

## 历史研究

# 胡人中华：“中华”一词的产生及开放性特点

——东晋南北朝至隋唐胡汉融合与“中华”词义嬗变

石 硕

**摘 要:**东晋南北朝至隋唐是中国历史上一个大的民族融合时期,正是这一时期,产生了一个浓缩中国文化特质且对后世影响深远的词语——“中华”。“中华”一词始见于西晋末,是“胡人”大举入据背景下,中原士人为把中原的政治与文化同“胡人”相区分而产生的自我称谓,故“中华”乃胡汉互动的产物。但入唐以后,“中华”一词被广泛使用,不仅成为唐朝的别称,也成为中国名号。这意味着当初为与“胡人”相区分而产生的“中华”称谓及概念已发生根本变化——成为胡汉融合体的一个统称。“中华”始于胡汉区分,却终于胡汉的融合,胡汉融合正是认识“中华”概念的起点。“中华”是较宽泛的文化概念,“中华”之“华”具有以“衣冠礼乐”喻指文化的象征意义,这使“中华”概念具有极大的包容度和开放性。这是后来“中华”所指称的共同体得以不断扩大的原因。

**关键词:**中华; 胡族; 中华士人; 衣冠之士; 胡汉融合

**基金项目:**国家社会科学基金专项研究课题“中华民族概念及历史脉络研究”(21VMZ015)

**作者简介:**石硕,四川大学铸牢中华民族共同体意识研究基地(成都 610064)

**DOI:**10.13613/j.cnki.qhdz.003180

中国历史上曾出现过两个大规模、长时段的民族融合过程。一个是两晋南北朝至隋唐,一个是宋、辽、金至元明。这两个民族融合过程均以分裂与统一交替的模式进行。导致分裂的原因是民族之间的剧烈冲突与对抗,经过长期冲突、对抗,各民族之间逐渐磨合、适应并相互吸纳,联系日趋紧密,形成“你中有我、我中有你”的局面,这又为统一奠定了基础。所以,经过长期分裂又逐渐走向统一。在统一时期,各民族及其文化以和平方式进一步交融、整合,并最终在心理和意识上熔铸为一个整体,民族融合的成果通过比较安定的统一时期而日臻成熟、巩固。这大致是中国历史上民族融合的主要特点和一般规律。<sup>①</sup>过去,我们多习惯于把历史上的分裂时期看作民族融合阶段,把统一时期看作民族融合的结束,这一认识显然存在偏差。事实上,从分裂到统一才是民族融合的完整历史过程。从此观点看,东晋南北朝至隋唐无疑是中国历史上民族融合的一个完整过程。正是在这一时期,产生了一个浓缩中国文化特质且对后世影响深远的词语——“中华”。从当时社会背景看,“中华”一词既是民族冲突、对抗的产物,也是体现民族融合的重要标识。尤值得注意的是,从东晋南北朝到隋唐400余年中,“中华”含义有一个明显嬗变,这就是从区分胡汉,到包容胡汉,到唐代开始成为唐朝的别称乃至中国名号。那么,“中华”词义为何会发生这样的嬗变?它与该时期民族融合之间存在怎样的对应关系?这些问题对深入认识“中华”的内涵、特点及其在后世的传承、发展并在近代最终成为中国民族

<sup>①</sup> 对此现象,日本学者川本芳昭亦指出:“通观中国历史,我们会发现存在这么一个规律,即政治上错综混乱时期与比较安定的时期以巨大的周期交互更替。例如,在各国割据的春秋战国时期之后便是缔造了中早期统一国家的秦汉帝国时期,随后紧接着又出现了分裂混乱的两晋南北朝时期,继而又迎来了隋唐帝国绚烂的大统一时期。”川本芳昭:《中华的崩溃与扩大——两晋南北朝》,余晓潮译,桂林:广西师范大学出版社,2012年,第7页。

与国家的一个名号均至为关键。胡汉融合是认识“中华”概念的一个起点,从源头上厘清“中华”一词的产生背景、文化意涵及其同民族融合之间的内在关联性,对认识“中华民族”概念的历史脉络和我国古代的民族融合特点无疑大有裨益。为此,本文拟对上述问题作一讨论。

## 一、从“中华”一词的使用看其性质与背景

王树民在《中华名号溯源》中依据《晋书·天文志》所录魏晋太史令陈卓《天文经星·中宫》的记载,提出“中华”一词的使用首先是在天文方面。但同时指出:“‘中华’名号通行以后,因言者的出发点不同,所表达之意或有出入。”<sup>①</sup>本文要讨论是其“通行以后”在社会领域及人们之日常话语中“中华”一词的含义。有一个事实甚明显,“中华”一词始见于记载两晋南北朝史实的史籍中。这些史籍有《晋书》《十六国春秋》《宋书》《南齐书》《周书》《魏书》《昭明文选》《北史》《南史》等,它们或是两晋南北朝时期成书的史籍,或为记载两晋南北朝史实但却成书于唐初的史籍。而在此之前史籍中,目前尚未发现“中华”一词。据此基本可以断定,“中华”一词是产生在两晋南北朝时期。

那么,在当时的社会领域和人们日常话语中,“中华”一词的最初语义是什么?它是在怎样的社会背景下被使用?对此,首先需要了解当时人们是怎样使用“中华”一词的。《晋书·桓温传》记有东晋大将桓温的一段话:“自强胡陵暴,中华荡覆,狼狽失据,权幸扬越。”<sup>②</sup>桓温为东晋时率军北伐的著名将领,从“中华荡覆……权幸扬越”的语境看,“扬越”尚不在“中华”范围。故桓温所言“中华”,乃指长江、淮河以北的广大中原地区。桓温在《荐谯元彦表》中亦云:“中华有顾瞻之哀,幽谷无乔迁之望。”<sup>③</sup>亦言胡人占据中原地区,故称“中华有顾瞻之哀”。东晋时朝臣刘弘上表云:“今边陲无备豫之储,中华有杼轴之困。”<sup>④</sup>《晋书·陈颙传》记东晋朝臣陈颙云:“中华所以倾弊,四海所以土崩者,正以取才失所。”<sup>⑤</sup>这里,陈颙所言“中华”倾弊,指因胡人大举入据所致中原地区的丢失,并非指晋室王统的终结。《宋书》记晋室南渡后,史臣言及东汉张衡所造浑天仪时曾慨叹道:“(张)衡所造浑仪,传至魏、晋,中华覆败,沉没戎虏,绩、蕃旧器,亦不复存。”<sup>⑥</sup>“中华覆败,沉没戎虏”一语,清楚表明“中华”是指时已“沉没戎虏”中原地区。刘宋清河人李辽上表曰:“自中华湮没,阙里荒毁,先王之泽寝,圣贤之风绝,自此迄今,将及百年。”<sup>⑦</sup>这里的“中华”,同样指中原地域。

以上话语均出自永嘉之乱后南迁的东晋、南朝朝臣及士人之口,可见在当时东晋、南朝朝臣及士人中,“中华湮没”“中华覆败”“中华有顾瞻之哀”“中华荡覆”是一个很普遍的说法。他们所言的“中华”,大致包含两个语义:其一,“中华”指晋室南渡以前的广大中原地域;其二,“中华”是相对于“强胡”“戎虏”而言。其实,当时中原地域仍然存在,只因被胡族占据,故有“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”之慨叹。从此语境看,“中华”与“强胡”“戎虏”的界线乃泾渭分明。

类似含义的“中华”表述,在当时未南迁的中原士人中也同样存在。《十六国春秋》记十六国时原西晋旧臣贾坚仕于前燕,士人苟羨劝说贾坚说:“‘君父、祖世为晋臣,奈何背本不降?’坚曰:‘晋自弃中华,非吾叛也。民既无主,强则附之(一作强则托命)。’”<sup>⑧</sup>贾坚把永嘉南渡称作“晋自弃中华”,从

① 王树民:《中华名号溯源》,《中国历史地理论丛》1985年第1期。

② 《晋书》卷九八《桓温传》,北京:中华书局,1974年,第2573页。

③ 萧统编,张启成、徐达等译注:《文选》,北京:中华书局,2019年,第2641页。

④ 《晋书》卷六一《刘乔传》,第1675页。

⑤ 《晋书》卷七一《陈颙传》,第1893页。

⑥ 《宋书》卷二三《天文志一》,北京:中华书局,1974年,第678页。

⑦ 《宋书》卷一四《礼一》,第366页。

⑧ 《十六国春秋》卷三二《前燕录十·贾坚传》,北京:中华书局,2005年。

语义看,所言“中华”同样指中原地域。这说明把中原地域称作“中华”不单是当时东晋、南朝士人的话语,滞留中原、未南迁的原西晋朝臣,同样用“中华”指称原晋朝治下的中原地域,把晋室南迁、中原士人的渡称作“晋自弃中华”。

永嘉南渡后,“中华”还出现了另一个语义,这就是将原晋朝统治下中原地域的朝臣、士人统称作“中华人士”“中华之士”“中华朝士”。《晋书·陶侃传》:“孙秀以亡国支庶,府望不显,中华人士耻为掾属。”<sup>①</sup>这里的“中华人士”系指中原士人。“中华士人”称谓在北方也同样存在。永嘉南渡后滞留中原并参与北方政权的原西晋朝臣、士人,同样被称作“中华之士”。后燕鲜卑将领慕容镇因不满慕容超未听从其建议,忿然对中原士人韩谔言:“主上既不能芟苗守险,又不肯徙人逃寇,酷似刘璋矣,今年国灭,吾必死之,卿等中华之士,复为文身矣。”<sup>②</sup>刘宋时中原士人杜骥因为系晚渡北人不受重用,对宋太祖刘裕道:“臣本中华高族,亡曾祖晋氏丧乱,播迁凉土,世叶相承,不殒其旧。直以南度不早,便以荒伦赐隔。”<sup>③</sup>《北史·高昂传》:“时鲜卑共轻中华朝士,唯惮昂。神武每申令三军,常为鲜卑语,昂若在列时,则为华言。”<sup>④</sup>

综上,从当时对“中华”一词的使用来看,可以发现如下事实:第一,“中华”用以指原晋朝统治下的中原地域;第二,“中华”一词用以称谓原晋朝的朝臣和中原士人。第三,使用“中华”一词的人主要是南迁或未南迁的原晋室的朝臣和中原士人。从上述三点看,当时“中华”一词的含义主要同西晋王朝相关。西晋丢失的中原地域和原西晋朝臣、中原士人均被冠以“中华”称谓,尤其值得注意的是,使用“中华”一词的人也多是南迁或未曾南迁的西晋朝臣及中原士人。如果说,“朝臣”是代表政治,“中原士人”更多代表文化,<sup>⑤</sup>那么,“中华”的基本含义则是指称原西晋王朝的地域、政治与文化。王树民亦云:“‘中华’名号不仅表示一定的地域,更表示一定的文化和具有这种文化的人。这一点为其他各名号所不及。”<sup>⑥</sup>从这一基本涵义,可大体明了“中华”一词的性质及产生背景。很显然“中华”一词的使用与流行主要应在永嘉之乱导致的西晋灭亡和晋室南迁之际。否则西晋朝臣及中原士人中不太可能出现以“中华”来指称中原地域即“中华湮没”“中华荡覆”这样的话语。事实上,很多事物是在逝去或即将逝去之际,才唤起人们的无限感叹、眷念与伤感。以此判断,产生“中华”一词的社会背景,应当正是晋室南迁这一政治、文化大变局。换言之,“中华”一词的出现与使用,从根本上说应是“胡人”大规模进入中原地域的一个结果。

在“胡人”大举进入中原地域的背景下,中原方面客观上需要有一个简约、明晰的自我称谓,来把原晋朝统治下的中原地域及以该地域为中心的政治、文化及社会传统同胡人及其文化相区分,其道理即《庄子》所说的“非彼无我”。<sup>⑦</sup>也就是说,“胡人”作为“他者”的大规模进入,进一步激发了“我者”即中原士人的自我意识,这样,中原方面客观上即需要有一个既包含自我意识与文化认同又能高度概括自身特质的名号,来作为与“胡人”相区别的标识。这是“中华”一词应时而生的文化机制。从前面所引中原朝臣、士人所言“自强胡陵暴,中华荡覆”“中华覆败,沉没戎虏”等话语中,“中华”与“强胡”

① 《晋书》卷六六《陶侃传》,第1768页。

② 《晋书》卷一二八《慕容超载纪》,第3182页。

③ 《宋书》卷六五《杜骥传》,第1721页。“荒伦”是当时南人对北人的俗称,东晋中期过江的北人被视为“晚渡北人”,亦被“早渡北人”称作“荒伦”。

④ 《北史》卷三一《高昂传》,北京:中华书局,1974年,第1147页。

⑤ 其实两者之间很难明确、清晰地划分。但“中华”一词包含有“政治”与“文化”两方面则毋庸置疑。明人王夫之曾将“中华正统”的内涵概括为“儒者之统与帝王之统”,所谓“帝王之统”即“政统”,指政治;所谓“儒者之统”即“道统”,指文化。所以,当时所使用的“中华”“衣冠”等概念,其实质涵义均是永嘉之乱以前以中原地域为中心延续已久的政治与文化传统。王夫之:《读通鉴论》,北京:中华书局,1975年,第1121页。

⑥ 王树民:《中华名号溯源》。

⑦ 《庄子·齐物篇》,见郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第55页。



“戎虏”相对应,可充分说明这一点。

值得注意的是,当时发出“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”这一激愤悲切之慨叹者,主要是晋室南迁的朝臣、中原士人,他们是原晋朝江山社稷的代表,是“中华覆败”“中华荡覆”后果的直接承受者,也是晋室南迁之政治、文化大变局中最感痛苦的阶层。从这一特点看,“中华”一词的产生,最初很可能是出自晋室南渡之大变局中的官员朝臣、中原士人与世家豪族,即所谓“衣冠人士”。在永嘉之乱中,西晋王室、朝臣以及大量中原衣冠盛族被迫仓皇南迁。对他们而言,与南迁路途的颠沛流离与劳顿相比,更为复杂和难以言说的是南迁带来的文化痛苦、挫败感和离开故土的深切伤感。胡族大举入据中原地域所导致的晋室南渡和中原的沦丧,让他们痛彻心扉并无限伤感,这是他们发出“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”这一悲愤慨叹的原因。从此背景看,南迁并代表着晋朝政治与文化的朝臣、士人与世家豪族不但可能是“中华”一词的发明者,而且这个词汇也饱含他们对胡族大举入据而“湮没”和“荡覆”的中原政治及文化传统的无限感伤与眷念。

所以,从根本上说,“中华”一词出现于西晋末年并非偶然,它是胡族大举入据中原所导致的晋室南迁这一政治、文化大变局的产物,是原中原地区的朝臣、士人为将中原地区的政治、文化与社会传统同胡族及其文化相区分而产生的一个自我称谓。所以,促成“中华”这一概念产生、使用与流行的真正背景应是华夷之间的互动与区分。从东晋南朝的朝臣和中华士人将胡族入据中原称作“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”来看,“中华”一词对胡族这一“他者”的排斥不但显而易见,而且颇为刚性。前燕出使东晋的使臣刘翔云:“刘、石构乱,长江以北,翦为戎薮,未闻中华公卿之胄,有一人能攘臂挥戈,摧破凶逆者也。”<sup>①</sup>以“戎薮”与“中华公卿”相对应,可见,当时“中华”一词的重要功能和涵义正是用于区分华夷界线。

## 二、唐代“中华”作为唐朝别称与中国名号的广泛使用

形成鲜明对照的是,在经历东晋南北朝近400年分裂局面,南北重归于统一之后,“中华”涵义却发生了根本变化。尤其在入唐以后,“中华”一词开始广为流行,不但成为唐朝的别称,很大程度也成为中国的名号。

首先,在唐人的话语中,开始普遍以“中华”来指称唐朝。如唐中叶僧人澄观(738—839)所撰《华严大疏钞》:“谓葱岭之东,地方数千里,曰赤县神州,即有唐中华之国也。”<sup>②</sup>这清楚表明,在唐人语境中唐朝被称作“中华之国”。

在记载与周边各政权的交往中,唐人的话语普遍以“中华”来代指唐朝。贞观十五年(641),李道宗送文成公主到吐蕃,吐蕃“叹大国服饰礼仪之美……渐慕华风”。<sup>③</sup>可见“华”已作为唐朝的代称。贞观时,给事中杜楚客在谈及北方突厥时云:“今令其部落散处河南,逼近中华,久必为患。”<sup>④</sup>“逼近中华”,意指逼近唐朝直辖的疆域。贞观十八年,唐太宗征伐高丽时云:“高丽莫离支盖苏文弑逆其主,酷害其臣,窃据边隅,肆其蜂虿,朕以君臣之义情何可忍,若不诛翦遐秽,无以惩肃中华。”<sup>⑤</sup>唐人樊绰深入今云南考察,曾记载南诏云:“大历四年,阁罗凤卒。伽异长男异牟寻继立,生寻梦凑,一名阁

① 《资治通鉴》卷九六《晋纪十八》,成帝咸康七年二月甲子,第3137页。

② 澄观:《华严大疏钞》卷七七,见《中华大藏经》(汉文部分)第87册,北京:中华书局,1994年,第56页。

③ 《旧唐书》卷一九六《吐蕃传上》,北京:中华书局,1975年,第5221—5222页。

④ 吴兢:《贞观政要》卷九《安边》,长沙:岳麓书社,1991年,第326页。

⑤ 许敬宗编,罗国威整理:《日藏弘仁本〈文馆词林〉校证》卷六六二《太宗文皇帝伐辽手诏一首》,北京:中华书局,2001年,第217页。

劝。异牟寻每叹地卑夷杂,礼义不通,隔越中华,杜绝声教。”<sup>①</sup>所谓“隔绝中华”,系指南诏与唐朝隔绝,其以“中华”代指唐朝的语义甚明。杜佑《通典》:“高昌者,他人手足。岂得糜费中华,以事无用。”<sup>②</sup>把唐朝对西域高昌的支持称作“糜费中华”,也以“中华”指称唐朝。开元二十五年(737),新罗国王兴光卒,唐玄宗遣左赞善大夫邢琬前往吊祭,行前玄宗对邢琬言:“新罗号为君子之国,颇知书记,有类中华。”<sup>③</sup>“有类中华”即有类唐朝,这表明在唐玄宗的心目中同样是以“中华”自诩。

另外,在与外国进行对应时(下面的例子有些是小说,有些是道经,并非直接与外国发生关系),也普遍称唐朝为“中华”。唐人朱景玄所撰《唐朝名画录》:“尉迟乙僧者,吐火罗国人。贞观初,其国王以丹青奇妙,荐之阙下……凡画功德、人物、花鸟,皆是外国之物像,非中华之威仪。”<sup>④</sup>张读撰《宣室志》:“有胡人数辈,挈酒食诣其门,既坐,顾谓颞曰:‘吾南越人,长蛮貊中,闻唐天子网罗天下英俊,且欲以文化动四夷,故我航海梯山来中华,将观文物之光’。”<sup>⑤</sup>《黄帝九鼎神丹经诀》:“何必外国之物胜于中华乎?”<sup>⑥</sup>张志和撰《玄真子》:“鸞氏自东方来,狻麈氏自西域至,遇于中华之野……鸞氏摩距厉吻以觜戏闻,狻麈氏奋毛掉尾以喉鸣震中华。”<sup>⑦</sup>

值得注意的是,在唐朝的法律条文中,同样以“中华”来代指唐朝。例如《唐律疏议》规定:“造畜蛊毒,所在不容,摈之荒服,绝其根本,故虽妇人,亦须投窜,纵令嫁向中华,事发还从配遣。”<sup>⑧</sup>贞观时宰相长孙无忌(其妹为唐太宗长孙皇后)领衔修定唐律,并作《唐律疏议》30卷,对唐律条款进行详细解释。可见在贞观时期已把“中华”作为对唐朝的称谓写入法律条款,这反映李唐统治集团心目中以唐朝为“中华”的意识在唐初已甚为强烈。把“中华”作为唐朝的称谓正式写入法律条款,一方面表明以“中华”称谓唐朝的说法在唐初已很普遍,同时此举对“中华”一词在唐朝的流行和推广无疑起了重要促进作用。

唐朝以“中华”自诩,还充分体现于唐太宗有关“中华”与“夷狄”的一段论述:“朕践阼以来,正直之士比肩于朝,未尝黜责一人。自古皆贵中华,贱夷狄,朕独爱之如一,故其种落皆依朕如父母。”<sup>⑨</sup>

唐太宗这一番话,显然是以“中华皇帝”身份与立场来说的。贞观时唐朝处于向外开拓的全盛期,在周边各邻近诸部中声威显赫,时“西北诸蕃咸请上(唐太宗)尊号为‘天可汗’。”<sup>⑩</sup>这是唐太宗出此夸矜之言的背景。但另一个更重要的背景是,李唐统治集团承袭“北方胡统”的关陇集团为核心,他们是北魏、北周以来深受中原文化影响的北方胡族上层集团的代表。<sup>⑪</sup>入唐以后,以唐朝皇帝为代表的李唐统治集团竭力以“中华”自诩和自居,一方面表明其对“中华”的主动接纳与认可,<sup>⑫</sup>另一方面也有藉此淡化和模糊李唐统治集团之胡族身份的意图。有唐一代,“中华”一词的普遍流行,特别是被作为唐朝别称的广泛使用,恐与此背景即李唐王室的主动提倡有极大关系。

① 樊绰《蛮书》卷三《六诏第三》。见向达:《蛮书校注》,北京:中华书局,1962年,第74页。

② 《通典》卷一九一《边防七》,北京:中华书局,1984年,第1031页。

③ 《旧唐书》卷一九九《新罗国传》,第5337页。

④ 朱景玄著,吴企明校注:《〈唐朝名画录〉校注》,合肥:黄山书社,2016年,第50页。

⑤ 张读:《宣室志》,北京:中华书局,1983年,第4页。

⑥ 韩吉绍校释:《黄帝九鼎神丹经诀》,北京:中华书局,2015年,第17页。

⑦ 张志和:《玄真子》卷二,见司马承祯等撰,王云五主编:《天隐子·玄真子·无能子》(丛书集成初编),北京:商务印书馆,1937年,第19—20页。

⑧ 长孙无忌:《唐律疏议》卷三《名例三》,北京:中国政法大学出版社,2013年,第46页。

⑨ 《资治通鉴》卷一九八《唐纪十四》,太宗贞观二十一年五月庚辰,北京:中华书局,2013年,第6446页。

⑩ 《旧唐书》卷三《太宗本纪》下,第39页。

⑪ 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》(上篇《统治阶级之氏族及其升降》),上海:上海古籍出版社,1982年,第1—19页;陈寅恪:《李唐氏族之推测》《李唐氏族之推测后记》《三论李唐氏族问题》,见《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第281—309页。

⑫ 唐朝流行唐承隋,隋承北周,北周承北魏(西魏)的“北朝正统论”,与李唐集团“北方胡统”之背景相吻合。刘浦江:《南北朝的历史遗产与隋唐时代的正统论》,《文史》2013年第2期。

唐太宗表述的“华夷观”虽不排除存在个人胸襟及思想开明的因素,但这种全新的“华夷观”归根到底却是时代的产物,是两晋南北朝以来胡汉大规模融合的一个结果。可以认为,胡汉融合因唐朝的大一统而日益呈现出一种包容胡、汉和华夷不分的全新时代气象。这种全新时代气象,很大程度正体现于“中华”一词当时作为中国名号与唐朝别称的广泛使用。

### 三、“中华”概念的特点与内涵

毫无疑问,“中华”成为唐朝的代称,尤其在与外国或周边政权交往时大多使用“中华”一词,标志着“中华”实已成为中国的名号。<sup>①</sup>这意味着,在唐朝大一统的恢宏时代气象之下,延续数百年的胡、汉分野和胡、汉界线已逐渐模糊、消弭,同时也标志西晋末年以来大规模进入中原地域、建立政权并导致数百年南北分裂格局的胡族已融入“中华”。

前已指出,“中华”一词乃因胡而起,是胡汉互动的产物,也是中原士人为把中原地区的政治与传统文化传统同“胡人”相区分而产生的一个词语。但是,到了唐代,“中华”的内涵显然已经发生根本变化——在经历400余年的民族互动、文化交融与政治整合之后,最终成为新的胡、汉融合体的统称。一个原本为区别胡汉而产生的词语,为何最终成为新的胡汉融合体的统一称谓?

一般以为,“中华”是由“中”和“华”两个概念组合而成。“中”是“中国”之意,这一点无疑义;但对“中华”之“华”的含义,一些学者将其理解为“华夏”,认为所谓“中华”一词,即“中国华夏”之意。事实上,从当时人们使用“中华”一词的语境看,这种理解不但流于简单、片面,且存在明显的偏差,并不符合当时人们所言“中华”一词的本意。那么,“中华”的“华”究竟是何义涵?

有一现象很值得注意,东晋南北朝时期在“中华”“中华朝臣”“中华之士”等称谓出现的同时,还出现一个与之相类的称谓,即“衣冠之士”。“衣冠之士”与“中华士人”的含义完全相同,均指中原士人。所不同的是,二者在使用地域上略有差异,“衣冠之士”多为北方地域对中原士人的称谓,而“中华士人”的使用则不限南北。“衣冠之士”这一称谓,正是入唐以后唐人将永嘉之乱中原朝臣、士人与世家豪族的南迁称作“衣冠南渡”的缘起。<sup>②</sup>那么,在胡族入据中原和晋室南迁这一政治、文化的大变局下,在“中华”和“中华士人”等称谓出现的同时,为何同时出现“衣冠之士”的称谓?“衣冠”的含义是什么?“衣冠之士”与“中华士人”有何关联?这些问题直接关涉我们对“中华”一词中“华”之内涵的理解与认识。

“华”字最早出现于西周金文,本意是“花”。<sup>③</sup>《诗·小雅》有“常棣之华”“裳裳者华”,故“花”均作“华”。朱骏声《说文通训定声》曰:“开花谓之华,与花朵之华微别。”<sup>④</sup>换言之,盛开的花曰“华”。故“华”的本意是指花开之美与繁盛。由此意引申,“华”也特指礼服、官服上所绣图案纹饰。《尔雅》卷三:“袞,黻也。文,华皇也。”<sup>⑤</sup>汉代孔安国《尚书·武成》注曰:“冕服采章曰华。”<sup>⑥</sup>由光华、鲜美之义引申于文化,“华”遂有以服章之美来喻指文化之高的含义。这正是以“衣冠”来称呼“中华士人”之缘由。陈连开已注意到“衣冠”与“中华”一词之间的关联性,指出:“‘中华’用于人事、文化、民族,最初大概因‘衣冠华族’而发生,扩而大之,指‘礼乐冠带’这种中原传统文化和具备传统文化的人。”<sup>⑦</sup>这是很

① 疑今海外通称中国为“华”应渊源于唐代。

② “衣冠南渡”一词始见于唐。刘知几:“晋氏之有天下也,自洛阳荡覆,衣冠南渡江左,侨立州县,不存桑梓。”刘知几:《史通》卷五《因习下·第十九》,上海:上海古籍出版社,2009年,第132页。

③ 田倩军:《中国与华夏称谓之寻原》,《大陆杂志》第31卷第1期,第17—24页。

④ 朱骏声:《说文通训定声》,北京:中华书局,1984年,第427页。

⑤ 管锡华译注:《尔雅》,北京:中华书局,2014年,第276页。

⑥ 李民、王健:《尚书译注》,上海:上海古籍出版社,2004年,第213页。

⑦ 陈连开:《中国·华夷·蕃汉·中华·中华民族》,见费孝通主编:《中华民族多元一体格局》(修订本),北京:中央民族大学出版社,1999年,第247页。



有见地的判断。倘“中华”一词确因“衣冠华族”而发生,那么,“衣冠”即是对“中华”的一个象征性表述,具有以“衣冠”即“服章之美”来喻指文化的涵义。这同国学大师章太炎将“中华”一词释为“以为华美,以为文明”的含义完全吻合。<sup>①</sup>

两晋南北朝时期,“衣冠之士”与“中华士人”的含义完全相同,均指称中原士人这一事实,充分显示“衣冠”具有象征中原政治、文化之喻义,而“衣冠之士”正是用“服章之美”来喻指中原地区具有政治身份的朝臣和具有文化身份的士人。所以,在当时的语境中,以“衣冠”即“服章之美”来喻指文化之高,正是“中华”之“华”的真正内涵。

这一点,从当时“衣冠”的记载多与“礼仪”相关可得到证实。《洛阳伽蓝记》记有梁人陈庆之对北魏迁都后洛阳的一段描述:“‘自晋宋以来,号洛阳为荒土,此中谓长江以北尽是夷狄。昨至洛阳,始知衣冠士族并在中原,礼仪之盛,人物殷阜,目所不识,口不能传。所谓帝京翼翼,四方之则,如登泰山者卑培楼,涉江海者小湘沅,北人安可不重!’庆之因此羽仪服式悉如魏法,江表士庶竞相模楷,褒衣博带,被及秣陵。”<sup>②</sup>以“衣冠士族并在中原,礼仪之盛,人物殷阜”来描写洛阳的景象,且陈庆之反梁后“羽仪服式悉如魏法,江表士庶竞相模楷,褒衣博带,被及秣陵”,可见当时南北所谓“华风”,很大程度正是由“衣冠礼仪”“褒衣博带”来体现。北齐高祖高欢在与大臣杜弼的对话中亦云:“江东复有一吴儿老翁萧衍,专事衣冠礼乐,中原士大夫望之以为正朔所在。我若急作法网,恐督将尽投黑獭,士子悉奔萧衍,则人物流散,何以为国?”<sup>③</sup>可见,当时南北对“正朔”与“中原士大夫”的争夺,焦点正集中于“衣冠礼乐”。《唐律释文》对唐律中“中华”的诠释尤值得重视:“中华者,中国也。亲被王教,自属中国,衣冠威仪,习俗孝悌,居身礼仪,故谓之中华。”<sup>④</sup>这段话有两层意思,一是解释“中华”为何是“中国”,原因是“亲被王教,自属中国”。二是诠释“中华”的含义:“衣冠威仪,习俗孝悌,居身礼仪,故谓中华。”该书作者此山贯治子虽为南宋人,但诠释的是唐代“中华”含义。此诠释充分表明,“中华”的内涵实与“衣冠”“孝悌”“礼乐”相关。如果说“中国”一词是代表“帝王之统”,即“亲被王教,自属中国”;那么,“中华”则是“衣冠威仪,习俗孝悌,居身礼仪”,是文化与文明的涵义。

综上所述,“中华”的真正内涵是“衣冠礼乐”,是由“衣冠”所代表和象征的礼义、文化与文明。故“中华”非“华夏”之“华”,“华”实是以“衣冠”即“服章之美”来喻指文化,是“以为华美,以为文明”的含义。这一特点和内涵,无疑赋予了“中华”概念极大的包容度和开放性。“中华”不是一个民族或族别称谓,其时与“中华”相并行的尚有“汉人”“汉儿”“胡人”“鲜卑”等族别称谓。<sup>⑤</sup>因此相对于民族称谓而言,“中华”是一个包含地域、政治、文化等诸多因素及具有这些因素的人的广义文化概念,它具有较为宽泛、有包容度、边界开放且模糊等特点。正因为“中华”一词的边界开放且模糊,不对胡族设限,胡族对其亦无明显的抵触与排斥。魏太祖拓跋珪在宣布改“代”为“魏”的诏书称:“天下分裂,诸华乏主。民俗虽殊,抚之在德,故躬率六军,扫平中土”;<sup>⑥</sup>孝文帝在谈到迁都理由时,称平城“移风易俗,信为甚难”。<sup>⑦</sup>这些记载说明,北魏统治者认为自己与中原之间主要是习俗差异。因“诸华乏主”,只要“抚之在德”,“移风易俗”,即能赢取天下。迁都洛阳后,孝文帝宣布“今欲断诸北语,一从正音”,<sup>⑧</sup>以华语为“正音”,北魏皇帝自称“北人”、称鲜卑语为“北语”,均意在强调鲜卑与中原之间只

① 章太炎:《中华民国解》,见《章太炎全集》第4册(太炎文录初编),上海:上海人民出版社,2014年,第258页。

② 范祥雍:《洛阳伽蓝记校注》卷二《城东》,上海:上海古籍出版社,1978年,第119页。

③ 《北齐书》卷二四《杜弼传》,北京:中华书局,1974年,第437页。

④ 此山贯治子撰,王元亮重编:《唐律释文》(故《唐律疏议》日本文化三年东京御书物所刻本)卷三,见杨一凡编:《中国律学文献》第2辑第1册,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005年,第147页。

⑤ 贾敬颜:《“汉人”考》,《中国社会科学》1985年第6期。

⑥ 《魏书》卷二《太祖纪》,北京:中华书局,1974年,第32—33页。

⑦ 《魏书》卷一九《景穆十二王》,第464页。

⑧ 《魏书》卷二一《献文六王上》,第536页。

是地域差异。此外,北魏两次厘定五德行次,第一次确定“国家继黄帝之后,宜为土德”,<sup>①</sup>第二次将土德历运改为继承西晋之金德而为水德,自视为西晋王统的直接继承者。<sup>②</sup> 这些事实均表明,北方胡族在主观上对“中华”并不抵触与排斥。孝文帝迁都时称:“崑函帝宅,河洛王里,因兹大举,光宅中原”,<sup>③</sup>此语中的“中华”意识已表现得淋漓尽致。孝文帝时大臣韩显宗上疏,斥南朝“欲擅中华之称”,<sup>④</sup>均说明北魏心目中已经以中华自居。北周闵帝二年(557)还在关中地区(今陕西省富平县)设置了“中华郡”。<sup>⑤</sup> 这都说明北方胡族在主观上对“中华”不仅不抵触、不排斥,且显然以“中华”自居。

文化不是抽象存在的,而是附着于人并通过人的活动来发生作用。这一时期北方胡族逐渐融入“中华”,离不开一个关键的中间媒介——即代表着中华“衣冠礼乐”的“中华士人”“衣冠士人”。胡族统治者对“中华”的认同和不断趋向“中华”,正体现于对“中华士人”“衣冠士人”的倚重并通过他们来得以实现。钱穆先生将胡人接受中原文化总结为两点:“诸胡杂居内地,均受汉族相当之教育,此其一。北方世家大族未获南迁者,率与胡人合作,此其二。”<sup>⑥</sup> 第一点为胡族进入中原之背景,但晋室南迁后,“北方世家大族未获南迁者,率与胡人合作”则是当时极普遍的现象。史籍中胡族统治者不遗余力网络、寻求衣冠士人的记载比比皆是。无论十六国,还是北魏、北齐、北周,均有相当数量中华衣冠士人参与权力中枢,他们为胡族统治者所倚重并发挥着关键作用。<sup>⑦</sup> 事实上,中原衣冠士人在北方政权中往往起着决定政权方向的关键作用,<sup>⑧</sup>他们既是北方政权趋向“中华”的引领者、谋划者,同时也是为胡族塑造“中华”身份并推动其一步步融入“中华”的关键力量。

显然,胡人对衣冠士人的倚重及中原衣冠士人“率与胡人合作”,既体现了胡人对“中华”的积极接纳,也体现了“中华”所喻指的文化之包容度与开放性。这种包容度和开放性正缘自“中华”是一个较宽泛的文化概念。“中华”能在唐代成为新的胡汉融合体的统称,正由此概念的这一特质所决定。

#### 四、对“中华”概念的几点认识

毫无疑问,东晋南北朝至隋唐的胡汉互动与融合,是我们认识“中华”概念的一个起点,也是理解唐以后以“中华”所指称的人们共同体为何得以扩大的关键环节。

综上,对于“中华”概念,可得出如下认识:

1. 日本学者川本芳昭曾用“中华的崩溃与扩大”来概括“魏晋南北朝史”,<sup>⑨</sup>颇有见地。稍感遗憾的是,若能将隋唐也包括在“中华的崩溃与扩大”范围,则更为全面和贴切。从很大程度说,“中华的

① 《魏书》卷一八一《礼志一》,第2734页。为配合此说法,《魏书》称黄帝少子昌意受封北土,并记:“黄帝以土德为王,北俗谓土为托,谓后为跋,故以为氏。”这样,鲜卑拓跋氏即成为中华始祖黄帝的后裔。《魏书》卷一《序纪一》,第1页。

② 《魏书》卷一八一《礼志一》,第2747页。

③ 《魏书》卷一九《景穆十二王》,第464页。

④ 《魏书》卷六〇《韩麒麟附子显宗传》,第1341页。

⑤ 李吉甫:《元和郡县图志》卷一:“富平县……周闵帝于富平县置中华郡,武帝省郡,以县属冯翊。”(北京:中华书局,1983年,第9页);王仲荦:《北周地理志》,北京:中华书局,1980年,第27页;车宝仁:《黄帝铸鼎关中荆山之我见》,《陕西广播电视大学学报》2014年第3期,第53页。

⑥ 钱穆:《国史大纲》(修订本)上册,北京:商务印书馆,1996年,第254—261页。

⑦ 对于衣冠士人在北方政权中发挥的作用,史籍不乏其载。如《晋书·载纪石勒下》:“成勒之基业,皆宾之助也”(第2756页);《晋书·载纪苻坚上》:“王猛亲宠愈密,朝政莫不由之。”(第2885页);《魏书·崔浩传》记拓跋焘告臣下曰:“凡军国大计,卿等不能决,皆先谘浩,然后实施。”(第819页);《魏书·李孝伯传》:“军国之谋,咸出孝伯。”(第1172页)。

⑧ 过去我们多习惯于将北方政权称作“胡族政权”,其实此说法并不准确,北方政权的性质其实是“胡族贵族与中原士人联合”,是“胡汉贵族联合政权”。

⑨ 川本芳昭:《中华的崩溃与扩大——两晋南北朝》。



崩溃与扩大”正是两晋南北朝至隋唐历史的核心主题。但这一时期,“中华”的扩大正缘自于“胡入中华”,缘自于北方民族大规模冲击与融入“中华”体系。唐宋人曾将北方民族入据中原称作“五胡乱华”,<sup>①</sup>此说法后来广为流传,成为传统史学观念的普遍“史识”。对此,前辈学者马长寿曾一针见血指出:“过去传统的史学界把五胡十六国的历史说成是‘五胡乱华’,这种说法现在看来显然是不公允和不正确的。主要的错误在于没有承认五胡是当时国内的少数部族,把国内民族的矛盾问题同国外部族的入侵问题等同起来,所以引出‘五胡乱华’的错误结论。”<sup>②</sup>事实上,“五胡乱华”的根本错误是把“五胡”与“华”进行了区隔,将两者截然对立。这既不符合历史事实,也是出于狭隘民族立场的一种偏见。无可否认,五胡大举入据中原的确导致了原有“中华”体系的崩溃。但另一方面,经过漫长的融合与政治整合,却带来了“中华”的扩大。就此意义而言,永嘉南渡后中原朝臣、士人所言“中华湮没”“中华覆败”“中华荡覆”之“中华”,同唐人语境中“有唐中华之国”的“中华”显然已不可同日而语,二者在民族、文化构成以及精神气质上均已有了本质差异。这种差异,诚如陈寅恪在总结这段历史时所指出:“取塞外野蛮精悍之血,注入中原文化颓废之躯,旧染既除,新机重启,扩大恢张,遂能别创空前之世局。”<sup>③</sup>唐代的“中华”面貌显然已焕然一新,并已具有“创空前之世局”的蓬勃活力。

2. “中华”一词始于胡汉的区分,却终于胡汉的融合。所以产生这样的结果,根本原因在于“中华”一词并不是一个狭义的“汉人”概念,而是一个较宽泛的文化概念,它的边界开放而模糊,既不对胡族设限,胡族对其也无明显的抵触与排斥。“中”是中国。“华”则是一个与“衣冠”相类、具有喻指“文化之美”和“文明之高”的象征词语,它源自古代“冕服采章曰华”的语义,具有章太炎所言“以为华美,以为文明”的内涵。因此,“中华”并非族别称谓,亦非“华夏”之义,而是较宽泛的文化概念。特别是“中华”之“华”所具有的以“衣冠礼乐”来喻指文化的象征意义,给“中华”这一概念带来了极大的包容度和开放性。入唐以后,“中华”一词作为唐朝别称与中国名号被广泛使用的事实,清楚地告诉我们,“中华”概念的实质是“华夷融合”。从很大意义上说,这正是后来历史发展中被“中华”所称谓的人们共同体得以不断扩大的原因。

3. 陈寅恪对南北朝时期胡汉关系有一深刻论断:“全部北朝史中凡关于胡汉之问题……大抵以胡化汉化而不以胡种汉种为分别国,即文化之关系较重而种族之关系较轻。”<sup>④</sup>此论断已为当时“中华”概念的特点及胡族融入“中华”之事实所充分印证。故“文化之关系较重而种族之关系较轻”既是我们认识两晋南北朝胡汉互动、融合的关键,也是我们理解“中华”概念的重要切入点。两晋南北朝至隋唐是“中华”概念产生、形成并臻成熟的重要时期。在这一历史时期,“中华”从最初较为刚性地用于区分胡汉,到逐渐地兼容胡汉、兼容南北,到唐代最终成为新的胡汉融合体的统称,这正体现了此概念具有极大的开放性与包容度。而正是这一特点,使其在民族融合过程中发挥了重要作用。因此,从某种意义上说,“中华”概念的精髓正在于“文化之关系较重而种族之关系较轻”,在于文化上的开放性与包容度。这或许是我们理解和认识后来中国历史中被“中华”所称谓的人们共同体(即今之“中华民族”)不断拓展、扩大之核心问题。

(责任编辑:匡云)

① “五胡乱华”的说法,最早可追溯到中唐时杜佑的《通典》,北宋逐渐增多,南宋普遍流行。《通典》卷一八〇《州郡十》,北京:中华书局,1988年,第4785页。

② 马长寿:《北狄与匈奴》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第100页。

③ 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,第303页。

④ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》,北京:三联书店,2001年,第79页。

**The Shadow in the Mirror: Qu Qiubai and His World**

Huang Daoxuan

As an early revolutionary leader of the Communist Party of China, Qu Qiubai was burdened with various ideas, and was especially influenced by Buddhism. In the process of becoming a Marxist, Qu Qiubai felt deeply that he had failed to completely get rid of the stereotype of old ideas, and the lingering gentlemanly spirit especially made him confused and uneasy. Qu Qiubai's situation was actually a common problem faced by the intellectuals of the May 4th generation in the transformation between the old and the new. Carrying the dark gate and letting others live were the vivid portrayal of them. This background and the coincidence of real politics created Qu Qiubai's fate in the end.

**Having Meetings: Grassroots Politics in Anti-Japanese Base Areas in North China**

Song Hong

During the Anti-Japanese War, the Communist Party of China gradually incorporated ideology into the society of the base areas through various organized activities, which brought great changes to the daily life of the military and civilians in the base areas. Among them, having meetings was one of the important aspects of the military and civilian political life in the base areas. In this aspect, the most prominent feature was the high frequency of various meetings. This became one of the most obvious features of the military and civilian political life in the CPC's base areas. The reason for the high frequency of meetings was not only related to the rich content of the meetings, but also to the CPC's expectations and organization of the meetings. Faced with the high frequency of meetings, the CPC's local organizations made readjustments from various aspects, so that the meetings could better play the role of policy implementation and information transmission.

**The Origin of the Word "Zhonghua" and the Characteristics of Its Openness**

Shi Shuo

It was a period of great ethnic integration in Chinese history, from the Southern and Northern Dynasties to the Sui and Tang Dynasties. It was during this period that the term "Zhonghua" came into being, encompassing Chinese cultural characteristics and having a profound influence on later eras. In the context of the massive Hu invasion of central China, "Zhonghua" was first used at the end of the Western Jin Dynasty. The literati and officials attempted to distinguish the politics and culture of central China from those of the "Hu people". In this context, "Zhonghua" was a product of the interaction between the Hu people and the Han Chinese people. However, in the Tang Dynasty, "Zhonghua" was widely used and became not only an alias for the Tang Dynasty, but also a name for China. This means that the term and concept of "Zhonghua", which was created to distinguish Chinese from "Hu", changed fundamentally and became a generic term for Hu-Han syzygy. The conception of "Zhonghua" began with the difference between Hu and Han, but ended with the integration of Hu and Han, which was the starting point for understanding the concept of "Zhonghua". The present article explores the meaning of "Zhonghua" from this perspective, pointing out that "Zhonghua" in this context was neither an ethnic term nor the meaning of "Huaxia", but a broader cultural concept. The "Hua" of "Zhonghua" has the meaning of "clothing, dress, rituals and music", which is symbolic of the culture and makes the concept of "Zhonghua" extremely comprehensive and open. This is the key to the inclusion of "China" in later history and the reason for the expansion of the community. This is also the key for the concept of "Zhonghua" to include "Huayi" in later history and for the community to expand through the concept of "Zhonghua".