

【论 文】

从“中华”思想到“中华思想”

——一个日本关于中国国民性话语的历史¹

王 柯

本章所提起的“中华思想”是一个日语名词，所谓一种“汉民族炫耀自己的文化和国土，从古至今延续下来的思想”。按照日本历史学词典的解释，“中华思想就是一种民族主义，说通俗一点就是一种炫耀自国的思想。任何一个民族都有炫耀自国的思想，但中华思想具有重视华夏夷狄之别的特点”，“中华思想以有无礼教来区别人类，认为没有礼教的异民族与远离圣人之道之禽兽同类”，“视四周的文化落后的异民族为夷狄蛮戎而蔑视之，认为天下万物均属于汉民族。”²从以上内容即可看出，“中华思想”是一个日本人从中国和中国人关于周边民族或政治共同体之认识的角度、对中国和中国人的国民性进行描述、带有批判性的话语。因此，“中华思想”说在日本受到了某些人士和部份学者的偏爱，也对日本国民的中国认识发生了直接的影响。甚至还有一些中国出身的学者，也会随着对中国抱有成见的日本人一起不加任何分析地使用“中华思想”一词。³然而必须指出的是，中日两国至今都未有分析日本“中华思想”说成立的历史过程和思想内容的研究。本章利用日本的各种文献，整理日本“中华思想”说成立的历史过程、分析近代中日关系的变化与日本“中华思想”说成立之间的关系，并在此基础上分析日本“中华思想”说的构造和性质。

一. 日本朱子学者心目中的“中华”——从林鹅峰、林凤冈的《华夷变态》谈起

日本的“中华思想”说诞生之前，日本记录中国（中华）与周边民族或政治共同体的关系问题的最重要的文献，当属《华夷变态》一书。该书由林鹅峰⁴、林凤冈⁵父子两代持续编辑而成，内容为由日本政府在1644年（日本正保元年，清顺治元年）至1724年（日本享保九年，清雍正二年）之间的80年间所收集的大约二千二百篇、由乘中国大陆的贸易船而来到长崎的商人们所带来的有关当时大陆时局的各种敕谕、咨文、时务论策及传说等，即“唐船风说书”。

从日本政府收集“唐船风说书”的年代即可看出，当时正值明清王朝交替之际。大陆的政治变动，自然引起了日本政府的极大关心，其最大关心之一就是作为异民族的清王朝，是否或者如何才能建立起稳固的统治。1644年清军入关，清王朝迁都北京，之后用了约20年间的时间，基本上统一了中国。然而许多“明代遗民”中的读书人，因为清朝统治者出身满族，故而从华夷之辨的角度，质疑本是“夷狄”的清王朝统治者统治中国的合法性。被收入《华夷变态》中的、著

¹ 本文为王柯着《民族主义与近代中日关系——“民族国家”、“边疆”、历史认识》第八章（香港中文大学出版社，2015年，267-300页）

² 「中华思想」《アジア歴史事典》（第六卷），（东京：平凡社，1960年12月），191-192页。

³ 例如王崧兴：〈中国における人類学的日本研究〉，《民族学研究》第54卷第3号，1989年，第384页：「周（作人一作者）提出，中國人要扔掉出于自己的中華思想的對日本文化的歧視，才能夠透視日本文化的本質。」甚至一些活躍在中日兩國之間的優秀的中國學者，也會輕率第使用「中華思想」一詞，限於篇幅，此處不一一列舉。

⁴ 林鵝峰（1618、元和4年—1680、延寶8年），江戶時代前期・中期的儒學家，日本朱子學開山祖林羅山的三子，又名又三郎・春勝・恕，字子和・之道，號春齋・鵝峰・向陽軒。

⁵ 林鳳岡（1645、寬永21年—1732、享保17年），江戶時代前期中期的儒學家，林鵝峰的次子，名又四郎・春常・信篤，字直民，號鳳岡・整宇。



名“明代遗民林上珍”的《清朝有国论》，就是一篇很有代表性的著作。其中谈到：

“夷狄主中国，则谓为天心之有在可乎否耶。虽然吾有疑焉者，天心无久乱之理，虜无百年之运。惟其来也本于天，故更以其在天之不可易者，神而明之。夫夷狄之为中国患，历代所不无。如猱犬戎单于匈奴吐蕃突厥契丹女直之属。甚而至于五胡之乱，虽时警北鄙贼我疆场，然亦未尝统有四海也。即统有四海而悔祸，常萌宫中夜祝知天者也，胡元之败逆天者也，以圣宋而赧世宗之位。皇明之扫灭妖氛中国，圣人屡屡应运而生，可知天地之心，不欲夷狄之久有吾土也明矣。况今天之下虽属伪朝，少有智，亦审其徒窃名器，难享厚福，速祸败而取丧亡耳。”¹

在该文中，林上珍公然称清朝统治者为夷狄、北鄙或虜，认为此次“夷狄之为中国患”不过是天为寻找新的圣人而为，其实是“不欲夷狄之久有吾土也”，所以满清对中国的统治不会长久。然而，这种充满了“华夷”意识的文章，为什么也会引起当时的日本人的注意呢？其原因，一是因为当时德川幕府实行锁国政策，即使中国发生了王朝更替这样的大事，日本也对其详情不甚明了。“鞑虏掠华殆四十年，正史未见，则不详真伪。”²就在此时，明朝遗王（鲁王朱以海）、郑成功以及郑芝龙在内的将领等数次向日本幕府求援借兵（乞师），为了掌握明清交替的真实情况，因此日本急需得到有关大陆的各种信息，以了解情况说明做出判断并决定方针。而从下面这样一件事情就可以看出，因为各种目的来到长崎的中国人所带来的各种消息，的确是当时日本获取中国信息的一个重要的管道。例如雍正六年、即1728年12月11日浙江总督李卫上奏曰：“费赞候供认曾带崇明县医生周岐来，往彼治病，业经回籍。臣于途间，唤到岐来，面讯是实。据称夷人每事访求天朝故实新闻，诸样书籍无所不有。”³

第二个原因是，原来这本书的编者、日本江户儒学——朱子学的代表人物林家父子虽然为日本人，居然与中国“明代遗民”同样具有强烈的“华”“夷”意识。关于这一点，从林鹅峰为《华夷变态》所作序言中可以清楚地看到：

“崇祯登天、弘光陷虜、唐鲁才保南隅、而鞑虏横行中原。是华变于夷之态也。云海渺茫、不详其始末。如剿闯小说·中兴伟略·明季遗闻等概记而已。按朱氏失鹿、当我正保年中。尔来三十年所。福漳商船来往长崎、所传说、有达江府者。其中闻于公件件、读进之、和解之，吾家无不兴之。其草案留在反古堆，恐其亡矢、故叙其次第、录为册子、号华夷变态。顷闻吴郑檄各省、有恢复之举。其胜败不可知焉。若夫有为夷变于华之态。则纵异方域、不亦快乎。延宝二年甲寅六月八日 弘文学士 林叟发题。”⁴

林鹅峰惋惜明朝崇祯帝的自尽和弘光帝的被俘，直称清朝入关为“鞑虏横行中原”，以清朝统治中国为“华变于夷”，并期待明朝恢复统治、即“夷变于华”的一天，指出那样即使住在“异方域”的日本人的自己，也会感到快慰。正是出于这样的目的，林鹅峰将这些“唐船风说书”编辑在一起并命名为《华夷变态》，时在日本延宝2年、即1674年。也就是说在明王朝灭亡30年之后，林鹅峰依然认为明为中华，清为夷狄，并抱着这种心态开始编辑了《华夷变态》。

多达35卷的《华夷变态》网罗了明王朝灭亡之后80年间（1644年-1717年）的“唐船风说书”。有趣的是，大约与日本人林鹅峰与其子林凤冈视“满”为“夷狄”同时，清朝大臣李卫在给打出“华夷之别”新解释的雍正的奏折中却称日本人为“夷人”。⁵这也能够说明，不论是在当

1 明代遺民林上珍：〈清朝有國論〉，林春勝、林信篤編、浦廉一解說：《華夷變態》（上）卷三，（東京：東洋文庫叢刊第十五，上，1958年），第113頁。

2 浦廉一：〈華夷變態解說——唐船風說書の研究〉，林春勝、林信篤編、浦廉一解說：《華夷變態》上，（東京：東洋文庫叢刊第十五，上，1958年），第22頁。

3 浦廉一：〈華夷變態解說——唐船風說書の研究〉林春勝、林信篤編、浦廉一解說：《華夷變態》上，（東京：東洋文庫叢刊第十五，上，1958年），第41-42頁。

4 弘文學士林叟（林鵝峰）：〈華夷變態序〉，林春勝、林信篤編、浦廉一解說：《華夷變態》（上）卷一，（東京：東洋文庫叢刊第十五上，1958年），第1頁。

5 浦廉一：〈華夷變態解說——唐船風說書の研究〉，林春勝、林信篤編、浦廉一解說：《華夷變態》上，（東京：



时的中国还是在当时的日本，“华”其实都是一个文化的概念。例如，大约写就于宝永6（1709）年前后的《水土解辨》，在“葬法之辨”中谈到，类似来自于福建福清在日本开辟黄檗宗的隐元和尚这样的“中华圣人”在长崎去世后都没有依照佛教进行火葬而是土葬，其原因即为受儒教的影响实行了“儒葬”。“每岁来到长崎唐人数千，病死长崎者亦多。其中虽有佛者（僧侣——作者），然终不见一人火葬。……均以儒法行土葬。在中华地面更是如此，千万人中罕见火葬者。”¹

这种以文化区别“中华”与“夷狄”的思维，显然是受到了日本江户儒学——朱子学的强烈影响。对于儒学的尊崇，使江户时代儒学家的华夷观念中，基本上都是崇拜中华而以日本为东夷，因此有儒学家将日本与“中华”生硬地牵扯在一起。²其中最为著名的就是“泰伯皇祖说”，即以《论语》中出现的吴国的泰伯为天皇的祖先。日本朱子学的开山祖林罗山³就是“泰伯皇祖说”的支持者之一，他认为是泰伯从中国大陆带来了三种神器⁴，是为皇祖。

由于这种倾向，就出现了视“中华”为一种理念，将中华的标准礼教文化看成是一种普遍的价值，而与具体的“中国”的地域相剥离的思维方式。因为中华与夷狄之区别不是根据地域，“中华”就成为了一个流动的概念。也就是说，原本为中华之地的中国可以变为夷狄，反之夷狄之地的日本也可以变为中华。⁵对于日本的儒学家们来说，“中华”就是一种放之四海而皆准的原理。

然而，与中国儒学追求平天下的境界不同，日本儒学者是以维护日本国家利益为最终的目的。有一个很有名的故事，可以说明日本儒学的终极价值观是超越不了国家利益的。山崎闇斋（1618-1682，江户前期的儒学家·神道家）被其弟子们问道：“方今彼邦，以孔子为大将，以孟子为副将，率骑数万，来攻吾邦，则我当学孔孟之道之徒，如何为之？”于是山崎闇斋回答道：“若不幸逢此厄，则吾党身披坚手执锐，一战而擒孔孟，以报国恩。”⁶

在日韩国籍学者姜在彦曾经介绍过一篇1909年10月28日《大韩每日日报》的报导，其中将朝鲜的儒学巨匠李华西（李恒老，1792—1868）和日本的儒学巨匠山崎闇斋进行了比较，以说明日本的儒学家不过是将儒学视为一种为国家服务的工具。华西曰：“今日吾辈之责，在儒教盛衰，至于国家存亡，犹属第二件事。”而山崎则曰：“有来侵侮国者，虽孔子为将，颜回为先锋，吾当以仇敌视之”⁷。当时朝鲜受到日本的侵略，李华西及其弟子柳麟锡、崔益铉等人发起反日抵抗运动，但是抵抗的最终目的是“卫正斥邪”、即为了保卫正统学问的朱子学，他们领导的反日义兵运动的直接契机也是为了反对“断发令”，原因是按照儒学教义来说“身体发肤，受之父母”。这一对比，足以证明朝鲜的儒学家以儒学的兴衰为终极价值，而日本的儒学家则以国家存亡为终极价值。换言之，韩国的学者视儒学为一种超越民族与国家范畴的普遍的原理，而日本的儒学家则将儒学视为一种为国家服务的工具。

日本儒学的这个特点，在一定意义上也是由日本儒学的社会地位所决定的。因为“朱子学从来就没有成为近世日本‘威武’国家的主导思想”。朱子学在日本作为一种“官学”得到广泛承认，是18世纪末期以后的事情。在精神氛围上，近世日本的朱子学与中国朱子学之间也有着巨大的不同。中国宋代的朱子学，是一种士大夫和读书人官僚具有担当天下国家的气概和责任感

東洋文庫叢刊第十五上，1958年），第41-42頁。

1 西川如見（西川求林齋）著，飯島忠夫、西川忠幸校訂：《日本水土考，水土解辨，華夷通商考》增補，（東京：岩波書店，1944年），第47頁。
2 前田勉：《兵学と朱子学・蘭学・国学：近世日本思想史の構図》（東京：平凡社，2006年），第119頁。
3 林羅山（1583，天正11年—1657，明曆3年），江戸時代初期日本朱子學派儒學家，諱信勝，字子信，號羅山・道春。《華夷變態》編者林鵝峰之父，林鳳岡之祖父。
4 天皇地位的象徵，由歷代天皇傳承的三個寶物：八咫鏡、草薙劍和八咫瓊勾玉。
5 前田勉：《兵学と朱子学・蘭学・国学：近世日本思想史の構図》（東京：平凡社，2006年），第120頁。
6 前田勉：《兵学と朱子学・蘭学・国学：近世日本思想史の構図》（東京：平凡社，2006年），第101頁；又見長志珠繪：〈国語と国民国家——皇民化政策/漢字と国家/中国観〉，竹内實、西川長夫編：《グローバル時代を読み解く75の鍵、比較文化キーワード》①，（東京：サイマル出版会，1994年），第161頁。
7 前田勉：《兵学と朱子学・蘭学・国学：近世日本思想史の構図》（東京：平凡社，2006年），第102頁。



的学问，“他们坚信，在天地、天下国家、人间万事万物之间有普遍的‘理’贯穿其中”。“朱子学以君臣关系、父子关系为世间本性的根据，人类只要生存，就无法背离这一绝对关系，正是因为这一关于世俗秩序的伦理，使江户时代中儒学比佛教更能受到欢迎。但是更为重要的是，尽管如此朱子学并不是要肯定一切现存的君臣关系。认定君臣关系的‘天理’=‘义’的朱子学，使现实中的君臣关系常常处于一种紧张状态之中”，其中当然具有发展为取消君臣关系，甚至承认进行“革命”的正当性的契机。¹

“对于儒学家来说，通过武威进行统治的‘武国’日本绝对不是一个舒适的场域。因为在‘武国’日本中，儒学家就是一些被视为无用之存在的少数派。”²因为日本的朱子学者，与中国或朝鲜的朱子学者不同，没有经历过通过科举考试而成为高级官僚的选拔过程，所以与通过科举而选拔出来而成为官僚、同时具有知识精英之自负的中国士大夫或朝鲜的“两班”相比，“武国”日本的儒学家的地位根本不可同日而语。甚至连林罗山都说：“余者，如草木同朽，与瓦石齐弃，天地间一废人也。”³由于儒学者实际上并没有进入权力的中枢，因此他们必须表现出对国家的忠诚和自己的专长对于日本国家的有用性来。

但是，日本江户儒学-朱子学对中华和夷狄之间关系的解释，却确实实地影响了日本社会。既以中华为一种崇高的理念，又视日本国家利益为最高的利益，日本江户儒学-朱子学的这两个特点，为日后出现唯有日本才是真正的“中华”一说奠定了思想的基础。

二. 何处是“中华”？——山鹿素行和他的《中朝事实》

1902年，当时留学日本的杨度曾借助日本人之口高度评价了日本关于儒学的态度：“日本之人常言曰，孔子之道不行于支那而行于日本，支那奉其名，而日本行其实。支那以为命题作文之具，而日本以为修身治国之道。”⁴杨度的意思是：很多日本人认为原本出自中国的儒学理念已经成为日本人和日本国家的各种日常的具体的实践。这句话虽然并不完全正确，却也有它一定的理由。例如，江户时期即有日本人大张旗鼓地呐喊只有日本才是真正的“中土”、“中州”、“中朝”、“中国”和“中华”。更能说明问题的是，发出这种呐喊的，却是被称为日本兵学开山之祖的山鹿素行（1622、元和8年—1685、贞享2年）。

1669（宽文9）年，山鹿素行写下了《中朝事实》一书。他在该书自序中说道：“愚生中华文明之土，未知其美。专嗜外朝之经典，嚶嚶慕其人物，何其放心乎，何其丧志乎。”“夫中国之水土，卓尔于万邦，而人物精秀于八紘。”又在书中的《中国章》中说道：“中州中华之名实相齐。”然而，与朱子学的学者们不同，山鹿素行此处所说的“中华”、甚至“中国”及“中州”指的都是日本，而是建立在独自的建国神话基础上的日本。如《中国章》有：“伊弉诺伊弉册尊以馘取庐岛为国中之柱，乃生大日本。”“二神立于天浮桥之上，以天之琼矛，指下而探之，是获沧溟，其矛锋滴沥之潮，凝成一岛是也，国中者，中国也。”《中国章》进一步说道：“是以本朝为中国之谓也。先是天照大神在于天上，曰闻苇原中国有保食神，然乃中国之称自往古既有此也。”⁵

在该书《中国章》中，山鹿素行甚至从地理形势上分析出日本比中国还要“中国”的结论：“凡人物之生成，一日未曾不袭水土。……是所以五方之民皆有性而异其俗也。”“四海之间，唯本朝与外朝共得天地之精秀，神圣一其机，而外朝亦未如本朝之秀真也。凡外朝其封疆太广，连

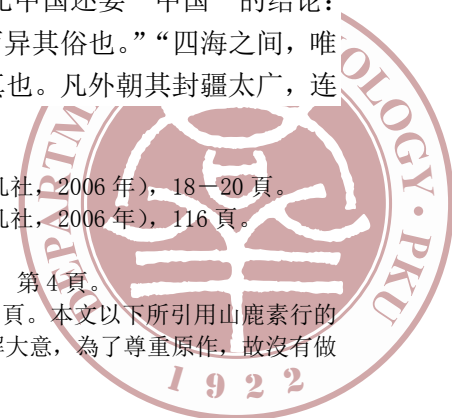
1 前田勉：《兵学与朱子学·兰学·国学：近世日本思想史の構図》（東京：平凡社，2006年），18—20頁。

2 前田勉：《兵学与朱子学·兰学·国学：近世日本思想史の構図》（東京：平凡社，2006年），116頁。

3 《羅山林先生文集》，卷八，（京都：京都史跡會，1918年），第102頁。

4 楊度：《遊學記編叙》，遊學譯編總社編：《遊學記編》第1期，1902年11月，第4頁。

5 《山鹿素行全集》思想篇，第十三卷；（東京：岩波書店，1940年），第234頁。本文以下所引用山鹿素行的文字均以此書為準，本書斷句上有很多錯誤之處，但是因為基本上不妨礙理解大意，為了尊重原作，故沒有做



续四夷，无封域之要，故藩屏屯戍甚多，不得守其约，失是一也。近迫四夷，故长城要塞之固，世世劳人民，失是二也。守戍之徒，或通狄构难，或奔狄泄其情，失是三也。匈奴契丹北虜易窥其衅，数以劫夺，其失四也。终削其国，易其姓，而天下左衽，大失其五也。……独本朝中天之正道，得地之中国，正南面之位，背北阴之险，上西下东，前拥数洲，而利河海，后据绝峭而望大洋，每州悉有运漕之用，故四海之广，犹一家之约，万国之化育，同土地之正位，竟无长城之劳，无戎狄之膺，况鸟兽之美，林木之材，布缕之巧，金木之工，无不备，圣神称美之叹，岂虚哉。”

在日本近世思想史上，山鹿素行是一个非常重要的人物。“在德川思想史中，素行以猛烈批评以朱子学为代表的宋的新学，提出了具有复古倾向的“圣学”思想闻名。”¹“被素行引以为敌的思想可以“朱子学”为代表。”²毫无疑问，这种对待儒学朱子学的态度，是山鹿素行提出日本才是“中华”、“中国”、“中州”的思想根源。但是，事实好像并非如此简单。因为，“与至今的常识相反，素行学与朱子学之间有很多的类似点。”³从《中朝事实》一书中就可以看出，山鹿素行的政治思想和国家思想中的许多部份与儒学共通、或者说就是直接接受了儒学和中国的天下思想。

例如，山鹿素行将自然界理解为以“天”为中心的天·地·人三界。如《天先章》有：“天先成，而地后定，然后，神明生其中焉。”“天者气也，故轻扬；地者形也，故重凝。人者，二气之精神也，故位其中。”“夫天道无息，而高明也，地道久远，而厚博也，人道恒久，而无疆也。天得其中，而日月明，地得其中，而万物载，人得其中而天地位。恒中之义万代之神圣，所以正其祚也。”不仅这种关于自然界的理解，有日本学者指出：“在素行学的《世界·社会》论及时间论中，有很多与朱子学类似到几乎完全一致的地方。”⁴例如，天地之间的人间社会，也被称为“天下”，而具有资格统治这个“天下”的统治者为“天子”：“盖即位者，何，天子即大宝之位也。”（《皇统章》）“民心者，天下之人心也。”（《圣政章》）

而天子就要追求“王化”：“凡外朝三皇五帝禹汤文武周公孔子之大圣，亦与中州往古之神圣，其揆一也。故读其书则义通，无所间隔，其趣向犹合符节，采挹斟酌，则又以足补助王化矣。”（《神教章》）而天子要实现“王化”就要实行德治。“人君继天建极，万国以朝，元元以仰，四海始知天子之可以崇，明明德于中州之义也。”（《皇统章》）“然时有治乱屯蒙承久，地有新故大小，人有贤知愚不肖，故慎思明辨，以致其道，在人君之德。”（《礼仪章》）

为了让统治者实行德治，山鹿素行对统治者提出了“修齐治平”的要求：“欲平天下者，先治其国，欲治其国者，先齐其家。家聚为邑县，邑县聚为郡，郡聚为国，天下者，郡之大集也。”（《神治章》）“故治国平天下之要，不可出修身以正政教。二者相持而后谈功化之实。中华往古之圣主教教之功所著于旧纪，不乏，后世袭之律之以祖述宪章，乃无为过化之治，千万世可蒙其泽也。”（《圣政章》）对修齐治平的要求使山鹿素行的思想与被称为心学的宋明理学之间的思想脉络显得更加清晰，甚至在修齐治平的具体内容上，山鹿素行也是颇得儒学的传统伦理观的真传：“男女者，阴阳之本，五伦之始也。有男女而后夫妇父子君臣之道立。”（《天先章》）

山鹿素行的思想与儒学朱子学之间的思想关联，还表现在他对“礼”的大力推崇上：“盖礼者，安上治民之道也。无礼则上下混尊卑不分，上下混则人人从其情直行，故君臣不正。尊卑不分，则强凌弱富侮贫大倾小，故邪正不明”（《礼仪章》）。山鹿素行将有无“礼”作为区别“中华”与“夷狄”的标准：“既有天下国家，则有其礼。不由礼，则无所谓治平，是所以治民之本要在

任何修改，只是在必要的地方将部分逗号改为句号而已。

1 田原嗣郎：《德川思想史研究》（东京：未来社，1967年），第187页。

2 田原嗣郎：《德川思想史研究》（东京：未来社，1967年），第157页。

3 田原嗣郎：《德川思想史研究》（东京：未来社，1967年），第187页。

4 田原嗣郎：《德川思想史研究》（东京：未来社，1967年），第219页。



乎礼也。人君示不以礼民之俗不易，礼下不以礼，民不心服。礼让行而后教化之极，可始着也。盖人之为人，本朝之为中华由此礼也。夷狄亦人，而其国亦治，禽兽亦物，而其群亦类。然所以为其夷狄也，为其禽兽也，不由礼而行之也。人而无礼，则不异于禽兽；中华而无礼，则不异于夷狄。”（《礼仪章》）

至少从《中朝事实》一书中可以看出，山鹿素行的思想实际上是在受到儒学思想的深刻影响下形成的。有人一针见血地指出：“素行在很多方面批判朱子学，但是那多是由于对朱子学的误解。”¹“素行对朱子学的批判，是他在没有深刻理解朱子学的基础上就设计了自己的思想路线并以此为基础展开的，其实可以被称为是一种超越型的批判。”²无论是在世界论、国家论、社会论的层次，还是在实践论、道德论、价值观的层次，由于山鹿素行都没有能够摆脱儒学思想的影响，所以他无法从根本上否定“中国”、“中华”的价值，这就是他至多只能是将中国列为与日本形同的“中国”“中华”的原因：“曰中国，言得天地之中也。天地之中，何，四时行，寒暑顺，水土人物其美，而无过不及之差是也。万邦之众，唯中州及外朝，得天地之中。”（《中国章》）

《中朝事实》书中多以“外朝”称呼中国，与此相对而将日本称为“中州”或“本朝”。从此点也可以看出，山鹿素行的论证方法是首先通过证明日本为“中”，然后通过“中”的意义的论证，最后说明居于“中”国位置的日本才是“中华”的：“中，有天之中，有地之中，有水土人物之中，有时宜之中，故外朝有服于土中之说，迦维有天地之中也言，耶稣亦曰得天中。愚按，天地之所运，四时之所交，得其中，则风雨寒暑之会不偏，故水土沃而人物精，是乃可称中国。万邦之众唯本朝及外朝得其中，而本朝神代，既有天御中主尊，二神建国中柱，则本朝之为中国，天地自然之势也”（《中国章》）。何处是“中华”？与江户儒学家们单纯按照思想内容规定“中华”之所在不同，通过《中朝事实》一书，山鹿素行清楚地表达了他从地理学的意义上也要夺取“中国”“中华”的欲望。

尽管“兵学”遭到儒学家的蔑视，但是兵学家自己公然号称：“‘兵法为维持国家之法，天下之大道也’。兵学家认为可以用统领军队的方法，统治平时的天下国家。”³“‘兵学’才是近世国家的支柱”。每个学者都不可避免地受到外部思想的影响，江户时代具有代表性的思想家荻生徂来（1666、宽文6年—1728、享保13年，江户时代中期儒学家·思想家），以及后期水户学派的思想中就受到了兵学思想的浓厚影响。产生这种与中国争中心的思想的原因，固然有儒学的占据文化和道德制高点思想的影响，更重要的还是近世以来日本的思想活跃与国学思想的产生。在朱子学中“中华”为中国，兵学中“中华”为日本，而到了国学思想中，“中华”就不再被视为是一个文化和道德的制高点了。

江户时代中期，即19世纪后期以后，日本在思想和意识形态上出现的变化，与当时货币经济向农村社会渗透、手工业和商品生产发达、商业经济发展、流通贸易增加、城市不断扩大和增加等日本社会构造上开始发生的变化有着直接的关系。由于产生了竞争的思想，金钱成为社会关系的重要媒介，传统的人与人之间关系和秩序遭到破坏。在商品经济面前，安于本分的人逐渐贫困，致使许多人对社会现状产生不满，但却又无力改变现状，因而心中不安和充满了孤独感。然而，因为日本没有宗教可以让人们从心灵上得到慰藉，这时他们能够找到的精神寄托之一，就是对“日本人”的认同。“（人们）羡慕和嫉妒暴发户。而因为自己没有成为暴发户而心中受伤的人们，可以通过‘日本人’的自我认同，为了找回失去的自尊，对依靠个人才能和努力而成功者进行激烈的攻击。最强烈地主张这种‘日本人’归属意识的，就是‘国学’。贺茂真渊、本居宣长、

1 田原嗣郎《德川思想史研究》（东京：未来社，1967年），第209页。

2 田原嗣郎：《德川思想史研究》（东京：未来社，1967年），第177页。

3 前田勉：《兵学与朱子学·兰学·国学：近世日本思想史の構図》（东京：平凡社，2006年），第22页。

4 贺茂真渊（1697，元禄10年—1769，明和6年），日本江户时代中期国学家。



¹平田篤胤²等人的国学，就是要从历史和神话证明‘日本’（他们称之为‘皇国’）的优越性。”³

这种意识形态上的变化，其实也反映了神道对于“儒教”的反抗，表现出当时神道与儒教在理念上的冲突。“相对于儒学家重视中国的古典，而他们的目的在于证明‘日本’古典的优美素朴纯粹，找回自己所归属的‘日本’的骄傲。”⁴不是过去那种在理念上可以与儒教共享的“天下”，而是一个可以自成天下的为自己独占的“日本”。国学家们向往的是通过神道塑造出一种优秀的“日本”和精神崇高的“日本人”，塑造出一种对于这个优秀的日本国家的认同，期望从精神上找到武士阶层失去的身份地位的高贵，从而得到心理上的满足。这一点可以本居宣长为例。本居宣长在兵营国家的身份秩序崩溃之日，仍然劝人们安心于自己过去的“町人”“百姓”的身份和角色：“无论多么苦难，那都是自己的命运，所以对所有的悲惨生活都要忍耐。”而针对为什么必须遭受如此苦难的怀疑和不安，宣长回答说：“这种忍耐才是‘领悟到天皇之大御心’的正确的生活方式，是神代以来‘皇国’日本的古老的优良传统。他企图将自虐式的服从说成、转化成一种值得骄傲的生存方式。”⁵于是，在这种对于“日本”和“日本人”传统形象进行再造的过程中，“天皇”逐渐成为了建设新的意识形态和认同感的权威中心，这也是日后成为攻击现存权力——幕府之手段的“尊王攘夷”运动兴起的原因。

江户时代日本在思想和意识形态上的变化过程，也是一个日本人对“中华”思想的认识发生变化的过程。通过以上成立可以看到，在国学思想以前，在儒学朱子学的影响之下，“中华”一词由于它的深刻的文化和道德内涵，在日本思想界中受到了普遍的尊重；然而由于当时的日本思想界，逐渐将“中华”的思想内涵以及由此而来的道德价值视为一种放之四海而皆准的真理，“中华”成为一个可以与作为地理概念的中国剥离开来的理念，以至于被称为兵学家的山鹿素行也希望和能够从思想理论上论证“中华”不在中国而在日本。尽管江户时代中后期兴起的国学对儒学持批判态度，然而事实上，“崇拜支那的观念，经过明治维新，一直盛行至明治二十七、八年战役之际。”⁶甲午战争的胜利开始让日本人产生对中国人的民族主义歧视，然而从他们在战后蔑称中国人为“チンゴロウ”(Qin'gorou)⁷一事来看，即是此时，当时的日本人仍然没有贬低“中华”自身。

三. 大陆侵略与“中华思想”说的诞生

1906年2月22日，《读卖新闻》刊载了一篇短文《清国的排外思想》，其中如下说道：“促使清国中出现排外热潮的最大原因和根本思想，不外乎是今天尚在继续的、狂妄地以自国文化为豪，而所有的外国文化，只要提及则心中立刻断定其为蕃夷的这样一种古代的思想。其彻底谬误，无须赘言。然应该注意的是，这一思想虽时有消长，然始终潜伏于清国人头脑之中，通过历史可以看到，它只要有了机会就会表现出来。”¹这篇文章虽然没有提到“中华”，却提到了与“中华”对称的“蕃夷”，更重要的是它将当时发生在中国社会的“排外”思潮和运动与中国传统的“夷狄”观念联系在了一起。这一切说明，经过明治时期国学勃兴的时代，尤其是进入了20世纪之

1 本居宣長(1730, 享保15年——1801, 享和元年), 日本江戸時代後期國學家。

2 平田篤胤(1776年, 安永5年-1843, 天保14年), 日本江戸時代後期國學家·神道家·思想家。

3 前田勉:《兵学と朱子学·蘭学·国学: 近世日本思想史の構図》(東京: 平凡社, 2006年), 第35—37頁。

4 前田勉:《兵学と朱子学·蘭学·国学: 近世日本思想史の構図》(東京: 平凡社, 2006年), 第37頁。

5 前田勉:《兵学と朱子学·蘭学·国学: 近世日本思想史の構図》(東京: 平凡社, 2006年), 第42頁。

6 秋山謙藏:《支那人の觀たる日本》(岩波講座: 東洋思潮(外国人の觀たる東洋))(東京: 岩波書店, 1934年7月), 第60頁。

7 關於「チンゴロウ」(Qinggorou)的來源有三種說法, 均為日本人讀中文時出現的音訛現象。一為對臺灣閩南語中「清國奴」的音訛, 一為對清國留學生所用「清國人」的音訛, 一為對「中國人」的音訛, 但無論哪種, 都帶有蔑視意味。



后，在中日关系变得越来越紧张的时代背景下，日本社会面对中国民众对侵略的顽强抵抗，不是首先反省帝国主义的侵略给中国国民所造成的灾难和精神痛苦，却是想着要从中国传统思想意识与国民性之间关系的角度在心理层面上发现中国民众敢于反抗侵略的原因。正是在这样一种动机的驱动之下，日本社会对“中华”的认识和感觉开始发生变化。

事实上，在前一年的1905年，日本对中国的贸易额大幅增加，中国国内也没有出现排日和反日的运动。然而，1905年底在日本发生的一连串事件，却对此后的中日关系发生了直接和长期的影响。1905年11月2日，日本政府文部省发布省令公布了《清国人留学生取缔规则》，其内容为强化对中国在日留学生活动的管理。²这件事引起了中国留学生们的极大反感，为了抗议日本政府的做法，他们发起了声势浩大的“反对‘留学生取缔规则’运动”。12月4日中国留日学生们发动了集体罢课（日语称为“同盟休校”）行动。然而，对于留学生们的行动，日本的公共舆论不仅没有对表示同情，反而利用这件事大肆诋毁和攻击中国人的国民性。12月7日，《东京朝日新闻》在朝刊第二版上发表一篇报导：《清国人同盟休校》，其中写道：“（清国留学生的不满——作者）与其说是由于该省令从广义狭义都可以进行解释的问题，不如说是出于清国学生对该省令进行过分狭义解释的结果所引起的不满，和清国人的特有的放纵卑劣的意志。他们即使在一起，其团结也是非常脆弱的。”³这种对中国国民性的诋毁引起了留学生们的愤慨，尤其是“放纵卑劣”四字使留学生们感到了极大的侮辱。为了抗议《东京朝日新闻》的行径并藉此唤醒中国民众，翌日即12月8日留学生领袖人物、《民报》编辑长陈天华留下遗书，在东京的大森海岸愤而投海自尽，这件事导致了許多留日学生发起了集团归国行动。

这里还有一个至今没有引起人们注意的事实，那就是12月7日刊登《清国人同盟休校》一文的《东京朝日新闻》，在同一个版面上同时刊登了大量关于取得日俄战争胜利的日本军队“凯旋”的消息。例如“满洲军总司令部、今日及后日凯旋入京”、“第一军凯旋”、“第八旅团凯旋”、“近卫各部队凯旋”、“东海三县欢迎东乡（平八郎元帅——作者）、大山（岩元帅——作者）”之类的消息。众所周知，日俄战争发生在中国的领土上，真正遭受到这场战争苦难的是当地的中国民众。而《清国人同盟休校》一文，就登载在这些文章的下方（该版的最下段）。无论是从文章的内容，还是从版面的形式，它给留学生们可能造成的刺激程度不难想象。12月中旬包括秋瑾在内共约四百余人的留日学生毅然放弃学业，分两批先后离开了日本回国。1905年底发生的“反对‘留学生取缔规则’运动”，是中日近代关系史上的一次重要的事件。如果联系到前面提及的日本的另一个重要报纸《读卖新闻》也在这一时期公然指责清国人“狂妄地以自国文化为豪”一事，可以看出，在当时的日本社会里，从国民性上对中国人进行的否定，已经具有鲜明和强烈的民族主义性质。

其实，这种“以自国文化为豪”和“视其它文化为蕃夷”的思想，与当年山鹿素行代表日本所追求的“中华”相比，在内容和性质上没有任何区别。可是当中国人本着民族的自尊对外来势力的欺凌进行抵抗时，“中华”的这种“以自国文化为豪”和“视其它文化为蕃夷”，就被篡改为是一种狂妄自大的表现，转化了描写中国人国民性的负面语言。这说明，到了此时，“中华”的丰厚思想内涵和道德价值观体系虽然没有变化，但是日本人已经不再将“中华”看作是一个具有普适性价值的概念。由于将中国民众藐视外国侵略的民族精神，放在他们也曾经崇拜过的中国传统思想的框架下进行解读，日本人自然很容易地就从这种民族精神中“发现”了中国民众的文化

1 〈清国の排外思想〉，《讀賣新聞》，1906年2月22日，第一版。

2 關於此次事件的來龍去脈，參見王柯：〈清国ムスリム公使の日中外交〉（下）〈日中關係の過去・現在・未来〉連載3，東京：藤原書店：《環》第34期，2008年，第240-251頁。

3 「該省令は広狭何れにも解釈し得るより、清国学生は該省令を余り狭義に解釈したる結果の不满と清国人の特有性なる放纵卑劣の意志より出で团结も亦頗る薄弱のものなる。」（〈清国人同盟休校〉，《東京朝日新聞》，12月7日，朝刊第二版）



自豪感，“发现”了曾经被他们也视为具有普世价值的“中华”意识，是这种蔑视野蛮侵略的民族自豪感的根源。这个“发现”，不久就被概括为了专门用来污蔑和攻击中国国民性的“中华思想”说。

“中华思想”一词尽管使用了汉字，却是一个地地道道的产生在日本的日本式概念。¹作者能够查到的日本最早使用“中华思想”一词的实例，同样出现在《读卖新闻》。1909年4月23日，一项关于清国与俄国关系的报导中如此谈道：“近来与中华思想之复兴同步，清国中收回利权之热潮越来越高涨，致使俄国也无再逞当年威吓之余地。”²故事虽然说的是清国与俄国的关系，而面向日本读者的报导视野中闪现的，却毫无疑问是当时中国人的反日行动和思想的画面。虽然这里谈的是中国近代以来的对外民族主义，但是从“中华思想”被说成为“复兴”一事来看，这篇短文的作者在创造性地使用“中华思想”一词时，已经意识到了它与中国传统思想意识的关联。这是一个非常值得注意的现象，因为从这里可以看出，“中华思想”一词在日语中被生产出来的那一天起，就已经是一个表述中国国民自恃文化传统悠久、因而国民性中具有强烈的排外民族主义思想成份的系统概念（在本文中，我们称之为“中华思想”说）。日本社会中“中华思想”说的诞生，毫无问题与当时中国民众的民族意识觉醒有关。正是由于这个历史的背景，日语叙述中的“中华思想”一词，从一开始就是一个对中国和中国民众带有敌意和攻击性的语言。

1909年4月23日《读卖新闻》短文中“中华思想”之出现，不能不令人想到当时降到了冰点的中日两国关系。前一年、即1908年的2月，清国海军在澳门海面截获没收了走私军火的日本商船“第二辰丸”。但是在日本的压力下，清国政府被迫释放了该船并赔礼道歉。这件事给了中国民众极大的冲击，由此爆发了中国历史上第一次大规模的抵制日货运动。“进入1909年，围绕着南海的东沙岛、中朝边境的间岛及满洲路矿开发等多个热点问题，中日一度剑拔弩张，日本在中朝边境大举屯兵，大清国则派出了多批高级军事代表团出访欧美，试图建立中美德三国同盟，抵御日本的侵略。”³这一清国官民一致的反日行动，令触觉伸到了中国的日本新闻界也感受到了隐藏在运动背后的、同时也是他们所不愿看到的中国民众的民族自尊心和自豪感。正是在这种中日关系的背景下的日本舆论对中国民族精神所抱有的不正常心态，使“中华思想”说从它诞生的哪一天起，就沦落为了日本媒体用以诋毁和攻击中国的民族精神和国民性的工具。

在中日关系的背景之下，信奉日本国家利益的日本学者也认为：“清被中华民国取而代之时，支那人开始重新宣扬中华思想。”⁴在进入民国时期以后，日本的媒体使用“中华思想”的现象开始有所增加，而且其使用形式具有一个共同的特点，那就是“中华思想”一词都是被用在论说中日两国之间的对立关系甚至战争的话题上。例如，1927年3月31日至4月5日，满铁上海事务所长樱木俊一在《大阪朝日新闻》上五次连载分析中日关系的文章，他在指出中日两国之间一系列的对立和中国的反日运动（甲午战争、第二辰丸事件、围绕巴黎和会上的山东问题和二十一条而起的五四运动、上海纱厂的五卅事件）之后，如此分析了这些运动的原因：“要之，支那人具有传统的中华思想，国土无疑巨大，人口众多，过去八十年来受到外国压迫和蹂躏，支那人对自己最为重视的‘面子’被彻底撕毁的状态，无疑会烦恼加深、心情沉痛。”⁵这篇文章发表的直接背景，当然就是1927年3月24日的“南京事件”，而从樱木俊一罗列的这些运动中也可以看出，近代中国反抗外来侵略、尤其是反抗日本侵略的民族主义的觉醒和形成过程，也正是日本制造和确立“中华思想”说的过程。

1 古田博司：〈東アジア諸国の「内側の論理」を読む〉，《中央公論》2004年9月号，第102頁。

2 〈露清と仲裁裁判〉，《讀賣新聞》1909年4月23日，第1版。

3 （澳）雪珥：《國運1909：清帝國的改革突圍》（西安：陝西師範大學出版社，2010年），253頁。

4 秋山謙藏：《支那の觀たる日本》（岩波講座：東洋思潮〈外国人の觀たる東洋〉）（東京：岩波書店，1934年7月），第60頁。

5 櫻木俊一：〈上海を中心として觀た支那近時の情勢〉，《大阪朝日新聞》，1927年3月31日—4月5日，本引



1931年九一八事变以后，随着日本侵略中国步伐的加快，“中华思想”在日本媒体上登场的频率也越来越高。1936年7月5日的《大阪时事新报》报导，“满洲国”决定了教育方针并明确规定：“留学中华民国接受了中华思想的人不得成为满洲国官吏。”¹到了日本挑起中日全面战争以后，对“中华”和“中华思想”的日本式的民族主义解读，更是达到了登峰造极的地步：“落脚在从察哈尔北部的不毛之地到繁华的平津地区一带的29军，就像当年进攻京洛地区的木曾义仲的军队一样，乡下武士式的傲慢与蒙昧必将带来自身的毁灭，看到他们这种样子，也觉得他们真是可怜。……他们虽然号称‘五千年声名文物之邦’，却并没有认识到这个五千年年来缠在身上的民族的自我陶醉是一个无可挽救的祸根，自称‘中华’而称呼四邻为东夷南蛮西戎北狄，这一想象出的思想连绵持续到今日。然而就像埃及反英运动中开罗的学生团进行游行的目的不在于恢复法老时代的盛世一样，支那学生的如同狂犬般的吼声也无法（让中国一作者）回到夏周的古代。”²从日本媒体中的这种缺乏理性的言辞中可以看出，以侵略中国为背景而产生的近代日本的“中华思想”说的实质就是将“中华”等同于“中国”，而“中华思想”说的错误在于将中国从日本学习到的近代民族主义当做了中国的传统国家思想。

四. 日本学界与“中华思想”说

不得不指出的是，在近代日本民族主义制造“中华思想”说、其实也就是攻击中国国民性的过程中，日本的学界也起了为虎作伥的作用。例如庆应大学的松元芳夫在刊登于1921年庆应大学发行的《史学》第一卷第一号的《古代日本人的民族观念》一文中就已经使用了“中华思想”一词：“一般说来，古代文明人都会宣扬自己为优秀的民族、蔑视异民族。……支那的汉民族的中华思想也是同样。他们称异民族为八蛮、七闽、九貉、六狄、西羌，是因为这些民族的文化比起汉民族的文化来属于劣等，从这些文字构造上就可以看出，他们将这些人视为禽兽。”³松元的这篇文章，是作者迄今所能够查看到的最早发表在学术杂志上使用“中华思想”的例子。从下面的例子还可以看出，到了战时，松元的这种“中华思想”说，更是演变成了为日本侵略和占领中国张目的思想工具。

1939年松元芳夫游历了中国，在直接感受到了中国知识分子对日本侵略的强烈反感之后提出：“对于现在的知识阶级虽然不能无视他们的存在，但是他们或多或少都具有植根于自大的中华思想的民族精神，所以要让他们从心里佩服日本估计是做不到的。同时对于过于老实的日本人来说，要想看透这些善于外交伎俩的人们的言论的表里也是一件难事。因此从长期建设的目的来看，不如以民众为对象进行彻底的亲日教育才更为有效。”⁴也就是说，松元芳夫已经明白，让受

文爲其中的《(5) 邻人の雅量と親切な心》。

1 「中華民国に留学し中華思想の教育を受けたるものは満洲国官吏たることを得ず。」（〈満洲国の教育方針決定〉，《大阪時事新報》，1936年7月5日）

2 「彼等は《五千年声名文物の邦》を誇りとしているが、五千年來コピーついているこの民族的己惚れが救うべからざる禍根であることに気がつかない、自ら《中華》と呼び四隣を東夷南蛮西戎北狄とする想い上った思想が連続として今日まで続いているのである。」〈風塵録〉，《讀賣新聞》，1937年7月27日，第1版。

3 「一般に古代文明人は、自己を優秀なる民族として宣揚し、異民族を蔑視する傾向がある。……また支那の漢民族の中華思想のごときも同じであり、彼等が異民族に対して八蛮、七閩、九貉、六狄、西羌の称を与えてのは、それらの民族が實際に漢民族の文化に比して劣等であったために、その文字の構造によって知りうるごとく、これを禽獸視したのである。」松元芳夫：〈古代日本人的民族的觀念〉，慶應大學：《史學》，第1卷第1號，1921年，第87頁。

4 「現在の知識階級を無視するわけにゆかぬであろうが、しかし彼等は、多少の程度において尊大な中華思想に根ざした民族精神をいだいているのであるから、彼等を心服せしむることはおそらく不可能であろうし、また外交術にたけた彼等の言動の表裏をみぬくことも、正直すぎる日本人にはむずかしいことであろうから、長期建設のたてまへからいっても、むしろ大衆の徹底親日教育がのぞましい。」松元芳夫：〈中支遊記〉，

到中国传统思想影响的中国知识分子从内心接受日本侵略的事实已经完全没有可能。我们无法断定其间是否有一定关联：由福泽渝吉创建的庆应大学的学者们，好像对“中华思想”说情有独钟。即使庆应大学研究中国古代佛教的石川博通在研究汉代佛教时也能发挥出：“总之，自古以来支那人中华思想强烈，在对外发生接触时都会露出其夷华差别的意识。”¹事实上，与整个日本社会的趋势不同，一部份庆应大学的学者即使在战争结束以后，仍然坚持使用“中华思想”说。²

就这样，原本是一个媒体用来诋毁、谴责和攻击中国民族主义的民族主义话语，在日本加剧侵略步伐的时代背景下，进而演变为学界的学术话语。作为学术话语的“中华思想”说与媒体话语一样，同样具有严重的民族主义偏向。然而从学术的角度进行的论述，毫无疑问具有更大的杀伤力。因为学者们对“中华思想”的阐述，能够运用其丰富的专业知识详尽历数历史上的“中华”、“支那”、“汉民族”对“夷狄”等异民族的歧视，甚至还会进行中外之间的比较，找出中国国民性中关于歧视异民族和排外思想是多么的由来已久和根深蒂固的确实证据。

例如，当时身为早稻田大学教授的烟山专太郎，在将“支那帝国”和“罗马帝国”这“东西洋两大文化”从文明和政治制度进行了比较之后，得出了“罗马人和支那人一样，不吹嘘自己的无比自大和自负心就无法活下去”的结论，并进而说道：“但是在自大思想方面，支那人要更加显著。”而按照他的解释，中国人之所以具有自大思想，其原因为：“支那是一个认为自己具有所有文明的、理想的、无论从物质上或是精神上都能够自足的大民族。所以在他们看来，所有外部之人，无不远远落后于他们。因为落后，就没有任何值得学习的地方，与这些外部之人进行接触就是丧失中华帝国的尊严，所以要排斥他们。因为处于支那的中原，周围都是比起自己来说文化远远落后的戎狄，所以支那人认为：首先，他们所具有的文明之光自然会照射到周边的地区，之后其德泽也会渐及远方。此即所谓的五服、九服等，……。就这样，支那的中原逐渐安定，支那人独特的文化生活方式（地域一笔者）逐渐扩大，居住在边境地方的尚未得到支那文化恩泽的戎狄尽管之后也曾经多次入侵，然不管是哪个朝代，对这些戎狄进行怀柔，都是历代为政者必须最为关心的事情。骄横的攘夷思想、中华思想之所以被认为是支那人的国民性，就是因为这个原因。”³

从以上松元芳夫和烟山专太郎的叙述中可以看出，正是通过这些学者的努力，“中华思想”说得到了理论梳理，并且与“民族精神”、“国民性”联系到了一起。对中国历史上的“中华思想”的脉络进行最详尽梳理的，是1936年出版的那波利贞的《中华思想》一书。该书虽然篇幅很短，却是至今日本唯一一本用学术口吻探讨了“中华思想”内涵的专书。⁴该书第五节《中华思想在历史上的发现》，上从秦始皇修长城，下至清代乾隆接见马戛尔尼，罗列出了中国历史上诸多的“中华思想”的表现；之后又以二十四史中的四夷传、异域传、外国传、及《册府元龟》的外臣部为例评论道：“按照中华思想，有时是根据文化的要素，更多时是根据政治的要素，将各外国

慶應大學：《史學》第18卷第1號，1939年，第161頁。

1 「蓋し古来支那人は中華思想が強くその夷華の差別感是对外的接触に依り発露される」。石川博通：〈後漢の佛教に就いて〉(二)，慶應大學：《史學》第18卷第4號，1940年，第47頁。

2 例如江坂辉弥：〈繩文文化の特質〉：「即ち漢学の影響による中華思想から大和朝廷を中心とする知識階級が、大和朝廷を中心とする人々の優位性を誇示するためにこのような見方の史書の編纂を企画したものであろうか。」(慶應大學：《史學》第26卷第3、4號，1953年，第119-120頁) 笹島恒輔：〈清朝末期(阿片戦争以後)より中華民国初期(壬戌学制発布前まで)の中国における体育とスポーツ〉：「その結果、西欧諸国を夷狄視する中華思想は、一転して西欧文明に対する畏怖感に変わり、鎖国的、封建的環境のうちに置かれていた中華は愕然として近代的物質文明にその眼を見開いたのである。」(慶應大學：《体育研究所紀要》，第1号，1961年，第2頁)。

3 烟山專太郎：《世界史上の支那：極東将来の展望》(第二節 中華思想)(東京：刀江書院，1938年)，第53-57頁。

4 那波利貞：《中華思想》(岩波講座：東洋思潮〈東洋思想の諸問題〉)(東京：岩波書店，1936年7月)，共67頁。

分别视为应向支那朝贡之国、应成支那外臣之国、应该慕化于支那之国，总之时不分古今，地不论东西，世界上没有存在过、同时今后也不会存在任何一个能够与支那都具有同等地位的独立国家。”¹

然而值得注意的是，无论是出版《中华思想》之前或之后，我们从那波利贞的其它著述中，却再也看不到过他使用“中华思想”一词。1919年，那波有机会随着恩师新村出来到中国，游历了北京南京苏州上海杭州等地，之后出版了游记《燕吴载笔》。²那波利贞在书中展示出其丰富的知识，对到访各处大加评论，然而在他的陛下，不是对中国思想和中国文化的攻击，而是“目不暇接”（143页）、“屡屡入梦，但愿早日再访”（145页）、“憧憬心”（428页）等等对中国文化的赞赏。尽管故宫、颐和园、天坛、孔庙、国子监、贡院、观象台、杭州岳王庙等，有很多都是可以联系到“中华思想”说进行发挥的地方。从他在参观了“江南官书局”后所发出的感想中，我们甚至能够感受到他对中国人和中国文化的热爱：“支那是礼乐之国，支那人是文教的国民。”“胡元的天下一统以武力压迫支那人，虽设定蒙古人、色目人、汉人的社会地位阶级以压制汉人，但在文化上最终元朝也不得不输给汉人。明代自不用说，到了胡清取得天下，虽好不容易强制实行了辫髮，康熙、乾隆、嘉庆的盛大华丽的文化其实就是以汉人为中心的文化，清朝不过是成了它的保护者而已。由此可知，胡元、胡清以武力虽然一时取得政治上的成功，之后就会在不知不觉中被汉民族的文化所永远征服。”“研究支那历史的有趣之处在于，实际上不仅只有王朝兴亡的政治消长，它具有永久生命的脉络实际上在于文化国家这一现象上。”³

那波利贞写就于1926年的长篇论文《支那人总称塞外人为胡人缘由质疑》，从前秦文献到唐代文献，考证了“汉民族”或“支那人”对异民族“胡人”的认识，得出了蒲（蒲衣国）和虞（诸虞国）为“胡”字音前身，虞人地区约在今日河北与山西省之间，虞字音转化为呼、胡，匈奴为汉字呼延、胡奴等之译音的结论：“以‘胡’统称北边塞外族的现象，是在进入战国时代约150年后的赵武灵王时代才得到普及的。”他针对《史记》《匈奴传》中的“筑长城以拒胡”的解释，反对顾炎武和白鸟库吉的“轻易论断”：“《史记》或《汉书》中的‘胡’显然专指匈奴而非它族”，“没有必要将《史记》的‘胡’字解释为是作为特指‘北边西北边的野蛮民族的总称’被使用的。”“各国给予外国或异国民以特定名称时，其命名者多取近处的地名并将远处包含在内的事例甚多。”也就是说，“胡”字本身没有民族歧视的意味。而在这篇这篇关于诸多论及“汉人”与异民族关系的论文中，却没有出现过“中华思想”、“中华”甚至“华夷”的字样。⁴三年之后，在同样是涉及到了汉与非汉民族关系的《辽金南京燕京故城疆域考》一文中，那波利贞同样没有使用“中华思想”一词。⁵

1974年、即那波利贞去世4年以后，他的学生们一起编辑并出版了那波利贞《唐代社会文化史研究》（创文社，本文为673页）一书，该书收录了那波生前所发表所有主要论文。为了尊重那波利贞的原作，书中依旧大量使用了“支那”一词，但是其中既没有收入《中华思想》一书，书中也没有任何关于“中华思想”一词的痕迹，反倒是可以看到那波利贞多处赞扬历史上的中国社会开放、文化多元：“开元天宝时代唐朝国威伸张，外国人尤其是西域人来到长安居住者甚多，以至于长安洛阳的士庶生活都受到外国文化影响，如音乐上流行龟兹乐曲调等。7-8世纪之间大量阿拉伯人和波斯人不仅已经居住在广东等开港处，而且毫无疑问有相当数量居住在长安等大

1 那波利贞：《中华思想》（岩波讲座：东洋思潮（东洋思想の諸问题））（东京：岩波书店，1936年7月），第43-52页。

2 那波利贞：《燕吴载笔》（东京：同文馆，1925年）。

3 那波利贞：《燕吴载笔》（东京：同文馆，1925年），第238-239页。

4 那波利贞：〈支那人が塞外人を胡人と総称する縁由に関する疑〉，《内藤博士還曆祝賀支那學論叢》（东京：弘文堂書房，1926年），第475-542页。

5 那波利贞：〈遼金南京燕京故城疆域考〉，《高瀬博士還曆祝賀支那學論叢》（东京：弘文堂書房，1928年），第455-516页。



城市中。”（127-128 页）“不难想象，在长安的突厥人的语言和风俗无疑给予了长安居民以极大的刺激。”“据此可以认为：贞观以来在长安，不仅是伊朗语、甚至是突厥语也在新型的知识阶层中流行。皇国留学生居住时的长安的社会风气正是如此。”（219 页）

《唐代社会文化史研究》是那波利贞的学生们为了弥补老师生前的遗憾而出版的，因为那波利贞生前一直叹息自己一生没有出版过单行本的学术著作。¹这一点说明，其实那波利贞自己也并没有将《中华思想》一书作为一本学术著作看待。我们还注意到，那波利贞在战后的研究和研究和回忆中也绝口不提自己曾有着《中华思想》一事。²总之，《中华思想》可能是那波利贞第一次、同时也是最后一次使用“中华思想”的作品，这可能与不知道究竟该如何阐述“中华思想”，换言之，不知道将“中华”归纳为一种“思想”是否合适有关。

在《中华思想》的第六节《中华思想的表里》中，那波利贞再次举例说明，中华思想的主要成份是主张华夷之别、保守和排外。然而，就在这一节中，那波利贞同时这样说道：“中华思想的主要因素为：以支那为世界中心地的地理学考虑，支那是世界的文化的中心的文化考虑，支那君主通过王道政治君临世界万邦，因此能够将其德泽施予世界，将其光芒普照大地这一政治的考虑三者。三者互相作用，造成了两种倾向，一是极端的保守排外倾向，一是极端的开放博爱的倾向”，而这两种倾向之间又是表里一体的关系。³也就是说，那波利贞认为：由于“中华思想”具备地理、文化和政治三种考虑，所以中国对于周边民族集团和周边国家的态度不可能只是一味排斥。

比较当时其它使用“中华思想”说的作者，不能不承认那波利贞还保持着一定的冷静。因为他认识到了要想编织一个中国国民自恃文化传统悠久、因而国民性中具有强烈的排外民族主义思想成份的“中华思想”说，就必须回答为什么“中国”、“中华”却一直不断发展壮大的事实。所以，那波利贞在该书结论的部份这样说道：“中华思想之所以形成的原因，是支那历史上没有遇到过比自国更为强大的文明国家接壤对峙之环境，和尚古主义的儒家学说讴歌王道政治的思想。也正因为如此，它才一直传承保持到了清朝末期。”⁴也就是说，在所谓的“中华思想”中，其实具有“王道政治”的思想等合理的成分。

那波利贞对“中华思想”说的这种态度，大概与他汉学的家学功底有关，⁵同时还有可能是受到了其恩师新村出的影响。新村出曾为那波利贞所著游记《燕吴载笔》一书作序，其中这样痛批当时日本政府的对华政策和日本人的中国观：“即使文部省的国定教科书，也未免过于轻视关于支那的材料，在培养有关支那的知识和感情上不下任何工夫。古来的崇拜支那的风气，尤其是到了日清战争、或者是国学兴起以后，随着日本国民意识的增强而衰退，反之作为其反动的轻侮支那的思想不断高涨。然而，崇拜和轻侮都没有道理，军事上的优势、国际上的优势、设备上的优势，并不等于文化上和人格上的优势，虽然日清战争之后日本取得了惊人的进步，但是从文化实体的本质上来说，日本真的能够战胜支那吗？拼命夸大日本的国民性，极端地藐视支那人的爱国心和性情，毫无疑问都是错误的。近二十年来，这种反动不知何时变成了习惯，对此我们必须要进行反思。”⁶在这种日本对中民族主义思想甚嚣尘上的岁月里，新村出能够说出这番言论，不

1 外山軍治：〈あとがき〉，那波利貞：《唐代社會文化史研究》（東京：創文社，1974年），第675頁。

2 那波利貞：〈學問の思い出〉，該文是由貝冢茂樹和日比野丈夫對那波進行採訪的回憶性文章，原刊登於《東方學》第36輯，1968年9月。本文則參照了收錄此文的東方學會編：《東方學回想》Ⅲ那波利貞：〈學問の思い出〉（1），（東京：刀水書房，2000年），第183-201頁。

3 那波利貞：《中華思想》（岩波講座：東洋思潮〈東洋思想の諸問題〉），1936年7月，第53頁。

4 那波利貞：《中華思想》（岩波講座：東洋思潮〈東洋思想の諸問題〉），1936年7月，第66頁。

5 那波利貞（1890-1970），1915年畢業於京都大學史學科，大學期間師從內藤湖南、桑原隲藏以及新村出，由於出生於一個歷代為藩主身邊儒學者的家庭而從小受到經學教育，所以他善於利用歷代文獻以及敦煌文書，研究領域主要為唐代社會文化史。

6 新村出：〈序〉，那波利貞：《燕吳載筆》（東京：同文館），第4-5頁。



能不说是需要有很大的勇气。而我们看到，新村出在他所主编的《广辞苑》（日本的国语辞典，兼有百科全书性质，1935年发行第1版，至今已有6版）中，根本就没有列入“中华思想”的一词。

实际上，那波利贞在《中华思想》一书开头即注明此书是自己受命而作，可见他写此书最多也不过是为了侵略制造舆论而仓促、甚至是被逼上阵，而他也只能到自己研究中涉及到的中国与其它民族的历史关系中去寻找材料。然而值得注意的是，包括那波利贞在内，在日本学者们这些谴责中国国民性中有强烈的歧视周边民族共同体因素的言论“场”中，根本没有具体提及任何一个“中华”歧视“夷狄”的场面，“中华思想”说的背景上也看不到任何一个现实存在的受到“中华”歧视的“夷狄”。也就是说，促使“中华思想”说产生的根本原因，其实根本不是当时的日本社会出于对“中华”压迫“夷狄”的义愤，而是他们出于其民族主义思想、而对中国人在日本的侵略面前所表现出来的藐视和不愿抵抗精神的愤怒而已。换言之，在日本民族主义思想驱使之下使用“遭受歧视的异民族”的名义而编织出来的“中华思想”说，其目的不过是为了对日本的侵略进行正当化加工而已，而根本不在于维护所有“异民族”的利益。

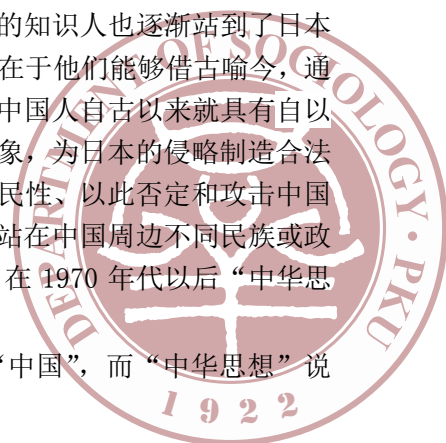
结 语

从中国和中国人关于周边民族或政治共同体之认识的角度、对中国和中国人的国民性进行描述和批判的日本的“中华思想”说，是在日本近代民族主义发生和不断膨胀的背景下产生和开始普及的。从江户儒学-朱子学对“中华”的憧憬，再到兵学家为了号称日本才是“中华”而做出的努力中，我们可以看出，正是由于“中华”这种对于其他民族或政治共同体的文化优越感，才使日本社会中中华“中华”产生崇拜的思想，并且一直继续到了明治中期。而“中华”之所以能够赢得这种崇敬，就是因为当时的日本人通过儒学所主张的德治主义和王化政治，发现了在“中华”中蕴藏着本来就与国界无关的、具有普遍意义的思想性价值。

到了明治中期以后，逐渐勃兴的国学成为日本国家的主流意识形态，日本开始放弃对“中华”的崇拜。尤其是进入了20世纪之后，日本民族主义膨胀，开始走向侵略的道路，而日本的侵略又强烈地刺激了中国的民族主义。在中日两国民族主义激烈碰撞的时代背景下，面对着中国民众对侵略的顽强抵抗，日本社会不是首先反省帝国主义对中国的侵略给中国国民所造成的灾难和精神痛苦，却是想着要从中国传统思想意识与国民性之间关系的层面上发现中国民众敢于反抗侵略的原因。正是在这一民族主义动机的驱动之下，日本社会对“中华”的认识和感觉发生了根本性的变化。由于日本人将近代中国国民的民族主义精神，放在他们也曾经崇拜过的中国传统思想的框架下进行解读，所以能够将这种对待野蛮侵略的藐视中解释为中国人的文化自豪感，并“发现”了这种自豪感的根源，正是曾经被他们也视为具有普世价值的“中华”的思想。比照20世纪以后中日关系的历史进程可以看出，近代中国反抗外来侵略、尤其是反抗日本侵略的民族主义的觉醒和形成过程，与日本建立“中华思想”说的过程是完全同步的。

在中日两国民族主义激烈碰撞的时代背景下，日本的媒体和大量的知识人也逐渐站到了日本民族主义的立场上，而其中日本学界对于“中华思想”说的贡献，更在于他们能够借古喻今，通过描述和敷衍中国历史上歧视周边异民族和政治共同体的故事，强调中国人自古以来就具有自以为是、狂妄自大、恃强凌弱的国民性，从而制造出“暴支膺惩”的印象，为日本的侵略制造合法性。经过日本学界加工的“中华思想”说，明明有着通过诋毁中国国民性、以此否定和攻击中国民众进行抵抗的正当性、从而为侵略张目的现实目的，却要摆出一副站在中国周边不同民族或政治共同体的立场上替天行道、为古今中外伸张正义的架势。这一点，在1970年代以后“中华思想”说于日本学界重新泛起之后仍是它的一个重要的特征。

要之，近代日本“中华思想”说的实质就是将“中华”等同于“中国”，而“中华思想”说



的错误就在于将中国从日本学习到的近代民族主义当做了中国的传统国家思想。这种“中华思想”说之所以能够产生和发展，是因为具备了两个互相影响的历史条件。第一就是日本对中国的侵略。“中华思想”说的产生是以日本对中国的侵略为背景、并与侵略的扩大过程相同步的。在侵略战争时期，一些日本人特别注意到：“（北魏、辽、金、元、清）五个王朝统治年代共达近八百五十年，相当于秦汉以来支那历史的三分之一。即支那在有史以来三分之一的时间里，处于异民族统治之下。”¹历史既然如此，那么今天却又为什么不肯接受日本的统治呢？“中华思想”说正是表现出了这种日本帝国主义势力对中国国民抵抗心理的不理解和愤怒心情。第二是中国近代民族主义的不断强化。近代中国将建设近代国家的目标定位为建设“中华民族国家”，这无疑强化了汉人的民族主义，却也同时淡化了“中华”与“天下”思想之间的关系；尤其是“中华民族”一说将“中华”与“民族”二者联接在一起，就已经彻底颠覆了“中华”的思想中惟“德”的精神。这种“中华”的思想内涵的缺失，为近代日本“中华思想”说的产生和普及制造了条件。

笔者并不否认，在中国的传统思想中，的确具有被“中华思想”说所批评的成分，例如自我中心主义和歧视周边民族和政治共同体的思想。问题在于，在人类的历史长河中，这种思想从来就不是一个只为中国所独有的思想。但是在以近代民族主义为背景而产生、随着对中国的侵略战争中而得到普及的日本“中华思想”说的叙述中，这种思想却变成了一种只有“中华”（中国）才独有的思想。这样一种“中华思想”说的叙述，不仅在战时帮助制造了“暴支膺惩”的印象，配合了日本帝国主义对中国的侵略，也对日本国民的中国观发生了强烈的影响。由于战后日本学界对此没有进行过任何整理、研究，更不要说是批判和反省，所以这种影响也就一直沉淀在日本人的脑海里，以至于在 1970 年代以后能够在日本社会上沉滓泛起。近代日本的“中华思想”说在叙述上的另一个重大缺陷，就是它只谈“中华”对周边民族和政治共同体的歧视，而不愿或不敢从这种“中华”思想内涵的层次上对“歧视”的逻辑构造进行系统分析。

【论 文】

在历史与历史学论述之间

——20 世纪日本的“中华思想”说²

王 柯

到了第二次世界大战结束以后，日本媒体上自然不再出现“中华思想”一词，这一点也可以说明，战后日本的思想界曾经意识到了向日本国民灌输“暴支膺惩”的思想、为日本侵华战争寻找合法性的“中华思想”说与侵华战争之间的共生关系。然而值得注意的是，尽管在战后日本学界中“中华思想”说也不再是一个主流的叙述话语，然而却并非完全绝迹。之所以出现这种现象，是因为战后日本学界和思想界都没有对以民族主义为背景而形成的“中华思想”说自身从学理上进行过深入的剖析。因此我们可以看到，部分对中国持有批评态度的学者依然不明就里地轻易使用“中华思想”一词。

显见，为了不让所谓“中华思想”说继续成为煽动日本国民对中民族主义情绪的工具，不仅

¹ 東亞研究所編《異民族の支那統治史》（東京：大日本雄辯會講談社），1944年6月，17頁。

² 本文为《民族主义与近代中日关系——“民族国家”、“边疆”、历史认识》第九章（香港中文大学出版社，2015年，301-346页）

