

北京市法學會中國法律文化研究會

法律與文化網

首 頁

關於我們

學會活動

會員關注

學界動態

民族法文化

法史春秋

名作佳文

書評縱橫

法文化辭典

首 頁 >> 民族法文化 >> 民族法律史

中國歷史上的民族關係與國家認同

2010-12-16 訪問量: 訪問量: 727

姚大力

在考察中國歷史上的民族關係和國家認同問題時，元朝滅亡後的那幾十年中人們對元朝的態度，至少有三個方面值得引起我們的注意。

一是明初甘為元遺民者為數眾多。這裡所謂遺民，指的是經歷改朝換代後拒絕在新王朝擔任一官半職的人們。這樣一種遺民概念的完全形成，大概要到元明之際。但是，凡在前一個王朝作過官的人，不應當再改仕新朝，這一道德約束實際上是从宋朝起就得到大力提倡和強調的。所以宋朝滅亡以後留下大批遺民，這是大家都很了解的。當然上述道德約束並沒有要求作遺民的人直接去反對新政權或者從事秘密抵抗運動。他們完全可以承認新王朝的合法性，只要採取消極的不合作態度(不再作官)就可以了。著名的宋遺民謝枋得就公開承認“大元制世，民物一新”，只不過他本人已是“宋室孤臣，只欠一死”而已。1傳說中的商遺民伯夷、叔齊“不食周粟”。當宋元時代的人們按領土國家的概念去考量這段史事時，他們發現，像這樣作遺民只有死路一條；因為普天下的糧食，包括蔬果甚至野草，莫不屬於周朝所有。因此他們寧可把“不食周粟”解釋成不接受周的俸祿。當時人寫詩說：“誰向西山飯伯夷？”那意思是：“伯夷久不死，必有飯之者矣。”這是實際上在婉轉地說，他們並不是真不吃從周朝土地上長出來的糧食。

元朝這樣一個由蒙古人做皇帝的王朝，也留下大批心甘情願的遺民，並且其中絕大多數自然是漢族。他們的個人遭遇差別很大。其中名聲最大的三個被明人稱為“國初三遺老”，入明後分別參加過編寫《元史》、評閱科舉考試的試卷等文化活動，但拒絕到明政府裡面正式做官，居然都安然無恙地活到八九十歲。三遺老中間最有名的楊維禎寫過一篇《老客婦謠》，借一個“行將就木”的老婦人不願再嫁的話題來表白自己的心情。據說有人把這篇詩拿給朱元璋看，建議朱元璋殺他。朱元璋說“老蠻子止欲成其名耳”，沒有採取行動。還有一些人就不那麼幸運，因為也有一點名氣，躲了幾年，還是被政府找出來，強迫他們做官，結果只好自殺。鄭玉、王翰就是這樣死的。當然更多的人沒有這樣戲劇化的命運，能夠平安無事地以遺民身份了却一生。

二是遺民心態的泛化。如果遺民是指拒絕在新王朝做官的人們，那麼遺民的範圍就應當限於那些獲得過在新王朝做官的機會而又拒絕了這種機會(包括拒絕科舉考試)的人們。這樣的人數量總是有限的。但遺民的心態卻可能擴大到比之大得多的社會範圍中去。元明之際的遺民心態突出地表現在對改仕新朝的人們非常不以為然的社会輿論中間。明朝的開國文臣第一人宋濂晚年因為子孫犯罪受牽連，被流放四川，死在中途。當時流傳一個小道消息說，宋濂對自己一生小心為人，却幾次遭遇命運顛簸很有點想不通。在夔州的一個寺廟里，他把這個問題提出來向一位老和尚請教。老和尚問他，“于勝國嘗為官乎？”宋濂回答，曾經作翰林國史編修。老和尚於是沉默無言。宋濂當晚就吊死在寺院客房里。另一則關於周伯琦的逸聞也很有典型性。此人是元朝末代皇帝很欣賞的親信，也是當時有名的文人。他被放到江南做官後就一直賴在南方不肯回朝。朱元璋進攻蘇州時，他與張士誠一同被俘。朱元璋責問他說：“元君寄汝心膂，乃資賊以亂耶？”於是先賜他大醉三日，然後處死。這些傳說的真實性當然大有疑問。雖然後來確有人(例如談遷)相信，宋濂曾經應召入元廷作翰林國史編修；但大部分人還是根據

有关他的传记资料认定，他“以亲老不敢远违固辞”，“实未受官至京师也”。宋濂自己也曾明白声称：“在前朝时虽屡入科场，曾不能沾分寸之禄”。上述传言说他自认做过元代朝官，显然不会是事实。至于周伯琦，自然不为朱元璋所喜欢；但他是回到家乡江西，“久之乃卒”，也不存在被朱元璋处死之事。然而，传闻之词的缺乏事实依据反倒说明了它的可贵。因为它表明了当时人们对事情本应当如何发生的普遍见解。对降臣结局的想像，正好反映出明初人们遗民心态的泛化。

三是明朝推翻元朝而统治中国，这件事在明初的人看来，它的意义不过是实现了一次改朝换代而已。这一点给钱穆以极大的刺激。在他的长篇论文《读明初开国诸臣诗文集》里，钱穆非常敏锐地发现，当时人们大都“仅言开国，不及攘夷”，“心中笔下无华夷之别”。在钱穆看来，元亡明兴，远不止是一般意义上的改朝换代，而是一个结束异族统治、“华夏重光”的“大关节”。值得注意的是，钱穆自己感觉到，这是从当时人的历史语境出发而自然应该达到的认识。但实际情况却与他的想法大相径庭。元朝灭亡了，人们并没有伸直脖子吐一口恶气，大骂它是“伪政权”。元朝一百年统治的历史合法性并没有随这个政权的被推翻而一同失落。当然朱元璋在他出师北伐的檄文里讲过“驱逐胡虏”，这句话被后来的人们广为引用。但在更多的场合，他一直力图描绘这样一幅历史图景：元末政治衰败，群雄并起。元失天下于群雄(有时候他也会说是“群盗”)，而明朝立国，乃是从“群雄”或“群盗”手中再夺得天下。所以他说：“元虽夷狄，然君主中国且将百年，朕与卿等父母皆赖其生养。元之兴亡，自是气运，于朕何预？”据当时流言，奉命北伐的徐达因故意放纵元顺帝北逃而受到朱元璋的责备。徐达反问朱元璋：“彼虽微也，亦尝南御中国。我执之以归，汝何治焉？”

钱穆确实可以说是目光如炬。他只是从以上所列举的三个方面之一，就一下子切入问题的核心所在。即：在近代以前的中国历史上，尽管“华夷”的种族意识始终存在，非汉族对于人口比自己多数十倍的汉族的征服与统治，往往还是能够被汉族所接受。这是为什么呢？

对上述问题的一种最具有影响力的回答，就是所谓“文化至上主义”(culturalism)的解释。它的主要观点可以概括如下。华夏或者后来的汉民族很早就认为，华夏文化是一种普世适应的文化。华夏与周边民族间的文化差异，不是不同种类的文化之间的差异，而是一种普世文明的不同发展阶段之间的差异，也就是文明与半文明、乃至非文明之间的差异。这样，在前近代的中国人看来，所谓“夷夏之辨”表面上是族类或种族的差异，实际上主要是一种文化的差异。蛮夷如果提高了文明程度就可以变成华夏；相反，华夏的文明如果堕落，他们也会变成蛮夷。“文化至上主义”的解释认为，由于这样的立场出发，华夏民族的文化归属感超越了它的政治的或族类的归属感。也就是说，中国文化至上主义的传统把汉文化、而不是国家或族类(即种族)作为忠诚的对象。只要能够坚持“用夏变夷”的文化策略，那么从政治上接受蛮夷的统治也是可以的。

在回答以汉族为主的中国社会为什么会在历史上多次接受北方民族所建立的王朝的统治这个问题时，文化至上主义的解释确实有它很奏效的地方。蓝德彰在1980年发表一篇论文里指出，清初文人对元代汉族士大夫的行动有一种特别的关注。相类似的境遇使这两个不同时代的知识分子同样深刻地感受到，由于汉族政体在军事上和结构上的种种弱点所导致的满族统治者君临天下的局面，可以由“充满力量的、真正的、普遍和永恒的汉文化主流”来加以补偿。文化至上主义就这样克服了“被更狭隘地加以界定的各种政治忠诚的见解”，从而使人们能够在明清之际的王朝更递完成以后，“抱着对他们自身文化的普遍性与永恒性的信念，参与到新的满一汉统治政体中去”。在这里，文化认同起到了超越政治、宗教乃至种族隔阂的功能。

但是，从现代人的观念看问题，“文化至上主义”的历史解释听上去总是有点让人不舒服。因为照这种说法，好像汉民族的祖先一点国家观念或者爱国主义传统都没有，无论谁跑来统治他们，似乎都不是不可接受的。我以为，至少有两种原因，导致我们产生上面所说的这种感觉。

一个原因是，在近代民族国家的国际体系产生以后，人们的国家观念与过去已经有了很大的不同。在国与国的关系方面，一个国家在政治上决不能容忍来自另一个国家的势力或集团的统治或操纵。在国内，一个人口上占多数的民族也不能容忍被一个人口上属于少数的民族的来支配统治。可以说，一个超越任何政府、政权形式和政治体制具体性质的永恒的、不可侵犯的“祖国”观或者国家观，其实是与近代民族国家一起成形的。在民族国家之前的“王朝国家”(dynasty-state)或“帝国式国家”时代，前面说到的那种国家观即使不是完全无影无踪，至少也不具备多大的影响力。今天的法国在罗马帝国时是它的一个行省，后来统治过那里的法兰克人是一个外来的日尔曼部族。而英国的皇室直到今天仍然是十一世纪侵占英格兰的诺曼底人的后裔。这些都是众所周知的历史事实。今天的法国人和英国人并没有从民族主义的当代立场出发，为他们的祖先曾经接受了外族入侵的结果而感到羞耻。这个结论对中国人当然也是适用的。

“文化至上主义”解释使我们感觉不太妥贴的第二个原因，确实与这种解释本身还有一定的弱点有关。在从

文化观的层面去解释“夷夏之辨”的时候，它基本上忽略了前近代中国人的国家观作出必要的历史解释。公正地说，文化至上主义的解释者从来没有明确地说过，在前近代的中国根本不存在国家观念与国家认同。这一解释最著名的代表人物列文森在《儒教中国及其现代命运》的一处甚至明确写道：“在中国政治思想史上，‘天下’和‘国’是两个历史悠久的并列观念。”但他紧接着又说，在后来，中国人对二者的“含义和对它们各自的尊敬程度发生了变化。”列文森没有详细阐述前近代中国人对国家的“尊敬程度”究竟是如何变化的。但是，从他提出的中国近代思潮由文化至上主义向民族主义转变的命题来看，从他断言“近代中国思想史的大部分时间，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程”来看，很明显，他认为中国在近代以前是缺乏充分的国家观念的。在这一点上，列文森实际上还受到了他早年的研究对象梁启超见解的影响。他在自己著作里引用梁启超的话说：“其不知爱国者，由不自知其为国也。……故吾国数千年来常处独立之势，吾氏之称禹域也。谓之‘天下’，而不谓之‘国’。既无国矣，何爱之可云。”两人真正想强调的本意都应当是，从中国传统本身很难产生出近代样式的国家观念。但是在事实上他们却把文化至上主义与无论何种形式的国家观念都置于互相对立的位置。好像中国这样一个有两千年君主专制统治历史的国家，居然一直不存在国家观念和国家认同。前面提到的蓝德彰的文章，实际上只讨论了“十七世纪人们的看法”的一方面。明清之际的人不但关注参与到元政权中间去的那些人的想法，也高度关注拒绝与元合作的那些人们的行为思想。而只有在把上述两种态度结合在一起加以对照考察时，我们才有可能对当时人们国家观念和国家认同的历史状况产生更准确的认识。

粗略地说，战国秦汉既是中国完成从早期国家向充分成熟的国家形态转变的时期，也是中国特殊的“天下中国观”形成确立的重要时期。关于这个问题，罗志田在《先秦的五服制与古代的天下中国观》一文里已对有关事实作出很细密的清理讨论。¹⁴这里只需要简单地提一下它最基本的几个特征。为讨论的方便，先从中国这个概念讲起。它在商代出现时只是一个地理的概念。到秦汉时候，“中国”一词已经具备了它在后来被长期使用的三层含义。一是指包括关东和关中在内的北部中国的核心区域；二是指中央王朝直接统治权力所及的全部版图，在这个意义上它实际指的已经是一个国家；第三，它也是一种对汉族的称呼。

关于天下的观念，日本学者安部健夫在二十世纪五十年代发表的《中国人的天下观》很值得重视。在这一长篇论文中，他已经考察过“天下”一词在《诗经》、《尚书》以及诸子著述中的使用情况。在安部看来，天下观念从商周时代的“京师—四方/四国”的观念中蜕化出来，是战国时代的事。因此他把战国之前称作“原天下观”时期。到了汉代，天下也有三层含义。最狭义的天下即所谓“赤县神州”，它与中国的上述第二层含义相重叠。它的第二层含义指作为国家的中国与它四周被称为“蛮夷”的种种部落所构成的世界。天下的第三层含义以为中国之内有九州，中国之外更有大九州，所以“儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳”。第三层的“天下”，为中国人所不了解的外部世界留出了足够的空间和知识框架，从表面上看这是一个开放的系统，但它与中国人的生存状态没有什么直接关联。除了被记载在正史外国传里，以及在偶尔接触到据说是出产在那里的奇珍异兽时会稍稍想起它们外，它们对中国人来说其实并不是一种真实的存在。

前近代的国家观就是天下观和中国观二者的结合。排除了天下的第三层含义，中国不但是天下的重心所在，而且也是天下唯一的国家。根据另一个日本学者尾形勇的研究，“天下一家”在战国还是“天下合一”的意思，到汉代终于变成“天下归于一。”我们不敢说，从诸侯继起到七国争雄的这段时期，中国历史是否还存在着出现另外一种结局的可能，那就是在今天中国的这块土地上，演变出一种均衡的多国体系来。但至少秦汉统一帝国建立后，这种可能性似乎就再也不存在了。天下中国观形成一个中心投影的图像。中国在投影的中心部位，从一个中心点向外辐射。统一国家的边界可以随国力的盛衰而伸缩。非汉族的部落被压缩在边缘地区。边缘的放大必然引起中心部位以更大的比例增长。梁启超说中国“数千年来处独立之势”，应当就是这个意思。

现在应该赶紧补充说，除了元朝和清朝，中国历史上的其他王朝从来没有把今天中国的全部疆域括入自己的版图；即使汉族所在的地区，也很多次出现多国并存的局面。但是出现在汉族社会周边的非汉族政权，哪怕它们的控制地区实际上非常大，例如吐蕃、南诏，更大的如突厥、回鹘这些游牧国家，因为都被类似中心投影法所绘制出来的图像压缩在“天下”边缘的狭隘地带里，所以它们的存在并不干扰天下中国观的成立。与周边的情况相比，天下中心地区的多次分裂则是一个不可回避的事实。在实际的操作层面上，分裂时期的国与国之间甚至还发展出一套各方都可以接受的处理国际关系的准则。但是从观念的层面，这种分裂被顽固地看作只是统一国家衰败时的不正常局面和下一次统一的孕育期。中国的古话说“分久必合，合久必分”。为什么不是倒过来讲“合久必分，分久必合”？因为前一种说法更加能够突现统一不断生长的过程，它从分裂的局面中孕育产生，经历全盛时代而后走向衰弊，而这种衰弊又正是实现下一轮统一的预备期。只有统一的王朝才可以被视为正统，也就是具有充分的合法性。正统以外有各种“变统”，指的是合法性发生变异。而处于分裂时期的各国自身，往往都自称正

统、自称“中国”，把对方看作自己实现统一的对象，称作“北虏”或者“南蛮”。朱元璋称杨维禛为“老蛮子”，正是继承的金、元对南宋国民的称呼。分裂时期也有一些小国家不敢有统一天下的野心，那就得承认自己的臣属地位。五代时期的一个吴越国王临死叮嘱部下“子孙善事中国”。弱小国家与自以为强大的国家一样，都没有想维持一个均衡的多国体系的概念。

天下中国观既然排除了均衡多国体系观念的生长，历史上分裂时期国家对国家的征服和统治关系，也就从国与国之间的关系被转换为实现“中国”内部统一的征服和统治关系。也可以说，恰恰是天下中国观抑制了对中国内部更小单元的那种国家认同的产生和巩固。把一个汉族政权征服和统治其他国家的历史看作是中国内部实现统一的过程，这对历史上的和今天的汉族都是比较容易达成的认识。但当一个少数民族的集团或政权征服并统治了汉族社会的时候，情况又会怎么样呢？如果族类差异的障碍能够得到妥善安置，那么从天下中国观的立场出发，这个事实也就是可以接受的。而我们已经知道，“夷夏之辨”在中国人看来根本上是一种可能加以改变的文化差异。因此，结论自然是“能行中国之道，则为中国之主”。如果再回到一开头提到的钱穆心中的那个问题：历史上的汉族为什么会接受来自汉地社会以外的非汉族政权的征服和统治？也许我们应当说，文化至上主义只是部分地回答了这个问题。在它的背后，还有一种来源于天下中国观的更深层、更基本的思想影响。

秦汉时代的天下中国观本来包含着了一层汉族王朝国家的内涵。汉民族对非汉族王朝的认同，需要对原先的天下中国观作出重要的调整。这个调整的过程，可以分为前后两个阶段。

中国历史上存在过很多建立在汉地社会的区域性的或全国性的非汉族政权。学术界往往称它们为“异民族王朝”或“征服王朝”。建立这些政权的少数民族都来自中国北方，因此把它们叫做“北族王朝”也许最合适。这些北族王朝包括：十六国时期的很多国家，北魏及其继承国家即东魏、西魏、北齐、北周，五代时候的后唐、后晋、后汉（都是沙陀族政权），辽、金、元，还有清。

就这一系列北族王朝的历史特征而言，公元十世纪上半叶是非常重要的时代界限。在这之前（也包括十世纪上半叶）的北族王朝建立者，在入主中原之前，多经历过一个在汉族社会周边地区长期活动，以雇佣军身份介入汉地社会的政治斗争、逐渐演变为支配汉族政治一军事局面的重要势力、最后在那里建立自己政权的漫长过程。在这样的过程中，他们有机会对汉文化取得相当深入的了解，同时却逐渐疏远、甚至完全断绝了与自己的位于或者靠近内陆亚洲的原居地之间的联系。最典型的例子莫过于北魏。建立北魏的是从大兴安岭北段跑出来的鲜卑部落。从表面上看，他们立国中原后，还不忘记派官员去祭奠在家乡时所崇拜的祖先居住的“石室”。关于这个石室和北魏派人前去祭拜的史料记载，由于二十世纪七十年代呼伦贝尔地区“嘎仙洞”的发现而获得证实。但北魏统治者在保留与故地的象征性联系的同时，却在实际上中断了他们与大兴安岭北端同族部落之间的真正的、活生生的联系。证据便是居住在他们祖居地的鲜卑人，恰恰是在北魏时期被改用另一个汉语译名来称呼，这就是室韦。鲜卑和室韦其实是同一个民族名称(*sirbi)的两个不同形式的汉语译名。不论是出于有意还是无意，他们与故地血亲部落的联系总之是断绝了。这种断绝，意味着他们失去了维持自己的种族和文化认同的一种至关重要的资源。这同时也就意味着，这些王朝不得不更多地依赖于被征服地的本土资源，也就是汉文化的资源，来维持自己的统治。在有些时候，甚至他们与汉族之间的族类界限也变得有点模糊了。五代时的沙陀政权视契丹为“夷”，言下之意，他们自己当然就属于“华夏”的范围。而契丹首领耶律阿保机果然也称沙陀统治者为“恶汉儿”。无论可恶不可恶，他们总之已被认作为汉人。当时有一个沙陀将领被人怀疑要自立为皇帝，但也有人不相信，理由是：“自古岂有秃头天子、跛脚皇后耶？”可见在当日人们衡量君主身份的合法性时，对沙陀人种族身份的权量甚至还不如“秃头”、“跛脚”一类仪表缺陷来得重要。以上讲到的这些北族王朝，它们的建立者事先都有一段被魏特夫在《辽代社会史》里称作向汉地社会“渗透”的漫长经历。它们可以看作是“渗透型”的北族王朝。

与它们大不相同，十世纪上半叶以后建立的辽、金、元、清等王朝，都是真正“征服”型的王朝。它们都在一个很短的时间里将一大部分汉地社会纳入自己的版图；同时始终把位于内陆亚洲或其伸延地区的“祖宗根本之地”视为领土构成中的重要部分，把它当作自己种族和文化认同的珍贵资源。中原王朝的首都从黄河以南被搬迁到今北京，应该说就是征服型北族王朝领土结构变迁所留下的重大历史影响之一。征服型王朝的种族本位主义意识和表现比渗透型王朝更为深刻和显著。元代在地方行政长官设置上蒙古人、色目人、汉人相牵制的做法，清朝的满汉双员制，便是最著名的例证。

汉地社会较先面临的是渗透型北族王朝的征服与统治。天下中国观也由此面临第一次不得不加以调整的历史局面。对北方汉族最初的反应，可以通过下面这段话获得简明扼要的了解：“自古以来，诚无戎人而为帝王者。至于名臣建功业者，则有之矣。”对此，北族统治者的态度也可以用一句话切中要害地表达出来：“奈何以华夷

之异，有怀芥然。且大禹出于西羌，文王生于东夷。但问志略何如耳。”两种立场的冲突激发许多出惨烈的个人悲剧。北方汉人态度的关键转折，川本芳昭以为，大概发生在北魏太武帝拓跋焘的时代。这就是天下中国观第一次调整的简单情况。

第二次的调整，或许并不如同一般可能想像的那样，发生在最初的征服性王朝亦即辽王朝建立的时候。它发生在元灭宋进而统一中国的前后几十年里。很多新的因素，似乎使得这次调整应当显得异常艰苦。首先是对国家忠诚观念的进展。从北宋开始大力提倡的对改仕新朝的明确否定，经过近三百年鼓吹，给士大夫在宋元之际的政治选择架设了一道前所未有的道德限制。其次，南宋长期面对占据着华北汉地的金政权所造成的“夷夏大防”的心理紧张，在紧接着发生的蒙古威胁面前被进一步地扩大了。再次，当元朝的水陆大军浮汉入江、顺流而东的时候，汉族文明所面临的，乃是它从未经受过的、可能会在它业已退守的南部中国被完全摧毁的严峻命运。所以，尽管征服与抵抗是历史上常见的主题，南宋人们在国家灭亡前所表现出来的忠诚观念和忠诚行为，仍然在中国历史上显得非常突出。但是，总的说来，这次的调整，所用的时间，比前一次却要短。从留下来的大量史料来看，大多数人对元的抵制，还是出于忠诚于旧王朝的动机；对他们从种族观念出发的民族主义意识，不应当想当然地予以过高的估价。至于个中原因，我们已经在前面简单地讨论过了。有些学者现在说，在中国历史上，宋朝是“原民族主义”的萌发时期。在我看来，这种“原民族主义”如果真的存在，那么它也是带有国家主义性质、而不是种族性质的“原民族主义”。

所谓“认同”，是指自我在情感上或者信念上与他人或其他对象联接为体的心理过程。也可以说，认同就是一种归属感。如果说国家观念所讨论的是人们心目中的国家应该是何种形态的问题，那么国家认同所讨论的，则是人们对于国家的归属感的状态、性质和表达方式等问题。在近代以前的中国，国家认同主要发生在参与王朝国家统治体系运作的官僚群和作为国家候补官员的读书人中间。但是，由于占统治地位的意识形态向其他社会群体的渗透，也由于中央集权制国家的权力至少是部分地直接伸向民间，这种认同在一般民众中间也或多或少地存在着。西欧在公元1000年左右可以说根本不存在国家这种政治组织。在此后的几百年里，欧洲的近代民族国家从它们的“中世纪起源”当中逐渐产生、发育。从那时候起，西欧的国家认同基本上是以民族国家认同的形式发育、发展起来的。中国的情况与之完全不一样。中国历史上的国家认同，在民族国家产生以前很久就已经生成，而且一直持续地存在于中国的政治文化中间。现在对这个问题的看法有一点混乱，所以需要在这里稍稍加以强调。

近代以前，中国历史上的国家认同由三个层面构成。它的第一个层面集中体现于对在位专制君主的忠诚。皇帝就是国家。直到西汉后期，“国家”仍然还可以被用来指称皇室的近亲成员。汉以后，个人而被称为“国家”，变成皇帝一个人的特权。忠君与报国差不多是可以互相等同的概念。国家认同的第二个层面，被聚焦于维持着属于某一姓的君主统系的王朝。王朝在则国家在；王朝亡则国家亡。当人们说“自古无不亡之国”时，他们心目中的国家当然只能是指一个又一个的王朝。宋朝皇室投降蒙古后，一直代替小皇帝决定朝廷军国大政的老寡妇太皇太后写信给还在抵抗的将领说：“如今我和小皇帝都已向蒙古称臣。你还能为谁守城呢？”对皇帝个人和对本王朝的归属与忠诚，在大多数场合是相一致的。但是二者有时也会发生互相冲突。蒙古俘虏了南宋小皇帝以后，逃到南方的官僚们为组织流亡朝廷，又先后拥立过两个年幼的皇帝。效忠于流亡朝廷的文天祥被俘后，元朝将领问他：你不追随投降的天子而“别立二王”，“如何是忠臣”？文天祥的回答是，被俘的皇帝虽是我的君主，但不幸不能再执掌国政。他接着说：“当此之时，社稷为重，君为轻。吾别立君，为宗庙社稷计，所以为忠臣也。”这个例子生动地表面，“宗庙社稷”，也就是一姓王朝，是前近代的中国人国家认同观念最基本的核心。前面已经提到过，在改朝换代时前政权的参与者不应再为新王朝服务的观念，自宋代开始得到大力的强调。王朝认同的增强，使得遗民行为和遗民心态在宋和宋以后每一个王朝的覆灭时期都成为一种十分引人注目的社会现象。支撑着元初的宋遗民和清初明遗民的精神世界的，主要是王朝认同，而不是种族认同。

然而古代中国人的国家认同并没有完全局限于王朝这个层面。王朝总是有兴有灭。但它们在时间上前后相连续，于是出现了超越这个或那个具体王朝而始终存在的一个政治上共同体的观念。这个历时性的政治共同体就叫作“中国”。王朝可能结束，中国却没有结束。它的生命会以下一个王朝为形式而生存下去。分裂时期的各王朝往往都自称“中国”，把与它并存的其他国家政权称为“北虏”或者“南夷”，也就是把它们看作处于“中国”边缘的附属地区。而从追溯分裂时期中国历史的后来人的立场看来，由于这些分裂王朝都自称中国，也由于建立这些王朝的皇室出于不同的民族集团，因此他们对其中的哪个王朝或哪几个王朝可以代表中国，会产生不同的、有时还是针锋相对的看法。因此也就引发了所谓“正统”问题的争论。争论的各方根据各自认定的“正统”王朝排列出各不相同的中国历史的正统序列。但是，不管这些具体序列之间的差异有多大，也不管有些人认为在中国

历史上的某些时期正统也可能中断(也就是不存在具备充分合法性的王朝)，“中国”和正统这两个观念本身，就是对超越了这个或那个具体王朝的一个历时性政治共同体的集体记忆与追求的意识。这应当就是前近代中国历史上的国家认同的第三个层面。当然，这个层面上的国家认同，当时还只是一种在论证现存王朝的历史合法性时连带产生的带从属性质的意识。国家认同的核心，就像我们刚刚说过的，还是王朝认同。

但是上述情形，在清王朝的最后20年，也就是十九、二十世纪之交的前后20年间，发生了极重大的变化。变化中的国家认同自然需要从本土的历史和文化资源中去寻求表达自己的适当形式，但它实际上并不能依赖于中国的历史文化资源本身就蜕变出来。来自外部世界的因素，对中国近代史上国家认同的变迁起了极为关键的作用。中国在西方列强的武装和外交压力下被迫打开国门。传统的“天下中国观”越来越失去成功地解释当前世界的实际效率。陈独秀在晚年曾经回忆说，直到1901年八国联军侵华，他才知道原来世界是以国家为单位组织起来，而中国只是其中的一个国家。这时候他已经22岁。这一点被今天的人们看作不过是最起码的常识，但它对一百多年前的中国大众却是一项破天荒的新知识。现在，中国面临着如何在世界性的多国体系中生存下去的严峻挑战。如果说在过去那个“自古无不亡之国”的时代，任何一个特定王朝的灭亡并不妨碍中国自身的依然存在，国与国之间的征服与被征服不过是一段在一统天下的国度内部改朝换代的故事，那么现在亡国却意味着“中国”这个历时性共同体本身的灭亡。1898年，康有为在戊戌变法前不久组织“保国会”，以“保国、保种、保教”相号召。当时他所说的“国”和“种”，还是指的清王朝和包括汉族与满族、蒙古族在内的“黄种”人。但是他的反对派却给他带上一顶“保中国，不保大清”的政治帽子，并由此引发一场不大不小的论争。上述指责意味着，人们已经发现，维护一个现存的王朝与维护一个作为历时性共同体的中国之间可能存在矛盾与冲突。以王朝为核心的国家认同的立场受到严重的质疑。在新世纪的第一年，章太炎在日本的演说中提出要“卫国性，类种族”。他所说的“国”，不但超越了具体的王朝，而且与现存的清王朝是不能相容的；他说的“种族”，更是排除满、蒙等族的汉人的种族。

面对由多国体系构成的陌生世界，中国传统的“族类”的观念也被注入了新的内涵。“种”或者“种族”现在有了三种不同的含义。一是与白种、黑种、红种相区别的黄种人类群体，它包括汉、满、蒙古人，也包括日本、朝鲜等亚洲人在内。二是全体中国国民作为一个族类的生命延续体，这就是康有为提出“保种”时所谓“种”的意义。三是中国之内的各民族划分，如汉族、满族、蒙古族等等。我们看到，在西方形成于十八世纪末到十九世纪中叶的民族概念(大体上把民族理解为一国的全体国民)和形成于十九世纪后期的把民族视为在文化及血统或生物学上具有一致性的人们群体的概念(即种族的概念)，几乎同时传入中国。于是在中国产生了两种民族主义的思潮或运动。一是国家民族主义(state nationalism)，它强调在现存国家领土范围内的全体国民的认同意识。另一种是种族民族主义(ethnonationalism /ethniconationalism)，它推动了汉民族、满、藏、蒙古等族各自的民族主义。这样两种不同性质的民族主义之间当然可能存在互相的冲突。例如章太炎所坚持的排满、排蒙古族的激进的汉民族主义立场，就使得他主张把满族、蒙古族等等排除在汉民族的中国之外。而辛亥革命临近时，一个满族出身的浙江省议会代表则宣称，无论将来的国体如何，东北作为满族的家乡，绝不应该是一个省份，而只能是一个独立的国家。

但是，中国近一百多年以来的历史现实已经表明，尽管存在着各种形式的种族民族主义诉求，在中国的国家观念和国家认同方面，国家民族主义的立场始终具有一种支配性的影响，中国保持着它的统一，虽然有时候好像有一点吃力。很多外国学者把这种所谓“令人吃惊的统一”看作是“中国的神话”。例如著名的政治学家和中国问题专家白鲁恂说：“以西方的标准看来，今日中国就好像是罗马帝国或查理曼时代的欧洲一直延续到当前。而且它现在正在行使着一个单个的民族国家的功能。”在另一处，他又写道，现代中国的民族主义，并没有如同帝制罗马或欧洲基督教世界的历史统一体在后来所发生的那样，在一个大帝国的版图之内导致诸多民族国家认同的产生。他接着说，“现代中国民族主义一直艰难地致力于将一种文明硬塞进一个民族国家的框架中去。”

为什么白鲁恂会把他所揭示的现象看作是一种“神话”呢?原因其实很简单：就因为他完全是在“以西方的标准”衡量中国历史。如果从中国历史变迁的自身逻辑去分析，那么我们至少可以找到以下这些原因，来说明为什么国家民族主义总是支配着现代中国国家认同的领域。第一，从天下中国观到统一王朝的国家认同意识(包括对北族王朝的认同意识在内)，乃是中国多民族统一国家发育过程中长时期持续的历史记忆与经验，它深刻地影响到现代中国人的国家观念和国家认同的形态。例如现代中国人对中国的多民族构成和中国版图的见解，就与王朝国家的政治遗产、特别是清朝政治遗产有着极密切的历史联系。第二，少数民族的种族民族主义意识的发生发育，与中国现代国家的建构过程相比显得有一些滞后，结果除了在外蒙古各部成为例外，它们大都未曾演变为成功的独立运动。第三，中国的民族国家认同，是在国家面临灭亡或被列强肢解的危急形势下产生、发展起来的。

捍卫国家主权、独立和领土完整的紧迫目标，也在一定程度上抑制了国内各民族的种族民族主义诉求。

上世纪九十年代西方中国学领域内一个最热门的话题，就是对中国民族国家认同的历史与现状研究。之所以如此，是因为在不少西方观察家和学者看来，由于经济改革所导致的各地区间越来越巨大的发展差异，由于前苏联及东欧发生的划时代的历史转折，也由于反帝国主义的列宁主义意识形态及指令性计划经济的中止，会使得原先由上述意识形态和计划经济所支撑的中国政治权力的合法性、国家目标、现代化途径乃至社会结构等等在转变过程中发生极大的不确定性。中国会因此分崩离析吗？这就是西方学术界产生中国民族国家认同的问题意识的背景。对中国人来讲，这似乎是一种过分严重的背景估计。但是，由此引发的讨论仍然对我们反思自身有相当多的启发。

我们现在知道，对国家观念的价值强调，在中国并不始于近代。而近现代中国为回应国际体系的环境刺激，包括西方列强的蚕食鲸吞、日本侵华战争、东西方之间的长时期冷战和与前苏联关系的恶化，把现代中国的民族主义在极大程度上变成了一种“国家主义”的主张。对“国家利益”的强调似乎无论如何也不会过分。过去有一句朴素的“工农兵语言”，把国家利益与小集体的或家庭、个人的利益之间的关系比喻为大河与小河流水的关系。这句话说：“大河水涨小河淌。”它的用意并不在揭示从大河水涨可以推知小河淌的逻辑；它是要告诉人们，只有大河先有水，小河才会有水。这里不必去追究工农兵为什么竟会讲出这种完全违反普通自然常识的话来。但它确实非常生动地反映了现代中国民族主义立场中突出的国家取向。在民族关系方面，国家民族主义力图通过强调全体中国人都是“龙的传人”，是“黄帝子孙”，是“同种、同血脉、同文化”，从而在不同民族中强化共同的民族国家的认同意识。

但是，如果我们能够稍微换一个角度去观察问题，那就不难发现，对一个已经有漫长历史和意识自觉的多民族国家来说，要想将归属不同民族的全体国民整个地转换为一个种族意义上的民族，肯定是一种不切实际的幻想。把黄帝或者龙作为中华民族的共同祖先或共同象征，主要反映了汉族、或者至多也只是汉族和一部分少数民族的共识。它很难被另外一些少数民族大众所真正接受。正因为如此，在推进中国人的国家认同的策略方面，我们现在正面临一个迫切需要实现历史性转换的严重时刻。这就是要通过加快国家政治民主化的进程，以此作为要求人民认同国家、并且对国家保持政治上忠诚的合法性基础。这本来是民族主义运动的题内应有之义。民族国家的形式，最初正是通过将权力主体转移到全体国民一方，也就是形成所谓人民主权而实现的。权力在民以及各不同阶层民众之间的基本平等乃是现代民族国家观念的精髓，同时这也正是民主的基本原则。在这个意义上，民主与民族的意识同时诞生。十八世纪西方的民族主义，在极大程度上是一场限制政府权力、确保公民权力的政治运动。而英国的民族主义更以一种在其他地方都未曾达到过的程度与个体自由密切结合在一起。民族主义在它的原产地是民主政体的催发剂。但它在向其他不同地区传播时，它与民主原则的最初等同性很可能消失。对这样的民族国家来说，民主化就成为它必须面对的历史任务。

今日中国的巨大经济增长和大量中国人口生活水平的迅速提高，事实上成为加速政治民主化改革的最好基础。同时这种机会并不总是援手可得的。即使经济增长的奇迹能维持一个很长的时段，也不能指望人们会始终对这一点保持较高的满意程度，因为它可能导致代际价值目标的转移。在新世纪到来前后出生的那一代中国人，很可能把他们的上一代认为是来之不易、因而倍加珍惜的生活与工作环境看作是理所当然的给予。在他们中间可能产生与上一代很不相同的追求。如果我们有那么一点预见的眼光，那么面对未来的挑战，我们还应该作些什么？这就成为每一个负责的中国人不得不思考的严肃问题。