

族群、文化与国家： 晚清的国族想象，1895-1911¹

沈松桥²

梁启超及其同辈的中国知识分子，对于他们所处的历史位置，都有着相当敏锐的自觉。1901年，任公发表《过渡时代论》一文，便将二十世纪初期的中国，比作一叶扁舟，初离海岸，放乎中流，恰恰处于“两头不到岸”，艰难险峻、震撼危疑的关键时刻。任公并且进一步阐述了他所谓“过渡”的意义：

人民既愤独夫民贼愚民专制之政，而未能组织新政体以代之，是政治上之过渡时代也；士子既鄙考据词章庸恶陋劣之学，而未能开辟新学界以代之，是学问上之过渡时代也；社会既厌三纲压抑虚文缙节之俗，而未能研究新道德以代之，是理想风俗上之过渡时代也。³

从百年后的今日回顾既往，梁启超的这项论断，确实是铁案如山，颠扑难破。不过，梁启超或许刻意忽略了一点：他所指出的政治、学术、道德上的巨大变化，其实都可以归纳在一个更大的“过渡”之下，那就是在“亡国灭种”的严重威胁下，怎样使中国从一个传承千余年的大一统帝国体制，快速蜕变为一个现代意义的民族国家（nation-state），俾争强图存于“物竞天择，优胜劣败”的国际社会。我们甚至可以说，包括梁启超在内，清末以降数代知识分子，呕心沥血、生死以之，所戮力推动的各项政治、社会、文化、思想的大规模变革运动，归根究底，其最终目标，正不外乎如何完成此一“国族打造”（nation-building）的艰巨工程。

就外在形式而言，这项艰巨的工程，藉由民族主义这股强大力量的支撑，很快便在晚清短短的十余年间，获致初步的成效。1914年，社会学家韦伯（Max Weber, 1864-1920）便写道：“不过十五年以前，所有熟悉远东事务的人都还矢口否认中国有资格算作一个‘国族’（nation）”；但是，时至今日，同样一批观察家却有了截然不同的看法。中国的例子，证明了“一个人群在某些境遇下，可以透过特定的作为，取得成为‘国族’的特质”。⁴的确，经由晚清澎湃汹涌的民族主义浪潮的洗礼，近代中国人逐渐摆脱传统天下概念的宰制，孕育出一种崭新的共同体意识；“中国”一词所指涉的，也不再只是一套普世性的文化、道德秩序，而是一个以全球竞争为背景，具有明确疆域和主权意识的现代民族国家共同体。⁵

然而，如同相关研究所一再指出的，国族并不是一个天生自然的事物，而是一个“想象的政治共同体”⁶，一个被人为建构出来的文化产物。作为一项认同符号，国族可以承载多重的意义，而不同的个人与群体也都是根据各自不同的认知、利益与目的，来理解和界定国族的边界与内涵。就此而言，国族概念的实质意涵始终处于不断被制造与再制造的过程；它所构成的，也是一个多

¹ 本文主要部分刊载于王建朗、黄克武主编《两岸新编中国近代史》（晚清卷），2016年，第961-1002页，这里转载的文本是作者赐稿，因此篇幅略长一些。

² 中央研究院（台北）近代史研究所 副研究员。

³ 梁启超，“过渡时代论”，《饮冰室文集之六》（台北：中华书局，1978），页29-30。

⁴ Max Weber, “The Nation,” *From Max Weber: Essays in Sociology*, Translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), p. 174.

⁵ 许纪霖，“现代中国的自由民族主义思潮”，《天津社会科学》2005年1期，页98。

⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition (London: Verso, 1991).

重力量彼此争持、竞相角逐的场域。¹

同样的，晚清时期的知识分子虽然都极力宣扬民族主义的理念，矢志以建构民族国家为职志，但他们所想象出的中国，却并不是一个同质而统一的整体。在“立宪”与“革命”这两条不同的现实政治策略选择下，他们对于“中国”之所以为“中国”，亦即中国国族的具体边界与成员结构，有着极为悬殊的规划。因而，自其诞生伊始，近代中国的国族想象，便充斥着诸多矛盾、隙缝与紧张。此后的中国的民族国家建构，也不免深深受到这段历史经验的重大影响，从而展现出一种独特的形貌，并面临着诸多难以克服的棘手难题。

这项重大的历史课题，一向是学界所关注的焦点，中外学者也已积累了相当丰硕的研究成果。本文的主旨并不在提出任何开创性的新见解，而只能是借助前人研究所得，来粗略勾勒晚清时期中国国族想象的复杂面貌。

一、近代中国民族主义的兴起

众所周知，民族主义曾在近代中国发挥过无与伦比的重大作用。余英时便指出，百年来中国历史发展最大的动力，殆非民族主义莫属，“如果能够得到民族主义的支持，某一种政治力量就会成功，相反就会失败”。² 罗志田也强调，晚清以来一个多世纪里各种激进与保守、改良与革命的思潮，背后都隐伏着一条民族主义的潜流，都可以视为民族主义的不同表现形式。³

然而，长久以来，近代中国民族主义的起源与性质，却始终为学界聚讼纷纭，莫衷一是的争议对象。

毫无疑问，中文语境中的“民族主义”一词，乃是译自英文 *nationalism* 的翻译名词。不幸的是，即使在其原有的西方语境中，“民族主义”也是一个极其含混的复杂概念，其具体意涵之难以界定，早已恶名昭彰。**西方学者也曾提出许多不同的定义，试图确切把握民族主义的本质。然而，这些定义大致都是从不同的角度来强调民族主义的某一重要特征，而每项定义通常又都蕴含着特定的历史背景与具体目的，甚至有着极为强烈的价值立场。**在这些定义的描述下，民族主义成为一项外延与内涵都相当复杂的概念，它“可以是一种情绪，是关于国家的政治原则，是建立民族政权的指导思想，是关于民族的一种理想，是一种历史运动，是个体归属感的需求”等等⁴。

为了避免卷入这些定义所构成的繁琐复杂的无谓争议，本文打算实行相对宽泛的定义方式，将民族主义界定为一套独特的论述形构（*discursive formation*）。这套论述，一如宗教、阶级、性别等其他主要的社会认同范畴，提供了一种我们藉以体验与理解日常经验及外在现实的框架，并不断形塑着我们的心理意识与对世界的认知。换言之，民族主义并不只是一种政治信条，而是“一套更为基本的谈论、思考与行动的方式”。透过这套论述形构，现实世界的人群被自然而然地分为界线分明的“我群”与“他者”；对“民族”的认同与效忠，则成为个人不容推诿的神圣职责。也正是由于这套论述形构的长期浸润，我们才从“个人”被转化为“国民”，从而决定了我们的集体认同。⁵

从历史的角度观察，西方这一套民族主义论述，乃是现代性（*modernity*）情境下的产物。正如 Ernest Gellner、Benedict Anderson 与 E. J. Hobsbawm 等当代民族主义理论巨擘所一致强调的，

¹ Katherine Verdery, “Whither ‘Nation’ and ‘Nationalism’?” *Daedalus*, Summer 1993, pp. 37-46.

² 余英时，“中国近代思想史上的激进与保守”，《现代儒学的回顾与展望》（北京：生活·读书·新知三联书店，2004），页 22。

³ 罗志田，“近代中国民族主义的史学反思”，收于贺照田主编，《学术思想评论》，第十辑（长春：吉林人民出版社，2003），页 332。

⁴ 徐迅，《民族主义》修订版，（北京：中国社会科学出版社，2005），页 62-67。

⁵ Umut Özkirimli, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction* (New York: St. Martin's Press, 2000), p. 4; Umut Özkirimli, *Contemporary Debates on Nationalism* (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005), pp. 29-31.

民族主义诞生于十八世纪末、十九世纪初的西欧，其特定的历史条件乃是由资本主义及工业化的发展所促发的政治、经济与文化的激烈变迁。Gellner 便认为，西方现代民族国家是在农业社会转化为工业社会的急遽变动中，为了促成“高级文化”的持续扩散，而产生的独特政治组织形态。这种政治组织形成后，又进一步利用渐行普及的高级文化，在其统治的领域内营造出一种超越传统封建藩篱与等级界限的群体想象与联系，最终便塑造出一个所谓的“民族”。因此，民族与民族主义都不可能产生于前现代的农业社会，而只能出现于工业化、资本主义化的国家秩序中。他说，民族主义是一种“关于政治合法性的理论”，其基本理念乃是“政治单位与民族单位应该相重合”。¹ 就此而言，民族主义所努力的目标，就是要创造一套以“民族”为表征的统整的文化形象、象征符号与价值体系，藉以整合各种纷歧矛盾的社会力量，并为国家的统治提供历史与文化上的合法性根据。²

然而，不同于西方由中世纪分崩离析的封建制度发展出现代民族国家的历史路径，中国既有长达二千年的统一国家组织，复有悠远绵长的文化传统。因而，中国所独具的历史经验，自不免引发关于近代中国民族主义之本土历史渊源的尖锐争议；对于前近代中国是否有过堪称“民族主义”的政治/文化概念，学界长期以来也是各持一端，相争不下。

一般说来，主张中国民族主义自发论的学者往往根据《左传》“非我族类，其心必异”、“裔不谋夏，夷不乱华”、严夷夏之防一类的话语，认为中国人的族群与文化之自我辨识确立甚早。王尔敏便认为中国民族主义的历史渊源，可以远溯到先秦，甚至更早。因此，晚清以降的民族主义思想，并非直接由西方稗贩得来，而是“一种时代的醒觉与反应”，从而使“传统民族思想之内容有所扩充”而已。³ 冯天瑜也认为，这种古老的族类意识乃是近代民族主义的源头。“华夷之辨”和“内华夏，外夷狄”等观念，为近代中国的民族主义“提供了现成的表达形式和基本的文化内涵”。⁴

不过，犹如罗志田所指出者，中国传统族类观念所构成的“夷夏之辨”，与近代“民族”概念不同。它所构成的，并不是一条对外深拒固闭的严格界线（hard boundary），而是因势而异、漂移不定的柔性界线（soft boundary）。《左传》上固然有“非我族类，其心必异”的说法，同时却也明白宣示“入于夷狄则夷狄之，入于中国则中国之”的信念。易言之，这种观念原即揉杂着“族群”与“文化”两层不同意涵，何者较占优势，端视华夏族群与其他族群相对势力的强弱变化而定。⁵

正因传统族类观念混杂着“族群”与“文化”这两层不同意涵，学者所侧重的面向，自不免各有所偏。吕思勉便强调族群之分，认为中国自宋代以后，受异族压迫，渐形深重，“所以民族主义，亦渐次勃兴”。⁶ 葛兆光也认为宋代以降，由于越来越强大的外族政权的挤压，汉族“中国”已经逐渐转成一个具备明确空间性与主体性的民族国家。⁷ 另一方面，也有许多学者极力彰显传统中国“民族意识”中的文化侧面，认为古代由于异族入侵所产生的“华夏/夷狄”的族群

¹ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p. 1. 关于 Gellner 民族主义理论的讨论，参见江宜桦，《自由主义、民族主义与国家认同》（台北：扬志文化事业公司，1998），页 26-28。

² 徐迅，《民族主义》，页 22、295。

³ 王尔敏，“清季学会与近代民族主义的形成”，《中国近代思想史论》（台北：自印本，1977），页 209、229。

⁴ 冯天瑜，“中国近代民族主义的历史渊源”，收于李世涛主编，《知识分子立场——民族主义与转型期中国的命运》（长春：时代文艺出版社，2000），页 177。

⁵ 罗志田，“夷夏之辨的开放与封闭”，《民族主义与近代中国思想》（台北：东大图书公司，1998），页 35-60。

⁶ 吕思勉，《历史研究法》（上海：永祥印书馆，1948），页 35-36。引见宋新伟，《民族主义在中国的嬗变》（北京：社会科学文献出版社，2010），页 23。

⁷ 葛兆光，“重建关于‘中国’的历史论述”，收于刘风云、刘文鹏编，《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》（北京：中国人民大学出版社，2010），页 260-261；参见葛兆光，“宋代‘中国’意识的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源”，《文史哲》2004 年 1 期，页 2

敌对意识，乃是以文化的观点来处理民族问题，甚至可说是一种“原型的”（proto）文化民族主义。¹ 雷颐也将中国传统天下观所蕴含的强烈文化优越感，界定为一种“狭隘文化民族主义”。²

相对于强调中国近代民族主义有其独特历史渊源的观点，有些学者则认为中国近代民族主义并非“原发的”，而是一套借自西方的“衍生的”论述。徐迅便指出，从严格的社会学与政治学的意义而论，“古代中国从来不曾出现过现代意义上的国家，从而也没有出现过民族主义的观念”。³ 许纪霖也认为，传统中国并无民族主义观念，有的只是对王朝与文化的认同。因此，“古代中国与其说是民族主义的，毋宁说是以文化为中心的普世主义的”。⁴

从本文所采取的论述建构立场观察，传统中国的“族类”观念，与西方式的近代民族主义，所构成的，其实都是一种“想象的共同体”。只不过，这两种共同体有着极为不同的想象方式；因而，其所关怀的主要问题与产生的实际效应，自亦有所轩轻。⁵ 1934年，政治学者张佛泉便指出，民族主义（他称之为“邦国主义”）并不只是纯粹对外，亦即并不只是像传统族类观念那样，根据族群或文化的标准，严格区划我族与异己族群的界线。真正的“民族主义”，乃是一种政治概念，“是一个或一个以上的民族求达到主权国的理论或运动”，同时也是“一种束缚联系国民成为一体的情力”，是达成大规模的“自治”所必不可少的条件。⁶ 从这样一种政治性的标准衡量，中国几千年来始终不曾出现过真正的民族主义。中国的民族主义可以说是不折不扣的近代产物，也是与传统“族类”观念的重大断裂。

然而，近代中国民族主义的构成，却又绝无可能完全摆脱长期积累的文化习性，更不免受到传统文化质素的强大制约。事实上，近代中国的知识分子也往往是透过传统“族类”观念所设定的框架，来认识来自西方的民族主义范式。翁贺凯认为近代中国的民族主义，是由“来自西方的民族主义、民族国家观念和民族（种族）竞争的世界格局观念，与垫底的中国本土族性/文化意识相互化合而催生的”，实不失为深中肯綮的適切之论。⁷ 就此而言，近代中国民族主义，乃是在“过去”与“现在”不断交互作用、彼此制约的辩证过程中被建构出来的。这个特殊的历史过程，当然也形塑了近代中国民族主义的特殊性格，带来许多难以解决的问题与限制。

另一方面，近代民族主义与传统族类观念的另外一项重大差异，则在于前者预设了一套世界性的民族国家政治体系。印度学者杜赞奇（Prasenjit Duara）虽然认为前现代中国是一个“总体化的、自觉的政治共同体”，已存在着强烈的民族意识，却也承认，民族主义的独特与新颖之处，并不在于其认同形式或意识形态，而端在于其所镶嵌于其间的全球性体制革命。在这套新的政治体系下，民族国家被视为政治主权惟一合法的表达形式。这种民族国家是一套有着明确疆界的政治体制，“代表”民族或人民的主权国家便是在这样的体制中，不断扩展自己的角色和权力。⁸ 郑永年也强调，主权国家与民族自决，乃是民族主义者不可须臾背离的两项基本原则。根据这两项原则，每一个民族都应该有自己的国家组织，来代表民族的利益；而每个民族国家在国际社会中，

¹ 宋新伟，《民族主义在中国的嬗变》，页 55。关于“原型民族主义”（proto-nationalism）的提法，参见 E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1870: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 46-47

² 雷颐，“中国现代的‘华夏中心观’与‘民族主义’”，收于李世涛主编，《知识分子立场——民族主义与转型期中国的命运》，页 305。

³ 徐迅，《民族主义》，页 220-221。

⁴ 许纪霖，“文化民族主义者的心路历程”，收于李世涛主编，《知识分子立场——民族主义与转型期中国的命运》，页 311-312。

⁵ Benedict Anderson 便已指出，所有规模大于成员之间有着面对面接触之原始村落的人群共同体，都是被想象出来的。不同共同体的区分标准，并不在于孰真孰假，而系诸被想象的方式。见 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 6.

⁶ 张佛泉，“邦国主义的检讨”，《国闻周报》，11卷40期（1934年10月8日），页 1-5。

⁷ 翁贺凯，《现代中国的自由民族主义：张君勱民族建国思想评传》（北京：法律出版社，2010），页 23。

⁸ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), pp. 8-9.

也都应该是独立自主的主权单位，彼此平等、互不干涉。¹ 因而，近代中国在外力交逼下，被迫纳入这套民族国家的世界体系，实为中国民族主义所由产生的最为根本的历史条件。只有在真正有了“世界”后，“中国”才真正有了自己。²

在十九世纪中叶鸦片战争之前，中国并无接受这套“普世性”政治规范的丝毫准备。如同许多相关研究所指出者，长久以来，在支撑帝国体制的意识形态与象征系统上，中国始终维持着以“华夷之辨”为核心观念的族类思想。在对外关系上，中国所认识的世界，也还是一个以华夏为中心，由朝贡制度的怀柔羁縻手段所构成的差序性“天下”秩序。梁漱溟便说：“中国人传统观念中极度缺乏国家观念，而总爱说‘天下’，更见出其缺乏国际对抗性，见出其完全不像国家”³。因而，中国传统的“国家”概念里，既没有政治共同体这类的涵义，更没有关于主权的思想。⁴1793年马嘎尔尼（Lord Macartney）使华，因朝觐礼仪问题引发尖锐争议，便明白反映了中华帝国体制与现代民族国家世界秩序杆格不入的困境。

等到鸦片战争之后，在西方列强坚船利炮的强大压力下，中国迭遭挫败，终于逼使朝野官民不得不俯首下心，亟思应变之道。在这个过程中，少数有识之士慢慢接受了西洋传教士所传入的现代地理知识；以欧洲为中心的“世界”想象，逐渐取代华夏中心的“天下”观念。⁵ 在这个崭新的“世界”空间中，中国只是同时并立的列国之一，并非世界的全部。非但如此，中国既不是世界的中心，更不是惟一的文明。徐继畲在道光末年编纂《瀛环志略》一书，便已指出：中国并不在世界的中央，而是位于亚洲的东南部。⁶ 洋务运动期间，冯桂芬也说：“顾今之天下，非三代之天下比矣。……今则地球九万里，莫非舟车所通、人力所到，《周髀》、《礼》疏，驢衍所称，一一实其地。据西人舆图所列，不下百国”。⁷ 戊戌时期，康有为更明确指出：“我中国地大物博，今亦仅为六十国中之一国，以地论仅居第三，非复一统之世，为万国并立矣”。⁸

随着华夏中心观念的动摇，传统“夷夏之辨”所预设的阶序性文化秩序也逐渐遭到日益深刻的反思与批判。鸦片战争期间，魏源已认识到，中国所面对的不复是王朝历史中“未受王化”的蛮夷戎狄。他甚至认为西洋诸夷亦自有其礼义节度，且其坚船利炮之术更远胜中国，因而提出“师夷长技以制夷”的著名主张。其后，冯桂芬也坦率承认中国“人无弃才不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实必符不如夷”，若再不虚心向西方各国学习，“我中华且将为天下万国所鱼肉，何以堪之！”⁹ 诸如此类的认识，在晚清士大夫群体中不断深化与普及，最终便逼出“华夷易位”的颠覆性概念。戊戌变法前夕，王韬于《华夷辨》一文中，便对“内华外夷”的传统说法大加抨击。他认为：“华夷之辨其不在地之内外，而系于礼之有无也明矣。苟有礼也，夷可进为华；苟无礼也，华则变为夷”。如今中国既有许多地方不如外国，正应及时更易陈旧的“夷夏之辨”观念，学习西方长技；苟不此之图，一味空言“徙戎攘夷”，是“真腐朽不通事变者矣”。¹⁰ 顺此逻辑推衍下去，遂有郭嵩焘所坦率指陈的论断。1878年，他在日记中写道：三代以前，唯独中

¹ 郑永年，《中国民族主义的复兴：民族国家往何处去？》（香港：三联书店，1998），页48-50。

² 张汝伦，《现代中国思想研究》（上海：上海人民出版社，2001），页117。

³ 梁漱溟，《中国文化要义》，《梁漱溟先生全集》第三卷（济南：山东人民出版社，1990），页160。

⁴ 徐迅，《民族主义》，页230。

⁵ 周启荣便指出西方制图学以格林威治为中心，正是典型的欧洲中心世界观的产物。参见 Kai-wing Chou, “Narrating Nation, Race, and National Culture: Imagining the Hanzu Identity in Modern China,” in Kai-wing Chou, Kevin M. Doak, Poshek Fu, eds., *Constructing Nationhood in Modern East Asia* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001), pp.49-50.

⁶ 郭双林，《西潮激荡下的晚清地理学》（北京：北京大学出版社，2000），页294-295。

⁷ 冯桂芬，“采西学议”，《校邠庐抗议》（台北：文海出版社，1971），页67b。

⁸ 康有为，“列国政要比较表”，引见贾小叶，“1840-1900年间国人‘夷夏之辨’观念的演变”，收于郑大华、邹小站主编，《中国近代史上的民族主义》（北京：社会科学文献出版社，2007），页312。

⁹ 冯桂芬，“制洋械议”，《校邠庐抗议》，页71a-74b。

¹⁰ 王韬，“华夷辨”，《弢园文录外编》（上海：上海书店，2002），卷十，页245。

国自有教化，其余要服、荒服之国，“壹皆远之于中国而名曰夷狄”。今则欧西诸国“政教风俗，独擅其胜”，富强程度远迈中国，因而，“其视中国，亦犹三代盛时之视夷狄也”。¹

在从文化层面重新诠释“夷夏之辨”的同时，晚清知识界也慢慢接受了主权国家地位平等的现代国际政治观念。1864年总理衙门资助西洋教士丁韪良（William A. P. Martin, 1827-1916）等人翻译出版《万国公法》一书，将主权国家的概念正式介绍进入中国。²少部分思想敏锐的知识分子随之陆续提出维护国家自立与主权的主张。王韬便将不平等条约中各项有损中国权益的条款称作“额外权利”，呼吁清廷通过外交手段，“执持西律”，与缔约各国反复辩论，以争回“国家之权”。³郑观应也强调在与外国协议税率时，必须坚持独立自主，盖外交交涉中，“异邦客商，一切章程均由各国主权自定，实于公法吻合”。⁴发展至此，“族类”典范的全盘崩解，以及近代民族国家观念的应运而生，似乎也只是指顾间事。

不过，甲午之前，上述变化依然局限于极为狭隘的范围，大多数官绅士夫仍未摆脱文化中心意识的樊篱。同治年间，志刚随同蒲安臣（Anson Burlingame, 1820-1870）出使欧洲期间，有人询及“中国”一词的含义，他的解释虽已舍弃“华夏中心”的地理框架，却仍然坚守着“夷夏之辨”的文化阶序，一再强调：中国之所以为中国，“固由列圣相传中道之国也。而后凡有国者，不得争此‘中’矣”。⁵一直要到甲午战争带来惨痛打击，中国近代民族主义的思潮才终于获得滋长茁壮的重大契机。

1894年中日甲午战争，清廷惨遭败衄，数十年间制械练兵的洋务事业尽付流水，继之而东西列强争相攘夺，瓜分风潮日益剧烈，中国的国际地位一落千丈，人心之震撼危疑达于极点，传统族类观念所蕴涵的文化优越感也在此时彻底破灭。梁启超便说：“吾国四千余年大梦之唤醒，实自甲午战败，割台湾、偿二百兆以后始也。”⁶康有为于1898年上书光绪皇帝，更明白指出：“夫自东师辱后，泰西蔑视，以野蛮待我，以愚顽鄙我。昔视我为半教之国者，今等我于非洲黑奴矣；昔憎我为倨傲自尊者，今则侮我为聋瞽蠢冥矣”。⁷这几句话所流露出的屈辱、挫折与妒恨（ressentiment）之情，可谓跃然纸上，溢乎言表。从刺激民族主义兴起之感情动力而论，中国近代民族主义殆可谓已略具雏形，呼之欲出。⁸果然，不旋踵而有一千三百余名应试举人联名上书，打破“士人干政”的传统禁令，为中国国民集体参与国家政治过程之行径，开创先河。中国近代的民族主义运动，便在一片“救亡图存”的呼号声中，揭开序幕。

1898年，康有为号召同志，组织“保国会”，在章程中明确提出国权与国民的概念，并以保全国地、国民、国教为号召。⁹张灏认为，康有为所谓的“国”，其指称已不再是大清王朝，而是“包括中国版图内全体人民的共同的实体”。¹⁰王尔敏更认为此一章程，“表现了族类和文化的自我维护，可以说代表近代民族主义之全义”，充分显示出康有为“是把中国认作一个有明确主

¹ 郭嵩焘，《郭嵩焘日记》（长沙：湖南人民出版社，1981），册三，页439。

² 贾小叶，“1840-1900年间国人‘夷夏之辨’观念的演变”，页308-309。黄兴涛则认为早在康熙、雍正两朝与俄国交涉订约期间，现代“主权”概念与国际法知识已经传入中国。见黄兴涛，“情感、思想与运动：近代中国民族主义研究检视”，《广东社会科学》，2009年3期，页80-81。

³ 王韬，“除额外权利”，《弢园文录外编》，卷三，页73-74。

⁴ 郑观应，“税则”，《盛世危言正续编》（台北：学术出版社，1965），卷三，页1。

⁵ 志刚，《初使泰西记》（长沙：湖南人民出版社，1981），页129。

⁶ 梁启超，《戊戌政变记》，《饮冰室专集》（台北：中华书局，1972），册三，页1。

⁷ 康有为，《上清帝第五书》，收于汤志钧编，《康有为政论集》（北京：中华书局，1981），册上，页202。

⁸ 关于“妒恨”的心理如何激发十九世纪德国知识阶层的民族主义情绪，可参见Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992)。

⁹ 康有为，《保国会章程》，收于汤志钧编，《康有为政论集》，页233。

¹⁰ 张灏，《思想的变化和维新运动，1890-1898》，收于费正清编，中国社会科学院历史研究所编译室译，《剑桥中国晚清史，1800-1911》（北京：中国社会科学出版社，1985），下卷，页354。

权界限的国家，同于当时西方的 nation-state”。¹ 这大概可以说中国近代民族主义思想的初试啼声了。

但是，中国民族主义虽然在戊戌时期初露端倪，毕竟还是局限于极少数人的一种模糊意识²；其真正澎湃兴起，蔚为风潮，则要等到稍后的二十世纪初年。推动这股热潮的行动主体，也不再是传统的官绅阶层，而是另外一批快速崛起的新式知识分子。

研究欧洲民族主义的学者指出，欧洲各国从族群社会转化为民族国家，大致采取了两条不同的途径：西欧的英、法等民族国家的打造，是由“旁衍式族群”（lateral ethnic），亦即统治国家的上层贵族所发动，他们透过官僚体制的吸纳能力，逐步将低层民众与边远地区整合纳入国家的统治之下；而相对落后的东欧地区所走的，却是一条自下而上的道路，也就是由“垂直式族群”（vertical ethnic，亦即受大帝国统治或被殖民的本土族群）中的知识分子担任关键角色，负责提供这些族群发展国族认同所需的文化架构，以及改变政治现况的动力。³ 中国虽然早有高度集权的国家组织与完备的官僚体系，但是，近代中国民族主义所遵循的，却是第二条路径。二十世纪初，最早挺身而出，提倡民族主义运动的主力，也正是一群流寓海外的知识分子。

1898年戊戌政变发生后，康有为、梁启超等维新党人流亡日本，紧接着，又有大批青年学生为探索“富强之道”，相继赴日留学。据李喜所所作调查，1896年时，中国留日学生只有寥寥13人，1901年增至274人，1903年再增为1,300人；日俄战后，受到日本战胜的鼓舞，留日学生急遽增加，在1906年达到12,000人的颠峰。⁴ 另据Rodger Hackett估计，由1901年至1910年间，中国留日学生共达32,428人，其人数之众、声势之大，蔚为清末民初中国社会一股不容忽视的重要力量。⁵

这一个新兴群体，乃是中国新旧教育体制过渡时期的产物，也是第一批由传统士人蜕变而成的新式知识分子。然而，他们所面临的，却是中国文化与社会前所未有的巨大变化。值此重大历史关头，民族主义在心理层面和社会层面上，都为他们提供了极为有力的凭借与支撑。就前一方面而言，张灏指出，1895年之后，中国急遽陷于深巨的政治与文化危机，传统政治秩序开始由动摇而崩溃，传统文化思想的核心价值也渐形解纽。在此彷徨无依、惑乱晦暗的时刻，一般知识分子亟需为自身的政治认同、群体的归属感与社会的价值取向，寻得一种新的凝聚力量与认同标志，而民族主义意识形态正好适时地提供了这项精神核心。许多知识分子便是在解决精神与思想危机的迫切需求下，接受了民族主义的洗礼。⁶ 另一方面，随着二十世纪初科举制度的废除，传统中国以士农工商四大群体为基本构成要素的四民社会快速解体，由士转化而成的知识分子不复垄断文化霸权与论述霸权，也无法继续掌握庞大的社会与象征资本，因而逐渐陷入边缘化的处境。基于权力角逐和资源竞争的需要，这些边缘化的知识分子也就很容易受到民族主义运动的吸引。罗志田便认为，民族主义运动为新兴的边缘知识分子提供了重要的出路。他们在其中找到实现自身价值的手段，“从不值一文的白丁变成有一定地位的人物，国家的拯救与个人的出路融为

¹ 王尔敏，“清季学会与近代民族主义的形成”，《中国近代思想史论》，页227。村田雄二郎也认为：“保国会”首度提出一个取代王朝体制之“国族共同体”的想法”，见Murata Yujiro, “Dynasty, State, and Society: The Case of Modern China,” in Joshua A. Fogel and Peter G. Zarrow, eds., *Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920* (Armonk: M. E. Sharpe, 1997), pp.113-114.

² 徐迅与许小青便都认为保国会章程中，“国”的概念仍极为含混，只是“从王朝国家观到民族国家观的过渡形态”，尚不足称作严格意义的近代民族主义。参见徐迅，《民族主义》，页240；许小青，“1903年前后新式知识分子的主权意识与国家认同”，《天津社会科学》，2002年4期，页127。

³ Anthony D. Smith, *National Identity* (Reno, Nevada: University of Nevada Press, 1991), pp.768-69.

⁴ 对于清末留日学生人数的不同估计，参见任达著，李仲贤译，《新政革命与日本：中国，1898-1912》（南京：江苏人民出版社，2006），页52-53。

⁵ 引见王振辉，《中民族主义与马克思主义的兴起》（台北：伯文化事业公司，1999），页139。

⁶ 张灏，“关于中国近代史上民族主义的几点省思”，《时代的探索》（台北：联经出版公司，2004），页77-78。

一体”。¹

就是在这种错综复杂因素的交互作用下，民族主义的情绪与信念迅速弥漫于中国知识分子群体之间。关于民族主义的各类论述，也成为他们争相探究、聚讼纷纭的热门议题。

当然，与近代中国民族主义的形成，更为密切相关的，还是这群负笈异国的新式知识分子，在留学期间，透过明治日本的中介，直接、间接受到十九世纪末期盛行于欧美之各类民族主义思潮的浸濡后，又利用翻译、著述的手段，大力散播这些新观念，从而使得中国的民族主义获得日益丰富的内涵，并由一股含混朦胧的意识，快速转变成一套可以明确叙说的理念。鼓吹种族革命，排满最力的章太炎自述其民族主义思想的发展次第，便坦承其少年时期，因读郑思肖、王夫之等人著作，“民族”思想渐渐发达。不过，郑、王“两先生的话，却没有什麼学理”，一直要到甲午以后，浏览东西各国新书，“才有学理收拾进来”。²像章太炎这样，藉助于西方民族主义的“学理”，来重新诠释或改造传统的族类思想，可说是晚清知识分子建构中国民族主义的过程中，屡见不鲜的普遍现象。

根据陶绪等人的研究，晚清知识分子在西方诸多的民族主义理论中，主要选择了伯伦知理(J. K. Bluntschli, 1808-1881)、洛克(John Locke, 1632-1704)与黑格尔(G. H. F. Hegel, 1770-1831)等人的相关学说进行介绍。其中尤以伯伦知理的民族主义思想最受重视，影响尤大。1901年，梁启超便在所主编的《清议报》上译载了伯伦知理《国家论》的部分篇章；1903年短短半年内，他又在《新民丛报》上接连发表两篇同以《政治学大家伯伦知理之学说》为题的文章，反复阐述伯氏的民族主义理论。1907年，汪精卫也根据平田东助、平冢定二郎的《国家论》日译本，重新翻译、发表了其中的《论民族及国民》一节。由此一端，即可约略窥见伯伦知理的学说对近代中国民族主义论述，所曾发挥的重大影响。³

民族主义理论而外，晚清知识分子还大量译介了西方的进化论学说以及十八世纪法国思想家鲁索(J. J. Rousseau, 1712-1778)以“天赋人权”为中心的自由、平等思想。而十九世纪英国社会学者如斯宾塞(Herbert Spencer, 1821-1903)、甄克斯(Edward Jenks, 1861-1939)等人著作中所包含的民族学理论，也受到他们的关注与吸纳。这一大批时代不同、流派分殊、类型迥异，乃至矛盾扞格的西方观念与理论，在极短的时间内快速传入中国，相互混杂、彼此纠结，为晚清民族主义思想的形成，提供了极为强大的助力。⁴不过，晚清知识分子在采择这些思想学说时，往往由于知识背景、政治立场、现实利益与运动策略等各方面的差异，而有极为不同的取舍与偏重。如分别主张君主立宪与革命排满的梁启超与汪精卫两人，虽然都遵奉伯伦知理的民族主义理论，却对伯氏学说各有诠释，仁智不一，甚至互据一辞，角抵甚烈。⁵这种特殊的现象，也使得近代中国民族主义论述，自诞生伊始，便呈现出纷歧多变的复杂面貌。民族主义，也始终便是一个各种势力争持竞逐的文化/政治场域。

虽然，晚清知识分子对于民族主义的理解，也并不是没有共通之处。粗略而言，他们大都深受严复所译赫胥黎(Thomas H. Huxley, 1825-1895)《天演论》一书影响，几乎都是透过“物竞天择，适者生存”的“社会达尔文主义”式的认知框架，来理解世界局势与中国处境。胡适便曾回忆说：自1898年严译《天演论》出版，短短几年，举国风靡。然而，读过的人大概都对赫胥黎

¹ 罗厚立(罗志田)，“从思想史视角看近代中国民族主义”，收于李世涛主编，《知识分子立场——民族主义与转型期中国的命运》，页224-225。关于四民社会解体与知识分子的边缘化，参见罗志田，《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》(武汉：湖北人民出版社，1999)。

² 章太炎，“东京留学生欢迎会演说辞”，收于汤志钧编，《章太炎政论选集》(北京：中华书局，1977)，册上，页269。

³ 参见陶绪，《晚清民族主义思潮》，页69-70。

⁴ 陶绪，《晚清民族主义思潮》，页152-157；胡逢祥，“民族主义与中国现代民族国家意识的形成”，收于高瑞泉主编，《中国思潮评论第三辑·民族主义及其他》(上海：上海古籍出版社，2011)，页14-15。

⁵ 参见陶绪，《晚清民族主义思潮》，页73。

在科学史和思想史上的贡献不甚了了，“他们所能了解的，只是那‘优胜劣败’的公式在国际政治上的意义”。¹从这种特殊的视野出发，晚清知识分子所理解的“民族主义”，便是在这“天演公例”的支配下，惟一足以“合群保种”、救亡图存的不二法门。1902年梁启超发表《论民族竞争之大势》一文，便明白指出：“今日欲救中国，无他术焉，亦先建设一民族主义之国家而已。以地球上最大之民族，而能建设适于天演之国家，则天下第一帝国之徽号，谁能篡之？”²如论者所言，这大概便是当时积极从事民族主义之介绍与宣传的知识分子的基本共识了。³

最早采取这一套论述策略，来鼓吹民族主义思想的，也正是梁启超本人。1901年，梁启超发表《国家思想变迁异同论》一文，率先揭橥“民族主义”这一个由日本汉语辗转借来的新名词⁴。他在这篇文章中，便是从世界人群生存竞争的角度，引入帝国主义理论，来论证打造中国民族主义的迫切性。梁启超认为，西方民族主义萌发于十八世纪末期，而盛行于十九世纪，对于世界局势的变化，造成极大影响。所谓民族主义者，“不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由。其在于本国也，人之独立；其在于世界也，国之独立”，实为“世界最光明正大公平之主义”。然而，人间万事之发展，未必能尽合乎“正理”。盖“自有天演以来，即有竞争，有竞争则有优劣，有优劣则有胜败”，因而，强权之义，虽非公理而不得不成为公理。也就是在“优胜劣败”的压力驱迫下，欧美各国于民族主义高度发达后，“内力既充，而不得不思伸之于外”，以致“厚集国力扩张属地之政策，不知不觉遂蔓延于十九世纪之下半”，一变而走上民族帝国主义的道路。梁启超强调，由民族主义而变为民族帝国主义，乃是人类历史发展的必然途径。若以人的成长作譬喻，“民族主义者，自胚胎以至成童所必不可缺之材料也”；而民族帝国主义者，“则成人以后谋生建业所当有事也”。就此而论，民族主义实为一个国家立国的根本，“凡国而未经过民族主义之阶级者，不得谓之国家”。不幸，中国“于所谓民族主义者，犹未胚胎焉”。值此欧洲列强以帝国主义来侵，“挟其方刚之膂力，以与我竞争”的危急关头，中国国民的当务之急，端在于尽速“养成我所固有之民族主义以抵制之”。⁵

继梁启超之后，许多留日学生也陆续撰文，阐述帝国主义的侵略本质。他们反复强调，由于帝国主义列强争霸世界的竞争日益激烈，中国势将继非、澳、拉美之后，成为列强侵略攘夺之首要目标，中国的民族危机已迫在眉睫。为谋救亡图存，中国唯一可以倚恃的武器，厥为民族主义。1903年杨笃生在《新湖南》一书中便说：“今日地球诸国，所为凌厉无前者，帝国主义也。而此帝国主义，实以民族主义为之根柢。故欲横遏此帝国主义之潮流者，非以民族主义筑坚墉以捍之，则如泛桃梗于洪涛之上而已矣！”⁶同年，《湖北学生界》刊文讨论中国前途问题，也指出：“今日各国对我之政策，既为民族帝国主义，则其逞势力于我者，非徒政府一二人之野心，乃无量数民族膨胀之热力”，因而，若欲抗御外侮，便不能依恃在上位的少数人之力，而需利用民族主义动员全体国民，“我国民若不急行民族主义，其被淘汰于二十世纪民族帝国主义之潮流中乎？！”⁷由此可见，近代中国的民族主义确如论者所一再指陈者，是在东西帝国主义列强不断进逼、国亡无日的深重危机下，被激荡出来的一种“自卫型民族主义”。⁸这种根源性的因素，决定了中国

¹ 胡适，《四十自述》（台北：远流出版公司，1986），页54。

² 梁启超，“论民族竞争之大势”，《饮冰室文集之十》，页35。

³ 郑大华，“略论中国近代民族主义的思想来源及形成”，收于郑大华、邹小站主编，《中国近代史上的民族主义》页10-11。

⁴ 参见西川长夫，李婉容译，“Nationalism与民族主义——以孙文及泰戈尔的民族主义为线索”，《台湾社会科学季刊》第75期（2009年9月），页190。

⁵ 梁启超，“国家思想变迁异同论”，《饮冰室文集之六》，页19-22。

⁶ 杨笃生，《新湖南》，收于张玉法编，《晚清革命文学》（台北：经世书局，1981），页87。

⁷ “论中国之前途及国民应尽之义务”，《湖北学生界》第3期（1903年3月），页1-12。

⁸ 萧功秦，“中国民族主义的历史与前景”，收于李世涛主编，《知识分子立场——民族主义与转型期中国的命运》，页474；许纪霖，“文化民族主义者的心路历程”，收于李世涛主编，《知识分子立场——民族主义与转型期中国

民族主义的基本性格与关怀目标。自此以后，“反帝救亡”的主题始终盛行不衰，蔚为中国近代民族主义最为明显的基调。

那么，晚清知识分子又是怎样理解民族主义的内涵，如何才能实现民族主义的目标呢？在这一方面，他们同样展现出高度的一致性。在他们的认识中，民族主义的基本要旨，简单而言，便是要建立一个坚固的民族国家，以便有效因应外在情势的严峻挑战，完成救亡图存的最终目标。1902年，梁启超撰述《新民说》，开宗明义，首先便对民族主义的概念提出明确的界定：“民族主义者何？各地同种族同语言同宗教同习俗之人，相视如同胞，务独立自治，组织完备之政府，以谋公益而御他族是也”。¹接着，他在前引《论民族竞争之大势》一文中，再度强调：欧洲于近四百年间，民族主义日渐滋长发达，“遂至磅礴郁积，为近世史之中心点”。在民族主义潮流冲击下，“同族则相吸集，异族则相反拨”，如德意志、意大利两国，“皆以同民族相吸而建新邦”；若匈牙利者，则是“以异民族而分离于奥大利”。由斯可见，“民族主义者，制造近世国家之原动力也”。²前后两文，三复斯旨，适足显示，在梁启超的心目中，民族主义的最终趋向，便是在凝聚全民族，建立一个现代意义的国家组织。

梁启超而外，晚清知识分子也都受到欧洲各国民族建国先例的鼓舞，纷纷提出类似主张。1902年有署名“雨尘子”者，在《新民丛报》上发表《论世界经济竞争之大势》一文，便认为：十九世纪后期意大利之独立、日耳曼之联邦，都是奉行民族主义，“以一种族，建一国家”的结果；因而，中国国力之不振，“非欧族使之然，自族不能建国家之故也”。³次年，他又撰写《近世欧人之三大主义》一文，把“民族之国家”与“多数人之权利”、“租税所得之权利”并列为西方近百年间“最大最要”的思想。他强调：近日世界的重大事变，如意大利之统一、德意志联邦之成立与希腊、罗马尼亚之独立，“推其中心，无不发于民族主义之动力”。在民族主义的激励下，“其民族不同者，则独立为一国”；反之，“民族同一也，则结合为一国”，因而，“十九世纪，实为民族国家发生最盛之时代”。⁴同年，蒋方震也在《浙江潮》上刊出《民族主义论》一文，直截了当地为民族主义下了一道简洁有力的定义：“合同种异种，以建一民族的国家，是曰民族主义”。他指出，惟有民族的国家，才能发挥其本族的特性，才能“合其权以为权，合其志以为志，合其力以为力”，从而才能在激烈的国际竞争中，“力战群族而胜之，其本族日滋长发达而未有已”。如今，欧洲列强挟其民族国家向外膨胀扩张之力，“乘风破浪以入于亚”，而中国首当其冲，“故今日而再不以民族主义提倡于吾中国，则吾中国乃真亡矣”。⁵1904年，《江苏》杂志也刊登《民族主义》一文，将西方自文艺复兴以来，所以能“破除世界的国家之理想，以演成近世光乐之世纪者”，完全归功于民族主义的贡献。作者认为，民族乃是自然生成的有机体；一个民族之于世界，犹如个人之于社会，“对于内有绝对之所有权，对于外有绝对之独立权”。因而，如果一个民族“起而建独立自治之国家”，任何人都没有加以阻挠、对抗的权利，这也正是民族主义的本旨之所在。⁶

经过梁启超等人的大力宣扬，以民族建国为核心的民族主义思想风行一时，迅即弥漫扩散于晚清的知识阶层之间，更有力地唤醒了一般知识青年的国家观念与民族意识。陈独秀便自承：他在甲午之前，丝毫没有国家的观念，一直要到庚子之后，方才知有个国家，“才知道国家乃是

的命运》，页312。

¹ 梁启超，《新民说》（台北：中华书局，1978），页4。

² 梁启超，“论民族竞争之大势”，页10-11。

³ 雨尘子，“论世界经济竞争之大势”，收于张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷（香港：生活·读书·新知三联书店，1962），册上，页205。

⁴ 雨尘子，“近世欧人之三大主义”，收于张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，册上，页347。

⁵ 余一（蒋方震），“民族主义论”，收于张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，册下，页485-492。

⁶ “民族主义”，《江苏》，第七期（1904年1月），页11-21。

全国人的大家，才知道人人有应当尽力于这大家的大义”。¹ 他这种态度、观念上的重大转变，可说是当时许多人共同经验的写照。

另一方面，这些受过民族主义熏陶，“以爱国相砥砺，以救亡为己任”的知识分子，为了达成打造民族国家的目标，也纷纷将他们注目的范围，向下扩充到一般社会大众。基于动员群众，强化民族凝聚力的需要，他们相继创办各类白话报刊，并大量利用小说、戏曲、弹词等通俗文学形式，辅以宣讲、演说等口语传播，对一般民众进行民族观念及国家意识的灌输。² 陈独秀在民族主义的冲击下，幡然憬悟之余，便在1904年创办了《安徽俗话报》，用浅白文字向社会大众宣扬“民族国家主义”的主张。³ 他如林獬、柳亚子等人也都有类似的作品，鼓吹同样的思想。1907年，柳亚子发表《民权主义！民族主义！》一文，便以浅显易懂的文字写道：“一个民族当中，应该建设一个国家，自立自治，不能让第二个民族占据一步；倘若第二个民族要来侵犯，便要拼着性命去抵抗，如果抵抗不力，被他们占了胜，夺了你的土地，你这一族，就要做人家的奴隶，子子孙孙，不能见天日了”。⁴

在这一连串密集而广泛的宣传下，二十世纪初期，中国社会急速掀起一股热烈的民族主义风潮。美国学者石约翰（John Schrecker）对《清季外交史料》作过一项统计分析，便发现：在晚清最后的十年间，“主权”一词出现的频率越来越高。从1875到1894年间，这些外交文书平均每百页仅仅出现“主权”一次；1895到1899年增为每百页2.5次；1900到1901年再增为8.8次；1902至1910年更大幅激增为22次。这一极为凸出的现象，充分反映出当时朝野人士对于现代民族国家的认识日趋普及。⁵ 因而，各种自发性的群众民族主义运动，遂亦在此一期间相应兴起。诸如1903年由于俄据东北、拒不撤军所引发的拒俄运动，1905年因美国排斥华工激起的反美工约风潮，1908年因日船二辰丸私运军火点燃的反日运动，乃至二十世纪初全国各地风起云涌的收回路矿利权运动，皆有大批学生与城市工商居民卷入其间。以规模最为可观的中美工约风潮而言，据估计，运动期间，全国工商学各界，无视清廷禁令，先后组成之抵制美货运动的社团组织约有40个之多；运动所波及的范围，更广达160余座城镇。各地报刊也都以极大篇幅报导拒约消息，并发表评论，强调抵制运动为国人“爱国心”、“保种心”之显现；运动成败，实为“国体荣辱、国民休戚之所系”。当时的美国驻华公使柔克义（William W. Rockhill, 1854-1914）便深刻感受到这股风潮背后的民族主义的力量。他指出，中国的公众舆论正在兴起，它“通过各种方式鼓吹‘中国是中国人的中国’，以培养一种民族精神，激励各省人民的热情”。⁶ 正如论者所言，1905年的抵制美货运动充分反映出中国民众的视野已大为拓展，他们忠诚的对象不再局限于狭隘的地域与家族组织，而扩大到了国家民族。⁷ 自此以后，民族主义成为中国社会最为有效而常见的动员手段。在一片“国民”、“救国”的呼号声中，甚至许多下层民众也都感染到强烈的民族主义情绪。1907年，苏杭甬争路事件发生，常州各界争相奋起，积极响应；当地妓女也开会招股，共襄义举，其传单上便说：“路权一去，命脉尽绝，凡我姐妹，亦应团结团体，不可放弃权利。谁非国民，谁无热忱？”⁸ 凡此诸端，在在反映出近代中国民族主义的急速扩散与深

¹ 三爱（陈独秀），“说国家”，《安徽俗话报》，5期（1904年6月14日），页1。

² 关于晚清知识分子对社会大众的意识形态宣传与灌输，参看李孝悌，《清末的下层社会启蒙运动，1900-1911》（台北：中央研究院近代史研究所，1992）。

³ 三爱，“说国家”，页3。

⁴ 弃疾（柳亚子），“民权主义！民族主义！”，《复报》，9期（1907年5月），收于张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷（北京：生活·读书·新知三联书店，1963），册下，页814。

⁵ John E. Schrecker, *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

⁶ 参见王立新，“中国近代民族主义的兴起与抵制美货运动”，《历史研究》，2000年1期，页21-33。

⁷ Marie-Claire Bergere, “The Role of the Bourgeoisie,” in Mary Wright, ed., *China in Revolution: the First Phase, 1900-1913* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968), p. 252.

⁸ 引见鲍家麟，“辛亥革命时期的妇女思潮”，《中华学报》，1卷1期（台北，1974），页110。当然，我们还是不能

化。“中国者，中国人之中国”这一简明有力的口号，也在这一浪潮的大力推动下，不胫而走，喧腾众口，蔚为二十世纪初期中国知识阶层阐述群体认同时，最为常见的的修辞策略。¹

但是，在晚清知识分子的心目中，“中国”到底指的是什么？中国人与非中国人的界线又在那里？

二、民族主义下的国族想象

在进行下一步的讨论之前，我们有必要对本文先后间杂使用过的“国族”与“民族”这两个词汇，稍作分疏。

在当前汉语的习惯用法中，“国族”与“民族”二词，异称而同指，其实都是英文 *nation* 的译名。然而，一如“民族主义”，相关学者基于不同的立场与关怀，对于“民族”的起源、性质及其与民族主义的关系，也抱持着截然不同的看法。早在四十余年前，《社会科学国际百科全书》便已指出：讨论民族主义的学者，几乎从来没有厘清过他们所谓之“民族”的意涵，以致他们之间的争辩虽然日益激烈，却是治丝愈棼，“民族”之为物，反而更形晦暗难明。² 直到今日，这种情形并没有太大的改善。“民族”的定义依然是学界热烈争论的问题。

粗略而言，研究民族主义的学者对于“民族”的看法，大致可以分为两个针锋相对的流派。主张“恒在论”（*perennialism*）或“根基论”（*primordialism*）的学者，大都依据若干根基性的客观标志，如血统、语言、共同祖先、宗教、习俗等体质与文化的“既定资赋”（*givens*），认定“民族”乃是天然生成的人群区划方式，民族主义的感情与冲动也是人类与生俱来，绵延不绝的长期现象。十八世纪日耳曼学者赫德（*Johann G. Herder, 1744-1803*）便认为：“民族”乃是一种“特殊性的语言和文化团体”。1913年，斯大林也在《马克思主义与民族问题》一文中提出了著名的民族定义：“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现在共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”³ 1960年代，人类学者 *Clifford Geertz* 更详尽阐述了“根基论”的基本观点，强调“民族”作为一种族群团体的先天性格。他认为：族群的种种客观根基，如亲属纽带、宗教信仰、特定语言与特殊的社会实践等等，都是一种天然的资赋，无从取代，也难以言喻。每个人都依附于所属社群而生存，也必然承袭了这些先个人而存在的根基性纽带，从而对自己所从属的族群，有着深厚的认同感。⁴ 就此一观点而言，“民族”早在近代的民族主义出现之前，便已存在。⁵

然而，对于如 *Benedict Anderson*、*Ernest Gellner* 与 *E. J. Hobsbawm* 等偏向“现代论”（*modernism*）或“建构论”（*constructivism*）的学者来说，“民族”纵有其历史根源，本质上仍是一种现代情境下方才出现的“人为文化产物”。*Ernest Gellner* 便明白指出：把“民族”当作是一种“天然生成的、上帝赐予的人群分类方式”，或是一种“承袭而来，但却延宕许久的政治宿命”，其实都是一种“迷思”（*myth*）。真实的情况乃是，民族主义“夺取了早已存在的文化，并

过分夸大民族主义思想对一般下层民众的影响，诚如赵遂生所指出者，在二十世纪初期，民族主义「主要仍是一项局限于受过教育之精英阶层的概念」，见 *Suisheng Zhao, A Nation-State by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism* (Stanford: Stanford University Press, 2004), p. 79.

¹ 据郭双林研究，晚清报刊书籍中使用“中国者，中国人之中国”此一口号的，至少有 27 处之多。这一口号约在 1900 年首次出现，下至 1907 年仍被广泛使用，而于 1903 年最为盛行，足征其传播之广、影响之巨。见郭双林，“门罗主义与清末民族国家认同”，收于郑大华、邹小站主编，《中国近代史上的民族主义》，页 327-330。

² *D. A. Rustow, "Nation", International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968), Vol.11, pp. 7-14.

³ 斯大林，“马克思主义与民族问题”，收于中国社会科学院民族研究所编，《斯大林论民族问题》（北京：民族出版社 1990 年），页 28。

⁴ *Clifford Geertz, ed., Old Societies and New States* (New York: Free Press, 1963); 参见 *Anthony D. Smith, Nationalism and Modernism* (London and New York: Routledge, 1998), pp. 151-153.

⁵ *John Armstrong, Nations before Nationalism* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1982).

将它们转化为民族”；换言之，是民族主义创造了“民族”，而不是“民族”自然滋生出民族主义¹。E. J. Hobsbawm 更是直截了当地断言：“并不是民族创造了国家和民族主义，而是国家和民族主义创造了民族”。²

相对于“根基论”者对构成民族之客观质素的强调，“建构论”的研究取向认为，民族的本质乃是一种主观的意识，而不是任何生物及文化上共享的特质。早在 1882 年，法国文学家 Ernest Renan 便指出：地域、语言、种族或宗教，都不能被当作是民族存在的充分或必要条件。真正构成民族的，乃是两个彼此相关的要件：一个是共同拥有之丰富传承的历史记忆；另一个则是一致同意共同生活、同心协力，以便发扬这些传承的决心与意志。³ Ernest Gellner 同样也采取重视主观意志的立场，认为一个民族是由一群共认同属一个民族的人所组成的。他说：民族是“人们的信念、忠诚和连带感（solidarity）的人为产物”。只有当一群人彼此肯认对方为“同胞”时，他们才会变成一个民族。正是这种相互肯认，而非任何其他共享的特质，使他们与非民族成员之间，画下一条清楚的界线。⁴ Benedict Anderson 则将民族视为一个在特定历史条件下，被想象出来的政治共同体。在这个过程中，他特别强调“印刷资本主义”（print-capitalism）以及随之出现的报刊和小说等新式传播媒体与文学文类，对此一想象所发挥的重大作用。他认为，原本互不相识、不相往来的人群，由于阅读同样的报纸或书刊，而逐渐蕴酿出一种休戚与共的“同族”（co-nationals）想象。这种想象性的共同文化与掌握语言权力的政治组织互为表里，交相作用，便刺激了近代民族的诞生。⁵

这种在现代性的历史条件下，被人为地建构出来的“民族”，自其出现之初，便带有强烈的政治属性。E. J. Hobsbawm 考察过“民族”一词在罗曼语系发展变化的历程，发现：现代意义的“民族”和“国家”，都是 1884 年以后才出现的新词汇。在此之前，“民族”的原始意涵与血缘亲属或出生地域直接相关，往往用以指称如行会等任何大型自足团体、外商集团或中世纪大学中来自不同地区的学生群体。但是从 1880 年代以后，“民族”的意涵发生重大变化。各种大字典都逐渐将“民族”界定为“辖设中央政府且享有最高治权的国家或政治共同体”，或“该国所辖的领土及人民，两相结合成一整体”。在这种新的认识下，现代意义的“民族”约略等同于“国家”，已不再只是单纯血缘团体的地域性聚合，而是一个蕴涵着公民之概念的政治共同体。⁶ 徐迅也认为，民族主义意义上的“民族”的主要特质，并不在于其与旧有族群在历史和文化上的连续性，而恰恰在于其与民族国家不可分割的关联性。⁷ 陈明明更明白指出，西方近代所形成的“民族”，乃是一种“政治民族”；它与国家主权构成一体化的关系，把“民族的生存、独立、发展”与国家利益联系起来，并将“对国家的忠诚置于对家族、村落、小区、等级、阶级、宗教的忠诚之上”，因而，其政治属性极其彰显鲜明。⁸ 这样的“民族”，严格而论，乃是一个与国家密不可分的“国族”。

从以上的讨论观察，晚清知识分子在民族主义的鼓荡下，高揭“民族建国”的大纛，其所戮力建构的，正是一种高度政治性的“国族”。事实上，晚清知识分子对于 nation 的这层涵义，也并非一无所悉。1906 年，张君勱在译述弥尔（John S. Mill, 1806-1873）的《代议政治论》时，便采用了“国族”一词，并于其下添加小注云：“‘国族’二字，原文名曰 Nationality，其意为

¹ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, pp. 48-49.

² E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1870*, pp. 9-10.

³ Ernest Renan, “What is a Nation?” in Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London and New York: Routledge, 1990), pp. 18-19.

⁴ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 7.

⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 42-46.

⁶ E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1870*, pp. 14-16.

⁷ 徐迅，《民族主义》，页 24。

⁸ 陈明明，“政治发展视角中的民族与民族主义”，收于李世涛主编，《知识分子立场——民族主义与转型期中国的命运》，页 54。

可成一国之族，故译曰‘国族’，而不译‘民族’。¹可见他对“国族”之意涵，已有相当深刻的体认。

但是，这种与“国家”紧密相关的“国族”概念，却正是传统中国所极度欠缺的。据郝时远考订，早在公元五世纪的南朝宋、齐时期，中国文献中已使用“民族”一词来指涉人群共同体。不过，此一词语的含义，指的是宗族之属或华夷之别，而与现代意义的“民族”相去甚远。²道光年间，西洋传教士虽然在其所编纂的报刊上，使用过“民族”一语来对译 nation，从而赋予其崭新意涵，却并未引起任何注意，更不曾蔚为风尚。³此后，古汉语的“民族”一词传入日本，被明治维新时期日本知识分子用来对译西文 volk、nation、ethnos 等概念。二十世纪初期中国知识分子群中广泛流传的“民族”一词，主要便是从日译西书中辗转习得，而与其在汉语脉络中的原始意义大相径庭。⁴就此而言，我们目前习用之“民族”一词，其实乃是一个翻译名词。

“民族”一词所历经的中、西、日等不同文化系统间跨语际（translingual）文化实践的复杂过程，明白显示出，二十世纪之前，中国人的政治意识中，并不存在着“国族”的概念；他们所谓的“中国”，也并不是一个民族与国家紧密相系，互为表里的现代政治共同体。也就是在这层意义上，梁启超率先发出了“无国”之叹。1900年，梁启超在《清议报》上发表了《少年中国说》一文，便说：

且我中国畴昔岂尝有国家哉？不过有朝廷耳。我黄帝子孙聚族而居，立于此地球之上者既数千年，而问其国之为何名？则无有也。夫所谓唐虞夏商周秦汉魏晋宋齐梁陈隋唐宋元明清者，则皆朝名耳。朝也者，一家之私产也；国也者，人民之公产也。……然则吾中国者，前此尚未出现于世界，而今乃始萌芽云尔。⁵

此后，梁启超奋笔为文，壹意鼓吹新民之说，其所追寻的目标，也正在于打造一个超越朝代界限，并与“国民”合为一体的中国国族。

这当然并不是梁启超一人所独有的关怀。事实上，就在任公发为浩叹之后不久，越来越多的留日青年学生，也在民族主义风潮的激励下，陆续步武他的后尘，展开了近代中国“国族想象”的伟大工程。

这群留日知识青年所以能在二十世纪初期担负起想象中国国族的历史任务，可说是因缘际会，与他们所处的特殊境遇息息相关。Benedict Anderson 在讨论十八世纪末、十九世纪初拉丁美洲的殖民地独立运动时，曾经引用人类学者 Victor Turner “朝圣之旅”的理论，来解释殖民地民族主义兴起的原由。他认为，殖民母国对拉丁美洲殖民地居民的制度性歧视，使得当地欧裔移民（Creole）的社会与政治流动，被局限于殖民地的范围之内。在这个“受到束缚的朝圣之旅”（cramped pilgrimage）的过程中，这些来自不同地域与家族的欧裔移民相互交往，“在亲身接触、体验这些旅伴之中，一种连带意识就出现了”。⁶晚清留日学生的实际遭遇，无论在客观情境或主观认知上，当然都和一百年前的欧裔移民不可同日而语，更不应随意比附。不过，对众多来自不同省分的中国

¹ 立斋（张君勱），“穆勒约翰议院政治论”，《新民丛报》，90号（1906年11月），页22；此外，早在1903年，邹容撰着《革命军》一书，便已在“革命必剖清人种”一节中，使用过“国族”一词，但邹容并未对此词的意涵作任何诠释。见邹容，《革命军》，收于张玉法编，《晚清革命文学》，页129。此外，孙中山在1924年演讲三民主义时，也认为，在中国，“民族就是国族”，见《孙中山选集》（北京：人民出版社，1981），页618。

² 郝时远，“中文‘民族’一词源流考辨”，《民族研究》2004年6期，页62-64。

³ 1837年10月，普鲁士传教士郭实腊（Karl Friedrich August Gutzlaff, 1803~1851）所创办的《东西洋考每月统记传》（*Eastern Western Monthly Magazine*）刊载“乔舒亚降迦南国”一文，讲述乔舒亚奉耶和華神諭，率领以色列人民渡约旦河以入迦南地的故事，文中有曰：“昔以色列民族如行陆路渡约耳但河也”，此处的“民族”，已属现代意义的用法，这是目前所知最早使用“民族”一词的例证。见黄兴涛，“‘民族’一词究竟何时在中文里出现？”，《浙江学刊》2002年1期，页169。

⁴ 郝时远，“中文‘民族’一词源流考辨”，页64-69。

⁵ 梁启超，“少年中国说”，《饮冰室文集之五》，页9-10。

⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 53-58.

学生而言，离乡背井、负笈异域的共通经验，确实也为一种超越家族与地域畛域的认同形式——国族认同，提供了有利的条件。清末留日学生的派遣，原本是以省区为单位，各自为政，互不相干。这些学生抵日之初，往往也还抱持着强烈的省籍意识，他们所创办的刊物如《江苏》、《河南》、《浙江潮》、《湖北学生界》等等，便大都是以各省省名为标题，彼此之间壁垒分明。¹ 但是，在明治日本这个巨大“他者”的注视下，这群青年知识分子从彼此共享的日常经验中，逐渐孕育出一种血肉相连、休戚与共的共同体意识。群体中任何个人遭到的讥嘲与屈辱，也不再只是单一个人、家族或省区所承受的耻辱，而是被当作全体“中国人”共同的耻辱。1906年，青年鲁迅在课堂上与日本同学一起观赏日俄战争的时事幻灯片，深受中国民众围观“同胞”遭日军斩首的画面刺激，从此弃医习文，转而致力于中国国民精神的改造，便是一个家喻户晓的有名例证。² 正如李欧梵所指出的：鲁迅观看画片的过程，“就是和他的同胞这一整个群体，建立起心理联系的过程”。³

另外一个更为重要、影响更为广泛的共同经验，则是发生于1903年的大阪博览会事件。该年3月，日本政府于大阪天王寺举办第五回内国劝业博览会，规模盛大，除分设机械、美术、动物、农林、教育、工艺等馆，陈列日本本国出产品外，并拟创设人类馆，雇用“北海道虾夷、台湾之生蕃、琉球、朝鲜、支那、印度、爪哇”等七种人，在馆内展演各该人种的固有特性、生活进化程度及其“恶风蛮习”等，以供观览。消息传出，留日学生异常激愤，群起抗议。留学生会馆即日集议，起草了题为《呜呼支那人！呜呼支那人！》的传单，分送各处；同时又联络大阪侨商，向日方提出抗议，并致函清廷观会大臣载振及预备派往观会诸官商，劝阻其来日参观。清廷驻神户领事蔡勋及驻日公使蔡钧也分别透过外交管道，要求日本政府出面解决此一事端。在各方压力下，日本外务省被迫下令大阪府，取消在人类馆展出“支那人”的计划，此一风波才告歇止。⁴ 在此期间，留日学生界与中国国内的报刊杂志，莫不大声疾呼，强调此一事件乃是全体中国人的共同耻辱。《新民丛报》于2月间率先刊载评论，便说：“乃日人竟拟于其中置一中国人，摭拾我一二旧俗，模肖其腐败之态，以代表我全国。呜乎！其侮辱我实甚矣。”⁵ 3月10日天津《大公报》也发表了一篇充满强烈情绪的论说：“今闻大阪博览会所设人类馆，刻画中国人吸鸦片、缠双足之情况，装置其中，以为野蛮人类。吾不禁为中国人羞，为中国人怜，为中国人叹惜痛恨而不能自己。”⁶ 这些言论，充分反映出二十世纪初期的中国知识阶层，确已发展出一种同胞一体、荣辱与共的国族意识。

另一方面，从大阪博览会的事例，我们也可以看出新式报刊杂志在国族想象的过程中，所曾发挥的重大作用。如上所述，由印刷资本主义所造成的报刊、文学和教科书的大量扩散及其所构成的世俗语言共同体，乃是国族想象至关重要的媒介。二十世纪初年的中国，同样也具备了这项不可或缺的物质基础。甲午战前，中国境内已出现少数商业性的现代报刊，1895年之后，更因时局的刺激，私人开办的政治性报刊大量涌现，为中国民族主义的发展提供了强大的助力。据统计，由1900

¹ 美国学者 Stephen Platt 甚至把清末湖南籍知识分子强烈的省籍意识，当作是一种湖南本土的民族主义。参见 Stephen R. Platt, *Provincial Patriots: The Hunanese and Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

² 事见鲁迅，“《呐喊》自序”，《鲁迅全集》（北京：人民文学出版社，1981），卷1，页416-417。对于这个事件的真实性，学界颇有存疑者，李欧梵便认为，由于缺乏实证，这场幻灯经验可能出自杜撰，见李欧梵，《铁屋中的呐喊》（台北：风云时代出版公司，1995），页19。

³ 李欧梵，《铁屋中的呐喊》，页19；参见王德威，《想象中国的方法：历史·小说·叙事》（北京：生活·读书·新知三联书店，1998），页136。

⁴ 此一事件的经过，参看严昌洪、许小青，《癸卯年万岁——1903年的革命思潮与革命运动》（武汉：华中师范大学出版社，2001），页62-65；坂元ひろ子，“中国民族主义の神话—进化论·人种观·博览会事件”，《思想》，849期，页61-84。杨瑞松对此事件中由于中日文翻译上的误差与扭曲所造成的波折，有十分详尽的分析，见杨瑞松，“近代中国国族意识中的‘野蛮情结’——以1903年日本大阪人类馆事件为核心的探讨”，《新史学》，21卷2期（台北，2010年6月），页107-163。

⁵ “日人侮我太甚”，《新民丛报》，25号（1903年2月11日），页81。

⁶ 引见杨瑞松，“近代中国国族意识中的‘野蛮情结’”，页133。

至 1918 年间，在中国境内及国外各地区出版的中文定期报刊，约达七、八百种之多。¹ 另据史和等人所作统计，从 1896 到 1898 年，全中国创办的中文报刊共有 100 余种；而 1906 年到 1910 年，每年创办的报刊便有 100 多种，1911 年的一年间，更高达 200 余种。² 这些报刊中，不乏知识分子为启蒙下层民众所创办的白话报与俗话报；它们使用的浅白语言，不但促成这些印刷媒体极为庞大的流通规模，也将各项新观念，传播给了更多数量的读者。诚如论者所言，晚清报刊为中国人提供了一个有效的载体，使他们得以在比传统社会组织规模更大的群体中相互沟通，彼此交换对中国与外在世界的理解与感情。它将原本松散的中国社会，黏合成一个政治体 (political body)，从而为“想象中国”这一国族打造的工程，提供了现实的可能性。³

那么，晚清知识分子又是通过怎么样的方式，来进行中国国族的想象呢？

许多研究民族主义的学者都注意到国族所具有的，自相矛盾的两面性：国族虽然是在近代的民族主义风潮中，通过一系列符号与仪式，被建构出来的人为文化产物，但是，几乎所有的民族主义者对自身“国族”的表述与宣示，却都是将之视为具有久远绵长的历史，并由血缘、语言、宗教等根基性纽带相维系的共同体。用 Benedict Anderson 的话来说：“纵使众所公认，民族国家是‘崭新的’、‘历史性的’，但是在政治上以民族国家为表现形式的‘国族’，却总是从一个渺远而无从追忆的过去中浮现出来”。⁴ 也正因如此，民族主义才能激发国族成员自然的归属感，创造出一种文化情境，使得原本互不相识的陌生人产生同属一体的连带感。在这个意义上，国族具有着“神话”的特质，它是借助于想象来实现的认同范畴。而这个范畴所以形成，往往又是透过对群体“过去”的选择、重组，乃至虚构，来创造自身的共同传统，以便界定群体的本质、树立群体的边界，并维系群体内部的凝聚。⁵ 徐迅便指出：在各国的民族主义运动史上，通常都是由知识分子此一社会阶层，承担起民族主义意识形态之创造者与诠释者的角色。他们“抉隐发微于古籍，牵强附会于现实，编造出‘自古以来’的民族发展史，指称民族祖先，发明民族符号，从而为民族主义意识形态提供文化理论基础”。就是在操弄历史记忆及思古怀旧情绪的过程中，关于“国族”的神话，被编织了出来。⁶ 换言之，国族的象征性建构，实与所谓“历史的意识形态”密切相关。E. J. Hobsbawm 研究欧洲各国民族国家形成的过程，便发现各国号称悠久而古老的“国族传统”，其实大都是在 1870 年代之后，基于巩固既有政治秩序的需要，才被“发明”出来的。他甚至宣称：我们如果不审慎地注意到“传统的发明”，便无法深入探究“国族现象”的意涵。⁷

不过，主张“族群象征论”(ethno-symbolism)的 Anthony D. Smith 却对 Anderson 及 Hobsbawm 等人理论有所批评。他认为，国族虽然是随西方“现代性”以俱生，却并非纯属“发明”或“想象”的产物，而是在其原有之族群传统的基础上被“重新建构”而成。任何国族的“发明”或“想象”，都不可能凭空而生，族群的过去必然会限制“发明”的挥洒空间。以巴基斯坦为例，如果没有印度半岛境内穆斯林族群的历史记忆、英雄神话与族群—宗教纽带，任何人为的刻意操弄与“发明的传统”，都不可能促使巴基斯坦人走上国族建构的艰辛道路。⁸

¹ 丁守和主编，《辛亥革命时期期刊介绍》，第一集(北京：人民出版社，1982)，“说明”，页 1。

² 史和、姚福申、叶翠娣编，《中国近代报刊名录》(福州：福建人民出版社，1991)，页 393-419。

³ Guoqi Xu, “Nationalism, Internationalism, and National Identity: China from 1895 to 1919”, in C.X. George Wei and Xiaoyuan Liu, eds., *Chinese Nationalism in Perspective: Historical and Recent Cases* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2001), p. 104. 有关晚清报刊与中国国族想象的密切关系，参见姜红，“‘想象中国’何以可能——晚清报刊与民族主义的兴起”，《安徽大学学报》(哲学社会科学版)，2011 年 1 期，页 136-144。

⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.11.

⁵ 王明珂，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》(台北：允晨文化出版公司，1997)，页 51。

⁶ 徐迅，《民族主义》，页 79。

⁷ Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Tradition”, in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p.14.

⁸ Anthony D. Smith, “The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?” in Marjorie Ringrose and Adam J. Lerner, eds., *Reimagining the Nation* (Buckingham: Open University Press, 1993), pp. 9-28. 关于“族群象征论”的简介，参看 Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* (London and New York: Routledge,

同样的，晚清的民族主义知识分子也绝不是在一片真空的状态下，任意模塑他们心目中的理想“中国”。事实上，他们只能透过传统文化象征所构成的意义系统，来理解来自西方的“国族”的意涵。他们对中国国族的建构与想象，自然也只能以中国固有的文化、历史资源为基盘，并受到现实政治、社会与经济条件的限制。在这种情境下，晚清知识分子一方面从尘封已久的远古传说，寻觅出一个茫昧难稽的神话人物——黄帝，透过各种叙事策略，将其转化成国族认同的祖源符号，并以之作为界定中国国族边界，区隔国族员与非成员的表征。在他们的努力之下，辛亥革命前十余年间，中国知识界掀起一股声势浩大的“黄帝热”，在大量报章杂志中，处处可见关于黄帝的记载与论述。而无数个别的“中国人”，遂亦得以藉由“黄帝子孙”的称号，跻身中国国族共同体，共同转成一个血脉相连、休戚与共的整体。我们甚至可以说：“黄帝”乃是晚清国族建构过程中，效力最为强大、影响最为深远的一项文化符号。¹

另一方面，晚清知识分子也和所有致力于国族想象的民族主义者一样，把建构国族历史视为刻不容缓的当务之急。如前所述，历史叙事与国族的建构，关系极为密切。Anthony D. Smith 便认为：要创造一套足以令人信服的国族表述，必定先要重新“发现”并“占取”（appropriate）一个光荣而独特的“过去”。² Benedict Anderson 更明白指出：“历史”为国族填补了过去与现在之间的鸿沟，藉由一套经过独特安排的“历史”，国族才能将其自身投射于“渺远的过去”，并引向“无边无际的未来”，进而发挥世俗化的宗教性功能，把个人与群体生命中的“偶然”转化成为既定的宿命。也唯有如此，国族才能激发国族成员最为深沉壮阔的热情。³ 晚清知识分子正是基于此一迫切需求，而相率致力于一套中国国族历史的营造。1902年，梁启超率先揭橥“史界革命”的旗帜，要求改造传统的中国历史书写。他强调，以往中国史家，“不过记述人间一二有权力者兴亡隆替之迹”，他们所写的历史，“实不过一人一家之谱牒”；而真正的历史，“必探索人间全体之运动进步，即国民全部之经历，及其相互之关系”。以此标准而论，“虽谓中国前者未尝有史，殆非为过”。⁴ 在他的号召下，以“民史”为标榜的“新史学”，遂成为晚清知识分子争相从事的重要工作。在这套由十九世纪欧洲之“直线进化史观”所支配的史学典范引导下，中国国族，透过一套由新的语汇与叙事结构所构成的论述策略，被建构成一个根基性、本质性、统一而连续的集体偶像，并进而取得中国历史主体的特权地位。相应于此，中国的“过去”又反过来在这套“国族叙事”的支配下，被转化成为“国族”起源、发展的历程。从梁启超所撰写的《爱国歌》，便可以看出在炽热的国族感情激励下，中国的“过去”如何克服了他所谓的“无国”之困境，并摆脱历代王朝兴衰的窠臼，被表述成一个整体性国族连续而悠久的历史“历史”：

彬彬哉！我文明。五千余岁历史古，光焰相续何绳绳，圣作贤述代继起，浸濯沉黑扬光晶。……结我团体、振我精神，二十世纪新世界，雄飞宇内畴与伦？可爱哉！我国民。可爱哉！我国民。⁵

也就是在这一片欢欣鼓舞的讴歌颂赞声中，“中国”作为一个现代意义的国族共同体，终于孕育

2009).

¹ 关于黄帝与近代中国国族想象的关系，论者甚众，参看沈松桥，“我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构”，《台湾社会研究季刊》，28期（1997年12月），页1-77；孙隆基，“清季民族主义与黄帝崇拜之发明”，《历史研究》，2000年3期，页68-79；王明珂，“论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础”，《中央研究院历史语言研究所集刊》，73本3分（2002年9月），页583-624；罗志田，“包容儒学、诸子与黄帝的国学：清季士人寻求民族认同象征的努力”，《台大历史学报》，29期（2002年6月），页87-105；石川祯浩，“20世纪初年中国留日学生‘黄帝’之再造——排满、肖像、西方起源论”，《清史研究》，2005年4期，页51-62。

² Anthony D. Smith, “The ‘Golden Age’ and ‘National Revival,’” in Geoffrey Hoskings and George Schoplin, eds., *Myths and Nationhood* (London: Hurst & Company, 1997), p. 36.

³ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 11-12, 197-98.

⁴ 梁启超，“中国史叙论”，《饮冰室文集之六》，页1。

⁵ 梁启超，“爱国歌四章之三”，《饮冰室文集之四十五(下)》，页21-22。

成形。¹

可想而知，晚清知识分子万流并进，共同努力以建构中国“国族”，其所期望的，乃是一个同质而整体的政治共同体。然而，许多关于国族建构的研究却都指出：任何共同体的建构，事实上都遵循着区隔“我群”与“他群”的“排拒性”原则。而不同的“排拒性”原则，便可以形塑出迥然异趣的国族想象，也可以催生截然不同的国族计划。²因而，国族并不是一成不变的恒定事物，而是一套随着具体脉络与现实条件的不同，变易不居的论述形构。中国的情形也不例外。晚清知识分子对于如何厘画中国国族的界线，同样有着极为悬殊的认知与诠释。在满汉族群矛盾与政治权力竞逐的具体历史情境中，他们基于对政治现实的不同体认、解决中国问题的不同策略与夫彼此分歧的政治利益，对于“中国”之为何物、“中国人”之何以为中国人，因而也有着迥然异趣的论述方式。

自1940年代Hans Kohn的经典性著作以降，³西方学界往往倾向于将人类历史中所出现过的民族主义运动及其所建构的国族，划分成几种不同类型，以便进行比较研究。Anthony D. Smith便曾将民族主义运动，区划为“公民/领土的”(civic-territorial)与“族群/世系的”(ethnic-genealogical)两大类型。⁴Anthias与Yuval-Davis则进一步把民族主义意识形态所想象出的国族，析分为Staatnation、Kulturnation与Folknation等三种不同的类型：Staatnation所强调的乃是特定领土国家内的公民资格，Kulturnation则侧重对特定文化秩序与价值的认同，而Folknation乃是将国族视为由特定族群(或种族)传承所构成的群体。⁵根据这些国族边界的不同建构方式，我们或许也可以把晚清知识分子所想象的中国国族，区分为三种类型：族群(或种族)的国族、文化的国族与政治的国族。下文，我们为了讨论的方便，将分别以章太炎、康有为与梁启超三人为主要代表，探究这三种国族类型在二十世纪初年的建构过程。

当然，这种国族的类型区分，并不足以彰显实际历史进程的复杂面貌。事实上，这三种国族类型之间并没有巍然壁立、不可逾越的森严界限，而是相互渗透、彼此交迭，共同构成一套既对立、又依存的复杂关系。同样的，章、康、梁诸人的发言位置，也并不是旗帜鲜明、前后一贯，而是随着现实政治形势的进展与变动，与时俱化、不断移易，甚至乃“不惜以今日之我，攻昨日之我”。此外，这三位著名知识分子丰富多彩的思想内涵，也远远不是用这三种国族想象类型，所能轻易概括。因此，本文所作的类型分析，不过是历史诠释的方便法门，只能藉以约略显示近代中国国族想象的大致形貌与基本进路而已。

三、黄帝子孙——作为族群共同体的中国

1907年，晚清知识分子群体正因革命与君宪的不同立场，论战方酣之际，昌言排满的章太炎，为了批驳立宪派杨度等人的主张，在革命党的机关报《民报》上，发表了一篇类似建国宣言的文章，陈述他对中国政治前途的期望。在这篇文章中，章太炎主张把推翻满清后所建新国，定名曰：“中华民国”。⁶所以然者，盖“华”之为义，与“夏”、“汉”诸名，异称而同指，皆为远古以来汉人族群为

¹ 关于晚清史学革命与国族建构的关系，参见黄进兴，“中国近代史学的双重危机：试论‘新史学’的诞生及其所面临的困境”，《中国文化研究所学报》(香港)新6(1997)，页263-285；沈松桥，“振大汉之天声——民族英雄系谱与晚清的国族想象”，《中央研究院近代史研究所集刊》，33期(2000年6月)，页89-100。

² Floya Anthias & Nira Yuval-Davis, *racialized boundaries: race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*(London: Routledge, 1992), pp. 28-29.

³ Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background* (New York, 1944).

⁴ Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971); Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

⁵ Floya Anthias & Nira Yuval-Davis, *racialized boundaries: race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*, p. 28.

⁶ 据考订，最早以“中华”二字为中国命名者，仍是梁启超，1902年，他在政治小说《新中国未来记》中，便以“大中华民国”来称呼其理想中的新中国。1903年，邹容也将革命后的中国定名为“中华共和国”。至于“中

“表别殊方”，与夷狄异种诸族群相区隔，所使用之自我称谓。因而，“建汉名以为族，而邦国之义斯在；建华名以为国，而种族之义亦在”。换句话说，以“华”名国，意味着中国国族，只能是由汉人族群所组成的政治共同体。因此，他宣称，未来“中华民国”的疆域，应当以汉代华人活动范围为经界。越南、朝鲜既属汉代“华民耕稼之乡”，两国之人民又与汉族血统相通，“起居饮食，多与禹甸同风”，中国国民便应“力征经营，光复旧土”，将此二国重新纳入中国领土。反之，如西藏、回部、蒙古诸地的少数民族，血统、语言，无一不与汉族相歧异，自宜排拒于中国国族之外，“任其来去”；否则，亦当以二十年之力，“设官兴学，专意农工”，使其文化风俗逐渐改变，“醇化于我”。而即便如此，彼等固仍不能取得与汉族平等之地位，“吾之视之，必然美国之视黑民若”。他认为，唯有对中国之国族边界进行这样的调整，一个崭新的民族国家——“中华民国”，才能真正成立。¹

如上所述，传统中国的族类意识，由来甚古，宋代以后，更蔚为汉族士人分辨华夷、攘斥异族的基本文化资源。章太炎以汉族为主体的国族论述，显然也承袭了此一历史遗产。不过，中国传统所谓“族类”，并无固定不变之内涵，华夷之间的边界，也往往只是特定历史情境下的偶然产物。然而，章太炎与其同时代知识分子所理解的“汉族”，却混杂了来自西方的“种族”概念，进一步被转化成一个以根基性的血缘纽带相连系的生物性范畴。²

所谓“种族”(race)，原为近代西方的产物。Ivan Hannaford 指出，古代西方世界，并无“种族”的概念。及十三至十六世纪间，“种族”一词逐渐出现于西方各主要文字的词汇中，唯其意涵与其现代用法仍属风马牛之不相及。等到启蒙运动以后，随着西方生物学的发展与海外拓殖的扩张，种族才又慢慢转化成为一套根据血统、祖源、体貌、肤色等生物性体质特征来区辨人群的分类范畴。³ 十九世纪后期，此一概念经由日本学者的译介，并结合“物竞天择，适者生存”的社会达尔文主义论述，迅速流传于中国知识分子群中。⁴ 戊戌前后，“保种”、“种战”的呼声即已甚嚣尘上，席卷一世。皮锡瑞在长沙南学会宣讲，便强调：世界人种分为黄、白、红、黑四种，彼此竞争，红、黑二种之人，野蛮无识，为白种人所消灭殆尽。而中国黄种之人，虽有聪明才智，不逊白种，却不知讲求开通，致为西人所凌逼，“将有灭种灭教之惧”。⁵ 兹后，“种族”之义浸濡日深，蔚为晚清时人认识自我、解释世界的一项重要概念框架。鼓吹革命的陈天华，便把全球人类分为黄白黑樱红五个人种，而每个人种又可细分为若干亚种；以黄种而言，“则十八省的人，皆系汉种”，至于满洲、蒙古、新疆、西藏的人，则别为异种，“从前都是汉种的对头，无一刻不提防他”。⁶ 即便是日后鼓吹以“国民”取代族群、文化，作为中国国族之基本构成原则的梁启超，其最初所提出的国族认同，同样也还是以“种族”为依归：“对于白、樱、红、黑诸种，吾辈划然黄种也；对于苗、图伯特、蒙古、匈奴、满洲诸种，吾辈庞然汉种也。号称四万万同胞，谁曰不宜？”⁷

经过“种族”观念的渗透，传统“族类”论述染上极其强烈的生物学色彩，也促生了以“血统”

“华民国”一名的正式出现，则首见于1906年孙中山所制订的《中国同盟会方略》。参见郭双林，“门罗主义与清末民族国家认同”，页338。

¹ 太炎，“中华民国解”，《民报》15号（1907年7月），页1-17。

² 关于近代中国之“种族”概念，参看 Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), esp. chapter 4, “Race as Nation”, pp. 97-125.

³ Ivan Hannaford, *Race: the History of an Idea in the West* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1996), pp. 4-9.

⁴ 郝时远便指出：“种族”一词在近代中国被广泛运用。所以如此，除了历史传统外，还与日人“同种一族”攘夷自强的成功、西方社会达尔文主义和人种学的知识的传入直接相关。见郝时远，“中文‘民族’一词源流考辨”，页69。

⁵ “皮鹿门学长南学会第六次讲义·论保种保教均必先开民智”，《湘报类纂》（光绪28年刊本，台北：大通书局影印本，1969），册1，页370-74。

⁶ 陈天华，“猛回头”，《陈天华集》（长沙：湖南人民出版社，1982），页28。

⁷ 梁启超，“中国史叙论”，《饮冰室文集之六》，页7。

作为“民族”构成之首要因素的看法。¹在这种种族化的民族观支配下，“汉族”作为一个族群团体，实已偏离传统“华夷之辨”对历史、文化条件的强调，转而诸血统、祖源等生物性因素，在我族与异己群体之间，划下一条不容逾越的“自然”界线。章太炎在上引同一篇文章中，便认为文化乃是“种族”的衍生产物，甚至强调“文化相同，自同一血统而起”，如果两种血统截然不同、彼此对立，则“虽欲同化末由”。换言之，他根本否定了不同族群经由文化接触，渐次同化混融的可能性。

既然民族与种族息息相关，密不可分，许多晚清知识分子在二十世纪初期展开中国的国族建构时，他们所能想象的“中国”，便不能不是一个同一血统传承之人群所构成的族群共同体：“中国”，只能是由汉族所组成的单一民族国家。1903年，湖南留日学生所创办的《游学译编》中一篇讨论教育问题的文章，便直截了当地说道：“民族建国者，以种族为立国之根据地；以种族为立国之根据地者，则但与本民族相提携，而不能与异民族相提携，与本民族相固着，而不能与异民族相固着。”²同一刊物上的另一作者，也明白宣称：“欲以国家思想造国民者，不可不以种族思想造国民；以种族思想造国民者，不可不悬民族建国主义以为国民趋赴之目的。”³即便是以社会大众为宣传对象的白话报刊中，也可以看到这样的字句：“大凡一个国度，总是由同种族的人民组织成功的。一个国度里头，若有两种混合，这就不能够称他为完全的国度了。”⁴柳亚子在前引《民权主义！民族主义！》一文中也说道：“人种的起源，各各不同，就有种族的分别，凡是血裔风俗言语同的，是同民族；血裔风俗言语不同的，就不是同民族”。⁵及1905年《民报》创刊，汪精卫更明白宣示“民族的国民”之建国方针，号召汉族大众奋起实践民族主义之要求，“以一民族为一国民”。⁶在这样的论述策略下，国家、国民与种族，殆已混而为一。我们或许可以把这样的国族建构模式，定位为一种“族群的民族主义”（ethnic nationalism or ethnonationalism）。

如 James Kellas 所指出者，所谓“族群的民族主义”，往往倾向于将被认定为并非出自同一血缘传承、不具族群共同特质的人们，摈斥于国族社群之外。这种民族主义，究其本质，乃是一种“排拒性的民族主义”。⁷就此而言，晚清知识分子以血统、种族来区划中国国族之边界，其现实作用，也正是在树立汉族的主体地位，将其他族群刻意排除于“中国”之外。《革命军》的作者邹容便强调：“中国者中国人之中国也”，因此，“有异种贱族染指于我中国，侵占我皇汉民族之一切权利者，吾同胞当不惜生命共逐之，以复我权利”。⁸刘师培也说：“同种者何？即吾汉族是也；祖国者何？即吾中国是也。……中国者，汉族之中国也。叛汉族之人，即为叛中国之人；保汉族之人，即为存中国之人。”⁹尤有进者，鼓吹族群民族主义的晚清知识分子，甚至将“汉”与“非汉”的族群界线，推至极致，转化而为“人”与“非人”的分际。章太炎“秩乎民兽，辨乎部族”，一切以种类为断，便说：“民兽之辨，亦居可见矣。不以形，不以言，不以地，不以位，不以号令，种性非文，九越不為人；种性文，虽以罪辜磔，亦人。”¹⁰邹容则将满人污名化为“披毛戴角”的犬羊贱种。陈天华也强调：满洲、蒙古、新疆、西藏等异种，“其人皆是野蛮，凶如虎狼，不知礼义，中国称他们为犬羊，

¹ 见郝时远，“中文‘民族’一词源流考辨”，页69。

² “民族主义之教育”，《游学译编》10期（1903年9月），收于张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，册上，页405。

³ “国家学上之支那民族观”，《游学译编》11期（1903年10月），页11-12。

⁴ 白话道人（林獬），“国民意见书”，《中国白话报》（1904年），收于张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，册下，页900。

⁵ 弃疾（柳亚子），“民权主义！民族主义！”，收于张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，册下，页814。

⁶ 精卫，“民族的国民”，《民报》，1号（1905年10月），页31。

⁷ James Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity* (New York: St. Martin's Press, 1991), p. 51.

⁸ 邹容，《革命军》，收于张玉法编，《晚清革命文学》，页127。

⁹ 刘师培，“论留学生之非叛逆”，《苏报》，1903年6月22日。

¹⁰ 章太炎，《廛书》（上海：古典文学出版社，1958），页39。

受他等之害不少”。¹ 陶成章更明白宣称：“异族者，欺之而不为不信，杀之而不为不仁，夺之而不为不义者也”。²

既然“汉”与“非汉”的差别，不仅是族群之间的畛域，抑且更是中国人所以为“人”的最终依据，则中国长期以来之所以“国魂”销亡、对外不竞，中国民众之所以沦为“奴隶”，不克超拔而为“国民”，其根本症结，固应归诸满洲异族之压制。因此，中国问题之真解决，端系乎汉人民族意识之觉醒；而欲达成“民族建国”之目标，便不能不以排满革命为入手。³ 1903年，雨尘子在前引《近世欧人之三大主义》一文中，已发为慷慨激愤之言：“呜呼！今之执我主权、施行法律，以代表我国者，非黄帝之子孙也；奏章诏谕所称为列祖列宗、讴歌而颂扬之者，非吾民之祖先，与历史无关系也。既非同族，则何从而爱之？……是中国所以终亡也夫！”⁴ 同年，章太炎在上海狱中答复新闻记者对其革命动机的询问时，也说：“夫民族主义，炽盛于二十世纪，逆胡膻虏，非我族类，不能变法当革，能变法亦当革；不能救民当革，能救民亦当革。”⁵ 在这样的号召之下，醉心于救国建国之国族大业的知识分子，遂相率投身于“种族革命”之行列。一时之间，排满、复仇之声，震动中外，深入人心，辛亥革命期间出版的《光复军志》便说：1903年以后，“清命既讫，汉族重光，其谈政治革命者，始亦尝声满天下，一时皆屏迹卷舌，不复敢吐气，独言种族革命者暴称焉”。⁶ 在这种氛围之下，即便是极力反对排满，力倡君主立宪的梁启超于撰写《新民说》时，也不免在指责国人缺乏尚武精神之余，发而为这样的感慨：“呜呼！由秦迄今，二千余岁耳，然黄帝之子孙，屈伏于他族者三百余年，北方之同胞，屈于他族者且七百余年”。他认为，这种屈辱，“实中国历史之一大污点，而我国民百世弥天之大辱也”。⁷ 由此可见，晚清的反满革命运动，固有其政治资源竞争的现实层面，而高度种族化的国族论述，于彼时深入人心，几为人人所晓谕，确实也为革命实践提供了有利的意识形态基础与强大的感情动力。

另一方面，以“种族”为“国族”的论述策略，所以能在晚清席卷一世豪杰，激动无数人心，亦自有其深厚的社会与文化基础。如众所知，中国的社会组织，长久以来，大抵是以家族制度为本位。而“族群民族主义”以血缘为中心的语言策略所建构出的国族共同体，恰可与家族制度长期形塑而成的社会深层意识相呼应。人类学者 Ana Maria Alonso 曾指出：族群民族主义者往往利用一种“隐喻性的系谱”（metaphorical genealogy），将国族表述成一个由亲族纽带相维系的群体。这种“国族血缘”，在空间的横向层面上，将所有的国族成员转变成兄弟手足；在时间的纵向层面上，又把他们化作同一先祖的子孙后裔。国族，透过这种隐喻性的转化过程，被当作是一个“家族”，一个永恒的存在。⁸ 同样的，前引梁启超的感慨之言也显示出，在晚清的“族群民族主义”论述中，“中国”，正是透过传统家族制度所模塑而成的“符号宇宙”（symbolic universe），被想象成一个扩大化的家族。1903年，《江苏》杂志发表的《中国民族之过去与未来》一文便说：“合众家族而为集合体者曰民族。

¹ 陈天华，“猛回头”，《陈天华集》，页 28。

² 陶成章，《中国民族权力消长史》，收于汤志钧编，《陶成章集》（北京：中华书局，1986），页 308。

³ 邹容便说：“我中国……有四百兆灵明之国民，有五千余年之历史，有二帝三王之政治；且也地处温带，人性聪明，物产丰饶，江河源富。地球各域所无者，我中国独擅其有。倘使不受鞑尔哈赤、皇太极、福临诸恶贼之蹂躏，早脱满洲人之罗缚，吾恐英吉利也、俄罗斯也、法兰西也，今日之张牙舞爪以蚕食瓜分于我者，亦将屏气敛息以惮我之威权、惕我之势力；吾恐印度也、波兰也、埃及也、土耳其也，亡之灭之者不在英、俄诸国，而在我中国，亦题中应有之目耳。”见《革命军》，页 124。研究晚清排满革命运动的王春霞也指出，当时革命派的逻辑是：“只要汉族掌握自己的主权，摆脱满族政府而独立了，自然也会夺回被列强侵夺的主权，享有完全独立国的地位”。见王春霞，《“排满”与民族主义》（北京：社会科学文献出版社，2005），页 123。

⁴ 雨尘子，“近世欧人之三大主义”，收于张树、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，册上，页 348。

⁵ 章太炎，“狱中答新闻报”，《章太炎政论选集》，页 233。

⁶ 龚翼星，《光复军志》，引见王春霞，《“排满”与民族主义》，页 122。

⁷ 梁启超，《新民说·论尚武》，页 110-111。

⁸ Ana Maria Alonso, “The Effects of Truth: Representations of the Past and the Imagining of Community,” *Journal of Historical Sociology*, 1:1 (1988), p. 40.

民族者，由家族而发达，同一系统于始祖，其民族之势强盛，同民族之人同其福；其民族之势衰弱，同民族之人同其祸，其关系顾不切哉”。¹ 革命派的刘师培也指出：“孟子言国之本在家，而西人言社会学者亦以家族为国家之起源。谓民族之起源，起于公同之特性，而公同之特性，起于血统之相同。则所谓民族者，乃合数家族而成者也，同一民族即同一国家，此家族所由为国家之起源也。”²

“中国”既然是一个大家族，血统、祖源、同胞等概念，自然成为晚清提倡族群民族主义的知识分子赖以鼓铸国族意识、凝聚国民群体的主要符号资源。为此，如前所述，他们从中国的古史传说中，寻得一个茫昧难稽的神话人物——黄帝，奉之为中国民族的“始祖”，以之为国族认同的文化符号。经过此一文化重构的过程，个别的中国国民被赋予“黄帝子孙”的身分，并得藉由此一祖源符号的转喻，共同抟成一个血脉相连、休戚与共的亲族团体。邹容便是利用“黄帝子孙”的叙事策略，来为反满革命提供合法性的基础：“中国之一块土，为我始祖黄帝所遗传。子子孙孙，绵绵延延，生于斯、长于斯、衣食于斯，当共守，其勿替。”³ 陈天华也说：“汉种是一个大姓，黄帝是一个大始祖，凡不同汉种，不是黄帝的子孙的，统统是外姓，断不可帮他的。若帮了他，是不要祖宗了”。⁴ 1907年成立于东京的共进会，更在所发布的宣言中极力要求于“黄帝子孙”此一意象所召唤出的亲族感情：“须要晓得我们是汉人，同是轩辕黄帝子孙，全中国四百兆人，都是同胞，好像个大家庭——所以我们才要这共进二字，增进我们兄弟知识，共拼死力，有进无退的去杀满人鞑子，取回中国，仍旧汉人作主，才算是英雄”。⁵

在这样的国族论述下，晚清知识分子所鼓吹的“族群民族主义”意识形态，实际上乃是一种掺杂着家族、种族与国族等不同概念范畴的“混杂论述”（hybrid discourse）。然而，这套论述策略，却在当时发挥了无与伦比的强大效应。昌言排满的激进人士，固然挟此以为种族革命之宣传；即便是反对排满，主张超越族群界线，另循他途，以铸造中国国族的康有为、梁启超诸人，也不能不汲引“黄帝子孙”的符号资源，来进行他们对于“中国”的想象。1899年，康有为在加拿大华人小区发表演讲，便说：“我国皆黄帝子孙，今各乡里，实如同胞一家无异。”⁶ 1904年，梁启超为亚雅音乐会撰作“黄帝”乐曲四章，极力颂扬黄帝功德，同样也是从“家族”与“种族”的角度，来激励国人的国族意识。⁷ 因此，我们或许可以把这种“族群民族主义”的国族建构模式，视为支配近代中国国族想象的主流模式。事实上，直到民国成立，改行“五族共和”十余年后的1924年，孙中山在广州演讲三民主义，还是把民族构成的首要因素，归结于“血统”。⁸ 即使到1937年，齐思和仍然需要特意撰文，阐发“民族”与“种族”的重大差异，以矫正国人根深柢固的错误认知。⁹ 而一般华人在日常生活中，也往往不自觉地将“黄帝子孙”当作一项主要的认同符号。由此而言，晚清知识分子基于特定政治目标，建构出一个作为族群共同体的“中国”，固然有力地推动了近代中国国族计划的开展，同时却也严重地局限了此一计划所可能激发的想象空间。

四、 保教保国——作为文化共同体的中国

面对着革命党人“以种族为国族”的族群民族主义的强大压力，矢志保皇立宪，主张维持满洲

¹ 劭鲁，“中国民族之过去与未来”，《江苏》，3期(1903)，页2。

² 刘师培，《伦理教科书》，《刘申叔先生遗书》(台北：华世出版社，1975)，册4，页2325。

³ 邹容，《革命军》，页127。

⁴ 陈天华，“警世钟”，《陈天华集》，页81。

⁵ 李白贞，“从共进会成立到武昌起义前夕的活动”，引见王春霞，《“排满”与民族主义》，页219。

⁶ 康有为，“在乌威士晚士咿埠演说”，《康有为政论集》，册上，页403。

⁷ 词曰：“巍巍我祖名轩辕，明德一何远。手辟亚洲第一国，布地金盈寸。山河锦绣烂其明，处处皆遗念。嗟我子孙！保持勿坠乃祖之光荣”。见梁启超，“饮冰室诗话”，《新民丛报》，57号(1904年11月7日)，页91-92。

⁸ 孙中山，“民族主义”，《孙中山选集》，页619。

⁹ 齐思和，“民族与种族”，《禹贡半月刊》，7卷1-3期合刊(1937年4月)，页25-34。

政权的康有为，同样也在1907年，发表了一篇文章，企图在祖源、血统等生物性因素之外，为中国国族的塑造，找出另外一条可能的途径。

如果说，晚清革命派鼓吹排满，要求建立单一汉族民族国家的思想根源，主要来自传统“族类”观念中“严夷夏之防”的封闭性面向；那么，康有为所运用的策略，便是动员“族类”观念中具有开放性的另一侧面，来为破除满汉族群畛域的政治主张，提出辩解。如前所述，中国旧有的以夷夏之辨为表征的族类观念，原无固定不变之内涵，而是随着现实政治形势与族群力量对比的变化，不断迁易流转。所谓夷、夏之间的界线，因而也兼具开放与封闭的两面。一般而言，政治情势越不利于汉族，则汉族士人越趋向于以种族、血统等“自然”界线划断夷夏；反之，则所谓夷夏的分野，往往是以文化的高下为判准，因而也是可以互变的。在这种开放性的族群区画中，“中国”一词，所表述的，毋宁乃是一个由特定道德、文化秩序所构成的共同体。十八世纪，雍正皇帝手撰《大义觉迷录》，便正是以“文野之分，华夷互变”的文化界线，来证成满人统治中国的合法地位。

同样的，晚清的康有为也是凭借着“文化”的尺度，来宣扬满汉混融、同为中国“国民”的说法。在1907年那篇文章中，他与章太炎不约而同，一致主张中国国名应改称“中华”。但是，他所谓的“中华”，除了仍旧保留帝国的政治形式外，对于“中华”之所以为国的基本组成原则，更有着与章太炎截然不同的构想。

一如斯时深受民族主义所激荡的中国知识分子，康有为也把中国当作是一个高度凝聚的整体。不过，在他看来，造成这种凝聚融合的力量，却并非血统、祖源等生物性要素，而是数千年儒家传统所奠定的道德与文化秩序。以此标准衡量，满人、汉人实同为中国国族的当然成员，固无自树藩篱、强分畛域之必要：

国朝久统中夏，悉主悉臣，一切礼文，皆从周、孔，久为中国正统矣。俱为中国，何必内自离析，所以生江衅乎？

因此，康有为呼吁清廷因应列国并立的国际现实，删除满汉名字籍贯，正定国名曰“中华国”，使满、汉、蒙、回、藏诸族群，同为一国之国民，“合同而化，永泯猜嫌”，俾“团和大群，以强中国”。¹ 由此观之，康有为心目中的中国国族，正是一种上文所述的道德文化共同体；他建构中国国族的模式，因而也是一种“文化的民族主义”（cultural nationalism）式的国族想象。在这种相对开放、较具包容性的国族计划中，任何个人，即使不具特定族群特征，并非“族群国族”（ethnic nation）的成员，依然可以透过文化的涵化，跻身而为“国民”。²

其实，康有为在与革命党人长期对抗的过程中，也并不是不曾受到“族群民族主义”以血缘厘订国族边界的影响。上文曾经提到他曾以“黄帝子孙”的叙述策略，来激励海外华人的“同胞”意识。他甚至也曾试图通过对“黄帝”符号的操弄，来消弭满汉族群之间的隔阂。1902年，他在一封劝戒梁启超切勿误趋革命歧途的公开信中，便引据司马迁的说法，创造出的一套新的满族祖源记忆。他指出，依《史记·匈奴列传》记载，匈奴先祖田淳维乃夏后氏苗裔，在殷商时奔亡北边，遂舍弃定居的农耕生活，改行游牧，逐水草而居，迁移无定时，故中国谓之“匈奴”。由是以观，满族也是黄帝后裔，与汉族同出一源，在血缘上绝无轩轻；其以往所以为中国所不容，也不过是像周太王长子泰伯避位奔吴后，断发文身，习染蛮风，以致被排除于诸夏之列而已。因此，“上推满洲种族，则出于夏禹；下考政教礼俗，则全化华风”，无论是在文化上抑或血统上，满汉也者，实同一家，皆为中国国族当然之成员。乃革命党人无端妄发攘夷别种之谰言，徒增国族内部之纷扰，削弱中国对外竞争之整体力量，“是岂不可已乎”？³

不过，康有为这种入室操戈，假借革命派族群民族主义之论述策略，来弥缝满汉族群界线的作

¹ 康有为，“海外亚美欧非澳五洲二百埠中华宪政会侨民公上请愿书”，《康有为政论集》，册上，页611-613。

² James Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, p. 51.

³ 康有为，“南海先生辨革命书”，《新民丛报》，16号（1902年9月16日），页60-69。

法，并没有获致预期中的效果。一方面，就其所要求的“种族”概念而言，依照晚清时人所接受的人种分类系统，汉族与满族虽然同属黄色人种，唯黄种之内，又可再分为“昆仑山系”（汉族、日本、朝鲜等族群）与“西伯利亚系”（满洲、蒙古等族群）两大系统；此两大系统，血脉分流，种性迥异，实与异种无殊。¹ 因此，康有为满汉同源的论调，本已难饜众口。另一方面，如前引 Anthony D. Smith 所强调者，国族认同虽是文化建构的产物，然而，这种建构无可避免地会受到族群既有之记忆、神话与传统所构成之“族群历史”的限制。国族认同的创造者只能依据族群群体的传统、习俗与制度，加以重构，而无法无中生有，任意虚构。² 清朝末年，满汉之间政治资源竞争激烈、族群关系极度紧张，“扬州十日”、“嘉定三屠”，乃至太平天国动乱等长期族群冲突的历史记忆，一再被动员、被重新铭刻，在这样的现实政治、文化条件的限制下，康有为试图编造一套满族与汉族共享的祖源记忆，以颠覆既有族群边界的作法，非特收效甚微，抑且徒贻讥讪嘲讽之口实。章太炎便曾特意撰文驳斥，指出：满洲种族，古称东胡，属通古斯种，“固与匈奴殊类”。他并且进一步从“历史民族”与“天然民族”的分别，强调民族是在历史的过程中形成的，不能仅仅追溯其本源。即使匈奴确实如康有为所言，与汉种同属黄帝后裔，等到他们“大去华夏，永滞不毛”以后，语言、政教、饮食、居处等各类文化特征，“自异于域内”，已与汉族判然两途，又岂能谓之同种？³

因此，康有为在几经周折之后，仍不得不重拾故步，回到他所一贯强调的“文化”因素。于是，在晚清的国族建构过程中，遂出现了“孔子”与“黄帝”这两个象征符号分庭抗礼、对峙分流的局面。

早在 1895 年前后，康有为便已取法西方基督教的先例，提出“孔教”之主张，并倡议以孔子生年，作为中国历史纪元之始。⁴ 及戊戌年间，康有为受命主持变法，更极力动员孔子符号，作为重建中国政治、文化秩序之张本。一时之间，“保教、保种、保国”之说，风行草偃，信从者众，甚至连日后以排满著称的章太炎，也曾在康有为的影响下，写就《客帝论》一文，提出“以素王（孔子）为共主、以清廷为霸府”的主张。⁵

在康有为最初的构想中，所谓“孔教”与“孔子纪年”，原是与其“三世进化”的公羊学说相配合，并以世界大同为终极指归，极富宗教性色彩。然而，在“保教”与“保国”相提并举的叙事策略下，“孔子”这个文化符号，却极易转化成为一套用来区画中国国族边界、界定中国国族本质的政治性符号。等到变法失败，康有为流亡海外，创立“保皇会”，以维护满清政权、实行政治改革相号召时，“孔子”符号的政治意涵，便在保皇与革命激烈对抗的现实形势中，日益显豁。康有为曾于宣统年间，在伪托为戊戌奏稿之一的《请尊孔圣为国教、立教部教会、以孔子纪年而废淫祠》一文中，明确指出：“孔子立天下义、立宗族义，而今则纯为国民义”。⁶

孔子既然一转而成中国国族的指称符号，其所蕴涵的国族想象方式自然与革命派所津津乐道的“黄帝”大异其趣。刘师培便曾一针见血地指出其间分野：“康梁以保教为宗旨，故用孔子降生为纪年；吾辈以保种为宗旨，故用黄帝降生为纪年”。⁷ 换言之，在康有为等人看来，孔子所代表的，乃

¹ 参见陶成章，“中国民族权力消长史”，《陶成章集》，页 215-218。

² Anthony D. Smith, “The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?” pp.15-16.

³ 章炳麟，“驳康有为书”，收于《辛亥革命前十年间时论选集》，卷 1，册下，页 753。

⁴ 关于康有为之“孔教会”与“孔子纪年”的主张，参见村田雄二郎，“康有为 孔子纪年”，收于王守常编，《学人》，2 辑（江苏文艺出版社，1992），页 513-546。

⁵ 章太炎，“客帝论”，《章太炎政论选集》，页 85-86。

⁶ 康有为，“请尊孔圣为国教、立教部教会、以孔子纪年而废淫祠”，《康有为政论集》，页 282。康有为为此折原题为戊戌(1898)六月呈上，不过研究戊戌变法的黄彰健早在 1970 年即已指出该折系日后倒填日期之伪作，参见黄彰健，《戊戌变法史研究》（台北：中央研究院历史语言研究所，1970），页 555-557；1980 年北京故宫博物院发现康有为戊戌时期奏折原件，其中并无此文，其为伪托之作，殆无疑义。据村田雄二郎考订，此折大约是宣统年间所补作，见村田雄二郎，“康有为 孔子纪年”，页 525-527。

⁷ 无畏（刘师培），“黄帝纪年论”，《国民日报汇编》，1 集，页 10。

是一套特定的道德、文化秩序；这一套秩序所体现的价值与意义，乃是数千年来中国赖以存立的命脉所系。以此标准衡量，一个人或一个族群是否得以成为中国国族的成员，最重要的关键，便不在血缘、种性等“既定的”生物性因素，而端视其是否接受这套道德文化秩序为定。换言之，中国国族与其说是一个由共同祖源与血统所凝聚而成的族群团体，毋宁更是一个由特定道德与文化价值相维系的文化共同体。

在这套以孔子符号为中介所建构的“文化民族主义”意识形态引导下，康有为及其追随者对于晚清激进派矢志排满的种族革命主张，当然是不嫌于心，亟思有以辟斥之。1902年，康有为在前引劝戒梁启超勿妄言革命的公开信中，除提出满汉同源的说法外，也援引《春秋》义例，强调“孔子之所谓中国、夷狄之别，犹今所谓文明、野蛮耳”；易言之，华夷之分，固不在种族之畛域，而在文化之优劣。以此标准而言，满人入关以来，“政教礼俗则全化华风，帝位只如刘、李、赵、朱，满族类于南阳、丰、沛，其余无不与汉人共之”，实无拒之于“中国”之外之理。¹同年，他再度致函梁启超，重申前论，说道：“国朝入关，礼乐政教，悉从周、孔，法度风化，悉同宋、明，政权利权，汉人与满人无异，一切平等，帝统皇室，不过如刘、李、赵、朱耳，……真不解国人忽有异想也，是不欲野蛮国之进化于吾国而合一之，而必欲文明国之灭亡吾国而奴隶之也。”²

康有为这套以文化界线来区划国族边界的论述策略，表面上固然与革命党人“族群民族主义”的国族论述针锋相对、迥不相容；实则，双方对于中国国族的建构方式，可谓同出一辙。他们的入手把柄，也都不外乎对传统历史文化资源的动员与重构。也正因如此，康有为把“中国”比作一个同质之“文化共同体”的想象方式，在当时确曾赢得许多知识分子的支持与拥护，对反满革命运动的推展造成相当阻力。如一向汲汲于种族之辨的蒋智由，便在康的影响下，幡然易帜，认为汉族与所谓戎狄，在血统上本为同一种族，其后判然分离，端在文化上“有进化与不进化之别而已”。³即使是创立“光复会”，主张排满的蔡元培，在1903年撰作《释“仇满”》一文，阐述其革命宗旨时，也袭用了这一套论述策略。他指出，满人其实早已汉化，他们在血统上，固然已与汉人混杂；其“言语文字、起居行习”，更是“早失其从前朴鹜之气，而为北方稗士莠民之所同化”。因而，中国国民“一皆汉族而已，乌有所谓‘满洲人’者哉”！他所谓的仇满革命，本质上只是反对满人垄断政治特权的“政略之争”，而绝非满汉族群之间的“种族之争”。⁴等到1907年，立宪派的后劲杨度苍头特起，更高标满汉融合之帜，明白宣称“满族与汉族，可谓异种族而同民族”。他在著名的《金铁主义说》长文中，便针对“中华”一词之意涵，把以文化界定国族的观点发挥得淋漓尽致。他认为，西方学者对“民族”的定义，大致分为“血统说”与“文化说”两派。以中国而言，自古以来便有一文化较高、人数较多之民族在其国中，“自命其国曰中国，自命其民族曰中华”。中国云者，“以中外别地域之远近也”；中华云者，“以华夷别文化之高下也”。故“中华”一词，“不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名”，而是一“文化之族名”。因而，《春秋》之义，专以礼教为标准，而无亲疏之别，“中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国”。自先秦以降，复历经数千年，混杂数千百人种，“而其称中华如故”。由此可见，“华之所以为华，以文化言，不以血统言，可决知也”。就此而论，满汉族群，盖同属中国国族之成员。他说：

故欲知中华民族为何等民族，则于其民族命名之顷而已含定义于其中。与西人学说拟之，实采合于文化说，而背于血统说。华为花之原字，以花为名，其以之形容文化之美，而非以之状态血统之奇，……以此而论，今日之中华民族，则全国之中，除蒙、回、藏文化不同、语言各异而外，其余满、汉人等，殆皆同一民族。⁵

¹ 康有为，“南海先生辨革命书”，《新民丛报》，16号，页60-69。

² 康有为，“与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书”，《康有为政论集》，页501。

³ 观云（蒋智由），“读历史上中国民族之观察系论”，《新民丛报》，73号（1906年1月25日），页69-76。

⁴ 蔡元培，“释‘仇满’”，收于孙常炜编，《蔡元培先生全集》（台北：台湾商务印书馆，1977），页437-439。

⁵ 杨度，“金铁主义说”，收于刘晴波主编，《杨度集》（长沙：湖南人民出版社，1986），页374。

此文既出，晚清“文化民族主义”的国族论述可谓完全成形，而与革命派“族群民族主义”的国族论述，彼此对峙，分庭抗礼，蔚为当时最受瞩目的两种对于“中国”的想象模式。流风所被，甚至连满清朝廷也为所歆动，而着手援附“孔子”此一符号，企图藉此以宣扬一套“官方民族主义”，来挽救王朝覆亡的危机。¹ 1908年，清廷下诏将革命党人奉为种族革命先驱的晚明大儒王夫之，与顾炎武、黄宗羲等三人，同时配享孔庙。² 稽其用心，显然便是企图利用文化民族主义的论述策略，将“王夫之”此一历史符号重加整编，将之纳入“孔子”符号所代表的文化道德秩序，藉以消弭其所蕴涵的强烈的汉族族群意识。

此后，康有为保皇立宪的政治主张虽然未能遏抑革命洪流，不旋踵而隐入历史的幕后；然而，他所提出的“文化共同体”的国族建构模式，却是余音袅袅，久而不歇。我们从二十世纪末一度喧腾众口的“文化中国”的提法，或许仍可窥见此一国族论述的流风余韵。

然而，吊诡的是，原本以孔子为表征的普世性道德文化秩序被“国族化”后，固然可以为康有为融合满汉的主张提供重大助力，却也可以催生另外一套与排满之种族革命相呼应的文化民族主义论述。当时，便有一些昌言排满的知识分子，针对“孔子”所表述的政治意涵，提出与立宪派截然不同的诠释。1906年，《鹃声》杂志刊载《中国已亡之铁案说》一文，便极力宣扬孔子的“攘夷思想”。该文作者强调，中国立国之本原，正是孔子所代表的攘夷思想，“以孔教为主，即莫不以攘夷为事，此亦国民之总意。此吾中国立国以来之惯习，而中国之国粹也”。因此，如果孔子生于今日，“推其所学之宗，必为第一排满革命家”。³ 另一方面，1905年，邓实、黄节等人也在上海成立国学保存会，发行《国粹学报》，并提出“保种、爱国、存学”的口号，号召国人不仅应奋起反抗外来侵略，更应努力发扬传统文化，“爱国以学”。⁴ 但是，国粹派所提倡的文化民族主义，却与康有为貌合神离，截然异趋。他们宣扬的“国粹”，非但不是融合满汉的重要凭借，反而正与排满的政治目的紧密相连，蔚为推动种族革命的思想武器。章太炎便认为维系人群的纽带，除生物性的种族特征外，也还需要语言、风俗、历史等文化质素。他说：“今夫血气心知之类，唯人能合群；群之大者，在建国家、辨种性。其条例所系，曰：言语、风俗、历史，三者丧其一，其萌不植”。而满人入关后，“灭支那而毁其历史”，其用心险恶，“斯非以遏吾民之发愤自立，且划绝其由桎邪”！⁵ 因而，他赴日后特意开办国学讲习社，以振兴国粹为职志，其目的并非“要人尊信孔教”，而是“要人爱惜我们汉种的历史”，以发扬种性精神。⁶ 刘师培在《两汉种族学发微论》一文中，也把“辨种族”视为传统“国粹”的精义所在：“辨别内外，区析华戎，明于非种必锄之义，使赤县人民咸知国耻，故奋发兴起，扫荡胡尘，以立开边之功，则诸儒内夏外夷之言，岂可没欤”？⁷

由此可见，康有为以“文化”来区划中国国族边界的作法，实难免于其内在矛盾与歧义的纠结。以孔子为代表的“中国文化”，也依然是现实政治斗争所假以进行的重要场域。

五、 五族共和——作为政治共同体的中国

从以上两节关于章太炎与康有为的讨论，或可窥见，他们在推动中国国族想象的过程中，虽然

¹ 所谓“官方民族主义”(official nationalism)，意指：“当一个想象的国族共同体逐渐孕育成形时，原本掌握着支配权力的团体，为因应被边缘化或被排拒于国族之外的危机，所采取的一套对应策略”。见 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.101.

² 见章太炎，“王夫之从祀与杨度参机要”，《章太炎政论选集》，册上，页426。

³ 铁铮，“中国已亡之铁案说”，《鹃声》，再兴第1号(1906)，引见丁守和，《辛亥革命时期期刊介绍》，第一辑(北京：人民出版社，1982)，页559。

⁴ 郑师渠，“近代中国的文化民族主义”，《历史研究》，1995年5期，页92。关于晚清国粹派的文化思想，参见郑思渠，《国粹·国学·国魂——晚清国粹派文化思想研究》(台北：文津出版社，1992)。

⁵ 章太炎，“哀焚书”，《廛书》，页155-156。

⁶ 章太炎，“东京留学生欢迎会演说辞”，《章太炎政论选集》，页276。

⁷ 刘光汉，“两汉种族学发微论”，《国粹学报》，1年11期(1905年12月16日)，页1a。

各自提出截然异趣的论述模式，对中国国族认同的性质，也有着南辕北辙的认知方式；然而，他们之间的差距，其实并没有外在形迹所显示的那般遥远。一方面，如前所述，他们都曾动员传统的“族类”概念，来建构现代中国国族，只不过双方所侧重的面向，有所轩轻而已。其次，更为重要的是，他们对于究竟应该以文化或血缘来厘定“中国”的边界，也并没有前后一贯、坚定不移的立场。反之，他们的态度，始终是游移不定，暧昧难明。这种傍徨犹豫的心理状况，在梁启超身上，表现得尤为显著。

梁启超身为康有为的弟子，最初对于师门“孔教”之说，可谓拳拳服膺，宣扬甚力。1899年渡日之初，他在日本哲学会上演说，仍反复强调中国“宗教革命”之必要，以为“欲振兴东方，不可不发明孔子之真教旨”。¹ 兹后，梁启超虽然立场转变，提出“保教非所以尊孔”的主张；不过，他对孔子所代表的传统文化伦理价值，基本上仍抱持着肯定的态度。二十世纪初年，倡议排满的革命党人，以族群民族主义相号召，并据此重新建构中国的过去，将之转化而为汉族的族群历史。梁启超对他们纯粹根据族群分野来评鹭历史人物的武断作法，便深致不满。当时，革命党人大力颂扬十九世中期举兵反满，创建太平天国的洪秀全，称之为“民族英雄”，奉之为中国帝王世系的正统。反之，为维护儒家传统文化道德秩序而赞襄清廷弭平大乱的曾国藩，则被指责为“助异族以残同类”的“汉奸”，甚至被痛诋为“背祖忘宗”、“狗彘不若”的大憨恶逆。为此，梁启超特在1903年撰文驳斥。他对洪秀全起义的动机，颇表怀疑，认为洪虽以“民族主义”相标榜，而稽考其行止，殆全出一己之私图。反之，他对曾国藩肫恳笃行的道德操守以及捍卫传统文化价值的不世勋业，可谓无任景仰钦迟；他甚至认为：“使曾文正生今日而犹壮年，则中国必由其手而获救矣”。² 由此可见，梁启超斯时秉持之立场，殆不出康有为所立矩矱，亦即：标举“文化民族主义”以与革命派的“族群民族主义”相抗衡。

另一方面，就其对“黄帝”符号的高度认同而论，梁启超其实也并未能摆脱“种族”意识的纠缠。早在1897年，梁启超于湖南主讲时务学堂期间，“非徒心醉民权，抑且于种族之感，言之未尝有讳”，并曾翻印《明夷待访录》、《扬州十日记》等书，秘密传布，以宣扬“种族革命”之思想。³ 逮流亡日本之初，更与激进党人时相交往，“民族建国”之念日益炽盛。1902年，他在写给康有为的信函中，便坦白陈述一己私衷：“今日民族主义最发达之时代，非有此精神，决不能立国，……而所以唤起民族精神者，势不得不攻满洲。日本以讨幕为最适宜之主义，中国以讨满为最适宜之主义，弟子所见，谓无以易此矣”。⁴ 而即使与革命派正式决裂，政治态度转趋保守之后，他的种族思想，依然“蟠结胸中，每当酒酣耳热，犹时或间发而不能自制”；对于“黄帝子孙”之对外不竞，长期屈服于“北方贱种”的奇耻大辱，更是痛心疾首，耿耿于怀。⁵ 由此可见，梁启超在晚清时期，对于中国国族边界的区划标准，可谓依违于“种族”与“文化”两端，出入于“黄帝”与“孔子”之间，并无确凿不移的固定立场。

但是，如果进一步深入观察，在梁启超“所执往往前后相矛盾”的多变面貌下，亦自有其未尝稍变的核心信念。质言之，晚清时期梁启超所真正关怀的目标，其实并非“文化”或“种族”，而是作为一个政治实体的“中国”。⁶ 用当时流行的术语来说，在晚清知识分子所提出的各种建构中国国族的策略中，他所选择的道路，既非“保种”，也不是“保教”，而是“保国”。他在1902年便曾如

¹ 梁启超，“论支那宗教改革”，《饮冰室文集之三》，页55。

² 梁启超，《新民说·论私德》，页133-134。

³ 梁启超，“初归国演说辞·鄙人对于言论界之过去及将来”，《饮冰室文集之二十九》，页2；梁启超，《清代学术概论》（台北：中华书局，1980），页62；丁文江，《梁任公先生年谱长编初稿》（台北：世界书局，1972），册上，页43-44。

⁴ 丁文江，《梁任公先生年谱长编初稿》，册上，页157。

⁵ 梁启超，“申论种族革命与政治革命之得失”，《饮冰室文集之十九》，页43；“黄帝以后第一伟人赵武灵王传”，《饮冰室合集·专集之六》（上海：中华书局，1936），页1。

⁶ 参见黄进兴，“梁启超的终极关怀”，《史学评论》，2期（台北，1980），页85-99。

此夫子自道：“窃以为我辈自今以往，所当努力者，惟保国而已。若种与教，非所亟亟也。”¹ 我们从上举他在讨论孔教、曾国藩与排满革命诸事上，所运用的修辞策略，也约略可以觉察此中消息。

在 1902 年所撰的《保教非所以尊孔论》一文中，梁启超反对尊奉孔教为国教的理由，并非对孔子学说本身有所厌弃，而是认为强立国教，对内势将束缚国民思想之自由发展，造成国民内部的纷争；对外则徒滋外交之困扰，平添列强侵华之口实。同样的，他对曾国藩的颂扬，也刻意着重其人足以拯济中国于危急的政治作用。此外，他早期之所以倾向排满革命，乃是因为他认为攻满实为唤起国人“民族精神”的最佳手段，而“民族精神”恰是中国在列国竞争的世界局势中，自强图存的唯一凭借。² 至于 1903 年以后，他所以转而反对种族革命的主张，也还是出于对“复仇”必将导致“亡国”的疑惧。他说：“故两者比较，吾宁含垢忍痛，而必不愿为亡祖国之罪人也”。³ 由此诸端，灼然可见，不论是鼓吹“文化的中国”，抑或是标榜“种族的中国”，任公所真正关心的，还是作为一个政治实体的中国国家的存亡绝续。“黄帝”也罢、“孔子”也罢，其实都是被他用来凝聚国民的群体认同，实现“国家理由”（reason of the State）的方便法门。

既然国家乃是第一要义，那么，当中国面临外敌交侵、国亡无日的严峻危机时，自应尽速动员国内一切力量，结为大群，共御外侮，断无同室操戈，强立族群、文化之畛域，以滋国族内部纷扰之理。早在 1898 年底，梁启超抵日未久，便曾以同舟共济之喻，呼吁清廷施行改革，消弭满汉之间的族群界限。⁴ 次年，他在一篇劝导海外华商广立商会的文章中，也说：“中国之积弱日益甚，而外国之逼迫日益急，非合群力，不能自保”。⁵ 而他在反省中国积弱不振的缘由时，仍是把“满汉分界，而国民遂互相猜忌”视为导致中国沦为“世界第一病国”的祸源厉阶。⁶ 等到 1903 年，他在大力抨击革命派的排满主张之余，更明白喊出“大民族主义”的口号，呼吁国内诸民族相互混融，共组一大民族，一致对外：

吾中国言民族者，当于小民族主义之外，更提倡大民族主义。小民族主义者何？汉族对于国内他族是也；大民族主义者何？合国内本部、属部之诸族，以对于国外之诸族是也。……自今以往，中国而亡则已，中国而不亡，则此后对于世界者，势不得不取帝国政略，合汉、合满、合蒙、合回、合苗、合藏，组成一大民族，提全球三分有一之人类，以高掌远跖于五大陆之上，此有志之士，所同心醉者也。⁷

如论者所指出者，梁启超所谓的“大民族主义”，可说是一种以国家为中心的政治民族主义，从而有别于革命派以族群为中心的“小民族主义”。⁸ 不过，梁启超最初所鼓吹的“国群”观念，仍未完全摆脱种族与文化意识的羁绊。他在前引《论变法必自平满汉之界始》一文中，便是从泛黄种主义的“种战”论述出发，把满汉融合的必要性的，归结于全球性种族竞争的必然逻辑。⁹ 即使在 1903 年所提出的“大民族主义”，也还是奠基于满、汉族群在“语言文字、宗教、风俗”等文化质素上，早已混融无间的假设之上。他甚至认为，依据伯伦知理对“民族”的定义，满人实已完全同化于汉人，“而有构成一混同民族之资格者也”。¹⁰ 从这些面向而论，梁启超对中国国族的想象，毕竟仍未冲决章太炎与康有为两人所树立的樊篱。

¹ 梁启超，“保教非所以尊孔论”，《饮冰室文集之九》，页 51。

² 梁启超，“国家思想变迁同异论”，《饮冰室文集之六》，页 22。

³ 梁启超，“申论种族革命与政治革命之得失”，《饮冰室文集之十九》，页 43。

⁴ 梁启超，“变法通议·论变法必自平满汉之界始”，《饮冰室文集之一》，页 77-83。

⁵ 梁启超，“商会议”，《饮冰室文集之四》，页 2。

⁶ 梁启超，“中国积弱溯源论”，《饮冰室文集之五》，页 63。

⁷ 梁启超，“政治学大家伯伦知理之学说”，《饮冰室文集之十三》，页 75-76。

⁸ Suisheng Zhao, *A Nation-State by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism*, pp. 65-66.

⁹ 梁启超，“变法通议·论变法必自平满汉之界始”，《饮冰室文集之一》，页 83。

¹⁰ 梁启超，“政治学大家伯伦知理之学说”，页 75-76；参见梁启超，“申论种族革命与政治革命之得失”，《饮冰室文集之十九》，页 29-31。

虽然，也正是在 1903 年，梁启超的国族思想，却又发生了突破性的变化。是年，他往游新大陆，亲见在美人之顽固鄙陋，彼此之间地域宗族之畛域，较诸内地，尤为森严。梁启超受此刺激，痛感仅藉种族或文化之联系，断不足以融国人为一大群。中国苟欲抗御“民族帝国主义”的侵略，求存于“优胜劣败”的国际竞争大潮，势不能不改采政治之手段，以国家为枢纽，易“族民”而为“国民”。于是，梁乃澈底转向伯伦知理的国家学说，进一步深化他在 1903 年以前即已萌发的“国群”意识，终于成为一个坚定不移的国家主义者。¹

梁启超在 1899 年，接触到伯伦知理的国家理论之初，即大为倾倒，除为文译介外，并自伯伦知理“国家有机体”的说法，推导出与国家互为表里、共为一体的“国民”概念。²等到 1903 年，面对着革命党人种族主义国族论述的强大压力，梁启超遂再度撰文，正式揭发前所未有之“国民与民族之差别”的新说法。

依据梁启超对伯伦知的理解，所谓“国民”，实与当时人所极力宣扬之“民族”，有着根本上的差异，不能混为一谈。质言之，“族民”或“民族”（德文为 Nation，英译作 people）者，系一文化、历史与社会的范畴，其所赖以存立的基础，在于血统、语言、宗教信仰、风俗习惯等根基性的联结纽带；而“国民”（德文作 Volk，英译为 nation）则是一项政治概念，乃构成一个国家的实体与主体，而其得以形成，必赖一有意识的政治作为与一套明确的法制结构，俾人人得以参与其间，共建一国³。他承认“民族”与“国民”二者，虽属异物，性质却颇相密接，因而常生混淆。但是，民族主义所主张的单一民族建国论，绝非建设现代国家独一无二之途径。现代国家所真正需要的，毋宁乃是“国民之资格”；而所以铸就“国民资格”者，“各应于时势，而甚多其途”，固不必拘泥于血统或文化等标准。

从这样一种政治性的国民概念出发，梁启超明白宣称，中国当前之急务，端在推动政治改革，培养健全之国民，以铸造一强固之国家组织。苟不此之图，一味以排满之种族革命相号召，殆犹本末倒置，徒为造就国民资格之道增一魔障。⁴为此，梁启超终于扬弃了他率先提倡的“民族主义”口号，改而高揭“国民主义”与“国家主义”之旗帜。⁵1906 年，他与革命派论战方炽时，便将此一立场鲜明标出：“夫国民主义，则政治革命论之立脚点也；民族主义，则种族革命论之立脚点也。吾认国民主义为国家成立、维持之必要，故主张政治革命论；吾认民族主义为国家成立、维持之不必要，故排斥种族革命论。”⁶同年，他又在另一篇文章中，斩钉截铁地说道：“今日欲救中国，惟有昌国家主义；其他民族主义、社会主义，皆当拙于国家主义之下。”⁷由是可见，梁几经周折，最终确立的国族论述，实为一种以国家为中心的国族建构模式。

¹ 张佛泉，“梁启超国家观念之形成”，《政治学报》，1 期（台北，1971），页 37；Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890~1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 238-254.

² 张佛泉，“梁启超国家观念之形成”，页 12-19。

³ 梁启超，“政治学大家伯伦知理之学说”，《饮冰室文集之十三》，页 71-72；张佛泉，“梁启超国家观念之形成”，页 18-19。

⁴ 梁启超，“政治学大家伯伦知理之学说”，《饮冰室文集之十三》，页 73-74。

⁵ 按照张佛泉的考订，梁启超先后使用过的“民族主义”、“国民主义”与“国家主义”等三个名词，其实都是 nationalism 此一概念的不同译名。张佛泉并特别指出：“最值得注意者，即此三个译名，竟渐渐取得其个别含义，而其微妙处，不仅为 nationalism 一字所不能表达，且已不能以适当名词再译回中文”。大体而言，在梁启超的用法中，“国家主义”含有“国家至上”、“一切以国家为重”的意味，“国民主义”主要强调国民独立自主之精神，而“民族主义”一词的重心则落在联合国内各民族，一致对抗外来帝国主义。参见张佛泉，“梁启超国家观念之形成”；许纪霖，“现代中国的自由民族主义思潮”，页 100。高力克也认为，国家主义是二十世纪中国民族主义的一个重要流派，“国家主义”与“民族主义”原本都是 nationalism 的不同中译。见高力克，“中国现代国家主义思潮的德国源头”，收于高瑞泉主编，《中国思潮评论第三辑·民族主义及其他》，页 57；就此而论，梁启超在 1903 年后，并非完全放弃民族主义，而是舍弃了他以前所了解之“民族主义”的部分特定面向。参见郑大华，“略论中国近代民族主义的思想来源及形成”，页 13。

⁶ 梁启超，“答某报第四号对于新民丛报之驳论”，《饮冰室文集之十八》，页 77-78。

⁷ 饮冰（梁启超），“杂答某报”，《新民丛报》，86 号（1906 年 9 月 3 日），页 52。

基于“国家至上”的信念，梁启超认为：作为国民之间的联系，凝聚无数个别国民以成一大群体的力量，不能诉诸纷歧多变的种族或语言、文化、宗教等因素，而须仰赖于人为的政治机制。唯有透过一套健全的法制架构与积极、广泛的政治参与，才足以有效凝聚国民的政治意志，使中国成为全体国民认同、归属与效忠的新政治共同体。¹尤其是蒙古、青海、西藏等三个边疆区域的居民，在种族、语言文字和习俗上，与本部诸省之人民，划若鸿沟，截然不同；其惟一得以结合为一国民、共为一国的关键，“惟政治上之连锁耳”。如果不针对此一政治的纽带，加以改造强化，则中国之崩离析，断不能免。²因此，梁在1903年之后，一面与革命派多方论辩，极力反对排满的种族革命；一面复高声疾呼，要求清廷实施政治改革，藉由立宪法、开国会等政治实践，来为中国国民提供一套凝聚共识的法制架构。

在梁启超的大力鼓吹下，晚清的最后数年间，陆续皈依于“国家主义”旗下，先后提出与种族民族主义相颉颃之国族论述者，颇不乏人。1906年，一位署名“兴之”者，在《新民丛报》上撰文讨论中国的党派问题，便指出：当今世界立宪各国，“无不包孕各种之民族，以结合于一国家之下，而不闻发生种族问题”；所以然者，“则以国家之利害为本位，而不以种族之利害为本位”。³1907年，杨度创办《中国新报》，在发刊词中，也借用严复所译甄克斯《社会通铨》一书对“宗法社会”与“军国社会”所作的区辨，指出：“宗法社会之族，一遇军国社会之族而立败；民族主义之种人、族人，一遇军国社会之国民而立败，此自然淘汰之理”。中国当前正处于从宗法社会到军国社会的过渡阶段，国人的首要任务，端在发挥国民之能力，改造一责任政府，“使中国成一完全之军国社会，以与各军国同立于生存竞争之中，而无劣败之惧耳”。⁴同年，他又进一步在《金铁主义说》一文中，明白标举“世界的国家主义”立场，强调：在当前的世界局势下，要想维护国家领土、主权之完整，绝不能诉诸族群民族主义的“亡国政策”。他指出，革命党人以种族革命、建立单一民族国家为号召，“独是汉人扑满之后，欲本民族主义，独建立国家以自存于世界，斯亦必为势所不能”。盖今日之中国国家，“其土地乃合二十一行省、蒙古、回部、西藏而为其土地；其人民乃合汉、满、蒙、回、藏五族而为其人民”。如果一味坚持种族民族主义，仅以二十一行省为中国之土地、以汉人为中国之人民，则在排满之后，还必须进一步排除蒙、回、藏各族人民，始能真正达成“以一民族成一国家”之目的。苟如此，“则蒙、回、藏固亦主张民族主义之人也，不仅我排彼，彼且排我”，相争相竞、彼此排拒，势将导致“全体瓦解，外人乘之”的后果，而汉、蒙、回、藏必将同时以俱亡。因此，“中国之在今日世界，汉、满、蒙、回、藏之土地，不可失其一部；汉、满、蒙、回、藏之人民，不可失其一种”。在中国从王朝国家走向现代民族国家的转型之路中，必定要使“土地如故，人民如故，统治权如故”，始得免于亡国之祸。而人民既不可变，“则国民之汉、满、蒙、回、藏五族，但可合五为一，而不可分一为五”。不过，由于蒙、回、藏等族与满、汉两族处于不同的社会发展阶段，进化程度优劣有别，不符民主立宪国家国民文化高度同质化的基本要求；因而，中国尚无骤然实行民主共和的能力，而必须先实行君主立宪，藉由君主的传统权威，来为各族共举国会议员、通用“中国语”，以共同担负国家事务的政体改革，创造必要的条件。唯有如此，才能逐步消弭蒙、回、藏等族“种族即国家”与“君主即国家”的旧观念，成为“完全之国民”，最终则“中国全体之人混化为一”，融合而成一个“中华民族”，不复再有痕迹、界限可言。⁵同年，蒋智由撰文讨论清廷的新政方针，也认为，汉、满、蒙三民族无法分裂建国，而犹能存立于今日之地球。中国必须实行君主立宪，“于立宪之下，合汉、满、蒙诸民族皆有政治之权，建设东方一大民族之国家，以谋竞存于全地球列强

¹ 高力克，“中国现代国家主义思潮的德国源头”，页58。

² 梁启超，“中国国会制度私议”，《饮冰室文集之二十四》，页36。

³ 兴之，“论中国现在之党派及将来之政党”，《新民丛报》，92号(1906年11月)，页28-29。

⁴ 杨度，“《中国新报》叙”，《杨度集》，页209。

⁵ 杨度，“金铁主义说”，《杨度集》，页304-372。

之间”。¹

可以想见，这样一套以国家为中心、融合五族以成一大国民的国族论述，对于当时承受着种族革命狂潮之深重压力的满族知识分子来说，实不啻空谷之足音。他们自然也乐于宣扬、铺陈此一主张，藉以改善满、蒙人等在中国族群结构中的艰困处境。1907年，满族留学生乌泽声、恒钧等人在东京创办《大同报》，便以“满汉融合”为宗旨，鼓吹“满、汉人民平等，统合满、汉、蒙、回、藏为一大国民”。他们认为满、汉之间的民族矛盾，肇因于双方在政治、经济、军事、法律上的不平等；而归根结底，这种种不平等，又正是君主专制的独裁政体所造成的恶果。因此，要想澈底解决中国的民族问题，就必须推行政治改革，开设国会、实行君主立宪，将原有不平等之制度摧陷廓清，“则满汉之畛畦悉泯，而国家之富强可期”。² 这样的论调，在同年《大同报》所载《民选议院请愿书》一文中，更得到淋漓尽致的发挥。该文指出，近世以来，国家生存竞争，益趋激烈，“非上下同负责任，则国力不厚，无以御外侮而图自存；非人民参预政权，则国本不立，无以靖内讷而孚輿望”。乃中国近岁，以政治不平等，致启种族猜贰之嫌，将有不可收拾之势。为正本清源计，惟有开设民选议会，实行宪政，使满、汉、蒙、回、藏各族人民，权利义务一切平等，则种族猜疑自然融化。且立宪之后，人民有参政之权，活动于同一政见之下，利害与共。如是，虽有党派之分，而无种族狭隘之见；逮相习既久，感情思想渐相濡渍，国民精神自归统一，而中国国基遂以永固。³ 此外，他们更进一步厘清“种族”与“民族”这两个概念的差异，指出：民族乃是历史的产物，随时而变化，因世而进化，“故民族以文明同一而团结”，而种族则是以“统一之血系”为根据，“此民族与种族又不可不分也”。依据此一标准，他们强调“满、汉至今日，则成同民族异种族之国民矣”。⁴ 尤有进者，非仅满、汉如此，整个中国之人民，“皆同民族异种族之国民也”，盖“准之历史之实例，则为同一之民族；准之列强之大势，则受同一之迫害，以此二端，则已足系定其国民的关系矣”。⁵

由以上所举诸例，或可断言，以梁启超为首的晚清立宪派所企图建构的，乃是一个以国家、宪法与国会作为认同符号的政治共同体；其所遵循的国族想象途径，正不外乎前文所谓之“政治民族主义”的模式。这种“政治民族主义”，在当时曾得到许多倾向立宪改革之知识分子的同情与支持。1908年，革命党重要理论家朱执信便坦承：“近顷倡国家主义以抗民族主义者日多。虽其论皆久为吾人所驳击，而民众犹信不疑者，以震于国家一名词耳。”⁶ 在《大同报》第三号所刊64位“本刊名誉赞助成员”的名单中，除满人外，便还包括了一些汉、回与土尔扈特蒙古族人。⁷ 甚至连部分革命党人也不免受其影响，逐渐由“排满”的种族革命，转向梁启超所谓的“国家主义”。1907年，革命派的宋教仁便曾基于对国家主权、领土的关切，多方考订，写成《间岛问题》一书，从语言学、国际法、历史、地理等多重角度，论证当时日本人所觊觎之中韩交界的延吉地区，一向就是中国的领土。他更坚持“国家领土，国民人人当宝爱之”的原则，不惜干犯“协助清廷”之大不韪，把自己写成的著作托人转交给直隶总督袁世凯。清政府利用他的研究成果，才能在与日本的谈判中坚持立场，有效地维护了这一片领土的主权。⁸ 由此一例，殆略可窥知斯时“国家主义”思想的深入人心。

然而，即使在这种以“国家”为中心的国族论述中，我们依然可以看到种族意识的渗透与干扰。

¹ 蒋智由，“变法后中国立国之大政策论”，收于《辛亥革命前十年间时论选集》，卷2，册下，页1065。

² 乌泽声，“《大同报》序”，《大同报》，1号(1907年6月25日)，页20。

³ “民选议院请愿书”，《大同报》，4号(1907年11月10日)，页167-184。

⁴ 乌泽声，“满汉问题”，《大同报》，1号，页62-63。

⁵ 穆都哩，“蒙回藏与国会问题”，《大同报》，5号(1907年12月10日)，页61。参见黄兴涛，“现代‘中华民族’观念形成的历史考察”，收于刘风云、刘文鹏编，《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，页279。

⁶ 县解(朱执信)，“心理的国家主义”，《民报》，21号(1908年6月)，页13。

⁷ 黄兴涛，“现代‘中华民族’观念形成的历史考察”，页278-279；参见胡逢祥，“民族主义与中国现代民族国家意识的形成”，页17。

⁸ 王春霞，《“排满”与民族主义》，页187；吴相湘，《宋教仁：中国民主宪政的先驱》(台北：文星书店，1964)，页47-49。

梁启超在反驳革命派单一民族建国的主张时，便认为民族复杂在中国不成其为问题，因为中国除汉族之外，虽尚有满、蒙、回、藏、苗诸民族，然其人数寡少，不能当汉族之十一，“藉此雷霆万钧之力，无论何族而不得不与我同化”。¹ 杨度所提出的“国民统一之策”，也是以满汉平等、蒙回同化为方针。他说：“必待立宪以后，蒙、回、藏地之交通与其教育，与内地同时大兴，满、汉混为一家，大殖民于蒙、回、藏地，人民之交际既密，则种族之感情易消，混同自易。蒙、回同化之后，不仅国中久已无满、汉对待之名，亦已无蒙、回、藏之名词，但见数千年混合万种之中华民族，至彼时而益加伟大、益加发达而已矣”。惟有如此，所谓“国民统一”，才算大功告成。² 这些话语，充分显示出，即便在梁启超等人所强调之以政治联系为凝聚手段的国民主义国族论述中，依然潜藏着一套阶序性的种族观念。他们所鼓吹的“国民国家”，在这层意义上，实在并未真正超越革命党人“单一国族”的轨范。1911年，梁启超在致友人的私函中，便说道：“夫痛恨满人之心，吾辈又岂让革党？而无如此附骨之疽，骤去之而身且不保，故不能不暂为过渡。但使立宪实行，政权全归国会，则皇帝不过坐支干修之废物耳。”³ 寥寥数语，明白透露出晚清国民主义国族论述内在的重大局限。梁启超等人以政治共同体来界定中国“国族”的论述策略，所以劳而无功，固非无因而至。

另一方面，直接促使梁启超这套国民主义的国族建构蓝图中道挫折、无功而返的因素，却不得不归责于清廷的消极态度。辛丑（1901）以降，满清政府迫于时势，乃有新政之推动，其实际成效，固亦有颇足称道者；然而，一旦涉及定宪法、设国会等政治体制的根本改造，满洲权贵实无开放政权之诚意与魄力可言。梁启超日后追思立宪运动之成败，便对清廷“饮酖以祈速死，甘自取亡”的作法，痛心疾首，极力抨击。⁴ 此后，满清朝廷虽迫于朝野士绅迭次请愿之压力，下诏预备立宪，乃新设内阁成员几全属满蒙亲贵，于是舆论大哗，人心尽去，不旋踵间而武昌事起，清社遂屋，梁启超等人所极力追求的，融合诸民族以成一大“国民国家”的理想，遂亦付诸画饼。⁵ 虽然，民国成立以后，革命党人一改种族革命之初心，宣示“五族共和，汉、满、蒙、回、藏一律平等”，复又制定约法、召开国会，大体上也还是承袭了梁启超等人“政治民族主义”的未竟之业。

六、 结语

十九世纪中叶以降，在西方以坚船利炮为后盾的优势文化冲击下，中国被迫逐渐放弃传统天朝中心的世界秩序，转而以近代西方所形成的民族国家为典范，着手从事中国国族的塑造。在这层意义上，近代中国，并不仅是从自身长远而独特的历史传承中延续、发展而成，更不是一个天生自然，具备不变本质的永恒事物，而毋宁更是晚清以来许多知识分子在“救亡图存”的民族主义关怀激励下，共同建构、想象出来的一个政治共同体。

所谓“国族想象”，并不是无中生有的向壁虚构；晚清的民族主义知识分子也绝不是在一片真空的状态下，任意模塑他们理想中的“中国”。如论者指出的，现代意义的民族主义与民族国家乃是一个特定经济、社会、文化群体在政治上的自我理解与自我规定；这种自我理解与自我规定的实现，不以单纯的个人及集体意志为转移，而是有着复杂深刻的社会、文化、心理与政治根源。换言之，国族虽是人为想象的产物，却也是在历史的多元决定中具体地生成的。⁶ 对国族的建构与诠释，无可避免地必然受限于特定历史传统所设定的语意辨识标志与象征性边界。同样的，晚清知识分子在进行这项伟大工程的过程中，固然大量借用了来自西方的民族主义理论学说，同时却也从中国传统的

¹ 饮冰，“杂答某报”，《新民丛报》，86号，页3。

² 杨度，“金铁主义说”，《杨度集》，页369。

³ 丁文江，《梁任公先生年谱长编初稿》，册上，页339。

⁴ 丁文江，《梁任公先生年谱长编初稿》，册上，页348。

⁵ 清季立宪运动与满族亲贵之间的冲突，参见路康乐着，王琴、刘润堂译，《满与汉：清末民初的族群关系与政治权力(1861-1928)》（北京：中国人民大学出版社，2010），第三章，“载沣和‘满人权势’”，页153-217。

⁶ 张旭东，“民族主义与当代中国”，收于李世涛主编，《知识分子立场——民族主义与转型期中国的命运》，页438。

“族类”观念中，汲取了许多重要的象征资源，甚至是通过后者所设定的视域，来理解、诠释，乃至改造辗转译介而来的西方民族主义理论与概念。这种传统与现代性的交错混杂，有力地转塑了近代中国国族想象的独特面貌。

不过，在晚清族群矛盾与权力竞逐的具体历史情境中，来自不同族群背景与政治立场的知识分子，并未能营造出一套完整而同质的国族想象。他们对政治现实的认知与解决中国问题的策略，无可避免地有着南辕北辙的不同看法；在实际的政治利益上，更存在着极为尖锐的对立与冲突。因而，他们对于构成“中国”的界线与“中国人”的成员资格，也有着迥然异趣的论述方式。为此，他们各自动员西方民族主义理论与传统族类观念的不同面向、编织不同的历史记忆，来打造他们理想中的中国国族，从而分别提出了以族群、文化及国家为主要认同对象的几种不同的国族建构模式。

大体而言，以反满革命为职志的汉族知识分子如章太炎、汪精卫等人，基于现实政治目的，所大力宣扬的，乃是传统族类观念中，“严夷夏之防”，以血统区辨族群的严格界线；而这套深顽固拒的族类思想又与来自西方的种族概念相揉杂，蔚为晚清以来激发群体认同、塑造中国国族想象，最具成效的强大力量。1905年，中国同盟会成立时，便是以“驱除鞑虏，恢复中华”为号召。1911年武昌起义时，军政府还是以象征汉族十八省铁血团结的十八星旗为国旗，对全国所发文告也都极力排拒满、蒙、回、藏等少数民族，并以在十八省建立汉族之民族国家相标榜。¹ 即使到1924年，孙中山在“民族主义”的演讲中，也还是把“中国”当作是单一汉族所造成的国家：“四万万中国人，可以说完全是汉人；同一血统，同一语言文字，同一宗教，同一习俗，完全是一个民族”。² 由此可见，根据血缘、种族等根基性纽带来建构国族，实为二十世纪中国所依循的主要途径；民族与国家相迭合的族群民族主义，也是这段时期中最易蛊惑人心的虚幻想象。然而，这种族群民族主义式的国族建构，无可避免地加深了中国境内诸民族之间的猜忌与嫌隙。民国以降，严重的族群裂痕与冲突层出不穷，在中国这样一个由多民族所组成的国家中，始终是一项难以克服的棘手问题。

另一方面，晚清知识分子所推动的各类国族想象，又几乎都带有十分强烈的工具性色彩。如前所述，梁启超、杨度等立宪派知识分子所鼓吹的以国家为中心、融合五族以成一大国民的国族论述，在一定程度上，便是为避免革命可能导致的瓜分之祸，而提出的权宜之计，并未能真正克服种族意识的羁绊与限制。至于以建立单一民族国家为鹄的的革命党人，更屡屡因应现实情势的变化，而不断改变其建构中国国族的策略与主张。当他们以“驱除鞑虏”、推翻满清，作为夺取国家权力的主要手段时，往往一味高悬“种族革命”的“光复”大纛，甚至不惜置“民主共和”的政治信念于不顾。1906年萍醴起义一役中，革命党人所发布的檄文便强调：“中国者，中国人之中国，而非夷虏之中国也”，有能首倡大义、响应革命者，“则我四万万同胞欢迎爱戴，如手足之卫腹心，来日不惜万世一系，神圣不侵，子子孙孙，世袭中华大皇帝之权利以为酬报”；在其治下，汉族同胞即使缴纳血税、充当苦役，“犹当仰天三呼万岁，以表悃忱爱戴之念”。³ 其于族群界线之偏执，可谓至矣尽矣，蔑以加矣。然而，一旦革命成功，临时政府成立，革命党人旋即改弦易辙，非不再高唱种族革命之故技，反而依循梁启超、杨度诸人的架夔，标举“五族共和”的民族团结政策。1912年元旦，孙中山在《临时大总统宣言书》中便说：“国家之本，在于人民。合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人，是曰民族之统一”。⁴ 稍后，南京独立各省代表会也通过决议，以“五色旗”为中华民国国旗，达成以五族共和为建国之本的共识。⁵

¹ 参见张永，“从‘十八星旗’到‘五色旗’——辛亥革命时期从汉族国家到五族共和国家的建国模式转变”，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，39卷2期（2002年3月），页109-110。

² 孙中山，《孙中山选集》，页621。

³ 陈春生，“丙午萍醴起义记”，引见王春霞，《“排满”与民族主义》，页141-142。

⁴ 孙中山，“中华民国临时大总统宣言书”，《孙中山选集》，页90。

⁵ 张永，“从‘十八星旗’到‘五色旗’”，页110-111。

然而，无论是民初的“五族共和”，抑或是此后取而代之、逐渐普及的“中华民族”，¹ 这些基于现实利害与功利考虑所实行的国族建构蓝图，都不足以在规范性的层次上，为中国此一多元民族所构成的政治共同体，奠定一个坚实的道义基础；更无法为各民族的平等融合，提供一条由若干普世性价值与信念所铸成的政治纽带。

在此，我们或许可以从德国的历史经验，获取一些重要的启发。1846年，日耳曼地区一批著名的人文、社会学者在法兰克福召开“日耳曼语言文学家大会”，共商如何解决日耳曼民族四分五裂的状态，实现日耳曼国族的统一。当时，未能获邀出席的民主主义者弗勒贝尔（Julius Fröbel, 1805-1893）独排众议，坚决反对大会以血统或语言文化来界定国族与国族精神的作法。他指出：“国族存在当中的道德因素、自由因素，或真正的政治因素，就是自由联合所形成的手足情谊”。² 不幸，此后德国的国族打造过程，并未能走上弗勒贝尔所指引的方向，反而沦入保守势力的掌握。十九世纪后期以降，反启蒙、反自由主义的集体主义思潮崛起，终致带领德国走向万劫不复的深渊，便充分表征着德意志民族的历史悲剧。³

他山之石，可以攻错。今日重行回顾晚清时期对于中国国族的想象与建构，或许不无仍值深思与借鉴之处。

【论 文】

“华夏边缘”是怎样被蛮夷化的⁴

姚大力⁵

摘要：诸夏孕育了“中国”，而后又被中国所超越。自诸夏文化从华北突起、从而改变了中国史前文化“满天星斗”的原有格局，历经五个时段，传统的“天下中国观”遂以形成，汉文明边界之外的广大外部世界亦逐步被蛮夷化。

关键词：天下中国观；华夏边缘；蛮夷化；

一、

现代人很难想象，嘉庆皇帝会把一封送达外国的国书题名为“赐英吉利国王敕谕”，并在其中宣称：

“天朝不宝远物，凡尔国奇巧之器，亦不视为珍异。尔国王其辑和尔人民，慎固尔疆土，无间远迹，朕实嘉之。嗣後毋庸遣使远来，徒烦跋涉。但能倾心効顺，不必岁时来朝，始称向化也。俾尔永遵，故兹敕谕”⁶。

¹ 关于清末民国时期“中华民族”观念的萌芽、形成与发展过程，参见黄兴涛，“民族自觉与符号认同：‘中华民族’观念萌生与确立的历史考察”，《中国社会科学评论》（香港），创刊号（2002年2月）。

² 参见哈伯玛斯（Jürgen Habermas）着、曹卫东译，“何谓民族？”，《后民族格局：哈伯玛斯政治论文集》（台北：联经出版社，2002），页3-33。

³ 高力克，“中国现代国家主义思潮的德国源头”，页78。

⁴ 本文刊载于《思想战线》2018年第1期，第1-6页。本文系作者2017年9月在中国社会科学院中国边疆研究所与云南大学主办的“第五届中国边疆学论坛”上主题演讲的修订稿。

⁵ 作者为复旦大学历史地理研究所教授。

⁶ 王先谦：《东华续录》（嘉庆朝），嘉庆四十二，清光绪十年长沙王氏刻本，第2页。

现代人也很难以想象，定都南京的太平天国政权会对试图与之联络的英国使臣颁发这样的外交回牒：

“谕尔远来英人知悉：尔等英人久已拜天，今来谒主，特颁谕抚慰。使各安心，请除疑虑。……

“尔海外英民不远千里而来，归顺我朝。不仅天朝将士兵卒踊跃欢迎，即上天之天父、天兄，当亦嘉汝忠义也”！¹

从以上两例，可知传统的“天下中国观”对直到清亡为止的中国人，曾经具有何等强大而持久的思想影响力。

二、

“天下中国观”，即古代中国人对世界的看法，可以用以下这段话来加以概括。

世界上只存在一种文明；这种文明注定要外化为一个大统一的强大国家；这个强大国家是人间唯一的，而不是均衡的多国体系内的成员国之一；拥有不同文明或文化的人群之间的差异，于是被转换为同一文明或文化的不同发展阶段之间的差异；故“中国”有“教化”之责，周边诸人群则有“向化”之心，教化与向化的最终结局，便是实现由汉文明覆盖“天下”的“大同”之世；在“大同”到来之前，实现传统中国与外部世界之间经济文化交流和政治联系的主要制度框架，即朝贡与册封体制。

在关于中国历史的标准叙事中，上述文明所经历的被分解为若干个相对独立的并存政权的时期，往往被看成是中国从“分裂”走向“统一”进程之中的过渡时期或不正常时期。从中似乎还依稀看得见传统观念的某种影响。

在“天下中国观”的支配下，传统中国人对于自己生活其中的地理空间结构的认识，由两个最基本的层面叠合而成的。这两个层面，各自都有极久远的来历。

第一个层面把世界想象为由内朝外向四方作平面推展的一系列“纯方千里”（相当于250,000平方公里）的等面积地域单元，分别称为九州、八殛、八紘。八紘之外各有一座大山，是为八极。我们知道，在此之前中国早已有“海内之地，方千里者九”的说法。中国经典根据相对现实的地理认知，按山川形势将黄河与长江流域划出来的九州，乃至九州、八殛、八紘的地理模式，以及另一种把“海内九州”看作只是构成“大九州”的地理单元之一的学说，或许都可以看作是按不同的思路对最早的海内九州的观念作逻辑推衍的结果。

与此同时，这个按“纯方千里”的单元排列与组合起来的世界，又被叠压在一个具有等差序列的地域结构中。粗略地说，在汉初，这个差序性的地面世界由以下三个等级的地域构成。一是“中国”，由华夏核心地区以及中央王朝版图内的“蛮夷”地区构成。二是环绕在“中国”边缘的“夷狄”地区。以上二者合而为“海内”世界。三是越出“海内”范围的更加奇形怪状的“海外”国家，如奇肱之国、一臂国、三身国、结胸国、交胫国、贯胸国、岐舌国、三首国、玄股之国、无肠之国、一目民等，总之多为缺少人间气息的蒙昧怪异、未经开化的各群落集团而已。这一幅典型的“内诸夏而外夷狄”的地理分布图。

这样一种“天下中国观”，大体定型于秦汉时期，并以其较为“合理”的修正形式一直存续到西方用炮舰打开中国大门之时。至于它的形成，则可以从西汉向前追溯到“诸夏”人群及其建立的早期国家，亦即“三代”超越上古中国的其它人群及其多种文化，遂得率先跨入文明门槛的那个极漫长的过去。这个漫长的故事，大体可以分成五个段落来讲述。

¹ 《英国政府蓝皮书中之太平天国史料》第六函附件之三、四，《中国近代史料丛刊·太平天国》（六），上海：上海人民出版社，2000年，第909页。

三、

故事的第一段落，发生在公元前约 8000 年到公元前 2000 年之间。这个阶段，处于新石器及铜石并用时期的中国史前文化，曾在今中国境内的南北各地呈现一派“满天星斗”的多头起源、多元发展景象。

但是在接下来的一千数百年间，也就是从公元前 2000 年到公元前 8 世纪，我们看到一幅大不一样的图景。随着夏、商和西周的相继壮大和发展，一个称为“诸夏”的人群在华北广大地域内逐渐形成。与它周围的其他各种人群相比，诸夏非但最早从史前阶段跨进了文明的门槛，而且在周朝走向衰落的过程中反而成长为华北最强大的一个人群共同体。是为故事第二段落。

夏王国的存在，至今还没有获得确凿的考古学证据的支持。由于这个时期尚未产生文字，若必以同时期文字资料的出土作为确认夏遗址的佐证，我们可能永远无从证实夏代的存在。但从《史记》关于商王朝的世系被近 2000 年后发现的甲骨文资料所证明的事实判断，《史记》对夏王 14 代、17 王的世谱记载，应该也是有可靠依据的。因此，夏从一个强大的酋邦演化为早期国家的历史似属可信。无论如何，晚商作为一个早期国家的存在，已被学术界公认。诸夏就是由建立夏、商与西周的地域性人群及地域文化互相融合而成的一个拥有共同文化的人们共同体，也可以说它就是汉民族的前身。它分布的地域范围位于中国北部的核心农业区。

根据《诗经》记录的汉语民歌分布地域，可以复原公元前第 1 千纪上半叶诸夏人群的活动范围。它与铃木秀夫曾画出来的用“河”来称呼大小水流的区域大体相符。南部中国称呼水流的通名不用“河”，而用“江”。该词起源于住在当时南方说孟-高棉语的古代土著称大河为 *krong*。循汉水向南进入长江中游的诸夏移民“入乡问俗”，拿当地土语中的普通名词（亦即泛指名词）*krong* 当作长江的专名，遂采用汉字“江”（上古汉语读音为 *krong*）来音译这个名称。在汉语复声母消失的过程中，江字的读音演化为 *kjang*。韵母前的 *r*-并非简单地消失了事，而是导致它后面的韵母变为二等韵。再过数百年后，随着汉语辅音 *j*-、*q*-、*x*-分别从“精”（*ts*-）、“清”（*ts*'-）、“心”（*s*-）以及“见”（*k*-）、“群”（*g*-）、“溪”（*k*'-）等近古声母中演化出来，江字也才如它在现代汉语中那样被读作 *jiang*。它的涵义亦经历了一个从专指长江的专名重新被推展为可以泛指较大河流的过程。

不过对上面提到的诸夏人群的分布状况，很容易造成某种误解。在夏、商和西周的整个所谓三代，北部中国，包括它的核心地区，事实上并不是排他性地为诸夏人群所独占。恰恰相反，诸夏一直是与被它称呼为蛮、夷、戎、狄的各人群交叉分布、共同活动在那个地域范围之内。

四、

三代兴起之前，处于新石器及铜石并用时期的中国史前文化，曾在今中国境内的南北各地呈现一派“满天星斗”的多头起源、多元发展景象。这一局面为什么会从公元前 20 世纪起逐渐被“三代”在华北突起的形势所替代？对此目前还难有令人满意的解答。也许正是由于华北黄土地带易于垦殖而生活资源又相对匮乏，迫使那里的原始农业人群必须、并且也有可能不断地扩大自己的生存空间，由此便极大地提高了各个地域性人群内部以及它们之间社会互动的程度。而后者又推动着那里的社会控制与社会动员的技术与发展水平都以超越上古中国其它地区的规模发展起来。这大概是将华北的史前农业文化最终地提升为一种新文明的最重要牵引力。

在另一方面，较早发达起来的诸夏文化，乃是突起在一个极其广袤的地域之中。这一辽阔地面东渐大海，西披流沙，北阻草原与戈壁，其南方则由于沼泽遍布或山岭险峻而使人烟稀疏分散。处在这样辽阔而四面都相对封闭的空间之中，诸夏的人们很容易将华北看作就是整个人类世界的中心所在，并把自己相对发达的文化形式看作其中唯一的文化。诸夏共同体之外的各种人群，

都被看成是在人格和品质上低于诸夏的不完善的人。随着诸夏经济、文化和政治势力的大幅度增长，原初与诸夏错杂分布于华北核心地区的各种非诸夏部落或被诸夏同化、或被挤压到华北各边缘地区，由诸夏独占人类世界中心的局面以及反映此种局面的观念，也就相继形成了。

根据安部健夫的研究，上古中国人用“天下”观念来取代中国与“四方”、“四国”等“外方（邦）”或“外邑”共处的世界观念，应当发生公元前5世纪，即从春秋末叶到战国之初这段时间。它与作为汉族祖先的“诸夏”人群，将原先与他们共同据有华北核心地区的许多非华夏部落同化在自身的文化共同体内，或者把后者挤压到华北的各边缘地带的的时间恰好重叠。这种重叠当然不是偶然的。到战国时，夷夏关系在各诸侯国大体都已转变为边防的问题。“天下”因此便获得了“内诸夏而外夷狄”的空间分布的特定属性。其中属于非自我的各种人群，还可以从接受中心人群及其文明的“教化”程度的不同，被区分为“生番”和“熟番”。西文以“未经烹饪的蛮夷”（raw barbarians）和“煮熟的蛮夷”（cooked barbarians）译之，似颇得其意。

五、

就早期的“天下中国观”而言，“中国”还是一个复数的概念。当日的“中国”，是由华夏文化圈内直属周天子的国家，以及受周天子分封而建立的其它诸多地方王国共同构成的。这个复数的中国在当日文献中又被称为“诸夏”。这里的“诸”即诸多的意思。“夏”者大也，谓“中原之大国”；或曰“夏训大也，中国有文章、光华、礼义之大”。¹两个汉字组合在一起，意指复数概念的中国，因其文章、光华与文采，而“比蛮夷为大”。

不过随着秦对中国的统一，复数概念的“诸夏”很快衰落下去，最终被具有单数属性的“华夏”所取代。因此秦王朝虽然短暂，却有资格单独地构成我们故事中的一个段落，即第四段落。

中央集权式统治技术在战国中后叶的发明与完善，使各诸侯国可能将这一新的统治技术与西周分封制下“普天之下，莫非王土”的政治理想结合在一起，争相去追求建立君主专制的中央集权统一国家的目标。于是春秋时代旨在保存王政、维持“诸夏”多国体制的争霸战争，始而转变为意在取代王政、力图摧毁其它诸夏国家的兼并战争。随着秦统一中国，“诸夏”观念中的复数因素终于被排除出去；代之而起的，则是“华夏”之称的流行。华夏者，一个国家、一种文化也。中国由此变为单数。“定天下”变成“天下一家”的同义词。中国事实上成为“天下”唯一的真正国家。

关于“天下”的这种意识形态化的政治言说，基本上将其关注点局限于“海内”的范围，即把天下等同于“海内”。中国不但在天下之中，而且也是海内世界的主体。中国之外的蛮夷世界全被压缩在天下的边缘。这很像是一条线状的边缘，至少它的幅员是极其有限的。秦兼并六国的事业，被当时人称为“并一海内，以为郡县”，或曰“平定海内，放逐蛮夷”。秦始皇时代的琅玕刻石称：“六合之内，皇帝之土。西涉流沙，南尽北户，东有东海，北过大夏。人迹所至，无不臣者”。²所谓“北过大夏”，其实仅只“据河为塞”，即以长城为限；“西涉流沙”，更未达于今河西走廊。

将秦的如许疆域迳视为“六合”、“海内”或“天下”，表明秦人对“大夏”、“流沙”以外所谓蛮夷地带的幅度之宽广，几乎毫无印象。在这一线之外“海外”世界，似乎长期地仅只以民间想象的补充形式而存在。前文枚举的非人非兽的“海外”诸国，就出于记载此类零碎讯息最为丰富的《山海经》一书。

¹ 《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，2007年，第101页。

² 《史记》卷6《秦始皇本纪》，北京：中华书局，1959年，第1册，第245页。

六、

从战国末年到秦代、尤其是到了汉代。中国人有关其外部世界的实际认识，比过去有了巨量的增加。由于蒙古高原上第一个游牧人群的政治共同体，即匈奴帝国出现在秦汉王朝的北部边疆，秦汉时代的人们在被他们习称为戎狄的边缘部落背后，看见了一个他们从未相遇过的强大的异族势力。他们明白，这个游牧群体显然不能被归入东夷、北狄、西戎等为其所十分熟悉的已知范畴里去。于是“胡”成为对这个新认识对象的泛称。稍后，在东北方向上为其所熟知的诸夷背后，也冒出一些无法归入原先已知的异族范畴的另一些游牧人。

于是他们沿用“胡”的新名号，称之为“东胡”。接着，居住在今新疆的土著各族亦进入汉人的视野，“西胡”的名称因之产生。在“华夏”之外，除去戎狄蛮夷，现在又增加了另一个由诸“胡”组成的外圈。再接下来发生的，乃是夷狄概念的泛化，把胡和胡以外的异族都包纳进去了。

西汉武帝时期，汉王朝大规模的对外战争、疆域扩张和外交联系，更极大地促进了当日中国人对“中国”版图之内及其外部世界的地理知识的了解。西汉前期于是成为我们要讲述的这个故事的第五段落。

长城之外，西汉军队多次深入大漠以北的今蒙古国草原；在西方，著名的使臣张骞出访各国、李广利远征今费尔干纳盆地，带回了有关中亚、南亚和西亚各国的丰富情报；在西南，汉灭夜郎、滇国，分置郡县于今川南滇黔之地，于是汉人得悉自巴蜀东南经今贵州、广西至于岭南，在西南方向上经由滇西而通往南亚的实情。所以司马迁说：“南夷之端，见枸酱番禺，大夏杖、邛竹。”¹中国人所能确切地加以了解和认识的域外和域内世界，都变得前所未有地广袤起来。我们简直可以把汉武帝在位的半个多世纪看作是古代中国“地理大发现”的时代！

由于这个古代“地理大发现”，中国人不仅在对“海内”非华夏地区的了解方面获得长足进步，而且在原先“海内”的范围之外，又发现了一个巨大而真实的人间世界。从前被位于于神话世界的土地和人群，如今开始获得各自的实在名称、特定地形地貌、其它种种自然特征，及其社会和经济的不同特性。²

于是，如何将描述域外的“神话地理学”转变为一种“探察地理学”的任务，就被提上了历史日程。大量新鲜的域外知识，不可能不影响到当时人们对于华夏之外世界图景的体认与理解。在这里，首先会碰到的难以回避的问题是：这一片新近进入汉代中国人地理知识领域的外部世界，是否会颠覆他们原有的夷夏等差的观念框架，或者至少对它作出大幅度修正？

七、

实际情况是，新认识的极其广袤的外部世界，被纳入了经泛化的夷狄旧范畴。遵循着此前发育已数百年之久的传统逻辑轨道，“天下中国观”定型了。它生动地反映在汉代中国眼光最敏锐、最深邃、最开阔的历史学家，司马迁的著作《史记》里。川南、云贵操壮侗、藏缅等语言群的诸族，就全被它归入“西南夷”范围。被汉征服前的朝鲜王虽然据说是“故燕人”，但那里的原居民仍为“真番、朝鲜蛮夷”；所以朝鲜王需要与他的百姓一样“椎髻，蛮夷服”。《史记》在称赞越立国“何其久也”时，亦不忘加一句“越虽蛮夷”。可见他是把越国土著与百越中的东越、闽越等同视为华夏之外的偏僻落后人群的。

“华夏”一语未出现在《史记》里；但书中的“中国”，一指西汉王朝，一指构成华北核心

¹ 《史记》卷116《西南夷列传》，北京：中华书局，1959年，第9册，第2997、2998页。

² 参见[美]狄宇宙《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，贺严，高书文译，北京：中国社会科学出版社，2010年。

地区的关中与中原之土地与人民。后者在西汉版图之内居于绝对的支配地位。在司马迁笔下，中国相对于当日中国以外的全部世界，即《史记》概指为“外国”者，似乎也居于支配的地位。“外国”的称呼在此前时代的文献中几乎不出现。这里有两点值得注意。

首先，《史记》往往把“外国”与“中国”的关系，比定为夷夏关系；前者可以指匈奴，也可以指楼兰，或者其它各西域国家。然则“外国”之“外”，实有“外夷狄”之“外”的意思，指在等级上低于“中国”的异邦。《史记·大宛列传》述条枝国之事曰：“在安息西数千里……人众甚多，往往有小君长，安息役属之，以为外国”。¹可见司马迁所谓“外国”，实指只有“小君长”的附属国而言。《史记》对匈奴国家的定位，也可印证“外国”的这一特定涵义。它或视匈奴为“二夷”之一，或曰“京师师四出，诛夷狄者数十年，而伐胡（按、即匈奴）尤盛。”²诸如此类的言辞均把匈奴置于“内冠带、外夷狄”的传统的夷夏等差结构之中。

其次，“外国”这个几乎全新的用语也进入了古老的天学-占星术领域，并在确定天上的星座与地面上各大区域（“九州”）划分间一一对应关系的“分野”学说中，被用来置换原先文本中与“中国”对举的所谓“负海之国”或“倍海国”，即齐、吴、越等东部临海的国家。

古占经里的“中国”与“负海之国”，本无在华夷之间从事判分的意思。但在见于《史记》的经改写的文本里，“外国”的属性却是指向夷狄的。《史记》说：“昴、毕间为天街。其阴，阴国；其阳，阳国。”文内的“阴国”与“阳国”，在古占经里原写作“负海国”和“中国”，与夷夏的概念绝无涉。但是“阴国”和“阳国”的涵义就不一样了。司马迁明确声称：“中国于四海内则在东南，为阳……占于街南，毕主之。其西北则胡、貉、月氏诸衣旃引弓之民，为阴……占于街北，昴主之。”前述《史记·天官书》中那几处“外国”，在《汉书·天文志》的相应文句中都被改写为“夷狄”。《汉书·天文志》的作者马续这样做，看来是深得其前辈旨趣的。

表 1、《古占经》《史记》《汉书》对“外国”的界定表

古占经残留资料	《史记》	《汉书》
太白（金星）出西方失其行， <u>倍海之国</u> ；太白出东方失行而北， <u>中国</u> 败。	其（按指太白，即金星）出西失行， <u>外国</u> 败；其出东失行， <u>中国</u> 败。	<u>夷狄</u>
五星分天之中，积于东方， <u>中国</u> 大利；积于西方， <u>负海之国</u> 用兵者利。	五星分天之中，积于东方， <u>中国</u> 利；积于西方， <u>外国</u> 用者利。	<u>夷狄</u>
其（按指辰星，即水星）与太白俱出东方，皆赤而角， <u>倍海国</u> 大败， <u>中国</u> 胜；其与太白俱出西方，皆赤而角， <u>倍海国</u> 利。	其（按指辰星，即水星）与太白俱出东方，皆赤而角， <u>外国</u> 大败， <u>中国</u> 胜；其与太白俱出西方，皆赤而角， <u>外国</u> 利。	<u>夷狄</u> <u>夷狄</u>

那么，汉朝人为什么要将“阴国”“外国”的概念引入占星及地理分野的领域中去呢？由于华夏边缘的纵深幅度已经全方位地向外扩大，那时的“天下”把一种已被泛化的、而且其所占地域比原先想象中远为辽阔的“夷狄”世界包纳进来，占星和分野学说的空间覆盖面自然也就应当被展延到那里地方。在“夷夏之辨”早已深入人心的西汉，急剧增长中的有关域外人群的新事实、新知识，就这样被纳入从前代承袭下来的那个“内夏外夷”的固化解释框架中。不断发现的广袤的域外人烟居处，总是可以容纳在“中国”外缘相对狭窄的空间中。因为“天下中国观”本是一幅从中心投影的图像。中国处在投影的中心部位，其控制力从一个中心点向外辐射。统一国家的边界可以随国力的盛衰而伸缩。非华夏的夷狄国家与人群都被压缩在边缘。边缘的放大必然引起中心部位以更大比例的增长。因此在这幅图景里，中国总是独大的。梁启超说中国数千年来常处独立之势，应当就是这个意思。

把拥有异质文化的人们群体看作“野蛮人”的观念，在古代大概是十分普遍和自然的现象。

¹ 《史记》卷 123《大宛列传》，北京：中华书局，1959 年，第 10 册，第 3163 页。

² 《史记》卷 27《天官书》，北京：中华书局，1959 年，第 4 册，第 1349 页。

我们可能没有理由苛责司马迁，说他错过了利用最新地理资料来扭转传统的世界秩序观的珍贵机会。但是，《史记》以其巨大的文化影响力，事实上又有力地强化了此种以夷夏差序、中国独大为特征的世界秩序观。不能不说，这是《史记》表现出来的一种最显著的历史局限性。

八、

现在说几点简单的结语。

把本人群之外的文化不同或族裔不同的“他者”看作是自己落后、野蛮的种类，这种观念在人类各群落中之存在，是相当普遍的。它反映出人类在认识自己和他人关系时非常容易产生的一种近乎天然的主体意识局限性。当然，对于这种局限性在各不同文化中究竟是如何形成的，仍需要在不同的历史、地理及文化环境中去进行具体的分析与描述。

在主体性意识之天然局限的制约之下，他者的形象往往呈现为自我意象的“相反镜像”。在大多数情形下，自我的相反镜像总是带否定或负面意义的；但在有些情形下，自我的相反镜像也可能非常正面，用以反照自我的丑陋与不堪。

尽管把国家间的相互关系放置在一个权力的等差结构中去予以理解，在现时代已不再具有政治伦理上的正当性，但“天下中国观”的残留历史影响，仍可能为当下的过度民族主义和民粹主义思潮所用。其结果，或者催生思古之幽情，使人以高傲与轻慢之心看待外部世界，尤其是周边较弱小、或被他们反感的某些国家，或者把整个外部世界视为充满阴谋暗算的敌方。

因此，激活传统不是希图简单地回到传统本身，而只能是通过创造性转换去激活传统，从而为中国文化的复兴提供一个健康的、具有良性秩序的基盘；后者只能渊源于本土传统，无论在它上面，还需要“引种”多少为中国文化传统所不具备、但对于一个现代中国又必不可少的来自外部世界的文化因素。

【论 文】

一个虚构历史者的自画像¹

——抗日战争时期伊敏·布格拉归附国民政府考实

孙 江²

摘要：1931-1934年，中国新疆多地发生叛乱，穆罕默德·伊敏·布格拉在叛乱中扮演了重要角色，在其占据的和阗（今和田）地区还实施了具有宗教极端主义色彩的政策。叛乱失败后，伊敏

¹ 本文系孙江教授撰写的未刊专著《穆罕默德·伊敏·布格拉的思想与行动：批判性的考察》第4章，刊载于《南国学术》2017年第4期第629-637页，发表时由《南国学术》主编田卫平先生进行了修改。

² 作者于1985年、1987年在南京大学获得历史学学士和硕士学位，1999年在东京大学获博士学位，南京大学政府管理学院暨历史学院教授，主要从事社会史、文化记忆、概念史研究。代表性中文著作有《镜像中的历史》《作为他者的宗教——近代中国的政治与宗教》，日文著作有《中国の「近代」を問う——歴史・記憶・アイデンティティ》《近代中国の宗教、結社と権力》《近代中国の革命と秘密結社——中国革命の社会史的研究（1895-1955）》等

逃亡阿富汗，其间撰写了一部历史著作，虚构了远自上古、横跨欧亚大陆的突厥历史，成为新疆民族分裂势力最早的代言人，也被当今新疆的民族分裂主义者当做凭据。但历史的真相是，伊敏在撰写这本书前后，一方面接受阿富汗政府的生活援助，另一方面与其政治上的竞争对手麻木提争相暗通日本，结果日本看重的是麻木提，并将麻木提秘密接到日本。正当伊敏投靠日本未果之际，1939年1月，国民政府代表团来到阿富汗，在代表团成员艾沙的游说下，伊敏决定归附国民政府，并表达了新疆是中国的一部分和服从国民政府领导的愿望。1942年3月，伊敏离开喀布尔。在归附国民政府的途中，他试图为自己的将来留下退路——联络流亡印度的新疆人。不料，当年4月，他在白沙瓦被英属印度政府以通敌之嫌逮捕；在被拘押调查了大半年之后，于1943年2月被释放。获释后的伊敏，对国民政府表达了衷心的感谢，并表示新疆的命运全系于中央的领导之下。20世纪50年代，伊敏在逃亡土耳其、主张分裂国家后，开始对自己的这段历史讳莫如深，致使国内外学术界对伊敏归附国民政府的心路历程知之甚少。而日本外务省档案和保存在台北“中研院”近代史研究所的朱家骅档案，则为揭示抗日战争时期伊敏归附国民政府的经过，提供了翔实的文献依据。由此也可以看出，伊敏所谓的政治主张，不过是其在与多方博弈中捞取政治资本的道具而已。

关键词：伊敏 艾沙 朱家骅 民族分裂主义 真相

穆罕默德·伊敏·布格拉（1900-1965，也叫“穆罕麦德阿明”“毛德明”）堪称中国新疆的民族分裂势力最早的代言人。他不仅是1931-1934年新疆叛乱中的重要头目，在其占据的南疆和阗（今和田）地区实施了宗教极端主义的主张，而且在败亡阿富汗期间还撰写了一本历史书，虚构了一部远自上古、横跨欧亚大陆的突厥历史，被当今新疆的民族分裂主义分子作为依据。但是，关于伊敏的生平，特别是他与国民政府的关系，国内外学术界知之甚少；而伊敏本人和其政治伙伴艾沙（1901—1995）对这段历史也讳莫如深。本文拟通过对日本外务省档案和保存在台北“中研院”近代史研究所的朱家骅档案有关史料的爬梳，勾勒伊敏归附国民政府的过程，揭示伊敏的所谓政治主张不过是其在与多方博弈中捞取政治资本的道具而已。

一、

中华民国在创立之初，即面临近代主权国家的“均质化”要求与“有限性”（limited）之间的龃龉¹。在中国西部，1912年后，杨增新（1864-1928）统治下的新疆处在半割据状态；1928年，杨遇刺身亡后，金树仁（1879-1941）接任新疆省政府主席，成立伊始的南京国民政府得以介入新疆政治。然而，1931年2月在哈密发生的叛乱，使新疆顿然陷入从东到西、由北及南的混乱境地。

1931年的叛乱是由维吾尔人和加尼牙孜（1889-1941）所领导的。这个民国元年（1912）的叛乱头目在隐匿二十年后重新现身，触发了各地大规模的叛乱。在与新疆省当局的对峙中，和加尼牙孜很快陷于不利境地，于是他目光东向，将与军阀马步芳角逐而败北的马仲英（1908-约1937）部队引入新疆。骁勇善战的马仲英部队一度势如破竹，但不久被取代金树仁的盛世才（1897-1970）所击败。在苏联的武力支持下，盛世才逐渐掌握了全疆政治的主导权。

哈密叛乱，地方实力派间的博弈，加速了新疆南疆地区的叛乱。在南疆，出现了几股较大的势力：喀什的铁木尔、乌斯满（1899-1951）、麻木提（1887-1944），和阗的伊敏·布格拉兄弟、沙比提大毛拉（1883-1934），以及孤守喀什噶尔汉城的马占仓。1933年11月12日，在野心勃勃

¹ Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* (Revised Edition), London & New York: Verso, 2006, pp. 5-6.

的沙比提纠合下，喀什出现了一个名为“东突厥斯坦伊斯兰共和国”（以下简称“东突”）的伪政权，宣称脱离中华民国，沙比提自任“总理”，遥奉和加尼牙孜为“总统”。次年3月，二度入疆的马仲英部落败后转入南疆，“东突”不堪一击，迅即烟消云散。其后，盛世才招安和加尼牙孜，令麻木提处死沙比提，恢复了对南疆的有效支配¹。

在南疆乱局中，与和加尼牙孜、铁木尔等相比，伊敏·布格拉是个不太彰显的人物，在以往关于该事件的叙述中，大多略而不计或甚少记述。但是，作为有着经学知识、当过经学院教师的伊敏，是沙比提大毛拉之外最有极端思想的一个，在他所掌控的和阗地区推行的政策具有宗教极端主义色彩。抗日战争期间，伊敏归附国民政府，历任国民党中央候补监察委员、新疆省政府副主席等职。20世纪50年代，伊敏在亡命土耳其期间，宣称要分裂国家，与对其照顾有加、时任台湾地区“行政院副院长”的朱家骅（1893-1963，字骝先）书信往还，互相诘难，《朱家骅先生言论集》收录了朱家骅规劝伊敏的三封信函。在信中，朱家骅严厉驳斥了伊敏的主张，力证新疆是中国不可分割的一部分²。时过半个多世纪，阅读朱家骅的信函，不难发现，两人所讨论的问题几乎涵盖了现代民族/民族主义理论中的所有要素。或许因为读者不清楚三封信的背景以及伊敏本人的故事，迄今尚无论著涉及这段往事。

二、

1934年，伊敏携家眷逃至阿富汗。客居喀布尔的伊敏活动在由流亡维吾尔人组成的“新疆同乡会”的小圈子里，每月定期收到来自阿富汗政府的500尼（相当于125印度卢比）的生活费。英国学者福布斯（Andrew D. W. Forbes）就此认定，“在和阗艾米尔（指伊敏——引者）与喀布尔之间很早就存在联系了”³。但是，阿富汗政府能给予伊敏的支持有限，伊敏时刻盘算着如何重返和阗。对于伊敏的情况，1939年1月，国民政府代表艾沙（1901-1995）、马赋良在访问喀布尔后给国民党中央执行委员会秘书长朱家骅的信中是这样描述的：

前新疆革命时四领袖之一和阗政府之大元帅穆罕默德·伊敏先生素为一般知识分子及大部民众所拥护，自失败后即来阿京隐居，潜心著述中国与新疆之历史及研究时代知识，不问任何政治，虽敌人不断遣使及走狗往说之，结果均遭其严词拒绝，故阿富汗及印度政府对其感想甚佳，且礼遇之。伊素与麻木提政治见解不同，近日彼此政治意见更形冲突，认为麻木提之赴日，不异蚊萤投火⁴。

此处“革命”一说，反映了抗日战争爆发后国民政府基于“中华民族是一个”的国族认同需要，对第一次“东突”事件的看法有所变化；所谓伊敏“不问任何政治”，则与事实不符，因为此时伊敏正在用一支笔臆造政治化的历史。从“敌人不断遣使及走狗往说之”等句看，在日本人

¹ 关于叛乱经过，各种叙述略有差异。中文叙事大多沿袭郭维屏《新疆事件帝国主义侵略新疆之分析》（《西北问题研究会会刊》1（1934））和曾问吾《中国经营西域史》（上海：商务印书馆，1936）。1987年，两个当事人或当事人后代的回忆提供了新的数据。参见穆罕买提·牙库甫·布格拉：《关于和田起义的回忆》（中国人民政治协商会议新疆维吾尔自治区委员会文史资料委员会编：《新疆文史资料》（乌鲁木齐：新疆人民出版社，1987），第18辑）。国外学界关于该事件的代表性研究主要有：Dr Baymirza Hayit, *Turkestan Zeischen Russland und China* (Amsterdam: Philo Press, 1972). Andrew D. W. Forbes, *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia: A Political History of Republican Sinkiang, 1911-1949* (New York: Cambridge University Press, 1986)。新免康：“新疆コムルのムスリム反乱(1931-1932年)について”《東洋學報》3・4(1989)；“新疆ムスリム反乱(1931-1934年)と秘密組織”，《史學雜誌》12(1990)。“‘東トルキスタン共和国’(1933-1934年)に関する一考察”，《アジア・アフリカ言語文化研究》46・47合併号(創立30周年記念号1, 1994)。

² 王聿均、孙斌合编：“朱家骅先生言论集”，《中研院近代史研究所史料丛刊》3（1977）。

³ Andrew D. W. Forbes, *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia*, p. 140.

⁴ “艾沙、马赋良致朱家骅”（1939年1月15日），朱家骅档案：《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号301-01-15-008。朱家骅兼职甚多，本文仅以当时最主要的职位相称呼。

展开“回教工作”后，“新疆同乡会”内部似乎发生了分化，麻木提决心投靠日本，伊敏予以反对，“意见背道而驰，彼此为政治上之仇敌”¹。确实，在第一次“东突”事件时，喀什的麻木提附从和加尼牙孜，与和阗沙比提大毛拉、伊敏等在对待苏联和盛世才的态度上意见相左，最后沙比提大毛拉死于麻木提之手，伊敏和麻木提堪称政治上的“仇敌”。但是，在寻求日本的支持上，两人意见并无二致。根据英国领事的报告，1935年，伊敏曾秘密访问过日本驻喀布尔的领事馆，向领事北田正本提交了一份在日本支持下分裂国家的详细计划。伊敏声称，如果日本出兵新疆，他将组织维吾尔人叛乱，“扰乱后方，支持日军的行进”；一旦新疆“独立”——建立中亚的“满洲国”后，伊敏将给予日本以特殊的经济和政治优惠²。伊敏的提案，正合意欲打开通向中亚之路的日本帝国主义的战略，但也许是空想大于实际，最后没有为北田所接受。

就在伊敏暗通日本前后，麻木提也在寻求日本的支持。1935年，新疆乱局初定后，和加尼牙孜赴迪化（今乌鲁木齐）就任新疆省政府副主席，麻木提部队被改编。面对盛世才不断要求其来迪化，麻木提心怀狐疑，虚与委蛇。为寻求反共产主义国家的援助，鉴于喀什通往苏联和外蒙、中国内地、印度的道路皆被封住，麻木提派其兄借去麦加朝觐之机转往土耳其，拜访日本公使馆，谋求日本的援助。日本因为与苏联还维持着表面上的友好关系，拒绝了麻木提的请求，只答应将来麻木提遇到困难而需避难时，日本政府将提供庇护³。

1937年1月，麻木提带着少数扈从逃到克什米尔后⁴，又派其兄往访日本驻土耳其公使馆，得到的答复是：就地潜伏，伺机再起。不久，麻木提的行踪被中国驻加尔各答领事馆探知，领事规劝麻木提去南京。麻木提担心，如果到南京可能会被拘留，不去的话又可能被与中国关系友好的英属印度政府逮捕，于是谎称生病，派亲信巴义、席力失代其前往南京。1937年9月2日，巴义等到南京，受到蒋介石（1887-1975）的接见。巴义等向蒋介石痛陈苏联之暴虐，要求中央政府予以支持，而蒋介石则答以等抗日战争结束后再行处理。随后，巴义托辞向麻木提报告而转往上海；一到上海，巴义即与日本领事馆取得联系。1939年，巴义勾结日本的情报为英国情报部所获，英印政府对刚从土耳其返回印度的麻木提立刻下逐客令：离开印度，去伊朗或阿拉伯。麻木提不得已，在誓约书上保证于3月4日离开。之后，麻木提秘密与日本驻孟买的领事馆联系。日本领事馆在得到本国政府同意后，避开英国警察的监视，将麻木提悄悄送上日本海船“远山丸”号。3月23日上午，载着麻木提的“远山丸”号抵达上海，麻木提担心形迹暴露，对滞留上海等待其指令的十多名余党秘而不宣，于27日悄然离沪。“远山丸”号4月1日到神户，麻木提6日抵东京⁵。

正当麻木提暗结日本而伊敏叩门无果时，1939年1月，突然到访喀布尔的两位中华民国的使者燃起了伊敏新的政治欲求。来者不是别人，正是心仪伊敏甚久的艾沙。

艾沙出生于中国南疆喀什的英吉沙县，维吾尔人，与他一起到访的还有乌孜别克人马赋良。当伊敏在和阗作乱时，艾沙从南京的中央大学新疆补习班毕业，一路升迁，官至国民政府立法委员。在国民政府退居重庆、抗日战争陷入胶着状态之时，艾沙领导下的“新疆同乡会”响应国民政府号召，积极进行抗日宣传活动。在重庆，艾沙不仅联合了哈密叛乱头目之一的尧乐波斯（1889-1971，也称“尧乐博士”“黄景福”）⁶，还出版了古维吾尔文《抗战杂志》，倡言中国境内

¹ “马赋良致朱家骅”（1940年1月14日），朱家骅档案：《回教》，馆藏号301-01-15-017。

² Andrew D. W. Forbes, *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia*, p. 140.

³ 蒙古军事顾问部调查部：《回疆独立运动ノ概说》，1939年10月。这份“极密”调查报告的可信度极高，据具体制作者马仁德称：“本调查系得自缠头回军将校巴义（Bay Ajiji, 42岁，喀什人）、亚生（Yasin Korkmas, 24岁，喀什人）、席力失（Sharif, 26岁，喀什人）、何子美（Abdilrhim, 28岁，吐鲁番人）之口述。”

⁴ 阿不都卡德尔阿吉：“1934年至1937年在喀什、和田、阿克苏发生的事变”，《新疆文史资料》第18辑，第54页。

⁵ 蒙古军事顾问部调查部：《回疆独立运动ノ概说》，1939年10月。

⁶ 关于尧乐波斯自身的叙述，参见《尧乐博士回忆录》（台北：传记文学出版社，1969）。

外穆斯林携手抗战，因此，其行踪引起了日本情报机构的关注。据日方在 1938 年的调查称：艾沙时年三十五岁，出生于叶尔羌（即莎车，与中文档案所说不同——引者注），维吾尔人，没有学历，因精通汉语，曾在驻苏联的中国领事馆当过翻译¹。大概因为在领馆工作的经历，艾沙后来得以被推荐进入中央大学新疆补习班学习。

艾沙见风使舵，有行动力。1938 年 6 月 28 日，他致信朱家骅提出访问中东、对穆斯林进行统战工作的想法，认为借此可“吸引学生内来”²。稍后，艾沙进而提议深受国民政府信任的监察委员马赋良与其同往³。艾沙的提议很快得到朱家骅和蒋介石的允准。就在中东访问团即将启程时，得悉此事的中央大学校长罗家伦（1897-1969）致信朱家骅表示异议：“惟艾沙君曾在中大新疆补习班服务，据考查，其品格思想甚有可疑之处，专此奉达，敬请先生加之注意”⁴。罗家伦所说“品格思想甚有可疑之处”之“品格”，日方的调查可资参考。例如，艾沙夸言在西安十所清真寺礼拜，求真主保佑中国抗战胜利。而据一位住在厚和（今呼和浩特），经重庆到西安的“欧思曼”（显系日方间谍）的见闻，艾沙只去过其中一座清真寺，而且“起居于汉人旅馆，每日沉湎于酒色，与不良分子往来，当地回民见之非常不满，完全不信任他”⁵。至于思想，大概指艾沙虽然效忠国民政府，但心怀民族分裂的“东突”思想。与艾沙同往中东的马赋良在给朱家骅的信件中曾谓：“艾沙兄此次为国宣传特别努力，惜终不免旧病复发，思想不纯，言语失检，是为美中不足。赋良不应揭发好友之过，但在国家立场，奈何云云”⁶。对于罗家伦的忠告，朱家骅不予理睬，回信称：“弟与艾沙相识多年，察其为人，实属干练，亦尚可靠。”⁷

艾沙一行的目的旨在宣传抗日，一行所携带的宣传品计有《蒋介石题词》、《告近东回教民众书》（朱家骅）、《告伊斯兰教胞书》（白崇禧）、《东方人的责任》（麦斯武德）、《我们为什么要拥护中央》（尧乐博斯）、《团结东亚的和平力量》（章嘉）、《我所望于友邦者》（格西嘉饶嘉错）、《一年来的抗战》（马赋良）、《中国的回民》（艾沙）等十七种。10 月 16 日，他们乘法国邮轮出发，抵科伦坡后，辗转至印度孟买、加尔各答。在印度，艾沙一行拜会了印度回教领袖、甘地（M. K. Gandhi, 1869-1948）、泰戈尔（R. Tagore, 1861-1941）等。12 月 26 日，参加了在巴特那（Patna）举行的回教大会。次年，他们赴麦加朝觐，继而访问土耳其、埃及等国⁸。对于艾沙来说，在这些预定的活动中，一个重要的内容是与逃亡阿富汗的伊敏会面，也就是他所说的“拉拢各国及新疆流亡领袖，务使其对我国政府有良好印相（象）”⁹。

在阿富汗盘桓期间，艾沙一行受到了阿富汗国王和总理的款待。官方交往之外，一行大部分时间花在了与伊敏的往还上，前引 1939 年 1 月 15 日艾沙、马赋良致朱家骅信写道：“伊素主张新疆不应脱离中央，而须在平等原则下共同建国，此次共与其商讨廿余日，对总裁及中央之一切伟大更为悦服。”¹⁰艾沙在喀布尔停留二十余日，与伊敏反复交谈，结果如何呢？艾沙在 1942 年 7 月 2 日的另一封信中称：“前岁（1939 年——引者注）出国在阿富汗晤及新疆和阗民族领袖穆罕麦德阿明，经沙与之长谈，后愿为我中央服务。”“查阿明君为新省青年志士，不仅为新民所拥戴，且为各回教国家所钦仰，年来困居阿富汗，颇能洁身自好。沙在阿时，与其详论国家大势，

¹ “在厚和总领事代理望月静致外务大臣有田八郎”，《新疆同乡会发行抗战杂志ニ關シ報告ノ件》，昭和 14 年 8 月 2 日。

² “艾沙致朱家骅”（1938 年 6 月 28 日），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号 301-01-15-008。

³ “艾沙致朱家骅”（1938 年 7 月 16 日），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号 301-01-15-008。

⁴ “罗家伦致朱家骅”（1938 年 9 月 19 日），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号 301-01-15-008。

⁵ 《抗战杂志》（日译文，新疆同乡会发行，1938 年 8 月）所收艾沙报告大要中的注释。“在厚和总领事代理望月静致外务大臣有田八郎”（昭和 14 年 8 月 2 日），附件。

⁶ “艾沙致朱家骅”（1940 年 1 月 14 日），朱家骅档案《回教》，馆藏号 301-01-15-017。

⁷ “朱家骅复罗家伦”（1938 年 9 月 20 日），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号 301-01-15-008。

⁸ “林珈珉致朱家骅”（1939 年 1 月 13 日），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号 301-01-15-008。

⁹ “艾沙致朱家骅（秘书长）”（1938 年 10 月 3 日），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号 301-01-15-008。

¹⁰ “艾沙、马赋良致朱家骅”（1939 年 1 月 15 日），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号 301-01-15-008。

及民族前途，渠甚愿合作，为中央效劳”¹。艾沙急切地希望国民政府接纳伊敏，“麻木提之赴日，自不可轻视，而我政府若得此人，亦可谓失之东隅，收之桑榆也”²。那么，如何“在平等原则下共同建国”呢？

1939年12月，伊敏曾给朱家骅去过一封信；次年5月，由在重庆的艾沙译为汉文，信中清楚地表明了上述艾沙所说的伊敏“愿为我中央服务”的意愿³：

尊敬的国民党秘书长骞先生阁下：

把内心的敬意呈奉尊前。以中华民国的名义来统制“东突”的官吏，违犯法律，用种种强暴不法的手段来压迫摧残民众的贪污行为，大概你统明白。我们为脱离专制的统制，为直接服从中央享受民国给予“东突”自然的权利计，乃对于此种贪污强暴的官吏起了民族革命，但是我们没有良好的军械，同时没有经验，以及邻邦敌人的干涉，以致没有成功，同时离开了乡土。“东突”问题，如想离开中央单独去解决，是不会成功的，我老早就有此种信念及认识。当在革命的时候，以至离开乡土之后，我很有意与中央发生关系，我也未能达到此目的，这个的完全原因，是我不敢断定及不明白中央对于这种可怜的民众有没有可怜的诚意。所以这四年的当中，在一个人不注意的角落上，隐姓埋名的静修，作唤醒我们民族、增进知识及社会思想之著作。现在艾沙伯克及马赋良先生到阿富汗，将相会晤，他们把中央对于“东突”的好意及情形相告，给了我一种很大的快愉，所以我愿意把我以前在一个角落隐没的生活放弃，来指导在内外的同乡们，使他们走向正途，我并决定积极作一点为中国为“东突”民族有利益的工作。我前后的话统向艾沙、马赋良说了，他们一定会当面向你报告，如果我说他们口中要求我的希望中央能够接受，我马上实行我的组建全细密的一个计划去工作，如果中央不能接受，我仍继续我的隐没生活，来维持以前为民众谋幸福而得来的一点光荣历史。最后向你声明一句，我不是一个给敌人做工具玷污了自己光荣的历史，而使民族永远辱骂的人。我恳切的要求你相信我，我唯一的信仰，“东突”的解放，是在中央及“东突”人民合为一体的身上。

无上的尊敬你的“东突”和阗民族革命军总司令穆罕默德·伊敏

一九三九年十二月

在这封信中，伊敏既狡辩其叛乱的“正当性”——反对军阀专制的“民族革命”，也在向国民政府表白绝无叛离中央政府之意：“为直接服从中央享受民国给予‘东突’自然的权利”，“‘东突’问题，如想离开中央单独去解决，是不会成功的，我老早就有此种信念及认识”，“我唯一的信仰，‘东突’的解放，是在中央及‘东突’人民合为一体的身上”。基于这一想法，伊敏表示，“愿意把我以前在一个角落隐没的生活放弃，来指导在内外的同乡们，使他们走向正途”。那么，如何将同乡们引向正途呢？伊敏言及通过艾沙和马赋良转达朱家骅归附中央的要求：“如果我说他们口中要求我的希望中央能够接受，我马上实行我的组建全细密的一个计划去工作。”这个略显拗口的翻译意思是清楚的，艾沙在转呈伊敏信函的同时，还附上了一封其撰写的信函，言及伊敏的具体要求。与上文引用的艾沙信函一样，艾沙对伊敏竭力吹捧，“惟伊（敏）氏为人忠诚正直，不愿为敌人利用，自失其过去革命之光荣历史，故终未为所动”⁴。在艾沙与伊敏相处的二十五天里，伊敏提出了三项要求：第一，“据传中央政府是否将新疆卖与苏俄，如无其事，中央政府应予确实证明，以使一般旅居国外者安心”；第二，中央政府以实际行动证明“爱护新疆人民”；第三，“惟返国之前，欲先对于政府做有裨益之工作”，将散居在印度的新疆人组织起

¹ “艾沙致朱家骅”（1941年7月2日），朱家骅档案《新疆人事：穆罕默德阿明卷》，馆藏号301-01-15-012。

² “艾沙、马赋良致朱家骅”（1939年1月15日），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号301-01-15-008。

³ “伊敏致朱家骅”（1939年12月），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号301-01-15-008。

⁴ 艾沙：“拟请派穆罕默德伊敏在印工作”（1940年5月），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号301-01-15-008。

来，成立“旅印同乡会”，“免为日寇所诱惑”，“驻印领使可随时考察，如发现违法或工作不力时，则取消（消）之”¹。

伊敏的信函明确表达了对民国中央的忠诚、信仰，艾沙代为转达的三项要求与国民政府的政治导向不矛盾，自然受到朱家骅及民国中央的欢迎。1940年春，当艾沙、马赋良先后带领十九名和十四名新疆学生回国后，伊敏归附民国政府之事似乎已指日可待。

三、

然而，伊敏的归附之路并不平坦。首先，向印度政府提交的签证迟迟得不到批准。据说，麻木提一派放言，伊敏将要转道往赴日本。伊敏在致艾沙信函中称：“系有吾同乡之败类，同情日人，故意造谣，加以破坏，引起印方疑窦”²。而加尔各答总领事黄朝琴（1897-1972）1941年5月10日复艾沙信中也说：“有人故意致函嘱其抵印后，赴加城与日本总领事接洽，被邮局检查所得，致印度政府顿生疑窦，不肯签证”³。接到伊敏来信后，7月2日，艾沙致信朱家骅：“前岁出国在阿富汗晤及新疆和阗民族领袖穆罕麦德阿明，经沙与之长谈，后愿为我中央服务。”但是，黄朝琴来函则称，印度政府拒绝发给签证，“现据该民函称，谓有人从中破坏，致引起印度政府疑窦，请再设法交涉协助”⁴。艾沙继续写道：“此次竟遭同情日人之同乡奸宄之嫉视，加以破坏，殊甚惋惜。阿明君学识能力，俱甚丰富，为吾族中之杰出人才，倘能罗致为我所用，于增进团结、国际影响，俱有莫大裨益”⁵。在信中，艾沙还附上了伊敏来函的中文翻译：“印度政府原已令阿富汗公使签证，所可恨者，有同情日人之同乡，从中破坏，故施谣言，遂引起疑窦，拒绝签证”⁶。最后，经中国大使馆交涉，伊敏于1942年3月22日离开喀布尔前往印度⁷。

伊敏携家眷和随从到印度后，立刻拜访中国驻加尔各答总领事，得到一些指示后返回拉瓦尔品第。接着，伊敏在4月10日前往克什米尔——聚集民族分裂分子的地方；行至白沙瓦后，据伊敏妻子致朱家骅的英文信称：“英国政府怀疑他充满热情地为中国政府效力而逮捕了他”⁸。被投入监狱的还有同前往的亲戚黄清兴（1905-1988）。为此，6月4日，伊敏妻子写信请艾沙给予救助。在迟迟得不到消息后，伊敏妻子于7月25日直接写信向朱家骅求救：“在离开我们的家乡和阗后，我们一直在喀布尔过着平静的生活，因为远离我们的祖国，我们没有机会表达对中国政府的忠诚和信仰。”（That after leaving our country Khutan (Eastern Turkistan) we had been passing our days peacefully at Kabul. Being far from our mother land we could not get the opportunity of expressing our loyalty and faithfulness to the Chinese Govt.）⁹由于“Eastern Turkistan”“mother land”等语的表述存在政治问题，伊敏妻子似乎也觉察到不妥，稍后在写给中国驻德里大使馆的求助信

¹ 艾沙：“拟请派穆罕默德伊敏在印工作”（1940年5月），朱家骅档案《新疆人事：艾沙卷》，馆藏号301-01-15-008。

² “艾沙致朱家骅”（1941年7月2日），附件“阿明致艾沙函译文”，朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号301-01-15-012。

³ “黄朝琴致艾沙”（1941年5月10日），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号301-01-15-012。

⁴ “黄朝琴致艾沙”（1941年5月10日），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号301-01-15-012。

⁵ “艾沙致朱家骅”（1941年7月2日），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号301-01-15-012。

⁶ “艾沙致朱家骅”附录“阿明致黄总领事函译文”，朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号301-01-15-012。

⁷ “To the High Commissioner, China, Delhi”，朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号301-01-15-012。

⁸ “To Honourable Dr. Chu JubuJnag”（25/7/1942.），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号301-01-15-012。

⁹ “To Dr. Chu JubuJnag from from Guru Bazar, Rawalpindi”（25/7/1942, Bibi Aaiman, wife of Amir Mohd Amin Bed），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号301-01-15-012。

中改称“中国的突厥斯坦（新疆）”（Khotan-Chinese Turkistan (Singkiang)），并重复“他信仰好的中国政府并未动摇，只是因为远离之故而无法表达他的忠诚”（His faith in the Good Chinese Government did not shake but being far away had no opportunity to show his loyalty）¹。

其实，几个月前在接到艾沙信后，朱家骅即致信中国驻印度大使沈士华（1900-?），要求调查事情的原委。9月25日，沈士华回信称，伊敏在去克什米尔途中与黄清兴在白沙瓦一起被捕，“被英方认为日人间谍嫌疑被捕”²。朱家骅的解救工作戛然而止。迟迟等不到结果的艾沙，10月5日再致信朱家骅要求解救，并附上伊敏狱中来信翻译稿：

我奉朱部长之命于5月前离卡布尔赴印，曾奉上长函数封，迄未得复，现正在等候您的复示。印度政府妄信谗言，将余监禁于别沙瓦城（Peshawar），至今已有二月半之久，这确是很痛心的事。一个素以忠厚自持的人，竟无端受着攻讦，如是下场，受此耻辱，实痛不欲生。

因朱部长的劝导，我放弃那安适的生活，最初满以为服务于中央，在工作上得到安慰，且朱部长已接受过要求。为今政府竟不关心，这使我感到很大的烦闷与焦急。如果政府的解释，我相信必能释放，不但于我个人有利，对政府亦同样有利。

亲爱的弟兄，我已无法容忍，我已十分厌世，请即赐复。³

接到来信后，朱家骅告知艾沙：“已迭请总领事设法营救，惟英方认为有通敌嫌疑”⁴。11月3日，朱家骅复沈士华信进而写道：“阿明（伊敏——引者注）等原为新省反盛分子，种族成见甚强，既有通敌之嫌疑在押，暂置不理亦佳”⁵。结果，基于麻木提的前车之鉴，英国政府将伊敏等一直羁押到释疑为止。出狱后的伊敏致信沈士华，“从心底里感谢”所给予的帮助，同时要求来函示下：“是否有来自我们中国政府的命令或指示？”（any order or instruction from our Chinese Government.）时在1943年2月12日⁶。

四、

这里所揭示的伊敏归附国民政府的史实，鲜为人知。20世纪50年代初，伊敏重新走上分裂国家之路后，对自己曾经向国民政府输诚的历史讳莫如深，乃至国内外的研究均一无涉及。与伊敏一起叛离的艾沙生前留下的回忆录，也仅仅轻描淡写地、错误地说在印度见到伊敏并动员其为中国政府服务⁷。作为南疆叛乱头目之一的伊敏，其在政治图谋失败、亡命阿富汗多年后归附处在抗日战争苦境的国民政府是一个饶有兴味的问题。

毫无疑问，国民政府的边疆政策的变化是需要考虑的一个视角。1931-1934年间新疆发生的叛乱，正当日本发动侵略中国之时。对于新疆乱局的性质，国民政府是置于地方军阀与帝国主义

¹ “To The High Commissioner, China, DELHI. Bibi Aaiman (wife of Amir Mohd Amin Beg and Bibi Zainib)” (wife of Abdul Karim Haji). 具体时间不详。朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号 301-01-15-012。沈士华大使中文信函为：“穆罕默德·伊敏·布格拉是中国政府的坚定的支持者，他从来没有对政府存有任何异心，一直准备为中国政府工作”（“沈士华致朱家骅”（1942年9月25日），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号 301-01-15-012）。

² “沈士华致朱家骅”（1942年9月25日），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号 301-01-15-012。

³ “艾沙致朱家骅”（1942年10月5日），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号 301-01-15-012。

⁴ “复沈士华”（1942年11月5日），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号 301-01-15-012。

⁵ “复沈士华”（1942年11月3日），朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号 301-01-15-012。

⁶ “To His Excellency the Chinese High Commissioner in India, Delhi” (12/2/43). 朱家骅档案《新疆人事：穆罕麦德阿明卷》，馆藏号 301-01-15-012。

⁷ Mehmet Ali Tasci, EsirDogu Turkistan Icin: Isa Yusuf Alptekin'in Mucadele Hatiralari (Istanbul: Dogu Turkistan Nesriyat Mesriyat Merkizi, 1985), 423. 转见[日]清水由里子、新免康、鈴木健太郎：“ムハンマド・エミン・ボグラ著《東トルキスタン史》の研究”，NIHUプログラム《イスラーム地域研究》（東京大学拠点，2007年3月），第9頁。

(英国、日本)、苏联三者权力博弈关系中加以认知的，视为分裂国家的叛乱¹。但是，出于“中华民族是一个”的国族认同的需求，对于归附国民政府的叛乱者（如尧乐博斯）加以安抚，肯定其行动中有反对军阀专制压迫的正当性，组织内地新疆人成立“新疆同乡会”。在艾沙的领导下，“新疆同乡会”发行维吾尔文《抗战杂志》，宣传国民政府中华民族团结抗日的主张，主要成员艾沙、尧乐博斯等还奔赴前线慰问抗战将士。在这一情景下，国民政府为了抵制日本展开“回教工作”，应允艾沙提出的组团到中东宣传抗日的要求，伊敏得以接触国民政府的代表团并最后走上了归附国民政府之路。

换一个角度看，就伊敏本人来说，1939年1月艾沙一行访问喀布尔期间，他正在撰写彰显其分裂新疆主张的著作。艾沙一行离开后次年，该书在喀布尔出版²。最近，日本学者清水由里子影印出版了得自伊敏女儿的手稿，该手稿长达800多页，除第3-50页阙失外，与今日所见版本无异。清水由里子在英文解说中认为，该书“是一部系统的民族主义叙事”“历史书”（history book），“在使用该书作为历史数据时，任何人都应注意到其偏差（bias），因为它带有布格拉本人强烈的民族主义色彩”³。“小说家虚构故事，历史学家发现故事”⁴。小说家与历史学家职责不同，文学与历史的范畴相异。这本分裂国家的以历史为题材的书与一般公认的“历史书”的区别绝非“偏差”，远远超出了历史书写所能容忍的范围，与其说伊敏“发现了”湮没无闻的故事，不如说它基于分裂中华民国现代国家的政治欲求而虚构了历史。该书的最后涉及“独立运动”，大概准备归附南京国民政府，伊敏最初不敢写，后经过反复考虑和周边人的催促才续写了这部分内容⁵。确实，从艾沙等离开喀布尔到伊敏走上归附之路，他有三年多时间在权衡投奔国民政府的利弊。朱家骅档案所藏史料显示，在第二次世界大战陷入胶着状态，生活困窘、投靠日本无果后，伊敏放弃了分裂国家的主张，自觉选择了归附国民政府的道路。

《民族社会学研究通讯》第1期-第261期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>。
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编： 100871
电子邮件： marong@pku.edu.cn

¹ 郭维屏：“南疆事件帝国主义侵略新疆之分析”，《西北问题研究会会刊》1（1934）；曾问吾：《中国经营西域史》。

² Muḥammad Amīn Bughra, *Doğu Türkistan Tārīkhi*, (Kabil, 1940) .

³ Shimizu Yuriko, ed., *The Autograph Manuscript of Muḥammad Amīn Bughra's Sharqī Turkistān Tārīkhi in Two Volumes*, TIAS: Dept. of Islamic Area Studies, Center for Evolving Humanities, Graduate School of Humanities and Sociology, University of Tokyo, 2014-2016, xii-xiii.

⁴ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1973) , 6.

⁵ Shimizu Yuriko, *The Autograph Manuscript of Muḥammad Amīn Bughra's Sharqī Turkistān Tārīkhi in Two Volumes*, xxviii.