四库全书》的编纂，以及乾隆朝规模盛大的满汉、汉藏对译规范化活动，无一不是朝廷希望通过制定“准式”以整齐文教，或隐或显都可看到“同文”的影响与作用。更重要的是，同文为清帝以“治统”承“道统”提供了颇具解释力与可实践性的概念工具。崇儒重道素来被明清士人视作同文之治的表现，高宗追复三代旧制，建辟雍以行天子讲学之礼，在建构有德者居位且有“制礼乐”资格的圣王形象的同时，也实现了治道合一与君师合一。乾隆二十四年西师告捷后，君臣诗文唱和中屡屡出现“同文”的表述，反映出士林普遍存在的盛世自觉意识。清朝之平定准部、回部，与中亚政权建立主仆式的政治关系，确使清代的多语文政治文化臻于极盛，但此仅是“治统”的一面，尚有待于高宗之整齐文教乃至自拟圣王，方可真正实现治道合一的同文。这种“文治”与“政治”的贯通正是清代同文之治的特质所在，也是清朝建立其正统性论述的基础逻辑之一。

在本文结束前，有必要重新回视前文已经提出的问题，即同文与大一统的关系。二者都是士人基于儒学经典对“至治”状态的想象与期望，而前者更是天下一统的表征，即所谓“上有右文之君，而下有同文之俗，《春秋》所以大一统也”<sup>1</sup>。系统归纳二者的关系，实非本文所能及，在此仅以兼具实用性与象征意义的时宪书为例，略述同文与大一统的交汇。清廷例于每岁十月行颁朔之礼，向各省、藩部以及外藩诸国颁发次年的时宪书。由中央政府统一发布的历书，不仅关系到历法的厘正，亦是政权正统性的体现，是统治秩序“在象征仪式层面的确认”<sup>2</sup>。与明代的《大统历》卷首仅有“年神方位之图”不同，清代内府刻本的汉、满、蒙古文时宪书卷首另有“都城顺天府节气时刻表”、“各省节气时刻表”、“各省日出入时刻表”等表格。随着清代版图的扩大，后两表所开列的地点日益增多，已不限于中原各省，据考订，康熙三十一年增入“科尔沁蒙古部落二十四处”，五十二年增入哈密及外札萨克蒙古；乾隆二十二年增入伊犁、巴里坤等北疆地方以及此先遗漏的宁古塔、尼布楚、伯都讷等处，二十四年回疆平定后增列回部地名二十六处，三十七年增列土尔扈特地名二十四处，甚至安南、琉球等属国后来亦列名时宪书中<sup>3</sup>。外藩、属国地名的陆续载入，其意即在“昭中外一统之盛”<sup>4</sup>，高宗的诗作中对此表露无疑：

岁纪重开子，星杓又指寅。天涯息征战，歌舞太平春。乌孙归去各封汗，协纪明时命五官。讹正从前珠露海（自注：蒙古推步家谓之珠露海，准噶尔旧有之。兹以归我版图，命何

<sup>1</sup>（清）陈兆仑：《紫竹山房文集》卷1《经解》，《清代诗文集汇编》第293册，第27页。

<sup>2</sup> 韦兵：《竞争与认同：从历日颁赐、历法之争看宋与周边民族政权的关系》，《民族研究》2008年第5期。

<sup>3</sup> 参见春花：《论清代颁行历“时刻表”内的地名特点》，《明清论丛》第15辑，故宫出版社2015年版，第447-458页。

<sup>4</sup> 《清高宗实录》卷490，乾隆二十年六月癸丑条。

国宗等挈仪器往测晷度，注之宪书，以示同文），条风翘首向东看。<sup>1</sup>

此诗作于乾隆二十二年春，是时准部初定，地名亦列入时宪书，而此举显然也被高宗自视为是“同文之治”的象征。在乾隆三十七年冬所作的一首诗中，高宗再次提及了这种盛世图景，称“万方大一统，三代久同风；东颡西鹑合，考文制度融”。并为自注云“自世祖章皇帝顺治甲申至今年乾隆壬辰，计一百二十九年。其奉正朔者则自朝鲜诸属国及藩部四十九旗外，并及准部、回城，远至爱乌罕诸部，悉为考定节气，详列书中”<sup>2</sup>。外藩与属国咸奉正朔，本身就是清朝“一统无外”的明征，而君主“考文”、“制度”，将归附之地渐次列入时宪书，固然是高宗自拟于德位兼备的圣王，另一方面也说明这些风俗各异的族群，都在清朝的统治框架下相协调共存。

质言之，同文与大一统犹一事之两面，同文必以大一统为前提，而大一统亦端赖同文之维持。理解清代的同文之治，一方面需要兼顾治统与道统的双重层面，这是高宗君臣论述逻辑精义之所在；另一方面，亦需要将同文置于大一统的前提下思考。清帝协调非汉族群的实效或虔敬尊儒的成绩，正是两者交相为用的结果，未可厚此薄彼。清代皇权也因此方能跨越语言与族群的界域，而具有超轶前代的治理效力。唯有回到清人的语境中，方有可能对清代国家政治构造的特色与性质有差近事实的理解，庶不致有“对塔说相轮”之讥。

## 【论 文】

### 从“天下”到“国家”： 清末语言运动中的“声音”和言语文化<sup>3</sup>

黄 华<sup>4</sup>

卢懋章在1892年刊行《一目了然初阶》，正式拉开了清末切音字运动的序幕。从1892年到1910年将近二十年的时间里，共有27种切音字方案问世，绝大部分是在1895年之后产生（王东杰，2010）。切音字，是一种拼音文字，又叫“快字”、“简字”、“拼音字”等。在1900年以前，切音字主要是以方音为标准，这一阶段强调的是“言文一致”。到了1900年以后，官话方案开始大量出现，连福建人卢懋章也不甘人后，在1906年提出“颁定京音官话，以统一天下之语言也”，在清末最后十年里“统一语言”、“国语”的呼声愈来愈高。无论是“言文一致”，还是“统一语言”，都在强调“声音”的重要性。

在汉字·汉语系统中，“声音”受汉字“归化”，是一种隐匿的存在方式，两者并未截然分开来，而是形成一个模糊的整体。在汉字·汉语系统中，“语”、“言”、“言语”、“语言”都和“文字”不可离析。西方人以说话发声为本质而排斥文字书写的那个整体性“语言”概念，在中国语言传统中并无对应的名称。最重要的是在“语”、“言”和“文”、“字”这些概念之上，并不存在一个更大更高的清晰的概念来涵摄一切（郅元宝，2010）。在索绪尔（Ferdinand de Saussure, 1999: 47-48）看来，“语言学的对象不是书写的词和口说的词的结合，而是由后者单独构成的”，他的意图是为了把语言（声音）从文字的僭越中拯救出来。在谈到汉语时，他指出（1999: 51）：“对汉人来说，表意字和口说的词都是观念的符号；在他们看来，文字就是第二

<sup>1</sup> 《御制诗二集》卷60《丙子春帖子》，《清高宗（乾隆）御制诗文集》第3册，第379页。

<sup>2</sup> 《御制诗四集》卷8《生冬二十首仍用元微之生春诗韵》，《清高宗（乾隆）御制诗文集》第6册，第352页。

<sup>3</sup> 本文发表在《传播与社会学刊》总第29期（2014年），第207-233页。

<sup>4</sup> 作者为福建师范大学传播学院副教授，从事媒介史方面的研究。

