



南方文物 2016.04

大道中国

当代民族国家史的构建与 “最早的中国”之说



徐良高

(中国社会科学院考古研究所)



周广明

(江西省文物考古研究所)

在当今主权独立的民族国家作为普世政治体而存在的大时代背景下，在无可回避地受到民族主义思潮所影响的中国文明探源研究这一学术热点的带动下，“最早的中国”成为当今史学界、考古界、思想文化界的一个热门话题，各种观点纷纷出现。

中国悠久的历史学传统给我们一般中国人带来的印象是：“中国”自古以来就存在整体性、一致性，历史悠久，源远流长，传承有序，在当代中国的这片大地上，最早的文化就是中国文化的始祖，最早的国家文明就是“最早的中国”，古今“中国”一脉相承，历史文化延续不断。传统上，根据文献记载，一般认为最早的中国就是中国历史上建立的第一个国家——夏王朝。近年来，随着中国考古学的发展，给我们不断带来令人震惊的各地考古新发现，远远超越了传统文献记载所提供给我们的关于这片大地上古人文化成就的认知和想象，促使我们重新认识文明的出现、国家的诞生、文化的特征，等等。根据这些考古发现，国内不断有学者提出各种版本的“最早中国”说，如二里头文化最早中国说^①，陶寺文

化最早中国说^②，良渚文化最早中国说^③，红山文化最早中国文明说^④，甚至庙底沟二期文化已形成最早的文化中国说^⑤，等等。

但并不是所有的学者都接受这种古今一体的观念和“最早的中国”可以不断前提的做法，“过去，外国的中国学界一直有争论，即古代中国究竟是一个不断变化的‘民族——文明——共同体’，一个浩瀚无边的‘帝国’，还是从来就是一个边界清楚、认同明确、传统一贯的‘民族——国家’？”“不能要求欧美、日本的学者，像中国大陆学者那样，出于自然的感情和简单的认同，把‘中国’当作天经地义的历史论述同一性空间（应当承认，有时候，中国大陆学术界以现代中国的政治领属空间为古代中国来研究历史的习惯，确实是会引起一些问题的），更不能要求他们像中国大陆学者那样，有意识地去建设一个具有政治、文化和传统同一性的中国历史。所以，有人在进行古代中国历史的研究和描述时，就曾经试图以‘民族’（如匈奴和汉帝国、蒙古族和汉族、辽夏金和宋帝国）、‘东亚’（朝鲜、日本与中国和越南）、‘地方’（江南、中原、闽广、川

陕甚至各个州府县)、以及‘宗教’(佛教、回教)等等不同的观察立场,来重新审视和重组古代中国历史。这些研究视角和叙述立场,确实有力地冲击着用现代领土当历史疆域,以政治边界当文化空间来研究中国的传统做法,也改变了过去只有‘一个历史’,而且是以‘汉族中国’为中心的‘中国’论述。”台湾学者吕春盛对大陆流行的四种关于“中国”的论述,都作了尖锐有力的批评,认为要界定一个完整意义的“历史上的中国”,恐怕是几近不可能的事。

那么,从建构史观的角度,我们如何来看待这些问题?即为何那些在当代中国范围内的考古学新发现往往被简单地、直接地定性为“最早国家”,进而成为“最早的中国”?历史学家、考古学家是如何处理这些早期复杂社会与当代民族国家的“中国”之间的关系,进而构建出一种当代民族国家史的叙述?为何这样处理?什么样的思维方式在其中发挥着作用?我们如何看待这种观念和思维方式?

如果我们能厘清这些问题,那么,我们对于当前的一些历史学困境也许就有了更深刻的理解,对于历史学、考古学的时代性、思想性也就有了更深切的体会。

一、古代天下观下的“中国”

(一)中国古代的“天下观”

要想真正理解古代“中国”这一概念的内涵,必须首先理解古人的“天下观”。

“天下”是中国古人对整个世界的一种想象和称呼,那么,古人想象中的天下是怎样的呢?

商朝时,关于中心和四方等方位概念就已确切地出现了。西周时期,《诗经·小雅·北山》记载:“普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣。”天下既超越血缘性集合体,也超越具体国家政治体的地缘统合,成为广域性的地缘统合体。从周代到秦汉,“天下”、“四

海”等辞汇频频出现在文献中。

日本学者田崎仁义通过对《尚书·洪范篇》的分析,认为“天下即所谓普天之下,意味着世界与无限之地。”“领土无限观念,换言之即为拥有天下,即为大一统思想。”“洪范中的天下观念,并不认为拥有服从君权之身份的人民有一定的范围限制,人类全体都可以成为王治之下的人民。”“将天之理念实践、扩展至全天下的,乃是‘天子’。将天之理念作为实践目标而接受时,称之为‘天命’。天命的内容,就是安定天下之民的日常生活。……以民之意志、感觉为己之意志、感觉而实现天命的能力,就是所谓的‘德’”。天下型世界观就是以“天”、“天子”、“民”、“德”这样四个词语为基础而形成的。

历史学家通过研究夏商周三代的国家政治形态,指出:“今天我们所说的夏、商、周三‘朝’之相继确立,在当时人看来,夏之为夏、商之灭夏、周之翦商,并不是建立了一个新的‘国家’,而是统治了‘世界’,也就是成了天下之主。明确了这一点,我们就可以知道,今天我们所谓‘国家’,在那个时代的人眼里,是有唯一性的,也就是说,‘夏王朝’是夏那个时代的世界的全部,商、周也是一样,周人所谓‘普天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣’,应该是那时候人们关于统治范围的实际认识,而不是夸诞之辞。”“他们(周人)以为他们所居住的黄河流域,再进而扩展到东至于海、南至于海、北至于肃慎、西至于流沙,这就是‘天’之下的全部。因此,他们创造出‘天下’这个词,实是用来指称他们眼中的‘世界’;而这个世界,他们也称之为‘四方’。”“这个‘四方’,不仅包括中原的诸侯庶邦,也是包括当时所谓‘蛮夷’的,《大雅·江汉》、《虢季子白盘》、《驹父盨盖》铭文等例子都表明,那时所谓‘蛮夷戎狄’,统统都包括在周王所统治的‘天下’、‘四方’之内。”“三代的递嬗,按当时人的说法,是所谓天命的转移,是一个国家内部兴起的一股势力夺取了政权,而不是敌

体的两个对立国家一个战胜了另一个的结果。因为三代国家是唯一的,当时国家的统治者(夏、商的王,周的天子),也就成了至尊无上的‘一人’,其他各地诸侯邦君、蛮夷戎狄的首领,都无法取得与天子对等的地位。自夏商以至西周,这种情形维持时间甚久,给了古代中国人极其深刻的影响,‘天下一统’的观念即由此而来。”

日本学者渡边信一郎认为,以战国汉初的非儒家文献为中心,四海、四极、四荒等超越了九州=中国的诸领域被构想出来了。九州——四海——(四荒)——四极这样依次延展的重层式世界观,是以王城为中心渐次扩张的世界,是中国中心的世界观。王朝之名被定义为“领有天下之号”,始自王莽,并成为其后历代王朝国号观念的基础。分裂时期的王朝与异民族入主中国所建立的王朝,多单以国号称呼王朝之名。但是在统一王朝的场合,则都将王朝之名明记为“领有天下之号”^⑩。

殷海光、Arthur F. Wright 等也提出过相似的观点^⑪。

总之,天下只有一个中心——中国,天子受命于天,居于中国,管理天下,是天下的象征,正如司马光所说:“窃以为苟不能使九州合为一统,皆有天子之名而无其实者也。”(载于《资治通鉴》卷六十九·黄初二年下·著正闰之论)

传统上,从孔子的“天下大同”理念、儒家的“修身、齐家、治国、平天下”,到张载的“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,范仲淹的“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,再到顾炎武的“天下兴亡匹夫有责”,均是一种天下情怀,是对人类共同命运的关怀,并不是一种限于有限人群和地域的“民族国家”情怀。在中国历史上一般只有自称拥有天下的王朝,没有边界清晰,主权平等的国家概念。“数十年来,国家主义,也正在发展。原来在我国过去,只有天下的观念,或是世界的观念,没有近代的国家主义,所谓

‘普天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣’,就是这个意思。”^⑫有学者说:“在与欧洲发生接触之前,中国的语言中没有与西方的‘民族’这一概念对等的词汇,更不用说这个词所包含的‘民族国家’这层政治含义。到那时为止,乃至在那以后很久,中国在客观上都是一个具有许多文化小传统和一个文化大传统,基本处于‘帝国’状态。……按照‘天无二日’的逻辑,世界上当然没有与它对等的概念。”^⑬

虽然,清初的顾炎武在《日知录》中对天下与国家的关系进行过思考,开始将天下与朝廷政权区分开来,如他在《日知录·正始》中说:“有亡国,有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:“易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。……是故知保天下,然后知保其国。保国者,其君其臣肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣。”(见顾炎武:《日知录》卷十三《正始》)即“亡国”与“亡天下”是两个不同的概念。“亡国”是指改朝换代,换个王帝、国号,而仁义道德得不到发扬广大,统治者虐害人民,人民之间也纷争不断,称之天下将灭亡。保国这类事只需由王帝及大臣和争权夺利的人去关心。但是“天下”的兴亡,则是举国上下,包括在野的士大夫及下层社会地位低下的人士在内的大事,人人都有责任。

“古代中国关于‘天下’、‘中国’、‘四夷’的思想与想象直到16世纪下半叶,已经充分世界化了的西洋人来到中国,才有变化。明代万历十二年(1584年),意大利传教士利玛窦的《山海舆地图》在广东肇庆问世(后来在北京由李之藻主持刻印时改称为《坤舆万国全图》),这才使中国人开始看到并意识到了‘世界’万国的实际存在^⑭。”

我们要特别指出,古代的“大一统”天下不是主权独立的民族国家。上古的“大一统”,是指以王权为象征与政治信仰归向核心的一种封建式的、层次-等级化上下内外关系的体制^⑮。天下由围绕“中国”这一中心的一层

层由内向外的文化圈构成,“天下观”下的国际关系是一元化的以“中国”本朝为中心的非平等的朝贡—藩属关系。明太祖朱元璋说:“自古中国居内以制夷狄,夷狄居外以奉中国。”(见《明太祖实录》卷二十六)

“天下观”不仅是中国古人对世界的一种想象和称呼,而且影响了历代王朝处理自身与外部世界的政策,并成为东亚朝贡体制的观念基础。19世纪以来,“天下观”同样成为清政府抗拒西方民族国家体系的重要依据^①。

中国古代的思想家们认为天下是由内向外、由中心向边缘的延伸,即以“中国”为中心的同心圆式的“天下”结构。《尚书·酒诰》中所记商人有内、外服制,《国语·周语上》、《尚书·禹贡》中有“五服”说,“先王之制,邦内甸服,邦外侯服,侯卫宾服,夷蛮要服,戎狄荒服”。这一理论以距离“王畿”中心的远近为次第,分为甸、侯、宾、要、荒五个尊卑贵贱的不同区域。《尚书·禹贡》包括“九州”和“五服”两项内容。所谓“五服”,指自京师向四面每五百里为一“服”区,由近及远,分别是甸服、侯服、绥服、要服、荒服。具体规定如下:五百里甸服:百里赋纳总,二百里纳铨,三百里纳秸服,四百里粟,五百里米。五百里侯服:百里采,二百里男邦,三百里诸侯。五百里绥服:三百里揆文教,二百里奋武卫。五百里要服:三百里夷,二百里蔡。五百里荒服:三百里蛮,二百里流。《周礼·夏官·职方氏》篇提出了“九服”制理论:乃辨九服之邦国:方千里曰王畿,其外方五百里曰侯服,又其外方五百里曰甸服,又其外方五百里曰男服,又其外方五百里曰采服,又其外方五百里曰卫服,又其外方五百里曰蛮服,又其外方五百里曰夷服,又其外方五百里曰镇服,又其外方五百里曰藩服。“畿服”理论确立了“中心”与“周边”按照地理距离体现出的亲疏关系。顾颉刚认为:“五服说不是一个假想的制度,是古代实际存在的^②。”

有学者指出先秦时期的服事制理论是朝贡体系的指导思想,中国历代王朝构建的藩属体制则是朝贡体系存在的前提,藩卫是这种体制的主要功能,而朝贡是维持这一体制运转的措施之一^③。

“天下观”构成了古代中国的世界秩序观。以这种世界观为基础,中国人发展出一整套关于对外关系的思想体系,以及一系列被体制化了的外交实践。作为一种实践的“天下观”,两千年里朝贡体系成为统治整个东亚的区域国际体系。“天下观”体系下,皇帝只有自我中心和一元等级秩序的理念,而无当代多元社会体系中的多元民族国家的平等理念。宗主国与藩属国之间(中心与边缘)是不平等的朝贡关系,而非世界国际观的无中心的主权国家之间的平等关系。葛兆光说:“中国古代很早就有过一种让中国人很自豪的天下观,这种天下观给古代中国人心中确定了‘世界’的范围和‘中国’的位置,它的形成大约是在两三千年前。……中国人在自己的经验与想象中建构了一个‘世界’,他们常常把它称为‘天下’。他们想象:第一,自己所在的地方是天下的中心,也是文明的中心;第二,天下的大地仿佛一个棋盘,或者象一个回字形,由中心向四边不断延伸;第三,地理空间越靠外缘,就越荒芜,越野蛮,文明的等级也越低。”“古代中国在与其他国家打交道的时候,总是把各种国际关系定位在附属国对宗主国的‘朝觐’、‘朝贡’、‘觐见’,或者是大国对于小国的‘和蕃’、‘绥远’、‘抚夷’、‘理蕃’等等上,很少有平等、多元的观念^④。”

“天下观”体现出了严格的等级和尊卑秩序的思想,它建构出的世界秩序是一元性等级体制。“华夏民族的文化中心论和政权正统论的观念是华夷之辨的两个基本内容。”“周朝之前华夷之别并不十分明显。随着周公制礼,周朝大规模的礼乐文化建设以来,华夏开始以诗书礼乐法度等华夏文化中心相标榜,自认为在文化上高于周边的四夷了。华夏族

的优越感和华夏正统论也因此而形成。这种优越感认为中国是天下的中心，中国文化是世界最优秀的文明，而四周的藩属邻国以至海外列国则是落后野蛮的夷狄。”^{②①}在传统中原中心观的影响下，一直到近现代，还有许多人相信中华民族与中华文明起源于黄河中下游，然后扩散到边疆。

近年，随着中国的日益强盛，在全球化背景下，有人提出今天的中国需要一种“新天下主义”，以与普世文明接轨，把民族复兴的大业融入到世界历史当中，甚至中国传统的天下观可能是一种代替现有民族主权国家国际秩序的新模式，中国文化可以借此获得世界主导权。但有学者指出，在强调多元、平等和普世价值的当代国际社会，中国传统的天下观是不可能被世界接受的。

(二) 古代文献中的“中国”

中国古代文献中的“中国”概念是与上述“天下观”相对应而出现的。

有学者认为，尧舜禹时期，或曰考古学文化的陶寺文化已经有地中的观念和“中国”一词^{②②}。当然，这仅是一种推想而已。

从甲骨文记载看，殷商王室居地已自称“中土”、“中商”、“土中”，对四方诸侯之地则按方位称“东土”、“南土”、“西土”、“北土”等。周人建国，一开始就选择天下之中——洛邑建都，《逸周书·作雒解》：“乃作大邑成周于土中……”。《诗经·大雅·民劳》中的“民亦劳止，汙可小康，惠此中国，以绥四方。……民亦劳止，汙可小息，惠此京师，经绥四国”。毛萑注曰：“中国，京师也。”《何尊》铭文记载：“余其宅兹中国，自之辟民。”于省吾说：“以金文和典籍互相验证，则中国这一名称起源于武王时期，是可以肯定的。”^{②③}但从甲骨文、青铜器铭文的内容推敲，这类“中土”、“中国”都是指王所居的政治中心，即天下之中的大邑商、“成周”一带。

据王尔敏研究，先秦典籍中出现“中国”词称者 25 种，计使用“中国”一词 178 次，所

含意旨约有 5 类：(1)，京师之意，凡 9 次；(2)，国境之内之意，即所谓国中，凡 17 次；(3)，诸夏之领域，凡 145 次；(4)，中等之国之意，凡 6 次；(5)，中央之国之意，凡 1 次。他认为：“在秦汉统一以前，‘中国’一词所共喻之定义已十分明确，主要指称诸夏之列邦，并包括其所活动之全部领域。”^{②④}

秦汉以后，“中国”一词仍被广泛使用，如《史记·五帝本纪》记载：“夫而后之中国，践天子位焉。”《集释》说：“刘熙曰：‘帝王所都为中，故曰中国。’”《汉书》卷四三《陆贾传》：陆贾见南越王说：“皇帝起丰沛，讨暴秦，诛强楚，为天下兴利除害，继五帝三王之业，统天下理中国。中国之人以亿计，地方万里，居天下之膏腴，人众车舆，万物殷富，政由一家。”贞观二十年（646 年）十二月，铁勒、回鹘、俟利发等诸民族朝见之时，太宗说：“我今为天下主，无问中国及四夷，皆养活之。”（《册府元龟》卷一七〇《帝王部》来远条）。

辽朝末年契丹人也自称“中国”。据《辽史·刘辉传》记载，辽道宗时期，太子洗马刘辉曾上书说“西边诸番为患，士卒远戍，中国之民疲于飞挽，非长久之策。为今之务，莫若城于盐冻，实以汉户，使耕田聚粮，以为西北之费”。这里所说的“中国”，就是指契丹。说明契丹在辽朝时期已经明确地自称“中国”了^{②⑤}。

北宋理学家石介著《中国论》说：“天处乎上，地处乎下，居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷，四夷外也，中国内也，天地为之乎内外，所以限也^{②⑥}。”

由此可见，古代文献中关于“中国”的记载非常多，从地理学上看，古代“中国”主要指华夏文化区，中原地区，乃至更小范围的国都区域。

“中国”作为天下之中，文化上也是表率，高人一等，具有文化优越性，如战国赵公子成所说：“中国者，盖聪明徇智之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技能之所试也，远方

之所观赴也,蛮夷之所义行也。”(见《史记》卷43《赵世家》)

在中国古代文献中,“中国”一词往往还被赋予某种文化象征的意义。古代“中国”成为文化大传统的象征,入主中原(即“中国”)并接受文化大传统,就被视为文化正统的传承人,获得正统地位。此外,“中国”还是天意的象征,只有占据“中国”,即天下之中,才表示获得了上天授权,成为名副其实的天子。所以《孟子·万章》讲到舜深得民心,获受天意,“夫然后之中国,践天子位。”

除此之外,中原地区位居资源交流的中心,即所谓“八方贡赋道里均”,这是实实在在的重要经济地位。

基于以上文献分析,翁独健先生认为:“中国一词,从《诗经》上就可以找到,不过古代‘中国’之称只是地域的、文化的概念,或者是一种褒称。……历史上的中国不仅包括中原王朝,而且也包括中原王朝以外的少数民族政权。”^②张璇如先生认为:“关于‘中国’的概念,历史上是某一个地域名称,不是国称,作为国家的概念,是近代的事。以往有些学者,把它认为国称,或囿于《禹贡》九州之说,把中原地区作为中国的疆域是不对的。”^③牟一之先生说:“中国之称在历史上是个地区的称呼,而且是有变化和发展的。先秦时,指处于众多国家的中央地区的国家,而把四邻称做东夷、南蛮、西戎、北狄。当时,中国不是一个国家概念,而且它的领域也不是当时的国家领域。与‘中国’同时使用的名称还有‘四海’、‘天下’。”^④杜荣坤先生认为:“‘中国’一词最早见于《诗经》、《尚书》。据史籍记载和近人研究,初含有‘京师’、‘帝都’、‘国中’、‘王畿’等意。随着历史的发展,‘中国’一词包含的范围逐渐扩大,成为地域的名称。……古代华夏族最初于中原建立国家,为有别于四方蛮夷戎狄,自称‘中国’,即‘中央之国’的含意。……秦统一六国,华夏族与四周所谓戎狄蛮夷诸族逐渐融合,形成以华夏族

(汉代以后渐称汉族)为主体的统一多民族集权国家,‘中国’一词泛指中原王朝所直接管辖的地区。”“历史上‘中国’一词是地域或文化类型及政治地位的区分,而不是整个历史疆域和政治管辖范围的概念、国家政权的正式名称^⑤。”

总之,古代“中国”概念具有地理上的天下之中、政治上的正统象征与统治中心、文化上的发源地与文明之地,经济上的交换中心等含义,唯独缺乏当代主权独立的、平等的民族国家的含义。

作为古代“中国”的具体象征就是登封观星台等一系列象征“天下之中”的建筑物,包括周公测景台、周公祠、观星台、帝尧殿等。古人认为嵩山位居天下之中。自春秋时期开始,就有国王开始到中岳嵩山“封禅”,此后被后世历代帝王所遵循,保留至今的东汉太室阙、少室阙、启母阙,以及由太室祠延续演变而来的中岳庙,都与此有关。

从中国古代“天下观”的观念来看古代“中国”,“天下”是世界,中心在“中国”,“中国”不仅是地理中心,也是文化、文明的中心。天下一统时,“中国”是政治中心,占据了“中国”往往是“正统”地位的象征和依据。即使是在多个政权并立时期,中原政权和文化也具有某种优越感,是其它政权试图入主或文化认同的目标。这一观念的形成也与中国历史文献文本特性有关,因为这些文献的创作与流传基本上都是由具有中原文化背景持有“中原文化至上观”的作者以中文文字表述、诠释和传承的。

这种自称“中国”的文化自我中心主义和自我文化优越论并不是中国古人的独有文化现象,而是人类的共同现象,且不说主导近现代世界,但越来越受到批判的西方文化中心主义和西方文化优越论,在许多不同地域古文明中都存在这种文化中心主义和文化优越论。

历史上,日本就曾有很多以“中国”、“中

华”自称的事例。例如《大日本史》中记载：奈良时代大臣给天皇的上表中称：“北狄虾夷，西戎隼俗，狼性易乱，野心难驯。往古以来，中国有圣则后服，朝堂有变则先叛。”这里的“中国”实际是日本的自称。在《续日本记》、《日本后纪》等日本文献中有很多日本以“中国”、“华夏”、“华土”自称的记载。越南也有自居为“中国”、“中华”，称他国为夷狄的记载，如历史上国王的诏书中常常出现“自古夷狄为患中国”等话语。他们也是将自己置为中心，将他者置于边缘而构建自己的天下观^①。正如塞缪尔·亨廷顿所说：“每一个文明都把自己视为世界的中心，并把自己的历史当作人类主要的戏剧性场面来撰写。”^②

正如前面所说，古代“中国”不是正式的国家名称，各朝各代都有自己的名称，如秦汉魏晋唐宋元明清等，虽然，它偶尔也用以代指以中原大地为中心而立国的相应朝代政权。即使在清朝后期，“中国”有时是大清国的代名词，包括清朝的全部疆域，有时却只指“内地十八省”，而不包括东北、内外蒙古、西藏、新疆。因此，要确切地表示中国古代的疆域范围，只能说当时这个朝代实际统治的范围有多大，例如秦朝有多大，唐朝有多大，清朝有多大^③。画家陈丹青感性地说：“国家”概念传进来，只有一百多年，是洋人弄出来的名号。法国，英国，最早创立现代国家，有了“国家”这个词，这个概念。你到东晋去问陶渊明，他不会说“我是中国人”，他会说“我是东晋人”。《桃花源记》说：“不知有汉，无论魏晋”。你去问苏东坡，他会说“我是北宋人”不会说“我是中国人”。你去问董其昌，他会说“我是（某一代皇帝的）明朝人”，我忘了他的一生经历了几个皇帝。他的画，那个时候也不叫“中国画”，甚至不叫“水墨画”。所以，中国，国家，母语，母国，都是外来词的翻译^④。

从另一个角度看，古代的其他国家又是如何称呼当时的中国王朝政权的呢？是称“中国”吗？不是的。

古代的外国人称中国多以各个朝代来称呼，如称中国为“秦”，或由“秦”的音译演变而称为“秦尼”、“秦尼斯坦”、“摩秦”、“马秦尼”、“秦那斯坦”，或称为“汉”、“唐”；古希腊和罗马称中国为 Seres（丝国，也称塞里斯），意思是“丝来的地方”；俄语称中国为 Cathe（即“契丹”）。一般来说，汉朝时，四方之人称华夏之人为“汉人”，汉官、汉军为“汉吏”、“汉兵”，晋朝建立后，四方之人称汉人为“晋人”，唐朝时又称为“唐人”，明朝时，又称为“明人”，皆不是当代意义上的民族国家的国民^⑤。

“中国”被正式当作我们国家的名称是从1912年中华民国建立才开始的，正如李零先生所说：“今天我们常常讲‘中国’这个词，然而，自夏、商、周而至于元、明、清，没有任何一个朝代自称‘中国’，直到1912年中华民国成立，“中国”才正式成为主权国家的简称，具有政治意义。而在此之前，中国历史上“中国”一直是个模糊的地理概念、文化概念以及民族概念^⑥。”

二、民族国家的出现与当代“中国”

（一）民族国家的出现及其特征

吉登斯把一般的社会转型过程分为三段，即传统国家时代（traditional state）、绝对主义国家时代（absolutist state）及民族—国家（nation state）时代。现代民族—国家只是到19世纪初才开始在欧洲出现，其推动力在于行政力量、公民观以及全球化^⑦。“虽然今天世界上存在的绝大多数国家均是民族国家，但作为一种国家形态，它却是一个在欧洲率先兴起的现代现象。在前现代社会中，世界上并存着诸如帝国、城邦国家、封建国家甚至教会国家等等类型。”“18世纪，特别是在法国革命后，民族国家迅速成为欧洲各国国家发展的普遍形态^⑧。”霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）认为，“民族国家”通常有两种演

化类型：一是先有民族，后有国家的 nation state；另一是先有国家，后有民族的 state nation。前者，如德意志，是先有了讲德语的人都被视为同一民族的强烈意识，然后才有俾斯麦统一德国之举；后者，如英国、法国，则是先有强大中央政府，接下来才有将操不同语系的族群整合成统一的英吉利民族、法兰西民族^⑧。

日本学者西川长夫将现代民族国家与传统帝国的区别归结为五个方面^⑨：

一是有明确的国境存在。民族国家以国境线划分政治的、经济的、文化的空间，而古代或中世纪国家虽然也存在中心性的政治权力和政治机构，但是没有明确的划定国家主权的国境。

二是国家主权意识。民族国家的政治空间原则上就是国家主权的范围，拥有国家自主权，即不容他国干涉的国家主权和民族自决理念。

三是民族概念的形成与整合民族的意识形态，即以国家为空间单位的民族主义。不止是由宪法、民法与国籍法规定的民族，而且由爱国心、文化、历史、神化等等建构起来的意识形态。

四是控制政治、经济、文化空间的国家机构和制度，不仅仅是帝王或君王的权力。

五是由各国构成的国际关系。国际关系的存在表明民族国家之主权独立与空间有限。

另外，民族国家领导人必须由本民族人担任。正如厄内斯特·盖尔纳所说：“有一种特殊的违反民族主义原则的形式，民族主义情绪对这种形式是相当敏感的：如果政治单位的统治者与大多数被统治者所属的民族不同，在民族主义者看来，这便不能容忍地违反了政治行为规范。”^⑩

当代民族国家的本质是民主，理论上，国家为“民有”、“民享”、“民治”，而不是统治者的“家天下”。专制王朝国家不是民族国家话

语体系下的全体公民共享共治的民族主权国家，更遑论公民权利、契约、选举权和被选举权等。强调国家、民族概念是民族国家时代的反映，在专制王朝时代，强调的是一家即一国，天下为一国一家，对国家的忠诚即对帝王一家一姓的忠诚，所谓“家国天下”是也。梁启超曾说，中国之所以积弱，根源之一就在于国人不能正确区分国家与朝廷的概念，以致爱国心没有用在正确的地方。国家是什么？朝廷又是什么？“今夫国家者，全国人之公产也。朝廷者，一姓之私业也。国家之运祚甚长，而一姓之兴替甚短。国家之面积甚大，而一姓之位置甚微。”^⑪ 中国有悠久的历史，唐虞夏商周、秦汉魏晋、宋齐梁陈隋唐、宋元明清，“此皆朝名也，而非国名也”。从殷族的商、姬族的周，到嬴氏的秦、刘氏的汉、李氏的唐、赵氏的宋、朱氏的明，还有蒙古人的元、满人的清，它们都是一族一姓的朝廷，而不是国家，都是一族一姓的私业，而非全体中国人的公产。

在中国的皇权专制王朝时期，以“道统”、“夷夏之辨”来区分“我者”、“他者”的主要是统治者和儒家知识分子（即社会精英阶层）的关怀，这种关怀与争夺和维护统治权有关。普通民众被排除于政治之外，只是被统治者，只要交粮纳税就可以了，国家利益与他们关系不大。因此，普通民众对国家政治并不太在乎，也很难有对国家的认同。在这种背景下，所谓外来政权代替中原政权，只要外来统治者接受文化大传统，即儒家思想、文字系统等，笼络好以儒家知识分子为代表的社会精英阶层，不过度干预普通民众的生活，这一政权就能获得中原人的接受与认同，建立稳固的统治，甚至最后也被视为中国文化的正统继承者。

因此，对于广大民众来说，“在与列强发生互动，因而导致中国人传统的‘天下四海’的宇宙观被打破之前，中国历史中所有的只有国朝人，而不是民族人。”^⑫ 孙中山说：“中国人最崇拜的是家族主义和宗族主义，所以

中国只有家族主义和宗族主义，没有国族主义。外国旁观的人说中国人是一片散沙，这个原因是在什么地方呢？就是因为一般人民只有家族主义和宗族主义，没有国族主义。中国人对于家族和宗族的团结力非常强大，往往因为保护宗族起见，宁肯牺牲身家性命。……至于说到对于国家，从没有一次具极大精神去牺牲的。所以中国人的团结力，只能及于宗族而止，还没有扩张到国族。”“我们鉴于古今民族生存的道理，要救中国，想中国民族望远存在，必要提倡民族主义。”“我们要挽救这种危亡，便要提倡民族主义，用民族精神来救国。”^④

清末民初，一些日本学者敏锐地观察到当时中国的问题，“‘缺乏国家观念’，是日本研究中国民族性问题的通行看法。”例如加藤虎之亮认为，中国的统治阶级和下层民众的关系很淡薄，作为国家组织的朝廷，实际是君主和百官结为一体，休戚与共，而他们的“国家”却与下层民众没有关系，“就好比海水，君与臣是表面的波澜，虽然波浪起伏，但底层却是什么动静也没有。这就是支那的历史，也是现在支那人的思想。”^⑤这些不能不说是封建专制王朝长期统治的结果，一个不把自己的人民当人看的国家或朝廷，人民当然不会把它的事当作自己的事！所以才会出现这样的怪现象：当甲午战争与八国联军战争打响的时候，老百姓冷漠地看满清王朝和洋人开战，甚至怀着幸灾乐祸的心情看昔日不可一世的、凶残的满清王朝被更为厉害的洋人打的人仰马翻。据说鸦片战争时期，中国人看清军失败的笑话时，英军统帅巴夏里目击此景，十分疑惑不解，问其翻译买办何以至此，买办曰：“国不知有民，民就不知有国。”中日甲午战争期间，各地民众甚至纷纷欢迎日军，为日军提供各种帮助^⑥。

另外，天下观的王朝政权与民族国家的主权国家的差别之一是疆域边界的明确与否。边界是国家合法性和身份确认的主要依

据之一，所有当代国家之间的边界争端总是难以解决的。而“古代中国的‘国家’是中心明确，边缘模糊的一个‘文化概念’，……它的认同标准是‘心同’，是文化价值的认同，所以，边界的法律划定是无关紧要的。……凡是文化上臣服、认同的，都可以划进来作为‘华夏之藩属’，而凡是文化上不服从、不认同的，都是‘异邦异俗’”^⑦。在中国传统的“天下观”和中央王朝思想中，皇帝居“天下之中”，称为“天子”，周围是藩属国，王朝没有明确的边疆概念和清晰的边界。藩属国服从于我，其疆域也是属于我的。雍正年间发生的“安南勘界案”中雍正皇帝的态度是这种心态的典型反映。

雍正二年（1724年）至雍正四年（1726年）中越两国曾就边界勘定问题引发一场外交纠纷。安南王（现在的越南）黎维禔跟云贵总督吵架争120里的地，开始雍正决定将其中的80里给安南王，40里给云贵总督。安南王很高兴，上奏感谢皇帝，“臣感戴圣恩欣跃欢忭惟愿万方拱命，圣寿无疆，圣朝千万年太平，臣国千万年奉贡”。雍正很高兴，认为此奏“感恩悔过，词意虔诚”，于是决定“特沛殊恩，将云南督臣查出之地四十里赏赐该国王。”即将那40里也给了安南王。他说：“朕统驭寰区，凡属臣服之邦皆隶版籍。安南既列藩封，尺地莫非吾土，何必较论此区区四十里之壤！若该国王以至情恳求，朕亦何难开恩赐与。祇以该督臣两次定界之时，该国王激切奏请过于缺望，种种陈诉甚为不恭。该国王既失事上之道，朕亦无从施惠下之恩，此天地之常经，上下之定体，乃王之自取。非朕初心也。”（见《世宗实录》卷65，雍正六年正月己卯）^⑧。

（二）作为民族国家的当代“中国”

19世纪末，“数千年来未有之变局”直接导致中国进入一个历史剧变期：一方面，几千年来支持人们观念世界的、以“华夷秩序”为核心所虚构的“天下观”，受到亘古未有的挑战和冲击；另一方面，新的、近代意义的“民

族—国家”观念,因西方势力的强力压迫而处在逐渐建构之中,并渐渐支配国人对于世界与国家的想象。辛亥革命开启了中国的民族—国家建构之旅,古老的帝国踏上了向现代化迈进的重生之路,中华民族真正开始了由一个“自在的民族”向“一个自觉的民族”的演变^⑧。梁启超的新史学目标,孙中山的民族、民权、民生“三民主义”思想,毛泽东的从民族革命到民主革命思想,等等,无不反映了中国近代民族国家思潮的影响和对民族国家构建、民族认同培养的诉求。

真正的民族国家性质的中国出现于1912年中华民国建立以后。按照国家政治体,尤其是以当代民族国家“中国”的概念来说,最早的“中国”应当是推翻满清王朝,结束几千年专制王朝政体后,建立的具有当代民族国家性质的中华民国。1949年10月1日成立的中华人民共和国一方面继承了中华民国的民族国家特性,另一方面又有所不同,所以被称为“新中国”。正因为基于这种传承关系的考量,所以,毛泽东将歌曲《没有共产党就没有中国》的歌名改为《没有共产党就没有新中国》。

费正清指出:“1911年革命的意义在于消极方面的成就——消灭了君主制。它所消灭的不只是欧洲式民族国家的君主制,而是普天之下‘天下’式的君主制。中国政治生活中年深月久的中心人物之所以能被抛弃,是因为民族主义已经抬头,提出了以中国的国家、文化和人民作为新的效忠对象^⑨。”“自1840年鸦片战争之后,中国人的‘世界’观念受到冲击。传统中国人只有以中国为中心的天下观念,而没有现代意义上以领土和主权为主要特征的民族国家观念。在西方殖民活动的压力之下,近代中国人才逐渐意识到中国只是万国之中的‘一国’。^⑩”有人说从过去封建王朝的理藩院到清朝末年不得不成立外交部,标志着中国最后承认了当代的国际体系。

虽然也有学者认为民族国家性质的中国

出现的更早,例如葛兆光认为“始终延续的中国却并不是在近代才重构的新的民族国家”,民族国家的“中国”出现于宋代^⑪。但大部分学者并不这么认为。

从甲午战争到全面抗战:天下帝国思维方式到民族国家思维方式转换的典型例证:

甲午战争爆发时,1894年8月1日,中日两国的最高领导人都宣布了宣战诏书。光绪皇帝的宣战诏书表现出一种明确的天下帝国思想,即朝鲜是我们的藩属,岁修职责,现有内乱,中国出兵平乱是中国和朝鲜内部的事情,与别国无关,日本不应出兵。日本的明治天皇宣战诏书从表面上反映出一种符合当代国际政治体系的民族国家平等共处的观念,首先,说朝鲜是一个独立国家,现在中国侵犯了朝鲜的独立,所以我出兵帮助朝鲜巩固独立;其次,对中国宣战是为了保护朝鲜改革开放的成果;第三,不断地强调东亚和平、世界和平^⑫。比较这两份诏书,我们可以明显地看到当时中日之间的思维方式、国际意识和融入当代国际体系程度上的差距。当时的清政府还是满脑子的中国中心天下观以及由此派生出来的宗主与藩属观念。

到中国的全面抗日战争时,中国社会的传统天下帝国思维已经发生根本变化,国际社会与民族国家多元平等概念确立,因此,中华民国对日宣战布告强调了保卫中国之独立生存,维护国际公法、正义及人类福利与世界和平^⑬。

与这种宣战文书内容变化对应的是中国社会的变化——从甲午战争的“一个人的战争”^⑭到抗日战争的“全民抗战”。1930年代以后,抗日战争成为一场全民抗战,无论国内党派之间如何对立冲突,追求民族独立,共御外侮是大家一致的政治行动目标,中国由此真正完成了从以“中国”为中心的拥有天下的王朝帝国到民族国家的“中国”的观念与思维方式的转变。

当代“中国”无疑已属于一个典型的民族

国家,享有独立的国家主权,具有明确边界,拥有一个政治中心,理论上,国家为“民有”、“民享”、“民治”。国际上,属于诸多的平等、独立的民族国家之一,努力维护世界和平和现行国际体系。“中国”由过去的天下之中的地理、文化概念演变为当代平等、独立的主权国家概念。

(三)古之“中国”非今之“中国”

通过前面的分析,我们可以看出在古代天下观中作为天下之中的“中国”与当代多元世界、全球化背景下作为民族国家之一的“中国”内涵不同,彼此之间存在本质的差异。前者的“中国”是天下之中的“中国”,文化核心的“中国”,当然,有时也指占据中原的某个政权,但具有泛称性质,非某个国家政权的专有名字。后者的“中国”是具有明确边界的,众多民族国家之一的主权国家,是世界大家庭的一员。今之“中国”非古之“中国”也。

三、从今之“中国”到古之“中国”

(一)民族国家史的建构与所谓“最早的中国”

不同时代的史料是不同时代观念与目的产物,过去的史料不能简单地被新的史学叙述所采用。虽然,古代“天下观”下的“中国”与当代民族国家的“中国”本不属于同一话语体系,概念的内涵外延均不同,相同的名称——“中国”在不同时代有完全不同的内涵,不能拿过来直接套用。但在当代中国的历史学研究中,两者往往被混淆起来,等同使用,甚至据此追溯“最早的中国”。

从古代“中国”与当代“中国”概念的内涵差异与变迁看,两者之间的差异本来清清楚楚。从数千年来中国这片大地上人口的流动、政权的分合更替以及族群的兴亡与认同的变迁所造成古今人群构成的变化和血缘传承的复杂性来看,从古今不同时代、不同政权的疆域分合变迁来看,从中国大地上古今物质、精

神文化的多源、多元和变化来看,当代中国与古代所谓“中国”之间的文化传承关系都不是那么简单的,可以轻易划等号的。

那么,两者又为何纠缠在一起,形成一种剪不断理还乱的关系呢?古代“中国”概念如何由“天下之中”、“国之中”的含义演变为具有主权独立的民族国家性质的内涵?某些考古学文化如何成为所谓“最早的中国”,并被视为当代“中国”的历史源头的呢?

仔细分析其中的原因,我们认为这一现象与当代民族主义史观和民族国家历史叙述的建构之间存在着密切关系,是近代全球化背景下民族国家话语体系构建的产物,它所反映的是民族国家思维方式下,特定国家和群体寻求自我存在的合理性和精神故乡的诉求。

民族国家观念的建构与历史记忆的重构相辅相成,伴随着当代民族国家政体取代传统的天下王朝政治体制,重构适应新时代需要的历史记忆,建构民族国家的历史叙述,进而培养具有民族国家意识的新公民成为历史学界的迫切任务。“从晚清开始,围绕科学与考据、科学与史学、科学与国学的讨论此起彼伏,其实质是如何将‘科学’——这一西来的学术话语和研究范式,作为一种‘精神’和‘方法’与传统学术研究相结合,建构出符合现代‘民族——国家’话语需要的学术形态。^⑤”

正是在这样一个时代背景和社会需求之下,在当代民族主义观念的影响下,传统的天下观转变为民族国家思维方式,古代文献中的天下之中的“中国”概念被想当然地解读为当代民族国家性质的“中国”。民族国家史的构建将现在与过去连接,一些中国境内的考古学文化被定性为中国历史上最早的国家文明,进而这些最早国家政治体被称为“最早的中国”,“最早的中国”概念由此产生。因此,我们可以说,“最早的中国”这类命题的提出与讨论不过是当代史学界重构民族国家历史记忆的一种表现而已。在这一过程中,“民

族”、“中国”等成为当代民族——国家话语体系与传统天下国家话语体系简单结合的概念,古代历史概念被赋予当代的内涵,然后再用当代概念去描述、解读古代文献记载和历史框架。历史通过不断的诠释与重构而获得永生,历史学家正是通过这种赋予旧概念以符合时代需要的新内涵,对历史作出符合时代需要的新解读,建构出符合时代需要的历史新叙述,满足当代重构历史记忆的需要。

我们通过将古代文献中的“中国”一词直接解读为当代意义上的“中国”,来证明“最早的中国”的存在,中国国家历史悠久,源远流长。这种叙述不仅满足了民族主义历史建构“越古越好”的虚荣之心,而且似乎有理有据,显示这种历史叙述的科学性。同时,这一历史叙述起到培养民族认同,增强民族自豪感的作用。但这种历史解读、建构与历史的真实无关,将这些最早的国家文明体称为“最早的中国”,未必适合。从学理上讲,这种做法也忽视了古今概念的内涵差异,

葛兆光说:“我们习惯于用现代国家来想象、理解和叙述古代国家。”^⑤按照厄内斯特·盖尔纳的看法,在形成民族国家的过程中,可以利用“从前民族主义时代继承过来的文化、历史和其他方面的遗产,把它们作为自己的原材料”。实际上,我们也不得不这么做。当代中国学术界正在不断以当代民族国家思维方式和概念体系去重新解读古代“天下王朝国家”理念下的古代文本,重构中国民族国家历史。不过,余英时已经提醒我们:“现存的二十五史,概是历代中央王朝知识所及的天下史。”^⑥我们能简单地将它们解读为“中国史”吗?

我们知道,过去的断代体、纪传体、记事本末体、通论体等不同形式的历史叙述都是就具体人物、朝代、事件等作历史的叙述与评价,没有贯通古今的国家、民族的通史叙述。到了近现代社会,为了满足构建民族国家的需要,在民族主义思潮影响下,将民族和民族

国家作为历史叙述的对象,构建民族与民族国家历史叙述。但由于民族与民族国家概念抽象而宏大,传统历史记载中没有与之对应的概念与历史叙述,再加之现实政治的需要和民族主义观念中“越古越好”心理因素的作用,为了显示自己的民族和民族国家历史悠久,源远流长,历史学家们在构建民族国家通史叙述时,往往简单地将历史与现实联系起来,古今一体,构成宏大的历史叙事,以满足证明当代国家的合理性,培养国家认同、民族认同的需要。这种民族国家的宏大历史叙述恰恰忽视了自在历史的具体性和复杂性,忽视在历史实际过程中文化的巨大变化、人口的迁徙流动、族群的分分合合,等等。杜赞奇在《从民族国家拯救历史》一书中说,所谓民族国家的历史,其实是“虚假的同一性”,所以他要从这种民族国家虚构的同一性中把历史拯救出来^⑦。

无论是二里头文化,还是陶寺文化,甚至良渚文化,庙底沟二期文化,从人类历史角度讲,很可能是东亚地区出现的最早复杂社会或某种文化共同体,甚至是最早的国家^⑧,是世界原生文明之一,对于人类历史,尤其是东亚历史具有重要的意义。但在民族国家历史叙述的建构中,我们却对它们作民族主义的历史解读,将它与当代的民族国家——中国联系起来,视为“我们的”历史,“我们的”骄傲,视它们为自己的祖国之源头——“最早的中国”,进而大大拉长当代民族国家——中国的历史,实现民族国家历史叙述建构的目的,满足当代社会的需要。我们是否应该反思:这种思维方式是否具有某种时代的局限性?这种定性是否也低估了这些古代文化在人类发展史上的价值?将这些考古学文化作为“最早的中国”,无意中低估了它们在东亚,乃至世界人类文化发展史上的标志性历史地位。如果我们将古罗马称之为“最早的意大利”,或将苏美尔称为“最早的伊拉克”,是否有点怪怪的感觉?如果希腊人将米诺斯文明视为“最

早的希腊”，是否合适？更何况，对于古希腊文明中的迈锡尼、梯林斯，以及后来的雅典、斯巴达等等诸国家，哪一个可以算是“早期的希腊”呢？

我们可以将当代中国范围内某种进入国家文明阶段的考古学文化定性为国家政治体，乃至东亚地区历史上出现的“最早国家”，但似乎不宜将它们理解为具有当代民族国家性质的国家政治体，更不宜视之为当代中国所独占的，排他性的“最早的中国”。

虽然，红山文化、良渚文化、陶寺文化、二里头文化这些早期文明遗存处于当代民族国家——中国的地理范围内，我们有责任和义务去保护它们、研究它们。但如果我们突破当代民族国家的思维和视角，将它们至于东亚、世界乃至人类历史的视野中来理解和看待，它们不能等同于当代“中国”，不能称为“最早的中国”，也不为当代中国所独占、独有、独享，它们是东亚最早的文明，世界几大古代文明之一，人类共同的财富。据现有认识，我们可以说，良渚文化，乃至陶寺文化、二里头文化等是东亚地区的原生文明，周边地区后来陆续出现的都是受它影响或冲击而产生的次生文明。无论是玉器制作、青铜与铁器冶铸技术，还是玉质、青铜质礼器及其背后所蕴含的制度和思想观念等都对周边产生了深远的影响，因此它们是东亚文化圈共同认同的历史。以世界的眼光，而不是以民族国家认同的眼光来看待这些古代文明将会带来认识上的很大不同。

另一方面，当我们使用“中国历史”一词时，往往具有主权国家和特定地域两种内涵，前者指“中国”这一民族国家的形成发展史，后者指发生在当代民族国家——中国地域范围内的所有人类历史，两者有很大不同。我们一般所使用的“中国历史”概念是指在当代中国境内曾经生存过的所有人及其创造的文化，它们都是“早期的中国”有机组成部分。我们在强调当代中国与那些所谓“最早中国”

的考古学文化的关联性时，潜意识中强调了当代中国与历史上特定区域文化，尤其是中原政权、文化的历史血脉，那我们又置现在中国国境内的其它周边各区域历史文化于何地呢？它们与当代中国是何种关系？我们的历史认同对象是否应该包括它们？还是排除它们？将某种考古学文化，如二里头文化或者陶寺文化、良渚文化作为“最早的中国”，这种排他性的结论是否有否定中国范围内历史上的其他诸多人群及其所创造文化的历史存在与贡献的问题？“百川归海，有容乃大”应是当代中国文化的真正成长之路，对于当代民族国家的中国来说，当代中国境内的所有古人群及其创造的文化都是中国历史的组成部分，并不是只有某种考古学文化，如二里头文化、陶寺文化等是“最早的中国”。

况且，学术界对于考古学上的二里头文化是否能称“夏文化”，历史上的夏王朝是否存在还有争议，更遑论对于更早的考古学文化性质的认定。因此，我们如何能简单直接将某一考古学文化与当代民族国家——中国联系起来呢！这种思维方式恐怕是具有太明显的当代民族国家意识和特定国家历史认同的倾向了！

总之，我们认为，所谓“最早的中国”说法是具有明显当代性的，也是偏颇的，对考古学文化有过度解读之嫌，我们似不宜将某某考古学文化轻易地定义为“最早的中国”。

如果每个当代民族国家都站在自己的立场，以自我为中心来构建各自的民族国家通史，彼此之间必然会产生种种矛盾的解释与叙述，而这恰恰是当代国际历史学的现状，我们往往站在自己国家的历史叙述立场上去看待周边其它国家的历史叙述，并觉得它们往往是不可思议，难以理解的。面对这一问题，超越民族国家历史思维，构建全球人类文化史的历史叙述也许是一条国际间谋求历史共识的解决之道。

民族国家历史叙述的建构和民族主义思

维的以今释古历史解读方法带来的历史学困惑与纠结远不止“最早的中国”这一说法。比如关于文天祥、岳飞等人是否是“民族英雄”身份的争议,同样如此。

文天祥、岳飞等人本是专制社会家天下赵家王朝的“忠臣”,忠于一家一姓,但在当代民族主义的历史叙述中,他们被塑造成了忠于民族国家的,为民族国家独立、生存而奋斗的“民族英雄”。可是,如果他们被定性为“民族英雄”的话,那么,文天祥、岳飞等人所效忠的宋王朝就应该是我们所认同的早期中国,那么,同样后来融入中国历史之中,构成当代中国来源一部分的辽金元王朝政权及其人民又是什么呢?当时的宋辽金政权是否可以理解为现代的民族国家政权?还是都是一姓一家的封建专制王朝?岳飞服务和效忠的对象是某个政权下的人民还是皇家一姓?理论上,宋辽金政权下的民众(包括统治者)都是近代华夏民族的祖先,如果我们将岳飞视为民族英雄,那么我们就将南宋视为我们民族的正统祖先,而排斥了金、辽等,引申到更广泛,元、清也将被排斥。这不仅有传统上不合理的正统观与非正统观的封建专制意识的影响,也与历史发展过程和中国近代华夏民族认同构成的实际情况不符合。由此可见,以近代民族概念和民族国家之间的关系模式去解读宋、辽、金时期的历史人物、事件是否合适?

针对这种逻辑上的矛盾,我们必须明白,关于文天祥、岳飞等人为“民族英雄”的历史定性是具有中国近代社会特定时代性的历史解读和历史记忆的重新建构,是一个近代中国民族国家反侵略背景下的时代性命题,是历史的时代性解读和重构历史记忆以便满足现实需要的产物,与历史本身无关。所以,有学者指出,我们今天所熟知的“民族英雄谱系”,是晚清知识分子出于现实政治需要新造出来的。

具有时代建构性的历史学往往充满模糊

性和想象。这种模糊性和想象一方面给了学术研究和政治利用以巨大发挥的空间,另一方面也带来相关概念的歧义与学术观点的多元。

注释:

许宏:《最早的中国》,科学出版社,2009年。

a.《“最早中国”从这里走来》,《人民日报·海外版》2015年12月14日第4版;b.《中科院:山西陶寺或系尧帝都城 最早中国非夏朝》。http://news.sohu.com/20150619/n415299072.shtml。

韩建业:《早期中国:中国文化圈的形成和发展》,上海古籍出版社,2015年。

葛兆光:《宅兹中国:重建有关“中国”的历史论述》,第4页,第5页,中华书局,2011年。

吕春盛:《关于大陆学术界“历史上的中国”概念之讨论》,载《台湾历史学会通讯》(台北:历史学会,1990)第二期。转引自:葛兆光:《宅兹中国:重建有关“中国”的历史论述》,第14页,中华书局,2011年。

(日)渡边信一郎著,徐冲译:《中国古代的王权与天下秩序:从日中比较史的视角出发》,第11页,中华书局,2008年。

赵伯雄:《周代国家形态研究》,第206—219页,第321—328页,湖南教育出版社,1990年。

(日)渡边信一郎著,徐冲译:《中国古代的王权与天下秩序:从日中比较史的视角出发》,第67页,中华书局,2008年。

①(日)渡边信一郎著,徐冲译:《中国古代的王权与天下秩序:从日中比较史的视角出发》,第4—5页,中华书局,2008年。

②殷海光:《中国文化的展望》,第1—19页,上海三联书店,2003年。

③陈序经:《文化学概论》,第385页,中国人民大学出版社,2005年。

④张海洋:《中国的多元文化与中国人的认同》,第51页,民族出版社,2006年。

⑤葛兆光:《古代中国社会与文化十讲》,第13页,清华大学出版社,2002年。

⑥王铭铭:《士与大一统——读《史记·司马相如列传》》,《中国社会科学辑刊》(秋季卷),复旦大

学出版社,2009年。

⑰何新华:《“天下观”:一种建构世界秩序的区域性经验》,《二十一世纪》网络版 二〇〇四年十一月号,总第32期,2004年11月30日。

⑱顾颉刚:《禹贡注释》,《中国古代地理名著选读》(第一辑),第2页,科学出版社,1959年。

⑲雷家琼、徐志民:《打破一国史藩篱 注重亚洲自身视角》,《中国社会科学报》2013年11月29日03版。

⑳葛兆光:《古代中国社会与文化十讲》,第2页,第22页,清华大学出版社,2001年。

㉑但兴悟:《作为朝贡体系观念基础的华夷之辨与中华意识》,赵春青主编:《新亚洲论坛》创刊号(2007—2008年度中国赴韩学者学术论文集),P206—207,首尔出版社,2008年。

㉒a.苏秉琦:《中国文明起源新探》,第161页,第127页,生活·读书·新知三联书店,1999年; b.何努:《陶寺圭尺“中”与“中国”概念由来新探》,《三代考古·四》,科学出版社,2011年。

㉓于省吾:《释中国》,王元化主编:《释中国》,第三卷,第1517页,上海文艺出版社,1998年。

㉔王尔敏:《“中国”名称溯源及其近代诠释》,《中国近代思想史论》,第441—480页,台北,1977年。

㉕赵永春:《契丹自称“炎黄子孙”考论》,《西南大学学报(社会科学版)》2012年第06期。

㉖《徂徕石先生文集》(卷10)第116页,中华书局,1984年。

㉗翁独健:《在中国民族关系史研究学术座谈会闭幕会上的讲话》,《中央民族学院学院》1981年第4期。

㉘张璇如:《民族关系史若干问题的我见》,翁独健主编:《中国民族关系史研究》,中国社会科学出版社,1984年。

㉙牟一之:《从实际出发研讨中国民族关系史中几个问题》,翁独健主编:《中国民族关系史研究》,中国社会科学出版社,1984年。

㉚杜荣坤:《试论我国历史上的统一与分裂》,翁独健主编:《中国民族关系史研究》,中国社会科学出版社,1984年。

㉛但兴悟:《作为朝贡体系观念基础的华夷之辨与中华意识》,赵春青主编:《新亚洲论坛》创刊号

(2007—2008年度中国赴韩学者学术论文集),第211页,首尔出版社,2008年。

㉜(美)塞缪尔·亨廷顿著,周琪、刘绯、张立平、王明译:《文明的冲突与世界秩序的重建》,第41页,新华出版社,1999年。

㉝葛剑雄:《古代“中国”究竟有多大》,《档案管理》2007年第4期。

㉞陈丹青:《陈丹青新加坡演讲:母语与母国》,《艺术国际》2014年05月06日。

㉟《古代外国人怎样称呼中国?》,《文史知识》1986年第3期。

㊱于淑娟:《李零:“中国”从哪里来,到那里去?》,彭拜新闻资料2014年12月10日。http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1284685。

㊲安东尼·吉登斯(Anthony Giddens):《社会的构成》(The Constitution of society),第12页,生活·读书·新知三联书店,1998年。

㊳赵鼎新:《民族国家在欧洲的兴起》,《南方周末》2008年5月8日D24版。

㊴埃里克·霍布斯鲍姆著 李金梅译:《民族与民族主义》,第1—16页,上海人民出版社2006年版。

㊵葛兆光:《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》,第27—28页,中华书局,2011年。

㊶(英)厄内斯特·盖尔纳(Ernest Gellner)著,韩红译:《民族与民族主义》,第2页,中央编译出版社,2002年。

㊷梁启超:《中国积弱溯源论》,《饮冰室合集》,中华书局,1989年。

㊸张海洋:《中国的多元文化与中国人的认同》,第31页,民族出版社,2006年。

㊹孙中山:《三民主义(1924年)·民族主义(第一讲)》,《孙中山选集》(下卷),第590页,人民出版社,1956年。

㊺王向远:《日本对中国的文化侵略——学者、文化人的侵华战争》,第七章,昆仑出版社,2005年。

㊻《重读甲午之二十:战区清朝百姓为何积极帮助日军》,总第020期,2014年07月24日,http://news.ifeng.com/history/zhongguojindaishi/special/zhan-changminzhong/#_www_dt2。

㊼葛兆光:《古代中国社会与文化十讲》,第13—14页,清华大学出版社,2002年。

④a. 尤中:《中国西南边疆变迁史》,第165—236页,云南教育出版社,1987年; b. 李国强:《中越陆路边界源流述略》,《中国边疆史地研究导报》1989年第1期; c. 龙永行:《中越界务会谈及滇越段勘定》,《中国边疆史地研究报告》1991年第3、4期合刊; d. 故宫博物院编:《史料旬刊》之《雍正安南勘界案》,北京图书馆出版社2008年; e. 刘炳涛:《试论“雍正安南勘界案”秉承的依据和原则》,《中国边疆史地研究》,2011年第3期。

④陈永霞:《辛亥革命时期的民族主义思潮》,《光明日报》2011年09月22日11版。

⑤(美)费正清:《美国与中国》(第四版),第158页,商务印书馆。

⑤干春松:《中国近代思维方式转换的五个问题》,《中国社会科学报》2010年5月11日6版。

⑤葛兆光:《宅兹中国:重建有关“中国”的历史论述》,第25页,中华书局,2011年。

⑤张 飙:《甲午战争120年祭:规模最大失败最惨影响最深》,《科技日报》2014年1月29日。

⑤中华民国政府对日宣战布告(1941年12月9日):日本军阀夙以征服亚洲,并独霸太平洋为其国策。数年以来,中国不顾一切牺牲,继续抗战,其目的不仅在保卫中国之独立生存,实欲打破日本之侵略野心,维护国际公法、正义及人类福利与世界和平,此中国政府屡经声明者也。中国为酷爱和平之民族,过去四年余之神圣抗战,原期侵略者之日本于遭受实际之重创后,终能反省。在此时期,各友邦亦极端忍耐,冀其悔祸,俾全太平洋之和平,得以维持。不料强暴成性之日本,执迷不悟,且更悍然向我英、美诸友邦开衅,扩大其战争侵略行动,甘为破坏全人类和平与正义之戎首,逞其侵略无厌之野心。举凡尊重信义之国家,咸属忍无可忍。兹特正式对日宣战,昭告中外,所有一切条约、协定、合同,有涉及中、日间之关系者,一律废止,特此布告。

⑤注:中外许多学者指出,甲午战争很大程度上是李鸿章一个人的战争,参战的中国陆海军皆出于他所创建的淮军,军队所有的现代化装备皆出自于他所创办的洋务。清朝内部当时斗争十分激烈,以翁同龢为代表的清流党视李鸿章为“权宦”,认为北洋防军和北洋水师都是李鸿章个人的政治资本,所以一直给李鸿章拆台。普通民众抱事不关自的态度,甚至因钱助敌。李鸿章也是甲午战争最大的替罪羊,屈

辱的《马关条约》由他亲手签订。梁启超对李鸿章与甲午战争有“以一人敌一国”的评价,他说:“西报有论者曰:日本非与中国战,实与李鸿章一人战耳。其言虽稍过,然亦近之。不见乎各省大吏,徒知画疆自守,视此事若专为直隶满洲之私事者然,其有筹一饷出一旅以相急难者乎?即有之,亦空言而已。乃至最可笑者,刘公岛降舰之役,当事者致书日军,求放还广丙一船,书中谓此舰系属广东,此次战役,与广东无涉云云。各国闻者,莫不笑之,而不知此语实代表各省疆臣之思想者也。若是乎,日本果真与李鸿章一人战也。以一人而战一国,合肥合肥,虽败亦豪哉!”(参看宗维亚:《清日战争1894—1895》,世界图书出版公司,2012年4月版;梁启超:《李鸿章传》,百花文艺出版社,2000年。)

⑤唐启翠:《人文学术视阈中的“证据”问题》,《中国社会科学报》2010年8月12日12版。

⑤葛兆光:《宅兹中国:重建有关“中国”的历史论述》,第23页,中华书局,2011年。

⑤张海洋:《中国的多元文化与中国人的认同》,第48页,民族出版社,2006年。

⑤杜赞奇(Prasenjit Duara)著 王宪明译:《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社,2003年。

⑥作者注:当然,考古学文化能否等同于国家政治体或民族认同体,还是个需要深入讨论的问题。

(责任编辑:周广明)