

何谓“国学”

□ 王小林*

一、“国学”概念的由来

20世纪90年代以来,中国国内的“国学热”开始出现在大众的视野,至今依然如火如荼,这一现象不时逼迫我们去关注“国学”在中国文化发展进程中的现实意义。同时,什么是“国学”?其起源与定义究竟如何?这些问题,也极其自然地呈现在我们面前。作为日本文化的研究者,笔者还时常思考这样一个问题:炙手可热的中国“国学”与曾经在近代日本国家主义浪潮中独占学术鳌头的“国学”究竟有何异同?

回答上述问题并非那么容易。数年前,朱维铮教授就曾对“国学”的定义与范围提出过质疑,指出“国学”在近代中国政治文化中引起的一系列弊病^①。刘梦溪教授也从学术史的角度,对近代以来“国学”一词在中国的衍生、发展、影响及其局限性等作了梳理和分析^②。两位学者均对“国学”内涵的复杂性保持了审慎批判的看法。而我认为,针对这种复杂性的分析和批判,不能单从中国学术史一个方面来进行。因为,中国之所谓“国学”,与近代以来中日的政治、文化的发展又有着千丝万缕的关系。

时至今日,“国学”的概念,在中国学者之间尚未达成共识。

* 王小林,香港城市大学人文社会科学学院副教授。

① 朱维铮:《“国学”答问》,《书城》2007年9月号。

② 刘梦溪:《论国学》,上海:上海人民出版社,2008年,第11—56页。

一般来说,中国的学者们似乎都了解到,“国学”一词是日本的“舶来品”,后来成为“中国学术”的简称。例如,近人张岱年在《国学今论》的序文中,曾就“国学”的定义作过如下诠释:

国学是中国学术的简称。二十世纪初年,国内一些研治经史的学者编印《国粹学报》,其后章太炎著《国故论衡》,又作了《国学概论》的讲演,于是国学的名称逐渐流行起来。称中国学术为国学,所谓国是本国之义,这已是一个约定俗成的名称了……国学是本国学术之意,这是我们所用的名词,外国学者研究中国学术,就不能称之为国学了。西方称研究中国的学问为 Sinology,一般译为汉学,现在亦译为中国学。在某些西方人的心目中,所谓 Sinology 不过是对中国历史陈迹的研究,把中国学术看作历史博物馆中的陈列品。事实上,中国学术源远流长,其中一部分固然已经过时了,但是仍有一部分具有充沛的生命力。中国学术是人类的精神财富的一个重要方面,其中具有历久常新的精湛内容^①。

另外,余英时教授在最近一次与陈致教授的学术对话中,就“国学”这一概念的由来,也作了如下的阐述:

国学原是说日本国的学术,是用来反对日本的儒学的。所以,有一批人讲日本的神道,日本的文学,这就是他们的国学。日语读法叫 Koku-gaku-sha,就是“国学者”的意思,在 18、19 世纪非常活跃地反中国的思潮。那时因为日本人的本土意识起来了……清末中国学者游日本者很多,不知不觉地就借用过来了^②。

较余英时的推论更为具体细致的考察,当推桑兵教授的近著《国学与汉学》。桑著第 8 章《梁启超的国学研究与日本》中,就日本“国学”如何在近代被借用作了

① 张岱年:《国学今论》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年,第1—2页。

② 余英时:《余英时教授谈宗教、哲学、国学与东西方知识系统》,刘笑敢编:《中国哲学与文化》第7辑,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第226—227页。

考察。在论述梁启超与日本学者古城贞吉的关系时，桑著指出梁启超担任主笔的《时务报》第22册载有古城贞吉译自《东华杂志》的《汉学再兴论》：

明治以前，汉学最盛，士人所谓学问者，皆汉学耳，除汉学则无有学问也。及政法一变，求智识于西洋，学问之道亦一变，贬汉学为固陋之学，如论孟子史之书，一委诸废纸之中，无复顾问者。然其衰既极，意将复变也。比年以来，国学勃然大兴，其势殆欲压倒西学，而汉学亦于是乎将复兴也^①。

此外，桑著还留意到1902年吴汝纶赴日考察教育之际，古城曾以如下之语劝说过吴氏：

勿废经史百家之学，欧西诸国学堂必以国学为中坚^②。

桑著由此推论：“可见国学一词，源自日本，本意在与西学、汉学相区别。日本人士在向中国人鼓吹保存既有文化时，不能称汉学，而以国学为替代。中国遂借指本国学术。因而东亚三国，各有其国学。”^③

二、近代中国的“国学”迷思

从上述情况我们可以了解到一个事实，即“国学”虽然是指中国本身的学术，但概念产自日本，于清末传入中国后逐渐普及。然而，仅仅澄清这一点，并不能解决中日围绕“国学”这一概念的差异性及其所引起的问题。

如后所述，日本“国学”产生于漫长的与外来文化对抗的历史之中，在强调日本民族单一性与优越性的同时，也为日本国民提供了类似“终极关怀”的宗教性学说。事实上，日本“国学”以其浓厚的民族主义色彩，为近代日本推行的一系列国家主义政策提供了意识形态的依据。其理论虽然以古典文献解读为基础，但基本上如同其他宗教教义的诠释，具有伦理大于学理，信仰高于学术的性质。故而，从中国的

① 桑兵：《国学与汉学》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第245—246页。

② 桑兵：《国学与汉学》，第246页。

③ 桑兵：《国学与汉学》，第246页。

角度来看,简单地借用这一概念,势必会引发一系列的问题。

首先,中国“国学”的“国”是否以近代“民族国家”为前提?其二,中国“国学”所涵盖的范围,是否仅仅限于“儒学”?其三,中国“国学”的使命,要建立和推行什么样的精神或信仰?

在我看来,这三个疑问一日不澄清,我们就没有理由来消费“国学”这个看似万能的学术概念。而这种弊端,早在20世纪20年代就已经显现出来。曹聚仁曾经在《春雷初动中之国故学》一文中,就“国学”这一概念导致的学界混乱景象描述如下:

国学二字,浮动于吾人之脑际者经年矣,闻有一二博学者不察,用以为中国旧文化之总摄名词,逐流者乃交相引用。今则国学如麻,略识“之无”,能连缀成篇,谓为精通“国学”;吟唔诗赋,以推敲词句自豪者,谓为保存“国粹”。他则大学设科,研究中国文学,乃以国学名其系;开馆教授四书五经,乃以国学名其院,人莫解国学之实质,而皆以国学鸣其高,势之所趋,国学将为国故学之致命伤。国学一日不去,国故学一日不安,斩钉断铁,惟有轰之一法……今名之曰国学(即中国学术之简称),将与日本学术,英国学术,法国学术同为类名,吾不知其所以表独立不相混之点何在?既无以表独立不相混之性,则国学一名,即难成立^①。

曹聚仁文中所描述的现象,几乎是当前国内围绕“国学”所出现的各种现象的翻版。据我了解,中国国内的某大学在设立“国学院”的时候,就曾经为“国学”究竟单指“儒学”,还是应该包括佛教、道教以及敦煌学等等发生过争论。此外,成仿吾也曾经将热衷“国学”者分为三类加以批判。1923年,成氏在《创造周刊》发表《国学运动的我见》一文中论道:

从事这种(国学)运动的人,约略可以分为下列的三种:

1. 学者名人而所学有限,乃不得不据国学为孤城者。
2. 老儒宿学及除国学外别无能事乃乘机倡和者。

^① 曹聚仁:《春雷初动中之国故学》,许啸天辑:《国故学讨论集》上册,上海:上海书店,1991年,第88—89页。

3. 盲从派,这是一切运动所必需之物。

这三种人性虽稍不同,然而他们纯袭古人的非科学的旧法,思用以显耀一时,却是一样的。要想取科学的方法为真切的研究,他们都缺少科学的素养。他们的方法与态度,不外是承袭清时的考据家。所以他们纵然碰命研究,充其量不过增加一些从前那种无益的考据。这样的研究不仅与我们的生活毫不相干,即于国学的研究,亦无何等的益处^①。

文中对考据学的微词以及对“科学”的强调,自然是作者新文化运动立场的一个表明。但是,即便如此,成氏对“国学”作为学科的非科学性以及利用“国学”来掩饰学识的浅陋、视野的狭隘以及趋炎附势的功利的批判,在今天看来依然有其现实意义。除了上述二位针对倡导“国学”、推行“国学运动”的“国学家”的批判之外,郑振铎对所谓“国学家”的本质也做了犀利的剖析:

他们是研究中国的事物名理的,然而却没有关于事物名理的一般的,正确的,基本的知识;他们是讨论一切关于中国的大小问题的,然而他们却没有对于这一切问题有过一番普遍的,精密的考察;他们会讲上古期的中国哲学,中古期的中国文学,近百年来的中国史,然而他们对于所谓“哲学”,“文学”,“历史”的根本要点却没有握捉到手;他们谈治水开河,他们谈制礼作乐,他们谈“立法三章”的事,他们谈中国教育的问题,然而他们却不是水道工程的技师,却不是音乐家,制谱家,却不是法律家,却不是教育家。总之,他们是无所不能的国学家,却不是专精一家言的专门学者。他们是认识世界最难认识的中国文字者。他们的唯一工具是中国文字,他们的唯一宝库是古旧的书本,他们的唯一能事是名物训诂,是章解句释,是寻章摘句,是阐发古圣贤之道。他们逃脱不出佛祖的手掌心之外,这只手掌心便是书本——古旧的书本^②。

郑氏文中所言“国学”混同“哲学”、“文学”、“历史”各个学科概念的非“普遍性”与

^① 成仿吾:《国学运动的我见》,张若英编:《中国新文学运动史资料》,上海:光明书局,1934年,第216页。

^② 郑振铎:《且慢谈所谓“国学”》,《小说月报》第20卷第1号,1929年。

“非科学性”,与当今流行的“国学”概念有着相似之处。事实上,自从“国学”这个概念使用之日开始,就陷入将意识形态与学术研究混为一谈的境地。观察近来中国学界和媒体上流行的“国学班”、“国学大师”、“国学讲坛”等等,不仅常常有百鬼夜行之感,更多的则是错愕和茫然。

坦率地讲,在尚未确认“国学”的内涵与范围的状况之下侈谈“国学”,并不能令人由衷产生自信心和自豪感。相反,一位本来在人文学研究的某个领域积累了一些经验,发现了某种原理的学者,一项“国学大师”的桂冠,完全有可能将原本朴素的学术真理变作神秘莫测的文化图腾。这顶桂冠甚至有可能被当作欺世盗名的工具,对文化发展产生完全负面的影响。而这一切,似乎都源自“国学”概念的神秘性和模糊性。所以,如果我们从历史的角度,将这个概念产生和发展的环节一一进行剖析的话,至少就不会被“国学班”、“国学大师”、“国学讲坛”这一类的名称搞得眼花缭乱、晕头转向,从而丧失追求学术真理的朴素热情。

那么,究竟如何理解中国“国学”这一文化现象及其本质?我认为,首先有必要从“国学”这一概念的根源进行考察。既然学者们公认中国“国学”与日本“国学”之间在历史上有着密切的关联,我们不妨先从日本“国学”着手,梳理其历史与学理,探索其渊源与特征,为了解中国“国学”的真相立一面镜子。

三、日本“国学”的形成背景

众所周知,在日本学术史上,虽然曾经有过“国学者”(koku-gaku-sha)的称号,意指在研究日本传统文献方面有造诣同时在思想史上有影响的人物,但随着日本帝国的瓦解和战后学制的改革,在日本的大学里,既不存在“国学班”、“国学系”、“大师班”这样的学科或课程,也没有被舆论称为“国学大师”之类的人物。也就是说,在战后日本的学术体系里,“国学”已经不被作为一门人文科学的学科来看待了。取而代之的,是学科化的“国史”、“国文学”、“国语学”等名称。而这些称呼,除了个别旧帝国大学仍然在沿用之外,在大多数学府里也已经基本上被“日本史”、“日本文学”、“日本语学”替代。

然而,耐人寻味的是,这种日本“国学”的近代“学科化”,似乎并未影响到“国学”在形成和发展过程中所追求的最终目标——日本民族主义意识形态的建立与“精神之救赎”。也就是说,作为概念的日本“国学”,已经完成了它前近代的历史使

命,在形式上早已为凝固已久的“看不见的忠实联合体”意识所替代和扬弃^①。因此,日本“国学”所经历的思想历程,背负的历史使命及其促成的历史效果,无论从任何一个方面来看,对于我们思考当前中国的“国学热”都有着深刻的借鉴意义。

那么,日本“国学”究竟是如何产生和发展的呢?

考察这个问题,我们必须首先了解到,日本文化自始至终经历了一个漫长的“去中国化”,建立日本民族主义精神的过程。从早期的排斥汉字文化,到中世纪出现的“和魂汉才”的概念,都暗示了日本“国学”的排他性本质。所谓“和魂汉才”,可以解释为“日本精神,中国知识”,与近代中国曾经流行一时的“中体西用”较为类似。“和魂汉才”的最初形态,出现在《源氏物语》的一段对话中。紫式部在小说《源氏物语》的《乙女》篇中,曾经通过主人公的口说出如下的意见:

只有以中国的学问为工具,方可使大和魂有用于世^②。

这句话中,可以看出一个“中国学问”与“大和魂”的最基本的二元对立结构。这里的“大和魂”,作为“和魂汉才”的雏形,在后来的日本历史中被学者不断强调、阐释和复制,直到被近代出现的“和魂洋才”概念所取代。然而,对于研究日本学术思想史的学者来说,“和魂汉才”,恰恰是衔接近代日本“国学”与古代日本人的“本土文化意识”的重要桥梁,不可忽略怠慢。

《源氏物语》中的“大和魂”虽然被看作“和魂汉才”论的起源,但是,与之相类似的思想则产生于更早的时期。这一点,必须从“魂”与“才”的内涵说起。

“魂 = 精神”与“才 = 知识”这两个概念,在较《源氏物语》更早的七八世纪的日本文化的语境中,可以与“言”和“字”相对应。当汉字汉文源源不断地传到日本时,

① 英国学者斯金纳(Quentin Skinner)对马丁·路德的宗教改革意义所作的如下评论:“他首先贬低了教会作为一个实体组织的意义。倘若基督徒有希望得到拯救的唯一途径是做到自信,那么关于教会作为在信徒与上帝之间起中介作用的权威传统概念就毫无存在余地了。真正的教会成了不过是一个看不见的‘忠实联合体’,即信徒们以上帝的名义,忠实地集结而成的聚会。”斯金纳:《现代政治思想的基础》第2卷,奚瑞森、亚方译,台北:远流文化事业有限公司,2004年,第11页。笔者认为,斯金纳所提出的“看不见的忠实联合体 = An invisible congregation fidelium”这一概念,可以解释日本“国学”在近代民族主义思潮中所追求和达致的文化效应。详细请参见王小林:《“职分”、“世间”与日本资本主义精神》,《东亚研究》2005年第2期。

② 紫式部:《源氏物语》第2卷,山岸德平校注,东京:岩波书店,1975年,第283页。

日本人一方面依靠汉字来建立政治文化体制,同时也没有忘记随时强调寓于本土语言中的“灵”的重要性。所谓“言灵”信仰,也就是在这个时期出现在人们的视野。日本古代的文化发展史,又可以被看作是日本本土的“言灵”与外来文化的“汉字”相互抵触的历史。在这个过程中,如何既能够运用“汉字”推动社会文化的进步,又可以保持“本土语言”所代表的文化主体,成为各个历史时期的日本人必须面对的课题。如果说汉字意味着某种外来的规范和秩序,“言灵”则是对汉字所代表的“规范”和“秩序”的反动和制衡。二者之间的紧张关系,成为日本文化发展的一个动力^①。

中日文化之间的这种关系,在不同的历史时期有过紧张或松弛,一直沿续至今。以古代的“言灵”信仰为基础,中世纪的神道学者通过编写皇室谱系来证明日本是“神国”(《神皇正统记》)。到了江户时代,随着朱子学的解体和民族的高涨,以通过重读古典文献恢复传统日本精神为宗旨的“国学”,最终追求的目的,就是发掘出隐藏在汉字文献内部的“声音语言”=“和魂”。例如,被认为是日本近代“国学”研究集大成者的本居宣长(1730—1801年),在其国学指南著作《初山踏》中,就“国学”与“和学”两个概念作过如下的批判:

世上学问各自不同。所谓学问,概指“皇朝”(=日本,笔者注)之学问。自古以来,学问皆指“汉学”。为区分之便,遂称研究皇国之事为“和学”或“国学”。然此类称谓甚恶俗也。夫为其本国之学,可称之为“皇国之学”以别于“汉学”。若与“汉学”并称,亦可称之为“皇朝学”也。而所谓“和学”“国学”,视皇国若域外之邦。汉土、朝鲜、于兰陀(=荷兰,笔者注)等异国,可依其名而称之也,然以之(=和学,国学)自呼自国,非耶。

本居的这段话显示,“国学”一词虽然可以上溯到18世纪,但并非源自他本人。其次,似乎还可以做以下解读:本居对“国学”这一概念所持批判的意见,同时表达了其在排斥以“汉学”为代表的日本以外的文化研究的基础上,对日本传统学术的绝对性、神圣性的信仰及捍卫之情。用本居自己的话来说,所谓“皇朝学”就是日本自己的古典学,而通过潜心研究阅读这些古典,“可令大和魂坚固不破,以防汉意之侵

^① 王小林:《汉字与“言灵”:日本传统汉字论中的“执拗低音”》,《古今论衡》2010年第21期。

袭。有志于学道者，第一之要务乃清除汉意儒意，坚固大和之魂”^①。本居所持“国学”一词含有自我贬低之意的看法，既令我们感到意外，也让我们从反面认识到近代日本以民族主义为核心的“国学”=“和学”=“皇朝学”的排他性本质。这种排他性的“国学”=“和学”=“皇朝学”，在与“和魂”、“精神”等概念组合之后，构成了日本“国学”的基本结构与特点。

四、日本“国学”的基本思想

考察日本“国学”思想的形成，本居宣长是无法回避的对象。为了更加清晰地了解本居宣长的思想特征，我们有必要先从本居的外来文化观谈起。

在本居宣长的著作中，学术随笔《葛花》主要以问答的形式，阐述其对中国思想的观点。“葛花”意为醒酒的草药，就书名定为“葛花”，本居在卷首有如下的说明：

天下学者，饮千年汉籍之毒酒，且沉湎其文辞之甘美，众皆醉乱无一醒者。偶有依直昆神之灵而醒之人，吾欲促其猛醒，然其犹言吾非醉，而愈发狂言。稍醒者又更饮毒酒，愈益沉醉。因不堪入目，故采来葛花，令其尝之以醒毒酒^②。

这里所说的“汉籍之毒酒”，本居明言是由中国传入日本的“圣人”之书。在本居看来，这些中国的书籍，无异于“甘美的毒酒”，愈饮愈醉，最终会导致自我意志及意识的丧失。所以，重要的是不被中国书籍文辞之“甘美”所迷惑，而是要追求作为日本人的自我认同(identity)的依据。这个依据，就是包含了“和魂”的日语。

例如，在《葛花》上卷中，本居就汉字与日语的关系表达了如下的看法：

以言语之传较之文字之传，二者互有短长，难分高下。自古及今既惯于文字之用，故以今世之心观之，若仅以言传，万事难得其确切之情，文字之传或优于言语之传远矣，持此见者亦必多矣。然观之上古，其世虽无文字，仅以言传，

① 《本居宣长全集》第1卷，东京：筑摩书房，1989年，第5页。

② 《本居宣长全集》第8卷，第123页。

而万事莫不毕现也。非唯文字,种种器物,古亦无之。经时愈久,新物愈增。既惯于新物之便,经年历月,遂生昔无此物则必不便之感。然若本无之,更无所谓欠缺也。文字之理亦同。皇国有汉字,有片假名,有平假名,三者若缺其一,则或生不便之感。然汉国本无平假名及片假名,故无之亦可。欲致意于远方,因言传多违本意,故特以文字传之,此文字之德也。然又有文字之所难表者,则示之以物,并口述原委以达其意。此亦非言传之德耶?以此观之,上古之事若悉以言传,则其精详之状亦必悉传至今也。且汉人亦叹书不尽言,故知文字之传,所失者亦不可谓不多耶……无文字之世,乃为无文字世之心,故虽以言传,与有文字世之言传亦大不同也,此绝非空虚浮华之言。在今之世,识文字者,万事托于文字,而不记其事;不识文字者,反详记其事,此其理也。况古语有言,皇国乃言灵保佑之国,言灵昌盛之国。是故吾国言语之神妙,冠绝万邦也^①。

前半部分,本居似乎是在公正地评价“言语”与“文字”的不同功能。甚至就“文字”之功德不惜赞赏。然而,当话题涉及“皇国古语”这一神圣的领域,就立刻从“言灵”信仰的角度,很自然地发出了“吾国言语之神妙,冠绝万邦也”的赞叹。本居的这种“皇国古语”观,贯穿于其所有的国学研究之中。

“言灵”信仰与日本民族主义思想的结合,是随着“和魂”这一概念而产生的。在很长的一段时间内,据传由12世纪日本政治家兼学者菅原道真所撰《菅家遗诫》中如下一段论述,被作为日本思想史上一个重要的政治和文化理念来看待:

凡神国一世无穷之玄妙者,不可敢而窥知。虽学汉土三代周孔之圣经,革命之国风,深可加思虑也。凡国学所要,虽欲论涉古今,究天人,其自非和魂汉才,不能闻其闾奥矣。

在这里,菅原强调,日本人虽然可以学习“汉土=中国”的三代周孔的经典,但是,日本的政治体制却应该慎重对待诸如孟子“易姓革命”这类思想。所以,作为日本人一定要首先拥有和保持“和魂”,将中国的学问作为“才”即可。菅原道真著作中的

^① 《本居宣长全集》第8卷,第124—125页。

这段文字，后来被证实是由江户学者在编纂菅原道真著作时加入的。其动机是因为菅原道真在历史上曾经反复强调日本文化的主体性，并主张废除遣唐使，中止与中国往来^①。这里要注意的是如何解释“和魂”这一概念。

在古代日语中，“魂”与“灵”同义，并均训读为“tama”。所谓“和魂”，可释作“日本精神”或“日本心、日本灵魂”。最初使用“和魂”这一概念的，便是前文提及的小说家紫式部。值得注意的是，虽然“和魂”这一概念早在中世纪就已经出现，但其内涵一直较为含蓄模糊。而本居宣长对“和魂”的解释，却摒弃了前人所使用的抽象含义，而是具体地将“和魂”与日语本身结合在一起。例如，在《初山踏》中，本居强调初学“大和之学”（日本“国学”）的日本人，要通过仔细研究和阅读《古事记》与《日本书纪》二书来巩固“大和魂”：

潜心阅读此二书，则可令大和魂坚固不破，以防汉意之侵袭。有志于学者，首要之务乃清除汉意儒意，坚固大和之魂^②。

这里，本居非常具体地指出，“和魂”是蕴藏在《古事记》与《日本书纪》这两部经典中的，必须抛弃一切外来思想的先入观，以平常心去潜心阅读才能获得的东西。

那么，究竟如何来获得“和魂”呢？对此，本居在接下来的论述中指出，隐藏在《古事记》与《日本书纪》汉字汉文之中的“古言”就是“和魂”。在他的论述中，“古言”与“古道”是融为一体的，所以，他强调一旦获得了“古言”就等于获得了“和魂”，同时也就掌握了“古道”。此外，别无他物可以替代：

欲知古道则必先学古歌，读古歌然后习古文，作古文，知古言，细读《古事记》、《日本书纪》二书。不知古言则不知古意；不知古意则难知古道。（中略）言、事、心三者近同一之物也。盖贤者所言之言，所行之事相应而贤；拙者所言之言，所行之事拙也。又男子所思、所言、所行之事为男子也。女子所思、所言、所行之事为女子也。而时代之别，亦与之相似。上古之人有上古之事；中古之人有中古之事；后世之人有后世之事。唯其所言之言，所行之事及所怀之

^① 加藤仁平：《和魂汉才说》，东京：汲古书院，1987年，第105—145页。

^② 《本居宣长全集》第1卷，第5页。

心同一也。在今之世,如欲知上古之人之言、事、心者,其言皆在歌中,其事皆在史中。其史因以言记,故唯言矣。其心亦应由歌而知。因言、事、心三者乃同一之物,故后世之人,如欲知古人之心、古人之事,唯在古言、古事之中也。所谓古道者,具在二书之中,得古言古歌之后而读之,其道之意则自明也^①。

这里,我们已看不到有关“和魂”的任何暧昧及形而上的解释。按照本居的逻辑,《古事记》、《日本书纪》中的“古言”和“古歌”,因为记录了古代日本人的“言”,所以也就保留了日本人的精神“和魂”。既然“言、事、心三者乃同一之物也”,那么,掌握了这些古典中的“言”,自然也就拥有“和魂”与“古道”了。

以“言、事、心三者乃同一之物”的理论将古代的“言、事、心”与现代的“言、事、心”视为同一之物,这一观点,作为本居的一个发明,实在值得我们注目。因为,本居所展示的逻辑是:一旦获得“古言”,古今的历史时空就会轻易地被超越,今人古人的精神也就会自然地融为一体,最终达致类似宗教神学一般的永恒境界。

本居的这种研究“古言”的方法论,显然与早前的伊藤仁斋的“古义学”以及获生徂徕的“古文辞学”有着本质的不同。前二者在方法论上,更多地接近清代考据学,是通过文字训诂对“道”的追求。用戴震的话来说就是:

经之至者,道也;所以明道者,其词也;所以成词者,字也。由字以通其词,由词以通其道^②。

“经”里有我们当行之“道”,要想了解这个“道”,就必须读懂“词”的意思。而词义因为年代久远,与现时的意义有出入,所以一切必须从弄通“字”的意思开始。只有这样,才可以最终了解和掌握“道”。那么,究竟如何才能够弄通“字”的意思呢?这里必不可少的,就是“训故言”(《说文解字》言部)。即:“故言者,旧言也,十口所识前言也。训者,说教也。训故言者,说释故言以教人,是之谓诂……训故者,顺释其故言也。”^③

① 《本居宣长全集》第1卷,第17—18页。

② 戴震:《与是仲明论学书》,《戴震文集》第9卷,北京:中华书局,2006年,第140页。

③ 《说文解字》,上海:上海古籍出版社,1993年,第92页。

这里我们需要注意的,是中国的“训诂学”在“顺释故言”时所采取的方法。由于时空隔离造成的意义乖离,需要学者以皓首穷经的精神对文本进行梳理。中国的训诂学,特别是清代的训诂学,崇尚以“实事求是”为原则的实证性文字经典诠释,为克服和超越宋明理学的观念论,开辟了有效的方法。这种实证性的文字经典诠释,就是超越了简单的经验论,从每个具体的现象出发,探索隐藏于背后的普遍真理。借用日本学者木下铁矢的表述,学术研究从此摆脱了“特称命题”的桎梏,走向具有辩证思维的“全称命题”的世界。在学术研究的历史上,“第一次使学术的实证性与理论性成为可能”^①。

如果我们将清代训诂学的方法与本居的方法加以比较,会发现二者确实存在显著差异。中国的训诂学虽然是建立在儒家理念之上的学术研究,但从其所使用的“梳理”、“疏证”、“顺释”、“训释”的字义来看,是通过“梳”、“疏”、“顺”、“训”的,遵循一定的学术方法对文字经典的诠释。至少,没有一种“合理”的方法,“梳”、“疏”、“顺”、“训”就无法实施。而一旦“故言”得到正确合理的解释,“道”与“理”就会自然彰显。虽然对中国的学者来说,终极目的是“道”、“理”而非“训诂”方法本身,训诂之学亦被称为“小学”,但“小学”本身,历经陈第、顾炎武、段玉裁在音韵学方面的努力,已经形成了科学合理的方法论。这意味着对“道”与“理”的追求,必须经由严密的推理和考证方可实现。

然而,本居的学术研究,虽然在表面来看,也是通过爬梳文字经典以求对“古言”的发现。但是,本居没有像中国学者或伊藤、荻生那样将“古言”仅仅作为“载道”的工具来看待,而是将“古言”作为“古道”本身来强调。一旦与“古言”相接触,任何人都会自然地与“古道”融为一体,生命得到“升华”乃至“圣化”。在本居看来,发现和研究“古言”的过程,已经不是什么“小学之道”,其本身就是“大学之道”。事实上,本居对“古言”的探求方法,正如其《古事记传》所体现的,是完全建立在中国文化二元对立基础之上的,以“所有汉字表记必有日本古音”的信念取代实证考据的“特称命题”的方法论。

五、日本“国学”的神学特性

那么,本居的方法论所包含的这种类似神学的观念究竟从何而来呢?对此,日

^① 木下铁矢:《“清朝考证学”とその時代》,东京:创文社,1996年,第115—116页。

本京都大学大谷雅夫教授新近的研究,为我们提供了重要的线索。

大谷雅夫在比较中日诗歌中的认识论时,发现中日诗歌对待同一自然现象或存在时,在认识论上有很大的差异。例如,在两国的古代诗歌中,“月亮”是寻常出现的主题,但是,相对于“中国的诗,通过月亮将过去与现在联系起来时,月亮作为永存不变的形象,反衬出人世无常与世代的隔绝”,而日本诗歌中的“月亮”,则是“被作为将个人的过去与未来联系起来的媒介来观赏的。通过月亮来怀念古昔……通过观赏永久不变的月光,令现在与过去,两个时间之间的往还变为可能”^①。大谷雅夫指出,不仅“月亮”作为连接古今的“咒物”具备这样的功能,“镜子”和“梳子”在古代日本人的信仰中也有将时空上分离的人的“灵魂”相连的咒力。对此,他以《万代和歌集》里面的一首和歌为例加以说明。

《睹亡人之梳·前大纳言忠良卿作》

游魂留玉梳,睹之情愈伤。秀发犹在目,往昔最难忘。

在日文原文中,“游魂的魂 = tama”与“玉梳的玉 = tama”相呼应,“秀发 = sonokami”与“往昔 = sonokami”相重合。而在日本古典中,“心”的训读法又为“たまtama”,与“灵、魂、玉”谐音同义并且同源,是“表达抽象精神与具体表征的双重概念”^②。因此,“玉梳”在此被看作留驻亡人灵魂的“信物”,是极为自然的。

除了“梳子”具备这样的功能,在古代和歌中,“镜子”以及装镜子的“玉匣”也被当作可以盛装灵魂信物的道具倍受珍重。古代日本人相互赠送“镜子”、“梳子”或“玉匣”,意味着将灵魂的一部分交与对方保存,表示与对方永不分离的意愿。因而,“镜子”、“梳子”或“玉匣”等生活道具,也可以成为传递和保留灵魂的“咒物”,随时具备了将时空相隔的两端结合在一起的咒力。

值得注意的是,在本居诸多日本古典诠释的著作中,就有如下包含了“镜子”以及“玉 = 魂 = tama”这一概念的题目。如《古今集远镜》、《源氏物语玉の小栴》、《玉胜间》(玉筐之意)、《词の玉绪》、《玉の小琴》、《玉のあられ》等等。这些著作均以发现和整理古日语为目的这一点,也让我们对本居选择这类名称的用意不禁产生

① 大谷雅夫:《歌と诗のあいだ——和汉比较文学论考》,东京:岩波书店,2008年,第50—51页。

② 《时代别国语大辞典·上代编》,东京:三省堂,1967年,第440—441页。

如下猜测：在本居的意识中，自己的“古言”研究著作，就如同一个个蕴含或保存了古人“灵魂”的“镜子”、“梳子”或“玉匣”，只要接触或打开它，就会立刻与古人的灵魂融为一体。也正是因为有了这种通过某种自然媒介，“令现在与过去，两个时间之间的往还变为可能”的“咒物信仰”做根基，本居宣长的国学理论，才得以将“古言”的发现，看作与古代日本人的纯净之“大和魂”沟通融合的重要途径。因为，日本传统的语言观，根本就具有原始宗教的色彩和性质，“言”与“事”都是被作为自然的一部分来看待的^①。

综上所述，在本居的学术语境里，“梳”已经不是中国“训诂学”中象征“梳理”的“疏”，而是蕴含了古人“灵魂”的“古言”本身。简言之，一个是学问的“方法”，一个是信仰的“图腾”。一个需要遵循实证的方法“皓首穷经”地钻研，一个则仅仅“得古言古歌之后而读之，其道之意则自明也”^②。

本居对“古言”的研究和诠释，由于建立在上述神学色彩浓厚的“言”的基础上，很快就超出了纯粹的学术范围，向意识形态领域扩展。例如在《汉字三音考》首篇《皇国正音》中，他将其所追求和论证的“古言”还原到日本的基本音节，并将这些音节的产生与日本创世纪神话结合在一起，做了如下论述：

我皇国照耀天地间万国……方位亦居万国之首，如人之元首也。故万事万物，皆卓越优美，就中人声言语，雅正优美，胜于万国。其音清朗，譬如仰瞻晴天之日，毫无阴霾。又率直而无曲折，真乃天地间纯粹正雅之音也。其古言之正音唯四十七音，加ヤ行之イエ与ワ行之ウヲ，共为五十音^③。

然而，对大部分日本人来说，通过研究古典建立文化自信，依然是一条比较艰难的道路。在考虑如何让所有日本人都能够拥有对“和魂”的认识时，本居的弟子平田笃胤采用了相对通俗的方式，将本居的“和魂”观，通过自己发明的神学色彩浓厚的宇宙体系论和语言论给予解释和宣传，最终令国学语言观与意识形态融为一体。

本居宣长的“国学”理论，在经历了以平田笃胤（1776—1843年）为首的国学家

① 王小林：《名与言：中日语言哲学的演绎与启示》，《台大文史哲学报》2008年第69期。

② 《本居宣长全集》第1卷，第18页。

③ 《本居宣长全集》第5卷，第381—382页。

的普及,特别是通过对神道“来世观”的重新诠释之后,已经从“学术思想”嬗变为具有“救赎”功效的“终极关怀”。明治维新所依据的“国家神道”与20世纪前半叶支配日本军国主义体制的“国体论”,均以此为核心。而这一切,皆来自本居从语言民族主义立场对“和魂”的诠释。而“和魂汉才”这样一个在中世纪日本羽毛尚未丰满的思想“雏形”,经过了江户国学运动的洗礼,也最终彻底演变为神学色彩浓厚的国家主义理论体系。

例如,近代日本政治家金子坚太郎,在言及日本如何对待西方文化时,也曾经如此论道:

国学所要乃精神矣。日本国之学问所要者,乃涉猎日本古今,总括支那、朝鲜、印度,或穷极天地间之事物,抑或人类所造之法律、经济。盖此类仅为学问而已。然若涉猎古今之学问,穷极天人之物理而无倭魂汉才,则不能开学问之闾奥也。所谓倭魂汉才者,乃学问之精神也。当今之日,若于此“汉才”之下不加“汉洋才”以显欧罗巴之才,则不能立于当今世界列强之间。恰如千年之前,不学支那之学问而不能料理国政,不能屹立于世界。当今之日,不学西洋之学,则不能加入世界。故此,以倭魂汉才为学,则可开国学所需要之闾奥,立于指导国民之地位^①。

在这段文字中,金子坚太郎所强调的“国学所要乃精神”,并不是某种具体的学术理论,而是经由江户“国学家”们从“言灵”和“大和魂”中提炼出的以日本为中心、日本民族为最上的神学宗教信仰体系——“国体论”。有了这种信仰,所有对日本民族有用的东西文化精粹,都可以成为日本“学问”。这个“学问”的意思,如作者本人所强调的,“此类仅为学问而已”——仅仅是工具和技术而已。而只要具备了日本人的“魂=精神”,一切“学问”都可以是“国学”。

同样,久松潜一在《玉胜间与初山踏》一书开卷伊始,即就日本“国学”的意义做了如下阐述:

国学,泛指在日本学术史上由近代的契冲、春满、真渊、宣长、笃胤等逐步

^① 金子坚太郎:《新撰国体论纂》,东京:大日本国体会,1919年,第107页。

建立的学术体系。就其特质而言,不局限于日本的研究,也包括以日本为立足点的学术研究。国学主张为了阐明纯粹的日本精神而研究古典文献,同时必须摆脱中国思想的束缚,站在日本的立场上,以坚固大和魂为基础来面对古典文献和古典研究。如果在研究《古事记》与《日本书纪》时,以中国思想和佛教思想进行研究,就不是真正的国学。国学是近代的学术从反省中世纪一味追随中国思想和佛教思想出发的。为了巩固大和魂,确立日本立场,必须通过正确理解古代文献来阐明日本精神。所以,虽然以古典作为研究对象,单纯的日本古文献研究并不能称为国学。唯有日本立场在学术中的确立,学术自主性的自觉,方可成为国学的出发点。近代国学,就是这种自觉经过约二百年的岁月逐渐完成的学术体系^①。

从文中可以看出,久松一方面指出了日本“国学”的范围和对象“不局限于日本的研究,也包括以日本为立足点的学术研究”。一方面强调了从事“国学”研究,目的是阐明和发扬“日本精神”,其论调与前引金子坚太郎的《新撰国体论纂》如出一辙。

六、中国“国学”的问题与反思

再来看中国“国学”的状况。

近代江浙思想家宋恕 1901 年 2 月以“赠馆森袖海以许氏《说文解字部首》乞注汉吴音”为题写了四首诗:

亭林辛苦讲音学,白发穷山业未精。可惜不曾航一苇,饱听儿女话天明。
研音考训尽天年,毛戴诸君亦可怜。太息孤怀谁会得?惟应海外有平田。
神州苦乏定音书,乡异年差读古书。深慕扶桑长画一,大功空海此间无。
生当浩劫重重后,古语真源不可寻。袖出许书再三拜,乞君教我汉吴音。

宋恕在第二首的注解中,将包括顾炎武在内的几位朴学大师与日本国学家相提并论,如此写道:

^① 文部省教学局编:《日本精神丛书》第 57 册《玉胜间与初山踏》,东京:内阁印刷局,1943 年,第 1—2 页。

加茂、本居、平田诸子所处之境,所言之义皆与毛、戴诸子大异,然其欲以古语、古文潜动国人之感情则同^①。

加茂、本居、平田,分别指近代国学家贺茂(与加茂同音异字)真渊、本居宣长和平田笃胤。这三位国学家,为了组建有别于中国文化的日本传统精神,重新阐释古代的“言灵”信仰,试图从汉字记载的文献中发掘出属于日本人本身的“言”。在宋恕眼中,日本国学家们所追求的脱离汉字所代表的“形名”文化的影响,透过发掘古音再现古人的思想和精神,继而达到“以古语、古文潜动国人之感情”的目的,在某种程度上类似于有清一代以顾炎武为首的训诂学。

倘若宋恕提出的近代日本“国学”与乾嘉朴学之间的类似可以成立的话,究竟是巧合还是影响呢?这个问题很难回答。但是,至少可以肯定,中日“国学”在思想和方法论上的相通之处,为“国学”这一概念移植到中国奠定了基础。特别是,章太炎以恢复“夏声”为目的的“国学”研究,似乎也可以放在这个背景下来看待。例如,在《检论》、《对二宋》中有如下一段文字,反映了二者在讨论日本人的国民性以及如何改变中国的政治现状时所持的观点:

宋恕在清时语章炳麟曰:吾尝游日本,见其人民之勤,田畴之辟,士好学术,而官长贵族不骄。不窥其军旅财赋,知其完强也。今中国言变法者多矣!简料细故,利害相牵,得失或不相庚偿耳。诚欲尽善,宜以大议属之庶人,则天下欢应,湔其旧污。所谓宪政者,如执辔然,其御不纷,而骝骜如舞焉。此所以为易简也。今世安用慕远西邪?若日本则可矣。

章炳麟曰:东国之良俗,吾亦识之也。其视中夏,习常未有以大异,宜若可形写者。然其端绪不同,巧拙竟异矣……今中夏欲完强如东国者,非唐慕之也,又不可苟效宪政以迎致之,莫若理其本。理其本者,当除胡虏而自植。吾夏人宗国不隳,则耻以鬻降为宠。然后举不失劳,官不失材,使向之善柔巧宦者,无敢侥幸以致儋石。其意者骄泄渐除,而勤业稍众矣^②。

① 宋恕:《宋恕集》下册,胡珠生编,北京:中华书局,1993年,第46—48页。

② 《章太炎全集》第3卷,上海:上海人民出版社,1982年,第597—598页。

章氏在这段记录他与宋恕有关如何像日本那样强国的对话中，对宋恕主张的建立宪政表示了怀疑。他认为，中国的问题远没有日本那么简单。由于中国长期以来深受“戎狄”的侵略和统治，民族精神支离破碎，所以，若想强国，首要任务是“当除胡虏而自植”。“自植”的方法在于“理其本”，至于“理其本”的方法，章氏的观点与宋恕的“建立宪政”论之间却存在着差异。

有趣的是，宋恕虽然曾经对江户日本国学家“以古语、古文潜动国人之感情”的事业赞誉有加，但具体主张是从政治制度上改变国运。与此相反，章则认为在制度之上，更为重要的是“本”的整理和重建。章氏这里所说的“理其本”，从章氏所一贯坚持的学术立场来看，应该可以理解为“汉民族文化之本”，更具体地说，就是“汉民族语言”的重建。而这种重建的方法，不外乎从古典以及方言中发现和整理“周汉”时期的“夏声”。例如，在《新方言序》中，章氏对通过“正名”=小学训诂来恢复和实现“大共名”中“大别名”和谐统一的社会做了如下阐述：

昔人既作《尔雅》、《方言》、《释名》，余以为犹阙一卷书，创为是篇，用补其阙。疑于义者，以声求之；疑于声者，以义正之。善哉。非耳顺者孰能与于斯乎。《转语》书轶不传，后昆莫能继其志。名守既慢，大共以小学之用趣于道古而止，微欤！不知其术，虽家人簟席间造次谈论，且弗能自证其故。方今国闻日陵夷，士大夫厌古学弗讲，独语言犹不违其雅素，殊言绝代之语尚有存者。世人学欧罗巴语，多寻其语根，溯之希腊罗甸，今于国语顾不欲推见本始，此尚不足齿于冠带之伦，何有于问学乎①？

章氏正是在“今之殊言，不违姬汉”与方言材料“上合周汉者众”的信念支配下，以每字必求本字的方法，试图令凌乱的方言体系回归到汉民族文化的鼎盛期——“周汉”时期的“声音语言”系统。换言之，章氏所期待的，是一个完全脱离了社会现实，近乎梦想的要“言”与“名”直接回到“名实一体”的上古理想社会。章太炎在这里所使用的“冠带”一词，作为周礼的象征与三州的“言语”被等同看待。此外，在另一篇文章中，章亦强调“诸夏几亡，盖将反其本哉”的思想，表达了他欲通过“小学”来

① 《章太炎全集》第7卷，上海：上海人民出版社，1999年，第3—4页。

恢复古代曾经存在过的理想社会的语言体系的意愿^①。这里所显示的是章氏“国学”思想的如下逻辑:研究“语言=小学”既是方法,也是“目的=本”。

如果我们将上述章氏的言论与前引日本“国学”的各种言论进行比较,我们确实可以发现一些类似点。首先,章氏对“国学”的建立和坚持,完全站在汉民族与“戎狄”、“胡虏”相对立的立场之上。这与日本“国学”所含的日本民族与“汉”、“洋”二元对立结构完全相同。章氏主张的“排满兴汉”就是其表征之一。其次,章氏试图通过恢复“夏声”来振兴民族的方法,也与日本“国学”对“言灵”、“和魂”的执着一脉相通。毫无疑问,二者的最终目的都是要从“精神”方面“理其本”——建立民族自信。章氏的研究“语言=小学”既是方法、也是“目的=本”的思想,显然已经超越了传统考据学的学术范畴,带有强烈的观念论色彩,在某种程度上甚至与本居宣长“得古言古歌之后而读之,其道之意则自明也”的神学色彩浓厚的语言观相类似。这种思想的形成,究竟是章氏自力所为,还是受到了外部的影响,值得我们进一步探讨。

饶有意味的是,非但章氏如此,近代中国学术史上出现的诸多有关“国学”论所强调的“精神”,也与日本“国学”的口吻极其相似。例如,在新近出版的由桑兵教授编辑的史料集《国学的历史》所收各家言论中^②,我们也可以频繁地看到类似于日本“国学”言论的如下表述:

夫国粹者,国家特别之精神也。 (黄节《国粹保存主义》)

国粹者,一国精神之所寄也。 (许守微《论国粹无阻于欧化》)

国学者,唯心派之学也。发扬国性,振奋心志,国学之长也。

(萧公弼《科学国学并重论》)

国粹保存者,即一国精神命脉之保存也。 (范丽海《我之国粹保存观》)

这里,所有主张振兴“国学”的人,都在强调其作为“精神”的重要性。

然而,这里我们不得不思考的问题,是日本“国学”与中国“国学”在彼此的近代史上发挥的作用。显然,与中国“国学”在强调“精神”的同时,将实现这种“精神”

^① 《章太炎全集》第4卷,上海:上海人民出版社,1985年,第220—221页。

^② 桑兵等编:《国学的历史》,北京:国家图书馆出版社,2010年。

的可能置于复古与“正名”的保守态度不同，日本“国学”的“精神”虽然立足于“内”、“外”的二元对立结构，但强调的是超越器物与制度的意识形态。这种意识形态正如“言灵”、“和魂”的“灵”与“魂”所象征的，是一种超乎现实存在的神学观念，而非具体的文字和规诫。换言之，对外来文化冲击下日本人的“精神之救赎”，并非器物与制度的建立和确定，而是形而上的共同体意识之强调。所以，这种“精神”并不影响日本人以“拿来主义”的态度吸取外来文化。这种精神上的“排他性”与器物、制度上的“包容性”，是日本“国学”在过往的历史进程中不断修正其理论所达到的最终效果。这种效果，是一种摈弃了具体的宗教教条与戒规的“看不见的忠实联合体”意识。所以，作为前近代学术概念的“国学”，虽然形式上早已被人文科学体系所扬弃，不复以浓厚的民族主义面孔出现，但这并不影响日本人将文化上的“排他心理”与器物、制度上的“包容心理”一并保持到现在。因此，我们也就不难理解日本学者源了圆将日本“国学”定性为“一面是学术研究，一面是神学信仰”^①，以及美国学者罗伯特·贝拉曾经对其历史意义所作的如下结论了：

我们可以把国学看做是“造福千年”的宗教运动。因为它是一个可以在人间实现的宗教目标，也是一个恢复天皇权力，从日本排除一切腐败影响的目标。他们设想，一旦这个目标得以实现，臣民与天皇，人与神之间相互和谐的时代就会来临，和平与道德会自然地支配一切。因此，接受国学家的教导，其结果，就是一味地崇拜天皇，期望皇权复活并为此效力^②。

然而，对照日本“国学”的本质及其历史作用，回望百余年中国“国学”走过的历程，有什么样的历史成就，是因为我们高喊“国学”而促成和建立的呢？所以，面对再度兴起的数十年中国的“国学热”，实在有许多问题值得我们深思。

首先，无视“国学”这一概念在中日文化语境中的差异性及其他伦理大于学理、信仰高于学术的本质，将这样一个产生于近代日本民族主义思潮，暗含了宗教神学性质的概念作为中国文化的代名词来使用的话，这个“日本制造”的容量有限的“瓶

^① 源了圆：《德川思想小史》，东京：中央公论社，1990年，第177—178页。

^② Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion, The Cultural Roots of Modern Japan*, London: The Free Press, 1985, p. 102.

子”,能否承接浩若烟海的中华5 000年文明呢?

其二,如果我们承认海纳百川的包容性正是中国文化本来之精神的话,那么,是否有必要像日本那样,在“想象的共同体”这种自我强迫的意念下,以二元对立的方式追求“纯粹”和“单一”的“民族主义精神”呢?

其三,如果“国学”的目的是如同日本“国学”那样,为在多元文化冲击下的中国人提供“精神之救赎”的话,那么,从中国包罗万象的文化传统中,“国学”将选择什么样的理论,哪一家的学说来满足这个需要呢?而前文所引曹聚仁等先生所描述的那种抱残守旧又食古不化、自我陶醉而自欺欺人的“国学家”又能否担负这种使命,让中国人满怀自信,更加宽容和开放呢?

如果这些问题不能得到解答,那么,我们是否还有必要用“国学”这样一个既神秘又含混的文化图腾将自身束缚起来呢?

看来,中国文化重拾自信,走出“国学”这个自我矮化的阴影,在历史发展的进程中彻底完成“除魅”,还远非那么容易。