



中國人民大學

學報

工作论文系列

Working Paper Series

# 同我声教：清朝“声教”观 与“中外一统”认知的形成

孙 岩

JRUCWP2026030

2026. 04. 03

- \* 本刊编辑部将那些已通过审稿程序而处于“拟录用”状态的稿件制作成线上展示的工作论文，旨在及时传播学术研究成果而促进学术进步。编辑部还将继续与作者共同努力，修改完善论文，并在其达到刊发标准之后择期正式刊发。当然，若工作论文被发现存在严重的质量问题，则仍有可能被退稿。

# 同我声教：清朝“声教”观与“中外一统”认知的形成

孙 岩

**[摘要]** 乾隆帝曾揭橥“同我声教”的统治要义——在包容多族群风俗传统的基础上，合和“不同”于“声教大同”之中。相比宋、明两朝，清朝重新激活经学里“声教无外”的要义，既突破单一的儒学风教模式，赋予多族群文化“同我声教”的正当性，又形成内外兼施、层次有别的声教机制：在“大一统”疆域内，声教须落实到对各地直接的政教管控与日常规训中；对疆域外的藩属国更关注柔性化导，在受传谕、奉正朔、服朝贡等礼序象征层面趋向“声教一统”。清朝声教观的发展重塑了“中华声教”的文明内涵，又促成清人“中外一统”认知的形成，一方面可助力对内维系多元一体格局、对外建构“天下共主”的象征性权威。另一方面，亦强化了“天朝上国”的虚骄心态，制导着清中后期对外观念的演进。

**[关键词]** 声教；大一统；中外一统；中华；多元一体格局

## 引言：“声教”与“中外一统”关系释义

清人对本朝疆域远迈前代引以为傲，朝野上下都曾广泛论证“大一统”思想。有关清朝如何突破夷夏之辨，实现统合多族群疆域的“大一统”秩序，<sup>①</sup>进而形成新的“中国认同”，<sup>②</sup>前贤已珠玉在前。不过，有关“大一统”的延伸理念尚未被充分关注，如清人常以中外一统/一体/一家强调本朝声教之盛，这种认知隐伏着三个层次相连的要点。

其一，“大一统”观与“声教”观的联系和区别。在称述清朝“大一统”之论中，经常连带表达“声教”，如世宗称本朝“成大一统之天下，东西南朔，声教所被，莫不尊亲”。<sup>③</sup>“声教”一词源自先秦经典，至少可溯及《尚书·禹贡》，不仅构成古人阐述政治思想的重要概念，且有丰富的实践内涵。其基础内涵是“以声为教”和“风声教化”，具有令“远者闻”“远者效”的声音本位导

**作者：**孙岩，男，清华大学历史系助理研究员，sunyan9512@163.com。

\* 本文系清华大学“水木学者”计划支持（2025SM178）和中国人民大学清史研究所重大基地项目“清代政教关系与地方治理研究”（22JJJD770062）的阶段性成果。两位匿名审稿人提供了专业细致的审稿意见，在此谨表诚挚谢意。当然，文责自负。

① 杨念群：《“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践》，上海人民出版社，2022。

② 郭成康：《清朝皇帝的中国观》，载《清史研究》，2005（4）；黄兴涛：《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》，13-50页，北京师范大学出版社，2017；杨念群：《“大一统”观的演化过程及其现代性意义》，载《中国人民大学学报》，2024（3）；石硕：《从民族视角看“中国”词义嬗变及晚清成为国名之缘由》，《清华大学学报》（哲学社会科学版），2025（3）。

③ 允禄等编：《世宗宪皇帝上谕内阁》卷82，载《景印文渊阁四库全书》第415册，272页，台湾商务印书馆，1986。

向；其实践要义，可概括为孟子所揭“仁声”与“仁言”两大类型，分别落脚于礼乐声教及其衍生形态——由礼乐响器转化的信号“声用”，以及诗教诗言及其落地形式——口语宣教等。与“文教”主要指“自目入”的文字教化不同，“声教”不仅代表“自耳入”的教化形式，<sup>①</sup>更由于“声”如“风”般可化人于无形、感闻于远近，遂延伸到具有象征“习”与“效”的意涵。费孝通曾指出，传统社会的乡民主要不是借助文字，而是通过口耳传授的语言和动作等象征体系来“习”得礼俗。<sup>②</sup>其实，王者推行声教于内外，也要借助被特定群体共认的礼仪象征和宣教体系，凝成让近者习、远者效的交往规则。故“声教”在广义上还可泛指由德政教化凝成的政教秩序与王朝声望。<sup>③</sup>清人也在“统治”与“文明”的双重结构下阐发“声教”，相比“大一统”更外显地强调混一疆理的规模，“声教”指向“一统”的文明要义，侧重的并非军事恢拓，而在于柔性化导与文明感召力的形塑。

其二，如何理解中外一统/一体/一家等说法？同今人所论“大一统”有何异同？是扩张理念抑或声教思想的延伸？李治安指出，清前期朝野用“中外一统”代替元明“华夷一统”的表述，强调清朝不分华夷，实现囊括中土与塞外的复合式“大一统”，相关说法是用以表述多族群复合政治文化共同体的话语。此乃睿见，但认为“中外一统”的说法始自1729年和清前期的“外”指塞外，<sup>④</sup>仍有可议之处。

一方面，1645年世祖谕朝鲜已有此说：“今中外一统，四海为家，各国人民，皆朕赤子，务令得所，以广同仁。”<sup>⑤</sup>“中外一体”等相似表达，康熙时也所见多有；另一方面，“外”的实质是经学中“四海”之外这一虚实相间的广义“海外”，塞外只是“外”的一部分。古时“海”有边缘地带之义，《禹贡》“声教讫于四海”及群经中的“四海”便非言四个海洋，而指九州外蛮夷戎狄所居之地，<sup>⑥</sup>故“四海”可理解为先民探及的遥远边际，承载着古人阐释周边秩序的观念底色。清前期也多有以“外”对应“海”的案证，如前引世祖谕旨，包括高宗强调本朝声教施及蛮荒，亦以“中外一家”对应“薄海内外”。<sup>⑦</sup>

今人常据世宗阐发过“中国之一统”与“塞外之一统”，且同蒙古交涉时说过“中外一统”，而将“外”理解成塞外。但世宗此言实有与元朝比照的特定背景，这类表述也常用于非塞外的语境。如世宗说过，我朝“所承之统，尧舜以来中外一家之统”，此“中外”实含“内而直隶各省臣民，外而蒙古极边诸部落，以及海濫山隈，梯航纳贡，异域遐方，莫不尊亲，奉以为主”。<sup>⑧</sup>凡来朝来贡之藩，皆谓“中外一家”。若“外”仅指塞外，无以昭显清帝自诩等视其他藩服。当然，“中外一统”等表达不仅用于修饰清朝与藩邦的关系，也曾对内用以描述治理各边地的不同阶段——各边地经历了从前代被视作“海外”转为清朝“海内”的过程，而内与外的流动界限至乾隆中才大抵固定。

可见，“中外一统”不同于今人所论疆域上的“大一统”观念。因雍乾后表述“大一统”多有边界自觉，即强调对中国疆域的治理，而非漫无边际地将域外纳入实际的“大一统”控制。侧重柔性化导、范围可实可虚、具有盈缩性的“声教”，才是贯穿“中外”，使两重空间既有分异又可象征

① 未署名：《论今日宜以声教补文教之穷》，载《中外日报》，1906-12-09。

② 费孝通：《乡土中国》，17-29页，上海人民出版社，2019。

③ 对“声教”概念的详细考订，参见孙岩：《“道一风同”：清朝的统治及其“声教”实践》，中国人民大学博士学位论文，2025。

④ 李治安：《元明清“华夷一统”到“中华一统”的话语转换》，载《历史研究》，2023（4）。

⑤ 《清世祖实录》卷21，顺治二年（1645年）十一月己酉朔，载《清实录》第3册，186页，中华书局，1986。

⑥ 金景芳、吕绍纲：《〈尚书·虞夏书〉新解》，293、424页，辽宁古籍出版社，1996。

⑦ 《清高宗实录》卷1050，乾隆四十三年（1778年）二月丙午，载《清实录》第22册，36-37页，中华书局，1986。

⑧ 《清世宗实录》卷130，雍正十一年（1733年）四月己卯，载《清实录》第8册，696页，中华书局，1986。

性“一统”的要素。经学中，“海内”与“海外”构成二重空间，差别是中央能否直接控制。王者不务对外征服，重柔性劝化，“海内”是实控的“大一统”疆理，王治难达的“四海”则借“天下共主”的象征——以听从王者声教的形式间接化之。若声教可达“四海”，“海内”自不待言，故不同时代的君臣对内可兼谈“大一统”和“声教”，对外少言“大一统”，而多谈柔服远人的“声教”。即使强调“一统”，实际也多指“声教一统”，表征王者无外。在此，各类“大一统”舆图提供了既“论”又“画”的案证。如《皇朝中外一统舆图》强调，既要详绘实际统治的“大一统”疆域，也应延续画出广阔外域的传统，“以见声教之覃，渐被之广也”。<sup>①</sup>此即清人谈及“中外一统”时常用“声教”的原由。

其三，清朝的“大一统”实践固然促成了新的“政治中国”认同，但文化层面的“中华”认同，多仰仗声教观导源的文明向心力。在清人的话语中，声教的效用范围常与“中外一统”的认知相连带，构成“大一统”观的延伸表达，更牵动清人对“中华”含义及其文明界域的再认定。需留意，尽管理念上声教是无外的，但“大清声教”<sup>②</sup>落实的空间仍有内外之别。对内是直接管辖疆域内的多元族群，对外关涉与藩邦的和平交往原则。二重空间皆可言“声教所及”，但具体内涵和机制有异。

本文即遵循由内到外的分析路径：先论清朝对疆域内的声教治理要求；次析清帝如何以“同我声教”的理念统合多族群传统；再考察“大清声教”在文化和时空范围上的突破何以重塑清人的“中华”认知；末论声教在宗藩体系的表象及其与内部空间之别，揭橥声教如何构成“大一统”的外延理念。

## 一、“大一统”疆域内的声教治理要求

在领土内，清廷对前代“未通声教”之地有明确的治理要求：归隶版图、置县设官、编户齐民等政治经营，以及礼乐诗书、学校科举、采风观俗等教化运作。前为基础，后为深化认同之要途。

### （一）“通声教”与“郡县式”理念的调和及扩展

“通声教”指一地被纳入王化的过程，“未通声教”的多被视作险僻之地，号令难及，人心风俗与中原不一，强治之将糜耗民财，有汉武、隋炀黠武“绝域”之鉴。故古人“不轻言开边，对边民常持来去听之的态度”。但历史上的跨区域互动不囿于王朝界限，即便是到清代才被纳入直接管控的台湾、苗疆及西北等地，在前代也与内地保有或紧或疏的往来关系。

至清初，前述地区长期处于多族群往来已通、但王朝声教未通的中间状态，反而引发诸多治理难题。比如台湾被郑氏割据，东南不安；苗疆“自古未通声教”，但当时苗人不只互相仇杀，亦常越境劫掠，致临近数省交通受阻，内地匪类借机窜匿，“此实地方之患，不得不为经理者”；<sup>③</sup>“番人”占据的四川西炉亦“犹阻声教”，甚至“黠番肆虐，戕害我明正土官，侵逼河东”；<sup>④</sup>可见，受制于政权割据、资源争夺和土客冲突等历史遗留问题，清初边境难安，并倒逼清廷调整治理策略。

为了让朝廷声教施及边地，清廷渐改历久生弊的羁縻政策，采取直接或半直接的“郡县式”治理。首先要将边地归入版籍，仿内地之制，设政教之官，然后“程其地，编其民，教其耕织，定其

① 胡林翼等编：《皇朝中外一统舆图》卷首，4a页，日本公文书馆内阁文库藏同治二年（1863年）刻本。

② 语出高宗上谕：“况我国家中外一统，即蛮荒亦无不知大清声教。”《清高宗实录》卷784，乾隆三十二年（1767年）五月庚午，载《清实录》第18册，643页，中华书局，1986。

③ 中国第一历史档案馆编：《雍正朝起居注册》第4册，雍正七年（1729年）十一月初四日甲戌，3258-3259页，中华书局，1993。

④ 雍正《四川通志》卷39，载《景印文渊阁四库全书》第561册，252页，台湾商务印书馆，1986。

赋钱粮……考取入学”，由此“广声教”。<sup>①</sup>其背后是与内地“一体化”的政教运作，涉及官吏体系、政令传布、编户齐民、学校科举和司法管理等方面的系统布设。

时人阐释各地“通声教”即以上述要素为据。如“台湾自古为荒服奥区，声教所不及”，清圣祖平台后才纳入版图，设郡县，立学校，“规制与内郡等”。<sup>②</sup>西南“红苗始隶版图”，同样是以愿归向化和纳粮编户等举措作为“通声教”的初始表征。<sup>③</sup>

清朝对蒙古、新疆、西藏等地的治理异于内地，却也是因俗而“齐其政”。乾隆《大清会典》载，理藩院柔远清吏司掌管外札萨克各部及喇嘛朝觐、朝贡、捧币之事，强调“国家声教所被”施及大漠以北和流沙以西诸部，也是以“画疆置吏，有如郡县”作为核心表征。<sup>④</sup>体现出清廷以郡县制为理念，以札萨克、伯克等制协调现实，寓郡县垂直管控之意于多民族特色的管理制度当中。

当然，起初清廷维稳不免需仰赖军威，但首务仍是声教化导，避免打出军事底牌。如1744年蒋溥奏，治苗要务是招逃亡、授田产、宣教化和禁兵扰，高宗赞其颇得要领。<sup>⑤</sup>对台湾生番亦如是，1716年“自古未通声教”的南北两路生番“四千七百余口倾心向化，愿同熟番内附”，圣祖着意抚恤，严禁扰害。<sup>⑥</sup>此即声教远被，各社“闻风来效贡职”，不假军威亦可“土地不辟而日扩”。<sup>⑦</sup>在不少归化案例中，部分土官虽保有管辖原社之权，但番社已隶版籍，总体上脱不开郡县制的统摄，只不过因俗择留，以示怀柔。

### （二）移风易俗的调适、观察与书写

对形塑边疆的向心力而言，文化陶染重于行政管控。承载声教要义的礼乐诗书之化，在各地地主要通过学校体系（含官学、书院、私塾三级）推行，表象是向学之风和人才蔚起。

推行学校科举，被视作容风俗小异、致“声教大同”的良法。朝廷不仅为边地设立“保障性”录取定额，鼓舞当地踊跃向风，以彰“皇上轸念远方声教大同之至意”。<sup>⑧</sup>而且在风俗刚劲的的新疆，也从置州县始就兴学育才，使百姓耳目濡染，至“蕃部被声教之隆”已数十年的嘉庆朝，部分地区亦出现“四境弦歌”等人文景象。<sup>⑨</sup>台湾碑记也多发“设庠序”对“广声教”之效，因在台设学是“易战攻以礼乐，化甲冑为诗书”，尤可彰“声教之远”。<sup>⑩</sup>至1744年，巡台御史范咸发现台湾已然“大化流治”，入番社采风亦见“郊垌之间，衣冠文物，比户弦歌，知声教之盛，固已无远弗届”。<sup>⑪</sup>或有夸饰，但台湾举业渐兴确属实情。<sup>⑫</sup>设庠序、兴科举，正可在政策优待和礼乐宣教等立意上强化边地的向心力。

在移风易俗层面，不同地域也有若干共性追求。除了礼乐诗书外，还包括衣冠、饮食、语言等礼俗与内地相通，以及畏法奉公、知礼惧耻等道德之“习”，过程是渐进的。如平台之初诸罗知县奏：“古者一道同风必俟三年、九年，今台湾声教所通，而耳目未尽改观，性情未尽感乎。”<sup>⑬</sup>至乾

① 《署巡视北城事河南道监察御史王承烈奏谢恩赐物品并请广西加设官员以广声教》，雍正元年（1723年）八月初六日，台北“故宫博物院”藏宫中档奏折，008917。

② 康熙《重修台湾府志》卷首，载《台湾文献史料丛刊》第1辑（3），3页，人民日报出版社，2009。

③ 中国第一历史档案馆编：《清代档案史料丛编》第14辑，159页，中华书局，1984。

④ 乾隆《大清会典》卷80，435页，凤凰出版社，2018。

⑤ 中国第一历史档案馆编：《清代档案史料丛编》第14辑，162页，中华书局，1984。

⑥ 《清圣祖实录》卷268，康熙五十五年（1716年）五月丙子，载《清实录》第6册，635页，中华书局，1986。

⑦ 康熙《凤山县志》卷6，载《台湾文献史料丛刊》第2辑（30），72页，人民日报出版社，2009。

⑧ 中国第一历史档案馆编：《清代档案史料丛编》第10辑，155页，中华书局，1984。

⑨ 嘉庆《三州辑略》卷7，278页，台湾成文出版社，1968。

⑩ 夏德仪编：《台湾教育碑记》，载《台湾文献史料丛刊》第9辑（175），26页，人民日报出版社，2009。

⑪ 乾隆《重修台湾府志》卷22，载《台湾文献史料丛刊》第2辑（29），672页，人民日报出版社，2009。

⑫ 举制在台湾的施行与诸面相，参见陈益源、郑大主编的论文集《科举制度在台湾》，里仁书局，2014。

⑬ 民国《台湾通史》卷9，载《台湾文献史料丛刊》第1辑（13），206页，人民日报出版社，2009。

隆初,上淡水等八社渐革“男裸全体,女露上身”的旧俗:“迩年来渐被声教,番无男、妇俱制短衣袴过市中,几与汉人无异。”<sup>①</sup>西南苗疆改土归流之初也仅是初受声教,旧俗未除,且乾嘉间不时有苗民起事,这的确是“当直接统治遭遇边疆风俗”的碰撞,因士大夫移风易俗的边疆“苗俗”是本土赖以运行的文化机制和社会秩序的有机组成,而国家推广的政教体系与“苗俗”的冲突,也恰恰构成“乱苗”丛生的社会基础。<sup>②</sup>但碰撞后“一体化”的需求与调适仍于嘉庆后延续,甚至有川南土司自愿归流,仁宗以该处“夷人”本“僻处穷边,不通声教”,归服数载后已在语言、衣食等方面渐通内地,故准其请。<sup>③</sup>

应当说,朝廷声教作用于各边地的节奏不一,存在有效互动、冲突调适、无效治理的复线过程。但声教渐入边地的总趋势相近,士大夫对各地移风易俗的描摹亦有“一体化”的言说导向。此类论述本质是由上层主导的意识形态表达,却也展现出,清廷敷声教于边地怀有明确的治理要求和风俗改造期望。

尤其要考虑到,采风观俗并付诸历史书写,使边疆异于中原的风土人情稽考有志,既可提供治理上的参考,亦“足以表声教之讫”。<sup>④</sup>若一地文献无征,恰表明其久处声教之外,要善施治理更是无所依凭。而“方志统于国史”,对了解一地的风土民情尤为重要,纪封爵、列职官、传名宦恰可展现“政在于得人”,牖选举、叙人物、述列女则表征“风声教化之所渐也”。<sup>⑤</sup>故士大夫亦以采风“经世”,如朱仕玠至台湾“宣扬声教,迪以文明”,又著《小琉球漫志》详载台湾的山川风土人物与政教建置,并下涉“方言野语”,其“道途所经,胜迹所垂”和内地少见的珍禽异兽,“则以诗歌写之”。<sup>⑥</sup>此即“宣声教”与“纪声教”的一体两面实践。

清人对边地“通声教”表征的描摹,与先秦经典揭橥之义并无本质差别,要义仍是“改正朔、易服色,礼乐衣冠焕然一新。虽昔为职方氏之所不载,而渐沐声教,以登大一统之隆”。<sup>⑦</sup>说明古人对王道声教的理解颇具延续性。

不同的是,清朝将声教观施诸超逾先秦“九州”的新时代“大一统”空间,其治理标准也异于经典立足的“封建”时代,而依托郡县、科举、方志编纂等“郡县”时代发展出的政教内容。概言之,“大清声教”在边地的治理要求,包括政治上采取直接或半直接的郡县式管治;教化上以礼乐诗书为内核,以学校科举和各类宣教机制为规训媒介;风俗上,表现为衣冠、饮食、交通、语言与内地渐通;还有文献辑录和历史书写的要求——采风观俗,将边疆的风土人物、国家建置乃至方言俚俗等皆备录于案。

## 二、多族群教化和语文传统如何在异中求同

清朝疆域包含的多族群统治结构,有别于宋明几乎以汉人为单一主体的政治格局。故清帝须考虑,在难以用儒学统摄的多族群地区,如何既尊重当地风俗,又导其共尊一统。在前代声教思想的基础上,清帝发展出“同我声教”<sup>⑧</sup>的理念:柔性化导边远族群,感召其渐次习、效王者推行的政令规范和文化道德,但“同”的实质并非强弭差异,而是文化的互通与共融,在差异中求同。

① 乾隆《重修凤山县志》卷3,载《台湾文献史料丛刊》第1辑(13),68页,人民日报出版社,2009。

② 谢晓辉:《当直接统治遭遇边疆风俗:十八到十九世纪湖南苗疆的令典、苗俗与“乱苗”》,载台湾“中央研究院”近代史研究所编:《“中央研究院”近代史研究所集刊》第104期,2019。

③ 《清仁宗实录》卷248,嘉庆十六年(1811年)九月辛丑,载《清实录》第31册,355页,中华书局,1986。

④ 六十七:《番社采风图考》附录一,载《台湾文献史料丛刊》第2辑(21),99页,人民日报出版社,2009。

⑤ 《福建通志台湾府》卷首,载《台湾文献史料丛刊》第2辑(24),9页,人民日报出版社,2009。

⑥ 朱仕玠:《小琉球漫志》鲁序,载《台湾文献史料丛刊》第1辑(8),2页,人民日报出版社,2009。

⑦ 康熙《台湾府志》卷7,载《台湾文献史料丛刊》第1辑(2),206页,人民日报出版社,2009。

⑧ 本节将征引表述“同我声教”的史料,此不赘列。

### （一）咸归“王化”的多元教化传统

第一种方法，借助各族群原有的教化习俗，将异质文化收编于“同我声教”的政治认同中。儒学为满汉共受，此外还包括用来统摄蒙、藏的黄教及穆斯林的回教。前代虽不乏以释道为王化之器的论说，但尚少将周边族群的宗教信仰抬至关涉国家统治的高度。<sup>①</sup> 清朝则精心筹划了黄教之用，使其“正统”的多元特性表现出两种“政教关系”——在内地仍是依赖儒家世俗统治，强调道德宣谕和基层教化的政教关系；在藩部，形成了以藏传佛教为中心的宗教与政治同构的意识形态。<sup>②</sup>

在清帝眼中，不论是以礼乐诗书为内核的儒学教化，还是以宗教为载体的文化影响，皆可辅翼王化，甚至援引经典，论证黄教可助远迄声教。世宗指出，黄教与儒学不同，但番僧讲经亦可传播善念，“所以易俗移风，裨助于王化，为益弘矣”，振兴黄教是“绥抚番彝”，能使“诸部落皈依崇奉之愿，久且益坚”。<sup>③</sup> 高宗则点明“护卫黄教”合乎《礼记·王制》“修其教不易其俗”之理，因“蒙古最信喇嘛”，黄教“即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之”。针对“过兴黄教”的质疑，高宗强调本朝异于“元朝之曲庇谄敬番僧”，番僧无涉国政，“而惑众乱法者，仍以王法治之，与内地齐民无异”，故“天下后世岂能以予过兴黄教为讥议乎？”<sup>④</sup> 从而，将维系多族群文化资源的正当性纳入圣王声教的脉络中。

振兴黄教确实起过维系蒙、藏精神纽带和扩散声教等效用。如喀尔喀、土尔扈特等部均因俄罗斯风俗不与蒙古相通，而选择归附保护黄教的清朝。哈萨克汗阿布赉也将清朝“扫伊犁，兴黄教”视作“天威远播”，故“敢以诚心归于德化”。<sup>⑤</sup>

不少史料也表明黄教已然“有关中华声教”，关涉文明的传播与认同。如高宗曾派“高等喇嘛”宣教准噶尔部，强调“此亦有关中华声教”（详下节）；<sup>⑥</sup> 仁宗《御制普陀宗乘之庙瞻礼纪事碑》歌颂“高皇声教恢无涯”，也对应藩众“咸颂我大圣人总持调御”，故能“声教覃敷……旧部新藩，轮诚向化”。<sup>⑦</sup> 从蒙古人的视角看，至晚到康熙中已有“中华与我一道同轨”“中华皇帝乃活佛也”等认知。<sup>⑧</sup> 而“中华声教”“一道同轨”显指黄教之化，非儒学之风。蒙古人所言，等于将自身也归入“中华”的认同中。

经过清帝的阐说与导引，清人已不乏认同黄教可助声教之论，改变了明朝人多斥黄教为异教之舆情。朝鲜思想家朴趾源的《黄教问答》载有他与清人对“教”的讨论，朴氏称朝鲜只有儒教，孚斋先生认为以“儒教”自居会将“儒”广大的“道”窄化，反令其退居“九流”，因为天地间唯有“吾道”，“得吾道之一端者，自为一教”。朴氏主张“修道之谓教”，文教、声教、名教“皆圣人教化也”，若耻混异端，“将废教字”。孚斋则强调，异教本为“吾道中一事”，世儒斥之反使其与“道”对峙，如杨墨老庄乃至释教之说“其实吾道先言之矣”。可见，孚斋欲以“道”的终极含义统纳诸教之说。而朴氏本持异教“不可与入于尧舜之道”，后经亨山（尹嘉铨）启发，方觉诸教“虽有邪正粹驳之别，其设心以为兴利行仁，除残去杀，未始不同也”，认同诸教可归“道一”。其后，朴氏又问何为黄教，尹嘉铨阐释后说，“非独西番诸国咸服其教，即亦大漠诸部莫不崇信。本朝治化上轶唐虞，声教所讫，咸维顺宁，而徼外风尘常清，盖其斗杀寇盗，番俗所忌，则抑亦黄教与有

① 后人不乏将元朝短祚归罪于番僧之祸，而明朝人“既无意于开化西番”，更不愿以西番“污我中华礼仪之教”。参见沈卫荣：《西藏历史和佛教的语文学研究》，597、612页，上海古籍出版社，2010。

② 杨念群：《“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践》，252-273页，上海人民出版社，2022。

③ 胤禛：《世宗宪皇帝御制文集》卷16，载《景印文渊阁四库全书》第1300册，130页，台湾商务印书馆，1986。

④ 弘历：《喇嘛说》，载《乾隆御制诗文全集》第10册，903-905页，中国人民大学出版社，2013。

⑤ 稽璜等：《皇朝文献通考》卷300，载《景印文渊阁四库全书》第638册，753页，台湾商务印书馆，1986。

⑥ 《清高宗实录》卷383，乾隆十六年（1751年）二月丙申，载《清实录》第14册，40页，中华书局，1986。

⑦ 孟保编：《西藏奏疏·附西藏碑文》，6页，中央民族大学出版社，1985。

⑧ 相关论说可参见郭成康：《清朝皇帝的中国观》，载《清史研究》，2005（4）。

补于中国圣化之万一云尔”。<sup>①</sup> 尹嘉铨与朝鲜使节交流时自觉为黄教正名，彰显出清人对黄教可助声教的认可。

针对回教，清廷亦采取相似理路。1764年，高宗为京城礼拜寺作碑文，首揭“天下共主”之义是“俾阻遐迩听，一禀我约束”，次揭天下之“教”是多元的，尊重“不齐”才可能化多为一：“盖惟极天下之不齐，以致其大齐。”进而指出，蒙古各部已由黄教抚绥，“回人亦吾人也”，要“统同合异”则需护佑回教，故于京城敕建清真寺，并亲嘱回人：

尔回之俗，向惟知有鲁斯讷墨，今则朔奉朝正矣；向惟知有腾格，今则铸颁泉府矣；越及屯赋觐飨诸令典，其大者，靡弗同我声教。而国家推以人治人之则，更为之因其教以和其众，揆诸万舞备铜绳之技，九宾缀缠头之班。<sup>②</sup>

意即，回人此前仅知有教主不知有朝廷，今回教已获天子护佑，回民亦知尊奉正朔，在象征国家统一的货币、屯田、赋税及参与朝觐、燕飨礼等大方向上已“同我声教”。回部乐也融入朝廷燕乐，成为礼乐展演的一部分。此种诸教各异，却“同皈一尊”于“天下共主”的状态，<sup>③</sup>正是“同我声教”的要义。故广兴黄教、包容回教，恰可辅翼清廷推行声教。

## （二）“同文之治”与“同我声教”的深义

第二种“同我声教”的要旨，是以包容而非强行齐一的方式，互释并畅行多族群的语言文字传统。相比元朝，清代统纳了更多种类的语文，不仅中央有满汉合璧的文书行政体系，至乾隆中叶，蒙、藏、托忒、察合台文亦共融于政务之中。由朝廷主编的多语种辞书和互译文籍也应时而生，汉满蒙回藏五体或是二体以上的“合璧式”碑、匾等体例也陆续规范与推行，以臻“同文之治”。<sup>④</sup>不过，“同文”在清帝眼中绝非统一文字的表层意思，甚至不必以某种语文强替其他类别，而是强调多语文的共存、译认与互通，并共载实质无异的政教之道。

今人易将“同文”简单视作文字的问题，实则“文”本即语言的符号，有“声”的广阔向度。如《钦定同文韵统》将本朝可用满、汉语转译西番和天竺字母视作“昭声教无外”的表征，因西番、天竺虽与中原“语言文字闻见迥殊”，但“因声考字”可知“字虽异制，声实同元”，借助字音相转拼读亦可“殊途而同归”。<sup>⑤</sup>同归之处，正是由王者统领的声教之道，高宗有明确阐释：

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。我朝国书，增损蒙古书而成……汉书则自右而左；朝鲜、安南、琉球诸国皆用汉书；西番、天竺、缅甸、暹罗、南掌、西洋、俄罗斯、廓尔喀、苗疆皆各有书，横行自左而右；惟回部及苏禄国书横行自右而左。夫疆域既殊，风土亦异，各国常用之书相沿已久，各从其便……今日溥天率土，各国之书繁伙，而统于一尊，视古所称书同文者，不啻过之。<sup>⑥</sup>

此段点明了“书异”“同文”与“声教”的分层关系。既分类描摹不同族群的文体形式，基本囊括盛清时主要的内外藩服，展现出多族群语文并行互通的图景；又说明诸种文体虽源于异俗，但已“统于一尊”，故“书异”不影响“同文”，并强调这种统“多”于“一”超逾前人所称的“书同文”境界。

因此，“同文”在高宗眼中仅是表象，更高一层的“道”是“同我声教”的整合，两者分承王道的不同层面，又有所交叉。概言之，“同文”的实质并非强使文字统一，其落脚点在于“声”（既

① 前引均见朴趾源：《热河日记》卷3，172-175页，上海书店出版社，1997。

② 以上参见于敏中等编：《日下旧闻考》卷71，1193-1194页，北京出版社，2018。

③ 于敏中等编：《日下旧闻考》卷71，1194-1195页，北京出版社，2018。

④ 马子木、乌云毕力格：《“同文之治”：清朝多语文政治文化的构拟与实践》，载《民族研究》，2017（4）。

⑤ 参见允禄等编：《钦定同文韵统》卷6，载《景印文渊阁四库全书》第240册，425页，台湾商务印书馆，1986。

⑥ 弘历：《题和闾玉笔筒诗识语》，载《乾隆御制诗文集》第10册，1011-1012页，中国人民大学出版社，2013。

实际又象征)的交流与贯通。故清代各类多体并行的牌匾、碑刻,包括行政与宣教册籍(如《圣谕广训》)等视觉呈现,亦可成为“同我声教”的运作媒介。

由上可知,“同我声教”是在包容差异的基础上,打破隔阂,将多元分殊的事物统为流动联通的整体。高宗便屡释极“不齐”以致“大齐”的思想,认为圣人之化“惟蕲敷天之下,声教四讫,合于大同”,布政施教则要公正、潜移默化、不强人所难,如大匠教人“必以规矩”,圣人教人会“多方诱掖”,而不必强令人必成大匠或圣人,这样才“人人可以自勉”,此即圣人以不强人所难的声教获“大同”之理。<sup>①</sup>高宗肄习多种语言时还悟出“天下之语万殊,天下之理则一”,即万殊之语皆可表声存义,共载天地君亲和善是非之“理”。<sup>②</sup>

这个“理”一度被归为听服统于一尊的王者声教,其实质是源于儒学要义,却不限于儒学内容,而可包容多元性的圣王之“道”。如杨念群所言,前代以汉人为主体的声教规训太过突出儒教对周边族群具有的道德优越感,难以兼容其他文化的多样性,清朝在内地与藩部形成的两种“政教关系”则构造出多元一体的架构。当然,藩部的“政教关系”仍大体受制于内地儒教“正统性”的统摄。<sup>③</sup>正如“圣王”和“声教”这些观念难离儒学本位一样,清帝融汇多族群风俗的实践,亦须援引儒家经典才能形塑正当性,并说明“不齐”何以能致“大齐”,“道一”何以能同时包容“多”。

当然,清廷相对包容的态度也为个别野心家留有“自立声教”的缝隙。在广行黄教和回教之地,就出现过利用宗教政策暗谋分裂的行径,颇似前贤提出的地方精英颠覆国家文化策略的“伪正统行为”。但不少“伪正统行为”恰是地方上文化正统标签具备多样认同的反映,不同时空下通过各类形式制造出的正统化样式,在概念和行为上可以有所差异,故漫长的历史过程制造了诸多不同层面意识模型的叠合交错,形成表现不一但同被接受的正统化的标签。<sup>④</sup>在清朝边疆,真正要颠覆正统的极端史例甚少,不代表时代主流。多数时候,清廷为各族群文化的存续预留了空间,至于由宗教承载的“正统化标签”,只要不危及国家统一,在清帝眼中恰可构成各地风俗不一却“同我声教”的文化力量。

### 三、化入“自古未通声教之区”与“中华”界域之重述

伴随清朝“大一统”秩序的推展,声教不仅化入前代未及之地,亦牵动清人对“中华”身份及文明主体界域的再认定。为论证“大清声教”在广度与深度上的独一性,清人既从空间上强调声教扩及四海八荒,又纳入自古、千古等时间维度予以阐释。

比如在东南海疆,前代王朝虽与台湾保有多种联系,但没能将其纳入管理,台湾常被视作声教不及的荒岛。1683年平台后置县设官,编户齐民,闽台水路畅通,民间交流频繁,才“化从古声教未及之地为户口贡赋之所,海滨郡县从此永销烽燧”。<sup>⑤</sup>这是从编户齐民的统治而言,亦是由弭战安民的角度立论。

对西南的改土归流也被视作覃敷声教。前代在此多行羁縻政策,元以后改行土司制,亦难杜绝土官坐大,声教实难化入当地。故鄂尔泰平苗,纳生苗于编户,改土官为流官,才有“使自古未服王化之地,均得沾被朝廷之声教”的意义。<sup>⑥</sup>此后中原的政教礼乐方能渐濡苗疆。

<sup>①</sup> 弘历:《日知荟说》卷3,载《景印文渊阁四库全书》第717册,699页,台湾商务印书馆,1986。

<sup>②</sup> 弘历:《满珠蒙古汉字三合切音清文鉴序》,载《乾隆御制诗文全集》第10册,693页,中国人民大学出版社,2013。

<sup>③</sup> 参见杨念群:《“天命”如何转移:清朝“大一统”观的形成与实践》,301页,上海人民出版社,2022。

<sup>④</sup> 科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的“大一统”》,载《历史人类学》,2008,6(1-2)。

<sup>⑤</sup> 《台湾关系文献集零·柚村文选录·台湾内附考》,载《台湾文献史料丛刊》第9辑(190),59-60页,人民日报出版社,2009。

<sup>⑥</sup> 《清世宗实录》卷79,雍正七年(1729年)三月戊申,载《清实录》第8册,697页,中华书局,1986。

对于前代多称作西域的回疆，清朝也实现了声教相通。高宗曾说，出师平回实乃“不得已”，并非要穷兵黩武，而武功耆定后的首务仍是敷声教于“要荒”，使仁义声教向西流动。<sup>①</sup>此虽系政治修辞，包含“虚言”成分，却也代表清朝意识形态的实际导向。

清人在空间层面强调本朝声教恢拓时，既言疆域之内，亦含外域范畴，而外域正是“大一统”表述无法完全涵盖的部分。如清人认为廓尔喀“僻处遐荒，系边外极边……从古未通声教”，自1792年输忱表贡，方入声教。<sup>②</sup>廓尔喀等外藩显然不在中国疆域内，但仍属可通声教之地，故清人常需连用“大一统”与“声教”，才能完整表达本朝在天下秩序的地位。

与此相应，清朝的声教之化对各区域的影响也有所增强。敷声教是要导引各地听从政教号令，也欲移风易俗。如台湾府当地本是茹毛衣革，不知礼乐，不通华俗，“被声教百余年”后已“人文不让内地”，<sup>③</sup>故清人强调，“台郡闽南属邑，海外中华，声教日新”，既突出闽台的地缘政治关系，更揭橥台湾作为“海表中华”的定位。<sup>④</sup>

可见，清人对台湾已属“中华”的阐释不仅从统治疆域立论，更通过文化层面进行观察与整合。古代的“夷夏之辨”本以文野之分为基础，具有开放与封闭的双相，且以开放为主流。<sup>⑤</sup>但宋明时严分夷夏，若延续此思路，则台湾实属化外荒岛，对其岛夷既很难亦不必费力教化，遑论成为“中华”。清帝则以“籍贯”方位概念消解宋明“中国”观中的“夷夏之辨”色彩，既给满人承统立论，亦为“中国”概念涵纳边缘族群提供了新契机。

本文欲继续展现的是，清帝对“夷夏之辨”的突破既向下影响地方官治理多族群区域的认知，亦引发朝野对“中华文明”界域的再认定。清人将台湾视作“中华”，便是其声教观突破“夷夏之辨”后衍生的政治和思想结果。如邓传安说，道光时台湾尚有不少“界外”生番，但其番俗已渐华化，“虽在界外，又何殊内地乎……我国家车书一统，声教无外，不宜于一岛中判华夷”。<sup>⑥</sup>相当于将生番也定为“中华”的一份子。面对与内地接壤的西南民族地区，摒弃“华夷之辨”更不待言，即使原先被视作蛮夷之族，“通声教”后亦属朝廷教养之“赤子”和“中华”之一员。清代广西等地的方志便有大量彰显当地风俗移易与国家统一的内容，<sup>⑦</sup>可表征声教已深入西南。

西北亦处清廷明确认定的“中华”之内。1751年，高宗敕准噶尔台吉喇嘛达尔扎，否决后者派人赴藏学经的意图，强调应由皇帝所派“高等喇嘛前往教诲”，又称：“此亦有关中华声教，朕岂肯令漫无德行、不能训导之人充数耶？尔固不必虑此。”<sup>⑧</sup>需留意，“此亦有关中华声教”（ere inu dulimbai gurun i gebu tacihyan de holbobuhabi）为满、汉文版钦定《平定准噶尔方略》（1770年成书，简称《方略》）与《清高宗实录》（1799年成书）所录，<sup>⑨</sup>实录所载应沿自前者。然而在1751年原始的满文档案中，此句为“有关朕处声教”，<sup>⑩</sup>微妙之差，潜藏着清廷平准前后定位准部

① 《清高宗实录》卷600，乾隆二十四年（1759年）十一月辛亥，载《清实录》第16册，717页，中华书局，1986。

② 中国第一历史档案馆编：《乾隆朝上谕档》第17册，五十九年（1794年）二月初六，723页，广西师范大学出版社，2008。

③ 《台湾南部碑文集成·重修海东碑记》，载《台湾文献史料丛刊》第9辑（173），237页，人民日报出版社，2009。

④ 乾隆《重修福建台湾府志》卷首，载《台湾文献史料丛刊》第2辑（23），20、25页，人民日报出版社，2009。

⑤ 罗志田：《夷夏之辨的开放与封闭》，载《中国文化》，1996（2）。

⑥ 同治《淡水厅志》卷15上，载《台湾文献丛刊》第1辑（18），378页，人民日报出版社，2009。

⑦ 秦浩翔：《清代广西方志纂修与边疆治理——以修志者的历史书写与文本建构为视角》，载《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2022（6）。

⑧ 《清高宗实录》卷383，乾隆十六年（1751年）二月丙申，载《清实录》第14册，40页，中华书局，1986。

⑨ 满文版参见《Jun gar-i ba be necihiyeme toktobuha bodogon-i bithe》前编卷53，22b页，法国国家图书馆藏；《（满文）大清高宗纯皇帝实录》卷383，中国第一历史档案馆藏（本文所引档案凡来自该单位者，下不另注），02-08-002-000313-0004。汉文版可见前引实录和《平定准噶尔方略》前编卷53，载《景印文渊阁四库全书》第357册，782页，台湾商务印书馆，1986。

⑩ “中华声教”在1751年的满文档案中原作“meni ubai gebu algin”，直译为“朕处声教”。《军机处满文准噶尔使者档译编》（下），2289、2723页，中央民族大学出版社，2009。

的不同态度：其一，准部未入版图前仍属外藩，但也不能脱离帝王声教的约束，只是并非直接统治，也未如后继文献将其纳入“中华”；其二，《方略》完成时准部已入版图，此书与后继的实录均将“朕处”（meni uba）的满汉文改作“中华”（dulimbai gurun）。又，1751年满文档案原有“唯念于中国弘扬黄教，而有使外藩黄教就衰之理耶”一句，显以“中国”（dulimbai gurun）与“外藩”（tulergi aiman）对应。<sup>①</sup>至满汉文版《方略》与实录，均删“中国弘扬黄教”，并将满文“外藩”改作“尔地”（suweni ba）。<sup>②</sup>

可见，将“朕处声教”转为“中华声教”和“外藩”改作“尔地”乃是有意为之。两相结合，可知此处的“中华声教”至少有二层要义：一是明确彪炳高宗为“中华声教”的宣扬者；二是结合准部回归疆域的新态势，将其地、其民认作“中华”，故“尔处”（不再称“外藩”）黄教僧众应受清帝所派喇嘛的教诲与管束。这种做法，可理解成对“中华声教”的逆向追溯与主动体认，更提供了清朝君臣自觉认同“中华声教”、并明确将准部视作“中华”的绝佳案证。至道光朝，临近的回疆也被当然地视作“久归声教”的中国之地，故张格尔叛乱为“天道所不容，王法所不宥”。<sup>③</sup>某些外国学者认为清代“中国”等于内地，或以为准部等地不被视作“中华”等观点，由此可破。

伴随“大一统”实践的推进，清朝包容多元性的“中华声教”也渐入前代难及的大漠“绝域”、西南“穷山”和东海“荒岛”，故高宗才说：“自古中华声教所讫，莫过本朝。”<sup>④</sup>

至晚在乾隆后，“中华”就已不限于指涉内地汉文化，而是包含疆域内的各族群文化。有学者指出，“中华”一词产生后渐有中国、中原文化及汉族和文明族群等内涵，文献中多偏向文明族群之义。<sup>⑤</sup>从上述有关声教的论说可见，清中叶“中华”的内涵逐渐突破了以汉人为单一文明族群的视角，指向多元一统的政治文化框架。汉满蒙回藏乃至苗、瑶和台湾生番等，均处“中华声教”之下，皆属中华文明的一份子。此于今日看来理所当然，但在清人普遍克服夷夏大异的思维前却非不言自明。如1768年云南永昌府官员曾擅自檄文缅甸，仍宣发出以汉人等视中国的思维，高宗严斥之：

传谕外夷，立言亦自有体，乃其中有数“应归汉”一语，实属舛谬。夫对远人颂述朝廷，或称“天朝”，或称“中国”，乃一定之理。况我国家中外一统，即蛮荒亦无不知大清声教。何忽撰此“归汉”不经之语，妄行宣示，悖诞已极。<sup>⑥</sup>

此段汇集天朝、中国、中外一统、大清声教等词，尤可留意。按高宗语，中国应含国家疆域内的众民，绝非“汉”能含括，“归汉”诸语显犯政治错误。同时，“中外一统”（dorgi tulergi be emu i uherilefi）的实指对应“大清声教”（daicing gurun algin tacihyan），此处用“大清”而非前述强调的“天朝”（abkai gurun）和“中国”（dulimbai gurun），<sup>⑦</sup>可能恰恰是要突出本朝声教在中国内外都有影响。当然，“即蛮荒亦无不知大清声教”和声教真正所及仍是两个层次的问题，如英国就属于知闻清朝声教，却非“声教一统”的实际范畴。成一农曾指出，在皇朝时期的“天下结构”中，“国号”与“天下之号”有别，清中后期的“中国”对应今人所谓清朝的疆域，也是“清”作为“国”的形态；而清朝自认为统御整个天下，大清与大秦、大汉、大明等相似，

① 满文转写：damu dulimbai gurun de suwayan šajin badarmbumbime, suweni tulergi aiman suwayan šajin be ulhiyen ulhiyen burubure de isibure doro biu seme gūnifi.《军机处满文准噶尔使者档译编》（下），2286页，中央民族大学出版社，2009。

② 傅恒等撰：《平定准噶尔方略》前编卷53，载《景印文渊阁四库全书》第357册，782页，台湾商务印书馆，1986。《清高宗实录》卷383，乾隆十六年（1751年）二月丙申，载《清实录》第14册，40页，中华书局，1986。

③ 《清宣宗实录》卷169，道光十年（1830年）五月丙戌，载《清实录》第35册，631页，中华书局，1986。

④ 弘历：《天竺五印度考讹》，载《乾隆御制诗文全集》第10册，717页，中国人民大学出版社，2013。

⑤ 黄兴涛：《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》，11页，北京师范大学出版社，2017。

⑥ 《清高宗实录》卷784，乾隆三十二年（1767年）五月庚午，载《清实录》第18册，643页，中华书局，1986。

⑦ 此段满文用词可一一对应引文。《（满文）大清高宗纯皇帝实录》卷784，02-08-002-000378-0003。

对应“天下之号”。<sup>①</sup>所谓“天下之号”，正是强调“大清”在“中国”和“四海”同构的天下皆具号令地位，声教则贯通这两重空间：对内的声教，是中国疆域内实际的政教管控；对外，是以宗藩体系为依托的象征性“声教一统”。两个范围皆可用声教所及描述，但对应的内涵和意义不同。成氏之论，恰可与本文所析“大清声教”的内涵结构互为照应。

在阐释本朝声教时，清朝君臣还持有“逆推顺导”的时间意识。“逆推”即反向与历代对比，“顺导”是落脚于本朝的正统性表达。一种思路以世宗为代表，认为“古者疆域未开，声教未通，各君其国，各子其民”，故周代广行封建可外御戎狄，是圣人顺应时势的反映。相反，本朝可达自古未通声教之区，封建制不再可行，且声教所及，中外一家，亦不以外御戎狄为旨趣。<sup>②</sup>由此，世宗强调本朝声教远迈前代，且真正贯彻王者无外之义；另一种思路以高宗为代表，认为三代治世“惟蕲敷天之下，声教四讫，合于大同”。<sup>③</sup>这与世宗所持三代“声教未通”的思路不同，而与前人秉持二帝三王皆“声教四讫”的认知更近。该思路侧重嫁接本朝与三代圣王声教的象征性联系，以建构超迈前朝的正统性。两种思路殊途同归。

概言之，清朝多元一体的“中华”认同克服了“夷夏之辨”的封闭面，重新激活其开放面，并留给多族群兼容发展的空间——原属边夷之地一旦被纳入声教，其身份和文化亦可同属“中华”，至少在意识形态与历史书写上渐趋毋分内外。由此，赋予“中华声教”容纳多族群的新型结构，又使政治上“大一统”的中国疆域与“中华声教”承载的文明主体界域，<sup>④</sup>在认知和现实层面渐相叠合。

#### 四、由内而外的声教及其多面性

清朝声教观的多面性表现于：一，继承并发展了传统的声教观；二，在疆域内与宗藩体系下，声教具有相异相关的运作形态和影响效应。三，声教观形塑的对外理念兼具积极与消极因素。

在清人眼中，“中”与“外”两重空间同处“大清声教”的影响下，但要义有别。所谓“中外一统”非言一统世界，而是王朝声教所能施及的差序“天下”：“中”指“大一统”的中国，包含前述以郡县或半郡县式统治的领土空间；“外”则在领土范围外，主要指外藩属国，实际构成了一个以礼仪表征为软实力的象征性权力空间。<sup>⑤</sup>

清初朝野阐述疆域内外的声教时就已各有偏重，两重声教空间亦随王朝发展而动态盈缩。如1655年“厄鲁特、鄂罗斯诸部，尚阻声教”；<sup>⑥</sup>至1711年，清朝“声教之远”所涉朝贡范围已纳入厄鲁特与鄂罗斯。<sup>⑦</sup>乾隆中，南北疆和西藏等地进入主权空间，疆域外的廓尔喀等国仍是未通声教，至高宗传位又更新“声教四讫，中外一家”的范围，后句紧接：“御极以来，平定伊犁、回部、大小金川，扩土开疆数万余里；缅甸、安南、廓尔喀以及外藩属国，咸震慑威棱，恪修职贡。”<sup>⑧</sup>其序列是将边疆归入“中”，以新晋藩邦对应“外”。可见，声教在外部达及何种程度多因时而异，但清人基本是以宗藩关系对应“大清声教”的外部范畴。

宗藩体系下的声教运作包含几层要义。首先，清朝可通过礼仪化的“传谕”制度维系名分秩

① 成一农：《从“大清”到“中国”——基于皇朝时期天下秩序的讨论》，载《学术研究》，2024（8）。

② 胤禛：《大义觉迷录》卷2，载《清史资料》第4辑，62页，中华书局，1981。

③ 弘历：《日知荟说》卷3，载《景印文渊阁四库全书》第717册，699页，台湾商务印书馆，1986。

④ “中华文明”可分两层指向：一是由中国疆域内多族群凝成的文明体系，强调各族皆属中华之组成部分，表示文明的主体性范畴；二是强调中华文明作为一种文化形态具有的在域内或域外的影响力。两层含义各有侧重，却内在贯通。正文所言立足于首层意思，这种意识彰显于雍正以后。

⑤ 张永江：《礼仪与政治：清朝礼部与理藩院对非汉族群的文化治理》，载《清史研究》，2019（1）。

⑥ 《清耆献类征选编》卷2，载《台湾文献史料丛刊》第九辑（184），159页，人民日报出版社，2009。

⑦ 《清圣祖实录》卷245，康熙五十年（1711年）三月庚寅朔，载《清实录》第6册，433-434页，中华书局，1986。

⑧ 《清高宗实录》卷1494，嘉庆元年（1796年）丙辰春正月戊申朔，载《清实录》第27册，990页，中华书局，1986。

序。如朝贡文书构成“以文传声”的谕令形式，清帝传谕藩邦可用“下行文书”，后者则遵从“上行文书”的体例。<sup>①</sup> 有声的传谕形式包括册封、宣谕、致祭等礼，如朝鲜、琉球等国接待清朝册封使，应备龙亭、设仪仗，如迎天子亲宣声教。冯尔康便发现，从皇帝到涉琉事务的人员和文书无不讲声教，使臣在落实册封、谕祭、赐字的过程中，都在“推广声教于琉球”。<sup>②</sup> 对更远的藩邦难行册封礼，但对方在朝贡表文上使用中国颁赐的国王印，也可视作履行册封的象征。<sup>③</sup> 若有藩邦在外交中违礼，中国可在文书中以“问罪”“开示”“赞导”等言说方式进行纠偏。<sup>④</sup> 各类册封诏中亦多述藩邦“常遵声教之颁”，<sup>⑤</sup> 遵循着“同我声教”的理念与格套。

其次，“奉正朔”是周边政权表示名分从属和政治认同的礼仪象征。“朔”指每月初一日，天子应颁每年十二月的朔日标准以正天下时序，乃“大一统”之义。不仅疆域内应统一正朔，<sup>⑥</sup> 部分藩邦也要遣使参加颁朔典礼。尽管只有朝鲜、琉球、越南真正接受过清朝的正朔，但“奉正朔”在政治上已衍出尊崇宗主之义，在文化上也兼具效法中华之象征，故遵声教的藩邦皆可以此概括。

复次，清朝只欲外藩羁縻服属、按期封贡，并不开展军事征伐，更不统治当地，亦不干涉藩邦内政。典型案例是1757年哈萨克请求内附，高宗认为哈萨克不在中国境内，朝廷不欲也不必统治之，“不过羁縻服属，如安南、琉球、暹罗诸国，俾通天朝声教而已”。同时，强调清朝“未尝遣使招徕”，是哈萨克自愿归服，故翻译降表，宣布中外，并告知哈萨克汗不必内附，只需列入藩服，是否朝贡亦从其便。<sup>⑦</sup> 哈萨克归服后，高宗又宣谕毗临新疆的布噜特部，称其若仿哈萨克，“朕将令照旧安居，不易服色，不授官爵，不责贡赋，惟遣使来请朕安，即加恩赏赉”，但不强迫，并为对方预留不归附的合理情由。<sup>⑧</sup> 最终布噜特部效法哈萨克，遣使入朝。

清人体察声教远播，还以中华文化在藩邦的传播情况作为参考，其中多有《禹贡》声教论所释“渐”“被”“暨”等层次之别。如朝鲜自号“小中华”，中国声教对其影响较早且深。琉球人程顺则称，自明初琉球与明朝通贡，尚只初沐声教，“至皇清定鼎，声教诞敷，斯文丕振，较前尤盛”。<sup>⑨</sup> 清初中琉文化的频繁互动，确曾助力琉球文教取得重要突破，其国风俗也渐似中华。<sup>⑩</sup> 越南亦处声教所“渐”之列，中、朝、琉、越同处于一个“儒学文化圈”；声教所“被”则大体对应更远的暹罗、苏禄、缅甸、廓尔喀等有固定贡期的藩邦，各国的文化渊源与前述诸国有异，故通常止于对朝贡礼仪及其表文程式的效仿，声教影响当地的程度不及前述各国；最后是来朝无定期的中亚各部，或可理解为声教所“暨”的羁縻圈层。清廷主要以朝贡赏赐和互市等手段维持怀柔，声教对中亚各部的文化影响，更多表现于礼节和赐物等象征层面。

本质上，清朝以声教观处理周边关系，既彰显其作为天下太平的主导角色，又强调藩邦也是确保陆海秩序的主体力量。如高宗谕中亚各部：“尔今既向化归诚，则当知准噶尔全部悉我疆域，宜谨守本境，勿阑入侵扰。”<sup>⑪</sup> 盛清时，中国四周皆有藩服，构成屏护海陆边疆的防御线，此即“声

① “朝贡文书”体例，参见何新华：《最后的天朝：清代朝贡制度研究》，212-249页，人民出版社，2012。

② 冯尔康：《清代社会日常生活》，203-209页，中国工人出版社，2021。

③ 岩井茂树：《明代中国的礼制霸权主义与东亚的国际秩序》，载《日本中国史研究年刊（2006年度）》，254页，上海古籍出版社，2008。

④ 夫马进：《朝鲜燕行使与朝鲜通信使》，68-76页，商务印书馆，2020。

⑤ 《清圣祖实录》卷107，康熙二十二年（1683年）正月戊辰，载《清实录》第5册，87页，中华书局，1986。

⑥ 参见王元崇：《清代时宪书与中国现代多民族国家的形成》，载《中国社会科学》，2018（5）。

⑦ 以上均见《清高宗实录》卷543，乾隆二十二年（1757年）七月丙午，载《清实录》第15册，891-892页，中华书局，1986。

⑧ 《清高宗实录》卷555，乾隆二十三年（1758年）正月丙辰，载《清实录》第16册，30页，中华书局，1986。

⑨ 周煌：《琉球国志略》卷15，载《台湾文献史料丛刊》第3辑（56），262页，人民日报出版社，2009。

⑩ 孙岩：《“海上书籍之路”：清前期汉籍入琉与福建书籍的供销网络》，载《历史档案》，2023（4）。

⑪ 《清高宗实录》卷543，乾隆二十二年（1757年）七月丙午，载《清实录》第15册，893页，中华书局，1986。

教所讫，舟航虽直接东瀛，而轮蹄亦可来西极，所赖我内外藩服扞蔽其间”。<sup>①</sup> 因此，相比宋明两朝多区隔“化内”与“化外”，清人乐道“中外一统”。只是其一统之义与今人所解不同，也非侵略性的权力运作，而是强调以声教为内核，导向和平共处的地缘政治秩序。

然而，声教观的发展也助长了清人自诩“天朝上国”的虚骄心态。前引“蛮荒亦无不知大清声教”等认知，使清人对声教效力的判断也暗含泛化倾向，以致高宗以为万邦皆是来朝、皆服声教。面对英使，高宗便是以声教的思维待之，他延用宣谕藩邦的惯例“敕谕英咭喇国王”，首揭“尔国王远慕声教”，跨洋“遣使恭赉表贡”，可见“恭顺之诚”，故令瞻觐、赐筵宴、赏珍玩、颁敕谕。又说“天朝统驭万国，一视同仁”，此显非实际所统，而就是声教层面的象征性一统。据此强调，天朝已尽礼数，惟英使诸要求与天朝体制不合，不便准行，但因英使跨越重洋，故优礼倍于他国，希冀英王“仰体朕心，永远遵奉，共享太平之福”。<sup>②</sup> 高宗还将英使所进礼品分赏内外大臣，将英使来华转为对内展示“声教覃敷之盛”的举措，<sup>③</sup> 其对英国的态度，可理解成坚守声教之尊与天下秩序的一种反映。何伟亚认为“礼仪之争”是英国“主权平等”外交观与清朝“差序包容”天下观的碰撞，<sup>④</sup> 的确点出了背后的政治文化差异。而声教观恰恰是导源此种思维的基底，并持续影响至晚清。

## 五、结语

“声教”作为中国古代重要的政治理念，既承载《禹贡》“四海会同”的王道理想，又与“大一统”观的流变和实践形成结构有别却互为表里的整体。清朝发展了传统的声教观，一方面，相比宋、明两朝，清朝重新激活经典中声教无外的思想要旨。两宋备受周边政权的挤压，常将声教限隔于自身版图和族群，以突出汉人超轶“夷狄”的文明性，导致经学中以声教沐染“四夷”的王道要旨被压抑。明人谈及宗藩关系时虽强调声教远讫，但明廷仍长期面临北方政权的军事压力，其声教观实与两宋相近。清帝则以满人身份实现“大一统”和“治道合一”，树立起覃敷声教的正统资格，又以“同我声教”的理念赋予多族群文化共载中华文明的正当性。从而，使“中华声教”突破前代以中夏、汉人为单一主体的意义指向，调适出多元一体的政治文化架构。

另一方面，清朝结合其疆域格局与中外关系，在内与外的两重空间形成了层次有别的声教机制。在“大一统”的中国疆域内，声教须落实到切实的政教管控，表征是直接或半直接的郡县式统治，并以学校科举、礼乐宣教等文化之“习”为要，将政教之声不时注入基层；<sup>⑤</sup> 疆域外的外藩属国则不属“中华声教”的部分，而只是“大清声教”影响的外围。对于藩邦，虽同样强调柔性劝服，引导远者闻、效文明德化，但不必也不应统治当地——不置郡县、不易服色、不授官爵、不责贡赋，而是要求受传谕、奉正朔、服职贡，在礼序象征的维度建构“声教一统”。正是对内实际的“大一统”治理和对藩邦象征性的“声教一统”，构成清人“中外一统”认知的本质，也昭示出“声教”作为“大一统”观之外延的理论层次。综观清朝声教在疆域内外的分殊，可知乾隆后中国/中华已不仅是国家认同概念，更指向兼容多元性的文明—政治共同体，而统纳多族群疆域的“大一统”中国，与包含多族群文化的“中华声教”，分别从政治疆理和文明基底的层面，映射出清朝有别于西方殖民帝国和民族国家的发展路径。

① 王之春：《清朝柔远记》凡例，1页，中华书局，1989。

② 《乾隆朝上谕档》第17册，五十八年（1793年）八月三十日，542页，广西师范大学出版社，2008。

③ 《乾隆朝上谕档》第17册，五十八年（1793年）九月三十日，578页，广西师范大学出版社，2008。

④ 参见罗志田的“译序”。何伟亚：《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》，5页，社会科学文献出版社，2002。

⑤ 杨念群、孙岩：《谕众劝俗：木铎制与明清乡里社会的政教实践》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版），2023（2）；孙岩：《声与政通：清代城市的钟鼓之音与“声教”统治》，载《新史学》第18卷《声音中的历史》，139-171页，社会科学文献出版社，2025。

不过，仍应辩证审视声教观对清朝统治的多面影响。既关注其形塑的柔性机制、文明向心力与政治整合功能对维系多元一体格局的作用，也需留意清廷颀预自大的心态和对外政策实与声教的思维有关。当然，清人对“同我声教”在内外空间的区分主要是理念型的，实际运作中的层次、过程和结果必然更复杂，甚或与理念相悖。但这种理想类型承载着传统政教的基本规则，也能对现实的行为构成引导或约束。一旦理想原则改变，政治追求及其行动逻辑亦会转易。是故，在近代新型大同观念兴起前，清帝对“声教大同”的追求，说明天下时代“复数”的大同观念中仍存在被清帝打捞、发覆并付诸政治实践的重要思想形态，<sup>①</sup> 颇能为审视大同观念在传统与近代之间的嬗变提供参照点。而此种大国声教的运作逻辑，仍部分隐伏于现代中国的国家意识与对外政策之中，其历史延续性和利弊得失，颇可深思。

## Aligning with Our “Shengjiao”: The Formation of the Qing Conception of “Zhong-wai-yi-tong” within the Framework of Civilization of “Shengjiao”

SUN Yan

(Department of History, Tsinghua University)

**Abstract:** The Qianlong Emperor articulated the essential principle of governance: “Align with Our Shengjiao.” This concept aimed to harmonize differences within a unified cultural order grounded in “Shengjiao” (“声教” refers to enlightenment through ritual-music education or verbal instruction; furthermore, it can also denote the cultivation of civilization), building upon an inclusive approach to the customary traditions of the empire’s multiple ethnic groups. Compared to the Song and Ming dynasties, the Qing rulers and ministers revitalized the classical Confucian tenet of “Shengjiao without outer limits.” It not only transcended the singular Confucian model of cultural edification, thereby legitimizing the integration of diverse ethnic cultures to “align with our Shengjiao,” but also instituted a dual mechanism of internal and external application with differentiated levels. Within the imperial territory, “Shengjiao” was operationalized through direct political and moral control, as well as the routine disciplining of the populace over localities. For external polities, the Qing court emphasized persuasive soft power, seeking the symbolism of ritual order through rituals like accepting imperial edicts, adopting the Qing calendar, and performing tributary rites to achieve “Unity of Shengjiao”. The evolution of the “Shengjiao” concept during the Qing Dynasty reconfigured the civilizational meaning of “Chinese Shengjiao” and fostered the ideologies of “Zhong-wai-yi-tong” (sino-foreign unification) and “Zhong-Wai-yi-ti” (the internal and external realms are as one family). On the one hand, these concepts can serve to consolidate internal ethnic cohesion and project an external image of “All-under-Heaven” (“Tianxia”) lordship. On the other hand, they likewise entrenched a smug sense of Celestial superiority, thereby shaping the trajectory of the empire’s foreign relations in its later decades.

**Key words:** Shengjiao; Da-yi-tong; Zhong-wai-yi-tong; China; One body with multiple dimensions

<sup>①</sup> 王东杰《《规划社会的来临：重读〈大同书〉》，57页，生活·读书·新知三联书店，2025）发现，大同在传统典籍中涉及政治、社会、修身等领域，其义各不相同，尚未有最占优势的说法。