

编者按：延续与断裂贯穿于历史发展的全过程，是历史辩证法的重要体现。对这一话题的探讨，有助于揭示历史发展的曲折性与规律性。2010年10月31日至11月1日，《历史研究》编辑部与南京大学历史学系在南京共同举办了第四届历史学前沿论坛，主题为“延续与断裂：全球视域下的历史变迁”。本期刊发四篇会议论文，以飨读者。

• 全球视域下的历史变迁 •

# 华夏民族与国家认同意识的演变

李 禹 阶

摘 要：华夏民族与国家的演进和互动走着一条与西方不同的发展道路，由此形成古代中国民族认同与国家认同的同一性传统及民族意识中的民族与国家认同相一致的深层价值结构，同时也导致古代中国独特的政治地缘与民族地缘的特征。它使中国在国家与民族认同上呈现重要特点：即族别上的兼容性、民族统一与国家安全的一致性、文化的开放性。近代以降，传统“家天下”的国家与民族意识受到严峻挑战，其认同观念面临断裂和重新阐释、再塑的问题。以孙中山为代表的近代仁人志士积极探索民族国家的重建途径，创造性地提出政治革命与民族革命相统一的思想，并以此为核心构建近代中华民族国家中民族认同与国家认同新的一致性。

关键词：华夏 民族认同 国家认同

华夏民族与国家在演进和互动中，形成古代中国自己的历史发展道路和特有的民族认同与国家认同的同一性传统，并由此导致华夏民族意识和国家意识在历史发展中相互交叉、合一的特殊性。过去学术界对于这一问题研究较为薄弱。<sup>①</sup> 本文拟就这一问题加以探讨。不足之处，请

① 对于华夏民族认同问题，以往学术界主要从华夏民族的自我意识，以及民族认同与文化认同的关系上予以研究，而对于华夏民族认同与国家认同的关系研究较少。目前对该问题研究有所涉及的论著主要见于刘正寅：《试论中华民族整体观念的形成与发展》（《民族研究》2000年第6期）；田继周：《夏代的民族和民族关系》（《民族研究》1985年第4期）；田继周：《秦汉多民族国家的形成和汉族人们共同体的发展》（《云南社会科学》1986年第4期）；陈连开：《论华夏/汉民族的形成》（《烟台大学学报》1991年第2期）；李大龙：《“中国”与“天下”的重合：古代中国疆域形成的历史轨迹》（《中国边疆史地研究》2007年第3期）；于逢春：《华夷衍变与大一统思想框架的构筑》（《中国边疆史地研究》2007年

批评指正。

## 一、华夏民族与国家在演进中的互动历程

国家不仅是阶级统治的工具，也是社会整合与稳定的工具。在早期生产力发展水平低下的东方国家中，外在的自然灾害、族群间的战争，与社会内部阶级分层所导致的阶级冲突相结合，形成了东方古老文明中早期国家产生、演进的内外动因。阶级冲突与斗争是国家形成和发展的内因；而外在的自然生态、族群与社会环境的压力则是其形成和发展的外因。但就辩证关系看，两者又都十分重要。没有内部阶级的冲突，国家演进就缺乏质的变化；而没有外部生态、人口、种族压力，由血缘组织向地域性国家组织的转化就将非常缓慢，内部结构也会十分松散。因此，在早期国家发展过程中，其阶级压迫的功能和大规模组织治水、御侮等公共职能都表现得十分明显。它也导致国家内部的阶级、阶层冲突与在外部压力下人类为生存而产生的融合、集聚相互发生作用。这样，一方面，我们能够在阶级冲突行为的背后看到早期国家面对人口、种族、生态压力所产生的应力机制；反过来，又会在社会发展的融合、秩序及应力机制中发现其内部逐渐聚合的阶级冲突能量。

这种国家产生的内外动因是不平衡存在的，它会使各国、各地区、各民族在不同的生态环境下历史发展道路有所差异。其中“一类其演进最初是由内部固有的因素引起的，另一类其演进则是由外部影响引起的”。<sup>①</sup>早期华夏文明亦是如此。外在压力与内在的阶级冲突相互作用，促进社会矛盾的剧烈化和社会机制一体化，由此构成夏国家的演进与夏民族融合的互动之路。从文献考察，距今四五千年前的中原大地，既是一个灾异频仍的时代，如《淮南子·览冥训》所说“四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载；火熋炎而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱”，<sup>②</sup>又是一个部落与部落冲突十分激烈的时期。“兵所自来者久矣，黄、炎故用水火矣！”<sup>③</sup>黄帝与蚩尤“战（于）涿鹿之野，血流漂杵”，<sup>④</sup>此类记载，触目尽是，可见当时部落间战争的频繁与激烈程度。严酷的自然条件以及部落间无序的争战严重威胁着史前人类的生存，并由此产生出以尧、舜、禹部落为主体的“自愿联合”的庞大的部落联盟，其主要职能就是对肆虐的自然灾害和无序的争战的一种应力机制：即以各氏族部落的相互凝聚的共同力量，来抗拒单个氏族、部落所无法抵御的洪水、干旱；通过联盟内社会整合，达到同一地域部落集团的有序化，弥灭内部争战或抵御其他部落入侵。《尚书》所记“四岳”、“百姓”，当是指这一共同体内的众多成员；他们所讨论的治理水害、驱逐三苗等，当是其时形势所决定的两大主题。而在这种内聚型的各部落间的融合过程中，社会整合所必需的权力基础也出现了。权力基础则导致阶级冲突的剧烈化。

在这种剧烈的社会动荡中，民族的整合也同步出现。文献学和考古学材料表明，距今 5000

第 2 期）；卢勋等：《中华民族凝聚力的形成与发展》（北京：社会科学文献出版社，2007 年）；曾文芳：《夏商周民族思想与政策研究》（北京：人民出版社，2008 年）。笔者曾专就这一问题进行论述，但亦浅尝辄止。（参见李禹阶：《民族认同与国家认同》，《重庆师范学院学报》1999 年第 2 期）在本文写作中，为了较完整、清楚地反映笔者关于这个问题的观点，保留了该文的部分观点，特此说明。

① 乔纳森·哈斯：《史前国家的演进》，罗林平等译，北京：求实出版社，1988 年，“导言”，第 4 页。

② 《淮南子》卷 6《览冥训》，《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1986 年，第 1232 页。

③ 《吕氏春秋》卷 7《荡兵》，《二十二子》，第 648 页。

④ 贾谊：《新书》卷 2《制不定》，《二十二子》，第 736 页。

年至4000年左右,各血缘部落组成的部落联盟在具有军事殖民性质的大迁徙中,在中原黄河各流水系阶地、平原上展开激烈的土地争夺战。徐旭生在谈到炎、黄族团在黄河流域的迁徙时认为,黄帝族团“东迁的路线大约偏北,他们大约是顺北洛水南下,到今大荔、朝邑一带,东渡黄河,跟着中条及太行山边逐渐向东北走”。<sup>①</sup>而起源于陕西境内渭水上游一带的炎帝族团,与黄帝族团夹着黄河南北两岸各自向东,进行军事殖民式的迁徙。黄、炎部族的东渐,东夷族的西向扩张,苗蛮部落的北上,使中原成为各氏族、部落血缘融合的漩涡。在当时的中原地区,各氏族群体你进我退,你入我出,取胜的氏族群体在这里定居下来,形成华夏族的原胚。战败氏族集群或退居当时生存环境极不便利的江淮、西南,或远走高飞,向遥远的西部、北部逐步迁徙。《尚书》中《尧典》、《舜典》称尧、舜、禹时曾“流共工于幽洲,放驩兜于崇山,窜三苗于三危,殛鲧于羽山”,“分北三苗”等。所谓流、放、窜、殛、分,实际上是通过暴力方式处置战败部落,也是当时战败氏族集群境况的写照。现在尚存的史前传说帝王系统中混淆不清的数十个“帝”、“王”,当是在中原大战中曾一度处于优势的各血缘氏族、部落群体的首领。

从考古材料看,距今5000年左右,黄河流域的仰韶文化彩陶艺术突然消失,被龙山文化要素所取代。这说明在当时发生了一个文化的大融合过程。而从其时的文献看,这一时期也正是黄河流域以及中原几大族群的融合与分化时期。通过加强诸如治水、御侮等公共职能,形成了规模空前的族群,也形成了具有政治职能的地缘集团。《史记》载黄帝“以师兵为营卫。官名皆以云命,为云师。置左右大监,监于万国”。<sup>②</sup>《国语·楚语下》记颡顼“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”。<sup>③</sup>随着时日推移,产生了尧、舜、禹等大的部落联合体,同时亦形成了具有地缘意义的早期国家职能的政治制度。

据史料记载,禹作为部落与族群联盟的首领,在完成治水后,“乃行相地宜所有以贡”,<sup>④</sup>“置万国”,<sup>⑤</sup>“诸侯归之,然后禹践天子位”,<sup>⑥</sup>并诛戮不服从的曹、魏、屈骛、有扈等氏,通过镇压等手段扑灭反抗势力,建立阶级分层之国家,导致社会逐渐的一体化。这一时期,以“夏”命名的民族统一体也开始出现。《左传》哀公七年:“禹合诸侯于涂山,执玉帛者万国。”所谓“执玉帛者万国”,其实即千百个氏族、部族在整合中初步的一体化。在古代,国与邑通,《说文》:“邑,国也。”国又与族通,郭沫若《殷周青铜器铭文研究》谓:“古者族即是国,故动辄即称万国。随社会之进展而国族相并合。”<sup>⑦</sup>国、族亦与古人的“姓”、“氏”有关。据今人研究,先秦的“姓”实为一种血缘族属的标志,即“姓族”或“国姓”。童书业谓:“大概最早的姓就是氏族,例如姬姓本是一个氏族(所以‘同姓不婚’)。”<sup>⑧</sup>杨希枚则提出“姓族”的观点。<sup>⑨</sup>而在夏代,邦国与族氏相结合的社会单位已经较为普遍,如“禹为姒姓,其后分封,用国为姓,故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟

① 徐旭生:《中国古史的传说时代》,北京:文物出版社,1985年,第44页。

② 《史记》卷1《五帝本纪》,北京:中华书局,1959年,第6页。

③ 《国语》卷18《楚语下》,鲍思陶点校,济南:齐鲁书社,2005年,第275页。

④ 《史记》卷2《夏本纪》,第51页。

⑤ 《庄子》卷10《天下》,《二十二子》,第85页。

⑥ 《史记》卷1《五帝本纪》,第44页。

⑦ 郭沫若:《殷周青铜器铭文研究》卷1《殷彝中图形文字之一解》,北京:科学出版社,1961年,第20页。

⑧ 童书业:《论宗法制与封建制的关系——评黄子通“宗法制度与等级制度是不是封建制度的特征?”》,《历史研究》1957年第8期。

⑨ 杨希枚:《论先秦所谓姓及其相关问题》,《中国史研究》1984年第3期。

戈氏”。<sup>①</sup>直到周代，仍然保留了这种情况。如姬姓之虞、虢、焦、滑、霍、杨、韩、魏，风姓之任、宿、须句、颛臾等。

而与之相关的是，这一时期“夷”与“夏”的初始界限已经出现。《竹书纪年》载夏时有“九夷来宾”、“九夷来御”、“方夷来宾”，有淮夷、吠夷、白夷、玄夷、风夷、赤夷、黄夷等，说明当时“夏”与“夷”的族别意识已经存在。族别意识是民族自我认同和对他族相异认识的基础，“夏”与“夷”族别意识的出现，应该视为以“夏”命名的民族统一体自我认同的族类意识的初步体现。这样，在夏国家、民族形成的过程中，冲突与融合成为其强烈动因：即政治国家是氏族、部落共同体在内外压力下阶级冲突与社会整合之结果；而国家机器的整合与固化又加强和促进了这种氏族、部落共同体在外延与内涵上的一致性。从它们的相互关系上看，夏国家的阶级分层及各种机制的一体化，形成更加有力的公共职能，由此保证了地缘内各个氏族、部落的内在力量凝聚和外在御侮及防治自然灾害的功能；而这一民族共同体在政治国家旗帜下的聚合，又使得不同的血缘性部落集团在相关地缘内能够具有一种相对有序化的内在秩序，消除过去那种部落间战争的频繁和激烈状态，由此更好地去抵御和应对各种压力。目前考古中发现许多古城、古国、古文明，以及标志等级关系和族属关系的礼器、符号，可以认为是完成这一转化的中介性的物质与精神载体。

在中国古人眼中，夏国家与夏民族共同体的同时产生，以及这种政治与民族之间的互生耦合关系，是作为一种共识和理性而存在的。例如夏王朝的建立，古人通常认为是与大禹“堙洪水，决江河而通四夷九州……置万国”有着重要的关系。《齐侯钟铭》称：“奄有九州，处禹之堵。”<sup>②</sup>《叔夷钟铭》说：“咸有九州，处禹之堵。”<sup>③</sup>《诗·商颂·长发》：“洪水茫茫，禹敷下土方，外大国是疆”，《诗·商颂·殷武》有“设都于禹之绩”，说明在古人眼里，大禹治水与地域性国家和民族有直接关系。而这个关系的过程，即政治过程和民族过程又是通过政治认同与民族认同实现的。《尚书·禹贡》是一部历史地理著作，其中称“禹别九州，随山濬川，任土作贡”，由此而达到“四海会同，六府孔修，庶土交正，底慎财赋，咸则三壤，成赋中邦……禹锡玄圭，告厥成功”。<sup>④</sup>孔氏传曰：“四海之内会同京师，九州同风，万国共贯，水火金木土谷甚修治……”孔颖达疏：“昔尧遭洪水，道路阻绝，今水土既治，天下大同，故总叙之。今之九州所共同矣。”<sup>⑤</sup>传、疏虽有后人臆想之弊，但其所反映的自大禹后九州同风、万国同贯的思想，却与《诗经》、《左传》、《国语》等记载大致同一，说明它至少有着西周春秋时人口碑相传的依据。事实上，《禹贡》大九州思想本身即反映战国时人对历史的一种理解，即夏禹时代既是贡赋倡兴，“爵有德，封有功”的国家初兴时代，又是以夏为主体的民族大会同时代。地域性民族过程和有序性政治过程应是贯穿《禹贡》的中心主题。从文献记载看，大禹治水、驱逐三苗的同时，也是早期国家认同和初始的民族认同达到一致性的时刻。如“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国”，一方面有其时大小邦向禹称臣的“天下咸朝”的政治国家认同之意；另一方面也包含大小族氏自愿认同于夏族，“四海会同”之意。再从字义看，“夏”有大、中心、文化华美之意。《尔雅·释诂》：“夏，大也。”《尚书》注云：“冕服彩章曰华，大国曰

① 《史记》卷2《夏本纪》，第89页。

② 转引自王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，《观堂集林》卷9，北京：中华书局，1961年，第152页。

③ 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》第1册，北京：中华书局，2010年，第278页。

④ 《尚书正义》卷6《禹贡》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第146、153页。

⑤ 《尚书正义》卷6《禹贡》，《十三经注疏》，第152页。

夏。”《尚书正义》则曰：“华夏，谓中国也。”<sup>①</sup> 禹本姒姓，建国分封，以国为名。故夏之朝代得名，大约即与人们心目中作为政治地理中心的大夏、夏邑观念有关；夏作为民族得名，也应有对于夏的政治国家认同的背景，有着同一地域（“中”国）、同一心理（“大”邦）、同一文化（“雅”）<sup>②</sup> 交融之民族共同体认同之意。它说明，由“夏”所得名的国家与民族，已经超越当时一邦一族之界限，而具有更为广大的政治国家与民族认同的意义。自夏之后，许多在夏初尚能见到的族（国）名、部落名几乎消失，说明这些部族（邦国）已消融在夏民族与国家中。

在以夏为象征的国家与族类认同达到升华时，阶级冲突也日益激烈。不过，国家这一新兴事物对社会整合和抗击外侮的积极作用，掩盖了国家演进中激烈的阶级冲突。如夏禹杀防风氏，征有扈氏，戮治水有功的相柳氏，暗示着部落联盟内军事民主制随着酋长权力的转化遭到破坏。然我们在文献中看到的却是对禹德的歌颂和对被戮者的谴责。如夏对有扈氏的战争，《说苑·政理篇》：“昔禹与有扈氏战，三阵而不服，禹于是修教一年，而有扈氏请服。”<sup>③</sup> 所谓“修教”，《吕氏春秋·先己篇》记：“夏后伯启与有扈战于甘泽而不胜，文卿请复之。夏后伯启曰：不可！……于是乎处不重席，食不贰味，琴瑟不张，钟鼓不修，女子不饰，亲亲长长，尊贤使能。期年而有扈氏服。”它说明文化的相融与政治的征服是取得有扈氏臣服的首要原因。对此，《淮南子·齐俗训》评价曰：“昔有扈氏为义而亡，知义而不知宜也。”<sup>④</sup> 义，指血缘氏族内的伦理规范；宜，指已变化的时事。带有血腥气的阶级、阶层冲突虽违背古老的军事民主制原则，是“不义”，但却适应史前社会向国家进化这一潮流，是顺应时变的“宜”。由此可以看出人们对华夏国家形成的基本态度。

夏代族类融合与政治上新体制的建立，打破了昔日的部族界限。以夏为主体的民族、国家迅猛发展壮大。直到商、周，这种由氏族部落凝聚成的民族共同体和政治国家的联盟形式都存在、发展着，由此形成夏、商、周政治史上的“大天下”而“小邦国”的政治共主制度，也形成了华夏民族共同体所特有的宗族与民族同构合一的现象。国、族相通的组织形式构成整个民族、国家的基础，形成华夏早期民族与国家的同质性。这种同质性表现在以下几方面：

其一，早期华夏国家与民族构成上的一致性。华夏早期国家与民族都是由较小的政治与族氏单位所组成的集合体。如夏、商、周由宗子宗族为盟主的多元一体的（诸侯）政治共同体构成，而组成其政治实体的各部族、宗族即“诸夏”亦构成华夏民族的共同体。在商、周时代的政治形态中，除文献上常见之“肇域彼四海”、“四方之极”的“商”、“殷”，以及“惠此中国，以绥四方”的“周”、“有周”的大国形态外，在商、周的中央王权之下，还有无数同姓、异姓封国及土著小邦。在民族学形态上，商、周等王朝，除承夏代而称“中土”、“时夏”、“有夏”、“区夏”外，在“中土”、“有夏”的名义下还涵盖许多习华夏礼仪文化的、有不同血缘的小族（氏族、宗族或部族）。他们既是华夏民族共同体的一部分，即《尚书》所谓“东夏”、“方夏”，又是一些独立的族氏，与商、周王族有着尊卑上下关系。诸多文献表明，商、周国家与诸小邦、华夏民族与各部落（及宗族）的结构，实际上是由早期的血缘与地缘相交的邦（族）结构转化而来的。故中国古文献常有以“家”（宗族）代“国”者。如《尚书·酒诰》：“兹乃允惟王正事

① 《尚书正义》卷11《武成》，《十三经注疏》，第185页。

② 王念孙：《读书杂志》“君子安雅”：“雅读为夏，夏谓中国也。”（南京：江苏古籍出版社，1985年，第645页）

③ 刘向著，赵善诒疏证：《说苑疏证》，上海：华东师范大学出版社，1985年，第174页。

④ 《淮南子》卷11《齐俗训》，《二十二子》，第1254页。

之臣……永不忘在王家。”这里的“王家”既有国族、宗族义，又兼国家、政府之义。君主既是国家元首，又是大宗子、大族长。《诗经》、《尚书》、金文中屡见“宗周”一词，即指周王室或镐京。

其二，政治地缘和民族地缘意识上体现的早期华夏国家与民族认同的一致性。按古人的认识，“中国”的政治地缘构成，是由夏、商、周“王畿”即其政治、文化中心向四周相延伸，并以等级、血缘为根据由近及远分布的。王朝国家及与周边邦国的关系在“天下观”这一政治地理及文化中心理念下得到同一。王朝的政治中心即天下的地缘中心。故殷商王室、王族居地称“中商”、“中土”、“土中”，对四方诸侯（庶子族或异姓族）则按方位俗称“东土”、“南土”、“西土”、“北土”。周人建国，一开始的工作就是择“土中”定位建都，从形式上确立自己政治中心与宗法中心的“国中”、“中土”地位。《逸周书·作雒解》：“乃作大邑成周于土中……制郊甸方六百里。”<sup>①</sup>《何尊》铭文：“余其宅兹中国，自之辟民。”<sup>②</sup>这里的中国既指政治地理上的“土中”，又指统治中心的“京师”，同时还指华夏政治国家的核心。而从政治地缘与民族族缘界限的关系看，以最高统治者即“王室”、“王族”为主体的（或者为中心的）奉行华夏礼仪文化的华夏诸族，又与周边的各民族构成相对应的“夏”与“夷”的民族关系，形成早期华夏族所特有的国家与民族地缘性与族缘性的重合，这就是古人所理想化的“五服”制或“畿服”制。《国语·周语》记祭公谋父一段话，揭示了五服制中的国家与民族、文化同一性特征：“夫先王之制：邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。”这是一个从近及远、与邦国政体相对应的国家与民族在地缘、族缘结构上的观念化图式，即王畿内为周天子直属，周围为大小华夏诸侯，再外则由戎狄夷蛮等非华夏族所居。我们说这种划分法的核心是一种以政治文化为内涵的观念体系，是因为从种种史实看，三代时不仅邦内有戎，畿内有狄，而且域外亦有夏人。

事实上，通常所谓中国古代区别夷夏界限之文化观念，其内在的重要因素是华夏政治文化上的礼仪文明，因为华夏文化观念所包括的，除了农业社会的生产、生活习俗外，还掺杂大量的政治国家所需的礼仪制度。在从原始宗教向夏、商、周三代华夏文化的转变中，以“礼”为核心要素的政治文化就占据华夏早期文明的很大比重。<sup>③</sup>从三代至春秋战国，情况更是如此。《史记》记载战国时赵公子成谓夷夏之别曰：“臣闻中国者……圣贤之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也……蛮夷之所义行也”，<sup>④</sup>就明确说出了夷夏民族文化认同的差异主要是一种礼乐与道德文化上的区别。《荀子·正论篇》：“故诸夏之国同服同仪，蛮、夷、戎、狄之国同服不同制。”<sup>⑤</sup>荀子虽然说的是夷、夏之间不同的朝贡方式，但也表现出两者“服”、“礼”、“仪”、“制”的文化与政治差别。这种政治文化观念的存在，说明古代中国人所特有的政治国家与民族、文化的同构认识，即“夏”不仅指一个国家政治领域及民族范围、界限，也指一个民族所服膺的政治礼仪与社会文化习俗，同时亦指华夏以“礼仪”文明为主的文化心理内容。<sup>⑥</sup>这就使国家与民族在观念内涵上，通过政治礼仪与社会文明，而获得一致性。因此，在华夏国家与民族的构成中，政治地缘和民族族缘意识，政治礼仪与华夏文明、华夏民族观念是相对重合的。

① 黄怀信：《逸周书校补注译》，西安：西北大学出版社，1996年，第255页。

② 唐兰：《何尊铭文解释》，《文物》1976年第1期。

③ 参见李禹阶：《史前中原地区的宗教崇拜与“礼”的起源》，《中国史研究》1995年第1期。

④ 《史记》卷43《赵世家》，第1808页。

⑤ 《荀子》卷12《正论》，《二十二子》，第330页。

⑥ 其后儒家士人多谈及此，如陆象山曰：“贵中国者，非贵中国也，贵礼义也。”（《陆九渊集》卷23《讲义》“楚人灭舒蓼”条，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第277页）

这种重合,导致国家与民族在认识上的同构性基础。

其三,华夏特有的“天下”观念涵盖了早期华夏国家和民族认同的一致性。古代意义的“天下”观念,既是“家天下”概念,也是一种以“五服”制为基础的宇宙、世界及文化观念。它是由国家制度与宗法制度,夷夏之间的民族区别和民族同构,以及华夏“礼仪”文明为主而共同形成的一种有关国家、民族的世界观念。它同时也是一个以政治文化为内涵的宇宙的空间观念,是贯通天、地、人的文化境域。从地域空间上看,这个范围的界限既清晰又模糊。清晰的是,它有从“中土”、“土中”向四方延伸的政治国家大小邦国的界域,有与“蛮畿”、“夷畿”、“镇畿”、“蕃畿”,或者说“宾服”、“要服”、“荒服”的夷夏之间的民族境域;模糊的是,它又与现代有明确界限的主权国家的域界及民族分布有很大区别,是一种没有固定主权界域的理想国家、天下图式。但重要的是,这种“天下”观念以华夏文化为中心,向四域扩展,由此使天下大化。所以,它既是将夷、夏列为一个礼仪文化和社会习俗有区别的整体构成,同时也想说明,这两者之间并没有截然不同的界限。从政治角度看,它们能够相互容纳,并在一个朝贡体系内和平共处;从民族视野看,它们可以转化,能够在一个地理空间范围里、一个文化体系中和睦共存。《论语·季氏》记载孔子所谓“远人不服,则修文德以来之;既来之,则安之”的话,而其弟子子夏亦说:“与人恭而有礼。四海之内,皆兄弟也。”<sup>①</sup>这说明,当时的国家与民族观念,其实是一种关于国家和民族的开放性的观念,是夏以来对于国家和民族意识的一种具有开放理念的习惯性延伸。在这个相对开放的体系中,文化相仿的诸夏的纷争只是同一民族的内争,而在这个范围之外,夏与“蛮夷要服,戎狄荒服”的关系,则主要是以“夏”为中心的华夏民族与其他诸族的文化差异但却能够共生的关系。从某种程度上说,它们之间既有“夷”、“夏”这一古代人十分看重的政治与民族、文化的差别,又没有严不可及的界限。从“天下”观的意义看,夏与蛮夷、戎狄是能够相通共存的。

总之,从三代起始的华夏境域内,邦国与族类的同构即是一种客观的存在,又是一种观念上的认识。随着历史的发展和民族、国家的一体化进程,华夏民族、国家意识的同一性更明显地表现出来。

## 二、政治国家推动华夏民族的一体化发展

在人类社会初期,民族认同主要凭借以血缘、宗亲等生物学因素为基础的社会关系。可是,随着社会发展,民族在演进中逐步成为一个稳定的社会群体形态,并且与地缘构成发生新的交叉和整合,形成一种政治关系,成为一个政治概念,并与国家认同密切相联。在中国古代,这种与政治国家认同相联系的情况十分明显。

夏、商、周时期,华夏民族与政治国家的交融十分紧密。而到西周后期,历史沿着两大主线展开。一方面,是从周王朝到各诸侯国,其国内阶级矛盾日趋激化,公室衰微,出现“陪臣执国命”、阶级冲突和“礼崩乐坏”的情形。旧的政治、宗法关系处于动荡、分化之中。一些宗族沦落,一些宗族兴起,许多贵族宗族解体。随着时间的流逝,新兴地主阶级和小生产者在阶级的对立与冲突中大量出现,地域性的官僚政治组织(如郡县)逐渐取代以血缘性为主的世卿世禄邦国组织。另一方面,其时戎狄势力逐步强盛,并加强了对华夏人的骚扰。西周末年,犬戎攻入镐京,迫使平王西迁洛邑。自此后夷狄侵扰日甚一日,形成“南夷与北狄交,中国不绝

<sup>①</sup> 杨伯峻译注:《论语译注·颜渊第十二》,北京:中华书局,1980年,第125页。

若线”的局面。这两大主线的交叉导致了当时在政治和民族关系上的互动：阶级冲突和“礼崩乐坏”，使人们开始摒弃传统的宗法与邦国限域，不仅开始成为国家的一员（编户齐民），也成为融合中的华夏民族共同体中的一员；而由戎狄交侵所带来的外在压力，又使华夏诸部的民族意识变得鲜明起来，人们自觉地划清夷夏之间的民族界限，交侵与反交侵作为华夏民族和国家的时代主题被凸现出来。

春秋时代，这一时代主题继续沿着这两大线索逻辑地展开。一是政治上重整“礼崩乐坏”的局面，将邦国内阶级冲突导致的无序化转向新的社会整合的有序化，此即各诸侯国内容广泛的政治、经济、文化改革。这次全面且多层次的社会改革，根本目标是政治集权化和政府对国民管理的一体化。它始于齐国，终结于秦国。齐管仲顺应历史潮流，进行社会体制上的变革。《管子》卷8《小匡》：“乃制五家以为轨，轨为之长；十轨为里，里有司；四里为连，连为之长；十连为乡，乡有良人，以为军令。”“是故卒伍政定于里，军旅政定于郊，内教既成，令不得迁徙。”<sup>①</sup> 政治一体化进程带动民族一体化进程。由于打破血缘氏族，以地域为行政单位，宗法壁垒削弱了，过去分属于各诸侯邦国、各“诸夏”的个人成为统一国家的成员，以华夏为主体的“大九州”观念产生了。其后楚、魏、秦的变法，本质上是管仲变革的继续与延伸。变法结果，既成功地将古老的族姓宗法政治体制转化为王权直接统领下的君主专制的官僚政治体制，达到在君主集权下的新的阶级分层的有序化；同时又在富国强兵的基础上，以强兼弱，西周时千邦林立分散的局面被十几个强大的邦国所代替，而“诸夏”也在这种时代的进程中逐渐凝合为具有利益共同性的“华夏”（汉）民族共同体。另一条主线则以反交侵的民族生存自救为中心展开。这首先表现在华夏民族自我意识的强化上。在《左传》、《国语》中，“夷狄”“戎蛮”和“夏”的连称、对举增多，夷与夏、华与戎的对举则屡见不鲜。这种夷夏界限又以对夷狄的敌对、仇视和诸夏的团结、和睦的情感态度表现出来。《左传》闵公元年齐管仲曰：“戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲昵，不可弃也。”<sup>②</sup>《国语·周语中》周定王云：“夫戎、狄，冒没轻儻，贪而不让。其血气不治，若禽兽焉。”<sup>③</sup> 很明显，民族关系的紧张导致夷夏界限及民族情绪的外显。上述论调既带有诸夏文化优越的感性色彩，也有着团结诸夏以求生存的忧患意识。

这两条主线的展开又呈交叉之势，其交叉点就是国家与民族在新起点上的认同。国家政治秩序的重建，本质上是对殷周“大国小邦”松散盟邦性质的重整，尽管它掺杂着统治者推行霸权的贪欲和权力欲，但政治、经济权力的一体化和上下等级、结构的有序化，必将加强其对外御侮反交侵求生存的能力。而华夏民族意识的觉醒，以及人们为保卫自己祖国生存权的同仇敌忾，又成为重建政治秩序、加强国家实力的精神资源和驱动力。

这一时代主题交叉点的坐标是“尊王攘夷”。“尊王攘夷”鲜明地体现了时代政治与民族这个大主题，也是华夏民族认同与国家认同向新时期转化的旗帜。周天子虽有名无实，可他头上国家与民族的主权象征性光环并未褪尽，于是被拉来做最后一次偶像。从政治上说，“尊王”突出了华夏国家的主权理念与社会整合意识。周天子仍是华夏政治共同体最高权力的象征，“尊王”就是遵从西周的传统国家政治的有序化，尽管这种有序化已大量渗入新内容；从民族意义上说，“攘夷”突出了华夏民族的一种自觉的族别意识和自我认同。它以划清夷、夏界限，倡导民族认同为主导，这样周天子又被推举成为团结诸夏、驱逐夷狄的一面政治与民族的旗帜。要

① 《管子》卷8《小匡》，《二十二子》，第122页。

② 杨伯峻：《春秋左传注》第1册，北京：中华书局，1981年，第256页。

③ 《国语》卷2《周语中》，第30页。



维护国家主权与民族生存权,就必须“攘夷”。这是华夏政治认同与民族认同再一次在一个坐标上交叉,不过在政治上已开始打破邦国界限,朝统一的霸业发展;民族上已冲决血缘宗族壁垒,向华夏大民族观念演进。所谓“裔不谋夏,夷不乱华”、“内诸夏而外夷狄”、“德以柔中国,刑以威四夷”就是这种大民族理念的体现。这样,“尊王”和“攘夷”,既互为因果,又互为手段和目的,很难说清两者的主从关系。不过,“尊王攘夷”确实切中了时代脉搏,齐桓公凭此“九合诸侯,不以兵车”,奠定五霸之首的地位,充分说明“尊王攘夷”的时代特征。

春秋时代是中国历史上十分重要的时期,它对中国政治国家、民族、文化的影响至今尚未被人们充分认识。在这一点上,我们必须注意到,在华夏民族的构成中,政治国家及其行为构成民族统一体演进的重要推动力。而不同的文化和生产、生活方式,例如农业与游牧所形成的文化和生活方式的区别,又形成国家与民族在地缘、政治、心理和观念上的界限,也形成华夏自身在国家与民族,包括文化上的相互认同的一致性。所以,当腐朽的罗马帝国为四面八方涌入的野蛮民族所淹没,截断了它的国家与民族的历史发展进程时,中国则在“不绝若线”的危境中生存自救。它说明中国内部有着十分强大的自我调节和应付挑战的机制。春秋时代的剧变及其历史演进本质上对华夏国家与民族发展方向起了定位作用。一是华夏民族文化圈进一步向四边疆域扩展,越来越多的夷狄之地被纳入华夏文化范围,许多过去的夷狄之民融入华夏文化中,成为华夏民族的一分子;二是许多诸侯小国也在战争的进程中被大国兼并,政治一体化的进程也随之加快。战国时,所进发的由诸夏向华夏(汉)族的民族一体化和由邦国向(秦汉)帝国的政治一体化的历史潮流,其滥觞即是春秋时国家与民族调节机制的成功转化。

春秋以后,“大九州”、大一统观念不断出现,也逐步形成较明确的民族界限,即华夏居中,夷狄居四周;同时也形成较严格的“华夷之别”、“内诸夏而外夷狄”的民族意识。战国时各国沿北边修筑的防御匈奴的长城,构成此后中国北部农业与游牧两大生产方式的民族的较为固定的分界线。同时,战国时代的七雄争霸战争,使远在中原外缘的西部、南方边陲,在传统上被华夏人视为戎、蛮的秦、楚等国,也通过政治统一战争,进入华夏民族与政治国家的行列。这种以统一天下为使命的争霸战,通过由诸侯邦国向帝国的政治一体化,直接推动了华夏民族一体化的进程。不同民族与文化的融合互渗成为其时的主流。它的结果,除建立了华夏政治大一统国家外,也空前加快了华夏民族一体化的融合进程,华夷民族的界域发生巨大改变,其民族的界限向四周大大推移。秦统一中国,帝国的疆域“东至海暨朝鲜,西至临洮、羌中,南至北向户,北据河为塞,并阴山至辽东”,<sup>①</sup>这里虽然不乏夸耀之词,但是华夏的民族界限与范围随着帝国疆域的扩大而不断发展,却是不争的事实。同时,我们也能清楚地看到,古代中国政治的一统与民族的融合,始终是互相促进、相互支撑的。

自战国以后,由于中原及周边地区大规模的政治一体化与民族融合,春秋时代那种激烈的民族对立情绪也逐渐趋于缓和。汉朝初立,汉高祖以宗室女嫁匈奴单于,并约为兄弟之国,约定以长城为界,“长城以北,引弓之国,受命单于;长城以内,冠带之室”,<sup>②</sup>受汉统治,于是华夷之间的关系也基本稳定下来。

随着国家与民族的一体化进程,思想意识也发生重要变化。在华夏族与周边各族人民的意识中,作为主权的“中国”国家与作为中华民族主体的华夏(汉)民族的不可分割的同一性也成为共识。

<sup>①</sup> 《史记》卷6《秦始皇本纪》,第239页。

<sup>②</sup> 《史记》卷110《匈奴列传》,第2902页。

民族称谓往往代表一个人对自己族别归属的认识,这种认识产生于他们对己族与他族成员之差别的体认,往往是一个民族最明显的表象特征。在中国古代,人们常将国家、朝代名作为民族象征的族名,将民族同王朝、国家联系起来,华夏族是因夏邑、夏朝而得名,汉族则得名于汉王朝。刘邦曾封汉中,为汉王。故两汉时,匈奴与西域各族人民,往往称汉朝百姓为“秦人”、“汉人”,汉朝百姓亦自称“汉人”,汉官吏、军队则自称或他称为汉吏、汉军、汉兵。《后汉书·西羌传》记建武九年司徒掾班彪上言:“今凉州部皆有降羌,羌胡被发左衽而与汉人杂处,语言不通。”<sup>①</sup>并常将胡汉、夷汉、越汉并称,如献帝时,乌桓司马阎柔“招诱胡汉数万人”。<sup>②</sup>及至汉失天下,一方面,四方少数民族常按朝代名而俗称华夏人为蜀人、魏人、吴人、晋人、齐人、宋人、梁人、隋人、唐人、明人,另一方面,“夏”、“汉”作为习惯的族称也被保留下来。《南齐书·王融传》记王融在南齐世祖武皇帝时上疏称:“又虏前后奉使,不专汉人,必介匈奴,备诸觊觎。”<sup>③</sup>唐时蕃汉对举,边疆民族称华夏人为汉,自己也不讳言蕃。《旧唐书·吐蕃传下》就有唐与吐蕃会盟并划定“蕃汉界”的记载。<sup>④</sup>在唐军队中有“蕃汉”将领分掌兵权,在唐朝廷中有“蕃汉官”治事。“汉”作为专指族称逐渐被固定。有时“汉”不仅作为族称,也作为国家或政府的称呼。如唐蕃会盟,即以“汉”代唐朝国家与政府,而所谓“汉宰相等官”、“吐蕃宰相等”,<sup>⑤</sup>均系指“汉”为唐国家、朝廷之证(至今遍及全世界的“唐人街”,应当说也与这种民族称谓密切相关)。它说明,在中国,国家与民族有紧密的同一性。<sup>⑥</sup>

综上所述,华夏国家、民族从春秋战国起就逐渐加快了它的一体化进程。这种一体化进程打破“邦国”、“宗族”壁垒,使国家、人民不论在政治制度、个人身份、族类从属上都发生极大变化。但是,国家与民族毕竟不是完全同一的概念。国家是阶级统治的工具,同时也起着社会整合的作用,它的规范性与制度化特征十分鲜明。民族则是具有共同语言、共同地域、共同经济生活和表现于共同文化上的共同心理素质的稳定共同体。在中国,民族的文化及心理特点十分突出,在内容上比外显的国家制度化特点具有更多内在的、“软”性的思想意识上的特征,即民族成员表现在民族意识上的自觉认同以及这种文化及心理认同的深沉性、继承性和强大性。秦统一中国以后,随着中央集权专制主义制度的确立,统一的国家机制更加规范及完善。同时,华夏民族在秦以前的多元一体化格局仍继承下来,并且在民族融合与同化中,一方面不断扩大华夏民族队伍,使它成为当今一个人口众多的民族;另一方面东亚大陆的地理生态环境和华夏民族先进文化,又不断吸附许多新的民族,形成新的多元一体化民族格局。华夏民族正是在这种多元一体的转化中发展壮大,成为世界上一种特殊的民族现象。

### 三、中西不同的民族、国家发展道路及特征

在民族与国家的产生过程中,中国和西方社会经历了不同的道路。在欧洲,最早出现的国家形态是古希腊城邦国家,其后取而代之的是古罗马帝国。罗马帝国灭亡以及蛮族入侵,使得古希腊、罗马文明受到毁灭性破坏。其后,在中世纪的西欧大地上,封建领主割据成为一种普

① 《后汉书》卷77《西羌传》,北京:中华书局,1965年,第2878页。

② 《后汉书》卷73《刘虞公孙瓒陶谦列传》,第2363页。

③ 《南齐书》卷47《王融传》,北京:中华书局,1972年,第819页。

④ 《旧唐书》卷196下《吐蕃传下》,北京:中华书局,1975年,第5247页。

⑤ 王钦若:《册府元龟》卷981《外臣部·盟誓》,北京:中华书局,1960年,第6531页。

⑥ 关于民族称谓与汉政治的关系,详见田继周:《夏族的形成及更名汉族》,《民族研究》1990年第4期。

遍的政治形态,基督教成为一种普遍的信仰,罗马教皇成为整个西欧社会的无上权威,并且把这些大小邦国联结而成为统一的基督教世界。这使得中世纪前期,地方主义盛行,普世国家成为中世纪占统治地位的国家形态,传统的民族受到解构,传统的国家和民族观念也遭到抛弃。随着资本主义经济在西欧的萌芽和发展以及市民阶层的形成,西欧社会开始世俗化历程。为巩固王权,西欧世俗政权的君主同市民结成联盟反对教皇统治,以便为自己的统治寻求新的合法性和强大的政治基础。于是,在国王的政权与市民的结盟下,打垮封建贵族的权力,建立起以民族为基础的君主国家,基督教一统天下的局面被打破,而以王朝名义出现的政治共同体逐步取得独立权和主权,成为新的国家形态,也有力促进了民族与国家认同意识的发展,使近代欧洲民族国家显露出雏形。

这一时期的王朝国家,对国内民众进行了强有力的整合,促进了民众在政治、经济、文化上的认同。这是王朝国家对于近代欧洲国家与民族构成的重要贡献。但是,由于王朝国家封建主义生产关系与新兴的资本主义生产关系的巨大矛盾,以市民为主体的民族共同体在演进中又成为与王朝国家政权相抗衡的强大社会力量。这一时期,人们对专制君主制度的反感,对统一民族、国家的认同感及向往感不断增强,构建近代民主国家,成为其时的思想主流。于是,资产阶级在意识形态领域又掀起一场轰轰烈烈的思想解放运动。例如在法国,卢梭等革命思想家将爱国主义与公民责任感同“人民主权”相联系,激发了全体法国人高昂的爱国激情,卢梭也被称为“近代民族主义”的代言人。这一运动的特点是:民族观念与民主国家、人民主权相结合,每个法兰西人的命运与国家兴衰结合为一体。从这时起,民族认同与国家认同,在资产阶级人文主义的思想基础上呈现出强烈的一致性。

法国资产阶级革命,除了激发法国人民普遍的爱国热情与强烈的民族主义情感,也激起欧洲其他国家民族主义运动的高涨。而这种民族主义由于和政治革命、国家发展相结合,表现出强烈的政治色彩,又被一些人称为政治民族主义。马克思·韦伯通过对西欧近代民族国家发展历史的研究,认为民族是“一个情感共同体,它的适当表现就是人们自己的国家,而它在通常的情况下天生就倾向于产生国家”,韦伯还认为民族与政治、国家密不可分,尽管民族与国家不尽相同,但只有与国家联系起来才能进行界定。<sup>①</sup>这种政治民族主义,将国家认同与人民认同相结合,形成新兴阶级的政治性的民族—国家,在当时起着积极、进步的作用。这种形态的民族国家的基本特征:一是强化国家主权原则及主权意识,注重民族认同与国家认同的一致性,特别注意实现民族与国家之间的协调和一致,即民族认同于国家,并因此将国家作为国民利益的保障,而国家认同于民族,则是将民族作为国家稳固发展的基础。二是注意当时的资产阶级和国民主权在新兴国家中的作用。这种近代新兴的民族国家是资产阶级人文观念的产物,以资产阶级为代表的国民在国家政治中起着重要作用。它包含着国民对政治、经济、文化教育的要求,也包含着新兴资产阶级对政权的要求。因此,欧洲历史上的民族国家最终确立于资产阶级宪政化改造完成之后,是其政治文化与社会发展历史延续、断裂、再生的产物,是在特定背景下所选择的一条适合西方历史和国情的国家、民族发展道路,也是欧洲近代资本主义政治文化的重要组成部分。

在中国,历史则选择了与西方完全不同的民族、国家的行进历程。中国的历史,是一个不断延续的过程。在中国历史上几次大的民族与国家的危机时期,都因为其内部强大的自我调节

<sup>①</sup> 哈特穆特·莱曼、京特·罗特:《韦伯的新教伦理——由来、根据和背景》,阎克文译,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第121页。

机制，而保持了自身的行进轨迹。春秋时代，“南夷与北狄交，中国不绝若线”时，能在危机中生存自救，说明华夏民族内部有着十分强大的自我调节和应付挑战的机制。春秋时代又进一步强化了自夏以来的民族、国家、文化在认同意识上的一致性，对于中国社会中民族与国家形态的延续，起到重要作用。其后，尽管历经战国时由邦国向帝国的政治一体化和“诸夏”向统一的华夏民族的一体化，历经秦汉、魏晋南北朝、宋元明清数个大一统和分裂的朝代，华夏民族与国家始终保持独自发展的历程。同时，它也使民族与国家，在政治、文化、民族意识上都表现出一种开放、兼容、内聚的形式与态度。这种形式与态度，本质上对华夏国家与民族的发展方向起了定位作用，也促成民族、国家几千年来不断发展，并形成一些重要的民族与国家认同的特点。

1. 种族的兼容性。自春秋以来，这种民族融合的趋势就更加明显，血缘界限越来越淡化。如在春秋中后期，华、夷交错杂居的状况加剧，夷夏之间的通婚不断发展。例如晋献公与戎女的婚媾，赵国与白狄的姻盟，被视为夷狄之国的秦、楚、吴、越与中原诸侯国的联姻等等。这促使华、夷在血缘、文化上进一步融合与发展。从春秋到近代，在华夏民族几千年历史上，许多周边民族及其氏族、部落，通过和华夏（汉）族在文化与婚姻等方面的交融，逐渐融入华夏（汉）民族大家庭，成为中华民族的一分子。尤其是春秋战国、魏晋、宋元明清时期几次大的民族冲突与融合，加速了华夏（汉）民族的发展与壮大。事实上，在中国，不论朝野，不论士农工商各阶层，都承认并注重民族的兼容性，而淡化血缘界限。两汉、魏晋自不待言，以中国历史上空前繁荣盛大的唐王朝为例，其最高统治阶层的李氏王族，就是一个典型的胡汉融合的混血家族。据史载，李渊先辈世与关陇少数民族贵族家庭通婚。李渊之母独孤氏、李渊妻窦氏（纥豆陵氏）、李世民妻长孙氏均为胡族，应是世系汉胡混血家族。而唐初高祖、太宗倚重的关陇贵族集团中人，大多为西魏、北周以来之世胄或胡汉混血世族。正是这种胡汉夹杂的世系因素，才使大唐统治者有着空前宽广的胸襟，“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一，故其种落依朕如父母”（唐太宗语）。<sup>①</sup> 唐王朝在其发展过程中，不断吸纳各民族优秀文化的精华，构成大唐文化的繁盛气象。

2. 国家对民族的安全性义务。在华夏（汉）族人们的意识中，作为主权的“中国”与作为中华民族主体的华夏（汉）民族的不可分割的同一性也成为共识。国家维护统一的职责与民族的和睦、安宁往往紧密相连。它使民族的统一与安全常常成为国家政治安全的最核心问题之一。自秦、汉以来，北防、南征就成为历代统治者最重要的政治、军事要务。不论是秦代修筑长城，还是汉武帝时大规模出击匈奴，都是这种国家、民族意识的表现。在封建国家的视角下，关注华夏民族安危是国家应尽的义务。而在华夏民众看来，国家、政府对民族的安危存亡背负极大的政治责任，“亡国”与“亡种”常常有着同等重要的意义。因此，每当民族危机来临时，人们就将“救亡”与“救国”联系在一起，将拯救民族危亡的期望寄托于国家，期望执政者能领导民众，担负起救亡与救国的责任。这在我们国家的历史上，有无数例证可以说明。尤其在近代，当西方列强入侵中国时，“救亡”与“救国”则成为激励人心的两大时代主题。

3. 文化的互融性与开放性。民族的发展是一个动态过程，在这一过程中，对内的认同和对外的接纳、融合是其重要属性，也是民族凝聚与活力的源泉。华夏民族在文化观念上，常常有着超越种族、文化差异的巨大包容力、互融性与开放性。在民族发展过程中，尊重差异，整合差异。秦汉以来，中国东西齐、秦的邹鲁、关中文化的融合，南北楚、汉文化的交融，不仅铸

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷198《唐太宗》，上海：上海古籍出版社，1987年，第1332页。

成中华文化的绚丽多彩,而且也影响了华夏民众互融与开放的文化观念,即不限一域,博采众长。“中国”在时空上虽相对固定,但是在文化上却可以变化,十分开放。只要承认华夏传统文化,承认华夏的政治价值、道德礼仪观念,就可以被接纳为华夏民族。在承认华夏基本价值观念的尺度下,各个民族、各种文明成果都可以渗透、交融于华夏文明之中。这种互动历程,使汉晋、唐宋,乃至元明清等时期,来自东西南北的物质文明与精神文明(例如西域的音乐、舞蹈、瓜果、技艺等)不断传入中原大地,与华夏文化融合,形成华夏民族与周边少数民族的互化、互融,从而影响着华夏文明的进程。因此,从历史的角度看,华夏国家和民族的文明,早已不限于其生成时期的文化范围,而是一个不断扩大的,互动、互化的,交融并进的,融合东亚大陆各文明国家、各民族文化精华的产物。

#### 四、华夏：民族与国家一体化的价值观

自秦汉统一帝国形成之后,中国的国家与民族意识进一步发展,民族认同与国家认同更加呈现出一致性。早在战国末期的《吕氏春秋》中,傲视六合的“天下”观念及国家、民族大一统思想就成为重要主题,“天下”观成为指称华夏国家与民族同一性的极其重要的范畴,而“圣王执一,四夷皆至者”<sup>①</sup>成为吕不韦等人的一种宏大的政治、社会理想。其后,华夏民族与国家意识的同一性就不断表现在我们民族意识的深层结构即民族、国家的价值评判上。在汉代人的历史观念中,“圣王同祖”成为一个较为普遍的认识。不论是文明的开端,还是国家、民族的起源,均上溯到炎黄的历史。司马迁在《史记》中,以其开阔的国家与民族视野,阐释了“圣王同祖”、“华夷共祖”的社会理想,将“五方”之民,将秦、楚、越,以及中国四边的匈奴族、南越族、东越族、西南夷等的祖先一同纳入华夏同祖共源的世系中去。《史记·五帝本纪》以黄帝为华夏第一帝,由此构建了由五帝三王起始的中国五千年的政治与民族、文明的历史,并使之成为古代中国人“同源同祖”及政治上国家治统的渊源。经学在中国历史上起过意识形态的主导作用,而经学的一个重要思想就是国家与民族的“大一统”。董仲舒治《春秋》,就曾酣畅淋漓地表达了政治一体和民族(夷夏之辨)一统的思想意识,并认为:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”<sup>②</sup>《春秋公羊学》的注释者则进一步表达了秦汉封建大一统时代时空相结合的“天下一体”观念。在他们看来,历史是按照“三世”和“外内”这一时空结构发展的。所谓“三世”是表示“据乱世”、“升平世”、“太平世”的时间演变,“外内”则表示中国乃至天下的夏、夷共处的空间范围。在这一主张国家、民族、文化终将一体化的时空观中,“据乱世”是“内其国而外诸夏”,“升平世”是“内诸夏而外夷狄”,“太平世”是“夷狄进至于爵,天下远近小大若一”。<sup>③</sup>“三世”说表现的是秦汉大一统下新的国家、民族、文化观念,它以非常的自信,表现了一种对于国家和民族意识的开放态度和宇宙观念,即国家与民族之间、华夏与夷狄之间并没有截然不同的界限。不论从政治国家,还是民族或者文化的角度看,各民族都能够相互在一个“天下”体系内和平共处,尽管这种“天下”观念带有浓厚的华夏优越及中心意识。“三世”说作为一种政治与文化学说,在封建大一统时代,对于铸成华夏民族与国家意识的一体化有着重要的理论意义。

① 《吕氏春秋》卷19《适威》,《二十二子》,第701页。

② 《汉书》卷56《董仲舒传》,北京:中华书局,1962年,第2523页。

③ 《春秋公羊传》隐公元年十二月“何休注”,《十三经注疏》,第2200页。

正因如此，华夏民族与国家认同的同一性就不断地积淀在我们民族意识的深层结构即民族、国家的价值评判上。在秦汉以来的几千年历史上，华夏民族往往将国家的强大、统一和民族的安全、和睦作为评判国家、民族强弱兴衰的基本标准，并形成民族与国家的一种深沉的、绵延的文化心理与社会理想。文景之治、汉武之功、盛唐之音之所以长久被人们称颂，就在于这些盛大的朝代首先是一个民族、国家统一的朝代。

世界历史上不乏一个民族长久地分为多个国家的情形。但是在中国，人们往往将国家作为民族的象征，以民族作为国家的基石，甚至将国家、民族的双重统一看做完成自身生命价值的崇高目标取向。在这里要注意的是，由于国家在民族安全性上所承担的义务和职责，它也被作为华夏（汉）民族价值观的重要组成部分，国家认同甚至常常被作为民族价值观的核心、根本问题来看待。“长驱蹈匈奴，左顾凌鲜卑。弃身锋刃端，性命安可怀”，“捐躯赴国难，视死忽如归”。<sup>①</sup>“英雄未肯死前休，风起云飞不自由。杀我混同江外去，岂无曹翰守幽州。”<sup>②</sup>民族危难即是国难，在解决民族的危机中，国家认同常常会达成空前一致，并成为人们愿为之赴汤蹈火的生命价值取向。这种生命价值取向涉及方方面面的人物。即使是怀抱不平、孤困隐逸、曲折韬晦之士，只要触及国家与民族这一主题，也会忧愤酣歌，视死如归，弃一己之祸福宠辱于身外。陆游《示儿》：“死去元知万事空，但悲不见九州同。王师北定中原日，家祭无忘告乃翁。”既表达了诗人对抗金大业未就的无穷遗恨，也有对神圣的国家与民族统一事业必成的坚定信念。在这里，“王师”、“九州”等词句，就与政治国家、华夏民族息息相关，也是以陆游为代表的南宋爱国主义词人的政治、民族价值观的体现。

在中国古代，分与合常相伴而行。但分总是暂时的，合则是长久的。每一次“分”往往为其后大的“合”奠定基础。由于封建地主阶级的腐朽本质，每当一个盛大王朝的后期，总会出现阶级间激烈的对抗和冲突，加上历代生态环境的变迁和民族关系的复杂性，阶级间的对抗往往又伴随着民族间的冲突，使阶级矛盾与民族矛盾交织在一起。可是，冲突的结果，是更大规模、更高层次的民族关系和生产关系的一次全新调整，往往导致更为强大的统一帝国和民族共同体的出现。魏晋南北朝的分裂导致盛大的唐王朝的出现，宋以后阶级与民族错综复杂的矛盾和冲突，形成历史上幅员广阔的清帝国和人口最多的民族。它说明国家一体化进程与民族一体化进程始终保持着一致。正是这些分分合合，铸就了一个具有悠久文化传统的久经考验的民族，也造就了一个人口众多、幅员辽阔的泱泱大国。而由冲突向融合转化的必然性背后，一个最为重要的原因就在于我们民族意识中所积淀下来的深层价值结构，即国家、民族统一的一致性，国家认同与民族认同的同一性。不论地主阶级的代表人物，或封建知识分子、农民阶级的代言人，在分裂局面下，往往总是把民族与国家统一视为政治、军事的最高目标和天然使命。曹操削平群雄，统一北方，其雄心壮志是：“于铄贤圣，总统邦域。”<sup>③</sup>元末农民起义军建立的大宋政权，曾颁布《北伐檄文》，内有“概念生民，久陷于胡，倡议举兵，恢复中原”的口号。依靠农民起义军起家的朱元璋，则把“驱逐胡虏，恢复中华”、统一天下作为最高的政治军事目标和动员人民的口号。不仅汉民族如此，一些深受汉文化熏陶的少数民族君主也将一统宇内作为毕生大业的寄托。前秦苻坚在完成北方中原地区的统一后，计划进军西域。苻融以“虚耗中国，投兵万里之外，得其人不可以役，得其地不可以耕，固谏不可”。苻坚答曰：“二汉力不能制匈奴，

① 曹植：《白马篇》，傅亚庶：《三曹诗文全集译注》，长春：吉林文史出版社，1997年，第671页。

② 文天祥：《纪事》，《文天祥全集》，北京：中国书店，1985年，第351页。

③ 曹操：《度关山》，傅亚庶：《三曹诗文全集译注》，第3页。

犹出师西域。今匈奴既平，易若摧朽，虽劳师远役，可传檄而定，化被昆山，垂芳千载，不亦美哉！”苻坚的回答表明他内心深处渴望“化被昆山，垂芳千载”的政治价值观。这种大一统的价值取向还表现在他发动的对东晋的战争中。苻坚说：“非为地不广，人不足也，但思混一六合，以济苍生。”<sup>①</sup>对于地主阶级统一天下的动机，我们应看到，其骨子里的“恶”——贪欲和权力欲——还是其政治军事行为的有力杠杆；但也不可否认，我们民族长此以来所形成的价值观也在其中起着重要作用。“混一六合”、青史留名，仍然是雄才大略的君主潜在意识中的一种导向，它既是一种目的，亦是一种手段。华夷间常出现的“争正统”便是这一目的和手段的结合。其实，所谓“正统”不外两重含义，一是标榜王朝的天然合理性；一是利用民族情感，收买人心，以达长治久安，为统一制造理论依据。这两层含义，其内在本质集中于一点，即利用华夏（汉）民族这种强烈的、时隐时现的“民族集体理性”和深层的价值结构，来获得官民对王朝合理性的承认。

在封建社会中，君主是国家最高主权的象征，因而国家认同与民族认同的同一性往往导致“忠君爱国”思想的出现。“忠君爱国”是一个复杂的问题，也是在民族危机的特殊时期人们对自己国家与民族关系的认识。由于国家对于民族安全性的特殊作用，人们在解决民族危机时，往往将国家及国家认同视为挽救民族危亡和达到民族复兴的核心问题和重要手段来看待。对于“忠君爱国”，要看到它的感性层面与理性层面的双重意蕴。从感性层面看，在长期的封建社会中，地主阶级所推行的愚民、恐民政策，总是将君权、王权神化、圣化，“王道之三纲，可求于天。天不变，道亦不变”。<sup>②</sup>同时，为了维护封建政治统治秩序，他们又往往人为拓宽官、民间的权力距离，将庶民置于远离权力的境地，使农民看不到封建制度下剥削压迫的实质，并形成平民心理上对参与政治、决策政治的深重无力感、自卑感、渺小感，产生出强烈的“圣明天子”、“太平宰相”的清官期待心理及“只反贪官，不反皇帝”的政治意识。当民族危机与国家忧患交替而至时，习惯于这种期待心理的庶民自然就寄望于雄才大略、仁恩深厚的君主，希望他们能负起领导责任，发挥“王师”抵御外侮的功能。从理性层面看，“忠君爱国”又是一个历史的范畴，有着特定的意义与作用。在古代，君是民族与国家的象征，人们爱国而忠君，并不是真正忠于某一个人、某一个国君，而是忠于代表、象征这个民族的国家。他们期望的君主，是能维护民族安宁、国家统一、人民安居乐业的理想人格化身，忠于的是能充分发挥国家公共职能的“圣化”王者。当民族生存受到威胁、民族矛盾上升到主要地位时，这种于生死攸关而激发的理念就特别明显地表现出来，升华为一种普遍的“忠义”、“忠节”观念。例如金兵在攻宋过程中，短短几个月内黄河南北就出现上百万抗金义军，他们树起“忠义”旗号，结成“忠义社”。这时的“忠义”就是一种华夏民族与政治理念的表现，起着凝聚人心、号召人民的作用。每当民族矛盾激化时，民族与国家的利益升华到最高地位，阶级冲突则退居次要地位，于是作为国家主权象征的“君主”往往成为团结人民、激发人民同仇敌忾的一面旗帜。在这面旗帜下，以民族共同体力量抵御外来侵略、求取民族生存成为最高旨归。因此，在一些民族矛盾尖锐的特殊时期，民众的爱国主义往往同“忠君爱国”相伴而行。中国的爱国主义是由其独特的生态环境、生存需求和特殊的乡土情感所规定的一种崇高的对祖国、人民的感情，是一种民族性的价值取向。

总之，民族认同与国家认同的一致性使我们的民族、国家具有十分顽强的生命力。积淀深

<sup>①</sup> 《晋书》卷114《苻坚载记》，北京：中华书局，1974年，第2911、2914页。

<sup>②</sup> 苏舆撰：《春秋繁露义证》卷12《基义第五十三》，钟哲点校，北京：中华书局，1996年，第351页。

厚的民族自我认同意识和对国家机器公共职能的实际需求，以及长此以往所产生的对祖国、民众的情感相互交织在一起，形成一种华夏（汉）民族广大民众的生命价值取向，凝聚成为一股巨大的精神力量，这股精神力量从古到今激励着千千万万仁人志士，它的深刻内涵还值得进一步探讨。

## 五、近代中国民族与国家认同意识的再塑 ——以梁启超、孙中山为例

以鸦片战争为标志，随着列强的入侵，古老的中华帝国面对一个全新的世界格局，也面临着新的挑战。一方面，传统的以天下一体观为核心的世界秩序理念和儒家文化在西方思想文化的冲击下，在新的主权国家的国际体系中开始瓦解，原有的帝国朝贡体系及其观念逐渐崩溃，人们开始放眼看世界；另一方面，随着鸦片战争的失败，中国人的文化与民族优越感受到挫折，长期以来形成的华夏自尊的民族认同感受到极大挑战，他们强烈地意识到亡国、灭种的危机，由此对于以华夏为中心的传统的民族认同与国家认同的内涵和意义产生怀疑。尤其在近代资本主义的推动下，西方新的思想文化传入加剧，一大批具有近代思想的知识分子强烈要求将国家向近代化推进。从宏观上看，近代世界的国家与民族观念的形成，与西欧近代历史与思潮的演变联系在一起。但在中国，它却与“救亡”、“图存”的时代主题紧紧扣结。在鸦片战争失败的背景下，“救亡”与“图存”的时代主题直接导致人们对于中国民族和国家命运的深入思考。在这方面，早期维新派人物如王韬、郑观应、薛福成、马建忠等人，大力批判旧的封建专制制度，要求仿效西方，发展工业、商业，富国强兵，积极推进中国的近代化历程。以康有为为领袖的维新派，乃至黄遵宪、严复等人，或者大力批判封建专制制度和旧的伦理纲常，积极要求学习西方先进的政治、经济、文化制度；或者积极倡导西方资产阶级民主政治思想，认为中国要避免亡国灭种的威胁，就一定要建立民主政治体制，融入世界发展的潮流中，由此在民主政治和国家主权学说上向前迈出一大步。在这些维新思想家的倡导、呼吁、推动下，西方思想迅速传播，主权在民、国家主权的理念作为一种新的政治学说，直接推动了近代国家观念在中国的出现，它对于封建的“家天下”政治国家学说与“夷夏”之别的传统民族意识的解构起到重要作用。

在此情况下，中国近代民族主义与国家思想开始产生并发展起来。从本质上来说，这种新的民族主义与国家思想是对当时新的世界局势的一种回应。它反映在多个方面。但是从民族认同与国家认同的角度看，其主要表现在两方面。其一，倡导新的主权国家的认同意识，确立近代国家观念。在认识到传统儒家“天下”观不合时宜后，人们的观念开始由过去认为中国是世界中心转向接受中国只是世界主权国家体系中的一员。一批资产阶级革命家、思想家积极主张学习西方的先进政治、经济、文化制度，以期将中国建立成为一个独立自主的主权国家，从而加入国际社会平等互利的主权国家体系。其二，民族共同体认同的建构。在民族关系上，以华夏民族为“天下”中心的民族文化优越观念，转变为接受各民族平等的观念。在近代国家与民族的内忧外患中，许多资产阶级思想家和知识分子提倡一种新的民族理论与民族意识，即主张在当时中国的地域范围内以国家的政治权力为界限，使其内部的各个民族团结、合作，融合为一体，建立统一的中华民族共同体，以中华多元一体的民族认同和国家认同为基础抗敌御辱。



这一具体的历史过程,即中国近代民族认同与国家认同思想的发展主流,是将近代西方民主政治的国家思想和传统的中国民族认同思想结合,并且将国家认同与民族认同的问题联系在一起。这是因为在近代历史上,救亡和争取民族独立始终是中国所面临的首要主题。正是在这个主题下,中华民族绝大多数成员,自觉凝聚在民族团结这面旗帜下,为实现民族复兴与国家振兴做出了不懈努力。在近代历史上,不论是主张君主立宪的维新党人,抑或倡导资产阶级革命的激进党人,还是强调自由主义的近代知识分子,或者坚持以传统文化挽救沉沦中国的文化保守主义者,尽管其政治主张与所属的思想流派不尽相同,但在涉及民族与国家复兴这一根本问题时则具有广泛的一致性。大批爱国志士和知识分子,面对主权沦丧、山河破碎的局面,积极主张用政治演进的道路来解决民族和国家的复兴问题。近代思想史的一个重要特点,就是当时的爱国志士和知识分子,在国家和民族这一问题上,几乎都将国家的主权、独立、振兴和富强看做民族复兴的基本保障,将国家主权和国家认同看做民族认同的中心问题;而将民族认同,即在一国界域内民族对于自身以及对于中国国家的认同,作为取得国家独立、主权的必要手段。因此,国家认同作为民族认同的体认方式、表现符号,使民族与国家这两大主题始终联系在一起。

在近代历史上,主张国家认同和民族认同一致化的重要代表,是当时著名的思想家梁启超与民主主义革命的先行者孙中山。

需要指出的是,中国近代民族主义和国家学说的倡兴始于19世纪末20世纪初。这一时期,民族与国家的内忧外患更甚,人们强烈要求用西方的民主政治制度及先进的科学技术改造中国。但是,这一时期,西方国家的许多政治、经济、文化的弊端也暴露出来,使得当时的资产阶级知识分子开始注意中国发展中应当避免的问题。于是在“救亡”与“救国”的相互推进中,时人有一个对西方民族国家思想和西方文化正反两面性的认识深化的问题,并由此产生出在国家与民族认同问题上逐步具有的中国化特色的认识。梁启超与孙中山都是如此。

梁启超是中国近代民族主义的倡扬者。1903年以前,梁启超与当时大多数人一样主张反清排满,提倡建立与德国、意大利一样的资产阶级单一民族的“民族国家”,由此去争取民族的独立和国家的主权。他于1901年著《国家思想变迁异同论》一文,主张借鉴西方政治制度及种族革命形式以达成中国国家与民族的复兴事业。“故人人皆有自主之权,人人皆平等。国家者,由人民之合意结契约而成立者也,故人民当有无限之权,而政府不可不顺从民意。是即民族主义之原动力也。”“百年来种种之壮剧,岂有他哉,亦由民族主义磅礴冲激于人人之胸中,宁粉骨碎身,以血染地,而必不肯生息于异种人压制之下。”<sup>①</sup>其后,梁启超游历美国,思想发生转变。1903年,他写了《政治学大家伯伦知理之学说》,介绍并接受西方政治学者伯伦知理关于国家与民族学理论,主张建立在一国界域内的多民族的民主政治国家:“盖世界文明,每由诸种民族互相教导,互相引进而成,一国之政务,亦往往因他民族之补助而愈良。”“则吾中国言民族者,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。”<sup>②</sup>这种“小民族”与“大民族”思想,是对于旧的华夷民族思想的一种超越:即我们不仅要注意汉族与他族的界限,更要注重在一国家内部各民族的团结、同一,合国内诸民族之力量,奋起中华民族之精神,以“新民”

① 梁启超:《国家思想变迁异同论》,吴松等校:《饮冰室文集点校》第2辑,昆明:云南教育出版社,2001年,第766页。

② 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,吴松等校:《饮冰室文集点校》第1辑,第452、454页。

之措，建立独立的宪政的现代民族国家，由此去争取中华国家和民族在世界上固有的权利。由此可以看出，一方面，梁启超十分注意在民族与国家思想的发展中，将民族认同与国家认同结合为一体，将其作为“救亡”与“图存”的中心问题看待。为此，他积极从政治文化角度呼吁近代国家与民族的构建，大力提倡国民是国家主体的思想，主张近代国家已经不是封建皇权天下的私产，而是全体国民的共有财产。另一方面，在1903年以后，他又热情地宣传以国家利益为最高价值观念的思想，积极主张全国各民族团结起来，加强对于国家的认同，强调中国的民族精神与“中国魂”，并以国家主权至上的政治文化观去作为“救亡”与“救国”的手段。为此，他疾呼各地同血统、同语言、同宗教、同习俗之人，均应视如同胞，独立自主，组织完备之政府，以谋公益而抵御外辱。

鉴于西方工业革命后社会所产生的弊端，梁启超十分注重西方世界在近代化中的负效应，尤其对于中国国家与民族发展中的一些问题进行反思。由此，他提出以传统儒家文化整合民族共同体的思想。在他看来，要实现“救亡”与“救国”，只能用中国自己的文化和儒家的伦理观念去重新整合我们的民族和国家。这样，梁启超从政治和文化的角度，提出近代国家和民族共同体的全方位融合的思想，即“救亡”与“救国”的界限相同，是一而二、二而一，互相贯通的主题，传统文化是解决民族和国家整合问题的手段。由于梁启超的政治国家理论是建立在西方人权学说上，而其民族共同体的构成黏合又是以传统儒家伦理文化为基础，这使他的学说在民族和国家问题上存在着新旧的矛盾与政治和文化之间的很大张力，具有难以避免的尴尬。这也使他自己陷入困境之中。但是，梁启超的国家与民族学说，在当时思想界和知识分子群中有着很大反响，直接促进近代民族、国家思想的发展。

在近代民族、国家认同问题上，在理论和实践方面有重要影响的是孙中山。近代民族意识与近代国家思想的传播，是近代思想文化史上一个重要的问题，而它与孙中山对于其民族、国家观念的宣传、传播、实践有着紧密联系。

在近代民族主义与国家思想发展中，重要的问题是如何解决传统与近代、政治与文化、国家与民族、汉民族与国内其他民族的关系，例如清朝封建专制制度与近代民主共和政体的关系，传统“华夷”之间、尤其是汉族与掌握国家政权的满人的关系，政治革命与民族革命的相互纠结等问题。这些问题形成近代民族与国家思想在传播与发展中的一些重要的、敏感的主题。当时在这些问题上，存在着不同的政治学派与主张。例如章太炎及其领导的光复会，就大力主张“夷夏大防”的传统观念，以“内诸夏而外夷狄”的春秋大义，论证反满政治革命的必要性，由此唤醒与激发人们的反满民族意识。

对于上述问题，孙中山有一个思想不断转变、发展的过程。但是，游历欧美、日本等国的经历，使他对于这些问题一开始就有着比较开阔的视野。辛亥革命前的孙中山，鉴于戊戌维新失败的教训，深感改良主义在中国不可行，遂主张通过政治排满促进民族革命，建立以汉族为主体的共和国，达到维持国体、保国保种之目的。为此，在政治革命与民族革命的关系上，他强调两者的互动。他在“香港兴中会章程”中谈道：“本会之设，专为联络中外有志华人，讲求富强之学，以振兴中华，维持国体起见”，其宗旨是“驱除鞑虏，恢复中国，创立合众政府”。在孙中山看来，“振兴中华”、“维持国体”是一个问题的两个方面：民族复兴必须以国家振兴为基础，而国家的振兴，则将依靠民族革命与民族运动。解决民族危机的方法，是最终必须建立自己的政治国家，没有自己国家的民族就没有支撑这一民族的基础。所以，政治革命应与民族革命一起发展，政治国家的认同应与民族认同相一致。“中国人现在并没有自己的政府，如果以‘中国政府’一名来指中国现在的政府，那么这种称法是错误的。”正因为没有强大的

国家力量作保障,满洲人用武力占领北京后,“为要强迫中国人屈服,残酷地屠杀了数百万人民”,且在“满清二百六十年的统治之下,我们遭受到无数的虐待”。因此,要进行民族革命,就必须确立统一的中华国家的认同意识,从建立汉民族的政治国家开始,开创民族解放的事业。

在近代民族发展和国家功能这一重要问题上,孙中山主张近代中华国家的责任就在于屏障民族,使民族有着强力的保障与安全。“一种族与他种族之争,必有国力为之后援,乃能有济。我中国已被灭于满洲二百六十余年,我华人今日乃亡国遗民,无国家之保护,到处受人苛待……故今日欲保身家性命,非实行革命,废灭鞑虏清朝,光复我中华祖国,建立一汉人民族的国家不可也。故曰革命为吾人今日保身家性命之唯一法门,而最关切于人人一己之事也。”<sup>①</sup>孙中山将建立汉民族的国家与每个汉人的切身利益联系起来,主张民族兴亡乃是政治国家必须担负的责任,没有政治国家就没有民族的复兴与安全。“中国者,中国人之中国;中国之政治,中国人任之。驱除鞑虏之后,光复我民族的国家。”<sup>②</sup>华夏民族之中国,国家在外延与内涵上与民族应完全一致、不可相异。所以,“保国”与“保种”,“救国”与“救亡”,为革命之首要责任。“我汉人同为轩辕之子孙,国人相视,皆伯叔兄弟诸姑姊妹,一切平等,无有贵贱之差、贫富之别;休戚与共,患难相救,同心同德,以卫国保种自任。”<sup>③</sup>

值得注意的是,孙中山的民族与国家观念,已经超越当时很多人主张的闭关锁国和盲目排外的狭隘民族、国家观念,注重“师夷”与放开眼界看世界。为此,他反对以章太炎为代表的“夷夏大防”的传统认识,用建立资产阶级统一民族国家的奋斗目标来代替传统的“尊王攘夷”、“夷夏”之别的政治与民族理念。从政治革命的角度说,他反对清朝政权;从民族主义看,他继承了传统中国族种兼容的观念,认为只要不妨碍政治民主革命的进程,不论何族都是朋友、兄弟。他解释民族主义与民主革命的区别时说:“民族主义,并非是遇着不同民族的人便要排斥他,是不许那不同族的人来夺我民族的政权。因为我汉人有政权才是有国,假如政权被不同族的人所把持,那就虽是有国,却已经不是我汉人的国了。”国家是民族的外壳与屏障,是民族发展的基石。在一个统一的国家内,各民族应相互尊重、彼此平等,不允许民族之间相互排斥。将政治革命与民族革命相提并论,就是要倡扬一种新的民族革命观,这就要将民族平等,作为政治革命的另一目标,将国家的共和革命,作为民族革命的手段,达到国家与民族的共荣,而不是族类的相互排斥与迫害。“惟是兄弟曾听见人说,民族革命是要尽灭满洲民族,这话大错……假如我们实行革命的时候,那满洲人不来阻害我们,决无寻仇之理。”<sup>④</sup>

在对于近代国家与民族思想的宣传和实践中,孙中山还将民主主义与国家、民族的发展联系在一起。在他看来,不论从自古存在“夷夏之别”的汉民族正统“夷夏”观的基本价值评判,还是从清朝入主中国后实行的露骨的民族歧视政策,都导致满汉严重对立和专制主义;要解决中国的民族问题,就必须解决专制政治制度问题,实行政治民主、共和政体。而要达到这一点,推翻清政权的封建统治,建立中国自己的共和政府,维护中国境内各民族的平等、和睦与团结,是新的共和国内民众自由、平等的需要。为此,孙中山主张高扬种族与国家的旗帜,作为排满救国的政治与民族解放的双重口号,来实现其民主、共和的社会理想。为此,孙中山在兴中会

① 广东省社会科学院历史研究室等编:《孙中山全集》第1卷,北京:中华书局,1981年,第22、20、249、250、252、441页。

② 广东省社会科学院历史研究室等编:《孙中山全集》第1卷,第297页。

③ 广东省社会科学院历史研究室等编:《孙中山全集》第1卷,第298页。

④ 广东省社会科学院历史研究室等编:《孙中山全集》第1卷,第324、325页。

初兴时就明确提出“驱除鞑虏，恢复中国”的宗旨，主张在反清革命中要将共和国家与民族主义这两个问题放在一起解决。

应当看到，在中华民国建立前，孙中山的种族认同是一种政治需求与政治认同。他反满的实质，是在满汉对立、汉民族情感激烈时的一种倡兴政治革命的手段与舆论导向，以反对清朝封建专制政权为目标。虽然他也曾受到传统影响，有一定的反清排满的种族主义思想，但是他毕竟能够超越狭隘的夷夏民族观念，以面向世界的开放视野，反对一概排斥异族的种族排斥主义，并且为建立共和政体与主权国家而不断奋斗，这是很不简单的。而他正是通过这一系列民族革命与政治革命的纲领，才在革命派内部取得高度共识，对凝聚反清力量起了重要作用。同时，随着革命派的宣传与传播，他的这种思想为越来越多的知识分子和民众所接受、理解。辛亥革命时，没有发生激烈的民族冲突及仇满行为，应该说与以孙中山为首的革命派的国家建设与民族主义观念有重要关系。

随着清王朝的灭亡、中华民国的建立，以孙中山为首的革命派掌握了政权，形势的变化促使孙中山进一步思考国家的统一和多民族一体化问题。从民族革命到多民族国家的建立，将国家认同和以汉族为主体的各民族多元一体化认同相结合。为此，孙中山主张中华民国应当是一个新的、由大中华民族组成的多民族国家，这种民族国家应包括汉、满、蒙、回、藏五大族。孙中山在《临时大总统宣言书》中指出：“国家之本，在于人民。合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人民。是曰民族之统一。武汉首义，十数行省先后独立。所谓独立，对于清廷为脱离，对于各省为联合，蒙古、西藏意亦同此。行动既一，决无歧趋，枢机成于中央，斯经纬周于四至。是曰领土之统一。”五大族内部，尤其是与汉族实行平等原则，不仅是“为一人”，而且要“成一家”，“满、蒙、回、藏之待遇，与汉人平等”，<sup>①</sup>“今者民国成立，政尚共和，合汉、满、蒙、回、藏而成一家，亦犹是一族”，<sup>②</sup>从而改变过去那种“以四万万人受制于一人，以四大族屈服于一族”的状况，实行“人人自由，五族平等”。可以看出，孙中山之政治革命，根本上也是民族革命、族群革命，是推翻不平等的民族压迫，让五大族为一家的大民族观。尤其重要的是，孙中山还将之付诸《中华民国临时约法》，该则约法规定“中华民国领土为二十二行省、内外蒙古、西藏、青海”，“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别”，而且“参议员每行省，内蒙古、外蒙古、西藏各选派五人，青海选派一人”组成，<sup>③</sup>这说明孙中山的五族共和思想已经延伸到法律与制度层面。

孙中山还主张消除国内各族间的名称与界限，认同于融合各族的中华民族，构成超血缘、种族而以国家为范围的民族多元一体化的实体，也即将民族认同与新的共和政治国家认同相结合。在中华民国建立之初，孙中山曾主张以汉族为主体实行超血缘的种族同化政策，以达到民族与国家的同一。但以汉族为中心实行种族同化政策，与他一直坚持的五族平等并非没有矛盾，并且以汉族为中心的大汉族主义难于达到民族国家认同的实际效果。而“中国自秦汉而后，都是一个民族造成一个国家”，<sup>④</sup>这就难以适应共和政体中多民族平等共荣及各族对中国这一政治空间领域的认同。在这一点上，美国的民族与国家认同给孙中山以启示。“美国混合数十种之民族以成国，其间有条顿、斯拉夫、日尔曼等各具特性之民族；然一经调洽，以国家之关系，使各自忘其为条顿、为斯拉夫、为日尔曼，斩成一吸取各族之善性，以国家为基础之新民族，曰

① 广东省社会科学院历史研究室等编：《孙中山全集》第2卷，北京：中华书局，1982年，第2、29页。

② 陈旭麓、郝盛潮主编：《孙中山集外集》，上海：上海人民出版社，1990年，第56页。

③ 广东省社会科学院历史研究室等编：《孙中山全集》第2卷，第451、220—221页。

④ 广东省社会科学院历史研究室等编：《孙中山全集》第9卷，北京：中华书局，1986年，第185页。

美国民族。”<sup>①</sup> 美利坚民族的形成及其对国家的认同给予孙中山的启示，主要仍是对中国传统民族意识的一种唤醒，即以超越于血缘种族之胸怀以国家的同一性与文化相融性来达到一种新国家、新世界的民族主义。

辛亥革命之后，反对帝国主义列强分割、在世界主权国家体系中求得平等地位仍是一个不容忽视的重要问题。孙中山在吸纳世界近代民族国家的思想后，于1919年提出融合国内各族而成一中华民族，从而屹立于世界主权国家体系中，成为世界国家之冠的思想，“夫汉族光复，满清倾覆，不过只达到民族主义之一消极目的而已，从此当努力猛进，以达民族主义之积极目的也。积极目的为何？即汉族当牺牲其血统、历史与夫自尊自大之名称，而与满、蒙、回、藏之人民相见与诚，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”。<sup>②</sup> 1921年，孙中山进一步指出：“吾国今日既曰五族共和矣；然曰五族，固显然犹有一界限在也。欲泯此界限，以发扬光大之，使成为世界上有能力、有声誉之民族，则莫如举汉、满等名称尽废之，努力于文化及精神的调洽，建设一大中华民族。”<sup>③</sup> 如果以1919年为分界线，那么孙中山的民族革命的目标则发生了一大转化，即由五族的平等、共和向一个强大、繁盛的中华民族的积极目标转化。

由此可见，孙中山民族主义思想既是在转化中的，同时又具备时人所不能达到的高度。他先前以民族革命达到政治革命的目的，以种族认同达到政治革命的认同。但他后来亦认识到，这只是民族主义的一种“消极”、狭隘的目的。而民族主义的“积极目的”，则是在共和、民主的国家范围中，以“汉族当牺牲其血统、历史与夫自尊自大之名称”，而以超越血缘种族的民族多元一体化格局，来达成一种以国家与民族同一认同的民族主义，其最后结果则是建立泯灭各族之界限，发扬华夏之光大的“中华民族”。应该说这是他的民族与国家认同高度一致的思想表现。

孙中山是一位坚定的爱国主义者，他一生奋斗的目标是“使中国成为一个统一、完整的国家”。<sup>④</sup> 但统一国家内民族融合与相互认同又是其存在的前提，其思想基础就是一种新的中华民族的共和精神。这种民族的共和精神应当抛弃过去华夏民族狭隘的家族与宗法团体以及小血缘思想，以国家和大民族精神为重。他说：“中国的人只有家族和宗族的团体，没有民族的精神，所以虽有四万万人结合成一个中国，实在是一片散沙，弄到今日，是世界上最贫弱的国家，处国际中最低下的地位。人为刀俎，我为鱼肉，我们的地位在此时最为危险。如果再不留心提倡民族主义，结合四万万人成一个坚固的民族，中国便有亡国灭种之忧。我们要挽救这种危亡，便要提倡民族主义，用民族精神来救国。”<sup>⑤</sup> 所以，高扬中华民族精神，以民族精神振兴国家，并强化对民族、国家认同性的认识，是解除亡国灭种之忧的最好途径，也是中华民族繁荣富强的法宝。正是在这种思想的基础上，一方面，孙中山将其思想纳入法律与制度层面，主张“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别”，<sup>⑥</sup> 将五族共和思想尽量付诸实践，从政治上给予推进。这对于近代中国的多元一体民族构成及统一国家的进程起了极大作用。另一方面，

① 陈旭麓、郝盛潮主编：《孙中山集外集》，第29页。

② 广东省社会科学院历史研究室等编：《孙中山全集》第5卷，北京：中华书局，1985年，第187—188页。

③ 陈旭麓、郝盛潮主编：《孙中山集外集》，第29页。

④ 广东省社会科学院历史研究室等编：《孙中山全集》第5卷，第527页。

⑤ 广东省社会科学院历史研究室等编：《孙中山全集》第9卷，第188—189页。

⑥ 广东省社会科学院历史研究室等编：《孙中山全集》第2卷，第220—221页。

其后他所明确提出的民族、民权、民生的三民主义学说，以民族认同为第一义，由此达到国家的自由、民主新目标。不论在思想上、实践中（例如以民族之力、通过国民革命途径推翻封建帝制，代之以民主、立宪的共和制度，争取民族独立和解放，由此进一步推进中国的近代化），还是在进一步加强国家与民族认同一致性及两者关系的体认方面，都有着极其重要的意义。

当然，在近代国家与民族发展的过程中，如何真正在国家政治建设上实现人民主权与民众的自由、平等，也是孙中山一直倡行但也是充满迷惘、矛盾的问题。可是由于当时错综复杂的政治局势，尤其是共和政府与以袁世凯为首的大小封建军阀的政治博弈，维护共和政体和民族的和睦、团结就成为当时的第一要义。在这方面，孙中山将维护共和国家与加强民族团结作为奋斗目标，并以毕生精力努力践行这一社会理想与价值观，在国家与民族关系上为时代树立了典范。

1921年成立的中国共产党，将建设一个民主、繁荣、富强、各民族团结的新中国作为奋斗目标，使中国在国家与民族的思想认识上进入新的阶段。以毛泽东为代表的中国共产党领袖群体，将国家的统一、民族的团结作为毕生目标和党的事业胜利的基本保证。此后，在抗日战争和新民主主义革命中，中国共产党致力于新的社会秩序的构建，并且将恢复民族自信，建立中华民族多元一体的民族团结格局，重建中华文化的价值系统作为努力的方向。此后，“中华民族”成为中国各民族共同的民族符号，国家成为民族认同的政治共同体，两者有机结合起来，使中国独立自主且屹立于世界主权国家的体系中，使民族与国家认同的一致性在新的发展阶段上更加成熟、更加突出。

综上所述，在中国古代历史上，国家一体化进程与民族一体化进程始终保持一致，尽管时有阶级矛盾与民族矛盾的交织，但冲突的结果是更为强大的民族共同体的出现。这种由冲突向融合转化的必然性背后，一个最为重要的原因就在于我们民族意识中所积淀下来的深层价值结构，即维护国家安全与民族团结的一致性，国家认同与民族认同的同一性。进入近代以后，传统“家天下”的国家与民族意识受到严峻挑战，其认同观念也面临一个断裂和重新阐释、再塑的问题。面对民族、国家的危亡和近代化建设的重任，近代仁人志士积极探索民族国家重建途径，他们在吸取西方近代民族、国家思想的基础上，创造性地提出政治革命与民族革命相统一的思想，并以此为核心构建新的中华民族国家，努力达到民族认同与国家认同相一致，这就从根本上消除了多元一体的民族认同与国家认同间的张力，为中华民族的多元一体格局奠定了基础。孙中山近代化的民族、国家思想及其实践，应该说是这种观念的杰出代表。

〔作者李禹阶，重庆师范大学教授。重庆 400047〕

（责任编辑：宋 超 晁天义 责任编审：李红岩）

## CONTENTS

---

### *Historical Change from a Global Perspective*

Editor's Note: Rupture and continuity permeate the whole process of historical development and also constitute an important manifestation of historical dialectics. Discussion of this topic helps to reveal the twists and turns of history and its laws. From October 31 to November 1, 2010, the Editorial Office of *Historical Research* and the History Department of Nanjing University co-sponsored the fourth frontiers of history forum with the theme of "Rupture and Continuity: Historical Change from a Global Perspective." Four papers from the conference are selected and published here for our readers.

### **The Evolution of National Identity and State Identity in China**

Li Yujie (4)

The evolution of and interaction between national identity and state identity in China have taken a path different from those in the Western countries, thus acquiring both a tradition in which the national identity was the same as state identity in ancient China, and a deep value structure in national consciousness in which national identity conformed to state identity. It also led to ancient China's unique geopolitical and geo-national features as well as the following important features in its national and state identity: ethnic tolerance, consistency of national unification and national security, and cultural openness. Since the beginning of the modern era, the traditional sense of the country as "all under heaven belonging to one family" (with the emperor taking the whole country as his own property and passing it down from generation to generation) encountered serious challenges as its concept of identity faced rupture and needed reinterpretation. So heroic modern Chinese with lofty ideals, represented by Dr. Sun Yat-sen, arduously explored a way of rebuilding the nation and state and creatively put forward the thought of the unity of political revolution and national revolution. This became a core concept in successfully constructing a new conformity of national identity and state identity for the modern Chinese nation.

### **Beijing in the Seventeenth Century through the Eyes of Western Jesuits: A Discussion Centered on Matteo Ricci, Gabriel de Magalhaes and Louis Le Comte**

Ouyang Zhesheng (26)

The seventeenth century saw major breakthroughs in the development of Sino-Western relations. Research shows that 76 Jesuits came to Beijing during that century, some of whom left literature recording their observations and their lives. These furnished valuable first-hand materials for the Western world's understanding of Beijing and are also valuable historical documents for research on Beijing in the Ming and Qing dynasties and on Chinese and Western cultural relations. *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu* and Matteo Ricci's letters record the Jesuits' "Beijing experience" in the early seventeenth century, while *Nouvelle Relation de la Chine* (A New History of the Empire of China) presents mid-seventeenth century Beijing through the eyes of the Jesuits and Louis Le Comte's *Nouveaux Memoires sur l'état présent de la Chine* shows their impressions of Beijing late in the century. Together, these three books build a relatively complete portrait of seventeen-century Beijing in the eyes of Western Jesuits and constitute an important foundation for Western studies of Beijing.