

多元脉络中的“中国”

许纪霖

过去史学界过于沉湎于中原文化中心论，将清朝的成功视为中原文明同化了满族的结果，事实上，作为最后一个王朝帝国，清朝所留下的众多政治、文化遗产，有的是中原文明的历史传承，但更多的却是满清作为北方民族自身的独创。

古代史的许多概念已成常识，然而常识习以为常，一般学人潜移默化，不去推敲深究，比如中国、天下、中华帝国、王朝国家、朝贡体系等等，难道真的是不言自明的知识？当把这些烂熟的概念用来解释历史、运用当下时，常常会遇到暧昧的困境。

我们是谁？何谓中国？何谓中华民族？中国是华夏，抑或包括蛮夷？华夏之天下等同于今日之世界吗？古代中国的认同，究竟以何为中心？以朝贡为中心的天下体系，真的是古代中国世界关系的全部？我虽不治古史，但在研习现代中国的时候，不得不回溯这些与中国传统无法剥离的问题，概念的背后是一个有争议的真实，有争议的真实背后，更是一个多元脉络的“中国”。

先从天下说起。何谓天下？在中国文化当中，天下具有双重内涵，既指理想的伦理秩序，又是对以中原为中心的世界空间的想象。

刘文森指出：在古代中国，“早期的‘国’是一个权力体，与此相比较，天下则是一个价值体”。作为价值体的天下，乃是一组体现了自然、社会和人类至真至善至美之道的价值；体现在人间秩序，乃是一套文明的价值以及相应的典章制度。顾炎武有“亡国亡天下”之说：“易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”国，不过是王朝的权力秩序，但天下乃是放之四海而皆准的礼仪秩序，不仅适用于一朝一国，而且是永恒的、绝对的仁义价值与礼乐规范。天下之价值来自于超越的天道，而从西周开始，天就被认为是内在地具有德性的，而天道与人道相通，天意通过民意而表达，天下也就因此拥有了既超越，又世俗的伦理价值。

天下的另一个含义是地理意义上对以中原为中心的世界空间的想象。秦汉之后，在这样一个同心圆的“差序格局”之中，中原王朝的天下秩序，由内到外，分为几个层面：第一层是大一统王朝直接治理的郡县，如汉人的主要居住区域本部十八省；第二层是通过册封、羁縻、土司等制度间接统治的边疆地区，如明朝时期的西藏、云南和东北；第三层是关系或远或近的朝贡国，如朝鲜、越南、暹罗、琉球等，这些都是中华文明的化内之地；最后一层则是化外之地，即四周尚未开化，与中原王朝对立或没有关系的蛮夷。这个空间意义上的天下，始于西周，完成于隋唐，形成了以中原九州为中心，向东亚乃至世界呈同心圆辐射的结构。古代中国的天下空间，不像现代的世界各国版图那样固定不变，内圈与外圈之间、化内之地与化外之地，经常处于弹性的变动之中，中心清晰，边缘模糊。在战国时代，天下只是方圆三千里的九州，而到了汉代，天下则成为包含夷狄在内、方圆万里的帝国辽阔之疆域。

天下的政治秩序与宗法的家族秩序同构，都是费孝通先生所说的以自我为中心的“差序格局”。邢义田先生指出：天下的同心圆结构与周代封建的亲亲、内外完全一致，亲亲之义在差等，由亲而疏，由内而外，无限可以放大。天下由诸夏和蛮夷组成，中国在中心，可以推广到每一个角落，王者无外，进而天下一家，世界大同。

与天下所对应的另一个重要概念是夷夏。何为华夏、何为夷狄？在古代中国并非一种族性概念，乃是一文明性分野。夷夏之间，所区别的是与天下之价值相联系的文明之有无。中国历代有明确的夷夏之辨、胡华之别，华夏是“我者”，夷狄、胡人是“他者”，但彼此的界限又是模糊的、

可变动和转换，夷入华则华之，华入夷则夷之。夷夏之间，虽然有血缘和种族的区别，但最大的不同乃是是否有文明，是否接受了中原的礼教秩序。华夏的骄傲与自大，并非血缘性、种族性的，而是一种文明的傲慢，而对夷狄的鄙视，也同样如此。反之，如果胡人或者夷狄臣服于中原的礼乐政教，那就会被接纳为天下中国中之一员，哪怕成为统治者和皇帝，在历史中也并非个案。

天下是绝对的，夷夏却是相对的，所需要辨认的，只是中原文明而已。血缘和种族是先天的、不可改变的，但文明却可以学习和模仿。因此，以华变夷，化狄为夏，不仅在中国历史中为常态，也是中华帝国文明扩张的使命所在。华夏是“我者”，夷狄是“他者”，但许倬云先生指出：在中国文化之中，“没有绝对的‘他者’，只有相对的‘我者’”。天下有绝对的敌人，即那些没有或拒绝接受中华文明教化的夷狄，需要夷夏之辨。但作为具体的夷夏，却都是相对的，可以教化，化“他者”为“我者”。天下是普世的、绝对的，而夷夏却是相对的、历史性的。

由于中原的华夏民族没有绝对的种族界限，在漫长的历史岁月中通过迁徙、通婚和文化融合了周边的蛮夷，化夷为华。历史上夷夏之间、胡人与汉人之间有四次大的融合：春秋时期、魏晋南北朝到隋唐、明代和清朝。在这民族大迁徙、大融合过程之中，不仅蛮夷被汉化，也有汉人被胡化的反向过程。汉人本身是农耕民族，而胡人多为草原民族，农耕中国和草原中国经过六朝、隋唐和元清的双向融合，华夏文化已经渗透进许多胡人的文化，比如佛教原来就是胡人的宗教，汉族的血统里面也掺杂了众多蛮夷的成分。所谓的天下，乃是一个不断的以夏变夷、化夷为夏的过程。夷夏之间，既是绝对的（有无礼乐教化），又是相对的（相互的融合与内化），随着每一次中原文化对外的扩张，华夏民族融合了原来的胡人，使得他们成为新的一员。

天下以华夏为中心，也包含了蛮夷，而蛮夷又分为内蛮夷和外蛮夷，内蛮夷在中国疆域之中，外蛮夷不属于中国，却是中国的属国。那么，天下与今天我们所讲的中国与世界又是怎样的关系呢？

天下所蕴含的空间，比中国的地理概念要大。今天的中国，是一个有着明确的主权、疆域和人口的民族国家。古代中国虽然是一个国家，却不是近代的民族国家，而是王朝国家。历史上的王朝经常更替，但有一个超越了具体王朝而始终存在的政治-文明共同体，其不仅具有制度典章的政治连续性，更具有宗教语言礼乐风俗的文明一贯性，这一以中原为中心的政治-文明共同体就叫做“中国”。但这个“中国”，在具体的年代里面，总是由某个正統的王朝所代表。不同的国家或王朝都想问鼎中原，争夺这个能够代表“中国”的正統。正統之所以重要，乃是与天下有关。欧洲乃是列国体制，一个上帝，多个国家；但中国是天下大一统，中国人所理解的世界，只有一个天下，而能够代表天下的，只有一个“奉天承运”的正統王朝。一个天下，多个王朝，因此，无论是魏晋六朝，还是五代十国，不同的王朝都要争夺天下之正統。

从地理概念而言，古代意义上的中国是指中央王朝直接或间接控制的地域，包括直接治理的郡县，也包括那些间接统治的册封、羁縻、土司之地。在中国的疆域之外，那些朝贡藩属国，如历史上的越南、朝鲜、琉球、暹罗（泰国）、缅甸、苏禄（菲律宾）等，虽然不属于中国，却是天下的一部分，通过朝贡体系参与到以中国为核心的天下秩序之中。

然而，在现有中国版图之内的古代历史之中，在大部分时期不是只有一个王朝国家，而是有多个王朝政权。魏晋六朝和五代十国时期且不论，即使在大一统的中原王朝时期，在汉朝的北方有匈奴、鲜卑政权，与两宋王朝并存的，有辽夏金元。我们所熟悉的二十四史，是单线的、一元的正統王朝故事。但在今日的中国疆域之内，历史上各个时期除了正統王朝，还有众多并存的王朝，它们同样是中国历史的一部分，只是常常被忽略、被遮蔽的一部分。历史上的中国，具有双重的内涵，从时间的延续性而言，中国是以中原为中心的政治-文明共同体，但从地域空间的角度说，中国又是一个多民族、多王朝、多个国家政权并存的空间复合体。在中国这个广袤的地理空间之中，始终存在着多民族、多地域、多种制度的王朝与政权。他们之间争夺的不仅是土地、人口和资源，更重要的是“中国”这个正統，谁占据了中原，谁就拥有中央王朝的地位，获得历史上的正統。

那么，古代的天下是否等同于今天所说的世界呢？二者有很大的差异。今天的世界，乃是由多个具有独立主权的民族国家所组成，但在古代，所谓天下乃是以中国为中心的“差序格局”。古代中国人的世界，是一个以自我为中心的世界。一旦与自我无关，便不再关心，不再是天下的一部分。天下不等同于世界，只是以中原文明为中心的那部分世界，比如汉代人已经知道有罗马帝国，但不认为与天下有关。中国的世界秩序只是在五服之内，五服之外与天下无关。

这种自我中心论的天下观，是一种典型的“差序格局”，是内外有别的秩序。但这个内外，只是相对的，且富于弹性。只有相对的内外，没有绝对的敌我。蛮夷之国今天不属于天下的一部分，明天臣服于中央王朝，来朝示好，便被纳入天下秩序。古代中国之天下，理论上无限的，现实中又是有限的。在理想形态上，天下等同于整个世界，天下是普世主义的价值，但在现实形态上，天下又无法等同于世界，总是有着王朝国威无法顾及的化外之地，有着尚未被中原文明所教化的蛮夷。

在古代中国人的“家国天下”之中，天下是最高的理想，不仅是适合华夏-汉民族的特殊价值，而是对包括华夏、蛮夷在内的全人类都普遍适用的普世价值。中国作为一个连续性的政治-文明共同体，天下即代表普世的文明，但文明只是灵魂，它需要一个结构性的肉身，那就是“国”。这个“国”，是与文明共同体相重合的政治共同体“中国”。但这个“中国”，并非现在我们所说的有着明确主权、疆域和人民的近代民族国家，而是由前后相继、时而分裂、时而统一的一个个王朝国家所形成。古代中国人对抽象的“中国”之认同，乃是通过对某些具体代表“中国”的正统王朝的认同表现出来的。

古代中国人的“中国认同”意味着什么？从“家国天下”之中可以看到，所谓的“中国”只有两种表现形态，一种是抽象的文明价值与典章制度，另一种是具体的正统王朝，所缺少的正是近代以后才出现的 nation-state。近代意义上的 nation，不是一般意义上的有着自然风俗习惯和宗教传统的民族，比如汉族、满族、藏族、维吾尔族、蒙古族、苗族、傣族等等，而是与 state 紧密相关的、与国家合二为一的民族。这种意义上的民族，一方面具有自然的历史文化传统，另一方面又具有强烈的人为建构因素，与近代的国家同时出现和打造，因此 nation 在中文翻译上，可以翻译为民族，也可以翻译为国家或者人民。总而言之，近代意义上的 nation，是一个整体性的人民-民族-国家共同体，这与只具有自然属性的传统民族是截然不同的。严格而言，古代中国人的所谓“中国认同”，没有近代意义上的民族认同，而只有文明的认同或者王朝的认同。

所谓近代意义上的民族认同，就是中华民族认同。中华民族是一个近代的概念，其出现不早于晚清，最早是由杨度和梁启超提出来。中华民族不是一般意义上的民族，就像美利坚民族一样，是与近代国家一起打造的国族（state-nation）。国族意义上的中华民族有可能出现在古代中国吗？显然不可能。中华民族作为一种国族想象，只是“倒放电影”式的今人对古代的理解框架，是一个晚清之后被重新建构的、想象性的“民族虚体”，而非有实证依据的、有自觉意识的“民族实体”。虽然中华民族以华夏-汉民族为主体，但华夏-汉民族不等同于中华民族。古代中国有华夏-汉民族，却没有国族意义上的中华民族。费孝通先生将中华民族视为多元一体，这一经典性观点很有道理，“多元”意味着中华民族由汉、满、蒙、藏、回等多民族组成，所谓“一体”就是与近代民族国家具有同一性的中华民族，就像美利坚民族是由不同的种族、民族和族群所共同构成的那样。然而，费孝通先生认为中华民族有一个从自在到自为的发展过程，在古代是一个自在的民族，到了近代产生了民族意识之后，成为自为的民族，这一看法却有值得讨论的空间。我们不能将历史上的华夏-汉民族直接等同于中华民族，事实上在任何朝代里面，有具体的汉族、满族、藏族、蒙古族、苗族等存在，却不存在一个所谓中华民族的实体。不管其是否具有民族的本体自觉。

清朝建立了一个与现代中国版图基本吻合的多民族国家，通过双重的治理体制和多元的宗教信仰，将中原民族与边疆民族分而治之，并整合在同一个王朝秩序之中，但清朝并没有试图打造一个具有同一性的中华民族。而明末清初的王夫之所觉悟的，只是汉民族的种族与文化意识，而

不是中华民族的本体自觉，虽然汉民族意识与中华民族意识之间有着内在的历史文化脉络。真正的中华民族本体意识，作为主流的汉民族意识是重要的，作为支流的其他民族也同样是不可缺少的，最重要的是在多元性的民族意识之上，打造和建构一个与国家同一性有关的民族同一性，而这一政治的同一性，绝对不可与汉民族画上等号的。

古代中国是一个复线的中国。既有以中原为中心的汉族文明的中国，也有草原、森林和高原少数民族的中国。他们共同构成了古代中国的历史。一部上下五千年中国的历史，就是一部中原与边疆、农耕民族与游牧民族互动的历史。其中有以夏变夷，也有以夷变夏。最后夷夏合流，到了晚清之后转型为近代的民族国家，并开始凝聚为中华民族的国族整体。

在古代中国，对于“中国”的国家认同，是通过文明的认同和王朝的认同实现的。姚大力指出：“宗庙社稷”，也就是一家一姓之王朝，是前近代的中国人国家认同观念最基本的核心。支撑着元初的宋遗民和清初明遗民的精神世界的，主要是王朝的认同，而不是种族认同。赵刚的研究也表明，在清代汉族士大夫讨论“华夏”与“汉人”的时候，发现他们对“汉人”的心态是平和乃至冷漠的，好像不是在谈论与自己同一族群的人群，而当他们谈及王朝的时候，其情绪却是格外的热烈，表现出强烈的认同感，特别对已故王朝的眷恋和忠诚，尤为如此。与中世纪的欧洲人一样，他们不在乎这个王朝是不是异族统治，真正在意的是其是否有良好的治理、是否体现了天下的文化秩序。

不过，王朝认同是表象，文明认同是内核，王朝认同是有条件的，文明认同是绝对的，在王朝认同的背后，是对其所代表的天下价值观的肯定。王朝只有代表了天下，才是一个在士大夫心目当中拥有合法性的正统王朝。

何谓正统，何谓合法性，在秦汉之后的历代王朝之中，是有微妙区别的。所谓正统，一直有两种不同的解释：一种是以天下为中心的历时性解释，注重的是对中原文明的历史脉络传承，另一种是空间性的大一统，强调的是天下归一和疆土的开拓。天下与大一统，在儒家思想里面两者互相包容和镶嵌，天下是一套礼治的价值观和制度，所谓的春秋大一统，乃是统一于天下归一的周礼之中。而法家的大一统却抽去了儒家礼治的价值内涵，只剩下一统天下、富国强兵、提升国力、开拓疆土的政治内涵。《史记》中记载秦始皇“灭诸侯成帝业，为天下统一”，“议海内为郡县，法令由一统”。在儒家那里，天下的理想包含了大一统，大一统之中有王道，但法家的大一统却未必有天下的文化情怀，唯有暴力征服的霸道。不过，自秦亡之后，汉武帝之后的历代王朝，大都儒法并用、外儒内法，因此其王朝的合法性背后有儒家的天下文化，也有法家的大一统政治。

从秦汉到元清，有两种不同类型的大一统王朝，一种类型是以汉人为中心的中原王朝，如秦汉唐明，另一种是边疆民族所建立的征服性王朝，如辽金元清。虽然都是大一统，但汉族为皇帝的中原王朝的合法性背后有天下，以中原文明为中心，吸引四方内聚，形成华夏中心主义。而边疆民族当君主的征服性王朝虽然部分地为中原文明所同化，但其正统性更多地不是来自代表天下，而是开拓疆土、威震四方的国力。这两种类型的国家认同，都以王朝认同为表象，但其区别非常微妙。中原王朝以文明而自大，征服性王朝以国力强盛而自傲。自秦汉、盛唐到蒙元、大清，“天下中国”逐渐演变为“大一统中国”。

中原王朝的天下观以华夏-汉民族的文明与空间为中心，但在蒙元和满清这些征服王朝那里，天下的内涵发生了相当大的变化，排斥了以中原为尺度的夷夏之别，突出了以王朝认同为核心的疆域大一统。天下的文化性消解，地理性强化。蒙元和清朝的天下地理不再是中原文明为轴心的同心圆，而是征服王朝高高在上的多元世界。姚大力说：中原王朝的天下在地理概念上，乃是以中原文明为中心的夷夏之别，但蒙古人的天下观念却是一个无中心的开放世界。这样一个无中心的多元化天下，已经开始接近全球化的现代世界，中国不再是世界的中心，中国是中国，世界是世界，天下变得多元。蒙元时期的中国，政治非常黑暗，也存在着等级性的民族歧视和压迫，但在广袤的欧亚大陆，不同民族、不同地域的商品、宗教和文化的流动变得更为顺畅。事实上，在蒙元时期，正是一个世界文化大流动时代，西域的基督教、伊斯兰教、印度教、波斯文化、威尼

斯文化等自由流入中国，其文化盛况让来到中国的马可·波罗等外国人惊叹不已。

宋之后的征服性王朝，辽金只有半壁江山，蒙元从统一中国到被明朝所灭不到九十年，而满人所建立的清朝，不仅持续了二百七十五年，而且奠定了现代中国的基本版图。过去史学界过于沉湎于中原文化中心论，将清朝的成功视为中原文明同化了满族的结果，事实上，作为最后一个王朝帝国，清朝所留下的众多政治、文化遗产，有的是中原文明的历史传承，但更多的却是满清作为北方民族自身的独创。

清朝改变了三千年中国历史的中心与边陲概念。中国的文化与地理中心，一直在汉民族云集的黄河和长江流域。中原王朝向南方的扩张，几乎没有遇到太大的抵抗，因为南方同为农耕民族，但缺乏中原的高级文明，故以中原先进的农耕技术、典章制度、儒家礼仪同化南方蛮夷，易如反掌。然而，中原王朝向北方的扩张却麻烦得多。长城是中国的一条农耕民族和游牧民族的分界线，在西汉和盛唐，虽然中原王朝屡次打败过匈奴、突厥，但从来没有稳定有效地统治过草原区域，也没有真正征服过在大草原纵深地带生活的游牧民族，使其成为忠诚的中原王朝臣民。而那些被中原文明所同化的，多是进入农耕区域、改变了自身游牧习性的“内蛮夷”而已。那些处于长城周边的游牧、森林民族，则过着农耕和游牧的混杂生活，较多受到中原文明的影响，同时又保持着自己的民族特性。

以儒家为代表的中原文明，其宗法伦理和礼乐典章，皆以农耕生活为本，与游牧习性大相异。从农耕到半农耕半游牧再到草原森林高原区域，形成了中原王朝帝国特有的中心与边陲之分，这种区分既是地理的，也是文化的；是自然形成的，也是人为建构的。一个帝国，既然有中心与边陲之分，乃意味着其统治的有限性，无论其文化的声望还是治理的效力，从中心到边陲，都有逐级递减的效应，这是天下“差序格局”的基本空间特征。

然而，宋之后边疆民族的征服性王朝，改变了这一中心与边陲二分的“差异格局”。日本学者杉山正明在《忽必烈的挑战：蒙古帝国与世界历史的大转向》一书中，分析了蒙元帝国创造了一个融合了草原的军事力、中原的经济力和穆斯林的商业力的复合型治理体制，但因为缺乏宗教和文明，只是一个“没有意识形态的共生”，曾经横跨欧亚大陆的蒙古大帝国很快就分崩离析。然而，另一个征服性王朝清朝就不同了。清王朝以异族入主中原，成为中国的主人，从女真人演变而来的满人，其生活习性介乎于农耕、游牧、渔猎之间，其与在草原深处漠北地区起家的蒙元帝国不同，满清政权既容易接受农耕为本的儒家汉文明，也顽强地保持了满人文化的独特性。汉满文化，既有融合，也有区隔。一旦入主中原，首先要证成的，是自身王朝的正统性。以往的中原王朝，其正统性一在儒家义理，二在夷夏之别，两者之间不存在矛盾冲突。对于满清而言，接受儒家义理并不困难，如同他们接纳农耕生活一样，这种接受不仅是工具性的，而且是价值性的，从康熙到乾隆，他们对中原文明是真心膜拜，其对儒家经典之熟悉，不在一般儒家士大夫之下。

清朝作为征服性王朝的合法性，首先来自对中原文明的传承。但传统王朝正统性的第二个因素夷夏之别，显然对满清这个异族政权不利。于是，清朝统治者更多地将法家意义上的大一统（一统天下、开拓疆土）作为其王朝合法性的最重要理由。清初多尔衮与史可法来往文书之中，同样引《春秋》的大一统之义“尊王攘夷”，史可法取的是汉满之别的“攘夷”，夷夏之别的背后是天下价值的绝对性；而多尔衮强调的是法家式的“尊王”，对疆土的开拓和国力的提升。

近年来，有关新清史的争论持续不断，旧清史强调作为少数民族如何被汉民族主流文化同化，而新清史则强调满清文化的特殊性。事实上，正如赵刚所分析的那样，清朝帝国的成功既不是满清特殊性，也非汉文化同化说，其合法性乃是建立在王朝认同上，清王朝成功地实现了前所未有的大一统，天下归一为一个有明确疆域的多民族帝国。清王朝帝国与汉唐的中原王朝帝国不同之处在于，汉唐大一统背后凭借的是以中原文化为中心的文化辐射力，从中心到边陲，形成等级性的“差序格局”，它与帝国的“郡县-羁縻-朝贡”同心圆治理秩序保持了文化与政治的同一性。而作为边疆民族的满清所建立的，是一个与中原王朝不同的多中心、多民族的统一帝国。清朝成功地将原本难以和平共存的农耕民族与草原民族整合进同一个帝国秩序之中，中央政权的权力范围

第一次有效地深入北方的森林、草原和西部的高原、盆地，形成前所未有的大一统天下。到了乾隆中期之后，一般文献上所说的“中国”不再是指中原的汉族地区，而是一个多民族的大一统王朝国家。

为什么汉唐盛世可望而不可即的帝国梦想，到了满清异族政权那里反而得以实现？这首先要从农业民族与游牧民族的不同性质谈起。葛剑雄教授指出：中国历史上农业民族的政权，其稳定的疆域一般不超过当时的农牧业分界线。农业民族不具有统一中国的条件；相反，牧业民族却能做到这一点。中国农业区的统一是由汉族完成的，但历史上农业区和牧业区的统一都是由牧业民族完成的，牧业民族的三次南下为中国的统一作出了更大的贡献。第一次南下是东汉后期到隋唐，第二次南下从唐朝中后期到蒙古建立元帝国，第三次则是满族南下建立清朝，最终完成了统一中国的伟业。

满人虽然来自大兴安岭的密林深处，却是一个具有一流政治智慧的民族。在历史上他们长期在农耕民族和草原民族的夹缝之中求生存谋发展，曾经被征服过，也征服过别人。他们深谙两种不同文明的差异与不可调和，一旦入主中原，获得中央政权，重建大一统帝国，历史上积累的生存经验便转化为满清统治的政治智慧。清朝建立的大一统，与秦始皇建立的大一统不一样，不再是“车同轨、书同文、行同伦”，而是在一个多民族的帝国内部创造了一个双元的政教制度。在汉人地区的本部十八省，清朝继承了历代的儒家礼乐制度，以华夏文明治理华夏，而在满蒙藏边疆地区，乃以喇嘛教为共同的精神纽带，而在治理方式上更具有多元、弹性和灵活性，以保持历史的延续性。于是，从蒙元到大清所呈现的征服王朝帝国，就与中原王朝的汉唐不同，不是宗教、文化、政治上的一统天下，而是文化多样性的和谐、双重体制的并存。

双重体制并非自清代才有，在中国历史当中，可谓源远流长，南北朝时代北方朝代以皇帝和大单于并称，唐代的唐太宗既是皇帝，又是天可汗，而与两宋并列的北方王朝辽金对汉人和边疆民族实行的也是双重体制。到了清朝，这套二元体制最后得以成熟：孔庙与喇嘛庙同时是国家祭祀的宗庙，六部之外，设立理藩院分管蒙藏回事务，而处于农耕和草原交界之地的承德避暑山庄，不仅是皇帝的夏宫，最重要的是接见蒙藏地方领袖和各国来朝朝贡使节的宫殿，与面向中原的紫禁城迥然有别。

一个多民族帝国面临的巨大威胁，乃是内部的四分五裂、自我解体。那么，大清帝国的同一性建立在什么样的基础之上？一言而蔽之：普世的王朝认同。无论是汉人士大夫、蒙古大公，还是西藏活佛、西南土司，虽然宗教、文化和典章制度千差万别，但他们都认同同一个满清君主。而作为国家的唯一象征符号，清帝在不同的民族那里的称呼是不一样的，在汉人这里是皇帝，在蒙古大公那里，是草原盟主大可汗，而在藏人那里，则是文殊活菩萨。巫鸿通过对雍正皇帝的画像的研究，发现雍正被描述为不同的形象：儒家文人、蒙古大公、西藏喇嘛、欧洲贵族和道教圣人，以此表明清朝皇帝有多重的文化身份，是不同民族、宗教和文化的普世君主。清朝帝国的国家认同，核心是以王权为象征的政治认同。王权的背后，不仅有暴力，也有文化，但这个文化却是多义的，一个王权，各自表述。汉族士大夫会在儒家文脉里面肯定清王朝的统治合法性，蒙古大公和西藏活佛则在喇嘛教的传统之中认可王权。作为一个不同民族、不同宗教的共主，乾隆皇帝同时学习汉、满、藏、蒙、维语，以保持帝国的文化多元性。

在一个多民族帝国之中，文化是多元的，每个民族和地方都得以保持自身的宗教和文化的原生态和完整性，而在治理方式上也是因地制宜、因民族而别，有相当大的自主性，不同的民族、地域只需在国家层次上认同同一个君主。这样，清帝国改变了帝国传统的中心、边陲之分，形成了中原与边疆并列，多民族、多中心、多宗教、多重体制的帝国形态，这种内部高度异质化和多元性的帝国形态，与之前华夏中心主义的中原王朝有别，也与高度同质化的民族国家不同。然而，正是这种打破了中心与边陲之分、看似松散的多元性大一统帝国，既有效地解决了不同民族的共生和谐，同时也保持了国家的完整和统一性。

姚大力指出：古代中国的国家建构，有两种不同的国家治理模式：一种是秦汉中原王朝的郡

县制，另一种是蒙元和满清边疆帝国创造的多元宗教和治理体制。以往的中国历史，过于强调秦汉体制的正统性和重要性，但秦汉的郡县制，从来没有真正统一过中国，更无法解决农耕民族与游牧民族的对抗问题，倒是由边疆民族创造的、到清代成熟的多元宗教和双重治理体制，有效地解决了农耕民族与游牧民族的并存共生，并最终将农耕民族视野之外的广袤的边疆，从草原、戈壁到高原森林，统统列入了中国的版图。当然，这两种国家治理模式，没有严格的界限，清代的双重治理模式，个中包含了秦汉模式的郡县制，而对边疆民族的富有弹性的治理方式，也非自清代开始，分封、羁縻和土司制度，在汉唐就是中原王朝统治少数民族的成熟政策，只是其政策的有效半径多为南方的“蛮族”，而无法将更为彪悍的北方草原民族纳入长治久安的统治范围。而善于从历史中学习、又有与北方民族交往丰富经验的满清统治者，在郡县制的基础上，发展出一套对汉民族与边疆民族分而治之的双重治理模式。一方面，通过拥有多元象征符号的王朝认同，保持国家的政治同一性；另一方面，又将多元治理作为王朝的长期国策，以此保持各民族宗教、文化和制度的多样性。以往的中原王朝在征服之初容许少数民族保有地方的自治性，但最终总是强求改土归流，希望达致一个政治和文化大一统的汉化中国。但作为少数民族政权的满清帝国，没有中原王朝汉化中国的野心，也不存满化中国的企图，它像十九世纪的大英帝国那样，在各个不同的统治区域，打造一个忠诚于帝国的上层精英阶层，但在基层治理结构上保持各自的历史文化延续性。如此看似松散的治理，反而让帝国的统治长治久安。而一味试图汉化、实现政治和文化大一统的中原王朝，也像近代的法国殖民当局那样，在所到之地，不顾当地的风土人情，迷信社会、政治和文化的全盘改造，以整齐划一的方式打造统一的帝国，反而激起各地的强烈反弹，最后难以逃脱大一统帝国分崩离析的宿命。

然而，建立在普世王权基础上的满清政权，也有一个致命的弱点，虽然它部分接受了中原的汉儒家文明，却由于自身的异族身份，无法将王朝的正统性与中原文明实现完全的同一，而双重宗教和双重治理体制又使得帝国始终缺乏一个与国家同一的文明及其制度。一个强大的帝国的背后是需要有一个深刻的同一性文明的，亚历山大的马其顿帝国，其背后是传播到整个地中海地区的希腊文化，罗马帝国则是罗马法为中心的罗马文化，而近代的拿破仑帝国不仅将大陆法传播到整个欧洲，而且也带去了普世的启蒙文明。以往的汉唐中原王朝背后凭借的正是儒家汉文明。但多民族、多宗教的清王朝则稍逊风骚，它在国性认同上是多元的，也是暧昧的，因而“我们是谁”的同一性问题对清帝国来说，一直是持之不去的隐患。汉文化的中国与大一统王朝的中国，这原先在中原王朝不成问题的“中国”认同，却在少数民族当政的清代，撕裂为两个“中国”之间的紧张。当帝国的王权统治还很强大的时候，这一问题不会浮出表面，到了晚清，当内忧外患的王朝危机日趋严重，汉文明中国与王朝中国之间的冲突与紧张便突出，在外来的族群性民族主义潮流推动下，清朝的合法性最后发生了动摇，到 1911 年延续了二百七十五年的帝国寿终正寝，但清帝国留下的多民族、多宗教的“五族共主”的历史遗产，通过清帝逊位诏书的法律形式，转型为“五族共和”的中华民国。

郡县、册封、羁縻、土司，皆是中央王朝直接或间接统治的区域，在中华帝国天下体系的最外一环，乃是朝贡国。中央帝国与万邦来朝的朝贡体系，构成了古代中国以华夏为中心的国际关系。以西方为中心的近代国际体系以法为中心，但古代中国的朝贡体系则以礼为中心。朝贡体系是一种国际政治，周边国家通过礼物的进贡确认对中央王朝的臣服与效忠；皇帝也以加倍的恩赏表达对藩属国的体恤和保护；朝贡体系也是一种特殊贸易，它以不对等的物质交易显现国际关系的等级秩序；朝贡体系又是一种文化礼仪，它通过周期性的朝廷典礼将汉字文化与礼乐典章推广到周边国家，建立中华文明在天下的文化霸权。

根据滨下武志的研究，按照来自中央影响力的强弱顺序，朝贡可以分为由近到远的几种类型：西南诸州土司、土官们的朝贡，羁縻关系下的朝贡（如东北的女真族），同为汉字文化圈的藩属贡国（如朝鲜、安南），双重关系的朝贡国（如琉球），位于天下秩序外沿的朝贡国（如暹罗），表面是朝贡国，实际却是平等的互市国（如俄罗斯、欧洲诸国）。朝贡体系显示了一种维护中国

中心的外部等级关系的结构，是国内秩序的扩张，是帝国对外的延续。

过去的研究总是将天下体系视为中华帝国对外关系的全部，然而，在任何朝代里面，总是有中华文明的恩泽与和中央王朝的统治鞭长莫及的化外之地，而由于地理接近的缘故，又不得不与这些“蛮夷”交往，甚至处于长期的对抗与战争，于是在天下体系之外，一直存在着列国体制。中华帝国有化内之地和化外之地之分，对于那些处于对抗的蛮夷国，中原王朝无力以朝贡体系笼络，只能将之看作对等的他国，比如汉朝的匈奴，唐朝的突厥、吐蕃、南诏，两宋的西夏、辽、金，明代的瓦剌、鞑靼，清朝的俄国等等。中央王朝通过盟约的方式与这些列国消除对抗，换取短暂的和平。比如西汉初期与匈奴的和亲协议，唐中叶与吐蕃的盟约关系，两宋与辽金以玉帛换和平的协议，清朝与俄罗斯签订的尼布楚条约、恰克图条约等等，都不是以等级性的朝贡方式，而是承认平等的列国关系，对外签订的国与国协议。不过这种承认，并非现代国际条约制度的主权确认，只是古代世界诸国之间达成妥协、获得和平的权宜之计。中华帝国在化内之地是天下体系，在化外之地乃盟约制度。而何谓化内、何谓化外，又随国力而变化，那条边界常常是相对的、变动的。当匈奴处于对抗冲突的军事对手时，便是化外之地，一旦屈从来朝进贡，便是五服中的荒服，化内之地中的外蛮夷，从兄弟之国降格为外臣。对于中原王朝来说，列国体制是从属性的不得已之举，而君临天下的朝贡体系永远是理想的世界秩序，只要有足够的实力，总是力图将羁縻关系进而改土归流，将周边的盟约之国化为外臣或朝贡国。

然而，对于中国的国际关系而言，唐中晚期是一个历史的转折点，之前中原王朝独大，是天下国家，之后便被四周国家包围，成为列国体制。这种颓势，直到边疆民族王朝蒙元和满清的出现才得以扭转。但即使在疆域最广阔、国力最盛的清朝，当一个更强大的近邻俄罗斯出现之后，清朝也只能以平等的国家对待之，中俄尼布楚条约是中国签订的第一个接近现代国际法的国家之间的盟约，虽然康熙皇帝并不喜欢它。

从秦汉之始，中华帝国的对外关系便是天下体系与列国体制的并列、等级性的朝贡关系与平等的互市制度互补。华夏中心主义的帝国秩序是有限的，却又常常处于无限的扩张想象之中。究竟何时何地采纳何种制度，天下秩序与列国体制界限何在，皆在时势与一念之间，全无明确的分际。这就如同郡县制与分封、羁縻制的界限一样，都是灵活多变，无一定之规。古代中国既有朝贡体系之传统，又有列国体制之经验，这两种相互渗透和转化的记忆构成了中国对外关系的重要历史资源，即使到了晚清之后被迫介入西方为中心的国际条约体系的时候，作为历史遗留的基因，依然发挥过影响。