

日本学者古代中国研究丛刊
复旦大学历史学系编

内藤湖南——著

林晓光——译

东洋文化史研究



復旦大學出版社

日本学者古代中国研究丛刊

复旦大学历史学系编

徐冲 主编

内藤湖南——著

林晓光——译

东洋文化史研究

復旦大學出版社

图书在版编目(CIP)数据

东洋文化史研究/[日]内藤湖南著;林晓光译. —上海:复旦大学出版社,2016.4
(日本学者古代中国研究丛刊)

ISBN 978-7-309-11386-0

I. 东… II. ①内…②林… III. 文化史-研究-日本 IV. K313.03

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 077668 号

东洋文化史研究

[日]内藤湖南 著 林晓光 译

责任编辑/宋文涛

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

常熟市华顺印刷有限公司

开本 787×960 1/16 印张 18.5 字数 244 千

2016 年 4 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-11386-0/K·533

定价:48.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

译者序

宫崎市定曾在《〈内藤湖南全集〉刊行寄语》中，对内藤史学作过这样的归纳：

历史学，是迫近事物核心的学问。方法固然多种多样，而内藤博士的做法，乃是舍弃附属的、次要的一切，以直感观照，单刀直入地把握本质。这种方法，是先生的独门绝技，其他人想要模仿也模仿不来的。

内藤史学，是一种卓越的立体式存在。从中国的角度审视日本，又从日本的角度重审中国，从政治来观察文学，从文学来观察绘画，再从艺术来观察政治。从近世看古代，又从古代看近世。从各式各样不同的立场出发进行无所不包的观察，在此基础上组织出总体印象。内藤史学正是这样自然地，立体地构筑起来的。

这诚然是精辟不可移易的概括。内藤史学的这种特性——直入本质与整体观照——固然包含在《内藤湖南全集》煌煌十四卷中的每一个角落，不过最集中地体现了这一性质的，在我看来不是别的，正是摆在读者面前的这一本《东洋文化史研究》。

内藤湖南在现在的中国文史研究中已经是一个太有名的人物，不消译者饶舌，至于本书的价值、构造以及来龙去脉，羽田亨博士的序

文以及凡例中也已经说得很清楚。本书最初是由东京弘文堂书房于昭和十一年（1936）四月印行的，这时候内藤湖南已经病逝两年了。其后又曾屡次重印。现收录于《内藤湖南全集》第八卷，是较易入手的版本，但其中抽去单行本中原有的《古之满洲与今之满洲》一篇，代以另一篇《书论之变迁》，与原书有所差异。本译本以弘文堂初版为翻译底本，另将全集版所增入的《书论之变迁》一篇一并译出收入，俾读者得睹全貌。书中图版，仍据弘文堂版复制。原书署名作者为内藤虎次郎，但中国读者较为熟悉的名字乃是内藤湖南，为便览起见，译本作者名即署作后者。

《东洋文化史研究》算不上是内藤湖南最重要的代表著作，但在在我看来却有着特殊的意义。这一方面，如羽田序文所言，本书所收录的大抵是演讲记录，以及寄诸报章的文章，并不是典型意义上的学术著作。然而却也正因为这个缘故，其内容庞杂丰富，从具体的文化史课题如纸张、染织、版本史研究到宏观的东西洋文明批判，从上古文明到民国时事观察，从中国中世史到满洲史地，都在范围笼罩之内，较之《清朝史通論》、《支那史学史》等严肃的专门著作而言，毋宁说更能全方位地体现出内藤史学的面貌，更便于读者把握其来龙去脉¹。而另一方面，其中收入的若干篇中国中世、近世史方面的重要文字，对理解日本东洋史学尤其是京都学派的基本取径，更有着基础性的意义。

通读全编，我们不难获得一个鲜明的印象：对于作者而言，各种具体领域的研究并不是孤立割裂，仅仅作为一种静态解剖对象而存在的。正如宫崎市定所言，他的具体研究是为了在“无所不包的观察”基础上“组织起整体印象”，这一“整体印象”——换言之，“中国”

1. 内藤湖南是所谓“有思想的学者”，仅仅从案头学问的角度是不足以把握其全体的。正如宫崎市定同样在《内藤湖南全集》刊行寄语中所指出的——“内藤史学，虽然最终是以史学的形态开花结果，然而在那之前，却是经过了多姿多彩的杂学和实践的。因此，想要理解内藤史学，只读其中的历史学部分是不够的。”

为何物，“中国文化”为何物——才是他关注的核心所在。本书中最最著名，堪称照耀一世，奠定了日本东洋史学百年根基的一篇，当然是《概括性的唐宋时代观》。这篇名文仅以五千字的篇幅，便气吞山河地勾勒出了六朝以降的中国史基本轴线，引发出无数令后学追寻不已的头绪。不过，其论述实在是要言不烦至于极处，因此也就难免有语焉不详之处。而这一缺陷正好由本书的其他篇章来予以补足。《近代中国的文化生活》和《中国作为通货的银》两篇，正如其两翼，相辅相成，共同交织出内藤中国史学的基本脉络。在读了后两篇之后，重新回头温习《概括性的唐宋时代观》，才能更深地体会到作者宏大历史观察背后的来路。前者作为近世文化史的一篇纲要，站在唐宋变革之后的时代立场上展开论述。可以看到，这一篇的主题，正是《概括性的唐宋时代观》中近世部分论述的具体展开。而后者关于中国货币史的梳理，尤其是对铜钱、银、纸币三者消长关系的解析，则构成《概括性的唐宋时代观》中经济部分论述的根基。不仅如此，在《近代中国的文化生活》中所提到的一些内容，如关于近世织物的变化，显然可以从《染织相关文献的研究》一篇中窥见其依据所在；而对中国近世爱玩古物、回归自然趋势的探讨，又可溯源至他在《论民族文化与文明》中所形成的欧美文明批判观念。像这样，内藤史学中的具体枝节——分散的单篇论述——看似各自独立为一主题，然而实际上却是有机地钩织在一起，互为支撑，从各种角度纷至沓来，最终构筑起作者的中国史研究整体及宏伟历史观念的。

书中所呈现出作者历史观中最为核心的一点，就是从漫长的民族、国民发展史中去观察人类文化进步的基本规律。作者既拒绝纯思辨式的理论构建，也拒绝獭祭式的史实罗列，而是随时留心从纷繁丛杂的史实中归纳提取普遍性的、有趣的原则。在这种原则的演绎下，那些已经失去焦点、变得模糊的历史面貌，便有可能在我们的推证中变得清晰起来。如《女真种族的同源传说》，作者所考论的重点其实并不在于女真族传说本身，而在于通过这一特殊的传说，我们便有可能对拥有同型传说的各种族应用同样的分析法，通过仍然清楚的“一”而

察见已经湮灭的“一切”。作者眼中的观察对象，都不仅仅对其自身有意义，而是作为历史世界的一个原理性侧面而呈现其意义。这种有力的（同时是充满冒险乐趣的）治学理念，无疑是执著于局部实证的学者所难以想及的。再如《古之满洲与今之满洲》中，作者固然是简明地勾勒了满洲地区的古今发展历史，但其重点却并不在于历史事实的说明，而是一开始就贯穿着一个鲜明的议题，那就是古今文明发展条件在地理上的一致性。在古代适于民族发达，国家兴盛的地区，在后来即使经历过历史的中绝，也依然会成为重新发展的起点。整个满洲发展史在作者的头脑中，是被这一条主线贯穿起来的。最使作者觉得“有意思”的地方，就在于从汉代的夫余高丽到清初的满洲开发史，仿佛在最近一百年中又具体而微地重演了一遍，而之所以历史重演的根由，就在于地理环境上的古今一致。因此讲演的内容所及，虽然纵贯两三千年的广漠时空，而且时常枝蔓旁出，但作者最希望表达的核心主题依然凝聚不散。附带说一句，明治时代的日本现代史学，众所周知，是在兰克史学的基底上发展起来的，而内藤湖南所强调的这种地理与文化之间的依存关系，却已经与后来年鉴学派的长时段观念相近，这一点或许也是值得我们注目的。

同时，作者眼中的这种漫长的发展史，不仅仅包括过去与现在，甚至也包括遥远的将来。也因为这个缘故，作者的许多议论，绝不符合“有一分证据说一分话”的实证史学标准（在这一点上，他与宫崎市定正是师徒一脉相承）。在作者看来，人类依然处在前进的途中，“今天”绝不是历史的终点，因此也就未必可以以此为标准来判断人类发展的方向，他的思维总是从过去延伸到当下，再从当下延伸到遥远的未来，因此他的议论中常常会出现“千百年之后或许如何如何”这样的表述。因为他是以一种超越人类固有历史的巨大视野来观察问题的，所以他的观点也就绝不囿于短期的纷繁人事，哪怕他所提出的意见无法得到事实的支持，甚至与我们（从一般的视角）所看到的事实完全相反，也无碍于作者将这种短期事实囊括入自己的长期发展规律中。他是站在群山之外眺望整体，而不是“身在此山中”的迷途者。这固

然不免于含有发生误判的危险性，然而也使作者获得了常人所无法企及的整体洞见。

最为显著的一点表现，就是作者对于“时代性”和“国民性”的认识。不同民族、不同文化的各种不同现象，在作者的观察中常常成为一种发展时代上的差异。例如中国与日本的比较，因为作者强烈地意识到日本的历史只有中国的一半长度，因此从民族生命上说，中国是成熟的，同时也是衰老的；日本是年轻的，同时也是幼稚的。作者的判断常常是同时兼及于这些方面的。因此，中国有而日本没有，或者日本有而中国没有的东西，在作者看来常常并不是中国与日本的差异，而是活了四千岁的民族与活了两千岁的民族的差异，是老者与少年的差异。一般人的惯常思维，总是以自己的时代为基本立足点，在同一个平面上比较观察各种文化，然而这种简单的“国民性”思维方式在作者看来却是大谬不然的。究其然，在一般人的思维惯性中，当代的事情即使一天两天也充满意义，而一两千年以前的事情却很容易就以十年百年为单位，被抽象成空洞的数字——换言之，越到后来，观念中的时间密度越大。时间长度不同的各种存在被压缩在同一时间平面上（当下）进行观察。然而在作者的史观中，殷周秦汉时代的岁月和今天的岁月却是等价的，数千年前的岁月对于一个民族的生命而言同样具备阶段性的意义。这正是因为他站在了历史的河流之外，俯视千载的缘故。不能不说，从这种角度进行的观察，是极其富于力度和启示性的。

因此作者最为影响重大的中国历史分期法，实际上也正是从这种史观中衍生出来的。西方汉学界将这种分期法称为“内藤—宫崎假说”，由来论者多认为宫崎史学是对内藤史学的继承发扬，宫崎市定也多次明确表示自己是祖述内藤史学。然而在我看来，内藤分期法与宫崎分期法虽然看似一脉相承，在本质原理上其实已经有了深刻的分歧。宫崎市定是从世界史的立场出发，抽取东西各种历史文化中的共通点，来归纳出他的古代—中世—近世观的。例如希腊有的古代城邦国家，（在他看来）中国春秋战国时代也有；西方城邦时代以后是帝国时代，

中国也是从战国进入秦汉时代；西方在帝国时代以后再次分裂，中国也从秦汉帝国进入南北分裂的六朝等等。他的史观，是将人类各地域历史置于互相影响、互相牵引着一起前进的同一条跑道上进行考量。而内藤湖南却并非如此。在他的观念中，文化、民族的年龄长短不同，发展阶段不同，呈现的文化面貌就不同，这始终是一个衡量的基本准则。因此内藤分期法从表面上看，似乎是照搬西欧史的三段分期，实际上毋宁说是恰好反过来，在他的观念里，当下依然“活着”的民族中，活得最长的中国才是人类民族文化中的老者，中国的发展经历才是世界历史道路的模板。欧美也好日本也好，虽然看起来与中国有着巨大的差异，但实际上只不过是因为它们“资历尚浅”，根本还没有发展到这一步而已。

当然，作者同时也一直在强调，各种族文化本身是有着独特的性质，因此其时代发展分歧也是必须依据其本身特质，而不可一概而论的。但这与前边所说的“中国模式”并不矛盾。作者常常用个人来比喻历史。人虽然各有不同的面貌气质，但同时也都必须经历自少及老的自然生长过程。不同的人，何时还处在幼稚期，何时已经成熟长大，是与他自身的特性相关的，并不一律，但少年、壮年、老年的不同人生阶段却必然是分别具备共通性质的。同时关注到这种“共同”与“个别”，视乎具体的问题和现象来合宜应用，作出解析，可以说也正是作者史观的一个特性。

如果说宫崎史学的基本立足点是“地域”，其主脉在于“交通”，那么内藤史学的基本立足点便是“民族”，而根底在于“文化”。对宫崎市定而言，世界上的各种文明，无论是否已经衰亡，都可以被归属于不同地域进行共同比较。由于基本要素（如铁与马等）向全世界进度不一地扩散，世界历史最终会依循着同样的道路发展起来，只是速度快慢不一而已。因此宫崎会提出他独特的世界史发展模式：古代和中世时代西亚地区领先；进入近世以后，东亚的中国后发先至；而到了最近世，则西欧一跃而成为世界领导地域。在他的考量中，古希腊、罗马时代的欧洲和日耳曼人迁徙进入之后的欧洲在人种和民族文化上

的断裂并不那么重要。但内藤湖南却并没有打算建立一个如此庞大的世界史系统。对他而言，世界历史就有如一个你方唱罢我登场的大舞台，各民族各自拥有其产生、发展而后消亡的生命过程。已经衰亡的民族文化，就已经走完了它独特的民族生命，不再与现存诸民族放在同一平台上考量了，因此他会屡屡表示，中国是世界上活得最长的民族。而其他民族既会因为相同的产生、发展、消亡过程而与中国历史存在共性，也会因其特有的条件而产生其特性。“时代性”与“国民性”是内藤理论的两个基本指标。这显然是一种并不那么宏大，但却更灵活、更柔软的史观。“共性”和“特性”随时可以依据具体事象的观察进行调整——当然了，从本书中也可以看到，在他看来，一般是过于滥用“国民性”口号了，因此他无疑是更倾向于用“时代性”来进行矫正的。

也因为内藤湖南视民族生命为一个产生、发展而后衰亡的过程，因此他并没有视人类历史为一个不断发展、越来越发达的过程。毋宁说他在认可发展时间长的民族对其他民族历史有借鉴意义的同时，也对近世文化有着明显的批判——对于这一点，恐怕不少人都有着误解，以为他所提倡的宋代近世说是在歌颂庶民的兴起。正如他在《近代中国的文化生活》中所明确指出的那样：

平民时代大体上也就接近于民族生活的衰颓期了。近来我们往往热情讴歌民主主义之类的东西，其实从民族生活上来说，民主主义时代什么的，不过就是衰颓期罢了。

当然，这里不能不说作者的意见出现了一点矛盾，因为他一方面认为近世是衰颓期，另一方面却又屡屡强调中国文化的“永久性”，认为活得越久的民族就越具有丰富历史经验带来的顽强生命力（这似乎是在主张一种老而不死的状态）。不过如上所言，作者的史观实际上是非常灵活地应对各种不同具体问题而转换的，因此这里所谓的“衰颓期”似乎也不应理解得太过着实。无论如何，他的这种观念显然与

社会进化论并不契合——人类并不是越发展越好，越来越有前途的。年纪老大的民族当然因为它的衰老而更有经验，但也因为它的衰老而失去活力。而与之相对，宫崎市定就明显受到近世文明观的深刻影响了。因此他才会认为在当今世界，欧美发展程度最高，而中国只不过是偏处世界一隅的穷乡僻壤（说见《东洋的近世》）。在宫崎史观中，有一点与内藤有着显著的差异，那就是所谓“最近世”阶段的划分。相较于内藤湖南将世界划分为上古、中世、近世的三段分期法，宫崎市定所主张的乃是四段分期法，他把工业革命以后的世界视为一个新的历史阶段，并且认为长期落后的西欧就是在这一阶段腾飞，超越了西亚与中国，成为世界的主导。这无疑是一个更符合一般世界史常识的判断，然而可以想见——内藤湖南似乎没有明确表示过这方面的意见，因此我们也只能依据其学说逻辑进行推测而已——内藤湖南是决不会同意这一判断的。因为在他看来，欧美文明（尤其英美）在经济力量、科技力量上的发达并不足以表明它们在文化上也达到了相应的高度。只有文化才是民族生命的终极指标，政治、经济不过是次要的，接近于“动物性”而非“人性”的表现而已。唯有人才有文化，唯有文化才能决定人的高低。这种唯文化史观，无疑有着忽视个体生命质量和现实综合力量的危险性，因此作者甚至于会提出中国的遭受侵略乃是一种“粗暴治疗”（《作为中国人观的中国将来观及其批评》）。因为作者将民族动辄上千年的历史视作一种完整的过程，民族成了一种无数个体、无数世代集合而成的“大生命”，作为集合中一个渺小单位的个体生命自然就成为无足轻重的存在了。这种观念，不能不说着冷静得近乎残酷的一面。不过与此同时，也不能否认其中所存在的历史穿透力，因为“一将功成万骨枯”，无论我们如何不愿承认也好，个别生命在民族的漫长历史中确实是渺小得可以无视的。

基于作者这种以“文化”为人类文明核心的思考方式，他的反欧美文明观也就自然而然地生发出来了。在作者看来，无论现代资本主义文明是如何地掠取到大量财富，将中国、印度等文明古国踩在脚下，也无法证明它们的发达。具体的议论，读者从《论民族的文化与文明》

一篇中可以看得到。在这一篇中，作者指出：

像美国之流，造起五十层七十层的大楼来，底下的部分连阳光都照不进去，这哪里说得上是什么文化？

这初看起来，完全是一派反现代文明的奇谈怪论。对于醉心于建造高楼大厦，以此作为文明标志，并且日夜焦心于如何在其中挤到一个位置的现代中国人来说，这种荒谬的念头根本就不可能在思维轨道中出现。然而无独有偶，日本著名的西洋中世史家鯖田豊之也发出过同样的感慨：

（因为人口的过度密集）西欧中世都市剩下的唯一出路，就是高度利用都市空间。在日本，从十六世纪（室町、战国时代）的洛中洛外屏风可以看到，京都的民居是以平房为主的。可是在同时代的欧洲都市，这种奢侈的事情是想都不敢想的。当时虽然在技术上还达不到高层建筑的要求，但只要是大一点的都市，就到处都是两层或者三层的中层建筑。因为把道路上方就这么空着太浪费了，所以楼房的第二层和第三层就伸向路面上空，甚至整个跨过路面。好不容易造了座桥的时候，就故意把桥面往宽里铺，把通道两侧都盖成商店街。（《文明の条件》第二章“ヨーロッパの苦闘の歴史”）

可以看到，这并不是作者个人的异想天开，而是对西欧文明充分认识基础上的明悟（包括对欧洲桥梁形态的理解也如出一辙）。西欧社会之所以朝着都市密集化、高楼化的方向发展，并不是因为他们选择了某条最佳路线，而是迫于环境不得不然。西欧史当然有其本身的历史合理性，然而当这种发展方向随着资本主义占领全球之后，仿佛便成为了人类唯一的前进道路。不得不说，日本学者，尤其是专治西欧中世史的学者如增田四郎、木村尚三郎、鯖田豊之等，在这方面往

往能坚持冷静的东西文明比较批判，令人敬佩。内藤湖南并不专研西欧史，但所见却与之略同，正足以见出其洞察之敏锐。自19世纪末以来，中国（东洋）文化的价值失落一直成为争论不休的大问题，主张全盘西化者自不必言，而反对者动辄宣称西方的某某事物中国早已有之，往往成为笑柄，究其实，恐怕其立论背后也依然有着以西方为标准的自卑心理。而上述学者的立场，显然与两者都截然不同，正如内藤湖南所言：

日本不但没有必要成为美国那样，并且也没有必要希望成为美国那样。

换言之，也就是不以一时的力量强弱对比而丧失对本文化的自信，坚持本民族、本文化道路的主体价值。正是基于这种不囿于目前经济、政治实力的观察立场，作者在书中还发出了许多其他“奇谈怪论”¹。如对于工业文明的议论，当多少文明史家陷在近代文明赋予我们的思维方式中不能自拔时，作者却宣称这种无视个性的大工业生产看似改变了世界，缔造了人类发展的高峰，实际上却是戕害了个性文化的发展，必将回归于满足个性的手工化。又比如说，保护自然问题，现在正是全世界的大势所趋，议论不休，然而作者从历史学家的眼光出发，却在近百年前就已经给我们提供了完全不同的视界——并不是在欧洲人将自然劫掠到一无所有以后，人类才开始重视保护自然的。文化浅薄的欧洲人不过是重复走了中国的老路而已。宋代以后的中国人，早就已经因为极度的人工开发而开始重视保护自然了。这些意见是对是错，

1. 这类奇谈怪论在《论民族文化与文明》一篇对欧美文明的观察中尤为集中，读者初读之或许不知所云。然若一读钱穆《师友杂忆》自述讲学欧美的所见所感，不难发现其中所记所论竟然处处不谋而合，例如对美国经济忙碌人生观的批判，对欧洲宫殿与亚洲宫殿的比较等皆是，这恐怕正提示我们，今天亚洲人对欧美文明观的理解早已是新时代的，而旧日东亚知识人正有其固有的文化心情与文明理解态度。

读者自有判断，只是作者当年所说的话，今天读来依然惊心动魄——“近来中国人也开始伐倒满洲的森林了，再过上几年，满洲的森林也要消失了，这些天然的贵重动植物也都将消失了吧。”“正是因为从前的中国人有着古老的文化，才会重视保护自然。”抚古而思今，谁说历史学只是故纸堆里的学问呢？当中国人迷失了来路的时候，将来的方向却早已隐藏在历史之中了。

尤其不能不指出的是，作者的保护自然观，看似与今天全球呼吁的保护自然符合若契，究其实却有着根本的不同。今天的全球保护自然，是一种处在极度危机之中不得不然的焦灼呼号，类似于“救亡图强”之类的口号。恐怕不能不说，这实际上依然是与中世欧洲发展起来的竞争观念一脉相承的。只不过过去是要征服自然以求生存，而现在则是要保护自然以求生存而已。归根到底，人类是处在一种极度低劣，极度残酷，不努力为之就将灭亡的绝境中。无论征服自然，还是保护自然，前提都是这种恶劣处境的存在。这种基本思维方式，不妨说正是西欧文明征服全球之后留给世界的深刻伤痕。然而内藤湖南的保护自然观，却绝非如此野兽般痛烈不已的嘶吼（这也正与他的反欧美文明论和文化观相吻合），而是优雅的，平和的，富于精神性的。在作者看来，之所以要保护自然，与自然和平共存，并不是因为非如此人类就将灭亡，而是由于征服自然的生存模式过于粗糙粗暴，泯灭个性——简单地说，“没文化”。人类为了要发展文化，朝着真正的文化生活前进，就必将摆脱征服自然的模式，转入保护自然。从征服自然到保护自然，并不是处在同一条生存基本底线上的方向转换，而是文明阶段的超越性升华。在作者的头脑中，人类绝不是像野兽一样，每天为了最低限度的“生存”问题挣扎的存在。他理想中的人类形态，是一种比我们今天——无论观念中还是现实中——要高贵得多的存在。

但是反过来，这种无视其他，单纯以文化为衡量人类历史标准的史观推到极端，也难免呈现出偏差，有走火入魔的危险。最典型的表现，就是《作为中国人观的中国将来观及其批评》一篇中的议论。作

者在这一篇中阐述了自己除历史分期法之外的另一重要观念，也就是所谓文化中心移动论，以及由此衍生出来的日本文化中心成立说。这可以说是作者最具争议性的论题，也已经得到过学界许多的讨论。从今天看起来，作者在这一篇中对中国将来的预言，恐怕不能不说最终是归于失败——回顾过去半世纪的历史，简直可以说是全盘尽墨。中国国民意识的高涨，对政治经济主权的强调，阶级的分化，文化的失落，都表明历史完全走向了作者预想的相反方向。归根到底，作者恐怕还是低估了近代国家形成过程中国家主义对国民思想的塑型，以及世界全球化进程对东亚世界独立性的弱化，过分执著于自己所营构的宏伟文化史观，而无视现实世界的复杂性。同时也不能不承认，作者的这种思想在客观上确实有着为日本扩张侵略、入主中国服务的一面，应当予以批判——但是仍然值得注意的是，在作者的论证逻辑上，却是将日本当作了中国文化中弱势后进的一环来理解的，他的理想与其说是最终日本侵占了中国，莫如说日本最终真正成为了中国，就好像广东最终成为了中国的一部分一样。这个逻辑今天看起来谬妄之极，但作者自有他从历史经验进行思考的理路，似乎也不宜从定型后的现代国家观出发，简单论定为军国主义阴谋论。更重要的是，越过当时的历史背景，作者所提出的意见，从今天的两国文化现状来看，仍有着值得我们悚然注目之处。如作者所云：

日本现在既采用了古代的中国文化，也采用了新兴的西洋文化，正在逐步形成日本文化，然则从这一现状来看，当日本文化成熟之际，或者将会对中国文化施加比今天更大的影响，成为东亚世界整体领域的中心，也并不是没有可能的事情了。

作者在说出这一番话的时候，日本正处在上升期的大正时代，他对日本文化前途的乐观估计有着明显的时代色彩。而二战以后不得不接受痛苦失败的日本学界，对这一方面就进行了痛烈的反思。举一个

有趣的例子，梅棹忠夫和山崎正和甚至在《日本史のしくみ》的对谈中，发出过如下的刻薄批判（摘要）：

梅棹：通观日本史，日本这国家是时男时女啊。到白村江战败为止都是男人，到被唐打败的时候危机来了，就一下子变身为女人，嚷嚷着不要暴力了。

山崎：日本锁国的时候挺健全的，明治以后模仿外国也还不错。“已经模仿够了，我已经是世界一员啦。”一这么想就完蛋了。

梅棹：“我是蛮族”这种谦卑的意识，对日本来说是非常重要的啊。

无论是自大也好谦卑也好，很大程度上都是时代使然，应当说并非作者一人的倾向¹。然而单纯从文化上来看，不必谈多么深奥形上的层面，但就各种时尚、影视、动漫、游戏及网络文化等时代文化焦点来看，日本文化的影响力已是铺天盖地，无孔不入，在中国所谓90后、00后新生代人群中尤其愈演愈烈，甚至已成为他们的一种基本生活方式。而中国在这方面的文化输出能力，客观地说，与日本还远远不可同日而语。而这并不是单纯的经济统计数字可以弥补的。从这一角度观察，恐怕不能不说，作者的判断依然含有相当的预见性。日本在明治维新以后，虽然醉心于追随西方文明，看似已经将传统（尤其是从中国习得的传统）彻底抛弃。然而从今天的表现来看，却可以清晰

1. 如津田左右吉在20世纪30年代末出版的《支那思想と日本》前言中，就大力主张日本与中国是两种不同的独立文化，日本应摆脱中国的影响，在今后对中国甚至整个东亚发挥更大的影响力。内藤与津田的观念恰恰相反（前者认为日本是中国文化的一环，而后者强调日本截然独立于中国之外），然而其论述指向却若合一契，都是强调日本在东亚世界的领导地位。大正、昭和时期的思想潮流于此可见一斑。而在21世纪以来的日本社会中，我们又可以清楚地看到，山崎、梅棹等战后知识分子所怀抱的那种谦卑反省心态已经越来越不为未经历过战火的年轻世代所理解，甚至成为批判的对象了。

地看到实情绝非如此。传统日本文化中的各种方面，大到佛教神道礼仪节俗，小到一庭一花一饮一食，依然积极而有机地组合在当代看似新潮的文化当中，生机盎然。尽管在主流的意识形态中认可“现代文明”的正面价值，但在百姓日用而不知的层面，传统文化的生命力却依然珍而重之地获得保藏延续。所谓“既采用了古代的中国文化，也采用了新兴的西洋文化，逐步形成日本文化”这一判断，与日本当代文化的现状正相吻合，而这恐怕正是日本文化能在当今东亚世界具有最主流辐射力的重要原因。相比之下，中国毋宁是过于大刀阔斧、过于“言行合一”地与传统道别了。这么说，并不是主张复古式地迷恋传统的鬼魂，而是希望追问作为一种支撑现实社会运作的秩序，从别处获得的改革资源是否拥有足以取代传统的能量？曾经为一个庞大国家提供过以千年计的生存能量的本身血脉，是否能轻易地以某种外来资源予以移植取代？在这一过程中如何才可能保障社会的平稳秩序不受破坏？正如作者对刘坤一、张之洞以及梁启超的批判：

读刘、张的奏议，最深刻的感受就是，其中对中国历来弊害的批判颇为彻底，没什么可挑剔的地方，然而在改革方案上却只不过是主张采用西洋的政治组织，一味以为只要能在中国实施这种政治组织，所有的改革就都能成功，然而对于如何从中国的国家组织中创造新生的制度，却竟无片言只字提及。就好比对立宪自治制的提倡，只不过是单纯模拟日本制度而已。换言之，他们只不过看到了肤浅的表面，至于在日本的旧有社会组织之内，究竟是什么东西成为了新组织萌芽的根基，就完全不在他们的考虑范围之内了。（《回归中国》）

梁氏忧心国民思想的统一会成为中国将来的一大障碍，然而这同样如前所述，只要通过政治上、经济上的新组织，重新对多数国民进行训练，自然就会从其中萌芽出种种思想。事实上当今中国的所谓新人物，正在毫不可惜地破坏本国数