

民族主義與近代中國思想

羅志田 著

東大圖書公司印行

D09215/414



民族主義與近代中國思想

羅志田 著 東北圖書公司 印行

民族主義與近代中國思想／羅志田著

-- 初版.-- 臺北市：東大，民87

面；公分.--(滄海叢刊)

ISBN 957-19-2147-5 (精裝)

ISBN 957-19-2148-3 (平裝)

1 哲學-中國-近代 (1600-)

112.7

86008842

國際網路位址 <http://sanmin.com.tw>

© 民族主義與近代中國思想

著作人 羅志田
發行人 劉仲文
著作財產權人 東大圖書股份有限公司
臺北市復興北路三八六號
發行所 東大圖書股份有限公司
地址／臺北市復興北路三八六號
電話／二五〇〇六六〇〇
郵撥／〇一〇七一七五——〇號
印刷所 東大圖書股份有限公司
總經銷 三民書局股份有限公司
門市部 復北店／臺北市復興北路三八六號
重南店／臺北市重慶南路一段六十一號
初版 中華民國八十七年一月
編號 E 62051
基本定價 肆元肆角
行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權，不得濫用

ISBN 957-19-2148-3 (平裝)

序論

民族主義與近代中國：研究取向與反思

二十世紀八九十年代之交是以蘇歐共產體制崩潰、冷戰結束為表徵的。彼時一些專家即已預計今後影響世界最大的力量將是民族主義。但說到具體之時，則多指民族主義對所謂第三世界變動較多地區的影響而言。說到歐洲，一般都期望著全歐「民主化」(democratization)的出現。殊不知蘇歐共產體制崩潰的第一個直接後果便是民族主義在歐洲的復起。前南斯拉夫聯邦各族間戰火長期不熄，成為一大世界難題。蘇聯解體後各前加盟共和國之間亦有訴諸武力者。而俄羅斯境內民族主義的風起雲湧更引起了世界矚目。

更有意思的是，民族主義不僅是在共產體制影響下的東歐風行，在早已「民主化」的英倫三島上，愛爾蘭民族主義方興未艾，而以民族主義為基礎的新法西斯主義在德國和義大利也捲土重來，整個歐洲實已為一股民族主義大潮所掃蕩。在被稱作民族主義故鄉的歐洲，一般人早已將民族主義時代視為已經過去的歷史時段。短短幾年間，歐洲人竟然不得不面臨此風潮的再度席捲，殊非幾年前那些歡呼自由民主戰勝者始料所及。

人類學家紀爾茲(Clifford Geertz)在1971年指出：「民族主義曾是歷史上某些最有創造性的轉變的驅動力量，在日後許多創造性轉變中它無疑會起到同樣的作用。」^①這些話原本是針對二戰後獨立的那些「新國

① Clifford Geertz, "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New

2 民族主義與近代中國思想

家」而言，但冷戰後民族主義在其發源地歐洲的復興說明這一論斷的針對性顯然是更廣泛的。

亡羊補牢，猶未為晚。民族主義在世界歷史中的作用很快再次受到西方學人的廣泛注意。不僅已有新的力作出版^②，而且麻省理工學院和哈佛大學等自1992年起已在嘗試為研究生開設民族主義的專題課。近年美國歷史學會的會刊更在組織討論如何將民族主義整合到歷史課堂之中。參與的論者均同意在大學開設民族主義課為當務之急。蓋不瞭解民族主義則不僅不能瞭解近現代世界，而且也無法瞭解後現代世界。民族主義顯然已再次成為西方人文和社科研究的重點關注對象。有意思的是，許多人都強調過去對民族主義的研究存在一種「非歷史」的傾向，即偏重於從各社會科學學科的理论角度研究民族主義，故在一定程度上架空了民族主義，現在則應糾正這一傾向，多從歷史角度去考察和檢討民族主義^③。

反觀我們自己，余英時先生早已指出，百年來中國最大的一個動力就是民族主義^④。中外關於中國近現代政治和思想研究者，亦幾乎無不提到民族主義。尤其是在西方的中國研究中，民族主義的興起 (the rise of nationalism) 是一個不斷重申的主題，而且民族主義浪潮是處在「不斷高漲」的進程之中。我們若細看許多關於中國近代各「事件」的研究，便會發現一開始時民族主義通常被認為是這些事件的動力，而到結尾時

States," in idem, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973, p. 254.

② 如 Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992) 就是備受注意的一本。

③ 參見 *Perspectives*, 32:8 (Nov. 1994), pp. 1, 8-13.

④ 余英時，〈中國近代思想史中的激進與保守〉，《歷史月刊》，第29期（1990年6月），第144頁。

民族主義又多因這些事件而進一步「上升」。民族主義一身而兼為歷史發展的原因和結果，其受到史家的重視可見一斑。可以說，作為一種詮釋的工具，民族主義在近代中國研究中是被用得最為廣泛的，而且不乏濫用之例^⑤。

可是我們如果到圖書館一查書目，便會發現這樣一個倍受重視及在過去的研究中被廣泛使用的中國民族主義，專門的研究論文已為數不多，而專題著作更屈指可數。一般而言，只有已達成基本共識者或根本不重要的題目才會出現這樣的現象。但細檢諸家關於近代中國民族主義的說法，實歧見紛紜，恰恰最缺乏一致的共識。其唯一的共識，恐怕即在於民族主義在近代中國的重要性。何以會出現這種詭論性的現象，原因必多，應是學術史的題目。但其中一種可能，即大家都以為本已達成共識，故無研究之需要；人人皆視民族主義為現成工具，信手拈來，似乎頗為得心應手。實際上，上述有關中國民族主義的專題著作都是近年才出現，最能說明前此論著中關於近代中國民族主義的論述，未必都有研究的基礎，可知中國研究中關於近代民族主義的表面共識不啻是一種充滿想像的迷思。

今日適值世界民族主義復興之時，吾人更應對近代中國民族主義的來龍去脈，進行細緻的梳理，庶幾得出一個較清晰且接近本相的描述和詮釋。本書各篇論文即是朝著這一方面的一些初步嘗試，希望可以為更系統的詮釋稍作鋪墊。三年前，蒙余師英時介紹，並得到三民書局劉振強先生的鼓勵，個人開始就「民族主義與近代中國思想」這一題目進行探討。惟因教學及各種雜務纏身，同時也不得不時常穿插進行其他方面的研究，對近代中國民族主義的考察迄今仍未達到系統化的程度，甚感

⑤ 參見 Arthur Waldron, "The Theories of Nationalism and Historical Explanation," *World Politics*, 37 (April 1985), pp. 416-433.

4 民族主義與近代中國思想

愧對師長！但因心中一直有此思緒在，這幾年寫的一二十篇文章，或多或少都與民族主義有些關聯。

實際上，晚清以來一百多年間，中國始終呈亂象，似乎沒有什麼思想觀念可以一以貫之。各種思想呈現出一種「你方唱罷我登場」的流動局面，可謂名副其實的「思潮」：潮過即落。但若仔細剖析各類思潮，仍能看出背後有一條線，雖不十分明顯，卻不絕如縷貫穿其間。這條線正是民族主義。如果將晚清以來各種激進與保守、改良與革命的思潮條分縷析，都可發現其所包含的民族主義關懷，故都可視為民族主義的不同表現形式（甚至那些自稱不是民族主義者的人，也不例外）。

近代中國這一從上到下的共同思緒和關懷，包括愛國、種族觀念、排外、社會達爾文主義、夷夏思想等等，不一而足。然其核心是中外衝突、中外矛盾，並且具有強烈的情緒性。這些內容顯然是超出了一般所謂「愛國主義」的範圍，名之曰「民族主義」似更接近。喜歡挑剔字眼的人總愛說，你說某人是民族主義者，你去問他，他自己就未必承認。這是有些道理的，比如胡適，他本人是不是能承認自己是民族主義者，恐怕確實要打個問號（但也僅此而已，胡適也沒說他「不是」民族主義者）。但對於多數人來說，他們說自己是或不是一個什麼主義者時，並未事先思考該主義的確切含義。正如今日美國人個個都會說（而且愛說）自己是美國人，但若要問到「美國人」的概念或定義，恐怕沒有幾個人可以說得清楚。

廣義言之，民族主義不僅僅是一種一般意義上的「主義」。紀爾茲在研討二戰後獨立的那些「新國家」的情形時指出：「民族主義不僅僅是社會變遷的附產物，而是其實質內容；民族主義不是社會變遷的反映、原因、表達，甚而其動力，它就是社會變遷本身。」^⑥英國左派史家奈恩

^⑥ Geertz, "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States,"

(Tom Nairn)也認為，民族主義實即現代國家的總條件之名。與其說是獨立於此的另一種「主義」，毋寧說是政治的和社會的思想風氣。所以，學理方面的民族主義的理論即在此廣義的民族主義的不規則影響之下^⑦。

本書不擬在術語之界定上多做文章，而是主要從思想史角度考察。同時也從思想史的社會學角度考察，注重民族主義者的角色和作用。從思想史的層面看，近代中國民族主義的形成，可用章太炎的一段話概括之。章氏自述其民族主義思想的形成時說：他幼年讀《東華錄》，已憤恨「異種亂華」。後來讀鄭所南、王船山兩先生的書，「全是那些保衛漢種的話，民族思想逐漸發達。但兩先生的話，卻沒有什麼學理。自從甲午以後，略看東西各國的書籍，才有學理收拾進來。」^⑧也就是說，近代中國民族主義的發端，固來源於傳統的族類思想，但其成為一種「主義」，卻是收拾了日本和西方的學理之後。而彼時日本的民族主義學理，基本也是舶來品。所以中國士人真正收拾的，不過就是西方的民族主義學理。

或者即因為這一原因，今日學人講中國民族主義或民族認同，常慣於從近代才開始引入的西方觀念去倒推，有時不免似是而非。蓋昔日中國人的思想言說中既然不含此一類詞彙，則本不由此視角出發去觀察和思考問題，應無太大疑義。故研討近代中國民族主義，一須追溯其傳統淵源，一須檢討其收拾的西方學理。同時更必須將其置於當時的思想文化演變及相關之社會變動的大語境之中進行研討。尤其需要關注的是傳

pp. 251-452.

^⑦ Tom Nairn, *The Break Up of the Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, 2nd ed., London: NLB, 1981, p. 94.

^⑧ 章太炎,〈東京留學生歡迎會演說詞〉,轉引自王汎森,《章太炎的思想》,時報出版公司,1992年二刷,第68-69頁。此書為論太炎民族思想最佳者。

6 民族主義與近代中國思想

統族類思想的一些（而非全部）層面何以能復蘇、西方的一些（而非全部）學理何以會傳入、以及二者怎樣融合等諸多因素相互作用的動態發展情形。

同時，在考察與近代中國民族主義有關的傳統觀念時，仍當注意其發展演化的內在理路，特別是在近代西方觀念引入前夕士人對這些觀念的時代認知。只有在搞清楚這一語境的基礎上，才能對時人怎樣收拾西方學理以整合出近代中國的民族主義思想觀念具同情的理解，以得出較接近原狀的認識。故本書的一個重要側面，就是要努力重建晚清人與民族主義相關的本土思想資源。在重建中去理解時人的心態。

本書的第一部分即在考辨早期夷夏之分觀念形成的基礎上，更側重於此觀念在清代的發展演變及清人認知中的夷夏觀念。因為，先秦及以後歷代之人怎樣認識華夷之辨固然重要，但清季士人的心態和認知對本書的研究尤為重要。換言之，昔人的夷夏觀可以是多元或多層面的，但清季士人或者只接受昔人觀念的一面或一支，或者雖只接受其一部分而自信是接受了全體，也可能其觀念未必與昔人一致而自以為還是一致的。要之，對於研究近代中國民族主義而言，最重要的是當時當事人所持有的可能自認是傳統的民族思想觀念，至於其觀念是否與過去的觀念已不一致甚而至於有衝突，則是次要的。

如果從近代才開始引入的西方觀念去倒推，便難以對昔人產生「瞭解的同情」。今日治中國近代史之人講夷夏之辨時，每好效法西人轉拾梁啟超牙慧，說什麼古人以為「中國即世界」。其實，夷夏格局要有夷有夏，然後可「辨」；若中國即世界，是「夷夏」共為中國呢？還是「夏」為中國？若取前者，對新老之「夷狄」的不平等態度便與所謂「世界觀」無關。若取後者，則在「世界」之外的「夷狄」又是什麼界？故「華夏中心說」或者有之（世界歷史上少有一古代民族不認其所居之地是天下

之中者），「中國即世界說」實未必存在。

迄今為止的中國近代史研究，都明顯受到晚清以來趨新派、特別是革命黨人觀念的影響（雖然這影響主要是無意識的）。這在近代中國民族主義的研究中也有所體現。比如，今人每喜歡指責昔人只知忠君而不知愛國，實際是先存將君與國分開的「共和」成見。任何國家都有其主權象徵（the sovereign symbol）。在君主國或君主時代，君王就是國家最主要的主權象徵。陳垣指出：「臣節者人臣事君之大節」，故古代「忠於君即忠於國」。他又說：「君臣、父子、朋友，均為倫紀之一。必不得已而去，于斯三者何先？為國，則不能顧及親與友矣。」^①仍是把君臣關係視作個人與國家的關係。即使在西方的君主國，君主也正是國家的主權象徵。例如，儘管「不列顛國」的地域已發生了很大的變化，英王過去是、現在也還是整個不列顛國的主權象徵（the sovereign symbol of the whole British nation）。假如我們自設為君主時代的臣民，試問可以有不忠君的愛國嗎？換言之，一個對君不忠的臣或民，當時人能視其為愛國嗎？

實際上，「共和觀念」裏的一些關鍵詞，也是由君主時代的詞彙過渡而來。在共和觀念興起之初的英語世界裏，今日通行的「國家」（nation）一詞，那時與「帝國」（the Empire）一詞是可以通假的。美國獨立前後，英美人就是用「帝國」一詞來表述國家的概念。英國保守主義大家柏克（Edmund Burke）在1775年時就是以「帝國」（the Empire）一詞來表述不列顛國（the British nation）的概念。不僅如此，即使在美國獨立後，也仍常見「美利堅帝國」（the American Empire）這樣的稱呼。美國人迪金森（John Dickinson）就曾說：「一個國家（他用的是nation而不是kingdom或

^① 陳垣，《通鑑胡注表微·臣節篇第十二、倫紀篇第十三》，科學出版社，1958，第222、243-44頁。

empire) 的國王(king)或王族是可以改變的]。凡此種種，皆說明在十八世紀下半葉，英語世界裏國家與帝國兩字是可以通假的。北美十三洲的獨立，一開始只不過切斷了它們對英國的忠誠，尚未形成新的忠誠的中心。美國國家觀念是在失去舊象徵後逐步「發現和創造」出來的。到1778年，一個表述為「新帝國」(a New Empire)的美國國家觀念才開始形成，到1783年始基本確定下來^⑩。

當然，有關國家象徵的觀念也是隨時代的變化而轉移的。中國傳統的國家象徵如君主、宗廟、社稷以及亡國象徵如屠鼎、易器、改正朔、易服色等，至西方的主權觀念引進後便漸漸淡化。到民國後則鼎、器等已多散失或進入了博物館，而正朔、服色等也均由中國人自改自易，且改易也並未遇到強有力的反對（抵制者仍大有人在，特別是曆法）。最能體現時代「話語權勢」轉移的莫過於：代清的雖是中華民國，正朔、服色等卻均改從西式。清季人對此已有議論，也曾提出過一些回向傳統的改法，但缺乏說服力。這一方面說明西潮的衝擊確實有力，另一方面大概也因國家象徵的觀念已發生典範轉移：對絕大多數人來說，正朔、服色等已不復被作為國家象徵來對待了。

對於中國「民族主義」，不僅不宜從近代才開始引入的西方觀念去倒推，更不必以今日西方的定義來界定。實際上，西人關於民族主義的界定也在不斷轉換，從無一公認的嚴格準確的定義。而且西人對民族主義的研究有明顯的「層累堆積」現象：西人關於民族主義的研究越多越細緻，民族主義本身的起源就越早。近年的研究已將西方民族主義的起源上溯到大約十五世紀^⑪，而較早的西方研究多傾向於認為民族主義興

^⑩ 參見 Max Savelle, "Nationalism and Other Loyalties in the American Revolution," *American Historical Review*, LXVII: 4 (July 1962), pp. 902-905, 914-921.

起於十八九世紀而風行於十九世紀後期。清季民初人所「收拾」的正是此類早期西方學理。

也只有在此之後，中國士人中的一部分才開始嘗試以西方的表述方式將中國的一些固有思想觀念整合並表述出來（孫中山即是一個最典型的代表）。故對十九世紀中期以前中國的種種行為學說，恐怕很難冠以民族主義的稱謂。然而有意思的是，中外均有學者認為中國民族主義的誕生甚至早到宋代。呂思勉先生曾說：「民族主義，原因受異族的壓迫而起。中國自宋以後，受異族的壓迫，漸次深了，所以民族主義，亦漸次勃興。」^⑫而美國學者田浩(Hoyt C. Tillman)也從陳亮那裏讀出了「原初的民族主義」(proto-nationalism)^⑬。其實，民族主義畢竟是在一定時段興起的外來觀念，即使界定得再寬鬆，在西人自己都不怎麼講民族主義時，中國又何來民族主義？

關於近代中國民族主義於何時興起以及哪些人是早期中國民族主義者，西方學者的見解也真是「百花齊放」。梅谷(Franz Michael)認為洪仁玕是「中國最早的近代民族主義者(modern nationalist)之一」；而柯保安(Paul Cohen)則從王韜那裏看到了早期中國民族主義(incipient Chinese nationalism)^⑭。他們顯然都同意中國民族主義興起於十九世紀中葉。但陳志讓則主張義和團運動才意味著「中國民族主義的誕生」^⑮。

^⑪ 說詳Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*.

^⑫ 呂思勉,《歷史研究法》,上海永祥印書館1948年再版,第35-36頁。

^⑬ Hoyt C. Tillman, "Proto-Nationalism in Twelfth Century China, the Case of Chen Liang," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39:2 (1979), pp. 403-28.

^⑭ Franz Michael, *The Taiping Rebellion*, Seattle: University of Washington Press, 1966, pp.136-37; Paul Cohen, "Wang T'ao and Incipient Chinese Nationalism," *Journal of Asian Studies*, 26:4 (August 1967), pp. 559-74.

而杜威又認為五四運動的意義相當於「民族／國家的誕生」。他在1919年6月1日的信中說：「我們正目睹一個民族／國家的誕生(the birth of a nation)，而出生總是艱難的。」徐中約顯然同意杜威的看法，他以為五四學生運動標誌著作為一種「新力量」的民族主義在中國的「出現」^⑮。

這些人的一個共同特點是均從其觀察或研究的對象那裏看到了「民族主義」在中國的發生，恰提示著「民族主義」對他們來說正不啻「望遠鏡與顯微鏡」；他們在考察研究中國的特定事物之前，有可能手上已先拿著這一有效的武器，誠所謂我欲仁而斯仁至，對鏡一窺，當即看個正著。而這些解讀中國的學者也可能有意無意中同樣受到晚清以來中國趨新派和革命黨人觀念的影響，總希望找到中國新舊之分界點（以為「新」正名），故其所見也就都成了最初和第一了。

不論產生於何時，近代中國民族主義與西方民族主義實有同有異。正像法國大革命時期的革命者攻擊法國君主制未能完成其自身制訂的統一民族國家(national unification)的任務，因而應被推翻一樣，晚清的中國民族主義者首先也是在得出了清政府不能救亡圖存的結論這個基礎上，才逐漸認同於以反清為表徵的帶種族色彩的民族主義。但身處西強中弱而面臨帝國主義侵略直接威脅的晚清人，對西方民族主義的認知及其收拾何種西方的「學理」，卻有其特定的選擇。

同是與革命直接相關的近代歐洲民族主義中，法國民族主義就以內

^⑮ Jerome Ch'en, "The Nature and Characteristics of the Boxer Movement," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 23 (1960), p. 307.

^⑯ "John Dewey from Peking," June 1, 1919, in John Dewey and Alice Chipman Dewey, *Letters from China and Japan*, ed. by Evelyn Dewey, New York, 1920, p. 209; Immanuel C. Y. Hsu, *The Rise of Modern China*, 2nd ed., New York: Oxford University Press, 1975, p. 605.

傾(inward direction)為特點，與以外向為特點的德、義民族主義有相當大的區別（這只是就特點言，並不否認它們也各自都有內傾與外向兩面）。前者主要針對的是既存的政權，故民主（或晚清人愛說的「民權」）傾向甚強；後者則主要針對外族的威脅、征服和占領，故集體意識實占上風。在中國，章太炎、梁啟超那一代人雖然也強調「民權」，卻從整個西方民族主義學理中更多地看到了後者。而後來新文化運動那一代知識分子則越來越多地注意到前者，他們也重視「民治」，然實更強調個人的解放。直到二戰後，西方本身的民族主義學理研究重新回溯到德意志民族主義，中國讀書人近年又有仿效的傾向。不過早期的注重德、義主要是在政治運動層面，後期則主要是學理研究層面。

在歐洲各國，通常通過共同語言等因素結成的長期的共同命運早已產生出某種認同感，民族主義者只需訴諸這種還有些模糊的認同感，將其喚起並使之在意識層面融成一個活躍而自覺的大眾民族認同，便能化為政治力量。民族主義在歐洲興起恰與所謂近代化同時段，此時兩種最有意義的社會變遷是舊的社會形態與社區生活形態的解體，以及資產階級和所謂「普通人」即大眾的出現。這兩者的互動產生了強有力的民族認同感，並很快就轉化為政治行動（這方面的研究仍有可為處）。故愛默森(Rupert Emerson)以為，與資產階級和大眾的興起同時段的歐洲人對政治的民主參與那種明確要求是緊隨在數世紀的民族建構(nation-building)之後的^⑰。

有些人即據此歐洲經歷，將「民主」也看作民族主義的一個重要有機組成部分。在中國，同樣存在那種通過共同語言等因素結成的長期的共同命運產生出的認同感，但在中國近代民族主義興起之前千百年，中

^⑰ 參見 Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to self-assertion of Asian and African Peoples*, Harvard University Press, 1960, pp. 93-95.

華民族的認同感早已凝固，無需由什麼人來強化。中華民族的「建成」既早，在中國也並不存在近代歐洲那種在民族建成之後對民權的自覺認識和對政治參與的明顯要求（這部分可能因為傳統中國政治制度的基石科舉制確有開放的一面），故「民主」到底是不是民族主義的一個重要組成部分，近代中國士人對此並無確定的共識。在三十年代外患深重時，民主與救亡這一民族目標是否衝突，反而成為知識分子爭論的熱點。

近代中國民族主義的興起確實也伴隨著社會的劇變，但卻是與西方相當不同的社會變遷。思想上的正統衰落和異軍突起與四民社會的解體直接相關。工商業者的興起的確可見，但同時知識分子的邊緣化與邊緣知識分子而不是所謂大眾的「出現」和興起似與政治有更直接的關聯。從社會學的角度看，民族主義運動有其特殊的吸引力。邊緣知識青年在其中找到自身價值的實現，從不值一文的白丁(nobody)變成有一定地位的人物(somebody)，國家的拯救與個人的出路融為一體。精英知識分子也在這裏發現一個選擇，即一條通往回歸到與大眾和國家民族更接近的路徑。民族主義運動為知識分子的邊緣化和新興的邊緣知識分子都提供了某種出路，其在近代中國自然影響深遠。

另一方面，雖然中華民族的認同感早已凝固而無需強化，但對一般中國人來說，這個民族認同感恐怕更多是像章太炎所說的那樣潛藏在心中，遠未達到「活躍而自覺」的程度。如果不出現大的內憂外患，大約也就會基本維持在潛存的層面。從這個角度看，近代中國民眾的民族認同感仍是可以被「喚起」而轉化為政治力量的。一旦有社會、政治的大變動，尤其是遇到外患時，「先知先覺」的民族主義者仍可訴諸大眾的民族認同感，將其喚起並使之轉化為政治力量。

正因為近代中外民族主義者實面臨著相似而又相當不同的語境，近代中國民族主義存在一些既與同時代的殖民地不同，也與民族主義的發

源地西歐不同的特點。清季士人一面努力收拾西方的民族主義學理，一面又試圖與西方保持一定的距離。1904年《江蘇》雜誌一篇論民族精神的文章（不具作者名）說：「民族精神所由發現者有二：其一曰由歷史而發生者也；其二曰由土地而發生者也。言愛國者，群推歐洲。歐洲之史，進步之史也。非唯歐人愛之，吾亦愛之。然而，吾愛之而不能發達之使如歐人之自愛者何也？則以吾國歷史、土地之不同使然也。祖宗之血質、社會之習慣、個人之感情，既使我以不能愛吾國而兼愛其他，則吾之愛吾國也不得不專。而見他人之國，雖其機械發明、文藝日新，吾亦唯崇拜之尊貴之而已。又豈可自許其文明，遂心醉西風哉！」^⑩

這裏「言愛國者，群推歐洲」一語，最能提示當時中國「話語權勢」之所在。這篇文章特別提出區分崇西、尊西與心醉西風的差別，很有提示性：對西方尊而崇之並無不可，但愛則仍在吾國，此一最後準則不能失。正如此文作者所說：「言民族之精神，則以知民族之歷史與其土地之關係為第一義，而後可以言生存競爭之理。」立腳點站穩之後，當時流行的生存競爭的優勝劣敗之理便不容易影響民族自信。從思想史的社會學角度考察，只要落實劣敗者為「我」而思改進之，則無論其出何策（包括反傳統與全盤西化），仍然是民族主義者。故觀察近代尊西之人，最後還要看其是否愛歐洲或愛「文明」勝過愛祖國。只要不逾此最後界限，應該說都是民族主義者。

美國學者愛默森認為：一般而言，一個民族或國家的全民族目標和價值體系，不是從傳統中生，就是指向一個風格不同的未來^⑪。前者

^⑩ 〈民族精神論〉，《江蘇》，張枬、王忍之編《辛亥革命前十年間時論選集》，三聯書店，1960，卷一下，第840頁。

^⑪ Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to self-assertion of Asian and African Peoples*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.

回向傳統，從歷史中尋找昔日的光榮；後者面向未來，從前景中看到民族的希望。殖民地人因傳統已面臨打壓殆盡的情景，而前景實不容樂觀，故一般更多地回向傳統；在領土主權基本保持的所謂「半殖民地」（或孫中山所謂「次殖民地」）國家，士人似乎更傾向於憧憬一個美好的未來。

「回向傳統」和「面向未來」這兩種類型的民族主義在近代中國同時存在，近代中國的新舊之爭，正可從此角度思考。本書的第二部分，即討論近代中國思想演變過程中一些與民族主義相關的具體面相。一般而言，在所處現狀並不令人愉快之時，過去和將來都不僅提供一種可能的選擇，而且當下就提供對現實的某種迴避，因而都有相當的吸引力。但由於近代中國的新與舊本身已成價值判斷的基礎，故從傳統中生出的一派不可能成為主流。而且，守舊派確實既提不出對現實問題的解決方法，更不能從復舊（已經失敗的舊）中保證比現在更好的將來。而趨新派至少可以描繪美好的前景。他們立足於此一想像的描繪，可以提出無限多種可能解決現存問題的辦法。

1904年刊於《揚子江》的一篇論民族自治的署名文章充滿希望地說：「有新國家必有新國政，有新國政必有新國民。二十世紀之新中國，其民族能鑄成一特別之天性，光明於全球大陸，而不為人類館參考玩具、不為演說家詆諆材料者。」只有接受民族自治觀念這一「大影響」，才能成就此「大價值」^⑩。可知當時刺激中國人最深的，正是中國已成外國「人類館參考玩具」與中外「演說家詆諆材料」。那時一般言及民族主義者，均知強調民族的固有「特性」，本文作者則頗有前瞻眼光，試圖重新「鑄成一特別之天性」，恰是愛默森所謂在「指向一個風格不同的

p. 367.

^⑩ 遁園，〈論民族之自治〉，《揚子江》（1904），《辛亥革命前十年間時論選集》，卷一下，第955-956頁。

未來」這一層面來重建「民族或國家的整體目標與價值體系」。

既然中國的過去已被「證明」不行，而現狀又不佳，「有所變」的確是那時大多數人認為唯一可行的取向。對近代中國士人來說，伴隨進化論而來的「優勝劣敗」說固然使人不舒服，但人類在不斷進化這一規律本身卻讓中國人看到了希望：正因為這是社會發展「規律」，中國文化的「野蠻」和「低劣」只能是暫時的（梁啟超提出的「過渡時代」觀念受人歡迎處也正在此），中國必然有發達的一天，西方不過是先走一步，此時暫處前面而已。

故愛默森以為：孫中山的民族主義與早期中國民族主義（約指反對夷狄那一代）的區別在於，其主要的方向不再為了已經被歷史證明為失敗的舊世界而與入侵者鬥爭，而是尋求一種新的途徑，即認同（他未用此詞）於西方並努力接受西方的新事物。從世紀之交的民族主義思想先驅者與孫中山開始，中國無疑已步入一個民族主義階段，而其標誌則是不再以因衝擊而反應的模式與外來勢力為敵，而是接受並摹仿外來者的榜樣^⑪。愛默森所認知的「孫中山的民族主義」與以反滿鬥爭為開端的孫中山那一代革命黨人的民族主義實有距離，恐怕倒更多體現在新文化運動那一代人身上。但總的說來，「尊西趨新」的確是從清季到民初多數士人的一個共相。

西方民族主義學理的傳入中國也給中國士人提供了新的詮釋工具。1903年《浙江潮》上一篇題為〈民族主義論〉的文章說：「夫國於世界而有歷史，則自其『祖宗社會』之所遺，固有不能不自國其國者。不能不自國其國，而其國民之文明力乃不能與人抗，則天然之壓力，乃迫之使不得不去舊而迎新。」但去舊迎新也分兩種：「去之取之自己者，則能吸入而融化之，而活用之，其種存，其國興。」如果是「與之去之自人者，

^⑪ Emerson, *From Empire to Nation*, p.205.

則奴隸而已矣；其種絕，其國亡。」所以，「凡優強民族與劣弱相遇，其文明之同化力，乃能吸入而融化之。」然必須「發揮特性」，也就是「厲其固有使足與世界相競」。作者指出：「特性者，運用文明之活力也。」故「種之強弱，視其文明；文明之高下，視其運用力。」²⁴

這篇文章裏的「優強民族」與「劣弱民族」的概念，仍受嚴復「天演論」影響，但已提出一種與「天演論」有所不同的學西方思路，即特別強調學習的主動與被動，並以「運用力」來判斷「文明之高下」與「種之強弱」，後者尤其與以勝負決優劣的「優勝劣敗」說大有區別。故民族主義的學理為近代中國人提供了新的思路和取向：從此角度出發，只要是主動吸取他人之文明，使固有強化，不但不存在自己先是否低劣的問題，反是能學習者就優強。作者以為，「一民族之於世界，猶個人之於學」，同一本書而不同讀者所得各異，「蓋外界之所異，必視內力厚薄以為差。」假如學得主動，善用其固有特性，終可達到「久之內外復相濟」的結果。

此文作者所關懷的「國於世界而有歷史」的現狀，正是當時中國士人必須面對而提出解答的主要時代問題。最理想的解決方式，當然是一方面能「與世界相競」，一方面又可保存並增強「祖宗社會之所遺」。那時也確有少數中國人已超越愛默森所描述的不此即彼的取向，而認識到「祖國主義」就是「根於既往之感情，發於將來之希望，而昭之於民族的自覺心。」²⁵這樣根於舊而發於新，在學理上可能最為理想，但在清季民初西方已成中國權勢結構之既存組成部分的語境下，在實踐層面是很

²⁴ 余一，〈民族主義論〉，《浙江潮》（1903），《辛亥革命前十年間時論選集》，卷一下，第489頁。

²⁵ 飛生，〈國魂篇〉，《浙江潮》3期，轉引自章開沅，〈論國魂〉，收入其《辛亥前後史事論叢》，華中師範大學出版社，1990，第133頁。

難做到的。

對於許多趨新者來說，由於未來必然是或至少可能是美好的，本民族固有之文化是否保存已不那麼重要，從傳統中尋找不足（而不是光榮）以擯除或改進這樣一種「反求諸己」的取向不但不那麼可怕，而且簡直成為走向美好未來的必由之路。章開沅先生注意到：1903年時的上海新人物正因「他們面向未來，因而敢於否定過去。」²⁶後來的新文化運動，多偏向於這一取向。

但正因為他們的基本目標是力圖重建「民族或國家的整體目標與價值體系」，以「指向一個風格不同的未來」，他們的反傳統恰是出於民族主義的關懷。這正是近代中國民族主義與其他許多地方民族主義的一個顯著區別。同樣，近代中國士人嚮往無政府主義、世界主義、社會主義這樣一些帶有「超人超國」意味的理念，其實也多半出自其強烈的民族主義情懷。本書的第三部分即以胡適這個一般認為民族主義傾向不強的人為個案，探索近代中國民族主義這樣一些特殊表現形式。

胡適曾說：「民族主義都是以抗議為開端的。」²⁷他指的抗議，主要是講的因外侮而起的救國觀念及衛國運動（在近代中國的一段時間裏則包括反抗異族統治）。同時，民族主義從來也還有國家建構（nation-building）即統一和建設民族國家的一面。胡適認為這是民族主義更高的層次，他說：「民族主義有三個方面：最淺的是排外；其次是擁護本國固有的文化；最高又最艱難的是努力建設一個民族的國家。因為最後一步是最艱難的，所以一切民族主義運動往往最容易先走上前面的兩步。」²⁸

²⁴ 章開沅，〈論1903年江浙知識界的新覺醒〉，《辛亥前後史事論叢》，第181頁。

²⁵ 參見胡適1927年2月26日在紐約對外政策協會的演講，由Peking Leader社刊在該社1927年出版的*Forward or Backward in China?*一書中，p. 8.

²⁶ 胡適，〈個人自由與社會進步〉，《獨立評論》，150期，轉引自耿雲志，《胡適

而他當然希望中國人在第三步上著力。總之，民族主義的反抗與建設兩面是相輔相成而不可分的。如果不將兩方面結合起來考察分析，就無法真正瞭解近代中國知識分子為「強國」而反傳統以求「西化」的民族主義心態，也不可能真正認識民族主義在近代中國政治中的作用（從五四的「外抗強權、內除國賊」到北伐時的「打倒列強除軍閥」，口號的傳承最能體現近代中國民族主義反抗與建設並存的兩個面相）。

其實，即使是民族主義抗議的一面，也不完全是對外。法國大革命時對國內既存權勢機構的革命就也包括在的民族主義之中。在這一點上，民族主義與十九世紀的自由主義、社會主義等都有相通之處。從歷史角度看，自由主義觀念在很大程度上適應了工業革命後的中產階級對抗前工業社會的特權階級的需要，與當時對既存宗教和政治權威的抗議是一致的。同樣，後來興起的社會主義主張社會改革、確立和擴展政治自由、強調社會正義（即平等），要終止過去的不平等和特權等等，這些主張都含有抗議既存政治權威的成分，也與自由主義的價值觀念相通，當時就有人認為是更早的自由主義的必然延續。故胡適與社會主義的合離，實與民族主義密切相關。

嚮往「超人超國學說」是近代中國讀書人的一個共相。清季以至民初中國讀書人雖因不斷的國恥和思想的西化而服膺西方近代民族主義，但最終還是暗存一種「道高於國」的觀念，總嚮往一種在民族主義之上的「大同」境界。這是除激烈反傳統外，近代中國民族主義與眾不同的另一大特點。一般而言，各國民族主義者通常都強調民族至上；可是中國從維新黨人到新文化運動知識分子再到國民黨人，都主張一個與傳統大同觀念相近的終極目標。這與近代中國的積弱直接關聯。在思想已西化而社會還比較傳統的中國，作為一個弱國國民的中國讀書人，要面對

年譜》，四川人民出版社，1989，第459頁。

西強中弱的世界格局，其內心深處的緊張真有無數層次，而身份認同問題無疑是最要緊的。

近代中國士人一方面有意識地要想疏離於「野蠻落後」的中國而認同於「優越的」西方，另一方面又更願意認同於西方思想資源中文化認同最不明顯或最具超越性的那一部分。他們在不得不學習西方的過程中，對外來的各種思想觀念，有意無意間總是選擇最少民族認同的「主義」，如無政府主義、世界主義、社會主義等。這樣不但避免了對「衰弱中國」的認同，同時也不必認同於「強大的西方」。其實就是畢其功於一役，大家無認同，也就否定了西方自身的文化認同。這一選擇背後所隱伏的微妙的民族主義關懷和心態，很值得作進一步的認識和瞭解。

本書選擇胡適為個案，不僅因胡適在這方面的形象較為特別而曲折，也因為胡適看似淺淡的民族主義實甚深邃，有一定的代表性。章太炎的學生周作人自述他與民族主義和世界主義相關的思想演變過程，是新文化運動一代民族主義者的又一顯例。周作人曾以「漢奸罪」被論定，且曾有嚮往「世界民」的心態，一般多將其認知為民族主義情緒較弱的一類，他的經歷也很能說明嚮往「超人超國學說」正是民族主義的表現形式。周作人屬於他所說的「受過民族革命思想的浸潤並經過光復和復辟時恐怖之壓迫者」，他自述說：「我當初和錢玄同先生一樣，最早是尊王攘夷的思想，在拳民起義的那時候聽說鄉間的一個洋鬼子被『破腳骨』打落銅盔帽，甚為快意，寫入日記。後來讀了《新民叢報》、《民報》、《革命軍》、《新廣東》之類，一變而為排滿（以及復古），堅持民族主義者計有十年之久，到了民國元年這才軟化。五四時代我正夢想著世界主義，講過許多迂遠的話。」^①

^① 周作人，《雨天的書·元旦試筆》，《周作人全集》，藍燈文化公司，1992，第二冊，第345頁。

可知周氏早年的民族主義與同盟會人相類，是以排滿為主。民國代清，這樣的民族主義成為無的之矢，自然也就「軟化」了。五四時代的周作人「因為對於褊狹的國家主義的反動」而「養成一種『世界民』(Kosmopolites)的態度，容易減少鄉土的氣味，這雖然是不得已卻也是覺得可惜的。」^⑳他後來說：「照理想說來，我們也希望世界大同，有今天下書同文的一天，但老實說這原來只是理想，若在事實上則統一的萬國語之下必然自有各系的國語，正如統一的國語之下必然仍有各地的方言一樣；將來的解決方法，只須國民於有方言以外必習國語，各國民於國語以外再習萬國語，理想便可達到。」^㉑民初知識分子試圖將世界主義與民族主義共存的理想，在這裏有清晰的表述。

到1923年，周氏「仍然不願取消世界民的態度，但覺得因此更須感到地方民的資格，因為這二者本是相關的。」他自謂仍「輕蔑那些傳統的愛國的假文學，然而對於鄉土藝術很是愛重：我相信強烈的地方趣味也正是『世界的』文學的一個重大成分。具有多方面的趣味，而不相衝突，合成和諧的全體，這是『世界的』文學的價值，否則是『拔起了的樹木』，不但不能排到大林中去，不久還將枯槁了。」^㉒這才是關鍵：嚮往作「世界民」的中國人最終想的是要將中國排到世界這一「大林」中去。

但到1924年春，周作人的世界主義已「收小範圍，修改為亞洲主義」。辛亥革命前「黃白種爭」的潛臺詞已忽隱忽現。再到1925年的第一天，周作人說：「我的思想今年又回到民族主義上來了。」這是因為看

^⑳ 周作人，《自己的園地·「舊夢」序》，《周作人全集》，第二冊，第84頁。

^㉑ 周作人，《藝術與生活·國語改造的意見》，《周作人全集》，第三冊，第605頁。

^㉒ 周作人，《自己的園地·「舊夢」序》，《周作人全集》，第二冊，第84頁。

到「清室廢號遷宮以後，遺老遺小以及日英帝國的浪人興風作浪，詭計陰謀至今未已，我於是又悟出自己之迂腐，覺得民國根基還未穩固，現在須得實事求是，從民族主義做起才好。」這裏似乎仍在排滿，其實針對的已更多是「日英帝國的浪人」。他雖然還是說「我不相信因為是國家所以當愛，如那些宗教的愛國家所提倡」，聲明這是「為個人的生存起見主張民族主義」；他也知道可能會被認為「太舊太非紳士態度」，但他仍堅持要「表明我思想之反動，無論過激過頑都好，只願人家不要再恭維我是世界主義的人就好了。」^㉓明確其「回到」的民族主義正是針對「世界主義」而言。

早在近代講洋務的初期，就有人主張「破華夷之界」，因為西學也是「天地間公共之道」，不得為西人所私有，華人也應當學習。二十世紀初年講求無政府主義和世界主義的中國士人，實際也想「破華夷之界」。不過洋務時期的破是為了給學西方的行為正名，中國尚在主位；後者的破是想達到一種無中無西的境地，以避開西強中弱的身份認同，中國已居客位。取向雖一致，而攻守之勢迥異，兩時段間士人自信心的強弱對比亦甚鮮明。但兩者間也有思想上的傳承關係。蓋只有相信西學是「天地間公共之道」，才可以從心裏破華夷之界，才不致因尊西而心不自安。

但是，士人雖有超越民族國家認同的願望，卻超不了中西確實有別這一現實。阿Q早就注意到，城裏人連切蔥的方式也與鄉下不一樣，而且他們常常並不打算以城裏人交往的方式來對待鄉下人。同樣，近代西人一般並不以待西人之同理待華人（包括尊西的華人）。故中國士人企圖超越民族國家的努力不過是一種自我化解，並不能改變現實存在。這些人雖然能自造一個大家無認同的精神世界並儘量生活於其中，內心深處仍有自我的文化認同不甚佳妙這一逃避不過的關口。近代中國士人不

^㉓ 周作人，《兩天的書·元旦試筆》，《周作人全集》，第二冊，第345頁。

管自我意願多麼強烈，終不可能完全超越社會存在而懸想。

正是西人並不真正平等對待中國人的行為最終使許多像周作人這樣已養成「世界民態度」的西向中國知識分子逐漸認識到，世界主義與民族主義的共存，仍然不過是「迂遠的」理想。到三十年代賽珍珠獲得諾貝爾文學獎時（主要因其描寫中國的小說，但也因其為父母所寫的動人傳記），不少中國文人頗感不平，其中就不無對世界文學的「大林」並不接受中國文學（不論鄉土與否）這棵樹木這一事實的怨艾。故「話語權勢」雖是近些年才傳入的新概念，中國讀書人早有相似的認知，也曾有過突破這一權勢控制的長期努力。

雖然如此，那些通常被認為「保守」其實又常與趨新者認知相類的士人，仍希望傳承早年那種魚與熊掌兼得的理想化觀念。《國風》的作者歐陽翥到1936年仍以爲：「兩種判然不同之民族文化相接觸而起競爭，其結果恆有一種新文化產生，偉大卓越，超舊者而上之。」中國人如果努力奮鬥，這種「新文化」也可屬於中華民族。故此時仍應「舉國一致，並力直追；務求發展各種學術事業，本民族自信之決心，保持固有之文化，且吸取西方物質科學之精華，採長補短，融會而整理之，使蔚為真正之新文化，以爲民族復興之具。」³²

其實，西人在約略同時也曾有使民族主義世界主義化的類似追求。1934年，在瑞士的蘇黎士成立了「民族主義國際行動」這一組織，簡稱「民族主義國際」。這是一個以謀求世界和平為宗旨的國際學術研究機構，主要成員是歐洲大陸的知名國際法學家和國際經濟學家。當年12月，該組織在柏林召開了第一次國際大會，有二十多個國家的代表出席。他們認爲，在當時的時代條件下，最有效的和平宣傳不是宣傳「國際主義」，

³² 歐陽翥，〈救亡圖存聲中國民應有之民族覺悟〉，《國風》（南京），8卷8期（1936年8月），第342-343頁。

而是宣傳以國際理解與合作為根基的「新民族主義」，即一種主張每一民族都應尊重他民族的愛國（愛族）主義（patriotism）。這些人進而提倡一種科學取向的「有機的民族主義（organic nationalism）」，主張國際關係和國際秩序不應建立在國與國的基礎上，而應建立在人民（民族）與人民的基礎上，就像自然界有機體一樣。在不破壞既存國家的前提下，他們希望將威爾遜提倡的「民族自決」落實到各民族的「文化自主（cultural autonomy）」之上³³。

這一追求不久即因第二次世界大戰的爆發而湮滅。在戰爭形勢下，有排外或暴力傾向的愛國主義或民族主義恐怕才最容易為人接受。但隨著戰後世界範圍和平的長期出現，到八十年代，西方又出現類似的理念。喬諾維茲（Morris Janowitz）認爲：愛國主義可以引發出各種形式的信念和行爲：它既可導致增強一個民族國家道義價值的表現，也可能造成一種狹隘心態的排外行爲。而考慮到世界範圍內各國廣泛的相互依存，「愛國主義的形式和內容都需要進行『更新』，使之能既有利於民族目標又能增進世界秩序。」³⁴這樣，八十年代西方的新觀念似乎又趨近於從先秦時代起就一直縈繞在中國人心目中的思考：怎樣形成一種「以不齊為齊」而兼顧國家與天下利益的世界新秩序？

孔子曾提出「君子和而不同，小人同而不和」（《論語·子路》）的觀念。周幽王時鄭國的史伯說：「和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能丰長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣。」故「聲一無聽，物一無

³³ 參見該組織於1935年2月1日出版的小冊子*Organic Nationalism*（有機的民族主義），普林斯頓大學所藏馬慕瑞文件（the John V. A. MacMurray Papers）的第155箱中收存了這一小冊子。

³⁴ Morris Janowitz, *The Reconstruction of Patriotism: Education for Civic Consciousness*, University of Chicago Press, 1983, p.134.

究的基礎之上。由於現行圖書發行方式使窮盡已刊研究成果成為一件非常困難之事，對相關題目的既存論著，個人雖已盡力搜求，難保不無闕漏。另外，因論著多而參閱時間不一，有時看了別人的文章著作，實受影響而自以為是己出者，恐亦難免。故凡屬觀點相近相同，而別處有論著先提及者，其「專利」自屬發表在前者，均請視為個人學術規範不嚴，利用他人成果而未及注明，請讀者和同人見諒。

中國傳統主張「父母在，不遠遊」，可是我自十六歲以來，就或被动或主動離家遠出，其間雖有約十年與父母居住在同一城市，也只是在週末返家請安而已。二三十年來每次隨侍在父母身邊的時間最長也不過數月（就是在這些時候，其實至今也還是收受父母的關懷愛護，並未真正做到侍奉二字）。這大概是今日推促「競爭」的西化世風使然，父母也一直理解支持，但對個人來說，實是最大的遺憾。同時，由於文革期間失學十餘年，與我同齡者多爭分奪秒，希望能「挽回」一些逝去的年華。這些年來，內子一直包辦家務，這當然也就意味著她大大放緩自己業務上的長進。我心裏非常明白，多年來能夠專心問學，家人都有所付出，就連小兒也讓出一些本應和父親一起玩耍的時間。這裏面的種種甘苦，的確是只能意會不能言傳的！

1997年10月於四川大學華西新村

民族主義與近代中國思想

目次

序論

上篇：近代中國民族主義的本土思想資源

1. 先秦的五服制與古代的天下中國觀1
2. 夷夏之辨的開放與封閉35
3. 夷夏之辨與道治之分61

中篇：民族主義與近代中國思想

4. 從西學為用到中學不能為體：西潮與近代中國
思想演變再思93
5. 學戰：傳教士與近代中西文化競爭119
6. 失去重心的近代中國：清末民初思想權勢與社
會權勢的轉移及其互動關係149

下篇：近代中國民族主義的特殊表現形式

7. 胡適世界主義思想中的民族主義關懷193
8. 新舊文明過渡之使命：胡適反傳統思想的民族主義關懷223
9. 胡適與社會主義的合離239

先秦的五服制與古代的天下中國觀

先秦的五服制，因其與古代的天下中國觀以及夷夏之辨觀等基本觀念有密切關聯，可以說是治上古史者所不能避遁，已成一個長期聚訟而至今無定論的題目。近百年各家所論，依據的材料大致相同，除少許金文外，主要仍是周代文獻，以顧頡剛先生的〈畿服考〉收集材料最富（論述也最詳）。然各家所用材料雖相類，詮釋則不盡相同。本文主要在整合史料及各家說法的基礎上，換個視角看問題，側重於此一制度背後隱伏的古人的觀念，並據此提出些微新的詮釋^①。

① 關於先秦五服制的相關討論，參見顧頡剛，〈畿服考〉，收入其《史林雜識（初編）》，中華書局，1963，第1-19頁；徐中舒，《先秦史論稿》，巴蜀書社，1992，第71-83頁；杜正勝，《古代社會與國家》，允晨文化，1992，第465-470，500-507頁；邢義田：〈天下一家——中國人的天下觀〉，收入劉岱總主編，《中國文化新論·根源篇》，聯經出版公司，1981，第425-478頁；陳力，〈西周時代的分封制與貴族的土地等級占有制〉，《四川大學學報叢刊》第44輯（1989年4月），第75-88頁。本文引用典籍史料，除非特別注明，凡引「十三經」文字均自中華書局1980年影印版《十三經注疏》，引《國語》用上海古籍出版社1978年校點本，引《史記》用中華書局1959年標點本，引《漢書》用中華書局1962年標點本，以下只注篇名。又本文討論古人議論時，必須使用「夷狄」等當時的字詞。在當日處於文化競爭之中的古人，這類強調族類區別的字詞或有貶義，但本文只在其代表族類認同的意義上使用這些稱謂。本文初稿承陳力先生審讀指教，特此致謝。

本文的基本觀點是：從殷人的內外服制演化而成的周代五服制，雖然不無理想型的成分，卻也有史可徵，可以認為是存在的；但這一演化的過程甚長，對理解五服制而言，此過程恐怕比最後寫成的制度還更重要。尤其是殷周兩代服制所體現的內外之分觀念的衍化，頗值重視。上古中國人的地理認知，一般是詳近略遠、重中央輕邊緣。彼時各文化體系，皆視其本族群所居地為中央而標舉四方以成一統。只要有中央四方，便構成一完整的地理世界與政治世界。在這樣的語境中形成一種重民甚於重土的傾向，重視的是為同一文化認同的族群所居之中央本土，其外緣則可以是一——實際上也確實是——伸縮波動的。故古人的國土觀，也可說是一種文化取向的向心性國土觀。由於重視的是住民的文化認同，自然與夷夏之辨的族類觀念也密切關聯。內外觀念、中央四方論，以及夷夏之辨觀念是構成古人天下中國觀的基礎理論。從上古直到近代前夕，其間演變頗多，但其主流卻一直得以傳承。西潮入侵之後，中國人的天下觀才逐漸發生了較根本的變化。

一、引言

中國文化本是一個邊緣無限開放的體系。詳近略遠，重中央輕邊緣。凡事涉及邊緣部分，都是「理想型」(ideal type)與實際並存，不可全從字面意義視之。換言之，邊緣是實際與想像的交會處。實際的認知愈廣遠，邊緣即愈往外延伸，但仍允許有一更外的想像部分存在。想像與實際並存的邊緣既然具較大的伸縮性，因而也就蘊涵了開放的可能性。古人地理上的「四海之外」，雖然實際上可以說全然不知，仍許其存在，為其預留一席之地，即所謂「六合之外，聖人存而不論」(《莊子·齊物論》)之意乎？(但另一方面，古人說到具體的天下和中

國時，常常是指已知的部分，這也是應該指出的。詳後。)故中國人即使在「定於一尊」之時，一般也都還網開一面，留有迴旋餘地，體現了胸懷開放的包容性^②。

中西文化的一個大區別，即西人的觀念通常都講究界定清晰嚴密，而中國的傳統觀念往往如上述：中心或主體基本穩定，但邊緣卻伸縮波動，變多於定。近代以還，西學在中國成為顯學，士人受西人界定嚴格風氣的影響，逐漸傾向於以說一不二的方式詮釋傳統，結果反而常常不能得其全貌。以今日流行的源於西方的眼光來看，中國傳統觀念多半是語義含混、概念不清。客氣些的，則據今日模糊數學的觀念說中國文化模糊；不那麼客氣的，乾脆說「籠統」是中國的「公毒」，必去之而中國始可復興^③。的確，古代中國人的國土觀以及與此相關聯的天下四方與中國關係(略近於今人所說的世界秩序)的概念，若用近代西方的觀念來按圖索驥，便無法理解。

其實，對古代中國人來說，外緣的伸縮波動並不影響中心的基本穩定。在特定時期的具體語境內，彼時的中國人正是以這樣的方式來觀察、認識和解釋他們的世界^④。立說者據此以指陳和詮釋其所處時

② 參見許倬雲，《西周史》，三聯書店，1993，第317頁。許先生十分強調中國文化體系的普遍性、開放性和包容性，說華夏文化「不致有強烈的排他性」，我都極為贊同。但他從周人的「理性主義」角度說「西周一代，周人文化的擴散，正由其不具排他性」，竊以為稍過。夷夏之辨，或者是東周人才更講究，實亦發端於西周，其開放性無疑是主流，但也有封閉(即含排他)的一面，恐怕也不宜否認。

③ 參見季羨林，《漫談中西文化》，《中華文化論壇》，1994年1期；黃遠庸，《國民之公毒》，《遠生遺著》，文海出版公司重印1938年上海版，第120頁。

④ 參見葛佳淵、羅厚立：《「取法乎上」與「上下左右讀書」》，《讀書》，1995