

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
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 363 期
2022 年 11 月 15 日

目 录

【论 文】

- 胡入中华：“中华”一词的产生及开放性特点
——东晋南北朝至隋唐胡汉融合与“中华”词义嬗变 石 硕
- “支那”一词的近代史 黄兴涛
- 什么才是“中国的”文化 葛兆光
- 炎黄子孙是谁？——中华民族的历史记忆与民族认同 王明珂
- 中华民族一体性的历史文化逻辑 范丽珠、陈 纳

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【论 文】

胡入中华：“中华”一词的产生及开放性特点¹ ——东晋南北朝至隋唐胡汉融合与“中华”词义嬗变

石 硕²

摘要：东晋南北朝至隋唐是中国历史上一个大的民族融合时期，正是这一时期，产生了一个浓缩中国文化特质且对后世影响深远的词语——“中华”。“中华”一词始见于西晋末，是胡人大举入据背景下，中原士人为把中原的政治与文化同“胡人”相区分而产生的自我称谓，故“中华”乃胡汉互动的产物。但入唐以后，“中华”一词被广泛使用，不仅成为唐朝的别称，也成为中国名号。这意味着当初为与“胡人”相区分而产生的“中华”称谓及概念已发生根本变化——成为胡汉融合体的一个统称。“中华”始于胡汉差异，却终于胡汉的融合，胡汉融合正是认识“中华”概念的起点。文章从此角度对“中华”意涵进行考察，指出当时语境中，“中华”并非族别称谓，亦非“华夏”之义，而是较宽泛的文化概念，“中华”之“华”具有以“衣冠礼乐”喻指文化的象征意义，这使“中华”概念具有极大的包容度和开放性。这是“中华”一词在后来的历史中得以包容“华夷”的关键，也是后来“中华”所指称的共同体得以不断扩大的原因。

关键词：中华；胡族；中华士人；衣冠之士；胡汉融合

中国历史上曾出现过两个大规模、长时段的民族融合过程。一个是两晋南北朝至隋唐，一个是宋、辽、金至元明。这两个民族融合过程均以分裂与统一交替的模式进行。导致分裂的原因是民族之间的剧烈冲突与对抗，经过长期冲突、对抗，各民族之间逐渐磨合、适应并相互吸纳，联系日趋紧密，形成“你中有我、我中有你”的局面，这又为统一奠定了基础。所以，经过长期分裂又逐渐走向统一。在统一时期，各民族及其文化以和平方式进一步交融、整合，并最终在心理和意识上熔铸为一个整体，民族融合的成果通过比较安定的统一时期而日臻成熟、巩固。这大致是中国历史上民族融合的主要特点和一般规律。³过去，我们多习惯于把历史上的分裂时期看作民族融合阶段，把统一时期看作民族融合的结束，这一认识显然存在偏差。事实上，从分裂到统一才是民族融合完整历史过程。从此观点看，东晋南北朝至隋唐无疑是中国历史上民族融合的一个完整过程。正是在这一时期，产生了一个浓缩中国文化特质且对后世影响深远的词语——“中华”。从当时社会背景看，“中华”一词既是民族冲突、对抗的产物，也是体现民族融合的重要标识。尤值得注意的是，从东晋南北朝到隋唐 400 余年中，“中华”含义有一个明显嬗变，这就是从区分胡汉，到包容胡汉，到唐代开始成为唐朝的别称乃至中国名号。那么，“中华”词义为何会发生这样的嬗变？它与该时期民族融合之间存在怎样的对应关系？这些问题对深入认识“中华”的内涵、特点及其在后世的传承、发展并在近代最终成为中国民族与国家的一个名号均至为关键。胡汉融合是认识“中华”概念的一个起点，从源头上厘清“中华”一词的产生背景、文化意涵及其同民族融合之间的内在关联性，对认识“中华民族”概念的历史脉络和我国古代的民族

¹ 本文刊载于《清华大学学报》2022年第4期。

² 作者为四川大学历史文化学院教授。

³ 对此现象，日本学者川本芳昭亦指出：“通观中国历史，我们会发现存在这么一个规律，即政治上错综混乱时期与比较安定的时期以巨大的周期交互更替。例如，在各国割据的春秋战国时期之后便是缔造了中早期统一国家的秦汉帝国时期，随后紧接着又出现了分裂混乱的两晋南北朝时期，继而又迎来了隋唐帝国绚烂的大统一时期。”参见（日）川本芳昭著，余晓潮译：《中华的崩溃与扩大——两晋南北朝》，桂林：广西师范大学出版社 2012 年，第 7 页。

融合特点无疑大有裨益。为此，本文拟对上述问题作一讨论。

一、从“中华”一词的使用看其性质与背景

王树民先生在《中华名号溯源》一文中依据《晋书·天文志》所录魏晋太史令陈卓《天文经星·中宫》的记载，提出“中华”一词的使用首先是在天文方面。但同时指出：“‘中华’名号通行以后，因言者的出发点不同，所表达之意或有出入。”¹ 本文要讨论是其“通行以后”在社会领域及人们之日常话语中“中华”一词的含义。有一个事实甚明显，“中华”一词始见于记载两晋南北朝史实的史籍中。这些史籍有《晋书》《十六国春秋》《宋书》《南齐书》《周书》《魏书》《昭明文选》《北史》《南史》等，它们或是两晋南北朝时期成书的史籍，或为记载两晋南北朝史实但却成书于唐初的史籍。而在此之前史籍中，目前尚未发现“中华”一词。据此，我们基本可以断定，“中华”一词是产生在两晋南北朝时期。

那么，在当时的社会领域和人们日常话语中，“中华”一词的最初语义是什么？它是在怎样的社会背景下被使用？对此，我们首先需要了解当时人们是怎样使用“中华”一词的。《晋书·桓温传》记有东晋大将桓温的一段话：“自强胡陵暴，中华荡覆，狼狈失据，权幸扬越。”² 桓温为东晋时率军北伐的著名将领，这段话言晋室不敌强胡、丧失中原并南迁“扬越”一事。可见，在东晋朝臣的语境中，“中华”一词乃指原晋朝（西晋）治下的广大中原地区。且从“中华荡覆，……权幸扬越”的语境看，“扬越”尚不在“中华”范围。故桓温所言“中华”，乃指长江、淮河以北的广大中原地区。桓温在《荐谯元彦表》中亦云：“中华有顾瞻之哀，幽谷无乔迁之望。”³ 亦言胡人占据中原地区，故“中华有顾瞻之哀”。东晋时朝臣刘弘上表云：“今边陲无备豫之储，中华有杼轴之困。”⁴ 《晋书·陈顼传》记东晋朝臣陈顼云：“中华所以倾弊，四海所以土崩者，正以取才失所。”⁵ 这里，陈顼所言“中华”倾弊，指因胡人大举入据所致中原地区的丢失，并非指晋室王统的终结。《宋书》记晋室南渡后，史臣言及东汉张衡所造浑天仪时曾慨叹道：“（张）衡所造浑仪，传至魏、晋，中华覆败，沉没戎虏，绩、蕃旧器，亦不复存。”⁶ “中华覆败，沉没戎虏”一语，清楚表明“中华”是指时已“沉没戎虏”中原地区。刘宋清河人李辽上表曰：“自中华湮没，阙里荒毁，先王之泽寝，圣贤之风绝，自此迄今，将及百年。”⁷ “中华湮没”中的“中华”一词，同样指中原地域。

以上话语均出自永嘉之乱后南迁的东晋、南朝朝臣及士人之口，可见在当时东晋、南朝朝臣及士人中，“中华湮没”“中华覆败”“中华有顾瞻之哀”“中华荡覆”是一个很普遍的说法。他们所言的“中华”，大致包含两个语义，一、“中华”指晋室南渡以前的广大中原地域。二、“中华”是相对于“强胡”“戎虏”而言。其实，当时中原地域仍然存在，只因被胡族占据，故有“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”之慨叹。从此语境看，“中华”与“强胡”“戎虏”的界线乃泾渭分明。

类似含义的“中华”表述，在当时未南迁的中原士人中也同样存在。《十六国春秋》记十六国时原西晋旧臣贾坚仕于前燕，士人荀羨劝说贾坚说：“‘君父、祖世为晋臣，奈何背本不降？’

¹ 王树民：《中华名号溯源》，《中国历史地理论丛》1985年第1期。

² 《晋书》卷98《桓温传》，北京：中华书局1974年，第2573页。

³ 萧统编，张启成、徐达等译注：《文选》，北京：中华书局2019年，第2641页。

⁴ 《晋书》卷61《刘乔传》，第1675页。

⁵ 《晋书》卷71《陈顼传》，第1893页。

⁶ 《宋书》卷23《天文志一》，北京：中华书局1974年，第678页。

⁷ 《宋书》卷14《礼一》，第366页。

坚曰：‘晋自弃中华，非吾叛也。民既无主，强则附之（一作强则托命）。’”¹ 贾坚把永嘉南渡称作“晋自弃中华”，从语义看，所言“中华”同样指中原地域。这说明把中原地域称作“中华”不单是当时东晋、南朝士人的话语，滞留中原、未南迁的原西晋朝臣，同样用“中华”指称原晋朝治下的中原地域，把晋室南迁、中原士人的渡称作“晋自弃中华”。

永嘉南渡后，东晋、南朝的朝臣及士人在纷纷发出“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”这样痛彻肺腑的慨叹之时，“中华”还出现了另一个语义，这就是将原晋朝统治下中原地域的朝臣、士人统称作“中华人士”“中华之士”“中华朝士”。《晋书·陶侃传》：“孙秀以亡国支庶，府望不显，中华人士耻为掾属。”² 这里的“中华人士”系指中原士人。“中华士人”称谓在北方也同样存在。永嘉南渡后滞留中原并参与北方政权的原西晋朝臣、士人，同样被称作“中华之士”。后燕鲜卑将领慕容镇因不满慕容超未听从其建议，忿然对中原士人韩諝言：“主上既不能芟苗守险，又不肯徙人逃寇，酷似刘璋矣，今年国灭，吾必死之，卿等中华之士，复为文身矣。”³ 刘宋时中原士人杜骥因为系晚渡北人不受重用，对宋太祖刘裕道：“臣本中华高族，亡曾祖晋氏丧乱，播迁凉土，世叶相承，不殒其旧。直以南度不早，便以荒伦赐隔。”⁴ 《北史·高昂传》：“时鲜卑共轻中华朝士，唯惮昂。神武每申令三军，常为鲜卑语，昂若在列时，则为华言。”⁵

综上，从当时对“中华”一词的使用来看，我们可以发现如下事实：一、“中华”用以指原晋朝统治下的中原地域；二，“中华”一词用以称谓原晋朝的朝臣和中原士人。三，使用“中华”一词的人主要是南迁或未南迁的原晋室的朝臣和中原士人。从上述三点看，当时“中华”一词的含义主要同西晋王朝相关。西晋丢失的中原地域和原西晋朝臣、中原士人均被冠以“中华”称谓，尤其值得注意的是，使用“中华”一词的人也多是南迁或未曾南迁的西晋朝臣及中原士人。如果说，“朝臣”是代表政治，“中原士人”更多代表文化，⁶ 那么，“中华”的基本含义则是指称原西晋王朝的地域、政治与文化。王树民先生亦云：“‘中华’名号不仅表示一定的地域，更表示一定的文化和具有这种文化的人。这一点为其他各名号所不及。”⁷ 从这一基本涵义，我们可大体明了“中华”一词的性质及产生背景。从前引《晋书》《宋书》《十六国春秋》等史籍中“中华”一词，多被用于“中华覆败”“中华荡覆”“中华湮没”等话语来看，可以断定“中华”一词的使用与流行主要应在永嘉之乱导致的西晋灭亡和晋室南迁之际。否则西晋朝臣及中原士人中不太可能出现以“中华”来指称中原地域即“中华湮没”“中华荡覆”这样的话语。事实上，很多事物是在逝去或即将逝去之际，才唤起人们的无限感叹、眷念与伤感。以此判断，产生“中华”一词的社会背景，应当正是晋室南迁这一政治、文化大变局。换言之，“中华”一词的出现与使用，从根本上说应是“胡人”大规模进入中原地域的一个结果。

在“胡人”大举进入中原地域的背景下，中原方面客观上需要有一个简约、明晰的自我称谓，来把原晋朝统治下的中原地域及以该地域为中心的政治、文化及社会传统同胡人及其文化相区分，其道理即《庄子》所说的“非彼无我”。⁸ 也就是说，“胡人”作为“他者”的大规模进入，

1 《十六国春秋》卷 32《前燕录十·贾坚传》。

2 《晋书》卷 66《陶侃传》，第 1768 页。

3 《晋书》卷 128《慕容超载纪》，第 3182 页。

4 《宋书》卷 65《杜骥传》，第 1721 页。“荒伦”是当时南人对北人的俗称，东晋中期过江的北人被视为“晚渡北人”，亦被“早渡北人”称作“荒伦”。

5 《北史》卷 31《高昂传》，北京：中华书局 1974 年，第 1147 页。

6 其实两者之间很难明确、清晰地划分。但“中华”一词包含有“政治”与“文化”两方面则毋庸置疑。明人王夫之曾将“中华正统”的内涵概括为“儒者之统与帝王之统”，所谓“帝王之统”即“政统”，指政治；所谓“儒者之统”即“道统”，指文化。所以，当时所使用的“中华”“衣冠”等概念，其实质涵义均是永嘉之乱以前以中原地域为中心延续已久的政治与文化传统。参见王夫之：《读通鉴论》，北京：中华书局 1975 年，第 1121 页。

7 王树民：《中华名号溯源》，《中国历史地理论丛》1985 年第 1 期。

8 《庄子·齐物篇》，郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局 1961 年，第 55 页。

进一步激发了“我者”即中原士人的自我意识，这样，中原方面客观上即需要有一个既包含自我意识与文化认同又能高度概括自身特质的名号，来作为与“胡人”相区别的标识。这是“中华”一词应时而生的文化机制。从前面所引中原朝臣、士人所言“自强胡陵暴，中华荡覆”“中华覆败，沉没戎虏”等话语中，“中华”与“强胡”“戎虏”相对应，可充分说明这一点。

值得注意的是，当时发出“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”这一激愤悲切之慨叹者，主要是晋室南迁的朝臣、中原士人，他们是原晋朝江山社稷的代表，是“中华覆败”“中华荡覆”后果的直接承受者，也是晋室南迁之政治、文化大变局中最感痛苦的阶层。从这一特点看，“中华”一词的产生，最初很可能是出自晋室南渡之大变局中的官员朝臣、中原士人与世家豪族，即所谓“衣冠人士”。在永嘉之乱中，西晋王室、朝臣以及大量中原衣冠盛族被迫仓皇南迁。对他们而言，与南迁路途的颠沛流离与劳顿相比，更为复杂和难以言说的是南迁带来的文化痛苦、挫败感和离开故土的深切伤感。胡族大举入据中原地域所导致的晋室南渡和中原的沦丧，让他们痛彻心扉并无限伤感，这是他们发出“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”这一悲愤慨叹的原因。从此背景看，南迁并代表着晋朝政治与文化的朝臣、士人与世家豪族不但可能是“中华”一词的发明者，而且这个词汇也饱含他们对胡族大举入据而“湮没”和“荡覆”的中原政治及文化传统的无限感伤与眷念。

所以，从根本上说，“中华”一词出现于西晋末年并非偶然，它是胡族大举入据中原所导致的晋室南迁这一政治、文化大变局的产物，是原中原地区的朝臣、士人为将中原地区的政治、文化与社会传统同胡族及其文化相区分而产生的一个自我称谓。所以，促成“中华”这一概念产生、使用与流行的真正背景应是华夷之间的互动与区分。从东晋南朝的朝臣和中华士人将胡族入据中原称作“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”来看，“中华”一词对胡族这一“他者”的排斥不但显而易见，而且颇为刚性。前燕出使东晋的使臣刘翔云：“刘、石构乱，长江以北，翦为戎藪，未闻中华公卿之胄，有一人能攘臂挥戈，摧破凶逆者也。”¹以“戎藪”与“中华公卿”相对应，可见，当时“中华”一词的重要功能和涵义正是用于区分华夷和明确界线（“区分”和“界线”不能连用）。

二、唐代“中华”作为唐朝别称与中国名号的广泛使用

形成鲜明对照的是，在经历东晋南北朝近400年分裂局面，南北重归于统一之后，“中华”涵义却发生了根本变化。尤其在入唐以后，“中华”一词开始广为流行，不但成为唐朝的别称，很大程度也成为中国的名号。

首先，在唐人的话语中，开始普遍以“中华”来指称唐朝。如唐中叶僧人澄观（738-839）所撰《华严大疏钞》：“谓葱岭之东，地方数千里，曰赤县神州，即有唐中华之国也。”²这清楚表明，在唐人语境中唐朝被称作“中华之国”。

在记载与周边各政权的交往中，唐人的话语普遍以“中华”来代指唐朝。贞观十五年（公元641年），李道宗送文成公主到吐蕃，吐蕃“叹大国服饰礼仪之美……渐慕华风”。³可见“华”已作为唐朝的代称。贞观时，给事中杜楚客在谈及北方突厥时云：“今令其部落散处河南，逼近中华，久必为患。”⁴所谓“逼近中华”，意指逼近唐朝直辖的疆域。贞观十八年（公元744年）唐太宗征伐高丽时云：“高丽莫离支盖苏文弑逆其主，酷害其臣，窃据边隅，肆其蜂蚕，朕以君

¹ 《资治通鉴》卷96《晋纪十八》，成帝咸康七年二月甲子，第3137页。

² 澄观：《华严大疏钞》卷77，载《中华大藏经》（汉文部分）第87册，北京：中华书局1994年，第56页。

³ 《旧唐书》卷196《吐蕃传上》，北京：中华书局1975年，第5221-5222页。

⁴ 吴兢：《贞观政要》卷9《安边》，长沙：岳麓书社1991年，第326页。

臣之义情何可忍,若不诛翦遐秽,无以惩肃中华。”¹唐人樊绰深入今云南考察,曾记载南诏云:“大历四年,阁罗凤卒。伽异长男异牟寻继立,生寻梦凑,一名阁劝。异牟寻每叹地卑夷杂,礼义不通,隔越中华,杜绝声教。”²所谓“隔绝中华”,系指南诏与唐朝隔绝,其以“中华”代指唐朝的语义甚为清楚。杜佑《通典》:“高昌者,他人手足。岂得糜费中华,以事无用。”³把唐朝对西域高昌的支持称作“糜费中华”,以“中华”指称唐朝之意甚明。开元二十五年(公元737年),新罗国王兴光卒,唐玄宗遣左赞善大夫邢璣前往吊祭,行前玄宗对邢璣言:“新罗号为君子之国,颇知书记,有类中华。”⁴“有类中华”即有类唐朝,这表明在唐玄宗的心目中同样是以“中华”自诩。

另外,在与外国进行对应时(下面的例子有些是小说,有些是道经,并非直接与外国发生关系),也普遍称唐朝为“中华”。唐人朱景玄所撰《唐朝名画录》:“尉迟乙僧者,吐火罗国人。贞观初,其国王以丹青奇妙,荐之阙下,……凡画功德、人物、花鸟,皆是外国之物像,非中华之威仪。”⁵张读撰《宣室志》:“有胡人数辈,挈酒食诣其门,既坐,顾谓颞曰:‘吾南越人,长蛮貊中,闻唐天子网罗天下英俊,且欲以文化动四夷,故我航海梯山来中华,将观文物之光’”。⁶《黄帝九鼎神丹经诀》:“何必外国之物胜于中华乎?”⁷张志和撰《玄真子》:“鸞鸞氏自东方来,狻麈氏自西域至,遇于中华之野,……鸞鸞氏摩距厉吻以翬戏闻,狻麈氏奋毛掉尾以喉鸣震中华。”⁸

值得注意的是,在唐朝的法律条文中,同样以“中华”来代指唐朝。例如《唐律疏议》规定:“造畜蛊毒,所在不容,攘之荒服,绝其根本,故虽妇人,亦须投窜,纵令嫁向中华,事发还从配遣。”⁹贞观时宰相长孙无忌(其妹为唐太宗长孙皇后)领衔修定唐律,并作《唐律疏议》30卷,对唐律条款进行详细解释。可见在贞观时期已把“中华”作为对唐朝的称谓写入法律条款,这反映李唐统治集团心目中以唐朝为“中华”的意识在唐初已甚为强烈。把“中华”作为唐朝的称谓正式写入法律条款,一方面表明以“中华”称谓唐朝的说法在唐初已很普遍,同时此举对“中华”一词在唐朝的流行和推广无疑起了重要促进作用。

唐朝以“中华”自诩,还充分体现于唐太宗有关“中华”与“夷狄”的一段论述:

“朕践阼以来,正直之士比肩于朝,未尝黜责一人。自古皆贵中华、贱夷狄,朕独爱之如一,故其种落皆依朕如父母。”¹⁰

唐太宗这一番话,显然是以“中华皇帝”身份与立场来说的。贞观时唐朝处于向外开拓的全盛期,在周边各邻近诸部中声威显赫,时“西北诸蕃咸请上(唐太宗)尊号为‘天可汗’。”¹¹这是唐太宗出此夸矜之语的背景。但另一个更重要的背景是,李唐统治集团承袭“北方胡统”的关陇集团为核心,他们是北魏、北周以来深受中原文化影响的北方胡族上层集团的代表。¹²入唐以

¹ 许敬宗编,罗国威整理:《日藏弘仁本〈文馆词林〉校证》卷662《太宗文皇帝伐辽手诏一首》,北京:中华书局2001年,第217页。

² 樊绰《蛮书》卷3《六诏第三》。向达:《蛮书校注》,北京:中华书局1962年,第74页。

³ 《通典》卷191《边防七》,北京:中华书局1984年,第1031页。

⁴ 《旧唐书》卷199《新罗国传》,第5337页。

⁵ 朱景玄著,吴企明校注:《〈唐朝名画录〉校注》,合肥:黄山书社2016年,第50页。

⁶ 张读:《宣室志》,北京:中华书局,1983年,第4页。

⁷ 韩吉绍校释:《黄帝九鼎神丹经诀》,北京:中华书局2015年,第17页。

⁸ 张志和:《玄真子》卷2,载司马承祯等撰,王云五主编:《天隐子·玄真子·无能子》(丛书集成初编),北京:商务印书馆,1937年,第19-20页。

⁹ 长孙无忌:《唐律疏议》卷3《名例三》,北京:中国政法大学出版社2013年,第46页。

¹⁰ 《资治通鉴》卷198《唐纪十四》,太宗贞观二十一年五月庚辰,北京:中华书局2013年,第6446页。

¹¹ 《旧唐书》卷3《太宗本纪》下,第39页。

¹² 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》(上篇《统治阶级之氏族及其升降》),上海:古籍出版社,1982年,第1-19页。陈寅恪:《李唐氏族之推测》、《李唐氏族之推测后记》、《三论李唐氏族问题》,载《金明馆丛稿二编》,上海:古籍出版社1980年,第281-309页。

后，以唐朝皇帝为代表的李唐统治集团竭力以“中华”自诩和自居，一方面表明其对“中华”的主动接纳与认可，¹ 另一方面也有藉此淡化和模糊李唐统治集团之胡族身份的意图。有唐一代，“中华”一词的普遍流行，特别是被作为唐朝别称的广泛使用，恐与此背景即李唐王室的主动提倡有极大关系。

唐太宗表述的“华夷观”虽不排除存在个人胸襟及思想开明的因素，但这种全新的“华夷观”归根到底却是时代的产物，是两晋南北朝以来胡汉大规模融合的一个结果。可以认为，胡汉融合因唐朝的大一统而日益呈现出一种包容胡、汉和华夷不分的全新时代气象。这种全新时代气象，很大程度正体现于“中华”一词当时作为中国名号与唐朝别称的广泛使用。

三、“中华”概念的特点与内涵

毫无疑问，“中华”成为唐朝的代称，尤其在与外国或周边政权交往时大多使用“中华”一词，标志着“中华”实已成为中国的名号。²这意味着，在唐朝大一统的恢宏时代气象之下，延续数百年的胡、汉分野和胡、汉界线已逐渐模糊、消弥，同时也标志西晋末年以来大规模进入中原地域、建立政权并导致数百年南北分裂格局的胡族已完全（“完全”一词是否可以隐去）融入“中华”。

前已指出，“中华”一词乃因胡而起，是胡汉互动的产物，也是中原士人为把中原地区的政治与文化传统同“胡人”相区分而产生的一个词语。但是，到了唐代，“中华”的内涵显然已经发生根本变化——在经历 400 余年的民族互动、文化交融与政治整合之后，最终成为新的胡、汉融合体的统称。一个原本为区别胡汉而产生的词语，为何最终成为新的胡汉融合体的统一称谓？这无疑是一个颇值得探讨的问题。

一般以为，“中华”是由“中”和“华”两个概念组合而成。“中”是“中国”之意，这一点无疑义；但对“中华”之“华”的含义，一些学者将其理解为“华夏”，认为所谓“中华”一词，即“中国华夏”之意。事实上，从当时人们使用“中华”一词的语境看，这种理解不但流于简单、片面，且存在明显的偏差，并不符合当时人们所言“中华”一词的本意。那么，“中华”的“华”究竟是何义涵？

有一现象很值得注意，东晋南北朝时期在“中华”“中华朝臣”“中华之士”等称谓出现的同时，还出现一个与之相类的称谓，即“衣冠之士”。“衣冠之士”与“中华士人”的含义完全相同，均指中原士人。所不同的是，二者在使用地域上略有差异，“衣冠之士”多为北方地域对中原士人的称谓，而“中华士人”的使用则不限南北。“衣冠之士”这一称谓，正是入唐以后唐人将永嘉之乱中原朝臣、士人与世家豪族的南迁称作“衣冠南渡”的缘起。³那么，在胡族入据中原和晋室南迁这一政治、文化的大变局下，在“中华”和“中华士人”等称谓出现的同时，为何同时出现“衣冠之士”的称谓？“衣冠”的含义是什么？“衣冠之士”与“中华士人”有何关联？这些问题直接关涉我们对“中华”一词中“华”之内涵的理解与认识。

“华”字最早出现于西周金文，本意是“花”。⁴《诗·小雅》有“常棣之华”“裳裳者华”，故“花”均作“华”。朱骏声《说文通训定声》曰：“开花谓之华，与花朵之华微别。”⁵ 换言之

¹ 唐朝流行唐承隋、隋承北周，北周承北魏（西魏）的“北朝正统论”，与李唐集团“北方胡统”之背景相吻合。参见刘浦江：《南北朝的历史遗产与隋唐时代的正统论》，《文史》2013年第2期。

² 疑今海外通称中国为“华”应渊源于唐。

³ “衣冠南渡”一词始见于唐。刘知几：“晋氏之有天下也，自洛阳荡覆，衣冠南渡江左，侨立州县，不存桑梓。”刘知几：《史通》卷5《因习下·第十九》，上海：古籍出版社2009年，第132页。

⁴ 田倩军：《中国与华夏称谓之寻原》，载《大陆杂志》31卷1期，第17-24页。

⁵ 朱骏声：《说文通训定声》，北京：中华书局1984年，第427页。

之，盛开的花曰“华”。故“华”的本意是指花开之美与繁盛。由此意引申，“华”也特指礼服、官服上所绣图案纹饰。《尔雅》卷3：“袞，黻也。文，华皇也。”¹ 汉代孔安国《尚书·武成》注曰：“冕服采章曰华。”² 由光华、鲜美之义引申于文化，“华”遂有以服章之美来喻指文化之高的含义。这正是以“衣冠”来称呼“中华士人”之缘由。陈连开先生已注意到“衣冠”与“中华”一词之间的关联性，指出：“‘中华’用于人事、文化、民族，最初大概因‘衣冠华族’而发生，扩而大之，指‘礼乐冠带’这种中原传统文化和具备传统文化的人。”³ 这是很有见地的判断。倘“中华”一词确因“衣冠华族”而发生，那么，“衣冠”即是对“中华”的一个象征性表述，具有以“衣冠”即“服章之美”来喻指文化的涵义。这同国学大师章太炎将“中华”一词释为“以为华美，以为文明”的含义完全吻合。⁴

两晋南北朝时期，“衣冠之士”与“中华士人”的含义完全相同，均指称中原士人这一事实，充分显示“衣冠”具有象征中原政治、文化之喻义，而“衣冠之士”正是用“服章之美”来喻指中原地区具有政治身份的朝臣和具有文化身份的士人。所以，在当时的语境中，以“衣冠”即“服章之美”来喻指文化之高，正是“中华”之“华”的真正内涵。

这一点，从当时“衣冠”的记载多与“礼仪”相关可得到证实。《洛阳伽蓝记》记有梁人陈庆之对北魏迁都后洛阳的一段描述：“‘自晋宋以来，号洛阳为荒土，此中谓长江以北尽是夷狄。昨至洛阳，始知衣冠士族并在中原，礼仪之盛，人物殷阜，目所不识，口不能传。所谓帝京翼翼，四方之则，如登泰山者卑培楼，涉江海者小湘沅，北人安可不重！’庆之因此羽仪服式悉如魏法，江表士庶竞相模楷，褒衣博带，被及秣陵。”⁵ 以“衣冠士族并在中原，礼仪之盛，人物殷阜”来描写洛阳的景象，且陈庆之反梁后“羽仪服式悉如魏法，江表士庶竞相模楷，褒衣博带，被及秣陵”，可见当时南北所谓“华风”，很大程度正是由“衣冠礼仪”“褒衣博带”来体现。北齐高祖高欢在与大臣杜弼的对话中亦云：“江东复有一吴儿老翁萧衍，专事衣冠礼乐，中原士大夫望之以为正朔所在。我若急作法网，恐督将尽投黑獭，士子悉奔萧衍，则人流散，何以为国？”⁶ 可见，当时南北对“正朔”与“中原士大夫”的争夺，焦点正集中于“衣冠礼乐”。《唐律释文》对唐律中“中华”的诠释尤值得重视：“中华者，中国也。亲被王教，自属中国，衣冠威仪，习俗孝悌，居身礼仪，故谓之中华。”⁷ 这段话有两层意思，一是解释“中华”为何是“中国”，原因是“亲被王教，自属中国”。二是诠释“中华”的含义：“衣冠威仪，习俗孝悌，居身礼仪，故谓中华。”该书作者此山茱治子虽为南宋人，但诠释的是唐代“中华”含义。此诠释充分表明，“中华”的内涵实与“衣冠”“孝悌”“礼乐”相关。如果说“中国”一词是代表“帝王之统”，即“亲被王教，自属中国”；那么，“中华”则是“衣冠威仪，习俗孝悌，居身礼仪”，是文化与文明的涵义。

综上所述，“中华”的真正内涵是“衣冠礼乐”，是由“衣冠”所代表和象征的礼义、文化与文明。故“中华”非“华夏”之“华”，“华”实是以“衣冠”即“服章之美”来喻指文化，是“以为华美，以为文明”的含义。这特点和内涵，无疑赋予了“中华”概念极大的包容度和开放性。“中华”不是一个民族或族别称谓，其时与“中华”相并行的尚有“汉人”“汉儿”“胡人”“鲜

¹ 管锡华译注：《尔雅》，北京：中华书局2014年，第276页。

² 李民、王健：《尚书译注》，上海：古籍出版社2004年，第213页。

³ 陈连开：《中国·华夷·蕃汉·中华·中华民族》，费孝通主编《中华民族多元一体格局》（修订本），中央民族大学出版社1999年，第247页。

⁴ 章太炎：《中华民国解》，载《章太炎全集》第4册（太炎文录初编），上海人民出版社2014年版，第258页。

⁵ 范祥雍：《洛阳伽蓝记校注》卷2《城东》，上海：上海古籍出版社1978年，第119页。

⁶ 《北齐书》卷24《杜弼传》，北京：中华书局1974年，第437页。

⁷ 此山茱治子撰，王元亮重编：《唐律释文》（故《唐律疏议》日本文化三年东京御书物所刻本）卷3，载《中国律学文献》（第二辑第一册），第147页。

卑”等族别称谓。¹ 因此相对于民族称谓而言，“中华”是一个包含地域、政治、文化等诸多因素及具有这些因素的人的广义文化概念，它具有较为宽泛、有包容度、边界开放且模糊等特点。正因为“中华”一词的边界开放且模糊，不对胡族设限，胡族对其亦无明显的抵触与排斥。魏太祖拓跋珪在宣布改“代”为“魏”的诏书称：“天下分裂，诸华乏主。民俗虽殊，抚之在德，故躬率六军，扫平中土”；² 孝文帝在谈到迁都理由时，称平城“移风易俗，信为甚难”。³ 这些记载说明，北魏统治者认为自己与中原之间主要是习俗差异。因“诸华乏主”，只要“抚之在德”，“移风易俗”，即能赢取天下。迁都洛阳后，孝文帝宣布“今欲断诸北语，一从正音”，⁴ 以华语为“正音”，北魏皇帝自称“北人”、称鲜卑语为“北语”，均意在强调鲜卑与中原之间只是地域差异。此外，北魏两次厘定五德行次，第一次确定“国家继黄帝之后，宜为土德”，⁵ 第二次将土德历运改为继承西晋之金德而为水德，自视为西晋王统的直接继承者。⁶ 这些事实均表明，北方胡族在主观上对“中华”并不抵触与排斥。孝文帝迁都时称：“崤函帝宅，河洛王里，因兹大举，光宅中原”，⁷ 此语中的“中华”意识已表现得淋漓尽致。孝文帝时大臣韩显宗上疏，斥南朝“欲擅中华之称”，⁸ 均说明北魏心目中已经以中华自居。北周闵帝二年（543年）还在关中地区（今陕西富平县）设置了“中华郡”。⁹ 这都说明北方胡族在主观上对“中华”不仅不抵触、不排斥，且显然以“中华”自居。

文化不是抽象存在的，而是附着于人并通过人的活动来发生作用。这一时期北方胡族逐渐融入“中华”，离不开一个关键的中间媒介——即代表着中华“衣冠礼乐”的“中华士人”“衣冠士人”。胡族统治者对“中华”的认同和不断趋向“中华”，正体现于对“中华士人”“衣冠士人”的倚重并通过他们来得以实现。钱穆先生将胡人接受中原文化总结为两点：“诸胡杂居内地，均受汉族相当之教育，此其一。北方世家大族未获南迁者，率与胡人合作，此其二。”¹⁰ 第一点为胡族进入中原之背景，但晋室南迁后，“北方世家大族未获南迁者，率与胡人合作”则是当时极普遍的现象。史籍中胡族统治者不遗余力网络、寻求衣冠士人的记载比比皆是。无论十六国，还是北魏、北齐、北周，均有相当数量中华衣冠士人参与权力中枢，他们为胡族统治者所倚重并发挥着关键作用。¹¹ 事实上，中原衣冠士人在北方政权中往往起着决定政权方向的关键作用，¹² 他们既是北方政权趋向“中华”的引领者、谋划者，同时也是为胡族塑造“中华”身份并推动其一步步融入“中华”的关键力量。

¹ 贾敬颜：《“汉人”考》，《中国社会科学》1985年第6期。

² 《魏书》卷2《太祖纪》，北京：中华书局1974年，第32-33页。

³ 《魏书》卷19《景穆十二王》，第464页。

⁴ 《魏书》卷21《献文六王上》，第536页。

⁵ 《魏书》卷181《礼志一》，第2734页。为配合此说法，《魏书》称黄帝少子昌意受封北土，并记：“黄帝以土德为王，北俗谓土为托，谓后为跋，故以为氏。”这样，鲜卑拓跋氏即成为中华始祖黄帝的后裔。见《魏书》卷1《序纪一》，第1页。

⁶ 《魏书》卷181《礼志一》，第2747页。

⁷ 《魏书》卷19《景穆十二王》，第464页。

⁸ 《魏书》卷60《韩麒麟附子显宗传》，第1341页。

⁹ 李吉甫：《元和郡县图志》卷1：“富平县，……周闵帝于富平县置中华郡，武帝省郡，以县属冯翊。”北京：中华书局，1983年，第9页。参见王仲犛：《北周地理志》，北京：中华书局，1980年，第27页。车宝仁：《黄帝铸鼎关中荆山之我见》，《陕西广播电视大学学报》2014年第3期，第53页。

¹⁰ 钱穆：《国史大纲》修订本上册，北京：商务印书馆1996年，第254-261页。

¹¹ 对于衣冠士人在北方政权中发挥的作用，史籍不乏其载。如《晋书·载纪石勒下》：“成勒之基业，皆宾之勋也”，第2756页。《晋书·载纪苻坚上》：“王猛亲宠愈密，朝政莫不由之。”第2885页；《魏书·崔浩传》记拓跋焘告臣下曰：“凡军国大计，卿等不能决，皆先谘浩，然后施实。”第819页。《魏书·李孝伯传》：“军国之谋，咸出孝伯。”第1172页。

¹² 过去我们多习惯于将北方政权称作“胡族政权”，其实此说法并不准确，北方政权的性质其实是“胡族贵族与中原士人联合”，是“胡汉贵族联合政权”。

显然，胡人对衣冠士人的倚重及中原衣冠士人“率与胡人合作”，既体现了胡人对“中华”的积极接纳，也体现了“中华”所喻指的文化之包容度与开放性。这种包容度和开放性正缘自“中华”是一个较宽泛的文化概念。“中华”能最终在唐代成为新的胡汉融合体的统称，正是由此概念的这一特质所决定。

四、对“中华”概念的几点认识

毫无疑问，东晋南北朝至隋唐的胡汉互动与融合，是我们认识“中华”概念的一个起点，也是理解唐以后以“中华”所指称的人们共同体为何得以扩大的关键环节。

综上，对于“中华”概念，我们可得出如下认识：

1. 日本学者川本芳昭曾用“中华的崩溃与扩大”来概括“魏晋南北朝史”，¹ 颇有见地。稍感遗憾的是，若能将隋唐也包括在“中华的崩溃与扩大”范围，则更为全面和贴切。从很大程度说，“中华的崩溃与扩大”正是两晋南北朝至隋唐历史的核心主题。但这一时期，“中华”的扩大正缘自于“胡入中华”，缘自于北方民族大规模冲击与融入“中华”体系。唐宋人曾将北方民族入据中原称作“五胡乱华”，² 此说法后来广为流传，成为传统史学观念的普遍“史识”。对此，前辈学者马长寿曾一针见血指出：“过去传统的史学界把五胡十六国的历史说成是‘五胡乱华’，这种说法现在看来显然是不公允和不正确的。主要的错误在于没有承认五胡是当时国内的少数部族，把国内民族的矛盾问题同国外部族的入侵问题等同起来，所以引出‘五胡乱华’的错误结论。”³ 事实上，“五胡乱华”的根本错误是把“五胡”与“华”之间进行了区隔，将两者截然对立。这既不符合历史事实，也是出于狭隘民族立场的一种偏见。无可否认，五胡大举入据中原的确导致了原有“中华”体系的崩溃。但另一方面，经过漫长的融合与政治整合，却带来了“中华”的扩大。就此意义而言，永嘉南渡后中原朝臣、士人所言“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”之“中华”，同唐人语境中“有唐中华之国”的“中华”显然已不可同日而语，二者在民族、文化构成以及精神气质上均已有本质差异。这种差异，诚如陈寅恪先生在总结这段历史时所指出：“取塞外野蛮精悍之血，注入中原文化颓废之躯，旧染既除，新机重启，扩大恢张，遂能别创空前之世局。”⁴ 因此，唐代的“中华”面貌显然已焕然一新，并已具有“创空前之世局”的蓬勃活力。

2. “中华”一词始于胡汉的区分，却终于胡汉的融合。之所以产生这样的结果，根本原因在于“中华”一词并不是一个狭义的“汉人”概念，而是一个较宽泛的文化概念，它的边界开放而模糊，既不对胡族设限，胡族对其也无明显的抵触与排斥。“中”是中国。“华”则是一个与“衣冠”相类、具有喻指“文化之美”和“文明之高”的象征词语，她源自古代“冕服采章曰华”的语义，具有章太炎所言“以为华美，以为文明”的内涵。因此，“中华”并非族别称谓，亦非“华夏”之义，而是较宽泛的文化概念。特别是“中华”之“华”所具有的以“衣冠礼乐”来喻指文化的象征意义，给“中华”这一概念带来了极大的包容度和开放性。入唐以后，“中华”一词作为唐朝别称与中国名号广泛使用和流行的事实，清楚地告诉我们，“中华”概念的实质是“华夷融合”。从很大意义上说，这正是后来历史发展中被“中华”所称谓的人们共同体得以不断扩大的原因。

3. 陈寅恪先生对南北朝时期胡汉关系有一深刻论断：“全部北朝史中凡关于胡汉之问

¹ 川本芳昭著，余晓潮译：《中华的崩溃与扩大——两晋南北朝》。

² “五胡乱华”的说法，最早可追溯到中唐时杜佑的《通典》，北宋逐渐增多，南宋普遍流行。参见《通典》卷180《州郡十》，北京：中华书局1988年，第4785页。

³ 马长寿：《北狄与匈奴》，广西师范大学出版社2006年，第100页。

⁴ 陈寅恪《金明馆丛稿二编》，第303页。

题，……大抵以胡化汉化而不以胡种汉种为分别国，即文化之关系较重而种族之关系较轻。”¹此论断已为当时“中华”的概念特点及胡族融入“中华”之机制所充分印证。事实上，“文化之关系较重而种族之关系较轻”不但是我们认识两晋南北朝胡汉互动、融合的关键，也是我们理解“中华”概念的重要切入点。两晋南北朝至隋唐是“中华”概念产生、形成并臻成熟的重要时期。在这一历史时期，“中华”从最初较为刚性地用于区分胡汉，到逐渐地兼容胡汉、兼容南北，到唐代最终成为新的胡汉融合体的统称，这正体现了此概念具有极大的开放性与包容度。而正是这一特点，使其在民族融合过程中发挥了重要作用。因此，从某种意义上说，“中华”概念的精髓正在于“文化之关系较重而种族之关系较轻”，在于文化上的开放性与包容度。这或许是我们理解和认识后来中国历史中被“中华”所称谓的人们共同体（即今之“中华民族”）不断拓展、扩大之核心问题。

【网络文章】

黄兴涛：“支那”一词的近代史

新史学 2015-06-12 15:39

[https://mp.weixin.qq.com/s/F8G1oQfcQe_YsokihTvxyYg\(2022-7-10\)](https://mp.weixin.qq.com/s/F8G1oQfcQe_YsokihTvxyYg(2022-7-10))

提起“支那”一词，很容易使国人想起近代那段同日本不愉快的历史。这是一个曾令中华民族感到过耻辱和痛苦的名词。但是，这一名词在戊戌至辛亥时期的中国却曾作为时髦的新名词一度流行。不少进步青年和爱国志士，都曾乐于以此词来称呼自己的祖国。了解“支那”一词的由来及其在近代中国的使用与消亡，对于今天的国人认识那个从屈辱到奋起的时代，或许不无微益。

“支那”一词最早是古印度对中国的称呼，在唐宋时已被音译成中文，也作脂那、至那、震旦、振旦、真丹等。古印度两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》都曾以“cina”来指称中国。后来，西方各国流行的对中国的称谓“China”，实由此演化而来。



义净，唐代译经僧

唐代僧人义净在《南海寄归内法传》之三《师资之道》中即曾使用过“支那”一词，其文云：“且如西国名大唐为支那者，直是其名，更无别义。”不过，从当时的有关记载来看，该词恐怕还是多少带点尊称中国的褒义在内。事实上，“支那”一词本身在印度即含有智慧之意。

¹ 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，北京：生活·读书·新知三联书店 2001 年，第 79 页。



卫匡国，原名马尔蒂诺·马尔蒂尼（Martino Martini），意大利人，卫匡国是中国明清交替之际来华的耶稣会会士、欧洲早期著名汉学家、地理学家、历史学家和神学家

那么，印度和西方各国为什么会以“Cina”等来称谓中国呢？学术界对此有着不少说法，其中有两种观点流传颇广，较具说服力。一则认为它是“秦”的译音，是强盛的秦王朝声名远播的结果。较早发表这一见解的，有意大利传教士卫匡国（于1655年）。法国汉学大家伯希和对此说作了进一步论证，他认为欧洲人对中国的称谓，与印度人所称同出一源。《大唐西域记》中玄奘答问“大唐国”时的两句话，似也可作为此说的佐证之一。当印度的戒日王问“大唐国在何方？经途所亘，去斯远近时”，玄奘答道：“当此东北数万余里，印度所谓摩至那国是也。”又道：“至那者，前王之国号，大唐者，我君之国称”。“前王之国号”，有人说是指“隋朝”，但从发音上看，似更像秦朝。而且他们的谈话中还道及昔日秦国和秦王朝“平定海内”、“风教遐被，德泽远洽，殊方异域，慕化称巨”的世界影响。利玛窦在其“中国杂记”中，也认为“China”一词由“Cin”（即秦）而来，不过其所认可的传播途径与此有些差异。他认定此词是葡萄牙人从交趾人和暹罗人那儿学来的，而交趾人和暹罗人称中国为Cin。



伯希和(1878~1945年)，法国东方学家

第二种说法则认为，印度等称中国为“支那”，与中国丝绸的影响有密切关系。季羨林先生就曾研究指出：“至迟到公元前四世纪中国丝就已经输入印度。在梵文里，有许多与丝有关的字，如Cinapatta（成捆的丝）、Cinām[uka(丝衣服)等，都有Cina（脂那）这个字作为组成部分。可见中国丝在古代印度影响是非常大的。”实际上，不仅如此，西方古国对中国的其他早期称谓，如Cini、Saini、Seres等，也都与中国丝有关。除了上述两种说法外，还有“支那”源于中国瓷，“支那”指称中国的羌族等等说法。

在日本，可能是由于佛教经典流传的关系，也很早出现了“支那”一词。如1106年版的《东大寺要录》一书中就有此词，《今昔物语》中也有“支那国”之称。但当时这种称谓不过偶尔为之，且是作为通常称法的一件别名或美称的意义上使用的，一般人并不知晓。从古时到明治中叶，日本人通常都称中国为Morokoshi(モロコシ)，Kara(カテ)，稍后也称Toh(タウ)。这些都是日本人对汉字“唐”的读音，大体表明了其对中国文化、特别是唐朝文化长期不断的仰慕心理及其所受的深远影响。



新井白石，日本江户时代政治家、诗人、儒学学者

18 世纪初以前，日本的地图上基本标中国为“汉土”，以后则多改用“支那”。据日本学者实藤惠秀研究，这种做法直接受到新井白石所著的世界地理书《采览异言》的影响。1713 年，新井奉江户幕府之命，查询罗马的漂流者史多提（G .B. Sidotti），由此了解到不少世界情势，因作《采览异言》一书。在该书中，他将从史多提处听来的关于 China 的读音，标以片假名（チィナ），并在左下角附以“支那”两个小号字。此举遂成为日本地图史上以“支那”标称中国的开端。

进入 19 世纪后，或许是受西洋的影响，日本以“支那”称中国的情形有所增多。但“支那”一词仍未在日语中生根，更未直接与对中国的歧视联系在一起。1823 年，日本著名军国主义分子佐藤信渊著《宇内混同秘册》，书中称中国为“支那”，强调中国懦弱卑下，表达了对中国的轻蔑态度和一种极为疯狂的征服野心。但该书当时未能问世，直到 1888 年，它才为日本军国主义者所惠顾，得以大量出版发行，并成为日本侵华的舆论工具。日本陆军部还规定此书为全国陆军将士的必读书。

甲午战争给中国人带来了空前的耻辱。马关条约签订后的日本全岛，开始逐渐弥漫起一种歧视华人的空气。同时，“支那”一词也最终取代了 Morokoshi、Kara，成为日本人称谓中国的普遍用语，并从此带上了胜者对于败者的轻侮的情感和心理。当时，日本人还以“猪尾巴猪尾巴”（chanchan）或“豕尾奴”等，直接辱骂中国人，以致首批 13 名官费留日学生中，有四名因无法忍受此种侮辱而愤然归国。

其实，在近代，对于“中国”和“中国人”蕴含歧视意味的名词或称谓，不仅在日本，英美、荷兰、法国等国也都曾经出现过和流行过。它们是那个时代中国人落后挨打、备受欺辱的国际地位的标志之一。如法文中的 Chinoiserie 一词（荷兰语中有类似的词，读作“西内逊”），除了指称“中国的东西”外，另一个意思就是蠢人、不可理解的事物。英美的“Chinaman”，也属于同一类词。尤为可悲的是，在很长一段时间里，中国人自己对这些词的歧华含义竟不甚了解，甚至还人云亦云，盲目跟着使用。如晚清一些以英文写作的中国人对“Chinaman”一词的沿用，即是如此。1890 年，《中国人的特性》一书的作者，美国传教士史密斯（明恩溥）在该书的序言中，曾这样写道：“令人吃惊和遗憾的是，‘Chinaman’这个粗野的词汇似乎已经植根在英语之中，而更恰当的词‘Chinese’却被排除在外。我们不知道中国的外国刊物里有哪一家是不用‘Chinaman’来称呼当地人的，这个帝国的作家也没有一个坚持避免使用该词的。”这种人云亦云的可悲情形，后来也同样发生在“支那”一词身上。

下面，我们再回到“支那”一词在中国的使用上来。



马礼逊，基督新教传教士、翻译家、汉学家

虽然，至少在唐宋时，这一印度译称中国的回译名词已经在中国出现，但此后它似乎主要局限于佛教典籍中，并不曾广泛流行开来。直到晚清之初，中国人基本上还是在提及印度或日本对中国的称呼时，才偶尔使用到它。据我所见，晚清较早出现“支那”一词的中文资料，当属传教士所办的中文刊物《东西洋考每月统记传》。其道光丁酉年（1837年）正月卷所载《榜葛喇省略》一文，提到天竺国僧人等从前称中国为“支那”一事时，说：“支那即是中国。”（马礼逊的《五车韵府》里虽曾出现“支那”一词，但指的是“挪用”，并非国名之意。）1884年，姚文栋的《琉球说略》一文中，也用过“支那”一词。1887年，傅云龙所著《游历日本余记》云：“日本俗称中国曰支那，盖西音柴宜之转。”

1894年，黄庆澄的《东游日记》一书复谈到日人称中国为支那的问题。其言曰：“（华人）李某习法兰西语……庆澄因问倭人称中国曰支那，其妇人小子呼华人曰那先生，此何故欤？李某曰：‘某闻之法兰西师，曰中国秦时始通印度，印度人概称中国曰“秦”；迨由印度传至法兰西，则译秦为“支款”；由法兰西传至日本，则转支款为“支那”’。案此说未审确否，然各国语言传述互相通转，确有其理，记之存参。”

1898年9月，翰林院编修徐琪上《请广磁务以开利源折》，其中谈到西方人称中国为“支那”与瓷器（又称磁器）的关系。他说：“土之所出以磁为真质，陶土为磁盈天下，万国未有先于中国者。故印度以西，称中国曰支那，支那者，磁器之谓也。”的确，在英语中，磁器为 china，与中国（China）一词的区别仅在于后者的头一个字母“C”要大写而已。



艾约瑟，英国传教士和著名汉学家

戊戌时期以前，也曾有过西洋传教士在用中文作的文章里，直接以“支那”来称呼中国的。如1890年3至6月，艾约瑟就在《万国公报》上连载过题为《支那游记》的文章。但作为一种较为普遍的现象，特别是从中国人自己以“支那”一词来称呼本国看，应当说还是戊戌时期的梁启超等人开其端。而梁氏等人的使用，显然是受到了日语的直接影响。1896年在《时务报》中，梁启超已经爱用“支那”一词，他还曾使用过一个“支那少年”的笔名。唐才常、夏曾佑等其他维新人士，也常用此词来自称中国。

20世纪初年是“支那”一词在中国的盛行期。尤其是在资产阶级改良派和革命派的报刊书籍中，此词风行一时。各种书刊的大小标题上，它都经常出现。1905年，黄兴等人创办的一个极为著名的刊物，即名为《二十世纪之支那》。书籍之名中出现此词的也很多，如《支那文明史》、《支那全书》、《支那四千年开化史》等。其中最后一本，编译者署名为“支那少年”，由“上海支那翻译社”出版。1904年，连一向不愿轻易沿用日本名词的严复，也未能免俗地使用了“支那”一词。他批评《巴黎茶花女遗事》的名句即云：“可怜一卷《茶花女》，断尽支那荡子肠。”

戊戌至辛亥时期，中国趋新人士爱用“支那”一词来称呼自己的国家，大体不出以下四个方面因素的综合作用：一则与当时中国政府没有明确规定自己的国号有直接关系；二则起因于“中国”二字似有盲目自大之嫌，为追求文明应世者所不喜；三则因流行的“大清国”之名既不足以涵括清朝以前的中国，更为不满和失望于清王朝之人特别是革命党人所摒弃；四则直接因袭日本

之称，以为“支那乃西方国家称呼中国之 China 的译音词，用之不仅心安理得，且不无开化时髦之意”。

1902年夏，好学深思的开明士大夫孙宝瑄的一段议论，颇能反映时人乐于以“支那”称述国名的典型心理。这段议论，是他在阅读梁启超《中国魂》一书时，因不满其仍然不废“中国”一词而留在日记中的。他写道：“以饮冰主人之开敏英发，日以新学新理灌其脑中者，而舌端笔下，犹时时不离中国二字。试问中国之称，其自尊大之辞耶？抑以是为国之名词耶？国而名中，何所取义？若据地形而曰中，则不过亚洲东南之片土，非中也；若对外人而曰中，则是以蛮夷视东西文明国，抑何不自量耶？故余之学识闻见，虽远不逮任公，然而舌端笔下，久无中国二字，每以我国代之，或称我支那。今日本称我国曰清国，清字实朝名，而非国名也。又呼曰支那，此名却甚古，然亦外国之呼我，非我以此为国名也……既别成为国，不可无国名，旧名既无，不可不创新名，创名惧人不知，则莫若即因外国所呼我之名，以自名曰支那。”

据实藤惠秀《中国人留学日本史》一书引述，日本早稻田大学保留有1907年度留学该校的部分中国毕业生题名录，其中有37人明确注明了祖国国号：署“清国”者12人，署“中国”或“中华”者7人，署“支那”者则有18人。对于国号称谓的这种混乱情形，当时的国内也是一样，不过使用比率可能不同罢了。事实上，这种情形一直延续到清朝灭亡。



黄遵宪，清朝诗人，外交家、政治家、教育家

在戊戌时期的维新派中，开始正视国名的意义、对外称呼中国的情形有较多了解，并对使用“支那”一词持有一定保留意见者，为黄遵宪。他在《日本国志》中使用“华夏”来称中国，并明确注释道：

“考地球各国，若英吉利，若法兰西，皆有全国总名。独中国无之。西北各藩称曰汉，东南诸岛称曰唐。日本亦曰唐，或曰南京。南京谓‘明’，此沿袭一代之称，不足以概历代也。印度人称曰震旦，或曰支那。日本亦称曰支那。英吉利人称曰差那，法兰西人称曰差能。此又他国重译之音，并非我国本有之名也。近世对外人称，每曰中华，东西人颇讥弹之，谓环球万国各自居中，且华我夷人，不无自尊卑人之意。余则谓：天下万国，声名文物莫中国先，欧人名为亚细亚，译义为‘朝’，谓如朝日之始升也。其时环中国而居者，多蛮夷戎狄，未足以称邻国。中国之云，本以中国之荒服边徼言之，因袭日久，施之于今日，外国亦无足怪。观孟子舜东夷文王西夷之言，知夷非贬辞，亦知华非必尊之辞矣。余考我国古来一统，故无国名。国名者，对邻国之言也。然征之经籍，凡对他族则曰华夏。《传》曰夷不乱华，又曰诸夏亲昵。我之禹域九州，实以华夏之称为最古。印度、日本、英、法所称，虽为华为夏不可知，要其音近此二字。故今以‘华夏’名篇，而仍以秦、汉、魏、晋一代之国号分记其事云”。

黄遵宪的具体解释中显然有未必妥当之处（如对“夷”字的辩解），但他主张以“华夏”为中国国名的态度却是鲜明的。

在晚清，趋新人士以“支那”一词自称中国，也曾遭到来自文界部分人的明确反对。戊戌时期，王先谦、叶德辉等保守派人物就特别反感此词。叶德辉曾以讥嘲的笔触写道：“更可笑者，笔舌掉罄，自称支那，初哉首基，必曰起点。不思支那乃释氏之称唐土，起点乃舌人之解算文。

论其语，则翻译而成词，按其文，则拼音而得字。非文非质，不中不西。东施效颦，得毋为邻女窃笑耶！”他和王先谦等人共同制定的《湘省学约》中，也抨击《湘报》好用“支那”、“震旦”等词的为文现象。不过，他们对“支那”一词的反对，是同笼统反感一切新名词的顽固态度联系在一起的。尽管就“支那”一词而言，其意见未尝没有合理之点，但由于其所述理据不足（当时还不知此词在日本已开始具有歧华意味），再加上政治上的原因，它们在戊戌时期却未能引起梁启超等舆论界精英人物足够的重视和冷静的反省。

不过1901年以后，梁启超在国名问题上，也逐渐有所反思。是年9月他在《清议报》上发表《中国史叙论》时，已明显接受了黄遵宪和叶德辉等的某种影响，尽管他还没有放弃使用“支那”一词，但在写作史书时，却已毫不含糊地坚持了“中国”的国名。他写道：

“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，则失名从主人之公理；曰中国，曰中华，又未免自尊自大，遗讥旁观。虽然，以一姓之朝代而污我国民，不可也；以外人之假定而污我国民，犹之不可也。于三者俱失之中，万不得已，仍用吾人口头所习惯者，称之曰中国史。虽稍骄泰，然民族之各自尊其国，今世界之通义耳。我同胞苟深察名实，亦未始非唤起精神之一法门也”。

然梁启超的这一做法，在维新派同人内部也并未取得一致意见。前述孙宝瑄反对梁氏使用“中国”自称国名，即是明证。在20世纪的最初十年中，我们虽然见到康有为等坚持“中华”的国名，革命党人也主张“中华共和国”的国名，但以“支那”一词来指称中国的现象，却还是相当流行。

民国建立后，由于“中华民国”（简称中国）的称谓被明确写进宪法、正式宣示中外，国人以“支那”一词自称国名的现象，遂逐渐减少。但这时，人们对于日人坚持使用此词的歧视意味，仍然缺乏自觉。报刊上也依然常见此词。直到日本逼迫中国接受丧权辱国的“二十一条”，特别是“巴黎和会”上日本的野心不断暴露之后，国人才对“支那”一词的使用，有了较为自觉而明确的抵制。这一次抵制不再是来自于对外部世界知之甚少的文化保守派，而是首先发源于留日学生或其他旅日同胞内部。其抵制的动机，也主要不是出于维护传统语文的纯洁性，而是激于爱国的民族情感。

1915年，留日学生彭文祖在《盲人瞎马之新名词》一书中所提出抨击的第一个新名词，就是“支那”，他情绪激动地呼吁国人赶快废弃这一名词。其言曰：

“此二字不知从何产生，颇觉奇怪。人竟以名吾国而国人恬然受之，以为佳美，毫不为怪。余见之不啻如丧考妣，欲哭无声，而深恨国人之盲从也。考此二字之来源，乃由日人误译西洋语China蔡拿者也。留学生写诸书信，带之回国。译日书日报者，照直书之，人云亦云，不加改变，是国人欢迎此名之明证也。而不知此二汉字在吾国为不伦不类、非驴非马也，又不知为由人妄加之也。吾新建之中华二字国名，日人日报攻击吾为自尊自大鄙夷他国所起，竟否认吾之存在，绝口不道，偏呼吾曰支那，矢口不移，而国人恬然自若，不独不怪，更欢迎如上帝授与者然。此予不胜大惑者也。自唐朝呼日本曰倭（形委音涡），形其为东方矮人。因其屡屡扰乱国境，故加之以寇。殊不知唐代之名，竟贻祸于今日。日人引以为奇耻大辱……每一文学士作一字典，必于倭字注下，反覆详加剖解，说其来由，记其耻辱，与吾国人立于极相反对之地位，咄咄怪事，兴国之民与亡国之民，自有不同之点乎……予欲骂而声嘶，望之滚泪而已。近年日报又有东支那、北支那、西南中支那之称，而吾国报纸竟率直译之，不知变为中国东部、北部、南中部之名。吁！此虽小事，亦四分五裂之兆欤？一班昏昧盲从，犹可藉口不知来历与此耻辱，独怪留学生（第一盲从难怪）与学法政者，亦朦然不解。嗟呼，痛心疾首，徒唤奈何。彼国际法中非有不许乱名人国之一说乎？学国际法者看何处去矣！”



王拱璧，中国同盟会早期会员，河南乡村教育奠基者

五四运动时期，中国留日学生开始激烈反对日人称中国为“支那”，公开揭露其所包含的民族歧视意味。如王拱璧在1919年11月初出版的《东游挥汗录》中，就谴责日人自战胜前清以后，即称我华为‘支那’，垂为国民教育……以资倭人轻侮华人之口实。每逢形容不正当之行为，则必曰‘支那式’，借以取笑，此种教育早已灌输其国民之脑海。迨至今日，虽三尺童子，一见华人，亦出其一种丑态，曰：‘支那人’、‘支那人’。恍若支那二字，代表华人之万恶也者。”他抨击日本不称我国为“中华民国”，而称之为“支那共和国”，是“不以国家视我”，“是我中华民国成立八年而倭人尚不承认也”。他尤其厌恶日人对于“支那”二字的读音，怎么听都觉得恶意丛生，因而他解释说：“支那，倭音读西那シナ，有将死之意，有物件（俗称东西）之义，又与ヒナ音相近，释雕泥木偶也。”诚如实藤惠秀所言，王拱璧关于“支那”读音含义的具体说法不免有牵强之处，但却真实地反映了当时留日学生对于日人包含了轻蔑感情的“支那”和“支那人”语调的强烈反感。

郁达夫在小说《雪之夜》中，也曾感慨地写道：“支那或支那人的这一名词，在东邻的日本民族，尤其是妙龄少女的口里被说出的时候，听取者的脑里心里，会起怎么样的一种被侮辱、绝望、悲愤、隐痛的混合作用，是没有到过日本的同胞，绝对想象不出来的。”

当时，还有留日学生和华侨因不堪忍受此种侮辱，投书日本报纸，要求日人不再使用“支那”一词。这曾引起民间关于中国国号的争论。1930年，事态由民间发展到官方。中华民国中央政治会议于该年通过一项决议，认为“‘支那’一词意义极不明显，与现在之中国毫无关系”，要求外交部从速通知日本政府，“今后称呼中国，英文需写 National Republic of China，中文须写大中华民国。倘若日本公文使用支那之类的文字，中国外交部可断然拒绝接受”。这样，从1930年底开始，日本政府的公文总算不再称中国为“支那”了（此时中国人自己，则更无理由再自称“支那”）。但日本国内，社会上一般书面语和口语，仍照旧无所顾忌地沿用“支那”。直到日本在第二次世界大战中成为战败国，问题才有了根本解决的可能。1946年6月，中国以战胜国的身份派代表团到日本，用“命令”的方式通知日本外务省，今后不许日本再用“支那”一词称中国。同年6月6日和7月3日，日本外部和文部分别向日本各大报刊、出版社和大学，发出避免使用“支那”的正式文件，规定：“今后不必细问根由，一律不得使用该国（指中华民国）所憎恶之名称”。

尽管如此，由于历史的惯性，中国国内的国共之争，以及中日双方民族情绪的对立等因素未能消除，此后一段时间里，日本人对中国的称呼仍然很乱。直到20世纪60年代，其称谓才渐趋统一。60年代末，日本的《角川国语辞典》在解释“支那”一词时，标明它乃“中国之旧称”。这表明“支那”在正规日语中已经成为死词了。

与此相一致，英语、法语、荷兰语等语言中公开歧视华人的词汇，也都同“支那”一词一样，逐渐地走向消亡或改变原义。无疑，这是中国社会不断发展强大的结果，同时，也是人类自身日益成熟和进步的必然。

【网络文章】

什么才是“中国的”文化

——在上海图书馆的演讲

<https://mp.weixin.qq.com/s/zqEqHuMhNfUg4Cy8r9IrVg>(2022-7-9)

葛兆光

1. 为什么要讨论这个问题

大家都知道，从晚清以来，一直到现在，关于中国文化的讨论是非常多的。从林则徐、魏源“睁开眼睛看世界”，到“五四”新文化运动，一直到上世纪80年代的“文化热”，我们一直在讨论这个问题。为什么我们今天还要来讨论这个问题呢？这是因为我有以下几个特别的考虑，先向大家“从实招来”。

第一，是我们过去对中国文化的讨论，或者给中国文化的界定，往往是大而化之、似是而非的。我们有一些高度概括的形容词，可是说实话，你听完了，不知道他在说什么，这不符合一个历史学者的习惯。我今天要给大家讲得具体一点，就是什么才能算“中国的”文化。

第二，我也有我的担忧。最近这些年，很多人热衷于谈论中国文化，诸如“中国文化走出去”、“中国文化在世界上有多大的意义”，等等。可是，很多人在谈论“中国文化”的时候，首先会把它“窄化”。大家都知道，现在的中国是一个多民族国家，可是有人却把中国文化窄化为汉族文化，然后又窄化为汉族里面的儒家文化，然后再窄化为他认为是正统、经典的儒家文化，这样就使得我们对什么是中国文化产生误解。

第三，我现在非常担心的是，当我们讨论“中国文化”的时候，有一些人带着一种很奇怪的、不知道从哪儿来的文化优越感。因此，在所谓“中国崛起”的大背景下，很多人就会有一种错觉，觉得我们中国文化优于其他文化。其实，文化是一种现象、一种特征，文化无高低，民族无贵贱。因此，我们现在需要理性地、历史地、自觉地认识中国文化，这样才能够和各种民族、各种文化有互相交往、互相理解与平等的态度。

2. 中国文化典型的五个特点

我今天希望能够讲清楚的是，什么才是典型的中国文化。换句话说，即中国文化的特点，什么在中国比较明显，在外国不太明显，什么在中国有，外国没有，这样，我们才能把它称作“中国文化”。但是，我这里还要作一个界定，下面讲的主要是汉族中国的文化。

第一个是汉字的阅读、书写和通过汉字思维，这个是非常重要的。大家要知道，现在全世界除了极少数，像中国云南纳西族的东巴文字以外，所有的以象形为基础的文字基本都在生活中消失了，只有汉字仍然和它最起初的象形性、原初性，保持着直接的联系。汉字有的是象形的，日月木水火手口刀等等，这个在古代中国叫作“文”，用章太炎的说法，这就是最基本的汉字单位“初文”。这是古人通过图像，直接描绘他所看到的事物。但是，这些字不够，就加上会意，就是在一些象形的文字上，加上一些标志意义的符号。比如说刀口上加上一点，就是“刃”；爪放在树上，就是“采”；牛被关在圈里面，就是“牢”。会意还是不够用，就加上声音，成为形声字，比如说江河松柏等等。基础的汉字主要是这三类，当然六书有六种，但主要的是这三类。大家可以看到这三类，基础都是形。因此，用汉字来说话、思考、阅读、书写，就会带来很多特征，可能会有一些重感觉重联想、但语法相对简单的特点。

我经常举一个例子，中国人对于“文”和“字”，有一种自然的感受和联想。古代的“人”字，一看就是人，如果这个人嘴巴朝天，就是“兄”，兄原本不是兄弟的兄，是庆祝的“祝”，人的口朝天是向天“祝”和“咒”的意思。人的嘴巴朝前，又是什么？是哈欠的“欠”。但这个嘴巴如果掉到后面呢？就是既然的“既”，这是吃完了不吃了，所以是“既”，即已经结束了的意思。汉字都非常有意思，它形成了中国文化很多特点。简单地说，汉字的使用带来了书法的发达、诗歌声律的发展，比如对偶、平仄等，这些都是单音节的汉字才有的。在古代中国，汉字这种以象形为基础的文字，历史上没有中断，延续到现在。它对我们的思维、阅读和书写，都有很大的影响，甚至影响到了东亚，形成了所谓的“汉字文化圈”。

第二个特点，是“家、家族、家国以及在这一社会结构中产生的儒家学说”，这是非常有影响的。我上课的时候，尤其是给外国学生上课的时候，要出一个题，这个题就是，贾宝玉应该管林黛玉、薛宝钗、史湘云叫什么？外国人总搞不清楚，他们说sister，我说，没那么简单，用中国话来说，是表姐、表妹，但是，还是没那么简单。严格说，林黛玉是贾宝玉的姑表妹，薛宝钗是贾宝玉的姨表妹，史湘云隔了两代了，更远的表妹。为什么中国称谓这么复杂呢？这是因为中国的家、家族、家族共同体，要想有秩序，必须把远近亲疏关系界定得非常清楚，这就涉及到中国伦理原则和等级秩序。

简单地说，这里其实就是两个原则，一个是“内外有别”，父母夫妻之间，分内和外，也就是说，女性的亲族和男性的亲族，等级远近是不一样的，比如说，叔叔、伯伯，那是你的父党，同姓；但是，舅舅、阿姨，那是母党，不同姓。所以，外公外婆是外，爷爷奶奶是内，在古代中国，是分得很清楚的。第二个原则就是“上下有序”，必须讲清楚上下，伯仲叔季，分得清清楚楚，不能乱。这两个原则，在丧服制度上表现得最明显。一个人死了之后，在这个人的丧礼上穿什么衣服，一方面表示你和死者关系远近如何，一方面通过丧服，把一个大的家庭、放大的家族、更大的家族共同体联结起来。而中国的家庭、家族、家族共同体再放大，就是国家。

西方不论是country、state都没有“家”的意思，中国偏偏有“国家”和“家国”，因为在中国观念世界里面，国就是放大的家，家就是缩小的国，上下有序、内外有别的伦理在国家层面上也是非常严格的。正是在这个基础上，才有了儒家学说。

第三个，汉族中国文化里面一个很重要的特点就是“三教合一”的信仰世界。宋孝宗、永乐皇帝、雍正皇帝不约而同讲过几乎相同的话，叫“儒家治世、佛教治心、道教治身”。也就是说，儒家管社会治理，佛教管精神修养，道教管身体修炼，三教看起来蛮融洽的。其实从历史上看，这个道理很简单，在中国，佛教道教没有绝对性和神圣性，所以很难看到宗教之间的辩论，也不大会有宗教之间的战争。这是中国的一个特色。

第四个特点，是中国最有趣的阴阳五行。阴阳不说了，五行有两大原则。一个是相生相克，金生水、水生木、木生火、火生土、土生金，这是相生的轮回；金克木、木克土、土克水、水克火、火克金，这是相克的轮转。第二个原则是，五行可以串联万事万物，比方说，五行可以配五方，东南西北中；可以配五色，青白赤黑黄；可以配五声，宫商角徵羽；还可以配五味，酸甜苦辣咸，等等。把万事万物连成一个大网络，这是我们先人对宇宙万事万物认识的知识基础，大家现在学了科学，对这个有怀疑，但是在古代，这就是我们理解世界最关键的基础，在这个基础上还产生了一整套知识和技术。

第五个，是中国的“天下”观念，用我们现代的话来说，中国古代的世界观，跟其他国家和民族很不一样。古代中国人有一个宇宙想象叫做天圆地方，就是天圆如倚盖，地方如棋局。即天是圆的，像斗笠一样，地像围棋棋盘一样。天的中心在哪里呢？古人想象在北极。古人夜观天象，视觉里天在转，地不转，因此“天道左旋”，当你面朝北的时候，天是朝左转的，你会感觉有一个地方始终不动，这就是北极，就是我们现在讲的极点。古人认为大地的中心在哪儿呢？“洛者，天之中也”，洛阳是大地的中心。这是因为这套观念形成的时候，大概是东周，那时候王都在洛

阳。洛阳最了不起，特别是到了夏至那天，“日下无影”。所以，古代中国人以洛阳为中心。在想象中一圈圈放大，这就是大地的形状，所以有“九服”或者“五服”的说法，每服五百里，两边各有五百里，就是一千里，“五服”就是五千里，大地就是这么方方的。

但是，从这里形成的一个观念很重要，就是越在中心的人，文明程度就越高，越在边儿上的人，文明程度越低，这就是南蛮、北狄、东夷、西戎，中国很早形成了“华夷观念”，认为中国人是文明人，周围人是野蛮人，野蛮人要接受文明人的教化，就形成了一套“天下观念”，即以我为中心想象世界。这个想象和观念逐渐发展，不仅成为一种民族志、地理志里面的文化观念，也形成了政治制度即“朝贡体系”。

这五个方面如果结合在一起，就构成了非常明显的属于汉族中国的文化。可是，需要再次强调的是，现代中国是五方杂糅形成的，就连汉族本身，也是五方杂糅的。从秦汉到隋唐，其实不断有外族进来，汉族也是逐渐吸纳、融合、杂糅了其他民族才形成的。

我一直在讲，中国文化是复数的文化，不是单数的文化。如果你没有这个观念，可能成为盲目的文化自大。

3. 不同以往的文化转型

历史上，中国在很长时间，总是“在传统内变”，主流文化始终还是在汉族文化传统系统里面作调整，这是因为在古代中国，无论是佛教、三夷教、伊斯兰教，还是明清的天主教，始终没有任何文化可以挑战和改变这个汉族中国文化。所以，变化都是在传统内部的调整、适应、改革、变化。但是，到了晚清，由于坚船利炮、西力东渐的原因，中国不得不“在传统外变”，不得不越出传统，文化就面临危机。

从1895年到1919年，这是中国思想和文化转型最重要的时段。在这个时段你会看到很多变化，比如说皇帝变成了总统，满清帝国变成了五族共和的民国，传统帝国不得不变成现代国家；废除科举，兴办学校；开设议会，建立政党；剪去辫子，穿上洋装；不再叩拜，改成握手；妇女解放，男女平等；破除迷信，崇尚科学；解开束缚，走出家庭。以前所谓的“三纲五常”变了，变得很彻底很厉害。面对西洋和东洋列强，中国人处于一种焦虑和紧张的心态中。以前那种很自信、很安定的样子已经很难看到了，优雅、宽宏和从容，变得越来越不合时宜。

相应地，刚刚我们讲的汉族中国的文化的五方面也出现了变化。

首先，虽然大多数中国人仍然在用汉字，但现代汉语发生了很大的变化。

第一，“五四”新文化运动提倡白话文。提倡白话文无疑是非常正确的，因为要普及识字率，提高国民的文化程度。但是，也出现了一个新旧文化断裂的问题。以前的书面语言，也就是文言，它代表典雅、礼貌和尊严，也代表着有教养、有文化，现在不再有了。当以前的口语变成书面语言之后，使得雅言和俗语失去等秩，同时也使雅、俗不再有分别。我不知道大家现在有没有这种感觉，自从白话文成为主流之后，写信已经不再有典雅方式了，电脑普及，网络流行，语言和文化的格调都没了。比如说，学生给我写信也不署名了，最后来一个“呵呵”，雅俗之间已经没有区别了。第二，现代汉语掺入了太多现代的或西方的新词汇，这些词汇进来以后，使得我们通过语言感知的世界已经变了。第三，特别是上世纪50年代以后，中国提倡简体字，使得文字和原来的形象之间的距离更拉大了。简体字虽然方便学习，但是离开原来的“形”，越来越像抽象符号，传统汉文化里面，通过形象的文字思考、书写和表达的这个因素，就发生了问题。

第二个，家、家族、家国以及儒家学说，也出现了问题。虽然现代中国尤其是乡村仍然保持着一些传统家庭、家族组织，中国人至今还是相当看重家庭、看重亲情、服从长上，但是，城市化、小家庭化、人口流动，使得家庭、社会和国家的结构关系发生了变化。过去那种密切的、彼此依赖的邻里、乡党、家族关系，已经在现代化过程中逐渐消失了。因此，儒家家族伦理与国家学说，也逐渐失去了原来的社会基础。

第三个是信仰世界。自从晚清以来，儒家在西洋民主思想的冲击下，渐渐不再能够承担政治意识形态的重任，佛教与道教也在西洋科学思想的冲击下，受到“破除迷信”的牵累，逐渐退出真正的精神、知识和信仰世界，越来越世俗化、体制化和旅游化。因此，传统的信仰世界也在危机之中。

第四个是阴阳五行，在科学的冲击下也越来越难以维持。它在现在已经不能完整地解释世界万事万物了。阴阳五行学说，现在基本只在中医、风水、食补等领域里面还保存着。在整个现代的知识系统里面，它已经到了很边缘的地方。

第五个是“从天下到万国”，基本的世界观念变了。随着晚清以后西洋进入东方，不仅摧毁了原来中国的天下观念和朝贡体制，也重新界定了中国与世界的关系。古代传统里面的宇宙观、世界观、朝贡或册封体系，已完全不现实了。

上述变化说明，中国文化——尤其是汉族中国文化——已经处在一个需要重新认识和重新理解、重新更新的时代。

4、文化与文明有何区别？

我今天一再强调，各种文化没有高低，只有文明是程度不同的。在这样一个理解的基础上，我们可能才会缓解长期以来的焦虑和紧张。我这里想引用一位德国学者埃里亚斯的见解，他在《文明的进程》这本书中提出，可以把“文化”和“文明”做一个界定和区分，即“文化”是使民族之间表现出差异性的东西，它时时表现着一个民族的自我和特色，因此，它没有高低之分。而“文明”是使各个民族差异性逐渐减少的那些东西，表现着人类的普遍的行为和成就。换句话说，就是“文化”使各个民族不一样，“文明”使各个民族越来越接近。

接下来埃里亚斯又指出，“文化”是一种不必特意传授、由于耳濡目染就会获得的性格特征和精神气质，而“文明”则常常是一种需要学习才能获得的东西，因而它总是和“有教养”、“有知识”、“有规则”等词语相连。就好像说，我们经常拿着球来玩，这没问题，但是对不起，一旦你上了篮球场就不能用脚随便踢，上了足球场就不可以用手抱（除了守门员），很多人在一起玩，就要有规则。虽然“文化”是让你随心所欲表现自己特色的，但“文明”是给你一些限制和规则的。如果这样理解“文明”和“文化”，我们就不必对全球化和现代秩序恐惧，也不必担心我们的文化会被侵蚀掉，问题在于，我们如何在普遍的文明和规则中，守护好独特的文化和传统。

再接下去，我还必须说明，各个民族的“文化”往往是固守的，它表现出一种对异质“文明”的抗拒。毫无疑问，文明始终是在不断侵蚀文化，我们承认这一点，因为“文明”常常是在前进的，时时表现着殖民和扩张的倾向。也就是说，“文化”与传统有关，它是特殊的，而“文明”与未来有关，它是普遍的。这两者怎么协调？

我们今天讲汉族中国文化的特点，那么，我们需要考虑的是，如何在一个普遍文明规则下，能够保存好特别的文化，同时在现代文明的时代，能够理解这些文化在历史中的合理性。

比如说，我们在接受和赞美科学的同时，对于阴阳五行能不能有一些同情的、历史的理解？又比如说，我们在接受普遍的法律和制度的时候，能不能对传统中国的家、家族、家国的伦理和道德准则有一点历史的理解？再比如，我们能不能在接受新的文明的时候，对传统宗教也能够有一些温情？同样，我们能不能在接受万国平等原则的同时，也能对中国人理解世界的历史习惯有一点点理解？我本人是研究历史的，我一直认为，无论是文化还是文明，我们必须要在历史当中看，我们承认历史是变动不居的，我们回过头去看文化，面向未来看文明，对两者都要有同情。

【网络文章】

炎黄子孙是谁？

——中华民族的历史记忆与民族认同

<https://mp.weixin.qq.com/s/7MYGU6b5PdUQFS1HBaq2xQ> (2022-7-9)

王明珂¹

蚩尤的后代到哪去了？与黄帝同时代的其它人，他们的后代到哪去了？中国民族的蒙古、藏族、苗族、满族等，也是炎黄子孙吗？——“我们是炎黄子孙”，在这一最简单的中华民族史判断中，隐藏着“历史”最深的密码。

五千年前，两位“英雄”，黄帝与炎帝大战于阪泉，黄帝打败了炎帝。后来黄帝又调集各诸侯军队，与另一部族领袖蚩尤大战于涿鹿，胜了蚩尤。黄帝从此繁衍其子孙，因此后来的华夏或汉人都是黄帝之裔；或者说，有些人是炎帝后代，所以他们常自称“炎黄子孙”。一部最简单的中国民族史便是如此。

然而现在，大家对这历史有意见。蚩尤的后代到哪去了？与黄帝同时代的其它人，他们的后代到哪去了？中国民族的蒙古、藏族、苗族、满族等，也是炎黄子孙吗？经过一番考据，这历史变得有些复杂——持肯定观点的认为，有些黄帝、炎帝的后代迁徙或奔逃到远方去，所以中国北方的满、蒙、藏等民族以及今日朝鲜半岛上的大韩民族都是黄帝或炎帝的后代。蚩尤则被放逐，或被迫辗转迁到南方，成为许多南方少数民族的祖先。但这种对历史的解释，还是有许多人不同意；中华民族中还有许多民族与炎、黄、蚩尤的关系不清楚，更何况，除了炎、黄、蚩尤这些英雄外，当时一般老百姓应该也有后代罢。

若你是位怀疑论者，对以上历史解释都不相信。那么，我们就先从“为什么我们相信历史”谈起；之后再提出另一个版本的炎黄子孙历史，看是否能更让你信服。

历史事实或历史记忆塑造现在？

“历史”这个词，在中文里可有两个完全不同的含意。其一，真正曾发生的过去；其二，我们所记得的、述说、书写的“过去”。在英文里也一样，一个词 *history* 代表两个意思——历史事实与历史记忆。为何有这样奇怪的现象？这是因为人类都生活在历史记忆造成的社会里，社会现实是如此真实，因此我们普遍将历史记忆当作历史事实。

笔者曾在川西研究羌族的历史记忆。在那些高山深沟中，若一条沟中有三个寨子，当地人说起三个寨子所有人的来源时，常说：“从前有三个弟兄到这儿来，一人到一个地方建寨子，他们就是这三个寨子民众的祖先”。说起更大范围的人群，譬如邻近七条沟所有村寨人群的来源，他们说“从前有七个弟兄到这儿来……。”乍听来，我们会觉得这算什么历史？但本地人的确相信这样的历史。生活在山沟中，三个寨子民众共同拥有、分配与竞争沟中的资源。外面人来这儿挖药，三个寨的人联合起来把他们撵走，因“历史”告诉人们这是那三个弟兄祖先所占地盘。一寨人上山砍柴，要进入二寨地盘时便得止步，因“历史”告诉他这是二寨的地盘。这就是前面说的，社会现实是如此真实，人们普遍将历史记忆当作是历史事实。

但历史记忆，并不表示它们不真实。我是一位台湾历史学者，就以台湾的历史来说罢。台湾目前最强势的一种历史记忆便是：台湾最早的住民是原住民，300年前闽粤移民随郑成功来台，他们是闽南人、客家人的祖先，60年前又有一批大陆军民随蒋介石来台，他们是外省人的祖先。

¹ 历史人类学家、“中研院”人文社会科学组院士

相信这样的历史，所以台湾的社会现实便是，人分为四大族群，其中原住民是被征服者，外省人是新住民，闽南人与客家人才是真正的台湾人。以上历史，哪一点不是历史事实？

但台湾的历史也可以循着深沟里羌族讲述历史的办法来写，那些英雄都不须提，“从前有四个弟兄到台湾来，他们的后代分别成为台湾四大族群。”相信这历史，那么台湾的社会现实便是：没有征服者与被征服者区分，也没有老居民与新移民之分。历史不一定要始于郑成功、蒋介石等“英雄”。但是绝大部分人类社会中都有征服者、被征服者区分，老居民、新移民区分，因此大家都喜欢谈英雄历史。

黄帝在众多古帝王记忆中脱颖而出

五千年前黄帝、炎帝、蚩尤等几个部落首领间的战争，当然可能是历史事实；类似的部落战争在商、周之前不知发生了多少。在商、周的甲骨文文史料中，完全找不到有关黄帝、炎帝、蚩尤的记载。那时也没人自称华夏。有趣的是，到了春秋战国，各诸侯国贵族开始自称华夏，此时便出现许多有关黄帝、炎帝、太皞等英雄祖先的历史记载了。而且，就像战国思想家们对于如何治理百姓、平息战争提出各种意见，所谓“百家争鸣”。这时人们对于如何将黄帝、太皞等各部族祖先记忆集结成一个“历史”也纷纷提出不同方案。譬如，其中一个方案是，称黄帝、炎帝为两个弟兄。但最后有一个历史版本广为大家接受；这“历史”便是，太昊、伏羲等为远古蛮荒之世的帝王，炎帝、蚩尤为败于黄帝之手的部族领袖，黄帝成为结束乱世、开创文明的唯一帝王。

在政治上，当时自称华夏的各国外驱戎狄、内争雄霸。事实上，所有这些现象——政治上的争王与兼并，思想上为社会长治久安进行的争辩，以及在历史记忆上出现组合各部族祖先的多元版本——都表示当时华夏正由多元分立走向统一。甚至华夏这个词，其意涵都由复数成了单数。“华”原有众多的意思，在战国时“华夏”便是“诸夏”，也就是指不同于夷狄的“许多夏国”。但由战国末至西汉初，华夏便逐渐指的是一个族群整体了。“族群”是指凝聚在一个祖源记忆下，以分享、分配共同领域资源的人群。因此，祖源历史记忆也“规划”一个族群或民族的内部关系。将炎黄视为弟兄，这历史方案的意义是，尝试以祖先的弟兄关系，来联结分别以黄帝、炎帝为代表的两个对等族体。这是一种“弟兄祖先历史”。无论如何，最后在华夏的历史记忆中黄帝成为打败敌手、结束乱世的唯一英雄祖先，这也表示华夏正走向政治统一及权力集中化之路。

到了西汉初，华夏及其帝国已稳固形成，这时最完整的黄帝历史也出现在第一部中国典范历史《史记》中——典范历史与典范社会情境同时形成。这也说明为何此后两千年中国人不太怀疑这“历史”，因人们生活在“历史”所规划的世界里。华夏的性质，全然表现在《史记》对黄帝的描述中。我们看看《史记》作者司马迁如何通过黄帝来界定华夏。书中，黄帝是征服者及王朝建立者，他是华夏政治体的始祖；黄帝为尧、舜及夏商周三代帝王家族之祖，这说明黄帝为华夏血缘性族体之祖。《史记》记载黄帝及其后妃臣僚有许多发明，如此黄帝又代表华夏文化体的起始。《史记》还说黄帝曾四方征伐，东至于海，西至崆峒山，南至大江，北逐荤粥，这是表述华夏领域空间的起源。所以说，由《史记》对黄帝的叙述可看出，至少由汉代始华夏便是集政治、族群、文化、领域空间为一身的共同体。这也表现历史记忆珍贵之处——它不一定是历史事实，但以“密码”方式隐藏许多历史事实在其中。

黄帝子孙在边疆

战国时处于华夏边缘的秦、楚、吴、越诸国，其民被中原华夏视为蛮夷，但他们的统治家族可能当时已自称是黄帝之裔了。许多华夏文献称，吴国王室为周太伯之后，越王家族为大禹的后代，楚国与秦国王室则是帝颛顼的后代。但这些家族的历史记忆中常出现些弟兄祖先，如《史记》记载，楚国先世昆吾、彭祖等部族之祖为兄弟，秦远祖鸟俗氏、费氏两部族祖先为兄弟。

东北方，商王子箕子奔于朝鲜；东南方，周王子太伯奔于句吴；西南方，楚国将军庄蹻奔于滇；西北方，秦国逃奴无弋爰剑奔于西羌。根据历史记载，他们及其后裔世代在这些地方为王。

这四个英雄，根据历史记载，前三个（箕子、太伯、庄蹻）都是黄帝子孙，那秦国逃奴无弋爰剑则是炎帝子孙。四个英雄，奔于四方，都成了开化本地的王——是历史事实有规律？还是历史记忆有模式？

《史记》称吴、秦、楚等国“黄帝子孙”的后代有些在中国，有些在蛮夷中。这就为后世华夏在边远异族中找寻“黄帝子孙”埋下了伏笔。汉代有些华夏认为匈奴是大禹的后代，所以是黄帝子孙。魏晋南北朝时有些人认为鲜卑慕容家族，以及统一北方建立北魏之鲜卑拓跋氏，都是黄帝子孙。汉代到魏晋南北朝时，这一类历史书写常循着一个模式：一个失意的或受挫折的英雄奔于他乡，在那儿受人信服崇拜，成为当地的王。如东北方，商王子箕子奔于朝鲜；东南方，周王子太伯奔于句吴；西南方，楚国将军庄蹻奔于滇；西北方，秦国逃奴无弋爰剑奔于西羌。根据历史记载，他们及其后裔世代在这些地方为王。这四个英雄，根据历史记载，前三个（箕子、太伯、庄蹻）都是黄帝子孙，那秦国逃奴无弋爰剑则是炎帝子孙。

难道历史事实都是如此循着一定的模式发生？路途遥远，语言不通，这些英雄如何到那儿去说服土著，让自己成为本地统治君王？我对这四则历史记忆有另一种解释：这些历史记载中的商、周、秦、楚，以及王子、将军、逃奴都是“密码”，隐藏着当时华夏对这些人群不同的情感与意图——他们认为朝鲜人与吴人应是尊贵的华夏子孙之后，滇人也是华夏子孙但地位稍逊，西羌为炎帝之后，勉强算是华夏子孙。

中古时的炎黄子孙

炎帝，那个被视为败于黄帝之手的古帝王，后来并未自华夏历史记忆中退出。魏晋南北朝时，只有少数华夏家族自称是炎帝后裔。毕竟在华夏历史记忆中炎帝是战败的古帝王，所以大家还是喜欢自称黄帝子孙。

魏晋到隋唐，由于北族贵胄大量移入中原，进入朝廷与地方门阀社会中。就在这时，出现了一些出身北方草原部族的炎帝子孙。譬如，曾在华北建立北周的鲜卑宇文氏，据史书记载其祖源为，炎帝被黄帝灭了后，子孙逃到北方去，有一支发展成鲜卑宇文氏。唐朝一个代郡鲜卑贵族宇文琬，他的墓志上也称宇文家族是炎帝之裔。《新唐书》记载，唐代女皇武则天曾问臣下道：有学问的人谈起各氏族由来，都说是炎帝、黄帝后裔，难道上古没有一般老百姓吗？这真是个好问题。由此可见，这时自称炎帝子孙的家族已相当多。后来在华北建立大辽的契丹贵族耶律氏，根据《辽史》的说法，也是炎帝之后。《辽史》中还有一段话，大意是说，炎帝、黄帝的子孙很多，四方君长大多是他们的子孙，因此建立中原王朝的帝王其实都同出于这根源。《辽史》编于元代，主编是蒙古史家托克托；这可说是史家以“炎黄子孙”来将辽、元政权正统化。

无论如何，经历魏晋南北朝及隋唐，许多入于中原的北族为“中土之人”注入新血；华夏（此时或应称中国人）由“黄帝之裔”成为“炎黄子孙”多少反映这变化。

近代黄帝子孙争议

在中国历史上，大家热烈讨论黄帝的时代有两个。一个是在战国时期，也就是前面提及的华夏形成的过程中。另一个发生在清末至民国初年，在传统华夏及中国人演变为当代中国人的过程中。

近代黄帝子孙争议，发生的时代背景是，当时中国受世界性民族主义、民族国家潮流冲击；中国要成为一个“民族国家”，才能团结以自存于世界，这是清末许多知识分子的共同想法。然而这民族（或国族）只是汉族，还是包括清帝国内所有民族？当时曾有争议。因此许多知识分子一方面以“黄帝子孙”来鼓吹国族团结，另一方面又彼此争论到底哪些人是黄帝子孙。最后在清帝国政治疆域框架下，在欧日列强争夺满、蒙、西藏与西南边疆经济利益的情况下，结合各民族成为一中国民族终于成为晚清知识分子共同的国族理想。

在清末民初知识分子心目中，中国内部有汉、满、蒙、回、藏等族；要如何说明这些民族都是黄帝子孙，的确让许多学者煞费苦心。当时大致的说法是：满族之祖源肃慎为黄帝孙“般”的后代；蒙古族之祖源匈奴为黄帝之后“淳维”的子孙；回族出于安息，安息为黄帝之孙“安”在西方所建之国；藏族出于西羌，黄帝之裔“休”是西方诸羌之祖——所以大家都是黄帝子孙。虽然以上诸说在中国古史文献中都有蛛丝马迹可寻，但这样的“民族史”显然已不能满足当时另一股知识潮流——科学理性。所以，顾颉刚等学者掀起的古史辨运动，许多学者热切卷入对三皇五帝的争议，显示此时的确需要一个国族历史来凝聚中华民族，但黄帝子孙之历史远不能满足此需求。后来的中国民族史，大量采用考古学、语言学、民族学、体质学知识，从语言、文化、体质等方面建立中国民族的一体性，并以历史说明其分化融合过程；炎帝、黄帝曾被解释成各民族集团代表，以他们间的战争迁徙说明汉族及各少数民族的由来，但历史学者愈来愈不愿谈他们。

谈黄帝、炎帝，我们倒忘了蚩尤。汉代以来，华夏并没有将他视为南方某族群的祖先；华夏认为南方各族群为廩君或盘瓠的后裔。直到近代，在为各少数民族寻历史源头时，蚩尤才被认为是一些南方少数民族的祖先。值得一提的是，今日苗族常自称是蚩尤的后代，并呼吁蚩尤应与炎、黄并为中华三祖。无论这是否为历史事实，许多苗族的先祖在旧明清帝国时曾不堪受歧视而自称黄帝子孙，他们的后代今日骄傲的宣称自身是蚩尤子孙，这是十分有意义的时代转变。

说英雄历史，我们也别忘了弟兄历史。汉代蜀人接受“蜀为黄帝之后”而成为华夏时，当地还流传着一个历史故事；这故事说，人皇在中原称帝，他的八个弟兄分别在周边八方，蜀始祖便是人皇的弟兄之一。唐宋时，华夏称湘西“五溪蛮”的祖先是盘瓠，但也记载当地父老的说法：巴国五个王子逃难到这儿，弟兄们各占一条溪谷繁衍后代。1930年代时，有人说云南中缅边界上的野人（今景颇族）是蚩尤子孙，但当地老人说了另一个历史，“最早，野人、摆夷（今傣族）和汉人是三弟兄……”。彝族也有人说，古代有三弟兄，老大是汉族始祖，老二是藏族始祖，老三是彝族始祖。四川盐边的苗族也说，伏羲兄妹成婚后生了三个儿子，这三弟兄大哥为苗族祖先，二哥为汉族祖先，老三是彝族始祖。

最后，回到究竟“炎黄子孙是谁”这问题，我们这样说罢——五千年前在华北争战的炎帝、黄帝、蚩尤那些部落领袖，他们的血液可能流在今日任何一个中国人身上，就像是每个人身上都可能冒顿单于、成吉思汗、松赞干布的血液一样。古华夏或汉人成为炎黄子孙与炎帝、黄帝“史实”无关，而是由于人们有这样的“历史记忆”。我们需关心及深思的是，他们为何有此历史记忆？“攀附”是个重要社会文化背景，让许多人成为炎黄子孙——中国民间神话中，黄帝乘龙升天时许多人攀着龙须想跟他一起上天，便隐喻着这个深远的社会文化背景。攀附模仿，是因为人们都希望活得安全、活得好——像是毛虫将自己伪装模仿一根树枝或蛇以避免受伤害——他们或因仰慕，但更多是因为不愿受歧视而成为炎黄子孙。今日中国人该感到骄傲的是，此种边缘人群对黄帝血源的攀附已成为过去。这就像是，当今日美国人已非两百年前的美国人，“五月花号英雄祖先移民史”也就少人愿谈了。

以上我说的炎黄子孙历史，您可信可以不信。然而，人们经常根据历史记载的“明码”来争论历史事实，争论谁是黄帝、炎帝或蚩尤子孙；这些争论造成人群间的冲突，或让一些不是英雄后裔的人落入边缘。在此我强调的是，我们也可以从历史记忆角度，探索历史叙事中的“密码”，体会及体谅人们为何要宣称自己或他人是黄帝、蚩尤、盘瓠子孙，或宣称自身是檀君子孙而非箕子之后（如今日朝鲜人）。我们也可以思考，为何有些人群说的历史总是始于“弟兄祖先”而非英雄，如此我们或能了解“兄弟民族”不只是强调民族团结的套语，而是有更深远的历史与人类生态意义（包括悠久顽强的男性中心主义）。

【论 文】

中华民族一体性的历史文化逻辑¹

范丽珠、陈 纳²

文章摘要：本文提出对于“中华民族是一体”的学术研究和历史文化逻辑的认定，费孝通倡导的“文化自觉”是一个必要的前提；从中华民族相互融合的历史传统中，关注有教无类的孔儒教化体系、追求公序良俗的神道设教原则以及共有历史观凝结的价值取向，如何使多元包容力和凝聚向心力并存于中华民族的文化深层结构中，成为稳定的文化共同体重要精神源泉。在全球化时代，对中华民族一体性的历史文化逻辑之认识有着多重意义：结合宏观的总结和微观的调研从中找到这个民族最基本的文化方向，所谓走得再远都不能忘记来时的路；从实求知重新获得对本民族文化的自知之明，理解广土众民形成休戚与共凝聚力的关键因素；建立诠释中华民族一体性的历史文化逻辑、及其命运共同体现状的学术话语和理论体系。

关键词：中华民族一体性、历史文化逻辑、费孝通、文化自觉

中华民族作为一个自在的民族实体，是在漫长的历史过程中形成的，不同地域民众因自然环境差异表现出某些“习相远”，而在信仰生活和社会实践方面则存在着特定的文化共识和共通的价值体系；正因为此，近代以来在中华民族遭遇空前灾难之际，内在于中华民族的文化共同性和凝聚力受到激发，并化为一种普遍的自觉，最终的共识是中华大地上所有族群均属于中华民族，“中华民族”从概念变成一种共同认知并将各民族凝聚在一起的旗帜。^[1] 上世纪30年代问世并在中华大地广为传唱的“义勇军进行曲”，就是自在的中华民族共同体意识和凝聚力自觉之证明。在近期的一篇文章中，我们提出以孔儒传统为核心的中华“教化系统”是人们日常信仰实践中的存在，作为一种超越地域、超越民族单元“此时此地”的社会事实，印证中华民族共同体及其文化共同性并非凭空想象出来的、不是一个臆造的概念，而是弥漫于人伦日用之中的社会生活之客

¹ 本文刊载于《中南民族大学学报》，2022年第6期。

² 范丽珠，复旦大学社会发展与公共政策学院教授、复旦大学社会发展研究中心主任；陈纳，复旦发展研究院研究员。

观存在。^[2]

长期以来,有关中华民族一体性的学术探讨和及其作为一种社会事实的认识,由于大量使用外来的概念和理论框架,来认识一个经过漫长历史积淀和价值自洽的文明形式与社会实践,出现了多方面的困扰。马戎提出“‘民族’一词被同时应用在‘中华民族’和56个‘民族’这两个层面上,……在人们对这些词汇的理解和对外翻译方面都带来了一些问题,需要加以厘清。”有学者甚至建议应当废弃“中华民族”这一概念。^[3]家葛兆光也发现使用“中国”这一名词作为历史与文明的基础单位和论述的基本前提,如今受到质疑:有这样一个具有同一性的“中国”吗?这个“中国”是想象的政治共同体,还是一个具有同一性的历史单位?它能够有效涵盖这个曾经包含了各个民族、各朝历史的空间吗?各个区域的差异性能够被简单地划在同一的“中国”里吗?^[4]更有甚者,从西方狭隘的视角出发,看到拥有广袤国土和各色人民的国家,即自动将它推定为帝国主义扩张的产物。^[5]类似的情况不一而足。

费孝通晚年基于大量考古发现、文献梳理和比较研究,结合上个世纪中国学术界在民族危难面前一致坚持以“中华民族”为单元的共识,思考总结出“中华民族是一体”的概念,论证了“中华民族是56个民族的多元形成的一体,是高一层次认同的民族实体。”^[6]迥异于世界其他的文明体系和历史传统,“中华民族一体性”是在中华文明历史中生长并养成的社会事实,简单照搬某些外来学说中关于民族问题的话语概念和分析框架,难以对中华民族发展历史与现状给予恰当公允、符合事实的分析。西方(包括前苏联)式的“民族国家”模式和与意识形态相捆绑的“族群分层”具有所谓“普世性”,很可能永远也理解不了“和而不同”的辩证思维。^[7]

本文认为,对于“中华民族是一体”的学术研究和历史文化逻辑的认定,“文化自觉”是一个必要的前提,有助于在本土历史文化经验基础上进行“中华民族是一体”的客观诠释;通过对中华民族发展历史和广泛存在于民众经验中“中华民族是一体”的社会实在的观察分析,阐述一脉相承的孔儒教化体系、价值观念以及理想追求自在于拥有广土众民的中华传统之中,并衍生出民族一体性的历史文化逻辑,从而深化对于中华民族共同体形成的文化根基和历史过程之认识。

一、“文化自觉”是探讨“中华民族是一体”的必要前提

费孝通在提出“中华民族多元一体格局”理论框架并确认“中华民族是一体”的同一时期,提出了“文化自觉”以反思西方中心主义对中国学术的影响,找回对自身文化传统的“自知之明”,“人类学也好,社会学也好,从一开始,就是要认识文化,认识社会。这个认识过程的起点,是在认识自己”。^[8]费孝通不仅多方阐述“文化自觉”的命题,在多篇文章中探讨通过“文化自觉”来回应中华民族的命运和人类向何处去的问题,指出“文化自觉”兼具理论上和现实上的迫切性。^[9]

在中华民族数千年的历史脉络和广为接受的中华教化体系的基础上,发展具有解释性的学术话语和理论体系,“文化自觉”是必要前提。历史学家吴启讷指出,最近20多年来美国汉学界开启的新清史研究关注“中国为什么那么大,中国人为什么那么多”的问题,其实是要质疑:中国拥有现今领土的合法性,诸多不同的族群生活在同一个国家体制内的合理性。^[10]在此姑且不追究新清史研究某些问题是否隐藏内在恶意之可能,从西方宗教和政治基础上发展出的西方学术体系和话语,与中华传统在概念对接、术语互译与逻辑沟通存在着相当大的文化隔阂;来解说中华民族发展历史与现状不仅难以准确地分析和把握,出现偏见和成见自不可避免,甚至有意无意地利用西方(包括前苏联)“民族”概念与中国社会事实之间存在着差异,否认中华民族自在的“多元一体”体系,诱导某些地方性群体产生分裂主义意识。^[11]

对中华民族及其特性的认识与理论建构,“文化自觉”的意义体现在两个方面。一是要破,

破除对源于早期西方研究殖民地“土著人群”发展出的民族学/人类学的学术思想和话语系统的迷信,克服普遍存在的(对自身文化)妄自菲薄心态,客观地借鉴西方学术而非奉之为所谓“普世性”价值;二是要(对中华民族)有自知之明,扎根本土从实求知,重新审视被西方话语歪曲的中华文明秩序与价值体系,切实做到把中国文化里边好的东西提炼出来,应用到现实中去,^[12]以便从学术的角度与话语来阐释“中华民族多元一体是先人们留给我们的丰厚遗产,也是我国发展的巨大优势。”^[13]

费孝通晚年一方面正视并反思从西方和前苏联引进的有关“民族”的概念与话语对其个人和中国学术界的影响及其带来的问题,一方面身体力行地推动学术界的文化自觉,以获得对中华民族自身发展特性的认识并形成理论解释。1939年正是中国人民抗日战争的胶着期,历史学家顾颉刚发表《中华民族是一个》的文章,认为无论从中华历史脉络还是以现代政治视角,中国只存在一个“中华民族”,他警示国民所谓“民族话语”本身就是帝国主义分化和瓦解中国的策略和阴谋。在英国修读了西方人类学刚刚归国的费孝通,撰写文章明确表示异议,顾颉刚在回应文中毫不留情地批评了当时受西方话语影响的一些中国学者们,无疑是接受了“帝国主义者造出了几个分化我们的名词”,就相率轻信不疑。80多年后的今天重新审视这桩学术公案,将此次对话视作一位受中国传统浸润的历史学家和一位由西方培养的人类学家之间的对话。^[3]1993年,在《顾颉刚先生百年祭》一文中费孝通回顾了抗战期间与顾颉刚就“中华民族是一个”的讨论,坦率地赞同顾颉刚当年的观点——不应该简单地抄袭西方现存的概念来讲中国的事实;在肯定中华既有历史文化的基础上,强调“民族是属于历史范畴的概念。中国民族的实质取决于中国悠久的历史,如果硬套西方有关民族的概念,很多地方就不能自圆其说。”^[14]当年顾颉刚有关“中华民族”的基本观念以及对其特征和发展历程的描述,无疑对费孝通总结出“中华民族是一体”的概念和形成中华民族多元一体的理论有很大的影响。

透过学术上意在摆脱西方话语窠臼的文化自觉,费孝通深切感受到“文化的历史性与社会性在中国文化中体现得特别浓厚,”^[15]走出了郁积多年在民族研究上的困惑,认识到民族是在人们共同生活经历中形成的,也是在历史运动中变化的,要理解当前的任何民族决不能离开它的历史和社会的发展过程。^[16]以中华民族的历史传统和中国经验的话语来解释中华文明、定义中华民族,找到“中华民族是一体”的史实和理论基础,这根底就是我国五千年来的历史。^[14]其对“中华民族多元一体格局”的理论阐述从中国有文字记载前的历史讲到现在,不啻于在中华历史发展脉络及中华民族作为自在实体基础上的“文化自觉”,更是中国社会科学界自身话语建构和理论发展的成功典范;有助于我们定位中华民族、在中华文明历史脉络中发展出解释性话语和理论,从而找到自在于中华民族的民族一体性历史文化逻辑。

二、中华民族凝聚力形成的历史文化逻辑

费孝通透过时间(数千年历史)空间(东西南北)的经纬脉络,描述了中华大地上栖息生存的诸多族群,“经过接触、混杂、联结和融合,同时也有分裂和消亡,形成一个你来我去、我来你去,我中有你、你中有我,而又各具个性的多元统一体。”^[6]费孝通还注意到,将无数族群融合一体的重要途径之一是彼此信仰认同的融合——尧、舜、禹、汤等原来东南西北各族群信奉的神,因中华民族核心的形成而相融合,彼此的神也就联上了家谱,从而促成了认同象征的联宗。^[14]

东南西北各地(族群)信奉的神(祇)形成了“认同象征的联宗”,不啻为一种生动描述,也揭示出中华民族能够实现多元融合的重要因素之一,即共同文化逻辑的养成,弥足珍贵。纵观中国历史,以孔儒传统为核心的教化体系为多元族群提供了共同的文化价值基础,所谓不同族群之认同象征的联宗,恰如《礼记·礼运》所言“以天下为一家,以中国为一心者”的实现。下面我们将通过从三个方面具体的探讨——有教无类的孔儒教化体系,追求公序良俗的神道设教原则,

以及共有历史观凝结的价值取向，来揭示“认同象征联宗”的传统如何在中华域内广土众民中通过有意识的传播和无意识的践行，使多元包容力和凝聚向心力并存于中华民族的文化深层结构中，从而在很大程度上“奠定了以这个疆域内许多民族（单元）联合成的不可分割的统一体的基础。”^[6]

1、有教无类的孔儒教化体系

上世纪90年代初，在国内整个社会文化氛围尚未对孔儒传统给予正面认识之际，费孝通就撰文高度地赞扬孔子与儒家所代表的中华文化价值，特别是彼时世界“冲突倍出，海湾战争背后有宗教、民族的冲突，东欧和原苏联都在发生民族斗争，炮火不断”，越发认识到中国传统中孕育的“人与人之间友爱共处、遂生乐业”之价值，并疾呼“当前人类正需要一个新时代的孔子了”。^[17]

中华民族生息繁衍之疆域固可以视为地理单元，但这个空间实在是广袤辽阔，东西南北自然生态差异巨大，在前现代的交通和通讯条件下，历经数千年朝代更迭，诸多族群单元在历史变迁中发展成为一个自在的民族实体，在世界范围也是绝无仅有的。“唯中国能以其自创之文化绵永其独立之民族生命，至于今日岿然独存”。^[18]必须承认秦汉以来在制度、经济和文化等诸方面奠定了大一统的结构性框架，“车同轨、书同文、行同伦”经由常识化、制度化和风俗化，逐渐从中心到边缘，从城市到乡村，从上层到下层扩展，至少在宋代起，已经渐渐形成了一个“共同体”。^[19]早在二十世纪初，英国哲学家罗素（Bertrand Russell）就观察到中国的统一性不在于政治而在于文明。^[20]形成一个稳定的“文化共同体”对任何民族的凝聚都很重要。二千多年来，作为中华文化轴心的孔儒教化传统对广土众民产生了多方面的影响，成为中华民族发展出稳定的文化共同体重要精神源泉和凝聚力之所在。

首先，以孔儒思想为核心的认识世界和解释世界的教化体系自成一脉，从家庭人伦关系出发，以亲亲之爱启发道德自觉，回应人们普遍的安身立命问题，“圣人作礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。”（《礼记·曲礼》）这种基于人类基本情感和道德自觉产生出的社会意义和价值系统，以包容和教化来面对不同族群间的差异性。儒家倡导的“己所不欲，勿施于人”的恕道和“推己及人”、“己欲立而立人，己欲达而达人”的仁道，兼为普遍性的道德原则和利己利人的共存共生之道。在尊重多元中求同存异，“凡居民材，必因天地寒燥燥湿，广谷大川异制。民生其间者异俗：刚柔轻重迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教不易其俗，齐其政不易其宜。”（《礼记·王制》）不论出于何种祖源和族源的人，皆可从中获得人生价值和人伦社会之规范，决定了“中华文化自身原本没有‘民族’的属性，它的门户始终是向着所有人敞开的”^[21]，而孔儒教化在宇内之弥漫在潜移默化中奠定了广土众民凝聚性的基础，令边界清晰、唯我独尊的宗教组织及神学制度难以形成对社会结构性的主导，避免了由排他性引发的社会撕裂与冲突。

其次，孔子持“有教无类”的理念开私人办学之先河，后人敬仰其道德精神奉为“万世师表”、“至圣先师”，儒学历代继承者用不同方式传道授业，大量没有功名的读书人在民间办私塾，启蒙幼童兼将儒学伦理价值和道德精神带入基层社会，故而知识和道德教化在“有教无类”的原则下得以多方渗透，不分族类、贫富和智愚，凡人皆可因接受教育而涵养道德并培育服务社会之能力。早在东汉初年，河西走廊出现许多知书达理的“儒雅之士”，朝野上下不再将河西视为荒蛮落后的“化外”之地，而是与“中国”一体的臂腋所在。^[22]《南诏德化碑》记载南诏王阁罗凤（公元712年-779年）“不读非圣之书，尝学字人之术。”据明正德《云南志》卷三“大理府风俗”记载，“郡中汉、僰人，少工商而多士类，悦其经史，隆重师友，开科之年，举子恒胜他郡。”^[23]红河州建水县文庙始建于元朝至元二十二年（公元1285年），到了明清两代每年都在文庙举行祭祀先师孔子的仪式，“滇虽处天末，建（水）又滇之极边，然观风教化，不异中土”。^[24]孔儒教化渐入地方社会生活，启发道德自觉意识形成共有的文化感和价值系统。

第三，孔儒教化传统并不标榜自身拥有绝对真理，以理性态度对待不同思想观念。子曰：“三

人行，必有我师焉；择其善者而从之，其不善者而改之。”（《论语·述而》）“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）将和而不同、求同存异作为普遍性价值，恰如梁启超所言，“怀远之教胜而排外之习少，故不以固有之民族自囿，而欢迎新分子之加入。”^[25]不仅避免了因教义教法差异所引发的宗教矛盾与冲突，中华文化也因之丰富多元。孔儒教化体系正式地或非正式地吸收了道释两教部分信仰和仪式，如超自然的解说、因果轮回与善恶报应的理念以及大量的仪式活动，形成“三教合一”的中华文化主流内容。同时孔儒教化传统中“天人合一”的世界观和礼仪制度中的超自然因素，极易得到前现代民众（其生活世界和天地自然关系密切）的呼应接纳，或与地域性固有的信仰仪式相融合。如在云南建水、大理和德宏等地流行的洞经会，供奉对象就包括儒道释三教的孔子、文昌帝君、元始天尊、太上老君、关帝、岳飞和观音等，^[26]至今在民众生活中仍然非常活跃。

孔儒教化传统无论在价值观方面还是在实践方面，因其有教无类的特性容纳了诸多地方性/族群性的差异（修其教不易其俗）、融合了道家/教和佛教（三教合一），因其开放之特性和不断吸取融化多元文化，故在现实秩序中成为嵌入于人伦日用中的社会行为原则。多元包容力和凝聚向心力形成的合力，成功地建立或塑造了“一种民族的文化-心理结构”，“无孔不入地渗透在广大人们的观念、行为、习俗、信仰、思维方式、情感状态。”^[26]中华广土众民在践行孔儒教化过程中，彼此成为文化共同体的利害攸关者，多元融合的中华一体性也逐渐成为不同地域的社会实在。

2、以公序良俗为鹄的神道设教原则

孔儒教化所倡导的伦理价值不单单是一种社会理想，也是一套回应终极问题的信仰和仪式体系，意在建立并维护社会的公序良俗，所谓“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”（《易经·观卦·彖传》）“神道设教”原则衍生出的信仰和仪式实践，不是通过边界清晰的宗教组织及其神学制度而是借助高度开放的教化体系和儒学价值下沉嵌入于民间社会生活之中。于是阴阳五行、天命等超自然观念和敬天法祖、崇功报德等实践相结合成为广泛共享的信仰体系。

在神道设教的原则下，凡是为国家社稷和民众有功绩者，会受到官方或民间的供奉与祭祀，“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”（《国语·鲁语上》）由感激某些造福一方的人物而发展出的地方性信仰，既鼓励了人们谨遵儒家倡导的修齐治平价值，也为民众信仰提供了具体崇拜对象，民众借助信仰活动参与到社会秩序的建构与维护之中。^[27]伴随着孔儒教化对广土众民的影响，一方面城隍信仰和关公信仰得以遍布全国各地，另一方面具有差异性的民间信仰中均有对国家社稷和民众有功者的奉祀。如潮州的韩愈信仰、闽台地区的国姓爷和开漳圣王信仰，海南地区的洗夫人（俚族）崇拜以及大理白族社群的本主崇拜等，不一而足。从闽台粤及滇西南等地广泛存在的民间信仰，可以观察到这样的共性：一是由中原地区到东南或西南边远地区的官员，“莅土治民”教化作育百姓，建书院学校、发展农耕、明礼易俗，在尊重当地习俗前提下与土著形成融洽的关系，受到当地百姓的拥戴最终受到“奉祀”，如韩愈被贬潮州而被潮州人供奉、陈元光（657-711年）开发漳州被尊为开漳圣王、诸葛亮在云南成为白族人的本主等。自幼从漳州到台湾的吴凤（1699-1769）被清政府任命为阿里山通事，负责联络交往高山族民众。为了说服当地人废除人头祭的陋习，舍生取义，吴凤被尊为“阿里山神”，立“阿里山忠王庙”，每年于吴凤忌日举行祭祀。一是地方性的民间神明被官方认可，最典型的当属东南沿海的妈祖信仰，此类民间信仰使族群间的交融在共享价值和日常实践中得以实现。来自岭南俚族的洗夫人（约公元522-602）忠义护国安民，被尊为岭南“圣母”，由粤西到海南有大量的洗太庙、洗夫人庙。《隋书》、《北史》和《资治通鉴》有其记载，受到数位皇帝敕封，周恩来总理誉之为“中国巾帼英雄第一人”。

“神道设教”原则以建立维护公序良俗为目的，不以族源、祖源的异同为取舍标准，具有天

然的普适性，故渐为超越族群界限的共享价值与信仰实践。邯郸磁县的“崔府君庙”是为隋唐之际的崔珏（公元585-649年）所设，因其在任滏阳县县令（今磁县）时，为政仁民爱物，“及殁民思慕之，为之建祠，以崔府君称之，官民岁时致祭。”^[28]历代文人骚客到访该祠不吝笔墨称颂其生时造福一方、死后护国佑民，其中有金元之际著名的文学家、史学家元好问（1190-1257年）所题庙记。元好问是北魏皇室后裔（鲜卑族拓跋氏），生活在女真人建立的金朝，族裔背景没有影响其所持孔儒价值观及在中国文学史上的地位。在“崔府君庙记”中，元好问引述了《国语·鲁语上》有关神道设教的原则“有功于民则祀之，以劳定国则祀之”，强调只有存德念功，祭祀有功于国与民者，才能使老百姓“断其私祀，以从正礼”。^[27]

具有政治/文化共同体整合之功能的“神道设教”原则，伴随着朝代更迭、疆域拓展、异域宗教进入等时空变迁，各种损益基本上是在不动摇固有伦理秩序、道德秩序与社会政治秩序原则的前提下发生，地方性/族群性的异质传统和仪式信仰逐渐整合进中华体系中，连西来的佛教也与本土的儒道合而为一，中华民族共同体意识在共享的信仰与仪式实践中逐渐养成并不断得到丰富。^[29]

3、共同历史观的凝聚性

历史书写对于中华民族有着超乎寻常的意义，不仅仅因为中国有古老的历史记载、是世界上史学最为发达的国家，更因为中国历史中标榜的道德精神为汇入这个民族大家庭成员提供了价值观和理想，遂令历史的书写叙事成为中华民族共同体的凝聚力所在。历史学家汤因比（Arnold Toynbee）注意到，在秦始皇实现政治统一之前，中国早已进行了文化统一。中国历史具有漫长的跨度，表现为一个大一统国家的理想不断变为现实。^[30]历史意识和重视历史书写是共同的文化意识与大一统国家现实之间的重要媒介因素，王朝屡现更迭，帝王将相各色各类，不变的是理想人格和历史文化的精神，令中国民族经过千辛万苦，成就绵历五千年的历史生命。^[31]

中国历史上不存在千秋万世的王朝，治乱兴衰间“弘毅进取”为天下的道德精神始终是共同理想，从而成就了超越王朝大限和族群单元差异的中华民族共有的正统价值及历史叙事。正统不专属于某个皇帝、某个朝代或某个族群，而在于是否符合为天下的“道义”精神。正如“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。……是谓大同。”（《礼记·礼运篇》）“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）昭示的是具有超越性的共同理想。钱穆有言，“中国人之所以谓道，不是为自己打算，而是为别人，为大众，为天下，乃至为后世打算”。^[31]中华民族共同书写的历史是基于认同并实践孔儒教化的理想价值和社会伦理秩序，来自不同族群的历史人物（包括普罗大众）都扮演了重要的角色。

历史记载不仅要保留人类曾经的经验，更是其背后民族精神和文化意志的体现。首先，道德精神构成了中华历史的内在核心。“三不朽”——立德、立功、立言（《左传·襄公二十四年》）——是儒家圣贤倡导的最高人格理想，决定了中华历史书写的共通原则。唐人孔颖达在《春秋左传正义》对三不朽的解释是，“立德谓创制垂法，博施济众”、“立功谓拯厄除难，功济于时”、“立言谓言得其要，理足可传”。相较于个人得到拯救，孔儒教化将“弘毅进取”作为理想精神，在不断修养个人的同时，推己及人拯救天下。^[32]其次，孔子“作”春秋，开创了将道德精神体现于历史叙事之中的先河，确定了历史意识和历史学在中国精神世界中的至上不移之地位，几将历史化为信仰。^[33]其三，历史记载（彪炳青史）具有超越性意义，将个人行为与民族整体价值结合起来。孟子言：“孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧”（《孟子·滕文公下》）；太史公司马迁以“究天人之际，通古今之变，成一家之言”之理念将个人与自然、历史演变结合在一起；唐太宗李世民（有胡人血统）以“贞观之治”开启了盛世的大幕，“以史为鉴，可以知兴替”昭示了历史价值与国家兴亡的关系。

中华广土众民得以汇通和合在共同的历史叙事之中。历史上的王朝由不同族群“打天下”打下来的，改朝换代只是结束了某一王朝的国祚，而共同的文化精神在朝代更迭之间延续下来。二

十四史具有一些共同的特点，每一部正史皆由接续的朝代编修的，编修前朝史连结了新旧王朝间代谢延续的关系，故新的王朝成为一系列前后延续的正统王朝中的一员。^[34]不论蒙古人建立的元朝、汉人建立的明朝还是满人建立的清朝，对前朝历史叙事和人物评价等处理方式皆遵循相同原则。元世祖忽必烈于至元八年（1271年）发布《建国号诏》，取《易经》“大哉乾元”之义，以“大元”为国号。宣示接续历代王朝的正统，“诞膺景命，奄四海以宅尊；必有美名，绍百王而纪统。”^[35]忽必烈接受儒生建议以儒术治国，“世祖度量弘广，知人善任使，信用儒术，用能以夏变夷，立经陈纪，所以为一代之制者，规模宏远矣。”^[36]明朝甫一建立，明太祖朱元璋就承认元朝之正朔，元朝开国皇帝系受天命护佑统治中国，“昔元起沙漠，其祖宗有德，天命入主中国。”^[37]“故天生元朝太祖皇帝，起于漠北，凡达达、回回、诸番君长尽平定之，太祖之孙以仁德著称，为世祖皇帝，混一天下，九夷八蛮、海外番国归于一统，百年之间，其恩德孰不思慕，号令孰不畏惧，是时四方无虞，民康物阜。”^[37]朱元璋认可元太祖、元世祖等皇帝的文治武功，遂下令建元世祖庙，由官方供奉祭祀元世祖忽必烈和一众蒙古先贤。清朝建立稳固了基本上延续至今的中华疆域，接续发扬了华夏“大一统”观，对正统观谱系和价值做了历史性整合，为中华民族在二十世纪的现代国家建构奠定了重要基础。¹

朝代更迭易姓改号，是宇内不同族群参与逐鹿中原的结果，究其本质是在中华民族历史文化框架内的整合和延续。钱穆借用顾炎武的名言强调共同的历史文化精神的重要性，“保天下者，匹夫之贱与有责焉”，所谓保天下与亡天下，则指民族文化之绝续。^[38]中华民族主流价值和民族大义是超越族群和任何单一王朝的，朝代更迭没有割裂民族整体性的“大一统”观念反而在继承中得以强化，共同的历史文化观和熔铸一体的共同历史是中华民族一体性的重要基础。

三、余叙：认识中华民族一体性的文化力量

钱穆、梁漱溟等学者对中华民族一体性的论证，均采用了历史的视角并与世界其他民族的历史演变进行了多方比较。“我们得拥有这样一个广土众民的大国家，举世莫匹，这是中国历史之结晶品，是中国历史之无上成绩”。^[38]相较于西洋“宁见其由合而分”，数千年中华民族开疆拓土，发展出广土众民，总是化异为同，自分而合，末后化合出此伟大局面来。^[18]钱梁二氏并非盲目溢美自身文化，任何一个民族体特别是多元复杂的民族体都不可避免地面对合与分、凝聚力与离心力的相对存在和相互碰撞，在不同时空上演着兴衰存亡和分裂融合。相对于某些民族国家内部的文化隔阂与冲突（南斯拉夫解体和近日俄乌战争），中华传统的共同价值和文化融合的内在机制是中华文明体系得以产生和发展的基础，这无疑是我们祖先留下来的宝贵遗产，值得万般珍惜并永续传承。

“天道有常：不为尧存，不为桀亡。”（《荀子·天论》）中华民族循着文化的“天道”从远古走到今天，相互融入的群体共同缔造了辽阔的疆域和民族共同体，中华之道是中华民族共同体价值自洽的体现，产生了超越时空的历史文化力量。中华民族共同体赖以维系的文化根基在过去一百年里受到了多方面的冲击，包括所谓“制度化儒学”的终结，然而这绝不意味着中华文化的消亡。孔儒教化历经岁月在生活世界中积淀为“社会性儒学”的价值规范，^[39]^[17]内化为民族心理结构最深层的部分支撑着共同体的文化逻辑，“最核心的内容已经成为中华民族最基本的文化基因”。^[40]

“每一个国家和民族的文明都扎根于本国本民族的土壤之中”，^[40]本文对中华民族凝聚力的历史文化逻辑的初步探讨，意在通过多层面的“文化自觉”以期从价值观上认识中华民族的一体性，在实践中铸牢中华民族共同体，在社会层面上确认中华民族是一个“你中有我，我中有你”的多族群融合的共同体。借助探讨中华民族自身的历史文化逻辑，审视中华民族一体性的传

¹ 见《清帝逊位诏书》：“总期人民安堵，海宇义安，仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土，为一大中华民国。”

统和现实,关注中华民族之复兴和国族问题之具体研究,从而建立基于中国本土文化的学术视野、话语体系和理论框架。

参考文献:

- [1] 李喜所.“中华民族”这个概念是怎样提出来的,《北京日报》2006-04-17(19).
- [2] 范丽珠、陈纳、蒋潞杨.“从人伦日用来看中华民族的文化共同性——滇西南不同族群生活世界的知识社会学解释”,《中央民族大学学报》2022(2).
- [3] 马戎,“如何认识‘民族’和‘中华民族’——回顾1939年关于‘中华民族是一个’的讨论”,《中南民族大学学报》,2012(9).
- [4] 葛兆光,《宅兹中国》,北京:中华书局,2019:3.
- [5] 吴启讷,“中国为什么那么大?——认识统一多民族国家的民族与族群现象(一)”,《远望》2015(12).
- [6] 费孝通主编.《中华民族多元一体格局》,北京:中央民族大学出版社2018:11,17.
- [7] 马戎.“中华民族凝聚力的形成与发展”,《西北民族研究》1999(2).
- [8] 费孝通.“从反思到文化自觉和交流”,《读书》1999(11).
- [9] 范丽珠、陈纳,“找回自知之明:费孝通文化自觉论再阐释”,《西北师大学报》2021(3).
- [10] 吴启讷.“新清史”到底错在哪里?
[EB/OL]. <https://book.douban.com/subject/35188585/discussion/637040318/>, 2021年9月20日下载.
- [11] 马戎,《民国时期的造“国民”与造“民族”——由王明珂“民族与国民在边疆:以历史语言研究所早期民族考察为例的探讨”一文说起》,《开放时代》2020(1).
- [12] 费孝通,“关于‘文化自觉’的一些自白”,《学术研究》2003(7).
- [13] 习近平,“坚持共同团结奋斗共同繁荣发展,各民族共建美好家园共创美好未来”,《人民日报》2019-09-28(01).
- [14] 费孝通,“顾颉刚先生百年祭”,《读书》1993(11).
- [15] 费孝通,“对文化的历史性和社会性的思考”,《思想战线》2004(2).
- [16] 费孝通,“简述我的民族研究经历与思考”,《北京大学学报》1997(2).
- [17] 费孝通,“孔林片思”,《读书》1992(9).
- [18] 梁漱溟,《中国文化要义》,香港:三联书店1987/1990:3.
- [19] 葛兆光,《宅兹中国》,北京:中华书局,2011:32.
- [20] 罗素著、秦悦译,《中国问题》,北京:学林出版社,1996:164.
- [21] 王柯,《从“天下”国家到民族国家——历史中国的认知与实践》,上海:上海人民出版社,2020:124.
- [22] 汪受宽,《甘肃通史·秦汉卷》,兰州:甘肃人民出版社,2009:311.
- [23] 尤中,《云南民族史》,昆明:云南大学出版社,1994:371.
- [24] 清康熙.重修学宫记.《建水县志》编纂委员会.《建水县志》[M].北京:中华书局,1994:565.
- [25] 梁启超,《中国历史上民族之研究》,饮冰室合集[M].专集之四十二,北京:中华书局,1989.
- [26] 张桥贵、孙浩然等著,《云南多元宗教和谐关系研究——基于社会学的跨学科视角》,北京:中国社会科学出版社,2016:303.
- [27] 范丽珠、陈纳.“以神道设教”的政治伦理信仰与民间儒教,《世界宗教文化》2015(5).
- [28] 明周文龙修、孙绍等纂,《嘉靖.磁州志》卷一,地理志·寺庙.明嘉靖三十二年刻本影印,《天一阁藏明代方志选刊续编》,上海:上海书店2014年.
- [29] 范丽珠、陈纳,“论政治伦理与信仰教化的耦合关系——中华本土宗教的社会学理论建构之刍议”,《复旦学报》2021(5).
- [30] 阿诺德·汤因比著,刘北成、郭小凌译,《历史研究》,上海人民出版社,1988:37.
- [31] 钱穆,《中国历史精神》,贵阳:贵州人民出版社,2019:132,149,103,110.

- [32] 余英时,《中国思想传统的现代诠释》,南京:江苏人民出版社,2003:124,130.
- [33] 赵汀阳,“作为方法论的中国”,《陕西师范大学学报》,2016年第2期。
- [34] 杨联升,中国官方修史的组织:唐朝至明朝正史编修的原则和方法[J].历史教学问题,1995(5).
- [35] 徐俊,《中国古代王朝和政权名号探源》,武汉:华中师范大学出版社,2000:294-297.
- [36] 《元史》卷十七,世祖本纪十四。
- [37] 《明太祖实录》卷三十二,卷一百九十八。
- [38] 钱穆,《中国历史研究法》,北京:三联书店,2001:5,7,18.
- [39] 金耀基,《中国文明的现代转型》,广州:广东人民出版社,2016:75.
- [40] 习近平,《在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会上的讲话》
[EB/OL].(2014-09-24)http://news.xinhuanet.com/politics/2014-09/24/c_1112612018.htm. 2014-09-24 下载.

《民族社会学研究通讯》第1期-第363期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载:
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.
 也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
 在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息,供大家参考,并不代表编辑人员的观点。

中国社会学会 民族社会学专业委员会
 中国社会与发展研究中心
 北京大学 社会学人类学研究所

本期责任编辑: 马戎、王娟
 邮编: 100871
 电子邮件: marong@pku.edu.cn