

第一章

清代中國「中華民族」觀念的醞釀

「中華民族」由「中華」與「民族」兩詞組合而成，作為一種觀念，它的形成既同古老的「中國」、「中華」和「中國人」概念之內涵及其認同在清朝的延續與演變密不可分，也與外來的現代「民族」概念於此期被吸納與運用，存在著直接的關聯。這就決定了本書的探討，首先必須要著眼於清朝滿人的「中國認同」、中西的有關認知與認同的互動，以及現代「民族」概念在中國的最早形成和傳播運用等諸如此類的問題。

清代是中國歷史上各主要民族大規模碰撞與空前融合的時期，也是中國與主導「現代世界體系」的西方列強直接接觸、衝突並深受其影響的時代，這些都為現代中華民族觀念的孕育創造了必要的歷史條件。

一、延續與轉換：從清朝滿人的「中國認同」說起

1. 「中國」、「中華」及其歷史上的認同

作為古老的名詞與概念，「中國人」乃至更為基礎的「中國」、「中華」等，都無法只從清朝講起，它們的範圍、內涵經歷了漫長的延續與演化過程。據目前所知，最早的「中國」一詞，出現在周成王時青銅器《何尊》銘文上。其言曰：「惟武王既克大邑商，則廷告於天曰，余其它茲中國，自茲乂民。」¹這裡的「中

¹ 馬承源：〈何尊銘文初釋〉，《文物》1976年第1期，第64-65頁。

國」，一般認為指的是京師成周洛邑，也代指天命擁有王權的「天下」之核心。類似含義的「中國」，在《尚書》、《詩經》等經書中常可見到。

歷史上的「中國」，最初之義為「中央之城」，即周天子所居之王畿；後來又用來指稱「中原」，引申為中原王朝。其近義詞有「中土」、「中州」、「中夏」等等，經常與「四夷」相對使用，指稱「諸夏」即華夏族及其活動的地域。晚周以降，「中國」一詞還從地理中心、政治中心派生出文化中心的內涵。²到兩漢前後，不僅作為覆蓋全國的專稱之「中國」用法已經出現，作為歷史上王朝國家通稱的「中國」用法，也開始形成。在這一過程中，傑出的歷史著作《史記》和《漢書》，發揮了不容忽視的巨大作用，尤其是司馬遷那部「究天人之際、通古今之變、成一家之言」的《史記》，不僅把「中國」用作與當時的「匈奴」等相對待的當下漢王朝國名的代稱，而且開始將「中國」作為「自古至漢」歷朝歷代共有的歷時性名稱，因為在他看來，此前生活在中國這塊土地上的各民族都是「黃帝子孫」，而堯、舜、禹、夏、商、周、秦、漢，乃是一系相連的王朝國家傳承序列，概括此一歷史，需要有一個能夠超越各具體朝代的貫通稱謂，而「中國」也就成為

2 最近，考古學者韓建業對商代晚期以前的考古資料進行梳理，系統論證指出史前時期存在一個「文化上的早期中國」，或者叫「早期中國文化圈」，認為這是中國「成為世界上惟一一個連續發展而從未中斷的文明古國」的重要基礎。這一觀點頗值得注意。見嚴文明：〈序〉，載韓建業：《早期中國：中國文化圈的形成和發展》，上海古籍出版社 2015 年版。

了他的自然之選。與此同時，「中國人」一詞也在《史記》中多次出現。正如有的學者所指出的：「在《建元以來侯者年表》中他歌頌漢使『中國一統』，在《天官書》中卻言『秦遂以兵滅六王，并中國』。……把『中國』作為歷朝歷代的通用國名，始於司馬遷，這對以後的歷史產生了重大影響。另外，司馬遷雖不把匈奴、西域看作『中國』，但卻也把它看作黃帝后裔，這對此後各族加入『中國』大家庭起了推動作用。」³

「中華」一詞，大體起源於魏晉時期，最初用於天文方面，乃是從「中國」和「華夏」兩個名稱中各取一字組成。從現有的文獻來看，「中華」一詞較早見於《晉書·天文志》。該志載《天文經星·中宮》之言曰：「東蕃四星，南第一星曰上相，其北，東陽門也；第二星曰次相，其北，中華東門也；……西蕃四星，南第一星曰上將，其北，西太陽門也；第二星曰次將，其北，中華西門也……。」以「中華」來命名宮城的中間之門，兩旁之門分別以太陽、太陰名之，這在中國是很古老的習慣。正如有學者所清楚說明的：「陰和陽，古人常用以表示天和地，而天地之間，中國為大，所謂『中於天地者為中國』（揚雄：《法言·問道》）。然中國之名又不便用於宮門，於是從中國和華夏兩個名字中各取一字，複合而成中華，以配合太陽、太陰之名。」⁴

3 何志虎：《中國得名與中國觀的歷史嬗變》，西安：三秦出版社 2002 年版，第 97-98 頁。

4 胡阿祥：《偉哉斯名：「中國」古今稱謂研究》，武漢：湖北教育出版社 2000 年版，第 283 頁。

「中華」一詞產生後，又逐漸具有了「中國」、中原文化和漢人、文明族群等內涵（漢族和少數民族統治者都曾選擇其中的部分含義加以使用）。⁵ 雖然，其在具體使用中往往更偏於文明族群之義，但當它被用來指代歷朝歷代的一種國家通稱，或對外自稱國名之時，則與「中國」一名並無大的不同，也就是說，「中華」也逐漸成為了中國古老國家的又一個持久習慣的貫通性名號。

秦漢以後的中國，傳統的國家認同不僅表現為對某一君主的認同，對某個具體朝代的認同，還開始表現為對超越朝代的具有歷史文化延續性的通稱——「中國」或「中華」之認同（同時甚至伴隨著某種自以為是「黃帝子孫」或「炎黃子孫」的泛血緣認同）。自稱「中國」、「中華」，或被後一朝代認同為「中國」、「中華」者，不僅是那些漢人主導的政權，也包括眾多少數民族建立的政權。認同自己為炎黃子孫的，也不僅是漢人，還有眾多少數民族的統治者。如鮮卑族人建立的北魏，契丹人建立的大遼，女真人建立的大金，蒙古人建立的大元，滿人建立的大清，等等，莫不如此。

以建立大遼的契丹人為例。受其先祖鮮卑人的影響，他們建國之後即因襲鮮卑人附會自己為「炎黃子孫」自稱「中國」的觀念，開始以「中國」自居。但遼人在自稱「中國」的同時，仍然稱宋朝為「中國」，正如有學者所指出的：「遼人的『中國觀』具有遼宋同為中國、華夷懂禮即同為中國以及『正統』與『非正統』都是『中國』等特點。遼人的這種『中國觀』，實際上是一種『多

5 王樹民：〈中華名號溯源〉，《中國歷史地理論叢》1985年第1期。

元一體』的『中國觀』，對後來的金、元等王朝產生了十分重要的影響。」⁶ 不僅如此，有通曉契丹文的學者甚至認為，1930 年出土的《遼道宗哀冊》篆蓋上的契丹小字「契丹」二字之義即為「大中」，「契丹國」本身就是「大中國」的意思。⁷ 金人的中國觀也與此相似。他們自稱「中國」的同時，同樣不把遼、宋排除在「中國」之外，實際萌生了多統意識，也即比較寬泛的「中國」意識，或稱「大中國」意識。⁸

這種王朝相連、不斷賡續的以「中國」或「中華」為對象和標誌的自覺認同，既具有歷史文化認同的性質，也帶有傳統政權治理模式長期得到繼承發展，各個大一統王朝統治的核心思想得以延續，統治的中心地域大體不變，疆域或縮或擴、交疊更替，作為臣民的各族群卻因之不斷融合壯大、反覆結為一體和聯通一氣的治理圈之政治趨同與認同特徵。那種僅將「中國」或「中華」純粹視為一種地域或文明指稱概念，而完全漠視其用來指稱傳統王朝國家時即內具一種獨特政治性也即同時為某種傳統政治實體的觀點，是偏頗和片面的。作為一種數千年延續不斷的、獨具特色的傳統王朝國家認同，「中國」或「中華」認同在世界史上都是相當少見的現象。特別是時至清朝，此一認同在延續中又恰好面臨了《威斯特伐利亞和約》生效後新的國際環境、並在被迫與當

6 趙永春：〈試論遼人的「中國」觀〉，《文史哲》2010 年第 3 期。

7 即實：〈契丹文字字源舉隅〉，《民族語文》1982 年第 3 期。

8 趙永春：〈試論金人的「中國」觀〉，《中國邊疆史地研究》2009 年第 4 期。

時代表「現代世界體系」的西方列強打交道的過程中，逐漸發生了新的帶有現代性的政治變化，尤其是晚清時期，通過預設彼此承認主權的現代條約國關係的建立，「中國」更成為被列強承認的主權國家之名稱。因此，瞭解清朝滿人特別是其統治者的「中國」和「中國人」認同之內涵與演變，包括其所認同的「中國」從王朝國家的通稱與大清朝名的合一，到向現代國家名稱的轉化本身，對於認知現代意義的「中華民族」觀念的形成，無疑具有直接而重要的意義。下面，我們就專門探討這一問題。

2. 清朝滿人的「中國認同」及其現代轉換 —— 兼談作為現代國名的「中國」究竟始於何時

眾所周知，在入關之前，大清的最初奠基者努爾哈赤等曾對當時稱為「中國」的明王朝表示臣服和尊崇，被封為明朝的「建州衛指揮」。他們尊大明為「天朝上國」，自認為華夏邊緣之「夷」。不過，他們雖承認在當時，作為華夷天下秩序之中心的「中國」，天命仍暫繫於明朝，卻已開始認定，「中國之主」並非明朝皇帝和漢人可以永久獨佔，他們也有能力和機會參與競爭。事實上，正因為如此，在入主中原之後，滿人皇帝正式以「中國」自稱其全部統治區而絕非僅漢人居住區的王朝國家認同便加快形成了。⁹

9 見郭成康：〈清朝皇帝的中國觀〉，《清史研究》2005年第5期。此文對相關問題的認識很有成績，筆者多有參考受益之處。同樣在這個問題上有高明見解的，還有趙剛的英文文章，可惜筆者讀到較晚。見 Gang Zhao, "Reinventing China: Imperial Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century," (2006) *Modern China* 32(1), 3-30.

順治時期，清朝的政治文書中已經出現了將整個清朝統治區域稱為中國的「中國」用法。到康熙朝中期以後，這種「中國」用法已隨處可見，並因體現國家意識形態精神而迅速成為「中國」用法的絕對主流。至此，可以說滿人高層認同「中國」、自稱「中國人」的情形，已成為一種自覺的常態。特別是在與外來西洋人尤其是已逐漸成為近代或現代國家體系成員國人民打交道的過程中，人們總是「中國」與「西洋」、「中國人」與「西洋人」對稱。皇帝、滿人大臣、漢臣乃至在華西方傳教士，均是如此。

康乾盛世時，表示原明代漢人統治區含義的「中國」一詞雖仍有某種遺留，但這種範圍較狹的「中國」概念已無法在表示王朝國家身份認同的正式場合使用。在《清聖祖實錄》對第一個正式的國際條約《尼布楚條約》劃定中俄邊界之碑文的記述裡，作為包括整個大清國國土在內的國家名稱之「中國」和作為全部大清臣民的中國人稱呼之「華民」已多次使用，其發祥地的東北滿洲，也被明確認定為「中國」的組成部分。在《尼布楚條約》滿文本裡，「中國」被稱之為“Dulimbai Gurun”〔條約「一開始即用 Dulimbai Gurun-i enduringge xôwangdi（中國的至聖皇帝）一詞，拉丁文本作 Sinarum Imperatoris」¹⁰〕。1711 年，康熙為測繪東北地

10 甘德星：〈康熙遺詔中所見大清皇帝的中國觀〉，載汪榮祖主編：《清帝國性質的再商榷——回應新清史》，中央大學出版中心 2014 年版，第 113 頁。趙剛在他的“Reinventing China”一文中更早期地指出這一點。滿文本出現的使用「中國」的語句還包括 dulimbai gurun-i niyalma（中國之人）；dulimbai gurun-i bithe（中國的文字）；dulimbai gurun-i harangga（中國的所屬地）等。

區，特詳諭大學士哪些係「中國地方」，哪些係「朝鮮地方」，以甚麼為界線，在他那裡，滿洲已被明確稱之為「中國」的「東北一帶」。其論文如下：

自古以來，繪輿圖者俱不依照天上之度數以推算地里之遠近，故差誤者多。朕前特差能算善畫之人，將東北一帶山川地里俱照天上度數推算，詳加繪圖。視之混同江自長白山流出，由船廠打牲烏拉向東北流，會於黑龍江入海，此皆係中國地方。鴨綠江自長白山東南流出，向西南而往，由鳳凰城、朝鮮國義州兩間流入於海。鴨綠江之西北係中國地方，江之東南係朝鮮地方，以江為界。……土門江西南係朝鮮地方，江之東北係中國地方，亦以江為界，此處俱已明白。但鴨綠江土門江二江之間地方知之不明，即遣部員二人往鳳凰城會審朝鮮人李萬枝事。又派打牲烏拉總管穆克登同往，伊等請訓旨時，朕曾秘諭云：「爾等此去並可查看地方，同朝鮮官沿江而上，如中國所屬地方可行，即同朝鮮官在中國所屬地行；或中國所屬地方有阻隔不通處，爾等俱在朝鮮所屬地方行。乘此便至極盡處詳加閱視，務將邊界查明來奏」。¹¹

由此可見，「中國」此時不僅已明確成為康熙帝大清國家認同的政治符號，而且這一符號還與帶有現代意義的國家觀念、特別

11 《清聖祖聖訓》卷 52。參見孫詒：《康雍乾時期輿圖繪製與疆域形成研究》，北京：中國人民大學出版社 2003 年版，第 40-41 頁。

是國界意識緊密聯繫在一起。

晚年的康熙還敏銳地感受到自己的國家「中國」面臨來自西方殖民國家的現實威脅，聲稱：「海外如西洋等國，千百年後，中國恐受其累。此朕逆料之言。」¹² 到乾隆朝之時，此種表明其整個國家認同含義的「中國」概念之使用已然制度化，特別是對外自稱之時。1767年，乾隆本人便明確規定：「夫對遠人頌述朝廷，或稱天朝，或稱中國，乃一定之理。」¹³ 因為只有在不斷面對外來「他者」時，國人才會有此種表明自我國家身份認同的需要和動機。自稱「天朝」或「中國」，雖然體現出某種虛驕自大，但同時也是實指自己王朝國家的政治實體。當時，康雍乾等清朝皇帝，對於世界上存在眾多國家的事實，其實相當瞭解。值得注意的是，乾隆強調對外應稱「中國」時，恰恰針對的是永昌府檄緬甸文中「有數應歸漢一語」，他明諭「歸漢」的說法為「不經」，¹⁴ 這很典型地表明了乾隆皇帝對其所認同的「中國」包括大清國全部地域和各族人民在內的總體理解。毫無疑問，可以用來對外自稱且與「大清」能夠互換的王朝國家通稱之「中國」，朝廷也絕不會允許它只指代漢人和漢人聚居區。這是當時國內最大的公開意識形態。

最近，青年學者鍾烱發表〈非漢文史料中所見「中國」一名

¹² 《清聖祖實錄》卷270，康熙五十五年報十月壬子。北京：中華書局1985年影印版。

¹³ 《清高宗實錄》卷784，乾隆三十二年五月上。北京：中華書局1986年影印版。

¹⁴ 同上。

及「中國意識」輯考〉一文，不僅指出滿文中「中國」(dulimbai gurun) 一詞在入關前就已存在的事實，而且舉出了中俄《尼布楚條約》之外其他一些關於滿人認同「中國」的有力的滿文證據。比如，長期生活在明末清初中國的葡萄牙傳教士安文思 (Gabriel de Magalhães)，1668 年用葡萄牙文寫作了《中國的十二特性》一書，1688 年被譯成法文以《中國新史》為名出版，接著又轉譯成英文，成為對西方人認知清前期中國產生了較大影響的漢學名著。該書的第一章裡，安文思的記述即可反映出，康熙前期，入主中國的清朝統治者便已不再避諱使用「中國」名稱，書中所謂 Tulimpa Corum，就是滿語 Dulimbai Gurun 的轉寫形式。又比如，雍正元年 (1723)，曾被康熙派遣出訪土爾扈特的清朝使臣圖理琛刊行《異域錄》滿文本 (後又出漢文本)，其中以「中國」(dulimbai gurun) 自稱的情形更是屢屢出現，而且一般多用在與俄國官員和土爾扈特阿玉其汗的當面交談中，可見其「中國意識」之自覺。尤其是圖理琛還習慣使用「我 (們) 中國」(meni dulimbai gurun) 這樣的說法 (趙剛此前的英文論文已指出此點)，更能突出體現其對「中國」國家的認同態度。¹⁵

15 鍾焯：〈非漢文史料中所見「中國」一名及「中國意識」輯考〉，載中國人民大學歷史學院編：《「寫歷史：實踐中的反思」系列會議之二：「差異與當下歷史寫作」國際學術研討會論文集》，2016 年 10 月 14-16 日，第 446-459 頁。鍾焯並指出，meni 的字面含義雖是「我們的」，但此處卻屬於代名詞，後面可以不跟名詞而直接作主語或賓語，故與「我們」無異。絕不能將其機械地作為所有格對待，造成誤解。有關問題，亦可參見趙剛：〈新清史可以無視史學規範嗎？——評柯嬌燕對清代皇帝中國觀的新說〉，《中國社會科學報》2016 年 10 月 13 日。

鍾烱同時強調，不僅如此，清朝皇帝還較早就用蒙藏文在蒙、藏地區以「中國君主」的形象和身份，自覺傳導一種新的「中國意識」。如 1763 年在《首楞嚴經》的蒙文序言中，乾隆帝就特別以 *dumdadu ulus*（中國）代替明朝時蒙人慣用的 *kitad(-un)* 或 *nanggiyad(-un)* 的舊稱，在藏文序言中，則以 *yul dbus*（中國）取代對明朝中國的稱呼 *rgya nag*。這種新的「中國意識」的傳導，對蒙古貴族產生了切實的影響。針對日本學者中見立夫教授始終認為民國以前的蒙古人缺乏所謂的「中國」意識，以至於蒙古語的「中國」（*dumdadu ulus*）一詞是在清朝滅亡後才創製出來的觀點，鍾烱則提出了眾多的反證，給以有力的糾正和澄清。他指出，中俄《恰克圖條約》中就使用了 *dumdadu gürün-ü qarayul*（中國卡倫），*dumdadu gürün-ü mongyol qarayul*（中國之蒙古卡倫）等語，代表清朝談判的蒙古王公策凌的署銜上，也以滿蒙文同時標明是「中國副將軍扎薩克多羅郡王和碩額駙」。乾嘉時期，清廷鄭重頒發給蒙古王公貴族的《理藩院則例》蒙文本裡，更是將從滿文裡移植改易過來的 *gürün*，轉化為更符合蒙語習慣的 *ulus*，多處使用 *dumdadu ulus un obo*（中國的卡倫鄂博，與滿文 *dulimbai gurun-i karun* 對應），*adu ulus un mongyol qarayul*（中國的蒙古卡倫，與滿文 *dulimbai gurun-i monggo karun* 對應）。其他諸如「中國辦理俄羅斯事務的大臣們」、「中國的理藩院」和「中國邊境的……汗王」等，也都有相應的滿蒙對應語，可見清朝的「中國認同」及其相關之意識。此外，羅密、拉西明素克、袞布旺濟勒等許多蒙古王公在其蒙文著作中，也都使用過 *dumdadu ulus* 一詞，不一

而足。正因為如此，1849 年出版的科瓦列夫斯基所編《蒙俄法語辭典》將 *dumdadu ulus*（中國）一詞正式收錄，也就自然而然、理所當然。¹⁶

晚清時期，在與歐美等國簽署的各種中外條約中，作為整個國家名稱的「中國或中華」與「大清國」同時交替使用、在相同意義上使用的情形更是極為普遍，甚且很少有例外。如果說此前「中國」或「中華」的使用，在大清君臣一方還與「天朝上國」的不可一世的虛驕聯繫在一起，那麼到晚清時，無論中西雙方，尤其是對西方國家而言，「中國」或「中華」實際上已「淪」為一種與 China 對等的、被迫與西方各國「平等」的國家名號，換言之，「中國」作為主權國家的國名，此時已實際得到以西方為代表的國際社會的認可。如 1842 年中英第一個不平等條約《江寧（南京）條約》的漢文文本中，就是「中國」和「大清」混用不分的；中法《黃埔條約》亦然。而中美第一個不平等條約《望廈條約》的漢文文本開頭更稱清朝為「中華大清國」，結尾簽字處則註明「大合眾國欽差全權大臣駐中華顧盛」。十餘年後的中美《天津條約》裡，也稱清朝為「中華大清國」，稱大清皇帝為「中華大皇帝」。1861 年，美國駐華公使蒲安臣（Anson Burlingame, 1820-

16 見前引鍾煥〈非漢文史料中所見「中國」一名及「中國意識」輯考〉一文。早在 1984 年，中見立夫教授就提出蒙古語中所出現的「中國」（*dumdadu ulus*）一詞直到清朝解體後才從漢語「直譯」到蒙古語的看法，至今其觀點似仍未見有何改變。可見其所著《「滿蒙問題」的歷史構圖》（《「滿蒙問題」の歴史的構図》）一書，東京大學出版會 2013 年版，第 7 頁。

1870) 入駐北京，遞交漢文、英文國書各一份。其漢文國書也稱中國為「大清中華國」，稱自己為「住筭〔駐〕紮中華便宜行事全權大臣」。¹⁷ 凡此不僅表明了以滿人貴族為核心的清朝統治者對「中國」或「中華」這一國家名稱自我認同的延續，也意味著它實際上已得到當時國際社會較為廣泛的承認。

尤其值得注意的是，當時最主要的西方強國在與中國簽署條約的本國文字條約文本中，有時乾脆就直接將「大清」二字譯成 China。如前面提到的中英《南京條約》的英文本裡，大清皇帝的對應詞就寫作 Emperor of China；大清國也直接寫作 Chinese Empire（明末西方傳教士來華之後，在中西交往的文書裡，以 Chine、Cina、China 等來對譯「中國」或「大清」，已成為習慣）。可見在當時的英國人看來，「大清」和「中國」根本上就是對等、可以互換的一回事罷了。美國和法國等的使用，也是如此。就像一個中國傳統士大夫，除了有「名」、往往還有「字」和「號」，可以用在不同場合一樣。誰說一個國家就只能有一個名字？！在那個特定時代，在與西方近代民族國家打交道的過程中，具體的王朝國家名稱與歷代的通稱「中國或中華」兩者並用，是極其自然的。不僅中國如此自稱，當時的歐美政府對這兩個名稱的「對等性」及其並列使用，也非常瞭解和理解，運用起來已然相當自覺和熟練。

¹⁷ 見「美國國書」，中華書局編輯部、李書源整理：《籌辦夷務始末》（同治朝）第1冊，卷8，北京：中華書局2008年版，第355頁。

為了更加明確地論定這一問題，我們不妨再以 1868 年《中美天津條約續增條款》（又稱「蒲安臣條約」）中首次涉及中外「國籍」問題的條款文字，來進一步加以說明，這是因為現代「國籍」問題通常都與「國名」稱謂緊密相關。該條約漢文版的第五款和第六款規定，「大清國與大美國切念民人前往各國，或願常住入籍，或隨時來往，總聽其自便，不得禁阻為是。……除彼此自願往來外，如有美國及中國人將中國人帶往美國，或運於別國，若中國及美國人將美國人勉強帶往中國，或運於別國，均照例治罪」；「美國人民前往中國，或經歷各處，或常行居住，中國總須按照相待最優之國所得經歷、常住之利益，俾美國人一體均沾；中國人至美國……俾中國人一體均沾。惟美國人在中國者，不得因有此條，即特作為中國人民；中國人在美國者，亦不得因有此條，即特作為美國人民」。表面上，該條約還將中國視為現代獨立主權國，反覆強調「中國轄境」的主權地位，以及彼此尊重宗教信仰自由和互與留學優待等權利。別有意味的是，為了顯示其有別於其他西方列強，美國一方還在條約第八條中特別表示：「凡無故干預代謀別國內治之事，美國向不以為然。至於中國之內治，美國聲明並無干預之權及催問之意，……總由中國皇帝自主酌度辦理。」¹⁸ 該條約的英文版，無論是「大清大皇帝」還是「中國大

18 該條約中英文的原初形式，可見沈呂巡、馮明珠主編：《百年傳承、走出活路：中華民國外交史料特展》，台北：故宮博物院 2011 年版，第 30-33 頁。感謝台北的陳維新先生贈送此書影本。另見王鐵崖編：《中外舊約彙編》第 1 冊，北京：生活·讀書·新知三聯書店 1957 年版，第 261-262 頁。該彙編中稱此條約為「中美續增條約」。

皇帝」，一律都譯成 Emperor of China，完全不加區分。

1869 年，特別看重《中美天津條約續增條款》在中美關係史上之重要地位的美國傳教士倪維斯（John Livingston Nevius），特將該條約作為附錄收進其英文名著《中國與中國人》一書中。同時，該書關於中國的國名部分明確告訴其國內的美國人：「中國人講起自己的國名，最常用的是『中國』（Chung Kwoh）Middle Kingdom；另一個名字是『中華國』（Chung Hua-Kwoh）Middle Flowery Kingdom；……此外，統治王朝的各朝代名稱也經常被用，比如目前就又稱作『大清國』（Ta Tsing-Kwoh）。」¹⁹可見，當年美國人對於中國的王朝名和歷朝通稱國名的混用一點，已然十分清楚。不僅如此，他們在與中國打交道的過程中，相應地或稱中國為 Empire（帝國），或稱中國為 nation（民族國家或國民國家），並不統一，且不特別在意分辨其彼此國家的政治體制之性質，儘管在英文條約中，他們有時會將「中國人」譯為 Chinese subjects（中國臣民），將「美國人」譯為 Citizens of the United States（美國公民），以示區別。²⁰

在中國歷史上，一旦掌控中原的大一統王朝統治穩定下來之後，國人的王朝認同與「中國」國家認同就趨於一致，特別是當其遇到「華夷天下」之外的外國或外國人時，該王朝就理所當然地代表「中國」，並自稱中國和中國人，兩者實際上就變成一

¹⁹ John Livingston Nevius, *China and the Chinese* (New York: Harper and Brothers, 1869), p.22.

²⁰ 同上，第 455-466 頁。

回事。而同時「中國」也就當然成為自在的、中外雙方均自然習慣使用的通用國名，在明清時代，尤其是《威斯特伐利亞和約》生效後的清朝時期，就更是如此。與此相一致，從 19 世紀初開始，由西方來華傳教士編撰並在中外公開出版的各種英漢、漢英辭典，一般也都是將 China 與「中國」、「中華」對應、互譯。這一中西文化交流史上的常識，以往卻很少被人用來討論清朝時期「中國」國名的中西互動問題。

美國部分「新清史」學者不願直接稱大清為中國，倒樂於簡單直接地稱入關後兩百六十多年的大清國為「滿洲帝國」，這從入關後滿人的國家自我認同角度來看，嚴格說來才真正不妥。以往，學者們曾長期認為「滿洲」一名為皇太極所臆造，後來據中外學者特別是日本學者的有關研究，「滿洲」也可能曾是努爾哈赤所統舊部（或國，滿語為 *gurun*）的原名，或曾作為一種以族名名國的泛稱而非正式國號存在過（類似於所謂「諸申國」）。但從現有的具有說服力的材料來看，其正式的國號，至少從 1616 年之後的兩三年開始至 1636 年改國號之前，就一直是「金國」（*aisin gurun*），「金」的滿語譯音為「愛新」。²¹ 1635 年，皇太極為了斬

21 可參見姚大力、孫靜：〈「滿洲」如何演變為民族——論清中葉前「滿洲」認同的歷史變遷〉，《社會科學》2006 年第 7 期。有關這一問題，日本學者三田村泰助在《清朝前史研究》（京都同朋舍 1965 年版）一書中的看法很有代表性。他利用《滿文老檔》，認定滿洲國（固倫）作為努爾哈赤統一建州女真所建之國確實存在過。不過萬曆末年降葉赫、完成統一女真民族大業後，對外便稱後金國，對內則稱諸申國，滿洲國的國號於是取消。1972 年，神田信夫氏又在三田村泰助基礎上將《滿文老檔》與《滿文原檔》相對照，撰〈滿洲國號考〉一文，進一步提出滿洲國名並未因採用「諸申」

斷與「諸申」(jushen 或 juchen，即此前遼東女真語各部之總名)的關聯，嚴禁用「諸申」稱謂，而令恢復使用所謂「滿洲」舊名。次年他又正式改國號「金」為「清」。不過此後的大清國雖「首崇滿洲」，卻已絕非滿洲一族之國，而是其主導之下的滿、漢、蒙等族人民共享的國家。「滿洲」與「大清」也並非含義等同的概念，它主要作為族稱使用，或被用來指稱大清的發祥之地。清朝皇帝入關後所發佈的對內的重要國家公文中，都不曾正式以「滿洲」名其國，這與其認定大清是滿人祖先建立的國家這樣一種意識並不矛盾。可以斷言，入關之後的「滿洲」基本上是滿人的族群認同符號，總體說來，它與其自稱「中國」或「大清」的國家認同之間，存在著根本差別。

(1) 滿人統治者「中國認同」的內涵、特點及有關問題辨析

就入關之後而言，清朝滿人的「中國認同」，不外包括以下兩個方面的主要內容：一是如前所述的國家名稱層面的自認「中國」和自稱「中國」。至少從康熙時代起，這種做法在滿人高層，已經逐漸成為日常習慣。包括滿人在內的清朝皇帝之所有臣民都屬於「中國人」，包括滿人發祥地的「滿洲」地區在內的所有大清國土都是「中國」的一部分，這種認識起碼在康乾盛世的國內，

或「後金」國名而中斷的看法，認為此後它仍是其滿語國名，並與後起的「愛新」之滿語國名並行不悖（見神田信夫：〈滿洲國號考〉，收入其由山川出版社 2005 年出版的《清朝史論考》一書中）。但這一說法目前尚難令人信服。即便其說成立，也不影響筆者的結論。因為其國號改為「大清」後，尤其是清朝入關之後，「滿洲」為族稱而非國名的意義確然無疑。感謝張永江教授在這方面所提供的資料說明。

已經成為包括滿族官員在內的清朝之官方常識，並得到了當時及此後國際社會的承認；二是與國名認同相關，清朝皇帝及其滿人上層對此前傳統中國的歷史和文化的主體（以漢文化為核心代表），明確加以認同，尤其是明確將儒家思想作為治國的根本理念，對傳統的帝系帝統自覺接續，並以中華儒學正統（所謂道統和治統的結合）自居，確然自認清朝是自古及今中國的一個朝代（如稱明朝為中國前朝）。這從清朝的帝王祭祀的內容中不僅有遠古以來的漢人皇帝，也涵括入主中原的蒙古和滿洲等族的帝王，可以概見一斑。²²

關於清朝皇帝及其滿人上層對傳統中國歷史文化的認同現象，以往學界常常愛稱之為「漢化」，其實正如何炳棣先生在回應羅友枝（Evelyn Sakakida Rawski）有關「新清史」觀點時曾表明過的那樣，或許稱之為「中國化」或「華化」，要更為準確。²³ 這不僅因為清代以前的傳統中國文化已非漢人文化所能囊括，更重要的是，清代在「中國」或「中華」的名義整合下，其文化也是各民族彼此互動的結果。就康雍乾三帝所代表的滿人上層而言，他們在認同儒家文化的同時，實際上也對之加以了選擇性改造。有學者強調這一時期朝廷的官方儒學是帶有滿人統治特點的專制

22 可參見 2010 年中國人民大學清史研究所發起和主辦的「清代政治與國家認同」國際學術研討會上黃愛平提交的〈清代的帝王廟祭與國家政治文化認同〉、常建華提交的〈國家認同：清史研究的新視角〉，以及張壽安提交的〈清儒凌廷堪的正統觀〉一文。

23 Ping-ti Ho, "In defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's 'Reenvision the Qing,'" (1998) *Journal of Asian Studies* 57(1), 123-155.

性極強的「清代皇家新儒學」，認為它乃是「融華夷觀、君臣觀、正統觀、禮樂觀、災祥觀以及有關養民、察吏、明刑、封建、井田、科舉、鄉約、教化等各方面認識於一爐」的獨特的新儒學思想體系。²⁴ 這的確很有道理，對認識相關問題甚有啟發。

就政治制度而言，雖說是「清承明制」，但滿人皇帝卻建立起了獨特的「軍機處」和「秘密立儲制度」，改革了中國傳統的君相體制和皇位繼承制，從而表現出自己的個性。與此相一致，在統治少數民族、拓展和有效管轄遼闊疆土的策略上，至少就清前中期而言，他們也已顯示出別具一格的滿人特性和傳統，如尚武重騎射、實行滿蒙聯盟、重視喇嘛教、允許一定程度的多元文化並存，乃至自覺抵制好虛文之「漢習」，等等，其超越前朝的統轄成效不僅為今人所熟知，也早已為清朝滿人皇帝自身所自覺。不過清朝皇帝的此類自覺，往往又與認同「中國」和希望被漢人士大夫真心接受的心理有直接關係。如雍正皇帝在《大義覺迷錄》中，就針對視滿人為夷狄、不願接受其為「中國之主」的漢人士大夫代表曾靜等，理直氣壯地自讚大清為中國擴展疆域的汗馬功勞，其言曰：「自古中國一統之世，幅員不能廣遠，其中有不向化者，則斥之為夷狄，……是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君臨天下，並蒙古極邊諸部落俱歸版圖，是中國之疆土開拓廣遠，乃中國臣民之大幸，何得尚有華夷中外之分論哉！」

24 參見2010年「清代政治與國家認同」國際學術研討會上夏明方提交的〈多重變奏中的災異論與清代王朝認同——以《大義覺迷錄》為中心〉一文修改稿。

在《大義覺迷錄》中，為了說服那些仍然反清的漢人士大夫，雍正有時不得已也偶爾使用明代時狹義的「中國」概念，但更多的時候則是以「中國」自稱，或者說其對「中國」一詞的絕對主要用法，乃是將滿人等族群自身也包括在內的、擴大了範圍且古今貫通的「中國」含義（絕非自外於中國）。至少康熙中期以後，就是如此。因為其所謂「本朝」或「我朝」乃至「天朝」，都是「中國」朝代的自承之稱。所以雍正在論旨中又特別指出：「夫滿漢名色，猶直省之各有籍貫，並非中外之分別也。」²⁵ 只要反覆閱讀《大義覺迷錄》，總體上把握其完整內涵，並參照其他官文書，就不會對其所使用的「中國」一詞的主要含義產生誤解。²⁶ 不僅如此，雍正還強調清朝結束戰亂、實現新的大一統是「大有造於」中國，所謂：「我朝統一萬方，削平群寇，出薄海內外之人於湯火之中而登之衽席之上，是我朝之有造於中國大矣、至矣！」²⁷ 可見他不僅認同於「中國」，還以滿人能夠建立「中國」新朝代並得以再造「中國」、實現其開疆拓土的發展為之自豪。

實際上，清朝滿人統治者的「中國認同」，就是在與漢、蒙、回等族人特別是漢人複雜的矛盾合作關係中，逐漸發展並得到深

²⁵ 《清世宗實錄》卷 130，雍正十一年四月己卯。北京：中華書局 1985 年影印本。

²⁶ 有關這一問題討論的不同觀點，可參見岸本美緒：〈「中國」和「外國」——明清兩代歷史文獻中涉及國家與對外關係的用語〉，載《覆案的歷史：第四屆國際漢學會議論文集》第 381-385 頁。台北：中央研究院 2013 年版。

²⁷ 以上所引《大義覺迷錄》中的文字，均見中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史資料》第 4 輯，北京：中華書局 1983 年版，第 5-6 頁。

化的。這一認同，既以滿、蒙、漢等民族政治合作為基礎的「大一統」之實現為其條件，又以文化上的多元並存、不斷融合和對外維護其整體尊嚴為鮮明表徵之一。1727年，在召見西方傳教士、駁斥羅馬教廷關於信仰天主教就不能祭孔祭祖的規定時，雍正就曾以滿洲人身為中國人的一支而自豪，並因此堅定地以中國文化的「護法」自任。他鄭重表示：「作為一個滿洲人，……朕豈能幫助爾等引入那種譴責中國教義之教義？豈能像他人一樣讓此種教義得以推廣？喇嘛教最接近爾等的教，而儒教則與爾等之教相距甚遠。爾等錯了。爾等人眾不過二十，卻要攻擊其他一切教義。須知爾等所具有的好東西，中國人的身上也都具有，然爾等也有和中國各種教派一樣的荒唐可笑之處。」²⁸他甚至還更為明確地聲言：「中國有中國之教，西洋有西洋之教；彼西洋之教，不必行於中國，亦如中國之教，豈能行於西洋？！」²⁹最終，禁止天主教在華傳教的政策在他那裡得到進一步強化。這其中自然含有國家政治考量的因素在內，但「中國認同」的歷史文化背景也是十分明顯而重要的。

其實，早在康熙時代，對西國傳教士以「中國」或「中國人」自稱，自覺捍衛中國文明和國家的尊嚴，就已經成為一般士大夫、清朝官員乃至大清皇帝的習慣。西方來華傳教士、外交人

28 宋君榮：〈有關雍正與天主教的幾封信〉，載杜文凱編：《清代西人見聞錄》，北京：中國人民大學出版社1985年版，第145-146頁。

29 《世宗憲皇帝上諭內閣》卷56，載《影印文淵閣四庫全書》第414冊，台北：台灣商務印書館1986年版，第597頁。

員在翻譯有關西國文書為漢文時，都已習慣直接稱大清國為「中國」、其臣民為「中國人」。現存康熙皇帝親筆刪改的有關康熙與羅馬教皇來華使節關係問題的 14 通漢文文書裡，凡是提到清朝所指涉的國家時，全就使用「中國」二字，且觸目皆是，無一例外。當時，正值所謂「中西禮儀之爭」時期，羅馬教皇第十一世頒佈禁令，規定不許在中國的天主教徒稱造物主為「上帝」，不許他們祭孔祭祖，「不許依中國規矩留牌位在家」等等，還強調「從今以後，凡西洋人在中國傳教或再有往中國去傳教者，必然於未傳教之先在天主台前發誓，謹守此禁止條約之禮」。為此，教皇使者嘉樂親到中國傳佈諭令，由傳教士將此禁令譯成漢文，上呈給康熙皇帝，請求「中國大皇帝俯賜允准」。³⁰ 康熙看過之後，不禁大怒，立下朱批：

覽此告示，只可說得西洋人等小人，如何言得中國之大理。況西洋人等，無一同〔通〕漢書者，說言議論，令人可笑者多。今見來臣告示，竟是和尚道士、異端小教相同。此亂言者莫過如此。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。³¹

康熙皇帝本來輕視天主教，以為其講求「祈福求安」，與「佛

30 陳垣整理、李天綱點校：《康熙與羅馬使節關係文書》，見【意】馬國賢著、李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》附錄，上海古籍出版社 2004 年版，第 169-170、160 頁。

31 同上，第 171 頁。

道之理」並無大的差別，無法與孔儒的敬天之道相提並論，故他只願意留下身懷特殊技能的西人在宮廷服務，至於其傳教與否，實在覺得可有可無。因此當羅馬教廷使節嘉樂來華時，他便痛斥教皇諭令「與中國道理大相悖戾」，逼得中國非禁止傳教不可。³²他還就此面諭在京的西洋人說：「朕因軫念遠人，俯垂矜恤，以示中華帝王，不分內外，使爾等各獻其長，出入禁庭〔廷〕、曲賜優容致〔至〕意。爾等所行之教，與中國毫無損益，即爾等去留，亦無關涉。」³³由此，可以得見這位以「中華帝王」自居自傲的皇帝對待天主教的真實態度如何。

在這些現存的文書裡，康熙反覆告誡羅馬教皇的使者和在華傳教士，「辯論道理，語言必重。爾西洋人自己流入異端之處，自己不知，反指中國道理為異端，及至辯論之處，一字又不能回答」，實在輕狂可惡；要想在中國傳道，必先學會中國語言、尊重中國的文教義理，採取利瑪竇的傳教方式即所謂「隨利瑪竇規矩」，「依中國的律例」方可，否則「斷不許在中國居住，必逐回去」。³⁴他不斷譴責教皇來華使者「不通中國詩書、不解中國文義」，卻「妄辨中國道理」，「輕論中國理義之是非」的荒唐，聲言「中國人不解西洋字義，故不便辨爾西洋事理，爾西洋人不解中國字義，如何妄論中國道理之是非？」而且「中國道理無窮，

³² 同上，第 160 頁。

³³ 同上，第 157 頁。

³⁴ 同上，第 167、152、148 頁。

文義深奧，非爾西洋人所可妄論」³⁵云云。不僅如此，他還表示，「爾教王條約只可禁止爾西洋人，中國人非爾教王所可禁止」³⁶。以此，康熙表明了他作為一個「中華帝王」維護國家法度和文化尊嚴的嚴正立場。

由上述 14 通文書可知，康熙帝四十五年至五十九年（1706 至 1720 年），在日常政務活動中使用漢語漢文，並在與來自西方的外國人打交道時，已習慣以作為國家名號的「中國」和「中國人」自稱，且堅守儒教敬天法祖之道並視其為「中國之大理」，這實在可謂不爭的事實。它與趙剛教授所指出的 1712 年康熙上諭裡自稱「我中國」、以及《清聖祖實錄》裡所載關於尼布楚界碑文裡與俄羅斯國對等劃界的「中國」國名使用，還有筆者前文提到的《清聖祖聖訓》裡在與朝鮮國並列、平等勘定疆界意義上使用「中國」國名的其他材料相互印證，均可說明「中國」已被康熙帝用作應當有明確疆土範圍、實與其他鄰國並存的國家名號（儘管內心深處難免仍存「天朝」的虛驕）。目前，海內外學者談論有關清朝的「中國」認同問題時，均很少使用康熙朝有關「中西禮儀之爭」的這些材料，甚為遺憾。至於康熙帝那份以滿漢雙語擬定的著名遺詔裡自稱「中國至聖皇帝」，更是為研究清前期政治史者所熟知的史實。

此種滿人認同「中國」所表現出來的滿人主體性，同樣是

³⁵ 同上，第 157、161-163 頁。

³⁶ 同上，第 160 頁。

覽此告示。只可說得西洋人等小人。如何
言得中國之大理。況西洋人等。無一人同
漢書者。說言議論。令人可笑者多。今
見來臣告示。竟是和尚道士。異端小教
相同。此等亂言者。莫過如此。以後不必
西洋人在中國行教。禁止可也。免得多
事

1727 年康熙皇帝關於羅馬使節來華告示的諭批

〔轉錄自北平故宮博物院編、民國 21 年（1932）製《康熙與羅馬使節關係文書影印本》〕

體現清朝特性的滿人主體性之重要內容，自然也是關心滿人族群認同的一些美國「新清史」學者所不當忽略和迴避的問題。³⁷至於後者中有人把滿人的某種族群主體性地位與所謂「族群主權」(ethnic sovereignty)相混同，將族群認同與傳統王朝國家認同對立起來，就更值得商榷了。事實上，入關後，「滿洲」始終是滿人的族群認同符號，與「大清」或「中國」的王朝國家認同符號，具有不同的性質。

美國的部分「新清史」學者總愛強調清朝皇帝的多重形象或

37 筆者在〈清代滿人的「中國認同」〉一文（載《清史研究》2011年第1期）中批評「新清史」時，一方面明確認可其「強調滿人在清朝的某種主體性地位，注重從滿人主體性的角度研究清史」的做法，以為「對於豐富清史研究的意義不言自明」，只是同時提醒其「在正視清朝歷史這一獨特性時，也不應走到另一個極端：有意無意地輕忽乃至淡化其大一統國家的『中國性』，更不能將兩者簡單化地對立起來」，而美國「新清史」代表歐立德（Mark C. Elliot）在回應中卻認定，筆者對於「滿人主體性」的視角「仍然堅持其不肯接受的態度」；另一方面，筆者指出，既然「新清史」從滿人主體性出發，樂於強調滿人自身的族群認同，那就不應該同時忽略和迴避滿人的「中國認同」問題，因為清朝入關後，滿人認同「中國」與否，如何認同「中國」，其所認同的「中國」究竟只是大清國的一部分，還是其全部，這是個非常嚴肅的問題，不僅同樣體現其滿人的主體性，而且直接關涉部分「新清史」骨幹所謂的「清朝非中國」的論調是否符合事實。「新清史」學者應該對此予以重視，做出認真切實的回答，遺憾的是，他們卻沒有。更令人吃驚的是，在歐立德對包括筆者在內的有關批評所作的回應裡，這種滿人「中國認同」問題的明確提出，竟還莫名其妙地成為了美國「新清史」學者的積極作為與貢獻，他甚至揶揄說，「新清史」學者將這「一個『非常嚴肅的問題』提出來，這看來就帶有某種『挑釁』意味了。」見定宜莊、歐立德：〈21世紀如何書寫中國歷史：「新清史」研究的影響與回應〉，載彭衛主編：《歷史學評論》第1卷，北京：社會科學文獻出版社2013年版，第129、137頁。實際上他們所提出的，乃是「大清非中國」、兩者間大有界限、根本為兩回事的問題，而不是清朝滿人是否認同「中國」、或他們所認同的「中國」範圍如何等一類問題。