



## 【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<sup>1</sup>

杨念群<sup>2</sup>

**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。<sup>3</sup>

《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。

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 作者为中国人民大学历史学院清史研究所教授。

<sup>3</sup> 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”。<sup>1</sup>“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。<sup>2</sup>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。<sup>3</sup>

“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。<sup>4</sup>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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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。<sup>1</sup> 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。<sup>2</sup> 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。”<sup>3</sup> 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）。<sup>4</sup>

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

<sup>1</sup> 同上，第40页。

<sup>2</sup> 同上，第43页。

<sup>3</sup> 厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，第53页。

<sup>4</sup> 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。<sup>1</sup> 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。

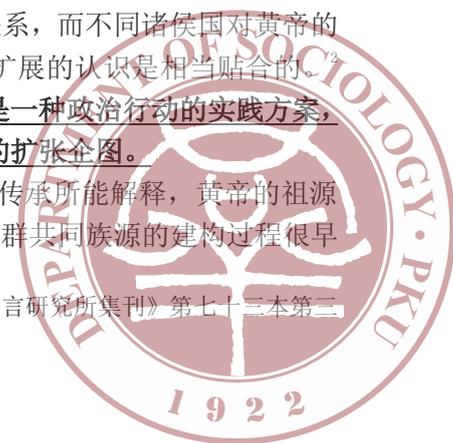
对黄帝形象的塑造就经历了一个漫长的过程。黄帝原是和其它部族首领并列的传奇英雄，其形象远没有后来那般尊显，但黄帝为什么在《史记》中却脱颖而出，被塑造成了一个伟岸无比的文明创造者形象呢？我认为，黄帝被特意挑选出来不是一个单纯的历史记忆或心性塑造的问题，而是与汉武帝“大一统”的帝国治理活动相互呼应。因此，黄帝对文明起源的贡献往往被融合进了一种王朝建立的政治实践之中。正如王明珂所言，黄帝不断被祭拜推崇与战国时期地处黄河与长江流域的华夏区域日趋整合的政治地理态势有关，“黄帝”的特殊军事征伐能力和显赫地位恰恰与之相互对应。《史记》就是在各个土著族群祖先起源的记载之上再增加一个黄帝故事，把它塑造成各族群的共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

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。<sup>2</sup> **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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup> 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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup>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。<sup>3</sup>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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。<sup>1</sup> 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。

<sup>1</sup> 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。”<sup>1</sup>

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，

<sup>1</sup> 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。”<sup>1</sup>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

<sup>1</sup> 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。<sup>1</sup>“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。<sup>2</sup>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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 黄兴涛：《重塑中华》，第 148 页。

<sup>3</sup> 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。<sup>1</sup>

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。

<sup>1</sup> 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。”<sup>1</sup> 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欺凌压迫，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。”<sup>2</sup> 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。<sup>3</sup>

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

<sup>1</sup> 同上，第291页。

<sup>2</sup> 同上，第312页。

<sup>3</sup> 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。”<sup>1</sup> 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”。<sup>2</sup>

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，

<sup>1</sup> 《重塑中华》，第 368 页。

<sup>2</sup> 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”。<sup>1</sup>

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。”<sup>2</sup>

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……”<sup>3</sup>。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。

<sup>1</sup> 同上，第 380 页。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 《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。”<sup>1</sup>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”，

<sup>1</sup> 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。”<sup>1</sup> 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。<sup>2</sup>

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。<sup>3</sup>

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。

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。



## 【论 文】

# 我看“大一统”历史观<sup>1</sup>

杨念群<sup>2</sup>

**【导读】**“大一统”观念由来已久。当我们在谈“大一统”时，我们在谈什么？本文作者指出，这一观念之所以得以传承、延续，关键在于清代的实践真正在疆域上使得这一观念成为事实。“大一统”不仅仅是一套观念，与其对应的是一套复杂的权力操作技术，与时代的政治、文化、社会实践息息相关。而这种制度对民族共同体整体心理的致命性影响，也需要从正负两方面加以认识。本文内容仅代表作者观点。特此编发，以飨读者。

“大一统”作为一个古老的观念，《公羊传》即已首发其义。本文无意于对“大一统”之源进行细密考证，而是想对“大一统”作为一种历史观和治理策略造成了怎样的政治后果，以及这种后果对后人心理产生了怎样的致命性影响略陈己见。“大一统”对中国现实人群的政治心理具有高度的制约能力，不过其支配内涵和方式却显得相当微妙暧昧。说的严重一点，一谈起“大一统”，中国人心情几可用又爱又恨加以形容。一方面，“大一统”在人们头脑中折射出的第一个印象肯定是拥有广阔无垠的疆域和由此引发的自豪之情，以及凝聚于此地域之中不同族群之间的和睦之态，遂成为弘扬现实爱国主义的最直观的心理动源。另一方面，“大一统”又被涂抹成黑色，与专制压抑的王朝统治风格始终脱离不了干系，很容易让人联想到君王打压异己的种种恶行，遂又成为黑暗年代的代名词。

其实，让“大一统”的古意承担此暧昧难辨的罪责显然是文不对题，我们不妨换个思路，如果把“大一统”看作是王政在具体实施过程中展现出的复杂治理技术和与之配行的政治文化观念，或许会从中开掘出更为丰富鲜活的诸多意蕴。

“大一统”之意虽出现尚早，但停留在字面上的历史最为悠久，历朝王者多以此为奋斗目标，却大多无法在实迹层面上真正显现出混一天下的恢宏气象。汉与唐虽号称大帝国，汉代版图却与匈奴对峙，难成一统之局，唐晚期分裂成数部，藩乱成为唐末宿疾。宋朝与金朝南北分治，一统图景更成幻梦。元代拓域最广，兵锋直搦欧洲中亚，却多以松散羁縻的态势勉强成形，不具实际管理之效力。明代更惨，居然被蒙古瓦剌部掳走了皇帝，重蹈南宋靖康之辱，所谓“一统”功绩更沦为纸上闲谈的话题。故我们今天谈“大一统”，非能以历代帝王之自许或文臣之阿谀辞藻为标准，而当以疆域之实际控制规模为圭臬。以此标准而论，清朝似乎最有资格自诩为实现了历代帝王所未真正实现的“大一统”梦想。

“大一统”绝非舆图绘制术标识出的纸面地理概念，我始终认为，“大一统”是一套复杂的权力操作技术，其运作条件之繁冗远非一般朝代所能具备。比如在乾隆时期，“大一统”首先表现为一种“行动”的实效，乾隆帝自诩的官方宣传中心词——“十全武功”，如平准、平回、大小金川之役等，即是绩效的表达。这些“武功”从“行动”效果上看效率有高有低，如平准即公认是成本低廉的高效战争，因清军采取的是“因粮于敌”的战略，通俗说就是基本不带粮食，走到哪儿抢到哪儿，以节省军费。大小金川之役则被后世书生讥之为劳师糜饷，用数万之师累年攻打只有三万居民的川藏边境弹丸“小番”，如狮子搏兔，得不偿失。

<sup>1</sup> 本文原刊载于《读书》2009年4月刊。<https://mp.weixin.qq.com/s/kgNSGm3MKr6LFAM9pAhEEg>

<sup>2</sup> 作者为中国人民大学历史学院清史研究所教授。



但如果从建构疆域形状的一种政治文化手段这个角度通盘理解乾隆之谋，就可看出即使如征伐安南、缅甸之役，更像是劳师远行的败笔；不过“赔本赚吆喝”的买卖有时在疆域统一规划的一盘棋局中却是必要的，即如战后金川地名从此在地图上被抹去这一点来看，区区一隅地点在地图上的消失，实则使西南边陲基本底定，此举貌似简单，在乾隆眼里却完全值得用铁血和数万条人命作为抹平它的涂料，此实乃是清帝国把边疆行政化的一个不可或缺的步骤，舍此王霸之道相杂糅的逻辑之外，似乎别无他途。

其次是围绕疆域的伸缩建立起一套调适自如的“礼仪”系统，清帝擅使远交近攻之术，怀柔策略运用得尤其娴熟，非前代所能比拟，如建立具有象征性的贸易进贡、年班朝觐制度等，清初帝王分别在紫禁城和避暑山庄接见来自不同地区的朝觐队伍自有其行动象征的深意。紫禁城是汉人王朝的帝都，清帝坐拥紫禁城，表示的是对汉人权力的替代性占有，在避暑山庄蒙古包里受准噶尔部蒙古王公的膜拜，又是另一种对疆域一统格局的心理确认，这显然是紫禁城相对单一的象征意义所无法涵盖的。可以猜想，如果在紫禁城内接见蒙古王公，清帝临位时的现场感，难以和汉人帝王日常觐见臣子的礼仪框架相区别，势必与天下共主的帝王身份难以接榫。

再次是“文本建构”和历史书写，清初出现过多起文字狱事件，一般论者仅仅视之为是对汉族士人的迫害行为。我们可以换个角度观察，这些文字狱完全可以看做是“大一统”文化建设中的配套行为。明代谈疆域伸缩一直强调“夷夏之辨”，这种历史观直接是从南宋传下来的，不能说是一种常态。何出此言？因唐代帝王血统里还掺杂着蛮夷的成分，故在唐代语境里谈夷夏问题显然是荒诞的。但是，夷夏的差异在空间表现上又极易构成一个历史事实，这在南宋、明末疆域划界上表现得都很明显，以汉人为重心形成的史观实际上表达的是对疆域退缩状态难以控制的无奈反应。

清朝要想确认在疆域拓展方面拥有正当性，就必须清除掉汉人以族群划分敌我疆界的传统思维，其中就包括要清算汉人对南宋的历史记忆和与之密切相关的晚明历史书写。集全国精英编纂《四库全书》、乾隆帝亲自撰写《御批通鉴纲目》里的历史评语、各地方志的纂修等等，都是这场清算运动的若干步骤，我们不妨把他们看成是与地理疆域行政治理相配合的一套文化疆域规划设计，《四库全书》的编纂难道不可以看做是一种文化地图的别样构思吗？如此鲜活的行动地图构成了“大一统”历史观的基本支架，同时也是其区别于以往朝代的最明显的意识形态风格。

清代“大一统”观念自形成之后，就像一个巨大的磁场，几乎具有收编知识界各种不同异见的超强能力，它不但制约着中国政治秩序治理的模式，而且也形塑着中国人的基本心理状态，这种影响虽经清朝灭亡的剧烈变动却一直延续到今天。“大一统”意识形态对中国人的心理影响，不但锻造了中国人对来自上层呼唤的政治稳定重要性远大于其他因素的认同心态，而且成为抵抗西方入侵的近代民族主义最可依赖的政治文化源泉。

“大一统”对舆论的收编历程从清初即已开始而且获得了空前的成功，比如晚明遗民虽一度依据“夷夏之辨”把清人视为兽类，好像和清廷势不两立，但在对明朝灭亡的原因解释方面却恰恰与清代皇帝所塑造的官方认知模式大致趋同，如对明末社团过度活跃招致“朋党”之讥同表厌恶，对“讲学”空谈误国的批评，对满洲“尚武”的羡慕等等，反清遗民和清初帝王的舆论多趋一致。所以清初遗民的反清主张只是经过短暂的抵抗就在官方舆论的运作下被收编了。

自清代延续到民国时期，统治者几乎都频繁地利用“大一统”的招牌来化解知识人的各种抵抗言论，而且屡获成功，知识界好像也从来没有对“大一统”的合法性提出过有分量的质疑，基本上都口径一致地予以支持，直到民国初年才在西方影响下短暂出现过所谓“联邦制”的政治改革设计，但很快即被孙中山变相的现代“大一统”政治改革构想所取代。

我以为，现在的研究都比较赞赏清初“大一统”历史观对“中华民族”形成的正面作用，而很少关注“大一统”历史观对清朝乃至以后的中国文化再生能力的抑制作用，特别是对精英阶层精神气质的再塑造扮演了关键的角色。以下问题似更须引起深思：为什么“大一统”具有超越



清朝历史特定境遇的规训能力？而其它的历史理念则没有或相对只具有弱得多的统摄能力？直到今天，“大一统”都是凝聚大陆中国人进行社会动员或民族主义抗议的最佳口号，这与西方世界以民族国家的形式进行民族主义动员的模式完全不同，甚至有根本的差异。

“大一统”确是一个节约统治成本的最有效模式，它的提出使得“中国”变成了一个为最大多数人群所认同的多元民族共同体，可我仍想逼出另一个问题：“大一统”使包容在民族共同体内部不同族群类别的中国人付出了什么样的代价？包括个人精神意义上的自由与及在公共空间中表达情感和认识的自由意识，全都在此观念尺度的衡量下萎缩变形，那么，我们到底应该如何看待“大一统”这“成败萧何”般的感人魔力呢？

“大一统”模式要处理的核心问题是“疆域”与“族群”的关系以及由此引发的国家认同问题。对此学术界大致有三种不同的看法，一是秉持传统的“大一统”政治观，把中央对少数民族的关系看作是行政规划逐渐渗透过程的体现，而少数民族对这种版图统一设计的接受和适应的态度成为其归化与“团结”程度的指标，少数民族由此变成了行政治理的对象。目前大多数的清史研究基本上仍秉持这样一种传统政治观，其原始的构思内核即源于乾隆时期遗留下来的政治理念。乾隆朝素持“因俗而治”的策略，曾经对边疆少数民族族群分别采取不同的治理机制，如对新疆采伯克制，对蒙古采盟旗制，对西藏采达赖喇嘛和班禅合治之宗教体制，西南边陲则采土司制度，但总的趋向是行政化的管理方式越来越成为主流。

表面上看，这种以藩部为疆域屏障的治理策略使得少数民族拥有了更多的自主权，清初帝王最初构想仍持“天子有道，守在四夷”的理念，康熙帝曾有言曰“本朝不设边防，以蒙古部落为之屏藩，”（《承德府志》卷首）又说“我朝施恩于喀尔喀，使之防备朔方，较之长城更为坚固”（《清圣祖实录》卷一五一）。在政治权术上则采“众建以分其势”的方略，如对准噶尔地区曾一度分立四个汗王分隔其游牧地区，以便于控制。后来经过准噶尔部阿睦尔撒纳的叛乱，乾隆决定采取直接驻兵的方式控驭边疆，并设将军和参赞、办事大臣进行管辖。西藏继廓尔喀之役后驻藏大臣的权力明显增加，达赖喇嘛等宗教领袖逐渐失去了藏区的行政权力，只负责处理宗教事务，从此清初帝王就开始实施一种以行政管辖逐渐取代“因俗分治”策略的治理思路。对这套治理思路的认定和继承不但作为国策一直延续到新中国的建立，而且也成为历史学界进行边疆民族研究的一种不可动摇的价值预设，甚至成为衡量“统一”与“分裂”的基本政治态度的主要依据。

这套价值预设的优点在于把“中华民族”看作是一个由各种少数民族聚合而成的统一体，同时又经过民族识别的程序对各个民族的内涵作了明确界定和限制，使之变得更加清晰，由此途径建立起了各个民族对国家的认同感。但问题仍然存在，民族内涵的识别更多是基于一种行政考虑的操作，在这种操作框架下，作为民族内涵之一的文化认同的特性是否被充分考虑尚是一个问题。我们不妨称此理念为“行政化的一统观”，也就是说，民族识别更多地是一种传统边政的治理技术，是清朝“大一统”控制观念的延续。

学术界近些年流行的第二种看法是，不把清统治者看作是汉化的权威象征，或者有意淡化其受汉族影响的历史，而是强调满人入关前的族群特征及其对入主中原以后统治风格的影响。甚至认为在入继明朝大统后，其满族特性仍主导着其统治策略，上个世纪九十年代爆发的何炳棣与罗斯基有关清史研究方法的争论，实际上就反映的是传统“一统观”与强调满族自身文化特性之修正思路的差异和冲突。

在我看来，这个思路突出的是满族的族群特征，而淡化的是作为“中国”形象代表者之满族统治者的完整身份。这种在美国中国学界称之为“新清史”的流派，有意化解清朝统治者作为“大一统”代言人的历史形象。从学术的意义观察，他们大量借助满文档案史料，对清朝本身具有的满族文化性格多有阐发，特别是对仅从统治者的角度，或仅从行政治理的角度，过度强调不同族群对清朝的认同具有不容置疑的合理性的看法有所修正，但这个思路又给人以矫枉过正的印象，即从相反的方向过度强调特定族群的文化内涵对政治治理的支配作用，而对清朝吸收融合汉族文



化的史实，以及作为多民族代表的象征综合意义视而不见，显然缺欠说服力。而且其背后有一个以西方近代民族-国家的既定发展框架来裁量评判中国历史图景的威权倾向。

“新清史”还有一种说法是，把清朝对周边少数民族的规训和治理看作是一种类似近代西方帝国主义的海外殖民行为，比如对准噶尔部的征伐和对蒙古地区的多次征讨，都被看作是对中亚地区的殖民扩张行动，其理由是想把清史看做是世界历史进程的一个有机组成部分，想以此消解“大一统”观念的合理性，这样的解释有过度政治影射化的嫌疑，从而犯了“时代误置”的错误。西方在近代的海外扩张，其真正动因是寻求殖民地的工业资源，以发展国内的资本主义经济，无论从扩张方式、治理策略及思想依据等方面均与清朝开疆拓土的模式差异甚大，完全不宜作比较，如果把这种西方以近代工业化为主体的殖民地拓展方式误植到十七、十八世纪的清朝统治策略上作貌似新奇的比附，显然难以服人。

关于族群特性和国家治理的关系问题，近些年的史学界受到了人类学界的深刻影响，其转变之一就是更多地考量不同族群对自身历史形成渊源的追寻与认同，同时又对民族内涵的确认过程表示审慎的怀疑。因为族群内涵的确认往往是由非族群出身的成员和政治势力加以表述的结果，未必真实地反映了族群的历史演变过程，也很难表达出族群自身的真正要求。而貌似族群原始特征的一些民族溯源的要素，却可能仅是通过一些历史记忆而建构的表征，而非历史的事实。比如任何以体质特征的相似性，来找寻匈奴人的祖先或后代的企图都是毫无意义的。故有人类学家建议用“边缘研究”取代“内涵研究”，理由是“内涵研究”很容易被“本质化”，如现在的族群研究就相当武断地把不同族群按照血缘、人种、体质、文化来加以界定，这套族群的客观特征论基本难以成立。

在“边缘研究”的叙说框架下，“族群”被看作是一个人群主观的认同范畴，而非一个特定语言、文化与体质特征凝聚而成的综合体。族群边界既然由主观认同加以维系和选择，那么它就是可变的和移动的，常常具有多重的可被利用的意义。也就是说，族群的界定一定是受特定政治经济环境的制约，在掌握知识与权力之知识精英的引导和推动下，通过共同称号、族源历史，并以某些体质、语言、宗教或文化特征来强调内部的一体性、阶序性，以及对外设定族群边界以排除他人。如此一来，随着周边环境的变化，族群认同的边界也可随之改变。这样的叙述策略对传统“大一统”历史观仅仅强调因治理方面的行政规划需要而界定族群的思路是一种有益的修正，特别是把被界定族群的自我认知纳入了考察的范围，我以为这样亦可防止上层统治者和知识精英任意使用权力界定族群特质和边界的弊端。对于传统历史学界仅仅从国家治理的单一角度出发来衡量族群分合之历史脉络的认知路径而言，最低意义也至少可以多出一种选择。

因此，“边缘研究”认为“中国人”之所以成立并不完全依赖内部的文化一致性加以凝聚，构成认同的最主要力量来自华夏边缘的维系，汉代华夏边缘形成以后，华夏政权便以通婚、贸易、征伐、封贡、赏赐等手段，羁縻各部族来维持这个边缘。“边缘研究”消解了“新清史”拘泥于一味追寻满族民族性，以此企图极端解构满人受汉族之深刻影响的狭隘思路，同时也想超越“大一统”历史观仅仅从上层统治策略的角度安排族群秩序的旧观念，而强调族群的移动性对“中国”疆域形成的影响，其表述颇具穿透力。

不过我仍然以为，单单考量边缘族群认同的变化，并杂之以历史记忆和主观意念变化的观察还是不够的，仍需考察统治者的治理技术对这种主观意念形成的制约作用。只是我们不可如传统“大一统”观那样一味单纯强调行政治理的有效性，而完全忽略族群自身在这种治理技术过程中的挣扎反抗及其对争取自身权利进行斗争的正当性。



## 【论 文】

# 1949 年前的民族形成问题讨论<sup>1</sup>

贾 益<sup>2</sup>

**【摘要】** 20 世纪初民族观念传入中国以来，到 20 年代，逐渐生发出了一套关于中国民族形成，尤其是“汉族”形成的历史叙述和理论话语，其中包括民族在一定文化基础上形成，民族的“蜕化”观，以及“天然力”造成民族等观念。在这一背景下，20 年代末斯大林关于民族定义和民族形成的理论传入中国后，产生了巨大的冲击和影响，其中民族形成、发展与社会发展阶段相适应的观点，为不少的中国知识分子所接受；但另一方面，他们也必须根据各自的需要将其与对中国历史的解说相结合。马克思主义指导下形成的中国民族问题理论，更是由于斯大林在共产国际中的崇高地位而深受其影响。但中国马克思主义者对民族形成问题的探索并未受到禁锢，而是在斯大林理论基础上，结合中国革命的实际，在不同的历史条件下，对中国民族形成问题做出了不同的解释。到 20 世纪 40 年代，在中国民族史的叙述中，无论是翦伯赞等人的氏族-种族-民族三段论，还是范文澜等发展出来的秦汉中央集权国家下的民族论，都累积了相当的理论知识与基础。

**【关键词】** 民族形成；马克思主义民族理论；现代中国；“民族”话语

20 世纪初中国思想文化发展背景下形成的“民族”话语中，包括了一些有关民族起源、形成、发展的观念，这些观念与后来传入的斯大林的论断是有差别的。1949 年之前，在中国马克思主义者（包括受马克思主义影响的学者）的民族理论论述和历史书写中，对马克思主义，尤其是斯大林民族理论的阐释与运用，或隐或显地受到这一差别的影响，并因此形成不同的理论解释路径和观点。本文的目的，即是梳理此一历史过程，为相关问题的深入探讨提供参照。

## 一、20 世纪初期以汉民族研究为中心的“民族起源”与“民族形成”问题

自清末“民族”概念被引入中国之后，二三十年之间，以现代民族观念为内涵的“民族”一词在中文文献中的使用呈“井喷之势”，并且越来越普遍。<sup>[1] (p. 242)</sup> 同时，关于“民族形成”、“民族起源”的各种话语，也纷纷出现。

梁启超可以说是在现代意义上使用“民族”一词的第一人。在 1901 年的一些文章中，“民族”开始作为他之前所使用的“种族”、“人种”等词的互换词出现，在此之前，梁启超将“人种”、“种族”、“黄种”，甚或“华种”等语用于指称西方学者所发明的根据身体特征和地理分布区分的各个人种或者种族。<sup>[2]</sup>但在实际使用时，有些时候也包含了与“民族”等同的意义，即人种和种族包含一定的历史文化和精神因素。梁世佑认为：当梁启超开始使用“民族”一词后，后者所包含的“文化因素就被剥夺了”。<sup>[2]</sup>但无论如何，从一开始，在“民族”这一概念中，在含义上与“宗法”/“种”有着密切的关系。从“种”的意义上说，“民族”从家族自然长成，不存在“形成”的问题，重要的问题是确定其“血系祖先”。梁启超给“汉族”（“汉种”）下的定义是：“即我辈现时遍布于国中，所谓文明之胄，黄帝之子孙是也。”所以，“中国/汉”的民族历史自然从黄帝开始。不过，值得注意的是，梁启超在提出汉族为“黄帝子孙”后，便立刻自问：“今且勿论他族，即吾汉族，果同出于一祖乎？抑各自发生乎？亦一未能断定之问题也。据寻常百家姓谱，无一不祖黄帝。虽然，江南民族自周初以至战国，常见有特别之发达。其性质、

<sup>1</sup> 本文刊载于《中央民族大学学报》2018 年第 3 期。

<sup>2</sup> 作者为中国社会科学院民族学与人类学研究所《民族研究》编辑部副编审。



习俗颇与河北民族异其程度。自是黄河沿岸与扬子江沿岸，其文明各自发达，不相承袭……”虽然如此，但“种界本难定者。于难定之中而强定之”。<sup>[3]</sup> (pp. 450, 451, 453) 可见，对梁启超而言，以黄帝为祖之民族史，乃是强定“种界”之需要，“汉族”的形成，并非追溯共祖便可明了之事。

然而很快，梁启超关于“黄帝”作为“汉/中国民族”共祖的理论，在庚子之后越来越升温的民族主义思潮中，以中国知识界对西方人种知识的大量吸收为背景，逐渐被建构成一个包括黄帝共祖、民族西来等学说在内的民族起源系谱。<sup>[4]</sup> (pp. 144-145) 在这个系谱中，西方传来的人类起源与迁徙学说，与黄帝共祖的既有观念成功接驳，将民族追溯到了一个作为生物个体的父系源头。因此，在这一谱系中，并没有“民族形成”，只有民族的“起源”（或根源，origin）。在20世纪初汹涌澎湃的“排满”大潮中，标明黄帝以来纯正的“汉族”种性，以排满兴汉，更成为革命派辩论“排满革命”正当性的重要论点。<sup>[5]</sup> (pp. 25-42)

反对“排满”的康有为在《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》中则认为，按《春秋》大义，“中国而为夷狄则夷之，夷而有礼义则中国之”，“舜为东夷之人，文王为西夷之人，入主中国，古今称之”。而所谓满汉之分，就种族而言，“《史记》称‘匈奴之祖田淳维，夏后氏之苗裔’。张晏注曰：淳维以殷时奔北边，逐水草，随蓄移徙，故中国谓之匈奴。然则北方之人，皆吾同种。……其实春秋之所谓夷，皆五帝三王之裔也”。而且，就算不出于同源之各族，在“今四万万人中，各种几半，姓同中土，孰能辨其真为夷裔夏裔乎？”<sup>[6]</sup> (pp. 326-327)

本以《春秋》大义为指归的康有为，以同源论来应对“排满”思想，本身即说明在当时的语境中，“民族”或者“种族”话语之强势。<sup>1</sup>但这一论点，仍给“排满”的主张者造成一定的麻烦。例如，章炳麟在考订“汉族”姓氏，以图对满、汉之分正本清源的过程中，也发现中国历史上“种族”之非一。为此，他以“历史民族”<sup>2</sup>这一概念应对之，称：

建国之大陆之上，广员万里，黔首浩穰，其始固不一族。太皞以降，力政经营，并包殊族，使种姓和齐，以遵王道者，数矣。文字政教既一，其始异者，其终且醇化。是故淳维、姜戎，出夏后、四岳也，窜而为异，即亦因而异之。冉駹朝蜀，瓯越朝会稽，驯而为同，同则亦同也。然则自有书契，以《世本》、《尧典》为断，庶方驳姓，悉为一宗，所谓历史民族然矣。自尔有归化者，因其类例，并包兼容。魏、周、金、元之民，扶服厥角，以奔明氏，明氏视以攜养藜子，宜不于中夏有点。<sup>[11]</sup> (p. 172)

又说：

议者欲举晋衰以来夷汉之种姓，一切疏通分北之，使无干渎。愚以为界域泰严，则视听变易，而战斗之心生。且其存者，大氏前于洪武，与汉民通婚媾。婚志七世，故胡之血液，百二十八而遗其一。今载祀五百年矣！七世犹倍进之。与汉民比肩，若日本之蕃别，则可也。<sup>[12]</sup> (p. 190)

在这一历史框架中，中国民族自太皞以降，一直是“并包诸族”的，诸族经王道浸染，自然“醇化”，所以到后来书契谱系的记载中，“庶方驳姓”才归为一宗，成为历史民族。由此得出

<sup>1</sup> 有学者注意到“种族性”的民族概念在20世纪初的流行和后来的巨大影响，认为“其原因也许可以说成是以‘非我族类其心必异’（《左传》）的华夷大防及‘有教无类’（《论语》）的华夷一统这两个犹如一刀两面的思想为基础并对其进行吸收的结果。”<sup>[7]</sup>但细思起来，尽管当时的“民族”概念和“种族”观念关系十分密切，“华夷”观念的影响却像是在导向另一个方向。其实，在1901年之前，梁启超已经注意到“种族”的区分与他所持的“华夷”之辨有所不同。1897年，梁启超在《〈春秋中国彝狄辨〉序》中曾讲到：“且《春秋》之号彝狄也，与后世特异。后世之号彝狄，谓其地与其种族；《春秋》之号彝狄，谓其政俗与其行事。”<sup>[8]</sup>

<sup>2</sup> “历史民族”和“非历史民族”的区分在18世纪末之后的西欧思想界有巨大影响，后来，黑格尔将其体系化为世界史的民族和非世界史的民族。其传入中国，可能也是与20世纪初新史学和民族观念同时的。梁启超曾在1902年的《新史学》中特别阐述过“历史的人种”和“非历史的人种”，认为“能自结者为历史的（人种），不能自结者为非历史的（人种）”（<sup>[9]</sup>，第20页）。梁启超采用这一名词，可能受到日本世界文明史相关论著启发。参见<sup>[10]</sup>，第24-25页。



同为一宗“类例”，即在于“醇化”。如“魏、周、金、元之民”，只有先被作为支系“藁子”看待，然后经过通婚，七世之后，才堪堪可“与汉民比肩”。这种历史叙述，巧妙地将明代以来还自有姓氏的满蒙排除在“同化”系列之外，也即排除在同一“种族”之外，由此来反驳康有为之同源论。

章炳麟提出的以血缘融合为主轴的同化论，其实隐含着这样一个问题，即：假定存在一个原初的“汉族”，那么经过混杂后，“汉族”的性质发生了什么样的变化？是不是“形成”了新的民族？

在政治意味强烈的大辩论中，双方实际上都无从顾及更为全面的理论思考。但辛亥革命以后，随着民族（主要是汉民族）历史书写的进一步成熟，承继同化论的观点，所谓“民族形成”的问题，也随之展开了一些新的视角。

中华民国成立以后，“同化”论得到进一步发展，“同化”不仅是其他民族向“汉族”趋同，“汉族”也与其他民族趋同。例如吴贯因即认为：“汉族之中既含有满蒙回藏诸族之分子，而蒙回藏诸族之中亦含有汉族之分子，是则汉满蒙回藏诸族，今虽未能全同化而其中已各有一部分之同化矣。”<sup>[13]</sup>这种“同化”的结果，便是“中国民族”的形成。而且，早在秦朝统一之时，中国就已“合禹域而成为一国，则亦合禹域内诸小族而成为一大族矣”。<sup>[14]</sup>当然，在此之后，民族的“同化”过程仍在继续，从而也导致中国民族/汉族的一再“蜕变”、新生。

王桐龄关于中国民族史的叙述，便是对此种观点最有系统性的说明。<sup>1</sup>他以汉族不断“同化”各族的过程为主要线索，将中国历史划分为以下阶段：“胚胎时代（汉族内部之融合，太古至唐虞三代）”，“蜕化时代（东夷，西戎，南蛮，北狄血统之加入，春秋战国）”，“修养时代（秦、汉）”，“第二次蜕化时代（魏晋南北朝）”，“第二次修养时代（隋唐）”，“第三次蜕化时代（五代宋元）”，“第三次修养时代（明）”，“第四次蜕化时代（满洲、西藏血统之加入）”。<sup>[15]</sup><sup>(p. 3)</sup>也即，汉族起先便是混合各族而成，期间通过“蜕化”和“修养”相续、循环而不断生长壮大。在此过程中，所谓“民族形成”是动态的，不仅指其起源，而且可以指变化后的结果。1918年，以学生身份在刚刚崭露头角的傅斯年撰《中国历史分期之研究》一文，批评当时历史教科书根据日人桑原鹭藏《东洋史要》对中国历史所作分期“误认历来所谓汉族者为古今一贯”，提出：“中国历史上所谓‘诸夏’、‘汉族’者，虽自黄唐以来，立名无异”，然“自汉迄唐，非由一系。汉代之中国与唐代之中国，万不可谓同出一族，更不可谓同一之中国”。“自陈以上为‘第一中国’，纯粹汉族之中国也。自隋至宋亡为‘第二中国’，汉族为胡人所挟，变其精神，别成统系”。“陈亡隋代，为汉族变化之枢纽。宋亡元代，为汉族升降之枢纽”。<sup>[16]</sup><sup>(pp. 30, 30-31, 32, 33)</sup>这里所谓“汉族”之变化，不妨可以理解为新的“汉族”的形成。

在20世纪10-20年代的这些论述中，对于“汉族”的“最初”形成，也大多抛弃了“种族”出于一元的观念，<sup>2</sup>而是将其归结为多元族系建基于共同文化的融合。梁启超1922年发表的《中国历史上民族之研究》，将“中华民族”（汉族）<sup>3</sup>在历史上的发展过程做了详细说明。他认为，民族不同于种族和国民，虽然“血缘，语言，信仰，皆为民族成立之有力条件；然断不能以此三者之分野迳指为民族之分野。民族成立之唯一的要素，在‘民族意识’之发现与确立。何谓民族意识？谓对他自觉为我”。之所以产生“对他自觉为我”的民族意识，则因为文化之差异，而文

<sup>1</sup> 王桐龄1912-1920年左右在北京高师讲授中国通史和中国民族史等课程，并在讲义基础上写成《中国民族史》等书。这些书虽出版于二十世纪二三十年代，但其代表的，应该是民国成立最初十年王桐龄关于中国民族史叙述的观点。

<sup>2</sup> 打破“民族出于一元”最为激烈的观点，是“古史辩”派的顾颉刚提出的，虽然在当时甚至遭到官方的批评，但在学术思想界产生了巨大影响。[17]，第99页；[4]，第146-147页。

<sup>3</sup> 梁启超在这篇文章中所说的“中华民族”或者“中华族”，是与“蒙回藏诸民族”一起构成“中华国民”的民族，也即当时习称之“汉族”。



化之差异，又是历史积累的结果，即：

“最初由若干有血缘关系之人，（民族愈扩大则血缘的条件效力愈减杀）根据生理本能，互营共同生活；对于自然的环境，常为共通的反应；而个人与个人间，又为相互的刺（戟）[激]，相互的反应；心理上之沟通，日益繁富，协力分业之机能的关系，日益致密；乃发明公用之语言文字及其他工具，养成共有之信仰学艺及其他趣嗜；经无数年无数人协同努力所积之共业，蹇然成一特异之‘文化枢系’；与异系相接触，则对他而自觉为我”；此即民族意识之所由成立也。凡人类之一员，对于所隶之族而具此意识者，即为该民族之一员。<sup>[18] (p. 45)</sup>

以此为标准，梁启超断定了“中华民族”的形成时间，即“吾族自名曰‘诸夏’，以示别于夷狄；诸夏之名立，即民族意识自觉之表征；‘夏’而冠以‘诸’，抑亦多元结合之一种暗示也。此民族意识何时始确立耶？以其标用‘夏’名，可推定为起于大禹时代。”<sup>[18] (pp. 48-49)</sup>他还进一步解释“中华民族”形成于夏代的三个条件，是“公用之言语习惯之成立”，各部落协作对付洪水的需要，以及与“苗族”等异族之接触。<sup>[18] (p. 49)</sup>

梁启超在这篇文章里，还提出了关于民族的另一个“公例”，即：“凡一民族之组成分子愈复杂者，则其民族发展之可能性愈大。”组成分子纯粹的民族，往往停止不前；而像“欧洲诸名国之民族”，必定由不同民族“结合淳化”，不断丰富自身文化，为此，不得经过长期的黑暗时代，“直至所谓现代民族者，化合完成”。<sup>[18] (p. 55.)</sup>而现今已经发展而成“全世界第一大民族”的中国民族，三千年无日不在“蜕化作用中”，“进化所以濡滞，职此之故”，而且“今此大业”成就者仍然还只是“八九”。<sup>[18] (p. 106)</sup>因此，在梁启超看来，向“现代民族”的“化合完成”，是民族进化的另一个阶段。

可以说，梁启超在观察中国历史基础上所做的关于民族形成，尤其是“汉族”形成所做的论述，是“民族”观念引入中国以来，最为系统，也最具代表性的理论观点。归纳起来，可以将其表述为：一定条件下一定人群文化积累而成的“文化枢系”是民族意识产生之客观前提，在此前提下对自身文化身份的自觉，也即民族意识的产生，则成为民族形成之标准。古代民族形成之后，经由漫长历史的“化合”，又有所谓“现代民族”的完成。

在这个时期，以“汉族”的历史为基础的研究已经构建出一系列关于“民族形成”的观念，如：民族形成非以某一血统纯粹之种族为依归，而是以独特文化枢系的形成为标准；民族因文化或“精神”之盛衰融汇而有“蜕化”和“变化”；“中华民族“如西方各民族一样，也需要形成一个现代的民族等。这些观念对中国历史的书写，有着长期的影响，同时也作用于一般社会的意识。

但在一般的社会或政治话语中，情况则要复杂一些。一次大战之后，孙中山开始对三民主义中的民族主义做重新解释，认为民族主义虽古已有之，但兴盛于18、19世纪，而中国则只有“民族”而无“民族主义”，故现在“汉族当牺牲其血统、历史与夫自尊自大之名称，而与满、蒙、回、藏之人相见于诚，合为一炉而冶之，以成一中华民族之新主义，如美利坚之合黑白数十种之人民，而冶成一世界之冠之美利坚民族主义，斯为积极之目的也。五族云乎哉。夫以世界最古、最大、最富于同化力之民族，加以世界之新主义，而为积极之行动，以发扬光大中华民族，吾决不久必能驾美迭欧而为世界之冠，此固理有当然，势所必至也。”<sup>[19] (pp. 187-188)</sup>孙中山的主张，实际上认为中国这一古老民族需要注入民族主义的力量，而成为现代民族；也承认血统的混合是民族发展中显而易见的现象。不过，他对民族的理解，仍然没有严格区分种族和民族。1924年，为阐明与苏俄理论和政策的差别，孙中山对其三民主义中的民族主义又做了全面阐释，<sup>[20]</sup>其中有关民族的定义，便只区分国家和民族，并未严格区分种族与民族。他宣称国家由“霸道人为”结合，民族由“自然力”结合，“自然力”首先是血统，然后是生计、语言、宗教、风俗习惯等。因为是“自然力”结合的结果，故民族自然只有“起源”而无人力结合的“形成”。<sup>[21] (pp. 185-188)</sup>

孙中山的这些观点及围绕其所作的申论，无疑是此后发展出来的相关理论的重要基础。

而 20 世纪 20 年代传入中国的马克思主义关于民族问题的理论，便是在上述这样一些知识和观念背景下得到理解和阐释的。

## 二、斯大林民族理论的传入与中国民族形成问题

早期中国共产党有关民族问题的党内文件和公开发表的各类文本，理论源头是列宁关于民族与殖民地问题的阐述，主要内容是解决民族自决和殖民地反对帝国主义的统一战线等实践问题，较少涉及关于民族的基本理论。相对较早，影响也比较大的系统的马克思主义关于民族的基本理论的研究，是李达在《现代社会学》中的相关论述。<sup>1</sup>李达根据恩格斯《家庭、私有制与国家的起源》，将国家产生以前社会称为氏族社会，氏族社会中的组织进化，依照氏族——宗族（有时缺）——种族——种族联合的过程进行，其基本趋势是包含人口越来越多，组织越来越复杂。在说到种族联合时，他讲到：“种族联合由各血统相近之多数种族合组而成，其职能如下。（一）种族联合有多头执政，以处理各种族间之事务。（二）联合会议以各种族中之氏族长为代表组织之，为种族联合之最高机关。（三）由联合会议产出执政，执行对内对外一切政事军事诸职务。（四）联合会议得由一种族之要求，召集开会，一切议决案须经各种族表决，始能发生效力。以上为种族联合之职能，殆已粗具民族之形式矣。”又提到：“凡成为组成民族之社会单位之氏族，苟有存在之痕迹，不难循此以发现与此相似之种族组织。”以及：“雅典在英雄时代，阿替卡四种族……之联合，已具小民族之形式……”<sup>[22] (pp. 78, 79, 101)</sup>总括起来，应该可以理解为，在氏族社会崩坏之后，在“种族联合”的基础上形成了民族；而“民族之形式”，似乎主要是指一种能够联合多个“种族”的政治职能。但这种政治职能的形成，不完全等同于国家的形成，应该是带有相当多之“血统关系”；随着国家的发展，民族的“血统关系”减弱，逐渐成为“地域的共同团体”。例如日耳曼“旧日氏族，种族以及全民族之血统关系与制度”，“随征服事业之发展与国家之成立而衰退而消灭矣”；进入初期封建国家时，“民族已成为地域的共同团体……”<sup>[22] (pp. 106, 108)</sup>

在这些论述中，看不到任何受到斯大林民族理论的影子，其主要理论依据是恩格斯关于国家发展的学说。斯大林民族理论在中国产生影响，要等到 20 世纪 20 年代后期。<sup>2</sup>

1927 年吴清友的《苏联民族问题读本》一书，大概是比较早介绍斯大林民族形成理论的著作。在这本书里，吴清友强调，民族是历史的现象，“经济的统一只在阶级社会的个别经济间建立市场联系的基地上才能产生出来；因此，民族的产生和形成只在资本主义发展的时代才有可能，也就是因为这一点，民族是历史的现象，而不是存在于任何社会的现象”。并用民族特征的客观性否定错误的“主观论”，说明因为民族是客观存在的，所以，“人类的任何一群，无论它是怎样弱小的，‘不觉悟的’，或者是‘不文明的’，只要它们有着共同的语言，领土，经济生活，心理结构等标志 [，] 都可以称为民族，如果这里标志缺少任何一个，就不能称为民族”。又说：“民族是历史的产物。现代世界上的民族是在资本主义上升时期长成起来的。封建制度消灭和资本主义发展的过程就是把人们积聚为民族的过程，这是众所周知的事实。但我们应当着

1 关于《现代社会学》的成书，李达在三版例言中说，此书是 1923 年 11 月担任湘大法科教授时所编著讲稿，1926 夏应现代丛书社要求刊行，1929 年的三版“将原书略加修改”交由昆仑书店发行。但原文言行文未改，且自“觉是书结构松懈，但未暇修改”。<sup>[22]</sup>。可见是书代表的主要是 20 世纪 20 年代初期和中期的观点。《现代社会学》1926 年成书后，到 1933 年 13 次重版，影响过包括吕振羽在内的许多马克思主义者。参见 <sup>[23]</sup>，第 61-63 页。

2 在 1929 年之前，中国共产主义者所翻译的斯大林关于民族问题的论著，也主要关注其对列宁主义的阐释，如 <sup>[24]</sup>。



重指出一点，就是随着资本主义发展的不平衡，民族和民族国家之形成和创立是有先后之分别”，欧洲民族和民族国家形成较早，东欧则形成多民族国家，而帝国主义时代之殖民地问题就是这个时代的民族，即各被殖民民族从帝国主义压迫中独立的问题。<sup>[25] (pp. 12, 13, 20-23)</sup>

1929年，上海出版了两本关于民族问题的马克思主义理论书籍，基本都是对斯大林民族理论的阐述。<sup>1</sup>李达的《民族问题》一书针对“一般的民族问题立论”，<sup>[27] (xiaoyin)</sup>主要内容即是斯大林在《马克思主义与民族问题》中提出的相关理论。不过，在涉及民族形成问题时，李达引申出了一个与不同经济发展阶段相适应的前后相续的各类人们共同体形态分类观：

一，氏族，种族，民族是与人类各种经济发展阶段相适应的人类社会的各种形态。二，植物的收集，渔猎，某种植物的耕作，及动物的牧畜，是氏族经济的基础。三，封锁的自然的牧畜经济，农业经济，或两者的混合经济，是种族经济的基础。四，在商品经济基础上发达的交换及其以后的资本主义经济，是民族经济的基础。<sup>[27] (pp. 3-4)</sup>

并将人们共同体发展的动力归结到生产力的推动，认为：“民族的端绪，开始于资本主义的最初阶段商业资本主义时代，推进种族到民族的原动力，是在种族中发展的生产力。”<sup>[27] (p. 8)</sup>这种不见于斯大林本人论述的人们共同体分类，其灵感，或许来自李达本人十分熟稔的氏族社会的人们共同体分类，<sup>[28] (p. 150)</sup>这似乎可以从其前期论著中看到线索。然而，在同一年出版的郭真的《现代民族问题》一书中，也根据不同的经济发展阶段，对“氏族”、“种族”、“民族”做出区分。<sup>[29] (p. 23)</sup>

而且，在这两本书出版之前，以阐明三民主义为旨归的萨孟武，亦有非常相似的观点。在1929年1月出版的《政治之基础知识》的第五章中，萨孟武对民族做如下定义：“民族乃是言语相同，领土相同，经济生活相同，精神状态相同的一群人的集团。”尽管他强调“总理对于民族的定义，与本节所说的，完全一样。”但很明显，这是斯大林的民族定义。他还专列一节说明“民族的形成”，称“民族这个东西，不是从空掉下的，不是偶然发生的，乃是长期的历史发展的产物。”经过了与各个经济发展阶段相对应的氏族、种族，而发展来的民族，乃是“近代国民经济的产物”。<sup>[30] (pp. 67, 68, 68-69)</sup>萨孟武在晚些时候发表在《新生命》上的《民族主义之社会学的考察》一文，更是将民族形成作为一个重大的主题做了发挥，他说：

要解放中国的民族，须先知道中国民众现在是不是已经形成一个民族；要知道中国民众现在是不是已经形成一个民族，须先抽象的，理论的，对于民族的形成，详细说明一下……关于民族的形成，我在别的论文中，已曾详细讨论了（《政治之基础知识》第五章，《三民主义政治学》第一章）。本来不想反复再说……但民族如何形成，乃是本篇理论的前提，所以我又怕读者厌烦，聊借普垒特之笔，把民族的形成过程，说明如次。<sup>[31] (p. 2)</sup>

之后，萨孟武大段引用普垒特的文字对“民族形成”加以详细说明，据普垒特说：“氏族、种族、民族，乃适应于人类经济发展的各种阶段，而为人类社会的各种形态。……果实的采取，鱼虾的渔捞，鸟兽的狩猎，以及某种植物的耕种和某种动物的驯养——这是氏族之经济的基础。……闭锁的，自然的牧畜经济及农业经济，或二者的混合经济，乃是种族组织的内容。……以商业经济为基础的交流，及资本主义的经济，乃是民族的基础……资本主义发达的过程，同时又是民族发展的过程。”<sup>[31] (pp. 3-4)</sup>并详细分析美国、德国、日本的实例作为证明，得出结论说：“就理论方面说，就实例方面说，都可证明民族这个东西是资本主义的产物，资本主义若未成立，民族不会形成。”<sup>[31] (p. 11)</sup>

比较萨孟武、李达、郭真的这些观点，让人不禁怀疑其共同来源，便是萨孟武所说之“普垒特”。这位“普垒特”，基本可以对应于郭真在参考书中列出著作《民族的起源与发达》一书的

1 这与1928年7月中共六大通过关于民族问题的决议，要求收集关于中国少数民族的资料，中间是否存在关联，还无法得知。暂时存疑。参见[26]，第388页。



“Bloid”，当即苏共早期的民族问题专家格里哥利·伊萨科维奇·勃罗伊多（Григорий Исаакович Бройдо，Grigori Isaakovich Broido，1885-1956）。<sup>1</sup>在1925年版的《政治常识教程》一书中，勃罗伊多基本上从斯大林《马克思主义和民族问题》所下定义出发来解释民族，同时亦提到：“在社会发展的不同阶段，作为氏族、部落和民族的人的共同体是与这些关系相适应的。”<sup>[32] (pp. 401-402)</sup>勃罗伊多在20世纪20年代曾任苏联副民族事务人民委员和东方劳动者共产主义大学校长，这可能也是其作品在“东方”产生影响的一个因素。考虑到李达、郭真、萨孟武皆有留日背景，他们所吸收的，应该是勃罗伊多相关论述的日语译文。实际上，郭真参考书中所列《民族的起源与发达》，便是一本日文著作，即1928年东京出版的署名为“ブロイド”的《民族的起源及其发达并帝国主义时代的民族问题》。该书由高桥实译，开篇第一章便是《氏族、种族、民族间的差异是什么？》（氏族、種族、民族間の差異は何であるか？），这一章节的安排和相关汉字术语，甚至其中基本的内容，都与李达、郭真两本题名为《民族问题》书中相关内容类同。<sup>2</sup>这表明，李达等人在1930年左右相关著作中关于“氏族”、“种族”、“民族”的概念和分类，是来自经由日语翻译的勃罗伊多相关论述。

可见，20世纪20年代中国对斯大林民族定义和民族形成理论的介绍，除了吴清友之外，基本上都是来自斯大林的解释者勃罗伊多。在勃罗伊多的解释中，除了强调民族的四大特征，以及民族与资本主义经济发展的必然关联外，同时说明人们共同体从氏族、“种族”（部落？）到民族的接续发展。此一观点，经由日语翻译传入，在中国传播开来。<sup>3</sup>其中，斯大林民族理论中关于民族“现代性”的阐释，在当时是非常新异的观点，<sup>4</sup>萨孟武称：

读者听了这几句话，一定要怀疑起来，以为中国人民自古已形成一个民族，换句话说，自黄帝入主中华以来，即有中华民族。中华建国已经有四千余年了，在四千年后的今日，尚复讨论中国人民是不是已经形成为一个民族，这不是同痴人说梦一样么？<sup>[31] (p. 11)</sup>

将之形容为“痴人说梦”，可见这种观点所造成的冲击和困扰。<sup>5</sup>

对于此种冲击，在李达和郭真的书中，并无多少回应。<sup>6</sup>不过，新生命派的几位作者，却相当重视，并根据新的理论对中国民族的形成和发展做出了自己的解释。

萨孟武认为，中国直到“现在”，言语、宗教、风俗习惯，各地皆不一样，“这样杂驳的人民，而可称为已经形成为民族，谁又能信”。但又如何解释存在中国民族“自古即已形成为一个民族”这种现象呢？萨孟武提出了一个新的解释：“原来民族的发展……可分为两个时期：在第一期内，一个民族对于别的民族，虽可说是一个民族，而对于自己却不算得一个民族。”其间的

1 郭真将 Broido 拼写成了 Broid，应该是受日语“ブロイド”的影响；而萨孟武的“普垒特”，则像是将日语的清浊音弄混了而拼写出来的。

2 参见 [33]。比较李达等人著作中的相关内容，与高桥实所译勃罗伊多著作类同之处不止于此。勃罗伊多论著日文翻译与俄文原著，以及汉语译文的详细比较，可作为马克思主义民族观传入中国的一个重要案例，做专门研究。此处仅将与本题相关者略加提示。

3 接受和传播这一理论的还包括后来成为复兴社成员的刘炳黎等人。见 [34]，第 158-67 页。甚至在针对中学生的“党义”教学中，民族由氏族、“种族”演化而来，且此种演化由经济决定的观点也得到了传播。见 [35]，第 3-4 页。

4 关于民族的“现代性”，传入中国的不止斯大林的观点，例如 1928 年国民党桂系陈郁先在上海所办《先导》月刊，便发表文章，引用英国历史学者和自由党（liberal party）人士 Ramsay Muir 之 Nationalism and Internationalism 等书内容，认为人类社会发展有三个阶段，种族社会（四五〇-七五〇）、阶级社会（七五〇-一六五〇）和民族社会（一六五〇至今），据此来分析中国民族问题。见 [36]，第 1-8 页。但此种观点似乎影响不大。

5 这种困扰，甚至延续到当代，在一本研究“新生命派”的专著中，作者评论萨孟武、陶希圣等人关于民族问题的观点时写道：“从上述认识出发，中华民族易于被虚无……这样看起来似乎比较荒唐。”（[37]，第 70 页）

6 李达的《民族问题》一书中并无对中国民族问题的分析，实际上避免了对此做出回应。郭真的《现代民族问题》有《中华民族的发生》一节（[29]，第 109-102 页），但其内容基本抄自张其昀的《中国民族志》相关章节，是一个“中华民族”的“同化史”，并未用该书之前提到的民族理论对其分析。

差别，就在于有无民族意识，而民族意识的产生，就是“由资本主义的发达，结合全国人民为一体，使其发生邻保的感情”。所以，所谓“自古”形成的中国民族，只是对外而言，而非对内而言。<sup>[31] (pp. 12-13)</sup>显而易见，萨孟武的观点中，所谓民族发展的第一期、第二期，到底何指，是较为模糊的。在这方面，陶希圣结合中国历史所构建的理论显得更为精致。

陶希圣对民族和民族形成的基本观点，看起来与萨孟武等无甚差别。在《中国社会之史的分析》一书中，虽然没有注明出处，但仍然依斯大林四个特征来定义民族：“民族是依一定的融合过程，由言语，地域生活，经济生活，及文化的共同性而统一的历史上构成的永续的共同体。”在民族的形成一节中，他同样强调，民族是历史的现象，并且受“历史的法则支配”，“从社会史上观察，民族和种族及氏族是连续的现象。人类先有氏族，次有种族，后有民族。在社会经济发达过程上，民族是与资本主义共同发生发达的现象。资本主义孕育于后期封建国家，所以在后期封建国家，已逐渐形成民族。”<sup>[38] (p. 148)</sup>但细察上述文字，却有其自身的逻辑：民族是“依一定的融合过程”而形成的共同体，这一定的过程，便是“氏族”、“种族”、“民族”的相续；而其相续如社会经济发展阶段一样，前一阶段已经孕育了后一阶段的特征；对于民族孕育于封建国家这一观点，则借鉴鲍威尔（Bowell）和科诺（Cunow）等人对德意志民族形成的分析，引入了不同阶级在民族意识中作用的差异这一观点。<sup>[38] (pp. 149-150)</sup>

在这一理论逻辑基础上，陶希圣专辟一节，名为“中国的氏族和种族及民族”，以阐明中国民族的融合过程，他引用康生等人观点，认为中国封建社会开始很早，至迟在夏代即已经开始，所以，春秋以前，“种族”的意识虽受“宗族”意识沾染，但“诸夏”与“夷狄”之分在贵族阶级仪式中明显存在。“春秋以后，夷戎的秦赵和楚吴等种族的贵族统治阶级渐与‘诸夏’的贵族阶级开始融和，在战国末期，新兴士大夫阶级在融和过程中，发生了文化的共同和生活的共同，因此发生了薄弱的民族统一思想运动。”<sup>[38] (pp. 155-173)</sup>

所以其结论是：“中国各地之诸种族，自战国时代，虽以士大夫阶级为中心而开始融合，但是，民族融合的程度，终究以经济发达的程度为衡。中国的商品生产没有发达为资本主义的生产。所以中国的种族也没有发达成单一的民族。”中国历史上有两种民族形成过程，即依士大夫融合的民族，及依农民运动而支持的民族，“但是我们当知，依士大夫阶级而融合的民族，及依农民运动而支持的民族，都不是健全的民族。简短的说中国的民族还没有健全成立。”士大夫阶层“虽有共同的神话宗教，共同的文字典籍，共同的礼仪习惯，以及一样的生活方法。”但是他们的经济建立在封建性地租基础上的，所以“富于地方种族思想及封建思想”。商业资本“要求市场之统一及安定，是民族所由成立的基本力量”。士大夫阶层却多不经营，“所以士大夫阶级虽为中国种族融合的中心，却不能组织中国民众成为对外的有力的民族”。农民阶级附着于土地，各地差异很大，“经济生活没有共同性”，所以中国的农民，“对外是一个民族，对内还没有组织成一个民族”。<sup>[39] (pp. 5, 10, 11)</sup>

可以说，从民族按一定过程融合而成的逻辑引申开来，陶希圣成功构建了一个理论框架，用以解释如下问题：为什么中国民族虽很久以前就开始形成，但在资本主义产生之前，却始终未成一个“健全的民族”。对于希望结合马克思主义观点，尤其是唯物主义，来解释三民主义的“新生命派”诸人而言，这一理论巧妙地为三民主义中的民族主义找到了“历史唯物论”的依据，也将孙中山“合一炉而冶之”的三民主义民族观理论化为国民党负有将中国人民在政治、经济、文化等方面统一起来、融合为一个“健全的民族”的责任。当然，在历史的发展中，陶希圣等人所解释的三民主义并未成为“正统”。

到此为止，经由勃罗伊多解释的斯大林的民族理论，在20世纪20年代后期通过日语翻译传到中国以后，为一批知识分子所接受，并尝试利用其来解释中国民族现象，为中国的民族主义运动服务，甚至发明出比较系统的理论框架。而且这一观点以其鲜明的特征，也即“氏族”、“种



族”、“民族”的相续进化观，很长时期内，犹如草蛇灰线，于中国思想界有着或隐或显的影响。

### 三、二十世纪三四十年代马列主义中国化中的民族形成问题

从共产主义运动内部的角度来看，20世纪20年代末勃罗伊多所解释和引申的斯大林民族定义和民族形成理论，在中国造成广泛影响这一事实，也显示出在1929年《民族问题和列宁主义》一文发表之前，斯大林的观点并没有成为“惟一正确的”民族理论。<sup>1</sup>直到1933年发生在中国社会性质论战中的一个小小插曲，才隐隐看出对斯大林理论正统性的维护。

在以“民族自决”为号召反对日本侵略的政治性期刊《自决》上，庚君发表了《民族自决论》一文，将民族的发展按社会形态做了新的区分，认为：“人类是集团的动物，为了生存与繁衍，在最初一步过着‘人’的生活的时候，便开始向自然界行着剧烈的斗争。随着生存手段的日益进步，人口逐渐增加，自然界的猎取范围缩小，于是除了向自然界行着斗争以外，又发生了人与人之间的斗争，于是人类就分为许多以血统关系而缔结的相互斗争的集团，这便是最初形态的民族组织。”到了农业经济时代，家族为基础的民族形态崩溃，变为“更大的种族及集团组织”；而商业资本主义时代，发生的是“民族的统一运动”，以及统一的民族国家的建设。<sup>[41] (p. 26)</sup>这里明显可以看出氏族-种族-民族三段论之影响，只不过，作者将氏族换成了“最初形态的民族组织”，经此一换，民族的产生便提前到了远古时代；不同的人的共同体形态的演化，也变成了民族运动形式的演化。刘梦飞<sup>2</sup>对此批判说，庚君并没有认识到“民族不但是历史的范畴，而且是特定时代的历史范畴，即是向上发展的资本主义时代的历史范畴”，假如按庚君的说法，“则在资本主义时代以前就会有民族运动了，这样无稽的事实，我想庚君自己也是不敢承认的吧”。

[43] (p. 1)

即便如此，在20世纪30年代的国统区，对民族形成的解释仍然有是多元化的。尤其在涉及用斯大林理论解释中国民族形成问题时，为说明中国民族历史连续性，进行了不同的尝试。例如广东中山大学教授曾仲谋就批评王桐龄等人的民族史说：

氏族并不是种族，其存在也，是有其历史的界限的。种族又并不是民族，其存在也，又是有其历史的界限的。然而，王先生匪特将种族与民族混同，他之所谓清朝以前的中国各种族，就是中国民族，这不是很好的证明么？并且，他又将氏族与民族混同，他以为游牧氏族或农业氏族就是民族，这又不是很好的证明么？……一切之存在都有其历史性的。中华民族当然也是如此。然而王先生竟抹杀了这一点——中国民族之存在底历史性。<sup>[44] (p. 18)</sup>

又说：

汉族与其以外的各族，大家都是种族，都是构成中华民族的要素，何以看得彼此有若云泥之差！从进化上来说，汉族的确比较它的以外的各种族为先进，但这只能在种族的意味范围来说，否则最没有意义不过的。种族不是民族。种族斗争也不是民族斗争。这两者之存在，都有其历史性的。从种族斗争这个立场去研究民族，其格格不入，真好比牛头不对马嘴。

[44] (p. 12)

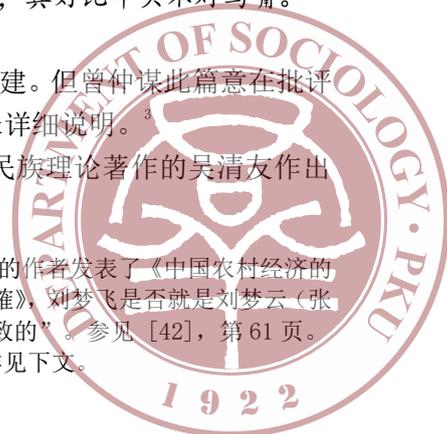
显然，他试图将氏族-种族-民族三段论用于中国民族史系统的构建。但曾仲谋此篇意在批评之前民族史观念，对他自己如何根据新的理念建构中国民族史，并未详细说明。<sup>3</sup>

另一种尝试是前述较早从俄文翻译苏联民族政策文献和斯大林民族理论著作的吴清友作出

1 关于斯大林民族理论成为“唯一正确”的过程分析，参见 [40]，第108页。

2 中国社会性质论战期间，《新中华》杂志1933年第18期和23期，署名刘梦飞的作者发表了《中国农村经济的现阶段——任曙、严灵峰先生的理论批判》，《中国农村经济现阶段性质之商榷》，刘梦飞是否就是刘梦云（张闻天），现在无法查证，但上述两篇文章同刘梦云相关文章的“观点基本是一致的”。参见 [42]，第61页。

3 不过这一构建理路在后来国统区的马克思主义史学工作者那里却有所体现，详见下文。



的，他说：

我们应当明白，中国在没有消灭封建制以前就已经形成了国家。在这种意义上说，它是多民族的国家，它在历史过程中往往由一个较为发展的民族，来领导其它比较不大发展的民族。这些民族起初在政治上，以后在经济上隶属于统治的民族。中国的国家，是所谓亚细亚的专制制度，它是在形成民族与消灭封建散漫性的过程与形成中央集权国家过程不相适应的条件下创立起来的。换句话说，中国的国家是在“较为发展的”汉族农奴主和商人军事·封建膨胀的过程中形成的。它们把中国领土内“不大发展”的非汉族隶属于自己，比创立近代国家的过程还要快些。这种封建式的国家，是由几个还没有蜕化为民族，可是已经集合于一个国家周围的诸“民族”构成的。这些民族一大部分已与统治的汉族同化，一小部分直到现在，在中国的疆界内还保留其自有的民族生存。在历史上形成的中国，实际上，是多民族的国家，占着统治地位的汉族，在历史上曾经不止一次在政治上奴化过和在经济上剥削过境内的非汉族。<sup>[45] (pp. 157-158)</sup>

吴清友这一段关于历史上形成的中国是一个多民族国家的论述，是从斯大林关于东欧国家民族运动的论述引申出来的，但由于结合了“亚细亚的专制制度”的相关论述，使得其论点可以用于说明远远早于西欧近代国家形成的历史时代的中国历史。

同样在1936年，《读书生活》杂志上发表的一篇文章中，讲到“什么叫民族”这个问题时，以西欧近代民族统一运动引出斯大林的民族定义，之后，有这么一句“可是，民族的发生并不是始于近代。远在古代氏族社会崩坏的时候，民族就发生了”，紧接着又说到，“然而像上面所说，真正的统一民族，是近代资本主义发展的产物”。<sup>[46] (p. 14)</sup>这些论述提示我们，在作者的观念中，可能“民族的发生”不始于现代这一观点，并非与马克思主义格格不入。实际上，李达在30年代末，在其《社会学大纲》一书中，便发展出了这样的观点：

氏族与氏族的联合，其初级是宗族（有的氏族组织缺乏这一级）……氏族组织的更高级，是种族。种族由多数宗族或直接由氏族组成。……种族有一定的土地，有共通的语言，有特殊的宗教仪式……氏族组织的最高一级，是种族联合。种族联合，由各个血统相接近的多数种族组合而成。……这样的种族联合，是氏族社会发展的最高阶段，这已经具备民族的形式，历史上所记述的古代国家建立以前的民族，就是这种种族联合。<sup>[47] (pp. 706-707)</sup>

与前述同一作者在《现代社会学》中所提出的“民族的形式”这样的观点比较起来，“古代国家建立以前的民族”这一论点，更为明确了；而在氏族-宗族-种族-种族联合（民族）的演化进程的说明中，也更强调共同体的特性而非政治体制的特性。

在上述三类尝试中，李达的观点就其影响而言可能更值得注意。不少的研究曾经指出，毛泽东曾仔细阅读《社会学大纲》此书并推荐给延安新哲学学会和中国抗日军政大学，其辩证唯物论的哲学为毛泽东的理论创造提供了资料和启发。<sup>[48] (p. 146)</sup>李达关于民族的观点是否对延安的理论工作产生影响，暂时无从得知，但其可能性是存在的。<sup>1</sup>

不过，中共中央长征以后关于斯大林民族理论的接受和与中国实际相结合的问题，则有其自身的逻辑。

1935年8月，为适应在西部民族地区的工作，中共中央在沙窝会议的决议中号召党员学习马克思主义的民族理论，强调：“学习马克思列宁史大林关于民族问题的理论与方法，是目前我们全党的迫切任务。”<sup>[50] (p. 536)</sup>出于实际工作的需要，这一号召在后来的工作中很可能是得到了认真的执行，如当时担任陕甘宁省政治部部长兼军事部代部长的赖传珠，在1937-1938年间就一直在看关于“列宁主义民族问题”和“民族问题”的书。<sup>[51] (pp. 140, 145, 187)</sup>更重要的是，随着抗日民族统一战线的成立，中华民族的解放与团结少数民族共同抗日成为民族问题之重要基点，中共在民

1 李维汉回忆西北工委民族问题研究室展开工作时，曾借阅毛泽东的有关藏书。参见 [49]，第453页。



族问题的表述上出现了不少的变化。<sup>[28] (pp. 96-99)</sup>就民族形成的理论来说，在不同的背景下产生出略有差异的一些探索。

1938年，在莫斯科中山大学长期学习过的杨松在《解放》上发表了系列文章，名为“民族殖民地问题讲座”，其第一讲《论民族》开篇讲到：

民族不是原始共产社会、奴隶社会的部落、氏族，也不是封建社会的宗族、种族；而是一个历史的范畴，是随着封建主义的崩溃与资本主义的发展过程，从各种不同的部落、氏族、种族、宗族等结成为近代的民族。<sup>[52] (p. 20)</sup>

以此为前提，他针对日本侵略者所说“中国人不是一个民族”的说法，证明中国人有斯大林所说近代的民族的所有特征。就一般规律说，英法等国形成民族是在“上升的资本主义代替旧的封建主义”的时代，但“在中国则不然，在中国人形成为近代民族时（这个过程现在还未完结而正在继续着），虽然资产阶级起很大的作用，但是，无产阶级却很强大，并已产生和形成强大的无产阶级的马列主义的政党，农民受无产阶级的很大政治影响”。所以，中国的民族形成虽然与英法等一样，由不同的部落、种族如“汉人、满人、汉回人”等形成一个新的“近代民族——中华民族”，但其民族运动的目标并非资本主义的民族国家，也非社会主义，而是“由半封建半殖民地的国家过渡到独立自由幸福的新式的中华民主共和国”。另一方面，中国还是一个多民族的国家，“各少数民族仍保持着自己底民族区域、民族语言、民族风俗、习惯，过着自己底经济生活”，他们“就民族来说，是各个不同的民族”。<sup>[52] (pp. 22-23)</sup>

杨松的这些论述，肯定了中国的民族形成过程符合斯大林所说近代民族形成的一般规律，虽然看起来他同时也肯定还没有发展出资本主义经济的少数民族也是不同的民族时，出现了自相矛盾的地方，<sup>[28] (p. 152)</sup>但在斯大林关于东欧多民族国家形成的论述中，也能为这样的观点找到依据。

1938年10月召开的扩大的六中全会根据毛泽东报告通过的决议中，中国共产党明确提出“团结中华各民族（汉、满、蒙、回、藏、苗、瑶、夷、番等）为统一的力量，共同抗日图存”的主张。<sup>[53] (p. 48)</sup>此后，为加强西北地区少数民族工作，成立中央西北工作委员会，其重要任务，便是“以马列主义关于民族问题的理论为武器，系统地研究国内少数民族问题并开展少数民族工作”。<sup>[49] (p. 452)</sup>对于中国民族的历史，毛泽东本人也提出了自己的看法，写成于1939年12月15日的《中国革命与中国共产党》，第一章第一节《中华民族》便提出，在中国这个“由多数民族结合而成”的国家里，不仅有汉人，“还有回人、蒙人、藏人、满人、苗人、夷人、黎人等许多少数民族，虽开化的程度不同，但他们都有了长久的历史”。“中华民族的发展（主要是汉族的发展），和世界上别的大民族同样，曾经经过了若干万年平等而无阶级的原始共产主义社会的生活。而从原始共产主义社会崩溃、社会生活转入阶级生活那个时代开始，经过奴隶社会、封建社会、直到现在，亦已有了五千年之久。”<sup>[54] (p. 3)</sup>

在中央西北工作委员会民族问题研究会关于回族和蒙古族问题的各类研究中，也涉及民族形成问题的说明。1939年民族问题研究室起草的《关于回回民族问题的提纲》讲到波斯大食人“在元时随同征服中国的蒙古军大量的移入中国，逐渐形成为中国境内的一个民族”，不过，“回回民族现在还没有发展成为近代的民族，仅仅开始进入这个发展过程，它是半殖民地半封建中国的少数民族”。<sup>[55] (p. 20)</sup>这一基本结论在李维汉写于1940年4月的文章中得到详细论证。为了回答有人以斯大林民族定义为依据对回回是一个民族这一结论的怀疑，李维汉首先说明：“斯大林在下民族定义时，他所指的是现代的民族。”他并引用斯大林关于西欧民族国家和东欧多民族国家形成（中央集权制国家形成在民族形成之前）的原话，得出结论说：

由此可见。在现代的民族国家之外，还有一种多民族的国家，而在多民族国家里，包含着没有来得及在经济上结合为一个完整民族的民族。



回回当然还没有完成为一个现代民族。他是中国这个多民族国家中的一个被压迫的弱小民族。在中国这个多民族国家里，作为统治民族的汉族，正处在进化为近代民族的过程中，但这个过程还没有完结。至于被排挤在后面的诸民族如回回、蒙古等，更没有来得及在经济上结合而成为一个现代的民族。但他们仍然都是民族，不过还不是完成的现代的民族。<sup>[56] (p. 18)</sup>

在1941年完成的《回回民族问题》小册子中，上面这段论证基本得到沿用，为了使逻辑更加完整，又补充了关于中国是一个多民族国家的论说，指出中国在“满清时代”，已经是“一个中央集权的国家”，这个建立在封建经济基础上的国家，“在鸦片战争以前，早已成为一个多民族的国家”。<sup>[57] (pp. 98-99)</sup>

可见，区分“现代民族”和“未完成的民族”，以及强调建立在“中央集权制”之上的“多民族国家”性质，是这时期延安的民族理论工作者用以解释中国各民族在历史上已经形成这一问题的一个重要切入角度。

而在同时期以马克思主义为指导的中国历史书写中，中华民族（主要是汉族）的形成历史，似乎还是受到氏族-种族-民族三段论的影响。翦伯赞在批评1939年顾颉刚提出的“中华民族是一个”时，认为其把民族和国家的发生混同起来是错误的，并直接引用斯大林的话说，“狭义上言”，民族是资本主义上升时代才产生的，“同样中国历史上也是从封建国家出现一直到资本主义侵入以前，中国没有民族主义，而只有种族主义——大汉族主义”。“秦的国家，只是一个种族的国家，而不是民族的国家，秦代虽然建立了统一的国家，并没有形成统一的民族，其他的种族只能说是当作一种被征服的种族，甚至说氏族放在秦代的统治之下。”<sup>[58] (p. 31)</sup>

范文澜的《中国通史简编》最初曾部分发表于《中国文化》，是笔者找到此书的最早版本，其中署名范文澜的先秦部分在讲到黄帝时代时提到：“现代的中华民族，是吸收无数种族，在一定文化一定种族的基础上，经四五千年的长期斗争和融化，才逐渐形成起来。这里所谓种族基础，无疑地应该说是黄帝传下的华族（周代称华族，汉以后称汉族）。”<sup>[59] (p. 8)</sup>在1948年以前可以看到的各个版本《中国通史简编》中，这段话的表述都是一样的，而且在各章节叙述中基本统一使用了“种族”或者“某某族”的术语。不过，范文澜在历史叙述中更强调国家对汉族发展所起到的作用，如，“秦始皇在物质经济思想制度各方面，做了不少统一的工作。中华民族的汉族部份，从秦朝起开始壮大了。”<sup>[60] (p. 11)</sup>并且，他也明确将秦以后的统一王朝称为“中央集权的封建国家”。这样一些细微的差别，似乎与其后来的观点有某种呼应。

1948年，《中国通史简编》有一次修订再版，其再版说明讲到，“去年（1947）北方大学历史研究室成立，预计在近代史编辑完毕以后，把‘通史简编’仔细订正。现在编辑近代史的工作正在进行，‘通史简编’又须再版，只得根据原始稿校对一遍，在个别问题和词句上略有改动……”<sup>[61] (pp. 5-6)</sup>这里“个别问题”的改动，似乎就涉及民族。其最大的改动，就在于几乎把书中所有的“种族”换成了“民族”，例如上引关于黄帝一节中的同一段，便改成了：“现代的中华民族，是吸收无数民族，在一定文化一定民族的基础上，经四五千年的长期斗争和融化，才逐渐形成起来。这里所谓民族基础，无疑地应该说是从黄帝传下的华族（周代称华族，汉以后称汉族）。”<sup>[61] (p. 10)</sup>其他西周、春秋、战国时期的“种族斗争”也改成了“民族斗争”。其中最为显眼的，是将原来关于秦一章的标题，改为了“官僚主义中央集权的民族国家底成立”。<sup>1</sup>在此一版本中，还加入了1946年范文澜发表在《人民日报》上的《论正统》一文，其中更是明白讲到：“辛亥革命以前，远至西周初年，汉民族称自己的祖国为中国，国家主权为汉民族所独有……汉

1 [61]。1950年荣孟源谈1949年《中国通史简编》的“订正本”与初版的区别时曾特别提及：“第一编……第四章第五节，初版标题是‘种族间的斗争’，订正本改为‘民族间的斗争’；显然经过订正的标题，比较科学的。”（[62]）其实这一标题的改动在1948年版本中就已经完成了。而荣孟源关于“民族”使用科学性的说明，则可以透露出这样的信息：最晚到1949年，将“民族”一词用于先秦时代的历史，对范文澜、荣孟源等历史研究者而言，完全有了足够的理论基础。



民族的、统一的、政治较好的三个基本条件。合乎此，就被认为代表中国主权的正统朝代。”<sup>[61,63]</sup>可见，关于名词的调整，从1946年便开始了。

#### 参考文献：

- [1] 金观涛、刘青峰，2009，《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，北京：法律出版社。
- [2] 梁世佑，《从种族到民族：梁启超民族主义思想之研究（1895-1903）》，台北：“中央”大学，2003。
- [3] 梁启超，“中国史叙论”，沈鹏，《梁启超全集》，北京：北京出版社，1999：448-454。
- [4] 贾益，“清末民国中国民族史研究中的‘汉族’内涵”，《族际政治在多民族国家的理论与实践》，北京：社会科学文献出版社，2010：142-155。
- [5] 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》1997(28)：1-77。
- [6] 康有为，“答北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书（1902年5月）”，姜义华、张荣华，《康有为全集》第六集，北京：中国人民大学出版社，2007：312-333。
- [7] [韩]柳鏞泰，“民族大一统论和内在化了的帝国性在近代中国”，《学海》2008(5)：32-43。
- [8] 梁启超，“春秋中国彝狄辨序”，《时务报》1897年8月18日，第36册。
- [9] 中国之新民，“新史学四：历史与人种之关系”，《新民丛报》1902(14)：19-30。
- [10] 邬国义、李浩生等。“梁启超新史学思想探源”，浮田和民讲述、邬国义编校，《史学通论四种合刊》，上海：华东师范大学出版社，2006：1-49。
- [11] 章炳麟，“序种姓上第十七”，《章太炎全集》（三）。上海：上海人民出版社，1985：170-186。
- [12] 章炳麟，“序种姓下第十八”，《章太炎全集》（三）。上海：上海人民出版社，1985：186-190。
- [13] 吴贯因，“五族同化论(续二)”，《庸言》1913，1(9)。
- [14] 吴贯因，“五族同化论(续)”，《庸言》1913，1(8)。
- [15] 王桐龄，《中国民族史》（修订版）北平：文化书社，1934。
- [16] 傅斯年，“中国历史分期之研究”，欧阳哲生《傅斯年全集》（第一卷）。长沙：湖南教育出版社，2003：29-36。
- [17] 顾颉刚，“答刘胡两先生书”（1923年7月1日），《古史辨》（第一卷）。上海：上海古籍出版社，1981。
- [18] 梁启超，“中国历史上民族之研究”，《梁任公近著》（第一辑下卷），上海：商务印书馆，1924：43-106。
- [19] 孙中山，“三民主义”（一九一九年），《孙中山全集》（第五卷）。北京：中华书局，1985：185-196。
- [20] 杨思机，“国民革命与少数民族问题”，《学术研究》2009(12)。
- [21] 孙中山，“三民主义”，《孙中山全集》（第九卷），北京：中华书局，1986：184-426。
- [22] 李达，《现代社会学》3。上海昆仑书店，1929。
- [23] 王炯华，《李达与马克思主义哲学在中国》，武昌：华中理工大学出版社，1988。
- [24] “列宁主义之民族问题的原理（译自俄国斯达林所著之列宁主义）”，蒋光赤译，《新青年》1924(4)：60-66。
- [25] 吴清友，《苏联民族问题读本》，上海一般书店，1927。



- [26] 《关于民族问题的决议（一九二八年七月九日）》，中央档案馆编。《中共中央文件选集》（第四册）（一九二八）。中共中央党校出版社，1991：388。
- [27] 李达，《民族问题》，上海：南强书局，1929。
- [28] LEIBOLD JAMES. *Reconfiguring Chinese Nationalism: How the Qing Frontier and its Indigenes Became Chinese*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- [29] 郭真，《现代民族问题》，上海：现代书局，1929。
- [30] 萨孟武，《政治之基础知识》8，上海：新生命书局，1932。
- [31] 萨孟武，“民族主义之社会学的考察”，《新生命》1929，2(10)：1-19。
- [32] 鲍亚恰金、弗伊克路申，《苏联二十年确立历史唯物主义的斗争》，林英、杨晓伟、郭绍明译（党校内部发行）。北京：中共中央党校科研办公室，1986。
- [33] ブロイド. 民族の起源及び其の発達並びに帝国主義時代に於ける民族問題[M]，高橋実译，東京：共生閣，1928。
- [34] 刘炳藜，“民族问题的研究”，《学生杂志》1930,17(11)：58-67。
- [35] 陈少卿，“中国的民族问题”，《四中周刊》1929(66)：1-4。
- [36] 梦穉，“民族主义与国际主义”，《先导》1928,1(4)：1-8。
- [37] 贺渊，《新生命研究》，北京：社会科学文献出版社，2011。
- [38] 陶希圣，《中国社会之史的分析》，上海：新生命书局，1929。
- [39] 陶希圣，“中国之民族及民族问题”，《东方杂志》1929(20)：3-14。
- [40] 华辛芝、陈东恩，《斯大林与民族问题》，北京：中央民族大学出版社，2002。
- [41] 庚君，“民族自决论”，《自决（上海）》，1933(1)：25-36。
- [42] 薛暮桥，《薛暮桥文集》（第20卷），北京：中国金融出版社，2011。
- [43] 刘梦飞，“马克思主义的民族问题论”，《自决（上海）》1933(4)：1-6。
- [44] 曾仲谋，“中国民族史的成果底检讨”，《法声半月刊》1936，1(2)。
- [45] 吴清友，《民族问题讲话》，上海生活书店，1936。
- [46] 子尧，“民族问题”，《读书生活》1936，4(2)：14-15。
- [47] 李达，《社会学大纲》，上海书店影印本。笔耕堂书店，1937。
- [48] 谢红星，“李达与毛泽东的哲学交往探析”，《武汉大学学报》2007，60(2)：142-148。
- [49] 李维汉，1986，《回忆与研究》，北京：中共党史资料出版社。
- [50] 《中共中央关于一、四方面军会合后的政治形势与任务的决议（沙窝会议）》（一九三五年八月五日中央政治局通过），中央档案馆编《中共中央文件选集》（第十册）（一九三四），中共中央党校出版社，1991：526-540。
- [51] 赖传珠将军日记编辑小组，2005，《赖传珠将军日记》，北京：军事科学出版社。
- [52] 杨松，“论民族”，《解放》1938，3(47)：20-24。
- [53] “抗日民族自卫战争与抗日民族统一战线发展的新阶段”，《解放》1938，3(57)：38-42。
- [54] 毛泽东，“中国革命与中国共产党”，《共产党人》1940，1(4)：2-10。
- [55] “关于回回民族问题的提纲”，《共产党人》1940，1(5)：20-28。
- [56] 罗迈，“回回问题研究”，《解放》1940(109)：11-22。
- [57] 刘春执笔，《回回民族问题》，延安：民族问题研究会，1941。
- [58] 翦伯赞，“论中华民族与民族主义‘中华民族是一个’以后”，《中苏文化》1940，6(1)：27-33。
- [59] 范文澜，“原始公社到中央集权的封建制度：远古至秦”，《中国文化》1940，2(3)：6-11。
- [60] 中国历史研究会，《中国通史简编》（第二册），华北新华书店，1948。



- [61] 中国历史研究会，《中国通史简编（上册）》，华北新华书店，1948。  
[62] 荣孟源，“《中国通史简编》的几种版本”，《人民日报》1950-7-26。  
[63] 范文澜，“论正统”，《人民日报》1946-12-30。

## 【论 文】

# 现代早期欧洲认定中华帝国的进程： 以内外路径的交互影响为重点<sup>1</sup>

陈 波<sup>2</sup>

**【摘要】** 16 世纪初，欧洲学界触及中国的两个维度，一是庞大的朝贡体系，二是政体之规模；他们尝试用欧洲的帝国观来识别中国。门多萨首次将二者合并考虑，认定中国在黄帝时即为帝国，对专事书写中国的作者和非专事者起到决定性的影响。他们在世界性比较和中国叙事两个层面交互影响，共同推动对中华帝国话语的建构，使之到 17 世纪中期卫匡国之时基本定型；期间中国概念的出现对欧洲学界产生过影响，但影响最大的还是欧洲新兴的民族-国家观念。

**【关键词】** 中华帝国；朝贡体系；中国；欧洲；世界性比较

“中华帝国”是西方中国研究中绕不开的概念，在中外学界影响深远，然而它的历史并不长。从 16 世纪初开始，欧洲的知识界才开始从不同角度确认“中华帝国”。问题是：他们是如何认定“中华帝国”的呢？<sup>3</sup>从内在路径来考察这个议题较为复杂，当另文交待。本文仅考察 17 世纪中期以前欧洲学者从朝贡体系与内政两方面认定中国为帝国，与学界进行世界性的帝国识别和比较这一进程的影响并与之交互作用的情形。

## 一、中华帝国初现

如果要谈中华帝国（Chinese empire 或 the empire of China），我们先得明确欧洲文献中 China 和 Chinese 概念的由来，因此，我们暂且把马可波罗和曼德维尔时代放在一边，因为那时这个概念尚未出现。此前关于中国的各种称呼，如利玛窦（1552-1610）等曾梳理过的，历史上中国周边各地各有不同。从中国到欧洲的陆路交通沿线，在 15 世纪及以前，从印度、波斯/伊朗、中东

<sup>1</sup> 本文刊载于《社会科学研究》2017 年第 5 期，第 183-192 页。

<sup>2</sup> 作者为四川大学历史文化学院副教授。

<sup>3</sup> 本文部分地是回应欧立德教授的大作《传统中国是一个帝国吗？》，是更大的研究议题的一部分：2015 年拙文草成后，读到曹新宇和黄兴涛两位学界先进通过扎实地梳理史实对该文进行批评，在材料的发掘和中欧文字对译上颇为用功，读后受益匪浅。本文的路径与旨趣跟二氏大作颇不相同，尤其是赋予识别“中华帝国”这一议题以世界史的视角，更有益于看出该概念背后的故事，故仍觉有面世的必要。相关研究见欧立德《传统中国是一个帝国吗？》，《读书》2014 年第 1 期；曹新宇、黄兴涛《欧洲称中国为“帝国”的早期历史考察》，《史学月刊》2015 年第 5 期。



到希腊，称呼也不同。<sup>1</sup>本文不考证这些繁复的称呼的内在关联，以及跟 China 和中国的某地是否有关联，而是侧重考虑现代早期欧洲如何在内外环境中塑造 China，而对后世中国产生影响。

China 是 16 世纪以后欧洲人在航海中，以欧洲发音跟南亚或东南亚所用称呼的发音相结合而塑造的一个名字，因此跟那里的称呼都不尽相同：他们在这些地方特别是南亚听到的发音是 Chin，而葡萄牙人因欧洲的发音习惯，为之加上一个 a，便成为 China。<sup>2</sup> 海顿 (Frère Hayton.1235-1314) 《小编年史之始》英译本末尾收入拉丁文教区规划，把 China 划作第二主教区 (sede) 的五个教区之一。这些规划为海顿原书所无。有人把译本出版年代酌定为 1520 年。如果属实，这将是现今所见欧洲正式出版文献中最早出现“China”的。<sup>3</sup> 这个词早在 16 世纪就基本确定，但其形容词形式，或在民族-国家意义上与之相对的、称呼其国民的那个词，则有繁多的写法，如 1588 年门多萨关于中国的著作的英译本问世时，就用 Chino 指“China 之人”，复数为 Chinos，而 Chino 和 China 同时有形容词的意思，如 the Chino boy; the China language。<sup>4</sup> Chinese 这个形式经历较长时间，最终于 1721 年左右确定下来。<sup>5</sup>

接下来的问题便是：欧洲人何时把 China 跟欧洲的政体尤其是其帝国形式联系起来？葡萄牙文作者巴博萨 (Duarte Barbosa.1480-1521) 于 1516 年完成讲述其海旅经历的手稿，第一次提到“中华王国”及其国王<sup>6</sup>，但手稿要到 1550 年代才有英译本出版，其原本到 19 世纪才面世。不过，由于巴博萨参加麦哲伦的首次环球航行，并在 1521 年 5 月 1 日于菲律宾去世前，和皮嘎菲特 (Antoni Pigafetta, 1480/91-1534) 等同行近两年，他关于 China 的知识或已传给他们。

1522 年 9 月，西班牙第一次环球航行船队的剩余海员们历经劫难，回到塞维尔港口，向人们讲述自己的航海经历。董·彼得 (Don Peter Martyr) 对此作了详细记录，并整理成文。当他把稿子寄到罗马以印刷出版时，恰逢该城遭受劫掠，稿子遗失，从此再没找到。幸好意大利船员安东尼·皮嘎斐塔 (Antonie Pigafetta) 次年撰写一部回忆录给神圣罗马帝国帝王，并把副本送给法兰西的女摄政王，得以译成法文出版。也是在这一年，神圣罗马帝国帝王的秘书马克西米连·谭兹栾纳 (Maximiliane Transilvane) 给一名红衣主教写信，同样叙述了这次航行。<sup>7</sup>他们在这些著述中把中国跟“帝国”联系起来。

现在能见到他们公开出版的著述涉及这一关系的，最早是在 1536 年。皮嘎斐塔在书中认为，伟大中国的国王乃是世界上最强大的，其名为 Sautoa Raja；其下有 70 名国王臣服于他；而每一个臣服国王之下，都有十到十五个国王依附于彼；印度的君主皆臣服于他，是他的真正封臣；而他的“帝国”之内最著名的城市即南京和北京，国王即住在北京。<sup>8</sup>谭兹栾纳所著跟皮嘎斐塔的大量雷同，不过他还提到缅甸国王手下有 22 名国王，国王自己则臣服于中国的国王；他显然

<sup>1</sup> 利玛窦，《利玛窦中国札记》，何高济译，北京：中华书局，1983：3-6；Navarrete, Domingo Fernández. *Tratados históricos, Políticos, Ethicos, y Religiosos de la Monarchia de China*. Madrid, 1676: 1.

<sup>2</sup> 博克舍编注，《十六世纪中国南部行纪》，何高济译，北京：中华书局，1990：80-81, 103, 259-260；安文思，《中国新史》，何高济、李申译，郑州：大象出版社，2004：3；Navarrete, Domingo Fernández. *Tratados históricos, Políticos, Ethicos, y Religiosos de la monarchia de China*. Madrid: 1676: 1；Yule, Henry. *Cathay and the Way Thither*, Vol. 1. London, 1866: xxxiii-xxxiv.

<sup>3</sup> Hayton, Frère. *Here begynneth A Lytell Cronycle*. London: Richarde Pynson. 1520: xliiii；Bergeron, Pierre de. *Voyages Faits principalement en Asie dans les XII, XIII, XIV, et XV siècles* La Haye: Chez J. Neaulme, 1735: Tome 2.

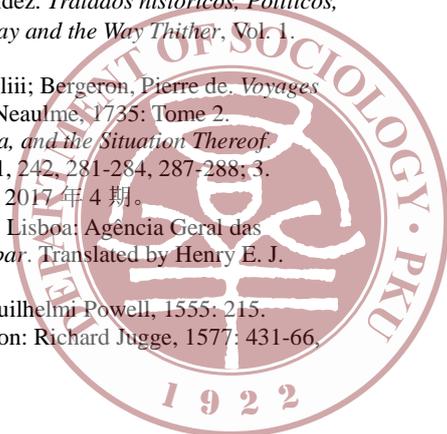
<sup>4</sup> Mendoza, Juan González de. *The Historie of the Great and Mightie kingdome of China, and the Situation Thereof*. London: I. Wolfe, 1588: 154, 248, 283-284; 10-11, 322, 345, 382; 10, 41, 50, 480; 31, 242, 281-284, 287-288; 3.

<sup>5</sup> 陈波，“‘中国本部’概念的起源与建构：1550 年代至 1795 年”，《学术月刊》2017 年 4 期。

<sup>6</sup> Barbosa, Duarte. 1946 (1516). *Livroem que dárelação do que viu e ouviu no Oriente*. Lisboa: Agência Geral das Colónias: 217; Barbosa, Duarte. *A description of the Coasts of East Africa and Malabar*. Translated by Henry E. J. Stanley. London, 1866: 204-205.

<sup>7</sup> Anghiere, Pietro Martire. *The Decades of the Neweworlde or West India*. Londini: Guilhelmi Powell, 1555: 215.

<sup>8</sup> Anghiere, Pietro Martire. *The History of Travayle in the VWest and East Indies*. London: Richard Juge, 1577: 431-66, 237.



也支持中国为“帝国”的说法。<sup>1</sup>遗憾的是他们只是在菲律宾诸岛听说这个体系，对中国的了解也仅此而已。

在一个并不以民族为帝国判断标准的时代，他们的认定显然不涉及中国是否治理多个民族。是否统治多民族不是当时帝国的定义性特征，而是最近的发明，如布班克等人提出帝国大型的政治体，“是当合并新的民族时保持区隔和等级”，“帝国观假定政体内的不同民族将会差异地治理”，跟治理单一民族、以同质化为诉求的民族-国家相对。<sup>2</sup>汪晖认为，以是否统治多民族作为衡量帝国的标准属于当前帝国研究中对现代民族-国家体制不满或反思而重新挖掘欧洲所谓帝国的遗产那一脉，期望超越当前在历史研究领域占主导地位的民族-国家叙事，而把帝国与民族-国家对立起来则是 19 世纪以后的观念。<sup>3</sup>

事实上，在欧洲不同时代、不同处境中的人所持帝国观皆不相同，尤其是欧洲中世纪和现代早期时，神圣罗马帝国跟基督教纠缠在一起（尤其是帝国的帝王应受教皇加冕），其帝国观与宗教伴生，唯有帝国-王国/省二元等级和军事暴力是较为恒定的因素，可以脱离教皇而在形式上运用于他方。如英格兰和西班牙在中世纪时曾自号帝国，但彼时毕竟地域局狭，无法跟神圣罗马帝国相比，相反，他们的君主时时感受到神圣罗马帝国帝王的咄咄相向，自称帝国多少带有不臣服神圣罗马帝国和教皇的意思。<sup>4</sup>我们注意到，在后世识别中华帝国时，欧洲帝国观的军事暴力原则于不知不觉间遭到遗忘或忽视，唯有二元等级保留下来。

因此，我们应把当时欧洲人理解的“中华帝国”看作是中国庞大朝贡体系的折射：以中国君主为顶点的多层复异而庞大的依附体系。他们关注的是以中国为中心的关系体系，而不是其内部构成。这个体系对欧洲人来说具有冲击性：在欧洲诸邦近代海外殖民之前，只有古罗马帝国、神圣罗马帝国和拜占庭帝国略具类似的体系规模。正如卜正明所说，这是类比罗马帝国得出的结论，因为这是他们能找到的欧洲唯一可与中国相对应的历史单位<sup>5</sup>，来理解其繁复的体系。

## 二、内外两只眼看中国

此后的半个世纪里，另一批欧洲人根据在中国的见闻而著书立说，他们对中国的理解更深一层。1550 年代伯来拉在福建为明军所俘，被释放后撰述自己的俘虏经历。他认为“中国省（China province）”是一个巨大的王国，该省下有 13 个郡：有时它们各是独立的王国，有时则臣服于一个国王治下；每个郡皆有总督；省内大的郡估计跟大的王国不相上下。<sup>6</sup>克路士在 1569 年也提到交趾知纳国臣服于中国的国王，他在柬埔寨时听说中国（的国王）是所有爪哇、马六甲王国、暹罗王国及占城王国的主。他甚至认为，那么多国家和民族臣服于中国，乃是因为其独特的政体。他记述明朝诸省比伯来拉要详细，但并没有实质性的突破：仍然是 13 省。尽管克路士没有伯来拉那么突出地认为它们作为王国的可能，但他依旧提到大南京城和浙江在古代共同构成一个王国。<sup>7</sup>1575 年拉达的著述在两个方面令人印象深刻：一是对大明的人口、城池、军队和税收等进

<sup>1</sup> Anghiere, *The Decades of the Newworld or West India*. 1555: 230-31.

<sup>2</sup> Burbank, Jane, Frederick Cooper. *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010: 8.

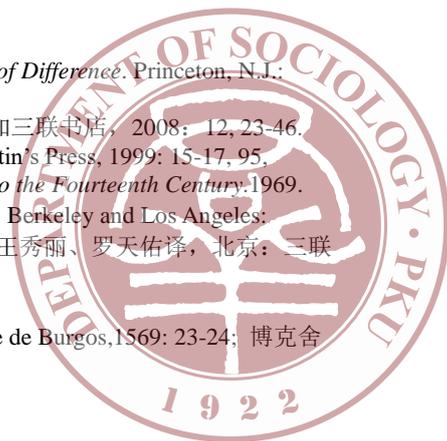
<sup>3</sup> 汪晖,《现代中国思想的兴起: 上卷第一部 理与物》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008: 12, 23-46.

<sup>4</sup> Muldoon, James. *Empire and Order: The Concept of Empire, 800-1800*. NY: St. Martin's Press, 1999: 15-17, 95, 124-25, 130; Folz, Robert. *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*. 1969.

<sup>5</sup> Brook, Timothy. *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999, p. 265. 亦参卜正明《纵乐的困惑》,方骏、王秀丽、罗天佑译,北京:三联书店,2004 年,15 页。

<sup>6</sup> Anghiere, *The Decades of the Newworld or West India*. 1555: 230-31.

<sup>7</sup> Gaspar da Cruz. *Tractadoem que se cõtammuitoporestêso au cousas da China*. Andre de Burgôs, 1569: 23-24; 博克舍编注,《十六世纪中国南部行纪》,1990: 130-131.



行的统计，一是对中国之漫长历史时段进行的研究。他使用得较多的词是“难以置信”（*incréible/no creó*）：他不相信世界上还有其他国家的人口比得上中国（六千万），而其历史动辄上万乃至九万年，也大大超过欧洲人据手中《圣经》所能理解的范畴。拉达提到大明有 15 个省，以及向中国纳贡税的交趾、琉球和日本等 11 个民族。<sup>1</sup>虽然他们用来理解中国的概念是清一色的“王国”，丝毫没有涉及“帝国”，但由上可知，中国的庞大朝贡体系最容易让欧洲人将其认定为帝国，而其内部规模之大尽管让他们难以置信，不过要从这种感叹之中诞生中国为帝国的想法则比较缓慢。

从另一个意义上说，这种内部规模涉及的不过是政体运转而已，用欧洲的王国概念即可理解，并且很清晰，但涉及到朝贡体系时王国概念就不足敷用，特别是当一个王国政体向中国的国王纳贡，不在其时欧洲的王国概念之内。一部 1572 年的英文字典中，*kingdome* 的意思是指王国、领域或统治（*Realme or reigne*），帝国（*empire*）指统治（*rule*），与王国的含义没有明显的差别，且都带着暴力特征，这或许是欧洲作者对世界各地的政体大多混用这两个概念的根本原因。但当我们考察涉及帝国和王国的义项时，我们就会发现，帝国都是指罗马帝国，带着军事暴力的意涵，且帝国下面有臣服的政体（省或王国），王国没有；非但如此，帝国还高于王国，可以任命某个地区的国王，有保护臣服王国之责，甚至直接对王国实施治理和统治，特别是当国王在其王国内处于弱势，或王国没有国王，或当原来的国王去世，新的国王尚未创立之际。<sup>2</sup>帝国和王国都是君主政体，但二者处于不同的级别。帝国或帝王涉及更大的地域空间，视野更广阔，而王国或国王涉及的有限、狭窄得多。帝国被想象为普世性的，但王国则没有。<sup>3</sup>

同期，欧洲人在世界各地已经确定出诸多帝国。除了传统的神圣罗马帝国、拜占庭帝国、波斯帝国、奥斯曼土耳其帝国，马可波罗时代即确定的鞑靼帝国外，尚有非洲的埃塞俄比亚、欧洲新秀莫斯科帝国、自称的西班牙帝国和英格兰帝国、亚洲的日本帝国、美洲的墨西哥蒙特祖玛帝国、圭亚那帝国、印加帝国、秘鲁帝国等，大多既是帝国也是王国。<sup>4</sup>这些帝国的幅员与体系规模和历史都不及中国，而欧洲人发现其中的日本还曾向中国纳贡。上述事实足以让他们产生疑问：如果等级最高的政体概念帝国高居于王国之上，那中国该如何定位？

### 三、关键的 1585 年：重思中华与帝国<sup>5</sup>

1585 年门多萨即在上述见地之上，认为中国是帝国。他发扬伯来拉和克路士的省郡观并详加叙述，进一步明确大明的省即王国。按照欧洲的历史传统，在省和王国之上如果还有政体的话，那就只有帝国。达拉的统计数据也是他得到这个结论的重要理由。<sup>6</sup>此外，他发现交趾支那是大

<sup>1</sup> 博克舍编注，《十六世纪中国南部行纪》，1990：192-198, 216; Martin de Rada. *Relacion del Viage que se hizo a la tierra de la China*// *Revista agustiniana dedicada al Santo Obispo de Hipona en su admirable conversión a la fe*. Valladolid. 1884, vol. viii: 207-209; 1885, vol. ix: 234.

<sup>2</sup> Huloet, Richard. *Huloets Dictionarie Newelye Corrected*. Londini. 1572. “Kingdome”, “empire”, “Bryng into th”, “Bringe some”, “Constitute and”, “Stablishe”, “Gouernaunce”.

<sup>3</sup> Koebner, Richard. *Empire*. Cambridge University Press, 1966: 2.

<sup>4</sup> Eliot, John. *Ortho-epia Gallica Eliots Fruits for the French*. London, 1593: 22; Tramezzino, Michele. *Nuovi avvisi dell'Indie di Portogallo*, Vol. 3. Venetia, 1562: 33, 118-119; Escalante, Bernardino de. *A Discourse of the Navigation which the Portugales doe Make to the Realmes and Prouinces of the East Partes of the Worlde*. London, 1579: 7-8; Thevet, André de. *La Cosmographie Universelle*, Vol. 1. Paris, 1575: 57-58; Raleigh, Walter. *The Discoverie of the Large, Rich and Bevvtiful Empire of Guiana*. London, 1596: 4, 10, 73, 97-98, 109, 101.

<sup>5</sup> 有若干作者的著作，或由于其流传不广，如薄如斯（João de Barros）所著《亚洲志》（*Ásia*, 1552），玛法（Giovanni Maffei）的《耶稣会东传史》（*Rerum a Societate Iesu in Oriente Gestarum Volumen Continens Historiam Iucundam*, 1574），本文未能一一讨论。相关的介绍、分析和评论，可参 Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe*, Volume I, book 2. 1965. pp. 530-534, 739-741, 750, 803-06.

<sup>6</sup> 门多萨，《中华大帝国史》，何高济译，北京：中华书局，1998：23.



国，分成三个省，各有国王，前两个国王臣服于第三个国王，称他为帝王，但他却臣服于中国的国王，缴纳贡税（tribute）和质子（párias）。<sup>1</sup>

对这样复杂的关系，门多萨显然要问：在这多重关系顶层的中国，其政体还应该是王国吗？当谈到古代中国时，他有三次都很明确地说第一个国王叫黄帝（Vitey），是他将中华王国造就为帝国。<sup>2</sup>他把中华王国和中华帝国之间的等级和先后意涵说得很清楚。<sup>3</sup>

门多萨并不懂华文，因而无法把握为何黄帝时中国就已是帝国而不止是王国。这说法应当是来自16世纪生活在广东乃至马尼拉、接触欧洲传教士、对欧洲多少有所了解并担任译员的华人。<sup>4</sup>他们熟悉西班牙语和汉语，能敏锐地把握两造之概念差异：华语中作为天子的皇帝不能跟夷狄语的国王等同；天下观的普世性只能从欧洲的帝王观中找到大致的对应。如果这个猜测是可能的话，中华帝国概念的再发明就应当归于16世纪中期进行跨文化解释的华人。

门多萨论断的影响不小。从此以后，他的观点在欧洲那些不直接从事中国研究的作者当中造成广泛的影响。他们开始把中华帝国跟世界上其他地方的帝国进行比较；这些比较本身造成一种广泛的社会影响，反过来影响直接从事中国研究的作者们对中华帝国的认定。毋宁说，中华帝国话语就是在这种专事中国写作者与非专事者的交互影响中推进的。比如，法国新教徒、反暴君者莫内（Philippe de Mornay, 1549-1623）在1587年的著作中谈到伟大的中华帝国是如此美丽、富饶且各方面是如此井然有序，即便是罗马帝国历史上最文明的时期，跟中华帝国比起来也不过算是野蛮而已。<sup>5</sup>他是法王亨利四世依靠的重臣，他的观点对法王亨利四世的影响不得而知。1588年门多萨著作的英译者帕克也欣然同意，并且在写给大肆掠夺西班牙船只的英国探险者甘通司的信中，期望借助其努力，将英格兰的商品销往中华帝国等地。他笔下的另一帝国就是神圣罗马帝国（962-1806）。<sup>6</sup>

1601年，意大利思想家布特罗（Giovanni Botero, 1544-1617）在《世界诸国史记》中述及中国。他对中国的了解显然比门多萨准确得多，但他不相信有关中国地大物博的记载。不过在比较欧洲诸邦与中国以后，他感叹说：这个国度不仅幅员广阔、伟大，且国家一统，人丁兴旺，繁荣富庶；列入人类历史上最伟大的帝国之一，是信而有征的。古今之国，其治理之策没有哪国超过这一帝国：威尼斯城邦繁荣的时间只有1100年，法兰西王国是1200年，而他们以这一治理形式而统治帝国长达两千年。此外，可以肯定地说中华帝国的版图仅略小于整个欧洲，亚洲沿海的王国，从安南开始，包括波谷王国（Pegu，今属泰国）、梅乐泰诸省以及波谷北方的其他王国，都臣服于中国的国王。中国人率先进入东南亚的各个岛屿，爪哇人、马六甲人和摩尔人（穆斯林）随后，最后才是葡萄牙人和西班牙人，然而这些民族都比不上中国那般宏丽庄严、那般强大，因为布特罗相信中国的君主还是南亚次大陆和斯里兰卡的君主。他最后认为，帝国巨大的赋税财富都在其君主手中任其开销。对这样的国度，有理智的人难道不会心生崇敬吗？<sup>7</sup>

1609年安东尼·林顿（Anthony Linton）在写给英国王公贵族们的信中以航海为主题，讨论世界诸国取富之道。在谈过西班牙、葡萄牙和荷兰因航海而致富之后，安东尼·林顿说：“让我们

<sup>6</sup> Mendoza, Juan González de. *The Historie of the Great and Mightie kingdome of China, and the Situation Thereof*. London: I. Wolfe, 1588: 154, 248, 283-284; 10-11, 322, 345, 382; 10, 41, 50, 480; 31, 242, 281-284, 287-288; 3.

<sup>7</sup> Mendoza, Juan González de. *The Historie of the Great and Mightie kingdome of China, and the Situation Thereof*. London: I. Wolfe, 1588: 154, 248, 283-284; 10-11, 322, 345, 382; 10, 41, 50, 480; 31, 242, 281-284, 287-288; 3.

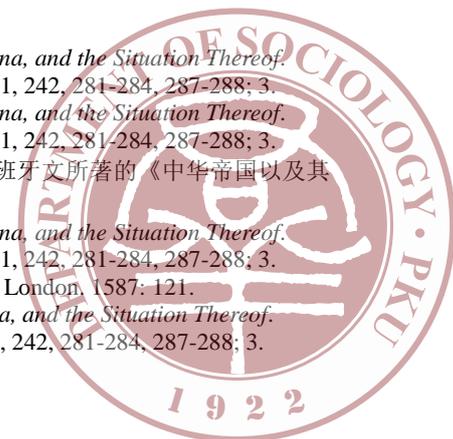
<sup>3</sup> 欧立德：“第一部正式提出中国为‘中华帝国’的著作，是传教士曾德昭以西班牙文所著的《中华帝国以及其耶稣会士的传教文化》。” [1]32

<sup>1</sup> Mendoza, Juan González de. *The Historie of the Great and Mightie kingdome of China, and the Situation Thereof*. London: I. Wolfe, 1588: 154, 248, 283-284; 10-11, 322, 345, 382; 10, 41, 50, 480; 31, 242, 281-284, 287-288; 3.

<sup>5</sup> Mornay, Philippe de. *A Woorke Concerning the Trewnesse of the Christian Religion*. London, 1587: 121.

<sup>3</sup> Mendoza, Juan González de. *The Historie of the Great and Mightie kingdome of China, and the Situation Thereof*. London: I. Wolfe, 1588: 154, 248, 283-284; 10-11, 322, 345, 382; 10, 41, 50, 480; 31, 242, 281-284, 287-288; 3.

<sup>7</sup> Botero, Giovanni. *The Trauellersbreuiat*. London: Edm. Bollifant, 1601: 125.



把眼光转向世界，转向大中华帝国，如今富于航行，不止是在内陆水域轻松而快速地在自己人中从事贸易，他们还驶向广阔的海洋，与异邦从事贸易，无尽数的人们从业于此，使其财富和声名遍布世界，令人景仰。”<sup>1</sup>

#### 四、中国观念：利玛窦的难题

16 世纪末以后，在华的传教士们首先是通过他们写往欧洲的信件或手稿对欧洲产生影响。这些不一定得到公开出版，或者不一定能立刻公开出版。在这两种情况下，首先的阅读者就是那些收信人，一般都是他们教会内的教友筹资人。传教需要大量资金<sup>2</sup>，写信人和筹资人都明白，并影响到他们对信息的选择、对中国为何的判定、影响到他们的写作和作品的传播。<sup>3</sup>在天主教内部，最核心的问题乃是如何传教和是否允许拜孔、祭天和祭祖；争论的两造都针对这些问题在著书立说。<sup>4</sup>在辩论中，中华是否为帝国不在题中，反而得到欧洲关于帝国的一般知识的自在判定而不断推动。此外，资助人在面对征服一个伟大的帝国和征服一个一般性的王国时，显然更多地倾向于前者。这对作者的影响不可小觑。最后，当其他作者都广泛地称中华为帝国时，自己若依旧只称之为王国，这是有社会性压力和知识压力的。

1615 年，金尼阁翻译、整理和编辑的利玛窦的意大利文札记出版。他们对中国的态度和有关的知识，与上述所有作者都不同。利玛窦是第一个深入地并长期学习中国语言、文化和历史的欧洲作者，也是第一个明白“中国”为何意的欧洲人：中国和中华表示位于中央，因为中国人认为天圆地方，中国位于地的中央；且其辽阔的领土范围与宇宙的边缘接壤。他把“中国”译为 *regno del mezzo*，即中央王国，有君主政体之意。<sup>5</sup>然而欧洲的地图却把中国放在最东的边缘。这让中国的士大夫们很是困惑。中国的君主称为世界之主；利玛窦说，有很多统治者在并不管辖中国的广大领域的同时也给自己加上同样的头衔；他进一步认为，中国士大夫们的想法跟欧洲人的想法不同因而是错误的；他甚至说中国的士大夫们在明白欧洲人的想法以后，也承认他们是错的。<sup>6</sup>这些看法是以第三人称的口吻叙述的，这便隐去他的欧洲中心主义：否定中国的天下观念，说它们不对，以维持欧洲的世界观念。所以中国观念的出现并没有给他在理解中国政体上带来认识论的冲击。

他从一部中国著作中更为确定地发现中国的版图超过世界上所有王国的集合。他认为 15 个省（13 个省加上两个直隶区南京和北京），每一个都可以称为王国，他甚至把省以下的府称为小省（*petites provinces*）。<sup>7</sup>此外，有 114 个国度（东方 3 个，西方 53 个，南方 55 个，以及北方 3 个）向皇帝纳贡。他还把中国的历史追溯到西历纪元前 2636 年。<sup>8</sup>这些都是前人在认定中国为帝国时的重要依据，只是他的数据略有不同罢了；他的真正贡献是考证意大利文“*imperatore*”跟华文的“皇帝”等同<sup>9</sup>，并频繁地同时用帝国和王国来称中国。<sup>10</sup>一个国度既是帝国又是王国，这

<sup>1</sup> Linton, Anthony. *Naves of the Complement of the Art of Navigation and of the Mightie Empire of Cataia*. London: Felix Kyngston, 1609: 18.

<sup>2</sup> Mungello, D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Rowman & Littlefield Pub Inc, 2013: 136-37.

<sup>3</sup> 孟德卫，《奇异的国度》，陈怡译，郑州：大象出版社，2010：272.

<sup>4</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009: 13-14.

<sup>5</sup> Ricci, Matteo. *I Commentarj della Cina* Macerata: F. Giorgetti, 1911: 4-5; 5, 33-34, 37.

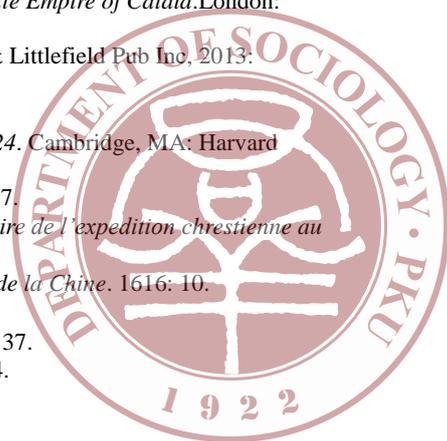
<sup>6</sup> 利玛窦，《利玛窦中国札记》，1983：6；Riccius, Matthieu, Nicolas Trigault. *Histoire de l'expedition chrestienne au royaume de la Chine*. Lyon: H. Cardon, 1616: 178-180.

<sup>7</sup> Matthieu Riccius, Nicolas Trigault. *Histoire de l'expedition chrestienne au royaume de la Chine*. 1616: 10.

<sup>8</sup> 利玛窦，《利玛窦中国札记》，1983：4, 9.

<sup>9</sup> Ricci, Matteo. *I Commentarj della Cina*. Macerata: F. Giorgetti, 1911: 4-5; 5, 33-34, 37.

<sup>10</sup> Ricci, Matteo. *De Christiana expeditione apud Sinas*. Lugdun: H. Cardon, 1616: 3-4.



种概念混用是欧洲理解中国政体的重要特点，从 1530 年代起就在西方涉华著作中一直延续下来。这表明他们根本是无可奈何地提升中国为帝国，实际还是认为中国是一个同质性的王国。这影响了后世西方绝大部分的汉学研究或中国研究。

## 五、世界性比较之中造就的影响

1625 年，英国神学家和历史学家黑棱（Peter Heylyn, 1600-1662）以君主治理诸省的方式认定中国为帝国。他认为，南京和北京由国王直辖，而大中华帝国的其他省份由他的替代者治理。<sup>1</sup>这一典型的欧洲政体观只能部分地描述中国事实。次年出版的意大利思想家密歇尔·包迪尔（Michel Baudier, 1589?-1645）的《中国宫廷史》法译本，从中国沃野万里、威及四方、版图之广阔以及君主税收之富甲天下，来认定中国为帝国。他的全部统计数据来自门多萨，在中国中心观上他接受利玛窦的解释，但抛弃他所作的批评，转而从正面加以论证。为什么中国君主是天子和世界之主呢？他说：中国即是一个世界，伟大而善，其君主有理由称自己为世界之主；中国的君主们实际上是双重身份，他们还是天之子，跟其他人一样都是上天所造，而且他们的主权还有殊胜之处：他们代表着上天的权威。这是中国观念对欧洲学者产生的影响。包迪尔也适时地批评说，君主由此走到傲慢、鄙视天下人并影响到其臣民，那就不对了：譬如中国人认为他们有两只眼睛，欧洲人只有一只，而此外的其他人都是瞎子。不过，他跟传教士们一样，从他信仰的基督教出发，批评中国的君主。<sup>2</sup>

真正对中华帝国话语形成挑战的，是英国历史学者赫伯特（Thomas Herbert, 1606-1682）。1634 年他在游记中因中国之广阔（周长不少于八千英里）、帝王的伟大权力和财富，而将其认定为东方最伟大的帝国。这些财富支撑君主的思想。臣民们称他为全世界之美，太阳之子嗣，无畏的皇帝。此外，当他谈到波斯帝国及其君主时说，我们今天的时代，那些外国君主们是多么自大、对世界是多么无知啊！不超过三十年前，中国的君主派了一个使节到波斯国王阿巴斯那里，信是写给他的“奴隶”波斯苏菲的：无畏的全世界的帝王向他问候。使节得到应有的接待。赫伯特显然认为不止中国君主如此，因为波斯君主萨坡李斯（Sapores）在西历纪元 315 年写给君士坦丁堡帝王的信中自称“诸王之王，与星星相侔，以日月为兄弟”；而 543 年统治波斯的乔兹罗斯（Chozroes）在写给罗马帝国皇帝的信中，还加上众主之主一般的诸民族的统治者、众神之中和众人之中的伟大征服者，与日同升、照亮黑夜者等称号。<sup>3</sup>如果中国的天子/皇帝对自己的想象跟他们一样，把中国列入帝国行列正合适。真正的挑战也正来自于此：中国的天下朝贡体系跟欧洲的帝国模式不同。中国君主派遣使节前往当地，不是寻求财富，当地从与不从皆无关紧要。反之，如孔子所言：“夫如是，故远人不服，则修文德以来之；既来之，则安之。”<sup>4</sup>中国君主会认为，当地若不从，则是其不够向化，并且会反思当地为何不从：是自己德行有亏？君主会躬身自问，并修文德以招徕远人；远人既来，则要使其安心。波斯帝国君主派遣使者到当地，多半是为攫取财富，若有不从，则武力相向，至少欧洲人相信如此。

1635 年，苏格兰的伯森（David Person）基本上是沿着赫伯特的比较路径去认定中华帝国。他在一部旨在写给各类读者都受益的书中说：“天上有七星镇顶，地上有七大君主治世。”排在首位的是鞑靼大汗，然后是中国的皇帝，接下来依次是波斯的苏菲、土耳其大君、神圣罗马帝国帝王、埃塞俄比亚强大的君主祭司约翰和俄罗斯的帝王。伯森认为创世史和世界救赎史之地亚洲有着世界上最伟大的若干君主，他们都不信仰基督宗教。他按君主或政体把亚洲一分为五，俄罗斯

<sup>1</sup> Peter Heylyn. *Mikrokosmos A Little Description of the Great World*. Oxford: John Lichfield, 1625: 691.

<sup>2</sup> Michel Baudier. *L'Histoire de la cour du roy de la Chine*. Paris, C. Cramoisy, 1626: 38-41.

<sup>3</sup> Thomas Herbert. *A Relation of some Yearestrauailebegunne anno 1626*. London: Will, 1634: 129-130, 206.

<sup>4</sup> 《论语·季氏第十六》。



大公和鞑靼的大汗居北；然后是中华帝国的君主；加上波斯的苏菲和土耳其帝国。有意思的是，伯森总要提到中国君主即天子或/和世界之主，而其他君主的称号则可有可无。<sup>1</sup>

## 六、民族-国家化进程中的中华帝国话语：曾德昭的思路

对其时痴迷于自己信仰的欧洲作者来说，他们无法回避这个问题：一个受世人景仰的伟大帝国无需基督宗教而存在数千年，有自身的包容性观念和信仰体系，为何要接受无论哪方面都比自己差得远的国度所信仰的排他性的基督宗教呢？他们没有别的选择，只能追随利玛窦的思路：如果不否定中华帝国的天下观和朝贡体系，不把中国君主认定为神子（利玛窦），不把中国限定为一个地区（始自克路士），则欧洲教士们的自信和传教事业将面临巨大的考验。

1642年曾德昭出版《中华帝国志》（*Imperio de la China*；今译《大中国志》），在利玛窦的基础上认定中华帝国，根据依旧是诸省即王国，且欧洲远逊中国。他受马可波罗时代契丹一蛮子两分地理概念体系的影响，将中国分为南北两部分：南方九省，北方六省。他对15省和中华帝国行政运作的知识远超此前的任何一位欧洲作者，但在关于朝贡体系及中国漫长历史的知识上，他丝毫没有超过利玛窦。如果我们考虑上述理由，就知道他为何不重视这个欧洲人关注了一个多世纪的庞大体系。他在著作中收入西安《大秦景教流行中国碑》的译文。从中我们可以发现天下观和富有弹性的朝贡体系是怎样被改造成一个民族-国家模式的：他把“上京”译为“我们王国”（*nuestro Reyno*），“国富元休”中的“国”译为“王国”，把波斯、大秦、“我唐”界定为王国；“皇业”中的“皇”、“造我区夏”中的“我区夏”、“宜行天下”中的“天下”都译为“我们帝国”（*nuestro Imperio*）；并把原文中天下视野的那些陈述，通通以“王国”加以限定，比如“文物昌明”即限定是王国之内；将“大庆临而皇业建”分别限定为王国和帝国；将“天下文明”中的“天下”译为世界（*mundo*）。<sup>2</sup>译文表面上是第一人称，实际上是第三人称；而经用欧洲的政体概念之改造，原文包纳天下的心态也丧失殆尽：它是民族-国家化进程中的欧洲，而不是中国。全书广泛使用“帝国”，指中华的情形出现33次之多，另有一次是用来指欧洲的帝国。<sup>3</sup>

当时的欧洲概念谱能否用于翻译中国体系？曾德昭的译本再次把这个问题提出来。有意思的是，当时的欧洲知识界似乎并没有发现以自己的观念去理解世界有问题，也没有意识到自己以翻译的方式限制了中华的朝贡体系。

1735年杜尔德惊讶地发现，《广舆》记载即便是回教也在明宣帝时遣使随天方来朝贡。“因此我们必须得到结论：欧洲的王公们应当小心，不要通过传教士、商人或其他使者以他们的名义传递书信或礼物，因为他们的王国很快会被记录为贡税王国。”<sup>4</sup>据乾隆五十一至五十二年（1786-1787）完成的《皇朝通典》记载，其时大清的外国朝贡者东有朝鲜、日本、琉球；南有安南、暹罗、南掌、港口、柬埔寨、宋腊、缅甸、整欠、景海、广南、葫芦国、柔佛、亚齐、吕宋、文莱、马辰、苏禄、噶喇巴、旧港、曼加萨、英吉利、千丝腊、荷兰、法兰西、瑞国、连国；西有东西布鲁特、安集延、塔什罕、拔达克山、博洛尔、爱乌罕、西洋意达里亚、西洋博尔都噶尔亚；北有俄罗斯、左右哈萨克斯坦、启齐玉苏、乌尔根齐等43国，不计已归版图但仍然朝贡诸部如青海、西藏、内外蒙古、回部等。《皇朝通志》记载，漠南内扎萨克暨喀尔喀扎萨克、青海、西藏诸部暨西域回部外藩诸朝贡由理藩院管理，其余则归礼部管理。<sup>5</sup>这确实是包容天下

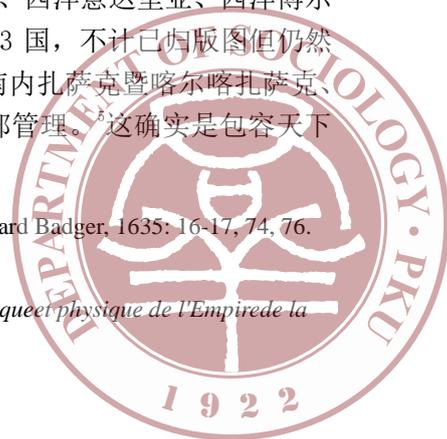
<sup>1</sup> David Person. *Varieties: or, A Surveigh of Rare and Excellent Matters*. London: Richard Badger, 1635: 16-17, 74, 76.

<sup>2</sup> Alvaro Semedo. *Imperio de la China*. Lugar y fecha: Madrid, 1642: 1, 14, 205-213.

<sup>3</sup> Alvaro Semedo. *Imperio de la China*. Lugar y fecha: Madrid, 1642: 109.

<sup>4</sup> Halde, Jean-Baptiste du. *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, Vol.1. Paris: P.G. Lemercier, 1735: 80.

<sup>5</sup> 《皇朝通典:卷97-100》；《皇朝通志:卷46》，上海：商务印书馆，1935.



（世界）的弹性体系。滨下武志则发现这些以中国为中心的关系交错，逐层外延，扩及整个世界。<sup>1</sup>这与曾德昭译本所限定的有限空间之间的差别再明显不过。

汪晖认为，19世纪欧洲的“精神科学”中，把帝国跟民族-国家对立起来，用以确立民族权利和欧洲与亚洲的社会/政治体制的差异，即帝国属于亚洲，而欧洲则是民族-国家。<sup>2</sup>但在本文所涉及的时间段内帝国与正在生起中的民族-国家并无非此即彼的对立，故曾德昭译本中二者无对立的问题。

无论怎样，到曾德昭时为止，中华是不是帝国已经不是问题。

## 七、1648-1657，最后十年：郝伟尔及其他

十年间，在非专事中国的研究者中，把中华帝国放在世界性的范围内进行比较或叙述这种做法越来越普遍。英国历史学家郝伟尔（James Howell, 1594?-1666）在1648年的《冬梦》和1650年的《通信》中都写到近年在很短的时间之内各地都出现奇怪的革命，让人吃惊：埃塞俄比亚大帝和他的子嗣们被一并驱逐；中国的比埃塞俄比亚大帝要伟大得多的皇帝，在鞑靼攻破400英里的城墙而进入核心地带、几乎失去整个巨大的版图之后，不愿屈生，烧毁王宫并及自己、后宫及子嗣；土耳其大君主和30名嫔妃在宫廷里被一道勒死；安息日暴民冲入莫斯科帝王的游行队伍中，使他被迫乞怜求生，眼睁睁看着自己的臣僚在广庭大众之下被剁成碎片，头颅被砍下浸入沸水中再挂到宫门前的柱子上，以烧得更亮。<sup>[31]8[32]2</sup>

1651年，郝伟尔在考察威尼斯君主时，讨论到犹太教的拉比用天象来解读人事，其中之一就是根据天书来解读正在式微的两大东方帝国：其一是中华帝国，因鞑靼入侵已经处于可怕的乱世；另一帝国即土耳其。<sup>3</sup>两年后他在有关欧洲政治均衡的著作中，谈到西班牙派遣的耶稣会士们成功进入大中华帝国的宫廷，因而西班牙人可以看作是当今时代居于任何其他民族之上的高贵者。<sup>4</sup>1657年他以推论的形式将伦敦跟世界上其他地方的城市作比较。他发现亚洲是世界上最早出现城市的地方，而直到当时为止最伟大的城市都在这里。他举的唯一例子就是顺天府即天城，中华帝国的首府；城的中心是帝国的宫廷。皇帝之下有六十多王国，每一个王国在都城都有一个特殊的宫殿和议会，从这里通达每个王国的政府。<sup>5</sup>

无论如何，郝伟尔的罗列表明在其时欧洲作者眼中，中华作为帝国已经在世界帝国行列中占有不可或缺的一席之地。

类似的，1650年英国牧师拓罗谷（Thomas Thorowgood, ?—约1669）就在讨论浮云世事时，将三大帝国置于当时的帝国群体中，指出他们跟经历革命的犹太国一样，政权不稳，遭受暴君的压迫，痛苦哀嚎，并且已经走在挣脱枷锁的路上：东边的是遭受鞑靼入侵的中华帝国，东方和北方的是即将挣脱奥托曼家族的默罕默德帝国，西边的即神圣罗马帝国，因北方的瑞典国王支持新教徒而遭受麻烦。<sup>6</sup>

1650年法国情感理论家尼库拉·库辛（Nicolas Caussin.1583-1651）在《神圣宫廷》中分析四大情感即爱、欲、怒、嫉妒时，谈到那些庸人自扰者关心诸多与己无关的事，比如想知道在印

<sup>1</sup> 滨下武志，《近代中国的国际契机》，北京：中国社会科学出版社，2004：36-37，39。

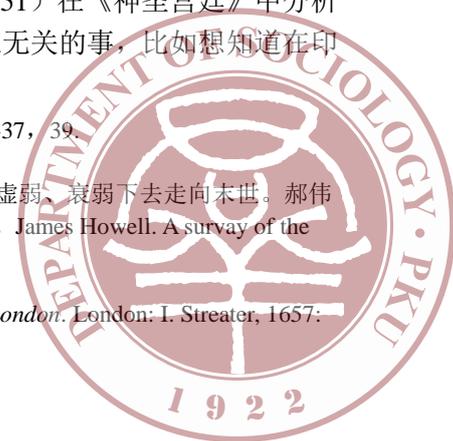
<sup>2</sup> 汪晖，《现代中国思想的兴起：上卷》第一部 理与物，27-31。

<sup>3</sup> 土耳其上空出现垂直七星，从西到东读，即希伯来文的Caah字，意即战争、虚弱、衰弱下去走向末世。郝伟尔对此表示疑问，因为土耳其帝国好端端的，而且那些字母也可以读做1025。James Howell. A survey of the signorie of Venice. London: Richard Lowndes. 1651. pp. 209-210.

<sup>4</sup> James Howell. A German Diet. London: Humphrey Moseley, 1653: 1-2.

<sup>5</sup> James Howell. Londinopolis an historical Discourse or Perulstration of the City of London. London: I. Streater, 1657: 383.

<sup>6</sup> Thomas Thorowgood. Ievves in America. London: Tho. Slater, 1650: 21.



度和日本发生了什么，伟大的莫卧儿有多少头大象，在中华帝国里谁将继承王位，大土耳其是否已经武装起来，波斯人是否骚动起来，是什么力量迫使埃塞俄比亚的圣约翰去保卫其国家等。这个罗列显然有伯森的痕迹。<sup>1</sup>

噶迪奈尔（George Gardyner）在 1651 年确认了六个最有名的亚洲帝王，包括鞑靼、日本、中华、土耳其、波斯和莫卧儿。<sup>2</sup>此外，其他接受中华为帝国的作者还包括英国神学家瑞福（Thomas Reeve.1594-1672）<sup>3</sup>、苏格兰译师尔卡特（Thomas Urquhart.1611-1660）<sup>4</sup>、法学家罗森（George Lawson.?-1678）<sup>5</sup>和英格兰牧师兼医生罗杰尔斯（John Rogers.1627- 1665）<sup>6</sup>等人。

最后我们应提及葡萄牙旅行家品拓（Fernão Mendes Pinto. 1509-1583）的游记。<sup>7</sup>他在其中谈到从南京到北京的路上，经过两个小镇，从那里口耳相传的故事中他准备探讨中华帝国的起源和根基，并把北京建城看作是中华帝国的起源，从那时起到西历纪元元年共有 1130 位国王先后在位；从 1013 年到 1072 年，印度处于中华帝国治下。他也谈到中华帝国内信奉的三种宗教。由于他讲述随鞑靼人前往交趾知纳等不太可能<sup>8</sup>，其可信度值得怀疑。不过 1653 年其英译本出版之时，大量使用中华帝国话语及其社会影响已然没有疑问。

## 结论

对欧洲人而言，这个帝国还有诸多陌生的地方。除了庞大的朝贡体系外，其历史也是一团迷糊。卫匡国于 1658 年出版的《中国上古史》正是深入到数千年的历史中去，梳理出一个完整的帝王谱系（下限为西历纪元元年），对构建中华帝国话语作出推进性贡献，此后柏应理（Philppi Couplet.1623-1693）将该谱系一直往下延伸到清康熙帝二十二年即西历纪元 1683 年，使这一谱系得以完善，从古至当时在时间上没有缺环。<sup>9</sup>对朝贡体系的认知，则要到杜尔德（Du Halde, 1674-1743）于 1735 年出版《中华帝国全志》后才有所推进。<sup>10</sup>到 19 世纪初德庇时（John Francis Davis.1795-1890）最终确定中华帝国的起点为秦始皇一统天下，即西历纪元前 221 年。<sup>11</sup>

欧立德认为清以暴力入主中原，统治汉满民族，欧洲学界才称中国为“帝国”。他之所以有这样的结论，源于他主张帝国的标准是统治多民族。<sup>12</sup>他的言下之意即明朝没有统治多民族，只是汉族统治汉族，所以清以前的欧洲作者都不把明朝当作帝国。且不说那个时代欧洲的帝国标准基本上和主要地不以“民族”为准绳，我们也难以对明朝进行民族识别，并按现代民族-国家的标准，认定它为汉人统治汉人的朝廷；即便以满清入主而统治多民族而认定帝国，那认定为帝国的也应该是满清，而不应是此前的朝代。此外，欧洲学界早在满洲入主中原之前就已认定中华为帝国，其时欧洲学界需要处理的是让满清接续中华帝国谱系。

现代早期的欧洲学者如金尼阁<sup>13</sup>、曾德昭<sup>14</sup>、卫匡国<sup>1</sup>等曾用“共和”这个概念来理解中国，

<sup>1</sup> Nicolas Caussin. *The Holy Court*. London: William Bentley, 1650: 41.

<sup>2</sup> George Gardyner. *A Description of the New World*, London: Robert Leybourn, 1651: 3.

<sup>3</sup> Thomas Reeve. *God's Plea for Nineveh* [M]. London, 1657: 202.

<sup>4</sup> Thomas Urquhart. *Logopandecteisio*. London: Giles Calvert. 1653: 29-30.

<sup>5</sup> George Lawson. *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs His Leviathan*. London: R. White, 1657: 45.

<sup>6</sup> John Rogers. *Jegar-Sahadvtha: an Oyled Pillar*. England, 1657: 19.

<sup>7</sup> Fernão Mendes Pinto. *Peregrinacam*. Lisboa: Por Pedro Crasbeeck, 1614.

<sup>8</sup> Fernão Mendes Pinto. *The Voyages and Adventures of Fernand Mendez Pinto*. London: I. Macock, 1653: 114, 116, 119, 146.

<sup>9</sup> Couplet, Philppi. *Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae*. Paris, 1686.

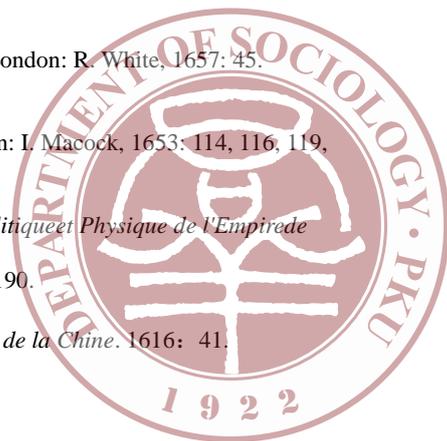
<sup>10</sup> Halde, Jean-Baptiste du. *Description géographique, Historique, Chronologique, Politique et Physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*. Paris: P. G. Lemercier, 1735.

<sup>11</sup> Davis, John Francis. *The Chinese*. New-York: Harper & Bros, 1836: 161-164, 166, 190.

<sup>12</sup> 欧立德，“传统中国是一个帝国吗？”《读书》2014（1）：32.

<sup>13</sup> Matthieu Riccius, Nicolas Trigault. *Histoire de l'expedition chrestienne au royaume de la Chine*. 1616: 41.

<sup>14</sup> Alvaro Semedo. *Imperio de la China*.1642: 14, 144.



但影响微乎其微，占主导的做法是在欧洲的两种君主政体概念帝国或王国中选其一。其时欧洲帝国观的定义性特征是军事暴力（得胜的军事领袖才有资格称帝王）<sup>2</sup>，并且是唯一能让若干王国或省臣服因而高于它们的政治体，帝王高于国王，正是这一可与古罗马帝国经验相分离的形式概念使得识别其他帝国成为可能。<sup>3</sup>这是欧洲学界识别中国政体的基本依据。从16世纪初当欧洲作者接触到China这个名字后，对其政体就定性为王国，至于是否应定为帝国，则在不断探索之中。当他们接触到有关中国多层复异的庞大朝贡体系的信息时，很快认定那应该是帝国而不止是王国。本文的议题是：欧洲学者把其帝国观应用到世界各地时，大致是在君主政体的范畴内进行的，对凡是有藩属政体的地方，皆识别为帝国。因此，识别中国为帝国的进程不是孤立的，相反，它受到欧洲学界在他处识别帝国的进程的影响，而对中国不断的深入认知同样对此进程产生作用。叙述这个交相影响是本文的主旨。

因此之故，本文没有把今日的国家理论带入这一段学术史的梳理之中，那样会把历史变成当代史，无法产生历史作为异乡之感。本文通过梳理这一段学术史试图表明，认定中华帝国是欧洲学界在世界各地认定帝国进程的一部分，他们以自身的政治观念来理解中国，从一开始就存在困难：将中国事实和观念纳入欧洲框架之中，无论这个框架多么精致，始终有削足适履之嫌，譬如懂中文的作者把“朝贡”译为帝国税收性质的tribute，就是一个根本的误解；因此学界应放弃用欧洲的帝国话语来理解中华体系，回到中国自身的文明多元性传统，挖掘其天下观和朝贡体系的成就，从中提炼出相关的概念，以为世界文明的丰富性和多样性做出贡献。<sup>4</sup>

---

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

---

<sup>1</sup> Martino Martini. *Sinicae historiae de cas Prima*. Monarchii, 1658: 15.

<sup>2</sup> Howe, Stephen. *Empire: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002: 13; Anonym. *The History of the German Empire from Charlemagne*: vol.1. London: Lawton Gilliver, 1731: 4; 汪晖，《现代中国思想的兴起：上卷第一部 理与物》，26.

<sup>3</sup> Folz, Robert. *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*. 1969: 4-7, 42.

<sup>4</sup> 如邝云峰用朝贡体系来理解美国当今的世界体系，见 Khong, Yuen Foong, 2013. “The American Tributary System”, *The Chinese Journal of International Politics*, Vol. 6. pp. 1-47.

