

【论 文】

清朝满人的“中国认同”¹

——对美国“新清史”的一种回应

黄兴涛²

近十年来，美国的“新清史”研究颇有影响，也的确表现出自己的特色。它强调满人在清朝的某种主体性地位，注重从满人主体性的角度来研究清史，对于丰富清史研究的意义不言自明。但在正视清朝历史这一独特性的同时，也不应走到另一个极端：有意无意地轻忽乃至淡化其大一统国家的“中国性”，更不能将两者简单化地对立起来。笔者以为，从满人的主体性视角出发，探讨一下有清一代满人的“中国认同”问题，对认识“新清史”所涉及的相关史实应该不无助益。

一、问题意识的由来与满人“中国认同”之确认

清朝满人是否认同与如何认同“中国”，这在以往的国内学术界似乎不成问题，至少不是什么有意义的问题。但对于美国“新清史”来说，这却无疑是一个需要明确提出并给予认真回答的重要问题。因为在被称之为“新清史”的学者当中，喜欢像罗友枝（Evelyn Sakakida Rawski）那样笼统地强调整个清朝统治期内“大清国”与“中国”为两回事者，差不多已成为一种流行观点。如柯娇燕（Pamela Kyle Crossley）在其英文著作《半透明之镜》中，就曾笼统声言，“清朝的帝国意识形态很认真地把中国进行对象化，将其看作是大清国的一部分而已”，并强调这对于现代中国的版图恰恰从大清国继承而来这一点来说具有讽刺意味³；欧立德（Mark C. Elliot）更是明确地表示：“也许‘新清史’要提出来的最大问题是，我们可否不经质疑地直接将清朝等同于中国？难道我们不该将其视为一‘满洲’帝国，而中国仅是其中一部分？部分‘新清史’的史家因此倾向在‘清朝’与‘中国’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”。⁴最近，在中国人民大学清史研究所主办的“清代政治与国家认同”的国际学术研讨会上，欧立德再一次直截了当地强调，“不应直接把清朝称为中国或是把大清皇帝称为‘中国’的皇帝”。⁵

显然，要想了解上述这类说法是否符合历史真实，我们不得不首先整体性地着眼于清朝满人上层及其皇帝的“中国认同”问题：看看他们是否认同中国，何时与如何认同中国？其所理解和认同的中国究竟是“大清国”的全部还是其中的一部分？这种认同在当时的国际际遇如何，等等。毋庸讳言，尽管“认同”的思路对于美国“新清史”学者来说可谓轻车熟路，他们也都程度不同

¹ 本文初稿曾提交给2010年8月“清代政治与国家认同”国际学术研讨会，并吸收大会评论者的诸多宝贵意见。特此致谢。另外，拙文的基本观点和部分内容曾被赵晋华主持的《中华读书报》思想版摘录刊登。本文正式发表在《清史研究》2011年第1期。原题为《清代满人的“中国认同”》，后收入黄兴涛《文化史的追寻》2011年4月中国人民大学出版社出版时，标题修改一字，题为《清朝满人的“中国认同”》。

² 作者为中国人民大学清史研究所教授。我们感谢作者为《通讯》提供电子版。

³ Pamela Kyle Crossley, 1999, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, University of California Press, p. 341.

⁴ 可见欧立德：《满文档案与“新清史”》，载台北《故宫学术季刊》2006年冬第24卷，第2期。

⁵ 欧立德：《关于“新清史”的几个问题》，见《“清代政治与国家认同”国际学术研讨会论文集》（上）（2010年8月9日-11日，北京，中国人民大学清史研究所编），第14页。但必须说明的是，在被归为“新清史”代表人物的美国学者当中，对此问题的认识也并不完全一致。如米华健（James A. Millward）在“清代政治与国家认同”的会议上，就公开批评欧立德等为“大满洲主义者”。



地关注并揭示清朝满人自身的族群认同历史，并使我们在其中学习到很多东西。但对于满人的“中国认同”问题而言，可以说迄今为止他们其实并未引起真正的重视。“中国认同”与所谓“汉化”问题之间无疑有直接的关联，但也存在着明显的区别——既然认同自己属于“中国”、是“中国人”，那么对此前中国漫长的主体历史及其文化，就必然存在着某种不得不加以选择性认同的趋势，甚至许多方面还可能因无法“选择”而不得不直接认同，但这却也并不意味着满人就要主动放弃自身的民族和文化个性，而把自己完全“汉化”。剃发令的执行就是一个反证。其个中复杂关系，美国“新清史”诸人多有未能完全理解者。他们甚至连“中国认同”的说法也有意无意地加以某种回避，这与英语里“汉人”与“中国人”总是纠结不清固然有关，也不乏意识形态差异的背景在其中发挥着作用。我们疑惑地看到，在不得不面对这个问题的时候，他们要么像罗友枝那样只是不耐烦地声言“谁都不否认满洲皇帝将他们自己描述成中国的统治者”¹；要么像欧立德那样轻描淡写地承认：“满洲人有时也称他们的帝国为‘中国’，即使是称呼边疆地带”。²可事实上其关系意义真地仅止于此吗？满人上层只是将自己描述成“中国的统治者”或仅仅“有时”自称自己的国家是“中国”而已，还是入关以后或至少从康熙时代开始，就完全彻底地认同自己是“中国人”、认同大清就是“中国”的一个新朝代，也即认同自己统治的整个国土范围为“中国”？这的确是一个非常严肃的问题。

冷静而观，如果上述欧立德等学者的观点指的是入关之前尤其是入关前后那特定时期的大清国，尚有某种辨析的余地（但这显然不是立论者的主要意图所在），因为它确曾一度声称与当时代表“中国”的“大明”处于敌国状态；若其所指为入关以后 260 多年间的大清朝，或至少包括入关后的整个阶段，则显然有违历史事实，难以理解——无论将它如何“复杂化”，都是如此。它很容易使人联想起清末几年动员“排满”革命的那部分极端化、非理性的汉人宣传品。

众所周知，在入关之前，大清的最初奠基者努尔哈赤等曾对当时称为“中国”的明王朝表示臣服和尊崇，他们尊大明为“天朝上国”，自认其为华夏边缘之“夷”。正如清史大家萧一山所指出，“他们帮助明朝开拓东边，明朝派他们的头目作建州卫指挥，”他们的头目到北京朝贡，明朝也很优待他们。“明朝称他们为‘边夷’，他们也很恭顺‘天朝’”。³在早期写给明朝和李氏朝鲜的汉文书信里，努尔哈赤曾自称“女直国建州卫管束夷人之主佟奴儿哈赤”，“保守天朝九百五十余里边疆”；“女直国龙虎将军”；“有我奴儿哈赤收管建州国人”；“建州等处地方夷王”等等⁴。尽管“建州”究竟是否其所正式颁布的国名也还存有某些疑问，但这些书信，可以说仍能大体反映当年努尔哈赤相对于明朝所代表的“华夷天下”的中心——“中国”之自我定位，也可见汉文化里的夷夏天下国家观念对他们的重要影响。即便后来努尔哈赤势力逐渐强大，正式颁国号为“金国”（*aisin gurun*），并仿历史上的女真人以“北朝”自居，斥明朝为“南朝”，俨然与明朝为“敌体”时，也仍旧保持着对后者能代表“中国”地位的某种羡慕。皇太极时代也依然如此。在与明朝的文书中，其所屡屡表示的“尔既称为中国，宜秉公持平”，“明既为中国，则当秉公持平”等⁵，可以为证。不过，他们虽承认在当时，作为华夷天下秩序之中心的“中国”，天命仍暂系于明

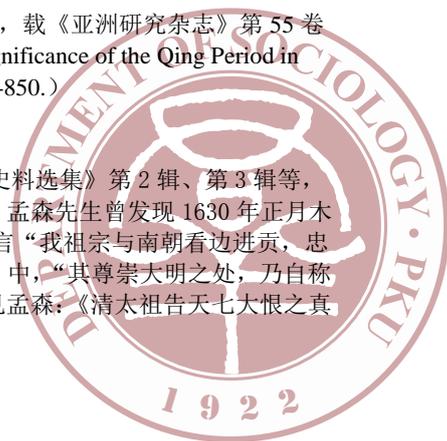
¹ 见罗友枝 1996 年 11 月在美国亚洲研究年会上的《主席致辞：再观清代》一文，载《亚洲研究杂志》第 55 卷第 4 期。（Evelyn S. Rawski. "Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History", *Journal of Asian Studies*, Vol. 54, No. 4, November 1996, pp. 829-850.）

² 见前引欧立德：《满文档案与“新清史”》一文。

³ 萧一山：《中华民族与所谓“满族”》，《四川青年》第 1 卷第 2 期，1944 年。

⁴ 原出处见《建州纪程图记》和《山中闻见录》等，收入潘喆等编：《清入关前史料选集》第 2 辑、第 3 辑等，中国人民大学出版社 1989 年版。这些材料出处为清史学界所熟悉，此不具引。孟森先生曾发现 1630 年正月木刻揭榜之“七大恨”文，考证其原本为汉文，文中便称明朝为“南朝”，且声言“我祖宗与南朝看边进贡，忠顺已久”；还自称“属夷”等。后《满洲老档》、《武皇帝实录》和《太祖实录》中，“其尊崇大明之处，乃自称夷为首，与建州卫及金国汗等字样，皆经改窜”，其时间大约为乾隆年间。见孟森：《清太祖告天七大恨之真本研究》，《明清史论著集刊》上册，中华书局 1959 年版，第 203-212 页。

⁵ 见《清太宗实录》卷 2 “天聪元年正月”；卷 18 “天聪八年三月”。



朝，却已开始认定，“中国之主”并非明朝皇帝和汉人可以永久独占，他们也有能力和机会参与竞争。¹事实上，正因为如此，在入主中原之后，满人皇帝正式以“中国”自称其全部统治区的国家认同便加快形成了。

顺治时期，清朝的政治文书中已经出现了将整个清朝统治区域称为中国的“中国”用法。到康熙朝中期以后，这种“中国”用法已随处可见，并迅速成为其“中国”用法的绝对主流。至此，可以说满人高层认同“中国”、自称“中国人”的情形，已成为一种自觉的常态。特别是在与外来西洋人等打交道的过程中，总是“中国”与“西洋”，“中国人”与“西洋人”对称。皇帝、满人大臣、汉臣乃至在华西方传教士，均是如此。此时，表示原明代汉人统治区含义的“中国”一词虽仍有某种遗留，但其已无法使用在国家身份认同的正式场合。在第一个正式的国际条约中俄《尼布楚条约》中，作为整个大清国国家名称的“中国”和作为中国人称呼的“华民”多次使用，其发祥地的东北满洲，也被明确称之为“中国”的组成部分。《清圣祖实录》对《尼布楚条约》划定中俄边界之碑文的记述，非常清晰地说明了这一点。²1711年，康熙为测绘东北地区，特详谕大学士哪些系“中国地方”，以什么为界线，在他那里，满洲已被明确称之为中国的“东北一带”。其言曰：

自古以来，绘舆图者俱不依照天上之度数以推算地里之远近，故差误者多。朕前特差能算善画之人，将东北一带山川地里俱照天上度数推算，详加绘图视之，混同江自长白山流出，由船厂打牲乌拉向东北流，会于黑龙江入海，此皆系中国地方。鸭绿江自长白山东南流出，向西南而往，由凤凰城朝鲜国义州两间流入于海。鸭绿江之西北系中国地方，江之东南系朝鲜地方，以江为界。土门江西南系朝鲜地方，江之东北系中国地方，亦以江为界，此处俱已明白。但鸭绿江土门江二江之间地方知之不明，即遣部员二人往凤凰城会审朝鲜人李万枝事。又派打牲乌拉总管穆克登同往，伊等请训旨时，朕曾秘谕云：“尔等此去并可查看地方，同朝鲜官沿江而上，如中国所属地方可行，即同朝鲜官在中国所属地行；或中国所属地方有阻隔不通处，尔等俱在朝鲜所属地方行。乘此便至极处详加阅视，务将边界查明来奏。”³

从上文可知，“中国”不仅已明确成为康熙帝国家认同的自然符号，而且这一符号与近代意义的国界观念还紧密地联系在一起。

康熙晚年，面对西方的东来，其整个国家统治范围的某种“中国”危机意识已然出现，这从其所谓“海外如西洋等国，千百年后中国恐受其累——此朕逆料之言”⁴可见一斑。到乾隆朝之时，此种表明其整个国家认同含义的“中国”概念之使用已然制度化，特别是对外自称之时。1767年，乾隆本人就明确规定：“夫对远人颂述朝廷，或称天朝，或称中国，乃一定之理。”⁵因为只有在不断面对外来“他者”时，国人才会有此种表明自我国家身份认同的需要和动机。值得注意的是，乾隆强调对外应称“中国”时，恰恰针对的是永昌府檄缅甸文中“有数应归汉一语”，他明谕“归汉”的说法为“不经”，这很典型地表明了乾隆皇帝对其所认同的“中国”及其范围之理解。也在1767年，宫廷传教士蒋友仁奉乾隆帝之命手绘了第2幅高水准的《坤舆全图》进呈

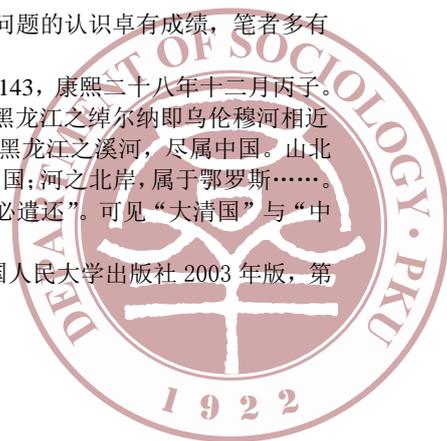
¹ 见郭成康：《清朝皇帝的中国观》，载《清史研究》2005年第5期。此文对相关问题的认识卓有成绩，笔者多有参考受益之处。

² 前揭郭成康《清朝皇帝的中国观》一文已经指出这一事实。见《清圣祖实录》卷143，康熙二十八年十二月丙子。其原文写道：“碑曰：大清国遣大臣与鄂罗斯国议定边界之碑。一，将由北流入黑龙江之绰尔纳即乌伦穆河相近格尔夫齐河为界，循此河上流不毛之地有石大兴安以至于海。凡山南一带，流入黑龙江之溪河，尽属中国。山北一带之溪河，尽属鄂罗斯。一、将流入黑龙江之额尔古纳河为界，河之南岸，属于中国；河之北岸，属于鄂罗斯……。一、从前一切旧事不议外，中国所有鄂罗斯之人，鄂罗斯所有中国之人，仍留不必遣还”。可见“大清国”与“中国”已经在完全相同的意义上使用。

³ 《清圣祖圣训》卷52。参见孙喆：《康雍乾时期舆图绘制与疆域形成研究》，中国人民大学出版社2003年版，第40-41页。

⁴ 《清圣祖实录》卷270，康熙五十五年十月壬子。

⁵ 《清高宗实录》卷784，乾隆三十二年五月上。



并得到认可，其在地图上就直接将大清国统治地区标名为“中国”。这幅图的“图说”部分后经何国宗与钱大昕润色后，于1799年公开出版，其中也是直接以“中国”相称大清国的。实际上还在康熙十三年，钦天监监正南怀仁刊行全国并于乾隆朝收录《四库全书》的世界地理书《坤舆图说》里，就已直接称大清国为“中国”了。

晚清时期，在与欧美等国所签署的各种中外条约中，作为整个国家名称的“中国或中华”与“大清国”同时交替使用、在相同意义上使用的情形更是极为普遍，甚且很少例外。如1842年中英第一个不平等条约“江宁（南京）条约”的汉文文本中，就是“中国”和“大清”混用不分的；中法“黄埔条约”亦然。而中美第一个不平等条约“望厦条约”的汉文文本开头更称清朝为“中华大清国”，结尾签字处则注明“大合众国钦差全权大臣驻中华顾盛”。十余年后的中美“天津条约”里，也称清朝为“中华大清国”，称大清皇帝为“中华大皇帝”。凡此不仅表明了以满人贵族为核心的清朝统治者对“中国”或“中华”这一国家名称的自我认同，同时也意味着它实际上已得到了当时国际社会的承认。尤其值得注意的是，当时最主要的西方强国在与中国签署条约的本国文字条约文本中，有时干脆就直接将“大清”二字译成“中国”。如前面提到的中英“南京条约”的英文本里，大清皇帝的对应词就写作“Emperor of China”；大清国也直接写作“Chinese Empire”。可见在当时的英国人看来，“大清”和“中国”根本就是一回事罢了。

笔者曾粗略统计清朝最重要的政书《大清历朝实录》里“中国”一词的使用情况，其结果是1912年之前共有1680多次的使用，其中那种包括当时全部清朝所治区域与民族在内含义的“中国”，以及泛指此前古代中国的用法竟占到了98%以上。而仅指所谓明朝统治区域（即狭义中原）的使用极少，不到30次，也即占不到2%，其中近一半尚为入关前的使用。¹入关后的使用基本在乾隆朝以前，并且多是在追述历史、分别满汉关系的特殊语境下，如雍正与曾静论辩华夷等场合才出现。清朝皇帝喜欢挂在嘴上的所谓“中外一统、满汉一家”，其“中外”并非意指现代意义的“中国”和“外国”，而主要是泛指中原和中原以外的广大地区。这也可以说是满人皇帝及其上层所主导的、以整个清朝统治区域为范围的“中国认同”之一集中体现。

在中国历史上，一旦掌控中原的王朝统治稳定下来之后，国人的王朝认同与“中国”国家认同就趋于一致，特别是当其遇到“华夷天下”之外的外国或外国人时，该王朝就代表“中国”，并自称中国和中国人，两者实际上就变成一回事。而同时“中国”也就当然成为自在的、中外双方均自然习惯使用的国名，明清时代尤其如此。而当该王朝逐渐丧失其统治合法性乃至难逃灭亡命运的时候，“中国”却并不随之而去——清末时，既保皇且坚决不排满的康有为被人攻击为“保中国不保大清”，其底蕴正在于此。如果仅就此意义而言，“中国”与“大清”当然有所不同。只不过这一点同“大宋”、“大元”和“大明”等朝代也并无根本区别，绝不是什么清王朝的特性而已。它与传统“中国”有别于西方帝国和民族国家的特殊国家性质密切相关。

美国部分“新清史”学者不愿直接称大清为中国，倒乐于简单直接地称入关后260多年的大清国为“满洲帝国”，这从入关后满人的国家自我认同角度来看，严格说来才真正不妥。以往，学者们曾长期认为“满洲”一名为皇太极所臆造，后来据中外学者特别是日本学者的有关研究，“满洲”也可能曾是努尔哈赤所统旧部（或国，满语为gulun）的原名，或曾作为一种以族名名国的泛称而非正式国号存在过（类似于所谓“诸申国”）。但从现有的具有说服力的材料来看，其正式的国号，至少从1616年之后的两三年开始至1636年改国号之前，就一直是“金国”（aisin gurun），“金”的满语译音为“爱新”²。1635年，皇太极为了斩断与“诸申”（jushen 或 juchen，

¹ 在有关内容的统计过程中，曾得到吴密同学的帮助，特此致谢。

² 可参见姚大力、孙静：《“满洲”如何演变为民族——论清中叶前“满洲”认同的历史变迁》，载《社会科学》2006年第7期。有关这一问题，日本学者三田村泰助在《清朝前史研究》（京都同朋舍1965年版）一书中的看法很有代表性。他利用《满文老档》，认定满洲国（固伦）作为努尔哈赤统一建州女真所建之国确实存在过。不过万历末年降叶赫、完成统一女真民族大业后，对外便称后金国，对内则称诸申国，满洲国的国号于是取消。1972年，神田信夫氏又在三田村泰助基础上将《满文老档》与《满文原档》相对照，撰《满洲国号考》一文，

即此前辽东女真语各部之总名)的关联,严禁用“诸申”称谓,而令恢复使用所谓“满洲”旧名。次年他又正式改国号“金”为“清”。不过此后的大清国虽“首崇满洲”,却已绝非满洲一族之国,而是其主导之下的满、蒙、汉等族人民共享的国家。“满洲”与“大清”也并非涵义等同的概念,它主要作为族称使用,或被用来指称大清的发祥之地。清朝皇帝入关后所发布的重要国家公文中,都不曾正式以“满洲”名其国。因此可以毫无疑问地断言,入关之后的“满洲”不过是满人的族群认同符号而已,它与其自称“中国”的国家认同之间存在着本质差别。

二、 认同与再造: 内涵及特征分析

就入关之后而言,清朝满人的“中国认同”,不外包括以下两个方面的主要内容:一是如前所述的国家名称层面的自认“中国”和自称“中国”。至少从康熙时代起,这种做法在满人高层已经逐渐成为日常习惯。包括满人在内的清朝皇帝之所有臣民都属于“中国人”,包括满人发祥地的“满洲”地区在内的所有大清国土都是“中国”的一部分,这种认识起码在康乾盛世的国内已经成为包括满族官员在内的清朝之官方常识,并得到了当时及此后国际社会的承认;二是与国名认同相关,清朝皇帝及其满人上层对此前传统中国的历史和文化的主体(以汉文化为核心代表)明确加以认同,尤其是明确将儒家思想作为治国的根本理念,对传统的帝系帝统自觉接续,并以中华正统(所谓道统和治统的结合)自居,确然自认清朝是自古及今中国的一个朝代(如称明朝为中国前朝)。这从清朝的帝王祭祀的内容中不仅有远古以来的汉人皇帝,也涵括入主中原的蒙古和满洲等族的帝王可以概见一斑。¹

关于清朝皇帝及其满人上层对传统中国历史文化的认同现象,以往学界常常爱称之为“汉化”,其实正如何炳棣先生在反击罗友枝有关“新清史”观点时曾表明过的那样,或许称之为“中国化”或“华化”要更为准确²。这不仅因为清代以前的传统中国文化已非汉人文化所能囊括,更重要的是,清代在“中国”或“中华”的名义整合下,其文化也是各民族彼此互动的结果。就康雍乾三帝所代表的满人上层而言,他们在认同儒家文化的同时,实际上也对之加以了选择性改造,有学者强调这一时期朝廷的官方儒学是带有满人统治特点的专制性极强的“清代皇家新儒学”,认为它乃是“融华夷观、君臣观、正统观、礼乐观、灾祥观以及有关养民、察吏、明刑、封建、井田、科举、乡约、教化等各方面认识于一炉”的独特的新儒学思想体系。³这的确很有道理,对认识相关问题甚有启发。

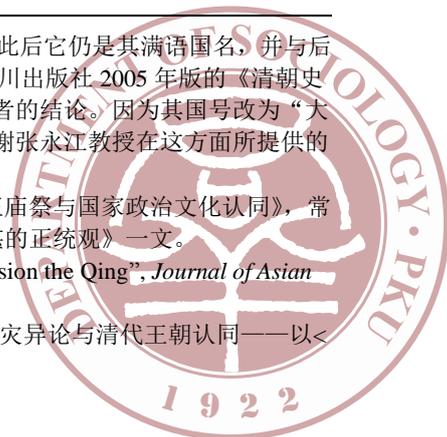
就政治制度而言,虽说是“清承明制”,但满人皇帝却建立起了独特的“军机处”和“秘密立储制度”,改革了中国传统的君相体制和皇位继承制,从而表现出自己的个性。与此相一致,在统治少数民族、拓展和有效管辖辽阔疆土的策略上,至少就清前中期而言,他们也已显示出别具一格的满人特性和传统,如尚武重骑射,实行满蒙联盟、重视喇嘛教、允许一定程度的多元文化并存,乃至自觉抵制好虚文之“汉习”,等等,其超越前朝的统辖成效不仅为今人所熟知,也早已为清朝满人皇帝自身所自觉。不过清朝皇帝的此类自觉,往往又与认同“中国”和希望被汉

进一步提出满洲国名并未因采用“诸申”或“后金”国名而中断的看法,认为此后它仍是其满语国名,并与后起的“爱新”之满语国名并行不悖(见神田信夫:《满洲国号考》,收入其由山川出版社2005年版的《清朝史论考》一书中)。但这一说法目前尚难令人信服。即便其说成立,也不影响笔者的结论。因为其国号改为“大清”后,尤其是清朝入关之后,“满洲”为族称而非国名的意义确然无疑。感谢张永江教授在这方面所提供的资料帮助。

¹ 可参见“清代政治与国家认同”国际学术研讨会上黄爱平提交的《清代的帝王庙祭与国家政治文化认同》,常建华提交的《国家认同:清史研究的新视角》,以及张寿安提交的《清儒凌廷堪的正统观》一文。

² Ho, Ping-ti, 1998, “In defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s Reenvision the Qing”, *Journal of Asian Studies*, Vol. 57, No.1, February 1998, pp.123-155.

³ 参见“清代政治与国家认同”国际学术研讨会上夏明方提交的《多重变奏中的灾异论与清代王朝认同——以〈大义觉迷录〉为中心》一文修改稿。



人士大夫真心接受的心理有直接关系。如雍正皇帝在《大义觉迷录》中，就针对视满人为夷狄、不愿接受其为“中国之主”的汉人士大夫代表曾静等，理直气壮地自赞大清为中国扩展疆域的汗马功劳，其言曰：“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，……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！”不仅如此，他还强调清朝结束战乱、实现新的大一统是“大有造于”中国，所谓：“我朝统一万方，削平群寇，出薄海内外之人于汤火之中而登之衽席之上，是我朝之有造于中国大矣、至矣！”¹可见他不仅认同于“中国”，还以满人能够再造“中国”、实现其开疆拓土的发展为之自豪。

实际上，清朝满人的“中国认同”，就是在与汉、蒙、回等族人特别是汉人复杂的矛盾合作关系中逐渐发展并得到深化的。在入关后的清朝官方合法性意识形态话语中，就始终强调“大清”中国的存在和发展，必须以满、汉、蒙各族臣民一体合作、各展所长、共效驱驰为前提，所以从顺治帝开始，官方文书里诸如“满汉人民，皆朕赤子”，“满汉一体”，“满汉文武，皆为一体”等一类体现超越满洲一族利益之上的“国家”认同之治国理政谕旨，随处可见。如1728年，雍正帝就曾针对镶黄旗蒙古副都统宗室满珠锡礼所谓“京营武弁等员，参将以下，千总以上，应参用满洲，不宜专用汉人”的条奏，给予明确的批评，并强调指出：

“从来为治之道，在开诚布公，遐迩一体，若因满汉存分别之见，则是有意猜疑，互相漠视，岂可以为治乎？天之生人，满汉一理，其才质不齐，有善有不善者，乃人情之常。用人惟当辨其可否，不当论其为满为汉也。……朕屡谕在廷诸臣，当一德一心，和衷共济，勿各存私见，而分彼此。在满洲当礼重汉人，勿有意以相违，始为存至公无我之心，去党同伐异之习。盖天下之人，有不必要强同者，五方风气不齐，习尚因之有异。如满洲长于骑射，汉人长于文章，西北之人果决有余，东南之人颖慧较胜，非惟不必强同，实可以相济为理者也。至若言语嗜好，服食起居，从俗从宜，各得其适，此则天下之大，各省不同，而一省之中，各府州县，亦有不同，岂但满汉有异乎？朕临御以来，以四海为一家，万物为一体，于用人之际，必期有裨于国计民生。……总无分别满汉之见，惟知天下为公”。²

雍正此言中虽不无自我标榜、掩盖大清各民族实际不平等的意图，但仍可见其所追求的那种因俗而治、各民族取长补短，相济为用，求同存异而整体同一的中国多族群“大一统”国家之政治特色。

清朝满人的“中国认同”既以满、蒙、汉等民族政治合作为基础的“大一统”之实现为其条件，又以文化上的多元并存、不断融合和对外维护其整体尊严为鲜明表征之一。1727年，在召见西方传教士、驳斥罗马教廷关于信仰天主教就不能祭孔祭祖的规定时，雍正就曾坚定地以中国文化的“护法”自任。他郑重表示：“作为一个满洲人，……朕岂能帮助尔等引入那种谴责中国教义之教义？岂能像他人一样让此种教义得以推广？喇嘛教最接近尔等的教，而儒教则与尔等之教相距甚远。尔等错了。尔等人众不过二十，却要攻击其他一切教义。须知尔等所具有的好东西，中国人的身上也都具有，然尔等也有和中国各教派一样的荒唐可笑之处”。³他甚至更为明确地声言：“中国有中国之教，西洋有西洋之教；彼西洋之教，不必行于中国，亦如中国之教，岂能行于西洋？！”⁴最终，禁止天主教在华传教的政策在他那里得到进一步强化。这其中自然含有国家政治考量的因素在内，但“中国认同”的文化背景也是十分明显而重要的。

¹ 以上所引《大义觉迷录》中的文字，分别见中国社会科学院历史研究所清史研究室编：《清史资料》第4辑，中华书局1983年版，第5-6页。

² 见《清世宗实录》卷74，雍正六年十月。亦可参见郑鹤声：《近三百年来中华民族融合之趋向》，载《边政公论》第三卷第2期（1944年）。

³ 宋君荣：《有关雍正与天主教的几封信》，载杜文凯编：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社1985年版，第145-146页。

⁴ 《世宗宪皇帝上谕内閣》卷56，载《影印文渊阁四库全书》第414册，台湾商务印书馆1986年版，第597页。



美国“新清史”学者总爱强调清朝皇帝的多重形象或身份，可他们入主中原之后、特别是康熙中叶以后其最主要的身份或最高身份仍当是“中华皇帝”或“中国大皇帝”，其他的身份均笼罩在“中华皇帝”的光环之下，实与之无法分离并且因之获得更大的权威。¹与此相应，在文化上，此后清朝总的来说虽是多元文化并存，但儒家正统却是其建设政治文化合法性的最大价值来源，它是清朝专制皇权得以维系的根本所在，可以说在多元文化中，实处于核心地位。

笔者赞成“新清史”诸人强调在清朝，满、蒙、汉等多种民族文化之间彼此“涵化”（acculturation）的提法。可问题在于，参与涵化的各族文化对于清代中国发展之实际影响、地位和作用，并非完全对等。总的说来，入关以后，汉文化的影响无疑是最大并不断加大的。统治广大汉人的现实需要，以及对清代以前中国传统历史文化认同的强化和深化，必然导致汉文化在清朝政治生活和社会生活中的地位日益提高，而相应地，满文满语的实际地位却在逐渐下降中。到清代中叶时，已有不少满人官员不会使用满语草拟奏折，这成为稍后乾隆多方面采取措施、强化满人自身认同的一个直接契机。但根本趋势已无法扭转。以清朝最重要的政书《清实录》的纂修为例，最初，实录是先修满文本，然后译成汉文本，再由汉文本转译成蒙文本。康熙时代起，因各种史料大都来自汉档和汉籍，所以从雍正朝修《清圣祖实录》开始，实录满汉文本之间的纂修顺序不得不颠倒了过来，是先修成汉文本，再分别据之译成满文本和蒙文本。有的学者认为，这一改变不仅体现了“清朝汉化进程的加深”，甚至还表明了汉文作为大清国“共同语言地位”之确立。²这一看法是否恰当，当然还可讨论，但它表明康熙时代起汉文化对满人的影响程度已然相当深化，却是毋庸置疑。

进入晚清后，在应对西方列强和日本的侵略以及广大汉人地区大规模的反抗过程中，这种汉文化影响强化和深化的趋势又得以进一步加剧。笔者发现，在晚清，西方诸列强与中国签订不平等条约时，除俄罗斯还偶尔使用满文本之外，其他西方国家乃至东方的日本，都只使用汉文本与其本国文字本。以致 1875 年，光绪在谈到中国和秘鲁换约等事宜时竟明确谕称：“惟换约事宜，中国总以汉文为凭”。³可见在这一文化权势转移的过程里，外国殖民者特别是欧美列强，也曾起到某种推波助澜的作用。最能生动地体现这种文化地位转化的，或许还是汉文中“国语”一词含义最终的满、汉倒置。晚清以前，“国语骑射”是清朝皇帝所自豪的满人特性，“国语”自然是指满语，而到了清末最后十年，流行的“国语”一词却已逐渐明确地指称汉语“官话”。最后，清廷竟以通过《统一国语办法法案》的方式，将其正式确认。这种认同情形对于满人来说，自然也存在某种不得已的苦衷，它应当是在清末新的时代背景下，多族群文化现实互动和社会历史强势选择的结果。

在清朝尤其是清末以前，满人的“中国认同”基本由专制皇权和满洲上层贵族所主导，一般满人基本没有什么选择的余地。这乃是那个时代满人“中国认同”的突出特征。而实现大一统格局之后的清朝皇帝及满族上层之“中国认同”，又可谓坚定不移、毫不含糊。不难想象，要是盛清尤其是晚清时，哪个满人和其他族群的中国人敢声言“不应直接把清朝称为中国或是把大清皇帝称为‘中国’的皇帝”，大清皇帝非但绝不会允许，肯定还要对其严加治罪。这是今人讨论这一问题时所应该具有的起码历史感。

值得注意的是，清朝满人的“中国认同”，曾经历前后演变的过程。不仅入关前后有区别，通常所谓的清代前期、中期和晚清也有不同。时至清末，为了抵御激进的“排满”运动，一部分主导政局、参与新政的满人官员和留日学生之“中国认同”得到升华，在他们身上，初步实现了

¹ 郭成康教授在《清朝皇帝的中国观》一文中，曾广为引证材料，如准葛尔博硕克图汗噶尔丹向康熙一再表白“中华与我一道同轨”，“我并无自外于中华皇帝、达赖喇嘛礼法之意”；蒙古僧俗人众相信“中华皇帝，乃活佛也”，土尔扈特以“大圣皇帝（指乾隆）甚为仁慈，广兴黄教”，遂决策从俄罗斯撕依然回归中国等等，笔者以为，它们均能直接或间接地说明本文的这一观点。

² 见谢贵安：《清实录》稿底正副本及满汉蒙文本形成考论》，载《史学集刊》2008年第2期。

³ 《清德宗实录》卷13，光绪元年七月上。



从认同传统的“专制中国”到自觉批判八旗制度、认同各民族平等融合的“立宪中国”之近代转变。从中我们可以很清楚地看到新型的满族官员和知识人具有时代特点的民族认同和政治选择。

三、清末满人的现代民族自觉与“中国认同”之演进 ——兼论其以“大同”论为核心的传统思想依据

戊戌、辛亥时期，由于从日本和西方输入了现代“民族”和国家观念，作为民族的“满族”、“汉族”、“回族”、“蒙族”、“藏族”和“苗族”等现代意义的概念也得以产生，并被各自所属群体的知识人渐次认同。而把传统的和当下的中国归为“专制”国家，主张建立以各族人民作为“国民”平等为基础的君主立宪国，以取代前者，则成为清末十年尤其是1905年以后满人中国国家认同的一个新的政治思想动力。

1906年，奉命出国考察宪政归来的满族大臣载泽和端方等，先后给朝廷上奏密折，急切表达一种消除满汉民族畛域，迅速立宪的主张和愿望。如载泽就在“奏请宣布立宪密折”中痛切表示：“方今列强逼迫，合中国全体之力，尚不足以御之，岂有四海一家，自分畛域之理？”¹端方也于是年向朝廷奏上一份“请平满汉畛域密摺”，强调欧美各国因国内种族、民族关系不同而强弱有别，“苟合两民族以上而成一国者，非先靖内讧，其国万不足以图强；而欲绝内讧之根株，惟有使诸族相忘，混成一体”。²次年，他又向朝廷代奏“条陈化满汉畛域办法八条折”，认为“宪政之基在弭隐患，满汉之界宜归大同”，³从而自觉地将民族问题与立宪政治紧密地结合了起来。

与此同时，一批留日的满族旗人，如恒钧⁴、乌泽声⁵、穆都哩⁶、裕端等，也加入到呼唤以民族平等融合为基础的“立宪中国”的队伍中来。他们特于1907年6月在日本东京创办了著名的《大同报》，不久，其同人又在北京创办性质相同的《（中央）大同日报》，⁷专以“满汉人民平等，统合满汉蒙回藏为一大国民”为宗旨。他们认定：“今之中国，为满汉蒙回藏人合成之中国，而非一族一方之中国也明矣！”⁸。为了实现其心目中的“理想中国”，他们痛切反省八旗制度，批判专制制度的不合理，认为“最不可思议，辄出累代专制范围外者，则莫若我中国之满汉不平等也。考其不平等之原因，则以本朝入关之始，种族思想未能尽灭，种族阶级因此而生，遂产生一种特别制度，为我国民蠹焉”。⁹

这种建立以满汉融合、“五族大同”为基础而立宪中国的主张，得到了当时满族旗人中不少

¹ 见龚书铎主编：《中国通史参考资料·近代部分》（修订本，下）中华书局1980年第2版，第303页。

² 中国近代史资料丛刊《辛亥革命》（四），上海人民出版社1981年版，第39-47页。

³ 故宫博物院明清档案部编：《清末筹备立宪档案史料》下册，中华书局1979年版，第915-917页。

⁴ 恒钧，字十丰，清宗室。早年官派留学日本，就读于早稻田大学教育及历史地理科。1907年，他曾与熊范舆、沈钧儒、雷光宇领衔给清廷上了第一份要求速开国会的请愿书。民国建立后，曾任国会议员，办首善工厂等。他还是著名的京剧爱好者和研究者。

⁵ 乌泽声（1883-?）字谿生，直隶人（清末时曾参与国会请愿运动，为直隶省代表，见尚小明：《留日学生与清末新政》，江西教育出版社2002年版，第36页。一说为吉林人，恐误）。早年留学日本早稻田大学，民初曾任众议院议员，以拒贿著称。后曾在伪满任职。

⁶ 穆都哩（1884-1961），原名穆六田，后改名宁裕之。满族，出生北京。日本早稻田大学政治经济系毕业。后成为民国著名的满族小说家，笔名儒丐。其1923年问世的小说《北京》，是中国现代文坛上最早的长篇小说之一，该小说真切地反映了满族人在辛亥后的生活状况与心理特征。1953年被聘为北京文史馆员。

⁷ 北京《大同日报》不多见，北京大学图书馆所藏该报，笔者仅查到1908年6月和11月两个月的。但该报创办于1908年3月27日（光绪三十四年二月二十五日），为日刊，每日出两大张。馆设北京琉璃厂土地祠内。1908年3月，梁启超在给康有为的信中表明，该报创办者为康梁立宪派的旗人同道。其信写道：“都中出一《大同报》，为旗人所设，办事皆吾社人。社中亦荐人（旗人以外之社员）为之主笔，然其经济亦甚乏，后此尚当思所以济之。不然，将失此势力”。其信中所言“大同报”，或当指此《大同日报》。见张品兴主编：《梁启超全集》第10册，第5969页。据说此报后改名为《中央大同报》，详情待考。

⁸ 恒钧：《中国之前途》，载《大同报》第1号。

⁹ 乌泽声：《论开国会之利》，《大同报》第4号。



有识之士的大力支持，实际成为 1905 年以后满人内部公开传播的主流舆论。《大同报》第 3 号上，曾登载 64 个“本社名誉赞成员姓名”，除了汉、回、土尔扈特蒙古等族中的少数非旗人之外，满蒙汉等族旗人约占了 80%，尤以满族为最。由此可见其影响之一斑。

值得一提的是，在清末留日的满族留学生中，还有一些人基于对西方“nation”概念的理解，甚至强调满汉已不再为两个民族，实际上已成为一个民族。他们认为，民族与种族有别，它是“历史的产物也，随时而变化，因世而进化……故民族以文明同一而团结，而种族则以统一之血系为根据，此民族与种族又不可不分也”。他们由此认定“满汉至今日则成同民族异种族之国民矣”；或言：“满汉处于中国，久为精神上之混合，文化上之陶铸，风俗上之浸染，政治上之团结，已成一民族，而不可分为两民族。且随社会之演进，已由民族进为国民，只有兄弟同胞之亲爱，绝无民族离贰之恶情。所谓排满排汉，不过无意识者浮言邪说，不足以为我满汉同胞之代表”。¹不仅如此，他们还强调所有“中国之人民，皆同民族异种族之国民也”，“准之历史之实例，则为同一之民族，准之列强之大势，则受同一之迫害，以此二端，则已足系定其国民的关系矣”。²也就是说，在他们看来，“民族”乃是有别于“种族”、建立在统一而平等的近现代“国民”政治身份基础上的文明融合体和命运共同体。这一认识实际上成为现代“中华民族”观念的重要来源之一，亦表明有清一代的“中国认同”与现代中华民族认同之间，实具有着一种直接的关联。

不过，在立宪运动期间的满族留日学生当中，有的虽认定中国境内各族人民已融合为一个大“民族”，但同时也指出其有关部分的文化融合程度仍显不足，还需要继续加以“建设”，努力发挥互相“同化”的积极作用，以顺应不以人的意志为转移的“同一”趋势。满人穆都哩在《蒙回藏与国会问题》一文中就明确写道：

盖民族之成国民之合，其绝大之原因，全由于外部之压迫及利害之均等，而他种之原因则一缘于居于同一之土地，一缘于相安于一政治之下。至于言语、风俗习惯虽为成立民族及国民之要素，然有时不以此而亦能判定其为某国之国民。若专以风俗、言语等而定民族之异同，则英人与美人之问题，必难解决矣。虽然，中国之人民皆同民族而异种族之国民也，言语、风俗间有不同之点，有时而同化也。故同化者，亦造就新民族之一要素。以满汉两方面而言，则已混同而不可复分，推之及于蒙回藏，则其大多数虽未收同化之效，而其近于内地之人民，则其言语风俗已一于内地之人民。虽欲使其不同，已不可得矣。再加之以经营，施之以教育，则数年以后可用者将不遑计。不然，委之于不显，或奴隶视之，则三年之后，其地必非我有。³

在这里，民族国家认同的现代政治性原则，以及文化融合才能使之深化和巩固的认知，可以说都得到了前所未有的自觉强调。这是对西方特别是西欧和美国现代“民族（国家）”（nation）概念的理解和运用走向深化的重要环节。

此种通过立宪运动得到加强的各民族一体融合的新中国民族国家认同，由于特殊的历史原因，在满族旗人那里能够有突出的表现，其意义自然不同寻常，它体现出部分少数民族人士在这一历史进程中所具有的主动性和积极性。⁴

需要指出的是，立宪运动期间，部分留日满族有识之士对于中国这一新的现代民族国家共同体之认知与宣传，在民族观的根据上，也曾受到留日汉人杨度主编的《中国新报》的某种影响，或至少其彼此之间有过一定程度的互动。如 1907 年，《中国新报》上发表陈敬第⁵《满汉问题之

¹ 乌泽声：《满汉问题》和《论开国会之利》，前者载《大同报》第 1 号。

² 穆都哩：《蒙回藏与国会问题》，《大同报》第 5 号。

³ 穆都哩：《蒙回藏与国会问题》，《大同报》第 5 号。

⁴ 有关上述问题，笔者在《民族自觉与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察》（载《中国社会科学评论》2002 年 2 月创刊号）一文中，有更详细的讨论，可参见。

⁵ 陈敬第：浙江仁和人，早年留学日本东京法政大学，回国后被赐为进士、翰林院编修。曾译《法学通论》（丙午社 1907 年版），《政治学》（这是对日本近代政治学开拓者之一小野冢喜平次《政治学大纲》一书的申译本，



解决》一文，文中对“民族”理论的集中介绍和满汉关系的辨析，就相当周详和深入，堪称清末国内有关认知的较高水平，而其强调“民族”与“种族”之区别，并在此基础上讨论满族与汉族具有民族“同一性”关系，便与前述乌泽声的观点有明显的相似之点和相通之处。

不过，前述留日旗人的民族观，也有不同于陈敬第等汉人知识分子的地方。他们一则不愿直接认同某些汉族知识分子基于文化优越感而导出的“同化”态度，而更愿使用传统的“大同”概念，来表达彼此文化相互涵化之义；二则更看重和强调民族的同一政治基础——即处于“同一政治之下”的平等“国民”之因素的重要性。这后一点，在乌泽声同年发表的《满汉问题》一文中对 nation 译法的主张里，得到一特殊体现。乌氏反对将英法文 nation 译为“民族”，认为这是日人不察英法此词与德文有别而又“慕德风之流弊”的缘故，“而我国民族二字本非一定名词，粗识日文之辈，亦慕民族名词，不知已失本意，且盲从号呼民族主义，岂知民族主义推之于宗法社会，及演进国家社会，是为国民主义。”他因此讥笑此种译法为“新学浅虑不知言语学者”的“遗羞天下、见笑士林”之举，并表示“吾论政治的民族主义，即改为国民主义，以示区别而避混淆也”。¹这成为其认定中国各民族人民平等享有中国主权、共同建设立宪中国的新的思想依据。

综观整个有清一代满人的“中国认同”，其所依据的思想资源前后虽不无变化，但儒家的“大同”理念却是其始终贯穿如一的思想基盘。“大同”概念出自于儒家经典《礼记》，它所追求的是破除一切彼此界限，平等融合、追求共性的人生和国家至上境界。所谓“求大同，存小异”，也是从这里延伸出来的为人与行事原则。这在中国既是一种重要的人生观和世界观，也是一种与他族类交往的族群观和政治观。乾隆帝在《西域同文志序》中谈到“天”的各种语言说法有别但无不“敬之”之时，就曾使用过“大同”概念。其言曰：“汉人以为天而敬之，回人以为阿思满而敬之，是即其大同也，实既同名亦无不同焉”²“大同”的前提是“同文”，同文并不意味着以其中一种代替其他，而是互释共认同存，相互沟通。晚清洋务派所奏办的“同文馆”，也是此义。不过清末端方等满人所频繁使用的“大同”观念，与《礼记》泛论的普世性和康有为《大同书》中的“大同”主张之超越国界仍有区别，其所使用的范围还只限于国内。但很显然，他们对“大同”观念与中国国家整体认同之间关系的把握，已经更加自觉、清晰和深入了。

1907年，满人裕端在《大同报》上特别发表《大同义解》一文，可以说典型地表达了其同人的中国“大同”追求，也集中体现了此种思想的自觉程度和认知高度。该文强调指出：“大同云者，非自视为异而欲同于人也；亦非视人为异，而使人同也……大同之本意有二：一曰欢迎其不以为异者而同之；一曰利导其自以为异者而同之，二者缺一不可为大同”。他们认为中国自古以来就以“大同”为理想，于是不断由小而大、由分而合、由异而同，“同之至于今日也，已数千年，合为一国，团为一体”，这不仅符合中国历史发展的趋势，也体现了现代世界发展的进化潮流。在他们看来，“满汉蒙回藏同处于一政府之下，尤与今日世界之趋势相合，此可庆可贺之事”，因为“世界今日之趋势，为兼容并包，合散为总，由分而合之趋势”。³顺之则符合进化论所标示的世界潮流，反之则为“退化”，可能招致亡国灭种的结局。该文由此称全国各族人为“黄帝之孝子顺孙”，号召其“共保吾种，共存吾国”。⁴由此可见清末满人认同“立宪中国”时那鲜明的自主进化观和毫不含糊的主体意识。此种认同，自然成为稍后满人接受“共和中国”、认同“五族共和”的思想基础。1912年2月，隆裕太后在清帝逊位诏书中，明确提出“合满、蒙、汉、回、藏五族完全领土为一大中华民国”，便清楚地显示出此种认同的接续性。这是我们考察清朝满人“中国认同”问题应该了解的历史线索。

初版本不详，曾见丙午社1912年第3版）。清末为资政院民选议员。民初时，曾任清史馆协修，“国民公会”领导人。

¹ 乌泽声：《满汉问题》，《大同报》第1号。

² 《清高宗(乾隆)御制诗文全集》第10册，中国人民大学出版社1993年版，第416页。

³ 恒钧：《中国之前途》，《大同报》第1号。

⁴ 裕端：《大同义解》，《大同报》第2号。



结语、变与不变的“中国性”：多重认同的统一

在笔者看来，研究“中国历史”及其有关问题的时候，不能一方面极端强调“中国”含义的模糊和“断裂”，而同时又偏颇僵硬地执定一个狭隘不变的“中国”定义来评断有关历史——也即把“中国人就是汉人，中国就是汉人统治的国家或地区”这一某些特定朝代的“中国”之历史含义固定化，并始终不变地以这个固定化的“标准”来判断此后变化着的或变化了的那些“非汉人”的中国人身份、及其所属王朝国家之属性¹。在近代英语中，“Chinese”既是“中国人”也可为“汉人”和“汉语”，容易助长这种思维弊病。殊不知康雍乾时代及其以后的中国已非昔日的明代中国，而是被清帝、满人和汉人等其他族群共同认同、又加以再造过的中国。对于这样一个变化了的和变化着的中国，满人及其最高代表皇帝何曾有过罗友枝等所谓的“超越”？又何从“超越”？它有所超越的不过是明代及其以前的中国而已。当今，许多受“后现代”影响的思路或论断因不能将自己的论述立场贯彻到底，常常难免陷于此类思维矛盾之中而不自知。其实，作为传统国家的“中国”，它的地域范围、居住人民、主导族群在不同时代固然不断有所变化，但其每个占有中原的王朝国家却都无一例外地、连续不断地认同于“中国”，以“中国”自名、自称、自表、自得、自尊乃至自大，坚定地遵从于儒家政治文化，并表明自己是中国的一个正统朝代。这种朝代可以更替兴亡、作为传统政治与文化共同体的“中国”国家却永续永在的独特的历史延续性认同，并非今人以现代民族国家意识加以主观反推的结果。它长期形成并不断强化了一种“中国天下”的共识，其内涵绝非狭隘的“汉人国家”所能概括。撇开政治文化不谈，仅就疆土而言，它可以说就集中体现为一以贯之的、中心不变而边界模糊但认同相当明确的“中国”国家特征。这一点与其独特的儒家政治文化相结合，毋宁说正是构成历史悠久的前近代传统中国有别于西方古今主要国家、特别是近现代民族国家的重要特色所在之一。

20 世纪初的清末几年，作为启蒙思想家的梁启超等人震慑于西方现代民族国家的强盛，迫切需要激发国人现代民族国家式的爱国心，因而痛责传统中国有“王朝”而无“国家”，并对中国缺乏西方式的宪法规定的、确然无疑的统一国名一事而忧心如焚。熟悉万分且历史悠久之“中国”明明自在心中，却仍在无意间把国家归结为“民族国家”之专属，这正是当年强势的西方政治文化霸权的典型表现之一。实际上，早在民国时期，已有中国学者专从政治学的国家类型的角度，敏锐地见及传统中国不同于西方“帝国”、“族国”（民族国家）的国家特性所在，在无法归类的情况下，十分自觉地将作为一种独特的类型来概括，并称之为“中国之国”、“中国天下”或“中国天下国”，²从而表现出一种可贵的自知之明。在这次“清代政治与国家认同”学术研讨会上，汪晖教授所重新解释的具有反思意义的“中国：跨体系社会”论，与此种反思路径就有不谋而合之处。现今美国的一些学者包括“新清史”学者，每好以“帝国”称清朝，并将其政治行为与某些西方近代殖民帝国相提并论，甚且等而观之，实未见其妥当。

另外，就“认同”本身而言，多元认同同时并存而各自居于不同层次，乃是再正常不过的人类现象。在清朝入关、政权统治逐渐稳定之后，满人的“中国认同”和“大清认同”就迅速趋于同一，并与其自身的“满洲认同”以一种交织的方式同时并存着，它们之间在特殊情况下特别是

¹ 类似的观点和做法，其实早在 20 世纪 20-30 年代的日本早就有过。以矢野仁一为代表的支持日本“大陆政策”的学者们，曾提出所谓“满蒙藏非支那本来领土”论，意谓“支那≠清”、“支那=支那本部”、“支那=汉民族之领域”等，可见矢野仁一当时发表在日本《外交时报》、《东亚》、《东亚经济研究》等上面的系列论文，如《满蒙藏は支那本来の領土に非る論》（《外交时报》35 卷 1 號，1922 年 1 月）等。至于当时中国国内学者的有关反驳，则可参见叶碧苓：《九一八事变后中国史学界对日本“满蒙论”之驳斥——以〈东北史纲〉第一卷为中心的讨论》，载《国史馆学术集刊》2006 年 9 月第 11 期。

² 可见罗梦册：《中国论》，商务印书馆 1943 年版。笔者得见此书，恰巧在“清代政治与国家认同”国际学术会议召开前夕，感谢夏明方教授的及时提示和资料赠与。



满汉矛盾激化的特定时期，也会以有些汉人不认同其为“中国或中华”的方式，表现出某种紧张，但更多的时候则是并行不悖，而且“中国认同”作为一种兼顾对内对外、历史与现实的超越族群利益之上的国家认同，总体说来显然要处于更高层次。从某种意义上说，将更为广阔地区的“非汉人”族群彻底有效地陶铸成“中国人”，使他们以主人翁的姿态公开认同并满足于“中国”的身份，且在晚清特别是清末实现一定程度的现代性转换，不仅是清王朝超越以往中国各王朝主导族群的“满人特性”独特作用的结晶，也恰恰正是体现其统治时期最为鲜明的“中国特性”所在。

【论 文】

在种族与国族之间：新加坡多元种族主义政策

梁永佳 阿嘎佐诗

新加坡人从小就要学会背诵《公民信约》(National Pledge)，在集会时，他们要把右拳放在左胸口宣誓：“我们是新加坡公民，誓愿不分种族、言语、宗教，团结一致，建设公正平等的民主社会，并为实现国家之幸福、繁荣与进步，共同努力。”这信约是新加坡一代文胆、首任外交部长拉惹勒南(S. Rajaratnam)在新加坡建国不久起草的，内容旨在时时提醒新加坡公民要有共同的追求。但信约的内容也无疑承认了，新加坡存在种族、语言和宗教的差异。换句话说，这个东南亚岛国存在两种身份：以语言、宗教、文化等特征为标志的种族(race)和以现代公民为标志的国族(nation)。

本文要探讨的，正是新加坡的“种族”与“国族”的问题。我们感兴趣的是，新加坡在国家建构过程中，如何处理种族及连带的语言和宗教的多样性？具体制度的逻辑及其后果是什么？有什么样的经验和教训？是否对中国的民族问题有借鉴意义？我们认为，新加坡政府主要以“多元种族主义”(multiracialism)处理种族问题，目的在于解决其独特的立国困境。这一方针并非刻板、抽象的原则，而是有明确的针对性，并不断修正更新，动态地适应了形势的变化，体现了一种工具性。但是，政府在建设国家认同的努力中，始终难以消化“种族”和“国族”的张力，其经验和教训对中国有一定的借鉴意义。有关新加坡多元种族主义的研究十分丰富(Benjamin 1997[1976]; Chiew 1997[1985]; Chua 1995, 2003a; Goh 2011; Hill and Lian 1995; Lai 1995)，也有与澳大利亚、加拿大(Chua 2003b)和台湾地区(洪鎌德 郭俊麟 1997)的比较，但还较少专门从“国族”与“种族”之间的张力角度所进行的研究，更缺乏与中国大陆的比较。我们试图做一尝试。

本文着重分析新加坡多元种族主义政策的含义和逻辑。新加坡是一个宪政国家，法律的执行力度和对腐败的控制举世闻名。因此，与很多制度运行低效的国家相比，对新加坡政策本身的研究，很大程度上能够反应实际情况。新加坡的“多元种族主义”，大致指新加坡各种族在法律、政治、社会、教育、语言、宗教等方面的平等原则与和谐理念。此处，“种族”(race)一词在该国普遍使用，有时也与“族群”(ethnicity)混用，基本同于后者，并没有欧美场景中的“种族”所具有的贬义。“多元种族主义”也类似“多元文化主义”(multiculturalism)(Goh 2011)。因此，本文在多数场合下沿用“种族”一词而不是“民族”、“族群”或“文化”。

