

中華：

中華觀念的起源和演變

姚 育 松*

摘 要

今日中國人自稱「中華民族」，並以「中華」作為國名，是在追求建立民族國家的背景下形成的。任何民族國家的建構，都免不了一「再造神話」的過程，以進行歷史重釋和觀念重構。因此，所謂的「中華民族」、「中華人民共和國」和「中華民國」所涵攝的概念，其實都是在短時間為配合民族建構而被塑造的，本文即是以「中華」作為關鍵詞來進行考察此一過程。本文的兩個考察主軸是：一是中國民族認同包含非漢人的合理性，以及其具體內涵；二是中國民族認同從傳統過渡到近現代的脈絡。

關鍵詞：中華、民族主義、非漢人、民族國家

* 作者現為政治大學歷史學系碩士生。

Zhonghua:

The Origin and Change of the Ideas about Zhonghua

Yu Yih-soong

Abstract

Today both *zhonghua minzu* and *zhonghua* are commonly understood as historical concepts denoting the Chinese nation and state. Yet according to modernist theories of nationalism, the nation emerged only after its creation by nationalism. Therefore, the original meaning of *zhonghua minzu*, *zhonghua renmin gongheguo* (People's Republic of China) and *zhonghua minguo* (Republic of China) must have been reshaped during the process of state building in the Late Qing/Early Republic period. The aim of this essay is to analyze the original layers of meaning inherent in *zhonghua* and how they were selected and reinterpreted in that process. The two main points of focus are: first, how Chinese identity was constructed to include the so-called non-Han population, and second, how the history of the Chinese nation was imagined as a linear narrative from ancient to modern times.

Keywords: *zhonghua*, nationalism, non-Han, nation state

中華：

中華觀念的起源和演變*

姚 育 松

一、前言

今日中國人自稱「中華民族」，但有關何謂「中華民族」的認同基礎則相當曖昧。首先，「中華民族」是一個不僅指涉中國境內任何民族的稱謂，亦可用來指涉居住在外國或已入籍外國的海外華人，但通常只限於漢人。第二，它可用來指涉中國境內的任何少數民族，即非漢人，但如該少數民族是已入籍外國的，則不包括。

故此，「中華民族」所包含的民族概念，因其能夠指涉多民族，故非以血緣為認同；因其能夠指涉海外華人，故非以憲法為認同；因其包括的非漢族只限於本國籍的，故如是以文化為認同，則此文化至少是以漢人為主體的。那麼，如果「中華民族」是以漢人文化為認同，那麼此文化的具體內涵為何，以及它是透過怎樣的論述來提出擁有涵蓋中國境內非漢人的合理性，便是本文的研究焦點所在。

除此之外，民族雖是近現代才被創造出的想像共同體，但「中華」卻非近現代才出現的詞彙，那顯然中國人的民族想像是將傳統與近現

* 本項研究中的「中華」詞彙的資料，取自於「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」（香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心研究開發，劉青峰主編）；現由臺灣國立政治大學「中國近現代思想與文學史專業數據庫（1830-1930）」計畫辦公室提供檢索服務，謹致謝意。目前正由兩校共同完善、開發數據庫。

代連結起來的，進而將「中華民族」想像成延續千年的民族。然而傳統中國是帝國，近現代中國是民族國家，這其中是如何過渡或被詮釋，亦是本文另一研究焦點所在。

故此，本文之研究必須緊扣兩個主軸，一是中國民族認同包含非漢人的合理性，以及其具體內涵；二是中國民族認同從傳統過渡到近現代的脈絡。由於民族想像是近現代重要的進程，故在敘述上，本文需先釐清傳統文獻中「中華」之含意，再探討「中華」在近現代中是如何成爲民族認同符號，進而梳理出中國民族想像之脈絡，尋找出其論述上是如何提出包含非漢人之合理性。

本文是以「中華」爲關鍵字，但確切而言，可分成「中華」、「中華民國」、「中華民族」三詞。這是因爲 1911 年中華民國成立後，「中華」鮮少單獨使用，而是以「中華民國」和「中華民族」之方式被使用。前者是爲一多種民族組成之民族國家，後者是用來稱呼此民族集合體的稱謂。本文將對此三詞作考察，其中「中華」一詞將探討其傳統上和在近現代之含義，傳統含義主要以二十四史爲文獻；近現代則以「中國近代思想史專業數據庫(1830-1930)」所收集的資料爲文獻。

二、「中華」在傳統中國的含義

「中華」並不是一個在近現代被新造的詞彙，根據「中國基本古籍庫」¹的檢索顯示，最早的用法出現在南北朝的《十六國春秋》卷 32〈前燕錄十〉：「羨兵眾多，從塹下斫橋，橋斷人馬俱陷。生擒之，遂失山荏。羨謂堅曰：『君父祖世爲晉臣，奈何背本不降？』堅曰：『晉自棄中華，非吾叛也。』」²例句中的「中華」，當可理解爲一「地

¹ 「中國基本古籍庫」，北京愛如生數位化技術研究中心建置，漢珍數位圖書公司行銷，<http://www.tbmc.com.tw/tbmc2/cdb/intro/Chinese-caozuo.htm>，上網日期：2011 年 4 月 2 日。由於資料缺少標點，引文中的標點皆爲筆者所加，以下皆同，不再贅述。

² 崔鴻：〈前燕錄十〉，《十六國春秋》卷 32 前（明萬曆刻本），「中國基

理空間」。同書中卷 38〈前秦錄七〉亦有：「自古窮兵極武，未有不亡者，且國家本戎狄也，正朔會不歸。今江東雖弱，僅存然中華正統，天意必不絕之。」³從此例句中，「中華」又不僅僅指涉一地理空間，因為「正統」在中國古代政治術語中，是「政治合法性」的意思，而傳統中國判別某個政權是否具有合法性的標準，無庸置疑是此政權的典章制度和治理方式是否按照儒家倫理來進行統治。由此可見，「中華」觀念與儒家思想具有重要關係。

為此，本文以二十四史作為文本，在「漢籍電子文獻資料庫」⁴進行檢索之後，發現「中華」可被指涉：(一) 王朝；(二) 地理空間；(三) 文化；(四) 郡縣；(五) 人（指涉對象的例句見表一），並且以上之指涉，都是由儒家思想來進行定義的，以下將詳細說明。

表一：二十四史中「中華」指涉對象之例句

指涉對象	例句	出處
王朝	太母天下之母，其縱釋乃在金人，此 中華 之大辱，臣子所不忍言也。	《宋史》 ⁵
地理空間	宕昌羌者，其先蓋三苗之胤，周時與庸、蜀、微、盧等八國從武王滅商，漢有先零、燒當等，世為邊患。其地東接 中華 ，西通西域，南北數千里，姓別自為部落，酋帥皆有地分。	《魏書》 ⁶

本古籍庫」，頁 206。

³ 崔鴻：〈前秦錄七〉，《十六國春秋》卷 38 前，「中國基本古籍庫」，頁 253。

⁴ 「漢籍電子文獻資料庫」，中央研究院歷史語言研究所漢籍全文資料庫計畫建置，<http://dbo.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/>，上網日期：2011 年 5 月 12 日。

⁵ 脫脫等：《宋史》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷 435，列傳第 194〈儒林五·胡安國、子寅、宏寧〉，頁 12925。

⁶ 魏收等：《魏書》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷 101，列傳第 89〈宕昌羌〉，頁 2241。

文化	德光本名耀屈之，後慕中華文字，遂改焉。	《舊五代史》 ⁷
郡縣	及整秩滿代至，人吏戀之，老幼送整，遠近畢集，數日停留，方得出界。其得人心如此。拜禦正中大夫，出為中華郡守，轉同州司會，遷始州刺史。	《周書》 ⁸
人	中華人被掠者，亦令送還。	《明史》 ⁹

「中華」之所以能夠被指涉郡縣，是因為今天的富平縣在後周時被稱為「中華郡」，¹⁰是為一「專有名詞」；而「中華」被指涉人，是指此人來自「中華」這一地理空間，針對此二種意義，本文不予討論。本文主要試圖從王朝、地理空間、文化這三種指涉對象，來探討「中華」在傳統中國文獻中的含意。

當「中華」被指涉為地理空間時，此地理空間的疆界並不固定。例如在《魏書》中，「中華」即指中原：「臣等謹共參論，伏惟皇魏世王玄朔，下迄魏、晉、趙、秦、二燕雖地據中華，德祚微淺，並獲推敘，於理未愜。」¹¹然而在《元史》中，「中華」又不限於中原：「太祖第二室，奏武成之曲，『無射宮』；天扶昌運，混一中華。爰有真人，奮起龍沙。際天開宇，互海為家。」¹²同樣使用情況亦出現在《宋史》

⁷ 薛居正等：《舊五代史》（臺北：鼎文書局，1981年），卷137，外國列傳第1〈契丹〉，頁1832。

⁸ 令狐德棻等：《周書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷36，列傳第28〈令狐整、子熙、弟休〉，頁654。

⁹ 張廷玉等：《明史》（臺北：鼎文書局，1980年），卷322，列傳第210〈外國三·日本〉，頁8346。

¹⁰ 「富平舊置北地郡，後周改曰中華郡，尋罷有荆山」，魏徵等：《隋書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷29，志第24〈地理上·雍州、京兆郡〉，頁809。

¹¹ 魏收等：《魏書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷181，禮志四之一第10〈祭祀上〉，頁2747。

¹² 宋濂：《元史》（臺北：鼎文書局，1981年），卷69，志第20〈禮樂三·宗廟樂章〉，頁1721。

中：「徽又自言嘗夢至中華，作詩紀其事。」¹³此句是敘述高麗國文王王徽的故事。上引兩個例句，中華的疆界都是以王朝統治的範圍來作標準。然而在參考其他史料之下，王朝統治的疆界又可區分中華和非中華區，例如《故唐律疏議》：「又問在蕃有犯斷，在中華或邊州犯，當處無估平，定罪從何取中？」¹⁴

本文認為，中華在指涉為地理空間時，之所以疆界會並不固定，是因為中華是一個「儒家文化空間」的概念，而非一個純粹的「地理疆界」概念，因此其邊界是以儒家文化高低來做標準。因為從例句中，會發現「中華」被指涉為地理空間時，會有三種疆界：(一)中原；(二)王朝統治區；(三)王朝統治區內，非邊疆地區。此三種疆界，都是與受儒家文化影響較少地區來作對比。「中原」可被稱為「中華」，是因為中原是儒家文化的發揚地；而「中華」可被指涉「王朝統治區內，非邊疆地區」，是因為邊疆地區受儒家文化影響較少。至於「王朝統治區」，則當直接探討「中華」被用來指涉「王朝」的情況。

由於儒家文化又可作為一政治意識型態，¹⁵因此以此意識型態為政治合法性的王朝，又能夠以「中華」來指涉，例如《新唐書》的例句：「然則河西為我腹心，高昌，他人手足也，何必耗中華，事無用？」¹⁶然而，「中華」有所謂「正統」，因此並不是每一個以儒學治國的王朝都能夠被稱為「中華」的。朝代更替在儒家原則的解釋下，不是「力者」爭霸的結局，而是「德者」得民心的結局。王朝的衰弱按照儒家原則被解釋為統治者對儒家道德價值的偏離，導致人民必須希冀一個更好的統治者來治理他們，由此發生天命轉移，而能夠再度統一的王

¹³ 脫脫等：《宋史》（臺北：鼎文書局，1980年），卷487，列傳第246〈外國三·高麗〉，頁14046。

¹⁴ 長孫無忌：《故唐律疏議》（四部叢刊三編景宋本），卷第4，「中國基本古籍庫」，頁47。

¹⁵ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》（香港：香港中文大學出版社，1993年），頁28-43。

¹⁶ 歐陽修、宋祁等：《新唐書》（臺北：鼎文書局，1981年），卷221上，列傳第146上〈西域上·高昌〉，頁6233。

朝，便意味著出現了能夠貫徹儒家道德價值並得到人民擁戴的統治者。朝代的更替在歷史中，具有道德復興的意義，王朝的建立者於是成爲了儒家道德價值傳承的擔負者，而歷史的方向即以實現道德爲目的。由於道德應是人類普遍追求的，統一王朝的統治者既然是最高道德的化身，因此所有人理應是他的臣民。然而王朝勢力有限，對於王朝勢力所及不同的地區，便被解釋成道德感化程度不同的地區，由此王朝統治地爲世界中心，其他地區則按照與王朝的親密程度，來決定其道德位階，形成了以中國爲中心的同心圓結構，越周邊則道德位階越低下。¹⁷

「中華」既有「正統」，故此能夠被稱爲「中華」的王朝，就只有那個處在同心圓之中最高道德之統一王朝。這在《宋史》中的例句上得到證明：「燾笑答曰：『尊中華，事大國，禮一也，特以罕至有加爾。朝廷與遼國通好久，豈復於此較厚薄哉！』」¹⁸文中安燾（1023-1104）以「中華」指宋朝，與作爲「大國」的遼國作對比的話，可見一王朝是否能夠被稱爲「中華」，關鍵不在於國力，而在於道德文化的位階。由此，當「中華」被指涉「王朝統治區」時，明確的含意應該爲「正統王朝統治區」，其疆界是與其他非正統王朝統治的蠻夷地區來做對比的。

當中華用來指涉王朝時，是指具有正統地位的王朝，而指涉地理空間時，又是以儒家文化作爲疆界，此兩種指涉都是與儒家文化緊密相連的，而「中華」又可指涉「文化」，而此文化即指「儒家文化」，例如《舊唐書》：「勒大秦穆護祆三千餘人還俗，不雜中華之風，於戲！前古未行，似將有待，及今盡去，豈謂無時。」¹⁹此爲在著名的「會

¹⁷ 參見江湄：〈「正統論」的演變及其文化功能〉，《學習與探索》2008年 第4期，頁209-211；費正清(John King Fairbank, 1907-1911)編，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯：《劍橋中國晚清史：1800-1911》(上)(北京：中國社會科學院出版社，1993年)，頁35-39；劉青峰：〈文化革命中的華夏中心主義〉，收於劉青峰編：《民族主義與中國現代化》(香港：香港中文大學出版社，1994年)，頁359-367。

¹⁸ 脫脫等：《宋史》，卷328，列傳第81〈安燾〉，頁10565。

¹⁹ 劉昫等：《舊唐書》(臺北：鼎文書局，1981年)，卷18上，列傳第18〈武

昌滅佛」事件中，唐武宗李炎（814-846）所發出的敕令，他以「中華」與佛教做對比，指涉的自然就是儒家文化。

總結「中華」的指涉對象：（一）儒家正統王朝；（二）儒家文化空間；（三）儒家文化。中華指涉對象的多樣性，表明了「中華」並不是一個「具體名詞」，而是一個「抽象名詞」，當「中華」被用來指涉某種對象時，同時便意味著此對象具有「某種特性」，才有資格被稱為「中華」。在「中華」的指涉對象中，包括王朝、文化空間和文化，此三者都不屬於同個實體概念，但都可被冠上相同的特性，因此便可以確定，此三者之交集，亦即「中華」所意味的特性必定與「儒家」有關連。然而，從中華指涉正統王朝這一用法來看，並不是所有「儒家的」王朝都能夠被冠上「中華」，某個王朝之所以能夠被稱為「中華」，是因為此王朝是處於同心圓結構的中心，由此我們便能夠得出這樣的結論：「中華」所表示的特性，是為「最高道德」，因此可以這樣說，當用中華來指涉儒家文化，意味著此文化與其他相較，為較高或是最高道德的，而「中華」被用來指涉某個地理空間時，便意味著此地理空間與其他相較，此地區之文化是較高或最高道德的。

三、「中華」在中華民國建立前的含義變遷

根據「中國近現代思想史專業數據庫（1830-1930）」的檢索，²⁰「中華」在 1841-1911 年間的指涉對象，可分成六大類（例句示範見表二）：（一）文化；（二）地理空間；（三）人物；（四）政治實體；（五）生產物品；（六）名詞。當「中華」在例句中是被用作對象的「名字」時，例如「中華會館」、「駐紮中華海口之全權大臣」等等時，則本文會將此例句歸類為無意義的項目，因此不予統計。經過統計製作表三，為

宗李炎·會昌五年》，頁 606。

²⁰ 「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」，檢索日期：2010 年 11 月 20 日。由於部分資料缺少標點，引文中的標點部分為筆者所加，以下皆同，不再贅述。

方便閱讀，並製作圖一顯示各類型所佔百分比的趨勢圖。可以發現到，從 1841 年到 1911 年間，各個項目所佔的比重並未有太大的變化，「中華」在近現代如同傳統文獻所顯示的結果，大多是用於指涉地理空間（明確一點可稱文化空間），以及政治實體，前者的平均值為 19.9%，後者則為 62.68%。與傳統文獻不同的是，在傳統文獻中，「中華」用於指涉地理空間的百分比是超越政治實體的，而在近現代文獻中，則為相反，同時在畫出兩者之趨勢線之後，可以發現到「中華」用來指涉政治實體的趨勢為上升的，而地理空間則相反（見圖二）。本文發現在 1841-1911 年間，「中華」從指涉王朝轉變到民族國家中，其所指涉的政治實體，還出現過另外一種既非王朝與民族國家的過渡階段，即「文明古國」。而當「中華」被用於指涉民族國家時，首次出現了考證和明確定義「中華」含義的論述。以下本文分成三小節進行論述：（一）「中華」作為一文明古國；（二）「中華」作為一民族國家；（三）「中華」在近現代文獻中的定義。

表二：在「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」中，1841-1911 年間「中華」之例句形式

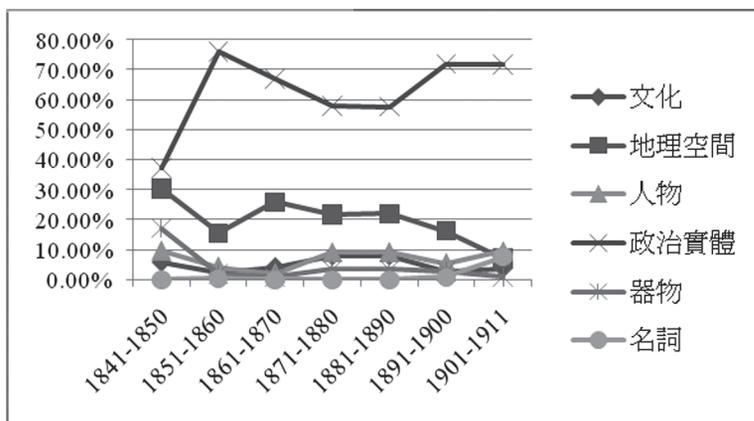
形式	例句	年份	篇名	作者	文獻來源
文化	不肯明言，帶有素曉中華言語之和尙。	1842 年 4 月 13 日	（一四七〇） 奕山等又奏 法蘭西兵頭 噴嘑喇等來 省求為英人 講和情形片	奕山等	《道光朝籌 辦夷務始 末》卷之四 十五
地理 空間	請領牌照經過夷埠俱須驗明，並於開船之時頒給禁約條款，諄諭不許在於中華滋生事端。	1841 年	附奏東西各 洋越竄夷船 嚴行懲辦片	林則徐	秀水王延熙 翼亭王樹敏 政聲編輯： 《皇清道咸 同光奏議》 卷十七上洋 務類交涉

人物	聲稱夷人出京三十裡，至於家衛地方坐轎，直至北塘等語。查中華民國人，不應受雇於夷人抬轎，雖系愚民無知，究屬不合。	1860年6月6日	(一九四九) 僧格林沁恒福奏查新聞紙所載均不可信又津沽佈置並俄使南下各情折	僧格林沁、恒福	《咸豐朝籌辦夷務始末》卷五十一
政治實體	後就廟中開書籍館，廣蓄書史，日本、中華、泰西三國之書畢具，許內外士子入而縱觀。開館至今，就讀者日多。	1879年	扶桑遊記中	王韜	《扶桑遊記》
器物	中華銃炮或用紙信，或用烘藥，總系火繩點燃。其不便有二。	1843年	西洋自來火統法	魏源	《海國圖志》卷九十一
名詞	不與諸國相往來，西洋人謂之仍跛喇多者，猶華人言大國也，唯稱中華及設古為然。	1852年	北土魯機國沿革	魏源	《海國圖志》卷四十八 大西洋歐羅巴洲

表三：「中華」在 1841-1911 年間的使用次數（以十年為一單位）

年份	文化		地理空間		人物		政治實體		器物		名詞		總數
	次數	百分比	次數	百分比	次數	百分比	次數	百分比	次數	百分比	次數	百分比	
1841-1850	6	5.71%	32	30.48%	10	9.52%	39	37.14%	18	17.14%	0	0.00%	105
1851-1860	7	2.47%	44	15.55%	12	4.24%	215	75.97%	5	1.77%	1	0.35%	283
1861-1870	10	4.18%	62	25.94%	5	2.09%	160	66.95%	2	0.84%	0	0.00%	239
1871-1880	14	7.87%	39	21.91%	16	8.99%	103	57.87%	6	3.37%	0	0.00%	178
1881-1890	14	7.91%	39	22.03%	16	9.04%	102	57.63%	6	3.39%	0	0.00%	177

1891-1900	18	2.98%	99	16.36%	33	5.45%	434	71.74%	16	2.64%	5	0.83%	605
1901-1911	13	3.67%	25	7.06%	33	9.32%	253	71.47%	3	0.85%	27	7.63%	354



圖一：「中華」之指涉對象在 1841-1911 年間的使用次數變化

(一)「中華」作為一文明古國

在1841年之後，「中華」指涉於王朝除外的第一種政治實體，是為「文明古國」。正統王朝的衰敗與重建，意味這儒家文化和價值的衰弱和延續，故「中華」本含有文明延續的概念。然而，將文明延續的概念與「國家」的概念連結起來，是在傳統中國裡沒有的觀念，因為「國家」即為「王朝」所建立，因此王朝滅亡了，國家也就滅亡了，然而可被用來指涉「儒家文化」的「中華」，基於統一的王朝再次建立，儒家文化的復興，放在文明延續的歷史脈絡，並沒有滅亡。顧炎武便說「有亡國有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰，易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。」²¹可以發現在1841年之後，有些文獻將「中華」定義為政治實體時，此政治實體之

²¹ 顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋·正始》（上海：上海古籍出版社，2006年），卷13，頁756。

存續非以朝代之更替來做標準，但又不具備由國民共同建立的民族國家之含義。此種指涉起初是由外國人使用，最早見於1857年的〈西國天學源流〉：「天學之起，最古者，或云中華，或云埃及，或云印度，或云迦勒底，其說不一，然此諸國……」，²²而最早使用此含意的中國人，見於1877年的左宗棠：「且喀什噶爾即古之疏勒國，漢代已隸中華，固我舊土也。」²³

外國人將「中華」指涉為「文明古國」，並非是單一現象，見諸於1877年之前的眾多文獻中。²⁴西方人之所以將中國視為不以朝代更替為存續標準的國家，是基於西方近現代的國際觀念。西方近現代國際觀念以1648年的威斯特伐利亞合約(Peace of Westphalia)為建立標誌，國際是由主權獨立的國家所組成的聚合體，為了避免彼此戰爭的無政府狀態，國家的主權是為國家的權利，不能隨意被侵犯，而要確保和平的秩序，必須將國家視作擁有訂立國際契約的資格的法人角色。²⁵可想而知，如果一國家是以朝代更替作為存續標準，那麼此國家作為訂立國際契約的法人資格將非常脆弱，因為能夠以頻繁的朝代更替來作為不履行契約的藉口。故此早在1864年被翻譯成中文的《萬國公法》中，

²² 偉烈亞力(Alexander Wylie, 1815-1887)：〈西國天學源流〉，《六合叢談》第1卷第5號(1857年5月24日)，頁593。

²³ 左宗棠：〈甘督左宗棠奏英人以保護安集延為詞圖占邊疆萬不可許折〉，《清季外交史料》(臺北：文海出版社，1877年)，卷11，頁214。

²⁴ 偉烈亞力：〈英格致大公會會議〉，《六合叢談》第1卷第11號(1857年11月16日)，頁689-691；威妥瑪(Thomas Francis Wade, 1818-1895)：〈(一三五四)新議論略(上摺附件)〉(1866年4月1日)，故宮博物院編：《同治朝籌辦夷務始末》(北平：故宮博物院，1930年)，卷40，頁950-956；美國公使：〈(二六三七)照會(上摺附件)〉(1869年2月2日)，故宮博物院編：《同治朝籌辦夷務始末》，卷63，頁1936-1937；赫德(Robert Hart, 1835-1911)：〈中西關係略論·局外旁觀論〉，李天綱編校：《萬國公報文選》(香港：三聯書店，1998年)，頁183-196；傅蘭雅(John Fryer, 1839-1928)：〈西國瓷器源流〉，《格致彙編》第1冊(1876年3月)，頁42-43。

²⁵ 參見麥可·哈德(Michael Hardt, 1960-)、安東尼奧·納格利(Antonio Negri, 1933-)著，韋本、李尚遠譯：《帝國》(臺北：商周出版社，2002年)，頁56-62。

其第二章〈論邦國自治自主之權〉便規定「就他國被害，並他國之民受屈，論之，雖曾易君主、變國法，其責任理無旁貸也。」²⁶

故此，當中國人開始以「中華」指涉文明古國時，其實反映了中國人開始以西方國際觀念來定位國家。將「中華」視作「文明古國」的左宗棠，正是爲了援引國際法，將新疆視作中國歷來的領土，由此把「朝代」與「國家」的同義性切斷。此外，還可見於王韜與他人合著的〈法越交兵記〉中：「溯越南自秦漢以降，俱隸中華，至宋始淪爲外域前明猶改爲行省。」²⁷

（二）「中華」作為一民族國家

民族主義的目的無非是動員國家成員完成公共事業，或動員群眾建立國家，這在中國民族主義發展過程中，前者可謂「立憲」派的主張，後者則爲「革命」派的主張，不過兩者都有一個共同目的，那就是企圖在帝國主義的壓迫底下，尋求民族的生存與獨立，²⁸從文獻中亦可發現雙方多以「中華」來指涉「民族國家」。而兩者之最大不同除了是否推翻清政府之外，更值得研究的是前者是以「文化」，後者是以「血統」來定義民族的疆界。

有關革命派與立憲派的民族主義論述，沈松僑指出他們都是以「黃帝」爲符號進行國族想像，然而革命派以此強調滿人與漢人血統不一，故需排滿；而立憲派則強調滿人在文化上早已同化於中華，故應滿漢合治。兩者分野之關鍵，在於「黃帝」可以作爲血統祖先，也可作爲文化創始者。因此立憲派雖然是以文化來作爲民族的疆界，但卻在反

²⁶ 惠頓(Henry Wheaton, 1785-1848)著，丁韞良譯，何勤華點校：《萬國公法》（北京：中國政法大學出版社，2003年），頁26。

²⁷ 曾根嘯雲輯，王韜編纂：《法越交兵記》（1883）（臺北：商周出版社，1974年），頁196。

²⁸ 參見張玉法：〈帝國主義、民族主義與國際主義在近代中國歷史上的角色〉；汪榮祖：〈中國近代民族主義的回顧與展望〉，皆收於劉青峰編：《民族主義與中國現代化》，頁99-125、187-200。

駁革命派時，也會指出血統上滿漢本為同祖先，這造成雙方的交鋒常常處於一種概念難明的狀態。²⁹在章太炎所做的〈駁康有為論革命書〉，文章目的是要駁斥康有為把滿漢視為同一血緣，儘管他指出這不符合歷史事實，但他卻以更多的篇幅來指出滿人不肯歸化漢人，而陵制漢人的現象，並提出「若言同種則非使滿人為漢種，乃適使漢人為滿種也。」³⁰如此本來滿漢是否同種的爭論又會變成滿人在文化上是否歸化漢人的爭論。然而不管如何，雙方在「中華」的指涉上卻有明顯的差別。

立憲派的代表者梁啟超在1902年明確地將「中華」指涉為一民族國家，在〈論中國學術思想變遷之大勢〉中，他有言：「而我中華者。屹然獨立。繼繼繩繩。增長光大……謝其生我於此至美之國。而為此偉大國民之一分子也。」³¹而此民族國家的認同是為「學術思想」，他認為「中華」的文明肇始於黃帝時代，而到了夏朝，才發展到建立一國家，「故中華建國，實始夏後。古代稱黃族為華夏、為諸夏，皆紀念禹之功德，而用其名以代表國民也」，³²而「中華」的學術思想，也就是「國家精神」，則到孔子時代才開始定型。

而革命派雖然是以血緣來作為民族的疆界，但並不是把「中華」指涉為一血緣民族，而是指涉為「由漢人所建立的國家」，最早的例句出現在1903年章太炎所做的〈駁康有為論革命書〉：「五胡代北，始嘗宰制中華。逮乎隋唐統一，漢族自治，則亦著土傳籍同為編氓，未嘗自別一族以與漢人相抗，是則同於醇化而已」。³³文中，「中華」是為一政治實體，由於有「漢人自主」一句，故可知作者認為「中華」的民族是以「漢人」為疆界。

²⁹ 沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》28期（1997年12月），頁1-77。

³⁰ 章炳麟：〈駁康有為論革命書〉，《煇書》（上海：古典文學出版社，1958年），頁177。

³¹ 中國之新民（梁啟超）：〈論中國學術思想變遷之大勢（未完）〉，《新民叢報》第3號（1902年3月10日），頁42。

³² 中國之新民（梁啟超）：〈論中國學術思想變遷之大勢（未完）〉，頁42。

³³ 章炳麟：〈駁康有為論革命書〉，頁176。

而著名的「驅除韃虜，恢復中華」一句，最早出現於1905年的〈致公堂重訂新章要義〉，開頭便明言「原夫致公堂之設，由來已久，本愛國保種之心，立興漢復仇之志，聯盟結義，聲應氣求」，並說「中國之見滅於滿清二百六十餘年」。由此可知，所謂的「恢復中華」，即恢復「由漢人建立的中國」。³⁴

從上文可知，立憲派將「中華」指涉為「儒家文明的民族國家」，而革命派則是指涉為「漢人建立的民族國家」。基於此分野，兩者所主張的民族認同基礎也是不同的，立憲派以文化，革命派以血緣。然而，兩者卻共同擁有同樣的民族想像，即「炎黃子孫」。革命派以血緣為認同基礎，因此強調滿人非炎黃子孫，與漢人血統不一，故須排滿，也沒有資格作為「中華」的國民；而立憲派以文化作為認同基礎，因此強調滿人在文化上早已同化於中華，故應滿漢合治。然而，儘管革命派和立憲派對於民族認同基礎的定義是明確的，但雙方的爭論焦點，並非是按照各自的理念型態，各自提出和反駁為何需以血緣或文化來作為民族認同之根據的理由，而是表現出能夠接受對方所提出的民族認同基礎，但在一方面卻又不能因此接受對方所提出的民族國家成員之論述。

例如，不管是立憲派或清廷，都曾考證出滿族與漢族在血緣上皆出自黃帝，來提出滿漢合治的正當性，這固然是因為只要將滿族詮釋為黃帝一系子孫，則革命派之排滿根據便不復存在。然而這也揭示出立憲派是能夠接受以血緣為民族認同基礎的論述。例如康有為言：「上推滿洲種族，別出於夏禹；下考政教禮俗，則全化華風」，³⁵由此提出排滿言論毫無理據。

回應康有為挑戰的革命派代表章太炎，在〈駁康有為論革命書〉

³⁴ 美國金山來稿：「本堂以驅除韃虜恢復中華創立民國平均地權為宗旨」。參見美國金山來稿：〈致公堂重訂新章要義〉，《民報》第1號（1905年11月26日），頁145。

³⁵ 康有為：〈南海先生辨革命書〉，《新民叢報》第16號（1908年8月1日），頁69。

中，認為所謂「種族」是「以歷史民族為界，不以天然民族為界」，³⁶因為若以「天然民族為界」，按照生物繁殖的法則，則任何人類都可說是共同來自同一祖先。但若按照此說，則革命派所主張的血緣民族認同基礎，便就毫無根據，章太炎對此並未察覺。

而在〈中華民國解〉中，章太炎申論即便滿人與漢人擁有相同文化仍不能視為民族國家成員，而其理由並非是血緣為民族國家成員之標準是不可變更的，而是只有漢人方能有資格作為「中華」此民族國家之成員。「夫言一種族者，雖非銖兩衡校於血統之間，而必以多數之同一血統者為主體。」³⁷章太炎認為只有國家內多數族群可為主體，又認為以血緣認同是可以彈性的，只要漢人取代滿人恢復統治地位，則可以接受滿人之同化，「所謂排滿洲者，亦曰覆我國家攘我國主權之故，若其克敵致果……則固當與日本暹羅同視，種人順化，歸斯受之而已矣」。³⁸

由此可知，立憲派和革命派對於民族主義之論述，其實有表裡二層。表面上雙方分別是以血緣和文化作為民族認同的基礎，但深層中，雙方卻能夠接受彼此主張的認同基礎。在民族主義的爭論中，立憲派和革命派的最重要分野，其實一是主張滿漢合治，一是主張排滿，他們所提出民族認同基礎，更多地是為此服務。故此，在「中華民國」建立前，中國人對於民族國家的想像，是先有滿漢合治或排滿的選擇，才有是以血緣或文化作為認同基礎的選擇。

四、「中華民國」和「中華民族」的含意

在 1911 年中華民國建立之後，「中華」此關鍵字在「中國近現代思想史專業數據庫（1830-1930）」所出現的例句，多用作「中華民國」

³⁶ 章炳麟：〈駁康有為論革命書〉，頁 643。

³⁷ 章太炎：〈中華民國解〉，《民報》第 15 號（1907 年 7 月 5 日），頁 2418。

³⁸ 章太炎：〈中華民國解〉，頁 2418。

和「中華民族」，單純使用「中華」此字眼的（見表三），從 1912 年到 1928 年，皆不超過總次數的 30%（除了 1912 和 1917 年超過 40%，因總次數極少之緣故），而「中華民國」的出現次數，則皆超過 50%；1921 至 1924 年間，「中華民族」的出現次數則大大增加，從在此之前不超過 10% 上升到最低 24%，最高 70% 的使用率。從以上的統計資料來看，可知 1911 年之後，「中華」特指民族國家，也就是以「中華民國」之字眼出現的，這樣的意義已經定型。同時，在 1920 年至 1924 年間之後，人們多開始使用「中華民族」來作為自稱。在此背景下，為了探討「中華」此關鍵詞背後的觀念圖像，本章便分兩部分將研究焦點從「中華」轉變到「中華民國」和「中華民族」。

表四：單純使用「中華」與「中華民族」和「中華民國」的比較

年份	非「中華民國」和「中華民族」的次數		中華民國次數		中華民族次數		「中華」總數
1912	26	40%	38	58%	1	2%	65
1913	24	18%	112	82%	1	1%	137
1914	14	26%	39	72%	1	2%	54
1915	9	8%	108	90%	3	3%	120
1916	39	18%	172	82%	0	0%	211
1917	14	41%	20	59%	0	0%	34
1918	10	27%	26	70%	1	3%	37
1919	17	19%	68	75%	6	7%	91
1920	17	24%	37	51%	18	25%	72
1921	6	13%	28	60%	13	28%	47
1922	5	4%	34	26%	91	70%	130
1923	7	9%	34	41%	41	50%	82
1924	5	4%	55	47%	56	48%	116
1925	15	13%	78	69%	20	18%	113
1926	19	12%	124	77%	18	11%	161
1927	9	21%	30	71%	3	7%	42
1928	3	5%	54	82%	9	14%	66

（一）「中華民國」變成一多民族國家

1911 年之前，「中華民國」本為「漢人建立的民族國家」，但在「五

族共和」的概念下，則發生意義上的轉變，便成一「多民族組成的國家」。「五族共和」的提出，首先由武昌起義的湖北軍政府所提出，並在1912年1月1日，孫中山在南京就任臨時大總統時正式確立，他在《臨時大總統宣言書》中宣佈「國家之本，在於人民。合漢、滿、蒙、回、藏諸地為一國，即合漢、滿、蒙、回、藏諸族為一人，是曰民族之統一。」³⁹其中革命派的轉變，據1913年的〈外人之共和〉中的觀察，是因為革命派所主張的排滿「非欲殺盡滿人，實欲其退出統制權，還諸漢族」，而在建國後因不具備北伐實力，故只好接受袁世凱的調停，演變成「遂成為滿族之禪讓，漢族之寬仁。」⁴⁰而且革命派亦是能夠接受對滿族的同化，可見於1907年的〈討滿洲檄〉⁴¹和1905年汪精衛的〈民族的國民〉。⁴²

但儘管「排滿」與「五族共和」能夠相容，但絕非一樣。因為革命派所主張的，仍是強調漢人同化其他族群，而「五族共和」卻主張將多民族共同鑄成一大民族而不分彼此，而這也是立憲派一直在強調的。以梁啟超在1903年所寫的〈政治學大家伯倫知理之學說〉為例：「則吾中國言民族者，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

³⁹ 資料轉引自潘先林：〈「五族共和」思想的提出、確立與淵源論析〉，《思想戰線》2006年第3期，頁1-6。

⁴⁰ 〈外人之共和觀〉，《庸言》第1卷第10號（1913年4月16日），頁1769。近人研究亦證實了此觀察，見彭武麟：〈南京臨時政府時期的近代國家轉型與民族關係之建構——以「五族共和」為中心〉，《民族研究》2009年第3期，頁77-81。近人研究亦證實了此觀察，見彭武麟：〈南京臨時政府時期的近代國家轉型與民族關係之建構——以「五族共和」為中心〉，《民族研究》2009年第3期，頁77-81。

⁴¹ 「若自知不直，願歸部落以爲我中華保塞。建州一衛，本爾舊區，其自返于吉林黑龍江之域。若願留中國者，悉歸農牧一切與齊民等視。」軍政府：〈討滿洲檄〉，《民報》臨時增刊：〈天討〉（1907年4月25日），頁1944。

⁴² 「夫國內他族同化於我久矣，尙何本部屬部之與有？今當執民族主義以對滿洲，滿洲既夷，蒙古隨而傾服，以同化力吸收之，至易易也。」汪精衛：〈民族的國民（未完）〉，《民報》第1號（1905年11月26日），頁42。

部屬部之諸族以對於國外之諸族是也。」⁴³1913年吳貫因〈五族同化論〉，便指出「故我以為今後全國之人民，不應有五族之稱，而當通稱為中國民族」。⁴⁴

因此可以說，從「排滿」過渡到「五族共和」，其實是革命派接受了立憲派的民族主義觀。然而這樣的轉變，並非是革命派放棄血緣，而改以文化作為認同基礎，而是放棄了「大漢民族主義」，而改變為接受「多民族融合成一大民族」的民族主義，其基礎在於其餘四族能夠接受共和之理念。由此，本文認為，革命派的民族認同基礎，既非血緣，也非文化，而是「共和」之理念，故此以血緣為認同基礎，是為服務於「排滿」，而所謂「排滿」，則是為服務於「共和」。

如同革命派、立憲派的民族主張與政治主張是統一的，以文化為認同，是為「滿漢合治」，由此是為「立憲」。立憲派之所以不贊成革命，而主張立憲，並不是反對共和，而是不願因變更國體之故而發生大破壞。梁啟超對此作出精闢的總結，他在民國建立後發表了〈鄙人對於言論界之過去及將來〉，以解釋為何他支持民國之建立。他指出，立憲派本就是不忍生靈塗炭，又為反對專制，而「以立憲一名詞套在滿政府頭上，使不得不設種種之法定民選機關為民權之武器，得憑藉以與一戰。」⁴⁵由此可知，革命派和立憲派的公約數是為反專制，兩者在民國建立前後的轉變，其實都是依附在政治正確的標準下，也就是說，中國的民族認同基礎，與其說是血緣或文化，毋寧說是種政治意識型態。而據此革命派和立憲派基於不同的政治正確標準，各自發展出不同的民族主張。在此背景下，五族共和的理念遂而能夠提出並被革命派和立憲派共同接受，而中華民國本是由漢人建立的國家之涵

⁴³ 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，《新民叢報》第38、39號（1903年10月4日），頁33。

⁴⁴ 吳貫因：〈五族同化論（續前號）〉，《庸言》第1卷第9號（1913年4月1日），頁1453。

⁴⁵ 梁啟超：〈鄙人對於言論界之過去及將來〉，《庸言》第1卷第1號（1912年12月1日），頁75。

義也發生轉變，取代漢人作為國家成員的民族，是由眾多民族融合而成的「中華民族」。

(二)「中華民族」的認同基礎

在「中國近現代思想史專業數據庫(1830-1930)」中，可發現從1902年到1930年，使用「中華民族」的例句(見表三)，梁啟超便佔了27%，其餘的則出現在《新青年》(4%)、《少年中國》(28%)、《嚮導》(30%)、《現代評論》(7%)，這些雜誌包括梁啟超，佔當時總使用次數的95%，由此可知，只要分析上述五個主要使用者有關「中華民族」認同基礎的理念型態，便能夠概括當時普遍人們的想法。而其中此五個主要使用者對於「中華民族」的認同基礎，則可分成兩種型態：一是梁啟超所主張的「儒家文明」；二是其餘四者主張的「對抗帝國主義」。

表五：「中華民族」使用者之比例

使用者	例句次數	佔總次數之百分比
梁啟超	78	27%
新青年	12	4%
少年中國	83	28%
嚮導	87	30%
現代評論	20	7%
總數	280	95%

作為「中華民族」的第一個使用者，⁴⁶梁啟超早在民國建立前，便在1906年所寫的〈歷史上中國民族之觀察〉中，指出所謂「中華民

⁴⁶ 「我中華民族之有海思想者厥惟齊。故於其間產出兩種觀念焉」見中國之新民(梁啟超)：〈論中國學術思想變遷之大勢(未完)〉，頁62。

族」，是由發展儒家文明的漢族為主體，進而吸收多種民族混合而成，並以「儒家文明」為共同特徵的民族。⁴⁷在1922年，他則有明確論述，在〈中國歷史上民族之研究〉中，他認為判斷同一民族之最重要的標準是為「民族意識」：「凡遇一他族而立刻有『我中國人』之一觀念浮於其腦際者，此人即中華民族之一員也」，而「中華民族」是一持續融合他族的，「乙時代已全部或一部編入諸夏之範圍，而同時復有新接觸之夷狄發現，如是遞續編入、遞續接觸，而今日碩大無朋之中華民族遂得以成立」，並舉出二個能夠作為同化他族的合理性：中華思想中的「平天下」和「尊中庸」。⁴⁸所謂「平天下」，梁啟超在1921年的〈歷史上中華國民事業之成敗及今後革進之機運〉中，有言是為一種世界主義，含意為「以個人身為起點。以世界天下為極量」，並申論「凡他族之與我遇者。不導之入於此途。則自覺其悲憫之懷不能遂也。彼但能自進而與我伍。我遂欣然相攜而無或歧視」。⁴⁹而所謂「尊中庸」則在〈孔子〉一篇中作解釋：「中是就空間言，不偏走於兩極端，常常取折衷的態度，加上一個庸字，是歸於適用的意思。」⁵⁰故此，以中庸形容民族融合的原則，便是不相互排斥。在此，梁啟超把儒家文明想像成一包容其他文化之精神特質。

經過以上論述後，發現梁啟超之所以認為儒家文明可以作為中國民族融合基礎之原因在於，以「平天下」而言，非漢民族之融合是出於自願的，而漢民族融合他們亦是一種出於幫助之心態；以「尊中庸」而言，非漢民族在融合過程中，並不會受到壓迫。

⁴⁷ 梁啟超：〈歷史上中國民族之觀察〉，據「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」所標示的收錄項為，《飲冰室專集》之四十一，1906年。

⁴⁸ 梁啟超：〈中國歷史上民族之研究〉，據「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」所標示的收錄項為，《飲冰室專集》之四十二，1922年。

⁴⁹ 梁啟超：〈歷史上中華國民事業之成敗及今後革進之機運〉，據「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」所標示的收錄項為，《飲冰室專集》之三十六，1921年。

⁵⁰ 梁啟超：〈孔子〉，據「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」所標示的收錄項為，《飲冰室專集》之三十六，1920年。

梁啟超以外的其餘四個使用者，是為《少年中國》、《新青年》、《嚮導》、《現代評論》，觀察他們所使用「中華民族」的第一篇文章，都舉出「中華民族」具有反對帝國主義的精神意識。例如《少年中國》：「資產階級中我們認為最有希望的便是華僑，因為華僑是我們『中華民族』的優秀分子，他們的創造力開闢力，都是令人極佩服的。而且他們的公德心……我們只希望他們自己振興教育發展實業，為一種有組織的有思想的運動，與英美日本勢力對抗，自立於不敗之地。」⁵¹《新青年》：「幸而我們中華民族奴隸根性不深，所以秦打破封建制度統一全國以後，只有二世，已革了命了。自漢以後，雖然仍為君主世襲，公侯亦有世祿，不到數百年，必然有幾次革命」⁵²。由此可知，「中華民族」之特徵在於能夠「革命」。而文中指出革命之目的在於「生計須從天然物這邊開展，不要對於人轉移；對於未曾有的地方擴張，不要對於已經有的地方劫奪。官吏，軍閥，資本家，奴隸，盜賊，娼妓，只能劫奪轉移人的財產，不能開展擴張天然的財產。」⁵³《嚮導》：「因此我中華民族為被壓迫的民族自衛計，勢不得不起來 反抗國際帝國主義的侵略，努力把中國造成一個完全的真正獨立的國家。」⁵⁴《現代評論》：「中國的國際地位，恢復已經喪失的權利，爭回中華民族人格，就在此一舉！」⁵⁵

將「中華民族」精神特徵形容為對抗帝國主義的理念型態，在 1926 年的〈孫中山與中國解放運動〉中，則有更加詳細之論述，文中指出孫中山的民族主義，可分為兩種意義：「其一是說從滿清政府解放；其他是說從列強勢力解放。」⁵⁶這兩種意義之所以能夠貫連起來，是因

⁵¹ 王光祈：〈少年中國學會之精神及其進行計畫〉，《少年中國》第 1 卷第 6 期（1919 年 12 月），頁 7。

⁵² 朱希祖：〈敬告新的青年〉，《新青年》第 7 卷第 3 期（1920 年 2 月 1 日），頁 103。

⁵³ 朱希祖：〈敬告新的青年〉，頁 104。

⁵⁴ 〈本報宣言〉，《嚮導》第 1 期（1922 年 9 月 14 日），扉頁。

⁵⁵ 〈時事短評〉，《現代評論》第 2 卷第 27 期（1925 年 6 月 13 日），頁 3。

⁵⁶ 松子：〈孫中山與中國解放運動〉，《現代評論》第 4 卷第 102 期（1926

為滿清和帝國主義之列強，都代表著一種壓制人民的強權，而中華民族是「不但不侵害外族，並且還要和外族合作共存」⁵⁷。由此可知，以「對抗帝國主義」作為「中華民族」的特徵，是從革命派發展出來的理念，並是一種世界主義：「然則在他的民族主義之中，含有廣大的為全人類利益的理想，也可以想見了」⁵⁸。

不管是「對抗帝國主義」或「儒家文明」，對於能夠同化其他非漢族的合理性論述，都是相似的。即把同化其他民族，當成是不壓迫、幫助弱小民族的事業。

五、結論

在前文中，本文指出「中華」在傳統中國的含意是為「最高道德」，並是以「儒家文明」作為載體。當「中華」從傳統指涉「正統王朝」，轉變至「文明古國」和「民族國家」時，除了在革命派的論述以外，都是以儒家文明作為民族認同的基礎。而革命派之所以有所差異，是因為中國的民族想像依附在政治正確的標準下。在民國建立前，因為排滿必須以血緣作為民族認同；民國建立後，因為全盤反傳統和社會主義的提倡，則以對抗帝國主義為民族認同。

必須指出的是，儒家文明在政治領域上，是可以視為政治意識型態的，而「中華」當指涉「王朝統治區」時，只限於「儒家文明高度發達」的地區，這揭示出早在傳統中國，便已經以一政治正確之標準，來作為國家內部的主體特徵；而「中華」只能指涉「正統王朝」，也揭示出此政治正確之標準之所以能夠成立的合理性，在於其具有「最高道德」之內涵。

當中國人將「中華」想像成延續千年的文明古國或民族國家時，

年 11 月 20 日），頁 4。

⁵⁷ 松子：〈孫中山與中國解放運動〉，頁 6。

⁵⁸ 松子：〈孫中山與中國解放運動〉，頁 6。

便同時把政治正確之標準來作為主體特徵，也同時將「最高道德」來作為政治正確之標準的思維觀念延續下來。也正是基於此「最高道德」之內涵，民族融合的合理性也得以成立。在梁啟超的解釋中，儒家文明之所以能夠作為民族認同主體，是因為非漢族的融入是自願的，因為儒家文明代表著實現人類平等的普遍價值；當因為全盤反傳統，而以「對抗帝國主義」作為民族認同主體時，也是因為在提倡社會主義下，漢民族是帶領其他弱小的中國民族對抗西方帝國主義免受欺負的，是體現著實現人類解放的普遍價值。

（責任編輯：蔡嘉華）

徵引書目

- 〈外人之共和觀〉，《庸言》第1卷第10號，1913年4月16日，頁1767-1772。
- 〈本報宣言〉，《嚮導》第1期，1922年9月14日。
- 〈時事短評〉，《現代評論》第2卷第27期，1925年6月13日，頁2-3。
- 中國近代思想史專業數據庫（1830-1930），香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心研究開發，劉青峰主編。
- 中國基本古籍庫，北京愛如生數位化技術研究中心建置，漢珍數位圖書公司行銷，<http://www.tbmc.com.tw/tbmc2/cdb/intro/Chinese-caozuo.htm>，上網日期：2011年4月2日。
- 漢籍電子文獻資料庫，中央研究院歷史語言研究所漢籍全文資料庫計畫建置，<http://dbo.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/>，上網日期：2011年5月12日。
- 王光祈：〈少年中國學會之精神及其進行計畫〉，《少年中國》第1卷第6期，1919年12月，頁1-9。
- 令狐德棻等：《周書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 左宗棠：〈甘督左宗棠奏英人以保護安集延為詞圖占邊疆萬不可許折〉，《清季外交史料》，臺北：文海出版社，1877年，卷11。
- 朱希祖：〈敬告新的青年〉，《新青年》第7卷第3期，1920年2月1日，頁101-104。
- 江涓：〈「正統論」的演變及其文化功能〉，《學習與探索》2008年第4期。
- 吳貫因：〈五族同化論（續前號）〉，《庸言》第1卷第9號，1913年4月1日，頁1453-1553。
- 宋濂等撰：《元史》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 李天綱編校：《萬國公報文選》，香港：三聯書店，1998年。
- 沈松喬：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《臺灣社

- 會研究季刊》第 28 期，1997 年 12 月，頁 1-77。
- 汪榮祖：〈中國近代民族主義的回顧與展望〉，收於劉青峰編：《民族主義與中國現代化》，香港：香港中文大學出版社，1994 年。
- 汪精衛：〈民族的國民（未完）〉，《民報》第 1 號，1905 年 11 月 26 日，頁 13-42。
- 松子：〈孫中山與中國解放運動〉，《現代評論》第 4 卷第 102 期，1926 年 11 月 20 日，頁 4-8。
- 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，香港：香港中文大學出版社，1993 年。
- 長孫無忌：《故唐律疏議》，四部叢刊三編景宋本。
- 威妥瑪(Thomas Francis Wade)：〈(一三五四)新議論略(上摺附件)〉(1866 年 4 月 1 日)，故宮博物院編：《同治朝籌辦夷務始末》，北平：故宮博物院，1930 年，頁 950-956，卷 40。
- 美國公使：〈(二六三七)照會(上摺附件)〉(1869 年 2 月 2 日)，故宮博物院編：《同治朝籌辦夷務始末》，北平：故宮博物院，1930 年，頁 1936-1937，卷 63。
- 美國金山來稿：〈致公堂重訂新章要義〉，《民報》第 1 號，1905 年 11 月 26 日，頁 142-154。
- 軍政府：〈討滿洲檄〉，《民報》臨時增刊：〈天討〉，1907 年 4 月 25 日，頁 1937-1944。
- 偉烈亞力(Alexander Wylie)：〈西國天學源流〉，《六合叢談》第 1 卷第 5 號，1857 年 5 月 24 日，頁 593。
- 偉烈亞力：〈英格致大公會會議〉，《六合叢談》第 1 卷第 11 號，1857 年 11 月 16 日，頁 689-691。
- 崔鴻：《十六國春秋》，明萬曆刻本。
- 康有為：〈南海先生辨革命書〉，《新民叢報》16 號，1908 年 8 月 1 日，頁 59-69。
- 張玉法：〈帝國主義、民族主義與國際主義在近代中國歷史上的角色〉，收於劉青峰編：《民族主義與中國現代化》，香港：香港中文大學

出版社，1994年。

張廷玉等：《明史》，臺北：鼎文書局，1980年。

梁啟超：〈中國歷史上民族之研究〉，《飲冰室專集》之四十二，1922年。（按「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」標示）

梁啟超：〈孔子〉，收於《飲冰室專集》之三十六，1920年。（按「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」標示）

梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，《新民叢報》第38、39號，1903年10月4日，頁19-53。

梁啟超：〈鄙人對於言論界之過去及將來〉，《庸言》第1卷第1號，1912年12月1日，頁71-77。

梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢（未完）〉，《新民叢報》第3號，1902年3月10日，頁41-54。

梁啟超：〈歷史上中國民族之觀察〉，《飲冰室專集》之四十一，1906年。（按「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」標示）

梁啟超：〈歷史上中華國民事業之成敗及今後革進之機運〉，《飲冰室專集》之三十六，1921年。（按「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」標示）

脫脫等：《宋史》，臺北：鼎文書局，1980年。

章太炎：〈中華民國解〉，《民報》第15號，1907年7月5日，頁2413-2429。

章炳麟：〈駁康有為論革命書〉，《滄書》，上海：古典文學出版社，1958年。

麥可·哈德(Michael Hardt)、安東尼奧·納格利(Antonio Negri)著，韋本、李尚遠譯：《帝國》(*Empire*)，臺北：商周出版社，2002年。

傅蘭雅(John Fryer)：〈西國瓷器源流〉，《格致彙編》第1冊，1876年3月，頁42-43。

彭武麟：〈南京臨時政府時期的近代國家轉型與民族關係之建構——以「五族共和」為中心〉，《民族研究》2009年第3期，頁77-81。

惠頓(Henry Wheaton)著，丁韞良譯，何勤華點校：《萬國公法》，北京：中國政法大學出版社，2003年。

- 曾根嘯雲輯，王韜編纂：《法越交兵記》（1883），台北：文海出版社，1974年。
- 費正清(John King Fairbank)編，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯：《劍橋中國晚清史：1800-1911》（上）(*The Cambridge History of China*)，北京：中國社會科學院出版社，1993年。
- 劉青峰：〈文化革命中的華夏中心主義〉，收於劉青峰編：《民族主義與中國現代化》，香港：香港中文大學出版社，1994年。
- 劉昫等：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 歐陽修、宋祁等：《新唐書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 薛居正等：《舊五代史》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 魏收等：《魏書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 魏徵等：《隋書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 顧炎武撰，黃汝成集釋：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2006年。