

百年來中國民族 主義結構的演變

● 金觀濤

民族主義的迷思

在中國近現代史上，沒有一種精神產生過如同民族主義那樣的動員力量，但是，也沒有一種情緒有如它那麼互相矛盾、難以駕馭和變幻無常。晚清清議派出於民族主義把辦洋務看作崇洋媚外；推翻清王朝的主要口號「驅逐韃虜、恢復中華」也是一種民族主義。北伐和大革命時期反對帝國主義，同樣是一種民族主義。此後發動北伐的國共兩黨立即開始了新的民族主義式的指責：南京國民政府認為共產黨依靠蘇俄有違於民族大義，而共產黨則在1949年後稱國民黨為美帝國主義的走狗。

中國民族主義的指責對象的複雜多變，很容易使得缺乏體驗的人懷疑它只是一種「成則王、敗則寇」的政治鬥爭標籤。白魯恂曾提出，中國人的民族主義沒有美國民族主義那種以憲法、國旗等為符號的明確固定內容，因而是空洞的^①。但是白魯恂卻不能解釋，為何一種空洞的可以隨意解釋的民族主義會成為普遍的動員力量。

我們認為，民族主義情結是由兩個部分組成的：一個是人們普遍採納的民族認同符號是甚麼？另一重含義是對待其他民族的態度，它取決於人們心目中認為合理的世界秩序。在西方出現現代化運動之前，民族認同符號大體分為種族、語言、宗教等幾種類別，因此古代民族基本上由種族、語言和宗教信仰來劃分。古代民族往往把本民族文化和社會秩序當作唯一合理的世界秩序。忠實於本民族之認同符號往往會排斥其他民族的文化，於是，古代民族主義大多是封閉的，具有巨大的排他性。十六世紀後，西方開始了從傳統向現代社會演變。在種族和宗教大致相同的西歐出現了不同的主權國家，這些主權國家人民再不能單純依靠宗教、文化和種族等簡單化的認同符號來維繫對民族的忠誠。國家(或某種地域性的組織實體)成為民族認同符號。這就是文化學者稱之為「近代民族主義」的出現。

近代民族主義主要不以文化、宗教、種族作為認同符號，忠實於民族國家

民族主義情結是由兩個部分組成的：一個是人們普遍採納的民族認同符號是甚麼？另一重含義是對待其他民族的態度，它取決於人們心目中認為合理的世界秩序。

不一定要排斥和反對其他民族的文化。正如懷庭(W. Whitnem)所指出的，它是一種開放的民族主義(open nationalism)^②。西方民族國家興起是近代資本主義文明成長的一部分。資本主義文明把世界秩序理解成一個由主權國家組成的市場社會。近代民族主義在對外關係上強調民族國家的利益和權利，對法規和選擇自由相對尊重。再加上近代民族國家形成過程中民族獨立與個人解放齊頭並進^③，從而使得近代民族主義只要不是某種意識形態，就具有多元開放性。實際上白魯恂所講的美國民族主義，正是西方近代民族主義的一類典型。中國傳統的民族主義情結既不同於古代世界其他民族，也不同於西方近代民族主義。它用意識形態認同來代替民族認同，用意識形態中設定的世界秩序來處理對外關係，從而具有一種特殊的華夏中心主義結構。中國民族主義在一個世紀中內容多變並不斷地改變反對目標，正是華夏中心主義結構變遷符合邏輯的結果。

華夏中心主義

余英時曾指出，和古代世界上其他民族相比，中國人對「非我族類」的看法是頗為罕見的。區別中國和非中國的重點不在種族、血統，而在文化和道德。中國在春秋戰國時代已經肯定了「諸夏用夷禮則夷之，夷狄用諸夏禮則諸夏之」的大原則^④。秦漢帝國形成時，中國士大夫心目中的民族認同符號已可能超越了種族、語言和政治組織實體，而達到古代社會很難具有的某種世界主義境界。例如在董仲舒那裏，已把華夷之辨放到倫常道德之中了。極端地說，一個外國人如果信奉儒家倫理，士大夫就視其為同類，而一個中國人如果背叛儒家倫理，則被視為禽獸。

中國傳統的民族主義情結用意識形態認同來代替民族認同，用意識形態中設定的世界秩序來處理對外關係，從而具有一種特殊的華夏中心主義結構。中國民族主義在一個世紀中內容多變並不斷地改變反對目標，正是華夏中心主義結構變遷符合邏輯的結果。

傳統士大夫的民族認同之所以可以超越種族和社會組織實體，關鍵在於儒家把道德倫理價值看作高於知識或其他文化價值。當倫理價值作為民族認同符號時，語言、種族、地域等差別就不足以成為民族認同符號了。儒家意識形態把社會秩序看作倫理秩序的放大，合理的社會應是一個有德者治之的道德教化社會。這樣，民族之間的關係也被理解成由道德教化形成的世界秩序。費正清曾用「華夏中心主義」(Sinocentrism)來概括中國人對這種世界秩序的理解。

而我們認為，中國文化的民族認同中包含着兩極，高度的道德價值一元論組成了世界主義這一極；但是道德又被等同於儒家倫理，它使得中國儒家文化、制度和人倫等級秩序被視為世界第一，遠高於世界各國，這就形成了中國人用儒家意識形態認同代替民族認同的另一極。這種兩極統一的民族認同方式導致了中國士大夫獨有的民族主義心態：首先，是把一種世界統一的「道」凌駕於一切其他文化價值之上；同時只有中國的倫常、制度和文化是最高道德價值之體現。因此中國是世界的中心，其他民族則按照其道德教化程度分成「夷」和「藩」，分佈在中國的周圍。

華夏中心主義中存在着世界主義和中國制度文化最優兩個方面。當中國文明十分強大時，世界主義就得到充分表現，中國人可以超越種族、領土和宗教



民族主義的開放性，取決於民族認同符號。百年來中國民族主義的變遷，實際上是民族認同符號的更替。

去承認一種全人類普遍的道，世界被認為是有德者居於中心的天下。中國不強調確定的領土和疆界，在某些方面比西方近代民族主義還開放。但是中外關係的基礎不是各國擁有各自的權利和義務，外國只是中國文化教化的對象。

當中國文明走向衰弱之際，華夏中心主義則變得極端封閉排外。中國已沒有能力像鄭和下西洋那樣去顯示中華天朝的威德，又要保持中國作為世界道德教化最優的位置，它的行為不得不是閉關自守，甚至不讓外國人學到中國優越的文化以維繫內部倫理秩序不受干擾。

在華夏中心主義中，中國的文化制度之所以可以作為民族認同符號，是基於它被視為最優。因此，民族主義就表現在維護中國的文化和制度。一旦中國的制度不再被認為是最優的，它就沒有資格再作為民族認同符號，士大夫的華夏中心主義就會解體。

華夏中心主義中存在着世界主義和中國制度文化最優兩個方面。當中國文明十分強大時，世界主義就得到充分表現，當中國文明走向衰弱之際，華夏中心主義則變得極端封閉排外。

多元化時期

1895年以前，中國雖已對外開放，經歷過鴉片戰爭和洋務運動，但士大夫心目中中國制度文化優於西方的信念一直沒有動搖。無論是道光皇帝在鴉片戰爭中對待英國先戰後撫的態度^⑤，還是張之洞在辦洋務中主張保種、保教、保大清三位一體，均是出於華夏中心主義。1894年爆發了震驚中外的甲午中日戰爭，中國被經過明治維新的日本打敗，中國知識分子普遍意識到西方和日本的制度優於中國。在華夏中心主義心態中，中國文化和制度世界第一，是它成為民族認同符號的前提。現在，維護中國固有的制度不能使中國強盛，也就難以

代表對民族之忠誠，民族主義情緒必須尋找新的認同符號。華夏中心主義於是被多元的民族主義所取代。

顯而易見，最容易被廣泛接受的認同符號是「種族」，它導致排滿的種族民族主義的興起。滿清政府本是少數民族入主中原建立的王朝，但是它接受了中國的文化和制度，於是一段時間裏，多數士大夫承認它的正統地位，這正是基於華夏中心主義把文化制度視為民族認同符號。一旦中國固有的社會制度不再成為認同符號時，很多人自然又會把民族認同符號重新落實到種族上。章太炎曾說「追溯種源、識別民族，始為第一要義」，他在〈原人〉篇中把夷狄稱為「非人」的野獸，對作為「夷狄」的滿清的仇恨比對西方列強有過之而無不及。當社會制度從中國最優轉化為西方較優，民族認同符號就迅速與制度剝離而落實到種族上時，滿族的統治權就變得極不合理了。鄒容的《革命軍》中曾這樣寫道：「吾不解吾同胞不為文明人之奴隸，而偏愛為此野蠻人奴隸之奴隸。」他指出「寧為此直接亡國之民，而不願為滿州間接亡國之民」。這充分表明，在西方成為文明制度的代表條件下，一旦種族成為民族認同符號，滿族就被視為野蠻人，滿清的統治就比西方列強的入侵更不能容忍。排滿的種族民族主義的反對對象，主要是滿清，而不是西方列強。

另一種民族認同方式是把民族等同於國家政權。在華夏中心主義心態中，國家主權有時不如天朝面子重要。1858年英法聯軍從大沽進天津，要求在北京駐使。清廷寧可放棄關稅以交換列強在北京駐使的要求。當華夏中心主義瓦解，清廷也就愈來愈多地把民族主義落實到國家權利上了。石鈞翰曾以《清季外交史料》中的「主權」兩字出現的頻率進行統計，他發現雖然1860年就開始使用這個詞，但在1875至1894年間每百頁只出現一次；而在1895至1899年間每百頁增加到2.5次；1900至1901年進一步增至8.8次，1902年到1910年每百頁出現多達22次^⑥。雖然清廷一直沒有真正做到有效地捍衛中國主權，但在外交關係上已明顯地日益重視中國的權利，這反映了民族認同符號的變化。

第三種選擇是把民族認同符號落實到中國傳統文化制度中仍被認為是世界最優的部分。甲午以後士大夫普遍意識到中國社會政治制度不如西方，但中國文化、特別是儒家倫理尚被視為最優，在華夏中心主義殘餘心態中，仍可以把以儒家倫理為核心的中國文化作為民族認同符號。這就導致文化民族主義的興起。由於強調的文化內容有所不同，文化民族主義思潮也是形形色色。康有為主張將儒家倫理結合西方的哲學觀和社會制度，建立一種新儒教，以激發國人愛國愛家之心。章太炎更多地傾向於把中華民族歷史作為認同符號，他提倡國粹主義和歷史民族主義。當時，以讀史來培養民族感情的理論在革命派中盛極一時^⑦。

近代民族主義和世界主義

多元化的民族主義只是華夏中心主義解體過程中的產物，事實上，華夏中心主義解體後，以種族為民族認同符號或以傳統文化為符號均不可能持久。

維護中國固有的制度不能使中國強盛，也就難以代表對民族之忠誠，民族主義情緒必須尋找新的認同符號。華夏中心主義於是被多元的民族主義所取代。

華夏中心主義的衰落，是由於它不能完成抵禦西方列強和實現中國現代化這雙重歷史任務。種族民族主義和文化民族主義同樣不能勝任這雙重任務。抵抗西方入侵需要民族主義的社會動員，而現代化又需要學習敵國的制度和 문화。用種族或文化為民族認同符號很容易和開放和現代化相矛盾。種族民族主義的功能僅在於排滿，一旦清王朝被推翻，它就和對外開放劇烈衝突。文化民族主義容易產生對外來文化的排斥，也對現代化不利。列文森曾指出梁啟超的民族主義中的一個十分深刻的矛盾：中國的強大要依靠對自身文化的反省和批判，但民族主義又要求他對民族文化的忠誠^③。

另一方面，以種族或以傳統文化作為民族認同還會和世界主義相矛盾，而世界主義恰恰是華夏中心主義解體後的另一種產物。華夏中心主義本包含着世界主義和用中國制度文化代替民族認同這兩極。當中國的文化制度被證明並非最優時，中國人重新選擇民族認同符號，但傳統的道德價值一元論並不會因此而改變，它同時推動着世界主義的興起。換言之，隨着意識形態認同的解體產生多元化民族主義時，世界主義也從華夏中心主義中脫離出來成為多元民族主義存在的背景。汪榮祖指出，晚清變法思想有雙重目標：中國的富強和世界大同^④。這裏可以看到世界主義的興起是和華夏中心主義解體同步的。在日益強大的世界主義背景中，以種族和民族文化為認同符號就受到愈來愈大的壓力。

在對外開放條件下，只有國家主權成為大多數人的民族認同符號，民族主義才不會和世界主義相矛盾，它所維繫的民族忠誠也不排斥學習西方的制度和文化。也就是說，近代民族主義並不和實現現代化相矛盾。於是，多元化的民族主義轉化為近代民族主義是很自然的。這裏我們看到，華夏中心主義解體後的結果是產生兩種強大的思潮，一種是世界主義，另一種是近代民族主義。

五四運動的爆發是國家主權成為民族認同符號的最有力的證明。在五四運動以前，一旦出現以民族主義為動員的群眾運動，就一定具有排外的性質，1900年的義和團運動就是典型的一例。群眾既然把本民族的種族、制度、文化當作民族認同符號，用它來抵抗外來入侵時勢必難免同時反對西方制度和文化。當時有不少知識分子已經意識到抵抗外來侵略不一定要同時反對外來文化。但無論是排滿的種族民族主義還是文化民族主義，均不能做到使民族獨立和學習敵人的文化有效分離開來。只有到新文化運動中，民族認同符號才最後落實到國家主權上。從此對民族之忠誠可以與維護傳統文化相剝離。五四知識分子可以一面激烈地反傳統、批判傳統文化，一面投入轟轟烈烈的反帝運動。因此，我們可以說五四運動是中國近代史上第一次以民族主義為動員、同時又不盲目排外的大規模的群眾運動。它代表近代民族主義已成為中國民族主義的主流。

近代民族主義本來是開放的民族主義，再加上普遍的世界主義信仰就使得五四知識分子民族主義顯得最為開放。陳萬雄研究了陳獨秀的成長經歷後指出，在陳獨秀的一生中新文化運動期間是他的民族主義情緒最為收斂的時期^⑤。李大釗也是以世界主義作為處理民族關係的最後判決。他反對凡爾賽條約時就指出，這一行動不是本着「狹隘的愛國心，乃是反抗侵略主義、反抗強盜世界的強盜行為」^⑥。他支持蘇俄宣佈廢除沙皇對中國的不平等條約，也「決

隨着意識形態認同的解體產生多元化民族主義時，世界主義也從華夏中心主義中脫離出來成為多元民族主義存在的背景。在對外開放條件下，只有國家主權成為大多數人的民族認同符號，民族主義才不會和世界主義相矛盾，只有到新文化運動中，民族認同符號才最後落實到國家主權上。



馬克思主義聲稱「工人無祖國」，與華夏中心主義中的世界主義自然相合。

不是因為收回一點物質權利才去感謝他們的，我們是因為他們能在這強權世界中，表顯他們的人道主義、世界主義精神，才去欽服他們的」¹²。1921年元旦，毛澤東召集新民學會會員就改造中國的方案投票表決，大家幾乎一致擁護「只有改造世界才能改造中國」¹³。世界主義如此充沛地漾溢在五四知識分子的行動中，以致於列文森認為中國啟蒙運動中的資產階級是宇宙主義者，和西方啟蒙運動中的民族主義不同¹⁴。總之，自五四運動以後，中國民族主義才進入比較成熟的現代形態。無論是在八年抗日爭戰中，還是國共兩黨各自所組成的政府在捍衛主權方面，它都發揮了極大的動員力量。

新華夏中心主義

中國在新文化運動時期達到的多元開放的胸襟並沒有長期保持下去。新文化運動後期，世界主義和近代民族主義這兩種思潮均被吸收到馬列主義和三民主義這兩種新意識形態中去了。隨着意識形態更替完成，人們又可以用意識形態認同來代替民族認同，在開放的近代民族主義之上，又產生出若干附加的民族認同形式，這就造成民族主義動員和學習西方之間重新出現問題。

當時，新意識形態正因為有效地統一了世界主義和近代民族主義，就對人們產生了巨大的吸引力。馬克思主義聲稱「工人沒有祖國」，它本質上是世界主義的。列寧則把殖民地、半殖民地人民的反帝鬥爭看作無產階級革命事業的組成部分，從而使民族獨立可以作為最低綱領融入馬列主義意識形態。孫中山所主張的民族主義一直是文化民族主義和近代民族主義的混合物，在新文化運動

期間把民生主義等同於社會主義和共產主義，世界主義也被吸收到三民主義之中。由於馬列主義和三民主義這兩種新意識形態都包含了世界主義和近代民族主義，這就使得接受新意識形態的人們可以用意識形態認同來代替民族認同。

它立即使五四後中國民族主義的開放性大打折扣。本來近代民族主義反對對象有明確所指，現在意識形態所反對的目標立即和民族主義掃蕩對象劃了等號。民族主義式的指責可以成為意識形態鬥爭的工具。本來，是否賣國應有具體實在的標準，這就是看他們是否損害國家主權和利益。現在國共兩黨都可以用意識形態認同代替民族認同，任何人只要反對黨的意識形態就可以被指責為賣國。1927年南京國民政府成立後，認同三民主義成為政府對每一個國民的要求。從此，意識形態上的不同政見者（共產黨或自由主義知識分子）均可以在有必要時被指為民族敗類。

意識形態認同通常還包含着對由意識形態推出的特定的制度和文化的認同。這樣，用意識形態認同來代替民族認同，就會再次在開放的近代民族主義中增加文化和制度方面的認同要求。忠於這些內容往往會和多元開放發生矛盾。當意識形態所推崇的制度被視為世界第一之際，這些附加的內容就可能使得民族主義向類似傳統的華夏中心主義回歸。中國能否成為意識形態所主張的全人類理想社會的代表，本是形成傳統華夏中心主義的關鍵因素。三民主義和馬列主義在這一點上表現是不同的。20年代後三民主義中沒有全人類普遍適用的理想社會的清晰的內容。用三民主義代替民族認同，其附加的民族主義形態至多是文化民族主義，其華夏中心主義的色彩也較少。

馬列主義把共產主義當作全人類的普遍理想，落後的中國可以通過建立最先進的理想社會再次成為人類普遍價值之體現。這就存在着一種可能性，中國有可能再次成為新的世界秩序的中心，因此只要具備一定的條件，馬列主義支配下的民族主義會變成一種類似於傳統華夏中心主義的結構，我們稱之為新華夏中心主義。在新文化運動後期，我們在新知識分子中已可以發現新華夏中心主義的萌芽。如李大釗曾明確表示，中國之所以要走俄國人的道路，就是因為馬列主義可以使落後民族盡快轉化為最先進的國家^⑮。

新華夏中心主義雖然存在中國共產黨的意識形態中，但在本世紀60年代中蘇決裂之前，中國尚未成為意識形態規定的人類理想社會的代表，新華夏中心主義只能是潛在的，指導國家政策的仍然是近代民族主義為主。1962年中蘇關係破裂，蘇聯被指為修正主義，毛澤東思想成為當代最高最活的馬列主義，中國又作為體現毛澤東思想這一新天道的國家，自然立即成為世界革命的中心。這時潛在的華夏中心主義急驟膨脹，終於在文革中成為中國大陸民族主義的特殊形式。

新華夏中心主義和傳統華夏中心主義一樣，以對某種普遍主義的制度文化的忠誠代替對國家民族的忠誠，這時捍衛意識形態的純潔性勢必導致前所未有的排外（反對與其不同的文化）。與此同時，這種「排外」還包含着把這種理想制度文化推廣到全世界。今天我們分析文革中的紅衛兵運動和大規模群眾示威，幾乎都可以看到這雙面性質：一方面是反一切不同於毛澤東思想的東西，另一方面是把毛澤東思想推廣到世界。廖光生曾統計過1967年到1980年中國反西方

新文化運動後期，世界主義和近代民族主義這兩種思潮均被吸收到馬列主義和三民主義這兩種新意識形態中去了。這就使得接受新意識形態的人們可以用意識形態認同來代替民族認同。

1962年蘇聯被指為修正主義，毛澤東思想成為當代最高最活的馬列主義，潛在的華夏中心主義急驟膨脹，終於在文革中成為中國大陸民族主義的特殊形式。

(包括反蘇)示威的次數，1967年為141次，1969年增加到362次，1970年有260次，1970年降為27次，1977年群眾性排外急劇減少，到1978年幾乎完全絕迹^⑩。這一統計十分戲劇性地反映了新華夏中心主義在文革中的興起及其消失。顯然它是隨着中國制度是否最優而變化的。只要中國的制度最優被動搖，新華夏中心主義就失去推動力。70年代後期，人們發現中國落後於西方，1979年中國對外開放，新華夏中心主義衰落。中國再次回到國家主權和文化的民族認同中來。

二十世紀是中國擺脫傳統的華夏中心主義、建立近代民族主義的世紀，但是由於這一過程是自發的，民族主義在成長過程中一直沒有受到理性批判精神的洗煉。這表明，民族主義至今仍是一種不能由理性駕馭的創造與破壞的動力。建立一種開放而理性的民族主義，無疑是二十一世紀中國文化重建的一個重要任務。

註釋

- ① 白魯恂：〈中國民族主義與現代化〉，《二十一世紀》1992年總第九期（香港中文大學中國文化研究所）。
- ② Hans Kohn: "Nationalism" in D.S. Sills ed.,: *International Encyclopedia of the Social Science* (New York: MacMillan, 1968), pp. 63-69.
- ③ Hans Kohn: *The Idea of Nationalism* (N.Y.: Collier Books, 1967); Louis Snyder: *Varieties of Nationalism* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1976), pp. 1-15, pp. 70-80.
- ④ 余英時：〈國家觀念與民族意識〉，《文化評論與中國情懷》（允晨文化實業股份有限公司，1988年），頁19。
- ⑤ 劉紀曜：〈鴉片戰爭間朝野的天朝意象及其衍生的觀念、態度與行動（1839-1942）〉，國立台灣師範大學《歷史學報》第四期（民國六十五年）。
- ⑥ John E. Schrecker: *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung* (Harvard University Press, 1977), p. 253.
- ⑦ 吳蔚若：〈章太炎的民族主義史學〉，李國祁等著：《民族主義》（時報出版公司，民國六十九年）。
- ⑧ J.R. Levenson: 〈重返故國的梁啟超〉，李國祁等著：《民族主義》（時報出版公司，民國六十九年）。
- ⑨ 汪榮祖：〈晚清變法思想析論〉，《晚清思想》（時報出版公司），頁116。
- ⑩ 陳萬雄：《新文化運動前的陳獨秀》（香港中文大學出版社，1979）。
- ⑪ 《李大釗文集》（下），頁1。
- ⑫ 《李大釗文集》（下），頁214。
- ⑬ 〈毛澤東給羅瑞階〉，《新民學會通信集》，第二集。
- ⑭ J.R. Levenson: "Communist China in Time and Space: Roots and Rootlessness", *The China Quarterly*, No. 39 (1969), pp. 2-3.
- ⑮ [美]莫里斯·邁斯納：《李大釗與中國馬克思主義的起源》（中共黨史資料出版社，1989）。
- ⑯ 廖光生：《排外與中國政治》（明報出版社，1987），頁188-227。