

【论 文】

重建“中华民族”历史叙述的谱系

——《重塑中华》与中国概念史研究¹

杨念群²

内容提要：“中华民族”作为近代产生的概念，不仅是当今学界持续聚焦热议的话题，同时也是中国在建立现代国家的具体实践中最为倚重的政治观念。围绕最近出版的《重塑中华》一书中提出的若干论题，分别讨论作为“中华民族”观研究背景的神话起源与英雄谱系的争论史，“中华民族”观产生的时代背景及其内涵演变，可以进一步思考，以往概念史研究把注意力过多放在西式思想资源的转译及其影响方面，而相对忽视了传统思想资源在现代概念形成和转换当中所起的重要作用。应避免仅仅从概念到概念封闭式地处理词语变迁史，更加有效地寻求近现代概念与传统资源的衔接继承关系。

关键词：中华民族 概念史 民族主义 建构说 根基论

如果说“中华民族”是当今最为热门的流行词汇之一恐怕没人会予以否认。它不仅大量出现在各类媒体如报纸、杂志、电视、网络等宣传文字之中，而且凭借“中华民族的伟大复兴”这句口号持续升温，成为曝光频度最高的政治语汇，被不断反复宣讲、传播和记忆。对“中华民族”观念源起和演变的持续思考也相继成为学界最令人瞩目的话题之一，相关研究层出不穷，角度视点分歧叠出。甚至吸引了历史学、文学、哲学、人类学、民族学、社会学等诸多领域的学者纷纷加入了跨学科的讨论行列。

在众多出版物中，黄兴涛最近发表的《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》无疑是其中最为引人注目的一部著作，目前坊间到处流行着研讨什么是“中国”的相关作品，一直从考古学蔓延到了观念史论域，有些阐述颇具新意，如个别观点试图冲破古人夷夏之辨旧说的藩篱，证明宋代以后的族群交往模式即已初具民族国家之雏形，为现代“中国”的诞生奠定了政治文化基础，但毕竟论说时段尚限于古代时期，不涉近代之变化情形。³

《重塑中华》则聚焦于近现代中国人的言行怎样跳出传统夷夏观的规范窠臼，最终一步步为“中华民族”观念所形塑和规训的复杂样态。此书不囿于仅仅从“中华民族”观念认同的单一角度展开讨论，而是围绕中国人如何由清朝的臣民身份逐步转变成现代国家身份的践履过程进行了细致的考辩和论析。力求对“中华民族”观所具有的政治、社会与文化的复杂内涵做融会贯通的解读。一方面接续和深化以往“中华民族”建构说的后现代讨论意绪，却又尝试纠正其截然割裂传统与近代的极端激进论点，为“中华民族”观念与古典思想资源的传承关系预留出一定的解释空间。

本文拟分三个部分对此书内容展开分析，分别讨论作为“中华民族”观研究背景的神话起源与英雄谱系的争论史，书中所展示的相关重要议题的论辩思路及其得失，以及由此引发出对概念史未来发展走向的若干思考。

¹ 本文刊载于《近代史研究》2018年第5期。文中的着重号为本《通讯》编者所加。

² 作者为中国人民大学历史学院清史研究所教授。

³ 参见葛兆光：《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，中华书局2011年版。特别是第41-65页中有关宋代的讨论。



一、“建构说”与“根基论”之争议及其意义

“中华民族”这个概念在古代典籍中找不到相同的表述，由此可以推断它完全是近代的发明。学界曾有人撰文论证“中华民族”等观念是近代学人和政治家刻意合谋营造的产物，毫无历史根源可循，这类观点通常被称作“建构说”。¹“建构说”之批评矛头主要指向以下一些观点，这些观点认为中国古史存在着一条数千年接续不断的演变脉络，中间虽经种种变异，“中华民族”观念传承的内在风格并未发生根本改变。此派观点又称作“根基论”，以示和“建构说”之间的对立。

仔细甄别两派论断，似乎各有理据。作为一个概念，“中华民族”如果合体而观，肯定属于现代词语，在古代典籍中确实找不到类似记载，但若把“中华”与“民族”两个词拆分开来，却不难在历史中寻绎出各自的变化痕迹，因“中华”与历史上的“中国”叙述无法割裂，“民族”又与古人把生活在华夏边缘地带的“族类”当“夷狄”对待的看法密不可分。为了兼顾两者，费孝通先生曾提出一个精妙的观点，他说“中华民族”的演变有一个从“自在”走向“自觉”的过程。²所谓“自在”指的是前近代各民族的生存状况，此时的国人以“臣民”或“藩民”身份生活在皇权统治之下，虽有凝聚为一体之意识却不自知，所谓“自觉”乃是指通过近代思想的刻意塑造，人民才渐渐具有了现代国家的认同感。故“自在”与“自觉”是一个相互衔接绵延不断的发展历程，而非呈绝然断裂之二元对立状态。费先生弥合“建构说”和“根基论”的努力很适合作为讨论“中华民族”概念演变史的起点。

“中华民族”观的起源与近代“民族主义”思潮的崛起密不可分，“民族主义”与中国古代的族类意识及其自我认同是两个不同的概念。正如盖尔纳所言，民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单位应该是一致的。在古代社会，“中国”与“民族”的表述恰恰相互分离。早期经典中的“中国”与“华夏”同义，对待华夏圈之外的“夷狄”却势不两立，古经义中的“夷夏之辩”揭示的是华夏文明核心区域与少数民族野蛮边缘区域之间的差异，两者没有合体表述的先例。所以，“民族主义”在中国的发生和发展肯定是个近代产物，因为通过把不同族群整合在一个统一的现代国家之内，并形成集体认同感才是“民族主义”的终极涵义。对这种认同感的捍卫和维护，成为培养民族主义情感的一项政治技术。这一原则一旦遭到违反就会引起民众普遍的愤怒感，反之如果这一原则得到实现又能带来某种心理满足感。民族主义运动的兴起和蔓延往往就是被这种情绪所推动和支配着。我们现今常常挂在嘴边的“爱国”，其实也是“民族主义”情绪的一种反映。³

“中华民族”恰好包涵了“中华”与“民族”两个词语，分别代表着“国家”的政治含义和“民族”的种族含义，把两者集合统称确实发生在近代，至少在表面上，“建构说”似乎比“根基论”更加适宜对此做出解释。

有学者业已注意到，中英文在使用“民族”（nation）时往往出现差异，中文倾向于用“种族”定义，人类学和生物学意义较强，英文更多在“国家”的意义上使用，突出了社会学和政治学涵义。⁴中国古代一直把“华夏”与“夷狄”之间的差异不时理解成“人种”之别，虽然后来又有人主张用文化的力量去消解这种区别，但论辩的着眼点还是落在了人种之上。但是中国人对族类历史演化的理解与西方大有不同，那就是中国基于血缘与人体解剖学关系的认识不是固化

¹ 代表性论文有：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》第28期，1991年12月；《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》第33期，2000年6月；孙隆基：《清季民族主义与黄帝崇拜之发明》《历史研究》2000年第3期等。

² 参见费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族大学出版社1999年版。

³ 厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，中央编译出版社2002年版，第1-2页。

⁴ 徐迅：《民族主义》，中国社会科学出版社1998年版，第38页。



的，与之相关的共同语言、宗教、文化传统（价值观念）和民俗也不是固化的，而是可以相互转换的，这就使得那些想用人类学式的单一“民族”理论解释“中国”与“夷狄”关系的观点很难奏效。

“中华民族”概念中的“民族”比较偏于社会学和政治学方面的理解，“民族”构成被看做是建立国家的基础性要素，现代国家的创建需要构造“民族”概念，用于确定疆土、人口和主权。“民族”和“国家”紧密相关，脱离了“国家”概念，“民族”将无法定义，“民族”成为国际关系框架内国家体系的划分基础。¹在民国初年的政治家眼里，“中华民族”中的“中华”基本等同于“中华民国”，而“民族”则是建立民国的基本要素。它不是以种族界定的，也不是以文化、宗教、语言、风貌、生活方式来界定的，而是以现实政治权力的需要来定义的。²它是在脱离了中国古代政治与社会组织的变革过程中慢慢形成的。

一些民族主义研究者业已指出，“农业社会的社会组织完全不利于民族主义原则，不利于政治和文化单位的结合。”³具体到中国语境，就是家族和宗族作为一种细胞单位，使得人群与这类社会组织结合的紧密程度有碍于对现代国家的认同与忠诚，只有具备了国家意识，人民才能有此国与彼国之想象，才具备卫国爱国之心，才能超越传统生活习惯和思维模式对个体行为施加的各种限制。当年梁启超倡导摆脱宗族家庭的束缚，树立“国民”“公民”之意识，也是从这个角度切入论证的。同时也可以看作是近代民族主义在中国知识精英思想中造成的本土性回应。

民族主义被如此界定，是为了使文化和政体保持一致，努力让文化拥有自己的政治屋顶，在全民抵抗外敌入侵时拥有更多的安全感。生活在“国家”体制下，**各个民族**统一具有共同的“公民”身份，当面对异族侵袭时，这个身份就会起到决定性的凝聚作用，成为压倒本民族自我认同的最终意志选择。一个突出的例子是抗日战争时期，中国**各民族**对外抗敌的态度空前一致，折射出在民族主义号召下，国家意识统合种族与文化认同时迸发出的巨大能量。与此同时，这种战时动员机制的内部也持续存在着巨大的张力，如果按照民族自决权的观点，每个民族理论上都有资格独立构成一个“国家”。换言之，每个民族都有可能给自己的文化建造一个独立的“屋顶”，以便脱离最大国家屋顶的笼罩与控制，当然这种心理期盼大多只能停留在想象阶段，除了外蒙古独立造成即成事实外，其它民族并没有实质性的独立动作，这与民国初年各种政治势力之间相互博弈形成的制约态势有关。

民族自觉从心理想象到具体实践的过程往往不是一回事，按照安德森的说法，“民族归属”（nationality）、“民族属性”（nationness）或者“民族主义”统统属于一些特殊类型的“文化人造物”（cultural artefacts）。⁴

也许的确如此，深究起来，现代“民族”不是一个具体的国家机构如议会、公司或者社团等等实体，**“民族”的存在更多是一种通过动员手段催生而出的身份认同感，这种认同感又是由想象维系着的一种复杂人生经验，或者说是某种特殊的情感需求。**定义一个“民族”完全要根据具体的历史条件、环境和事件，更狭义点说就是决定于某种特定时刻的政治需要。比如抗战期间，当各个民族共同抵抗日本侵略时，凝聚为一体的情感需要就会变得特别强烈，对“民族”凝聚成一个国家的愿望就会远高于对自身种族身份的认同。正因为“民族”不是一个实体，无法确定其具体的固定边界，所以才必须在具体的历史脉络里加以考量和把握。此处所说之历史脉络既包括出于国家权力支配的意识形态设计，也包括知识精英的学理阐释与论辩，同时还包括各个不同族群对“民族”定义做出的多样反应。晚清思想界中“民族”意识觉醒的另一个源头虽然来自“自我”意识的发现，却长期被压抑在寻求国家富强的总体目标之下。中国民族主义运动大多从公共

¹ 同上，第40页。

² 同上，第43页。

³ 厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，第53页。

⁴ 班纳迪克·安德森：《想像的共同体：民族主义的起源与散布》，时报文化出版公司1999年版，第9页。



纪念物、艺术、文学和语言的变化中映射出来，共同的演生主题逐步压抑着处于萌生状态的“个人”与“自我”的要求，使之被迫服从于整体的国家建设和御敌目标。

按照安德森的理论，围绕“国家”形成的有关“民族”论述当然是现代政治舆论催生而成的产物，与西方各种殖民势力的话语塑造有关。可是仔细阅读《想象的共同体》这本名著，我们会发现，他标示出的几个殖民扩张现象如地方语言对抗拉丁语，印刷资本主义传播语言的能力大大增加，新教利用非拉丁语拓展势力瓦解基督教世界之想象共同体的故事并没有在中国重复上演。按照安德森的推断，资本主义、印刷科技与人类语言的多样性这三者的重合，使得一个新形式的想象共同体的建立成为可能，如西方法语、早期英语就成为对抗拉丁语，强化民族主义意识的有利因素，但在中国这些现象统统没有发生，既没有出现蒙语、满语或者藏语对抗汉语的事件，也看不到印刷术传播少数民族语言所煽动起来的民族主义自觉风潮。

安德森对“民族属性”是“文化人造物”的构想对探究“中华民族”的起源无疑颇具启发性，问题在于，这种“文化人造物”到底源起于何时，它仅仅是一种近代的衍生物吗？如果从中国历史出发重审这个问题难免让人感到疑惑重重。最突出的例子是黄帝形象的塑造与传播，近代掀动的研究炎黄的热潮以及相关纪念仪式的蜂起固然可以当作是一种近代社会集体回忆活动（collective remembering），借以用共同的“起源”凝聚强化中华民族认同。¹ 无论革命党还是立宪派都把黄帝作为所有中国人的共同祖先，似乎足以证明“建构论”的正确无比。

可是仔细辨析起来，“建构论”至少有两个重大阙失：一是只承认“近代”知识人对黄帝及其祖先的建构作用，却一笔抹杀了前近代历史上曾频频出现建构“黄帝”形象的言行，从而把“近代”和“古代”两个时期完全对立了起来。二是把“建构”仅仅看作是一种心理过程，所有论证完全被拘限在了观念“想象”的层面，没有考虑到所谓“建构”亦与实际政治乃至社会治理的行动模式相关，并不完全是一种局限在近代时段的历史记忆。有大量证据证明，对黄帝形象的建构完全可以延伸到远古时期，无论是古代或者近代的所谓“建构”活动都不只是一种单纯的心理作用，而是各种权力关系相互斗争的结果，探求“建构”过程背后的政治运作逻辑同样是一个重要课题，这种探究似不可自限于“建构论”者所声称的“近代”时期。

对黄帝形象的塑造就经历了一个漫长的过程。黄帝原是和其它部族首领并列的传奇英雄，其形象远没有后来那般尊显，但黄帝为什么在《史记》中却脱颖而出，被塑造成了一个伟岸无比的文明创造者形象呢？我认为，黄帝被特意挑选出来不是一个单纯的历史记忆或心性塑造的问题，而是与汉武帝“大一统”的帝国治理活动相互呼应。因此，黄帝对文明起源的贡献往往被融合进了一种王朝建立的政治实践之中。正如王明珂所言，黄帝不断被祭拜推崇与战国时期地处黄河与长江流域的华夏区域日趋整合的政治地理态势有关，“黄帝”的特殊军事征伐能力和显赫地位恰恰与之相互对应。《史记》就是在各个土著族群祖先起源的记载之上再增加一个黄帝故事，把它塑造成各族群的共同祖先。

最重要的是，《史记》描述黄帝不只是诠释其“血缘”的正统性，也诠释“华夏”政权扩张与统治的合理性，对“黄帝”祖源的描写记忆与对“华夏”“中国”政治与地理涵义的理解高度契合，说明“黄帝”作为凝聚符号整合了血缘、政权与土地三者关系，而不同诸侯国对黄帝的攀附使得夷夏之间的界线变得可以伸缩进退，这与汉朝对华夏疆域扩展的认识是相当贴合的。² **所以说黄帝形象的塑造和祖源记忆不是一个单纯的概念史问题，而是一种政治行动的实践方案，甚至是一种地方治理模式的曲折表现，凸显出的是“大一统”目标的扩张企图。**

还有一个现象说明，祖源认同与形象攀附不单纯是历史记忆的传承所能解释，黄帝的祖源记忆星散在蜀地和北方鲜卑拓跋氏匈奴之中，至少证明黄帝作为多族群共同族源的建构过程很早

¹ 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》第七十三本第二分册，2002年9月。第584页。

² 同上，第595页。



就已经开始，这种攀附到底是少数族群的真实认同，还是只不过是汉族写手一厢情愿的想象早已不显重要，因为“黄帝”族源建构的过程本身就已经构成了一个“历史事实”。

有一个特殊情况的发生使得我们无法单独从记忆传承的角度加以解释，那就是自宋代以后，满蒙藏等少数族群反而并不刻意认同“黄帝”祖源，攀附的链条一下子中断了。这使得中华民族近代“建构说”似乎有了一个充足的理由。攀附说的突然中断好像证明，满蒙藏等族群疏离了本该一线传承的历史脉络，这又该如何解释呢？

我的猜想是，由于宋朝儒学加快了依靠庶民化宗族向基层渗透的步伐，可是敬宗收族恰恰说明宗族观念在汉人社会中逐渐为底层百姓所接受，祭祀先人可以通过民间祭祖的形式得以实现，而满蒙藏等族群对先人的祭祀并非采用了汉人的组织形式，这就影响到了他们对黄帝等祖源的攀附选择。后来蒋介石提出“中华民族是一个宗族”的说法，也是没有考虑到其它族群的历史沿革和族性特征，强行用汉人的宗族史涵盖其它少数族群的社会演化史，所以无法为其它民族所接受。

至于“中华民族”这个概念到底是“建构”还是本有根基，很难做出一刀切式的定论，“建构论”基本上认定近代“民族”的形成与前近代毫无关联，“根基论”则认为“民族”自古即有，源远流长，现代“民族”不过是脱形于古人的变相形态，此说也不是没有道理，即如“民族”一词在《南齐书·顾欢传》里就已合体论述，意思也是华夷共享。实则近现代“民族”的形成不但杂糅古今要素，还与政治时势之变换趋势密切相关，即如“回族”之起源，按极端的说法一直推迟到上个世纪50年代才被统一识别出来，这显然是把“民族”形成完全看作是政治操控的结果。此种极致的“建构说”过于夸大了政治权力的塑造力量，实则回族的形成经历了漫长的历史过程，据说明末清初，“回回”一词已相当普遍地被回民人群作为自我称谓，其种族意识的形成乃是他们久居汉地社会逐渐土著化的历史产物，“汉人”当了“回民”的“他者”，双方相互浸化程度越深，自我认同的意识越重，汉人听不懂回民的“经堂语”就是这个时候发生的故事。

有一些民间说法如回回源自唐代的回纥传说，却是由汉人发明的，故而回民自我认同实与汉人传统记忆的襄助不无关系，这种你中有我、我中有你的局面，使得“回族”形成的各种历史记忆相互缠绕。到了晚清，面对西方的不断入侵，回族上层知识分子亦调整“舍命不舍教”、“争教不争国”的保守策略，开始逐步融入现代国家的建设之中。所以才有人说，明末清初的回回认同构成了20世纪50年代回族得以蕴育产生的基础，20世纪50年代的回族不可能是凭空建构出来的新造物，而是历史形态“回族”的转型。¹

在《史记》中，华夏夷狄共同攀附为黄帝后代时，“华”仍为“首”，夷狄仍为“足”，这一点在《汉书·地理志》中有所印证：“凡天子者，天下之首，何也上也；蛮夷者，天下之足，何也下也。”虽有上下之分，毕竟有连体到黄帝祖源的可能。据学者观察，清末历史教科书中对“黄帝”形象的塑造基本并未超出《史记》的范围，如夏曾佑编辑的教科书仍然把黄帝看作是“文明之祖”，认为今日中国所有文化都是黄帝发明的，包括天文、井田、文字、衣裳、岁名、律吕、神仙、医经等等。另几种教科书则突出黄帝统一天下和兴农桑修文德的事迹，虽然扩大了“黄帝”文治武功的范围，核心论述其实并未逃逸出《史记》的叙事框架。

在黄帝与多民族关系方面，近代教科书里虽出现了如“华种”“苗族”“黄族”等字眼，却常常与“狄”“狄人”等传统词汇混搭使用，所以是否这时已出现自觉的近代人种意识，从生存竞争的角度铺陈黄帝事迹，还有待验证。² 我认为更多地还是残留着“夷夏之辩”的旧有痕迹。

再看从“反满”角度叙述历史的民初教科书，虽然加进了一些像“清廷专制”这样的近代政治术语，或者从“五族共和”的角度强调民族团结的意义，但在讲述各民族是“兄弟”的历史

¹ 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国史上的族群及国家认同》，三联书店2018年版，第386页。

² 孙江：《连续性断裂：清末民初历史教科书中的黄帝叙述》，载王笛主编：《新社会史》第三辑《时间空间书写》，浙江人民出版社2006年版，第218-221页。



时，仍是一种相互攀附的叙述，仍然没有越出“黄帝”为文化始祖，其它民族必须攀缘其上才能讲清自身历史的古典逻辑。

至于清末流传的中国人种西来说，附会黄帝裔出巴比伦帕米尔高原的说法，表面上是受西方刺激后，屈服于“优胜劣败”“西优东劣”“西胜东败”的现实，有意通过“黄帝”西来的神话攀附西方文明以增加自信心，但“黄帝”源自西方本就是《史记》的叙述策略，只不过近代黄帝西来说把源起地区更向西推至巴比伦而已，其实并无新意。可见民国的黄帝起源故事不过是传统与近代的混溶，还真找不出什么太明显的对立断裂的迹象。¹

以上对中华民族“建构说”与“根基论”争议的简略梳理与回顾意在说明，“中华民族”观念的起源既有与古典思想资源断裂之一面，却不可绝然隔断两者的联系。同时，无论是建构还是延续，都应该置于一种切实有效的历史语境中观察其具体的运思过程，而不可拘泥于探求概念本身的内在演变。只有具备以上意识才能有效理解《重塑中华》这本专著的现实与学术意义。

二、近现代政治语境演变与“中华民族”观的形成

《重塑中华》一开始就自我设定为一项“概念史”研究，“概念史”给人的惯常印象是总把目光投注于探寻不同概念之间的境外来源及其流变，当今最为流行的概念史研究范例，其典型思路都不外乎考察中国近现代词汇的西方和日本渊源，然后对之进行细致的文本释读。或者采纳“跨语际实践”的视角，着重从词语译介的角度辨析概念的“非透明性”，即观察外来概念在本土与发源地之间进行转换时所产生的文化差异。²而《重塑中华》显然有意区别于这些概念史研究意图，如果从对“中华民族”观念的贯通式考察而言，这部著作仍以细腻的概念史文本分析著称，却更加注意概念本身的演变与政治社会文化语境之间的互动状态，其探寻触角总是试图延伸到更广泛的领域。

黄兴涛在本书提要中已把这层意思表达的很明确，他强调，本书不止停留在对“中华民族”概念的脉络梳理上，也不止于对中西思想遇合与古今观念的交汇，而同时重视国家体制、政党政策、关键人物和重大事件的影响和意义分析，并努力呈现了此一观念得以社会化的诸多历史面相。

从本书目录也可大体窥见作者的写作意图，从表面上看，整部著作的叙述遵循着比较传统的线性叙事逻辑，按时间先后梳理“中华民族”观念从形成、传播、认同到普及的历史，似乎主轴仍围绕概念本身的变化展开，实则并非是一种单面的概念罗列，而是更为立体的叙述结构。这种写作策略在作者主编的《新史学》第三卷导论“文化史研究的再出发”一文中有更为清晰的阐述，在这篇导论中，黄兴涛把“概念史”看作是整体“文化史”的一个组成部分，因此必须通过厘清“文化史”的主旨和方法来给“概念史”进行定位，他说：“概念史研究的基础必须建立在对‘文化史’如何以一种‘社会化’的方式生存和运行，而不能自限于按它自身的结构形态去孤立地进行所谓内在的认知和把握。因此，文化史研究要揭示的就不仅是文化与社会政治经济等之间的互动关系形态，它还包括文化内部各门类、各领域之间通过何种社会机制互相影响的过程和内容”。这样的指向很近似于达恩顿（Robert Darnton）所说的“观念的社会史”（Social History of Ideas）的取向。³所以作者才说，这种注重社会化了的观念和观念社会化过程的文化史，很容

¹ 王笛主编：《新社会史》第三辑《时间 空间 书写》，第236-237页。日本学者石川祯浩从黄帝像的角度考证其绘画风格源自明治天皇的“御真影”，并论证了拉库伯里《中国古文明西来说》中汉人西来说的影响，从当时情形看，因为汉人同源自西方优秀征服人种如雅利安、盎格鲁-撒克逊等的论证，对梁启超等晚清学人确实有巨大吸引力，却并没有充分证据证明“汉人西来说”在知识界有多大影响。参见《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》，载石川祯浩：《中国近代历史的表与里》，北京大学出版社2015年版，第26-52页。

² 参见刘禾：《跨语际实践：文学、民族文化与被译介的现代性中国1900-1937》，三联书店2002年版。

³ 黄兴涛主编：《新史学》第三卷《文化史研究的再出发》，中华书局2009年版，第3-4页。



易导出一种“概念史”的研究方法，那么，这种基于“文化史”方法论思考之上的“概念史”研究是如何在这本著作中体现出来的呢？下面我们拟沿着此书的论述脉络逐一展开讨论。

在第一章的大多数篇幅中，黄兴涛把主要笔墨用在澄清清朝皇帝对“中国”认同身份的辨析上，他大量征引中西礼仪之争的材料，借以反驳美国新清史对所谓清廷统治依赖于“满人特性论”的价值预设。新清史多次用民族之间的互相“涵化”作用作为反击单向“汉化论”的利器，同时用清朝皇帝的多元共主身份来解构清朝对明朝正统的延续性，可是某些论据的举证并未抓住要害。¹ 即如“涵化论”固然强调文化渗透与影响的交互性，却没办法否认强势的一方在文化传播之中拥有更强大的主动权和影响力。正是因为清廷谕旨奏折等官方文书早已主要使用汉语书写，乾隆帝才三令五申地通过倡导满语骑射的办法训诫群臣，显示出的正是对满人特性流失的焦虑和危机感。

书中引述了一条史料，说的是一位广西地方官在对缅甸发布的文稿中，以“汉人”的口吻宣示政令，被乾隆申斥为用语不当。从表面上看，乾隆的训诫可以解读成不愿意把清朝展示为以汉人单面文明为主体的统治形象，这样理解似乎正好验证了新清史的论断。可是乾隆在训斥地方官的同时却并未反过来强调要以满人特性取而代之，语气中突出的是“中外一家”的看法，这恰好证明乾隆时期已经开始忌憚以单一种族认同的方式与外国打交道，认可的是各族之间相互融合的一面。如果把满汉作为对立族群，硬性拆分开来分别讨论其认同问题，反而会把问题简单化。如果坚持认为乾隆申斥地方官使用汉人身份颁布政令是在彰显满人特性，肯定会完全疏离乾隆的本意。即以汉语的使用而论，晚清就出现了官语“倒置”的现象，原来所谓“国语骑射”中的“国语”是特指“满语”，可是晚清的“国语”已明确规定以“汉语”为官话，1911年夏，清廷竟通过了《统一国语办法法案》，把汉语定为“国语”，从国家政策的角度把“汉语”的普及合法化，通令全国传习。“官话”主体的变更当然与西方日益进逼所导致的民族主义情绪高涨有一定关系，同时也为近代中华民族观念的形成奠定了思想基础。

此书对新清史认定“清朝”不是“中国”的观点提出了尖锐批评，指出这个观点源自日本早年的“满蒙论”与及英语世界刻意区分“中国本部”和边疆区域的说法。英语“中国本部”（China Proper）主要指明朝汉人统治区域，汉语“中国本部”则转译自日语，均说明新清史的立论依据与近代殖民体系论说有某种政治上的关联。然而学界并未注意到，“中国本部”的提法恰恰与明朝对疆域的理解相互重叠，明代明确把内地十八行省与边疆区域做二元划分的处理，这种二元表述实际上建立在宋朝以来流行的“夷夏之辩”古典论述框架之上。那时的明朝正面临北方蒙古和满人的持续压迫，对北部区域的控制范围相当狭小，在实际治理涵义上把蒙古和东北部分地区划归夷狄之域，把蒙人和满人排除在“中国”范围之外实属无奈之举，乃时势逼迫使然，不是自觉自愿的选择。

和明朝相比，清朝实现了东西南北疆域的整合与统一，再用所谓内地十八行省与蒙满藏的对抗格局区分“清朝”与“中国”地界，并佐之以英语“中国本部”的描述作为证据，就显得太缺少历史常识了，因为清朝正是以四海一家的理念来构造其意识形态的，在这个意义上，“中国”不过是传统“大一统”古典意识形态和治理格局链条上的一环而已。突出“中国”的种族性，那只是宋明儒生面对有限疆域的统治表现出的无奈之举，与清朝的治理策略和天下意识可谓南辕北辙。

此例也可证明，对某个概念的发明和使用似不宜做纯粹语义的解释，而须与具体政治社会语境相结合，才能洞悉其中的深意，否则就会僵化地认为，一种语境已经变换的语义仍只能在其所谓原义之上被反复使用。

¹ 相关研究可以参看钟焯的文章《论清朝君主称谓的排序及其反映的君权意识：兼与“某时性君权”理论商榷》，《民族研究》2017年第4期。



“中华民族”概念分别包含着“中华”与“民族”两个词汇，寻绎其内涵亦须对“民族”一词的现代源流做出清理。据黄兴涛的看法，“民族”一词的产生虽可溯源到《南齐书》，但其真正的现代涵义却是德国传教士郭士立在 19 世纪 30 年代最先引入的，比日本对 nation 的转译要早，指的是“以色列”民族。“民族”一词在中国的出现分别受英法和德国两个文化渊源的影响。英法强调“民族”具有“政治共同体”之一面，德国则强调其具有种族文化和宗教共同体之一面。对中国知识人而言，虽然两者难以切割，却也面临如何取舍的问题。

从晚清戊戌变革直到 20 世纪初年，从日本导入的现代“民族”概念既有英法取向，也有德国内涵，都程度不同地具有以现代“国民”身份作为其平等政治基础的蕴义。

如果单从文化意识的延续角度观察，德国对“民族”的界定似乎更接近中国人对“种族”与“文化”关系的理解，即比较强调种族和文化差异在族群构造中的作用，有一点接近古代“夷夏之辩”的意思。晚清民初因为建立现代国家政体的需要更为迫切，所以在“民族”概念的诠释上显然更倾向于吸纳英法的“政治共同体”内涵，这也成为晚清立宪派和革命党争夺“中华民族”话语界定权的一个重要分野。革命党因为推翻满清统治的需要，必然强调满汉的种族文化差异，比较偏向于德国式的“民族”定义，立宪派则基于维持传统政治共同体秩序的考量，更多强调种族融通会合之一面。梁启超在《新史学》中一再声称，中国人要建立“国家”意识和“国民”身份的认同，就是对英法以“政治共同体”界定“民族”观点的一个回应。

黄兴涛对这个过程有细密的分析，他认为梁启超在吸纳“民族”一词时一度处于摇摆状态，最早经由日本转译自德国的概念比较偏重用文化习俗界定“民族”涵义，后来又受到英美概念的影响，更看重如何塑造主权国民的身份，如《新民说》所言：“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。”这段话就比较偏向于把“民族”当作一个“政治共同体”来加以看待。

梁启超倡导和阐明“民族”观的出发点是合满汉及其它种族一致对外，这显然是受西方压迫刺激做出的反应。在西方人到来之前早已存在的满汉冲突，因面对西方“新夷狄”的入侵被暂时搁置，这是建立现代“国家”意识的前提条件。梁启超对“民族主义”的理解就是联合国内本部属部之诸族以对抗国外诸族，这是一种二元对立的论述框架，只不过这个“二元”不是针对“满汉”而是指称“中西”，他的“大民族观”显然是“国家”意识上升到首位的结果，晚清学人已经普遍意识到，不凝聚不团结就无法对抗西方，就要亡国灭种。在此意识上形成轻地域血统、重政治共同体的思维取向，随即成为立宪派政治主张实施的理论依据。

当然，梁启超“民族观”的演化轨迹相当复杂，一开始他仍拘泥在辨析“种族”分合的老套子里，强调“合种”而不是区分各自的边界，并把它作为抵抗西方切实可行的办法。他说“非合种不能与他种敌”，主张“平满汉之界”。甚至主张整个“黄种”都应该“合种”，以便去同外族竞争，仍把“民族”的形成理解为“种族”竞争的后果，这是当时持立宪主义者的普遍观点，比如杨度对“合种”的看法就与梁启超十分接近，黄兴涛认为杨度讨论“中华民族”时，“对西方现代‘民族’（nation）概念的了解相当成熟，他不仅看到了‘民族’作为历史文化共同体的社会特征，更正视了其以现代平等国民‘主权’拥有者为政治前提的现代政治共同体之特性。”¹

这段评论认为杨度对“民族”的理解已经较为接近对现代“政治共同体”的认识，不过就杨度引文中所言观察，他似乎仍持一种变相的“合种论”，核心论点与梁启超大致相仿，只不过更注重从传统中引伸种族合群之义，强调文化熏染影响“合种”的力量。如他在《金铁主义》一文中引《春秋》之义云“中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国，专以礼教为标准，而无亲疏之别”，又说“一民族与一民族之别，别于地域，中华云者，以华夷别文化之高下也，即以此言，

¹ 黄兴涛：《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》，北京师范大学出版社 2017 年版，第 69 页。



则中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。”虽然杨度声称说“与西人学说拟之，实采合于文化说，而背于血统说。”¹但大体上与梁启超的“合种说”同调，其着力点仍在“合种”而非“建国”，因为在清朝王权尚未崩解的前提下，不能要求他们完全具有把“民族”认同与“国家”认同对等结合的超前意识。尽管梁启超在《新史学》里已明确提出培养国民身份而非臣民身份的重要性，但是此时把现代民族观与国家意识相结合的看法显然还没有发展到足够成熟的程度。只是可以预期的是，“合种说”的提出已萌现出某种国家身份的胚胎意识。

因此，在一段时间里，立宪派倡导的“五族大同”和民族融合论都是在“合种论”的旗号下进行的，与革命党的“排满种族论”形成对峙。

比较有意思的是，除了汉人立宪派之外，晚清较为倾向“合种论”的反而是一些满人特别是留日旗人，在人们的印象里，好像只有汉人言行激进，像镜子一样反衬出满人的保守落后。然而当时却出现了一个奇怪现象，以汉人为主体的革命党拼命高调鼓吹“排满兴汉”，而以满人为主的舆论却大多强调“满汉融合”，他们认为，“民族”概念之所以和“种族”有别不仅表现在文化融合的程度更深，还在于满汉两个族群应同时具有平等的国民政治身份，可见满人的“民族观”比革命党人一味极端强化种族差异的主张更为合理。他们提倡“满汉一体论”，目的有两个，一是要破除汉人中心观，满汉一体昭示着满人的文明程度足以和汉人媲美，故可联合起来共为主体民族，再去融合其它民族；二是只有在满汉一体的条件下才便于推行立宪政治的主张，满人才能操戈于内室，主动疏离专制皇权体系，清末新政时期满人为变革做出的努力已初显成效即是明证，这有益于修正满人一定会阻挠改革的旧说。由此也可证明，梁启超、杨度等汉人思想家提出的民族观念和部分满人现代知识分子的主张基本趋于一致，它们共同构筑了清末立宪思想的基础。

从“合种论”向“建国论”的转换是在辛亥革命以后才逐渐完成的，民国初建，对“中华民族”认识的一个关键转折，就是要跳出“反满”的思想泥沼，向塑造各民族“公民”身份的路径迅速转移。满汉的分合问题，逐渐为在新型政治共同体内如何安置多民族并使之具有国家意识的问题所替代。只有在这个背景下，“五族共和说”中各民族的政治身份才能迅速凸显出来，思想界才有能力逐渐脱离“合种说”支配的阴影。

“五四”以后反抗“帝国主义”侵略话语的频密出现，对“中华民族”概念的形成和推广具有双刃剑作用。也就是在这个时期，第一次世界大战后爆发的民族解放运动亦开始兴起和扩散，寻求中华民族的独立与解放随即成为与建国任务交织在一起的重大议题，并迅速与打倒帝国主义的政治诉求密切联系在了一起。甚至漫溢出了精英思想界，转化为一场场民众参与的广泛社会运动。

随着一战结束后美国总统威尔逊提出“民族自决说”，苏俄也相应发明了“民族解放论”，使得反帝国主义压迫的历史使命与中国国内各少数民族寻求民族自决的呼声纠缠在了一起，对中华民国的统一建国进程构成了巨大威胁。思想界不得不同时面对如何抵御外国入侵和如何处理各民族自决要求这两个并存的棘手课题。

从中央政府而言，他们一方面要把“中国”锻造成一个整体，以反抗帝国主义的压迫，同时又要抑制国内各民族疏离国家的自决意图，把它们合理有序地整合进国家建设的轨道之中，防止“分裂”现象的发生。实际上是在构想一种难度极大的政治平衡策略。

在这种局势下，孙中山也受到“民族自决”与“民族解放”思想的双重影响，强调加入中华民国各民族共同体的“自愿性”，认为这样的“大中华民族”观才是“民族主义之极境”。在国民党一大宣言中他明确提出反对帝国主义压迫，寻求民族自求解放的目标。同时承认中国以内

¹ 杨度：《金铁主义》，刘晴波主编：《杨度集》，湖南人民出版社 2008 年版，第 372 页。



各民族之自决权，许诺在反对帝国主义及军阀之革命胜利后，组织自由统一（各民族自由联合）的中华民国。在这段文字中，各民族“自由”与“国家”统一之间出现了明显的张力。

几乎同时，孙中山在题为《民族主义》的演讲中开始强调“国族”的重要性，认为“民族主义就是国族主义”，批评中国人只崇拜家族主义和宗族主义，应该从宗族扩及国族，这个思路和当年梁启超批评国人的家族主义，倡导培养国家认同意识的想法完全一致。然而，孙中山由宗族推及国族的民族主义启蒙思路却完全是以汉人的历史经验为依托的，因为其它民族并没有类似汉人社会的宗族组织和演变经历，故并不适宜去解释其它民族的现实诉求。

孙中山的演讲语义中还潜藏着宗族社会是文明发展到相对高级阶段产物的意思，因为宗族的庶民化过程恰恰是儒家伦理在中国基层社会得以立足的根本，是否遵从其支配又是衡量一个民族文明优劣程度的重要标尺。至少从宋朝以后基于汉人历史的叙述模式即是如此，所以从“宗族”向“国族”转化的民族主义建国思路确有回归汉人文明同化论的迹象，并没有把其它民族的历史演变特征纳入思考的范围。

黄兴涛发现，“五四”以前，孙中山的民族主义主要只讲对外独立和对内各民族平等，现在则不仅强调国内各民族平等，还要强调其内部的“统一性”了。孙中山提倡的是“团体主义的政治”，是实现国家统一、主权和行动自由的一种统治技术，所有其他价值包括个人、社会和社区的自由，都不再是不可剥夺的权利。¹“三民主义”中的“民族主义”之“民族”涵义，此时已明确指向了具统一性和整体性的“中华民族”，而非别物。²意即强调在帝国主义威逼下，应更加认同中国“公民”的身份，而不是各民族的自我意识，这就与梁启超当年重视民族构成中“文化”所起核心作用的观点有了很大差异。费约翰在讨论这个时期中国民族主义兴起之状况时使用了“唤醒”的说法。在我看来，民族主义并非是一种柔性的唤醒而是强制性的规训，“唤醒”只针对“个人”和“自我”，而规训则是对集体的施压和训练，探讨近代民族主义的诞生必须对此作出区分。

这种对“民族”统一性的反复申明绝非学界自说自话封闭讨论的结果，而是与当时复杂多变的政治情境有关，比如二十世纪 20 年代受苏俄操控发生的外蒙古独立事件就给中国人以很大刺激，导致在诠释“中华民族”内涵时多民族一体化的思潮渐占上风。在此事件发生后不久出现的“国家主义派”更是把“国家”“主权”这些概念提升到最显眼的位置，意在消解和抵制趁势而起的民族自决狂潮。他们考虑民族问题只以“国家”为单位，主张在“一个疆土”，同拥“一个主权”的前提下安排公民的位置。1929 年国民党“三大”宣言在处理蒙藏、新疆问题时更强调其同为中华民族之一部，共同受到帝国主义压迫，故应作为一个整体即成为一个“国族”，去对外力争国际平等地位。甚至公开否定了“民族自决说”的正当性，认为其具有分裂国族的危险。

3

黄兴涛认为，南京国民政府成立以后，因急于树立一个大中华民族的意识形态，已经开始流露出一种不愿再承认国内各民族为独立的现代民族的倾向。

这种“单一民族论”当然不是经过纯粹学术讨论酝酿产生，而是日本侵华危机日益升级的压力迫促而成，仍体现出政治决定学术话语的现实规则起到了关键作用。日本侵华对国内舆论构成的压力到底有多大，很难用计量方法进行确切统计，但当时弥漫在思想圈内的一体化思维日渐具有压倒性地位，当是一个不容怀疑的事实，如果这时哪个民族还要和中央政府讨价还价讲自决、谈独立无异于犯罪，故“单一民族论”就有了近似政治权威的影响力和支配力。抗战期间，蒋介石就强调“对外要保持我们整个民族的独立和统一，不使得有哪一部分受人家的侵略”，也就是说，个别民族的生存必须依附于整个国家的生死存亡才有意义，个体民族的自决基本不存在独立

¹ 费约翰：《唤醒中国：国民革命中的政治文化与阶级》，三联书店 2004 年版，第 28 页。

² 黄兴涛：《重塑中华》，第 148 页。

³ 同上，第 174 页。



论证的价值。这种所谓的战时极端言论之所以成立，确是时势相逼使然，共同的“民族意识”或者“民族精神”变成了超越血缘和种族宗教隔阂的超级概念。

“民族意识”与“国家意识”的进一步叠合还反映在“民族复兴”与“民族解放”两种思考进路的差异上。由少年中国学会提出的“民族文化复兴说”主张从社会生活和文化品质的改造入手，启迪了后来国民党发动中国本位文化建设和“新生活运动”。共产党人则主张把民族复兴与阶级斗争的目标关联起来，讥讽“讲究卫生，按时息作，经常锻炼”这些所谓生活改造模式实在卑无高论，他们将中国的贫穷落后归结为帝国主义和封建残余势力的压迫，只有先打倒它们，才能解决民生问题，挽救中华民族，“民族解放”是“民族生存”的基本条件。九一八事件以后，共产党意识到如果把“民族解放”目标设定为对内部封建势力的清算显然不合时宜，在对外抗日的目标压倒一切的情况下，“民族解放”的观点逐渐屈从让位给了“民族复兴”论。

“民族复兴”口号对“民族文化精神”的高扬和阐述也成为国共两党暂时合作的舆论基础之一，因为此时再讲“阶级斗争”极易导致“民族分裂”，只有主张民族融合才能达成统一共识。

此间还有一个有趣的变化，那就是“民族复兴论”的提出暂时扼制了自“五四”以来盛行的反思“国民性”和激烈批判中国传统文化的舆论势头。理由是对“反传统”思潮的压制，有利于进行全民抗战动员。反之，对中国文化的贬抑批评，则被当作不利于凝聚民族精神的现象遭到冷落和排斥。在国共两党领导人的眼里，正是因为军事上的极端弱势，才更应该强调文化传承的重要和精神动员的力量。抗战时局让人联想到宋朝如何御敌的往事，当年面对北方辽金军事压力的巨大威胁，宋朝士人就是通过倡导儒家道统伦理，强化构筑与契丹金人之间的种族界线，才维系了南宋皇权的统治，故有先例可证，“中华民族”的复兴首先应该是一场文化的复兴。

对“汉奸”概念的使用及其变化也证明“中华民族”观从相对和平时期到战时过渡形态所产生的不同效果。按照《重塑中华》一书的叙述，“汉奸”称号的演变大致可分两个阶段，第一阶段发生在鸦片战争以前，这时候的“汉奸”意指勾结“生苗”“野蛮”“逆夷”等在外作乱的汉人，这种认识主要还是沿袭宋明以来“夷夏之辩”的划分思路。

鸦片战争以后，“汉奸”一词被大量用来指称与英人勾结出卖朝廷利益的汉族人，并逐渐扩大到汉人以外那些出卖国家利益的中国人身上。到了晚清时期，不仅出卖国家利益，那些崇洋媚外、里通外国的中国人，也曾有被官方和民间指斥为“汉奸”者。说明晚清国人有个从传统夷夏观向现代国家身份认同转变的复杂过程。¹

中法战争期间，《申报》发文严厉指斥为法人做间谍的那些人，竟然不知有“中国外国之分”。九一八抗战后，更有关于“汉奸”“华奸”如何表述的争议。有舆论认为，不应沿用旧式的“汉奸”用法，而应在帝国主义压迫的新形势下，改用“华奸”称呼更宜。因为这些与敌方合作的人员已是整个“中华民族”的内奸。“汉奸”改称“华奸”或相互混用，说明对“中华民族”身份认识中的“种族”分离色彩日益淡漠，国家认同意识迅速增强，“汉奸”已不是汉人一个种族的内奸，而是整个中国人的“内奸”。“华”字可以代表中华民国，而且包括中华民国境内的各种少数民族。

《重塑中华》也把历史上著名的“中华民族是一个”的争论置于当时政治意识形态与学术求真意志发生剧烈冲突的语境下重新进行分析。在抗日战争的大背景下，“中华民族”到底是一元还是多元，已经无法在纯粹学理意义上展开讨论，必然受到现实政治目标的强烈支配和干预，在探析双方争论的理据时，必须更多考虑以上因素。顾颉刚和傅斯年在强化“中华民族是一个”的论点时，更多地倾向于现实政治的考量，甚至顾颉刚把民族构成看成是一种团结“情绪”的衍生物，完全不考虑“民族”本身的构造是否具备客观物质基础。这种观点已基本和学术无关，只是一种政治意识的变相表达而已。

¹ 同上，第244页。



吴文藻从人类学田野调查入手，证明中国是由多民族构成的结论，反而具有坚实的学理基础，却与抗日政治目标的主调疏离不合而显得异端另类。傅斯年以政治正确为名打压吴文藻的观点，确实开启了用行政权威干涉学术自由的恶例，却尖锐地昭示出纯粹学理论辩在特殊局势下如何与国家政治目标相协调的大问题。黄兴涛解读此段公案的新意，在于揭示了双方互动过程中发生的微妙调适，吴文藻为了回应傅斯年的指责，提出使“多元文化”冶于一炉，成为“政治一体”的主张，既兼顾各少数民族的文化特点和利益，同时又尽量与国家的整体抗敌目标相一致。这种糅合政治意识和学理真谛的人生选择，对费孝通后来提出“中华民族多元一体论”有直接的启发作用。吴文藻“文化多元，政治一体”的观点自觉摒弃了人类学的“殖民主义”色彩，呼吁建立“以资政为要”的边政学，“实际上表达的是以应用人类学为理论框架，整合政治学观点的边政观，可见他也多少受到傅斯年等批评的影响，带有思想互动后的反思特点。”¹ 政治的外压刺激反而成为提出新观点的动力，这是一个很贴切的评价。

近代中国由于频繁遭受西方侵袭压迫，上个世纪30年代又遭遇日本大规模入侵，相对正常的学理讨论自然难以摆脱政治势力的支配，蒋介石以政治领袖身份宣示“宗族说”，并以之作为凝聚“中华民族”一体之基础的观点，正是政治干预学术的一个鲜活例子。且看蒋氏“宗族论”的提法：“我们集许多家族而成为宗族，更由宗族合成为整个中华民族。”

“宗族说”的核心意思是中国各民族不过是同一血统的大小宗支，“中华民族”是多数宗族融合而成。“宗族说”难以服人的原因，在于它基本上是以汉人家族组织形成的历史作为讨论前提来阐述“民族”的构成形态。经过宋明时期的演变，只有汉人社会经过了从豪门望族向庶民化宗族的转变，最终才形成了基层社会的宗族结构。这与少数民族基层组织的历史沿革有很大差异。用汉人宗族发展的历史去涵盖替代其它民族的社会组织演变形态，这就等于在其它少数民族历史之上强行预设了一套汉人宗族的演化标准，假设任何民族的历史沿革都具有统一的相似性，完全罔顾各民族的自身特点，这是相当自大的一种思维逻辑，也可以视为“汉人中心主义”的另一种表达方式。黄兴涛对此有一个评论，他说：“毕竟在汉语中，‘宗族’一词乃‘家族’的放大，其血缘性基层组织的本质含义难以被超越，以之指称像汉族、蒙古族和藏族这样有深厚历史文化传统，其自身结构又很复杂的民族，甚至是指称今人所谓的‘族群’（ethnic group），实在很不恰当，它太过小化和矮化了人类学、民族学乃至社会学意义上的国内各民族的文化、政治地位与应有形象。”² 显得十分生硬和霸道，这是一个相当中肯的评论。

蒋氏“宗族论”推出后对相关学术问题的讨论起到了扭曲的导向作用，实际上压抑了其它不同声音的出现，也正因此如此，这个贴着领袖标签的理论不可能有什么长久的生命力，很快就被学界淡忘。³

以上对《重塑中华》在“中华民族”概念形成史方面做出的贡献进行了具体评析，下面拟对书中一些观点提出若干商榷，以就教于作者和方家，进而对中国概念史研究的未来发展方向做一些初步讨论。

三、平衡新与旧：概念史研究的未来走向

¹ 同上，第291页。

² 同上，第312页。

³ 冯客曾研判过“中华民族”概念的形成史，在相关著作中专设一节“作为宗族的种族”讨论“宗族”与“种族”的关系。但他比较偏向于从人类学的角度讨论两者之间的关系。参见《近代中国之种族观念》，江苏人民出版社1999年版，第57-89页。



中国“概念史”研究的主要目标，往往集中在梳理某些近代观念与西方或者日本的渊源关系，认为这些新发明的外来语正是因为逐渐摆脱了古代典籍的约束才最终具有影响现实的力量。“中华民族”概念的研究就是一个典型的例子。

“中华民族”概念之所以在近代被当作“建构”的产物，就是因为“中华”和“民族”两个字义在古代典籍中始终是分离的，在近代才合体为一。前近代时期，“中华”已约定俗成地被认定是以汉人文明为主体形成的一个历史概念，那些属于非汉人的“族类”大多都被排斥在外，这些“族类”只有在被汉文明充分辐射熏染的前提下才有资格融入“中华”之列。因此，“中华”与非汉人“族类”之间始终存在着冲突和张力，而近代“中华民族”概念的诞生就是要尽量弥合这种张力，把不同族类凝聚到同一个现代国家框架之内，如此意图在“国族”一词的使用上体现无疑。

“国族”一词拆解开来分别代表“国家”和各类“族群”，合二为一就表示生活在现代民族国家框架之内的各“民族”。黄兴涛对此有一段论述：“从字面上看，‘国族’一词在表达现代 nation 特有的以全体国民为‘族’的族性内涵方面，似乎较‘民族’一词要更为准确，因为其中既包含了‘国家’，又体现了‘族类’。而在传统汉语里，‘民族’与更常用的‘族’‘族类’等词一道，主要用于指称血缘、社会和文化方面的群体，字面上与国家政治、国民或公民整体之类含义并无直接关联。”¹黄兴涛也特别点出“国族”概念的意义，“它在精英思想阶层，对于缓和与调节‘民族’与‘国家’之间观念的张力和矛盾，作用显著。”也发挥过“有助于理解、把握汉族和其他少数民族之间整体性和统一性的积极功能”。²

然而这种主要站在现代“国家”立场上的评价可能多少具有“去族类化”的倾向。容易把“中华民族”观的诞生仅仅置于现实政治权力的运作脉络中予以解释，相对忽略了其与传统概念之间隐含着的传承关系。尽管“国族”称谓把“国家”与“民族”密切关联了起来，更能体现国家统一的意志，却有可能有意无意地压抑了各民族的政治文化诉求，包括如何尊重不同族群信仰宗教的自由和维护传统习惯的愿望，以及他们在国家体系中相对平等地拥有更多的话语权。

从学理而言，对“国族”概念中“国家”和“民族”两个不同要素到底应该如何均衡认识本来就是见仁见智的事情。“中华民族”概念的形成确实是政治形势支配的结果，甚至也无妨看作是中国建立现代国家有意安排的意识形态设计。《重塑中华》在民国初建的政治语境下诠释“中华民族”概念形成的各种多元面相可谓细密周全。也许是受难以阅读到更多民族语言材料的限制，书中很少提及少数民族思想对“中华民族”概念形成的塑造作用。可是在近现代时期，尽管少数民族的自我表达声音一直比较微弱，始终难以和主流声音抗衡争辩，却仍然发挥着舆论塑造的作用。少数民族的言论其实未必都是那么单一激进地想表达强烈的民族自决要求，也许他们只是在承认拥有中国“公民”身份的前提下对本民族文化传统的延续表达一些有限的期许。在强调国家统一的大背景下，这个边缘视角反而具有不可或缺的重要意义，理所当然地应该成为“中华民族”概念形成史的有机组成部分。

黄兴涛发现，在“中华民族”概念史演变中一直存在着两个重要思路，一种是“一元多流说”，另一种是“多元一体论”，前者偏于文化多样性的历史进程，另一种则落脚在对国家一体化的认同方向上。在现实世界中，这两者都会取决于外力压迫下民族情绪的高低起伏，也会受到各民族对自身历史文化起源与身份认同诉求的制约，无论那种因素在起作用，归根结蒂都是一种政治选择的结果，逃逸不出现代国家构造的总体设计目标。

在我看来，这两种思路都或多或少与“建构说”有些关联，尤其是“多元一体论”的作用尤其明显。因为“建构说”强调的是如何把各个民族的文化整合进现代国家的总体建设计划之内，

¹ 《重塑中华》，第 368 页。

² 同上，第 370 页。



突出的是政治选择中主观性的一面，并没有为前现代中国业已存在的传统概念的传承预留出足够的解释空间。黄兴涛并不是没有意识到这一点，如他曾说：“作为一种历史存在，那种具有独特联系的尚处于‘自在’阶段或古代状态的族群共同体之存在，及其向近现代演化的内在可能与趋势，对于‘中华民族’概念及其与之相应之一体认同观念之形成来说，也是最为重要的决定性因素”。¹

黄兴涛的这个论断已经触及到了如何把“中华民族”概念的形成不仅仅看做是近代主观建构的产物，而是与历史上的许多观念有延续和继承关系这个关键问题，虽然我并不完全同意用费先生的“自在”与“自为”说来概括“中华民族”概念的形成史，因为这对概念过于用主客观框架或者被动与主动的态势区分“自在”与“自为”的界线，似乎无意中取消了古代思想资源对“民族”观念构造的主动介入，而只是把“中华民族”的形成看作是一种过于“自然”的选择过程，按照这个说法，与古代人物相比，近代人物似乎才有主观构建“中华民族”概念的能力，这多少带有点“后世之师”的味道。

为了印证自己的判断，黄兴涛曾简单举出儒家的“天下观”和“大同”观念作为例子，然而却并未就此问题展开深入讨论。其实中国古代传统观念对近现代“中华民族”概念形成的影响和作用可以有更多案例予以佐证。比如晚清革命党反清排满的思想资源就基本继承了宋明以来流行的“夷夏之辨”思维模式，这里只举一例，民国初年发行的《建国月刊》上曾发表过一篇题为《清代民族思想之先导者》的文章，作者明确把清末的“排满运动”仍看做是“夷夏之辨”观念的一种延续和再现。他说：“夫清之兴也，乘明末内乱之机，以异族入主中国，明之遗民，抱国亡家破之痛，怀光复故鼎之志，或则文字鼓吹，或为投举义，故排满之思想，光复之运动，前仆后起，再接再厉，终清之世，未尝中辍，卒之得诸吾族者仍为吾族所有，为我国近世史之一大关键焉。究其致此之由，则以我之固有汉族本位思想，实为其主要之原动力也。盖种族之义，无待外铄，曰华，曰夏，曰蛮夷戎狄，即此种思想之表现。”²

又比如“大一统”概念对“中华民族”观念的形成同样有着重要影响。“大一统”完全是古代经书里的一个古典词汇，在有关“中华民族”的讨论中经常被反复引用。如吴文藻在讨论“单一民族”还是“多元民族”组成现代国家时，就直接使用了“大一统”这个词汇，他说：“诚以数个民族自由联合而结成大一统之多民族国家……”³。还有一些讨论则是在变相意义上使用“大一统”概念，吴文藻的论辩对手傅斯年就多次使用诸如“天下一统”“统一”“一统”等词藻，两人观点虽然截然对立，却都凭恃“大一统”的古典观作为争论依据。甚至有的论著直接引述雍正皇帝在《大义觉迷录》中对蒙藏满汉“不做此疆彼界之分”的著名论述。

如果把时间再往前追溯几百年，那么我们会发现清朝立国的意识形态基础离不开“大一统”观的支持，清朝论述统治秩序时根本不会纠缠于“中国”为何物。这几年学界总是围绕到底什么是“中国”反复激辩，如果放在清朝历史演变脉络里实不得其要领。因为“中国”古义与“夷狄”对立，边界延展伸缩长期处于模糊不清的状态，特别是宋明以来常常用“夷夏之辨”等观念划分族群，清朝统治者正是要打破这种思想藩篱，用“大一统”观去涵盖“中国”过度突出种族差异的历史内涵，这样就化解掉了宋明以来汉人对少数民族群的排斥心理，同时因“大一统”本就出自汉人经典，通过对“大一统”观的重新诠释，清朝也借此衔接上了明朝以来的王朝正统脉络，成为其中一个无可置疑的成员。故仅仅论辩“清朝”是不是“中国”是远远不够的，必须辨析清朝统治者在拓展远超前代的广大疆域的同时，为什么还有能力把王朝境内如此复杂多样的族群整合在了一起，并加以相对稳定的控制。

¹ 同上，第 380 页。

² 高良佐：《清代民族思想之先导者》。《建国月刊》第九卷第五期，第 1 页。

³ 《重塑中华》，第 159 页。



清朝获得“正统性”的表现还在于拓宽了儒家在基层的实践深度，比如宗族在明代才初步实现了庶民化过程，但儒家伦理借助宗族力量真正落脚在底层社会却大部分发生在清代时期，儒家在村庄一级全面贯彻基层治理技术，也是在清统治者自上而下的倡导推行中慢慢实现的。由此发源于宋朝的新型政教关系在清代进展到了一个新阶段。清朝对汉人聚居区的基层治理实践，是与边疆民族的政策设计同步进行的。当然，对边疆地区的拓展和统治是清朝有别于前代的特色，而对内地儒家治理实践的深入更是接续正统谱系的重要尝试。两者的关系犹如绘制同一张地图，必须把两幅画面拼贴在一起才算完整，任取其中一面都有残缺不全和以偏概全的嫌疑，这才是清朝“大一统”的真义。

所以与其说清朝的边疆政策是发挥了所谓“满人特性”，还不如说是对本就产生于华夏地区的古典“大一统”观的有效发扬和阐释，其全盘构想只不过是中國历朝正统观谱系的又一个具体延续而已。边疆治理及其相关论说在历朝“正统观”阐述中一直扮演的都是功能实践的角色，与正统观及其推行方略相比较是“核心”意识与实施“手段”的关系。从统治格局的分布来看，也可以说是“中心-边缘”的关系，与“内地-边疆”的政治地理态势相互对应，这是一个不争的事实。我们需要讨论的是，持续发挥着功能作用的边疆治理构想与作为核心意识形态的正统观之间是如何达致平衡的，而不是把两者故意对立起来，另外再讲出一套耸人听闻的非“中国”式的清朝故事。

“中华民族”观念的形成尽管大量汲取了西方思想营养，但如果仔细辨别，无论是革命党还是立宪派，都大量使用了古典思想的资源。黄兴涛指出，“中华民族”最早由梁启超提出，确指狭义的“汉族”，源于黄帝。这就恰恰说明，早期的“中华民族”观并没有脱离“夷夏之辨”把“中国”与其它族类区隔对待的旧思维。“华夷”之间的对立仍是其立论的基础，在《历史上中国民族之观察》一文中已昭示此意。区别在于梁启超虽强调“中华民族”即是“汉族”，是中国主族，炎黄遗胄，同时又说其它各族已融入华夏族，故中华民族本非一族，乃由多民族混合而成，这颇合夷狄与华夏相互进退之古典经义，只是更强调融合而非分野，基点还是落在“多民族”而非“汉族”的身上，故与极端的“夷夏观”区别了开来，亦成为反对革命党“排满主义”的思想利器。

另一个立宪派人士杨度更是直接引《春秋》大义界定“中华民族”，认定应以“文化”而非“血缘”区分“民族”，坚称这才是与西方“民族”概念差异之所在。即西方仍采“血缘论”，中国则重文化影响和交互融合。由此看来，立宪派所持民族论仍沿循《春秋》夷夏之辨的界分本义，只不过突出其融合之一面，革命党则采夷夏之辨中排斥夷狄的另一面，故以“排满”为革命口号。虽然他们都貌似受到西方民族主义的影响，实际上双方分歧基本发生在中国传统思想的诠释框架之内，这是需要认真加以辨别的。我们必须把近世人物采纳的古义和他们的现代表述剥离开来，而不是杂糅在一起混淆不清，或者只专注其中之一面。

比如杨度的表层论述仍持西方进化的尺度，认为满蒙藏回的文明程度除满族外，均处于不同的社会发展阶段，故只宜施行君主立宪制，而在上层范围内则讲文化融合，反对以血缘种族关系作为区分标准，这又与西式的“民族观”大有区别，同时也堵死了“单一民族建国”的道路。且看杨度的以下表述：“其始也，姑以去其（指满、蒙、藏等族人）种族即国家之观念，其继也，乃能去其君主即国家之观念，而后能为完全之国民，庶乎中国全体之人混化为一，尽成为中华民族。”¹这是强调“合”“混”而非“分”，是融多民族而立一大国，而非分各民族而成多个小国，这一思路其实是“大一统”观的翻版，而不是现代国家体制下的“民族观”。当然，其中表现出的现代意识是，任何民族都不是“臣民”而是“国民”，这是针对外敌频繁袭扰的现状制订出的一种建国方略，而非刻板的“现代国家论”。有意思的是，革命党持“夷夏观”谈“反满”，

¹ 刘晴波主编：《杨度集》，第370页。



满人和部分立宪派却反过来持“大一统”观讲融合，两方面都借用的是中国传统资源，只是分别趋于两个极端，这说明晚清思想变革来源的复杂性并不能仅仅从转译西方概念中获得全盘解释。

甚至民国初建后，对内处理少数民族关系也基本上采取的是一种“文化主义”而非“种族主义”的态度，对外展示的是统一的民族国家形象。这是现代中国沿袭传统治理方式的又一个例证，也是常常让国外学者看不懂的地方。否则美国政治学者白鲁恂就不会发出如此感叹：“今日中国就好像是罗马帝国或查理时代的欧洲一直延续到当前。而且它现在正在行使着某种单一民族国家的功能。”¹ 白鲁恂感到困惑的是，这种对内采用“大一统”观治理各民族，对外则采纳国际通行的现代国家形态实施外交礼仪的吊诡现象为什么只有在中国才能出现。

经过如上讨论引起的另一个思考是，目前“概念史”研究似乎把过多的注意力放在西式思想资源的转译及其影响方面，而相对忽视了传统思想资源在现代概念形成和转换当中所起的重要作用。同时，对大量历史概念进行分析也不应成为近现代史界垄断的专利场域，而应该延伸至古代历史研究当中，尽力发掘一些传统词汇的演变规则及其背后隐藏的行为动机及其意义。最近的一个例子是侯旭东对汉代典籍中频繁出现的一个字“宠”的研究。²

一般而言，人们总认为那些板着脸孔的典雅政治词语才有资格进入观察视野，而那些如“宠”“媚”“佞”等介乎描绘个人态度和行动方式的用语，因为属于比较私密的范畴或者仅仅作为形容某个人仪态心理的语汇，常常被认为无关紧要，最终流于边缘而遭到忽略。《宠：信一任型君臣关系与西汉历史的展开》一书即以“宠”字作为观察汉朝君臣关系的切入点，构架出一套理解王朝政治运作程式的新视野。从而把相当私密的君臣互动细节引入了带有公共礼仪性特点的皇家事务过程之中进行探究。

其实，在古代人治关系的框架里，在公开场合冠冕堂皇表现出来的从来只是其中相当有限的侧面景象。君臣之间更多的交集不时发生在私下的各种言辞互动之中，特别是那些所谓“近臣”，与皇帝的关系就更因宠幸而近于“佞”，这是中国特有的微妙政治生态，故宜从这种感觉入手做细致入微的观察，不可尽信于公开场合的历史记录，君臣之间来往的私密行为不仅发生在汉代，到清代仍是史不绝书，雍正对大臣的宠幸就是最有名的例子，雍正和臣子之间在密折和朱批之间往来传递的隐私话几乎放肆到肉麻的地步，朱批中经常出现诸如“朕实含泪观之，卿实可为朕之知己”，甚至还有：“如何叫朕料理起你家务来了，如此撒娇儿使不得”这样过分亲昵的语言。密折联络方式的发明，更是方便了佞幸恩宠的流通和范围，因为密折不走公开程序，而是相当隐秘的讯息传递通道。故这本书开辟出了概念史研究的一个新空间，足可以和黄兴涛的那本研究近代“她”字之演变史的著作相媲美。³

通过对《重塑中华》的讨论，至少可以提醒研究者注意，如何避免仅仅从概念到概念地封闭式处理词语变迁史，而是更多地把不同观念置于网络状的情境之中，仔细辨别其与各种政治社会要素之间的复杂纠葛关系，特别要关注那些流动于日常表层之下的私密词语是如何微妙地进行表达的。同时亦不可把概念史仅仅当做观察近现代变革的专属领域，这样就容易把诸多概念演变限制在过于窄小的时空范围之内，从而无法让人感觉到，许多貌似以近代面目出现的概念往往与传统思想经常发生潜在的关联。如此说来，怎样更加有效地寻求近现代概念与传统资源的衔接继承关系也许是未来概念史研究的题中应有之义。

¹ 转引自姚大力：《追寻“我们”的根源：中国史上的族群及国家认同》，第89页。

² 参见侯旭东：《宠：信一任型君臣关系与西汉历史的展开》，北京师范大学出版社2018年版。

³ 黄兴涛：《“她”字的文化史：女性新代词的发明与认同研究》，福建教育出版社2009年版。

