

誰是滿洲人？

——西方近年滿洲史研究評述

張瑞威

香港中文大學歷史系

提要

本文評介羅友枝（Evelyn S. Rawski）、柯嬌燕（Pamela K. Crossley）、路康樂（Edward Rhoads）、歐立德（Mark C. Elliott）等四名西方學者近年出版的滿洲史研究著作，指出近年西方學界研究清朝歷史時，開始放棄流行已久的「漢化」觀點，而正視清朝對於不同地區與不同族群採取不同統治策略的現實，探討清朝作為一個「帝國」的成功原因。另外，西方學界研究滿洲人身份認同時，也把重點從客觀的界定轉到主觀的建構，並探討滿洲人的身份認同如何在特殊的歷史條件或迫切的政治需要下出現變化。

關鍵詞：滿洲、身份認同、清朝

張瑞威，香港中文大學歷史系，香港新界沙田，電郵：swcheung@arts.cuhk.edu.hk。

作者衷心感激兩位匿名評審人的寶貴意見，他們的建議，令作者在修改文稿時對問題有更清晰的了解和方向。

一、引言

2002年，美國學術期刊《亞洲研究學刊》（*The Journal of Asian Studies*）的編輯曾分別邀請R. Kent Guy和Sudipta Sen對羅友枝（Evelyn S. Rawski）的《最後的帝君：清帝國體制的社會史》¹、柯嬌燕（Pamela K. Crossley）的《矇矓的影像：清帝國意識形態中的歷史與身份認同》²、路康樂（Edward Rhoads）的《滿與漢：清末民初的族群關係與政治權力，1861—1928》³以及歐立德（Mark C. Elliott）的《滿洲舊俗：中華帝國晚期的八旗制度與族群身份》⁴等四本書從不同的角度進行介紹和比較。在該兩篇評述中，Guy和Sen對這四部著作可謂推崇備至，Guy更預期它們勢必將成史學界的「滿學四書」（*The Four Books of Manchu Studies*）。⁵同年定宜莊也在《滿族研究》中對這四位美國學者的研究作扼要介紹，反映了美國近年的滿學研究成果，也同時引起了中國史學界的注意。⁶至於其他學者針對四人個別著作的評論文章，這幾年也見不少。⁷

-
- 1 Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of the Qing Imperial Institution* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998).
 - 2 Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999). 柯嬌燕以“translucent”形容乾隆皇帝的形象，當她用“translucent mirror”時，所強調的是給這面鏡子用以折射影像的「光」：傳統中國皇帝注重以史為鏡，這「史」就是鏡子的光源，代表着某種理想的君主，因此當乾隆皇帝站在這面鏡子前，他的真實形象在鏡中便顯得有點模模糊糊了。相關解釋見是書頁23-24。
 - 3 Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928* (Seattle: University of Washington Press, 2000).
 - 4 Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2001). “The Manchu Way”是歐立德對滿文“*majusai fe doro*”的翻譯，主要是指滿洲人國語和騎射等傳統風俗（見該書頁8-9）。
 - 5 參考R. Kent Guy, “Who were the Manchus? A Review Essay,” *The Journal of Asian Studies*, 61:1 (2002): 151-164; Sudipta Sen, “The New Frontiers of Manchu China and the Historiography of Asian Empires: A Review Essay,” *The Journal of Asian Studies*, 61:1 (2002): 165-177.
 - 6 定宜莊，〈美國學者近年對滿族史與八旗制度史的研究簡述〉，《滿族研究》，2002年，第1期，頁60-63。
 - 7 如王笛書評Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*，《歷史研究》，2002年，第4期，

綜觀近年美國的滿學研究，大體可以分為兩個不同的領域，首先是清朝作為一個大帝國的統治政策，這尤以羅友枝的《最後的帝君：清帝國體制的社會史》和柯嬌燕的《矇矓的影像：清帝國意識形態中的歷史與身份認同》為代表。二人強調，滿清統治者的成功之處，就是不讓自己困守於一個文化框架內。第二個領域集中討論何謂滿漢的問題，是柯嬌燕、路康樂、歐立德三人著作的着力所在。

二、征服王朝

羅友枝和柯嬌燕的出發點，是挑戰由芮瑪麗（Mary C. Wright）在1957年提出並在西方流行了30年的「漢化」觀點。芮瑪麗在其《同治中興：中國保守主義的最後抵抗》（*The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-Chih Restoration, 1862-1874*）中認為，清政府在同治年間（1862-1874）面對着巨大的統治危機，一方面是太平天國之亂，另一方面是英法聯軍之役，使清王朝處於搖搖欲墜的關鍵時刻。可幸的是，同治皇帝能一改以往限制滿漢融合的政策，刻意地令滿漢間的畛域漸趨消失。芮瑪麗指出，這個發展，可從以下數方面觀之：一、同治年間朝廷操用滿語甚至以之為次官方用語的現象幾乎已經消失，滿人自身也不再懂這種語言了；二、關外東北地區逐漸向漢人開放，並建立了漢式的行政組織；三、在朝廷內，漢人能分享比以往更大的權力，他們更在地方政府佔據了最多的高級職位；四、最重要的是，區分滿漢的最大標籤「八旗」在1865年被取締，嗣後各類旗人有願意離開滿營出外謀生者，准由該都統給照前往，其願入民籍者，即編入該地方民籍，歸州縣地方官員管理。既然滿漢間畛域之分消失，滿、漢的文化標籤已經不重要，漢士大夫因而比以前更加支持朝廷，於是出現了同治皇帝的「中興」政治，對內不但成功平服叛亂，對外更應付了來自西方的軍事威脅。⁸ 芮瑪麗的理論曾在西方學術界大行其道，成為解釋清中葉政治發展的主要論點。例如，

頁186-188；張瑞威書評Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*，《歷史人類學學刊》，第1卷，第1期（2003年4月），頁173-176；吳昱書評Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*，《歷史人類學學刊》，第2卷，第1期（2004年4月），頁234-236。

8 芮瑪麗著，房德鄰等譯，《同治中興：中國保守主義的最後抵抗（1862-1874）》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁64-72。

受這個觀點影響，何炳棣便在1967年指出，滿清政權的成功在於逐步推行漢化。⁹ 但是對於羅友枝和柯嬌燕來說，芮瑪麗是本着漢族本位來分析問題，並沒有反映歷史事實。

羅友枝和柯嬌燕比較認同並重拾魏特夫（Karl A. Wittfogel）有關征服王朝的論點來看待滿人的身份問題。魏特夫將過去二千多年的中國歷史分為漢人為主導的「典型中國王朝」（typically Chinese dynasties）和非漢人為主導的「征服王朝」（dynasties of conquest）。魏特夫強調我們絕不能以一種「文化吸納論」（absorption theory）來看待這些征服王朝。所謂「文化吸納論」，意即漢人經常能以其高超的文化，同化來自周邊游牧地區的異族統治者。魏特夫開宗明義反對這種觀點，例如他強調清朝皇帝一直很有意識地維持滿洲人的獨特身份，對於漢文化的態度只是基於選擇性地吸收而已，以確保滿人的傳統文化與統治地位得以維持。魏特夫以生物學的「共生關係」（symbiosis）來形容清朝內的滿漢關係，亦即是兩種文化雖然有緊密的接觸，但也共存互動。¹⁰ 羅友枝進一步闡釋這個論點，指出清朝的版圖絕非只有明朝的部份，它還包括蒙古、西藏、新疆和滿人視作老家的東北的龐大帝國，因此很難想象這個帝國政府能以單一的文化政策（即漢文化）來作為帝國的統治方針。在她的著作《最後的帝君》中，羅友枝認為清皇帝是靠着施展不同的宗教儀式，合理地統治帝國內不同的文化體系。¹¹ 柯嬌燕同意這種觀點，並認為在清帝國的歷史中，乾隆皇帝最成功地透過扮演不同的角色而

9 Ping-ti Ho, "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History," *Journal of Asian Studies*, 26:2 (1967): 189-195.

10 Karl A. Wittfogel, "General Introduction," in *History of Chinese Society: Liao (907-1125)*, by Karl A. Wittfogel and Feng Chia-sheng (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1949), 1-35.

11 《最後的帝君》出版前兩年，也即1996年，羅友枝新任美國的亞洲研究協會（Association for Asian Studies）主席，在其就職演說中，已把這個論點概括地介紹，並同時批判了何炳棣的漢化理論。見 Evelyn S. Rawski, "Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History," *The Journal of Asian Studies* 55:4 (1996): 829-850. 這個演說，對西方新一輪的滿學研究來說，極具象徵意義，因為何炳棣的漢化觀點，恰恰就是他在30年前（1967）擔任該會主席時的就職演說所發表的，見上引 Ping-ti Ho, "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History"。對於羅友枝的挑戰，何炳棣在1998年曾作出回應，但只不過是重覆他過去的論點而已。參考何炳棣著，張勉勵譯，〈捍衛漢化：駁伊芙琳·羅斯基之「再觀清代」〉，《清史研究》，2000年，第1期，頁113-120及第3期，頁101-110。

建立起他在帝國內每個領域的政權合法性：他是愛新覺羅氏，也是清太祖努爾哈齊的後裔，並得到薩滿神的庇護，是滿州人的汗；他在天壇祭天，推崇鄭玄，是漢士大夫心目中的儒家「聖王」；他也保護蒙古喇嘛教的傳統，是蒙古人宗教理想中的護法神。眾多的角色合起來後，乾隆皇帝便成了清帝國中的「普世帝君」（universal emperor）。

總括來說，清朝皇帝在相當於今天外蒙、內蒙、西藏、新疆以及中原的廣大地區建立帝國，針對不同的臣民扮演不同的統治者角色，這種統治策略非常有效。正因為清王朝有這樣的統治政策，帝國內便可以存在不同的身份。「滿」「漢」之別愈是清晰，政府也就愈能夠針對他們施展不同的政策。問題是，滿漢之別是甚麼？柯嬌燕、歐立德和路康樂均同意沒有恆久不變的身份內容，這是西方滿學研究的第二個範疇，也是下文將要評述的部份。當然，評述的範圍是整體性的，而非僅僅在所謂「滿學四書」之上。

三、從民族成份到身份認同

以1980年代為起點的西方滿學研究，並不是建立在新的歷史資料之上。事實上，無論是羅友枝、柯嬌燕、路康樂或是歐立德的研究材料，基本上是一般滿學史家耳熟能詳的，不過他們也往往能夠在固有的資料上提出新的看法。譬如朝鮮官員申忠一（1554—1622）所著的《建州紀程圖記》¹²，是反映努爾哈齊時期建州女真部落社會面貌的寶貴資料，早在1956年，王鍾翰便已引用該資料，指出後金已經發展出以農業為主畜牧為副的農業經濟社會。¹³

12 萬曆二十三年（1595），朝鮮為了與建州修好，派遣南部主簿申忠一出使建州。申忠一回國後，將一路所經之地，圖繪成長卷，製成《建州紀程圖記》，送呈國王。這份歷史材料，早在1940年已由朝鮮李仁榮發現和出版，近收入潘喆、孫方明、李鴻彬編，《清入關前史料選輯》，第2冊（北京：中國人民大學出版社，1989），頁427-450。

13 王鍾翰，〈滿族在努爾哈齊時代的社會經濟形態〉，《王鍾翰清史論集》，第1冊（北京：中華書局，2004），頁77。（本文最早發表於《中國民族問題研究集刊》，第6期〔1956年〕，見〈王鍾翰先生著作目錄（1937—1993）〉，載《慶祝王鍾翰先生八十壽辰學術論文集》〔沈陽：遼寧大學出版社，1993〕，頁2。）2001年，大概是作為這份史料的一個補充，刁書仁再就朝鮮《李朝實錄》所記申忠一的建州之行，分析後金建國前的建州女真與朝鮮的關係。參考刁書仁，〈朝鮮使臣所見的建州社會——兼論後金建國前與朝鮮的關係〉，《滿族研究》，2001年，第2期，頁31-37。

1993年，劉小萌使用同一材料，就申忠一記述有關努爾哈齊和其弟弟舒爾哈齊在部落中的社會地位以及接見外國使臣時的排場，指出建州女真部落中的統治模式是以「共管」的方式進行的。但劉氏認為，1609年舒爾哈齊因謀反被誅後，努爾哈齊從此廢除了這種「兩頭政治」，大權獨攬，為汗權的確立掃清了道路。¹⁴ 柯嬌燕利用了同一資料，同意「兩頭政治」是建州女真的傳統統治模式，但她指出努爾哈齊雖在部落內擁有超然的地位，但從沒有企圖破壞這種制度，所以當舒爾哈齊被誅殺後，努爾哈齊隨即提升長子褚英代替舒爾哈齊的地位，成為共管領袖，原本屬於舒爾哈齊的財產也歸入褚英名下。1612年，努爾哈齊又懷疑褚英不軌，將他囚禁，並在三年後將他處死；不過在1621年，努爾哈齊又挑選了兒子代善、莽古爾泰、皇太極以及侄兒阿敏為四大貝勒，每月輪流與他共管國政。¹⁵ 柯嬌燕的分析，不但有助於我們理解努爾哈齊時期的後金政治制度，更使我們對清初順治皇帝時的多爾袞以及康熙皇帝時期的鰲拜這些權臣的出現背景有深一層的體會。

四位美國學者的貢獻，並不止於對史料的重新考析。他們的研究，其實是衝擊學術界對民族成份的固有定義。在這方面，我們以王鍾翰的著作為例子做比較。王鍾翰是中國第一代傑出的滿洲史專家，1938年北平燕京大學畢業，1952年他已開始任中央民族學院研究部主任，前後發表論文過百，而且大部份是滿洲史研究。綜觀其著，卻不難發現部份文章是圍繞民族成份這個主題而作的。這個研究題材，可說是與當時的中國政治互為相關。解放以後，中國政府大力貫徹少數民族政策，在這政策之下，國人可以提出證據，自報民族成份。1957年第一次全國人口普查中，全國即有240多萬滿族人，但事隔30年後，到1987年人口普查時，滿族人口已激增至700萬，增長率超過一倍以上。¹⁶ 值得注意的是，王鍾翰是很清楚當時登記成為滿族的，並非全是清朝時的滿人後裔，他們之中有很大部份其實是原先隸屬八旗漢軍的成

14 劉小萌，〈關於滿族肇興時期「兩頭政治」的撤廢問題〉，載《慶祝王鍾翰先生八十壽辰學術論文集》，頁26-30。

15 Pamela K. Crossley, *The Manchus* (Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1997), 56-65.

16 王鍾翰，〈清代八旗中的滿漢民族成份問題〉，《王鍾翰清史論集》，第1冊，頁168。（本文最早發表於《民族研究》，1990年，第3-4期，見〈王鍾翰先生著作目錄（1937—1993）〉，載《慶祝王鍾翰先生八十壽辰學術論文集》，頁4。）據王鍾翰提供的人口數據，1957年在中國登記成為滿族的人口共240萬，到1978年才得265萬，但4年後，亦即1982年，滿族人口已增長至429萬。（參考王鍾翰，〈國語騎射與滿族的發展〉，《王鍾翰清史論集》，第2冊，頁855-859。）這顯示滿族人口的激烈增

員，甚至是來自皇莊和王莊莊園的漢人壯丁。¹⁷ 不過王氏認為這種情況並不影響滿族作為一個民族。首先，即使在清朝，滿族從來不是一個血親關係的群體，許多漢人已經通過「投充」、「通婚」、「過繼」、「入旗」、「改旗」和「抬旗」等種種途徑，成為八旗滿洲的成員。換言之，從清初開始，八旗滿洲的戶口中已混雜有許多漢人。¹⁸ 其次，也是最重要的，王鍾翰同意民族這一共同體的形成，是基於共同地域、共同語言、共同經濟和共同文化這四個客觀條件。雖然隨着歷史的發展，有大量漢族甚至其他外族加入，但由於他們仍然居住在同一地域，說同一語言（滿語），有同一文化和經濟，不損害他們作為滿族這一共同體。不過，有趣的是，即使王鍾翰也發覺，以這四個條件為標準來描述一個民族是存在缺陷的，尤其不足以解釋解放後極度漢化的滿族人口，所以他只好說：「雖然這些條件今天早已大部份消失甚至全部消失，它仍能靠共同的民族意識和民族感情來維持。」¹⁹

近年美國的滿學學者在族群身份的問題上，卻從客觀的界定轉到主觀的認知。對羅友枝、柯嬌燕、路康樂和歐立德來說，身份（identity）從來就無所謂對或錯，它是在每個時代的自我界定和被界定過程中產生出來的。正如羅友枝所舉的例子：美國人說英語，並沒有導致他們認同自己是英國人。²⁰ 同樣，即使滿人在清初已經在語言和生活上與漢人相近，但只要他們自我認為和被認為是滿人，他們也就是滿人。這個界定，無疑解決了解放後滿族在民族成份上出現的矛盾。

不過，當學者利用身份認同來界定滿人時，他們立即發覺「滿」這個身份並非如民族成份理論下來得自然。相反，它是「主觀」地「人為」而成的，是歷史過程中因應時代需要而出現的產物。其中最好的例子，莫如柯嬌燕對滿族神話的分析。

稍稍讀過滿洲史的學生都很了解滿族的源流是來自一個有關三仙女的神話，根據這神話，愛新覺羅氏的始祖就是三仙女的兒子。關於這個神話，編於順治年間的《清太祖武皇帝實錄》是現存最早的清官方記錄：

長，是在1978年改革開放後人們陸續登記滿族而出現的。這個轉變，據王鍾翰在文中指出，遼寧省官員認為是歸因於他們宣傳之功，使省內許多人陸續填報滿族。

17 王鍾翰，〈清代八旗中的滿漢民族成份問題〉，頁142。

18 王鍾翰，〈清代八旗中的滿漢民族成份問題〉，頁146-163。

19 王鍾翰，〈關於滿族形成中的幾個問題〉，《王鍾翰清史論集》，第1冊，頁124。

20 Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of the Qing Imperial Institution*, 5.

滿洲源流：滿洲原起於長白山之東北布庫里山下一泊名布兒湖裡。初，天降三仙女，浴於泊。長名恩古倫，次名正古倫，三名佛古倫。浴畢上岸，有神鵲，銜一朱果置佛古倫衣上，色甚鮮妍。佛古倫愛之，不忍釋手，遂銜口中。甫著衣，其果入腹中，即感而成孕。告二姊曰：「吾覺腹重，不能同昇，奈何？」二姊曰：「吾等曾服丹藥，諒無死理，此乃天意，俟爾身輕，上昇未晚。」遂別去。佛古倫後生一男，後爾長成，母告子曰：「天生汝，實為汝為夷國主，可往彼處，將所生緣由一一詳說。」乃與一舟，順水去即其地也。言訖，忽不見。其子乘舟順流而下，至於人居之處，登岸折柳條為坐具，似椅形，獨踞其上。彼時長白山東南鰲莫惠鰲朵里內有三姓夷酋爭長，終日互相殺傷，適一人來取水，見其子舉止奇異，相貌非常，回至爭鬥之處，告眾曰：「汝等無爭，我於取水處遇一奇男子，非凡人也，想天不虛生此人，盡往觀之。」三酋長聞言，罷戰同眾往觀。及見，果非常人，異而詰之，達曰：「我乃天女佛古倫所生，姓愛新覺羅，名布庫里英雄，大降我定汝等之亂。」因將母所囑之言詳告之。眾皆驚曰：「此人不可使之徒行。」遂相插手為輿，擁捧而回，三酋長息爭，其奉布庫里英雄為主，以百里女妻之，其國定號滿洲，乃其始祖也。²¹

對王鍾翰來說，《清太祖武皇帝實錄》中記載的三仙女雖然是一個富有濃厚神秘色彩的神話傳說，但它卻如實地反映出滿族興起初期的一些客觀事實，並估計布庫里英雄就是元末明初建州左衛都指揮使猛哥帖木兒，也是努爾哈齊的十世祖。不過這個解釋存在一個問題，就是猛哥帖木兒的勢力在長白山，而布庫里英雄卻起源「長白山之東北布庫里山」，於是經過一番考證，王氏認為布庫里山應就是長白山。²²

似乎對於柯嬌燕來說，神話的重點不在於它是否顯示「客觀事實」，而

21 《清太祖武皇帝實錄》，載《續修四庫全書》，第368冊，頁1上-2下。雖然皇太極天聰年間開始編纂太祖實錄，但據松村潤的考證，這部歷史學者所謂的《太祖太后實錄》現已不存在了。不過入關後，在順治年間，朝廷曾對《太祖太后實錄》進行過修訂，成《太祖武皇帝實錄》，是現存最早版本。至於現行的《太祖高皇帝實錄》，則是雍正皇帝下令重修，而在乾隆四年（1739）十二月告成的。參考松村潤，〈清太祖武皇帝實錄考〉，載《慶祝王鍾翰先生八十壽辰學術論文集》，頁39-51。

22 王鍾翰，〈滿族先世的發祥地問題〉，《王鍾翰清史論集》，第1冊，頁17-40。

是它所發揮的力量。所以，柯嬌燕的首要問題是神話出現的時間，以及這個神話與社會的關係。柯嬌燕認為三仙女神話的出現，正好配合皇太極要征討黑龍江（阿穆爾河）東南的部落，並將這些部落的部民收編入八旗的行動。柯嬌燕指出，布庫里是黑龍江地區的聖山，所以布庫里英雄不是一個人，而是這個山的神靈；她又從搜集得來的民間故事中，指出故事中的三仙女也是流行於這個地域的神祇。²³ 因此她的結論是，在征討黑龍江流域之前，皇太極已經以猛哥帖木兒後裔的身份統治長白山一帶的部落，爲了再進一步有效統治黑龍江一帶的北方部落，遂將該地區的神話附會到自己的祖先世系之上。於是，清朝官方的神話版本遂出現了長白山和布庫里山兩個聖山這些不協調的內容。²⁴

柯嬌燕的論點，並不是沒有證據支持的，皇太極時期的《天聰九年檔》五月六日條有以下的敘述：

初六日，率兵往征黑龍江方向虎爾哈部之諸大臣，攜招服之諸頭人及優秀者謁見汗……此次軍中招服之名穆克西科者告曰：「吾之父祖世代生活於布庫里山下布勒霍里湖。吾之地方未有檔冊，古時生活情形全賴世代傳說流傳至今。彼布勒霍里湖有天女三人——恩庫倫、哲庫倫、佛庫倫前來沐浴，時有一鵲銜朱果一，為三女中最小者佛庫倫得之，含於口中吞下，遂有身孕，生布庫里雍順。²⁵ 其同族即滿洲部是也。布勒霍里湖周百里，距黑龍江一百二、三十里。吾生育二子後即遷離彼布勒霍里湖，前往黑龍江名為那爾琿地方居住。」此次征戰，視各自功第大小分別升授諸將。²⁶

這段敘述顯示出滿人的三仙女傳說，其實最早是聽自從黑龍江地區來的降

23 三仙女似乎是掌管這個地區人間疾病的女神，即使在1957年，內蒙古鄂倫春地區仍然流傳三仙女下凡治病的故事。見《鄂倫春族民間故事選》（上海：上海文藝出版社，1988），頁20-21。

24 Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, 196-205.

25 這裡的布庫里雍順，等同於《清太祖武皇帝實錄》的布庫里英雄，因為「雍順」來自蒙古語 *baghatur*，也即漢文中「英雄」的意思。見 Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, 201。

26 關嘉祿、佟永功、關照宏編，《天聰九年檔》（天津：天津古籍出版社，1987），頁

兵。值得注意的是，文中在敘述布庫里雍順的事蹟後，即說「其同族即滿洲部是也」，而在五個月後，皇太極便發出了這樣的命令：

〔十三日〕是日，汗曰：「我國之名原有滿洲、哈達、烏拉、葉赫、輝發等，其無知之人稱之為諸申。諸申之謂者，乃席北超墨爾根族人也，實與我何干？嗣後凡人皆須稱我國原滿洲之名，倘仍有以稱諸申為稱者必罪之。」²⁷

從兩段記錄來看，筆者認為，「滿洲」很有可能曾是黑龍江流域一個部落的名稱，而正當後金的勢力向黑龍江伸展的時候，皇太極為着政治的需要，禁止使用「諸申」（漢譯「女真」）的稱號，而將國人的名稱改稱「滿洲」。這個改稱，也正好配合這個新興政權採用布庫里英雄作為其始祖，以增強它在該地區的統治合法性的做法。柯嬌燕認為後者的轉變也有可能是發生在皇太極時期，但缺乏史料支持。²⁸ 筆者認為，這個轉變最遲應在順治年間，因為前述的《清太祖武皇帝實錄》已經清楚表達這個意思，而這部實錄就是在順治年間修成的。

總的來說，即使「滿」的名稱很早已出現，但作為皇太極政權下的「諸申」的意思，則是1635年才出現的事情。而且這個身份的出現，是被「建構」出來的。

四、從文化、種族到族群

若「滿」是一種主觀的身份界定，那麼決定「滿」這種身份的條件便很有可能隨着政治現實和社會觀念的轉變而更新。在這個前提下，柯嬌燕把滿洲人的身份認同分為三個不同的發展階段。她認為，滿人在17世紀只具備「文化」（cultural）的意思；但到了18世紀，由於共同祖先的追溯，使他們成為了一個「種族」（race）；到了19世紀中葉開始，當滿人逐漸受到主流社會的排斥，滿人內部出現了「族群意識」（ethnic consciousness），而

55-56。

27 關嘉祿、佟永功、關照宏編，《天聰九年檔》，頁129。

28 Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, 196-205.

到這時，滿人的身份才變成一個「族群」（ethnic group）。²⁹ 1990年，她出版《孤軍：三代滿洲人及清世界的終結》（*Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*），主要就是表達這個論點，筆者在以下簡略陳述。³⁰

柯嬌燕強調，最初之時，滿人的身份只是在文化上決定的，與血緣無關。1642年，皇太極將國人進行戶籍登記，建立了「八旗滿州」、「八旗蒙古」和「八旗漢軍」三大戶口系統。在「八旗滿州」這個戶口上登記的人戶就是政府認可的「滿人」。其實「八旗滿洲」的前身是努爾哈齊創立的「八旗」。1601年，他將統治下的女真人編入黃、白、紅、藍四旗中；1616年，再添鑲黃、鑲白、鑲紅、鑲藍四旗，合共八旗。她指出，在努爾哈齊建立八旗的過程中，某人能否被編入旗內當兵，取決於他是否女真；但女真與否，則取決於生活文化，而與血親關係無關。³¹ 柯嬌燕指出，努爾哈齊的八旗是建立在女真聚落亦即「穆昆」之上。定宜莊曾以盛京三佐旗人為例，指出「穆昆」（她將之漢譯作「氏」）乃滿人早期社會的血緣組織³²，但柯嬌燕認為「穆昆」內有部份人雖具血親關係，但整個組織卻與血親無關，它其實是一個「工作單位」，聚合在一起是為着更有效地進行狩獵。由於狩獵行動往往牽涉儀式，於是在這工作單位內的「薩滿」巫師便自然地成為了「穆昆」的首領。正因為「穆昆」不是一個血親組織，故它們之間可以互相吞併，而在吞併的過程中，實力較弱的「穆昆」成員往往會被併入其它「穆昆」群體內，他們也會採用新「穆昆」的名稱作為自己的身份。努爾哈齊在1616年創立八旗，在「旗」下設置「牛彖」作為吸收這些女真「穆昆」的對等單位。

29 Pamela K. Crossley, "Thinking About Ethnicity in Early Modern China," *Late Imperial China* 11:1 (1990): 1-34.

30 Pamela K. Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

31 Pamela K. Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*, 5; Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, 89-90, 185.

32 定宜莊則認為「穆昆」乃滿人早期社會的血緣組織，她也指出在明朝中葉以後，隨着頻繁的遷徙和擴散，從「穆昆」中又發展出更小的血緣單位，即uksun（烏克孫），這是比「穆昆」更為密切的以近親組織，成為女真人最基本的單位。當努爾哈齊在八旗編設之初，就是將「烏克孫」作為整體吸納的。定宜莊等著，《遼東移民中的旗人社會：歷史文獻、人口統計與田野調查》（上海：上海社會科學院出版社，2004），頁175-176。

1642年，皇太極將所有牛彘重編為三大系統：「八旗滿洲」、「八旗蒙古」和「八旗漢軍」，其中被編入「八旗滿洲」的，大部份就是以前以「穆昆」身份參加八旗的女真人，現在則開始稱為滿洲人。³³

柯嬌燕認為，18世紀是滿人的身份由文化決定轉變成種族（race）決定的關鍵時期。值得注意的是，柯嬌燕所謂的「種族」，是血親相關的意思。這種血親相關的滿人身份，形成於以下兩個歷史過程。首先，入關之後的穆昆，逐漸失去傳統的功能，由以往具有狩獵性質的工作單位，變成家庭的代名詞。其次，乾隆皇帝因不滿滿人入關後逐漸失去「國語騎射」的固有生活習慣³⁴，遂立意加強滿人對自己身份的認同。他在1745年命官員編訂《八旗滿洲氏族通譜》，將中央政府承認的所有滿洲「穆昆」，以氏族的方式逐一臚列出來，駐防各地的旗人，若其世系不能上接朝廷確認的這些氏族，就不是滿洲人。1783年，乾隆皇帝敕撰《滿洲源流考》成書，本書將朝廷已經確認的滿洲氏族與12世紀的金朝女真姓氏逐一對應，好讓滿人學習「祖先」的精神傳統。在以上的兩個歷史過程中，滿人的身份逐漸變得血親相關而且具有深厚的歷史和地域淵源。³⁵

柯嬌燕進一步認為，一個群體要成爲一個「族群」（ethnic group），須具備兩個條件。一是邊緣化，她認為無論是ethnicity, ethnic或ethnic groups，它們的字根均是來自希臘文ethnos，原指住在城市外圍的沒有文化的異教徒，尤指那些盜賊和一股股遷移的人口，與今日的gang（黨徒）的意思沒大區別。隨着時代的演變，ethnos也開始帶有血緣的含義，不過即使這樣，ethnos仍然是指那些活在社會邊緣的人群。正因如此，自中古晚期至現代早期，歐洲人以ethnos這個字根衍生的ethnic來稱呼那些既非基督徒也非猶太人的異教者；在現代早期開始，當歐洲相繼出現民族國家的時候，人們又以ethnic groups來指稱那些存在於社會邊緣的群體。二是族群意識（ethnic consciousness）的出現。柯嬌燕認為，到了19世紀中葉，滿人的社區即具有這兩個條件。簡單來說，在19世紀開始，清廷愈來愈把各地駐防的旗人視作政府的財政包袱，在入不敷支的形勢下，它開始削減在這方面的支出，例如

33 Pamela K. Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*, 34-35.

34 有關這方面的敘述，也可參考王鍾翰，〈國語騎射與滿族的發展〉，《王鍾翰清史論集》，第2冊，頁846-859。

35 Pamela K. Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*, 37.

在1852年，朝廷已批准東北以外的旗地自由買賣，這個法令可以令政府徵收多一點田賦，但意味政府已經放棄了保障旗人生活的責任；1860年，深受太平軍打擊的朝廷開始無力支付部份旗兵的薪俸；1862年朝廷削減駐防經費，使一般旗兵的薪俸大幅下跌至僅可維持兩夫妻的基本食用；同年取消滿人科舉考試中的滿文翻譯部份；到1865年朝廷甚至開始容許旗人離開滿營出外謀生，下令其願入民籍者，即編入該地方民籍，歸州縣地方官員管理。柯嬌燕認為，1865年法令的重要性，在於滿人的身份再不是由朝廷授予的，而是自己的抉擇。當然，無論選擇「滿」或「漢」，均要付出很大的精神上和物質上的代價。有部份滿人會脫離旗籍，從此成為漢人；但也有很多滿人選擇繼續以往的身份，繼續做滿人。她認為到這個階段，「滿」的族群意識（ethnic consciousness）已經出現，也因而具有族群的身份。³⁶

綜觀柯嬌燕的理論，滿洲人的身份，在最初的階段主要是文化上的，較為單薄。但隨着歷史的發展，在18世紀，滿洲人的身份多了血親的關係，因而增強自身身份的認同。再到19世紀中葉，政治和社會形勢的改變將滿人邊緣化，但與此同時，滿洲人因而激發出了一種族群的意識。當然，這個理論，是建立在柯嬌燕對「族群」的特定理解之上的，所以當歐立德對「族群」採取較寬泛的定義時，便提出不同的觀點。

五、旗人與滿人

歐立德承認「族群」（ethnic group）是一個帶有歷史意義的名詞，不過，他強調，他借用這個人類學家常用的字詞，只是用以說明滿人的身份是歷史建構出來的意思。他着重在這個建構的過程中，滿人是何時發現和如何發現他們與其他族群的不同處，並如何利用這些不同處去達到一些現實上的目的。³⁷ 在這個較為廣泛的定義下，歐立德便不可能同意柯嬌燕所謂滿洲人的族群性（ethnicity）要遲至19世紀中葉才突然出現的理論。³⁸

歐立德指出，「八旗滿洲」編戶時，已經為滿洲人的「身份」訂立了基

36 Pamela K. Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*, 147-161.

37 Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 18-19.

38 Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 34.

本的界線。當八旗制度最初成立的時候，努爾哈齊曾准許部份部落，尤其是那些自願歸誠的部落，編在同一旗下。不過他也特意將許多部落分拆到不同旗下，至少到不同的牛彛單位下，以削弱其原有勢力。因此之故，同一旗中，成員的淵源往往不同。但是，當皇太極在1642年將八旗制度擴充為三大系統的時候，在「八旗滿洲」下的所有來自不同部落的女真人，無論他們有多大的差異，也通通被統整在滿洲這個身份之下，成為滿人。³⁹

滿人的身份內容的建構，包括了神話、歷史、地理、譜系以及文化等各個方面。歐立德認為，重點不在於這些身份特徵是否真實可信，而是在於它們所產生出來的意義。可以肯定，有許多的身份內容，例如以布庫里雍順作為共同的滿族源流，是由皇太極開始進行打造的。但有了共同的身份內容，滿人便成為一個獨特的族群，成為「八旗滿洲」的一份子，這也是他們沒有被編入「八旗蒙古」或「八旗漢軍」的理由。⁴⁰

身份內容並非一成不變的。1644年，清朝統治中國，隨着八旗滿洲分駐各地，滿洲人也在各地的「滿城」居住下來。他們部份的生活習慣因為居住環境的不同而有所改變，例如，被朝廷視為「滿洲舊俗」的「騎射」和「國語」在入關後慢慢地在滿人社區中消失，因為在以農耕為主的漢人社會，騎馬和射箭已非生活必需。另一方面，與漢人接觸機會的增多，也使許多滿人漸用漢語，在此消彼長下，通曉滿語的滿人愈來愈少了。乾隆皇帝曾針對這個問題進行了一連串補救措施，但正如大部份歷史學家所論，始終是徒勞無功。⁴¹

雖然滿人的身份內容在入關後逐漸改變，但歐立德並不同意漢化論。他強調與漢人比較，居住在中國各地滿城中的滿人仍然具有清晰的身份，例如他們崇敬薩滿和具有較長的名字；他們雖說漢話，但往往帶着一種特別的北方口音。至於滿漢婦女的差別則更大，滿洲婦女擁有財產繼承權，在外觀上，除了不纏足外，裝扮和衣飾也與漢人迥異。凡此種種，令歐立德認為，所謂「國語騎射」不過是清廷一直以來對滿人身份的標籤，雖然這個身份標

39 Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 56-63.

40 Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 65-72.

41 Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 275-304；另可參看王鍾翰，〈國語騎射與滿族的發展〉，《王鍾翰清史論集》，第2冊，頁846-859。

籤逐漸失去，但其實並不表示在中國各地的滿洲人缺乏足以代表他們身份的其他標籤。⁴²

在制度上，滿人還具有一種特殊的身份，就是旗人。在居住上，他們定居在滿城，與漢兵漢人分隔；在行政上，旗人也與漢人是屬於不同的官僚管理系統，互不干涉。作為旗人，在清朝是享有特權的，例如在司法上，他們在審訊期間，可以像漢人之具功名者一樣享有優待；在職業上則有所謂「滿缺」，科舉考試內容也較漢人的淺易；即使同樣當官，若父母身故，漢官須要離職27個月服喪，而旗人官員只須100天。除此之外，朝廷更定期給予旗兵及其家人生活物資補助，在清朝初年，僅是這份收入，已足以養活一戶人有餘。⁴³

由於滿人有這種特殊的身份背景，約自18世紀開始，在社會的觀念上，旗人就是滿人。我們須要明白，在實際上，旗人不一定是滿人，他們可以是蒙古或漢軍。但是，由於八旗在本質上是一滿人團體，蒙古八旗和漢軍八旗的出現，其實只是滿洲八旗的擴展，將滿洲八旗的特權擴展至其它團體而已，所以對漢人來說，很容易將旗人等同為滿人。⁴⁴ 歐立德強調，18世紀乾隆皇帝時漢軍「出旗為民」的命令，加速了滿和旗兩個觀念的混淆。他指出，在乾隆年間，滿人人口的增長，令許多滿人已經無法在旗內得到武職，因而不能從政府得到生計資助。為幫助滿人解決生計問題，乾隆皇帝決定從漢軍中騰出旗職給滿人，於是在1742年他諭令非「從龍入關」的漢軍，「如有願改歸原籍者，准其與該處民人一例編入保甲；有不願改入原籍而外省可以居住者，不拘道里遠近，准其前往入籍居住。」1754年，福州旗營內的整體漢軍須出旗為民，或加入漢人的「綠營」，將其空出的職位給閒散滿人擔任，這個措施隨後逐漸伸展至京口、杭州、廣州和西安等駐防八旗；1762年，乾隆皇帝再諭令所有漢軍包括「從龍入關」的漢軍可隨其意願入籍為民。通過這些自願和強迫的措施，令到不少漢軍在乾隆年間被排除於旗外，從而穩固了滿人的八旗身份。在1762年之後，八旗內雖仍有漢軍，但在數目上已大大減少；相反，在滿城中的滿人則大幅增加。於是社會上的漢人便逐

42 Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 235-255, 304.

43 Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 191-207.

44 Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 15.

漸將旗人等同於滿人。一直到清末，滿人的身份標籤就是旗人。⁴⁵

總括歐立德的研究，雖然有與柯嬌燕不同的地方——這主要是由於他對族群的理解，以及對八旗制度的重視——但若找尋他們的相同之處，則都認為滿人身份是被建構出來的，而且這身份的內容不斷改變。

六、民族主義與身份認同

路康樂同意，在清朝，旗人具備一種特殊的身份。他指出，八旗制度起初就是一個多源族群的組織，最早的成員是努爾哈齊所統編的女真人，在皇太極以後，他們稱為滿洲人。但隨着政權的擴張，八旗滿洲也收編了新的成員，他們多是黑龍江河南部流域的部落，在順治和康熙年間與俄羅斯敵對期間收整在八旗滿洲內，包括了蒙古化的通古斯人（如錫伯人），或通古斯化的蒙古人（如達瑚爾人），還有一些朝鮮人，西藏人，甚至俄羅斯人。⁴⁶ 這些新編的「滿人」，在當時稱為「新滿洲」，而早期的滿洲人則被稱為「陳滿洲」。除了滿洲八旗外，整個八旗制度還包含了兩個族群：蒙古八旗和漢軍八旗。雖然八旗在內部是族群多源，但無論成員的自我觀感，或從外方看來，八旗都是一個單一組織。首先，在入關後，八旗成爲一個封閉的組織，成員資格的獲得是依靠血統繼承，而非向外開放。其次，無論成員的文化淵源，或他們在各地的駐防地，與當地的漢人比較，均享有一個由八旗制度而來的共同地位和身份，這使得他們自視和被視爲「旗人」，而相對於「旗人」的就是不在旗的「民」。⁴⁷

與歐立德同樣，路康樂也把滿人的身份視爲一個不斷轉化的過程。本來，滿人只是類似日本德川時代的武士階層，是清帝國下的世襲職業特權等級（hereditary military caste）。王朝規定，八旗官兵每年可從政府得到以貨幣和穀物發放的津貼；遇有婚喪，他們還可以取得額外補助。更重要的是，滿人入仕機會比漢人高，當時在官僚系統內有一些職位是預留給滿人的。但到

45 Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 322-344.

46 Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*, 20; 另可參看王鍾翰，〈關於滿族形成的幾個問題〉，《王鍾翰清史論集》，頁129-130。

47 Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*, 67.

19世紀末，因民族主義的思想湧現，滿人則由一個世襲的職業特權等級轉變成一個族群或種族。⁴⁸

19世紀末中國民族思想的興起，同時激發了漢人排滿之風氣，而針對點就是廢除旗人的特權。有見及此，光緒皇帝在1898年的百日維新運動中下令政府研究如何鼓勵旗人脫離政府的生活資助，出旗並學習從事士農工商四民的行業。此命令在當時旗人社區尤其是在北京引起極大的震動，不過也很快地隨着維新運動的失敗而終結。⁴⁹ 同年，梁啟超在日本創立《清議報》繼續鼓吹「平滿漢之界」，警告滿人的統治只會是暫時性的，若滿人繼續那種不耕而食的生活，那麼在優勝劣敗的種族衝突上，滿清政權終會敗亡。不過梁啟超認為中國當前最大的危機是來自歐洲白人的侵略，因此與其在中國出現種族衝突，滿清政府倒是應立即取消種族的不平等措施，使民族融和以達致血統改良。他認為到那個時候，黃種人便能夠抵抗白種人的侵略，而不致於民族徹底滅亡。⁵⁰ 梁啟超的言論在中國國內也有回響，當時朝野的要求除了訂立憲法外，就是化旗為民，亦即取締駐防八旗及旗民的津貼。路康樂認為，1907年徐錫麟的刺殺行動，促使慈禧太后立即批准了各省駐防八旗在十年後解散的方案。不過慈禧太后在同年逝世，而接任政府的攝政王載灃卻在這個問題上左搖右擺，更加激化了滿漢矛盾。終於，在1911年10月10日，武昌成功起義，叛亂很快便蕩捲全國。⁵¹

路康樂強調，辛亥革命期間，各地排滿的革命黨人所針對的，其實是住在滿城內的旗人。以首義城市武昌為例，這個城市雖然沒有「滿城」，但因新軍有百份之十是旗人，這些旗人便成爲了被革命黨人殲滅的對象。10月10日，當革命黨人正奮向奪取軍營內的軍械庫時，其中一個口號便是「殺戮滿官旗人」；11日湖北軍政府成立，其中一個宣言也是「興漢滅滿」。湖北軍政府不是徒有口號，也不僅僅要對付滿族軍人，軍政府陸續查抄該省滿人家家庭的財產，又將旗人用作會面的「八旗會館」拆毀，軍隊在街道隨意截

48 Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*, 42-49, 292.

49 Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*, 66.

50 Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*, 3-5.

51 Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*, 104-172.

查途人，盡力找出隱藏的滿人，並把他們審問、逮捕或處死。湖北的排滿活動直至10月13日駐在漢口的外國領事介入事件才告終止。一般估計在這段期間內，有400旗籍人員被殺，另300人被囚禁在武昌監獄內，到1912年民國成立後才得到釋放。相對於武昌，西安因建有滿城，戰鬥更為激烈。10月22日陝西混成協內的革命黨人起事，他們分成小隊，首先暗中潛入西安城，再以突擊的戰術奪取了武器庫，進而控制了西安城的大部份地區。這時只餘位於西安城內東北角的滿城，因為仍在駐防八旗的防守下，未被攻破。因此翌日早上，革命軍進攻滿城，旗人的武器雖遠遠落後，仍奮力抵抗，戰鬥持續整天未完。革命軍以「秦隴復漢軍」的名義，發表「排除滿人」的宣言。24日城破，革命軍紛紛進入滿城。據一位英國傳教士的記錄，革命軍非常殘酷嗜殺，滿人被殺死殺傷者逾千，包括許多投降的旗兵和住在滿城內的老弱婦孺。革命軍隨即在滿城內外搜捕旗人，此舉令不少旗人選擇自殺。這種類似「種族清洗」的行動在25日才終於結束。在武昌和西安之後，太原、鎮江、福州和南京等地的滿城，也受到革命火焰的波及，被革命黨人血洗。實行了二百多年的駐防八旗社區，受到辛亥革命的嚴重破壞。由此可見，到清末，不但滿漢之別在中國社會仍根深蒂固，而且所謂滿人，在漢人心目中，就是旗人。⁵²

以上路康樂的分析，顯示了19世紀末中國民族主義的興起對滿人身份的影響。簡單來說，所謂滿人，本是來自不同地域的人口，而卻又登記在八旗滿洲的戶口中，但正由於他們登記在同一種戶口內，而這種戶口又有社會的特權，便給人一種統一身份的感覺——成為「旗人」，以相對於不在旗的民人。19世紀末隨着中國民族主義的興起，旗和民的分別，很快便被看成是滿和漢的分別，於是旗和民的分歧便被視作種族歧視。到辛亥革命的時候，排滿的運動也演變成對旗民的攻擊了。

七、總結

在過去，學術界對民族的看法是基於一套客觀的原則，也就是所謂共同地域、共同語言、共同文化和共同經濟等構成共同體的原則。在這個客觀原則下，我們便可量度滿人的漢化程度。這個漢化理論在20世紀一直很流行，

52 Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*, 187-205.

有時用來解釋滿人入關後的武力衰退，有時又用以回答滿清政權在19世紀內亂外患下仍然得到漢士大夫支持的原因。

綜觀羅友枝、柯嬌燕、歐立德和路康樂近年對滿洲人的研究，雖然是各有重點和分歧，但是他們理論的共同點是很具意義的。四位歷史學者理論的出發點，來自人類學在1970年代開始流行的身份認同概念。在這個概念下，仍然講求共同地域、共同語言、共同文化和共同經濟，但不同的是，這些共同體的構成條件絕不是客觀存在，而只是在歷史的發展中被建構出來，甚至只是存在於人們的思想中。既然是主觀，那麼一個身份的出現是不能客觀量度的，重要的是那些人們如何理解自己的身份，以及他們的身份如何被他人理解。從新的理論出發，學者們對歷史便出現了新的解釋，這是滿洲學在1980年代在美國重新流行的原因，也是以上四位歷史學家的理論背景。他們之間的分歧，主要是對身份認同，尤其是對族群的不同演譯而已。

（責任編輯：卜永堅）

Who were the Manchus?

—A Review of Recent Western Studies of Manchu History

Sui-wai CHEUNG

Department of History

The Chinese University of Hong Kong

Abstract

Recent publications on Manchu studies by Evelyn S. Rawski, Pamela K. Crossley, Edward Rhoads and Mark C. Elliott have abandoned the conventional narrative of “sinicization”. Instead, they recognize that the Qing dynasty was a regime which devised different cultural strategies in different areas for different subjects. They therefore focus on the mechanisms through which the Qing dynasty, as a genuine empire, achieved successful administration. They also emphasize the subjective construction of Manchu identity as opposed to objective categorization. These works show that unique historical conditions and urgent political needs led to repeated and radical reconstructions of Manchu identity.

Keywords: Manchu, identity, Qing dynasty

Sui-wai CHEUNG, Department of History, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong. E-mail: swcheung@arts.cuhk.edu.hk.