

# 中华民族自觉的最初形态与步骤探析

高翠莲

**【内容摘要】**甲午战争后,中华民族开始产生自觉意识。在中国传统的种族意识和西方种族进化理论影响下,中华民族自觉首先表现为“种族”自觉的形态。对西方民族国家的理论和模式的探索使中华民族精英试图用民族自觉来置换种族自觉,却出现民族共同体认同的分化局面。最后通过对中华民族一体的历史传统和现代命运的体认和反思才确立中华民族一体自觉。这一曲折的自觉进程凸显了中华民族结构的独特性和中华民族一体认同的历史趋势和时代趋势。

**【关键词】**种族; 民族; 中华民族; 中华民族自觉

**【作者简介】**高翠莲,中央民族大学历史系副教授,硕士生导师,历史学博士。

“中华民族作为一个自觉的民族实体,是在近百年来中国和列强的对抗中出现的,但作为一个自在的民族实体,则是几千年的历史过程所形成的。”[1] 研究中华民族史的学者大都接受费孝通先生的这一观点。而具体来说,中华民族自觉是怎样出现的,自觉的最初形态如何,史学界尚未展开深入的研究。本文将通过对中华民族自觉初期的历史轨迹进行研究,探析中华民族自觉的最初形态,进而对中华民族自觉的原因、条件、独特性进行理解和分析。

## 一、“精英阶层”的种族自觉

中国进入近代以后的相当一段时间,中华民族传统的民族意识经历了惯性发展、发生变迁阶段,这一阶段亦可称为中华民族从自在到自觉的过渡期。因为中华民族自在发展阶段非常之长,“文化至上主义”的传统民族意识和皇帝认同符号成为中华民族的“文明重负”。[2] 尽管鸦片战争以后中华民族就面临西方民族国家的侵略,但传统的民族意识惯性发展,在日益严重的民族危机下,中华民族通过对自身民族命运的思考,在痛苦与炼狱中,其意识才发生相应的变迁,但还没有发展成近代自觉意识,而是呈现出明显的从自在到自觉的过渡性特征,这在作者的另一篇论文中已有论述。[3] 中华民族的自觉是从甲午战争以后开始的。

甲午战争的失败使中国人遭到近代以来最强烈的刺激,产生了最深切的忧患:“敌无日不可以来,国无日不可以亡,数年后,乡井不知谁氏之藩,眷属不知谁氏之奴,血肉不知谁氏之俎,魂魄不知谁氏之鬼。”[4] 天朝衰败的耻辱感、亡国灭种的危机感沉重地笼罩在中国人心中,引发了国人对民族过去、现状和未来的深刻反思。中国近代知识分子阶层以群体形象出现在民族救亡第一线上。他们痛切地意识到:“民物物,各争有以自存。其始也,种与种争,及其成群成国,则群与群争,国与国争。而弱者当为强肉,愚者当为智役焉。”[5] 认识到“种与种”、“群与群”、“国与国”的对立与斗争,是对以往“族类”观的一次超越。以往,如果“族类”间发生冲突,传统的士子都是用文化来保护和扩大“族类”;而今,知识分子提出“保国保种保教”同时并举代替传统的“护圣翼教”的文化主义。虽然保教(卫道)、保国在中国古代族类冲突中也被提出过,但“保国”的古今涵义大异其趣,而“保种”的提出亦古来所无,可视为近代中华民族自觉的最初形态。

“保种”的提出是中国“精英阶层”世界观、价值观向近代转化的结果。在“天下体系”解体、中国国内“夷夏”界线逐渐

淡化，而国家、民族界限意识未在中国人心中普遍确立的情况下，知识阶层一度将“种族”作为集团成员身份认同的标准。一来种族的观念可以借助传统的“种类”、“族类”概念来理解，二来种族的身份与“种界”是容易“辨”的，它具有某种自然属性。陈天华说：“这种族的感情，是从胎里带来的。对于自己种族的人，一定是相亲相爱，对于以外种族的人，一定是相残相杀。”[6] 严复也宣称“爱国之情根于种性”。[7] (p. 110) 然而，由于种族发达程度不同，种族之间存在压迫、歧视，种族的兴衰变化，使种族之间变成竞争和对立关系，种界也变成动态界线。南学会会长皮锡瑞演讲道：“今红种黑种为白种翦灭殆尽。取其民，据其地，夺其生理。生理既失，种类遂微。数十年来，红种黑种之人日少一日，惟白种人独盛。”[8] 梁启超等人也深切地感受到，黄种、黑种等“绝种之祸，即在眉睫间耶”。[9] 欧洲白人对中国的不断侵略，产生了“黄白对立”，西方眼中的“黄祸”与中国眼中的“白祸”相对抗，这使中国人对种族竞争与进化理论深信不移，种族灭绝的幽灵传达了种族竞争进化的紧迫感。1895年，严复把达尔文的“生物进化论”强化成“生存竞争理论”，将进化描绘成“种与种争，群与群争”的恒久斗争过程。刚与中国大战一场的日本提出“大亚洲主义”，这一口号虽然暗藏着“不足为外人道”的阴险，但梁启超、黄遵宪等知识精英基于中日之间的“同文同种”的关系，还是构筑了中日之间虚幻的血肉相连感，以强化黄白对立。这时的“种族”意识不再是传统的“种族”，而是与“白种”、“西方”对立的“种族”，这种中国精英阶层中产生的种族身份意识与种界自觉是种族自觉的第一个层次。

在认同“黄种”的基础上，近代知识分子根据共同利害关系进一步确定“种”界。当梁启超发现日本的“大亚洲主义”乃是其“大陆政策”的烟幕后，反省道：保种到底是保“黄种”还是保“华种”？作为“黄种”的日本已经“勃然兴矣，岂待我保之”。[10] 显然，中国精英分子开始认为，作为黄种的日本与中国不是同一“种族”，不在中国“保种”范围内。所以中国人的种族的意识不等同race。那么中国人怎么确定种性与种界？严复把“保种”的种族界线归结为：“今之满、蒙、汉人，皆黄种也。由是言之，则中国者，遂（邃）古以还，固一种之所君，而未尝或沦于非类……然而至于至今之西洋，则与是断断乎不可同日而语矣。”[5] (P. 170) 这些看法指出了中国境内的黄种与白人“不可同日而语”的区别。康有为把具有共同命运的中国人作为同一种族：“吾中国四万万，无贵无贱，当今日之在覆屋之下，漏舟之中，薪火之上，如笼中之鸟，釜中之鱼，牢中之囚，为奴隶，为牛马，听人驱使，听人割宰……救亡之法无他，只有发愤而已。若使吾上万人皆发愤，洋人岂敢正视乎！”[11] 知耻学会创始人寿富（满族人）曾经说，中国四万万轩辕之胤（包括满族人）应耻于为牛为马于他族。[12] 于是在“黄白对立”之间，在黄种之中，梁启超更提出“中国人种”[13] 的范围，“中国人种”这一“种族”是知识精英在“黄白对立”、中日矛盾中产生的种族自觉的第二个层次。

那么“保种”的出路在哪里？知识分子认为，甲午战败的原因正在于传统的“族类”意识与文化结为一体，而不与“国”结为一体，导致“种类”缺乏群体凝聚力，认为保国是“肉食者谋之”的事。梁启超从国家制度的角度分析中国失败的原因：“吾国之大患，由国家视其民为奴隶，积之既久，民之自视亦如奴隶焉。彼奴隶者苟抗颜而干预主人之家事，主人必艴然而怒，非槟斥则谴责耳。故奴隶于主人之事，罕有关心者，非其性然也，势使之然也。”[14] 严复对中国民众“麻木不仁”的原因进行过分析：“中国之尊王者曰：‘天子富有四海，臣妾亿兆。’臣妾者，其文之故训犹奴虏也。夫如是则西洋之民，其尊且贵也，过于王侯将相，而我中国之民，其卑且贱，皆奴产子也。设有战斗之事，彼其民为公产公利自为斗也，而中国则奴为其主斗耳。夫驱奴虏以斗贵人，固何所往而不败？”[15] 这些反思针对传统的“种”与“国”关系的相对分离性，要求将“中国人种”意识与“国”结合，使“中国人种”成为“国之民”。

可见，残酷的现实和西方社会思想的启示使中华民族知识精英认识到群体凝聚力是“一种之所以强，一群之所以立”的原则。[16] (P. 17) 严复把社会学译为“群学”，将“种族”的凝聚力与国家构建联系在一起。章炳麟把“群”的原则与种族的实力原则联系起来，认为种族的强大是与合群能力相一致的。他相信，“劣等的”黑色、棕色和红色之所以在黄种人之前被降服，是因为他们不能合群。另一方面，黄种人受白种人的控制，也是由于白种人“合群能力强”，而战胜了黄种人。[17] 严复引用荀子的话：“人之贵于禽兽者，以其能群也。”[16] (P. 15) 只有“种族”具有国民资格，才能具有凝聚力，才能爱国保国。“神明之裔”、“高等的黄人种”[18] 的种族自豪感、被视作“劣等种族”的耻辱感都是种族意识和感情在不同境遇中的反映，这种自豪感和耻辱感都暗含着集体责任感，成为一种催化剂，调动爱国热情。蒋智由说：“我所谓爱国，爱吾祖宗之故国，惟爱之，故试欲新造之。”[19] 知识分子经常把“爱国爱种”或“国界种界”并置，并说“‘国’不仅是一种地理表达，还有着种族的蕴意”。[20] “保种”与爱国的政治自觉相结合才使中华民族自觉具有近代特征。

中华民族的种族自觉是被中国人几千年“绵长的血胤”、西方种族进化理论、中国各民族被侵略的命运唤醒的。尽管它不属于真正意义上的民族意识，但却是民族意识形成的一个环节。

梁启超的“中国人种”意识表面上看是一种种族意识，实际上却渗入中华民族共同体的潜在意识。首先它渗入了历史文化因素，因为种族一统论，是中国疆域意识、中国文化意识同种族意识相结合的一种产物。那些“神明种族”、“二帝三王法治之美，列祖列宗缔构人心之固”等形容“中国人种”的语言本身就包含着中国文化自豪感的余绪。[11] (P. 69) 其次，不愿“为牛为马于他族”的种族生存竞争意识和“利益意识”正是现代民族认同的动力，只是资产阶级知识分子在没有“民族”概念的前提下，尚无中华民族共同体意识的清晰自觉，但正在向这种自觉靠近。尽管知识精英的“中国人种”意识并不能掩盖他们对内部满、蒙、卫、藏不同族类的区分，但他们仍从历史的角度论证中国人种的统一性。康有为说，“匈奴之先族田淳维，夏后氏之苗裔”，匈奴以后演化为女真（满）、蒙古，所以“满洲、蒙古之人，皆吾同种”，满洲人自入主中原以后，“其教化文义，皆从周公、孔子，其礼乐典章，皆用汉、唐、宋、明”，“故满洲在明时则为春秋之楚，在今则为汉高之楚”，所以“只有所谓中国，无所谓满汉”。[7] (P. 212—217) 梁启超呼吁：“变法必自平满汉之界始”，因为“非合种不能与他种敌”，不能同外族竞争。[21] 以这种不同族类复合成的“中国人种”为基础建立具有凝聚力的新国家，是维新派的追求。康有为在变法中建议清廷为中国人这一共同体建立的新国家命名：“中国虽用朝号，若其对外交邻，自古皆称中国。今东西称我，皆曰支那，……支那盖即诸夏之言，或即中华之转也。今定国号，因于外称，顺乎文史，莫若用中华二字。”[11] (P. 342) “中华”一词已逐渐成为一个含国家、地域、族类和文化共同体认同意义的综合概念。

世纪之交，清政府在维新变法和“庚子事变”中的所作所为、西方民族概念和民族国家理论的引入这两个因素对中华民族意识的自觉既产生了巨大的推动作用，又导致民族认同的混乱。知识阶层深感种族概念的模糊性，逐步引进“民族”概念。1899年梁启超在《东籍月旦》一文中使用“民族”一词，但没有对民族含义做解释。1903年，梁启超把伯伦知理的民族概念引入中国：“民族最要之特质有八：（一）其始也同居一地。（二）其始也同其血统。（三）同其支体形状。（四）同其语言。（五）同其文字。（六）同其宗教。（七）同其风俗。（八）同其生计。”[22] (P. 106) 可见这个定义仍与血统或种族有关。蒋智由（蒋观云）对民族和国家的理解是：“民族者，一种族之称；而国家或兼合数民族而成。”[19] 尽管对民族概念理解不一，但都认为血缘或种族是民族的基础。

因此，“民族”概念引入之初并没有给近代中国的民族建国理论以明确的指导。然而梁启超等从西方的国家结构中了解到国家是由民族构成的，不是由种族构成的。他眼中的国家不再是state, country, 而是nation。从此，西方民族—国家理论像一把万能的钥匙，使得不同的民族认同和民族国家构建都以这一理论为指导思想。

1901年以后，梁启超在《中国史叙论》中开始使用“中国民族”一词，但这一词有时指华夏/汉族，如梁启超说“中国自古称诸夏，称华夏，夏者以夏禹之朝代而得名者也。中国民族之整然成一社会，成一国家，实自大禹以后。”梁启超不仅承认“黄帝为我四万万同胞之初祖”，而且接受“黄帝起于昆仑之墟，即自帕米尔高原东行而入中国”的说法。[23] (P. 453—454) 梁启超有时用“中国民族”指历史上形成的中国各民族总称，如“中国民族合同全亚洲民族，与西人交涉竞争之时代”。[23] (P. 453)

同年他在《新史学》中，有时不区分人种与民族的概念。在“历史的人种”列表中将白种人分为哈密忒人种、沁密忒人种等，同时又将此二“人种”说成“哈密忒与沁密忒之两民族”。文章中不再提“中国人种”的一体性，反而在“黄种”分类中将“中国人”变成与日本人、朝鲜人、暹罗人、蒙古人、鞑靼人、鲜卑人等并列的人种。[24] 尽管梁启超的民族、种族概念还有混淆，但他从种族/民族的竞争进化观点出发，站在历史与现实交叉点上把握时代大势，认为“今日之欧美，则民族主义与民族帝国主义相嬗之时代也。今日之亚洲，则帝国主义（神权帝国与非神权帝国）与民族主义相嬗之时代也”。[25] 而且认定这是各国历史的必经之途，没有民族精神，便不能立国。

而当梁启超接受并深信德国政治学家伯伦知理的“国家有机体”学说后，在民族观问题上发生了巨大的转变。通过对伯伦知

理民族概念的解释，他淡化了民族的血缘或种族属性，认为“地与血统二者，就初时言之。如美国民族，不同地，不同血统，而不得不谓之一族也。伯氏原审，论之颇详”。[22] (P. 1069) 既然“不同地域不同血统”的ethnic groups可组成一个“美国民族”，那么梁启超便把他以往的“中国人种层次论”发展为“中国民族层次论”。他的“中国人种层次论”是：“对于白、棕、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。”“中国民族层次论”是：“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。”他已经率先意识到了实现中华民族结构的层次性。尽管“大民族”就像当初的“中国人种”一样不是确定名称，后来他逐渐用“中华民族”一词指代“大民族”并代替“中国民族”。1905年他写《历史上中国民族之观察》时同时使用“中华民族”和“中国民族”，但通过对中国民族融合史的研究，他认定：中华民族自始本非一族，实由多数民族混合而成。梁启超和立宪派们最终用中华民族指称不断发展的未来民族共同体的名称。[26] 中华民族的现代概念和意识逐渐定型。

革命派们却构筑另一种民族认同。他们首先从清政府的反动与腐朽性出发，提出“驱除鞑虏，恢复中华，创立合众政府”，以传统的民族意识呼唤建设现代民族国家的革命热情。当革命派得到民族国家理论支持后，很快提出“合同种，异异种，以建一民族国家，是曰民族主义”。[27] 他们认为在民族国家竞争的时代里，只有单一民族国家才能强固有力，并极言：“两民族必不能并立于一政府之下。”[7] (P. 588) 这一理论加剧了革命派对满族甚至对中国其他少数民族的排斥。邹容说：“吾同胞今日之所在朝廷，所谓政府，所谓皇帝者，即吾畴昔之所谓曰夷、曰蛮、曰戎、曰狄、曰匈奴、曰鞑鞞，其部落居于山海关之外，本与我黄帝神明之子孙不同种族者也。其土则秽壤，其人则臃种，其心则兽心，其欲则羸俗，其文字与我不同，其语言与我不同，其衣服与我不同。”[28] 章太炎对满洲统治者的态度是“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”[29] 1902年秦力山、章太炎等在日本横滨发起“支那亡国二百四十二年纪念会”，以“崇祯帝殉国日”（三月十九）为会期，不仅把清朝的改朝换代说成是亡国，且历数清统治者的残暴与无能，用“公用记忆”的方式唤起汉族的团体意识。

改良派也同样具有汉族自觉意识。梁启超不仅与革命派一样有黄帝祖先意识，还通过历史上一连串汉族抵抗“异族”的“叙事”进一步唤起汉族认同。他先后写《黄帝以后第一伟人赵武灵王传》、《明季第一重要人物袁崇焕传》、蒋观云发表的《中国人崇拜岳飞的心理》等，都说明了改良派们的汉族情结。但与革命派不同的是，梁启超们的汉族自觉意识并不以排斥满族或其他民族为目的，相反其大民族主义与小民族主义并存，这是不同层次的中华民族意识的反映。“汉族抵抗异族”的“叙事”固然唤起汉族意识，但他們要塑造的是抵抗外来侵略的民族精神，中华民族的共同精神，因而他们也树立一系列维护国家独立统一的外国英雄形象。1903年梁启超给民族主义的定义道出了历史的真知：民族主义者，世界最光明正大公平之主义也。不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由。其在于本国也，人之独立，其在于世界也，国之独立。在民族国家建国的争论中，很好地把国权与民权合而为一，将民族与民主合而为一。

上述两种建立民族国家的方法，两种民族认同的方式，在当时是对立的，但从长期的发展看，也是统一的，因为它们都是对传统国家模式的一种反动。两种民族认同的构建，一个是靠以种族为特征的民族认同来构建，一个是靠中华民族融合的客观历史来认同。前者反映了中华民族追求政治民主化的发展方向，但以种族构建民族共同体不符合中国民族发展进化和统一融合的历史传统。后者用中国人的感情与观念唤起国家统一的意识，疾呼：“种族革命必然引起国家分裂，至少可能分裂为汉、蒙、回、藏四国，分裂必然引起列强的瓜分而至亡国。”[7] (P. 872) 政治上反对用革命手段推翻清朝。这正是中华民族意识的矛盾与对立统一之处。

### 三、中华民族意识的初步自觉

改良派和革命派的两种民族认同和民族国家建构的对立主要源于中华民族的多层结构和当时存在的多重民族矛盾的困扰。正像孙中山说的那样，中国“异种残之，外邦迫之”，“千年专制之毒不解”，“民族主义、民权主义殆不可须臾缓”。[30] 双重的民族主义任务需要双重的民族认同，即“小民族主义”认同和“大民族主义”认同。中华民族自觉的先驱者对双重民族压迫的紧迫性认识不一，也使中国人在双重民族意识之间充满挣扎。

革命派力图以汉民族为主体建立共和国。1903年，邹容在《革命军》中，提出推翻清朝，建立“中华共和国”，并以此为国

名。孙中山在《民报》周年演讲时他多次使用“中华民国”一词，以中华民国为未来国号，一改民国以前“朝名屡变而国号虚悬”的历史。但孙中山和邹容都没有具体解释“中华”的含义。

改良派和立宪派根据“大民族主义”来构建新国家。杨度在1907年写《金铁主义说》，从历史上中国各民族的整体性立论，提出中国是“合汉、满、蒙、回、藏五族而为其人民”，“各地之内政，统于一政府是国内之事实也，各地之外交，统于一政府是国际之事实也。”[31](P.280)“中国之在今日世界，汉、满、蒙、回、藏之土地，不可失其一部，汉、满、蒙、回、藏之人民，不可失其一种……但可合五为一，不可分一为五”，否则，“国亡矣”。[31](P.304)此论一出，“国将亡矣”的忧患使革命派必须做出回应。杨度提出的民族体认的新标准也颇具说服力：民族标准应重文化而不应重血统。他认为：“中国自古有一文化较高，人数较多之民族在其国中，自命其国曰中国，自命其民族曰中华。即此义以求之，则一国家与一国家之别，别于地域，中国云者，以中外别地域之远近也。一民族与一民族之别，别于文化，中华云者，以华夷别文化之高下也。即此以言，则中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。”[31](P.374)满族由于接受中国文化而成为“中华”的一员，即便革命派以“中华”为国名，其范围必然应包括满族。通过“国民统一之策”，进行种族同化，将来“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”。[31](P.369)这样杨度给中华民族一个发展的视角和概念，对中华民族的范围和一体融合的趋势给予清楚的表达。他提出中华民族政治共同体形式应为君主立宪制，既可保留着中华各族人民对中国文化和皇帝认同的纽带，又可为中华民族向现代转变提供民主的政治认同符号。

中国的无政府主义者也反对“排满革命”，指出西方的民族主义不适于作为中国建国学说：“夫以汉人视满，则满人为异族，以苗人视汉人，则汉人又为异族。使实行民族主义，在彼满人，固当驱逐，即我汉人，亦当返居帕米尔西境，以返中国于苗民，岂得谓中土统治权，当为汉人所独握。故知民族主义，乃不合公理之最甚者也。”[7](P.916)既是无政府主义者又是国粹派的代表人物刘师培、何震等曾坚决主张排满民族主义，后来也开始指斥民族主义为宗法时代之遗风。

以满、汉、回、蒙族为主的知识分子亦加入到推进中华民族融合的行列中。他们提倡“五族大同”而创《大同报》。他们根据日本学者的民族理论，认定中国人是“同民族异种族之国民”。[26]

革命派无法回避排满革命引起国家分裂的危险性，其对中华民族的体认不断发生变化。孙中山多次表示：“民族主义并非是遇着不同族的人，便要排斥他。”[32]章太炎也改变了以往激烈的排满倾向，区别了满洲政府和满洲人民。对于双重民族矛盾的问题，章太炎说：“言种族革命，则满人为巨敌，而欧、美少轻，以异族之攘吾政府者，在彼不在此也。若就政治社会计之，则西人之祸吾族，其烈千万倍于满洲……然以利害相较，则革命军不得不姑示宽容，无使清人、白人协以谋我。”[33]革命派的民族观正逐渐发生变化，与改良派趋于合一。

然而，梁启超、杨度等在主张中华民族一体认同的同时，一直不放弃以君主立宪或“开明专制”的政体形式建立统一国家。他们认为蒙、回、藏与满族是处于“宗法社会阶段之人”。“试问今蒙、回、藏人对于今日中国为何等观念乎？必也惟有一清朝大皇帝在其脑中，此外皆非彼之所知……欲保全领土，则不可不保全蒙、回、藏；欲保全蒙、回、藏，则不可不保全君主，君主既当保全，则立宪亦但可言君主立宪，而不可言民主立宪”。[31](P.382)他们主张通过君主立宪制，为各族共举国会议员，通用汉语，先“去其种族即国家之观念”，然后“去其君主即国家之观念，而后能为完全之国民，庶乎中国全体之人混化为一，尽成为中华民族，而无有痕迹、界限之可言”[31](P.371)

但是立宪派主张建立的“中华民族—君主立宪政治共同体”在晚清政治发展中再度遭遇挫败。因为在清末立宪法运动中，清政府欲保持满族贵族特权、不愿真正实现立宪的用心昭然若揭，梁启超等丧失了对清廷的最后一线希望，推翻满族君主和君主专制政权成为绝大多数中国人的选择，将中华民族统一体与君主立宪制政体的结合被历史否定，以中华民族统一体与民主共和结合成为历史的选择。革命派与立宪派关于中华民族“多”与“一”关系的争论以共同接受中华民族的统一性而告终。

综上，中华民族不断被列强侵略的命运和西方“种族进化”理论唤醒了中华民族的自觉意识，然而在中国传统的“种族”意识影响下，中华民族自觉的最初形态却从“种族”自觉开始。从体认黄种到体认“中国人种”而确立了种族范畴，实际上“中国

人种”范畴就是现代中华民族范畴。但是，“中国人种”不是一个确定的范畴概念，中国人种一体意识也未在知识精英中普遍形成。对西方民族国家的理论和模式的探索使中国知识精英试图用民族概念来置换种族概念，从而把“中国人种”意识上升为民族意识。但是中华民族的多层次的特性无法套用“民族”紧身衣，加上晚清时期中国面临“双重民族矛盾”，民族精英对汉族一民族的体认与对中国多民族的体认尖锐对立，是建立君主立宪还是民主共和政体同样尖锐对立。中国历史上的民族融合史和中华大一统传统、中华民族被列强侵略的共同命运，终于使中华民族精英率先产生了中华民族一体认同与自觉，并用中华民族概念来代替中国人种概念，才使中华民族自觉意识初步形成。中华民族自觉的曲折与艰难过程既说明了中华民族结构的独特性与复杂性及民族矛盾的多重性和复杂性，也昭示了中华民族一体认同的历史趋势和时代趋势。

#### 【参考文献】

- [1] 费孝通. 中华民族多元一体格局(修订本)[M]. 北京: 中央民族大学出版社, 1999. 3.
- [2] [美] 列文森(Joseph R. Levenson)(郑大华、任菁译). 儒教中国及其现代命运[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- [3] 高翠莲. 近代中国各阶层民族意识的变化[A]. 民族史研究[C]. 2005, 第六辑.
- [4] 梁启超. 南学会叙[C]. 梁启超全集[A]. 第1册, 北京: 北京出版社, 1999. 139.
- [5] 严复. 原强[C]. 丁守和. 中国近代启蒙思潮[A]. 上卷, 北京, 中国社会科学文献出版社, 1999. 165—166.
- [6] 陈天华. 陈天华集[A]. 长沙: 湖南人民出版社, 1982. 81.
- [7] 张枏, 王忍之. 辛亥革命前十年间时论选集[A]. 第一卷·上册, 北京: 三联书局, 1960.
- [8] 湘报类纂[Z]. 乙集, 卷下, 13.
- [9] 梁启超. 夏威夷游记[C]. 梁启超全集[A]. 第2册, 北京出版社, 1999. 1222.
- [10] 梁启超. 保教非所以尊孔论[C]. 梁启超全集[A]. 第2册, 765.
- [11] 京师保国会第一集演说[C]., 汤志钧. 康有为政论集[A]. 上册, 北京: 中华书局, 1981.
- [12] 时务报[C]. 第40册, 王尔敏. 中国近代思想史论[A]. 北京: 社会科学文献出版社, 2003. 186.
- [13] 梁启超. 论中国人种之将来[C]. 梁启超全集[A]. 第1册, 北京: 北京出版社, 1999.
- [14] 梁启超. 戊戌政变记·附录一·改革起原[C]. 梁启超全集[A]. 第1册, 1999. 234.
- [15] 严复. 辟韩[C]. 丁守和. 中国近代启蒙思潮[A]. 上卷, 北京: 中国社会科学文献出版社, 1999. 252.
- [16] 严复. 严复诗文集[A]. 北京: 人民文学出版社, 1959. 17.
- [17] 汤志钧. 章太炎政论选集[A]. 北京: 中华书局, 1977. 139.
- [18] 梁启超. 亚洲地理大势论[C]. 梁启超全集[A]. 第2册, 北京出版社, 1999. 924.

- [19] 蒋智由. 中国民族权力消长史·序[C]. 陶成章集[A]. 北京: 中华书局, 1986. 447—448.
- [20] 原云. 四客政论[J]. 浙江潮, 1903年9月(7), 43.
- [21] 梁启超. 论变法必自平满汉之界始[C]. 梁启超全集[A]. 第1册, 北京出版社, 1999. 52—54.
- [22] 梁启超. 政治学大家伯伦知理之学说[C]. 梁启超全集[A]. 第2册, 北京出版社, 1999.
- [23] 梁启超. 中国史叙论[C]. 梁启超全集[A]. 第1册, 北京出版社, 1999. 448—454.
- [24] 梁启超. 新史学[C]. 梁启超全集[A]. 第2册, 北京出版社, 1999. 742.
- [25] 梁启超. 国家思想变迁异同论[C]. 梁启超全集[A]. 第1册, 北京出版社, 1999. 458.
- [26] 黄兴涛. 现代“中华民族”观念形成的历史考察[J]. 浙江社会科学, 2002 (1).
- [27] 余一. 民族主义论[J]. 浙江潮, 1903年1月.
- [28] 邹容. 革命军[C]. [英] 冯客(杨立华译). 近代中国之种族观念[A]. 南京: 江苏人民出版社, 1999. 108.
- [29] 汤志钧. 章太炎年谱长编[M]. 上, 北京: 中华书局, 1977. 171.
- [30] 孙中山全集[A]. 第1卷, 北京: 中华书局, 1981. 288.
- [31] 刘晴波. 杨度集[M]. 长沙: 湖南人民出版社, 1986. 280—281.
- [32] 孙中山. 《民报》周年纪念大会上的演说[C]. 丁守和. 中国近代启蒙思潮[A]. 上卷, 北京: 社会科学文献出版社, 1999. 397.
- [33] 章太炎. 《革命军约法》回答[J]. 民报第22号, 1908年7月.

来源: 《中央民族大学学报: 哲社版》

责任编辑: 焦艳

发布时间: 2011-7-11 16:39:59