

台灣社會研究季刊

第二十八期 1997年12月

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

No. 28, Dec., 1997.

我以我血薦軒轅 —黃帝神話與晚清的國族建構*

沈松僑

The Myth of *Huang-ti* (Yellow Emperor)
and the Construction of Chinese Nationhood in Late Qing

by
Sung-chiao Shen

關鍵詞：黃帝，晚清，國族建構，黃帝紀年，孔子紀年，種族國族主義，政治國族主義

Keywords: Huang-ti (Yellow Emperor), late Qing, construction of nationhood, racial nationalism (ethnonationalism), political (civic) nationalism

*本文曾於1997年6月20日在中央研究院近代史研究所文化思想史組主辦之「發明過去/想像未來：晚清的『國族』建構，1895-1912」小型學術研討會上宣讀。惠承評論人王明珂教授指正多端，受益良深；復蒙本刊兩位評審提供寶貴意見，謹此致謝。

投稿日期：1997年8月27日；通過日期：1997年11月16日。

Received: Aug. 27, 1997; in revised form: Nov. 16, 1997.

作者通訊地址：中央研究院近史所



摘要

本文試圖藉由「黃帝」神話在晚清知識界的廣泛流傳及其與傳統黃帝傳說的斷裂，探索近代中國「國族」建構的歷史過程及其所蘊涵的矛盾與衝突。「國族」作為一個「想像的社群」，無疑是近代的產物，不過，進行此一想像的行動者，却往往將其眼光投注於渺遠的過去，企圖為國族的起源提供堅實的「歷史基礎」。黃帝，在晚清中國，便是在此需求下，經由一套特定的「框架、聲音與敘事結構」所構成的論述策略，被奪佔、轉化成為「中華民族」的始祖，為二十世紀中國的國族認同提供了一個明確的文化符號。然而，以黃帝符號為中心所塑造出來的中國國族，却囿於晚清反滿革命的政治現實，而只能是一個以血緣之根基性聯繫為本質，並具有高度排拒性的族群團體。對於這樣一套國族想像，當時也有一些不同的聲音。二十世紀最初數年間所發生的「黃帝紀年」與「孔子紀年」的爭論，便是彼時兩套不同國族論述的正面交鋒。另一方面，「黃帝」符號亦自有其內在的歧義與緊張。部分漢族知識分子便極力擴充「黃帝」的「種族」意涵，揭櫫「大民族主義」以別於漢族中心的「小民族主義」；一些居於邊陲位置的滿族人士也利用「黃帝後裔」的傳統策略，重塑本身的族群歷史記憶，另行提出一套抗制性的國族論述。因而，從近代中國國族建構的政治、文化條件分析，「黃帝」此一高度建構性的符號，也正是各項現實利益與勢力對抗、爭持的場域。

Abstract

This article traces how the modern Chinese "nation" was constructed as an "imagined community" around *Huang-ti* (the Yellow Emperor) in late *Qing*. *Huang-ti* was a legendary figure in ancient China and the imperial courts monopolized the worship of him. Many late *Qing* intellectuals appropriated this symbolic figure and, through a set of discursive strategies of "framing, voice and narrative structure," transformed him into a privileged symbol for modern Chinese national identity. What *Huang-ti* could offer was, however, no more than a "public face" for the imagined new national community, or in other words, a formal structure without substantial contents. No consensus appeared on whom the Chinese nation should include and where the Chinese nation should draw its boundaries. The anti-Manchu revolutionaries emphasized the primordial attachment of blood and considered modern China an exclusive community of *Huang-ti*'s descent. The constitutional reformers sought to stretch the boundaries to include the ethnic groups other than the Han. Some minority intellectuals, particularly the Manchu ones, re-constructed the historic memory of their ethnic origin around *Huang-ti*. The quarrels among intellectuals of different political persuasion testify how *Huang-ti* as the most powerful cultural symbol became a site for contests and negotiations in the late *Qing* process of national construction.

1. 前言

1917年3月，印度詩人泰戈爾(R. Tagore)在一篇題為「西方的國族主義」的文章中寫道：

西方的雷聲隆隆的大炮在日本的門前說道：「我要一個國族！」

……一個國族於是乎出現了。¹

日本如此，近代中國亦不例外。十九世紀中葉以降，中國長期在西方以堅船利炮為後盾的優勢文化衝擊下，不得不俯首下心，逐步放棄傳統天朝中心的世界秩序，轉而以西方「國族國家」(nation-state)為典範，著手從事中國「國族」的塑造。1901年，梁啟超撰寫「國家思想變遷異同論」一文，便指出中國對外不競，國勢阨隘的根由端在歐美列強挾其「民族帝國主義」，竭全民族及全國民之全能力以臨我，而「吾國於所謂民族主義者，猶未胚胎焉」，固不足以為有力之抵制。然則，中國苟欲圖存於生存競爭之大潮，其唯「速養成我所固有之民族主義」一途可循。²就是在這樣的意識形態激盪下，十九、二十世紀之交的中國知識份子，相率投入孕育國族的啟蒙事業，為近代中國國族意識的興起揭開絢麗的序幕。就此而言，梁啟超所謂「少年中國」³，與其說是用以勗勵國人的門面慣語，毋寧更反映了他對中國國族在世界史時間序列上，相對於西方國家，所居之後進地位的敏銳反省。⁴

1. R. Tagore, "Nationalism in the West," *The Atlantic Monthly*, March 1917; 引見齊思和，「民族與種族」，《禹貢半月刊》，7卷1、2、3合期（1934年4月），頁31。譯文中“nation”一詞原作「民族」，今依本文用法，改作「國族」。

2. 任公，「國家思想變遷異同論」，清議報，95冊（光緒27年9月11日），頁總5999。

3. 任公，「少年中國說」，清議報，35冊（光緒26年正月11日），頁總2270-71。

4. 從「民族」一詞在近代中國的出現與傳播，也可以印證中國國族意識興起之遲緩。據學者研究，中國古籍中並無以「民族」指稱人群共同體的用法，漢文「民族」一詞最早見於王韜所撰「洋器在用其所長」一文，時約1874年前後。不過，「民族」一詞的廣泛傳播與運用，仍是二十世紀初年才出現的變化。參見韓錦春、李毅夫，「漢文『民族』一詞的出現及其初期使用情況」，《民族研究》，1984年2期，頁37-38；彭英明，「關於我國民族概念歷史的初步考察」，《民族研究》，1985年2期，頁5-8。

其實，國族作為一個「想像的社群」⁵，即使在任公所謂「壯年國」的西方世界中，也是近代歷史發展的獨特產物。Benedict Anderson 便認為，「國族」想像之所以可能，要以近代資本主義生產技術與生產關係為其社會基礎，其中，「大規模印刷企業」(print-capitalism) 所發揮的作用，更是「國族想像」不可或缺的生存臍帶。⁶James Kellas 也指出，只有伴隨著十八世紀以來長期而激烈的政治、經濟、文化變遷，西方各國的「人民」(people)，才有可能被型塑成「國族」。⁷

然而，弔詭的是，儘管「國族」有著不容否認的「現代性」色彩，國族主義者對其自身國族的表述 (representation) 與宣示，卻幾乎毫無例外地指向渺遠的過去。所謂「復興民族」、「喚醒國魂」等等激揚人心的口號，正是國族打造過程中屢見不鮮的敘述策略。⁸用 Anderson 的話來說：「縱使人人一致承認國族國家是個『嶄新的』、『歷史

5. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition, London: Verso, 1991). Anderson 認為「國族」並非完全是由語言、種族或宗教等既定的社會條件所決定的產物，而是透過「想像」始得存在。許多研究國族及國族主義的學者也都持有類似的看法，E.J. Hobsbawm 在其所著 *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 一書中特別強調國族塑造過程中虛構 (invention) 及社會工程等人為因素所發揮的作用。Ernest Gellner 則指出：「不論是把國族當作是一套自然的、由上帝賜予的，用來區分人群的方法，或是把國族看成是一個代代相承……的政治宿命，（這些看法）都是神話。真正的情形是：國族主義往往奪佔了既存的文化，將它們轉化成國族。」見 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp. 48-9. 研究近代英國國族認同形成過程的 Colley 也得出一個類似「工具論」的結論：「對大不列顛的積極認同，並不是一項既定資賦 (a given)，而是學習的結果。而無論男女，只有在認為有利可圖時，才會去學習它。」see Linda Colley, *Briton: Forging the Nation, 1707-1837* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), p. 295.

6. B. Anderson, *Imagined Communities*, pp. 37-46.

7. James A. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity* (N. Y.: St. Martin's Press, 1991), pp. 163-4.

8. 從本文開首所引梁啟超「國家思想變遷異同論」一文即可窺見此中消息。如本文所引，任公一方面承認中國的民族主義「猶未胚胎」，卻又大聲疾呼，要求國人從速養成「我所固有之民族主義」。前言後語的抵牾矛盾，正說明了 Anderson 所指出的「國族主義」的一項主要弔詭：國族一方面具有客觀的「現代性」，然而，在國族主義者的主觀認知中，國族卻又有著源遠流長的「古老性」。

的』現象，……『國族』卻總是從一個無從追憶的『過去』中浮現出來。」⁹許多相關的研究也一再證實：一個社會群體，往往是透過對「過去」的選擇、重組、詮釋，乃至虛構，來創造自身的共同傳統，以便界定該群體的本質，樹立群體的邊界 (boundary)，並維繫群體內部的凝聚。¹⁰Paul Ricoeur 便指出，社會記憶與社會意義的創造息息相關，社會群體通常要藉著一些過去的重大事件來形構對於自身的意象，並且不斷利用共同的公共儀式來強化他們與此「集體過去」的聯繫。因此，歷史意識形態 (ideologies of history) 對於社會群體的符號性建構 (symbolic constitution) 與社會凝聚力的創造，殆有舉足輕重的決定性作用。¹¹E. Hobsbawm 甚至宣稱：如果不對「傳統的發明」(invention of tradition) 給予審慎的注意，便無法深入分梳「國族現象」的意涵。¹²

在國族對過去的重構與「發明」的過程中，關於國族共同起源 (origin) 的建構，尤其是最為緊要的一環。近年來研究民族史的學者大體都同意：民族乃是一個人群主觀的認同範疇，而這個範疇之所以形成，是在特定的政治、經濟條件中，利用共同的自我稱號 (emic) 及族源歷史，來強調族群內部的一體性，並設定族群邊界以排除他者 (other)，同時更在主觀上強化本族群某些體質、語言、宗教或文化特

9. B. Anderson, *Imagined Communities*, p.11.

10. 參見王明珂,《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》(台北：允晨文化出版公司,1997), 頁 51。一個有趣的具體史例是 Trevor-Roper 對蘇格蘭格子裙與蘇格蘭國族認同之關係的研究。see Hugh Trevor-Roper, "The Invention of Tradition: The Highland tradition of Scotland," in Eric Hobsbawm & Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 15-41.

11. Paul Ricoeur, *Phenomenology and the Social Sciences*, ed., by J. Bier (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), pp. 45-46; cited from Ana Maria Alonso, "The Effects of Truth: Representations of the Past and the Imagining of Community," *Journal of Historical Sociology*, Vol. 1, No.1 (March 1988), p.40.

12. Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Tradition," in Eric Hobsbawm & Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition*, p.14.

徵。¹³在各國國族主義運動中，國族起源的歷史記憶或神話，更往往成為國族主義者謀求文化自主乃至政治獨立的合法性基礎。¹⁴英國歷史之所以必須溯源到1066年的征服者威廉（William the Conqueror），採用西班牙文為「國語」的墨西哥人之所以將其歷史祖源延伸到湮沒難稽的阿茲特克人與馬雅人，可以說都是這種以「過去」為導向之國族想像內在邏輯的當然產物——即使征服者威廉根本不曉得什麼叫作「英文」，而阿茲特克人也不可能了解「墨西哥」的意義。¹⁵

同樣的，晚清知識分子在進行中國國族的建構時，也從遠古的傳說中，尋覓出一個茫昧迷離的神話人物——黃帝，奉之為中國民族的「始祖」，以之為國族認同的文化符號。在他們的推動鼓吹之下，辛亥革命（1911）前十餘年間大量的報章雜誌中，處處可見關於黃帝的各類論述，蔚為一股「黃帝熱」¹⁶，其甚者，更將黃帝事蹟譜作歌樂，用為教科，以供兒童諷誦。¹⁷一時之間，「炎黃子孫」、「軒轅世胄」等語，風行草偃，不脛而走，成為時人普遍接受的自我稱謂。降及今日，流風遺韻，非但未見衰歇，抑且進一步擴散、內化而為各地華人日常生活中自我意識的一個重要組成要素。知名學者錢穆便著有專書，闡揚黃帝功德，肯定「我們自稱為『炎、黃子孫』，是很有道理的」。¹⁸一位當代中國學者更明白宣稱：「長期以來，中國人一直以『炎黃後裔』自

13. 王明珂，《華夏邊緣》，頁77。

14. G. Eley & R. G. Sunney, "Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation," in Eley & Sunney eds., *Becoming National: A Reader* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p.8.

15. 參見 B. Anderson, *Imagined Communities*, p. 154.

16. 「黃帝熱」一詞，見坂元ひろ子，「中國民族主義の神話」，思想，849號（1995年3月），頁75。

17. 梁啟超，「飲冰室詩話」，《新民叢報》，57號（1904年11月21日），頁91-93。按：《新民叢報》之出版多有愆期，所標出版年月往往與實際不符，故本文引用該報時，多依李國俊所訂年月為準，參見李國俊，《梁啟超著述繫年》（上海：復旦大學出版社，1983）。

18. 錢穆，《黃帝》（台北：東大圖書公司，1983），頁4。

許，……追懷炎黃，也就是認同中華民族，認同悠久燦爛的中華文化。」¹⁹即便是對中國傳統持著高度批判意識的《河殤》作者，也從來不曾對「黃帝為中華民族始祖」這項命題，提出任何質疑。²⁰

由此觀之，我們或許可以把黃帝視作凝聚近代中國國族認同的一項「濃縮性符號」(condensation symbol)²¹；而中國國族，用 Anthony Cohen 的理論來看，亦不外乎是以黃帝符號為中心，所建構出來的社群²²。

雖然，黃帝作為一項歷史與文化符號，卻並不是圓融無礙、渾然一體；反之，其所包攝的，毋寧更是難以數計的斷裂與矛盾。Anthony Cohen 曾把社會運動比擬作一座意識形態的帽架——本身只是一件單純的家具，卻可以同時容下好幾頂形狀各異的帽子。²³同樣的，一項文化符號固然是社群建構必不可少的重要媒介，但是，它所提供的，不過是一套形式的架構、一張「公開的面孔」(public face)，至於這項符號的具體意義，則由於社群成員在認知、感情、期望、處境、利益以及意識形態等各方面的諸多差異，而有著紛歧多變、至為懸殊的詮釋方式。²⁴Waldron 研究構成中國國族認同的另一項歷史符號——萬里長城，便發現：對掌握政治權力的統治階層與一般民眾而言，「長城」幾乎同時包涵了兩種截然不同的意義。在官方文本中，長城被描繪成民族歷史榮耀的象徵；但是在民眾的歷史記憶中，長城卻

19. 馮天瑜，「民族先祖·文化英雄——炎黃歷史地位剪議」，收於湖北省炎黃文化研究會編，《炎黃文化與現代文明》（武漢：武漢出版社，1993），頁 47。

20. 蘇晚康、王魯湘，《河殤》（香港：中國圖書刊行社，1988），頁 25。

21. 這是人類學者 Victor Turner 的用語，see Victor Turner, *The Forest of Symbols* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), p. 30.

22. Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London: Routledge, 1992).

23. *ibid.*, p.108.

24. *ibid.*, p.74.

也可能結合孟姜女的傳說，被轉化成政治暴力的具體標幟。²⁵然則，在晚清環繞著「黃帝」符號所進行的國族建構過程中，我們當然也可以看到對於該項符號的各種不同詮釋，以及隨之產生的幾項殊途異趣的國族想像方式。更進一步觀察，在當時爲了爭奪「黃帝」符號的詮釋霸權而出現的激烈論爭，自然也決不是單純的史實之爭，而是與現實利害息息相關的政治、經濟利益之爭，更是 Michel Foucault 所謂的知識/權力 (power/ knowledge) 之爭²⁶。

2. 從「皇統」到「國統」——「炎黃子孫」與國族認同

西元 1903 年，青年魯迅在東京寫了一首七言絕句，題贈許壽裳，詩曰：

靈臺無計逃神矢，風雨如磐暗故園。

寄意寒星荃不察，我以我血薦軒轅。²⁷

這時的魯迅，剛剛接受了進化論思想的衝擊，意氣昂揚，踴躍奮發，救國救民的澎湃熱情，在上面所引的這首詩中流露無遺。²⁸這本是世紀之交留學東瀛的中國青年學生的普遍心態，不足爲奇。但是，爲什麼魯迅會選擇「黃帝」(軒轅)作爲寄託國族感懷的符號呢？

黃帝在中國古史系統中，無疑是個茫昧難稽的神話式人物。司馬遷撰作《史記》，首列「五帝本紀」，卻又說：「學者多稱五帝，尙矣。然尙書獨載堯以來，而百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。」

25. Arthur Waldron, "Representing China: The Great Wall and Cultural Nationalism in the Twentieth Century," in Harumi Bifu ed., *Cultural Nationalism in East Asia* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 36-60.

26. Michel Foucault, "Two Lectures," in Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977*, ed. by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), pp. 78-108.

27. 魯迅，「自題小像」，《魯迅全集·集外集拾遺·附錄》（北京，人民文學出版社，1989），頁 423。

28. 王曉明對魯迅寫作「自題小像」時的心境有相當深入的分析，參見王曉明，《無法直面的人生——魯迅傳》（台北：業強出版社，1992），頁 25-31。

明顯地對黃帝傳說的可靠性抱持著懷疑的態度。民國以降，疑古之風大盛，在古史辨學派「層累地造成說」的斬伐芟夷之下，傳統三皇、五帝的古史系統，掃地以盡，略無孑遺，黃帝事蹟自然也被認為是嚮壁捏造的齊東野語，摒棄無復道焉。²⁹

黃帝究竟是不是真實的歷史人物？這個問題當然不是本文所能解決，也不是本文所擬討論的主題。不過，如果我們拋開傳統史學的論爭，不再汲汲於具體史實的考辨，轉而採取「集體記憶」(collective memory)的觀點，將先秦諸子百家所言黃帝，視為時人為因應現實政治需要與族群關係，所創造或發明的一套歷史記憶，或許還可以在史實考訂的斷港絕潢之外，另闢一條歷史詮釋的新途徑³⁰；換句話說，如果我們不把關於黃帝的記載，當作是「反映」(reflect)歷史真實的「文獻」(document)，而是「表述」(represent)並規範社會實踐 (social practice) 的「文本」(text) 或意識形態³¹，那麼，上古時期的黃帝論述，也並不是沒有重加省察的空間。

西元前 356 年，齊威王因齊作鐘銘，文曰：「其惟因裔揚考，紹踵高祖黃帝，侁嗣桓、文」，³²這是目前可見關於人格化之黃帝確鑿可信的最早記載。依顧頡剛的詮釋：「高祖者，遠祖也。齊為陳氏，陳本祖舜，今更以黃帝為其祖，則舜亦黃帝之裔矣。」³³明白指出，這段銘文正是當時華夏諸國對於本身族源歷史建構的一部分。茲後，隨著各地域人群日趨激烈的競爭與融合，華夏各國族源傳說逐漸串聯混

29. 參看楊寬，「中國上古史導論」，《古史辨》，冊 7 (1940，台北影印本，無出版年)，頁 189-209；顧頡剛，「黃帝」，《史林雜識初編》(台北影印本，無出版年)，頁 176-184。

30. 這種以「集體記憶」詮釋上古史事的嘗試，可以參見王明珂《華夏邊緣》一書。

31. 此處所謂「意識形態」(ideology) 並無貶意，而是採取 Paul Ricoeur 的用法，視之為「為社會行動與社會關係提供詮釋符碼的一套符號系統」。see Paul Ricoeur, *Phenomenology and the Social Sciences*; cited from Ana Maria Alonso, "The Effects of Truth: Representations of the Past and the Imagining of Community," p. 34.

32. 引見顧頡剛，《史林雜識初編》，頁 179。

33. 同上。

雜，慢慢形成一套樹狀的祖先源流體系。³⁴稍晚的《國語·魯語》便說：「有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜；夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。」實際上已將堯舜三代的祖源完全歸結於黃帝。逮及有漢，太史公依據《世本》及《大戴禮記》，撰作「五帝本紀」，溯其源流，整齊世系，一套「虛構性譜系」(fictive genealogy)於焉告成，黃帝就此成為遠古以降各代帝王的共同先祖。這整套發展軌跡，顯然與另一套遠古祖源傳說——帝嚳之逐步演化為商、周共同始祖的過程，有著異曲同功之妙。³⁵

雖然，無論是黃帝抑或帝嚳的祖源傳說，自不免有其實際的政治效用。杜正勝便指出：帝嚳傳說是希臘萬神殿式神話整合的結果，而且是周人造出來的系統，其用意在抬高周人的歷史身價，凸顯周人在華夏族群中的核心地位。³⁶帝嚳如此，黃帝亦復可作如是觀。宗教學者 Charles Le Blanc 從結構主義的角度重新檢視黃帝神話，便得出與杜正勝大體類似的結論。Le Blanc 歸納排比先秦兩漢典籍中有關黃帝的各類記述，將之區分為三個不同的範疇：其一為最為晚出的「仙話」³⁷式黃帝，可以不論；其二為以黃帝為遠古中國各族群共同祖源的「先祖」(genealogical ancestry)概念；其三則為對內「成命百物，明民共財」，對外撻伐苗蠻，征討不庭的「聖王」(paradigmatic emperorship)形象。在周人所造黃帝傳說中，「先祖」與「聖王」這兩層意義，特別受到強調，並且透過血緣的聯繫，緊密地結合為一體。蓋周人姬姓，而黃帝雖為堯舜三代之共同始祖，然黃帝本人「以姬水成，故姓姬」，易言之，周人乃是黃帝的嫡系宗子，因而得以在宗法制度的

34. 王明珂，《華夏邊緣》，頁 414。

35. 關於帝嚳傳說的流變，參看同上，頁 221-222；杜正勝，「關於先周歷史的新認識」，《台大歷史學系學報》，16 期（1991 年 8 月），頁 2-3。

36. 杜正勝，「關於先周歷史的新認識」，頁 3。

37. 袁珂語，見袁珂，《中國神話通論》（成都：巴蜀書社，1991），頁 16-22。

政治秩序下，經由根基性 (primordial) 的血緣紐帶，具體傳承先祖的「聖王」典範，從而確立周人對旁支孳庶各族群之統治權威的道德合法性基礎。³⁸就此層面而言，周人所造黃帝傳說或許可以定位為一種「血緣政治」(politics of blood)的運作；而「黃帝」，自其創生伊始，固已染上濃厚的政治色彩。

兩漢之後，隨著大一統帝國制度的確立，黃帝所具的政治性格日愈強烈，其為帝王典範的意涵也愈形顯豁。唐逢行圭注《鬻子》，便說：

夫黃帝始垂衣裳、造書契、置史官，為舟楫以濟通，服牛乘馬，立棟宇、重門擊柝以待暴客，為杵臼以利萬姓，作弧矢以威天下，造律管、興封禪，……帝王之功、莫此為甚，故百代不易，為福為教也。³⁹

黃帝既已轉化而為政治權威合法性的根源，自不免成為歷代統治者亟欲攀附、壟斷的「符號資源」(symbolic resource)。王莽篡漢，起九廟，首立「黃帝太始祖廟」，其廟規制闊大，「東西南北各四十丈，高十七丈，餘廟半之」。⁴⁰茲後各朝大體遵其矩矱，立廟奉祀，祭饗不絕。唐代宗大曆年間，復於黃陵所在地——坊州(今陝西黃陵縣)置廟，「四時享祭，列於祀典」⁴¹。宋元兩代，時有修廟、祭陵之舉。降及明清，黃帝祭禮，尤為崇隆，「春秋有時祭，三年有大祭」⁴²。自明太祖洪武四年(1371)以迄清宣宗道光30年(1850)五百年間，僅朝廷遣專使致祭，並有祭文流傳可考者即近四十次。凡新帝嗣位改元，例必遣使御

38. Charles Le Blanc, "A Re-examination of the Myth of Huang-ti," *Journal of Chinese Religions*, 13/14, p.53. 大陸學者馮天瑜也指出：黃帝本為周人專有的先祖，並非天下共認的先帝，其後隨著周人以西陲小邑東進克「大邑商」，為鞏固其支配地位，遂將黃帝上升為古帝譜系中至高至貴者。見馮天瑜，「民族先祖·文化英雄」，頁49。

39. 《鬻子·貴道篇》逢注。底線為筆者所加。

40. 《漢書·王莽傳》。

41. 《冊府元龜》，引見張豈之等，「關於黃帝與黃帝陵的若干問題」，收於張豈之等編，《五千年血脈——黃帝及黃帝陵史料匯編》(西北大學出版社、香港新世紀出版社，1993)，頁220。

42. (明)劉仕，「黃帝廟除免稅糧記」，收於《五千年血脈》，頁190。

祭，以告正始；他如先皇配享圓丘、太后升祔太廟、皇帝或太后萬壽、廢立皇太子，乃至黃淮工程竣工、戰役告捷等等，亦屢有祭陵之舉。⁴³透過這一連串的儀式行為，歷代君主遂得祖祧黃帝，與之建立一套虛擬性的「政治血緣」(blood of politics)，從而將黃帝「奪佔」(appropriate)為皇室專屬的世系祖源；而臣民百姓之屈從於皇朝的政治支配，當然也就在此機制之下，變成「天經地義」、不容置疑的「自然」現象。明萬曆年間奉使致祭的石星在「御製祝文碑跋」中便說道：

然此天下，乃帝相傳至今之天下也；今上，乃帝所陰托以守神器於異世者也。今之臣民，乃帝所攀號莫及之臣子，以翼戴乎帝者也。⁴⁴

清道光十六年(1836)年，宣宗皇帝的祭文中也說：

維帝王御宇，握鏡臨宸；澤被黃輿，勛垂青史。羹牆不遠，仰皇煌帝諦之模；俎豆常新，昭崇德報功之典。……天經地義，紹百王至治之馨香；日升月恒，申億載無疆之頌祝。⁴⁵

由此可見，至少在十九世紀中期以前，「黃帝」大體上只是現實政治權威的另一象徵，只是「皇統」的一個組成要素。至於流傳民間的黃帝傳說，則以「仙話」的形式，構成另外一套與官方意識形態截然不同的敘事系統，唯此與本文要旨無涉，茲不贅論。⁴⁶

43. 明清兩代歷次祭祀黃帝之紀錄及所撰祭文，概見《五千年血脈》，頁116-30。

44. 石星，「萬曆元年御製祝文碑跋」，收於《五千年血脈》，頁119。

45. 收於《五千年血脈》，頁128-29。

46. 元代張三丰的「橋山祈仙臺」詩，或可作為民間黃帝論述的代表，詩曰：「披雲履水謁橋陵，翠柏煙含玉露輕；袞冕霞飛天地老，文章星煥海山青。巍巍鳳闕迎仙島，渺渺龍車駐帝城；寂寞瓊臺遺漢武，一輪皓月古今明。」見《五千年血脈》，頁128-29。另一方面，自漢代以來，中國民間宗族亦多有直接、間接攀附黃帝為其祖源者，因此，黃帝在傳統中國的民間論述中，其實也有著高度的歧義性；而晚清知識分子之所以動員黃帝符號，作為中國國族認同的標誌，或許亦與此長期隱伏的社會記憶有著密切關係，因此，本文所強調中國近代與古代之間的「斷裂」，恐或失之過甚。惟黃帝之成為「中華民族」的共同始祖則確為近代國族意識產生後，方才出現的現象。對於此一複雜的轉折過程，仍待進一步探究。筆者誠摯感謝王明珂教授及本文審查人對於這一問題的指正。

然而，進入二十世紀之後，官式的「黃帝」論述結構，卻突然出現了急遽的變化。1908年，同盟會於東京遙祭黃陵，返顧秦漢以來史事，便說：「我民族屢蹶屢振，既仆復興，卒能重整金甌、重振玉宇者，莫非我皇祖在天之靈，有以默相而佑啓之也。」⁴⁷1935年中國國民黨推派中央執監委張繼、邵元冲，「致祭於中華民族始祖黃帝軒轅氏之靈」，祭文中除追懷先祖「創業之耿光大烈」外，反覆矢言「力排艱險，以復我疆圉，保我族類」⁴⁸。1937年中共陝西蘇維埃政府遣派林祖涵代表蘇區人民，致祭黃陵，並宣讀蘇區主席毛澤東、抗日紅軍總司令朱德所撰祭文，文曰：

赫赫始祖，吾華肇造；胄衍祀綿，岳峨河浩。聰明睿智，光被遐荒；建此偉業，雄立東方。……豈其苗裔，不武如斯，泱泱大國，讓其淪胥？……民主共和，改革內政，億兆一心，戰則必勝，還我河山，衛我國權。此物此志，永誌勿謾。⁴⁹

以上所引各政治團體的官方宣示，儘管彼此利益相左、意識形態懸殊，所欲達成的政治目標也不盡相同，卻仍有著基本的雷同之處：在這些文本之中，「黃帝」雖然依舊維持其固有的「先祖」地位，卻已不再是一朝一姓專屬的祖源，而變成了「中華民族」的「共同始祖」；換言之，「黃帝」作為一項認同符號，殆已脫離舊有之帝王世系的「皇統」脈絡，轉而被納入新起之民族傳承的「國統」脈絡。趙幟未拔，漢幟已立，其間變化，固不可不謂之鉅矣。然則，如此重大的意識轉化究竟是在怎樣的歷史條件之下，透過怎樣的實踐過程，有以致之？

在試圖解答這個問題之前，我們或許應該先回到上文所引的魯迅「自題小像」一詩，以便更明確地把握這種意識變化的深度與廣度。

魯迅這首詩的三、四兩句：「寄意寒星荃不察，我以我血薦軒轅」，依照王曉明的解讀，可說是魯迅獻身「救國救民」的誓詞；「寒星」

47. 《五千年血脈》，頁130。

48. 同上，頁130-31。

49. 同上，頁132-33。

一語所指涉的，便是他焦思苦慮、瘡口腐心，亟欲牖導、改造的一般「國民」——一群沒有姓名、沒有臉孔、沒有聲音的「人民大眾」。⁵⁰換言之，魯迅「以血薦軒轅」，其實所薦的毋寧乃是黃帝符號所表述的巨靈——「國族」——一個由阿Q、孔乙己、閻土、祥林嫂……等等無以數計的卑微人物所組成的社群；或者用當時的流行用語來說，「同胞」。然則，在晚清最後的十餘年間，除卻官方文告揭示的「公眾論述」，即使在詩酒酬唱這樣高度私密性的社會交往中，我們同樣可以發現國族意識滲透的痕跡。

再進一步分析，魯迅這首詩更透露了另外一則重要消息——晚清知識分子「時間」概念的變化。Anderson 曾經援引 Walter Benjamin 的理論，指出：由「彌撒亞式的時間」(Messianic time) 轉變成「同質的、空洞的時間概念」(homogeneous, empty time)，乃是「國族想像」賴以產生的文化根源。⁵¹在前引傳統皇朝祠祭黃帝的文本中，過去、現在與未來乃是透過一個永恆而神聖的「聖王」理念，揉雜混融，成為一個停滯不變的整體；《白虎通義》釋「黃帝」之義曰：「黃者，中和之色，自然之性，萬世不易。黃帝始作制度，得其中和，萬世常存，故稱黃帝。」⁵²其所顯示的，正不外乎是一種彌撒亞式的時間圖式。然而，如上文所論，魯迅「血薦軒轅」，其所真正關懷的，卻是與他同時並存，同在一塊土地上游憩生息、休戚相關的無數「同胞」；連繫著魯迅與這些沒有具體形象之無名大眾的，正是一種「同質的、空洞的時間」，一種「國族的時間」。因此，我們或許可以說，在晚清，以黃帝符號為中介，一種嶄新的意識——國族意識，確實正在中國知識分

50. 當然，魯迅對「人民大眾」的態度其實是十分曖昧而矛盾的，關於這方面的分析，參見王曉明，《無法直面的人生》，頁29-30，35-36。

51. B. Anderson, *Imagined Communities*, p.24; Walter Benjamin 的說法，見 Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. by Hannah Arendt, tr. by Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), pp. 262-64.

52. 《白虎通義·號篇》(上海：商務印書館叢書集成初編本，1935)，頁22。

子群中醞釀、擴散，終至澈底改變了近代中國對於政治社群既有的想像方式。

當然，晚清國族意識的崛起，亦自有其物質條件與外在助力。如眾所知，十九世紀末葉以降，中國的新式印刷事業蓬勃興起，各類期刊報紙如雨後春筍般相繼湧現；這些刊物以其驚人的流通規模，為中國的「國族想像」提供了類似 Anderson 所稱之「大規模企刷企業」的物質基礎。⁵³另一方面，許多相關研究也都指出，自甲午戰（1895）後，負笈異國的中國知識分子人數急遽增加，他們直接、間接受到歐美思潮的浸濡，並且透過翻譯、著述的手段，大力散播各項新觀念，對晚清國族意識的搏塑，發生了舉足輕重的影響。⁵⁴雖然，如果我們把「國族」看成是一個「想像的社群」，那麼，除了這些外緣因素，我們顯然還應該考慮到這種想像賴以進行的中介因素——一套「表述」的意義系統。換句話說，在各項制度性的支柱之外，我們更要注意到符號（symbol）與「論述」（discourse）對「國族」的建構作用。關於晚清國族建構的此一層面，或許可以由斯時歷史意識與史學實踐的變化，略窺一斑。

人類學者一再指出：一個社會群體只有在被逼到自身文化的邊界（boundary）時，才會「發現」本身的文化，並對此一文化重加評估。⁵⁵晚清的知識分子，正是在優勢的異質文化如天風海雨般步步凌逼的鉅

53. 據一項統計，由 1900 至 1918 年間，在中國國內與國外各地區出版的定期刊物約達七、八百種之多，見丁守和主編，《辛亥革命時期期刊介紹》，第一集（北京：人民出版社，1982），「說明」，頁 1；據另一項外國人所作統計，1890 年時有通俗期刊 15 種，1898 年，增至 60 種，至 1913 年時已暴漲至 487 種，見 Charlotte Beahan, "Feminism and Nationalism in the Chinese Women's Press, 1902-1911," *Modern China*, Vol.1, No. 4 (Oct. 1975), p. 379；這些刊物的發行量自是參差不齊，其暢銷如《新民叢報》者，甚至可達一萬份，閱讀人數則在十萬以上，參見張朋園，《梁啟超與清季革命》（台北：中研院近史所，1964），頁 286-303。

54. 有關這方面的研究為數浩繁，不勝枚舉，一本最近的專著是陶緒，《晚清民族主義思潮》（北京：人民出版社，1995）。

55. Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, p.69.

大壓力下，展開了對中國歷史文化的反省與檢討。這種自我反思，主要表現在兩個方面：其一為對中國「正確」的「自我稱謂」(emic)的探索；其二則是在新的史學意識激勵下，著手重新建構中國的過去。

自我稱謂，通常是一個人群自我界定最為有效的符號指標。⁵⁶自古以來，國人自稱，或以朝名，或曰華夏，或曰中國，諸名並陳，固未嘗有自我認同之危機焉。然而，清季以來中國知識分子卻對這些行之久遠的自我稱謂，產生了深重的懷疑。⁵⁷1901年梁啟超在「中國史敘論」一文中便說道：

吾人所最慚愧者，莫如我國無國名之一事。尋常通稱，或曰諸夏、或曰漢人、或曰唐人，皆朝名也；外人所稱，或曰震旦、或曰支那，皆非我所自命之名也。以夏漢唐等名吾史，則戾尊重國民之宗旨；以震旦、支那等名吾史，則失名從主人之公理。⁵⁸

在左支右絀、進退維谷的困頓之餘，任公最終決定勉從舊俗，仍以「中國」自號。不過，任公這段話的重點，顯然不在他對任何個別稱號的好惡取捨，而是對傳統上以朝代名號自我稱謂的習慣作法之「有戾尊重國民之宗旨」⁵⁹的抨擊。這層意思在他更早的「少年中國說」一文中，表達得尤為淋漓盡致：

且我中國疇昔豈嘗有國家哉？不過有朝廷耳。我黃帝子孫聚族而居，立於此地球之上者既數千年，而問其國之為何名？則無有也。夫所謂唐虞夏商周秦漢魏晉宋齊梁陳隋唐宋元明清者，則皆朝名

56. 王明珂，《華夏邊緣》，頁72。

57. 關於晚清知識分子對「中國」一稱的反省與詮釋，參看王爾敏，「『中國』名稱溯源及其近代詮釋」，收於王爾敏，《中國近代思想史論》（台北：自印本，1977），頁441-80。

58. 任公，「中國史敘論」，《清議報》，90冊（光緒27年7月21日），頁總5703。

59. 「國民」一詞與「民族」等語，都是晚清知識分子借自日人的漢語新詞，惟其歧義甚大，大體而言，在梁啟超等人的用法中，「國民」約有兩層主要意涵：一為nation之譯名，時與「民族」一詞混用，一則近似citizenship之概念，惟此兩層意涵本有相通之處，晚清諸人固未曾對其間細微差別有所分疏焉。關於晚清「國民」概念之興起與發展，參見沈松橋，「族群、性別與國家——辛亥革命時期『國民』觀念中的界限問題」（未刊稿）。

耳。朝也者，一家之私產也；國也者，人民之公產也。……然則吾中國者，前此尚未出現於世界，而今乃始萌芽云爾。⁶⁰

由此可見，梁啟超上下求索，戮力追尋的目標，實為一個超越朝代斷限，足以適切宣示中國「國族」整體精神，並確立「國族」主體地位的自我稱號。任公之外，他如黃節、蔣智由對中國「種名」與「國名」的檢討，⁶¹康有為之認為中國「以天下自居，只有朝號而無國號」，故請定國名曰「中華國」，⁶²以至章太炎之力主建號「中華民國」，俾「建漢名以為族，而邦國之義斯在；建華名以為國，而種族之義亦在」，⁶³也都在反映出晚清知識分子對「國族」主體性的關懷。

這種關懷，又以最為集中的形式，表現在晚清「新史學」的發展過程中。如眾所知，二十世紀初期，中國知識分子在西方史學理論與方法的影響下，提出了「史學革命」的口號，對於傳統史學進行嚴厲的批判與反省，並要求以新的觀點、新的體例，重新建構中國的過去。⁶⁴如 Prasenjit Duara 所指出的，這種史學論述，藉由一套新的字彙與敘事結構所構成的「語言資源」(linguistic resources)，不但確立了「國族」作為歷史主體的地位，也改造了中國知識分子對於國族與世界之過去與現在的看法。⁶⁵1901 年梁啟超已根據「國民」的立場，指斥中國未嘗有史可言：

前者史家，不過記述人間一二有權力者興亡隆替之事，雖名為史，實不過一人一家之譜牒。近世史家，必探察人間全體之運動進步，

60. 任公，「少年中國說」，《清議報》，35 冊（光緒 26 年正月 11 日），頁總 2270-71。

61. 黃節，「黃史·立國第三」，《國粹學報》，1 年 1 號（光緒 31 年正月 20 日），頁 9a；觀雲，「中國人種考」，《新民叢報》，60 號（1905 年 1 月 6 日），頁 51-2。

62. 康有為，「海外亞美歐非澳五洲二百埠中華憲政會僑民公上請願書」（1907），收於湯志鈞編，《康有為政論集》（北京：中華書局，1981），冊上，頁 611-12。

63. 章太炎，「中華民國解」，《民報》，15 期（1907 年 7 月 5 日），頁總 2414。

64. 關於二十世紀初年中國新史學的興起，論者甚衆，最新的專著，參看俞旦初，《愛國主義與中國近代史學》（北京：中國社會科學出版社，1996）。

65. Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), p. 5.

即國民全部之經歷，及其相互之關係。以此論之，雖謂中國前者未嘗有史，殆非爲過。⁶⁶

及1902年，任公撰「新史學」一文，更明白痛詆傳統史學「皆爲朝廷上之君若臣而作，曾無有一書爲國民而作」，因而高揭「史界革命」之大纛，呼籲國人致力乎新史學之撰著，以鼓吹民族主義，「使我四萬萬同胞強立於此優勝劣敗之世界」。⁶⁷

在梁啟超登高一呼的號召之下，許多知識分子望風景從，相率致力於「國民史學」的建構。1902年，陳黻宸作「獨史」，指出「東西鄰之史，於民事獨詳」，反顧中國，「自秦之後，而民義衰矣」；然而，「史者，民之史也，而非君與臣與學人詞客所能專也」，因此，今日作史，固應以「民史」爲重。⁶⁸同年，新加坡《天南日報》刊行「私史」一文，抨擊傳統史家「唯知有朝廷」、「唯知有君主」，「把數百年事務，作一人一家之譜系而爲之。一切英雄之運動、社會之經練、國民之組織、教派之源流，泯泯然、漠漠然，毫不關涉。」如是之史，「是一家之史，非全國之史也；一時之史，非萬世之史也」，斷非「國民認許之史」。⁶⁹1903年留日學生曾鯤化，編輯出版《中國歷史》，尤其強調「國民」在中國歷史應有之地位。他認爲「所謂二十四史、資治通鑑等書，皆數千年王家年譜、軍人戰記，非我國民全部歷代競爭進化之國史也。」苟欲振作國民精神，「必先破壞有史以來之萬種腐敗範圍，別樹光華雄美之新歷史旗幟，以爲我國民民族主義之先鋒」。在該書祝辭中，曾鯤化更明白宣了其著述以「國民」爲依歸的宗旨：

……爲四萬萬同胞之國民之一分子，願盡四萬萬分之一之義務，爲我國民打破數千年腐敗混雜之歷史範圍，掀拔數千年根深柢固

66. 任公，「中國史攷論」，頁總5701。

67. 中國之新民，「新史學」，《新民叢報》，1號（光緒28年正月1日），頁42-48。

68. 陳黻宸，「獨史」（1902），收於陳德溥編，《陳黻宸集》（北京：中華書局，1995），冊上，頁560-75。

69. 「私史」，原刊新加坡《天南日報》，轉載於《新民叢報》，19號（1902年10月31日），頁98-100。

之奴隸根性，特譯述中國歷代同體休養生息、活動進化之歷史，以國民精神爲經，以社會狀態爲緯，以關係最緊切之事實爲系統，……以爲我國自古以來血脈一統之龐壯國民顯獨立不羈、活潑自由之真面目。⁷⁰

「國民」而外，「民族」、「種族」亦爲斯時史學敘述之套語。1903年劉成禺著「史學廣義內篇」，便說：「夫所重乎歷史者，重其能述一種民族中一團體一分子之原理，其苗裔繁衍之情況，描寫祖國惠彼後人，使生愛種之遐心也；逆敘一種民族中已去事實、將來影響，足以擴充吾種之條例，代畫保種之良策也。」⁷¹1905年，宋教仁計畫採集黃帝以迄有明五千年間漢族對外史事，撰述「漢族侵略史」，在敘例中也說：「歷史者，敘民族之進化，導後來之發達者也。」⁷²同年，黃節於《國粹學報》分期發表《黃史》一書，於「總敘」中，亦慨然陳辭，汲汲以種姓存亡爲己任：

……柏林史學大會宣言曰：「提倡民族帝國主義，造新國民爲歷史家第一要義，否則外族入霸，國恆亡。」黃史氏曰：悲夫吾國種族史之亡而社會無傳記也。……於戲！中國存亡，若絕若續，我生不辰，日月告凶，痛乎夷夏靡雜而懼史亡則有國亡種亡之慘，乃取官書正史而讀之，……時復訪及野乘，馳心異域，則竊有志乎黃史之作，條別宗法，統於黃帝，以迄今日，以述吾種人興替之跡。⁷³

在「國民」、「民族」鋪天蓋地、席捲一世的狂呼聲中，中國的過去，被轉化成「國族」發展的歷史，史學也被提升爲孕育、捍衛「國

70. 橫陽翼天氏（曾鯤化），《中國歷史》（上海：東新譯社，1903），原書未見，引見俞旦初，《愛國主義與中國近代史學》，頁46，69-70。

71. 劉成禺，「史學廣義內篇」，《湖北學生界》，1期（光緒29年正月1日），頁77。

72. 公明（宋教仁），「漢族侵略史」，《二十世紀之支那》，1期（光緒31年5月1日），頁37。

73. 黃節，「黃史·總敘」，《國粹學報》，1年1號，頁43-45。

族精神」的堡壘；反過來，國族化的歷史敘述結構，則為「國族」提供了悠久綿長的譜系，從而掩蔽了國族的建構性本質，為國族「自然化」的過程，奠下一塊強固的基石。從晚清史學實踐的一個具體事例——「民族英雄」鄭成功的傳記書寫，即可窺知歷史敘述與國族建構之間這種相互依存、彼此強化的複雜關係。

1903年，蔣智由在一篇雜文中，敏銳地觀察到斯時盛行的一種風氣——「古人復活」。他指出：近數十年間，由於時代潮流的影響，許多原本隱晦不彰的歷史人物，乃重為時人所樂道。他列舉的實例中，「伴民族主義之發生而復活者」有二：其一即為本文主題的黃帝，其二乃是明末舉兵抗清的鄭成功。他說：

又若鄭成功者，(本)不甚掛於我國人之齒頰，甚者或且置與叛逆同科，……近則鄭成功之行事，亦漸照耀於中國人之眼中，而數為一代之人傑。⁷⁴

就目前可見資料而言，僅1903一年間，便有匪石與亞盧（柳亞子）所撰兩篇鄭成功傳記問世，累牘連篇，極盡渲染之能事，足為蔣智由的觀察下一註腳。⁷⁵雖然，我們只要對這幾個文本稍加瀏覽，便可發現，鄭成功之類古人，所以「復活」，其實卻是在舊的軀殼之中注入了一個新的靈魂——「國族」，始得起死回生。

Ana Alonso 研究墨西哥的革命史學，指出：「國族史學」的歷史書寫，往往藉著一套由特定的「框架、聲音與敘事結構」所構成的論述策略（discursive strategies of framing, voice and narrative structure），將已逝的歷史人物，扯出其原有的時空脈絡，重行編入一組以「國族」為中心的社會記憶之內。透過這樣的語言策略，「國族」遂能把原本雜音充斥、諸流並進的「過去」，「奪佔」（appropriate）

74. 觀雲，「華年閨雜談·幾多古人之復活」，《新民叢報》，37號（光緒29年），頁78-79。

75. 匪石，「中國愛國者鄭成功傳」，《浙江潮》，2期至9期（光緒29年2月20日至9月20日）；亞盧（柳亞子），「鄭成功傳」，收於《黃帝魂》，頁258-68。

而為整體性的國族歷史。⁷⁶在晚清關於鄭成功的傳記書寫中，我們同樣可以看到這種國族史學論述策略的運作。以下即以清初鄭亦鄒（康熙35年[1696]進士）所撰「鄭成功傳」與匪石對同一主題的表述比照互觀，以示一斑。

在鄭成功的事蹟中，鄭成功於其父芝龍降清之後，焚服告廟、移檄起兵一節，無疑是最具戲劇效果，最能震撼人心的一段。不過，在鄭亦鄒的筆下，卻只有這麼輕描淡寫的幾句話：

……（成功）既力諫不成，又痛母死非命，迺悲歌慷慨謀起師。攜所著儒巾、襖衫，赴文廟焚之，四拜先師，仰天曰：「昔為孺子，今為孤臣，向背去留，各有作用，謹謝儒服，唯先師昭鑒之！」高揖而去，……與所善陳輝、張進、施琅、施顯、洪旭等願從者九十餘人，乘二巨艦斷纜行，收兵南澳，得數千人，文移稱「忠孝伯招討大將軍罪臣國姓」。⁷⁷

然而，在匪石對同一史事的敘述中，鄭成功的告廟祝文變成這樣的語句：

嗚呼先師！國家已矣！父諫不聽，母死非難，成功之罪，其曷可逭！謹謝儒服，以矢厥志。嗚呼先師！昔為孺子，今為孤臣，仗先師靈，宏濟大難。其濟，國民之福；不濟，成功之罪。嗚呼先師！實式憑之。

至於成功移檄起兵的文告，也有了全然不同的面貌：

……成功乃告天誓師，其誓詞曰：「忠孝伯招討大將軍罪臣朱成功敢以一掬淚、一滴血，瀝誠竭忠以誓於我三軍、我普國國民之前：嗚呼！爾祖爾父所日日教告於爾等者何言乎？夫國民之所以能受光榮者，徒以有國在耳。……嗚呼！不有國，毋寧死。余將誓師中原，與決生死。爾等有與吾同志願者，其投鞭來從！軍行

76. Ana Maria Alonso, "The Effects of Truth", pp.39-42.

77. 鄭亦鄒，「鄭成功傳」，收於諸家，《鄭成功傳》（台北：台灣銀行經濟研究室編台灣文獻叢刊 67 種，1960），頁 5。

矣！」於是一片「從軍」！「從軍」！「殉國」！「殉國」！之聲，直應成功誓言而起。⁷⁸

從以上兩個文本的對照，可以明顯地看出晚清史學論述正是利用與傳統歷史書寫完全不同的「框架、聲音與敘事結構」，為中國國族的建構除荒去蕪、開疆拓宇。鄭成功的「復活」，無乃更是中國國族的「新生」。

鄭成功如此，另外一個緣「民族主義之風潮」而復活的古人——黃帝，當然也不例外。我們可以從另外一種表述形式的變化，得出類似的結論。

在明代王圻編纂的《三才圖會》中，收有黃帝畫像一幅（附圖一），圖中的黃帝，頭戴冕旒、身著黻服，儼然帝王氣象；然而在二十世紀初期，《江蘇》、《黃帝魂》、《國粹學報》、《民報》等雜誌所先後刊載的同一幅黃帝頭像中（附圖二），黃帝卻是頭著布冠，與齊民無異。這兩種極為懸殊的圖像表述，足以顯示，晚清知識分子意識中的黃帝殆已通過「國族化」的過程，脫離晉代皇甫謐《帝王世紀》一書所樹立的「帝王譜系」，轉而被納入中國國族的發展脈絡。

也就是在「國族化」的歷程之下，晚清以來，黃帝被正式界定為《民報》黃帝像下所標示的「中國民族開國之始祖」，被轉化為中國國族認同的歷史符號。無數個別的「中國人」遂亦得藉由黃帝的中介，透過「血緣」的聯繫，躋身「國族」社群，共同搏成一個血脈相連、休戚與共的整體。北宋張載所謂「民吾同胞，物吾與也」中的「同胞」，至此也由一項高度抽象化的哲學概念，轉變成一個可觸摸的具體社會範疇。1899年康有為在加拿大烏威士晚士咁城的華人社區發表演講，劈頭便說：「我國皆黃帝子孫，今各鄉里，實如同胞一家無異」；⁷⁹1906年，宋教仁撰文縱論荷屬東印度群島華人備受荷蘭官吏苛虐一事，也

78. 匪石，「中國愛國者鄭成功傳」，《浙江潮》，5期（光緒29年5月20日），頁72；底線為筆者所加。

79. 羅福才筆記，「康南海在烏威士晚士咁埠演說」，《清議報》，17冊（光緒25年5月1日），頁總1067。

圖一



資料來源：王圻，《三才圖會》，「人物」。

說：「嗚呼！此三十萬人者，非皆我羲農黃帝之子孫，我最親愛之同胞乎？」⁸⁰1904年，梁啟超更應亞雅音樂會之請，撰作「黃帝」樂曲四

80. 宋教仁，「時評·南洋華人求入日本籍」，《民報》，2期（1905年11月26日），頁284；又見陳旭麓主編，《宋教仁集》（北京：中華書局，1981），冊上，頁23。

圖二

世界第一之民族主義大偉人黃帝



中國民族開國之始祖

資料來源：《民報》1期，卷前。《江蘇》、《黃帝魂》《國粹學報》同。

章，其第三章詞曰：

巍巍我祖名軒轅，明德一何遠。手闢亞洲第一國，布地金盈寸。
山河錦繡爛其明，處處皆遺念。嗟我子孫！保持勿墜乃祖之光
榮。⁸¹

就在任公「和平雄壯深可聽」的頌讚歌聲中，近代中國的國族想像，
環繞著黃帝符號，終於孕育成形。

3. 符號的戰爭——「黃帝紀年」與「孔子紀年」

1907年，正當海內外中國知識分子革命情緒日趨激昂，排滿呼聲
喧囂塵上之際，康有為與章太炎兩人各自發表了一篇文章，陳述他們
對中國政治前途的期望。兩個人不約而同都提出更改國號的主張，並
且都要求以「中華」二字名此新國。然而，除了一主帝國、一主民國
這樣的政治形式上的差異外，康、章兩人對於「中華」之為國的基本
組成原則，更有著截然不同的認知。

如前所述，康有為並不反對以黃帝作為中國國族的認同符號，不
過，雖然他與章太炎同樣認為中國國族應是一個高度凝聚的整體，但
是，造成這種凝聚融合的力量，在他看來，無乃是一套特定的道德與
文化秩序。以此標準衡量，滿人、漢人實同為中國國族的當然成員，
固無自樹藩籬、區分畛域之必要：

國朝久統中夏，悉主悉臣，一切禮文，皆從周、孔，久為中國正
統矣。俱為中國，何必內自離析，所以生訐釁乎？

因此，康有為呼籲清廷，刪除滿漢名籍，正定國名曰「中華國」，使滿、
漢、蒙、回、藏諸族群，同為一國之人，「合同而化，永泯猜嫌」，俾
「團和太群，以強中國」。⁸²由此觀之，康有為心目中的中國國族，實
為一個道德文化的社群；他所提出的「國族主義」，用 John Hutchin-

81. 梁啟超，「飲冰室詩話」，《新民叢報》，57號，頁91-92。

82. 康有為，「海外亞美歐非澳五洲二百埠中華憲政會僑民公上請願書」（1907），頁611

son 所作的「國族主義」類型區分來說，乃是一種「文化的國族主義」(cultural nationalism)⁸³。

相反的，章太炎標榜「中華民國」之名號時，他所構想的卻是一個以「血統」這樣一種根基性(primordial)紐帶相連繫的群體。他指出：

夫言一民族者，雖非銖兩衡校於血統之間，而必以同一血統者為主體。何者？文化相同，自同一血統而起；於此復有殊族之民受我撫治，乃得轉移而翕受之。若兩血統立於對峙之地者，雖欲同化莫由。

從種族、血統的尺度衡量，章太炎強調，所謂華、夏、漢諸名，皆為黃帝以來漢族種人悠遊禹域，為「表別殊方」，與夷狄非種相判別，所用之稱謂，究其實質，此三名者，蓋以國名而兼包種族之義，以族名而並含邦國之實；換言之，中國者，殆與漢族殊名而同指，中國國族，亦自僅能以漢族為主體。因此，他主張，「中華民國」的疆域，應以漢代華人活動範圍為經界。越南、朝鮮二國之民既與漢人血統相通，「是二國者，非獨力征經營，光復舊土，為吾儕當盡之責」；反之，若西藏、回部、蒙古等地，血統、語言無一與漢族相類，位等荒服，自應「任其去來」，否則亦當以二十年之力，「設官興學，專意農工」，俾其言語風俗漸能變通，「以其族醇化於我」，而即便如此，仍不應取得與漢族平等之地位，「吾之視之，必然美國之視黑民若」。唯有如此，「中華民國」始得真為成立。⁸⁴由此可見，章太炎所想像的中國國族，實與康有為大異其趣，他所鼓吹的「民族主義」，毋寧是 Frank Dikotter 所謂的「種族的國族主義」(racial nationalism)⁸⁵。

83. John Hutchinson 將國族主義區分為兩種主要類型：「政治的國族主義」(political, or civic nationalism) 與「文化的國族主義」。see John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism* (London: Allen & Unwin, 1987), pp. 12-13.

84. 章太炎，「中華民國解」，頁總 2413-28。

85. Frank Dikotter, "Culture, 'race' and nation: The formation of national identity in the twentieth century China," *Journal of International Affairs*, Vol. 49 (Jan. 1996).

然則，晚清知識分子既同以黃帝子孫相號召，同以黃帝為國族認同之指歸，何以又有如此涇渭分明、判然兩途的國族想像方式？

自1969年Fredrik Barth編輯出版*Ethnic Groups and Boundaries*一書以來，當代研究族群現象與族群本質(ethnicity)的學者大致都揚棄了以血統、膚色、髮色等體質特徵與語言、服飾、宗教、風俗習慣等文化特徵來區分族群的傳統論述形式，轉而將族群視為其組成分子主觀認定的範疇。這個範疇主要由其「邊界」(boundary)來維持，族群成員便是透過此一邊界來排除異己(other)，並強化內部的凝聚與連繫。不過，族群「邊界」，不必是具體的地理邊界，⁸⁶而往往是由各類符號所建構的「社會邊界」。Clifford Geertz便認為族群認同主要靠族群成員之間的「根基性感情連繫」(primordial attachment)來維持，而這種根基性的情感則來自親屬傳承所衍生的血緣、語言、宗教、風俗習慣等主觀認定的既定資賦(assumed givens)。換言之，以往用來分判族群的各種體質或文化特徵，縱使並無相應的客觀實體存在，卻往往正是族群成員在主觀上用以界定本身邊界、強化內部凝聚的一套經過文化性解釋所建構出來的符號。⁸⁷

國族，一如族群，同樣也是利用各類「既定性」的文化符號來樹立邊界，凝聚認同，並以此激發國族成員犧牲奉獻、生死以之的熱烈感情。Liah Greenfeld便指出，「國族」作為一個超越階級、地域與性別等社會區隔，並具有獨特性質的同質性整體，可以有各種不同的組成原則；領土、種族、語言、文化、宗教、歷史等要素，都可以被用

86. 其實所謂「地理邊界」，也往往是特定論述策略的建構產物。Winichakul把這種建構性的「國族邊界」稱作“geo-body”。參看Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

87. 關於族群邊界的理論發展，王明珂有簡要而精闢的介紹，見王明珂，「什麼是民族：以羌族為例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題」，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，65卷4本(1994)，頁989-1027；並收於王明珂，《華夏邊緣》，頁23-40。

作釐定國族成員資格的判準。⁸⁸透過這些符號所涵攝的「自然性」，國族遂得仿照「家庭」的形像，自我轉化成一個純粹而高高的人群單位，進而要求其成員無私的奉獻一切——即使是數以百萬計的生命。⁸⁹

如本文上節末所論，當晚清知識分子竭盡心力，從事中國國族的構築時，其所訴求的主要認同符號，便是以血緣傳承為主軸的「種族」；他們所想像出的中國國族，正是一個「種族化」的國族（racialized nation）。

與國族相同，種族論述也是一個近代的產物。根據 Ivan Hannaford 的研究，「種族」一詞遲至西元 1200 至 1500 年之間，才出現於歐洲各主要文字的辭彙中，且其原意亦與現在的用法大異其趣。一直要到十八世紀晚期，隨著法國大革命、工業革命等天翻地覆的政治、經濟、社會大變革，種族一詞才充分概念化，成為西方區分人群、解釋世界的主要框架。十九世紀以降，復因生物科學的發展與西方殖民霸權的擴張，種族論述更普遍化而為全球性的概念範疇。⁹⁰十九世紀後期，此一概念通過日本漢學家岡本監輔《萬國史記》等書的介紹，⁹¹並結合「物競天擇，適者生存」的社會達爾文主義（social Darwinism）論述，迅速流傳於中國知識分子群中，蔚為喧騰一時的「種戰」、「保種」等論調。早在戊戌（1898）年間皮錫瑞於長沙南學會開講，便強調：世界人類分為黃、白、紅、黑四種，彼此爭競，而紅種、黑種之人，野蠻無識，為白種人剪滅殆盡，中國黃種之人，雖有聰明才智，不遜白種，乃未能講求開通，致為西人凌逼，「將有滅種滅教之懼」。⁹²

88. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 7-8.

89. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.144.

90. Ivan Hannaford, *Race: the History of an Idea in the West* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1996), pp.4-9.

91. 坂元ひろ子，「中國民族主義の神話」，頁 71。

92. 「皮鹿門學長南學會第六次講義，論保種保教均先必開民智」，《湘報類纂》（光緒 28 年刊本，台北：大通書局影印本，1969），冊 1，頁 370-74。

茲後劉師培撰「中國民族志」，更明白指陳：

或者曰：中國之民族無可滅之理也。嗚乎！爲此言者直自欺欺人之詞耳。今太西哲學大家創爲天擇物競之說，物競者，物爭自存也；天擇者，存其宜種也。種族既殊，競爭自起，其爭而獨存者，必種之最宜者也。……當西人東漸之後，亞種劣而歐種優，故憂亡國，更憂亡種。使吾漢族之民，仍偷安旦夕，不思自振之方，歷時既久，恐消磨歇竭、靡有孑遺，不大可懼耶？⁹³

1903年，《新民叢報》在評論一篇西方人所撰，反對澳洲實行白澳政策的文章時，甚至完全肯定「種族競爭」這種「派生論述」(derivative discourse)⁹⁴的正當性，斬釘截鐵地宣稱道：「人種者，天然不能平之界限也。既有此不能平之界限，則弱肉強食，固爲勢所必至；而優勝劣敗，亦復理所宜然。」⁹⁵由此可徵斯時國人所受種族觀念浸染之深。

種族概念既已深植人心，等到二十世紀中國知識分子通過日人所鑄，原即富含種族意味的漢字新詞——「民族」，廣泛接受國族主義的洗禮時，他們所理解的「國族」，便是如上引劉師培那段話所明白顯露出來的意涵：一個揉雜種族與國家等不同概念於一爐的群體；他們所鼓吹的「民族主義」，因而也是一種高度種族化的意識形態。⁹⁶1902年，

93. 劉師培，「中國民族志」，《劉申叔先生遺書》（台北：華世出版社影印本，1975），冊1，頁747。

94. 語出 Partha Chatterjee, see Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, 1st edition, Zed Books, 1986). Chatterjee 指出，十九世紀中葉以降印度的反殖民族主義運動，雖歷經各不同階段，然其一以貫之的價值預設，却是完全來自西方霸權文化的「後啓蒙理性論述」(post-Enlightenment discourse of rationality)，基於這種「論述目標」與「論述方式」之間的矛盾與背反，Chatterjee 認爲印度的民族主義運動，只不過是由西方霸權文化論述繁殖出來的「派生論述」。同樣的，近代中國以西方高度「歐洲中心」的種族論述來進行反西方的保種運動，究其實質，殆亦難脫「派生論述」之譏。

95. 「評論之評論·白澳洲之反對論」，《新民叢報》，34號（1903年6月），頁70。

96. 關於近代中國國族概念的種族化，Dikotter 有相當詳盡的研究，see Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1992)，esp. chapter 4, "Race as Nation", pp. 97-125.

章太炎於「哀焚書」一文中便說：「今夫血氣心知之類，惟人能合群；群之大者，在建國家，辨種族。」⁹⁷1903年蔣方震撰「民族主義論」，也說：「種不能統一，則不能成國，則此種亡；國不能統一，則不復成國，則國亡，而種隨之。故曰：民族主義者，對外而有界，對內而能群者也。」⁹⁸同年，《遊學譯編》刊載「國家學上之支那民族觀」一文，更明白宣稱：「欲以國家思想造國民者，不可不以種族思想造國民；以種族思想造國民者，不可不懸民族建國主義以爲國民趨赴之目的。」⁹⁹霖蒼在「鐵血主義之教育」一文中，也引用Gustav Le Bon的理論，斷言曰：「無種族思想者，不可以立國。若是乎我同胞欲有國民資格，當先有種族思想。」¹⁰⁰甚至在以社會大眾爲對象的白話報刊中，也可以看到這樣的字句：「大凡一個國度，總是由同種族的人民組織成功的。一個國度裡頭，若有兩種混合，這就不能夠稱他爲完全的國度了。」¹⁰¹而即使是提倡「大民族主義」，反對盲目排滿的梁啟超，也是以「種族」作爲界定「民族」的第一要義：「民族主義者何？各地同種族、同言語、同宗教、同習俗之人，相視如同胞，務獨立自治，組織完備之政府，以謀公益而禦他族是也。」¹⁰²凡此諸端，在在表明：近代中國國族概念形成之初，蓋已深遭種族論述之滲透，其堅緒殘韻，迄今或未稍歇焉。¹⁰³

97. 章炳麟，《尙書·哀焚書第五十八》（上海：古典文學出版社，1958），頁155。

98. 余一（蔣方震），「民族主義論」，《浙江潮》，1期（光緒29年1月20日），頁7。

99. 「國家學上之支那民族觀」，《遊學譯編》，11冊（光緒29年8月15日），頁總1085-86。

100. 霖蒼，「鐵血主義之教育」，《浙江潮》，10期（光緒29年10月20日），頁65。

101. 白話道人（林獬），「國民意見書」，《中國白話報》，6-8, 16-18, 20期（1904年2至8月）。原書未見，引見張枏、王忍之合編，《辛亥革命前十年間時論選集》，卷1（香港：生活、讀書、新知三聯書店，1962），冊下，頁900。

102. 中國之新民，「新民說·敘論」，《新民叢報》，1號，頁5。

103. 1937年齊思和已指出孫中山等晚清革命黨人混種族與民族爲一談的錯誤，惟該文迄今未受應得之注意，僅此一端即可反映種族觀念在近代中國國族論述中所佔的霸權地位。見齊思和，「民族與種族」，頁25-34。

Alonso 在討論歷史表述與國族建構的相互關係時，指出：國族主義者往往利用一種「隱喻性的系譜」(metaphorical genealogy)來表述國族的過去，從而製造出國族內部休戚相關、誼同一體的假象。在此論述策略的運作之下，國族被想像成一個依恃親族紐帶相維繫的群體。這種「國族血緣」(national blood)，在空間的橫向層面上，將所有的國族成員轉變成兄弟手足；在時間的縱向層面上，又把他們化作同一先祖的子孫後裔。國族，透過這種隱喻性的轉化過程，被當作是一個「家族」，一個永恆的存在。¹⁰⁴

同樣的，在晚清「種族國族主義」的論述中，中國國族也是被建構成一個由血緣紐帶凝聚而成的親族團體，一個擴大化的家族。¹⁰⁵ 1903年，有署名「效魯」者於《江蘇》雜誌發表「中國民族之過去與未來」一文，便說：「合眾家族而為集合體者曰民族；民族者，由家族而發達，同一系統於始祖。」¹⁰⁶劉師培撰「倫理教科書」，也說：「孟子言國之本在家，而西人言社會學者亦以家族為國家之起源，謂民族之起源，起于公同之特性，而公同之特性，起于血統之相同。則所謂民族者，乃合數家族而成者也，同一民族即同一國家，此家族所由為國家之起源也。」¹⁰⁷

中國國族既然是一個「大家族」，血統、祖源、同胞等概念自然成

104. Ana Maria Alonso, "The Effects of Truth," p.40.

105. 這個轉化過程自然有著特定的社會、文化背景為之助力，Dikotter 便指出，自明末以來，家族制度大盛，蔚為中國社會的基本組織原則，各類與之有關的官私論述層出不窮，為數繁夥，晚清知識分子便是通過這一套既有的「符號宇宙」(symbolic universe)來理解種族、民族等新概念，因此，斯時的「國族主義」意識形態，其實是一種揉雜著家族、種族與國族等不同層次概念範疇的「雜種論述」(hybrid discourse)。關於晚清家族、種族與國族諸概念的關係，see Frank Dikotter, "Culture, 'race' and nation", also Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China*, esp. chapter 3 "Race as Lineage", pp. 61-96. 所謂「雜種論述」是借自後殖民主義批判論述的詞彙，可以參看 Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1995).

106. 效魯，「中國民族之過去與未來」，《江蘇》，3期(光緒29年閏5月1日)，頁總420。

107. 劉師培，「倫理教科書」，《劉中叔先生遺書》，冊4，頁2325。

為晚清知識分子反覆強調，藉以鼓鑄國族認同、動員國族意識的主要符號資源。蔣智由在 1903 年撰作「中國興亡一問題」一文，便對「民族」下過這樣的定義：「夫民族之義，本於共同之血統，而又有共同之土地，經數千年來沿其利害相同、榮辱相同、休戚相同之事，而其间又有共同習慣之語言、文字與夫教化、制度、風俗以聯絡之。」¹⁰⁸ 1905 年，汪精衛在與《新民叢報》論戰中，發表著名的「民族的國民」一文，開宗明義，也將「民族」界定為「同氣類之繼續的人類團體」，而人群之所以同其氣類，條件有六，並以「同血系」為「最要件」。¹⁰⁹ 1908 年，周作人為文縱論「國民」組成之要素，亦云：「同胤之民，一言文，合禮俗，居有土地，廣世守之，素白既具，乃生文華，之數者為形成國民所有事。」¹¹⁰而即使是極端重視歷史、文化要素的章太炎，也把文化之本源歸結於血統；早在 1897 年，他已經指出：「教術之變，其始由於種類」，¹¹¹1907 年，更在上引「中華民國解」一文中明白宣稱：「文化相同，自同一血統而起」。甚至下及 1924 年，孫中山在廣州演講三民主義，還是把民族的構成要素，歸納為血統、生活、語言、宗教和風俗習慣等五種「自然力」；而其中最關緊要的，仍首推血統：

造成這種種民族的原因，概括的說是自然力，分析起來，便很複雜。當中最大的力是「血統」。中國人黃色的原因，是由於根源黃色血統而成。祖先是什麼血統，便永遠遺傳成一族的人民，所以血統的力是很大的力。¹¹²

108. 觀雲，「中國興亡一問題」，《新民叢報》，31 號（1903 年 5 月 10 日），頁 22。

109. 精衛，「民族的國民」，《民報》，1 期，頁總 13-14。

110. 獨應（周作人），「論文章之意義暨其使命因及中國近時論文之失」，《河南》，4 期，收於張枬、王忍之合編，《辛亥革命前十年間時論選集》，卷 3（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1977），頁 306。

111. 章炳麟，「論學會有大益於黃人亟宜保護」（1897 年 3 月 3 日），收於湯志鈞編，《章太炎政論選集》，（北京：中華書局，1977），冊上，頁 8。

112. 孫中山，《孫中山選集·三民主義·民族主義》（北京：人民出版社，1956），卷下，頁 592。

血統傳承既重要如斯，「中國」當然只能是由同一先祖的血胤後裔——同胞，所組成的群體。至此，黃帝作為中國國族之終極指標的重要意義，可謂完全凸顯。前引魯迅「自題小像」詩中「我以我血薦軒轅」一句所用的意象：「血」，也不再只是魯迅個人體內汨汨流動的鮮血，而毋寧更是中國國族的「民族之血」。正是在這種想像的「民族之血」的貫串躍動之下，晚清革命志士陳天華才能「在『黃帝肖像後題』中吶喊道：

哭一聲我的始祖公公，叫一聲我的始祖公公，在天之靈，能不憂
 恫？……哭一聲我的同胞兄弟，我和你都是一家骨肉，為什麼不
 相認，忘著所生，替他人殘同種？¹¹³

同樣也是在這「民族之血」的符號指涉下，主張保皇立憲的康有為才能寫出「黃虞明胄百千億，誓拯瘡痍救我人」的詩句；¹¹⁴梁啟超也才能勸諭美洲華僑廓聯族之制，搏成更大的國族單位：「推此等聯族之思想，當知我四萬萬人皆出於黃帝，既知同出於虞舜者當相親、同出於周后稷者當相親，曷為舉同出於黃帝者而疏之？」¹¹⁵

雖然，以黃帝符號為核心所營造出來的國族想像，固有其凝聚國族成員、搏塑國族整體的作用，其另一用心，卻是在如何樹立國族邊界、排拒「非我族類」的異己族群。研究當代國族主義與族群政治的James Kellas便認為，「族群國族主義」(ethnic nationalism or ethnonationalism)往往將不是出自同一血緣傳承，不具共同族群特質的人們擯斥於國族社群之外；這種國族主義，究其本質，乃是一種「排拒性的國族主義」(exclusive nationalism)。¹¹⁶以彼例此，晚清知識分子假借黃帝這項血緣性的祖源符號所建構的種族國族主義，其

113. 陳天華，《猛回頭·黃帝肖像後題》(1904)，收於張玉法編，《晚清革命文學》(台北：經世書局，1981)，頁142。

114. 康有為，「贈友人·丁酉秋月」，《清議報》，31冊(光緒25年9月21日)，頁總2051。

115. 梁啟超，《新大陸遊記》，《新民叢報臨時增刊》(1903)，頁180。

116. James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, p. 51.

實也只是一套以漢族為主體，刻意排除其他族群於「中國」之外的意識形態。章太炎「絜乎民獸，辨乎部族」，一切以種類為斷，便說：「民獸之辨，亦居可見矣。不以形，不以言，不以地，不以位，不以號令，種性非文，九種不為人；種性文，雖以罪辜磔，亦人。」¹¹⁷劉師培於「論留學生之非叛逆」一文中明白昌言：「同種者何？即吾漢族是也；祖國者何？即吾中國是也。……中國者，漢族之中國也。叛漢族之人，即為叛中國之人；保漢族之人，即為存中國之人。」¹¹⁸鄒容撰「革命軍」，更大聲疾呼曰：「中國者，中國人之中國也。中國之一塊土，為我始祖黃帝所遺傳，子子孫孫，綿綿延延，生於斯、長於斯、衣食於斯，當共守勿替，有異種賤族，染指於我中國，侵佔我皇漢民族之一切權利者，吾同胞當不惜生命共逐之，以復我權利。」¹¹⁹由此可見，對晚清知識分子而言，黃帝符號的重要意義之一，正是在其提供了一條無庸置疑，不可逾越的國族邊界。

這種以血緣、種性等「生物性」要素來釐劃國族邊界的作法，當然是和當時革命排滿的實際政治需要密切相關。依照晚清風行一時的人種分類論述，漢族與滿族雖同屬黃種，唯黃種之內，別分二系，其一為以漢族為中心，兼包日本、朝鮮、安南等族的「昆侖山系統」，其二則為滿洲、蒙古等族構成之「西伯利亞系統」，此兩大系統，血脈分流，種性迥異，實與異族無殊。¹²⁰梁啟超便說：「對於白、櫻、紅、

117. 章炳麟，《尅書·原人第十六》，頁39-41。

118. 申叔，「論留學生之非叛逆」，《蘇報》（光緒29年5月27日）。

119. 鄒容，「革命軍」，收於《蘇報案紀事》，頁67。

120. 陶成章，《中國民族權力消長史》，收於湯志鈞編，《陶成章集》（北京：中華書局，1986），頁215-218。其他類似的分類系統為數甚多，如梁啟超將中國人種主要區分為苗種、漢種、圖伯特種、蒙古種、匈奴種、通古斯種等六種，見任公，「中國史敍論」，《清議報》，90冊，頁總5707-08；劉師培則引日人桑原鷺藏之說，將亞洲人種分為支那人種（含漢族、藏族、交趾支那族）及西伯利亞人種（含日本族、通古斯族、蒙古族、土耳其族）兩系，見劉師培，「中國民族志」，頁721；《黃帝魂》所收「革命必剖清人種」一文則將亞洲黃種分為中國人種及西伯利亞人種兩支，中國人種以漢族（日本、朝鮮皆為漢族所蕃殖者）為主，另及藏族、交趾支那族，西伯利亞人種則包含蒙古族、通古斯族、土耳其族，見《黃帝魂》，頁145-47。

黑諸種，吾輩劃然黃種也；對於苗、圖伯特、蒙古、匈奴、滿洲諸種，吾輩龐然漢種也。號稱四萬萬同胞，誰曰不宜？」¹²¹既然漢滿人種殊別，在「民族建國」的種族國族主義意識形態下，掌握中國政治權力之滿人自為漢人所必攻。梁啟超在訪遊新大陸、思想轉趨保守之前，致書康有為，便說：「所以喚起民族精神者，勢不得不攻滿洲」¹²²；章太炎於1903年在上海獄中答《新聞報》時，更明白宣示：「夫民族主義，熾盛於二十世紀，逆胡羶虜，非我族類，不能變法當革，能變法亦當革；不能救民當革，能救民亦當革。」¹²³茲後革命風潮日趨激烈，革命黨人對於滿人百般醜詆，斥之為「犬羊賤種」¹²⁴、毀之曰「東胡獸裔」¹²⁵，可謂極盡「污名化」、「非人化」之能事。及1905年同盟會成立，復以「驅逐韃虜、恢復中華」相號召，革命聲勢因之大振。凡此諸端，在在反映出晚清的反滿革命運動，固然有其政治資源競爭的現實層面，而由黃帝符號所建構出的種族化國族論述，蓋仍在革命的實踐過程中提供了必不可少的意識形態基礎與強大的感情動力。¹²⁶

不過，晚清知識分子在面對斯時深入人心之社會達爾文主義「物競天擇，優勝劣敗」的道德邏輯與夫滿人宰制中國凡二百餘年的歷史現實時，單憑「滿漢異種，不能並立」的種族論述，顯然尚不足以「坐實」（justify）排滿革命、「光復」漢族統治霸權的正當性。如果不是漢族「本質」窳劣，又何致長期淪於異族之羈絆？為了救正此一論證上的闕失，晚清知識分子一方面透過國族主義的歷史書寫形式，重新整

121. 任公，「中國史敘論」，《清議報》，90冊，頁總5709。

122. 梁啟超，「光緒28年10月與夫子大人書」，收於丁文江編，《梁任公年譜長編》（台北：世界書局，1972年），冊上，頁157。

123. 章太炎，「獄中答新聞報」，《章太炎政論選集》，冊上，頁233。

124. 黃節，「黃史·種族書第一」，《國粹學報》，1年1號，頁4a。

125. 太原公子，「山西宣告討滿洲檄」，《民報》，21期（1908年6月10日），頁2。

126. 關於晚清的革命言論與革命/立憲兩派間的激烈論戰，論者甚衆，本文不擬再行贅述。相關研究可參看丕冰峰，《清末革命與君憲的論爭》（台北：中國學術著作獎勵委員會，1966）；張朋園，《梁啟超與清季革命》等書。

編中國的過去，動員幾多「復活的古人」，構築出一套漢族力抗異種、矢志不屈的「英雄譜系」，用當時的話來說，此即所謂「發潛德之幽光，振大漢之天聲」；¹²⁷另一方面，他們更汲取西人新說，針對中國國族的源頭，創造了一套嶄新的歷史記憶，從而也為自古相傳的黃帝神話系統，增添了前所未有的新內涵。這個新神話，便是當時風靡一世的「中國人種西來說」。

十九世紀中葉以迄二十世紀初期，西方學界對於世界人類的起源問題，大都傾向「一元發生」的說法。在此人種一源論的觀點之下，中國民族的祖源，大抵被推斷為來自西方。早在 1654 年，耶蘇會教士 Kircher 即已提出遠古中國民族為埃及人苗裔的論調；茲後諸家起並起，各執一說，或謂漢族源起印度、或曰漢族來自西亞，其中最佔勢力的說法，則為漢族源自巴比倫一說。¹²⁸

1894 年法人 Terrien de Lacouperie 刊行《支那太古文明西源論》一書，引據西亞古史，多方傳會，力證中國民族乃是衍自西方的「派生人種」。¹²⁹據該書所論，西元前二十三世紀左右，有原居西亞巴比倫及愛雷姆 (Elam) 一帶，並已發展出高度文明之迦爾底亞部落——巴克民族 (Bak Sings)，於其酋長奈亨臺 (Kudur Nakhunti) 率領下大舉東徙，自土耳其斯坦，循喀什噶爾，沿塔里木河以達崑崙山脈，輾轉入中國甘肅一帶，復經長期征戰，征服附近原有之野蠻土著部落，勢力伸入黃河流域，遂於此建國焉。此奈亨臺者，蓋即中國

127. 關於晚清史學論述中「民族英雄系譜」的建構，可以參看俞旦初，「辛亥革命時期的民族英雄人物史鑑」，收於《愛國主義與中國近代史學》，頁 260-79。

128. 關於漢族西來說的各種說法，參見徐杰舜，《漢民族發展史》（成都：四川人民出版社，1992），頁 6-7；馮天瑜，「民族先祖·文化英雄」，頁 77-78。

129. Albert Etienne Jean-Baptiste Terrien de Lacouperie, *Western Origins of the Early Chinese Civilization from 2300 B. C. to 200 A.D.*, (London: Asher, 1894). 原書未見，以下所論，大抵根據蔣智由及 Dikotter 所引，見觀雲，「中國人種考」，《新民叢報》，37 號（1903），頁 43-48；Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China*, pp. 129-30.

古史傳說中之黃帝；巴克者，乃《尚書》所言「百姓」之音轉，是遠古中國人種系出西亞，殆無可疑。

Lacouperie 這套說詞，無疑是伴隨西方殖民帝國主義高度擴張，所產生之「歐洲中心」(Euro-centric) 的文化霸權論述，其所蘊含的種族偏見與虛構性，在目前考古學實證研究的檢驗下，殆已昭然若揭。雖然，在二十世紀初年，這套理論，卻廣受國人之歡迎。自 1899 年日人白河次郎、國府種德合撰《支那文明史》，援斯說以立論以來，¹³⁰中國知識分子，望風景從，俊彥之士，盡為傾倒；晚清知名學者如章太炎、蔣智由、劉師培、黃節、陶成章諸人，相率考稽古史，多方比附，直深信之而不疑。¹³¹1904 年，梁啟超在論及新發現之甲骨文文字時，便說：「如最近發見龜甲文字，可為我民族與巴比倫同祖之一證，孰謂其玩物喪志也耶？」¹³²二十年後，孫中山在《三民主義》的講演中，也還認為中國民族西來之說「似乎是很有理由的」。¹³³甚至直到 1935 年中國國民黨中央執監委員會祭祀黃陵的祭文中，仍然說：「于赫元祖，睿智神明，爰率我族，自西徂東，而撻伐用伸。」¹³⁴凡此等等，在在可證二十世紀初期，「中國人種西來說」流傳之廣，影響之深。

對於這種奇特的現象，一般的解釋，都認為與當時中國國勢陵夷、迭遭敗衄，對知識分子所造成的重大心理壓力有關；根據「西來」之

130. 白河次郎與國府種德並列舉中國與巴比倫在文字、信仰、傳說及政治制度等各方面相類者七十餘事以確證之。引見徐杰舜，《漢民族發展史》，頁 7。

131. 參見章太炎，《尙書·序種姓上第十七》，頁 41-42；劉師培，「中國民族志」，《劉申叔先生遺書》，冊 1，頁 721-22，「古政原始論」，《遺書》，冊 2，頁 793，「中國歷史教科書」，《遺書》，冊 4，頁 2465-78；黃節，「黃史·種族書第一」，《國粹學報》，1 年 1 號，頁 5-6，「黃史·立國第三」，《國粹學報》，1 年 1 號，頁 7；陶成章《中國民族權力消長史》一書所論尤為詳盡，見《陶成章集》，頁 231-59。其他零星述及者為數尤夥，不具引。

132. 中國之新民，「論中國學術思想變遷之大勢」，《新民叢報》，58 號（1904 年 12 月 7 日），頁 32。

133. 孫中山，《三民主義·民族主義》，《孫中山選集》，卷下，頁 623。

134. 見《五千年血脈》，頁 130-31。

說，中國民族至少在根源上與西方並無二致，彼此之間縱有一時的優劣盛衰之別，卻絕非不可克服的「天然」障礙，那麼，採信此說，或稍能紓解他們心中的自卑情結，並激發其對中國前途之期望。這種解釋，當然相當合理可信，不過，如果我們轉換一個角度，從晚清中國內部的政治形勢與族群關係來觀察，「中國人種西來說」亦自有其另外一層的現實政治作用可言。

在舊有的黃帝傳說中，黃帝於得位之先，歷經多次征伐，三戰炎帝、擒殺蚩尤，然後代炎帝為天子；踐阼之後，復「遷徙往來無常處，以師兵為警衛」，西至崆峒，「北逐葷粥，合符釜山」。總括而言，黃帝先後所發動的幾場戰役，目的不外爭奪大寶與攔衛疆圉二端，這也正是傳統皇朝體制下典型的戰爭形態。然而，一經「中國人種西來說」的摻入，黃帝時代的戰爭，卻由皇朝戰爭一變而為民族之間的征服戰爭。劉師培便認為黃帝所率漢族先祖未入中國之前，中國本土已有土耳其種之獯狁與黑種之苗民分踞南北，乃黃帝入中國後，奮其神武，往來征討，卒能北定河朔、南平蚩尤，於是禹域河山，皆入於漢族之掌握，而苗土遺黎，悉淪賤族，遂有「百姓」、「黎民」之差等焉。¹³⁵

經由這種表述策略，黃帝事實上又由「古先聖王」被轉換成「征服者」的角色，1905年《二十世紀之支那》第一期卷前所附黃帝圖像中，黃帝身披介冑，手執斧戟，便具像地體現了這種不同形像的構築過程。（附圖三）另一方面，黃帝既被轉化成中國的「征服者威廉」，黃帝苗裔的漢族與中國境內其他民族的關係，當然只能是征服者與被征服者的不對等關係；用劉師培所作的比喻來說：「要而論之，漢族初入中國時，猶之西班牙人入美洲也；異族之消滅，猶之南洋島族被化於歐人也；異族之遷徙，猶之蝦夷人種屏跡北海也。」¹³⁶許多革命黨

135. 劉師培，「中國民族志」，《遺書》，冊1，頁721-22；劉師培，「攘書·苗黎篇」，《遺書》，冊2，頁755-56。類似的說法可見，觀雲，「中國上古舊民族之史影」，《新民叢報》，31號（1903年），頁36-37。

136. 劉師培，「中國民族志」，頁722。

圖三
中國始祖黃帝肖像



資料來源：《二十世紀之支那》1期

人甚至汲引阿利安人侵入印度，征服當地土著後所建立的「種姓制度」(caste)，作為規範漢族與少數民族之族群關係的理想模式。

在這樣的歷史意識形態下，漢族基於「歷史之本質」，自應高踞支配、宰制之地位，而為中國國族獨一無二之主體；漢族之昌言排滿，自亦為矯正歷史偶然之錯亂，回歸歷史常軌正途的必要手段。1911年，《民心》雜誌所刊「攘夷篇」便說：

嗟我黃族始祖，自帕米爾高原，迤邐東下，至黃帝南驅苗民、北逐獯鬻，建立帝國於中央。以此精神，貽傳子孫，故戰國時冠帶之國也，……皆能攘胡開疆；秦皇漢武，威振絕域，赫然為中國開新紀元。自后歷代末運，腥風羶雨，亦嘗咄咄逼人，然……有一次之陸沉，即有一次之振作，一種先天的攘夷特質，郁郁哉，蔥蔥哉，轟轟烈烈哉，置諸萬國民族賽珍會上應亦得頭等獎牌。¹³⁷ 1903年《江蘇》雜誌所載黃帝像之題辭，更以無比精簡的形式，傳達了同樣的信念：「帝作五兵，揮斥百族，時維我祖，我膺是服；億兆孫子，皇祖式滋，我疆我理，誓死復之。」

既然無論從種族源流抑或歷史本質而言，黃帝都是中國國族(漢族)的真正開端，中國歷史的書寫，當然只能以之為統系。於是乃有「黃帝紀年」之議論。

1903年劉師培發表「黃帝紀年論」一文，首揭「黃帝紀年」之大纛。劉師培指出，「凡一民族，不得不溯其起原」，而黃帝者，為四百兆漢族之鼻祖，「乃製造文明之第一人，而開四千年之化者」，因此，國人苟欲紹繼黃帝志業，自應擇善而從，師法日本以神武天皇紀年之意，以黃帝降生之年為國史紀年之肇端。¹³⁸自此說一出，各方景從，章太炎、黃節、陶成章諸人，以至傾向革命的各類雜誌如《江蘇》、《黃

137. 「攘夷篇」，《民心》，2期（1911年4月），收於《辛亥革命前十年間時論選集》，卷3，頁823-24。

138. 無畏（劉師培），「黃帝紀年論」（1903），收於《國民日日報彙編》，集1，頁總275-76；並收於《黃帝魂》，頁1-2，改題為「黃帝紀年說」。

帝魂》、《二十世紀之支那》、《洞庭波》、《漢幟》等等，相率改以黃帝為紀年之標準；¹³⁹一時之間，黃帝紀年，蔚為時尚，幾為世人所共循。

雖然，黃帝者，本為遼古茫昧之傳說人物，其確切年代，自難稽考。因而晚清的黃帝紀年之說，可謂聚訟紛紜，各執一是，其間落差，甚至相去達數百年之遙。即使是同一作者，其前後所用的黃帝紀年，也不免大有參差，自相牴牾，如章太炎於1903年作「祭沈禹希（蓋）文」，題曰：「黃帝四千三百九十四年秋七月」，及該文收入《沈蓋》一書，則改題為「黃帝四千六百十四年秋七月朔」，其後再收入《國民日日報彙編》第四集時，更索性刊落此句，不復道焉。¹⁴⁰由此殆已可窺見所謂「黃帝紀年」之虛構性質。¹⁴¹及1905年，宋教仁鑒於各家說法之不當，乃參酌《皇極經世》、《通鑑輯覽》諸書，考定黃帝即位元年癸亥下距1905乙巳凡四千六百零三年，¹⁴²同年，同盟會機關報《民報》創刊，採是說以繫年，於是天下翕然從之，黃帝紀年始有明確的時間座標可言。茲後革命黨人多次舉事，文移檄告，蓋皆沿此紀年，直到1911年底，孫中山就任臨時大總統，改用陽曆，「以黃帝紀元四千六百九年十一月十三日為中華民國元旦」¹⁴³，這才結束了中國近代史上黃帝紀年的使用。

晚清的「黃帝紀年」，當然是和斯時「以種族為民族」的種族化國

139. 章太炎於1903年8月撰「祭沈禹希（蓋）文」，即題曰：「黃帝四千三百九十四年秋七月」，見《章太炎政論選集》，冊上，頁245；黃節有與宋教仁磋商黃帝紀年之準確年代一文，見「黃晦問答某君論甲子紀年書」，《國粹學報》，1年5號（光緒31年5月20日）；陶成章亦云：「黃帝戰勝蚩尤，即天子位，中華開國亦當以是年為始。」見「中國民族權力消長史」，《陶成章集》，頁291。

140. 見《章太炎政論選集》，冊上，頁245，注1。

141. 關於晚清各類黃帝紀年的年代差距，可以參看陳旭麓主編，《中國近代史辭典》，「黃帝紀年」條，頁636，及附錄四，「辛亥革命期間所用黃帝紀年對照表」。

142. 公明（宋教仁），「漢族侵略史·敘例」，《二十世紀之支那》，1號，頁38，又收於《宋教仁集》，冊上，頁6；宋教仁，《我之歷史》，1905年1月15日條，收於《宋教仁集》，冊下，頁510。

143. 孫中山，「臨時大總統改曆改元通電」（1912年1月2日），見中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室等編，《孫中山集》，卷2（北京：中華書局，1982），頁5。

族主義論述相表裡；宋教仁在評論當時流行的各類紀年新法時，便指出：「我國近年有悟及以帝王稱號紀元之非者，乃相率欲用新紀元法；或以唐堯紀、或以夏禹紀、或以孔子紀，然揆之民族主義，皆無大紀念、無大關係」，唯有改採黃帝紀年，始能合於民族主義之精神。¹⁴⁴而劉師培對黃帝紀年的意識形態內涵，闡發得尤為透澈，他在前引「黃帝紀年論」一文中有言曰：「當漢族不絕如線之狀 [秋]，欲保漢族之生存，必以尊黃帝為急；黃帝者，漢族之黃帝也，以之紀年，可以發漢族民族之感覺。」其後，師培又撰《攘書》，復曰：「值此諸夏無君之日，宜倣西國紀年之例，以黃帝降生為紀年，使異俗殊方曉然於統系有歸而不容干瀆，則夷承華統之禍，潛滅於無形矣。」¹⁴⁵

不過，這種以革命排滿為鵠的，從而將高度種族主義化的黃帝符號化作中國國族歷史記憶之核心的作法，自難為不同政治立場之知識分子所首肯。事實上，革命派人士所以提出「黃帝紀年」一說，主要用意之一，便在藉此對抗另外一套流行的紀年主張——「孔子紀年」；而這兩種不同的紀年辦法，也反映了當時中國知識分子對於「國族」截然異趣的想像方式。

如眾所知，近代中國以孔子紀年之論，首發於康有為。甲午戰後，康有為感於國勢岌危，亟思有以振濟之，因默察西人富強之術，在於有基督教為之本源，遂發憤倡「孔教」之議，奉孔子為教主，假此以為重整中國政治、文化秩序之權輿。¹⁴⁶而孔子紀年，乃相應於西人耶蘇紀年之例，遂為題中應有之義。1895年末，康有為於上海創立強學會分會，發刊《強學報》，於封面上大書「孔子卒後二千三百七十三年」等字樣，並於創刊號刊布「孔子紀年說」一文，是為晚清孔子紀年之

144. 公明，「漢族侵略史·敘例」，頁38。

145. 劉師培，《攘書·胡史篇》，《遺書》，冊2，頁757。

146. 關於康有為與「孔教會」，論者甚眾，茲不贅引，可參見黃克武，「民國初年孔教問題之爭議（1913-1917）」，《國立台灣師範大學歷史學報》，期12；夏良才、王學莊、呂景琳，「評孔教會」，《歷史研究》，1975年5期，頁75-85。

先聲。¹⁴⁷乃此說一出，朝野震動，「會中一、二俗士聞之，則舌橋汗下色變，懼禍將及己，汲汲請除名」，¹⁴⁸不久，南北強學會同時封禁，《強學報》被迫停刊，要皆以「孔子紀年」為導線。¹⁴⁹雖然，南海固不為之稍沮，於私人撰述及師友函牘之間，高標「保教、保種、保國」之說，仍以孔子為繫年，所異者，僅在改從孔子之生年耳。其門下弟子及過從朋輩，為所歆動，亦頗有以孔子紀年，與南海為桴鼓之應者。1898年唐才常撰「師統說」，樹孔子為「師統」，位在「君統」之上，便說：「不紀年則無統，不立統則無師，不繫統於師則無中國」，直將中國之存亡，完全繫諸孔子紀年之能行與否。¹⁵⁰而即使是日後激烈排滿的章太炎，也在1899年所刊「客帝論」一文中，提出「以素王為共主，以清廷為霸府」的論調，蓋亦如其日後所自悔者，「以紀孔、保皇為職志」焉。¹⁵¹

逮1898年戊戌變起，康梁師生亡命海外，其立孔會、以孔子紀年之志，猶未中輟。1898年橫濱華僑倡議奉祀孔子，於章程中明定「闔埠華人，除用光緒紀年外，當兼用孔子紀年，以示尊王保教之意」。¹⁵²

147. 《強學報》未見，轉引自村田雄二郎，「康有為と孔子紀年」，收於王守常主編，《學人》，2輯（江蘇文藝出版社，1992年7月），頁516。另按，康有為所著《禮運注》自敘署曰：「孔子二千四百三十五年，即光緒十年甲申冬至日」，似南海於1884年即已使用孔子紀年，惟錢穆於《中國近三百年學術史》（頁698-99）即已點出其倒填年月之偽；湯志鈞則將此文撰作日期定於1897年前後，見《康有為政論集》，冊上，頁194，「說明」，是康氏提出孔子紀年之說，仍不得早於1895年也。

148. 任公，「紀年公理」，《清議報》，16冊（光緒25年4月21日），頁總1037。

149. 村田雄二郎，「康有為と孔子紀年」，頁517-18。

150. 唐才常，「師統說」（1898），收於湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》（北京：中華書局，1980），頁134-35。

151. 章太炎，「客帝論」，《清議報》，15冊（光緒25年4月11日），頁總927-29。此文收入同年出版之《尙書》原刊本時，已略有點竄，1904年《尙書》重刊本在日出版，此文改動尤多，文末並增附自撰「匡謬」一段，1914年《尙書》增刪重印，更名《檢論》，更將此篇全行刪汰，循此或可略見章氏思想變化之一斑。至於章氏自憤之詞，見章太炎，「致陶亞魂、柳亞盧書」（1903），收於《章太炎政論選集》，冊上，頁191。

152. 「橫濱闔埠華人倡祀孔子會」，《清議報》，12冊（光緒25年3月11日），頁總762-72。

茲後，梁任公於 1899 至 1901 年間，兩度撰文，宣揚「孔子紀年」之道甚力，至謂「以孔子爲紀，似可爲至當不易之公典」。¹⁵³而康有爲本人對於「孔子紀年」的闡發，更是念茲在茲，不遺餘力。1901 至 1902 年間，南海避居印度，撰《大同書》，標舉「教主紀年」之義，以爲「以教主紀年，于義最大，于力最省」，而中國既以孔教爲尊，「自宜以孔子紀年」。¹⁵⁴宣統年間，復在偽託爲戊戌奏稿之一的「請尊孔聖爲國教、立教部教會、以孔子紀年而廢淫祠摺」一文中，明白指出：西洋各國，皆以教主紀年，「一以省人記憶之力，便於考據；一以起人信仰之心，易於尊行」，乃中國者，「歷朝數十、閱帝數百、年號幾千，記述既艱，考據不便」，惟有倣效西洋善法，改以孔子紀年，庶免日力之虛耗，抑且「更于敬教有補」。¹⁵⁵由此可見，康有爲之於「孔子紀年」一說，殆可謂擇善固執，互數十年而不變焉。

雖然，晚清康有爲所主導的「孔子紀年說」，在戊戌變法以迄辛亥革命的短短十餘年間，隨著實際政治環境的急遽變化，卻有著極爲不同的政治意涵與政治作用。在戊戌時期，「孔子紀年」的主張與「素王改制」的呼聲相伴而起，其主要用心，乃在爲政治觀念與制度的變革提供理論的基磐。當時反對變法的守舊人士，便把康、梁師生所鼓吹

153. 任公，「紀年公理」，《清議報》，16 冊（光緒 25 年 4 月 21 日），頁總 1035-38；「中國史攷論·紀年」，《清議報》，91 冊（光緒 27 年 8 月 1 日），頁總 5761-63。梁啓超後來對孔子的看法略有改變，不再奉之爲教主，唯其以孔子紀年的主張，則一以貫之，未嘗更易也，見《新民叢報》，26 號（1903），頁 106-108 所載尚同子來函「論紀年書後」中飲冰案語。

154. 康有爲，《大同書》（節錄），《康有爲政論集》，冊上，頁 534；案：康自稱於 1884 年即撰成《大同書》，惟據湯志鈞考訂，此書應係 1901 至 1902 年間避居印度期間所撰，見《康有爲政論集》，頁 547，「說明」。

155. 康有爲，「請尊孔聖爲國教、立教部教會、以孔子紀年而廢淫祠摺」，《康有爲政論集》，頁 279-83；該摺原題爲戊戌（1898）六月上呈，然黃彰健於 1970 年即已指出該摺應係日後倒填日期之偽作（見黃彰健，《戊戌變法史研究》，台北：中研院史語所，1970，頁 555-57），及 1980 年北京故宮博物院發現康氏戊戌時期奏摺原件，其中並無此件，其爲偽託之作，殆無可疑，據村田雄二郎考訂，此摺應係宣統年間所補作者，見村田雄二郎，「康有爲と孔子紀年」，頁 525-27。

的「孔子紀年」，與「平等、民權」諸「謬說」相提並論，等量齊觀：梁啟超主講時務學堂，張其師說，一時衣冠之倫，罔顧名義，奉為教宗，其言以康之《新學偽經考》、《孔子改制考》為主，而平等、民權、孔子紀年諸謬說輔之。偽六經，滅聖籍也；託改制，亂成憲也；倡平等，墮綱常也；伸民權，無皇上也；孔子紀年，教人不知有本朝也。¹⁵⁶

由此可見，斯時的「孔子紀年」，不但是立孔教、奉孔子為教主等宗教性主張的衍生產物，更是維新派知識分子藉以引介西學、推動改革的有力工具，此所以該說一出，舉國震駭，彈章交馳，謠誣四起，康梁諸人的變法努力，便在「保中國，不保大清」的罪名之下，化作泡影。

逮及庚子以降，流亡海外的康梁諸人雖仍以「孔子紀年」相號召，然而，這時他們所面對的敵手，已不再是守舊拘墟的朝野士紳，而是大批留學異國，思想激進的新興知識分子。在排滿革命的狂潮席天捲地、排空而起的巨大衝擊之下，以保皇、立憲為職志的康梁等人自不得不汲汲尋求因應之道。於是，「孔子紀年」一說除了仍然保留其一貫的「三世進化」、以世界大同為終極指歸的宗教性內涵外，復一變而為一套藉以釐定中國國族邊界、界定國族本質的符號系統；從前引康有為「請尊孔聖為國教、立教部教會、以孔子紀年而廢淫祠摺」一文中所云：「孔子立天下義，立宗族義，而今則純為國民義」等語，便可明白窺知此中消息。

孔子既然一轉而成中國國族的指稱符號，「孔子紀年」所蘊涵的國族定義自然與革命派所津津樂道的「黃帝紀年」大異其趣，劉師培便曾一針見血地指出其間分野：「康梁以保教為宗旨，故用孔子降生為紀年；吾輩以保種為宗旨，故用黃帝降生為紀年」。¹⁵⁷換言之，在康有為等人看來，孔子所代表的，乃是一套特定的道德、文化秩序，而這

156. 蘇輿，「翼教叢編序」，收於蘇輿編，《翼教叢編》（光緒24年原刊本），卷前，頁1a。

157. 劉師培，「黃帝紀年論」，頁721。

一套秩序所體現的價值與意義，乃是數千年來中國賴以存立的命脈所繫；然則，一個人或一個族群是否得以成為中國國族的成員，固不在血緣、種性等「既定的」生物性連繫，而端視其能否接受這套共通的文化秩序為定。我們從當時兩派對於若干歷史人物的不同表述與評價，便可看出雙方這兩種不同的國族想像方式。

如前所述，晚清知識分子在從事國族歷史書寫時，率皆汲汲乎致力於「民族英雄系譜」的營造，但是，革命與立憲兩派所分別營造出來的，卻是有著霄壤之別的兩套系譜。在以種性為國族之斷限的革命派眼中，所謂「民族英雄」者，要以攘斥異族、發揚種性為急務，因而其所表述之人物，遂以岳飛、鄭成功為典型，他如冉閔之誅屠胡人，乃蒙「民族主義大豪傑」之美諡；¹⁵⁸洪秀全之舉兵反滿，乃得上紹黃虞，躋身中國帝王之正統；¹⁵⁹其甚者，乃至喊出「與其臣事異種之華盛頓，無寧臣事同種之朱溫」的口號，¹⁶⁰而曾國藩之輩「助異族以殘同類」的「漢奸」，當然也就被痛罵為「背祖忘宗」、「狗彘不若」的「惡逆」了。¹⁶¹梁啟超在1903年便感慨系之地說道：「吾見世之論者，以革命熱之太盛，乃至神聖洪秀全而英雄張獻忠者有焉矣。吾亦知其為有為而發之言也，然此等孽因可多造乎？」¹⁶²

梁啟超既有此感歎，其所為之歷史人物表述自與革命派的「英雄

158. 荆駝，「中國民族主義大豪傑冉閔傳」，《江蘇》，11/12期合刊本（光緒30年4月1日），頁89，104-5。

159. 章太炎，「民報一周年紀念會祝詞」（1906年12月）便將洪秀全納入皇祖軒轅、烈祖金天、高陽、高辛、陶唐、有虞、夏、商、周、秦、漢、新、魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋、唐、梁、周、宋、明、延平、太平等一系相承的「明王聖帝」之譜系。見《章太炎政論選集》，冊上，頁326。

160. 亞盧（柳亞子），「中國立憲問題」，《江蘇》，6期（光緒29年8月1日），頁3。

161. 「漢奸辨」，《黃帝魂》，頁49-51；陶成章，《中國民族權力消長史》，《陶成章集》，頁830。

162. 梁啟超，「新民說·論私德」，《新民叢報》，40/41號合期（1903年11月2日），頁6。梁氏所言「英雄張獻忠」一事，見「莽英雄殺人記」，《江蘇》，7期（光緒29年9月1日），頁83-5。

系譜」，出入甚大。但以對洪秀全及曾國藩的評價而言，任公於洪秀全起義的動機，頗持懷疑之態度；¹⁶³對於襄贊清廷平定太平天國的曾國藩，則除致憾於其未能斡旋運會、開創千古未有之新局外，於其肫懇篤行的道德操守與夫捍衛傳統文化價值的不世勳業，可謂無任景仰欽遲。¹⁶⁴然則，其所秉持之立場，正不外執「文化國族主義」以與「種族國族主義」相抗衡焉。

在以孔子符號為中介所建構的「文化國族主義」意識形態引導下，康梁等人對於激進派矢志排滿的種族革命主張，當然是不慊於心，亟思有以闢斥之。早在戊戌年間，唐才常即已引《春秋》之義，力闢華夷之分的不當，其曰：「中國、夷狄，乃春秋之記號，烏在民而圍之、地而界之乎？……夷狄者，野蠻土番之記號；中國者，禮義文明之記號。」¹⁶⁵等到庚子以後，革命、立憲的爭執漸演漸烈，唐才常這套訴諸傳統，以文化高下分判華夷的論述方式，便更進一步由中外關係的國際脈絡，被轉用到滿漢之間的族群關係脈絡上。1902年，康有為在勸誡梁啟超勿談革命的公開信中，便說：「國朝入關，禮樂政教，悉從周、孔，法度風化，悉同宋、明，政權、利權，漢人與滿人無異，一切平等，帝統皇室，不過如劉、李、趙、朱耳，……真不解國人之忽有異想也，是不欲野蠻國之進化於吾國而合一之，而必欲文明國之滅亡吾國而奴隸之也。」¹⁶⁶同年，他又在「答南北美洲諸華商論中國只可行立憲不可行革命書」中，與唐才常同樣援引《春秋》義例，強調「孔子之所謂中國、夷狄之別，猶今所謂文明、野蠻耳」；易言之，華夷之

163. 梁氏曰：「即如洪秀全，或以其所標旗幟，有合於民族主義也，而相與頌揚之；究竟洪秀全果為民族主義而動否，雖論者亦不敢為作保證人也。」見同上注。

164. 梁啟超甚至認為：「使曾文正生今日而猶壯年，則中國必由其手而獲救矣」，見上注，頁8；並可參看黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（台北：中研院近史所，1994），頁128-29。

165. 唐才常，「辨惑（上）」，《唐才常集》，頁167。

166. 康有為，「與同學諸子梁啟超等論印度亡國由於各省自立書」（1902），《康有為政論集》，冊上，頁501。

分，固不在種族之畛域，而在文化之優劣。以此標準衡量，滿人入關以來，「政教禮俗則全化華風，帝位只如劉、李、趙、朱，滿族類於南陽、豐、沛，其餘無不與漢人共之」，實無排之於「中國」以外之理。¹⁶⁷康氏而外，一向汲汲於中國種族之辨的蔣智由，到 1906 年間亦幡然易幟，認為漢族與所謂戎狄，在血統上本為同一種族，其後判然分離，端在文化上「有進化與不進化之別而已」。¹⁶⁸至 1907 年，立憲派的後勁楊度蒼頭特起，高標滿漢融合之幟，明白宣稱「滿族與漢族，可謂異種族而同民族」；¹⁶⁹同年，他在著名的「金鐵主義說」長文中，更針對「中華」一詞之意涵，把以文化界定國族的觀點發揮得淋漓盡致：

欲知中華民族為何等民族，則於其民族命名之頃而已含定義於其中。與西人學說擬之，實採合於文化說，而背於血統說。華為花之原字，以花為名，其以之形容文化之美，而非以之狀態血統之奇，此可於假借會意而得之者也。若以此而論今日之中華民族，則全國之中，除蒙、回、藏文化不同、語言各異而外，其餘滿漢人等，殆皆同一民族。¹⁷⁰

由此諸端以觀，晚清「黃帝紀年」與「孔子紀年」之間的符號之爭，殆可視作在國族建構上「血統」與「文化」這兩條不同邊界的爭持。

極為反諷的是，當年因「孔子紀年」一事，掀起政潮、釀為大獄的清廷，這時也因為在國族建構的過程中，日漸退居高度邊緣化的不利位置，統治權力之合法性基礎陷入風雨飄搖、岌岌可危的絕境，竟

167. 康有為，「答南北美洲諸華商論中國只可行立憲不可行革命書」(1902)，本文收入《康有為政論集》，冊上，頁 474-94，惟以刪汰太甚，幾至面目全非，茲改據《新民叢報》所收節錄本，見「南海先生辦革書」，《新民叢報》，16 號（光緒 28 年 8 月 1 日），頁 60-69。

168. 觀雲，「讀歷史上中國民族之觀察系論」，《新民叢報》，73 號（1906 年 1 月 25 日），頁 69-76。

169. 楊度，「胡茂如『中國今世最宜之政體論』識語」，《中國新報》，3 期（1907 年 3 月 20 日），頁 120。

170. 金鐵主義者（楊度），「金鐵主義說」，《中國新報》，5 期（1907 年 5 月 20 日），頁 18。

亦著手援附「孔子」符號，企圖假之鼓鑄一套類似 Anderson 所謂之「官方國族主義」(official nationalism) 策略，¹⁷¹以挽救王朝覆亡的危機。1908 年，清廷下詔將革命黨人奉為民族精神泉源的晚明大儒王夫之，與顧炎武、黃宗羲等三人，同時配享孔廟。¹⁷²稽考清廷用心，顯然是企圖藉用傳統的從祀儀式，把代表漢族種族意識的歷史符號——王夫之，重加整編，納入另一歷史符號——孔子所代表的文化道德規範之內。姑不論此一策略的實際成效如何，¹⁷³這件不為時人所重的碎事瑣聞，卻充分反映出：晚清的「黃帝」與「孔子」之爭，不僅是抽象的符號之爭，也是範塑社會實踐的意識形態之爭，更是最現實、最尖銳的政治利害之爭。

雖然，如本文前引 Anthony Cohen 所言，任何一個符號，都可以通過不同的詮釋，呈現出不同的意義。孔子符號，自不例外。當康有為等人挾「孔子」以與革命派的「黃帝」相周旋時，固有人焉，針對「孔子」所表述的文化意涵，重加詮釋，以為摧破論敵理據的正本清源之計。1903 年，《湖北學生界》刊布「大國民孔子之國民主義」一文，一反斯時反孔之思潮，指出：「搜遍四千年歷史」，最富「國民之觀念」，足以當國民之資格者，「必首推孔子」。¹⁷⁴1906 年，《鵲聲》復刊

171. Anderson 把「官方國族主義」，界定為「當一個想像的國族社群逐漸孕育成形時，原本掌握支配權力的團體，為因應被邊緣化或被排拒於國族之外的危機，所採取的一套對應策略。」其目的則在順應國族化的過程，並維護其統治權力。see Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 101.

172. 見章太炎，「王夫之從祀與楊度參機要」(1908 年 7 月 10 日)，《章太炎政論選集》，冊上，頁 426。

173. 從章太炎對此事的反應看來，似乎並無影響可言。太炎論之曰：「衡陽所著，則有《黃書》、《噩夢》，其尊漢族而拒夷貊，成文具在，斯正虜所深恚，當痛心蹙額以攻之者也。今於衡陽反無一言，豈彼滿洲貴胄者，未睹衡陽之書耶？抑自知東胡穢絡，荐食神州，罪在不赦，故不敢公吐盜言以憎主人也。若是，則彼滿洲人者，亦以漢人排滿為當然耶？」見同上注，頁 427。太炎所為評論，自是為革命宣傳而發，其言滿人不知船山所著諸書事，殆未可盡信也。

174. 「大國民孔子之國民主義」，《湖北學生界》，5 期（光緒 29 年 5 月），頁 699；辛亥時期反傳統思想之梗概，參見沈松橋，「族群、性別與國家」。

第一期更載有鐵錚所撰「中國已亡之鐵案說」一文，極力宣揚孔子之「攘夷思想」。作者認為，中國立國之本原，即在孔子所代表的攘夷思想，「以孔教為主，即莫不以攘夷爲事，此亦國民之總意也，此吾中國立國以來之慣習，而中國之國粹也。」因此，他強調，「苟孔子生于今日之時，推甚所學之宗旨，必爲第一排滿革命家」。¹⁷⁵經過這麼一番新解釋，康有爲之挾「孔子」以反對排滿的作法，自是頓失所據，難以自圓矣。

不過，「孔子」符號既不能免於內在的矛盾與歧義，與之對峙分流的「黃帝」符號，是不是就能完全規避同樣的質疑呢？

4. 衆聲喧嘩——「單一國族」與「中國新民」

1902至1903年間，宣揚保皇立憲的康有爲與鼓吹排滿革命的章太炎，曾經針對古代匈奴人的祖源問題，進行過一場小小的交鋒；有趣的是，這場爭論中，雙方對於區劃國族邊界的基本原則——「文化」抑或「種族」，在立場上，卻出現了角色互換的怪異現象。

先是，康有爲在前引「答南北美洲諸華商論中國只可行立憲不可行革命書」一文中，於反覆縱論滿人自入關以來，「其教化文義，皆從周公孔子；其禮樂典章，皆用漢唐宋明」，在文化上已與漢人無別之餘，竟又入革命派之室、操革命派之戈，試圖從種族起源上證明滿人乃「五帝三王之裔」，與漢人誼屬同種，斷無可攘可攻之理。他引據《史記》「匈奴列傳」，指出：匈奴先祖田淳維乃夏后氏苗裔，以殷時奔北邊，遂捨棄定居的農耕生活，改行游牧，逐水草、隨畜移徙，故中國謂之匈奴；由是以觀，「北方之人，皆吾同種」，滿洲種人，自不例外，而其夙昔所以不爲中國所容，亦不過如周太王長子泰伯避位奔吳後，「斷髮文身」，習染蠻風，致不能預於諸夏之列耳。然則，於今「上推

175. 鐵錚，「中國已亡之鐵案說」，《鵲聲》，再興第1號（1906），原書未見，引見丁守和主編，《辛亥革命時期期刊介紹》，1集，頁559。

滿洲種族，則出於夏禹；下考政教禮俗，則全化華風」，滿漢也者，實同一家，乃二、三黨人無端妄引美法革命之謬例，以生內訌，發攘夷別種之謾言，以創大難，「是豈不可已乎」？¹⁷⁶

對於康有為引匈奴祖源傳說以證滿漢同種的論調，章太炎在1903年撰文駁斥。除了指出滿洲種族古稱東胡，屬通古斯種，「固與匈奴殊類」而外，太炎更從「歷史民族」與「天然民族」的分野，強調：即使匈奴確與漢族同為炎黃之後，及其「大去華夏，永滯不毛」，語言、政教、飲食、風習等各類文化特徵，已與禹域諸夏，判然兩途，豈猶能謂之同種？蓋種姓之別，借若不以歷史文化為標準，但言「天然」之血緣，「則禘祫海藻、享祧蟻蚩，六洲之氓、五色之種，誰非出於一本？而何必為此聒聒者耶」！¹⁷⁷

從康、章兩人這場小小的爭論，我們可以看出，雙方對於究竟應以文化或是血緣來分辨「民族」，在態度上，其實都是相當曖昧的。這種游移不定的心理現象，在康、梁陣營，表現得尤為明顯。前文已經述及，康有為在晚清固因標舉「孔子」此一文化符號以與革命黨人之種族符號「黃帝」相抗禮而馳名於世，猶不免時時稱述黃帝，至有前引「黃虞明胄百千億，誓拯瘡痍救我人」之句。至於任公之依違於「孔子」、「黃帝」兩端，出入於「保皇」、「排滿」之間，甚至「不惜以今日之我，攻昨日之我」，更是人盡皆知的歷史定讞。直到1903年，他的政治態度明顯轉趨保守之際，梁啟超也還在一篇抨擊國人缺乏尚武精神的文章中，發為與革命黨人幾無二致之浩歎：

嗚呼！由秦迄今，二千餘歲耳。然黃帝之子孫，屈伏於他族者三百餘年，北方之同胞，屈伏於他族者，且七百餘年。……嗚呼！我神明之華胄、聰秀之人種、開明之文化，何一為蠻族所敢望？顧乃踐蹴於鐵騎之下，不能一仰首伸眉以與之抗者，豈不以武力

176. 康有為，「南海先生辨革命書」。

177. 章炳麟，「駁康有為書」（1903），《黃帝魂》，頁209-10；又收於《辛亥革命前十年間時論選集》，卷1，冊下，頁753。

脆弱、民氣懦弱，一動而輒爲力屈也？¹⁷⁸

由此可見，在晚清的國族建構過程中，種族論述實在是佔據著主導性的霸權地位；「黃帝」作爲近代中國的國族認同符號，也明確地限定了國族想像可能有的空間。

雖然，這場爭論所引發的另一個饒富興味的問題，卻也透露出一項消息：「黃帝」符號其實也和「孔子」一樣，矛盾百出、隙縫時見，同樣都可以是另作詮釋、舞弄操控 (manipulate) 的對象。這個問題便是：何以康有爲要動員有關匈奴祖源的歷史記憶，來坐實其滿漢同種的主張？

王明珂在研究「泰伯奔吳」的上古傳說時，指出，古代華夏族群基於現實政治需要，往往利用「尋回失落祖先的後裔」之手段，來改變固有的集體祖源記憶，創造新的族群邊界，以便容納原先位在華夏族群邊緣的人群；反之，這些邊緣人群在尋求華夏諸國的認同時，也常常透過尋得或假借一個來自華夏的祖源，來完成「華夏化」的過程；換言之，古代華夏族群邊界的形成與變遷，基本上有賴於華夏及其邊緣族群雙方對本身過去的「結構性失憶」。¹⁷⁹從康有爲的例子來看，這套解釋架構顯然不僅適用於古代中國，也同樣可以運用到近代中國。

毋庸深論，在「結構性失憶」進行的過程中，當然需要一個可供攀附的祖源符號，作爲認同的對象；這個符號年代越邈遠、面貌越模糊，所能發揮的作用自然也就越大。準此，「黃帝」無疑是一個非常理想的標的。一方面，如前所述，在黃帝的神話系統中，唐、虞、三代等古先帝王的世系，皆可推本於黃帝，因此，上祖軒轅，正是躋身「華夏」的方便法門。另一方面，更爲重要的是，黃帝身爲遠古傳說人物，其世系流衍，自是疏漏百出，語焉難詳。《史記·五帝本紀》索隱引《國語》胥臣曰：「黃帝之子二十五宗，其得姓者十四人，爲十二姓：姬、

178. 梁啟超，「新民說·論尚武」，《新民叢報》，28號（1903年3月27日），頁5。

179. 王明珂，《華夏邊緣》，頁256-84。

酉、祁、己、滕、葳、任、荀、僖、姁、僊、衣是也。」在這十二姓中，除了周人的姬姓有明確譜系可稽外，其餘諸姓的傳承演變，實難詳考；如此，自易假華夏邊緣諸人群以「僞托」、比附之把柄。Le Blanc 便把這些「失落諸姓」，比作電腦主機板上可供擴充之用的「空置插槽」

(open slot)，周人以外諸部族，乃至華夏以外諸族群，在必要時，便可利用這些現成的插槽，製造一套新的祖源記憶，從而躋入華夏正統。¹⁸⁰事實上，早自先秦以降，華夏族群及其週邊各人群，便經常啟動這套機制，試圖假借黃帝符號，來改變「中國」的族群邊界。上文所述的「泰伯奔吳」，便是一個家喻戶曉的例證。其他類似的事例，更可謂屢見不鮮。《山海經·大荒西經》云：「有北狄之國。黃帝之孫曰始均，始均生北狄。」¹⁸¹其說後為《晉書》及《北史》所假，二書皆據此以云：「始均為鮮卑族始祖」。此外，《晉書》卷一〇八「慕容廆載記」追敘燕主慕容廆之世系，說：「慕容廆，字弈洛環，昌黎棘城鮮卑人也。其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑於紫蒙之野，號曰東胡。」同書卷一一六「姚弋仲載記」也說：「(後秦)姚弋仲，南安赤羌人也。其先有虞氏之苗裔。禹封舜少子於西戎，世為羌酋。」北齊魏收所撰《魏書》對於鮮卑族的族群祖源，更有一段繪聲繪影的描述：

昔黃帝有二十五子，或內列諸華，或外分荒服。昌意(黃帝子)少子受封北土，國有大鮮卑山，因以為號。其後世為君長，統幽都之北、廣莫之野。……黃帝以土德，北俗謂土為托，謂后為拔，故以為氏。¹⁸²

然則，從以上所引事例來看，晚清康有為挾「淳維為夏后苗裔」之舊

180. Charles Le Blanc, "A Re-examination of the Myth of Huang-ti," p. 54.

181. 袁珂校注，《山海經校注》(台北：里仁書局影印本，1981)，頁395。

182. 魏收，《魏書》，卷一，「序紀第一」，頁1。唐李延壽撰《北史》卷一所述鮮卑祖源，大抵本此，僅文字小有出入。南宋佚名所撰《軒轅黃帝傳》則更进一步找出「昌意少子」的名字，其曰：「黃公、拓跋，昌意之少子也，封北土，以黃帝土德，化[北]俗以土為拓，以君為跋，乃以拓跋為姓。」見《軒轅黃帝傳》(《宛委別藏》本)，頁37a。

說，以重建滿洲族源歷史記憶，並為滿漢同種作辯解，正是傳統上華夏族群藉「尋回失落祖先的後裔」之手段，以拓展本身族群邊界的近代翻版。

另一方面，相應於康有為的努力，當時也有少數滿族知識分子，企圖從「黃帝」身上，尋得或虛構出一套新的滿族祖源記憶，以期消弭滿漢畛域於無形。在這樣的嘗試過程中，其所表現之對黃帝符號的認同，可謂情深意摯，較諸反滿最烈的革命黨人蓋不遑多讓焉。如滿洲宗室盛伯羲於甲午戰後撰有「題康孝廉萬柳堂圖」長詩一闕，便汲汲以「黃帝世胄」之正統自居：「北人入中土，始自黃炎戰，營衛無常處，行國俗未變，淳維王故地，不同不窟竄，長城絕來往，啞啞南北雁，耕牧風俗殊，壤地咫尺判，……我朝起東方，出震日方旦，同此神州民，婚姻柯葉偏，小哉洪南安，強分滿蒙漢，……聖人方在御，草茅誰大諫，起我黃帝胄，毆彼白種賤，大破旗民界，謀生皆任便，能使手足寬，轉可頭目捍。」¹⁸³1907年，滿族留日學生裕端撰「大同義解」，於斯時排滿、排漢之說對立並峙，「不顧外患，惟招外侮，不察內治，惟事內訌」，深致感慨，乃曰：「嗚呼噫嘻！亡國滅種，必基於此。吾思之，吾哀之。亡國滅種，吾不暇哀，吾哀亡國滅種之後，四萬萬之同胞，黃帝之孝子順孫，負其罪者，不專歸於異心異志者也。」¹⁸⁴

一如《大同報》主筆恆鈞在盛伯羲遺稿跋語中所指陳者，不論是漢族的康有為，抑或是滿族的盛伯羲、裕端，其所以假黃帝之符號，啟動「結構性失憶」之機制，試圖創造一套新的滿族祖源記憶，其目的當然都是在融合滿漢，以鑄造一個超越滿漢族群界限的更大的認同對象——中國國族認同。雖然，他們的努力與所採取的策略，顯然無法獲致預期的效果。在國族打造的過程中，「遺忘」的確是一項不可或缺的重要因素。不過，這種「遺忘」，所涉及的範圍，不僅是對特定族

183.「宗室伯羲先生題康孝廉萬柳堂圖遺稿」，《大同報》，2號（光緒33年6月27日），頁112-13。

184.裕端，「大同義解」，《大同報》，2號，頁70-71。

群祖源的失憶，更包括不同族群在長期互動過程中無數激烈衝突所留下的歷史烙印。Ernest Renan 論及法國的國族建構，便呼籲，每一個法國國民都應該「遺忘」1572 年的「聖巴多羅繆節大屠殺」(the massacre of Saint Bartholomew)，也必須忘卻十三世紀發生在 Midi 地區的流血慘劇。¹⁸⁵王明珂也指出，華夏化過程中的「結構性失憶」現象有其限制，通常只有在華夏人群對於新加入者的過去一無所知，同時雙方又有著共同的利益基礎的情況下，「結構性失憶」的機制才能順利運作；此所以匈奴、鮮卑、氐、羌等族群，縱使多方援附來自華夏的祖源符號，畢竟在華夏的歷史中仍被視作「其心必異」的戎狄異類。¹⁸⁶然而，在晚清滿、漢之間政治資源競爭激烈、族群關係極度緊張的環境下，「揚州十日」、「嘉定三屠」，乃至太平天國動亂等長期族群矛盾的歷史記憶，非但不可能被遺忘，反而一再被重述、被動員；以此政治、文化條件，而欲透過黃帝符號的新詮釋，以達族群融合之鵠的，自難免於緣木求魚之譏。革命派的黃節對於將滿族祖源溯源黃帝的論調，便大加抨擊曰：「彼以異種，自慚形穢，乃託於炎黃之裔，覬覦神州，以謂：非先王之後，皆不足以得志於中國。後世史氏無識，則從而述之，安見其果足信邪？」¹⁸⁷

另一方面，康有為等人這種以黃帝符號來「坐實」滿漢同源的論述策略，亦自有其潛在的困境。質言之，康有為等人用來為滿人辯護的邏輯，其實正是他們所極力反對的同一套邏輯——一種種族化的國族論述。他們雖然鼓吹滿漢融合，共同組成一個中國國族，然而這個國族賴以存立的基本前提卻是：滿漢族群同出一源，在血緣上絕無軒輊。換句話說，他們從黃帝符號的詮釋過程中，所想像出的中國國族，其實已不再是一個超越種族界限的道德、文化社群，反而正是革命黨

185. Ernest Renan, "What is a nation," in Homi Bhabha ed., *Nation and Narration* (London and New York: Routledge, 1990), p. 11.

186. 王明珂，《華夏邊緣》，頁 282-83。

187. 黃節，「黃史·種族書第一」，《國粹學報》，1 年 1 號，頁 4。

人所戮力以赴的目標——一個單一「種族」或「民族」所組成的血緣社群。可是，在這種國族想像之下，滿人既與漢人同出一本，同為黃帝之苗胤，自無任何差別可言，而「滿族」一稱，當然也就形同贅旒，不復有存在的價值矣。因此，康有為企圖通過對黃帝符號的舞弄，來顛覆其作為中國國族邊界的作用，最終結果，卻是更加強化了此一符號的種族內涵。

對於「滿漢同源論」所隱含的內在矛盾與危機，晚清知識分子也並不是毫無所覺。於是，乃有人焉，試圖闡發黃帝符號所涵攝的另一側面，以之消弭滿漢畛域，融鑄中國國族。

如前文所述，自十九世紀後期，西方的種族觀念傳入中國，並與社會達爾文主義相結合，形成一套國人藉以了解世界秩序的基本概念架構——種戰。在「種戰」論述影響下，晚清知識分子所認識的世界，便是黃色人種與白色人種進行激烈生存競爭的決戰場域。1898年底，《清議報》創刊伊始，梁啟超即撰文指出：「今全世界大異之種，泰西人區其別為五焉，彼三種者，不足論矣，自此以往，百年之中，實黃種與白種人玄黃血戰之時也。」¹⁸⁸次年，《清議報》載有「戰爭者文明之母也」一文，也說：「二十世紀之東亞，則為黃白合戰之域，其爭競之劇、戰禍之烈，必數倍於昔日」。¹⁸⁹斯時，菲律賓爆發民族獨立運動，舉兵抗美，《清議報》同樣是從黃白對抗的角度加以評論：「菲立賓之逐西而抗美也，實我亞洲倡獨立之先鋒，我黃種興民權之初祖也。菲立賓而勝，可以為黃種人吐氣，而使白種人落膽。」¹⁹⁰1903年，黃遵憲製「小學校學生相和歌」十九章，供小學生徒諷詠唱和，開卷

188. 任公，「論變法必自平滿漢之界始」，《清議報》，2冊（光緒24年11月21日），頁總72。

189. 「瀛海縱談·戰爭者文明之母也」，《清議報》，66冊（光緒26年10月21日），頁總4242。

190. 哀時客（梁啟超），「論美菲英杜戰事關係於中國」，《清議報》，32冊（光緒25年11月11日），頁總2060。

第一首便是以黃白種戰激發學生敵愾之氣：

來來，汝小生！汝看汝面何種族？芒碭五洲幾大陸，紅苗蜷伏黑
蠻辱，蚩髯碧眼獨橫行，虎視眈眈欲逐逐。於戲！我小生，全球
半黃人，以何保面目？¹⁹¹

黃白種戰居然可以譜入樂章、定作教科，則其入人之深、影響之廣，不言可喻。

既然在晚清知識分子看來，黃、白人種的生死鬥爭，乃是人類歷史發展的必然趨勢，身為黃種第一大宗的中國民族，自是義無反顧，必須擔負起黃種存亡的重責大任。1901年梁啟超在澳洲賦詩別友，便說：「不願金高北斗壽東海，但願得見黃人捧日，崛起大地而與彼族齊騁馳」。¹⁹²1903年，效魯於《江蘇》雜誌撰文縱論中國之過去與未來，也說：「觀現今之大勢，卜列國之興亡，即頑夫庸子，亦未有不驚心動魄者矣。紅黑二種，奄奄待盡，已無望矣。其雄峙東亞，土地之廣、生聚之蕃，足比美於白人者，惟我黃種。黃種之中，其開化之古、人民之秀，足冠冕於諸族者，惟我中國民族。前途無量，非我民族，其誰當之？」¹⁹³同年，《湖北學生界》有未署名作者所撰「尊我篇」一文，更是發揚踴躍，張皇其詞曰：「使我族而有勃興之望，則將立於亞洲之中心點，右挾歐土，左提美陸，俾皆立於勢力平均之地。微論白色難三字可以絕跡於黃軒之區宇，即彼蒙古舊部、南越殘種，與夫紅黑樓色之孑遺，亦皆可以復恢其完全無缺之天然資格，使勿奄然漸滅，……盛德大業，其蔑加此，非我族類，夫誰能當之哉？」¹⁹⁴

雖然，面對歐美白人優勢武力的節節進逼，苟欲中國奮此大勇，「毆彼白種」，先決條件當然在於如何凝聚國內一切力量，團結禦外，

191. 黃公度，「小學校學生相和歌」，「飲冰室詩話」，《新民叢報》，40/41號合期，頁197。

192. 任公，「贈別鄭秋蕃兼謝惠畫」，《清議報》，84冊，頁總5391。

193. 效魯，「中國民族之過去及未來」，《江蘇》，4期，頁11-12。

194. 「尊我篇」，《湖北學生界》，4期（光緒29年4月），頁總454。

進而聯絡同種諸國，結作大群，互爲奧援，共申同讎之憤，齊效斷金之利，「種戰」大業，斯克有濟。以是，晚清末造，「合群保種」之聲，高唱入雲，「亞洲和親」、「大亞洲主義」之擬議，隨之俱起。1898年《清議報》創刊，發刊詞中明揭開辦宗旨，便說：「聯合同志，共興清議報，爲國民之耳目、作維新之喉舌。嗚呼！我支那四萬萬同胞之國民，當共鑒之；我黃色種人欲圖二十世紀亞洲自治之業者，當共贊之。」¹⁹⁵在前引「論變法必自平滿漢之界始」一文中，梁啓超更明白指出，種族爭戰，乃生存競爭之公例，自古已然，於今尤烈，且其種愈大者，其戰愈大，其勝敗所關係者愈爲重大，因此「善爲戰者，知非合種不能與他種敵，故專務溝而通之」。值此黃白合戰、存亡所繫之緊要關頭，非特國內「小異之種」理宜悉平其界，「直當凡我黃種人之界而悉平之，而支那界、而日本界、而高麗界、而蒙古界、而暹羅界，以迄亞洲諸國之界、太平洋諸島之界，而悉平之，以與白色人種相馳驅於九萬里周徑之戰場，是則二十世紀之所當有事也。」¹⁹⁶1901年，有自署「突飛之少年」者，撰勵志歌十首，其二即以「合群保種」相勗勉：「黑紅兩種哀可悲，白種日興黃種危，合群保種爭一刻，過此更無中興期」¹⁹⁷，歌聲淒厲，哀切之情溢於言表。及1904至1905年間日俄戰爭日勝俄敗，國人精神因以大振，咸視之爲黃種復興之嚆矢。¹⁹⁸越明年，乃有「亞洲和親會」成立於東京，章太炎即於該會約章中號召「一切亞洲民族，有抱民族獨立主義者」，共結誓盟，攘斥異種，「以反對帝國主義而自保其邦族」。¹⁹⁹

既然黃種各族，基於「種戰」需要，不能不相互提攜，聯爲一氣，

195. 梁啓超，「清議報敘例」，《清議報》，1冊（光緒28年11月11日），頁1。

196. 任公，「論變法必自平滿漢之界始」，《清議報》，1冊，頁總7-11；2冊，頁總67-72。

197. 突飛之少年，「勵志歌十首之二」，《清議報》，89冊（光緒27年7月11日），頁總5694。

198. 見「黃種之將興」，《東方》，1年1期（光緒30年正月25日），頁總46-47；主父，「日俄戰爭之將來」，《新民叢報》，44/45號合期，頁14-15。

199. 章太炎，「亞洲和親會約章」，收於《陶成章集》，下編，「附錄」，頁456-57。

則如何選定一項適切之標幟，以爲彼此精神連繫之媒介，自然亦爲時人所關注。於此，以「黃」爲名之「黃帝」符號，遂爲若干有心者所托假，就其原具之種族內蘊，廓而大之，引至極致，企圖藉此以爲鑄就所有黃色種人公共認同之手段。1905年劉師培爲文闡述「黃色」之古義，便說：「徵之中國古籍，則五色之中，獨崇黃色。易曰：天玄而地黃。……太玄經亦曰：黃不黃，失中德也；黃不純，失中適也。是古代以黃爲中德。又，黃訓爲光，光爲光輝之義，故震旦、支那之義，皆起於光輝。黃與皇通，故上古之君，皆稱爲皇；黃帝者，猶言黃民所奉之帝王耳。」²⁰⁰經此一轉，黃帝乃由中國之聖王，一進而爲「黃民」之帝王，是黃色種人固當於其號召之下，一致奮起，共禦白種焉。此所以黃遵憲詠「錫蘭島臥佛」一詩便把中國乃至黃種之振興，寄託於「黃帝」之再登大寶：「天若祚中國，黃帝垂衣裳，浮海率三軍，載書使四方，……遠及牛賀洲，鞭之如群羊，海無烈風作，地降甘露祥，人人仰震旦，誰侮黃種黃？」²⁰¹

可以想見，縱使是各爲異國的黃色諸種人，都應該在「黃帝」的感召下，相濡以沫，搏爲一體，則同處中國境內的滿、漢族人，當無此疆彼界、自樹藩籬之理。這也正是晚清保皇立憲諸人反對革命，力主滿漢融合的主要理由之一。早在1898年，任公已揭此旨，極力勸諭清廷切勿強立滿漢之界，爲兄弟鬩牆之舉，致令西人坐收漁翁之利。²⁰²迨庚子以後，時移勢易，乃任公未改初心，仍執斯意以與主張排滿的革命黨人相角抵。1903，他在紹介伯倫知理的政治學說時，正式標舉「大民族主義」之口號，呼籲國內諸民族相互混融，共組一大國族：

吾中國言民族者，當於小民族主義之外，更提倡大民族主義。小

200. 劉光漢，「古代以黃色爲重」，《國粹學報》，1年5號（光緒31年5月20日），頁7b-8a。

201. 黃公度，「錫蘭島臥佛」，收於「飲冰室詩話」，《新民叢報》，9號（光緒28年5月1日），頁89。

202. 任公，「論變法必自平滿漢之界始」。

民族主義者何？漢族對於國內他族是也；大民族主義者何？合國內本部、屬部之諸族，以對於國外之諸族是也。……自今以往，中國而亡則已，中國而不亡，則此後所以對於世界者，勢不得不取帝國政略，合漢、合滿、合蒙、合回、合苗、合藏，組成一大民族，提全球三分有一之人類，以高掌遠蹠於五大陸之上，此有志之士，所同心醉也。²⁰³

任公而外，與之同調者，正不乏人。1902年美洲華僑葉恩上書言事，便說：「中國、大清，原無分別，漢人、滿人，不啻同處一室，休戚相關，不能歧異。……且夫今日列強並立，無不以民族帝國主義為方針，故其國民團合，視國家為一體，競競焉與萬國爭強。今滿漢也，皆黃種也，同一民族也，同一民族，則宜團為一體，不宜歧視。」²⁰⁴1903年黃遵憲作「旋軍歌」，亦云：「秦胡越瘠同一鄉，併作長城長；島夷索虜同一堂，併作強軍強；全球看我黃種黃，張！張！張！」²⁰⁵及光緒末年，清廷下詔預備立憲，廣開言路時，同樣也有人挾「黃種」之論述，上書獻策，以為清廷之「官方國族主義」張目；其條陳中便強調，滿洲、蒙古、漢人，皆屬亞洲黃種，「如山之一系列峰也，水之同源異派也，禾之連根歧穗也，本之合株散枝也」，焉可因滿人入中國稍晚而別立界限，高倡排滿乎？²⁰⁶由此可見，「黃種論述」之下的「滿漢融合論」，雖與上節所述之「孔子紀年說」，有敘述策略之異同，卻都不免化作實際政治鬥爭所假以進行的文化場域。

雖然，梁啟超等人根據「黃種論述」所建構的「大民族主義」，較

203. 中國之新民，「政治學大家伯倫知理之學說」，《新民叢報》，38/39號合期（光緒29年8月14日），頁32-33。

204. 葉恩，「上振貝子書」，《新民叢報》，15號（光緒28年8月1日），頁117、119。

205. 黃公度，「旋軍歌」，收於「飲冰室詩話」，《新民叢報》，26號（1903年2月26日），頁99。

206. 「舉人董芳三條陳為開排滿說並陳和種三策以弭離間呈」（光緒33年7月18日），軍機處原檔，收於故宮博物院明清檔案部編，《清末籌備立憲檔案史料》（北京：中華書局，1879），冊下，頁931。

諸前述「滿漢同源論」，雖已稍進一步，明白承認滿、漢兩族在血緣上確屬異種，卻仍無法跳脫「種族論述」的陷阱，其於種族與國族之關係，蓋猶糾結纏繞，不克自拔。任公於前舉「政治學大家伯倫知理之學說」一文中，於大肆鼓吹「大民族主義」之餘，又說：「此大民族必以漢人爲中心點，且其組織必成於漢人之手，又事勢之不可爭者也。」²⁰⁷他在1911年致徐勤書中，更把其假立憲之名，行革命之實的私衷，說得明明白白：「夫痛恨滿人之心，吾輩又豈讓革黨？而無如此附骨之疽，驟去之而身且不保，故不能不暫爲過渡。但使立憲實行，政權全歸國會，則皇帝不過坐支乾修之廢物耳。」²⁰⁸由此可見，即使是主張滿漢融合最力的梁啟超，其所真正蘄向的，仍是一個以漢人爲主體所組成的國族國家；他的「大民族主義」之於當時最爲有力的「種族論述」，殆猶丸之走盤，雖百轉而不能出徑尺。然則，斯時革命黨人，針對「黃種論述」，另作新解，把黃種分作真偽、純雜之不同差序等級，並把漢人視作「黃中黃」的真正黃帝嫡系，²⁰⁹以之作爲反滿之正當性基礎，其實也是由黃帝符號推廣而成之「黃種論述」所必然導致的結果。換句話說，在晚清國族建構的過程中，以黃帝符號爲中心所營造出的各類國族想像，不論其採取排滿抑或保滿之政治立場，究其本質，也都只能是一種「單一國族」的想像方式。要想開闢出新的蹊徑，惟有完全拋開此一國族認同符號，另覓替代之物。

這個新的契機，在1904年隨著嚴復所譯甄克思《社會通詮》一書的問世，而正式開展。

嚴復於甲午戰後，發憤撰述，鼓吹變法，於晚清群學之盛，與有

207. 中國之新民，「政治學大家伯倫知理之學說」，頁33。

208. 梁啟超，「宣統三年9月8日致雪公書」，收於《梁任公年譜長編》，冊上，頁339。

209. 主編《蘇報》及《國民日報》，反滿甚力的章士釗，即曾化名「支那漢種黃中黃」，撰寫出版《沈葢》一書。關於晚清知識分子於黃種內部建構一套差序格局，並以漢人爲「真」黃種的論述，可參看 Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China*, pp. 86-87。

力焉。雖然，嚴復論事一貫本於進化論之觀點，對於斯時以「種族」或「文化」界定國族的作法，頗不謂然，遂乃假甄氏是書為質，發海潮音、作獅子吼，截斷眾流，直書胸臆所見。

十九世紀中期以來，歐美學界傾向於以直線進化的觀點，區分人類政治、社會為若干高下有別的發展階段。甄克思（E. Jenks）亦不例外，其所著《社會通詮》（*A History of Politics*）一書便將人類社會依據進化程度之遲速，分為蠻夷社會、宗法社會及軍國社會等三個主要階段，每個階段的社會都有一套特定的法制結構與意識形態，與之相應。蠻夷社會荒遠難詳，可以不論；至宗法與軍國社會之根本差異，則在前者繫民以宗法，後者繫民以軍政。甄克思指出，宗法社會的特質有四：一曰以種族為國基，二曰以摻雜為厲禁，三曰以循古為天職，四曰以家族為本位；軍國社會則反是，其組成原則以地不以種，並以合種徠民為要務，且其社會之構成不以家族，而以平等之個人為本位，以故人人皆可於憲典規定之範圍內，創新發展，一紓己力，而國家乃收富強之效。²¹⁰以此相競，宗法社會之迥非軍國社會敵手，固無待論。

以此標準衡量，嚴復認為中國社會正處於宗法與軍國的過渡階段，其所表現之制度、思想，適足顯示其所受宗法浸潤之深。他在該書的譯者案語中，特別舉出斯時盛行的「民族主義」意識形態，作為抨擊的首要對象：

中國社會，宗法而兼軍國者也。故其言法也，亦以種不以國。……故周、孔者，宗法社會之聖人也，其經法義言，所漸漬於民者最久，其入於人心者亦最深，是以今日黨派，雖有新舊之殊，至於民族主義，則不謀而合。今日言合群，明日言排外，甚或言排滿，至於言軍國主義，期人人自立者，則幾無人焉。蓋民族主義，乃吾人種智之所固有者，而無待外鑠，特遇事而顯耳。雖然，民族主義，將遂足以強吾種乎？愚有以決其必不能者矣。²¹¹

210. 甄克思著，嚴復譯，《社會通詮》（北京：中華書局，1981），頁18-19，61-64。

211. 同上注，頁115，「嚴復案語」。

該書刊行後，嚴復又以不署名的方式，在《大公報》上發表書評，再次強調：「民族主義非他，宗法社會之真面目也。」其為道也，「以利國不足，而為梗有餘」，苟挾此以與軍國之國家相競，自無徼倖之理。因此，他說：「彼徒執民族主義，而昌言排外者，斷斷乎不足救亡也」。²¹²由此可見，誠如蕭公權所作論斷，嚴復所亟亟以求者，固非以種族為中心之「民族主義」，而是一個強固有力的現代國家；²¹³他所開出的，乃是一條以國家為中心的「國族建構」之路。這種意圖，在他於1906年所出版的《政治講義》一書中表現得極為顯豁：「是故除非一統無外，欲為存國，必期富強。而徒以宗法、宗教繫民者，其為政輕重之間，往往為富強之大梗。於是，不得不盡去拘虛，沛然變為軍國之制，而文明國家以興。證以東西歷史，此說殆不可易也」。²¹⁴

以嚴復在晚清知識界之崇高聲望與地位，乃執此「不可易」之說，明白反對「民族主義」，這對高標「民族建國」之義，鼓吹排滿革命的激進黨人而言，自是一大挫折。胡漢民便指出，前引嚴復於《社會通詮》所加案語，「淺人引為排滿者譏」，「曾不察其解釋之謬，貽害最大」。²¹⁵為彌縫補苴之計，革命黨先後推出汪精衛、胡漢民、章太炎等人，為文駁斥，甚至深文周納，曲解嚴氏本旨，封之為「民族主義之一鉅子」，足見嚴復這種見解在當時入人之深、影響之大。²¹⁶

雖然，這套以國家為中心之國族建構理論——或者用當時的術語來說，「國家主義」，自非嚴復一人獨見之創獲。早在戊戌變法期間，

212. 「讀新譯甄克思《社會通詮》，原刊《大公報》，光緒30年3月5日至8日，後轉載於《外交報》71期（光緒30年3月21日），今收入王拭主編，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），冊1，頁146-51。

213. 蕭公權，《中國政治思想史》（台北：聯經出版公司，1982），冊下，頁888。

214. 嚴復，《政治講義》，《嚴復集》，冊5，頁1265。

215. 漢民，「述侯官嚴氏最近政見」，《民報》，2期（1906年1月22日），頁總241。

216. 分見精衛，「民族的國民」，《民報》，1期，頁總18；漢民，「述侯官嚴氏最近政見」，頁總241-57；太炎，「社會通詮商兌」，《民報》，12期（1907年3月6日），頁總1724-48。所引「民族主義一鉅子」一語，見漢民，「述侯官嚴氏最近政見」，頁總252。

康有為奏請君民合治、滿漢不分一摺，即已就「國家」之觀點，呼籲清廷「宜合舉國之民心，以為對外之政策，不宜於一國民之內，示有異同」，而欲搏聚人心，鑄為新國，其道莫過立憲法、開國會，俾人民有參預政事之管道。²¹⁷戊戌之後，梁啟超流亡海外，接觸到伯倫智理的國家學說，深為折服，遂乃掇拾戊戌墜緒，多方撰文，鼓吹「國家」之思想，且其信仰之篤、執持之堅，殆可謂終其一生，未曾少變，論者至有曰「國家觀念為梁氏之思想軸心」者焉。²¹⁸由此亦可窺見梁氏繁複多姿之思想面貌，實非本文以上所論「種族」、「文化」諸端所能涵括，惟此已超軼本文範圍，茲不多論。

不過，任公在戊戌之後所提倡的國家觀念，已非康有為所指之傳統王朝國家，而是與「國民」相結合，互為表裡的現代國家。1903年，他在前引「政治學大家伯倫智理之學說」一文中，對「國民」與「國家」的關係，即有如下之闡述：

伯氏乃更下國民之界說為二：一曰：國民者，人格也。據有機之國家以為其體，而能發表其意想，制定其權利者也；二曰：國民者，法團也，生存國家中之一法律體也。國家為完全統一永生之公同體，而此體也，必賴有國民活動之精神以充之，而全體乃成。

故有國家即有國民，無國家亦無國民，二者實同物異名也。²¹⁹

由以上引文，可以看出，任公的國民觀，乃是以國家為核心的一套「整體式」(holistic)的國民概念，如果借用 Roger Brubaker 對「形式公民權」(formal citizenship)與「實質公民權」(substantive citizen-

217. 康有為，「請君民合治、滿漢不分摺」(1898年8月)，《康有為政論集》，冊上，頁340-43。

218. 梁啟超「國家」觀念之形成與發展，曲折多變，意義重大，自非本文所能詳論，所幸者，張佛泉先生已有專文討論，至為精闢可誦，見張佛泉，「梁啟超國家觀念之形成」，《政治學報》，1期（台北：中國政治學會，1971），頁1-66。

219. 中國之新民，「政治學大家伯倫智理之學說」，頁26-27。

ship) 所作區劃來衡量,其所側重的,正是國家認同的形式層面。²²⁰茲後梁啟超極力鼓吹「國民」思想,自1902年以降,更發憤撰述《新民說》一書,詳盡闡述理想「國民」所應具備的各項特質,其終極目標,殆不外乎假鑄造「中國之新民」為手段,重新建構一個現代的中國國家。²²¹

這種由「國民」所組成的「國家」,當然和時人所高唱之「民族」,有著根本上的差異。質言之,在梁啟超的認知中,「族民」或「民族」(德文為 Nation,英譯作 people) 者,係一文化、歷史與社會之名詞,其所賴以存立的基礎,在於血統、語言、宗教信仰、風俗習慣等「根基性的聯結紐帶」;而「國民」(德文作 Volk,英譯為 nation),則是一個政治概念,乃構成一個國家的實體與主體,其得以形成,必賴一有意識的政治作為與一套明確的法制結構,俾人人得以參與其間,共建一國。²²²直到1910年,任公在「憲政淺說」一文中解說「國民」之義,依然強調:「國家須有人民,此理之至易明者。但其人民不必有親族血統之關係,徒以同棲息於一地域,故利害相共,而自然結合,謂之國民。」²²³

既然國民之組成與血統、文化等既定資賦並無必然關係,而是以「國家」為依歸,由此所建構出來的「國族社群」,自亦與由「黃帝」或「孔子」等符號所衍發之「國族想像」大異其趣。1902年,梁啟超在「保教非所以尊孔子論」一文,已微發此意:

220. Rogers Brubaker 將西方 citizenship 的概念區分為 formal citizenship 及 substantive citizenship 兩種,前者關心的焦點是國家的認同與如何組織一個現代的民族國家等問題,後者則強調一個政治社群之成員應享有那些人身(civil)、政治的(political)以及社會的(social)權利。see Rogers Brubaker ed., *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (Lanham, New York, London: University Press of America, 1989), p.3.

221. 關於梁啟超及晚清其他知識分子的「國民」觀念,參看沈松橋,「族群、性別與國家」。

222. 張佛泉,「梁啟超國家觀念之形成」,頁18-19。

223. 梁啟超,「憲政淺說」,《國風報》,1期(1910年2月20日),收於《飲冰室文集》之二十三(台北:中華書局,1978),頁33。

近十年來，憂世之士，往往揭三色旗幟，以疾走呼號於國中，曰：保國，曰：保種，曰：保教。其陳義不可謂不高，其用心不可謂不苦，若不佞者，亦此旗下之一小卒徒也。雖然，以今日之腦力、眼力，觀察大局，竊以為我輩自今以往，所當努力者，惟保國而已。若種與教，非所亟亟也。²²⁴

及1906年以後，任公與革命黨人為「立憲」與「革命」之問題而展開激烈論戰時，固猶不改初心，仍再三強調「今日欲救中國，惟有昌國家主義，其他民族主義、社會主義，皆當詘於國家主義之下。」²²⁵在此「國家至上」的信念下，梁啟超當然反對以排滿為號召的種族革命論；反之，他所提出的，正是前文所述「合國內諸小異族」，以搏成一大民族，共同對外的「大民族主義」。

在嚴復、梁啟超諸人的牘導、鼓盪之下，晚清最後的十年間，隨著種族國族主義的繼長增高，同時也出現了另一套抗制性的國族論述——一套以「國家」及「國民」為認同對象的國族建構策略。1906年，有署名興之者，於《新民叢報》撰文討論中國之黨派時，便說：「今世立憲各國，無不包孕各種之民族，以結合於一國家之下，而不聞發生種族問題，……（所以然者），則以國家之利害為本位，而不以種族之利害為本位。……況近世各國所謂帝國主義者勃興，民族主義已為前世紀之遺物，今持分裂的民族主義以與各國之帝國主義相競，幾何而不為其帝國主義所蠶食也？」²²⁶1907年，楊度在《中國新報》發刊詞中，則完全套用嚴復所譯《社會通詮》的理論架構，作為其政治改革主張的依據。他指出，「宗法社會之族，一遇軍國社會之族而立敗，民族主義之種人、族人，一遇軍國社會之國民而立敗，此自然淘汰之理」，因此，國人之首要任務，端在發揮國民之能力，改造一責任政府，「使

224. 中國之新民，「保教非所以尊孔子論」，《新民叢報》，2號，頁59。

225. 飲冰，「雜答某報」，《新民叢報》，86號（1906年9月3日），頁52。

226. 興之，「論中國現在之黨派及將來之政黨」，《新民叢報》，92號（1906年11月30日），頁28-29。

中國成一完全之軍國社會，以與各軍國同立於生存競爭之中，而無劣敗之懼耳」。²²⁷稍早於此，張君勱更根據彌爾（John S. Mill）的《代議政治論》，為文闡述「國族」之義，將此一以「國民」為中心的「國族論述」發揮得淋漓盡致。張君勱引彌爾之語曰：「國族者，何物耶？凡人類之一部相互間以共同之感情而受治於自主的政府之下者也。」他承認，人種、血統、言語、宗教，都可以是構成國族的要素；不過，這種種要素，並非不可或缺之必要條件，天地間固有如瑞士之「人種異、言語異、宗教異，而不害為一國族者」，反之，亦有「宗教同、言語同、歷史同，而不克成一國族」，如西西里之於那不勒斯者也。事實上，近世列國，「以地理上之阻礙，凡一國中斷無純然一族者」；雖然，此固「不害於一國之永續」，蓋「以有可以為同國族之道存焉」。此道維何？「則政治上之沿革，即共戴一國民的歷史，同其懷舊之思、同其榮辱之感、同其苦樂之情，而已往之盛衰起伏無不同之，是也」。²²⁸

可以想見，這種新起的國族論述，對於當時困處於種族革命狂潮之下的滿族知識分子而言，實不啻空谷之足音、荒漠之甘霖；其亟欲宣揚、鋪陳此說，藉以改善滿蒙人等在中國國內族群結構中的弱勢地位，自亦為事理之所必至。1907年旗人恆鈞、烏澤聲等人於東京創刊《大同報》，在發刊詞中即明白提出「統合滿漢蒙回藏為一大國民」之宗旨。²²⁹該報第一期並刊有烏澤聲所撰「滿漢問題」一文，正式揭舉「國民主義」的口號。烏澤聲將「民族主義」，分為「血胤的民族主義」及「政治的民族主義」兩類。他認為，前者乃宗法社會之產物，只有種族觀念，而無國家思想，種界綦嚴，以致日縮日萎，馴至不足以自

227. 楊度，「中國新報敘」，《中國新報》，1號（1907年1月20日），頁11。

228. 立齋（張君勱），「穆勒約翰議院政治論」，《新民叢報》，90號（1906年11月1日），頁22-23；立齋於「國族」一詞下有夾行小注云：「國族二字，原文名曰Nationality，其意可以成一國之族也。故譯曰國，而不譯民。」可見其於「國族」之意已有深刻之體認，這也是筆者在晚清大量文獻中，惟一見到明白揭櫫「國族」一詞的例證。

229. 烏澤聲，「大同報序」，《大同報》，1號（光緒33年5月15日），頁24。

存，「今日此主義已絕跡天壤矣」。中國苟欲躋身國家社會，以圖存於國際之競爭，斷不能不改採「政治的民族主義」，此「政治的民族主義」，亦即所謂「國民主義」。「國民」者，其義有二：一為事實上之意義，即歷史上同一民族、同一文明者皆可為國民；二為法律上之意義，凡同居一國者，皆屬國民。總之，「國民」與「民族」涇渭有別，不能混為一談，蓋「民族為文明上之團結，國民則為政治上之團結；民族為人種學之意義，國民為法律上之意義」也。因此，烏澤聲強調，中國所當組成之國家，乃是一種「國民的國家」；質言之，便是「以數民族混成一國民，以一國民組織一國家」。²³⁰烏澤聲之外，滿人隆福也指出，際此國家主義發達之時代，「救國之政策必以國家為本位，謀全國民之幸福」，而不能以黨派、地域及種族之小團體為本位。中國者，非滿人之中國，非蒙回之中國，亦非漢人之中國，「乃中國全體人民之中國也」；國民本為一體，有利害共同之關係，「亡則同亡，存則俱存」。因此，他主張「合滿蒙漢回藏五族為一大國民」，為政治之團結，以國家為本位，同心協力，共濟危難；苟能如此，「不惟此旦暮將亡之國家可救，而我全國國民且將自此而益光大也」。²³¹就在這些滿漢知識分子桴鼓相應、前倂後吁的唱和之下，一時之間，「國家」、「國民」等語，喧騰眾口，蔚為晚清最後數年間，對抗排滿革命最為有力的說辭。1903年，章士釗已在《蘇報》上說道：「近世有叫號於志士，旁魄於國中之一絕大名詞，曰：國民」。²³²1907年清廷考察憲政大臣于式枚更對「國民」觀念之泛濫，有過這樣的觀察：「橫議者自謂國民，聚眾者輒云團體，數年之中，內政、外交、用人、行政，皆有干預之想」。²³³

230. 烏澤聲，「滿漢問題」，《大同報》，1號，頁64-72。

231. 隆福，「現政府與革命黨之比較」，《大同報》，5號（光緒33年11月28日），頁13-17。

232. 章士釗，「章太炎『客民篇』附論」，《蘇報》，光緒29年5月8日。

233. 「出使德國考察憲政大臣于式枚奏立憲不可驟進不必預定年限摺」，光緒33年10月24日軍機處原檔，收於《清末籌備立憲檔案史料》，冊上，頁306。

雖然，「國民」之義固為人人所得而曉喻，然而，滿、蒙、回諸少數民族，究竟依據何等標準而得預於「中國國民」之列？這顯然是晚清「國主義」國族論述中，最為迫切，亟需解決的問題。

對於這個問題，梁啟超、楊度等人，大致提出了兩個不同的解決策略。首先，他們從歷史上尋找證據，以「坐實」滿人向來即為中國國民之一部分。1906年，梁啟超在與《民報》進行論爭時，根據政治學上「國家」的定義，指出：國民、領土與主權為國家組成的三大要素，而「我中國現在之領土，則黃帝以來繼長增高之領土也；其國民，則黃帝以來繼續吸納之國民也；其主權，則黃帝以來更迭遞嬗之主權也」，因此，中國在歷史上從未亡國，固亦明矣。依此標準而言，滿洲於明代隸屬建州衛，清太祖努爾哈赤並曾受龍虎將軍之封號，則滿洲族人，確為明之臣民，亦即是中國之臣民；而清之代明，只能說是國民內部政權之轉移，斷不可謂為以一國家踣一國家也。²³⁴次年，楊度在「金鐵主義說」一文中，重拾任公牙慧，再度強調：滿洲之地，皆為明之屬地，滿族實為定居中國領土上之人民，其與漢族，蓋屬同國異種；故清之亡明，猶漢之滅秦、唐之代隋，不過一朝一姓之轉移，而與中國國家之存亡毫無關係焉。²³⁵

嚴格而論，任公與楊度這套從歷史淵源以證滿漢同為中國的說辭，其實都是把現代國家觀念強加之於傳統的皇朝體制，其不足壓服人心，抑且貽人「時代錯亂」(anachronism)之譏，固所不免。猶有甚者，這種論述策略，要與彼等所極力闢拒之以種族、血統劃定「國民」的作法，在性質上同樣都不脫Anderson所謂之「向後看」的「國族想像」窠臼；²³⁶其欲假此等手段，以鑄造「中國之新民」，以為中國國族認同開一新局，固嘎嘎乎其難矣。於是，任公等人自不能不轉向

234. 飲冰，「雜答某報」，《新民叢報》，84號（1906年8月4日），頁2-4；參見飲冰，「中國不亡論」，《新民叢報》，86號（1906年9月3日），頁53-71。

235. 楊度，「金鐵主義說」，《中國新報》，2號（1907年2月20日），頁27-29。

236. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 194-95.

第二種策略，藉立憲法、開國會的政治改革，來為中國的國民提供一套凝聚共識的法制架構。

梁啟超在 1910 年論及蒙古、青海、西藏三地與中國本部的關係時，指出，這三個區域在種族、語言文字和習俗上，與本部國人，劃若鴻溝，其惟一得以結合為一國民的機制，「惟政治上之聯鎖耳」，因此，設不於政治之紐帶改造強化之，中國之分崩離析，斷不能免。²³⁷其實非特蒙藏如此，當時橫互於滿漢族群之間的最大障礙，亦正不外乎政治上的問題。1903 年革命派的蔡元培在「釋仇滿」一文中即已指出，滿漢之間本無種族之見，徒以滿人入關以來享受各項特權、壟斷政治資源，剝削漢人，所作所為，不啻「國內殖民」(internal colonization) 之暴虐，此革命排滿所以方興未艾，故「近日排滿之論，皆政略之爭，而非種族之爭也」。²³⁸楊篤生於《新湖南》中揭發反滿之理由，也是根據國民有參預國家政治事務之權利一端立論，指斥清廷僭據政府、奴隸漢民。²³⁹1908 年，張鍾端更明白表示，其排滿動機，「非因種族而有異也，乃因平民而有異，孰禍我平民，即孰當吾排斥之衝」；他甚至宣稱，只要是「平民的政府」，即使是紅人、黑人亦可為中國之君主，何況滿人？²⁴⁰由此可見，苟欲消弭滿漢歧見，融洽為一大國民，則如何推動政治改革，賦予「國民」以平等之政治權利，實為提倡國民主義者題中應有之義；此所以梁啟超說：「吾認國民主義為國家成立維持之必要，故主張政治革命論；吾認民族主義為國家成立維持之不必要，故排斥種族革命論」。²⁴¹於是，乃有立憲運動之蓬勃興起。

237. 梁啟超，「中國國會制度私議」(1910)，《國風報》，19 期，收於《飲冰室文集》之二十四，頁 36。

238. 蔡元培，「釋仇滿」，《蘇報案紀事》，頁 127-28。

239. 楊篤生，《新湖南》(1903)，收於《辛亥革命前十年間時論選集》，卷 1，冊下，頁 654。

240. 張鍾端，「對於要求開設國會者之感喟」，《河南》，4 期 (1908 年 5 月)，收於《辛亥革命前十年間時論選集》，卷 3，頁 280-81。

241. 飲冰，「答某報第四號對本報之駁議」，《新民叢報》，79 號 (1906 年 4 月 24 日)，頁 32。

1821年，領導秘魯獨立運動的San Martin 移檄昭告全國說：「將來，原住民不應該再被稱作印地安人或土蕃；他們是秘魯的子孫與國民，所以，他們應該被稱作秘魯人」。Anderson 在引述這段話時，把其中所蘊涵的「國族想像」，稱作一種「向前看」、一種指向未來的國族想像。²⁴²同樣的，晚清立憲運動所戮力追求的終極目標，也正是企圖透過政治體制的改造，將傳統上「不知有國」的皇朝子民，鑄為自由、平等，並積極參與國家政治過程，與國家休戚相關，互為一體的「國民」；再藉這些「中國新民」的聯合搏聚，超越地域、族群與階級的畛域，共同組成一個強固有力的新中國。1907年，蔣智由在「變法後中國立國之大政策論」一文中，主張實行君主立憲，「合漢滿蒙諸民族皆有政治之權，建設東方一大民族國家，以謀競存於全球列強之間」，即已透露此中消息。²⁴³同年，滿人烏澤聲論滿漢融合問題，也是由此著眼，認為必待國會開設、政府改造，將軍事上、經濟上、法律上、政治上各種不平等之制度摧陷廓清，「則滿漢之畛畦悉泯，而國家之富強可期」。²⁴⁴而1907年《大同報》所載「議院請願書」，對此更有直截透澈之說明。該文指出，近世以來，國家生存競爭，益趨激烈，「非上下同負責任，則國力不厚，無以禦外侮而圖自存；非人民參預政權，則國本不立，無以靖內訌而孚輿望」。乃中國近歲，以政治不平，致啟種族猜貳之嫌，且將有不可收拾之勢，為正本清源之計，惟有開設民選議會，實行憲政，使滿漢蒙回藏各族人民，權利義務，一切平等，則種族猜疑，自然融化；且立憲之後，人民有參政之權，必皆活動於同一政見之下，利害與共，如是，雖有黨派之分，而無種族狹隘之見，迨相習既久，感情思想，漸相濡漬，國民精神，自歸統一，而

242. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, pp. 193-95；所引 San Martin 的話，見頁 193。

243. 蔣智由，「變法後中國立國之大政策論」，《政論》，1期（1907年10月），收於《辛亥革命前十年間時論選集》，卷2，冊下，頁1065。

244. 烏澤聲，「論開國會之利」，《大同報》，4號，頁25。

中國國基遂以永固矣。²⁴⁵由此諸端，灼然可見，晚清立憲派透過「國民」論述，所企圖建構的，乃是一個以憲法、國會作為認同符號的「國民社群」(community of citizens)；其所創造的國族想像模式，正是 A. D. Smith 所謂之「公民的國族主義」(civic nationalism)。²⁴⁶

雖然，在這種以「國民」為中心的「公民的國族主義」論述中，卻依然可以看到種族意識的滲透與干擾。前已述及，梁啟超「大民族主義」的設計，完全以漢族為主體，其他少數族群只能「同化」於漢族；在另外一篇文章中，他甚至認為民族複雜在中國不成其為問題，因為中國漢族之外，雖有滿、蒙、回、藏、苗諸民族，然其人數寡少，不能當漢族之十一，「藉此雷霆萬鈞之力，無論何族而不得不與我同化」。²⁴⁷楊度則指出，漢滿蒙回藏五族之中，文化程度以漢族最高，滿族則自入關二百餘年來，長期同化，語言文字幾與漢人無別，惟蒙、回、藏三族，則仍處於宗法社會之階段，文化程度遠不足以望漢、滿之項背。他認為，「欲求國民全體之發達，不可不謀其文化之同一」；因此，他所提出的「國民統一之策」，乃是以滿漢平等、蒙回同化為方針。他說：「必待立憲以後，蒙回藏地之交通與其教育，與內地同時大興，滿漢混為一家，大殖民於蒙回藏地，人民之交際既密，則種族之感情易消，混同自易。蒙回同化之後，不僅國中久已無滿漢對待之名，亦已無蒙回藏之名詞，但見數千年混合萬種之中華民族，至彼時而益加偉大，益加發達而已矣。」只有如此，所謂國民統一，才算大功告成。²⁴⁸而即使是身為滿蒙等少數族群的烏澤聲、穆都哩等人，於鼓吹君主立憲之餘，也同樣高樹「滿漢平等、蒙藏同化」的標的，以

245. 「民選議院請願書」，《大同報》，4 號（光緒 33 年 10 月 5 日），頁 167-77。

246. Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era* (London: Polity, 1995), pp. 97, 101.

247. 飲冰，「離答某報」，《新民叢報》，86 號，頁 3。

248. 楊度，「金鐵主義說」，《中國新報》，5 號，頁 10。

為辦報宗旨。²⁴⁹這些話語，當然都有著政治策略上的考慮，未可盡信。然而，由此亦可窺見，即使在強調以政治聯繫為凝聚媒介的國民主義國族論述中，依然潛藏著一套階序性（hierarchical）的種族論述。梁啟超等人自覺地把「種族」的幽靈從前門攆出，卻又在不經意之間，把披上不同外衣的同一怪物，從後門迎接回來。他們所鼓吹的「國民國家」，在這層意義上，實未超越革命黨人「單一國族」的軌範。由是以論，民國之後，滿蒙回藏等少數民族的民族獨立運動此起彼仆、繼踵而興，所謂「五族共和」蓋未嘗一日行於天地之間，從思想觀念上追本溯源，固然是直接受到晚清種族革命意識形態的激盪，而國民主義國族論述的內在侷限，殆亦難辭其咎。

不過，真正促使梁啟超這套國民主義的國族建構策略中道夭折、無功而返的因素，卻不能不歸諸清廷的消極態度。眾所週知，庚子（1901）以降，滿清政府迫於時勢，乃有新政之推動，其實際成效，固亦有頗足稱道者焉；然而，一旦涉及立憲法、開國會等政治體制的根本改造，滿洲權貴實無此等誠意與魄力可言。梁啟超於宣統三（1911）年，追思數年來立憲運動之成敗，便對清廷「飲鴆以祈速死，甘自取亡」的作法，疾首痛心，大加詈詈。²⁵⁰此後滿清朝廷雖囿於朝野士紳迭次請願之壓力，下詔預備立憲，乃新設內閣成員幾全屬滿蒙親貴，於是輿論大嘩，人心盡去，不旋踵間而武昌事起，清社遂屋，本文所述晚清知識分子對於中國國族建構的諸項努力，遂亦黯然而止。雖然，民國成立以後，革命黨人一改種族革命之初心，宣示「五族共和，漢滿蒙回藏一律平等」，復又定約法、開國會，大體上完全承襲了梁啟超等人「國民主義」的未竟之業；而作為漢族族群認同符號的「黃帝」，自然也在新的政治形勢下，再被轉化成「中華民族」的共同始祖矣。

249. 烏澤聲，「大同報序」，頁7-8；穆都哩，「蒙回藏與國會問題」，《大同報》，5號（光緒33年11月28日），頁61-62。

250. 梁啟超，「新中國建設問題」（1911），引見《梁任公年譜長編》，冊上，頁348。

5. 結語

從 Benedict Anderson 的理論來看，晚清知識分子對中國國族的建構，無疑是一個「想像」的過程。不過，如同 Partha Chatterjee 對 Anderson 所作的質疑，我們或許也應該追問：是誰在想像？怎麼樣想像？²⁵¹

毫無疑問，近代中國在進行國族的建構時，其所師法的楷模，當然是近代的西方。Anderson 已經指出，「國族」作為一個想像的社群，自從十九世紀初期，陸續在拉丁美洲及歐洲出現以來，便逐漸脫離其原有的時空脈絡，成為可供不斷剽竊與「複製」(copy) 的範式 (models)。²⁵² 中國，一如其他後進「國族國家」，也正是在對這些範式摹倣、學習的艱苦歷程中，被「創造」了出來。套用 Paul Ignotus 的論斷來說，當一群為數不多的知識分子決定它應該誕生時，近代中國國族就誕生了。²⁵³

雖然，晚清知識子也絕不是在一片真空的狀態下，海闊天空地任意模塑他們理想中的「中國」。反之，他們只能是透過自身原有的「符號宇宙」，來認識、擷取適當的國族範式。他們對中國國族的建構與想像，自然也只能以固有的文化、歷史資源為基磐，並受到現實政治、社會與經濟條件的限制。在這種情況之下，晚清知識分子從塵封已久的歷史記憶中，發掘出一個文化符號——黃帝，並透過各種敘述策略，

251. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University, 1993), pp. 4-5. 當然，Chatterjee 質疑的重點是西方後殖民文化霸權對殖民地人民自我想像空間的限制。這與本文所關懷的重點：此一想像的內部間隙，自是稍有出入。

252. Anderson 甚至認為二次大戰以後新興民族國家雖然各具特色，然而，「如果我們忽略了他們對西方各類國族想像範式的承襲，便無從理解這些特色。」see Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p.118.

253. Paul Ignotus, *Hungary*, cited from Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 73, note 17.

將之由數千年來歷代相承的皇朝統系抽離出來，重加詮釋，以之作爲界定中國國族邊界，區隔國族成員與非成員，並藉以凝聚國族內部認同的表徵。就這個層面來說，近代中國國族建構的過程，殆可謂爲一套以黃帝爲中心的「符號政治」(symbolic politics) 過程。藉著這種「符號政治」，晚清知識分子揭示出一套新的歷史視野(historical vision)；「中國」，也就在此一新的認知下，成爲一個整體而獨特的「政治社群」。²⁵⁴

另一方面，晚清知識分子所以取法西方先例，試圖利用黃帝符號來改變傳統的政治認同，打造一個新的國族社群，當然也不是純粹出於對抽象理論的興趣，而是與其切身利益密切相關。如本文所述，晚清知識分子對黃帝符號的動員，基本上乃是以之作爲排滿革命、競爭政治資源的手段。這種現象，自亦非晚清所獨有。一九三〇年代，中國國民黨與中國共產黨便曾多次利用同一套祭祀黃陵的儀式，分別表述不同的意識形態與政治立場。1949年以後，這場黃帝符號及其詮釋權力的爭奪戰，仍在海峽兩岸持續進行。1957年，台灣成立半官方的「軒轅教」，以爲「發揚民族精神」、「復興中華文化」之張本；²⁵⁵同年，陝西省人民委員會致祭黃陵，有曰：「我們誓以『勤儉建國』的精神，把我國建設成爲富強康樂的社會主義國家，以慰我先祖在天之靈」。²⁵⁶直到1986年，陝西省各界祭祀黃陵時，還說：

時值清明，恭謁橋陵，緬懷先祖，開創文明，立國迄今，五千春冬，一脈賡續，百代相承。今者，社會主義新時期，古國歷史新里程，……獨立自主，國際地位日高；自強不已，民族精神發揚。

254. 關於「符號政治」的討論，參見 John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism*, p. 20.

255. 關於台灣「軒轅教」的創立、發展及其意義，參看 Christian Jochim, "Flowers, Fruit, and Incense Only: Elite versus Popular in Taiwan's Religion of the Yellow Emperor," *Modern China*, Vol. 16, No. 1 (Jan. 1990), pp. 3-38.

256. 「1957年陝西省人民委員會祭黃帝文」，收於《五千年血脈》，頁141-42。

凡我華裔，莫不振奮。或居河淮南北，或處台港五洲。舉視崔嵬之黃陵，盡是軒轅子孫；仰瞻參天之黛柏，俱乃同氣連根。明月尚有圓時，家國豈可久分？金甌無缺，人同此心；振興中華，匹夫共任。²⁵⁷

由此可見，黃帝符號確實有如 Anthony Cohen 所作譬喻，恰是一座可以戴上各種不同意識形態帽子的帽架。在一連串奪佔、重編與舞弄的過程中，「黃帝」，其實正是各種政治勢力與現實利益進行激烈角逐的文化場域。

不過，這種對「黃帝」符號的操控舞弄，亦自有其重大侷限。John Hutchinson 指出，一項文化符號只有在訴諸適切的集體記憶，並與特定文化實踐及社會、政治結構相契合的情形下，才能有效地發揮鼓動人心的作用。²⁵⁸晚清知識分子所以選取「黃帝」，以之為鑄造國族認同的媒介，主要的用心便是因為黃帝作為一項祖源符號，恰可與家族制度長期型塑而成的社會深層意識相呼應。透過「家族」與「種族」的隱喻，黃帝所召喚出的中國國族，便不能不是一個足以激發澎湃熱情，引導革命實踐的血緣社群。此所以 Dikotter 認為近代中國的國族主義主要是一種「種族國族主義」也。

然而，Hutchinson 卻又同時指出，一套歷史記憶一旦經由文化符號的中介被召喚出來後，終將如寓言中的怪物 Frankenstein 一般，取得自身發展的動力，非但不再受到其創造者的羈縻，反而回過頭來，對群體政治的發展方向，產生了制約的作用。²⁵⁹研究「符號權力」的法國社會學者 Pierre Bourdieu 也指出，符號可以界定並改變我們對世界的認知，從而影響我們在世界中的行動，最後更將改變整個世

257. 「1986 年陝西省各界祭黃帝文」，收於《五千年血脈》，頁 152-53。

258. John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism*, p. 20.

259. *ibid.*

界。²⁶⁰同樣的，在「黃帝」符號與「軒轅子孫」等語言策略下，所建構出來的近代中國國族，也不能不受到這些意象內在意涵的限制。黃帝作為「中華民族始祖」，其所引發的國族想像，顯然只能是根基性的血緣聯繫，而不是「開國先祖」(Founding Fathers) 所應該帶給我們的——對於某些政治價值與信念的憧憬與追求。1992年，一位香港出版社的編輯，在參謁黃陵之後，寫下了這麼一首短詩：

我雙腿跪下，雙手按地
並不是致哀
僅僅為著接通五千年血脈
讓祖先的血和我的血共流
灌溉
愛。²⁶¹

從這裏，我們可以充分體認到「黃帝」在型塑近代中國國族想像上的偉大力量，卻同樣也可以看出它對這個想像所具有的限制作用。我們實在不免會懷疑，如果魯迅重生，他是否還會提筆寫下「我以我血薦軒轅」的詩句？

260. Pierre Bourdieu, "Symbolic Power," in Denis Gleeson ed., *Identity and Structure: Issues in the Sociology of Education*, p.117, cited from Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University, 1992), p.199.

261. 雁翼，「黃帝陵」，原刊《陝西日報》，1992年8月17日，引自《五千年血脈》，頁1。