



## 【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<sup>1</sup>

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。”<sup>2</sup>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分任何分析地使用“中华思想”一词。<sup>3</sup>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<sup>4</sup>、林凤冈<sup>5</sup>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

<sup>1</sup> 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）

<sup>2</sup> 「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。

<sup>3</sup> 例如王崧興：〈中国における人類学的日本研究〉，《民族學研究》第54卷第3號，1989年，第384頁：「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。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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・整字。

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，以圣宋而赎世宗之位。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。”<sup>1</sup>

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，其实天是“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。”<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>

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。”<sup>4</sup>

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”。<sup>5</sup>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。”<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup>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<sup>3</sup>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<sup>4</sup>，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。<sup>5</sup>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。”<sup>6</sup>

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”<sup>7</sup>。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。《華夷変態》編者林鶴峰之父，林鳳岡之祖父。

4 天皇地位の象徴，由歴代天皇傳承の三個寶物：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：《グラーバル時代を讀み解く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。<sup>1</sup>

“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。”<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>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。”<sup>4</sup>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，而人物精秀于八纮。”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”指的都是中国，而是建立在独自的建国神话基础上的日本。如《中国章》有：“伊弉诺伊弉册尊以碾取庐岛为国中之柱，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。”<sup>5</sup>

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），18—20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），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：〈遊学記編叙〉，遊學譯編總社編：《遊学記編》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，故沒有做任何修改，只是在必要的地方將部分逗號改為句號而已。

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。”<sup>1</sup>“被素行引以为敌的思想可以“朱子学”为代表。”<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>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。”<sup>4</sup>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乎礼也。人君示不以礼民之俗不易，乱下不以礼，民不心服。礼让行而后教化之极，可始着也。

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。

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，但是那多是来自于对朱子学的误解。”<sup>1</sup>“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。”<sup>2</sup>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，既有天御中至尊，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。”<sup>3</sup>“‘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、<sup>4</sup>本居宣长、<sup>5</sup>平田笃胤<sup>6</sup>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。”<sup>7</sup>

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。

5 本居宣长（1730，享保15年—1801，享和元年），日本江户时代后期国学家。

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。”<sup>1</sup>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。”<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>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)<sup>4</sup>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。”<sup>5</sup>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

6 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。

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35—37頁。

1 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。

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42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〉）（東京：岩波書店，1934年7月），第60頁。

4 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。

5 〈清国の排外思想〉，《讀賣新聞》，1906年2月22日，第一版。



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。<sup>1</sup>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。”<sup>2</sup>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，这件事导致了许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

1 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。

2 「该省令は広狭何れにも解釈し得るより、清国学生は该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）

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。<sup>1</sup>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。”<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>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。”<sup>4</sup>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。”<sup>5</sup>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。

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

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：《支那人の觀たる日本》（岩波講座：東洋思潮〈外國人の觀たる東洋〉）（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，本文爲其中的《（5）邻人の雅量と親切な心》。

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。”<sup>1</sup>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。”<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>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，更是演变成为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。”<sup>4</sup>也就是说，松元芳夫已经明白，让受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

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《五千年声名文物之邦》を誇りとしているが、五千年來コピリ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。

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〉，慶應大學：《史學》第18卷第1號，1939年，第161頁。

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。”<sup>1</sup>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。<sup>2</sup>

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。<sup>4</sup>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

1 「蓋し古来支那人は中華思想が強くその夷華の差別感は対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 例如江坂輝弥：〈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かろうか。」（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。

家。”<sup>1</sup>

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》。<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>

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。<sup>4</sup>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。<sup>5</sup>

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

1 那波利贞：《中华思想》（岩波讲座：东洋思潮（东洋思想の诸问题））（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。

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。<sup>1</sup>这一点说明，其实那波利贞自己也没有将《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回忆中也绝口不提自己曾有着《中华思想》一事。<sup>2</sup>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，这可能与他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。<sup>3</sup>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。”<sup>4</sup>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，<sup>5</sup>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。”<sup>6</sup>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

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。

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屈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，才使日本社会中对中华“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。”<sup>1</sup>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<sup>2</sup>

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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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）



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、七閩、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。”<sup>1</sup>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《支那人眼中的日本》一书，该书反复使用了“中华思想”一词。<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>“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。”<sup>4</sup>

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。”<sup>5</sup>1941 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。”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 「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、これを禽獣視したのである。」松元芳夫：〈古代日本人の民族的觀念〉，慶応大學：《史學》，第 1 卷第 1 號，1921 年，第 87 頁。

<sup>2</sup> 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。）

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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。

<sup>6</sup> 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 年人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学研究科紀要》第 35 卷，1995 年，1-9 頁。

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。”<sup>1</sup>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。”<sup>2</sup>“太祖也就是将日本视为了四夷之一。”<sup>3</sup>

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。”<sup>4</sup>

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，时而又可以看到关于我国曾向支那屡屡朝贡的内容。”<sup>5</sup>

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。”<sup>6</sup>也就是说，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

<sup>1</sup> 秋山谦藏：《支那の観たる日本》（岩波講座：東洋思潮〈外国人の観たる東洋〉，1934年7月），（東京：岩波書店），24頁。

<sup>2</sup> 秋山谦藏：《支那の観たる日本》（岩波講座：東洋思潮〈外国人の観たる東洋〉，1934年7月），（東京：岩波書店），34頁。

<sup>3</sup> 秋山谦藏：《支那の観たる日本》（岩波講座：東洋思潮〈外国人の観たる東洋〉，1934年7月），（東京：岩波書店），35頁。

<sup>4</sup> 秋山谦藏：《支那の観たる日本》（岩波講座：東洋思潮〈外国人の観たる東洋〉，1934年7月），（東京：岩波書店），60頁。

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

<sup>6</sup> 秋山谦藏：《支那の観たる日本》（岩波講座：東洋思潮〈外国人の観たる東洋〉，1934年7月，。第九節「倭寇」引起的中華思想的動搖與日本観の激變）中談到），（東京：岩波書店），46頁。

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。”<sup>1</sup>

“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。<sup>2</sup>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観》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。<sup>3</sup>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处，他们根本无法摆脱自己国家的传统。”<sup>4</sup>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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 〈日支の科学運動〉（3）過去が教える現代の意義《朝日新聞》（東京）1937年12月11日，朝刊，16面。

疾所祸，不肯轻易引入西方法理”。<sup>1</sup>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）。”<sup>2</sup>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、栖凤、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”。<sup>3</sup>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为夷狄的中华思想。”<sup>4</sup>

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：“支那人是一个种族偏见严重的民族。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正起义，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。”<sup>5</sup>

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”，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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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。

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。<sup>1</sup>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”，<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>

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”。<sup>4</sup>

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了一起，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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 〈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）。

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，<sup>1</sup>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”。<sup>2</sup>不愧为一名在中国推行殖民政策的日本官僚，<sup>3</sup>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。”<sup>4</sup>“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。”<sup>5</sup>

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”。<sup>6</sup>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。<sup>7</sup>“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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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〈滿州商議聯合会開く〉（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斡旋所所長（〈關東州北支貿易斡旋所開設に當りて〉（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。

<sup>4</sup> 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

<sup>5</sup> 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。

<sup>6</sup> 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

<sup>7</sup> 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。

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。”<sup>1</sup>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”<sup>2</sup>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》、<sup>3</sup>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。”<sup>4</sup>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。<sup>5</sup>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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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）。

<sup>4</sup> 〈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。

<sup>5</sup> 例如，寫作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）、岡崎文夫：《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

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。”<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>

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—作者）还包含着其他的思想

---

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。」

<sup>1</sup> 〈中支那に於ける教育、思想、宗教、宣伝、外国勢力に関する報告書，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。

<sup>2</sup> 「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，必將成為今後定會深入開展的該研究領域中的權威性名著作。」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

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



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。”<sup>1</sup>

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。”<sup>2</sup>“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。”<sup>3</sup>“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。”<sup>4</sup>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。<sup>5</sup>“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。”<sup>6</sup>

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。”<sup>7</sup>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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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。

<sup>6</sup> 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。

<sup>7</sup> 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），66页。

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。”<sup>1</sup>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·熊袭·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。”<sup>2</sup>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。”

3

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，都没有能够消去战时“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，在它出版的着名词典《广辞苑》中就一直没有收入“中华思想”一词。<sup>4</sup>

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。<sup>5</sup>最早的应该是平凡社的《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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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—四号，1953 年，119—120 頁）。

<sup>3</sup> 馬淵東一：〈高砂族に関する社会人類学〉：「漢民族は数千年に亘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），

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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。

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，汉民族自称华或夏，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。”<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup>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》。<sup>3</sup>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，<sup>4</sup>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。”<sup>5</sup>该词条尽管说明“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。

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

<sup>2</sup> 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年成為日本文部省編輯《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学研究科紀要》第35期，1995年，1-9頁。

<sup>3</sup> 安部健夫：〈清朝と華夷思想〉，京都大學人文科學研究所《人文科学》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〉。

<sup>4</sup> 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学研究科紀要》第35期，1995年，4頁。

<sup>5</sup> 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。

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。”<sup>1</sup>

“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，<sup>2</sup>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。<sup>3</sup>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。”<sup>4</sup>

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

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

<sup>2</sup> 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）。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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，2002年），149—155頁。

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。<sup>1</sup>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。<sup>2</sup>

“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。”<sup>3</sup>

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”一词时考虑的应该怎样才能让日本国民、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。<sup>4</sup>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”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。<sup>5</sup>

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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 1972年9月29日中日兩國政府恢復了外交關係

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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。

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。”<sup>1</sup>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。”<sup>2</sup>

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。”<sup>3</sup>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。”<sup>4</sup>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。<sup>5</sup>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。<sup>6</sup>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”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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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。

<sup>6</sup> 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。

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。<sup>1</sup>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。”<sup>2</sup>

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。”<sup>3</sup>“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。”<sup>4</sup>“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。”<sup>5</sup>1980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。”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 「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責任進行坦誠的謝罪，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。）

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。

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

<sup>5</sup> 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。

<sup>6</sup> 《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

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。”<sup>1</sup>

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。”<sup>2</sup>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”。<sup>3</sup>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”<sup>4</sup>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、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

商考》增補，（東京：岩波書店，1944年），29頁。

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 橋本雄：〈中心と周縁〉《歴史學詞典》第十四卷《ものゝわざ》，1997年，390—391頁。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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）



的情况下让周边的各国和各民族形成序列从属于中国。”<sup>1</sup>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。”<sup>2</sup>简而言之，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。<sup>3</sup>1973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。”<sup>4</sup>1975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。”<sup>5</sup>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焦点集中到中国与外国之间关系这一“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

<sup>1</sup> 尾形勇：《册封體制》《歷史學詞典》第七卷《戰爭と外交》，弘文堂，1997年、273頁。

<sup>2</sup> 李成市：《册封体制》《歷史學詞典》第十二卷《王と国家》，弘文堂，315—316頁。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 〈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体制》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）。

<sup>5</sup> 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。

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。”<sup>1</sup>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。”<sup>2</sup>

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。”<sup>3</sup>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。”<sup>4</sup>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。<sup>5</sup>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

<sup>1</sup> 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），105頁。

<sup>2</sup> 大津透、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，92—93頁）

<sup>3</sup> 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頁。

<sup>4</sup> 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，（東京：岩波書店，1941年5月），366頁。

<sup>5</sup> 山鹿素行：《中朝事實》下之利・禮儀章，1669年。

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，前者从理念上来说开放的，而后者是以封闭为目标的。”<sup>1</sup>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，它是以日本的所谓“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。”<sup>2</sup>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。”<sup>3</sup>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感一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

<sup>1</sup> 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），115頁。

<sup>2</sup> 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），107頁。

<sup>3</sup> 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。

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”，<sup>1</sup>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。

## 【论 文】

### 社会移动与国家认同<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 该文为拙著《消失的国民：近代中国的“民族”话语与少数民族的国家认同》（香港中文大学出版社，2017 年 1 月出版，2017 年 6 月第二版）的第一章，原名《從「穆斯林」到「中國人」——晉江陳埭丁氏的「本土化」

王 柯

1980年代中后期以后，恰逢中国高举改革开放大旗之时，位于福建省泉州沿海地区的两个“回族”小区引起了海内外学界的注意，而事情起因于“福建有关方面收到伊朗专家的一篇《伊斯兰教与伊斯兰文明在中国》的文字”。该“文字”提到泉州市区东部“灵山”上的据称为穆罕默德的两位弟子（三贤、四贤）墓，<sup>1</sup>“除了在沙特阿拉伯的麦地那成立的穆罕默德圣墓以及在伊拉克的纳杰夫城的阿里圣墓之外，要算是在伊斯兰世界中历史最悠久、具有最高价值的古迹了”。尽管这篇文章讲的是历史上的泉州与伊斯兰教之间的关系，但“文字”中“当世界上的穆斯林知道后，肯定无疑地将成为其朝觐墓地”的这一叙述似乎更加引起了“福建有关方面”的注意。他们认为：“国外十亿穆斯林把泉州圣墓作为伊斯兰教的第三圣地，必然会关怀在泉州及附近的信仰伊斯兰教、阿拉伯穆斯林和我国在明代前后形成的回族”。于是，按照福建省民族事务委员会的指示，1983年9月和1984年5-6月，厦门大学的师生对泉州惠安县百崎公社和晋江县陈埭公社的“回族”进行了调查，由此揭开了国内外对泉州“回族”研究的序幕。<sup>2</sup>其最初的收获，就是1989年12月由福建省历史学会与陈埭镇回族事务委员会联合举办的“陈埭回族历史学术研讨会”，共有30余名学者向此次会议提交了论文。<sup>3</sup>但是，从这些论文的内容来看可以发现，它们和发动这场研究的动机之间出现了一定的偏差。或者说，社会的现实使善于描述理想社会的学者遇到了学术的尴尬。因为泉州“回族”的宗教信仰和文化意识已经发生了巨大的改变，使这场本是为了在泉州“回族”小区中发现伊斯兰要素的存在而发起的研究，最终不能不将研究的焦点集中在了究竟该如何解释泉州“回族”的宗教信仰和文化意识发生了巨大变化的问题上。

许多研究都从与周边的交流、交往中不断受到汉文化熏陶等一般论述上，描述泉州“回族”的宗教信仰和文化意识发生巨大变化的原因。<sup>4</sup>然而仅仅这一个理由，似乎无法解释百崎和陈埭的“回族”不仅没有在被同化的过程中销声匿迹，反而能够历数百年而不衰，并且逐渐发展为一个巨大社会群体的事实。而要想深入理解这一现象背后的真正原因，显然不能无视历史上的泉州“回族”建立起了以祖先崇拜为思想基础的“宗族制”的问题。事实上，上述两个“回族”小区，现在已经演变为两个巨大的宗族组织：一为现在的晋江市陈埭镇的丁氏宗族（陈埭丁氏），一为惠安县百崎回族乡的郭氏宗族（百崎郭氏）。郑振满《明代陈江丁氏回族的宗族组织与汉化过程》一文，根据祭祖仪式的变化沿革，聚焦于其中士绅阶层的活动，深入分析了“宗族化”的陈埭丁氏在宗教信仰和文化意识上发生的变化，得出了“明中叶以后，由于士绅阶层获得了对宗族事务的支配权，在宗族内部大力推行儒家传统的纲常礼教，从而也就促成了陈江丁氏族人的汉化过程”<sup>5</sup>的结论，对理解泉州“回族”的性质具有重要的启发意义。但是，笔者不用“汉化”这种具有单一民族国家思维的话语，因为中国文化的因素并非完全来源于“汉”，所以接受中国文化因素应该称为中国化，而主人公就是“中国人”。

泉州作为早期向中国传播伊斯兰教的据点，这里的穆斯林逐渐融入中国社会的现象，甚至引

过程》，原名由照顾全书结构而起，为更清楚地表达原文思想，此次单篇转载时改为此题。

<sup>2</sup> 关于“灵山三贤、四贤墓”，参见黄秋润：《略论泉州伊斯兰教的传入和盛衰》许在全主编：《泉州文史研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第105页。

<sup>3</sup> 厦门大学民族调查组：《晋江县陈埭公社回族调查报告》（油印版），厦门大学人类学系印，1984年，第1页。

<sup>4</sup> 作为研讨会的成果，之后编辑出版了《陈埭回族史研究》（北京：中国社会科学出版社，1990）。

<sup>5</sup> 石奕龙：《陈埭回族宗教信仰的衍变及其原因初探》，同前《陈埭回族史研究》，第204页；陈元煦：《略谈陈埭回族姓氏及社会习俗》，同前《陈埭回族史研究》，第216页。

<sup>6</sup> 郑振满：《明代陈江丁氏回族的宗族组织与汉化过程》，同前《陈埭回族史研究》，第257页。

起了其他国家学者的注意。1984年日本学者寺田孝信的《明代泉州回族杂考》以丁氏为主要研究对象，明确指出“宗族”的成立是丁氏一族从穆斯林转化为中国人的一大象征。“本来，伊斯兰教不仅禁止偶像崇拜，而且绝对不允许家庙、宗祠之类，即使作为血缘结合的象征的族谱、家谱等，也是不合教规的。但是很明显，泉州的回族却具备了这些具有象征性的东西。”<sup>1</sup>但是寺田论文只是在罗列从丁氏宗族活动中所能看到的违背伊斯兰教教义的现象，因为他并没有在各个时代的自然生态和政治社会生态的背景上来考察丁氏一族“宗族化”的过程，所以他将这种在文化上的变化都简单地概括为了“汉化”。然而，正是因为伊斯兰教教义本身就反对祖先崇拜的思想，所以对于泉州“回族”来说，历史上的“宗族化”显然也不是一件一蹴而就之事。因此，与其分析“宗族制”对泉州“回族”在宗教信仰和文化意识上所发生变化之影响，也许更重要的是在自然生态和社会文化生态的背景下分析泉州“回族”接受“宗族制”的原因和实现“宗族化”的过程，才能够更加有助于理解整个“中国穆斯林社会”的性质特点和其在整个人类文化史中的存在意义。本着这一考虑，本文主要利用“族谱”及其他地域史的数据，通过分析晋江陈埭地区丁氏一族的“宗族”形成的历史过程，中国东南地区的穆斯林社会转化为一个真正的“中国人”的社会。

## 一、丁氏家族血缘意识的诞生

丁氏宗族的祖先是通过海上丝绸之路来到中国的源自西亚的伊斯兰教徒，这一观点已被先行研究所证实。<sup>2</sup>泉州是当时中国最大的港口城市，按照《丁氏族谱》的说法，最早迁徙于此的丁氏“1世祖”丁谨，是宋末元初时，从苏州来此从事贸易的。宋代，许多阿拉伯商人为了贸易，以“朝贡”的名义来到中国。<sup>3</sup>当时的中国王朝为信仰伊斯兰教的阿拉伯商人，专门设置了名为“蕃坊”的区域。<sup>4</sup>来到泉州的丁谨既其子丁嗣、其孙丁夔，死后都被埋葬在泉州市区东部的“灵山”上，从这一情况可以推测出当时他们也隶属于泉州的“蕃坊”，住在一个有别于当地居民的单独的区域。

根据晋江陈埭丁氏（以下略称陈埭丁氏）的“族谱”记载，丁氏的第1世<sup>5</sup>已经有名、字和号。一个人在出生时由家中长辈赋予“名”，新中国成立以前，男性除了名之外还有“字”，一般是在男性20岁成年<sup>6</sup>、即得到社会承认时所起。号则种类繁多，士大夫是根据自己的人生观来取号（雅号），而一般百姓的号则基本上为谥号，即在其死后由族人所起。至于丁氏，至少到第6世

<sup>1</sup> 寺田孝信：《明代泉州回族雜考》，《東洋史研究》第42卷第4號（1984），第68-73頁。

<sup>2</sup> 陳國強：《陳埭回族的形成與歷史發展》，同前《陳埭回族史研究》，第11頁；吳幼雄：《陳埭丁姓回族的淵源與啟示》，同前《陳埭回族史研究》，第24-36頁。

<sup>3</sup> 自公元968年到1168年的200年間，“大食”到北宋、南宋“朝貢”達到49次。趙家珍：《開封民族/宗教概覽》，《開封文史資料》第10期（民族宗教專輯），1990年，第2頁。

<sup>4</sup> 蕃坊，是對唐宋時來華外國人的居住地的稱呼。蕃坊原本是以1個清真寺為中心，由往來於其周邊地域的穆斯林居民所組成的類似於教會的組織。因此，“蕃坊”也被稱為“教坊”或“寺坊”。因為在這些外國人當中，有許多阿拉伯商人是穆斯林。據說唐代前期，僅在廣州、揚州、泉州，其人數就超過一萬人。這些伊斯蘭教徒定居在廣州、揚州、泉州、杭州、明州（寧波）等沿海城市或長安、洛陽等內陸城市，建造清真寺，形成了“蕃坊”。廣州的懷聖寺、泉州的清淨寺、杭州的真教寺等有名的清真寺就是這個時代的產物。住在蕃坊裡的人雖然被看作是外國人，但如果他們犯了罪，中國政府對他們也適用中國的法律進行審判、處罰。政府任命蕃坊內部推舉的人為蕃長，允許蕃坊內的各國人按本國風俗習慣生活。唐代的蕃坊指單純用來居住的區域，宋代以後，設有負責地區行政的蕃長司，蕃坊演變成了一種地區行政單位。以上參照秦惠彬《中國伊斯蘭教與傳統文化》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第64-66頁。

<sup>5</sup> 本文中，作為表示宗族的第幾代的用語，統一使用在中國的族譜裡通用的“世”。例如第5代、第10代分別用“第5世”、“第10世”表示。

<sup>6</sup> “男子二十，冠而字。”《禮記》曲禮。

为止，其号还应该是谥号。<sup>1</sup>丁氏的第1世名谨，字慎思，南宋理宗淳佑11年（1252年）生。丁氏第2世名嗣，字衍宗，南宋理宗咸淳9年（1274年）生。中国的“名”与“字”之间，须是呼应、补充、延伸等关系。行“谨”须“慎思”、承“嗣”即“衍宗”。从丁氏始祖的“名”与“字”中可以知道，至少在丁氏记录下其第1世之“名”与“字”的时代，陈埭丁氏就已经理解和开始接受中国文化。

从第1世到第3世，丁氏的男性三代单传。第4世虽然是四弟兄，但由于一人早夭，一人无子嗣，一人为“旁出”（生身父系并非丁氏血统？所以没有被列入家谱），因此丁氏一族从第5世时起，才开始出现实际意义上的支系。第5世为三弟兄，他们的名分别为“妈保”、“观保”、“福保”<sup>2</sup>，字依次为“世隆”、“世孚”、“世章”。乍一看来，第5世的名和字里都有相同的文字，但“妈保”和“世隆”、“观保”和“世孚”、“福保”和“世章”之间并没有呼应、补充或延伸的关系。换言之，“妈保”、“观保”、“福保”中的“保”字并不是为了表示兄弟关系而特地用相同的汉字来起名。不过，“世隆”、“世孚”、“世章”中不仅同用“世”字，且“隆”、“孚”、“章”之意思也相近。由此看来，三弟兄的字倒是有意而为之。这种兄弟间在“字”上的统一，虽然与其后丁氏宗族“字辈”的表示方法（即在出生时所取“名”中而非“字”中采用相同文字以示同辈血缘关系）有别，但毫无疑问是出自一种对血缘关系的意识。（参照“陈埭丁氏宗族系谱与“字辈”的成立”）

到了丁氏的第6世时，“妈保”的3个儿子分别取名为德、全、宗，3人的字依次为守一、亨仲、亨叔；“观保”的4个儿子取名为恭、宽、信、敏，3人的字依次为廷礼、廷裕、廷立、廷学；“福保”的3个儿子取名为轩、惠、恩，字依次为庸魁、庸斌、庸辉。也就是说，“妈保”、“观保”、“福保”3人之子，分别通过“字”表现了同一父出兄弟之间的血亲（长幼）关系，但堂兄弟之间名、字所用文字各异。这一现象可以看出，直到第6世时为止，丁氏一族还没有通过名或字表示堂兄弟间血缘关系的意识。换句话说，由此可以清楚地看出，直到6世时，丁氏一族还没有产生一个超越以父亲为中心的核家庭的更大的血缘组织、即宗族的意识。

但是，到了第7世时，通过“字”而表示共同血缘关系的范围已扩大到了同祖父的堂兄弟之间。例如，第5世长子“妈保”的3个儿子、即第6世的德、全、宗的11个男系后代中有5人长大成人，此5为堂兄弟之名分别为洪、逊、德、启、旭，但他们的字依次为崇硕、崇谦、崇高、崇明、崇昕。第5世次子“观保”的4个儿子即第6世的恭、宽、信、敏，一共生有20个男孩，其中成年的10人，分别名为隆、陞（以上为恭的儿子），塘、瑞、琦（以上为宽的儿子），囡（信的儿子），度、庆、廉、庾（以上为敏的儿子），但他们的字依次为朝盛、朝举、朝玺、朝壁、朝壅、朝瑞、朝制、朝吉、朝矜、朝亿。第5世幼子“福保”的4个儿子即第6世的轩、惠、恩，总共有5个男孩。作为第7世的这5个堂兄弟分别名为观、万、昌、衍、彰，但他们的字依次为时光、时中、时周、时敬、时慎。要之，第5世“妈保”的孙辈堂兄弟之间的“字”里都放入了“崇”，“观保”的孙辈堂兄弟之间的“字”里都放入了“朝”，“福保”的孙辈堂兄弟之间的“字”里都放入了“时”。如果这些“字”不是为后来编制族谱之人所造，那么可以说，丁氏一族在第7世出生的时期已经有了通过血缘的认同来确认同一个祖父之下的堂兄弟之间关系的意识。

<sup>1</sup> 根據丁衍夏：《本文世表》（《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版），“字以繁名，通稱也。號以繁字，明尊也。是惟六世以上然也”。從所謂「明尊」（明確祖先的受人尊崇的地位）這一措辭可以推測出，到第6世為止的號是由後人所起。

<sup>2</sup> 這也可以認為是根據當地各自的民間信仰所起的名字，“媽保”為“被媽祖保佑”，“觀保”意為“被觀音菩薩保佑”等等。但是，《丁氏族譜》最早的編纂者、“丁氏大二房”的第6代丁衍夏在“纂述世謨”篇中說道，“仁祖三子鼎立起家，中子誠齋公，夏高祖之父也，鄉人稱之曰佛，勝國之時，民但知佛，世稱善人，以佛為懿稱，沿之以稱我誠祖，足證力行之善，取信於鄉人者多矣。”（《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分、油印本）。由此可見，“觀保”也可能是由後人所起。但是沒有看到以“福”為首字且擁有超人力量的神明。

## 二、丁氏“字辈”的成立

值得注意的是，之后组成“丁氏宗族”的三大“房”（分支）、即“大长房”、“大二房”和“大三房”的起源，就是分别上溯到“妈保”、“观保”和“福保”三兄弟。而事实上，这三大“房”内部的统一性，即“字”中的统一文字，只是到了第7世时才扩大了堂兄弟之间的。第7世的名当然不会是由自己所决定，而是由第6世的父辈所取。也就是说，这三“房”的形成最早也就是在第7世出生的时代。但要说到丁氏宗族意识的产生，此时恐怕还为时尚早。因为我们注意到，尽管第7世的“字”中出现了统一的要素，但同时“名”中的统一的要素还仍然停留在同父的亲兄弟之间。例如，即使同为“观保”之子，长子恭的儿子分别名为隆、陞；次子宽的3个儿子分别名为璿、璫、琦；三子信的3个儿子分别名为固、圜、囷（固、圜未成人）；幼子敏的4个儿子分别名为度、庆、廉、庾。很明显，虽然堂兄弟之间在“字”上出现了统一的要素，但在“名”上却只有同父的亲兄弟之间才有意识地使用了同部首的汉字。换言之，到了第7世出生的时代，丁氏一族即使已经有了通过“名”来确认血缘关系的意识，但是其范围依然是局限于同父兄弟的层次，这种确认血缘关系的范围仍然与宗族制的形成之间有着一定的距离。

中国社会中宗族制的起源，甚至可以追溯到周朝的封建制。但是基本上一直是与贵族或士族制度联系在一起。经过晚唐和五代十国的兵荒马乱时代，唐代士族几近消亡。进入11世纪以后，以编制族谱为标志，宗族制开始在整个宋代社会中得到普及<sup>1</sup>。首先制作新式族谱的是苏洵和欧阳修，《苏洵集》记欧阳修见《苏氏族谱》叹曰：“是不可使独吾二人为之，将天下举不可无也”。<sup>2</sup>“这句话不仅反映了当时修谱的行家极为稀少，而且洞察出了在社会潮流当中，已经出现了要求新式族谱的倾向。”<sup>3</sup>从苏洵和欧阳修的两个新式族谱当中，已经可以看出宗族制的一个重要的内容就是在要求在“名”、即一个男婴在其出生的时点上即被赋予的个人符号上，明确显示出他与宗族的血缘和世代关系，这就是“字辈”的原则。

例如，在苏洵<sup>4</sup>的《苏氏族谱》中，第1世苏斡（苏洵的祖父的祖父）的儿子的“名”分别为祈（无子嗣）、福、礼、佑；第2世苏福的儿子的“名”分别为宗复、宗艺、宗琼；第3世苏宗琼的儿子的“名”分别为昭凤、昭庆、昭文；第4世苏昭文的儿子的“名”分别为惟赞、惟善（苏昭庆的儿子的“名”为惟德；苏昭文的儿子的“名”分别为渭、沆、浩、渐、洸）；第5世苏惟赞的儿子的“名”分别为垂象、垂正、垂范（惟善的儿子“名”为垂则）。换言之，不仅在兄弟间，在堂兄弟间，起单名时使用同部首的汉字，起双名时则在名字里使用一个相同的汉字。从苏洵的《苏氏族谱》可以知道，前4世的祖先严格遵守了这个原则。例如，苏洵属于苏佑一支，他的“名”与苏福之孙苏昭文的儿子渭、沆、浩、渐、洸一样采用了相同部首的汉字。<sup>5</sup>

中国“字辈”的起源，一般要追溯到宋太祖赵匡胤（927-976年）。他从自己所处的辈分开始，决定其后代起名要按照汉诗“匡德惟从世令子，伯师希与孟由宜”的顺序。<sup>6</sup>《苏氏族谱》关于同辈的“名”中使用一个相同文字、或者是具有共同要素之文字的规律说明，“字辈”从最初开始就是宗族制确立宗族内部构造秩序的一个重要组成部分。对比之下可以看出，即使到了第

<sup>1</sup> 蘇洵：“蓋自唐衰，譜牒廢絕，士大夫不講，而世人不載，於是乎，由賤而貴者，恥言其先，由貧而富者，不錄而遂大廢。”歐陽修：“前世常多喪亂，而士大夫之世譜，未嘗絕也，自五代迄今，家家亡之。”以上參照多賀秋五郎《中国宗譜の研究》（上），東京：日本學術振興會，1981年，第117頁。

<sup>2</sup> 《蘇洵集》嘉祐集卷十四·譜

<sup>3</sup> 同前多賀秋五郎：《中国宗譜の研究》（上），第117頁。

<sup>4</sup> 蘇洵（1009-1066）字明允，號老泉。北宋文人，唐宋八大家之一。蘇軾、蘇轍為其子。

<sup>5</sup> 多賀秋五郎：《中国宗譜の研究》（上），第118-119頁。

<sup>6</sup> 另有為“匡惟從世令子伯，師希與孟由宜學”一說。



7世时，丁氏一族还没有能够充分理解和完全接受中国的宗族形式。因为，即使相同汉字或者同部首汉字的使用范围，从兄弟之间扩大到了堂兄弟之间，然而却是在“字”上而非“名”中。但是，宗族制中的“字辈”不是表现于在“字”上，而是在“名”上。

这到底是对中国的宗族制度的理解不足，还是因为其他原因呢？例如，我们甚至可以推测第7世以及第7世之前的“字”均为后人、例如编制族谱之人所补。虽然其原因无法确定，但通过对以上对“字辈”的理解和使用可以确认，第7世出生的时期，是丁氏一族在形成宗族制过程中的一个重要的转折时期。到了第8世时，同祖父的堂兄弟的“名”则变为使用同部首汉字的事实，可以进一步证明这个转折时期的存在。例如，在第5世的“观保”——第6世的“敏”——第7世的度、庆、廉、庾一支当中，到了第8世，全部使用“人字旁”的汉字来给男子命“名”：度的5个儿子分别为俊、杰、俸、傅；庆的儿子为佺；廉的儿子为俦；庾的儿子分别为仪、棚、俶、佑。当然这种做法并没有得到完全普及，即使同父兄弟之间，也能够偶见依然并不使用同部首汉字命“名”的个别例子。但是到了第9世，比起第8世来，丁氏一族所有的同父兄弟的“名”中使用同部首汉字的做法得到完全普及，当然同时也有更多的同祖父堂兄弟的“名”上使用同部首汉字的事例。例如，璠有6个儿子，由6个儿子所生的21个孙子之名分别为冲、源、江、淮、河、汉、湍、法、潮、游、涌、潜、沌、浚、波、涛、洞、洋、溱、漳、清。

到了第9世时，在丁氏一族的命“名”法中又出现了另一个值得注意的现象。即一部分堂兄弟之“名”开始采用双文字，而在其中使用一个相同的汉字，以此表示相同的“字辈”。事实上，除了像第5世的“妈保”、“观保”、“福保”这种类似于乳名的“名”之外，到第7世为止，丁氏一族男性的“名”都由单个汉字。这种由单个汉字命“名”的现象虽然持续到了第11世，但从第9世的“名”中开始逐渐减少。例如，《陈江聚书丁氏谱谍》里记录的261个丁氏第10世的名字里，单名者仅为37人；397个丁氏第11世的名字里，单名者不过25人。这些用两个汉字命“名”的兄弟或者堂兄弟间，其中几乎所有人的“名”中都用了同一个相同的汉字。<sup>1</sup>即使那些由单个汉字命“名”的兄弟之间，也使用了同部首的汉字。

由两个汉字组成的“名”，显然能够更加清晰地表示兄弟或堂兄弟间的血缘关系。而从第9世及其后的由两个汉字命“名”中可以看出，在兄弟或堂兄弟的名字上使用相同的汉字的做法是丁氏一族有意而为之。例如，“云会”、“云汉”、“云从”、“云际”是同祖父的堂兄弟（“云会”和“云汉”是同父的兄弟），第10世的“日遂”和“日黄”是同一位曾祖父的从堂兄弟。尽管没有得到完全普及，第11世中甚至出现了像“惟成”和“惟藩”那样的从从堂兄弟，他们共同拥有一位4代之前的共同祖先。由以上“字辈”命“名”之沿革上可以看出，丁氏一族的超越单核家庭的“宗族”意识，是与“字辈”意识的逐步建立同步，逐渐扩大对象范围和得到强化的。

但是不得不承认的是，即使到了第10世、第11世，在丁氏的“名”甚或“字”的使用方式上，仍然没有出现一个为丁氏一族所有成员所共同接受的汉字。对《陈江聚书丁氏谱谍》的调查结果：第10世的由两个汉字组成的“名”中，被两人以上使用过的汉字有日、梦、思、希、克、应、岳、主、一、孔、伯、春、民、子、这、然、衍、光、志、英、乔等共21个；一般用于“名”中首字，但也有用于“名”中尾字之例。例如，“春”有阳春、来春、再春、景春、欲春、藏春、临春、富春、望春、芳春、和春、见春、行春；“然”有浑然、欲然等。丁氏第11世的“名”中，被两人以上使用过的汉字则更多。有惟、麟、启、天、连、子、时、卿（震卿、济卿等）、一（潜一、源一、浴一等）、可（行可、见可、际可、养可、思可、与可等）、养、存、几、阳（孟阳、仲阳、季阳、四阳等）、进、郎（勉郎、信郎、俊郎等）、用、忝、东、凤、若、春、启、山（大山、辛山、夏山等）、龙、必、重、学、兆、之、家、性（慎性、怀性等）、年、

<sup>1</sup> 當然，也有人的名字雖然由兩個漢字組成，但與其他人並沒有共同的漢字，這些人幾乎都是獨生子。換言之，雖然最終成了獨生子，但父母是在預計其後可能有弟弟出生的情況下起的名。

先（浑先、浩先、润先等）、寿（有寿、布寿、在寿等）、汝、宝（奇宝、尚宝等）、宾（大宾、良宾、宴宾等）、毓、廷、允、朱（翊朱、臣朱、镇朱等）、儒（鸿儒、名儒、嵩儒等）、仰等 45 个。如上文所示，其中一部分被用于“名”中尾字。

通过以上过程可以看出，丁氏一族关于“字辈”的认识，从命名方法上经历了由“字”向“名”转变、从同父兄弟开始不断扩大范围、由单字向双字转变的三个阶段。可以说，这个过程同样也是丁氏一族逐步接受了中国社会独特的“宗族制”的过程。因为这三个阶段发生在第 7 世、第 8 世和第 9 世的时期，所以说第 7 世、第 8 世和第 9 世的时期也是陈埭丁氏“宗族化”过程中一个具有分水岭意义的时期。

自从第 10 世的丁衍夏最早制作丁氏宗族的族谱以来，能清楚表示宗族世代关系的由两个汉字组成的“名”逐渐得到普及，“名”中一个汉字作为世代的记号，另一个汉字作为个人的记号，这种“字辈”的结构逐渐作为宗族的惯例固定下来。“大长房”（本家）的“席厝房静庵公”一支，从第 11 世开始，就已经决定下直至第 30 世“昭穆字辈”<sup>1</sup>。其依次为，春肇士望，尔伯邦友，兆显文明，思绳祖武，家传忠孝，贻厥孙谋，共 20 字，每 4 个字构成一句诗。其他的旁系也照此例。例如，“宝峰公”系从第 15 世开始制定的“昭穆字辈”为：谷诒孙曾，奕叶绥承，允思骏惠，基命宥弘。<sup>2</sup>

但是，我们在丁氏一族第 10 世和第 11 世的命“名”中，甚至可以看到虽然注意了同一世代兄弟或堂兄弟间的血缘关系，然而却忽视了在宗祖制度中区分世代顺序这一更为重要的原则的现象：“一”、“子”、“应”、“春”等文字，曾经被两代人都用来表示同一世代兄弟或堂兄弟间的血缘关系。<sup>3</sup>这种混乱或者说不规则的产生，说明了丁氏一族当时还没有完成建立宗族制的过程，其中最主要的当是还没有完成覆盖整个丁氏一族的族谱的编纂。无疑，如果有了族谱，主人公之间的血缘关系能够变得清晰，因此也能避免名字的混乱。这一事实也说明，尽管到了第 10 世和第 11 世时由两个汉字组成的名字越来越多，但是认定丁氏一族整体为一个宗族的意识仍然没有完全普及于整个丁氏一族之中。通过以上“字辈”秩序的形成过程可以看出，丁氏宗族的形成经历了一个非常漫长的时期。这个蹒跚的历史背影，不能不令人感受到一群穆斯林在放弃自己传统宗教信仰过程中所表现出来的种种迟疑。

### 三、农业生态下的“在地化”与“宗族化”

众所周知，重视血缘关系的中国宗族制度的主要思想基础就是祖先崇拜，而祖先崇拜思想又是为伊斯兰教教义所不能容忍的。那么，原本有着伊斯兰教信仰的丁氏一族为什么最终仍然是接受了与其原有信仰教义直接冲突的宗族制度呢？究其原因可以发现，这与丁氏一族迁徙陈埭、其自然生态和社会生活生态发生了极大变化有着直接的关系。

到了第 4 世丁善（字彦仁，号仁庵，生于元至正 3 年即 1343 年，卒于明永乐 18 年即 1420 年）的时代，丁氏一族离开泉州城，迁徙到位于晋江的名为陈埭的农村地区。关于丁氏一族迁徙的原因，按照丁氏族谱来说是为了扩大经济实力而去追求新的天地。不过，离开几代人生活和经营得泉州这样的大城市迁徙到乡下，从世代从事的商业转行到陌生的农业，对于任何人来说都不是一件能够轻易决断的事情。从元明之交这样一个时间点上来看，可以推测出这次迁徙事实上与泉州的穆斯林们因为过去曾协助过蒙元王朝的统治，而害怕汉人政权——明王朝进行报复不无联系。

<sup>1</sup> 昭穆是指在中國的宗廟裡牌位的座次。第 1 世祖位於中央，向右依次按第 2 世、4 世、6 世等順序排列，稱為昭；向左依次按第 3 世、5 世、7 世等順序排列，稱為穆。也用以表示世代。

<sup>2</sup> 《陳埭丁氏回族宗譜》（莊景輝編校），香港綠葉教育出版社，1996 年，第 494 頁。

<sup>3</sup> 同前《陳埭丁氏回族宗譜》（莊景輝編校）。

当时逃离泉州的穆斯林决不限于丁氏一族，而众多穆斯林的逃离，自然造成了泉州城中因为许多伊斯兰商人居住而设置的“蕃坊”体制的崩塌。而离开了“蕃坊”这一宗教土壤的伊斯兰教徒们因此也失去了以前被从中国社会隔离开、因而能够维持自身独特文化的环境。因此，来到中国内地的伊斯兰教徒们，不得不直面该如何与中国社会交往、如何对待中国文化等问题。而在这时，明王朝给他们指出了一条彻底融入中国社会的道路。<sup>2</sup>总之，随着向陈埭的迁徙，丁氏一族所处的自然生态和社会文化生态都发生了根本性的变化，而这些变化正是造成丁氏一族最终接受宗族制的必要条件。

据《丁氏族谱》所述，在丁善迁徙至此之前，因为晋江入海前要流经于此，故“陈埭”也被叫做“陈江”。每年8月台风来临时，海水就会沿江逆流而上破坏堤防，淹没农田。丁善来到陈埭后首先着手的是围海造田。为此必须沿着河流与海岸线巩固堤防。据丁自申所述，丁善的围海造田事业规模巨大。“沿海弥漫，一望数千顷，大约产以设计，公（丁善）有七八，其二三则公与为宾礼者得之，而他不与焉。”<sup>3</sup>丁善建设的堤防相当之长。因为堤防的作用，陈埭从此免遭水患，当地人也受益匪浅。据丁衍夏的“纂述世谟”所述，因此善举，丁善受到当地人莫大的尊敬，当地名人甚至作诗以颂扬其功绩。<sup>4</sup>能够出此壮举，不得不承认与当年经商的丁氏一族曾经积聚了很大的财力有关，但是这毕竟是一个客观的原因。而丁氏一族出此壮举的主观愿望，恐怕还是想通过举办一些对乡里有利的事业，让当地乡邻能够接纳自己。很明显，这是迁徙陈埭的丁氏一族为实现在地化而付出的努力。

值得注意的是，丁氏一族为实现在地化而付出的这些努力，都与改善当地的“农业”社会经济生态有着直接的关系。迁徙陈埭的第一代丁善的儿子即“丁氏大二房”第2代的丁观保，第3代的丁敏（丁善之孙，丁观保之子），也分别对乡里作出了很大贡献。与博得“倜傥志大”、“慷慨好义”名声的丁善相比，丁观保的善举甚至到了被当地人尊称为“佛”的程度。具体的例子可以举出丁观保身先士卒恢复湮浦水路的故事。晋江的湮浦，以前有堤防，有水道。其蓄得的水可以用来给永福等村的农田进行灌溉。但因为一些有钱的人家填土水道造成水田而导致水路堵塞，一遇到干旱，无法引水浇灌的稻田就会枯萎，而村民们也只能是束手无策。丁观保率领当地民众，历经数年一直坚持向当地政府提出申诉，使得真相大白，水路也终于得以恢复。“非才识之高，而以至公利人之心不能也”，通过这件事，当地乡邻对丁观保乃至其后代变得十分尊敬。据说即使到了丁衍夏的时候，乡邻们即使遥遥望见丁氏族人时，仍然称道“斯复此浦者之后人也”。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 羅立華：《陳埭丁姓回族的源流及遷居陳埭的原因》，同前《陳埭回族史研究》，第37-46頁。宋末，曾接受朝廷給予的名為“提舉市舶”的官職、居住在泉州的阿拉伯商人後裔蒲壽庚，殺害了已向元軍投降的泉州市內的宋朝宗室千人以上。根據這段歷史，明太祖朱元璋有旨“禁蒲姓者，不得讀書入仕”（禁止蒲姓人士升入官學與參加科舉）。因此，可以推測明代以後在泉州曾發生過迫害穆斯林的事件。有關內容請參考桑原隲藏：《宋末の提舉市舶西域人蒲壽庚の事蹟》，東京：東亞考究會，1923年。此書後改名為《蒲壽庚の事蹟》，東京：平凡社，由東洋文庫以「宮崎市定編/解說」的形式於1989年再版。

<sup>2</sup> 明王朝對待伊斯蘭教的政策十分寬大。據說根據此政策，來到中國內地的穆斯林（後裔）在明代形成了回族這個民族。余振貴：《中國歷代政權與伊斯蘭教》，銀川：寧夏人民出版社，1996年，第115-116頁。

<sup>3</sup> 丁自申：《仁庵府君傳》：“沿海彌漫，一望數千頃，大約產以設計，公（丁善）有七八，其二三則公與為賓禮者得之，而他與不與焉。”（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本）。

<sup>4</sup> 同前丁衍夏：《纂述世謨》：“傳至曾孫仁庵府君，克載世德而光昭，生當聖明真人之興，迪德率行為鄉人表，鄉人家推以為右，至今我家猶右，鄉人而莫敢我齒。自仁祖之始也，陳江捍海為田，上受百溪之委，堤岸一決，不憂涸竭，則憂魚鱉。自有仁祖而居，鄉忘其憂。青陽居士夏西仲，一時之名士也，少許可，為吾鄉之民歌曰：‘吾農種田海之濃，晉邑之南二舍許。厥土塗泥地濕卑，築就堤防尤費力。年年八月秋風高，驚濤惡浪何嗟及。呼號震怒勢滔天，往往襄陵鹹鹵入。使我田禾盡爛萎，農夫田婦無人色。我欲上天訴風伯，青天蕩蕩不可陂。我欲入海訴馮夷，海波茫茫迷所之。濟陽之公鄉中老，惻然見此懷傷悲。立畚荷插鳩眾工，與我生民為保障。’其有功德於鄉，而民稱之如此也。”

<sup>5</sup> 同前丁衍夏：《纂述世謨》：“晉江湮浦，舊為堤防，蓄水以灌永福諸裡之田，富人因而田之以私其利，水道遂

“足征力行之善，取信于乡人者多矣”。<sup>1</sup>与丁观保相比，迁徙陈埭的第三代丁敏也热心于为乡里排忧解难。据丁衍夏为族谱所撰写的“纂述世谟”所述，在丁敏还未成年时，陈埭地区有一年遭到旱灾。因此，乡里民众一连三日向天祈雨，但是过了三天，天空依然不见丝毫云影，于是丁敏开始一边嚎啕一边祈祷。结果到了傍晚，突然天降大雨，已经开始枯萎的稻子又恢复了生机。见此情景，人们认为是丁敏的诚心感动了上天，便作长诗以颂其事迹：“至诚感应捷影响，席此君德焉可忘”，以感谢丁敏对乡里的“功绩”。<sup>2</sup>

诚然，以上神话出自于《丁氏族谱》，所以是否其中具有自吹自擂的成分实在值得怀疑，但是在这里与其更加值得注意的，毋宁说是丁氏一族为什么会使用褒贬分明的“春秋笔法”来？换言之，这种“春秋笔法”告诉我们，迁徙陈埭后的丁氏一族，非常重视通过对当地作出贡献、以便实现“在地化”的意义，这就是他们融入陈埭农业社会的第一步。应该注意到，丁敏也是最早考虑编纂《丁氏族谱》的人。<sup>3</sup>这显然不是一个偶然凑巧的事情：积极推动丁氏一族“在地化”的人对丁氏一族的“宗族化”也十分关心，它说明，丁氏一族的“宗族化”，的确与伴随着“迁徙”到“农业”社会以后的“在地化”有着直接的关系。

除了明确记录和证明人与人之间血缘关系的“族谱”之外，具有祭奠着共同祖先之牌位的“宗祠”，也是“宗族制”的最重要的象征之一。丁氏宗族之“宗祠”的历史，似乎要比“族谱”更加久远一些。例如，丁衍夏在其“扳谱说”中写道，“夏上槐叔论谱书曰：祖宗笃生叔父，为之妥先灵，丕显佑烈，明且备矣。且祠成有年，而谱尚未有成书。”<sup>4</sup>

万历28年（1600），“赐进士及资政大夫南京礼部右侍郎、太子少保赠尚书黄凤飞翔”受丁氏宗族之请而着“重建丁氏宗祠碑记”时写道：“三传至硕德公，徙家陈江，遗命诸子，即所居营祠堂。”<sup>5</sup>与其他对丁氏迁徙的记述不同，这里以第三代的丁夔为迁徙陈埭的主人公而在其他的记述中则是第四代的丁善。解开这个谜团的关键，也许就在于“诸子”和“徙家陈江，即所居营祠堂”等语句里。丁夔的确有“诸子”泰、善、实、朗等四人，但是，长子泰没有子嗣（估计是华年早逝），三男未有成年即早夭，而幼子朗，由于某种未有说明的原因被认为是“非亲生”，也没有迁徙陈埭而与丁氏一族彻底分离。这样一来，丁氏第四代中能够迁徙到陈埭且定居下来的，其实就只剩下了次男丁善。<sup>6</sup>

距离丁氏一族迁徙至陈埭至少180年之后写就的这段文字，只能根据丁氏后人的描述而作。而从前文述及的关于丁敏的神话中就可以看出，当时已经具有强烈的宗族意识的丁氏后人们，只要有了重新构建关于丁氏宗族的历史叙述的机会，他们就会进行合理化、理想化和神话化的加工，

---

絕，遇乾旱則束手視苗之槁而莫之救也。民胥怨謫，君乃率眾而辨之官，桑歲而君弗挫，其志益堅，誓在必復乃已。時分巡陳公祚按泉，君力爭之，其事始白。於是水得復其故道，而民沾其餘波。非才識之高，而以至公利人之心不能也。其在於今垂涎者，舉不得引其領者，率緣吾誠祖愛戴而不忘也。迄於今耕於其畔者，見撕滅彌彌之人入於畦，莫不積未欣欣以談前事；望見吾儕往來陌上，遙指而相告曰：‘斯復此浦者之後人也。’”

<sup>1</sup> 同前丁衍夏：《纂述世謨》：“足征力行之善，取信於鄉人者多矣。”

<sup>2</sup> 同前丁衍夏：《纂述世謨》：“年未及壯，遇天抗旱，齋心露禱，三日不雨，號泣途祈，薄暮雨集如注，槁禾立蘇。鄉民歌曰：‘苗會萬頃裂龜背，滄溪百折無餘波。早秀之禾悉摧倒，忍見萎黃類秋草？老農苦旱心若焚，俯膺頓足無由禱。丁公惻然為隱憂，滴泪痛與天公求。油然紫帽黑雲生，震電鳴雷雨隨到。東阡西陌漸沐波，四民拜伏酬蒼穹。至誠感應捷影響，席此君德焉可忘？我聞伊昔佗岩叟，懇懇為霖相殷後。君今亦是蘇早儔，行將用世濟枯朽。’”

<sup>3</sup> “吾丁氏之修譜，則始於毅齋公，繼之以養靜公，大備於汾溪公，而成書于自申，衍夏公也。”同前《陳埭丁氏回族宗譜》（莊景輝編校）。

<sup>4</sup> 丁衍夏：《扳譜說》（泉州市泉州歷史研究會編《泉州回族譜牒資料選編》泉州文獻從刊第三種，油印本）。

<sup>5</sup> 同前丁衍夏：《本文世表》：“三傳至碩德公，徙家陳江，遺命諸子，即所居營祠堂。”

<sup>6</sup> 《丁氏譜牒》：“二世祖生子曰夔，字大皋，號碩德，生元大德戊戌年二月初一日申時，卒明洪武己未年六月十二日酉時，是為三世祖。娶妣蘇氏，諡貞淑。生子四：曰泰，曰善，曰實，曰朗。泰娶妣蔡氏，無嗣。朗字彥明，芽之旁出者，娶妣陳氏，生子順，字世和，祀於私室。善繼述者，惟次子諱善，字彥仁，號仁庵，四世祖是也。植業于城南之陳江，因而遷居焉。”同前《泉州回族譜牒資料選編》泉州文獻從刊第三種，油印本。

并且不断地重复这种过程。曾有研究者得出过这样的结论：过去在陈埭有过“清真寺”，也就是最初的丁氏的祠堂。<sup>1</sup>换言之，在宗族意识得到强化的过程中，丁氏关于“清真寺”的历史也被合理化和理想化为关于丁氏祠堂的历史记忆，当然，这也不过是一个推测而已。但是，从“即所居营祠堂”中可以得知，这个奉第三代丁夔之遗命留下的“祠堂”，其规模也不过是一个改造居家而成的“祖厝”而已。当然，即便真的就是一个供奉了祖先牌位的“祠堂”，它也是在“徙家陈江”、即丁氏迁徙至陈埭之后才实现的。换言之，丁氏一族建设自己的祠堂的历史，也是伴随着丁氏在农业社会的陈埭地区进行“在地化”的过程中而开始的。

从以上陈埭丁氏的“在地化”过程中可以看出，陈埭丁氏的“宗族化”，与其说是受到当地汉人影响的结果，更正确地说是陈埭丁氏自身在进入到一个“农业”的社会——陈埭以后，为了能够被当地社会所接受，而按照当地的自然生态和社会生态自发、主动进行的一系列努力的结果而已。虽然从丁氏关于“字辈”秩序形成的漫长过程中可以感受到他们在放弃自己传统宗教信仰过程中所表现出来的种种迟疑，但毋庸置疑的是，“宗族化”是丁氏一族自从选择了走一条迁徙到陈埭这个农业社会的道路之时就已经被注定的命运。值得注意的是，“宗族化”不仅是让丁氏由此完成了“在地化”、即在不自觉中转化为当地人过程中一道最关键的手续，更是让丁氏一族在不自觉中进入了中国的政治社会，从而彻底地转化成为了本土“中国人”的一道重要关门。这是因为，明代整个中国南方“宗族制”的发达，都与科举制之间具有着密切的关联。

#### 四、“宗族化”与“科举化”的交响曲

上文述及，丁氏一族关于“字辈”的认识，从命名方法上经历了由“字”向“名”转变、从同父兄弟开始不断扩大范围、由单字向双字转变的三个阶段，这个过程同样也是丁氏一族逐步接受了中国社会独特的“宗族制”的过程。因为这三个阶段都发生在第7世、第8世和第9世的时期，所以说第7世、第8世和第9世的时期也是陈埭丁氏“宗族化”过程中一个具有分水岭意义的时期。但是为什么第7世、第8世和第9世的时代，能够成为丁氏一族宗族化过程上一个重要的分水岭呢？这里应该注意的是，丁氏一族从第7世开始发展宗族关系的同时，也开始让自家子弟进入“官学”的事实。已经有学者指出，参加科举考试对丁氏的中国化产生了巨大的影响。<sup>2</sup>进入“官学”的目的在于参加“科举”，第7世时丁氏一族中开始产生通过科举考试使子弟成为王朝官僚念头的的事实，证明了他们此时在对于自身在中国社会的定位上，也发生了一个重大的变化。这就是，通过参加王朝政治的方法，由中国社会的边缘进入中国社会的中心。

明代之前，学校不过是一个向科举“输送”人才的管道而已。但到了明代，府学（郡庠）、州学和县学（邑庠）等“官学”成为参加科举的必由之路。特别是明代中期以后，通过入学考试能够成为府、州、县的“生员”（俗称秀才），升入“国子监”能够成为“监生”，最后得到参加科举考试的资格。丁氏一族当中最早进入“官学”的，是第7世的“丁德”。“德，全祖次子，字崇新，号逸翁，邑庠生”<sup>3</sup>就《陈江聚书丁氏谱牒》、《陈江雁沟里丁氏族谱》、《丁协源家谱》和《陈埭丁氏回族宗谱》所见的范围内，在第8世时有两人进入了“官学”，一人为“邑庠生”（县学的学生），一人为“郡庠生”（府学的学生）。

到了第8世时，“官学生”参加科举的效果开始显现。“治，素履公次子，字弘赞，号平庵。弘治己酉拔元廷试八闾第一，授浙江金华县儒学训导，署金华县知县。”<sup>4</sup>然后，科举中丁氏宗族

<sup>1</sup> 陳達生：《明朝時期陳埭丁姓穆斯林的改宗及其清真寺》，同前《陳埭回族史研究》，第190-196頁。

<sup>2</sup> 範可：《關於陳埭回民的若干歷史問題》，同前《陳埭回族史研究》，第69-71頁。

<sup>3</sup> “德，全祖次子，字崇新，號逸翁，邑庠生。”（同前《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版）

<sup>4</sup> “治，素履公次子，字弘贊，號平庵。弘治己酉拔元廷試八闾第一，授浙江金華縣儒學訓導，署金華縣知縣。”（同前《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版）

里最早的进士及第者也随之诞生：“仪，庾祖长子，字文范，号汾溪，弘治辛丑科举人，乙丑科进士，历官四川按察司僉事。”<sup>1</sup>第8世的丁仪也是通过科举考试成为了中国王朝官僚之第一人。

在丁氏一族的第9世当中，诞生了1名举人和1名进士。“云会，悌祖长子，字朋龙，号九溪，嘉靖壬子举人。”<sup>2</sup>“自申，后吾公次子，字朋岳，号槐江，嘉靖己酉、庚申联捷进士，历任梧州府知府，诰赠资政大夫刑部侍郎，崇祀乡祠”。<sup>3</sup>第9世当中还有另外7名官学生。其中，“郡庠生”3人，“郡廩生”2人，“邑廩生”1人，“廩生”为学生当中因为成绩特别优秀而得到“官费”资助的学生。到了第10世，丁氏宗族当中又诞生了1名举人和1名进士，另有官学生9人，其中“郡庠生”5人，“邑廩生”3人，“邑增生”1人，“邑廩生”1人（其中由于升级而身份变化者1人）。第11世当中，也有官学生9人，其中“邑庠生”7人，“郡庠生”2人。在第9世以后，丁氏宗族当中甚至出现了“父、子、孙”三代皆为“进士”的盛事。即第9世的“丁自申”（父），第10世的“丁日近”（子，“万历己卯举人，己丑进士，官南京户部江西清吏司主政。”<sup>4</sup>）和第11世的“丁启浚”（孙，“万历戊子举人，壬辰进士，历任刑部侍郎，署尚书加太子少保四朝名卿。”<sup>5</sup>）

总而言之，丁氏一族从第7世时开始让自家子弟接受科举教育，而到了第8世时就开始结出硕果，出现第一位进士及第者，之后更是收获不断，官僚辈出，且一步一步接近王朝的政治中心。那么，究竟是什么原因，促使原本为穆斯林的丁氏一族会在这个时点上产生让一族子弟进入官学和参加科举考试的呢？尤其值得注意的是，从《丁氏族谱》的记录来看，第7世和第8世的时期，其实是丁氏一族最为艰难的时期。因为此时，丁氏一族在地域社会受到了外部的欺侮和排挤，同时遇到了两个极为棘手的事件；其一为先祖墓地遭他人蚕食；其二为遭到“撒氏戍卒之诬告”，即有人诬告丁氏原本姓撒，过去是河南彰德府的卫戍士兵，后来从卫所脱逃至泉州的。<sup>6</sup>关于丁氏一族为什么在第七世和第八世时开始接近科举的答案，其实就在丁氏一族对这两个难题的处理方法之中。

关于先祖墓地遭他人蚕食事件，《丁氏族谱》中的“东塘祖莹记略”（不同版本的《丁氏族谱》又称“节斋公墓矿始末”）和“雪戍说”是这样记述的。丁氏第4世时由于要从泉州市内迁徙到晋江的陈埭地区，于是就把泉州市内的第1、2、3世的墓地委托给他人管理。最早的管理人去世后，住在墓地附近的一个名叫“徐粪”的人要求接任管理人。但是徐粪死后，其子徐福利用土地邻接之便不断蚕食丁氏祖坟园地，甚至将农田开发到了坟墓的近旁，然而丁氏一族却是忍气吞声。徐福见此，更是变本加厉，甚至就在丁氏先祖地之旁砌起围墙公然圈地。而丁氏宗族开始向官方提起诉讼，却是在18年后之事。

关于丁氏一族为什么在18年前没有提起诉讼的原因，《丁氏族谱》是这样记录的：当时由于受到“诬告”（即“撒氏戍卒之诬告”）而“未暇与较”，但是实际的理由却应该是：“度力屈难理，且俟”，即考虑到势单力薄，即使提起诉讼也难以取胜，只有蛰伏待机。那么，是什么原因，令丁氏选在了18年后的这个时点开始了诉讼呢？其答案同样可以在《丁氏族谱》中找到：“适汾溪公通籍，以事抵家。颐隐公命之曰，不理东郊坟，无以为官也。汾溪公受命，与三弟东淮公矢

<sup>1</sup> “儀，庾祖長子，字文範，號汾溪，弘治辛醜科舉人，乙丑科進士，曆官四川按察司僉事。”（同前《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版）

<sup>2</sup> “雲會，悌祖長子，字朋龍，號九溪，嘉靖壬子舉人。”（同前《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版）

<sup>3</sup> “自申，後吾公次子，字朋嶽，號槐江，嘉靖己酉、庚申聯捷進士，歷任梧州府知府，誥贈資政大夫刑部侍郎，崇祀鄉祠。”（同前《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版）

<sup>4</sup> “萬曆己卯舉人，己醜進士，官南京戶部江西清吏司主政。”（同前《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版）

<sup>5</sup> “萬曆戊子舉人，壬辰進士，歷任刑部侍郎，署尚書加太子少保四朝名卿。”（同前《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版）

<sup>6</sup> 丁衍夏：《東塘祖塋記略》（也稱為《節齋公墓礦始末》），丁衍夏：《雪戍說》。（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本）。關於第二點，下節還會詳細提及。

志克復，而後即仕，偕古素公戮力伸理。”<sup>1</sup>用現代語言重復這句話就是：這一年，第8世的丁儀（字文范，號汾溪）科舉及第，讓丁氏宗族中終於出現了最早的進士。在被“通籍”、即被記載到了即將出仕為官之名簿上之後，返回家鄉的丁儀，接到了其父丁庾（頤隱公）之嚴命，開始打“官司”：如果奪不回來祖墳土地，就不要想離開家鄉出外做官了。丁儀領命，與三弟東淮一起立下誓言：一定奪回祖墳土地之後才出去做官，遂帶上古素等全力打官司。

毫無疑問，促使丁氏能夠在18年之後的時點上提起訴訟的直接契機，就是丁儀科舉及第，丁氏一族中開始有人金榜題名、並且即將成為王朝官僚一事。從這裡可以看出，丁氏一族當年之所以且十八載隱忍不發，明知自己有理也不去提起訴訟，就是因為他們認為：當時宗族中無人為“官”，即使去打這場“官司”也難以勝訴。《丁氏族譜》關於祖先墳地被蚕食後又經過訴訟成功奪回的記述，無疑明確地回答了丁氏宗族為什麼開始接近科舉的問題。而丁氏一族關於這個問題的態度，令人可以看出丁氏一族之所以在他們最為困難的時期開始接近科舉，實是出於一種戰略性的考慮：合丁氏一族之力培養丁氏子弟，讓他們通過科舉考試成為王朝官僚來改變丁氏一族的社会地位，使丁氏一族從受其他宗族或個人欺壓的狀況中徹底解放出來。

丁氏一族的“科舉化”戰略顯然是成功的，由金榜題名的進士丁儀提起的訴訟獲得了勝訴。而勝訴之後丁氏一族所想到的保衛成果的方法，依然是利用通過丁儀而建立起來的丁氏宗族與官僚政治之間關係。丁儀在“官司”勝訴之後離開家鄉出仕，在外地任上時丁儀夫人与继室相继去世。当年在与丁儀一起负责对徐福诉讼的族人当中，有一位名叫“丁杏”的族弟。丁杏的父亲丁軫<sup>2</sup>得知丁儀夫人及继室去世的消息后，立即向宗族和丁儀提议，将从徐福手里夺回来的土地作为丁儀及其夫人等人墓地。其理由是，当时丁儀位居“五品”；而明朝典礼制度规定，“五品”官员的墓地面积为“周围五十步”（以墓中心为圆心，五十步为半径的范围）。<sup>3</sup>所以，如果丁儀与其夫人的墓在丁氏祖先的旁边，既能够使丁氏祖先墓地的范围界线变得更加明确，又能够因此受到法律的保护。<sup>4</sup>知道这样做可以以身守护祖先墓地、为丁氏后裔做出榜样的丁儀，尽管当时身在四川为官，还是理所当然地接受了丁軫的提议。<sup>5</sup>

丁氏一族的“科舉化”，無疑增加了丁氏宗族的凝聚力。丁庾、丁儀、丁杏、丁軫等人的“孝行”，不僅通過祖先崇拜加深了丁氏一族之間的血緣意識，還讓丁氏一族更加認識到了通過“科舉”接近和參加王朝政治，對於宗族和個人的意義。也就是說，丁氏宗族之所以能夠得到發展，與宗族和科舉兩個元素之間的相輔相成關係是分不開的。如前所述，從出現官僚的第8世起，在與中國的王朝政治掛鉤之後，丁氏一族參加科舉的子弟越來越多，這與丁氏一族對於接近科舉的意義的理解是分不開的。

丁氏一族的“宗族化”與“科舉化”，事實上都屬於中國穆斯林“本土化”的性質。接受“宗族制”是丁氏一族“本土化”過程的開始，它是丁氏一族開始接受中國文化的標志；接近“科舉制”則是丁氏一族在“本土化”過程中的質的飛躍，它將對中國文化的受容與對中國國家的認同聯結在了一起。所以說，“科舉化”使丁氏一族變成了本土的“中國人”，“科舉化”是丁氏

<sup>1</sup> 同前丁衍夏《東塘祖塋記略》：“適汾溪公通籍，以事抵家。頤隱公命之曰，不理東郊墳，軫無以為官也。汾溪公受命，與三弟東淮公矢志克復，而後即仕，偕古素公戮力伸理。”

<sup>2</sup> 丁氏族譜作軫（真十參），但漢字中無此字，估計為軫。《說文解字》：顏色軫矜，慎事也，从頁參聲。

<sup>3</sup> “職官墓制，一品塋地九十步，二品八十步，三品七十步，四品六十步，五品五十步，六品四十步，七品以下二十步。皆從塋心發步，各數至邊。”（《明會典》塋地志）

<sup>4</sup> 同前丁衍夏：《東塘祖塋記略》：“福僭人也，宗人不忘戒心。厥後汾溪公將改葬二配，古素之考養靜公昌言于宗曰，盍勸汾溪姪塋於斯，可無虞也。率宗人力請汾溪公即所購福地為塋，汾溪公從之。公秩五品，按會典塋地制，周圍五十步。”

<sup>5</sup> 《汾溪公墓碑陰銘文》：“祖墓既失，公力復之。失由徐旁居，官息兩造，判公買之。公捐貲買之，身穴守之。柱石內外祖界，徐址官券詳之。毋不恪公封斯善，念祖而不忘。”此銘文收錄于丁衍夏：《本支世表》。（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本）。

一族完全“本土化”的标志。换言之，通过接近科举制，丁氏一族最终自己寻找到了自我发展的道路：作为中国人生活在中国人的世界里。

那么，原本为穆斯林的丁氏一族，在这个“在地化”的过程中，究竟是如何看待自身伊斯兰文化传统的呢？

## 五、科举精英与宗族的伊斯兰“记忆”

众所周知，“宗族”的核心部分是祖先崇拜，在中国的祖先崇拜活动中，甚至带有许多偶像崇拜的内容。但是，一神教性质的伊斯兰教却反对祖先崇拜和偶像崇拜，所以说，如果丁氏一族坚守伊斯兰教教义思想，丁氏一族的“宗族化”是不可能实现的。的确，丁氏一族最终还是选择了走“宗族化”的道路，但是毫无疑问，是接受宗族制度，还是坚守伊斯兰教义的问题，让丁氏一族曾经大费心机。这一点，从《丁氏族谱》中就可以看出。

《丁氏族谱》在构成上具备了其他中国“族谱”的所有元素，但是在《丁氏族谱》当中，我们却还可以看到一些从其他中国的“族谱”当中看不到的内容，例如由“享先纪”、“说先纪”、“宁先纪”、“念先纪”和“感纪旧闻”（在一部分《丁氏族谱》中为“旧闻感纪”）构成的“五纪”，和由“聚族说”、“祖教说”、“证误说”、“雪戍说”、“扳谱说”构成的“五说”。那么，对于丁氏一族来说，为什么有必要在宗谱中加入这些从其他中国“族谱”中所看不到的内容？这个问题的答案，当然只能从“五纪”和“五说”的内容中去寻找。在笔者看来，“五纪”和“五说”中的主要思想，基本可以分为两个部分：即言明祖先崇拜的意义和保留伊斯兰教信仰的记忆，尽管在现实的社会生活中二者其实是相互矛盾和无法共存的。可以想象，当年丁氏一族为了解释这种矛盾而煞费了苦心。《丁氏族谱》的编纂之所以花费大量时间，其原因大约也与此有所关联。上文述及，虽然丁氏一族已经建设了祠堂，但《丁氏族谱》却迟迟难以问世，而完成的《丁氏族谱》中就有了在其他中国的“族谱”当中所看不到“五纪”和“五说”。

作为一个宗族的最基本价值标准，《丁氏族谱》在构成和内容中贯穿了浓厚的“孝”的理念。各自分别占据一页的“忠”、“孝”二个大字之后，就是“享先纪”（对祭奠先祖意义的说教）、“说先纪”（说即“悦”，对使先祖感到欢愉意义的说教）、“宁先纪”（对使先祖安心意义的说教）、“念先纪”（对不忘先祖功绩意义的说教）等。而从这些特意设置的章节中可以看出，《丁氏族谱》对“孝”的重视，依然达到了其他“族谱”难以企及的田地。

“五纪”首先从“丁氏的祖先是誰”这一确认工作开始。丁衍夏在“感纪旧闻”中有以下记述。他在尚未成人时就立志完成族谱，當時堂伯父丁博曾给他出示过第6世丁毅所写的“丁氏由来”一文，上面写着丁氏是“由赛典赤回回瞻思丁”，即由伊斯兰教徒赛典赤·瞻思丁而来。赛典赤·瞻思丁是阿拉伯出身的伊斯兰教徒，被元世祖忽必烈任命为“云南平章政事”（云南地方最高行政长官），对云南的社会稳定作出了诸多贡献。按照丁衍夏的說法，元代以前，中国也有“丁”姓，但他们不是信仰伊斯兰之人。赛典赤·瞻思丁有5个儿子，9个孙子。進入明代以後，赛典赤·瞻思丁的子孙迁徙全国各地，因此放弃“夷姓”，以赛典赤·瞻思丁的末字“丁”作为姓。而泉州的丁氏宗族与赛典赤·瞻思丁一样是伊斯兰教徒，与赛典赤·瞻思丁一样“宽仁”，加上丁毅生活的年代距赛典赤·瞻思丁的年代不过百余年。因此，丁衍夏强调，丁毅的“丁氏祖先赛典赤·瞻思丁说”並非毫无根據。<sup>1</sup>换言之，丁衍夏認定赛典赤·瞻思丁為丁氏宗族的祖先。

<sup>1</sup> 同前丁衍夏：《感紀舊聞》：“夫以瞻思丁之寬仁，而膺子孫之貴盛，豈有不眾多？及入我朝，散處，去夷姓，而以其名末字為氏，未可知也。元前中華雖有丁姓，未必祖回回之教。吾家既教宗回回，而列祖世載寬仁，所謂似其祖者非耶？當毅齋公紀載之日，去瞻思丁薤盤之撫，僅百餘年，未必其無據也。”但是许多学者指出赛典赤·瞻思丁并非丁氏的先祖。有關內容，參照蔣炳釗：《試論泉州回族的來源與形成》（同前《陳埭回族史研究》，75-95頁），同前羅立華：《陳埭丁姓回族的源流及遷居陳埭的原因》，同前範可：《關於陳埭回民的若干



但是，第7世的丁𣎵（养静公）曾经在他未完成的《丁氏族谱》中，记述丁氏宗族的先祖为“丁度”。关于此说法，丁衍夏在《丁氏族谱》各处数次提及，并加以反驳。例如在“感纪旧闻”中，丁衍夏有以下记述：“至养静公，栗栗于撒氏戍卒之诬，过听曾社师扳丁度而祖之，以昭其裔不出于回回也。”<sup>1</sup>对此，他在“族谱记略引”中还有过以下详细的说明。“养静公之子古素公，因论谱尝语夏曰，‘吾父之为谱也，当戍诬方雪之后，栗栗思振刷，故听塾师曾者，扳附同姓丁维清为祖，无据也。是以我汾祖谱削之，断自节斋府君始。’”<sup>2</sup>换言之，即认定当年丁𣎵的“丁氏祖先丁度说”是迫于“撒氏戍卒之诬告”，而无奈顺从他人指点而成的。

对丁氏一族造成很大影响的“撒氏戍卒之诬告”，是指正化11（1475）年有邻人告发说，迁徙陈埭的丁氏宗族之祖原本为驻屯于河南彰德府的“撒”姓驻屯兵，趁元末明初之战乱而从驻屯地逃来泉州，改“撒”姓为“丁”隐居下来的事件。明王朝建立以后，朱元璋为了稳定社会局势，于洪武3（1370）年严令调查全国人口户籍。其目的在于，促使战乱中背井离乡之人回到原籍并重操旧业。虽然至此已经过了百余年，但明朝依然没有撤销这道命令。如果丁氏先祖真的就是元代河南彰德府的“撒”姓驻屯兵，问题不在于丁氏一族为元朝从中亚带来的色目人后人，而在向政府隐瞒了原籍。罪行如被追究，丁氏宗族不仅必须离开陈埭乃至泉州地区，甚至会有流放边疆地区的可能。对于丁氏一族来说，这的确是一件关乎生死存亡的重大事件。为证明自己并非“撒氏戍卒”，丁氏第7世的丁庚等2人上访南京，调查本籍，最终使明朝中央政府官员认定丁氏并非来自于中亚出身的元朝驻屯兵，而是明朝的子民。<sup>3</sup>

值得注意的是，无论是从丁衍夏的“雪戍说”中还是从《丁氏族谱》的其他文字中，却都能发现一个重要的倾向：那就是，丁氏一族在强调自己就是中国人的同时，同时也敢于承认自己就是“回回”、并有不同于他人之处在。例如，丁自申在“仁庵府君向赞”中，关于第4世的丁善、即最早迁徙陈埭的丁氏人物的相貌有着如下描述：“眼瞳闪烁，其光晶晶，眉颧峭耸，其骨棱棱，貌不逾中人，而气豪盖一世。”<sup>4</sup>即使到了现在，在泉州也有“丁家的鼻，苏家的髭”的说法，丁氏一族具有鼻梁高这种与中国人不太一致的体貌特征从来就不是一个被他们自己刻意隐瞒的事实。同样都是读书人，但与极力“昭其裔不出于回回也”的第7世丁𣎵不同，第9世的丁自申与第10世的丁衍夏对直言自己的民族出身已经表现得更加自信，其原因无疑与丁氏一族通过科举化更加成功地接近了中国政治中枢有关。

从《丁氏族谱》中，可以看到许多关于丁氏一族的伊斯兰教信仰的历史记忆。其集大成者，当属丁衍夏所著之“祖教说”。根据幼时的记忆，丁衍夏详细记述了丁氏过去基于伊斯兰教义而进行的宗教活动、葬礼、祭祀、饮食习惯等。<sup>5</sup>关于丁氏一族的宗教活动，丁衍夏可谓是费尽笔墨。“岁月一斋，晨昏见星而后食，竟日则枵腹”，这里显然指的是伊斯兰教历中的斋月；“恒沐浴，不清不以交于神明”，指的是礼拜前的大净小净；“诵清经，仿所传夷音，不解文义，亦不求其晓，吉凶皆用之”，指的是做礼拜用阿拉伯文念可兰经；“荐神惟香花，不设酒桌，不焚楮帛钱”，指的是进行宗教法事时，不设宴席，也不焚烧纸钱等供品。

---

歷史問題》。

<sup>1</sup> 同前丁衍夏：《感紀舊聞》。

<sup>2</sup> 同前丁衍夏：《族譜記略引》：“養靜公之子古素公，因論譜嘗語夏曰，‘吾父之為譜也，當戍誣方雪之後，栗栗思振刷，故聽塾師曾者，扳附同姓丁維清為祖，無據也。是以我汾祖譜削之，斷自節齋府君始。’不有序存，則今日貿貿於所自出，孰從正之？以更所聞所見考之，則舊譜可盡信耶。”

<sup>3</sup> 同前丁衍夏：《雪戍說》：“二人躬負囊，跋涉萬里長途，詣大司徒大司馬之庭，求揭始占籍之版。大司馬昌言于堂曰：‘撒，勝國戍也。丁，我朝民也。何勝國戍之屬，而虐我朝民也？’所司亦甚憐矣。授符與婦，授諸上官，其事始白。”

<sup>4</sup> 丁自申：《仁庵府君向贊》：“眼瞳閃爍，其光晶晶，眉颧峭聳，其骨棱棱，貌不逾中人，而氣豪蓋一世。”（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分、油印本）。

<sup>5</sup> 丁衍夏：《祖教說》：“夏稚年之所習見矣。”（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本）。

另外，举行葬礼时，不能给遗体穿两件以上的服装，不能使用棺材，三日之内必须埋葬，墓穴的深度不能超过马的刚毛的长度，服丧的人只能穿棉制品等。<sup>1</sup>祭祀时，不设被祭者的牌位，不上供品，到了规定时间只需朝西方礼拜即可。<sup>2</sup>可见，与其说是祭祀，倒不如说是作为每天功课的礼拜。在饮食习惯上，“牲杀必自其屠而后食；肉食不以豚”，指的是不吃猪肉，不吃非穆斯林屠宰的肉类食品。但是据丁衍夏所述，这些他年少时见过的各种习惯当中，当时尚存的只有不吃猪肉的习惯，等到他完成《丁氏族谱》的编纂时，其余习惯已近乎全部消失，或者不再被认真遵守。<sup>3</sup>无疑，当时陈埭丁氏一族的伊斯兰教信仰正在逐渐演化成为一种集体的历史“记忆”。

但是丁衍夏对伊斯兰传统的丧失绝对不是熟视无睹，他“略仿古人之制”，详细规定了丁氏宗族的“祭祖”时间、仪式程序、进行祭祀的人的位置、拜礼的数目、供品的数量与器具等。在“祀约”中他教诲后世丁氏的“孝子贤孙”：“夏家宗庙有祭，俱沿于俗。独于当祭之日前一月，畜一牲别牢以食之，有古者濯牲之遗也。先一日扫室，濯器，焚香，燃烛，荐花，有古者之义也。此其家法不可不守也。”<sup>4</sup>丁衍夏所提到的这一具有“古者之义”的“家法”之内容，很有可能就是伊斯兰教历上的“斋月”“把斋”。由此可以看出，“宗族化”后的丁氏一族不是在理念上，而是在“作法”上更多地留下了关于伊斯兰信仰的历史“记忆”。也就是说，在是接受宗族制度还是坚守伊斯兰教义的问题上，丁氏一族最终做出的选择是：在接受宗族制度的同时，不是作为一种信仰、而是作为一种文化符号，将曾经的伊斯兰信仰变成一种宗族的集体历史记忆。

但是在这里更加值得深思的是：为什么创造这种集体历史记忆的不是别人，而是接受了中华文化成都最深的丁氏的科举精英们呢？关于这个问题，我们可以注意到丁衍夏在“祖教说”中的这样一段表述：“虽渐变以比于礼，而于非礼之所出者有之，于明洁之尚，吾见其皆莫之省也。呜呼！君子论礼有曰：‘本于其国之故，不求变俗。’又曰：‘有可变革，有不必变革者，在乎省其宜而行之也。’宜者何？天理人情之宜也。苟于天理人情而无害者，何必变之以徇世俗之私乎？今于其变者而知裁之以礼，斯善变矣。若意出于明洁，心存于诚敬，则宜深念而慎守，相期以勿变也。”<sup>5</sup>也就是说，如果按照中国儒学思想，尊重一切合乎“天理人情之宜”者才真正符合“礼”的精神。因此，凡是真正理解了儒学思想精髓的“君子”都会明白：“本于其国之故，不求变俗”、即坚持自己的传统文化是人之常情，而传统文化中也的确“有可变革，有不必变革者”。反言之，对一切来自外部的文化不分青红皂白、一律进行改革，反而是违背了“礼”的原则。

“科举化”造就了丁氏一族中的士绅阶层，这也是丁氏宗族得以发展的重要原因。明代正德（1506—1521年）年间，应丁氏一族中的首位“进士”、第8世丁仪的要求，“赐进士出身翰林院编修文林郎兼经筵讲官同修国史”陆深撰写了《陈江丁氏世家叙》。从《世家叙》中可以发现，丁氏一族的“宗族化”的确受到了“欧苏”以来中国南方社会编撰族谱之文化风气的影响。<sup>6</sup>但

<sup>1</sup> 同前丁衍夏：《祖教说》：“殮不重衣，殯不以木，葬不過三日，封若馬鬣而淺，衰以木綿。”

<sup>2</sup> 同前丁衍夏：《祖教说》：“祀不設主，祭不列品，為會期面相率西向以拜天；薦神惟香花，不設酒桌，不焚楮帛錢。”

<sup>3</sup> 同前丁衍夏：《祖教说》：“厥後殮加衣矣，殯用木矣，葬逾時矣，衰麻綿半矣，祀設主矣，封用壙矣，祭列品而加牲矣，務肥脆矣，天多不拜矣，齋則無矣，牲殺不必出其徒而自殺矣，衣以帛矣，交神不皆沐浴矣，酒桌設矣，楮帛錢焚他神矣，祀先則未用也，香花之薦猶故也，不豚猶故也。今則祀先有焚楮錢帛者，牲殺不必自殺與其屠者，衰皆以麻無用綿者，葬有逾十餘年者，吉凶有用黃冠浮屠者，食有以豚者”。

<sup>4</sup> 丁衍夏：《祀約》：“夏家宗廟有祭，俱沿於俗。獨於當祭之日前一月，畜一牲別牢以食之，有古者濯牲之遺也。先一日掃室，濯器，焚香，燃燭，薦花，有古者之義也。此其家法不可不守也。”（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本）。

<sup>5</sup> 同前丁衍夏：《祖教说》：“雖漸變以比於禮，而於非禮之所出者有之，於明潔之尚，吾見其皆莫之省也。嗚呼！君子論禮有曰：‘本于其國之故，不求變俗。’又曰：‘有可變革，有不必變革者，在乎省其宜而行之也。’宜者何？天理人情之宜也。苟于天理人情而無害者，何必變之以徇世俗之私乎？今於其變者而知裁之以禮，斯善變矣。若意出於明潔，心存於誠敬，則宜深念而慎守，相期以勿變也。”

<sup>6</sup> 陸深：《陳江丁氏世記叙》：“昔者先王世祿，故士大夫氏族掌國史，井田故民，庶具於版圖，雖歷史可按也。

是呕心沥血使《丁氏族谱》得以完成的，却是在其中大量记录下丁氏历史上的伊斯兰信仰的 10 世的丁衍夏。<sup>1</sup>而丁衍夏笔下关于丁氏一族伊斯兰教信仰的历史记忆，都是以“立人之道莫大于礼，礼莫重于祭”为前提而记录下来的。从收录在《丁氏族谱》中的丁自申执笔的“祭约引”和丁衍夏执笔的“祀约”的内容中可以看出，他们之所以敢于堂堂正正地记录下丁氏一族有别于当地中国人的出身和伊斯兰的文化传统，都是建立在自己才是中国文化、尤其是宗族制度的最良理解者之自信之上的。

## 结 语

《丁氏族谱》恰似一幅宏伟画卷，展现出一个穆斯林群体、在中国南方农村社会的自然生态和社会生态中通过“在地化”、“宗族化”和“科举化”而实现了中国“本土化”、即转化为一群中国人的完整的历史过程。从中可以看出，第 8 世、9 世、10 世的时期，是丁氏宗族发展史上最重要的时期。因为在这个时期中，丁氏一族逐渐形成了严格的字辈（共同父系祖先意识的普及渗透）、完成了族谱的编纂（具备了宗族的重要元素、严密了宗族组织形式）、接近科举的战略取得了硕果（宗族子弟科举及第并成为中国王朝官僚），以及最终选择了将伊斯兰信仰的集体历史记忆的道路（最后明确了丁氏一族从穆斯林变为中国人的方向）。笔者之所以认为这些变化对于丁氏一族的发展具有重要意义，是因为它们大大增加了丁氏一族的实力，使丁氏一族彻底改变了受其他社会势力欺压的低下的社会地位。而从改变社会地位的意义上来看，造成丁氏宗族在这个时期中得到发展的最关键因素，无疑就是接近了科举。

从丁氏一族的发展道路中可以看到，中国传统的科举制其实是一个促进社会移动的非常有效的工具，这种社会移动不仅可以出现在社会阶级之间，同时可以出现在不同的民族和宗教信仰集团之间。同时在这里需要指出的是，通过丁氏一族的历史过程可以看出，科举制的促进社会移动的功能，不仅仅是限于让一个人可以跨越不同民族和不同宗教信仰的之间的壁垒，而是在无形中彻底冲毁和冲刷这一壁垒自身，其性质就是推进社会的融合。社会流动之所以能够具有推进社会融合的作用，是因为社会流动建立在社会公平和人人平等具有普世价值的思想基础之上。科举制表现出来的这种推进社会流动的功能，其实是中国传统的天下思想中的德治思想的具体体现，正可谓是“天无私照”。

是否允许和在何种程度和范围内允许社会移动，是衡量一个社会是否具有和在何种程度上尊重公平和平等的标尺。正是由于这种科举制中所表现出来的公平性和平等性，不仅让丁氏一族自己决定选择走中国“本土化”的道路，也让他们真正改变了丁氏宗族的社会地位，更重要的是还让他们树立了作为一种文化符号，将曾经的伊斯兰信仰变成一种宗族的集体历史记忆的自信。从《丁氏族谱》中可以看出，他们并不讳言一族传承下来的习俗中有不同于中华文化成分的事实，也并不刻意去隐藏自己的血缘中有不同于一般中国人的成分。由此可以看出，丁氏一族的科举精英们相信，即使公开自己的不同于中华的出自，保持对与中华文化迥异的传统文化的集体历史记忆，也不会让自己在科举考试中得到不公平和不平等的待遇。可以说，科举制中所表现出来的公

---

自封建而士大夫失其世，世失而譜興。譜者補也。所以補王政之不及也。漢以後，中原多故，士民遷徙不常，厥居號文獻者，鮮有能保譜牒於不墜。魏晉及唐，以門第用人，至有冒昧神明之胄，以為仕之媒者。而俗日衰矣。今文帆之為詞譜也，近仿歐蘇之意，以成一家之書。”（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本）。

<sup>1</sup> 以前，丁氏一族似乎也有對族譜編輯的嘗試，但最早成形並流傳於後世的丁氏宗族《族譜》為第 10 世的丁衍夏（1516—1597 年？）所編，相當於明代正德（1506—1521 年）年間。此後，《丁氏族譜》歷經本家或支系後代數次重新編輯。但不管是本家的續編，還是支系側重於記敘該支系的族譜，關於第 12 世以前的部分都是以丁衍夏當年所編為主幹，原樣保留丁衍夏編纂時的序、跋、譜例、說等論說部分。

平性和平等性，是一种超越阶级、民族集团、宗教信仰甚至个人出身国家的政治文化因素。丁氏一族走过的与“宗族化”过程相辅相成的“科举化”过程，也许可以启示我们：一种不制造“他者”，不会因“民族”、“宗教信仰”甚至国家出身而异的、能够向所有人公平和平等地提供社会流动（social mobility）之机会的政治文化，在让不同“民族”、不同“宗教信仰”、甚至来源于不同“国家”（其实也就是不同“阶级”地位）的人们产生认同的问题上，具有何等重要的意义。

\*\*\*\*\*  
**《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 234 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：**  
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.  
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>  
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。  
**《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。**  
\*\*\*\*\*

---

中国社会与发展研究中心  
北京大学 社会学人类学研究所  
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟  
邮编：100871  
电子邮件：marong@pku.edu.cn