NIHONGO NO GAKUSHU TO KENKYU 日語学習与研究
2025年 第4期 总239号

纪平正美的“日本精神论”及其日本阳明学特征

河南师范大学 政治与公共管理学院　　王广源

[摘　要]　“日本精神论”是九一八事变后盛行于日本的一种法西斯主义思想潮流。二战前，大多数日本学者都曾发表过各自的“日本精神论”，通过鼓吹所谓的“日本精神”来表达对战争的拥护与支持。其中，纪平正美相继出版了诸多有关“日本精神论”的著作，被视为该领域的“权威”。他的“日本精神论”之特征在于，一方面鼓吹在行动中体会“日本精神”，一方面强调日本家族制度中“孝”的重要意义。在根本上，这是由纪平哲学中的日本阳明学信仰决定的。可以说，纪平正美能够从以往的哲学研究迅速转向“日本精神论”的宣扬，日本阳明学发挥了重要的“桥梁”作用。

[关键词]　纪平正美　日本精神论　日本阳明学　法西斯主义

引　言

九一八事变后，有关“日本精神”的宣扬对日本思想界产生较大影响并由此形成了各式各样的“日本精神论”。当时的学界名流都试图从各自的学术立场出发，积极阐释“日本精神”的文化内涵、哲学价值及现实意义，以将其作为战时国家的最高指导原理；政治家、军人更是通过大肆宣扬“日本精神”，鼓动民众支持、参与政府的对外战争；宗教界也不甘落后，努力倡导宗教与“日本精神”的“调和”“统一”，甘愿充当日本法西斯主义的帮凶。总之，日本学界、军政界、宗教界等社会各界都希望通过对“日本精神”的解读、宣传和普及，突出日本民族的独特性与优越性，美化日本对外发动的侵略战争，以此煽动国内民众的战争情绪。

日本学者平重道认为，从现代思想史的立场来看，战前日本存在着一个显著的“日本精神论的时代”，对“日本精神论”的考察有助于了解战前日本人的伦理思想[1]（笔者译，以下日文文献均为笔者译）；古在由重则将这一时期看作日本思想史上的屈辱历史，他回忆说，当时一切皆在“日本精神”的威压下进行，它以“绝对命令”的形式对国民进行精神动员，“（这）绝不是轻易就能忘记的事实”[2]；丸山真男从“思想史的思想史”视角出发将明治以来的思想流变划分为五个发展阶段，其中就包括“日本精神论的思想史”阶段[3]。他还指出，“日本精神”论者实际上都试图在证明“有一个名为‘日本精神’的实体，它贯穿古今，以历史的种种样态展开自己……但在系谱上，仍可以说属于‘国民道德论’之流”[4]。

在众多“日本精神”论者中，纪平正美不仅“著述颇丰”，而且“造诣极高”。与一般随波逐流、空喊“日本精神”口号者不同，他从东西方哲学理论出发阐释“日本精神”之“精髓”，因而被称为该领域的“权威”[5]。值得注意的是，由于纪平正美十分笃信日本阳明学，他的“日本精神论”带有鲜明的日本阳明学特征。日本阳明学虽起源于中国，但经过本土化后，与中国传统的阳明学大不相同，两

者之间的差异主要表现在以下两个方面：其一，在“知行”关系上，中国的阳明学倡导“知行合一”，日本阳明学则重视“行”的实践精神；其二，在“忠孝”问题上，中国的阳明学主张“忠孝一体”，而日本阳明学则推崇“孝”的重要意义（井上哲次郎，1900；张崑将，2007）。在日本阳明学的影响下，纪平正美的“日本精神论”一方面号召人们通过实际行动来体会“日本精神”，从各方面全力支持国家的对外战争；另一方面鼓吹“孝”在“日本精神”中的核心地位并将其运用到对“左倾”学生的思想教化中，妄图进一步强化国内的思想统制。

二战前有关“日本精神论”的著述纷繁复杂且各具特色，目前学界对此认识尚不充分（鹿野政直，1978；刘岳兵，2000、2018；高桥阳一，2019；戴宇、王广源，2022；陈宇，2024）。本文所选人物纪平正美极具代表性，他属于战前典型的“日本精神”论者，在当时具有较大的社会影响力。然而，第二次世界大战后，纪平正美为日本法西斯主义摇旗呐喊的行径遭到人们的普遍厌弃，但其学术活动、思想轨迹一直没有得到学界认真、充分的反思，再加上其所谓的“纪平哲学”枯燥难懂，所以较少有人触及（工藤英胜，1999；大鹿胜之，2020）。由此导致纪平正美的思想“余毒”未被清理，贻害至今。职是之故，本文意在探讨战争背景下纪平正美“日本精神论”的形成过程、主要内容及日本阳明学特征，以作为“日本精神论”相关研究的一种初步试探。

1 纪平正美的早期哲学研究

纪平正美（1874-1949），文学博士，1874年生于三重县，1900年自东京帝国大学“哲学科”毕业后，担任国学院大学、东洋大学讲师。1919年，纪平正美成为学习院教授，同时在东京帝国大学、东京高等师范学校等讲授哲学。1932年进入“国民精神文化研究所”（以下简称“精研”）后，他一直致力于鼓吹“日本精神”并成为该机构的核心人物。其早期哲学著作主要有：《实行伦理与宗教》（1900年）、《哲学概论》（1915年）、《认识论》（1915年）、《自我论》（1916年）、《行的哲学》（1923年）、《三愿转入的伦理》（1927年）。

纪平正美深受井上哲次郎影响，主张东西方文化的融合，即用西方哲学的方法重新整理东洋哲学[6]。1900年，井上哲次郎编撰《哲学丛书》时就收录了纪平正美的《实行伦理与宗教》一文。在序言中，纪平正美谈到，这篇文章是受井上哲次郎的启发而写成的[7]。正文中两者的相同之处主要表现为以下三点：首先，纪平正美赞同井上哲次郎的宗教观，批判宗教学是尚未组织完善的、十分幼稚的学问，因为宗教建立在人的情感之上，赞颂自我以至于排斥他者。他直言，宗教学的研究范围只局限于自己所信的宗教范围内，不能与其他宗教进行客观、公正的比较，随着人智的发达，宗教终将退出历史的舞台（紀平正美，1900：189）。其次，纪平正美和井上哲次郎一样，都指出人的认识离不开“知情意”，三者并非独立的活动，而是共同作用于人的认识活动（紀平正美，1900：198-200）。最后，纪平正美十分信奉井上哲次郎的“现象即实在论”，直言仅从认识论上讨论“本体”或“实在”没有任何意义，因为认识有自身的界限。但他又认为“我们所拥有的认识本身即是本体或实在，如果将认识的结果称为现象，此现象即为实在。”（紀平正美，1900：206）井上哲次郎的“现象即实在论”深受《大乘起信论》的影响，纪平正美在结尾处同样引用《大乘起信论》的内容，对文章进行了高度总结。

除《实行伦理与宗教》之外，纪平正美还撰写过一本哲学启蒙著作《哲学概论》。此书出版于1915年，1923年中国学者彭学浚将其翻译成中文并评价道：“能将古今哲学诸问题，提出于学者之前，复就各问题之意义，以己意为组织。俾之脉络联贯，于开发吾人哲学的思考，最为便益。余读而爱之，客邸多暇，辄译成国文。”[8]由此可见，纪平正美有关东西方哲学的思考，对彭学浚启发较大，甚至令其爱不释手。书中开篇提到，人受知识欲的驱使，对学术的研究是没有止境的，那么人如何

才能获得满足呢?

> 此则在其自己所有一切知识得统一之一点而已。然何故知识统一即满足乎?此根本的之解释终局,不可不求之于自我之统一,自我之统一何故存在乎,此虽为哲学其自之问题,然问自我之统一系指何事,则无非为如次之答。即吾人关于各种之事,得为各样之动,无论为如何变化多样之活动,其中心则惟有一个之"我",为统辖一切之活动。即一切之活动,皆自"我"而出来,以此自我之统一之事为基础。故知识亦能统一。逆言之,则知识之统一,即成自我之统一。
>
> (紀平正美,1923:3)

也就是说,人只有将自己所有的知识统一起来才能获得满足,而知识的统一本质上是为了寻求自我的统一。无论周边活动如何变化,"我"这个中心不变,而且能统辖一切活动即一切活动都从"我"出发。以自我的统一为基础才能达到知识的统一,对新事物与新知识的解释、分析就是将其纳入到统一的知识系统之中。如同手足等身体各部位由"我"统一一样,知识也如同这般统一起来,故可称之为统一的原理。在他看来,哲学就是全体知识的统一,而科学只是部分知识的统一。

在此书第三编第八章《知与行》一文中,纪平正美重点讨论了"知"与"行"的关系。他赞同王阳明所说的"真知即所以为行,不行不足谓之知"[9],认为"知行自始为合一,甚且为不可离。自行而知,因知而行,故不能实行之知,非真知,不可不谓为抽象的者。黑格尔尝谓不得言明者,非真理,我等可易言之,谓不得实行者,非真知也"(紀平正美,1923:304)。但他将这种状态限制在理想的范围之内,认为在现实中无法达到"知行合一"。随后他解释说,造成这种现象的原因一方面在于现实中存在着诸多阻力,迫使人们知难而退,不得不放弃对"知"的追求;另一方面则是由于人们认知的局限性,导致所得的"知"并非真理,因此也就无法实现。那么,什么才是真理呢?他认为,正如苏格拉底所说,真理绝不是自然科学的知识,而是"善",因为它具有普遍价值。这种"善"就是王阳明学说中的"良知"。然而"善"作为"理想的极致"只能在理想中才能实现。同样,王阳明所提倡的"知行合一"亦是一种理想状态,在现实中难以实现。由于以上两种原因,使得人们的"行"很难达到"知"的要求,也就无法真正达到"知行合一"。纪平正美正是认识到了"行"与"知"的这种落差,才决定要朝着实践性的"行"大步迈进。

《哲学概论》中的大部分内容都体现了纪平正美的理性精神。他认为哲学不仅"为个人之满足,同时不得不为全般之满足"(紀平正美,1923:66)。为此,哲学应是一门具有理性的学问,因为理性为万人所共通,自此可得普遍真理。相反,"不深于学问,不广为社会接触,但以自己为笼城,而全体之哲学亦不能成立……世有为哲学之美名所诳,而以一种狂热的自诩为发见哲学之大原理者,但于其时其人之主观满足为限。虽亦与哲学同样,然若无全体性,则仍不过一个之主观的意见而已"(紀平正美,1923:66-67)。此时的纪平正美尚清醒地认识到,哲学不是为满足个人的学问,也不是为满足某个民族、国家的学问,而是为满足世界所有人的学问。那种不顾他人研究成果、自认为发现"哲学之大原理者",不啻为一种"狂热者",其所谓的哲学不过是个人的主观见解,并没有普遍意义。然而,讽刺的是,纪平正美的后续学术研究与以上原则渐行渐远,这在他1923年出版的《行的哲学》中已初露端倪。

据船山信一的考察,纪平正美的《行的哲学》是运用黑格尔的辩证法创作的。《行的哲学》全书分为三部分:第一编"艺术的方法"、第二编"宗教的方法"以及第三编"逻辑的方法"。船山信一指出,这完全模仿了黑格尔在《精神哲学》中将"绝对精神"分为艺术、宗教、哲学三个阶段的做法。然而,纪平正美并不完全赞同黑格尔的观点,例如黑格尔认为艺术、宗教、哲学是超国家的,国家作为"有限精神"应该融入"客观精神"之中,而纪平正美却坚信国家才是永恒的,所有的艺术、宗教、哲学都应服务于国家。在此意义上可以说,纪平正

美是一个彻底的国家主义者（船山信一，1956：213-215）。1933年，广濑进一郎在《日本主义哲学的批判：纪平正美哲学的真相》一文中揭露说，当日本资本主义发展到帝国主义阶段以后，纪平正美就作为绝对主义者的代言人而登场，他将全部精力都用在如何巧妙地为绝对主义国家辩护这一点上[10]。广濑进一郎认为，纪平正美借用黑格尔的辩证法主要是为其“日本精神”哲学服务，最终他将黑格尔的辩证法改造成一种诡辩论：“在他得意地用辩证法的例证来说明的所有场合都是这样的，这是由于在客观的考察里面他专门主观地去适用辩证法而起的。他谈到辩证法的时候，仅仅是就随便想到的例子说说，关于辩证法的本质，关于‘作为哲学的科学的辩证法’，他不能够说一句话。”（廣瀬進一郎，1934：118。原文为中文）概言之，纪平正美并未认识到黑格尔辩证法的本质，在多数情况下都是按照自己的主观理解进行随意发挥的。在船山信一所勾勒的日本型观念论者系谱中，纪平正美的国家主义倾向与井上哲次郎相比，可谓有过之而无不及，船山信一甚至将其称为“封建的绝对主义哲学家”“反动哲学家”“法西斯主义哲学家”（船山信一，1956：216-217）。由此可以窥见纪平正美的哲学本质。

2 纪平正美不同时期的“日本精神论”

进入昭和时代以后，随着民族情绪的高涨，日本社会逐渐兴起一股旨在鼓吹本民族精神与文化的“日本精神论”思潮。在此背景下，原本从事哲学研究的纪平正美迅速转入到对“日本精神”的解读、宣传工作中，最终成为该领域的“权威”。通过收集、整理相关史料可以发现，纪平正美“日本精神论”的著述活动开始于九一八事变前后，集中于七七事变前后。

2.1 九一八事变前后的“日本精神论”

九一八事变爆发前的1930年，纪平正美就出版了以“日本精神”为题的书籍。该书共四章，每一章都各自独立，除第一章较为集中地阐释了“日本精神”之外，其余三章都只是略有提及且多有重复之处。因此从整体上看，此书并非是专门讨论“日本精神”的著作，而是他为呼应当时社会上已经出现的“日本精神论”而做出的初步试探。但是与一般“日本精神”论者不同，纪平正美从一开始就主张用“体悟”的方式来理解“日本精神”，并一直坚持到最后。因此他在书中只是考察了“日本精神”在日本社会文化中的体现，并未给出一个明确的定义。

首先，纪平正美从「なにくそ」（“不服输”之意——笔者注）这一俗语中体悟到“日本精神”的力量。1923年日本发生关东大地震，他回忆说，避难的人并没有露出失魂落魄的样子，其眉宇间反而表现出一种“不服输”的气魄。他认为，这种不服输的气魄正是“日本精神”的体现。[11]其次，纪平正美指出日本作为稻作的农业国，天然存在着一种纯粹、洁净的“清明心”。从气候上来说，是指台风过后的心情；从个人日常生活来说，是指沐浴后的心情。他断言“清明心”在根本上是对佛教“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”的自然体会。而日本神话中的“直毘灵”是此“清明心”活动、运行的体现者，它能将浊者净化、恶者善化，如同宗教中的“爱”与“慈悲”。纪平正美认为“直毘灵”通过“不服输”之力来组织日本的生活，最终形成了“日本精神”的根本内容。他坚信，只要保持这种精神力量，日本民族一定会“万岁永恒”（紀平正美，1930：20-21）。再次，纪平正美强调武士道的训练是获得“日本精神”的重要途径。在“清明心”的指导下，通过武士道这种特殊训练，就能使“日本精神”成为每个人的“各自之物”（紀平正美，1930：28、40）。他在这里暗示人们应通过自己的努力来体悟“日本精神”，因为对“日本精神”的理解因人而异，并没有统一的标准。最后，在此书的第四章中纪平正美原本是要对“仁义忠孝”进行重新阐释，但却在没有任何前提条件的情况下断言“孝”是“日本精神”的“根本要义”“建国第一要义”（紀平正美，1930：407、414），即此观点并不是从行文逻辑中推导出来的，而是提前做了预设和

论断，之后再将“日本精神”与“仁义忠孝”等传统德目进行强制性粘连而形成的。可见，他的“日本精神论”充斥着人为“制作”的痕迹。

从以上内容中可以看出，纪平正美此时的“日本精神论”尚未形成体系，但其要旨可大致归纳如下：如果说“不服输”“清明心”“直毘灵”“武士道”分别是他所谓“日本精神”的体现、本源、活动方式以及获取方式，那么“孝”则是他所要追寻的价值归宿。这基本上构成了纪平正美对“日本精神”的解释框架，为他之后进行更为系统化的阐释与发挥奠定了基础。

1931年九一八事变爆发后不久，纪平正美出版了题为《日本精神与教化运动》的小册子。针对当时日本经济危机所带来的诸多问题，他强调“日本精神”在此状况下的重要意义，继而阐发了他对“日本精神”的新体会。纪平正美借助佛教用语“体”“相”“用”，欲从三个方面来探究何为“日本精神”。其中，“日本精神”的“体”“相”“用”分别指“清明心”“永恒性”“直毘灵”：

其一，“清明心”与上文所说类似，原指日本祖先农业劳作之后洗濯身上泥汗时的清爽心情，之后演变为一种纯粹、无邪的精神并成为日本家族制度的核心。纪平正美认为当时失业问题的缓解得益于这种家族制度所包含的“清明心”：日本虽然存在失业问题，但不存在温饱问题，因为一人失业后可以得到全家人的帮助，不像个人主义的西方，每个人只考虑自己，所以才会沦落到吃不上饭的地步[12]。由此可见，其所谓“清明心”实质上是指家庭成员之间团结互助、甘于奉献的精神。之后，纪平正美指出“日本精神”正源自于此“清明心”，它拥有超理论的本体并最终表现于道德之中（紀平正美，1931：31）。而在诸道德之中，纪平正美尤为重视孝道。

其二，“永恒性”意味着无条件性，它主要体现在日本的君民之道。纪平正美说，日本的君民关系不是建立在相互履行义务的契约关系上，而是无条件的。这意味着，即使君没有履行自己的义务，民也要恪守其道，而绵延不断的皇统正是由无条件的忠孝之道产生的。他认为这是“相”的一种永恒运动即无条件的存在就是永恒（紀平正美，1931：26）。在这里，纪平正美指出了“日本精神”所带有的无条件性特征，即无论是对家长的“孝”还是对天皇的“忠”，本质上都是一种无条件的绝对服从，只有这样才能实现“家”和“国”的“永恒”。

其三，“直毘灵”的运行就是佛教所说的“慈悲”、基督教所谓的“爱”。作为五伦五常之道，其运行则构成了人与人之间的关系。这种关系又下涉动物、植物，由此动植物才得以繁殖（紀平正美，1931：27-28）。纪平正美将“日本精神”类比于佛教的“慈悲”、基督教的“爱”，认为它不仅适用于人，亦可通用于动植物，几乎成为一种涵盖天地万物之理的“绝对精神”。至此，“日本精神”的范围得到进一步扩大。

1932年，纪平正美进入“精研”继续鼓吹“日本精神”并成为该机构的中心人物。翌年，他又出版《关于日本精神的考察》一书，着重分析了青年学生思想问题产生的根源并提出相对应的解决办法。他认为青年学生的思想问题根源于日本教育的失败，即盲目追随西方的教育方针导致学生思想混乱，进而忘却了日本人的根本——“日本精神”。他发现母爱在促使“左倾”学生“转向”上发挥了重要作用，因而开始强调母亲对子女教育的重要意义。在书中，纪平正美还试图从「やりとり」（授受）一词中挖掘“日本精神”的深刻内涵。他解释说，日本人以“授受”作为处理人际关系的原则，相反，西方人的处事原则则是“受授”（「とりやり」）（紀平正美，1933：61）。“授”可理解为“授予”，“受”可理解为“接受”。“授受”中“授”在前、“受”在后，强调的是先给予后接受，而“受授”则相反。西方人的“受授”原则体现了个人主义，而日本人的“授受”则强调要与他人相调合，就不能主张自我，反抗之前必先服从。纪平正美认为这种绝对服从的精神就是“日本精神”之“精髓”（紀平正美，1933：71），而且他断言“‘授受’的伟大实现者是天皇陛下”（紀平正美，1933：69）。

综上所述，纪平正美的“日本精神论”始于九

一八事变前夕，由于此时“日本精神论”刚刚兴起，所以“日本精神”论者的首要任务是证明日本自古就存在“日本精神”这样一以贯之的精神实体。同样，纪平正美为证明“日本精神”的存在，分别从国民性（“不服输”）、肇国神话（“清明心”与“直毘灵”）、国民道德（“武士道”与“授受”原则）几个方面，总结出了“坚韧性”“永恒性”“纯洁性”和“服从性”等“日本精神”之特征。与一般“日本精神”论者不同，他始终未对“日本精神”进行直接定义，而是坚持用“体悟”的方式理解“日本精神”。这固然是由其日本阳明学理念决定的（详见下文），但在另一方面也反映了纪平正美的勃勃野心：他所谓的“日本精神”是包罗万象的，对其本质的把握需要一个长期的过程，因此不能用定义加以限制。这也意味着对“日本精神”的解释包含着多种可能性，从而为他之后“日本精神论”的继续发展预留了诸多空间。

2.2　七七事变前后的“日本精神论”

七七事变前后，“日本精神论”在日本国内迎来第二次高潮，纪平正美的“日本精神论”研究也进入一个新的阶段。1937年1月即七七事变前夕，纪平正美在《如何赴死》一文中再次阐释了“日本精神”中的“授受”原则。纪平正美认为日本的“授受”原则在生产贸易方面的体现是先卖后买，而西方则是先买后卖即日本先将自己努力生产的物品卖给他人，再买来自己所需之物。与此相反，西方（例如英国）自己不生产，只是将一个地方的物品销往另一处，以此赚取高额利润。在他看来，前者的前提是自己生产，后者则是纯利益的[13]。纪平正美认为，日本的“授受”原则本质上是一种“奉献”，“奉献”就是“善”，就是“人道”，而“人道”即是“和合”，因此只有“授受”才能产生“和合”。那么，什么是“和合”呢？为说明“和合”的涵义，他引用了「むすび」一词。「むすび」原意为“结”“打结”，他将其解释为“和合”。在日本，“和合”主要表现为以下三个方面：

首先是人与神的“和合”。纪平正美指出世界上不仅要有人与人的“和合”，还应有人与自然的“和合”、人与所居住土地的“和合”，而更重要的是人与神的“和合”。“将自己的灵魂与祖先的灵魂相结合就是人与神的结合”，而这种“和合”的中心就是天皇（紀平正美，1937：31）。其次是人与机器的“和合”。他认为西方存在着严重的人与机械的对立，正是这种对立引发了劳动者的解放运动，导致失业者增多。而在日本则是人与机械相“和合”，这种“和合”造就了日本机械工业的发达。但日本这种人与机械的“和合”也并非是自然产生的。他解释说日本人为父母、妻子、孩子而去工作、去忍耐（西方人就是没有考虑到这一点，他们也不需要考虑），在逐渐忍耐的过程中达到了人与机械的合一，之后也就自然解决了工作问题。这种“和合”还表现在日本人很爱惜机械、工具，用后就要清理（紀平正美，1937：32-34）。最后是善与恶的“和合”。纪平正美指出，善与恶的“和合”在《古事记》中已有清楚的说明：它由“直毘灵”来运行，而其实践者则是天照大神（紀平正美，1937：36）。随后，他举例说日本的法律裁判不像西方那样是人对人的制裁，而是天皇名义下的制裁，并强调善与恶不是相割裂的，而是相互转化，此即“和合”。因此即使有人犯下罪行，也可以进行改造，努力将恶者变为善者，这种努力就是“最高的善”。他将民族的宗教信仰和国民的伦理情操融入到法律中去，使得法律与道德、宗教无法分开，“一体不二”。纪平正美继而发挥道：调查者与被调查者的灵魂“相拥”“相抱”，才能发现正义。裁判者与被裁判者之间灵魂“相拥”，就会成为日本复活的力量（紀平正美，1937：38-39）。

纪平正美所谓的“和合”是要求人们从爱自己的祖先（与其灵魂相结合）出发，逐渐与他人、甚至与机器相调和，以此掩盖甚至消解日本国内存在的诸多社会问题与矛盾，进而达到全民的协调、统一。为实现此理想，他进而倡导完全抹杀个人的独立性，于是其“和合”思想最终走向了极端：“为了和合必须杀死自己，抹杀自我的主张。”（紀平正美，1937：22）“所有国家都是以个人为前提考虑如

何生，只有日本在思考如何去死的问题，即使在日常生活中也要考虑如何杀死自己，而非「犬死」（“毫无价值的死去”）……如何去死这个问题是日本最终要落脚的地方。”（紀平正美，1937：23）同样，对于“忠孝”的理解，他也强调“克忠克孝”不是考虑如何去生，而应理解为如何去死。此外，他反对用过多的理论阐释“忠”或“孝”，认为这样就会失去它们原有的效力即无论多么巧妙地解释“忠孝”，都产生不了忠臣孝子（紀平正美，1937：24）。纪平正美意在劝诱人们舍弃片面的知识概念，以实际行动（甚至是献身）效忠皇国。

1937年中日战争全面爆发，日本政府正式发起“国民精神总动员”运动。该运动以“日本精神的昂扬”为方针，在实践上又确立了“举国一致”“尽忠报国”“坚忍持久”三大目标。为保证运动的顺利展开，日本政府动员国内主要团体组织，成立了“国民精神总动员中央联盟”（以下简称“联盟”）。该联盟宣称所有活动都应遵循以下三项原则：1.非表面的、宣传的，而是本质的、精神的；2.非概念的、讲说的，而是具体的、实践的；3.非片面的、孤立的，而是全体的、协作的[14]。由此可以看出，“联盟”反对概念性的、形式化的口号宣传，鼓励民众采取切实行动来支持“国民精神总动员”运动，而且特意强调此次运动是精神性的，以此呼应“日本精神的昂扬”这一主题。在日本官方与民间组织的相互配合下，一场以“日本精神”为口号的“国民精神总动员”运动正式开始。

1938年，为配合“国民精神总动员”运动，纪平正美在小册子《时局与日本精神》中开始将自己的“和合”思想与该运动方针相勾连。他确信日本之所以能在对外战争中取得重大“战果”，都是因为“日本精神”的“和合”之力在发挥作用：日本在战争中的不断胜利正是前线将士与后方民众相“和合”的结果，这完全依靠“忘私奉公的念头，人人所持有的大和合在推动”[15]。纪平正美告诫人们不要从个人主义的立场出发，认为自己的努力微不足道，只要做好本职工作“就能使日本产生一大和合，这既不是权利，也不是义务，而是本职、本分”（紀平正美，1938a：40-41）。“（国民）做好应做之事，这就是日本国民精神总动员之本义”（紀平正美，1938a：40）。通过以上附和，纪平正美“和合”思想的论说，既符合“国民精神总动员”运动三大目标中的“举国一致”要求，又与“联盟”所宣扬的“全体的、协力的”行动原则直接相连。至此，纪平正美最终完成了与国家政策的协调一致，其竭力鼓吹的“日本精神论”亦成为支持对外侵略战争的理论工具。

由上可见，七七事变后，纪平正美的“日本精神论”渐趋成熟，不再将论证“日本精神”的存在作为重点，而是开始将其“为我所用”。纪平正美在此阶段对“和合”思想的集中阐释，完全是为“国民精神总动员”运动这一国家政策服务的。他意在消解民众内部的矛盾，以达到“一圆融通”的纯粹状态。其本质是要培养国民协作、服从、献身的精神，为此不惜抹杀国民应有的个性，甚至牺牲他们的生命。与九一八事变前后相比，这一时期纪平正美的“日本精神论”更为极端、偏执且具有强烈的政治指向性。对此，和辻哲郎就曾直接指出，当时的“日本精神论”是右翼的、反动的、保守的，因为从世界历史的进程和日本资本主义的发展现状来看，它与目前政治的、社会的革新运动是相背离的。实际上是具有保守、反动倾向的政治运动利用了“日本精神”这一标语，阻碍了“日本国民自身对历史使命的认识”。[16]

3 纪平正美“日本精神论”的日本阳明学特征

从上文中可以大致了解纪平正美“日本精神论”的内容，但有以下两个问题尚未解决：一是纪平正美为什么坚持用“体悟”的方式来理解“日本精神”？二是他为什么强调“孝”是“日本精神”的“根本要义”“建国第一要义”？

前文提及，纪平正美的早期哲学已经含有日本阳明学的要素，而日本阳明学有两个显著特征，即强调“行”的实践精神、推崇“孝”的重要意义。在前期阶段，纪平正美的日本阳明学信仰基本上

保持着相对理性的状态，然而当他转入到“日本精神论”的鼓吹活动中后，其日本阳明学要素中的“行动主义”“至孝观念”便逐渐被发挥到极端。最终，纪平正美的“日本精神论”呈现出鲜明的日本阳明学特征。

3.1 重“行”轻“知”的行动主义

如前文所述，纪平正美在其早期哲学著作《哲学概论》中就已讨论过“知”与“行”的关系。他认为由于现实中的种种原因，人们的“行”很难达到“知”的要求，也就无法真正达到“知行合一”。1935年，纪平正美在《知的组织与行的组织》中直接表明自己的立场：不是由“知”来决定“行”，而是由“行”来决定“知”，“这就是我的立场”[17]。纪平正美回忆说，一直以来他都以西洋学问为主，站在西洋的立场上研究哲学、伦理学。这样的著作虽然写了很多，但始终没有什么切身感受。于是，他决定无论如何都要撰写出令自己满意的哲学著作。期间，他受命为高等师范的“专攻科”编写《哲学理论》讲义。由于受亲鸾“大信大行”一语的影响，他直接将讲义题目改为《行的哲学》，以表明自己的态度：“这原本就是在我头脑中从始至终不断形成的，现在又能到研究所（“精研”——笔者注）工作，所任工作虽然还未成气候，但从性质上来说则是最尖端的——这项工作是在皇国这一信念下不断进行王阳明所谓的事上磨练，这也是《行的哲学》的真意。”（紀平正美，1935a：2-3）

同年，“精研”出版了纪平正美的《莲华王座》，这是他在此研究所期间的又一项重要成果。仅从目录看，就能发现纪平正美的学术“心迹”：第四章标题依旧为“知的组织与行的组织”，第五章则直接取名为“从知的组织到行的组织”，以表明他要从“知”转向“行”的决心。在这本小册子中，他借用“莲华王座”来表明他要达到的目标：之所以选这个标题，就是因为如果按照王阳明所说的“止于至善”来行动的话，诸佛皆会安坐在莲华王座上。本书的目标就是研究作为惟神之道实行者的日本人如何像诸佛一样安坐在自己的“王座”上[18]。

首先，纪平正美批判“知”所带来的弊病。他说，将“知”与“行”对立思考是“知”的事，而非“行”的事，当这个问题出现时就会论及是“知”先还是“行”先。他认为所有的对立问题都是从“知”上出现的，因为仅从“知”上考虑，就要做出肯定或否定，如同左右两脚对立，会造成行动困难。不仅如此，他还确信从“知”上获得的“绝对”亦是相对的“绝对”。其次，纪平正美开始转向对“行”的肯定。他这样写道：从“行”上考虑问题时，始终有一个主体的“我”存在，如此就能达到左右两脚的行动自如。只有“一如的行”才能超越主客观的对立，达到真正的“绝对”状态，亦可实现他所谓全民“安座”的理想（紀平正美，1935b：2）。纪平正美意在强调理论概念层面的“知”永远是相对的，日本民族只有在行动、实践中才能实现自己独特的价值与意义，这也是日本民族有别于其他民族的优长之处。对此，他夸耀道，能将印度乃至中国发达的理论纳入到“行的组织”中的只有日本（紀平正美，1935b：27）。最后，纪平正美总结说：“实际上，日本精神就在日本人平常的行动中，如果从知的组织上理解日本精神，就游离了现实，对于听者来说只是增加了复杂性，不仅徒劳无益，而且还会造成思想的混乱。”（紀平正美，1935b：39）在这里，他想要告诉人们，学者们在概念层面对“日本精神”的争论只会让普通民众“无所适从”，打消他们参与“国事”（对外侵略战争）的积极性。学者们与其在那里争论不休，不如鼓动民众直接听从政府的号召，迅速行动起来，在为国家献身的过程中体会何为“日本精神”。为此，他煞有介事地劝诱道：“从知到行的转换虽然困难，却是性命攸关的事。”（紀平正美，1935b：43）

1938年，纪平正美又出版了《知与行》一书，从以下三个方面对《莲华王座》中的论述进行如下补充：其一，他继续沿用以往的“知行”理论，直言“日本精神”无法定义，因为“对于日本人来说，日本精神的本质是在平常无意识中摆脱主观的‘行’，这是日本人的本质”[19]。正如王阳明所强调的“吾性自足”那样，“日本精神”同样是“吾性自足”，所以

不应该去问别人，而应自己体会（紀平正美，1938b：233、234）。即只有在实际行动中才能体悟到“日本精神”，决不能妄想在概念中有所收获。其二，他对“定义”进行了本质性的揭露，认为通俗的要求就是要给出一个简单的定义，但是定义只是出于方便，难免会陷入片面和抽象。这种做法只是为了应付一时，并没有永恒性。纪平正美批判当时大多数“日本精神”论者通过所谓的分析方法对“日本精神”进行定义，他重申无论定义多么完整，若没有实践，就只能停留在知识层面，除此之外没有任何意义（紀平正美，1938b：239）。其三，他从“日本精神”的特殊性出发，指出“日本精神”贯通古今东西，其内涵深奥广博，不能简单地用一个定义进行全面概括，更不能为了一时之便而将其抽象甚至歪曲（紀平正美，1938b：231-232）。

3.2　先“孝”后“忠”的至孝观念

首先，“孝”与“母爱”的力量。为什么母爱能帮助“左倾”学生“转向”呢？对于这个问题，纪平正美解释说：“由于母亲的力量，他们首先回归到了‘家’，在这里开始懂得了‘孝’，接着又懂得了‘国’，即懂得了‘忠’的意义。我敢直率地说，在转向问题上，从‘国’或者‘忠’开始的几乎没有。”（紀平正美，1938b：253）也就是说，母爱的感化作用激起了“左倾”学生内心潜在的“孝”，进而促使他们认识到对国家的“忠”。在这个过程中，纪平正美认为“孝”是优先于“忠”的。他的这种“孝”优先于“忠”的观念在当时的“日本精神”论者中是极为少见的，大多数人都认为“忠”始终大于“孝”。例如高须芳次郎一直强调：“在日本，忠第一，孝第二，没有什么比忠更重要。‘大义灭亲’就是日本的忠道，即为了侍奉君主……父母之事亦可置于其后。有时候即使违背父母的意见，也绝不能违背此大义。（日本）自古一君万民，因此沐浴皇室大恩的日本国民，必须将忠道放在首位。”[20]

然而，纪平正美始终坚持“孝”优先于“忠”，并断言“孝”是“日本精神”的“根本要义”“建国第一要义”。他解释说，虽然《教育敕语》中将“克忠克孝”作为总德目，但是“物有本末，事有终始”，所有德目都应从“孝”开始，最后以“扶翼天壤无穷之皇运”的“忠”结束。若将“亿兆一心”看作是横向的、在空间上表示多数人的“忠”，那么“世济其美”则表示纵向的、在时间上具有相承关系的“孝”，纵横的统一就是“国体之精华”。纪平正美认为，虽然《中庸》上说“诚者自成也，而道自道也”[21]，但是此“道”还是需要人来继承，即继承父母之道是子女应尽的义务（紀平正美，1930：401-402）。纪平正美以上的论证逻辑直接取自《孝经》中的“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身”[22]，以及《中庸》中的“夫孝者，善继人之志，善述人之事者也”（朱熹，2012：27）。此外，他还以本国历史加以印证：神武天皇东征中平定诸虏、建立宫殿，诸事完成后，为明其“大孝”，在鸟见山设立灵畤祭祀皇祖天神。由此可得出“我日本建国的精神在于孝道的完成，这是非常值得注意的史实”（紀平正美，1930：405-406）。纪平正美总结说，“孝”是无意识的、自然的、本能的和纯粹的，是人最原始的“德”，若“以孝治人”就会像《中庸》所说的“如示诸掌乎”那样容易了。因此，“我国以此德为建国第一要义”（紀平正美，1930：414）。

其次，“孝”与日本家族制度。纪平正美认为一直以来，人们总是将孝道与祖先崇拜联系起来讨论，这是因为祖先崇拜意味着“子孙拥护”，而孝道就存在其中。他指出，必须将孝道传给子孙，这才是子孙教育的根本原理。为此，在家庭中必须设置佛坛和神棚，因为“没有它们，家庭就没有中心”（紀平正美，1931：28）。由此可见，从“祖先崇拜”中自然产生的孝道，在他那里成为整个家族制度构成原理的前提与基础。他欲将其置于国民家庭的核心地位并作为子孙教育的重要内容。

纪平正美因“孝”至上的理念而尤为重视日本的家族制度，认为只有日本是家、国、民族相一致的国家，其中“家”是自然的、本能的结合，是国家的重要基础。而且这个“家”是以“孝”为核心形成的纵向统一。与之相对，以个人主义为特征的西

方是以利益为中心的横向统一。他指出:“个人主义一般是横的组织,无论如何都离不开私心,因此人与人的结合只是表面的统一,(结合的)理论超脱不了功利主义之说。例如家,其内部只是根据性欲的满足和利害关系结合的男女,对于孩子也只是为了完成作为双亲的义务才抚养的。但是在我国,亲子的关系是主要的。因为是纵的统一,所以无论‘夫妇之和’还是‘兄弟之友’皆是以此为本……所以,家不单是慰劳的场所,还是对道的随顺,是人与人、人与自然、人与神相和合的训练道场。”(紀平正美,1935b:15-16)他提醒人们不要盲目模仿西方家庭的教育方式,避免出现更多青年受“左倾”思想“毒害”的家庭悲剧。

纪平正美虽然没有像其他“日本精神”论者一样坚持“忠孝一致”“舍孝取忠”的立场,但是根据他所说的“国是大的‘家’,‘家’中存在着日本上下三千年、皇统连绵的根本道理”(紀平正美,1935b:16)这句话中可以看出,他的目标不会一直停留在“家”的层面上。他只是将“家”作为国家“繁荣发展”的“训练道场”,由“家”的“纵向统一”最终达到“国”的“纵向统一”。其贯通方式就是通过“家”中的神棚、佛坛“上通皇祖神乃至天之御中主神”(紀平正美,1938b:245),以实现“家”与天皇、国家的“血脉相连”。

纪平正美之所以主张“孝”优先于“忠”,一方面是从现实考虑,即青年人在思想上的问题需要借助家庭中母亲的力量来扭转,只有“家稳”才能“国固”。另一方面则与日本阳明学有关:纪平正美深受日本阳明学影响,而日本阳明学对“孝”推崇备至,以至达到了宗教的程度。职是之故,他用自己的哲学理论阐释“日本精神”时,将“孝”放在了一个十分重要的位置,并将其运用到实际行动中。

4 结　语

二战前日本社会各界对“日本精神论”的鼓吹,一方面是帮助民众了解“时局”,以激发他们对战争的“热情”;另一方面,也是最重要的,是要向日本民众灌输“举国一致”“尽忠报国”“坚忍持久”的思想,以做好长期应战的准备。早期专注于哲学研究的纪平正美,在“日本精神论”兴起后,迅速转向“日本精神论”的宣传、普及,用自己的哲学理论积极阐释“日本精神”的内涵与意义。尤其是九一八事变后,纪平正美进入“精研”,相继出版了诸多有关“日本精神论”的著作,七七事变前后,更是进入一个高峰期。可以说,他为“日本精神论”的发展乃至泛滥起到了推波助澜的作用。

在此过程中,纪平正美的著述逐渐走向庸俗化、极端化,其哲学中原有的理性精神也在不断消退,甚至与早期的哲学理念发生了严重的冲突。他在《哲学概论》中曾明确表明,哲学应该追求“普遍之真理”,不仅“为个人之满足,同时不得不为全般之满足”。那么,他之后所鼓吹的“日本精神论”是否就是“普遍之真理”呢?答案当然是否定的,因为“日本精神论”只是为“日本之满足”,而非为“全般之满足”。他曾告诫人们研究哲学不要“以自己为笼城”,但他自己却最终成为了那个“狂热的自诩为发见哲学之大原理者”。为了达到预期的目的,他的著述在逻辑上经常出现断裂、甚至人为“拼接”的现象。所以,纪平正美“苦心经营”的“日本精神论”并不是日本乃至世界“哲学之大原理”,只不过是他“狂热的自诩”。

战争期间,日本政府当然希望国民以实际行动来支持国家的方针政策,于是才有了“联盟”所提出的“非概念的、讲说的,而是具体的、实践的”活动原则。这种要求民众行动起来的宣传,使得纪平正美“日本精神论”中的行动主义精神有了更大的发挥空间。他将阳明学的“知行合一”说进行了理想和现实两种状态的不同区分,这预示着他要在现实中更多地着手于用“行”来弥补与“知”的落差,以期达到理想中的“知行合一”。以至于后来他直接表明自己要从“知的组织”转向“行的组织”,而省略对“知行合一”的讨论。对于“日本精神”的理解也完全抛弃“知”的立场,代之以“行”的立场。这意味着,他的研究重心已经完全转入到对“行”的鼓吹之中。毫无疑问,这与日本政府的

战时政策是相暗合的。

纪平正美的另一个“高明”之处在于，他将“日本精神”与家族制度中的“孝”相勾连，并进行如下逻辑的展开：“日本精神”的“体”（“清明心”）、“用”（“直毘灵”）源自日本传统农业，并通过家族制度得以传承。在此过程中，“继人之志，述人之事”的“孝”发挥了无可替代的传承作用。因此他才宣称，“孝”是“日本精神”的“根本要义”“建国第一要义”。在实际操作中，他开始利用对母亲的“孝”来促进“左倾”学生“转向”，进而促使他们认识到对国家的“忠”。概言之，在横向上，纪平正美认为每个日本国民都可以体会“日本精神”；在纵向上，出于现实的需求他又急于构建从子女到母亲，从家到国的统一体，以加快“国民精神总动员”运动的进程。

综上，纪平正美的“日本精神论”无论是强调“行”大于“知”，还是鼓吹“孝”先于“忠”，都与战时日本的国家政策息息相关。这是理解纪平正美“日本精神论”的关键所在。而支撑纪平正美从哲学研究迅速转向宣扬“日本精神论”的则是“纪平哲学”的基础——日本阳明学。

[本文为2022年度辽宁省社会科学规划基金项目“近代日本国体论与殖民地同化问题研究”（项目编号：L22CSS001）阶段研究成果。项目负责人：于洋]

注

[1] 平重道.大正·昭和の倫理思想：「日本精神論」の成立[C]//日本思想史研究会，編.日本における論理思想の展開.東京：吉川弘文館，1965：239.

[2] 古在由重.和魂論ノート[M].東京：岩波書店，1984：15，19.

[3] 丸山真男.近代日本における思想史的方法の形成[C]//丸山真男集：第9巻.東京：岩波書店，1996：87-88.

[4] 丸山真男.「日本政治思想史研究」英語版への著者序文[C]//丸山真男集：第12巻.東京：岩波書店，1996：83.

[5] 紀平正美.日本精神に關する一考察[M].東京：章華社，1933：73.

[6] 船山信一.日本の觀念論者[M].東京：英宝社，1956：213.

[7] 紀平正美.實行倫理と宗教[C]//井上哲次郎，編.哲学叢書：第一巻第一集.東京：集文閣，1900：181.

[8] 彭学浚.自序[C]//纪平正美.哲学概论.彭学浚，译.北京：京华印书局，1923：2.

[9] 王阳明.传习录[M].邓艾民，注.上海：上海古籍出版社，2015：95.

[10] 廣瀬進一郎.日本主義哲學的批判：紀平正美哲學的真相[J].時事類編，1934（1）：116.

[11] 紀平正美.日本精神[M].東京：岩波書店，1930：2.

[12] 紀平正美.日本精神と教化運動[M].東京：財團法人中央教化團體聯合會，1931：21.

[13] 紀平正美.如何に死すべきか[M].東京：日本講演通信社，1937：6-7.

[14] 國民精神總動員運動總說[C]//小松東三郎，編.國民精神總動員運動.東京：國民精神總動員運動本部，1940：2-4.

[15] 紀平正美.時局と日本精神[M].京都：大谷出版協會，1938a：22.

[16] 和辻哲郎.日本精神[C]//和辻哲郎.和辻哲郎全集：第4巻.東京：岩波書店，1962：282，294.

[17] 紀平正美.知の組織と行の組織[M].東京：日本文化協會出版部，1935a：4.

[18] 紀平正美.蓮華王座[M].東京：國民精神文化研究所，1935b：1.

[19] 紀平正美.知と行[M].東京：弘文堂書房，1938b：235.

[20] 高須芳次郎.日本精神とは何ぞや[M].東京：日本精神協會，1935：58.

[21] 朱熹.四书章句集注[M].北京：中华书局，2012：34.

[22] 汪受宽，译注.孝经译注[M].上海：上海古籍出版社，2016：1.

参考文献

刘岳兵.论日本近代的军国主义与儒学[J].中国社会科学院研究生院学报，2000（3）.

刘岳兵，王萌．村冈典嗣的“日本精神”论与近代日本思想史学[J]．历史教学，2018（9）．
陈宇．平泉史学中皇国史观与实证史学的思想“融合”——以平泉澄的建武新政论为中心[J]．日语学习与研究，2024（3）．
张崑将．德川日本“忠”“孝”概念的形成与发展——以兵学与阳明学为中心[M]．上海：华东师范大学出版社，2007．
戴宇，王广源．太平洋战争爆发前后日本学界发动的思想战论析——以两次座谈会为中心[J]．吉林大学社会科学学报，2022，62（6）．
大鹿勝之．紀平正美と日本精神：津田左右吉、和辻哲郎の議論に関連して[J]．東洋学研究，2020（57）．
工藤英勝．日本精神運動と仏教思想：衛藤即応の所説を中心に[J]．印度學佛教學研究，1999，48（1）．
井上哲次郎．日本陽明學派之哲學[M]．東京：冨山房，1900．
高橋陽一．共通教化と教育勅語[M]．東京：東京大学出版会，2019．
鹿野政直．日本文化論の歴史[J]．史学雑誌，1978，87（3）．

作者简介：王广源　男　汉族　河南师范大学政治与公共管理学院讲师　研究方向：东亚近现代史、东亚近现代思想史
联系方式：E-mail：2024227@htu.edu.cn

Kihira Tadayoshi's Japanese Spiritual Theory and Its Characteristics of Japanese Yomeigaku

Abstract: The Japanese Spiritual Theory was a fascist ideological trend that prevailed in Japan after the September 18th Incident. Before the Second World War, most Japanese scholars had published their own Japanese Spiritual Theory, advocating and supporting the war by promoting the so-called "Japanese spirit". Among them, Kihira Tadayoshi published numerous works related to Japanese Spiritual Theory and was regarded as an authority in this field. The characteristics of his Japanese Spiritual Theory lie in, on the one hand, advocating for experiencing the "Japanese spirit" in action, and on the other hand, emphasizing the significant role of "filial piety" in the Japanese family system. Fundamentally, this is determined by the faith in Japanese Yomeigaku within "Kihira philosophy". It can be said that the Japanese Yomeigaku played an important "bridge" role in Kihira Tadayoshi's rapid shift from philosophical research to the promotion of Japanese Spiritual Theory.
Keywords: Kihira Tadayoshi; Japanese Spiritual Theory; Japanese Yomeigaku; fascism

Author's Information:
Wang Guangyuan (Male)
Lecturer at Henan Normal University, China
Japanese History
E-mail: 2024227@htu.edu.cn

（责任编辑：王晨萌）