

如果人神可通，他一定不会见怪我旧事重提，因为历史发展本身已经答复了我们当时辩论的问题。答案是中华民族既是一体，又是多元，不是能一不能多，能多不能一。……我们这个统一的中华民族来之不易。历经几千年，是亿万人努力创造得来的成果，我们子子孙孙自应力保其繁荣、富强、完整、统一。”¹可以说，民族的荣光不仅在过去，也在将来。在爱国知识分子的心中，所有对于过去的叙述，都指向未来的希望。

【论 文】

超越民族主义：“多元一体”的清代中国² ——对“新清史”的回应

张志强 中国社科院哲学所

道光二十二年（1842年），《嘉庆重修大清一统志》编纂完成，这是康、雍、乾三世百年来开疆拓土的成果，是中国疆域的最终奠定，也几乎是中国疆域的最大范围。历史学家谭其骧曾经纲领性地把“历史上中国”的范围规定为“18世纪50年代到19世纪40年代鸦片战争以前这个时期的中国版图”，而这个“历史上中国”的范围其实就是《嘉庆一统志》中的清朝疆域。

清朝的疆域何以会如此大？它是如何形成的？何以是北方民族建立的清朝完成了两千年来中国历史的根本任务——在南北之间、农耕世界与游牧世界之间创造出一种政治统合模式，使长城失去其南北屏障的作用而成为一道壮丽的景观？近代以来的中国何以在帝国主义的侵略之下还能基本保有清朝的疆域？我们该如何理解清朝疆域的性质？我们又该如何看待清朝疆域与现代中国疆域之间的关系？这些问题，归根结底，是我们应该如何重新认识清朝之于中国历史的贡献。

对“天子”制度和“天下”政治的创造性继承

清朝疆域的历史形成，也就是说清朝最终“一统天下”，从根本上讲，是一个逐渐依循、运用“天下”政治逻辑的过程——即满洲作为一个部族政权在完成自身的内部统合之后，不断超出部族视野的限制，逐渐具有了“天下”意识，逐渐尝试运用“天下”政治的符号与价值，谋取“天下”，争当“天下”之主，从而实现了“天下一统”。

在建立“后金”以继承金朝正统而向明朝开战的过程中，努尔哈赤逐渐形成了北征蒙古、西征大明、南征朝鲜的战略意识。不过，努尔哈赤这时并未确立起最终一统天下的战略图谋，甚至，有鉴于辽金两代“不居其国，入处汉地，易世之后，渐成汉俗”的教训，努尔哈赤强调的是以山海关以西、辽河以东“为各自国界”，建立独立的国家。只有当皇太极实现了对漠南蒙古的整合以及对朝鲜的控制后，改国号为大清，改族称为满洲之时，“大清”统一“天下”的历史才正式开端。其明确的象征就是皇太极称帝祭天，改元崇德。

¹ 费孝通：《顾颉刚先生百年祭》，费孝通：《人间，是温暖的驿站：费孝通人物随笔》，北京：北京联合出版公司，2018年，第116-117页。

² 本文刊载于《文化纵横》2016年第2期，第94-103页。



皇太极称帝是以统一漠南蒙古诸部为前提的。天聪八年（1634年），皇太极收服察哈尔部，得到了元朝传国玉玺“制诰之宝”和蒙古守护神及战神嘛哈嘎喇神像。天聪十年（1636年）初，漠南蒙古十六部四十九贝勒在沈阳召开忽里勒台大会，选皇太极为蒙古大汗，奉上博格达彻辰汗的尊号。在收服漠南蒙古之后，皇太极将原来八旗中的蒙古左右翼两旗仿满洲八旗扩大改编为蒙古八旗，成为清的基本军事力量。皇太极之所以能够获得漠南蒙古的推戴成为蒙古大汗，当然是武力斗争的结果；但得到传国玉玺“制诰之宝”与嘛哈嘎喇神像这两样神圣象征物，也具有十分重要的文化政治效应。这两件象征物由蒙古转入满洲之手，意味着蒙古的汗统正式传递到了满洲之手，成为其统帅蒙古诸部的正当性来源；而获得传国玉玺“制诰之宝”，还具有另一种特别的文化政治意义：它不仅意味着对蒙古汗权的合法继承，更是对大元皇权的合法继承。

天聪十年（1636年）四月十一日，皇太极在统一漠南蒙古并接纳了孔有德、耿仲明、尚可喜投降之后，在沈阳宣布称帝，用满、蒙、汉三种表文祭告天地，并在沈阳筑天坛举行祭天典礼，改国号为大清，改年号为崇德，此前一年十月改族称诸申（女真）为满洲。这些举动具有极其丰富的文化政治意涵。祭天典礼实际上意味着作为“皇帝”的皇太极正式具有了“天子”的身份。天子制度是将宗法制超越运用于天下万物的产物，天子既是天的代理者，更是天下生民的代表者，意味着“家天下”的皇帝制度具有了“公天下”之意。天子制度不仅超越于一家一姓，当然也超越于不同部族或族群¹。与此同时，原本作为国家典礼的萨满教堂子祭随即转化为满洲皇室内部的私家祭祀，而不再具有公共性。皇太极称帝改元并祭天，意味着他已经不仅仅是满洲的汗，也不仅仅是蒙古的大汗，更是作为“天子”的皇帝，而且是继承了大元皇权的皇帝。在皇太极称帝的满文表中称其帝号是“仁宽之心”、“和合内外”，所谓“和合内外”，就意味着涵括了汉、满、蒙、藏、朝鲜等整个所知世界，是整个天下的天子。能够治理这样广大世界的天子，正是大元皇帝。从这个角度看，虽然大明皇帝继承了元的正统，但已经无法真正治理“天下”，不具备“天子”的资格，而成为要被取代并纳入治理范围的对象。从此，满洲政权不再是那个曾经与明朝对峙的“后金”，而是承接“大元”、“大明”之统绪的“大清”，是囊括满、蒙、汉等不同族群和区域的新的天下之主²。

在元朝之前，中国历史上除了以地名和族名命名的王朝之外，大多数王朝的名号都来自周代的封国名，这意味着所谓“天下”王朝的自我想象来源于周朝，是对周的王畿与封国关系构成的文化、地理与政治空间的创造性继承。但自蒙古政权取“大哉乾元”之意自命“大元”，就意味着大元不再仅仅是“周天下”的继承者，而是一个新的文化、地理、政治空间的开辟。大元的天下，是真正意义上的“合内外”的天下。如果说“中国”的本义就是领有天下的“天下之中”，那么这个前所未有的大元天下就是新的“中国”。在大元之后的大明、大清，都自觉继承了“大元天下”，因此，都不再以周的封国号为自己的名号。但无论是大元、大明还是大清，都创造性地继承了“天子”制度，将其运用于更为广大的地域，成为了更为广大的“天下”的“天子”。大元、大明、大清对于中国历史的贡献正在于，他们不仅开辟了新的“天下”空间，更重要的是，他们再次把新的“天下”置于普世性的中国符号“天子制度”之下，从而使得新的“天下”的开辟具有了“中国史”意义。皇太极称帝祭天的文化政治意义就正在于此。

¹ 关于“天子”一词的出现，据陈梦家的说法，起于成王之时。“天子制度”的创立正是周公制礼作乐的重要内容，是为成王加冕而制作的“祀天改元”之礼，其礼意是“皇天上帝，改厥元子”（《尚书·召诰》），申说天命以德为转移的道理。成王受天命成为皇天新的“元子”，皇天的嫡长子，亦即“天子”。天子成为天下之大宗，将宗法制超越运用于普天之下。周天子成为周天下的大宗，而不仅是姬姓的大宗。天子制度的成立意味着“天下一家”理想的落实。关于天子制度成立的意义，参见《何炳棣思想制度史论》，联经出版公司2013年版，第五章，第163页。

² 关于皇太极祭天的历史过程和仪礼程序，请参见日本学者石桥崇雄的研究。石桥崇雄：《清初祭天仪礼考》，石桥秀雄编：《清代中国的若干问题》，山东画报出版社2011年版。



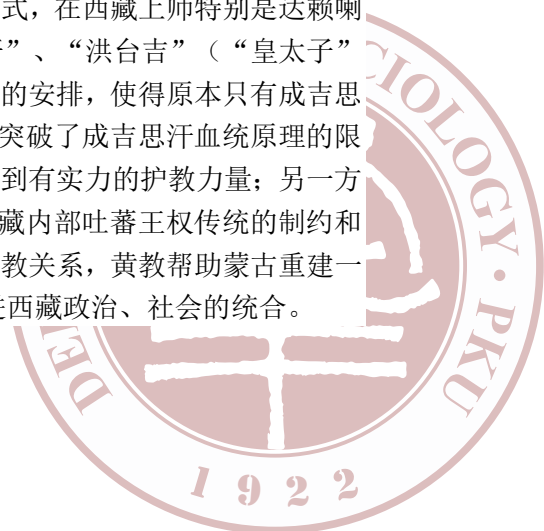
正是在这个意义上，我们很难将皇太极称帝祭天简单看成是对汉族制度的袭用，并将其理解为满洲的汉化。准确地说，称帝祭天是对由中华体制所提供的一套普遍性文化政治符号的运用，只要条件允许，就可以在不同时势下为不同族群所共享。因此，如果说“中国”意味着这套文化政治象征体系以及相应体制的话，那么我们可以将对这套象征体系及其相应体制的运用，称之为“中国化”而不是“汉化”。也就是说汉族固然是这套文明体系的主要创造者，但却并不能完全指代这套文明体系，在这个意义上，“中国”和“中国文明”都大于汉族；同时，作为历史上多民族融合而形成的汉族，本身也具有一种现代“尊己慢他”的民族主义并不具有的族性，那种自居“中国”的“天下”性格，是汉族兼容开放的历史结果也是其形成的重要原因。

皇太极在国体建设中最具制度创新意义的，就是创立理藩院，以成功的藩部治理，使得清朝得以真正实现“天下一统”。六部、督察院、理藩院合成八衙门，成为清朝中央一级的最高行政机构。理藩院的设立，其内在逻辑是将藩部的治理作为内政来对待，从而与由礼部管辖的属国外交加以区别。与介于“治与不治”之间的羁縻制度完全不同，理藩院的设立创造了一套藩部的治理体制，这在中国史上是一次具有深远意义的制度创新。与作为其前身的元朝总制院、宣政院相比，理藩院制度化水平更高，而且其制度精神更明确。

理藩院所治理的“藩部”是清代特有的政治概念，主要以16-17世纪前半期北方相继兴起的各部族政治实体为基础。这些政治实体在清朝之前呈现出一极（明朝）和多级（各部族政治实体）并存的格局。这些政治实体具有一些共同的特征，基本上是蒙古-大元帝国的政治遗产，它们或是复归草原后分裂的蒙古诸部，或是脱离蒙古统治后昔日政权的再生，如女真、西藏，或是蒙古与维吾尔混合而成的政权，如察合台汗国分裂后的叶尔羌汗国。这些政治实体看似一盘散沙，但“蒙古的政治”与“西藏的宗教”构成了这些政治实体内部的隐秘而深刻的联系。一方面，西藏向蒙古输出信仰、文化、道德，成为文化权威，并衍化为一种佛教政治或者说佛教的政治意识形态，为蒙古的政治提供正当性根据，以此来制约和影响蒙古的政治；另一方面，蒙古则为“西藏的宗教”提供保护，作为喇嘛教的护法者，为西藏提供武力支持和物质财富的供养。这两极联系实际上是左右着蒙藏民族甚至是长城外的整个北方世界走向的中枢。因此，在北方世界，抓住了喇嘛教和西藏，就控制了蒙古，也就控制了所有的边疆民族政权；反之，控制了蒙古也就控制了其他政权和社会¹。后金—清朝原本处于这一轴心的边缘地带，却准确地把握住这两极枢纽，运用高超政治手段，最终实现了对这片广大地域和不同族群部族的治理。

对于“蒙古-西藏”结成的复杂的政教关系，清朝一方面利用黄教以安定众蒙古，特别是漠南、漠北蒙古，另一方面则力图控制黄教，切断其与准噶尔蒙古的关系，避免两者相勾结并最终统一蒙古。黄教在蒙古的影响起于16世纪中叶。此时，俺答汗在青海仰华寺会见黄教（格鲁派）领袖索南嘉措，赠其“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”称号，以此为契机，黄教东传漠南各部，北传漠北喀尔喀，西传漠西卫拉特，遍布全蒙古开始成为蒙古诸部统一的意识形态（有学者甚至将黄教看成是“蒙古之道”）。远在西藏的达赖喇嘛和班禅喇嘛在全蒙古具有精神性权威，为蒙古的政治权力和社会风俗提供正当性根据。并且，通过密宗灌顶仪式，在西藏上师特别是达赖喇嘛与蒙古政治领袖之间建立起师徒关系，通过授予蒙古领袖以“汗”、“洪台吉”（“皇太子”的蒙古发音）等称号，获得对蒙古政治生活的指导权。这样一系列的安排，使得原本只有成吉思汗黄金家族才能拥有的汗位和洪台吉等称号，通过达赖喇嘛的授予突破了成吉思汗血统原理的限制。而在西藏，一方面由于藏传佛教内部的教派之争，黄教急需找到有实力的护教力量；另一方面，政教合一体制始终未能建立起及于全藏的权威，并不断受到西藏内部吐蕃王权传统的制约和干扰。于是，黄教与蒙古之间形成了一种相互需要、彼此护持的政教关系，黄教帮助蒙古重建一种统合性的意识形态，蒙古则为黄教提供政治军事保障，进而促进西藏政治、社会的统合。

¹ 张永江：《清代藩部研究》，黑龙江教育出版社2014年版，第72页。



基于这样一种政治态势，清朝在处理蒙古问题时，特别注重对黄教权威的控制和利用，正是在处理蒙古问题时，逐渐把西藏问题引入视野。在收服察哈尔部众后，皇太极在盛京兴建实胜寺供奉嘛哈喇嘛佛像——这是蒙古天命转移至后金的象征，蒙古诸部喇嘛使者多宿于此庙，成为后金与蒙古诸部的精神纽带。崇德七年，达赖喇嘛的使团终于到达沈阳，皇太极率诸王大臣亲迎于郊外；入关之后，顺治帝更延请第五辈达赖喇嘛进京并受封。清初诸帝对喇嘛教一方面礼敬有加，另一方面却坚持不接受密宗灌顶仪式，不与达赖、班禅等宗教领袖建立师弟关系，而是始终保持天子之尊，形成了一种不同于蒙古与黄教之间的政治-宗教关系模式。皇太极曾经指出蒙古国运衰微，就在于其“俱学喇嘛”，要满洲贵族引以为戒；顺治在接见五辈达赖喇嘛时，在会见礼仪上着意维护天子礼仪等级，提出了“我以礼敬喇嘛而不入喇嘛之教”的基本国策；乾隆帝更撰有《喇嘛说》，明确表达了清廷对待黄教之用心：“兴黄教即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之，而非若元朝之曲庇谄敬番僧也。元朝尊重喇嘛有妨政事之弊，至不可不问。……若我朝之兴黄教则大不然，盖以蒙古奉佛，最信喇嘛，不可不保护之，以为怀柔之道而已。”（北京雍和宫乾隆御制《喇嘛说》汉文碑文）

在与准噶尔部的斗争中，清朝的战略重点则是控制西藏以切断其与准噶尔蒙古的联系。准噶尔部的首领噶尔丹本人就是活佛，并且是五辈达赖喇嘛的弟子，后来还俗成为准噶尔部的首领，但始终保持着与达赖喇嘛的精神和政治联系。根据兹拉特金的说法，噶尔丹与五辈达赖喇嘛的结合代表着某种势力，“这些势力向往建立一个不依附于清朝的统一的蒙古国，它应包括讲蒙语的和信喇嘛教的居民所住的全部或几乎全部地区。”¹二者的结合意味着泛蒙古与泛喇嘛教的结合。噶尔丹并非成吉思汗黄金家族，但他在担任准噶尔首领之后被达赖喇嘛授予了“博硕克图汗”的称号，这实际上就表明二者结合的图谋。噶尔丹与五辈达赖喇嘛的政治图谋当然是清朝统一天下的直接敌人，如果噶尔丹与五辈达赖喇嘛的政治图谋最终成功，那将再次演变为中国历史上不断再现的又一轮南北朝关系。清-准之间的斗争的实质正在于此。而清朝与准噶尔部围绕西藏的斗争，其目的就是为了避免达赖喇嘛为准噶尔所裹挟。经过康熙、雍正、乾隆三帝长达一百多年的努力，终于彻底解决了准噶尔问题。这一政治过程的另一个结果正是最终解决了西藏问题。清朝在西藏实行了藩部体制，建立扎萨克喇嘛旗制、驻藏大臣制度、达赖喇嘛的金瓶掣签制度，巩固了达赖的政教合一的权威，实现了西藏自身的政治统合。随着准噶尔问题的解决，全蒙古都被纳入到了盟旗制度之下，成为典型的藩部。在所有藩部当中，只有蒙古诸部在自治权利之外，对清廷需尽军事义务。藩部虽然是一种间接治理模式，但间接治理却可能是一种更为紧密和强化的治理模式，满蒙的一体化实际上正是经由藩部的间接治理而加强的。

经过了一百多年的曲折历程，在《嘉庆重修大清一统志》里所描绘的 1820 年时代，清朝达到了其疆域的最大范围，包括称为本部的十八省，称为藩部的内蒙古、青海蒙古、唐努乌梁海、西藏、新疆等广大地区，北至恰克图，南至海南岛，西至葱岭巴尔喀什湖，东至黑龙江库页岛，幅员之广超越了明朝，仅次于元朝，其实际治理范围在中国历史上空前广大。

清朝疆域的形成在中国历史上具有多方面的深远意义，正如雍正所说：

是中国之一统始于秦氏，而塞外之一统始于元代，而极盛于我朝。自古中外一家，幅员极广，未有如我朝者也。然各蒙古之所以一统者，亦皆天时人事之自然，岂人力所能强乎？

把内外蒙古与中原长期稳定地统一在一个政权之下，这确实是旷古未有的事业；这也是中国历史两三千年以来，第一次将农耕、游牧、渔猎等多种经济区域与多种生产生活方式统合在一个政权之内，从而实现了不同区域之间的和平相处与共同发展，为最终实现多元区域之间的一体化创造了政治条件。

¹ 兹拉特金：《准噶尔汗国史》，马曼丽译，兰州大学出版社 2013 年版，第 178 页。



清朝疆域形成的内在动力

要深刻认识清朝对于中国历史的贡献，我们还需要进一步理解清朝疆域形成的动力机制，需要从中国历史发展所面临的基本问题出发，将清朝历史放置到中国历史的长期发展中来加以审视。

根据拉铁摩尔的说法，中国文明扩张的范围基本上走不出雨养农业的自然环境限制，其边界即是雨养农业的边界。北部半干旱地区即半农半牧地区，就成为中国历史上游牧社会与农耕社会或者说草原内亚集团与中原政权之间拉锯的地区。长城的修建实际上是尽可能地固定了农耕社会的边界，而中原形成的高度集权与规模宏大的国家体制，一方面使得半农半牧的边缘集团彻底游牧化，另一方面是游牧民族必须效仿中原组织大规模的国家以对抗。由于游牧生产生活方式的单一性和脆弱性，导致了其对农耕社会的必然依赖。这种依赖首先就是对日常生活必需品的贸易，但贸易又经常成为中原政权用以控制游牧社会的政治手段，往往容易转化为掠夺和征服。原本分散自由的游牧社会在军事斗争中不断形成大规模的军事集团，但又往往不能形成稳定的权威，因此，军事征服就成为游牧社会维持生存的常态。中国历史上的南北关系，基本上就是游牧社会与农耕社会之间时而贸易、时而征战的关系。无论贸易还是掠夺、征服，实际上都是游牧社会对农耕社会高度依赖的证明。

在我们看来，如何理解南北关系，如何理解游牧与农耕之间的关系，关乎如何理解历史中国的形成动力。对于中原而言，在面对北方威胁之际，唯有通过抗拒和隔离的方式来保障自身安全。若想从根本上消除北方草原游牧集团的威胁，只有彻底将其农耕化一途。但自然环境的限制使这一图谋无法实现。因此，从中原来看，对于北方只有贸易和防御两种控制方式，靠农耕文明自身无法从根本上解决南北关系问题，无法真正控制游牧社会从而整合不同的自然和经济区域；对于北方而言，大概有两种与南方的关系模式：一种是南迁模式，整个游牧集团进入中原，并最终消失在农耕文明的汪洋大海当中；另一种则是南进模式，游牧集团不放弃其祖宗根本之地，在征服中原的同时，将北方与南方加以融合，最终促进更广大疆域的形成。

在中国历史上，无论“南”还是“北”，其实都从根本上渴望彻底消除南北之间的界限。对中原而言，这意味着彻底消除来自北方的动乱和侵略，对北方来说，则意味着摆脱由于匮乏而导致的受制于中原的局面。但如何消除南北界限，将两大区域纳入于一个统一的政治框架之下，则是制约中国历史的大难题。真正从政治上解决了这一问题的，正是清朝。正是通过清朝的伟力，两千年来作为南北屏障的长城成为历史遗迹，草原内亚传统与中原传统终于在维持各自的生产生活方式的前提下，融合在一个政治框架之下，可以和平相处、顺畅交流。从此，曾经作为中国历史基本动力轴的南北问题，从根本上得到了解决，中国历史的动力轴也随之发生转换。正如雍正所言：“然各蒙古之所以一统者，亦皆天时人事之自然，岂人力所能强乎？”清朝的疆域一统，正是这一长期历史趋势和中国史内在要求的结果。中国历史的难题假清朝的政治力量最终得以解决，这是清朝对中国历史的重大贡献。¹

关于纂修《一统志》的目的，康熙曾说：

朕纘绍丕基，抚兹方夏，恢我土宇，达于遐方。惟是疆域错纷，幅员辽阔，万里之远，念切堂阶。其间风气群分，民情类别，不有缀录，何以周知？……厄塞山川，风土人物，指掌可治，画地成图。

¹ 蒙古族著名学者亦邻真（林沉）曾指出：“单一化的游牧经济同以农业为主的综合经济之间，北方的游牧民族同中原农耕民族之间，要求建立必然的分工、交换关系和保持不可分离的经济联系。这就为北方民族同中原建立日益密切的政治文化联系提供了经济上的物质前提。”亦邻真：《从远古到唐代的我国蒙古地区》，《亦邻真蒙古学文集》，内蒙古人民出版社2001年版，第456页。



“天下一统”意味着为所知世界奠定一个统一的秩序，在某种意义上意味着通过治理实现天地自然秩序的恢复。因而，一统天下，绝不是天下的齐一化、均一化，作为天地之间的“天下”，其间自然“风气群分，民情类别”，而“一统”是要让“群分”、“类别”得到一种合理的秩序。

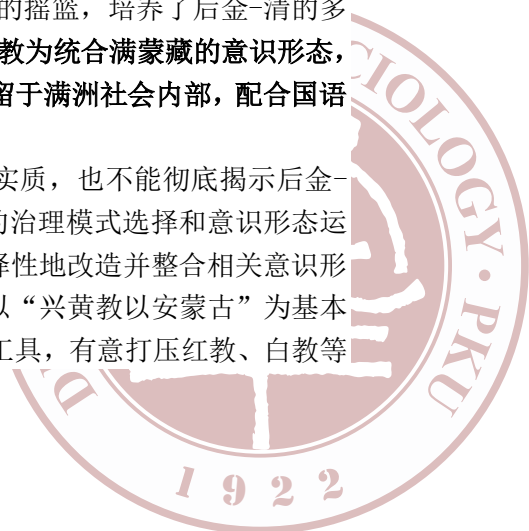
这种天下政治的原理与现代领土国家的原理在根本上是不同的。现代国家的体制一方面向外追求国家之间力量的有限平衡，另一方面则是向内追求对资源的无限动员，领土边界正是国家间力量制衡的结果。国家之间力量的有限平衡只有通过无限动员内部资源才能达致，领土边界的稳定恰恰是力量相角中的动态平衡，而力量相角中的不平衡则是常态。正是在此意义上，领土国家之间在原理上必然是敌对的，是彼此之间通过内部封闭建立起的敌对关系，每个国家都在本质上是他国的“假想敌”。领土国家的变动必然是失衡的结果，是征服的结果。与此同时，只有竭尽举国之力才能取得国际间的有限平衡，而对内无限动员的重要前提则是国民身份的齐一化，这就是民族主义发生的历史条件，这当然与“天下一统”的原理截然不同。天下政治逻辑下的国家是秩序的中心，在它之外并没有本质主义的敌人，而只有秩序的扰动者，资源动员和武力运用的目的仅在于维持一统稳定的秩序而已。因此，对内不以消灭“群分类别”、建立统一认同身份为前提。应该说，天下政治的目的更在乎的是“和而不同”、“不齐而齐”，或者说是“差异中的和谐”、“差别中的平等”，是天下生民自然生存权利的平等维护。因此，清朝疆域形成的内在动力是与现代民族国家的原理非常不同的，清朝疆域的形成，也就必然不同于早期现代的帝国主义扩张。

尽管清代的国家疆域并非理想中的天下一统的世界，而是有其力量的边界，有着清晰的内外意识，同时也不可避免地充斥着武力，但清代国家疆域的奠定过程从原理上仍然属于传统天下政治的产物。这是我们考察和厘解清代历史必须首先确立的前提。**清朝的疆域虽然达到了中国历史上疆域的几乎最大范围，但这个疆域并非仅仅是所谓“征服”的结果——它既不是满洲人征服中国的结果，更不是中国人征服周边世界的结果，而是试图重建天下秩序的结果。**从某种意义上说，清朝版图的形成是清朝依循天下政治原理，顺应历史大势和现实条件，创造性解决中国历史问题的一大成就，清朝版图的形成更是中国数千年来内在发展、自我完善、最终形成的产物。**把清朝版图完全看成是征服的产物，是现代民族主义政治的错觉。**在某种意义上，作为现代国家的中国，之所以是以多民族国家而非民族国家的形态呈现于世界，正是天下政治逻辑在现代世界进一步展开与转化的结果。同理，现代中国的疆域也正是清朝疆域在现代世界里进一步展开和转化的结果。

清朝的治理模式：不是“多元”而是“多元一体”

清朝对于中国历史之所以能够作出如此贡献，与其起源地东北的多民族环境有关。拉铁摩尔等学者曾论及起自东北的政权往往具有更开阔的视野和更灵活的政治手段。东北地区的多民族杂居、多种生产生活方式共处、多元文化杂凑，使其成为多民族国家的摇篮，培养了后金-清的多元政治思维，塑造了其多元的治理模式、多元的意识形态构造：**以黄教为统合满蒙藏的意识形态，以朱子学为内地十八省和东亚属国的文教象征；而萨满信仰则仍保留于满洲社会内部，配合国语骑射成为满洲认同的内涵。**

不过，“多元性”似乎并不能完全说明后金-清的治理模式的实质，也不能彻底揭示后金-清的意识形态构造的真正内涵。实际上，后金-清在针对不同地区的治理模式选择和意识形态运用上，都是经过了一番精心拣选、用心改造，以高度的政治敏感选择性地改造并整合相关意识形态内涵。比如，清对藏传佛教的运用一开始就是具有选择性的，是以“兴黄教以安蒙古”为基本指针的。在蒙古、西藏地区，清朝选择了黄教作为主要的意识形态工具，有意打压红教、白教等



其他教派（这与明朝的治藏方针截然不同。明朝对西藏的治理倒是采取了多元的模式，独立册封各大教派独立册封，以分化为目标），通过对黄教的扶植来稳固西藏的政教合一体制，促进西藏的政治统合。对于蒙古则利用对黄教和西藏的控制来实现与蒙古各部的一体化，通过黄教在蒙藏之间建立起精神纽带。在内地，针对明末清初以来学术发展的状况，选择性强化朱子学的意识形态功能，颇具创造性地将朱子学的道统观念与政统观念加以整合，从而将清初诸帝塑造为三代圣王之重生，从而营造一种三代重现的盛世气氛。此外，清初诸帝，特别是顺治和雍正都格外重视汉地佛教的政治功能，以其精深的禅学造诣入室操戈，对晚明以来的禅宗“拣魔别异”，进行改造和整合，不仅介入清初僧诤，更成为清初僧诤的裁判者。清初诸帝在针对多元民族、地区和文化的意识形态建设当中，实际上始终贯彻着一种批判性统合的意图，进行选择性的意识形态的统合重构。这一意识形态建设的方针，在雍正的《拣魔别异录》里论及三教合一的原则时清楚地概括为“异用同体”：

后世或以日月星比三教，谓某为日，谓某为月，谓某为星，朕意不必如此作拘碍之见，但于日月星之本同一光处，喻三教之异用而同体可也。……爰附及于此，使天下后世，真是究竟性理之仁，屏去畛域，广大识见，朕实有厚望焉。

“异用同体”这一整合三教的原则，实际上正是其意识形态整合的一般原则。如果说多元治理是“异用”的话，那么所谓“同体”则既为多元治理提供了可能性的前提，实际上也构成了多元治理的最终目的。

如果说清廷在不同地区运用不同的意识形态实现的治理是一种多元治理，那么说是什么因素或什么力量使得这种多元治理成为可能？或者说“异用”没有“同体”是否可能？在清朝皇帝力图将自己化身为转轮圣王、文殊菩萨、蒙古大汗和汉地皇帝的同时，他自己又是什么？究竟是什么的自我理解使得这种多元身份认同成为可能？是什么力量使其在多元治理当中表现出的多元身份认同不会消解其自我理解的统一性？在多元治理和多元意识形态运用的过程当中，是否存在一个重叠共享的部分？

因而，清朝多元治理的成功，可能恰恰不是“多元”的成功，而是背后“一体”或“同体”的成功。实际上，正是“多元一体”的治理模式，是清朝相对于元朝的成功之处。蒙古大兀鲁思的治理模式实质上就是一种多元治理模式，基本上适应不同统治地区的社会、政治、文化状况，不破坏当地的政治社会结构，仅要求被征服地区的效忠和贡纳，于是，蒙古帝国的地方化就不可避免，而这种被不同统治地区地方化的结果，最终导致蒙古帝国的分裂和瓦解。蒙古大汗的权威和草原内亚的文化特性并不能最终维持蒙古帝国的规模。即使是在蒙古帝国中心的元朝，对于祖宗根本之地与中原的二元并存局面，元朝仅仅维持其二元并存的宽容状态，却并未着力进行一种自觉的共存同体的意识形态建设，未能根据游牧社会与农耕社会相互依存的实际状况创造出一种彼此融合的制度。元与蒙古兀鲁思都没有来得及从根本上进行一种多元一体的意识形态建设，从而这种宽容的多元治理必然带来地方化效果，使其无法长期维持。真正的征服王朝总是倾向于以自身的文化来同化或压迫在地的文化，二元性或多元性的存在恰恰是政治宽容的表现，而并非征服王朝的特质。元朝国祚短暂的原因，恰恰是在对二元或多元的宽容放任中，未能及时有效地进行共存同体的意识形态建设，未能在自身内亚特性之外，去创造一种能够同时容纳内亚特性和中原特性的新的象征体系和制度模式。

清朝的成功正在于此，它在多元治理的前提下，创造出了一种能够同时容纳五大文化板块（游牧、中原、青藏、东北、海洋）的制度模式¹，贯彻了一种“多元一体”的制度精神。在某种意

¹ “五大文明板块说”是于逢春的提法，分别指泛中原农耕文明板块、大漠游牧文明板块、辽东渔猎耕牧文明板块、雪域牧耕文明板块、海上文明板块。请参见于逢春：《时空坐标、形成路径与奠定：构筑中国疆域的文明板块研究》，黑龙江教育出版社2012年版。



义上，也许正是多元治理中这种重叠共享的部分，是使得多元治理和多元意识形态运用得以可能的前提。

当前新清史研究认为，这种自我认同的统一性，其实是“国语骑射”和萨满信仰等满洲特性。如果说清的自我认同统一性仍然是一个封闭在满洲特性内部的自我认同，那无疑是一种无法被公共化、无法被其他族群和文化所共享的属于满洲自己的特性。这种满洲特性虽然也是清在实施多元治理时凝聚自身政治认同的政治条件之一，但却并非是其能够成功实现多元治理的前提——因为满洲特性不是多元治理和多元身份认同当中的重叠共识，满洲特性也不是清朝号召不同族群的共享象征符号，而仅仅是清的统治集团凝聚自身满洲认同的独享的文化符号而已。满洲特性仅仅是清朝多元治理和多元认同之一而已，尽管是其最核心的一项认同，但并非是其多元治理和多元身份认同之所以可能的前提。我们需要追问的是，能够使得多元认同彼此共存而不发生冲突的条件是什么？如果说多元治理是“异用”的话，那么“多元”可以共处就是“同体”，需要我们给予解释是，正是这一使得“异用”成为可能的“同体”究竟是什么。

关于这种“多元一体”的制度模式和制度精神，雍正《大义觉迷录》中曾经有过比较准确的表述：

自古帝王之有天下，莫不由怀柔万民，恩如四海，膺上天之眷命，协亿兆之欢心，用能统一寰区，垂庥奕世。盖生民之道，惟有德者可为天下君。此天下一家，万物一体，自古迄今，万世不易之常经。非寻常之类聚群分，乡曲疆域之私衷浅见所可妄为同异者也。

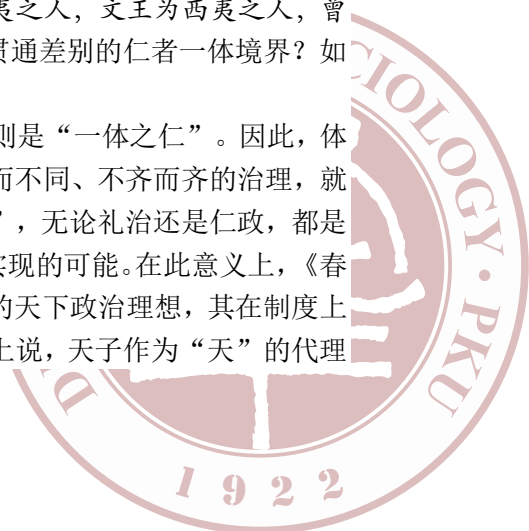
“一体之仁”是人我之间彻底无分别的道德感通状态，“仁”的境界是超越分别的境界，以“仁”的价值为标准，所有的分别都是不究竟的。因此，就政治理想而言，“天下一家”就是“一体之仁”的价值体现，而“类聚群分、乡曲疆域”之种种地方主义、民族主义，其实都是以“分别”彼此来确立自我的“私衷浅见”。分别即是私，不分别才是公。“夫天地以仁爱为心，以覆载无私为量”，这正是中华价值的核心内涵。

正是基于这一价值理想，雍正自己这样评价清朝的贡献：

自古中国一统之世，幅员不能广远，其中有不向化者，则斥之为夷狄。如三代以上有苗、荆楚、犹，即今湖南、湖北、山西之地也。在今日而目为夷狄可乎？至于汉、唐、宋全盛之时，北狄、西戎世为边患，从未能臣服而有其地。是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落，俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉！

清朝的贡献在于解决了自汉、唐、宋以来始终未能解决的中原与夷狄之间的“此疆彼界之分”，而最终将“蒙古极边诸部落，俱归版图”，从而带来了华夷不分、天下一家的真正一统之世。那些华夷之别的主张，往往出现在天下不能一统之际，而在天下一统已然实现的时代条件下，妄判华夷是“至卑至陋之见”。所谓“妄判华夷”，是指以文明之高低来区别华夷，形成一种文明论的歧视结构，但华夷之间确实是存在差别的，不过这种差别，正如籍贯的差别一样，不具有等级高下的意义：“不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎？”实际上，差别恰恰是伦理的前提，没有差别岂有贯通差别的仁者一体境界？如果说差别是“礼”的内涵的话，那么贯通差别则是“仁”的境界。

如果说多元治理是因应差别的治理，那么贯通多元治理的精神则是“一体之仁”。因此，体现了“一体之仁”的多元治理，就是“礼治”。所谓礼治，就是和而不同、不齐而齐的治理，就是在差别中见平等，在不同中见和谐的治理。“礼治”就是“仁政”，无论礼治还是仁政，都是“大一统”的题中应有之义，也只有在“大一统”的局面下才具有实现的可能。在此意义上，《春秋》学的“异内外”是“合内外”的手段而已。这也就是传统中国的天下政治理想，其在制度上的表达就是作为周公制礼作乐之最高成就的“天子”制度。从理想上说，天子作为“天”的代理



者同时也是“民”的代表者，天子作为天下的枢纽，并非是中心权力及于四裔的扩展，而是四方杂凑于中心的结果，天子不过是统纪所系的枢纽而已，形象地说，就是把不同的丝拧成一根绳而已，绳的拧成必不能破坏丝的独立，而独丝则不能成绳。这就是“大一统”的意义，“大一统”不过是统纪别丝的“丛结体”而已。¹

天聪十年（1636年），皇太极在沈阳天坛举行祭天典礼，这是在向天下宣示自己成为“天子”。据考证，沈阳天坛是以明太祖在南京所造天坛而非北京天坛为模本的，明太祖时的天坛更符合汉唐旧制。皇太极祭天，与其说是仿效明制，莫如说是对一种更为久远的三代“天子制度”的接续，是对“大一统”理想的象征性肯认。作为天下所系的统纪枢纽，“天子”可以同时是蒙古大汗、文殊菩萨、转轮圣王、汉地皇帝，但蒙古大汗、文殊菩萨、转轮圣王、汉地皇帝却并不就是“天子”，能够兼诸种身份于一身的，只有“天子”。天子是其具有多元身份的前提，也是多元身份可以共处一身的前提。

清朝不仅是这一“大一统”传统的继承者，更是其最后乃至最极致的发扬者。清朝的疆域代表着“大一统”的价值，它远远超越了民族主义，无论是汉民族主义，还是满民族主义，这是清代历史留给我们的重要遗产。现代中国作为历史中国的继承者，也是“大一统”价值的继承者，而并非任何一种我族中心的民族主义的产物。应该说，现代中国是在适应现代世界秩序、建设现代国家的过程中，创造性地继承和转化传统天下政治的制度精神和正当性原理的产物，是现代制度和传统制度创造性辩证综合的结果。

如果我们需要适应现代条件去创造一种民族主义的话，那么，这种民族主义也必须承载着在差别中见平等的“仁”道，以民族之间和而不同、不齐而齐的关系为理想，而绝不是自尊慢他的我族中心主义。尽管现实往往与理想相违，但“大一统”作为中华体制的制度精神却始终贯彻于中国历史当中，成为中国文明的核心价值，不断导引着在中国发生的历史成为“中国历史”。我们今天重思清朝对中国历史的贡献，一个重要的意义就是要对“大一统”的价值传统有重新的认识和自觉。

¹ “一丝必有其首，别之是为纪；众丝皆得其首，是为统”，这是东汉何休对“大一统”的解释。费孝通先生“中华民族多元一体格局”的提法，借鉴了乃师史禄国“心智丛结”（psycho-mental complex）的概念来说明 Ethnos（民族性），实际上“丛结体”也是对“多元一体”的“大一统”状况的恰当描绘。某种意义上，“中华民族”是“大一统”的结果。感谢中央民族大学张亚辉教授对这个问题的提示。

