

## 評介 *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*

劉世珣\*

作者：Mark C.Elliott

出版時地：Stanford,California: Stanford University Press, 2001.

頁數：xxi+580pp.

近 20 年以來，西方學者關注族群在各種社會關係中如何被建構的問題，民族學、人類學的理論與研究方法逐漸被應用於歷史研究中。許多西方漢學家以民族學與人類學的視角來考察滿族共同體形成的歷史過程，為滿族研究與清史研究提供了新的視野與思索的空間。

1967 年，何炳棣（Ping-ti Ho）於全面論述清朝在中國史上的重要性時，將重點置於漢文化對非漢民族的作用力，進一步論證滿洲政權實施制度性的漢化政策，實有利於清朝從八旗部落政權轉向中央集權帝國的發展，並且贏得漢族精英的支持。因此，何炳棣認

---

\* 國立臺灣師範大學歷史學系碩士班研究生。

為採行有系統的漢化政策，是清朝統治成功的關鍵。<sup>1</sup>事隔 30 年後，羅友枝 ( Evelyn Rawski ) 於 1996 年歸納過去十多年的清史研究成果，對「漢化」觀點提出質疑。羅友枝認為中國歷史上的非漢民族征服政權，始終存在著抵制漢化的意識；滿洲統治者則融合了內陸亞洲與漢人思想意識，形成新的統治權，從而建構多民族的帝國，成為清朝統治中國成功的關鍵。她也提醒研究者必須重新思考以下的問題：八旗統治集團對帝國的重要性、清朝對邊疆地區社會經濟造成的影響，以及多民族帝國體系的建立與成就。而且，這些問題並非傳統的「漢化」觀點可以涵蓋。<sup>2</sup>這種新的研究趨勢所顯示的是一種以滿洲民族為本位的「滿洲中心觀」。對於羅友枝的挑戰，何炳棣對自己在 30 年前所提的觀點仍然深具自信。他駁斥羅友枝的觀點，認為漢化是一個漫長、複雜且持續不斷的進程，如果拒絕接受「漢化」觀點，則無法解釋滿族統治中國的成功。<sup>3</sup>

在此一學術潮流的影響下，歐立德 ( Mark C.Elliott ) 所著之“*The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*”一書，即從對滿洲漢化觀點的質疑出發，探討清朝八旗制度與滿洲身分認同之間的關係。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ping-ti Ho, “The Significance of the Ch’ing Period in Chinese History,” *The Journal of Asian Studies*, 26:2 (February, 1967), pp. 189-195.

<sup>2</sup> Evelyn Rawski, “Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History,” *The Journal of Asian Studies*, 55:4 (November, 1996), pp. 829-838.

<sup>3</sup> Ping-ti Ho, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s ‘Reenvisioning the Qing,’” *The Journal of Asian Studies*, 57:1 (February, 1998), pp. 128-152.

<sup>4</sup> 目前美國學術界的相關書評包括：James Millward, “The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China by Mark C. Elliott,” *The Journal of Asian Studies*, 62:2 (December, 2002), p. 468-479；John E. Wills, “The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China by Mark C. Elliott,” *The American Historical Review*, 107:3 (June, 2002), pp. 856-857。中國學術界的相關書評包括：孫靜，〈歐立德著《滿洲之道：八旗與晚期中華帝國的族群認同》〉，《歷史研究》，2（北京，2005.4），頁188-189；孫衛國，〈《中國社會歷史評論》，7（天津：天津古籍出版社，2006年），〈滿洲之道與滿族化的清史—讀歐立德教授的《滿洲之道：八旗制度與清代的民族認同》〉，頁399-410。臺灣清史學界的相關書評則有：蔡偉傑，〈Mark C. Elliott, *The Manchu Way*：

本書除導論與結論之外，分為三大部分，共有八章。一開始，作者在導論中，說明了這本書的立論基礎，並提醒讀者有必要再次思考帝制中國晚期的族群問題。另外，則介紹了一些相關的研究成果。

第一部分為「八旗的社會結構」，分為三章，依序是「八旗與滿洲源流」、「滿城：猛虎在山」與「皇帝的奴才」，作者在這一大部分將八旗制度視為滿洲的政治與民族結構，並敘述其歷史沿革。

第二部分是「旗人的生活方式」，也是分為三章，依序為「旗人特權的鐵飯碗」、「與尼堪共處」與「寄居的異族」，作者從許多不同的角度來考察旗人與漢人不同的生活方式，從而說明並賦予「旗人」稱號的內在涵義。

第三部分為「十八世紀的危機」，共有兩章，分別為「滿洲之道何處去？」與「維護八旗制度」。這一部分討論雍乾時期（1723-1795年）滿洲認同與八旗制度的變化，從而析論雍正皇帝與乾隆皇帝為解決十八世紀之「八旗危機」所作的種種努力及其成效。

至於結論部分，歐立德以滿洲人的民族特徵為中心，探討滿洲認同與滿洲人在中國的統治。對他而言，如何保持滿洲人的民族性，進而平衡其與漢族的關係，是決定清朝統治是否穩固的關鍵。

從寫作動機來看，歐立德在本書中，想要解決以下兩個問題：第一、滿洲人如何以少數人口達到如此成就？換言之，為什麼滿洲人能以這麼少的人口，統治疆域遼闊且人口眾多的中國長達二百六十八年之久？第二、清朝統治的事實對現代中國有何影響？就研究方法而言，本書借用了人類學的族群（ethnicity）理論，並以此為基礎，對八旗制度進行了深入的探研。作者於書中指出族群形成的

---

*The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*），《政大民族學報》，25（臺北，2006.12），頁293-301。儘管目前已經有5篇相關書評，然而，由於《滿洲之道：八旗與帝制中國晚期的族群認同》一書在中外清史學界皆引起了廣泛的迴響與討論，所以本文擬在以上幾篇書評的基礎上，做更進一步的探討。

必要條件在於族群中，有某種共同的特徵，被有意識地用來激發該群體的團結力，從而增加該群體所佔有的社會資源，並降低其生存的危險。因此，對滿洲人來說，保持征服者和被征服者間那條不可逾越的界線尤為重要。所以歐立德特別提出「族群主權」(Ethnic sovereignty)的概念，並用這個概念來突顯滿洲統治者對自我身分意識的維持及其意義所在。根據作者的觀點，「族群主權」有三方面的涵義：確保大清帝國的統一、防止漢族的滲透，以及保持統治者的獨立與儉樸。換言之，清朝皇帝透過各種隔離與歧視的族群政策，使其能保持本民族特質，進而以少數民族的姿態，創建並維持一個大一統的多民族帝國。

在史料運用方面，本書特出之處乃在運用了大量的滿文資料，例如：《滿文老檔》、《宮中檔滿文雜檔》、《康熙朝滿文硃批奏摺》、《雍正朝滿文硃批奏摺》、《乾隆朝滿文硃批奏摺》、滿文本的《八旗通志》與《大清會典》等。其次，作者也用了不少漢文的官書檔案，例如：《八旗都統衙門檔》、《戶科史書》、《乾隆朝漢文硃批奏摺》、《前三朝題本》等。此外，還用了一些十七世紀到十九世紀的英文與法文史料。

本書主要的論點大致可以歸納成以下四點：第一、作者認為滿洲人以那麼少的人口，卻可以達到這種成就的原因在於一方面能夠運用中國的政治傳統，一方面又能同時維持其獨特的認同。尤其是後者，更強化與鞏固了滿洲人的統治基礎，其具體方法包括：(一)八旗制度的確立與強化。歐氏主張滿洲人入主中原以後，八旗成為統治集團，卻也因此變得較為封閉；但是，八旗成員與生俱來的身分，也確保了他們的本民族特質。歐氏以為八旗制度的確立與強化，有助於滿洲人的民族認同。(二)提倡「滿洲之道」。歐氏於書中提到：「滿洲之道的基本要素包括馬術、射箭、滿文，以及淳樸的作風，這些都是朝廷所強調的，使得滿洲人更加滿洲化。有的時候，一些其他的特質，例如敬天、法祖、忠於皇帝、姓名、服飾，以及那些被視作『勇敢的特質』也包括在內。」(頁 276)

簡言之，「滿洲之道」的核心就是國語騎射與淳樸的生活方式。滿洲人入主中原以後，極力提倡這種生活方式，並將這種方式視為本民族特質，而且，「滿洲之道」對旗人來說，更是一種理想的認同代碼。然而，自十八世紀以來，滿洲人變得喜歡奢侈的生活，甚至開始以賭博為樂，與此同時，他們國語騎射的能力也在日漸喪失中。這正是十八世紀朝廷官員之所以再次提倡「滿洲之道」的原因。（三）從制度上確保滿族的民族認同，例如：在任命方式上，與普通文官不同的地方在於八旗官員是由文官推薦、皇帝欽點的。而且，八旗官員直接受命於皇帝的調遣與指揮，同時也肩負著監督地方官的職責。由此而論，八旗官員可以說是皇帝的親信，且較容易陞遷至中央任職。而且，為了防止與漢人同化，滿洲統治者將八旗單獨分隔開來，駐防在北京和全國各地。如此一來，便保障了滿洲人在政治、經濟、司法與教育上的特權，達到與漢人分隔的目的。再者，為了確保八旗的戰鬥力，滿洲統治者相當重視騎射比賽（譬如：木蘭秋獮），這也是清朝皇帝為了保持本民族特質而採取的一種方式。此外，八旗制度功能隨著時間而有所轉變，從原有之軍事功能，加入了戶政、財政以及司法的功能。

第二、作者主張清朝統治的事實對現代中國的影響在於滿洲人統治中國期間，在「疆域」與「多民族性」兩方面所呈現出來的特點，都為後來的中國政權所繼承。在疆域方面，清朝將地理上屬於亞洲內陸的許多地區，都編入帝國的版圖，此為 1912 年以後的中國政權所接收；而且，滿洲人更將漢人傳統以長城劃分的內、外統一為一體，使「中國」的概念得以重新定義。在多民族性方面，滿洲統治者所標榜的「滿漢一體」或「五族一體」，也為後來的中國政權所採用。舉例而言，乾隆皇帝所編的字典—《五體清文鑑》，是用滿文、蒙文、漢文、藏文、維吾爾文等五種語言並呈的方式所寫成的，顯示出清帝國的多元性，以及「五族一體」的概念，而且這個概念也被孫中山所提倡之「五族共和」的口號所繼承。此外，在清朝的統治下，促使由各個不同民族所組成的「中華民族」一

詞，可以與「曾經過去是清朝疆域內的人們」同義。（頁 355-361）

第三、作者反對「滿族漢化」的觀點，他認為討論滿族漢化與否的問題時，應該從兩方面來看，一方面雖然清朝統治者不僅接受漢族的統治標準與儒家正統，但另一方面卻也保持著滿洲人與漢族之間的差異，清楚劃分了滿漢之間的界線。歐氏從以下三個角度來論證其反對「滿族漢化」觀點的理由：（一）他以乾隆皇帝下令用滿、蒙、漢、藏以及維吾爾文撰寫的《五體清文鑑》為例，強調清帝國的多元性。他認為滿洲人在入關以前，所統治的就是一個多文化的區域，滿洲統治者在這種背景之下，並未試圖去改變這些主要族群的文化。（二）歐氏以為滿洲統治者並不是真的以儒家文化為治國的思想，而是以此為吸引漢人的手段，讓漢人感覺到滿洲人已經漢化進而加以接納。他在書中點出了滿洲統治者「兩面人」的性質，他說：「在漢人之中的公開場合，他們經常戴上儒家的面孔，聲稱公平的對待滿漢。然而，正如我們所看到的，他們『私下的』思想，就是一個非常不同的事了，更不用去提實際所運作之事。」（頁 347）（三）歐氏特別將注意力放在八旗內部的差異、滿城以及「滿漢一體」等問題上，從而強調滿族雖然採用中華文化，但這並不同於漢化。就八旗內部的差異而論，歐氏認為儘管八旗滿洲、八旗蒙古與八旗漢軍皆被視作「旗人」，但是他們之間的差別卻始終存在。他在書中提到：「無論是八旗蒙古或是八旗漢軍，都沒有完全與八旗滿洲融合在一起。」（頁 73）而且，清廷曾於十八世紀強迫八旗漢軍出旗為民，歐氏認為此舉等於是把滿洲人由征服民族變成一種職業民族，將制度性因素融入了認同中，從而創立了一條新的「滿洲之道」。從滿城來說，歐氏主張滿洲統治者為了確保滿洲人的本民族特質，在全國設立了駐防地，實施滿漢分離。他於書中說：「作為文化與制度差異的叉點（nodes），滿城是清朝重新組成其滿族族群特質的場所。」（頁 90）就「滿漢一體」的問題而言，歐氏指出：「滿漢平等是個迷」，（頁 214）因為滿

洲人住在獨立的滿城之中，而且在仕途上也較漢人有優勢，經常得到經濟上的支助，享有某種法律上的特權，歐氏認為這些都與統治者所倡導之「滿漢一體」的概念相違背，所以「滿漢一體」是一種塑造出來的想像。

第四、作者不贊成滿洲人到了晚清才有「族群性」的說法。他認為早在滿洲人入關以前，皇太極就已經警告滿洲人，如欲成大業，就不可以放棄自己的語言。到了天聰十年（1636），皇太極又下諭：「恐日後子孫忘舊制，廢騎射，以效漢俗，故常切此慮爾。」爾後，乾隆皇帝在強調「滿洲之道」時，也重申了皇太極的警告，並將其天聰十年的上諭立碑於御園、侍衛教場與八旗教場等地方。所以在歐氏看來，滿洲人早在天聰時期（1627-1636年）就已經出現「族群性」了。

歐立德的看法頗有其特出之處，然而，本書仍然有一些可以略做補充與進一步探討的地方。第一、就滿洲人漢化與否的爭論而言，歐立德反對「滿族漢化」的觀點，他認為討論滿族漢化與否的問題時，應該從兩方面來看，一方面清朝統治者不僅接受漢族的統治標準與儒家正統，另一方面也保持著滿族與漢族之間的差異，清楚劃分了滿漢之間的界線。然而，歐立德是從統治者的角度切入探討，著重於帝王意志，忽略了統治者強調「滿洲之道」的同時，八旗子弟依然持續「漢化」的現象。如果把時間往後拉長來看，便可發現一有趣的問題：為什麼儘管乾隆皇帝三令五申強調「滿洲之道」，但乾隆朝以後的八旗子弟卻依然深受漢文化的影響，甚至猶有過之？這種現象該如何做解釋？事實上，無論是討論「漢化」與否，或是維持滿洲特殊性的問題時，應該從整個民族的角度去看，而不能僅著重於皇帝的個人意志。

來自關外的滿洲人，在入關統治中國以後，進入一個以漢人為多數的新社會。那麼，在與漢人社會接觸的過程中，滿洲統治者與一般的八旗兵丁如何受所在環境的影響而發展出不同於本民族傳統的生活方式？滿洲統治者又如何一個以漢人為多數的新環境中繼

續維持其傳統的特質？這是一種滿洲人在兩個不同的時間與空間環境下，所產生的延續和轉化的過程。

入關以後，滿洲人居住在以漢人為多數的地方，易受漢人生活方式的影響。而且，漢人居住的地方大多為農地，如果滿洲人在此繼續維持其騎射的傳統，則很容易踩壞民田，甚至因而必須賠償，所以居住在漢地的滿洲人大多疏於騎射，逐漸接受漢人的生活方式。因此，儘管皇帝三令五申強調「滿洲之道」，要求八旗子弟不論居住於何種環境之下，都必須勤習清語、騎射，維持淳樸的生活方式，但是八旗子弟卻往往敷衍了事。這或許就是皇帝強調「滿洲之道」的同時，八旗子弟依然持續「漢化」的原因。

從另一方面來看，在滿洲人為多數的關外東北地方，受當地環境的影響，居住於該地的八旗子弟較易保持其本民族特質。舉例而言，至清朝中葉，八旗子弟騎射能力普遍衰弱時，東北地方之盛京、吉林、黑龍江三省的八旗兵丁，仍然保有傳統騎射的能力，他們始終是八旗中較為精銳的力量，用他們來不斷補充、替代關內日漸衰敗的八旗兵丁，使整個八旗的戰鬥力延續了相當長的時間。<sup>5</sup>另外，除了保有傳統的騎射能力以外，在黑龍江省南部的呼蘭地區，其旗營檔案，直到咸豐朝末年仍以滿文書寫，<sup>6</sup>而且，在該省西部呼倫貝爾地方，其副都統衙門的檔案，至 1931 年仍然用滿文行文。<sup>7</sup>顯示關外東北地方到了晚清，甚至民國初年仍然也保有書寫滿文的能力。

何炳棣聚焦於滿洲人被漢人同化的結果，強調漢文化對非漢民族的作用力；羅友枝則是站在滿洲統治者的立場，主張「滿洲中心觀」的觀點，認為中國歷史上的非漢民族征服政權，始終存在著抵制漢化的意識。其實，無論是何氏或羅氏的論點，皆言之有據，但

---

<sup>5</sup> 定宜庄，《清代八旗駐防研究》（瀋陽：遼寧民族出版社，2002年），頁203。

<sup>6</sup> 劉小萌，《清代八旗子弟》（瀋陽：遼寧民族出版社，2008年），頁158。

<sup>7</sup> 佟永功，《滿語文與滿文檔案研究》（瀋陽：遼寧民族出版社，2009年），頁71-78。



是因為兩人的角度不同，所以形成了一場沒有交集的對話。<sup>8</sup>歐立德在羅友枝的基礎上，做了更進一步的論述。不過，歐氏依然從皇帝意志的角度切入探討，忽略了環境對八旗子弟的影響，所以仍無法有力反駁「漢化」的觀點。事實上，八旗子弟「漢化」的現象，實為一種「在地化」。所謂「在地化」可以界定為：當外來人口移入新地區時，為了適應當地的環境，必然會有所轉變與調適，進而改變其生活方式。<sup>9</sup>入關之後的八旗子弟，漸漸適應漢地生活環境，因而逐漸「在地化」。對身處漢地的八旗子弟而言，清語、騎射乃日常生活之外的技能，必須額外支出，始能學得，這對他們來

---

<sup>8</sup> 羅友枝與何炳棣關於「漢化」與「滿洲中心觀」的爭論，被王成勉稱為「沒有交集的對話」。詳見王成勉，《胡人漢化與漢人胡化》（嘉義：國立中正大學臺灣人文研究中心，2006年），〈沒有交集的對話—論近年來學界對「滿族漢化」之爭議〉，頁57-81。

<sup>9</sup> 人類學家陳其南在研究清代臺灣漢人社會的發展模式時提出「土著化」的理論。陳氏認為土著化是描述「整個清代來臺漢人由移民社會（immigrant）走向「土著化」（indigenization），變成土著社會（native society）的過程」。他欲討論的是：來自中國大陸的漢人，如何在一個新的移民環境中重建其傳統社會的過程，將探討漢人社會結構在這兩個不同空間和時間環境下所產生的連續和轉化過程。他主張在1683到1895的兩百年中，臺灣的漢人移民社會逐漸從一個邊疆的環境中掙脫出來，成為人口眾多、安全富庶的土著社會。而劃分移民社會與土著社會兩個階段的標準是社會群體構成（social group formation）的認同意識，在前期的「移民社會」中，緣於大陸的祖籍意識扮演著重要的角色；後期的土著化過程則以建立在臺灣本地的地緣和血緣意識做為新的社會群體認同指標。換言之，移民社會是中國大陸傳統社會的連續或延伸，移民社會的性質就是原傳統移植或重建的過程。但是，移民社會在經過一段時間之後，即經土著化過程而轉化為土著社會，其特徵表現在於移民本身對臺灣本土的認同感，不再一味地以大陸祖籍為認同標準。至於用來確定這種變遷方向的指標則是：祖籍人群械鬥由極盛而趨於減少，同時本地寺廟的信仰則形成跨越祖籍人群的祭祀圈；宗族的活動則由前期以返回唐山祭祖的方式漸漸變為在臺立嗣獨立奉祀。（參見陳其南，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1989年），頁92、156-158、178）「土著化」與滿洲人入關以後所面臨的情況有些雷同。不過，就滿洲人的主體意識來說，他們是很不願意變成土著的。舉例而言，即使到了清末，像毓朗這樣的滿洲權貴，對地方上的漢人還是以「土人」稱呼，可見其族群意識之強烈。（詳見毓盈，《述德筆記》，見莊建平編《稗海精粹：民初政壇百態》（成都：四川人民出版社，1999年），頁198-199）因此，本文不用「土著化」一詞，而改以「在地化」稱之。本文「在地化」的觀點，實受吳志鏗老師的啟發，特此感謝。

說並不容易。因此，儘管滿洲統治者三令五申，透過嚴懲、重賞等方式雙管齊下，強調「滿洲之道」，卻仍然無法挽回滿洲人日漸「在地化」的趨勢。相反的，對居住在關外東北地方的八旗子弟而言，清語、騎射本為生活之基本必備技能，故較能保持其本民族特質。由此觀之，在上位的皇帝出於維護「旗人根本」的動機，<sup>10</sup>不斷地強調清語、騎射以及維持淳樸風尚的重要性，從文化、精神上肯定滿洲文化，藉以激發其族群意識，發揮護衛滿洲政權的作用。<sup>11</sup>然而，八旗子弟在選擇生活方式時，仍是深受環境的影響，而不是由皇帝的主觀願望與權力來決定的，所以與帝王意志的關係較小。如此一來，或許就可以解釋儘管皇帝三令五申強調「滿洲之道」，但是八旗子弟卻仍然深受漢文化影響的現象，另外還可彌補「滿洲中心觀」的不足之處。

第二、本書第七章主要在探討十八世紀滿洲人對於騎射、淳樸的生活習慣、滿語等傳統的逐漸退化，並分析了清廷挽救這種現象所做的種種努力。然而，歐立德似乎忽略了一件事情，歐氏自己於書中認為「滿洲之道」包括姓名在內，但是他在書中僅將重點置於國語和騎射，並未論及名字的轉變，殊為可惜。事實上，滿洲人的名字在十八世紀發生了轉變，乾隆皇帝對此也採取了一些相應之道，文敏於乾隆二十五年（1760）將成安、玉麟等滿洲名字照漢人的方式單字繕寫具奏，對此，乾隆皇帝頒布諭旨：「滿洲等名字，理宜連寫，毋得單字繕寫。…如有復行單寫者治罪。」<sup>12</sup>並於同年

<sup>10</sup> 乾隆皇帝曾云：「姓氏乃旗人根本，甚關緊要。今若不整頓，必致各忘本姓而不知。」《清實錄·高宗純皇帝實錄》（北京：中華書局，1986年），卷614，頁21b-22a，乾隆二十五年年六月上甲申條。道光皇帝也曾說：「清語騎射為旗人根本。」《清實錄·宣宗成皇帝實錄》（北京：中華書局，1986年），卷143，頁25b，道光八年九月下甲子條。

<sup>11</sup> 吳志鏗，〈清代前期滿洲本位政策的擬訂與調整〉，《臺灣師大歷史學報》，22（臺北，1994.6），頁106-107。

<sup>12</sup> 清·托津等奉敕纂，《欽定大清會典事例（嘉慶朝）》（臺北：文海出版社，1991年），卷1，〈宗人府〉，頁5b；《清實錄·高宗純皇帝實錄》，卷614，頁27b-28a，乾隆二十五年六月上丙戌條。

申明：「姓氏乃旗人根本，甚關緊要。」<sup>13</sup>再者，八旗子弟名字受漢人命名方式的影響還表現在將名字的首字，父子相傳，漸成漢姓。例如：乾隆三十二年（1767），吏部帶領引見的人員中，有一人名叫滿吉善，為滿保的兒子，滿吉善以父名的首字為姓，名為吉善。對此，乾隆皇帝批評：「吉善乃係覺羅，甚屬尊貴，吉善竟不以覺羅為尊，以滿為姓，照依漢人起名，是何道理？」所以他將滿吉善的名字改為吉善，並下令宗人府遍查宗室子弟，如有類似情形，「俱行更改」。<sup>14</sup>乾隆皇帝之所以在滿洲人名字的問題上如此注意，其目的之一即在於劃清滿洲人與漢人的界限，強調自己民族的特質。因此，除了歐立德討論的滿語、騎射之外，或許也可以將皇帝重視滿洲人姓名視為維護「滿洲之道」的方式之一。

第三、就書名來看，本書似乎是以整個清代為討論的範圍，不過，實際上僅論及從皇太極開始，一直到雍正皇帝與乾隆皇帝所提倡的「滿洲之道」，對嘉慶朝以後的發展幾乎沒有討論。事實上，在嘉慶與道光兩朝，八旗子弟對本民族的傳統文化、習俗日趨淡薄，尤其表現在滿文、騎射、命名以及服飾等方面。就滿文而論，此時期八旗子弟的滿文能力下降，對滿文日漸生疏。舉例而言，嘉慶十八年（1813）夏至，嘉慶皇帝傳諭宗人府知會慶郡王永璘前往視牲，但永璘於視牲之日並未到視牲所視牲，後經軍機大臣奉旨詢問，才知道永璘因為「清文生疏」的關係，在接到宗人府知會時，將滿文的「視牲」誤認作「陪祀」，最後被處以「罰郡王俸一年」的處罰。<sup>15</sup>此外，八旗子弟滿文能力的下降也表現在參加翻譯考試的人數和素質上。以嘉慶二十四年（1819）為例，這年四月舉行宗室翻譯會試，由於宗室子弟「平時惟習漢文，竟不以翻譯為先務」，所以這年參加考試的人數僅有九人，致使嘉慶皇帝規定：如

---

<sup>13</sup> 《清實錄·高宗純皇帝實錄》，卷614，頁23a，乾隆二十五年六月上甲申條。

<sup>14</sup> 清·托津等奉敕纂，《欽定大清會典事例（嘉慶朝）》，卷1，〈宗人府〉，頁5b-6a。

<sup>15</sup> 《清實錄·仁宗睿皇帝實錄》（北京：中華書局，1986年），卷269，頁15b-16a，嘉慶十八年五月丙戌條。

果下次參加翻譯會試的人數不足九人，「著停止入場」。<sup>16</sup>道光年間（1821-1850），翻譯考試的狀況並未改善。道光八年（1828）的翻譯鄉試，八旗滿洲參加應試者僅一百三十餘人，八旗蒙古二十餘人，這與乾隆年間（1736-1795）的參加人數相較之下，「多寡懸殊」。複試時，亦只有八名八旗滿洲中試。而且，在這八人當中，尚有「文理欠通、錯誤太甚者四名」，使道光皇帝相當洩氣。<sup>17</sup>七年後，道光皇帝於道光十五年（1835）命內閣舉行翻譯考試，其結果卻是：翻譯通順、能翻但有錯誤者，不過十分之三、四，不能落筆者，竟然超過一半。<sup>18</sup>

就騎射而言，嘉慶朝以降，八旗子弟的騎射技能不如順、康、雍三朝，不僅一般士兵的箭法不佳，就連前鋒、護軍等重要軍種的騎射技能，亦有廢棄之勢。舉例來說，嘉慶十六年（1811）七月，嘉慶皇帝諭稱：「射步靶之前鋒、侍衛、護軍、參領等，中箭人數甚屬寥寥。」<sup>19</sup>兩年以後，嘉慶皇帝再次感嘆：「左右兩翼前鋒章京內，竟無一人中三箭者，正黃、正紅、正藍三旗護軍參領內，中三箭者僅有一人」。<sup>20</sup>再者，滿洲人入關以後，八旗子弟開始崇尚文學，怠於武事，逐漸形成一股「文弱」的趨勢。<sup>21</sup>到了道光朝，這種趨勢更加明顯。舉例而言，道光十三年（1833），吉林三廳士紳捐資奏請建立考棚，但是道光皇帝認為如果八旗子弟「專以讀書應試為能」，必將「輕視弓馬，怠荒武備」，使「弓馬轉致軟弱」，所以下令「不准行」，並告誡臣工仍應以「嫻習騎射」為當務之急。<sup>22</sup>

從命名來看，滿洲子弟命名時，不准用三個字，而只能用兩個

<sup>16</sup> 《清實錄·仁宗睿皇帝實錄》，卷356，頁5a-5b，嘉慶二十四年四月丁丑條。

<sup>17</sup> 《清實錄·宣宗成皇帝實錄》，卷143，頁28b-29b，道光八年九月下甲子條。

<sup>18</sup> 《清實錄·宣宗成皇帝實錄》，卷267，頁29a-29b，道光十五年六月丙辰條。

<sup>19</sup> 《清實錄·仁宗睿皇帝實錄》，卷246，頁6a，嘉慶十六年七月壬午條。

<sup>20</sup> 《清實錄·仁宗睿皇帝實錄》，卷271，頁24b，嘉慶十八年七月丁丑條。

<sup>21</sup> 滕紹箴，《清代八旗子弟》（北京：中國華僑出版公司，1989年），頁224。

<sup>22</sup> 《清實錄·宣宗成皇帝實錄》，卷247，頁4b-5b，道光十三年十二月下丙辰條。

字命名，如果使用成語則不拘字數。<sup>23</sup>但是，在漢人命名文化的影響下，不遵守規定的八旗子弟甚多。嘉慶皇帝就曾經指出：宗室中有「取名三字，而不成清語者甚多」，甚至到了「難以枚舉」的地步。<sup>24</sup>另外，嘉、道兩朝的八旗子弟尚有雙名的問題。舉例來說，道光朝的八旗子弟中，就有許多人同時有滿文名字與漢文名字，如：羅阿常又名巴哈蘇（bahasu）、唐連閏又名雙忠（šuwangjung）、祿明又名額希赫布（ilhebu），道光皇帝視此為「惡習」，立即飭令改正。<sup>25</sup>

就服飾而論，嘉慶朝以降，八旗子弟改著漢裝的情形日漸嚴重。嘉慶九年（1804），宮廷選看秀女，單是鑲黃旗漢軍之女，纏足者就有十九人，她們「衣袖寬大，竟如漢人裝飾」，嘉慶皇帝認為造成這現象的原因在於這些八旗漢軍之女「自幼鄉居，是以沾染漢習」。<sup>26</sup>至道光年間，改服漢裝的八旗子弟中，甚至出現「內務府漢軍及屯居漢軍旗人，具所不免」的情形。<sup>27</sup>

由上可知，在嘉慶與道光兩朝，八旗子弟對滿文、騎射、命名及服飾等本民族傳統的文化日趨淡薄。那麼，面對這種情況，滿洲統治者在十九世紀以後是否有繼續強調「滿洲之道」？如果有，其做法又如何？再者，與清朝前期相較之下，「滿洲之道」在十九世紀以後是否有所轉變？尤其是到了清末，面對前所未有的變局，「滿洲之道」又該往何處去？儘管歐立德於本書中並未討論，但這些應是值得進一步研討的問題。

第四、關於滿洲人的起源，歐立德在「八旗與滿洲源流」一章中指出，根據三仙女傳說的故事，滿洲人起源於長白山。然而，國立故宮博物院所藏之《滿文原檔》記載了天聰九年（1635）五月初

<sup>23</sup> 滕紹箴，《清代八旗子弟》，頁238。此處的「成語」是指滿洲人既有的名字，如：多爾袞、費英東等。

<sup>24</sup> 《清實錄·仁宗睿皇帝實錄》，卷293，頁3b，嘉慶十九年七月辛卯條。

<sup>25</sup> 《清實錄·宣宗成皇帝實錄》，卷315，頁21b-22a，道光十八年十月辛卯條。

<sup>26</sup> 《清實錄·仁宗睿皇帝實錄》，卷126，頁10b-11b，嘉慶九年二月丁卯條。

<sup>27</sup> 《清實錄·宣宗成皇帝實錄》，卷316，頁37a，道光十八年十一月丁卯條。

六日，皇太極出征同屬於滿洲的東海虎爾哈（hūrha）部時，黑龍江降將穆克什克（muksike）所述三仙女傳說的一段話，其漢文翻譯如下：

我的祖父世代於布庫里山山腳下之布勒瑚里湖度日。我們的地方沒有書籍檔冊，古時候的生活輾轉傳說，三仙女恩古倫、正古倫、佛庫倫來這布勒瑚里湖沐浴，最小的仙女佛庫倫得到了神鵲拿來的朱果，啣於口，進入了咽喉中，遂有了身孕，生了布庫里雍順，這族即為滿洲國。…我生了二個孩子以後，就由布勒瑚里湖移往黑龍江名為那爾渾的地方居住。<sup>28</sup>

<sup>28</sup> 《滿文原檔》不是重鈔本，而是各種鈔本所根據的原件，原貯藏於內閣大庫，1945年文物南遷以後，由國立故宮博物院保存，並於1969年影印出版，題為《舊滿洲檔》。然而，印《舊滿洲檔》時，由於當時廠商並無出版滿文檔案的經驗，印刷粗糙，頗多疏漏，且鈴印處滿文因影印製版後轉成墨色，無從辨識。因此，為了彌補疏漏，國立故宮博物院遂於2006年將這批檔案重印出版。本文所引用的即為重印出版的《滿文原檔》。參見莊吉發，《清史論集》（十六）（臺北：文史哲出版社，2006年），〈文獻足徵—《滿文原檔》的由來及其史料價值〉，頁8-16。本文所引用的即為重印出版的《滿文原檔》。馮明珠主編，《滿文原檔》（臺北：沉香企業社，2006年），第9冊，頁162。滿文原件轉寫成羅馬拼音並注漢文如下：

「mini mafa ama jalan halame bukūri alin i dade bulhuri omode banjiha.meni  
我的 祖父 父 世 代 布庫里 山 的 麓 布勒瑚里 於 湖 過 生活 我們的  
bade bithe dangse aku.julgei banjiha be ulan ulan i gisureme jihengge tere  
地方 書 檔子 沒有 從前 的 生活 把 轉 傳 的 說 來 的 這  
bulhuri omode abkai ilan sargan jui enggūlen,jenggūlen,fekūlen ebišeme jifi  
布勒瑚里 於 湖 天 的 三 女 子 恩古倫 正古倫 佛庫倫 沐浴 來 了 (後)  
enduri saksaha benjihe fulgiyan tubihe be fiyanggū sargan jui,fekūlen bahafi  
神 鵲 拿 來 的 紅 的 果 子 把 少 的 女 子 佛庫倫 得 了 (後)  
anggade ašufi bilgade dosifi beye de ofi bokori yongšon be banjiha.tere  
於 口 啣 著 (後) 於 候 進 入 (後) 有 孕 (後) 布庫里 雍順 把 生 了 這  
hūncihin manju gurun inu.....minde juwe jui banjiha manggi,tere bulhuri omoci  
族 滿洲 國 是 於 我 二 子 生 了 以 後 這 布勒瑚里 自 湖  
gūrime genefi sahaliyan ulai narhūn gebungge bade tehe bihe seme alaha.」  
移 去 了 (後) 黑 色 江 那 爾 渾 名 叫 地 方 居 住 了 曾 經 如 此 告 訴 了

由這段記載可知，滿洲人三仙女的神話故事，最早起源於黑龍江流域的布庫里（bukūri）山腳下，黑龍江兩岸才是女真人的發祥地，<sup>29</sup>而非歐立德所認為的長白山。松村潤〈滿洲始祖傳說研究〉一文就指出：虎爾哈部位於黑龍江城東南邊大約一百里的地方，就是在黑龍江北岸地區所謂江東六十四屯一帶的地方，所以穆克什克所述布庫里雍順發祥地布庫里山及布勒瑚里湖應該就在這裡。<sup>30</sup>李治亭〈關於三仙女傳說的歷史考察〉一文亦主張穆克什克所說的神話，是黑龍江自古以來的傳說，這表明神話最早起源於黑龍江流域，黑龍江兩岸才是女真人的發源地，神話就產生於此。<sup>31</sup>建州女真長久以來即以長白山為聖地，清朝官方遂刻意將長白山作為三仙女故事的發源地，至康熙皇帝調查長白山後，便確定清朝先世發祥於聖地長白山的位置。事實上，以長白山作為滿洲祖宗發祥地之說法是晚出的，把原在黑龍江地區女真人流傳的神話，改為發源於長白山一帶的說法，是女真人由北向南逐漸遷徙的結果。<sup>32</sup>歐立德自己相當強調滿文史料的重要性，但是他在討論滿洲人的起源時，卻引用二手研究而未查證《滿文原檔》，殊為可惜。

儘管本文提出了上述意見，但無損本書的學術價值與貢獻。首先，歐立德強調滿文檔案的重要性與閱讀滿文的能力，他呼籲清史研究者不可以只依靠漢文翻譯的檔案，而是應該直接使用滿文檔案；他自己在書中即援引了相當豐富的滿文史料，並運用族群理論，重新探討了清朝的歷史。其次，本書對於滿洲人如何以少數人口達到如此成就，以及清朝統治對現代中國有何影響等問題，提供一個相當具有說服力的解釋，促使當代學者重新思考滿洲人統治成

---

<sup>29</sup> 莊吉發，〈文獻足徵—《滿文原檔》與清史研究〉，收入莊吉發，《清史論集》（一）（臺北：文史哲出版社，1997年），頁58-62。

<sup>30</sup> 松村潤，〈滿洲始祖傳說研究〉，《故宮文獻》，3：1（臺北，1971.12），頁51-57。

<sup>31</sup> 李治亭，〈關於三仙女傳說的歷史考察〉，《吉林大學社會科學學報》，2（吉林，1985.3），頁73-77。

<sup>32</sup> 莊吉發，〈文獻足徵—《滿文原檔》與清史研究〉，頁58-62。

功的原因。<sup>33</sup>再次，長期以來，受到革命史觀的影響，研究者往往站在漢族的本位立場來探研清朝歷史，認為清朝統治能長達二百六十八年的原因在於滿洲統治者的漢化。不過，歐立德並非漢人，沒有這種歷史包袱，所以能以一較為新穎的視角來檢視清朝的統治。他批判了傳統「滿族漢化」的觀點，從而重新省視滿洲人的族群認同問題，為有志於從事清史的研究者開闢了一條新途徑。肯特·蓋（Kent Guy）在“*The Journal of Asian Studies*”發表“Who Were the Manchus?”一文中，將本書列為清史與滿族史研究不可或缺的重要著作之一，正是顯示出對本書的高度肯定。<sup>34</sup>由此可見，儘管本書有著一些不可避免的缺失，但它仍有被再三研讀與討論的必要，且能啟引讀者更進一步的深思與回響。

---

<sup>33</sup> 例如：葉高樹，〈「參漢酌金」：清朝統治中國成功原因的再思考〉，《臺灣師大歷史學報》，36（臺北，2006.12），頁153-192；孫靜，〈「滿洲」民族共同體形成歷程〉（瀋陽：遼寧民族出版社，2008年）。

<sup>34</sup> 其他幾本為：Pamela Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. California: University of California Press, 1999；Evelyn Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. California: University of California Press, 1998；Edward M. Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*. Washington: University of Washington Press, 2000. 詳見 R. Kent Guy, “Who Were the Manchus?” *The Journal of Asian Studies*, 61:1 (February, 2002), p. 152.