

日本“东洋学”的三种理论及其实质*

□王向远

摘要:日本“东洋学”在实证研究之外也有鲜明的思想理论贯穿,可以概括为三种主要的理论形态——“文化中心移动论”“混合民族论”和“国民思想论”。其中,内藤湖南从文化学层面提出“文化中心移动论”,认为近代东洋的文化中心已从历史上的中国移动到了日本;久米邦武等人强调日本属于亚洲民族,从民族学层面提出了日本民族的“南种—北种”来源论及“混合民族论”,并由鸟居龙藏、江上波夫等东洋学家进一步发挥论证;津田左右吉不赞同上述两种理论的“东洋”立场,他从日本特殊论出发提出“国民思想论”,并从“国民思想”的层面论证日本的独特性。“东洋学”的这三种理论相辅相成、相反相成,从不同侧面反映了日本“东洋学”的特点与实质。

关键词:日本“东洋学” 文化中心移动论 混合民族论 国民思想论

中图分类号: K107.8 **doi:**10.19326/j.cnki.2095-9257.2022.03.002

“东洋学”作为有日本特色的“东方学”流派,不仅有三种独特的研究模式^①,还有三种重要的指导性理论:一是内藤湖南(1866—1934)提出的“文化中心移动论”,二是久米邦武(1839—1931)、鸟居龙藏(1870—1951)、江上波夫(1906—2002)等人提出并主张的日本民族“混合起源论”,三是津田左右吉(1873—1961)论述的“国民思想论”。以下将对这三种理论的提出、阐发、运用、理论宗旨以及这三者之间的内在关系予以分析,并从中见出日本“东洋学”的根本属性与特质。

一、内藤湖南的“文明中心移动论”

内藤湖南的“文明中心移动论”,又称“文化中心移动论”或“东洋文明(文化)中心移动论”,不仅是内藤湖南“东洋学”的核心理论,也是日本“东洋学”的三大理论之一。

内藤湖南于中日甲午战争期间提出该理论,

与当时日本的对华侵略及战争宣传密切相关。当时作为新闻记者的内藤湖南,与《时事新报》的主编福泽谕吉一样,充分利用新闻报纸为战争造势。1894年8月25日,内藤湖南在《大阪朝日新闻》上发表了题为《所谓日本的天职》的政论文章,从“日本天职论”的角度论述了那场战争的意义:日本的天职既不是做西方文化的中介,也不是做中国文化的贩卖者,而是要让日本文化“风靡天下、光被坤舆”,为此就得研究、琢磨中国。

事实上,“文明中心移动论”就是从分析中国历史开始的。最初内藤湖南借用中国文人学者的“地势风水”论作为该理论的出发点。1894年,他发表《地势臆说》一文,其中所谓的“地势”,实际就是中国人常说的“风水”“地气”,是建立在阴阳五行学说基础上的有中国传统文化特色的观念,有时也用“地气”或“王气”,归根到底还是指王朝的所在地及政权的更替,是用“地气”

* 本文系王向远主持的国家社科基金重大项目“‘东方学’体系建构与中国的东方学研究”(项目编号:14ZDB083)的阶段性成果之一。

① 笔者将日本东洋学的研究模式概括为三种:桑原隲藏(1871—1932)的“民族盛衰—邦国兴亡”模式、白鸟库吉(1865—1942)的“南北对抗—东西交涉”模式、宫崎市定(1901—1995)的“西起东至—终点文明”模式。参见拙文《日本“东洋史”三种模式及东洋史观批判》,原载《首都师范大学学报》2019年第4期,第1—10页。

来说“王气”。该文提到并引用了清学者赵翼的“地气之盛衰，久则必变”的论断，认为“地气”之为“气”是不断变化的东西，以此来解释中国各地方势力的起伏盛衰，接着内藤湖南又引用章潢的《南北强弱论》、计东的《筹南论》、顾祖禹的《燕京论》等，来说明由洛阳到长安，由长安到北京，由北京到江南，由江南到岭南的“文化移动”现象。内藤湖南最后指出，中国的存亡“是坤舆的一大问题，其分合之势，往往可从地理人文中征之，仅以文明大势的移动方向来思考这个问题，是一个很有意思的事情”^①。

接下来，内藤湖南将《地势臆说》中的地气移动论，由中国而推衍到全世界，把中国国内各地方的地气消长推衍到国与国、文明与文明之间。在《地势臆说》发表一星期之后，内藤湖南又在《大阪朝日新闻》发表了题为《日本的天职与学者》（1894.11.9—11.10）的社论，明确提出了世界范围的“文明中心移动论”。他讲到古埃及、古印度、古希腊罗马等古代文明如何相继兴起又相继没落，强调“文明中心，随时而移”^②，鼓励日本学者们要认清这种趋势，要看清日本将要“成就东洋之新极致，以代欧洲而兴，成为新的坤舆文明之中心”^③，因此希望学者们发出“新文明中心之先声”，要“发挥新理论，创立新学说，体现东方学术的特色”^④。可以说，内藤湖南“东洋学”的根本宗旨，就是要说明“东洋文明中心”是如何从中国发源，在中国由西向东，由北向南移动，又一步步逐渐移出中国，移动到日本这一过程。而“发挥新理论，创立新学说，体现东方学术的特色”，与其说是内藤湖南对东洋学者们提出的希望，不如说是对他的自我期许。

从那以后，内藤湖南不断地根据这一理论解释中国历史，他一边研读中国历史文献，一边到中国各地踏查。从1899年起至少十次来华旅行考察，走遍华北、东北、长江流域，撰写了《燕山楚水》《游清记》《中国观察记》等十余种游记

或日记，通过耳闻目睹，为其“文明中心移动论”提供视觉验证。1907年在京都帝国大学任教后，内藤湖南陆续开设“东洋史概论”“清朝史”等课程，并提出了“宋代近世说”。他根据当时来自西方学界的“古代—中世—近代”的历史分期法又稍加改造，把中国史分成上古（从远古到东汉中期）、中世（东晋、五胡十六国到唐代中期）、近世（宋元明清时代）三个时期，每个时期之间又设立了过渡期。引人瞩目的是，他独出心裁地把宋代作为“近世”的开始，与20世纪前期按西方分期法对中国历史阶段的诸多划分相比，内藤湖南的“近世”时代大为提前，而不是一般史学家所划定的明代或清代。当然，内藤湖南这种划分也有其理由与根据，不失为一家之言。不过，我们不应忘记，内藤湖南的历史阶段划分本来就不仅仅是纯学术观点的问题，而是有着自觉的、明确的理论指向，其目的就是要说明论证中国文化的悠久与老衰。“近世”若从宋代开始，这个属于中国文化“中老年时代”就已经持续了将近一千年。在内藤湖南看来，“文明中心移动”既是空间的变貌，更是时间的推移，中国的历史太悠久，包袱太重，终至气数将尽，在这漫长的一千年中，中国的君权专制制度老化，官僚体制老化，“平民主义”的文化老化，贵族、社会精英的文化也老化，于是文化不再发展了，停滞不前了，到了晚清，中国已经是一个垂死的、处在自身“中毒”征兆的“老大帝国”了。因此，当时的中国才是人们所看到的积贫积弱、老衰不堪的样子。

这种认为中国文化经久老衰的理论，就是把中国文明看作一个生命有机体，强调其文明的生物形态特性，即一种文明要经历诞生、成长、成熟与老化的阶段，然后便会走向衰朽和死亡。这种理论我们现在都很熟悉，那就是西方历史哲学家斯宾格勒（Oswald Spengler, 1880—1936）在其《西方的没落》（*Der Untergang des Abendlandes*，

① 内藤湖南：《地势臆说》（『地勢臆説』），载《内藤湖南全集》（『内藤湖南全集』）第1卷，东京：筑摩书房，1970年，第125页。

② 内藤湖南：《日本的天职和学者》（『日本の天職と学者』），载《内藤湖南全集》（『内藤湖南全集』）第2卷，东京：筑摩书房，1971年，第130页。

③ 同上，第132页。

④ 同上，第131、133页。

1918)中较早提出、英国历史学家汤因比(Arnold Joseph Toynbee, 1889—1975)在《历史研究》(*A Study of History*)中加以运用发挥的“历史形态学”的理论。然而,内藤湖南在这方面的理论建构要斯宾格勒稍早,他当然不可能受斯宾格勒的影响,而是受中国风水论的启发,又基于他的“东洋学”考察研究,从而提出了与斯宾格勒相似的看法。

应该承认,从文化发展的空间差异性来看,中国历史上各地文化发展并不均衡,若是借用内藤湖南的说法,不妨可以说存在此消彼长的“文化移动”现象。然而,这是就一国之内各地方之间发展水平的相互比较、相对而言的,但很难说哪里有一个“文明中心”在不断移动。即便有一个“文明中心”在移动,那也是中国内部的现象,如何可以设想这个原在中国的“东洋文明中心”会移到国外、移到日本去呢?

内藤湖南为了说明该问题,使用了“东洋文明”这一概念,这也是日本“东洋学”的一个基础概念,它强调日本和中国同属“东洋文明”,而国别的、民族的界限并不重要。与另外一些日本东洋学家(如津田左右吉等)的日本文化特殊论不同,内藤湖南认为历史上日本文化属于“以中国为中心的东洋文化”的范畴,日本文化是从中国传过来的,他把日本文化看作中国文化的移动、延伸。但是内藤湖南并不是要忽略日本文化的民族特性,恰恰相反,他是要强调日本文化超越民族自身的普遍价值。对于这一点,他在《新支那论》一书中讲得很清楚,该书有一节题名为《东洋文化中心的移动》,在这一节中他强调:“(在东洋)中国、日本、朝鲜、越南这些民族固然都存在,且在各国别研究中是相当重要的,但是就对东洋文化的发展这一整体问题而言,这些区分都不是问题。东洋文化的发展是在无视国民的区别、按一定的径路推进的。”^①他认为比起“国民文化”来,“东洋文化”才是重要的。

那么,内藤湖南所说的“东洋文化”只是一个集合体的称谓吗?不是的。在内藤湖南看来,“东洋文化”已经覆盖了中国、朝鲜、越南之类的

国民文化,各个国民文化即便存在,也是不重要的,而鉴于“东洋文化的中心移到了日本”^②,那么实际上就只有日本能够代表“东洋文化”;东洋的中心文化就是东洋文化的代表,日本文化就等于东洋文化。就这样,内藤湖南从表面上忽略“国民”,不强调“日本文化”的特殊性,然后却通过“文化中心移动论”赋予了日本文化“东洋中心文化”的地位,并以此确认作为“东洋文化”的日本文化之普遍价值。

这样看起来,“文化中心移动论”似乎可以自圆其说。但细究之下,不难看出其理论逻辑漏洞百出。首先是“文化”与“文明”概念的混用。开始是在中国的范围内使用“文明”概念,后来又在“东洋”的意义上使用,既用来指历史,也延伸到当下,所以在行文中常常把“文化”与“文明”作为同义词随意交替使用。实际上,“文化”在使用时是一个需要加以清晰界定的概念,有以民族为单位的“民族文化”,有以国家为单位的“国民文化”,有一国范围内的“地方文化”(如中国的江南文化、西北文化),等等。在这里,内藤湖南为了他的“文化移动论”之理论需要,故意忽略了对“文化”的这些清晰界定,显然是有意模糊国内的地方文化、族际的民族文化、国家的国民文化之间的区别,从而把中国与日本的文化都一律视为“东洋文化”或“东洋文明”的范畴;同时,他忽略了作为历史学研究之范畴的“文明”与通常意义上的“文化”概念的区别。而他这样做的目的,与其说是理论上的粗疏,不如说是基于他“东洋学”建构的需要。而在他的“东洋文明中心移动论”的建构中,“东洋文化”作为超越民族与国家的区域文化是必须存在的,否则“东方学”“东洋学”的基础与前提就丧失了。在这个意义上说,“文明中心移动论”是内藤湖南整个“东洋学”的理论基础。

除了上述他对“文化”“文明”故意不加界定、随意转换使用之外,还有许多问题令人疑惑。例如,内藤湖南所谓的“文化(文明)中心”是指什么?对此他只做了印象性的表述,而没有明确的概念界定。他所描述的中国历史上所谓“文

① 内藤湖南:《支那论·附新支那论》(『支那論·附新支那論』),东京:创元社,1938年,第263页。

② 同上,第266页。

化中心”的移动，既像是地理开发，也像交通延伸，又像对外交流的发展。“文化中心”的构成是什么？是政治的、经济的、经贸的，抑或是综合性的？“中心”是否像是一个王朝的首都，只能有一个？这个“中心”一旦从甲地移动到乙地，那么甲地就不是中心，也就必然衰落？对此内藤湖南都语焉不详。实际上，他对“文化中心”及其移动的描述并不符合中国历史的实际情形。在中国几千年的历史上，单一的“文化中心”并不存在，而是一种东西互倚、南北互动、优势互补、文武相济的结构。天下统一的时代是如此，民族纷争、国家分裂的时代更是如此。由于实际上并不存在可供界定的“文化中心”，内藤湖南的描述也必然模糊，而这种模糊的所谓“移动”，更似是而非、影踪难定。当他论述到“东洋文化中心”已经“移动”到日本的时候，就显得更为武断了。这样的“文化”又是怎样自动地“移动”的呢？如果说“移动”，中国文化的移动恰恰是在明治维新之前的一千年间不断地向日本“移动”，而那时的日本并没有因为这个“移动”而成为“东洋文化的中心”，而明治维新后主要是西洋文化向日本的移动，中国文化总体上遭到了否定与批判，那么在这种情况下，怎么能断言“东洋文化的中心”移动到了日本呢？难道日本在中日甲午战争中取胜，就意味着“东洋文化中心”移动到了日本吗？

这个粗糙难圆、似是而非的“东洋文化中心移动论”，一旦与内藤湖南的现实指向结合起来，意思顿时就清晰起来了。原来在他眼里，“东洋文化中心”只能有一个，这个“中心”一旦移出中国到了日本，中国就没有了。而中国作为“非中心”就要成为“中心”的附属，中国人就得乖乖认同日本的“中心”地位，他认为“中国人也不会把这视为特别不可思议的现象。这可以从过去汉代的广东人及安南人对当时中国人的感情态度中推测出来”^①。总之，内藤湖南的这个“东洋文化中心移动论”，作为一种理论缺乏学术价值，有着中日甲午战争以及日本近代对华侵略的国策背景，目的是为所谓的“日本天职论”背书，为“大东亚共荣圈”及“东亚盟主”论制造学术理论

根据，是一种强词夺理、一厢情愿的“国策”论。“文化中心移动论”对日本的“东洋学”产生了深远影响，例如后来东洋学家宫崎市定提出的“终点文明”论，实际上就是“文化中心移动论”的变种。

二、久米邦武等的“混合民族论”

上述内藤湖南的“文化中心移动论”，是从政治学层面、文化交流史与关系史层面上讲的。与此同时，在日本近代“东洋学”中还有另一种基本理论——“混合民族论”。此论与“文化中心移动论”的宗旨大致相同，但着眼点有所不同，是从人类学、民族学层面上提出来的。所谓“混合民族论”，就是主张日本民族（或称大和民族、倭族）是来自亚洲各地的“混合人种”。这种理论主张日本民族与亚洲其他民族在人种上有着密切的关系，强调日本人具有兼收并蓄、取其所长的开放的亚洲属性。该论调与当时的主流思潮“大亚细亚主义”相吻合，成为日本“东洋学”的一个重要理论前提或出发点。近代日本学者，特别是史学家与社会学家们，无论从正面接受并论证这一理论，还是从反面排斥、反对这一理论，都会对这个问题做出反应。总的来看，从江户时代一直到近代的“国学家”们大都秉持“万世一系”的“日本民族单一论”和“日本文化特殊论”，而大部分近代“东洋学家”们大都赞同“混合民族论”，因为只有承认“混合民族论”，日本的“东洋”概念才有支撑，才有根基。

日本作为岛国，人种来源具有多样性，文化具有复合性，这是日本人普遍认可的事实。与此相关的问题是，古代日本人来自哪里？日本民族是单一民族还是混合民族？因为这些问题属于民族学、遗传学的范畴，必须借助科学的、考古的手段予以解答。但是如何解释、如何评价日本文化的杂糅性与独特性，那就属于一种价值判断问题、一种纯理论问题了。实际上，日本“东洋学”中的“混合民族论”主要是一个理论问题，而不是科学问题。针对这个问题发言的人更多是凭着感情与感觉，而不是科学实证，是基于近代日本国家意识形态的认知而被建构出来的东西。例如，

^① 《支那论·附新支那论》，第265—266页。

在日本近代的“亚洲一体”“大亚细亚主义”“大东亚主义”的思潮背景下，为了强调日本民族所具有的亚洲“混合民族”的特性，不但反复强调日本与东亚各民族之间的亲缘、血缘关系，甚至有些人还走得更远。例如著名思想家和辻哲郎在《古代日本人的混血状态》(1917)中说：“古代日本的高级文化是混血民族的产物，我们现在所具有的‘日本人’这一概念，并不是直接从法隆寺起源的……古代日本民族的气质更接近于印度文化。”^①此番论断直接把日本民族的起源远溯到南亚的印度，他认为日本民族具有南方的印度与北方的通古斯两种血统。更有甚者，近代初期像田口卯吉那样的启蒙主义思想家提出了日本人属于白人，属于雅利安人种，还有人提出了日本民族起源于西亚北非，有苏美尔起源论、埃及起源论、犹太起源论，等等。虽然这些言论大都是缺乏学术依据的奇谈怪论，但联系当时日本的亚洲战略、对外扩张的时代背景，也不足为奇。

在东洋史学研究的层面上全面论述“混合民族论”的是历史学家久米邦武，他虽然是东京帝国大学历史学教授，不以“东洋学”或“东洋史学”相标榜，但其研究的基本思路与同校、同时代的东洋学家白鸟库吉、津田左右吉等人的方法与立场完全相同。久米邦武用近代科学与理性的眼光，从东洋（亚洲）的整体视域看待和研究“记纪”及日本古代史，但与当时神道派史学家的尊皇保守的“国学”立场有别。1891年，他发表了《神道乃祭天之古俗》一文，指出神道派认为神道是日本的独特宗教、构成日本独特国体的说法是完全错误的，它仅仅是每个民族都具有的“祭天古俗”而已。这种观点触犯了当时的官方意识形态，受到了保守派的猛烈攻击，他不得不辞去东京大学教授，而转任私立东京专门学校（早稻田大学的前身）。这一遭遇，与后来的津田左右吉因否定“记纪”的可信性而遭起诉的情形十分相似。那些保守迂腐的保守派学者未能理解，实际上久米邦武不是要否定日本的所谓“国

体”，而是自觉地为日本近代的对外扩张、“亚洲经略”“大东亚”战略提供学术理论基础。在这一点上，他与当时或稍后以东京大学、京都大学为中心的东洋学家们的学术价值取向与文化立场是完全一致的。接着，久米邦武撰写了《日本古代史》(1907)一书，书名乍看上去只是普通的日本古代历史，却是最早的以人类学方法撰写的具有亚洲（东亚）视野的日本古代史著作。久米邦武在书中宣称：“迄今，俗传的日本国土与人民都是伊奘诺伊奘冉两位尊神生产的，其种族昌盛是其他各国所不能比拟的，如此之类的夸耀，在科学的眼光之下已经烟消云散。”^②这表明他想用现代历史学的科学、学术的眼光来重新审视日本古代史的意图。因此，该书对于日本近代史学的确立具有里程碑的意义。

从日本“东洋学”的角度看，久米邦武在这部著作中首次明确提出并阐述了“南种北种”论，这是“混合民族论”的一种表述方式，它成为日本“东洋学”的基本理论之一，并产生了极大的影响。久米邦武认为，“亚细亚人种”有两大流派：一脉是分布在中亚到中国北部的通古斯族等“北种”；一脉是从印度经海路到越南、菲律宾，再到中国南部的“南种”。他认为不仅中国有“南种”与“北种”之分，而且朝鲜半岛、日本也都有。“北种”经中亚、北亚进入日本，“南种”经马来群岛、吕宋岛、朝鲜半岛南部进入日本。而在“南种”与“北种”的斗争中，北种文明落后，被赶进山岳地区，就像“记纪”（《古事记》和《日本书纪》）中记载的虾夷人、土蜘蛛人等都属于北种。他还指出“古代日本的南种大体占据海滨，而北种则在山区活动”^③。久米邦武据此进一步认为，沿海一带属于“南种”的古代日本人，经历了所谓“三土联合的时代”，是“日韩闽”（闽，即闽越，指中国东南沿海一带）不断斗争而又融合的产物。他说：“在三土联合的时代，闽地各郡县的长官以同种相依的爱心，欢迎天神的子孙，在那里建立首府，尊重君长，拥戴神裔贵族，管理国

① 和辻哲郎：《古代日本的混血状态》（『古代日本の混血状態』），载《和辻哲郎全集》第21卷，东京：岩波书店，1991年，第192页。

② 久米邦武：《日本古代文化》（『日本古代文化』），东京：岩波书店，1922年，第9页。版本下同。

③ 同上，第31页。

家，崇信神教，以此统辖全域。日本国的这种形成过程，是可以推知的。”^①在这里，久米邦武“推知”来到日本、征服日本的“南种”（闽地）接纳了日本人，接受了神道，把首府建在日本，形成了日本的早期国家；而且他认为从那时起，作为“南种”的朝鲜半岛南部的居民与日本列岛的居民实际上就是一个民族（简称“日韩同祖论”）。

久米邦武的“南种北种论”及“日韩同祖论”并不是首发其声，早在江户时代，儒学家新井白石（1657—1725）就提出了类似的看法，同时代其他学者，如著名学者竹越三义、山路爱山等也有这样的论点，但是这一理论最先是由久米邦武加以学术化、系统化的，并在很大程度上启发和促进了日本“东洋学”及“东洋史学”的研究。不过，这种理论没有建立在切实的考古学等科学发现的基础上，没有提供新材料，也没有人类学的田野调查，只是对日本最早的历史传说与建国神话《古事记》和《日本书纪》予以重新解读而已。因此，与其说“南种”“北种”是一种学术结论，不如说是一种带有强烈日本近代国家意识形态的思想理论。联系到1910年日本强行实施的吞并朝鲜半岛的“日韩合并”，那么久米邦武这种理论的性质就不言而喻了。并且，就在“日韩合并”的1910年8月31日，久米邦武还在《东京日日新闻》上发表了《是复古而非合并》的文章，声称“日韩合并”实际上是恢复古代日韩为同一国的状态。久米邦武对“南种北种论”作为近代国策理论的性质，是不加掩饰的。

久米邦武的“混合民族论”之后，东洋学家鸟居龙藏、江上波夫等从不同角度，支持并弘扬之。东京大学人类学教授鸟居龙藏是一个典型的“混合民族论”者，他从1895年被派遣到辽东半岛进行实地考察开始，此后又受聘于中国燕京大学的客座教授，直到1951年离开该校为止的50多年间，几乎全都在亚洲各地踏查，足迹遍布中国东北地区、西南的苗族与彝族居住区、华北地区及台湾地区。通过考察当地的遗迹、衣食住行等风俗习惯的观察，寻找那些与日本民族的相似

点，鸟居龙藏写出了《苗族调查报告》（1907）、《蒙古旅行》（1911）、《有史以前的日本》（1918）、《从人类学看我国上古的文化》（1929）等重要著作。鸟居龙藏最终要论证的是，亚洲各地区的有关民族与日本民族有密切的关联，日本民族是一个由阿依努血统、南方血统、大陆血统混合而成的“混合民族”。当代日本学者鸟越宪三郎的《倭族之源——云南》（1983）等著作，也是顺着鸟居龙藏的思路，并在其既有成果的基础上展开论述的。

东洋学家江上波夫则在此前“混合民族论”“日韩同祖论”的基础上，进一步提出了“骑马民族”与“征服王朝”论。江上波夫曾在1931年和1935年受日本东亚考古学会的派遣，数次来中国考察蒙古族人民的生活，出版了题为《蒙古高原横断记》（1937）的纪行集。通过考察，他感觉在社会生活的许多方面，日本人与蒙古族人民很相似，并且萌生了“征服王朝”的初步思路。日本战败后的1948年，他在一次专题座谈会明确提出了“骑马民族论”的概念，^②并在1967年出版的《骑马民族国家》一书，全面论证了此观点。江上波夫把久米邦武的“北种”概念置换为“骑马民族”概念，以此指代中国北方的游牧民族，并用现代学术术语将“记纪”中“天孙降临”的神话传说表述为“征服王朝”，即作为外来征服者所建立的王朝，他认为古代大和王朝是外来的骑马民族征服土著而建立起来的。这些基本观点是此前的“混合民族论”的延伸补充和深化，其实并不新鲜。“骑马民族论”与“征服王朝”论在日本侵华战争时期酝酿，带有当时“东洋学”国策思维的印记，但是到了战后新的社会环境下，它又被作为一个纯粹的学术问题提出来，由战败前的“东洋学”理论演变为战后的“东方学”理论。这表明了“混合民族论”的两面性：一方面它可以成为日本近代对外侵略的理论工具加以利用，另一方面也可以作为东方学层面的纯学术理论问题继续加以讨论。

“混合民族论”是日本近代东洋学的基本

① 《日本古代文化》，第48页。

② 江上波夫：《日本民族的形成与国家起源》（『日本民族の形成と国家の起源』），载《江上波夫著作集》第8卷，东京：株式会社平凡社，1984年，第13页。

理论，也是日本 20 世纪上半期的主流思想。然而，在日本的“东洋学”中，也有与“混合民族论”相对立的一派，人数虽少，影响却不小。该派以东京大学东洋史学教授白鸟库吉及其弟子津田左右吉为代表。他们强调日本民族是独特的民族，日本文化是独特的文化，认为日本与中国、朝鲜等东亚各国的民族都不相同，也不是同一种族。他们要论证这一点，就要对“混合民族论”所依据的“记纪”神话传说的史学价值予以否定。1915 年，白鸟库吉发表《对日本人种论的批评》一文，认为“记纪”所记只是神话，不是史实，其“所记载的天孙、出云、熊袭三民族只是一种假定，据此研究日本人种的本源不仅是不可行的，而且是完全谬误的”^①。不过，他认为日本民族就诞生于日本列岛，却没有拿出什么有力的证据。接着，津田左右吉把白鸟的主张进一步系统化、理论化。当年津田左右吉读过久米邦武的《日本古代史》一书，对其“混合民族论”很不认同，津田左右吉不承认作为区域共同文化的“东洋”的存在，更不承认日本民族是混合民族，但是他又不能简单重复业已破产的日本“国学”家的“单一民族论”，于是作为对抗性的理论，津田左右吉最终提出了“国民思想论”，并成为日本“东洋学”的第三种重要理论，产生了很大影响。

三、津田左右吉的“国民思想论”

所谓“国民思想”是津田左右吉“东洋学”的一个核心概念。可以说，他多达 30 余卷的《津田左右吉全集》都是围绕“国民思想论”这个中心而展开的。遗憾的是，迄今关于津田左右吉的评论与研究中，这一点都被严重忽视了。

津田左右吉“国民思想”中所谓的“国民”，特指日本国民，而“日本国民”又是与外国，特别是中国的国民相区别；同时，就日本国内而言，“国民”一词与贵族、皇室相区别，指的是拥有自己日常生活的普通民众。“国民思想”中所谓的“思想”不是哲学思想、宗教思想、学术思想等知

识论、体系性、形而上的观念、思考与表达，而是指普通人自然而然的、日常化的感觉、感受、情绪、思考、观察、表达等，亦即普通意义上的感情与观念。实际上，日本的“国民思想”主要就是这种情意化的形态。

“国民思想”这一概念如何成为津田左右吉“东洋学”的核心概念呢？

津田在其最早的著作《神代史的新研究》（1913 年）中，就开始贯穿“国民思想”这一核心概念。所谓“神代史”，是《古事记》和《日本书纪》所记载的日本上古时代的历史。日本历代学者都从不同角度做出自己的解释与研究。到了江户时代，随着儒学与日本“国学”的繁荣，对“记纪”的研究成为学术上的一个重点，其中儒学家新井白石认为“记纪”所描写的神实际上就是人，“记纪”是用寓言的方式讲述真实的古代历史；与此同时，“国学”家本居宣长在《古事记传》中，认为“记纪”所记载的是真实可信的历史。而到了近代东洋学，津田左右吉的老师白鸟库吉则认为，“记纪”及神代史是为了表达皇室的尊严而创造的“物语”作品。津田左右吉赞同白鸟库吉的观点，他说：“我的研究志向是国民思想史，我想把神代史作为国民思想史上的一个题目，多少提出自己的看法，这与一直以来普遍流行的见解颇有不同，虽与白鸟先生的新说基本上一致，但就构思与精神上，也有许多不同。”^②这里说得很清楚，他要从“国民思想”的层面上展开神代史的研究。十年后，津田左右吉出版了《〈古事记〉及〈日本书纪〉的研究》（1924），其基本结论是：“记纪”所记载的并不是真实的日本民族的历史，它作为皇族的世代谱系，表现了美化天皇及皇室的思想观念，而这种思想观念又不是从当时的民众中自然而然产生的，且与日本普通民众的生活感情无关。津田还批评了日本学者在“记纪”研究中所表现的“中国式合理主义”思想，认为即便没有合理的逻辑与事实，作为“国民思想”来看，“记纪”也仍然有其价值。

看来，津田左右吉是要在日本历史文化的源

① 白鸟库吉：《对日本人种论的批评》（『日本人種論に対する批評』），载《白鸟库吉全集》第 9 卷，东京：岩波书店，1971 年，第 192 页。

② 津田左右吉：《神代史的新研究》（『神代史の新しい研究』），载《内藤湖南全集》别卷第一，东京：岩波书店，1989 年，第 14 页。版本下同。

头上彻底清理日本的“非国民的思想”，亦即中国思想。众所周知，“记纪”形成时期正是奈良时代全面接受唐文化的时代，“记纪”中儒家思想的因素确实显而易见，津田就是从这里开始辨识哪些东西是中国来的，属于“中国思想”，哪些东西是日本所固有的，属于“国民的思想”。他的结论是记载日本皇族及日本民族上古历史的“记纪”，本来就是日本“国民思想”的产物，而不是真实历史的产物，而这些“国民思想”本身就是真实的、可贵的，其真实性、可贵性并不由它是否属于历史事实所决定。只有事实才是可信的，凡不是事实的东西就是不合理的，是“浅薄的中国合理主义”。于是，在这里，津田左右吉实现了“记纪”与中国文化的分离，同时也实现了“记纪”研究与中国学术思想的分离，从而确认了“中国思想”与日本“国民思想”的根本不同。

一直以来，由于学者们没有从“国民思想”这个关键词入手来看待津田的“记纪”研究，而是从“天乐观”“反皇国史观”之类的角度来看待津田的研究，于是出现了很大的误解，甚至造成了“冤案”。日本侵华时期有右翼人士认为津田否认“记纪”的历史真实性，是对天皇的大不敬，于是向政府举报，津田被起诉、审判，造成了学术史上有名的“津田左右吉事件”，津田自己写了长篇《上申书》进行辩解。此外，一些津田左右吉的研究者、评论者从“近代科学的理念”的角度予以高度评价，认为他“以近代科学的理念展开了对日本古代史既定观念的深刻批判，奠定了日本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，对战后日本古代史的研究，无疑也发挥了莫大的启发之功”^①。这一点作用客观上也有，但是实际上津田的主观本意并不在这种“批判”。津田是一个典型的日本民族主义者、国家主义者，在“记纪”研究中，他没有对“天皇是日本‘国体’的象征”予以质疑和触动。实际上他骨子里是一个尊皇派，在日本战败后的民主主义思潮大语境中，津田却更明确表示自己是天皇主义者，就是一个明证，表明他的思想立场是一以贯之的。实际上，只要从津田左右吉的“东洋学”研究的出发点——“国

民思想”，就可以看出他的宗旨目的，是要从日本历史文化中剥离“中国思想”，呈现和弘扬日本独特的“国民思想”。他的“记纪”研究只是一个开端，此后，他一直围绕其“国民思想”展开他独特的否定“东洋”的“东洋学”。

既然不把“记纪”看作真实的历史，那“记纪”就属于虚构性的文学作品了。而从“国民思想”的这个角度看，虚构性的“文学”也有其价值，因为日本的“国民思想”恰恰是在日本文学中体现的。这一思路，在津田本人最为看重的一生中投入精力最多、篇幅最长的著作——《表现在文学中的我国国民思想之研究》（初版本全四卷，分别于1916年、1917年、1918年和1921年陆续出版）一书中全面展开。题名中的关键词是“国民思想”，表明其宗旨是要从“文学中”寻找“国民思想”。这符合日本思想史的一个基本事实：凡是抽象性的词语、概念和理论性的判断、命题，几乎全部直接来源于中国。严格意义上的日本思想及其概念大多来自中国的儒学、佛学（禅学）及道家学说，是中国思想的一种延伸和改造。即便是反对中国思想、反对“汉意”的江户时代国学家本居宣长（1730—1801），也不得不用中国的“道”这一概念来标称日本的思想。日本思想界的这种情况人尽皆知，津田左右吉当然也很清楚，所以他的日本“国民思想”不可能从理论学、学术著作中寻找，而只能从日本文学中寻找，于是才有了“从日本文学看日本国民思想”这样一个颇有新意的研究模式。

在《表现在文学中的我国国民思想之研究》的《序言》中，津田左右吉对“国民思想”这一概念做了界定，强调了“国民思想”与“国民生活”，特别是与“现实生活”之间的关系、与国民历史的关系、与“国民性”的关系、与外来思想的关系。很显然，他的“国民思想”不是哲学、理论意义上的思想，而是与现实生活的感觉、感受、情绪、心理密不可分的那些“心灵的方面”。他对思想的这种界定完全是泛义的。在这里，“思想”不是“能够思想的那些人的思想”，而是全体国民都有的东西。近代早期的日本启蒙主义思想家中江兆民（1847—1901）曾有过“日本没有哲

① 刘萍：《津田左右吉研究》，北京：中华书局，2004年，第178页。

学”这一著名论断，断言日本人没有狭义的作为哲学形态的思想。而津田左右吉这样宽泛地界定“思想”，不仅推翻了中江兆民的论断，也从文学研究的角度证实日本“国民思想”不仅有，而且丰富，所以津田左右吉在《表现在文学中的我国国民思想之研究》中用了洋洋四大卷的篇幅来呈现“国民思想”。

津田左右吉把日本文学中的“国民思想”按历史阶段分为四个时期，即贵族文学时期（第一卷）、武士文学时期（第二卷）、平民文学时期（上下，第三、四卷），由此展现了从古代到19世纪明治维新之前的文学思想史，这无论是在日本“东洋学”研究中，还是在日本文学史研究中都是开创性的。然而，细读之下就会发现三大问题：第一，津田用了一半多的篇幅，实际是在讲述日本文学史，这与“国民思想”无甚关联；第二，讲到“思想”的时候，不得已只能讲中国儒家、佛家、老庄思想及其影响；第三，讲到日本“国民思想”的时候，贵族文学时代只能是“恋爱观”“自然观”“国与家的观念”，武士时代只能讲“武士的思想”，虽然极力从中国思想中加以剥离，但仍然勉为其难、难以做到，因为像武士阶层的思想之本源就是中国的儒家思想，一直讲到近世“平民文学时代”的时候，才有了一些“思想史”的味道。全书作为“文学中的国民思想之研究”的尝试，本意是为了凸显日本“国民思想”的独特性，对日本的“国民思想”与中国思想及外来思想进行切割，但是津田左右吉显然并没有很好地实现这一目的。只要在具体研究与行文中尊重历史与文献，这种切割便很难做到。

津田左右吉在上述著作中对日本“国民思想”的正面弘扬，是他与中国思想切分的一种途径，另一种途径是贬低中国思想的价值。于是他从20世纪20年代初开始，陆续发表了关于中国思想史研究的论文，后结集又出版了《道家的思想及其展开》（1927）、《左传的思想史研究》（1935）、《儒教的实践道德》（1938）、《论语与孔子的思想》

（1946）等。对于老子的思想，津田左右吉批评老子对于“道”“混沌”“天”“自然”等概念讲不清楚，并断言：“《老子》的思想事实上最终陷于一种自我主义，一种个人主义，一种消极的利己主义”；他认为“《老子》在形而上学的和哲学的思索方面，没有提供多少有价值的东西。”^①在《论语与孔子的思想》一书中，津田左右吉的基本立场也是“批判”的。他在该书的结语部分《论语的研究方法及其态度》中，表明他从方法到态度都采取“批判”的立场，并从根本上对《论语》及儒家思想做了负面性的评价。他认为儒家思想只是政治之道，是统治术，从而与他所宣扬的基于日本文化的所谓“国民思想”的价值观做了区隔。

如果说津田在上述的《表现在文学中的我国国民思想之研究》中是从文学史的角度来呈现日本国民思想史，在道家思想与儒家思想的研究中贬低中国思想的价值，那么在《中国思想与日本》（1938）一书中，则直接从中日思想比较研究的角度，再次强调了他在“记纪”研究中得出的结论，即日本的“国民思想”来自日本人的“实际生活”，而不是从中国传来的东西。他进一步指出，中国思想的核心是儒家思想，其要义是如何统治民众的政治思想，不属于“国民思想”，而是帝王思想。他断言：“中国的政治学说就是论述如何帮助帝王统治民众的学说，民众自身连生活的能力也没有，他们的生活完全依附于帝王，帝王的行为支配着民众生活的一切方面。”^②这似乎是说中国不存在“国民思想”；相比之下，日本人思想的主体是其“国民思想”，完全不同于中国思想，是独特的。

就这样，“国民思想论”贯穿于津田整个学术生涯，是理解津田左右吉学术思想的第一关键词，也是日本“东洋学”的典型理论之一。从“国民思想”的“国民”角度，津田必须要否定“东洋”概念，否定“东洋文化”“东洋文明”“东洋思想”的存在。然而恰恰是这种否定，反倒可以证

① 津田左右吉：《道家思想及其展开》（『道家の思想とその展開』），载《津田左右吉全集》第13卷，东京：岩波书店，1987年，第105、107页。

② 津田左右吉：《中国思想与日本》（『支那思想と日本』），载《津田左右吉全集》第20卷，东京：岩波书店，1988年，第210页。

明“东洋”是他眼中的存在，他建立在“国民思想”论基础上的日本独特论、日本优越论，就是在否定“东洋”中成立的。他关于中日之间的比较，常常涉及日本与印度的比较，也表明“东洋”是他不得不进入的语境。否则，若局限于“日本”的视域，则日本的“国民思想”的“国民性”是无法论证，也无法成立的。此外，津田左右吉研究中国古代思想，并不是为研究中国而研究中国，因而不是以研究中国文化为本位的“汉学家”的立场，而是为了说明日本而不得不采取“东洋”的视域，这与当时的东洋学家都具有的“东洋学”立场没有本质区别。津田左右吉作为一个“东洋学家”，其特色正在于他是一个否定“东洋”的

“东洋学家”。

上述“文化中心移动论”“混合民族论”和“国民思想论”，作为日本“东洋学”的三种主要理论，其角度各异、层面不同，却又相辅相成、相互依存。这三种理论反映了“东洋论”与“反东洋论”“混种民族论”与“单一民族论”之间的矛盾，同时又在“日本中心论”和“日本优越论”上达成了一致。这三种理论既体现了日本“东洋学”在特定历史背景下的意识形态属性，也构成了日本“东洋学”思想史上的三个焦点或基本点，对此进行研究分析，有助于我们从不同侧面理解日本“东洋学”的特点与实质。

(王向远：广东外语外贸大学东方学研究院)

《国际汉学译丛》征稿启事

为了促进国内外海外汉学（中国学）研究者之间的学术交流和对话，北京外国语大学中华文化国际传播研究院拟自2022年起每年定期出版《国际汉学译丛》辑刊。《国际汉学译丛》主要刊发与海外汉学（中国学）相关的翻译类文章，字数一般在2万以下，体例格式参考《国际汉学》体例与格式要求。作者投稿前须征得原作者和出版社的授权。

《国际汉学译丛》编辑部设在《国际汉学》编辑部。本编辑部不接受已公开发表或一稿多投之稿件。如稿件在评审过程中，作者欲另投他刊，须致函本编辑部，经同意后方可撤回。

欢迎学者踊跃投稿。

投稿网址：<http://gjhe.cbpt.cnki.net/>

联系电话：010-88815730

邮箱：guojihanxue@163.com

北京外国语大学中华文化国际传播研究院

《国际汉学》编辑部

2022年7月

Abstracts

(No.3, 2022)

The Ancient and Modern Interpretation of Concept and Its Connections between China and the West

Feng Tianyu

Abstract: Concept is one of the basic forms of rational, human thinking, and it represents information about the unique essential attributes of a class of things. The process of lexicalization of concept is accompanied by both ancient and modern interpretations. And the dissemination of various concepts has a process of connecting Chinese and Western culture. This process can be called the borrowing of words. This paper mainly discusses the lexicalization of concept and the disciplinary division of words as such and “borrowed words”, investigates the mutual “case meaning” between Chinese and foreign concepts in the process of “borrowing words”, focuses on discriminating the phenomenon of “Japanese words” entering China in modern times, and discusses its operating mechanism and historical causes. And on the premise of affirming the positive role of Japanese words entering China, it tries to correct the exaggerated estimation.

Key words: thinking, concept words, borrowed words, formation of new words

Three Approaches of Japanese Oriental Studies and Their Essence

Wang Xiangyuan

Abstract: In addition to the empirical research, there are mainly three theoretical approaches of Japanese Oriental Studies: the theory of the movement of the center of culture, the mixed ethnic theory, and the theory of national thought. Naitō Torajirō put forward the culture-centered movement theory from the cultural level, and he believed that the cultural center of East Asia in modern times had moved from China to Japan. Kume Kunitake and others argued from the ethnological point of view that Japanese was a mixed race from two origins, an idea supported by scholars such as Torii Ryuzo and Egami Namio. Tsuda Sōkichi who took issue with these two theories, attempted to demonstrate the uniqueness of Japan in terms of national thought. These three approaches, which complemented each other, gave insight into the characteristics of Japanese Oriental Studies from different aspects.

Key words: Japanese Oriental Studies, theory of the movement of the center of culture, mixed ethnic theory, theory of national thought

Accounts and Misinterpretations of the Location, People, and Silk of the *Sēres* in the Ancient Greek and Roman Literature

He Libo

Abstract: This paper sorts out the records of the *Sēres* in the ancient Greek and Roman literature and investigates in detail the understanding of the ancient Greek and Roman people of China. *Sēres*, as described in the literature, did not equal China, but had undergone a shift from the Tarim Basin in Chinese Xinjiang to northern China. The *Sēres* people might be silk traders from Xinjiang of China, from the Caspian Sea or from north India. In fact, *Sēres* in the ancient Greek and Roman literature had nothing to do with *Sēr*, which referred to *Sīnae* in the south of China, and became another silk-producing country in the East with *Sēres* in the eyes of the ancient Greeks and Romans. The understanding of how the silkworm came into being in the ancient Greece and Rome