

日本精神的实象和虚象： “大和魂”的建构

胡 稹

内容提要 为提振日本民族的信心，小田全宏在《日本人的神髓——大和魂，向八位先贤学习》中提出重学“大和魂”的主张，但其所说的“大和魂”究竟为何不甚清晰。本文试从日本文学史的角度对“大和魂”做历时考察，结论是：一、“大和魂”在起源、发展的过程中融合了部分的中国思想，并非纯粹的日本思想；二、“大和魂”混沌庞杂，概念变动不居，但前、中、后期似可用“本土的智慧与能力”、“民族主义精神”和“超国家主义膨胀意识”来概括，显示出对比、对峙和暴力的一面。“大和魂”在今天缺乏普世意义和时代价值，故小田全宏的主张是否适用于当世令人生疑。

关键词 日本精神 大和魂 建构 变异

上世纪90年代泡沫经济的破灭使日本信心受挫。2005年11月，藤原正彦出版了《国家的品格》一书，重提两个概念——武士道精神（价值体系）和“物哀”（审美意识），意在运用传统资源，恢复民众对自身文化的信心，“以此增强软实力，再次为世界人民垂范”^①。与此相类的是2003年4月，小田全宏也为提振民族自信出版了随笔集《日本人的神髓——大和魂，向八位先贤学习》^②，但其借用的资源却是“大和魂”（日本精神）。为阐述“志”、“理”、“情”、“无”、

① 徐静波《〈国家的品格〉所叙述的日本文化的实象和虚象》，载《日本学刊》2006年第6期，第130页。

② 小田全宏『日本人の神髓 8人の先賢に学ぶ大和魂』，サンマーク出版，2003年。后文出自该著的引文，将随文在括号内标出该著名称首字和引文出处页码，不另作注。

“道”、“和”、“诚”、“心”这些作为日本人神髓的“大和魂”，全宏在各章分别设置一个人物，使其现身说法，比如圣德太子之于“和”，吉田松阴之于“志”等等。这些主张多数可谓正确，但缺点是作者和不少日本学者一样，在论述时既不对含义高度复杂的“大和魂”的确切概念预作说明，也罔顾历史留下的不快记忆，甚或将互不相关的事情与“大和魂”生拉硬扯，所以有必要简略回顾“大和魂”的原初意义和后来的建构历程，并就其是否适用于当世作一番辨析。

一、“大和魂”概念的原初意义

“大和魂”一词由“大和”和“魂”两词素构成，词素“大和”^①又为偏正结构。日本有学者认为“在中国思想史上，‘大和’这个词是与‘天皇、紫宫、真人’等有密切关系的思想概念”。^②“大和”一词在日本最早出现在公元757年的《养老律令》中^③，该律令几乎完全仿制《唐律》，故“大和”应该不完全是宗教哲学或养生意义上的“上好”一意。先看“大”字。因日本最初是向中国学习的，故此处借用的“大”似与中国古代的皇室专用情结和“大一统”思想相通。例如，大和政权建立后将朝廷的仓库说成“大藏”，将供应御膳的人称作“大膳”，将原先的国号由“倭”改为“大倭”，等等。而“大+和”的情况稍显复杂。日本最初是仿照中国史书以“倭”自称，直至唐起才将国号改称“日本”^④，其间并未使用过“大和”二字。“大和”二字是在日本颁布《好字二数字化令》^⑤后，于“公元757年将今奈良县原‘国’名‘倭、大倭’改称‘大和’”^⑥（按：这三个词都读作YAMATO）而出现的，理由除了不雅，似乎还有其他用意。原大和地区乃后来的大和王朝发祥地，故自此地成为日本的中心之后，

① “大和”一词最早出现在《易经》乾卦中，原句是“干道变化，各正性命，保合大和，乃利贞”，语意十分费解。

② 详见窪德忠《道教和日本的神道、民间信仰》，收入《中日文化交流史大系·宗教卷》，浙江人民出版社，1996年，第39页。

③ 日本学界普遍认为该词最早出现在《养老律令》中。参见平野邦雄《グランド現代百科事典》第19卷，学习研究社，1973年，第448页。

④ 《旧唐书·倭国·日本国传》记：“日本国者，倭国之别种也。以其国在日边，故以日本为名。或曰（《新唐书·日本传》记‘使者曰’），倭国自恶其名不雅，改为日本。”

⑤ 指《续日本纪》和铜六年（713）5月2日条所记“制，畿内七道諸国郡郷名着好字”和民部省《延喜式》所颁布“凡諸国郡内郡里等名，並用二字，必取嘉名”的诏令。二令要求仿照中国，以两个意象美好的汉字标注郡、乡地名，改变过去一至四字的不统一的地名标注或一个地名有几种写法的做法（参见『日本歴史地名大系』，出版信息遗失），但实际上，此诏令的对象不仅针对郡乡，也针对“国（相当于现在的地区）”和国家。

⑥ 平野邦雄《グランド現代百科事典》第19卷，第448页。

新改的“国”名即成为国家政权在国内的代称，并用来泛指国内各事物，比如大和朝廷、“大和魂”和明治维新后的大和民族等，反映的似乎是“本土”或“本民族”这一概念。然而不管“日本”也好，“大和”也罢，其实都是古代日本人在学习中国文化之后学会用汉字表示思想的结果。日本在当时已有许多汉字可供选择，单选“大和”二字来表达国内政权或其他事物的名称，应该是考虑到了当时的国内外情况；从时间和历史逻辑来看，“大和”二字的选用或与对日本产生深远影响的圣德太子的“和”思想以及日后的“大化改新”运动有关。

圣德太子即位后于公元604年制订《宪法十七条》。该《宪法》除第二条外，其余16条全部与儒家、法家等思想有关，如第一条即规定“以和为贵”（《礼记·儒行》），将儒学重要思想“和”作为外交内政的最高指导原则，表明日本将对外秉持和众方针，继续引进中国文化；对内则用“和”的理念教导劝海臣民百僚忠君事民，治国应世。而第三条“君则天之，臣则地之。天覆地载，四时运行（董仲舒《基义》）”和第12条“国靡二君，民无二主（《孟子·万章》），率土兆民，以王为主（《诗经·小雅·北山》）”，如上所述，亦包含着儒家的大一统思想。应该说明，日本古代各氏族部落居住在交通不便、狭窄封闭的村落中，为更好地生存下去，也会产生与“和”相类似的思想，所以在“大和”概念的理解和运用方面，中日两国自古心灵相通，没有冲突。

然而圣德太子并非纯粹的儒教徒，他在《宪法》第二条还规定了“笃信三宝”，并为此亲著《三经义疏》^①。三经中《胜鬘经》的思想含有舍身精神^②，这对日本国后人理解《宪法》整体思想也会产生影响。对此全宏亦有所提及。此外，圣德太子还是一个民族主义者。《隋书·倭国传》记载，“大业三年，其王多利思比孤遣使朝贡。使者曰，闻海西菩萨天子兴佛法，故遣使拜……。其国书曰，日出处天子致书日没处天子”^③。综上所述，圣德太子的思想强调的是“大一统”与“和”，但也隐含着必要时的舍身精神和不甘于册封体制的民族主义精神。

再看另一词素“魂”。日本神道教来自万物有灵信仰，认为一地必有一魂镇

① 即对佛教经典《法华经》、《维摩经》和《胜鬘经》进行注释的书籍。

② 该经叙述，胜鬘王妃最后总结道：“‘正法’即佛的教诲，亦即大乘佛教。具体地说，‘苦灭’（涅槃）就是真理。而人心本来就存有佛性，所以可以解释这种真理。”参见（刘宋）天竺释求那跋陀译《胜鬘狮子吼一乘大方广经》，佐伯定胤校订，法隆寺藏版，福永光司复制汉典187，1960年，第51页。

③ 日本有学者认为此国书乃亲中国南朝的筑紫王朝发出，因鄙视代陈而起的隋朝而有以上写法，但多数学者认为此国书乃圣德太子发出。

护，故“大和国之魂即大和之魂”。原先操控“大和之魂”的是物部氏。……物部氏的工作是将镇守倭国的魂魄附着到天子身上”^①。日语“魂”字有多种发音和相同或不同的含义，如 MONO 和 TAMASHIHI 等，既都指“灵魂”，又有略微不同的意涵。物部氏操控的是 MONO，指一种可自由进出人体的具象物质；而 TAMASHIHI 则还指矿物或骨骼等物质的发光现象，^② 尔后它与“大和”组成的合成词“大和魂”（YAMATODAMASHIHI）又转指“日本精神”。物部氏的“大和之魂”（YAMATO NO MONO）除表示场所的意义外，重点在于“附着更新”的含义，故通过招魂，可在主观上达至某种目的；而“大和魂”一词的合成过程与原始意涵（TAMA 通 MONO 之意，HI 为“生命原动力”之意），虽无足够文献不可彻考，但揣测可能与使用过程中助词的自然脱落现象有关，其性质似乎也属于巫术，在功能上与“大和之魂”相似。因“魂”在日本民族传统思维中意义重大，威力无比，故日后“大和魂”每每被人提起，其意义大都与圣德太子预设的公共语义——效仿先进文明但不忘本土、本民族的存在，该舍身时义无反顾——有关，只是不同时代的人根据不同的需要，强调的侧面有所不同而已。以下分六个阶段对“大和魂”的建构作一说明和分析。

二、代表本土智慧或能力与汉学作对比、戏谑和“对抗”

由宗教词汇转为世俗词汇的“大和魂”，最早多出现在文学作品当中。自平安朝（794—1192）中期至室町时代（1336—1573），这一词共出现 12 次，其中六次分别出现在《源氏物语》（11 世纪初）、《大镜》（1025 年后 60 至 90 年间）、《今昔物语》（1120）、《中外抄》（1154 后）、《愚管抄》（1219）和《咏百寮和歌》（约 1340）中；另有六次换说为“大和心”^③，分别出现在《大镜》、《今镜》（1170）、《愚管抄》、《后拾遗和歌集》（1075—1086，1 次）和《赤染卫门集》（1041 前，2 次）中。^④ 因篇幅，以下仅举平安朝中后期三个语例以示一般。这些语例皆出现在日本政府应营原道真之请，停止派出遣唐使而进入自身文化建设

① 折口信夫「大嘗祭の本義」，收入『折口信夫全集 3』，中央公論社，1995 年，第 35 頁。

② 折口信夫「靈魂の話」，收入『折口信夫全集 3』，第 23 頁。

③ 平安中期日语“心”、“魂”二字已可换用。参见『広辞苑』（第 5 版）等辞典。

④ 此数据由整理斋藤正二「『やまとだまし』の文化史」（講談社，1971 年，第 162—266 頁和 291 頁）所得。但据笔者查找，与“汉才”进行对比，不说“和魂”而单说“魂”的用例和表示精神价值意义而非宗教意义的“魂”或“心魂”的用例在《宇津保物语》（10 卷）中还各有两个。《夜の寝覚》（78 卷）中也有一个用例。也许在彼时一部分的“魂”字已获得了“和魂”的意义，无须特意写明为“和魂”。

期，尤其是“摄关”（贵族通过嫁女天皇，生下皇子后以外公自居控制朝政，自命“摄政”或“关白”）制度已建成的这段时间。此阶段是一个时代面目不清但日本意识逐渐抬头的年代，一方面中国的影响仍不容忽视，但另一方面“王朝贵族开始厌倦学习汉诗文，出现了‘回归日本’的倾向”，“民族信仰的因子这时以一种不可抗拒的势头渗透到宫廷贵族悠闲的文学创作之中”^①。

《源氏物语》说：“须以汉才为根本，再辅用于世事之大和魂，方为成功。”（《少女》卷）对此话语，日本学者一般认为此处的汉才即汉学，“大和魂”则指处理日本社会日常事务的智慧与能力。然而根据语境，此话乃光源氏教育儿子夕雾所说。按规定，夕雾在结束成人仪式后应领受四位官衔，但光源氏仅授其六位，并拟送他到“大学”学习汉学，理由是“在世袭制度下子不如父。高官子弟若对官位随心所欲并耽于奢华生活，则无法以学问等苦其心志，将来亲人离去，权势式微，终将被他人轻视，无所依靠，所以须以汉学^②为根本，再辅用于世事的日本式的智慧与能力，方为成功”。所以人们似乎又可以将上述话意理解成“须以汉学为根本，再辅以通晓日本的人情世故（含能力），方可最终完满渡世”。这些话可以归纳出四层意思：1. 汉学仍旧为本，和魂为辅；2. 学汉学、通人情世故分别代表着一种功利思想（未上升到汉学所追求的人文主义道德高度）和处世术（此中的以退为进在中国有先例^③）；3. 和魂的性质在于“用世”，也带有功利的色彩；4. 汉学与和魂已泾渭分明，关系犹如油水，与日后出现的辨证思想“和魂汉才”大相径庭。不过这里有一点很明确，即此时的和魂作为一个与汉学对比的概念已经形成，具有日本意识。尽管这种意识看似模糊，且有汉主和辅的意味，但也确如津田左右吉所说，如何“以‘和魂’对应表现在汉字汉文汉诗中的‘汉才’的举动，可称为一种思想探索”^④。

《今昔物语》也对“汉才”和“和魂”作了对比：明法博士^⑤善澄既穷又老，某日遇强盗进屋劫财，躲于地板之下免于一死。之后博士见强盗离去，居然从地板下钻出，追到门口大叫：“汝辈之面已为吾所见。待天明吾至衙门告汝

① 斋藤正二「『新撰朗詠集』の遊宴世界」，收入『日本の自然観の研究』（上），八坂書房，1978年，第523页。

② 紫式部也许采用当时日本人的一般观点，仅将汉学视为一种能阅读汉诗和汉文典籍并能作汉诗汉文的能力，带有炫耀成分。

③ 这种以屈为伸、以退为进的策略最早见之于《易经·系辞下》：“尺蠖之屈，以求信也。”

④ 津田左右吉『文学に現はれたる国民思想の研究1』，岩波書店，1986年，第47页。

⑤ 据布施弥平治『明法道の研究』（新生社，1966年，第35页）说作者可能记忆有误。因为在『官職秘抄下』和『統本朝往生記』等书中都记载清源善澄是明经道博士，而明经道博士的地位要高于明法道博士。而且从『群書類従』第五辑所录的清源氏家谱来看，清源善澄还是日本女流文学家清少纳言的亲戚。这更增加了对汉学大师的嘲讽。

輩。”听到叫声，强盗回转身来，用大刀将急欲再钻入地板下但又一时无法钻入的博士的头一刀砍下。文末作者感叹：博士“汉才堪称精妙，和魂尽付阙如”^①。此故事的耐人寻味之处在于，作者名虽不传，但从用词和用典来看，肯定是一位饱读中国诗文且对和学、佛学造诣皆深的贵族或僧侣。然而就是这位贵族或僧侣，却让当时汉学学科“四道”——纪传道、明经道、明法道、算道——之一的明法博士（法律权威）受穷，并死于强盗刀下。它折射出贵族政治体制及其经济基础行将崩溃的现实，并让人们知道，过去贵族以及他们擅长的汉学业已成为迂腐的代名词和奚落的对象。不过这并不表明在此作为对比的“和魂”就是后人推崇的优秀“日本民族之魂”。此时的“和魂”，不过是与汉文汉诗能力相对的、日本本土的“日常、具体、现实的思维行动能力”。因为日本当时也有了自己的学问，与“汉才”一道并称“和才”。通过《愚管抄》所评藤原忠实“公实富于和汉之才，可追北野天神〔菅原道真〕之后，而知足院殿〔藤原忠实〕于人品与处事才能〔和魂〕却胜一筹”^②一语，可知当时对“和才”与“和魂”亦有了明确的界定。据此不妨可以将“和魂”进一步理解成是一种“本土、世俗、庶民的思维行动能力”，而且此时的“和才”与“和魂”在本质和形式上都成为“汉才”的相对物。

与《源氏物语》几乎同时创作、收录于《后拾遗和歌集》（1086）卷20《俳谐歌》的和魂歌，还有了新的思想承载。歌中丈夫匡衡开涮“和学”知识丰厚的妻子亦染卫门：“吾乃汉学大家，欲招乳母，然未曾想来人乳〔日语“乳”、“知”发音相同，意通“知识”〕房狭小，昧于汉学，如何可充吾家乳母？”卫门听后反击：“即使乳房狭小、昧于汉学亦无妨。老娘我具有‘大和情怀’，自可麻利养育儿童。”^③本来乳房丰满、汉学知识丰厚是高官家庭乳母的必备条件，答歌却说可借大和情怀和假名文化来弥补缺陷。卫门有此底气，不光来自她有志于编修《新国史》、并在丈夫的部分帮助下撰写了《荣华物语》^④，而且更与时代有关。在“摄关”时代，代表性文学作品如《竹取物语》、《宇津保物语》在叙事时皆以一位美女为中心，使其周边逡巡众多男性。《源氏物语》虽说相反，舞台中心站立的是一位男性，身边众多女性如彩云追月，但仔细看后也不难发现，

① 池上洵一编『今昔物語』卷二九明法博士善澄被強盜殺語之二〇。見『今昔物語——本朝部』（上），岩波文庫，1991年，第68頁。

② 慈円著，丸山二郎注『愚管抄』卷四，鳥羽院，岩波文庫，1949年，第34頁。

③ 久保田淳・平田喜信校注『新日本古典文學大系〔後拾遺和歌集〕』，岩波書店，1993年，第139頁。

④ 參見福長進「『源氏物語』はなぜ歴史物語を生んだか」，載『国文学』，學燈社，1972年第2期，第64頁。

光源氏与其说是一名演员，不如说是主持人，在安排众多女明星或女演员轮流上场和下场。由是观之，可以想象当时统治阶级的女性地位该有多高。《后拾遗和歌集》也是如此，歌集中女作者灿若繁星，所咏歌数也令人咋舌，在全集 1218 首歌中（卷 20《俳谐歌》除外），卫门占了 32 首，和泉式部 68 首，相模 39 首，伊势大辅 26 首。其间还可见到紫式部和清少纳言的大名。因此在上述戏谑歌中，卫门的语意虽说带有防守的意味，但实际并非如此：她在运用自己（= 日本）的优势压服丈夫。如果将和魂比喻为树，那么此魂长出的新的语义枝桠，绽放的却是女性之花，而其根亦深扎于平安朝中后期渐失外来文明滋养的摄关政治土壤之中。它显示出此时“去律令化”的魂花（女流“国风文化”）已能与汉土的“才”木（男性“汉风文化”）分庭抗礼，日本意识已然显现。

三、和魂汉才的“理论化”

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阐其闾奥矣。^①

这些话出自平安末期后、室町初期（一说为镰仓末期）前撰成的《菅家遗诫》（以下简称《遗诫》）。此《遗诫》在 19 世纪后经国学家小山田与清、六人部是香和黑川真赖等人考证，被证明是一部假托菅原道真所著的伪书。之后又有证据表明，记有警戒古代中国“革命风气”的第 21 章和提倡“和魂汉才”的第 22 章也乃后世的有意加入，并与 19 世纪山崎闇斎的垂加神道思想有关。^②虽然考证真实性有待研究，于今仅从《遗诫》的伪托本身和神国思想的起源来看，借“汉土”的革命风气反衬日本皇室万世一系之优越、以中国情况警告幕府的做法，在当时已有存在的必要。理由很简单，此时天皇已不亲政，皇室式微，幕府与“守护”的所作所为与“崇尚革命”的“汉土”没有本质的不同。南北朝

① 转引自加藤仁平『和魂漢才説』，汲古書院，1987 年增补版，第 33 页。

② 参见加藤仁平『和魂漢才説』第二章和第三章，第 87 ~ 101 页。垂加神道乃山崎闇斎首倡的神道学说，即以天道人道一元（天人合一）思想为本、集唯一神道、吉川神道等各家神道之大成，再加以山崎本人的儒学造诣，以阴阳五行之理为经、“居敬穷理”学说为纬的神道学说，主要主张维护皇室。

时代之所以出现了拥护幕府政权合法性的《梅松论》^①，可以为其作出反证。

《遗诫》伪称道真所撰，揣测其用意不光取自道真在和汉两学皆有造诣，可增加著者言说的可信度，还可能源于“道真所作汉诗文的永恒主题就是赞美君王[天皇]，讨其欢心”^②。再者，《遗诫》力倡的神国思想与尊皇情结又可谓珠联璧合，崇神也就是尊皇。该思想“在镰仓时代之初已非常流行，日莲《立正安国论》（1260）所倡的国家意识和《神道五部书》（镰仓时代中期）所示的神道理论，以元军进攻日本为外部契机得到增强。不久这导致了见之于虎关师鍊《元亨释书》（1322）和北畠亲房《神皇正统记》（1339-1343）等书籍的以神器信仰为基调的国体论的产生。虽然已到了室町时代，但神国这一国号还在频繁使用，吉田兼俱的唯一神道也在大肆鼓吹敬神尊皇，只是这一切不过是局部的运动而已”^③。当时的情况是神道思想在高涨，但天皇南北分立、地位逐步低下的命运却难以改变。《遗诫》希望就此有所作为。

以上所引《遗诫》话语的首句，强调日本乃神国，国体深奥，非常人可以窥知；次句说明汉土之革命风气与我日本风土有异，可能危及天皇皇统，故切望认真思考。不难看出，这种皇国即神国的观念对后世产生了莫大影响，决定了此后“大和魂”的建构方向；最后一句表明日本已开始拥有自己的学问——国学，其要点在于通古今，究天道与人道，故研究时须发扬和魂和使用汉学，否则无法辨明其终极之道。不过《遗诫》所说的国学，内涵模糊不清，似乎也包含汉学，所以《遗诫》又像是在告诫人们，在研究这些学问时，须有日本自身的神国观点，兼具和魂汉才。相较紫式部和赤染卫门等人的观点，此和魂有了很大的发展：首先，此处出现的因元军来袭而得以加强的神国和皇室万世一系的思想已将日本置于中国之上，从“和魂汉才”中“和”在前“汉”在后的排序看也是如此；其次，因是神国，故此时的和汉关系就不会是过去的并列关系或单纯以和魂消化、吸收汉才的主客关系，而已含有立足日本，统摄、改造汉才的意味；再次，这种统摄和改造表现在研究学问时不能单纯运用中国知识，而须考虑通过此研究反映出日本的国情和观点——皇国及其史观。史实正是如此。南朝大臣北畠

① 《梅松论》是1349年前后编成的史书，著者不详，但无疑与足利将军一门有关。该书肯定室町幕府政权的合法性，强调“有德者为君”，赞同孟子的放伐思想，即主张用武力讨伐并放逐暴虐君主。虽然著者不能不承认“神孙为君”（血统）的做法，但同时认为，从根本上说，“神孙为君”也要受到“天意思想”的制约。该思想无疑受到中国古代的革命思想的影响。

② 斋藤正二「『菅家文草』——“古代詩歌”的自然觀の完成と解体」，收入『日本の自然觀の研究』（上），第428頁。

③ 斋藤正二「『やまとだまし』の文化史」，講談社，1971年，第37頁。

亲房虽然极力鼓吹朱子的“大义名分论”，但“过去所说的亲房的宋学，多半应改说为亲房的改窜”，而且“对高扬伊势神道历史观的亲房来说，中国的正统论和名分论不过是作为其历史观的一个范畴才派上用场”^①。

“阅读新书心不暗，洞幽烛远待和魂。”这首《咏百寮和歌》（1340后）中的文章博士歌也为以上理论作出背书。歌集乃依据二条良基的《百寮训要抄》（典章制度志书）所编，按摄关时代各职官的口吻一一作歌。此“百寮歌”作者不详，但歌中的“新书”当指宋元书籍和诗文无疑。对此歌有两种评论：一认为“此歌反映了新时代转换期即从镰仓向足利时代转变的学界新动向……文章博士的任务不仅扩大至对新书的读解，而且方法还从背诵转为探究，从训诂转为思索。歌作者将研究此新学问的根本动力视为大和魂，亦即常识和深远阔达的直观力”^②。另一看法认为，既然“百寮歌”是根据《百寮训要抄》所作，它很可能反映的是二条良基的思想。良基担任过北朝的摄政关白，又是当时文坛执牛耳者，喜用假名，讨厌汉文，因此他所撰的《百寮训要抄》和“百寮歌”中文章博士的和魂歌，都是摄关时代文化记忆的产物。“文章博士得以自夸的大和魂，只能等待摄关政治再次复辟的时代到来才能实现。然而眼下的现实是逐渐出现‘下克上’的事件。作者哀叹，返回如此美好的时代已不可能。”^③两种观点看似对立，一种是需要与时俱进，一种是需要返回过去，但这种“与时俱进”和“返回过去”都以“日本化”为目标，即均希望对“汉才”加以改造和统摄。

四、抵制和贬抑儒佛思想的和魂

除上述《愚管抄》、《咏百寮和歌》和《菅家遗诫》外，镰仓、室町时代似乎很少有人再提“大和魂”。即使有，亦沦为一种工具性的词语解释。例如，《河海抄》注：“大和魂，和国魂，和才魂魄也。”《花鸟余情》注：“大和魂，我国侦捕（笔者按：原文如此）之心也。”《源氏物语潮月抄》注：“大和魂，和国魂，和才魂魄也。孟广学唐文，亦可知日本之事也。”（这里，“孟”指九条植通所著《源氏物语》注释书《孟津抄》，后“广学唐义”一语出自此书。）不过注释中亦有点新意：1. “和才”也有“魂魄”，即统摄之心；2. 和魂是一种侦搜

① 和岛芳男『中世の儒学』三、宫廷の儒学，吉川弘文馆，1965年，第67页。

② 奥村伊九良『大和魂—歴史篇—』，大八洲出版社，1945年，第14页。

③ 高藤正二『「やまとだまし」の文化史』，第289页。

和抓捕的警觉之心；3. 注引《孟津抄》或反映了战国安土桃山时代关白九条植通的独特看法：中国和日本的事理相通。

然而，进入江户时代中期，情况有了改变。此时出现了文学研究的复古运动，史称“国学”运动，盛行于平安朝女流文学中的“大和魂”被人重新发现并赋予新的解释。贺茂真渊在比较《万叶集》和《古今和歌集》时评论：“男由砺魂、女由和魂所生。然此国之女子与他国有异，其高尚、正直之心得见于《万叶集》中，其艳美之身可读取于《古今和歌集》间，诚可谓皆女子优秀之作。”“此女子大和魂其劣于谁乎？”^① 真渊说的女子其实还包括男子，他将日本古代歌集中的精神看做是“大和魂”，而此魂又是“女人之魂”。国学集大成者本居宣长在研究《源氏物语》等著作时秉承师父这一观点。当有人质问“源氏君及其他人皆如女童，心软可怜，无丝毫男子气，……汝又何看”时，宣长明确回答：“诺。皆与女童无异！”其实这并不奇怪。当时幕府推行朱子学，而宣长肯定女子、孩童，不光有与孔子“唯女子与小人为难养者也”的言论打擂台的意味，更是将她们视为一种未受儒学污染，能表露“真实想法”，当感动时应感动的“纯真”和魂的代表。在宣长的潜台词中，男性代表着儒学和幕府的“义理”，而女子、孩童则代表着日本传统的“人情”（人性）。^② 这种思想的产生还有其他的历史背景以及国学的源流滋养。中世时《万叶集》和《源氏物语》开始普及，但对其解释多半基于儒佛思想。同时神道也开始流行，只是在研究《日本书纪》神代卷时采用的仍是儒佛思想，牵强附会之笔颇多。因此国学始祖契冲另起炉灶，抛弃儒佛思想，采用纯粹的文献学和客观归纳的方法，而这一古典研究的科学方法由荷田春满、贺茂真渊、本居宣长一代代继承下来，并最终体现在宣长的《古事记传》和《源氏物语玉小栴》等古文献研究著作中。按宣长的说法，《源氏物语》的价值就在于它阐明了女童般的真实性情，而其中的大和魂就是不伪饰的人性。

如此一来，宣长的“大和魂论”就势必要排除儒学的强说，借用他的话，就是要清除“汉意”：“初学之辈，须先清除汉意，坚固大和魂。犹如武士上战场前须先身披铠甲。”^③ 这里所谓的“身披铠甲”仅出于宣长的“古学”实践目

① 贺茂真渊『にひまなび』，收入『日本名著全集』第1期「江戸文藝之部」第24卷，日本名著全集刊行會，1927年，第81頁。

② 详见拙文《一位“煽情家”的求“真”呼吁：本居宣长“物哀”思想新探》，载《外国文学评论》2009年第3期，第129-130頁。

③ 本居宣长『うひ山ふね』，講談社学術文庫，2003年，第215頁。

的，并不带有后来国粹思想的杀伐之气。^①就此“大和魂”，宣长在花甲年作自赞歌予以解释：“若问大和魂何物，映红朝日山樱花。”^②此歌印在宣长《全集》扉页，被视为其一生思想的总结，据传由贺茂真渊的和歌“和煦春光天地心，喷香吐蕊山樱花”和谷川士清的和歌“若问为何献我身，自答应是大和魂”敷衍而成。不过因语意十分费解，连当时的日本文人都不甚了了，故而深得师长之意的门人本居大平在回答伴信友^③提出“到底花甲年自赞歌歌意为何”的问题时要说：“先师说过仅美丽洁净而已。”^④换言之，即不要找任何文字理由，只要按照本性对着樱花发出赞叹“啊！真美”，就是“大和魂”。而这个文字理由，明眼人可以看出，指的就是强说的“汉意”。再从此歌写作时间刚好处于宣长第三次和第四次（1790）讲释《源氏物语·少女卷》之间这一情况判断，可以推定他的歌意与他的《源氏物语》观——不伪饰的人性——亦存在某种渊源关系。

然而问题不止于此，这种和魂还与宣长追寻的“古道”有关。“国学”一词，得名于宣长的门徒平田笃胤，过去称为“和学、皇朝学、皇国学”或“古国学”。在宣长看来，“古道”就是在汉学进入之前日本固有的观念、语言和传说，但这些东西一旦用汉字记录即被“汉意”歪曲。因此为寻求汉学进入之前的日本“古道”，首先要清除汉意，只要将这些“不纯”事物祛除，就可以找到纯粹的日本“古道”即和魂。因此宣长创作以上歌意晦涩的魂歌，还意在表明何为纯粹的日本“古道”和一种反对使用“虚言”的态度。在《直毘灵》中，宣长说：“古代神世，了无关乎‘道’之言语之辨。若曰有道，则唯有‘即物’之道。”^⑤（按：此“物”的读音即 MONO。“即物”指“具体的感觉”。）此外他还引用《古事记》为己论作出说明：“古国乃人神和融、无须言语之国度。”就此高坂史朗解释道：“照宣长看来，语言说明，亦即设定概念性问题、探究‘道’究竟为何物一事本身就是‘汉意’，也因此偏离了大和魂。宣长追求的并不是这种概念性的论证，而是根据 MONO 的变化而出现的心灵摇曳以及大和魂式的心情。他守望的不是形成概念的对象本身，而是一种情绪的状态，一种‘物哀’，一种被楔后倍感清爽的皇国观。”^⑥如此看来，宣长的“大和魂”还象征着

① 本居宣长作为町人，本身对武士执权及其好战心理就素有不滿。

② 本居宣长「六十一歳自贊の歌」，收入「本居宣長全集」第一卷，筑摩書房，1968年，表紙。

③ 伴信友（1773-1846），日本江戸后期的国学家和近世考证学泰斗，是本居宣长的门人。

④ 转引自山田孝雄『櫻史』附録「日本精神と本居宣長」，講談社學術文庫，1942年，第411頁。

⑤ 本居宣长「直毘靈」，收入「本居宣長全集」第四卷，筑摩書房，1968年，第170頁。

⑥ 高坂史朗「日本文化論の視座——純化、包摂、風土、古層、普遍」，收入「日本文化の諸相」，抜刷，風媒社，2006年，第217頁。

无须言语、崇尚感觉之日本“古道”，亦即能与喜用概念和语言说明的儒学思想区别开来的远古传统心性。不过，这种“大和魂”=古道的追寻并不成功，因为宣长的“大和魂”就是“物”，也就是“神”，换言之即“自然”，他的“道”也因此成为“自然之道”，这本质上与老庄的“齐物”说有相通的一面。虽然宣长在与市川匡麿论战时争辩：彼乃老庄尊崇之“自然之道”，而此乃“自神代始自然有之之道”^①，但在我们看来，他也在使用语言概念，而且与中国老庄思想难脱干系，反映的是幕藩体制的内部危机。

到江户时代后期，伴随幕藩体制内部危机的加剧，“大和魂”开始向歌颂皇室、贬抑外国的方向转变。赖山阳咏歌“花明照吉野，春晓望四方。汉人高丽人，心追大和魂。”^②即其一例。作为汉学家，山阳在汉诗汉文方面自比中国当时的文魁，但弱于和歌创作。以上魂歌格式不工，歌意也很晦涩。从字面上看，山阳写的只是日本美景，认为汉人与高丽人艳羡日人生活在如此美好的人间天堂，而实则不然。让唐人看吉野（皇室的象征）的山樱，是江户文人的通例。比如贺茂真渊就曾作歌“欲叫唐人见山樱，此花长在吉野山”^③，语气和语意都不客气。要真正读懂山阳的歌意，就必须参读他的两部重要著作——《日本外史》（1827）和《日本乐府》（1828）。

《日本外史》继承中国的历史思想，视历史为执政者的道德镜鉴，但鼓吹有两种“天报应观”在伦理上支配日本历史的进程：一是因政治得失而变化的报应，一是因皇室祖先积德之深而天皇君主地位得以永存不变的报应，并强调通过此二者，可知为政者之荣枯兴衰与政权交替之不可避免，以及即便如此天皇及皇室也可永世长存。山阳的政治之得，并不在仁政安民，而在于是否“尊王”。按他的说法，同为幕府将军，足利氏因不尊王而蹈覆亡的厄运，而织田、丰臣、德川三氏，就因重尊王之义而能相继掌权。山阳的尊王道德至上理论，并不表明他要否定幕藩体制和希望天皇亲政，明治维新后说该史书对王政复古有重大意义，实际上是一种有意的误读，但要说该书的关键词是“尊王”却一点不假。

《日本乐府》与《日本外史》在思想上一脉相承，乃诗史，凡66阙，用山阳自己的话说，就是除了要证明唐以来汉诗惟杜甫与韩愈外皆有不足、而他欲继

① 参见拙文《关于“物哀”汉译的几点思考》，载《外国问题研究》2010年第2期，第41页；石田一良『日本文化史—日本の心と形』，東海大学出版社，1994年，第252页。

② 转引自佐藤太平『桜と日本民族』，太空社，1937年，第11页。

③ 佐藤太平『桜と日本民族』，第11页。

“汉魏歌谣……至敕勒歌绝响”，显示“我国风气人物，何必减西土”之豪情外，还欲使“人苟耐读，尽头至尾于治乱之机，窥名教之是非也”^①。这个“是非”，其实也在于是否“尊王”，并有新的语义：日本因“尊王”而不“减西土”（实际上是超越西土），国运蒸蒸日上，社稷昌盛其后。这在《日本乐府》开篇的第一阙和第二阙看得最为清楚：

日出处

日出处，日没处，两头天子皆天署。扶桑鸡号朝已盈，长安洛阳天未曙。赢颠刘蹶趁日没，东海一轮依旧出。（由圣德太子国书曰“日出处天子致书日没处天子”之事而咏——引者注）

三韩来

东征涉冥渤，吾妻先我没。西伐入峴岬，吾儿先妻没。何知娘子摄军捣巢窟，两死社稷昌其后。患难持家有健妇，胎中天皇腕肉凸，肖乃父祖非肖母。龙颜垂泪侍臣哀，先皇不目三韩来。（后半部指应神天皇生相神异，及长以武力逼迫新罗、百济、高丽来贡，哀叹先帝未能亲睹此盛世一事——引者注）

在《日本乐府》66阙中，与天皇有关的诗还有15阙，其余则为咏将军或摄关的诗歌，但其中的好将军、好摄关也都尊王。再借以上开篇两阙，人们大致可以猜出山阳的歌意：汉唐和三韩都不如日本，原因是彼地易姓革命不断，社会动荡不止，而此地天皇万世一系，将军亦有尊王之心，国运蒸蒸日上，自然汉人与高丽人皆有追随日本之意。实际上，日本社会此时已是风雨满楼，勤皇倒幕运动的大幕不久将被吹开。我们很难深究山阳内心的真实想法，但从他如此鼓吹尊王、赞美好将军等言辞来看，他对公武矛盾^②和社会冲突不会没有感受。他为挽救公武体制，只能如此两头说好，但牺牲的却是别国的政统。不管山阳是否意识到这一点，实际上他此时已加入了日本“华夷之辨”（按：指日本变“华”、中国等变“夷”的学说）的大合唱，其歌意已是“和强汉弱”。

① 富士川英郎、松下忠编『诗集 日本漢詩 第十卷 日本樂府』，赖山陽自跋，第558頁。

② 此处“公”指京都天皇朝廷，“武”指武士政权即幕府。日本历史长期“公武”二元体制并存，难免多有矛盾。

五、民族主义精神的诞生

其实当时日本和中国都很孱弱。1840年鸦片战争，区区数千英军，就能逼迫清政府签订不平等条约并开放五个通商港口城市；而美军也于1853年将“黑船”驶入日本港口浦贺，要求“开国”，引起日本朝野震惊。这时民间有人模仿本居宣长那首著名的“大和魂”歌，以镰仓中期元军进攻日本、“执权”北条时宗拒绝忽必烈的臣服要求为内容作歌，“若问大和魂何物？时宗怒斩元来使”^①，试图用“大和魂”激励人心。其中以藩士吉田松阴的表现最为独特，给和魂涂上了新的色彩。

吉田松阴（1830-1859）是日本著名思想家和维新志士，自小学习儒学，后拜佐久间象山为师，深受其影响。他原先主张闭关锁国，后来转向尊王攘夷，向西方学习，在当时的日本知识分子中可谓眼界阔大，目光如炬。比如是他发现了《海国图志》的价值，同时还能指出魏源对西方国家的认识不足以及只重视“海防”、不重视“内患”（太平天国革命）的弊病，提出“外患内乱既必然联系，则海防与民政并举，自不待言”^②。松阴认为要攘夷还必须开办学校，培养自己的政治军事人才，并为此建立了“松下村塾”，学员包括高杉晋作、木户孝允等后来大名鼎鼎的人物。松阴向西方学习的内容，包括传授西方语言科技、开设工厂、建设海军、“航海通商”等等，为此他希望到外国访学。在得不到幕府支持的情况下，松阴做出惊人之举——下海投奔“黑船”。登船后美军将领培理因担心美日之间刚签订通商条约，若收留松阴可能会破坏协定，并怀疑松阴是幕府的奸细，此举是为了测试美国的诚意而来，故未收留松阴。松阴在被押送前往江户、路过高轮泉岳寺时，联想到赤穗四十七义士，咏下和歌：“明知有虎偏山行，欲罢不能大和魂。”出狱后松阴又因参与刺杀镇压倒幕运动的间部诠胜而被处死，临刑前他又作歌：“吾尸纵曝武藏野，白骨犹歌大和魂。”此歌录于其遗书《留魂录》的扉页。^③

以上三“魂”皆可谓一种为民族自保的反抗精神，一种为强大日本而积极学习、奋发忘我的牺牲精神。《留魂录》的“魂”最终如愿留了下来，成为其门

① 作者及具体成歌时间不详。

② 转引自信夫清三郎著、周启乾译《日本政治史》第一卷，上海译文出版社，1982年，第205页。

③ 古川薫訳『吉田松陰留魂録』，講談社学術文庫，1977年，表紙。

人实现松阴遗志、前仆后继时手捧的“圣经”。维新成功后松阴之所以作为“维新第一人”被载入史册，就因其“大和魂”乃为开国九死不悔、为民族舍身反抗的象征。然而，当这种民族主义精神日后转向极端民族主义和超国家主义膨胀意识、并向外溢出成为军国主义的理论支撑时则难以为人首肯。客观地说，松阴之所以得到日本人的至高评价，除有上述功绩外，更与他是日本维新前最早提出侵略思想的人不无关系。实际上，就在西方列强威逼日本和他获罪咏出以上和魂歌的同时，松阴满脑子还萦绕着东亚各国，说要“谕琉球，朝觐会同，比内诸侯。责朝鲜纳质贡如古盛时。北割满洲之地，南收台湾、吕宋诸岛，渐示进取之心”^①，并提出要“以其间善养国力，征服易取之朝鲜、满洲、中国”^②。后来果真按此方略逐步征韩、征“满”、征中的维新重臣木户孝允、伊藤博文、山县有朋等人皆为松阴的亲传弟子，为此怎能不给先生奉上“维新第一人”的桂冠？人们有理由相信，是松阴的名望和魂歌，推动了“大和魂”日后向肯定侵略和舍身战死的方向转变，因为在此之前，“大和魂”只与生而从未与死发生过联系，松阴于此可谓是“大和魂”源流发生逆转的分水岭。另有一点不容忽视，即魂歌魂论的咏作主体，自此已从女性、贵族、文士等转为武士和御用文人，当然其中也包含部分进步人士。

六、和魂洋才的“理论化”

明治维新前后，围绕如何保国和建国，武士和文人（包括御用文人）之间展开了多次争论，其主张有人以“和魂洋才”^③一词概括，当代日本著名文化学者平川祐弘也使用该词。

维新前夕，藩士佐久间象山看出以兵船火器等代表的西方科学技术远在日本之上，在《省誓录》等著作中对东西方关系作出思考。《省誓录》乃随想录，系象山受门人吉田松阴偷渡事件连坐被关进监狱后写下的感怀文字，涉及学问、海防、时事、和歌等。书名是记录反省的意思，但内容却毫不自责，反而处处证明自身思想与行动的正确，其中就包含“东洋道德，西洋艺术〔技术〕”的主张：

① 吉田松阴「幽囚录」，收入『吉田松阴全集』第一卷，岩波书店，1936年，第596页。

② 吉田松阴「兄杉梅太郎宛」，收入『日本思想大系54』第一卷，岩波书店，1982年，第193页。

③ 今人多认为“和魂洋才”是由福泽谕吉或森鸥外提出的一个思想概念，但笔者未发现福泽谕吉或森鸥外在其著作中有此表述。此概念很可能是自佐久间象山至明治维新后诸多思想家、包括福泽谕吉和森鸥外在内的表面相似、实则不同的许多主张的抽象表达，具体出自何人之口不详。

“泰西之学艺术也。孔子之教道德也。道德譬如食也，艺术譬如菜肉也。菜肉可以助食气，孰谓可以菜肉而损其食也。”^① 这里所说的“东洋道德”当指以儒家思想为理论指导的封建伦理道德和政治制度，但仔细品读，可发现象山的“东洋道德”和“西洋艺术”的关系不完全是以西洋技术弥补东洋道德的不足，而带有试图将西学纳入东学的含义：“汉人之天地说……影响虽多，而得其实甚少，读而厌之。故某以西洋实测之学补大学格致之功。”^② 然而，“西洋穷理亦符合程朱之意，故程朱二先生格致之说放之四海而皆准。依程朱之意，则洋学皆吾学之一端，本非他物”，其乃“实理”，“皆足以资吾学”^③。象山的“东洋道德”实际上是儒学的现代化和以我为主、会通东西的精神。不久，藩士桥本左内也提出大致相同的主张“机器艺术取于彼，仁义忠孝存于我”^④，认为在民族存亡的危机下学习西方技术是必要的，但以“仁义忠孝”为代表的“东洋道德”也必须保存。可以看出，象山和左内在试图运用西洋技术维护封建制度和道德、并以所谓的东方思想统摄西洋技术方面拥有共识。而藩士横井小楠则更进一步，说要“明尧舜之道，尽西洋器械之术，何止富国，何止强兵，布大义于四海而已”^⑤，即不仅要运用东方思想统摄西洋技术，还要将其输出到世界各地。

维新之后，和魂洋才论的内容更显多样复杂：新政府一方面实现了近乎古代天皇制的王政复古，一方面又引进“洋才”富国强兵。但和洋比重无法协调，欧化主义比过去的汉化主义更为严重，出现了“向西洋一边倒”、“爱国心”损折于欧美榜样之前的局面，为此需要“以天皇之力诉诸国民的爱国心。因为拥有悠久历史的皇室对日本知识阶层来说是得以夸耀的资源，用万世一系的日本独裁君主与短命的中国王朝进行比较乃为他们乐见的方式”^⑥。对此福泽谕吉感同身受，说“方今日本兵乱既治，而心之骚动尚未止息”^⑦，应吸收“西洋文明仅为手段，而皇室乃收揽日本精神之中心”^⑧。此处的“心之骚动”恐暗指维新前夕和魂洋才的概念之论，也是对新时期和魂可能消解的警告，旨在用皇统克服时

① 佐久间象山『省悟录』，岩波書店，1944年，第103頁。

② 佐久间象山『致梁川星巖書』，收入『日本思想大系』55，岩波書店，1975年版，第347頁。

③ 佐久间象山『致梁川星巖書』，第330頁。

④ 转引自松岡正剛『千夜千冊』第六百八十六夜（0686），<http://www.isis.ne.jp/mnn/senya/senya0686.html>。

⑤ 横井小楠『横井小楠遺稿』，收入『日本思想大系』55，岩波書店，1975年，第726頁。

⑥ 转引自 Basil Hall Chamberlain, *Things Japanese*，高梨健吉訳『日本事物誌1』六（武士道——新宗教の発明），平凡社東洋文庫，1969年，第65頁。

⑦ 慶応義塾編『福沢諭吉の手紙』，岩波書庫102-6，2004年，第67頁。

⑧ 平沼超夫監修，池田一貴訳『福沢諭吉の日本皇室論—現代語訳』，無窮會編集，2008年，第35頁。

根。由此产生了两个问题，一是皇统与国体的关系为何？一是如何爱此国体？这里和魂又派上了用场：“我国固有的思想即魂。……失此魂，则不足以称日本人心。此日本魂即我国精神之特征，乃存于此国家与国体之中。所有精神之特征，以此为价值之最大重点。……于我日本魂而言，断无他物比国家更为重要。若论此国，则其奉万世一系之皇统为神灵，意味着已形成皇国之根本组织，亦即国体。”^① 简言之，和魂就是皇统国体本身。那么如何爱她呢？“我国作为皇国，君与国浑然一体，国家之一切显现于君主一身，故忠君即爱国。忠之一语包括爱国之全部。……简约说来，日本魂即日本国民之忠魂。”为此作者还引用安倍健臣的和歌作为证明：“为君为国尽全力，大神赐我日本〔大和〕魂。”^② 此类逻辑令今人困惑无措，但若听取斋藤正二的话后即可明白：此论“一旦认定国体此前提命题是正确的，那么之后的诡辩即成为真理。在自同律的反复论证过程之中，可使人感觉除此之外别无真理”^③。这种逻辑是否全无道理？也不一定。因为“欧洲宪政萌生已有一千余年，不独人民熟悉此制度，而且有宗教为之机轴，深深浸润人民，人心归一。而我国宗教其力微弱，无一可成为国家之机轴”^④，为此日本需要创造一个准宗教：“确如众人所说，日人是无宗教的国民。他们自身也这么说。……但现实告诉我们，此无神论者之日本，有时也会为某个特殊目的——用于世俗的、实际的目的，创造出新的‘宗教’。”^⑤ 而这个新宗教，就是用和魂筑就的天皇崇拜和日本崇拜（忠君爱国）。当然，光用和魂是不够的。从《帝国宪法》和《教育敕语》来看，它们的一车两轮都是儒学与君主立宪精神。这样就形成了一个很奇特的互证怪圈：和魂 = 尊皇 = 爱国 = 忠孝 = 儒学，和魂竟然也与儒学沾边。“明治时代的菅原道真”、即精通和洋两学的森鸥外对此不以为然，提出要在摄取西洋文化的同时，将其与日本文化相融合，以创建类似平安时代“和魂汉才”的新型“和魂洋才”。此思路甚好，即使今人也能接受，但这里日本文化究竟为何却叙述不清。而且遗憾的是，这种思想在接下来的风云激荡年代没能流播开来，相反，一种貌似和魂洋才、实则国粹主义的思潮却在志贺重昂等人的倡导之下生成并逐渐成为主导。重昂提倡要高纯度地“保存国粹”（尊皇爱国），为的是在“输入泰西的文化”时能“以日本国粹的胃咀嚼消化之，使

① 亘理章三郎『刀及剣道と日本魂』序一，日之出書房，1932年，第2頁。

② 亘理章三郎『刀及剣道と日本魂』第二章，第53頁。

③ 斋藤正二「『やまとだまし』の文化史」，第59頁。

④ 伊藤博文审议《帝国宪法草案》时的发言。引自丸山真男『日本の思想』，岩波新書，1866年，第76頁。

⑤ Basil Hall Chamberlain, *Things Japanese*，高梨健吉訳『日本事物誌I』六，第64頁。

之同化成日本的身体”，即不仅要坚持和魂的“至理至义”，还要像洋才所说的那样争取“至利至益”，^①将资本主义嫁接到和魂之上。

至此要顺便回答一个问题：这么多人都在谈论和魂，而其含义又各自不同，那么和魂到底是一个什么概念？答案或许要到日本的历史文化当中寻找。从宏观上说，在大陆文化进入日本之前，日本有所谓的绳纹文化，而弥生文化则是大陆文化与绳纹文化融合，变为所谓的日本传统文化。隋唐后，日本又引进中国的儒家文化和印度的佛教文化，形成所谓的平安文化。以当时的眼光看平安文化，和汉分野还比较明显，但到明治维新之前，这种文化又成为象山眼中的“东洋道德”。实际上和魂的概念始终变动不居，不断发展。而“汉才”也不单纯，开始可能指汉代以后的中国知识，但它不仅包括技术器物，还包括制度文物及其思想。在中日文化融合之后，实际上和魂中已融入汉才乃至汉魂的因子。^②这可以解释上述的互证怪圈。对此平川祐弘有过类似的阐述。我们不太赞同祐弘所说的前句：“和魂汉才时和魂的内容可谓接受中国文化影响之前的日人精神”，但高度赞赏其后文：“幕末以降和魂洋才的和魂内容，则指摄取儒教道德从而发生变化之后的日人精神。……此时的和魂与象山的所谓‘东洋道德、西洋艺术’中的‘东洋道德’相当。它已不再是和魂汉才中的和魂，而毋宁说与和魂汉才总体相当。和魂是随时代变化而变化的产物，外国起源的价值观念作为一种精神内容被无意识地作为‘我物’得到同化，并包含在和魂之中。”^③附带还要说明一句，其实洋才中的“才”也不单纯，在其后也陆续成为和魂内容的一部分。从上述“依程朱之意，则洋学皆吾学之一端，本非他物”一语来看，似乎象山很早就认为洋才与儒学（和魂）同出一系。总而言之，和魂内涵一直在变，但其中不变的，是“和魂”认为所谓的日本意识时常优先于当时的外国“知识”，而这些意识尤以神国崇皇思想最受推崇也最为典型。由于日本文化始终缺乏一种超越性的价值体系，上述的魂才内容又经常变动不居，所以根据以上分析，似可在某种意义上将和魂定义为“须根据不同时代意义把握的日本民族主义精神”。

① 详见志贺重昂「日本人が懷抱する所の旨義を告白す」，收入『日本人』第二号，1889年，第30頁。

② 此观点受到李翔海和刘岳兵《“中体西用”与“和魂洋才”比较申论（一）》的影响，见 http://www.blog.sina.com.cn/s/blog_4a03cbc30100cwl.html。

③ 平川祐弘『和魂洋才の系譜——内と外からの明治日本』，河出書店新社，1987年，第35頁。

七、从民族主义走向超国家主义和军国主义

面对西方列强的进逼，明治以至昭和前期，政府认为为了不成为狼面前的羊，必须自己也成为狼去撕咬别的羊，甚或与别的狼群作战。自1894年日本发动甲午战争直至二战结束，类似松阴魂歌中的“大和魂”正式与对外战争和战死结缘，且此类魂歌作品数量急速上升，如“春光三月朦胧夜，武士勤皇告忠诚。大和魂驻樱花上，冲天香气身成仁”（明治军歌《南朝五忠臣》）和“和魂男儿今赴死，死于人后羞耻多”（《大日本帝国陆军进行曲》）等等。如果说这些军歌只是将“大和魂”比作武士和武士之魂——樱花，肯定战死，对象不明，那么下述军歌的“大和魂”则皆剑指中国等国，毫不隐讳：“连绵‘大和’魂，国心‘筑波’山。‘千岁’留芳名，‘吉野’花更香……护守帝国千秋岁，我舰功成敌舰碎。‘镇东’、‘镇西’、‘镇南’船，‘镇远’、‘济远’、‘平远’舰。”（《海军之歌》，引号内为日舰和清舰名）“无涯绿野风吹劲，直指战旗大陆红。日本意气高万丈，军人最具大和魂。”（《出征大陆之歌》）^①

此时高涨的意气（和魂）已化为不折不扣的“超国家主义膨胀意识”和“军国主义意识”，对内成为毒化和控制日本国民的思想工具，对外则成为武力扩张的精神动力。和魂在过去曾长时间代表着女性心理，也或多或少带有些和平美好的气息，但在此时却与武士、武士道和对外战争结缘。说吉田松阴的魂歌肯定“死亡”不错，但其着眼点毕竟主要放在国内、是为日本的解放，而此时魂歌的立意已大体放置于海外战场。它的“开花”除受到松阴思想的部分影响，主要得益于自甲午战争至二战时期日本御用文人的思想浇灌：“武魂之强烈乃和魂之一大特征。从未有不含武魂之和魂。诚心之和魂，同时必为武心之和魂。圣训曰：‘国家隆兴之本在于国民精神之刚健，须涵养、振兴之以固国本。’故可解刚健之国民精神即国民之忠魂，亦即武魂。……军人固不必说，无论男子女子，一切国民皆须振作武魂，成为国家总力战的勇者。……此武魂之和魂作为‘道’被发现，即为日本武道。”^②此说之荒谬和违背武士道形成之史实毋庸置疑，也许我们通过当时一位西方人的客观视角可以看得更为清楚：“经过血腥的

^① 金田一春彦·安西爱子编《日本的唱歌〔下〕学生歌·军歌·宗教歌篇》，讲谈社文库，1987年，第57、89、102页。

^② 亘理章三郎《刀及剑道と日本魂》三，第76页。

叛乱[明治维新后的西南战争],明治政府使日本与大国为伍,全民皆兵成为现实,难道这不全部来自武士道的影响?可以说这50年仅武士道代表了日本的全部道德生活。现在的武士道已包含所有的爱国观念,这个爱国观念诞生了维新,终结了封建制度,使变革和战争成功,带给日本国家的统一与对外的势力。这种伟大的成果不靠牺牲难有可能。士兵不惜生命走向战场,……所有人都将他们贵重的东西献给祖国的祭坛。……武士道虽有合理主义的倾向,但实际上是一种宗教。”^①由此可以看出,明治版武士道的出现时间不长,且也被认为是新创造的宗教,代表着“日本的全部道德生活”和“爱国观念”,所以和魂以及其他任何具有精神价值的东西,都可以往里面装填。

小田实说过,这段时间和魂的概念可以用五个词汇概括,即“战争、天皇、勇气、正义和死”^②。日俄战争时,“大和魂”还被命名为“军魂”(见三游亭圆朝小说《根岸行松》^③),用于“战争”;和魂与“天皇”的关系在海野十三的《空袭警报》中更为直接:“惊慌失措的人将丧失大和魂。……大和魂就是我们祖先跟随神武天皇东征时具备的英魂,不单由现役军人拥有,我们也有。”在《空袭下的日本》中十三还说:“战斗人员和非战斗人员一样,今天还包孕着神武天皇东征时即有的崇高和魂。狼狈哀鸣、无谋而动,绝不是真正的大和民族成员的所作所为”;至于“勇气”,《万朝报》(1894年7月2日)有曰:“应以大和魂为精神”,“使日本帝国之威武发扬于万国”;日本的“正义”,在佐藤红绿以日俄战争为背景写出的小说《少年联盟》中有精彩的描述:15名日、英、美、法、意、印、德、中少年在一位具有“豪迈大和魂”的日本少年和一位英国少年的带领下,打败某岛的强盗,获得大量财富,并实现了“人种虽然有异,但在共同精神即超越国籍与人种、成为世界村的人类此一大感情方面达成一致。……它告诉我们,要舍弃国际小感情,为全世界的幸福,共同团结起来。”此小说不仅谈及“正义”,还流露出日本要领导世界、输出武力的愿望;“死”在当时司空见惯,靖国神社于此需要担负起安抚国民精神的重任。宫司铃木在陆军省军务部刊物上著文,说“归宿在靖国神社[原称“东京招魂社”]里的是靖国精

① 摘自拉马泽里莱(La Mazelière)于1904年在日法协会做的《日本武士道》的演讲,古川哲史翻译,收录于伊藤千真三编《日本精神论》,进教社,1936年,第41页。

② 小田实《随论 日本人的精神》,筑摩书房,2004年,第16页。

③ 含此,以下这章提到的著作除有脚注说明外,均引自日本《青空文库》网站有关大和魂的168部小说、随笔、戏剧等。因篇幅,出版信息不在此一一引述。参见www.aozora.gr.jp。

神，或者叫做大和魂，它完全是日本的国民精神”^①。日军在此精神下愈战愈勇，梦野久作在《炸弹太平记》中说：“日本人将那种把炸药装在飞机上撞向敌舰、万事不走极端就不罢休的劲头理解成大和魂的精髓。”

至此可以看出，自甲午战争直至二战时的“大和魂”已完全偏离其原初意义，变得面目全非，被赋予各种解释。在明治时代，夏目漱石就认为所谓的“大和魂”乃子虚乌有，并在《我是猫》中借文士之口喻之为天狗，含有讥笑日本骄傲的意味，同时还认为这是“爱国心”过度的表现。二战结束前夕，寺田寅彦已看出“大和魂”不是一个科学的概念，必须使之现代化，提出“随着人类的进步，爱国心与大和魂也需要与时俱进。虽然在枪林弹雨中一赌性命冲进敌阵可谓尊贵的大和魂，但在比A国、B国更为强大的大自然面前，必须期待与国民协调一致，讲求合适的科学对策，使之成为符合现代的进化的大和魂”（见《天灾与国防——寺田寅彦随笔集》）。然而，二战后“大和魂”未经“现代化”的洗礼即基本销声匿迹，直至2003年在小田全宏的随笔中才又重新抛头露面。

八、“大和魂”是否适用于当今的日本社会乃至国际社会？

综上所述，“大和魂”在现代之前从未作为一个学术概念出现在严肃的研究著述中，而大多出现在文学作品里，且均以各时代的不同需要被不同的文人添加进各种解释，充满着不确定性。这一概念从未体现出一种超越历史的精神价值，也缺乏能为世界人民、包括当代日本国民所共同接受和认同的普世价值。在这方面，小田全宏提倡的“大和魂”也有此特点，故以“大和魂”作为治国应世的辅助方略，其有效性自然令人生疑。反过来看，这些狭隘的价值观和部分国粹主义主张，在适当的条件下还有可能成为极端民族主义精神再次被点燃的导火索。纵观上述“大和魂”史，其概念虽不明确，但前后有两种精神贯穿其间——前者为“民族主义精神”，后者为“超国家主义膨胀意识”。这些精神和意识在不少时候含有一种或明或暗的竞争对抗思想和暴力倾向，而“中国始终是一个日本人不能忘却的他者”^②。二战时的情况毋庸赘言，即使历史中与中国的政治、经济关系很淡薄的时期，日本的知识分子仍然不断地拿日本与中国相比，要和中国

① 大江志乃夫《靖国神社》，沈志平译，世界知识出版社，1990年，第34页。

② 三谷博《日本的历史认识与近邻关系——对教科书争论以后的思考》，杨宁一译，载《中日关系史研究》2003年第1期，中国中日关系史学会编，第77页。

竞争。虽然夸耀了本国，否定了中国式的思想和风俗，但正因为如此，反而不能忘却中国的存在。而且“这个‘不能忘却的他者’一般是爱憎并存的两重性的存在，保有劣等感的一方强烈地意识到对方”^①。发展到后来，原先来自“和”思想的和魂拥有者却对“和”思想的输出国反目成仇，大打出手，给中国人民造成深重的苦难。如今全宏又重提“大和魂”，这是他为所谓的日本再次崛起开出的处方，理由是战后的经济崛起是以“埋葬传统精神和过去的历史”为代价的（《日》：322），因此现在的最大问题就是“理性至上主义”，它抑制了感性的发展，导致“人们的感性缺失”，不敢讨论“宗教和伦理”，忽视了“心灵的尊重和生命的根源”（《日》：323、324）。全宏当然可以批判现当代的理性主义，但是为了批判理性至上，就一定要推出“成为人类的判断基础，实乃感性”（《日》：324）的“大和魂”，并试图以此重建一种反理性的人生存在方式，恐怕是没有完全认识到“大和魂”的本质以及它在今天是否具有普世价值。在这方面，加藤周一无疑非常清醒，他讨论的虽是“何谓日本人”的问题，但若将“日本人”替换成“大和魂”，其意义同样熠熠生辉：“这一问题之所以被反复提出，无疑是因为‘是日本人意味着什么’这一点并没有弄清楚。而‘是日本人意味着什么’之所以弄不清楚，实际上是因为我们作为一个民族‘希求什么’这个问题没有弄清楚。”^②据此我们可以进一步认为，为了弄清“希求什么”，就不能忘记、更不能混淆“曾经是什么”。全宏没有意识到实际上日本也是一个中国“不能忘却的他者”，他忘记了日本自近代向海外扩张、“大和魂”曾遭到军国主义当局的恶意歪曲而将世界带入战火的历史，更没有意识到“大和魂”的负面意味。其实，对现在的日本来说，真正需要的是“大和魂”的原初意义——“和”的意识及其创新，提倡“在合作中培养亲近感和信赖感”，并“针对日本的反面角色形象，注意‘不要叫醒睡着的孩子’”^③。

[作者简介] 胡稹，男，1955年生，福建师范大学外国语学院副教授。近期发表论文有《吉田兼好笔下的单瓣樱和重瓣樱：王朝与大众》（载《外国文学评论》2011年第2期）等。

责任编辑：严蓓雯

① 三谷博《日本的历史认识与近邻关系——对教科书争论以后的思考》，第77页。

② 加藤周一《何谓日本人》，彭曦、邬晓研译，南京大学出版社，2008年，第10页。

③ 三谷博《日本的历史认识与近邻关系——对教科书争论以后的思考》，第79页。