

「參漢酌金」： 清朝統治中國成功原因的再思考

葉高樹*

摘要

討論清朝的歷史，不免會觸及漢文化對此一歷史進程的作用，惟漢文化在清朝統治中國期間造成何種程度的影響，研究者的見解卻相當分歧。關於歷史上非漢民族政權統治中國的解釋模式，從早期的「漢化」觀點，繼起的「征服王朝」理論，乃至於晚近針對清朝歷史特徵的「滿洲中心」觀，各有其獨到之處，當然也不免引起仁智互見的議論。在有關清朝歷史的諸多討論中，研究者共同關注者，則為清朝統治中國的特徵，及其成功的原因。若回歸清朝文獻的記載，以及開國以來的歷史情境，滿洲在接觸、引進外來文化時，實是以「參漢酌金」為前提；而「參漢酌金」的原則，在滿洲建國初期的歷史中即已形成，並且對往後國家型態的轉換、統治政策的擬定、族群關係的調整、文化發展的走向等等，都產生重要的影響。因此，「參漢酌金」所蘊含的概念，可作以下的理解：對外來文化的選擇與以滿洲中心的調適，而選擇的權力與調適的方式，滿洲統治者始終居於主導的地位，並且是一個持續進行與不斷檢驗的過程。滿洲即憑藉著靈活的「參漢酌金」的策略，由文化弱勢、武力有限的蕞爾小邦，而能征服中國，並拓展為多民族帝國。這正是滿洲文化自主意識的展現，以及對外來文化具有高度的接受力與包容性，且能充分掌握文化的選擇權與主導權，當可做為重新思考清朝統治中國的特徵，及其成功原因的關鍵。

關鍵詞：參漢酌金、滿洲、清朝、漢化、征服王朝

* 國立台灣師範大學歷史系副教授。

一、前言

討論清朝的歷史，不免會觸及漢文化對此一歷史進程的作用，惟漢文化在清朝統治中國期間造成何種程度的影響，學者們的見解卻相當分歧。關於這個議題，以往的研究者常從「漢化」的觀點或「征服王朝」（*dynasties of conquest*）的理論加以解析；近年來，美國清史學者力倡的「滿洲中心」觀點，則頗有躍居主流之勢。一九九〇年代後期，主張「滿洲中心」的羅友枝（Evelyn S. Rawski），對何炳棣的「漢化」立論有所批評¹，何氏也為文予以駁斥²，而這場被稱為「沒有交集的對話」，迄今仍持續進行著³。

雖然在「漢化」與「滿洲中心」兩種不同立場的論述之間，似乎找不到「交集」，雙方卻有共同關注的焦點，即欲探究清朝統治中國的特徵，及其成功的原因⁴，這也是問題的本質所在。然而，無論是任何一種解釋模式，總是研究者賦予的意義，在此各方意見均已充分表述之際，或許可以暫時擱置此中的種種論辯，回歸到文獻上的記載，以及清朝開國以來的歷史情境，重新去瞭解在滿、漢族群進行接觸之後，滿洲政權內部對於引進漢人制度或文化時的態度。

值得注意的是，早在天聰七年（1633 年）八月，漢官寧完我

¹ 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), pp. 829-850.

² Ping-ti Ho, "In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's 'Reenvisioning the Qing'." *The Journal of Asian Studies*, 57:1 (1998), pp. 123-155.

³ 參見王成勉，〈沒有交集的對話——論近年來學界對「滿族漢化」之爭議〉，《「漢化·胡化·洋化」國際學術研討會·會議論文》（嘉義：中正大學歷史系主辦，2003.12），頁1-15。文中對於「滿族漢化」此一議題的正、反雙方的論述，有完整且清晰的評介，也指出這場爭論的學術意義，誠如王氏所言：「如何論述過去非漢民族與漢族之間的文化互動，又如何去衡量這些文化影響，則為日後重要的課題」。

⁴ Ping-ti Ho, "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History." *The Journal of Asian Studies*, 26:2 (1967), pp. 191-192. Evelyn S. Rawski, "Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History." pp.831-832.

於〈請變通《大明會典》設六部通事奏〉中，提出「參漢酌金」的觀點，他以務實的態度，指出滿洲與明朝的文化背景、立國條件有明顯的差異，借用中國制度不可一味地移植，必須通權達變、循序漸進，才能開創出符合自身需求的體制⁵。陳捷先認為，這是清朝採行漢制的基本態度，也是滿洲人成功統治中國的重要原因之一⁶。「參漢酌金」一詞，雖不見於清朝官書，也未必是寧完我的創見，卻頗能反映出滿、漢文化互動過程中，滿洲在接納、吸收外來文化時，理論上應掌握文化的選擇權與主導權的概念，當可用來理解清朝統治中國的特徵，進而剖析其獲致成功的原因。

二、幾種解釋模式及其比較

史學界探討非漢民族統治中國問題的切入點，基本上可以概分為「漢化」觀點與「征服王朝」理論兩大模式。中國自古以來，對「華夏」與「夷狄」的分野，只是文化生活上的一種界線，即農耕民族與游牧部落的不同。農耕民族在國勢強盛時，常以「遠人不服，修文德以來之」自許；當面臨游牧部落入主時，則有「夷狄入中國則中國之」的期待，二者都屬於以中國文化為中心的「華化」或「漢化」的思維模式。關於「漢化」的定義，可以分為兩個層面來說：一是較為寬鬆的定義，是指非漢民族與漢族接觸後，接受了漢文化的成分，如藝術、風俗等，至於該民族是否放棄原有的文化與認同，則不在考慮之列；一是較為嚴格的定義，則與人類學中「同化」（*assimilation*）一詞同義，是指兩個民族或群體因長期接觸，而導致文化上從屬群體放棄其原有文化，並全面接受文化主宰群體的文化，且與後者融為一體⁷。二

⁵ 羅振玉編，《天聰朝臣工奏議》，收入潘喆等編，《清入關前史料選輯》，第2輯（北京：中國人民大學出版社，1989），頁82，〈寧完我請變通《大明會典》設六部通事奏〉，天聰七年八月初九日。

⁶ 參見陳捷先，〈從清初中央建置看滿洲漢化〉，收入陳捷先，《清史論集》（台北：東大圖書公司，1997），頁119-135。

⁷ 參見蕭啟慶，〈論元代蒙古人之漢化〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第17期

十世紀初期以來的中國學者，常將「漢化」等同於「同化」，總認為進入漢人地區的所有非漢民族，最終都會被漢文化同化。此種以漢族民族主義來詮釋中國歷史，既不準確，也漠視非漢民族的歷史地位⁸。

一九四九年，魏復古（Karl A. Wittfogel）藉由人類學家對「同化」的檢討所提出的「涵化」（acculturation），推衍出「征服王朝」的理論，將帝制中國分為典型中國朝代，以及征服與滲透王朝（dynasties of infiltration）。所謂「征服王朝」，是指某一民族征服另一民族居住的部分或全部所建立的王朝，在中國歷史上，包括遼（契丹）、金（女真）、元（蒙古）、清（滿洲），這些王朝統治中國期間，都展現出「社會文化二元性」的特徵。魏氏進一步指出，以游牧為主的契丹、蒙古與已經發展農業的女真、滿洲，由於文化性質不同，對漢化文有「文化抗阻力」強弱的差別，遼與金分別代表了征服模式的兩大類型，遼為文化抵抗型，金是文化讓步型，清則是兩者的中間型；對清朝興亡的研究，有助於瞭解中國舊秩序的解體與新秩序的形成⁹。

「征服王朝」理論是否適用於解析清朝的歷史現象，則屬見仁見智。反對者主張：理論的提出，是以游牧民族契丹為中心，就生產形態而言，契丹人、蒙古人是純粹的草原地區游牧民族，女真人、滿洲人則是居住在濕潤的森林、原野地帶的文化程度低的農耕民族，雖然同為征服、支配中國領域而建立王朝，但其性

（1992.12），頁244-245；另參見陶晉生，《女真史論》（台北：食貨月刊出版社，1981），頁3-4。

⁸ Pamela Kyle Crossley, "Thinking About Ethnicity in Early Modern China." *Late Imperial China*, 11:1(1990), pp.1-2. Evelyn S. Rawski, "Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History." p.842.

⁹ 參見魏復古（Karl A. Wittfogel）著，蘇國良等譯，〈中國遼代社會史（九〇七—一一二五年）總述〉，收入鄭欽仁、李明仁編譯，《征服王朝論文集》（台北：稻鄉出版社，1999），頁11-51。關於清朝，魏氏認為在其前一百五十年間的形態，可將之歸入金朝的類型；但自十九世紀中葉起，在西洋勢力的影響下，出現了一個完全不同的社會與文化趨勢，內部的危險不僅導致清朝的覆亡，也造成中國兩千年來帝制社會的崩潰，故稱之為中間型或過渡時期。

質各自不同¹⁰。贊成者以為，魏復古是基於在異民族支配下的中國社會，確實有社會、文化二元性的存在，與典型中國王朝社會、文化特有的一元性不同，是中國帝國的一種存在的形態¹¹。支持魏氏觀點的學者又認為，「征服王朝」的確立，並非僅取決於游牧帝國的卓越武力，而是在入侵中國之前，已逐漸形成包含了「畜牧—農耕」兩種社會特徵的政權¹²。如此一來，在中國建立「征服王朝」的民族，即不必局限於純粹的游牧民族，可以泛指包括半農半牧社會的女真人，以及已經進入農耕社會階段的滿洲人在內的北亞諸民族。

魏復古討論「征服王朝」的類同趨勢時指出，滿洲人在征服、統治中國的過程中，雖然主動地汲取許多漢文化因素，但是也採取許多保障政治權力的措施，以及由此而來的經濟與社會方面的特權；舉凡推行八旗制度、控制官僚組織、禁止滿漢通婚、提倡滿洲語文、保持髮式衣冠、堅持軍事價值、維護滿洲禮俗等等，在在顯現清朝的「社會文化二元性」的特徵¹³。然而，魏氏所謂的中間型的清朝，其複雜程度又遠遠超過遼、金、元三朝。以「征服王朝」時期的征服者與被征服者的民族屬性為例，契丹、女真或蒙古征服者，可以清楚地區分「本族人」與「非本族人」，或是「非漢人」與「漢人」；對於以女真族為核心，並具有民族共同體特質的滿洲征服者而言¹⁴，從政治、經濟或社會的

¹⁰ 參見村上正二著，鄭欽仁譯，〈征服王朝〉，收入《征服王朝論文集》，頁120-123。

¹¹ 參見吉田順一著，鄭欽仁譯，〈北亞的歷史發展與魏復古的征服王朝理論〉，收入《征服王朝論文集》，頁177-182；護雅夫著，李明仁譯，〈再論征服王朝〉，收入同書，頁205-212。

¹² 參見田村實造著，李明仁譯，〈中國征服王朝—總括〉，收入《征服王朝論文集》，頁86-88。

¹³ 參見魏復古，〈中國遼代社會史（九〇七—一一二五年）總述〉，頁21-30。

¹⁴ 構成滿洲的民族成分甚為複雜，並非僅有女真族系而已，據皇太極描述天聰年間滿洲的勢力範圍，包括：「自東北海濱（鄂霍次克海），迄西北海濱（貝加爾湖），其間使犬、使鹿之邦，及產黑狐、黑貂之地，不事耕種、漁獵為生之俗，厄魯特部落以至斡難河源，遠邇諸國，在在臣服，蒙古大元及朝鮮國，悉入版圖」，見《清實錄·太宗文皇帝實錄》（北京：中華書局，1985），卷61，頁3，崇德七年六月辛丑條，則涵蓋了使犬的赫哲族、使鹿的鄂倫春族、產狐貂的索倫部（鄂溫克族與

旗、民分治原則來看，雖能劃分出「旗人」與「非旗人」的差異，惟此係制度屬性而非民族屬性。在八旗制度中，又包括了滿洲、蒙古、漢軍三大族群，其地位高低自有等差；然在「入旗」、「改旗」以及「出旗」的辦法下，族群身分亦能調整¹⁵，則漢族在滿洲政權中，實兼具征服者與被征服者的角色，與以往北亞民族征服漢族的模式有極大的不同。因此，運用「征服王朝」理論於清史研究，尚須考慮征服主體原已具備的「多民族」（multiethnic）統治形態的特殊性。

即便「征服王朝」理論對於以民族主義為出發的「漢化」觀點有所修正，但遼、金、元乃至於清政權在統治中國期間，都曾出現不同程度的「漢化」，仍被認為是學術研究上不容忽視的共識¹⁶。一九六七年，何炳棣在全面論述清朝在中國史上的重要性

達斡爾族）等，以及蒙古人、朝鮮人乃至於漢人。滿洲即是在這些不具有血緣關係的外族成員陸續加入之下，匯集而成的民族共同體；也正因為各族被征服、俘虜，或是主動歸附的時間不一，又有「佛滿洲」（*fe manju*，舊滿洲）與「伊徹滿洲」（*ice manju*，新滿洲）之分。

¹⁵ 吳振棫，《養吉齋叢錄》（北京：北京古籍出版社，1983），卷1，頁2，曰：「國初各部落及漢人之歸附者，分隸滿、蒙、漢八旗。亦時有改易，如華善本隸漢軍正白旗，其先蘇完人，因改入滿洲籍，此漢軍改滿洲也。和濟格爾本蒙古烏魯特人，後隸正白旗漢軍，遂為何氏，此蒙古改漢軍也。莽鵠立本蒙古正藍旗人，後擢入滿洲鑲黃旗，此蒙古改滿洲也。王國光先世為滿洲，姓完顏，其父初為明千總，歸附後隸正紅旗漢軍；乾隆十八年，命其子孫及同族仍改入滿洲正紅、鑲白二旗，此改隸之後，繼又復改也。佟國綱先世本滿洲，後率明人來歸，隸漢軍，國綱請仍隸滿洲，部議以佟姓官多，應仍留漢軍，國綱一支改隸滿洲；此又或改或不改也。似此者不可枚舉。……又按乾隆七年，奉旨清查八旗漢軍有願改歸原籍及移居外省者，准其出旗為民。此又出旗之制也」。另參見王鍾翰，〈清代八旗中的滿漢民族成分問題〉，收入王鍾翰，《王鍾翰學術論著自選集》（北京：中央民族大學出版社，1999），頁154-158、頁163-169。又王鍾翰，〈關於滿族形成中的幾個問題〉，收入王鍾翰主編，《滿族史研究集》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁11-12，文中分析《滿洲名臣傳》與《八旗滿洲氏族通譜》的內容後，發現：《滿洲名臣傳》中立有專傳者六百三十三人，其中滿洲四百六十一人，蒙古三十六人，漢軍一百三十六人；《八旗滿洲氏族通譜》收錄滿洲姓氏六百四十六，蒙古姓氏二百三十五，「尼堪」（*nikan*，漢人）姓氏二百四十七。漢軍的人物與姓氏列入「滿洲名臣」、「滿洲氏族」之中，可以說明八旗漢軍被視為是滿族的成員，以及在滿洲民族共同體之中，民族認同與政治認同遠比族類血緣來得重要。

¹⁶ Ping-ti Ho, "In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's 'Reenvisioning the Qing'." pp.123-128.

時，其中有兩點值得注意¹⁷：一是自一六〇〇年至一八〇〇年間，滿洲統治者在治理邊疆的同時，也將帝國凝聚成地理的與種族的實體，締造了現代中國的基本形態。這個觀點標舉出早期滿洲統治者的歷史作用，他們致力於將民族共同體轉化為多民族帝國，並進行有效的管理，正可彌補「征服王朝」理論無法顧及之處。一是早期的滿洲統治者採行有系統的漢化政策，更是清朝成為中國歷史上最成功的征服王朝的關鍵。從「涵化」的角度來看，魏復古不否認漢文化對非漢民族的影響，但強調征服者本身民族特質的因素；何氏則是在承認征服者主體性的前提下，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，有利於清朝從八旗部落政權轉向中央集權帝國的發展，並贏得漢族精英的支持。

持「漢化」觀點分析滿洲文化發展的管東貴，對滿族漢化提出具有理論架構的討論。他主張應將滿族的漢化分為「文化的同化」與「民族的融合」兩個緊密相關的連續層次，並且把「民族的融合」這一層次看作是在某種情況下進行的「文化的同化」所產生的結果，而滿族的漢化，已達到「民族的融合」的程度¹⁸。惟在「文化同化」的過程中，滿族並非藉由吸收、學習得來的，而是透過虛浮的直接利用，以填補因政權迅速擴張所出現的「文化空檔」；正由於其漢化始終停留在「文化寄生」的層次，所以民族生機也就愈來愈依靠在「以民族供作武力，以武力鞏固政權，以政權保護民族」的「民族—武力—政權」三環互相倚存的關係上¹⁹。這種兼顧非漢民族反應的「漢化」觀點，實有別於傳統的見

¹⁷ Ping-ti Ho, "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History." pp.189-195. 何氏共列舉出五項「重要性」，除了文中所引的兩點外，另包括：帝國人口的空前成長；傳統的政治、經濟、社會機制日趨成熟；物質文化與藝術發展的成就。

¹⁸ 參見管東貴，〈滿族入關前的文化發展對他們後來漢化的影響〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，40本上冊（1968.10），頁277。

¹⁹ 參見管東貴，〈滿族入關前的文化發展對他們後來漢化的影響〉，頁255-279；管東貴，〈滿族的入關與漢化〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，43本第3分（1971.11），頁445-488；管東貴，〈滿族漢化問題新解〉，收入李岩等編，《中華文化的過去現在和未來：中華書局成立八十週年紀念論文集》（北京：中華書

解。特別的是，管東貴將「文化的同化」視為是「漢化」的過程，並指出「文化的同化」的意義相當於「acculturation」，則所謂的「漢化」是在「涵化」的狀態下進行；加以「民族—武力—政權」的結構體系，其終極目標在於維護本民族與文化的生存空間，又與「社會文化二元性」特徵有部分相近。因此，對於滿族漢化原因的討論，雖然管氏不同意魏復古等人提出的「文化性質」及其衍生的「文化抗阻力」的前提²⁰，但是從這個命題的結果來看，兩者的精神亦有相通之處。

當「漢化」觀點的切入點是以「涵化」取代「同化」，即與「征服王朝」理論站在相同的討論基礎上，論者不再一廂情願地認為非漢民族終將同化於漢文化，使「漢化」的解釋模式更加趨近歷史事實。具體的論證，可以陳捷先對清朝的政治制度與滿族的社會風俗的研究為代表。陳氏明確地指出，滿洲在接觸漢文化以後，不可避免的會產生漢化現象，惟滿洲人無論是在借取明朝典章制度，或是受到漢人家族倫理的影響時，常是有條件的、有限度的、不一定是全盤接受的，而且是經過理性的思考，首重本身利益的，尤其是他們仍注意保持住自己的民族文化²¹。是以新的「漢化」觀點，包括了何炳棣的「採行有系統的漢化政策」，管東貴的「文化寄生」，乃至於陳捷先的「理性的思考」等，都反映出滿洲人在面對漢文化時，是居於主動的地位與具備選擇的能力。

另一方面，美國清史學者透過「族群性」(ethnicity)理論的角度，注意到滿洲族群的自我認同與族群意識，形成從「滿洲中心」的立場探討清朝的歷史，而這種切入的方式，自然不能與

局，1992），頁413-433。

²⁰ 參見管東貴，〈關於滿族漢化問題的意見的討論〉，《大陸雜誌》，40卷3期（1970.2），頁24-27。

²¹ 參見陳捷先，〈從清初中央建置看滿洲漢化〉，頁134-135；陳捷先，〈清代滿族婚俗漢化略考〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第15期（1990.12），頁207-215。

「漢化」的前提並存²²。一九九六年，羅友枝歸納過去十多年來的清史研究成果，對「漢化」觀點提出質疑，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；滿洲統治者融合了內陸亞洲與漢人思想意識，形成新的統治政權，從而建構多民族的帝國，新的研究趨勢顯示的是「滿洲中心」觀，這也是清朝統治中國成功的關鍵。她提醒研究者必須重新思考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及其成就，而這些問題並非傳統的「漢化」觀點可以涵蓋的²³。羅氏一再強調的，從「多民族」角度理解清朝歷史發展的重要性，正可彌補「征服王朝」理論運用在清史研究的盲點；但是仔細推敲其立論的本質，所謂的「滿洲中心」觀與「抵制漢化意識」，基本上是以征服者為主體，展現「社會文化二元性」的特徵的再加強，或可視為魏復古學說的擴大與深化。

又羅友枝直接挑戰的，是何炳棣在一九六七年發表的看法，時隔三十年之後，何氏對其當年宏觀歷史學觀點仍深具自信。他指出：漢化是一個漫長、複雜且持續的進程，拒絕接受「漢化」觀點，則無以解釋滿族統治中國的成功。其次，「漢化」與「多民族」兩種觀點也不相衝突，從「漢化」觀點來看，以宋朝的建立為分界，在此之前，多民族的漢唐帝國是漢族征服擴張的結果；之後則是非漢民族成功地部分甚至全部征服中國，而宋朝以前的非漢族群，對中國成為一個多民族國家的影響，或許更為重要²⁴。儘管何炳棣對於反對「漢化」者的回應，措辭極為嚴厲，但是「滿洲中心」觀在美國清史學界的影響力，似乎不易撼動²⁵。

²² 關於「族群性」理論，及其運用在清史研究的成果評介，參見王成勉，〈沒有交集的對話—論近年來學界對「滿族漢化」之爭議〉，頁3-9。另參見定宜莊，〈美國學者近年來對滿族史與八旗制度史的研究簡述〉，《滿族研究》，2002年第1期（2002.1），頁60-63。

²³ Evelyn S. Rawski, "Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History." pp.829-838.

²⁴ Ping-ti Ho, "In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's 'Reenvisioning the Qing'." pp.128-152.

²⁵ 除羅友枝 (Evelyn S. Rawski) 之外，白彬菊 (Beatrice S. Bartlett)、柯嬌燕

滿洲具有獨立自主的文化意識與絕對優勢的統治地位，是不容否認的事實，惟在統治中國期間，究竟擴展到何種程度？又「滿洲中心」觀在討論具有滿洲特質的問題上，固然有其獨到之處，但在處理佔有帝國極大比重的漢民族或漢文化部分時，是否能夠一體適用？可能有重新評估的必要。二〇〇〇年以後，郭成康、歐立德（Mark C. Elliott）各自對「滿洲中心」觀有進一步的申論，也都試圖去解決滿族在面對漢文化時的態度。郭成康主張將研究視角由漢轉換為滿，雖然在清朝的歷史中，漢文化始終居於主體地位，但是滿文化卻挾有政治優勢，且發揮著主導作用，故應將滿族從單純被動的一方，位移為積極主動的角色，以瞭解滿族如何自覺地、清醒地抵拒漢文化的包融與侵蝕，如何處心積慮地裁量、陶鑄、重塑、支配著漢文化，從而使滿、漢文化的交流與衝突最終達到在一個新的層面、新的內涵的融合²⁶。這樣的解釋模式，既與「涵化」的「漢化」相近，又加強了滿洲主體性的成分。

歐立德在思考滿洲人成功的原因時，則將關鍵置於：一、對中國政治傳統的適應力，這是基於統治上利害的考慮，並沒有完

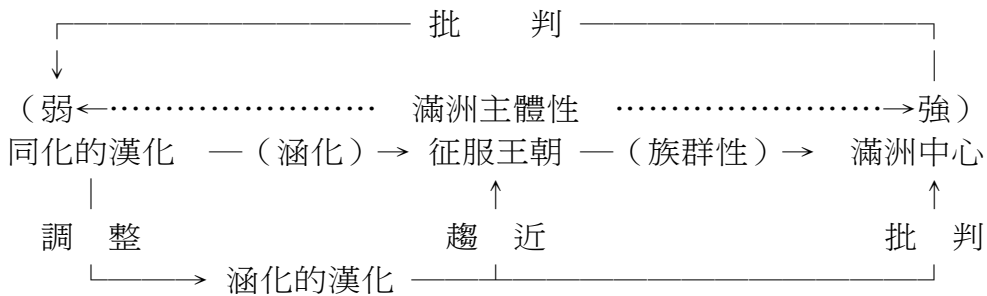
（Pamela K. Crossley）、路康樂（Edward J. M. Rhoads）、歐立德（Mark C. Elliott）等人，都是秉持批判「漢化」的立場，他們主要的研究成果，包括：Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions* (Berkeley: University of California Press, 1998). Beatrice S. Bartlett, *Monarchs and Ministers: The Grand Council in Mid-Ch'ing China, 1723-1820* (Berkeley: University of California Press, 1991). Pamela K. Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World* (Princeton: Princeton University Press, 1990). Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (Berkeley: University of California Press, 1999). Edward J. M. Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928* (Seattle: University of Washington Press, 2000). Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2001). 有關這幾本書的評介，參見定宜莊，〈美國學者近年來對滿族史與八旗制度史的研究簡述〉，頁60-63。

²⁶ 參見郭成康，〈也談滿族漢化〉，《清史研究》，2000年第2期（2000.5），頁24-33。郭氏的研究，雖以「漢化」為題，但切入點則集中在「滿洲中心」，故在此一併討論；惟所論未必直接受到美國學者的影響，且主要處理滿、漢文化互動的問題，是羅友枝等人較少觸及的。

全擺脫儒教的束縛。統治者似乎意識到，強調民族主體性可能會導致政治的不安定，故對待漢人時，作出一種儒家的姿態。二、保持自身特殊素質，則是將政權的基礎，建立在具有「族群主權」特徵的八旗制度之上。統治者欲借助八旗的力量來保持民族主體性，即意味著必須付出經濟上、政治上的龐大代價，並且要進行有效的旗、民分治的管理²⁷。就前者而言，即使滿洲統治者將儒家當作工具使用，仍符合「漢化」的寬鬆的定義，更何況自康熙皇帝以後的滿洲君主，都接受了完整的儒家教育，很難說他們在精神層面沒有受到漢文化的影響，這是「滿洲中心」觀所忽略的。就後者而論，將滿洲人統治以及滿洲集團的凝聚性，視為清朝統治成功的基本條件，必然會與持「漢化」觀點者的意見相反，卻與「社會文化二元性」特徵甚為接近。

以上的比較，係出自於個人閱讀後的理解，未必能準確掌握解釋模式提出者的原意，或得到他們的認同；尤其提倡「族群性」研究的學者們的見解，理論上應該與「漢化」或「征服王朝」有明顯的區隔才是。然而，從幾種解釋模式的演變過程來看：「同化的漢化」→「征服王朝」→「涵化的漢化」→「滿洲中心」，立論本質的發展脈絡，實受到人類學研究從「同化」轉向「涵化」的影響。根據「族群性」推衍出的「滿洲中心」，看似異軍突起，其族群的自我認同與族群意識，是對「涵化」的再強化；抵制漢化意識，則為對「同化」的再批判，仍在「同化」/「涵化」的架構中。其次，就幾種解釋模式所反映的滿洲主體性的強度進行分析，若以「征服王朝」做為中心點，則「同化的漢化」與「滿洲中心」分屬弱與強的兩個極端，而「涵化的漢化」當介於「同化的漢化」與「征服王朝」之間，且較接近「征服王朝」。茲將幾種解釋模式的對應關係，圖示如下：

²⁷ 參見歐立德 (Mark C. Elliott) 著，華立譯，〈清代滿洲人的民族主體意識與滿洲人的中國統治〉，《清史研究》，2002年第4期（2002.11），頁87-90。Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, pp.2-35.



強調滿洲主體性所形成的「滿洲中心」的研究，確實令人耳目一新，但是試圖切割甚至漠視漢文化對滿洲的作用力，似無法全面關照清朝歷史的特徵，亦難以周延地解釋清朝統治中國成功的原因，這也是何炳棣最有力的質疑。加以過度凸顯滿洲主體性的解釋模式，不免有將清朝的歷史演繹為滿族激烈的反涵化運動（*contra-acculturative movement*）歷程之虞。

又持「滿洲中心」觀的學者批判「漢化」，卻未能掌握「漢化」觀點本身的變化。他們一方面略過已經大幅調整、注意到滿洲主體性的「涵化的漢化」，去對付傳統的、民族主義的「同化的漢化」，實無法展現其論說的優越性，甚至出現錯誤的批評²⁸。另一方面，卻粗心地將兩種「漢化」等同視之，而招致何炳棣嚴峻的批駁。是以歐立德在最近的研究中，將滿洲對中國政治傳統的適應力納入考慮，應可視為是對「滿洲中心」觀的部分修正。此外，歐氏以「滿洲中心」解析滿洲統治在中國史上的意義，提出滿洲的政治模式、疆域以及多民族性三項特點²⁹，對照何氏在一

²⁸ 參見定宜庄，〈美國學者近年來對滿族史與八旗制度史的研究簡述〉，頁61；王成勉，〈沒有交集的對話——論近年來學界對「滿族漢化」之爭議〉，頁9。

²⁹ 參見歐立德，〈清代滿洲人的民族主體意識與滿洲人的中國統治〉，頁91-93。歐氏稱之「滿洲問題」，內容略為：一、滿洲的統治模式，滿洲人為了保全自身的權力與旗人的優越地位，其奮身不顧、全力以赴的表現，是值得肯定的。二、疆域，清朝將地理上屬於內陸亞洲的許多地區，都編入帝國的版圖，而為一九一二年以後的中國政權所繼承；滿洲人更將漢人傳統以長城劃分的內、外統為一體，使「中國」的概念得以重新定義。三、多民族性，滿洲統治者標榜的「滿漢一體」或「五族一體」說，也為後來的中國政權所採用；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。

九六七年的論述，兩者除了對滿洲主體性的強弱界定有所差異之外，關於近代中國疆域與民族的形成的見解，實頗為相近。這也驗證了研究者在忠於歷史事實的前提下，即使採用不同的解釋模式，只是切入點與舉證上的出入，所得的結論應殊途同歸。

三、「參漢酌金」的模式化

「漢化」觀點、「征服王朝」理論以及「滿洲中心」觀的提出，都是為了解釋清朝的統治特徵，及其成功的原因。其中，「漢化」觀點標舉在非漢民族統治下漢文化的價值，「征服王朝」理論關注於征服者的自我意識及其與漢文化並存的現象，「滿洲中心」觀則凸顯抵制漢化的意識與多民族帝國的架構，各有所重，也各有所長。如嘗試將之視為是共同主題的不同面向，亦即代表不同立場但不相衝突的各種意見，對於歷史現象的釐清與研究視野的開拓，或能有所助益。再從政策面切入，對歷史上統治中國的非漢民族而言，保持本民族特色與學習接納漢文化，並無齟齬之處，因為政策的主導權始終操在統治者手中³⁰。加以滿洲統治者特別注重歷史經驗的擷取與轉化，他們一方面從遼、金、元三朝的征服歷史中，尋求統治中原的借鏡³¹；另一方面，則

³⁰ 參見郭成康，〈也談滿族漢化〉，頁24-35。

³¹ 例如：《清實錄·太宗文皇帝實錄》（北京：中華書局，1985），卷23，頁9，天聰九年五月己巳條，曰：「漢文史書，殊多飾辭，雖全覽無益也。今宜於《遼》、《宋》、《金》、《元》四史內，擇其勤於求治而國祚昌隆，或所行悖道而統緒廢墜，與夫用兵行師之方略，以及佐理之忠良，亂國之姦佞，有關政要者，彙纂繙譯成書，用備觀覽」；《清實錄·世祖章皇帝實錄》（北京：中華書局，1985），卷3，頁15-16，順治元年三月甲寅條，曰：「大學士希福等奏言：『竊稽自古史冊所載，政治之得失，民生之休戚，國家之治亂，無不詳悉具備，其事雖往，而可以詔今；其人雖亡，而足以鏡世。故《語》云：「善者吾師，不善者亦吾師。」從來嬗繼之聖王，未有不法此而行者也。遼、金雖未混一，而遼已得天下之半，金亦得天下之大半，至元則混一寰區，奄有天下，其法令、政教皆有可觀者焉。我先帝鑒古之心，永懷不釋，特命臣等將《遼》、《金》、《元》三史芟削繁冗，惟取其善足為法，惡足為戒，及征伐、畋獵之事，譯以滿語，繕寫成書……今敬繕成書以進，伏乞皇上萬幾之暇，時賜省覽，懋稽古之德，弘無前之烈，臣等不勝幸甚。』奏入，上展閱再四，深加獎賞。」

在漢人王朝的歷史傳統中，探索長治久安之道³²。這種交互為用的統治意識，實非以單向思考為主軸的「漢化」觀點與「滿洲中心」觀，或是著重二元並立的「征服王朝」理論所能完全涵蓋的。較為不同的看法，則屬陳捷先引用寧完我「參漢酌金」的說法，作為其成功的原因，實值得進一步討論。

天聰五年（1631 年），滿洲政權在漢官的屢次建請³³，以及皇太極的支持下，經過滿洲諸貝勒共議，遂「爰定官制，設立六部」，每部設管攝部務貝勒一人，下轄滿、蒙、漢承政、參政、啟心郎數名³⁴。自此，「各司其事，事不留行」，可說是「國事就理，任無冗員，圖治之道，盡是矣」³⁵。在引進制度的同時，也先後由巴克什（*baksi*，意即「儒者」、「學者」，或謂係漢語「博士」的借音）達海用滿文繙譯《刑部會典》（或曰《明會典》）³⁶；「漢人習滿書」的宜成格，也譯出《禮部會典》³⁷，做為天聰朝創制法律的依據與政治改革的藍本³⁸。六部體制的精神，係仿明

³² 例如：清高宗御製，《清高宗（乾隆）御製詩文全集·樂善堂全集定本》（北京：中國人民大學出版社，1993），卷6，〈南宋總論〉，頁13-15，曰：「人君立法垂猷，培養元氣，仁施乎百姓，教被於蒼生，非徒一時享治平之休，亦子孫萬世無疆之利也。……自古無不亡之國，漢、唐、宋為三代以下享國長久之朝，漢、唐立國強盛，過於有宋；而宋及末運，全節死義之士，遠過於漢、唐者，則又祖宗之餘澤，與周、程、張、朱講明正學之功也。嗚呼！誰謂德教、學術非治天下之大乎？」

³³ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷10，頁22，天聰五年十二月壬辰條，曰：「臣（寧完我）等公疏，請設六部、立諫臣、更館名、置通政、辨服制等事，疏經數上，而止立六部，……」，疏中各項建議，於天聰六年（1632）以後亦陸續施行。

³⁴ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷9，頁7-8，天聰五年七月庚辰條。各部承政大都為滿洲二人，蒙、漢各一人，惟吏部承政係滿、蒙、漢各一人；刑部承政係滿、漢各二人，蒙古一人。各部參政率皆八人，惟工部參政係滿洲八人，蒙、漢各二人。此外，各部置滿洲啟心郎一人，惟工部啟心郎滿洲一人、漢二人。

³⁵ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷10，頁22，天聰五年十二月壬辰條。

³⁶ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷12，頁10，天聰六年七月庚戌條。《實錄》作《刑部會典》，另《清史列傳》（北京：中華書局，1987），卷4，〈大臣畫一傳檔正編一·達海〉，頁187-188，則作《明會典》，譯成時間繫於天聰四年（1630）。

³⁷ 清高宗敕纂，《八旗滿洲氏族通譜》（瀋陽：遼瀋書社，1989），卷44，〈索佳氏·阿哈圖〉，頁10。

³⁸ 參見張晉藩、郭成康，《清入關前國家法律制度史》（瀋陽：遼寧人民出版社，1988），頁50-54。

朝制度而來，惟組織架構則富有滿洲特色；至於六部運作的準則，雖然皇太極下令「凡事都照《大明會典》行」³⁹，遇有與滿洲舊制相衝突時，仍以維護民族傳統為先⁴⁰，說明了統治者對漢制未必全盤接受的態度⁴¹。

對滿洲政權而言，在確定引進漢文化的基本原則之後，如何使新的典章制度發揮最大的效能，則為首要的課題。在摸索的過程中，寧完我將皇太極的態度具體化，提出了以滿洲為中心的思考，對漢文化加以學習與創新的「參漢酌金」的建議，曰：

「我國六部之名，原是照蠻子家立的，其部中當舉事宜，金官原來不知。漢官承政當看《會典》上事體，某一宗我國行得，某一宗我國且行不得，某一宗可增，某一宗可減，參漢酌金，用心籌思，就今日規模，立個《金典》出來，每日教率金官到汗面前，擔當講說，務使去因循之習，漸就中國之制。必如此，庶日後得了蠻子地方，不至手忙腳亂。然《大明會典》雖是好書，我國今日全照他行不得，他家天下二三十年，他家疆域橫互萬里，他家財賦不可計數。況《會典》一書，自洪武到今，不知增減改易了幾番，何我今日不敢把《會典》打動他一字？……獨不思有一代君臣，必有一代制作。昔漢高繼暴秦而王，禮律未定，蕭何、叔孫通一個擔當造律，一個擔當制禮，他二人不過也是個人，平空的尚然造律制禮，我們拿著《會典》成法，反不能通變一毫，果何謂

³⁹ 《天聰朝臣工奏議》，頁1，〈高鴻中陳刑部事宜奏〉，天聰六年正月。

⁴⁰ 刑部承政高鴻中曾據《大明會典》與漢族舊法檢討滿洲刑罰，奏陳有敕載不確、罰例太濫、審事混擾、金漢另審等大有舛錯者數事，參見《天聰朝臣工奏議》，頁1-2，〈高鴻中陳刑部事宜奏〉，天聰六年正月。皇太極斥之為「……，上書必援引前事過失。一味讀書便忘乎所以，乃出非前事之言矣。……妄議前人所行為非也」，見中國第一歷史檔案館、中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》（北京：中華書局，1990），頁1230-1231，〈天聰汗諭諸臣毋妄議前人所行為非〉，天聰六年二月初六日。

⁴¹ 參見陳捷先，〈從清初建置看滿洲漢化〉，頁121-123。

也。」⁴²

惟寧完我的意見，並未立即獲得統治者的立即回應。

迨天聰八年（1634年），皇太極在下令將漢語官名、地名俱改用滿語的場合中指出，「國家承天創業，各有制度，不相沿襲」⁴³，「朕雖未續承基業，亦未秉承他國旨意」⁴⁴，「豈可改我國之制，而聽從他國」；同時，也表明「知其善而不能從，與知其非而不能省，俱未為得也」⁴⁵，則是明確地宣示：在借鑑外國制度的同時，必須堅持本國的立場，進而開創出屬於本國特色的制度。又崇德元年（1636年）四月，皇太極改元稱帝後，亦曾仿照《大明會典》的形式，將天聰年間議定的重要政令、諭令匯整頒布，即學者所稱的《崇德會典》⁴⁶。雖然該《會典》的內容甚為簡略，也不成體系，卻是早期的滿洲政權在法制建設上的重大進展⁴⁷，而寧完我期待的「就今日規模，立個《金典》出來」，也得到初步實現。天聰、崇德年間借用漢文化所從事的政治改革，係在「參漢酌金」的架構下進行著，反映出滿洲統治者面對強勢的漢文化時，有選擇性接受的能力與適用性思辨的能力。

從滿洲民族文化的生存空間來看，「參漢酌金」固然是較為

⁴² 《天聰朝臣工奏議》，頁82，〈寧完我請變通《大明會典》設六部通事奏〉，天聰七年八月初九日。

⁴³ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷18，頁8，天聰八年四月辛酉條。

⁴⁴ 中國第一歷史檔案館編，《清初內國史院滿文檔案譯編·天聰朝、崇德朝》（北京：光明日報出版社，1989），頁74，天聰八年四月初九日。

⁴⁵ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷18，頁8-9，天聰八年四月辛酉條。關於這則上諭，《內國史院滿文檔案》與《實錄》的記載，略有出入，主要為：一、《檔案》只提到使用「國語」問題，《實錄》則增加了「制度」的論述；二、《檔案》中「朕雖未續承基業，亦未秉承他國旨意」一句，《實錄》作「朕續承基業，豈可改我國之制，而聽從他國」。從《實錄》的內容來看，是有意擴大上諭的指涉範圍。

⁴⁶ 《崇德會典》一書的名稱，始見於李燕光〈清初史料叢刊·編輯說明〉，而為研究者所沿用。該書並未單獨成冊，原載於《清太宗實錄稿本》卷一四，其中以「○」為條者，共有五十條，而第四十三條分為三項，故亦作五十二條。關於《崇德會典》的由來，及其相關研究，參見神田信夫，〈いわゆる「崇德會典」について〉，收入島田正郎博士頌壽記念論集刊行委員會編，《東洋法史の研究·島田正郎博士頌壽記念論集》（東京：汲古書院，1987），頁3-20。

⁴⁷ 參見張晉藩主編，《清朝法制史》（北京：中華書局，1998），頁20-21。

有利的選擇，然滿、漢長期處於政治、軍事的緊張狀態，當引進敵對一方的文化時，滿洲政權內部另面臨了文化調適的問題。早在滿洲文化漸次形成時期，即具有鮮明的多元文化特質：除了以採集資生的漁獵文化為基礎之外⁴⁸，既有崇尚騎射的游牧文化，又有築室而居的農耕文化⁴⁹。與純粹游牧的蒙古文化相比，「滿洲之俗，同於蒙古者衣冠騎射，異於蒙古者語言文字。滿洲有稼穡，有城堡世居之民；蒙古則逐水草為行國，專射獵而無耕種也」⁵⁰；與定居務農的漢文化相較，「大抵女直諸夷並忍詢好盜，善射馳獵，耐飢渴。其戰鬥多步少騎」，「解耕紉，室居火食」⁵¹，尤其建州女真「善耕種紡織，飲食衣服頗有華風」⁵²，是以滿洲文化實兼具游牧文化與農耕文化二者的特徵，並將之鑄鑄於民族共同體中，使其能夠應付來自此兩種文化的挑戰⁵³，也有較高的接受能力。

另一方面，滿洲政權創建之初，夾處於明朝、蒙古兩大勢力之間，具有強烈本民族意識的努爾哈齊認為，漢、蒙都是「非我族類，其心必異」，嘗訓令各官，曰：「我國之中，漢人、蒙古并他族類雜處於此，其或逃、或叛、或為盜賊、或為姦宄者，其嚴察之」⁵⁴。若比較努爾哈齊對農耕文化與游牧文化的觀感，則「明朝、朝鮮二國，語言雖異，然其衣飾風俗同也。我蒙古、諸申（*jušen*）二國，語言各異，衣飾風俗同也」⁵⁵，顯然認同於蒙

⁴⁸ 參見趙毅、樂凡，〈文化邊緣地區與邊緣文化—明代女真地區文化特徵探析〉，《史學月刊》，2000年第2期（2000.3），頁133-138。

⁴⁹ 參見林乾，〈滿族形成時期的二元文化特質與清的統一〉，《民族研究》，1996年第3期（1996.5），頁93-97。

⁵⁰ 福格，《聽雨叢談》（北京：中華書局，1997），卷1，〈滿洲原起〉，頁1。

⁵¹ 荅上愚公，《東夷考略》，收入潘喆等編，《清入關前史料選輯》，第1輯（北京：中國人民大學出版社，1985），〈建州〉，頁61-62。

⁵² 海濱野史，《建州私志》，收入《清入關前史料選輯》，第1輯，〈建州私志上卷〉，頁261。

⁵³ 參見林乾，〈滿族形成時期的二元文化特質與清的統一〉，頁97-99。

⁵⁴ 《清實錄·太祖高皇帝實錄》（北京：中華書局，1986），卷8，頁24，天命八年六月丁亥條。

⁵⁵ 《滿文老檔》，頁98-99，〈遺書蒙古五部喀爾喀共同征明〉，天命四年六月條。又滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔 I·太祖》（東京：東洋文庫，1955），頁

古的游牧文化。雖然天命年間曾一度推行恩養「尼堪（*nikan*，漢人）」的政策，實出自安撫與籠絡的需要，最終卻以大屠殺收場⁵⁶，說明了努爾哈齊對漢族及其文化抱持著排斥、抗拒的態度。但是，這並不表示努爾哈齊對漢文化的全面否定，他在晚年時曾引述儒家經典，做為訓誡諸貝勒的依據⁵⁷；也同意化解內部的族群對立，將滿、漢視為「一家」⁵⁸，遂開啟滿洲政權與漢文化傳統接軌的契機。

皇太極繼位後，基於治國安民的考量，率先提出「滿、漢之人，均屬一體，凡審擬罪犯，差徭公務，毋致異同」的施政方針⁵⁹，用以改善漢民的待遇⁶⁰；又著眼於「如收得一、二賢能之人，

160，天命四年六月條，原檔滿文音譯如下：「*nikan solho juwe gurun gisun encu gojime, etuhe etuku banjire doro emu adali kai, monggo jušen muse juwe gurun, gisun encu gojime, etuhe etuku banjire doro gemu emu adali kai.*」*nikan*」本意指「漢人」；*jušen*」則是女真人與早期滿族人的自稱；*banjire doro*」本意為「生活方式」，漢譯本作「風俗」。這封書信的主要用意，雖為鼓動喀爾喀蒙古合兵征明而作，卻也反映出努爾哈齊的文化意識。類似的看法，亦見於其他書信，例如：《滿文老檔》，頁118-119，〈蒙古喀爾喀五部遣使謝宥齋賽不死之恩〉，天命四年十月條，曰：「……為覆其言，於九月初五日，遣喀爾喀五部諸貝勒使臣遺書曰：『……明國、朝鮮，語言雖異，然髮式、衣飾皆同，此二國算為一國也。蒙古與我兩國，其語言亦各異，而衣飾風習盡同一國也。』」

⁵⁶ 努爾哈齊於天命三年（1618）攻取撫順之後，逐步推動恩養漢人的政策；自天命六年（1621）進駐遼瀋起，政策更加具體，包括各守舊業、計丁授田、嚴肅法紀、重賞順民、合食同住等措施；惟於天命十年（1625），竟以清查奸細為名，對漢民展開大屠殺。參見周遠廉，《清朝興起史》（長春：吉林文史出版社，1986），頁334-353。

⁵⁷ 例如：《清實錄·太祖高皇帝實錄》，卷9，頁12，天命十年四月庚子條，諭曰：「《語》云：『其為人也孝弟，而好作亂者，未之有也。』吾世世子孫，當孝於親，悌於長，其在禮法之地，勿失孝弟恭敬之儀」；同書，卷10，頁17-18，天命十一年六月乙未條，曰：「……昔宋主劉裕謂群臣曰：『自古聖君賢相，皆由困而亨。舜耕畝畝，傳說版築，膠鬲漁鹽，百里奚販牛，天意何居？』群臣對曰：『君臣任重，天生是以畀大任，故於是人，必苦其心志，……。』朕艱苦撫集之國，恐爾諸貝勒未知艱難，習於逸樂，俾其即於危困也。惟集福之人，可以為君、為貝勒耳」，這段上諭雖引用南朝宋劉裕君臣間的對答，其內容實源自《孟子·告子下》。

⁵⁸ 《清實錄·太祖高皇帝實錄》，卷10，頁20，天命十一年七月乙亥條，曰：「今滿、漢既為一家，若以漢人為新附，恣行劫掠，是殘害我降附之國人也。」

⁵⁹ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷1，頁7，天命十一年九月丙子條。

⁶⁰ 參見郭成康，〈試析清王朝入關前對漢族的政策〉，《民族研究》，1983年第3期（1983.5），頁15-22；孫文良，〈論清初滿漢民族政策的形成〉，《遼寧大學學

堪為國家之助，其利賴寧有窮也」⁶¹，乃擬定招攬漢人的策略⁶²，奠定了有計畫地引進漢文化的基礎⁶³，也是帶動滿洲政權朝著中央集權國家的方向轉型的重要關鍵⁶⁴。究其所以，固然可以歸功於皇太極個人的睿智與卓見，惟其中涉及因應現實統治環境的需求，以及引進外來文化的文化選擇問題，又必須注意到統治者對歷史經驗的認知與轉化的能力。

值得注意的是，在滿、漢文化發生密切互動之前或同時，另有一個持續進行的滿、蒙文化密切互動的過程⁶⁵；滿洲入關以後，蒙古文化的影響力非但未曾衰退，而是無所不在地充斥於滿洲的政治文化之中⁶⁶。換言之，在滿洲的政治現實與文化理想中，不只是有「參漢酌金」，更有「參蒙古酌金」的成分⁶⁷。從滿文的創製及其演進的脈絡，即能清楚地反映出從「參蒙古酌金」到「參漢酌金」的歷程⁶⁸。

報》，1991年第1期（1991.1），頁89-93。

⁶¹ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷6，頁22，天聰四年四月己卯條。

⁶² 參見孫文良、李治亭，《清太宗全傳》（南京：江蘇教育出版社，2005），頁140-145。

⁶³ 皇太極在位期間，除了仿行明朝的政治制度之外，另有推動考試甄選人才，以及透過繙譯進講的方式學習漢文典籍等措施，都是屬於漢文化特徵的政策。參見葉高樹，《清朝前期的文化政策》（板橋：稻鄉出版社，2002），頁31-36。

⁶⁴ 參見劉小萌，《滿族從部落到國家的發展》（瀋陽：遼寧民族出版社，2001），頁319-343。

⁶⁵ 關於早期的滿、蒙文化關係，參見岡田英弘，〈清初の滿洲文化におけるモンゴルの要素〉，收入松村潤先生古稀記念論文集編纂委員會編，《清代史論叢·松村潤先生古稀記念》（東京：汲古書院，1994），頁19-33；閻崇年，〈滿洲初期文化滿蒙二元性解析〉，收入閻崇年，《滿學論集》（北京：民族出版社，1999），頁383-396。

⁶⁶ 參見林士鉉，〈清朝前期的滿洲政治文化與蒙古〉（台北：國立政治大學歷史學系研究部博士論文，2006）。文中舉出滿蒙一體政策、《蒙古王公表傳》的纂修、宮廷的蒙古樂曲、藏傳佛教、印藏蒙汗統同源與滿蒙漢藏佛教同源，以及滿洲字音寫蒙古語文等，論證滿洲政治文化中的蒙古元素。

⁶⁷ 參見林士鉉，〈清朝前期的滿洲政治文化與蒙古〉，頁7。

⁶⁸ 莊吉發在分析滿族纂修家譜及其文化變遷時，指出：滿族重視家譜世系的纂修，主要是受到蒙古文化的影響，迨修譜風氣盛行以後，乃逐漸吸收了漢民族的家譜形式與體例，也有從「參蒙古酌金」到「參漢酌金」的特徵。參見莊吉發，〈參漢酌金—從家譜的纂修論清代滿族文化的變遷與適應〉，收入莊吉發，《清史論集（十五）》（台北：文史哲出版社，2005），頁38-68。

滿洲及其先世女真人，在語言的分類上，屬於阿爾泰語系（Altaic family）滿—通古斯語族（Manchu-Tungusic group）；在文字的使用上，他們原本沒有文字，遇有記事的需要時，則借用其他民族的文字。歷史上的女真人，曾創製女真文字，惟隨著金政權的崩潰而漸失傳，是以明末努爾哈齊崛起時，「滿洲未有文字，文移往來，必須習蒙古書、譯蒙古語通之」⁶⁹。努爾哈齊為文移往來、記注政事的需要，以及解決族人講女真語卻寫蒙古字的特殊現象⁷⁰，乃於明萬曆二十七年（1599 年），命巴克什額爾德尼、扎爾固齊（*jargūci*，意即「審事官」、「都堂」，此字係借自蒙古語）噶蓋「但以蒙古字，合我國之語音，聯綴成句，即可因文見義」，遂將「蒙古字製為國語，創立滿文，頒行國中。滿文傳布自此始」⁷¹，而滿洲的語言與文字亦漸趨於一致。

初期的滿文，是參照畏兀兒體老蒙文字母⁷²，合女真語音而成的拼音文字，與歷史上的女真文字並無任何傳承關係。創製之初，努爾哈齊曾提出造字的基本原則：「阿（*a*）字下合一瑪（*ma*）字，此非阿瑪（*ama*）乎？【阿瑪，父也】額（*e*）字下合一默（*me*）字，此非額默乎？【額默，母也】」⁷³，額爾德尼、噶蓋遂據以草創滿文，即所謂「老滿文」，又稱為「無圈點滿

⁶⁹ 《滿洲實錄》（北京：中華書局，1986），卷3，頁111，己亥年正月條。

⁷⁰ 《清實錄·太祖高皇帝實錄》，卷3，頁2，己亥年二月辛亥條，曰：「漢人讀漢文，凡習漢字與未習漢字者，皆知之；蒙古人讀蒙古文，雖未習蒙古字者，亦皆知之。今我國之語，必譯為蒙古語讀之，則未習蒙古語者，不能知也。」

⁷¹ 《清實錄·太祖高皇帝實錄》，卷3，頁2，己亥年二月辛亥條。

⁷² 參見莊吉發，〈文獻足徵—《滿文原檔》與清史研究〉，收入莊吉發，《清史論集（一）》（台北：文史哲出版社，1997），頁39-41。

⁷³ 《滿洲實錄》，卷3，頁111-112，己亥年二月條。另據《清太祖武皇帝實錄》，初纂本（台北：國立故宮博物院藏），卷2，頁1，曰：「太祖欲以蒙古字編成國語，榜識厄兒得溺、剛蓋對曰：『我等習蒙古字，始知蒙古語，若以我國語編創譯書，我等實不能。』太祖曰：『……我國之言，寫蒙古之字，則不習蒙古語者，不能知矣，何汝等以本國言語編字為難，以習他國之言為易耶？』剛蓋、厄兒得溺對曰：『以我國之言編成文字最善，但因翻編成句，吾等不能，故難耳。』太祖曰：『寫阿字下合一媽字，此非阿媽乎？（阿媽，父也）厄字下合一脈字，此非厄脈乎？（厄脈，母也）吾意決矣，爾等試寫可也。』於是自將蒙古字編成國語頒行，創製滿洲文字，自太祖始。」

文」，意即「未放圈點的滿文」（*tongki fuka sindaha akū manju i hergen*）。由於蒙古、女真語音有別，借用的蒙古字母未必能充分表達女真語言，皇太極鑑於「十二字頭，原無圈點，上下字無別，塔達、特德、扎哲、雅葉等，雷同不分。書中尋常語言，視其文義，易於通曉。至於人名、地名，必致錯誤」⁷⁴，復於天聰六年（1632年）命達海將老滿文在字旁「酌加圈點以分析之，則音義明曉，於字學更有裨益矣」⁷⁵。達海「又以國書與漢字對音未全者，於十二字頭正字之外，增添外字；猶有不能盡協者，則以兩字連寫切成，其切音較漢字更為精當。由是國書之用益備」⁷⁶。經由達海改進的滿文⁷⁷，稱為「有圈點滿文」，意即「放了圈點的滿文」（*tongki fuka sindaha manju i hergen*），習稱「新滿文」。

滿洲最早接觸到且造成影響的強勢文化，是來自蒙古族，加上族人原本就熟悉蒙古語文，以及努爾哈齊對蒙古文化的認同，滿文的誕生，自然是「參蒙古」的文化選擇思考下的產物⁷⁸。其後

⁷⁴ 《滿文老檔》，頁1196，〈追述滿文始加圈點事〉，天聰六年正月十七日條。另據滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔V·太宗》（東京：東洋文庫，1961），頁633，天聰六年正月十七日條，原檔滿文音譯如下：「juwan juwe uju, dade tongki fuka akū, dergi fejergi hergen ilgan akū, tad a, te de, ja je, ya ye fakcan akū, gemu emu adali ofi, bai gisun hese bithe ohode, mudan ici be tuwame uthai ulhimbi, ja niyalma gebu ba an i gebu ohode, tašarame ojarahū ofi。」所謂「十二字頭（juwan juwe uju）」，指滿文的音節形式，是由六個元音「a」、「e」、「i」、「o」、「u」、「ū」及元音與輔音拼成的複合音，「第一字頭」有一百三十一個字，為後十一字頭的字母韻母；其他字頭則分別為第一字頭內各音節與「i」、「r」、「n」、「ng」、「k」、「s」、「t」、「b」、「o」、「l」、「m」相結合構成的音節，凡十一字頭，總計「十二字頭」。

⁷⁵ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷11，頁13，天聰六年正月癸巳條。

⁷⁶ 《清史列傳》，卷4，〈大臣畫一傳檔正編一·達海〉，頁188。

⁷⁷ 達海對滿文的改進，主要項目包括：一、編製「十二字頭」，以便於教授；二、字旁各加圈、點，以便於區別讀音；三、固定字形，以便於書寫；四、確定音義，以便於發音；五、創製特定字母，以便於拼寫人名、地名。參見閻崇年，《努爾哈齊傳》（北京：北京出版社，1983），頁138-140。

⁷⁸ 中國歷史上的征服王朝，都曾創造出屬於自己的文字，其間皆經歷文化選擇的階段，過程極為類似。遼朝有契丹大字與契丹小字，陶宗儀，《書史會要》，景印文淵閣《四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1986），卷8，〈遼〉，頁1，曰：「（神冊五年，920）太祖……用漢人教以隸書之半增損之，製契丹字數千」，是為契丹大字；嵇璜等奉敕纂，《欽定續通志》，景印文淵閣《四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1986），卷191，〈宗室傳·遼一·達喇〉，頁13-14，曰：「天

改進的新滿文，則有「酌金」的文化調適的意義，也可視為滿洲主體意識的展現。滿文的推廣，使得被努爾哈齊、皇太極陸續征服的「語音相同之國」的人民⁷⁹，可以利用共同的文字來交流思想、書寫文件、記載政事，進而增進族群內部的認同感；同時，統治者也透過以滿文繙譯漢文典籍的方式，做為學習知識的手段，以及達到滿、漢文化溝通的目的⁸⁰，也具有「參漢酌金」的功能。

以繙譯為例，達海在天命、天聰年間奉命繙譯的漢文典籍⁸¹，除了《刑部會典》（《明會典》）之外，還包括：「知正心、修身、齊家、治國的道理」的《孟子》；「益聰明智識，選練戰攻

顯元年（926），……回鶻使至，無能通其語者，太祖曰：『達喇聰敏，可使逐之。』相從二旬，能習其言語、書契，因制契丹小字」。金朝有女真大字與女真小字，《金史》（台北：鼎文書局，1985），卷73，〈完顏希尹傳〉，頁1684，曰：「金人初無文字，國勢日強，與鄰國交好，適用契丹字。太祖命希尹撰本國字，備制度。希尹乃依倣漢人楷字，因契丹字制度，合本國語，製女直字。天輔三年（1119）八月，字書成，太祖大悅，命頒行之。……其後熙宗亦製女直字，與希尹所製字俱行用。希尹所撰謂之女直大字，熙宗所撰謂之小字」，女真小字頒布於熙宗天眷元年（1138），皇統五年（1145）開始使用。元朝有畏兀兒體老蒙文（回鶻式蒙古文）與蒙古新字（八思巴文），《元史》（台北：鼎文書局，1986），卷202，〈釋老傳〉，頁4518，曰：「（至元六年，1269）我國家肇基朔方，俗尚簡古，未遑制作，凡施用文字，因用漢楷及畏吾字，以達本朝之言。考諸遼、金，以及遼方諸國，例各有文字，今文治寢興，而字書有關，於一代制度，實為未備。故特命國師巴思八創為蒙古新字，譯寫一切文字，期於順言達事而已」。一二〇四年（南宋嘉泰四年，金泰和四年）成吉思汗征服乃蠻部以後，蒙古族開始採用畏兀兒（回鶻）字母拼寫自己的語言，是為畏兀兒體老蒙文；蒙古新字主要由藏文字母組成，也有一些梵文字母，以及幾個新造字母。

⁷⁹ 《清實錄·太祖高皇帝實錄》，卷6，頁32，天命四年八月己巳條。所謂「語音相同之國」，《滿洲實錄》，卷6，頁284，天命四年八月條，曰：「同一語音者」，滿文音譯作：「*emu manju gisun i gurun*」，即共同使用「滿語」（*manju gisun*）之國。又《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷21，頁10，天聰八年十二月壬辰條，曰：「黑龍江地方，……此地人民，語音與我國同，攜之而來，皆可以為我用」，可見滿語被視為是滿洲民族認同的基礎。

⁸⁰ 參見葉高樹，《清朝前期的文化政策》，頁57-83。

⁸¹ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷12，頁10，天聰六年七月庚戌條，曰：「其平日所譯漢書，有《刑部會典》、《素書》、《三略》、《萬寶全書》俱成帙。時方譯《通鑑》、《六韜》、《孟子》、《三國志（通俗演義）》及《大乘經》，未竣而卒。初我國未深諳典故，諸事皆以意創行，達海始用滿文，譯歷代史書，頒行國中，人盡通曉。」

的機權」的《素書》、《三略》、《六韜》；「知古來興廢的事跡」的《通鑑》⁸²；講述民間日常需用參考的《萬寶全書》⁸³；權謀、戰略深受滿洲統治階層喜愛的《三國志（通俗演義）》⁸⁴；與佛教在滿洲社會流傳有關的《大乘經》⁸⁵。這些譯成滿文的漢籍，無論是影響統治階層的政治、軍事走向，或關係滿洲社會大眾的生活、信仰活動，都具有實用的價值。惟皇太極對於漢籍中的知識，亦非全盤接受，認為應「擇其勤於求治而國祚昌隆，或所行悖道而統緒廢墜，與夫用兵行師之方略，以及佐理忠良、亂國之姦佞，有關政要者」⁸⁶，才能對現實政治有所裨益。這種以「實用」為前提的「參漢酌金」的考量，便成為日後官方選譯漢籍的重要準則⁸⁷。

再以入關後滿文的演進言之，滿文的創製係脫胎自蒙文，不但兩者語法相近，且其中有許多蒙語借詞；迨滿、漢接觸日趨頻繁之後，滿洲語文中的漢語成分也逐漸增多。順治、康熙兩朝陸續以滿文譯出《五經》、《四書》，至乾隆年間竟又全數重譯⁸⁸，

⁸² 達海選譯經史諸書，與後來寧完我向皇太極建議「最為緊要大有益之書。汗與貝勒及國中大人所當習聞明知，身體而力行者也」，大致相符。見《天聰朝臣工奏議》，頁71，〈寧完我請譯《四書》、《武經》、《通鑑》奏〉，天聰七年九月。

⁸³ 參見王爾敏，《明清時代庶民文化生活》（台北：中央研究院近代史研究所，1996），頁199-200。

⁸⁴ 參見李光濤，〈清太宗與《三國演義》〉，收入李光濤，《明清檔案論文集》（台北：聯經出版公司，1986），頁441-456；陳捷先，〈努爾哈齊與《三國演義》〉，收入《清史論集》，頁65-79。

⁸⁵ 關外時期滿洲信仰的佛教，有漢族佛教與喇嘛教（藏傳佛教）之分，參見陳捷先，〈清入關前滿族的宗教信仰〉，收入《清史論集》，頁45-63。一般而言，《大乘經》是指大乘佛學經典的總稱，文獻中並未詳載達海繙譯的《大乘經》是屬於何種經典，惟《清實錄·太宗文皇帝實錄》將之列入平日所譯漢書，則當與漢族信仰的佛教有關。

⁸⁶ 《清實錄·太宗文皇帝實錄》，卷23，頁9，天聰九年五月己巳條。

⁸⁷ 參見嵇穆（Martin Gimm），〈滿洲文學述略〉，收入閻崇年主編，《滿學研究》，第1輯（長春：吉林文史出版社，1992），頁195-207。嵇氏指出，清朝官方推動的繙譯工作，一方面視該著作在漢族教育系統內所佔的地位；另一方面，則看該著作是否具有豐富的資料。早期的繙譯工作，主要以瞭解與透視中國文化為目的；晚期則與考試制度和事業心思想有關。

⁸⁸ 參見葉高樹，〈滿漢合璧《欽定繙譯五經四書》的文化意涵：從「因國書以通經義」到「因經義以通國書」〉，收入林慶彰主編，《經學研究論叢》，第13輯（台

係因百餘年間滿文的語法與詞彙歷經了一番變革，舊譯本所使用的若干文字，與乾隆年間通行者，已有相當大的差距。早期的滿文語法結構簡單，詞彙較少，經過一段時間的演進，始漸趨完備；加以官方長期推動譯書事業，滿文為因應實際需求，非但增添了許多源自漢語的新詞彙，在語法、句型上，也開始走向固定化與注重完整性⁸⁹。尤其《詩經》述及草、木、蟲、魚、鳥、獸、器物等名稱，極其繁雜，更不乏超出滿洲生活經驗之外者，以滿文既有的詞彙，實難以應付。順治朝初譯《詩經》時，遇有無法譯出的名詞，常採取音譯的方式暫代；迨滿洲在關內居之日久，接觸的事物漸多，為因應實際的需求，至乾隆年間已衍生出若干相對應的名詞⁹⁰。從音譯到意譯的變化，雖屬語文本身的發展過

北：台灣學生書局，2006），頁8-16。

⁸⁹ 目前相關的研究成果雖甚為有限，但大體上都同意上述意見，參見莊吉發，〈清高宗敕譯《四書》的探討〉，《滿族文化》，第9期（1986.5），頁1-8；莊吉發，〈漢文古籍滿文譯本的語文資料價值〉，《滿族文化》，第12期（1989.6），頁22-24；莊吉發，〈《佛說四十二章經》滿文譯本研究〉，《滿族文化》，第13期（1990.2），頁3-13；莊吉發，〈《清文全藏經》與滿文研究〉，收入慶祝王鍾翰先生八十壽辰學術論文集編輯委員會編，《慶祝王鍾翰先生八十壽辰學術論文集》（瀋陽：遼寧大學出版社，1993），頁223-228；莊吉發，〈國立故宮博物院典藏《大藏經》滿文譯本研究〉，收入莊吉發，《清史論集（三）》（台北：文史哲出版社，1998），頁27-96；Stephen Durrant, "A Comparison of the 1677 and 1756 Manchu Translations of *Lun Yu*." *Proceedings of the Sixth East Asian Altaistic Conference* (Taipei: 1983), pp. 185-202.；神田信夫，〈滿文本の《四書》と《書經》〉，收入聯合報文化基金會國學文獻館編，《第二屆中國域外漢籍國際學術會議論文集》（台北：聯合報文化基金會國學文獻館，1989），頁781-789；葉高樹，〈《詩經》滿文譯本比較研究——以〈周南〉、〈召南〉為例〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，第20期（1992.6），頁219-234；山崎雅人，〈論滿文《詩經》新舊翻譯之差異〉，收入閻崇年主編，《滿學研究》，第6輯（北京：民族出版社，2000.12），頁246-261。另從乾隆朝編纂《欽定新清語（*hesei toktobuha manju gisun*）》檔冊中，亦能反映出滿洲語文的發展，其主要的內容包括：一、將滿洲語文中的大量音譯漢語借詞，改為意譯的漢語借詞；二、指出意譯漢語中的若干問題，並予以糾正；三、諭令刊刻《對音字式》，規範滿洲語文中某些音位的對譯漢字；四、解決有聲調的漢語詞在音譯為滿語詞時出現的問題；五、闡發滿語詞義，參見佟永功、關嘉祿，〈乾隆朝《欽定新清語》探析〉，《滿族研究》，1995年第2期（1995.4），頁66-69。

⁹⁰ 以植物名稱為例，〈周南·關雎〉「參差荇菜」的「荇菜」，據《詩經（*si ging ni bithe*）》，清順治十一年內府滿文刊本（台北：國立故宮博物院藏），譯作「*hing tsai*」；清高宗敕譯，《御製繙譯詩經（*han i araha ubaliyabuha irgebun i*

程，但是乾隆皇帝既對滿文拼音的優點推崇備至⁹¹，又積極地將大量新增的「滿語化」的漢語借詞，納入《御製增訂清文鑑（*han i araha nonggime toktobuha manju gisun i buleku bithe*）》之中⁹²，實為在「參漢酌金」原則之下，進行文化的再選擇與再調適。

關外時期的滿洲文化處於相對弱勢的地位，當與強勢的蒙古文化或漢文化接觸時，就滿洲統治者的文化選擇而言，努爾哈齊的文化意識傾向於蒙古，乃以「參蒙古」的方式創製滿文；皇太極在漢官的影響下，另以「參漢」的方式設置六部。滿洲統治者引進外來文化的目的，係為解決現實的需要，當「參蒙古」成為可行的途徑時，這個歷史經驗也可以適時地轉化為「參漢」。因此，「參漢」的「漢」，自不必以「漢文化」為限，應可擴大解釋為「外來文化」的代名詞。惟直接借用外來文化，固然可以應

nomun）》，清乾隆三十三年武英殿滿漢合璧本（台北：國立故宮博物院藏），譯為「*hingari sogi*」，「*hingari*」（苻菜）的讀音，顯然是自「*hing*」衍生而來的新字，因可食用，故以「*sogi*」（蔬菜）取代原本音譯的「*tsai*」。再以動物名稱為例，〈周南·麟之趾〉的「麟」，順治朝譯作「*kilin*」，乾隆朝譯為「*sabintu*」。麒麟在中國的傳說中被視為瑞獸，且有雌雄之分，雄曰麒，雌曰麟，滿文也衍生出「*sabintun*」（麒）與「*sabintu*」（麟）；同樣的，〈大雅·文王之什·卷阿〉「鳳凰于飛」的「鳳凰」，也由音譯的「*fung hūwang*」，改為「*garudai*」（鳳）與「*gerudei*」（凰）。又如器物名稱，〈周南·關雎〉「琴瑟友之」、「鐘鼓樂之」的「琴瑟」與「鐘鼓」，順治朝分別譯作「*kin še*」、「*jung tungken*」，乾隆朝則譯為「*kituhan sentuhen*」、「*jungken tungken*」。鐘、鼓同為打擊樂器，其中「*tungken*」（鼓）為滿文原有的詞彙，「鐘」即以音譯的「*jung*」，加上鼓的字尾「*ken*」，成為新字「*jungken*」；而屬於絃樂器的琴、瑟，亦有其衍生的規則。參見葉高樹，〈《詩經》滿文譯本比較研究——以〈周南〉、〈召南〉為例〉，頁221-224。

⁹¹ 《清實錄·高宗純皇帝實錄》（北京：中華書局，1985），卷365，頁14，乾隆十五年五月辛酉條，曰：「我朝創製國書，分十二字頭，簡而能該，用之無所不備，而音韻尤得天地之元聲」；《四庫全書》館館臣進一步闡揚滿洲語文的優越性，見清高宗敕撰，《四庫全書總目》（板橋：藝文印書館，1989），卷33，〈經部三十三·五經總義類·欽定繙譯五經五十八卷四書二十九卷〉，頁29-30，曰：「我國家肇興東土，創作十二字頭，貫一切音；復御定《清文鑑》，聯字成語，括一切義，精巧微妙，實小學家所未有，故六書之形聲訓詁，皆可比類以通之」。

⁹² 康熙四十七年（1708）編定滿文字書《御製清文鑑（*han i araha manju gisun i buleku bithe*）》，至乾隆三十六年（1771），因舊本編排未臻完善，加以已整理出新定國語五千餘句，而有《增訂清文鑑》的纂修，參見清高宗御製，《清高宗（乾隆）御製詩文全集·御製文二集》（北京：中國人民大學出版社，1993），卷16，〈序·增訂清文鑑序〉，頁8-9。

付問題於一時，欲行之久遠，則須透過以本民族為中心的主體性思考，進行文化調適的工作。滿洲語文做為一個民族的溝通工具與認同基礎，其文字從無中生有到精益求精，即是以滿洲主體意識為前提，追求可用性與獨特性的文化調適的歷程，從而構成「酌金」的思考。因此，當「參蒙古」獲得的成果面臨必須調整之際，這個歷史經驗也被適時地運用在「參漢」，這也就可以解釋六部設立之初，並非全盤抄襲明制的原因。

所謂的「參漢酌金」，可作以下的理解：對外來文化的選擇與以滿洲中心的調適，而選擇的權力與調適的方式，滿洲統治者始終居於主導的地位，並且是一個持續進行與不斷檢驗的過程。是以滿洲即憑藉著靈活的「參漢酌金」的策略，由文化弱勢、武力有限的蕞爾小邦，而能征服中國，並拓展為多民族帝國；「參漢酌金」可以視為是清朝統治中國的主要特徵，也是獲致成功的重要關鍵。

四、「參漢酌金」的適用性

「參漢酌金」一詞被具體地提出，源自於寧完我對滿洲政權引進明朝典章制度的檢討，學者也多用此概念來檢視皇太極時代的六部體制與立法精神⁹³，惟是否在其他時期、其他場合也一體適用，則須另行舉證。從滿洲中心的角度來看，以關外時期的政治制度為例，崇德三年（1638 年）六部二院國家體制的確立，被視為是滿洲中心的具體表現，尤其是其中的理藩院，更是極具滿洲特色的機構。從大處著眼，固然如此，但就細部觀察，理藩院的前身為天聰年間「蒙古衙門」（*monggo jurgan*），地位與六部

⁹³ 參見陳捷先，〈從清初中央建置看滿洲漢化〉，頁119-123；張晉藩、郭成康，《清入關前國家法律制度史》，頁66-71、頁436-444。另劉小萌，《滿族從部落到國家的發展》，頁332-333，對「參漢酌金」的概念有所保留，認為六部設置管攝部務貝勒，與其說是滿洲統治者「參漢酌金」的結果，不如說是滿族歷史傳統的影響所致，亦即皇太極與諸貝勒權力的妥協。劉氏的意見，似將「參漢酌金」的意義侷限於制度層面，且將「參漢酌金」的作用限定在設置六部的時間點上，其實權力的妥協即可視之為「酌金」。

平行⁹⁴，則行政制度看似分就理藩、治民事務設立機構，採行雙軌制；特別的是，理藩院的滿文名稱寫作「*tulergi golo be dasara jurgan*」，可直譯為「治理外省的部院」，如此一來，所理之「藩」，可理解成另一種形式的「省」。與六部相較，六部的職能乃依業務性質劃分，理藩院雖視區域而定，惟其轄下旗籍、王會、典屬、柔遠、徠遠、理刑六司的職掌，也頗近於六部⁹⁵，故二者設置的意義與作用，實有相通之處，亦即皆是秉持著「參漢酌金」的原則。

關於滿族的「漢化」，可以分為兩個層次來看，就一般的八旗成員而言，他們先接受了漢文化的物質文明，進而在精神層面也受到影響⁹⁶；對滿洲統治者而言，則涉及了是否能有效統治中國的問題。按照何炳棣的見解，清朝成功的關鍵，在於早期的滿洲

⁹⁴ 論者多謂「蒙古衙門」建立於崇德元年（1636），但據考證，自天聰八年（1634）以後，檔案、官書中已有關於「蒙古衙門」的記載，參見張晉藩、郭成康，《清入關前國家法律制度史》，頁5-56。有關理藩院的沿革、組織職掌及其功能，參見呂士朋，〈清代的理藩院—兼論清代對蒙藏回諸部的統治〉，《東海大學歷史學報》，第1期（1977.4），頁61-97；趙云田，《清代治理邊陲的樞紐—理藩院》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1995年），頁11-65。

⁹⁵ 崑岡等奉敕撰，《清會典（光緒朝）》（北京：中華書局，1991），卷64，〈理藩院·旗籍清吏司〉，頁593，曰：「掌考內札薩克（*jasak*，意即「旗長」，此字係借自蒙古語）之疆理，叙其封爵，與其譜系，藩官屬部眾會盟軍旅郵傳之事皆掌之，掌游牧之內屬者」；同書，卷65，〈理藩院·王會清吏司〉，頁603，曰：「掌頒祿於內札薩克，而治其朝貢燕饗賚予之事」；同書，卷66，〈理藩院·典屬清吏司〉，頁609，曰：「掌覈外札薩克部旗之事，治其郵驛，互市則頒其禁令，凡內外之喇嘛皆掌之，掌游牧之內屬者」；同書，卷68，〈理藩院·柔遠清吏司〉，頁626，曰：「掌外札薩克喇嘛祿廩朝貢之事」；同書，卷68，〈理藩院·徠遠清吏司〉，頁628，曰：「掌回部札薩克之政令，凡回番之年班皆掌之，掌外裔之朝貢者」；同書，卷68，〈理藩院·理刑清吏司〉，頁629，曰：「掌外藩各部刑罰之事」。理藩院六司職掌項目，雖未如六部依功能劃分，然除無工部事務外，其他實與吏、戶、禮、兵、刑各部頗為相近。

⁹⁶ 參見滕紹箴，《清代八旗子弟》（北京：中國華僑出版公司，1989），頁52-55、頁70-77。另據劉體智，《異辭錄》，收入《民國筆記小說大觀》，第2輯（太原：山西古籍出版社，1996），卷4，〈亡國滅種之利器〉，頁225，曰：「清自滿洲崛起，君臨天下，悉主悉臣，鑒於前代之事，滿人不求文學，惟重騎射，八旗兵分防各省，扼諸險要，畫地而居，不與居民雜處，不與漢人聯姻，備之未嘗不周。然二百年間，滿人悉歸化於漢俗，數百萬之眾僉為變相之漢人。並其文字語言為立國之精神，雖俄於波蘭、英於印度、法於安南，百計摧殘而不能去者，滿洲人乃自棄之。皇帝典學，尚知國語，餘則自王公大臣以下僉不知其為何物矣。」

統治者採行有系統的漢化政策。若將「漢化」的指涉範圍提高到政策的地位，則滿洲統治者在這個問題上應該擁有絕對的主導權，亦即所有的「漢化」，必須是在統治者同意之下才能進行⁹⁷。因此，所謂滿族的「漢化」，不僅是一種文化現象，更是一種文化自主意識的行動。

舉例言之，自天聰年間以來，滿洲統治階層透過漢官繙譯、進講的方式，開始接觸、學習漢文化⁹⁸；入關以後，更設置各式八旗學校⁹⁹，期能「兼通滿、漢，足充任用」¹⁰⁰。但順治皇帝認為，宗室子弟「習漢書，入漢俗」，勢必「漸忘我滿洲舊制」，「既習滿書，即可將繙譯各樣漢書觀玩」，縱使「永停其習漢字諸書」¹⁰¹，子弟猶能對漢文化有所瞭解。另自順治元年（1644年）重開科舉考試始，八旗人等也被允許應試，雖然康熙十五年（1676年）以「武備廢弛」為由而暫停¹⁰²，但是在康熙二十八年（1689年）仍予恢復，惟鑑於「滿洲以騎射為本，學習騎射，本無礙學問」，乃要求「考取舉人、進士，亦令騎射。倘將不堪者取中，監箭官及中式人，一併治罪」¹⁰³；嗣後更進一步規定，地

⁹⁷ 然而，文化主導權的展現，並非滿洲統治者所獨有。以纂修家譜為例，重視家譜的編修，係屬漢文化的範疇，滿族投入是項活動，顯然是受到「漢化」的影響。惟據莊吉發的研究，滿族家譜固然吸收了漢民族家譜的許多因素，但仍保存濃厚的滿族傳統文化色彩，包括：一、以滿文撰寫家譜；二、家譜的纂修與供奉，都和薩滿信仰有密切的關係，莊氏指出，這就是一種「參漢酌金」的表現。因此，只要滿族有機會掌握某種主導權時，他們「參漢酌金」的文化自主意識就會浮現。參見莊吉發，〈參漢酌金—從家譜的纂修論清代滿族文化的變遷與適應〉，頁47-65。

⁹⁸ 參見葉高樹，《清朝前期的文化政策》，頁60-63。

⁹⁹ 清初為教導宗室、覺羅、八旗子弟學習清文、漢文、繙譯、蒙文、騎射等，曾設立各式學校，包括：順治朝國子監八旗官學、宗學；康熙朝景山官學、八旗義學、盛京八旗官學、黑龍江兩翼官學；雍正朝八旗教場官學、八旗蒙古官學、咸安宮官學、覺羅學、八旗清文學、圓明園學、盛京八旗義學；乾隆朝盛京宗學覺羅學、八旗世職幼學、健銳營學等，參見葉高樹，《清朝前期的文化政策》，頁357-360。

¹⁰⁰ 《清實錄·世祖章皇帝實錄》（北京：中華書局，1985），卷90，頁6，順治十二年三月丙申條。

¹⁰¹ 《清實錄·世祖章皇帝實錄》，卷84，頁3-4，順治十一年六月丁卯條。

¹⁰² 《清實錄·聖祖仁皇帝實錄》（北京：中華書局，1985），卷63，頁16，康熙十五年十月己巳條。

¹⁰³ 《清實錄·聖祖仁皇帝實錄》，卷140，頁11，康熙二十八年三月丁亥條。

方考試「應照京師八旗之例，於未入考場之先」，「驗射馬步箭。能者准其考試，不能者不准入場。至會試時，同京師舉人一體考試馬步箭」¹⁰⁴。統治者同意宗室子弟學習漢文典籍，但必須採用滿文譯本；八旗人等可以參加科考，但必須先能弓馬嫻熟，對於這些政策，可以說是統治者接納了漢文化，或是對滿洲主體性的堅持，當然也可以說是以「參漢酌金」的概念，做為決策的核心思想。

又如滿洲統治者提倡程朱理學¹⁰⁵，而清朝的儒學本身的發展，又有漢、宋爭勝變化¹⁰⁶，應是歸類為純粹漢文化中心的議題。當乾隆皇帝基於導正文風與端正士行的考量，以及學術興趣的轉移，對於經學亦多所鼓勵¹⁰⁷，使漢學得與宋學並駕齊驅，甚

¹⁰⁴ 《清實錄·聖祖仁皇帝實錄》，卷145，頁7，康熙二十九年三月癸丑條。

¹⁰⁵ 參見呂士朋，〈清代的崇儒與漢化〉，收入中央研究院編，《中央研究院國際漢學會議論文集·歷史考古組》（台北：中央研究院，1981），頁534-538。統治者提倡理學另有鞏固統治的意圖，參見宋德宣，《康熙思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1990），頁202-204；高翔，〈論清初理學的政治影響〉，《清史研究》，1993年第3期（1993.9），頁66-73。

¹⁰⁶ 《四庫全書總目》，卷1，〈經部總叙〉，頁1-2，曰：「自漢京以後，垂二千年，儒者沿波，……要其歸宿，則不過漢學、宋學兩家，互為勝負」。另參見王家儉，〈清代「漢宋之爭」的再檢討——試論漢學派的目的與極限〉，收入《中央研究院國際漢學會議論文集·歷史考古組》，頁517-518、頁529-531。

¹⁰⁷ 中國第一歷史檔案館編，《乾隆朝上諭檔》（北京：檔案出版社，1998），第2冊，頁36，乾隆十年四月初四日，內閣奉上諭，曰：「國家設制科取士，首重者在《四書》文。蓋以《六經》精微，盡於《四子書》，設非讀書窮理，篤志潛心，而欲握管揮毫，發先聖之義蘊，不大相逕庭耶。……近今士子以科名難於倖獲，或故為艱深語，或矜為俳儷詞，……彼此仿效，為奪幟爭標良技。不知文風日下，文品日卑，有關國家掄才大典，非細故也。……嗣自今其令各省督學諸臣，時時訓飭縣會考官加意區擇，凡有乖於先輩大家理法者，擯棄不錄，則詭遇之習可息，士風還醇，朕有厚望焉」；同書，第2冊，頁393，乾隆十四年十一月初四日，內閣奉上諭，曰：「聖賢之學，行，本也；文，末也。而文之中，經術其根柢也，詞章其枝葉也。翰林以文學侍從，近年來因朕每試以詩賦，頗致力於詞章，而求其沉酣六籍，含英咀華，究經訓之闡奧者，不少概見，豈篤志正學者鮮與？抑有其人而未之聞與？……崇尚經術，良有關世道人心，……今海宇昇平，學士大夫，舉得精研本業，其窮年矻矻，宗仰先儒者，當不乏其人，奈何令終老牖下，而詞苑中寡經術士也。內大學士、九卿，外督撫，其公舉所知，不拘進士、舉人、諸生，以及退休閒廢人員，能潛心經學者，慎重遴訪」，可知乾隆皇帝為求導正文風、端正士行，乃藉由科舉取士與保舉人才的政策調整，特意崇尚經術。另關於關乾隆皇帝學術興趣的轉移，另參見皮錫瑞，《經學歷史》（台北：學海出版社），頁305-306。

至有取而代之之勢。論者以為，宋學代表著官方的學術，漢學則是民間的學術，乾隆時代學術政策的轉向，係朝廷提倡的學風被民間自然發展的學風壓倒¹⁰⁸。若仔細去檢索漢、宋消長的趨勢，不難發現統治者居間操作的痕跡¹⁰⁹，仍然可以用「參漢酌金」的模式進行解析。對滿洲統治者而言，訂定「崇儒重道」的基本國策¹¹⁰，乃是鞏固關內政權與統御漢民的重要手段，面對儒學分為漢、宋兩大支柱的事實，自不能有所偏倚或聽任發展，他們採取「崇宋學之性道，而以漢儒經義實之」的對策¹¹¹，以達到控制學術的目的。

個人過去在討論滿洲從民族共同體擴大為多民族帝國的統治特徵時，借用了費孝通的觀點¹¹²，以「多元一體」的型態解析滿洲政權的結構¹¹³。最近重新思考這個問題，認為有略加調整並修正為「參漢酌金」的必要。因為「多元一體」政權的形成，並非清朝統治中國期間所獨有，而是整個中國歷史文化搏成過程中，所呈現出的特徵，清朝繼承了此一潮流而持續發展¹¹⁴。將清朝納入中國正統王朝體系之中，其若干統治措施與中國歷史上其他王

¹⁰⁸ 參見梁啟超，《中國近三百年學術史》（北京：東方出版社，1996），頁26-27。

¹⁰⁹ 參見葉高樹，《清朝前期的文化政策》，頁198-207。

¹¹⁰ 《清實錄·世祖章皇帝實錄》，卷74，頁9，順治十年四月甲寅條。

¹¹¹ 阮元，《儒林集傳錄存》，收入周駿富輯，《清代傳記資料叢刊》（台北：明文書局，1985），卷首，〈擬國史儒林傳序〉，頁2。這個對策形成於康熙時期，由乾隆皇帝將之具體化，集經義大成的《十三經注疏》頒布學宮，即是始於乾隆朝。又紀昀，《紀曉嵐文集》（石家莊：河北教育出版社，1995），第3冊，卷8，〈序·丙辰會試錄序〉，頁149，曰：「國家功令，《五經》傳注用宋學，而《十三經注疏》亦列學官。良以制藝主於明義理，故當以宋學為宗；而以漢學補苴其所遺，糾繩其太過耳」。

¹¹² 費孝通論中國的族際關係時，以「多元一體化格局」來概括此一穩定族群的實質。就靜態現象而言，「一體」是指政治的一體；「多元」是指民族的多元與文化的多元。就動態平衡而言，「一體」是指政治上的擬民族，實際上是一個多民族結合而成的族群；「多元」是指在政治主體互動層面下，兼容著若干層次的相互並存的互動圈，而這些互動圈也有可能互相排斥，是以無論從族群成員或族群內部的民族互動關係來看，都具有多元性。參見費孝通，〈中華民族的多元一體格局〉，收入費孝通等著，《中華民族多元一體格局》（北京：中央民族學院出版社，1989），頁1-36；羅康隆，《族際關係論》（貴陽：貴州民族出版社，1998），頁337-340。

¹¹³ 參見葉高樹，《清朝前期的文化政策》，頁41-52。

¹¹⁴ 參見費孝通，〈中華民族的多元一體格局〉，頁4-18。

朝有一致性，自是殆無疑義，惟一般所謂的「清朝統治中國期間」，是指一六四四年入關之後的歷史。雖然討論清朝的歷史，不會刻意將努爾哈齊、皇太極時代切割出去，而滿洲民族共同體也符合「多元一體」的架構，但是費氏所謂「多元一體」的前提，傾向於以中原或是漢族為中心，若運用在關外時期歷史的討論，實較難論定滿洲政權已具備中國王朝的特徵。即便如此，「多元一體」格局仍極具啟發性，也有與「參漢酌金」概念相通之處，「參漢」的「漢」即是「多元」型態，「酌金」的「金」則為「一體」意識；只是「多元一體」著重於存在現象的描述，「參漢酌金」則為構成原因的分析，且「參漢酌金」無論在滿洲入關前、後，均可尋得相符的前提與情境。

在清朝這個多民族帝國的體系中，包括了滿、蒙、漢、藏、回（維吾爾）等主要族群，他們各自有屬於本民族的語言文字、生活領域、宗教信仰等等，如何將各種不同的文化予以統合，攸關帝國的穩定。身為統治民族的滿洲，其民族文化的內涵，存在著多元的特質，對於外來文化有較高的包容性與接受力；以往管理民族共同體的經驗，也有助於帝國時期的統治。另一方面，就早期滿洲政權的對外關係而言，努爾哈齊對游牧的蒙古態度親善，對農業的明朝則是充滿敵意，係出自於文化認同與仇恨心理所致¹¹⁵。皇太極則改以理性務實的態度，對蒙古族及其分布地區有「得其地不可以為耕，得其眾不能以自食」的認識，乃採取「善為撫馭」的原則¹¹⁶；至於明朝，「他家疆域橫互萬里，他家財賦不可計數」，頗欲取而代之。這種針對不同民族、不同地區採取或招撫、或征伐的策略，亦影響日後帝國的治邊政策。多民族帝國的統治型態，展現出「多元一體」的特徵，而促使其形成

¹¹⁵ 努爾哈齊對明朝的仇恨心理，具體呈現在天命三年（1618）誓師伐明的〈告天七大恨〉文中，其內容可歸納為：一、努爾哈齊個人的家庭仇恨；二、族人與明人間的糾紛；三、控訴明朝處理邊事問題失當，並暗示出兵完全是為了順應天意。見《清實錄·太祖高皇帝實錄》，卷5，頁12-13，天命三年四月壬寅條。

¹¹⁶ 中央研究院歷史語言研究所編，《明清史料》（台北：維新書局，1972），甲編，第1本，〈天聰二年奏本〉，頁48。

的動力，當可視之為源自「參漢酌金」的支配模式。

在語言文字方面，滿洲統治者視八旗人等為支撐政權的骨幹，所謂「滿洲乃國家根本」¹¹⁷，而「清語為旗人根本」¹¹⁸，故共同體成員均需通曉滿洲語文；帝國臣民只需臣服於滿洲的統治，遵奉滿洲語文的「國語」地位，即同意其享有保持本民族語言文化的權利¹¹⁹。從康、乾時期以滿文為主體的《清文鑑》系列字書的編纂，亦可得到佐證¹²⁰。康熙皇帝鑑於「國書所關至鉅，政事文章皆由此出，非詳加釐定，何所折衷？非編輯成書，何以取法？」¹²¹令將「滿語照漢文字彙發明，某字應如何用，某字當某處用，集成一書」¹²²，於康熙四十七年（1708 年）編成滿文《御製清文鑑（*han i araha manju gisun i buleku bithe*）》；並於康熙五十七年（1717 年）以蒙古字合譯成《御製滿蒙合璧清文鑑（*han i araha manju monngo gisun i buleku bithe*）》¹²³。降及乾隆

¹¹⁷ 《清實錄·聖祖仁皇帝實錄》，卷44，頁8，康熙十二年十二月辛丑條。

¹¹⁸ 《清實錄·高宗純皇帝實錄》，卷736，頁3，乾隆三十年五月丁丑條。

¹¹⁹ 關於蒙文、漢文、藏文、維吾爾（回）文陸續成為帝國官方語文的過程，參見葉高樹，《清朝前期的文化政策》，頁45-46。

¹²⁰ 具有相同編纂意識者，另有《欽定西域同文志（*hesei toktobuha wargi ba i hergen be emu obuha ejetun*）》。先是，乾隆十五年（1750）校刊《欽定同文韻統》，奠定了以字音拼合的原理，研究天竺、西番、滿、漢語音關係的基礎。及乾隆二十四年（1759）平定準噶爾，敕纂《方略》，然因纂輯諸臣不識準語、回文，遂據《欽定同文韻統》為本，纂成《欽定西域同文志》，「以天山南路、天山北路、準部、回部並西藏、青海等地名、人名諸門，舉凡提要，始以國書，繼以對音漢文，復繼以漢字三合切音，其蒙古、西番、托忒、回字，以次綴書，又於漢文下詳註其或為準語，或為回文，……凡識漢字者，莫不通其文、解其意，……而特加以各部方言，用明西域紀載之實，期家喻戶曉，而無魚魯毫釐之失」。分見鄂爾泰、張廷玉等編纂，《國朝宮史》（北京：北京古籍出版社，1994），卷31，〈書籍十·字學·欽定同文韻統·御製序〉，頁610-611；《清高宗（乾隆）御製詩文全集·御製文初集》，卷12，〈序·西域同文志序〉，頁13-14。

¹²¹ 玄燁，《康熙帝御製文集·第三集》，收入吳相湘主編，《中國史學叢書》，第41輯（台北：台灣學生書局，1966），卷20，〈序·清文鑑序〉，頁11-12。

¹²² 中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》（北京：中華書局，1984），頁94，康熙十二年四月十二日辛亥條。

¹²³ 《御製滿蒙合璧清文鑑》的書名有不同的著錄名稱，《國朝宮史》即作「清文合蒙古鑑」。與此書相關者，另有成書於乾隆八年（1743），以滿文、音寫蒙文合璧的《御製滿蒙文鑑》，滿文題名與《御製滿蒙合璧清文鑑》相同，以及成書於乾隆四十一年（1776）的《御製滿蒙文鑑總綱（*han i araha manju monngo gisun i buleku*）

三十六年（1771年），因舊本「依國語分類排纂，未列三合切音漢字，注中間採經傳成語，以佐訓詁，日久易啟傳會穿鑿之習」；加以滿文詞彙經過長期發展，在此時亦整理出「新定國語五千餘句」¹²⁴，顯然不敷使用，遂於乾隆三十八年（1773年）纂成《御製增訂清文鑑》。是書以詞目分類、滿漢合璧的形式呈現，「每條左為國書，右為漢語；國書之左，譯以漢音，用三合切韻；漢書之右，譯以國書，惟取對音」¹²⁵，「其注釋並取日用常語，期於人人共曉，不致有拘牽傳會之失」¹²⁶。繼之，乾隆皇帝更以「前書只載國語、漢語，而未及蒙古」，然「自太祖、太宗以來，近邊蒙古部落久為世臣，而至今則喀爾喀、青海及準噶爾之四衛拉特，前後歸順，蓋無一蒙古之非我臣矣」¹²⁷，實不應忽略。復於乾隆四十四年（1779年）仿前例敕撰號稱循古而創新的《御製滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑》（*han i araha manju monggo nikan hergen ilan hacin i mudan acaha buleku bithe*）。之後，又將字書的編輯理念擴及藏文、維吾爾文，先後完成《御製四體清文鑑》（*han i araha duin hacin i hergen kamciha manju gisun i buleku bithe*）與《御製五體清文鑑》（*han i araha sunja hacin i hergen kamciha manju gisun i buleku bithe*）¹²⁸。《清文鑑》系列字

bithei uheri hešen)》，係該書的檢字索引。參見林士鉉，〈清朝前期的滿洲政治文化與蒙古〉，頁192-198。

¹²⁴ 《清高宗（乾隆）御製詩文全集·御製文二集》，卷16，〈序·增訂清文鑑序〉，頁8-9。

¹²⁵ 《四庫全書總目》，卷41，〈經部·小學類二·御定清文鑑〉，頁53。

¹²⁶ 傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，景印文淵閣《四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1986），卷首，〈提要〉，頁1-2。

¹²⁷ 《清高宗（乾隆）御製詩文全集·御製文二集》，卷17，〈序·滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑序〉，頁2。

¹²⁸ 關於《四體清文鑑》、《五體清文鑑》的敕纂時間、成書年代，以及各體《清文鑑》間的關係，由於官書記載有限，以致眾說紛紜。近年，學者根據中國第一歷史檔案館藏檔簿指出：一、乾隆四十二年（1777）四體、五體《清文鑑》已在編纂中。二、《五體清文鑑》成書約在乾隆五十六年（1791），但未大量刊印；《四體清文鑑》則遲至乾隆五十九年（1794）始出樣書，次年大量刻印。三、《滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑》係由內繕書房承辦，而四體、五體《清文鑑》則因滿文《大藏經》的繙譯衍生而來，附屬於清字經館之下；且在內容形式上，三體係以切音為主，四體、五體則以注音為主，當無直接的關係，此說雖有待進一步探究，仍可供

書的擴充，與多民族帝國的拓展趨勢相合，在「參『漢』酌金」的前提下，雖然外來文化不斷地加入，而滿洲文化的主體地位卻始終不曾動搖。

在統治型態方面，滿洲統治者對於關內的漢民，以及週邊的蒙古、西藏、新疆、西南各民族，也是採取「參『漢』酌金」的統治方式。就整個帝國的成員來說，可分為幾種型態：一、屬於民族共同體的八旗人等，由於是「國家根本」，其以旗領民的制度始終不變。二、關內係帝國的主體，中央與地方行政制度秉持「參漢酌金」的原則，仿行明制而稍有損益。三、外藩部落則在保留政治、社會組織，維持其部落首長地位的前提下，設法加強控制¹²⁹；簡言之，即是承認且避免觸動既有狀態，而進行對帝國統治最有利的制度調整。以旗制為例，清朝曾對蒙古、回部、西藏各族推行編旗，或類似以旗領民的制度¹³⁰。雖無「八旗」之名，然編旗的精神與功能則是一致的，仍屬「參『漢』酌金」的模式。四、西南雲、貴、川、廣各省另有苗、彝諸族，沿襲明制，將世襲的土官逐漸改設流官，尤其是雍正年間推行大規模的「改土歸流」政策之後，統治型態幾與內地無異¹³¹。又入關後的統治者對同屬外藩的蒙古、西藏與回部、準部，分別採取不同的對策。對於蒙、藏地區，延續皇太極的招撫原則，並確立分化、

參考。參見江橋，〈乾隆御製四、五體《清文鑑》編纂考〉，收入閻崇年主編，《滿學研究》，第6輯（北京：民族出版社，2000），頁130-137。

¹²⁹ 參見郭松義、李新達、楊珍，《中國政治制度通史·清代》（北京：人民出版社，1996），頁270-287。

¹³⁰ 《清會典（光緒朝）》，卷63，〈理藩院·尚書侍郎執掌〉，頁586-591，曰：「大漠以南曰內蒙古，部二十有四，為旗四十有九。踰大漠曰外蒙古，喀爾喀部四，附以二，為旗八十有六。環青海而居者，曰青海蒙古，部五，為旗二十有八。賀蘭山之陰曰西套額魯特，額濟納河之陽曰額濟納土爾扈特，錯處於金山、天山之間曰杜爾伯特、土爾扈特、和碩特，凡部十，附以一，為旗三十有四。回部為旗二。旗各建其長曰札薩克，而治其事。無札薩克，則繫於將軍、若都統、若大臣而轄之。凡喇嘛之轄眾者，令其治事如札薩克焉。」

¹³¹ 參見王鍾翰，〈清代民族宗教政策〉，收入《王鍾翰學術論著自選集》，頁240-243；李世愉，《清代土司制度論考》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁41-112。又清朝以「漢化」的方式治理西南地區的少數民族，無法為「滿洲中心」觀所涵括，而成為例外，若改以「參漢酌金」模式，則無此問題。

利用以及限制等政策，獲致極大的成效¹³²；至於位處天山南、北路的路回部與準噶爾，長年以來屢為邊患，則始終堅持武力征伐¹³³。迨乾隆二十四年（1759年）底定新疆，乾隆皇帝決定對該地不以羈縻，而施以直接統治¹³⁴。究其原因，由於新疆的自然環境足以支持農業生產，故駐防兵丁得以分地墾種，自給自足；一旦農耕獲得推廣，統治條件便與內地相彷彿，即能將整套行政制度移植至邊陲，既不增加朝廷財政負擔，又可加強對新附之民的控制。此種化邊疆為內地的政策，亦屬「參漢酌金」的延伸。

在宗教信仰方面，阿爾泰語系各民族的原始宗教信仰，率皆崇奉薩滿（*saman*）信仰，滿族亦不例外¹³⁵；在滿洲入關之前，因與漢族、蒙古族接觸日益頻繁，佛教、道教、喇嘛教（藏傳佛教）也在滿洲社會中漸次流行¹³⁶。隨著滿洲政治勢力的逐步擴張，政權轄下的民族成員陸續增加，宗教信仰的流派也日趨複雜。¹³⁷就滿洲統治者制定宗教政策的理念而論，係以順治十三年

¹³² 參見王鍾翰，〈清代民族宗教政策〉，頁230-231。

¹³³ 參見莊吉發，〈清高宗十全武功研究〉（台北：國立故宮博物院，1982），頁9-22、頁65-72。

¹³⁴ 《清實錄·高宗純皇帝實錄》，卷601，頁30，乾隆二十四年十一月甲戌條，論曰：「西陲大功告成，一應事宜，必期熟籌可久。從前哈密、巴里坤、闐展等處，辦理糧餉台站諸務，俱由內地派員經理。今軍需事竣，而新隸版圖均有專責，若仍行兼辦，致本任久懸，殊非常制。且甘省各營伍官職，較他省獨多，原為地屬邊疆起見。今準噶爾、回部蕩平，屯田駐兵，自伊犁已達葉爾羌，向日之邊陲，又成內地，則文武官弁，均應依次移補，方與與地官制，俱為合宜。其哈密、巴里坤以西，應需用道府同知若干員，一半於內地事簡處裁汰移駐，一半酌量添設，駐兵屯田各營，應設將弁等，亦一體籌辦，庶於國計邊防，兩得經久之道。」

¹³⁵ 參見莊吉發，〈薩滿信仰的歷史考察〉（台北：文史哲出版社，1996），頁1-6、頁23-38。

¹³⁶ 大體而言，滿族信奉喇嘛教者，以上層權貴居多，佛、道則被一般族人接受，而傳統的薩滿信仰，尤為下層社會的族人所崇奉。參見陳捷先，〈清入關前的宗教信仰〉，頁41-64。

¹³⁷ 關於清朝各主要族群的宗教信仰，略為：漢族傳統的宗教信仰，以儒、釋、道三教流傳久遠，另有佛、道世俗化而形成的新興民間秘密宗教；此外，亦有西方天主教的傳佈。塞外蒙古各部信奉的喇嘛教，原有紅教、黃教之分，明中葉以後，黃教不僅在西藏取得領導地位，且迅速擴展到蒙古等地區，並與滿洲政權建立關係。中國西北民族信仰伊斯蘭教由來已久，明清時期稱之為回教，信奉伊斯蘭教的穆斯林統稱為回民；入清之後，信眾遍及全國，至雍正朝晚期，因禮拜儀式的不同，又有新、舊教派之分，且衝突不斷。

(1656 年) 所揭示的「黜邪崇正」為中心¹³⁸，藉由提倡正信宗教以淨化人心，進而摒斥邪說異端，達到鞏固政權、穩定社會的目的。惟面對帝國內部各族群不同的宗教信仰，統治者也有策略性的調整，例如：康熙皇帝將宗教視為「因俗宜民」以安定社會的工具¹³⁹，對於各族群的傳統信仰，同意給予相當的尊重¹⁴⁰，也反對任意干涉，「惟令各行其道，若強之使合，斷不可行」¹⁴¹；雍正皇帝秉持著「從俗從宜，各安其習」的寬容原則¹⁴²；乾隆皇帝則強調「修其政不易其俗，齊其政不易其宜」的精神¹⁴³，反映出靈活與務實的一面。各族群只要不違背帝國的統治，便可保有其固有的宗教信仰，呈現出「因俗而治」的特徵；這種宗教政策的淵源，又可上溯自皇太極時代刻意優容喇嘛教，以結好蒙古、西藏¹⁴⁴。論者以為，皇太極在統治的中心地帶，採取保持現狀、限制發展的宗教政策；對邊外地區則優禮聖僧、制裁不法，不使內

¹³⁸ 《清實錄·世祖章皇帝實錄》，卷104，頁8，順治十三年十一月辛亥條，諭曰：「朕惟治天下必先正人心，正人心必先黜邪術。儒、釋、道三教並垂，皆使人為善去惡，反邪歸正，遵王法而免禍患」。有關宗教政策的討論，參見莊吉發，〈清朝宗教政策的探討〉，收入莊吉發，《清史論集（五）》（台北：文史哲出版社，2000），頁165-215；王鍾翰，〈清代民族宗教政策〉，頁225-247。王氏所謂的「民族宗教政策」，是指滿洲統治者對邊疆各地區、各民族創制、執行的不同的民族政策與宗教政策。

¹³⁹ 《康熙帝御製文集·第三集》，卷23，〈碑文·廣仁寺碑文〉，頁13。

¹⁴⁰ 清世宗編，《聖祖仁皇帝庭訓格言》，景印文淵閣《四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1986），頁49，曰：「諸國必有一所敬之神，即如我朝之敬祀祖神者。如蒙古、回子、番苗、猓猓，以及各國之人，皆自有一所敬之神。」

¹⁴¹ 《清實錄·聖祖仁皇帝實錄》，卷187，頁3，康熙三十七年正月庚寅條。

¹⁴² 《清實錄·世宗憲皇帝實錄》（北京：中華書局，1985），卷80，頁7，雍正七年四月辛巳條。

¹⁴³ 《清高宗（乾隆）御製詩文全集·御製文三集》，卷4，〈說·喇嘛說〉，頁13。

¹⁴⁴ 以往認為利用藏傳佛教來統治蒙古、西藏民族的政策，奠基於努爾哈齊時代，參見張羽新，《清政府與喇嘛教》（拉薩：西藏人民出版社，1988），頁2-14。惟據王俊中，〈政教間的合作與糾結：明末清初西藏格魯派掌權過程中的藏、蒙、滿洲關係之研究〉（台北：國立台灣大學歷史研究所碩士論文，1997），頁76-78，指出真正制訂治蒙宗教政策者，當為皇太極，而努爾哈齊禮敬喇嘛事，實出於皇太極時代為強化外交、宗教所作的政治宣傳。又有關皇太極尊崇喇嘛教的態度與措施，參見林秋燕，〈盛清諸帝治蒙宗教政策之研究〉（台北：國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，2000），頁45-54。

地僧徒妄行，而具有「寬古嚴今」與「寬外嚴內」的特色¹⁴⁵，也可以用「參『漢』酌金」模式來理解。「因俗而治」的意義，在於對不同文化的尊重與包容，在滿洲文化構成的階段中，原本即有包容性的特徵，是以滿洲政權在「參漢酌金」政策指導下，當然可以體認到政治的強勢與文化的強勢之間，未必有合而為一的必要。

早期的滿洲統治者重視歷史經驗的擷取與轉化，從而形成「參漢酌金」的統治原則，其後繼者在「法祖」信條的規範下¹⁴⁶，亦強調對歷史經驗的尊重與遵循，故此一原則始終存在於統治者的統治意識之中，遂成為滿洲統治中國的重要特徵。以上的討論，雖未能全面論述「參漢酌金」在清朝歷史上的作用，但分別舉出不同時期、不同場合、不同對象的例證，這個概念基本上可以一體適用。因此，欲探究清朝統治中國成功的原因，應可歸結為「參漢酌金」政策運用得宜。

五、結論

就歷史上非漢民族政權統治中國的解釋模式而言，從早期的「漢化」觀點，繼起的「征服王朝」理論，乃至於晚近針對清朝歷史特徵的「滿洲中心」觀，各有其獨到之處，當然也不免引起仁智互見的議論。在有關清朝歷史的諸多討論中，研究者共同關注者，則為清朝統治中國的特徵，及其成功的原因。若回歸清朝文獻的記載，滿洲在接觸、引進外來文化時，是以「參漢酌金」為前提，而此一概念，可以視為是滿洲文化自主意識的展現，以及對外來文化具有高度的接受力與包容性，且能充分掌握文化的選擇權與主導權，當可做為重新思考清朝統治中國成功原因的關鍵。

「參漢酌金」的原則，在滿洲建國初期的歷史中即已形成，

¹⁴⁵ 參見宋德宣，《滿族哲學思想研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，1994），頁128-129。

¹⁴⁶ 《清實錄·高宗純皇帝實錄》，卷1500，頁3，嘉慶四年正月壬戌條。

而且對往後國家型態的轉換、統治政策的擬定、族群關係的調整、文化發展的走向等等，都產生重要的影響，應該可以用以瞭解清朝的歷史，至少是瞭解清朝歷史中有關滿、漢文化互動方面的概念。就「參漢酌金」的字面意義而言，包含了滿、漢兩個主體間的因革損益，相對於「滿洲中心」觀，既保持了滿洲的主體地位，又顧及了漢文化的作用力，自然也就能修正「漢化」觀點過於強調漢文化影響力的一面。

然而，按照前文的討論，「征服王朝」理論介於「滿洲中心」與「漢化」觀點之間，而且始終未比較「征服王朝」與「參漢酌金」兩種模式間的不同。如此一來，不免造成「參漢酌金」似與「征服王朝」略無差異的疑問。在此，必須承認有舉證上的困難，因為兩種模式的立論基礎，是建立在非漢民族統治中國期間都有二元文化與二元統治的現象。惟「征服王朝」理論強調的「社會文化二元性」，是將帝國內部的族群與文化概括為非漢民族與漢民族兩大部分，而略去非漢民族的多元成分。至於「參漢酌金」模式，雖然表面上是限定在滿、漢之間，但是「參漢」的「漢」，另具有泛指外來文化的意義，則帝國內部的各個族群及其文化，是各自與統治民族發生多元互動關係，並由滿洲統治者來進行整合與調適。是以「征服王朝」理論著重在二元並存的特徵，而「參漢酌金」的概念，更強調其中調和的層面。

此外，個人過去在討論清朝統治特徵時，視之為是在民族、文化的多元與政治一體的國家結構中，滿洲統治者巧妙地將征服政權與中原政權的統治技術融於一爐，並適時運用因地制宜的策略，使帝國成員認同於滿洲的統治。近日重新檢討此一問題時，則認為可以將觀點調整為以「參漢酌金」做為思考的主軸，既化繁為簡，又凸顯滿洲統治者的文化選擇權與主導權，且能與當時的歷史情境相契合。

The Reconsideration of the Reason Why the Ch'ing Dynasty Successfully Dominted China

Yeh Kao-shu

Abstract

It is inevitable to include the affects of Han culture in the discussion of the Ch'ing history. Yet researchers have very different opinions upon the level of how deeply the Ch'ing government was influenced by the Han culture. The patterns of the dominance of the non-Han authorities could be clarified as the perspectives of "sinicization," the theory of "dynasties of conquest," and the lately discussion of the Ch'ing historical features, "Manchu-centered opinion." Among the discussions about the Ch'ing history, the issue that all the researchers focus on consists in the features of how the Ch'ing authority governed China and the reasons of her success. If we could trace back to the records in the Ch'ing documents and the historical conditions of the Ch'ing governance, it is true that Manchu took the principle of "Shen Han Jhuo Jin" (taking the Han/foreign cultures and systems as the reference to formulate the Manchu strategies), which was formed in the very beginning of the establishment of the Ch'ing dynasty and had a great impact upon the transition of the governmental modes, the settlings of strategies, the adjustments of racial relationships and the tendency of cultural developments, as the prerequisite in accepting and introducing foreign cultures. Thus, the concept included in the principle of "Shen Han Jhuo Jin" could be explained as the perspective in the choices of foreign cultures and the adjustments based on the Manchu-centered principle. Such a principle was continuously proceeding unceasingly examined, in which the Manchu rulers always took the leading position. With the manipulation of "Shen Han Jhuo Jin," the Manchu government, as a weak power, conquered China and developed into a multi-racial empire. This is the expression of the cultural consciousness and the

acceptance of foreign culture, which could be deemed as the crucial issues to reconsider the features of the Ch'ing governance and her success.

Key words: Shen Han Jhuo Jin, Manchu, Ch'ing dynasty, sinicization, dynasties of conquest