

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学会民族社会学专业委员会秘书处

北京大学社会学人类学研究所

中国社会与发展研究中心

第 65 期

2010 年 4 月 30 日

清末民初“国族”构建研究专辑

目 录

【论 文】

我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构

沈松桥

振大汉之天声——民族英雄系谱与晚清的国族想象

沈松桥

【编者后记】

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【论 文】

我以我血荐轩辕

——黄帝神话与晚清的国族建构¹²

沈松桥

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

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 本文曾于1997年6月20日在中央研究院近代史研究所文化思想史组主办之“发明过去/想象未来：晚清的‘国族’建构，1895-1912”小型学术研讨会上宣读。惠承评论人王明珂教授指正多端，受益良深；复蒙本刊两位评审提供宝贵意见，谨此致谢。

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想法，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)及社会工程等人为因素所发挥的作用。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, *Briton: Forging the Nation 1707-1837* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), p. 295.

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，往往是透过对“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形构对于自身的意象，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马雅人，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

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 Range 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.

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。

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.

二、从“皇统”到“国统”——“炎黄子孙”与国族认同

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；周人禘喾而郊稷，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——帝喾之逐步演化为商、周共同始祖的过程，有着异曲同工之妙。⁹

虽然，无论是黄帝抑或帝喾的祖源传说，自不免有其实际的政治效用。杜正胜便指出：帝喾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

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 关于帝喾传说的流变，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。

历史身价，凸显周人在华夏族群中的核心地位¹。帝誉如此，黄帝亦复可作如是观。宗教学者 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”²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孳庶各族群之统治权威的道德合法性基础。³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。”⁴

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”，其庙規制阔大，“东西南北各四十丈，高十七丈，余庙半之”⁵。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”⁶。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”⁷。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。⁸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。”⁹

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；泽被黄輿，勋垂青史。羹墙不远，仰皇煌帝帝之模；俎豆常新，昭崇德报功之典。……天经地义，绍百

¹ 杜正胜，“关于先周历史的新认识”，页 3。

² 袁珂语，见袁珂，《中国神话通论》(成都：巴蜀书社，1991)，页 16-22。

³ 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。

⁴ 《鬻子·贵道篇》逢注。底线为笔者所加。

⁵ 《汉书·王莽传》。

⁶ 《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。

⁷ (明)刘仕，“黄帝庙除免税粮记”，收于《五千年血脉》，页 190。

⁸ 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。

⁹ 石星，“万历元年御制祝文碑跋”，收于《五千年血脉》，页 119。

王至治之馨香；日升月恒，申亿载无疆之颂祝”。¹

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。²

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。”³1935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”⁴。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，永志勿谖”。⁵

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，转而被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，亟欲膺导、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”。⁶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

¹ 收于《五千年血脉》，页128-29。

² 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。

³ 《五千年血脉》，页130。

⁴ 同上，页130-31。

⁵ 同上，页132-33。

⁶ 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。

的文化根源。¹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”²。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，各类报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。³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。⁴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。⁵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。⁶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。⁷1901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⁸”。

¹ 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.

² 《白虎通义·号篇》(上海：商务印书馆丛书集成初编本，1935)，页22。

³ 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。

⁴ 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)。

⁵ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, p.69.

⁶ 王明珂，《华夏边缘》，页72。

⁷ 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。

⁸ 任公，“中国史叙论”，《清议报》，90册(光绪27年7月21日)，页总5703。

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，

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。

固应以“民史”为重。¹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”。²1903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，以为我国民族主义之先锋”。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，掀拔数千年根深抵固之奴隶根性，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”。³

“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。”⁴1905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。”⁵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”。⁶

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，奠下一块坚固的基石。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，而数为之一代之人杰”。⁷

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

¹ 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。

² “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。

³ 横阳翼天氏(曾鲲化)，《中国历史》(上海：东新译社，1903)，原书未见，引见俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页46，69-70。

⁴ 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。

⁵ 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。

⁶ 黄节，“黄史·总叙”，《国粹学报》，1年1号，页43-45。

⁷ 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。

世，累牍连篇，极尽渲染之能事，足为蒋智由的观察下一脚注¹。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。²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述比照互观，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’”。³

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”。⁴

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，在《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

¹ 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。

² Ana Maria Alonso, “The Effects of Truth”, pp.39-42.

³ 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。

⁴ 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。

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士咿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，所以生讧衅乎”？

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

¹ 罗福才笔记，“康南海在乌威士晚士咿埠演说”，《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”。see John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism* (London: Allen & Unwin, 1987), pp. 12-13.

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，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，自我转化成一个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、

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.

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。¹ 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，² 并结合“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”。³ 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，恐消磨歇竭、靡有孑遗，不大可惧耶？”⁴

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)⁵ 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。”⁶ 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。⁷ 1902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。”⁸ 1903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。”⁹ 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。”¹⁰ 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，

¹ Ivan Hannaford, *Race: the History of an Idea in the West* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1996), pp.4-9.

² 元子，“中国民族主义的神话”，页71。

³ “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。

⁴ 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。

⁵ 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。

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

⁷ 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.

⁸ 章炳麟，《廛书·哀焚书第五十八》(上海：古典文学出版社，1958)，页155。

⁹ 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。

¹⁰ “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。

不可以立国。若是乎我同胞欲有国民资格，当先有种族思想。”¹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。”²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。”³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。⁴

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。⁵

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⁶。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：“合众家族而为集体者曰民族；民族者，由家族而发达，同一系统于始祖。”⁷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。”⁸

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。”⁹1905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”。¹⁰1908年，周作人为文纵论

¹ 霖苍，“铁血主义之教育”，《浙江潮》，10期(光绪29年10月20日)，页65。

² 白话道人(林瀚)，“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，引见张枬、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。

³ 中国之新民，“新民说·叙论”，《新民丛报》，1号，页5。

⁴ 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。

⁵ Ana Maria Alonso, “The Effects of Truth,” p.40.

⁶ 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).

⁷ 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。

⁸ 刘师培，“伦理教科书”，《刘申叔先生遗书》，册4，页2325。

⁹ 观云，“中国兴亡一问题”，《新民丛报》，31号(1903年5月10日)，页22。

¹⁰ 精卫，“民族的国民”，《民报》，1期，页总13-14。

“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。”¹ 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”，² 1907 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：

“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。祖先是什么血统，便永远遗传成一族的人民，所以血统的力是很大的力”。³

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一同胞，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？”⁴

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⁵；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？”⁶

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排斥于国族社群之外；这种国族主义，究其本质，乃是一种“排拒性的国族主义” (exclusive nationalism)。⁷ 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，九越不為人；种性文，虽以罪辜磔，亦人。”⁸ 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。”⁹ 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，

¹ 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。

² 章炳麟，“论学会大有益于黄人亟宜保护” (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。

³ 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。

⁴ 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。

⁵ 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。

⁶ 梁启超，《新大陆游记》，《新民丛报临时增刊》(1903)，页 180。

⁷ James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, p. 51.

⁸ 章炳麟，《廛书·原人第十六》，页 39-41。

⁹ 申叔，“论留学生之非叛逆”，《苏报》(光绪 29 年 5 月 27 日)。

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。”¹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。²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？”³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”⁴；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。”⁵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”⁶、毁之曰“东胡兽裔”⁷，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。⁸

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”；⁹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期，西方学界对于世界人类的起源问题，大都倾向“一元

¹ 邹容，“革命军”，收于《苏报案纪事》，页67。

² 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、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。

³ 任公，“中国史叙论”，《清议报》，90册，页总5709。

⁴ 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。

⁵ 章太炎，“狱中答新闻报”，《章太炎政论选集》，册上，页233。

⁶ 黄节，“黄史·种族书第一”，《国粹学报》，1年1号，页4a。

⁷ 太原公子，“山西宣告讨满洲檄”，《民报》，21期（1908年6月10日），页2。

⁸ 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。相关研究可参看亓冰峰，《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。

⁹ 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。

发生”的说法。在此人种一源论的观点之下，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。¹

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，力证中国民族乃是源自西方的“派生人种”。² 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——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之黄帝；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³。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。⁴ 1904 年，梁启超在论及新发现之甲骨文字时，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？”⁵ 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”。⁶ 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。”⁷ 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捍卫疆圉二端，这也

¹ 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。

² 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.

³ 白河次郎与国府种德并列中国人与巴比伦在文字、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。

⁴ 参见章太炎，《馘书·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。

⁵ 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。

⁶ 孙中山，《三民主义·民族主义》，《孙中山选集》，卷下，页 623。

⁷ 见《五千年血脉》，页 130-31。

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。¹

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。”²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，迤迤东下，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，腥风膻雨，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。”³

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。⁴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；⁵一时之间，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（苾）文”，题曰：“黄帝四千三百九十四年秋七月”，及该文收入《沈苾》一书，则改题为“黄帝四

¹ 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。

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。

² 刘师培，“中国民族志”，页722。

³ “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。

⁴ 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”。

⁵ 章太炎于1903年8月撰“祭沈禹希（苾）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。

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。¹由此殆已可窥见所谓“黄帝纪年”之虚构性质。²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，³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为中华民国元旦”⁴，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。⁵而刘师培对黄帝纪年的意识形态内涵，阐发得尤为透澈，他在前引“黄帝纪年论”一文中有言曰：“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。”⁶

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，康有为感于国势陆危，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。⁷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。⁸乃此说一出，朝野震动，“会中一、二俗士闻之，则舌舐汗下色变，惧祸将及己，汲汲请除名”，⁹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。¹⁰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、

¹ 见《章太炎政论选集》，册上，页245，注1。

² 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”。

³ 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。

⁴ 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。

⁵ 公明，“汉族侵略史·叙例”，页38。

⁶ 刘师培，《攘书·胡史篇》，《遗书》，册2，页757。

⁷ 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。

⁸ 《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。

⁹ 任公，“纪年公理”，《清议报》，16册(光绪25年4月21日)，页总1037。

¹⁰ 村田雄二郎，“康有为·孔子纪年”，页517-18。

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。¹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²。

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”。³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”。⁴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”。⁵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”。⁶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，灭圣经也；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。”⁷

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

¹ 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。

² 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《噀书》原刊本时，已略有点窜，1904年《噀书》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《噀书》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，页191。

³ “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。

⁴ 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。

⁵ 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”。

⁶ 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。

⁷ 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。

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，这时他们所面对敌手，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天卷地、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“请尊孔子为国教、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丕世勋业，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

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。

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，乌在民而圉之、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。”¹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，被转用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。”²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、丰、沛，其余无不与汉人共之”，实无排之于“中国”以外之理。³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”。⁴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”；⁵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”⁶。

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，这时也因为为国族建构的过程中，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，⁷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。⁸稽考清廷用心，显然是企图借用传统的从祀仪式，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，⁹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，

¹ 唐才常，“辨惑(上)”，《唐才常集》，页167。

² 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。

³ 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号令光绪28年8月1日，页60-69。

⁴ 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。

⁵ 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。

⁶ 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。

⁷ 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.

⁸ 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。

⁹ 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，斯正虏所深慕，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

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”。¹1906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“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，推其所学之宗旨，必为第一排满革命家”。²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”？³

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，“则褊衽海藻、享祧蛄蝓，六洲之氓、五色之种，谁非出于一本？而何必为此聒聒者耶”！⁴

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。

¹ “大国民孔子之国民主义”，《湖北学生界》，5期（光绪29年5月），页699；辛亥时期反传统思想之梗概，参见沈松桥，“族群、性别与国家”。

² 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。

³ 康有为，“南海先生辨革命书”。

⁴ 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，

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讞。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？顾乃践踏于铁骑之下，不能一仰首伸眉以与之抗者，岂不以武力脆弱、民气懦怯，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；这个符号年代越遥远、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、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，从而跻身华夏正统。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

页 753。

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。

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“姚弋仲裁记”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。¹

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。

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，不同不窟窟，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。”² 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。”³

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。⁴ 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。⁵ 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

¹ 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。

² “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112-13。

³ 裕端，“大同义解”，《大同报》，2号（光绪33年6月17日），页70-71。

⁴ Ernest Renan, “What is a nation,” in Homi Bhabha ed., *Nation and Narration* (London and New York: Routledge, 1990), p. 11.

⁵ 王明珂，《华夏边缘》，页282-83。

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，覬觐神州，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？”¹

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。”²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”。³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。”⁴1903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？”⁵

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”；⁶1903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？”⁷同年，《湖

¹ 黄节，“黄史·种族书第一”，《国粹学报》，1年1号，页4。

² 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。

³ “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。

⁴ 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。

⁵ 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。

⁶ 任公，“赠别郑秋蕃兼谢惠画”，《清议报》，84册，页总5391。

⁷ 效鲁，“中国民族之过去及未来”，《江苏》，4期，页11-12。

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？”¹

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”²。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。”³ 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”⁴，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。⁵ 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”。⁶

既然黄种各族，基于“种战”需要，不能不相互提携，联为一气，则如何选定一项適切之标帜，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。”⁷ 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？”⁸

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，转为一体，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

¹ “尊我篇”，《湖北学生界》，4期（光绪29年4月），页总454。

² 梁启超，“清议报叙例”，《清议报》，1册（光绪28年11月11日），页1。

³ 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。

⁴ 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。

⁵ 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。

⁶ 章太炎，“亚洲和亲会约章”，收于《陶成章集》，下编，“附录”，页456-57。

⁷ 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。

⁸ 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。

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。¹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”。²

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，皆黄种也，同一民族也，同一民族，则宜团为一体，不宜歧视。”³1903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！”⁴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？⁵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。”⁶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。”⁷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，⁸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。

¹ 任公，“论变法必自平满汉之界始”。

² 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。

³ 叶恩，“上振贝子书”，《新民丛报》，15号(光绪28年8月1日)，页117、119。

⁴ 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。

⁵ “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。

⁶ 中国之新民，“政治学大家伯伦知理之学说”，页33。

⁷ 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。

⁸ 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《沈菴》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。

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，并以合种徕民为要务，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。¹ 以此相竞，宗法社会之迥非军国社会敌手，固无待论。

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”。²

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，自无徼倖之理。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”。³ 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；⁴ 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”。⁵

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”。⁶ 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。⁷

¹ 甄克思着，严复译，《社会通论》（北京：中华书局，1981），页 18-19，61-64。

² 同上注，页 115，“严复案语”。

³ “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。

⁴ 萧公权，《中国政治思想史》（台北：联经出版公司，1982），册下，页 888。

⁵ 严复，《政治讲义》，《严复集》，册 5，页 1265。

⁶ 汉民，“述侯官严氏最近政见”，《民报》，2 期（1906 年 1 月 22 日），页总 241。

⁷ 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

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。¹ 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。² 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“政治学大家伯伦智理之学说”一文中，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共同体，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”。³

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。⁴ 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。⁵

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。⁶ 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。”⁷

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：

民，“述侯官严氏最近政见”，页总252。

¹ 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。

² 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。

³ 中国之新民，“政治学大家伯伦智理之学说”，页26-27。

⁴ 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的(civil)、政治的(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.

⁵ 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”。

⁶ 张佛泉，“梁启超国家观念之形成”，页18-19。

⁷ 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。

“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”。¹

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。”²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”,以抟成一大民族,共同对外的“大民族主义”。

在严复、梁启超诸人的隔导、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?”³1907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”。⁴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”。⁵

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。⁶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,种界綦严,以致日缩日萎,驯至不足以自存,“今日此主义已绝

¹ 中国之新民,“保教非所以尊孔子论”,《新民丛报》,2号,页59。

² 饮冰,“杂答某报”,《新民丛报》,86号(1906年9月3日),页52。

³ 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。

⁴ 杨度,“中国新报叙”,《中国新报》,1号(1907年1月20日),页11。

⁵ 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。

⁶ 乌泽声,“大同报序”,《大同报》,1号(光绪33年5月15日),页24。

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”。¹ 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”。² 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》上说道：“近世有叫号于志士，旁魄于国中之一绝大名词，曰：国民”；³ 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”。⁴

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，汉洲于明代隸属建州卫，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。⁵ 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。⁶

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，其不足履服人心，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；⁷ 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

¹ 乌泽声，“满汉问题”，《大同报》，1号，页64-72。

² 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。

³ 章士钊，“章太炎『客民篇』附论”，《苏报》，光绪29年5月8日。

⁴ “出使德国考察宪政大臣于式枚奏立宪不可躁进不必预定年限折”，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。

⁵ 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。

⁶ 杨度，“金铁主义说”，《中国新报》，2号(1907年2月20日)，页27-29。

⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 194-95.

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。¹ 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”。² 杨笃生于《新湖南》中揭发反满之理由，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。³ 1908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？⁴ 由此可见，苟欲消弭满汉歧见，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”。⁵ 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。⁶ 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”的联合抟聚，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，以谋竞存于全球列强之间”，即已透露此中消息。⁷ 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”。⁸ 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，

¹ 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。

² 蔡元培，“释仇满”，《苏报案纪事》，页127-28。

³ 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。

⁴ 张钟端，“对于要求开设国会者之感唱”，《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。

⁵ 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。

⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 193-95; 所引San Martin的话，见页193。

⁷ 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。

⁸ 乌泽声，“论开国会之利”，《大同报》，4号，页25。

而中国国基遂以永固矣。¹ 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)。²

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”。³ 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，才算大功告成。⁴ 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。⁵ 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，大加诘诮。⁶ 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

¹ “民选议院请愿书”，《大同报》，4号(光绪33年10月5日)，页167-77。

² Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era* (London: Polity, 1995), pp. 97, 101.

³ 饮冰，“杂答某报”，《新民丛报》，86号，页3。

⁴ 杨度，“金铁主义说”，《中国新报》，5号，页10。

⁵ 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。

⁶ 梁启超，“新中国建设问题”(1911)，引见《梁任公年谱长编》，册上，页348。

从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？¹

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)。² 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。³

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”。⁴

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；⁵ 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”。⁶ 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；自强不息，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”。⁷

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

¹ 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。

² 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.

³ Paul Ignotus, *Hungary*, cited from Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.73, note 17.

⁴ 关于“符号政治”的讨论，参见John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism*, p. 20.

⁵ 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.

⁶ “1957年陕西省人民委员会祭黄帝文”，收于《五千年血脉》，页141-42。

⁷ “1986年陕西省各界祭黄帝文”，收于《五千年血脉》，页152-53。

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。¹ 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。² 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。³ 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在意涵的限制。黄帝作为“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。⁴

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？

(作者现为台湾中央研究院 近代史研究所 副研究员)

¹ John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism*, p. 20.

² *ibid.*

³ 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.

⁴ 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。

【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**

攄怀旧之蓄念 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)¹与国族主义(nationalism)的大量研究,大抵都扬弃了纯粹“根基论”(primordialism)的立场,改而采取偏向“建构论”(constructionism)或“工具论”(instrumentalism)的观点。在这样的学术认知中,“国族”,一般而言,不再被视作由血统、语言、文化等根基性纽带(primordial ties)自然衍生的“既定资赋”(given);反之,“国族”乃是在特定的历史条件下,被“发明”、被“建构”出来的“想象的社群”(imagined community)。² Liah Greenfeld便指出:世上并无“蛰伏不觉”(dormant)的国族等着我们找出其先天与俱的客观“国

* 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,虽踌躇旬月,勉力修订,要难符方家雅望于万一,自视缺然,良用惭疚。惟冀异日驽驾寸进,或可稍弥此憾焉。

** 中央研究院近代史研究所助理研究员。

¹ 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。

² G. Eley and R. G. Sunny, “Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation,” in idem eds., *Becoming National: A Reader* (Oxford: Oxford University Press, p.7; “想象的社群”一辞见Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition, London: Verso, 1991)。当然,并不是所有学者都同意这种“建构论”的观点,John Armstrong便坚持在国族主义出现之前,国族便已存在, see John A. Armstrong, *Nations before Nationalism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1982); Anthony D. Smith则采取折中于“根基论”与“建构论”的立场,一方面承认“国族”是随西方“现代性”(modernity)以俱生,却又反对将之视为纯属“虚构”或“想象”的产物;他认为,“国族”乃是在其既有的族群--历史(ethno-historical)基础上“重构”(reconstruct)而成, see Anthony D. Smith, “The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?” in Marjorie Ringrose and Adam J. Lerner eds., *Reimagining the Nation* (Buckingham: Open University Press, 1993), pp. 9-28; also, idem, “Nationalism and the Historians,” in Gopal Balakrishnan ed., *Mapping the Nation* (London: Verso, 1996), pp.175-197;进一步的详细论证,可参见 idem, *The Ethnic Origins of Nations*(Oxford: Blackwell, 1986)。关于近年来西方学界对于国族与国族主义的主要研究取向及其批评,Anthony D. Smith亦有详尽的分析与讨论,见Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism* (London and New York: Routledge, 1998)。

族特性”(nationality),以便将其自酣睡中唤醒;反之,人们乃是先被灌输一套虚构的国族认同,才会相信他们自己是一个统一的“国族”群体。¹换句话说,是国族主义意识形态催生了国族,而不是国族激发了国族主义的情怀。²

不过,犹如Renato Rosaldo对建构论者的族群理论所作的批评,³把“国族”当作是“想象”的产物,并不是问题的结束,反而是更多问题的开端。如果“国族”确实是一个“想象的社群”,我们不免要追问:是谁在想象?是通过怎样的文化、符号过程来进行想象?这样的想象又造成怎样的结果与影响?⁴

这些复杂的问题,头绪纷繁,牵涉多端,迥非本文所能解决。虽然,我们或许还是可以从一座人物塑像寻得一些思考的线索。

这座落成于1902年的雕像,矗立在匈牙利首都布达佩斯的市立公园。雕像本身朴实无华,不足称道,却是像主的身分发人深思。这座雕像纪念的,既非位高权重的王公巨卿,也不是声名显赫的文臣武将,而是一位平凡卑微、名姓无传的书记。约当十三世纪左右,这位书记撰写了举世第一部“匈牙利”历史——*Gesta Hungrorum*,将当时匈牙利地区人群发展的轨迹,追溯到公元五世纪匈奴英雄阿提拉(Attila, 406-453)的军事征服,从而为十九世纪的匈牙利国族主义运动提供了广阔的想象空间与坚固的认同基础。⁵

从这段轶事,我们可以窥见国族建构过程的一个特殊面相——一个文化“表述”(representation)的层面。这座书记雕像隐约指出:匈牙利这个“国族”所以存立的关键,与其说是“上帝之鞭”的征服行动,毋宁更是对此一历史事件的“叙事”(narration)与表述。就此而论,“国族”,乃是通过历史叙事的召唤,才可能被想象出来。Geoffrey Bennington便说,“在国族的核心处,我们无疑可以找到一堆叙事;这些叙事包括国族起源的故事、建国先祖的神话,以及(国族)英雄的系谱。”⁶

对于历史叙事与国族的密切关系,研究国族及国族主义的学者早有所见。1882年,Ernest Renan在他那篇著名的演说《何谓国族?》中,便已明白指陈:“辉煌的历史、伟人、荣耀等等,乃是国族形成的社会资本。”⁷Anthony Smith也指出:“为了创造一套足以令人信服的‘国族’表述,必定先要重新发现并夺占(appropriate)一个光荣而独特的‘过去’。”⁸社会学者David McCrone甚至强调:“任何‘国族’都必须有历史,否则便无法成为‘想象的社群’。”他还引述了Ernest Gellner的警句:“没有历史的国族,乃是没有肚脐的国族”。⁹

这些学者的论点也可以在世界各地实际出现的国族主义运动中,得到印证。十九世纪下半叶,领导“少年拉脱维亚”(Young Latvia)从事民族独立运动的Atis Kronvalds便主张,为了促进爱国热情,“国族历史”乃是最足珍惜的知识形式。¹⁰独立后的非洲国家那米比亚(Namibia)为了凝聚

¹ Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), p. 402.

² Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p. 55; also, Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 10.

³ Renato Rosaldo, “Others of invention: ethnicity and its discontents,” *Voice Literal Supplement*, p. 27, cited in Ana Maria Alonso, “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity,” *Annual Review of Anthropology*, 1994, p. 392.

⁴ Alonso便批评Benedict Anderson对于国族主义者将“国族”从“被想象之物”转化成为人们的“第二天性”时所运用的论述策略未能深入阐释, see Ana Maria Alonso, “The Politics of Space, Time and Substance,” p. 382; also, Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, (Princeton: Princeton University, 1993), pp. 4-5.

⁵ Adam J. Lerner, “Introduction,” in Marjorie Ringrose and Adam J. Lerner eds., *Reimagining the Nation*, pp. 1-2.

⁶ Geoffrey Bennington, “Postal politics and the institution of the nation,” in Homi K. Bhabha ed., *Nation and Narration* (London and New York: Routledge, 1990), p. 121.

⁷ Ernest Renan, “What is a nation?” tr. by Martin Thom, in Homi K. Bhabha ed., *Nation and Narration*, p. 19.

⁸ Anthony D. Smith, “The ‘Golden Age’ and National Revival,” in Geoffrey Hosking and George Schopflin eds., *Myths and Nationhood* (London: Hurst & Company, 1997), p. 36.

⁹ David McCrone, *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors* (London: Routledge, p. 59. Ernest Gellner于其遗著*Nationalism*一书中有专章论及国族的“肚脐”问题, see Ernest Gellner, “Do nations have navels?” in idem., *Nationalism* (New York: New York University Press, 1997), pp. 90-101.

¹⁰ Agita Misane and Aija Priedite, “National Mythology in the History of Ideas in Latvia: A View from Religious

国族意识，更透过各种策略，极力动员“历史叙事”与“历史表述”，将既有的族群过去重新界定为“国族的历史”，将部落的传统英雄改扮成国族的“解放斗士”。¹至于十九世纪德国知识分子如赫德(Johann G. Herder, 1744~1803)、费希特(Johann G. Fichte, 1762~1814)等人之汲引历史书写以为推展国族统一运动之手段，尤为众所周知的具体史例。无怪乎Anthony Smith要将历史学者与语言学者并列为国族与国族主义的立法者与创造者；此亦所以Eric Hobsbawm要把历史家与国族主义者的关系比喻作巴基斯坦罂粟种植者与海洛因吸食者之间的关系。²由是以观，二十世纪初年，当晚清知识分子群起致力乎近代中国国族建构时，竟亦同时展开一场声势浩大的“史界革命”，为中国现代史学的发展奠定初步的基石，当然也不是无因而至的了。

然而，伴随国族与国族主义，俱生共荣的“历史”，绝非专业学院史家所应提供的“历史”。³Renan固然高度强调国族建构过程中历史的重要性，却也敏锐地观察到：遗忘历史，乃至扭曲历史，才是国族创立的枢纽；历史研究的学术进步往往只会对国族意识造成严重的威胁。⁴

所以如此，盖与国族建构的内在逻辑密切相关。众所周知，任何集体认同都是在社会过程中建构而成；然而，吊诡的是，集体认同最重要的任务之一，却是竭力掩盖自身的建构本质。唯有在人为斧凿的痕迹消弭尽净之后，被建构而成的群体，才可能以“自然”的姿态展现，从而要求其成员不容置疑、无私无我的牺牲奉献。⁵“国族”所以深撼人心，致令千万生灵全心相许、生死以之的魔力根源，也正在其透过一套特殊的历史叙事，完成了“自然化”的过程。用Benedict Anderson的话来说，“历史”为“国族”填补了过去与现在之间的鸿沟；藉由一套经过独特安排的“历史”，国族才能将其自身投射于“渺远的过去”，并引向“无边无际的未来”，进而发挥世俗化的宗教性功能，把个人与群体生命中的“偶然”转化成为既定的宿命；也正因如此，国族才能激发国族成员最为深沉壮阔的热情。⁶这样的“历史”，自然只能是一种“神话历史”(myth—history)⁷或Paul Ricoeur所谓的“历史意识形态”(ideologies of history)⁸。然而，这套“神话历史”或“历史意识形态”，却对国族的符号性建构与群体凝聚力的创造，发挥了无与伦比的决定性作用。⁹如果我们借用Walter Benjamin睿智的寓言，把“国族”比喻作在棋赛中攻无不胜、战无不克的机器人，那么，“历史意识形态”便是那个躲在棋盘桌下的驼背侏儒。¹⁰

在近代中国国族建构的过程中，我们可以从晚清最后十年间大量涌现的“民族英雄”历史书

Studies,” in Geoffrey Hosking and George Schopflin eds., *Myths and Nationhood*, p. 163.

¹ Lief John Fosse, “Negotiating the nation: ethnicity, nationalism and nation-building in independent Namibia,” *Nations and Nationalism*, Vol. 3, no. 3(1997), pp. 434-35.

² Anthony Smith, “Nationalism and Historians,” in Gopal Balakrishnan ed., *Mapping the Nation*, p. 175; Eric Hobsbawm, “Ethnicity and Nationalism in Europe Today,” in *ibid.*, p. 255.

³ Eric Hobsbawm, “Ethnicity and Nationalism in Europe Today,” p. 255.

⁴ Ernest Renan, “What is a nation?” p. 11.

⁵ Bernhard Giesen, *Intellectuals and the Nation: Collective Identity in a German Axial Age*, tr., by Nicholas Levis and Amos Weisz, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p.12. 类似的论点参见Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Tradition,” in Eric Hobsbawm & Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 13-14; Patrik Hall, “Nationalism and historicity,” *Nations and Nationalism*, 3—1(March 1997), p.16.

⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 11-12, 197-98. David McCrone于论及历史与国族主义的关系时，也说：“历史乃是国族主义的最高关怀，(国族主义)书写自身的历史，建构了国族起源与国族过去的叙事，从而为(国族的)现况提供了正当性，并指引其未来。”因此，他将国族主义者称作“明日的祖先”(tomorrow's ancestor)。See David McCrone, *The Sociology of Nationalism*, “Preface,” p. viii.

⁷ David McCrone, *The Sociology of Nationalism*, p.51.

⁸ 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”, p.40.

⁹ *ibid.*, also, David McCrone, *The Sociology of Nationalism*, p.51. Anthony Smith在讨论二次大战后第三世界前殖民地国家内部的族群民族主义运动(如巴勒斯坦与厄利垂亚Eritreans的建国运动)时，也指出，这些国族主义运动大力动员“族群的过去”，藉以创造一套统一而独特的群体意识，并为该群体提供一个自我认知的框架，see Anthony Smith, *National Identity* (Reno: University of Nevada Press, 1991), pp.132-140.

¹⁰ Walter Benjamin, “These on the Philosophy of History,” in *idem.*, *Illuminations: Essays and Reflections*, tr., by Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), p. 253.

写，明白窥见这种“神话历史”或“历史意识形态”的运作。

如上文所引Geoffrey Bennington那段话所示，在国族想象的伟大工程中，“民族英雄”无疑扮演了极为重要的角色。黑格尔(Friedrich Hegel)把国族界定为由习俗、历史记忆与共同命运所构成的社群；国族历史中的英雄，便和该群体历代相传的神祇、天使、魔鬼与圣人等等，同样铭刻于国族成员的心灵深处；国族的公共庆典、运动竞技、宗教庙堂，乃至国族国家的内政机构与外交事务，几乎无处不见对这些人物英勇事迹的缅怀与颂赞。¹ Anthony Smith也指出：在族群团体迈向国族建构的蜕变过程中，为了强化群体的凝聚力量，一方面要提供群体成员自我认知的“地图”，另一方面更要从族群的历史记忆中发掘过往的英雄人物与光荣事迹，作为国族成员仿效师法的道德典范。这些“民族英雄”是否真有其人，其事迹是否确切可考，概与宏旨无涉，重要的是：他们必须被表述成国族精神的具体表征，必须化身为忠诚、高贵与自我牺牲的伟大楷模，以便激发后世子孙仰慕追法、为国族整体奋斗奉献的信念与决心。² 阿瑟王(King Arthur)之于英国、齐格菲(Siegfried)之于德国、威廉泰尔(William Tell)之于瑞士、阿格曼侬(Agamenon)之于现代希腊，便都是在国族主义文化逻辑的推动下，从湮没颓圯的坟冢堆中，被召唤出来，披上“民族英雄”的冠冕，成为各该国族认同膜拜的文化符号——即使他们自己未必了解“英国”、“德国”、“瑞士”与“希腊”究竟是什么意思。³

晚清知识分子同样也是在国族主义的风潮鼓荡下，着手编造中国“民族英雄”的光荣系谱。为了“唤起国魂”、“振兴民族”，他们透过一套由特定的“框架、声音与叙事结构”所构成的论述策略，⁴ 将上起秦汉、下迄明清，前后二千年间的历史人物，扯出其原有的历史脉络，重加评鹭、编次甲乙，终至为近代中国的国族认同修建了一座华丽璀璨的殿堂——民族英雄的万神庙。

由是以观，以晚清为滥觞，而由后世踵事增华所成立的中国“民族英雄”系谱，或许和彼时另外一个备受关注的的神话人物——黄帝一样，可以被当作是凝聚近代中国国族认同的重要象征资本(symbolic capital)⁵；中国国族，当然也可说是由对这些“民族英雄”的历史叙事与表述，所编造出来的一个“想象的社群”。

虽然，犹如黄帝符号曾在当时引发激烈的论争与辩驳，透过特定编码(encoding)方式，由“民族英雄”叙事所建构出来的中国“国族”，⁶ 无论就其边界抑或本质而言，都不是一个固定而同质的整体。反之，在“历史意识形态”支配下的“民族英雄”叙事，其所能促生的国族想象，无可避免地将是一个不断漂移、流动的无定之物，也将是一个充满质疑、抗争与妥协的权力场域。如Anthony Cohen所言，“历史”具有高度的可塑性，它的具体形貌永远取决于不断的诠释与重构。⁷ 任何基于特定视野与现实利益编造而成的历史表述与叙事，固然可以藉由其所运用的诠释架构与论述策略，制造“真理效应”(effect of truth)，⁸ 乃至垄断“象征权力”(symbolic power)，却仍将不断面临不同表述及叙事的挑战与抗争。晚清的“民族英雄系谱”，便是这样一个“历史政治”

¹ Friedrich Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," cited in Gopal Balakrishnan, "The National Imagination," in idem. ed., *Mapping the Nation*, p.202.

² Anthony Smith, *National Identity*, pp. 65、128、164. 并可参见John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State* (London: Allen & Unwin, 1987), p. 15.

³ *ibid.*, pp. 22、128.

⁴ Ana Maria Alonso, "The Effects of Truth," p.39.

⁵ “符号资本”是法国社会学者Pierre Bourdieu的用语，参见Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, tr. by Richard Nice(Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp.171-83; also, *idem.*, *Language and Symbolic Power*, tr. by Gino Raymond and Matthew Adamson(Cambridge: Polity Press, 1991), pp. 72-76. 关于黄帝与中国国族的建构，参见沈松桥，“我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构”，《台湾社会研究季刊》，28期(1997年12月)，页1-77。

⁶ 这里借用的是Bernhard Giesen的概念。他在讨论1770至1870(他所谓的籽轴时期)年间，德国国族认同的形成过程时，便是利用符码(code)编码的概念架构，来分梳各种不同集体认同的建构方式。see Bernhard Giesen, *Intellectuals and the Nation*, pp.22-38.

⁷ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London: Routledge, 1985), p.101.

⁸ Ana Maria Alonso, "The Effects of Truth," p.50.

(politics of history)¹展演的舞台。在当时政治取向泾渭有别的知识分子群体间，我们可以找到不同的“民族英雄系谱”；从这些不同的“民族英雄系谱”，我们更可以找到争持对立、抗辩不休的不同的中国“国族想象”。

二、“史界革命”与“民族英雄”的诞生

自1887年曾纪泽发表《中国先睡后醒论》一文以降，²“睡狮”一语旋即不胫而走，喧腾众口，蔚为近代中国知识分子最常用以况喻国家处境的意象。³所以如此，不难索解。盖若中国不过暂时酣睡，本质上固仍不失其强雄壮武，则寄望乎中国未来之辉煌荣景，当然也就不是痴人说梦、河清难俟的了。

不过，“睡狮”之喻纵可有效纾解中国知识分子的心理焦虑，却也不免引发一个更为棘手、更为迫切的难题：究竟是什么因素使得这头兽中王者萎然长卧、衰靡不振，坐令封豕长蛇，纵横禹域，欧风美雨，沛然莫御？要透过怎样的努力，才能解除魔咒，使中国自漫漫长夜中瞿然警醒？

对于这些问题，梁启超率先提出一项具有典范意义的答案：民族主义。二十世纪的最初数年间，任公先后草成《国家思想变迁同异论》与《新民说》等文，从“社会达尔文主义”(social Darwinism)的观点，盱衡世局，慨然指出：自十六世纪以来，欧洲各国拜民族主义之赐，日益发达，驯至十九世纪末期，更扩张而为民族帝国主义，遂挟全民族全体之能力，向外侵略，以与中国相竞争；乃中国“于所谓民族主义者犹未胚胎焉”，以此而欲与“世界所以进步”之“公理”相抗衡，固若以卵击石，绝无幸理。因此，中国苟欲抵御列强侵袭，“以挽浩劫而拯生灵”，其唯从速养成“我所固有之民族主义”一途可循。⁴

然则，吾人又当循何途径，以养成“我所固有之民族主义”？梁启超开出的药方之一，便是：历史。⁵1902年，任公在《新史学》一文中，开宗明义，便极力强调，欧洲民族主义所以发达，文明所以日益进步，泰半为历史之功；以故，中国如欲于世界竞争之大潮中屹立不摇，自不能不

¹ Popular Memory Group, “Popular memory: theory, politics, method,” in Richard Johnson et al. eds., *Making Histories: Studies in history writing and politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. 213.

² 原系以英文撰成，题曰：“China: the Sleep and the Awakening”，发表于 *Asiatic Quarterly Review*, Vol. 3 (Jan. 1887)，其后并转载于香港之 *The China Mail* (Feb. 8, 1887) 及上海出版之 *The China Herald* (Feb. 16, 1887)，并有中译本行世，在当时极受中外人士瞩目；参见李恩涵，《曾纪泽的外交》(台北：中央研究院近代史研究所，1966)，页 272~75；梁一模，“自由公私—清末”日本经由“自由”论以前“自由”论，《中国哲学研究》，10号(1996年9月)，页 50~51，注 42，此条史料蒙黄克武先生赐知，谨此致谢。

³ 例如 1899 年梁启超即以“睡狮”隐喻中国，见哀时客，“动物谈”，《清议报》，13 册(光绪 25 年 3 月 1 日)，页总 786；1903 年，曾鲲化撰《中国历史》，在序文中亦直指中国为“二千年以来之睡狮”，见横阳翼天氏(曾鲲化)，“中国历史出世辞”，《光绪癸卯政艺丛书》(台北：文海出版社，近代中国史料丛刊续编 28 辑)，“政史文编二”，页 11b；而 1905 年出版之新制中小学歌唱教科书《国民唱歌》所收“招国魂”一曲尤足显示“睡狮”意象之深入人心；该曲共五段，每段均以“吁嗟美哉神圣国，沉沉睡狮东海侧”等句起兴，见《国民唱歌初集》(上海：小说林印行，光绪 31 年)，页 39。其他散见报章杂志者，为数尤伙，不具引。

⁴ 梁启超，“国家思想变迁同异论”，《清议报》，95 册(光绪 27 年 9 月 11 日)，页 5998-99；“新民说·论新民为今日中国第一急务”，《新民丛报》，1 号(1902 年 2 月 8 日)，页 4-5。按：《新民丛报》之出版多有愆期，所标出版年月亦往往与实际不符，故本文引用该报时，大抵依据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)；惟李书一以梁氏著作为主，凡无任公论著之各期《新民丛报》概非所措意，间或亦有考订未审者，故本文同时参酌日本《东邦协会会报》84 号(1902 年 2 月 20 日)至 155 号(1908 年 1 月 20 日)之“受赠书目”栏所载收受各期《新民丛报》之实际日期，推断该报出刊之大致时间，参见森时彦，“《东邦协会会报》受赠书目栏 见《清议报》、《新民丛报》一览”，收于狭间直树，《中国近代日本媒介 西洋近代文明受容关系基础的研究》(平成 6-7 年度科学研究费补助金一般研究 C 研究成果报告书，平成 9 年 3 月)，页 29~35。本资料承黄克武先生赐示，谨此致谢。

⁵ 梁启超用以鼓铸中国“民族主义”的手段当然不止“历史”一端，更重要的，毋宁乃是改造“国民性”、铸造新国民的“新民”论述。关于任公的“新民”思想，论者甚多，可参见 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 149—219；黄克武，《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》(台北：中央研究院近代史研究所，1994)。

追法欧西，讲求历史之学：

“今日欲提倡民族主义，使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界乎？则本国史学一科，实为无老无幼、无男无女、无智无愚、无贤无不肖所皆当从事，视之如渴饮饥食，一刻不容缓者也”¹。

梁启超之外，抱持类似观点者，亦正不乏人。1903年《浙江潮》的编者刘文评介曾鲲化所著《中国历史上卷》，便说：“历史为国魂之聚心点，国民爱国心之泉源。”²《江苏》杂志上一位不知名的作者在阐释中国民族精神时，也指出：一国之民族精神以历史与土地为根源，而历史之关系尤为紧要，“故言民族之精神，则以知民族之历史与其土地之关系为第一义，而后可以进而言生存竞争之理。”³

但是，任公与同时期的知识分子虽对历史怀着如此热烈的期许，他们从传统历史叙事与文本所找到的中国的过去，却是一幅集黑暗、腐败与堕落之大成的黯淡景象。梁启超在《新民说》中痛陈中国数千年之历史“脓血充塞”，致使国民人格日趋卑下。⁴1903年《国民日报》发表“箴奴隶”一文，更直指中国民族乃“生而为奴隶者也”，所以如此，盖肇因于中国三千年之历史不过“独夫民贼普渡世人，超入奴隶之宝筏”耳。⁵

既然中国的实际历史只是一部不断退化、充满耻辱的不光荣的纪录，那么，正如曾鲲化的感慨之语：“其尚得曰中国有历史乎？何配谭中国历史乎？”⁶从黑格尔的历史定义而言，中国显然还不是一个“独立自觉”的“历史的民族”。这样一个“非历史的民族”，又如何可能养成“我所固有之民族主义”？

在这里，梁启超等人显然陷入了近代亚非后进国家国族主义运动中屡见不鲜的一项困境。研究印度殖民地国族主义运动的Partha Chatterjee曾指出：西方近代国族主义是一套标榜普遍性意义的知识架构，并以超越各文化的畛域相号召。后进国家的国族主义者在接受这套知识架构时，同时也默认了伴之以俱至的西方“现代性”诸价值的普遍适用性；但是，国族主义的核心信念却又强调每一个“民族”历史文化的自我认同与独特性。因而，这些国族主义知识分子不能不既接受又反对这套来自异文化的知识与道德上的宰制，长期摆荡于“现代”与“本土传统”之间，徘徊踌躇，莫之能决。⁷梁启超等人为了应付“生存竞争”的挑战，不能不接受国族主义及其所夹带的“现代性”价值，并据此否定中国的“过去”；但是，作为一个“国族主义者”，他们又不能不肯定中国历史传统自有其赖以存立的独特意义，不能须臾背离。⁸

为了消弭这项紧张，第三世界知识分子最常采取的策略，要不外乎致力于自身历史文化的“再诠释”，藉以重行“发现”或“振兴”足以契合“国族主义”之现代性价值，却又能够彰显国族独

¹ 梁启超，“新史学”，《新民丛报》，1号，收于《饮冰室文集之九》，页7。

² “介绍新着”，《浙江潮》，7期（光绪29年7月），页175。

³ “民族精神论”《江苏》，7期（光绪29年9月），页6-7。

⁴ 梁启超，“新民说·论私德”，《新民丛报》，38/39号合期（1903年10月4日），页10。

⁵ “箴奴隶”，《国民日报汇编》，1集，页6-7。

⁶ 横阳翼天氏，“中国历史出世辞”，页12a。

⁷ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books, 1986), p.11; Stephen Tanaka 对此一基本矛盾，也作过详尽的阐释，see Stephen Tanaka, “Imaging History: Inscripting Belief in the Nation,” *Journal of the Asian Studies*, 53-1 (1994), p.25. 关于梁启超所面临的这种国族主义内在冲突，参见 Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 232-33. 当然，梁启超本人是否清楚意识到这种冲突，仍是有待进一步厘清的问题。不过，我们从前引任公所言“中国于所谓民族主义者犹未胚胎焉”及“从速养成我所固有之民族主义”这两句前后抵牾、相互矛盾的话语，确实可以窥见任公于不经意间所流露出的内在紧张。

⁸ 梁启超在《新民说》中便说：“凡一国之能立于世界。必有其国民独具之特质，上自道德法律，下至风俗习惯、文学美术，皆有一种独立之精神，祖父传之、子孙继之，然后群乃成，国乃结，斯实民族主义之根柢源泉也。”见“新民说·释新民之义”，《新民丛报》，1号，页8。

特性的“真正”传统。¹ 晚清知识分子也不例外，他们正是从“历史真实”与“历史表述”之间的落差，寻得了上述问题的解决方案。换言之，在他们看来，中国历史所以积弊深重，并不是“历史”本身的错误，而是传统史家未能恪尽职守，有以致之。曾鲲化便曾响应上文所述的“睡狮”问题，大力抨击二千年来“独夫民贼、巨奸大盗”混浊国民脑筋、束缚国民手足，致使国人原有之蓬勃生机为之摧折；而“犯万世之不韪，为国民之公敌，袒毒民贼民者之门阀，而抹煞人间社会一切活泼文化之现状者，则历代史家实尸其咎。”²《觉民》杂志作者重光也明白指斥传统史家所为历史书写如《二十二史》、《通鉴》等书，不过“余一人之家谱”，于我国民族之性质，“阙焉无闻”；积习熏染，“国民之人格亡、爱情塞、道德堕落，而为优等人所屈服”；追原祸始，“始作俑者，其罪真上通于天矣”。他甚至主张，为振救斯弊，“必取数千年蠹虫之历史彻底而燃烧之”。³ 这些对传统历史书写的责难，用邓实的话来概括，便是：“中国无史矣！非无史，无史家也；非无史家，无史识也。”⁴

正由于传统史家缺乏“史识”，他们对中国“过去”所作的叙事与表述，自是流弊丛滋，贻祸无穷。梁启超便认为二千年来传统史学卷帙虽繁，要皆不脱“四蔽二病”，陈陈相因，一邱之貉，“曾无有足以激励其爱国之心、团结其合群之力，以应今日之时势而立于万国者”。⁵ 而在这无数弊病之中，其影响最巨、罪愆尤重者，殆莫过于“历史主体”的隐晦沦胥：

“法国名士波留氏尝著《俄国通志》。其言曰：俄罗斯无历史。非无历史也，盖其历史非国民自作之历史，乃受之自他者也；非自动者，而他动者也。其主动力所发，或发自外，或发自上，或自异国，或自本国；要之，皆由外部之支配，而非由内部之涨生，宛如镜光云影，空过于人民之头上……云云。今吾中国之前史，正坐此患；吾当讲此史时，不胜愤愤者在于是；吾当著此史时，无限困难者在于是”。⁶

传统史家既未能正确掌握历史的“主体”，其所为之历史表述与叙事，断非中国“过去”原有之真貌，而只能是历代统治者一家一姓的偏私纪录。1897年，梁启超首发其绪，即已指斥中国二千年来来的历史文本，如正史、编年、载记、纪事本末诸流亚，“强半皆君史也”，“不过为一代之主作谱牒”。⁷ 逮及二十世纪初年，“君史”叙事传统更蔚为万矢齐注的抨击对象。1901年梁启超在“中国史叙论”一文中申引前义，再度指出：前代史家，“只见有君主，不见有国民”，致其所为史传，“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牒。”⁸ 他甚至抨击所谓《二十四史》者，不过“地球上空前绝后之一大相斫书”耳；流毒所及，“吾中国国家思想，至今不能兴起”，是“数千年之史家，岂能辞其咎耶？”⁹

任公而外，晚清醉心改革的激进知识分子对中国史学传统提出类似批判者，比比皆是。1902年，马叙伦撰“史学总论”，强调史学著述当以“保国伸民”为宗旨，乃中国自秦汉以降，“史非民有，暴君酷吏，接迹后世，而史氏之称颂，洋溢行间，不问其贤与否也。史无公心，此污秽灭亡之史，不足观也。”¹⁰ 邓实则在“史学通论”一文中，慨然喟叹中国三千年来竟无一卷契合历

¹ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, p.2; also, Stephen Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Past into History* (Berkeley: University of California Press, 1993), p.16.

² 横阳翼天氏，“中国历史出世辞”，页11b-12a。

³ 重光，“敬告我国民”，《觉民》，1至5期合本，页12-13。

⁴ 邓实，“史学通论一”，《光绪壬寅政艺丛书》（台北：文海出版社，近代中国史料丛刊续编28辑），“史学文编卷一”，页18b。

⁵ 梁启超，“新史学”，页2。

⁶ 梁启超，“中国史叙论”，《清议报》，90册（光绪27年7月21日），收于《饮冰室文集之六》，页1。

⁷ 梁启超，“续译列国岁计政要叙”（1897），《文集之二》，页59-60。当时谭嗣同亦有类似论调，见谭嗣同，“湘报后序（下）”，《湘报类纂》（光绪28年刊本），页3b。

⁸ 梁启超，“中国史叙论”，页1、11。

⁹ 梁启超，“新史学”，页3。

¹⁰ 马叙伦，“史学总论”，《新世界学报》，引见俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》（北京：中国社会科学出版社，1996），页75。

史真精神之史着，“其所有则朝史耳，而非国史；君史耳，而非民史；贵族史耳，而非社会史。统而言之，则一历朝之专制政治史耳”。以是，中国旧史殆仅可谓为帝王之历史，“舍帝王以外，无日月；舍帝王以外，无风云。其所传威名彪炳之将帅，则攀附帝王者也；其所纪功烈懿铄之元勋，则奔走帝王者也；其所谓循吏传、儒林传、文苑传，则帝王下走之舆台也、帝王弭笔之文士也。”龙猪莫辨、棼如乱丝，而中国遂无史焉。¹ 1903年，曾鲲化于其所著《中国历史》的序言中更认为历代史家徒知“效死力于专制君主，以尽奴颜婢膝之本领”，“崇拜千百奇妖魔鬼，以奴隶神明贵胄之无量数美男儿；汇积累累串珠之墓志铭，而龙断国民活动荣耀的大历史”；寢假而“余一人朕天子之世系谱车载斗量，而中国历代社会文明史归无何有之乡；飞将军大元帅之相斫书汗牛充栋，而中国历代国民进步史在乌有子之数”，“奇耻巨憾，畴甚于斯？”²

苟如上引诸人所言，传统以“君史”为核心的史学论述，为害乃深重若此，甚至蔚为“现今灭亡风潮之殆宥、之翻飞之总原因”³，则在民族主义的要求下，对中国“过去”的历史表述，焉有不根本廓清、澈底改造之理？于是，晚清知识界遂有“史界革命”之倡议。1902年，梁启超首揭义帜，高标此旨：“呜呼！史界革命不起，则吾国遂不可救。悠悠万事，惟此为大”。⁴

呼声既出，山鸣谷应，一时之间，前吁后喁、竞为桴鼓者，所在多有。邓实便在同一年间挺身响应任公的呼吁：

“悲夫！中国史界革命之风潮不起，则中国永无史矣。无史，则无国矣。……新史氏乎！其扬树旗帜，放一大光明于二十世纪中国史学上，以照耀东洋大陆乎！鸡既鸣而天将曙乎！吾民幸福，其将来乎！可以兴乎！”⁵

次年，曾鲲化也在所著《中国历史》首编“总叙”一章中明白宣称：“今欲振发国民精神，则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，以为我国民族主义之先锋。”⁶

就在这一连串“史界革命”、“史学革新”的呐喊声中，近代意义的中国史学于兹创生。⁷

可想而知，这一套崭新的史学论述，既然发端于对传统“君史”叙事结构的批判与否定，则其戮力以赴，所拟确立的历史主体，自非专制君主的对立面——“国民”莫属。梁启超于1897年首开“君史”批判之滥觞，同时也揭出“民史”的名目。⁸其后，他更进一步将本无特定内涵的“民”转化为现代意义的“国民”，并结合社会达尔文主义的进化原则，树立了以“国民主体”与“进步”概念为支柱的近代中国国族主义“新史学”的理论矩矱。⁹1901年，任公在“中国史叙论”中指出：“近世史家，必探察人间全体之运动，即国民全部之经历，及其相互之关系。”¹⁰次

¹ 邓实，“史学通论”，页18b-19b。

² 横阳翼天氏，“中国历史出世辞”，页12a。

³ “中国历史上卷广告”，《游学译编》，5期（光绪29年2月15日），页总515。

⁴ 梁启超，“新史学”，页7。

⁵ 邓实，“史学通论”，页19a、20b。

⁶ 横阳翼天氏，《中国历史》（上海：东新译社，1903），原书未见，引自俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页46。

⁷ 当然，近代中国“新史学”的出现，并不能完全归因于国族主义的刺激；至少，西方与日本近代史学理论及史学方法的译介，便是一项不可或缺的中介因素。关于这方面的研究，可以参见俞旦初，“二十世纪初年中国的新史学”，《爱国主义与中国近代史学》，页44-105；许冠三，《新史学九十年》，上册（香港：中文大学出版社，1986）；黄进兴，“中国近代史学的双重危机：试论‘新史学’的诞生及其所面临的困境”，《中国文化研究所学报》，新6期（香港：1997），页263-285。

⁸ 梁启超，“续译列国岁计政要叙”，页59。

⁹ 唐小兵于讨论梁启超的史学思想时，曾指出，“主体性”(subjectivity)与“历史的进步观”，乃是国族主义论述赖以展现其“现代历史性(historicity)”的两项理论预设。see Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse*, p.232. 关于晚清“国民”观念的转成与发展，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)；also, Joshua Fogel and Peter Zarrow eds., *Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*(Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1997)；Joan Judge, *Press and Politics: 'Shibao' and the Culture of Reform in Late Qing China* (Stanford: Stanford University, 1996), esp., Part II, pp.79-140.

¹⁰ 梁启超，“中国史叙论”，页1。

年，他又在“新史学”一文中反复致意、阐发斯旨：

“夫所贵乎史者，贵其能叙一群人相交涉、相竞争、相团结之道，能述一群人所以休养生息、同体进化之状，使后之读者爱其群、善其群之心，油然而生焉”。¹

因此，任公号召中国史家效法“泰西之良史”，为国民而作史，“以叙述一国国民系统之所由来，及其发达进步、兴盛衰亡之原因结果为主”。²同年，邓实也援引日人加藤弘之的说法，诠释“民史”的定义与功能。他认为，所谓“民史”者，当以“一群之进退、一国之文野、一种之存灭、一社会之沿革、一世界之变迁”为范围；而“民史”之所以可贵，“贵其能叙述一群人所以相触接、相交通、相竞争、相团结之道，一面以发明既往社会政治进化之原理，一面以启导未来人类光华美满之文明”。³刘成禺则从“种族”的角度，宣扬“历史”与民族的联系：

“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，足以扩充吾国之条例、代画保种之良策也”。⁴

1903年，曾鲲化更以激昂高亢的笔调，把历史与“国民”的关系，发挥得淋漓尽致：

“不佞为四万万同胞国民之一分子，愿尽四万万之一之义务，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劣性。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，排繁冗而摘要言、革旧贯而造新体，寻生存竞争、优胜劣败之妙理，究枉尺直寻、小退大进之真相，……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”。⁵

综括以上各家论述，灼然可见，晚清“新史学”所关怀的焦点之一，或许可以用《游学译编》所刊广告中的寥寥数语做一粗略的概括，语曰：“考求民族进化之原则”⁶。

就是在新史学以“民族进化”为标榜的呐喊声中，中国国族，透过一套由新的语汇与叙事结构所构成的论述策略，被建构为一种根基性、本质性、统一而连续的集体偶像，并进而取得中国历史主体的特权(privileged)地位。相应于此，中国的“过去”又反过来在这套“国族叙事”的霸权支配下，被转化成“国族”起源、发展的历程。用Elie Kedourie的话来说：在国族主义意识形态笼罩下，“过去”永远是“国族”的过去，一切既有的成就都是“国族”的成就，都被当作“国族精神”的具体表现来保存、纪念与承受。⁷梁启超在“中国史叙论”中讨论历史分期问题，主张以民族的兴衰隆替，取代王朝的更迭，作为中国历史断代的标准，便充分显出国族主义历史意识形态运作的痕迹。⁸从他所撰的《爱国歌》，更可以看出在炽热的国族感情激励下，中国的“过去”如何被表述成国族连续而悠久的历史“历史”：

“彬彬哉！我文明。五千余岁历史古，光焰相续何绳绳，圣作贤述代继起，浸濯沉黑扬光晶。……结我团体、振我精神，二十世纪新世界，雄飞宇内畴与伦？可爱哉！我国民。可

¹ 梁启超，“新史学”，页3。

² 同上，页21。

³ 邓实，“史学通论”，页20a-20b。

⁴ 刘成禺，“史学广义内篇·人种第一”，页88。

⁵ 横阳翼天氏，“中国历史出世辞”，页12 a-12b。

⁶ “日本浮田和民着《史学原论》广告”，《游学译编》，4期，卷末。

⁷ Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, p.64.

⁸ 梁启超将中国历史分为“上世”、“中世”与“近世”三期；“上世史”，自黄帝以迄秦之统一，为“中国之中国”，亦即“中国民族自发达、自竞争、自团结之时代”；“中世史”自秦之一统至清代乾隆末年，为“亚洲之中国”，亦即“中国民族与亚洲各民族交涉繁曠、竞争最烈之时代”；“近世史”则始自乾隆末年，为“世界之中国”，亦即“中国民族合同亚洲民族，与西人交涉竞争之时代”。见“中国史叙论”，页11-12。国粹派的许之衡也主张：“今后之作史，必不当断代，而不嫌断世，藉以考民族变迁之迹。”见许之衡，“读国粹学报感言”，《国粹学报》，1年6期(光绪31年6月)，页5a。对于近代中国历史分期问题所反映的历史意识变化，参见Duara的精彩讨论，see Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation*, pp.33-48.

爱哉！我国民”¹。

另一方面，从上述引文中，任公对中国在二十世纪“雄飞宇内”的殷切期望，我们还可以看出近代中国“国族”建构的另一个侧面。如前所论，中国国族，自其诞生伊始，便与充满现代性色彩的“进步”观念密切结合，不可分割。而在“进步”观念的预设中，“国族”不但有着一个“过去”，也应该有一个“未来”；不但是一套“历史”，同时也是一套“计划”(project)。²在这样的国族主义历史论述下，中国国族于是乎乃是一个集体的历史主体，注定要在现代性的未来中，实现它的宿命(destiny)。³

然而，吊诡的是，这个国族的“宿命”，既是“过去”的延续，同时也是对“过去”的否定。在这层意义下，中国国族的“历史”，无宁乃是一种“费希特式”的历史。

1806年，普鲁士大军于耶拿(Jena)一役惨遭败衄，国势陵夷、人心危疑，费希特乃于斯时奋袂兴起，发表著名的《告日耳曼国民书》，藉以激发德人“灵魂的力量”，进而塑造一个个人自由与群体命运休戚相关的国族组织。⁴在前后十四场的公开演讲中，费希特大声疾呼，训勉他的日耳曼同胞承袭往昔先祖崇高伟大的荣誉，发扬“民族精神”，为后世子孙树立足资缅怀追法的道德楷模。⁵然而，费希特所谓的“民族精神”，并不是在长期历史过程中积累渐铄而成的文化与行为特质，而是植基于若干根基性因素，并超越历史实际经验的形上本质。因而，他所鼓吹的“新历史”，便是以弃绝背离此一根本精神的“过去”，直探国族本然、实现国族先天宿命为号召。⁶

晚清国族主义知识分子所揭橥的“新史学”，其所薪向的真正标的，同样并不是历史事实的考订厘梳，而是要“浸濯沉黑”、以扬光晶，扫除长远“过去”所遗留的积垢迷障，将国族本质自重重樊篱中解放出来、将中国“国魂”从黑甜梦乡里唤醒起来。⁷1903年，《国民日报》的一位作者，便对所谓“国魂”作过这样的界定：

“夫国魂云者，乃国民一种固结不解之特性，……自有人以迄今之无量劫，其全数国民皆为此一特性所陶铸，熏染遗传，日益进化。一国民必有一国民特有之魂，或明显或隐伏，皆可元始要终，征之于历史”。⁸

虽然，这种可“征之于历史”的中国“国魂”，却往往在历史的时间进程内消磨融蚀、隐晦难明。同年《浙江潮》所刊“国魂篇”的作者便斥国人长期养就的诸般恶习，乃是“国魂”沉沦、民族危亡的祸源厉阶；“习惯不去，国魂不来”，因此，苟欲振拔中国民族之精魂，必也出之“一二雷霆之举”，以“震撼摧磨扫荡群习”，而“复古人创业之精神”。⁹其唯如此，中国前途，庶乎有焉。

在这种“振兴国魂”的号召下，“历史”的首要职责，当然不外乎如何动员“过去”的光荣记忆，以阐扬国族特质，砥砺国族感情，进而实现国族命定的“未来”。然而，如此一来，原本是“国族”创生者的“历史”，却在国族主义论述策略的不断位移与转换之间，变成了捍卫“国族”、为“国族”效命的忠心奴仆。1902年，梁启超在评介日人市村瓚太郎与泷川龟太郎合撰之《支那史》一书时，便说：“本国于本国历史，则所以养国民精神、发扬其爱国心者，皆于是乎在。”¹⁰1903年，曾鲲化于所撰《中国历史》的“内容要点”中，也坦承其编纂该书的动机，是要“调查

¹ 梁启超，“爱国歌四章之三”，《饮冰室文集之45(下)》，页21-22。

² Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, p. 93.

³ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation*, p.4.

⁴ 费希特《告日耳曼国民书》在近代国族主义运动的重要意义，可参见Elie Kedourie, *Nationalism* (revised edition, N. Y.: Frederick A. Praeger, 1960), pp. 81-2; 晚清中国知识分子亦多喜征引此一史例，例见光益，“国家主义教育”，《新民丛报》，94号(1907年8月15日)，页77-78，80-81。

⁵ 菲希德着，臧广恩译，《告德意志国民书》(台北：中华文化出版事业委员会，1955)，页260-63。

⁶ Craig Calhoun, “Nationalism and ethnicity,” p.224.

⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.195.

⁸ “中国魂”，《国民日报汇编》，1期，页69。

⁹ “国魂篇”，《浙江潮》，1期，页16-17。

¹⁰ 梁启超，“东藉月旦·历史”，《新民丛报》，11号(1902年7月5日)，页116。

历代国民全部运动进化之大势，最录其原因结果之密切关系，以实国民发达史之价值，而激发发现在社会之国魂。”¹由此可见，晚清知识分子的史学论述，并不只是指向一个“渺远的过去”，更要透过“振兴国魂”、“发扬民族精神”等手段，展望“无边无际的未来”。1906年上海文明书局编辑出版的《国民新读本》有曰：“历史者，非徒为古人作纪念之碑，将为今人发爱群之想”²，便简要地勾勒出这一套“历史意识形态”的动力根源。

然则，在汗牛充栋、漫无涯涘的历史文本堆里，究竟那一种历史文类最能契合激扬种性、振兴国魂的要求？晚清知识分子提出的答案是：“民族英雄”的历史叙事。在前引“国魂篇”一文中，作者于申明“国魂”之义后，接着便说：

“国魂之发生也，复有两种：有自民族优性而自然发生者，有自千百志士流血流泪以鼓铸而成者。虽然，则亦相须也矣。虽民族有优性，亦必有一二人出以代表其余，不然，勿显也；而一代志士，苟欲以无量热血铸造国魂者，则亦必洞察本族之特性，因其势而利导之，不然，勿济也”³。

换言之，“国族精神”与“民族英雄”实为一体之两面；“民族英雄”者，固为“国魂”寄寓之化身；而国魂者，盖亦有赖“民族英雄”之丰功伟烈始得彰显。因此，苟欲回落日之既薄、挽国族于将颓，如何阐述“民族英雄”的光荣事迹，以激发国人向慕追法之热情，殆为不可须臾或缓之不二法门。陶成章撰《中国民族权力消长史》，便在叙例中说：“英雄者，历史之产出物也；历史者，英雄之舞台也。表赞已往之英雄，而开导未来之英雄，亦历史家之责任，且国民之分应尔焉”。⁴1905年，《大陆报》的一名编辑同样指出，史家要务，“在发潜露隐、扬德标光，描写人物之精神，披抉事情之真相，令读者歌之泣之鼓舞之而闻风兴起”，以造就今日之“无量奇杰”。⁵1909年，《中华新报》的作者觉民更呼吁用“古今中西英雄模范”充作教科，以“唤起共同之感情”；而“本国之英雄”，尤足以直接刺激青年摹仿之热情，故教育界人士盖不能不“急以英雄好模范，染我神圣学生军”。⁶

“民族英雄”之表赞，既紧要如斯，晚清诸人遂亦相率埋首故纸堆中，“发潜露隐，扬德标光”，从尘封已久的历史文本里，陆续发掘出许多湮没无闻的人物。风气所及，一时之间，晚清知识分子竞相致力于历史人物的传记书写，“传记”一栏蔚为当时各色期刊不可或缺的重要内容。梁启超本人除先后撰成张骞、班超、赵武灵王、郑和等人小传外，复于1904年采集春秋战国以迄汉初，“我先民之武德，足为后世子孙模范者”，凡七十八人，“以列传体叙次之，加以论评，以发挥其精神”，乃成《中国之武士道》一书，“为学校教科发扬武德之助焉”。⁷国粹派的黄节感于国家种族之濒绝，发愤作《黄史》，全书网罗历代节烈士凡一百八十人，实际成传者二十人。⁸陈去病则刊有《明遗民录》一书，搜罗典籍至数万卷，所传人物，分省论次，气势尤为博大。他如马叙伦之《嘯天庐搜幽访奇录》、刘师培之《刊故拾遗》、庞树柏之《龙禅室摭说》等笔记杂志，也都记述了大批宋明人物的佚行遗烈。⁹至于零星散见各报章期刊者，为数尤伙。因此，蒋智由在1903年便曾敏锐地指出：“中国自数十年以来，丁时势之潮流，蒙晦之古人而复出现于当世者，已略可指数”。他并且进一步说明，如黄帝、郑成功、张煌言、甘辉、朱舜水、王夫之、林清等人，“向

¹ 横阳翼天氏，《中国历史上卷》，引见俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页77。

² 金宏浚编，《国民新读本》（上海：文明书局，光绪32年9月），“卷首”，页1b。

³ “国魂篇”，《浙江潮》，1期，页6-7。

⁴ 陶成章，《中国权力消长史·叙例》，收于汤志钧编，《陶成章集》（北京：中华书局，1986），页214。

⁵ 《大陆报》1905年“史传”栏编者案语；原书未见，引自俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页260。

⁶ 觉民，“最近精神教育刍论”，《中华新报》，1909，原书未见，引自俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页261。

⁷ 梁启超，《中国之武士道》，《饮冰室合集：专集之二十四》，页1-2；丁文江编，《梁任公先生年谱长编初稿》（台北：世界书局，1972），册上，“光绪30年甲辰”，页200-201。

⁸ 黄节，“黄史·总叙”，《国粹学报》，1期（光绪31年正月），页3a。

⁹ 参见郑师渠，《国粹、国学、国魂：晚清国粹派文化思想研究》（台北：文津出版社，1992），页238。

也或显或隐、或蒙谤讟、受诟尤”，乃今适逢运会，遂得伴民族主义之发生而“复活”，“拔泥涂之中，而得蹶于青云之上”。¹ 这项观察，充分反映出晚清中国“民族英雄”的出现，盖与国族主义的热潮密不可分。

虽然，这些“或显或隐”的古人，并不只是单纯的“复活”而已。他们事实上还要经过一番由特定的“框架、声音与叙事结构”所构成的论述策略加以澈底的改扮，才可能蜕变成为国族主义历史叙事歌颂表彰的对象。我们可以从两个侧面来观察历史人物如何在国族主义叙事策略的运作下，被扯出其原先所附着的具体时空脉络，转化成象征中国国族精神的“民族英雄”。

首先，通过国族主义“国族整体性”的预设，原本只存在于局部地域民俗记忆中的人物，被放大成为全国族共同膜拜景仰的对象。1903年湖北留日学生成立“湖北调查部”，逐月发表各项调查之纪事；其“叙例”中论及湖北地方史的调查，便说：“兹所调查，止于湖北；（然湖北）亦吾国一大部分也。当仿东西历史家地方史之例，注意其有影响于民族者。”² Ralph Croizier也指出，中国民间对岳飞与郑成功的崇拜，原先仅分别局限于浙江、福建、台湾等地，乃自二十世纪初年以降，经由国族主义知识分子的鼓吹与袁世凯及国民政府等政治权威的提倡，急遽被提升到全国性的层次，蔚为中国“民族英雄”的典型代表。³

更为重要的是，在国族主义历史叙事的操弄之下，这些历史人物本有的动机与成就，也遭到截然不同的诠释或扭曲，从而被赋予一个全新的形象与意义。⁴ 以岳飞而言，Hellmut Wilhelm便已指出：岳飞一生行谊及其死后声名，乃是一个从神话到神话的过程。不过，这套神话，盖仍囿限于传统儒家普遍性文化道德秩序的范畴。⁵ 直到清代中叶，在官方的礼仪论述中，岳飞依然是作为“忠烈名臣”的典范，由朝廷遣官致祭。⁶ 而在民间传说中，岳飞故事则有着极其繁复的多样面貌，其于宋元之间，原是以驱魔除妖之“镇魂物语”的形式出现，具有强烈的宗教仪式色彩；及明末清初，又逐渐转变为以娱乐大众为主要功能的“英雄物语”。⁷ 再如晚清知识分子尊崇备至，颂之为“中国民族主义发明家”⁸的黄宗羲、王夫之等明末反清大儒，在正統的官方历史叙事中，却是被当作“阐明圣学，传授道统”的文化楷模，而于1908年由礼部奉诏议准，入祀孔庙。⁹ 至于据台抗清的郑成功，其所具备的历史形象，尤为复杂。就清廷而言，郑成功的负隅顽抗、孤忠不屈，固然造成许多困扰；一旦事过境迁，却正不失为宣扬“君臣之义”、巩固王朝统治权威的正面教材。1874年，钦差大臣沈葆楨与闽浙总督李鹤年等人合疏题奏，奉准于台湾建立“延平郡王祠”，并由清廷赐谥“忠节”；疏文中便说，郑成功“丁无可如何之厄运，抱得未曾有之孤忠；虽烦盛世之斧斨，足砭千秋之顽懦”，所侧重的盖仍不外乎其所体现之儒家道德价值的普遍意义。¹⁰ 由此可见，无论是岳飞、郑成功，抑或是其他不见经传的历史人物，其实际生活经验与死后形

¹ 观云，“华年阁杂谈·几多古人之复活”，《新民丛报》，37号（1903年9月5日），页79-80。

并参见观云，“论中国人崇拜岳飞之心理”，《新民丛报》，72号（1906年1月6日），页96。

² 程明超，“湖北调查部纪事叙例”，页147。

³ Ralph Croizier, *Koxinga and Chinese Nationalism m: History, Myth, and the Hero* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), pp.2-3, 40-42, 56.

⁴ *ibid.*, p.2.

⁵ Hellmut Wilhelm, “From Myth to Myth: the Case of Yueh Fei’s Biography,” in Arthur Wright and Denis Twitchett eds., *Confucian Personalities* (Stanford: Stanford University Press, 1962), pp.146-61.

⁶ 由《大清会典事例》不完全的记载，仅乾隆年间，清廷便曾三次循“名臣”、“忠烈”之例，遣官致祭岳飞祠墓，见《大清会典事例》，卷447。

⁷ 千田大介，“岳飞故事变迁”，《中国文学研究》，23期（Dec. 1997），页51-65。

⁸ 马叙伦，“中国民族主义发明家黄梨洲先生传”，《光绪癸卯政艺丛书》，“政史文编四”，页22b-26b。

⁹ “礼部议先儒从祀折”，《国粹学报》，46期（光绪34年），“附录”，页1-2。

¹⁰ 郑成功建祠赐谥的经过，参见毛一波，“清廷对郑成功的赐葬建祠和追谥”，《台湾文献》，12卷1期（1961年3月），页32-36。此外，郑成功在台湾民间乃至日本社会，也都还有着迥然有别的评价与形象。在台湾，郑成功主要是以“开台圣王”的面貌生活在民间的历史记忆中；在日本，由于郑成功母系的日本血统，更被转化成日本的民族英雄。关于这些侧面的讨论，see Ralph Croizier, *Koxinga and Chinese Nationalism*, pp.32, 40-42.

象变化，其实都是一幅纷纭多变、众声喧哗的复杂图像，殆难简化成一套同质的整体性叙述。

然而，这些复杂多变的面相，在晚清“民族英雄”的历史叙事中，却全遭抹杀，消失得无影无踪。在国族主义历史意识形态的支配下，岳飞、郑成功等人犹如公元十三世纪胁迫英王约翰签署“大宪章”(Magna Carta)的贵族王公一般，纷纷被编入一套单一声调的“国族论述”。Benedict Anderson指出：这些王公巨卿并不会说英文，也根本不认为自己是“英国人”；然而，七百年后，在联合王国境内的学校课堂中，他们却被描写成英国古代的“爱国者”。¹同样的，我们实在很难想象岳飞、郑成功诸人会了解所谓“中华民族”的涵意；但是，在晚清国族主义知识分子的笔下，他们却都被奉上“民族主义伟人”的堂皇称号；他们整个生命的意义，也都在“为民族而流血”的颂赞声中，被化约成一个单一的目标——中国“国族”。由此观之，晚清“民族英雄”的历史叙事，或许正可视作近代中国“国族传奇”打造过程中的伟大产品。²1908年，青年胡适写道：“中国历史有个定鼎开基的黄帝、有个驱除胡虏的明太祖、有个孔子、有个岳飞、有个班超、有个玄奘，文学有李白、杜甫，女界有秦良玉、木兰，这都是我们国民天天所应该纪念着的。”³这一番话已初步描绘出近代中国所建构之“民族英雄”的大致轮廓；而陶成章在《中国民族消长史》中一段长篇累牍的点将录，更活脱脱便是一套集“传奇打造”之大成的中国“民族英雄”的详尽系谱：

“可爱哉，我中国！我中国有逾高岭、绝大漠，战胜百族、创建大国之大英雄家—黄帝，世界莫能及；我中国有白手徒步，起身帝王之大豪杰家—汉高祖、汉光武、明太祖，世界莫能及；我中国有开拓疆土、挾伐异族、武功显赫之大帝王家—赵武灵王、秦始皇、汉武帝、唐太宗、明成祖，世界莫能及；我中国有开通西域、寻觅新地、陆地旅行之大冒险家—张骞、班超，世界莫能及；我中国有巡历西洋、驶入红海、威服诸岛之大航海家—郑和，世界莫能及；我中国有入险万里，破灭强敌、擒获君主之大战略家—陈汤、李绩、李靖、裴仁轨(?)、苏定方、王元策，世界莫能及；我中国有平治洪水、整理山河之大功业家—夏禹，世界莫能及；我中国有怀抱帝国主义、坚持铁血政策之大政治家—管仲、商鞅，世界莫能及；我中国有唱兼爱、申民权、表明大同学说之大宗教家—墨翟、孔子、孟子、黄宗羲，世界莫能及；我中国有热心爱国、抗拒异族、百折不磨之大义烈家—刘琨、祖逖、岳飞、文天祥、张世杰、郑成功、张煌言、李定国，世界莫能及；我中国有手提匕首、身履不测、威慑帝王之大义侠家—荆轲、聂政，世界莫能及。其他若文学家、工艺家、美术家，亦莫不人材济济而称盛于一时。以言乎人文，若是其众多且美也。可爱哉，我中国！”⁴

当然，在这一长串光荣璀璨的名姓背后，我们隐约还是看得到那个最终的指谓——中国国族——的身影。借用Bernhard Giesen的说法，我们正可以把中国国族看作是由这些符码(code)建构而成的想象群体。⁵

虽然，如Giesen所言，这些星罗棋布的符码，还要经过一番特定的编码程序，才有可能发挥树立群体边界、凝聚群体认同的作用。而编码原则的择取，又与行动者(agent)所处的社会过程密切相关。Giesen明白指出：个人与集体的利益，乃至彼此冲突、协调的动态历程，都对符码的建构与组合，设下了严格的限制。⁶如众所知，晚清中国知识分子所处身的具体历史情境，乃是满汉对峙，国族界线与族群界线纠结缠绕，难以厘分的混乱局面。基于不同的政治理

¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 118.

² 研究国族主义运动的Minogue便认为国族主义发展过程中有一个必经的阶段——“传奇打造”(legend-making)的阶段。在这个阶段中，国族主义者会以该群体过往的历史作材料，将任何“忠君爱国”的事迹转换成国族的传奇。因而，在这个过程中，历史本身必将遭到转化与扭曲。K. R. Minogue, *Nationalism* (London: B. T. Batsford, 1967), p. 27.

³ 铁儿(胡适)，“爱国”，《竞业旬报》，34期(光绪34年11月)，页4。

⁴ 陶成章，《中国权力消长史》，页213-14。

⁵ Bernhard Giesen, *Intellectuals and the Nation*, chapter I, “the Construction of Collective Identity,” pp. 11~50.

⁶ *ibid.*, p.22.

念与利益，他们或高举种族革命之帜，或力倡保皇改良之议。因而，他们对于“民族英雄”的系谱，便有着迥然不同的编码方式；而不同的民族英雄系谱，自然也会催生截然异趣的国族想象。

粗略而言，相应于“革命”与“改良”的对立两极，晚清知识分子对于中国“民族英雄”系谱，有着两套泾渭相殊的论述形构。矢志排满，以“驱逐鞑虏、恢复中华”相号召的汉族革命党人，率皆标举“种族的民族主义”，要求族群界线与国族界线合而为一，其所大力阐扬的“民族英雄”典型，便不能不以岳飞、文天祥、郑成功等“攘斥夷狄，抗御外族”的汉族英雄为圭臬。反之，主张维护满洲政权，实行君主立宪的改良派人士如梁启超辈，大多反对“以种族为国族”的国族建构方式，转而强调作为一个政治共同体之“中国”的优位性。因而，他们所极力揄扬的“民族英雄”，往往乃是以在历史上开疆拓土、扬威异域，增进国家光荣、促进国民进步者为依归。

当然，如上引陶成章那段话所示，这两种“民族英雄”的类型，自非南辕北辙，略无会通之处；事实上，无论是革命党人抑或是梁启超，也都并不是拘守一端，未尝稍变。本文所作厘画，一方面固然是为了诠释分析的便利，同时也正显示出：晚清“民族英雄”系谱的书写，往往随着政治立场与现实形势的变化而转异。“民族英雄”的系谱，固然为近代中国的国族想象供了丰富的符号资源，却同时也是各种不同国族想象斗争角逐的符号场域。

三、民族英雄系谱的主脉——“抗御外族”的民族英雄

公元1903年，时为留日学生的革命党人蒋方震，对民族主义下过一个非常简明的定义：“民族主义者，对外而有界，对内而能群者也。”¹这一段话，直接接触及国族建构的一个关键性问题。如论者所言，国族主义是一套以统一与同构型为号召的方略(programme)，也就是一种“内包性”(inclusive)的原则；然而，吊诡的是，国族要想达成“同质化”的目标，却必须先遵循“排拒性”(exclusive)的原则，将国族成员与“异族”(aliens)区隔开来。因此，如何画定“我族”与“异族”之间的界线，殆为国族塑造过程的首要任务。²人类学者Fredrik Barth甚至认为造成一个族群团体的决定性因素，不在该群体所具有的血统、语言、宗教等文化内涵，而在于区隔内外的“边界”(boundary)。族群的旧有边界可以移动，族群成员的文化特质可以变化，甚至整个群体的组织形式也可以改编，但是，这条画分“我群”与“他群”的界线，却不可一日或缺；边界，乃是族群维持与延续的生命线。³从这个角度来说，国族与族群初无二致，无乃正是一个“虚构的族群”(fictive ethnicity)⁴。

不过，这条国族界线，虽属人为事功，却也并非任意可为。反之，任何群体的外在边界，在该群体成员的自我认知中，必须是一条天经地义、毋庸置疑的“自然”界线。⁵为了获致这种“自然化”的效果，血统、语言等根基性的文化与体质特征，便经常被动员作为区画不同群体的判准。在这样的逻辑推动下，国族绝续的真正关键，固然完全取决于国族成员的主观认同及由此认同所构成的界线，而与任何具体的文化特质略无必然关联；⁶但是，组成这种主观认

¹ 余一(蒋方震)，“民族主义论”，《浙江潮》，1期，页7。

² Zygmunt Bauman, “Soil, blood, and identity,” *Sociological Review*, 40~4(1992), pp. 683~84.

³ Fredrik Barth, “Introduction,” in idem ed., *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference* (Bergen: Universitets Forlaget, 1969), pp. 14~15.王明珂对Barth的边界概念作过精辟的阐述，并根据此一概念从事华夏族群认同的历史研究，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)。

⁴ Etienne Balibar, “Racism and Nationalism,” in idem and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (London: Verso, 1991), p.49.

⁵ Bernhard Giesen, *Intellectuals and the Nation*, pp.12~13.

⁶ Walker Conner, *Ethnonationalism: the Quest for Understanding* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), p.43.

同的主要成分，却往往正是这些根基性的文化或体质特征。Etienne Balibar在把国族比做“虚拟族群”后，继续说道：国族并不是基于共同的祖源或文化而存在，但是任何一个国族都必须在历史的时间进程中，将这些因素建制（institute）化，以便形成一个想象的整体，来跟其他整体相对抗。¹他并且举语言与种族为例，进一步指出，择取不同的因素作为国族的象征，便会对国族内部的整合与同化问题，造成泾渭有别的看法，从而更决定了国族可能具备的不同形式。²

梁启超等晚清新式知识分子在从事中国国族建构的过程中，当然也免不了要面对这一项艰难的抉择。而他们大多数人所做的选择，乃是一个以血统传承及共同祖源为主要诉求的“种族”概念。套用Bernhard Giesen的理论架构来说，他们所采取的，乃是一套根基性的国族编码方式。³

种族概念与国族相同，都是近代西方的产物。古代西方世界，并无“种族”的概念。直到十三至十六世纪间，“种族”一词才逐渐出现于西方各主要文字的词汇中，唯其意涵与其现代用法仍属风马牛之不相及。逮启蒙运动以降，随着西方生物学的发展与海外拓殖的扩张，“种族”才慢慢转化成一套根据血统、祖源、体貌、肤色等生物性体质特征来区辨人群的概念架构。⁴十九世纪后期，此一概念结合“物竞天择，适者生存”的社会达尔文主义论述，经由日本学者的译介，传入中国知识分子群中，迅即在晚清思想界取得主导性的霸权地位。戊戌（1898）前后，“保种”、“种战”的呼声即已喧嚣尘上，席卷一世。兹后，“种族”之义浸濡日深，蔚为晚清时人认识自我、解释世界的主要框架。梁启超在《新史学》一文中为“历史”下一界说，便明白陈言：“历史者何？叙人种之发达与其竞争而已，舍人种则无历史。”他甚至将种族的重要性推至极致，宣称：“世界日益进步，而种族之论亦日益昌明”，“若在今日，则谓人种问题为全世界独一无二之问题，非过言也”。⁵刘成禺也把“历史”与“人种”紧密结合，视之如一体之两面：“夫欲知人种之区别，始可与言历史之撰著；可与言历史之撰著，始可与言历史上各种范围皆以人种为目的”。⁶他如陶成章、邹容、陈天华等人，亦莫不以“人种竞争”作为了解世界局势、策励中国前途的南针标竿。⁷1906年出版的《国民新读本》，更特设“种族”一篇，以黄、白人种的生存竞争，勸勉国人克私合群、崇尚公德，庶以“争存于天演界中，而无坠我黄种固有之名誉”。⁸凡此诸端，在在可征晚清时期种族概念之深入人心。

因此，等到十九、二十世纪之交，晚清知识分子透过日人所铸，原即富含种族意味的汉字新词——“民族”，广泛接受国族主义洗礼时，他们所理解的“国族主义”，也就极易产生语意上的位移，而与传统中国以夷夏之辨为表征的“族类”观念相混融，形成一种高度种族化（或族群化）的特殊意识形态。⁹章太炎自谓少年时期因读蒋良骥《东华录》及郑思肖、王夫之诸

¹ Etienne Balibar, “Racism and Nationalism,” p.49.

² Etienne Balibar, “The Nation Form,” *Race, Nation, Class*, p.104.

³ Bernhard Giesen, *Intellectuals and the Nation*, pp.25~29.

⁴ Ivan Hannaford, *Race: the History of an Idea in the West* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996), pp.4-9.关于种族论述在近代中国的传播与影响，拙文“我以我血荐轩辕”已有简要讨论，参见沈松桥，“我以我血荐轩辕”，页28~30。对这个课题有兴趣的读者，可以参看以下二书：Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1992); idem. ed., *The Construction of Racial Identities in China and Japan: Historical and Contemporary Perspectives* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), esp., 1~33.

⁵ 梁启超，“新史学”，页11。

⁶ 刘成禺，“史学广义内篇·人种第一”，页82。

⁷ 陶成章，《中国民族权力消长史》，页215-17；邹容，《革命军·革命必剖清人种》（1903），收于《黄帝魂》，页145-50；陈天华，《猛回头·人种略述》（1904），收于张玉法编，《晚清革命文学》（台北：经世书局，1981），页144-45；陈天华，《警世钟》（1903），收于《晚清革命文学》，页190-92。

⁸ 金宏浚编，《国民新读本》，页15b-17b。

⁹ 当然，这并不是一个单向的作用，在“种族”、“族类”、“国族”等概念彼此渗透、不断位移的过程中，中国本身的“族类”观念也连带发生了本质上的变化。中国以夷夏之辨为核心的传统族类观念，原即揉杂着

人鼓吹夷夏之防的著作，“民族思想渐渐发达”；迨甲午(1894)之后，浏览东西各国书籍，“才有学理收拾进来”。¹这段话的本义虽是在为中国固有的“民族思想”张目，却也清楚地显示出中国近代国族主义萌芽之初，受诸种族观念的深刻影响。

另一方面，这种种族化的国族主义意识形态又恰足与革命派知识分子的现实政治诉求相契合，为反满革命运动提供有力的思想武器。在这多种因素交互作用之下，晚清诸多知识分子所能想象的中国国族，便不能不是一个以种族为边界的族群团体。1903年《游学译编》一篇讨论教育方针的文章，便直截了当地说道：“民族建国者，以种族为立国之根据地；以种族为立国之根据地者，则但与本民族相提携，而不能与异民族相提携，与本民族相固着，而不能与异民族相固着。”²章太炎于《哀焚书》一文中也指出：“今夫血气心知之类，惟人能合群；群之大者，在建国家、辨种族。”³国粹派的马叙伦同样也把“国家”与“种族”两个不同范畴的概念混揉为一：“国之远本在种姓，近本在政教；其必种姓同一，其固久。……故辨乎民兽而秩乎种姓，建国之大例。”⁴刘师培则明白宣称，种族之辨乃是评断个人功过是非的最高标准：“国民者，合群力以御外族者也；故排异族而保同种，功莫大焉，助异族而害同种，罪莫大焉。”⁵而即便是日后鼓吹“大民族主义”，反对排满的梁启超，在1903年思想转趋保守之前，也曾以种族界定国族，发为反满之议论：“今日民族主义最发达之时代，非有此精神，决不能立国。……而所以唤起民族精神者，势不得不攻满洲。”⁶甚至在此后他转而提倡“国民”之义时，依然还在不经意间流露出“以种界为国界”的私衷：“呜呼！今之执我主权、施行法律，以代表我国者，非黄帝之子孙也；奏章诏谕所称为列祖列宗、讴歌而颂扬之者，非吾民之祖先，与历史无关系也。既非同族，则何从而爱之？……是中国所以终亡也夫！”⁷至于以激烈排满著称于世的柳亚子，更把种族之义高标特举，以之为政治生活的终极鹄的：“吾闻近世爱国者之言曰：‘与其臣事异种之华盛顿，无宁臣事同种之朱温。’是亦民族主义之代也。彼其示目呻吟于异族之下，谓他人父、谓他人母，较之呻吟于专制政体之下，其伤心惨目之情状，殆尤有甚焉！”⁸

中国国族既是以种族为其不可逾越之界线，则此国族自然是汉族之国族，汉族之外的族群则只能是凸显汉族主体地位的“他者”。刘师培便说：“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。”⁹同样的，在这种论述之下，中国国族的历史表述，当然也只能是以汉族群体为中心的历史叙事。陶成章于1902至1904年间刊行《中国民族权力消长史》，起笔便说：“中国者，中国人之中国也。孰为中国人？汉人种是也。中国历史者，汉人之历史也。”因此，他强调书写中国历史，对于汉族祖先“创拓之丰功”，不能不

“种族”与“文化”两层不同的意涵，何者较占优势，端视汉族与其他族群的相对势力而定，大体而言，汉族政权强盛时，多以文化为区分华夷的判准；反之，季世势衰，往往转而强调血统的传承。此所以晚清反满的革命运动，泰皆动员传统“夷夏之防”的符号资源，来推动中国国族的建构事业。关于传统族类观念及其与近代中国国族主义的关系，论者甚众，不能一一具引，最新的研究成果可参看罗志田，《民族主义与近代中国思想》(台北：东大图书公司，1998)，页35-91。

¹ 太炎，“演说录”，页1。

² “民族主义之教育”，《游学译编》，10期(光绪29年7月)，页1。

³ 章炳麟，《廛书·哀焚书第五十八》(上海：古典文学出版社，1958)，页155。

⁴ 马叙伦，“政学通义”，《国粹学报》，9期(光绪31年9月20日)，页1b-2a。

⁵ 刘师培，《中国民族志》，收于《刘申叔先生遗书》(台北：华世出版社影印本，1975)，册1，页744。

⁶ 梁启超，“光绪二十八年十月与夫子大人书”，《梁任公先生年谱长编初稿》，册上，“光绪28年壬寅”，页157。

⁷ 梁启超，“新民说·论尚武”，《新民丛报》，28号(1903年3月27日)，页28。

⁸ 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。

⁹ 申叔(刘师培)，“论留学生之非叛逆”，《苏报》，光绪29年5月27日。其实，所谓“汉族”也不是自然生成之物，而是在此一树立边界、区隔内外的国族建构过程中被“发明”出来的族群范畴。Dru Gladney便指出：“汉族”或“汉民”本质上是一个近代的现象，是随晚清反满革命的政治运动而出现的。see Dru C. Gladney, “Representing Nationality in China: Defiguring Majority/Minority Identities,” *Journal of Asian Studies*, 53-1(Feb. 1994), p.99.

“颂言”；对于汉族“中世近世见陵于异族、见迫于异族之奇祸惨况”，不能不“质言”；对于最近数十年间，列强入侵，攘夺汉族土地，“我同胞行且为饿殍，我祖先行且为馁鬼”的危急处境，不能不“言之详而言之长也”。¹ 宋教仁则在1905年间发愿“采辑自黄帝以迄有明，上下五千年间，吾汉族之所以对待外族，而最得优势”之事迹，纂为《汉族侵略史》一书。² 同年，黄节更痛感“夷夏麇杂，而惧史亡”，乃杂取官书正史，读之手之，复“访及野乘，驰心域外”，发愤作《黄史》，“条别宗法，统于黄帝，以迄今日，以述吾种人兴替之迹”。³ 刘师培则易名“光汉”，撰《攘书》，阐发“类族辨物”与“春秋内夏外夷”之义。在该书中，他秉持“正统”之论，直指宋明之亡，中国无正统者或近百年、或达二百余年，“其所谓史者，乃胡史，而非华史”，因此，他率先标举“黄帝纪年”之义，主张以黄帝诞生为始，改订中国历史纪年之法，俾“异俗殊方晓然于统系有归，而不容干渎”。⁴ 等到1906年，在章太炎笔下，中国历史更彻底转化成由“显祖轩辕、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”等汉族“明王圣帝”一脉相承的族群历史。⁵ Anthony Smith曾指出：十九世纪中叶以来世界各地的族群国族主义运动，往往都以一套“再发现”的族群历史，作为国族建构的文化基础；这套“族群历史”具有高度的选择性，对于既往的“过去”，既要牢牢记住某些部分，更要“遗忘”某些事物。⁶ 晚清国族主义知识分子对中国历史的构图，便正是这样一套经由“重构”与“发明”，而造成的族群历史。

虽然，对国族主义者而言，族群历史的主要用途，并不在增进吾人对“过去”更丰富、更复杂的认识；反之，其所诉求的乃是一个社会性与政治性的目标。族群历史的建构过程，其实正是一个政治动员的过程：透过族群历史的召唤，将族群的文化遗产高度政治化，从而把族群团体由蛰伏不觉的状态中动员起来。⁷ 晚清革命派知识分子以汉族为主体，对中国历史进行改造，当然正与他们推翻满清、光复汉族政权的政治企图密切相关。章太炎于缕述汉族帝王世系之后，接着便祈求这些“明王圣帝”，“相我子孙，宣扬国光，昭彻民听”，以“起征胡之饶吹，流大汉之天声”，俾四百兆汉族昆弟，同心戮力，“以底虏酋爱新觉罗氏之命”。⁸

可想而知，如此彻底政治化的族群历史叙事结构，所欲召唤的中国“国魂”、所拟振兴的中国“民族精神”，要不外乎以攘斥异族、捍卫汉族族群边界为指归。刘师培撰文为宋儒翻案，便强调宋儒讲学著书，一以古经“攘狄”之义为本，高倡“内夏外夷”之说，流风所被，“排异族、保同种”之训，铸为“吾汉族之特质”，卒乃成明太祖光复之勋。⁹ 1911年，《民心》杂志一位作者也指出：汉族历史，自黄帝建国，以迄秦皇汉武，皆能攘胡开疆，威震绝域；逮典午以降，虽丁未运，胡尘交逼，乃“有一次之陆沉，即有一次之振作”，足征汉族先天即具攘夷之特质，“郁郁哉！葱葱哉！轰轰烈烈哉！置诸万国民族赛珍会上，亦应得头等奖牌”。¹⁰ 而国粹派的邓实更将攘斥夷狄提升为中国立国的道德基础：

“夫神州旧学，其至粹者曰道德；道德之粹，其适用于今者曰正气。正气者，天地之精、

¹ 陶成章，《中国民族消长史·叙例》，页212-13。

² 公明（宋教仁），“汉族侵略史”，《二十世纪之支那》，1期（1905），页37。

³ 黄节，“黄史·总叙”，页3a。

⁴ 光汉（刘师培），《攘书·胡史篇》，《刘申叔先生遗书》，册2，页757。关于晚清“黄帝纪年”之说的兴起及其意涵，参见沈松桥，“我以我血荐轩辕”，页25-42。

⁵ 章太炎，“民报一周年纪念会祝辞”（1906年12月），收于汤志钧编，《章太炎政论选集》（北京：中华书局，1977），册上，页326。

⁶ Anthony D. Smith, *National Identity*, pp. 126-27.

⁷ *ibid.*, p.127.

⁸ 章太炎，“民报一周年纪念会祝辞”，页326。

⁹ 刘师培，《中国民族志》，收于《刘申叔先生遗书》，册1，页740。

¹⁰ “攘异篇”，《民心》2期（1911年4月），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823-24。

日月之灵，而神州五千年所以立国之魂也。自古以来，夷狄乱华，中原涂炭，国破家亡，何代蔑有？而忠臣义士、节妇烈夫，杀身成仁、至死不悔，为风雨之鸡声、为岁寒之松柏，卒以留正朔于空山、起神州之陆沉者，何莫非一息之正气有以维系之哉？使神州而无此一息之正气，则天柱折、地维裂，日月无光、山河变色，兽蹄鸟迹，交于中国，乾坤之息久矣！”

为此，邓实特地遍搜古籍，哀集“宋明以来，仗义之臣、死节之士、遗民故老”的零篇剩墨，汇为一帙，藉以“摅怀旧之蓄念，发思古之幽情；光祖宗之玄灵，振大汉之天声”，俾“天地之正气，犹有所系，天命民彝，不至终绝，而汉祚藉为一线之延”。¹

然则，中国既以攘斥外族为“国魂”，其最足表征此等精神，堪为国族成员式凭追法之表率者，殆非历史上尝以实际行动抗御“夷狄”的汉族英雄人物莫属。于是，晚清知识分子从“现在”的现实需求出发，回读历史，将中国的“国族传奇”编次排比，完成了一套普为时人所接受的“民族英雄”系谱。²

首先跻身此一系谱，取得“民族英雄”之光荣地位者，厥为南宋抗金名将岳飞。1903年，《湖北学生界》率先揭载《中国民族主义第一伟人岳飞传》一文，极力宣扬岳飞“精忠报国”、抗御金人之伟大典范。作者指出：凡民族国家者，其历史上必有一全族推尊之绝大人物，如俄国之有彼得大帝、法国之有拿破仑、日本之有丰臣秀吉，皆为各该民族“庄严金碧、深入人心之标准”。以此律之中国，则必推岳飞为第一人。他认为，近世论民族主义者，多溯源于十七世纪之荷兰，渠知中国于前此四、五百年间，盖已有“轰轰烈烈，手刃外种、口嚼外种、足踢外种，至死不变，崇尚民族主义之一绝大伟人”。岳飞虽阨于“忠君”一念，未克直捣黄龙，以申厥志，唯其民族思想，固属“冠绝一世”，不能为忠君二字所掩，亦不能以成败而论。岳飞既卒，胡祸蔓延，“汉人、南人永为被征服之民族，永无谯类”，乃后世孤臣烈士，如文天祥、张世杰、史可法、何腾蛟、郑成功诸人者，盖皆“食岳王遗传之幸福”，受岳飞“发达于无上上层”之民族精神所感召，誓死不屈，以排异种，是“岳王虽死而不死”。逮乎今日，民族主义风潮大起，日日激刺国人心海，“岳王灵魂亦逐磅礴万丈之浩气，拨妖雾、造青天，再苏生于二十世纪中国民族之脑”；故吾人敬礼崇拜世界民族主义之巨人，自宜先行礼敬崇拜“为国魂、为国魂、为中国民族之天神”，实为“中国数千年民族主义第一人”的岳飞。作者同时环顾现世，喟然感叹“茫茫黄帝之血裔、莽莽神州之舆图”，竟为异种之人所盘踞，是如何顶礼膜拜、赞美尸祝此一“嗜杀异种如命之伟人”，殆为豪杰之士所不可须臾稍缓者焉。³

该文之外，1906年，《竞业旬报》编辑傅君剑也撰有《中国民族排外第一伟人岳飞传》的长篇传记，发挥类似的论调与感慨。作者并于文末说道：“吾宁夭折早亡，以见我楚(?)清胡虏、志复中原的民族伟人岳飞。”⁴马叙伦则于《宋爱国士岳文二公传》，并述岳飞、文天祥二人之事迹，阐发二人抗御异族之民族气节，并寄望乎“爱国士之踵接而出”，以为汉族复兴之张本。⁵至于其他零星论及岳飞者，为数尤伙。马君武便有拜谒岳王庙一诗，以“正气销亡休更问，黄龙今日属谁家？”二句作结，种族之愤溢乎言表。⁶《国粹学报》十五、十六两期，复于卷首接连刊出岳飞画像暨遗墨数帧，并于其后题识曰：“公抱种族之痛最烈，夙怀忠愤，

¹ 邓实，“《正气集》序”。

² 此处所谓“系谱”者，殆如Duara所言，非仅以观过去之事实与人物缘何架构而被“嵌入适当的位置”，更强调在此架构下，对历史的认知，乃是把个人现在的处境与意图，投射于过去。see Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation*, p. 47.

³ “中国民族主义第一人岳飞传”，《湖北学生界》，4期(光绪29年4月)，页63-67；5期(光绪29年5月)，页61-62。该文未完。

⁴ “中国民族排外第一伟人岳飞传”，《竞业旬报》，5-9期(1906)；原书未见，转引自丁守和主编，《辛亥革命时期期刊介绍》(北京：人民出版社，1983)，册3，页275。

⁵ 马叙伦，“宋爱国士岳文二公传”，《新世界学报》，6期(1903)；原书未见，引见俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页265。

⁶ 君武，“杭州拜岳武穆王庙”，《觉民》，9、10期合本(1904)，页75。

不忘恢复。今去公七百余年，而公之排斥异族、忠君爱国之精神，犹可于此尺幅之上想见之云”。

¹《国民日报汇编》甚至编造岳飞不受清廷封赠，“匾额数上而自裂”的神话，以彰显岳飞排拒异类，生死如一的英风义烈²。1904年，芜湖安徽公学教师更发起组织“岳王会”，假岳飞抗金之精神，为反满革命之宣传³。

对于斯时风起云涌、沛然莫御的岳飞叙事与岳飞崇拜，君宪派的蒋智由特别撰有一文，从群众心理的角度加以分析。他指出，依据史实，岳飞抗金，“不过有数次战胜之功，而克复土地数处而已”，以当日宋金强弱悬殊之势而论，所谓直捣黄龙、尽复故土之说，殆“一将来之空想”耳，后人之所以崇拜备至，视若“千古无两”者，“亦直哄动于虚声，而非事实”。虽然，此一现象适足反映国人“固有一种族之见者存”焉，加以岳飞文彩动人，复蒙杀身之惨，兹数者凑泊为一，遂为“中国之历史上，结构一最悲壮之剧者”。由此，他断言，国人固有爱国爱种之心，苟能保此心理，廓而大之，“则我种人必有恢复神州之一日，而东亚大陆必归于我种人为主焉”。⁴可见其论述策略虽颇有轩轻，而其归本于“种族”之旨，则与前举诸文同出一揆焉。

继岳飞之后，被奉上“民族英雄”之雅号者，则是南宋末年抗元死节的文天祥。1903至1904年间，《新白话报》刊出题为《文天祥》之传记小说一篇，假文天祥之事迹，为革命之宣传。作者于描述文天祥痛斥贾似道、留梦炎诸人营私卖国之行径，奋然起兵，以抗蒙元的经过后，反复申言文天祥所率将士，“都一个个抱着一团爱国、爱种、排外的热心”，“要拼着这几万颗头颅，恢复汉土”。他并呼吁国人效法文天祥及其麾下部卒的爱种之心，投入反满革命的行列。⁵1904年《觉民》杂志亦载有《为种流血文天祥传》一文，誉之为“首竖义旗、攘斥胡虏，九死不屈、为种流血”之大豪杰。作者指出，南宋之亡，非亡一姓，实亡汉种，乃国人震于杀戮之淫威，不辨华夷，甘作顺民，而“镌功奇石，忍夺中华与外夷”如张弘范者流，复所在多有，是吾民族心性之卑下，殆所谓“目不忍睹，耳不忍闻者”焉。丁斯时也，乃有文天祥其人，挟“如火如荼之爱种热心”，“挥长戈、张义旗，欲报祖宗之大仇，雄心勃勃，有杀尽胡元之概”；及兵败被掳，犹抗节不屈，“白刃不足以阻我气，威权不足以夺我志”，是其志节行谊，堪与日月争光，河山为之增色。他强调，“国于天地，必有与立”，文天祥所彰显的，正是“人心赖以不死、神州赖以不陆沉”的“种族魂、自由血”。今日之汉族爱国志士如能取法文天祥之伟大典型，身体力行，“则胡儿虽狠，不难犁庭扫穴矣”。⁶同年，复有署名“遁园”者，于《扬子江》刊布文天祥与谢枋得二人合传。该文于缕述二人抗元事迹后，明白宣称：“今我汉族，去宋云遥，奈何受惨无人理之野蛮压抑，如出一辙？安得若二山者为上牲、为前马？”其寄望国人发扬文天祥保种排外之精神，革命倒满，殆可谓昭然若揭。⁷

除了这几篇传记文字，晚清文献语及文天祥者，盖亦屡见不鲜。陈庆林编着《江西历史教科书》，即于自叙中指出江西“文学道德节义之儒”光耀史册者，未可胜计，如两宋之际，文天祥、谢枋得诸乡贤，“以浩然正气，挺身抗敌，为中国光”。因此，他号召豫章子弟“读史而知往昔盛轨，俯仰于文学道德节义之风，以涵养其德性”，以追效文信、迭山之勋烈，而为桑梓增辉焉。⁸

¹《国粹学报》，15-16期（光绪32年3-4月），卷前；引文出自第16期。

²“岳飞之倔强”，《国民日报汇编》，4集（光绪30年9月），页48-49。

³常恒芳，“记安庆岳王会”，《辛亥革命回忆录》，册4（北京：中华书局，1963），页438-41。

⁴观云，“论中国人崇拜岳飞之心理”，《新民丛报》，72号，页82-95。

⁵“文天祥”，《新白话报》，3期（1903-1904）；原书未见，引见丁守和主编，《辛亥革命时期期刊介绍》，册2，页230-31。

⁶观自在室主人，“为种流血文天祥传”，《觉民》，9、10期合本，页21-24。

⁷遁园，“南宋遗臣爱国者二山合传”，《扬子江》，4期（1904）；原书未见，引见俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页265。

⁸陈庆林，“《江西乡土历史教科书》叙”，《光绪丁未政艺丛书》（台北：文海出版社，近代中国史料丛刊续编

南宋的岳飞、文天祥而外，明末反清史事，更因与排满革命直接相关，尤为晚清激进派知识分子所乐于征引。他们所编造的民族英雄系谱，因而亦于晚明一段，急遽繁衍，本茂叶盛，蔚为大观。但以黄节一人为例，所撰《黄史列传》成传者凡二十人，其中专为明清易代之际，抗节死事的忠烈之士或矢志光复的遗老孤臣而立者，便有左懋第、张煌言、陈子壮、张家玉、陈邦彦、张斐、邝露等七人。他如夏完淳、朱舜水、李定国、张名振诸人，亦皆有马叙伦、王无生、陈去病等为之立传行世。¹综合这许多篇“民族英雄”传记叙事之要旨，盖有若黄节所下之赞语：“自南宋以来，仗节死国、杀身成仁之士，远轶前古，斯非族类之大战，而吾同系之懿邪？”²易言之，其所强调者，殆仍不脱“夏夷之畛、族类之防”³的种族主义意识形态。

在晚明为数众多，更仆难数的“民族英雄”中，最受注目、传诵最广的，允推史可法与郑成功二人。

1903年，《江苏》杂志揭载《为民族流血史可法传》一文，将史可法比做文天祥第二，斯二人者，皆系为民族而牺牲：“史可法者，文天祥也。文天祥之死，非为赵氏死也，为尔民族死也；史可法之死，非为朱氏死，为尔民族死也。”作者承认，传统中国固非严格意义的“民族”，史可法诚未必有“民族主义”之意识。虽然，明清之战，乃“种族竞争”，非“国家竞争”，而“种之圈线既大于国”，故殉难授命如史可法者，实为种而死，“是曰忠种”。因此，史可法纵不以“民族”大义相号召，终应以“为民族死”四字，为其盖棺定论。史可法者，其殆为汉族种魂之表征：“可法一身乃与我汉种之存亡绝续相维系，有可法，汉种为有机体；无可法，汉种为登场傀儡”；是史可法者，固乃汉族不可一日或无之精神化身。乃可法既死，汉族沦亡，“民族之志节、之程度”日益卑下，不思自振，“士大夫病骨一掬，女态娉婷”，“卑汉尊满，以谄胡人”，乃至以满族之史为国史，寢假且汉族本有之光荣历史全遭扭曲，沦丧尽净，“五千年流衍之点血，自芟自刈，以有今日，以有今日之未来”。为此，作者大声疾呼，号召国人恢复汉族本有之历史记忆，发扬史可法“为种流血”之民族气节，“使汉族而果尽知有可法、尽知可法之死，可法不死矣”。⁴同年《江苏》杂志第四期卷首并附史可法画像一帧，后录词一阙，复以“诸葛丹忱、文山赤血”相况喻，于史可法“义析春秋、防严夷夏”的种族精神揄扬备至。⁵

《江苏》杂志而外，1904年《扬子江》第三期亦刊出黎士宏所撰《史可法殉难记》一文，同样誉之为“为民族流血之伟人”，⁶惜原书未见，不能窥其全豹。同年，《汉声》杂志并载有《陆沉痛》传奇一出，描写史可法死守扬州、兵败殉难的懿行义烈。全剧反复申言“种族”之义，号召国人高标义帜，“振起天声，廓清故宇”。⁷

在上举《为民族流血史可法传》一文中，作者汉儿曾痛陈满人僭窃汉土后，自居为历史之主体，“史官之言为满族，非为汉族”，遂使汉族志士“泯泯无传焉”。他所举的实例之一，乃是明末据“台澎一角土”，“树大旗代表汉族”的郑成功。他指出：在清人所作历史叙事中，郑成功被诬为“背君谋逆，杀之不足蔽辜”的乱臣贼子，致使郑成功“微特失其立于汉族之位置，且失其为明忠臣之名誉，含恨饮泣于地下”。⁸这一段话适足以与前引蒋智由所谓“古人之复活”比照互观，充分说明了郑成功乃是晚清知识分子在种族化国族主义意识形态激荡下，重新

28辑)，《湖海青灯集》，页10a-10b。

¹ 参见《国粹学报》各期。

² 黄节，“黄史列传·左懋第传”，《国粹学报》，2期（光绪31年2月），页10a。

³ 马叙伦，“方召传”，《国粹学报》，18期（光绪32年5月），页7a。

⁴ 汉儿，“为民族流血史可法传”，《江苏》，6期，页71-81。

⁵ 《江苏》，4期（光绪29年6月），卷前。

⁶ 黎士宏，“史可法殉难记”，《扬子江》，3期（1904）；引见俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页266。

⁷ “陆沉痛传奇”，《汉声》（《湖北学生界》改名），7、8期合本（1904），页143-49。

⁸ 汉儿，“为民族流血史可法传”，页79。

“发现”与创造出来的“民族英雄”。¹

吊诡的是，这个“再发现”的过程，盖与郑成功在当时日本社会中的形象有关。自十八世纪以来，郑成功在日本的通俗戏剧与民间记忆里，往往因其所具母系的日本血缘，而被刻划成一位英武勇壮，扬威异域的日本英雄。²前引留日学生所编革命刊物《汉声》杂志录有日人“虎山先生”所撰《读郑成功传》一文，便说：“夫成功之精忠伟略、雄峙明季者，以我（日本）平户妓产之也。平妓虽贱，亦我神国中之一人耳，宜其所生精忠雄节、争光日月，英谋伟略、出入神鬼，丑虏外夷皆知其不可当也。”该文甚至认为，郑成功秉持大和民族“一点灵淑之气”，乃能雄峙如此，设使当年成功乞师日本时，日本俯允其请，遣大将领精骑数十万助之，“则齐州之兆面于我者，恶知不在朝鲜、琉球藩臣之列？”³对于这样深具帝国主义色彩的“郑成功论述”，《汉声》的编者在案语中却说：“吾国近日种族学说，实为日本学哲所提倡，录此可见一斑，而沉痛悬至，使亡国人不忍卒读。”⁴换句话说，晚清革命派知识分子从日本的郑成功传说所撷取的，只是他们为营造中国“民族英雄”所迫切需要的部分。就此而言，近代中国以“民族英雄”为表述符码的种族国族主义，甚至可以说是一种辗转假借、高度扭曲化的“派生论述”（*derivative discourse*）⁵。

或许正是由于日本的影响，晚清时期，对于郑成功的叙事与论述，数量之伙、分量之重，要非其他“民族英雄”所能比拟。仅1903年，便先后出现两篇郑成功的专传。是年，《浙江潮》率先分期连载匪石所撰《中国爱国者郑成功传》长文。⁶在该文中，作者首先感慨系之地指出：中国建国垂二千年，乃“民族”之义隐晦不彰，“上之人既以召外族戡内乱为惯技”，一般国民又“懵懵不知‘民族主义’为何物，而群起为无秩序、无方向之暴动，偶一挫败，降顺恐后”，致使二千年之中国历史，不过一部“至秽、至恶之历史”，中国“堂堂四百余州之版图，缘焉忽焉，乃为历史地理部一死名词，而生气无复属焉”。虽然，方明末清初，中国本部尽为异族所据，“所谓自黄帝以降，所孕育、所娇爱四万万之子孙，乃为博览会人类参考馆之陈列品而奄奄以病”，于时，乃有挟“宁为国民死，不为奴隶生”之抱负，苍头特起，“冲决排荡”数千年之妖雾，而为世界英雄之先导者出，是为中国之英雄郑成功。接着，作者花费大量笔墨，缕述郑成功叛父起兵、进取漳州、海澄及出师金陵之始末，而全篇大旨，则在阐明郑氏“固以光复中国为主义，以战胜非民族为目的者也”。在郑成功焚服告庙，誓师起兵一节，作者便为郑成功编造了这样一段誓词：

“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”！

在漳、澄战役一段，作者更明白申言，其所为郑成功历史叙事，精髓所在，端在视之若“斐利宾之抗美独立、脱兰斯哇尔之叛英图存”的“民族之战”。因而，郑成功者，固非仅大明之孤臣，实乃中国国魂所系之“民族英雄”焉。

同年，柳亚子也在《江苏》杂志发表《郑成功传》一文。他认为，欧洲列强所以能挟其“民族主义”与夫“民族帝国主义”，凭陵世界、威服异类者，唯以有英雄故；盖英雄者，“能排异

¹ 蒋智由在另外一篇文章中，更明白指出：“又若郑成功，亦至近日随民族之风潮，始有称述之者，其前几若视与草寇一例。”见观云，“论中国人崇拜岳飞之心理”，页96。

² Ralph Croizier, *Koxinga and Chinese Nationalism*, p.32.

³ 虎山先生，“读郑成功传”，《汉声》，7、8期合本，页161-62。

⁴ 同上，页163。

⁵ 语出Partha Chatterjee, see *idem.*, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*.

⁶ 该文连载于《浙江潮》，2、3、5、6、8、9等期，然未完篇，其后作者补足未完部分，于1904年12月出版单行本，改题曰《郑成功传》。本段引文，概引自《浙江潮》各期，不另加注。

种以殖新地”者也。以此回观中国历史，他与匪石同样感叹地指出：中国二千余年间绝无“民族精神”可言，历史上所谓之英雄，非“尽忠竭力于一人一姓之朝，置民族全体于不顾”，即“欺人孤寡、夷人宗祀，以暴易暴，窃天下于囊橐”，其尤无耻者，至乃“自残同种，以献媚于人”，是可谓中国无英雄也。有之，则“非我绝代佳人郑成功而谁属哉”？他以为，郑成功所处时代，乃种族竞争最剧烈之时代，“近而长白山下之铁骑、远而大西洋中之军舰”，相持相搏，竞相逐鹿于中原；郑氏既有国仇家怨之痛，复睹四万万同胞行将沦于夷狄，“忍无可忍，遏无可遏”，乃一跃而树独立之旗，“日夜谋保种保国之政策”。逮其不得志乎江南，神州无复插足之地，乃辟地海隅，还鹑首以入台湾，据之为“汉族最后之居留地”。及成功卒后，再传而为清人所据，所谓“海外新中国”者，遂委于异族之手；自兹以还，汉族沦胥，“沉沉睡狮，一卧不醒”，乃至今日焉。在该文之末，柳亚子强调，郑成功者，“能使欧权鼻祖之和兰逡巡让步、能使满族余奴之汉种发奋争先”，殆汉族独一无二之英雄，苟生于今日之世界，“则所谓民族主义、民族帝国主义者，方将出现于皇汉之历史，又何至为欧人之专有物也”。¹

柳亚子此文刊布后，旋即收入《黄帝魂》一书，该书编者并于传后为加案语，称郑成功为“吾民族第一伟人”，并呼吁国人奋发踵起，绍续其志：“吾胤四万万，其有奋衣挺剑，继成功而起者乎？”² 郑成功所居“民族英雄”之地位，于此可谓完全确立。

匪石与柳亚子外，1904年的《中国白话报》亦载有以通俗白话文字写就的《中国排外大英雄郑成功传》，发挥前举二文之要义，以为普及革命宣传之资。³ 兹后，晚清诸人所为诗文，语及成功者，所在多有。《国民日报》即收录咏赞郑成功长诗二首，其中剑公所撰《郑成功》一诗便以岳飞与之相比，颂扬其捍卫汉族族群之伟绩：“苦心耿耿岳王俱，电掣雷轰辟壮图；岂为朱家一姓事，本群颠沛要人扶”。⁴ 1906至1907年间，有署名“浴日生”者于《民报》分期刊出《海国英雄传》历史剧一篇，虽全文十五出仅成其六，未能叙及郑成功半生功业，惟作者已于序言中确切肯定郑成功“民族英雄”之荣冕：“夫自庄烈殉国，鞑鞞入关，其不愧黄帝子孙，泣血誓师，不共天日，与逆胡抗战，卒据台湾一片干净土，延明祀于二十余稔者，其吾国英雄郑成功之力也”。⁵ 1910年，《民报》复载有《南洋华侨史略》一文，特辟专章以叙郑成功据台抗清史事。作者于清兵克台、郑氏覆亡一节，慨然叹曰：“中国四千余年之统绪遂于是乎亡，四万万汉人之一线生机遂于是乎绝”；他并呼吁漳泉惠潮之“同胞”，不忘“尔祖若宗”之仇，其于郑成功所表述之满汉种界，固三致意焉。⁶

在前引《为民族流血史可法传》一文中，与郑成功同被作者列为“泯泯无传”的“汉族志士”，尚有一人焉，曰：洪秀全。汉儿指出：在满人宰制的历史论述里，“洪秀全乃为叛臣、为逆贼，而不得为汉族马前卒”。为此，他特意鼓吹从汉族立场重写“国史”，以复洪、郑诸人真面目。⁷ 其实，在晚清“种族革命”的呐喊声中，曾于咸、同年间，领导太平天国运动，与清廷相持十余年的洪秀全、杨秀清诸人，当然不可能不被纳入攘斥异族的“民族英雄”系谱之内。二十世纪初年，章太炎尝有志乎中国通史之撰述，先成略例，便把洪秀全与清帝并列，同入“考

¹ 亚庐(柳亚子)，“郑成功传”，《江苏》，4期，页61-71。

² “郑成功传”编者案语，《黄帝魂》，页268。

³ “中国排外大英雄郑成功传”，《中国白话报》，20期、21-24合期(1904)；原书未见，引见俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页267。

⁴ 剑公，“郑成功”，《国民日报汇编》，2集，“文苑”，页5；另外一首为慈石所撰“读郑成功传”，其结句云：“民族消沉大可哀，何堪祖国变蒿莱；至今海水声呜咽，可有英雄继起来？”见《国民日报汇编》，3集，“文苑”，页6。

⁵ 浴日生，“海国英雄记”，《民报》，9号(1906年11月)，页113-121；13号(1907年5月)，页101-09。引文见9号，页113。

⁶ 羲皇正胤，“南洋华侨史略”，《民报》，25号(1910年1月)，“史传”，页26-32。

⁷ 汉儿，“为民族流血史可法传”，页79。

纪”。¹ 1902年，孙中山复囑刘成禺搜罗遗闻，参考外籍，为“吾国民族大革命之辉煌史”的太平天国编史，以“发扬先烈，用昭信史”。² 1904年，刘成禺编就《太平天国战史》一书，孙中山复亲撰序文一篇，赞扬该书“扬皇汉之武功”，充分显示“汉家谋恢复者不可谓无人”；他并要求“洪门诸君子”人手一编，以“征高曾矩矱之遗，当世守其志而勿替也”。³ 1903年，又有自称“复汉种者”，拟据英人所著《太平天国史》，敷衍其旨，编为《新国史略》一书。在绪论中，作者痛诋汉族富于奴隶性质，投靠异族，反噬宗邦，以谋富贵者，史不绝书；虽然，固亦不可谓汉族之无人也。他指出：方满洲入关，乃有史可法、何腾蛟、瞿式耜、郑成功等“忠臣义士”，鏖战抗拒，“为吾民族争最后之立锥地”，虽昊天不佑，厥志不伸，乃满人入主二百年后，复有洪秀全者上绍诸人遗烈，发为“如奔马、如湍流，革命光复之声”。惜乎乱臣贼子、大奴隶如曾国藩、左宗棠、李鸿章辈，甘为异种之走狗，卒使洪氏恢复之业未克底成，“然洪氏为吾民族死，死有余荣”。乃今民族主义之洪流，“不惮跋涉，惠然肯来”，以入于我民族之范围，是国人爱种之心固将沛然以兴，“他日滔滔滚滚，湔洗三百年来之耻辱，俾我汉族故地成一片干净土，不容他人插足于其间，其前途岂有艾耶？”基于这样的期望，作者遂发愤以成斯编，“为吾汉族发一线之荣光，并以为汉族之好男儿继洪氏而起者之左证”。⁴ 1906年，复有化名“冷眼铁面冰心袖手人”之留日学生，编纂出版《太平天国人物考》一书，表彰太平天国革命人物二百四十人。⁵ 而革命派刊物《复报》对于太平天国史事的宣扬，更是不遗余力；除曾揭载以金田起义为题材之历史小说《太平记》外，复大力鼓吹为洪秀全塑像立碑，以为汉族种魂之表征。⁶

如众所知，这一连串关于洪秀全与太平天国的历史论述，下开此后数十年太平天国史事研究之先河，为民国史学生色增光；然而，对本文而言，更重要的乃是，随着洪秀全历史面貌的转化，一套上起岳飞、下迄洪、杨，首尾俱全、粲然大备的完整中国“民族英雄系谱”，于焉确立。而中国国族，当然也伴随着这套以种族观念为核心的“民族英雄”系谱，蔚然成形矣。

不过，此一假“民族英雄”为中介，树立“以种界为国界”之原则的国族建构过程，也并不止是特定符号表述与论述策略的产物。1906年，《民报》第五期卷首，同时刊出明太祖、洪秀全与孙中山等三人的肖像，并称之为曰：“中国大民族革命伟人”。⁷ 透过这样的表述策略，孙中山与其所领导的反满革命运动，遂能上绍武穆、下踵洪杨，跻身中国“民族英雄系谱”的嫡传正脉，从而取得诠释中国国族的合法霸权。然而，我们却也不免由此窥见其间所蕴含的一个权力运作的政治场域。换句话说，晚清知识分子通过“民族英雄系谱”所进行的中国国族想象，乃是在一个由论述与权力关系交错构成的复杂网络中进行着。而这样一个知识/权力的网络，当然也不可能不引发其他抗制性的论述与想象。

四、民族英雄系谱的分流——“宣扬国威”的民族英雄

方晚清醉心“种族革命”的激烈知识分子，诸流并进，齐心戮力，以创建一座“攘斥异族、

¹ 章太炎，“哀清史第五十九·附中国通史略例”，《馥书》，页163；章太炎曾于1902年致书梁启超，并附所拟修撰《中国通史》之目录，其中洪秀全仍列为“别录”，下有小注云：“此或入纪，俟商”，参见“章太炎来简”，《新民丛报》，13号（1902年8月4日），页59~60；其后章氏修订重印《馥书》，始将洪秀全正式升入“考纪”，参见汤志钧，《章太炎政论选集》，上册，页169，“说明”。

² 孙中山，“与刘成禺的谈话”（1902），《孙中山全集》（北京：中华书局，1981），卷1，页217。

³ 孙中山，“《太平天国战史》序”（1904），《孙中山全集》，卷1，页258-59。

⁴ 复汉种者，“《新国史略》绪论”，《江苏》，6期，页53-62。

⁵ 原书未见，引见俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页272。

⁶ “太平记”，《复报》，10、11号；“拟建立太平天国洪王铜像记”，《复报》，4号。原书未见，引自《辛亥革命时期期刊介绍》，册2，页407。

⁷ 《民报》，5号（1906年6月），卷前。

发扬种性”的民族英雄万神庙时，作为中国近代国族主义先驱者的梁启超，却在1903年独排众议，甘冒天下之大不韪，针对彼时“民族英雄系谱”的营建，发为如下的批评：

“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？”¹

看到这段文字，我们不免要问：为什么梁启超会有这样的感慨呢？

如前文所论，国族建构的命脉系乎国族边界的区画与维持；而这条界线的厘画，同时也为国族成员的群体认同，设定了一个自我参照不可或缺的对立物——国族的“他者”（other）。因此，对于国族的想象，事实上乃是以这些“他者”的建构为前提。就此一层面而言，晚清时期透过“民族英雄”的创造，逐步展开的中国国族想象，也正是一个找寻“共同敌人”的“异己化”过程。然而，在高度种族化的国族主义意识形态激荡下，这个“异己化”的过程，却往往随着国族边界的不断深化，而日趋激烈。与此趋势相应，晚清革命党人于前述上起岳飞、下迄洪杨的“民族英雄”嫡系传承外，同时也重新发掘出若干曾以极端激烈手段攘斥异族的历史人物，为中国的“民族英雄系谱”踵事增华，添加了一批旁支孽庶。

1904年《江苏》杂志有署名“荆驼”者，为五胡十六国时期屠戮胡人数十万的冉闵立传，颂之为“振古铄今，扭转乾坤”的“中国民族主义大豪杰”。²稍早于此，同一杂志上更有一篇文章为晚明流寇张献忠翻案，誉之为“杀人之英雄”。该文作者认为张献忠虽肆意诛屠，“残忍无人理”，乃能坚守民族大义，“不降于异族”，其所以杀戮汉族同胞，盖“无使异日屈辱于彼族”，是其种族精神颇有足称，较诸洪承畴、曾国藩等翼助异族，“抗同胞、杀家贼”之所谓“开国中兴、仆妾狗马行之名臣大将”，优胜万万。他甚至强调，“以中国今日人种之劣，时时献其囚奴狗彘色于外族”，则张献忠杀人之行，“非独不造孽，而且将邀福于黄帝之灵矣”。³1905年，黄节也在所撰《黄史列传》中，特为五代时期攻杀（后）唐主沙陀李存勖之汉族伶人郭从谦立传，并于文中自明微旨曰：

“存勖自以先世得唐赐姓，忝颜自附宗室，以为唐复仇为名，称其军曰义兵。值朱氏内乱，自相屠杀，卒灭（朱）温子友贞，而自帝于汴洛……夫以民族大议论之，芒山朱三虽为民族，然问其种姓，犹我同胞；则椒殿戍戎、大梁授玺，所亡者，抑不过陇西一姓之私产。自朱邪得志，而莽莽神州遂一变而为突厥犬羊、沙陀贱种之殖民地、游牧场。则自我国民之眼孔观之，其罪恶较朱温为何如矣？”

基于这样的标准，黄节非特不以郭从谦为篡弑，抑且歌之咏之，揄扬备至：“崛起孤根之中，托业微贱之地，雄心内断，暴主忽锄，且所培击者，非我巴克民族之代表，而为一异种胡儿，此其人非轰轰烈烈之英雄，而能若是耶？”⁴

可想而知，藉由这样的论述，激烈派的晚清知识分子，遂得以将种族之断际，圣化成为无可怀疑、不容干渎的无上圭臬；而汉族之外的少数民族群，自然也在此一判准之下，被剥夺“人”的资格，丧失人之所以为人的一切基本权利与尊严。章太炎便说：“不以形、不以言、不以地、不以位、不以号令，种姓非文，九越不曰人；种姓文，虽以罪辜磔，亦人。”⁵陶成章也明白宣称：“异族者，欺之而不为不信，杀之而不为不仁，夺之而不为不义者也。”⁶

既然汉族之外的异己族群绝无“人”格可言，则其蒙被非人化的“禽兽”污名，自属理所必至；无怪乎《革命军》的作者邹容要痛骂满人为“披毛戴角”⁷的犬羊贱种。同样的，背弃

¹ 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。

² 荆驼，“中国民族主义大豪杰冉闵传”，《江苏》，11、12期合本（光绪30年4月），页89-106。

³ “莽英雄杀人记”，《江苏》，7期，页83-91。

⁴ 黄节，“黄史列传·郭从谦传”，《国粹学报》，7期，页6a-8a。

⁵ 章太炎，“原人第十六”，《噓书》，页39。

⁶ 陶成章，《中国民族权力消长史》，页308。

⁷ 邹容，《革命军》，收于《晚清革命文学》，页108。

种族大义，襄助清廷戡定太平天国之乱的曾国藩，当然也要被陶成章诋諆为“狗彘不若”、“糜烂其肉，不足食也”的大憨“恶逆”了。¹

对于这样“一切以种类为断”²，用族群分野作为评鹭人物之绝对标准的主张，梁启超显然并不赞同。继前段引文之后，他紧接着便对洪秀全与曾国藩两人，提出一套与陶成章截然异趣的评价。他指出：革命派所崇奉之“民族英雄”如张献忠者流，固无足道焉，即使是洪秀全，其所树标帜表面上虽与所谓民族主义相契合，然而，“究竟洪秀全果为民族主义而动否，虽论者亦不敢为其作保证人也”。反之，他对于“近日排满家所最唾骂”的曾国藩，却是无任钦迟景仰，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”。³ 易言之，与其界洪秀全以“民族英雄”之雅号，任公毋宁将此冠冕奉予曾文正焉。

犹有进者，梁启超与革命派知识分子对中国“民族英雄”看法的分歧，尚不仅止于个别人物的取舍去取。即使是双方同具共识，皆许之为“民族英雄”者，梁启超也还是有一套不同的衡量尺度。以郑成功而言，梁启超固然称许之为“不世出之英雄”，乃其所大书特书者，却并非郑氏所表征之“夷夏之防”的种族精神，而是他开疆拓土，“凭借无置锥之地，而能夺四万方里之台湾于当时炙手可热之荷兰人之手”，为后世子孙扩大生存空间的伟大成就。⁴ 对于马叙伦所谓“中国民族主义发明家”的黄宗羲，梁启超同样也是颂扬备至，以之与康有为、谭嗣同并列为“中国近世三大思想家”。虽然，他在黄宗羲传的叙论中，却并未刻意着墨于梨洲复明抗清的民族气节；反之，他以“中国之鲁索”比拟黄宗羲，其所高标特举者，乃是梨洲对“生民之大原、群治之大本”的发明与阐述。他于全文之末，更特别表出其作传主旨，正在发扬梨洲政治学说之珍贵适用：

“今者，鲁索之民约论，潮汹汹然、风蓬蓬然，其来东矣！吾党爱国之士，列炬以烛之，张乐以导之，呼万岁以欢迎之。若是乎，则中国之鲁索乌可以不着论也！人人知崇拜中国之鲁索，则二十世纪之中国，视十九世纪之欧洲，又何多让焉！又何多让焉！”⁵

郑成功、黄宗羲而外，对于南宋遗民郑思肖的历史表述，尤足反映梁启超与革命派知识分子泾渭有别的不同取向。郑思肖，福建连江人，宋末举博学鸿词科，南宋既亡，隐于佛刹，终身未娶，遂湮没无传焉；逮崇祯年间，遗书《心史》出吴中智井，思肖之名始闻于世。如斯人物，自为晚清以“种姓”相标榜之知识分子所乐闻。1903年，刘师培于《江苏》杂志转录顾炎武所撰“井中《心史》歌”，并附加识语云：“井中《心史》，南宋遗民郑所南著，……其大旨欲恢服(复)大宋三百年社稷，驱胡元于漠北，至谓：气化转移，必有一日变夷而为夏者。其排外思想如此。”⁶ 1905年，黄节复为思肖立传，反复阐述郑氏“爱国怀同种之志”。他指出：所南不娶绝嗣，盖“不欲留其余裔，以供臣妾于异族”，是所志所为，殆有感于“种族之痛”焉。⁷ 换句话说，刘师培与黄节表述郑思肖，所刻意凸显的，正是他们赖以建构中国国族的种族界线。

但是，当梁启超于1905年重印刊布《心史》，并为之作序时，他所描绘的郑思肖，却呈现出截然异趣的面貌：“日本四十年前维新之业，彼中人士，推论自出，皆曰食儒教之赐无异辞。吾读所南先生之书，而叹儒教之精神，可以起国家之衰而建置之者，盖在是矣”。

¹ 陶成章，《中国民族权力消长史》，页230。

² 章太炎，“原人第十六”，页41。

³ 梁启超，“新民说·论私德”，页6-7。

⁴ 梁启超，“中国殖民八大伟人传”，《新民丛报》，63号；收于《饮冰室合集·专集之八》，页4。

⁵ 忧患余生，“打虫谈虎录·《黄梨洲》”，《新民丛报》，14号(1902年8月18日)，页53-55。按：“忧患余生”为韩文举笔名，该文起始便说：“饮冰室主人近着一书，名曰《中国近世三大思想家》，……吾憾其出版之迟迟也，攫取其《黄梨洲》之绪论，以实我录而公诸世。”是该文实出梁启超之笔焉。大陆学者俞旦初已先发此覆，见俞旦初，《爱国主义与中国近代史学》，页269。

⁶ “井中心史歌”，《江苏》，4期，页111。

⁷ 黄节，“黄史列传·郑思肖传”，《国粹学报》，3期，页8a-10b。

他认为，郑思肖行谊高洁，气象俊伟，中国数千年人物中，罕见其俦，唯日本维新志士吉田松阴差堪比拟，而其得力处，不过“诚”之一字，惟其尽其诚，“根本于道心道力”，用能“实行其主义，百折而气不挫”。乃今人心败坏，国亡无日，苟图救国，势非取则于郑氏所体现之儒教真精神不为功。因此，任公于序文之末便感慨系之地说道：“呜呼，《心史》！书万卷、读万遍，超度全国人心，以入于光明俊伟之域，乃所以援拯数千年国脉，以出于层云迷雾之中。先生有灵，尚呵护之！”¹由此可见，梁启超的“郑思肖叙事”，强调的无宁乃是儒家道德文化精神对挽救中国国运所能发挥的重大作用。

从上举洪秀全、曾国藩、郑成功、黄宗羲、郑思肖诸人之例，灼然可知，梁启超对何谓中国“民族英雄”，确实与上节所述，以种族意识为核心所编就的“民族英雄”系谱，有着迥然不同的认识。然则，任公究竟缘何标准以为界定“英雄”之绳墨？这一套不同的矩矱，是否意味着他对中国国族，具有另外一种想象的方式？

其实，任公自始即以民族主义相号召，而其民族主义固亦无法超脱时流，不受种族观念之浸染。上文已论及他对满洲“异族”政权，始终梗梗于怀，中心厌之。迟至1906年，他在与革命党人争论种族革命与政治革命之得失时，依然自承其种族思想，“蟠结胸中，每当酒酣耳热，犹时或间发而不能自制”。²甚至在他力图建立一套截然不同的中国民族英雄系谱，以与激进派知识分子相抗衡时，我们还是可以从中窥见种族意识的阴影。1904年，梁启超在所撰《赵武灵王传》的叙论中，劈头就说：“痛哉！耻哉！中国民族之外竟史也。自商周以来，四千余年，北方贱种世世为中国患，而我与彼遇，劣败者九，而优胜者不及一。”³次年，任公草成《中国殖民八大伟人传》，于叙及暹罗国王郑昭之事迹一节，犹喟然叹曰：“呜呼！孰知我黄帝子孙在祖国虽无复寸土，而犹有作蛮夷大长于海外，传百余岁而未艾者耶？”⁴由是可见，种族观念于晚清国族主义意识形态中，实居主导性之地位；斯时所塑造之中国民族英雄系谱，自亦如上文所论，要须以发扬种性、攘斥外夷之汉族人物为主脉矣。

虽然，梁启超之民族主义，固仍有另一更为重要的侧面。从前文所引《国家思想变迁异同论》及《新民说》诸文可知，任公之民族主义自始即与社会达尔文主义“生存竞争、优胜劣败”的概念框架相结合，密不可分。而其进行民族竞争的主要对象，厥为欧西各国的“民族帝国主义”。唐小兵便指出：梁启超的历史思维是以一个全球性空间(global space)想象为脉络；其新史学的构想，最终蕲向乃在振兴中国此一“历史民族”，并将之纳入以国族国家为成员的现代世界体系之内。⁵在这样的世界观之下，任公所了解的人类历史，盖以黄、白人种的生存竞争为主要情节。1901年，他在《中国史叙论》一文中论及中国历史分期问题时，便强调：中国近世的历史，乃是“世界之中国”的历史，亦即是“中国民族合同亚洲民族，与西人交涉竞争”之历史。⁶1902年，他一方面致函康有为，表达反满革命之私衷，以为非进行种族之号召，不足以唤起国人民族主义之精神；同时却又在他所写的第一篇中外伟人传记“噶苏士传”中，明白透露他对黄、白种战的深切关怀：

“吾欲为近今人作传，则欧美近世豪杰，使我倾倒者愈不乏焉。虽然，吾侪黄人也；故吾爱黄种之豪杰，过于白种之豪杰。……吾乃冥求之于近世史中，有身为黄种，而托国于白种之

¹ 梁启超，“重印郑所南《心史》序”（1905），《饮冰室文集之十七》，页12-13。

² 梁启超，“申论种族革命与政治革命之得失”，《新民丛报》，76号（1906年3月9日），页70。关于任公与革命党人的论战，论者甚众，可参见张朋园，《梁启超与清季革命》（台北：中央研究院近代史研究所，1964）；丁冰峰，《清末革命与君宪的论争》（台北：中央研究院近代史研究所，1966）等书。

³ 梁启超，“黄帝以后第一伟人赵武灵王传”，《新民丛报》，40/41号合期，收于《饮冰室合集·专集之六》，页1。

⁴ 梁启超，“中国殖民八大伟人传”，页3。

⁵ Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse: The Historical Thinking of Liang Qichao*, pp. 42-43.

⁶ 梁启超，“中国史叙论”，页12。

地，事起白种，而能为黄种之光者，一豪杰焉，曰：喀苏士也”。¹

既然黄白人种的生存竞争，才是任公“民族主义”之精义，则如何破除中国国内各族群之畛域，联成一体，转为大群，以与欧西民族从事“玄黄之血战”，自为题中应有之义。早在 1898 年底，梁启超即已秉持斯旨，指出：“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、存亡所系之紧要关头，非特国内“小异之种”理宜悉平其界，乃至全亚洲黄种各国皆应捐弃成见，相互提携，“以与白人相驱驰于九万里周径之战场”。因此，他高声疾呼，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。²

斯时，抱持类似看法者，固不乏人。1902 年间，梁启超日渐倾向革命，高倡排满之说时，与其书信往还极为频繁的黄遵宪便驰函任公，力加规谏。在此一长函中，黄遵宪反复指陈，中国处此“物竞天择，至剧至烈”之时代，所以图自立自存之关键者，“固不在内患，而在外攘”。盱衡时势，“诚宜合君臣上下、华夷内外，踔厉奋发，忧勤兢惕，以冀同心协力，联合大力，以抗外敌”，以故，旧有的“官民之界、种族之界”，皆当努力消泯，调和融合，“以新民命而立国本”。苟不此之图，反高唱“革命、类族、分治”之说，“纷纷然为蛮触之争、鸡虫之斗”，是犹为渊驱鱼、为丛驱爵，其后果殆有不堪言者。他甚至认为，提倡种族革命者，“不愿汉族、鲜卑族、蒙古族之杂居共治”，最终“转不免受治于条顿民族、斯拉夫民族、拉丁民族之下也”³。

在黄遵宪的极力规劝与其他多项因素的作用下，梁启超终究还是放弃了昙花一现的“种族革命”主张，重循故步⁴，而在 1903 年正式标举出“大民族主义”的口号，呼吁国内各族群混融联合，铸为一大国族：

“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。”⁵

不过，正是在任公揭出“大民族主义”的同时，他所谓的“民族主义”却也在这一转折过程中，移形换步，发生了本质上的重大变化。质言之，梁启超此后所鼓吹的“民族主义”，盖已扬弃“种族”之内涵，转而与其“新民”之说紧密相结，构成了另外一套以“国家”与“国民”为核心的国族主义意识形态。

如前所述，梁启超自庚子(1900)以降，竭力鼓吹“民族主义”，以为救亡之资。及 1902 年，他又揭橥“新民”之义，许之为铸造中国民族主义之唯一途径。⁶ 兹后，他更发愤撰述《新民说》一书，详尽阐述理想“国民”所应具备的各项特质。然而，在这个过程中，“国民”观念与当时以“种族”为指归的“民族”观念之间潜在的矛盾与紧张，也渐形显豁。等到 1903 年，他进一步从伯伦知理(Johann Caspar Bluntschli, 1808~1881)的政治学说认识到“国民”与“民族”的差别：“民族”者，乃一文化、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”，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

¹ 梁启超，“匈牙利爱国者喀苏士传”，《新民丛报》，4 号(1902 年 3 月 24 日)，页 31。

² 梁启超，“论变法必自平满汉之界始”，《清议报》，1~2 册(光绪 24 年 11 月 11、21 日)，收于《饮冰室文集之一》，页 77~83。

³ 黄遵宪，“水苍雁红馆主人来简”，《新民丛报》，24 号(1903 年 1 月 13 日)，页 42~44。

⁴ 关于 1903 年前后梁启超思想之由激进转趋温和及其所以转变的原因，论者甚众，黄克武对此问题有一简要精辟的综述与讨论，见黄克武，《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》，页 28~32。

⁵ 梁启超，“政治学大家伯伦知理之学说”，《新民丛报》，38/39 号合期，页 32~33。

⁶ 梁启超在《新民说》中便说：“欲实行民族主义于中国，舍新民莫由。”见“新民说·论新民为今日中国第一急务”，《新民丛报》，1 号，收于梁启超，《新民说》，页 5。

人得以参与其间，共建一国。换句话说，“国民”者，乃以国家为依归，与国家一体两面，互为表里，而与血统、语言等生物性与文化性的既定资赋，并无必然关系。¹

在这种新的体认之下，梁启超所谓的“民族主义”乃逐渐转化成为以“中国”这个政治单位为核心的“政治性国族主义”(political nationalism)。²他所寄望的目标，也渐次确立为透过政治体制的改造，将传统上“不知有国”的皇朝子民，重新铸为自由、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”的联合抟聚，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。³为此，任公甚至放弃了“民族主义”的旧名，改以“建国主义”、“国家主义”或“国民主义”等名称，来指谓这一套新的国族建构蓝图，并持之以与激进派知识分子的“种族革命”相抗衡。1902年，任公已揭示“保国”之旨，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”。⁴次年，他在《政治学大家伯伦知理之学说》一文中，复于章太炎所谓“不能变法当革，能变法亦当革；不能救民当革，能救民亦当革”的极端论调大张挞伐，斥之为“复仇主义”。他认为如此“不健全之理论”，适足使国人依违于“建国”及“复仇”两主义间，轻重倒置，舍本逐末，反而为造成“国民”资格之大业，设一魔障。⁵1906年，任公与革命派论战方炽时，更将此立场鲜明标出：“夫国民主义，则政治革命论之立脚点也；民族主义，则种族革命论之立脚点也。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”。⁶同年，他又在另一篇文章中重申此论，斩钉截铁地说道：“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。

既然任公所持国族构想，一以国家与国民为本根，则其于从事中国国族之想象时，当然也就不免要以“国家光荣”与“国民进步”二端，作为“民族英雄”之评鹭去取，并藉以表述国族精神与未来期望的准绳了。事实上，早在1901年，任公在品评咸同年间“中兴”名贤之功过时，即已微发此意。他说：“夫豪杰之任国事也，非徒使之不乱而已，而必求国家之光荣焉、求国民之进步焉。”⁸他甚至据此标准，指斥中国历史上所谓英雄豪杰；以为彼等所作所为，不过为朝廷之一姓，“其曾为我国民增一分之利益、完一分之利益乎？”⁹及1902年，任公撰《意大利建国三杰传》，更明白号召国人取法玛志尼、加里波的与加富尔三人之“爱国”精神：

¹ 梁启超，“政治学大家伯伦知理之学说”，页26-27；参见张佛泉，“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18-19。关于梁启超与晚清其他知识分子的国民观念，参见沈松桥，“族群、性别与国家”一文。

² 研究国族主义的学者往往倾向于将国族主义划分为几种不同的类型，最常见的分类模式，便是将国族主义区分为“族群或文化的国族主义”(ethnic or cultural nationalism)与“政治或公民的国族主义”(political or civic nationalism)。最早从事此项分类，并对此后之研究取向产生典范性影响者，厥为Hans Kohn, see idem., *The Idea of Nationalism: A study in its Origins and Background* (New York, 1944)；对于这种区画的学术谱系及其所蕴涵的意识形态，Lloyd Kramer曾为文批判，see Lloyd Kramer, “Historical Narratives and the Meaning of Nationalism,” *Journal of the History of Ideas*, 58-3 (July 1997), esp., pp. 541-544. 不过，这种以西方历史经验为中心所构筑的国族主义类型学(typology)，显然并不完全适用于晚清中国。梁启超所鼓吹的“国民主义”，固然具备一般所谓“公民国族主义”的特质，同样强调个人具有自由、平等的“公民”身分，并得在一个共同的法制架构下，凝聚而为一个政治群体，然而，任公建构这种“国民”的最后薪向，固仍须归本于他对作为一个政治实体之“中国”的兴衰存亡的根本关怀。就此而言，“国民”所具有的乃是在达成“国家目的”此一终极目标上的工具效应。因此，我们实在很难把他所谓的“国民主义”等同于“公民的国族主义”，而最多只能说是一种以国家为中心的“政治的国族主义”或“国家的国族主义”(state nationalism)。

³ 参见沈松桥，“我以我血荐轩辕”，页70-71。

⁴ 梁启超，“保教非所以尊孔论”，《新民丛报》，2号(1902年2月22日)，页59。

⁵ 梁启超，“政治学大家伯伦知理之学说”，页31-32。

⁶ 梁启超，“答某报第四号对本报之驳论”，《新民丛报》，79号(1906年4月24日)，页32。

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

⁸ 梁启超，“中国积弱溯源论”，《清议报》，83册(光绪27年5月11日)，页5314。

⁹ 同上，《清议报》，77册(光绪27年3月11日)，页4952。

“今国于世界者数十，其雄焉者，不过十之一。彼其鼓之、铸之、缔造之、歌舞之、庄严之者，孰有不从一二爱国者之心、之力、之脑、之舌、之血、之笔、之剑、之机而来哉？……求其爱国者之所志所事，可以为今日之中国国民法者，莫如意大利之三杰。……三杰以意大利为父母、为性命，意大利亦以三杰为父母、为性命。吁嗟乎，危哉！今日之中国，其乌可无如三杰其人者？吁嗟乎，耗哉！今日之中国，夫安所得有如三杰其人者？”¹

等到1904年，梁启超复成《中国之武士道》一书，鼓吹尚武精神。书中于伍子胥为父复仇，奔吴覆楚一事，虽颇有怨辞，而所推重者，固仍在哭秦乞师，重兴社稷的申包胥。其曰：“以爱国之义，则包胥又贤于子胥远矣。七日七夜，不饮食、不绝哭，以拯国难，自古及今，天下万国，未尝有也。得一人，可以光国史矣。”²由此诸例，居然可知，任公所奖许之“民族英雄”，固当以国家利益为无上之指归焉。因此，他在《爱国歌》四章之四，假以表述国族光荣的历史人物，便不是当时习见的岳飞、郑成功诸人，而是两汉时期远征西域、宣扬国威的张骞与班超：

“轰轰哉，我英雄！汉唐凿孔县西域，欧亚抟陆天地通。每谈黄祸我且栗，百年噩梦骇西戎。君不见博望、定远芳踪已千古，时哉后起我英雄。结我团体，振我精神，二十世纪新世界，雄飞宇内畴与伦？可爱哉，我国民！可爱哉，我国民！”³

基于这样的信念，梁启超于1902至1905年之间，陆续草就中国历史人物传记多篇，终致建构完成另外一套上起战国、下迄晚明的民族英雄系谱，从而更为晚清的中国国族想象，提供了另辟蹊径的符号资源。

当然，任公所为系谱，也并不是与上举以种姓为断的中国民族英雄系谱，扞格不入，全不会通余地者焉。以其所列首尾二人：战国时期胡服骑射、拓地千里的赵武灵王与明末督师抗清、迭建奇勋的袁崇焕而言，便与彼时激进派知识分子所歌颂咏赞者，殆无二致。事实上，梁启超在叙述二人事迹时，也不时流为种族之愤的情绪之言。前引任公于《赵武灵王传》绪论中所谓“北方贱种，世世为中国患”的感慨，固为一例；其在《袁崇焕传》中，复一再申言“使督师以前而有督师其人者，则满洲军将不能越辽河一步；使督师以后而有督师其人者，则满洲军犹不能越榆关一步”⁴，是其不嫌满廷，不许预于中国之列的用心，固昭然若揭矣。兹后，任公撰《中国之武士道》一书，再度叙及赵武灵王之功业，更有如下之赞语：

“新史氏曰：自黄帝以后，数中国第一雄主，其武灵王哉！其武灵王哉！中山者，春秋之鲜虞，赤狄之最大部落也，……为中国病者，已三千年，……至武灵王乃犁其庭而扫其穴也。林胡、楼烦者，此后之匈奴也，为中国患，亦千余岁，而武灵王预摧其虺而伐其孽也。孔子曰：微管仲，吾其披发左衽。吾以为靡武灵王，则五胡之祸，竟见于战国之际，未可知也。故武灵王实我族之大功臣也。”⁵

兹数语者，苟杂之以入由岳飞、郑成功为主脉所构成的民族英雄叙事，孰曰不宜？

虽然，梁启超的真正用心固不在此。他在《赵武灵王传》中不惮辞费，反复阐述的，乃是在“帝国主义过渡时代”的战国形势中，各国之生存竞争无比剧烈，而武灵王值此险恶关头，“以其远大之政策、英鸷之材略，冒万险、犯万难，以实行军国主义”，卒能化民成俗，四征八讨，“使赵为当时一等国，扬我民俗声威于域外”。在结论中，他甚至以斯巴达来比拟武灵王时代的赵国，以十九世纪的德皇维廉二世来况喻赵武灵王，进而指出，中国国民之文弱萎靡、对外不竞，固非天性使然；苟得一二英雄如武灵王者，“以右武精神鼓舞而左右之”，则今日国

¹ 梁启超，“意大利建国三杰传”，《新民丛报》，9号（1902年6月6日），页31-32。

² 梁启超，《中国之武士道·申包胥》，页18。

³ 梁启超，“爱国歌四章之四”，《饮冰室文集之45（下）》，页22。

⁴ 梁启超，“明季第一重要人物袁崇焕传”，《新民丛报》，50号（1904年7月13日），收于《饮冰室专集之七》，页23。

⁵ 梁启超，《中国之武士道·赵武灵王》，页30。

人步武先祖遗烈，尽复勇锐强毅之民族特质，以与列强争胜于二十世纪之世界者，固可立而待焉。¹同样的，他传述袁崇焕，所着眼的，依然是崇焕之行谊典型的现实意义。他推许袁崇焕“以一身之言动、进退、生死，关系国家之安危、民族之隆替”，实古所未有之“军人之模范”。他并征引程更生为袁崇焕颂冤之词，极力颂扬崇焕不爱钱、不惜死、任劳怨、不避嫌疑，赤心为国的高尚志节，甚至乃以意大利统一三杰中的加富尔与之相比，认为崇焕乃“所谓无家而以中国为家者”，其推尊钦慕之情，殆可谓无以复加。传末，他更明白点出全文主旨：“呜呼！岂惟前代？今日之国难，急于明季数倍，而举国中欲求一如袁督师其人者，顾可得耶？顾可得耶？”²由此数语，要足窥知任公为崇焕立传，盖以国家安危、民族前途为指归也。

梁启超的这番苦心，在他为张骞、班超、郑和等人所书小传中，尤为昭明彰着。

1902年，梁启超继《匈牙利爱国者噶苏士传》后，续为张骞与班超二人撰作合传一篇。开宗明义，他首先秉持社会达尔文主义的信条，阐明斯篇大旨。他认为：“以文明国而统治野蛮国之土地，此天演上应享之权利也；以文明国而开通野蛮国之人民，又伦理上应尽之责任也。”因此，古今人物之与世界文明息息相关者，自应首推“辟新地之豪杰”。而欧洲各国所以国力日盛、人种涨进者，正坐其有哥伦布、伋顿曲与立温斯敦诸人，冒险犯难，以开拓美洲、澳洲、非洲等地。然则，中国既以文明鼻祖闻于世，乃数千年间，怀抱此一帝国方略，以为祖国增光者，不过寥寥一、二人焉，是中国之大辱也；虽然，固有此一、二人焉，斯亦中国之光也。而此一、二人者，殆以张骞、班超为先导。他还特别从中国的地理背景着墨，指出：中国古代豪杰之开通绝域，非循海路，乃取陆路；以此相较，是哥伦布、伋顿曲等人犹为其易，而博望、定远实为其难。足见是二人者，能以人力与天然争，“以造震古烁今之大业”，其伟烈如此，百世以下之国人，安得不“载舞载蹈”，以颂先民之远志大略哉？

梁启超接着便从两汉时期中国与匈奴互争雄长的“国际”形势，来为张骞、班超二人的功业作定位。他强调，西汉初年，国力不竞，数困于匈奴，和亲纳币，仅得喘息，迨孝武嗣统，“不忍华胄之凌夷与祖宗之积耻，毅然欲一举而雪之”，于是乃有通西域以制匈奴之议，是武帝此举，“实民族主义之真精神，而国家所恃以立于物竞天择之域者”，苟知此义，方足与论博望、定远其人在历史上之价值也。其次，他缕述张骞出使所历艰险困顿，以为较诸立温斯敦开拓非洲，殆有过之而无不及。逮西域既通，不特杀匈奴猾夏之势，成中国一统之业，抑且更启欧亚交通之契机，是博望斯人，“实世界史开幕一大伟人也”。设自今以往，有能赓续其精神以与外种相竞者，“则世界之历史，安见为阿利安人所专有也？”

张骞如此，班超固亦不遑多让焉。梁启超指出，中外豪杰之士，勋名烜赫者众矣，其能“以冒险无畏之精神、百折不挠之魄力，孤身去祖国万里外，撻四面之敌，而指挥若定，以建大功者”，要以征服印度之英人克雷飞、哈士丁斯克二人为翘楚。乃我国二千年前，即有班超其人，以一身而兼克、哈二杰之所长，且其地位更危、凭借更薄，而所成就，竟与彼等相埒，是班超者，“斯真千古之快男儿，斯真世界之大英雄”。方东汉定鼎，匈奴势力复炽，威服西域，屡寇边塞，城门昼闭，中国形势之阨陞，殆有不下于西汉初年者。汉廷亦知西域不定，则匈奴之患终不可弭，于是班超趁时而出，率所部三十六人，出使西域，以其坚忍沉毅、魄力宏大，在西域者凡三十一年，卒能威服五十余国，收千古未有之奇功。兹后，西域内附，匈奴势衰，汉廷乃能大举北伐，勒石燕然，单于远遁，大漠遂空，自是以往，不复为中国忧，周秦以来千年剧患，一旦扫除，“黄族之威，震于域外”。论功稽勋，“博望始之，定远成之”，斯二人者，“实我民族帝国主义绝好模范之人格也”。

在结论中，任公重申绪言中已发之旨，再度强调，当今阿利安民族，所以殖民遍寰宇，俨然为全世界之主宰者，正坐其人有冒险进取之精神耳。其英杰特出之士，如哥伦布、麦哲伦、

¹ 梁启超，“黄帝以后第一伟人赵武灵王传”，页1~7。

² 梁启超，“明季第一重要人物袁崇焕传”，页1、23~24。

倂顿曲、立温斯敦者，“皆以匹夫而辟一洲之基、开千古之利”，是欧西今日之乐利，殆半出于彼等之赐焉。反观中国，则如张骞、班超二人，“亦何多让焉，亦何多让焉？”¹

在这里，我们可以明白看出包括梁启超在内的后进国家国族主义运动所隐含的内在矛盾。如Anderson所指，近代国族主义意识形态于欧洲率先孕育成形后，急遽向世界各地扩散，成为第三世界知识分子仿效剿袭的范式。² 这些知识分子从源自西方的国族主义，习得“各民族独立自主”的普遍性原则，并挟此以为对抗西方帝国主义殖民霸权的道德基础。然而，与此同时，他们却又步武西方帝国主义的后尘，极力鼓吹本身国族势力的向外扩张，以增进国族光荣相号召。在这样自相背反的国族主义进程中，后进国家知识分子与西方，事实上构成了一套爱恨交织的共谋关系。用Ashis Nandy的话来说，西方，乃是他们“亲密的敌人”(intimate enemy)。³ 就此角度而论，梁启超这一套以“国家光荣”为标榜的国族想象，其实也和他所抨击的“族群国族主义”一样，都只能说是经过高度扭曲的“派生论述”。⁴

这种与社会达尔文主义纠结缠绕，密不可分“民族帝国主义”意识形态，在1905年任公为明代七下西洋、扬威海外的郑和立传时，再度彰显。

在这篇传记中，梁启超同样是把郑和放进一个世界史的脉络，以之与西方名贤比对互观。他指出，公元一千五、六百年之交，欧陆各民族竞相拓展航海事业，不旋踵乃有哥伦布发现新大陆、麦折伦绕行世界一周等壮举。自兹以往，交通大开，全球比邻，蔚为人类有史以来最为光辉灿烂之时代；斯时也，中国乃有一“海上之巨人”郑和者，与彼等并袂而起，共争一日之短长。他更进一步强调，郑和先后七下西洋，“为海上生活者，垂三十年”，历国数十，全亚洲海岸线，其所经行者，殆十而八九，且其初次航海，犹在哥伦布之前六十年、在达伽马之前七十余年，是气象之雄、魄力之大，足为祖国增无上之光荣。且夫郑和历行各地，声威远被，屡俘番王，戡定逆乱，“博望之在西北，何以加诸”？迄今而印度支那及南洋诸岛者，仍为“中国民族唯一之尾闾”，抑且为未来“我中国民族唯一之势力圈也”。追本溯源，要以郑和为首功焉。⁵ 由此可见，梁启超表述中国“民族英雄”，诚不能不归本于他对中国“雄飞宇内畴与伦”的“民族帝国主义”之期望也。

虽然，任公于张骞、班超、郑和诸人，犹有憾焉。如前文所述，梁启超的国族主义，尚有“国民”一义；苟持此以衡上举诸人，自不免有缺然不足饜之处。梁启超在颂扬张骞、班超两人功业后，紧接着便坦率指陈胸中疑惑：既然博望、定远两人杰，远识、毅力皆不在哥伦布、麦折伦、倂顿曲、立温斯敦等人之下，何以中国竟不能取代欧西，而为“全世界主人翁”？何以西人之殖民事业得以促进母国富强，乃中国历代勤远略、拓疆宇，“多得一地，而宗邦反日加骚累”？他对这些问题的解答，便是：“彼之主动力在国民，我之主动力自君主；辟地同，而所以辟地之目的则不同，夫是以毫厘差而千里谬也”。任公认为，欧美各民族，“内力充实，而膨胀于外”，迫于“生存竞争之公例”，乃对外进行帝国主义之扩张，其势盖有不得已者；中国则不然，“人主好大喜功，快一时意气，以为名高耳”，末流所及，乃至绞本国居庶之脂膏，

¹ 梁启超，“张博望、班定远合传”，《新民丛报》，8号(1902年5月22日)，收于《饮冰室专集之五》页1~15。

² Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.118.

³ Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

⁴ 此段论证当然是从后殖民主义的观点出发，不过，我们依然必须澄清一点：在十九世纪末、二十世纪初，所谓“帝国主义”与“殖民主义”等语，在社会达尔文主义的支撑下，并无今日习见之贬义，如Elie Kedourie指出者，1890年Webster大辞典对“帝国主义”所下定义是：“帝王的权力或性格；帝国的权威；帝国的精神”等语；1939年版Webster大辞典对“殖民主义”则作如下界定：“工业立法中的殖民系统或政策，或领土的扩张”。一直要到1902年John Hobson出版*Imperialism*、1916年列宁出版*Imperialism: the Highest Stage of Capitalism*之后，我们才慢慢透过他们所树立的理论框架来了解这两个历史现象，此所以Kedourie有言曰：“我们现在都是列宁与Hobson的信徒”。see Elie Kedourie, “Introduction,” *Nationalism in Asia and Africa*, pp.3~8.

⁵ 梁启超，“祖国大航海家郑和传”，《新民丛报》，69号(1905年5月18日)，收于《饮冰室专集之九》，页1~11。

以奉事小夷，利害颠倒，莫此为甚。也正因中国对外经略的原动力，不过“霸者快一己自大之私意、骛一时皮相之虚荣”，民族帝国主义向外拓殖之“最壮快、最名誉之美举”，遂遭误用以荼毒天下，寢假而“迂儒鄙生”相率以“远征外竞”为大忌，张骞、班超其人，遂不为世人所重，“而国人进取冒险之精神，且日摧灭以至于尽”。言及于此，任公不由感慨系之地说道：“吾甚惜以博望、定远之人格、之事业，可以为我黄族男儿之好模范者，乃竟为一二霸者倒行逆施之政略所点污也”。虽然，其责固非全在历代霸主耳。梁启超再转进一层，奋然指出：设国人不知奋厉，急速铸成“国民”之资格，则纵有一二如博望、定远之英雄出，顾乃无自治力以承其后，“虽自得之，而终不免以饵条顿民族，而自为其奴隶”焉。若是，博望、定远其人者，“又安足贵耶，又安足贵耶”？¹

同样的，任公于《郑和传》末，再次挟“国民”之义，勸励国人。他无任惋惜地说道，郑和航海之伟业，早于哥伦布、达伽马者凡六、七十年，乃哥伦布、达伽马二人之功绩，“能使世界划然开一新纪元”，而郑和之伟烈，竟及身以歿，“我国民虽稍食其赐，亦几希焉”。推原其故，盖哥伦布、达伽马之后，踵继有人，复有无数之哥伦布与达伽马；而中国则继郑和之后，阒无人焉，以致大业中辍，不克效西人之扬威宇内也。不过，稽考郑和远航之动机，固仍在满足雄主之野心，以博“怀柔远人、万国来同”之虚誉，实与中国国民之全体无涉，是纵使郑和之下更有无数之郑和，亦无足以增进国民之幸福，此则“我族之所以久为人下也”。²

既然张骞、班超、郑和等人犹不足以语“国民”之义，梁启超遂乃上下求索，遍搜典籍，卒于1905年成《中国殖民八大伟人传》，稍弥此憾焉。

在此文中，任公凭借有限史料，一一缕述梁道明、张璉、郑昭、吴元盛、罗大、叶来并名姓失佚诸人崛起南洋、辟地为王的事迹。全传虽不过寥寥千余言，顾任公于此诸人不藉政府之力，手辟草莱、建国称王的殖民伟业，一唱三叹，极尽钦仰之忱，乃至以之与摩西、哥伦布、立温斯敦、克雷武、维廉滨等西方殖民英雄相提并论，誉之为足光国史之伟大人物。虽然，梁启超还是沉痛地指出，以如此人物，乃吾国国民竟于其事业莫或能道，其甚者乃至名姓亦莫或闻知，足见国人已失其崇拜英雄之性，或乃误其所当崇拜之英雄，缘是，中国遂不可问矣。因此，斯八人之见摈于中国历史，“无乃即中国民族见摈于今日生存竞争界之表征也”。另一方面，他更进而阐明国民殖民事业与政府之奖掖翼助，实若环之无端，密不可分；乃中国政府向以胡越视之，未尝稍加援手，是以国民虽有锐意进取之健者，卒不免以援绝而败。³从这些感慨之语，要可窥知梁启超所寄望于未来之中国者，殆如前文所述，实为一个国民与国家休戚相关、共为一体，并力向外争存的现代国族组织焉。

《中国殖民八大伟人传》一文既出，梁启超以一手一足之烈所缔造的另外一套“民族英雄系谱”乃告正式确立。与此同时，一套兼赅“国家”、“国民”二义，并以“民族帝国主义”雄图为最终鹄的之国族图像，遂亦随之成形，而与革命派知识分子以“种族”为分际、以排满为号召的国族建构，蔚为二水分流、双峰并峙的抗礼之局。兹后，双方复曾就中国国族的本质与夫应具之政治形式，进行过一连串之交锋。从本文所取的角度来看，这场革命与君宪的论争，盖不仅是一场涉及现实利益与权力角逐的政治斗争，同时也是一场由符号表述与叙事策略所构成的文化斗争。

五、 结语——民族英雄系谱的诗学与政治学

辛亥革命后，清廷倾覆，民国成立，倾心种族革命的钱玄同认为汉族既已“光复”，一切

¹ 梁启超，“张博望、班定远合传”，页15~18。

² 梁启超，“祖国大航海家郑和传”，页11~12。

³ 梁启超，“中国殖民八大伟人传”，页1~5。

文物自应悉遵古制，乃参考《礼记》及黄宗羲等人有关古代服制的考证，特撰“深衣冠服说”一篇，并依式裁制一身，于江西省教育司科员任内，穿戴上班。方顾盼自喜，不料竟大受嘲讽，腾为笑柄，无奈，只得从俗取消。¹

其实，钱玄同所作所为，并无可笑之处。他这一身高冠深衣，与本文所论的“民族英雄”，从符号学的角度而言，殆无任何本质上的轩轻，都不过是被用来建构近代中国国族神话的“符号”(signs)。Roland Barthes曾经借用一名身着法国军服，向法国国旗举手致敬的黑人士兵，来说明“符号”如何透过意指作用(signification)的过程，由“语言客体”(language-object)的层次，被转换到“后设语言”(metalanguage)的层次，从而表述出一个最终的指谓(referent)——法国帝国主义意识形态。² Haydn White为之下一注脚，便强调，一切论述，不论其为写实性论述(realistic discourse)，抑或虚构性论述(fictional discourse)，都是一套符号学的机制；这套机制有系统地将各类“所指”(signified)代换为论述体系之外的实体，并以之作为论述行为的最终指谓，进而完成“意义”的生产。³ 以是观之，晚清知识分子殚精竭虑、不遗余力，所创造的中国民族英雄系谱，也正如钱玄同假以表述国族精神的深衣高冠一般，都是在符号学系统中，被抟塑成神话论述的素材，而其所指向的，便是：中国国族。

Barthes进一步指出，这种神话意指作用的基本功能，乃是为特定的意识形态服务；它的基本原则，则是将“历史”转化为“自然”。⁴ 语言学者Norman Fairclough也认为，论述实践所体现的意识形态，只有在经过“自然化”的加工，取得“常识”的地位后，才能发挥最大的效力。⁵ 由是而论，出现于晚清的民族英雄系谱，诚如本文所一再强调的，其真正的作用，正不外乎被用来掩饰国族的建构性；透过一套由特定的“框架、声音与叙事结构”所组成的“民族英雄”历史叙事，晚清知识分子遂得以将中国国族这个“想象的社群”，表述成一个悠久绵长、连续不断，并具有不变本质的根基性群体。用尼采的话来说，这套叙事最重要的任务，便是把“中国”从一项“人为事功”，转化而为天经地义、无可置疑的“自然事物”。⁶

然而，在这个“自然化”的过程中，原本是一个具体的存在，拥有复杂而丰富之意义内涵的“能指”(signifier)，却也在神话系统的宰制下，被异化、被稀释，化作一套寄生性的空洞“形式”(form)。Barthes便说：“向法国国旗致敬的黑人士兵，并不是法兰西帝国的象征；他有太多的面相，他是一个丰富、老练、随兴、天真、无庸怀疑的具体意象。但是，他的展现却又被被驯化、被置于远处，近乎透明……它变成一项概念的共谋者，这个概念便是：法国的帝国气派(imperiality)”⁷。

在晚清被纳入“民族英雄系谱”的历史人物，同样也不能不经历一番异化、扭曲的加工过程。本文曾叙及岳飞、郑成功诸人，在化身为“民族英雄”的历程中，其繁复多姿的实际生活面相与夫死后形象的蕃衍变化，都在中国“国族”这个主导性概念的支配下，被掏空、被净化——借用Barthes的说法，他们被剥夺了己身的“历史”，丧失了记忆，变成了空洞的姿势。即使在新的“国族论述”中，他们依然发言盈庭、聒噪不休，他们所有的话语却都指向唯一的目标

¹ 黎锦熙，“钱玄同先生传”，收于《钱玄同先生传与手札合刊》（台北：传记文学出版社影印本，1972），页41；曹述敬，《钱玄同年谱》（济南：齐鲁书社，1986），页19。

² Roland Barthes, “Myth Today,” in idem, *Mythologies*, tr. by Annette Lavers, (New York: Hill & Wang, 1972), pp.115~17.

³ Haydn White, *The Content of the Form* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987), “preface”, p. X.

⁴ Roland Barthes, *op. cit.*, pp. 129~31.

⁵ Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (London: Polity, 1992), p. 87.

⁶ Frederich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, tr. by R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), p.163; David McCrone也指出：“国族的‘叙事’，藉由国族化的历史、文学、媒体与通俗文化，不断地被重述。在这些故事中，国族认同被呈现为一种根基性的、本质的、统一的、连续的事物”。see David McCrone, *The Sociology of Nationalism*, p.52.

⁷ Roland Barthes, *op. cit.*, pp. 118.

—为中国“国族”这个概念效劳。¹ Croizier便指出，经过晚清以来国族主义历史叙事的改造，郑成功终于名垂不朽，实现了历代儒者最高的期望，但却也付出了极高的代价：他变成了连他自己都不认得的英雄——“民族英雄”。² 另一方面，梁启超借用民族帝国主义的概念框架，诠释张骞、班超与郑和等人的功业，尊之为足资国人追慕师法的英雄楷模。然而，明代伴随郑和出使西洋的马欢、费信诸人，对这一历史事件的评价，却是发自一套完全不同的论述结构。马敬为马欢所撰游记作序，便说，成祖、宣宗二帝命郑和下西洋，“其人物之丰伟、舟楫之雄壮、才艺之巧妙，盖古所未有。然二帝之心，岂真欲夸多斗靡于远方哉？盖声名施及蛮貊，使普天之下含灵蠢动，悉沾德化，莫不知有其君而尊亲焉。”³ 费信则指出，明成祖遣郑和出使，怀柔远人，“德泽洋溢乎天下，施及蛮夷，舟车所至，人力所通，莫不尊亲，执圭捧帛而来朝，梯山航海而进贡，礼乐明备，祯祥毕集。”⁴ 换句话说，在郑和等人的意义宇宙中，根本就不存在国族国家世界秩序的预设。把他们圣化为表征中国“国魂”的“民族英雄”，正有如钱玄同把“深衣高冠”扯出其原有的社会、文化脉络，视之为中国恒久不变的“国粹”一般，都只是在近代中国国族想象的诗学结构下，将繁赜多变、众声喧哗的“历史”，转化成空洞而同质的“符号”。

然而，由这些异化、空洞的符号，所建构而成的中国国族，却并不是如晚清知识分子所期望的那样一个单一声调、同质而统一的整体。反之，近代中国国族的创生，乃是一个充满论争、对抗与位移的过程。如论者所言，国族的定义与界域并不是既定的事物，而是被建构、被雕琢、被铭刻、被编造出来的。国族也并没有天生而然的同构型；任何统一的国族认同，都是在不断厘定界域、不断赋予意义，并彼此长期相持相争的论述过程中，逐渐成形与变化。⁵ 所以如此，盖因国族的想象，并不仅止是一套论述过程，它同时也是一套政治与社会的实践。Tony Bennet讨论所谓“历史的过去”(historical past)，便强调，历史表述所受到的限制，并非来自“过去”本身，而是取决于史学实践与其他制度性脉络(institutional contexts)，彼此互动，所构成的复杂关系；这套关系组成若干“论述治权”(discursive regimes)，对“过去”的表述，便是在这些治权的囿限下，被生产出来。⁶ Patrik Hall更直截了当地说道：“国族”，并不只是思想论述的产物，无乃更是处身社会网络、抱持特定计划的人群，彼此进行实质互动的结果。⁷ Paul Cohen研究义和团的历史与神话，也得出这样的结论：“神话历史”的编造者，并不在意他们笔下的“过去”是否正确，他们所做的历史叙事，目的也不在增进吾人对“过去”的认识；他们所关心的，乃是在汲取特定的“过去”，来为政治的、意识形态的以及心理上的需求服务。⁸ 因此，社会中彼此竞争的人群，基于不同的利益、感情、认知与期望，自不免对“国族”应有的形貌，产生纷歧繁复、至为悬殊的想象方式；对于国族的表述与叙事，也就有如Peter Worsley所界定的“文化质素”，往往被动员来为特定的权利诉求提供正当性的基础，从而转化成角逐社会资源的战略武器。⁹ 由是以观，晚清知识分子所编造的两套“民族英雄系谱”，正是在不同现实

¹ *ibid.*, pp.122~23.

² Ralph Croizier, *Koxinga and Chinese Nationalism*, p. 86.

³ 马欢撰、冯承钧校注，《瀛涯胜览校注》(北京：中华书局，1955)，“马敬序”，页1。

⁴ 费信撰，冯承钧校注，《星槎胜览校注》(长沙：商务印书馆，1938)，“原序”，页9。

⁵ Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), p.173.

⁶ Tony Bennet, "Outside Literature," in Keith Jenkins ed., *The Postmodern History Reader* (London: Routledge, 1997), p.224.

⁷ Patrik Hall, "Nationalism and historicity," p.17.

⁸ Paul A. Cohen, "The Contested Past: the Boxers as History and Myth," *Journal of Asian Studies*, 51-1(Feb. 1992), p. 82.

⁹ Peter Worsley, *The Three Worlds: Culture and World Development* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1984), p. 249.

利益与政治期望下，对中国的“过去”肆意操弄(manipulate)、诠释的产物；其所展示的，乃是一套由论述与权力错综交织所构成的社会关系。在这套知识/权力的网络中，晚清知识分子透过“民族英雄”的系谱书写，进行了不同的国族编码，树立了不同的国族边界，同时也催生了不同的国族想象。换言之，本文所讨论的“民族英雄系谱”，不仅是近代中国国族诗学的重要组成部分，同时也是国族政治学的具体展演；它并不是一阕和谐一致的混声大合唱，而是各方势力相互对抗、论辩与妥协的文化场域。

尤有甚者，所谓中国“国族”，也不是一个界线明确、固着不易的实体；反之，它的界线往往随着现实形势的转变与力量对比的消长，不断流动、不断漂移。Harumi Befu于其所编《东亚的文化国族主义》一书的导论中，便说：“国族认同并不是一个一经界定，即固定不变的客观实体；它总是不停地重新塑造，以便迎合生产者与消费者的需要。一旦国族的现实需求改变、历史环境变化，或抱持着新的政治企图的人群出现，国族的定义便会顺应新的需要，重新包装，供应大众。”¹把中国称作“无国族之国家”(nationless state)的John Fitzgerald更一一缕数了近百年来中国国族的不同风貌：晚清改良派以一套独特的儒家文化秩序来定义中国、自由派共和主义者把中国视为一个国民共同体、革命党人则以种族为国族，用族群与血缘来厘定国族边界，而共产党人却是用社会阶级作为国族成员的衡量标准。²

国族本身既是流动不居，与时俱变，对国族的表述与叙事，当然也要不断地重新建构、重新书写。1903年，《游学译编》发表了一篇外国民族英雄的传记。该文对十三、十四世纪之交起兵抗英的苏格兰“民族英雄”William Wallace揄扬备至，颂之为一心争取国族独立，不惜牺牲奋斗的“苏格兰第一爱国者”。³但是，该文作者并不知道，1856年苏格兰人发起捐款，修建Wallace铜像时，主其事的额尔金勋爵(Earl of Elgin)所表述的Wallace，却是一个以其英勇表现，为苏格兰在加入不列颠联合王国时，争取到尊严与平等地位的“联合派的国族主义者”(unionist-nationalist)⁴。然则，在国族的想象过程中，任何表述符号的择取与诠释，要非首尾如一、一成不变，而是随着过去与现在的对话，不断迁易、不断流转。⁵就此而言，钱玄同之所以备受讥讪，倒也是理所必至、咎由自取。事实上，民国初肇，临时政府固然通令全国剪辫易服，⁶然而，新的服制规定，却非“高冠深衣”的汉官威仪，而是来自西方的现代服饰。同样的，民国之后，不复排满，改而高揭五族共和之帜，于是，满、回、蒙、藏，“非我族类”的少数民族群，居然亦跻身“国民”，蔚为“中华民族”的当然成员；而当年柳亚子所“不屑崇拜”的成吉思汗，⁷遂亦同时被纳入中国“民族英雄”的新系谱，而与岳飞、文天祥诸人平起平坐、分庭抗礼矣。那么，由晚清“民族英雄系谱”所推动的近代中国国族想象，或许正如Homi Bhabha所言，乃是一个不断擦拭、不断重新书写的过程。⁸

¹ Harumi Befu, "Introduction," in idem ed., *Cultural Nationalism in East Asia* (Berkeley: University of California Press, 1993), p.5.

² John Fitzgerald, "The Nationless State," *Chinese Affairs*, 33 (Jan. 1995), p.76.

³ “苏格兰第一爱国者威廉华拉斯传”，《游学译编》，8期，页33~36。

⁴ Earl of Elgin是与Wallace同时起义之Robert the Bruce的后裔，他对Wallace的表述，见David McCrone, *The Sociology of Nationalism*, p. 60.

⁵ Lloyd S. Kramer曾以Dominick LaCapra为例，讨论如何将Mikhail Bakhtin的“对话想象”(dialogical imagination)理论运用于历史分析。参见Lloyd S. Kramer, "Literature, Criticism, and Historical Imagination: the Literary Challenge of Hayden White and Dominick LaCapra," in Lynn Hunt ed., *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 113~14.

⁶ 孙中山，“令内务部晓示人民一律剪辫令”(1912年3月5日)，《孙中山全集》，卷2，页177~78。

⁷ 亚庐(柳亚子)，“郑成功传”，页71。

⁸ Homi Bhabha, "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation," in idem ed., *Nation and Narration*, pp.291~322.

【编者后记】

中国历史上并没有所谓“民族”或“国族”概念和清晰的“民族”边界。自秦朝统一中原后，中国经过历朝历代的不断更替，逐渐形成了一个延续不断的多部族大帝国。在民众起义、内部反叛和边疆部族入侵的交织过程中，该朝换代并不改变政治和文化传统的延续，成为中国不同于其他地区大帝国的最突出的特色，即使一些边疆部族的领袖成为中原皇朝的统治者，他们所建立的新朝代无论在形式上还是文化源流上都仍是“中国的”朝代。

有两件事是从汉朝之后的两千多年里始终延续下来的：一是每个朝代都把中原文化（以孔子的儒学为核心）作为帝国文化的主线，并把儒家经典作为科举考试选拔官员的主要内容；二是在建立新朝后，都要依照中原皇朝的传统和历朝修史的格式，选派重臣为前朝修史，总结前朝的得失功过，评点前朝皇帝大臣。所以，中国这套《二十六史》成为汉朝以来各个朝代政治制度、经济政策、政权兴衰和人物传记的编年史。

但自鸦片战争后，这一东方传统的“天下秩序”被帝国主义的洋枪炮舰迅速摧毁，源自西欧资本主义发源地的“民族”概念和“民族国家”的政治制度也随之进入中国。“此三千年未有之大变局”！清末民初的中国各族知识分子和精英们不得不在“救亡图存”的严峻形势下思考中国的前途，思考如何在被动接受的“民族国家”的思想体系和政治架构中来重新凝聚和构建自己的国家。

什么是“民族”？什么是“国族”？什么是“民族主义”？构成“民族”的要素是什么？中国杰出的思想家和学者们为此进行了大量的探索和争论。本期《通讯》中选刊了台湾学者沈松桥先生的两篇文章，对一百年前人们对于中国“国族”的构建、如何讨论“炎黄子孙”等相关文献进行了系统的梳理，希望能够对关心这一问题的朋友们有所启发。

今天的中国已经不再是一百年前那个破碎衰弱、任人宰割的中国，但是中国一些族群精英中仍然具有较强的“民族”意识，对“中华民族”（或称“国族”）的认同并没有真正和全面地建立起来。这与新中国成立后我们从近邻苏联那里学来的“民族”理论和相关制度政策有关。但是，我们目前必须正视的是，正是我们在 20 世纪 50 年代全面学习和效仿的苏联，虽然发展成为当年两个“超级大国”之一，但由于国内各族精英和民众对“苏维埃人民”这个共同体的认同并不牢固，结果建国 70 年后仍在政治改革运动中猝然解体。作为同样在多部族大帝国基础上建立起来的以马列主义指导和共产党执政的国家，苏联在许多方面都应当被看做我们的前车之鉴。

在境外敌对势力鼓励和支持下，我国一些地区近年来出现了以“民族”为单元和以“民族主义”为理论依据的分裂活动。也恰恰是在新中国成立 60 周年之际，在新世纪的历史关头，我们仍然需要认真思考如何在中华人民共和国这片土地上、在 13 亿国民当中构建超越 56 个“民族”之上的“国族”这一问题。唯有使 13 亿人把自己的核心认同定位在“中华民族”这个层面上，才能使“中华民族”名实相符，真正使中国在新的国际竞争中立于不败之地。如果我们的 13 亿国民对这个国家有着高度认同，那么什么样的自然灾害、经济危机、政治争论都打不垮我们，但是如果我们的 56 个“民族”具有自决独立的潜在愿望，那么我们将永远面临着分裂的风险，就像希腊神话中的“达摩克利斯之剑”，始终悬挂在中国人的头上。

回顾百年之前，中国那些杰出思想家和学者对在中国如何构建“国族”的理论探索和争论，当年是坚持“驱除鞑虏，恢复中华”的狭隘汉民族主义还是建构一个包容中华大地上所有群体的“国族”，相关的讨论、视角和论据在今天仍然有着重要的现实意义。

（马戎）

中国社会学会 民族社会学专业委员会
北京大学 社会学人类学研究所
邮编：100871

本期责任编辑：马戎、李健

电子邮件：marong@pku.edu.cn