

# 民族社会学研究通讯

## 青 春 通

### SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 249 期

2018 年 2 月 15 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

西方冲击下中国的话语转变、认同调整与国家重构 马 戎

从“夷”到“客”：晚清时期夷夏之辨转变的关键点 孟红莉

清朝时期中华文化在新疆发展与传承的教育路经探析  
祖力亚提·司马义

清朝时期“中国”作为国家名称从传统到现代的发展 黄兴涛

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

#### 【论 文】

# 西方冲击下中国的话语转变、认同调整与国家重构<sup>1</sup>

马 戎

**摘要：**鸦片战争后，中国传统的“天下”理念和“华夷”秩序已无法持续，在列强“坚船利炮”威逼下，清朝签订了一系列不平等条约，中国人被迫接受西方的观念逻辑、表述话语和行为规则。一整套西方知识体系和话语词汇被陆续译成中文，推动了中国的话语转变和社会转型。在这一过程中，包含大量汉字的日文文献成为中国引进西方知识体系的重要媒介。在第一次中英战争中，列强的政治霸权与文化霸权充分展示在对中国“夷”字应如何解读的争论。对于晚清中国人而言，如何在传统话语基础上理解“种族”、“民族”等外来话语并应用于中国国情的过程，展示了中国人对于群体认同意识的调整以及对如何构建国家的不同设想。

**关键词：**话语互译 种族 民族 国家构建

人类文明史上先后出现多个历史悠久、灿烂多彩的文明体系，斯本格勒把世界区分为七大文化形态（埃及、印度、中国、欧洲、俄罗斯、墨西哥、阿拉伯），汤恩比将由古迄今的人类历史归类为 34 个文明（鲁凡之，1988：26），谈到西方文化扩张时，殷海光认为亚洲有中国、日本、印度、伊斯兰 4 个“完整而独立的”文化（殷海光，1988：491），人们经常论及的文明体系有古巴比伦文明、古埃及文明、希腊罗马文明、基督教文明、阿拉伯文明、玛雅文明、印加文明、印度文明以及东亚大陆上的中华文明等。这些文明体系在不同历史年代发源于具有不同自然地理特色的地域，在语言文字、宗教信仰、社会组织、经济活动和生活习俗等方面各具特色。在与其他文明的竞争与冲突中，有些古代文明消失，成为今天考古学、历史学和语言学的研究对象；另一些文明则幸存下来<sup>2</sup>，但是在内容与形式上做出重大改变与调整，以适应不断演变的世界秩序和文明交流的发展态势，其政权机构与社会组织的性质与形式也不得不重组，甚至变得面目全非。

在近代文艺复兴、宗教改革和启蒙运动的推动下，西欧基督教国家首先启动从世袭封建等级体制向立宪共和民族国家体制的社会转型。安东尼·史密斯归纳的“公民的民族模式”（a civic model of the nation）<sup>3</sup>，实际上是 17-18 世纪西欧以公民权和共和政体为政治认同基础、以传统文化与领土为边界的“国族构建”。以此为目标的民族主义运动推动了新型认同理念与新型国家政体的构建，并以 1648 年的《威斯特伐利亚和约》为标志重建欧洲的国家形态与国际秩序准则。各国进行政治转型的同时推动了经济结构转型和工业化，新型生产关系的建立和生产力的解放导致西欧各国科学技术和制造业得以迅速发展。在这一过程中，欧洲各国的社会结构、思想文化与话语体系出现更新与重构，迈入了工业文明的新时期。

随后，以充满活力的新型社会结构、急剧增长的人口规模<sup>4</sup>和由现代科技发展与工业实力支持的“坚船利炮”为后盾，欧洲国家开始向全世界进行武力扩张，开启了世界史上的殖民主义时代。亚非拉各地的本土政权在其冲击下，依据自身文明体系历史积淀的厚度和经济军事实力的强弱走上各不相同的命运之路：拥有灿烂文明并一度强盛的奥斯曼帝国被肢解，许多本土政体被外

<sup>1</sup> 本文刊载于《社会科学战线》2018 年第 1 期，第 192-207 页。

<sup>2</sup> “支那（中国）为地球上最老之文明国，与巴比伦、加利地诸古国同时比美，而诸国者已成丘墟，只留残碑遗址为学古者考据之资；惟支那衰然独存经数千年”（孙中山，1903：219）。

<sup>3</sup> （1）历史形成的领土，（2）法律和政治共同体，（3）成员在法律和政治上的平等权利，（4）共同的文化和意识形态，这 4 条是确定“公民的民族模式”（a civic model of the nation）的组成部分（Smith，1991：11）。

<sup>4</sup> 马尔萨斯人口论反映的即是当时因科技与医学发展后死亡率迅速下降而带来的人口急剧增长。

来殖民军队征服摧毁，拉丁美洲原有的社会组织和玛雅文明<sup>1</sup>、印加文明体系遭到毁灭性破坏<sup>2</sup>。欧洲人占领的殖民地遍布全球，南北美洲和澳洲完全被殖民者占据，非洲大陆只剩埃塞俄比亚一个独立国家，印度次大陆和东南亚只剩尼泊尔和泰国两个独立国家，世界政治与文化版图发生天翻地覆的巨变。在西方列强殖民扩张的态势下，位于东亚的清朝和日本也不可避免地受到冲击。

## 一、近代中国被迫接受西方的观念逻辑、表述话语和行为规则

中国与欧洲各国地理距离遥远，在不同的地理环境中发展出各具特色的文化传统与政治秩序，形成地中海文明圈和东亚文明圈两种不同的区域性文化-政治体系（湛中和，2010）。历史上中国与欧洲陆路贸易的中转站，是位于“丝绸之路”上的中亚、南亚和中东地区。近代欧洲人凭借先进的航海技术通过海路来到亚洲，中国与欧洲之间直接开展的政治、文化交流首先由这些乘船而来的天主教传教士所推动。1583年，意大利天主教耶稣会传教士利玛窦（Matteo Ricci）等人经澳门进入中国，向中国朝野传播天主教并介绍西方文明，他与徐光启合作翻译欧几里德《几何原本》及《测量法义》、《同文算指》等科学技术文献（肖志钦、肖建安，2003：34），使中国人开始系统接触西方天文、数学、地理、医学知识。从明朝后期直至晚清，外国传教士在介绍西方文明时把一些西方词汇译成汉文，在一定程度上推动了中国的语言翻译工作和中西文化交流<sup>3</sup>。但是西方的政治思想、社会理论、宪政法律等文献被系统地介绍到中国，则要推迟到1840年鸦片战争前后才真正起步。

自鸦片战争始，清朝在对外战争中屡遭败绩、割地赔款。中国人在与西方各国交流中完全丧失话语权，在坚船利炮的轰击下签订了一系列屈辱的不平等条约，在中西对话中被迫接受一整套西方的观念逻辑、表述话语和行为规则，出现“三千余年一大变局”（李鸿章语）。在面临“亡国灭种”的严峻形势下，中国人被迫放弃中华传统的“天下”理念和“华夷”秩序，转而在思想上接触并试图理解这套外来话语，在与列强交涉过程中接受“威斯特伐利亚和约”规定的欧洲外交规则，从而开启了基于不同文化传统的两套思维模式和两套概念话语之间的艰难对话。1861年清政府设立主持外交通商事务的“总理各国事务衙门”，1862年、1864年、1865年和1893年先后成立京师同文馆、广东同文馆、（上海）英华书馆和上海同文馆，系统培养中国的外交与翻译人才。

虽然列强口头上标榜“平等”和“国际公法”，但自鸦片战争后，清朝与列强之间的“外交”活动所遵循的是一系列不平等条约屈辱条款的规定，丝毫不具有“平等”或“对等”的含义。在对华外交中，列强不断干涉中国边疆地区和地方群体内部事务，如1872年沙俄承认新疆喀什的阿古柏分裂政权、1888年英国强迫清朝开放西藏亚东通商口岸等。列强始终试图通过外交压力、武力威胁甚至军事干涉<sup>4</sup>把中国中央政权对边疆部族的统属关系纳入西方话语体系当中<sup>5</sup>，企图改

<sup>1</sup> 1519年西班牙探险家科尔特斯（Hernan Cortez）率领西班牙军队横扫墨西哥，征服正处于文明鼎盛时期的阿兹特克帝国，“铲除一个文化，如同路人随手折下路边一朵向日葵”。<https://baike.so.com/doc/5332410-5567776.html>

<sup>2</sup> “12个主要文明，其中7个文明已不复存在（美索不达米亚文明、埃及文明、克里特文明、古典文明、拜占庭文明、中美洲文明、安第斯文明），5个仍然存在（中国文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明和西方文明”（亨廷顿，1999：29）。

<sup>3</sup> 在刘禾《跨语际实践》一书的附录中，开列了“源自传教士汉语文本的新词及其流传途径”、“现代汉语中的中-日-欧外来词”、“现代汉语中的中-日外来词”等词汇表，可帮助我们了解当时的话语互译情况（刘禾，2002：369-463）。

<sup>4</sup> 英国在试图与西藏地区直接通商无果后，1903年英军悍然入侵西藏并占领拉萨，最终强迫清廷于1906年签订“续订藏英条约”（张植荣，1994：42-44）。

<sup>5</sup> 中华传统中并无西方的“sovereignty”（主权）和“suzerainty”（宗主权）概念及其区别。英国在1913年“西姆拉会议”提出要把西藏划分为“内藏”（青海、康区）和“外藏”（卫藏）两部分，中央政府在“外藏”只有“宗主权”而无“主权”（张植荣，1994：62）。

变这些地区在“国际法”中的法律地位，从而进一步把中国各边疆地区变为列强殖民地或“保护国”。

与此同时，列强在华使节和受到不平等条约保护并由西方机构资助的外国商人、传教士、地理学家和各类“学者”遍访中国边疆地区，修建教堂，组织社团，开办学校，发行报刊，甚至为一些尚无文字的族群创制文字<sup>1</sup>，积极吸收各族青年出国留学以培植代理人<sup>2</sup>，努力渗透进中国边境社会各阶层，干预地方事务，挑动族际矛盾。与此同时，“Tibetan nation”、“Mongol nation”等称谓从西方文献被转译为中文的“西藏民族”、“蒙古民族”。西方势力努力把大清国内部结构塑造成一个“多民族并立格局”，并把“Chinese nation”的涵盖面仅仅局限于汉人群体<sup>3</sup>。以“西藏民族”、“蒙古民族”这些概念为引导，西方话语体系中的“民族”话语、“民族自决”和民族认同理念通过各种途径被直接或通过汉文媒介灌输给中国各地满、汉、蒙、回、藏等族群的精英人士<sup>4</sup>，逐步进入其话语体系，西方政府及“学者们”精心培植各边疆群体的“民族意识”和分裂倾向。正是这些西来“新称谓”的意涵及其“潜在利益”的宣讲，潜移默化地在中国土地上创造出系列新的政治与文化认同模式，并利用各族在外留学生在精英群体中加以传播，制造族群隔阂与仇恨<sup>5</sup>，直接服务于帝国主义分化瓦解中国的侵略野心。

帝国主义势力的上述努力必然影响到清朝各辖区内部族际关系和话语体系的变化。由此发端，受到西方概念（如“民族”、“民族国家”）与话语体系影响的中国各族精英群体不仅开始使用这套话语来理解中国外部的一个全新世界，也不可避免地使用这套话语解读中国近代政治史和历朝历代的族群演变和族际互动史，从而逐步由外入内、由上而下、由今及古，推动了中国社会话语体系的整体转换。“1895年以后的三十年间，中国政治思想经历了西方法国大革命前后二百年的巨变，几乎所有外来观念都被纳入中国近代传统的结构，成为中国普遍接受和改造过的现代思想”（金观涛，刘青峰，2009：240）。

在屈辱被动的对外交涉中，中国人传统的“天下”体系政治秩序和“夷夏之辨”认同理念被转换为外部强行输入的“民族国家”政治体系<sup>6</sup>。中国人此时必须考虑：如何称呼那些跨洋而来的陌生人群，如何称呼大清朝周边的藩属，如何称呼作为一个整体的清朝臣民，如何称呼那些清朝下辖但享有不同管理体制、拥有不同族源、语言、宗教及生活习俗的群体，以及今后如何维护或重新构建中国这个政治实体<sup>7</sup>。这是一个自外而内、由表及里、群体称谓和管理制度不断调整的重建认同体系和国家组织结构的复杂过程。随着这套话语体系的渗透与群体认同意识的调整，晚清和民国时期也成为全体中国人重新理解自己的国家并努力重构国家的重要历史时期。

起初，清朝官员们把对非中原群体的传统旧称“蛮夷”应用于欧洲人，如英国人一度被称为“红毛夷”、“红毛番”。但是在欧洲各国的强势压力下，这些“外夷”开始被视为平等“邦国”

---

1 19世纪末至20世纪30年代，在滇、黔、川边活动的传教士为在少数民族群中传教，先后创制推广了几种少数民族文字：英国循道公会传教士柏格理创制了老苗文，英籍内地会传教士富能仁和缅甸克伦族传教士巴东创制了老傣傣文，美国浸礼会传教士库森、欧·汉逊等创制了景颇文，美国浸信会传教士永文生创制了拉祜文和佤文，英籍澳大利亚传教士张尔昌等创制了黑彝文（陈建明，2010：142）。

2 1939年赴拉萨主持十四世达赖喇嘛坐床仪式的蒙藏委员会主任吴忠信在《西藏纪要》一书中罗列23名留学英国或英属印度的藏族青年名单（吴忠信，1953：92-94）。

3 以日本右翼黑龙会向孙中山建议的“驱除鞑虏，恢复中华”口号为例，这里的“中华”仅指汉人。直至今日，因为受到近代西方文献传统的影响，许多西方学者仍然不觉得Tibetans, Mongolians, Uyghurs等应当包括在Chinese的范围之内。

4 “连‘满族’、‘汉族’这类名词也是很现代的。……待1900年以后保皇与革命之争起，满汉矛盾乃上升为主要矛盾，但‘汉族’这个概念却有待重新发明”（孙隆基，2004：17）。

5 最典型的是留日学生陈天华和邹容。后者在《革命军》中公然号召汉人“诛绝五百万有奇披毛戴角之满洲种”（邹容，2002：7）。反对晚清政府的腐朽卖国无可非议，但是号召“诛绝满洲种”就过分了。这些种族灭绝的言论极大地刺激了满、蒙等族群的精英集团，造成晚清时期中华各族之间深刻的心理隔阂。

6 “中华帝国……在清末强被纳入‘民族国家’这件紧身衣”（孙隆基，2004：21）。

7 清朝推行的是一个“多元型天下”体系，各地区的行政管辖制度采用了因俗而治的多种体制（王柯，2017：101）。

甚至中国人不得不仰视的“泰西”。在中华传统中，过去外邦来朝的使者称为“贡使”，这时则转称为由列强界定的具有“外交特权”的“公使”，各国“公使”被获准常驻京城，中华传统中“外夷使臣”觐见皇帝的跪拜礼也改变为各国要求的鞠躬礼（茅海建，2011：250），过去外邦来朝呈递的“贡表”被改称“国书”，过去与外邦签订的“盟书”改称“条约”。凡此种种话语转换，无不标志着中华传统“天下”体系的彻底崩溃。

与此同时，一些头脑清醒的中国人看到清朝周边其他政权和族群（包括原清朝藩属国）如何逐次沦为列强殖民地，原有社会秩序和文化伦理体系如何被彻底颠覆，列强又如何分化各国内部群体以达到征服奴役各国的目的<sup>1</sup>，开始认识到这些殖民地的命运即是帝国主义列强话语体系的真正内涵和其在各国推行“国际规则”的最佳注脚。为了“保国保种”，中华各族有识之士们只能努力探讨如何在难以抗拒的话语转换中构建起中国人自己的话语解读<sup>2</sup>，以此来重新凝聚全体中国人的国家认同，防止族群仇杀和分裂惨剧出现在中华大地。

## 二、19 世纪西文与中文词汇的互译

鸦片战争前后被列强输入中国的这一套西方话语概念，其在欧洲本土产生和流行的历史并不久远。17 世纪欧洲兴起的启蒙运动推动了哲学、伦理学、政治学、经济学、历史学、文学、教育学和自然科学各学科的创新热潮，而“民主”、“自由”、“共和”、“民族主义”等政治理念则为 18 世纪美国独立战争与法国大革命提供了思想基础。在启蒙运动影响下，欧洲各国原有文字和词汇系统都发生很大变化，新的政治理念、社会运动和科技发展催生出一大批新概念与相应词汇。

举“nation”一词为例。该词源自拉丁文“natio”一词，原有多重涵义。“nation”的“最初的通常说法，……意指一群人，这些人由于有相同的出生地而被归于一类，大于一个家庭，小于一个氏族（a clan）或一个人群（a people）”（Kedourie, 1960: 12-13）<sup>3</sup>。法国“百科全书派”的狄德罗和达兰贝尔对“nation”做出重新界定：“这个词被用来表示一大群人，这些人居住在被某些界限限制的某一国家的范围之内，并服从一个共同的政府”（凯杜里，2002：6）<sup>4</sup>。法国大革命的《人权与公民权宣言》（*Declaration of the Rights of Man and the Citizen*）将其上升到一个主权所有者的新高度，提出“主权的原则是其本质上属于民族”（The principle of sovereignty resides essentially in the nation）。“一直要到 18 世纪，（nation）这个词的现代意义才告浮现”（霍布斯鲍姆，2000：3）。18 世纪欧洲的“民族主义认为人类自然地分成不同的民族，这些不同的民族是而且必须是政治组织的严格单位”（凯杜里，2002：7）。近代欧洲民族主义的核心立场，即是每个民族都有权利建立自己的国家。

如果说在马可·波罗访华的 13 世纪，中国和欧洲的话语体系之间存在的仅仅是不同地域文明之间的差异；那么，19 世纪欧洲列强在中国推行的话语体系和行为规则，则是根植于基督教文明基础上的一个人类社会全新历史发展时期（资本主义）的思想与政治体系。正因为清朝的中华传统文化与列强输入的思想话语体系之间同时存在横向的地域文化差异和纵向的发展时代差异<sup>5</sup>，欧美各国文字所表述的概念被转译为中文经历了一个十分曲折的过程。起初，中国人试

<sup>1</sup> “若夫英人之灭印度也，则驱印度人以杀印度人而已”（杨度，1902：251）。

<sup>2</sup> 以留日学生中满族旗人为主创办的《大同报》大力提倡“满汉人民平等，统合满、汉、蒙、回、藏为一大国民”（黄兴涛，2017：101-102）。

<sup>3</sup> 关于“nation”（民族）一词历史沿革的讨论，参看“‘民族’观念的滥觞”（格林菲尔德，2010：2-7）。

<sup>4</sup> 原文为：“Diderot and D’Alembert in the *Encyclopedie* defining ‘nation’ as ‘collective word used to denote a considerable quantity of those people who inhabit a certain extent of country defined within certain limits, and obeying the same government’”（Kedourie, 1960: 14）。

<sup>5</sup> 我们并不赞成单线的“社会进化论”即所有人类群体或早或迟必然沿着“原始社会-奴隶社会-封建社会-资本主义社会-社会主义社会”的阶段次序去发展，但是必须承认，资本主义的工业化和共和制确实使西欧列强的科

图用中文已有词汇来转译西文词汇，其中不可避免地蕴含着中国传统的世界观和伦理观，与许多西文词汇的原有内涵与语义差距甚大。因此，初期对西方文献进行翻译的中国学者不得不根据自己的理解，勉强地借用中文已有词汇甚至“生造”一些新词出来。如 19 世纪 30 年代翻译的《四洲志》中，第二十八“英吉利国”<sup>1</sup>的政府官员被译为“职官”，部门机构被译为“衙门”，海军被译为“水师”，银行被译为“银号”，支出被译为“岁用”，官员名称则皆为音译加中文解释，如“律布来阿付西尔（管印官）”等等（林则徐，1839-1840：114-117）。又如英文“empire”一词，严复翻译时使用的是音译词“英拜儿”（刘禾，2002：377）。

不难想象，把西方文献中的概念及话语体系在 19 世纪后期译成当时的中文，自然因文化差异和时代跨度而难度极大。曾经留学英国两年的严复在翻译赫胥黎的《进化论与伦理学》时，曾提出翻译中的“信达雅”三难：“求其信已大难矣，顾信矣不达，虽译犹不译也，则达尚焉”，译者必须“将全问神理融会于心，则下笔抒词，自然互备。至原文词理本深，难于共喻，则当前后引衬，以显其意。凡此经营，皆以为达，为达则所以为信也”（严复，1898：10）。这充分说明中华文化与基督教文化的巨大差异以及中国人理解西方文献、选择译文用词的难度。严复在《天演论》“译例言”中感慨道：西方国家“新理踵出，名目纷繁，索之中文，渺不可得，即有牵合，终嫌参差。译者遇此，独有自具衡量，即义定名。……定名之难，虽欲避生吞活剥之消，有不可得者矣。他如物竞、天择、储能、效实诸名，皆由我始。一名之立，旬月踟蹰，我罪我知，是在明哲”（严复，1898：11）。这段话充分表达出作为西文文献翻译的先驱者，严复先生在选旧字造新词方面所遇到的多重困扰。

我们在中文译文里看到许多中国译者的“即义定名”。如英文中的“Peter, the Great”在中文中被译为“彼得大帝”，“Ivan, the Terrible”被译为“伊凡雷帝”。近几年国内一些历史电视连续剧取名为“汉武大帝”、“康熙大帝”，可能是参照“彼得大帝”的称呼而推衍出来，但是这些称呼从未出现在中国历史文献中，寓意未必恰当，反映出受到西文翻译影响的今人用语被转用到中国古人身上可能出现的时空差异。西方人名、地名、国名、职务、爵位在译为中国文字时，必然会经历一个摸索、试用和不断调整的过程。如巴尔扎克一本小说的书名被傅雷译为《邦斯舅舅》，但穆木天的译本则为《從兄蓬斯》。法国社会学家 Emile Durkheim 一度被译为“涂尔干”，另一种译法是“迪尔凯姆”。欧洲世袭贵族的爵位分为五等，中国译者套用周朝五等诸侯的称谓，将欧洲的贵族名称译为“公爵、侯爵、伯爵、子爵、男爵”<sup>2</sup>。举《四洲志》为例，该书译自英国人慕瑞的《世界地理大全》，其中许多国名的译法与今天的译法不同，如“依揖”（埃及）、“巴社”（波斯）和“阿丹”（阿拉伯），而该书第七篇与第二十七篇都为“都鲁机国”，似分述土耳其奥斯曼帝国的欧亚两部分（林则徐，1839-1840）。由于当时中国人对世界历史、地理的知识极为有限，《四洲志》第一次让国人睁眼观看外部世界，它的翻译出版拓展了国人政治地理知识，振聋发聩，同时，该译本也展示出中国学者在翻译西方知识体系时所面临的概念困惑及话语转化的探索足迹。

### 三、日文词汇成为中国引进西方话语体系的重要媒介

在中国翻译并接受欧洲知识体系的过程中，日文译本发挥了特殊的中介作用。

---

学技术与生产力得以快速发展，使西欧国家在与其他社会文明体系相遇时占据绝对优势，并逼迫其他被冲击的社会接受其话语体系和行为规则。

<sup>1</sup> 原文应为“英咭喇國”（参见郑振铎编选《晚清文选》，1937：4），可见各国国名的中文译法在不断修订。

<sup>2</sup> 日本在 1884 年实行华族制度，将旧公卿、大名及明治维新功臣分赐公、侯、伯、子、男五等爵位。究竟欧洲贵族是在中国译文中首先被称为公、侯、伯、子、男，还是日本汉字首先借用中国古代贵族五种头衔来称呼欧洲及日本贵族，然后中国译者引入，尚有待考证。

“日本自维新三十年来，广求知识于寰宇，其所译所著有用之书，不下数千种，……皆开民智强国基之急务也”（梁启超，1899b：80）。在明治维新时期，日本学者把一整套西方话语（包括政治、哲学、法律、经济、社会等人文社科知识体系，数理化、地理、医学等自然科学知识体系）译成日文，有效地推动了日本现代教育与工业化发展。甲午战败后，许多深受刺激的中国精英人士把“救亡图存”的希望寄托于学习日本“维新”和“脱亚入欧”的经验。“最盛之时，在日留学学者达二万人”（孙中山，1913：20），这些留日人士通过日文出版物如饥似渴地吸收西方工业文明的知识体系。由于日文大量核心词汇是汉字<sup>1</sup>，阅读及译成中文十分便利，因此西方国家的知识体系便借助日本汉字被系统地介绍进中国。19世纪末至20世纪初，中国曾掀起一个译书热潮，梁启超指出：“译书真今日之急图哉。天下识时之士，日日论变法，……今不速译书，则所谓变法者，尽成空言”（梁启超，1897a：57）。1905年清朝创办西式小学，使用的历史课本即是日文教材的汉文译本（顾颉刚，1939）。中国人读到的第一本汉文版《共产党宣言》，也是1919年从日译本转译过来<sup>2</sup>。

《上海文学》1998年第8期刊载了王彬彬的文章“隔在中西之间的日本——现代汉语中的日语‘外来语’问题”，认为“我们今天使用的社会和人文科学方面的名词、术语，有70%是从日本输入的”。<sup>1</sup>新加坡《联合早报》2009年2月9日刊载了裴钰的文章“浑身发麻：不讲‘日本汉语’就不能说话？”该文作者认为“日本汉语影响现代中国，有4个主要特点：（1）范围大，程度深：70%多的人文学科和社会生活用词，都是源于日本汉语；（2）进入了人文学科的话语体系；（3）有力地推动了中国的现代化；（4）外来词在中国已渐渐行成‘传统’，……很多人都忘记了自己脱口而出的词汇是外来词”。该文特别指出：“在晚清民初，中国本土的知识分子也大量翻译了西方现代自然科学和人文科学的名词，可是，让人惊讶的是，这些本土的翻译词汇和日本汉语的词汇一PK，相同的翻译词汇，大都是本土词汇完败”<sup>1</sup>。所以，我们看到《四洲志》译本及前后时期由中国学者自主翻译时创造使用的许多词汇，很快被日文译文中的词汇所取代。例如严复曾把sociology译为“群学”，但最终还是被日文汉字“社会学”所取代，其余被日文替代的词汇还有“资生学”（经济学）、“智学”（哲学）等（梁启超，1899：80）。裴钰文章开列以英文字母顺序排列的几百个源自日文的当代常用汉语词汇，几乎涵盖当前中国社会流行的绝大部分常用词汇，读后令人震惊。

至于究竟有多少日本汉字被介绍进中国以及我们今天应如何评价，此处不予讨论，仅想指出日文文献及词汇对中国社会的现代知识体系建构确实发挥了重要影响。1894-1895年甲午战争后，中国应当借助以汉字为主体的日文文献学习西方文明，一度成为当时学者们的普遍共识。1896年梁启超指出：“日本与我同文之国，自昔行用汉文，自和文肇兴，而平假名、片假名等，始与汉文相杂厕，然汉文犹居十六七。日本自维新以后，锐意新学，所翻彼中之书，要者略备，其本国新著之术，亦多可观。今诚能习日文以译日书，用力甚鲜，而获益甚巨”（梁启超，1896a：158-159）。“学日本文者，数日而小成，数月而大成”（梁启超，1899b：81）。1897年梁启超等集股创办的大同译书局，所译的书籍也是“以东文（日文）为主，而辅以西文，以政学为先，而次以艺学，……救燃眉之急难”（梁启超，1897a：58）。1900年顾鸣凤指出中国自强应以日本为师，因为国人学习西文很难，“日本维新而后，凡西政西艺各种有用书籍，均经译为东文”。“中日两国既属同文，华人之学东学，较学西洋语言文字事半功倍”（葛兆光，2011：186）。

<sup>1</sup> 古代日本使用日文汉字，日文大字典中收录了50,000个汉字。晚清和民国时期，日文中仍有大量汉字。1945年日本政府公布了1,845个“规定日文汉字”，其他的改用平假名与片假名。但日常书籍杂志报纸使用的保守估计约有4000-5000个字。<http://wenda.so.com/q/1371127422064644>，<http://wenda.so.com/q/1364966734065242?src=140>

<sup>2</sup> 1919年底，陈望道把《共产党宣言》日文版译成汉文，经陈独秀、李大钊校对，1920年8月由上海社会主义研究社出版。

这一套知识话语体系由日文版本转换为中文的过程，与中国由传统文言文向现代白话文的转换以及“废科举、兴新学”的教育体制转型过程基本同步。这一整套源自欧洲的政治、社会与文化概念所造成的冲击，几乎完全改变了中国人传统的观念思维模式和政治文化话语，使中文的章法句式、标点符号、词汇概念等都发生了历史性转型。西方人在华开办的教会学校、翻译的各类教材、编辑出版的报刊，以及当时风靡一时的大量外国文学作品译本<sup>2</sup>和外国电影<sup>3</sup>，强烈冲击了晚清特别是民国初期中国人的思想观念、知识结构和语言表达方式，不仅重新塑造了中国的思想体系、语言文学和教育体系，也影响了中国人的认同意识和国家观念。

#### 四、因“夷”字不同译法而引发的冲突和战争

在中国传统的“天下”秩序中，“夷夏之辨”一直是区分中原群体和周边有待“教化”群体的重要概念。中国人如何称呼来自遥远欧洲的人群，在近代中外交涉中经历了很大的变化。《明史》列传第二百十四在“外国七”中曾介绍了“意大里亚”（意大利），在提及明朝礼部关于利玛窦的奏文时，将其与“诸番朝贡”惯例进行比较（张廷玉，1972：8459）。1643年钟始声编纂的《辟邪集》则直接把利玛窦等西方传教士称为“夷族”、“夷类”，指责传教士们包藏祸心，妄图“以夷变夏”。<sup>4</sup>

清朝曾一度把对欧洲各国交涉冠之为“夷务”，如道光朝的《筹办夷务始末》、《琦善办理夷务折档》等（中国近代史编写组，1979：16）。1838年，林则徐在《筹议严禁鸦片章程折》中开始称欧洲各国为“外洋”，但1839年在《谕各国夷人呈缴烟土稿》中他仍称之为“夷”（林则徐，2004：79，93），同年在《谕英吉利国王檄》中使用的称呼还是“外夷”“众夷”、“夷人”（林则徐，1839：101）。1839-1840年期间由林则徐主持编纂的《四洲志》中，英国人被称为“蛮”（林则徐，1839-1840：114）。1842年魏源在《海国图志叙》中，虽称欧洲各国为“西夷”，但指出不应以传统的居高临下的态度来对待这些“夷”：“远客之中，有明礼行义，上通天象，下察地理，旁彻物情，贯穿今古者，是瀛寰之奇士，域外之良友，尚可称之曰夷狄乎？”（金观涛、刘青峰，2009：235）并明确提出应“师夷长技以制夷”（郑振铎，1937：17）。可见当时涉及西洋人时，“夷”字曾为国人所通用。尽管1858年后在对英交涉中不再用“夷”字，但直至1895年，邓华在上光绪书中仍称列强为“外夷”。

正是由于文化体系和用词概念之间的巨大差异，在中西文字和概念的对译和理解中曾引发严重的外交冲突甚至直接导致战争。其中一个典型事例就是对中文“夷”字的不同解读。

直至1831年，英国东印度公司的翻译们一直把中文“夷”译为“foreigner”，“夷商”译为“foreigner merchant”。同期，清朝官员把在华的外国商人称为“夷商”，把经营外贸的中国商行（如广州著名的“十三行”）称为“洋商”（英文译为Chinaman）（刘禾，2009：56，46）。

1832年，英国东印度公司商船阿美士德号抵达上海，中国官员在对其批文中按惯例将其称

---

<sup>1</sup> [http://www.zaobao.com/forum/pages/forum\\_jp090209.shtml](http://www.zaobao.com/forum/pages/forum_jp090209.shtml)

<sup>2</sup> 近代第一部文学译作是1840年刊载于《广东报》上的由英国人罗伯特与中国人蒙昧合译的《意拾喻言》（现译《伊索寓言》）（汪帅东，2017：63）。林纾（1852-1924）翻译的《巴黎茶花女遗事》于1899年出版，其后他又与人合作翻译了171部外国小说，在当时的知识界和青年学生中影响极大。苏曼殊、鲁迅、傅雷、叶君健、朱生豪、黎烈文、李丹等都是民国时期的著名翻译家。

<sup>3</sup> 30年代在上海租界公开放映的苏联电影《夏伯阳》、《列宁在十月》等，为中国青年打开了另一扇理解外部世界的知识之窗。

<sup>4</sup> 《破邪集·为翼邪者言》云：“独奈何夷族之讲求瞻礼者，我中国之章绝也，夷书之撰文辑序者，我中国之翰墨也，夷类之设为景教堂者，我中国之画轩华栋也。迂乔入幽，用夷变夏，噫嘻嗟哉！是尚可忍言也？今试执三尺之童，而给之曰：汝何不拜犬豕？童子犹耻不受，而况以堂堂须眉欢读夷祀，亭亭胫骨曲折夷徒！设或身遭其毒，便自焦胃溃肠，又凡百君子所宜严闲焉。如火之燃，如川之沸，如狼魅之暴者也。”

<https://baike.so.com/doc/3793691-3984660.html>

为“该夷船人……”。但是在这次交涉中，英国船长却依据普鲁士籍翻译郭士立（Karl Gutzlaff 或 Charles Gutzlaff, 也译郭实腊）对这一中文词汇做了新的解读，认为中文的“夷”意指“barbarians”（野蛮人），使英国船长感到批文中的“夷”字触犯了英国的体面而大为光火。特别是“英国人至少在 1721 年就开始使用 barbarian 称呼中国人”（刘禾，2009：87），现在居然被“野蛮人”称作“野蛮人”，这自然使种族主义观念极重的英国绅士绝对无法接受。

随后，1834 年 8 月号的英文报纸《中国丛报》（*Chinese Repository*）刊登了两广总督卢坤向广州洋商发布谕令的英译本，该报竟然把“夷目”（外国人头目）译成“barbarian eye”（野蛮人的眼睛），这一译本自然激怒了英国官员。1834 年 9 月 8 日，感到自己被蔑称为“野蛮人的眼睛”的英国驻华商务总监律劳卑（Lord Napier）对清政府宣战。因而，引发“英国第一次对华战争的导火索既不是鸦片也不是贸易平衡”，而是“对其侮辱英国皇室的行为进行报复”（刘禾，2009：65-67）。郭士立透过英文的“barbarian”来解读中文“夷”字的含义，由此挑起中英外交纠纷和第一次中英战争。这种不同语言的翻译方法，被刘禾称为“跨语际的谬释法”（*catachresis*），“一边跨越语言的界限，一边又掩饰其越界的痕迹，从而有效地操纵衍指符号的意义”（刘禾，2009：63）。

由于“夷”的用法成为中英交涉的争议焦点，1858 年签署的《天津条约》第五十一款中文版规定“嗣后各式公文，无论京外，内叙大英国官民，自不得提书夷字”（刘禾，2009：40）。由于“夷”字被正式禁用，原被称为“夷行”的在华外国商行也改称“洋行”，而朝廷文书中原来使用的“夷务”随后也改称为“洋务”。

刘禾指出：“此时汉字‘夷’的所指，并非汉语原有的概念，它以翻译体转喻的方式，指向英文‘barbarian’的概念。……事实上，《天津条约》的法律禁令，确保了这一个衍指符号的独尊地位，迫使汉字‘夷’的所指，只能限于英文‘barbarian’的字义范畴。……‘夷/i/barbarian’这个语义交叉的衍指符号所暗示的，恰恰是大英帝国和大清国对峙的过程中，双方如何争夺对中国主权的象征的和实际的控制”（刘禾，2009：45，44）。在交涉中，中国官吏一再指出“夷”字并无贬义，“孟子尚说：‘舜，东夷之人也；文王，西夷之人也’”（刘禾，2009：59）<sup>1</sup>。但是，对于一个已有几千年历史的中国字（“夷”），究竟应当如何解读，中国人说的不算，唯有英国人说的才算，如果中国人不肯接受，英国人就用它的坚船利炮打得你被迫接受并写入正式的两国条约，明文规定今后中国与西洋人打交道时断不可使用此字。19 世纪中英双方围绕“夷”字的争辩，已成为西方人牢牢掌握中国话语权、甚至对中国词汇具有单方面解释权的一个最生动的象征案例。这一个案所展示的就不仅仅是文化霸权了，也是以武力支持的赤裸裸的政治霸权。

1842 年和 1843 年清政府因战争败绩被迫签订了丧权辱国的《南京条约》和《虎门条约》后，中外交往态势发生大逆转。1858 年签署《天津条约》后，中国官员对欧洲各国的称呼逐渐发生变化。如 1877 年康有为在《理学篇》中把“中国”与“泰西”并列（汤志钧，1981：8）。1881 年上海《申报》刊载一篇题为《泰西风俗近古说》的文章后，“泰西”成为晚清学者称呼西洋诸国的统称，如 1888 年郑观应在《盛世危言》中称列强为“泰西各国”（郑观应，1894：1，22），1896 年梁启超在《变法通议》中称列强为“泰西诸国”（梁启超，1936：5）。1898 年张之洞《劝学篇》称列强为“西国”（张之洞，1898：26）。

## 五、“种族”、“民族”等词汇的引入

“当西方核心社会（它们将自己界定为民族）的影响范围扩大时，属于或寻求进入这个以西

---

<sup>1</sup> 孟子曰：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条；东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有馀里；世之相后也，千有馀岁；得志行乎中国，若合符节。先圣后圣，其揆一也”《孟子·离娄下》（孟子，2000：267）。

方为中心的超社会体系的社会实际上除了成为民族之外别无选择”（格林菲尔德，2010：15）。我们今天讨论中国的国家建构不可能离开“民族”这个概念。在今天中国的话语体系中，“民族”已经成为常用的核心词汇，进入立法和司法体系。但是就该词汇的现代涵义而言，它并非源自中国的传统文化观念，而是直至晚清才从外部引进，其内涵及应用也始终处于争议之中。可以说对这一词汇及其意涵的讨论，贯穿了晚清、民国乃至今天的人民共和国时期，也成为理解近代中国人如何重新确立认同意识及构建现代中国思想脉络的核心。

### 1. 汉文历史文献中的“民族”

据牙含章先生撰写的《中国大百科全书》（民族卷）的“民族”词条：“汉语中‘民族’一词出现的年代较晚。在中国古籍里，经常使用‘族’这个字，也常使用民、人、种、部、类，以及民人、民种、民群、种人、部人、族类等字。但是，‘民’和‘族’组合为一个名词则是后来的事。1903年中国近代资产阶级学者梁启超把瑞士-德国的政治理论家、法学家J·K·布伦奇利的民族概念介绍到中国来以后，民族一词便在中国普遍使用起来，其含义常与种族或国家概念相混淆，这与西欧的民族概念的影响有密切关系”（牙含章，1986：302）。

有些学者认为，“民族”一词在中国古代社会已被使用，举例之一是《南齐书》卷五四“顾欢传”中的“诸华士女，民族弗革，而露首偏踞，滥用夷礼”（萧子显，1972：934）。似乎在南齐时期（公元479-502年），人们已使用“民族”一词。李大龙指出，在该卷“校勘记”中，对“民族弗革”的校勘是：“‘民’南监本及《南史》、《元龟》八百三十作‘氏’”（萧子显，1972：950）。《南齐书》的中华书局版经王仲荦点校，宋云彬编辑整理，参校了明朝南监本、北监本、《南史》、《册府元龟》等历代文献，采用周星诒、张元济、张森楷的三种《南齐书校勘记》，校勘工作十分仔细。“据此‘民族’则可能是‘氏族’传抄之误所致”（李大龙，2017：22）。不论此处的“民族”二字是否“氏族”传抄之误，我们很难以此认定在中国古代即有一个指向清晰、内涵稳定、持续应用的“民族”概念<sup>1</sup>，更难以与今天我们所使用的“民族”（无论是“中华民族”还是56个“民族”）的内涵相联系，它们属于源头不同的知识体系。1915年初版后不断续编修订的《词源》，在“民”字下的45个词汇中始终没有“民族”一词（商务印书馆编辑部，1980：1702-1704），可见这一词汇进入社会公认用语的时间较晚。

### 2. 19世纪汉文文献中的“民族”、“种族”

鸦片战争前后，西方思想体系逐步全面进入中国，受到外来思想及译文话语的影响，晚清以来许多中国学者在思考中国历史、中国社会和中国文化时，不可避免地使用“种族”、“民族”、“宗教”、“政权”、“国民”<sup>2</sup>这些全新的外来概念。“民族”概念不仅被用来理解晚清和民国时期中国内部的群体关系，而且这些词汇也被应用于描述和分析历史上的中国社会。

据学者考证，具有一定现代意涵的中文“民族”一词最早出现于1834年普鲁士人郭士立的《救世主耶稣基督行论之要略传》：“申谕中外诸民族，悔罪伏奉耶稣救世者之教也”（黄兴涛，2017：72）。另一处常被引用的是1837年《东西洋考每月统记传》九月刊“乔舒亚降迦南国”，该文写道：“昔以色列民族如行陆路渡约耳但河也”，编者也是郭士立（黄兴涛，2017：70）。欧洲人把“nation”译为中文的“民族”，这一译法对中国学者无疑具有影响。

西方人首先发明了“种族”（race）概念并将其介绍进中国。“1892年，一篇探讨如何根据肤色来区别人类的文章最终由西方人用中文发表出来”（冯客，1999：52）<sup>3</sup>。严复在1895年发表

<sup>1</sup> “细心研究迄今为止发现的古代中国各‘民族’用例，还是不难察知，其内涵不仅十分不确定，混杂多义，而且很多时候也多是表示‘民之族属’和‘民之族类’的一般分类含义，与‘族类’一词相当”（黄兴涛，2017：70）。

<sup>2</sup> 梁启超特别强调中国传统观念中的“国家”与现代“国民”之不同：“国家者，以国为一家私产之称也。古者国之起源，必自家族。……国民者，以国为人民公产之称也”（梁启超，1897b：56）。

<sup>3</sup> “人分五类说”，刊载于《格致汇编》第7卷第2期（1892年）。

于《直报》的文章中介绍了西方的种族观念及体质特征：“盖天下之大种四：黄白赭黑是已”（严复，1895：39）。当达尔文学说被严复在19世纪后期系统介绍进中国之后，中国传统的群体划分体系中作为最重要标准的“文化被抛弃了，种族成为确定集团成员身份的标准”（冯客，1999：63）。这是中国传统群体意识和政治认同体系的重大历史转折。

1849年王韬（1828-1892）应英国传教士之邀到上海墨海书馆服务，参与翻译《圣经》等书，遍访多国并广泛接触海外读物，1870年在香港创办《循环日报》。1874年王韬在《洋务在用其所长》一文中论及“夫我中国乃天下至大之国也，幅员辽阔，民族繁殷，物产饶富，苟能一旦发奋自雄，其坐致富强，天下当莫与颉颃”（彭英明，1985：11）。这可能是中国人首次把“民族”这一汉文词汇应用于中国，但这里的“民族”一词似仍为“族类”的泛指，而且当时未被中国知识界普遍沿用。

梁启超先生（1873-1929）是晚清民国时期著述颇丰并有重要影响的思想家，他在用词方面的变化可以大致反映这一历史时期中国学术界的概念演变进程。在1896-1901年期间，梁先生使用的群体称谓是“种族”，这无疑受到严复著述的影响。1896年他在“变法通论”中论述“种族之争”，主张“变法必自平满汉之界始”（梁启超，1896：77）。1897年，他在“春秋中国夷狄辨序”中提到“后世之号彝狄，谓其地与其种族”（梁启超，1897a：48）。1899年，他在“论中国与欧洲国体异同”中论及“西戎莱戎陆浑戎羌戎淮夷赤狄白狄长狄等，各各种族，杂处于内地”（梁启超，1899：64），在称呼中国历史上出现的各类群体时，他使用的也是“种族”一词。

### 3. 作为族类的“民族”和作为国族的“民族”

王柯认为，“二十世纪初年中国思想家们关于民族主义的文章，几乎无一例外都诞生于日本”。他认为晚清中国人接受的“民族”概念，是“一个来自日本的误会”（王柯，2015：54，45）。在日本，英文的“nation”最初被译为日文的“国民”，“明治前期还没有形成今天的日本人日常使用的‘民族’的概念”（王柯，2015：54）。1888年，志贺重昂在《日本人》发刊词中提出“大和民族”，而“‘民族’一词之所以能够在日本这样一个民族成分单纯的国家里产生并流行，就是因为它可以强化日本国民中‘一个国家就是一个民族’的思想”（王柯，2015：60-61）。换言之，作为一个新的群体认同意识，“大和民族”论的提出为日本现代“国族”构建提供了理论基础。1896年，中文《时务报》专门登载日文报刊译文的《东方报译》一栏中开始出现“民族”一词，很快就受到中国知识界的关注。这与甲午之后中国各族精英努力通过日本学习强国之路的大潮流有关。

1898年梁启超流亡日本，开始接受日文书刊的影响，该年他写道：“望中国民族从兹得以复见天日，自由独立于世界上”（金观涛，刘青峰，2009：242）。但同时他也用“民族”一词意指中国内部不同群体，如1901年在“中国史叙论”中说：“今欲确指某族某种之分界线，其事盖不易易。况游牧民族，迁徙无常，立于数千年之后，而指前者发现于历史上之民族，一一求今之民族以实之，非愚则诬”，在谈及中国历史上的不同群体时首次使用“民族”一词，同时指出群体演变轨迹极为复杂，分分合合始终存在，不应当用今日之族称简单联系文献中的古代族称。他在同篇文章中提及具有“国族”内涵的“民族”概念：“乾隆之末年，是为亚洲之中国，即中国民族与亚洲各民族交涉繁赜竞争最烈之时代也”。“今日之亚洲，则帝国主义与民族主义相擅之时代也”（梁启超，1901：6，11，19）。“中国民族”与中国内部诸“民族”并用。1902年，梁先生在“论中国学术思想变迁之大势”中明确提出“中华民族”一词<sup>1</sup>（梁启超，1902a：21）<sup>2</sup>。同年在“新史学”中提出“自结其国族以排他国族”（梁启超，1902b：11），“国族”的涵义进一步明确。

<sup>1</sup> “齐海国也，上古时代，我中华民族之有海思想者厥惟齐”。（梁启超，1901：21）。

<sup>2</sup> 沈松桥先生把“nation”、“nationalism”、“nation-state”均译为“国族”、“国族主义”、“国族-国家”（沈松桥，1997：1）。

#### 4. 如何构建中国：全体中国人的国族还是狭隘的汉人民族国家

在外国话语体系的引导下，中国满汉蒙回藏等群体已被称为“民族”。面对这一现实话语环境，梁启超试图提出一个群体认同意识的双层框架，将“国族”与各“民族”加以区分。1903年他在《政治学大家伯伦知理之学说》中提出“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”（梁启超，1903：75-76）。这里的“大民族主义”就是包含全体中国人的“国族”，而“小民族主义”则保留了中国内部各族群已流行的“民族”称谓，他同时指出，在当时的形势下“更应提倡大民族主义”。王柯认为，梁启超的《政治学大家伯伦知理之学说》一文，“基本上是接受了日本学者加藤（弘之）的观点”（王柯，2015：65），也即是主张“国族构建”的观点。

孙中山先生是晚清另一位极具影响的重要人物。在1894年起草的《檀香山兴中会章程》、《檀香山兴中会盟书》中，他同时使用“华夏”、“中华”、“中夏”、“华人”、“中国”等词（孙中山，1894：19），并称中国为“父母邦”（孙中山，1895：22）。因受到种族主义话语的影响，他在1897年的一篇英文文章中，把清朝的满族统治者称为“外国人”（孙中山，1897a：88），同年，他在另一篇文章称“清虜执政于兹三百年矣，以愚弄汉人为治世第一义”（孙中山，1897b：172）。1903年9月，孙中山在《支那保全分割合论》中，同时使用了“汉种”、“汉族”、“汉人”、“汉民”、“汉奸”等概念（孙中山，1903a：219-221），把“汉”群体和“族”联系起来<sup>1</sup>。

1903年12月，孙中山在檀香山的演说中提出“中华民族必将使其四亿人民的力量奋起并永远推翻满清王朝”（孙中山，1903b：227）。与梁启超几乎同时提出“中华民族”概念，但是他所指的“中华”是把满蒙等群体排除在外（驱除鞑虏）的汉人“中华”，而“将汉族重建为民族主体必然威胁到其他非汉族的群体”（杜赞奇，2003：66）。

1903年，《新民丛报》刊登一篇署名雨尘子的文章，提出“十九世纪，实为民族国家发生最盛之时代。其民族不同者，则独立为一国”。他感叹于“中国人不知爱国。……联军入国，大日本顺民、大英顺民之旗满于道，人皆耻之”。究其原因，“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，讴歌而扬颂之者，非吾民之祖先，与历史无关系也。既非同族，则何从而爱之？既无历史之观念，则何从而起感情？是中国所以终亡也夫！”（雨尘子，1960：347，348）反映出当时广大汉人民众对满清腐朽政府的强烈不满，这即是滋生晚清汉人狭隘民族主义的土壤，同时也向我们揭示了“民族构建”中的重要因素及路径：以祖先血缘、群体历史为要素来激发情感，在此基础上构建群体认同。

1903年，邹容在《革命军》自叙中自称“皇汉民族亡国后之二百六十年”，把汉“民族”的称谓与历史上的明朝直接联系起来并把“皇汉民族”的始祖追溯到“黄帝”，同时他把蒙古族（包括满洲人）归类于“中国人种”之外的“西伯利亚人种”，提出要“诛绝五百万有奇披毛戴角之满洲种”（邹容，1903：5，37，42，7）。章太炎在《革命军》序中提出“驱除异族，谓之光复。今中国既灭亡于逆胡，所当谋者，光复也，非革命云尔”。陈天华在1903年出版的《警世钟》中，把“汉种”“汉人”、“汉族”多词混用（陈天华，1903），反映出这一时期虽然人们开始使用“民族”、“种族”等外来概念，但是对这些概念的认识并不统一，存在不同解读，邹容、陈天华和章太炎均曾发表激烈的狭隘汉人民族主义言论。

1905年，孙中山在《民报》发刊词中提出民族主义、民权主义、民生主义（孙中山，1905：288）。1906年他在《中国同盟会革命方略》中把“民族主义”与“国民主义”并列（孙中山，1906：311），显示出“以一国之国民为民族主义运动之基础”即“国族”的观念。辛亥革命后在

<sup>1</sup> 但是，孙中山把汉、满之差异也理解为不同“种族”。如1912年他论及太平天国时，称“但此仅为种族之革命而已（汉族对满族之革命）”（孙中山，1912：327）。

新形势下，孙中山正式放弃“驱除鞑虏，恢复中华”的狭隘汉民族主义的立场，转而接受北方倡议的“五族共和”的建国设想。1912年1月，他在“临时大总统宣言书”中明确提出“合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，则合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人，是曰民族之统一”（孙中山，1912：2），明确提出以“中华民族”作为“民族”单元来建立“民族国家”。1923年，孙先生在《中国国民党宣言》、《中国国民党党纲》中提出：“团结国内各民族，完成一大中华民族”（孙中山，1923a：3）。“民族主义：以本国现有民族构成大中华民族，实现民族的国家”（孙中山，1923b：4-5）。在一年后新版的《三民主义》第一讲中，他说“甚么是民族主义呢？按中国历史上社会诸情形讲，……民族主义就是国族主义”（孙中山，1924：184-185），“大家联合起来，成一个大国族团体”（孙中山，1924：242）。这些论述都显示出他所追求的“民族主义”，已转变为包括全体中国人的“大中华民族”。

## 6. “民族”概念被应用于中国历史研究

既然晚清中国的族群关系已经普遍引入“民族”话语，国内各族已被称为“民族”，当学者们追溯中国历史上的群体关系时，也难免把现实的“民族”话语再投射到历史叙事中。在这一过程中，我们也可以看到日本话语对中国学者的潜移默化的影响。

王桐龄（1878-1953）1907年毕业于日本东京第一高等学校，1912年毕业于东京帝国大学文学系，是我国第一个在国外攻读史学而正式毕业的学人，曾长期在北京高等师范学校讲授中国民族史课程。他在1928年出版的《中国民族史》中提到“据史书上所载之事迹观察，当时东方有一支民族，……史书上称之为东夷”（王桐龄，2010：9）。这是中国出版最早的中国民族史著作之一，而王先生的留日经历对他把“民族”概念应用于中国历史上的古代群体应该有一定影响。

其后出版的几本《中国民族史》都沿袭了这一用法。如吕思勉（1884-1957）在1934年出版的《中国民族史》中介绍汉族的特点，“汉族……所吸收之民族愈众，斯国家之疆域愈恢”（吕思勉，1996：3）。林惠祥（1901-1958）1927年考入了菲律宾大学研究院人类学系，1928年获人类学硕士学位，1931年任厦门大学历史社会学系教授。他在1936年出版的《中国民族史》中介绍：“中国民族史为叙述中国各民族古今沿革之历史，详言之即就各族而讨论其种族起源，名称沿革，支派区别，势力涨落，文化变迁，并及各族相互间接触混合等问题”（林惠祥，1998：2）。此后，“民族”一词便被普遍应用于中国历史上的不同族群，推动了这一核心认同概念在中国社会话语体系中由外入内、由上而下、由今及古的接纳、普及与传播的历史进程。而这一话语体系的概念转换、认同意识的重组过程，也就是中国人思考如何重新构建国家的探索过程。

## 7. 中国其他民族话语体系中“民族”概念的演变

在中国除了通用汉语文的汉、满、回等群体外，维吾尔、蒙古、藏族等有自己的语言文字，“民族”等现代话语在鸦片战争后通过多种渠道也进入这些族群的话语体系，但是进入的具体时间、环境态势和演变轨迹各不相同。

在维吾尔语中，“20世纪初的民族解放运动（ئازادلىق ھەرىكىتى），当年的 مىللىي（民族的）和现在的 مىللىي（民族的）意思就有很大区别。这种差异是由于汉语里的‘少数民族’被简称为‘民族’所造成的。现代汉语里的民族一词在中华民族、少数民族、民族认同等词组里所表达的意思不同，所以在维吾尔语中 مىللەت（民族）和 مىللىي（民族的）的意思分别有了相对应的变化。民族是指单个具体民族，还是指国家民族，在不同的语境下产生不同的意思”（王平，2017：57）。这里，我们可以看到汉文词汇和语义对维文话语演变的影响，以及在汉维文互译中出现的某种路径依赖现象。

在“蒙古地区近当代‘民族’（*ündüsüten*）概念及其社会认同”一文中，常宝系统梳理了蒙文“民族”词汇的演变。他认为：“蒙古文献中，*ündüsüten*（民族）词语的出现明显晚于汉文文献。……在《青史》、《一层楼》、《泣红亭》和《红云泪》等多部长篇小说、诗歌、散文作品中从未出现过 *ündüsüten*（‘民族’）一词。……民俗学家罗卜桑恂丹（1875-？）的一部珍贵的蒙

古族志书著作——《蒙古风俗鉴》中曾提出过几个与‘民族’相关的概念：m᠗ ᠨᠭ᠋ᠣ ᠯ ᠬᠤᠨ（蒙古人）、m᠗ᠨᠭ᠋ᠣᠯ ᠶᠢᠷᠭᠢᠨ（蒙古庶民）、m᠗ ᠨᠭ᠋ᠣ ᠯ ᠭᠠᠵᠠᠷ（蒙地）、m᠗ ᠨᠭ᠋ᠣ ᠯ ᠣᠳᠣᠮ（蒙古血统）、m᠗ ᠨᠭ᠋ᠣ ᠯ ᠣᠭᠰᠠ：‘蒙古族’、m᠗ ᠨᠭ᠋ᠣ ᠯ ᠡᠮᠭ（蒙古爱玛克），但从未提及近代意义上的 m᠗ᠨᠭ᠋ᠣᠯ ᠤᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ（蒙古民族）概念”（常宝，2012：2）。

“1919 年之后，蒙古地方青年学人和精英开始接触和翻译汉语‘民族’概念，并开始使用 ündüsüten（‘民族’）词汇。曾在 1925 年（民国十五年）10 月 25 日至 1926 年 4 月期间出版发行的，由内蒙古人民革命党领导金永昌主持兴办的《内蒙国民旬刊》（蒙古文）中提到了 ündüsüten（‘民族’）一词”（常宝，2012：3）。“在当代蒙古语中，ündüsüten 已成为普遍使用的词语，蒙古人不仅把自己称为 m᠗ᠨᠭ᠋ᠣᠯ ᠤᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ（蒙古民族），也将其他民族如‘汉族’称为 het᠗ᠳ ᠤᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ、‘藏族’称为 tub᠗ᠳ ᠤᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ。在国家层面的认同上，当代蒙古语将‘中国’叫做 domᠳ᠗ᠳ ᠤᠯᠤᠰ，即‘中央之国’（Central State），‘中华民族’称为 domᠳ᠗ᠳᠢᠨ ᠤᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ（中央民族）。可见，在这些国家层面概念的翻译和应用上，当代蒙古语更强调纯属方位与地理的空间概念”（常宝，2012：7）。在当代蒙古语中，中华民族被称为“中央民族”并包括了汉、蒙、藏等群体，成为 56 个民族的总称。

据藏族学者介绍，藏语对不同群体均有传统称谓，1949 年后政府直接指导民族语文翻译工作，藏语新词汇均从汉语翻译而来，直接对译成为常态。现在国内藏文用词有基本规范的翻译，对于相关中文词汇的使用，藏文都采用相应译法，分别为“མི་རིགས་”、“རྒྱ་ནང་མི་རིགས་”、“བོད་རིགས་”。而印度、尼泊尔、不丹和美国媒体等或者借用国内翻译的词汇，或者从英语直接翻译，或者沿用古代藏文词汇，如汉人、华人、中华、华夏、中国等均用“ཁྱེད་ལག་”。由于历史上藏文分布和使用群体结构复杂，这一词汇自身在历代文献中的应用和含义非常复杂，指向人群、文化、区域等简单划分法，很多句式中没有领土、主权、国家民族等政治术语方面的词汇含义冲突。

由于笔者语言能力所限，无法对维、蒙、藏等少数民族语言中的“民族”等词汇使用进行深入分析。但是，“民族”、“中华民族”等现代词汇在各少数民族语言中的出现与演变过程，无疑是非常重要的研究专题，对于了解这些族群的认同意识演变极为重要。希望今后能够有更多学者开展有关专题的系统分析。

## 结束语

回溯鸦片战争前后中国与西方列强的对话与交涉，首先需要指出一点，就是西方殖民者在与其他大陆交往中所采取的是双重标准<sup>1</sup>。在欧洲人眼中，“文明人”与“野蛮人”具有本质性种族差异，这即是欧洲列强不把它们之间的外交准则施用于亚非拉各国的道德和法律基础，更何况即使在帝国主义国家之间，它们在竞争中表现出来的也是尔虞我诈、不择手段追求霸权与利益的“丛林法则”以及所谓的“修昔底斯陷阱”。看不透这一点，就有可能真的把西方话语概念体系当作“天经地义”的普世价值而盲目接受，这就是戈尔巴乔夫的悲剧所在。

鸦片战争是中国近代历史的一个转折点。自从源自西方的政治概念和话语体系进入中国后，中国原有的“天下”体系和“夷夏之辨”群体分野的政治、文化秩序已不复存在。中国人只能在列强主宰的“新天下”秩序和洋人主宰的新语境下学习如何理解这些外来的西方话语（如“民族”）甚至如何界定自己原有话语（如“夷”）的定义，与此同时，在极为屈辱的氛围下努力探索如何在新的国际规则（实质是列强制定并强力推行的“丛林法则”）中“救亡图存”，探讨如何“保国保种”，如何在勉强保存下来的国土上重新构建自己的国家。

<sup>1</sup> “历史上，相同文明的国家或其他实体之间的关系有异于不同文明的国家或实体之间的关系。对待‘像我们’的人的指导原则与对待不同于我们的‘野蛮人’的指导原则是截然不同的。基督教国家彼此打交道的原则不同于它们与土耳其人和其他‘异教徒’打交道的原则”（亨廷顿，1999：134）。

在 21 世纪的国际形势下，我们必须与世界各国进行广泛交流，在国际交流中也必须使用对方听得懂并且接受的概念和话语，关键话语的互译仍然是学术界目前的重要工作。近代进入中国并已转为汉文词汇的这些西方概念和术语，是我们今天不得不使用的交流工具。但也正因为如此，我们在研究中特别需要注意两点。

一是许多外来概念的内涵与中国传统观念存在差异，当它们被运用到中国场景中（特别是近代以前的历史场景中）是十分勉强的。我们不能以这些概念的西方内涵来理解古代的中国，由于今天的中国是从历史的中国延续发展而来，我们同样不能以这些西方概念来简单地解读今天的中国，否则很容易出现“南辕北辙”、“南橘北枳”甚至“削足适履”的谬误。因此，我们在讨论中国古代历史上的群体交往时应尽量避免使用“民族”、“族群”这些现代西方概念。中国历史上的“朝”和“国”有其特定的内涵与特征，不能与世界上其他“帝国”（empire）、“王国”（kingdom）以及今天的“（民族）国家”（nation-state）混为一谈。在汉文书写或翻译的世界史出版物中，埃及、中东、欧洲、印度的一些政权被冠之以“王朝”、“帝国”和“王国”等称谓，这些用词多少借鉴了中国传统称谓或日文译法，我们讨论这些政体在历史上的确切含义时，需要特别注意。有些国内学者称古代中国的一些朝代为“帝国”，这同样需要学者给出自己的明确定义，以便避免与西方的“帝国”（empire）概念简单地混淆在一起。

二是我们需要仔细梳理这些核心概念进入中国的具体路径，分析在不同时期国人对这些概念的不同解读以及其背后的文化内涵，包括中华各族的话语体系是如何接受和使用“民族”等关键词汇。当我们把这些外来概念应用于鸦片战争后近代中国社会的各种具体场景时，必须给出清晰的定义。由于中国人对这些概念的理解也许部分不同于其在西方的初始定义，因此还需要加上必要的定语条件和说明。这一工作十分重要，不仅有助于我们自己去清晰地思考，同时可使西方学者能够通过我们使用这些定义所做的历史叙事来理解中国学者使用这些术语的准确意涵，从而真正理解中国历史和中国社会。概念史研究和知识社会学研究是中外文化思想交流的基础性工作。我们所面对的，是两套完全不同的历史发展路径，是在完全不同的政治、经济、文化环境中生成的两套基本概念与话语体系，唯有在概念史研究的基础上才有可能开展双方的实质性对话，并逐步实现彼此之间的深刻理解。

我们今天需要对近百年来接受的所有那些源自西方并已在国内广泛应用的、政治、文化概念进行系统梳理，在与中国传统文化的比较中认识二者之间的差异，寻找可能的共性，分析差异的由来。唯有如此，我们才能在比较中真正认识西方世界，并因此而更加深刻地理解自己的国家与社会。在国际政治对话与文化交往的过程中，中国人不仅应当深刻地理解包括西方文明在内的世界其他文明，也应当在跨文化交流中更深刻地认识中华各族的政治传统和文化传统，从而实现中国人的政治自觉和文化自觉。如何才能真正做到这一点，将是当前摆在中国学者面前的一个世纪难题。政府目前对人文社会学科“与国际接轨”的某些政策导向<sup>1</sup>和一些“食洋不化”留学生的推波助澜，正在不断加大推进这一工作的难度。同时我们也高兴地看到，年轻一代学者中有越来越多的人开始系统梳理西方思想史，系统阅读中国古典文献，并试图在两者的对比和碰撞中更深刻地理解今天的世界和中国未来的发展前景。

中国社会已经不可避免地逐步融入国际大社会，正像中国经济已经不可避免地逐步融入世界经济体系一样，我们必须引导中国人认识和掌握国际主流社会通用的政治概念和认同理念，尽管这些概念和认同理念不同于中华文明几千年的传统。具体而言，由于“民族国家”及“威斯特伐

---

<sup>1</sup> 如国内一些大学把 SSCI 作为文科评估的“国际标准”，要求文科教师职称评定须有外国大学教授作为“专业权威”参与。这种企图在国内“复制”“国际一流大学”的做法，至少对文科而言存在两个弊病：一是不可能真正实现“国际一流”的奋斗目标，只能使中国学者“永远当学生”；二是不利于发展符合中国国情的人文社会科学体系，把研究成果的“评价权”交到西方学者手里，从而把丰富复杂的中国历史与社会历程硬塞进西方概念与范式的“紧身衣”。没有在基础概念和理论方面基于中国国情的创新探索，“国际一流”只能是空谈。

利亚条约”体系<sup>1</sup>已经成为国际社会普遍认可并实践的通用规则，我们必须以源自西方的现代“民族构建”（nation building）的思路来引导中华民族的全体成员重新建构“中华民族”的政治认同与文化认同，从而防止国家内部出现分裂，并努力凝聚全体国民来参与复杂残酷的国际竞争。与此同时，我们又必须看到其他“民族国家”在政治建构中的多样性以及近年来各国学者对“民族国家”体系的诸多批评，必须看到西方的“民族主义”理念和推进“民族国家”构建中存在的“零和结构”<sup>2</sup>等弊病，看到用这些理念来引导国内群体关系时有可能带来新的冲突。这些方面存在的问题使我们在进行中国“民族构建”的同时，需要思考和吸收中国文明在处理群体关系时蕴含的传统智慧，尽可能减少这一“民族构建”过程中因族群传统思维习惯的差异而在调整国内群体关系时可能带来的负面影响。如果我们在这些方面的努力有所成效，那很可能对世界族群关系的改善与调整贡献中国人的智慧。

当我们不学习西方国家就会“亡国灭种”时，我们别无选择，只能学习西方。当我们掌握了西方国家的游戏规则，并且因为我们继承了中华祖先的智慧而在国际游戏博弈中表现出某种优势时，我们便在这些游戏中掌握了主动权，并真正恢复中国人的文化自信。当然，这是比中国与西方之间的话语沟通更加困难的工作。为了做到这一点，我们必须站在今日的世界及其全部知识体系的高度上来认识所有的人类文明，包括西方文明、伊斯兰文明、印度文明以及我们自身的中华文明，深刻认识到各种文明体系的优势及弱点，同时要掌握跨文明沟通的能力以及引导不同文化群体和谐相处甚至彼此融汇的技巧。而在这方面，创建了延续几千年中华文明的祖先们的智慧应当是无与伦比的。

#### 参考书目：

- 《论语·孟子》，刘宏章、乔清举校注，北京：华夏出版社 2000 年版。
- Kedourie, Elie. 1960, *Nationalism*, New York; Frederick A. Praeger Publisher.
- Smith, Anthony, 1991, *National Identity*, Reno: University of Nevada Press.
- 埃里克·霍布斯鲍姆，2000，《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海人民出版社。
- 爱汉者（郭实猎 Karl Gützlaff，也译作郭士立、郭实腊）等编纂，黄时鉴整理，1933-1938，《东西洋考每月统记传》（*Eastern Western Monthly Magazine*），北京：中华书局 1997 年版。
- 常宝，2012，“蒙古地区近当代‘民族’（*ündüsüten*）概念及其社会认同”，《民族社会学研究通讯》第 125 期（2012 年 12 月 15 日），第 1-8 页。
- 陈建明，2010，“传教士在西南少数民族地区的文字创制活动”，《宗教学研究》2010 年第 4 期，第 142-149 页。
- 陈天华，2002，《猛回头·警世钟》，北京：华夏出版社。
- 杜赞奇，2003，《从民族国家拯救历史》，王宪明等译，北京：社科文献出版社。
- 冯客（Frank Dikötter），1999，《近代中国之种族观念》，杨立华译，南京：江苏人民出版社。
- 葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史叙述》，北京：中华书局。
- 顾颉刚，1939，“‘中国本部’一名亟应废弃”，《益世报》1939 年 1 月 1 日《星期评论》。
- 黄兴涛，2017，《重塑中华——近代中国“中华民族”概念研究》，香港：三联书店（香港）。
- 金观涛、刘青峰，2009，《观念史研究》，北京：法律出版社。

<sup>1</sup> 1648 年欧洲各国签订的这一条约，规定“民族国家”是国际社会中地位平等的政治实体单元，国际社会认可各国的独立、主权与领土完整，各国之间设立常任外交代表机构，互不干涉内政，提出保护战俘和宗教信仰自由原则，对违约国家可以实行集体制裁。在此基础上又签订的一系列具体条约，成为各国公认的国际关系准则。所以威斯特伐利亚和约被称为是近现代国际关系的基石。

<sup>2</sup> “零和结构”指的是不同群体交往中“非此即彼”、“有我无你”的强烈排他性认同意识，不存在彼此渗透融汇的任何可能，以及群体交往中彼此利益的“零和博弈”（zero-sum game），即一方的收益必然意味着另一方的

- 凯杜里, 2002, 《民族主义》, 北京: 中央编译出版社。
- 李大龙, 2017, “从夏人、汉人到中华民族——对中华大地上主体族群凝聚融合轨迹的考察”, 《中国史研究》, 2017年第1期, 第13-22页。
- 梁启超, 1896, “变法通议·论译书”, 《饮冰室合集》第1册, 文集之一, 北京: 中华书局1989年版, 第64-76页。
- 梁启超, 1897a, “春秋中国夷狄辨序”, 《饮冰室合集》第1册, 文集之二, 北京: 中华书局1989年版, 第48-49页。
- 梁启超, 1897b, “大同译书局叙例”, 《饮冰室合集》第1册, 文集之二, 北京: 中华书局1989年版, 第57-58页。
- 梁启超, 1899a, “论中国与欧洲国体异同”, 《饮冰室合集》第1册, 文集之四, 北京: 中华书局1989年版, 第61-67页。
- 梁启超, 1899b, “论学日本文之益”, 《饮冰室合集》第1册, 文集之四, 北京: 中华书局1989年版, 第80-82页。
- 梁启超, 1902a, “论中国学术思想变迁之大势”, 《饮冰室合集》第1册, 文集之七, 北京: 中华书局1989年版, 第1-104页。
- 梁启超, 1902b, “新史学”, 《饮冰室合集》第1册, 文集之九, 北京: 中华书局1989年版, 第1-31页。
- 梁启超, 1903, “政治学大家伯伦知理之学说”, 《饮冰室合集》第2册, 文集之十三, 北京: 中华书局1989年版, 第67-89页。
- 梁启超, 1936, 《变法通议》, 北京: 华夏出版社2001年版。
- 林惠祥, 1993, 《中国民族史》(上册), 北京: 商务印书馆(商务印书馆1939年版影印本)。
- 林则徐, 1839, 《谕英吉利国王檄》, 杨国桢选注《林则徐选集》, 北京: 人民文学出版社2004年版。
- 林则徐, 1839-1840, 《四洲志》, 北京: 华夏出版社2002年版。
- 林则徐, 2004, 《林则徐选集》, 杨国桢选注, 北京: 人民文学出版社。
- 刘禾, 2002, 《跨语际实践——文学, 民族文化与被译介的现代性》, 宋伟杰等译, 北京: 三联书店。
- 刘禾, 2009, 《帝国的话语政治——从近代中西冲突看现代世界秩序的形成》, 杨立华等译, 北京: 三联书店。
- 鲁凡之, 1988, 《中国发展与文化结构》, 香港: 集贤社。
- 里亚·格林菲尔德, 2010, 《民族主义: 走向现代的五条道路》, 王春华等译, 上海: 三联书店。
- 吕思勉, 1996, 《中国民族史》, 北京: 东方出版社(世界书局1934年版影印本)。
- 茅海建, 2011, 《近代的尺度: 两次鸦片战争军事与外交》(增订本), 北京: 三联书店。
- 彭英明, 1985, “关于我国民族概念历史的初步考察——兼谈对斯大林民族定义的辩证理解”, 《民族研究》1985年第2期, 第5-11页。
- 商务印书馆编辑部, 1980, 《辞海》, 北京: 商务印书馆1980年版。
- 塞缪尔·亨廷顿, 1999, 《文明的冲突与世界秩序的重建》, 周琪等译, 北京: 新华出版社。
- 沈松桥, 1997, “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(1997年12月), 第1-77页。
- 孙隆基, 2004, 《历史学家的经线》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 孙中山, 1894, 《檀香山兴中会章程》、《檀香山兴中会盟书》, 《孙中山全集》第一卷, 北京: 中

---

损失, 博弈各方的收益和损失相加总和永远为“零”, 双方不存在合作的任何可能性。

- 华书局 2011 年第三版，第 19-20 页。
- 孙中山，1895，《香港兴中会章程》，《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 21-24 页。
- 孙中山，1897a，《中国的现在和未来》，《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 87-106 页。
- 孙中山，1897b，《与宫崎寅藏平山周的谈话》，《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 172-174 页。
- 孙中山，1903a，《支那保全分割合论》，《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 218-224 页。
- 孙中山，1903b，《在檀香山正埠的演说》，《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 227 页。
- 孙中山，1912，《在南京同盟会会员饯别会的演讲》，《孙中山全集》第二卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 318-329 页。
- 孙中山，1913，“在日本日华学生团欢迎会的演讲”，《孙中山全集》第三卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 20-21 页。
- 孙中山，1923a，“中国国民党宣言”，《孙中山全集》第七卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 1-4 页。
- 孙中山，1923b，《中国国民党党纲》，《孙中山全集》第七卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 4-5 页。
- 孙中山，1924，《三民主义》，《孙中山全集》第九卷，北京：中华书局 2011 年第三版，第 183-427 页。
- 汤志钧编，1981，《康有为政论集》（上），北京：中华书局。
- 汪帅东，2017，“滋萌与骤兴：中国近代翻译文学流变考论”，《哈尔滨工业大学学报》2017 年 7 月刊，第 62-67 页。
- 王彬彬，1998，“隔在中西之间的日本——现代汉语中的日语‘外来语’问题”，《上海文学》1998 年第 8 期。
- 王柯，2014，《中国，从天下到民族国家》，台北：政大出版社。
- 王柯，2015，《民族主义与近代中日关系》，香港：香港中文大学出版社。
- 王平，2017，“反思与检讨：‘中华民族共同体’研究规范化的若干基本问题”，《思想战线》2017 年第 3 期，第 56-62 页。
- 王韜，1882，《韜园文录外编》，北京：中华书局 1959 年版。
- 王桐龄，1934，《中国民族史》，长春：吉林出版集团 2010 年版。
- 吴忠信，1953，《西藏纪要》，台北：中央文物出版社。
- 肖志钦、肖建安，2003，“利玛窦及其对中国翻译史的贡献”，《娄底师专学报》2003 年第 4 期，第 33-35 页。
- 萧子顯，1972，《南齐书》，北京：中华书局 1972 年版。
- 牙含章，1986，“民族”，《中国大百科全书》（民族卷），北京：中国大百科全书出版社，第 302-304 页。
- 严复，1896，《天演论》，北京：华夏出版社 2002 年版。
- 杨度，1902，“‘游学译编’叙”，张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，北京：三联书店 1960 版，第 247-261 页。
- 殷海光，1988，《中国文化的展望》，台北：桂冠图书股份有限公司。
- 雨尘子，1903，“近世欧人之三大主义”，张枏、王忍之编，《辛亥革命前十年间时论选集》第一

卷上册，北京：三联书店 1960 年版。

湛中和，2010，“地中海文化圈与西方文明独特性的根源”，《湖南师范大学社会科学学报》2010 年第 4 期，第 128-131 页。

张廷玉主编，1972。《明史》，北京：中华书局 1972 年版。

张之洞，1898，《劝学篇》，北京：华夏出版社 2002 年版。

张植荣，1994，《国际关系与西藏问题》，北京：旅游教育出版社。

郑观应，1894，《盛世危言》，北京：华夏出版社 2002 年版。

郑振铎编选，1937，《晚清文选》，北京：中国社会科学出版社 2002 版。

中国近代史编写组，1979，《中国近代史》，北京：中华书局。

邹容，1903，《革命军》，北京：华夏出版社 2002 年版。

## 【论 文】

### 从“夷”到“客”：晚清时期夷夏之辨转变的关键点<sup>1</sup>

孟红莉<sup>2</sup>

**内容提要** 本文详细分析了从 1833 年至 1873 年期间中国传统夷夏之辨观念的转变过程，指出在这个转变过程中有一个至关重要的关键点，就是对西方国家的看法从“夷”逐渐变成了“客”，这是一种在外界武力压迫下不得不做出的艰难而痛苦的改变，是一种带有了国际面向的具有了“平等”观念的改变。这种改变使得“师夷长技”的话语可以产生，使得“以夷变夏”成为可接受的观念，使得后来夷夏之辨争论再起时的焦点变成了中国内部的满汉之争。

**关键词** 夷夏之辨 晚清 从夷到客 西礼觐见

中国传统族类观以夷夏之辨为表征，它是古代中国人在区分自我和他者、划分内外界限的常用表达，也是中央王朝用以确立自身的正统性和处理内外事务的重要依据。尤其在晚清时期，夷夏之辨成为当时的中国官僚和士人们应对外来入侵、思考族群问题时的重要思想资源，要讨论清王朝内外政策的思路、策略和发展变化，绕不开对夷夏之辨的深入探讨，这是一个能够常议常新的话题。

晚清时期，以夷夏之辨为表征的中国族类观发生了根本性的转变，很多研究者都指出了这一点。<sup>3</sup>虽然有些研究非常详尽，但是他们仅仅是指出了这种变化或者变化的过程，至于入侵的外“夷”最后究竟转变成了什么样的存在，为什么夷夏之辨中的夷、夏双方能够从入侵的外国人和中国人之间转到了中国内部的满汉之争，这些问题都还没有得到回答。本文首先分析了传统的夷夏之辨观念，提出可以细分出“以文化分野的夷夏之辨”和“以族裔地理分野的夷夏之辨”两种

<sup>1</sup> 本文刊载于《社会科学战线》2018 年第 1 期，第 208-220 页。

<sup>2</sup> 孟红莉，新疆石河子大学政法学院副教授，主要从事民族社会学研究。电子邮箱：menhilly@163.com。

<sup>3</sup> 例如：陶绪：《晚清民族主义思潮》，人民出版社 1995 年版，第 55-68 页；郭双林：《西潮激荡下的晚清地理学》，北京大学出版社 2000 年版，第 299-318 页；郑大华：《略论中国近代民族主义的思想来源及形成》、邹小站：《华夷天下的崩溃与中国近代思想的变迁》、贾小叶：《1840-1900 年间国人“夷夏之辨”观念的演变》等，出自郑大华、邹小站主编：《中国近代史上的民族主义》，社会科学文献出版社 2007 年版；许纪霖：《天下主义/夷夏之辨及其在近代的变异》，《华中师范大学学报（哲学社会科学版）》2012 年第 6 期，第 66-75 页。

类型，“夷”和“夏”有多种含义，二者都认为夷夏之间有着高低之分。接着，通过仔细考察 1833 年中国境内出现的第一份中文期刊《东西洋考每月统纪传》，发现那些来到中国的西方国家的人认为自己并不是“夷狄”，他们认为自己是中国的“远客”。以此为起点，中国传统的夷夏之辨观念在枪炮和条约的逼迫下一步步发生了改变，这其中有一个至关重要的关键点，就是对“外国侵略者”的看法从“夷”逐渐变成了“客”。1842 年《南京条约》中的五口通商、割让香港、法外治权等不平等条款被清廷用夷夏之辨很容易地消解了。1858 年中英《天津条约》明确要求派驻公使驻京、不行跪拜礼、双方平礼相待、不得提书“夷”字，逼迫着夷夏之辨不得不做出改变。1873 年外国大使以西式鞠躬礼觐见了中国皇帝，标志着外来的“夷”终于还是变成了赶不走的“客”，原来有着高低差别的夷夏之辨变成了国家之家“平等”的主客关系，这使得夷夏之辨观念后来逐渐不再用来解释和处理中外之间的关系了。

## 一、夷夏之辨中的“夷”和“夏”

中国古代历史的变化主要是表现在朝代的更迭。夷夏之辨之所以重要，是因为每个王朝需要通过“夷夏之辨”来为自己确立正统性，还要用“夷夏之辨”来解释以及处理中国和夷狄的关系。总体上来看，夷夏之辨的族类观要回答的核心问题有四个：1、夷和夏的区别主要是什么？2、夷和夏是一种什么样的关系？或者说他们之间有没有高低差别？3、夷夏之间能够相互转化吗？或者说夷夏之间的界限是开放的还是封闭的？4、“夷狄”所建立的王朝是不是“正统”的王朝？对于以上这些问题的不同回答，形成了“以文化分野的夷夏之辨”和“以族裔地理分野的夷夏之辨”两种不同的族类观。

我们可以发现，在不同朝代夷夏之辨所强调的重点是不一样的，而且无论是华夏建立的王朝，还是夷狄建立的王朝，即便是在朝代更迭时，各个王朝都能够用夷夏之辨来为自己确立正统性。多数学者在讨论中国古代族类观时都会说夷夏之辨是以文化为标准的，但事情远远没有这么简单。已有研究中对夷夏之辨做出细致区分并不多，罗志田注意到夷夏之辨有开放和封闭两种特性<sup>1</sup>，张其贤认为中国的族群思想有文化主义和地理主义两种类型<sup>2</sup>，许纪霖认为要把夷夏之辨和天下主义放在一起才能更好地认识古代中国的认同<sup>3</sup>。实际上，这是因为夷夏之辨自身就具有丰富的多面向的内涵，夷夏之辨的多种论述可以区分出比较明显的两种类型：以文化分野的夷夏之辨和以族裔地理分野的夷夏之辨，以文化分野的夷夏之辨是主线，以族裔地理分野的夷夏之辨是副线。自秦以后，当王朝稳定强盛的时候，不论是华夏之王朝还是夷狄之王朝，以文化分野的夷夏之辨的声音就会更强一些；当夷夏势均力敌或者夷盛于夏的时候，还有王朝的华夷性质发生变化的转折点时，以族裔地理分野的夷夏之辨的声音就会变强一些。<sup>4</sup>

以文化为分野的夷夏之辨认为：夷和夏之间的差别不是族类、地域上的差别，而是“礼义”上的差别，这是一种文化上的差别；夷和夏之间的界限是开放的，只要夷狄接受并且实践中国之“礼义”，“夷”也可以成为“夏”；“夷狄”所建立的王朝是否为正统，关键在于该王朝是否能够奉行中国文化，奉行了中国文化就可以接受其为正统。这里需要注意的是，以文化分野的夷夏之辨认为夷和夏的不同文化是有高下之分的，华夏（或者说中国、中原）文化是优越的，它使用汉语和汉字，经济形态实行的是城郭系统及定居的农业（而不是游牧），政治形态是由天子统辖着

<sup>1</sup> 罗志田：《夷夏之辨的开放与封闭》，出自罗志田著：《民族主义与近代中国思想》，台湾东大图书股份有限公司，1998 年，第 35-60 页。

<sup>2</sup> 张其贤：《“中国”概念与“华夷”之辨的历史探讨》（博士学位论文），国立台湾大学，2009 年。

<sup>3</sup> 许纪霖：《天下主义/夷夏之辨及其在近代的变异》，《华中师范大学学报》2012 年第 6 期，第 66-75 页。

<sup>4</sup> 本文的重点不是阐述这两种类型的夷夏之辨，因此这里只是指出有这样两种类型的主要特征。

多数由儒士出任的各级官员，价值体系则秉持的是由儒家经典发展出的一套人际关系规范。<sup>1</sup>与此相对应的，夷狄就是那些没有接受和实行华夏礼教秩序的化外之人。而且，对于夷夏之间的相互转化主要强调的是“以夏变夷”的单向性，“以夷变夏”则是很难接受的。

以族裔地理分野的夷夏之辨认为，夷和夏之间天然就存在着某种差别，这种差别主要是族裔、地理上的差别；夷狄就是居住在中原（有时候是九州）范围之外的与华夏不同的族类，而且这些人的可确知的近代祖源不是中国姓氏；<sup>2</sup>夷夏之间的界限是封闭的，夷狄即使学习了中原文化，也始终还是夷狄，这和他们生活地域的“地气”不正有关；中国和夷狄之间最理想的状态是互不侵犯，即便夷狄占领了中原地区并接受了中国文化，夷狄所建立的王朝也不能被视为中华正统的王朝。晋人江统的论述很有代表性：“夫关中土沃物丰，厥田上上，加以泾渭之流溉其鵽鹵，郑国、白渠灌浸相通，黍稷之饶，亩号一钟，百姓谣咏其殷实，帝王之都每以为居，未闻戎狄宜在此土也。非我族类，其心必异，戎狄志态，不与华同。而因其衰弊，迁之畿服，士庶玩习，侮其轻弱，使其怨恨之气毒于骨髓。至于蕃育众盛，则坐生其心。以贪悍之性，挟愤怒之情，候隙乘便，辄为横逆。”<sup>3</sup>他认为夷夏是以地域来区分的，夷夏之间的界限是没有办法打破的，戎狄生性就是贪婪、凶悍的，还有怨恨、愤怒之情，是中原的祸害。王夫之认为华夏和夷狄之间的区别和高下是由于生长之地的地气差异造成的，“夷狄之于华夏，所生异地，其地异，其气异矣，气异则习异，习异则所知所行蔑不异也。乃于其中亦自有其贵贱焉，特地界分，天气殊，而不可乱。乱则人极毁，华夏之生民亦受其吞噬而憔悴。防之于早，所以定人极而保人之生，因乎天也。”<sup>4</sup>在以族裔地理分野的夷夏之辨看来，夏高夷低、夏贵夷贱、夏正夷邪都是应有之义。

清朝雍正年间发生的曾静案，是比较罕见的记载下来的这两种夷夏之辨的公开交锋和辩论。曾静认为“天生人物，理一分殊，中土得正，而阴阳合德者为人，四塞倾险而邪僻者，为夷狄。夷狄之下为禽兽。”<sup>5</sup>他以地之正邪来区分夷狄，入侵的满人因生于四塞邪僻之地而为夷狄，夷狄不能为中国之君主。雍正则提出满洲之地只是一种籍贯，不能用来区分夷狄：“在逆贼等之意，徒谓本朝以满洲之君，入为中国之主，妄生此疆彼界之私，遂故为讪谤诋讥之说耳。不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯，舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎？”<sup>6</sup>雍正认为夷和夏的区别主要是在文化方面，那些不识纲维、不知礼法、没有仁义的人才是夷狄，满洲和蒙古尊君亲上、慎守法度，当然已不是夷狄了，<sup>7</sup>曾经被看作夷狄的满族人具有和华夏一样的平等地位，甚至可以作为统驭天下的中国之主而存在。<sup>8</sup>

雍正所持的以文化分野的夷夏之辨对维护清廷的统治是有利的，而且这一观念在清朝得到了贯彻和执行。“夷”不用来指满人了，但这个词当然还是需要保留着，因为天下总有中国的礼乐政教无法普照的荒蛮之地，那里就有不通教化的人群。随着中西交流的增多，夷狄就主要用来指那些长相怪异、不懂中国礼仪而又不愿意接受中国教化的西洋人了。

## 二、“远客”的到来：以《东西洋考每月统计传》为中心的考察

<sup>1</sup> 张其贤，《“中国”概念与“华夷”之辨的历史探讨》（博士学位论文），国立台湾大学，2009年，第222页。

<sup>2</sup> 张其贤，《“中国”概念与“华夷”之辨的历史探讨》（博士学位论文），国立台湾大学，2009年，第iii页、256页。

<sup>3</sup> 电子版《二十五史》，《晋书》（卷五六），《列传》（第二六），《江统传》，第01531页。

<sup>4</sup> （清）王夫之，《读通鉴论》（卷十四），中华书局1975年版，第976页。

<sup>5</sup> （清）雍正编纂，张万钧、薛予生编译，《大义觉迷录》，中国城市出版社1999年版，第56页。

<sup>6</sup> （清）雍正编纂，张万钧、薛予生编译，《大义觉迷录》，中国城市出版社1999年版，第56页。

<sup>7</sup> （清）雍正编纂，张万钧、薛予生编译，《大义觉迷录》，中国城市出版社1999年版，第41页。

<sup>8</sup> 郭成康，《清朝皇帝的中国观》，出自刘凤云、刘文鹏等编，《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》，中国人民大学出版社2010年版，第218页。

虽然其间有过偶尔的涟漪，清王朝还是平静地走过了近两百年，直到 19 世纪 30 年代它还是自信满满，以为可以“华夷一统，天下一家，千秋万代”了。然而就在这时，“西潮东来，商品与文化，骑在军舰的炮管上，打进了中国。”<sup>1</sup>

1833 年，中国境内出现了一份期刊《东西洋考每月统纪传》（Eastern Western Monthly Magazine），<sup>2</sup>这是在中国本土境内出现的第一份用中文出版的近代报刊，创办者是普鲁士传教士郭实腊（Karl Friedrich August Gützlaff）<sup>3</sup>。它的社会影响是相当大的，在鸦片战争前后，报刊中所介绍的西方的历史文化、科技成果、政治制度，尤其是地理知识，对中国士人了解世界起到了非常重要的启迪作用。<sup>4</sup>《东西洋考每月统纪传》其实还发挥了另外一种作用，那就是：郭实腊等“外国侵略者”在这份报刊中反复论证了他们认为自己在中国社会中的定位应该是——“远客”，这对中国晚清时期夷夏之辨观念的变化产生了重要的影响。

郭实腊开办刊物的目的非常明确：改变中国人的妄自尊大，让中国人认识到西方人不是“蛮夷”，向中国人传递西方的文明。他清晰地表达了他办《东西洋考每月统纪传》的目的：

当文明几乎在地球各处取得迅速进步并超越无知与谬误之时，——即便是排斥异见的印度人也已经开始用他们自己的语言出版若干期刊，——唯独中国人却一如既往，依然故我。虽然我们与他们长久交往，他们仍自称为天下诸民族（nation）之首尊，并视所有其他民族（nations）为“蛮夷”（barbarians）。如此妄自尊大严重影响到广州的外国居民的利益，以及他们与中国人的交往。

本刊现由广州与澳门的外国团体（community）提供赞助，其出版是为了使中国人获知我们的技艺、科学与准则。它将不谈政治，避免以任何尖锐言辞触怒他们。用较为巧妙的方式来表达，我们确实不是“蛮夷”（barbarians）。编者选择用展示事实的方法，来使中国人相信，他们仍然有许多东西要学。<sup>5</sup>

郭实腊在中国生活了十多年，精通中文，曾于 1831 年 6 月到 1833 年 4 月期间在中国沿海地

<sup>1</sup> 许倬云，《我者与他者：中国历史上的内外分际》，生活·读书·新知三联书店 2010 年版，第 122 页。

<sup>2</sup> 《东西洋考每月统纪传》于 1833 年 8 月 1 日在广州创刊，目前可知的最后一期刊物出版于 1838 年 10 月（道光戊戌年九月），总共出版了 39 期，其中完全重出的有 6 期，因此从实际内容而言，共有 33 期。具体见黄时鉴所写的《东西洋考每月统纪传》影印本导言，第 4-11 页。出自爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局 1997 年版。

<sup>3</sup> 也被译成郭实猎、郭士立等。

<sup>4</sup> 魏源、梁廷枏、徐继畲都读过这份刊物，并且受到了它的影响。其中，魏源受到的影响最大，他撰写的《海国图志》中引用《东西洋考每月统纪传》的文字达二十八处，约占到了引录总数的十分之一多。梁廷枏的《海国四说》、徐继畲在《瀛环志略》当中，都曾引用过《东西洋考每月统纪传》当中的地理知识和科学知识。具体见：黄时鉴在《东西洋考每月统纪传》影印本中的导言，出自爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局 1997 年版，第 27-30 页。

<sup>5</sup> 出自黄时鉴在《东西洋考每月统纪传》影印本中国的导言，见：爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局 1997 年版，第 12 页。这里根据英文原文修改了其中的几处词语，段落中的英文出自原文，

区进行了三次航海。<sup>1</sup>他看到了中国人生活的贫乏、科技军事的落后、清政府的腐败、军队的涣散，他也深刻感受到了中国人对外部世界的无知。其中令他印象深刻且无法容忍的是中国人自视为天地间的“中央大国”，认为其他国家都是野蛮落后的地方，把外国人称为“夷”。对于“夷”字，他认为就是“野蛮人（barbarians）”的意思，对外国人含有明显的歧视含义。这种对“夷”的看法导致了后来中英两国之间的外交冲突，甚至成为条约谈判的争论焦点。<sup>2</sup>

实际上，在前文对夷夏之辨的分析中可以看到，虽然夷夏之间有高低之分，但“夷”字其实可以有多种含义，在不同时期曾指向不同的人群，而且也并没有专门用来特指野蛮人。郭实腊、胡夏米等人一定要把“夷”字理解为“野蛮人（barbarians）”而不是“外国人（foreigner）”，背后的真实心理其实是和当时的中国一样，只不过他们秉持的是种族的优越感和殖民主义的侵略策略。可能在郭实腊看来，中国人才是野蛮人（barbarians），西方的文明要尽快普照到这片大地。为了让固步自封的中国人能够尽快接受各种观念，他提出了“远客”这样一个相对中性的词，没有牵涉到尊严问题和主权问题。

在19世纪30年代以前，中西的交往主要是商业上的关系，而且西洋商人只能在广州和澳门活动。之所以没有建立邦交关系，在中国这一方来说，除了认为没有必要之外，主要原因还是夷夏之辨，认为中国是“天下”的中心，其他国家都是中国的藩属国或应朝贡的“外夷”。中国之外的外夷不知礼义，只要他们不对中央造成威胁就不必过多往来，对其或羁縻或抚绥即可，甚至是从不来往也可。在中国人看来，西洋人无论是相貌还是文化，和中国是如此不同，当然是“夷”，而且西洋人奸诈狡猾，特别贪婪。

为了改变中国人的这种观念，郭实腊在《东西洋考每月统纪传》中多次论说西洋人不是野蛮人，更不是禽兽，西洋人和中国人一样知晓礼义，比如：

夫蛮狄羌夷之名等，指残虐性情之民。苏东坡曰，夷狄不可以中国之治治也。先王知其然，是故以不治治之，治之以不治者，乃所以深治之也。且天下之门有三矣，有禽门焉，有人门焉，有圣门焉是也。由于情欲者，入自禽门者也；由于礼义者，入自人门者也；由于独知者，入自圣门者也。夫远客知礼行义，何可称之为夷人，比较之与禽兽待之如外夷。呜呼远其错乎，何其谬论者欤。凡待人必须和颜悦色，不得暴怒骄奢，怀柔远客，是贵国民人之规矩，是以莫若称之为远客，或西洋，西方或外国的人，或以各国之名，一毫不差。<sup>3</sup>

这一段话是郭实腊在一篇他写的《论》当中出现的。他先说：“以诚言直道办论，是弟所专务，惟天下至诚，为能尽其性，能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，所以请兄辈免直言之罪。子曰，良药苦口，利于病，忠言逆耳，利于行。”<sup>4</sup>然后开始谈自己的看法，他认为中国人所讲的“夷狄”是贬义的，“夷狄”指的是野蛮、残暴的人，又举苏东坡的“王者不治夷狄”来进一步说明中国是歧视夷狄的。为了证明西洋人不是夷狄，他引用了汉代大儒扬雄的语录，扬雄的原话出自他所著的《法言·修身》：“天下有三门：由于情欲，入自禽门，由于礼义，入自人门；由于独智<sup>5</sup>，入自圣门。”<sup>1</sup>扬雄说的实际上是关于人性善恶、修身以善的问题，说天下

---

具体见 *Chinese Repository*, August, 1833, 第 187 页。

<sup>1</sup> 顾长声，《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社 1985 年版，第 52-56 页。

<sup>2</sup> 刘禾著，杨立华等译，《帝国的话语政治：从近代中西冲突看现代秩序的形成》，三联书店 2009 年版，第 54-63 页。

<sup>3</sup> 《东西洋考每月统纪传》，道光癸巳八月号（1833 年 9 月），出自爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局 1997 年版，第 23 页。

<sup>4</sup> 《东西洋考每月统纪传》，道光癸巳八月号（1833 年 9 月），出自爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局 1997 年版，第 23 页。

<sup>5</sup> 在郭实腊的《论》中，这个字被写成了“知”。

有三门，如果随自己的情欲而动，则进入禽兽的行列；沿着礼义之路而行，就进入人的行列；由于独特卓越的智慧而行动，则可以进入圣人的行列。<sup>2</sup>郭实腊却把扬雄的这句话和“蛮狄羗夷”放在一起讨论，说西洋人知礼义行礼义，所以当然应该是人，而不是禽兽。郭实腊这样的论说在多大程度上能够说服当时中国的官僚和士人，这确实很难说，但至少他传递出一个信息：西洋人也知晓礼义，并且也按照礼义行事。

既然不能把西洋人称做“夷”了，那么以什么来称呼他们呢？答曰，远客也。郭实腊建议用“远客”来看待和称呼西洋人，或者也可以称为西方人、外国人，或者直接以各国的名字来称呼。“远客”这个称呼的提出可是大有深意：“客”是和“主”相对，指的是外来的人，客人和主人之间的关系应该是平等的关系，而不是主从的关系，所以不存在谁高谁低的问题，更不应该是臣服或朝贡的关系，而且一般情况下主人对客人也应当是友好的，西方人就是远方来的客人。先不说郭实腊传教、参与鸦片战争等事，单说这里他提出的“远客”这个说法，他是想让中国人改变封闭保守的意识，把外国人看成是和中国人一样的具有平等地位的人，积极接纳外国人的到来，并且和他们自由、平等地往来。

且看郭实腊如何介绍西洋人对待远客的态度：“有个唐人，姓李名柱，驾英船正回来本国。有朋友，姓陈名成，问其国之光景也。柱曰，国家不禁，任意进城，遨游山水，遍巡统国，弟亲自乘车到京都，阅殿廷，终无妨也。成又疑又惊，说道，难道大英人不防范国乎？柱道，防范敌仇，交接远客，及厚待之，为国之法度，盖与外国人往来，令本民进艺加文，故准诸国之民，任意往来。成道，年兄之说，又奇，其人实包大量之心，不与本国规矩相符。说了，便低头不语。”<sup>3</sup>郭实腊在刊物中反复使用“远客”这个词语，多数时候是用来指西洋人，有时指到别的国家去的外国人，有时专门指去到外国的中国人，也有时用来指自己。“远客”这个词语的提出和使用，对后来改变中国人的夷夏之辨观念起到了一种不可思议的始料未及的奇妙作用。

远客与中国人是什么样的关系呢？答曰，中外一家。郭实腊在《东西洋考每月统纪传》创刊号上的序言中写道：“万姓虽性刚柔缓急，音声虽不同，却万民出祖宗一人之身。因此原故，子曰，四海之内皆兄弟也，是圣人之言不可弃之言者，结其外中之绸缪，倘子视外国与中国人当兄弟也，请善读者仰体焉，不轻忽远人之文矣。……则合四海为一家，联万姓为一体，中外无异视。”<sup>4</sup>他先论证说“万民出祖宗一人之身”，并引用孔子的“四海之内皆兄弟”这个中国经典语录来说远客和中国人是一家人，不要把远客和中国人区别看待。要注意这里“万民的祖宗”指的是上帝，这一点的写法很隐蔽、很巧妙，主要是放在历史中谈论祖宗问题。<sup>5</sup>

远客为何而来？答曰，通商。刊物中会介绍一些宗教知识，但是很少明确提出传教的目的，通商的目的则讲得很明显。到19世纪初的时候，中国基本上还是一个能够自给自足的以农耕为主的社会，没有进行对外贸易的压力和动力。当时清朝的通商制度基本还是沿袭明朝的封贡贸易，某一口岸专门接纳某一国商船，欧洲商船只许在广州贸易，不得到其他港口交易。<sup>6</sup>而英国在此时已经大致完成了工业革命，市场扩张、交通革命正在兴起，有着极强的向外扩张的推动力。其他欧美的资本主义国家也都同样有发展贸易的需求。当他们不远万里来到中国开展贸易活动时，却发现无法进行自由贸易。这一刊物中有多篇文章谈论的是贸易话题，其中有一篇名为《通商》

<sup>1</sup>（汉）扬雄：《法言》，出自王以宪、张广保注释：《法言·潜夫论：注释本》，华夏出版社2002年版，第27页。

<sup>2</sup>王以宪、张广保注释：《法言·潜夫论：注释本》，华夏出版社2002年版，第29页。

<sup>3</sup>《火蒸车》，《东西洋考每月统纪传》，道光乙未年六月（1835年），出自爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局1997年版，第185页。

<sup>4</sup>《序》，《东西洋考每月统纪传》，道光癸巳年六月（1833年），出自爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局1997年版，第3页。

<sup>5</sup>《洪水后记》，《东西洋考每月统纪传》，道光丁酉年正月（1837年），出自爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局1997年版，第192页。

<sup>6</sup>王尔敏：《五口通商变局》，广西师范大学出版社2006年版，第183页。

的文章论述的是贸易是天然之理，于国于民都有好处，不通商就成为蛮狄。<sup>1</sup>另有一篇名为《贸易》的文章建议说，一国的君主主要做的就是招待远客，允许并保护自由贸易，只有这样，国内外各方才能都获得利益，百姓的生活才能更加富庶。<sup>2</sup>

### 三、从“以夷治夷”到“师夷长技以制夷”

如果说《东西洋考每月统计传》是一份还算不错的礼物，它确实给中国人传入了一些科学的知识、异质的文化，客观上激荡了当时中国人自大保守的意识，那么“远客”们带来的鸦片、坚船利炮、不平等条约等其他“礼物”就显得很不友好了。

到18世纪后期至19世纪前期，清朝内部秩序已经腐败不堪，营伍废弛，民生凋敝，大量涌入的鸦片正严重地侵蚀着中国人的躯体和精神。中国鸦片的来源主要靠外部输入，英国商人发现鸦片是一种能够获得高额利润的“商品”。清朝一直是禁止鸦片进口的，但是因为官吏腐败，查禁困难，输入量反而每年在增加。嘉庆年间，每年输入量四千多箱；到了鸦片战争前几年间，每年多到四万箱左右。<sup>3</sup>1839年6月，当林则徐坚决销毁了从英国商人那里缴获的二万多箱鸦片时，他根本想不到一年之后，英国的坚船利炮就打进了中国，并且是战无不胜<sup>4</sup>。毋庸置疑，这是一场打着“自由贸易”的旗号而进行的侵略性的鸦片战争，绝不是什么贸易战争。中英双方在这次战争中投入的兵力相差悬殊，清军的兵力是英军兵力的十倍之多。<sup>5</sup>但是清军以如此多的兵力竟是如此不堪一击，在清朝的大臣们看来主要原因是在英夷的坚船利炮，“是所谓势不均而力不敌者，非兵之势不敌，而船炮之力实不相敌也。”<sup>6</sup>

鸦片战争很快以清王朝的失败而告终，清政府随后于1842年8月签订了《南京条约》，1843年又签订了《五口通商附粘善后条款》和《五口通商章程（附海关税则）》两个条约，从此条约成为清朝建立新邦交和新通商制度的准则。这三个条约的内容主要是：赔款、五口通商（即开放广州、福州、厦门、宁波、上海五处为通商口岸）、“割让香港”、协定关税、英国人享有治外法权、中英官员平等往来等等。

在清朝之后的中国人看来，这当然是不平等条约。但是，殊不知当时的大清国可能并不这么看，赔款只是对付外夷的绥抚政策，治外法权只不过是让夷人自己管自己，关税制定出来以后可以更好管理外夷。至于“割让香港”，这是我们现在常用的措辞，清朝的大臣们可没认为自己是把香港“割让”出去了，在《南京条约》中的原话是：“因英国商船远路涉洋，往往有损坏须修补者，自应给予沿海一处，以便修船及存守所用物料。今大皇帝准将香港一岛给予大英国君主暨

<sup>1</sup> “盖在上古之世，欲以此之所有者，以易彼之所无，于是懋迁货易，书经所由载耳，故自此以往，相为贸易以通商焉。但此通商之理，乃自然而然者也，禁止通商，如水底捞月矣。故明君治国，必竭力尽心，以务广其通商也。诚以国无通商，民人穷乏，交易隆盛，邦家兴旺。且国而禁其买卖，民成蛮狄矣。”《通商》，《东西洋考每月统纪传》，道光丁酉年十二月（1837年），出自爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局1997年版，第301页。

<sup>2</sup> “不论买卖何物，内外彼此获益，与外国通商愈兴，百姓愈享庶富之盛，众民击壤而歌。古王知此故柔远，招客，厚泽黎民焉。发政施仁者，推广外国之通商，示体恤与诸远客，致益倍本利，劳之，来之，匡之，直之，辅之，翼之，致生理之事务殷实，国富，闾阎丰裕，不亦悦乎。”《贸易》，《东西洋考每月统纪传》，道光戊戌年正月（1838年），出自爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统纪传》，中华书局1997年版，第316页。

<sup>3</sup> 胡绳，《从鸦片战争到五四运动》（第2版），人民出版社1997年版，第27页。

<sup>4</sup> 郭实腊积极参与了这次战争，在战争中他不仅充当翻译，还担任参谋和向导。见顾长声，《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社1985年版，第57页。

<sup>5</sup> 茅海建，《近代的尺度：两次鸦片战争军事与外交（增订本）》，三联书店2011年版，第52页、55页。

<sup>6</sup> 齐思和整理：《邓廷桢又奏船炮之力不敌惟先固口岸片》，《筹办夷务始末（道光朝）》（第一卷），中华书局1964年版，第375页。

嗣后世袭主位者常远据守主掌，任便立法治理。”<sup>1</sup>这里似乎没有“割让”的意思，反而是一种“赏赐”的语气<sup>2</sup>；而且用的是措辞“常远据守主掌”，不是“永远据守主掌”。这当然有中国皇帝自尊自大、顾全颜面的心理在其中，但是在讲求夷夏之辨的天朝观念里也确实产生不出“割让”这种与现代国际关系中的主权密切相关的说法。“五口通商”虽然改变了成例，但也仍旧只是通商而已，这只不过是羁縻之策的一种手段，“查该夷以通商为性命，准其贸易则恭顺如常，绝其贸易则骄蹇难制，故自有明至今，羁縻夷人，皆借通商为饵。”<sup>3</sup>这些条约在清王朝看来，是一种以退为进的策略，以通商为饵把来自海洋的英夷“羁縻”在中国的沿海，就不会影响到中央天朝的稳定。

英国人用枪炮打开了中国的大门，中英之间条约的签订使英国开始可以摆脱中国朝贡体制的限制而能够在五个贸易港口自由贸易。在没有真正动用一兵一卒开战的情况下，胜利的果实很快被其他的西洋国家轻易分享。顽固而保守的中国做出这样的反应，在西洋人看来多少觉得有些不可思议。当美国、法国等国家也向清廷提出要和英国拥有同样的贸易权利时，耆英经过反复考虑认为，应当准予英夷、美夷、法夷等西洋夷人在各个口岸通商，这样一可以避免战争，二可以分散夷狄的力量，达到“以夷制夷”的目的。<sup>4</sup>道光帝最终采纳了他的建议。

清廷之所以采取这样的应对策略，既有来自现实逼迫的压力，也有来自传统的惯性，还有来自对大清国曾经收服外夷的自信。清朝的西南和西北都曾经发生过叛乱或者外敌侵略中原王朝的行为，通过武力征讨、羁縻抚绥、推行德治等方式，清朝逐渐解决了内外部的动乱并实现了大一统。

但是现在的海洋夷国和原来周边的内陆敌国已经有很大不同了。中国在东南沿海从来只有海防而没有海战，魏源就此提出了以守为战和以守为款。在1842年《海国图志》一书的原叙中，魏源明确说：“是书何以作？曰：为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作，为师夷长技以制夷而作。”<sup>5</sup>在《筹海篇一·议守上》又具体解释说，“自夷变以来，帷幄所擘画，疆场所经营，非战即款，非款即战，未有专主守者，未有善言守者。不能守，何以战？不能守，何以款？以守为战，而后外夷服我调度，是谓以夷攻夷；以守为款，而后外夷范我驰驱，是谓以夷款夷。自守之策二：一曰守外洋不如守海口，守海口不如守内河；二曰调客兵不如练土兵，调水师不如练水勇。攻夷之策二：曰调夷之仇国以攻夷，师夷之长技以制夷。款夷之策二：曰听互市各国以款夷；持鸦片初约以通市。”<sup>6</sup>

魏源非常清楚地洞察到了中国在鸦片战争中失败的原因，中国根本不具备开展海战的条件。中国没有先进的战舰和大炮，兵力无法集中且战斗力差。中国的优势是在陆地战，天朝在内陆经营中国曾是何其成功，所以“以守为战”也是开展海战的可行的战略战术，守住海口和内河就可以把英夷挡在东南海疆之外。然而要做到“制款之权皆在中国”，关键还是要靠军事实力。在海战实力相差悬殊的情况下，要想能够以夷制夷，可以利用外夷之间的争斗关系结成攻守联盟。同时更要“师夷长技以制夷”，“未款之前，则宜以夷攻夷；即款之后，则宜师夷长技以制夷。夷

<sup>1</sup> 王铁崖，《中外旧约章汇编（第一册）》，三联书店1957年版，第31页。

<sup>2</sup> 齐思和整理的《筹办夷务始末（道光朝）》第2261页，有一篇《耆英等又奏形势万分危机已允通商割地赔款折》，其实折子原本没有名称，其标题是编者所加，这显然是以今人的想法来理解所加的标题。在折子中用的词语是“求赏码头”，在道光帝回复的《廷寄》中，用的措辞是“香港准其赏借”（第2263页）。

<sup>3</sup> 齐思和整理，《耆英又奏已允樸鼎喙所请于七月初一先在广州开市片》，《筹办夷务始末（道光朝）》（第五卷），中华书局1964年版，第2649页。

<sup>4</sup> 齐思和整理，《耆英又奏美利坚等国必欲在闽浙通商似可准其一并议定税则片》，《筹办夷务始末（道光朝）》（第五卷），中华书局1964年版，第2537-2538页。

<sup>5</sup> （清）魏源撰，陈华、常绍温等点校注释，《海国图志》，岳麓出版社1998年版，第1页。

<sup>6</sup> （清）魏源撰，陈华、常绍温等点校注释，《海国图志》，岳麓出版社1998年版，第1页。

之长技有三：一战舰，二火器，三养兵练兵之法。”<sup>1</sup>

在战争惨遭失败的冲击下产生出来的“师夷长技以制夷”，是晚清之前的传统的以夷夏之辨为表征的族类观<sup>2</sup>开始发生变化的一个转折点，它提出了“以夷变夏”的可能性，改变了“以夏变夷”的单向性。前文的分析指出，以族裔地理为分野的夷夏之辨，基本排除了夷夏之间相互转化的可能性；即便是以文化为分野的夷夏之辨具有开放性，但是只可接受“以夏变夷”，即夷狄可以通过学习华夏的礼义而变为华夏，而很难接受“以夷变夏”。虽然魏源提出的只是学习夷狄的战舰、火器、练兵之法等“长技”，还没有涉及到“礼义”的层面，但是“师夷长技以制夷”把两千多年来中国文化中所秉持的夷夏之间相互转化的单向性打破了，所以这具有重要的意义。有学者认为，《海国图志》勾勒的是一个世界性的图景，通过消解内与外、夷与夏的绝对界限，魏源将“夷夏之辨”推广到比帝国更广阔的世界范围来进行论述，“从而事实上承认了‘中国礼仪’外部存在着‘礼仪之邦’。新的‘中外一家’论以对外部的承认或者说一个多元文明的世界（而不是文野之别的世界）为前提。”<sup>3</sup>

在《海国图志》中，也出现了“远客”这种说法。在1852年修订的百卷本中，魏源辑录了《西洋人玛吉士〈地理备考〉叙》一文，其中写到：“诚知夫远客之中，有明礼行义，上通天象，下察地理，旁彻物情，贯串今古者，是瀛环之奇士，域外之良友，尚可称之为夷狄乎？圣人以天下为一家，四海皆兄弟。故怀柔远人，宾礼外国，是王者之大度。旁咨风俗，广览地球，是智士之旷识。彼株守一隅，自回封域，而不知墙外之有天，舟外之有地者；适如井蛙蜗国之识见，自小自鄙而已。”<sup>4</sup>玛吉士的论述和郭实腊在《东西洋考每月统纪传》中的那段对“远客”的论述有些类似，也是先从扬雄的人性善恶论来论述西洋人不是夷狄。他直接以“远客”自称，远客是有着科学知识和礼义的文明人，当然不是夷狄。他的语气可没有郭实腊那么谨慎和友好，他直接批评中国人固步自封，如井底之蛙，根本不了解中国之外的世界。魏源能把这样一篇文章放入到《海国图志》中，说明他对西洋人的看法已经发生了一些变化，他在思考应当如何看待打败了中国的“夷狄”。此外，他也可能是有感于他的呼声并没有引起太大的反响，所以想借玛吉士之口来警醒国人。

魏源敏锐地洞察到了中国面临的危机，但是他的《海国图志》对当时的清朝官僚、士人和民众的刺激却微乎其微。中国人居高临下、傲慢四夷、自高自大的态度确实非常顽固。朝廷的官僚们固守陈规、不思改革进取，在中外交往中或者一心谋求妥协，或者盲目排外。从1840年第一次鸦片战争到1860年第二次鸦片战争结束这20年的时间里，清廷在对西方的政策上和内部的改革上没有什么新的计策和改变。

#### 四、中英《天津条约》：派驻公使、不行跪拜礼、平礼相待、不得提书夷字

第二次鸦片战争是由于英、法想要修改条约却受到挫折引起的，他们需要更多的贸易自由和贸易机会，想在北京派驻公使以方便贸易和谈判，更重要的是实现双方“平等”的交往。清廷官员们对当时的局势很少能做出准确的判断，完全不明白自己早就是处在“进既不可战，退又不可

<sup>1</sup>（清）魏源撰，陈华、常绍温等点校注释，《海国图志》，岳麓出版社1998年版，第26页。

<sup>2</sup> 清朝的族类政策是一种强调以文化为分野的夷夏之辨，但主要是对汉人讲满汉一家，对满人则要求保持族类意识。清朝接受了华夏的儒家思想和政治制度，在消除满汉差别上也做得很成功，满人汉化程度也很高。经过两百多年，到道光初期的时候，满人确实做到了从夷狄变成了华夏，并被华夏所接受。罗志田指出，“到西潮东渐后，以前在乾嘉时极为忌讳的‘夷狄’，咸同时略经踌躇后即为汉族士人广泛使用。清廷不以为忤，而士人亦不再觉有自我检束的必要。足见时人早已不视清为夷狄。”罗志田：《夷夏之辨与道治之分》，《民族主义与近代中国思想》，台湾东大图书股份有限公司1998版，第87页。

<sup>3</sup> 汪晖：《现代中国思想的兴起》（第2版），三联书店2008年版，第659页。

<sup>4</sup>（清）魏源撰，陈华、常绍温等点校注释：《海国图志》（下卷），岳麓出版社1998年版，第1888-1889页。

守”的境地了。在抚夷派和剿夷派的论争中，清廷的政策变幻不定，先是打仗，再是签条约，签完和约再打仗，打败了再签条约。在这个过程中，双方始终争论不休的一个核心问题就是各国想要在北京常驻公使。

在北京常驻公使这个问题上的坚持或妥协，双方都赋予了重要的象征意义，对英、法来讲这关系到“平等”的实现，对中国来讲这关系到“体制”的维护。英、法认为互派公使常驻首都，这是平等主权国家之间交往的通例，能够在北京常驻公使意味着中国终于承认英国、法国的平等地位，否则就有蔑视、傲慢之意。所以英使额尔金在修约要求中提出“照泰西诸大邦向来恒素交谊成规，各土大吏得以任意进诣京师。”<sup>1</sup>中国对公使驻京的态度是坚决予以抵制的，1858年5月的一封《廷寄》中说道，“至外国人进京，皆系朝贡配臣，若通商各国，原因获利起见。近年海口事宜，均在广州定义，即康熙年间与俄夷会议互市，亦均在边界定义，从无在京商办之例。该夷来京，无论人数多寡，中国有何畏惧？实因与体制不合，上年普酋请许来京，尚且因接待礼节向无章程，令其停止。何况英、佛两夷称兵犯顺，尤非恭顺之国可比，此次准其接见大臣，已属格外，岂能再准进京。现在减税增口，大皇帝优待外国，已尽其道。”<sup>2</sup>在清廷的观念中，英国、法国还是外夷，应该是大清国的朝贡国，朝贡配臣按照定例每隔几年朝贡之时才能进京，而且不得常住。如果让英国、法国的官员常驻京师，有违天朝体制。

就在1858年6月英法联军已经攻陷大沽口登陆天津之后，咸丰皇帝仍然是坚持强硬的态度，“前因英、佛等夷要求各款，内有在京久驻一节。曾谕桂良等，此层必须阻止，……如该夷坚持不允，抚局自必决裂，势须与之用武。”<sup>3</sup>中国越要抵制公使驻京，英、法列强就越要实现。在英法联军以攻陷北京的威胁下，清廷不得不做出些许让步，“俄、米夷条约内，均有进京一条，皆无久驻京城之说，则英、佛两夷，岂能偏准。桂良等既言不妨权允，亦当与之约定，来时只准带人若干，到京后只准暂住若干时，一切跪拜礼节，悉遵中国制度，不得携眷属。”<sup>4</sup>

虽然准许公使入京居住，但是要向中国皇帝行跪拜礼节，英、法两国怎肯接受，如果跪拜不就表明了是向大清帝国臣服。更何况，英国人发动战争的目的，就是要其他国家的君主向大英帝国臣服，“从孩童时代起，英国人就被灌输了大量的关于财富和种族特权的幻想，他们期待其他的种族，尤其是这些种族的国王和皇帝，向大英帝国进献宝物，表示恭敬。”<sup>5</sup>所以，他们当然不会顾及咸丰皇帝的抗议，有战舰和枪炮做后盾，他们势必要将“平等”的要求明确写进条约。

1858年6月签订的中英《天津条约》涉及到了政治、文化、经济等各个方面的多项要求，对晚清时期中国社会的影响要比《南京条约》深远得多。1840年的《南京条约》中的赔款、通商、关税、常据香港、治外法权等要求很快让清廷用夷夏之辨的观念消解了，并没有对天朝的大一统、朝贡体系、夷夏之辨有根本性的影响。然而，《天津条约》的很多条款是无法再用夷夏之辨来消解了。中英《天津条约》的第三款即是：

大英钦差各等大员及各眷属可在京师，或长行居住，或能随时往来，总候奉本国旨旨遵行；英国自主之邦与中国平等，大英钦差大臣作为代国秉权大员，觐大清皇上时，遇有碍于国体之礼，是不可行。惟大英君主每有派员前往泰西各与国拜国主之礼，亦拜大清皇上，以昭划一肃敬。至在京师租赁地基或房屋，作为大臣等员公馆，大清官员亦宜协同勤办。顾觅夫役，亦随其意，毫无阻拦。待大英钦差公馆眷属、随

<sup>1</sup> 《筹办夷务始末（咸丰朝）》（第二册），中华书局1979年版，第654页。

<sup>2</sup> 《筹办夷务始末（咸丰朝）》（第三册），中华书局1979年版，第783页。

<sup>3</sup> 《筹办夷务始末（咸丰朝）》（第三册），中华书局1979年版，第964页。

<sup>4</sup> 《筹办夷务始末（咸丰朝）》（第三册），中华书局1979年版，第985-986页。

<sup>5</sup> 刘禾著，杨立华等译：《帝国的话语政治：从近代中西冲突看现代世界秩序的形成》，三联书店2009年版，第79页。

员人等，或有越礼欺藐等情弊，该犯由地方官从严惩办。<sup>1</sup>

在过去，来自四夷的藩属国使臣基本上都是由陆路而来，线路和沿途接待都由中国决定，在京城居住期间只能居住在指定的地方，朝拜皇帝是一定要行跪拜叩头礼，来进贡朝拜时间的间隔每个国家皆有不同的规定，三年或五年来朝一次即可，不可在京城常住，携带从人也要受到限制等等。而现在，“英夷”根本不承认自己是“夷狄”，大英国也不承认自己是藩属国，它要的是和中国同样平等的地位，朝贡国的礼仪它皆不遵守。更可怕的是大英国使臣要用“夷礼”觐见皇上，并且要常驻京师。这些都是对“华夏居中、四夷宾服”的朝贡体系的否认，也击碎了中国在夷夏之辨中所保持的优越感，中国现在不得不开始意识到此夷狄非以前之夷狄，夷狄的强大使得他们能够要求和中國一样平起平坐。

英国人非常在意和中国交往中的“平等”<sup>2</sup>，中英《天津条约》中从第三款一直到第七款都是关于中西交往的平等礼仪问题，如：“第五款，大清皇上特简内阁大学士尚书中一员，与大英钦差大臣文移、会晤各等事，商办仪式皆照平仪相待。”再如第七款中详细规定通商各口领事官的设置和品等，并且在相互往来中“视公务所需，衙署相见，会晤文移，均用平礼。”<sup>3</sup>英国人似乎和中国人一样注重“礼仪”，并且要求中国人遵循他们所规定的“礼仪原则”。既不能让英国人遵从中国的“礼仪”，又部分失去了对“礼仪”进行规定的权力，这对大清帝国来讲是多么沉重的一个打击。

中英《天津条约》的第五十一款专门提到了“夷”字，“第五十一款，嗣后各式公文，无论京外，内叙大英国官民，自不得提书夷字。”<sup>4</sup>有学者曾细致地阐述了“夷”字如何从 1832 年开始进入中国和英国两个帝国的话语讨论之中，“夷/i/barbarian”这个衍指符号如何具有了一种“伤害”话语的殖民性，而最终成为英国人发动战争的理由。<sup>5</sup>当英国人强烈地想和中国“平等”地进行“自由贸易”时，他们遇到了中国人的拒绝和傲慢无礼，他们被中国人称为“夷狄”。郭实腊坚定地相信“夷”就是指野蛮人（barbarians），这严重伤害了他们的尊严和荣誉。战争的胜利使英国人有了谈“平等”的筹码，英国驻华全权公使璞鼎查在《南京条约》的谈判中就坚持“夷”字禁令，没有达成共识，但是他仍然坚持“夷”字不许在《南京条约》中文版本中出现。到《天津条约》签署时，“夷”字禁令被正式写入。<sup>6</sup>对“夷”字定义的争夺，是两大帝国争夺话语支配权的最好例证，话语权的背后就是强权的力量，“从蛮夷称谓争辩的背后，我们看到的是国家权力的此消彼长。话语权和命名权，从来都是强者的特权。”<sup>7</sup>

失去了作为“华夏”中心的优越感，失去了面对“夷狄”的优越感，失去了对“礼仪”的话语权，失去了对“夷”字的自由使用权，这些传统中国立国的根基都被打碎或者夺走了。大清国终于在炮舰外交中获得一些“平等”的意识，开始以一种新的目光审视这些要与自己长期共处、近在眼前、平起平坐、盛气凌人的夷狄了。

改变总是艰难的。1858 年 7 月中英签订了《天津条约》之后，清朝忙于镇压国内的叛乱而无暇顾及其他。当 1859 年英、法进京换约的时候，战争再次爆发，主战派又再次抬头，剿夷的

<sup>1</sup> 王铁崖编：《中外旧约章汇编（第一册）》，三联书店 1957 年版，第 96-97 页。

<sup>2</sup> 英国这里在意的仅仅是礼仪上的平等。与平等相悖的是，它用在炮舰逼迫下签订的不平等条约来对中国强取豪夺。

<sup>3</sup> 王铁崖编：《中外旧约章汇编（第一册）》，三联书店 1957 年版，第 97 页。

<sup>4</sup> 王铁崖编：《中外旧约章汇编（第一册）》，三联书店 1957 年版，第 102 页。

<sup>5</sup> 刘禾著，杨立华等译：《帝国的话语政治：从近代中西冲突看现代世界秩序的形成》，三联书店 2009 年版，第 38-97 页。

<sup>6</sup> 刘禾著，杨立华等译：《帝国的话语政治：从近代中西冲突看现代世界秩序的形成》，三联书店 2009 年版，第 78 页。

<sup>7</sup> 王尔敏：《近代在华英人对于蛮夷称谓之争辩》，《弱国的外交：面对列强环伺的晚清时局》，广西师范大学出版社 2008 年版，第 135 页。

呼声又高了起来。战争付出的代价是更惨重的，英法联军很快占领天津并接着攻陷了北京，随后便是更不平等的《北京条约》的签订。中国最终不得不承认眼前的现实了。

## 五、1873 年中国跪拜礼的退让与西礼觐见的实现

1861 年开始，西方各国的公使陆续进入北京，但是他们一直未能觐见清朝皇帝。同治继位之后，清廷以皇帝年幼为由，认为暂时不宜觐见。其实拖延的根本原因在于，对用什么样的礼仪来觐见皇帝这个问题，双方始终无法达成共识。清廷认为外国公使觐见皇帝要行跪拜之礼以示朝贡臣服，外国公使认为这有碍本国国体而坚决拒绝。这一拖就到了 1867 年，距离中英《天津条约》的修约时间近了，总理衙门就觐见礼仪问题向 18 位朝臣征求意见：

一、议觐见。自古两国修好，使臣入觐，载入史册，具有典章，迨至宋时，仪节无不变易，未可为训。我朝圣祖仁皇帝、高宗纯皇帝召见外国使臣，震慑天威，罔不馨慄。嘉庆年间，英使来朝，未克成礼而罢。咸丰十年，与各国换约，英、法皆请呈递国书，照会数次竟以仪节未定，事不果行。今以皇上冲龄，两宫皇太后垂帘听政，因之停罢。彼即以阻其入觐，为不以客礼相待，时来饶舌，言多激愤。虽曾以如欲请觐，必须行跪拜礼为说，彼即坚称并非属国，不能改从中华仪节，而终不肯谓觐可不行。昔韩昌黎《原道》曰：“孔子作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，夷而进中国则中国之。”今夷并未自进于中国，而必以中国之礼绳之，其势有所不能。若权其适中者而用之，未卜彼之能否听从，而本衙门亦不敢主持独创此议。第不许入觐，我实无辞究应如何，惟希公同商酌。<sup>1</sup>

这里虽然用“夷”来称呼外国，其实总理衙门的大臣们心里也很清楚，这些“夷”已经不是像原来那些主动向中国臣服朝贡的“夷”了。“今夷并未自进于中国”这句话非常清楚地表明了中国必须面对的现实。“进于中国”就必须维护并保持传统，唯有跪拜之礼才符合中国仪节，但是目前中国已经不具备让夷狄主动朝拜的实力了，夷狄的强大决定了他们根本就拒绝承认成为中国的藩属国。如果西方人在觐见本国君主时也同样用的是跪拜礼而不是站着敬礼，那么这场危机和争论也许都不会发生。可是中国人自从跪拜在作为“天子”的皇帝面前之后，就从此再没有站起来过，而且认为中国臣民和四夷使臣都应该向天子跪拜。

朝臣的意见各式各样，有坚持必须行跪拜礼的，有建议设法使西方公使放弃觐见的，有建议改变礼仪方式的，有的则说可以用西礼觐见。<sup>2</sup>“在 18 位官员的言论中，除左宗棠外，多少都有一些‘天朝’观念的痕迹，而这 18 名官员，无一任职内地，其职守或正在或曾在沿海沿江，都与西方各国打过不同程度的交道，由此更能体现传统礼教观念之根深蒂固。”<sup>3</sup>沈葆楨态度非常坚决，绝对不能废中华之典章，“古者列侯有使卿大夫上聘太子之礼，果其瞻云就日，出自至诚，则以陪臣获仰天颜，宜如何荣幸，其尚敢惜跪拜之节，悍然与我相争？此不过藉修好之名，巧为尝试，正欲以不遵中国仪制，夸耀邻邦。夫柔远有轻，接以温言，厚其赐予可也，废我典章不可也。”<sup>4</sup>左宗棠的建议是从“均敌”的角度来解释可以不行中国的跪拜礼，“自古帝王不能胥外国而臣之，于是有均敌之国。既许其均敌矣，自不必以中国礼法苛之，强其从我。泰西各国，与中国远隔重洋，本非属国。……愚以为，泰西诸国，君臣之礼本极简略，尝于无意中，询其岛人见其国主，实无跪拜之事。……似不妨允其所请。”<sup>5</sup>这场讨论也没有什么结果，觐见问题又再次搁

<sup>1</sup> 中华书局编辑部、李书源整理，《筹办夷务始末（同治朝）》（第五册），中华书局 2008 年版，第 2124-2125 页。

<sup>2</sup> 中华书局编辑部、李书源整理，《筹办夷务始末（同治朝）》（第六册），中华书局 2008 年版，第 2152-2291 页。

<sup>3</sup> 茅海建，《近代的尺度：两次鸦片战争军事与外交（增订本）》，三联书店 2011 年版，第 244 页。

<sup>4</sup> 中华书局编辑部、李书源整理，《筹办夷务始末（同治朝）》（第六册），中华书局 2008 年版，第 2197 页。

<sup>5</sup> 中华书局编辑部、李书源整理，《筹办夷务始末（同治朝）》（第六册），中华书局 2008 年版，第 2153-2154 页。

置下来，直到 1873 年同治皇帝亲政。

1873 年 2 月，同治皇帝宣布亲政，英、法、美等五国代表又提出要求觐见皇上，是行中华的跪拜礼还是行西式的鞠躬礼，双方又开始就这个问题展开争论和谈判。中国的大臣们这时纷纷上奏表达意见，多数都还是要维护天朝威仪，坚持行跪拜礼，“瞻觐不行拜跪，中国从无此礼，和约以来，该夷虽非属国，然其使臣与我中国之臣等耳，以待中国臣子之礼待之，已不为不优。”

<sup>1</sup>李鸿章的意见较前时已经发生了改变，他的态度变得开通了，认为权宜变通是现实的选择：

圣人持论，交邻国与驭臣下，原是截然两义，朝廷礼法严肃，中国臣庶所不容丝毫僭越者，非必概责诸数万里外向无臣服之洋人。且礼与时为变通，我朝向有待属国之礼，而无待与国一定之礼。现在十余国通商立约，分住京师与各省口岸，实为数千年一大变局，不但列祖列宗无此定制，即载籍以来，昔圣昔贤，亦未豫定此礼经，一切交结仪文，无可援据，应如何斟酌时势，权宜变通，是在议礼制度之天子，非臣等所敢妄拟也。倘蒙皇上俯念各国习俗素殊，宽其小节，示以大度，而朝廷体制自在，天下后世当亦无敢议其非者。<sup>2</sup>

实际上，除了某些要坚决秉承天朝的跪拜礼而不计后果的顽固大臣之外，稍微有些开明的大臣都很清楚，行西礼觐见是势在必行了。1873 年 6 月 29 日，英国、法国、俄国、美国、荷兰等五国公使和日本大使终于在紫光阁觐见了同治皇帝，日本大使首先入觐，行三鞠躬礼，英法等五国公使共同入觐，行五鞠躬礼。他们把本国的国书放在皇帝面前的御案上，同治帝通过恭亲王奕訢之口表达了亲睦之意，整个觐见过程只用了半个小时就结束了<sup>3</sup>。

1873 年外国使节以西式站着鞠躬的礼节觐见了同治皇帝，这是晚清历史中一个极为关键的节点，它标志着中国传统社会几千年来的夷夏之辨的族类观已经发生了变化，至少从形式上来看，清廷已经被迫接受了原来理应朝贡的“夷狄”现在和自己是平等的“主客关系”了。不管清廷如何费尽心机地安排觐见地点，把各国使节觐见的地点专门安排在皇帝接见藩属朝贡的紫光阁，这也无法改变各国使节并没有向皇帝行跪拜礼的事实。在战舰和枪炮的威逼之下，在清廷仍旧不思进取不能振兴的情况下，郭实腊提出清朝应用“远客”来称呼和对待西洋人的目标终于实现了。当然，这并不是说在这之后清廷就完全以主客的态度来审视中国和外国关系了，而是说在到了这个时候，清朝不得不接受这个现实，不得不以一种与以前不同的夷夏观念来对待中国和外国之间的关系，尽管可能还有很多官僚和士绅并没有改变他们的观念，甚至绝大多数普通的中国人根本不知晓这件事情。

时间如白驹过隙，从 1833 年郭实腊开办《东西洋考每月统纪传》到 1873 年西礼觐见的实现，已然过去了四十年。中国在这四十年中终于接受了平等主权国家之间的公使驻京和西礼觐见等外交惯例，虽然这种接受只是在形式上的接受。然而让人痛惜的是，“实现西礼觐见的这一年，又是清朝遭遇鸦片战争之后的第 33 年，《中英天津条约》规定‘西礼觐见’的第 15 年，而日本‘明治维新’已进入其第 6 年，其维新领袖们此时正在与欧美谋求修改包括领事裁判权等项的不平等条约。”<sup>4</sup>

## 六、余论

把外国人看成是“远客”的说法是由郭实腊这个西方人提出的，他提出这种说法的目的是不

<sup>1</sup> 中华书局编辑部、李书源整理，《筹办夷务始末（同治朝）》（第九册），中华书局 2008 年版，第 3637 页。

<sup>2</sup> 中华书局编辑部、李书源整理，《筹办夷务始末（同治朝）》（第九册），中华书局 2008 年版，第 3626 页。

<sup>3</sup> 茅海建，《近代的尺度：两次鸦片战争军事与外交（增订本）》，三联书店 2011 年版，第 250 页。

<sup>4</sup> 茅海建，《近代的尺度：两次鸦片战争军事与外交（增订本）》，三联书店 2011 年版，第 251 页。

想被中国人称为“夷狄”，不想被看成是野蛮人，这是中国传统的夷夏之辨能够开始改变的一个起点。在把中国自视为“天朝上国”的传统对外体制中，是不太可能产生这样的说法的。中国也曾把中国之外的远方来的人称为客人，但要在“客”字的前面加上其他字眼加以限定，如唐朝时的“蕃客”<sup>1</sup>，这些人来到中国主要从事的是贸易活动，没有涉及到政治上的诉求。在唐朝的夷夏观中，虽然有开明开放的一面，但终究还是夷夏之辨，中国之外的那些没有接受中国礼义教化的人终究还是夷狄，来自周边的已经臣服的藩属国都是夷狄，<sup>2</sup>更何况来自更加遥远的异域人士。

郭实腊提出“远客”这种说法之后，当时的中国人当然很难接受，然而这些夷狄和以前的夷狄已经完全不一样了，他们有枪炮、战舰做后盾。西方人不远万里来到中国，他们把自己当作中国的客人，可是并没有得到客人的礼遇。从最初的“拒夷”，到“以夷制夷”，到“师夷长技以制夷”，再到派驻公使、平礼相待、不得提书“夷”字，直到1873年外国使节以西式的鞠躬礼觐见了同治皇帝，从表面上看这些变化是中国用夷夏之辨来处理外夷危机而逐步失败的表现，但这背后实则是夷夏之辨的被动改变。正是这些一个比一个更严重的关乎礼义和体制的失败，一次比一次更无奈的退让，说明了夷夏之辨如果不发生任何改变，清廷将无法应对日益深重的危机。

诚然，在中国的历代王朝中，夷夏之辨的观念也曾受到多次严峻的挑战和冲击，皇帝和官僚们也有权宜之计来应对。这些权宜之计通常是把夷狄隔离开来，不与他们来往；也可以是只要夷狄不危机王朝政权，让王朝能够在自我叙述中保留颜面，夷夏观念也会做出适当的变通和退让；如果王朝足够强大，那么可以让夷狄遵从中国的礼仪要求和安排，从而把夷狄纳入到有着夷夏之别的天下秩序当中。在讲求夷夏之别的朝贡体系中，外国使臣要见皇帝必须有接触、安排路线、考察、协调、觐见、送别等等这样一个礼仪过程，其中每个环节的做法都要符合定制，觐见皇帝只是其中的一个环节，通过对礼仪过程的控制，可以把夷狄纳入到中国的权力政治系统当中，维护好夷夏之间的等级体系。<sup>3</sup>清朝末年的这次危机和以前大不相同，清廷既不能把门关起来不让外夷进来，王朝的政权随时都有可能被倾覆，更不能完全掌控双方交往过程中的各项仪节，每一个环节都不断被质疑和打破，甚至是要按照对方的要求来做，这标志着清廷想要维护的天下秩序和夷夏等级体系已经面目全非了。

在1833年到1873年这段时间里，中国传统的夷夏之辨观念在外“夷”的枪炮和条约的逼迫下一步步发生了改变，这个转变过程是把“夷”逐渐看成是“客”的过程<sup>4</sup>，原来的夏和夷之间存在着地位高低的差别，而主和客则只能是一种平等的关系了。但是，这里有两点需要特别注意：中外之间的形式上的平等和事实上的平等完全是两回事，而且夷夏之辨观念形式上的改变和事实上的改变也是两回事。

虽然从形式上看，夷夏之辨中的夷和夏逐渐变成了平等的主客关系，但是二者之间的关系实际上是怎样的以及后续如何发展变化，还是要看主人究竟是什么样的心态，客人究竟是什么样的客人，“平等”又究竟是怎样被主客双方所定义的。

<sup>1</sup> 例如：“秋七月癸巳，回纥蕃客夺长安县令邵说所乘马，人吏不能禁。”，电子版《二十五史》，《旧唐书·卷一一·本纪第一一·代宗》，第300页；“从祀文官九品位于执事之南，东方、南方朝集使又于其南，蕃客又于其南，西向北上。”，电子版《二十五史》，《新唐书·卷一一·志第一·礼乐志一》，第310页，等等。

<sup>2</sup> 李大龙，《汉唐藩属体制研究》，中国社会科学出版社，2006年，302-308页。

<sup>3</sup> (美)何伟亚著，邓常春译，《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》，社会科学文献出版社，2002年。

<sup>4</sup> 有学者讨论了晚清时期“夷”和“洋”两个字的交替嬗变，如陈旭麓，《辨“夷”、“洋”》，《陈旭麓学术文存》，上海人民出版社1990年版，第301-309页；方维规：《“夷”“洋”“西”“外”及其相关概念——论19世纪汉语涉外词汇和概念的演变》，《北京师范大学学报》，2013年第4期。“洋”字逐渐取代了“夷”字，这既是条约逼迫的结果，其背后也蕴含着人们讲求进步的社会心理。从“夷”到“洋”的转变更多的是一种称谓上和描述上的变化，是中国人在选择合适的词汇来表达中国之外的人和世界。本文所探讨的从“夷”到“客”的转变，关注的是中外双方在交往过程中对自己和对对方的身份主体的定位问题。这两种变化之间并不矛盾，是并行不悖的。

对于“平等”的定义，事实上在整个晚清时期，中外双方都是按照自己的想法来加以定义，都没有真正的平等观念和平等行动。工业革命产生的力量推动了西方向海外扩张，强大的客人们并没有收到来自东方的邀请，他们不请自来。这些西方国家作为由他们制定的国际法意义上的主权国家，已经形成了相互之间的外交往来体制。可是，当他们遇到中国的夷夏之辨和朝贡体制后，他们并没有选择用平等谈判的方式来实现贸易权利，而是毫不客气地用枪炮发动了战争，强迫中国签订屈辱的不平等条约，侵犯中国的主权，掠夺中国的资源，使中国沦为一个半殖民地国家，客人们追求的“平等”，就是要中国这个“主人”按照他们的规则和意愿来做事。

中国的夷夏之辨和朝贡体制虽然有很强的包容性，但本质上对内对外都有着高低差别，不同的人处在不同的等级，晚清时期清廷所做的种种努力，就是试图把一切能够拉回到原来的等级体系中。我们不能把从“夷”到“客”这种夷夏观念转变简单地理解为传统中国对西方冲击做出的回应，这种转变的确是在西方冲击下发生的，但是西方冲击是会和中国传统结合在一起，也会被中国传统所吸收和改变。靠礼仪来维持的夷夏之辨被打碎了，但官僚和士人们可以通过重新构建另外一套表述系统来继续维持中外秩序和等级差别。

当清廷渐渐明白了没法阻挡强大的外夷时，他们感到确实需要做一些实质性的改变来增加自己的实力，“自强”被认为是解决问题的根本方法。“探源之策，在于自强，自强之术，必先练兵。现在抚议虽成，而国威未张，亟宜力图振兴，使该夷顺则可以相安，逆则可以备，以期经久无患。”<sup>1</sup> 自强运动所涉及范围还是较为广泛的，从火器、船舰、机器，到通讯、开矿和轻工业，从而开启了中国早期的工业化和现代化。一些开明士人提出的向西方学习的内容不仅仅局限在科学技术，也涉及到了教育制度和政治制度，甚至提出设置议院。<sup>2</sup>

自强的另一面是自尊、保守和自大。在自强运动中，清朝的官僚和士人们固有的天朝自大的心态始终挥之不去，他们坚持“中学为体，西学为用”。“以中学为体”通过强调中国文化的优越性以重新获得内在的尊严感，“中国，天下之宗邦也，不独为文字之始祖，即礼乐制度，天算器艺，无不由中国而流传及外。”<sup>3</sup> 面对着赶不走的强大“远客”，中国这个主人的心态是矛盾而纠结的，虽然不能把“客人”称之为“夷狄”了，但是也并不妨碍中国人仍然把自己当作天下之首尊。“以西学为用”表明西方仅仅有科学技术上的优越性，学习西方技术并不是要改变中国社会的基础和本源，只是帮助中国富强起来以重新恢复天下中心之国的雄威。这种“体用”模式是一种自相矛盾的论说，也是一种“具有改革含义的自欺欺人”。<sup>4</sup> 中日甲午战争中的战败，表明以防御外国列强和重振中国雄威为目的的自强运动失败了。中日甲午战争之后，中国人的夷夏观念才开始在事实上有所改变。

虽然中国的官僚和士人们不愿意承认，但是自强运动实质上就是“以夷变夏”。夷夏之间的关系由过去夷低夏高变成了夷夏平等，“以夏变夷”现在也不得不变成了“以夷变夏”。这些外来的“夷”已经是变成实实在在的“客人”了，再也不能用夷狄来称呼他们了。正是这种被转变了的夷夏观念，加上中国在失去朝鲜、越南、琉球、缅甸等藩属国的过程中形成的边界意识和主权观念，使得中国后来不能也不再使用夷夏之辨来看待中国和外国（包括西方国家和后来打败中国的日本）之间的关系了。<sup>5</sup> 当产生于中国内部的更深层次的危机再次出现时，夷夏之辨又转向了

<sup>1</sup> 《筹办夷务始末（咸丰朝）》（第八册），中华书局1979年版，第2700页。1861年1月24日奕訢所上的奏折。

<sup>2</sup> 王韬著，陈恒、方银儿评注，《弢园文录外编》，中州古籍出版社，1998年版；郑观应著，王贻梁评注：《盛世危言》，中州古籍出版社1998年版；陈次亮：《庸书》，台联国风出版社，1970年版。

<sup>3</sup> 王韬著，陈恒、方银儿评注，《弢园文录外编》，中州古籍出版社1998年版，第38页。

<sup>4</sup> （美）列文森著，郑大华、任菁译，《儒教中国及其现代命运》，广西师范大学出版社2009年版，第56页。

<sup>5</sup> 中日甲午战争之后，中国的知识分子也曾再次用夷夏之辨来讨论中外之间的关系，这时占主导的是以文化为分野的夷夏之辨，并且强调的是“合乎夷狄”。这时的夷夏之辨呈现出几个新的特点：一是礼义的标准发生了变化，夷和夏虽仍然是以礼义的有无来区分，但是现在不仅仅是中国人有礼义，西方人也有礼义，而且在西方人的礼义面前有可能中国人是夷狄；二是出现了用三世之义来解释夷夏之辨；三是在种族主义话语下来理解夷

中国内部的满汉之争而且被放在民族主义话语之中来使用了。<sup>1</sup>

## 【论 文】

# 清朝时期中华文化在新疆发展与传承的教育路径探析<sup>2</sup>

祖力亚提·司马义<sup>3</sup>

**摘 要：**清朝时期，中华文化在新疆发展与传承的主要路径之一是教育，本文主要揭示中华文化在新疆发展与传承的背景，讨论中华文化在新疆发展与传承的教育过程和教育内容，探析中华文化在新疆发展与传承的脉络，对新形势下新疆各族群众增强中华文化认同、中华民族认同和国家认同有重要意义。

**关键词：**清朝时期；中华文化；汉语教育；新疆；教育

中华民族具有 5000 多年连绵不断的文明历史，创造了博大精深的中华文化，为人类文明进步作出了不可磨灭的贡献。经过几千年的沧桑岁月，把我国 56 个民族、13 亿多人紧紧凝聚在一起的，是我们共同经历的非凡奋斗，是我们共同创造的美好家园，是我们共同培育的民族精神，而贯穿其中的、更重要的是我们共同坚守的理想信念。<sup>4</sup>中华文化的形成与发展是不断吸收与融汇各民族优秀文化的历史发展过程，是各民族文化的有机综合体。实际上，费孝通先生提出的“中华民族多元一体格局”的重要观点，更多地是从文化的角度来阐释的。从地理空间的型塑来看，由于地理环境差异和区域经济文化发展不平衡，中华文化内部也呈现出南北、东西差异。新疆地区历史上就是中华文明向西开放的门户和中介，中原文化和西域文化长期交往交流交融，既推动了新疆各族文化的发展，也促进了多元一体的中华文化的发展。新疆各族文化从开始就打上了中华文化多元一体的印记。这也是中华文化不断丰富与生生不息的重要原因。中华文化的这种包容性为中国始终能够保持统一的格局提供了重要的文化基因，也是新疆成为中国不可分割的一部分的文化根据。

新疆，古称西域，位于中国的西北边陲，是中国不可分割的重要组成部分。从汉代开始，西

---

夏之辨。三世之义话语下的夷夏之辨和种族主义话语下的夷夏之辨可以殊途同归，都认为不必要区分夷和夏。在这样的话语之下，再用夷夏之辨来讨论中外关系其实已经没有太大意义了。这些内容具体可以参见当时报刊中的有关论述。

<sup>1</sup> 戊戌变法的失败打破了清朝用两百多年时间苦心经营逐渐建立起来的貌似“满汉一家”的平衡状态，守旧派和维新派之间的斗争部分地被转化成满族人和汉族人之间的斗争，满汉之间的夷夏之辨开始再次出现。用西方学者定义的“民族”概念来重新解释中国的族类历史和夷夏之辨，是在晚清后十年的时论报刊中常常出现的话题。在这些争论中大致仍然不出以文化为分野的夷夏之辨和以族裔地理为分野的夷夏之辨两种思路。康有为等主张合满的人士强调的是以文化上的礼义来判定夷夏之别，只要夷狄实行华夏礼义就可以成为华夏，夷夏之间的开放性导致了华夏就是很多不同的人种融合而成，这就难以区分出谁是华夏谁是夷狄，从而满人和汉人一样也是华夏子孙。章太炎等主张排满的人士主要是以居住在九州范围之内、血统（或者谱牒）来判定夷夏之别，这时的九州范围基本就是中国的十八行省，夷和夏之间的界限是封闭的，所以从人种上来讲夷狄不可能变为华夏，满人永远都是野蛮的夷狄。这其中的争论也较为复杂，则需另文详述。

<sup>2</sup> 本文刊载于《社会科学战线》2018 年第 1 期，第 221-230 页。

<sup>3</sup> 作者为新疆大学政治与公共管理学院教授，马克思主义学院博士生导师

<sup>4</sup> 习近平，《在第十二届全国人民代表大会第一次会议上的讲话》，新华网，2013-03-17.

域都护府的设立不仅意味着中央政权对新疆的实际管辖,而且也促进了中原文化与西域文化的交流交融,使新疆成为中华文化圈的一部分。在清朝时期,中华文化在新疆的发展与传承进入了新的阶段,旗学、儒学、义学及新式学堂等学校教育的发展,满语、维吾尔语和汉语教学的开展,有力地促进了中原文化与新疆各族文化的互动与融合,构成了具有新疆地域特点的中华文化。中华文化在新疆的发展与传承为增强中华民族的凝聚力和向心力作出了很大的贡献。本文以清朝统治者治理新疆的政治举措及其发展演变为背景,从教育的角度讨论中华文化在新疆的发展与传承,探析中华文化在增强中华民族凝聚力和向心力,维护多民族国家统一及社会稳定中的积极作用。

## 一、清朝时期中华文化在新疆发展与传承的背景

### (一) 清朝统治者对新疆的治理

清朝完全统一新疆是在 18 世纪中叶。乾隆曾两次用兵西北,彻底平定了准噶尔蒙古达瓦齐和阿睦尔撒纳割据势力,这是康熙、雍正两朝对准噶尔蒙古分裂势力斗争的继续。平定准噶尔之后,清政府又粉碎了回部大小和卓的叛乱,完全统一了新疆<sup>[1]</sup>。为了维护国家统一和社会稳定,清政府加强对新疆地区的治理,增强了凝聚力。

清朝治理下的新疆,地处中国西北边陲,地域辽阔,地形复杂,距全国政治中心北京遥远;境内又多民族、多宗教并存;加上与境外多个国家或民族相邻,因此加强这一地区的治理,以保持新疆政局的稳定和中国西北边疆地区的安全,就成为清廷十分关注的大事<sup>[2]</sup>。“因俗而治”是清廷治理新疆的主要举措,在政治上主要表现为新疆地区实行与内地不同的军府制。1762 年,清政府宣布在新疆设立总统伊犁等处的将军,总管全境的军政事务,由此新疆正式开始了军政合一的军府制度。伊犁将军之下设都统(一地驻防军长官)、参赞大臣(掌军政)、领队大臣(管屯田)等职<sup>[3]</sup>,分别管辖伊犁、乌鲁木齐、塔尔巴哈台、喀什噶尔等地区。

在军府制下面,清朝根据各个聚居区的民族分布情况实行了多种制度:一是在南北疆维吾尔聚居地区实行伯克(维吾尔族头领)制;二是在蒙古族聚居地区以及哈密、吐鲁番实行扎萨克(蒙古族头领)制;三是在北疆各地及南疆东部汉族居住地区实行州县制<sup>[4]</sup>。全疆不仅在行政区划上不统一,而且在政治管理制度上也不统一。这种制度虽然在尽快稳定新疆政局,加强中央集权方面起过一定的历史作用,但随着历史的发展和国内外政治形势的变化,已越来越显示出它的局限性和落后性<sup>[5]</sup>。1884 年(清光绪十年),新疆改设行省,建立府、州、县制,进一步巩固了国家的统一,削弱了地方封建割据势力,使清朝在新疆的统治直接化<sup>[6]</sup>。直到 20 世纪初,清政府实行“新政”,在新疆一些军政要员的推动下,使新疆的“新政”工作进展迅速,从此开始了新疆近代化的历史进程<sup>[7]</sup>。清政府对新疆采取的治边政策虽然具有一定的历史局限性,但是在当时的历史条件下,这些政策的实施对稳定新疆地区社会秩序、保存和发展少数民族文化,发展新疆地区经济,巩固统一多民族国家等都起到了重要的作用。

### (二) 清朝时期中华文化在新疆发展与传承的意义

清朝时期中华文化在新疆得以发展与传承,主要有两个目的,一方面是维护清朝皇帝统治天下的合法性;另一方面,鉴于新疆是一个多民族、多宗教,周边与多国相邻的区情,中华文化在新疆的发展与传承有利于清政府统一思想,也会起到维护边疆稳定的作用。

#### 1. 维护清朝皇帝统治天下的合法性

中国古代的边疆地区大都是少数民族聚居的地区,所以传统的治边疆观会理所当然地集中在如何处理中央王朝与边疆的关系问题。对于清朝而言,作为统治民族的满族在人口中占少数,为了使自己建立的中央政权具有合法性,必然要建立一套有利于维护其统治地位的政治统治思想。于是清朝统治者在开国初期就制定了“兴文教,崇经术,以开太平”的文教政策<sup>[8]</sup>。在前期,清

朝统治者倡导崇孔尊孟，就是努力在文化领域树立一面旗帜，利用儒学在广大知识分子中的号召力来以此加强清政府在思想文化领域的统治地位。同时，清朝统治者还提倡程朱理学。理学强调人们要“存天理，灭人欲”，把三纲五常当作封建社会的最高道德标准<sup>[9]</sup>。尊儒的主要目的是为了维护满洲皇帝统治天下的合法性。

## 2. 在多民族、多宗教的地区维护边疆稳定

清朝时期边疆政策的最终目的，是维护清王朝对全国的统治，加强国家的统一<sup>[10]</sup>。清王朝为了保卫中国西北边防的安全，维护新疆地区的社会稳定，根据当时多民族和多宗教等各种具体情况，制定和实施了具有时代特色和地区特色的政策，其中文教政策便是清朝政府治理新疆诸多政策中的重要内容。乾隆皇帝统一新疆后，在新疆发展与传承中华文化，一是努力推行汉语教学，改变语言不通、政令无法下达的状况；二是为清政府培养治理国家的当地人才和官员，儒家学说“为政在人”、“人存政举”观点，强调人行政是治国的要务<sup>[11]</sup>。无论是推行汉语教学，还是通过儒学教育为统治者培养知识分子和官员治理边疆，无疑都在为巩固清王朝在新疆的治理，维护多民族、多宗教地区的社会稳定作贡献。

总之，清政府根据新疆的具体情况对新疆进行治理，并制定和实施了相应的治理政策，总体上维护了祖国的统一和新疆社会的稳定，为中华文化在新疆的发展与传承提供了适宜的生长土壤。

## 二、清朝时期中华文化在新疆发展与传承的教育过程

清朝时期中华文化在新疆的发展与传承在教育中的体现，主要分为三个时间段。一是左宗棠平定新疆叛乱之前，新疆的教育机构主要有旗学、儒学和伊斯兰宗教学校，满语和维吾尔语都有发展，汉语成为族际共同语言。二是左宗棠和刘锦棠任职新疆时期，清政府在新疆各地广设义塾，汉语和儒学教育得到了重视，印发大量儒学经典作为教材，发放到各个义塾。三是清朝新政时期，废除科举、广设学堂，发展近代新式教育，学校教育的规模较以前有大幅度扩大，并且所学的科目也有所增加，特别是汉语教育的学堂数量大增，儒家经术被确定为教学重点课程，中华文化在新疆得到了进一步的发展与传承。

### （一）左宗棠平定叛乱之前中华文化在新疆发展与传承的教育概况

#### 1. 旗学、儒学和伊斯兰宗教教育并行发展的教育体系

清朝统一新疆后，前期的新疆教育体系主要分为以下两个部分，一是在八旗驻军的地方设立八旗官学和八旗义学，属于中央官学；二是按地方行政区划设立的府学、州学、厅学、县学等儒学，以及在乡镇地区设立的设学、另外还有为孤贫儿童及少数民族子弟设立的义学（书院），均属于地方官学。

清朝的学校教育首先是从旗学开始的，旗学包括八旗官学和八旗义学，它是清朝八旗军队的随营学校<sup>[12]</sup>。八旗官学是专门为教育皇室之外的八旗子弟而设的学校，而八旗义学是为了补充官学不足，为八旗子弟贫而不能延师者设立的，既可视作八旗子弟的普及教育，又可视作八旗官学的学前教育。清政府对八旗义学采取积极倡导、鼓励的态度，并由当地八旗衙门、将军、副都统仿照官学制度进行管理，具有半官方性质<sup>[13]</sup>。乾隆三十一年（1766），伊犁将军明瑞奏准于伊犁满兵“八旗各设官学一处”。三十四年（1769），伊犁将军永贵奏明“建立满、汉、蒙古官学各一所”<sup>[14]</sup>。同年伊犁将军伊勒图奏明“两满营特设义学一所，派协领等官管理”<sup>[15]</sup>。锡伯营各佐领均设官学，也准许当地民人子弟入学<sup>[16]</sup>。嘉庆七年（1802），将军松筠奏明“绥定城绿营各设义学教习众兵子弟”<sup>[17]</sup>。这些随营学校最初是为解决随营子女的上学问题而设立的。

在以汉族为主杂居有其他民族人口的乌鲁木齐府、州、厅、县地区兴办儒学、也有义学（书院），形成了不同办学层次的儒学教育体系。乌鲁木齐于“三十四年（1769），初设迪化、宁边两

厅学。三十八年(1773),设迪化州学、昌吉县学。四十一年(1776),设阜康县学,四十四年(1779),设绥来县学。以两厅学取进原额,归迪化、昌吉两学。阜康、绥来两学后,如额取进,以符体制。其廩、增名缺,俟人文加盛时,再为义设<sup>[18]</sup>。巴里坤作为北路地区的要地,“自乾隆二十六年(1761)后,驻防兵丁招徕户口,生齿滋繁,观文讲射者日众”<sup>[19]</sup>。需要建立文教机构,“于三十八年(1773),照迪化、宁边两厅之例,专设学校定额,遴选如制。其廩、增名额,俟人文盛日,再为义定”<sup>[20]</sup>。清代书院,又称义学,是为孤贫儿童及少数民族子弟设立的学校,也是学校教育的重要组成部分。书院的最初设置年代为乾隆三十二年(1767年)<sup>[21]</sup>,时任乌鲁木齐办事大臣温福认为应该让普通百姓的子弟也能“讲习文理”、“稍知文墨”,于是奏请设立学校,每城置书房数间,各设义学一所,每所教习2人,教读经书兼习弓马。在此前后,全疆各地相继建立了一些义学性的书院,如迪化“虎峰书院”、“宁边(昌吉)书院”、绥来(今玛纳斯)“碧峰书院”、“呼图壁书院”、“奇台书院”等<sup>[22]</sup>,这些书院是科举应试的预备场所。

在维吾尔族居住集中的南疆地区,各级伊斯兰宗教学校承担一部分教育的任务。比较大的清真寺一般都附设有初等宗教学校,少年儿童入初等宗教学校学习伊斯兰教方面的普通知识,一部分学习成绩优秀者可以升入称为“麦德力斯”的高级宗教学校深造,有的学生也可以学习一些历史、天文、哲学和医学知识,以及维吾尔文字和简单的算术原理。当然能进入这些宗教学校学习者,往往都是具有一定宗教政治背景的上层人物子弟。用察合台文著述的《伊米德史》作者毛拉木萨·塞拉米(Molla Musa Sayrami)就是其中之一,在他成人时,他的父亲便把他送到了库车的萨克萨克经学院学习。他在这里主要学习《古兰经》、《圣训》,还要学习历史学、地理学、天文学、历法、文学方面的知识和阿拉伯文、波斯文等<sup>[23]</sup>。可见,伊斯兰教文化传入新疆,新疆各族文化既有抵制,更有选择性吸收和中国化改造,既没有改变属于中华文明体系的特质和走向,也没有改变属于中华文化一部分的客观事实。

## 2. 教育的内容

### (1) 满语和维吾尔语共同发展,汉语成为族际共同语言

清代实行“国语骑射”为本,学习汉文化为辅的教育方针,其具体表现之一就是满汉分途教育,即汉族人以程朱理学为主要学习内容,以科举取士为主要途径;满族以学习“国语骑射”为主,以学习汉文化为辅。旗学中的“汉官学”,也不过是习汉字、诵四书五经,基本上仍以“国语骑射”为宗<sup>[24]</sup>。由此可见,八旗官学和八旗义学主要教授满语,在清朝统治新疆初期建立的官学中,学生主要学习满语,汉语言的学习受到一定限制,清朝统治者为了保持满族的语言习惯,避免被汉化,所以汉语学习在清朝初期的随营学校中发展甚微。

清朝统治新疆前期,在有八旗驻军的地方以及以汉族为主体杂居其他民族人口的乌鲁木齐府、州、厅、县地区满语言和汉语言共同发展,但是“在维吾尔族地区,不见清政府强行推广满语的痕迹”。而“满语基本上是一种象征性语言”,“清朝政府视维吾尔语为我国法定语言之一”,“汉语自然地成为满、维语之间交际的共同语,从而使汉语在维吾尔地区获得了独特的地位”<sup>[25]</sup>。

### (2) 学习儒家经典,确立共同的行为规范

作为一个大国的统治阶级,为维护其政权的稳定和长治久安,除了尊孔崇朱之外,还需要做大量的推广工作,把儒家学说变为全社会共同的行为规范,雍正二年编印的《圣谕广训》就是这一努力的集中表现<sup>[26]</sup>。清政府在旗学中推行儒学教育,教授儒家经典,《圣谕广训》就是旗学中的必修课本<sup>[27]</sup>。《圣谕广训》作为全国各阶层实行教化的标准教材,并要求在科举考试时列为考试内容,从最初的童试开始,每次考试都必须先默写其中的一二千字,默写不出来就算不及格。

《圣谕广训》成为科举考试的内容之一必然受到广大士子的重视,该书中提出的各项行为规范也广为传播<sup>[28]</sup>。此外如“国语十二字头,暨四十条连珠集,十条七训”,到年终的时候进行考试均

酌篇页难易为定，诵读之期，并余暇日，令其温习，兼记国语数句及成语对带一条，就中人之资，不过五百日读完。即岁时伏腊，解馆暇隙，亦止二年之间，可遍诵熟习矣”。“年终考校一次，视其肄业有成资，性明敏者，拔置汉、满、蒙古官学，授以小学四书、五经潘氏总论、六部成语，八旗则例诸书，讲习翻译”<sup>[29]</sup>。通过旗学，清政府将儒学教育推广到八旗子弟中，“向学生灌输忠君思想”，使学生“明孝悌忠义、礼义廉耻、为立身之本”<sup>[30]</sup>，在新疆培养了一批效忠皇帝和清政府的八旗官员。

清时期学校教育的最终目的就是向国家输送人才，而国家挑选人才的方法就是科举考试。乌鲁木齐和巴里坤相继建立学校的同时，科举考试制度也随之建立起来。教育制度在北路地区的建立，在上层组织中的反映就是与此制度相适应的各级学官的设置。在府、州、县学的设置上，清朝基本沿袭明朝。学官设置为府学设教授、州学设学正、县学设训导。关于新疆地区学校的学额，清政府是这样规定的：新疆各府、州、县学学额均为“岁入文生四名，武生四名，科入文生四名”<sup>[31]</sup>。据《钦定黄舆西域图志》记载，迪化州及其所属之昌吉、阜康、绥来三县共设岁试额进文童、武童及科试额进文童各 16 名。镇西府学及其所属之宜禾、奇台两县学共设岁试额进文童、武童及科试额进文童各 8 名。截至 1805 年统计，共考取文举一人，武举三十六人，拔贡六人，岁贡十四人，恩贡七人，捐贡一人，副榜一人<sup>[32]</sup>。虽然这样的名额与内地相比显得有些稀少，但对新疆这样的边陲之地，它毕竟开辟了一条由新疆向中央输送人才的道路，另外这条道路对于汉语和儒家文化与新疆各族文化的交往交流交融亦是难得的途径。

## （二）左宗棠、刘锦棠时期中华文化在新疆发展与传承的教育过程

### 1. 兴办义塾，加强各族文化教育，努力推行汉语教学

19 世纪 70 年代左宗棠平定新疆叛乱，发现由伊斯兰经学出发的启蒙教育，是新疆民族教育的常态。因而，由此造成新疆地区最高管理官员与当地民族之间文教不通的状态一直到清代建省前仍然存在。于是向光绪皇帝建言，在新疆设行省，改郡县。在教育问题上，提出了在全疆地区兴建义塾的善后条陈，加强新疆各族文化教育，并努力推行汉语教学。

光绪四年（1878），左宗棠在《复陈新疆情形折》中说：“官与民语言不通，文字不晓，全间恃通事居传述，颠倒混淆，时所不免”。因此他提出在新疆“广置义塾”，发展民族教育，并且认定新疆“长治久安之效，实基于此”<sup>[33]</sup>。光绪六年（1880），在《办理新疆善后事宜折》中又说，“新疆勘定已久，而汉、回彼此扞格不入，官民隔阂，政令难施。一切条教均借回目传宣，蕴蔽特甚”，要改变这种现状，让新疆“同我华风”，以便对新疆实施更有效的管理，“非分建义塾，令回童读书识字，通晓语言不可”<sup>[34]</sup>。鉴于以上原因，左宗棠统筹全局，在新疆全境范围内兴建义塾，“其目的欲普及于各族子弟”<sup>[35]</sup>，试图从根本上扭转新疆教育长期落后不振的局面。

左宗棠认为要在新疆实现长治久安，必须兴建义塾，发展民族基础文化教育，增强边疆各族人民对中华文化的认同。这一教育理念得到了新疆建省后首任新疆巡抚刘锦棠的共识。他在《请飭属延师训课回族各塾片》中提到“彼教中所谓条勒、阿浑，往往捏造邪说，肆其诱胁之术，人心易为摇惑祸乱，每由此起缠回语言、文字本与满、汉不同，遇有讼狱、征收各事件，官民隔阂不通，阿奇木伯克、通事人等得以从中舞弊。是非被以文教，无由除彼锢习”<sup>[36]</sup>。刘锦棠在奏片中提及的被以文教的意义，也在于消除由于维吾尔族与满汉文字不通，而带来的官民隔阂、民族离散。

### 2. 在全疆广设义塾，教育体系逐渐完善

左宗棠要求各府、厅、州、县，兴办义学，尤其重视设立回民义塾<sup>1</sup>，封建教育及科举制度第一次在回疆地区比较广泛地开展起来，“自全疆勘定以来，各城分设义塾，令回童读书识字，学习华

<sup>1</sup> 义塾即义学，设学教人子弟不收学费的学校，带有蒙学与私塾性质。义学设立于清初，由城及乡，逐渐扩充。为使“贫家子弟”能“知书明礼”，清政府注意兴办义学，并鼓励民间自办，即所谓“立义学以养蒙童”。

语。其中尽多聪颖可造之资，授之以经，辄能背诵学写楷书，居然端好为之讲解义理，亦颇能领会足见秉彝之良，无分中外，虽不必侈言化民成俗，而其效已有可观”<sup>[37]</sup>。光绪十二年（1886年）巡抚刘锦棠奏请“升迪化州学为府学，设教授一员，管理迪化所属各县学务镇西府改厅学，仍设训导，不与他属同，其无学额之伊犁、温宿、疏勒三府，亦设训导，以资启迪，于是大兴义塾。吐鲁番设义塾八，乌苏设义塾二，精河设义塾三。南路则拜城、焉省、沙雅，各以次建设，岁以重资延教习，月六七十金，笔墨供给，无不丰备。开书局于省城，颁发经书。所费不资，皆仰给于公家。模宏大，超轶前人”<sup>[38]</sup>。据统计，叠次兴建义塾已三十七处<sup>[39]</sup>。1883年，清政府在哈密、吐鲁番、喀喇沙尔、库车、阿克苏、乌什、喀什噶尔、玛纳巴什、英吉萨尔、阜康、迪化、昌吉、绥来、呼图壁共立义塾77个<sup>[40]</sup>。

### 3. 教育的内容

#### (1) 汉语与少数民族语文教育共同发展

左宗棠在新疆少数民族青少年中努力推行汉语教学，同时又提倡少数民族语言文字与汉语汉文并行使用。新疆举办教育的最大困难是各少数民族与汉族语言文字不通。这个问题成了新疆文化教育能否继续推行的瓶颈问题。对此，左宗棠推进了一系列教育政策。新疆收复之后，左宗棠即要求各地善后局、清军防营，多设义塾，免费招收少数民族子弟入学，教以汉语，“刊发《千字文》、《三字经》、《百家姓》、《四字韵语》及《杂字》各本，以训蒙童。续发《孝经》、《小学》，课之诵读，兼印楷书仿本，令其摹写。拟诸本读毕，再颁行《六经》，稗与讲求经义。”他认为：“读书既可识字，而由音声以通言语，自易为功也”<sup>[41]</sup>。同时，左宗棠多次主张，少数民族语言文字应与汉语文字同时并用。他在《复陈新疆情形折》中强调，“征收所用券票，其户名数目，汉文居中，旁行兼注回字，令户民易晓”<sup>[42]</sup>。在《办理新疆善后事宜折》中，他又肯定张曜“出《圣谕十六条附律易解》一书，中刊汉文，旁注回字”的作法，因为它受到维吾尔族民众的喜爱，“见者宝贵”<sup>[43]</sup>。

1884年新疆正式建省后，首任新疆巡抚刘锦棠积极筹划教育，把创办学校、推行汉语教育一项重要政策。他继承和发展了左宗棠的思想，在新疆遍设义塾，以《孝经》、《小学》、《论语》、《六经》等汉文典籍，教育维吾尔族学生，并颁奖励办法<sup>[44]</sup>。首先是对汉语学堂的入学者进行钱、粮补贴；二是从汉语学堂中选拔优秀学生送甘肃学政衙门注册，备作廪生；三是对能诵习一经、熟悉汉语者，给予生监顶戴赏赐。这项政策的推行无疑提高了少数民族学生学习汉语文的积极性<sup>[45]</sup>。光绪十年（1884年），哈密回部亲王沙木胡素特创设“伊州书院”，招维汉子弟入学，教以《三字经》、《四书》、《五经》、《千家诗》等，培养通译，毕业后派往南疆任公职<sup>[46]</sup>。

#### (2) 印发儒家经典，发展儒学教育

发展儒学教育，需要大量的儒家经典作为学生教册。而新疆所能见到的书籍，不仅数量少，且“写的是错字，圈的是破句，实在要不得”<sup>[47]</sup>。这就严重制约了新疆文化事业的发展。为了改变这种情况，左宗棠部署在迪化开设书局，刻印供给回民子弟读诵的书，刻印的书籍主要有《三字经》、《四字韵言》、《百家姓》、《千字文》和《日用杂字》等<sup>[48]</sup>。左宗棠主张将学习汉语言文字和儒家封建伦理教育相结合，突出教育为巩固边疆服务的思想。左宗棠认为，“经正民兴，边氓长治久安之效甚于此”<sup>[49]</sup>。因此，他主张应先让学童学会汉语言文字，之后再深一步学习忠君爱国的道义，即“颁发《孝经》、《论》、《孟》资其讲习”<sup>[50]</sup>，并引导蒙童试诵政府告示，学习法律文书。他认为，通过学习儒家经籍和政府法律文书，学生耳濡目染，即可确立起封建的道德伦理规范和法律观念，从而改善社会风气，实现长治久安。

左宗棠平定新疆叛乱以来，尽管在全疆地区广设义塾，招收维吾尔族学童，要求学习汉语和儒家文化，以期解决语言不通的问题，消除官民的隔阂，使边疆同我华风。但是由于“新疆地居边塞，缠回居处瑶俗异宜，底定以来，建置行省欲使殊方异族同我华风，诚非泽以诗书不能为力，前于各城创设学选，缠回子弟入塾读书创办之初，群相疑沮，非特不知向学，且意读书入塾

为使之当差迨经”<sup>[51]</sup>。为此，新疆首任巡抚刘锦棠即奏准“仿照内地书院章程，取其粗知文义者，按月酌给膏火银两以示奖励”<sup>[52]</sup>，并且行之数年，风气渐开，“近日乡民竟有带领子弟恳求入塾者”<sup>[53]</sup>，对入塾读书的维吾尔族学童采取奖励机制，保证了其一定的入学率。总之，左宗棠的善后折奏准之后，义塾以次设立，改变了过去偏于东疆一隅的面貌；无论是官学、义塾均得到官府的极大支持。刘锦棠采取积极的奖励制度，特别是对维吾尔族学童的奖励，将以维吾尔族为主要对象的民族教育进入到了重要的日程中，并且取得了积极的效果。

### （三）20 世纪初清朝新政时期中华文化在新疆发展与传承的教育过程

20 世纪初，清朝政府发布上谕，在全国实行“变法”，推行“新政”。在伊犁将军长庚、新疆巡抚联魁的推动下，新疆也举办了各种“新政”，其中开设具有近代意义上的新式学堂就是重要一项。而众多新式学堂的建立为中华文化在新疆的传承与发展提供了很好的平台。

#### 1. 废科举，近代新式教育各类学堂纷纷建立

光绪二十九年(1903 年),清政府颁布了中国近代第一部教育法令《奏定学堂章程》。它将学校教育划分为初等教育、中等教育和高等教育三个阶段,并对学校教育课程设置、教育行政及学校管理等做出了明确规定。光绪三十一年(1905 年),清政府废止了延续一千三百多年的科举制度,设立了学部,开始实施新的学校教育制度<sup>[54]</sup>。清朝新政时期,在新疆开设近代学校是教育改革的一项重要内容,而且成绩最为显著<sup>[55]</sup>。改革的目的,对于清政府而言,它所要培养的依旧是忠于封建君主的人才,企图藉以教育改革恢复传统的以君主为核心的封建统一和团结<sup>[56]</sup>。在新政的推动下,光绪三十二年(1906 年),在新疆设置提学使,杜彤首膺其任,负责管理新疆教育事宜<sup>[57]</sup>。杜彤常谓:“国之精神命脉,在多数之小学堂”,“办学于新疆,视内地艰苦倍蓰”,故办学施教宗旨为:“一是求普,不求高;二是学务用人,厚薪不兼差;三是循次渐进,不惑于各族人民难于见功之说”<sup>[58]</sup>。可见他注意到了新疆教育的特殊性<sup>[59]</sup>。各县设立劝学所,作为提学使的下属机构,具体负责各地兴学事宜。

光绪三十三年(1907),新疆各地的劝学所已达 33 处,总董 29 名,劝学员 101 名<sup>[60]</sup>。在官府的积极倡导推动下,一时间新疆各类学堂如雨后春笋遍地勃兴<sup>[61]</sup>。新疆学堂“始于省城,设高等学校,后改为中学。府厅州县设两等小学。地方官纷纷请派教习,乃于中学附设简易师范班,一年毕业,厚其薪水,月三十金,派往四道,充任教习”<sup>[63]</sup>。在新政期间,省府先后设置省立:法政学堂、实业教习所、中学堂、初等师范学堂及附设两等小学堂、巡警学堂、中俄学堂、将弁学堂、陆军小学堂、公立客籍初等小学堂;伊犁将军设两等小学堂;古城(奇台)驻防满营设第一、第二初等小学堂和半日学堂;迪化府设官立模范两等小学堂、艺徒学堂等,各县分设中小小学堂<sup>[63]</sup>。评估清末新疆教育改革成果的最好证据是学堂的数目和学生人数。初等教育发展最普遍。截止宣统二年(1910 年),全省建立各类初等学堂 607 所,其中两等小学 8 所、初等小学 93 所、艺徒学堂 16 所、工业学堂 3 所、实业学堂 4 所,半日学堂 13 所,农业学堂 10 所,简易识字学塾 228 所,汉语学堂 205 所,官话学堂 27 所。以上学堂共有学生 15458 人,教习 714 人,年支出经费 247894 银两,资产 292828 银两<sup>[64]</sup>。就新疆四道的学堂而言,新疆四道的学堂均有所发展,但是每个道的发展程度不同。新疆四道所属学堂概况为:镇迪道,各类学堂 167 所,学生有 2224 人;伊塔道,各类学堂 35 所,学生有 612 人;阿克苏道,各类学堂 158 所,学生有 5148 人;喀什噶尔道,各类学堂 262 所,学生有 7979 人。新疆四道共有各类学堂 622 所,学生 15963 人,经费 66.47 万两<sup>[65]</sup>。

由上可见,全疆的学堂总数和学生人数在短时间发展迅速,并且分布面广,除了伊塔道的学堂较少之外,其他三道的学堂总数均在 150 所以上,学生人数突破千人。尤其是疏勒道发展最明显,在伊斯兰经学院为主要民间教育场所的地区,清政府建立的学堂总数是全疆学堂总数的 42.8%,学生人数达到了全疆学生总人数的 50%,可见学堂教育的发展力度之大,覆盖面较以往

之广。

## 2. 汉语学堂广泛设立，汉语教育进一步发展

清朝新政时期，新疆教育有了很大的发展，尤其是汉语教育，突出表现在全疆广泛设立的官立、公立、私立的汉语学堂。其中，南疆汉语学堂的设立之广、数量之多甚于北疆<sup>[66]</sup>。例如，莎车府设立的学堂数最多，共有学堂 49 所，官立汉语学堂 22 所，汉语学堂占总学堂数的 45%；库车回部学堂 6 所，私立汉语学堂 3 所，汉语学堂占总学堂数的 50%；英吉沙尔直隶厅学堂共 13 所，其中官立汉语学堂 8 所，汉语学堂占总学堂数的 62%；疏勒县学堂 23 共所，其中官立汉语学堂 3 所，公立汉语学堂 13 所，汉语学堂占总学堂数的 70%。这在一定程度上反映了清朝政府对南疆地区推广、普及汉语的重视。南疆多为维吾尔族人聚集之地，汉语不通，汉语学堂就大力推广简易识字课本，以便普及文化教育<sup>[67]</sup>。

## 3. 儒家经术和现代科学技术知识都被列为教学重点课程

根据《奏定学堂章程》，中等学校主要分为中学堂、初级师范学堂和中等实业学堂三类。中学堂所学课程包括修身、读经讲经、中国文学、外语、历史、地理算学、博物、物理和化学、法制和理财、图画、体操，一共十二门。这些课程中的第一重点是儒家经学。初等师范学堂所学的课程包括修身、读经讲经、中国文学、教育学、历史、地理、算学、博物、物理及化学、习字、图画、体操，共十二门。教学内容的重点是经学和教育学<sup>[68]</sup>。

1905 年，新疆巡抚吴引荪就原博大书院旧址改设高等学堂，并订《新疆高等学堂章程》。章程规定，学堂设总办 2 员，统辖全校一切事务，设提调 1 员，会办提调 1 员，帮办提调 1 员，掌管教务。设伦理教习 1 员，教授四书、朱子、小学及名教纲常大义；经学教习 1 员，教授五经大义；中文教习 1 员，教授浅显古文；算学教习 1 员，教授分数比例及加减乘；史学教习 1 员，教授中外历史；地理教习 1 员，教授中外地理；英语教习 1 员，教授文法翻译；体操教习 1 员，教授体育运动。课程科目有伦理、经学、中文、算学测绘、中外历史、兵学，中外地理、英文、俄文、体操，英文、俄文任选一科<sup>[69]</sup>。教学的重点依然有经学，同时将外文和西方现代科学技术知识列为教学内容。其中，儒家文化的伦理和经学已经被列为专门的教学课程，并设有专门的教习来教授，教授的内容也有明确的规定。

## 三、清朝时期中华文化在新疆发展与传承的重要意义

清朝时期中华文化在新疆的发展与传承，总的来看效果是积极的。汉语教育、儒学教育、新式学堂教育以及少数民族教育的规模由小到大、教育对象由少变多，教育效果由弱到强。教育的场域由新疆建省前的几十所，到清末新政时期的 600 多所，其中维吾尔族聚居区的阿克苏道和喀什噶尔道共有 400 多所，占到了总学堂数的三分之二，为这一时期新疆南疆地区发展与传承中华文化提供了场域支持。教学对象由八旗贵族子弟到普通老百姓的孩子，包括满族、蒙古族、汉族、维吾尔族、哈萨克族、锡伯族等民族，在一定程度上，各民族青少年通过接收教育，继承和发展了各民族的文化，同时也丰富了中华文化的内容。

回顾中国历史，从西汉时期中央王朝对新疆的管辖伊始，中原文化与西域文化的交往交流交融就从未停止，既为新疆各民族的文化发展注入了新鲜血液，也使中华文化多元一体的特征在新疆的发展显示出勃勃生机。中华文化是 56 个民族的文化组成的有机的文化共同体，几千年的中国民族史就是一部各族群相互学习、相互融合的历史<sup>[70]</sup>。中国历代封建王朝从西汉设置西域都护府到清朝设省而治，由此完成了和我国其他地区融为一体的进程<sup>[71]</sup>。这一时期，国家统一、政治稳定为发展和传承中华文化奠定了良好的政治基础和社会环境，当时无论是清朝政府建立的官学体系，还是少数民族自己建立的学堂，中原文化与新疆各民族文化互相吸收融合、兼收并蓄共同

发展,丰富了中华文华的内涵。中华文化在新疆地区的发展与传承增强了中华民族的凝聚和向心力,维护了国家的统一和社会稳定。

增强对中华文化的认同是增强中华民族凝聚力的精神纽带,是民族共同体生命延续的精神基因。因而,对中华文化认同是对中华民族认同、对国家认同最重要、最深层的基础。反之,国家认同一旦形成,国家就可以借助制度和规范的力量促进文化认同,并且融合形成共同的生活规范、民族精神和价值体系。因此,梳理和探讨清朝时期中华文化在新疆的发展与传承的教育情况,研究中华文化在我国历史上对于增强中华民族的凝聚力和向心力,维护国家统一与巩固社会稳定所发挥的积极作用具有重要的意义。

### 参考文献:

- [1][9][11]赵云田,《中国文化通史·清前期卷》,中共中央党校出版社,2000:9、16、16.
- [2][5][7]齐清顺,田卫疆,《中国历代中央王朝治理新疆政策研究》,新疆人民出版社,2004:118、318、342.
- [3][4][16][32]龚荫,《中国历代民族政策概要》,民族出版社,2008:496-497、497、598、598、598.
- [6][24]韩达,《中国少数民族教育史》,云南教育出版社,1998:197、687.
- [8]孙培青,《中国教育史》,华东师范大学出版社,2003:252.
- [10]马大正,《中国边疆经略史》,武汉大学出版社,2013:266.
- [12][21][27][69]马文华,《新疆教育史稿》,新疆教育出版社,2006:12、21、13、27.
- [13][26][28]张学强,《明清多元文化教育研究》,民族出版社,2006:168-169、146、146.
- [14][29]格琫额,《伊江匯覽》,《西北史地文献卷》第六册,甘肃文献出版社,第93页.第93-94页.
- [15][17]祁韵士,《西陲总统事略》,清朝治理新疆方略汇编,學苑出版社,第131页.
- [18][19][20]傅恒,《钦定四库全书·钦定黄輿西域图志》(卷三十六)(学校),新疆美術摄影出版社、新疆电子音像出版社.第87、85、85页.
- [22][46][59]《新疆通志教育志》,新疆教育出版社,2006:20、22、24.
- [23]苗普生、伊米德史,《清代察合台文献译注》,新疆人民出版社,2013:319-340.
- [25]刘志霄,《维吾尔族历史》(中编),中国社会科学出版社,1996:537-539.
- [30]《新疆教育年鉴》编辑室,《新疆教育大事记》(公元520-1998),新疆教育出版社出版,1999:8.
- [31]和瑛,《三州辑略》(卷之六),《中国西北文献丛书·西北稀见方志文献》(第五卷),甘肃省古籍文献整理编译中心,2006:401.
- [33][42]《复陈新疆情形折》,《左宗棠全集·奏稿》卷五十三,第十册,第8348页.
- [34]《办理新疆善后事宜折》,《左宗棠全集·奏稿》卷五十六,第十册,第8806页.
- [35][38][57][62][65]曾问吾,《中国经营西域史》,商务印书馆出版,1936:446、446、447、448、448.
- [36]刘锦棠,《请飭属延师训课回族各塾片》,《皇朝经世文续编》.
- [37][40][51][52][53]刘锦棠,《刘襄勤公奏稿》(卷十一),《清代新疆稀见奏牍汇编》(影印本),新疆人民出版社,2013.
- [39][41][43][54]罗正钧,《左宗棠年谱》,岳麓书社,1983:380.
- [44]童远忠,“刘锦棠抚新政策述论”,《西北第二民族学院学报》,2004,(4).
- [45]牛海楨,“论清代新疆民族地区的教育政策”,《档案》,2014,(6).
- [47][48]秦翰才,《左文襄公在西北》,商务印书馆,1947:209、209-210.

- [49]《左宗棠全集·奏稿》(卷五),岳麓书社,1996:56.
- [50][58][64]袁大化、王树楠,《新疆图志·学校志》(卷38),新疆人民出版社,1960.
- [55]齐清顺,“论清末新疆‘新政’——新疆向近代化迈进的重要开端”,《西域研究》,2000.
- [56]崔志海,“国外清末新政研究专著述评”,《近代史研究》,2003,(4).
- [60]陈启天,《中国近代教育史》,台北中华书局,1969:22.
- [61][63]袁澍,“近代新疆教育事业的三次盛衰”,《西域研究》,2001,(3).
- [66][67]方燕,郭院林,“清末新疆学堂研究”,《新疆社科论坛》,2011,(1).
- [68]袁征,《中华文化通志·学校志》,上海人民出版社,1998:253-254.
- [70]马戎“创建中华民族的共同文化,应对21世纪中国面临的严峻挑战”,《西北民族研究》,2012,(2).
- [71]马大正,“新疆历史发展中的五个基本问题”,《学术探索》,2006,(2).

## 【论 文】

### 清朝时期“中国”作为国家名称从传统到现代的发展<sup>1</sup>

黄兴涛<sup>2</sup>

“中国”作为国名很早就存在,它既是一种中国人延续下来的国家称谓习惯,更蕴含着丰富深厚的历史信息和文化意义。以往学界以“中国”作为“中华民国”的“简称”而成为正式的现代国名的观点,现在看来未必靠得住。据笔者考察,民国以来,并没有哪个正式颁发的宪法乃至草案型的宪法,有过类似的“简称”规定。其实它是数千年王朝国家通称“中国”的某种历史延续。这一点从1911年11月11日武昌起义的革命党人成立谋略处后,公开声明的五项决定中“称中国为中华民国”的说法(张难先:《湖北革命知之录》,见《辛亥革命在湖北史料选辑》,湖北人民出版社1981年版,第149页)可以得到集中体现。由于辛亥革命时,王朝国家因“中华民国”的建立而根本转型,“中国”或“中华”也就从王朝通称转而变成与新建的“中华民国”可对等互换的另一个习惯性国名。笔者以为,与其说“中国”是“中华民国”的简称,不如说“中华民国”是以否定帝制之王朝国家的新的形式,再次确认了“中国”这个历代王朝共享之通用国名,从而实现了一种独特的历史延续。

#### 一、

实际上,作为各朝代通称的传统国名之“中国”,不仅被入关后的清朝统治者和一般臣民用为与“大清”对等的习惯性国名,明末清初以降也得到西方列强的了解和使用。应该指出,China、Chine和Cina等成为欧美流传至今的对应汉字“中国”国名的相对固定称谓,有一个历史过程。早在明末清初,这一过程实际上就已逐渐开始。明末时,法国传教士金尼阁将《利玛窦中国札记》一书整理后在欧洲出版,风行一时。书中明确告知欧洲人:这个古老的帝国曾以各种名称为欧人

<sup>1</sup> 本文刊载于《光明日报》2018年01月22日14版。

<sup>2</sup> 作者为中国人民大学历史学院教授。

所知悉，最古老的名称是 Sina，马可波罗称之为 Cathay，“最为人所知的名称 China 则是葡萄牙人起的”，而葡萄牙人之所以称之为 China，则是由交趾人和暹罗人称这个帝国为 Cin 而来。利玛窦还告诉欧洲人，“除了新王朝一来就取一个名字以外，这个国家还有一个各个时代一直沿用的称号，有时候别的名字就和这个称号连用。今天我们通常称呼这个国家为中国（Ciumquo）或中华（Ciumhoa），第一个词表示王国，另一个词表示花园。两个词放在一起就被翻译为‘位于中央’。我听说之所以叫这个名称是因为中国人认为天圆地方，而中国则位于这块平原的中央”（利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局 1983 年版，第 3-6 页）。

在当时通行的汉语词汇中，作为人们熟知的国名，唯有“中国”或“中华”具有可与 China（Chinese Empire）、Chine、Cina 等古今相续之内容相互对应的历史纵深。各具体王朝之名如汉、唐、明、清等，均无一能够胜任。事实上，明清以降的中西历史上，可以说 China、Chine、Cina 等与“中国”或“中华”的国名之间，具有某种相互对应、规约、彼此互动的特性。无论中国是改朝换代还是建立民国，西方都仍习惯保持不变地称之为 China、Chine、Cina，与此同时，“中国”或“中华”的贯通性国名，在国际舞台沿用并实现其一定程度的意义转换，最终成为通用的现代国家名称。

正如越来越多的学者所指出的那样，从康熙时代开始，“中国”作为与“大清”同义且更为西方人所熟悉的延续性国名开始进入近代国际条约（如《尼布楚条约》）。尤其是清中叶以后，“中国”或“中华”作为与“大清国”含义相同并可互换的另一个主权国家国名，更是直接与 China 等词对应，与西方列国在表面对等的主权条约国意义上使用，并得到各种国际条约的中外对照本之习惯性运用与“承认”。如 1842 年中英第一个不平等条约“江宁（南京）条约”的汉文文本中，就是“中国”和“大清”混用不分的；中法“黄埔条约”亦然。而中美第一个不平等条约“望厦条约”的汉文文本开头称清朝为“中华大清国”，结尾签字处则注明“大合众国钦差全权大臣驻中华顾盛”。十余年后的中美“天津条约”里，也称清朝为“中华大清国”，称大清皇帝为“中华大皇帝”。

尤其值得注意的是，当时最主要的西方强国在与中国签署条约的本国文字条约文本中，有时干脆就直接将“大清”二字译成 China。如前面提到的中英“南京条约”的英文本里，大清皇帝的对应词就写作 Emperor of China；大清国也直接写作 Chinese Empire。为了更清楚地了解这一问题，我们不妨再以 1868 年《中美天津条约续增条款》（又称“蒲安臣条约”）中首次涉及中外“国籍”问题的条款文字，来进一步加以说明，因为现代“国籍”问题通常都与“国名”称谓紧密相关。该条约汉文版的第五款和第六款规定：“大清国与大美国切念民人前往各国，或愿常住入籍，或随时来往，总听其自便，不得禁阻为是。”为了显示其有别于其他西方列强，美国还在条约第八条中特别表示：“凡无故干预代谋别国内治之事，美国向不以为然。至于中国之内治，美国声明并无干预之权及催问之意……总由中国皇帝自主酌度办理。”该条约的英文版，无论是“大清大皇帝”还是“中国大皇帝”，一律都译成 Emperor of China，完全不加区分。

1869 年，特别看重《中美天津条约续增条款》在中美关系史上之重要地位的美国传教士倪维斯（John Livingston Nevius），特将该条约作为附录收进其英文名著《中国与中国人》一书。同时，该书关于中国的国名部分明确指出：“中国人讲起自己的国名，最常用的是‘中国’（Chung Kwoh）Middle Kingdom；另一个名字是‘中华国’（Chung Hua-Kwoh）Middle Flowery Kingdom；……此外，统治王朝的各朝代名称也经常用，比如目前就又称作‘大清国’（Ta Tsing-Kwoh）。”可见，当年美国人对于中国的王朝名和历朝通称国名的混用，就已然十分清楚。

值得注意的是，作为汉字文化圈内野心勃勃的东亚国家，日本对作为国名的汉字词“中国”和“中华”字面上体现的某些内涵十分敏感和反感。1871 年，中日两国在商讨立约标题时，日

方就认为题头与日本并称的“中国”称谓有失妥当，“中国系对己邦边疆荒服而言，约内两国相称，明书国号为正”。对此，中方强硬地回应道：“我中华之称中国，自上古迄今，由来已久。即与各国立约，首书写大清国字样，其条款内皆称中国，从无写改国号之例。来笈谓己邦边疆荒服而言，似属误会，未便照改”。显然，中方认为“中国”乃是与“大清”对等、对外亦可使用的国号，不能改变。但深谋远虑的日方却并未就此罢休，在条约付署之际，又再度重申了不可用“中国”作为条约起首处国家之称的理由：“中国，东起满洲、朝鲜，西至西藏、后藏、昆仑山，若将其域内称作中国，那么其域外之地岂不是要被视作外夷？说到底就是要以‘中国’自居。”最后，主持中方修约的李鸿章作出让步，商定条约起首处以“大清（国）”和“大日本（国）”并称，而中文文本内是否与“大清”同等使用“中国”之称，则随中国之便。

## 二、

晚清时期，不仅在平时的对外照会等外交文书中，“中国”作为国名使用早已成为常态，在各国对华照会、来华使节呈递国书等汉文本中，以“中国”“中华”的国名来称“大清”的，也已经成为常态（如1871年德国来华使节所递交的国书中，就有“中国大皇帝”之称；中国使节访问欧洲各国，瑞典、荷兰等国在“回书”中，一开始也都分别是该国国君“问中国皇帝好”或“问中国至高有权之皇帝好”等，见《筹办夷务始末》（同治朝）第八册，第3249页；第九册，第3267页）。同时，在中外人士所创办的各类新兴中文报刊上，以“中国”指称大清王朝所代表的历史悠久的国家，更是司空见惯的事情，而且总体来说呈越来越多之势。较早传入中国或由传教士撰写的有影响的早期汉文世界通史著作，如日本学者冈本监辅用汉文书写、1880年由申报馆出版的《万国史记》，其讲到中国的第二卷，就名之为“中国记、中国记附录（主要是西籍中所记中国近世历史）”。1882年，美国传教士谢卫楼所编著、美华书馆出版的《万国纲鉴》第一卷为“东方国度”，其中第一章即名为“论中国事略”，凡此，均是将“中国”视为包括大清王朝在内的固定国家名称。

值得特别指出的是，清末新政时期，不仅日常习惯，而且清朝官方颁布的正式条例、国家章程和重大法规方面，以“中国”作为国名自称的做法，更为流行并且相当正式。如1903年底和1904年初清朝学部颁布、标志教育近代化转型的重大法规《奏订学堂章程》里，就随处可见以“中国”作为现代国名的自觉称谓，反而较少使用“大清”字样，有时需要用“大清”时，也往往称之为“本朝”。在这部极为重要的教育法规里，不仅诸如“中国文学”“中国历史”和“中国地理”等成为各级学校正规的课程名称，而且“中国文学门”和“中国史学门”等还成为文科大学的学科门类名称，“中国历史”（或直接称为“中国史”）课程要求讲授的内容，均包括有史以来中国各民族建立的全部朝代的历史。如其中的《高等小学堂章程》就规定，“中国历史”课“其要义在陈述黄帝尧舜以来历朝治乱兴衰大略，俾知古今世界之变迁”。至于有关“大清”的历史课，则名之为“中国本朝史”。

清末时，作为教科书用的各种以“中国历史”命名的著作已纷纷涌现，这也是同“中国”作为现代国名的习惯使用相伴随的历史现象。像得到清朝学部审订推广、供中学堂和师范学堂使用的汪荣宝著《中国历史教科书》（原初名为“本朝史讲义”），以及陈庆年编、同样得到学部审定通行的《中学中国历史教科书》等，都是如此，它们体现了清末朝廷的意志。如前者一开篇即写道：“本朝史者，中国史之一部，即全史中之最近世史也。中国之建邦远在五千年以前，有世界最长之历史，又其文化为古来东洋诸国之冠。”这类以“中国”为名，包括各民族主导中国历史内容的通史书写，意义重大。它们是伴随国家现代政治自觉和文化自觉的史学运动之有机组成部分，是史学参与其清末新政和“中国”国家再造运动的自觉行为。

与新的“中国历史”书写相伴随的，则是以汉语作为“共通语”的“国语”运动之发轫。《高等小学堂章程》“中国文学”课程就规定小学生“必使习通行之官话，期于全国语言统一，民志因以团结”。1909年，东三省蒙务局协领荣德以商务印书馆出版的《最新国文教科书》为底本，译成《满蒙汉合璧教科书》，供蒙人学习汉语汉文之用，并由东三省总督锡良奏请朝廷批准发行。其第23课概说“中国”时，就以三种文字呼吁：“吾既为中国人，安可不爱中国乎？”

同样值得注意的是，1906年，沈家本和伍廷芳等奉令修订刑法和诉讼法草案，其中凡涉及中外国际交涉部分，均称本国为“中国”，本国人为“中国人”“中国人民”和“中国臣民”等（可见《修订法律大臣沈家本等奏进呈刑律草案折》《修订法律大臣沈家本等奏进呈刑律分则草案折并清单》等，上海商务印书馆编译所编纂：《大清新法令》（1901-1911），第1卷，商务印书馆2010年版，第466-471页；第531-537页）。更值得关注的是，1909年，正在尝试“预备立宪”的清廷，通过了《大清国籍条例》，该法除了标题之外，整个正文中都没有一个“大清”，而全被“中国”和“中国人”所取代。如它的第一章“固有籍”就规定：“第一条凡左列人等不论是否生于中国地方均属中国国籍：一、生而父为中国人者；二、生于父死以后，而父死时为中国人者；三、母为中国人，而父无可考或无国籍者。”宣统二年（1910年），清政府为筹备预备立宪、要求学部完成编写并审定发行了《国民必读课本》，其中也以“中国”作为国名，声称“中国居于亚细亚之东部，土地最广（约占亚洲三分之一），人口最多（约四万万五千万）……”。

在笔者看来，像《大清国籍条例》这样的近代新式法律之颁布和清末新政中其他一系列国家法令、政令、国颁教材中对“中国”国名正式而普遍的使用，再加上国际条约中的广泛使用和承认，可以说已基本奠定了“中国”作为现代国家名称的合法性，也奠定了包含汉满蒙回藏等各族人民在内的“中国人”作为现代国民身份认同的政治基础。清代是中国历史上各主要民族大规模碰撞与空前融合的时期，也是中国与当时主导“现代世界体系”的西方列强直接接触、冲突并深受其影响的时期。正是在这一历史阶段，尤其是该阶段的后期，中国作为一个文明古国开启了从传统向现代的初步转型。



《民族社会学研究通讯》公众号，欢迎加入并转发

\*\*\*\*\*

《民族社会学研究通讯》第1期-第249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