

## 近代日本の儒学批判

### — 津田左右吉の儒教研究 —

刘 萍

日本学术界对于中国儒学思想的研究，早自江户时代（1603-1867）即已初露端倪，但是当时的所谓“研究”始终未脱尽“研习”的色彩，直至进入明治时代，这一状况才有所改观。随着西方文明在近代日本社会的不断渗透，日本学术界也展开了对于中国文化的重新考量，甚至出现了以批判的眼光介入对于中国思想文化的探究。津田左右吉（1873—1961）的“儒教研究”便是其中颇具代表性的一例。

津田左右吉的学术原本始于历史学领域，在二十世纪初的二十年间，津田左右吉的研究工作基本上是在两个系列下进行的——一个系列是关于日本上古史及日本文学思潮的研究，其中具有突出意义的就是关于《古事记》和《日本书纪》的所谓“记纪”批判研究；另一个系列则是完成了以“泪水考”为首的23篇截至李朝初期的朝鲜历代主要疆界问题的论文。进入二十年代以后，津田左右吉开始把中国古代思想文化纳入其学术视野，那么这一学术领域上的拓展是如何发生的呢？津田左右吉是以什么样的触角去感受中国文化？以什么样的立场来诠释中国文化的呢？在与日本思想史、日本古代史研究的交相呼应中，又是如何完成对于作为“异文化”的中国思想文化、特别是儒家文化的重塑的呢？本文试图对上述相关问题做一探讨。

#### 一、津田左右吉的儒教批判缘起

津田左右吉在二十世纪初二十年间的两个系列的研究，事实上都与其“恩师”白鸟库吉（1865-1942）不无联系。

津田左右吉是在邂逅白鸟库吉以后，才开始真正涉足学术领域，着手历史学研究的，特别是完成于1913年的《神代史的新研究》（《神代史の新しい研究》），更是在白鸟库吉关于“记纪”神代史批判研究构想的启发下及与其反复切磋的基础上形成的。从白鸟库吉为此书撰写的“序文”以及津田左右吉本人的“序文”中，就足以看出二人在学术理念、学术构想上的深刻渊源。

在《神代史的新研究》及此后相继出版的《古事记及日本书纪的新研究》（《古事記及び日本書紀の新研究》，1919）、《日本上古史研究》（《日本の上代史研究》，1930）、《上古日本的社会与思想》（《上代日本の社会及び思想》，1933）等一系列著作中，津田左右吉借鉴了比较神话学、民族学与民俗学等近代学科的学术观念，通过对日本最早的书面文献《古事记》

和《日本书纪》的校勘研究（即所谓“记纪”批判研究），对明治以来在史学界占据了重要位置的“皇国史观”——即鼓吹“万世一系”的天皇制统治和“日本至上”的神国论的历史观给予了有力地批判。津田左右吉首先就神代史的成立问题，提出了根本性的质疑，他指出日本为“天孙民族”和天皇乃“万世一系”的国体观念，不过是“那个时代的人们所构想的故事”<sup>1</sup>，亦即神代史并不是历史，而不过是后世为了政治目的而编造出来的。同时，津田还进一步就神代史中的神话传说加以研究，指出这些神话虽然不是真实的历史事实，但却反映了编者所处的时代的历史以及那个时代的思想，因此具有重要的思想史料价值<sup>2</sup>。他还证明了天皇万世一系的国民信念是长期教育形成的，因而要还原日本古代史之真相，就要揭示出“记纪”传说中所表现的所谓“国民精神”的“宣传”是与历史事实完全相悖的<sup>3</sup>。这些结论从根本上动摇了日本古代史的基础，为日本古史的近代科学研究开辟了新的方向和路径。

津田左右吉的“记纪”研究，旨在通过对“记纪”的精密的文献批评，剔除隐含在“天皇制”中的神秘主义的、前近代的非合理主义的因素，建立具体的、贴近国民生活的日本思想史研究体系。其出发点即在于寻求和阐述作为日本近代“国民国家”中的“国民”的基本素养；在于建立一种作为近代“日本国民”所应当具有的“天皇观”和“国家观”。因而事实上津田左右吉并无意否定“天皇”存在的价值及其对于日本国民的意义，他只是试图把“天皇”从“神坛”上请下来，抹去笼罩在“天皇”及其家族身上的所有的“非人”形态的“神化物质”，从神秘主义观念中解放“天皇”。这种以近代科学的理念展开的对日本古代史既定观念的深刻批判，奠定了近代学术发展的基石。

作为一种具有划时代意义的理论业绩，津田的“记纪”批判研究，不仅对日本史学史、日本思想史的研究，发挥了莫大的启发之功，在日本中国学史上，也具有着特殊的意义。在对日本古代历史进行深刻反思的时候，津田左右吉始终没有忘记以中国思想作为参照，以对中国思想的批判作为建构其“日本形象”的方法。

津田认为“记纪”所反映的是其产生的那个时代的人们的思想，而其中很大一部分则是源于中国的思想。他认为正是由于中国思想的传入，抑制了日本文化或者说日本神话的发展。因此，他尝试“剔除”记纪中所掺入的中国思想文化的影响，以还原日本古史真相。尽管其结论有失偏颇，但这种力图将中国思想和中国文化客体化、对象化、方法化的努力，从方法论而言，正是近代日本中国学区别于传统汉学的本质特征，同时它也成为连接津田学说体系两大领域的重要桥梁。

津田左右吉学术生涯开始的时期，亦正值日本近代史上大举向外扩张的时期，在取得日俄战争胜利后，日本在中国东北成立了“南满州铁道株式会社”，即所谓“满铁”，这是日本为

<sup>1</sup> 《古事记及日本书纪的新研究》，收入《津田左右吉全集》别卷一。

<sup>2</sup> 《神代史的新研究》，收入《津田左右吉全集》别卷一。

<sup>3</sup> 《上古日本的社会与思想》，收入《津田左右吉全集》卷二。

进一步占领中国东北、并进而染指东北亚局势的重要举措之一。为配合日本大陆政策的实施，当时的“满铁”总裁后藤新平积极支持白鸟库吉提出的进行满鲜历史地理调查的倡议，于1907年在满铁的分公司内设立了“满鲜地理历史调查室”，由白鸟库吉主持，汇集了当时的许多年轻学者如箭内互、松井等、池内宏、稻叶岩吉等人与其麾下。调查室成立之初，津田左右吉先是以白鸟库吉私人助手的名义参加，不久后便转而成为一名正式的调查室研究员，和池内宏一起负责有关朝鲜史的研究。上面提到的以“溟水考”为首的23篇论文便于1913年，由“满铁”的满鲜地理历史调查室以“朝鲜历史地理”为题刊行。1914年调查室因满铁的方针变更而关闭后，由白鸟所在的东京帝国大学文学部，接受满铁的资金继续刊行《满鲜地理历史研究报告》，津田左右吉有关辽东渤海、辽金时代11篇研究报告又陆续得以发表（上述论文后均收入《津田左右吉全集》第十一、十二卷）。

正是从这个时期，津田左右吉“才开始比以往任何时候都更加痛切地感到要了解日本历史就必须利用中国和朝鲜的史籍”<sup>1</sup>，因此继发表了有关“满鲜”地理历史的一系列研究论文之后，津田左右吉于1920年在《满鲜地理历史研究报告》上发表了“上古时代中国人之宗教思想”（“上代支那人の宗教思想”，后收入《津田左右吉全集》第28卷），其此后的中国思想文化批判研究就是从这里起步的。

## 二、津田左右吉对儒家思想的批判性言说

自二十世纪二十年代开始，在此后的数十年间，津田左右吉相继发表了多篇研究中国儒家学说的论著，兹罗列主要著述如下：

- ①1920《上古中国人的宗教思想》（《上代支那人の宗教思想》卷28）
- ②1925《儒教成立史的一个侧面》（《儒教成立史の一側面》卷16）
- ③1931《儒教礼乐说》（《儒教の礼楽説》卷16）
- ④1935《儒教的起源》（《儒教の起源》卷28）
- ⑤1938《儒教的实践道德》（《儒教の实践道德》卷18）
- ⑥1946《论语与孔子思想》（《論語及び孔子の思想》卷14）

津田左右吉研究中国古代思想文化的第一篇论文是《上古中国人的宗教思想》，他也正是以此论文获得了文学博士学位。在这篇论文中，津田左右吉以中国上古时代的民俗为背景，以“原始宗教仪礼”为研究问题的切入点，运用中国的古代历史文献，对古代的宗教性仪礼如何发展成为后世的具有政治意义的典礼这一过程加以探究，展示了他从白鸟库吉那里直接继承而来的“疑古主义”的文化观念和“文本批评”的文献学（Bibliography）方法。

津田左右吉认为，在中国知识阶层的文献中，宗教仪式本身被描述为深含政治意味的典礼，因此要从中提取出仪式和风俗的本来面目，就必须广泛地与他民族的宗教思想进行比较对照，

<sup>1</sup>《学究生活五十年》，收入《津田左右吉全集》第二十四卷。

以涉及全人类的宗教思想的发展作为参考。因此，他综合人类学、民族学和民俗学等近代学科观念，把《周礼》、《礼记》和《仪礼》这些中国早期文献中记载的仪礼、信仰与其他的古典文献相对照，其中甚至包括正史的外国传及“满蒙”地方志等可资作为旁证的材料，从而推论出这些仪礼和信仰的原来的宗教含义。津田的意图就是要摆脱以往将“三礼”视为儒学经典的立场，“把这些文献中所记载的事情，返回到其原本发生时的时间和场景中，去显现它原来的、真实的面貌”<sup>5</sup>。

在此基础上，津田左右吉进一步指出：“春秋以来的知识分子以自身的理解和需要，逐步为原始宗教仪礼涂抹上了多层政治色彩”<sup>6</sup>。他认为，在《论语》中出现的以尧舜为首的禹、文、武、周公等“圣贤”，都是很晚才树立起的形象；中国上古史中以汤武革命为中心的传说故事，则形成于春秋末期或战国初期；“尧舜禅让”之说，是更晚的传说了……。至于《尚书》中的《尧典》、《舜典》、《大禹谟》、《皋陶谟》等，皆系后人所作。这一系列的观念与判断，都是建立在对于本文的原典批评基础之上的，其目的就是要揭示中国的古代经典是如何经春秋战国时代的知识分子之手，加以政治性的加工、润色而成的。

以此篇论文为开端，津田左右吉的研究重点开始从“满鲜史”逐渐转向对中国古代思想的研究。进入三十年代以后，津田左右吉分别在《儒教礼乐说》（1931）、《儒教的起源》（1935）、《儒教的实践道德》（1938）等论著中，开始比较深入地就儒家思想的内涵展开具体分析，特别就其所认为的“儒教所教导的实践道德的核心内容”<sup>7</sup>的“孝”和“忠”，作了长篇论说。

对于“孝”，津田作了一系列的阐述，他认为中国的家族道德之所以归结在子对父的孝这一点上，是因为中国人的家庭是一种权利支配的关系——即作为权利者的家长和隶属于家长的家族成员之间的关系，而这种关系也同时是家长与各个家族成员之间的人伦关系。因此，这样的“家”不是通常意义上的家，而是支配阶级的家；这样的道德也不是人间的道德，而是权利者的说教。这种道德的基础在于中国人的家族生活几乎就是其社会生活的全部，因而中国社会是一个家族利己主义的社会。关于臣对君的“忠”，津田认为这是唯一的家族之外的人间关系的道德，但是其中更充分显示了现实的君臣关系中的功利动机与儒家道德主义说教之间的严重悖论。

概言之，津田认为儒家的道德只是停留在对官能欲望的限制上，而并未赋予其高度精炼、纯化的意义。尽管儒家道德倒也始终是建立在人的基础上的，在这一点上也不乏合理主义成分，但这种合理主义是有限度的。作为道德主体的人格观念在儒家的道德中是不存在的，对儒家而言，道德只是生活的便宜之计，并不包含对人类生活的社会性、历史性的认识——这些论述不由得令人联想到马克思·韦伯在《儒教与道教》中关于“儒教与禁欲主义”的论说。

<sup>5</sup> 《上代支那人の宗教思想》，收入《津田左右吉全集》第二十八卷。

<sup>6</sup> 《上代支那人の宗教思想》，收入《津田左右吉全集》第二十八卷。

<sup>7</sup> 《儒教の实践道德·まえがき》，岩波書店，1938年。

当然，津田丝毫也没有谈及韦伯。

津田进一步从历史背景入手，对儒家之所以不重视集团生活的道德即不重视人的生活的社会性作了如下说明。他认为，在中国封建制国家里，包含着以君主为中心的统治阶级（含知识分子）与被统治阶级的民众之间的政治对立，但统治阶级并未组织成一个集团，而是以家族作为其生活的根基，而且这个家族也不是一个生活体，而是以直接或间接的血缘关系联系在一起的生活集合，尽管家族中的每个人在生活上是从属于家长的。从这里当然就不可能了解人的生活和社会性和它的历史性。

津田左右吉对儒家道德负面性的批判，在《论语与孔子思想》一书中得到了更加充分的发挥。脱稿于二战期间、最终于1946年获得出版的《论语与孔子思想》一书，是津田左右吉研究中国古代思想的一部长篇力作，也是阐述其儒学观的核心文本。其中包括三个层面的问题——“《论语》的内容”、“孔子的思想”、“儒家的思想”。

关于《论语》的内容，津田左右吉认为“首先应注意的就是孔子言论中所表达出的思想，它们包含了今天的一般意义上的道德的以及政治的两个方面的内容”<sup>8</sup>。关于《论语》中的道德观，津田认为包括道德观念和道德规范两个方面。所谓的道德观念首当其冲的自然是涉及作为人的行为规范或终极目标的所谓“仁”的学说，以及随处可见的“义”和“忠信”之说，此外还有“恕”以及与“仁”相对的“知”、“勇”等观念。而所谓的道德规范，在《论语》中，主要倡导的是“孝”，亦即事父母之事。关于《论语》中的政治观，津田则认为孔子的所谓政治就是君主如何役使民众、向民众获取租税，一言以蔽之就是要使民众服从、不使其作恶。

在对上述两个方面的主要内容进行分析、探究时，津田左右吉发表了如下见解：

1. 《论语》中的道德观和政治观是相互渗透，相互结合在一起的。换言之，《论语》中的政治是道德的政治，道德是政治的道德。

其中最典型的的就是所谓“仁”的学说。

《论语》中许多论述“仁”的篇章，都是在把“仁”当作一种道德要求来看待的同时，亦将其视为为政之德的最高境界来看待。在“仁”的概念上附加了政治性的含义。

其次是“孝”与“忠”。

津田认为，《论语》在论及臣对君的特殊道德义务——“忠”的时候，并未在道德意义上将其与“孝”相对应起来，臣之事君不同于事父，事君不如说是一种处理政治或吏务的工作，因而其中包含着政治意义。尽管在上述这些例子中，都可以看出一种视君如父的倾向，但“重要之处在于对君主所尽的义务应该是道德的还是政治的”<sup>9</sup>。

第三是关于“礼”。津田举出两个例子：一是“子路篇”中答樊迟问时，谈到礼与民的关

<sup>8</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷 第131页，岩波书店，1964年。

<sup>9</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷第133页，岩波书店，1964年11月。

系（“上好礼，则民莫敢不敬。”）；一是“卫灵公篇”与“知”、“仁”、“庄”一起论及“礼”（“知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。”）。津田认为，上述这些例子都为“礼”赋予了政治意义。此外“为政篇”、“八佾篇”所见的也是关于三代之礼，在某种意义上，也可以解释为为礼赋予了政治意义。在“八佾篇”中，原本说的是“乐”的事情，但作为语言自身，却与现实的政治发生了联系。这里的“乐”是作为“礼”的乐或者说是与“礼”相伴的“乐”。“先进篇”终章中冉有所说的“如其礼乐，以俟君子”和“季氏篇”中的“天下有道，礼乐征伐自天子出”当中，也都是含有政治意义的。

“由此可见，孔子的“仁”、“孝”、“礼”这些原本毫无政治意义的道德观念中，都被不同程度地赋予了政治含义，这一点应该引起注意”<sup>10</sup>。

## 2. 《论语》中的道德和政治，都不是中国人实际生活的指导，而不过是知识的灌输，因而是缺乏实际意义的。

津田从两个方面入手分析这一问题。

一是《论语》中孔子弟子向孔子请教的问题。这些问题多集中在“仁”、“君子”、“政”等具有普遍性、抽象性的问题上，因而使人感到孔子的施教与弟子的受教都是围绕着知识或学识而进行的。弟子们各自的生活中发生了什么？在那种情形下，应采取什么样的行动？关于这些实际问题的指导，在《论语》中几乎看不到。

二是《论语》中孔子对其弟子的评价，也大都与弟子们的实际生活无关。

津田认为，在孔子对其弟子的评说中，虽然也可以找到就其弟子的特殊言论或行为而发的例子，比如对“子贡欲去告朔之饩羊”的评说（八佾篇：“赐也，尔爱其羊，我爱其礼。”）、对“宰予昼寝”的评说（公冶长篇：“朽木不可雕也，粪土之墙不可朽也：于予与何诛？”）等，但这样的评说非常之少。更多的却是就其弟子个性特点的归纳，鲜有对具体事件的论说，这样的例子不胜枚举。以颜回为例，孔子称其“好学”、贫而不改其乐（雍也篇：“有颜回者好学，……人不堪其忧，回也不改其乐”）；“用行舍藏”只有其师徒二人（述而篇：“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！”）；还称赞颜回“不断地进步，没有停息过”（子罕篇：“惜乎！吾见其进也，未见其止也。”）。然而，颜回的日常生活、饮食起居是怎样的？在颜回身上发生过什么事情？对这些具体的生活内容则未见只言片语。再如子游、冉有、仲弓、子夏、子路等人的为官之事，尽管也见于雍也篇、先进篇、子路篇、季氏篇中，但所记甚少，因此，他们在各自的位置上具体做了些什么，几乎不得而知，更未见孔子对此的相关议论。总之，有关这些弟子们在日常生活中的道德修养是怎样的？他们在各自位置上的政治实践是怎样的？他们是否得到过孔子的指导？孔子的指导对他们的生活和工作产生了什么样的作用？以及孔子是以什么样的方法指导他们的？这一系列问题在《论语》中多未见及论述。由此可见，《论语》灌输给人们的仅仅是知识而非实际生活的指南，其所重仅在乎“道学”，即关于“道”

<sup>10</sup>《津田左右吉全集》第十四卷第134页，岩波书店，1964年11月。

的知识的获得。

关于孔子的思想，津田左右吉是如何把握的呢？他认为，正如《论语》的内容集中体现在道德与政治两个方面一样，孔子的思想也是关乎人的道德以及政治之道的。津田左右吉特别强调孔子的道德思想所具有的特性，他将这种特性归纳为下述几个方面：

首先，孔子思想中的道德，不是对一般民众而言的道德，而是与士大夫身份相关联的道德。拥有士大夫身份的统治阶层和知识阶层，都是与民众相脱离的，因此，作为知识而被教诲、作为思想而被确定下来的道德，完全是为他们而存在的。在孔子的思想中，民众只不过被看作是政治的对象。

第二，拥有士大夫身份的人，他们的生活是具有两面性的，在家族内部，他们是其中的一个成员，在家族之外，他们又是受禄于君主的臣子，因此他们的道德也就具有了两面性<sup>11</sup>。

第三，道德仅仅被看作是个人对个人、尤其是具有某种特定关系的个人而存在的东西，因此，这种道德不具有集团意义<sup>12</sup>。

第四，道德是产生于现有的社会组织和家族制度之中的，因此，道德也就自然要为维护甚或是强化现行制度而服务。孝悌一旦成为道德的核心，那么在家族生活中，亲子关系中的亲、兄弟关系中的兄的权威就会得到加强，同时，从这种统制生活秩序的家族制度中产生出来的道德思想，又越来越显示出它的巩固现行制度的作用<sup>13</sup>。

对孔子的政治思想理念，津田左右吉则作出了如下分析：

第一，孔子的政治思想是从君主、统治者的立场出发的。在孔子的政治思想中，作为君主政治对象的民众，并未被看成是一个结合在一起、组织在一起的集团，而是被当作应分别从属于君主的个体来对待的<sup>14</sup>。

第二，孔子的思想不论就其政治形态、政治结构，还是就其政治方法、政治理念，都是建立在对当时的现实状况给予充分肯定的前提下而产生的。将这种政治思想付诸实践的话，必将使君主与臣子所拥有的治理百姓的地位和权威日益得到巩固<sup>15</sup>。

津田左右吉把孔子的思想归结为对人的道德以及政治之道的关注——一方面对生活在那一时代的家族结构和政治形态下的人们，制定了具体的、富有实践性的行为道德规范，此即表现在家族生活中的孝弟及对君主的忠实。另一方面，由于古代中国的社会形态是以家族中的家长的权力和君臣关系中的君主的权力为基础的，因此这种道德自然是要以服从权力为原则的，即道德服从于政治、依附于政治。

在上述对孔子思想特定性的分析基础上，津田左右吉进一步就儒家学说思想的一般倾向进行了深入的阐述。他对儒家思想倾向的分析也是从道德和政治两方面展开的。

<sup>11</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷第297页，岩波书店，1964年11月。

<sup>12</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷第298页，岩波书店，1964年11月。

<sup>13</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷第299页，岩波书店，1964年11月。

<sup>14</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷第300页，岩波书店，1964年11月。

<sup>15</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷第301页，岩波书店，1964年11月。

津田左右吉认为，儒家之教所重视的关于人的道德即所谓具体的道德规范，是学习后才能够知晓的，所谓的学问就是指学习有关人的道德而言的，因此，儒家的道德思想中存在着一一种可以称之为唯理主义的倾向，这就是儒家以身倡导道德并以这种道德授之世人<sup>16</sup>。道德之本在乎人心，这是儒家的基本考虑倾向，由此不难推出，合于道的行为自然而然是可以畅行无阻的，因此人应该是可以行善、应该是可以达于“道”的，那么从这个意义上说，儒家道德思想又是带有乐观主义倾向的<sup>17</sup>。

论及儒家的政治思想，津田左右吉作了这样的概括，他认为：儒家政治思想的核心在于君主承担着民众生活的全部责任，这是因为从倡导道德的儒家的立场来看，政治就是君主的道德任务。中国政治状态的一个基本事实就是，民众仅仅是被统治者，他们的全部生活都要由权力者来支配<sup>18</sup>，因此，在政治成为君主道德任务的同时，道德又要通过政治来得以确立，道德与政治就是这样被联系在一起了，而儒家的任务就是向君主传授这种政治之道。

津田左右吉对儒家实践道德中所充斥着的虚饰与夸张给予了深刻的揭示，指出这种道德说教，是以一种非现实性的形态展开着的，因而最终变成了完全背离人情而难以实行的实践道德。这一批判性的阐释与中国近代文化运动中对孔子及儒家学说的批判，有着许多相似之处，是值得予以肯定的。但是与此同时，还必须注意到津田左右吉与中国近代文化批判学者之间的重大相异之处，尽管他们的立论颇为相象，但其立意却大相径庭，这一点是非常值得玩味的。

### 三、津田左右吉“儒教批判”的“内面”

津田左右吉对儒家思想及《论语》与孔子思想的上述评述，反映了近代日本中国学文化批判主义理念对于中国儒学文化的基本主张。其对儒家道德学说中的负面因素的揭示不可谓不深刻，但是也存在着不少致命伤。

首先，就其学术主张而言，津田左右吉对儒家思想的理解和把握是非常局部化的、不完整也不全面的。

儒家学说作为中国传统文化的主体，具有着极其悠远的历史文化渊源，其思想内涵更是广泛而深刻的。在政治观念上，儒家主张仁者之治，提倡重德贵民；在社会伦理规范上，儒家主张孝悌和亲，倡导礼乐文化；在宗教文化方面，儒家秉持远神近人的人本取向；在哲学世界观上，儒家奉行阴阳调和、天人合一的基本理念。这一切构成了中国文化的主流，历史地影响着中国社会的发展走向。然而，儒家学说的这些主体影响力，在津田左右吉的“儒教研究”却被有意无意地“忽视”了。尽管津田左右吉从一个域外研究者的相对客观的立场，对

<sup>16</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷第434页，岩波书店，1964年11月。

<sup>17</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷第435页，岩波书店，1964年11月。

<sup>18</sup> 《津田左右吉全集》第十四卷第438页，岩波书店，1964年11月。



儒家文化予以重新审视，可以说也为中国本土的研究者提供了有益的启示，但其对儒家文化负面因素的过分强调，对其正面因素的忽视乃至无视，却使他的研究暴露出了片面偏激的倾向。

其次，就其学术手段而言，津田左右吉的论证过分拘泥于文献本身，以至于最终陷入了虚无主义的泥淖。津田左右吉从疑古的立场出发，对文献加以整理、限定，然而对于文献的过分整理和限定，不仅使文献变得支离破碎，而且使可资凭信的文献越来越少，由于文献本身不足以提供有效的证据，因此只有以其个人的思考和判断将它们连缀起来，这不由得使人们对于他的文本批评是否与文献有所背离而产生疑问。同时在对学术史的梳理方面，津田左右吉也缺乏足够的先行研究，对前人的研究大体上不予重视，而只是听凭自我的判断，因而造成了严重缺失。

作为一位日本历史学家，津田左右吉以其卓越的学术见识而倍受学界瞩目，由其创立的“津田史学”即使在战后的日本史学界也是一个重大存在。但是何以在对中国思想文化的研究中，却显现出与其一贯的学问素养如此不同的特质，进而暴露出如此浅显的“硬伤”。津田左右吉对中国文化的这种冷漠、怀疑、蔑视乃至否定的根源究竟在哪里？

日本近代思想的形成、日本中国学对江户时代传统汉学的批判与超越，无疑为津田左右吉学说的建立提供了莫大的启迪与支持，然而处在同一种文化语境下的日本中国学家们，对中国文化的整体估价却是因人而异，甚至是褒贬不一的，这恐怕是由每一个研究者对于中国文化的独特的“内面的理解”或曰“深层的自我意识”所决定的。换言之，任何一个研究者在看待他的研究对象或曰“他者”时，都是从其自身的深层心理、精神世界出发来作出判断的，其中深刻体现着研究者个人的“自我意识”与“自我审视”，因此，津田左右吉对中国儒家思想的批判主义研究中所表现出来的负面效应，即对中国文化的整体蔑视，就只能从他对中国文化的心理体验和他对日本民族文化的内在的精神依恋以及由此而产生的对于亚洲文化乃至世界文化的基本判断当中去寻找答案了。

津田左右吉的儒教研究明显存在着“观念先行”的大忌。这绝非无心之误，而是与其对中国人、中国文化的情感抵触不无关联的。

津田的《论语与孔子思想》，在对文献的精密考订上，在对儒家文化保守性、特别是对其道德思想的虚伪性的揭露上，无疑都具有超越传统汉学同时也超出同时代的中国学家的强烈的批判意识，但是在津田的中国形象和中国认识中，都无可置疑的包裹着一层肃杀的寒意。这一点或许是与津田的个人经历和情感体验密切联系在一起的。

如前所述，津田的中国古代思想文化研究始于他进入“满铁”调查室之际，津田在日记里记录了当时的情形与感受。上午，在满铁调查室散发着霉味的汉籍室撰写考证论文，下午四时一过，跑出去去看戏、听音乐、参观展览，回来后喝个酩酊大醉。夜半时分起来从事文艺思潮史的工作。从调查室狭窄的窗户可以望见帝国大厦的屋檐，在这样的环境下工作，对津田

来讲，实在不是什么惬意的事。正因如此，津田把1911年写于满铁调查室的日记起名为《鼠日记》，也就不难理解了。这段令津田以筑巢于仓库的老鼠而自嘲的调查室生活给津田留下了怎样的情感体验呢？

8月9日（水）无论怎么整理，仓库就是仓库。……一站进去，脑袋就像要被腐蚀掉似的，这也是理所当然的。这些书中记载的不是中国人的过去吗？权谋与术数、贪欲与暴戾、虚礼包裹下的残忍的行径、巧言矫饰着的冷酷的内心，这一切不是深藏在上千册书籍的每一个字里行间之中吗？……虽然是远离现实的过去的影子，但却是出于中国人的头脑。我的头被这些书籍中散发出的污浊的空气压迫着，感到无法忍受的厌恶，也是情理之中的了。这样想来，在这样的地方筑巢而居的老鼠也是很悲惨的……<sup>19</sup>

在这自嘲的文字里，对与自身相关的对象也表现出了过分的轻视，可以相象，津田在调查室的这段生活中，对深藏在汉籍中的中国人的思想，越来越感到不和谐。这种文化上的“心理距离”与潜意识中的“生理反感”不能不说是构成津田左右吉“儒教批判”的一大要因。

与对中国文化的漠视相反的是，对日本民族文化的自豪感一直深藏在津田的内心深处，因此对民族主义的认同与回归，可以说是津田左右吉“儒教批判”的更深层面的触媒。

从1916年撰著《文学中表现的我国国民思想之研究》一书开始，直至1938年完成的《中国思想与日本》，都反复重申着一个观点，这就是“日本的文化是随着日本民族生活的独特的历史发展而独自形成的<sup>20</sup>。在强调这种所谓“独特性”的同时，自然地就涉及到了日本文化与中国文化以及日本文化与东洋文化的关系问题。

津田左右吉认为，日本与中国、日本人的生活与中国人的生活，所有的一切都是完全不同的，过去的日本，曾经把中国的文物作为文化财富广为吸收，但决没有被包容在中国文化的世界当中。中国的文物对日本文化的发展无疑产生了巨大的作用，但日本人还是发展了作为日本人自身的独特的生活、创造了属于日本人自身的独特的文化。日本在漫长的历史中逐渐养成的独特精神及由此创建起来的独特文化的作用下，把现代的世界文化据为己有，使日本自身的文化具有了世界性。因此，今天的日本无须向中国学习什么，而研究与批判则是必要的。由此可见，津田对日本民族文化的执着与他对中国文化的批判是互为表里的，不仅如此，津田还把批判的锋芒指向了东洋文化。

津田认为，日本与中国有着别样的历史、别样的文化，是两个完全不同的世界，在文化上能将二者包容在一起的一个所谓的东洋世界是不成立的，所谓的东洋文化是不存在的<sup>21</sup>。虽

<sup>19</sup> 《鼠日记》，收入《津田左右吉全集》第二十五卷。

<sup>20</sup> 《支那思想と日本》第5页，岩波书店，1938年。

<sup>21</sup> 《アジアは一ではない》，收入《津田左右吉全集》第二十八卷。

然日本与中国的关系是相当密切的，但所谓的密切主要是就日本把中国文化当作知识来接受这一点而言，两个民族依然生活在各自的世界、拥有着各自的历史，人种不同、生活不同、社会组织不同、政治形态也不同，日本吸收了中国的文化，促进了自身文化的发展，直至后来知识社会的知识又多从中国的典籍中获得支配性的影响，然而日本人的实际生活则与中国人完全不同。虽然在文章中宣讲儒教的思想，但日本人的道德生活无论是与儒教的教诲还是与中国人的道德生活都是截然不同的。日本人所创造出的文学、艺术以及成为其根基的精神生活都与中国人全然不同。在日本展开着的独特的历史仅只是日本的，与中国毫无关系，因此平安朝的贵族文化、镰仓以后的武家文化以及德川时代的封建制度的形成，这一切都是在中国从未出现过的，而且其发展的轨迹也与中国历史的变化毫无关联。日本人的生活、其文化以及其精神即使在过去也从未和中国、和印度是一体的，而是完全相异的一种存在。这并不是主张日本固有的精神是贯通古今，庄严存在着的東西，而是说独特地展开的日本历史造就了独特的文化，培育了独特的生活，而这种独特的精神也是由日本民族自身的内在养料酿造而成的<sup>22</sup>。津田的此番论点不由得使人想起了内藤湖南说过的一句话，“任何一个国家的国民都爱抬高本国，这突出表现在抬高本国文化上，认为本国文化是自发产生的”<sup>23</sup>，就日本而言，这正是明治维新以来高涨起来的民族主义的生动写照，生存在这样一种文化语境下的津田左右吉恐怕也难脱其窠臼。

在清理和剥离“日本文化”的过程中，津田左右吉对于中国文化的批判犹如一把双刃剑，在其富有理性价值的评判背后，又往往表现出对中国文化的冷漠与蔑视。这或许是津田左右吉本人所无法规避的、也是我们认识“津田史学”与“津田形象”时所不能回避的历史事实，它深刻地揭示了近代中日文化关系的内蕴的本质特征。通过对中国先秦文化既成的模式进行全面的解构，津田左右吉建立起了一个属于他自己的独特的“中国形象”。日本以往的中国思想研究，由于受汉学传统的影响，始终缺乏一种把思想对象化、且以批判的态度加以考察的精神。津田左右吉作为日本近代文化中形成的一个“文化批判主义”学者，在对中国封建思想文化的保守性、虚伪性等负面因素的揭露上，无疑具有超越传统的日本汉学家同时也超前于同时代的近代日本中国学家的强烈的批判意识和理性色彩。但是津田的“中国形象”和中国认识，是在广泛的“脱亚入欧”的社会历史背景下、在努力于把日本文化从“汉文化圈”中剥离出来的文化氛围中孕育而成的，因此，与理性的文化批判交织在一起的往往是基于民族主义立场而显现出的对于被审视文化的冷漠与蔑视。这一表现在津田学说体系中的显著特征不容忽视。

---

<sup>22</sup> 《東洋文化・東洋思想・東洋史》，收入《津田左右吉全集》第二十八卷。