

异色的“道家观”

— 津田左右吉的道家批判研究 —

刘 萍

津田左右吉(1873—1961)是日本近代史上一位极具特色的思想家,也是日本近代中国学领域独树一帜的重要学者。他的一生起伏跌宕、变幻莫测。尤其令人叹为观止的是,在二战期间以“对皇室不敬罪”被诉诸法庭的津田左右吉,及至战后竟又获颁天皇授予的文化勋章。这充满着戏剧意味的个人遭际,真实地折射出日本近代历史进程中的种种矛盾与冲突。

津田左右吉的学术体系兼及日本文化与中国文化两大领域,这在日本学术界是极为独特的;津田左右吉从未到过中国,却通过对文献的论证与分析,展开了对中国思想的批判研究,这在日本中国学界更是绝无仅有的。在半个多世纪的历史岁月中,津田左右吉创建了以中日两国古代典籍与思想史研究为主,兼及历史学、历史教育、文艺、语言、文化论等诸多领域的庞大体系,并以其理性主义的批判视角和贯彻始终的方法论自觉,构筑了一个具有独特价值取向和富有创见的精神世界。日本学术界称之为“津田史学”体系。

津田左右吉学说在日本近代文化发展史上所产生的影响无疑是巨大的,同时它也构成了近代中日文化比较研究的一个重要环节。从学术渊源上看,津田左右吉是日本近代文化发展史上深受近代欧洲学术思想和学术方法的影响的学者,他立足于本文的“原典批评”,在对文献的精密分析中,阐述着批判主义的文化理念。当然,在这一文化批判主义背后支撑着的,亦不乏自明治维新以来便萦绕在一代乃至几代日本知识分子胸中挥之不去的民族主义情怀。因此,一方面,不论是对日本的“记纪”文化,抑或是对中国的儒道思想文化,津田左右吉都试图以近代科学的眼光加以重新审视,力求作出超越前近代日本国学家及汉学家们的阐释,在对学术真理和学术自由的不懈追求中,津田学说无疑焕发出了理性的光彩。然而另一方面,作为亲历日本近代化进程的日本知识分子中的一员,津田左右吉汲汲以求的是要建立一个独特的属于日本民族自身的“日本文化”形象。在这个过程中,津田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深度冷漠与蔑视。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。

二十世纪二十年代初,津田左右吉在基本上完成了对日本“记纪神话”的批判研究以及从思想史的角度阐述了有关日本“国民国家”中所谓“国民”特性的养成及其在文学中的表现之后,开始把他的学术视线转向了对于中国古代文化的批判研究。

1920年津田左右吉发表了他的研究中国文化的第一篇论文《上古时代中国人的宗教思想》(《上代支

那人の宗教思想》)。1927年,津田左右吉刊出了《道家的思想及其展开》(《道家の思想とその展開》),1935年刊出了《〈左传〉的思想史研究》(《〈左伝〉の思想史研究》),1938年刊出了《儒教的实践道德》(《儒教の实践道德》)和《中国思想与日本》(《支那思想と日本》),1946年刊出了《〈论语〉与孔子思想》(《〈論語〉と孔子思想》)等著作,从而形成了他对中国文化的研究系列。

津田左右吉对中国古代思想文化这一新的学术领域的开拓,可以说是与其对“记纪文化”的批判研究互为表里的。也就是说,正是为了廓清日本文化的原貌,为了进一步阐述他的文化观念和价值取向,津田左右吉必须把视线延伸到与之相关的中国文化上,否则他的任何阐述、任何研究最终都只会变得“功亏一篑”。对于这一点,津田左右吉有着十分清醒的认识。

当津田左右吉把文化批判主义施用于中国古代文化时,他首先探讨的主题便是“道家的思想”。面对博大精深的中国古代文化,津田左右吉以一种特有的学术敏感捕捉到了与其学术的连接点,他首先把“道家的文化”作为其梳理的对象,试图通过对“道家文化”的研究,对中国先秦文化既成的模式进行全面的解构,建立起一个属于他自己的独特的“道家”(即以“老子”为代表的早期道家和“庄子”的)形象,以适应他本人对“记纪文化”的批判,即把“记纪文化”从“汉文化圈”中剥离出来,并进而把古代日本文化从“汉文化圈”中剥离出来,从而建立起独特的属于日本“国民国家”的“日本文化”形象。

一、中国“道家”文化对日本上古文化的渗透

说到古代日本与中国的文化关系,人们总是习惯于把中国的儒家文化看作是对日本文化产生决定性影响的思想力量,在学术界甚至也有不少人把“儒学与日本的关系”当作几乎是唯一的关系来对待。这与古代中日文化关系的实际情况是大相径庭的。在漫长的古代社会中,日本从中国所接受的大陆文化是丰富多元的。从古代中日文化关系的总体态势来考察,中国的道家文化几乎是与儒学文化一起,随着中国大陆移民的东迁而传入日本的,道家文化对日本文化的渗透和影响,是多侧面的、丰富而生动的。它体现在日本的政治制度、思想信仰、文学艺术以及社会生活等各个方面。甚至在日本古代国家建立的过程中,更成为其强化及神化“皇权意识”的重要的思想材料。需要说明的是,本文中所指称的“道家文化”,是一个宽泛的概念,它既包括以中国先秦老庄为代表的作为学派的“道家思想”,也包括自东汉以来逐步形成而至南北朝时代终于臻于完备的作为宗教的“道教文化”,其中自然也涵盖了自战国时代即已发展起来的“阴阳方术”之学等中国古代学说。

1. 日本“记纪神话”中的“宇宙生成论”

在日本现存的最早的两部文献《古事记》和《日本书纪》中,记载了日本民族的起源神话,即所谓“记纪神话”,其中不仅展现了日本民族起源的历史进程,也透露出了处于从“蒙昧时代”向“文明时代”发展过程中的日本民族的世界观及其世界观形成的哲学基础。

《古事记》卷首曰:

“夫混元既凝，气象未效，无名无为，谁知其形。然乾坤初分，叁神作造化之首；阴阳撕开，二灵为群品之祖。”¹

这寥寥数语中出现的诸如“无名”、“无为”、“阴阳”等名词概念及其叙事意象无一不源自中国早期道家著作。如《老子》第一章中所说的“无名，天地始”；第二章中所说的“圣人处无为之事，行不言之教”；第二十五章中所说的“有物混成，先天地生，寂兮寥兮”；第四十二章中所说的“万物负阴而抱阳，冲气以为和”²以及《庄子·天地篇》中所说的“无为而万物化”³等等，都是关于天地起源的阐说。

《日本书纪》中也表露了同样的世界观，而且更为详尽：

“古天地未判，阴阳不分，混沌如鸡子，溟滓而含芽。及其清阳者，薄靡而为天；重浊者，淹滞而为地。精妙之合转易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定，然后神圣生其中焉……于是天地之中生一物，状如苇牙，便化为神，号国常立尊。”⁴

这里同样是以“阴阳剖分”的观念，阐述了宇宙的起源与神祇的形成，从这段文字看，则无疑是直接从《淮南子·天文训》的如下文字中推演而成的。该篇文字是这样的：

“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞漚漚，故曰太昭。道始生虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合转易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”⁵

“记纪神话”所表述的关于天地形成、万物化生的观念，表达了一种特定的世界观，实际上就是中国早期道家哲学观念的综合体现。可以这样说，“记纪神话”中所表达的关于“宇宙生成”的观念，明显地受到了中国早期道家文化的深刻影响，留下了清晰可辨的痕迹。

2. 关于“天皇”观念的确立

日本皇权意识中居于首位的便是“天皇”观念的确立。这一观念的核心就在于要显现皇权的至高无上。依据日本江户时代国学家们的见解，自古以来作为日本最高统治者的“天皇”，其血统来自“天神”。2600年前由太阳神的后裔与海洋神的后裔生养了“神倭伊波礼毗古”，成为日本第一代天皇——此即“神武天皇”。自此以后，则其谱系万世一系，称号亘古不变。

完成于公元720年的《日本书纪》中，日本的最高统治者已经确定无疑地被称之为“天皇”了。如作

1 《古事记·祝词》第42页。日本岩波书店1958年6月版。

2 引自《文渊阁四库全书·子部·道家类（一）》，台湾商务印书馆刊，1988年版。

3 引自《文渊阁四库全书·子部·道家类（一）》，台湾商务印书馆刊，1988年版。

4 《日本书纪》上，第77页。日本岩波书店1965年7月版。

5 引自《文渊阁四库全书·子部·杂家类（一）》，台湾商务印书馆刊，1988年版。

为日本天皇皇统开端的第一章《神武纪》的开篇写道：“神日本盘余彦天皇、讳彦火火出现，彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊第四子也”。这里出现了“天皇”这一称谓。当然，“天皇”的称号，并不初见于此。目前有据可证的是公元607年推古帝时代的圣德太子在奈良营造法隆寺时，在金堂的药师像上镌刻有“池边大宫治天下天皇”九字。这一年恰是日本大和朝廷派遣以小野妹子为首的“西海使”赴中国之时。小野妹子曾两次出使中国隋朝。他此次携带的致中国的《国书》中，其开首曰：“日出处天子致书日没处天子”，引起了一场外交风波。故而在第二次的《国书》中，改写道：“东天皇敬白西皇帝”⁶。这就是说，大约在七世纪初，日本的政治体制中已经确立了“天皇”这一概念了。

奈良时代（708年-794年）的日本人开始把本国的最高君主定名为“天皇”。这一定位实际上是由两方面的因素促成的。其一是日本原始神话在此时定格为“记纪神话”。这一神话系统最终确立了日本统治者是皇祖神天照大御神的后裔、以“现人神”的身份统治日本的皇权观念。于是，需要采用一个恰当的称谓来确认最高君主的地位及其所具有的特殊意义。其二则是中国本土道家文化意识的传入，使这一内在欲求有了得以表现的可能。⁷

日本的君主自古被称为“天皇”，然而“天皇”一词却并非日语中所固有的词汇，很明显它是源于汉语的一种称谓。考之中国古代文献，“天皇”一称首见于汉代的《史记》。

《史记》卷四《周本纪第四》有这样的记载：

“召公赞采，师尚父牵牲。尹佚祝曰：‘殷之末孙季纣，殄废先王明德，侮蔑神不祀，昏暴商邑百姓，其章显闻于天上帝。’于是武王再拜稽首，曰：‘膺更大命，革殷，受天明命。’武王又再拜稽首，乃出。”⁸

司马迁在这里所说的“天上帝”，表达的是华夏民族早期的一种神道观念。诚如《史记》卷一《五帝本纪第一》中所说“春秋冬夏天文地理人道，所以为政也，道正而万事顺成，故天道政之大也。遂类于上帝。”汉人郑玄注云：“昊天上帝谓天皇大帝，北辰之星。”孔颖达在为《礼记·曲礼》中“太上贵德”所作的“疏”中也说：“太上谓三皇五帝之世也……三皇称皇者，皆行合天皇之星。故《诗纬·含神雾》宋均注云‘北极天皇大帝，其精生人……’。”⁹这是一个具有“绝对权威”的神道形象，它以拥有对诸神的“绝对统治权”，而与人间大地上的统一王权相互呼应。于是，“天皇”的观念作为一种强烈的王权意识，成为“绝对统治”的代表了。

⁶ 文见《隋书》卷八十一《东夷列传·倭国》，载《文渊阁四库全书·史部·正史类（一）》，台湾商务印书馆刊，1988年版。

⁷ 参阅严绍璁《神话世界中的中日文化融合》，（《中日文化交流史大系·文学卷》，浙江人民出版社，1996年。）及严绍璁《日本文化的黎明时期——日本神话与中国文化的交融》，（《中国与东北亚文化交流志》第一编“史前文化编”第三章，上海人民出版社，1999年。）

⁸ 《文渊阁四库全书·史部·正史类（一）》，台湾商务印书馆刊，1988年版。

⁹ 《文渊阁四库全书·经部·礼类（三）》，台湾商务印书馆刊，1988年版。

在中国古代华夏民族神道观中设置的最高星座上，运行着的不是自然中的“星宿”，而是早已被人格化了的“神祇”。所以，汉代张衡在《思玄赋》中说：“叫帝阍使辟扉兮，覲天皇于琼宫”。¹⁰张衡是中国早期道教形成时期的重要的学者，他在这篇赋中构筑起来的居于天上琼宫中的天皇，融合了中国早期神道观念并进而发展为主宰天地间的“至尊”。这一范畴当然是极具道教色彩的。《道藏·秘藏经》说：“太清九宫，皆有僚属，其最高者称天皇。”奈良时代的日本人，就是从中国的神道观念中获得启示，而把他们的最高君主定格为“天皇”的。¹¹

可以这样说，在中国的儒学传入日本的同时，道家文化也传入了日本。儒学文化主要被日本统治阶层利用来设计国家的政治的格局，进而，便愈益成为官方的意识形态；而道家文化则与日本本土的“神道观”相结合，主要被用来丰富对天皇的思想信仰，进而在民众中成为扩展生活乐趣的指南。这或许是儒家与道家这两种中国思想文化在日本被注定了的命运。

二、津田左右吉的“道家观”

——关于对“老子思想”的把握与评判

1920年津田左右吉发表了他的研究中国文化的第一篇论文《上古时代中国人的宗教思想》（《上代支那人の宗教思想》）。该论文虽然其主题是讨论中国上古时代的“宗教”，但实际上是津田左右吉对他即将全面开始从事的对中国文化研究而撰写的一篇具有高度概述性的导论，它集中地表现了津田左右吉对中国上古时代的儒、道、墨、法等主流学派的总体性的见解。他概述中国上古时代以上述四家学说为主干的主流性学术的基本倾向是“非宗教性的以帝王为中心的道德性文化”，是“表面上否定而实质上以充实人的欲求为中心的利己主义文化”，是“以儒学的仁孝为中心的权力阶级的文化”，是“欲求保守现状的尚古主义文化”。以此为纲，津田左右吉于1927年刊出了第一部对中国文化的专题研究著作《道家的思想及其展开》（《道家の思想とその展開》），开始了他对中国经典文化的个案研究。

津田左右吉首选道家的思想文化作为他对中国文化研究的开端，是有其内在逻辑的。在此之前，他曾以主要的精力从事于对以“记纪文化”为中心的日本本土文化的批评，其目的是为使日本国民建立起以他本人的认知为内在逻辑的新的国民国家的“天皇像”和“国家观”。但是，正如前文所阐述的那样，

¹⁰ 文见《昭明文选》卷十五。

¹¹ “神道”作为一种敬神本位观念，在原始民族的宗教信仰中是普遍存在的。中国古文化中的“神道”的观念，当是与先民的“鬼神”观念共生的。就文字记载而言，则最早见于《易经》。《易经·观卦》的“彖传”说：“观天之神道而不忒四时，圣人以神道设教而服天下。”这里的“神道”，当指“上天诸神之意”。从哲学上说，所谓“神道”，便是指具有宗教意义的关于世界的一般真理。这一概念为东汉时代创建的中国道教所承袭。《太平经》（即《太平清领书》）中曾多次使用“神道”一词，用来指“神明之道”和“清明之神道”。在这个意义上，中国的“道教”也可以称为“神道之教”。在《太平经》之后，公元二、三世纪的张角、张鲁，五世纪的寇谦之、陆修静，六世纪的陶弘景等，继承了这一“神道信仰”。在佛教传入之后，中国本土的道教以“神道之教”与西来的“佛道之教”相抗衡。从宗教学上说，中国古代文化中的“神道”，便是对道教教理与道教礼仪的总摄。

在日本“皇权”文化的许多传统观念的构成要素中，沿用了或者说借用了许多来自中国早期“道家文化”的材料。因此，对中国“道家文化”的研究，也就自然而然地被纳入津田左右吉的学术视野了。

1. 津田左右吉“道家思想”研究的基本出发点与方法论构想

津田左右吉作为白鸟库吉的学生，他的学术生活一直处在一种对中国传统文化进行质疑的文化氛围中，他和他的老师对中国传统学术史的表述始终具有一种强烈的怀疑之心¹²。津田左右吉说：“难以凭信的古代中国的典籍是很多的，另有不少虽然是作为史实流传而事实上也是应该作为创作的故事来处理。关于这一点近来逐渐为世人所知晓了。因此，毋庸置疑的是，中国思想史研究的第一步，应该是对‘传说’进行批判。”¹³

①，关于作为研究对象的“道家思想”的范畴的确定

津田左右吉认为，“所谓‘道家’，指的即是依据文献而被认知的中国上古时代属于‘老子’及其思想系统的一个学派。据现存文献记载，这一名称大约始于汉代《史记》的《太史公自序》中司马谈之说。”¹⁴

津田左右吉的这一命题，虽说是学术界流传的一般性见解，但是，它作为研究的范畴被提出来，却具有“津田道家观”的最初的特征。津田左右吉在《道家的思想及其展开》一书的《绪言》中说：“这一学派在《儒林传》中被称之为‘黄老之术’，《淮南子·要略篇》中又见有‘老庄之术’一语，然而，在先秦时代，我们却不明白是怎么称呼这一学派的。查检当时诸书，则见有‘儒’、‘孔墨’等语句，对于儒家来说，他们常常受到墨家的讥刺，这是大家都知道的，但是，像‘孔老’这样的对称用法却不见其遗迹。”很显然，津田左右吉在这里对传统的关于“道家”生成的时代提出了他自己的、带有“疑古主义”意味的见解。事实上他是在暗示，在中国先秦的思想界，“道家”是一个形成时间比较晚的学派，在“儒墨”、“孔墨”相互论辩的时候，尚不见“孔老”相对峙——这就是说，当时是不存在所谓的“道家”这一学派的，当然他指的主要的是当时《老子》一书尚未形成。

司马迁的《史记》大概是传世文献中第一次记载“老子”（老子、老聃）生平的著作（此即《史记》卷六十三《老子韩非列传》第三）。津田左右吉因此对《史记》中关于“老子”的记载提出诸多的质疑。他认为司马迁所见的关于“老子”的材料与其它人所见的材料相互龃龉之处非常之多。例如，《史记》记老子的乡里为“楚苦县厉乡曲仁里”，而《庄子》的《天运篇》和《寓言篇》中皆记载老子为“沛”

¹² 津田左右吉的近代文化批判主义观念是与白鸟库吉密切相关的。1895年，津田左右吉初次邂逅白鸟库吉，此后便一改以往放浪形骸、狷介不羁的生活形态，逐渐步入学者的研究生涯。其研究的视野也开始从对日本思想史的研究向东亚文化的研究方向拓展，并且在观念形态上直接受到白鸟库吉怀疑主义史学的启发和影响。这一点在津田左右吉的中国学研究中，表现的尤为明显，因此我们甚至可以说“津田左右吉的中国学”是与“白鸟库吉的中国学”交织在一起的。

¹³ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第2页，岩波书店，1964年版。

¹⁴ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第1页，岩波书店，1964年版。

地人氏；《史记》说老子最后“莫知其所终”，而《庄子》的《养生主篇》却记载了老子临终的谈话。¹⁵津田左右吉认为，《史记》的作者很尊重道家的人，而《庄子》的记载，又是记道家本学派内部的事。正因为如此，他们的行文之间出现这样的矛盾就不应该被忽视，它们与弄清有关老聃传说的性质和价值有着很大的关系。¹⁶

诚然，在中国古代思想史上，道家这一学派名称确实是进入汉代以后才出现的，关于先秦时期道家学派的活动，考之文献也有许多语焉不详之处，而老子本人其身世更是扑朔迷离，令人称奇，甚至可以称得上是一个“谜一般的人物”。¹⁷那么，《老子》及道家思想究竟是在什么时候形成的呢？津田左右吉巧妙地提出，尽管在孔子和《论语》的时代，还没有《老子》一书——这首先是要说明“老子”并不是和“孔子”同时代的人，但是道家“这个学派在战国末事实上已经存在，在当时百家相争的思想界占据着相当重要的地位，放射出了特异的光彩。”在后面的论述中，津田左右吉更进一步明确地作出了自己的判断——《老子》是在《孟子》之后出现的，《老子》作为最早期的道家著作主要是针对《孟子》、为与《孟子》的理论相对抗而产生的。

津田左右吉把他所关注的“道家思想”的形成时间范围，界定在“从战国末期到汉代初期”之间。通常学术界作出的一般性的历史划分是，“从战国末期到汉代初期，由于存在着秦始皇在政治上的统一活动，而以之为界划分为前后两个时期。”但是津田认为把学术区分为所谓的‘先秦时代’与‘秦汉时代’是不妥当的，他们之间不应该有这样的划分。他认为：

直到汉代初期，思想界仍然维持着战国末期的状态。汉统一后在学界引发了许多新的文化现象，这是从武帝时代才开始的，似乎在那个时候才开始对当时混乱的学术界进行了某种系统性的整理。从这个意义上说，直到武帝、宣帝时代，自战国末期以来引发的并继续着的思想运动才有了一个归结。”¹⁸

遵循这一逻辑，津田把《老子》作为其“道家思想”研究的核心，并按照时间的推进，讨论了从《老子》到《淮南子》之间的思想发展的脉络。这一时间上的确定性，对津田左右吉学术具有内在的意义，因为正是这一阶段中的“道家思想”，后来成为构成日本“皇权意识”的重要的思想资料。

②. 关于研究对象的方法论构想

津田左右吉强调，他对“道家思想”的研究，主要是在两个层面上展开的。第一是十分注意“由于思想本身的发展，使原有的思想进一步深化并得以扩充，从而提出新问题并解释这些新问题的思想内在的

¹⁵ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第11页，岩波书店，1964年版。此处津田氏所谓《庄子·养生主篇》中有“老子临终的谈话”，不知其所指。今《庄子·养生主篇》有如下记载：“老聃死，秦失吊之，三号而出。弟子曰‘非夫子之友邪？’曰‘然。’‘然则吊也若此，可乎！’……”。尽管如此，《庄子》的记载与《史记》的说法，确实是很不同的。

¹⁶ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第11页，岩波书店，1964年版。

¹⁷ 楠山春樹《老子——道家思想の祖》，见日原利国编《中国思想史·上》，第47页，ペリかん社，1987年。

¹⁸ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第3—4页，岩波书店，1964

运动”；第二是十分注意“本学派与其它学派的论说，亦即本学派与一般思想界之间的关系，即同时存在几个学派之间相互发生交涉，在有意和无意之中，一个学派吸收采纳了其它学派的论说，从而酿成诸学派相互渗透的状态。”¹⁹

基于这样的认识，津田左右吉主张首先需要“分析道家典籍中所表现的诸种思想，一一探究它们的意义，发现它们的相互关系，探索它们的动向。”与此同时，他还主张“把（道家思想）放置在这一时代思想界的潮流中，同时放置在这一时代的以‘实生活’为基础的背景下加以考量。”²⁰

这是一种精密的“文本批评”的研究构想。此种“文本批评”与十九世纪中期之前日本江户时代的“汉学”研究中的“文献实证”大不相同。其不同在于，除去意识形态上的差别之外，传统“汉学”的研究主要是集中在文献本身的阐发上而遑顾其它。

2. 津田左右吉关于“道家”思想及其渊源的分析

津田左右吉对《老子》思想及其渊源的考察，是与他讨论早期道家思想的生成相一致的。依照上述关于“道家思想”研究的方法论构想，津田左右吉在关于“思想渊源”的研究中明确表示：“要寻找《老子》思想的渊源，或者说要弄清《老子》一书究竟是为批判何种思想而作，就必须通盘考察在《老子》写作的那个时代的思想界的诸多流派。而其中首先应该予以注意的，不用说便是儒家了。”²¹

津田左右吉的基本思路是，“老子”作为道家最早期的思想代表，无论是指一个人，或者是一部著作，它与儒家思想之间都存在着极为密切和复杂的关系。他在此后的研究中，着重地考察了道家思想中关于“道”、“仁义”和“教”等观念的学术渊源。

① 关于“道”

津田左右吉首先认为，构成“道家思想”的最主要的、观念性的标志“道”，并不是“老子”其人或其书当中的创造性见解，在儒家学说理论中，“道”是一个具有普遍性意义的观念。他说：

“实际上，在《老子》之前，言‘道’者主要是儒家，而其中特别高调张扬的则是《孟子》。《论语》中所见的孔子言论中涉及‘道’的地方也很多，甚至有以‘吾道’之名，称‘自己的道’之处，但及至《孟子》，则有‘尧舜之道’、‘先王之道’、‘圣人之道’、‘古之道’、‘周公仲尼之道’，乃至‘夫道一而已矣’等种种说法。《孟子》力图阐明其所尊奉的‘道’并视与‘道’相异的东西为异端而极度地予以排斥。因此给人留下了强烈言‘道’的感觉，同时也陷入了过分拘泥于其中的境地。”²²

¹⁹ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第2页，岩波书店，1964年版。

²⁰ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第2页，岩波书店，1964年版。

²¹ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第114页，岩波书店，1964年版。

²² 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第114页，岩波书店，1964年版。

这就是说，津田左右吉认为，作为早期道家思想的核心“道”并不具有“原创性”，从他罗列的孔子和孟子关于“道”的记载和论述来看，他事实上认为，道家思想中的“道”，其实是在儒家的“道论”的系统中生成的，是儒家“道论”系统中的一个“变种”。津田左右吉的这一观念，与传统的、普遍的中国思想史研究结论很不一致。

在认定道家思想的“道”缺乏“原创性”的同时，津田左右吉发现了在早期道家思想中还存在着一个由“道”的观念所引发而生成的“宇宙生成模式”。关于这一个“宇宙生成模式”，诚如他所说：“从《老子》的‘道’中所引导出的特殊思想就是关于‘宇宙生成论’的问题。这一观念不仅仅在儒家观念中了无痕迹，而且也不见于现存先秦文献中的其它学派的记载。”²³

津田左右吉在这里所提出的“不仅仅在儒家观念中了无痕迹，而且也不见于现存先秦文献中的其它学派的记载”的“道家”的“宇宙生成模式”，指的是《老子》中所说的“有物混成，先天地而生；寂兮寥兮，独立不改；周行而不怠，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道”（《老子》上篇第二十五章），以及“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》下篇第四十二章）。津田左右吉对《老子》的这一“宇宙生成观”以及在早期道家思想中的承传和发展，作了如下评论，他说：

“值得思考的是，在古代中国的知识阶层中，人们的兴趣在于现实社会中依靠‘人事关系’而统治一切。这是因为‘道义’即表现为‘政治’，而政治又是立身之术。所以，概言之，在这样的状态中，学者是不会重视如《老子》中所提出的关于‘宇宙生成论’的问题的。从文献上对这一问题加以阐明，则起始于汉代的《淮南子·天文训》。其文曰：‘天坠未形，冯冯翼翼，洞洞漚漚，姑曰太昭，道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地，清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定’。这一段论述说到‘道’、‘虚廓’和‘气’等，就其内容而言，可以知道是道家思想与其它异质分子相混合的产物，其中心思想则是‘天地剖分’。其中所谓‘清阳为天’、‘重浊为地’之说，是一种机械性的思维，似乎是在知识发达之后才得以形成的。比《淮南子》的形成略晚一些时候，三国时代吴人徐整撰写《三五历记》，其中说‘未有天地之时，混沌如鸡子……天地开辟，清阳为天，重浊为地’，传达的是同一种思想，而在太初状态如混沌这一点上，可以说它保存了比《淮南子》的记载还要纯粹的传说形态。”²⁴

津田左右吉的这一段论述，其中心点有三：

第一，他十分重视由《老子》所提出的以“负阴抱阳”为核心构成的“天地剖分”的“宇宙生成模式”。他认为这一构想在中国古代社会重视“人事关系”的政治文化语境中是独一无二的。这在津田左右吉的“道家思想研究”中几乎是唯一的肯定性评价。正如前文所论说的那样，《老子》的这一理论构想，恰

²³ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第126页，岩波书店，1964年版。

²⁴ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第126—127页，岩波书店，1964年版。

好就是组成日本古代“记纪神话”中《古事记》的“天地开辟”观念的基础材料。

第二，他认为《淮南子·天文训》的观念是直接地也是第一次阐述了《老子》关于宇宙生成的观念，而其核心表述则是“道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地”。他指出“这一段论述说到‘道’、‘虚廓’和‘气’等，就其内容而言，可以知道是道家思想与其它异质分子相混合的产物，其中心思想则是‘天地剖分’。”而《淮南子·天文训》的这一段文字，恰好就是组成《日本书纪》中的“天地生成”观念的基础材料。

第三，津田左右吉把早期道家的这一“宇宙生成模式”称之为“传说”。他在论说中又举了吴人徐整的《三五历记》，认为“它保存了比《淮南子》更加纯粹的传说形态。”而且，他又据此进一步指出“‘天地剖分说’是在其它众多民族中都存在的民间传说，即使在中国，它们也无疑是从远古时代相沿流传下来的。”²⁵

这里所说的所谓“宇宙生成模式”，原本是《老子》与早期道家构筑的一个非常抽象的、具有哲学思辨意义的理论范畴，但是，津田左右吉把它看作不过是一个“民间传说”，而且还进一步推定，这一理论构思和其他民族的早期神话传说形态无甚差异，不过是“从远古时代相沿流传下来的”罢了，这几乎等于在说老子的道家文化是一种“原初文化”。至此，津田左右吉所重新塑造的属于他本人的“老子及早期道家的形象”，使道家文化不仅在理论上被目为毫无“原创”意义，就是在形式上，也最终沦为一种“低级的存在了”。

正如前面所说的那样，津田左右吉对中国古代思想文化的研究，从学说体系上与白鸟库吉的怀疑主义中国观是一脉相承的。白鸟库吉曾在《中国古代史》一书（未刊稿）中，把人类文化的发展划分为三个阶段：第一阶段是物神崇拜（fetishism）阶段。这一阶段文化的特点是创造偶像，人类对于外界事物的观察，具有“知情意”的活动物性意识。第二阶段是神学理论（theologism）阶段。这一阶段中，人类通过对外界事物的观察，可以概括出具有普遍性的属性，创造出具有抽象性的概念。第三阶段是实证主义（Postivism）阶段。在这一阶段中，人类对于外界事物的观察，能使外界的经验与内心的体验达到统一一致，并高度和谐，以致于使外界与内心的趋矛盾于消弥。²⁶基于上述文化史观，白鸟库吉把中国文化置于人类文化发展的第一阶段即物神偶像崇拜阶段来看待，认为处于这一阶段的中国文化所表现出来的特点在于，形象性的观察显著地发达，有价值的抽象理论却颇为匮乏，而且其中还无无间有道德伦理的着色。

津田左右吉对老子及早期道家形象的勾勒，与白鸟库吉对中国古代文化阶段的上述界定，恰呈表里之势。如果从津田左右吉学术的内在逻辑来考察，他的这一论断也是可以理解的——正是因为构成日本“记纪神话”中的“宇宙起源”、“天地生成”的基本材料皆来源于《老子》及《淮南子》中的“宇宙生成理论”，因此，他需要把它们与中国道家思想的范畴“剥离”开来，——即把《老子》及《淮南子》中有关“宇宙起源”、“天地生成”的阐述，从理论层面上予以剔除，将其定位为不过是与神话相关联的“民

²⁵ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第127页，岩波书店，1964年版。

²⁶ 《中国古代史》未刊稿，后收入《白鸟库吉全集》第九卷。

间传说”。这与他在《道家的思想及其展开》的《绪言》中所说的“古代中国的典籍……有不少虽然是作为史实流传而事实上也是应该作为创作的故事来处理的”的基本认知模式是相一致的，目的就在于通过“解构”历史上曾经对日本文化产生过深远影响的中国文化，使日本自身的传统观念得以“纯化”，从而打造出适合日本近代文化发展的“国民国家”的新文化观。

② 关于“仁义”

津田左右吉由“道”又引发出了关于“仁义”的范畴。他认为，儒学的“仁义”其实是“道”的标志，“道”是“仁义”的内核。道家不仅不反对“仁义”和“孝悌”，而且是在超越儒学思想的更高的位置上主张实施“仁义”和“孝悌”。津田左右吉有如下的论述，他说：

“假如《老子》中关于‘仁义’之名是在《孟子》倡导‘仁义’之后写作的话，那么便可以明白，《老子》的‘仁义’观念主要便是反抗《孟子》的学说的。……当然，《老子》反抗的呼声首先是投向《孟子》的。因为作为《孟子》的‘道’便是‘仁义’，《老子》批判此说而以‘大道废有仁义’为号召，而在超越《孟子》之‘道’的更高的位置上建立所谓的‘大道’。《孟子》在《离娄篇》中说‘仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也’。这是把‘仁义’显现于实生活中而归结为‘孝悌’，由此，《老子》提出‘绝仁弃义，民复孝慈’。”²⁷

津田左右吉的这一论述，至少具有这样三层意思：

第一，由《老子》为代表的早期道家与儒家相同，主张“仁义”的人格原则，与儒学同样，他们承认“仁义”的范畴。但是，因为《老子》及其追随者是以反对孔孟儒家为目标的，所以，既然儒家主张“道”的本质便是“仁义”，于是他们便主张“大道废，有仁义”，以《老子》为代表的早期道家并不反对“仁义”，他们只是在如何去实现“仁义”的方式和方法上，与儒家有所逆反，并在这个意义上提出了否定儒家“道论”的观念；

第二，早期道家与儒家相同，也主张“孝悌”的伦理原则，但由于他们是一个反对儒家的派别，所以不能赞成儒家主张的“仁义之实”在于“事亲从兄”。道家在实施“孝悌”的具体方法或方式上，以否定“仁义”的方式来肯定“孝悌”的原则。

第三，依照津田左右吉这一对于早期道家思想渊源的解析逻辑，他虽然只是论述了在“道”——“仁义”——“孝悌”三个范畴之间的道家与儒家的渊源关系，但是，在这一逻辑推论的自然结论中，凡是被道家所否定的儒家学说的范畴，例如“圣”、“智”、“欲”、“斗”等等，其实都是道家在本质上所赞成的范畴，他们只是否决了儒家实施这些范畴的途径而已。津田左右吉通过对早期道家思想渊源的探究，试图证明早期道家思想从本质上说，只不过是儒学内部生成的一个对立的学术派别。这一对立派并不否定“宗主学派”的学说本质，它反对的只是“宗主学派”思想实施的渠道。

²⁷ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第114—115页，岩波书店，1964年版。

③ 关于“教化”

津田左右吉提出了道家关于“教化”的观念。他认为，在关于“教”的观念上，道家与儒家的差别只是表面的，相互的联系却是内在的。他说：

“‘教’的观念也是首见于《论语》中，《论语·子路篇》曰‘既富矣，又何加焉，曰教之’，又曰‘善人教民七年，亦可以既戎矣’。但者只是从一般的意义上提出了‘教’而未能加以细说。到《孟子》时，《滕文公篇上》中有‘人之有道也，饱食暖衣逸居而无教，则近禽兽，圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦’之说。这便是依据古圣人之教而明示人之为人之道，从而显示了《孟子》对‘教’的极端的重视。《老子》的所谓‘不言之教’，是在如何‘教’这一点上以夸张的言辞加以反抗《孟子》，而在思想方面，则依据《孟子》的预想。详细一点说，则《老子》是继承了《孟子》关于‘教’的观念，而仅在‘不言’这一点上反抗《孟子》而已。”²⁸

3. 津田左右吉关于“道家思想”本质的论断

津田左右吉对道家思想的研究，其根本的着眼点在于探讨并揭示这一学术的本质特点。上述所有的关于道家思想内容的把握与思想渊源的阐述，都是为对道家思想作出本质性判断所作的基础性铺垫。

作为日本二十年代近代文化中形成的一个“文化批判主义”学者，津田左右吉对中国古代文化怀有极为深刻的“不信任感”。这种由“不信任感”堆积起来的怀疑心又是在以“脱亚入欧”的广泛的社会文化背景中成长起来的，因此，这种文化批判主义，是理性与冷酷交织在一起的。所谓“理性”，指的是这种文化批判主义中所具有的科学性成分；所谓“冷酷”，指的是这种文化批判主义常常表现为对被审视文化的无端的蔑视。津田左右吉正是这种文化批判主义最典型的代表。

津田正是从这样一种心路出发，对《老子》以及以《老子》为代表的中国早期道家思想，作出了他所认定的所谓本质性的评论。

第一，津田左右吉认为，由于《老子》一书在理论上的空疏，老子算不上是一个哲学家。

津田左右吉对《老子》的思想提出了一系列的责难，他说：

“《老子》在形而上学与哲学思索方面，简直不能给我们提供什么有价值的东西。从宇宙生成论引导出了具有特殊意义的‘道’的观念，然而，却全然没有能够说明作为宇宙原始状态的‘混沌’，为何会分化成‘二’、‘三’而成‘万物’。与此同时，也没有阐明为何‘道’不能再生成‘道’，‘道’又何故会失却呢？《老子》暗示人的行事常常会背离‘天之道’和‘自然之道’，但同时，它却并没有阐明‘人的本性’是什么，也没有阐明‘人性’与‘天’和‘自然’的关系到底如何，‘人的本性’又为何会背离‘天之道’和‘自然之道’的。对于人性中的‘欲’和‘斗’，以及作为其根

²⁸ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第115—116页，岩波书店，1964年版。

本的‘智’与‘名’，它们与所谓的‘无欲’‘不争’‘无智无名’即‘自然’的关系，也毫无解释。”

29

在津田左右吉看来，以《老子》为代表的早期道家，虽然在思想领域内提出了若干思想概念，例如“道”、“德”、“虚静”、“无为”、“无欲”、“不争”、“自然”、“柔”、“损”、“性”、“智”、“名”等等，但是却未能对这些概念与命题作出具有“思想性”的阐述，而且，按照津田左右吉的判断，他认为，不是哲学家未能对自己的概念和命题作出解答，而是《老子》在有意地“回避思索”，他说：

“总之，作为《老子》的思想根据是极其暧昧的，几乎可以说没有思索可寻。首章把‘有名’和‘无名’、‘无欲’和‘有欲’相互对称、‘此两者同出而异名，同谓之玄’。这一说法不是没有涉及上述的种种问题吗？而且，把问题埋葬在‘有耶’‘无耶’之中，而仅用一个‘玄’字而把问题全部蔽去。既然是‘同出’，又何故是‘异名’？稍稍推考事理，便会产生这些问题。从《老子》处理问题的风格来说，我们大抵可以知道，《老子》一书的思索程度，或者说是《老子》一书对‘思索’的态度，便是所谓‘玄之又玄，众妙之门’，就是一个回避思索的一个学派而已。”³⁰

基于这样的认识，津田左右吉对《老子》思想在理论上的结论是“《老子》在形而上学与哲学思索方面，简直不能给我们提供什么有价值的东西。”而《老子》思想的形成，如果真是这种情况的话，那么，它在实践性方面的空疏便是当然的了。”³¹

第二，津田左右吉认为，“《老子》的思想，事实上应归结为一种自我主义、个人主义和消极的利己主义”

在对《老子》思想从理论上作出上述严厉的判断的同时，津田左右吉对《老子》思想的社会性意义，即早期道家思想的社会实践价值同样抱持着严厉的批评态度。他说：“如果除去后人的所有的注解和附会，就其文字本身通观《老子》文本，那么，我们很容易看出他反复叙述的不过就是‘治天下之术和处世之法’。”³²他再三强调《老子》中所提出的几乎所有作为“思想的”和“哲学的”概念，其实都隐含有非常强烈的社会实践的目的性。津田左右吉依据他自身的认识，进一步分析《老子》的“无为”的本质就是在于“治天下”。他说：

“《老子》第三十七章说‘道常无为，而无不为’，第三十八章说‘上德无为，而无不为’。在这里，无论是‘道’还是‘德’，都称之为‘无为’，然而，这个‘无为’却又是为了‘治天

²⁹ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第107—108页，岩波书店，1964年版。

³⁰ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第108页，岩波书店，1964年版。

³¹ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第103页，岩波书店，1964年版。

³² 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第83页，岩波书店，1964年版。

下’，是为了自己成事而创造的‘方便’。所谓‘为无为，则无不为’（三章），‘我无为，则民自化’（五十七章），‘不为而成’（四十七章），还有所谓‘无为而无不为’（四十八章），‘圣人无为，故无败’（六十四章）等等，难道不都是如此同样的意思吗？”³³

依据这一认知逻辑判断，津田左右吉认为：“《老子》一书，说道、说德、说虚静、说德一、说无为、说无欲、说不争、说自然、说柔、说损，其实它们都是政治之术、成功之法和保身之道。”³⁴于是，津田左右吉认为，就其社会实践价值来说，“《老子》的思想，事实上应归结为一种自我主义、个人主义和消极的利己主义。”³⁵

至此，津田左右吉大致完成了他对于中国古代以《老子》为代表的早期道家思想的评判，从他一系列构成体系的研究中我们可以感知，他的“道家观”的最基本的内核在于两个方面，第一方面是关于“道家思想的渊源”，津田反复论证了这是一个晚于早期儒家的，为反抗儒学特别是《孟子》的思想，却与儒家具有许多内在思想联系的学派；第二方面是关于“道家思想价值的评判”，他认为《老子》回避思索，理论空疏，而它的真正意义在于其社会实践价值，这一社会实践价值在“实生活”中表现为“自我主义”、“个人主义”和“消极的利己主义”。

津田左右吉的这一研究与他以后展开的对孔子和《论语》的研究³⁶前后呼应，构成了二十世纪最初三十年间日本“中国学”中的“文化批判主义”的典型形态。

三、对津田左右吉“道家观”的再研讨

津田左右吉通过对“道家文化”的研究，对中国先秦文化既成的模式进行了全面的解构，建立起了一个属于津田左右吉氏自己的独特的“道家”形象，以适应他本人对“记纪神话”的批判，并进而把日本文化从“汉文化圈”中剥离出来，建立起独特的“日本文化”形象。

从东亚文化史上说，展开对“道家”文化的批评，当然并不始于日本的津田左右吉。从中国先秦时代的诸子百家争鸣开始，“道家”便卷入了各学派间的论争之中，在汉代初期，这一学派的部分思想曾经成为统一王朝的主流意识形态，但很快便让位于儒学而退居其次了。正统的儒学家以及其它学术信仰的一些学者，对“老庄”思想一直保持着抨击的姿态。公元三世纪时代，裴頠（267—300年）以《崇有论》攻击王弼（226—249年）在《老子道德经注》中所崇扬的“贵无论”思想（这里的“无”，与其说是“道家”文化的中心，不如说是魏晋时代的道家学者阐述的理论中心），四世纪时代王坦之（330—376年）以《废庄论》直指《庄子》的虚无……所有这些批评，其出发点都表现了政治当权

³³ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第83—84页，岩波书店，1964年版。

³⁴ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第83页，岩波书店，1964年版。

³⁵ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第105页，岩波书店，1964年版。

³⁶ 参见拙文《津田左右吉的儒家思想研究——以〈论语与孔子思想〉为中心》，《北京大学中国古文献研究中心集刊3》，2002年4月。》

者的自觉，即维护儒学的礼教主义思想并贯彻始终。对于现实社会的当权者来说，否定“道家”对现实社会世风衰败的指责，比分析老庄思想的深层精神形态要容易得多。

但是，津田左右吉对“道家”文化的批评与中国社会中传统的对老庄的否定完全不同。他虽然也对老庄理论持全面否定的立场，但这一理论出发点同样也表现在他对“儒学”文化的全面否定上。对中国儒道文化的批评，完全来源于他的近代主义的文化批判的立场。

当我们在对津田左右吉的“道家思想研究”的结论作出价值评判时，有两个问题是必须要加以再认识的。

1、关于津田左右吉在知识结构上的缺陷

津田左右吉是产生于日本二十世纪初期的一位杰出的文化批判主义学者。

关于他对中国古代文化的研究，学术界特别是日本学术界主要注目于其研究的结论性见解，并以此影响着他们及其后人的研究。

尽管津田左右吉在日本近代文化的建设和近代日本中国学的建立中，都具有不可忽视的价值和地位，但是，当我们重新来审视他的学术体系中有关中国文化的研究成果时，就不能不遗憾得指出，作为一个日本的中国学家，津田左右吉在关于中国文化的阐述中显现出了知识结构上的缺陷。这种缺陷直接影响到他对中国道家文化的判断。

在中国先秦思想学说中，儒学和墨学（主要是前期墨学）所探讨的大多是具体的社会问题（包括人性的问题），他们的哲学具有“政治伦理学”的最显著的特征。名家虽然思想活跃机智，闪烁着朴素的辩证法的光彩，但常常着眼于枝节，未能触及哲学的根本问题，结果不免流为“诡辩之术”。《庄子·天下篇》批评慧施之徒“存雄而无术”，“弱于德，陈于物，其涂隳矣”。在当时，具有“思辩形态”的哲学，则主要是道家了，从中国哲学思想史上说，只有以《老子》为代表的早期道家才开始了关于“本体论”的研究，后期墨学也加入了这一哲学行列。因此，可以说，以《老子》为代表的道家是中国也是东亚思想史上第一个“思辩哲学”体系。由于津田左右吉对“道家思想”的研究其着眼点在于获得最终的关于社会实践价值的判断，因此，他在事实上把中国丰富的思想史简单化了。

如上所述，在对道家文化的研究中，关于以《老子》为代表的中国早期道家思想的渊源，即早期道家的起源问题，津田左右吉提出了“《老子》晚于《孟子》”的说法。作为这一见解的依据，津田左右吉提出了关于“道”的概念的生成问题。他认为“实际上，在《老子》之前，言‘道’者主要是儒家，而其中特别高调张扬的则是《孟子》。《论语》中所见孔子的言论中涉及‘道’者也很多，甚至有以‘吾道’之名，称‘自己的道’之处，但及至《孟子》，则有‘尧舜之道’、‘先王之道’、‘圣人之道’、‘古之道’、‘周公仲尼之道’，乃至‘夫道一而已矣’等种种说法。《孟子》力图阐明其所尊奉的‘道’并视与‘道’相异的东西为异端而极度地予以排斥。因此给人留下了强烈言‘道’的感觉，同时也陷入了过分拘泥于其中的境地。”³⁷在这里，他认为由于儒家和道家都是言“道”，因此，便断言《老子》之“道”便来自

³⁷ 《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，第114页，岩波书店，1964年版。

《孟子》。

这一判断毋宁说是过于草率也过于武断了，它暴露了研究者在知识结构上的欠缺，并因而导致了其结论的严重偏失。在内涵极其丰富同时也极其复杂的中国古代思想文化遗产中，不同的学派是在同一“汉字文化圈”内表述着各自的思想，因此他们往往使用着“同一个汉语词汇”，却表达着不尽相同甚至完全不同的思想含义，“道”即是一个非常典型的例子。

在中国先秦学术思想中，“道”这一汉字确实被广泛使用于各主要学派的主张之中。如：

《论语》	86 次	《孟子》	150 次	《荀子》	389 次
《周礼》	70 次	《仪礼》	14 次	《礼记》	302 次
《墨子》	149 次	《孙子》	24 次	《韩非子》	349 次
《老子》	74 次	《庄子》	366 次		

从使用“道”这一汉字的多少来看，《老子》中出现了 74 次“道”，在上述 11 部著作中排在第 8 位。这一数据表明，在先秦学术流派中，《老子》不仅不是使用“道”字最多的，相反却是使用“道”字并不算多的。《庄子》中使用“道”这一汉字倒是比较多，有 366 次，但也比不上《荀子》中使用的多。既然如此，学术史上为什么不把使用“道”字最频繁的《荀子》称之为“道家”，而却把《老子》和《庄子》为代表的学说称之为“道家”呢？毫无疑问，学派命名的最根本的依据在于，要根据这一学派的最基本的、内在的思想特征，去寻找或者说去发现与其基本思想相一致的学术概念或名词来加以命名。正是在这样的意义上，“道”才作为以《老子》为代表的这一学派的学派名称了。这就表明了中国文化史和思想史上一个最基本的事实，即尽管各个不同的学派都有可能使用相同的汉字来表述自己的思想，但这并不表示这些相同的文字所表达的思想就一定是“共通”的。这一点可以说也是中国思想史研究中的一个重要课题。

然而遗憾的是，津田左右吉在对中国“道家思想”的研究中，恰恰缺失了这一过程。

事实上，以《老子》为代表的这一先秦时期的思想学派之所以被命名为“道家”学派，是因为尽管《老子》一书中，使用“道”这一概念的次数并不为群书之首，但作为这一学派的基本思想的内核，恰恰是以“道”这一汉字来表述的。在这个意义上说，“道”在道家学派的学说阐述中具有某种特定性的亦即根本性的意义。其意义大致可归纳为四：

第一，《老子》中的“道”是指构成天地万物的基本材料。

《老子》第三十二章曰：“道常无名，朴虽小，天下莫能臣”。《河上公注》说：“无名之朴，道也”。这就是说，可以把“道”看成是“无名之朴”，也可以把“朴”看成是“道”的本质属性。《老子》第二十八章曰：“朴，散则为器”，即它是万物构成的基本材料。从这个意义上说，《老子》中的“道”的涵义，是属于宇宙构成论的问题；

第二，《老子》中的“道”是指规范万物的法则。

《老子》第二十五章曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然”，同一章又曰：“（道）独立而不改，周行而不殆。”这就是说，“道”是自然而然运行着的法则，万物都按照它来运转。即使是手握权力

的统治者，也只有按照它的规律行事，才能自化和谐，所以《老子》第三十七章曰“道常无为而不为，侯望若能守之，万物将自化。”从这个意义上说，《老子》中的“道”的涵义是一个属于自然论的问题。

第三，《老子》中的“道”是指支持天地万物的本体。

《老子》第四章曰：“道冲而用之，或不盈，渊兮似万物之宗。”第六十二章又曰：“道者万物之奥。”此处的“宗”和“奥”皆是“宗主”之义，依据《河上公注》析义，此处的“宗主”义，并不是“主宰义”（即不同于“殖民地”对于“宗主国”的“主宰义”），而是“支持义”、“根据义”，即“道”的体是空虚的，但它的“用”是无穷的，是万物得以存在的根据。从这个意义上说，《老子》的“道”的涵义，是属于形而上学的本体论的问题。

第四，《老子》中的“道”是指产生天地万物的主宰。

《老子》第四章曰：“象帝之先”，第二十五章又曰：“有物混成，先天地生”。这里所谓的先于天地而生的即是“道”。这就是第二十一章所说的“孔德之容，惟道是从”的意思。所以第四十章说：“天下万物生于有，有生于无”，而这个“无”，就是“道”的意思，《老子》中有一个完整的表述命题，此即第四十二章所说的：“道生一，一生二，二生三，三生万物”。³⁸从这个意义上说，《老子》的“道”，又具有某种精神性实体的意义。

我们可以说，至少在上述四个层面上，“道”对于以《老子》为代表的早期道家的学说，具有根本性的意义，而这些内在的意蕴，与《论语》、《孟子》中所讲述的“道”是完全不同的。然而，津田左右吉恰恰是在中国文化的这一基本特征面前，显现出他的知识结构上的欠缺，因而，他的关于“道家思想”渊源的论述，事实上便留下了可以引起质疑的地方。然而津田左右吉也正是以此为基础，以诠释《老子》文本为途径，建立了一个属于津田左右吉自己的以《老子》为代表的早期道家形象。

1. 关于津田左右吉对“道家思想”批判的意义

尽管从学理的立场上说，津田左右吉对中国早期道家思想的剖析存在着缺欠，我们也可以称它为不完全真实的形象。但是，这一研究在日本近代精神史上却具有着重要的意义。从东亚近代文化发展的过程来看，津田左右吉建立的这一“早期道家形象”也具有它“内在的合理性”。这里的所谓“内在的合理性”是指津田左右吉的“道家思想”形象是依据日本近代文化建立“国民国家”的需要而塑造出来的。

通常人们主要留心于“学术研究”的结果，而忽视了从事这种研究的“发端”，其实从思想史的立场来讲，注意于“发端”比注意于“终结”可能更具有意义，或者至少应该二者兼备。

众所周知，津田左右吉对日本自江户时代以来作为立国精神的“记纪神话”持有强烈的批判意识。这一批评的根本立场，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”。津田左右吉试图通过他的“思想诠释”（“精神诠释”），从神秘主义观念中解放“天皇”，从而使日本国民重新确认“天皇”的真正意义和存在的价值。

³⁸ 引自《文渊阁四库全书·子部·道家类一》，台湾商务印书馆刊，1988年版。

由于古代东亚存在“汉字文化圈”的基本事实，日本古代文化在发生与发展的过程中，几乎不可能不受到中国文化的影响，经由多种渠道，中国文化以多种方式成为构筑日本各个不同时期的各种新文化形式的材料。这一文化史的事实，使从事于日本近代文化创建的学者们，在“近代意识”的冲击中，寻求建立所谓“纯粹的”、“独立的”“近代的”日本文化，在对日本本国文化进行重新诠释的同时，注定地必须重新审视中国文化，必须对中国文化作出一个符合日本近代文化建立所需要的“诠释”。这种研究所获得的结果，从根本上说，是与日本近代文化对自身文化的“反思”与“审视”相一致的。津田左右吉的“道家思想”研究便是这一“纯化”日本文化的必不可少的过程。前面说过，津田左右吉由于在中国文化的知识结构上有缺陷，从而使他所塑造的早期“道家形象”存在不少疑点。然而事实上，即使津田左右吉在知识结构上没有这种缺陷，那么由他的研究所表述的“道家观”也仍将是有助于日本近代文化建设的“道家观”，这一点应该是毋庸置疑的。³⁹

津田左右吉对中国早期道家思想的研究，其文化立场是理性与蔑视的杂糅。在对以《老子》为代表的早期道家思想的研究中，津田左右吉是日本学术界第一个把《老子》的社会实践价值评价为“自我主义”、“个人主义”和“利己主义”的学者，其言辞虽然很激烈，但确具其“有价值的成分”，因此，从东亚文明的历史进程来说，我们还是应当肯定其“理性”的一面。但是，这种“理性”又是与“蔑视”混融在一起的，而这种“蔑视”，也正是近代日本中国学研究中最具有时代特征的标记。揭示这种“蔑视”的心理形态及其得以存在的文化语境，就成为我们审视如津田左右吉这样的杰出学者的学术“发端”与“学术结果”及其相互关系的不可或缺的重要环节。

³⁹ 参见严绍璁《文化的传递与不正确理解的形式》，（《中国比较文学》1998年第4期。）