

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

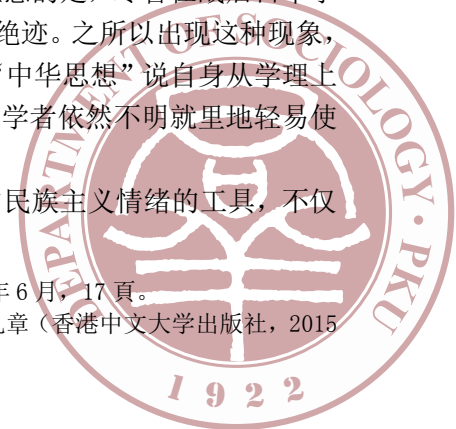
王 柯

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）



需要了解“中华思想”说的形成与 20 世纪上半期日本的侵略战争之间的共生关系，还有必要对“中华思想”说自身的思想构造和论述逻辑进行深入的分析。为此，本章首先在第八章的基础上利用日本战争时期的报刊评论、论文、著作以及日本军部资料，整理和剖析 20 世纪前半期日本“中华思想”说的思想构造和论述逻辑，之后追溯战后日本“中华思想”说逐渐复活的轨迹，并通过探讨西岛定生在其“册封体制论”的论述中使用了“中华思想”一词的前因后果，考察战后日本社会的“中华思想”说与战时日本“中华思想”说二者之间的异同，探讨战后日本“中华思想”说的复活与战后日本民族主义思想之间的关系。

一、“中华思想”说论述的多重构造

第八章已经提到，松元芳夫 1921 年 10 月在庆应大学《史学》第一卷第一号上发表的名为《古代日本人的民族观念》的论文，是日本学界阐述“中华民族”说的开始。文中提到：“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。”¹由此可以看出，近代日本学界的“中华思想”说的论述，同样也是将批判“中华”对“夷狄”的“歧视”作为入口的。“中华思想”说在叙述模式上的这一特点，可以通过许多学者的论述得到印证。

1934 年 7 月，秋山谦藏出版了《支那人眼中之日本》一书，该书反复使用了“中华思想”一词。²第一节《支那人的中华思想及夷狄思想的本质》中这样写道：“以自己为中华，四周的民族必然是下等的蛮族，……夷、蛮、戎、狄，为中华的反义词。之后支那人一直继承了这些观念，通过这一观念，支那以王道政治思想为特色和思想基础的中华思想的本质得到确立，东夷、西戎、南蛮、北狄的夷狄思想的本质也得到了确立。”³“按照这种思想，帝王在观念上是针对全世界的，因此帝王在观念上带有世界君主的意义。将这种观点扩展到四周的民族时，就诞生了支那为中华的观念，其帝王就成了君临全世界的存在，四周的各个民族就会被说成是应该羡慕帝王的君德，与属民一起来归的存在。”⁴

1939 年 1 月，《东洋》杂志 39 卷 1 号刊登了米内山震作的《中华思想论》（上）一文，其中这样说道：“支那自称自国为中华或中国，向中外夸耀自己的优越。众人皆知，古来所谓东夷、西戎、南蛮、北狄，此即支那民族对国外（不分界限）异民族的侮辱性的称呼。……汉民族这一视异民族为夷狄的思想，几千年来无论时势变化依然坚牢不化，即使今日仍然抱着不放。这就是所谓被称为支那的中华思想。”⁵1941 年，铃木俊在其《中华思想与支那人的日本观》一文中说道：“在支那人自古以来至今一直保有着的特别强烈的思想中，第一个要举出的就是中华思想。支那人以自国为中华、中土、中国或华夏，视周围的诸民族为下等的蛮夷、禽兽，将其称为东夷、北狄、南蛮、西戎。”⁶

¹ 「一般に古代文明人は、自己を优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、それらの民族が実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どく、これを禽獸視したのである。」松元芳夫：〈古代日本人の民族的觀念〉、慶應大學：《史學》，第 1 卷第 1 號，1921 年，第 87 頁。

² 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〉，1934 年 7 月，共 62 頁。）

³ 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〉，1934 年 7 月），第 7 頁。

⁴ 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〉，1934 年 7 月），第 6 頁。

⁵ 米内山震作：〈中華民族論〉（上）東洋協會《東洋》39 卷 1 號，1939 年 1 月，60 頁。

⁶ 鈴木俊：〈中華思想と支那人の日本觀〉《歴史》，16-5，1941 年，44 頁。鈴木俊（1904—1975 年，東京帝國大學東洋史學科畢業，1939 年任東京大學法制大學講師，第二年任教授，1940 年任日本陸軍士官學校講師，第二年任教授，1942 年成爲日本文部省編輯《大東亞史》的四位主編中的負責人。參見奈須惠子：〈戰時下

可以看出，这些文章都在努力强调由于“中华思想”的影响，“夷狄”受到了“中国”、“中华”何等不平等和不人道的待遇。但是应该注意的是，在“中华思想”说的论述中其实很难看到有关于“中华”在历史上欺压、歧视过某个周边民族集团和政治共同体的具体事实。因此可以说，批评“中华”对“夷狄”的歧视，只不过是近代日本学界中“中华思想”说的表面特征而已。而在近代日本学界的“中华思想”说的论述中可以看到的是，被反复强调的自古至今的“中华思想”的受害者，正是发明了“中华思想”说的日本自身。

秋山谦藏的《支那人眼中之日本》一书按照日本历史分期详尽地说明了中国对日本的“歧视”，在第三节《支那人眼里的大化革新前后的日本》中指出：“这个时期的日本人，尤其是官僚已经具有浓厚的国家意识，因此对被作为东夷感到强烈的愤慨。”¹在第六节《明初中华思想的膨胀与日本》中又谈到：“朱元璋在终于推翻了元而建立了明朝后，强烈意识到了中华的存在价值，所以希望在各个方面都以鲜明的形式表现出来”，“但是，在太祖朱元璋的眼里，这时的日本不过是与安南、占城、高丽、琉球同样的存在。”²“太祖也就是将日本视为了四夷之一。”³

按照他们的说法，这种“中华思想”对日本的歧视和迫害，甚至一直持续到了今天。例如秋山谦藏在其著作的最后一节《余言》中强调：“众所周知，清朝为中华民国所替代时，支那人宣扬新的中华思想，已是众所周知之事。曾几何时，当年他们祖先的中华思想膨胀之时，即使有人知道其实质，也没有能够与此对峙、将其推翻的人。但是，到了中华民国时期，已经有了强大的国家将它从四周紧紧束缚，毋庸赘言，其中也有新兴起的日本。”⁴

同秋山谦藏一样，铃木俊的《中华思想与支那人的日本观》同样不忘指责：日本自古至今一直受到了“中华思想”的歧视：“支那人对于各个外国基本上就是通过此视点，对我国也是同样，因此在正史中将我国列入东夷传、夷蛮传中。然而由于这一华夷思想一直存在，近世以来给支那与诸外国的关系上造成了许多障碍。因此，支那人关于贸易的想法也完全不一样，他们认为支那地大物博，所有物产无有不产，而蛮夷地狭物乏，故而切望中华物产，因此对慕中华之德前来朝贡的蛮夷要分给一些物产，将贸易与朝贡混为一谈。因此，在支那的记载中，时而也可以看到关于我国曾向支那屡屡朝贡的内容。”⁵

显然，日本的“中华思想”说为历史上和现实中受到“中华”、“中国”歧视的周边民族集团和政治共同体打抱不平的目的并不在于替天行道，强调在“中华思想”的影响下中国自古以来一直视日本为“夷狄”，才是“中华思想”说对“中华”歧视“夷狄”现象进行批判的真正目的。秋山谦藏为了证明中国对日本的歧视的思想根源就是将日本视为夷狄的“中华思想”，曾举历史上中国沿海地区的居民和中国的科举官僚们在看待“倭寇”问题上的不同态度为例：“在彼等大众眼中，没有中华思想，因此也没有夷狄思想。……但是本应以中华为骄傲的支那民众，却要去装扮为原为夷狄的日本人，这在具有中华思想意识并据此视四邻国家为夷狄、应该臣属自己的官僚们来看，自称为日本人（“倭寇”——作者）的行为就与他们的观念根本对立。”⁶也就是说，

日本における《大東亜史》構想——《大東亜史概説》編纂の試みに着目して）《東京大学大学院教育学研究科紀要》第35卷，1995年，1-9頁。

¹ 秋山谦藏：《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〉，1934年7月），（東京：岩波書店），24頁。

² 秋山谦藏：《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〉，1934年7月），（東京：岩波書店），34頁。

³ 秋山谦藏：《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〉，1934年7月），（東京：岩波書店），35頁。

⁴ 秋山谦藏：《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〉，1934年7月），（東京：岩波書店），60頁。

⁵ 鈴木俊：〈中華思想と支那の日本觀〉《歴史》，16-5，1941年，44-45頁。

⁶ 秋山谦藏：《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〉，1934年7月，第九節「倭寇」引起的中華思想的動搖與日本觀の激變）中談到），（東京：岩波書店），46頁。



秋山主张：中国的科举官僚们之所以会视日本为“夷狄”，就是因为他们头脑中的“中华思想”作怪。在这里应该注意到的是，这些持“中华思想”说的学者们同时不忘强调日本不应该被与“夷狄”相提并论：“日本人不是契丹人或女真人那样文化程度低的民族。在人口上日本民族虽然比支那民族小，但比起契丹或女真民族来，具有数倍和数十倍的人口的大民族。”¹

“中华思想”说的这种为了批判中国对日本的歧视而提出和批评“中华”严重歧视“夷狄”的论述逻辑，自然可以让日本国民感到到自己的“民族”的自尊心受到了“中华思想”的严重伤害，从而产生对中华和中国的愤慨。通过松元芳夫论文、秋山谦藏著作、铃木俊论文的名称就可以知道，“中华思想”说之所以能够形成这种论述逻辑，就是因为这些“中华思想”说论者都是站在日本侵略者的立场上而对“中华思想”进行阐述的。

事实上，20世纪早期日本学界中最早提出“中华思想”说、并为其装置上具体“思想”内容的，都不是研究中国思想史的学者。松元芳夫于发表《古代日本人的民族观念》论文两年之前（1919、大正八年）毕业于“庆应义塾大学部文学科（史学）”，并且是以研究日本的“神代史”而在学界开始崭露头角的。²秋山谦藏（1903—1978年）研究的是日本“国史”，因为他在日本发动侵略战争时期宣扬日本帝国主义的“国策”、宣传“爱国史观”，因此在第二次世界大战结束之后受到“公职追放”的处分，即被开除了公职。对于这些“神代史”、“国史”学家们来说，具有优秀的民族素质、因而近代以后能够迅速成长为帝国主义强国的日本却在历史上一直被中国视为了夷狄，这真是一件不可饶恕的事情。而日本“神代史”、“国史”学者在20世纪早期就提出了“中华思想”说，这件事又恰恰可以说明“中华思想”说完全是由具有近代民族主义思想的日本人、为了日本国家的利益而发现、发明的。

铃木俊当时身为日本陆军预科士官学校的教授，而在发表《中华思想与支那人的日本观》一文的一年之后，又成为日本政府文部省所任命的计划编辑的《大东亚史概说》的四位主编中的总负责人。当时，关于“历史学”叙述的方法和意义，铃木有过这样一段精彩的表述：“通史、概说的记述，绝对不是一成不变的，而是要根据社会形势的时代变化进行改写的。……本次大东亚战争，是给世界带来大变革的伟大事业。正当此时，改写过去的东洋史著作理所当然，这也是此次文部省进行编辑大东亚史概说事业的意义所在。”显然，“中华思想”说也是“根据社会形势的时代变化进行改写的”历史学成果之一。³从“中华思想”说一直追随了日本侵略中国的全过程这一点来看，近代日本发明“中华思想”说的目的，并不在于替天行道，为历史上和现实中受到“中华”、“中国”歧视的周边民族集团和政治共同体打抱不平，为历史伸张正义，“中华思想”说之所以采用这种春秋笔法，毫无疑问是在为了煽动日本国民仇恨中国的民族主义情绪。

二. “中华思想”说关于中国“国民性”的阐释

必须注意到的是，日本近代学术界通过“中华思想”说煽动日本国民仇恨中国的民族主义情绪时使用了一种归纳的方法，即从国民劣根性上重新发现中国、从国民性上否定中国人。

1937年12月11日的《朝日新闻》（东京，朝刊）刊登了后藤末雄的《日支的科学运动》一文，其中这样说道：“我国的国学者过去大多曾为兰学或儒学者。因此他们将儒学的基础教养与西洋的自然科学思想相结合，出色地使国学开出美丽的花朵。然而中华思想扎根于支那人内心深

¹ 瀧川政次郎：《法律から見た支那国民性》（東京：大同印書館，1941年5月），217頁。

² 今宮新：〈序〉，《史學》第26卷第二、三號《松本芳夫先生古稀記念號》，慶應義塾大學附屬研究所斯道文庫，東京，1964年，ISSN:05597927，第1頁。

³ 奈須惠子：〈戦時下日本における《大東亜史》構想——《大東亜史概説》編纂の試みに着目して〉《東京大学大学院教育学研究科紀要》第35卷，1995年，4頁，7頁。



处，他们根本无法摆脱自己国家的传统。”¹而法学博士泷川政次郎在其 1941 年出版的《从法律看支那国民性》一书中也提出固步自封是中国的“国民性痼疾”：“支那为中华思想这一国民性痼疾所祸，不肯轻易引入西方法理”。²然而奇怪的是，在批评中国不肯引入西方法理之后，泷川政次郎最后却得出这样的结论：“由我们所发现的日本的法理，不仅适合于日本人，同时还要适合于所有生活在东亚共荣圈内的民族。换言之，我们的日本法理必须成为东洋的 *ius gentium*（万民法）。”³由此可以看出，无论是后藤末雄还是泷川政次郎，他们的“中华思想”说，都是为了强调日本文化优于中国文化而对中国人的国民性进行归纳和否定的。

在“中华思想”说的脉络中，中国人对待日本文化的不肖态度，也是中国人狂妄自大的国民性的表现，因为日本文化当然优于中国的文化。1943 年，一位日本美术评论家看到中国民众瞧不起横山大观、栖霞、玉堂等日本画坛“大家”的作品后愤愤不平地说道：“中国人的中华思想，居然还会有此一例”，“自大的中华”“有了机会就会再度追求中华思想的空壳”，“但是，中华思想只不过是一种自我的陶醉”。⁴另一篇由一位“中国文学家”写就于 1943 年的文章则控诉道：“与其误认为中华思想是支那人自身的矜持，还不如说这是一个无以救药的顽疾”，“这个文化中所具有的可以致命的最大短处，就是自视高大而视他人之夷狄的中华思想。”⁵

不可否认，自认为“王化”程度高的“中华”、“中国”，历史上的确具有歧视周边民族集团和政治共同体和固步自封的弊端，但是这并不能说明日本学术界阐释“中华思想”说一事自身就没有问题。不顾当时日本发动了对中国的侵略战争的背景，将当时以及历史上的中国人对日本的抵抗思想和抵抗行动，都归纳为来自于中国人固有的国民劣根性，这种做法自身，暴露出了日本学术界之所以热衷于对“中华思想”说的阐释其实并不是出于研究的目的，而是在为日本侵略中国寻找合法性的根据。由于这一原因，也使得近代日本用来攻击中国国民性的“中华思想”说与生俱来无法具备科学的冷静的视点。

1939 年 1 月发表的米内山震作的《中华思想论》一文，进而指责中国人的国民性中具有“残忍”性：“支那人是一个人种偏见严重的民族。支那的文献中，称之夷戎蛮狄，即是将外国人视为与禽兽同类对待，即使没有像文字表现的那样，他们也不认为异邦人和自己是同等人类，支那民族的中华思想的确是有过之而无不及。支那人的残忍众所周知，对待其他民族尤甚，这点尤其值得注意。”

被米内山用来证明中国人残忍性的具体事例，是 1937 年 7 月 29 日冀东防共自治政府的保安队反政起义，进攻日本军队并杀死数百日本官兵、侨民和日韩浪人的“通州事件”。“支那人的残忍，大多就是来自于中华思想的视外人为禽兽的想法。有人认为支那民族视异邦人为夷狄的想法并非那么严重，但我要强调，不论是有识阶层还是文盲、男人还是女人，这一思想已经成为支那民族的痼疾。这种不可轻视的支那的国民性上行下效，即使一般的愚昧的民众也具有这种思想。特别是支那人大多不直接表露喜怒哀乐，所以即使胸中充满了这一思想，一般也不会轻易表现外露。这种思想从所谓以夷制夷的独有的政策中即可见其端倪，支那即使在日清战争中一败涂地，仍然继续视日本人为夷狄。鸦片战争、北清事变、满洲事变、上海事变以及今次的事变（指七七事变），即使走到败残地步，也不肯轻易地除去中华思想的痼疾。”⁶

但是这篇文章却没有提及“通州事件”之前爆发的、成为抗日战争全面爆发的“七七事变”。

¹ 〈日支の科学運動〉（3）過去が教える現代的意義《朝日新聞》（東京）1937 年 12 月 11 日，朝刊，16 面。

² 泷川政次郎：《法律から見た支那国民性》（東京：大同印書館，1941 年 5 月），64 頁。

³ 泷川政次郎：《法律から見た支那国民性》（東京：大同印書館，1941 年 5 月），74 頁。

⁴ 河上徹太郎：〈七年目の中国文化——日支文化交流の基底〉「中国人の中華の思想ということに関して、こんな一例がある。」「ただ中華の思想の自己陶醉と、真物の前に霧散し得るたわいなさ」「中華の尊大」、「何らかの機縁で再び中華思想の殻に追いやる」。《讀賣新聞》1943 年 7 月 8 日，第 4 版。

⁵ 奥野信太郎：〈中華思想と文化対策〉《文學界》10 卷 8 號，1943 年 8 月 1 日，27 頁。

⁶ 米内山震作：〈中華民族論〉（上），東洋協會《東洋》39 卷 1 號，1939 年 1 月，61 頁。



以及事变前后中日两国在华北和北京地区的对峙局势。因为都是通过这种对中日关系现实的选择性的主观描述而得到的，所以说，“中华思想”说对中国人国民性的推论并不具备客观性和科学性。更为严重的是，如果按照“中华思想”说的逻辑，将中国人在中日关系上的表现都判断为源于国民性的问题，那么所有的中国国民自然都可以被视为是日本的敌人。“中华思想”说的这一倾向，从米内山震作的叙述中就可以看出。

在《从法律看支那国民性》一书中，泷川政次郎更是通过“中华思想”说对中国人的国民性进行了主观断罪。他设定了“极端性”（狂妄、死板、残忍）、“矛盾性”（伦理道德互相矛盾）、“形式性”（追求形式主义）、“僵化性”（不思进取）四个维度，从这四个角度上分析了“支那人的国民性”，之后又做出了“支那人的国民性”具有“主我性”（即自我中心主义——作者）、“文弱性”、“欺骗性”、“逃避性”、“嫉妒性”、“猜忌性”、“感觉性”（沉湎于食色享乐）、“自称中华，夜郎自大”性质的结论。¹在对“支那人的国民性”进行以上分析的基础上，泷川政次郎提出反对“过高评价支那文化”，²不仅认可日本对中国领土的侵略和占领，并且认为日本绝不会重蹈当年其他民族一时统治中国，但却最终却被赶走的覆辙：“契丹女真被支那文化所征服，不过二百年就被赶出了中原。但是日本民族绝不会蹈其覆辙。现在有的支那人以日本为东夷之一种，认为‘胡长不过百年’，对日本面从腹背，他们真是愚蠢到了不值得嘲笑的地步。”³

由以上可以看出，披着为历史上和现实中受到“中华”、“中国”歧视的周边民族集团和政治共同体打抱不平的外衣，通过强调中国一直视日本为“夷狄”来刺激和煽动日本国民仇恨中国的民族主义情绪，进而丑化中国民众的国民性来为日本侵略中国提供合法性根据，就是以近代日本侵略中国为背景而出笼的“中华思想”说叙述结构的三个层次。值得注意的是，“中华思想”说的这一思路，与日本军部在发动和扩大侵华战争时所提出所谓的“暴支膺惩”论是完全相契合的。

1938年3月，日本政府陆军省编辑了一本名为《支那事变的真正意义》的小册子，从名称上即可知道小册子是为了对日本发动七七事变和全面侵华战争进行辩解而出笼的，其中如此写道：“德川时代的太平并非真正的太平，不过是一个桃源梦而已。嘉永六年（1853年——作者）培理来日打碎此梦，幕府才从锁国主义转为开国主义。但是梦醒后睁开眼时，欧美列强侵略东亚的魔爪已经遍及远东。俄国从西北，英、法、葡、西、荷等诸国从西南，一起逼近支那、朝鲜和日本。日本幸亏迅速觉醒，坚决实行各种改革得以保存国体原有之姿，终于逃脱彼等魔掌，保住了独立，在明治维新后实现了高速的发展。然而，支那由于受传统的中华思想之自尊心所害不仅没有觉醒，甚至一直不断地干涉朝鲜的独立，侮辱日本和向日本挑战，致使在列强的魔爪不断伸向东亚的危险时刻，最终走到了兄弟之间不得不相争的境地”。⁴

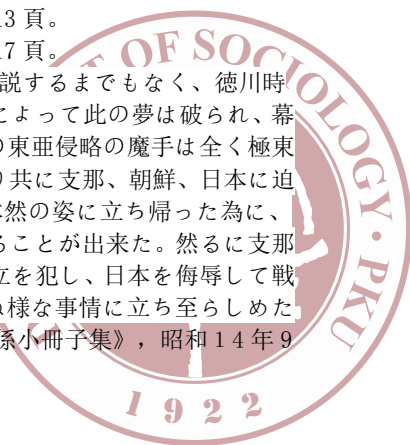
在这里，中日之间发生战争的理由被说成是由于中国人抱着“中华思想”不放的缘故。这本小册子从第3页至第9页按照时间顺序排列了中国在“中华思想”的影响下造成中日两国“兄弟

¹ 泷川政次郎：《法律から見た支那国民性》（東京：大同印書館，1941年5月），44-46頁。

² 泷川政次郎：《法律から見た支那国民性》（東京：大同印書館，1941年5月），213頁。

³ 泷川政次郎：《法律から見た支那国民性》（東京：大同印書館，1941年5月），217頁。

⁴ 〈支那事変の真意義〉：「二 東亜積年の禍根（一）欧米列強の東亜侵略 茲に縷説するまでもなく、徳川時代の太平は真の大平ではなくて所謂桃源の夢であつた。嘉永六年ベルリの来浦によって此の夢は破られ、幕府は鎖国主義より開国主義に転じたが、眠りを醒して見た時には既に欧米列強の東亜侵略の魔手は全く極東に及んで居た。即ち露国は西北より、英、仏、葡、西、和等の諸国は西南より共に支那、朝鮮、日本に迫って居たのであつた。幸に日本は速かに覚醒し、諸般の改革を断行して国体本然の姿に立ち帰った為に、辛うじて彼等の魔手を脱し、独立を保全して、明治維新後急速なる発展を遂げることが出来た。然るに支那は伝統的な中華思想の自尊心に禍されて覚醒しないばかりでなく、朝鮮の独立を犯し、日本を侮辱して戦を挑み、列強の魔手の延びつつある危険の真只中に於て、兄弟相争はねばならぬ様な事情に立ち至らしめたのである。」JACAR(アジア歴史資料センター)Ref. C11110812400, 《支那事変関係小冊子集》，昭和14年9月，第2-3頁（該報告書本文49頁，附録40頁）。



相争”的全过程：在“日清战争”（甲午战争）之后的“三国干涉还辽”问题上与欧洲列强站在一起，在处理“北清事变”（义和团事件）问题上助长了俄国等列强的侵略野心，在“同时具有保卫东亚性质”的日俄战争时暗中支持了俄国，在第一次世界大战以后回应英美法的对日政策迫使日本归还青岛和废除 21 条，掀起了回收旅大的运动而阻碍了帝国日本的发展，阻碍东亚各国依赖日本实现更生，采用远交近攻的外交手法接近苏俄和欧美而逐渐冷淡日本，接受了苏联的赤化和侵略远东地区的政策，“满洲事变”（九一八事变）之后采取了排日、侮日、抗日政策，最后是实现国共两党合作并采取了一致抗日的政策。

在所谓“国民性”的层次上利用“中华思想”说为其侵略中国的行为进行辩解，实质上是企图将日本对中国的侵略，说成是文明开化的日本反抗守旧、野蛮、残忍的中国。在这样一种“文明”对“野蛮”的话语中，“中华”自然变成了可以任意进行诋毁和攻击的对象。《中华民族论》的作者米内山震作就声称：虽然“割取台湾”、“合并朝鲜”、“租借关东州和行使对满铁附属地的行政权”、“实现归还青岛和满洲独立”使中国民众产生了反日思想，¹然而“天赐良机，此次支那事变提供了扑灭支那民族狂妄之极的中华思想的机会”。²不愧为一名在中国推行殖民政策的日本官僚，³米内山震作甚至提出：“中华民国国名的存在，就是中华思想的表现。”⁴“作为根绝支那民族的中华思想的根本手段，就是废除支那用以夸耀其优越而自称的中华这一国名。”⁵

为了从精神上战胜中国国民，彻底消除“中华思想”，米内山震作公然建议应该逼迫中国国民使用他们“非常厌恶”的“支那”一词来完全代替“中华”。⁶甚至是“会社、病院、洋行、公司等”，都不能使用类似“华中”、“日华”、“华日”、“华北”、“华南”、“东华”、“中日”、“兴中”、“中兴”、“大华”、“兴华”、“隆华”、“金华”、“爱华”、“泰华”、“华胜”、“华丰”等这样其中带有“华”字的名称；而“华人”、“华语”、“华商”、“华文”、“华友”、“华街”等，因为带有中华思想的因素，当然也禁止使用之列。⁷“中华思想”说论者对待“中华”一词的态度，十分清楚地说明了他们正是因为仇恨“中华”才钟情于“中华思想”说的。这一事实也同时证明：“支那”一词正是他们用于宣泄这种仇恨的一种方式，而绝不是一个不带有政治意识的中性词。

三. 中国思想史学者的“中华思想”说论述

按照秋山谦藏的说法，其《支那人眼中的日本》一书中的《支那人的中华思想及夷狄思想的本质》一节，是受到津田左右吉的《王道政治思想》的启发而来的，然而这种说法实在值得怀疑。因为在津田左右吉关于中国传统政治思想的《王道政治思想》一书中，根本就没有出现过“中华思想”一词。不仅如此，津田左右吉还在书中指出：“这种只要帝王有德、民众就会自然归服的

¹ 米内山震作：〈中华民族论〉（上）东洋協會《東洋》39卷1號，1939年1月，62頁。

² 米内山震作：〈中华民族论〉（上）东洋協會《東洋》39卷1號，1939年1月，64頁。

³ 米内山震作，1915（大正4）年5月起為日本朝鮮總督府官吏，翌年7月轉任「朝鮮總督府中樞院」，1924（大正13）年1月調至關東廳（日本在中國的殖民地），1926（15）年升為關東廳理事官，1929年轉任關東廳事務官，共計在任22年以上，1938年因病申請退休，因「恪勤精勵，成績顯著」受到表彰，並得到3900元特別獎賞（以上〈關東通信官署通信副事務官金井量三賞与ノ件外一件〉ノ件）0，《公文雜纂・昭和十三年・第六卷・内閣・高等官賞与，三》（商工省～衆議院）（国立公文書館，JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. A0401848530）；据〈滿州商議聯合會開く〉（1936年10月6日《滿州日日新聞》）報道，知其在任中曾任大連民政署長，並於1937年得到日本政府勳章（〈叙位裁可書・昭和十二年・叙位卷五十八〉（国立公文書館），JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. A11114552500），退任後就任關東州天津北支貿易幹旋所所長（〈關東州北支貿易幹旋所開設に當りて〉（上），1938.4.26日《滿州日日新聞》）。本文寫就于米内山震作任該所所長任上，之後他又於1940年出版了一本《歐米殖民地行政研究》，米内山研究所，1940年7月。

⁴ 米内山震作：〈中华民族论〉（續），東洋協會《東洋》39卷2號，1939年2月，40頁。

⁵ 米内山震作：〈中华民族论〉（上），東洋協會《東洋》39卷1號，1939年1月，65頁。

⁶ 米内山震作：〈中华民族论〉（續），東洋協會《東洋》39卷2號，1939年2月，41頁。

⁷ 米内山震作：〈中华民族论〉（續），東洋協會《東洋》39卷2號，1939年2月，44頁。

王道论思想进一步展开，就是四方的民族即夷狄也会来归，这就是支那的对夷狄观。因为王道论本来就是位于君主地位的人们认为民众会服从自己的考虑而诞生的，只要服从就同为‘民’，其中并没有考虑是什么民族成份的问题。而对于民众来说，不管皇帝是什么人、属于哪个民族，都不会成为问题。这就是支那的政治思想，其思想基础与王道思想相同。但是对于现代国家，国民来自于同一民族时之间的结合程度才最为坚固，在近代政治中民族意识发挥着重要的作用，而王道正与近代的国家观念和政治思想背道而驰。”¹也就是说，按照中国传统的王道政治思想，因为“服从”的前提是统治者“有德”，所以无论对于统治者或者是被统治者来说，“民族”的概念和范畴在统治与服从的关系中不具备任何意义，当然也不会成为造成歧视的因子；这种传统型的关于统治合法性的理解，与近代国家观念和政治思想格格不入。反言之，不是中国传统的王道政治思想，而是近代国家观念和政治思想才有可能促生民族歧视。毫无疑问，津田左右吉在《王道政治思想》中对中国传统政治思想的解释，原本不会成为支撑“中华思想”说的理论根据。

1938年4月，受日本陆军参谋本部的委托，“上海自然科学研究所”²的海野龙次和西村舍于提交出了一份调查报告——《关于中支那地区的教育、思想、宗教、宣传和外国势力的报告书·思想篇》。这篇调查报告参照了《岩波讲座：东洋思潮》书系中的许多书籍，除了那波利贞的《中华思想》之外，还有和田清的《支那》、³服部宇之吉的《礼的思想》、松井等的《支那现代思想》、加藤繁的《支那的社会》、青木正儿的《文学思想》和幸田露伴的《道教思想》等。值得注意的是，《报告书·思想篇》甚至在参考书目中都没有列入同为该书系之一的秋山谦藏的《支那人眼中之日本》；而除了那波利贞的《中华思想》之外，《报告书·思想篇》所参考的其他任何一部书中都没有出现“中华思想”一词。例如，《报告书·思想篇》在第三节《支那思想文化的特征和支那民族的发展》中引用了和田清的《支那》一书：“支那处于亚洲东南沃土，长久以来一直是东亚的唯一的文明大国。与之相比，四周各国相对贫弱和开发落后，一般说来，离支那中心的距离越远，其气候风土愈加糟糕，物质也因此愈加贫乏，居民也就愈加不开化。习惯了这一点的支那人自然倨傲，自任为华夏中国的选民，鄙视他人称之为戎狄蛮夷，形成自我尊大满足的华夷思想。”⁴可以看出，和田清对“华夷思想”的批判已经接近“中华思想”说，然而在和田清长达199页的《支那》上、下两册书中，却的确看不到“中华思想”一词。

虽然都是同一个书系的作者，以上各书作者为什么在叙述中国对待周边共同体之态度的表现方式上会与秋山谦藏有所不同呢？首先可以看到的是，这些学者与秋山谦藏的研究领域不同，他们都是中国思想史的学者。尽管研究日本思想史的秋山谦藏早在1934年7月时已经开始发挥“中华思想”说，但从1936年11月和田清出版的《支那》（下册）中可以看出，至少到此时，在日本的中国思想史学术界中，还没有就是否应该通过制造“中华思想”说为侵略中国提供合法性根据形成共识。⁵究其原因，可能在于研究中国思想史的学者们，因为知道“华夷思想”也是按照

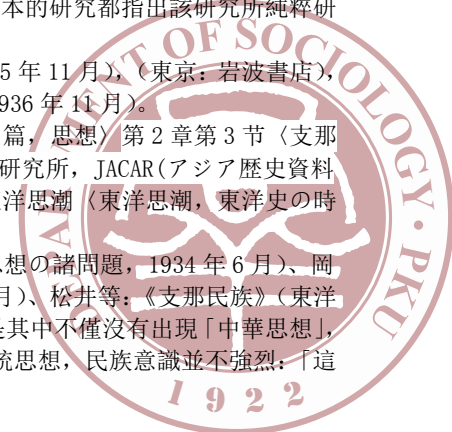
¹ 津田左右吉：《王道政治思想》（岩波講座，東洋思潮〈東洋思想の諸問題〉、1934年6月），（東京：岩波書店），第41頁。

² 1931年4月，日本政府利用中國的「庚子賠款」在上海開設的研究所。以往日本的研究都指出該研究所純粹研究自然科學，但是從本文可以看出，該所同時也具有為侵略服務的功能。

³ 和田清：《支那》（上，岩波講座：東洋思潮〈東洋思潮，東洋史の時代相〉）1935年11月），（東京：岩波書店），和田清：《支那》（下，岩波講座：東洋思潮〈東洋思潮，東洋史の時代相〉）1936年11月）。

⁴ 〈中支那に於ける教育、思想、宗教、宣伝、外國勢力に関する報告書，第2篇，思想〉第2章第3節〈支那思想文化の特徴・支那思想文化の特徴と支那民族發展の様相〉，防衛省防衛研究所，JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. C11111948300，43-45頁。和田清：《支那》（上，岩波講座：東洋思潮〈東洋思潮，東洋史の時代相〉）1935年11月），（東京：岩波書店），14頁。

⁵ 例如，寫于同一個講座的津田左右吉：《王道政治思想》（東洋思潮，東洋思想の諸問題，1934年6月）、岡崎丈夫：《支那史學思想の發達》（東洋思潮，東洋思想の諸問題，1935年9月）、松井等：《支那民族》（東洋思潮，東洋の民族，1935年10月）中都有大量涉及中國民族關係的部份，但是其中不僅沒有出現「中華思想」，甚至沒有「華夷思想」一詞；《王道政治思想》（40頁）甚至強調按照中國傳統思想，民族意識並不強烈：「這



文化的标准和建立在道德、德治、王道、王化思想基础之上，所以他们不会也不敢像以秋山谦藏为代表的日本思想史学者那样，简单地将对“华夷思想”的批判上升到彻底否定中国国民性的“中华思想”说的层次。

然而，那波利贞的《中华思想》却是一个非常特殊的例子：那波利贞的研究领域也是中国思想史，然而他却执笔写下了《中华思想》一书，并在其中使用了“中华思想”一词。但是正如第八章之分析，那波利贞执笔《中华思想》一书的过程似乎并不那么简单，而且从内容上来看，那波利贞笔下的“中华思想”也与“中华思想”说有者很大的距离。这点也可以从前述“上海自然科学研究所”于1938年4月提交给日本陆军参谋本部的《报告书·思想篇》中关于《中华思想》一书的记述中看出：

“按照那波利贞氏的说法，支那之自大国风之所以至今依然显著，其原因如下：第一，支那国民性中具有尚古主义的成份，中华思想中具有德治主义的王道政治的要素，两者相辅相成；第二，作为中华国家的支那虽延续至今，但至少到清中叶之前未曾与外国进行过对等的交涉，因此鲜有外来思想传播，思想界也未曾发生过大的变化，因此养成万般事情均以自国为中心进行判断的习惯；第三，这种未受到任何外国影响的支那固有文化早在汉代就已形成并打下坚实的基础，推行尚古主义、演绎古风绍述的儒家学说在汉代成为国家的正统学说和文物规范。”¹

那波利贞的《中华思想》一书是日本近代出现“中华思想”说后唯一一本以介绍“中华思想”内容为主题的著作。²但是值得注意的是，即使如此，“上海自然科学研究所”提交给日本陆军参谋本部的《报告书·思想篇》也只是在《支那思想文化的特征·梁启超的民族论和中华思想》一节中提及该书，而且仅仅只有以上数句。显然，《报告书·思想篇》并不看好那波利贞的《中华思想》一书的内容。其原因，大约可以从《中华思想》一书关于“中华思想”的解释中找到。1937年即《中华思想》出版的第二年，藤田至善针对《中华思想》一书发表书评，一针见血地指出了指出那波利贞在关于“中华思想”的描述中提出了两个重要的观点：第一个观点是，“中心”意识并不是中国的独占品。“关于‘华’、‘中’的称呼，作者指出，由于该地域为古代支那最优秀的文化的中心，所以它们逐渐成熟变为‘华夏’、‘中华’，并成为意味在地理上和文化上为天下中央地域的称呼的惯用语。作者在得出此结论的过程中，指出了从我国到古代巴比伦、埃及、印度都有类似的思想”；第二个观点是，“中华思想”来源于中国传统政治思想、王道政治思想，具有对道德的高度要求：“（那波利贞）探讨了中华思想的本质，指出中华思想有一个特点，即政治思想、王道政治具备道德的因素，并且一语道破这是在其他类似的思想中所见不到的。”³

而这样两个观点，明显与日本军部所钟情的能够在发动和扩大侵华战争时为提出所谓的“暴支膺惩”论提供合法性根据的“中华思想”说不符。但是藤田至善关于这两个特点的评价是由一定根据的，因为那波利贞在书中正是这样叙述的：“中华思想发源于河南省地方，具有支那在地

種只要帝王有德民衆自然歸服的王道論思想進一步展開，就是四方的民族即夷狄也會來歸，這就是支那的對夷狄觀，因為王道論本來就是位於君主地位的人們從民衆會服從自己的考慮而誕生的，只要服從就同爲「民」，其中並沒有考慮是什麼民族的成份。而對於民衆來說，不管皇帝是什麼人、屬於哪個民族，都不會成爲問題。這就是支那的政治思想，其思想基礎與王道思想相同。但是對於現代國家，國民來自於同一民族時，之間的結合程度才最爲堅固，在現代政治中民族意識發揮著重要的作用，而王道正與現代的國家觀念和政治思想背道而馳。」

¹ 〈中支那に於ける教育、思想、宗教、宣伝、外國勢力に關する報告書，第2篇，思想〉第2章第2節（支那思想文化の特徴・梁啓超の民族論と中華思想），防衛省防衛研究所，JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. C11111948200，41-41頁。

² 「縱觀東洋史，就是一部南北兩民族鬥爭、華夷對立與交涉的歷史。如果意識到這一點，每個東洋史學者都會明白有必要對中華思想進行深入的考察。然直到今天，卻看不到值得關注的研究和論。在這個意義上該書實為開路之作，它指出了新的方向，必將成爲今後定會深入開展的該研究領域中的權威性名著。」藤田至善：書評〈《中華思想》〉《東洋史研究》第二卷第3號，1937年，70頁

³ 藤田至善：〈《中華思想》〉《東洋史研究》第二卷第3號，1937年，70頁

理上出于世界的中心、支那是世界上文化最为发达的国家，这样两个地理的和文化的因素。类似这样的两个因素并不稀奇，因为在古代巴比伦国、古代埃及国、古代印度也同样存在。然而中华思想中有一个显著的值得注意的特征，即（除了以上两个因素以外一作者）还包含着其他的思想因素，那就是道德的政治思想、王道政治的要素。这一点在其他的类似的思想中是见不到的。支那古来尊重王道政治鄙视霸道政治。”¹

那波利贞在《中华思想》一书中特别强调“中华思想”与“德”之间的关系，他说：中华思想“以道德化民为本旨”，“以德和礼为化民之根本，以刑和政为治民之末术。”²“因此（中华思想一作者）认为支那的君主必须为实行德治主义的王道政治者，为国民的表率者，由此支那从文化上地理上要成为世界的中心，支那的君王是世界上最为优秀且君临世界的君王。”³“对于中华思想来说实际的地理范围并非问题。从理论上讲，支那人并不知悉的地域、民族、各国理应受到支那君主的王道政治的统治。不管这个国家在那个时代为支那人所初识，支那人都认为在其之前就其国理所当然已经受到支那君主的统治，因为君主只要修德、实行了王道政治各国不需召唤即会到中华来慕化来朝。”⁴在那波利贞的笔下，中国人在文化上政治上的优越感与“德”之间存在着有机的联系，因此，“中华思想”实质上成了称颂的物件。

与其他“中华思想”说论者的论述逻辑相同，那波利贞也是从批判“华夷思想”出发，从与周边民族和周边国家关系的角度对“中华思想”进行叙述的。然而，由于那波利贞认定道德、德治、王道、王化思想是中国政治文化的基本要素，所以他认为中国对周边民族和周边国家进行的优劣判断也是以这种政治文化的标准为依据的：“极端的保守排外倾向”只是中国关于周边共同体思想的一部份，而与这一部份互为表里、人们在进行观察时也自然不可无视的是中国关于周边共同体思想中同时具有“极端的开放博爱”的性质。⁵“只要支那人的国家自负和自尊没有受到伤害，即使不归顺朝贡、不积极表示善意，只要没有恶意或者是完全无关时，中华思想就会表现出极端的开放博爱倾向。毋庸赘言，尤其是异民族各外国向支那归顺朝贡时更是如此。”⁶

也就是说，在那波利贞看来，中国关于周边共同体的思想的内涵，并非是用“保守排外”一句就能够完全概括的。那波利贞进而指出，虽然“王道政治”在空间上对周边发生影响的想法可能只是中国人的一厢情愿，然而由于中国人对王道政治的要求，中国的政治文化就具有了超时代性的价值：“对王道政治的讴歌在保持中华思想传统上起到了很大作用，中华思想也因此得到永久传承。”¹显然，那波利贞提出的这种“讴歌”“王道政治”的文化，不能成为断定自古以来中国对待所有的周边民族和周边国家的态度都是自以为是、狂妄自大、恃强凌弱、歧视欺压的根据。

很明显，那波利贞关于“中华思想”的理解和论述，在内容上和性质上都与日后被日本军部用来煽动对中国的仇恨，进行战争动员的“中华思想”说之间存在着很大的距离。可以看出，与其他“中华思想”说作者不同，那波利贞之所以使用了“中华思想”一词，更多的是为了强调中国传统政治文化重视道德、德治、王道、王化思想、以及因此而成为政治文化中心的事实。

四. 一元的“中华”与多元的“华夷”

第二次世界大战结束以后，以彻底批判日本民族主义而占据日本思想史学界最高峰的丸山真男，在他 1951 年初发表在《中央公论》新年号上的《日本的民族主义》一文中这样写到：“通过

¹ 那波利贞：《中华思想》（岩波讲座：东洋思潮〈东洋思想の諸問題〉），（东京：岩波书店，1936年），38-39页。

² 那波利贞：《中华思想》（岩波讲座：东洋思潮〈东洋思想の諸問題〉），（东京：岩波书店，1936年），39页。

³ 那波利贞：《中华思想》（岩波讲座：东洋思潮〈东洋思想の諸問題〉），（东京：岩波书店，1936年），41页。

⁴ 那波利贞：《中华思想》（岩波讲座：东洋思潮〈东洋思想の諸問題〉），（东京：岩波书店，1936年），42页。

⁵ 那波利贞：《中华思想》（岩波讲座：东洋思潮〈东洋思想の諸問題〉），（东京：岩波书店，1936年），53页。

⁶ 那波利贞：《中华思想》（岩波讲座：东洋思潮〈东洋思想の諸問題〉），（东京：岩波书店，1936年），41页。



对大众的国家意识构造的分析可以知道，日本民族主义的成长过程绝不是一个突然发生变异的过程。几乎所有的民族主义的发展都会伴随着一定程度的国民的使命感（mission idea）。诸如宣布皇道、公布大义于宇内、八纮一字之类，都是这种使命感的表现；荒诞无稽的是，即使一些知识分子也会对此进行响应。……，要之它是要将以天皇为顶点的日本国内的金字塔型构造放大到国际关系上去。这种皇国观念虽然看起来与中国的中华意识相似，然二者具有一个根本的不同，这就是后者是以文化的优越为中心观念，而前者则是一个彻头彻尾的以武力的优越为一个必不可少之契机的。”²可以看出，丸山真男的“中国的中华意识”，就是战时日本思想史学界惯用的“中华思想”一词。但是，丸山真男不仅绕开了“中华思想”一词，而且指出了这一“意识”所具有的与日本的皇国观念根本不同的“文化的”性质。这说明，当时的日本学界不仅意识到了隐藏在批判“中华思想”这一表象之下的“中华思想”说与侵略战争之间的复杂的共生关系，而且还意识到了“中华思想”说自身的缺陷。

毫无疑问，战后初期日本学界在论文中使用“中华思想”的例子并不常见。纵观 1950 年代，笔者能够搜集到的使用“中华思想”的学术论文仅有如下两例。第一例为日本考古学家江坂辉弥（1919 年 12 月 23 日——）所著《縄文文化の特質》，其中写道：“从人种学上来说，《古事记》与《日本书纪》中所记载的被称为隼人・熊襲・虾夷的人们本来决非异种族。……这些名称不过是高度接受了大陆文化的大和朝廷的人们称呼一直更多地保留了古代绳文文化时代习俗的边远农村民众的蔑称。受到汉学影响的大和朝廷为中心的知识阶级，为了突出以朝廷为中心的人们的优位性而按照中华思想，筹划编纂了具有这种观点的史书。”³第二例为文化人类学家马渊东一（1909-1988）的《关于高砂族的社会人类学》，其中写道：“汉民族具有数千年的统治异民族的經驗，留下了许多关于异族的记载，但是最终也没有发展为人类学，其原因一方面为受到中华思想的祸害，同时另一方面在近代化的历程上也选取了走与欧洲不同的道路，并且明显发展落后。”⁴

由以上日本的考古学家和文化人类学家的例子中可以看出，他们都是在认定历史上的中国王朝或汉民族歧视了“异民族”的意义上使用“中华思想”的。换言之，都没有能够消灭战时“中华思想”说的痕迹。尤其值得注意的是，上述第一例甚至没有涉及到中国问题。这说明对于当时的日本学界来说，“中华思想”说依然是一个心照不宣的、具有固定意义的话语。但是，从当时各类词典中都没有出现“中华思想”的词条来看，“中华思想”说肯定已经不再是战后日本社会中通用的话语。例如，甚至在战时曾经出版过《中华思想》（那波利贞着）一书的岩波书店，在它出版的著名词典《广辞苑》中就一直没有收入“中华思想”一词。⁵

但是在进入 1960 年代以后，一些历史学的专业词典中开始出现“中华思想”的词条。⁶最早

¹ 那波利贞：《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），66 頁。

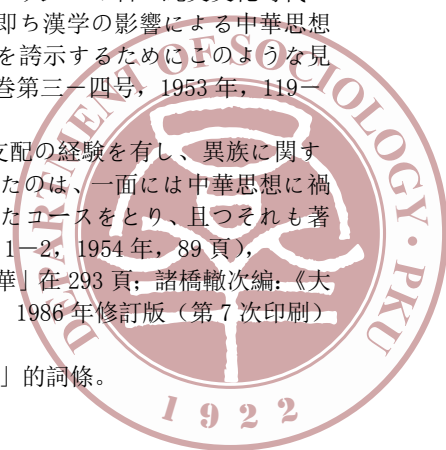
² 丸山真男：《現代政治の思想と行動》増補版，（東京：未来社，1964 年），165 頁。

³ 江坂輝彌：〈縄文文化の特質〉：「記紀に現れる隼人・熊襲・蝦夷などと呼ばれた人々は人種学的に見ても決して異種族ではない。……これは結局大陸文化を高度に受け入れた大和朝廷の人々が、古い縄文文化時代の習俗を多く保持して来た片田舎の民衆を蔑称した名稱にすぎないと考える。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はなからうか。」（慶応大学《史学》第 26 卷第三一四号，1953 年，119—120 頁）。

⁴ 馬淵東一：〈高砂族に関する社会人類学〉：「漢民族は数千年に互って異民族支配の経験を有し、異族に関する記載を少なからず残してきたが、遂に人類学への発展を見るに至らなかったのは、一面には中華思想に禍されたによると共に、他面では近代化の歩みにおいてヨーロッパとは異なったコースをとり、且つそれも著しく立ち遅れていたことにもよるものであろう。」（季刊《民族学研究》18 / 1—2，1954 年，89 頁）。

⁵ 新村出編：《広辞苑》（東京：岩波書店，1955 年第一版，2008 年第六版），「中華」在 293 頁；諸橋轍次編：《大漢和辭典》，（東京：大修館書店，1955 年第一卷發行，1960 年全 13 卷發行，1986 年修訂版（第 7 次印刷））中也同樣沒有「中華思想」的詞條。

⁶ 例如 1997 年由弘文堂出版的《歴史學詞典》（共十五卷）中就沒有「中華思想」的詞條。



的应该是平凡社的《亚洲历史事典》，1960 年底出版的第六卷中的“中华思想”的词条这样写道：“汉民族炫耀自己的文化和国土，从古至今延续下来的思想。……汉民族与四周的诸民族相接触，发展了自己的文化。到了文化成熟的西周时代，由于相对于诸民族的优越感而自认为是中国的选民，开始产生强烈的中华思想。为了与周围的异民族相区别，汉民族自称华夏，以国土为骄傲而自称诸夏、华夏、中夏、中国、中原、中土等。中，意味着从地理上和文化上都居于中央；夏为大，来自中国最古的王朝；华，意味着优秀的文化；中华思想成立的背景是夷狄蛮戎的存在，因为具有歧视异民族的观念，故又称华夷思想。……总之，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，尤其是长期地保持了这一思想。顽固的中华思想，就是鸦片战争等失败的原因之一。”¹

这一“中华思想”的词条不仅指责汉民族狂妄自大、歧视周边的异民族，而且指责“以自国为骄傲”的“顽固的中华思想”是中国招致与外国之间战争失败的原因，这些都与当年日本战争时期所使用的“中华思想”说的内容所差无几。但是应该注意到的是，该词条执笔者为战时曾任日本陆军士官学校教授、当时任中央大学教授的铃木俊。²铃木俊在该词条正文后列出了以下三篇参考文献：津田左右吉《王道政治思想》（岩波讲座，东洋思潮《东洋思想の诸问题》、1934 年 6 月，东京：岩波书店）、那波利贞《中华思想》（岩波讲座：东洋思潮《东洋思想の诸问题》、1936 年，东京：岩波书店），安部健夫（已于 1959 年病逝）发表于 1946 年的论文《清朝与中华思想》。然而，不仅津田左右吉《王道政治思想》一书中根本没有出现过“中华思想”一词，笔者经过核对发现，而且安部健夫论文的题目也是《清朝与华夷思想》而并非《清朝与中华思想》。³我们现在已经无法搞清，铃木俊为什么会如此明显地“误记”安部健夫论文的题目？即使铃木俊知道安部健夫在 1946 年以前或是战时写作该论文时确实使用了“中华思想”一词，⁴那么在 1946 年战争结束后刊登时改为了“华夷思想”一事，也只能说明是安部已经认识到了“中华思想”一词与侵略战争之间的关系。换言之，这就是铃木俊在反其道而行之，有意强调中国之所以遭受战争侵略，是与中国具有“中华思想”有关。由此可以看出，铃木俊的“中华思想”说中，有着当年为侵略战争张目的“中华思想”说的清晰的影子。

安部健夫生前所在的京都大学文学部东洋史研究室也在安部健夫死后第三年、即 1961 年编辑出版的《东亚史辞典》列出了“中华思想”的词条：“该词主要为日本学界的用语。中华是中国人对自己国家的誉称，也写为中夏。以本民族为世界中心而以周边各民族为野蛮未开的非人类地域，是在古代各个文明民族中常常可以见到的想法。但是中国的这一思想从非常古老的时代一直延续到 20 世纪初，其最明显的特征就是在政治、外交、文化、经济等一切领域中都表现出优越感。近代中国的各个悲剧，就来自于中国人不能自我否定这种优越感但又无法自立。”⁵该词

¹ 《アジア歴史事典》（第六卷），（東京：平凡社，1960 年 12 月），191-192 頁。

² 鈴木俊（1904—1975 年），東京帝國大學東洋史學科畢業，1939 年任東京大學法制大學講師，第二年任教授，1940 年任日本陸軍士官學校講師，第二年任教授，1942 年成爲日本文部省編輯《大東亞史》的四位主編中的總負責人。參見奈須惠子：〈戰時下日本における《大東亞史》構想——《大東亞史概説》編纂の試みに着目して〉《東京大学大学院教育研究科紀要》第 35 期，1995 年，1-9 頁。

³ 安部健夫：〈清朝と華夷思想〉，京都大學人文科學研究所《人文科學》第 1 卷第 3 號，1-23 頁。安部在其他文章中也曾提到該文，該文在安部去世後又被收入到由其同事和學生們編輯的遺著《清代史の研究》（東京：創元社，1971 年）中，但在以上所提各處的論文名稱均為《清朝と華夷思想》。

⁴ 並非沒有這種可能，因為鈴木俊曾經擔任過日本文部省編輯《大東亞史》的總負責人和四位主編之一，而當時身為京都大學助教授的安部健夫也被選為《大東亞史》四位主編之一。奈須惠子：〈戰時下日本における《大東亞史》構想——《大東亞史概説》編纂の試みに着目して〉《東京大学大学院教育研究科紀要》第 35 期，1995 年，4 頁。

⁵ 京都大學文學部東洋史研究室編：《東洋史辭典》（東京：創元社，1961 年），468 頁。安部健夫為詞典 7 位編輯委員之一。



条尽管说明“中华思想”“主要为”日本学界的造词，但在内容解释上却与铃木俊如出一辙。毫不讳言，从对“悲剧”产生原因的分析中，依然可以令人感到有推卸日本发动侵略战争责任的意思。

然而与平凡社《亚洲历史事典》不同，京都大学《东亚史辞典》同时收入了“华夷思想”一词：“华夷思想，汉民族将自己的国家誉称为华，而将民族称为夷狄的歧视思想。华夷思想有时作为与中华思想的同义词使用，有时将重点放在排斥夷狄的意思上使用。在把汉民族及其礼教认定为最优秀的世界观这一点上两者一致，但前者是以中华为中心、以德化的范围为同心圆的一元的世界观，而后者则是因遭受到强敌的夷狄、尤其是辽、金、元等征服王朝的压迫时出现的思想，实质上是承认对方国力的多元的世界观。”¹

“中华思想”代表一元的世界观，“华夷思想”代表多元的世界观，京都大学《东亚史辞典》关于二者之间异同的说明的确非常精辟。而通过这一说明，我们也可以更加清楚地看出以侵华战争为背景而出笼的“中华思想”说的本质。具体地说来就是：日本发动侵华战争时期之所以愿意使用“中华思想”说，就是因为只有通过强调中国人以自己为中心的一元的世界观，才能强调中国的文化和国民性中具有狂妄自大、种族偏见、歧视周边民族集团和国家的成分，从而为其侵略中国提出合法性的根据，而这一点是具有多元世界观的“华夷思想”所无法做到的。战后初期的各种学术论著中“中华思想”一词之所以寥寥无几，应该与学界看到了认定中国为一元世界观的“中华思想”说与制造侵略合法性之间的内在联系有关。“中华思想”说不绝若绳，直至1960年代初期日本学界使用“中华思想”一词的论文依旧屈指可数、月残星疏，²可见当时使用“中华思想”说仍旧是学界的一个禁忌。

五. 西岛定生的“中华思想”说和“册封体制”论

但是，日本著名的东亚史学者西岛定生在1962年提出，如果在更大的时间和空间中考察东亚地区的历史，能够看出这个地区事实上长期存在过一个自成体系的国际秩序——“册封体制”，换言之，就是一个以中国、中华为中心的一元的世界。³进入1970年代之后，他在其“册封体制论”的论述中又开始使用“中华思想”一词。1971年10月27日和28日，西岛定生在《朝日新闻》发表了《世界史上的中国》（上、下）一文，其中写道：“在中国的历史上，世界就是中国自身，在这里这个世界被称为‘天下’。所谓世界，对中国来说就是一个自成体系的存在，中国正是因为保持了这种自成体系的性质才得以存在至今。这种观念通常被称为天下的世界观或者中华思想，但应注意的是，这种观念并不是一个形而上学的观念，而是具有实体并且持续存在的。”

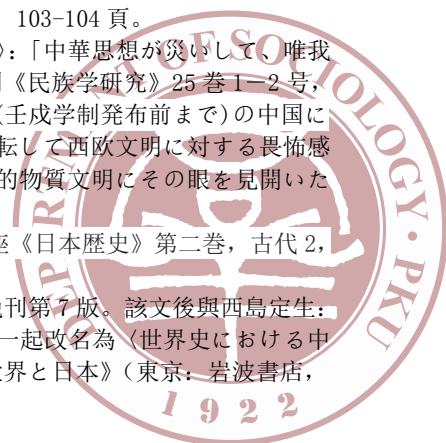
“这个东亚世界是依照天下的世界观即中华思想的基础而存在的世界，中国在这个世界里一贯是其中心，或者说就是世界本身。这个世界中不仅具有自成体系的文化、思想、宗教，政治上也表现出将周边国家包含在内的一体性构造和推移过程。”⁴

¹ 京都大学文学部東洋史研究室编：《東洋史辞典》（東京：創元社，1961年），103-104頁。

² 筆者所能找到的有以下兩例：1，市川健二郎：〈イン、呉越と太平洋諸島文化〉：「中華思想が災いして、唯我独尊で四圍を見ていたとすれば、その文書の信頼性が不確かになる。」（季刊《民族学研究》25卷1-2号，1961年，5頁）；2，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》第一卷，1961年，第2頁）。

³ 見西島定生：《東アジア世界と冊封体制——六-八世紀の東アジア》，岩波講座《日本歴史》第二卷，古代2，1962年。

⁴ 西島定生：〈世界史における中国〉（上），1971年10月27日《朝日新聞》，晚刊第7版。該文後與西島定生：〈世界史における中国〉（下），1971年10月28日《朝日新聞》，晚刊第5版一起改名為〈世界史における中国文化和日本文化〉收入西島定生：《東アジア史論集》第四卷，《東アジア世界と日本》（東京：岩波書店，



在西岛定生的著作当中，《世界史上的中国》第一次使用“中华思想”一词。那么，西岛定生为什么会在这个时期开始使用“中华思想”一词呢？要想知道其原因，自然应该观察当时东亚地区社会围绕着中国而发生的重大变化，而这篇文章正是在这样的时代背景下而执笔的。1971年7月，美国总统国家安全事务助理基辛格突然秘密访问北京，带来了国际政治局势的剧烈变化。10月下旬，中华人民共和国又作为国联五大常任理事国之一回到了国际舞台。无疑，这给同在亚洲、战后一直认为自己为亚洲第一的日本带来了巨大的冲击。西岛定生的《世界史上的中国》就是为解读当时国际政治局势上的重大变化将会给东亚地区带来什么影响而出笼的。¹之后，在日本社会朝野上下再次掀起了日本是否应该与中华人民共和国政府建交的大论战，西岛定生在《朝日杂志》1972年10月号上又发表了《恢复邦交的世界史的课题》一文，其中再次使用了“中华思想”一词。²

“所谓东亚世界，换句话说就是中国文化圈，由于在这个共同的文化中汉字常常被用作传播文化的媒介手段，所以又可以被称为汉字文化圈。但是作为一个历史世界的东亚世界能够构成了一个自我完善的小宇宙的，并不是仅仅依靠共同拥有汉字或者是儒教、佛教、律令等文化现象而形成的。毋宁说所有的这些共同文化现象是以强力的中国王朝国家的政治权威为背景，并作为形成中国王朝与周围各国政治关系基础而依据这一权威构成和实现的。因此，东亚世界并不仅仅是一个中国文化圈，而是一个整体的政治世界。表达东亚世界这个政治世界的意识形态就是中华思想，就是华夷思想，就是王化思想，就是德治主义。所谓中华思想与华夷思想，是区别中国和其周边民族的价值观标准；所谓王化思想或者德治主义，是将被区别开的二者再统合到中国王朝权威之下的秩序论。在这种意识形态之下，造成中国王朝同周边东亚各国之间的政治关系的，也是与中国王朝统治体系的郡县制并行的封建制。因此中国王朝与周边东亚国家的政治关系，也就是中国王朝作为国内统治体制的封建制的外延。我将此称为册封体制。”³

从文中可以清楚地看出，他使用“中华思想”一词的目的完全不同于日本战争时期的“中华思想”说。应该注意的是，西岛定生所使用的“中华思想”一词，都是与论述他所提出的“册封体制论”结合在一起的，因此，西岛定生使用的“中华思想”一词的目的和思想无疑已经大大超越了民族主义的层次。他是要通过“中华思想”所代表的一元的世界观，强调东亚地区历史上独自构成过一个以中国、中华为中心的一元的国际秩序，他在使用“中华思想”一词时考虑的应该是如何才能让日本国民、日本的历史研究者摆脱以西方为中心的国际秩序观念的束缚，懂得东亚世界曾几何时也是一个“整体的政治世界”。

西岛定生无疑是在对既存的历史学进行挑战。“册封体制论”之后多次受到学界、尤其是朝鲜古代史和日本古代史学界的尖锐批评和质疑。他们认为“册封体制论”以中国为中心立意，过分强调了中国在东亚地区历史上的重要性。⁴无需赘言，他们反对西岛定生“册封体制论”的主要原因，就是不愿承认历史上的东亚世界是一个“以中国为中心”的“整体的政治世界”。直到2004年研究朝鲜历史的古田博司提出的中、日、韩三国共同构成“作为中华思想分有圈的东亚”

2002年），149—155頁。

¹ 1971年10月27日《朝日新聞》晚刊的頭版頭條為〈在中國問題上追究政府責任的活動更加活躍〉，1971年10月28日《朝日新聞》晚刊的頭版頭條為〈美國撤走在沖繩的核武器〉，同時在頭版上刊登了〈美國總統，確定明年訪中，下月就會確定最終日程，與毛主席會見〉的消息。

² 1972年9月29日中日兩國政府恢復了外交關係

³ 西島定生：〈近代世界における日本と中国——一九七二年日中国交回復に際して〉；原以〈国交回復の世界史の課題〉為名刊登於《朝日ジャーナル》1972年10月號，後改現名收入西島定生：《東アジア史論集》第四卷，（東京：岩波書店，2002年）。本文參照後者，160頁。

⁴ 甘粕健、金子修二：〈解題〉，西島定生：《東アジア史論集》，第四卷《東アジア世界と日本》（東京：岩波書店，2002年），394頁。



说，也具有对抗西岛定生关于东亚历史上为以中国为中心的一元的世界的主张的性质。¹

但是西岛定生一生坚持自己的思想。他在 1971 年的文章中说道：“老实说，日本就是在中国自我完善的东亚世界中形成国家并且得到发展的。因此从国家形成的最初阶段就不得不以这个世界既存的条件为自己的条件。倭国女王卑弥呼被魏的皇帝封为亲魏倭王，5 世纪时五王南朝朝贡授爵等就是最好的说明。而接受汉字、儒教思想、中国佛教等，更是补充了东亚世界自成体系的证明。”²在 1972 年的文章中，他再次强调：“东亚世界，从其形成以来直到近代一贯是个不灭的世界，而中国一直是这个世界的主人。当然其间也不是没有过动摇。在东亚世界的历史过程中，10-13 世纪之间曾经出现过崩溃的危机。这就是随着唐帝国的衰亡而带来的这个世界的变动，出现了中国王朝服从属于入侵的北族王朝的事态。辽与北宋的关系、金与南宋的关系即是。这一事态说明了在政治上华夷关系出现了逆转，但正因为如此，中华思想反而作为名分论得到了深化。”³

部分日本学者在对西岛定生的“册封体制论”进行解读时，已经注意到了西岛定生论述中提到的作为“名分论”的“中华思想”与德治主义思想之间的关系。“中国与周边各国之间的交涉，几乎都是以朝贡这种独特的方式进行的，即向往自认为世界中心的中国皇帝的德而向中国奉献贡品，它依据的是中华思想（华夷思想）与儒家思想的德治主义的原理。”⁴而依据德治主义原理而成立的“中国的皇帝”与周边国家之间的朝贡——册封关系，实质上是一种自愿的、双向的、并且可变的关系：“区别华夷的标准不是根据民族及国家构造的内外之差，而是儒教的礼的观念。王化思想的内容为，中国的君主具备着德，通过其德化思想实现理想的秩序。通过这一王化思想，因中华思想而被分割的中华与夷狄，能够再次结合在一起。周边各民族与中国的交流关系，被解释为仰慕皇帝的天子之德而来朝，而由于德推及周边各民族，皇帝的支配领域得到扩大。其结果是，皇帝之德被认为是可以让夷狄服从于礼的。册封关系的设定，以这种王化思想为根据。将德推及被册封各国，使之德化，被认为是中国君主的义务。”⁵从这里可以看出，西岛定生的“册封体制论”虽然也使用了“中华思想”一词，但是其目的是为了证实东亚地区历史上曾经是一个以王化思想和德治主义、即“中华思想”为构成原理的“礼”的国际秩序。

提出东亚地区历史上曾经是一个以中国、中华为中心的“整体的政治世界”的“册封体制论”，是西岛定生一生最重要的学术贡献。⁶但必须注意到的是，西岛定生早在 1962 年时就已经提出了“册封体制论”，而直到 1971 年 10 月在《朝日新闻》上发表《世界史上的中国》之前，西岛定生都一直没有使用“中华思想”、而是使用“华夷思想”一词来对其“册封体制论”进行论述的。⁷我们已经无法知道西岛定生在使用“中华思想”一词时是否想到它与日本战时的“中华思想”

¹ 吉田博司：〈東アジア諸国の《内側の論理》を読む——《中華思想》と《国家・民族主義》の二重構造〉《中央公論》2004 年第 9 号，96-105 頁。

² 西島定生：〈世界史における中国〉（下），1971 年 10 月 28 日《朝日新聞》，晚刊第 5 版；西島定生：《東アジア史論集》第四卷，《東アジア世界と日本》（東京：岩波書店，2002 年），153 頁。

³ 西島定生：〈近代世界における日本と中国——一九七二年日中国交回復に際して〉，161 頁。

⁴ 尾形勇：《冊封體制》《歷史學詞典》第七卷《戰爭と外交》（東京：弘文堂，1997 年），273 頁。

⁵ 李成市：《冊封體制》《歷史學詞典》第十二卷《王と国家》（東京：弘文堂，1997 年），315-316 頁。

⁶ 尾形勇：「西島定生：日本歷史學家，中国前近代史、東亞史的權威。……西島的學風為嚴格的實證性與創作的理論性相結合，圍繞時代劃分、土地所有、奴隸制、皇帝統治……等等世界史上具有普遍性意義的課題，不斷發現和提出新問題，主導了 1945 年日本敗戰後的東洋史學界的發展。」尾形勇認為西島在學術上的貢獻可以分為三點：「第三點功績為：力圖通過建立在中華思想基礎上的朝貢方式、以及『封建制』的原理來理解以中國為中心的東亞地區國際秩序。」《歷史學詞典》第五卷《歷史家とその作品》（東京：弘文堂，1997 年），390-391 頁。

⁷ 如 1967 年西島定生在他主編的《東洋史入門》的第一節中寫道：「當儒教成為國教後，皇帝統治的政治思想依據儒教而被體系化。而對於國外，這種皇帝集權統治的思想就變為華夷思想得到普及。這也是此後華夷思想長期成為中國王朝的異民族政策的基本觀念的理由。」西島定生編：《東洋史入門》（東京：有斐閣，1967 年），19 頁。



说之间的关系，但是可以看出，他之所以在这个时期开始选择使用具有强调一元的世界观性质的“中华思想”一词的目的，显然在于让日本国民通过对历史上的东亚社会的国际关系和国际秩序的理解，能够接受中国再次以主角形式出现在东亚和世界舞台上的事实。

以王化思想和德治主义为基本内容的西岛定生的“中华思想”说，在内容、思想结构和目的上，都与以日本侵华为背景而被制造出来的“中华思想”说有着本质上的不同：它既没有煽动仇“华”民族主义情绪的功能，也没有诋毁中国民众国民性的目的，更看不到有为当年日本发动侵略战争进行辩解的意思。¹但是，由于西岛定生在利用“中华思想”一词阐述“册封体制论”时没有指出它与日本发动侵华战争时期的“中华思想”说之间的区别，因此西岛定生的努力，却在客观上起到了打破战后日本历史学界禁忌使用“中华思想”的作用：由于西岛定生在关于“册封体制论”的论述中导入了“中华思想”这个关键词，所以人们在解读西岛定生“册封体制论”时不得不同时解释“中华思想”一词的意义，但是由于与西岛定生所处角度和高度不同，在这些解释中却常常可以看到民族主义的影子：“中华思想，即以中国为天下（全世界）中心的意识，以中国为中华，以周边各民族为夷狄，区分华夷，只承认中国才具有人类价值的思想。”²

事实上，到了1980年代以后，使用“中华思想”的文章不断增多，而对“中华思想”的解释越来越接近当年被日本侵略势力用作侵略合法化根据的“中华思想”说，此处仅列出几例。“按照中华意识、中华思想，中国文化是世界上最优秀最古老的文化。出于这种思想，外国的文化无论水平多高多么优秀，都不肯承认它们为异质的文化，而认为均来源于中华文化，均在中国的世界中曾经存在过，只不过是发展了它们而已。”³“中华思想，是中国人从古至今具有的对于周边的文化优越意识。主要为日本批评中国时所使用之词汇。中华，又称华夏、中夏、中国等，为地理的文化的中心之意，将周边称为东夷，西戎，南蛮，北狄并蔑视之。”⁴“众所周知，中华思想是日本学界关于中国的用语。从古代开始，中国将自己作为文明的中心地，污蔑周围的国家和民族为‘蛮族’，而他们（中国人——笔者）自己却至今没有意识到这一问题。”⁵1980年代以后恢复了元气的“中华思想”说表述，很难看出与当年战争时期利用“中华思想”说攻击中国国民性的论调之间有什么不同，同时也可以看出，此类战后“中华思想”说的攻击目标几乎都是锁定在了两个问题：中国人所具有的强烈的自我中心主义和文化优越意识。

六.“王化思想”映射下的“中华思想”与“华夷思想”

但是，“自我中心主义”事实上并非是中国人和中国文化的专利。《礼记·中庸》中有：“中也者，天下之本也。”这也是从古至今许多日本思想家的基本思维方式。江户时代被称为兵学家的山鹿素行（1622、元和8年—1685、贞享2年）的《中朝事实》一书中就有：“盖中有天之中，有地之中，有水土人物之中。有时宜之中。故外朝有服于土中也。言南人亦曰得天中。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。”（上之元·中国章）在这里，山鹿素行拼命想证明的是日本才是天下的“中国”和“中

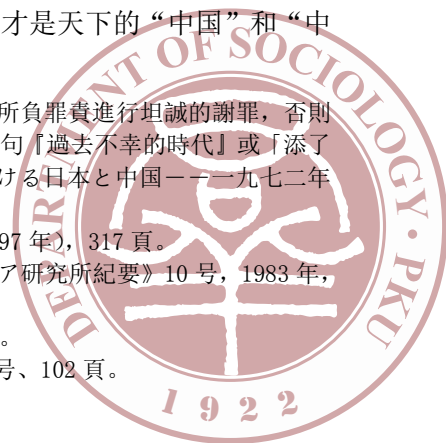
¹ 「日本必須藉著恢復邦交的機會，對明治時代以來日本一直是加害者而對歷史所負罪責進行坦誠的謝罪，否則兩國邦交正常化未來無法一直維持下去。這是一個兩國之間深刻的、不是用一句「過去不幸的時代」或「添了麻煩」那種簡單的認識就能夠超越過去的問題。」（西島定生：〈近代世界における日本と中国——一九七二年日中国交回復に際して〉，158頁。）

² 李成市：《冊封體制》《歷史學事典》第12卷《王と國家》（東京：弘文堂，1997年），317頁。

³ 清水德藏：〈中国的思考と行動様式——日中の比較を中心として——〉《アジア研究所紀要》10号，1983年，67頁。

⁴ 高橋孝：〈中華思想〉《角川世界史辭典》（東京：角川書店，2001年），591頁。

⁵ 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、102頁。



心”。而成书于十八世纪初年的《水土解辩》更是直接地指出：每个民族和国家都会以自己为世界的“中国”和“中心”：“夫唐土，对于天地万国，不及百分之一。然唐土之人，以唐土为天地之中国也。天竺之人，又以天竺为世界的中国。其外各国，也各自以其国为中。”¹

日本近代以来的“中华思想”说论者中，也有很多人在无意之中承认了“自我中心主义”并非是中国和中国人的专利。例如那波利贞的《中华思想》直言不讳地指出：“并不仅限于支那，本来世界古代文明各国，在地理知识以幼稚的时代，都会以自国为最为优秀的国家，都会以为是自己所知道的的世界的中心。在我国众所周知，古代就有丰苇原的中津国的观点，中津国在国学者之间有着各种各样的解释，总之不外乎就是中心国、中央地域、最为优秀的国家，最终与支那人所说的中州、中国、中原和中土无可区别。”“文明未必发达也会以自国为自负，犹如夜郎自大的谚语所说的夜郎国一样。”“按照国史所说，大和地方实为我国古代文化的发祥地摇篮地，即古代的大和地方为我国的诸夏之地、中原、中国、中州、中华。然而之后随着皇威伸张遍及本州岛、四国、九州岛，各地都开始自称和或大和。”²

在当代日本的“中华思想”说论者当中，同样有人承认日本也具有“自我中心主义”：“在前近代社会中，世界各地的确都可以看到能够被称为自民族中心主义 ethnocentrism 的思维方式存在。中国的中华思想，日本或者朝鲜、越南的小中华思想等。”³研究朝鲜历史、对西岛定生“朝贡体制论”提出异议的古田博司，在寻找中日韩三国之间民族主义的思想根源和对立构造的过程中，发现了三国同样存在着严重的“中华思想”。⁴也就是说，中、日、韩三国同样都具有强烈的“自我中心主义”意识。当然，古田博司提出“作为中华思想分有圈的东亚”说的目的很可能是在“否定东洋共通的儒教文化圈论”¹上，然而不可否认的是，古田的这一看法同样可以用来主张“自我中心主义”并非中国人和中国文化的专利。“自我中心主义”实际上是人类普遍具有的共性。首先从这一点上就可以看出，战后日本的思想家为了攻击中国的文化和国民性而重新拾起的“中华思想”说，其实是在将人类的共性视为中国的特有的劣性展开批判，所以是一个在逻辑上就无法成立的、具有重大构造性缺陷的伪命题。

日本“中华思想”说的第二个构造性缺陷，就是它不是从“文化”的根基上探讨中国产生“文化”优越意识的原因，而是针对中国人具有“文化”优越意识的外在表象展开批判，从而让这种“文化”批判就像直接搭建在沙漠上的大厦一般毫无根基。传统的中国文化，既是一个“王道”的文化体系，也是一种“天下”的政治体系；这个以王道和德治为基本理念的文化体系和政治体系，理论上针对于任何人都是开放的。因此，中国文化在历史上形成的优越感——歧视构造，与其说是在歧视各种周边共同体，更主要的思想还是在于肯定王道和德治；这种思想中所表现出来的“文化”优越意识本来是针对所有人的，其中当然也有推动周边各种共同体接受“王化”的意思。显然，如果从“文化”的角度对中国的优越感——歧视构造进行深入分析，反而有可能让人们们对这种批判的科学性产生怀疑。

西岛定生以后，他的学生们在对他所提出的“册封体制论”进行解读时，也十分注意“中华思想”与德治思想、王化思想之间在思想上的关联。“中国与周边各国之间的交涉，几乎都是以朝贡这种独特的方式进行的，即向往自认为世界中心的中国皇帝的德而向中国奉献贡品，它依据的是中华思想（华夷思想）与儒家思想的德治主义原理。在朝贡国当中，对于那些要求安定的外交和交易关系的领袖，将其视为归顺中国的臣下（外臣），最终赐予他们由中国看来是适当的王、

¹ 《氣運盛衰辯》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），29頁。

² 那波利貞：《中華思想》（岩波講座：東洋思潮〈東洋思想の諸問題〉）1936.7. 20頁22頁23頁。

³ 橋本雄：〈中心と周縁〉《歴史學詞典》第十四卷《ものゝとわご》，1997年，390—391頁。

⁴ 古田博司：〈東アジア諸国の《内側の論理》を読む——《中華思想》と《国家・民族主義》の二重構造〉《中央公論》2004年第9号，96—105頁。



侯的爵位（册封）或者将军的官位，同意他们对这些中国的‘礼‘所及而’法‘并未直接到达的地区’的统治。受到册封的各国，因此可以在各自的领域内借助中国的权威维持和扩大政权，继续与中国在经济和文化两方面的交流。而对中国来说，这样一来也就可以在不强行要求实行郡县制的情况下让周边的各国和各民族形成序列从属于中国。”²也就是说，在这种“儒家思想的德治主义原理”的思想下，中国皇帝与周边各国统治者之间通过“朝贡”、“册封”建立起了虚拟的主从关系。可以肯定的是，对于周边各国统治者来说，这种虚拟的主从关系并不一定都意味着歧视和压迫。

而中国王朝关于“从汉代至清代约两千年间中国的皇帝与周边各民族之间以官爵（官职、爵位）的授受为媒介而形成的政治关系及秩序体制”的政策，也是出于同样的原则。“使这种关系成为可能的政治思想为中华思想（华夷思想）和王化思想。……但是，区别华夷的标准不是根据民族及国家构造的内外差异，而是儒教的礼的观念。王化思想的内容为，中国的君主具备着德，通过其德化思想实现理想的秩序。通过这一王化思想，因中华思想而被分割的中华与夷狄，能够再次结合在一起。周边各民族与中国的交流关系，被解释为仰慕皇帝的天子之德而来朝，而由于德推及周边各民族，皇帝的支配领域得到扩大。其结果是，皇帝之德被认为是可以让夷狄服从于礼的。册封关系的设定，以这种王化思想为根据。将德推及被册封各国，使之德化，被认为是中国君主的义务。”³简而要之，是否接受中国“文化”（在以上说明中用的是“礼”——笔者）是中华和夷狄是否能够结合的关键，而在中国处理与周边民族集团之间关系的问题上发挥着实际和具体作用的，是“德”与“王化思想”。

上述两个对西岛定生的“册封体制论”的解读，都没有将“中华思想”与“华夷思想”二词进行区分，实际上这很有可能是受到了西岛定生自身的影响。西岛定生在1971年10月论文发表之前论述他的“册封体制论”时，凡是涉及了那些日后被他用“中华思想”进行说明的部分，都使用了“华夷思想”一词。⁴1973年时西岛定生曾经如此论述“华夷思想”与“中华思想”的关系：“所谓华夷思想，形成于春秋战国时代，秦汉时代以后得以继承，即汉民族为中心的人们称自己为中华，将周边视为蛮夷和夷狄以进行区别的思想，也可以称为中华思想。因此这种华夷思想，以中国为世界的中心，而周边的诸民族则低于自己。”⁵1975年底至1976年在《历史公论》上连载〈东亚世界与日本史〉时西岛定生再次说道：“中华思想又称华夷思想，是一种区分中华和夷狄的歧视的思想。根据这种歧视思想区分中国和周边各国，以此为基础进行结合形成东亚世界。”⁶从这里可以看出，尽管1971年以后西岛定生开始使用“中华思想”一词，但他在很多地方其实并没有对二者进行严格的区分。

既然如此，那么西岛定生为什么还要放弃“华夷思想”而使用“中华思想”呢？这一点应该与“册封体制论”的内容和性质有关。前文已经提到，在东亚和世界政治格局发生剧烈变化的形势下，西岛更加希望日本国民都能够从东亚地区国际秩序的角度上理解日本的历史进程。但是因为中国是一个多民族的国家，如果使用“华夷思想”一词，很可能让人首先投影到中国国内汉族与其他民族之间的“民族间”的层次上；而通过“中华思想”这个镜头则可以让人们将注意的

¹ 加藤祐三：〈近代国際政治と中華思想〉《中国：社会と文化》第1号，東大中国学会，1986年，59頁。

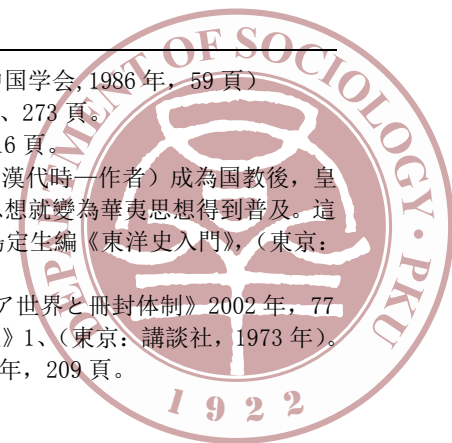
² 尾形勇：《册封體制》《歴史學詞典》第七卷《戦争と外交》，弘文堂，1997年，273頁。

³ 李成市：《册封體制》《歴史學詞典》第十二卷《王と国家》，弘文堂，315—316頁。

⁴ 如1967年西岛定生在自己主編的《東洋史入門》的第一節中寫道：「當儒教（漢代時一作者）成為國教後，皇帝統治的政治思想依據儒教而被體系化。而對於國外，這種皇帝集權統治的思想就變為華夷思想得到普及。這也是此後華夷思想長期成為中國王朝的異民族政策的基本觀念的理由。」西島定生編《東洋史入門》，（東京：有斐閣，1967年），19頁。

⁵ 〈東アジア世界の形成と展開〉《西嶋定生東アジア史論集》第三卷《東アジア世界と冊封體制》2002年，77頁；該文最初以〈東アジア世界〉為名發表於《総合講座 日本の社会文化史》1、（東京：講談社，1973年）。

⁶ 西島定生著，李成市編：《古代東アジア世界と日本》（岩波現代文庫），2000年，209頁。



焦点集中到中国与世界之间关系这一“国际间”的层次上，这样西岛“册封体制论”中的国际性意义就能够得到更好的张扬。

对于西岛定生来说，其话语中的“中华思想”可能只不过是语感上强调了“册封体制论”的关心领域主要在以国家和国际关系为主体的国际秩序，在实际内容上与以前所使用的“华夷思想”并没有很大的区别。但是对于日本社会来说，“中华思想”和“华夷思想”二者给人的印象却大不一样，因为“中华”是一个政治地缘加文化的概念，而“华夷”则更像是两个民族集团的符号。

按照中国的传统认识，民族集团就是一个文化的共同体，“华”与“夷”的区别只是在于文化的不同而已，而个人或集团的文化属性，又是可以根据后天的学习过程得到改变的。冷静的日本学者也能够明白这个道理：“中华与夷狄的界线并非固定，夷狄只有在天子的德治没有到达的地区中才被称为夷狄，而归化了礼教文化时就进入了中华。在这个意义上，中华与夷狄之间的界线既是流动的又是开放的。”¹但是，中国历史上通过贯彻德治和礼教，以文化的力量可以轻易地化“夷”为“华”的主张和实践，在被现代国际法和文化价值观所浸淫的日本人眼中，很容易被改造成一幅中国恃强凌弱、以文化为工具对他国肆意进行扩张的影像。

当然也有日本学者知道，与强调中国的文化和国民性中有着自以为是、狂妄自大、歧视和蛮横欺压周边民族和邻近国家性质的“中华思想”说相反，从方法上注重德治，从目的上注重王化，二者相辅相成，才是中国、中华的王朝理想的在处理与周边民族以及周边国家关系的问题上的方式。正是因为如此，中华文化的影响力才能远播异国他乡，作为这种中华文化承载体的中国才能持续扩大它的范围。例如，大津透在对堀敏一《中国与古代东亚世界》一书进行评论时说道：“关于成为本书的副主题的中华思想，不仅谈到了对夷狄蔑视和歧视的一面，同时从正面谈到了接受夷狄的思想（暂且称之为王化思想）并给予了高度评价，这一点很重要。因为有了这种王化思想，绝域之国的日本尽管在国书形式上的地位最低，也有如在争长事件上那样受到最高待遇的情况。……区别华夷的最根本的前提为是否接受中国文化和礼，日本大约也是因此才摄取了中国文化的。”²

但是并不是所有的日本学者都具有科学地看待中国与周边关系性质、尤其是思辨地认识中国文化深层中的“道德的政治思想、王道政治的要素”与优越感——歧视之间关系的能力，以下便是一例“（中国的民族歧视思想—笔者）在黄河中下游的黄河文明的主体自称‘华人’‘华夏’时期即已开始出现。关于这一点，从华夏的人们将四周的人们视为与禽兽相同、比自己低许多等的蛮、夷一事上就可以看出。此类现象在其它先进文明中也可以看到，而此后被称为‘中华意识’、‘中华思想’的中国的此类意识，一直延续到了近代。”³但是，这一分析却意识到了在认识这种歧视构造的特点时，需要与其他文明进行比较的重要性。而通过这种比较可以让我们知道：如同自我中心主义并不是中国的专利那样，视周边为夷狄并进行歧视也同样是人类的一种共性。

例如，山鹿素行的弟子曾经做过这样的记录：“师尝曰，人君在谨于华夷之辨矣。华为中国，本朝中华之地也，夷四方之戎狄也。同为人却有中华夷狄之别，因天地之气相偏不均也。由此其人不知天地常经，不纠人伦纲纪，唯专饮食情欲，终以食饱衣暖，其本性如豺狼。因此以其号夷狄，至多比禽兽高一等也。故与夷狄相交之时，中华风俗必变为专以利为本也。”⁴无疑，比起中国文化中建立在“道德的政治思想、王道政治的要素”基础上的“华夷思想”来，山鹿素行的思

¹ 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），105页。

² 大津透、书评：〈中華思想と諸民族の統合〉——堀敏一《中国と古代東アジア世界》岩波書店《思想》1995年第5期，総851期，92—93页）

³ 川本芳昭：〈民族差別（中国の）〉《歴史學詞典》第十卷《身分と共同体》，579页。

⁴ 山鹿素行：〈華夷の辨を謹む〉《山鹿素行全集》第五卷《山鹿語類》卷十一，（东京：岩波書店，1941年5月），366页。



想具有更为强烈的歧视意味。前章已经述及，山鹿素行用来区分“中国”（指日本）与周边民族的标准，居然也是中国的儒学思想中所提倡的“礼”的思想。¹但是有日本学者敏锐地看出，从看待与他者——“夷狄”之间关系的层次上来看，日本对礼的尊崇与中国对礼的尊崇，在内容和目的上都有所不同：“在以王道思想为根据的中国的华夷观念中他者会自发地追从并同化于自己的优越的礼教文化，而与此不同，在武威（即日本——笔者）的华夷观念中，与他者之间的关系只有敌我关系，对于敌人要么通过武力强制进行排除或征服，要么就是在做不到时向对方屈服。换言之，前者从理念上来说是有开放的，而后者是以封闭为目标的。”²也就是说，山鹿素行等日本人认为礼只是他们这些“中国”人才能够理解和拥有的一种文明的标志，而中国的知识分子一般认为礼是可以与他者共有、并通过这种共有来化“夷狄”为“中华”的。日本在江户时代也构拟了日本式的华夷秩序。但是“虚构的日本式的华夷秩序”与中国的华夷秩序不同，它是日本的所谓“皇国”、“神国”、“武国”的优越感为前提的：“‘武国’日本以‘武威’立国，因此他们认为，比起以礼教文化立国的中国来自己的统治体系更加安定。”³也就是说，中国对待他者的方式可能是通过礼教进行感化，而日本对付他者的方式就只有武力制服。

日本学者自己发现的这一特点，自然有助于认识日本为什么最终会走向战争之路。关于这个问题，天津透的分析更加直率透彻：“从中华思想的角度来说，我认为日本只有区分华夷的一面，而无能够宽容地容纳接受夷狄的王化思想。这一点，原因应该是缺乏以德为首的儒教的意识形态，至少可以肯定它完全不同与形成于中国唐代的中华思想或天下观的性质（应称为华夷思想或小中华思想）。可以说，这也是日本史上民族问题的起因之一。”⁴也就是说，因为缺乏“王化”的思想，日本认为华与夷二者之间无法实现身份的转换，因此华与夷二者之间的关系，也只能是一种以华为中心的一元的关系。因此，比起代表多元世界观的“华夷思想”来，近代日本之所以更加钟爱代表一元世界观的“中华思想”一词，也应该与“王化思想”的缺失不无关系。

结语

进入 20 世纪以后，随着日本急速侵略中国的步伐，站在侵略者立场上的日本媒体、官僚、政治家、军部、以及部份知识人制造了“中华思想”说，向日本国民灌输自古以来中国民众的国民性就是自以为是、狂妄自大、恃强凌弱、对待异国和异民族蛮横无理、对周边国家和周边民族动辄诉诸武力、甚至不惜穷兵黩武的意识，其目的就是要制造“暴支应惩”的印象，为日本侵略中国制造合法性根据。披着为历史上和现实中受到“中华”、“中国”歧视的周边民族集团和政治共同体打抱不平的外衣，通过强调中国一直视日本为“夷狄”来刺激和煽动日本国民仇恨中国的民族主义情绪，进而丑化中国民众的国民性来为日本侵略中国提供合法性根据，这是以近代日本侵略中国为背景而出笼的“中华思想”说叙述结构的三个层次。日本学界关于“中华思想”的历史学论述，从来就没有远离中日关系的现实。正是因为这个原因，“中华思想”说的形成就与日本近代以来的民族主义过程完全绑架在了一起。

近代日本的“中华思想”说谴责中国人具有“自我中心主义”，这其实是在将人类的共性当做中国的特有的劣性展开批判，所以它是一个在逻辑上无法成立的、具有重大构造性缺陷的伪命题。“中华思想”说的第二个构造性缺陷，就是它谴责中国具有“文化”优越意识，却又不从“文化”的角度分析中国产生“文化”优越意识的原因，最为严重的，是它无视了中国文化中的优越

¹ 山鹿素行：《中朝事實》下之利・禮儀章，1669 年。

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），115 頁。

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），107 頁。

⁴ 天津透，書評：〈中華思想と諸民族の《統合》——堀敏一《中国と古代東アジア世界》〉岩波書店《思想》1995 年第 5 期，総 851 期，93 頁。



感—歧视构造与作为其中心价值的“王化思想”、“德治主义”之间的关系。因为缺乏对“王化思想”的理解，日本无法理解华夷二者之间可以实现身份的转换，因此华夷二者之间的关系被视为是一种不变的以华为中心的一元的关系，这也是在近代日本社会中取代了“华夷思想”一词的“中华思想”说得以流行的思想原因。

战后日本的学界虽然长时间对直接使用“中华思想”说具有一定忌讳，然而实际上“中华思想”说在战后日本的学界中却一直没有完全绝迹。“中华思想”说之所以能够一直苟延残喘，不得不说是因为继承了战时“中华思想”说思想的关系，因为战后的日本学界不仅根本没有针对“中华思想”说的构造性缺陷进行过系统的研究清理，甚至没有针对“中华思想”说与侵略战争之间的复杂共生关系进行过认真的反思，从 1950 年代的不绝若绳，到 1960 年代的月残星稀，再到 1980 年代以后的恢复元气，这个过程当然是与战后日本社会中一直存在着的民族主义同步的。

西岛定生于 1960 年代提出了历史上的东亚是一个“整体的政治世界”的“册封体制论”，进入 1970 年代后他为了打破西方中心史观，强调东亚地区历史上独自构成过一个以中国、中华为中心的一元的国际秩序而使用了“中华思想”一词，其目的和思想实际上已经大大超越了民族主义的层次，但是也在客观上起到了打破战后日本历史学界禁忌使用“中华思想”说的作用。然而经过西岛定生时代，部分日本民族主义者也意识到“中华思想”说遇到了一个两难的问题：如果不使用“中华思想”说，就达不到批判中国的自我中心主义、自以为是、狂妄自大、歧视周边民族集团和国家的效果，而使用“中华思想”说，就等于承认了历史上东亚地区的确是一个在“册封体制”下以中国为中心的自成体系的一元的世界区域。对于日本的民族主义者来说，后者似乎是一个更加难以接受的说法，而古田博司将中日韩三国“作为中华思想分有圈的东亚”的叙述就是在这种矛盾心理之下出笼的。

“作为中华思想分有圈的东亚”说好似是在批驳“中国自我中心主义”，但其实质是要否定中国在东亚世界历史上的中心地位。然而，西岛定生的“册封体制论”是建立在东亚地区所具有的共同元素——汉字、儒教、佛教、律令制之上的。古田博司的“中华思想分有圈”说能不能成立，能不能做到“否定东洋共通的儒教文化圈论，主张通过共通的具有阻碍相互交流的负面因素以理解‘以儒教为副次要素的中华思想的分有圈’的现状”，¹第一就是要看他能不能对历史上的东亚为什么会成为一个共同拥有汉字及儒教、佛教、律令制等历史文化现象的独特区域的历史事实作出合理的解释，第二是在各国都能找到没有受到上述元素影响的独自的、并且通行于整个社会的政治、文化、社会元素。显然，要想做到这一点，“中华思想分有圈”说还需要付出艰辛的努力。

当然，任何一个历史学者能不能最终摆脱两难的窘境，最重要的还是要看他能否做到在尊重历史事实的基础之上，进行客观、冷静、理性的历史学论述，这是我们可以从 20 世纪日本的“中华思想”说论述中汲取到的教训。

¹ 加藤祐三：〈近代国際政治と中華思想〉《中国：社会と文化》第 1 号，東京大學中國學會，1986 年，59 頁。

