

我以我血荐轩辕

——黄帝神话与晚清的国族建构¹

沈松桥²

一、前言

1917年3月，印度诗人泰戈尔(R. Tagore)在一篇题为“西方的国族主义”的文章中写道：西方的雷声隆隆的大炮在日本的门前说道：“我要一个国族！”……一个国族于是乎出现了。³

日本如此，近代中国亦不例外。十九世纪中叶以降，中国长期在西方以坚船利炮为后盾的优势文化冲击下，不得不俯首下心，逐步放弃传统天朝中心的世界秩序，转而以西方“国族国家”(nation-state)为典范，着手从事中国“国族”的塑造。1901年，梁启超撰写“国家思想变迁异同论”一文，便指出中国对外不竞，国势阨隘的根由端在欧美列强挟其“民族帝国主义”，竭全民族及全国民之全能力以临我，而“吾国于所谓民族主义者，犹未胚胎焉”，固不足以为有力之抵制。然则，中国苟欲图存于生存竞争之大潮，其唯“速养成我所固有之民族主义”一途可循。⁴就是在这样的意识形态激荡下，十九、二十世纪之交的中国知识分子，相率投入孕育国族的启蒙事业，为近代中国国族意识的兴起揭开绚丽的序幕。就此而言，梁启超所谓“少年中国”⁵，与其说是用以勉励国人的门面惯语，毋宁更反映了他对中国国族在世界史时间序列上，相对于西方国家，所居之后进地位的敏锐反省。⁶

其实，国族作为一个“想象的社群”⁷，即使在任公所谓“壮年国”的西方世界中，也是近代历史发展的独特产物。Benedict Anderson便认为，“国族”想象之所以可能，要以近

¹ 本文原刊于《台湾社会研究季刊》第28期，1997年12月，页1-77。

² 作者为中央研究院近代史研究所助理研究员。

³ R. Tagore, "Nationalism in the West," *The Atlantic Monthly*, March 1917; 引见齐思和, "民族与种族", 《禹贡半月刊》, 7卷1、2、3合期(1937年4月), 页31。译文中“nation”一词原作“民族”, 今依本文用法, 改作“国族”。

⁴ 任公, "国家思想变迁异同论", 清议报, 95册(光绪27年9月11日), 页总5999。

⁵ 任公, "少年中国说", 清议报, 35册(光绪26年正月11日), 页总2270-71。

⁶ 从“民族”一词在近代中国的出现与传播, 也可以印证中国国族意识兴起之迟缓。据学者研究, 中国古籍中并无以“民族”指称人群共同体的用法, 汉文“民族”一词最早见于王韬所撰“洋器在用其所长”一文, 时约1874年前后。不过, “民族”一词的广泛传播与运用, 仍是二十世纪初年才出现的变化。参见韩锦春、李毅夫, “汉文‘民族’一词的出现及其初期使用情况”, 《民族研究》, 1984年2期, 页37-38; 彭英明, “关于我国民族概念历史的初步考察”, 《民族研究》, 1985年2期, 页5-8。

⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition, London: Verso, 1991). Anderson认为“国族”并非完全是由语言、种族或宗教等既定的社会条件所决定的产物, 而是透过“想象”始得存在。许多研究国族及国族主义的学者也都持有类似的看法, E. J. Hobsbawm在其所著 *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)一书中特别强调国族塑造过程中虚构(invention)及社会工程等人因素所发挥的作用。Ernest Gellner则指出: “不论是把国族当作是一套自然的、由上帝赐予的, 用来区分人群的方法, 或是把国族看成是一个代代相承……的政治宿命, (这些看法)都是神话。真正的情形是: 国族主义往往夺占了既存的文化, 将它们转化成国族。”见 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp.48-9. 研究近代英国国族认同形成过程的 Colley 也得出一个类似“工具论”的结论: “对大不列颠的积极认同, 并不是一项既定资赋(a given), 而是学习的结果。而无论男女, 只有在认为有利可图时, 才会去学习它。” see Linda Colley, *Britain: Forging the Nation 1707-1837* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), p. 295.

代资本主义生产技术与生产关系为其社会基础，其中，“大规模印刷企业”（print-capitalism）所发挥的作用，更是“国族想象”不可或缺的生存脐带¹。James Kellas 也指出，只有伴随着十八世纪以来长期而激烈的政治、经济、文化变迁，西方各国的“人民”（people），才有可能被型塑成“国族”²。

然而，吊诡的是，尽管“国族”有着不容否认的“现代性”色彩，国族主义者对其自身国族的表述（representation）与宣示，却几乎毫无例外地指向渺远的过去。所谓“复兴民族”、“唤醒国魂”等等激扬人心的口号，正是国族打造过程中屡见不鲜的叙述策略。³用 Anderson 的话来说：“纵使人人一致承认国族国家是个‘崭新的’、‘历史的’现象，……‘国族’却总是从一个无从追忆的‘过去’中浮现出来。”⁴许多相关的研究也一再证实：一个社会群体，往往是通过对“过去”的选择、重组、诠释，乃至虚构，来创造自身的共同传统，以便界定该群体的本质，树立群体的边界（boundary），并维系群体内部的凝聚。⁵Paul Ricoeur 便指出，社会记忆与社会意义的创造息息相关，社会群体通常要借着一些过去的重大事件来型构对于自身的意象，并且不断利用共同的公共仪式来强化他们与此“集体过去”的联系。因此，历史意识形态（ideologies of history）对于社会群体的符号性建构（symbolic constitution）与社会凝聚力的创造，殆有举足轻重的决定性作用。⁶E. Hobsbawm 甚至宣称：如果不对“传统的发明”（invention of tradition）给予审慎的注意，便无法深入分梳“国族现象”的意涵。⁷

在国族对过去的重构与“发明”的过程中，关于国族共同起源（origin）的建构，尤其是最为紧要的一环。近年来研究民族史的学者大体都同意：民族乃是一个人群主观的认同范畴，而这个范畴之所以形成，是在特定的政治、经济条件中，利用共同的自我称号（emic）及族源历史，来强调族群内部的一体性，并设定族群边界以排除他者（other），同时更在主观上强化本族群某些体质、语言、宗教或文化特征。⁸在各国国族主义运动中，国族起源的历史记忆或神话，更往往成为国族主义者谋求文化自主乃至政治独立的合法性基础。⁹英国历史之所以必须溯源到 1066 年的征服者威廉（William the Conqueror），采用西班牙文为“国语”的墨西哥人之所以将其历史祖源延伸到湮没难稽的阿兹特克人与玛雅人，可以说都是这种以“过去”为导向之国族想象内在逻辑的当然产物——即使征服者威廉根本不晓得什么叫作“英文”，而阿兹特克人也不可能了解“墨西哥”的意义。¹⁰

同样的，晚清知识分子在进行中国国族的建构时，也从远古的传说中，寻觅出一个茫昧迷离的神话人物——黄帝，奉之为中国民族的“始祖”，以之为国族认同的文化符号。在他

¹ B. Anderson, *Imagined Communities*, pp. 37-46.

² James A. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, (N. Y.: St. Martin's Press, 1991), pp. 163-4.

³ 从本文开首所引梁启超“国家思想变迁异同论”一文即可窥见此中消息。如本文所引，任公一方面承认中国的民族主义“犹未胚胎”，却又大声疾呼，要求国人从速养成“我所固有之民族主义”。前言后语的抵牾矛盾，正说明了 Anderson 所指出的“国族主义的一项主要吊诡”：国族一方面具有客观的“现代性”，然而，在国族主义者的主观认知中，国族却又有着源远流长的“古老性”。

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

⁵ 参见王明珂，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（台北：允晨文化出版公司，1997），页 51。一个有趣的具体史例是 Trevor-Roper 对苏格兰格子裙与苏格兰国族认同之关系的研究。see Hugh Trevor-Roper, “The Invention of Tradition: The Highland tradition of Scotland,” in Eric Hobsbawm & Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 15-41.

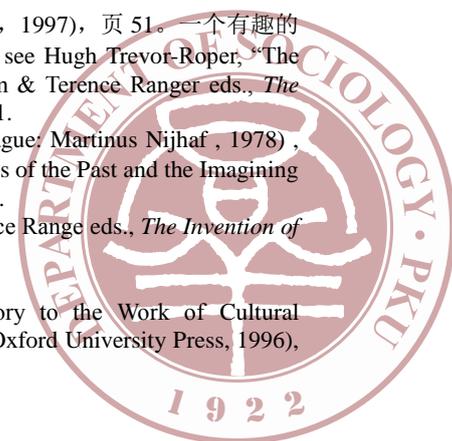
⁶ Paul Ricoeur, *Phenomenology and the Social Sciences*, ed., by J. Bier (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), pp. 45-46; cited from Ana Maria Alonso, “The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the Imagining of Community,” *Journal of Historical Sociology*, Vol. 1, No.1 (March 1988), p.40.

⁷ Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Tradition,” in Eric Hobsbawm & Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition*, p.14.

⁸ 王明珂，《华夏边缘》，页 77。

⁹ G. Eley & R. G. Sunny, “Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation,” in Eley & Sunny eds., *Becoming National: A Reader* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p.8.

¹⁰ 参见 B. Anderson, *Imagined Communities*, p. 154.



们的推动鼓吹之下，辛亥革命（1911）前十余年间大量的报章杂志中，处处可见关于黄帝的各类论述，蔚为一股“黄帝热”¹，其甚者，更将黄帝事迹谱作歌乐，用为教科，以供儿童讽诵²。一时之间，“炎黄子孙”、“轩辕世胄”等语，风行草偃，不胫而走，成为时人普遍接受的自我称谓。降及今日，流风遗韵，非但未见衰歇，抑且进一步扩散、内化而为各地华人日常生活中自我意识的一个重要组成要素。知名学者钱穆便著有专书，阐扬黄帝功德，肯定“我们自称为‘炎、黄子孙’，是很有道理的”³。一位当代中国学者更明白宣称：“长期以来，中国人一直以‘炎黄后裔’自许，……追怀炎黄，也就是认同中华民族，认同悠久灿烂的中华文化”⁴。即便是对中国传统持着高度批判意识的《河殇》作者，也从来不曾对“黄帝为中华民族始祖”这项命题，提出任何质疑。⁵

由此观之，我们或许可以把黄帝视作凝聚近代中国国族认同的一项“浓缩性符号”（condensation symbol）⁶；而中国国族，用 Anthony Cohen 的理论来看，亦不外乎是以黄帝符号为中心，所建构出来的社群⁷。

虽然，黄帝作为一项历史与文化符号，却并不是圆融无碍、浑然一体；反之，其所包摄的，毋宁更是难以数计的断裂与矛盾。Anthony Cohen 曾把社会运动比拟作一座意识形态的帽架——本身只是一件单纯的家具，却可以同时容下好几顶形状各异的帽子⁸。同样的，一项文化符号固然是社群建构必不可少的重要媒介，但是，它所提供的，不过是一套形式的架构、一张“公开的面孔”（public face），至于这项符号的具体意义，则由于社群成员在认知、感情、期望、处境、利益以及意识形态等各方面的诸多差异，而有着纷歧多变、至为悬殊的诠释方式。⁹

Waldron 研究构成中国国族认同的另一项历史符号——万里长城，便发现：对掌握政治权力的统治阶层与一般民众而言，“长城”几乎同时包涵了两种截然不同的意义。在官方文本中，长城被描绘成民族历史荣耀的象征；但是在民众的历史记忆中，长城却也可能结合孟姜女的传说，被转化成政治暴力的具体标帜¹⁰。然则，在晚清环绕着“黄帝”符号所进行的国族建构过程中，我们当然也可以看到对于该项符号的各种不同诠释，以及随之产生的几项殊途异趋的国族想象方式。更进一步观察，在当时为了争夺“黄帝”符号的诠释霸权而出现的激烈论争，自然也决不是单纯的史实之争，而是与现实利害息息相关的政治、经济利益之争，更是 Michel Foucault 所谓的知识/权力（power/knowledge）之争¹¹。

二、从“皇统”到“国统”——“炎黄子孙”与国族认同

¹ “黄帝热”一词，见 元子，“中国民族主义神话”，思想，849号（1995年3月），页75。

² 梁启超，“饮冰室诗话”，《新民丛报》，57号（1904年11月21日），页91-93。按：《新民丛报》之出版多有愆期，所标出版年月往往与实际不符，故本文引用该报时，多依李国俊所订年月为准，参见李国俊，《梁启超著述系年》（上海：复旦大学出版社，1983）。

³ 钱穆，《黄帝》（台北：东大图书公司，1983），页4。

⁴ 冯天瑜，“民族先祖、文化英雄--炎黄历史地位刍议”，收于湖北省炎黄文化研究会编，《炎黄文化与现代文明》（武汉：武汉出版社，1993），页47。

⁵ 苏晓康、王鲁湘，《河殇》（香港：中国图书刊行社，1988），页25。

⁶ 这是人类学者 Victor Turner 的用语，see Victor Turner, *The Forest of Symbols* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), p. 30.

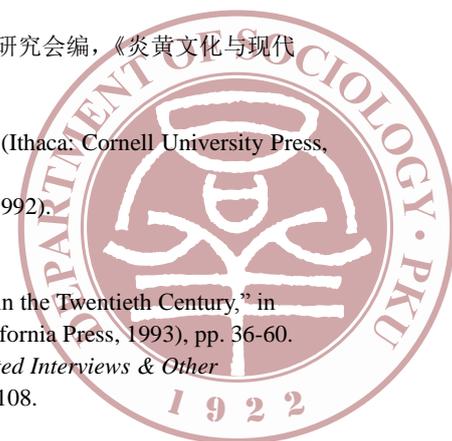
⁷ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London: Routledge, 1992).

⁸ *ibid.*, p.108.

⁹ *ibid.*, p.74.

¹⁰ Arthur Waldron, “Representing China: The Great Wall and Cultural Nationalism in the Twentieth Century,” in Harumi Befu ed., *Cultural Nationalism in East Asia* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 36-60.

¹¹ Michel Foucault, “Two Lectures,” in Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977*, ed., by Colin Gordon (New York: Pantheon Books), pp. 78-108.



公元 1903 年，青年鲁迅在东京写了一首七言绝句，题赠许寿裳，诗曰：“灵台无计逃神矢，风雨如盘暗故园。寄意寒星荃不察，我以我血荐轩辕”。¹

这时的鲁迅，刚刚接受了进化论思想的冲击，意气昂扬，踔厉奋发，救国救民的澎湃热情，在上面所引的这首诗中流露无遗。²这本是世纪之交留学东瀛的中国青年学生的普遍心态，不足为奇。但是，为什么鲁迅会选择“黄帝”（轩辕）作为寄托国族感怀的符号呢？

黄帝在中国古史系统中，无疑是个茫昧难稽的神话式人物。司马迁撰作《史记》，首列“五帝本纪”，却又说：“学者多称五帝，尚矣。然尚书独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”明显地对黄帝传说的可靠性抱持着怀疑的态度。民国以降，疑古之风大盛，在古史辨学派“层累地造成说”的斩伐芟夷之下，传统三皇、五帝的古史系统，扫地以尽，略无孑遗，黄帝事迹自然也被认为是向壁捏造的齐东野语，摒弃无复道焉。³

黄帝究竟是不是真实的历史人物？这个问题当然不是本文所能解决，也不是本文所拟讨论的主题。不过，如果我们抛开传统史学的论争，不再汲汲于具体史实的考辨，转而采取“集体记忆”（collective memory）的观点，将先秦诸子百家所言黄帝，视为时人为因应现实政治需要与族群关系，所创造或发明的一套历史记忆，或许还可以在史实考订的断港绝潢之外，另辟一条历史诠释的新途径⁴；换句话说，如果我们不把关于黄帝的记载，当作是“反映”（reflect）历史真实的“文献”（document），而是“表述”（represent）并规范社会实践（social practice）的“文本”（text）或意识形态⁵，那么，上古时期的黄帝论述，也并不是没有重加省察的空间。

公元前 356 年，齐威王因齐作铭，文曰：“其惟因□扬考，绍踵高祖黄帝，□□□米嗣桓、文”⁶，这是目前可见关于人格化之黄帝确凿可信的最早记载。依顾颉刚的诠释：“高祖者，远祖也。齐为陈氏，陈本祖舜，今更以黄帝为其祖，则舜亦黄帝之裔矣。”⁷明白指出，这段铭文正是当时华夏诸国对于本身族源历史建构的一部分。兹后，随着各地域人群日趋激烈的竞争与融合，华夏各国族源传说逐渐串联混杂，慢慢形成一套树状的祖先源流体系。⁸稍晚的《国语·鲁语》便说：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喆而郊稷，祖文王而宗武王。”实际上已将尧舜三代的祖源完全归结于黄帝。逮及有汉，太史公依据《世本》及《大戴礼记》，撰作“五帝本纪”，溯其源流，整齐世系，一套“虚构性谱系”（fictive genealogy）于焉告成，黄帝就此成为远古以降各代帝王的共同先祖。这整套发展轨迹，显然与另一套远古祖源传说一帝喆之逐步演化为商、周共同始祖的过程，有着异曲同工之妙。⁹

虽然，无论是黄帝抑或帝喆的祖源传说，自不免有其实际的政治效用。杜正胜便指出：帝喆传说是希腊万神殿式神话整合的结果，而且是周人造出来的系统，其用意在于抬高周人的历史身价，凸显周人在华夏族群中的核心地位¹⁰。帝喆如此，黄帝亦复可作如是观。宗教学

¹ 鲁迅，“自题小像”，《鲁迅全集·集外集拾遗·附录》（北京，人民文学出版社，1989），页 423。

² 王晓明对鲁迅写作“自题小像”时的心境有相当深入的分析，参见王晓明，《无法直面的人生——鲁迅传》（台北：业强出版社，1992），页 25-31。

³ 参看杨宽，“中国上古史导论”，《古史辨》，册 7（1940，台北影印本，无出版年），页 189-209；顾颉刚，“黄帝”，《史林杂识初编》（台北影印本，无出版年），页 176-184。

⁴ 这种以“集体记忆”诠释上古史事的尝试，可以参见王明珂《华夏边缘》一书。

⁵ 此处所谓“意识形态”（ideology）并无贬意，而是采取 Paul Ricoeur 的用法，视之为“为社会行动与社会关系提供诠释符码的一套符号系统”。see Paul Ricoeur, *Phenomenology and the Social Sciences*; cited from Ana Maria Alonso, “The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the Imagining of Community,” p. 34.

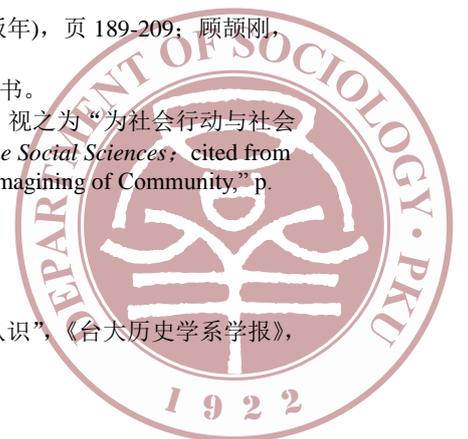
⁶ 引见顾颉刚，《史林杂识初编》，页 179。

⁷ 同上。

⁸ 王明珂，《华夏边缘》，页 414。

⁹ 关于帝喆传说的流变，参看同上，页 221-222；杜正胜，“关于先周历史的新认识”，《台大历史学系学报》，16 期（1991 年 8 月），页 2-3。

¹⁰ 杜正胜，“关于先周历史的新认识”，页 3。



者 Charles Le Blanc 从结构主义的角度重新检视黄帝神话,便得出与杜正胜大体类似的结论。Le Blanc 归纳排比先秦两汉典籍中有关黄帝的各类记述,将之区分为三个不同的范畴:其一为最为晚出的“仙话”¹式黄帝,可以不论;其二为以黄帝为远古中国各族群共同祖源的“先祖”(genealogical ancestry)概念;其三则为对内“成命百物,明民共财”,对外挾伐苗蛮,征讨不庭的“圣王”(paradigmatic emperors)形象。在周人所造黄帝传说中,“先祖”与“圣王”这两层意义,特别受到强调,并且透过血缘的联系,紧密地结合为一体。盖周人姬姓,而黄帝虽为尧舜三代之共同始祖,然黄帝本人“以姬水成,故姓姬”,易言之,周人乃是黄帝的嫡系宗子,因而得以在宗法制度的政治秩序下,经由根基性(primordial)的血缘纽带,具体传承先祖的“圣王”典范,从而确立周人对旁支孽庶各族群之统治权威的道德合法性基础。²就此层面而言,周人所造黄帝传说或许可以定位为一种“血缘政治”(politics of blood)的运作;而“黄帝”,自其创生伊始,固已染上浓厚的政治色彩。

两汉之后,随着大一统帝国制度的确立,黄帝所具的政治性格日愈强烈,其为帝王典范的意涵也愈形显豁。唐逢行圭注《鬻子》,便说:“夫黄帝始垂衣裳、造书契、置史官,为舟楫以济通,服牛乘马,立栋宇、重门击柝以待暴客,为杵臼以利万姓,作弧矢以威天下,造律管、兴封禅,……帝王之功、莫此为甚,故百代不易,为福为教也。”³

黄帝既已转化而为政治权威合法性的根源,自不免成为历代统治者亟欲攀附、垄断的“符号资源”(symbolic resource)。王莽篡汉,起九庙,首立“黄帝太初祖庙”,其庙规制阔大,“东西南北各四十丈,高十七丈,余庙半之”⁴。兹后各朝大体遵其矩矱,立庙奉祀,祭飨不绝。唐代宗大历年间,复于黄陵所在地——坊州(今陕西黄陵县)置庙,“四时享祭,列于祀典”⁵。宋元两代,时有修庙、祭陵之举。降及明清,黄帝祭礼,尤为崇隆,“春秋有时祭,三年有大祭”⁶。自明太祖洪武四年(1371)以迄清宣宗道光30年(1850)五百年间,仅朝廷遣专使致祭,并有祭文流传可考者即近四十次。凡新帝嗣位改元,例必遣使御祭,以告正始;他如先皇配享圆丘、太后升祔太庙、皇帝或太后万寿、废立皇太子,乃至黄淮工程竣工、战役告捷等等,亦屡有祭陵之举。⁷透过这一连串的仪式行为,历代君主遂得祖祧黄帝,与之建立一套虚拟性的“政治血缘”(blood of politics),从而将黄帝“夺占”(appropriate)为皇室专属的世系祖源;而臣民百姓之屈从于皇朝的政治支配,当然也就在此机制之下,变成“天经地义”、不容置疑的“自然”现象。明万历年间奉使致祭的石星在“御制祝文碑跋”中便说道:“然此天下,乃帝相传至今之天下也;今上,乃帝所阴托以守神器于异世者也。今之臣民,乃帝所攀号莫及之臣子,以翼戴乎帝者也”。⁸

清道光十六年(1836)年,宣宗皇帝的祭文中也说:“维帝王御宇,握镜临宸;泽被黄舆,勋垂青史。羹墙不远,仰皇煌帝谛之模;俎豆常新,昭崇德报功之典。……天经地义,绍百王至治之馨香;日升月恒,申亿载无疆之颂祝”。⁹

由此可见,至少在十九世纪中期以前,“黄帝”大体上只是现实政治权威的另一象征,只是“皇统”的一个组成要素。至于流传民间的黄帝传说,则以“仙话”的形式,构成另外

¹ 袁珂语,见袁珂,《中国神话通论》(成都:巴蜀书社,1991),页16-22。

² Charles Le Blanc, “A Re-examination of the Myth of Huang-ti,” *Journal of Chinese Religions*, 13/14, p.53. 大陆学者冯天瑜也指出:黄帝本为周人专有的先祖,并非天下公认的先帝,其后随着周人以西陲小邑东进克“大邑商”,为巩固其支配地位,遂将黄帝上升为古帝谱系中至高至贵者。见冯天瑜,“民族先祖。文化英雄”,页49。

³ 《鬻子·贵道篇》逢注。底线为笔者所加。

⁴ 《汉书·王莽传》。

⁵ 《册府元龟》,引见张岂之等,“关于黄帝与黄帝陵的若干问题”,收于张岂之等编,《五千年血脉——黄帝及黄帝陵史料汇编》(西北大学出版社、香港新世纪出版社,1993),页220。

⁶ (明)刘仕,“黄帝庙除免税粮记”,收于《五千年血脉》,页190。

⁷ 明清两代历次祭祀黄帝之纪录及所撰祭文,概见《五千年血脉》,页116-30。

⁸ 石星,“万历年御制祝文碑跋”,收于《五千年血脉》,页119。

⁹ 收于《五千年血脉》,页128-29。



一套与官方意识形态截然不同的叙事系统，唯此与本文要旨无涉，兹不赘论。¹

然而，进入二十世纪之后，官式的“黄帝”论述结构，却突然出现了急遽的变化。1908年，同盟会于东京遥祭黄陵，返顾秦汉以来史事，便说：“我民族屡蹶屡振，既仆复兴，卒能重整金瓯、重振玉宇者，莫非我皇祖在天之灵，有以默相而佑启之也。”²1935年中国国民党推派中央执监委张继、邵元冲，“致祭于中华民族始祖黄帝轩辕氏之灵”，祭文中除追怀先祖“创业之耿光大烈”外，反复矢言“力排艰险，以复我疆园，保我族类”³。1937年中共陕西苏维埃政府遣派林祖涵代表苏区人民，致祭黄陵，并宣读苏区主席毛泽东、抗日红军总司令朱德所撰祭文，文曰：

“赫赫始祖，吾华肇造；胄衍祀绵，岳峨河浩。聪明睿智，光被遐荒；建此伟业，雄立东方。……岂其苗裔，不武如斯，泱泱大国，让其沦胥？……民主共和，改革内政，亿兆一心，战则必胜，还我河山，卫我国权。此物此志，永志勿援”。⁴

以上所引各政治团体的官方宣示，尽管彼此利益相左、意识形态悬殊，所欲达成的政治目标也不尽相同，却仍有着基本的雷同之处：在这些文本之中，“黄帝”虽然依旧维持其固有的“先祖”地位，却已不再是一朝一姓专属的祖源，而变成了“中华民族”的“共同始祖”；换言之，“黄帝”作为一项认同符号，殆已脱离旧有之帝王世系的“皇统”脉络，转而纳入新起之民族传承的“国统”脉络。赵帜未拔，汉帜已立，其间变化，固不可不谓之巨矣。然则，如此重大的意识转化究竟是在怎样的历史条件之下，透过怎样的实践过程，有以致之？

在试图解答这个问题之前，我们或许应该先回到上文所引的鲁迅“自题小像”一诗，以便更明确地把握这种意识变化的深度与广度。

鲁迅这首诗的三、四两句：“寄意寒星荃不察，我以我血荐轩辕”，依照王晓明的解读，可说是鲁迅献身“救国救民”的誓词；“寒星”一语所指涉的，便是他焦思苦虑、瘠口腐心，亟欲煽导、改造的一般“国民”——一群没有姓名、没有脸孔、没有声音的“人民大众”。⁵换言之，鲁迅“以血荐轩辕”，其实所荐的毋宁乃是黄帝符号所表述的巨灵——“国族”——一个由阿Q、孔乙己、闰土、祥林嫂……等等无以数计的卑微人物所组成的社群；或者用当时的流行用语来说，“同胞”。然则，在晚清最后的十余年间，除却官方文告揭示的“公众论述”，即使在诗酒酬唱这样高度私密性的社会交往中，我们同样可以发现国族意识渗透的痕迹。

再进一步分析，鲁迅这首诗更透露了另外一则重要消息——晚清知识分子“时间”概念的变化。Anderson曾经援引Walter Benjamin的理论，指出：由“弥撒亚式的时间”（Messianic time）转变成“同质的、空洞的时间概念”（homogeneous, empty time），乃是“国族想象”赖以产生的文化根源。⁶在前引传统皇朝祠祭黄帝的文本中，过去、现在与未来乃是透过一

¹ 元代张三丰的“桥山祈仙台”诗，或可作为民间黄帝论述的代表，诗曰：“披云履水谒桥陵，翠柏烟含玉露轻；袞冕霞飞天地老，文章星焕海山青。巍巍凤阙迎仙岛，渺渺龙车驻帝城；寂寞琼台遗汉武，一轮皓月古今明。”见《五千年血脉》，页128-29。另一方面，自汉代以来，中国民间宗族亦多有直接、间接攀附黄帝为其祖源者，因此，黄帝在传统中国的民间论述中，其实也有着高度的歧义性；而晚清知识分子之所以动员黄帝符号，作为中国国族认同的标志，或许亦与此长期隐伏的社会记忆有着密切关系，因此，本文所强调中国近代与古代之间的“断裂”，恐或失之过甚。惟黄帝之成为“中华民族”的共同始祖则确为近代国族意识产生后，方才出现的现象。对于此一复杂的转折过程，仍待进一步探究。作者诚挚感谢王明珂教授及本文审查人对于这一问题的指正。

² 《五千年血脉》，页130。

³ 同上，页130-31。

⁴ 同上，页132-33。

⁵ 当然，鲁迅对“人民大众”的态度其实是十分暧昧而矛盾的，关于这方面的分析，参见王晓明，《无法直面的人生》，页29-30，35-36。

⁶ B. Anderson, *Imagined Communities*, p.24; Walter Benjamin 的说法，见 Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. by Hannah Arendt, tr. by Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), pp. 262-64.



个永恒而神圣的“圣王”理念，揉杂混融，成为一个停滞不变的整体；《白虎通义》释“黄帝”之义曰：“黄者，中和之色，自然之性，万世不易。黄帝始作制度，得其中和，万世常存，故称黄帝”¹。其所显示的，正不外乎是一种弥撒亚式的时间图式。然而，如上文所论，鲁迅“血荐轩辕”，其所真正关怀的，却是与他同时并存，同在一块土地上游憩生息、休戚相关的无数“同胞”；连系着鲁迅与这些没有具体形象之无名大众的，正是一种“同质的、空洞的时间”，一种“国族的时间”。因此，我们或许可以说，在晚清，以黄帝符号为中介，一种崭新的意识——国族意识，确实正在中国知识分子群中酝酿、扩散，终至澈底改变了近代中国对于政治社群既有的想象方式。

当然，晚清国族意识的崛起，亦自有其物质条件与外在助力。如众所知，十九世纪末叶以降，中国的新式印刷事业蓬勃兴起，各类期刊报纸如雨后春笋般相继涌现；这些刊物以其惊人的流通规模，为中国的“国族想象”提供了类似 Anderson 所称之“大规模企刷企业”的物质基础。² 另一方面，许多相关研究也都指出，自甲午战(1895)后，负笈异国的中国知识分子人数急遽增加，他们直接、间接受到欧美思潮的浸濡，并且透过翻译、著述的手段，大力散播各项新观念，对晚清国族意识的转塑，发生了举足轻重的影响。³ 虽然，如果我们把“国族”看成是一个“想象的社群”，那么，除了这些外缘因素，我们显然还应该考虑到这种想象赖以进行的中介因素——一套“表述”的意义系统。换句话说，在各项制度性的支柱之外，我们更要注意到符号(symbol)与“论述”(discourse)对“国族”的建构作用。关于晚清国族建构的此一层面，或许可以由斯时历史意识与史学实践的变化，略窥一斑。

人类学者一再指出：一个社会群体只有在被逼到自身文化的边界(boundary)时，才会“发现”本身的文化，并对此一文化重加评估。⁴ 晚清的知识分子，正是在优势的异质文化如天风海雨般步步凌逼的巨大压力下，展开了对中国历史文化的反省与检讨。这种自我反思，主要表现在两个方面：其一为对中国“正确”的“自我称谓”(emic)的探索；其二则是在新的史学意识激励下，着手重新建构中国的过去。

自我称谓，通常是一个人群自我界定最为有效的符号指针。⁵ 自古以来，国人自称，或以朝名，或曰华夏，或曰中国，诸名并陈，固未尝有自我认同之危机焉。然而，清季以来中国知识分子却对这些行之久远的自我称谓，产生了深重的怀疑。⁶ 1901年梁启超在“中国史叙论”一文中便说道：

“吾人所最惭愧者，莫如我国无国名之一事。寻常通称，或曰诸夏、或曰汉人、或曰唐人，皆朝名也；外人所称，或曰震旦、或曰支那，皆非我所自命之名也。以夏汉唐等名吾史，则戾尊重国民之宗旨；以震旦、支那等名吾史，则失名从主人之公理⁷”。

在左支右绌、进退维谷的困顿之余，任公最终决定勉从旧俗，仍以“中国”自号。不过，任公这段话的重点，显然不在他对任何个别称号的好恶取舍，而是对传统上以朝代名号自我

¹ 《白虎通义·号篇》(上海：商务印书馆丛书集成初编本，1935)，页22。

² 据一项统计，由1900至1918年间，在中国国内与国外各地区出版的定期刊物约达七、八百种之多，见丁守和主编，《辛亥革命时期期刊介绍》，第一集(北京：人民出版社，1982)，“说明”，页1；据另一项外国人所作统计，1890年时有通俗期刊15种，1898年，增至60种，至1913年时已暴涨至487种，见Charlotte Beahan, “Feminism and Nationalism in the Chinese Women’s Press, 1902-1911,” *Modern China*, Vol.1, No. 4 (Oct. 1975), p. 379；这些刊物的发行量自是参差不齐，其畅销如《新民丛报》者，甚至可达一万份，阅读人数则在十万以上，参见张朋园，《梁启超与清季革命》(台北：中研院近史所，1964)，页286-303。

³ 有关这方面的研究为数浩繁，不胜枚举，一本最近的专著是陶绪，《晚清民族主义思潮》(北京：人民出版社，1995)。

⁴ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, p.69.

⁵ 王明珂，《华夏边缘》，页72。

⁶ 关于晚清知识分子对“中国”一称的反省与诠释，参看王尔敏，“‘中国’名称溯源及其近代诠释”，收于王尔敏，《中国近代思想史论》(台北：自印本，1977)，页441-80。

⁷ 任公，“中国史叙论”，《清议报》，90册(光绪27年7月21日)，页总5703。



称谓的习惯作法之“有戾尊重国民之宗旨”¹的抨击。这层意思在他更早的“少年中国说”一文中，表达得尤为淋漓尽致：

“且我中国畴昔岂尝有国家哉？不过有朝廷耳。我黄帝子孙聚族而居，立于此地球之上者既数千年，而问其国之为何名？则无有也。夫所谓唐虞夏商周秦汉魏晋宋齐梁陈隋唐唐宋元明清者，则皆朝名耳。朝也者，一家之私产也；国也者，人民之公产也。……然则吾中国者，前此尚未出现于世界，而今乃始萌芽云尔”。²

由此可见，梁启超上下求索、戮力追寻的目标，实为一个超越朝代断限，足以适切宣示中国“国族”整体精神，并确立“国族”主体地位的自我称号。任公之外，他如黄节、蒋智由对中国“种名”与“国名”的检讨，³康有为之认为中国“以天下自居，只有朝号而无国号”，故请定国名曰“中华国”，⁴以至章太炎之力主建号“中华民国”，俾“建汉名以为族，而邦国之义斯在；建华名以为国，而种族之义亦在”，⁵也都在反映出晚清知识分子对“国族”主体性的关怀。

这种关怀，又以最为集中的形式，表现在晚清“新史学”的发展过程中。如众所知，二十世纪初期，中国知识分子在西方史学理论与方法的影响下，提出了“史学革命”的口号，对于传统史学进行严厉的批判与反省，并要求以新的观点、新的体例，重新建构中国的过去⁶。如 Prasenjit Duara 所指出的，这种史学论述，藉由一套新的字汇与叙事结构所构成的“语言资源” (linguistic resources)，不但确立了“国族”作为历史主体的地位，也改造了中国知识分子对于国族与世界之过去与现在的看法。⁷ 1901 年梁启超已根据“国民”的立场，指斥中国未尝有史可言：

“前者史家，不过记述人间一二有权力者兴亡隆替之事，虽名为史，实不过一人一家之谱谍。近世史家，必探察人间全体之运动进步，即国民全部之经历，及其相互之关系。以此论之，虽谓中国前者未尝有史，殆非为过”。⁸

及 1902 年，任公撰“新史学”一文，更明白痛诋传统史学“皆为朝廷上之君若臣而作，曾无有一书为国民而作”，因而高揭“史界革命”之大纛，呼吁国人致力乎新史学之撰着，以鼓吹民族主义，“使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界”。⁹

在梁启超登高一呼的号召之下，许多知识分子望风景从，相率致力于“国民史学”的建构。1902 年，陈黻宸作“独史”，指出“东西邻之史，于民事独详”，反观中国，“自秦之后，而民义衰矣”；然而，“史者，民之史也，而非君与臣与学人词客所能专也”，因此，今日作史，固应以“民史”为重。¹⁰ 同年，新加坡《天南日报》刊行“私史”一文，抨击传统史家“唯知有朝廷”、“唯知有君主”，“把数百年事务，作一人一家之谱系而为之。一切英雄之运

¹ “国民”一词与“民族”等语，都是晚清知识分子借自日人的汉语新词，惟其歧义甚大，大体而言，在梁启超等人的用法中，“国民”约有两层主要意涵：一为 nation 之译名，时与“民族”一词混用，一则近似 citizenship 之概念，惟此两层意涵本有相通之处，晚清诸人固未曾对其间细微差别有所分疏焉。关于晚清“国民”概念之兴起与发展，参见沈松桥，“族群、性别与国家——辛亥革命时期‘国民’观念中的界限问题”（未刊稿）。

² 任公，“少年中国说”，《清议报》35 册（光绪 26 年正月 11 日），页总 2270-71。

³ 黄节，“黄史·立国第三”，《国粹学报》1 年 1 号（光绪 31 年正月 20 日），页 9a；观云，“中国人种考”，《新民丛报》，60 号（1905 年 1 月 6 日），页 51-2。

⁴ 康有为，“海外亚美欧非澳五洲二百埠中华宪政会侨民公上请愿书”（1907），收于汤志钧编，《康有为政论集》（北京：中华书局，1981），册上，页 611-12。

⁵ 章太炎，“中华民国解”，《民报》15 期（1907 年 7 月 5 日），页总 2414。

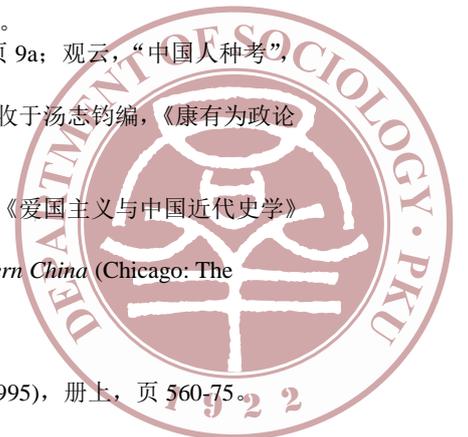
⁶ 关于二十世纪初年中国新史学的兴起，论者甚众，最新的专著，参看俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》（北京：中国社会科学出版社，1996）。

⁷ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), p. 5.

⁸ 任公，“中国史叙论”，页总 5701。

⁹ 中国之新民，“新史学”，《新民丛报》1 号（光绪 28 年正月 1 日），页 42-48。

¹⁰ 陈黻宸，“独史”（1902），收于陈德溥编，《陈黻宸集》（北京：中华书局，1995），册上，页 560-75。



动、社会之经练、国民之组织、教派之源流，泯泯然、漠漠然，毫不关涉。”如是之史，“是一家之史，非全国之史也；一时之史，非万世之史也”，断非“国民认许之史”。¹1903年留日学生曾鲲化，编辑出版《中国历史》，尤其强调“国民”在中国历史应有之地位。他认为“所谓二十四史、资治通鉴等书，皆数千年王家年谱、军人战记，非我国民全部历代竞争进化之国史也。”苟欲振作国民精神，“必先破坏有史以来之万种腐败范围，别树光华雄美之新历史旗帜，以为我民族主义之先锋”。在该书祝辞中，曾鲲化更明白宣示了其著述以“国民”为依归的宗旨：

“……为四万万同胞之国民之一分子，愿尽四万万分之一之义务，为我国民打破数千年腐败混杂之历史范围，掀拔数千年根深柢固之奴隶根性，特译述中国历代同体休养生息、活动进化之历史，以国民精神为经，以社会状态为纬，以关系最紧切之事实为系统，……以为我国自古以来血脉一统之庞壮国民显独立不羁、活泼自由之真面目”。²

“国民”而外，“民族”、“种族”亦为斯时史学叙述之套语。1903年刘成禺着“史学广义内篇”，便说：“夫所重乎历史者，重其能述一种民族中一团体一分子之原理，其苗裔繁衍之情况，描写祖国惠彼后人，使生爱种之遐心也；逆叙一种民族中已去事实、将来影响，足以扩充吾种之条例，代画保种之良策也。”³1905年，宋教仁计划采集黄帝以迄有明五千年间汉族对外史事，撰述“汉族侵略史”，在叙例中也说：“历史者，叙民族之进化，导后来之发达者也。”⁴同年，黄节于《国粹学报》分期发表《黄史》一书，于“总叙”中，亦慨然陈辞，汲汲以种姓存亡为己任：

“……柏林史学大会宣言曰：‘提倡民族帝国主义，造新国民为历史家第一要义，否则外族入霸，国恒亡’。黄史氏曰：悲夫吾国种族史之亡而社会无传记也。……于戏！中国存亡，若绝若续，我生不辰，日月告凶，痛乎夷夏羸杂而惧史亡则有国亡种亡之惨，乃取官书正史而读之，……时复访及野乘、驰心异域，则窃有志乎黄史之作，条别宗法，统于黄帝，以迄今日，以述吾种人兴替之迹”。⁵

在“国民”、“民族”铺天盖地、席卷一世的狂呼声中，中国的过去，被转化成“国族”发展的历史，史学也被提升为孕育、捍卫“国族精神”的堡垒；反过来，国族化的历史叙述结构，则为“国族”提供了悠久绵长的谱系，从而掩蔽了国族的建构性本质，为国族“自然化”的过程，奠下一块强固的基石。从晚清史学实践的一个具体事例——“民族英雄”郑成功的传记书写，即可窥知历史叙述与国族建构之间这种相互依存、彼此强化的复杂关系。

1903年，蒋智由在一篇杂文中，敏锐地观察到斯时盛行的一种风气——“古人复活”。他指出：近数十年间，由于时代潮流的影响，许多原本隐晦不彰的历史人物，乃重为时人所乐道。他列举的实例中，“伴民族主义之发生而复活者”有二：其一即为本文主题黄帝，其二乃是明末举兵抗清的郑成功。他说：

“又若郑成功者，（本）不甚挂于我国人之齿颊，甚者或且置与叛逆同科，……近则郑成功之行事，亦渐照耀于中国人之眼中，而数为一代之人杰”。⁶

就目前可见资料而言，仅1903一年间，便有匪石与亚庐（柳亚子）所撰两篇郑成功传记问世，累牍连篇，极尽渲染之能事，足为蒋智由的观察下一脚注⁷。虽然，我们只要对这几个文本稍加浏览，便可发现，郑成功之类古人，所以“复活”，其实却是在旧的躯壳之中

¹ “私史”，原刊新加坡《天南日报》，转载于《新民丛报》，19号（1902年10月31日），页98-100。

² 横阳翼天氏（曾鲲化），《中国历史》（上海：东新译社，1903），原书未见，引见俞巨初，《爱国主义与中国近代史学》，页46，69-70。

³ 刘成禺，“史学广义内篇”，《湖北学生界》，1期（光绪29年正月1日），页77。

⁴ 公明（宋教仁），“汉族侵略史”，《二十世纪之支那》，1期（光绪31年5月1日），页37。

⁵ 黄节，“黄史·总叙”，《国粹学报》，1年1号，页43-45。

⁶ 观云，“华年阁杂谈·几多古人之复活”，《新民丛报》，37号（光绪29年），页78-79。

⁷ 匪石，“中国爱国者郑成功传”，《浙江潮》，2期至9期（光绪29年2月20日至9月20日）；亚庐（柳亚子），“郑成功传”，收于《黄帝魂》，页258-68。



注入了一个新的灵魂——“国族”，始得起死回生。

Ana Alonso 研究墨西哥的革命史学，指出：“国族史学”的历史书写，往往借着一套由特定的“框架、声音与叙事结构所构成的论述策略”(discursive strategies of framing, voice and narrative structure)，将已逝的历史人物，扯出其原有的时空脉络，重行编入一组以“国族”为中心的社会记忆之内。透过这样的语言策略，“国族”遂能把原本杂音充斥、诸流并进的“过去”，“夺占”(appropriate)而为整体性的国族历史。¹ 在晚清关于郑成功的传记书写中，我们同样可以看到这种国族史学论述策略的运作。以下即以清初郑亦邹（康熙 35 年[1696]进士）所撰“郑成功传”与匪石对同一主题的表达比照互观，以示一斑。

在郑成功的事迹中，郑成功于其父芝龙降清之后，焚服告庙、移檄起兵一节，无疑是最具戏剧效果，最能震撼人心的一段。不过，在郑亦邹的笔下，却只有这么轻描淡写的几句话：

“……(成功)既力谏不成，又痛母死非命，乃悲歌慷慨谋起师。携所著儒巾、襦衫，赴文庙焚之，四拜先师，仰天曰：‘昔为孺子，今为孤臣，向背去留，各有作用，谨谢儒服，唯先师昭鉴之！’高揖而去，……与所善陈辉、张进、施琅、施显、洪旭等愿从者九十余人，乘二巨舰断缆行，收兵南澳，得数千人，文移称‘忠孝伯招讨大将军罪臣国姓’”。²

然而，在匪石对同一史事的叙述中，郑成功的告庙祝文变成这样的语句：

“呜呼先师！国家已矣！父谏不听，母死非难，成功之罪，其曷可逭！谨谢儒服，以矢厥志。呜呼先师！昔为孺子，今为孤臣，仗先师灵，宏济大难。其济，国民之福；不济，成功之罪。呜呼先师！实式凭之”。

至于成功移檄起兵的文告，也有了全然不同的面貌：

“……成功乃告天誓师，其誓词曰：“忠孝伯招讨大将军罪臣朱成功敢以一掬泪、一滴血，沥诚竭忠以誓于我三军、我普国国民之前：呜呼！尔祖尔父所日日教告于尔等者何言乎？夫国民之所以能受光荣者，徒以有国在耳。……呜呼！不有国，毋宁死。余将誓师中原，与决生死。尔等有与吾同志愿者，其投鞭来从！军行矣！”于是一片‘从军’！‘从军’！‘殉国’！‘殉国’！之声，直应成功誓言而起”。³

从以上两个文本的对照，可以明显地看出晚清史学论述正是利用与传统历史书写完全不同的“框架、声音与叙事结构”，为中国国族的建构除荒去芜、开疆拓宇。郑成功的“复活”，无乃更是中国国族的“新生”。

郑成功如此，另外一个缘“民族主义之风潮”而复活的古人——黄帝，当然也不例外。我们可以从另外一种表述形式的变化，得出类似的结论。

在明代王圻编纂的《三才图会》中，收有黄帝画像一幅(附图一)，图中的黄帝，头戴冕旒、身着黻服，俨然帝王气象；然而在二十世纪初期，《江苏》、《黄帝魂》、《国粹学报》、《民报》等杂志所先后刊载的同一幅黄帝头像中(附图二)，黄帝却是头着布冠，与齐民无异。这两种极为悬殊的图像表述，足以显示，晚清知识分子意识中的黄帝殆已通过“国族化”的过程，脱离晋代皇甫谧《帝王世纪》一书所树立的“帝王谱系”，转而被纳入中国国族的发展脉络。

也就是在“国族化”的历程之下，晚清以来，黄帝被正式界定为《民报》黄帝像下所标示的“中国民族开国之始祖”，被转化为中国国族认同的历史符号。无数个别的“中国人”遂亦得藉由黄帝的中介，透过“血缘”的联系，跻身“国族”社群，共同转成一个血脉相连、休戚与共的整体。北宋张载所谓“民吾同胞，物吾与也”中的“同胞”，至此也由一项高度抽象化的哲学概念，转变成一个可触摸的具体社会范畴。1899 年康有为在加拿大乌威士晚

¹ Ana Maria Alonso, “The Effects of Truth”, pp.39-42.

² 郑亦邹，“郑成功传”，收于诸家，《郑成功传》(台北：台湾银行经济研究室编台湾文献丛刊 67 种，1960)，页 5。

³ 匪石，“中国爱国者郑成功传”，《浙江潮》，5 期(光绪 29 年 5 月 20 日)，页 72；底线为笔者所加。

士叻城的华人小区发表演讲，劈头便说：“我国皆黄帝子孙，今各乡里，实如同胞一家无异”；¹1906年，宋教仁撰文纵论荷属东印度群岛华人备受荷兰官吏苛虐一事，也说：“呜呼！此三十万人者，非皆我羲农黄帝之子孙，我最亲爱之同胞乎？”²

1904年，梁启超更应亚雅音乐会之请，撰作“黄帝”乐曲四章，其第三章词曰：“巍巍我祖名轩辕，明德一何远。手辟亚洲第一国，布地金盈寸。山河锦绣烂其明，处处皆遗念。嗟我子孙！保持勿坠乃祖之光荣”。³

就在任公“和平雄壮深可听”的颂赞歌声中，近代中国的国族想象，环绕着黄帝符号，终于孕育成形。

三、符号的战争——黄帝纪年与孔子纪年

正当海内外中国知识分子革命情绪日趋激昂，排满呼声喧嚣尘上之际，康有为与章太炎两人各自发表了一篇文章，陈述他们对中国政治前途的期望。两个人不约而同地都提出更改国号的主张，并且都要求以“中华”二字名此新国。然而，除了一主帝国、一主民国这样的政治形式上的差异外，康、章两人对于“中华”之为国的基本组成原则，更有着截然不同的认知。

如前所述，康有为并不反对以黄帝作为中国国族的认同符号，不过，虽然他与章太炎同样认为中国国族应是一个高度凝聚的整体，但是，造成这种凝聚融合的力量，在他看来，无乃是一套特定的道德与文化秩序。以此标准衡量，满人、汉人实同为中国国族的当然成员，固无自树藩篱、区分畛域之必要：“国朝久统中夏，悉主悉臣，一切礼文，皆从周、孔，久为中国正统矣。俱为中国，何必内自离析，所以生江衅乎”？

因此，康有为呼吁清廷，删除满汉名籍，正定国名曰“中华国”，使满、汉、蒙、回、藏诸族群，同为一国之人，“合同而化，永泯猜嫌”，俾“团和大群，以强中国”⁴。由此观之，康有为心目中的中国国族，实为一个道德文化的社群；他所提出的“国族主义”，用 John Hutchinson 所作的“国族主义”类型区分来说，乃是一种“文化的国族主义”(cultural nationalism)⁵。

相反的，章太炎标榜“中华民国”之名号时，他所构想的却是一个以“血统”这样一种根基性(primordial)纽带相连系的群体。他指出：“夫言一种族者，虽非铢两衡校于血统之间，而必以同一血统者为主体。何者？文化相同，自同一血统而起；于此复有殊族之民受我抚治，乃得转移而翕受之。若两血统立于对峙之地者，虽欲同化莫由”。

从种族、血统的尺度衡量，章太炎强调，所谓华、夏、汉诸名，皆为黄帝以来汉族种人悠游禹域，为“表别殊方”，与夷狄非种相判别，所用之称谓，究其实质，此三名者，盖以国名而兼包种族之义，以族名而并含邦国之实；换言之，中国者，殆与汉族殊名而同指，中国国族，亦自仅能以汉族为主体。因此，他主张，“中华民国”的疆域，应以汉代华人活动范围为经界。越南、朝鲜二国之民既与汉人血统相通，“是二国者，非独力征经营，光复旧土，为吾侪当尽之责”；反之，若西藏、回部、蒙古等地，血统、语言无一与汉族相类，位等荒服，自应“任其去来”，否则亦当以二十年之力，“设官兴学，专意农工”，俾其言语风俗渐能变通，“以其族醇化于我”，而即便如此，仍不应取得与汉族平等之地位，“吾之视之，

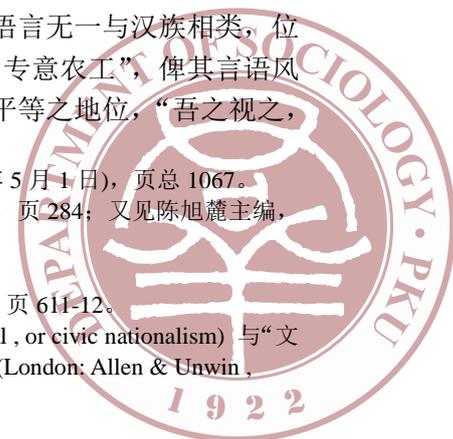
¹ 罗福才笔记，“康南海在乌威士晚士叻埠演说”，《清议报》，17册(光绪25年5月1日)，页总1067。

² 宋教仁，“时评·南洋华人求入日本籍”，《民报》，2期(1905年11月26日)，页284；又见陈旭麓主编，《宋教仁集》(北京：中华书局，1981)，册上，页23。

³ 梁启超，“饮冰室诗话”，《新民丛报》，57号，页91-92。

⁴ 康有为，“海外亚美欧非澳五洲二百埠中华宪政会侨民公上请愿书”(1907)，页611-12。

⁵ John Hutchinson 将国族主义区分为两种主要类型：“政治的国族主义”(political, or civic nationalism) 与“文化的国族主义”。参见 John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism* (London: Allen & Unwin, 1987), pp. 12-13.



必然美国之视黑民若。”唯有如此，“中华民国”始得真为成立。¹由此可见，章太炎所想象的中国国族，实与康有为大异其趣，他所鼓吹的“民族主义”，毋宁是 Frank Dikotter 所谓的“种族的国族主义” (racial nationalism)²。

然则，晚清知识分子既同以黄帝子孙相号召，同以黄帝为国族认同之指归，何以又有如此泾渭分明、判然两途的国族想象方式？

自 1969 年 Fredrik Barth 编辑出版 *Ethnic Groups and Boundaries* 一书以来，当代研究族群现象与族群本质 (ethnicity) 的学者大致都扬弃了以血统、肤色、发色等体质特征与语言、服饰、宗教、风俗习惯等文化特征来区分族群的传统论述形式，转而将族群视为其组成分子主观认定的范畴。这个范畴主要由其“边界” (boundary) 来维持，族群成员便是透过此一边界来排除异己 (other)，并强化内部的凝聚与连系。不过，族群“边界”，不必是具体的地理边界，³而往往是由各类符号所建构的“社会边界”。Clifford Geertz 便认为族群认同主要靠族群成员之间的“根基性感情连系” (primordial attachment) 来维持，而这种根基性的情感则来自亲属传承所衍生的血缘、语言、宗教、风俗习惯等主观认定的既定资赋 (assumed givens)。换言之，以往用来分判族群的各种体质或文化特征，纵使并无相应的客观实体存在，却往往正是族群成员在主观上用以界定本身边界、强化内部凝聚的一套经过文化性解释所建构出来的符号。⁴

国族，一如族群，同样也是利用各类“既定性”的文化符号来树立边界，凝聚认同，并以此激发国族成员牺牲奉献、生死以之的热烈感情。Liah Greenfeld 便指出，“国族”作为一个超越阶级、地域与性别等社会区隔，并具有独特性质的同构型整体，可以有各种不同的组成原则；领土、种族、语言、文化、宗教、历史等要素，都可以被用作厘定国族成员资格的判准。⁵透过这些符号所涵摄的“自然性”，国族遂得仿照“家庭”的形像，自我转化成纯粹而高高的人群单位，进而要求其成员无私的奉献一切——即使是数以百万计的生命。⁶

如本文上节节末所论，当晚清知识分子竭尽心力，从事中国国族的构筑时，其所诉求的主要认同符号，便是以血缘传承为主轴的“种族”；他们所想象出的中国国族，正是一个“种族化”的国族 (racialized nation)。

与国族相同，种族论述也是一个近代的产物。根据 Ivan Hannaford 的研究，“种族”一词迟至公元 1200 至 1500 年之间，才出现于欧洲各主要文字的词汇中，且其原意亦与现在的用法大异其趣。一直要到十八世纪晚期，随着法国大革命、工业革命等天翻地覆的政治、经济、社会大变革，种族一词才充分概念化，成为西方区分人群、解释世界的主要框架。十九世纪以降，复因生物学的发展与西方殖民霸权的扩张，种族论述更普遍化而为全球性的概念范畴。⁷十九世纪后期，此一概念通过日本汉学家冈本监辅《万国史记》等书的介绍，⁸并

¹ 章太炎，“中华民国解”，页总 2413-28。

² Frank Dikotter, “Culture, ‘race’ and nation: The formation of national identity in the twentieth century China”, *Journal of International Affairs*, Vol. 49 (Jan. 1996).

³ 其实所谓“地理边界”，也往往是特定论述策略的建构产物。Winichakul 把这种建构性的“国族边界”称作“geo-body”。参看 Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

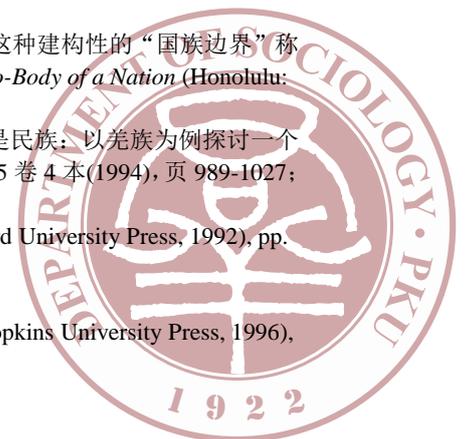
⁴ 关于族群边界的理论发展，王明珂有简要而精辟的介绍，见王明珂，“什么是民族：以羌族为例探讨一个民族志与民族史研究上的关键问题”，《中央研究院历史语言研究所集刊》，65 卷 4 本(1994)，页 989-1027；并收于王明珂，《华夏边缘》，页 23-40。

⁵ Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 7-8.

⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.144.

⁷ Ivan Hannaford, *Race: the History of an Idea in the West* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1996), pp.4-9.

⁸ 元子，“中国民族主义的神话”，页 71。



结合“物竞天择，适者生存”的社会达尔文主义（social Darwinism）论述，迅速流传于中国知识分子群中，蔚为喧腾一时的“种战”、“保种”等论调。早在戊戌（1898）年间皮锡瑞于长沙南学会开讲，便强调：世界人类分为黄、白、红、黑四种，彼此争竞，而红种、黑种之人，野蛮无识，为白种人剪灭殆尽，中国黄种之人，虽有聪明才智，不逊白种，乃未能讲求开通，致为西人凌逼，“将有灭种灭教之惧”。¹兹后刘师培撰“中国民族志”，更明白指陈：

“或者曰：中国之民族无可灭之理也。呜乎！为此言者直自欺欺人之词耳。今太西哲学大家创为天择物竞之说，物竞者，物争自存也；天择者，存其宜种也。种族既殊，竞争自起，其争而独存者，必种之最宜者也。……当西人东渐之后，亚种劣而欧种优，故忧亡国，更忧亡种。使吾汉族之民，仍偷安旦夕，不思自振之方，历时既久，恐消磨歌竭、靡有孑遗，不大可惧耶？”²

1903年，《新民丛报》在评论一篇西方人所撰，反对澳洲实行白澳政策的文章时，甚至完全肯定“种族竞争”这种“派生论述”（derivative discourse）³的正当性，斩钉截铁地宣称道：“人种者，天然不能平之界限也。既有此不能平之界限，则弱肉强食，固为势所必至；而优胜劣败，亦复理所宜然。”⁴由此可征斯时国人所受种族观念浸染之深。

种族概念既已深植人心，等到二十世纪中国知识分子通过日人所铸，原即富含种族意味的汉字新词——“民族”，广泛接受国族主义的洗礼时，他们所理解的“国族”，便是如上引刘师培那段话所明白显露出来的意涵：一个揉杂种族与国家等不同概念于一炉的群体；他们所鼓吹的“民族主义”，因而也是一种高度种族化的意识形态。⁵1902年，章太炎于“哀焚书”一文中便说：“今夫血气心知之类，惟人能合群；群之大者，在建国家，辨种族。”⁶1903年蒋方震撰“民族主义论”，也说：“种不能统一，则不能成国，则此种亡；国不能统一，则不复成国，则国亡，而种随之。故曰：民族主义者，对外而有界，对内而能群者也。”⁷同年，《游学译编》刊载“国家学上之支那民族观”一文，更明白宣称：“欲以国家思想造国民者，不可不以种族思想造国民；以种族思想造国民者，不可不悬民族建国主义以为国民趋赴之目的。”⁸霖苍在“铁血主义之教育”一文中，也引用Gustav Le Bon的理论，断言曰：“无种族思想者，不可以立国。若是乎我同胞欲有国民资格，当先有种族思想。”⁹甚至在以社会大众为对象的白话报刊中，也可以看到这样的字句：“大凡一个国度，总是由同种族的人民组织成功的。一个国度里头，若有两种混合，这就不能够称他为完全的国度了。”¹⁰而即使是提倡“大民族主义”，反对盲目排满的梁启超，也是以“种族”作为界定“民族”的第一要

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

² 刘师培，“中国民族志”，《刘申叔先生遗书》（台北：华世出版社影印本，1975），册1，页747。

³ 语出Partha Chatterjee, see Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, 1st edition, Zed Books, 1986). Chatterjee指出，十九世纪中叶以降印度的反殖民族主义运动，虽历经各不同阶段，然其一以贯之的价值默认，却是完全来自西方霸权文化的“后启蒙理性论述”（post-Enlightenment discourse of rationality），基于这种“论述目标”与“论述方式”之间的矛盾与背反，Chatterjee认为印度的民族主义运动，只不过是西方霸权文化论述繁殖出来的“派生论述”。同样的，近代中国以西方高度“欧洲中心”的种族论述来进行反西方的保种运动，究其实质，殆亦难脱“派生论述”之讥。

⁴ “评论之评论·白澳洲之反对论”，《新民丛报》，34号（1903年6月），页70。

⁵ 关于近代中国国族概念的种族化，Dikotter有相当详尽的研究，see Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), esp. Chapter 4, “Race as Nation”, pp. 97-125.

⁶ 章炳麟，《虚书·哀焚书第五十八》（上海：古典文学出版社，1958），页155。

⁷ 余一（蒋方震），“民族主义论”，《浙江潮》，1期（光绪29年1月20日），页7。

⁸ “国家学上之支那民族观”，《游学译编》，11册（光绪29年8月15日），页总1085-86。

⁹ 霖苍，“铁血主义之教育”，《浙江潮》，10期（光绪29年10月20日），页65。

¹⁰ 白话道人（林獬），“国民意见书”，《中国白话报》，6-8，16-18，20期（1904年2至8月）。原书未见，引见张枏、王忍之合编，《辛亥革命前十年间时论选集》，卷1（香港：生活·读书·新知三联书店，1962），册下，页900。



义：“民族主义者何？各地同种族、同言语、同宗教、同习俗之人，相视如同胞，务独立自治，组织完备之政府，以谋公益而御他族是也。”¹ 凡此诸端，在在表明：近代中国国族概念形成之初，盖已深遭种族论述之渗透，其坠绪残韵，迄今或未稍歇焉。²

Alonso 在讨论历史表述与国族建构的相互关系时，指出：国族主义者往往利用一种“隐喻性的系谱”（metaphorical genealogy）来表述国族的过去，从而制造出国族内部休戚相关、谊同一体的假象。在此论述策略的运作之下，国族被想象成一个依恃亲族纽带相维系的群体。这种“国族血缘”（national blood），在空间的横向层面上，将所有的国族成员转变成兄弟手足；在时间的纵向层面上，又把他们化作同一先祖的子孙后裔。国族，透过这种隐喻性的转化过程，被当作是一个“家族”，一个永恒的存在。³

同样的，在晚清“种族国族主义”的论述中，中国国族也是被建构成一个由血缘纽带凝聚而成的亲族团体，一个扩大化的家族⁴。1903年，有署名“效鲁”者于《江苏》杂志发表“中国民族之过去与未来”一文，便说：“合众家族而为集合体者曰民族；民族者，由家族而发达，同一系统于始祖。”⁵刘师培撰“伦理教科书”，也说：“孟子言国之本在家，而西人言社会学者亦以家族为国家之起源，谓民族之起源，起于公同之特性，而公同之特性，起于血统之相同。则所谓民族者，乃合数家族而成者也，同一民族即同一国家，此家族所由为国家之起源也。”⁶

中国国族既然是一个“大家族”，血统、祖源、同胞等概念自然成为晚清知识分子反复强调，藉以鼓铸国族认同、动员国族意识的主要符号资源。蒋智由在1903年撰作“中国兴亡一问题”一文，便对“民族”下过这样的定义：“夫民族之义，本于共同之血统，而又有共同之土地，经数千年来沿其利害相同、荣辱相同、休戚相同之事，而其间又有共同习惯之语言、文字与夫教化、制度、风俗以联络之。”⁷1905年，汪精卫在与《新民丛报》论战中，发表著名的“民族的国民”一文，开宗明义，也将“民族”界定为“同气类之继续的人类团体”，而人群之所以同其气类，条件有六，并以“同血系”为“最要件”。⁸1908年，周作人为文纵论“国民”组成之要素，亦云：“同胤之民，一言文，合礼俗，居有土地，赓世守之，素白既具，乃生文华，之数者为形成国民所有事。”⁹而即使是极端重视历史、文化要素的章太炎，也把文化之本源归结于血统；早在1897年，他已经指出：“教术之变，其始由于种类”，¹⁰1907年，更在上引“中华民国解”一文中明白宣称：“文化相同，自同一血统而起”。甚至下及1924年，孙中山在广州演讲三民主义，还是把民族的构成要素，归纳为血统、生活、语言、宗教和风俗习惯等五种“自然力”；而其中最关紧要的，仍首推血统：

¹ 中国之新民，“新民说·叙论”，《新民丛报》，1号，页5。

² 1937年齐思和已指出孙中山等晚清革命党人混种族与民族为一谈的错误，惟该文迄今未受应得之注意，仅此一端即可反映种族观念在近代中国国族论述中所占的霸权地位。见齐思和，“民族与种族”，页25-34。

³ Ana Maria Alonso, “The Effects of Truth,” p.40.

⁴ 这个转化过程自然有着特定的社会、文化背景为之助力，Dikotter便指出，自明末以来，家族制度大盛，蔚为中国社会的基本组织原则，各类与之有关的官私论述层出不穷，为数繁伙，晚清知识分子便是通过这一套既有的“符号宇宙”（symbolic universe）来理解种族、民族等新概念，因此，斯时的“国族主义”意识形态，其实是一种揉杂着家族、种族与国族等不同层次概念范畴的“杂种论述”（hybrid discourse）。关于晚清家族、种族与国族诸概念的关系，see Frank Dikotter, “Culture, ‘race’ and nation”, also Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China*, esp. Chapter 3 “Race as Lineage”, pp. 61-96.所谓“杂种论述”是借自后殖民主义批判论述的词汇，可以参看 Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1995).

⁵ 效鲁，“中国民族之过去与未来”，《江苏》，3期（光绪29年闰5月1日），页总420。

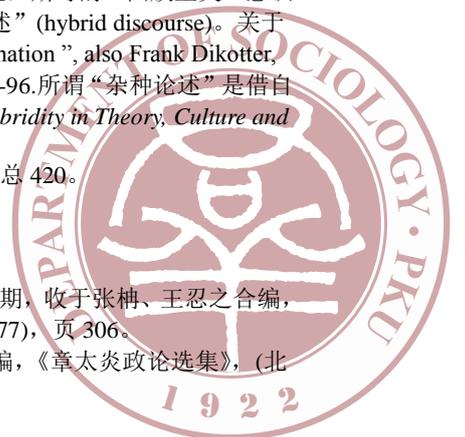
⁶ 刘师培，“伦理教科书”，《刘申叔先生遗书》，册4，页2325。

⁷ 观云，“中国兴亡一问题”，《新民丛报》，31号（1903年5月10日），页22。

⁸ 精卫，“民族的国民”，《民报》，1期，页总13-14。

⁹ 独应（周作人），“论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失”，《河南》，4期，收于张枏、王忍之合编，《辛亥革命前十年间时论选集》，卷3（北京：生活·读书·新知三联书店，1977），页306。

¹⁰ 章炳麟，“论学会大有大益于黄人亟宜保护”（1897年3月3日），收于汤志钧编，《章太炎政论选集》，（北京：中华书局，1977），册上，页8。



“造成这种种民族的原因，概括的说是自然力，分析起来，便很复杂。当中最大的力是‘血统’。中国人黄色的原因，是由于根源黄色血统而成。祖先是什麼血统，便永远遗传成一族的人民，所以血统的力是很大的力”。¹

血统传承既重要如斯，“中国”当然只能是由同一先祖的血胤后裔——同胞，所组成的群体。至此，黄帝作为中国国族之终极指标的重要意义，可谓完全凸显。前引鲁迅“自题小像”诗中“我以我血荐轩辕”一句所用的意象：“血”，也不再只是鲁迅个人体内汨汨流动的鲜血，而毋宁更是中国国族的“民族之血”。正是在这种想象的“民族之血”的贯串跃动之下，晚清革命志士陈天华才能在“黄帝肖像后题”中呐喊道：

“哭一声我的始祖公公，叫一声我的始祖公公，在天之灵，能不忧恫？……哭一声我的同胞兄弟，我和你都是一家骨肉，为什么不相认，忘着所生，替他人残同种？”²

同样也是在这“民族之血”的符号指涉下，主张保皇立宪的康有为才能写出“黄虞明胄百千亿，誓拯疮痍救我人”的诗句³；梁启超也才能劝谕美洲华侨廓联族之制，转成更大的国族单位：“推此等联族之思想，当知我四万万人皆出于黄帝，既知同出于虞舜者当相亲、同出于周后稷者当相亲，曷为举同出于黄帝者而疏之？”⁴

虽然，以黄帝符号为核心所营造出来的国族想象，固有其凝聚国族成员、转塑国族整体的作用，其另一用心，却是在如何树立国族边界、排拒“非我族类”的异己族群。研究当代国族主义与族群政治的 James Kellas 便认为，“族群国族主义” (ethnic nationalism or ethnonationalism) 往往将不是出自同一血缘传承，不具共同族群特质的人们摈斥于国族社群之外；这种国族主义，究其本质，乃是一种“排拒性的国族主义” (exclusive nationalism)。⁵ 以彼例此，晚清知识分子假借黄帝这项血缘性的祖源符号所建构的种族国族主义，其实也只是一套以汉族为主体，刻意排除其他族群于“中国”之外的意识形态。章太炎“秩乎民兽，辨乎部族”，一切以种类为断，便说：“民兽之辨，亦居可见矣。不以形，不以言，不以地，不以位，不以号令，种性非文，九赅不為人；种性文，虽以罪辜磔，亦人。”⁶ 刘师培于“论留学生之非叛逆”一文中明白昌言：“同种者何？即吾汉族是也；祖国者何？即吾中国是也。……中国者，汉族之中国也。叛汉族之人，即为叛中国之人；保汉族之人，即为存中国之人。”⁷ 邹容撰“革命军”，更大声疾呼曰：“中国者，中国人之中国也。中国之一块土，为我始祖黄帝所遗传，子子孙孙，绵绵延延，生于斯、长于斯、衣食于斯，当共守勿替，有异种贱族，染指于我中国，侵占我皇汉民族之一切权利者，吾同胞当不惜生命共逐之，以复我权利。”⁸ 由此可见，对晚清知识分子而言，黄帝符号的重要意义之一，正是在其提供了一条毋庸置疑，不可逾越的国族边界。

这种以血缘、种性等“生物性”要素来厘划国族边界的作法，当然是和当时革命排满的实际政治需要密切相关。依照晚清风行一时的人种分类论述，汉族与满族虽同属黄种，唯黄种之内，别分二系，其一为以汉族为中心，兼包日本、朝鲜、安南等族的“昆仑山系统”，其二则为满洲、蒙古等族构成之“西伯利亚系统”，此两大系统，血脉分流，种性迥异，实与异族无殊。⁹ 梁启超便说：“对于白、稷、红、黑诸种，吾辈划然黄种也；对于苗、图伯

¹ 孙中山，《孙中山选集·三民主义·民族主义》（北京：人民出版社，1956），卷下，页 592。

² 陈天华，《猛回头·黄帝肖像后题》（1904），收于张玉法编，《晚清革命文学》（台北：经世书局，1981），页 142。

³ 康有为，“赠友人·丁酉秋月”，《清议报》，31 册（光绪 25 年 9 月 21 日），页总 2051。

⁴ 梁启超，《新大陆游记》，《新民丛报临时增刊》（1903），页 180。

⁵ James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, p. 51.

⁶ 章炳麟，《馗书·原人第十六》，页 39-41。

⁷ 申叔，“论留学生之非叛逆”，《苏报》（光绪 29 年 5 月 27 日）。

⁸ 邹容，“革命军”，收于《苏报案纪事》，页 67。

⁹ 陶成章，《中国民族权力消长史》，收于汤志钧编，《陶成章集》（北京：中华书局，1986），页 215-218。其他类似的分类系统为数甚多，如梁启超将中国人种主要区分为苗种、汉种、图伯特种、蒙古种、匈奴种、



特、蒙古、匈奴、满洲诸种，吾辈庞然汉种也。号称四万万同胞，谁曰不宜？”¹既然汉满人种殊别，在“民族建国”的种族国族主义意识形态下，掌握中国政治权力之满人自为汉人所必攻。梁启超在访游新大陆、思想转趋保守之前，致书康有为，便说：“所以唤起民族精神者，势不得不攻满洲”²；章太炎于1903年在上海狱中答《新闻报》时，更明白宣示：“夫民族主义，炽盛于二十世纪，逆胡膻虏，非我族类，不能变法当革，能变法亦当革；不能救民当革，能救民亦当革。”³兹后革命风潮日趋激烈，革命党人对于满人百般丑诋，斥之为“犬羊贱种”⁴、毁之曰“东胡兽裔”⁵，可谓极尽“污名化”、“非人化”之能事。及1905年同盟会成立，复以“驱逐鞑虏、恢复中华”相号召，革命声势因之大振。凡此诸端，在在反映出晚清的反满革命运动，固然有其政治资源竞争的现实层面，而由黄帝符号所建构出的种族化国族论述，盖仍在革命的实践过程中提供了必不可少的意识形态基础与强大的感情动力。⁶

不过，晚清知识分子在面对斯时深入人心之社会达尔文主义“物竞天择，优胜劣败”的道德逻辑与夫满人宰制中国凡二百余年的历史现实时，单凭“满汉异种，不能并立”的种族论述，显然尚不足以“坐实”(justify)排满革命、“光复”汉族统治霸权的正当性。如果不是汉族“本质”窳劣，又何致长期沦于异族之羁绊？为了掇正此一论证上的阙失，晚清知识分子一方面透过国族主义的历史书写形式，重新整编中国的过去，动员几多“复活的古人”，构筑出一套汉族力抗异种、矢志不屈的“英雄谱系”，用当时的话来说，此即所谓“发潜德之幽光，振大汉之天声”；⁷另一方面，他们更汲取西人新说，针对中国国族的源头，创造了一套崭新的历史记忆，从而也为自古相传的黄帝神话系统，增添了前所未有的新内涵。这个新神话，便是当时风靡一世的“中国人种西来说”。

十九世纪中叶以迄二十世纪初，西方学界对于世界人类的起源问题，大都倾向“一元发生”的说法。在此人种同源论的观点之下，中国民族的祖源，大抵被推断为来自西方。早在1654年，耶苏会教士Kircher即已提出远古中国民族为埃及人苗裔的论调；兹后诸家起并起，各执一说，或谓汉族源起印度、或曰汉族来自西亚，其中最占势力的说法，则为汉族源自巴比伦一说。⁸

1894年法人Terrien de Lacouperie刊行《支那太古文明西源论》一书，引据西亚古史，多方傅会，力证中国民族乃是衍自西方的“派生人种”。⁹据该书所论，公元前二十三世纪左右，有原居西亚巴比伦及爱雷姆(Elam)一带，并已发展出高度文明之迦尔底亚部落——

通古斯种等六种，见任公，“中国史叙论”，《清议报》，90册，页总5707-08；刘师培则引日人桑原鹭藏之说，将亚洲人种分为支那人种(含汉族、藏族、交趾支那族)及西伯利亚人种(含日本族、通古斯族、蒙古族、土耳其族)两系，见刘师培，“中国民族志”，页721；《黄帝魂》所收“革命必剖清人种”一文则将亚洲黄种分为中国人种及西伯利亚人种两支，中国人种以汉族(日本、朝鲜皆为汉族所蕃殖者)为主，另及藏族、交趾支那族，西伯利亚人种则包含蒙古族、通古斯族、土耳其族，见《黄帝魂》，页145-47。

¹ 任公，“中国史叙论”，《清议报》，90册，页总5709。

² 梁启超，“光绪28年10月与夫子大人书”，收于丁文江编，《梁任公年谱长编》(台北：世界书局，1972年)，册上，页157。

³ 章太炎，“狱中答新闻报”，《章太炎政论选集》，册上，页233。

⁴ 黄节，“黄史·种族书第一”，《国粹学报》，1年1号，页4a。

⁵ 太原公子，“山西宣告讨满洲檄”，《民报》，21期(1908年6月10日)，页2。

⁶ 关于晚清的革命言论与革命/立宪两派间的激烈论战，论者甚众，本文不拟再行赘述。相关研究可参看元冰峰，《清末革命与君宪的论争》(台北：中国学术著作奖励委员会，1966)；张朋园，《梁启超与清季革命》等书。

⁷ 关于晚清史学论述中“民族英雄系谱”的建构，可以参看俞旦初，“辛亥革命时期的民族英雄人物史鉴”，收于《爱国主义与中国近代史学》，页260-79。

⁸ 关于汉族西来说的各种说法，参见徐杰舜，《汉民族发展史》(成都：四川人民出版社，1992)，页6-7；冯天瑜，“民族先祖·文化英雄”，页77-78。

⁹ Albert Etienne Jean-Baptiste Terrien de Lacouperie, *Western Origins of the Early Chinese Civilization from 2300 B. C. to 200 A.D.*, (London: Asher, 1894). 原书未见，以下所论，大抵根据蒋智由及Dikotter所引，见观云，“中国人种考”，《新民丛报》，37号(1903)，页43-48；Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China*, pp. 129-30.



巴克民族(Bak Sings), 于其酋长奈亨台(Kudur Nakhunti)率领下大举东徙, 自土耳其斯坦, 循喀什噶尔, 沿塔里木河以达昆仑山脉, 辗转入中国甘肃一带, 复经长期征战, 征服附近原有之野蛮土著部落, 势力伸入黄河流域, 遂于此建国焉。此奈亨台者, 盖即中国古史传说中黄帝; 巴克者, 乃《尚书》所言“百姓”之音转, 是远古中国人种系出西亚, 殆无可疑。

Lacouperie 这套说词, 无疑是伴随西方殖民帝国主义高度扩张, 所产生之“欧洲中心”(Euro-centric) 的文化霸权论述, 其所蕴含的种族偏见与虚构性, 在目前考古学实证研究的检验下, 殆已昭然若揭。虽然, 在二十世纪初年, 这套理论, 却广受国人之欢迎。自 1899 年日人白河次郎、国府种德合撰《支那文明史》, 援斯说以立论以来¹。中国知识分子, 望风景从, 俊彦之士, 尽为倾倒; 晚清知名学者如章太炎、蒋智由、刘师培、黄节、陶成章诸人, 相率考稽古史, 多方比附, 直深信之而不疑。²1904 年, 梁启超在论及新发现之甲骨文文字时, 便说: “如最近发见龟甲文字, 可为我民族与巴比伦同祖之一证, 孰谓其玩物丧志也耶?”³二十年后, 孙中山在《三民主义》的讲演中, 也还认为中国民族西来之说“似乎是很有理由的”。⁴甚至直到 1935 年中国国民党中央执监委员会祭祀黄陵的祭文中, 仍然说: “于赫元祖, 睿智神明, 爰率我族, 自西徂东, 而挾伐用伸。”⁵凡此等等, 在在可证二十世纪初期, “中国人种西来说”流传之广, 影响之深。

对于这种奇特的现象, 一般的解释, 都认为与当时中国国势陵夷、迭遭败衄, 对知识分子所造成的重大心理压力有关; 根据“西来”之说, 中国民族至少在根源上与西方并无二致, 彼此之间纵有一时的优劣盛衰之别, 却绝非不可克服的“天然”障碍, 那么, 采信此说, 或稍能纾解他们心中的自卑情结, 并激发其对中国前途之期望。这种解释, 当然相当合理可信, 不过, 如果我们转换一个角度, 从晚清中国内部的政治形势与族群关系来观察, “中国人种西来说”亦自有其另外一层的现实政治作用可言。

在旧有的黄帝传说中, 黄帝于得位之先, 历经多次征伐, 三战炎帝、擒杀蚩尤, 然后代炎帝为天子; 践阼之后, 复“迁徙往来无常处, 以师兵为营卫”, 西至崆峒, “北逐荤粥, 合符釜山”。总括而言, 黄帝先后所发动的几场战役, 目的不外争夺大宝与攘卫疆圉二端, 这也正是传统皇朝体制下典型的战争形态。然而, 一经“中国人种西来说”的掺入, 黄帝时代的战争, 却由皇朝战争一变而为民族之间的征服战争。刘师培便认为黄帝所率汉族先祖未入中国之前, 中国本土已有土耳其种之獯豸与黑种之苗民分踞南北, 乃黄帝入中国后, 奋其神武, 往来征讨, 卒能北定河朔、南平蚩尤, 于是禹域河山, 皆入于汉族之掌握, 而苗土遗黎, 悉沦贱族, 遂有“百姓”、“黎民”之差等焉。⁶

经由这种表述策略, 黄帝事实上又由“古先圣王”被转换成“征服者”的角色, 1905 年《二十世纪之支那》第一期卷前所附黄帝图像中, 黄帝身披介冑, 手执斧戟, 便具像地体现了这种不同形像的构筑过程。(附图三) 另一方面, 黄帝既被转化成中国的“征服者威廉”, 黄帝苗裔的汉族与中国境内其他民族的关系, 当然只能是征服者与被征服者的不对等关系; 用刘师培所作的比喻来说: “要而论之, 汉族初入中国时, 犹之西班牙人入美洲也; 异族之

¹ 白河次郎与国府种德并列中国之巴比伦在文字、信仰、传说及政治制度等各方面相类者七十余事以确证之。引见徐杰舜, 《汉民族发展史》, 页 7。

² 参见章太炎, 《廛书·序种姓上第十七》, 页 41-42; 刘师培, “中国民族志”, 《刘申叔先生遗书》, 册 1, 页 721-22, “古政原始论”, 《遗书》, 册 2, 页 793, “中国历史教科书”, 《遗书》, 册 4, 页 2465-78; 黄节, “黄史·种族书第一”, 《国粹学报》, 1 年 1 号, 页 5-6, “黄史·立国第三”, 《国粹学报》, 1 年 1 号, 页 7; 陶成章《中国民族权力消长史》一书所论尤为详尽, 见《陶成章集》, 页 231-59。其他零星述及者为数尤伙, 不具引。

³ 中国之新民, “论中国学术思想变迁之大势”, 《新民丛报》, 58 号(1904 年 12 月 7 日), 页 32。

⁴ 孙中山, 《三民主义·民族主义》, 《孙中山选集》, 卷下, 页 623。

⁵ 见《五千年血脉》, 页 130-31。

⁶ 刘师培, “中国民族志”, 《遗书》, 册 1, 页 721-22; 刘师培, “攘书·苗黎篇”, 《遗书》, 册 2, 页 755-56。



消灭，犹之南洋岛族被化于欧人也；异族之迁徙，犹之虾夷人种屏迹北海也。”¹许多革命党人甚至汲引阿利安人侵入印度，征服当地土著后所建立的“种姓制度”(caste)，作为规范汉族与少数民族之族群关系的理想模式。

在这样的历史意识形态下，汉族基于“历史之本质”，自应高踞支配、宰制之地位，而为中国国族独一无二之主体；汉族之昌言排满，自亦为矫正历史偶然之错乱，回归历史常轨正涂的必要手段。1911年，《民心》杂志所刊“攘异篇”便说：

“嗟我黄族始祖，自帕米尔高原，迤邐东下，至黄帝南驱苗民、北逐獯鬻，建立帝国于中央。以此精神，贻传子孙，故战国时冠带之国也，……皆能攘胡开疆；秦皇汉武，威振绝域，赫然为中国开新纪元。自后历代末运，腥风臙雨，亦尝咄咄逼人，然……有一次之陆沉，即有一次之振作，一种先天的攘夷特质，郁郁哉，葱葱哉，轰轰烈烈哉，置诸万国民族赛珍会上应亦得头等奖牌。”²

1903年《江苏》杂志所载黄帝像之题辞，更以无比精简的形式，传达了同样的信念：“帝作五兵，挥斥百族，时维我祖，我膺是服；亿兆孙子，皇祖式滋，我疆我理，誓死复之。”

既然无论从种族源流抑或历史本质而言，黄帝都是中国国族(汉族)的真正开端，中国历史的书写，当然只能以之为统系。于是乃有“黄帝纪年”之议论。

1903年刘师培发表“黄帝纪年论”一文，首揭“黄帝纪年”之大纛。刘师培指出，“凡一民族，不得不溯其起原”，而黄帝者，为四百兆汉族之鼻祖，“乃制造文明之第一人，而开四千年之化者”，因此，国人苟欲绍继黄帝志业，自应择善而从，师法日本以神武天皇纪年之意，以黄帝降生之年为国史纪年之肇端。³自此说一出，各方景从，章太炎、黄节、陶成章诸人，以至倾向革命的各类杂志如《江苏》、《黄帝魂》、《二十世纪之支那》、《洞庭波》、《汉帜》等等，相率改以黄帝为纪年之标准；⁴一时之间，黄帝纪年，蔚为时尚，几为世人所共循。

虽然，黄帝者，本为邃古茫昧之传说人物，其确切年代，自难稽考。因而晚清的黄帝纪年之说，可谓聚讼纷纭，各执一是，其间落差，甚至相去达数百年之遥。即使是同一作者，其前后所用的黄帝纪年，也不免大有参差，自相抵牾，如章太炎于1903年作“祭沈禹希(荇)文”，题曰：“黄帝四千三百九十四年秋七月”，及该文收入《沈荇》一书，则改题为“黄帝四千六百十四年秋七月朔”，其后再收入《国民日报汇编》第四集时，更索性刊落此句，不复道焉。⁵由此殆已可窥见所谓“黄帝纪年”之虚构性质。⁶及1905年，宋教仁鉴于各家说法之不当，乃参酌《皇极经世》、《通鉴辑览》诸书，考定黄帝即位年癸亥下距1905乙巳凡四千六百零三年，⁷同年，同盟会机关报《民报》创刊，采是说以系年，于是天下翕然从之，黄帝纪年始有明确的时间座标可言。兹后革命党人多次举事，文移檄告，盖皆沿此纪年，直到1911年底，孙中山就任临时大总统，改用阳历，“以黄帝纪元四千六百九年十一月十三日

类似的说法可见，观云，“中国上古旧民族之史影”，《新报》，31号(1903年)，页36-37。

¹ 刘师培，“中国民族志”，页722。

² “攘异篇”，《民心》，2期(1911年4月)，收于《辛亥革命前十年间时论选集》，卷3，页823-24。

³ 无畏(刘师培)，“黄帝纪年论”(1903)，收于《国民日报汇编》，集1，页总275-76；并收于《黄帝魂》，页1-2，改题为“黄帝纪年说”。

⁴ 章太炎于1903年8月撰“祭沈禹希(荇)文”，即题曰：“黄帝四千三百九十四年秋七月”，见《章太炎政论选集》，册上，页245；黄节有与宋教仁磋商黄帝纪年之准确年代一文，见“黄晦闻答某君论甲子纪年书”，《国粹学报》，1年5号(光绪31年5月20日)；陶成章亦云：“黄帝战胜蚩尤，即天子位，中华开国亦当以是年为始。”见“中国民族权力消长史”，《陶成章集》，页291。

⁵ 见《章太炎政论选集》，册上，页245，注1。

⁶ 关于晚清各类黄帝纪年的年代差距，可以参看陈旭麓主编，《中国近代史辞典》，“黄帝纪年”条，页636，及附录四，“辛亥革命期间所用黄帝纪年对照表”。

⁷ 公明(宋教仁)，“汉族侵略史·叙例”，《二十世纪之支那》，1号，页38，又收于《宋教仁集》，册上，页6；宋教仁，《我之历史》，1905年1月15日条，收于《宋教仁集》，册下，页510。



为中华民国元旦”¹，这才结束了中国近代史上黄帝纪年的使用。

晚清的“黄帝纪年”，当然是和斯时“以种族为民族”的种族化国族主义论述相表里；宋教仁在评论当时流行的各类纪年新法时，便指出：“我国近年有悟及以帝王称号纪元之非者，乃相率欲用新纪元法；或以唐尧纪、或以夏禹纪、或以孔子纪，然揆之民族主义，皆无大纪念、无大关系”，唯有改采黄帝纪年，始能合于民族主义之精神。²而刘师培对黄帝纪年的意识形态内涵，阐发得尤为透澈，他在前前引“黄帝纪年论”一文中言曰：“当汉族不绝如线之状[秋]，欲保汉族之生存，必以尊黄帝为急；黄帝者，汉族之黄帝也，以之纪年，可以发汉族民族之感觉。”其后，师培又撰《攘书》，复曰：“值此诸夏无君之日，宜仿西国纪年之例，以黄帝降生为纪年，使异俗殊方晓然于统系有归而不容干渎，则夷承华统之祸，潜灭于无形矣。”³

不过，这种以革命排满为鹄的，从而将高度种族主义化的黄帝符号化作中国国族历史记忆之核心的作法，自难为不同政治立场之知识分子所首肯。事实上，革命派人士所以提出“黄帝纪年”一说，主要用意之一，便在藉此对抗另外一套流行的纪年主张——“孔子纪年”；而这两种不同的纪年办法，也反映了当时中国知识分子对于“国族”截然异趣的想象方式。

如众所知，近代中国以孔子纪年之论，首发于康有为。甲午战后，康有为感于国势阽危，亟思有以振济之，因默察西人富强之术，在于有基督教为之本源，遂发愤倡“孔教”之议，奉孔子为教主，假此以为重整中国政治、文化秩序之权舆。⁴而孔子纪年，乃相应于西人耶苏纪年之例，遂为题中应有之义。1895年末，康有为于上海创立强学会分会，发刊《强学报》，于封面上大书“孔子卒后二千三百七十三年”等字样，并于创刊号刊布“孔子纪年说”一文，是为晚清孔子纪年之先声。⁵乃此说一出，朝野震动，“会中一、二俗士闻之，则舌舛汗下色变，惧祸将及己，汲汲请除名”，⁶不久，南北强学会同时封禁，《强学报》被迫停刊，要皆以“孔子纪年”为导线。⁷虽然，南海固不为稍沮，于私人撰述及师友函牒之间，高标“保教、保种、保国”之说，仍以孔子为系年，所异者，仅在改从孔子之生年耳。其门下弟子及过从朋辈，为所歆动，亦颇有以孔子纪年，与南海为桴鼓之应者。1898年唐才常撰“师统说”，树孔子为“师统”，位在“君统”之上，便说：“不纪年则无统，不立统则无师，不系统于师则无中国”，直将中国之存亡，完全系诸孔子纪年之能行与否。⁸而即使是日后激烈排满的章太炎，也在1899年所刊“客帝论”一文中，提出“以素王为共主，以清廷为霸府”的论调，盖亦如其日后所自悔者，“以纪孔、保皇为职志”焉⁹。

¹ 孙中山，“临时大总统改历改元通电”（1912年1月2日），见中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室等编，《孙中山集》，卷2（北京：中华书局，1982），页5。

² 公明，“汉族侵略史·叙例”，页38。

³ 刘师培，《攘书·胡史篇》，《遗书》，册2，页757。

⁴ 关于康有为与“孔教会”，论者甚众，兹不赘引，可参见黄克武，“民国初年孔教问题之争议（1913-1917）”，《国立台湾师范大学历史学报》，期12；夏良才、王学庄、吕景琳，“评孔教会”，《历史研究》，1975年5期，页75-85。

⁵ 《强学报》未见，转引自村田雄二郎，“康有为 孔子纪年”，收于王守常主编，《学人》，2辑（江苏文艺出版社，1992年7月），页516。另按，康有为所著《礼运注》自叙署曰：“孔子二千四百三十五年，即光绪十年甲申冬至日”，似南海于1884年即已使用孔子纪年，惟钱穆于《中国近三百年学术史》（页698-99）即已点出其倒填年月之伪；汤志钧则将此文撰作日期定于1897年前后，见《康有为政论集》，册上，页194，“说明”，是康氏提出孔子纪年之说，仍不得早于1895年也。

⁶ 任公，“纪年公理”，《清议报》，16册（光绪25年4月21日），页总1037。

⁷ 村田雄二郎，“康有为·孔子纪年”，页517-18。

⁸ 唐才常，“师统说”（1898），收于湖南省哲学社会科学研究所编，《唐才常集》（北京：中华书局，1980），页134-35。

⁹ 章太炎，“客帝论”，《清议报》，15册（光绪25年4月11日），页总927-29。此文后来收入同年出版之《馥书》原刊本时，已略有点窜，1904年《馥书》重刊本在日出版，此文改动尤多，文末并增附自撰“匡谬”一段，1914年《馥书》增删重印，更名《检论》，更将此篇全行删汰，循此或可略见章氏思想变化之一斑。至于章氏自忏之词，见章太炎，“致陶亚魂、柳亚庐书”（1903），收于《章太炎政论选集》，册上，

逮 1898 年戊戌变起，康梁师生亡命海外，其立孔会、以孔子纪年之志，犹未中辍。1898 年横滨华侨倡议奉祀孔子，于章程中明定“闾埠华人，除用光绪纪年外，当兼用孔子纪年，以示尊王保教之意”。¹ 兹后，梁任公于 1899 至 1901 年间，两度撰文，宣扬“孔子纪年”之道其力，至谓“以孔子为纪，似可为至当不易之公典”。² 而康有为本人对于“孔子纪年”的阐发，更是念兹在兹，不遗余力。1901 至 1902 年间，南海避居印度，撰《大同书》，标举“教主纪年”之义，以为“以教主纪年，于义最大，于力最省”，而中国既以孔教为尊，“自宜以孔子纪年”。³ 宣统年间，复在伪托为戊戌奏稿之一的“请尊孔圣为国教、立教部教会、以孔子纪年而废淫祠折”一文中，明白指出：西洋各国，皆以教主纪年，“一以省人记忆之力，便于考据；一以起人信仰之心，易于尊行”，乃中国者，“历朝数十、阅帝数百、年号几千，记述既艰，考据不便”，惟有仿效西洋善法，改以孔子纪年，庶免日力之虚耗，抑且“更于敬教有补”。⁴ 由此可见，康有为之于“孔子纪年”一说，殆可谓择善固执，亘数十年而不变焉。

虽然，晚清康有为所主导的“孔子纪年说”，在戊戌变法以迄辛亥革命的短短十余年间，随着实际政治环境的急遽变化，却有着极为不同的政治意涵与政治作用。在戊戌时期，“孔子纪年”的主张与“素王改制”的呼声相伴而起，其主要用心，乃在为政治观念与制度的变革提供理论的基盘。当时反对变法的守旧人士，便把康、梁师生所鼓吹的“孔子纪年”，与“平等、民权”诸“谬说”相提并论，等量齐观：

“梁启超主讲时务学堂，张其师说，一时衣冠之伦，罔顾名义，奉为教宗，其言以康之《新学伪经考》、《孔子改制考》为主，而平等、民权、孔子纪年诸谬说辅之。伪六经，灭圣籍也；托改制，乱成宪也；倡平等，堕纲常也；伸民权，无皇上也；孔子纪年，教人不知有本朝也。”⁵

由此可见，斯时的“孔子纪年”，不但是立孔教、奉孔子为教主等宗教性主张的衍生产物，更是维新派知识分子藉以引介西学、推动改革的有力工具，此所以该说一出，举国震骇，弹章交驰，谣诼四起，康梁诸人的变法努力，便在“保中国，不保大清”的罪名之下，化作泡影。

逮及庚子以降，流亡海外的康梁诸人虽仍以“孔子纪年”相号召，然而，这时他们所面对的对手，已不再是守旧拘墟的朝野士绅，而是大批留学异国，思想激进的新兴知识分子。在排满革命的狂潮席卷地、排空而起的巨大冲击之下，以保皇、立宪为职志的康梁等人自不得不汲汲寻求因应之道。于是，“孔子纪年”一说除了仍然保留其一贯的“三世进化”、以世界大同为终极指归的宗教性内涵外，复一变而为一套藉以厘定中国国族边界、界定国族本质的符号系统；从前引康有为“请尊孔圣为国教、立教部教会、以孔子纪年而废淫祠折”一文中所云：“孔子立天下义，立宗族义，而今则纯为国民义”等语，便可明白窥知此中消息。

孔子既然一转而成中国国族的指称符号，“孔子纪年”所蕴涵的国族定义自然与革命派

页 191。

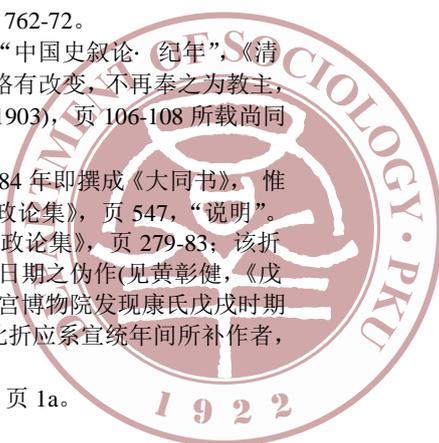
¹ “横滨闾埠华人倡祀孔子会”，《清议报》，12 册(光绪 25 年 3 月 11 日)，页总 762-72。

² 任公，“纪年公理”，《清议报》，16 册(光绪 25 年 4 月 21 日)，页总 1035-38；“中国史叙论·纪年”，《清议报》，91 册(光绪 27 年 8 月 1 日)，页总 5761-63。梁启超后来对孔子的看法略有改变，不再奉之为教主，唯其以孔子纪年的主张，则一以贯之，未尝更易也，见《新民丛报》，26 号(1903)，页 106-108 所载尚同子来函“论纪年书后”中饮冰案语。

³ 康有为，《大同书》(节录)，《康有为政论集》，册上，页 534；案：康自称于 1884 年即撰成《大同书》，惟据汤志钧考订，此书应系 1901 至 1902 年间避居印度期间所撰，见《康有为政论集》，页 547，“说明”。

⁴ 康有为，“请尊孔圣为国教、立教部教会、以孔子纪年而废淫祠折”，《康有为政论集》，页 279-83；该折原题为戊戌(1898)六月上呈，然黄彰健于 1970 年即已指出该折应系日后倒填日期之伪作(见黄彰健，《戊戌变法史研究》，台北：中研院史语所，1970，页 555-57)，及 1980 年北京故宫博物院发现康氏戊戌时期奏折原件，其中并无此件，其为伪托之作，殆无可疑，据村田雄二郎考订，此折应系宣统年间所补作者，见村田雄二郎，“康有为孔子纪年”，页 525-27。

⁵ 苏舆，“翼教丛编序”，收于苏舆编，《翼教丛编》(光绪 24 年原刊本)，卷前，页 1a。



所津津乐道的“黄帝纪年”大异其趣，刘师培便曾一针见血地指出其间分野：“康梁以保教为宗旨，故用孔子降生为纪年；吾辈以保种为宗旨，故用黄帝降生为纪年”。¹换言之，在康有为等人看来，孔子所代表的，乃是一套特定的道德、文化秩序，而这一套秩序所体现的价值与意义，乃是数千年来中国赖以存立的命脉所系；然则，一个人或一个族群是否得以成为中国国族的成员，固不在血缘、种性等“既定的”生物性连系，而端视其能否接受这套共通的文化秩序为定。我们从当时两派对于若干历史人物的不同表述与评价，便可看出双方这两种不同的国族想象方式。

如前所述，晚清知识分子在从事国族历史书写时，率皆汲汲乎致力于“民族英雄系谱”的营造，但是，革命与立宪两派所分别营造出来的，却是有着霄壤之别的两套系谱。在以种性为国族之断限的革命派眼中，所谓“民族英雄者”，要以攘斥异族、发扬种性为急务，因而其所表述之人物，遂以岳飞、郑成功为典型，他如冉闵之诛屠胡人，乃蒙“民族主义大豪杰”之美溢；²洪秀全之举兵反满，乃得上绍黄虞，跻身中国帝王之正统；³其甚者，乃至喊出“与其臣事异种之华盛顿，无宁臣事同种之朱温”的口号，⁴而曾国藩之辈“助异族以残同类”的“汉奸”，当然也就被痛骂为“背祖忘宗”、“狗彘不若”的“恶逆”了。⁵梁启超在1903年便感慨系之地说道：“吾见世之论者，以革命热之太盛，乃至神圣洪秀全而英雄张献忠者有焉矣。吾亦知其为有为而发之言也，然此等孽因可多造乎？”⁶

梁启超既有此感叹，其所为之历史人物表述自与革命派的“英雄系谱”，出入甚大。但以对洪秀全及曾国藩的评价而言，任公于洪秀全起义的动机，颇持怀疑之态度；⁷对于襄赞清廷平定太平天国的曾国藩，则除致憾于其未能斡旋运会、开创千古未有之新局外，于其肫恳笃行的道德操守与夫捍卫传统文化价值的不世勋业，可谓无任景仰钦迟。⁸然则，其所秉持之立场，正不外执“文化国族主义”以与“种族国族主义”相抗衡焉。

在以孔子符号为中介所建构的“文化国族主义”意识形态引导下，康梁等人对于激进派矢志排满的种族革命主张，当然是不嫌于心，亟思有以辟斥之。早在戊戌年间，唐才常即已引《春秋》之义，力辟华夷之分的不当，其曰：“中国、夷狄，乃春秋之记号，乌在民而围之、地而界之乎？……夷狄者，野蛮土番之记号；中国者，礼义文明之记号。”⁹等到庚子以后，革命、立宪的争执渐演渐烈，唐才常这套诉诸传统，以文化高下分判华夷的论述方式，便更进一步由中外关系的国际脉络，被转到满汉之间的族群关系脉络上。1902年，康有为在劝诫梁启超勿谈革命的公开信中，便说：“国朝入关，礼乐政教，悉从周、孔，法度风化，悉同宋、明，政权、利权，汉人与满人无异，一切平等，帝统皇室，不过如刘、李、赵、朱耳，……真不解国人之忽有异想也，是不欲野蛮国之进化于吾国而合一之，而必欲文明国之灭亡吾国而奴隶之也。”¹⁰同年，他又在“答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不可行革命书”中，与唐才常同样援引《春秋》义例，强调“孔子之所谓中国、夷狄之别，犹今所谓文

¹ 刘师培，“黄帝纪年论”，页721。

² 荆驼，“中国民族主义大豪杰冉闵传”，《江苏》，11/12期合刊本（光绪30年4月1日），页89，104-5。

³ 章太炎，“民报一周年纪年会祝词”（1906年12月）便将洪秀全纳入皇祖轩辕，烈祖金天、高阳、高辛、陶唐、有虞、夏、商、周秦、汉、新、魏、晋、宋、齐、梁、陈、隋、唐、梁、周、宋、明、延平、太平等一系相承的“明王圣帝”之谱系。见《章太炎政论选集》，册上，页326。

⁴ 亚庐（柳亚子），“中国立宪问题”，《江苏》，6期（光绪29年8月1日），页3。

⁵ “汉奸辨”，《黄帝魂》，页49-51；陶成章，《中国民族权力消长史》，《陶成章集》，页830。

⁶ 梁启超，“新民说·论私德”，《新民丛报》，40/41号合期（1903年11月2日），页6。梁氏所言“英雄张献忠”一事，见“莽英雄杀人记”，《江苏》，7期（光绪29年9月1日），页83-5。

⁷ 梁氏曰：“即如洪秀全，或以其所标旗帜，有合于民族主义也，而相与颂扬之；究竟洪秀全果为民族主义而动否，虽论者亦不敢为作保证人也。”见同上注。

⁸ 梁启超甚至认为：“使曾文正生今日而犹壮年，则中国必由其手而获救矣”，见上注，页8；并可参看黄克武，《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》（台北：中研院近史所，1994），页128-29。

⁹ 唐才常，“辨惑（上）”，《唐才常集》，页167。

¹⁰ 康有为，“与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书”（1902），《康有为政论集》，册上，页501。



明、野蛮耳”；易言之，华夷之分，固不在种族之畛域，而在文化之优劣。以此标准衡量，满人入关以来，“政教礼俗则全化华风，帝位只如刘、李、赵、朱，满族类于南阳、豊、沛，其余无不与汉人共之”，实无排之于“中国”以外之理。¹康氏而外，一向汲汲于中国种族之辨的蒋智由，到1906年间亦幡然易帜，认为汉族与所谓戎狄，在血统上本为同一种族，其后判然分离，端在文化上“有进化与不进化之别而已”。²至1907年，立宪派的后劲杨度苍头特起，高标满汉融合之帜，明白宣称“满族与汉族，可谓异种族而同民族”；³同年，他在著名的“金铁主义说”长文中，更针对“中华”一词之意涵，把以文化界定国族的观点发挥得淋漓尽致：

“欲知中华民族为何等民族，则于其民族命名之顷而已含定义于其中。与西人学说拟之，实采合于文化说，而背于血统说。华为花之原字，以花为名，其以之形容文化之美，而非以之状态血统之奇，此可于假借会意而得之者也。若以此而论今日之中华民族，则全国之中，除蒙、回、藏文化不同、语言各异而外，其余满汉人等，殆皆同一民族”⁴。

由此诸端以观，晚清“黄帝纪年”与“孔子纪年”之间的符号之争，殆可视作在国族建构上“血统”与“文化”这两条不同边界的争持。

极为反讽的是，当年因“孔子纪年”一事，掀起政潮、酿为大狱的清廷，这时也因为在国族建构的过程中，日渐退居高度边缘化的不利位置，统治权力之合法性基础陷入风雨飘摇、岌岌可危的绝境，竟亦着手援附“孔子”符号，企图假之鼓铸一套类似Anderson所谓之“官方国族主义”(official nationalism)策略，⁵以挽救王朝覆亡的危机。1908年，清廷下诏将革命党人奉为民族精神泉源的晚明大儒王夫之，与顾炎武、黄宗羲等三人，同时配享孔庙。⁶稽考清廷用心，显然是企图藉用传统的从祀仪式，把代表汉族种族意识的历史符号——王夫之，重加整编，纳入另一历史符号——孔子所代表的文化道德规范之内。姑不论此一策略的实际成效如何，⁷这件不为时人所重的碎事琐闻，却充分反映出：晚清的“黄帝”与“孔子”之争，不仅是抽象的符号之争，也是范塑社会实践的意识形态之争，更是最现实、最尖锐的政治利害之争。

虽然，如本文前引Anthony Cohen所言，任何一个符号，都可以通过不同的诠释，呈现出不同的意义。孔子符号，自不例外。当康有为等人挟“孔子”以与革命派的“黄帝”相周旋时，固有人焉，针对“孔子”所表述的文化意涵，重加诠释，以为摧破论敌理据的正本清源之计。1903年，《湖北学生界》刊布“大国民孔子之国民主义”一文，一反斯时反孔之思潮，指出：“搜遍四千年历史”，最富“国民之观念”，足以当国民之资格者，“必首推孔子”。⁸1906年，《鹃声》复刊第一期更载有铁铮所撰“中国已亡之铁案说”一文，极力宣扬孔子之

¹ 康有为，“答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不可行革命书”(1902)，本文收入《康有为政论集》，册上，页474-94，惟以删汰太甚，几至面目全非，兹改据《新民丛报》所收节录本，见“南海先生辨革书”，《新民丛报》，16号光緒28年8月1日)，页60-69。

² 观云，“读历史上中国民族之观察系论”，《新民丛报》，73号(1906年1月25日)，页69-76。

³ 杨度，“胡茂如‘中国今世最宜之政体论’识语”，《中国新报》，3期(1907年3月20日)，页120。

⁴ 金铁主义者(杨度)，“金铁主义说”，《中国新报》，5期(1907年5月20日)，页18。

⁵ Anderson把“官方国族主义”，界定为“当一个想象的国族社群逐渐孕育成形时，原本掌握支配权力的团体，为因应被边缘化或被排拒于国族之外的危机，所采取的一套对应策略。”其目的则在顺应国族化的过程，并维护其统治权力。see Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 101.

⁶ 见章太炎，“王夫之从祀与杨度参机要”(1908年7月10日)，《章太炎政论选集》，册上，页426。

⁷ 从章太炎对此事的反应看来，似乎并无影响可言。太炎论之曰：“衡阳所著，则有《黄书》、《噩梦》，其尊汉族而拒羯夷，成文具在，斯正虜所深甚，当痛心蹙额以攻之者也。今于衡阳反无一言，岂彼满洲贵胄者，未睹衡阳之书耶？抑自知东胡秽貉，荐食神州，罪在不赦，故不敢公吐盗言以憎主人也。若是，则彼满洲人者，亦以汉人排满为当然耶？”见同上注，页427。太炎所为评论，自是为革命宣传而发，其言满人不知船山所著诸书事，殆未可尽信也。

⁸ “大国民孔子之国民主义”，《湖北学生界》，5期(光緒29年5月)，页699；辛亥时期反传统思想之梗概，

“攘夷思想”。作者认为，中国立国之本原，即在孔子所代表的攘夷思想，“以孔教为主，即莫不以攘夷为事，此亦国民之总意也，此吾中国立国以来之惯习，而中国之国粹也。”因此，他强调，“苟孔子生于今日之时，推甚所学之宗旨，必为第一排满革命家”。¹经过这么一番新解释，康有为之挟“孔子”以反对排满的作法，自是顿失所据，难以自圆矣。

不过，“孔子”符号既不能免于内在的矛盾与歧义，与之对峙分流的“黄帝”符号，是不是就能完全规避同样的质疑呢？

四、众声喧哗——“单一国族”与“中国新民”

1902至1903年间，宣扬保皇立宪的康有为与鼓吹排满革命的章太炎，曾经针对古代匈奴人的祖源问题，进行过一场小小的交锋；有趣的是，这场争论中，双方对于区划国族边界的基本原则——“文化”抑或“种族”，在立场上，却出现了角色互换的怪异现象。

先是，康有为在前引“答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不可行革命书”一文中，于反复纵论满人自入关以来，“其教化文义，皆从周公孔子；其礼乐典章，皆用汉唐宋明”，在文化上已与汉人无别之余，竟又入革命派之室、操革命派之戈，试图从种族起源上证明满人乃“五帝三王之裔”，与汉人谊属同种，断无可攘可攻之理。他引据《史记》“匈奴列传”，指出：匈奴先祖田淳维乃夏后氏苗裔，以殷时奔北边，遂舍弃定居的农耕生活，改行游牧，逐水草、随畜移徙，故中国谓之匈奴；由是以观，“北方之人，皆吾同种”，满洲种人，自不例外，而其夙昔所以不为中国所容，亦不过如周太王长子泰伯避位奔吴后，“断发文身”，习染蛮风，致不能预于诸夏之列耳。然则，于今“上推满洲种族，则出于夏禹；下考政教礼俗，则全化华风”，满汉也者，实同一家，乃二、三党人无端妄引美法革命之谬例，以生内讧，发攘夷别种之谰言，以创大难，“是岂不可已乎”？²

对于康有为引匈奴祖源传说以证满汉同种的论调，章太炎在1903年撰文驳斥。除了指出满洲种族古称东胡，属通古斯种，“固与匈奴殊类”而外，太炎更从“历史民族”与“天然民族”的分野，强调：即使匈奴确与汉族同为炎黄之后，及其“大去华夏，永滞不毛”，语言、政教、饮食、风习等各类文化特征，已与禹域诸夏，判然两途，岂犹能谓之同种？盖种姓之别，借若不以历史文化为标准，但言“天然”之血缘，“则褫袷海藻、享桃蜃蚶，六洲之氓、五色之种，谁非出于一本？而何必为此聒聒者耶”！³

从康、章两人这场小小的争论，我们可以看出，双方对于究竟应以文化或是血缘来分辨“民族”，在态度上，其实都是相当暧昧的。这种游移不定的心理现象，在康、梁阵营，表现得尤为明显。前文已经述及，康有为在晚清固因标举“孔子”此一文化符号以与革命党人之种族符号“黄帝”相抗礼而驰名于世，犹不免时时称述黄帝，至有前引“黄虞明胄百千亿，誓拯疮痍救我人”之句。至于任公之依违于“孔子”、“黄帝”两端，出入于“保皇”、“排满”之间，甚至“不惜以今日之我，攻昨日之我”，更是人尽皆知的历史定讫。直到1903年，他的政治态度明显转趋保守之际，梁启超也还在一篇抨击国人缺乏尚武精神的文章中，发为与革命党人几无二致之浩叹：

呜呼！由秦迄今，二千余岁耳。然黄帝之子孙，屈伏于他族者三百余年，北方之同胞，屈伏于他族者，且七百余年。……呜呼！我神明之华胄、聪秀之人种、开明之文化，何一为蛮族所敢望？顾乃践蹴于铁骑之下，不能一仰首伸眉以与之抗

参见沈松桥，“族群、性别与国家”。

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

² 康有为，“南海先生辨革命书”。

³ 章炳麟，“驳康有为书”(1903)，《黄帝魂》，页209-10；又收于《辛亥革命前十年间时论选集》，卷1，册下，页753。



者，岂不以武力脆弱、民气懦弱，一动而辄为力屈也？¹

由此可见，在晚清的国族建构过程中，种族论述实在是占据着主导性的霸权地位；“黄帝”作为近代中国的国族认同符号，也明确地限定了国族想象可能有的空间。

虽然，这场争论所引发的另一个饶富兴味的问题，郗也透露出一项消息：“黄帝”符号其实也和“孔子”一样，矛盾百出、隙缝时见，同样都可以是另作诠释、舞弄操控 (manipulate) 的对象。这个问题便是：何以康有为要动员有关匈奴祖源的历史记忆，来坐实其满汉同种的主张？

王明珂在研究“泰伯奔吴”的上古传说时，指出，古代华夏族群基于现实政治需要，往往利用“寻回失落祖先的后裔”之手段，来改变固有的集体祖源记忆，创造新的族群边界，以便容纳原先位在华夏族群边缘的人群；反之，这些边缘人群在寻求华夏诸国的认同时，也常常透过寻得或假借一个来自华夏的祖源，来完成“华夏化”的过程；换言之，古代华夏族群边界的形成与变迁，基本上有赖于华夏及其边缘族群双方对本身过去的“结构性失忆”。² 从康有为的例子来看，这套解释架构显然不仅适用于古代中国，也同样可以运用到近代中国。

毋庸深论，在“结构性失忆”进行的过程中，当然需要一个可供攀附的祖源符号，作为认同的对象；这个符号年代越邈远、面貌越模糊，所能发挥的作用自然也就越大。准此，“黄帝”无疑是一个非常理想的标的。一方面，如前所述，在黄帝的神话系统中，唐、虞、三代等古先帝王的世系，皆可推本于黄帝，因此，上祖轩辕，正是跻身“华夏”的方便法门。另一方面，更为重要的是，黄帝身为远古传说人物，其世系流衍，自是疏漏百出，语焉难详。《史记·五帝本纪》索隐引《国语》胥臣曰：“黄帝之子二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、葳、任、荀、僖、姁、僂、衣是也。”在这十二姓中，除了周人的姬姓有明确谱系可稽外，其余诸姓的传承演变，实难详考；如此，自易假华夏边缘诸人群以“伪托”、比附之把柄。Le Blanc 便把这些“失落诸姓”，比作计算机主板上可供扩充之用的“空置插槽” (open slot)，周人以外诸部族，乃至华夏以外诸族群，在必要时，便可利用这些现成的插槽，制造一套新的祖源记忆，从而跻入华夏正统。³ 事实上，早自先秦以降，华夏族群及其外围各人群，便经常启动这套机制，试图假借黄帝符号，来改变“中国”的族群边界。上文所述的“泰伯奔吴”，便是一个家喻户晓的例证。其他类似的事例，更可谓屡见不鲜。《山海经·大荒西经》云：“有北狄之国。黄帝之孙曰始均，始均生北狄。”⁴ 其说后为《晋书》及《北史》所假，二书皆据此以云：“始均为鲜卑族始祖”。此外，《晋书》卷一〇八“慕容廆载记”追叙燕主慕容廆之世系，说：“慕容廆，字弈洛环，昌黎棘城鲜卑人也。其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑于紫蒙之野，号曰东胡。”同书卷一一六“姚弋仲载记”也说：“(后秦)姚弋仲，南安赤羌人也。其先有虞氏之苗裔。禹封舜少子于西戎，世为羌酋。”北齐魏收所撰《魏书》对于鲜卑族的族群祖源，更有一段绘声绘影的描述：

昔黄帝有二十五子，或内列诸华，或外分荒服。昌意(黄帝子)少子受封北土，国有大鲜卑山，因以为号。其后世为君长，统幽都之北、广莫之野。……黄帝以土德，北俗谓土为托，谓后为拔，故以为氏。⁵

然则，从以上所引事例来看，晚清康有为挟“淳维为夏后苗裔”之旧说，以重建满洲族源历史记忆，并为满汉同种作辩解，正是传统上华夏族群藉“寻回失落祖先的后裔”之手段，以拓展本身族群边界的近代翻版。

¹ 梁启超，“新民说·论尚武”，《新民丛报》，28号(1903年3月27日)，页5。

² 王明珂，《华夏边缘》，页256-84。

³ Charles Le Blanc, “A Re-examination of the Myth of Huang-ti,” p. 54.

⁴ 袁珂校注，《山海经校注》(台北：里仁书局影印本，1981)，页395。

⁵ 魏收，《魏书》，卷一，“序纪第一”，页1。唐李延寿撰《北史》卷一所述鲜卑祖源，大抵本此，仅文字小有出入。南宋佚名所撰《轩辕黄帝传》则更进一步找出“昌意少子”的名字，其曰：“黄公、拓跋，昌意之少子也，封北土，以黄帝土德，化[北]俗以土为拓，以君为跋，乃以拓跋为姓。”见《轩辕黄帝传》(《宛委别藏》本)，页37a。



另一方面，相应于康有为的努力，当时也有少数满族知识分子，企图从“黄帝”身上，寻得或虚构出一套新的满族祖源记忆，以期消弭满汉畛域于无形。在这样的尝试过程中，其所表现之对黄帝符号的认同，可谓情深意挚，较诸反满最烈的革命党人盖不遑多让焉。如满洲宗室盛伯羲于甲午战后撰有“题廉孝廉万柳堂图”长诗一阕，便汲汲以“黄帝世胄”之正统自居：“北人入中土，始自黄炎战，营卫无常处，行国俗未变，淳维王故地，不同不窟窿，长城绝来往，哑哑南北雁，耕牧风俗殊，壤地咫尺判，……我朝起东方，出震日方旦，同此神州民，婚姻柯叶偏，小哉洪南安，强分满蒙汉，……圣人方在御，草茅谁大谏，起我黄帝胄，殴彼白种贱，大破旗民界，谋生皆任便，能使手足宽，转可头目捍。”¹ 1907年，满族留日学生裕端撰“大同义解”，于斯时排满、排汉之说对立并峙，“不顾外患，惟招外侮，不察内治，惟事内讧”，深致感慨，乃曰：“呜呼噫嘻！亡国灭种，必基于此。吾思之，吾哀之。亡国灭种，吾不暇哀，吾哀亡国灭种之后，四万万之同胞，黄帝之孝子顺孙，负其罪者，不专归于异心异志者也。”²

一如《大同报》主笔恒钧在盛伯羲遗稿跋语中所指陈者，不论是汉族的康有为，抑或是满族的盛伯羲、裕端，其所以假黄帝之符号，启动“结构性失忆”之机制，试图创造一套新的满族祖源记忆，其目的当然都是在融合满汉，以铸造一个超越满汉族群界限的更大的认同对象——中国国族认同。虽然，他们的努力与所采取的策略，显然无法获致预期的效果。在国族打造的过程中，“遗忘”的确是一项不可或缺的重要因素。不过，这种“遗忘”，所涉及的范围，不仅是对特定族群祖源的失忆，更包括不同族群在长期互动过程中无数激烈冲突所留下的历史烙印。Ernest Renan 论及法国的国族建构，便呼吁，每一个法国国民都应该“遗忘”1572年的“圣巴多罗缪节大屠杀”（the massacre of Saint Bartholomew），也必须忘却十三世纪发生在 Midi 地区的流血惨剧。³ 王明珂也指出，华夏化过程中的“结构性失忆”现象有其限制，通常只有在华夏人群对于新加入者的过去一无所知，同时双方又有着共同的利益基础的情况下，“结构性失忆”的机制才能顺利运作；此所以匈奴、鲜卑、氐、羌等族群，纵使多方援附来自华夏的祖源符号，毕竟在华夏的历史中仍被视作“其心必异”的戎狄异类。⁴ 然而，在晚清满、汉之间政治资源竞争激烈、族群关系极度紧张的环境下，“扬州十日”、“嘉定三屠”，乃至太平天国动乱等长期族群矛盾的历史记忆，非但不可能被遗忘，反而一再被重述、被动员；以此政治、文化条件，而欲透过黄帝符号的新诠释，以达族群融合之鹄的，自难免于缘木求鱼之讥。革命派的黄节对于将满族祖源溯源黄帝的论调，便大加抨击曰：“彼以异种，自惭形秽，乃托于炎黄之裔，觊觎神州，以谓：非先王之后，皆不足以得志于中国。后世史氏无识，则从而述之，安见其果足信邪？”⁵

另一方面，康有为等人这种以黄帝符号来“坐实”满汉同源的论述策略，亦自有其潜在的困境。质言之，康有为等人用来为满人辩护的逻辑，其实正是他们所极力反对的同一套逻辑——一种种族化的国族论述。他们虽然鼓吹满汉融合，共同组成一个中国国族，然而这个国族赖以存立的基本前提却是：满汉族群同出一源，在血缘上绝无轩輊。换句话说，他们从黄帝符号的诠释过程中，所想象出的中国国族，其实已不再是一个超越种族界限的道德、文化社群，反而正是革命党人所戮力以赴的目标——一个单一“种族”或“民族”所组成的血缘社群。可是，在这种国族想象之下，满人既与汉人同出一本，同为黄帝之苗胤，自无任何差别可言，而“满族”一称，当然也就形同赘旆，不复有存在的价值矣。因此，康有为企图通过对黄帝符号的舞弄，来颠覆其作为中国国族边界的作用，最终结果，却是更加强化

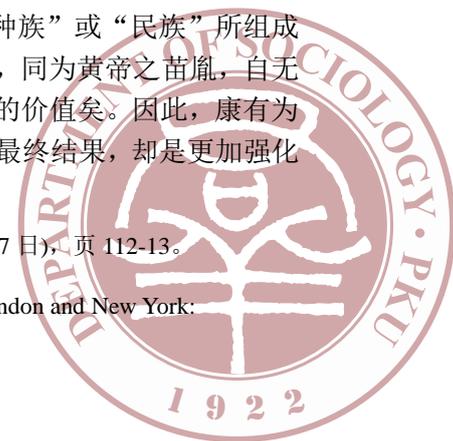
¹ “宗室伯羲先生题廉孝廉万柳堂图遗稿”，《大同报》，2期（光绪33年6月27日），页112-113。

² 裕端，“大同义解”，《大同报》，2号（光绪33年6月17日），页70-71。

³ Ernest Renan, “What is a nation,” in Homi Bhabha ed., *Nation and Narration* (London and New York: Routledge, 1990), p. 11.

⁴ 王明珂，《华夏边缘》，页282-83。

⁵ 黄节，“黄史·种族书第一”，《国粹学报》，1年1号，页4。



了此一符号的种族内涵。

对于“满汉同源论”所隐含的内在矛盾与危机，晚清知识分子也并不是毫无所觉。于是，乃有人焉，试图阐发黄帝符号所涵摄的另一侧面，以之消弭满汉畛域，融铸中国国族。

如前文所述，自十九世纪后以降，西方的种族观念传入中国，并与社会达尔文主义相结合，形成一套国人藉以了解世界秩序的基本概念架构——种战。在“种战”论述影响下，晚清知识分子所认识的世界，便是黄色人种与白色人种进行激烈生存竞争的决战场域。1898年底，《清议报》创刊伊始，梁启超即撰文指出：“今全世界大异之种，泰西人区其别为五焉，彼三种者，不足论矣，自此以往，百年之中，实黄种与白种人玄黄血战之时也。”¹次年，《清议报》载有“战争者文明之母也”一文，也说：“二十世纪之东亚，则为黄白合战之域，其争竞之剧、战祸之烈，必数倍于昔日”。²斯时，菲律宾爆发民族独立运动，举兵抗美，《清议报》同样是从黄白对抗的角度加以评论：“菲立宾之逐西而抗美也，实我亚洲倡独立之先锋，我黄种兴民权之初祖也。菲立宾而胜，可以为黄种人吐气，而使白种人落胆。”³1903年，黄遵宪制“小学校学生相和歌”十九章，供小学生徒讽咏唱和，开卷第一首便是以黄白种战激发学生敌忾之气：

“来来，汝小生！汝看汝面何种族？芒碯五洲几大陆，红苗蜷伏黑蛮辱，虬髯碧眼独横行，虎视眈眈欲逐逐。于戏！我小生，全球半黄人，以何保面目？”⁴

黄白种战居然可以谱入乐章、定作教科，则其入人之深、影响之广，不言可喻。

既然在晚清知识分子看来，黄、白人种的生死斗争，乃是人类历史发展的必然趋势，身为黄种第一大宗的中国民族，自是义无反顾，必须担负起黄种存亡的重责大任。1901年梁启超在澳洲赋诗别友，便说：“不愿金高北斗寿东海，但愿得见黄人捧日，崛起大地而与彼族齐骋驰”；⁵1903年，效鲁于《江苏》杂志撰文纵论中国之过去与未来，也说：“观现今之大势，卜列国之兴亡，即顽夫庸子，亦未有不惊心动魄者矣。红黑二种，奄奄待尽，已无望矣。其雄峙东亚，土地之广、生聚之蕃，足比美于白人者，惟我黄种。黄种之中，其开化之古、人民之秀，足冠冕于诸族者，惟我中国民族。前途无量，非我民族，其谁当之？”⁶同年，《湖北学生界》有未署名作者所撰“尊我篇”一文，更是发扬踔厉，张皇其词曰：“使我族而有勃兴之望，则将立于亚洲之中心点，右挈欧土，左提美陆，俾皆立于势力平均之地。微论白色难三字可以绝迹于黄轩之区宇，即彼蒙古旧部、南越残种，与夫红黑稷色之孑遗，亦皆可以复恢其完全无缺之天然资格，使勿奄然渐灭，……盛德大业，其蔑加此，非我族类，夫谁能当之哉？”⁷

虽然，面对欧美白人优势武力的节节进逼，苟欲中国奋此大勇，“殴彼白种”，先决条件当然在于如何凝聚国内一切力量，团结御外，进而联络同种诸国，结作大群，互为奥援，共申同讎之愤，齐效断金之利，“种战”大业，斯克有济。以是，晚清末造，“合群保种”之声，高唱入云，“亚洲和亲”、“大亚洲主义”之拟议，随之俱起。1898年《清议报》创刊，发刊词中明揭开办宗旨，便说：“联合同志，共兴清议报，为国民之耳目、作维新之喉舌。呜呼！我支那四万万同胞之国民，当共鉴之；我黄色种人欲图二十世纪亚洲自治之业者，当共赞之”¹。在前引“论变法必自平满汉之界始”一文中，梁启超更明白指出，种族争战，乃生存竞争之公例，自古已然，于今尤烈，且其种愈大者，其战愈大，其胜败所关系者愈为重大，因此“善为战者，知非合种不能与他种敌，故专务沟而通之”。值此黄白合战、存亡

¹ 任公，“论变法必自平满汉之界始”，《清议报》，2册(光绪24年11月21日)，页总72。

² “瀛海纵谈·战争者文明之母也”，《清议报》，66册(光绪26年10月21日)，页总4242。

³ 哀时客(梁启超)，“论美菲英杜战事关系于中国”，《清议报》，32册(光绪25年11月11日)，页总2060。

⁴ 黄公度，“小学校学生相和歌”，“饮冰室诗话”，《新民丛报》，40/41号合期，页197。

⁵ 任公，“赠别郑秋蕃兼谢惠画”，《清议报》，84册，页总5391。

⁶ 效鲁，“中国民族之过去及未来”，《江苏》，4期，页11-12。

⁷ “尊我篇”，《湖北学生界》，4期(光绪29年4月)，页总454。



所系之紧要关头，非特国内“小异之种”理宜悉平其界，“直当凡我黄种人之界而悉平之，而支那界、而日本界、而高丽界、而蒙古界、而暹罗界，以迄亚洲诸国之界、太平洋诸岛之界，而悉平之，以与白色人种相驰驱于九万里周径之战场，是则二十世纪之所当有事也。”² 1901年，有自署“突飞之少年”者，撰励志歌十首，其二即以“合群保种”相勸勉：“黑红两种哀可悲，白种日兴黄种危，合群保种争一刻，过此更无中兴期”³，歌声凄厉，哀切之情溢于言表。及1904至1905年间日俄战争日胜俄败，国人精神因以大振，咸视之为黄种复兴之嚆矢。⁴ 越明年，乃有“亚洲和亲会”成立于东京，章太炎即于该会约章中号召“一切亚洲民族，有抱民族独立主义者”，共结誓盟，攘斥异种，“以反对帝国主义而自保其邦族”。

既然黄种各族，基于“种战”需要，不能不相互提携，联为一气，则如何选定一项适切之标帜，以为彼此精神连系之媒介，自然亦为时人所关注。于此，以“黄”为名之“黄帝符号”，遂为若干有心者所托假，就其原具之种族内蕴，廓而大之，引至极致，企图藉此以为铸就所有黄色种人公共认同之手段。1905年刘师培为文阐述“黄色”之古义，便说：“征之中国古籍，则五色之中，独崇黄色。易曰：天玄而地黄。……太玄经亦曰：黄不黄，失中德也；黄不纯，失中适也。是古代以黄为中德。又，黄训为光，光为光辉之义，故震旦、支那之义，皆起于光辉。黄与皇通，故上古之君，皆称为皇；黄帝者，犹言黄民所奉之帝王耳。”⁶ 经此一转，黄帝乃由中国之圣王，一进而为“黄民”之帝王，是黄色种人固当于其号召之下，一致奋起，共御白种焉。此所以黄遵宪咏“锡兰岛卧佛”一诗便把中国乃至黄种之振兴，寄托于“黄帝”之再登大宝：“天若祚中国，黄帝垂衣裳，浮海率三军，载书使四方，……远及牛贺洲，鞭之如群羊，海无烈风作，地降甘露祥，人人仰震旦，谁侮黄种黄？”⁷

可以想见，纵使是各为异国的黄色诸种人，都应该在“黄帝”的感召下，相濡以沫，抟为一体，则同处中国境内的满、汉族人，当无此疆彼界、自树藩篱之理。这也正是晚清保皇立宪诸人反对革命，力主满汉融合的主要理由之一。早在1898年，任公已揭此旨，极力劝谕清廷切勿强立满汉之界，为兄弟阋墙之举，致令西人坐收渔翁之利。⁸ 迨庚子以后，时移势易，乃任公未改初心，仍执斯意以与主张排满的革命党人相角抵。1903，他在介绍伯伦知理的政治学说时，正式标举“大民族主义”之口号，呼吁国内诸民族相互混融，共组一大国族：

“吾中国言民族者，当于小民族主义之外，更提倡大民族主义。小民族主义者何？汉族对于国内他族是也；大民族主义者何？合国内本部、属部之诸族，以对于国外之诸族是也。……自今以往，中国而亡则已，中国而不亡，则此后对于世界者，势不得不取帝国政略，合汉、合满、合蒙、合回、合苗、合藏，组成一大民族，提全球三分有一之人类，以高掌远跖于五大之上，此有志之士，所同心醉者也”。⁹

任公而外，与之同调者，正不乏人。1902年美洲华侨叶恩上书言事，便说：“中国、大清，原无分别，汉人、满人，不啻同处一室，休戚相关，不能歧异。……且夫今日列强并立，无不以民族帝国主义为方针，故其国民团合，视国家为一体，竞竞焉与万国争强。今满汉也，

¹ 梁启超，“清议报叙例”，《清议报》，1册（光绪28年11月11日），页1。

² 任公，“论变法必自平满汉之界始”，《清议报》，1册，页总7-11；2册，页总67-72。

³ 突飞之少年，“励志歌十首之二”，《清议报》，89册（光绪27年7月11日），页总5694。

⁴ 见“黄种之将兴”，《东方》，1年1期（光绪30年正月25日），页总46-47；主父，“日俄战争之将来”，《新民丛报》，44/45号合期，页14-15。

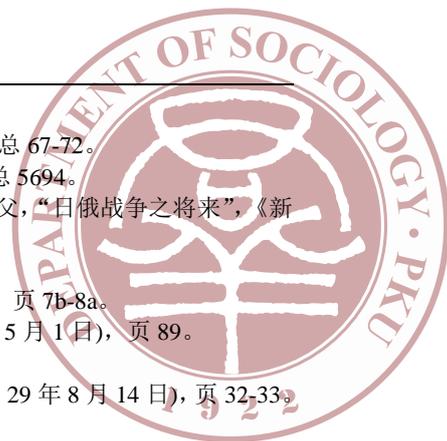
⁵ 章太炎，“亚洲和亲会约章”，收于《陶成章集》，下编，“附录”，页456-57。

⁶ 刘光汉，“古代以黄色为重”，《国粹学报》，1年5号（光绪31年5月20日），页7b-8a。

⁷ 黄公度，“锡兰岛卧佛”，收于“饮冰室诗话”，《新民丛报》，9号（光绪28年5月1日），页89。

⁸ 任公，“论变法必自平满汉之界始”。

⁹ 中国之新民，“政治学大家伯伦知理之学说”，《新民丛报》，38/39号合期（光绪29年8月14日），页32-33。



皆黄种也，同一民族也，同一民族，则宜团为一体，不宜歧视。”¹ 1903年黄遵宪作“旋军歌”，亦云：“秦胡越瘠同一乡，并作长城长；岛夷索虏同一堂，并作强军强；全球看我黄种黄，张！张！张！”² 及光绪末年，清廷下诏预备立宪，广开言路时，同样也有人挟“黄种”之论述，上书献策，以为清廷之“官方国族主义”张目；其条陈中便强调，满洲、蒙古、汉人，皆属亚洲黄种，“如山之一系列峰也，水之同源异派也，禾之连根歧穗也，本之合株散枝也”，焉可因满人入中国稍晚而别立界限，高倡排满乎？³ 由此可见，“黄种论述”之下的“满汉融合论”，虽与上节所述之“孔子纪年说”，有叙述策略之异同，却都不免化作实际政治斗争所假以进行的文化场域。

虽然，梁启超等人根据“黄种论述”所建构的“大民族主义”，较诸前述“满汉同源论”，虽已稍进一步，明白承认满、汉两族在血缘上确属异种，却仍无法跳脱“种族论述”的陷阱，其于种族与国族之关系，盖犹纠结缠绕，不克自拔。任公于前举“政治学大家伯伦知理之学说”一文中，于大事鼓吹“大民族主义”之余，又说：“此大民族必以汉人为中心点，且其组织必成于汉人之手，又事势之不可争者也。”⁴ 他在1911年致徐勤书中，更将其假立宪之名，行革命之实的私衷，说得明明白白：“夫痛恨满人之心，吾辈又岂让革党？而无如此附骨之疽，骤去之而身且不保，故不能不暂为过渡。但使立宪实行，政权全归国会，则皇帝不过坐支干修之废物耳。”⁵ 由此可见，即使是主张满汉融合最力的梁启超，其所真正蕲向的，仍是一个以汉人为主体的国族国家；他的“大民族主义”之于当时最为有力的“种族论述”，殆犹丸之走盘，虽百转而不能出径尺也。然则，斯时革命党人，针对“黄种论述”，另作新解，把黄种分作真伪、纯杂之不同差序等级，并把汉人视作“黄中黄”的真正黄帝嫡系，⁶ 以之作为反满之正当性基础，其实也是由黄帝符号推广而成之“黄种论述”所必然导致的结果。换句话说，在晚清国族建构的过程中，以黄帝符号为中心所营造出的各类国族想象，不论其采取排满抑或保满之政治立场，究其本质，也都只能是一种“单一国族”的想象方式。要想开辟出新的蹊径，惟有完全抛开此一国族认同符号，另觅替代之物。

这个新的契机，在1904年随着严复所译甄克思《社会通论》一书的问世，而正式开展。

严复于甲午战后，发愤撰述，鼓吹变法，于晚清群学之盛，与有力焉。虽然，严复论事一贯本于进化论之观点，对于斯时以“种族”或“文化”界定国族的作法，颇不谓然，遂乃假甄氏是书为质，发海潮音、作狮子吼，截断众流，直书胸臆所见。

十九世纪中期以来，欧美学界倾向于以直线进化的观点，区分人类政治、社会为若干高下有别的发展阶段。甄克思(E. Jenks)亦不例外，其所著《社会通论》一书(*A History of Politics*)便将人类社会依据进化程度之迟速，分为蛮夷社会、宗法社会及军国社会等三个主要阶段，每个阶段的社会都有一套特定的法制结构与意识形态，与之相应。蛮夷社会荒远难详，可以不论；至宗法与军国社会之根本差异，则在前者系民以宗法，后者系民以军政。甄克思指出，宗法社会的特质有四：一曰以种族为国基，二曰以掺杂为厉禁，三曰以循古为天职，四曰以家族为本位；军国社会则反是，其组成原则以地不以种，并以合种徠民为要务，且其社会之构成不以家族，而以平等之个人为本位，以故人人皆可于宪典规定之范围内，创新发展，一纾己力，而国家乃收富强之效。⁷ 以此相竞，宗法社会之迥非军国社会敌手，固无待论。

¹ 叶恩，“上振贝子书”，《新民丛报》，15号(光绪28年8月1日)，页117、119。

² 黄公度，“旋军歌”，收于“饮冰室诗话”，《新民丛报》，26号(1903年2月26日)，页99。

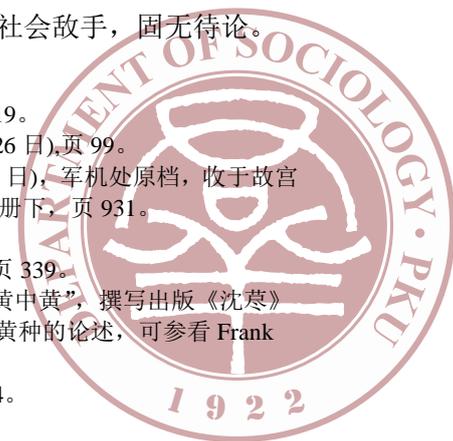
³ “举人董芳三条陈为辟排满说并陈和种三策以弭离间呈”(光绪33年7月18日)，军机处原档，收于故宫博物院明清档案部编，《清末筹备立宪档案史料》(北京：中华书局，1979)，册下，页931。

⁴ 中国之新民，“政治学大家伯伦知理之学说”，页33。

⁵ 梁启超，“宣统三年9月8日致雪公书”，收于《梁任公年谱长编》，册上，页339。

⁶ 主编《苏报》及《国民日报》，反满甚力的章士钊，即曾化名“支那汉种黄中黄”，撰写出版《沈荃》一书。关于晚清知识分子于黄种内部建构一套差序格局，并以汉人为“真”黄种的论述，可参看 Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China*, pp. 86-87。

⁷ 甄克思着，严复译，《社会通论》(北京：中华书局，1981)，页18-19, 61-64。



以此标准衡量，严复认为中国社会正处于宗法与军国的过渡阶段，其所表现之制度、思想，适足显示其所受宗法浸润之深。他在该书的译者案语中，特别举出斯时盛行的“民族主义”意识形态，作为抨击的首要对象：

“中国社会，宗法而兼军国者也。故其言法也，亦以种不以国。……故周、孔者，宗法社会之圣人也，其经法义言，所渐渍于民者最久，其入于人心者亦最深，是以今日党派，虽有新旧之殊，至于民族主义，则不谋而合。今日言合群，明日言排外，甚或言排满，至于言军国主义，期人人自立者，则几无人焉。盖民族主义，乃吾人种智之所固有者，而无待外铄，特遇事而显耳。虽然，民族主义，将遂足以强吾种乎？愚有以决其必不能者矣”。¹

该书刊行后，严复又以不署名的方式，在《大公报》上发表书评，再次强调：“民族主义非他，宗法社会之真面目也。”其为道也，“以利国不足，而为梗有余”，苟挟此以与军国之国家相竞，自无微悖之理。因此，他说：“彼徒执民族主义，而昌言排外者，断断乎不足救亡也”。²由此可见，诚如萧公权所作论断，严复所亟亟以求者，固非以种族为中心之“民族主义”，而是一个强固有力的现代国家；³他所开出的，乃是一条以国家为中心的“国族建构”之路。这种意图，在他于1906年所出版的《政治讲义》一书中表现得极为显豁：“是故除非一统无外，欲为存国，必期富强。而徒以宗法、宗教系民者，其为政轻重之间，往往为富强之大梗。于是，不得不尽去拘虚，沛然变为军国之制，而文明国家以兴。证以东西历史，此说殆不可易也”。⁴

以严复在晚清知识界之崇高声望与地位，乃执此“不可易”之说，明白反对“民族主义”，这对高标“民族建国”之义，鼓吹排满革命的激进党人而言，自是一大挫折。胡汉民便指出，前引严复于《社会通论》所加案语，“浅人引为排满者讥”，“曾不察其解释之谬，贻害最大”。⁵为弥缝补苴之计，革命党先后推出汪精卫、胡汉民、章太炎等人，为文驳斥，甚至深文周纳，曲解严氏本旨，封之为“民族主义之一巨子”，足见严复这种见解在当时入人之深、影响之大。⁶

虽然，这套以国家为中心之国族建构理论——或者用当时的术语来说，“国家主义”，自非严复一人独见之创获。早在戊戌变法期间，康有为奏请君民共治、满汉不分一折，即已就“国家”之观点，呼吁清廷“宜合举国之民心，以为对外之政策，不宜于一国民之内，示有异同”，而欲抟聚人心，铸为新国，其道莫过立宪法、开国会，俾人民有参预政事之管道。⁷戊戌之后，梁启超流亡海外，接触到伯伦智理的国家学说，深为折服，遂乃掇拾戊戌坠绪，多方撰文，鼓吹“国家”之思想，且其信仰之笃、执持之坚，殆可谓终其一生，未曾少变，论者至有曰“国家观念为梁氏之思想轴心”者焉。⁸由此亦可窥见梁氏繁复多姿之思想面貌，实非本文以上所论“种族”、“文化”诸端所能涵括，惟此已超轶本文范围，兹不多论。

不过，任公在戊戌之后所提倡的国家观念，已非康有为所指之传统王朝国家，而是与“国民”相结合，互为表里的现代国家。1903年，他在前引“政治学大家伯伦知理之学说”一

¹ 同上注，页115，“严复案语”。

² “读新译甄克思《社会通论》，原刊《大公报》，光绪30年3月5日至8日，后转载于《外交报》71期（光绪30年3月21日），今收入王栻主编，《严复集》（北京：中华书局，1986），册1，页146-51。”

³ 萧公权，《中国政治思想史》（台北：联经出版公司，1982），册下，页888。

⁴ 严复，《政治讲义》，《严复集》，册5，页1265。

⁵ 汉民，“述侯官严氏最近政见”，《民报》，2期（1906年1月22日），页总241。

⁶ 分见精卫，“民族的国民”，《民报》，1期，页总18；汉民，“述侯官严氏最近政见”，页总241-57；太炎，“社会通论商兑”，《民报》，12期（1907年3月6日），页总1724-48。所引“民族主义一巨子”一语，见汉民，“述侯官严氏最近政见”，页总252。

⁷ 康有为，“请君民共治、满汉不分折”（1898年8月），《康有为政论集》，册上，页340-43。

⁸ 梁启超“国家”观念之形成与发展，曲折多变，意义重大，自非本文所能详论，所幸者，张佛泉先生已有专文讨论，至为精辟可诵，见张佛泉，“梁启超国家观念之形成”，《政治学报》，1期（台北：中国政治学会，1971），页1-66。



文中，对“国民”与“国家”的关系，即有如下之阐述：

“伯氏乃更下国民之界说为二：一曰：国民者，人格也。据有机之国家以为其体，而能发表其意想，制定其权利者也；二曰：国民者，法团也，生存国家中之一法律体也。国家为完全统一永生之公团体，而此体也，必赖有国民活动之精神以充之，而全体乃成。故有国家即有国民，无国家亦无国民，二者实同物异名也”。¹

由以上引文，可以看出，任公这一套国民观，乃是以国家为核心的一套“整体式”(holistic)的国民概念，如果借用 Roger Brubaker 对“形式公民权”(formal citizenship)与“实质公民权”(substantive citizenship)所作区划来衡量，其所侧重的，正是国家认同的形式层面。² 兹后梁启超极力鼓吹“国民”思想，自1902年以降，更发愤撰述《新民说》一书，详尽阐述理想“国民”所应具备的各项特质，其终极目标，殆不外乎假铸造“中国之新民”为手段，重新建构一个现代的中国国家。³

这种由“国民”所组成的“国家”，当然和时人所高唱之“民族”，有着根本上的差异。质言之，在梁启超的认知中，“族民”或“民族”(德文为 Nation，英译作 people)者，系一文化、历史与社会之名词，其所赖以存立的基础，在于血统、语言、宗教信仰、风俗习惯等“根基性的联结纽带”；而“国民”(德文作 Volk，英译为 nation)，则是一个政治概念，乃构成一个国家的实体与主体，其得以形成，必赖一有意识的政治作为与一套明确的法制结构，俾人人得以参与其间，共建一国。⁴ 直到1910年，任公在“宪政浅说”一文中解说“国民”之义，依然强调：“国家须有人民，此理之至易明者。但其人民不必有亲族血统之关系，徒以同栖息于一地域，故利害相共，而自然结合，谓之国民。”⁵

既然国民之组成与血统、文化等既定资赋并无必然关系，而是以“国家”为依归，由此所建构出来的“国族社群”，自亦与由“黄帝”或“孔子”等符号所衍发之“国族想象”大异其趣。1902年，梁启超在“保教非所以尊孔子论”一文，已微发此意：

“近十年来，忧世之士，往往揭三色旗帜，以疾走呼号于国中，曰：保国，曰：保种，曰：保教。其陈义不可谓不高，其用心不可谓不苦，若不佞者，亦此旗下之一小卒徒也，虽然，以今日之脑力、眼力，观察大局，窃以为我辈自今以往，所当努力者，惟保国而已。若种与教，非所亟亟也”。⁶

及1906年以后，任公与革命党人为“立宪”与“革命”之问题而展开激烈论战时，固犹不改初心，仍再三强调“今日欲救中国，惟有昌国家主义，其他民族主义、社会主义，皆当拙于国家主义之下。”⁷ 在此“国家至上”的信念下，梁启超当然反对以排满为号召的种族革命论；反之，他所提出的，正是前文所述“合国内诸小异族”，以转成一大民族，共同对外的“大民族主义”。

在严复、梁启超诸人的煽导、鼓荡之下，晚清最后的十年间，随着种族国族主义的继长增高，同时也出现了另一套抗制性的国族论述——一套以“国家”及“国民”为认同对象的国族建构策略。1906年，有署名兴之者，于《新民丛报》撰文讨论中国之党派时，便说：“今世立宪各国，无不包孕各种之民族，以结合于一国家之下，而不闻发生种族问题，……(所

¹ 中国之新民，“政治学大家伯伦智理之学说”，页26-27。

² Rogers Brubaker 将西方 citizenship 的概念区分为 formal citizenship 及 substantive citizenship 两种，前者关心的焦点是国家的认同与如何组织一个现代的民族国家等问题，后者则强调一个政治社群之成员应享有那些人身(civil)、政治(political)以及社会的(social)权利。see Rogers Brubaker ed., *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (Lanham, New York, London: University Press of America, 1989), p.3.

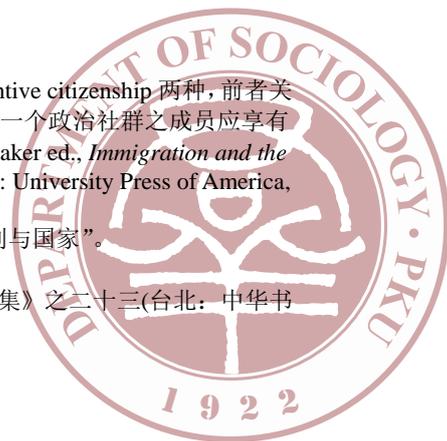
³ 关于梁启超及晚清其他知识分子的“国民”观念，参看沈松桥，“族群、性别与国家”。

⁴ 张佛泉，“梁启超国家观念之形成”，页18-19。

⁵ 梁启超，“宪政浅说”，《国风报》，1期(1910年2月20日)，收于《饮冰室文集》之二十三(台北：中华书局，1978)，页33。

⁶ 中国之新民，“保教非所以尊孔子论”，《新民丛报》，2号，页59。

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



以然者), 则以国家之利害为本位, 而不以种族之利害为本位。……况近世各国所谓帝国主义者勃兴, 民族主义已为前世纪之遗物, 今持分裂的民族主义以与各国之帝国主义相竞, 几何而不为其帝国主义所蚕食也?”¹ 1907年, 杨度在《中国新报》发刊词中, 则完全套用严复所译《社会通论》的理论架构, 作为其政治改革主张的依据。他指出, “宗法社会之族, 一遇军国社会之族而立败, 民族主义之种人、族人, 一遇军国社会之国民而立败, 此自然淘汰之理”, 因此, 国人之首要任务, 端在发挥国民之能力, 改造一责任政府, “使中国成一完全之军国社会, 以与各军国同立于生存竞争之中, 而无劣败之惧耳”。² 稍早于此, 张君勱更根据弥尔(John S. Mill)的《代议政治论》, 为文阐述“国族”之义, 将此一以“国民”为中心的“国族论述”发挥得淋漓尽致。张君勱引弥尔之语曰: “国族者, 何物耶? 凡人类之一部相互间以共同之感情而受治于自主的政府之下者也。”他承认, 人种、血统、言语、宗教, 都可以是构成国族的要素; 不过, 这种种要素, 并非不可或缺之必要条件, 天地间固有如瑞士之“人种异、言语异、宗教异, 而不害为一国族者”, 反之, 亦有“宗教同、言语同、历史同, 而不克成一国族”, 如西西里之于那不勒斯者也。事实上, 近世列国, “以地理上之阻碍, 凡一国中断无纯然一族者”; 虽然, 此固“不害于一国之永续”, 盖“以有可以为同国族之道存焉”。此道维何? “则政治上之沿革, 即共戴一国民的历史, 同其怀旧之思、同其荣辱之感、同其苦乐之情, 而已往之盛衰起伏无不同之, 是也”。³

可以想见, 这种新起的国族论述, 对于当时困处于种族革命狂潮之下的满族知识分子而言, 实不啻空谷之足音、荒漠之甘霖; 其亟欲宣扬、铺陈此说, 藉以改善满蒙人等在中国国内族群结构中的弱势地位, 自亦为事理之所必至。1907年旗人恒钧、乌泽声等人于东京创刊《大同报》, 在发刊词中即明白提出“统合满汉蒙回藏为一大国民”之宗旨。⁴ 该报第一期并刊有乌泽声所撰“满汉问题”一文, 正式揭举“国民主义”的口号。乌泽声将“民族主义”, 分为“血胤的民族主义”及“政治的民族主义”两类。他认为, 前者乃宗法社会之产物, 只有种族观念, 而无国家思想, 种界褊严, 以致日缩日萎, 驯至不足以自存, “今日此主义已绝迹天壤矣”。中国苟欲跻身国家社会, 以图存于国际之竞争, 断不能不改采“政治的民族主义”, 此“政治的民族主义”, 亦即所谓“国民主义”。“国民”者, 其义有二: 一为事实上之意义, 即历史上同一民族、同一文明者皆可为国民; 二为法律上之意义, 凡同居一国者, 皆属国民。总之, “国民”与“民族”泾渭有别, 不能混为一谈, 盖“民族为文明上之团结, 国民则为政治上之团结; 民族为人种学之意义, 国民为法律上之意义”也。因此, 乌泽声强调, 中国所当组成之国家, 乃是一种“国民的国家”; 质言之, 便是“以数民族混成一国民, 以一国民组织一国家”。⁵ 乌泽声之外, 满人隆福也指出, 际此国家主义发达之时代, “救国之政策必以国家为本位, 谋全国民之幸福”, 而不能以党派、地域及种族之小团体为本位。中国者, 非满人之中国, 非蒙回之中国, 亦非汉人之中国, “乃中国全体人民之中国也”; 国民本为一体, 有利害共同之关系, “亡则同亡, 存则俱存”。因此, 他主张“合满蒙汉回藏五族为一大国民”, 为政治之团结, 以国家为本位, 同心协力, 共济危难; 苟能如此, “不惟此旦暮将亡之国家可救, 而我全国国民且将自此而益光大也”。⁶ 就在这些满汉知识分子桴鼓相应、前喁后吁的唱和之下, 一时之间, “国家”、“国民”等语, 喧腾众口, 蔚为晚清最后数年间, 对抗排满革命最为有力的说辞。1903年, 章士钊已在《苏报》上说

¹ 兴之, “论中国现在之党派及将来之政党”, 《新民丛报》, 92号(1906年11月30日), 页28-29。

² 杨度, “中国新报叙”, 《中国新报》, 1号(1907年1月20日), 页11。

³ 立斋(张君勱), “穆勒约翰议院政治论”, 《新民丛报》, 90号(1906年11月1日), 页22-23; 立斋于“国族”一词下有夹行小注云: “国族二字, 原文名曰 Nationality, 其意可以成一国之族也。故译曰国, 而不译民。”可见其于“国族”之意已有深刻之体认, 这也是笔者在晚清大量文献中, 惟一见到明白揭橥“国族”一词的例证。

⁴ 乌泽声, “大同报序”, 《大同报》, 1号(光绪33年5月15日), 页24。

⁵ 乌泽声, “满汉问题”, 《大同报》, 1号, 页64-72。

⁶ 隆福, “现政府与革命党之比较”, 《大同报》, 5号(光绪33年11月28日), 页13-17。



道：“近世有叫号于志士，旁魄于国中之一绝大名词，曰：国民”；¹及1907年清廷考宪政大臣于式枚更对“国民”观念之泛滥，更有过这样的观察：“横议者自谓国民，聚众者辄云团体，数年之中，内政、外交、用人、行政，皆有干预之想”。²

虽然，“国民”之义固为人人所得而晓喻，然而，满、蒙、回诸少数民族，究竟依据何等标准而得预于“中国国民”之列？这显然是晚清“国民主义”国族论述中，最为迫切，亟需解决的问题。

对于这个问题，梁启超、杨度等人，大致提出了两个不同的解决策略。首先，他们从历史上寻找证据，以“坐实”满人向来即为中国国民之一部分。1906年，梁启超在与《民报》进行论争时，根据政治学上“国家”的定义，指出：国民、领土与主权为国家组成的三大要素，而“我中国现在之领土，则黄帝以来继长增高之领土也；其国民，则黄帝以来继续吸纳之国民也；其主权，则黄帝以来更迭递嬗之主权也”，因此，中国在历史上从未亡国，固亦明矣。依此标准而言，汉洲于明代隶属建州卫，清太祖努尔哈赤并曾受龙虎将军之封号，则满洲族人，确为明之臣民，亦即是中国之臣民；而清之代明，只能说是国民内部政权之转移，断不可谓为以一国家踣一国家也。³次年，杨度在“金铁主义说”一文中，重拾任公牙慧，再度强调：满洲之地，皆为明之属地，满族实为定居中国领土上之人民，其与汉族，盖属同国异种；故清之亡明，犹汉之灭秦、唐之代隋，不过一朝一姓之转移，而与中国国家之存亡毫无关系焉。⁴

严格而论，任公与杨度这套从历史渊源以证满汉同为中国的说词，其实都是把现代国家观念强加之于传统的皇朝体制，其不足餍服人心，抑且贻人“时代错乱”(anachronism)之讥，固所不免。犹有甚者，这种论述策略，要与彼等所极力辟拒之以种族、血统划定“国民”的作法，在性质上同样都不脱Anderson所谓之“向后看”的“国族想象”窠臼；⁵其欲假此等手段，以铸造“中国之新民”，以为中国国族认同开一新局，固嘎嘎乎其难矣。于是，任公等人自不能不转向第二种策略，藉立宪法、开国会的政治改革，来为中国的国民提供一套凝聚共识的法制架构。

梁启超在1910年论及蒙古、青海、西藏三地与中国本部的关系时，指出，这三个区域在种族、语言文字和习俗上，与本部国人，划若鸿沟，其惟一得以结合为一国民的机制，“惟政治上之连锁耳”，因此，设不于政治之纽带改造强化之，中国之分崩离析，断不能免。⁶其实非特蒙藏如此，当时横亘于满汉族群之间的最大障碍，亦正不外乎政治上的问题。1903年革命派的蔡元培在“释仇满”一文中即已指出，满汉之间本无种族之见，徒以满人入关以来享受各项特权、垄断政治资源，剥削汉人，所作所为，不啻“国内殖民”(internal colonization)之暴虐，此革命排满所以方兴未艾，故“近日排满之论，皆政略之争，而非种族之争也”。⁷杨笃生于《新湖南》中揭橥反满之理由，也是根据国民有参预国家政治事务之权利一端立论，指斥清廷僭据政府、奴隶汉民。⁸1908年，张钟端更明白表示，其排满动机，“非因种族而有异也，乃因平民而有异，孰祸我平民，即孰当吾排斥之冲”；他甚至宣称，只要是“平民的政府”，即使是红人、黑人亦可为中国之君主，何况满人？⁹由此可见，苟欲消弭满汉歧

¹ 章士钊，“章太炎『客民篇』附论”，《苏报》，光绪29年5月8日。

² “出使德国考察宪政大臣于式枚奏立宪不可骤进不必预定年限折”，光绪33年10月24日军机处原档，收于《清末筹备立宪档案史料》，册上，页306。

³ 饮冰，“杂答某报”，《新民丛报》，84号(1906年8月4日)，页2-4；参见饮冰，“中国不亡论”，《新民丛报》，86号(1906年9月3日)，页53-71。

⁴ 杨度，“金铁主义说”，《中国新报》，2号(1907年2月20日)，页27-29。

⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 194-95.

⁶ 梁启超，“中国国会制度私议”(1910)，《国风报》，19期，收于《饮冰室文集》之二十四，页36。

⁷ 蔡元培，“释仇满”，《苏报案纪事》，页127-28。

⁸ 杨笃生，《新湖南》(1903)，收于《辛亥革命前十年间时论选集》，卷1，册下，页654。

⁹ 张钟端，“对于要求开设国会者之感喟”，《河南》，4期(1908年5月)，收于《辛亥革命前十年间时论选集》，卷3，页280-81。



见，融洽为一大国民，则如何推动政治改革，赋予“国民”以平等之政治权利，实为提倡国民主义者题中应有之义；此所以梁启超说：“吾认国民主义为国家成立维持之必要，故主张政治革命论；吾认民族主义为国家成立维持之不必要，故排斥种族革命论”。¹ 于是，乃有立宪运动之蓬勃兴起。

1821年，领导秘鲁独立运动的 San Martin 移檄昭告全国说：“将来，原住民不应该再被称作印地安人或土蕃；他们是秘鲁的子孙与国民，所以，他们应该被称作秘鲁人”。Anderson 在引述这段话时，把其中所蕴涵的“国族想象”，称作一种“向前看”、一种指向未来的国族想象。² 同样的，晚清立宪运动所戮力追求的终极目标，也正是企图透过政治体制的改造，将传统上“不知有国”的皇朝子民，铸为自由、平等，并积极参与国家政治过程，与国家休戚相关，互为一体的“国民”；再藉这些“中国新民”的联合转聚，超越地域、族群与阶级的畛域，共同组成一个强固有力的新中国。1907年，蒋智由在“变法后中国立国之大政策论”一文中，主张实行君主立宪，“合汉满蒙诸民族皆有政治之权，建设东方一大民族国家，以谋竞存于全地球列强之间”，即已透露此中消息。³ 同年，满人乌泽声论满汉融合问题，也是由此着眼，认为必待国会开设、政府改造，将军事上、经济上、法律上、政治上各种不平等之制度摧陷廓清，“则满汉之畛畦悉泯，而国家之富强可期”。⁴ 而1907年《大同报》所载“议院请愿书”，对此更有直截透澈之说明。该文指出，近世以来，国家生存竞争，益趋激烈，“非上下同负责任，则国力不厚，无以御外侮而图自存；非人民参预政权，则国本不立，无以靖内讷而孚輿望”。乃中国近岁，以政治不平，致启种族猜贰之嫌，且将有不可收拾之势，为正本清源之计，惟有开设民选议会，实行宪政，使满汉蒙回藏各族人民，权利义务，一切平等，则种族猜疑，自然融化；且立宪之后，人民有参政之权，必皆活动于同一政见之下，利害与共，如是，虽有党派之分，而无种族狭隘之见，迨相习既久，感情思想，渐相濡渍，国民精神，自归统一，而中国国基遂以永固矣。⁵ 由此诸端，灼然可见，晚清立宪派透过“国民”论述，所企图建构的，乃是一个以宪法、国会作为认同符号的“国民社群”（community of citizens）；其所创造的国族想象模式，正是 A. D. Smith 所谓之“公民的国族主义”（civic nationalism）。⁶

虽然，在这种以“国民”为中心的“公民的国族主义”论述中，却依然可以看到种族意识的渗透与干扰。前已述及，梁启超“大民族主义”的设计，完全以汉族为主体，其他少数民族只能“同化”于汉族；在另外一篇文章中，他甚至认为民族复杂在中国不成其为问题，因为中国汉族之外，虽有满、蒙、回、藏、苗诸民族，然其人数寡少，不能当汉族之十一，“藉此雷霆万钧之力，无论何族而不得不与我同化”。⁷ 杨度则指出，汉满蒙回藏五族之中，文化程度以汉族最高，满族则自入关二百余年来，长期同化，语言文字几与汉人无别，惟蒙、回、藏三族，则仍处于宗法社会之阶段，文化程度远不足以望汉、满之项背。他认为，“欲求国民全体之发达，不可不谋其文化之同一”；因此，他所提出的“国民统一之策”，乃是以满汉平等、蒙回同化为方针。他说：“必待立宪以后，蒙回藏地之交通与其教育，与内地同时大兴，满汉混为一家，大殖民于蒙回藏地，人民之交际既密，则种族之感情易消，混同自易。蒙回同化之后，不仅国中久已无满汉对待之名，亦已无蒙回藏之名词，但见数千年混合万种之中华民族，至彼时而益加伟大，益加发达而已矣。”只有如此，所谓国民统一，才算

¹ 饮冰，“答某报第四号对本报之驳议”，《新民丛报》，79号（1906年4月24日），页32。

² Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 193-95; 所引 San Martin 的话，见页193。

³ 蒋智由，“变法后中国立国之大政策论”，《政论》，1期（1907年10月），收于《辛亥革命前十年间时论选集》，卷2，册下，页1065。

⁴ 乌泽声，“论开国会之利”，《大同报》，4号，页25。

⁵ “民选议院请愿书”，《大同报》，4号（光绪33年10月5日），页167-77。

⁶ Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era* (London: Polity, 1995), pp. 97, 101.

⁷ 饮冰，“杂答某报”，《新民丛报》，86号，页3。



大功告成。¹ 而即使是身为满蒙等少数民族群的乌泽声、穆都哩等人，于鼓吹君主立宪之余，也同样高树“满汉平等、蒙藏同化”的标的，以为办报宗旨。² 这些话语，当然都有着政治策略上的考虑，未可尽信。然而，由此亦可窥见，即使在强调以政治联系为凝聚媒介的国民主义国族论述中，依然潜藏着一套阶序性（hierarchical）的种族论述。梁启超等人自觉地把“种族”的幽灵从前门撵出，却又在不经意之间，把披上不同外衣的同一怪物，从后门迎接回来。他们所鼓吹的“国民国家”，在这层意义上，实未超越革命党人“单一国族”的轨范。由是以论，民国之后，满蒙回藏等少数民族的民族独立运动此起彼伏、继踵而兴，所谓“五族共和”盖未尝一日行于天地之间，从思想观念上追本溯源，固然是直接受到晚清种族革命意识形态的激荡，而国民主义国族论述的内在局限，殆亦难辞其咎。

不过，真正促使梁启超这套国民主义的国族建构策略中道夭折、无功而返的因素，却不能不归诸清廷的消极态度。众所周知，庚子（1901）以降，满清政府迫于时势，乃有新政之推动，其实际成效，固亦有颇足称道者焉；然而，一旦涉及立宪法、开国会等政治体制的根本改造，满洲权贵实无此等诚意与魄力可言。梁启超于宣统三（1911）年，追思数年来立宪运动之成败，便对清廷“饮酖以祈速死，甘自取亡”的作法，疾首痛心，大加诟詈。³ 此后满清朝廷虽囿于朝野士绅迭次请愿之压力，下诏预备立宪，乃新设内阁成员几全属满蒙亲贵，于是舆论大哗，人心尽去，不旋踵间而武昌事起，清社遂屋，本文所述晚清知识分子对于中国国族建构的诸项努力，遂亦黯然以止。虽然，民国成立以后，革命党人一改种族革命之初心，宣示“五族共和，汉满蒙回藏一律平等”，复又定约法、开国会，大体上完全承袭了梁启超等人“国民主义”的未竟之业；而作为汉族族群认同符号的“黄帝”，自然也在新的政治形势下，再被转化成“中华民族”的共同始祖矣。

五、结语

Benedict Anderson 的理论来看，晚清知识分子对中国国族的建构，无疑是一个“想象”的过程。不过，如同 Partha Chatterjee 对 Anderson 所作的质疑，我们或许也应该追问：是谁在想象？怎么样想象？⁴

毫无疑问，近代中国在进行国族的建构时，其所师法的楷模，当然是近代的西方。Anderson 已经指出，“国族”作为一个想象的社群，自从十九世纪初期，陆续在拉丁美洲及欧洲出现以来，便逐渐脱离其原有的时空脉络，成为可供不断剽窃与“复制”（copy）的范式（models）。⁵ 中国，一如其他后进“国族国家”，也正是在对这些范式的摹仿、学习的艰苦历程中，被“创造”了出来。套用 Paul Ignotus 的论断来说，当一群为数不多的知识分子决定它应该诞生时，近代中国国族就诞生了。⁶

虽然，晚清知识分子也绝不是在一片真空的状态下，海阔天空地任意模塑他们理想中的“中国”。反之，他们只能是透过自身原有的“符号宇宙”，来认识、撷取适当的国族范式。他们对中国国族的建构与想象，自然也只能以固有的文化、历史资源为基盘，并受到现实政治、社会与经济条件的限制。在这种情况下，晚清知识分子从尘封已久的历史记忆中，发

¹ 杨度，“金铁主义说”，《中国新报》，5号，页10。

² 乌泽声，“大同报序”，页7-8；穆都哩，“蒙回藏与国会问题”，《大同报》，5号（光绪33年11月28日），页61-62。

³ 梁启超，“新中国建设问题”（1911），引见《梁任公年谱长编》，册上，页348。

⁴ Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University, 1993), pp. 4-5. 当然，Chatterjee 质疑的重点是西方后殖民文化霸权对殖民地人民自我想象空间的限制。这与本文所关怀的重点：此一想象的内部间隙，自是稍有出入。

⁵ Anderson 甚至认为二次大战以后新兴民族国家虽然各具特色，然而，“如果我们忽略了他们对西方各类国族想象范式的承袭，便无从理解这些特色。” see Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.118.

⁶ Paul Ignotus, *Hungary*, cited from Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.73, note 17.



掘出一个文化符号——黄帝，并透过各种叙述策略，将之由数千年来历代相承的皇朝统系抽离出来，重加诠释，以之作为界定中国国族边界，区隔“国族”成员与非成员，并藉以凝聚国族内部认同的表征。就这个层面来说，近代中国国族建构的过程，殆可谓为一套以黄帝为中心的“符号政治”(symbolic politics)过程。借着这种“符号政治”，晚清知识分子揭示出一套新的历史视野(historical vision)，“中国”，也就在此一新的认知下，成为一个整体而独特的“政治社群”。¹

另一方面，晚清知识分子所以取法西方先例，试图利用黄帝符号来改变传统的政治认同，打造一个新的国族社群，当然也不是纯粹出于对抽象理论的兴趣，而是与其切身利益密切相关。如本文所述，晚清知识分子对黄帝符号的动员，基本上乃是以之作为排满革命、竞争政治资源的手段。这种现象，自亦非晚清所独有。1930年代，中国国民党与中国共产党便曾多次利用同一套祭祀黄陵的仪式，分别表述不同的意识形态与政治立场。1949年以后，这场黄帝符号及其诠释权力的争夺战，仍在海峡两岸持续进行。1957年，台湾成立半官方的“轩辕教”，以为“发扬民族精神”、“维护中华文化”之张本；²同年，陕西省人民委员会致祭黄陵，有曰：“我们誓以‘勤俭建国’的精神，把我国建设成为富强康乐的社会主义国家，以慰我先祖在天之灵”。³直到1986年，陕西省各界祭祀黄陵时，还说：

“时值清明，恭谒桥陵，缅怀先祖，开创文明，立国迄今，五千春冬，一脉赓续，百代相承。今者，社会主义新时期，古国历史新里程，……独立自主，国际地位日高；自强不已，民族精神发扬。凡我华裔，莫不振奋。或居河淮南北，或处台港五洲。举视崔嵬之黄陵，尽是轩辕子孙；仰瞻参天之黛柏，俱乃同气连根。明月尚有圆时，家国岂可久分？金瓯无缺，人同此心；振兴中华，匹夫共任”。⁴

由此可见，黄帝符号确实有如 Anthony Cohen 所作譬喻，恰是一座可以戴上各种不同意识形态帽子的帽架；在一连串夺占、重编与舞弄的过程中，“黄帝”，其实正是各种政治势力与现实利益进行激烈角逐的文化场域。

不过，这种对“黄帝”符号的舞弄，亦自有其重大局限。John Hutchinson 指出，一项文化符号只有在诉诸适切的集体记忆，并与特定文化实践及社会、政治结构相契合的情形下，才能有效地发挥鼓动人心的作用。⁵晚清知识分子所以选取“黄帝”，以之为铸造国族认同的媒介，主要的用心便是因为黄帝作为一项祖源符号，恰可与家族制度长期型塑而成的社会深层意识相呼应。透过“家族”与“种族”的隐喻，黄帝所召唤出的中国国族，便不能不是一个足以激发澎湃热情，引导革命实践的血缘社群。此所以 Dikotter 认为近代中国的国族主义主要是一种“种族国族主义”也。

然而，Hutchinson 却又同时指出，一套历史记忆一旦经由文化符号的中介被召唤出来后，终将如寓言中的怪物 Frankenstein 一般，取得自身发展的动力，非不再受到其创造者的羁縻，反而回过头来，对群体政治的发展方向，产生了制约的作用。⁶研究“符号权力”的法国社会学者 Pierre Bourdieu 也指出，符号可以界定并改变我们对世界的认知，从而影响我们在世界中的行动，最后更将改变整个世界。⁷同样的，在“黄帝”符号与“轩辕子孙”等语言策略下，所建构出来的近代中国国族，也不能不受到这些意象内蕴的限制。黄帝作为

¹ 关于“符号政治”的讨论，参见 John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism*, p. 20.

² 关于台湾“轩辕教”的创立、发展及其意义，参看 Christian Jochim, “Flowers, Fruit, and Incense Only: Elite versus Popular in Taiwan’s Religion of the Yellow Emperor,” *Modern China*, Vol. 16, No. 1 (Jan. 1990), pp. 3-38.

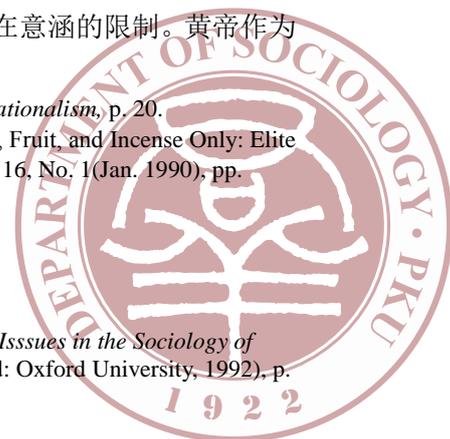
³ “1957年陕西省人民委员会祭黄帝文”，收于《五千年血脉》，页 141-42。

⁴ “1986年陕西省各界祭黄帝文”，收于《五千年血脉》，页 152-53。

⁵ John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism*, p. 20.

⁶ *ibid.*

⁷ Pierre Bourdieu, “Symbolic Power,” in Denis Gleeson ed., *Identity and Structure: Issues in the Sociology of Education*, p.117, cited from Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University, 1992), p. 199.



“中华民族始祖”，其所引发的国族想象，显然只能是根基性的血缘联系，而不是“开国先祖” (Founding Fathers) 所应该带给我们的——对于某些政治价值与信念的憧憬与追求。1992年，一位香港出版社的编辑，在参谒黄陵之后，写下了这么一首短诗：

我双腿跪下，双手按地
并不是致哀
仅仅为着接通五千年血脉
让祖先的血和我的血共流
灌溉
爱。¹

从这里，我们可以充分体认到“黄帝”在型塑近代中国国族想象上的伟大力量，却同样也可以看出它对这个想象所具有的限制作用。我们实在不免会怀疑，如果鲁迅重生，他是否还会提笔写下“我以我血荐轩辕”的诗句？

【论 文】

振大汉之天声

——民族英雄系谱与晚清的国族想象*

沈松桥²

摅怀旧之蓄念 发思古之幽情
光祖宗之玄灵 振大汉之天声

——邓实，《正气集序》

一、前言

近年来西方学界对国族 (nation)³ 与国族主义 (nationalism) 的大量研究，大抵都扬弃了

¹ 雁翼，“黄帝陵”，原刊《陕西日报》，1992年8月17日，引自《五千年血脉》，页1。

* 本文初稿曾于1999年1月本所学术讨论会中宣读，惠承评论人吕芳上所长暨与会诸同人多方指正，获益良深，谨此致谢。兹后复蒙本院历史语言研究所黄进兴教授、东海大学社会系黄金麟教授及本刊三位匿名审查人详细审阅，刊误纠谬，切磋砥砺，问学之乐，何复加此？盛谊云情，尤所感佩。虽然，诸先生于本文援引相关理论之適切与否，致意再四，多所指正。乃鄙人腹笥俭吝，学力不逮，复以积习熏染，骤难更张，虽踟躇旬月，勉力修订，要难符方家雅望于万一，自视缺然，良用惭疚。惟冀异日驾骛寸进，或可稍弥此憾焉。

² 作者为中央研究院近代史研究所助理研究员。

³ 英文“nation”及“nationalism”二词通常译作“民族”及“民族主义”。唯“民族”一语，于汉语中颇多歧义，往往兼包种族、族群等不同层面的意涵，混淆难辨，如汪精卫名文“民族的国民”，苟仍以“nation”以译“民族”，非特与原意不符，殆几至不能成文，盖其正确译法固当作“ethnic nation”也。以故，现今汉语学界多有以“国族”及“国族主义”对译“nation”及“nationalism”者，本文亦循此例，改用“国族”一名（事实上，二十世纪初，张君勱已开先声，他在1906年所发表的“穆勒约翰议院政治论”中，便采用“国族”一词，并于其下有夹行小注云：“国族”二字，原文名曰Nationality，其意可以成一国之族也。故译曰国，而不译民。”可见其于“国族”之意已有深刻之体认）。不过，由于本文所引史料，大抵仍袭用“民族”之旧名，为求行文便利，不拟另加更动，一体混用，故本文中“国族”、“民族”及“国族主义”、“民族主义”等用语，如无特别说明，概为“nation”及“nationalism”之意。

