

1-2008

試論“華夏”作為認同的起源與形成過程

Follow this and additional works at: <https://commons.ln.edu.hk/mcsln>



Part of the [Critical and Cultural Studies Commons](#)

Recommended Citation

李章斌 (2008)。試論“華夏”作為認同的起源與形成過程。文化研究@嶺南，9。檢自：<http://commons.ln.edu.hk/mcsln/vol9/iss1/2/>。

This 專題文章 Feature is brought to you for free and open access by the Department of Cultural Studies at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in Cultural Studies@Lingnan 文化研究@嶺南 by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

試論“華夏”作為認同的起源與形成過程

李章斌

南京大學文學院

摘要：華夏（“諸夏”）概念從春秋到戰國之間經歷了一個演變的過程，在這兩個時期內有很大不同。春秋時期的“諸夏”共同體實質上是一個政治性的聯盟；霸主政治是諸夏聚合的直接推動力，宗法氏族觀念是凝合諸夏共同體的精神紐帶。春秋戰國之際的社會大變動使得宗法氏族制度走向滅亡，導致了諸夏聯盟的解體。人們對諸夏的歷史記憶趨於理想化和神聖化，各個族群歷史記憶與自我認同得到了整合，形成統一的民族認同。

一、對古代“民族”概念的簡單界定

本文討論的是古代民族問題，由於目前國內學術界對“民族”這一概念使用比較混亂，還沒有形成統一的意見，因而有必要在這裏先簡要的陳述一下筆者對這一概念的看法，以避免不必要的混亂。

“民族”本非中國古代原有的辭彙，是近代才從西方傳入的，經由日語中轉引進到中國[1]。然而，我們知道，兩種語言中的辭彙往往不是一一對應的。在西方語言中有許多個詞與漢語中的“民族”一詞對應，它們都被翻譯成“民族”，例如在英語中，比較重要而又常常引起混亂的有兩個：

一. *nation*，這在英語個辭彙本身在英語中是18世紀才產生的，它指的是近代民族，也就是在馬克思主義經典著作所謂的“近代資產階級民族”，它與近代“主權國家”的概念實際上是一個問題的兩個方面。一般不用來稱呼古代歷史上的民族。

二. **people**，它在德語裏的同義詞是**volk**，它指的是文明社會以來的人民共同體，一般在歷史學著作裏比較常見，是個中性概念，它常常和氏族、部落等概念對立起來用，可以看成是它們進一步的發展階段[2]，國內有些學者說“**volk**”泛指任何社會的人們共同體，還包括原始社會的部落集團[3]，我們認為這是不準確的。一般不適宜用“近代民族”（即“**nation**”）來指稱的概念都可以用它來表示，例如古代的雅典民族、羅馬民族等等。然而，這個概念和“**nation**”一樣，也被譯為“民族”，這樣就混淆了兩個不同的概念。鑒於“**people**”/“**volk**”概念在西方學術著作中的使用情況，有的學者主張將它們與“古代民族”相對應，這樣做是有一定道理的，不過，**people/volk**也可以用來指近代民族，並不限於古代民族。

我們認為，本文所說的先秦的“華夏”，是“古代民族（“**people**”/“**volk**”）的範疇，不能與“近代民族”（“**nation**”）混淆。作出這樣的區分是很有必要的，50年代國內學術界討論古代民族問題，使用的基本上是史達林所作的對“近代資產階級民族”的定義，這實際上混淆了兩種性質不同的共同體的概念（“近代民族”要求嚴格的政治統一性和地域一體性，它和“主權國家”是直接關聯的，而“古代民族”則不然），使得對這一問題的討論無法深入。

二、春秋時期的“諸夏”共同體的性質

從現存的文獻來看，“華夏”/“諸夏”兩詞是在春秋中期（霸政時期）才開始在文獻中出現的[4]，它的最早出現是在《左傳》閔西元年中管仲對齊桓公所說的話：“戎狄豺狼，不可厭也；諸夏親昵，不可棄也”。當然，《左傳》的記載也不是絕對可靠的，但是，在閔西元年之前長達六十餘年的《左傳》記載中不見一例“諸夏”的提法，甚至連類似的概念也找不到，在西周的文獻中也沒有見到“諸夏”，而在閔西元年之後的記載中卻不斷地有出現，我們就可以判定“諸夏”概念出現於這個時期，至少是到了這一時期才開始流行起來。

雖然，在甲骨文中，至今還沒找大“夏”字，不過，至遲到西周初年，“夏”字已經被經常使用了，例如《詩經·時邁》曰：“我求懿德，肆于時夏”；《尚書·立政》雲：“乃倅我有夏，式商受命”；《尚書·唐誥》：“肇造我區夏，越我一二邦以修我西土”。周人自稱為“夏”，這與夏代到底有什麼淵源關係，目前學術界還沒有有一致而可信的解答。不過，西周之“夏”的涵義我們還是比較確定的，它指的是周人為首的集團，在西周還是部落集團的性質，殷商常常是“夏”的對立面，如上引“乃倅我有夏，式商受命”這句話就是如此，從《詩經》、《尚書》（今文）等文獻的情況來看，它還很少與“蠻”、“夷”、“戎”、“狄”這些詞對舉。

然而到了春秋中期，不僅“諸夏”的出現開始頻繁起來[5]，而通常所謂“華夷之辨”（“夷夏之防”）的觀念也開始興起了，很多學者認為這是“民族矛盾”空前激烈的時期，導致了“華夏民族”的形成[6]，筆者也認為所謂“華夏民族”形成於春秋戰國時期，但是不應該把春秋戰國長達五百餘年的歷史概而論之，因為這樣便忽略了“諸夏”認同在這五百餘年的發展和變化的過程，而這個演變過程則是本文所要著重分析的。

目前討論“諸夏”共同體[7]和“華夷之辨”觀念的產生，多是從外部環境的角度分析和闡釋的。春秋時“諸夏”所面臨的外部環境，可以用《公羊傳》裏的一句話來概括：“南夷與北夷交，中國不絕若線”[8]，“北夷”是指北方的戎狄，“南夷”則是南方的楚，也就是說，春秋中期，由於戎狄與楚對中原各諸侯國的大肆侵伐，使得其生存面臨著嚴重的挑戰，不得不團結成一個“民族”以對抗外敵。這樣，所謂“華夷之辨”就順理成章的被理解成了“民族矛盾”的反映。

上面這種理解從表面上來看天衣無縫、合情合理，不過它實際上只抓住了問題的一個方面，卻忽視了也許是更為重要的一個方面，這就是“諸夏”共同體及“華夷之辨”觀念形成的內部環境與內部因素的問題。這一點常常被忽視，但我們卻認為它對於我們分析“諸夏”共同體的形成和演變是很重要的。

從文獻上來看，“諸夏”共同體與“華夷之辨”觀念是同齊桓、晉文霸政同時登上歷史

舞臺的，這是個十分值得注意的現象。“諸夏”一詞與“華夷之辨”觀念第一次在文獻中出現（也就是前引《左傳》裏的“戎狄豺狼，不可厭也；諸夏親昵，不可棄也”這句話），就直接與霸政相關，它是管仲在勸諫齊桓公出兵伐山戎救燕所言，我們知道，這次救燕是齊桓霸政的重要開端。由於現存文獻太少，我們還不能判定霸政之前是否已經出現了所謂“諸夏”概念，但至少可以知道，“諸夏”及區分夷夏的觀念是在霸政開展之後才開始流行的，這一點在可靠的史料中很明白的反映出來[9]。

我們知道，“攘夷”是霸政的重要內容，霸主不推行“攘夷”，聯合諸侯就無從談起，而“華夷之辨”也是隨著霸政的開展興起的。爲了弄清“華夷之辨”的特色與“諸夏”共同體的本質，有必要先弄清霸政本身的性質。

霸主政治在中國和世界歷史上都是一種非常獨特的現象。錢穆先生說：“霸政可以說是變相的封建中心”，我們認爲這句話指出了霸政的本質，。錢穆先生說：“自周室東遷，西周封建一統之重心頓失，諸侯如網解紐，內（篡弑）外（兼併掠奪）多事……自有霸政，而封建殘喘再得以苟延”[10]。自西周末期以來，特別是周平王東遷之後，王室衰微，而各諸侯國的力量卻在增長，宗法觀念對各諸侯的約束逐漸減弱，封建制度開始鬆動和崩潰（即錢穆所謂“如網解紐”），這樣便導致了各國內部篡奪弑君事件接連發生，各國之間的兼併與戰爭此起彼伏，而在北邊和南邊，還有戎狄與強大的楚國在虎視眈眈。霸政就是在這樣的背景下產生的，霸政的內容無一不針對上述問題而出。正如錢穆所雲，霸政的產生使得宗法封建得以苟延殘喘。從本質上來說，霸政可以認爲是貴族社會的最後一次集體自救，是宗法封建制度在其最終崩潰前的迴光返照，只不過這時的封建中心不再是周王室，而是霸主罷了。《左傳》（僖公四年）記載，齊桓公在召陵之盟壓服了楚國之後，曾把鄭國的封邑賜給鄭國大夫申侯。我們知道，在過去只有周王室才有權利這麼做。這件事直接地反映了霸主爲“變相的封建中心”的性質。

聯繫到霸政的特質，就可以更清楚地認識到“華夷之辨”與“諸夏”共同體的性質了。

前文說過，西周時期“諸夏”一詞還沒有興起，比較常用的是“有夏”、“時夏”這樣的觀念，它們是以周人爲首的部落集團的自稱。春秋的“諸夏”概念與西周的“有夏”、“時夏”概念一脈相傳，它仍強調的是各成員有共同的來源與歷史，仍然是“夏”之後；不過，與“有夏”、“時夏”不同的是這個“諸”字，它強調大家是“各個夏”，而不是“整個夏”（有夏），這鮮明地反映出“諸夏”是一個混合體的概念，它顯然不再強調王室的重要性了。“諸夏”概念的產生，是霸主“攘夷”和“尊王”的結果，只有“諸夏”的觀念廣泛流行，霸主的存在才有必要和可能。從某種程度上來說，春秋時的“諸夏”可以認爲是霸主創立霸業的工具，是霸主的“封建中心”地位得以確立的政治合法性基礎，這一點顧頡剛先生已經看出來了，他說：“故諸夏故非同血統，亦非同文化，純爲春秋時代齊、晉與周之需要，拉攏別族，雜湊而成者。蓋爲擁護姬、薑兩姓之既得權利，並維持其生存與發展者也”[11]。我們知道，終春秋之世，雖則周王室現實政治軍事力量已經微不足道，但其遺留下來的宗法封建的觀念始終有很大的影響，諸侯過要想抹除其影響另立新的合法性基礎，阻力太大，而且也得不到其他諸侯國的支持，沒有其他諸侯國的“服屬”，霸業無從談起；而以和周一脈相承“諸夏”的名義行事，則名正言順，霸主極力主張“尊王”，也正是這個原因。楚國在春秋力量是最強的，但是它對諸夏和尊王是否定的態度（即《史記》所謂的楚自稱“我蠻夷也”的態度[12]），中原各國也不承認楚爲“諸夏”，故終春秋之世，楚都無法得到中原大部分國家信任與支援，無法成爲真正的“霸主”。

春秋時代，是各族群相互競爭、相互兼併以求生存和發展的時代，在這個過程中，弱勢族群被強勢族群所吞併，納入到後者的統治體系中，如果沒有霸主政治與“諸夏”觀念的產生，這個過程將會無限制的發展下去。在這種情況下，一些周族和其他兄弟族姓的主要封國聯合爲“諸夏”以求自保。這樣，“諸夏”共同體的凝合使得其他非“諸夏”的族群在生存競爭中處於劣勢，我們看到，到了戰國時期，中原地區基本上只剩下屬於“諸夏”的各個國家了，這就是“諸夏”共同體的歷史作用。

可見，春秋時期的“諸夏”與其說是一個“民族”共同體，還不如說是一個政治聯盟，這個聯盟以姬、姜兩姓諸侯國爲核心，是它們聯合對抗內憂外患的產物。這種聯合

是各諸侯國現實政治利益權衡的結果。下面這個例子也反映了這一點。

《左傳》僖公二十一年記載，邾人攻須句，因為須句國君的妹妹成風是魯國君的妻子，須句被邾滅國之後，其國君逃往魯國，成風勸魯君幫助其兄復國，她說的理由是須句“服事諸夏”，而且說：“崇明祀，保小寡，周禮也；蠻夷猾夏，周禍也。”（這裏她把“華夷之辨”作為出兵的理由），後來須句國君如嘗所願，在魯國的幫助下收回了須句。

魯當然是正統的“諸夏”，問題是須句與邾一樣，都不是真正的“諸夏”，而屬於夷狄的類屬。然則邾卻因為攻打與魯婚姻、依附魯國的須句而被視為“蠻夷猾夏”，如果把這時的“諸夏”理解為“民族”的劃分的話，這就很不好解釋了。其實，如果與魯婚姻且服屬魯國不是須句而是邾的話，也完全有理由預想到，假設須句攻邾，也同樣會被視為“蠻夷猾夏”。

另外，我們還應該注意到上面引文中的“服事”一語，我們注意到《左傳》中提到“諸夏”往往是“服屬”諸夏，而不是“乃”諸夏（後者是戰國後比較常見的用法），這是個有趣的差別。例如：

- (1)《左傳》僖公十五年：“（徐）即諸夏”——親近諸夏。
- (2)《左傳》僖公二十一年：“（邾）服事諸夏”——服屬諸夏。
- (3)《左傳》襄公十三年：“（楚）以屬諸夏”——服屬諸夏。

我們應該記得，西周時各個族群對周王室也是“服屬”的關係，而春秋各諸侯國對霸主也是“服屬”的關係，這與戰國以後中央集權的政治體制是判然有別的，從這裏我們可以看到西周的天子封建諸侯觀念在春秋時期人們觀念中的遺留影響。也可以看到西周“有夏”、“時夏”觀念在春秋“諸夏”觀念裏的遺留。這實質上就是宗法封建觀念的殘留。

這個問題錢穆先生看得很清楚，他說：“‘諸夏親昵、尊王攘夷’之後面，有一姬、姜

宗姓之觀念。”[13]。春秋時所謂“華夏”與“蠻夷”，並不總是簡單的族類區分，它的背後潛藏著兩種觀念的對立。對立的一方以楚過為代表，它們無視西周所建立的宗法封建制度，任意兼併；另一方以齊、晉為代表，力圖維護傳統宗法封建制度的地位與尊嚴，抵制野蠻的侵略與兼併。齊桓、晉文霸政的具體措施，概之有四：尊王、攘夷、禁抑篡弑、裁制兼併，它們無一不體現了上述觀念。

如果說“諸夏”各國社會文化的基本相同是“諸夏”凝合的現實基礎的話，那麼西周春秋一脈相傳的宗法封建觀念則是“諸夏”聚合的精神紐帶，兩者是缺一不可的。如果沒有後者，我們就無法解釋為什麼楚過在春秋一直被視為異類，被排斥于諸夏之外。我們知道楚國的社會政治狀況與諸夏各國基本上是相同的，甚至可能更為領先一點，終春秋之世，楚都在爭取中原各國的信任與認同。但是由於它對傳統宗法封建觀念的否認態度（“我蠻夷也”的態度），這是令當時中原各國倍感恐慌的地方，因而楚在春秋一直沒有被認同為“諸夏”。

據《左傳》成公四年記載，當年魯受到晉與魯雙方面的壓力，它們都想壓服魯臣服于自己，成公打算服屬於楚，這時季文子勸諫道：“不可，晉雖無道，未可叛也。”他引用了“史佚之志”裏的一句著名的話說：“非我族類，其心必異”[14]，意思是楚人和自己不是一個族類的，不可信任。成公聽後，打消了服楚的念頭。季文子所說的“非我族類”那句話，讓我們徹底地瞭解了楚在當時的處境。魯對楚心理上的排斥，主要來源於族類的差別。晉與魯來源於同一宗族，所以即使晉“無道”，也要從晉而不能從楚，這反映了中原各國普遍的看法，從這個例子我們可以掌握到“諸夏”各國結合的紐帶。

再看《左傳》定公十年的記載，齊與魯盟，為脅迫魯國，齊國暗中指使齊國內的萊人劫持魯國君，這時孔子設法抵抗，並對齊君說：“裔不謀夏，夷不亂華，俘不幹盟，兵不逼好”，齊君聽了之後羞愧得無地自容（《左傳》言其“遽避之”），只好甘休。我們知道，萊人受齊所驅使，已納入了齊國的統治體系之下（後來齊國著名的政治家晏嬰就萊人），從現實政治和現實利益的角度說，萊人顯然比魯人更親近齊，但

是萊依然被斥為異類，賤視為“夷”。齊與萊都為薑姓，在血統上是相同的，但是兩者對西周滅殷的所做的功績和其在西周宗法封建制度的地位不可同日而語，因而兩者一為“諸夏”一為“夷”。可見“諸夏”的認定並不是現實政治利益驅使下的隨意指派，也不是同血緣的人們的簡單集合，其主要的考慮是周人的宗法封建制度，這也是為什麼上面《左傳》僖公二十一年的記載裏成風會說“蠻夷猾夏”是“周禍”的緣故。也正是這個原因，春秋時人在解釋“華夷之辨”的時候，往往追敘西周歷史，特別是各國之間過去的親密的兄弟關係作為依據，過去共同的歷史是諸夏凝合的精神資源。

春秋時期的中原各國，宗法氏族的觀念雖然已經開始鬆動，但其影響依然存在，如上面說到的萊人，雖然已經納入了齊國的統治之下，但與齊國並未完全融合，依然被賤視為“夷”。我們知道，嚴格的古代“民族”（“people”/“volk”）的定義，是要按照地域劃分人們，春秋時的“諸夏”顯然還沒有達到這個要求。

當然，我們應該承認，上面所說的只是“諸夏”共同體一個方面的特性，它同時也有另一方面的表現，從這方面來看，它帶有一定程度上的“民族”的性質的因數。其中較重要的一點就是，“諸夏”的認定已經不再強調血統的因素，前面所說的萊人是一種情況，另外，我們知道，春秋時的一些戎狄也是姬姓的，它們與周人血統上是很可能是相同的（至少也是相近的），然而因為它們的生活習俗與社會文化等方面已經與“諸夏”各國迥異，所以仍然被視為戎狄（當然還有一個原因就是它們與周人的關係已經疏遠了）。這樣，“諸夏”與“戎狄”的差別開始表現為生活、文化、心理方面的差別，《左傳》（襄公四年）中晉人所言“戎狄薦居，貴貨易土”、“戎狄無親而貪”，反映的就是這種差別。

另外，隨著西周春秋時期各族融合日益加快，中原一些非姬、薑姓國家也開始被認同為“諸夏”，典型的例子是殷商的後裔宋國。前面說過，殷商在西周往往是“有夏”的對立面，而到了春秋卻被視為“諸夏”，原因何在呢？

我們知道，西周分封各親族時，商人也是一族一族作為陪屬跟隨周人一起遷移過去的（最為典型的例子是《左傳》定公四年中祝佗談到魯、衛、晉三國分封的情況），開始時周族與商族還是各自分居的，有不同的生活習俗、不同的墓葬制度，但到了春秋時代，兩者的混居已相當普遍[15]，這些數量眾多的商人構成了各諸侯國人口中相當大的一部分，發揮著日益重要的作用（例如孔子就是殷商後裔），因而，宋被默認為“諸夏”是合情合理的——之所以說是“默認”，是因為在春秋幾乎沒有明顯稱宋為“諸夏”或者默認其為“諸夏”的記載。

可以看出，春秋時期的“諸夏”是個複雜的多面體，從不同的角度觀察它就會看到不同的特色，在不同的歷史情境（History Context）中它就表現出不同的特質，因而對它進行單一的概括是不準確、不恰當的。概括地說，春秋時期之“諸夏”共同體是氏族向民族演變的過渡物，這時的“諸夏”認同是民族認同的開端與源頭，但不是它的完成，它的完成還有待於歷史的進一步發展。

三、戰國時期的“諸夏”認同與歷史記憶

現代治古史的學者普遍認為，春秋戰國之際是中國歷史的大轉折時期，這個轉折在我國歷史上只有鴉片戰爭以來100多年的歷史差可比擬。自春秋末期以來，各國大夫專政，公室衰微，此一趨勢愈演愈烈，最後發展到君統篡易，其中影響深遠的就是西元前5世紀與4世紀之交的三家分晉與田氏代齊事件（它們也是戰國時代開始的標誌），這不僅僅是君王的變更那麼簡單，它們實際上代表著宗法氏族的徹底崩潰，雖則崩潰的過程春秋初期就已經開始，霸政時期一度減緩，然而到了春秋後期卻開始加速前進，一發不可收拾。顧炎武雲：“春秋時猶雲氏族宗姓，戰國則無一雲之也”，此言準確地點出了春秋戰國社會發展的大勢所向。

這個社會大變動對於“諸夏”認同有何影響？這一問題多數治民族史的學者對似乎並未加以注意，不過錢穆先生卻已經敏銳地觀察到了，他說：“‘諸夏親昵、尊王攘夷’之後面，有一姬、姜宗姓之觀念，及齊、晉篡奪後，此觀念遂不復有”[16]。前文我

們分析到，宗法封建觀念是維繫諸夏聯盟的重要紐帶，此觀念一旦消解，諸夏聯盟也必將面臨解體的命運。錢穆說：“齊晉兩國之君統篡易，維持春秋以來二百數十年之霸業，遂以中歇，諸夏和平聯盟鎖鏈已斷，各國遂爭趨於轉換成一個新軍國，俾可於列國鬥爭之新局面下自求生存”[17]。春秋之宗法封建觀念與霸政實則維持諸夏聯盟的“鎖鏈”，鎖鏈一斷，諸夏團結之局面亦不復有，各國為求生存，殊死掙扎，相互戰爭之慘烈遠甚于春秋，張蔭麟在《中國史綱》中生動地對比了春秋和戰國的戰爭的不同面貌：“若把戰爭比之賭博，那麼春秋的列強，除吳國以外，全是涵養功深的賭徒，無論怎樣大輸，決不至買田典宅；戰國時代的列強卻多半是濫賭的莽漢，每把家業作孤注一擲，每在旦夕之間，以富翁入局，以窮漢出場”[18]。春秋時所謂“德以柔中國，刑以威四夷”（《左傳》僖公二十五年）的律條被忘得一乾二淨，“華夷之辨”與“諸夏親昵”的觀念也被置諸腦後，從春秋到秦代之間的整個時代皆被之以‘戰國’之名。

我們從文獻上也可以看到這個問題的反映[19]。從戰國諸子著作這些相對可靠的文獻來看，不僅“華夷之辨”與“諸夏親昵”的觀念鮮見記載，就是“諸夏”、“華夏”這些名詞也很少被提及。例如在《孟子》一書中，“諸夏”、“華夏”均未出現，在《莊子》和《韓非子》中亦未出現；在《荀子》一書中雖然出現過三次，但都是在追敘歷史上的“諸夏”，說的是“湯武者”、“古者”時的諸夏，而不是在說現實中的“諸夏”。看來，“諸夏”已經成為歷史記憶了。

春秋時期之“諸夏”共同體實質上是個政治聯盟，這個聯盟瓦解後，名亦不復流行，已經很少有人自居為“諸夏”或被稱為“諸夏”了，不過“諸夏”雖較少見，另一個詞“夏”卻時有所見，且看下面的幾個例子：

(1)《孟子·滕文公章句上》：“吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者。”

(2)《荀子·儒效》：“居楚而楚，居越而越，居夏而夏。”

(3)《戰國策·秦策》卷三：“（魏）乘夏車、稱夏王。”

(4)《戰國策·楚策》卷五：“陳軫，夏人也。”（鮑彪注：夏，中國也）

對比春秋時期“諸夏”概念，這裏的“夏”顯然更側重于文化和地域的劃分，而決不能

看作是一個政治聯盟。在文化上，它強調其相對於‘夷’的優越性；在地域上，它強調其中央的地位，而“夷”處於四周。在第4條中鮑彪注把“夏”解釋為“中國”，這是很確切的，西周春秋時代之“夏”則不能這樣解釋。我們知道，和“夏”一樣，先秦的“中國”的涵義也經過了一番演變，它起初指的是國都周圍一小片地區。在西周春秋時代，“諸夏”顯然不能與“中國”等同，因為“諸夏”還包括齊、晉以及燕這些國家，它們在地域上在當時是不能算“中國”的。而到了戰國以後，特別是到了戰國晚期，“中國”的概念涵蓋的範圍漸趨擴大，以至於指整個中原地區，這時就和“夏”所指的範圍重合了，而“夏”也有了地域的含義。而春秋的“諸夏”則不是這樣，因為春秋時期在中原地區，還有大量的戎狄存在，甚至在國都附近（即所謂的“中國”），也有戎狄縱橫出沒，戰國時期在中原則基本上看不到戎狄了。因而春秋的“諸夏”還不能算作一個地域概念。

總的來看，戰國時期，“華夏”與“戎狄”的界限逐漸和地域的劃分搭上了關係（我們知道，地域的劃分正是“民族”概念的標準之一），尤其是到了戰國末期，“蠻”、“夷”、“戎”、“狄”這些族名開始和方位名詞東、南、西、北結合起來，形成了我們通常所謂的“南蠻”、“東夷”、“西戎”、“北狄”，加上居於中央的“華夏”，就構成戰國時人所謂的華夷五方格局，戰國以後的人們還以為此格局自古已然，實際上這只是戰國才有的觀念罷了，即使在春秋時期，中原依然是華夷混雜的局面，現代的學者中已經有多人指出了這一點[20]，這裏不再敷述。

戰國時期，華夏與戎狄的區別當然還存在，不過卻與春秋時期的“華夷之辨”有所區別。春秋時期，何者為“諸夏”何者為“戎狄”並不是隨意指派的，但是戰國時人說何者為“夏”何者為“夷”卻比較有彈性，甚至還有依據個人喜好指派誰是“夏”誰是“夷”的情況，這與戰國時期的文化氛圍很有關係，孟子就是一個很顯著的例子。

據《孟子·滕文公章句上》記載，孟子曾把其論敵許行（也就是“農家”的代表）的學說指斥為“南蠻馱舌之人非先王之道”，因為許行是楚國人，因而鄙之為“南蠻馱舌之人”，孟子還引《詩經·魯頌》之言“戎狄是膺，荆舒是懲”以為依據，貶斥許行的學

說，主張“用夏變夷”，反對“變於夷”。若孤立地看這個例子，我們會產生這樣的假像——似乎春秋其實盛行的“華夷之辨”又復興了。不過如果我們聯繫上下文乃至《孟子》全書，就會發現實際上並非如此。在前面那個故事中，孟子還提到儒者陳良，他也是楚人，但孟子卻未斥之為“南蠻”，還對他讚譽有加，說“北方之學者，未能或之先也”，可見孟子並不排斥所有的楚人。再看《孟子·滕文公章句下》裏的一段類似的記錄：孟子時楊朱、墨翟的學說影響很大，孟子強烈反對兩者的學說，主張“距楊、墨，放淫辭，邪說者不得作”，他引史為據雲：“周公兼夷狄、驅猛獸而百姓甯，孔子作《春秋》而亂臣子懼”，自比周公、孔子。這時他又引用了上面說的那句詩“戎狄是膺，荆舒是懲”。——但是楊朱是魏國人，墨翟是魯國人，怎麼會是夷狄呢？到這裏我們就明白了：原來在孟子眼裏，所有“放淫辭”者都是“夷狄”！

通過這些例子，我們可以瞭解戰國時人對於認定“夷”與“夏”的普遍風氣：“夷”與“夏”具體包括哪些國家那些人，他們並不關心。實際上，戰國以後，“夷狄”與“華夏”這些概念已經變得越來越空洞化、模式化，從春秋到戰國，這些概念經歷一個昇華和轉化的過程，而人們對“諸夏”歷史的記憶也越來越理想化。

這個過程有一個重要的表現就是所謂“用夷禮則夷之，夷進至中國則中國之”[21]的觀念。這是韓愈評價孔子撰春秋之作意所說的話，意思就是要以是否用華夏之禮儀來判定是“夷”還是“夏”。孔子是否有此“作意”呢？這涉及到《春秋》的作者以及春秋大義的闡釋這個比較複雜而有爭議的問題，這裏不打算展開討論。不過我們可以看到，這種觀念在戰國確實比較流行，孟子就主張“用夏變夷”，這實際上是“用夷禮則夷之，夷進至中國則中國之”做法的發展，而《左傳》作者也明顯有這個觀念，最典型的例子幾是關於杞用夷禮的問題，實際上，“用夷禮則夷之，夷進至中國則中國之”的觀念也很可能是從這個問題的解釋上發展而來的。現在我們來看，這是否是春秋時期的歷史實際呢？

《春秋》經僖公二十三年記載：“冬十又一月，杞子卒”，稱杞君為“子”顯然是在貶抑杞君，但是經文並未解釋貶抑的原因。

同年《左傳》雲：“書曰：‘子’，杞，夷也。”，莊二十七年傳亦雲：“杞桓公來朝，用夷禮，故曰子”。《左傳》作者認為經文紕杞為“子”是因為其“用夷禮”。到了晉代杜預的《春秋左傳注》，則進一步系統地解釋道：“杞入春秋稱伯，至此用夷禮，貶稱子”，又雲：“成公始行夷禮，以終其身，故於卒貶稱之”。他的理解是，杞本不被稱為夷，是因為用夷禮才被稱為夷的。

這種看法在過去是牢不可破的，然而，近年來新出土的青銅器銘文的證據卻否定了這種解釋。沈長雲考證到：“近年發現的西周中期（約孝王時代）的銅器《史密簋》也早就把杞稱為夷了……銘文並不稱這些本屬於夷的國族為夷，卻反而稱杞為夷，可知杞用夷禮之說並不合於歷史實際”[22]。看來，“用夷禮則夷之”只是戰國以後的人們對過去歷史的理想化的解釋，並不是歷史實際。春秋時期的“華夷之辨”注重的是團結諸夏和攘抑夷狄（也就是“德以柔中國，刑以威四夷”），“諸夏”共同體實際上是一個團結內部、對抗外部的政治聯盟，用不用夷禮並不是區分“諸夏”與“戎狄”的關鍵因素。

戰國時期“諸夏”與“戎狄”概念趨於模式化和理想化的背景和本質，是人們對“諸夏”歷史的記憶的理想化以至於虛構化，五服思想是其典型的代表。《荀子·正論》雲：“諸夏之國同服同義，蠻夷戎狄之國同服不同制；對內甸服，對外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服這享，要服者貢，荒服者終王。”荀子說這就是“王者之至也”，他說這是商湯、周武時的情況。實際上，我們在商代甲骨文中連“夏”字都找不到，何況“諸夏”！荀子實際上是在托古言制而已，這是戰國學者的普遍風氣。荀子說的只是他的理想，實際情況不可能如此整齊規範。

我們再來看一些更為極端的例子。戰國末期興起的《公羊》、《谷梁》二傳[23]對“華夷之辨”的強調是空前絕後的，然而它們對過去歷史的理想化理解（甚至是任意曲解）也是空前絕後的。例如《谷梁傳》召公十二年雲：“晉伐鮮虞，其曰晉，狄之也，其狄之何也？不正其與夷狄交伐中國也。”晉在春秋是正統的諸夏，且是諸夏聯盟的中

堅，卻被谷梁學者稱為“狄”，而號稱白狄的鮮虞反被視為“中國”，這種看法若在春秋時人看來，無疑是奇談怪論，到了戰國晚期以後在人們眼力卻似乎是合情合理的。現在的問題是，我們並不能把它們簡單地看成“奇談怪論”，因為這樣的情況在當時幾乎是普遍的，這些現象的根源與動力何在呢？我們又應當如何理解呢？

要考察戰國時期人們的歷史記憶和集體認同，實際上就牽扯到近代古史研究的一個大問題，也就是二三十年代“古史辨”派所謂的“層累的造成古史”的問題。現在看來，“古史辨”在解決“古史是怎樣層累地造成的”這個問題上已經有很好的成就，但對於“為什麼會層累地構造古史”這個問題卻解釋不多，很多學者都以“政治需要”或者“人民的需要”這樣的說法簡單地概而論之。當然，這個問題也不是這裏一篇小文能解決得了的，我們在這裏想要考察的是古人的集體認同觀念——古人的“民族”認同是怎樣“層累地”造成的。

“民族”觀念是一種集體性的認同，構成一個民族自我認同的要素是它的集體性記憶。記憶在本真的意義上是人們的精神資源、精神財富，但它往往被某些政治、社會力量當成權力合法性資源。後馬克思主義者拉克勞（Laclau）認為社會認同的建立實質上是一種權力的運作[24]。我們在本文第二部分的論述中看到，“諸夏”的認同源於對西周時期“夏”的記憶，在霸政的推動下，“諸夏”認同迅速流行起來，“諸夏”認同實際上成了霸主政治的合法性資源。但是，霸政的衰退、貴族社會的崩潰並沒有導致“諸夏”歷史記憶的直接消失（雖然“諸夏親昵”的精神已經消失了），相反，對“諸夏”歷史的記憶成了“華夏”民族認同的開端與源頭，正如我們在前面所看到的，到了戰國後期，它反而越來越理想化、神聖化和模式化了，在新的社會條件下它又獲得了轉化和新生。

戰國時期是一個社會的整和達到空前高度的時代。戰國初年各國的政治變革，把氏族宗法制度最終送進了墳墓；各國爲了在兼併戰爭中獲得優勢，自覺或不自覺地對國內的各族群加以整合，以加強中央集權的力量，在國家權力機構的框架下，人們的融合空前地加快。而且由於戰爭的需要，戰國時期的商業和交通也空前的發達，

這又促進了各國間的融合。這樣，我國古代的社會結構就由西周春秋時期各族邦林立的局面轉化成由國家權力機構和老百姓構成的簡單的二元對立結構。

社會的整和也必然會導致人們的集體認同和歷史記憶的整和。到了戰國後期，五服、九州的思想開始在社會上流行，人們逐漸形成了統一的集體認同和地理觀。但是，我們應當注意到，歷史記憶的整合不是對原有部分的簡單疊加，其中有一個昇華與轉化的過程。回憶是高度選擇性地呈現過去的事件，這就使它很容易受到虛構的誘惑。我們看到，在《左傳》、《竹書紀年》裏所記載的各族的祖先神話，依然是各自獨立的，各成體系的，但到了戰國後期，人們開始把各族祖先編成一個統一的體系，典型的代表是“三皇五帝”系統的形成，原來分屬各族的祖先被安排到同一朝廷做官，這樣，人們由不同的祖先轉至認同共同的祖先。美國歷史學家達格瑪-巴諾在獲得一九九八年度洪堡獎的獲獎演說《時間，回憶和記憶的用處》中說：“任何群體的感情記憶都容易被儀式化和神聖化，結果，記憶流于虛構，成爲一種歷史的圖騰”。“三皇五帝”系統實際上就是人們的記憶和認同整和的結果，也是虛構的產物，它實際上並不是真實的歷史，卻被人們當成了歷史，實際上，它只是“一種歷史的圖騰”而已。同樣，如果我們對比一下《左傳》與戰國末的《管子》二書對齊桓公和管仲（二者是聚合諸夏的大功臣）的記載，可以看到，前者較爲質實、客觀，而後者卻趨於理想化和神聖化，兩者辨然有別。所以，可以看出，古人的歷史記憶和認同是在不斷的變動著的。

四、結語

過去的正統史觀對於中華民族起源和形成的看法是一元中心起源論，是相信中華民族在遠古就有一個單一的族系來源，中華民族起源于中原地區，其中有一部分流竄於邊疆，才有了“四裔”各族。這種看法實際上是自然主義式的，實際上它假設對民族認同是穩定而一成不變的。然而近代以來，這種看法受到越來越多的學者的質疑和挑戰，挑戰主要來自兩個方面：

一是二三十年代“古史辨”派學者對華夏民族統一祖先譜系的作為“歷史”的地位的否定，還之以神話的本來面目。

二是近年來新石器考古學的發現表明上古中原各地區人民是多元區域性不平衡發展的，並沒有統一的族系來源。[25]

本文的對我國古代民族認同形成過程的考察實際上是上面兩點的延續，我們在前面分析到，“夏”/“華夏”/“諸夏”作為集體認同，它的涵義和涵義從西周、春秋到戰國一直在不斷地演變，到了戰國時期，它們才真正地成為“民族”意義上的集體認同，這個過程和人們歷史記憶的理想化、神聖化是緊密結合的，其根源是春秋戰國時期社會的整合與各族人們的融和。最後引用Hall在「Who Needs Identity？」一文的一句話來概括本文的結論和思路：“認同是一個片段和變動的過程，是使用歷史、語言和文化資源而改變（becoming），而非是（being）某種特定主體的過程”[26]。筆者承認，和傳統的古代民族問題研究學者不同的是，本文對民族起源問題研究的思路受到更多的20世紀後期的建構主義社會學、民族學學說的影響，雖然，由於文獻的不足和筆者學力的有限，在一些具體問題的看法上可能是不成熟的，甚至是錯誤的，但是，筆者希望這篇不成熟的小文能盡到拋磚引玉的微薄之功，引起相關專家的思考和關注，使這個問題得到更為成熟和圓滿的解答。

本文得到南京大學歷史系教授顏世安先生的熱情指導，在此謹表謝意！

注釋：

[1]韓錦春、李毅夫：《漢文“民族”一詞考源資料》，中國社會科學院民族研究所，1985年。

[2]例如，在恩格斯《家庭、私有制和國家的起源》一書中即是如此，詳見《馬克思恩格斯選集》第四卷第106頁、第142頁，人民出版社1972年版。

[3]沈長雲：《華夏民族的起源與形成過程》，載於《中國社會科學》1993年第一期。

[4]有學者認為《尚書·武成》已有“華夏蠻貊”，當見於西周。但今傳《尚書·武成》為偽古文中的篇章，一般認為先秦《武成》保存在《周逸書》中，該篇內容與今傳《尚書·武成》毫無共同之

處，因而這裏的“華夏”不足為證。

[5]從《左傳》裏的情況來看，“華夏”一詞的出現較“諸夏”為少，全書只在襄公16年出現過一次（“楚失華夏”），不過這兩個詞基本上可以看成是同義的，為行文簡潔起見，本文只舉“諸夏”，不舉“華夏”。

[6]汪仲翰《中國民族史》第二章 華夏民族的形成與發展,中國社科出版社,1994年.

[7]我們不認為“諸夏”一開始就是“民族”的範疇（下文還要分析這個問題），故權且用“共同體”這樣一個寬泛的概念來稱呼它。

[8]《公羊傳》襄公四年。

[9]齊桓霸政與“諸夏”及“華夷之辨”的關係，顏世安先生在《齊桓公霸政基礎之探討》一文中有一詳細分析，見《江海學刊》2001年第1期；筆者也已經在拙撰《齊桓公霸政與華夏民族的形成》（學年論文）一文中做過文獻上的統計並詳細探討，這裏不擬詳述。

[10]錢穆：《國史大綱》，商務印書館1996年版，第60頁

[11]顧頡剛：《顧頡剛學術文化隨筆》中國青年出版社1998版，第77頁。

[12]《史記·楚世家》卷四〇。

[13]錢穆：《國史大綱》，商務印書館1996年版，第75頁。

[14]春秋所謂“族類”，是絕對不可理解為“民族”的，它指的是有血緣聯繫的人們共同體，也就是氏族、宗族，現代很多人都從這個成語的歧義上使用它。

[15]許倬雲《西周史》第四章第二節“周人與殷人的交融”中對這一過程有詳細分析，北京三聯書店1994年版；何茲全《中國古代社會》第二章第一節也有分析，北京師範大學出版社2001年版。

[16]錢穆：《國史大綱》，商務印書館1996年版，第75頁。

[17]錢穆：《國史大綱》，第75頁。

[18]張蔭麟：《中國史綱》，第104頁，上海古籍出版社2004年版。

[19]下面分析的文獻不包括戰果末期以後的文獻，戰國末期以後的文獻（如《公羊傳》、《谷梁傳》等）將在後面再分析。另外，《戰國策》雖于西漢初年才編定，但是它屬於資料彙編性質的文獻，反映的基本上是戰國末年之前的觀念，因而也在這裏討論。

[20]比較著名的有：

童書業：《夷蠻戎狄與東南西北》，收入其《中國古代地理考證論文集》，中華書局,1962年版。

王玉哲：《論先秦的“戎狄”及其與華夏的關係》，載于《南開大學學報》1955年第一期。

[21]韓愈：《原道》

[22]沈長雲：《華夏民族的起源與形成過程》，載於《中國社會科學》1993年第一期。

[23]案：公、穀二傳在西漢之前一直是以口耳相傳的形式流傳，一直到漢景帝時期兩者才寫定成書，由於我們缺乏有關它們口傳階段的記錄，因而無法判定它們的內容在流傳過程中到底發生了什麼演變。但是從西漢今文經學好聯繫現實政治的一貫特色來看，它們中的很多觀念很可能是到西漢才發展出的，特別是其中的強烈的“華夷之辨”觀念，很可能與西漢初期北方匈奴的強大的壓力有關。因而本文不把它們看成是戰國時期華夷觀念的一般代表。

[24]Ernesto Laclau and Cantal Mouffe:Hegemony and Socialist Strategy:Towards a Radical Democratic Politics,London,1985.中譯本參閱《領導權與社會主義的策略》，尹樹廣、鑿傳今譯，黑龍江人民出版社，2003年。

[25]陳連開：《關於中華民族起源學說的由來與發展》，費孝通主編，《中華民族研究新探索》（北京：中國社會科學出版社，1991），第53-75頁。

[26]Stuart Hall.(1996) Who Needs Identity?.Questions of Culture Identity.(pp.1-18)London:Sage.
轉引自：佚名：《淺論香港的文化認同問題：看電影〈甜蜜蜜〉有感》，載於《思與言》雜誌第三十四卷第三期。