

“The Japanese are both aggressive and unaggressive, both militaristic and aesthetic, both insolent and polite, rigid and adaptable, submissive and resentful of being pushed around, loyal and treacherous, brave and timid, conservative and hospitable to new ways.”

日本文化的双重性

菊与刀

THE CHRYSANTHEMUM AND THE SWORD

by Ruth Benedict

[美] 鲁思·本尼迪克特

—
著

何晴

—
译



目录

[Chapter 01 任务：研究日本](#)
[Chapter 02 战争中的日本人](#)
[Chapter 03 各就其位](#)
[Chapter 04 明治维新](#)
[Chapter 05 历史和世界的亏欠者](#)
[Chapter 06 回报万分之一](#)
[Chapter 07 “最难承受”的报答](#)
[Chapter 08 洗刷污名](#)
[Chapter 09 人情的范畴](#)
[Chapter 10 美德的困境](#)
[Chapter 11 自我约束](#)
[Chapter 12 儿童学习](#)
[Chapter 13 投降后的日本人](#)
[Epilogue 译后记](#)

菊与刀

The Chrysanthemum and the Sword

[美]鲁思·本尼迪克特 著
何晴 译

 浙江出版联合集团
 浙江文艺出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

菊与刀 / (美) 鲁思·本尼迪克特著 ; 何晴译. -- 杭州 : 浙江文艺出版社, 2016.7

ISBN 978-7-5339-4551-0



I. ①菊... II. ①鲁... ②何... III. ①民族文化—研究—日本 IV.

①K313.03

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第124637号

责任编辑 金荣良

装帧设计 董歆昱

出版  浙江出版联合集团
 浙江文艺出版社

地址 杭州市体育场路347号 邮编 310006

网址 www.zjwycbs.cn

经销 浙江省新华书店集团有限公司

印刷 北京旭丰源印刷技术有限公司

开本 880mm×1230mm 1/32

字数 170千字

印张 9.75

印数 1-12,000

版次 2016年7月第1版 2016年7月第1次印刷

书号 978-7-5339-4551-0

定价 35.00元

版权所有 侵权必究

极度好战又极度温和

极度黷武又极度爱美

极度粗鲁傲慢又极度彬彬有礼

极度死板又极度灵活

极度恭顺又极度讨厌被使唤

极度忠诚又极度反叛

极度勇敢而又极度胆小

极度保守而又极度喜欢新事物

Chapter 01

Assignment: Japan

任务：研究日本

在美国曾全力以赴交战过的敌人当中，日本最令人费解。这个强大对手的行为模式和思维习惯都与我们迥然不同，以至于我们在作战时不得不多加小心。我们目前的处境就像1905年的沙俄，面对的对手全副武装、训练有素，同时完全游离于西方文化传统之外。有些战争套路在西方看来如同人性一样自然而然，对日本却并不适用。这一点使得这场太平洋战争的困难之处不仅在于多个海岛登陆战，也不仅在于棘手的后勤保障，更关键的是了解敌人的天性。只有知己知彼，方能保证胜利。

想了解日本，难度非常大。在日本锁国政策废除后的七十五年中，比起其他民族，日本人更经常被人们用“但是，又.....”这样令人困惑的句式加以描述。譬如说，当一个严肃的观察家在描述其他民族“特别礼貌”时，不太可能再加上一句“但同时又很傲慢、专横”。当他说有些民族的行为非常死板时，不会补充道：“他们又特别适应激烈的创新。”当他说一个民族特别恭顺时，不会同时说“他们不轻易服从上级的控制”。或者说他们忠诚、宽厚时，不会同时声称他们“但是又叛逆、狡诈”。当他说他们生性勇敢，不会再去详述他们是如何胆小。当他指出他们总是基于他人的意见行事，不会接着告诉你他们同时具有真诚的良知。当他描述军队里机器人一样的纪律时，不会接着描述士兵们如何不服管教，甚至作乱犯上。当他描述一个民族如何富有激情地效仿西方，不会同时又渲染他们顽固的保守主义。他如果写一本书，讲述一个民族是如何崇

尚唯美主义、如何尊敬演员和艺术家、如何热衷于菊花栽培艺术，他不会同时写这个民族如何崇尚刀剑和给予武士们最高威望。

然而正是所有这些矛盾之处构成了描写日本的基础。这些矛盾是真实存在的。菊与刀都是日本形象的一部分。日本人极度好战又极度温和，极度黷武又极度爱美，极度粗鲁傲慢又极度彬彬有礼，极度死板又极度灵活，极度恭顺又极度讨厌被使唤，极度忠诚又极度反叛，极度勇敢而又极度胆小，极度保守而又极度喜欢新事物。他们非常在乎他人如何看待自己的所作所为，但是，即便他们犯了错未被人发现，依然会有罪恶感。他们的士兵接受过全面的训练，但依然桀骜不驯。

既然美国迫切需要了解日本，自然不能对这些显著的矛盾视而不见。危机接二连三地出现。日本人下一步会怎么做？能不能不攻打日本本土从而使之投降？应该直接轰炸天皇的皇宫吗？从日军俘虏身上能得到什么？应该如何向日军和本土民众宣传，才能拯救更多美国人的生命，并削弱日本人顽抗的决心？哪怕在最了解日本人的专家中间也对这些问题存在着巨大的分歧。当和平到来后，日本人会不会一直依赖军事管制维持社会秩序？我们的军队需要准备好去和那些驻扎深山的疯狂顽抗分子作战吗？是否只有当日本也发生一次像法国大革命或者俄国革命这样的大革命，才能使世界和平成为可能？可谁来领导这样的革命？除此之外，难道只能铲除日本民族了吗？每个人对这些问题的回答必定都不一样。

1944年6月，我接受委托研究日本。运用文化人类学家所掌握的一切技能，来弄明白日本民族到底是什么样子的。同年初夏正是我们对日本展开大规模进攻的时候，本土的民众纷纷表示相信美日两国的战争还将持续三年抑或十年甚至更久。但日本的民众则表示，战争可能会持续一百年。他们说美国人确实在当地打了一些小胜仗，但是新几内亚岛和所罗门群岛离日本本岛还有几千英里远呢。日本的公报几乎从未承认自

己的海军打过败仗，而日本民众也始终认为自己才是赢家。

但是进入六月之后，形势开始有了变化。欧洲开辟了第二战场。最高指挥部在过去两年半中对欧洲战场的优先重视已见到成效，与德国之战很快就会收尾。在太平洋，美国的军队登陆了塞班岛，此举预告了日本将最终败亡。自那以后，美国的士兵们将和日本军队不断地短兵相接。从以往在新几内亚岛、瓜达尔卡纳尔、缅甸、阿图岛、塔拉瓦、比亚克等地的交锋中，美国人清楚地知道，自己面临的敌人有多么强大。

因此在1944年6月能否回答这一系列关于日本的问题变得十分关键。无论对于军事还是外交，对于上级制定政策，还是对于去日本的前线散发传单，每一个相关的真知灼见都很珍贵。关于日本全力以赴发动的这场战争，我们需要知道的不仅仅是东京指挥部的目标和动机，也不仅仅是日本漫长的历史以及经济和军事统计数据。我们还必须知道日本政府是如何依赖民众的。我们必须试着去理解日本人的情感和思维习惯，以及这些习惯的模式。我们必须知道他们行动和观念背后的制约力。我们必须把美国人行事的前提搁置在一边，并且千万不要草率地以为在相同处境中，日本人就会和美国人一样反应。

我的任务很艰巨。美国和日本正在交战，一味地谴责对方的确很容易，但要通过敌人的眼睛来了解他们如何看待生活，则困难得多了。但我们又不得不这么做。问题是日本人究竟会怎么做，而不是美国人如果在他们的处境中会怎么做。我试图把日本在战争中的各种行为当作了解他们的素材，而非障碍。我必须看他们究竟是怎么打仗的，并且把这些现象当作一个文化问题，而非军事问题来研究。无论在战争时期还是平时期，日本人都以其固有的模式来行事。他们处理战争的方式，能为我们了解他们的生活习惯和思维方式带来什么特别启示吗？从他们的领导鼓舞士气、坚定军队信心、鞭策士兵冲锋陷阵的方法中，我们可以看出他们利用的所谓力量是什么。我必须从日本人作战的细节中一步步揭

开他们的真实面貌。

但是美国和日本正在交战的事实对我的研究非常不利。因为这意味着我不得不放弃文化人类学家最重要的手段：实地研究。我不能去日本，不能住在日本人家里体会他们日常生活中的紧张和压力，不能用我自己的眼睛来判断什么是关键点，什么不是。我不能观察他们做出决定的复杂过程。我不能看他们的孩子是如何被抚养成人的。人类学家约翰·恩布里曾对一个日本村庄做过实地研究，并撰写了《须惠村》（Suye Mura）。他的研究十分宝贵，但是，我们在1944年所面临的问题却并未在该书中被提及。

尽管困难重重，我依然相信某些方法和假设可以为文化人类学家所用。至少依然可以利用人类学家最倚重的方法：和研究对象当面接触。在美国生活着很多从小在日本长大的日本人，我可以去询问他们亲身经历的事件，了解他们是如何看待这些事件的，并用他们的描述来填补我们知识中的空缺。在我看来，这些缺失的内容对于人类学家了解任何一种文化都至关重要。研究日本的其他社会学家通常利用文献资料，分析历史事件和统计数据，追踪日本人书面和口头政治宣传的演变。但我相信他们想要寻求的答案，不少都体现在日本文化的规则和价值观中，所以想要得到满意的答案，更应该去研究那些真正在那个文化中生活过的人。

这并不是说我没有阅读文献，或者我不感激那些在日本生活过的西方学者的贡献。大量论述日本的文献和在日本居住过的优秀西方观察家都为我提供了很大的帮助，这是去亚马孙上游或者新几内亚岛高地研究无文字部落的人类学家们所无法提供的——那些部落没有文字，无法通过书面记载资料来展露自己。西方学者对它们的论述也是浮光掠影，缺乏可信度。没人知道他们过去的历史。少了先驱学者们的帮助，实地工作者们必须自己去发掘当地人的经济生活组织形式、社会等级制度和

宗教生活的最高信仰。我研究日本时继承了许多人的成果。譬如，古文物研究的论文中收录了对各种生活细节的描述，来自欧美的男男女女们记录下了他们在日本有趣的经历，日本人自己也写了十分精彩的自我剖析的文章。不同于其他东方民族，日本人有强烈的描述自我的冲动。他们既写生活琐事，也写他们向全世界扩张的计划，坦率得令人吃惊。当然他们并没有和盘托出，没人真的会这么做。一个描写日本的日本人总会遗漏一些很关键的信息，因为这些信息对他来说太过熟悉，简直像空气一样容易被忽视。同理，如果让美国人写美国也是一样的。但无论如何，日本人非常热衷于表露自己。

我在阅读文献时，也留意到了某些过去一直无法理解的东西，这和达尔文在创建物种起源理论时的情况一样。我们应该如何去理解日本议会发言中并存却矛盾的观点？他们为什么会猛烈抨击那些微不足道的失误，却包容和接受那些荒诞可耻的行径？我一边读，一边不断地提出疑问：这个场景到底哪儿不对劲？我们如何才能理解它？

我也看了一些日本人担任编剧或导演的电影——政治宣传片、历史片、东京当代生活片和农村生活片。我后来也和日本人一起回顾了这些电影。这些日本人过去曾在日本看过其中的一些片子，但他们看待男主角、女主角以及反面角色的视角却和我迥异。当我困惑不解时，他们却觉得一切都很正常。电影中的一些情节和动机在我看来难以理解，但如果从电影构思手法的角度来看，倒也解释得通。正如同小说，它们对我的意义和对那些在日本长大的读者的意义显然是不同的。他们中的一些人动辄为日本的传统风俗辩护，而另一些人则憎恶日本的一切。很难说我从哪类人身上学到了更多。但无论是欣然接受，或是痛加排斥，他们所描述的日本日常生活景象是一致的。

如果人类学家只是在他想研究的对象身上投入注意力并收集材料，那他和那些在日本生活过的最有能力的西方观察家们所做的工作并无差

异。如果一个人类学家只能做到这些的话，他就别指望对外国学者的日本研究做出更多贡献。但是，文化人类学家受过专门训练，拥有一些特质，可以为这个充满了优秀学者和观察家的领域做出自己独特的贡献。

人类学家了解亚洲和太平洋地区的许多文化。日本的一些社会制度和生活习惯竟与太平洋岛国上的某些原始部落相似。与其相似的文化有些是在马来西亚，有些在新几内亚，有些在波利尼西亚。这些文化在古代是否有过迁徙和接触是很有趣的问题，但它们在历史上可能的交集，并非我看重文化相似性的原因。我知道这些相对单纯的文化的风俗习惯是什么样的。比较它们和日本文化之间的异同，有助于我了解日本人的生活。我也对亚洲大陆上的泰国、缅甸和中国有所了解，因此我也可以把日本和这些与其共享了伟大文化遗产的国家做比较。人类学家们在研究原始社会时已经一再展示了这种文化比较法的重要性。尽管一个部落看上去与毗邻部落有百分之九十的仪式都相似，但其实该部落为了让仪式更适合自己的与周围部落不一样的生活方式和价值观，可能已经对它们加以改造了。在这个过程中，它可能已经摒弃了某些基本做法，尽管这些做法所占的比重很小，都会让该部落未来的发展转向一个独特的方向。对于一个人类学家来说，帮助最大的莫过于研究那些总体很相似的民族的不同之处。

人类学家必须适应自己的文化和他人文化之间的巨大差异，并且使自己的研究技巧也得到相应的磨炼。他们从经验中得知，不同部落和民族对所遇形势的判断和应对方式也是非常不同的。比如说，在某些北极村或者赤道沙漠地区，人类学家见到的基于血缘责任或者经济交换的部落习俗，远非狂野的想象力所能构思出来的。他们不仅需要调查相关细节，还需要了解这些习俗对整个部落的行为造成了什么影响，以及了解每一代人是如何从童年起就受习俗制约并将其世代相传的，正如他们祖先所为。

人类学家对这种差异以及与之相关的各种因素的专业性关注，可以被运用到对日本的研究中去。每个人都注意到了美国和日本在文化上存在根本性差异。美国人甚至有一个关于日本人的说法：“无论做什么，他们都与我们相反。”如果一个学者仅仅是肯定这种差异并且自满地
说：“差异多得太离谱，我们不可能去了解那些人。”这将十分危险。人类学家的经验中有很多证据可以证明：即便是最怪异的习惯，也不妨碍人们去理解它。和其他社会科学家不同，人类学家把这种差异当作研究素材而非障碍。正因为这些习俗看起来是如此陌生而又奇特，才格外备受关注。人类学家不认为自己的文化习俗是理所当然的，他需要观察的不仅是某些特别挑选的事实，还包括几乎一切行为。在研究西方民族时，一个没有受过比较文化研究训练的人会以俯瞰的视角，从整体上观察对象的行为。他把一切都视为不言自明，以至于不去探索日常生活中的细微习俗和众所周知的家常琐事。而恰恰是这些琐事，在民族的背景下有更重要的意义，就像投射到银幕上的影像被放大了一样——它们比起外交官们签订的各种条约来更能预示一个民族的未来。

人类学家必须发展出一套技能来研究日常事物，因为它们与自己国家的日常事物完全不同。当他试图理解某个部落的极度邪恶或者极度胆小时，当他试图发掘在某些情况下部落会怎么感知和行动时，他发现自己只能依赖于一些常常被文明社会忽视的观察和细节。他有很多理由相信这些细节很关键，并且他也有办法去挖掘它们。

在对日本的研究中，这种方法值得一试。只有当一个人高度关注一个民族生活中的日常琐事，他才能理解人类学家假设的重要性：无论在原始部落还是在高度文明社会，我们只能从日常生活中去了解人类行为。无论一个人的行为或者观点多么怪异，他感知与思考的方式都是与个人经历息息相关的。我对日本人的某些行为越感到困惑，就越相信是日本人的日常环境造成了其怪异。如果对答案的追寻把我引向了更多日常交流的琐碎细节就更好了，因为人们正是从细节中获知答案。

作为人类学家，我有一个假设：哪怕行为中最孤立的那些方面，彼此之间也存在着系统的联系。我十分看重成百上千的细节是如何融入那些总体模式的。人类为了在社会中生存，必须自我设计。它用自己的办法来评估和应对某些形势，于是身处那个社会的人们会以为这些办法在全世界都通用。他们克服困难，把这些办法纳入同一个体系。如果一个人已经接受了一套系统的价值观，他便很难在生活中照另一套相反的价值观来思考和行动，因为这势必给他带来低效能和混乱。他们力求更加和谐一致。他们为自己提供了某些普遍化的逻辑和动机。一定程度的统一是十分必要的，否则整个体系可能分崩离析。

正因为如此，经济行为、家庭安排、宗教仪式和政治目标变得环环相扣。当一个领域发生变化的速度比其他领域更快时，则可能给其他领域带来巨大压力，而这种压力正是来自和谐统一的需要。在追求权力统治的无文字时代，人们对权力的欲望既表现在经济交易活动中，也表现在和其他部落的交往中，或者在宗教仪式中。在有古文字圣典的文明国度，教会必然保留了过去几个世纪的语录，而那些没有文字记录的部落则做不到这一点。尽管如此，在一些领域中，教会的权威还是逐渐消退了，反而是公众越来越支持的经济和政治权力占了上风。于是，那些教会语录虽然留存下来了，但它们的意义却被经济和政治篡改了。宗教教条、经济活动 and 政治并非井水不犯河水，而是纷纷溢过了假定的界限，汇聚混合在一起。这是永恒的真理，即一个学者调研的范围越宽广——从经济到性别，到宗教，到抚养婴儿——他就越能理解他所研究的社会发生了什么。他能够提出一系列假设，并在生活的任何一个领域中，有效地搜集数据。任何民族都有某些要求，这些要求可能是政治上的、经济上的或者道德上的。但无论形式是什么，这些要求最终传达的，是各个民族从社会经验中习得的生活方式和思考习惯。因此这本书并非专门针对日本的宗教、经济生活、政治或家庭，它探讨的是日本人以何种信念生活。无论日本人在进行什么活动，只要这种信念得以展示，本书就会加以描述。这是一本关于日本何以成为日本民族的书。

20世纪面临的障碍之一是，我们的某些观念依然是最模糊的和最有偏见的。比如说，日本是如何成为日本民族的，美国是如何成为美国民族的，法国是如何成为法国民族的，俄国是如何成为俄国民族的。缺少了这些知识，各个民族之间只会产生误解。有时候，两者之间的纷争其实只因毫厘之差，但我们却害怕这是水火不容的差距。然而有时候，当一个民族的全部经验和价值观使之考虑采取与我们截然不同的做法时，我们却在奢谈共同的目标。我们并没有给自己去发掘他们的习惯和价值观的机会。如果我们真的这么做了，可能会发现他们的做法也并非饱含恶意，只是我们不了解而已。

我们不可能完全依靠每个民族自身来讲述他们的思维和行动习惯。作家都试图描述他们自己的民族，但这并不是一件容易的事。人们都是透过不同的镜片来观察生活，但自己却很难意识到这一点，反而把看到的景象视为事物原本的模样。尽管聚焦和特定视角造成的错觉让人们眼中的生活带上了民族性色彩，但在该民族看来生活却是上帝早已安排好的景物。正如我们不指望戴眼镜的人弄清楚镜片的确切度数，我们也不指望那些民族能够分析自己对世界的看法。想弄清眼镜度数的时候，我们会咨询一个眼科大夫，并由大夫验明任何一副眼镜。毫无疑问，有朝一日，我们也会意识到为各个民族解析他们对世界的看法是社会科学家的职责。

这个职责既需要铁石心肠，也需要包容之心。有时候善意之人会谴责铁石心肠。那些“世界大同”的鼓吹者常常满怀希望，试图说服世界上的每个人：其实东方和西方、黑人和白人、基督教徒和伊斯兰教徒之间的区别都是表面的，人类的思维都很相似。这个观点有时候被称为“四海之内皆兄弟”。但是我却不明白，为什么信奉了“四海之内皆兄弟”，就不能接受“日本人有日本人的生活模式，美国人有美国人的生活模式”。似乎那些心肠柔软之人只能在承认了全世界人类都极其相似，像从一张底片上冲印出来的以后，才能发挥他们的善意。把这种一致性作

为尊重对方的前提，简直像要求自己的妻子儿女必须和自己保持一致似的神经质。而铁石心肠的人则认为差异应该存在。他们尊重差异。他们的目标是创造一个求同存异的安全世界——美国可以成为非常地道的美国，而不会威胁世界和平；法国可以依然是法国；日本依然是日本。这些学者并不相信差异是悬在人类头顶的达摩克利斯之剑，会让厄运随时降临。对他们来说，企图以外力干扰来阻止各种生活态度的充分发展，才是充满恶意的。人们其实也不需要担心采取这种立场就会让世界停滞不前。鼓励文化上的差异并不意味着使世界停滞。英国并没有因为伊丽莎白女王时代、安妮皇后时代、维多利亚女王时代的交替而失去其英国性。这是因为英国人的特色如此鲜明，哪怕在不同的年代具有不同的行为准则和不同的气质，他们也依然是英国人。

系统地学习民族差异需要同时具备包容之心和铁石心肠。只有当人们自己对自己非凡的包容之心足够有信心时，比较宗教研究才得以兴盛发展。学者可以是一个耶稣会会士，一个阿拉伯智者，或者无宗教信仰者，但绝对不可能是一个狂热分子。同样地，当人们过于捍卫自己的生活方式并认为它是全世界唯一的解决之道时，比较文化研究则难以兴盛。这样的人将永远不会知道，对其他文化的了解其实会增加他们对自己文化的热爱。他们使自己失去了愉悦的、丰富的体验机会。他们如此自我防卫，使得自己没有其他选择，只能要求其他民族来采用他们的解决之道。像美国一样，他们敦促其他所有国家都信奉他们拥护的信条。但其他国家没法接受美国的生活方式，就像美国人没法学会用十二进制代替十进制来进行计算，或者没法像某些东非土著那样以金鸡独立的方式来休憩。

这本书阐述的是日本人预料中的和早已公认的习惯。它描述了日本人在不同的处境下是如何要求自己的。比如何时应该彬彬有礼，何时不用；何时感到羞愧，何时又感到尴尬。此书中最理想而权威的陈述者应当是街头的平民百姓，他可以是任何人。这并不是说每个“任何人”都曾

置身于那些特殊的情况，而是指“任何人”都会承认，如果遇到了那种情况他们会这么做。此研究的目标是描述深植于思想和行为中的态度，即使有可能达不到，也会始终把此目标视为理想。

在这样的一个研究中，你可能很快会意识到，即便去找大量额外的证人来做证，也不会增加太多的可信度。比如说，谁应该向谁鞠躬，又是何时鞠躬，并不需要对全日本进行数据统计。有些公认的风俗习惯是无论哪个日本人都可以告诉你的。当你已经从一些人那里得到确认后，并不需要从一百万日本人那里得到相同的信息。

一个学者如果致力于发掘日本人掩藏在生活方式背后的观点，他的任务显然比数据验证艰巨得多。他迫切需要解释这些公认的行为和判断是如何成为日本人观察生活的镜片的。他必须指出这些观点以何种方式影响了日本人看待生活的焦点和视角。他必须使那些从不同焦点看待生活的美国人也明白这一点。在此分析任务中，权威的裁判并非一定就是某个田中先生。因为田中先生没法把他的观点说清楚，而且毫无疑问，要把一切都翻译解释给美国人听，对他来说也似乎过于吃力了。

美国人对社会的研究很少致力于发掘文明民族的文化所赖以建立的前提。大部分研究都认为这些前提是不言自明的。社会学家和心理学家专注于研究观点和行为的“分布”，他们常见的研究技巧是统计法。他们用数据分析的方法来分析普查材料、大量的问卷答案、采访回答、心理评估等等，并试图找出这些因素之间的独立性或相互依存的关系。在全国民意调查的领域，科学地选取人口样本，是美国人已经运用得炉火纯青的宝贵技巧。此技巧可能可以发现有多少人在支持某个公职候选人或某个政策；支持者和反对者可以被划分为农村的还是城市的，高收入还是低收入，共和党还是民主党。在一个落实了普选，实则是由国民代表来起草颁布法律的国家，这样的发现具有现实意义上的重要性。

美国人可以用抽样计票的方式调查美国人，并且读懂所得到的数据

代表了什么。但是他们之所以这么做，有一个显而易见却无人提及的前提，即他们对美国的生活方式早已了然于心，并且习以为常。抽样计票只不过使我们对已知事物了解得更多一些而已。为了让抽样计票方式能发挥更大作用，我们完全有必要率先对民众的习俗和观点进行系统的定性研究。只有这样，才可能了解另一个国家。通过审慎的抽样和统计票数的确可以知道有多少人支持或反对政府。但是这一投票统计结果究竟告诉了我们什么呢？恐怕只有当弄清楚投票者对政权究竟持什么看法时，才能读懂这些数据。也只有如此才能真正弄清，不同派别在街头或在国会中究竟是为何事争论不休。民众对其政府的看法比各个政党的势力数据更为重要，因为这些看法更具有普遍的和久远的意义。在美国，无论对共和党还是对民主党来说，政府几乎是一个不可或缺的反面角色，虽然其存在限制了个人自由。在美国政府中任职，社会地位甚至还及不上在私营企业中担任一个同等职位。当然，战争时期除外。美国的这种政府形象 and 日本的不可同日而语，甚至和欧洲国家也有差距。我们首先需要知道的是其他国家的政府形象是什么样子的。对政府的看法体现在了他们的风俗习惯中、对成功人士的评价中、国家历史以及节日演讲中。对这些间接的表现也可以进行研究，只是需要注意保持系统性。

在统计选举中赞成票和反对票的百分比时，我们美国人非常用心、谨慎；在研究每个国家的基本人生观和其所支持的生活方式时，也需要持有同等态度。日本的国民观点很值得研究。西方人常常认为日本有许多自相矛盾的地方。一旦弄清楚了西方人与日本人的的人生观有何不同，并且对日本人使用的分类标准和符号略知一二，这些矛盾也不再显得矛盾了。我逐渐明白，在日本人的眼中，某些反差剧烈的行为其实是有联系的，也是整个体系中不可或缺的一部分。我可以尝试着做出解释。当我和日本人一起工作时，他们起初使用的一些很陌生的表达和概念，其后都被证明具有重要意义，并且积聚了该民族经年累月的情感。这和西方世界理解的善和恶很不同。日本的整个体系很特别，它既不是佛教的，也不是儒家的，而是日本的——既有其长处，也有其弱点。

Chapter 02

The Japanese in the War

战争中的日本人

每个国家的文化传统中都有一套关于战争的正统理论。其中的一些即便在细节上各有千秋，却为欧洲各国共同认可。这些理论包括：发动全面战争时如何号召民众全身心投入，局部战败时以何种形式安抚民心，战亡和投降的人数应该保持什么比例，对战俘应该设置何种行为规范等。因为这些国家共同拥有一个大的文化传统，所以当它们之间开战时对方会怎么做都是可预测的。

日本和西方的战争传统差异全部体现在他们如何看待生命和使命上。我们的目标是系统地研究日本民族的文化和行为模式，因此就不需要特别在意理论差异的军事意义了。然而，我们并不能忽视任何一个理论差异，因为它提出了与日本人性格相关的问题，而我们需要这些问题的答案。

日本为其战争合理性辩护的前提和美国截然相反，对国际形势的判断也与美国人不同。美国把战争归因于轴心国的侵略性。日本、意大利和德国以一系列罪恶的侵略行动打碎了国际和平。无论是在满洲、埃塞俄比亚还是波兰，轴心国一旦掌权，就会开始推行压迫弱小民族的罪恶方针。他们践踏了“和平共存”的共识，至少违反了为自由企业“开放门户”的国际准则。但日本人对战争的起因却持有不同看法。他们认为，只要每个国家拥有绝对的主权，世界就会动乱不断。因而日本需要通过

战斗来建立一个等级体系——当然，是在日本的领导之下。身在一个自上到下等级分明的国度，日本人深知每个人“各就其位”的必要性。他们在自己的领土上实现了统一与和平，平定了叛乱，建造了公路、发电厂和钢铁工业。根据官方数据，日本99.5%的青少年在公立学校接受教育。同时，依照等级体系观点，它应该去帮助落后的兄弟之邦——中国。属于大东亚区的同一人种，应当一起把美国从这个区域中驱逐出去；其次是使英国和俄国“各就其位”。所有的国家将组成一个大世界，在国际等级体系中找到各自的位置。在下一章中，我们将会探讨对等级制度的这种重视对日本文化来说究竟意味着什么。以上是日本国创造出来的很符合其文化的幻想，可惜那些被它侵占的国家并不这么认为。事实上，即便打了一些败仗，日本也不愿意从道德上否定其大东亚理念。甚至连那些最没有沙文主义倾向的日本战俘，都很少去指责日本对东亚大陆和对西南太平洋地区的野心。在今后很长一段时期内，日本必将保持它的某些固有态度，其中最重要的一项是对等级体系的信念和信心。这与热爱平等的美国人显然水火不容。但是不管怎样，都有必要去了解日本人的等级体系究竟指什么，以及它对日本有什么好处。

同样地，日本人对胜利的信心也是寄托在一个与美国流行观点完全相反的基础之上。“会赢的！”它叫道，“这是精神对物质的胜利。”美国的确是个大国，军备力量的确很先进，但这有什么关系？日本人表示，所有这些都预见到了，并没放在心上。国民报纸《每日新闻》上说：“如果我们害怕这些数据，这场战争根本就不会开始。敌人丰富的资源又不是这次战争创造的。”

当日本连战连捷的时候，其国内的政客、指挥官和士兵们无不反复强调这场战争并非军备竞争，而是“信仰物质”和“信仰精神”之间的较量。当美国人打胜仗的时候，日本人又再三宣扬：在这场较量中，物质注定会失败。当他们在塞班岛和硫磺岛溃败的时候，这个信条无疑发挥了自我安慰的作用，尽管它最初并不是作为战败的借口出现的。在日本

高歌猛进的那几个月，这个信条是激励军心的号角，甚至早在珍珠港事件前很久就已经深入人心。比如，早在20世纪30年代，狂热的军国主义者、前陆军大臣荒木将军就曾撰文告“全体日本国民”：日本的“真正使命”是“弘扬皇道于四海。武力欠缺实不足惧，吾人岂以俗物为忧”。

当然，和其他备战的国家一样，日本人其实也是担心的。在整个20世纪30年代，他们的军事开支以惊人的速度增长。等到偷袭珍珠港时，将近一半的国家支出花在了海陆军队上。日本并非像它说的那样不在乎军事装备。它和其他各国的区别之处在于，其军舰和枪炮只是不朽的“日本精神”的外在表现和象征符号，如同武士佩带的刀，最终象征的是道德品行。

当美国追逐强大武力时，日本则全身心地投入到了对非物质资源的开发和利用中。和美国一样，日本为了这场战争不得不发起大规模的生产制造，但同时却有自己的一套指导思想。它认为精神就是一切，精神永世长存；物质当然必不可少，却处于次要位置，并会逐渐消亡。日本的广播电台对听众喊道：“物质资源是有限的，世界上显然不存在永恒的物质。”对精神的依赖成了战争中的行为准则。日本人战争手册的第一页上印着一行加粗的字：读之必胜。册子里有一句口号：“以我们的训练成效对抗敌人的数量优势，以我们的血肉对抗敌人的钢铁。”这个口号由来已久，并非是为了这场战争才提出来的。手册中不断提及飞行员驾驶小型飞机以自杀袭击的方式撞向美国人的战舰，从而证明精神的确可以战胜物质。日本人把那些飞行员称为“神风特攻队”。“神风”曾在13世纪吹散并颠覆成吉思汗的运输船，从而使日本免受侵略。

政府甚至在民间也推行“精神克服物质条件”这一信条。在工厂连续工作十二小时并经历了通宵达旦的轰炸恐惧后，人们感到疲惫不堪了吧？可政府却对民众说：“我们的身体越沉重，我们的意志、精神就越能超越它们。”“我们越疲惫，训练就越有成效。”人们在冬天的防空洞

里感到寒冷吧？大日本体育文化社在广播中提议大家做暖身体操。他们认为这种体操不仅可以代替取暖设备和被褥，甚至可以在食物匮乏、无法满足人们正常体力所需的时候代替食物。政府说：“当然，有人可能会说眼下食物短缺，我们没法考虑跳体操。不对！食物越短缺，我们就越应该用其他途径来增强体力。”这意味着日本人需要通过消耗更多体力来增强体力。美国人认为，一个人有多少体能可以使用取决于昨晚他睡了八小时还是五小时、三餐是否正常、是否挨冻。日本人的体能计算方法则完全不同。他们的体能观不包含储存能量这一项，并且觉得这属于唯物主义。

战争时期的日本广播电台在这种问题的处理上更加激进。它甚至声称，在战斗中，精神可以战胜生理死亡。某个广播电台讲述了一则英雄飞行员战胜死亡的奇迹：

在空战结束后，日本战机以三架或四架的小编队飞回基地。一个空军大尉乘坐第一编队的飞机返航。下飞机后，他站在地面上，用双筒望远镜注视着天空，一一清点归来的部下。他看上去面色相当苍白，但又非常镇定。等最后一架飞机归来后，他填写了报告单，走向指挥部向指挥官做汇报。一汇报完，整个人就轰然倒地。在场的军官急忙冲过去救他，但是……唉！他已经死了。他们检查后，发现大尉的身体已经冰凉，胸口有一颗致命的子弹。刚死之人的躯体不可能冰凉，而大尉却如冰一般寒冷。大尉必定已经死去了好久，是他的精神在做报告，是他强烈的责任心创造了这个奇迹！

当然，对于美国人来说，这个故事荒诞离奇、不合情理。但是受过良好教育的日本听众却不会嘲笑这则广播，也不会把这个故事当作天方夜谭。首先他们指出，播音员已经如实说了，这个大尉的功绩是一个“奇迹般的事实”。为什么不能有奇迹呢？灵魂是可以被训练的。显然这个大尉是一个自我修炼的大师。如果“镇定的精神可以持续上千年不

灭”，那为什么它就不能在一个视“责任”为人生最重要信念的空军大尉的身体内多停留几个小时呢？日本人相信有技巧的修炼可以使一个人的精神非凡卓越。大尉显然学会了，并且从中受益。

作为美国人，我们完全可以对日本人的这些极端行为和信念置之不理，并斥之为贫穷民族的自我安慰，或者上当受骗者的幼稚妄想。但是如果我们真的这么做了，恐怕更没有能力对付日本人了。那些信念并非孤立的怪癖，它们早已经通过一系列禁忌、排斥、训练和惩罚，深入日本人的心中。只有当我们了解了这些，才能明白当日本人在战败时承认“光有精神是不够的”，或者“用竹矛守住阵地是妄想”究竟意味着什么。当日本人承认“我们的精神并不那么强大，美国人在战场或在工厂里的精神状态都可与我们匹敌”时，应该欣赏他们的检讨精神。正如他们在战败后所说，战争期间“完全是凭主观意识”。

日本人在战时的各种说法（不仅仅局限在等级体系的必要性和精神的至高地位），对于比较文化学者来说都是发人深省的。他们不断表示安全和士气均可事先准备好。不管什么样的灾难（对平民的轰炸也罢，在塞班岛的失败也罢，或者菲律宾失守也罢），日本政府总是对国民说这些都在预料中，没什么可担心的。日本的电台发表长篇大论，显然是指望民众能够放心，并相信自己依然生活在一个完全可知的世界里。他们说：“美国对基斯卡岛的占领，使日本本土处于其轰炸圈内。但我们早已预估到这情形，并做了必要的准备。”“毫无疑问，敌人会从海、陆、空全方位攻打我们，但我们的作战计划早已把这些情况考虑在内了。”日本的战俘，甚至那些希望日本一开始就在这场无望的战争中失败的士兵，都很肯定轰炸不会削弱后方民众的意志，因为“他们早已经预见到了”。当美国开始轰炸日本城市时，日本飞机制造协会的副主席在广播中说：“敌机终于飞到我们头顶上空了。但是，从事飞机制造业的我们，早已预料到这一切，并且为此做了万无一失的准备，所以没什么好担心的。”只有承认一切都是预料中的并且做了充分准备，日本人

才能不断强调，所有这些都是他们主动期待发生的，没有人可以强加在他们头上。这样的信念对日本人来说必不可少。“我们不能觉得自己是在被动地挨打，而要相信是我们主动把敌人吸引过来的。”“敌人啊，想打过来的话就来吧。”他们不说“最终该来的，还是来了”，而是说：“我们在等的终于来了。我们欢迎它的到来。”海军大臣在国会中引用了19世纪70年代伟大武士西乡隆盛的教诲：“世界上有两种机遇：一种是我們赶上的，另一种是我们创造的。哪怕在极大的困境中，一个人也必须给自己创造机遇。”当美军攻入马尼拉市时，电台里说，山下奉文将军“咧着嘴笑称：‘敌人现在已落入我们怀中了。’”“在敌军登陆仁牙因湾不久，马尼拉市迅速陷落，这正是山下奉文将军的策略，一切按照他的计划发展。”换言之，输得越惨，反而越成功。

美国人却在与日本人相反的方向上，走上了另一个极端。美国人全力迎战，只因为这场战争被强加在他们身上。他们遭到了攻击，所以也要给敌人一点厉害瞧瞧。为了使美国的普通民众放心，官方发言人在谈及珍珠港事件或者巴丹半岛的溃败时不会说：“这些早已被我们的计划考虑在内了。”而是会说：“既然敌人找上门来，就让他们见识一下我们的威力。”美国人已经习惯了生活在一个挑战不断的世界里——并且已经准备好了去迎接挑战。但让日本人感到放心的生活方式，则是万事已提前规划好。对他们来说，最大的威胁莫过于不可预知的意外。

日本人作战行动中的另一个主题也反映了他们的生活方式。他们不断地说：“全世界的眼睛都聚焦在我们身上。”因此必须全力展现“日本精神”。当美军在瓜达尔卡纳尔岛登陆时，日本下达军令：因现处于“全世界”的注视之下，应当全力展现日军本色。海员则被告知，万一军舰被鱼雷击中而不得不弃船，他们依然需要保持端庄优雅的姿态来操纵救生艇，否则“全世界都会笑话你。美国人会把你拍成电影，在纽约放映”。这关乎他们将如何向世界展现自己。对自身形象的关注也深植于日本文化之中。

提到日本人的态度，最著名的便是对天皇的态度。天皇对其臣民到底有多大的控制力呢？美国某些权威人士指出，在日本持续七个世纪的封建时代，天皇只是一个形象模糊的傀儡。每个人都直接效忠于他们的主人——大名，再往上，则是效忠于军事大元帅——将军；对天皇效忠并不重要。天皇被幽禁在一个与世隔绝的宫廷之中，仪式和活动都严格受到将军制定的规章制度的限制。地位很高的封建诸侯如果对天皇表达敬意，甚至会被视为背叛。对于日本普通民众来说，天皇就像不存在似的。美国一些政治分析家相信，只有了解日本的历史才能理解：当日本这个保守民族重新集结力量时，为何又把逐渐被人淡忘的天皇拥戴为权力中心？日本的评论家一再声称天皇在其臣民中有不朽的威望，但显然他们坚持的这种言论太夸张了，论据也不堪一击。因此美国在战时的政策没有理由对天皇态度软弱。相反，对这个日本近来才编造出来的邪恶暴君概念，他们有一切理由给予最猛烈的攻击。天皇是崇尚现代民族主义的神道的核心。如果美国削弱和挑战了天皇的神圣地位，那么日本的整个结构都会坍塌。

一些熟悉日本的美国人读过日本的文献或者来自前线的报告后，则持有相反意见。那些曾在日本居住过的人知道，没有比公然攻击或者辱骂天皇更能刺痛日本人并激发他们的斗志了。他们相信，在日本人眼中，攻击天皇不等于攻击军国主义。在第一次世界大战后，“德—谟—克—拉—西”（民主）的口号很响亮，军国主义臭名昭著，以至于军人走上日本街头前需要换上便装。但哪怕在那个时期，他们也见证了日本人对天皇的崇敬。那些在日本居住过的人坚称，日本人对他们皇族领袖的崇敬和德国人对希特勒的尊敬不可相提并论，因为后者对希特勒的态度变化正好反映了纳粹党的兴衰，并且与法西斯的一切恶行紧密相关。

当然，日本战俘的证词也印证了这一点。和西方的士兵不同，日本士兵并没有接受过训练，他们不知道一旦被俘后什么该说什么不该说。因此他们对所有问题的回答均各执一词。他们之所以没接受过这方面训

练，也是因为日本的不投降政策。这种状况直到前几个月才得以改变，尽管只是局限在几支队伍和某些组织中。战俘的证词值得我们重视，因为它体现了日本军队中非常具有代表性的各方意见。日本士兵不会因为士气低落而投降，也不会在被俘后一反常态。他们中绝大多数人是在受伤昏迷、无力抵抗的时候被俘的。

那些顽抗到底的日本战俘把极端的军国主义思想归根于天皇，认为自己是在“遵奉圣意”，是为了“让陛下放心”，“为圣旨效命”；“天皇指引国民参战，服从是我的职责”。但是那些反对此次战争和日本未来侵略计划的人，也同样把和平的主张归根于天皇。对所有人来说，天皇意味着一切。厌战者把天皇称为“爱好和平的陛下”，坚称“他一向都是个自由主义者，且反对战争”。“他是被东条英机欺骗了。”“在满洲事变时，天皇表示他是反对军部的。”“战争是在天皇不知情或者没有许可的情况下发生的。天皇不喜欢战争，也不允许他的国民被牵扯进去。天皇并不知道他的士兵正在受什么苦。”这些说法和德国战俘不同。后者尽管也抱怨将军们和最高指挥部背叛了希特勒，但依然认为战争和备战的责任都在希特勒，因为他是最主要的战争发动者。但是，日本的战俘则明确表示，对皇室的尊敬与军国主义及侵略战争政策是两码事。

但是，对他们来说，天皇与日本则是不可分的。“没有天皇的日本便不是日本。”“无法想象没有天皇的日本。”“天皇是日本的符号，是宗教生活的核心。天皇是一个超宗教的角色。”即便日本最终战败，天皇也不会因此受谴责。“国民不认为天皇应该为战争负责。”“如果战败了，也应该由内阁和军部领袖负责，而不是天皇。”“即便日本输了这场战争，全体日本人也会继续尊敬天皇。”

所有这些认为天皇无可指摘的统一论调，在美国人听来却十分虚伪。因为美国人觉得，世上没有一个凡人可以免受怀疑和批判。但是毫无疑问，直到战败，日本人依然持有这个看法。那些审讯战俘最有经验

的人，都认为没有必要在每份审讯笔录上注明：“拒绝反对天皇。”所有战俘都拒绝说天皇的不是，甚至包括那些和盟军紧密合作，为其向日本军队做广播的人。在我们搜集的所有战俘审讯笔录中，只有三份委婉地反对天皇。其中只有一份敢于直言：“保留天皇是个错误。”第二份则说：“天皇是个意志薄弱的人，只是一个傀儡。”第三份不过是揣测天皇可能会让位于皇太子，如果废除君主制，日本的年轻女性则有希望过上她们羡慕的美国女性的自由生活。

因此，日本的指挥官们正是利用了全国上下对天皇的这种崇敬。他们会在军中分发所谓“天皇恩赐”的香烟，或者在天皇生日时，带领全体部下向东方三鞠躬并高呼“万岁”；“即便军营受到日夜轰炸”，他们也不忘和全体部下在每个清晨和黄昏，吟诵天皇在“军人敕谕”中向军队颁赐的“圣旨”，“他们吟诵的声音在森林中久久地回荡”。军国主义分子们极力利用人们对天皇的忠诚。他们号召所属官兵要“实现天皇陛下的心愿”“扫除天皇所有忧虑”，要“以崇敬之心报答陛下的仁慈”“为天皇效命”。但是，这种对天皇意志的服从却可能是一把双刃剑。正如同许多战俘所说：“只要天皇有令，哪怕手上只剩一根竹竿，也会奋战到底；同样，只要天皇一声令下，日本人会立刻收手。”“如果天皇颁发命令，日本明天就会扔掉手中的武器。”甚至最具沙文主义色彩的“满洲关东军”也会“放下武器”，因为“只有天皇的旨意才能令日本国民心甘情愿地接受战败结果，为重建家园而活下去”。

日本人对天皇的这种无条件、无保留的忠诚，显然与他们对其他人及集体的批判态度形成鲜明对比。无论是日本的报纸杂志，还是战俘证词，都充满了对政府和军部领袖的批判。战俘们咒骂、谴责某些前线指挥官，特别是没有和部下共患难，自己坐飞机撤退，却把部队撇在身后继续作战的那些人。在他们严厉批评这些军官时，当然也会称赞另外一些。显然日本人具备明辨是非的能力。甚至日本本岛的报纸杂志也会批评“政府”。他们希望政府能更多地担当起领导和协调的职责，但显然现

在政府做得很不够。他们甚至也会批评政府限制言论自由。1944年7月，东京的某家报纸刊登的一篇会议报告便是很好的例子。那次会议是由媒体编辑、前国会议员、日本的极权主义政党——大政翼赞会的领导人等参加的。会议上一个发言者说道：“我觉得振奋民心的方法有很多，但最重要的一条是言论自由。最近几年，日本国民没法坦率地说出心底的真实想法。他们担心一旦触及某些话题就会遭受责怪。他们顾虑很多，只顾做表面文章，长此以往变得懦弱胆小。这样的话，我们永远不可能发挥全体国民的力量。”另一个发言者谈及此问题时更进一步：“我几乎每个晚上都会和选区的选民座谈，并就许多事情征求他们的意见，但他们几乎全都不敢直言。没有言论自由，就无法激发斗志。在所谓的《战时刑事特别法》和《国家安全法》的严格限制下，国民变得和在封建制度时期一样胆小。所以，国民本该发挥的战斗力和战斗力，至今没有被激发。”

由此可见，即便在战争时期，日本人也会批判政府、最高指挥部和顶头上司。他们是用批判的眼光承认整个等级制度的优越性。然而，唯独天皇免受批评。天皇的至高地位直到近代才得以确立，为什么会受到如此的尊重呢？究竟是国民性中的哪一点，令日本人把天皇置于神圣不可侵犯的地位？战俘说，只要天皇一声令下，日本人可以“举着竹竿”奋战至死，也可以心平气和地接受战败和沦陷。这是真的吗？战俘们究竟在胡说八道误导我们，还是道出了真相？

所有这些关于日本人作战行为的重要问题，从反唯物主义的偏见到对天皇的态度，都与日本本土和抗战前线的形势有着联系。此外还有一些态度问题与日本军队的关系更为密切。其中之一是他们对作战部队牺牲损耗的态度。日本的广播电台在介绍美国把海军勋章授予台湾海峡机动部队指挥官乔治·艾斯·麦肯因将军时，显得难以置信，这表明了他们在此问题上的态度与美国截然相反。

“指挥官乔治·艾斯·麦肯因将军被授予勋章的原因并非他击退了日本军队——虽然不明白为什么他们不以此为理由，但是尼米兹的公报宣称他的确击退了日本军队……他们给出的麦肯因将军受勋的理由竟是成功救出两艘损坏了的美国军舰并安全护送回基地。这个小小的信息很重要，这证明它不是虚构的，而是真实的……我们并非要质疑他救出军舰一事的真实性，只是想让大家知道这个奇特的事实：在美国，你只要救出两艘破损的军舰，就可以被授予勋章。”

美国人对一切救人于危难的行动都感到兴奋。如果他救出的是“受伤的”或者“被损坏的”，则更是英雄行为。日本人则拒绝此类拯救，甚至连美国人在B29轰炸机和战斗机上配备安全装置，都被日本人斥为“胆小”。日本的报刊和广播电台不断强调，只有视死如归、临危不惧才是美德，谨小慎微的态度一点都不高尚。他们对待牺牲的这种态度也体现在对待伤患士兵和疟疾病人的态度上。在他们看来，这些伤病员如同废物。医疗服务设施本来就严重缺乏，甚至没法保障作战部队合理有效的战斗力。而时间一久，各种各样的补给困难使得医疗不足更为严重。但不仅仅是这个原因，日本人对唯物主义的蔑视也产生了不良影响。日本士兵被教导：死亡本身就是精神的胜利。他们认为，对伤病患者的各种照顾就像在战斗机上安装安全设施，反倒是对英雄主义的干扰。日本人在日常生活中也不像美国人那样依赖内外科医生。美国人对伤病患者总是格外怜悯重视，远胜过对其他福利设施的关心。和平时期从欧洲来的访客也经常讨论这个现象。而这种怜悯之心对于日本人来说却是完全陌生的。在整个战争时期，日本军队没有一支受过训练的救护队，也没有前线医疗系统、后方野战医院和远离前线的康复医院。医疗供给也少得可怜。在某些紧急情况下，那些被收治的伤病患者只能被杀死。特别是在新几内亚岛和菲律宾，日本人不得不经常从有医院的地点撤退。他们从不会带着那些伤病患者一起转移，哪怕后者仍有存活希望。只有当部队“按照计划撤退”，或者敌人已经攻入城门时，他们才会采取一些措施。那时候，军医主管会在撤退前开枪打死医院里的伤病患者，或者由

伤病患者自己引爆手榴弹自杀。

如果说日本人对待自己的同胞都是采取这种“伤损弃之”的态度，那么对待美国战俘必定也一样。按照美国人的标准，日本人无论是对待同胞还是对待战俘，都犯下了虐待罪。菲律宾的前首席军医，哈罗德·格拉特利上校曾经作为战俘在中国台湾被监禁了整整三年。出来后，他评价道：“美国战俘所受到的医疗待遇甚至比日本士兵更好，因为一同被关押在俘虏营的盟军军医可以照顾他们，而日本士兵却没有任何医生可看。有一阵日本人给自己士兵配备的唯一一个医护人员竟是个下士，后来换了个中士。”他一年中只见过日本军医一两次。

日本这种“伤损弃之”理论的极端表现就是不投降政策。任何一支西方军队，只要尽了力却依然陷入毫无胜算的处境时，都会向敌人投降。即便投降了，他们依然视自己为光荣的军人。根据国际协议，战俘的名字会被传达回国，以便让家人知道他们还活着。无论作为士兵、公民，还是家庭成员，他们都依然保有尊严和荣誉感。但日本人却认为荣耀只属于奋战到死的人。哪怕毫无胜利希望，日本士兵也会用最后一颗手榴弹结束生命，或者赤手空拳冲向敌人的炮火，进行一次集体自杀式袭击。总之，军人不应该投降。如果因为负伤或者昏迷而被俘，那么从此“在日本再也抬不起头来了”，绝对颜面尽失。对于认识他的人们来说，这个人已经“死了”。

军令虽然起到了一定作用，但是显然，日本官方并不需要对前线特意灌输不投降政策，因为其军队一直都忠实地实践着这条军纪，以至于在北缅会战中，被俘与战死者的比例达到了142比17166，即1：120。这142个战俘大部分是在负伤或者昏迷的情况下被俘的。极少日本士兵会单独或者三两结伴主动“投降”。在西方国家的军队中，投降和战死者的比例通常是在4：1；当阵亡人数达到了全军的四分之一或者三分之一时，军队必然会放弃顽抗。日军的第一次大规模投降是在霍兰迪亚，其

被俘和战死者比例是1：5，比起北缅会战中的1：120，已是巨大的进步。

所以在日本人眼中，那些成为战俘的美国人，光是“投降”这个举动就已经够丢人的了。战俘和“废物”没什么区别，哪怕没有受伤，也没有得疟疾和痢疾，他们也不再是一个“完整的人”。许多美国人回忆说在俘虏营中发出笑声是很危险的。这举动会激怒看守，因为日本人不能忍受本应该感到耻辱的美国人竟然毫无自知之明。许多美国战俘必须遵守的命令，日本军官也同样要求俘虏营的看守们遵守。像急行军，或者乘坐极为拥挤的车船转移，对日本士兵来说都是家常便饭。哨兵会严格要求战俘隐藏自己的违规物品，因为日本人最不能忍受的是公然违抗。按照俘虏营的规定，战俘白天去公路修路或者工厂做工后，不允许从乡间带回任何食物。这规定形同虚设——只要把水果和蔬菜藏好就没问题。但如果美国人任由食物袒露在外，则意味着猖狂冒犯和公然藐视哨兵的权威。任何挑战哨兵权威的举动，哪怕只是一句顶嘴的话，都会受到严厉惩罚。其实，日本人即使在日常生活中也对“顶嘴”一事严格禁止，所以在军中更难逃严惩。美国人需要区分日本人在俘虏营中的所作所为到底是出于文化习惯还是纯粹的暴虐残忍，而后者才真正不可宽宥。

特别是在交战初期，日本人相信美国人会虐待并且最终处死所有战俘，因而更以被俘为耻。有个广为流传的谣言声称，美国人的坦克曾在瓜岛上碾死了所有的战俘。有些日本人试图投降，但美军认为很可疑，反而警惕地射杀了他们。美军的这种怀疑也不无道理，因为一个除了死亡别无选择的日本士兵，常常为自己能和敌人同归于尽而骄傲，甚至当他被俘后也可能会这么做。正如他们中的一人所说，既然已下定决心要“把自己的生命献给胜利的祭坛，那么死得不壮烈、不英勇才是耻辱”。日本人自杀式袭击的可能性使得美军对主动投降的战俘更为警惕，从而减少了投降者的数目。

对投降的羞耻感深深地烙在日本人的意识深处。那些被日本人认为理所当然的行为，对美国人来说是不可理解的。而美国人的作战习惯，对于日本人来说也是陌生的。有些美国战俘请求把自己的名字报给美国政府，以便家人知道他们还活着，日本人对此非常震惊并表示鄙夷。当美军在巴丹半岛投降时，日本的底层士兵显得猝不及防，因为他们一向以为美国人会像日本人一样奋战到死。他们更无法理解美国人为什么丝毫不以被俘为耻。

美日士兵之间最戏剧性的差异，无疑是日本人被俘后和盟军的配合。他们知道一切形势都变了，过去的条条框框都不适用了。他们失去了荣誉，不能作为一个日本人继续活着。直到这场战争的最后几个月，才有一些日本人想要回到自己的国家，无论战争结局如何。有些战俘请求盟军处决自己，但又说：“如果你们的规矩不允许你们这么做，我就只好选择当个模范战俘了。”事实上他们比模范战俘做得更好。那些被俘的日本老兵和曾经的极端民族主义者会指明弹药库在哪儿，详细解释日本军力的分布，替美国人写劝降宣传单，甚至一同搭乘战机，把美国人引向需要轰炸的军事目标。这一切就好像他们的人生已经翻到了新的一页。而这新一页上所有的内容都与旧篇章完全相反。但无论为谁服务，他们都无比忠诚。

当然以上描述并不对所有战俘都适用。有少数人始终顽固不化。不管遇到哪种人，美国人总得先提出一系列有利的交换条件，才有可能获得对方的合作。军事指挥官们对于接受日本人表面上的协助始终持谨慎态度，所以有一些部队从未尝试去获得日本人的协助。但是，对那些已经接受了日本人协助的部队来说，起初的疑虑很快烟消云散，他们对日本战俘越来越信赖。

美国人从来没想到日本人会变脸变得这么快，因为这和自己的信条是不符的。但日本人表现出来的是，选定了一条道路就会全力以赴，如

果最终还是失败就会选择另一条道路。这种行为方式，究竟只是个别日本士兵被俘后的特殊表现，还是具有普遍性乃至在战后也可以为美国人提供参考？如同日本人的其他特殊行为曾在战时迫使对手去思考一样，快速变脸也让美国人开始思考：日本人的整个生活方式是如何酝酿出这种行为的？他们的社会是如何运作的？他们从小培养的思维和行为习惯又是什么？

Chapter 03

Taking One's Proper Station

各就其位

任何人若想要了解日本人，首先必须了解所谓的“各就其位”究竟是什么意思。日本人对秩序等级的依赖，和美國人对平等自由的信仰，就如同南北两极，差异巨大。因此，美国人很难理解等级制度怎么可能成为日本的社会机制。日本人对等级制度的信奉奠定了他们和同胞，以及和政权之间的关系。美国人只有通过观察日本人在家庭、政权、宗教和经济生活等方面的民族习俗，才可能理解日本人的生活观。

日本人也以同样的等级思维来看待国际关系中出现的問題。在过去十年间，他们认为自己一直高踞等级制度金字塔的顶端。尽管现在这个位置被西方国家取代了，等级观念也使他们接受了现状。外交文档不断表明他们对这一观念的重视。1940年，日本在日德意三国同盟条约的前言中写道：“大日本帝国政府、德国政府和意大利政府认为，使世界各国‘各就其位’是持久和平的前提……”天皇在此条约签订时所发的诏书也谈了同样的问题。诏书说：

弘扬大义于八纮，缔造神輿为一字，实我皇祖皇宗之大训，亦朕夙夜所眷念。今时局动乱不知胡底，人类蒙祸不知何极。朕所轸念者，唯在早日勘定祸乱，光复和平……兹三国盟约成立，朕心甚悦。

唯万邦各就其位，兆民悉安其业，此乃旷古大业，前途尚

遥.....

在偷袭珍珠港的当天，日本特使向美国国务卿赫尔递交的声明中也极为明确地提到这点：

使万邦各就其位乃帝国坚定不移之国策.....与上述使万邦各就其位之帝国根本国策背道而驰，帝国政府断然不能容忍。

日本的这个备忘录是对几天前美国国务卿赫尔备忘录的回应，后者列举了美国四条原则：各国主权和领土完整不可侵犯；互不干涉内政；信赖国际合作和协调；平等原则。这四条是十分基本的原则，在美国受尊崇的程度不亚于等级制度在日本。这四条原则表达了美国人信奉平等和权利不可侵犯的基本点。美国人视之为处理国际关系和日常生活的行为准则。在美国人心目中，平等是让世界更美好的最崇高、最具美德的基础。平等对美国人而言，意味着远离专制暴政，不受干涉，不被强制；意味着在法律面前人人平等和人人拥有改善生活条件的权利。这是当今世界人权的基石。即便有时候自己也会破坏平等原则，但绝不会否认平等的正义性；基于此原则，美国人才义愤填膺地向等级制度宣战。

自从美国建国以来，其公民一如既往地推崇平等。杰弗逊把平等写入《独立宣言》。另外，纳入宪法中的《权利法案》也以此为基础。公开文献中的说法之所以重要，是因为它们反映了人们在日常生活中正在形成的生活方式，一种不同于欧洲人的生活方式。年轻的法国人阿列克斯·托克维尔在19世纪30年代早期访问美国后，曾经就“平等”这个主题写过一份精彩的国际报告。他是个聪明且包容的观察家，能在美国这个陌生的世界中发现许多优点。美洲大陆对他来说是完全陌生的，因为年轻的托克维尔是在法国贵族社会中成长的。在许多依然活跃并有影响力

的人士的记忆中，这个贵族社会首先被法国大革命，随后又被《拿破仑法典》猛烈地震撼和冲击。托克维尔十分欣赏并且包容美国这种新奇的生活秩序，尽管他是从一个法国贵族的角度来观察的。他的书向旧世界宣告一种新的事物即将到来。他相信美国代表了人类社会发展更先进的阶段，并且这阶段迟早也会在欧洲发生，哪怕和美国不尽相同。

托克维尔详细地报告了这个新世界。在那里，人们真心认为彼此是平等的。他们的社会交往建立在一个崭新的、轻松的基础上。每个人以平等的身份交谈。美国人不在乎阶层之间各种细枝末节的礼仪，他们不要求别人这么做，因为他们自己也不这么做。他们喜欢说，自己没有受任何人的恩惠。美国没有古老贵族式的或者罗马式的家族。那种主宰旧世界的社会等级制度已经消失了。美国人最信奉“平等”，其他信条则没那么重要。他们有时甚至会故意忽视“自由”，把它抛诸脑后，但是始终把“平等”当作生活准则。

对于美国人来说，能够通过一个陌生人的眼睛，看到自己的祖先在一个多世纪前的生活方式，是很受启发的。美国经历了许多变化，但是社会的基本轮廓并没有变。人们在阅读时会发现，早在19世纪30年代，美国已成为他们今天所熟悉的模样了。但在美国，无论是过去，还是今天，总有些人向往贵族式秩序的社会，比如杰弗逊时代的亚历山大·汉密尔顿。但即使是汉密尔顿，也已经意识到，美国的生活方式并非贵族式。

因此，在珍珠港事件发生前，美国人向日本人解释太平洋政策的道德基础其实是在宣扬他们最信奉的原则。根据美国人的计划，朝那个方向前进的每一步都将改善这个不完美的世界。同样，日本人所宣传的“各就其位”理念，其实是一种深植于他们社会经验的人生准则。几个世纪以来，不平等就是他们最熟悉也最习惯的生活方式。遵循等级制度的行为对他们来说就像呼吸一样自然。但这不同于简单的西方国家式的

专制主义。在日本，无论是统治阶层，还是被统治阶层，都一致遵循着同一个习俗。现在日本人承认美国权威正处于等级制度的顶端，这使得美国更有必要去弄清楚日本传统习俗。只有这样才能判断在当前形势下日本人可能会怎么做。

日本在近期西方化了许多，但依然是一个贵族社会。人和人之间的每一个问候、每一次接触都必须显示不同种类和不同程度的社会差距。当一个人对另一个说“吃吧”或者“坐下”时，对方和他是否熟悉，比他的等级低还是高，都决定了他使用什么样的词语。在不同的语境下，人称代词“你”有不同形式，同一个动词也有不同的词根。换言之，和许多太平洋地区的语言一样，日语中也有所谓的“敬语”，并且每次说敬语时还要加上适当的鞠躬或者跪拜。所有这些行为都谨慎地遵循着规则和习俗。使用者不仅有必要知道该向谁鞠躬，还需要知道鞠躬的程度。对某个主人来说一次恰如其分的鞠躬，放在另一个和鞠躬者地位、关系略有不同的主人身上，则可能是一种侮辱。从双膝跪地、把前额置于贴地的双手上，到只是垂肩、微微点头，鞠躬的形式各式各样。每个日本人从童年起就必须学会如何在不同场合中行不同的礼。

人们不仅需要通过恰当的礼仪不断确认阶层之间的差异（这很重要），同时，性别、年龄、家庭关系和两个人之前的交情也需要被考虑在内。甚至相同的两个人，在不同的场合也需要展现不同的尊重程度。譬如，两个平民百姓可能是密友，见面也不用行礼，但当其中一人穿上军装后，他的朋友就要向他鞠躬了。对等级制度的遵循是一门艺术，需要平衡数不胜数的因素；有些因素可以互相抵消，而有些则有累加效果。

当然，有些人之间相对不用那么拘泥于礼仪。在美国，这些人通常是指一个人的家庭成员。当美国人回到家庭的怀抱中，他们就会把礼仪抛诸脑后。但日本人却正是从家庭中学会尊重并严格遵守规则的。当婴

儿还在襁褓中时，母亲就会把他的头往下按，教他鞠躬。幼儿学会的第一门课就是如何对父兄表达尊敬。妻子向丈夫鞠躬，孩子向父亲鞠躬，弟弟向哥哥鞠躬，女孩则向所有的哥哥和弟弟鞠躬。这不是一个空洞的形式，它意味着行礼者认可对方有权干涉自己的私人事务，而受礼者则认可他对行礼者肩负与地位相应的责任。基于性别、辈分和子嗣继承的等级关系是一个家庭生活中的核心部分。

不言而喻，孝道在中国和日本都是受到推崇的道德准则。早在公元六七世纪，在中国逐渐形成的孝道就已经和佛教、儒家伦理、中国世俗文化一起传入日本。但是孝道的性质在日本不可避免地被修改了，以适应日本与中国不同的家庭结构。哪怕在今天的中国，一个人也应当对他的整个宗族效忠。这个大宗族可能对其多达上万人的全体成员拥有裁决权，同时也得到这些成员的支持。当然在幅员辽阔的中国，每个地区的情况可能有所不同，但是在大部分地区，一个村子里的所有人都属于同一个宗族。中国的人口有4亿5000万，但总共只有470个姓氏。同姓的人通常认为他们在某种程度上是同宗弟兄。某个地区的所有人可能属于同一个宗族，并且身居遥远城市的某些家庭也可能与他们同宗。在人口稠密的地区比如广东，所有宗族成员共同维持着壮观的氏族宗祠，并在祭祖的日子里共同向由同一个祖先繁衍的上千个已逝宗族成员的牌位祭祀。每个宗族都有自己的财产、土地和寺庙，并备有宗族基金来资助有前途的子孙。它不断追踪那些远赴他乡的成员情况，并精心编撰族谱。族谱每十年左右就更新一次，增订那些有资格分享宗族荣耀的成员名字。宗族甚至有自己的祖传家规。当与政府意见相左时，它可能会拒绝把犯法的成员移交给政府。在封建帝制时期，不断更迭的朝廷会指派自己的官员以大政府的名义管理这些半自治的大宗族团体。但这些官员对整个地区来说毕竟只是个外人，所以通常都很好相处，管理时也只是睁一眼闭一眼。

在日本，情况却很不一样。直到19世纪中期，只有一些贵族和武士

家庭被允许使用姓氏。姓氏是中国宗族制度的根本，若没有姓氏或者与之相应的事物，宗族组织就没法发展。在某些宗族中，与姓氏相应的是保留族谱。但在日本只有上层阶级才有族谱。即便是那种族谱，也和美国革命妇女会的做法一样，只是从目前在世的人往回追溯，而不是从始祖开始把每一个后代都记录下来。这两种方式很不一样。此外，日本是一个封建国家。人们对一个封建君主效忠，而不是对一大群亲属。君主是当地的领主，完全不同于那些对当地来说永远是外人的临时官员。在日本重要的是弄清一个人是属于萨摩藩还是肥前藩，因为这是一个人的关系纽带。

另一种使宗族制度化的方法是在神社或圣地祭拜远祖或者祭神。尽管没有姓氏或族谱，日本的普通百姓也一样可以参与这类活动。但日本并没有对远祖的狂热崇拜。在百姓们参与祭祀的神社里，所有村民们无须证明源自同一个祖先，就可以聚在一起祭祀。他们被称为祭神的“孩子”。之所以这么称呼，是因为他们居住在祭神的封地上。村民和村民之间当然也是相互有联系的，和世界上其他地区一样，村民们定居某地代代繁衍，但他们并不是源自同一祖先的紧密宗族团体。

在日本所有的社会阶层中，对祖先的崇拜主要表现为在客厅里设一个神龛，只供奉六七个最近逝去的亲属灵牌。这些灵牌就像是小小的墓碑模型。人们每天供奉食品，以此祭祀父母、祖父母及若干近亲，表达对他们的恭敬和思念。在墓地中，墓碑上曾祖父母的名字也不再被加深描绘，任其逐渐淡化，而三代以前的墓地主人的身份则很快会被遗忘。日本的家庭关系和西方一样淡薄，也许与法国的家庭模式最为接近。

因此，日本的孝道主要还是局限在当面接触的家庭中，充其量只包括父亲、父亲的父亲、他们的弟兄及其后代。孝道即意味着每个人根据自己在团体中的辈分、性别和年龄找到自己相应的位置。如果是人员众多的豪门望族，家庭会分成不同的支系，次子及更年幼的儿子会另立门

户，成为家庭的分支。在这个有限的、当面接触的群体中，那些“各就其位”的规则非常周全细密。首先，对长者必须俯首帖耳，直到他们正式隐退。即便在今天，一名男性迈入中年，自己的儿子也已成年，但只要他的父亲没有隐退，他就不能未经父亲允许随意做什么事。即使子女已经三四十岁了，父母依然可以包办或者拆散他们的婚姻。父亲作为一个家庭的男性之长，吃饭时第一个被侍奉上菜，家庭沐浴时第一个入池，全家人向他深鞠躬行礼，他只需点头受礼。日本有一则流行的谜语，可以被翻译成美国式的谜题：“为什么一个想要给父母提供建议的儿子，就如同一个想在头上蓄发的和尚？”（佛教僧侣必须受剃度）。答案是：“无论他多么渴望，他都不能这么做。”

“各就其位”中的“位”不仅意味着不同辈分，也意味着年龄差距。当日本人想要表达自己彻底困惑了，他们通常会说这事物“既非兄，也非弟”。这就像美国人所说的某个东西“既非鱼，也非禽”，因为对于日本人来说，长子必须保持其鲜明的长子个性，就像鱼必须活在水中。长子是继承人。到过日本的旅行者说：“日本的长子们从小就具有一种非凡的领袖气概。”长子和父亲一样拥有很多特权。在古时候，弟弟们从小就不可避免地需要依靠长兄。在当今，特别是在农村和小镇上，长子们通常会留守家中、墨守成规，而弟弟们也许会离开家乡，接受更好的教育，获得更高的收入。但过去的等级制度在日本依然牢固。

甚至在今天的政治评论中，有关大东亚政策的讨论也会积极提及传统的长子特权。1942年的春天，一个代表作战办公室发言的陆军中佐在谈及共荣圈时说道：“日本是兄长，其他国家是小弟。我们必须让占领地区的居民知道这一点。过多体恤当地居民，可能会导致他们滥用日本的善意，并对日本的统治带来不利。”换言之，兄长替小弟们决定了什么事对他们有益，并认为在强行落实时不应该体恤后者。

无论年纪大小，一个人在等级制度中的地位取决于他/她的性别。

日本妇女走路时总是跟在丈夫的身后，社会地位也比丈夫低。即使她们穿着美国服饰时可以和丈夫并肩走路或优先进门，但只要一换上和服，就又会退到他身后。当日本家庭把所有的礼物、注意力和教育经费都投在儿子身上时，女儿不能有半句怨言。即使在那些为年轻女性设立的高等院校，课程重点也只是培训礼仪、仪态，对学识和智力的训练根本不能和男校相提并论。一个校长推荐上流社会的女学生们学习一点欧洲语言，因为这样她们就有能力在掸去丈夫书上的灰尘后，正确地将它们摆回书架了。

尽管如此，日本妇女比起其他亚洲国家，还是享有很大的自由，而这种自由不仅仅是西方化的表现。日本历史上从没有中国上层妇女那种裹小脚的习俗。印度妇女惊叹日本妇女不用把自己藏起来，可以自由地走上街抛头露面，闲逛购物。日本妇女通常掌管家庭财务，并负责日常采购。如果家用不够了，她们就有权力挑选家什，送去当铺换钱。日本主妇使唤用人，在子女的婚姻问题上也有很大的影响力。当她自己熬成了婆婆，通常会很严厉地全盘掌管家务事，就好像前半生从没有当过唯唯诺诺的媳妇。

在日本，由辈分、性别和年龄带来的特权都很大。但是那些行使特权的人通常不是专职的独裁者，而是受托者。父亲或兄长对所有家族成员负责，包括活着的、去世的，以及尚未出生的。他必须做出重大决定，并监督落实。但是他的权威并非无条件的，兄长的行动必须对家族的荣誉负责。他不断提醒儿子或弟弟们牢记且不能辜负家族遗留下来的物质和精神遗产。即使是个农民，他也认为自己肩负着对家族祖先负责的高贵义务。所属的阶层地位越高，肩负的家族责任就越重。家族的需求总是高于个人的需求。

遇到重大事宜时，任何阶层的一家之长都会召集家庭会议来商讨该事宜。譬如，为了一个有关订婚的会议，家庭成员可能从各个遥远的地

方赶来。在决策的过程中，可能会因为个性上的冲突而发生难以预料的情况。弟弟或者妻子的意见也可能影响决定。一家之长若无视集体的意见，则可能使自己陷入困境。当然，最终的决定也许并不是命运攸关的当事人愿意服从的。但是那些长辈会毫不动摇地要求当事人服从家族会议的决定，正如他们自己过去一直做的那样。这种要求背后的理由，在法律上和习俗上都不同于普鲁士父亲对妻子儿女的专制权。日本人并没有在家庭生活中学习怎样尊重专制权威，也没有被培养出轻易服从专制的习惯。日本人所服从的家庭意志代表了一种关系所有成员得失的最高价值。无论这个要求多么苛刻，它是以共同忠诚的名义要求当事人服从的。尽管日本家族所要求内容的严苛程度并不会比普鲁士低，但是效果却不一样。

每一个日本人首先是在家庭的怀抱中学会了遵守等级制度，又把学到的运用到更广泛的经济生活和政治领域。他学会了找准自己的地位并尊重所有比自己等级高的人，无论对方是不是集团中真正做主的人。即使一个丈夫被他的妻子支配，或者一个兄长被他的弟弟支配，他们在正式场合受到妻子或弟弟的尊重也不会少一丝一毫。一个人并不会因为背后有人在操控而失去他原有的特权。表面形式不会随着实际支配关系的变化而改变，它始终是不可冒犯的。这就为某些不拘于地位身份、只求幕后操纵的人带来了策略上的优势，因为他们不易受到攻击。日本人也从家庭生活中学到了做决定时最重要的考量，必须基于对家族荣誉的维护。这个决定不是一个恰巧成为家长的专制者用武力落实的念头。日本家长更像是物质和精神财产的受托者。这些财产对家庭里的每个人都很重要，也要求每个人牺牲个人意志，服从集体的利益。日本人反对武力威胁，但他们并没有因此减少对家庭要求的服从，也没有减少对特权者的尊重。即使家族长老不是铁腕的独裁者，家庭中的等级制度依然能得以维持。

对于人际交往模式与日本人截然不同的美国人来说，以上关于日本

家庭等级制度的陈述让他们困惑：日本家庭关系中的情感纽带怎么还会那么强呢？事实上，日本家庭的凝聚力非常强，而本书的一个主题便是探讨这种凝聚力是如何形成的。只有认识到他们在家庭中养成的习惯有多么彻底，才有可能理解他们的政治和经济生活领域对等级制度有多大需求。

在日本，阶层和阶层之间的等级关系就和家庭中的一样森严。在漫长的历史中，日本一直是一个世袭阶级的社会。一个已经有几个世纪等级习惯的国家，必然形成了重要的优势和缺陷。从日本有文字记载的历史开始，等级制度已经成为生活的准则。甚至早在7世纪，日本已经在调整从无世袭阶级的中国借鉴来的生活方式，使之适应自身的等级文化。在公元7世纪和8世纪，日本天皇和宫廷制定任务，向中国学习令日本使节赞叹不已的高度文明，并立刻怀着无比的激情着手干了起来。而在这以前，日本甚至没有自己的文字。在公元7世纪，它采用了中国的表意文字来书写完全不同的语言。日本过去有个宗教，相信四万个神祇掌管山脉、村庄，带给人们好运——此民间宗教在经历了一系列变迁后，成了现代的神道。同样在公元7世纪时，日本从中国大规模引进佛教，以为能够“有效维护政权”。在这以前，日本一直没有公共的或私人的大型永久性建筑，但天皇仿照中国京城造了一个新的奈良城，并且按照中国的式样建造了很多华美的佛教寺庙和僧院。天皇也根据使节对中国的描述，引进了官阶品位和律令。在世界历史上很难找到第二个主权国家可以这么成功且有计划地引进外国文明。

但是，日本从一开始就没法复制中国的无等级制社会组织。日本采用的“官衔”，在中国本是授予那些通过了科举考试的行政官员的，但在日本却被授予世袭的贵族和封建领主。它们成了日本等级制度的一部分。日本分裂成许多半自治的藩国，其领主们总是互相嫉妒彼此的势力，因此许多重要的社会组织也跟领主、家臣和侍从的特权有关。但无论日本多么努力地从中国引进文明，它却始终没有采纳能代替等级制度

的生活方式，比如中国的官僚行政制度，或者把不同阶层的人联合在一起的庞大的中国宗族制度。日本也没有采用中国的世俗皇帝的观念。日本皇室的名称直译过来是“云上人”，并且只有这个家族的人才可能继承皇位。日本从来没有像中国那样改朝换代过。天皇是不可冒犯的。引入中国文化的天皇和宫廷大臣们肯定从来没有想象过中国的制度在这方面到底是怎么回事，所以也没有猜到他们正在进行的是怎样的变更。

尽管日本从中国引进了各种文化，但它所创立的新文明只是在为之后几百年的纷争铺平道路，那些世袭的领主和家臣正是靠纷争来实现全国统治的。在公元8世纪结束前，贵族藤原氏已经掌权并把天皇挤到了幕后。随着时间流逝，藤原氏的统治又逐渐被封建领主们侵蚀。当全国陷入混战时，著名的源赖朝消灭了所有的对手，顶着“将军”这个古老的军事头衔成为日本实际的统治者。“将军”的字面翻译为“征夷大元帅”。按照惯例，只要源赖朝的子孙能够控制住其他封建领主，这头衔就可以由源氏家族一直世袭下去。天皇从此成了傀儡，他存在的最主要作用，是为将军主持封赐。他已没有行政权力，实际权力由一个军事阵营掌控着。正如其名，它总是试图以武力来控制那些反叛的藩国。每个封建领主，即“大名”，都有自己武装的家臣，即“武士”。这些武士在动乱的年代中，听从大名的差遣，时刻准备着争夺敌对大名或者统治将军的“地位”。

到了16世纪，内战在全国蔓延。经历了几十年的动乱之后，强大的武将德川家康在所有对手中脱颖而出，于1603年成为德川家族的第一个将军。随后德川家族世袭“将军”的头衔长达两个半世纪。直到1868年近代开始之初，天皇和将军的“双重统治”被废除，德川家族的统治才结束。从许多方面来说，漫长的德川时代是日本历史上最引人注目的时期之一。直到最后一代结束前，它都保持了日本的武装和平，同时成功地实施了为德川家族政治目的服务的中央集权制。

德川家康曾面临艰难的处境，但他没有逃避，而是迎难而上。一些势力较大的藩国领主在内战时期一直反对他，直到被彻底击败才终于归顺。这些领主就是所谓的“外样大名”。德川家康允许这些大名掌管自己的藩国和家臣。事实上，这些大名和其他封建领主一样，也享有对自己领土的最高自治权。但德川家康把他们排斥在自己的家臣之外，也不让他们担任任何重要职位。因为重要职位都是为嫡系大名，也就是内战时德川家康的支持者准备的。为了维持政权，德川家族需要依靠一系列策略来防止大名们势力壮大，也要防止他们联合起来，威胁到将军统治。德川政权不仅没有废除封建制度，相反，为了维持日本的和平以及德川家族的统治，还试图加强封建制度，使之更为森严。

日本的封建社会有着复杂的分层，并且每个人的地位都是从上一代继承而来的。德川家族巩固了这个系统，并且规定了各个阶层日常行为的具体内容。一家之主必须在家门口张贴其阶层标志，以及关于他所世袭地位的必要说明。他的着装，他能买的食物，他可以合法居住的房子，都是根据世袭地位来规定的。排在皇室和宫廷贵族之下的有四个世袭阶层，根据顺序，依次为：士（武士）、农、工和商。排在他们后面的则是贱民。在贱民中间数量最多、最广为人知的是“秽多”，即那些从事污秽行业的人。他们可以是拾荒者、掩埋死囚者、剥取及鞣制死兽皮者。他们是日本“不可触碰的人”，更确切地说，他们甚至不被当作是人，因为甚至连通过他们村庄的道路都不被计入里程，就好像这片土地及其居民根本不存在似的。他们极度贫穷，虽然被允许从事自己的行业，却被排斥在正式的社会结构之外。

商人的排名仅在贱民之上。尽管这对美国人来说可能不可思议，但在封建社会却是有理由的。一个商人阶层的存在总是在扰乱封建制度。商人越发达，越受尊重，封建制度便越衰败。德川政权在17世纪时实行了其他国家都不曾有过的极为严厉的锁国政策，进一步摧毁了商人的立足之本。日本在过去一直和中国及朝鲜的沿海地区有贸易往来，一个贸

易阶层也自然而然地发展了起来。但德川政权却规定，建造或者运营大于某个尺寸的船只的人将面临极刑。这规定中止了海外贸易的发展，因为符合规定的小船既没法抵达东亚大陆，也不能装载货物。由于藩国与藩国之间设置了关卡障碍，阻碍了货物流通，国内的贸易也受到了严厉限制。此外，德川政权还颁布法典，强调商人的低等社会地位。《取缔奢侈令》中详细规定了商人能穿的衣服、能打的伞、在婚礼葬礼上的花费限额等。商人不能住在武士居住的地区，也没有法律保护他们免受武士的欺凌。把商人限定在卑贱地位的政权在货币经济中一定会失败，而日本当时正是靠货币经济运转的。但德川家族却依然这么做了。

德川政权同时巩固了那两个有利于封建制度稳定的阶层：武士和农民，使他们的形式更为固定。在德川家康终结内战前，强大的将领丰臣秀吉已经通过著名的“缴刀令”把这两个阶层分离开来。他规定农民不能配备武装，而武士唯一的特权是佩带刀剑。武士不再能成为农民、工匠或者商人。哪怕最低等的武士也不能从事生产。于是，武士成了寄生阶层的一员，每年从农民的赋税中抽取贡米作为俸禄。大名负责收缴贡米，再分配给每个武士家臣。武士完全依赖领主生活，无须再向其他方面寻求资助。在日本历史的早期，藩国之间无休止的战争铸造了封建首领和武士之间的牢固纽带。在和平的德川时代，他们之间的纽带则主要是经济上的了。日本的武士家臣，不同于欧洲的骑士，既不是拥有土地和农奴的小领主，也不是一个拥有财富的士兵。他领取固定俸禄，而俸禄额度在德川初年就按照他的家族地位固定了。俸禄并不丰厚。日本学者估计所有武士的平均俸禄和农民的所得相当，仅够维持基本生存。对于武士家庭来说最不利的，莫过于这些微薄的俸禄还要在所有继承人之间分享，所以武士家族不得不限制他们的家庭规模。他们最大的痛处是，威望通常依托于财富和排场，因此，武士不得不一再强调一个信念：勤俭即最高美德。

武士和农、工、商三个阶层之间横着一条巨大的鸿沟。后三者

是“普通百姓”，但武士不是。武士的佩刀不仅是装饰，也是他们特权和地位的象征。在德川时代以前，武士一向有权对普通百姓使用佩刀，而德川家康只不过是用法令的形式延续了这一古老习俗的生命。法令规定：“那些对武士无礼或者对上级不尊重的百姓，可以被就地处死。”德川家康并没有打算在百姓和武士之间建立起相互依赖的关系，他的政策完全是基于严格的等级规定。百姓和武士这两个阶层都由大名领导并且直接听命于大名。但他们本身处于不同的阶梯上，而每个阶梯从上到下都有自己的一套法令、规则、管制和互惠原则。两个阶梯上的人们隔着不可逾越的距离。在某些情况下，这两个分离的阶层之间可能会被迫搭起桥梁，但这毕竟不是系统本身的一部分。

在德川时代，身为家臣的武士不仅会舞刀弄剑，还逐渐成为管理大名产业的管家和精通古典戏剧、茶道等和平艺术的专家。此外，他们还负责起草各种文书，并为大名的政治野心出谋划策。两百年的和平时期十分漫长，仅懂得舞刀弄剑显然是不够的。正如同绕过阶层限制，自我发展出了一套追求儒雅、艺术和愉悦的生活方式的商人阶层一样，武士们尽管随身佩刀，依然发展出了各种和平艺术。

对于农民来说，尽管法律规定不能反抗武士，且在他们身上强加了沉重的贡米赋税和其他限制，他们还是能得到一些保障。首先，农民拥有土地。拥有土地是威望的象征。在德川政权的统治时期禁止土地永久转让。这种法律保障的是个人耕作者，而不像欧洲封建主义的法律，保障的是封建领主。从表面来看，农民可以永久地拥有他最为重视的土地，并且像今天他们的后代一样勤劳且不遗余力地耕作自己的稻田，但事实上，农民就像阿特拉斯一样，养活着多达两百万人的上层寄生阶级——包括将军的幕府、大名的机构和领取俸禄的武士。他们要交实物税，也就是支付给大名一定比例的收成。然而，同样盛产水稻的泰国，传统税率是10%，在德川时代的日本则达到40%。而实际税率可能比这个数字更高。在某些藩国，税率高达80%，并且还要加上无酬劳的强制劳

动和工作要求，占用了农民们的精力和时间。和武士一样，农民的地位也是世袭的。在整个德川时代，日本的总人口基本保持不变。对一个经历了漫长和平时期的亚洲国家来说，停滞的人口数字足以说明该政权执政的情况。政权对靠赋税养活的武士和生产者都实行了斯巴达式的严厉限制，但上下级之间，还是相对依赖的。人们都清楚自己的义务、特权和地位，如果连这些基本的都被侵犯了，最贫穷的人也可能会反抗。

农民们如果身处极度贫穷中，不仅会向自己的领主，也会向将军幕府抗议。在德川家族统治的两个半世纪中，至少发生了一千起此类抗议事件。他们通常不是抗议“40%上缴给君主，60%留给耕作者”这类传统重赋，而是抗议在这基础上还额外征收的赋税。实在忍无可忍的时候，农民会大量聚在一起游行抗议领主，但整个请愿和裁决的过程都很有秩序。农民把希望修正苛政的请愿书递交给大名的内臣。当请愿被阻拦了，或者大名对他们的抱怨置之不理时，他们会派代表去京城，把诉状呈送给幕府的将军。在一些著名的案例中，农民保证请愿书被成功投递的唯一方式是，趁高官经过京城的街道时，把请愿书塞进他的轿子里。无论请愿书是农民冒着什么风险投递出去的，将军幕府收到后都会对它进行调查，而其中一半的裁决对农民有利。

尽管如此，幕府对农民请愿的裁决结果却可能违背法令和秩序的要求。农民的投诉可能很合理，英明的政府也应该尊重这些投诉，但是，代表农民抗议的首领已经逾越了严苛的等级制度。尽管裁决结局有利于农民，可他们的首领破坏了最基本的忠诚原则，而这是不被原谅的。因此无论这种做法多么正义，首领都罪该去死。连农民自己也默认这是不可避免的结局。那些被判死刑的人是他们的英雄。人们成群结队赶赴刑场，观看他们的首领被投入油锅、被斩首，或者被钉上木架，但围观的人群绝对不会暴动。这就是法令和秩序。他们会在事后为死者修一座神祠，尊为烈士，但依然认为死刑是他们赖以生存的等级制度不可缺少的一部分。

简而言之，德川幕府试图巩固每个藩国内部的等级结构，并使每个阶层都依赖大名。大名居于各藩等级阶梯的最高位置，有权对他的依赖者行使特权。将军最大的行政任务是控制大名。将军会采取各种手段防止大名们结盟。各藩的官员在边境上严格监视着“出境的女人和入境的枪”，以防止大名偷偷把女人送走或者走私武器进来。若没有将军的许可，大名不能随意联姻，这样便可避免由联姻带来的危险政治联盟。藩国之间的贸易也受到阻挠，甚至彼此之间的桥梁都被堵死。将军的密探总是向将军汇报各个大名的财政情况。如果发现某个大名的金库格外充盈，将军会要求他承担一些耗资巨大的公共职责，削减他的财力至平均水准。在所有规定中最著名的一条是，每年大名都必须在京城住上半年，就算他回到自己藩国的住所，也必须把妻子留在江户（东京）作为将军手上的人质。通过所有这些手段，将军幕府便可以确保自己一直处于优势，并且加强自己在等级制度中的统治地位。

当然，将军并不是这一等级制度的最核心部分，因为他的权力来自天皇任命。天皇和他的宫廷世袭贵族（公卿）被迫隐居在京都，没有实际权力。天皇的财政资源比那些势力薄弱的大名还要少，宫廷举办的各种仪式也受到将军规定的严格限制。但是，即使是最有权力的德川将军，也不曾尝试废除天皇和将军的双重统治。双重统治在日本不是新鲜事。早在12世纪，一个大元帅（将军）就曾以被剥夺了实权的天皇的名义实际统治了日本。在某几百年中，职能的分化更为严重，以至于傀儡天皇把实权委托给世袭的世俗领袖，而这个领袖再委托其世袭的政治顾问来轮流行使权力。日本总是对原来的权力进行委托，再委托。哪怕在德川幕府绝望溃败的末期，佩里上将也没有料到幕后还有天皇的存在。曾和日本在1858年谈判第一个通商条约的美国首任驻日使节哈里斯也是最终靠自己才发现还有一位天皇。

事实上，日本天皇的概念也存在于太平洋的许多岛屿中。他是神圣领袖，参不参与行政都可以。在某些太平洋岛屿中，他直接参与政治，

而在另一些岛屿，他则把权力委托给其他人。但不管哪种情况，他本人都是神圣的。在新西兰部落中，神圣领袖是那么圣洁不可冒犯，以至于他需要别人喂食，甚至连喂他的勺子都不可以碰到他神圣的牙齿。他外出时必须由人抬着，因为任何被圣脚触碰过的土地都会自动神圣化，成为他的财产。他的头颅格外圣洁，任何人都不能触碰。他直接和部落的诸神交流。在某些太平洋岛屿，如萨摩亚岛和汤加岛，神圣领袖不过世俗生活，而另一个世俗领袖则负责所有的行政职责。詹姆斯·威尔森曾在18世纪末前往位于东太平洋的汤加岛，他写道：它的统治方式“和日本最为相似，在那里，神圣的陛下有点像是将军的政治囚犯”。汤加岛的神圣领袖不参与公共事务，但负责宗教仪式。他必须收到果园中采下的第一个水果，并举行仪式，随后人们才能吃这些水果。当神圣领袖去世时，讣告上会说：“天堂空了。”尽管不参与行政，他也会被葬入宏大的王室坟墓。

天皇，尽管在政治上没有实权，甚至“有点像是将军的政治囚犯”，但根据日本人的定义，他处于等级制度中“恰当的地位”。天皇是否积极参与世俗事务并非衡量他地位的标准。在征夷大元帅统治的几个世纪里，日本人一直很珍视天皇在京都的宫廷。只有在西方的观点中，天皇的存在才是多余的。日本人早已习惯了每个等级角色都有自己的严苛定义，他们对天皇自然持有和西方不同的观点。

上至天皇，下至贱民，封建时期日本等级系统的种种明确规定，也在现代日本社会留下了痕迹。毕竟七十五年前封建统治才刚刚正式终结，许多强大的民族习惯不会在一代人的时间里消失。尽管近代日本的目标已经有了根本改变，政治家们依然在小心地做计划以求维护这个等级系统。我们将会在下章中讨论这个问题。日本比其他任何主权国家，都更加适应一个“行为细节皆有规范，地位皆为指定”的世界。在法令和秩序都靠铁腕维持的两百年中，日本学会了把这种精心策划的等级体系等同于安全、稳定。只要他们待在已知的界限内并履行已知的义

务，世界就不会出问题。这种体系既控制了盗贼土匪，也预防了大名之间的内战。如果国民可以证明某人侵犯了他的权利，他便可以和被剥削的农民一样寻求上级的裁决。这么做虽然可能令个人身处危险，却是被许可的行为。历任德川将军中最英明的那位甚至设置了一个“投诉箱”，任何国民都可以把自己的抗议书投入箱中，而只有将军本人才有开箱钥匙。在日本，任何未经规范许可的侵犯行为，一定会被纠正。人们信任规范，并且只有当遵循规范时，才能确认自己的安全。人们通过坚守行为规范来展现自己的勇气和正直，而非修改或者反抗规范。只要在明示的范围内，这就是一个已知的并且在他们看来很可靠的世界。这种规范并不是摩西十诫那样抽象的道德准则，而是极为具体的规定，例如：在这种场合该如何行事，在那种场合又该如何行事；武士应该怎么做，平民百姓又该怎么做；长子怎么做合适，次子又怎么做合适。

尽管日本并没有像其他经历过铁腕等级政权的民族那样变得温良恭顺，但是重要的是，日本的每个阶层都得到了某种保障。就连贱民阶层也得到保障，不仅被允许从事特种行业，连自治组织也受到了政府认可。对每个阶层的限制当然也很多，但这同时也带来了安全和秩序。

日本的等级限制也具有诸如印度之类的民族所没有的灵活性。日本的习俗提供了一些明确手段可以玩转这个体系，同时又不用武力对抗公认的常规。人们有好几种方式可以改变自己的等级地位。当高利贷主和商人在日本的货币经济下顺理成章地富有起来后，这些有钱人就用各种传统的手段跻身上流阶层。他们利用典押和出租的方式成为“地主”。农民的土地的确不可转让，但日本的佃租十分昂贵，因此把农民留在他们的土地上是有利可图的。高利贷者定居在某块土地上，收取租金。在日本，这样的土地“拥有权”既能为他们带来声望，也能带来利益。或者他们的子女可以和武士阶层通婚，他们也就进入上层阶级。

另一种玩转等级体系的传统方式是领养。它提供了一个“购买”武士

地位的方式。尽管德川幕府横加限制，商人们依然越来越富。于是，他们就把自己的儿子过继给武士家庭。在日本，人们很少会收养子，而更多的是为女儿招女婿。这样的女婿被称为“入赘女婿”，是岳父的继承人。他为此付出巨大的代价，名字从此会从自己的户籍上删除，并加入妻子的户籍。不仅改姓自己妻子的姓，还会和岳母生活在一起。代价很大意味着收益也很大。富有的商人后代现在成了武士，而贫穷的武士家庭得以和财富联姻。没有武力对抗，等级系统也继续维持原样，但有钱人通过玩转系统得到了上层阶级的地位。

因此，日本并没有规定只能在各阶层内部通婚。那些阶层之间的通婚安排是被许可的。其结果是富有的商人们逐渐渗入到较低的武士阶层。这种情况加深了日本和西欧之间的一个最显著的差别。在欧洲，中产阶级不断崛起壮大，统治了现代工业时期，并以其压力造成了欧洲封建主义的垮台，但日本却没有产生这么强大的中产阶级。商人和高利贷主通过正当的方式“购买”到了上层阶级的地位。商人和低等武士阶层结成了同盟。令人感到好奇的是，当封建主义在日本和西欧都濒临瓦解时，较之欧洲大陆，日本却容许阶层之间有更自由的流动性。或许我们不必惊讶。贵族和中产阶级之间没有任何战争发生，这便是日本此举成功的最令人信服的证据。

人们很容易觉得没有阶级战争的原因是两个阶级的共同目标对双方都有利，但是，在法国甚至是西欧，阶级的共同目标也同样对双方有利。由于欧洲的阶级分层非常严格，阶级冲突最终导致法国贵族阶层失去了一切。而在日本，不同的阶级却越来越靠近。推翻了腐朽将军幕府的联盟是由商人、金融阶层和下等武士阶层共同组成的。现代日本由此得以保留贵族制度。如果日本当初没有容许阶级之间更自由的流动性，日本现在的局面就不会出现。

既然日本人如此喜欢和信赖他们那套严密周全的行为规范，那一定

有他们的理由。这种规范保障了循规蹈矩者的安全。规范允许人们抗议任何非法的侵权行为。人们也可以玩转规范，使之对自己有利。它要求各方履行相互的义务。当德川政权在19世纪前半叶垮台时，整个国家没有一个团体主张废除这些规范。日本没有发生“法国大革命”，甚至连“1848年二月革命”也没有发生。但是那个时代却已穷途末路。从普通百姓到将军，每个阶层都欠了高利贷和商人的钱。寄生阶层的人数和财政支出的规模越来越庞大，已经无法靠生产阶层养活。大名经济拮据，支付不起武士家臣的俸禄，整个封建纽带成了笑柄。他们企图通过增加农民身上本已沉重的赋税来维持经济运转。但是预征多年后的赋税使农民贫困至极。将军也已破产，没有能力阻止形势恶化。当1853年美国的佩里上将率舰队抵达时，日本国内经济已经陷入极度困境。佩里强行闯入日本之后，又于1858年和日本签订了日美通商条约，当时的日本已经无力反对。

但是当时日本提出的口号是“一新”——回溯过去，重现荣光。这和革命是相反的，更谈不上进步。和“尊王”同样受欢迎的口号是“攘夷”。整个国家支持回到闭关锁国的黄金时代。觉得此路行不通的少数领导人，因为极力反对而遭到暗杀。从当时来看，这个不喜欢革命的国家几乎不可能在今后遵循西方的模式，更不可能在五十年后在西方的领地与西方各国竞争。但这一切发生了。日本用它自己的、完全非西方的力量，达到了一个权势阶层和一般舆论都未曾料到的目标。19世纪60年代的西方人如果能从水晶球中看到日本的未来，他们是绝对不会相信的。因为当时的地平线上似乎没有一丁点儿乌云足以预示未来几十年席卷日本的那场暴风雨。但无论如何，不可能的事还是发生了。被等级制度束缚的日本民众急速转向了一条新的道路，并且坚持走了下去。

Chapter 04

The Meiji Reform

明治维新

开启了近代日本历史的宣传口号是“尊王攘夷”，即“王政复古，驱逐夷狄”。这个口号试图使日本免受外部世界的负面影响，重回天皇和将军“双重统治”以前的10世纪黄金时代。当时天皇在京都的宫廷最为反动。天皇派的胜利，对天皇的支持者来说意味着洗刷耻辱和驱逐外国人；意味着重建日本传统的生活方式；意味着剥夺“改革派”在各种事务中的发言权。强大的外样大名掌控着日本最有势力的藩国，他们成了推翻将军幕府的先锋。他们希望通过“王政复古”来取代德川家族，统治日本。当然他们只想变更一下当权者，并不想改变体系。农民希望能多留下一些稻米，但同样讨厌“改革”。武士想要保留自己的俸禄，并能挥刀作战以赢得更多的荣誉。商人从财力上支持王政复古的军队，希望推行重商主义，但他们也从未责怪过整个封建体系。

当1868年反德川家族的力量胜利后，宣告王政复古，“双重统治”结束。以西方的标准来看，胜利者将推行的是极端保守的孤立主义政策。但事实上，从第一任开始，新政权就采取了相反的措施。它掌权几乎不到一年，就废除了大名在各藩的征税权。它收回了土地登记簿，并且把农民本应该交给大名的40%的税收占为己有，但在没收的同时也给予了一些补偿。政府分发给每个大名相当于他原本收入一半的俸禄。同时，政府也替大名免除了养活武士家臣和承担公共建设开支的义务。和大名一样，武士阶层从政府直接领取俸禄。在接下来的五年中，新政权又粗

略废除了阶层之间在法律上的不平等。譬如，它规定用徽章或服饰来区分种族和阶层是非法的——甚至脑后的辫子也必须被剪掉——贱民们被解放了。新政权又撤回了禁止土地转让的法令，移除了隔离各藩的关卡，取消了佛教的国教地位。到了1876年，大名和武士的俸禄又被换算成偿还期为五到十五年的秩禄公债，一次发给，金额可大可小，主要依据每个人在德川时代领取的固定收入而定。这笔钱使得大名和武士有资金在新的非封建经济中开创事业。“这一步最终巩固了商业金融巨子和封建土地贵族之间的特别联手，而这种联手在德川时代已很明显。”

明治政府雏形期的这些重大改革却并未受到民众欢迎。比起改革举措，民众对1871年至1873年侵略朝鲜一事更有热情。但明治政府不仅坚持进行激烈的改革，还否决了侵略朝鲜的计划。它的施政方针违背了多数曾为其上台浴血奋战过的人们的意愿，于是在1877年，反对派的领袖西乡隆盛组织了大规模的反政府叛乱。他的军队代表了尊王派想要维系封建制的愿望，而这个愿望在王政复古的第一年就被明治政府否决了。明治政府召集了一支非武士的自愿军，打败了西乡隆盛的武士。但这次叛乱证明了明治政权在日本究竟引起了多么强烈的不满。

农民的不满也很强烈。在明治政府统治的第一个十年间（1868—1878），至少爆发了190起农民起义。新政府行动迟缓，直到1877年才第一次下令减轻农民身上的重税，也难怪农民觉得新政权辜负了他们。此外农民们还反对诸如建立学校、征兵制、土地测量、强制剪辫子、贱民的法律平等化、对佛教国教地位的限制、改用阳历和其他一系列改变了他们固定生活方式的举措。

那么，究竟是这个“政府”中的什么人在推行这些激烈而不受欢迎的改革呢？答案是，由日本封建时期的特殊国情孕育的低等武士和商人的“特殊联盟”。这些低等武士在为大名当家臣管家时学会了治国才能，并运作和管理着采矿、纺织、造纸等封建垄断行业。而这些商人们

则“购买”到了武士的地位，并在阶层内部普及生产技巧和知识。这个武士商人联盟很快把自信而有能力的人推举为官员，由他们制定明治改革政策和落实计划。但真正的问题不在于他们出身于哪个阶层，而在于他们是如何变得这么精明能干且把握现实的。19世纪后半叶刚刚脱离中世纪的日本就和今天的泰国一样弱小，却产生了一批有能力的领导人，构想并落实了最有政治风范的成功改革，远超其他国家。这些领导人的强项和弱点其实都深植于传统日本人的性格之中，而本书的主要目标正是讨论日本民族性格过去和今天都是什么样的。在这里，我们只能先了解一下明治政治家是如何完成这一事业的。

明治政治家们根本没把自己的任务当作是意识形态的革命，而是当作一项事业，心中的目标是使日本成为一个不容小觑的强国。他们不是打破传统者，因而没有抨击或者摧毁封建阶级。这些政治家只是用丰厚的俸禄诱惑封建阶级，令其转而支持政权。他们最终改善了农民的处境。之所以推迟十年才这么做，与其说是站在阶级立场上拒绝农民的要求，不如说是因为明治初期国库匮乏。

但是这些精力充沛且足智多谋的明治政治家却拒绝一切终止日本等级制度的想法。王政复古已经简化了过去的等级秩序，废除了将军的地位，使天皇位居顶峰。在王政复古后，政治家们又通过废除各藩，消除了忠于封建领主和忠于国家之间的矛盾。但这些改变并没有打破等级制的习惯，只是给了这些习惯一个新的位置。那些被称为“阁下”的日本新领导人为了向民众推行卓有成效的纲领，甚至加强了中央集权统治。他们通过交替采用“索取”和“恩赐”的手段来达到自己的目的。但当公众舆论反对改用阳历、建立公共学校和废除对贱民的歧视时，他们从没想过要去迎合民意。

自上而下的恩赐手段之一，是1889年天皇对他的子民颁发的《大日本帝国宪法》。它给予人民地位，并设立了议会。“阁下们”在批判研究

西方世界的各类宪法后，精心起草了这部宪法。但是宪法的起草者们却“尽可能地小心谨慎，以防止民众的干涉和公共舆论的侵扰”。起草宪法的机构是天皇内务部门的一部分，因而也是神圣不可冒犯的。

明治政治家们非常清楚自己的目的。在19世纪80年代，宪法的起草者伊藤博文公爵就派遣木户侯爵前往英国，就日本遇到的问题咨询赫伯特·斯宾塞的意见。经过漫长的交谈后，斯宾塞写下自己的意见给伊藤。在等级制度的议题上，斯宾塞写道：日本的传统习俗中有一个有利于国民康乐的无与伦比的根基，应该对此加以维护和培养。他说，对上级长辈的传统义务以及超越一切的对天皇的义务，都是日本社会的一大优点。日本可以在它的“上级们”的领导下稳步前进，并克服许多在个人主义国家中不可避免的困难。明治政治家们很满意，因为斯宾塞的意见肯定了他们本来的想法。他们意图在现代社会中保留遵循“各就其位”的优势，并且维护等级制习惯。

无论是在政治、宗教还是经济领域，明治政治家们都规定了国家和民众之间“各就其位”的职责。他们的整个纲领和英美截然不同，以致美国人通常会忽视其基本要点。当然，上层强有力的统治可以忽视公众舆论的导向。政府掌控在位于等级制顶端的那些人手中，却从不包括选举出来的人物。在这个层面，民众没有发言权。1940年，这些政府最高层的组织者都是一些和天皇有“联系”的人、天皇身边的顾问，以及天皇御玺任命的高官——包括内阁大臣、府县知事、法官、国家级各局领导和类似高官。但选举产生的官员在整个等级体系中享受不到这样的地位。毫无疑问，议会中由选举产生的成员在许多事务上也没有发言权，譬如任命内阁大臣或者财政局局长或交通局局长。由选举产生的众议院代表了民众的意见，虽然它拥有一定的质疑或批评高级官员的特权，但它在任命、决策和预算等问题上完全没有发言权。它也从未颁布法令。众议院甚至受到非选举产生的贵族院的制约。贵族院中有一半是贵族，另外的四分之一是天皇任命的。由于它和众议院在批准法令的功能上具有同

等权力，等于为众议院多加了一道等级性的制约。

因而，日本保证那些身居政府高位的人能保住“阁下”的身份，但这并不意味着在一个“各居其位”的体制中就没有自治。在所有亚洲国家，无论在何种政治体制下，上层的权威总是向下伸展，和来自底层的自治权在某个中间地带相遇。不同国家的差异主要在于：民主责任制能影响多大的范围？它能负起多少的责任？当地领导层能否对整个社区负责，还是他们会被地方势力利用，损害民众利益？德川时代的日本和中国一样，人口中最小的责任单位是由五到十户居民组成的“邻组”。这些由相邻家庭组成的团体的领导人，对组内的事务享有领导权，保证组内居民行为守法端正，上报任何可疑形迹，并把被通缉的个人交给政府。明治政治家们起初废除了这一套，后来又恢复了它，也称之为“邻组”。政府在城镇中积极促进邻组的发展。但在今天的乡村，邻组很少发挥作用，更重要的组织单位是“部落”。部落既没有被废除，也没有被编入政府系统的行政单位。它们是一片国家政权尚未涉足的地带。这些由十五户左右家庭组成的部落在今天依然井然有序地运转着。他们的首领每年轮换，职责主要是“看管部落财产，监督部落对亲人去世或发生火灾的家庭提供援助，定下集体农耕、建造房屋或修葺道路的日期，以拉响火警铃或以敲击节奏的方式宣告节日和休息日”。和其他一些亚洲国家不同，这些部落首领无须承担在社区内征收国家赋税的重任。他们的地位很明确，主要就是在民主责任制的地区行使职责。

日本近代的平民政府正式承认市、镇、乡的地方行政机构。公选产生的“长者们”挑选一个有责任心的首领，作为社区代表与代表国家的府县公署和中央政府交涉一切事宜。在乡村，村长通常是一个老居民，一个拥有土地的农民家庭成员。他上任后虽然会有一些经济损失，但获得的声望却是巨大的。他和长老们一起管理村子的财务、公共健康、学校维修，特别是财产记录和个人档案。村公所业务繁忙，它既要负责花费政府对小学教育的拨款，还要负责从当地筹集并花费更大份额的学校开

支，管理村子公共产业的租金，土壤改良和植树造林，以及管理所有财产交易记录（这些交易只有在村公所登记后才是合法的）。村公所还必须维护和及时更新当地正式居民的个人信息，包括住址、婚姻、子女出生、领养、前科等等。此外，它还要维护一个家庭档案，其内容和个人档案相似。任何这类信息都会从日本各地转给该居民的原籍官方办公室，并被录入他的档案中。每当该居民想要申请工作，或接受审判，或因任何需要证明身份时，他都会写信或者前往自己的原籍办公室，获得一份个人档案副本，交给有关方面。因此人们是不会轻易让自己在个人或者家庭档案中留下不良记录的。

因此，市、镇、乡肩负着相当大的责任。这是一种社区责任。20世纪20年代，日本出现了多个全国性政党，这在任何国家都意味着从此有了“执政党”和“在野党”的交替执政。但哪怕到了那时候，日本的地方行政机构也丝毫未受影响，还是由长老们领导，对整个社区负责。但是地方行政机构在三个方面没有自治权：所有的法官都是由国家任命的，所有的警察、学校老师都是国家的雇员。由于大多数日本的民事案件都是通过仲裁或者第三方调停解决，所以法院在当地行政中的功能非常小。警察反而更为重要。每逢有公共集会时，警察必须在场。但这种任务不常有，警察的大部分时间被用于维护居民人身和财产安全。国家经常调动警察们的岗位，以免他们在一个地方待久了和当地牵扯太深。学校老师的岗位也经常调动。国家规定了学校的每个细节：和法国一样，全国的每个学校在同一天，学同一本教材，上同一门课。每个学校都在早上的同一时刻跟随同样的广播跳同样的健美操。当地社区在学校、警察和法院三个方面没有自治权。

由此可见，日本政府的做法在所有基本点上都和美国迥异。在美国，最高行政和司法责任由公选出来的人担负，地方的管理则由当地警局和法院负责。但是，日本政府在形式上却和荷兰、比利时等西方国家没什么两样。譬如说，荷兰和日本一样，由女王的内阁起草所有法律条

文，议会实际上从未颁布任何法令。荷兰女王依法任命每个城镇的市长，尽管在实践中她通常都认可地方的提名。因而，较之1940年前的日本，荷兰女王的权力更进一步地渗透到地方事务中。在荷兰，警察和法院直接对女王负责，但任何宗教团体都可以自由创办学校。日本的教育系统则和法国一模一样。同样，在荷兰，开凿运河、围海造田和当地建设都是整个社区的责任，而不是市长和政治选举产生的官员的职责。

日本的政府机构和西欧各国的真正区别其实不在于形式，而在于职能。日本政权依赖的是整个民族在过去的经验中形成的恭顺习惯，而这种古老的习惯体现在他们整个道德体系和日常礼仪中。当他们的“阁下”在自己的职位上行使职责时，他们的特权就会被尊重，这不是因为人们认可他们的政策，而是因为在日本逾越特权是不对的。在最高决策的层面，“公众舆论”不起任何作用。政府要求的只是“公众支持”。哪怕国家越过自己的官方领域，渗透到地方事务中，其权力也会被地方恭顺地接受。对于行使各种国内职能的国家政权，美国人通常都认为它很邪恶，但日本人却不这么看。在他们眼里，国家政权几乎是尽善尽美的。

不仅如此，日本政权十分小心谨慎地判断公众的意愿究竟是什么。在符合法律的公众裁决领域，即使为了公众自身的福利，日本政府也要努力讨好公众才能实现目的。比如，负责推广农业的政府官员在帮农民改良旧式农耕法时，和他们的美国爱达荷州同行一样，极少用权威来施压。推广国家担保的农村信用社或者农村供销合作社的国家官员，必须和当地重要人物长时间讨论交涉，并最终遵从他们的决定。地方事务需要地方管理。日本人的生活方式是给每个人分配相应的权力并限定它的有效范围。比起西方文化，它给予“高位者”更多的尊重——这同时意味着更多的行动自由，但他们必须保住自己的地位。日本奉行的格言是：万物各就其位。

比起行政管理领域，明治政治家们在宗教领域制定了更多古怪的正

式规定。但是，他们依然遵照同一个模式。政府只管辖象征了国家统一和强盛的信仰，而听任其他的信仰自由发展。这种受到国家管辖的信仰就是国家神道。由于神道作为国家象征受到人们尊重，就像美国人尊重国旗一样，日本人便说它其实“不是宗教”。因此日本人可以要求所有公民信仰神道，就像美国要求所有人对星条旗致礼，而不认为这违反了西方的宗教自由理念。这只是对国家忠诚的一个标志。因为神道“不是宗教”，日本可以在学校教授神道，而不用担心西方的批评。日本学校把讲授国家神道的内容变成了讲授从神祇时代开始的日本历史，和对“统治万世”的天皇的尊敬。它是由国家支持和管理的。至于其他的宗教领域，从佛教到基督教，乃至其他教派的神道或者民俗神道，都听任个人意愿，就和美国一样。国家神道和其他宗教无论在管理上还是财政上都是分开的。国家神道受内务省神祇局管理，它的神官、祭祀仪式和神社等开支都由国家提供财力支持。而一般民俗神道、佛教和基督教部门则由文部省下面的宗教局管理，并靠信徒们的自愿捐赠来存活。

正因为日本在此事上的官方立场，我们不能说国家神道是个庞大的国立教会，但至少，我们可以称之为一个庞大的国立机构。从祭祀“天照大神”的伊势大神宫，到举行特别仪式时神官才打扫一下的地方小神社，全日本有超过十一万座神社。神官的等级系统和政治系统并列，排名从最低级的区神官，到府县神官，再到被称为“阁下”的最高级神官。他们为民众举行祭祀仪式，而非带领民众一起朝拜，因而参与神教活动和美国家庭去教会做礼拜是截然不同的。既然神道不是宗教，法律禁止神官宣讲教义，也就不可能有西方人眼中的那种礼拜仪式。在祭祀频繁的日子里，社区代表们会来参加活动。神官在代表们面前挥舞一根扎着麻绳和纸条的“币帛”为他们驱邪。之后，神官打开神龕的内门，用一声尖声叫喊召唤众神出来享用供品。随后神官们开始祈祷，参拜者们按照各自的身份等级，排着队，毕恭毕敬地献上日本无处不在的物品：垂挂了白色纸条的圣树小枝。最后，神官再次用一声叫喊把众神送走，并关上神龕内门。在国家神道的大祭祀日里，政府部门放假，天皇亲自为民

众致祭。但这些国家性质的节日并不像地方神社的祭祀日或者佛教节日那样由百姓们自发庆祝。

在国家神道之外的自由领域，日本百姓们开展着各种与心灵相吻合的教派和祭祀活动。佛教依然是大部分民众信仰的宗教。有着不同教义和创始人的各种佛教派别都十分活跃，受人欢迎。就连神道也在国家神道之外有不少其他派别。一些派别早在20世纪30年代政府推行民族主义以前就已经是纯民族主义的堡垒；一些教派用信仰进行精神治疗，常被人拿来和基督教科学派做比较；一些人信奉儒家理念，另一些人则专注神灵显圣和参拜圣山神社。大多数的百姓庆祝活动也和国家神道无关。在这些节日里，民众们拥至神社，每个人都漱口驱邪，通过摇铃或者击掌来召唤神灵。之后他们又鞠躬，再次打铃或者击掌来送别神灵。随后，他们才开始这一天的主要活动：从街边小摊贩手中购买各种珍品玩物，观看相扑、驱魔或者小丑逗笑人群的神乐舞。一个曾在日本居住过的英国人说，每逢日本的庆祝日他都会记起威廉·布雷克的诗句：

如果教堂能给我们些淡啤
以及慰藉灵魂的愉悦之火
我们会终日唱诗祈祷
绝不会想要离经叛道

除了极少数专业献身宗教、严于律己的人外，宗教在日本并非那么严峻。日本人很迷恋宗教朝圣，因为它们本身也是放松享受的假日。

综上所述，明治政治家们谨慎地区分了政府在行政领域和国家神教在宗教领域的不同功能。他们把其他领域留给民众自由发挥，但是始终确保自己处于新等级体系的最顶端，并掌控一切在他们看来事关国家大计的事务。在创建军队时也有类似的问题。和其他领域一样，他们反对

旧式的等级习惯，但在军队中他们把这一条落实得比在平民生活中更进一步。他们禁止在军队中使用日本的敬语，虽然在实际操作中人们依然这么做。军队中的职位提拔也是依据个人能力，而非家庭出身，这一条落实得十分彻底，是在其他领域中很少见的。日本军队在日本人中间享有很高的声誉，并且显然是当之无愧的。而这些改革正是使军队赢得百姓支持的最好方式。军队排、连等通常都是由同一地区的邻里组成，并且和平时期服兵役通常都是在靠近家乡的地方，这不仅意味着地方上的关系得以维系，也意味着在服兵役的两年间，军官和士兵、新兵和老兵的关系取代了武士和农民或者穷人和富人之间的关系。军队在许多方面都发挥了民主标杆的作用，并且算得上是真正的人民的军队。军队在其他大多数国家都是维持政权的强腕手段，但是在日本，军队对小农阶级的共鸣使它一再地和农民阶级联合起来，反抗金融资本家和产业资本家。

日本政治家们对建立这样一支人民军队带来的所有后果并不完全满意，但是他们依然认为军队应当位于等级系统的最高位置。他们通过在最高层采取措施，来确保实现这个目标。虽然他们没有把这些措施写进宪法，但最高指挥部独立于平民政府早已是公认的惯例。譬如说，对比外务省和内政各省的大臣，海陆军的大臣们可以直接觐见天皇本人，因而可以以天皇的名义来强行落实他们的举措，无须向内阁同僚通报或者与之协商。他们如果想要阻止一个自己不信任的内阁成立，只需要拒绝委派陆军将军和海军上将进入内阁。没有这类现役高级官员担任陆海军大臣，内阁就不能成立。文官或者退役军官都是不能担任这些职位的。同样地，如果军部对内阁的任何行为不满，他们只需要召回内阁中的军方代表，就可以迫使内阁解散。在这个最高决策层，军队的最高地位可以确保它不受任何势力干涉。如果它需要进一步的保障，宪法中有这么一条：“如果议会没有批准政府提交的预算，那么上一年的预算会自动成为政府今年的预算。”一个例子是：尽管外务省保证日本军队不会轻举妄动，关东军还是武装占领了满洲，这正是因为军部领袖趁着内阁意

见尚未统一时就支持战场上的指挥官这么做了。军队和其他领域一样：凡是涉及等级特权，日本人都倾向于接受所有的后果，这不是因为他们同意该政策，而是因为他们无法容忍越权。

在工业发展领域，日本所走的道路与任何西方国家都不同。“阁下”们再一次制定了游戏规则。他们不仅计划了，还用政府经费投资建造了他们认为国家需要的产业。有一个国家机构专门负责组织和运营这些产业。他们从国外引进技术专家或者派人去国外学习。他们说，当这些产业“组织有序且生意兴隆”的时候，政府会把它们卖给私人企业。它们逐渐被以“非常离谱的低价”卖给了被选中的金融寡头，即以三井和三菱家族为首的财阀。日本政治家认为，工业发展对日本来说太重要了，所以不能把它托付给市场供需法则或者自由企业。但这个政策并非出自社会主义理念；它只是保证了大财阀能从中谋利。日本的成就便在于以最小的挫折和浪费建立了它认为必需的工业。

通过这些方式，日本改变了“资本主义生产从起点到后续阶段的正常顺序”。它不是从制造消费品和轻工业起步，而是一开始就兴办了关键的重工业。兵工厂、造船厂、钢铁厂和铁路建设得到了优先重视，并且很快发展到了一个技术娴熟且高效的水准。并非所有这些产业随后都被转交给私企经营。大部分军工业仍被政府机构控制，并由特殊的政府账户提供资助。

在政府优先重视的工业领域，小商人和非官僚经营者是没有“恰当地位”的。只有获取国家信任且政治上得宠的大财阀和国家自身能经营这些产业。但是和日本生活中的其他领域一样，工业领域也有一块自由区，即那些“剩下的”可以投入最少资金但需最大化压榨廉价劳力的产业。这些轻工业不需要现代科技就能生存，今天也是如此。它依赖的是美国人过去称之为“家庭血汗工厂”的工厂。一个三流制造商购买了原材料后，先交给一个家庭或一个只有四五名工人的小作坊加工，把加工完

的产品收回来，再交给其他人进行下一步加工，并最终把成品卖给商人或出口商。在20世纪30年代，被工业界雇用的日本人中有53%以上是在这些少于五个工人的小作坊或者家庭打工。这些工人中的许多人在当学徒时受到了传统的家长式庇护，还有不少人是生活在大城市的母亲们，她们坐在自己家中，背上背着婴儿，一边做着计件零活。

日本工业的双重性和日本政府或宗教的双重性一样，都对日本的生活方式意义重大。这就好像是，当日本政治家认为他们需要一个金融贵族阶层来匹配其他领域的等级体系时，他们就创办了一批战略性企业，并选择了一些政治上得宠的商人家族，使他们获得和其他等级体系关联的“合适地位”。但政治家们从未想过要让政府疏远这些庞大的金融家族。因而这些大财阀在政府的保护主义政策下，不断获取丰厚的利润和很高的地位。从日本人对待利润和金钱的传统态度来看，一个金融贵族阶层遭到民众的攻击是不可避免的，但是政府按照公认的等级制度观念，尽可能地扶植这个阶层。并不能说政府就完全成功了，因为财阀们仍然不断受到所谓的少壮派军官团体和乡村的攻击。但我们也必须承认，日本公共舆论的最大不满并非针对这些大财阀，而是针对“成金”。“成金”通常被翻译成“暴发户”，但这个词不能准确表达日本人的感情。在美国，“暴发户”严格来说是指那些“新来者”。他们常被人嘲笑，是因为他们不善交际，且还没来得及学会上流社会的优雅品位。然而，这些缺点被他们令人振奋的巨大财富所抵消了。他们从破旧的木屋发家，从一个赶骡子的穷人变成了控制油田、身家百万的巨富。但是在日本，“成金”一词来自日本将棋，指一个步兵摇身一变成了金将。它像一个“大人物”一样在棋盘上横冲直撞，可在等级体系里，它根本没有权力这么做。人们相信“成金”是通过诈骗或者剥削，获取了自己的财富，日本人对他们的严厉指责和美国人对待“白手起家者”的态度相去甚远。日本为巨大的财富提供了等级体系中相应的地位，并与之建立联盟；但是如果这种财富是在体系之外获得的话，日本的公共舆论就会予以猛烈的抨击。

因而，日本人一向根据等级制度来维持他们在世界中的秩序。在家庭和个人关系中，年龄、辈分、性别和阶层决定了什么是适当的行为举止。在行政、宗教、军队和工业领域，都有十分仔细的等级划分，以确保无论是上层还是下层，一旦越权，就会受到惩罚。只要“各就其位”得以维系，日本人就不会抗议，因为他们感到安全。当然，从他们的最高福利能否得到保障这个意义上来说，他们也许并不“安全”；他们感到安全只是因为他们接受等级制度是合理的、不证自明的，正如同美国人看待平等与自由。

当日本人试图向外部世界输出他们的生活观以寻求“安全”时，他们的麻烦就来了。在日本本国，等级制度符合民众的期待，因为正是等级制塑造了这种期待。这也是为什么某些野心只会在某些社会中出现的原因。但是等级制是最不适合出口的商品。其他国家都对日本大放厥词的主张很愤慨，认为其狂妄，甚至比狂妄更恶劣。在每个被占领的国家，日本的军官和军队都会震惊地发现，当地人并不欢迎他们。日本不是在等级体系中给他们安排了一个位置吗，尽管地位很低？难道连那些本来地位更低的人们，也不欢迎等级制度？日本战争后勤部接连拍摄了一系列描述中国热爱日本的战争影片，其情节常是痛苦绝望的中国女孩们和日本士兵或日本工程师相爱了，从而获得了幸福。这和纳粹的征服理论相去甚远，但是从长期来看，不见得就比纳粹更成功。日本人无法从其他国家那里得到他们在本国得到的结果。他们的错误在于他们以为自己可以。他们并没有意识到令他们“各就其位”的道德体系在其他国家并不存在。它是日本原创的、独有的。日本的作家们认为这种道德体系不言自明，因而从来不描述它。但事实上，对日本道德体系的描述，对于我们了解日本人必不可少。

Chapter 05

Debtor to the Ages and the World

历史和世界的亏欠者

美国人过去常说自己是“历史的继承者”。虽然两次世界大战和一次严重的经济危机削弱了他们的自信，但也并没有令美国人感觉自己过去有所亏欠。东方国家则相反，他们称自己为“历史的亏欠者”。那些被西方人称为祖先祭祀的活动，许多都不是真的祭祀，也并非完全针对祖先：它其实是一个仪式，公开承认人们对过去一切亏欠了巨大恩情。并且，他不仅对过去有所亏欠——当下每天与他人的日常接触也增加了他所亏欠的恩情。每天的决定和行动都必须考虑到所欠的恩情，这是基本的行为出发点。西方人则极少关心亏欠世界的问题，也不认为他们需要为自己获得的照顾、教育、福利，甚至仅仅是为出生在这个世界上，而感到蒙受了恩惠。因而，日本人觉得西方人的生活动机不够足。有美德的人不会和美国人一样，表示自己不亏欠任何人。他们从不轻视过去。在日本，“正直”意味着一个人能够认识到自己在相互亏欠恩情的巨大网络中的地位，而这个网络既包括了祖先，也包括了同时代的人。

东方和西方之间的巨大差异列举起来很容易，但是若要深入了解这种差异给生活带来的不同，则相当难。我们只有先理解这种不同，才能够去理解战争中日本人的自我牺牲精神，或者日本人在某些场合中为何毫无缘由地暴怒。亏欠恩情会让人很敏感，很容易感到被冒犯。日本人便是如此。不过，亏欠感同时也会使人肩负起巨大的责任。

中文和日文里有许多词带有“obligation”（义务）的意思。这些词不是近义词，它们在英语中没有一一对应的字面翻译，因为它们表达的想法对西方人来说很陌生。英语的“义务”一词涵盖了一个人亏欠的、从最大到最小、所有的“恩”。日语中的“恩”如果被翻译成英语，可以用一系列词来表达，从“义务”“忠诚”到“仁慈”“爱”，但这些词都歪曲了它本来的意思。如果“恩”的意思只是“爱”或者“义务”的话，日本人当然可以说大人也欠了孩子的“恩”，但事实上这词不可以这么用。“恩”也不是“忠诚”的意思。日语里的“忠诚”一词和“恩”完全不同义。在“恩”所有的用法中，其中一个是指人们力所能及承担的压力、债务和责任。人们从比自己地位高的人那里受恩。但是如果受的恩来自地位并不一定比自己高的，或者至少是平级的人，受恩者会觉得不舒服，仿佛自己低人一等。当日本人说“我受恩于他”，他们其实是在说：“我肩负着对他的义务。”他们把这个债主、施恩者，称为“恩人”。

“记恩”也意味着要报答互惠的真情。日本小学二年级课本里有篇文章叫《不忘恩情》，也是宣扬同样的意思。这是一个会在品德课上读的故事。

哈奇是一条可爱的小狗。它一出生就离开了妈妈，在主人家中像个孩子一样被宠爱着养大。当主人每天早上去上班时，它会陪伴主人走去街边的汽车站。每天傍晚主人差不多快回家时，哈奇会跑到车站去迎接他。

过了一段时间，主人去世了。哈奇也许并不知道这一点，依然每天出门迎接自己的主人。它会去以前的车站，当公车到站时，在下车的人群中寻找主人。

岁月就这样流逝。一年，两年，三年过去了。甚至在过去了十年之后，哈奇那衰老的身影依然会出现在车站，寻找着主人。

这个小故事传达的道德观是“忠诚”，也是“爱”的代名词。我们可以说，一个深切关爱母亲的儿子，没有忘记从母亲那里得到的恩情，也意味着他对母亲怀着哈奇对主人般的一心一意的赤诚。但是，“恩”这个词不是指他自己的爱，而是指母亲为他所做的一切，包括从婴儿到青春期母亲所做的牺牲，以及对他的兴趣和成长的培养；甚至仅仅因为母亲这个身份的存在，儿子就已经亏欠她了。“恩”暗示着对“债”的回报，因而也意味着“爱”。鉴于美国人觉得“爱”应该不受义务束缚，是自由给予的，所以“恩”的首要意义还是在于制造亏欠感。

当“恩”用于第一位的且最宏大的债也就是“皇恩”时，它意味着无限的忠诚。人们带着最深切的感恩之心接受皇恩，也就是欠了天皇的债。他们觉得自己能生在这个国家，拥有美好生活、万事如意，完全拜天皇所赐。在日本历史上，每个人的终极恩主就是他的生活圈中地位最高的在世者。在过去的不同时期，这个恩主曾经是地方诸侯、封建君主和将军，而如今则是天皇。谁是那个恩主并不那么重要，重要的是日本人几个世纪以来“不忘恩情”的习惯。近代日本极尽所能地把这种情感投射在天皇身上。日本人对自己的生活方式越偏爱，就越感觉自己亏欠皇恩；以天皇名义在前线军队中分发香烟，向每个士兵强调了他们所负的皇恩；上战场前分给每个士兵一口清酒喝，进一步提醒他们皇恩的存在。他们说，那些进行自杀式袭击的神风特攻队飞行员是在报答皇恩；而那些为了保卫太平洋某小岛而全部阵亡的军队，也被说成是在报答浩瀚无边的皇恩。

人们也会受恩于地位比天皇低的人，比如从父母那里受恩。这也是东方孝道的根基。人们通常会说子女亏欠父母恩情，需要尽力报答父母。因而子女必须努力顺从父母，而不是像德国——一个父母有权支配子女的国家——父母必须努力去强迫子女服从。日本人的那种东方孝道很注重实际。他们有个对“父母之恩”的说法，可以翻译成：“养儿方知父母恩。”这说明“父母之恩”其实是指父母每天对子女的照顾和操劳。

日本人崇拜的祖先仅局限于最亲近的尚在记忆中的父辈和祖辈，这其实是提醒人们重视童年时期得到的照顾。无论在哪一种文化中，每个人都曾经是无助的幼儿，离不开父母的照顾；在他长大成人前，衣食住行都必须依靠父母。日本人也强烈感觉到美国人在极力弱化这种关系。一个作家说：“在美国，不忘父母之恩，说白了，就是对自己的父母好一点儿。”当然，没有人愿意让子女亏欠自己。对子女的精心照料不过是在回报自己在童年时亏欠父母的恩情。人们照顾自己的孩子，就像父母当年照顾自己一样，甚至照顾得更好，这就算报答了部分父母之恩。人们对自己孩子的义务不过是“父母之恩”的一部分。

人们也亏欠老师和领主特殊的恩情。老师和领主都曾帮助自己成长，因此自己受恩于他们。这意味着将来他们如果遇到了困难或有什么需求，自己必须回报，或者在他们去世后照顾他们的后代。人们应当用尽毕生精力去回报恩情，而时间并不会减免他们所亏欠的债务。恩情只会随着年月增长而增加，就像利息的累积。受恩于他人是一件大事，正如日本人常说的：“人们从来都回报不了万分之一的恩情。”这是肩头沉重的责任。日本人总是认为，“恩情的力量”超越了受恩者个人的意愿。

这种报恩的道德观若要被人顺利接受，全靠每个人把自己看作是有责任心的亏欠者，而不会对背负的义务心生怨恨。我们已经看到了等级制习俗是如何深入日本的方方面面的。通过孜孜不倦地恪守等级制习惯，日本人使自己的内心极为尊崇道德上的报恩，而这是西方人所无法体会的。如果地位高者是个善意之人，报恩者当然更容易这么做。日语中有个有趣的词，证明地位高者通常都被认为是“爱”下属的。“爱（ai）”在日语中的意思是“love”。对于上世纪的传道士来说，日语中似乎只有“ai”或许能翻译出基督教概念中的“love”。他们在翻译《圣经》时用“ai”来表达上帝对人类的爱和人类对上帝的爱。但是日语中的“ai”其实特指地位高者对地位低者的爱。西方人可能因此觉得它是指“庇护”，但是在日语的用法中，它的含义不仅是“庇护”，更意味着喜

爱之情。在当代日本，“ai”依然被用来特指上级对下级的爱，但是，或许部分是因为基督教的用法，当然也因为官方一直在努力打破阶级区分，今天“ai”也可以被用来描述地位平等的人们之间的爱。

但是，尽管有了所有这些文化做铺垫，依然只有在某些场合下，日本人才会受恩于人而不觉得被冒犯。他们不喜欢随意接受那些会让他们有所亏欠的恩惠。他们总是说“令某人受恩”。其最接近的英语翻译是“强加在某人身上”——在美国“强加”意味着强烈要求某人做某事。在日本，“令某人受恩”这句话的意思则是“给某人一些东西”或者“帮某人一些忙”。日本人最厌恶的是接受来自不太熟悉的人比如邻居的小恩惠，因为他们知道并且也认可在旧等级关系中受恩于陌生人的复杂和麻烦。如果是受恩于熟人或者关系相近的同辈，他们则会有点不耐烦。他们宁愿避免自己被卷入后的种种麻烦。在日本发生事故时，街上人群表现冷漠并非是因为不乐于助人，而是因为他们知道，任何非官方的干预都会使受助者受恩于人。在明治维新以前，最广为人知的一条法律是：“当争吵或者纠纷发生时，旁人不应当加以非必要的干预。”有人如果在这种情况下，未得到明确的许可就去帮助另一个人，会被人质疑是想从中捞什么好处。插手帮忙会令受助者亏欠恩情这一事实，没有让日本人急着去占别人的便宜，而是让他们对提供帮助更为谨慎。特别是在不确定的场合，日本人对于自己卷入受恩一事格外警惕。甚至由过去并无交往的人递上来的一支烟都会令日本人觉得不舒服，他们表达谢谢的礼貌方式是说：“啊，真过意不去（kino doku）。”一个日本人对我说：“开门见山地承认自己很为难会更容易被接受一些。你从没想过为他做什么，所以你很惭愧受恩于他。”因而“kino doku”有时候是“谢谢”的意思。对于接受香烟，它表达的是“对不起”；而对于亏欠，它表达的是“我觉得自己抬不起头来了”；也意味着，因为你用这么慷慨的举动击败了我。Kino doku含有以上所有意思，但是又全都不够贴切。

日语中许多种说“谢谢”的方式都表达了受恩时的不安。最明确的且

被现代都市大百货公司所采用的一种，是说：“啊，这可是难得的事（arigato）。”日本人通常说，“难得的事”指的是顾客买东西时为商场带来的巨大且罕见的好处。这是一种恭维。当收到礼物时，或者在其他数不清的场合中，都可以这么说。其他一些表达谢意的词，则像“过意不去”一样，表示接受时的为难。经营自家小店的店家最常念叨的是：“这怎么得了呢（sumimasen）？”即，“我受恩于您，现代经济方式让我永远没法回报您；处于这样的状况中，我感到很抱歉。”在英语中sumimasen被翻译成“谢谢”、“我很感激”或者“对不起”、“我很抱歉”。如果有人起风的大街上替你追赶被吹跑的帽子，这个词比其他的“谢谢”更合适。当他把帽子还给你时，礼貌需要你表达出内心对于接受的不安：“他对我施恩，而我以前从来没见过他。我永远没机会对他施恩。我觉得很愧疚，但如果我向他道歉的话，会感觉好受一些。Sumimasen可能是日本最常见的表达感谢的词。我会告诉他，我意识到自己受恩于他了，我拿回了帽子也不代表这种恩情会中止。但我还能做什么呢？我们只是陌生人。”

还有另一个能更加强烈地表达亏欠者心情且代表了“谢谢”的词，即katajikenai。对应的日语写法（辱い）看起来和“受辱”、“丢脸”一样。它同时含有两层意思：“我受到了侮辱”和“我很感激”。所有的日语字典都标注着这个词的使用情景：你得到了不同寻常的重大好处，觉得自己不配受此恩惠，因而感觉羞愧和耻辱。在这种表达中，你明确指出你对于受恩一事感到羞耻。而羞耻感（haji），如我们下一章要讲的，对日本人来说是一种十分痛苦的感觉。仍有一些传统的店家会在感谢顾客时说Katajikenai，即“我很羞耻”，而顾客在付钱时也会这么说。明治维新前的爱情故事里经常会出现这个词。一个出身底层的女孩在宫廷中当奴婢，当她被君主选中为妾时，会对君主说Katajikenai，意思是：“我很羞耻，觉得自己不配受此恩情；我对您的仁慈感到受宠若惊。”或者一个与人斗殴的武士，被当局赦免其罪时，也会说Katajikenai，意思是：“我蒙受这么大恩赐，感到无地自容；我没资格处于受恩的位置。太对不起

了。我谦卑地感谢您。”

以上这些日本用语，比起任何归纳总结，更有效地说明了“恩情的力量”。人们背负恩情时情绪总是模棱两可。在公认的结构化关系中，巨大的亏欠经常刺激人们付出一切去报恩。但是要做一个负债者却不容易，愤怒也会随之而来。日本最著名的小说家夏目漱石曾在名著《哥儿》中生动地描述了负债者是多么容易愤怒。男主人公哥儿是一个东京男孩儿，第一次在外省的小镇上教书。他很快发现自己看不起大部分同事，自然和他们处不来。但是他对其中一个年轻老师很热情。当他们一起外出时，这个被他戏称为“豪猪”的新朋友请他喝了一杯冰水，付了一钱五厘，相当于五分之一美分。

没过多久，另一个老师告诉哥儿，“豪猪”在背后说他坏话。哥儿相信了这个挑拨离间者的告密，立刻想起自己曾经受恩于“豪猪”。

“受恩于这样一个家伙，即使只是一杯微不足道的冰水，也有损我的尊严。一钱也罢，五厘也罢，如果我一直欠着这点小恩惠，就算死也不会安心……事实上，我当时没拒绝他的恩惠只是出于好意，把他当作一个体面的家伙。我没有一再坚持要付自己的那杯冰水，而是接受了他的恩惠并表达了感谢，这是对他人品认可，千金难买。我虽然无权无势，但有独立的人格。要让一个人格独立的人收下这点恩惠远比让他回报一百万元更难。我让豪猪破费了一钱五厘，而我当时对他的感激却远比一百万元更值钱。”

第二天，哥儿把一钱五厘扔在“豪猪”的桌子上，因为只有当他不再亏欠一杯冰水之恩时，他才能着手解决当前两人之间的问题，即“豪猪”在背后对他的侮辱。他们也许会打上一架，但这恩必须先被抹去，因为这两个朋友之间已经没有恩情。

这种对琐事的极度敏感和脆弱，在美国通常只会出现在青少年流氓

团伙的犯罪记录中和神经症患者的病例里。但这就是日本人心中的美德。许多日本人不会把这事做得像哥儿那么极端，那也是因为那些人本身对自己要求不严格。日本评论家把哥儿描述为：“脾气暴躁，如水晶一般单纯，正义的捍卫者。”夏目漱石认为自己就是哥儿，而评论家也表示哥儿的性格实际上是作家的自画像。这故事描写的是崇高的美德，因为受恩者可以跳脱亏欠者的地位，认为他自己的感激就值“一百万元”，并且据此行动。他只能从“一个体面的人”那里受恩。愤怒之中，哥儿把自己亏欠“豪猪”的恩惠和他长久以来亏欠老奶妈的恩情做了对比。老奶妈对他格外溺爱，总觉得其他家人都不懂得欣赏他。她总是带给他糖果和彩色笔等小礼物，有一次甚至给了他三元钱。“她对我一直以来的关爱让我坐立不安。”虽然老奶妈给他三元钱时，他感觉自己被“羞辱”了，他依然把它当作债务接受下来，但是，这么多年来他从没有偿还过。但是，哥儿对自己说，和他对“豪猪”之恩的感受相比较，他不急于偿还老奶妈是因为“我把她看作是自己的一部分”。这种心理可帮助我们理解日本人对恩的态度。日本人认为，只要这个“恩人”是我们自己的一部分；只要他在“我的”等级结构中有固定的地位，或者他是我的崇拜者，或者他在做一些我想象自己也可以做的事，比如在起风的大街上捡回我的帽子——那么，我们就可以受恩于他，尽管心情可能很复杂。一旦以上条件都不满足，那么“恩”就成了溃烂的疮。无论招来的恩情债多么微小，人们都可以站在道德立场上去讨厌它。

每个日本人都知道，无论在什么情况下，你若令恩情变得太沉重的话，会让自己陷入麻烦。比如，某“咨询栏目”中就有一个很好的例子。这个栏目有点像“给失恋者的忠告”，是《东京精神分析》期刊的一大特色。那些忠告不是弗洛伊德式的，而是完全日本式的。一个老年人曾写信寻求建议：

我是三个男孩和一个女孩的父亲。妻子在十六年前去世了。因

为觉得会对不起孩子，所以我一直没有再婚，而孩子们也觉得这是我的美德。现在所有的孩子都结婚了。八年前当儿子结婚时，我退休后住到了一栋离他不远的房子里。说起来很难为情，但是这三年来我都和一个夜度娘（小酒馆里带有卖身契的妓女）相处。得知她的身世后，我很同情她。我付了一小笔钱替她赎了身，把她带回家，教她礼仪，留她做用人。她非常有责任感，也十分节俭。但是我的儿子和儿媳、女儿和女婿因此看不起我，对我不理不睬。我不怪他们。这是我的错。

这女孩的父母似乎不能理解目前的状况。因为她到了婚嫁年龄，他们写信来希望她能回老家。我见过她的父母，也说明了情况。他们虽然贫穷，但并不是那种贪图钱财的人。他们同意把女儿继续留在我家，权当她已经不在世了。她本人也希望陪伴在我身边，直到我去世。但我们的年纪相差犹如父女，我有时候也考虑把她送回家。我的孩子们则觉得她是看上了我的产业。

我身患慢性疾病，觉得自己只能再活一两年了。如果您能告诉我究竟该怎么做，我会十分感激。让我再多说一句：虽然这女孩曾经当过“夜度娘”，但她是迫于无奈。她的人格很高尚，她的父母也不贪图钱财。

日本的心理医生觉得，这是一个老年人令子女负债太重的很好的案例。他回复说：

你描述了一件很常见的事.....在进行评论之前，我先说一句：从你的信中我感觉到，你希望我能给出一个你想要的回答，这让我有些抗拒。当然，我很欣赏你多年来保持鳏居，但是你用这一点令子女亏欠恩情，并用它来为你当前的行为辩解。这是我所不喜欢的。我并不是说你很狡猾，但你的性格很软弱。如果你离不开那个女人，最好向子女解释你必须和她住在一起，让他们不再受恩于你（因为你长期鳏居一事）。子女反感你也是自然的，因为你过于强

调这份恩情了。毕竟，人类从古至今都拥有情欲，你也一样。但有的人的确可以克服情欲。你的子女希望你这么做，是因为他们希望你能依照他们脑海中理想父亲的状态活着，但他们觉得自己被“背叛”了。我能理解他们的感受，尽管他们太以自我为中心了。他们已经结婚了，情欲得到了满足，却自私地拒绝让父亲也拥有这些。你是这么想的，而你的子女们却是那么想的（如上）。这两种想法没法统一。

你说这女孩和她的父母都是好人。这只是自欺欺人罢了。要知道人的善和恶会随场合、形势而变。不能因为此刻他们没有利用你，就说他们是“好人”。我觉得父母让女儿当一个行将就木的老头的小妾并伺候他，是很愚蠢的。如果他们愿意接受女儿是小妾，那他们应该是想从中牟利或者捞取其他什么好处。你只是一厢情愿地把事情往另一个方面想。

我毫不奇怪你的子女会担心女孩父母贪图你的财产。我觉得他们就是这目的。这女孩年纪尚小，也许还没有这种想法，但她的父母应该会有。

现在你有两条道路可以选择：

1) 作为一个“完人”（品格完美，毫无瑕疵），你应当立刻和那女孩一刀两断，不再有联系。但我觉得你恐怕做不到。你的人性不允许你这么做。

2) “重新做一个凡人”（丢掉你那些虚荣和矫情），你应当打破子女的幻想，让他们认识到你不是一个完人。

至于财产，马上立一个遗嘱，声明那女孩和你的子女分别能得到什么。

总之，记住，你年纪大了，变得有些像孩子那么天真。我从你的字迹中就能看出来这一点。你现在的想法很不理性，很感情用事。你明明让这女孩成了你母亲的替代品，处处依赖她，却说得好像是为了把她从泥潭中拯救出来才留下她。一旦母亲离开，任何孩

子都没法存活——因此我建议你选择第二条路。

这封信里谈及关于恩的几点。一个人如果曾经令他人，甚至自己的子女，亏欠了自己太多恩情的话，他自己的人生道路也会受影响。他应该知道最终要由他自己来承担后果。此外，无论他对子女付出多大代价、施了多少恩，他都不应当觉得这些恩可以攒到将来兑换。“用它来为自己当前的行为辩解”是不对的。孩子“自然”会感到愤怒，因为父亲创造了一个完人形象，不断施恩，但现在维持不下去了。孩子感觉被“背叛”了。一个父亲若以为自己过去对子女倾尽所有，现在应该轮到成年子女来为自己操心的话，他的想法有点愚蠢。相反，这些子女只担心自己亏欠的恩情，因此“反感你也是自然的”。

美国人从不同的角度看待这个问题。他们觉得一个父亲对失去母亲的孩子奉献了一切，在晚年时理应受到孩子们发自内心的关心，而不是受到他们“自然的反感”。美国人如果希望像日本人一样理解这个问题，可以把恩情看作是一笔经济交易，因为美国人只有在这方面才有相似的态度。这么来看吧，如果一个父亲从子女年幼时就借贷给他们，而子女不得不背负着连本带息的债务活着，他们“自然地会反感你”。从这个角度来看，我们就能理解为什么日本人接受了一根烟后会说他很“羞愧”，而不是直接说“谢谢”。我们也因此能理解，为什么某人施了恩反而会激起受恩者的愤怒。我们或许也能理解一点，为什么哥儿会对一杯冰水的恩惠如此小题大做。但是，美国人不习惯把吧台上随意请的一杯饮料，或者一个父亲对丧母子女常年的付出，或者一只像哈奇那样的忠犬的奉献都用经济标准来衡量。但是日本人会那么做。美国人觉得爱、仁慈、包容都是无价的，因为它们是无条件给予的。但是在日本，这些情感的给予都有附加条件。每一个收获爱、仁慈和包容的人都成了亏欠者。正如同日本俗语所言：“只有天性极为包容（到了几乎不可能的程度），才可受恩。”

Chapter 06

Repaying One-Ten-Thousandth

回报万分之一

恩是一种债务，且必须被偿还。但是在日本，所有的“报恩”行为都被认为属于和“恩”完全不同的范畴。日本人觉得美国人的道德观非常奇怪：把“恩”和“报恩”的范畴混为一谈，且把“义务”和“责任”作为中性词；这就如同美国人觉得，某些部落的经济语言没有区分交易中的“债务人”和“债权人”，也很奇怪。对于日本人来说，“恩”是一种最重要的，且永远都存在的债务；而报恩则是积极的、箭在弦上的紧迫行为，可以用一系列其他概念的词来称呼。一个人身上背负的债务（恩）不是美德，他的报恩行为才是。一旦他为了感恩积极奉献自己，他便拥有了美德。

美国人若想要更好地理解日本的道德观，需要在脑海中把一切想象成经济交易，并且要知道，在美国的财产交易中拒不履行债务那一方是会受到制裁的。在美国，人们必须履行自己的契约。你没有任何借口把他人财产占为己有。一个人必须偿还银行债务，不能说不还就不还了。负债者需要对本金和利息同等负责。但美国人同时又觉得，爱国心和对家人的爱与经济行为完全不同。爱是发自内心的，因为是无条件给予的，所以才最珍贵。爱国心则，是把国家利益置于一切之上，但除非美国正被敌军侵略，否则它听起来有些不切实际，和会犯错的人类天性也不符合。当日本人觉得世上的每个人一出生就自动背负了债务时，美国人则觉得一个人应该怜悯并帮助他需求的父母，不应该打老婆，应当

抚养子女。但这些东西不可以像金钱债务一样用数量计算，也不会像商业行为那样在成功后得到奖励。但在日本人看来，爱国心和对家人的爱，相当于美国的经济偿付能力。日本人履行爱国心和对家人的爱，就像美国人支付账单或者抵押贷款的利息一样，背后都有着很强的约束力。这种爱的义务并非只有当国家宣战或者父母病重这些紧要关头时才需关注处理；它们是永远都存在的阴影，就像一个纽约小农场主整日担心抵押贷款，或者一个华尔街金融家卖空股票后忧心忡忡地看着股市上扬。

日本人把报恩分为截然不同的两种类别，每种都有自己的规则：一种在数量和时限上都没有止境；另一种可以计量且在某些特殊场合下必须偿还。那些无止境的对债的回报被称为“义务”（gimu）。如日本人所说：“人们从来都回报不了万分之一的恩情。”人们的义务分两种类型：对父母之恩的回报，是孝；对天皇皇恩的回报，是忠。这两种义务都是强制性的，是每个人不可逃脱的命运。事实上日本的小学教育就被称为“义务教育”，因为没有其他词能比“义务”更充分地传达“必须”的意思了。生命中的一些变故可能会改变一个人义务的具体内容，但是义务是自动加在所有人身上的，超越一切。

这两种义务都是无条件的。通过这些，义务成为不容置疑的绝对美德，日本式义务也逐渐偏离中国式孝道及对国家的责任。自从公元7世纪以来，中国的伦理体系就不断被日本采用，“忠”和“孝”本来也是中国词语，但中国人并不认为这些美德是无条件的。中国人认为有另一种美德超越了忠和孝，而且它是后两者的前提。这就是“仁”，通常被翻译为“仁爱”，但它几乎涵盖了西方一切良好的人际关系。父母必须有“仁”。一个统治者如果不“仁”，他的百姓即便反叛他，也是正当的。君主“仁”，是百姓“忠”的前提。皇帝和他的官员能在位多久，取决于他们是否“仁”。中国的伦理观把“仁”当作人类一切关系的检验标准。

日本人的义务及报恩一览表

一、恩：被动发生的义务。一个人“受恩”、“亏欠恩”，即从被动接受的观点看，恩是一种义务。

- 皇恩：受恩于天皇。
- 亲恩：受恩于父母。
- 主恩：受恩于主人。
- 师恩：受恩于老师。

人的一生中和所有人的往来都可能会受恩。

注：所有对你施恩的人都会成为你的“恩人”。

二、恩的回报。“偿还”债务，向恩人“回报这些义务”，即从主动报恩的观点看，这些报恩行为也是义务。

A. 义务。无论怎么偿还，都无法还清，且没有时限。

- 忠：对天皇、法律和日本的责任。
- 孝：对父母和祖先（也含对子孙）的责任。
- 任务：对工作的责任。

B. 义理（“义理”是日文特有词，包含了情义、道义等）。须如数偿还，且有时间限制。

1. 对社会的义理

- 对领主的责任。
- 对亲家的责任。
- 对他人的责任，因为受恩于他人，如获得钱、恩惠、事业帮助（如“工作同伴”）。
- 对远亲的责任（伯母、伯父、外甥、侄子），不是因为受恩于他们，而是因为受恩于共同的祖先。

2. 对名声的义理（也就是名誉）

- 有人侮辱自己，或者把失败归咎于自己时，为自己“洗刷”污名的责任，即报复或者复仇。（注：这种反击不被认为是侵犯。）

- 不承认自己（专业上）的失败或者无知。
- 遵守日本礼仪的责任，即实施一切尊重上级的行为，不逾越地位地生活，在不合适的场合克制情感表露，等等。

中国的这种伦理观念从未被日本接受。伟大的日本学者朝河贯一在谈及中世纪时期的中日对比时，说：“这些观念显然和日本的天皇权威有冲突，因而从未被全盘接受过，哪怕只是理论上。”事实上，在日本，“仁”成了一种匪徒的品质，完全丧失了它在中国伦理观中的崇高地位。在日本，“仁”的发音是jin（写法仍和中国的汉字一样）。“行仁”或者“行仁义”对于最高层来说也不是必须具备的美德，“仁”已经被完全排斥在日本人的伦理体系之外，“行仁”简直像是在做什么非法的事。它也可以是值得称赞的行为，比如把自己的名字列在公共慈善的募捐簿上，或者宽恕一个罪犯。但是它毫无疑问是分外的事，不是你必须去做的。

“行仁义”还有另一种“非法”的含义：它通常是匪徒看重的品格。对于德川时期的那些强盗和暴徒——武士佩带双刀，而他们只佩带单刀——“行仁义”是一种荣誉：当一个匪徒向陌生人寻求庇护，陌生人为了以后不遭到匪徒团伙的报复，就会答应下来，因此就是“行仁义”。在近代用法中，“行仁义”的地位变得更低了，经常出现在对应受惩罚的行为的讨论中。日本的报纸说：“普通劳工仍在行仁义，他们必须受到惩罚。警察必须确保街头巷尾中依旧盛行的行仁义现象被取缔。”当然，他们指的是在敲诈勒索团伙和黑社会中依旧盛行的“强盗的荣誉”。特别是在近代日本，当小工头非法雇用没什么技术的工人，通过剥削他们来牟利，就像世纪之交时美国码头上的那些意大利工头那样，他们就被说成是在“行仁义”。中国观念中的“仁”在日本被贬损得无以复加了。日本人篡改和贬低中国伦理观中关键的一项美德，并使得再无其他相应品德来约束“义务”，于是孝道便成了日本人必须履行的责任，哪怕它会纵容父母的罪行和不公。只有当孝道和对天皇的义务冲突时，才可以被废

除。此外，哪怕你的父母为老不尊，或者正在破坏你的幸福，你也一样不能舍弃孝道。

有一部现代日本电影讲了这样一个故事。有位母亲在儿子那里意外发现了一大笔钱。儿子是已婚的乡村教师，他从村民那里筹集到这笔钱，是为了替一个即将被父母卖入妓院的女学生赎身。那女孩的父母也是迫于无奈，由于乡村饥荒，一家人都快饿死了。乡村教师的母亲自己经营着一家规模可观的餐馆，生活富裕，但她从儿子那里偷走了这笔钱。儿子知道是自己母亲拿的，却不得不扛下了所有的指责。他的妻子发现真相后，留下了一封遗书，说丢钱的责任在于自己，随后抱着他们的孩子一起投河自尽。事情被公开后，甚至没有人质疑这个母亲在整个悲剧中的责任。儿子履行了孝道后，只身前往北海道去磨炼自己的意志，以求日后能坚强地应对同类考验。他是一个自命高尚的悲剧英雄。

作为美国人，我自然觉得应该对这个悲剧负责的人是偷钱的母亲，但我的一位日本朋友却强烈反对我的观点。他表示，孝道经常会和其他品德冲突。如果男主人公足够智慧，他或许能找到一种方式协调两者的冲突，并且不失去自己的尊严。但是，如果他谴责自己的母亲，哪怕只是在自己心底默默谴责，都不可能再保住自尊。

无论在小说中还是在现实中，一个年轻男人在成家后都会背负起沉重的孝道。除非在某些“摩登”的圈子中，通常一个体面家庭的父母会通过媒人来挑选儿媳妇。家族比儿子本人更在意是否能挑选到一个好媳妇，因为联姻不仅涉及金钱往来，这位妻子还将被录入家谱中，生养儿子，替家族传宗接代。通常的习俗是，媒人会为这对年轻男女安排一次双方父母都在场的、比较随意的会面，但年轻男女并不交谈。有时候父母会为儿子准备一桩权宜婚姻：女方的父亲从经济上得到好处，而男方父母则得以和背景好的家庭联姻。有时候父母会挑选一个人品好的姑娘。一个好儿子对父母之恩的回报，就是不质疑父母的决定。结婚后，

他的回报依然会继续。特别是当这个儿子是家族继承人时，他必将和父母一起生活。然而众所周知的是，婆婆总是不喜欢儿媳的。婆婆总会对儿媳百般挑剔，甚至可能会把她赶回娘家，或者解除婚姻——哪怕儿子很满意自己的妻子，只想和妻子一起生活。日本的小说和自传不仅倾向于描述妻子的苦难，也很喜欢强调丈夫的痛苦。当然，丈夫屈从解除婚姻的决定，其实是在行孝道。

美国的一个“摩登”的日本女人，曾在自己东京的家中，收留一个被婆婆赶出家门且怀了孕的年轻妻子。这个妻子被迫和悲伤的年轻丈夫分离。她生着病，伤心欲绝，却丝毫没有责怪自己的丈夫。逐渐地，她把所有的注意力都转移到了即将出生的孩子身上。可是，孩子一生下来，那个婆婆就带着沉默、顺从的儿子来了，要求带走孩子。当然，这孩子是属于婆家的，所以婆婆带走了孩子，但随后孩子立刻被送进了寄养家庭。

所有这些行为都不时地掺杂在孝道中，被视为是对父母之恩的合理回报。在美国，这些故事会被看作是对个人正当幸福的外来干涉。但是日本人可不会把这种干涉看作是“外来的”，因为他们把亏欠视为一切的前提。在日本，这类故事有点儿像美国故事：一个老实人历尽艰辛、吃尽苦头，坚持还清债务。它们都讲述了真正高尚的品德，即人们如何为自己赢得尊敬，并顽强地接受人生挫折。但是，无论这种挫折多么高尚，都自然会在人们心中留下一丝怨恨，所以值得一提的是亚洲人关于“可恨之物”的谚语——缅甸人列出了“火、水、盗贼、官员和恶人”；而日本人则列出了“地震、打雷和父亲”。

与中国不同的是，日本的孝道并不包括几个世纪前的祖先世系，以及从他们衍生出的庞大宗族。日本人的祖先崇拜只针对近祖。墓碑上的字体必须每年重新描画，以显示主人的身份。当在世者都不再记得某个祖先了，自然也就无人打理他的坟墓了，家庭神龛中也没有他的灵位

了。日本人只对那些尚活在记忆中的人虔敬，他们只注重此时此地。许多作家都曾提到，日本人缺乏对抽象思维或凭空想象的兴趣；对比中国的孝道，日本版孝道就是一个很好的例子。日本版孝道最重要、最实际的意义在于，它把尽孝的义务局限在在世者之间。

在中国和日本，孝道远不止对父母和祖先的尊重与服从那么简单。美国人认为对孩子的照顾取决于母亲的本能和父母的责任感，但中国人和日本人则表示这取决于一个人对祖先的尊敬。日本人对此说得非常明确：人们通过把自己受到过的照顾传递给子女，来偿还对祖先的亏欠。日语里没有一个词可以表达“父亲对子女的义务”，所有此类责任都被包含在对父母以及祖父母的孝道之中。“孝道”要求一家之长对子女担负起各种责任，教育儿子和弟弟，管理家产，救济贫穷的亲戚，以及数不清的日常责任。日本制度化家庭的严格限制，同时也控制了能被义务服务的对象的人数。如果儿子死了，父亲出于孝道的义务，要承担起养活其遗孀及其子女的责任。同样，如果女儿丧夫，父母有时候也要接济她和她的家庭。但他们没有义务照顾一个丧夫的侄女或者外甥女，若有人这么做了，他就是在履行一种完全不同于孝道的义务。人们有义务抚养和教育自己的亲生子女。但如果有人教育侄子，惯例上他应该把侄子合法地领养为儿子。如果他们还是叔侄关系，他就没有义务教育他。

孝道并不要求人们在接济他人（甚至是贫穷的直系近亲）时表现出尊重和关爱。年轻的寡妇被家人称为“冷饭亲戚”，意思是，她们吃的都是冷菜剩饭。她们需要对每个家庭成员保证随叫随到、唯命是从，并且服从家人替她们做的决定。她们和自己的孩子都是低人一等的穷亲戚。在某些特殊的情况中，她们受到的待遇也许不那么差，但一家之长并没有义务善待她们。兄弟们在互相履行责任时，也没有义务非要怀着热忱；人们经常称赞道：尽管某对兄弟痛恨彼此，做哥哥的还是尽职履行了对弟弟的义务。

婆婆和媳妇之间的矛盾恐怕是最大的。媳妇作为一个陌生人住到了新家庭中。她有义务去了解婆婆习惯怎么操持家庭，并且学着照做。在许多例子中，婆婆都会明确表示年轻的儿媳配不上自己的儿子；在其他一些例子里，我们可以推测出婆婆非常嫉妒儿媳。但是正如日本谚语所说：“无论儿媳多么可恨，生下来的孙子都是可爱的。”因而孝道总是存在于婆媳之间。儿媳们在表面上无比低眉顺眼，但是这些温顺迷人的姑娘在历经岁月后也会变得苛刻、挑剔，和自己以前的婆婆一样。作为年轻的妻子，她们不能流露出一丝敌意，但是她们并没有因此就变成本性温良的人。等到了晚年，她们就会把常年累积的怨恨发泄到自己的儿媳身上。今天，日本女孩会公开谈论嫁给一个不继承家业的儿子的好处，因为这样她们就不必和霸道的婆婆住一起了。

“尽孝”并不一定要让整个家庭充满关爱。虽然在有些文化中充满关爱是一个大家庭道德法则的关键，在日本却不是。正如一个日本作家所说：“日本人格外尊重整个家庭，因而他们不大看重每个家庭成员，或家庭成员之间的关系。”虽然并非每个日本家庭都是如此，但这段话描述了大致的情况。日本家庭强调的是履行义务和回报恩情。家中长辈担负起巨大的责任，其中之一是确保年轻人做出必要的牺牲。即使年轻人感到怨恨，也无济于事。他们必须遵守长辈的决定，否则就是不遵守孝道。

以上这种家庭成员之间的彼此怨恨，在日本的孝道关系中十分显著、典型，但不存在于其他类似的义务关系中，比如对天皇的效忠。日本政治家们用尽心思把天皇塑造成一个神圣的领袖，并使他与喧闹平庸的世俗生活隔离开来。只有这样，天皇才能令所有子民全心全意为国家服务。把天皇说成是子民的父亲是不够的，因为家庭中的父亲，尽管肩负所有的义务，受到的评价却可能并不高。天皇只能是超脱所有世俗考量的圣父。对天皇效忠是一种最崇高的美德，人们必须狂热地仰慕这个幻想中的、未被俗世污染的“好父亲”。早期明治维新的政治家们在拜访

西方各国后，写道：这些国家历史的前进都是由统治者和百姓之间的冲突推动的，这不符合日本精神。他们回到日本后在宪法中写道：统治者是“神圣且不可冒犯的”，并且不对国务大臣的任何行为负责。天皇将是日本统一的最高象征，而非担负职责的国家元首。由于天皇约七个世纪以来都不再是实际的统治者，因而很容易永久维持其在后台的角色。明治政治家们只需要在所有日本人心中，把天皇和无条件的最高美德——忠——联系起来。在封建时期的日本，“忠”曾是对世俗领袖将军的义务。这一漫长的历史警告明治政治家们，如果想要实现“日本精神的统一”这一目标，他们必须在新体制中做些什么。在将军兼任征夷大元帅和执政首领的那几百年里，尽管人们也对他“忠”，但反抗其统治的叛乱和刺杀的阴谋却也十分频繁。对将军效忠时常与对封建君主的义务冲突，并且对后者的忠往往比前者更有强制性。毕竟，对自己的君主效忠是基于面对面的直接接触，而相比之下，对将军的忠则显得有些疏远。在动乱时期，武士家臣也为逼将军退位和拥立自己的封建君主而战。明治维新的提倡者和领军人物为反抗德川幕府斗争了一个世纪，他们提出的口号是：效忠天皇。而此时天皇隐居幕后，每个人都可以根据自己的需要想象天皇的形象。明治维新正是尊王派的胜利。正是从效忠将军到效忠具有象征性的天皇的转变，才让1868年的事件可以被称为“王政复古”。天皇依然继续遁世。他授予“阁下们”权力，但他本人并不执掌政府或军队，也不颁布政策。和以前差不多的那些顾问——虽然他们经过了更好的挑选——继续执掌政府。真正巨大的变化是发生在精神领域的，因为“忠”从此意味着每个人必须回报神圣的领袖，即最高祭司。这也是日本统一和永恒的象征。

人们的“忠”之所以能够很容易地转移到天皇身上，当然也得益于一则讲述“皇室是天照大神的后裔”的传统民间神话。但是这一则指出天皇神性的神话传说并不如西方人认为的那么重要。当然，那些反驳天皇是神后裔的日本知识分子并没有因此质疑人们是否应当对天皇忠诚；而接受了天皇是神后裔的普通百姓其实和西方人的出发点也不是同一个。

Kami这词被翻译成“神”，其字面意思是“头”，即等级制的顶端。和西方人不同的是，日本的人和神之间并没有隔着鸿沟，任何日本人在死后都可以变成kami。在封建时期，人们“忠”的对象是没有神性的等级制的头头。能够把“忠”转移到天皇身上，更重要的原因在于：日本没有朝代更迭，只有一个皇室贯穿历史。西方人也许会抱怨：这种所谓的连续性其实是个骗局，因为日本继承皇位的规则不符合英国或者德国皇家继承规则。但这种抱怨是毫无根据的。日本的规则就是日本的规则。根据日本规则，它的皇室继承“从古至今”都没有中断过。中国有史以来经历了三十六朝更替，但日本没有。它虽然也接受了各种变化，但社会构架从未瓦解，模式也一直没变。在王政复古前的上百年中，反德川势力正是利用了这种历史观的说法，而非神性后裔论，来推翻德川幕府。他们说，对等级制最高地位者的“忠”，就应该献给天皇一个人。他们把天皇拥戴为国家的最高祭司，而这一角色并不一定是神性的。皇室的连续性比天皇是神的后裔更为关键。

近代日本尽了一切努力，使“忠”只特别针对天皇本人的形象。明治维新后的第一个天皇是一个重要且庄严的人。漫长的在位期使得他很容易在臣民心目中符号化。天皇在公众面前的偶尔亮相均伴随着极为隆重的朝拜仪式。当聚集的人群在他身前跪拜时，四下一片寂静，没人敢抬起眼睛直视。一楼以上的窗户都被关闭了，因为没有人可以从高处俯视天皇。天皇和他的高级顾问的接触也同样是遵从等级的。他并不召见行政官员。只有一些有格外特权的“阁下”才能“觐见”他。他不对有争议的政治问题颁布诏书；通常诏书的内容都是关于伦理、节俭，或者宣告争端已被解决，用于安抚民心。当他病重卧床时，几乎整个日本都成了寺庙，所有崇拜他的民众都在为他虔诚祈祷。

通过所有这些方式，天皇成了一个超脱一切政治纷争的符号。就好像人们对星条旗的忠诚高于且超越所有的党派政治一样，天皇也是“不容违背”的。我们每次升旗、降旗时都会有一个仪式，而我们曾以为这

种仪式不适用于个人。但是，日本的至高象征就是一个人，并且日本人最大限度地仰仗这一点。他们可以去爱戴他，而他也会有所回应。日本人会因为天皇“关心他们”而感动得欣喜若狂；他们会献上自己的生命，来“使他放心”。在一个像日本这样完全基于人际关系的文化中，天皇是忠诚的符号，其意义远超国旗。如果老师在上课时说一个人的最高职责是爱国，这个老师会被认为不合格；因为最高职责应当描述为：对天皇本人的报恩。

“忠”提供了一个天皇和臣民关系的双重体系。臣民可以越过任何中间人，直接对天皇效忠；他可以用自己的行动“使陛下放心”。但是，天皇对臣民的命令则需要通过他们之间所有的中间人来层层转达。“这是天皇御旨。”这句话会立刻激发人们对天皇的“忠”，可能比其他现代政权具有更强大的约束力。罗里曾描述过一次和平时期的军事演习。一个军官带队出发时下令，没有他的许可，谁都不许从水壶里喝水。日本军队训练时经常要在艰苦的环境中连续行军五六十英里不休息。那一天因为口渴和筋疲力尽，二十个士兵晕倒，五个一命呜呼。事后查看他们的水壶，竟然都还是满的，这一切只因为“那个军官下达过命令。这是天皇御旨”。

在民政方面，“忠”几乎对从丧葬到税收的一切事务都有约束力。税吏、警察、地方征兵官员都是臣民表达忠心的中介。日本人的观点是，遵纪守法便是他们对最大的债务——皇恩的回报。这与美国人的生活方式形成强烈的对比。对美国人而言，全国上下都很讨厌各种新法条——从街头红绿灯到所得税——并认为它们是在干涉个人自由。联邦法规遭受了双倍的怀疑，因为它干涉了每个州制定自己法律的自由。许多公民都觉得华盛顿官僚机构是把这些法规强加在他们的身上，简直无论多么激烈的谴责都不足以平息怒火。也正因如此，日本人觉得美国人是一个目无法纪的民族；美国人则觉得，日本人是一个只懂顺从、缺乏民主观念的民族。其实更准确的说法是，这两个国家公民的自尊关联着不同的

态度。在美国，一个人的自尊取决于他能否掌控自己的事务；在日本，自尊则取决于他能否回报他所认可的施恩者。但这两种态度各有难处：美国人的难处在于，尽管某些法规对整个国家有益，却很难让民众接受；日本人的难处则在于，需要一生都活在恩情的阴影之中，很痛苦。每个日本人都在尝试如何既不触犯法律又规避掉自己背负的义务。他们也会欣赏某些形式的暴力、直接行动和私人复仇，而美国人则不会。尽管日本人具有以上这些特质，和其他一些可能被激发的特质，他们依然不会去质疑他们肩负的“忠”。

当日本天皇在1945年8月14日宣布投降时，整个世界都看到了“忠”所展现的难以置信的威力。许多和日本有过接触或对它有所了解的西方人都曾经说过，日本人是不可投降的。他们坚持认为，若幻想让遍布亚洲和太平洋岛屿的日本军队和平地放下武器，那就太幼稚了。许多日本的武装部队还没有在当地打过败仗，并且他们依然相信自己是在为正义而战。日本本岛上也都是誓死抵抗者。占领军——它的先锋部队规模比较小——如果前进至军舰炮弹的射程之外，则可能会面临被屠杀的风险。在这场战争中，日本人毫无顾忌，不惜一切代价。他们就是一个好战的民族。但是，以上这些美国分析家们没有考虑到“忠”。天皇一开口，战争就停止了。在天皇的声音出现在广播之前，一些激烈的反对者在皇宫周围拉起了警戒线，企图阻止停战诏书的宣布。但是，一旦停战诏书从天皇口中读出来，所有人都立刻服从了。无论是在满洲或爪哇的前线指挥官们，还是身在日本的东条英机们，无一反对。美国人的军队在机场降落后，遇到了有礼貌的迎接。一个外国记者写道，他们早上降落时手上还紧紧握着手枪，到了中午时已经把枪收了起来，到了傍晚他们开始逛街买小工艺品了。此刻，日本人通过遵守和平的方式，来“使陛下放心”；而一周以前，他们还在发誓要顽抗到底，哪怕只剩一根竹竿，也要击退夷狄，“使陛下放心”。

对于这个现象也没什么可奇怪的，除非某些西方人不能理解，影响

人行为的情感本身是各式各样的。有些西方评论家宣称，除了对日本民族斩草除根外，没有其他办法。有些则说，日本只有自由主义者当权且推翻现有政府，才能拯救自己。以上说法如果是针对一个全面投入、全民支持战争的西方国家，是说得通的。但是，他们错了。他们错在把极为西方式的行动方针强加给日本。甚至在和平占领日本的几个月后，有些西方评价家依然在预言：一切都失败了，因为日本没有发生西方式的革命，或因为“日本人不知道他们已经被打败了”。这是基于西方是非标准的优秀西方社会哲学。但日本不属于西方世界。它没有采用西方国家的最后一招——革命。它也没有搞阴谋破坏来对抗美国的占领军。它使用了自己的力量，即在战斗力完全瓦解前，有能力要求所有人通过无条件投降这一代价，来对天皇效忠。在日本人看来，虽然他们付出了巨大的代价，但他们也得到了最为看重的东西——现在他们终于可以说，这是天皇下达的命令，即使它是投降的命令。尽管战败了，最高的准则依然是“忠”。

Chapter 07

The Repayment 'Hardest to Bear'

“最难承受”的报答

日本人常说：“最难承受的是义理。”人们必须履行义理，这和他们必须履行义务一样，只不过义理是一系列与义务不同的责任。在英语中没有和“义理”相对应的词。人类学家在世界各地的文化中，发现各式各样奇怪的道德义务的种类，但义理是其中最奇特的一个。它是日本所独有的。“忠”和“孝”在日本和中国文化中都存在，尽管日本人对这两个观念做了修改，但它们和其他东方国家所熟悉的道德指令依然很相似。义理既不是来自中国儒学，也不是来自东方佛学，它是一个日本独有的类别。如果不考虑义理，就不可能理解日本人的做法。日本人在谈论动机、名誉或男男女女在日本遭遇的窘境时，都会不断地提及义理。

对西方人来说，从报答旧恩到复仇，义理的表单上列出了一系列最为迥异混杂的义务（见第107—108页图表）。也难怪日本人从未尝试向西方人解释义理；他们自己的那些全日语词典都几乎不能定义它。我把其中一本词典的释义翻译为：“正当的途径；人们必须跟随的道路；为避免遭世人非议而只好勉强去做的事。”一个西方人也许没法领会其中的含义，但是“勉强”一词就指出了义理和义务的不同之处。义务，无论它对个人提出了多么苛刻的要求，至少代表了一系列他应当履行的责任，是他本来就亏欠了亲密家人，以及代表国家、生活方式和爱国心的统治者的。每个人从一出生起，就和亲密家人及统治者有了强有力的紧密联系，因而是亏欠他们的。尽管人们可能在完成义务要求的某些行为时

很“勉强”，但义务本身从来不会被定义为“勉强”。而“履行义理”则会引起难以名状的不快。要在“义理的领域”里当一个负债者是最难的。

义理有两个完全不同的类别。我把一个称为“对社会的义理”——字面意思是“报答义理”——指对他人报恩的义务。我把另一个称为“对名声的义理”，指确保自己的名声和声誉不被他人玷污的责任，有点像德国人捍卫的“荣誉”。“对社会的义理”可以被粗略描述为完成契约关系，与之相对，义务则是完成与生俱来的对亲密家人的义务。因而义理包括背负起对亲家的所有责任；而义务则是一个人对自己直系亲属的义务。日本人称呼岳父、公公为“义理父亲”；岳母、婆婆为“义理母亲”。他们把姻兄弟、姻姐妹称为“义理兄弟”和“义理姐妹”，这种叫法专门用于配偶的兄弟姐妹或者兄弟姐妹的配偶。婚姻在日本当然是一种家庭之间的契约。人们终生都要对配偶的家庭履行契约性责任，即“履行义理”。需要履行的最沉重的义理应当针对安排契约的那一代人，即，双方父母。而重中之重的义理则是年轻妻子对婆婆的义理，因为按照日本人的说法，新娘要搬去生活的家庭不是她出生的家庭。丈夫对岳父岳母的责任虽说有些不一样，但也足够令他害怕了。因为只要岳父岳母有困难，他就不得不借钱给他们。此外，他还必须完成其他一系列契约责任。如一个日本人说：“如果一个成年儿子为自己母亲做一些事，那是因为他爱她，这就不可能是义理。当你的行为发自内心时，你就不是在履行义理。”有人谨慎周全地履行了他对岳父岳母的所有责任，但其实他只是在尽一切努力避免遭到世人可怕的谴责——“这家伙不懂义理”。

“入赘女婿”的例子就生动且明确地反映了人们是如何感知“对亲家的责任”的。入赘女婿是指“嫁”给妻子的男人。当一个家庭只有女儿，没有儿子，父母通常会为其中一个女儿招一个丈夫，以传承家族的姓氏。入赘女婿的名字会从他自己家族的户籍上删除，改用岳父的姓氏。他和妻子的家人同住，对岳父、岳母履行义理，在他死后也会和妻子的家人葬在同一块墓地。总之，所有的习俗都严格遵照女人嫁入婆家的模

式。为女儿“领养”一个丈夫，并不仅仅是因为自己没有生儿子；通常，双方家庭都希望能从这桩婚姻中受益。这些婚姻因而被称为“政治联姻”。女方的家庭可能很穷却拥有社会地位，男方可能会用金钱回报自己阶层的提高。或者，女孩的家庭可能很富有，有经济能力为男孩提供教育；男孩作为回报，脱离自己原本的家庭。或者，女孩的父亲通过这种方式，得到了一个公司潜在合伙人。无论哪种情况，入赘女婿肩负的义理格外沉重——但这也是合理的，因为在日本，更换姓氏、加入其他家庭的户籍，是一件很严重的事。在封建时代的日本，一个入赘女婿为了向新家庭证明自己，在打仗时要站在岳父的这一边，哪怕这意味着杀死自己的父亲。在近代日本，涉及入赘女婿的“政治联姻”几乎给年轻人套上了一副最沉重的枷锁，把他和岳父的生意或者家族财产绑在一起。特别是在明治时期，这种联姻很多时候都是对双方家庭都有利的。但是入赘女婿通常十分厌恶自己的身份。日本有句俗语：“若仍有三合余粮（约0.47升），就绝不要入赘。”日本人认为，这种厌恶正是“因为义理”。如果美国人也有类似的入赘习俗，他们很可能会说，他厌恶是“因为这让他感觉自己不像个男子汉大丈夫”，但日本人不会这么说。义理本身就特别难履行，让人很“勉强”，所以，“因为义理”就已足够表达日本人对这种沉重关系的看法了。

不仅仅对亲家的责任是义理，对舅父母、伯父母和甥侄的责任也属于这一类别。在日本，对这样相对亲近的亲戚的责任都不能算作孝道，这便是日本和中国家庭关系的一大区别。在中国，许多类似的亲戚，甚至更疏远一些的，都可以分享共同的资源。但是在日本，他们只是义理亲戚，或者“契约”亲戚。日本人指出，这些人通常从未施恩于你，而你却应该为他们提供帮助；你对他们报恩，其实是在回报你们共同的祖先。这个出发点和必须照顾子女的出发点是一样的。但是，照顾子女是一种义务，而对这些相对疏远的亲戚的帮助则被归为义理。当一个人不得不帮助这些亲戚，正如同他不得不帮助自己的亲家时，他会抱怨道：“我为义理所累。”

如果谈及伟大的传统义理关系，比起姻亲关系，绝大部分日本人更先想到的是家臣和君主，以及家臣和同伴的关系。一个值得尊重的人应当忠于他的上级和同阶层同伴。这种义理被视作武士的美德，为大量传统文学作品所称颂。在旧日本，在德川家康统一日本以前，人们认为这种美德比“忠”——当时是对将军的义务——更伟大，更珍贵。在12世纪时，一个源氏将军要求一个大名交出他所庇护的敌对领主，大名回复了一封信，至今仍被日本人妥善保存。这个大名表示自己非常讨厌人们指责他没有履行义理，甚至不愿意以忠的名义来违背义理。他写道：“我对公共事务没什么个人控制权，但在值得尊重的人们之间，义理是一种永恒的准则”，甚至超过将军的权威。他拒绝“对值得尊重的朋友做出不忠诚的举动”。旧日本的这种至高无上的武士美德充斥在大量的历史传说中，至今仍在日本广泛流传，还被改编成能乐、歌舞伎和神乐舞蹈。

其中最广为人知的一则传说是关于一个体形巨大、不可战胜的浪人（没有君主，靠自己的智慧谋生的武士），即12世纪的英雄牟庆。牟庆没有任何背景，只有令人称奇的力量。寄身在一个僧院时，他砍杀每个经过的武士，只为了收集他们的剑，筹措资金，来为自己打造一套封建时期上乘的装备。他的举动把僧院的和尚都吓坏了。最终他要挑战的对手是一个在他看来瘦弱、年幼的纨绔子弟。这回他却遇到了势均力敌的对手。这个年轻人是源氏后代，正谋划为家族夺回将军地位。事实上这个年轻人就是日本人爱戴的英雄源义经。牟庆对源义经献上了热忱的义理，并在之后为他立下了无数功绩。但是最后他们败下阵来，率领追随者勉强突破了敌军的严密包围，并且不得不把自己打扮成走遍日本替寺庙化缘的朝圣者。为了掩人耳目，源义经扮作化缘队伍中的普通一员，而牟庆则假装是领队。他们撞见了敌人在他们逃跑路线上设立的关卡，牟庆编造了一长串寺庙“募捐者”名单，并假装从他的卷轴上念出名单。他们几乎蒙混过关了。但在最后一刻，尽管衣着卑微，源义经贵族般的优雅举止还是引起了敌人的怀疑。他们把化缘队伍重新叫了回来。牟庆

立刻采取行动，才完全打消了敌人对源义经的怀疑：他为某件小事斥责源义经，并扇了他几耳光。敌人这回信了。因为如果这个朝圣者是源义经的话，他的任何一个家臣都不可能举起手来对抗他。如此违背义理是不可想象的。牟庆的不敬举动拯救了这一行人的性命。等他们一抵达安全的地方，牟庆就跪在源义经的脚边，请求赐死。他的主人仁慈地赦免了他。

在这些古老的传说中，义理都是发自内心的，不带丝毫怨恨。它是近代日本对黄金时代的幻想。这些传说告诉人们，在那个年代，义理中没有“勉强”。如果义理和忠冲突，一个人可以坚持义理，并受到敬重。当时的义理穿着封建关系的外衣，是人们喜爱的直接人际关系。“懂义理”意味着终生对君主效忠，而作为回报，君主会关爱自己的家臣。“回报义理”意味着对君主奉献一切乃至生命，因为家臣本来就亏欠君主一切。

当然，这不过是幻想罢了。封建时期的日本历史表明，战争时期许多武士都会被敌对阵营的大名收买。更重要的是，如下章所述，君主如若侮辱自己的武士，武士弃他而去甚至投靠敌军，都是传统且合理的做法。日本人热衷复仇的主题，就和他们热衷尽忠捐躯的主题一样。这两者都是义理；忠诚是对君主的义理，而对侮辱的复仇则是“对名声的义理”。在日本，这两者是盾牌的两面。

无论如何，对于今天的日本人来说，这些有关忠诚的古老传说都只不过是令人愉悦的幻想罢了。因为如今，“回报义理”不再是对自己合法的君主效忠，而是对各式各样的人履行各式各样的义务。今天关于义理的各种谚语充满了怨恨，且不断地强调公共舆论迫使人们去履行违背自己意愿的义理。他们会说：“我安排这门亲事只是出于义理。”“因为义理，我才不得不把这职位给他。”“我必须去见他，只是因为义理。”他们不断地说，自己“为义理所累”，词典把这个说法翻译为：“我不得不

这么做。”他们说：“他用义理来强迫我。”“他用义理把我逼得走投无路。”这些说法意思都是通过提及以往所施的恩情迫使讲话人做一些他不想做的事。无论是在农村小商铺的买卖中，还是在大财阀的上流圈子里，或是在日本内阁，人们总是“受迫于义理”，并且“被义理逼得走投无路”。一个求婚者可能会利用两个家庭之间的老交情或者经济往来，迫使准岳父接受提亲；另一个人则可能用差不多的手段，获取一个农民的土地。那个被“逼迫”的人也觉得自己必须服从。他说：“如果我不帮助我的恩人，我义理的名声就会很差。”根据日本词典的解释，以上所有这些表达，都暗示了“勉强”，以及“仅仅为了合乎礼仪”而不得不服从。

义理的规则，完全就是强制性回报的规则；它们并非“十诫”那样的、一系列的道德规则。当一个人受迫于义理，可能意味着他不得不否认自己的正义感。他们经常说：“因为义理，我不能够坚持正义。”义理的规则和“爱邻居像爱自己一样”没有关系。他们并不要求一个人发自内心地举止仁慈。他们说，一个人必须履行义理，是因为“如果不这么做，人们就会把他看作‘不懂义理的人’，从而让他抬不起头”。正是害怕非议，人们才不得不服从。事实上，“对社会的义理”在英语中常常被译为“屈从公共舆论”，词典也把“因为是对社会的义理，所以只好接受”翻译为“人们无法接受任何其他的做法”。

把履行义理和美国人的偿还债务做比较，最有助于我们理解日本人的态度。在美国那些财务交易中，任何人如果不能及时还清债务，就会被宣告破产——这是严厉的惩罚。而日本人认为，一个不能回报义理的人相当于人格破产了。对于受到的小恩惠，比如一封信、一件小礼物，或是一句对偿还银行贷款和利息的及时提醒，美国人不认为非回报不可。但日本人觉得，生活中的任何接触，都可能以这样或者那样的方式让你背上义理，不得不还。这意味着，美国人要小心记录自己本不放在心上的一言一行，因为它们都可令自己背负义理；也意味着每个人要在

一个复杂的世界中谨小慎微地生活。

有关义理的日本观念和偿还债务的美国观念还有一个相似之处：回报义理时通常必须如数偿还、等量回报。在这方面，义务就很不一样，因为无论你做多少，义务都是偿还不清的，而义理则不是无限的。在美国人看来，有时候日本人的回报已经远远超出当年欠下的恩情了，但日本人不会这么觉得。美国人认为日本人的礼物馈赠习惯也很奇怪：一年中有两次，每个家庭会隆重地包装一些礼物，作为对半年前收到的礼物的回赠；或者，一个女佣的家庭会年复一年捎礼物给主人家，以感谢雇用她的恩情。但其实，日本人忌讳回礼的价值大过收到的礼物。回赠昂贵的物品并不会让自己受人尊敬。有一个关于礼物的不好听的说法是，这个赠予者“用值钱的大鱼回报了小鱼虾”。对于回报义理也一样。

任何的交换，无论是劳力交换，还是商品交换，都会被记录下来，妥善保存。在农村，有些记录是由村长保管，有些则是由劳动组的成员保管，有些是家庭和个人的记录。根据日本的习俗，参加葬礼的人会带来“香典”。亲戚也许还要带来染色的布匹以制作送葬的幡。邻居们也会过来帮忙，女人们在厨房里忙活，男人们则挖坟、制棺。在须惠村，村长把这些事情都记录在册。对逝者的家人说这是一份很宝贵的记录，因为它显示出邻居们都送了什么礼，帮了什么忙。他们可以从这份表中知道自己欠了哪家哪户多少礼，这样当那户人家有家人去世时，自己可以回报相应的赠礼。这是一种长期的礼尚往来。在农村的葬礼上，也有一些短期的交换，比如举办的丧宴。帮忙制作棺材的人会由主人提供吃喝，而他们会带给主人一些大米，作为对一部分膳食的回报。这些大米也会被载入村长的记录。在大部分丧宴中，宾客们还会带来米酒，作为对聚会饮品的部分补偿。无论这些场合是源于出生、死亡、插秧、盖房还是社交聚会，所有交换的义理都会被详细记录下来，以便日后偿还。

日本还有另一个关于义理的习俗，和西方偿还债务的习俗相似。如

果回报逾期拖延了，你的亏欠就会增加，就像利息一样。埃克斯坦博士曾讲述一个他和日本制造商打交道的故事。这个制造商资助他到日本搜集野口英世的传记材料。埃克斯坦博士回到美国后完成这本书，并最终把手稿寄到了日本。可他既没有得到签收确认，也没有收到任何回信。他自然很担心会不会是这本书中的某些内容冒犯了日本人，但是他的去信依然没有得到回复。几年以后，制造商终于给他打了一个电话。他当时已经身在美国，打完电话后立刻赶去博士家里，并捎去了几十株日本樱花树。这份礼物极为慷慨、奢侈。正因为这份回礼拖延了那么久，所以它必须很丰厚。这个送礼者对埃克斯坦博士说：“您当时没有想要我立刻回报吧？”

一个“被义理逼得走投无路”的人经常被迫偿付那些会随时间增长的债务。一个人可能会向一个小商人求助，只因为他是那个商人少年时期的老师的侄子。由于这个学生在年轻时无法向老师回报义理，这债务便经年累月地累计，如今这个商人不得不“勉强”地提供帮助，“以免遭到世人的非议”。

Chapter 08

Clearing One's Name

洗刷污名

“对名声的义理”，是指保证名声不被玷污的责任。它涉及一系列的品质——有些在西方人看来可能是矛盾对立的，但对日本人来说是和谐统一的。因为，这些品质不是基于回报恩情的责任，而是“在恩情的范围之外”的。它们是指那些不涉及亏欠，只维护自身名誉的行为。因而，此类义理包括：遵守所有与“恰当地位”相对应的烦琐礼仪；显示对痛苦的坚忍；在专业技能和手艺上维护自己的声誉；等等。对名声的义理同样要求人们采取行动，为自己洗刷耻辱和诋毁——诋毁会破坏一个人的好名声，所以应该消除。一旦被诋毁，当事人可能有必要对诋毁者采取复仇行动，或者自杀。当然在这两个极端之间，还有许多其他可能的做法，总之，当事人绝对不能轻描淡写，不加理会。

日本人没有一个专门的词用来称呼我所说的“对名声的义理”。他们只把它描述为：在恩情范围之外的义理。这是他们分类的基础，但是这种基础没有道出这样一个事实：“对社会的义理”是回报仁慈的责任，而“对名声的义理”则首先包括复仇。事实上，西方语言把这两者分成“感恩”和“复仇”两大范畴，但日本人并不以为然：为什么一个人对仁慈的回报和对恶意的愤怒不能属于同一种品德呢？

在日本，两者正是属于同一种品德。一个正义之人对侮辱和恩惠的感受同样地强烈。无论是报复侮辱，还是报答恩惠，他的行为都是高尚

的。他不用像美国人那样把一个叫作侵犯，另一种叫作非侵犯。对他来说，只有在“义理的范畴”之外发生的行为才可被称作侵犯。所以只要一个人在遵守义理的前提下，洗刷他人对自己的污蔑，他就没有犯下侵犯之罪。他不过是在清算旧账。日本人说，只要受到的侮辱、诋毁或者失败没有被报复或消除，“这世界就是失衡的”。一个正义之人必须试图使世界恢复原来的平衡。这是人的美德，而非人性之恶。“对名声的义理”以及日语中把它与感恩及忠诚结合的方式，其实在欧洲的某些历史时期也曾是一种西方式美德。它在文艺复兴时期非常盛行，特别是在意大利。它和古典时期西班牙的el valor español（西班牙的价值）和德国的die Ehre（荣誉）有很多共同之处，甚至和一百年前欧洲决斗的道德基础也有相似之处。无论是在日本还是欧洲，凡是那些视洗刷耻辱为美德的国家，其道德核心总是超脱了任何物质层面的追求。当一个人越是为了“名誉”牺牲自己的财产、家庭和生命，他就越高尚。“对名声的义理”是道德定义的一部分，也是这些国家提倡“精神”价值的基础。它当然会为他们带来巨大的物质上的损失，从损益的角度看是不合理的。正是在这一点上，这种荣誉观和美国生活中残酷的竞争及公开的敌意截然不同。美国的政治和经济交易可能完全不遵循游戏规则，只是一场为了得到或保住物质利益的战争。在美国，只是一些特例中——比如，肯塔基山区的家族世仇——才流行这类属于“对名声的义理”范畴的荣誉观。

但是，亚洲的传统美德却并不包含“对名声的义理”，以及伴随它的敌意和伺机报复。如人们常说的，它并不是“东方的”。中国人没有这种观念，泰国人和印度人也没有。中国人觉得，这种对侮辱和诋毁的敏感是（道德上）“小人”的特征。和日本人相反，中国人不把它看作是理想中高贵品质的一部分。在中国伦理中，突然发作的暴力行为也是错的，哪怕是出于报复侮辱的目的，也不会变得正确。他们觉得一个人表现得如此敏感是非常可笑的。他们不会试图用高尚伟大的行动来证明那些诽谤毫无根据。泰国人也完全不会对侮辱如此敏感。和中国人一样，泰国人重视诋毁的办法，就是让诋毁者自己显得可笑，他们不会因此觉得自

己的荣誉受到了质疑。他们会说：“暴露诋毁者粗鄙嘴脸的最好办法，就是向他退让、认输。”

要理解“对名声的义理”的完整意义，就不能不把它和日本其他的“非侵犯性”品质相比较。日本人生活中的某些特定情形，会要求人们具备一系列品质，除了复仇心外，还包括冷静和克制的行为。坚忍冷静，是一个值得尊重的日本人必须具备的自我控制能力，也是“对名声的义理”的一部分。它要求女人在分娩时不能哭喊，男人遭遇疼痛和危险时不能情绪化。当洪水即将冲走日本的村庄时，每个有自尊的日本人会收拾起他必须带走的物品，寻找避灾的高地。整个过程没有哭喊，没有四处奔逃，也没有恐慌。当飓风暴雨来袭时，人们也展现了同样的自我控制能力。这样的行为可以展现日本人的自尊，尽管他们也许无法完全做到。日本人觉得美国人的自尊不要求他们自我控制。由于日本人的自我控制含有“位高则任重”的意思，所以在封建时期对武士的要求比对百姓更高。但是，虽然对百姓的要求没有这么严格，却依然遵守所有阶层的生活准则。如果说对武士的极致要求是他们能够完全忍受肉体上的疼痛，那么对普通百姓的极致要求则是忍受佩刀武士的侵犯。

日本很多家喻户晓的故事主题都是坚忍的武士。武士必须忍受饥饿。不过这一点几乎不值一提。他们奉命在哪怕快饿死了的时候，也要假装自己刚刚吃过，并用牙签剔牙。日本格言说：“雏鸟啼哭讨食，武士牙签剔牙。”在此次战争中，这句话成了新兵的军中格言。他们也不能对疼痛妥协。日本人的态度就像那个少年兵对拿破仑的反驳：“受伤了？不，陛下，我已经被打死了。”一个武士直到死都不应当露出一丝痛苦迹象，他必须忍受疼痛，不能皱一下眉头。据说，1899年去世的胜伯爵小时候睾丸曾被狗撕裂。虽然生于武士家庭，但当时他家几乎一贫如洗。当医生为他做手术时，他父亲用剑指着他的鼻子，说：“如果你哭喊一声，我就会杀死你。至少这样死还不至于太丢脸。”

“对名声的义理”也要求人们遵照各自的身份地位生活。一个人如果做不到，他就不配有自尊。德川时期的《取缔奢侈令》详尽规定了各个阶层的一切吃穿用。遵照这些标准来生活，是日本人保持自尊的一部分。法令依据的是世袭的阶级地位，这一点令美国人感到震惊。美国人的自尊是与提高自己的社会地位联系在一起的。然而，捆绑各阶层的“取缔奢侈令”否定了美国社会的基础。德川时期的法令还有此类陈述：甲阶层的农民只能给孩子买这样那样的玩偶，而乙阶层的农民只能买另一种玩偶。这些规定也令美国人感到震惊和恐惧。但是，美国社会其实也有自己的一套约束规则。比如说，一个工厂主的孩子拥有一整套电子火车玩具，而一个佃农的孩子有个玉米棒当玩偶就心满意足了，美国人默认这种区别，从不加以指责。美国人接受收入上的差距，并认为这是合理的。争取一份更高的薪水已经成了美国人自尊体系中的一部分。如果玩偶是根据收入来分配的，那就不会违背美国人的道德观念。人们变富了自然会给自己的孩子买更好的玩偶。但是在日本，变富则可能遭到人们的质疑，安守本分、各就其位才不会。甚至直到今天，日本人无论贫富，还是通过遵守等级制的种种习俗来保持自尊。这种品质对美国人来说十分陌生。法国人托克维尔早在19世纪30年代就指出了这一点。他生于18世纪的法国，尽管对追求平等的美国不吝赞美，但托克维尔本人熟悉并热爱的还是贵族的生活方式。他认为尽管美国具有各种美好品质，却缺少真正的尊严。他说：“真正的尊严意味着各就其位，不卑不亢。不论对于农民还是王子来说都是一样的。”托克维尔应该能够理解日本人的态度，即阶层差异本身并不使人羞耻。

在对各种文化客观研究的今天，不同的民族通常对“真正的尊严”有不同的定义，正如同他们对“羞耻”有不同的定义一样。有些美国人在叫嚷：“日本人没有自尊，除非我们强迫他们接受平等主义。”他们犯了民族自我中心主义的毛病。如果真像这些美国人说的想要一个有自尊的日本，他们就必须先认清楚日本的自尊根基是什么。和托克维尔一样，我们逐渐认识到并相信，贵族式“真正的尊严”正从近代世界中消失，一种

新的更高贵的尊严正在取而代之。毫无疑问，日本也是一样。但是，日本今天必须在它自己的基础上重建其自尊，而不是西方人的基础。日本必须以自己的方式来净化自尊。

除了各就其位以外，“对名声的义理”也必须匹配其他方面的各种责任感。借钱者想要贷款时，可以拿自己“对名声的义理”做担保。一代人以前，日本人通常会说：“如果我还不了债，我愿意被公开嘲笑。”如果他真的还不了债，他不会照字面意思真的被公开嘲笑。日本没有那种公开审判或者公开侮辱的习惯。但每当新年临近时，旧账必须清算，那些无力支付的负债人很可能会以自杀来“洗刷污名”。如今的除夕夜，依然会有人通过自杀来补救名誉。

各式各样职业上的责任感都涉及“对名声的义理”。当某些特殊状况令某人进入公众视野并成为众矢之的时，日本人的要求总是令人难以置信。譬如，日本有许多校长自杀，尽管他们和火灾没关系，但是学校的火灾差点烧毁了天皇的照片。也有一些老师冲进大火抢救天皇照片而被烧死。他们的死，显示出他们多么重视“对名声的义理”，以及对天皇的“忠”。在其他许多有名的故事里，有些人在捧读天皇的《教育敕谕》或者《军人敕谕》时口误、念错了字，最后竟以自杀洗刷污名。在现任天皇在任期间，有人因为不小心给儿子起名“裕仁”（当今天皇的名字，在日本绝不能说出口），最后居然杀死了自己的孩子并自杀。

“对名声的义理”严格要求专业人士，却不一定像美国人理解的那样，必须对专业水准有很高的要求。教师会说：“作为一个教师，我如果承认自己不知道，就没法履行对名声的义理。”他的意思是，如果他不知道青蛙属于哪个物种，他也只能假装他知道。一个英语教师哪怕只学过几年英语的皮毛，也绝不会承认，任何人都有可能指出他的错误。“对教师名声的义理”特指这种自我防御。为了履行对商人名声的义理，商人不能让任何人知道他的资产几乎耗尽，或者他为公司制订的计

划失败了。外交官在义理上也不能承认他的外交政策失败了。以上所有这些义理的提法，都把一个人和他的工作高度等同起来。任何对他的行为或能力的批评自然等同于对他本人的批评。

对于他人对自己无能和失败的指责，其实在美国也经常会出现与日本人相似的反应。美国人对于他人的诋毁也总是火冒三丈，但很少会像日本人一样自我防御。如果一个美国老师不知道青蛙属于什么物种，他觉得最好承认自己不知道，而不是假装知道，即便他可能忍不住会掩饰自己的无知。如果一个商人不满意他自己提出的方针，就应该下达一个新指令。他不认为自尊是建立在坚持自己永远正确之上的。如果错了，他应该要么辞职，要么提前退休。但是日本人的这种防御心根深蒂固，因而在日本，不当着别人的面过多地指出他专业上的失误是比较明智的做法，也是到哪儿都适用的礼仪。

当一个人输给对手时，他的这种敏感性表现得格外明显。他可能只是在竞选某个职位时败给了对手，或者在一次竞争激烈的考试中落榜了。失败者对此“感到羞耻”。虽然在某些例子中，这种羞耻感会激励他们付出更多的努力，但是它也可能带来危险的副作用。失败者感觉失去了自信，变得或忧郁，或愤怒，或两者都有。他不再付出努力。美国人有必要认识到，竞争在日本并不会像在美国一样，产生社会所期望的积极效果。美国人极为依赖竞争，并视之为“有益的事”。心理学实验显示，竞争可以激励美国人工做出最好的成绩。在竞争的刺激下，人们会发挥得更好。当美国人独自做事时，他们没法达到有竞争者相伴时的那种成绩。但是在日本，实验显示的结果却相反。这种实验结果在童年期结束后尤为明显，这可能是因为日本儿童对于竞争更持游戏态度，不太担心它。但是对于年轻人和成人来说，竞争越激烈，人们的表现越差。那些已取得好成绩的实验对象，在独自工作时错误更少，速度更快，但一旦有了竞争对手，他们就开始犯错，速度也慢了下来。他们发挥最好的时候，是当他们与自己过去的成绩做比较的时候，而不是在与他人的

成绩做比较的时候。日本的实验组织者正确分析了竞争状态下日本人成绩糟糕的原因。他们说，当这个项目引入竞争对手后，实验对象最关心的是他们失败的危险，于是工作也受到了影响。在实验对象的感受中，竞争就像是一种侵犯，以至于他们把注意力都放在他们和侵犯者的关系上，而非他们手头的工作上。

最会影响这些被测试的学生情绪的，是失败带来的耻辱。就像一个不愿意辜负“对专业名声的义理”的教师或者商人，学生们也不愿意辜负对学生名声的义理。输掉比赛的那支学生队伍在很长一段时期内都会任由自己沉浸在失败的耻辱中自怨自艾。赛艇运动员若输了，会扑倒在船上，趴在自己的船桨边哭泣哀叹。输了比赛的垒球运动队员们则会抱在一起大声恸哭。美国人会说，这些人都不是好的失败者。美国人的礼仪希望失败者承认对手获胜是因为他们更优秀，并与胜利者握手祝贺。美国人无论多么恨自己被打败，都会鄙视那些输了比赛就情绪激动的人。

日本人总是想方设法避免直接的竞争。他们的小学尽可能减少竞争，这几乎超出了美国人的想象。日本的教师们接受训练，教导每个孩子去追求个人更好的成绩，但不给孩子提供机会去和其他人比较。日本小学从不让任何学生留级。所有孩子都同时入学，并且一同完成整个小学教育阶段。他们的小学成绩单是基于孩子的品行打分，而非他们的学习成绩。当竞争真的不可避免的时候，比如中学的录取考试，气氛会变得极为紧张。每个老师都能说出一些他们认识的男孩因为没考好而自杀的故事。

日本人在一生中都尽量减少直接的竞争。美国的“绝对命令”是在和同伴竞争中取得好成绩，然而日本基于恩情的伦理观则不容许竞争。日本的整个等级制体系以及详尽的阶级规范都减少了直接竞争。日本的家庭内部也是如此。从制度上来说，日本的父子不像美国的父子一样存在竞争关系：他们可能会互相排斥，但不会互相竞争。日本人觉得很惊

讶，美国家庭中的父子会抢着使用家中小汽车，或者争夺母亲（妻子）的注意力。

无处不在的中间人制度是日本人防止竞争双方当面对峙的显著方法之一。只要有人担心失败后蒙羞，他就需要中间人。因而中间人可以为各种场合服务：协商婚事、招聘、辞职以及其他数不尽的日常事务。中间人通常替双方传达意见。但在有些重要的场合，比如协商婚事，双方都会聘请自己的中间人，并在和自己的中间人商讨各种细节后，才开始与对方协商。当事人一旦直接交流，难免会听到一些有损他们“对名声的义理”的要求或者指控。通过中间人这种间接方式，他们就可以避免面对这些。中间人也会通过展示谈判能力为自己赢得声望，并因为成功的斡旋而赢得社区的尊重。如果协商顺利，中间人自己的身价也会上涨，变得更有面子，从而以后协商成功的概率也会更高。此外，中间人既要替客户弄清楚雇主对职位的要求，也要把员工辞职的决定转达给雇主。

日本人用各种礼仪来避免那些可能会让人羞愧的、有损“对名声的义理”的处境。因而日本人需要尽量减少的不仅仅是直接竞争，还有其他种种状况。他们觉得，主人待客时应当穿着体面，对客人致以某些欢迎礼节。所以，如果客人发现农民还穿着劳作服装在家中，就不得不先等上一会儿。在换上合适的衣服并安排好适当的礼节以前，农民会假装没看见上门的客人。即使主人不得不在客人等待的那个房间里换衣服，也是一样；在装扮整齐以前，他会假装自己不在场。在农村地区，男孩们可以在全家人入睡后，去拜访已经就寝的女孩。女孩可以接受或者拒绝他们的求爱。男孩会用一条毛巾蒙住自己的脸，这样他就算被拒绝了，第二天也不必感到羞愧。这种伪装并非是为了防止女孩认出自己，而只是纯粹的鸵鸟策略，这样他就不必承认自己曾受辱。礼仪也要求人们尽量不去关注一个项目，直到它能确保成功。在签订婚约以前，媒人的任务之一是为准新娘和准新郎安排一次相亲。他/她要确保这次会面

看起来很不经意，因为如果在这个阶段会面的意图就说得太明白的话，那么万一协商破裂，其中一家或者两家人的名誉就会受损。由于这对年轻人必须由各自的父母或其中一人陪同，媒人就扮演男主人或女主人的角色。最好的安排是，在一年一度的菊花展或者赏樱节上，或者在一个知名公园或娱乐场所，他们全都假装不经意地“撞见对方”。

通过这些以及其他许多办法，日本人避免了因失败而蒙羞的场合。虽然他们强调自己有责任洗刷受辱的名声，但事实上，他们尽量使自己越少感到羞辱越好。这与许多同样重视洗刷污名的太平洋岛屿部落，形成鲜明对比。

在新几内亚和美拉尼西亚从事种植的原始民族中间，正是让人愤怒的侮辱给了部落或是个人行动的动力。譬如说，甲村是否举行宴会取决于是否有其他村子的议论，从而把积极性调动起来。其他村子可能会议论第三个村子，说他们太穷了连十个人都喂不起，或者太过吝啬把芋头和椰子都藏了起来，或者首领太愚蠢不懂怎么组织宴会等。受到议论挑战的甲村，便用盛大的排场和热情来款待所有宾客，为自己挣得名声。婚事安排和经济交易也常常来自同样的动力。或者，当两边准备开仗时，他们会首先互相辱骂、挑起对方的愤怒，然后才搭弓射箭。哪怕只是处理最小的事情，他们的解决方式都像要决一死战似的。这种侮辱对行动是一种很大的激励，这样的部落也常常有很强的活力，但是，从没有人会说这些部落很懂礼仪。

相反，日本人是礼貌的典范。从他们出色的待人接物中就可以看出，他们在极力限制那些洗刷污名的场合。日本人虽然仍把令人愤怒的侮辱当作鞭策，他们还是希望这种情形尽量不要发生。他们认为，只有在某些明确规定的场合，或者当消除侮辱的传统习俗在压力下失效时，洗刷污名的情形才应该发生。毫无疑问，正是对这种鞭策的使用，使日本有能力在东亚占统治地位，也促成了它在过去十年间对英美的政策。

但是，关于日本对侮辱的敏感和对复仇的渴望，许多西方国家的讨论更适用于新几内亚那些利用侮辱的部落，而非日本。许多西方人对日本此次战败后的行为预测太脱离实际了，因为他们没有认识到日本人给予“对名声的义理”的特殊限制。

日本人虽然礼貌，但美国人不应该低估他们对诋毁的敏感度。美国人喜欢互相斗嘴，随意评论，并将之视作游戏，因而他们很难认识到这些轻微的批评对日本人来说极为严重。日本艺术家牧野芳雄在美国出版了自传，书中生动地描述了日本人对“讥笑”的典型反应。牧野成年后的大部分时光都是在美国和欧洲度过的，但他强烈地感觉自己仿佛依旧住在位于爱知县农村的家乡。父亲曾是地位很高的地主。他作为年纪最小的孩子，从小在优良的家庭环境中享受了万千宠爱。但在童年末期，母亲去世了；不久以后父亲破产，变卖了所有家产来支付债务。家庭破碎了，牧野又身无分文，无法实现自己的雄心壮志。他的志向之一就是学习英语。为了学习语言，他给附近的一个教会学校当看门人。在十八岁时，虽然从未去过比附近几个小镇更远的地方，但牧野已经下决心要去美国。

我拜访了一个传教士。比起其他人来，我最信赖的就是他了。我告诉他我想去美国，并希望他能给我提供一些有用的信息。但令我极为失望的是，他叫道：“什么？你想去美国？”

他的妻子当时也在同一个房间，他们两人一起讥笑我。在那一刻，我感觉好像头顶的血液降到了脚底。我在原地沉默地站了几秒钟，然后没有和他们道别就径直回到了自己的房间。我对自己说：“一切都结束了。”

第二天早上我就离开了。现在我想写出我当时这么做的理由。我总是认为，“不诚”是世界上最大的罪行，而同时，没有比讥笑更不诚的事了！

我总是原谅他人的愤怒，因为偶尔脾气暴躁也是人性之一。我通常也会原谅对我撒谎的人，因为人性是那么脆弱，人们经常没有足够坚强的意志来克服障碍，道出真相。我也会原谅那些传播无根据谣言诋毁我的人，因为当有其他人劝你这么做时，你很可能抵抗不了诱惑。

甚至根据个案的情况，我也可以原谅杀人犯。但是讥笑，没有任何理由可以原谅。因为人们正是因为内心不诚，才会讥笑无辜的人。

让我告诉你们我对两个词的定义：杀人犯——谋杀他人肉体的人。讥笑者——谋杀他人“灵魂”和心灵的人。

灵魂和心灵，远比肉体更加珍贵，因而讥笑是最可怕的罪行。确实，那个传教士和他的妻子试图谋杀我的灵魂和心灵，我当时体会到了强烈的心痛，感觉我的心在呐喊：“你们为什么这么做？”

第二天早上，牧野芳雄把他的所有物品打成包袱，离开了教会学校。

传教士讥笑一个身无分文的乡下男孩想去美国当艺术家的念头。牧野感觉他被传教士的不诚“谋杀”了。只有等到他实现了目标，他才能洗刷自己被玷污的名声。在被传教士“讥笑”后，他没有其他选择，只能离开那里，并证明自己有能力和去美国。牧野指控传教士时用的英文单词是“不诚”（insincerity），这或许读起来有点奇怪；对于美国人来，那个传教士的惊叹似乎是相当“诚”（sincere）的。但牧野其实是在使用这个词的日本意思。日本人觉得一个人看不起他人，却又不想激起他人攻击自己，那他就是不诚的。这样的讥笑充满恶意，证明了此人的“不诚”。

“甚至根据个案的情况，我也可以原谅杀人犯。但是讥笑，没有任何理由可以原谅。”既然“原谅”是不合适的，那么另一个对“诋毁”可能的反应是复仇。牧野通过来到美国为自己洗刷了污名。但是对侮辱或者

失败的复仇，在日本传统中是地位很高的“好事”。写书给西方读者看的日本人有时候会用生动的形象化比喻来描述日本人对复仇的态度。1900年新渡户稻造曾在《武士道》一书中写道：“复仇中的某些东西可以满足人们的公平感。我们对复仇的感觉完全就如同我们的数学能力，除非方程式两边的结果相等了，否则总感觉有事未完成。”冈仓由三郎在《日本的生活和思想》一书中，把复仇与一个特别的日本习惯做了比较：

许多所谓的日本人的心理特质，其实是起源于他们对纯净的热爱，和与之相辅相成的对污染的憎恨。不然还能是因为什么呢？事实上我们接受训练，把他人对我们家庭荣誉感或国家自豪感的冒犯看作是被污染的伤口，只有通过洗冤辩护来彻底清洗，才能恢复洁净并痊愈。在日本的公共生活和私生活中，你经常会遇见许多宿怨世仇的例子。你可以把它们看作是日本人进行的晨浴，而日本这个民族对洁净的喜爱已经演化成一种激情。

接着，他又说，因而日本人“过着一种洁净的、未被污染的生活，就像盛放的樱桃花树一样宁静和美丽”。换言之，这种“晨浴”清洗掉了别人扔在你身上的污秽，但只要这些污秽还粘在你身上，你就没法成为一个高尚的人。日本人没有接受过另一种伦理观的教育，即没人可以真的侮辱到你，除非你觉得自己被侮辱了；并且只有“你自身的问题”才会玷污你，而不是别人对你说什么或做什么。

经常在公众面前不断提及这种对宿怨进行“晨浴”的理念，是日本的传统。老百姓们对数不清的此类故事和英雄传说耳熟能详，其中最流行的莫过于史诗级传说《四十七士物语》。这些故事被编入学校课本里，在剧院中上演，被拍成当代电影，并被印成流行读物。他们是日本现存文化的一部分。

许多故事都是关于日本人对偶然失败的敏感。譬如，一个大名召集了三个家臣来猜一把制作精良的刀的锻造者。他们各自猜了不同的人。当专家公布答案后，他们发现只有名古屋三山正确辨认出这是村正锻造的锋刃。猜错的那两个家臣把失败视为侮辱，打算杀死三山。其中一人发现三山睡着后，用三山自己的刀猛砍三山。但是三山活了下来。袭击者此后一生都在谋求复仇。最后，他终于杀死了三山，履行了义理。

还有的故事是关于向自己的君主寻仇的必要性。在日本的伦理观中，义理既意味着家臣对君主至死不渝的忠诚，也意味着一旦家臣感觉被君主侮辱，会立刻翻脸、仇恨对方。关于第一任德川将军家康的故事中，有一个很好的例子。一个家臣听说，德川家康在提及他时，说道：“他是那种会因鱼刺卡喉咙而送命的家伙。”这话是指，他会以不体面的方式死去。这种评论对武士来说是无法忍受的。这个家臣发誓，他至死都不会忘记这个耻辱。那段时期，家康刚把江户（现在的东京）设为京城，打算从这里开始统一全国。因家康此时依然受到周围敌人的威胁，这个家臣主动接触敌人，提议在江户城内纵火，把它付之一炬，借此他可以报复家康，履行义理。西方绝大多数对“日本式忠诚”的讨论是完全不切实际的，因为他们没有认识到，义理不仅仅意味着忠诚；在某些情形下，这种品质也要求背叛。正如日本人说：“挨打的人会成为叛徒。”一个受辱的人也一样。

以上的历史传说含有两个主题：一是自己做错了，却向做对的人复仇；二是报复诋毁者，哪怕他是你的君主。这两个主题在流传久远的日本文学中十分普遍，虽然情节各有不同。但是，当你翻阅当代的人物传记、小说和事件纪实时，你会发现，无论日本人在传统中多么崇尚复仇，今天日本的复仇故事和西方国家一样少，可能更少。这并非意味着，他们对荣誉不再那么迷恋了，而是意味着，他们对失败和诋毁的反应越来越具有防御性而非攻击性。人们和过去一样，对羞耻很当真，但他们更常做的是麻痹自己的神经，而非挑起争斗。直接发起复仇攻击，

更可能发生在缺少法律的明治维新以前的时代。在近代日本，法律、秩序和处理好互相依存的经济的难度，使得复仇行为转到地下，或者指向自己的胸口。一个人可以暗中使计，悄悄报复敌人。这有点像古老的日本故事中的做法：主人把粪便暗藏在美味佳肴中，上菜给敌人吃，又不让敌人察觉；这么做唯一的目的是自己知道大仇已报，而宾客永远不知道。但甚至这一类暗中侵犯也已经很少了，更多的是把矛头指向自己。人们有两种选择：把它当作鞭策，激励自己去实现“不可能”的目标，或者任由它噬咬自己的心灵。

日本人在失败、诋毁和排斥面前非常地脆弱，他们的内心极易受此困扰。在过去的几十年中，日本小说一遍又一遍地描述：受过良好教育的日本人，一会儿陷入忧郁的绝境，一会儿又在暴怒中迷失自我。这些故事的主人公厌倦日常生活，厌倦家庭，厌倦城市，厌倦这个国家。但这种厌倦并非因为他们的理想太过远大导致无论怎么努力都无法实现抱负。恰恰相反，当日本人有追求时，无论这个追求有多么不切实际，他们的厌倦都会完全地、绝对地消失。日本人特有的厌倦、苦闷，其实是一个民族由于太过敏感脆弱而生了病。他们对被人拒绝心怀恐惧，并把这种恐惧压在心底，在生活中止步不前。日本小说中关于这种厌倦的描述完全不同于我们熟悉的俄国小说。俄国小说中的主人公感到生活苦闷乏味，通常都是因为理想与现实之间的巨大差距。乔治·桑塞姆爵士曾说过，日本人缺乏一种把理想和现实做对比的意向。这并不是说因为这种缺乏造成了日本人的厌倦，而是在讨论日本人是如何形成自己的哲学以及对生活的总体态度的。当然，这种和西方基本观念的对比，已经远远超越了我们之前提及的例子，但它和日本人无法摆脱的忧郁有着特别的联系。日本和俄国一样，经常在小说中描写苦闷厌烦，这和美国形成鲜明对比。美国的小说不太触及这个主题。在美国小说家的笔下，主人公的悲惨命运通常来自他自身的性格缺陷，或来自残酷世界的接连打击。他们很少描写一个人单纯的、简单的厌倦。他们认为，个人对环境的不适应必定有一个理由以及一个发展过程。而这类小说总会激起读者

的愤怒，从道德上谴责主人公自身的缺陷或罪恶的社会制度。日本也有它的无产阶级小说，主题是抗议城市中令人绝望的经济环境以及商业渔船上的可怕事件。但在这种人物小说揭露的世界中，人们的情绪经常突然发作——如某个作家所说，就像飘荡过来的有毒氯气。无论是小说主人公，还是作者本人，都不觉得有必要分析环境或主人公的个人经历，以解释这片氯气到底来自哪儿。它只是走了，又来了。人们如此脆弱：以往日本小说主人公会去找自己的敌人清算，但现在的小说主人公则把这种攻击性压在心底，以至于他们自己都不确定他们的沮丧来自何处。他们也许会抓住某个事件来解释这种沮丧，但这个事件留给人们的印象，不外乎是个符号罢了。

一个近代日本人会对自己做的最极端的攻击行为，就是自杀。基于他们的信念，一次处理得当的自杀可以洗刷他的污名，重建人们的记忆。美国人严厉谴责自杀，并把这种自我毁灭的行为视为一个人走投无路、向绝望屈服的表现；但日本人尊崇自杀，认为它是有意义的光荣之举。在某些情况下，自杀是履行对名声的义理、最令人尊重的方案。在新年那天无法还清债务的负债人，对某个不幸事件引咎自杀的官员，爱情没有结果而双双殉情的恋人们……他们就像考试落榜的男孩或者避免被捕的士兵一样，把终极暴力加在自己身上。一些日本权威人士说，这种自杀的倾向在日本是新出现的。到底是不是，很难判断。数据显示，近年来观察者经常高估日本的自杀率。在上一个世纪，丹麦和纳粹统治前的德国自杀人数占人口的比例，都高于日本任何一个时期。但有一点是肯定的：日本人热爱自杀这个主题，喜欢对此夸大其词，就像美国人喜欢对犯罪大书特书一样，他们都能从谈论这些话题中间接获得某种享受。日本人选择详述自我毁灭（自杀）事件，而非毁灭他人（犯罪）事件。用培根的话说，他们最喜欢讲述那些“骇人听闻的事件”。这么做，可以令他们得到无法从其他行为中得到的满足。

近代日本的自杀比历史故事中的自杀更具受虐色彩。在后者的故事

中，一个武士奉命自杀，是为了免受可耻的死刑。这很像一个西方士兵，宁可被枪杀，也不愿意被处以绞刑或落入敌军手中遭受酷刑。武士被允许剖腹自杀，很像蒙羞的普鲁士军官有时被允许私下里持枪自杀。当军官知道自己除了死以外没有别的方式可以挽回自己的声誉后，他的上级会在他的房间里留下一瓶威士忌和一把手枪。对一个日本武士来说，在这种情况下结束自己的生命只是可选择的方式之一；但死是必然的。在近代，自杀便是选择死亡，选择对自己行使暴力，而非刺杀其他人。在封建时期，自杀行为是一个人对自己勇气和决心的声明，但在今天成了主动选择的自我毁灭。在过去两代人中，每当日本人感到“世界失衡了”，即“方程式两边的结果”不相等，需要一次“晨浴”来洗刷污秽，他们就越越来越倾向于毁灭自己。

虽然自杀在封建时期和近代都有发生，但它作为己方赢得胜利的最后一招，也已经改变了原来的方向。德川时代一个著名的故事讲述了一个位列将军幕府的老顾问，把刀摆在自己袒露的腹部前，随时准备在整个幕府和将军代理人面前剖腹自杀。此威胁式自杀一举奏效，他因此确保自己推举的候选人继承了将军之位。老顾问就此收手，没有自杀。用西方人的话来说，这个老顾问是在胁迫对手。然而在近代日本，这种抗议性自杀已不再是谈判手段，而是为信念献身的行为。它通常发生在计划失败后，或者公开反对已经签订的协议比如《华盛顿海军条约》，以求名留史册。它通常经过刻意安排，以便能够顺利完成自杀影响公共舆论，而非像过去那样只是以自杀做威胁。

当对名声的义理受到威胁时，人们越来越倾向于伤害自己，把攻击的矛头对准自己的内心。这么做并不一定会涉及自杀这样的极端行为，也许带来的仅仅是抑郁和消沉。这种典型的日本式厌倦，在日本受过教育的阶层中十分普遍。社会学给出的理由是，知识分子阶层太拥挤了，他们在整个等级体系中的地位又很不稳固。这中间只有一小部分人可以实现自己的抱负。在20世纪30年代，当局害怕他们会产生“危险思想”而

对他们格外防备，使得他们更加脆弱。日本的知识分子通常把他们的挫败感归结于西化带来的混乱，但这个解释远远不够有说服力。许多知识分子经历了典型的日本式情绪波动，即从强烈的奉献精神变成强烈的厌倦感。这种心理毁灭其实是很符合日本传统的。20世纪30年代中期，他们中的许多人把自己从厌倦中拯救出来的方式，也是非常传统的：他们欣然接受民族主义的目标，把攻击的矛头从自己的胸口又转向他人。通过对其他国家发动集权主义侵略重新“找到了自我”。他们从负面情绪中解脱出来，感到体内有了新的巨大能量。他们没法在人际关系中释放这种能量，但他们相信自己可以作为一个有征服能力的民族去对其他国家这么做。

现在，战争的结果已经证明了这种信心是虚妄的，于是，消沉再次成为弥漫在日本的巨大心理威胁。无论目标是什么，日本人都很难走出这种精神状态。消沉已经根深蒂固。“再也没有轰炸了，”一个在东京的日本人说道，“解脱是很棒的。但我们不再战斗了，也不再有目标了。每个人都有些恍惚，不关心自己手上做的事。我是这样的，我妻子也是这样的。人们像医院里的病人，对每件事的反应都很迟钝，只是发呆走神。人们在抱怨，政府对战争的善后和援助工作都进展缓慢，但我觉得，这大约是因为所有的政府官员都和我们感觉一样。”日本这种危险的懒散状态，在法国刚解放后也曾出现过。德国投降后最初的六到八个月都没有出现这个问题，但在日本出现了。美国人很能理解日本人的这种反应，但他们觉得难以置信的是，日本人在消沉的同时，却能对征服者表现得如此友好。几乎是一转眼，日本人立刻满怀善意，接受了自己的战败及其后果。日本人对美国人致以鞠躬、微笑、挥手，甚至尖叫问候，欢迎他们的到来。引用天皇在投降诏书中的话，他们已经“接受了这种不可能”。但这些人为什么不去重建他们的家园呢？在占领条约下，他们完全有机会这么做。外国军队的占领并没有深入到村庄，对各种事务的行政权也在日本人自己手上。但整个国家似乎都在忙着微笑和挥手，而不去处理自己的事务。这样一个懒散的日本，恰恰又是同一个

日本，曾在明治初年实现了复兴的奇迹；也是同一个日本，在20世纪30年代精力充沛地准备军事侵略；也是同一个日本，其士兵们在整个太平洋地区，一个岛屿接一个岛屿地拼死作战。

事实上，日本人并没有变。他们的反应也符合他们一向的行为模式。对日本人来说，在积极奋斗和消磨时光之间的情绪波动是很自然的。此时的日本人很清楚自己的首要任务是在战败后留下一个好名声，自己所能做的就是表现友好。作为必然的结果，许多日本人认为，表现友好的最安全方式就是依赖美国。他们很容易觉得，任何努力都可能招致猜疑，还不如什么都不做。懒散的情绪因此蔓延开来。

但其实，日本人并不享受消沉。“从懒散中醒来”或“从懒散中唤醒别人”，都是在日本经常能听到的对改善生活的呼吁，这些句子也经常挂在电台播音员的嘴边，甚至在战争期间也是如此。日本人用自己的一套方式鼓励人们对抗消极。在1946年春天，日本的报纸不断讨论：“全世界都在看着我们”，而轰炸后的一片狼藉还没清理，破损的公共设施也没修复，这会对日本的名誉造成多大的玷污！他们抱怨那些流离失所的家庭，说他们太过懒散，晚上聚集在火车站过夜，被美国人看到他们的悲惨。日本人很能够理解这种对“好名声”的追求。他们希望，作为一个国家，他们能够尽最大努力，将来在联合国重新赢得一个受人敬重的席位。这也是为荣誉而奋斗，只是朝着新的方向。如果未来军事强国之间能维持和平，日本将会选择一条新的道路实现其自尊。

在日本，赢得名誉是一个永恒的目标，因而人们必须为自己赢得尊重。但是，得到尊重的方案像工具一样，可以因形势变化而随时拿起放下。一旦形势发生变化，日本人便会改变方向，为自己制订一套新的方案。和西方人不同的是，这种改弦易辙对日本人来说无关乎道德问题。西方人热衷于各种“原则”，以及意识形态上的坚定信念。西方人即使战败，信念也不会改变。我们随处可见，战败的欧洲人联合起来，转而进

行地下运动。但是在日本，除了少数顽固分子外，日本人从没有组织过任何对抗运动，或者秘密反对美军的占领。他们觉得，坚守以前的方案没有道德上的必要性。从日本投降后最初几个月开始，美国人就可以独自搭乘挤得像沙丁鱼罐头的火车前往穷乡僻壤，一路上非常安全；昔日狂热的民族主义军官，如今会沿途向他们致礼。美日之间没有任何宿怨。当美国人的吉普车穿过村庄时，道路两边站满了日本儿童，喊着“你好”和“再见”；而那些怀抱婴儿的母亲，则会挥舞婴儿的小手向美国士兵致意。

日本在战败后的种种快速变脸，让美国人很难完全放心，但又无计可施。对美国人来说，这比俘虏营中日本战俘的态度变化更让人费解。战俘自认为他们对日本而言相当于已经死了，而一个“死”人什么事都可能做出来，所以他们突然变脸，美国人尚可理解。但了解日本的西方人中极少有人预测到，日本战俘的变化也会发生在整个战败后的日本。他们中的大部分人相信：日本人“只知胜败”；在日本人的眼中，失败是一种耻辱，必须靠决绝的持续暴力来洗刷。有些人则相信，日本人的国民性格不允许他们接受任何和平条约。这些研究日本的学者都不懂“义理”。日本人有各种各样赢得尊重的方案，但这些学者只是单独挑出了“复仇和攻击”这种显著的传统方案。他们没有考虑到日本人可能会随形势变化而改弦易辙，选择另一种方案。他们把日本有关攻击的伦理观和欧洲的混淆了起来。欧洲的伦理观认为，任何人或国家若要对他人开战，首先要确认自己的立场是永恒正义的，并要从仇恨和义愤中汲取力量。

日本人的侵略性则源自不同的地方。他们极度渴望在这个世上为人尊敬。他们看到军事力量令某些强国赢得世人尊重，便也着手执行相同的方案，以求与这些强国并立。他们必须加倍努力，因为日本国内的资源很稀缺，科技很落后。当日本人尽了很大努力依然失败后，他们便相信，侵略并非一条可赢得尊重之路。义理含有两层同等的含义：侵犯对

方或者互相尊重。失败后，日本人从前者转向了后者，且在心理上没什么负担，因为他们的目标依然是赢得“好名声”。

日本历史上的其他事件有过相似的局面，也曾令西方人困惑。1862年，当一个叫理查德森的英国人被杀害时，日本长期以来的封建锁国政策刚刚结束，幕布尚未完全拉开。萨摩藩是仇视白人夷狄的温床，萨摩藩的武士在全日本以傲慢和好战闻名。英国人以惩罚日本人为由，派了一支远征军前往日本，炮轰萨摩藩的重要港口鹿儿岛。日本人在整个德川时代都在制造军火，但他们仿造的只是古董葡萄牙手枪，因而鹿儿岛当然不是英国战舰的对手。但是这次炮轰的结果令人吃惊。萨摩藩不但没有发誓总有一天会向英国复仇，反而寻求英国人的友谊。他们看到了对手的伟大之处，希望能向他们学习。他们和英国人建立了贸易往来，并于第二年在萨摩藩建立了一所大学。正如一个当代日本人写道：那所大学“揭开西方科学的神秘面纱，传授学问……因生麦事件而萌芽的友谊得到了持续发展”。生麦事件便是指英国派来远征军报复炮轰鹿儿岛一事。

这并不是一个孤立的事件。另一个和萨摩藩同等好战且极端仇视外国人的是长州藩。这两个藩都积极领导并推动了王政复古。没有实权的天皇宫廷颁布一道天皇诏书，命令将军在1863年5月11日以前把所有夷狄赶出日本的领土。将军幕府并没有理会这个命令，但长州藩却相反。它从自己的港口，向那些从海岸边经过，正要穿越下关海峡的西方商船开炮。日本的枪支和弹药都很低级，不足以损坏船只。但是为了给长州藩一个教训，西方各国组成的国际舰队很快摧毁了长州藩的几个港口。在轰炸之后，尽管西方势力索要三百万美元的赔偿金，长州藩却做出了和萨摩藩同样奇怪的反应。正如诺曼在提及萨摩藩和长州藩事件时说道：“这些曾是攘夷先锋的藩突然变脸，无论其背后的动机多么复杂，人们不得不尊重他们的行为所展现的现实主义和镇静态度。”

这种应势而变的现实主义是日本人“对名声的义理”的光明一面。如同月亮一样，义理也有其光明面和黑暗面。正是它的黑暗面，令日本把美国的《限制亚洲移民法案》和《华盛顿海军条约》看作是对日本的极大侮辱；也正是它的黑暗面鞭策日本发动了这场灾难性的战争。同时，正是它的光明面令日本在1945年能心怀善意接受投降及其后果。其实无论哪种做法，都符合它一向的行为模式。

近代日本的作家和宣传人士从义理的众多责任中挑选一部分呈现给西方人，并称它们是对“武士道”狂热崇拜的结果。很多理由可以证明，这种提法是很具有误导性的。武士道是一个近代才出现的官方提法，在日本，人们对这个提法，不像对“迫于义理”“仅仅出于义理”“竭力履行义理”等提法那样，具有很深的民族感情。武士道这个提法也无法表现出义理的复杂性和矛盾性。它只是宣传人士的灵感罢了。此外，武士道成了民族主义者和军事主义者的口号，而随着那些领袖人物的名声败坏，武士道这个观念的名声也败坏了。但这并不代表日本人不再“懂义理”。西方人在当下比过去任何一个时期更有必要去理解，义理在日本意味着什么。把武士道等同于武士也同样造成了误解。义理是一种对所有阶层普遍适用的美德。如同日本的其他义务和纪律，你的社会地位越高，肩负的义理就越“重”。但义理是对社会所有阶层的要求，至少日本人认为义理对武士的要求更高。但一个外国观察家则可能觉得义理对普通人的要求最高，因为普通人从遵守义理中得到的回报更少。而对一个日本人来说，在他的世界里受人尊重便是充分的回报了，因为“一个不懂义理之人”依然是一个“可悲之人”，受到其同伴的鄙视和排斥。

Chapter 09

The Circle of Human Feelings

人情的范畴

像日本这样极端要求回报义务和自我克制的伦理规范，或许会持续不断地视人类欲望为罪恶，并要求将其从人类的内心根除。这是很经典的佛教教条。但更令人吃惊的是，日本的伦理规范竟然对感官享乐十分欢迎。尽管日本是世界上佛教最盛行的国家之一，它的伦理观在这一点上却和释迦牟尼以及佛典的教义南辕北辙。日本人并不谴责自我满足。他们不是清教徒，并且认为肉体上的享受是好事，值得培养。他们看重肉体上的快感，同时明白这种享乐要有度，不能影响生活中的重要事宜。

这样一种伦理规范使得日本人的生活时刻保持着高度紧张。一个印度教徒比美国人更容易发现日本人接受感官享乐的后果。美国人不相信享乐还需要特意学习；他们可能会拒绝沉溺于感官享乐，但心里清楚自己抗拒的是一种已知诱惑。事实上享乐和责任一样，都是需要学习的。许多文化并不教人们怎么享乐，因而那些文化中的人特别容易自我牺牲、为义务献身。在这样的国家中，出于对其他问题的考量，有时候甚至男女之间的身体吸引也会被尽量限制，以确保不对家庭生活的平稳造成威胁。日本人一方面培养身体的享乐能力，一方面又设立伦理规范，告诫人们不能把享乐当作一种正经的生活方式，这使得他们的生活处理起来更困难了。日本人把肉体享乐当作艺术去培养；当他们充分品尝到乐趣后，又会为履行义务而牺牲享乐。

日本人最喜欢的肉体小享受是泡澡。无论是最贫穷的种稻农民，还是卑微的仆人，或是富有的贵族，他们每天傍晚时分必做的便是把自己浸泡在温度刚好的洗澡水中。最常见的浴池是一个木桶，下面生着木炭火加热，以保持水温在四十三摄氏度或更高。他们在进浴池前先清洗全身，然后任自己享受浸泡时的温暖和放松。他们在泡澡时会以胎儿的姿势抱膝而坐，水没至下巴。和美国人一样，他们每天沐浴是为了清洁身体，但他们对泡澡的重视中还带着一种被动放纵的艺术感，这是世界其他地方的沐浴文化都难以模仿的。他们说，一个人年纪越大，就越懂得享受这种艺术。

日本人离不开泡澡，因而有各种各样减少泡澡成本和麻烦的方法。在城镇中有像游泳池一样的公共大浴池，人们在同一个池子里泡澡，也有机会和邻居聊上几句。在农村，几个女人轮流在院子里准备泡澡水——日本的礼节并不要求人们在沐浴时回避他人的目光，家人们轮流入浴。日本的任何家庭，哪怕上流社会的家庭，也总是按照严格的次序进入家庭浴池，通常最先入池的是客人，随后是祖父、父亲、长子等，直到家中地位最低的仆人。他们出浴时浑身被泡成了龙虾似的红色，然后全家人聚在一起，享受晚饭前、一天中最放松的时刻。

日本人不仅极为享受泡热水澡，也很热衷“锻炼”。传统上“锻炼”包括了最刺激的冲冷水澡习惯，也叫“冬炼”或者“冷水苦行”。至今日本人依旧这么做，只是不再遵照传统的形式。它要求人们黎明之前出门，坐在刺骨的山泉瀑布下面，或者寒冬夜晚在没有暖气的房屋内朝身上倒冰凉的水。这些可不是轻易可以做到的。帕西瓦尔·洛威尔描述了19世纪90年代的这种习惯。渴望获得治愈病患或预测未来的超能力的人——尽管他今后不打算成为祭司——在每天睡觉前都会进行“冷水苦行”；凌晨两点当“神灵都在沐浴”的时候，他又会起床再进行一次。此外，他早上正式起床后、中午和黄昏时分都会分别重复一次。

黎明前冲冷水澡在打算学习弹奏乐器或准备从事其他世俗职业的人们中间特别流行。为了锻炼身体，人们把自己暴露在极度寒冷之中。据说学书法的孩子需要一直练到手指冻僵、长冻疮。这被认为是一种美德。近代的小学学校内都没有暖气设备，据说这更能锻炼孩子的意志和品格，以便今后能够应对生活中的困难。西方人印象更深刻的是日本人不断地感冒和流鼻涕，而日本人压根儿不想去预防这些。

睡觉是深受日本人喜爱的另一种享乐，也是日本人最有成就的艺术之一。他们不管以什么姿势，且在任何美国人看来完全不可能的环境中，都能完全放松入睡。这令很多研究日本的西方学者感到吃惊。美国人把失眠当作精神紧张的同义词，并且根据美国人的标准，日本人的精神应该是高度紧张的。但日本人总能像孩子一样安然入眠。他们每天晚上就寝时间也很早，很难找到另一个东方国家像他们这么做。在夜幕降临后不久就睡着了的村民们，并不像美国人一样是在为第二天积蓄能量，他们没有这种计算能量的概念。一个很了解日本人的西方人写道：“去日本后你必须不再相信今晚的睡眠和休息是在为第二天的工作做准备。你必须意识到，睡眠和恢复体力、休息以及消遣没有任何关系。”正如同对工作的提议一样，睡眠也是“一个独立事件，无关乎我们已知的生或死”。美国人习惯于通过睡眠来恢复体力。大多数美国人早上醒来的第一个念头，是算算昨晚到底睡了几个小时。睡眠时间可以预示今天将拥有多少能量和效率。但日本人睡觉是为了其他原因——他们喜欢睡觉。如果手边没什么事情，他们就高高兴兴地去睡觉了。

出于同样的原因，日本人在牺牲睡眠时意志也是非常坚定的。一个准备考试的学生可以日夜不休地复习，却不想多一会儿睡眠可能会让他在考试中发挥得更好。在军队训练中，睡眠是随时可以为纪律牺牲的。都德上尉在1934年至1935年间和日本军队一起工作，他曾讲述了他和手岛上尉的一次交谈。在和平时期的军事训练中，部队“有两次都是连着行军三天两夜，除了十分钟小憩和找机会打个盹儿外，没有其他机

会可以睡觉。有时候人们只能边走边睡。一个少尉在熟睡中，撞到了路边的木堆，引起了哄笑”。最终到达兵营后，还是没人可以睡觉；他们全都被分配了站岗或者巡逻的任务。都德上尉问：“那为什么不让他们中的一部分人睡觉呢？”“噢，不！”手岛上尉回答，“完全没必要。他们都知道如何睡觉。他们需要训练的是如何保持清醒。”这段话总结了日本人的观点。

吃和取暖以及睡觉一样，既可作为一种自由享受的放松，也可作为一种锻炼意志的训练。吃对日本人来说如同一种休闲时进行的仪式，他们每一餐都会上无数道菜。上的每一道菜都只有一汤匙那么多，但色味俱全。其实，“吃”更像是一种训练。埃克斯坦引用一个日本农民的话说：“快吃快拉是日本人的美德之一。”“吃本身没那么重要……吃是为了维持生命，因而吃应当尽可能简单快速。我们不鼓励孩子特别是男孩像欧洲孩子一样吃得很慢，而是鼓励他们吃得越快越好。”在训练僧侣的佛教寺院，僧侣们在饭前祈祷中如是告诫自己：食物只是良药。这意味着锻炼意志的人不应当视食物为享受，而只能把它们当作必需品。

根据日本人的逻辑，强制剥夺食物是测试一个人“坚定意志”的好办法。绝食给了人们显示自己有多么坚忍的机会，如同拒绝温暖和睡眠一样。同时，绝食也让人们有机会像武士一样在饥肠辘辘的时候“用牙签剔牙”。如果一个人通过了绝食测试，他不但不会因为缺乏卡路里或维他命而能量降低，反而会因为精神胜利而能量倍增。日本人不像美国人一样觉得身体的养分和身体的能量之间有一一对应的关系。所以，战时的东京电台会告诉防空洞中的避难者，练健美操可以让饥肠辘辘的人重新变得强壮起来。

浪漫的爱情是日本人培养的另一种“人情”。尽管爱情常常与婚姻形式以及对家庭的责任相冲突，但爱情在日本依然是人们熟悉的话题。日本的小说中充满了爱情故事，并且和法国文学一样，主人公都是已婚人

士。在平时的阅读和交谈中，殉情是深受喜爱的话题。10世纪的《源氏物语》和其他国家的国民级小说一样，细致描写了一个浪漫的爱情故事。封建时期君主们或者武士们的爱情传说也一样具有浪漫主义色彩。这是日本小说的首要主题。在这方面，日本文学和中国文学之间的差异巨大。中国人刻意淡化浪漫爱情和性欲享受的重要性，以省去不少人和人之间的麻烦，他们的家庭也因此更为和谐平静。

美国人在这一点上当然更能够理解日本人，而不是中国人，但是这种理解不管怎样仍是很肤浅的。美国人在性欲享受的问题上有许多禁忌，日本人却没有这些。在这个方面日本人完全没有道学气，美国人反倒有。日本人觉得性和其他任何的“人情”一样，只要不影响重要事宜就完完全全是好的。“人情”中没有罪恶，因而没必要对“性快感”进行道德说教。美国人和英国人觉得日本人珍藏的画册很色情，并以猎奇的目光看待吉原（日本艺妓和妓女集中的区域）。日本人经常评论欧美人的这种态度。早在和西方接触的初期，日本人就对来自西方的批评十分敏感。他们试图通过法律让自己的行为习惯更接近西方人的标准。但是，没有任何法律法规能够消除文化上的差异。

受过教育的日本人都十分清楚，某些事情他们自己不觉得淫秽和伤风败俗，美国人和英国人却那么觉得；但是，这些日本人没有意识到，美国人的传统态度和日本人的“人情不应干扰生活正事”的信念之间，横卧着一道不可逾越的鸿沟。正是这条鸿沟，令美国人无法理解日本人对爱情和性欲享受的态度。日本人把属于妻子的范畴和属于性欲享受的范畴划分得非常清楚，而这两者是同等公开且坦率的。但它们之间的划分并不像美国那样——男人公开承认妻子的地位，却对性欲享受一事遮遮掩掩。日本人把两者分开，是因为前者属于一个男人的主要义务领域，而后者则属于次要的消遣领域。日本人一向让各个领域“各就其位”，这令他们把家庭中那个理想的父亲和那个寻花问柳的男人也分得一样清楚。日本人不像美国人那样，把爱情和婚姻看作是同一件事。美国人越

是以选择配偶为目的，就越在意爱情。“相爱”是美国人结婚最好的理由。结婚后，丈夫如果对其他女人动心思，便是对妻子的侮辱，因为他把只应当属于妻子的东西给了别人。但日本人不这么看。在选择配偶时，年轻人通常都屈从父母的选择，奉命结婚。他必须遵守夫妻关系之间的一套繁文缛节。哪怕在一个和睦相处的家庭中，子女们也丝毫看不到父母之间有什么带性暗示的亲昵举动。如同一个当代日本人在一本杂志中所说：“婚姻的真实目的是生儿育女，传宗接代；任何其他目的都歪曲了婚姻的真正意义。”

但这并不意味着一个男人只有把自己局限在这样的生活中才是高尚的。如果负担得起，他会养一个情妇。与中国不同的是，他不会把自己迷恋的女人纳为小妾。如果他那么做了，便是把生活中本应分隔的两个领域混在一起了。这个女人可以是个艺妓，精通音乐、舞蹈、按摩及其他消遣技艺；也可以是个妓女。通常，他会和这个女孩的艺馆或者妓院签一份合约。这份合约能够防止女孩被突然抛弃，并保障她得到一份经济回报。他会帮助女孩另觅住所、独自生活。只在极少数例子中，这女孩生了孩子，只有当男人想要把这孩子和自己其他的孩子一起抚养成人时，他才会把她接回家住。但这女孩在他家里的身份不是妾，而是一个仆人。这孩子会称呼男人的合法妻子为“母亲”。孩子和生母之间的关系是不被承认的。中国人的传统模式是东方式的一夫多妻制，这和日本的习俗完全不同。日本人保证家庭义务和“人情”，哪怕在空间上，也是分隔的。

虽然只有上层阶级才养得起情妇，但大多数日本男性都会不时地招艺妓或妓女。这样的招妓行为通常都是公开的。妻子会为晚上外出消遣的丈夫整理打扮。丈夫光顾的艺妓或者妓院可能会把账单寄给他的妻子，而妻子会付清账单，并视为分内之事。她也许会不高兴，但也只能生生闷气罢了。尽管光顾艺馆比光顾妓院的花费高很多，但在艺馆里花钱享受的夜晚并不包括性行为。他得到的是一群装扮美丽且举止优雅的

女孩们提供的娱乐服务，而这些女孩是专门接受过严格训练的。为了能够和某个艺妓交往，男人要么成为她的主顾，签下令她成为自己情妇的合约，要么用自己的魅力迷倒她，这样她就会主动献身了。但是，和艺妓女孩们共度的晚上并非毫无性意味。她们的舞蹈、谈笑、歌声、姿态都是带着传统的性暗示的，并且经过精心设计以表现上层阶级的妻子所不能表现的。她们属于“人情的范畴”，并使男人从“孝的范畴”中得以短暂解脱。因而男人没有理由不去纵情享乐，只不过这两个领域是分开的。

妓女住在有许可证的妓院里。在和艺妓消磨了一个晚上后，男人如果愿意的话可以去光顾妓院。妓院的费用很低，因而没钱的男人可以用这种放松方式使自己得到满足，不再惦记着艺妓。女孩的照片展示在妓院外面，客人通常都会花很长时间公然地站在门口研究这些照片，并做出选择。妓女的地位很低，并不像艺妓一样被人高高地捧在上面。她们通常都是穷人家的女儿，在家中经济窘迫时被家人卖给妓院，也不会像艺妓那样接受娱乐技艺的训练。在早期，妓女们通常会自己坐在公共场所，像肉体商品一样，表情木然地接受客人们的挑选。当日本意识到西方国家不支持这种习俗后，便不再允许她们坐在街头。如今这种形式已被照片取代了。

男人可能会挑选其中一个女孩，成为她唯一的主顾，并与妓院签订合约。这样的女孩都是受到合约保护的。但是，一个男人也可以不签任何协议，就让一个女佣或者女售货员做自己的情妇。这些“自愿的情妇”是最脆弱、最得不到保障的。她们通常是和男方相爱了，但又被排斥在所有公认的义务范畴外。美国人的一些故事和诗歌中描述了被爱人抛弃的、“怀抱婴儿”恸哭的年轻女人，日本人读到后，便认为这些生养私生子的母亲就是他们的“自愿的情妇”。

同性之间的纵欲也是传统“人情”的一部分。在古代日本，同性纵乐

是被武士、僧侣等上流社会男性接受的一种行为。在明治时期，日本为了得到西方人的赞许，宣布许多传统习俗为非法，那时候它也规定了同性性行为应当受到法律的惩罚。但是，日本人至今认为这种习俗是“人情”之一，没必要进行道德说教，但又必须有度，不能干扰正常的家庭生活。因而，尽管有的男性会选择成为专业的男艺妓，但总体来说男人或者女人不太可能会彻底“变成”同性恋（用西方人的措辞）。日本人很吃惊，美国竟然有成年人在同性性行为中扮演被动角色。日本成年男性通常都会寻找少年当自己的性伴，因为他们觉得一个成年男性扮演被动角色有损尊严。日本人划定界限，明确什么可以做且能保持自尊，只不过他们的界限与美国人的不同。

日本人也不认为手淫一事关乎道德问题。没有一个民族像日本一样有这么多手淫工具。在这方面，日本人试图让这些工具不要太招摇，以免遭到外国人的指责，但他们自己并不觉得这些工具是罪恶的。欧洲大部分地区甚至比美国更激烈地反对手淫，这种态度是在西方人成年以前就深植在他们的意识中的。男孩从小就会听到大人悄悄说，手淫会致人发疯，或头发变秃。当他还在幼年时，母亲就会监视他，一旦发现他手淫就会当作大事，施以体罚。她可能会绑起他的双手，也可能会吓唬他，说上帝会惩罚他。日本人在幼儿和少年时期从没有过这种经历，因而长大成人后也不会抱有西方人那种态度。他们对手淫没有任何罪恶感，并认为只要它处于正经生活中的次要位置，就不算过度纵欲。

酗酒是另一种被许可的“人情”。日本人觉得，美国人发誓滴酒不沾实属西方人的怪癖之一。他们对于美国某些地方的禁酒令也持有同样感觉。在日本人眼里，喝清酒是一种正常人都不会拒绝的享受。但酒精毕竟属于次要的消遣，也不会有一个正常人会过度沉溺于此。根据日本人的思维方式，人们既然不担心“变成”同性恋，那么也不用担心“变成”酒鬼。确实，嗜酒成癖的酒鬼并没有成为日本的社会问题。酒精是令人愉悦的消遣，家人或者公众都不会觉得一个醉酒的男人很讨厌。日本人喝

醉后不太可能变得暴力，自然也没人觉得他会揍自己的孩子。一般常见的是，人们在喝醉后摆脱了日本严厉的礼节束缚，大哭一场，或者放浪形骸、纵情声色。在都市的清酒聚会上，人们甚至喜欢坐到对方的大腿上。

保守的日本人会严格区分饮酒和吃饭。在供应清酒的乡村聚会上，只要一个人尝了一口米饭，就意味着他不会再喝酒了。他由此进入另一个“圈子”，他必须保持两者分开。在家里他可以在饭后喝清酒，但他不会同时又吃饭又喝酒。他必须在开始一种享受时，放弃另一种。

日本人的“人情”观带来一些重要的后果。它从根本上否定了西方哲学中肉体和精神这两种力量在人类生活中互争上风的观点。在日本哲学中，肉体并不是罪恶的，而享受肉体的快感也并非罪行。精神和身体并非宇宙中相互对立的 two 股力量。日本人从这种信念中得出了一个逻辑结论：世界并不是善和恶的战场。乔治·桑塞姆爵士写道：“纵观日本人的历史，他们似乎在某种程度上没有能力去发现，或者不愿意去抓住有关恶的问题。”事实上，日本人不断地把他们的信念当作自己的生活观。他们相信人类有两个灵魂。这两个灵魂并非是在不断在斗争的“善”与“恶”，而是“温柔”的灵魂和“粗暴”的灵魂。在每个人和每个国家的生活中，都有一些场合需要“温和”的灵魂，一些场合需要“粗暴”的灵魂。这两个灵魂并非一个注定要下地狱，一个注定要上天堂。他们在不同的场合中都是必须存在且有益的。

甚至日本人的神灵也明显善恶并存。最受欢迎的神祇是素盞鸣尊，天照大神的弟弟，也被称为“迅猛的男性威严”。他对自己的姐姐天照大神做了可耻的事，若放在西方神话中，定会被视作恶魔。天照大神因怀疑他来找自己的动机，试图把他赶出自己的房间。他便开始恶意撒野，在大神和同伴举行尝新仪式的餐厅内抛洒粪便。他破坏分割稻田的田埂，这是很严重的罪行。但他犯下的最可怕的罪行——也是西方人觉得

最难以理解的——是，他竟然在天照大神的卧室顶上挖了一个洞，并把一头“被他用落后的剥皮术剥去毛皮”的双色花斑马扔进姐姐的卧室。因为这些坏事，素盞鸣尊受到了众神严厉的惩罚，被逐出天宫，流放到了“黑暗之地”。但他仍是日本众神中最为人所喜爱的一个，并受到了与其相应的敬拜。此类神的角色在世界各地的神话中都很常见，但是他们通常被排斥在更高的伦理宗教之外，因为善恶斗争的宇宙哲学让人们觉得，超自然神灵被划分成非黑即白两种派别更合适。

日本人的态度很明确，他们从不觉得与邪恶斗争是一种美德。正如同他们的哲学家和宗教老师几个世纪以来一直强调的，这样善恶对立的道德准则并不适用于日本。他们常常十分高调地表明，这恰恰证明了日本民族的道德优越性。而中国人的道德准则必须把“仁”，也就是正义与慈爱的行为，提高到一个绝对标准的地位；通过对照这个标准，所有人和所有的行为都可以找到自己的不足之处。“这样的道德准则对中国人来说是好事，因为中国人低劣的人性需要这种方式的人为约束。”18世纪的神道家本居宣长如是说。近代的佛教老师和近代民族主义领袖都针对这个主题写过著作，或者发表过演讲。他们说，日本人的本性便是好的、值得信赖的，因而不需要和自己邪恶的另一半进行斗争。他们需要做的只是擦净自己的灵魂，并令自己的行为举止适合每个不同的场合。即使之前任由自己变“脏”了，污秽杂质也很容易移除，人性之善可以再度放光。日本的佛教哲学比其他任何国家的佛教哲学更进一步教导：每个人都是潜在的佛，“美德”不在于佛经的教诲，而在于每个人能从开悟的、纯真的灵魂中发现什么。人们为什么不相信自己在灵魂中的发现呢？邪恶并非人类灵魂所固有的。《圣经》诗篇里说：“我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪。”但日本人没有这种神学观念，他们也没有关于人类堕落的说教。“人情”也是神的赐福，人们不应当加以谴责。的确，无论是哲学家还是农民都没有谴责过“人情”。

在美国人听来，这样的教义似乎会导致一种纵欲享乐的哲学。但是

正如我们所看到的，日本人把生命中最重要的任务定义为履行义务。他们完全接受这样一个现实，即回报恩情意味着要牺牲个人的欲望和享受。对他们来说，把追求快乐当作严肃的生活目标的想法是令人吃惊且不道德的。快乐是一种放松，条件允许时人们可以沉醉其中，但如果把它抬高为评判国家和家庭的标准则是难以想象的。人们如果要履行“忠”“孝”和“义理”的义务，必定会遭受痛苦，这是他们早就预料到的了。这种义务会让生活更艰难，但他们已有心理准备。他们经常需要为了履行义务而放弃某些享受，尽管他们不觉得这些享受是邪恶的。这需要坚定的意志，而这样坚定的意志正是日本人最欣赏的美德。

和日本的这种想法保持一致的是，日本的小说、戏剧中很少出现“快乐圆满的结局”。美国的普通观众渴望看到解决方案。他们想要相信，主人公从此以后幸福快乐地生活。他们想要看到善人有善报。如果他们必须在戏剧的结尾时失望难过，那也是因为主人公的性格有缺陷，或因为他成了不良社会秩序的牺牲品。但他们最乐意看到的，还是主人公拥有一个一切圆满美好的结局。当普通的日本观众看到无情的命运令主人公最终走向悲剧，或令可爱的女主人公被杀害时，他们已经坐在剧院里哭成了泪人。这样的情节是晚上娱乐的高潮部分。人们去剧院正是为了看这一幕。甚至他们的近代电影也是建立在男女主人公经历苦难的主题上的。他们坠入爱河，却不得不放弃自己的爱人；他们幸福地结婚，其中一方却为了履行义务自杀；为了拯救丈夫，激励他磨砺自己的演艺天赋、拥有新生活，妻子在丈夫成功的前夕隐身于都市人海；当丈夫功成名就之时，妻子却毫无怨言地在贫穷中死去。日本人不需要快乐圆满的结局，对自我牺牲的男女主人公的怜悯和共鸣便能令他们满足。日本人的痛苦并非来自上帝的审判，而是显示了他们正在不计代价地履行自己的义务，任何事情，哪怕遗弃、疾病、死亡，都不能令他们偏离正道。

日本人近代的战争电影也继承了相同的传统。看过这些电影的美国

人经常说，这些电影是他们见过的最好的反战政治宣传。这是典型的美国式反应，因为这些电影完全是在描述战争带来的牺牲和痛苦。它们不会着墨于阅兵、军乐队，也不会夸耀舰队演习或大型枪械。无论这些电影描述的是日俄战争，还是中国事变，它们坚持刻画的都是：单调枯燥的泥泞行军、凄惨艰苦的近身厮杀、难分胜负的一次次战役。他们的电影银幕上没有胜利的画面，甚至没有自杀性的冲锋。电影中显示的只有日军在深陷泥泞、面目相似的中国小镇上的夜宿；或者日本家庭三代人的代表，也是三场战争的幸存者，分别成了伤残、瘸子和瞎子；或者士兵死后，在日本的家人为失去丈夫、父亲和养家糊口者而恸哭，但依然只能相依为命，继续生活。在日本战争电影中你是看不到像英美合拍电影《乱世春秋》中那种激动人心的场景的。日本人甚至不会把伤残老兵如何康复的主题改编成剧本。电影中也不会提到这场战争的目的究竟是什么。银幕上的所有人已经付出一切来回报恩情了，这一点对日本观众来说已经足够。因而在日本，这些电影其实是军国主义者的政治宣传。赞助方知道，这些是不会在日本观众中激起反战情绪的。

Chapter 10

The Dilemma of Virtue

美德的困境

日本人的生活观念和他们的“忠”“孝”“义理”“仁”和“人情”所包含的内容是一致的。他们眼中“人的所有义务”分成各个领域，就像在地图上划分了不同的省份。用日本人的措辞来说，生活包含“忠的圈子”“孝的圈子”“义理的圈子”“仁的圈子”“人情的圈子”以及其他更多圈子。每一个圈子都有其独一无二的具体准则。一个人评判同伴不是通过观察他们完整的人格，而是说“他们不懂孝”或者“他们不懂义理”。日本人不会像美国人那样控诉某人“不义”，而是会列举这人哪些行为不符合相对应的圈子。日本人也不会控诉某人“自私”或者“不善”，他们只会列举这人在哪些特殊领域中违反了准则。他们也不会诉诸绝对命令或者金科玉律，某人的行为是否合理只是相对于所在的圈子而言的。当一个人在“尽孝”时，他会这么做；当他“出于义理”或者在“仁的圈子”里行动时，他又会做完全不同的事（至少西方人会那么觉得）。每个“圈子”的准则，都是这么设定的：当它的内部条件改变了，就需要采取与之前截然不同的行为来应对。譬如，对君主的义理要求武士极度忠诚，但一旦自己的君主侮辱了自己，武士不背叛君主就算是最好的结局了。在1945年8月以前，“忠”要求日本民族和敌人顽抗到底，直到剩下最后一人。当天皇在广播中宣布投降并改变了对“忠”的要求后，日本人立刻对外来者表现出合作诚意。

这一切都让西方人很困惑。根据美国人的经验，人们的行为“应当

符合一贯的行为模式”。美国人区分忠臣和叛徒、合作者和顽抗者，就像把绵羊从山羊中挑出来。他们喜欢给每个人贴上标签——他到底是慷慨的还是吝啬的，是热忱的还是疑虑的，是保守的还是开放的——并希望他接下来的行为能和之前保持一致。美国人希望每个人都能信仰某个政治意识形态，并和对立的意识形态进行持续不断的斗争。根据他们在欧洲的战争经验，每个战场都有合作派和抵抗派，他们不相信在战争胜利后抵抗派就会改变立场。在美国国内的政治争议中，美国人也认识到有新政派和反新政派，他们相信即便出现新的形势，这两个阵营也会一如既往地坚持自己的立场。如果有人从篱笆的一头翻到了另一头——比如一个无神论者突然变成天主教徒，或一个“共产主义者”成了保守派——这样的改变通常会被打上“皈依”的标签，并要求建立起一个全新的性格以适应这种改变。

西方人对这种行为一体性的信赖当然并不总是合理的，但它也并非只是幻觉。在大多数文化中，无论是原始的还是文明的，无论男女，人们都会认为自己的行为符合某一类型的人的特征。如果期待权力，他们会觉得自己的成败与否取决于他人是否服从自己的意志；如果期望被人爱戴，那么身处冷漠的环境中就会感到沮丧。他们会把自己想象成极为正义的人，或者有“艺术气质”的人，或者恋家的人。他们通常都会实现自己性格的“完形”。这为人类的存在带来秩序。

西方人很难相信，日本人在从一种行为转向另一种行为的过程中可以不付出任何心理上的代价。美国人的生活中不存在这种可能性。但是在日本人的生活中，这种矛盾是深植于他们的生活观念中的，正如同美国人的行为一致性深植于美国人的生活观念中一样。西方人有必要意识到，日本人划分生活的这些“圈子”不包括任何“恶的圈子”。这并不是说日本人意识不到任何恶意行为，而是指他们不把人类生活看作是一个善恶力量对决的舞台。他们把人类的存在看成是一出戏剧表演，需要人们平衡不同“圈子”的准则以及不同的行动方案，但每一个圈子和每一个行

动方案本身都是好的。如果人们跟随自己真正的直觉，每个人都是善的。如同我们之前提到的，日本人甚至认为中国人的道德准则证明了中国人需要那种东西，从而证明了中国人的品性低劣。日本人说，他们自己不需要这种全面的伦理戒律。用我们之前引用的乔治·桑塞姆爵士的话说，日本人“不去抓住有关恶的问题”。根据日本人的观点，他们可以避开人性之恶，充分解释为什么会有恶意行为。每个灵魂最初都是具有美德的，像一把新铸造的剑一样闪着光，但是如果你不持续打磨它，它就会变得黯淡、有瑕疵。如同他们说的，“我身体里的锈”和剑上面的锈一样糟糕。一个人需要像保养他的剑一样保养他的品格。但无论如何，他那光明的、闪光的灵魂依然藏在锈迹下面，他需要做的就是打磨抛光，使之再度生辉。

日本人的这种生活观念使得他们的神话传说、小说和戏剧，在西方人看来似乎特别没有说服力——除非西方人能够改写情节（他们经常这么做），使之适应对“性格一致性”和“善恶冲突”的需求。但这并非日本人看待这些情节的方式。日本人在评论这些情节时总是说，主人公陷入了困境，被卡在“义理和人情的冲突”“忠和孝的冲突”以及“义理和义务的冲突”之间。主人公的失败，通常是因为他让人情妨碍了他履行义理，或者他不能同时“尽忠”和“尽孝”；因为义理，他不能做正义的事；迫于义理，牺牲了自己的家庭。日本小说和戏剧描绘的这些冲突，依然是两种具有自我约束力的义务之间的冲突。它们都是“善的”。要在这两者之间做选择，就好像一个负债人欠了太多债而难以抉择一样。他必须在偿还一些债务的同时忽略另外一些，事实上，只偿还一笔债务并不能替他免除剩余的债务。

这种看待主人公生活的方式和西方的观点形成鲜明对比。西方文学戏剧作品中的主人公善良，只因为他们“选择了更为善良的那一方”，和邪恶的对手做斗争。西方人常说：“美德者胜。”主人公最后应当幸福才对，因为善有善报。但是日本人对主人公那种“骇人听闻”的故事百读不

厌，譬如，主人公因为无法协调他对世界的亏欠和对名誉的亏欠，最后只能选择一死了之。在许多文化中，这样的故事读起来似乎在教人们向残酷的命运低头。但是在日本恰恰相反。这些故事表达的是积极主动性和义无反顾的决心。主人公想尽一切办法偿还身上的债务，这么做的同时忽视了其他的义务。而最终，他们不得不和自己忽视的“圈子”达成妥协。

日本真正的史诗级传说是《四十七士物语》。虽然它在世界文学中的地位并不高，但对日本人的影响是无可匹敌的。每个日本男孩不仅知道故事梗概，也知道故事中的各种细节。这个故事一再地被讲述和出版，并被拍成了受欢迎的现代日本电影系列。四十七士的墓地是深受好几代日本人尊崇的圣地，成千上万的人前往凭吊。他们在墓地上留下白色的拜访卡片，使得墓地周围成为一片白色的汪洋。

四十七士的主题主要围绕对君主的义理。如同日本人看到的，它描述了义理和忠的冲突、义理和正义的冲突——而最终必然是义理胜出——以及“仅仅出于义理”和无限义理的冲突。四十七士的历史故事发生在1703年封建制度最鼎盛的时期。在近代日本人的幻想中，那时候的男人都是大丈夫，履行义理时没有丝毫的“勉强”。这四十七个主人公为义理奉献了一切，他们的声誉，他们的父亲，他们的妻子，他们的姐妹，以及他们的正义感。最终他们以自杀的方式为“忠”献上自己的生命。

在那时候，所有的大名都会定期觐见将军，于是幕府指定了两个大名来掌管觐见仪式，其中一个浅野侯。这两个掌管仪式的大名都是从地方上来的君主，因而不得不向在幕府中任职的、地位很高的大名吉良侯请教礼仪。不幸的是，浅野侯最智慧的家臣大石——故事的主人公——当时刚好外出了，浅野侯没有机会咨询他的意见。不谙人情世故的浅野侯在向吉良侯请教礼仪的时候没有献上“厚礼”。而另一个负责掌管仪式的大名则在一批精通世故的家臣们的提醒下献上了许多重礼。吉良

侯因没有收到厚礼，而不情愿指教浅野侯，他故意指示浅野在仪式上穿一套完全不合礼仪的服饰。觐见仪式那一天，浅野侯按照吉良侯的描述穿戴好出现了。当他意识到自己因违反礼仪而受到了侮辱后，他拔出剑，刺伤了吉良侯的前额，随后被众人拉开。作为一个有尊严的男人，报复吉良侯的侮辱是一种美德，也符合“对名声的义理”，但是，在将军的宫中拔剑违背了“忠”。浅野侯正当地履行了“对名声的义理”，但他只能按照剖腹的规矩自杀，才能尽忠。浅野侯退回到自己的官邸，打扮一番，等待他最智慧和最忠心的家臣大石归来。主仆两人久久地凝视对方，用眼神道别，随后浅野侯摆出合适的坐姿，把刀扎入肚子，亲手结束了自己的生命。因为浅野侯违反了“忠”，招致幕府不悦，所以没有亲戚愿意继承他死后遗留的位置。最终，浅野侯的封地被没收了，家臣们都成了无主的浪人。

根据义理的责任，浅野侯的武士家臣们应当和他们死去的主人一样剖腹自杀。如果为了履行对君主的义理，他们只要重复了浅野侯因“对名声的义理”而做的事，就能表达他们对吉良侯侮辱他们君主的抗议。但大吉却私下认为，剖腹这么小的举动不足以表达他们的义理。他们必须完成君主当时因为被其他家臣拉开而没有完成的复仇。他们必须杀死权高位重的吉良侯。但这么做又必定会违背“忠”。由于吉良侯极为接近幕府，浪人们是不可能从政府那里得到官方许可来实施复仇的。在许多常见的案例中，任何谋划复仇的团体都会向幕府禀告他们的计划，并陈述他们最终会完成复仇或放弃计划的最后期限。这样的安排可以让一些幸运的人协调好“忠”和“义理”的冲突。大吉知道这条路对他和同伴行不通。因而，他把过去曾是浅野侯家臣的浪人们召集起来，但只字未提杀死吉良侯的计划。根据1940年日本学校教授学生的版本，大吉总共召集了三百多个浪人，而他们全部同意剖腹自杀。但是大吉知道，并非他们所有人都具有无限义理——用日本人的话说，就是“有义理且诚心诚意”的人——因而并非所有人都值得信赖，并可以托付向吉良侯复仇这种危险大事的。为了把那些“仅仅出于义理”的人和具有义理且诚心诚意

的人区分开来，他拿如何分配君主个人财产一事来考验他们。在日本人的眼中，这测试似乎在说，虽然他们尚未同意自杀，他们的家人已经可以分得好处。分配财产的标准在浪人中引起巨大的分歧。总管一向是家臣中间领取俸禄最高的，他带领一部分人提议按照以前的俸禄比例分配财产。但大石则带领另一部分人提议，在所有人中平均分配财产。一旦大石找出了所有“仅仅出于义理”的人，他就同意了总管按俸禄比例分配财产的计划，然后允许那些得到财产的人离开队伍。总管走了，但他也从此背负了“败类”“不懂义理之人”以及“浑蛋”等恶名。大石认为只有四十七人对义理足够坚定，可以放心告知他的复仇计划。这四十七人向大石保证：任何诚信、情感和义务都不会妨碍他们履行自己的誓言。义理将是他们的最高准则。四十七人割破手指，歃血为盟。

他们的第一个任务是麻痹吉良侯，转移他的注意力。他们先假装解散，不再关注名誉之事。大石整日沉溺于最低等的妓院，或者和人打架斗殴，脸面尽失。在自暴自弃的生活的掩饰下，他和妻子离婚了——这对任何打算违背法令的人来说，是很常见、很彻底且合理的一步，它可以让妻子孩子不被自己最后的行动牵连。大石的妻子伤心地离开了他，但他们的儿子加入了浪人行列。

整个东京的人都猜测他们想要复仇。所有尊敬浪人的人都相信四十七士必定会试图杀死吉良侯。但四十七士否认了这样的企图。他们假装自己是“不懂义理”的人。岳父们对他们尊严尽失的行为感到愤怒，把他们赶出家门，甚至令女儿解除婚约。朋友们也都嘲笑、鄙视他们。某天一个亲近的朋友撞见大石喝得醉醺醺的，在和女人们嬉闹。大石甚至对他也否认了对君主的义理。“复仇？”他说，“这太傻了。每个人应当享受生活。没有比喝酒享乐更棒的事了。”大石的朋友不相信他的话，便把他的刀从鞘里抽出来看，以为它会闪闪发光，证明大石所言不实。但呈现在眼前的刀刃锈迹斑斑。他不得不信了，于是在大街上踢打醉酒的大石，并向他啐唾沫。

其中一个浪人需要钱来完成他在复仇计划中的任务，他竟然把自己的妻子卖去当妓女。这女人的哥哥也是个浪人，当他发现妹妹知晓复仇计划后，竟然提议亲手杀死妹妹，他希望能通过此举对大石示忠，让大石把他也吸收为复仇成员。另一个浪人杀死了自己的岳父。还有一个浪人把自己的妹妹送给吉良侯当女佣兼情妇，这样他们就能得到宫中的内部消息，判断何时可以动手。他的妹妹在复仇完成后必定会自杀，因为她必须以死来洗刷自己侍奉吉良侯的污名，哪怕她只是假意侍奉。

12月14日，一个下雪的晚上，吉良侯举办了一场聚会，守卫们全都喝得酩酊大醉。浪人们突袭了防守坚固的吉良侯府邸，制服了守卫们，直达吉良侯的房间。吉良侯不在那里，但床褥还有余温。浪人们便知道他一定藏在府邸的什么地方。最后他们发现一个人蜷缩在储藏木炭的独立小木屋里。一个浪人用刀刺穿了小屋的墙壁，但他抽回刀一看，没有任何血迹。其实刀已经刺伤了吉良，但在刀被抽回去的那一刻，吉良用衣袖擦干净了上面的血迹。但他的诡计并未奏效。浪人强迫他从木屋里走出来。但他又声称自己不是吉良，只是吉良家的总管。就在这时，四十七士中有一人认出了吉良前额的伤疤，这正是浅野侯在将军宫中用剑所伤。他们确认他就是吉良后，要求他立刻剖腹自尽。吉良拒绝这么做——这证明他确实是个懦夫。浪人们挥起浅野侯曾用于剖腹的刀，砍掉吉良的首级，并郑重地把首级清洗一番。做完这些事后，他们带着两度染血的刀和割下的首级，列队前往浅野侯的墓地。

浪人们的壮举使东京城里的居民激动振奋。那些曾质疑浪人的家人和岳父们也都冲上前去拥抱他们，表达自己的敬重。一些大藩主在沿途欢迎款待浪人。最终浪人们到达了墓地，他们献上的不仅有剑和首级，还有一封写给君主的祷文。这祷文至今仍被日本人保存着。

我们今天来此地向您献上我们的敬意.....只有完成了由您开始的复仇大业之后，我们才敢这么做。等待复仇时，一日如三秋.....

现在，我们终于带着吉良侯的首级来到您的墓前。您去年万分珍视这把刀并把它托付给我们，现在我们把它带回来了。我们祈祷您能用它再砍一次敌人的首级，永远消除心头遗恨。四十七士敬悼。

虽然已经报答了义理，但他们还需要尽忠。只有一死才能两全。他们没有背叛忠，却违反了政府禁止“未经申报的复仇”的规定。在“忠”的名义下，无论要求是什么，他们都必须履行。将军幕府下令四十七士剖腹自杀。正如日本五年级课本中所说：

他们替君主报仇，义理坚定不渝，必然被后世看作是永恒的榜样……因而幕府经过慎重考虑后要求他们剖腹，是为一举两得之计。

这意味着，通过亲手杀死自己，浪人们同时偿还了对义理和对义务的最大亏欠。

这部日本民族史诗的每一个版本都有一些不同。在近代的电影版中，最开始的贿赂主题变成了性的主题：吉良侯被人发现想追求浅野侯的妻子。正因为他心怀不轨，所以才故意给出错误的礼仪指示以羞辱浅野侯。贿赂的情节被删除了。但所有这些对义理的责任被描述得十分细致，令人不寒而栗——“为了义理，他们抛妻、弃子，并失去（杀死）父母”。

这类描写义务和义理冲突的主题，也是其他许多故事和电影的基础。日本最优秀的历史电影之一讲述的是第三任德川将军在位时期的故事。这个将军在还很年轻、未经世事的年纪就被推举上台，他的国家也因这次继位分成了两派，一派人想拥立另一个年纪相仿的近亲。尽管这第三任将军上台后的执政很出色，另一派的大名却很不服，心中的“耻

辱感”日益滋长。他一直等候着复仇时机。有一次终于接到通知，将军及其随从将会巡游一些藩国，接待的任务落到了他的身上。他希望能趁此机会雪耻，并履行“对名声的义理”。官邸本身防守坚固，他又做了更多的准备，堵死了所有的出口，封锁了整座官邸。然后他又做手脚埋下机关，随时可以让墙和屋顶在将军及其随从的头顶坍塌。他还刻意安排了声势浩大又周密细致的招待方案。他指派一个武士在将军面前跳舞，并在舞蹈的高潮时刻拔剑刺向将军。出于对君主的义理，这个武士不能拒绝大名的命令。但是“忠”却又禁止他对将军下手。电影银幕上的这场舞蹈充分体现了这种矛盾心情。他必须这么做，又不能这么做。他几乎就要动手了，但他又不能。尽管有义理存在，但“忠”的影响还是太强大了。舞蹈越跳越乱，引起了将军一行人的怀疑，他们离开了自己的座位。绝望的大名立刻下令摧毁整栋房子，将军虽然逃脱了舞者的刺杀，却眼看着要被废墟埋葬。就在这时，跳舞的武士上前，带领将军一行人穿过地下通道，安全地逃到了空旷的场所。“忠”最终战胜了“义理”。将军派人向这位带路者致谢，并要求他跟他们一起回东京接受荣誉。但带路者回头望了望倒塌的官邸，说：“不可能了。我会留下来。这是义理。”这位武士随后在废墟中自杀——通过死，他做到了忠和义理的两全。

这些古时候的传说并没有着重描写义务和“人情”之间的冲突。在最近几年，它才逐渐成为一个主要的主题。近代的小说不再淡化而是越发强调爱情和善良——为了义务和义理，这两者都必须舍弃。如同他们的战争电影在西方人看来像是优秀的反战宣传一样，这些小说在西方人看来，也像是在表达人们希望能够遵从内心活着的愿望。它们当然证明了人具有这种冲动。但是一再讨论这些小说和电影情节的日本人从中看到了不同的意义。西方人同情主人公是因为他坠入爱河，或者珍视个人的抱负，但日本人指责主人公让这些“人情”妨碍了他履行义务或者义理。西方人很可能会觉得，这标志着反抗传统以及冲破障碍、寻找幸福的力量。但根据日本人的标准，真正坚强的人应该是那些可以漠视个人幸福

并坚持履行义务的人。他们认为，性格的强大主要体现在服从上，而非反抗。因而，这些小说和电影的情节在日本人眼中的意义经常不同于西方人眼中的意义。

日本人也是以同样的评价体系来评判他们自己的或其他人的生活。他们认为当个人欲望和义务准则起冲突时，一个人若无法割舍个人欲望，他就是弱小的。他们以此评判各种各样的情况，但与西方伦理观最为对立的一条则是男人对待妻子的态度。妻子与男人“孝的圈子”并不相干，父母才是圈子的中心。所以男人的责任很明确。一个具有强大的道德品质的男人为了尽孝，应当遵从母亲的决定和妻子离婚。如果他爱他的妻子，并且妻子已给他生了一个孩子，那么这个男人的决定便显得他更为“强大”。用日本人的话说：“孝，可以令你把妻子、儿女置于陌生人的位置。”对妻子、儿女的态度，充其量不过属于“仁的圈子”。在最坏的情况下，他的妻子、儿女甚至不能对他有任何要求。哪怕婚姻幸福，妻子也不会处于义务的中心。一个男人不应当把他和妻子的关系提升到和他对父母及国家的感情同等的高度。20世纪30年代，一个著名的自由主义分子公开谈到他十分高兴能回到日本，原因之一是他和妻子的团聚。这番言论竟成了丑闻。他应该说他高兴是因为他能和父母团聚，因为见到了富士山，因为他可以为日本的民族事业献身了等等。但是他的妻子不该属于这么高的层次。

近代日本人也表示，他们不满道德准则如此强调各个层面和各个“圈子”之间的区别。在日本，很大一部分思想教育都致力于把“忠”放在至高无上的位置。正如同政治家们通过把天皇放在顶端，撤销将军和封建君主，来简化等级体系一样，在道德领域，他们通过把所有较低层次的道德都归在忠的范围下，来简化义务体系。通过这种方法，他们不仅在“对天皇的崇拜”之下统一了整个国家，还减轻了日本道德观分散独立的状态。他们试图教导人们，通过“尽忠”，你便履行了其他所有的职责。他们使得“忠”不再是生活中的一个圈子，而是整个道德拱门的基

石。

对这种安排最佳且最权威的宣言是明治天皇在1882年颁布的《军人敕谕》。这份敕谕和另一份《教育敕谕》都是日本真正的圣典。日本的所有宗教都没有圣典：神道没有，佛教各派要么脱离文字经文来制定教义，要么以反复念诵“南无阿弥陀佛”“南无妙法莲华经”等经文来代替圣典。然而明治天皇的告诫敕谕才是真正的圣典。在宣读敕谕的神圣仪式上，听众们屏气凝神、满怀敬意地深深鞠躬。这些敕谕的地位就如同《摩西五书》，人们从圣殿中取出宣读，读完后又毕恭毕敬地放回原处，然后听众才可散去。宣读者如果读错了一句话，会在事后引咎自杀。《军人敕谕》主要是颁给现役军人的。他们要逐字逐句学习敕谕，每天清晨默默冥想十分钟。《军人敕谕》也会在重要的民族节日、新兵入伍、老兵退伍等场合上正式宣读。中学和补习班的男孩们也要学习《军人敕谕》。

《军人敕谕》是一份只有几页纸长的文件，分成各个条目，清晰明确。但不管怎样，在西方人看来它异常费解，里面提的准则似乎互相矛盾。善良和美德被认为是真正的目标，并以西方人能够理解的方式加以描述。然后敕谕又告诫听众，别像过去死得不体面的英雄那样，“忽略公共职责正道，信守私人关系”。这是日本官方的翻译，虽然不是逐字翻译，但它充分代表了这句话的原意。敕谕继续说：“你们应当慎重对待这些古代英雄传达的警告。”

如果不了解日本人的义务体系，就很难理解所传达的“警告”。整个敕谕显示了官方淡化义理、强调“忠”的努力。敕谕中通篇都没有出现“义理”这个词，尽管在日本它是个家喻户晓的词。敕谕没有提到义理，但强调了较高法则“忠”和较低法则“信守私人关系”。敕谕努力想要证明，较高法则能够充分成为衡量所有美德的标准。它说：“正义便是对义务的履行。”一个忠心耿耿的人自然拥有“真正的大勇”，这意味

着“在日常交流中，以温和为先，然后才能赢得他人的爱和尊重”。敕谕暗示，只要遵循这些规则就已足够，不必应用义理。义务以外的责任都是较低的法则，人们必须慎重考虑才能承担它们。它写道：

如果你希望.....（在私人关系中）遵守诺言并且履行义务.....就必须一开始就慎重考虑你是否能够胜任。如果你.....让自己为不明智的义务所束缚，你会发现自己处于进退不能的境地。如果你确信自己不可能遵守诺言、维持正义（敕谕把正义定义为履行义务），你最好立刻放弃你的（私人）诺言。从古代起就不乏例子，伟人和英雄惨遭不幸，死后留下污名，只因为他们信守小节、不辨大义，或因为忽略公共职责正道，信守私人关系。

如我们已经提到的，所有这些认为“忠”比“义理”重要的指示都没有提到“义理”二字，但每个日本人都知道这个说法，“因为义理，我无法行使正义”。敕谕用另一种方法表达：“如果你确信自己不能遵守诺言（你的个人义务），维持正义.....”敕谕以天皇权威的名义说，在这种情况下人们应当抛弃义理。谨记，义理只是较低准则。人们只要遵守了较高准则，就是有德之人。

称颂“忠”的圣典是日本最为根本的文件。但很难说，它对义理隐晦的贬损是否会削弱公众对义理这一职责的担当。日本人经常引用敕谕的其他部分——“正义即履行义务”“心诚者，万事可成”——来为自己及他人的行为解释和辩护。但是，尽管引用这些都很得当，日本人却很少提及那些反对信守私人关系的告诫。在今天，义理依然是重要的美德，在日本说一个人“不懂义理”是对他最严厉的谴责。

日本伦理观并不会因为引入一个较高法则的概念就得到简化。正如同他们常常夸耀的，日本人没有一个现成的、普遍适用的美德标准来衡量所有善行。在大部分文化中，一个人越是具有善良、节俭等美德，事

业越成功，他就越有自尊。他们设立的人生目标通常都是幸福、权力、自由、社会地位的提高，等等。但日本人遵循一些更为特定的准则。无论是在封建时期还是在《军人敕谕》中，哪怕在讨论较高法则时，对等级制中高位者的义务也要压倒对低位者的义务。它们不是普遍适用的，而是针对各个阶层的。较高法则对西方人而言，通常意味着对忠诚本身的坚守，而不是对某个特定的人或者特定事业的忠诚。但对日本人来说并非如此。

如果问近代日本人，哪种道德品质可以超越所有“圈子”的限制，他们通常都会选择“诚”（makoto）。大隈伯爵在讨论日本人的伦理观时说，诚是“所有准则中的准则；所有道德教诲的基础都包含在这一个词中。除了这孤零零的一个‘诚’外，我们古代用语中就没有其他表达道德的词了”。日本近代小说家们曾在20世纪初期提倡新的西方个人主义，但如今他们也对西方式的方案感到不满，而试图提倡把“诚心”作为唯一的、真正的“主义”。

这种对“诚”在道德上的强调得到了《军人敕谕》的支持。敕谕的最前面是一篇历史序言，相当于列举华盛顿、杰弗逊和其他“建国之父”的美国式序言。在日本，以下这段话提及了“恩”和“忠”，把全文推向高潮。

朕赖汝等为股肱，汝等仰朕为首领。朕能否保护国家以报上天之恩，报祖宗之恩，端赖汝等克尽其职。

然后是五项训诫：第一项，最高美德即履行“忠”的义务。一个军人无论多么有才能，如果他不够忠，便只是个傀儡；一支军队如果不忠，遇到危机，只会乱作一团。“故不可被舆论引入歧途，不可干预政治，务必全心尽忠，并牢记义重于泰山，死轻于鸿毛。”第二项，遵守与军

中阶衔对应的仪表标准和行为。“下级应视上级之令为朕意，上级应体谅善待下级。”第三项是英勇。真正的大勇不同于“热血野蛮行径”，它应当为“不轻视弱者，不畏惧强者。那些赞赏真正大勇的人应当在日常交流中，以温和为先，然后才能赢得他人的爱和尊重”。第四项是反对“信守私人关系”。第五项则是节俭。“你若不以简朴为旨，会变得柔弱且轻浮，喜好奢侈挥霍；最终变得自私卑劣，堕落至极，连忠诚和大勇都不能令你免受世人唾弃……朕终日烦忧，为此恶习发生，需谆谆告诫。”

敕谕的最后一段把这五项训诫称为“天地之公道，人伦之纲常”，亦是“军人之灵魂”。而这五项训诫的“灵魂”便是“诚”。如果心不诚，言语、行动无论多么优秀，都不过是表面文章，徒劳无功。“唯有心诚者，万事可成”。因而，这五条训诫其实“很容易遵循和实行”。敕谕在说明白所有品德和义务后才添加“诚心”，这是很典型的日本特色。日本人不像中国人，把所有品德建立在仁爱之心的敦促之上。他们首先制定义务的准则，最后才要求人们在履行这些义务时投入全部心思、全部精神、全部力量和全部意志。

在佛教禅宗派的教义中，诚也具有相同的意义。在铃木大拙论禅的伟大手册中，有一段禅宗师徒的对话：

僧问：“当狮子抓住对手，无论是兔是象，它都竭尽全力，请问它的力来自哪儿？”

师答：“诚的精神。诚，即不欺骗，即意味着‘献出一切’。禅语谓之‘全体作用’，即毫无保留，毫无伪装，毫无浪费。当一个人照此生活，便可成为金毛狮；他是刚强、真诚、全心的象征。他是神人。”

前文已简略提到“诚”这个字在日本特殊的含义。但makoto和英语中“诚”（sincerity）的意思并不一样。与英语中的“诚”相比，它的含义宽广得多，同时又狭窄得多。西方人很容易发现makoto的意思比他们的语言中“诚”的意思狭窄。西方人经常说，当一个日本人说某人“不诚”，他的意思只是那个人不同意他的观点。这是有一定道理的。因为在日本，说一个人“诚”并不涉及他的行为是否真诚地“发自内心”的爱、恨、决心或惊奇。美国人表示赞许时说“他见到我时是真的高兴”或者“他真心感到满意”。这些说法对日本人来说都很陌生。他们有一系列的俗语来表达对这样一种“坦诚”的鄙视。他们会嘲笑道：“看那只青蛙，一张嘴就把内脏都亮出来了。”“像个裂开的石榴，口一张就显出心里面有什么。”任何人“把感受和盘托出”都是丢人的；这会“暴露”他自己。在美国这一类重要的“诚”的含义，在日本“makoto”的含义中却不见了。当那个日本男孩控诉美国传教士不诚，他并不考虑传教士是否“发自内心”地觉得穷小伙想去美国的主意让人吃惊。在近十年中，日本政治家控诉美国 and 英国不诚——正如他们一直控诉的那样——他们甚至不关心西方国家是否是按他们的真实感受行动的。他们也不是在控诉西方国家虚伪——这是一个没什么分量的指责。同样，当《军人敕谕》说“诚是五项训诫的灵魂”，它并不是说“诚”可令人们的各种高尚行为都发自内心，言行与内心的敦促一致。当然，它也没有命令人们必须“发自内心”地遵从各自差异巨大的信念。

不管如何，makoto在日本有积极的含义。既然日本人如此强烈地强调这一概念在伦理中扮演的重要角色，美国人必须理解日本人使用它时的含义。《四十七士物语》很好地阐释了makoto的基本含义。在那个故事中，“诚”是比义理更进一步的要求。“义理且诚心诚意”和“仅仅出于义理”之间有着天壤之别，而前者中的义理“是永恒的榜样”。用当代日本人的话说，“是诚令它坚持”。根据上下文，这句话中的“它”是指任何日本人的道德准则或者“日本精神”所要求的态度。

战争安置营中此词的使用方法和《四十七士物语》中的用法完全一致。它清楚地显示了，诚的逻辑可以延伸到什么程度，以及它的意思可以和美国用法多么不一样。亲日的“一世”（生在日本、移民美国的人）指责亲美的“二世”（美国出生的日本第二代移民）缺少makoto。一世的意思是，这些二世不具备坚持“日本精神”的灵魂品质——此“日本精神”依照的是日本战时的官方定义。一世并不是在说他们后代的亲美态度是虚伪的。恰恰相反，当二世自愿加入美国军队并以发自内心的热情支持美国时，一世便愈加指责他们不诚。

日本人所使用的“诚”的基本含义是，满怀激情地遵循日本道德准则和“日本精神”所指示的道路。无论makoto在特定的上下文中有何特殊含义，永远都能解读为对“日本精神”和对公认的道德指南的颂扬。一旦人们承认“诚”这个字不具备美国人的那种含义，便会注意到这是所有日文文本中最有用的一个字。因为它几乎可以鉴定出，哪些才是日本人真正想要强调的正面品德。人们总是用makoto来称赞一个大公无私的人。这反映了日本伦理观对谋取私利的极大厌恶。利，如果不是等级制分配的自然结果，便会被认定是剥削的结果。人们仇恨的放贷人就是那些偏离自己的阶级地位、从工作中谋利的人。人们总是宣称他“缺少诚”。人们也总是用makoto来称赞一个不感情用事的人，在日本人的观念中，这代表了自律。一个称得上“诚”的人，绝不会在不想激起对方的攻击时，出言不逊侮辱对方。这也代表了日本人的理念：一个人应当对自己的行为以及行为产生的任何后果负责。最后，只有一个诚的人才能“领导他人”，有效运用他的管理技能，且不会在心理上产生矛盾。这三层含义以及其他更多的含义，非常简明地陈述了日本伦理观的同质性。它们反映了，一个人只有遵守这些准则，才能实现目标，且不陷入冲突。

尽管《军人敕谕》和大隈伯爵试图简化日本的道德体系，但正因为日本的“诚”具有如此多种含义，它并没能真正简化日本的伦理观。它既没有构成日本道德观的“根基”，也不是其“灵魂”。它是任何数字上的指

数，可令该数字的值变大。比如二次方可以使9，或159，或b，或x，毫无二致，都变成其本来的平方。同样地，makoto可以使日本道德中的任何一项都变得更为强大。它自身从来都不是一项独立的品德，而是狂热分子对其信念的热情。

无论日本人做了何种努力，日本的道德准则依然是分散独立的状态，道德原则依然是平衡不同的行为，而这些行为本身都是善的。日本人制定的伦理观如同一场桥牌游戏，优秀的玩家能遵守游戏规则，并在规则内出牌、获胜。他和低劣玩家的区别在于，他接受过计算推理的训练，完全知道对手的出牌在游戏中意味着什么，从而打出对应的牌。如我们所说，他规规矩矩地出牌，每一步都必须考虑无数的细枝末节。游戏规则把任何出其不意的情况都考虑在内了，而计分办法也是事先就达成统一的。美国意义上的“善意”在此是不相干的。

在任何语言中，当人们讨论在何种背景下才会失去或得到自尊时，其实也表达了他们的生活观。日语中的“自重”即向他人显示你是一个谨慎的玩家。英语中的“自重”意味着有意识地遵守有价值的行为准则——不向他人献媚，不说谎，不做假证。在日本，自重的字面意思是“有分量的自己”，反面则是“轻浮廉价的自己”。当一个人说：“你必须自重。”他的意思是：“你必须仔细衡量此形势下的所有因素，不要做任何会招致非议或降低你成功机会的事。”“自重”经常暗示着与此词在美国的意思完全相反的行为。雇员说：“我必须自重。”他的意思不是指坚持自己的权利，而是指不能对雇主说一些会招致麻烦的话。在政治用语中，“你必须自重”也是相同的意思。它意味着一个“有分量的人”如果做出谈论“危险思想”这样的草率行为，他就是不自重。在美国，自重则意味着必须凭良心和自我立场思考问题，即使这种思想很危险。在日本却并非如此。

“你必须自重”，日本父母经常把这句话挂在嘴边，用来告诫未成年

的子女。它是指他们应当遵守礼节，不辜负大人們的期望。譬如，他们告诫一个女孩坐时不能乱动，双腿摆放得体；一个男孩应锻炼身体，并学会察言观色，“因为现在是决定你未来的时刻”。当父母对孩子说“你表现得不像一个自重的人”，这是在责备孩子举止不得体，而不是说孩子们缺少为维护权利挺身而出的勇气。

一个农民若无法还清欠债务，他会自责道：“我本应当自重的。”这并不是在指责自己懒惰或对债主卑躬屈膝，而是说他应该早就预见到突发情况，安排财务时更为慎重。一个在社区中有一定地位的人说“自重要求我这么做”，他并不是说他不能辜负诚实正直的准则，而是说他在处理事务时必须充分考虑他的家族所处的地位，必须根据自己的地位身份行事。

一个商业领导者在谈及他的公司时说“我们必须显示自重”，意思是必须更为审慎和警惕。一个复仇者说他必须“自重地复仇”，并不是说他将以德报怨、唤起敌人的悔恨，也不是指他在复仇时会遵循什么道德规则，而是说“我应当彻底地报仇”，即计划周密，考虑该形势下的一切因素。日语中最强烈的表达是“因自重而更为自重”，这意味着要极度谨慎小心，绝不可仓促地下结论，要计算所有的道路和方法，这样才可用最恰当的力量，刚好达到目的。

所有这些“自重”的含义都切合日本人的生活观，即你在这个世界上的每一步都需要“规规矩矩”、仔细小心。这种定义“自重”的方式不允许人们把“善意”当作失败的借口。一举一动都会产生后果，人们不能不衡量后果就行动。慷慨大方虽然是好的，但也要考虑到，受恩者会因此觉得他不得不对你“亏欠恩情”。你必须谨慎。你可以批评他人，但也要准备好承受被批评者的怨恨。年轻艺术家所指责的美国传教士的那种讥笑行为其实也没什么问题，因为传教士的出发点是好的。他只是没考虑到他在棋盘上每走一步棋的全部意义。在日本人看来，这种讥笑代表了修

养不够、不懂规矩。

日本人把自重等同于小心谨慎，也就是要察言观色，看周围人的一举一动透露了什么信息，并且时刻意识到周围人在评判自己。他们说：“因为有社会（周围人）的存在，一个人必须自重。”“如果没有社会，人们就不需要自重。”这两句话是对自重的外部约束力的极端陈述，而不考虑合理行为的内在约束力。日本人有时候和清教徒一样，对私人罪孽积累的反应极为强烈，因而他们故意夸大社会制约的作用。这和许多国家的流行语一样夸大其词。不管怎么样，这些极端陈述都精确指明了日本人看重的是什么，即，他们重视的是耻感，而非罪感。

在人类学对不同文化的研究中，耻感文化和罪感文化之间的区别是一个重要主题。罪感文化是指，社会向人们灌输绝对的道德标准，并依靠它来发展个人良心，但一个人在这类社会中（比如美国）如果不懂社交，即便这不是什么罪，他也会有耻感。他可能会因为在某些场合穿着不当或者说错话，而感到懊恼、羞耻。在一个耻感为主要制约的文化中，对那些西方人觉得应该感到罪恶的行为，人们也会感到懊恼羞耻。这种羞耻感可以非常强烈，且无法像罪恶感一样通过忏悔或者赎罪来减轻。一个犯下罪行的人可以通过坦白倾诉来缓解内心压力。忏悔机制既被用于世俗的心理治疗，也被许多宗教团体使用，虽然这两者在其他方面鲜有共同之处。西方人知道，忏悔能给罪感带来解脱。但是在以耻感为主要制约的文化中，人们的耻感不会因为公开承认自己的错误，或者向神父忏悔而得到解脱。事实上，只要他的不良行为没有“泄露出去”，他就不会感到羞耻，忏悔对他来说只是自寻麻烦。因而耻感文化中没有忏悔机制，就连向神灵的忏悔都没有。他们没有赎罪仪式，只有祈福仪式。

真正的耻感文化依赖的是外部对善行的认可；与之相反，真正的罪感文化则依赖于把罪恶变成一种内在的观念。耻感是对他人的批评产生

的反应。一个人感到羞耻，要么是因为他被公开嘲笑和排斥，要么是因为他幻想自己被人嘲笑了。无论哪种情况，都会对他的行为产生强大的约束力。但耻感要求有观众，或者至少在当事人的幻想中有一个观众。罪感却不一样。在有的国家，名誉意味着不辜负自我心中的形象，那么即便恶行不被任何人发觉，他也会感到罪恶，而这种罪感实际上可以通过忏悔来解脱。

早期定居美国的清教徒试图把整个道德观建立在罪恶感上。所有精神病专家都知道，当代美国人总是被良心折磨着。但是如今在美国，羞耻感反倒成为越来越沉重的心理负担，而同时人们却越来越少像过去几代人那样体会极度罪恶感。这种现象在美国被解释为道德的松弛。这么解释固然有一定道理，但这也是出于美国人并不希望耻感成为道德基调，且没有把伴随羞耻感出现的个人的极度懊悔与基本道德体系联系起来。

但日本人这么做了。对他们来说，没有遵循对善行的明确指示，没有平衡各项义务，或没有为突发情况做好准备，都是令人羞耻的。他们说，羞耻感是美好品德之本。一个对羞耻感很在意的人自然会遵守所有善行的准则。“知耻之人”有时候被翻译为“有德之人”或者“值得尊敬之人”。在日本的伦理观中，羞耻感的重要地位相当于西方伦理观中的“问心无愧”“笃信上帝”和回避罪恶。因而，从逻辑上讲，一个人在死后不会受到惩罚。除了了解印度经典的僧侣之外，大部分日本人对那种今世积德、后世受报的轮回概念很陌生。除了一些熟读《圣经》的基督教皈依者外，日本人也不承认死后会有善报、恶报，或有天堂、地狱。

羞耻感在日本人的生活中占据了首要地位，和其他深切感受到羞耻感的部落或国家一样，这意味着每个人都很在意公众评价。他想象别人对他抱有什么样的看法，并根据别人的看法调整行为。当每个人按照相同的规则玩游戏并互相支持时，日本人便可以轻松、悠闲地参与。当他

们感觉这是在履行日本的“使命”时，则会带着狂热玩这场游戏。当他们试图把日本美德输出到外国时最易受到攻击，因为对善行的那一套指示在其他地方根本行不通。他们在大东亚充满“善意”的使命失败了，许多人发自内心地怨恨中国人和菲律宾人对他们的态度。

那些经常到美国来学习、经商，且没有受到民族主义情绪蛊惑的日本人经常深切感受到，一旦他们试图在一个规则不那么严格的世界中生活，之前所接受的教育就都“失败”了。他们觉得，日本人的美德无法顺利地输出。此话的重点并非是说，每个人都很难改变自己身上的文化习惯。他们想说的远比这更多。他们有时候会把日本人适应美国生活的难度，和所知的中国人及泰国人的情况做对比，显然后者的难度小得多。日本人的问题在于，他们从小到大培养的安全感，是建立在他人对自己遵规守礼的认可之上的。然而，当外国人压根儿不在意这些礼节的时候，日本人就不知道如何是好了。他们千方百计试图在西方人的生活中找到相似的细致周密的礼节。但最终发现根本找不到的时候，一些人感到很愤怒，另一些人则感到恐慌。

对于在宽松文化中的生活体验，没人比三岛女士在自传《我的狭岛祖国》中所描述的更为出色了。她极度渴望到美国的大学去念书，但保守的家人不愿意接受美国奖学金的恩惠。她最终说服了家人，去了卫斯理学院念书。她说，老师和其他女学生们都特别和善，但正因为如此，她觉得生活更加艰难。“日本人通常都为自己的完美举止而自豪，但我的这种自豪感却被残忍地伤害了。我生我自己的气，气自己不知道如何举止恰当，也气周围人似乎都在嘲笑我过去的修养。除了这种含糊而强烈的愤怒感外，我再也感受不到其他的情绪。”她感觉自己“像从其他星球来的，原有的理智和情感在这个世界毫无用处。我在日本接受的教养，要求我的一举一动都要优雅，说出口的每个字都要合乎礼仪，但这些却令我在新的环境中特别敏感和难堪，在社交时完全不知所措”。她用了两三年时间才逐渐放松，开始接受其他人提供的好意。她最后认

为，美国人的生活带着一种她称之为“微妙的亲密感”的东西。然而，“当我三岁时，我体内的亲密感就被扼杀了，因为在日本它被视作鲁莽、轻浮”。

三岛女士把她在美国认识的日本女孩和中国女孩做对比，并评论美国生活对她们的影响多么不一样。中国女孩具有“沉着的风度和社交能力，而大部分日本女孩却没有。这些来自上流社会的中国女孩是地球上最优雅的生物。她们既和蔼可亲，又具有皇室般端庄的仪容，就好像她们是世界真正的女主人。哪怕在美国这个机械化和快节奏的伟大文明中，她们也丝毫不受干扰，保持了无畏和沉着的风度，这和日本女孩的过度敏感与怯懦形成鲜明对比，也显示了社会背景的根本性不同”。

三岛女士和其他许多日本人一样，感觉自己就像一个网球专业选手参加了棒球锦标赛，本来的专业性完全作废。她感到以前所学的技能无法在新的环境中发挥作用，所受的训练也毫无用处。因为美国人不需要这些东西。

一旦日本人接受了美国不成文的行为准则，无论接受到什么程度，他们都难以想象自己还能再适应日本严苛的生活了。有时候他们把过去的生活称为“失去的天堂”，有时候是“桎梏”，有时候是“监狱”，有时候又是装点着矮松的“小花盆”。只要这棵迷你松树的树根不撑破盆底，它就是一件能够为迷人的庭院增添雅趣的艺术品。但一旦它被移植到了正常的土壤中，这棵矮松就再也不能被放回盆中了。这些人认为自己不可能再成为日本庭院中的装饰品，因为他们体会到了日本道德困境的最极端形式。

Chapter 11

Self-Discipline

自我约束

自我约束对于来自另一种文化背景的观察者来说很可能显得无关紧要。那些自我约束的技巧本身是很清晰的，可为什么要费那么大劲去做呢？为什么会有人自愿把自己挂在钩子上？为什么集中意念冥思苦想？为什么攒着本金绝不使用？为什么把注意力都集中在一项苦行上，而对外人觉得重要的、须加以约束的冲动却放任自流？当观察者从一个无须学习自我约束技巧的国家，来到极为强调自我约束的民族中时，由此产生误解的可能性是最大的。

在美国，自我约束的传统技巧相对不那么发达。美国人的观点是，一个人只要评估了个人生活中有什么可能性，如果有必要，他自然会进行自我约束以实现选择的目标。他是否自我约束取决于他的野心、良心，或者维伯伦所谓的“职业本能”。为了加入一个橄榄球队，他可能会接受严苛的作息表，或者为了把自己训练成音乐家或商业成功人士，他会放弃所有的娱乐。他会出于良心而戒绝邪恶或轻浮。在美国，自我约束本身是与其在个案中的应用紧密相关的，因此它更像是为应用而生的技能训练，而不像学习算术。如果美国确实有自我约束技巧，那也是某些欧洲的教派领袖或传授印度发明的印度教宗师教授的，甚至连圣特丽萨或圣胡安所传授、实行的“冥想、祈祷”式的自我约束，在美国也几乎已经绝迹了。

但是，日本人的观点不一样：无论是将参加中学考试的男孩，还是参加剑术比赛的运动员，或是仅仅过着贵族生活的人，都需要自我约束。这种自我约束不同于为了应付测试需要专门学习的特定技能。无论他为考试恶补了什么知识，无论他的剑术有多么精湛，无论他的礼仪有多么周全，他都需要放下书本、剑以及社交活动，接受一种特殊的训练。当然不是每个日本人都会接受这种深奥的训练。但是即使那些没有接受的人，也承认自我约束的措辞和实践在生活中的地位。各个阶层的日本人都是用那一套共有的自我控制和自我管理的观念来评判自己和他人。

日本人自我约束的观念可以简单划分为两类，一类是培养能力，另一类则不只是培养能力，还要求更多东西。而我会把这里的“更多东西”称为“娴熟”。这两类在日本是不同的，分别产生不同的心理效果，有不同的逻辑依据，并通过不同的标志加以识别。前文已经描述了第一类（自我约束的能力）的许多例子。譬如，士兵们在和平时连续演练六十个小时，其间只有十分钟可以打个盹儿，对此，他们的军官表示：“他们都知道如何睡觉。他们需要训练的是如何保持清醒。”尽管这种要求在西方人看来太极端了，但其目标不过是为了培养合格的行为。这个军官只是在陈述一条公认的日本心理经济学原则，即意志应当超越几乎可被无限调教的身体，而身体本身并无健康法则可循（尽管忽视健康的后果须自行承担）。日本的整个“人情”理论就是建立在这个观点之上。无论多么损害健康，无论条件是否允许，无论是否经过培训，身体都必须服从人生重要事宜的安排。一个人应当不惜任何自我约束的代价来彰显“日本精神”。

但是，如此表述日本人的观点或许太简单粗暴了。因为“不惜任何自我约束的代价”在美国通常的用法中，几乎等同于“不惜任何自我牺牲的代价”，它经常也意味着“不惜承受任何个人压力的代价”。美国的约束理论认为所有人都是从儿童时期开始，无论是自愿接受还是由权威强

加，通过学习约束来实现社会化。这一点令人很有压力。个人总是怨恨社会限制他的愿望。他不得不做出牺牲，因此不可避免地产生抵触情绪。不仅仅是美国的许多专业心理学家持有这种观点，父母也是用这种哲学观念把孩子抚养成人的。心理学家的这种分析道出了西方社会的很多实情。当一个孩子“不得不”在某个时间点上床，他也会从父母的态度中感受到上床睡觉这件事的压力。在无数的家庭中，孩子都会在夜间抗争一番才肯入睡，以此显示对此事的怨恨。但他身为年轻的美国人，已经被教育过睡觉是一个人“不得不”做的事，任何抵抗都是徒劳的。他的母亲也规定，有些东西是他“不得不”吃的，可能是燕麦粥、菠菜、面包，也可能是橙汁。但美国孩子学会了抗议他们“不得不”吃的食物，他们认为那些对他“有好处”的食物都很难吃。美国的这种抚养孩子的方式在日本以及希腊之类的西方国家都不存在。在美国，长大成人意味着可以从进食的压力中解放出来。一个成人可以吃好吃的食物，而不是对他有好处的食物。

但是，这些对于睡眠和食物的想法，相对于西方的自我牺牲的概念就太微不足道了。标准的西方信念是，父母为子女做出巨大牺牲，妻子为丈夫牺牲自己的事业，丈夫为了养家糊口牺牲自己的自由。美国人很难想象，某些社会中的人竟然觉得自我牺牲是没有必要的。但这些社会是真实存在的。在那样的社会中，父母自然而然地疼爱子女，女人喜欢结婚生活胜过其他，男人追求自己喜爱的事业，无论是当猎人或者园丁，都会得到全家的支持。既然如此，为什么要提自我牺牲呢？当一个社会强调这样的解释，并允许人们照此生活时，自我牺牲的概念就没有存在的必要了。

美国人常常把一个人对另一个人的付出看作牺牲，但其他的一些文化却把它看作“互惠的交换”。它们要么是投资，日后会被偿还，要么是在回报过去已经获得的价值。在这样的国家中，甚至连父亲和儿子的关系也是以这种方式表示的。父亲在儿子小时候为他付出，儿子会在父亲

老年及去世后用付出进行回报。每个商业关系也是一种民间契约，它保证双方关系对等，通常都是一方承担庇护的责任，另一方提供服务。如果双方都能从中受益，就不会有一方认为自己的职责是做出牺牲。

在日本，为他人服务背后的逻辑是互惠，这种互惠既表现在等量交换上，也表现在责任互补的等级制交换中。因而“牺牲”在日本道德体系中的地位和在美國很不一样。日本人总是特别反对基督教传教士关于牺牲的说教。他们认为，一个善良的人不应当把为他人做的事看作是损失。曾有一个日本人对我说：“你所谓的自我牺牲，在我们看来只是付出而已。这是因为我们自愿付出，或者因为付出本身是件好事。我们不会觉得自己可怜。无论我们为他人放弃了多少，我们都不觉得精神上得到了提高，或者应该得到‘奖赏’。”一个民族只要像日本人那样围绕着复杂的互惠义务组织生活，就自然而然地觉得这和自我牺牲没什么关系。他们极力督促自己去履行那些极端的义务，但互惠的传统理念不让他们觉得自己很可怜或者很伟大。那种由自我牺牲产生的自艾自怜或者自豪感只在个人主义和竞争社会中才容易产生。

美国人为了理解日本人日常生活中的自我约束，不得不先对他们自己的“自我约束”概念进行一次外科手术，切除聚集在此概念周围的“自我牺牲”和“压力”等赘生物。在日本，人们训练自己成为一个优秀的运动员。他们在承受训练时就和桥牌玩家一样，不觉得自己是在做出牺牲。训练当然是很严苛的，但这是事物本身所固有的。刚出生的孩子的确很幸福，但他不具备“品尝人生”的能力。只有通过心智的训练（或自我约束），人们才能具备充分开展生活的能力，得以“品尝”人生。日本的这种表达通常被翻译为“只有如此，他才能享受人生”。自我约束可以“增强丹田之力（自制力所在）”，使人生更为开阔。

日本人相信，“合格”的自我约束可以提高一个人驾驭自己生活的能力。他们说，一个人刚开始训练时的不耐烦终会消失，最终他要么体会

到自我约束的乐趣，要么彻底放弃。一个学徒最终会热爱自己的工作，一个男孩最终学会了“柔道”，一个年轻的妻子逐渐适应婆婆的命令。当然，在训练初期人们会不习惯各种新规定，并希望摆脱约束。但他们的父亲会说：“你们究竟想要什么？有些训练对于享受人生是有必要的。如果你放弃了，不好好训练自己，你自然不会幸福。如果你最终不幸福并遭到世人的非议，我是不会袒护你的。”在日本人经常使用的说法中，约束意味着磨掉“身体的锈迹”，使一个人成为他渴望成为的、闪亮锋利的宝刀。

尽管以上这些说法都强调了自我约束对个人有益，但日本道德规范所要求的极端行为依然会对个人造成很大压力，并最终导致攻击性冲动。美国人常常在玩游戏和体育竞技中对此深有体会。譬如，一个桥牌冠军为了能打好牌、成为桥牌专家投入了无数的时间和努力，他不会抱怨自己为此做出的牺牲，也不会认为投入其中的时间是一种“压力”。但是医生也说了，人们常常为了赢得高额赌注或者获得冠军而集中全部注意力，这同时也会导致胃溃疡和身体过度紧张。同样的事情也发生在日本人身。但由于日本人坚信义务是互惠的，且自我约束对个人有益，所以他们能够轻易忍受那些美国人无法忍受的训练。比起美国人，日本人更关注自己的行为是否合格，也不允许自己找那么多的借口。他们不会因为自己对生活不满而怪罪他人，也不会因为没有达到美国人所谓的平均幸福水平就自怨自艾。他们接受的训练令他们比普通美国人更为关注“身体的锈迹”。

“娴熟”超越了“合格”，是自我约束的更高层次。日本作者曾论述过达到“娴熟”的技巧，但西方读者却觉得不太好理解。专门研究这个主题的西方学者也对此话题不太重视。有时候他们把这种娴熟称为“怪癖”。一个法国学者写道：它们全都“违反了常识”；所有具有约束性的教派中最伟大的一个是禅宗，它本身就是“一派装模作样的胡扯”。但是，日本人想要通过这些技巧实现的目标并非完全不可理解，这个主题揭示了日

本的心理经济学。

日本人有一系列词汇表达自我约束的娴熟者所应当达到的心灵状态。有些词用于演员，有些用于宗教信徒，有些用于剑术家，有些用于公开演讲者，有些用于画家，有些用于茶道大师。它们的本义都是相同的，我在这里只使用一个词：无我（muga）。这个词是禅宗佛教用语，在信仰禅宗的日本上流社会很流行。对这种娴熟状态的描述称：“无我”代表了无论在世俗生活中还是在宗教中，一个人的意志和行动之间“毫无断裂，完美衔接”的体验，就仿佛电流从正极流向负极。对于那些没有达到娴熟状态的人来说，意志和行动之间始终都立着一面不导电的屏障。日本人称之为“观察中的自我”或“干涉中的自我”。当日本人通过特殊的训练，移走了这块屏障并达到娴熟状态后，他就不会再意识到“我正在这么做”了。电路完全通畅了，任何行动都无须费力，这种境界就是“一心”。一个人的行为完全实现了他头脑中设想的画面。

日本的寻常百姓也在努力达到“娴熟”的状态。英国研究佛教的权威查尔斯·埃利奥特爵士在谈到一个女学生时曾说：

她拜访了东京一个知名的传教士，说她想要成为一个基督徒。当被问及这么做的原因时，她回答，她非常渴望坐飞机。传教士又问她飞机和基督教有什么关系。她回答，她听说坐飞机前必须内心平静且胸有成竹，而这种心理状态只能通过宗教训练才能实现。她觉得所有宗教中基督教可能是最好的，所以前来寻求教诲。

日本人不仅把基督教和飞机联系起来，也把训练“平静且胸有成竹的内心”与考试、演讲和政治生涯联系起来。在日本人看来，对“一心”的技巧训练几乎对做任何事都有不容置疑的好处。

许多文明都发展了这一类的技巧，但日本的目标和方法带有自己鲜

明的特征。特别有趣的是，日本的许多技巧源自以瑜伽闻名的印度。日本的自我催眠术、集中意念、控制五感等技巧仍显示出与印度修行的共通之处。两者都强调放空大脑，身体静止，上万遍诵念同一句话，集中全部注意力在一个符号上等等。甚至印度的那些术语至今还在日本被使用。但是，除了这些最基本的相似之处外，日本版本的技巧与印度几乎没什么共通之处。

印度的瑜伽派极端崇拜“禁欲苦行主义”，认为这是一种从轮回的循环中解脱的方式。除了涅槃外，人类没有其他的解脱方式了。阻碍涅槃的则是人类欲望。而消除欲望的方式则包括了饥饿、受辱和自我折磨。通过这些方法，凡人可成为圣人，获得灵性，达到神人合一的境界。瑜伽修行是一种摒弃肉体世界、逃脱人类无边苦难的方式，也是一种掌握精神力量的方法。苦行修炼的手段越极端，就能越快实现目标。

印度的这种思想在日本却不存在。尽管日本是一个佛教大国，转世和涅槃的概念却从未成为日本佛教信仰的一部分。虽然一部分僧侣私下里接受这些教义，但他们从没有试图去影响民间的风俗和想法。日本人不会把杀生看作是杀死转世的人类灵魂而放生鸟兽鱼虫。日本的落葬仪式和生育仪式也不带任何转世轮回的概念。转世不是日本人的思维模式。不仅大众没有涅槃的想法，僧侣们也对教义加以修改，使之不复存在。有僧侣声称，一个人只要“顿悟”了，便已经涅槃了。涅槃是发生在此时此刻的，一个人在松树和夜鸟上都能“看见涅槃”。日本人没兴趣去幻想死后的世界。他们的神话讲述的都是神的故事，而不是逝者的生活。他们甚至排斥佛教中死后因果报应的思想。他们相信，任何人，包括地位最低的农民，死后都会成佛。日本人把家庭神龛中供奉的灵位称为“佛”。没有其他佛教国家使用这种称呼。这很容易理解：一个国家能如此大胆地称呼死去的普通人，自然没有想过去追求涅槃这样的艰难目标。一个怎么都会成佛的人是无须通过终生苦行来实现终极解脱的。

日本人也没有“灵和肉不相容”的教义。瑜伽修行是一种消除欲望的方法，而欲望是存在于肉体中的。但日本人却没有这种思想。他们认为，“人情”并不是恶魔，享受七情六欲是智慧的一部分，只要保证享乐不影响人生的重要职责就行了。这个信念在日本人的瑜伽信仰中发挥到了极致：他们不仅去掉了所有的自虐部分，甚至不再把瑜伽视作是禁欲苦行主义的一部分。那些“顿悟”的隐士虽说隐遁起来了，其实只是和妻子、儿女一起住在风景优美的乡间，安逸舒服地生活着。妻子的做伴以及随后孩子的出生都和他们的超凡入圣不矛盾。在所有的佛教教派中，僧侣普遍会结婚并赡养家庭。日本人觉得很难接受灵与肉不相容的理论。“顿悟者”的圣性主要体现在他们自律的冥想修行以及质朴的生活方式。超凡入圣不代表他们就要穿得破破烂烂，对美景视而不见，对乐曲充耳不闻。日本的圣人可能每天做的事就是吟诗、品茗、赏月、观花。禅宗派甚至提醒信徒们避免“三不足——衣不足、食不足和睡不足”。

瑜伽哲学的终极信念是：神秘主义方法可以引导修行者达到天人合一的极乐境界。但这个信念在日本也是不存在的。无论在世界的何处修行神秘主义，无论修行者是原始民族、伊斯兰教阿訇、印度瑜伽大师还是中世纪基督徒，他们都普遍认同，他们达到了“天人合一”，感受到了“人世间所没有的”极乐。日本人的神秘主义修行并不神秘，但这不代表他们不能达到入定。他们也能入定，但是他们觉得入定只是训练人们实现“一心”的方法。他们不会把它描述成极乐的状态。其他国家的神秘主义者认为入定时五感停止工作，但禅宗派不这么说。禅宗认为“第六感”在入定时变得异常敏锐；内心训练可使“第六感”超越味觉、触觉、视觉、嗅觉和听觉这五感，但五感在入定时也会得到特殊的训练。禅宗派的训练包括了感知无声的脚步，并在它们移动时精确地跟随它们的方位，或者在保持入定的状态下区分不同食物的诱人香味。嗅觉、视觉、听觉、触觉和味觉能够“协助第六感”。人们在这种境界中，学会如何使“六感皆敏锐”。

上述训练对于任何超感体验的信仰都是不同寻常的。在入定时，修禅者不会尝试灵魂出窍，而是会像尼采描述古希腊人那样，“保持他本来的样子，并记住他在俗世的名字”。日本那些伟大的佛教老师都对此观点有许多生动的阐述。其中讲得最精彩的是高僧道元。他在13世纪时开创了曹洞宗，而曹洞宗至今依然是禅宗中最大、最有势力的教派。高僧道元在谈及自己的开悟时说：“我只能意识到我的眼睛横在我直立的鼻子之上……（这在禅宗体验中）没什么神秘的。时间自然流逝，日出东方，月沉西方。”禅宗著作也不承认入定体验能赋予人们除了“自我约束”外的其他力量。一个日本佛教徒写道：“瑜伽派声称，人们可以通过冥想获得各种超自然力量，但禅宗不会发表这么荒唐的言论。”

日本人因而否定了印度瑜伽修行的根本性观点，开创了其全新的理论。他们极为热爱入定，这很像古希腊人。日本人把瑜伽修行视作追求完美的自我训练，并认为通过这种方法，可以达到人和其行为毫发无差的“娴熟”状态。这既是一种对效率的训练，也是对一种对自力更生的训练。瑜伽修行的效果此时此地即可显现，因为它使人付出不多不少、恰到好处努力就能应对局势；也因为它能使人控制自己放任不羁的心灵，这样无论外在的人身威胁还是内在的激情都不能使其乱了方寸。

这样的训练对僧侣或武士都具有同等意义。日本武士把禅宗当作自己的信仰。在日本，武士们追求和利用这种神秘主义的技巧，不是为了获得完美的神秘体验，而是为了训练自己打肉搏战。这在世界其他地方是很罕见的，但日本从禅宗初期开始便一直如此。譬如，日本禅宗的开山鼻祖荣西在12世纪时就写成了巨著《兴禅护国论》。禅宗训练了武士、政治家、剑术家和大学生，以求实现相当世俗的目的。如查尔斯·埃利奥特爵士所说，中国禅宗信仰的历史中没有任何迹象显示禅宗后来会被日本人当作军事训练的工具。“禅宗和茶道、能乐一样变得非常日本化。偏好冥想和神秘主义的禅宗认为，真理不在经文中，而在人类心灵的直接体验中。人们也许认为，在12、13世纪的动乱时期，禅宗应该

会在躲避世俗风暴的僧院中流行，而不是成为军事阶层欢迎的生活规范，事实却恰恰相反。”

日本的许多教派，包括神道，都极为强调冥想、自我催眠和入定的神秘修行法。但是其中有一些观点认为，训练的成功恰好证明了神的仁慈，并把它们的哲学思想建立在“他人的帮助”，即仁慈的神的帮助之上。以禅宗最为典型的另一些教派则主张依靠“自助”。他们认为，潜在的力量只存在于自己的体内，只有通过自己的努力才能增强。无论是日本武士，还是僧侣、政治家、教育家都很欢迎这种说法，他们利用禅宗修行法来支持“顽强的个人主义”。禅宗教诲得格外明确：“禅只寻求人们可在自身发现的光明，不容许任何阻碍。扫清途中一切孽障……遇佛杀佛，逢祖灭祖，遇圣剿圣。唯行此道，方可得救。”

寻求真理的人不能接受二手的信息，比如佛陀教诲、经文圣典或者神学。他们认为，“佛经三藏十二部都是一堆废纸”。人们也许会通过研究它们受益，但它们没法使人灵光一现，唯有灵光一现才能使人顿悟。在一本禅语问答书中，新来的弟子请禅僧讲解《法华经》。禅僧给了他一个精彩的阐述，但听者轻蔑地说：“我还以为禅僧们看不起经文、理论和逻辑解释体系呢！”僧侣回答：“禅，并不在于一无所知，而在于相信真知在一切经文、文献之外。你并没有告诉我你想求知，只是来问经而已。”

禅宗老师们指导的传统训练，旨在教弟子如何获得“真知”。训练可以针对身体，也可以针对心灵，但不管哪种，它都必须最终在求知者的意识深处发挥作用。剑术家的禅宗训练也是如此。当然，剑术家必须学习和不断地练习如何刺剑，但他在这些方面的精通还是仅仅属于“技能”的层面。此外他必须学会做到“无我”。他先被命令站在地面上，把注意力集中在支撑身体的几英寸地板上。随后这一小块站立的空间逐渐升高，直到他站在四英尺高的柱子上就像站在庭院中一样轻松。当他能

够稳稳当当地站在柱子上时，就获得“真知”了。心灵再也不会因为眩晕和害怕摔倒而背叛他了。

这种立柱术是把西方中世纪圣西蒙派的立柱苦行术改造成了一种有意义的自我训练。于是，它不再是苦行术。日本的各种身体锻炼，无论是禅宗信仰，还是农村的普通劳作，都经过了这种改造。在世界上的许多地方，潜入冰冷刺骨的水中或者站在山泉瀑布下，都是标准的苦行术。有些是为了锻炼身体，有些是为了获得神灵的怜悯，有些是为了进入入定的状态。日本人最喜欢的冷水苦行是在黎明之前站或坐在冰冷的瀑布中，或者在冬夜往自己身上泼冰水三次。这么做的目的是锻炼自我，直到其能保持意识清醒而不感觉痛苦。一个信徒这么做的目的是训练自己不受干扰而持续冥想。当他不再感觉到水的刺骨，以及身体在寒冷黎明的颤抖时，他就达到了“娴熟”。此外，不求任何其他的回报。

对心灵的训练必须同等地为自己所用。一个人可能会给自己找一个老师，但老师也无法进行西方的那种“教学”，因为弟子不能在自身以外学到任何重要的东西。老师也许会和弟子一起讨论，但他不会把他温和地引入一个新的智慧境界。老师越粗暴，会被认为越有帮助。如果大师不加警告就打碎弟子刚举到嘴边的茶碗，或者绊倒弟子，或者用黄铜管抽打弟子的指关节，反而可能会刺激弟子获得突然的灵感。这种粗暴的举动打破了弟子的自傲自满。僧侣的书中充满了这一类例子。

为了引发弟子强烈的求知欲，老师们最喜欢的方法是“公案”，意思是“问题”。据说有1700个这样的问题。那些僧侣逸事书轻描淡写地提到，有人为了解决其中一件公案花了七年时间。“公案”的目的并不是要得到理性的解答。比如一个公案是：“构思如何孤掌独鸣”，另一个是“感受你出生前母亲的模样”。其他的公案有：“谁背着他人的尸体？”“谁在向我走来？”“万物归一，一归何处？”等等。此类禅宗问题在12或13世纪前的中国使用过。日本在引入禅宗信仰时把这些方法一起

引入了。但是在中国，这些问题没有流传下来。在日本，它们则成了助人们达到“娴熟”的最重要的训练手段。禅宗的那些手册对待公案的态度极为严肃。“公案中包含着人生的困境。”他们说，一个思考公案的人陷入了绝境，就像“被赶入死胡同的老鼠”，也如同“烤热的红铁球梗在喉咙”；他是“一只试图叮咬铁块的蚊子”。他忘我地加倍努力。最终横在心灵和问题之间的“观察中的自己”的屏障被移除了；这犹如闪电照亮的一瞬间，心灵和问题合二为一。他得到了“真知”。

在读了对这些高度紧张的精神付出的描述后，如果你还想要在书中寻找由这样的努力获知的伟大真理，你必定会感到失望。譬如，南岳用了整整八年时间思考“谁在向我走来”的问题。最后他终于理解了。他说：“一旦肯定这里有一物，你就忽视了整体。”不管怎样，这类启示都有一个普遍的模式。以下这段对话就反映了这种模式。

弟子：“我如何才能逃脱生死轮回？”

大师：“是谁束缚了你？（即，把你绑在轮回上？）”

日本人说，他们所学的东西用一句著名的中国俗语来说，就是“骑牛找牛”。他们认为有必要学的“不是渔网和陷阱，而是想要用这些工具捕的鱼和动物”。用西方的措辞来说，他们左右为难，但又发现左和右的选择其实都无关紧要。他们明白了，只要精神之眼打开（顿悟），即使用现有的方法也能达到目标。无须借助外力，只靠自己就能令万事成为可能。

公案的意义不在于这些求知者想要寻求的真理。这些真理和全世界神秘主义的真理是一样的。它的意义在于日本人为探索真理而构思的方法。

公案被称作“敲门砖”。“门”就装在围绕愚昧人性而建的墙上。愚昧的人性要么担心现有的方法是否可行，要么总幻想周围有一群人对自己评头论足。这座墙就是对所有日本人来说都真实存在的耻感。一旦敲门砖把门砸开，就会呼吸到自由的空气，砖头也可以抛开了。然后就不用再继续解决更多的公案了。人们已经吸取了教训，日本的美德困境也得到了解决。他们情绪激动地拼命钻进死胡同；“为了训练”，他们成了“叮咬铁块的蚊子”。最后日本人才明白无论是义务和义理之间、义理和人情之间，还是正义和义理之间都根本没有不可通过的死胡同。他们找到了出去的道路。他们自由了，他们第一次可以完全地“品尝”人生。他们达到了“无我”的境界。他们的训练成功实现了“娴熟”。

研究禅宗的泰斗铃木大拙把“无我”的状态描述为“处于极乐中且不察觉自己正在做什么”以及“毫不费力”。“观察中的自我”被消除了。人们“失去了另一个自我”，即他不再成为自己行动的旁观者。铃木说：“意识清醒后，意志一分为二……行动者和观察者。冲突是不可避免的，因为行动者（自我）想要摆脱观察者（自我）的束缚。”一旦顿悟后，弟子会发现观察者自我消失了，也不存在“作为未知或不可知参量的灵魂体”。除了目标和完成目标的行动外，什么都不剩了。研究人类行为的学者可以修改这段陈述，使之更加体现日本文化。一个孩子接受训练，学会观察自己的行动并根据他人的议论来评判自己的行动。他那个观察者自我非常地脆弱。为了使自己达到灵魂的极乐境界，他消灭了这个脆弱的自我。他不再察觉到“自己正在做什么”。他感觉自己训练灵魂的方式就和剑术新手训练自己无畏地站在四英尺高柱子上一样。

画家、诗人、演说家和武士都以相似的方式训练自己达到“无我”。他们掌握的不是无限性，而是对有限美的清晰、不受干扰的感知，或者对方法及目标的调整，以便只需不多不少、恰到好处的付出，就能实现自己的目标。

即使一个人从未经历过任何训练，都可能会有一定的无我体验。一个人在观赏能乐或者歌舞伎时，可能忘我地沉浸在精彩的表演中，那么也可以说他失去了观察中的自我。他的双手手掌潮湿了。他感觉到“无我的汗水”。一个接近目标的轰炸飞行员在投下炸弹前也渗出了“无我的汗水”。“他察觉不到自己正在这么做”。他的意识中没有了观察者自我。一个高射炮兵在打击战机时，对周围的世界都不再关心，也被同样说成是有了“无我的汗水”并消除了观察者自我。日本人认为，在所有这些例子中，此状态下的人们都达到了他们最高的境界。

这些观念其实从另一方面有力地证明日本人把自我监督和自我监视视作极为沉重的负担。日本人说，一旦这些束缚都没了，他们就是自由且高效的。美国人把他们的观察者自我等同于体内的理性原则，并很自豪自己在面临危机时依然能够“保持冷静客观”。然而日本人却觉得只有达到灵魂的极乐且忘记“自我监督”强加的束缚时，套在脖子上的重负才可以卸下。我们所见到的是他们反复叮咛灵魂小心谨慎。但日本人反驳说只有卸下此类重负，人的意识才能达到一个更高效的境界。

日本人陈述这个信念最极端的形式——至少在西方人看来——是他们极为赞赏“活着像已经死了”的人。西方的字典会把这句话翻译成“活死尸”。在所有西方语言中，“活死尸”都是让人厌恶和恐惧的。西方人以此表达一个人的自我已经死了，已失去最重要的做人原则，只留下行尸走肉在世上。日本人的“活着像已经死了”则意味着一个人已经达到了“娴熟”的境界。它常常被用于日常的鼓励和敦促。譬如，为了鼓励一个即将参考中学毕业考的男孩，他们会说：“就当你已经死了，这样会容易通过。”为了鼓励承担重要商业交易的业务员，朋友会说：“像已经死了那样干吧。”当一个人正在经历巨大的心灵危机，无法看到一丝希望时，他通常会“像已经死了”那样下决心去生活。战败后成了贵族院议员的著名基督教领袖贺川丰彦在他的自传式小说中写道：“像中了恶灵的巫术一样，每天都在房间里哭泣。他突发的抽泣几近歇斯底里。痛苦

持续了一个半月，但最终生活胜利了.....他将会带着死的力量去生活.....将作为一个已经死去的人面对矛盾冲突.....他决定成为一名基督徒。”在战争期间，日本士兵说：“我决定像死了一样活着，以回报天皇之恩。”其举动包括在动身前为自己举行葬礼，承诺捐躯变作“硫磺岛的尘土”，以及决心“和缅甸的鲜花一起凋谢”。

支撑“无我”的哲学思想同样也支撑着“活着像已经死去”的观念。在这种状态中，人们消除了一切自我监督，以及一切恐惧和谨慎。他们既然已是死人，就无须考虑行动方针是否合理，也无须回报恩情。他们自由了。因而，“我会像已经死去那样活着”意味着从冲突中解脱出来，也意味着“我的能量和注意力可直接用于实现目标。我和我的目标之间再也不会隔着那个满怀恐惧压力的观察者自我。此前奋斗时，困扰我的紧张、压力和沮丧情绪都不见了。现在的一切对我来说都是可能的”。

按照西方人的说法，日本人在追求“无我”和“活着像已经死去”的境界时消灭了自己的良知。西方人口中的“观察中的自我”“干涉中的自我”其实是评判自己行为的监督者。这种说法生动地指出了西方和东方之间的心理特征差异。当美国人说某人没有良知时，他们的意思是这人做坏事时都不会有罪恶感，但当一个日本人这么表达时，他的意思是这人不再紧张，也不再受阻碍。美国人用此表达来描述一个坏人，而日本人则描述一个好人，一个受过训练并能够发挥最佳水平的人，同样也是一个可以完成最艰难工作并做出最无私奉献的人。美国人行善背后的强大制约力是罪感；一个人若良心麻木，不再有罪恶感，他会变得反社会。日本人对这个问题的分析则不同。根据日本人的哲学，人的内心最深处都是善的。如果他的内心冲动能够直接体现在行动上，他的行动自然是高尚的。因而，他通过对“娴熟”的自我训练，来消除耻感对自我的审查。只有那时候，他的“第六感”才可以不受阻碍，才能彻底摆脱自我意识和矛盾冲突。

日本人自我约束的哲学，如果脱离了他们在日本文化中的个人生活经历，就成了难以理解的胡言乱语。我们已经看到“观察中的自我”的耻感给日本人造成了多大的压力，但如果不知道日本人是如何抚养孩子的，日本人的哲学在心理经济学中的意义依然模糊不清。在任何文化中，传统道德制约都是通过语言以及长辈对子女的态度代代相传的。外人如果不研究一个国家的育儿方式，就很难理解这个国家在生活中对重大利害关系的处理方式。我们目前只从成人角度描述了日本国民对生活的观点，了解日本人的育儿方式会令这种观点更为清晰。

Chapter 12

The Child Learns

儿童学习

日本人抚养儿童的方式和西方人的常规做法很不一样。尽管美国父母不像日本人那样把孩子训练得小心谨慎而又坚忍，但美国人让孩子从小就知道，他的小小心愿在世界上没有特权。孩子一出生，美国父母就训练他养成吃奶和睡眠的固定作息。无论幼儿表现得多么烦躁，他都必须等到那个点才能吃奶和睡觉。等他长大一点，如果他吮吸手指，或者用手摸其他身体部位，母亲就会打他的手。妈妈经常离开孩子的视线，当她外出时，孩子就得留在家里等待。尽管幼儿还不喜欢吃其他食物，但到了一定时候就必须断奶，如果是喝奶粉的就必须断奶粉。有一些食物对他有好处，他必须吃。当他做了不该做的事，就会受到父母的惩罚。美国人一定觉得，日本人对幼儿的训练会比这严厉得多吧？因为日本的幼儿长大成人后不得不牺牲个人心愿，谨小慎微地遵守要求很高的道德准则。

但其实，日本人并没有采取这种抚养方式。日本的人生曲线和美国的人生曲线刚好是相反的。它就像是个平坦的大U形，给予两头的幼儿和老人最大限度的自由和宠爱。幼儿期一过，各种限制逐渐缓慢增加，直至结婚前后，到达U形的底部。在他的壮年期，他会待在U形底部好多年，然后弧度又逐渐上升。直到六十岁后，日本老年男女几乎又可以像幼儿一样，不被羞耻感所烦扰。在美国，这条U形曲线却是颠倒的。婴儿受到最严厉的约束，随着他们慢慢长大，纪律逐渐放松，直到他有

了一份自给自足的工作，建立自己的家庭，开启独立的人生。美国人的壮年期处于代表了自由和主动权的曲线最高点。当他的权力或体力大不如前，或者不得不依靠他人生活时，对他的限制又逐步显现。美国人很难想象依照日本人的模式去安排人生，因为在他们看来，这种模式是完全违背现实的。

但是，无论是美国的还是日本的人生曲线，都确保了个人能够在壮年期精力充沛地参与该国的文化。为了达到此目标，美国人依靠增加个人在壮年期的选择自由，而日本人则依靠加大对个人的约束。于是，尽管日本人在壮年期达到了体力和赚钱能力的顶峰，却依然无法主宰自己的生活。他们十分相信，约束是一种有益的精神训练，可以带来自由所不能达到的效果。但是尽管日本的男女在其最鼎盛的壮年期受到了更多的限制，幼儿期和老年期依然处于“自由地带”。

对孩子骄纵的民族通常都非常渴望生儿育女。日本人就是这样的。日本人想要孩子，首先和美国的父母一样，是因为宠爱子女是一种享受。但日本父母渴望孩子，不仅仅为了情感上的满足，还因为他们若不能延续香火，就会认为自己的人生很失败。这个理由对美国人却并不重要。每个日本人都必须有一个儿子。他需要儿子在自己死后每天对着客厅神龛供奉的牌位跪拜上香，也需要儿子延续家族血统，继承家族荣誉和财产。由于传统的社会原因，父亲对儿子的需求几乎和年幼儿子对父亲的需求一样多。儿子今后会继承父亲的地位，但这不是取代，而更像是为了使父亲安心。在若干年内，父亲依然是“家庭”的管理人，但日后儿子会扮演这个角色。如果父亲不能把管理者身份传给儿子，他自己的角色也会失去意义。这种对延续性的根深蒂固的意识，使得成年儿子在依赖父亲时，不会像西方人那样感觉羞愧和耻辱，即便他们依赖父亲的时间要比美国人长得多。

一个女人渴望有自己的孩子也不仅仅是为了情感上的满足，因为只

有当她生育后，她在家中才有地位。一个没有生育的妻子在家中的地位是最不牢靠的。即便她没被夫家抛弃，她也永远不能指望成为婆婆，掌控儿子的婚姻并使唤儿媳妇。她的丈夫可以领养一个儿子来延续香火，但根据日本人的观念，没有生育的女人依然很失败。日本女性被寄予希望多生养子女。在20世纪30年代的上半叶，日本年平均生育率是37.1‰，甚至高于东欧那些多子女的国家。美国在1940年的年平均生育率不过是17.6‰。日本女性开始生育的年纪都很小，大多数是在十九岁时。

在日本，分娩和性爱一样，都是很私密的事。产妇生产时不能大声哭喊，因为这会让所有人听到。家人要为新生儿准备一张小床及新的床垫、被褥。孩子如果不睡新床是不吉利的，尽管有时候家人不过是把旧被褥洗净、翻“新”一下而已。为了让婴儿在自己的小床上睡得更舒服，他们的新被子不像成人的那么僵硬，而是更为轻柔。但让婴儿单独睡的最主要原因还是基于一种类似感应巫术的念头，即新生儿必须睡自己的新床。婴儿的小床很靠近母亲的大床，但只能等到婴儿长大并主动要求后，他才可以和自己的母亲一起睡。当幼儿一岁时，日本人相信他会伸出双手，让大人知道自己的要求。那时婴儿才能枕着母亲的臂弯，睡在她的被窝里。

出生后的前三天，日本母亲不会给婴儿哺乳，因为她在等真正的奶汁流出来。在这以后，孩子无论是为了吃奶还是为了得到安抚，随时都可以吮吸母亲的乳头。母亲也很享受哺乳的过程。日本人相信，哺乳是女人最愉悦的体验之一，而婴儿也会分享母亲的愉悦。母亲的乳房不仅为婴儿提供养分，也提供了快乐和安抚。刚出生的第一个月，婴儿不是睡在自己的小床上，就是被母亲搂在怀里。大约在出生后的第三十天，婴儿被带去当地的神社参拜。只有在参拜以后，日本人才觉得婴儿的生命扎根体内了，把他带到公共场所自由走动是安全的。在一岁以后，母亲会把婴儿背在背上。一根双重的带子兜住婴儿的腋下和臀部，再穿过

母亲的肩膀，在她的腰前打一个结。天气寒冷时，母亲的棉袄穿在婴儿的外面。家中年纪大点的孩子，无论男孩女孩，都会背婴儿，甚至当他们玩垒球或跳房子游戏时也会背着婴儿奔跑。农民和贫穷的家庭特别依赖大孩子照看婴儿。“经常生活在公共场合的婴儿，总是带着一副很聪明、很感兴趣的表情，似乎和背着他们的大孩子一样很享受正在玩的游戏。”日本人把婴儿四肢张开背在背上，和太平洋各岛及其他地方用披巾包裹婴儿有许多相似之处。包袱中的婴儿都是被动的。用这种方式背负的婴儿长大后能和日本人一样，在任何场合，以任何姿势安然入睡。但是日本人用背带背婴儿不像用披巾或包袱裹婴儿那样，鼓励完全的被动性。婴儿“学着像小猫一样趴在背负者的背上……绑在背上的带子足够安全；但婴儿……靠自己的努力得到一个舒服的姿势，他很快学会技术熟练地骑着背负者，而不仅仅是绑在背负者肩头的一个包袱”。

母亲忙碌的时候就会把婴儿放在小床上，上街的话就会背上婴儿。她会对婴儿说话，哼小曲给他听，并教他做出各种礼节性动作。譬如，母亲自己回礼的时候，会把婴儿的头和肩膀往前按，让婴儿也鞠躬致意。她总不会遗漏婴儿的礼节。每天下午她会带婴儿去洗热水澡，把他放在膝盖上逗着玩。

出生后的前三四个月，婴儿都会穿着尿布。尿布是一种厚实的布垫，日本人有时候会把自己的罗圈腿归咎于幼年时穿这种尿布。当婴儿长到三四个月大时，母亲便开始训练他便溺。她估计婴儿有尿意或者便意的时候，就会把他带到大门外，用手托住。她一边耐心等待，通常一边还会小声地吹着单调的口哨。孩子们逐渐明白了这种听觉刺激的目的。人们公认，日本婴儿和中国婴儿一样，在很早期就得到了便溺的训练。如果婴儿尿床了，有些母亲会掐婴儿。但通常，她们只会口气严厉地训斥几句，然后把较难训练的婴儿更频繁地带到门外去把尿。如果婴儿便秘，母亲会给婴儿灌肠或给他服泻药。她们说，这么做是为了让婴儿更舒适，因为当他接受训练后，就不再需要戴着厚重、难受的尿布

了。日本婴儿觉得尿布难受是必然的，不仅因为它们很厚重，而且因为日本没有每当尿湿就换尿布的习惯。但毕竟婴儿还太小，他们还无法感知便溺训练和摘掉难受的尿布之间的联系。他只是体会到这逃不掉的例行程序，一遍遍强加在自己身上。此外，母亲在把尿时不得不抱着婴儿远离自己的身体，并抓得牢牢的。婴儿从无情的训练中所学到的，为他成年后接受日本文化更为烦琐的强制力做好了准备。

日本幼儿通常先学会说话再学会走路。家长们不鼓励幼儿在地上爬来爬去。日本人的传统认为幼儿在一周岁以前不应该站立或者走路，他们若试图这么做会被母亲阻止。但近一二十年来，政府在面向大众的廉价《母亲杂志》中提倡父母鼓励孩子及早学会走路，所以现在这么做已经普遍多了。教孩子走路时，母亲会用一根腰带兜住幼儿的腋下，或者用双手支撑住他身体。但日本幼儿学会说话依然更早一些。当婴儿学会使用一些词语后，大人们过去逗婴儿用的那些儿语就变成有目的的引导了。他们不是让幼儿通过随机的模仿来学习语言，而是有针对性地教给幼儿词汇、语法和敬语。孩子和大人都很享受这个过程。

日本的孩子学会走路后会在家中做好多淘气事，譬如，用手指戳破窗户纸，或者掉在地板中间的火炉里。日本家长则通过夸大房子的危险性来阻止幼儿淘气。譬如，踩在门槛上是“危险”且绝对忌讳的。日本人的房子没有地窖，是靠梁柱架在地面上的。因而他们真的认为，一个孩子踩在门槛上都可令整座房子变形。此外，孩子还必须学会不踩在或坐在两张铺席的连接处。铺席都是标准尺寸，不同大小的房间因而被称作“三铺席房间”或“十二铺席房间”。大人们会告诉孩子，古代武士经常会从房子下面用剑刺穿铺席连接处，刺死房间里的人。甚至坐在铺席的开裂处都是危险，只有又厚又软的铺席可以提供保护。母亲通过不断灌输“危险的”“不好的”感觉以警告幼儿哪些不可行。第三个最常用的警告是“脏的”。日本房屋的整齐和干净众所周知，孩子自幼就被告诫要追求整洁。

大多数日本幼儿会直到母亲的下一个婴儿快出生前才断奶。但官方的《母亲杂志》近年来提倡婴儿在八个月大时断奶。尽管中产阶级的母亲经常这么做，但这在日本还远远没有普及。日本人打心底觉得，为孩子哺乳是母亲的一大享受。那些逐渐采取新做法的母亲们也认为，缩短哺乳时间是母亲为了孩子的健康而做出的牺牲。一旦他们接受了“哺乳时间久的孩子健康差”的观点，他们就会怪那些迟迟不给婴儿断奶的母亲只顾自己享受。“她说没法给孩子断奶，其实只是她自己没下决心罢了。她想继续喂。她是为了自己高兴。”由于这种态度，八个月断奶的做法自然还没有普及。日本人习惯晚断奶还有另一个现实原因：他们没有为刚断奶的孩子准备特殊食物的习惯。如果他断奶的时候还小，他会被喂粥汤，但大部分孩子只是直接从母乳转换到普通的成人食物。日本人的饮食中不含牛奶，他们也不会为孩子准备特别的蔬菜。在这种情况下，人们自然会怀疑“哺乳时间久的孩子健康差”这一官方观点是否真的正确。

孩子们通常在能够听懂大人的话后，就会断奶。一家人围着桌子吃饭时，母亲会把孩子抱在大腿上，喂他吃小块的食物。断奶后孩子吃得比以前多了。有些孩子一时无法适应断奶，如果母亲当时已经生下新婴儿，就更成问题了。为了不让这些孩子继续讨奶吃，有些母亲会塞给孩子一些糖果，有些则会在自己乳头上抹辣椒。但所有的母亲都会笑话他们道，如果他们继续吃奶就证明了自己还是个小娃娃。“看看你的小侄子。他是男子汉了。他和你一样年纪，但他不会讨奶吃。”“连那个小男孩都在笑话你呢，因为你还是个小娃娃，还想要吃奶。”那些到三四岁还在吃奶的孩子，一听到年纪大一点的孩子走近，会立刻放掉母亲的乳房，假装不感兴趣。

通过开玩笑的方式敦促孩子尽快进入成人角色，不仅仅表现在断奶的问题上。自打孩子能听懂大人的话后，这样的伎俩在各种场合都常被使用。一个母亲会在他的宝贝儿子哭闹时，说“你又不是一个小姑

娘”或“你可是个男子汉了”。再比如，“看那个宝宝。他可从不哭”。当其他幼儿被大人带着来做客时，她会故意当着自己孩子的面抚摸小客人，并说：“我要收养这个小宝宝了。我想要一个这么乖巧听话的好孩子。可你这么大了还不懂事。”她自己的孩子会冲到她身前，用小拳头不断捶打她，哭喊着：“不，不，我们不要收养其他宝宝！我会听你的话的！”当一两岁的幼儿太过吵闹，或没有及时去做母亲嘱咐的事时，母亲会对男性客人说：“你能把这个孩子带走吗？我们不想要了。”客人也会扮演自己的角色，立刻要把孩子带出房子。孩子会大声尖叫，求母亲快救他，使劲撒泼哭喊。当母亲觉得这个玩笑起作用了，她会“善心大发”，把孩子带回来，要求惊魂未定的孩子发誓，以后不再淘气。这种小伎俩有时候也会用在五六岁大的孩子身上。

开玩笑还有其他的形式。母亲会面向自己的丈夫，对孩子说道：“我更喜欢你爸爸，而不是你。你爸爸是个好孩子。”孩子会十分嫉妒，试图分开自己的父亲和母亲。母亲又会说：“你爸爸可不会满屋子横冲直撞，大喊大叫。”孩子抗议道：“不对，不对！我也不会乱跑、乱叫的。我可听话了。你不喜欢我了吗？”当这出戏演够了，父亲和母亲会相视而笑。他们会对年幼的儿子和女儿都开这种玩笑。

童年时的这种经历造成日本人在成年以后依然害怕被嘲笑和被排斥。我们很难知道小孩究竟到几岁才会明白那些不过是玩笑话，但他们迟早会明白的。一旦他们明白后，被人嘲笑的对失去安全与亲密的恐慌就会结合在一起。他长大后若被人嘲笑，又会引发童年的心理阴影。

类似的玩笑会让二至五岁的孩子更为恐慌，因为家对他们来说是真正提供安全和宠爱的避风港。他的父亲和母亲在身体和情感上的分工十分明确，他们很少会在他面前形成竞争者的关系。他的母亲和奶奶掌管着家务和教育孩子的责任，但她们都会谦恭地伺候并尊重他的父亲。家

中的等级地位排名十分明确。孩子也能感受到家中年老一辈的特权，以及家中男性比女性的地位高，兄长们比弟弟们的地位高。但在人生的幼年阶段，孩子受到所有人的宠爱，如果他是个男孩，便更是如此了。无论男孩还是女孩，他们的要求总能从母亲那里得到满足，甚至连三岁小男孩也能冲着母亲大发脾气。当孩子怨恨父母开玩笑要把自己“送走”时，他可以对着母亲和奶奶撒泼耍性子，但绝不能对自己的父亲显示出丝毫不敬。虽然不是所有小男孩都脾气暴躁，但无论在农村还是在上层阶级家里，耍性子是三到六岁孩子日常生活的一部分。孩子会捶打母亲，厉声尖叫，甚至扯乱她爱惜的发型，极其粗暴。哪怕他只有三岁，他也是个男人，而他的母亲只是个女人。在母亲面前，他的暴力攻击性可以得到满足。

但对父亲，孩子只能表现出恭顺尊敬。在童年时期，父亲就是等级制高位的代表。日本人常说孩子必须学着对父亲表达应有的尊重以“训练”自己。和西方国家相比，日本的父亲较少承担严师的角色。管教孩子是母亲的职责。父亲要求幼儿听话时，通常只是不说话瞪他一眼，或者简短地训斥一句。由于他较少使用这一招，孩子通常都迅速服从。父亲可能会在闲暇时给孩子制作玩具。在孩子早已学会走路后，父亲才会不时地像母亲那样带着孩子出门。日本父亲偶尔也会承担照顾幼儿的工作，但在美国这种事通常完全交给母亲。

日本的孩子可以在爷爷奶奶那里尽情撒娇，尽管他们也是他需要尊重的对象。爷爷奶奶通常也不扮演严厉管束的角色。只有当他们觉得对孩子的抚养方式太过松散时，才可能会变得严厉，而这常常造成家庭内部的摩擦。孩子的奶奶通常一天二十四小时围着孩子转。在日本家庭中，婆婆和儿媳围绕孩子的较量也是众所周知的。

从孩子的角度看，他可以得到双方的宠爱。从祖母的角度看，她经常会利用孙子来压制自己的儿媳妇。而年轻母亲在当前生活中最大的义

务就是讨好她的婆婆，所以无论公公婆婆多么宠溺她的孩子，她都不能反对。譬如说，尽管母亲说了孩子不能吃更多糖果，奶奶还会继续给他们吃，并若有所指地说：“我的糖果又不是毒药。”在许多日本家庭中，奶奶可以给孩子一些妈妈无法提供的礼物，并有更多的闲暇时光陪伴孩子玩耍。

哥哥姐姐们也总是被教导要疼爱自己的弟弟妹妹。当新的婴儿出生时，其他幼儿会心生嫉妒。“失宠”的孩子很容易把新生儿和自己不得不让出母亲的乳房和床这件事联系起来。日本人意识到了这种危险，因而母亲会告诉孩子，现在他将拥有一个真正的活娃娃了，而不再是“假”玩具。从现在起他虽不再和母亲一起睡，但可以和父亲一起睡了，这是一种特权。孩子很快会被吸引，一起为新生儿的诞生做准备。他们刚看到新生儿时通常都会发自内心地兴奋和喜悦，但这些很快会消失。这也完全是预料中的，并不会威胁到什么。失宠的孩子会抱起新生儿到别处去，对母亲说：“我们把这宝宝送走吧。”母亲回答：“不行。这是我们的宝宝。看，我们都会对他好好的。他很喜欢你。我们需要你一起帮忙照顾宝宝。”这样的对话有时候会不断重复出现，母亲似乎对此也不放在心上。大家庭对此有自动应对措施，即，孩子们会按间隔次序结成联盟。譬如，老大会照顾和保护老三，老二则照顾和保护老四。弟弟妹妹们也会回馈结成联盟的哥哥或姐姐。在孩子七八岁以前，性别对这种安排无关紧要。

所有的日本儿童都有玩具。父母以及亲朋好友都会为孩子制作或者购买玩偶和其他小玩意儿。穷人们的玩具几乎不花什么钱，都是自己做的。幼儿会拿玩具玩过家家、结婚、过节等游戏。玩游戏前，他们会先争论一番成年人的程序到底是什么样的，有时候争论无果，还会征求母亲的意见。当孩子之间起争执时，通常母亲会以“位高则任重”为由，要求大孩子谦让弟弟妹妹。她会对大一点的孩子说：“吃亏就是便宜。”意思是，你先把玩具让给小宝宝玩，小宝宝玩一会儿就没兴趣了，就去玩

其他的了，然后你就可以把玩具拿回来。这个道理三岁的小孩也能听懂。或者她的意思是，他们让你扮演主仆关系中那个不受欢迎的角色又怎样，他们玩得开心，你也一样有乐趣。日本人在成年以后，也在生活中信奉“吃亏就是便宜”这条原则。

日本人抚养孩子的重要手段，除了警告和开玩笑的伎俩外，还有一条是分散孩子的注意力，使之不再关心原本的目标。不断给孩子糖吃是转移注意力的技巧之一。如果一个接近上学年龄的小男孩依然爱耍性子，或不听话，或太吵闹，母亲会采取“治疗”法，即把他带去神庙或者佛教寺庙。母亲的态度是：“我们将去寻求神的帮助。”为此，他们经常需要进行一次短途旅行。治疗神官或者僧侣会和男孩严肃交谈，问他的生日及困扰。神官退下祈祷，回来后宣布男孩已经治愈了。有时候他会把一条蠕虫或昆虫“移出”男孩的身体，然后宣布体内的淘气被清除了。他净化了男孩，让男孩从此健健康康。日本人说：“这种方法颇能管用一阵子。”日本孩子会得到的最严厉惩罚恐怕就是“艾灸”了，因为艾灸是用一种盛有干艾粉的小圆锥放在皮肤上烧灸，一般会留下终生的伤疤。艾灸是一种古老的、在东亚地区广泛使用的治疗方法。在日本传统中，它不仅被用于治疗多种病痛，也被用于治疗脾气暴躁和顽固不化。一个六七岁的小男孩可能会被母亲和奶奶用这种方法“治愈”。若有些病例很难根治，艾灸可重复使用第二次，但极少听说有孩子因为淘气被艾灸三次。这种惩罚不同于“你再淘气我就打屁股了”的那种惩罚。但它比打屁股疼得多了，孩子也从中明白了，他不能再淘气，否则要受惩罚。

除了这些对付任性吵闹孩子的办法外，日本也有教授孩子必要的身体技能的传统。他们十分强调手把手地教孩子如何动作，孩子则亦步亦趋地模仿。在孩子两岁以前，为了帮孩子摆出正确的坐姿，父亲会向后弯曲孩子的双腿，让脚背贴着地板。由于坐姿训练中必不可少的一项是“保持不动”，孩子不能挪动屁股或者改变姿势。可孩子发现他们的身体经常会往后倒。于是父亲说，学会坐姿的办法是全身放松，并保持被

动状态。这种被动性就体现在由父亲替他摆好双腿位置。日本孩子要学习的身体姿势不单单是坐姿，还有睡姿。日本女性不能让人看见自己睡姿不雅，其严重性就像美国人不能让人看见自己裸体一样。在日本政府为了赢得外国好感而把裸浴列为陋习以前，日本人并不以裸浴为耻，但非常介意女性的睡姿。男孩睡觉时可以很随意，但女孩睡觉时则必须学会双腿伸直并拢。这是对男孩和对女孩差异训练的早期规定之一。几乎和日本的其他要求一样，上层阶级对睡姿的要求比下层阶级更为严格。杉本夫人在谈及抚养她的武士家庭时说：“自我记事起，晚上总是小心翼翼、安安静静地躺在我的小木枕上……武士的女儿被教导绝不能失去对心灵或身体的控制——甚至在睡眠中。男孩们可以大大咧咧舒展四肢，躺成一个‘大’字形；但女孩必须把身体弯曲成谦逊、高贵的‘き’字形，这代表了‘自制的精神’。”日本女性告诉我，晚上她们的母亲或奶妈把她们放到床上睡觉时，会把她们的四肢摆放规矩。

教孩子练书法的日本传统也一样，都是由教师握住孩子的手，一笔一画写下字体。他们通过这种方法“让孩子找到感觉”。在孩子还不会写字，甚至不认识字以前，他们就学着体会笔端这种被控制的、有节奏的移动。在现代大众教育中，这种教授方法较少被运用，但也依然存在。鞠躬、握筷子、射箭或者把枕头代替婴儿绑在背上，都是通过移动孩子的双手及纠正其身体姿势来传授的。

除了上层阶级外，普通人家的孩子们在上学前就和邻居街坊的孩子一起自由玩耍。在农村，孩子们不到三岁就结成了玩耍小团队。在城镇中，孩子们会穿梭在车水马龙的街道上肆意嬉闹。他们正处于一个有特权的年纪。他们在商铺旁追打，听一旁大人們的谈话，或者玩跳房子和橡皮球游戏。他们也聚集在乡村神庙中玩耍，神庙的神灵会保佑他们的安全。在上学之前以及上学后的两三年中，男孩女孩们会结伴玩耍。但是在此后，最亲密的关系往往是在同性的孩子之间建立的，特别是年龄相仿的同性之间。这些同龄人之间的友谊会持续一辈子，比其他关系更

为长久，在农村更是如此。在须惠村，当老人的“性欲逐渐消退，同龄人聚会便成了他们生活中剩下的真正乐趣。须惠村俗话说，‘同龄人比老婆还亲近’”。

这些学龄前的小团体无拘无束。孩子们玩的许多游戏在西方人看来都带着不羞不臊的色情意味。从小就懂得性事，一方面因为成年人在他们面前谈话很随意，另一方面也因为日本人家庭居住环境很拥挤。此外，母亲们在陪孩子玩耍或给他们沐浴时，常常会唤起孩子尤其是男孩对自己生殖器的关注。日本人通常不会责备热衷于玩性意味游戏的孩子们，只要他们注意场合和对象。日本人也不认为手淫是危险的。这些儿童小团体会毫无顾忌地互相揭短——对成年人，这种揭短便是侮辱——并且自吹自擂——对成年人，这样说大话会引起深深的羞耻感。但日本人会和善地微笑着说：“孩子嘛，还不知道什么是羞耻。”随后又加上一句，“这也是他们如此幸福的原因。”这就是小孩和成年人之间不可逾越的鸿沟，因为如果我们说一个成年人“不知道什么是羞耻”，等于在说他品行不端正。

这个年纪的孩子经常会互相攀比各自的家庭和财产，并特别爱吹嘘自己的父亲。“我的爸爸比你爸爸厉害多了”“我爸爸比你爸爸聪明”都是很常听到的话。他们甚至会为各自的父亲大打出手。这种行为对美国人来说可能不算什么，但在日本，它和孩子平时听到的成年人之间的对话完全不同。每个成年人在谈及自己的房子时都会谦虚地说“敝宅”，而在谈及邻居的房子时则会说“府上”；谈及自己的家时会说“寒舍”，对邻居的家则尊称为“贵府”。日本人承认，从幼年结成小团体开始直到小学三年级（大约九岁）的整个童年时期，日本孩子总是非常个人主义及以自我为中心的。譬如，玩游戏时会争：“我来扮演君主，你做我的家臣。”“不，我才不要当仆人。我要当君主。”有时候还会夸耀自己，贬低他人。孩子们可以童言无忌，但随着年龄增长，当他们发现自己不能总是得偿所愿后，便会保持安静等待，不再急于夸耀了。

孩子对超自然神灵的态度也是在家中学到的。神官不“教”孩子这些。通常一个孩子对正式宗教的体验，都是来自参加热闹的宗教节日，并和其他朝拜者一起接受神官泼洒驱邪水。有些孩子会被带去参加佛教仪式，但通常也只在节日的时候。对孩子来说，持续的和深层次的宗教体验还是来自围绕家中佛坛或神龛进行的家庭仪式。摆放着祖先灵位的佛坛前通常都供奉着鲜花、某种树枝和香火。家人还会每天供奉食品。家中的长辈向祖先通报所有家庭活动，并天天跪拜。天黑后则会点亮小灯。日本人总是说他们不喜欢在外面留宿，因为缺少这一套日常仪式，心底会觉得不踏实。神道神龛则是一个简单的架子，供奉着从伊势神宫得到的神符。其他各种供品也可以放在架子上。厨房里还有一个积满烟灰的灶神，门和墙上贴着很多护符。这些东西都可以提供庇护，保证家庭安全。乡村的神庙也同样是一个安全之地，因为有仁慈神灵的庇佑，所以母亲们喜欢让自己的孩子在神庙内玩耍。孩子们的经历中从没有什么事会让他惧怕神，或以行动去取悦公正、苛刻的神灵。神灵并不专制霸道，他们赐福人类，自然也应当受到人类的供奉和参拜。

通常要等到孩子上两三年学后，日本人才会正式训练孩子适应谨慎的日本成年人的生活方式。在此以前，他已经学会了控制自己的身体。每当他淘气时，大人就会分散他的注意力。他已经体会过各种警告的威力，但同时被允许任性妄为，甚至到了可以对母亲使用暴力的程度。到那时候，他的小小自我已经被培养起来了。他刚去上学时，一切并没有什么变化。一到三年级是男女共校，不管是男老师还是女老师都很宠爱孩子，把自己当作孩子们的朋友。但是，家庭和学校教育更侧重于警告他们陷入“尴尬”境地的危险。孩子们年纪太小，还不知道什么是“羞耻感”，但他们必须学会如何避免“尴尬”。譬如，在“狼来了”的故事中，男孩总是在没有狼的时候喊着“狼！狼”以愚弄人们。如果你做了任何类似的事，人们就不会再相信你。这会令人尴尬。许多日本人说，当他们犯错时，首先嘲笑他们的是同学，而不是老师或者父母。确实如此，长辈们在此刻的任务不是嘲笑孩子，而是逐渐把“嘲笑”一事和遵守“对社

会的义理”的道德教育结合起来。到了六岁时，孩子们接受的教育则是前文中引用的忠犬报恩的故事，这些故事中传达的义务逐渐变成一整套的约束。长辈们会告诫，如果你这么做，如果你那么做，世人都会嘲笑你。行为准则都是针对特殊情况，应势而变的，其中很大一部分涉及我们所谓的礼节。这些准则要求个人的意志服从于不断扩大的对邻居、对家庭和对国家的责任。孩子必须约束自己，必须认识到他所亏欠的恩情。他逐渐处于负债者的地位。如果他打算偿付恩情的话，就必须小心翼翼地行事。

这种地位的变化通过一种新的、严肃的方式来传达给成长中的男孩。到了孩子八九岁的时候，家人可能会真正狠下心排斥、拒绝他。如果他的老师向家长报告他在学校不听话并给他的操行打个差评，全家人可能都会因此批评他。如果他因为顽皮被斥责，全家人会联合起来指责他“家庭的名声全被败坏了”。我认识的两个日本人，在十岁前都曾被各自的父亲逐出家门，也没脸去找其他亲戚收留。这一切只因为他们在课堂上受到了老师的惩罚。于是，这两人只能住在户外木屋里，直到各自的母亲发现他们并带他们回家。读小学高年级的男孩们有时候会被关在家里“悔悟”，并专心写日本人重视的日记。家庭把男孩视作他们在社会上的代言人，所以一旦男孩遭受指责，全家人都会责备他。他若违背了“对社会的义理”，便无法从家人和同龄人那里获得支持，他的同学也会因此唾弃他。他只有道歉并发誓不再犯才可能被重新接纳。

正如杰弗里·格拉所说：“值得强调的是，从社会学的角度来看，以上这些训练达到了一个不寻常的程度。在大多数社会中，如果大家庭或宗族团体的一员遭到其他集团的指责、攻击，他所属的团体联合起来袒护他。只要能够得到所在团体的支持，他就可以在有需要时或在被攻击时安下心来，与外面的世界对抗。但是在日本情况却相反；只有当其他团体都认同他时，他才能获得自己团体的认同；如果外人不喜欢他或者指责他，他自己的团体也会转而反对他并惩罚他，直到（或除非）外

部团体收回对他的指责。在这种机制下，‘外面世界’的认同在日本格外重要，这是在其他任何社会都无法相比的。”

在此年龄段以前，女孩所受的训练和男孩没有本质区别，只是在细节上略有不同。尽管小男孩也可能会帮忙照顾婴儿，女孩们却总会受到比男孩更多的约束，同时承担更多的家务。无论接收礼物还是家人的关怀，女孩们得到的总是比哥哥弟弟们少一点。她们也不会有男孩那种暴躁脾气。但作为一个亚洲小女孩，她还是相当自由的。她可以穿鲜红的衣服，可以和男孩一起在大街上玩耍，甚至和他们打架，且常常不服输。作为一个孩子，她也“不知羞耻”。到了六至九岁时，她逐渐懂得对“社会”的责任，其程度和体验与男孩差不多。到了九岁时，学校课堂分成了男班和女班，男孩们特别看重新结成的男性联盟。他们开始排斥女孩，并且不愿意让其他人看见自己和女孩说话。母亲们也会警告女孩，和男孩走太近是不合适的。据说这个年纪的女孩会变得郁郁寡欢、沉默内向，很难沟通。日本女性说“童年乐趣”就此结束了。女孩的童年期因被男孩圈子排挤而终结。此后的许多许多年内，女孩除了“自重更自重”外，再没有其他的路。无论在她们订婚时还是结婚后，关于自重的教诲会一直持续下去。

但是，即便男孩们在这个年纪已经懂得了“自重”和“对社会的义理”，他们还不能完全懂得日本成年男性的所有义务。日本人说：“从十岁开始，男孩开始学习‘对名声的义理’。”他们的意思是，男孩应该明白：有德之人无法容忍侮辱。男孩们必须学会掌握规则，什么时候可以向敌人直接复仇，什么时候可以以间接的手段洗刷污名。我不认为日本人的意思是男孩必须学习如何以暴力反击侮辱。男孩在幼儿时期就常对母亲暴力攻击，并和同龄玩伴打架及互相诋毁、咒骂，等他们到了十岁时已没必要学习如何变得有攻击性。但是十几岁的少年已经需要遵守“对名声的义理”的准则，这些准则可以把他们自发的攻击性改造成社会接受的形式，并教给他们对付侮辱的做法。如我们所看到的，日本人

常常会把攻击性指向自身，而不是对他人使用暴力。即便尚在读书的男学生也是如此。

大约15%的学生会在完成六年制小学教育后继续学业，其中男性的比例更高。一旦这些男孩们需要面对中学录取考试的激烈竞争以及每科成绩排名，他们便开始对自己“名声的义理”负责了。这不是一个循序渐进的过程，因为在小学和在家中，竞争是被极力淡化的，几乎感受不到。这种突如其来的新经历，使得竞争更为激烈和令人困扰。日本人对名次的竞争和在其他方面的各种争宠猜忌都是很常见的。但是在他们的传记中较多提及的不是这种竞争，而是中学里高年级学长欺负低年级学弟的习惯。学长会对学弟颐指气使，并使尽手段捉弄他们，譬如让他们做一些丢脸的蠢事。日本男孩们并不把这种捉弄视作乐趣，因而低年级学生极为憎恨这种恶习。一个被学长逼迫匍匐在地并完成卑贱差事的男孩会仇恨欺负他的人，并计划复仇。当复仇计划不得不推迟时，它便显得格外吸引人。这是对他名声的义理，而他也把复仇视作正义之举。有时候，多年以后，他能够动用家庭势力解雇当年欺凌他的人，使之失业。有时候，他会锻炼提高自己的柔术或剑术水平，在毕业后的某一天，在熙攘的街道上当众打败、羞辱对方。如果他不能使双方扯平，会“总觉得有事未完成”，这也是日本人务必复仇的根本原因。

那些没有继续念中学的男孩，则可能会在军队训练中得到相似的经历。在和平时期，大约四个男孩就有一个会应征入伍，而二年兵对一年新兵的欺凌甚至比中学学长对学弟的欺负更为极端。军中军官对这种欺凌视而不见，甚至军士也只在特殊情况下才出手干预。日本军队准则的第一条便是：向上级军官求助是很丢脸的。所以士兵们只能靠自己的斗争解决问题。军官把欺凌当作使军队“强大”的方法，但他们自己不会参与其中。二年兵把他们一年前积累的仇恨又传递给新兵，为了证明自己“强大”，他们会创新设计各种侮辱手段。据说那些士兵在退伍时常常性格都变了，变成“真正黠武的民族主义者”。但这种变化并非因为他们

被灌输任何集权主义政权理论或忠于天皇的思想，而是因为他们经历了各种羞辱打压。接受了日本家庭教育方式的年轻人自尊心特别强，很容易会在此类情形下变得野蛮。他们无法承受被人嘲笑。被他们理解为排斥的那些伤害会把他们也变成残酷的施虐者。

近代日本中学和军队中的这种情况其实非常符合日本关于嘲笑和侮辱的习俗。日本人对嘲笑和侮辱的反应也不是在日本中学和军队中才第一次出现。显而易见，“对名声的义理”的传统使得日本人比美国人更为介意和怨恨自己被捉弄一事。尽管每个受虐团体可以很快就把惩罚传递给一个新的受害团体，但这并不能避免前者中的少年一心想对自己的施虐者复仇。这一点也与日本的传统模式一致。日本不像许多西方国家那样，会把仇恨转嫁到替罪羊头上。譬如在波兰，新的学徒甚至一个年幼的稻田收割手都会被狠狠地捉弄，但他们泄恨的对象不是欺负自己的人，而是新来的学徒。当然，日本男孩也能从欺负新人中得到一些满足，但他们最在意的还是直接复仇。当受辱者终于能够和侮辱自己的人清算旧账，他会“感觉很痛快”。

在战后重建日本的过程中，那些心怀日本前途的领导人应当格外关注在成人学校和军队中捉弄新人的现象。他们应当强调学校的一体精神甚至“老校友关系”，以打破高低年级之间的隔阂。他们应当想办法禁止军队中的捉弄。正如日本各级军官都会做的，二年兵会坚持对新兵进行斯巴达式的严酷训练，但这种训练本身并不带有侮辱性质。只有捉弄行为才具侮辱性。从今以后在学校或军队中，若有年长者逼迫新人摇尾装狗、模仿蝉鸣或在别人吃饭时倒立，便应当对其加以惩罚。这种改变可以重新教育日本，其有效性甚至远胜于否定天皇的神性或把民族主义内容从教科书中删除。

日本女性不用学习“对名声的义理”的准则，也不会经历日本男孩在中学和军训中经历的那些痛苦，甚至没有任何与其相似的体验。她们的

人生轨迹远比哥哥弟弟们平稳。在最初的记忆中她就被训练接受一个事实，即男孩们可以得到她所无法得到的优先权、关注和礼物。她所尊重的处世法则也不允许她太过张扬自信、坚持己见。尽管如此，在婴儿和幼年时期，她和自己的哥哥弟弟们同样享受着独属于幼儿的特权生活。她在幼年时可以穿鲜红色的衣服，成年后虽不能再穿，但活到六十岁这第二个特权时期时，便又能穿回红色。在家中她会和男孩们一样，受到母亲和奶奶的争相宠爱。她的弟弟妹妹们都要求她和自己“最亲”，就像争夺其他家庭成员的偏爱一样，他们会要求她和自己玩击掌游戏，以显示她偏爱自己。而她经常会把奶奶赠予的恩惠分一些给两岁的弟弟妹妹。日本人不喜欢独自睡觉，孩子的小床在晚上时会紧挨着某个长辈的大床放置。证明“你和我最亲”的方式就是把这两人的床拉近，挨在一起。女孩虽然从九岁、十岁起便被排挤在男孩的游戏团体之外，但她们可以在其他方面得到补偿。她们可以兴奋地尝试新发型。十四至十八岁之间的少女发型在日本是最精致考究的。到了这个年纪，她们也可以脱下过去的棉布衣服，换上丝绸衣服。家人也千方百计提供服饰，以使她们更具魅力。通过这些方式，女孩们也得到了某种程度的满足。

女孩们常常直接承担起各项约束对她们的要求，而不是依靠专制权威的父母强制。父母也会对女儿行使家长权力，但不是通过体罚的方式，而是通过平静的、始终如一的期盼，希望女儿不要辜负各项要求。下文是一个此类训练的极端例子。它很值得引用，因为它体现了对女孩那种不甚严格却又特殊的抚养方式的特点，即非专制的压力。

从六岁开始，稻垣钺子就由一个博学的儒家学者教授汉文经典。

在整整两小时的上课时间内，除了双手和嘴唇外，老师的身体保持纹丝不动。我坐在他面前的垫子上，也同样保持正确的姿势不变。有一次我却动了一下。当时课正上到一半。因为某些原因，我有些静不下心来，微微晃动了身体，让弯曲的膝盖稍微偏离了恰当

的角度。一丝惊诧的阴影掠过老师的脸。他立刻合上书本，用徐缓而又严厉的口气对我说：“小姐，显然你今天的精神状态不适合学习。你应该回房间去冥想。”我的小心脏几乎因为羞耻而停止跳动。我没有办法，只能谦卑地对着孔子画像和老师鞠躬行礼，然后毕恭毕敬地退出房间。我缓缓走向父亲，像往常上完课那样向他报告。父亲很吃惊，因为下课时间还没到。他漫不经心地评论道：“你功课完成得可真快啊！”这句话简直如同丧钟声。那一刻的记忆就像一道旧伤，至今仍隐隐作痛。

杉本夫人在另一段文字中描述了她的祖母，并概括了日本家长态度最显著的特点之一。

奶奶端庄优雅，期待家里每个人都按照她的意思去做事；她不会责骂，也不会争吵，但她的期盼，就如同丝绸一般柔软而坚韧，把小家庭控制在她认为正确的道路上。

这种“如同丝绸一般柔软而坚韧”的期盼能够如此有效，原因之一在于，对每一门艺术和技巧的训练都很明确。女孩们学到的是习惯，而不仅仅是规则。不管是使用筷子的正确姿势，还是走进房间的恰当方式，或是今后会用到的茶道和按摩，这些动作都是在成年人手把手的教授下，一次又一次练习，直到熟能生巧为止。日本人不认为孩子到了需要某些习惯的年龄，“自然而然”就能养成那些习惯。杉本夫人在书中描述了在她十四岁定亲后如何学习伺候丈夫用餐。那时候她还从没见过自己未来的丈夫。丈夫生活在美国。她总在母亲和祖母的眼皮底下一遍又一遍练习各种事情：

我独自烹饪教友透露的松尾特别喜欢的菜肴。他的桌子就摆在我的桌子旁边，我总是先给他上菜，等他吃了我才吃。我学会时刻

观察未来的丈夫是否吃得舒心。母亲和奶奶总是假装松尾在场似的教导我，我也总是很留意自己的服饰、举止，就好像他真的就在这个房间里。随着训练，我越来越尊重他，以及我作为妻子的这个角色。

男孩子们也是通过实例和模仿来接受细致的习惯训练，尽管家长对他们的训练不像对女孩的训练那么高强度。当他学成以后，就再也没有借口去打破习惯了。但是在青少年期过后会有个重要领域需要由他自己发挥主动性，也就是“求爱”。长辈从不会教他怎么求爱。在日本家庭内部不允许任何公开表露的亲昵行为，并且从九岁、十岁开始，没有血缘关系的男孩和女孩就被隔离开来。日本人的理想是，父母应该在男孩对性爱真正发生兴趣以前就为他安排好婚事。因此，他们希望男孩在刚和女孩接触时表现得“羞涩”。在农村，人们经常会拿这些令男孩“羞涩”的话题开玩笑，但男孩仍然试图从中了解一些信息。在过去，甚至直到现在，某些偏僻村庄里的许多女孩在结婚前就已怀孕。这样的婚前经历是“自由地带”，和人生的正经大事没有关系。父母在安排婚事时也不会提及这些经历。但是如今，正如同须惠村的一个日本人对恩布里博士所说：“甚至连一个女仆都受到了充分教育，知道她必须保持贞操。”对那些念中学的男孩，学校纪律也禁止他们和异性有任何交往。日本的教育和公共舆论都试图防止婚前两性之间的亲密。在日本人的电影中，他们把那些和女孩在一起时无拘无束的年轻人斥为“坏人”；而“好人”则是那些在美国人看来，在漂亮女孩面前粗暴无礼的人。一个青年若和女孩在一起时举止轻浮，则意味着他习惯“拈花惹草”，或者已经找过艺妓或妓女。去艺馆消遣是学习情爱之事的“最好”途径，因为“艺妓会教你。男人去了可以只是放松，并观看她怎么做”。他不必担心自己显得笨手笨脚，因为他不会指望和艺妓发生性关系。不过没有太多日本男孩能负担得起去艺馆的消费。去不起艺馆的人可以去咖啡馆，看其他老练的男人怎么和女孩交往，但这样的观察和他们在其他领域接受的训练方式很不

一样。男孩会有很长一段时间担心自己在人际交往中显得笨拙。在人生的一些新领域，他们必须在缺少有经验的长辈指导的情况下自己摸索。性行为是这样几个新领域之一。当年轻夫妇结婚时，有地位的家庭会给他们提供一本“新娘手册”和带着详细图解的画册。如一个日本人所说：“这很像学习建造日本庭院，靠看书就能学会。你的父亲不用教你怎么建；这是当你年纪大一些后才学习的爱好。”日本人很有意思，他们把性爱和建造庭院相提并论为人们需要从书中学习的两件事。但是大多数日本年轻人是从其他途径学会性爱的。无论通过哪种途径学习，他们都不会得到以往那种细密周全的成年人的指导。训练方式的不同也向年轻人强调了日本人的信念，即，性爱无关乎人生正事；只有对后者，长辈才会积极主导并煞费苦心地培养他的习惯。性爱是一个可以自学的领域，尽管年轻人在掌握的过程中总是担心尴尬、惴惴不安。性爱和人生正事这两个领域也有各自不同的规则。结婚以后他可以光明正大地在其他地方享受性爱，这样做并不侵犯妻子的权利，也不会威胁婚姻的稳定。

他的妻子则没有相同的特权。她的职责就是对丈夫忠诚。即使她受到了诱惑，也只能偷偷摸摸进行。极少日本女性能有足够私密的空间来维持一段婚外情。那些被认为紧张不安或者情绪不稳的女人，被说成是歇斯底里。“女人最常遇到的麻烦不是来自社交生活，而是来自性生活。许多精神失常的例子和大多数歇斯底里（紧张不安、情绪不稳）的例子都显然源于性失调。无论一个女孩的丈夫能给她什么质量的性爱，她都只能接受。”须惠村的农民说，大多数女人的疾病“始自子宫”，随后到达头部。当丈夫去其他地方寻花问柳时，她也许会从自慰中寻求安慰，这是日本习俗所接受的。从农村到贵族家庭，女性一般都会秘藏一些自慰的传统工具。此外，在日本农村，生育后的女性可以恣意谈论性爱或者做出色情举动。在生孩子以前，她不能开半句色情玩笑，但在生育后，特别是当她年纪越来越大以后，她可以在男女混合的聚会上满嘴黄段子。为了娱乐众人，她还会伴着淫秽小曲，前后猛甩臀部，毫无顾

忌地跳色情舞蹈。“这类表演每次都会引来哄堂大笑。”须惠村也一样。当村民都去村外迎接服役归来的士兵时，女人会把自己打扮成男人，开着下流的玩笑，佯装要强奸年轻的女孩。

因而，日本女人在性爱方面可以享受某些自由。出身越卑微，享受的自由度越大。她们必须在人生的大部分时间遵守许多禁忌，但没有一条禁忌要求她们装作不懂生活常识。当她们满足男人的欲望时，她们可以很淫荡，也可以性冷淡。一旦到了成熟的年纪，她们就可以抛开禁忌。出身卑微的女性甚至可以和男人一样下流粗俗。日本人对不同的年龄和场合，有不同的行为标准，而不是像西方人那样觉得人的性格一成不变，把女性简单分为“贞女”和“荡妇”。

男人也可以在某些时候很放纵，在某些时刻却很克制。他们最大的满足是和同性一起喝酒，有艺妓相伴就更美满了。日本男性很享受喝到微醺的状态，日本没有任何规定要求他们慎对酒精。两三杯酒下肚后，他们平时正襟危坐的姿态便松懈了，互相依偎对方，亲密无间。他们喝醉后很少会使用暴力或具有攻击性，尽管一些“很难相处的人”可能会发生争执。日本人说，除了在喝酒这种“自由地带”，日本男性永远不应该有任何唐突之举。评价某人在人生严肃大事中表现“唐突”，相当于在咒骂他，其严厉程度仅次于骂他“蠢人”。

所有西方人描述的日本人性格的矛盾之处，都可以通过他们的育儿方式去理解。独特的育儿方式使得日本人的的人生观具有两面性，其中任何一面都不容忽视。由于经历过幼儿时期的特权和心理松懈，他们在今后严苛的生活中会始终保留对“不知羞耻”的快乐时光的记忆。他们不需要为未来规划一个天堂，因为已经拥有过。他们的教义把童年描述为人性本善、众神仁慈以及成为一个日本人无上光荣。这种信念令他们很容易把道德观建立在每个人都有“佛种”（每个人死后都会成佛）的极端解释上。这个信念给予他们一定程度的自信，令他们常常愿意去应对任何

工作，哪怕这工作远超出自己的能力范围。这信念也令他们固执己见，甚至和自己的政府作对，并以死明志。偶尔，这信念还会令他们狂妄自大。

六七岁以后，日本男孩就需要逐渐承担起“谨慎处世”以及“知羞耻”的责任。这责任背后最为强大的约束力便是：如果做不到，整个家庭都会与之作对。这种压力不同于普鲁士纪律施加的压力，它是不可逃脱的。在有特权的幼儿时期，对便溺习惯和姿势的固执训练，以及父母嘲笑孩子并威胁要遗弃他们，都为后来的发展打下基础。这些早期的经历令孩子准备好了接受严格的约束，以免被“世人”嘲笑、排挤。他必须克制童年时随意表达的冲动，不是因为那些话充满恶意，而是因为不得体。他从现在起将开始严肃的人生。当童年的特权被逐一否决后，他也得到越来越多的成年期的满足，但幼年的经历从未真正消失。童年经验塑造了他的人生哲学。他纵容“人情”，也和童年的经历有关。他也会在整个成年期，在生活的“自由地带”内，重新体验幼年那种无拘无束。

日本儿童的早期和晚期有一点一直保持不变，即被同伴接纳的重要性。这一点，而非绝对的道德标准，从小就深植在日本儿童的心中。在幼儿期，当他到了会提要求的年纪，母亲会把他带到自己的床上睡觉。他会数自己和兄弟姐妹们得到的糖果数目，以判断自己在母亲心中的地位。他很快会注意到谁不重视他，甚至会直接问姐姐：“你最喜欢的人难道不是我吗？”在童年后期，他不得不放弃更多的个人满足，这么做将得到的奖赏是“世人”的认可和接受，不然将受到“世人”的嘲笑。这当然也是大多数文化在训练孩子时会采用的约束，但在日本却格外沉重。当父母开玩笑要抛弃他时，被“世人”拒绝的恐惧便被放大了。对他来说，生命中所经历的排挤比暴力更可怕。他对嘲弄和拒绝格外敏感，甚至有时候只在脑海中想象一下便够受的了。这也是因为日本社会很少有隐私，“世人”会知道他做过的所有事，如果他们不认同就会拒绝他。这并不是妄想。特别是日本房子在建造时采用很薄的墙壁，隔音效果很

差，大门白天还是敞开的，这令无法负担外墙和庭院的家庭尤其没有隐私。

日本人所使用的某些象征符号，有助于我们了解因育儿方式不连贯而造成的性格两面性。在育儿早期建立起来的性格之一便是“不知羞耻的自我”，日本人测试自己还保留多少童真，只需要看看自己镜子中的脸就行了。他们说，镜子可以“照出永恒的纯真”。它既不会培养虚荣心，也不会照出“干涉中的自我”。它照出的是灵魂深处。一个人会在镜子里看到“不知羞耻的自我”。在镜子中，自己的眼睛便是灵魂之“门”，这有助于他作为一个“不知羞耻的自我”去生活。他也从镜子中看到了理想的父母形象。据说，人们因此总是随身携带一面镜子，有些人甚至在家中的神龛上放置一面特殊的镜子，以静观其身，反省自己的灵魂。他“供奉自己”“敬拜自己”。虽然这不太常见，但也并不夸张，因为日本所有家庭的神道神龛上本来就摆放镜子作为圣物。在战争期间，舆论曾极力称赞一个班级的女学生，因为她们集资购买了一面镜子。日本人不认为这是虚荣，而视之为安抚灵魂的手段。日本人正是通过照镜子这种外在观察，证实自己精神的高尚。

在“观察中的自我”被灌输给孩子们以前，日本人对镜子有了特殊的感情。他们不会在镜子中看见“观察中的自我”。镜子中的自我就像童年时期一样生来善良，无须“羞耻感”的引导。镜子的象征意义也成为日本人自我约束以求“娴熟”的基础。他们试图通过坚持不懈的自我训练，来消除“观察中的自我”，回到童年的率真。

尽管具有特权的童年早期对日本人造成了各种影响，但他们并不认为后期以羞耻心为道德基础的约束就纯粹是剥夺权利。如我们前文所述，他们经常挑战基督教中“自我牺牲”的观念。他们不认为自己的所作所为是一种牺牲。甚至自杀这类极端的例子，在他们看来也不属于自我牺牲的范畴，而是把它说成是为了尽忠、尽孝或义理“甘愿”去死，以达

到自己渴望的目标。不然死了也不过是“犬死”，毫无价值。日语中的“犬死”没有英语中死于落魄的意思。英语把一些远不如自杀极端的行为也称为“自我牺牲”，但在日语中它们只属于“自尊”的范畴。自尊总是意味着要约束自己。约束和自尊同等重要。伟大的事业只有通过自我约束才能实现。美国人强调自由是成功的先决条件，生活经历不同的日本人却不这么认为。日本人的道德准则公认的第一信念是：只有通过自我约束，才能使自己更具价值。除此以外，他们还能怎么控制那个充满冲动、扰乱正常生活的危险的自我呢？

有个日本人说道：“漆坯上涂的漆经过一年又一年变得越来越厚，完工后的漆器也就越来越珍贵。一个民族也是如此.....他们说，‘剥掉俄国人的皮，你会发现一个鞑靼人’。有人也可能这么说日本人，‘剥掉日本人的皮，剥掉那层漆，你会发现一个海盗’。但不应忘记的是日本外层的漆很珍贵，是漆成就了手工艺品。漆不是赝品，也不是用来掩盖瑕疵的劣质涂料。至少和它所装饰的坯质同等珍贵。”

西方人很容易注意到日本男性行为中的矛盾性，这是日本育儿方式的不连贯性造成的。无论经历了多少道“上漆”，他们意识中总是有着童年的深刻烙印：他们自己的小家庭里宛如神仙，攻击性被纵容，欲望被满足。正因为这种深植于心的双重性，日本成年人可以在对浪漫爱情的沉溺和对家庭义务的绝对服从之间自由切换，一方面履行无比极端的义务，一方面又沉溺于享受和安逸。不断强调谨慎的训练使他们行动懦弱，但同时他们又勇敢得近乎鲁莽。他们可以在等级森严的情况下表现得特别顺从，但又不轻易接受上级的控制。他们可以彬彬有礼，但同时又高傲自大。他们可以接受军中严苛的纪律，但又叛逆不服。他们可以极端保守，但又被新方式吸引，这一点在他们不断吸取中国习俗和西方知识上体现得淋漓尽致。

日本人性格中的双重性制造了紧张，对此不同的日本人反应不同。

但无论哪一种反应，都在解决同一个基本问题，即协调童年早期所体验到的冲动及包容，与后来生活中保障安全的束缚之间的矛盾。许多人难以处理好这个矛盾。有些人像道家一样竭尽全力控制自己的生活，生恐人生中发生任何冲动失控的事件。由于这种自发性冲动不是幻想，而是曾经体验到的东西，他们的恐惧便更为严重。他们保持淡漠超然的模样，严格遵守自己设定的规则，把自己当作能发号施令的权威。有些人则更为分裂。他们害怕自己灵魂中郁积的攻击性，故意表现得木然以加以掩饰。他们的思绪沉溺于日常琐事，只为了暂时忘却真实的感受。他们机械地执行纪律严明的日常活动，尽管这些活动根本没有意义。受童年早期影响更大的那些人在成年后对社会的种种要求更为紧张。他们试图更加依赖他人，但这对于成年人显然不适宜。他们觉得任何失败都是对权威的不敬，因而每一次努力都会令他们极为焦虑。那些无法靠生搬硬套来对付的突发情况总会把他们吓坏了。

当日本人对被排斥和被非议太过担忧的时候，就可能面临以上这些典型的危险。当他们没有过度压力的时候，他们既可以享受生活，又可以保留成长过程中培养的小心谨慎，避免激怒他人。这是一个相当大的成功。童年早期给予了他们自信，他们尚不具备罪恶感的意识。后期的束缚则是以团结一致的名义，义务也是相互的。尽管在某些问题上，总会有其他人干涉他们的意愿，但也总有一些“自由地带”可以让情感冲动得到满足。日本人以享受自然情趣而闻名，比如赏樱、赏月、赏菊、观新雪、在家中挂虫笼以听虫鸣，以及咏和歌、修饰庭院、插花、品茗等。这些都不像一个深怀担忧和攻击性的民族会从事的活动。他们在享受这一切时也并不会带着阴郁消沉的情绪。在日本发动侵略战争前的快乐时光中，日本农村和其他现代民族一样，闲暇时乐观快活，工作时勤劳奋勉。

但是日本人不断向自己提出更多要求。为了避免被世人排斥和非议，他们必须放弃刚刚懂得享受的个人乐趣，并为了人生正事压抑这些

情感冲动。少数人未遵守这种模式，他们因此冒着失去自尊的危险。自尊自重者的生活准绳不是“扬善避恶”，而是做一个“符合期望”的人，为世人的“期待”放弃个人需求，避免“令世人惊诧”。做到了这一点，他们才是“知羞耻”且无比谨慎的善良之人，会为家庭、家乡和国家带来荣耀。由于背负着期待，日本人变得非常容易紧张。一方面这种紧张令日本实现了成为东方领袖和世界强国的远大志向，另一方面也为个人带来了巨大压力。日本人高度谨慎，既担心失败，也担心自己做出了巨大牺牲依然被人小瞧。他们时而会被激怒，富有攻击性，但并非像美国人那样是因为原则或自由受到了挑战，而是因为受到了侮辱或诋毁。届时他们那个危险的自我会爆发，如果条件允许会向侮辱者复仇，否则就只能冲着自己发泄。

日本人已经为他们的生活方式付出了高昂的代价。他们放弃了美国人视如空气般必需的自由。我们必须切记，战败后的日本人现在全心指望民主。如果可以按照自己的心意简单而率真地行动，他们会多么陶醉呢。杉本夫人在描述一片可随意种植的花圃时，出色地传达了这种陶醉的心情。在她学习英语的东京教会学校，老师给了每个女学生一块花圃和任意她想要的种子。

“这块可随意种植的花圃给予我关于个人权利的全新感受.....人们心中竟可以拥有这样一种幸福感，令我惊讶.....我，只要没有违背传统，没有玷污家庭的名声，没有令父母、老师、老乡失望，没有做过伤天害理的事，就可以做我想做的事。”

当其他女孩都种鲜花的时候，她选择了种土豆。

“没人会知道，这个荒谬的举动竟给了我一种莽撞的自由感觉.....自由的精神来叩响我的心扉了。”

这是一个全新的世界。

“在我家的庭院中，有一处本应当保持野趣.....但总有人忙着

修剪松树、修整树篱。每天清晨老大爷都会清扫石阶。他会把松树下面清扫干净，然后再把从树林里采到的新鲜松针细心地撒在上面。”

对杉本夫人而言，这种伪装的野趣象征着她被训练的伪装的自由意志。几乎整个日本都充满了这种伪装。日本庭院中的那些浅埋的巨石其实都是经过精心挑选，从别处运来的，并被搁在铺满小石块的平台。巨石的摆放是根据它和泉水、屋宅、矮丛、树林的关系，经过了细心的规划。菊花都是盆栽的，用于参加每年日本都要举办的花展。每一片花瓣都由栽培者摆弄出完美的形态，并由一个插入花中的隐形金属细圈支撑和加以固定。

当杉本夫人有机会摘掉身上的金属细圈时，她感到醉心的快乐和率真，就如同一株每个花瓣都受人摆弄的盆栽菊花，一旦回归自然，就会感受到纯粹的喜悦。但在今天的日本人中间，不符合世人期待的举止以及对“羞耻感”约束力的质疑，可能会打破他们原本生活方式的微妙平衡。在新的局面下，他们不得不寻找新的约束力。任何改变都需要付出代价。建立新观念和新品德不是一件易事。西方人既不当认为日本人会立刻接受并全盘吸收新观念，也不必悲观地认为日本最终都无法形成更自由、宽容的伦理观。在美国生活的“二世”已经不懂也不遵循日本那一套道德准则，他们的身世中没有东西令他们坚守父辈的传统。所以在新时代中，身处日本的日本人也同样可以开启一种无须个人束缚的新生活方式。菊花即便脱离了金属细圈和人工摆弄，一样可以美丽绽放。

在向更大的心理自由度转变的过程中，日本人的某些传统品德可以帮助他们平稳过渡。其中之一便是自我负责。日本人把身体比作刀，“自我负责”即对“身体的锈迹”负责。正如同佩刀者有责任保持刀的闪光锃亮一样，每个人也必须对自己行为的后果负责。他必须承认自己的软弱、犹豫和无能，并接受由此带来的一切理所当然的后果。在日

本，对“自我负责”的阐释远比在自由的美国严格得多。刀不再象征攻击性，而是代表了一个敢于自我负责的理想的人。在尊重个人自由的社会中，“自我负责”是可以起平衡作用的最有效品德。日本的育儿方式及行为哲学已经使“自我负责”作为“日本精神”的一部分深入人心。今天日本人也提倡西方意义中的“放下刀”，追求和平。但在日本意义中，他们依然关心如何使易生锈的内心之刀远离锈迹。在他们的品德术语中，刀是一种可以在更自由、更和平的世界中延续下去的象征。

Chapter 13

The Japanese Since VJ-Day

投降后的日本人

日本投降后，美国人参与了日本政府的管理工作——他们完全有理由对此感到自豪。国务院、陆军部和海军部三方联合制定了美国在这方面的政策，并于1945年8月29日通过电台发布，最终由麦克阿瑟将军巧妙地付诸实践。但美国人自豪的理由常常被美国报刊及电台中的党派吹捧和攻击所掩盖。即使是足够了解日本文化的人，也不确信目前的政策是否明智可取。

日本投降时期的一个重大问题还是占领的性质问题。胜利方是应该继续保留利用现有的政府乃至天皇呢，还是应该废弃它们？是否应该让美国军政府的管理渗透到县乡一级？意大利和德国采用的模式是在当地设立盟军军政府总部并作为战斗力量的一部分，把地方行政事务掌控在盟军行政官员手中。当日本投降的时候，太平洋地区的盟军军政府官员以为在日本也会采用同样的模式。日本人也不知道他们将被允许保留多少对本国事务的责任。《波兹坦公告》上只是说：“日本领土上由盟军指定的点都应该被占领，以确保完成我们在此提出的基本目标。”并且必须永远消除“那些欺骗和误导日本国民并使之发动世界侵略战争的势力”。

国务院、陆军部和海军部联合向麦克阿瑟将军发出的指令，体现了对以上事务的重要决定，即日本人将对本国的行政管理和重建负责。麦

克阿瑟将军司令部也完全支持这个决定。“最高司令官将会通过包括天皇在内的日本政府机构和机关行使权力，直至能够满意地推进美国的目标。而日本政府将会被允许在麦克阿瑟将军的指导下，在内政事务上行使政府的正常职能。”因此，美国对日本的管理方式与德国和意大利的管理方式很不一样。麦克阿瑟将军司令部仅仅是一个利用日本从上到下各级官僚的组织。它直接向日本帝国政府传达信息，而不是向日本国民。它的职责是替日本政府指明努力的目标。如果某个日本内阁大臣觉得这目标不可能达到可以提交辞呈，但如果他的反对有道理，也可以让指令得以修正。

这是一个大胆的举措。从美国人的观点来看，这个政策的好处足够明显。正如同希尔德林将军在那时说的：“利用国民政府的好处是巨大的。如果没有日本政府为我们所用，我们将不得不直接操纵这台管理七千万人口国家所需的复杂机器。这些人在语言、习俗和观念上都与我们不同。通过清理日本政府机构并把它当作工具加以利用，我们节约了自己的时间、人力和资源。换言之，我们要求日本人收拾自己的家，同时会提出明确要求。”

在华盛顿制定政策的期间，依然有许多美国人担忧日本人会阴沉消极和不友善。一个伺机复仇的国家可能会破坏一切和平计划。事实证明这些担忧是多余的。其原因不在于关于战败国、政治或经济的普遍真理，而在于日本独特的文化。很可能，这个善意的政策在其他任何民族那里，都不会取得像在日本一样的成功。在日本人看来，战败固然残酷，但这个政策促使日本实行新的国策，使他们不感到那么羞耻。他们如此顺从地接受这个政策，恰恰因为受文化制约的特殊国民性格。

在美国，人们不断争论采取的和平条约到底应该是严厉的还是宽厚的。但真正的问题其实并不在于严厉还是宽厚，而在于把握好不多不少、恰到好处的分寸，以打破传统的、危险的攻击性模式，设定新的目

标。最终选择哪种方式取决于国民性格，以及该国的传统社会秩序。譬如说，正因为普鲁士的专制主义已经在家庭和日常市民生活中根深蒂固，某种和平条约对于德国便是必不可少的。对德国采取的明智和平的指令自然也对日本的不同。德国人和日本人不一样，不认为自己对世界和历史亏欠恩情。他们奋斗不是为了偿还不可估量的债务，而是为了避免沦为受害者。父亲是一个专制的形象，和其他地位高的人一样，如那句俗语所说，由他来“强迫别人尊重他”。如果不能得到尊重，他会感觉受到威胁。在德国人的生活中，每一代儿子都会在青春期反抗专制的父亲，在成年后，又会向父母所过的那种单调乏味的生活妥协。德国人的人生最高峰就是狂飙突进的叛逆青春期那几年。

但日本文化的问题不是极端的专制主义。日本父亲尊重年幼的孩子，这在几乎所有的西方观察家看来都称得上出类拔萃。正因为日本孩子习惯了和父亲之间真正平等的情谊并公开以父亲为傲为荣，父亲只要简单改变一下语气，就能令孩子按照嘱咐行事。但父亲不会对年幼的孩子严厉，日本的孩子也不会在青春期反抗父母的权威。相反，青春期的日本孩子们在世人的评判的目光下，成为自己家庭富有责任感和顺从的代言人。如日本人所说，他们显示出对父亲的尊重，是“为了练习”或“为了训练”。意思是，作为受尊重的对象，父亲成了一个超人格的符号，象征了等级制度和恰如其分的生活方式。

父亲在孩子最初的经历中所扮演的角色，亦是整个日本社会的模式，即位居等级制上层且受到最高级别尊重的人，并不行使专制权力。位于等级制顶端的官员们通常并不掌握实权。上至天皇，下至底层，都有顾问和隐藏的势力在幕后发挥作用。在20世纪30年代，青龙会式的超民族主义组织之一的领导人，对东京一家英文报纸的记者说过一段话，可谓对日本社会最精确的描述之一。他说：“日本社会是一个三角形，由一个角上的大头针固定。”换句话说，三角形躺在桌上，所有人可以看见，但大头针是看不见的。三角形有时候偏向右边，有时候偏向左

边，都是以一个隐蔽的支点为中心，左右摇摆。如西方人经常说的，一切不过是“镜中迷惑人的幻象”。日本社会尽一切努力把专制权威藏在幕后，令一切举动看似在对象征性地位示忠，而这个象征性地位通常都是和实权疏离的。日本人一旦发现了剥掉面具后的权力根源，就会把这根源视作剥削者，配不上整个系统。这和他们对放高利贷者及暴发户的看法如出一辙。

正因为日本人以这种方式看待世界，所以无须成为革命者便可以反抗剥削和不公。他们并不希望破坏社会的基本结构。日本人可以在不攻击整个系统的前提下开始实行最彻底的改革，正如明治维新时期做的那样。他们称之为“复古”，即“退回”到过去。但他们从来都不是革命者。西方作家有的把希望寄托在日本发生意识形态领域的群众运动；有的则夸大战争期间的地下运动，希望从中找到可以带领日本投降的领袖；有的自日本投降后就一直预言激进政策会在日本民调中胜出——但是他们全都严重错估了形势。他们所做的一系列预言都是错的。保守派首相币原男爵在1945年10月组阁时发表的演讲更符合日本人的想法：

新日本的政府有一个尊重全体国民意愿的民主形式.....在我们国家，自古以来，天皇都是把他的意愿作为国民的意愿。这是明治天皇宪法的精神，而我讲的民主政府正是这种精神的真正体现。

他用这种措辞来表达民主，对美国读者来说似乎毫无意义。但毋庸置疑的是，这种复古之说的基础，比起西方的意识形态基础，将更有利于日本扩大公民的自由领域，提高国民福利。

当然，日本也会试验西方的民主政治体制。但是西方的制度在日本不见得就能像其在美国一样，成为改善世界的可靠工具。普选以及由选举产生的立法机关固然可以解决许多问题，但同时也制造了同样多的问题。当这些问题愈演愈烈时，日本人就会修正美国人赖以实现民主的这

些方法，到那时美国人就会激动地声称这场战争白打了。他们总是相信自己的道路是绝对正确的。但是，普选在日本重建和平国家的漫长过程中，至多不过起辅助性作用。自从19世纪90年代试行第一次选举以来，日本并没有发生过什么根本性的改变，因而小泉八云所描述的一些老问题今后还可能重现：

在那些激烈的竞选中确实不含任何个人仇恨，而此类仇恨曾令很多日本人失去生命；在令人震惊的充满暴力的议会辩论中，也很少见到针对个人的敌意。政治斗争并不是个人之争，而是藩阀利益之争，或者党派利益之争。而每个藩阀或者党派的忠诚追随者，都把这种新的政治理解为一种战争的新形式——为了领袖而打的效忠之战。

20世纪20年代选举中，村民们通常会在投票前说：“我的脖子已为刀清洗过了。”这句话把选举比作过去有特权的武士对普通百姓的侵犯。哪怕在今天，日本选举所包含的意义也和美国的不同，而无论日本是否在推行危险的侵略政策，情况都是如此。

日本赖以重建一个和平国家的真正力量在于，它能够在一个行动方针失败后立刻投身于其他方针。日本人具有灵活应变的品质。他们曾试图通过战争在世界上赢得“恰当的地位”，但失败了。现在他们可以抛弃这个方案了，因为所接受的训练使其有能力顺应任何方向的改变。而那些拥有更绝对伦理观的国家总是相信自己在为原则而战。当他们向胜利者投降时，会说：“我们战败了，正义一方输了。”而他们的自尊会要求他们继续努力，下一次扭转局面。否则便会痛心疾首，不断忏悔。但日本人不是这样。投降后的第五天，在美国人尚未登陆之前，东京一家大报《每日新闻》在谈及战败及其带来的政治变化时说：“但是，所有这些对于最终拯救日本来说，都是好事。”社论强调，每个人都应当时刻

牢记他们完全被打败了。正因为凭武力建造一个强国的努力彻底失败了，他们必须走另一条和平国家的道路。东京另一家大报《朝日新闻》也在同一星期发表文章，认为日本后期“对军事力量的过度信赖”是一个在内政和国际政策中的“严重错误”。它说：“过去的观念令我们一无所获，反而遭受那么多苦难，我们应该抛弃它并迎接一个基于国际合作与爱好和平的新观念。”

西方人认为这种改变是原则性的改变，因而持怀疑态度。但是，无论在人际交往中，还是国际关系中，“改变”都是日本人生活方式的重要组成部分。一旦某个行动方针落空，日本人便认为这方针是“错误”的，并把它当作已注定的败局抛弃，因为他们不可能固守注定要失败的方针。20世纪30年代，日本人普遍认为军国主义是赢得世界崇拜的途径，尽管这种崇拜只是针对武装力量。他们接受了实行这样一个方针所需要的全部牺牲。1945年8月14日，天皇——日本最具发言权的人——向国民宣布他们战败了。日本人接受了这个事实及其暗含的一切。它意味着美军要来了，于是日本人欢迎他们；意味着皇朝扩张事业失败了，于是他们愿意制定一部宣告战争非法的宪法。投降后的第十天，国民报纸《读卖新闻》以“新艺术和新文化的起步”为题写道：“我们必须坚信军事失败和国家文化价值毫无关系。军事失败可以变成动力……只有国家战败的教训才能使日本人真正走向世界，客观看待一切。过去扭曲日本人思维的每一种非理性因素都必须经过彻底分析，并予以消除……正视失败的残酷现实需要勇气，但我们必须对日本文化的未来有百分百的信心。”他们的行动方针失败了，现在他们开始尝试体会人生的和平艺术。社论里也重复提到：“日本必须赢得世界其他国家的尊重。”日本人有责任在一个新的基础上赢得这种尊重。

这些报纸的社论不仅仅代表了少数知识分子的声音。东京街头和偏僻村庄里的普通人也同样发生了一百八十度的转变。美国占领军难以相信，眼前这些友善的人们不久前还立誓要拿竹矛奋战到死。日本人的伦

理观中包含了许多美国人会驳斥的观点，但美国人在占领日本期间的经验充分证明了，与己迥异的伦理观也可以有许多值得称赞的方面。

在麦克阿瑟将军领导下，美国人已经认可了日本人履行新路线的能力。如果美国人坚持用羞辱的方式阻挠日本人履行这一路线，在西方文化中也是可以接受的，因为西方的伦理观相信羞辱和惩罚是促使恶人认罪的有效社会手段。这样的认罪是改过自新的第一步。但是正如我们所看到的，日本人对此看法不同。他们的伦理观要求人们对自己行为的一切影响负责，而犯错导致的“自然后果”会让他们相信这并非原本想要的。这些“自然后果”甚至也可能包括了全面战争的失败。但是，日本人并不会因为失败而觉得自己被羞辱了，从而心生怨恨。在日本人的词典里，个人或国家只能通过诋毁、讥笑、轻蔑、贬损以及揭露丢脸的事等手段来羞辱对方。当日本人认为自己被羞辱了，复仇便是一种美德。无论西方伦理观多么强烈地谴责这样的信念，美国占领日本的有效性取决于美国人在这点上的自我克制。日本人严格区分哪种是他们十分憎恶的嘲笑，哪种是投降条约带来的包括解除军备及负担苛刻赔偿在内的“自然后果”。

日本曾取得过战胜另一强国的巨大胜利。只要敌国没有羞辱自己，日本作为胜利方就会小心避免羞辱被俘的敌人。有一张妇孺皆知的照片拍摄了俄国军队于1905年在旅顺口投降的情景。照片显示俄国人佩带了日本人的军刀，由于他们没有缴械，只能通过制服的不同来区分俄国军人和日本军人。根据日本人对此次投降广为流传的描述，当俄国司令官斯提塞尔将军示意他愿意接受日本的投降条件后，一个日本上尉和翻译便带着食物前往他的司令部。“除了斯提塞尔将军的那匹马外，其他马都已经被杀死吃掉了，所以日本人带给他们的五十只鸡和一百个鸡蛋的礼物非常受欢迎。”斯提塞尔将军和乃木将军在第二天如约会面。“两个将军紧紧握手。斯提塞尔表达了他对日本人的勇气的钦佩，而.....乃木将军则称赞俄国人长时间英勇的防守。斯提塞尔对乃木在战场上失去

两个儿子表示同情……斯提塞尔把他的白色阿拉伯骏马送给了乃木将军，但乃木表示，尽管他十分希望能从将军手上接过马并留下，但必须先把马呈献给天皇。但他同时承诺，如果这匹马被下赐给他——这非常可能会发生——他会像爱护自己的马匹一样好好照顾它。”日本人都知道，乃木将军在自家前院中为斯提塞尔将军的骏马建造了一间马厩。据描述，这间马厩甚至比乃木自己的家更为气派招摇，在乃木将军死后，这个马厩成了乃木国家神社的一部分。

据说，自俄国人此次投降占领菲律宾的那些年间，日本人已经改变了许多。譬如，全世界都听说过他们在菲律宾的残暴、肆意的毁灭行为。但是，对于一个道德观应势而变的民族，上述结论不一定是必然的。首先，敌人在巴丹战役之后没有投降——只有局部地区投降了。甚至后来当轮到日本人在菲律宾投降时，日本人也依然在战斗。其次，日本人从不认为俄国人在20世纪早期曾“侮辱”过他们。然而，每个在20世纪20年代至30年代长大的日本人，都认为美国人的政策“很看不起日本”，或者用他们的话来说，“视为粪土”。日本的这种反应主要是基于《限制亚洲移民法案》，以及美国在《朴次茅斯和约》和《华盛顿海军条约》中所扮演的角色。美国在远东日益增强的经济角色及其对世界上有色人种的种族歧视态度，也加强了日本人的这种看法。因而，日本在战胜俄国后和它在菲律宾战胜美军后的两种做法，显示了其在自身受辱和不受辱的时候截然不同的行为模式。

美国最终的胜利使日本人所处的形势再次发生改变。正如同日本生活中的惯例，最终的战败令日本人抛弃了以往履行的方针。日本人独特的伦理观允许他们把旧账一笔勾销。美国的政策和麦克阿瑟将军的对日管理只坚持那些在日本人看来是“自然后果”的惩罚，避免在刚撤销的账目上又添上新的屈辱。这种政策奏效了。

保留天皇具有非常重要的意义，这一点处理得非常好。正是天皇首

先拜访麦克阿瑟将军，而非麦克阿瑟将军先拜访天皇，这对日本国民起了示范作用，其意义是西方人难以估量的。据说，当麦克阿瑟司令部建议天皇否认自己的神性时，天皇提出异议道，要从他身上剥离他原本就没有的东西，会让他很难堪。他真诚地表示，日本人从未把他当作西方意义上的神。麦克阿瑟的司令部则劝说道：“西方观念中认为天皇自称是神，这对日本的国际声誉很不利。”最终，天皇愿意承受否认神性可能会造成的难堪。在新年第一天，他发表了声明，并要求把全世界媒体对他声明的评论翻译给他看。读完这些评论后，他给麦克阿瑟将军司令部带去信息，表示他很满意。显然过去外国人并不理解，他很高兴自己澄清了这一点。

美国的政策也允许日本人获得一定程度的满足。国务院、陆军部和海军部的联合指令上详细说明：“对于以民主为基础组织起来的劳力、工业和农业团体，应当给予鼓励 and 提供便利。”日本劳工在许多行业中都组织起来了。活跃在20世纪20年代和30年代的传统农民组织又重新显示其力量。对许多日本人来说，现在他们改善生活的积极主动性证明了，日本人也从战争中有所收获。一名美国记者曾描述道，一个东京的罢工者抬头看着美国大兵，兴高采烈地说：“日本赢了，不是吗？”今天日本的罢工在许多方面类似于过去的农民起义，而过去农民的诉求总是和他们背负的、妨碍了正常生产的沉重赋税和无偿劳动有关。但日本的罢工不是西方意义上的阶级斗争，也并不试图变革系统本身。今天，整个日本的罢工都不会令生产减速。他们最喜欢的罢工形式是：工人“占领工厂，继续工作，通过增产让管理层丢脸。三井持有的一家煤矿，罢工者把所有管理层阻拦在矿井外，把日产量从250吨提高到620吨。在足尾铜矿的工人在‘罢工’期间也增加了产量，并把自己的工资翻了一番”。

当然，无论推行的政策显示出多么明智的判断力，对任何战败国的管理都不是一件易事。在日本，粮食、住所和经济转型等问题都不可避免地变得十分尖锐。但是如果对日管理不利用日本政府部门，这些问题

则可能更为尖锐。美国当局在战争结束前特别担忧日本士兵的复员问题，如果没有保留日本官员，这一问题的威胁性肯定会更大，尽管现在也不容易解决。日本人很清楚其中的难度，上个秋季的报纸都曾充满感情地谈道，对于那些吃了那么多苦的士兵来说战败多么令人痛苦啊。但是报纸恳请他们不要让感情干扰“判断力”。被遣返本国的士兵通常都显示出令人瞩目的“判断力”，但失业和战败也令一些人投身到以民族主义为目标的旧式秘密结社中。他们很容易憎恨自己现在的处境，因为日本不再赋予他们过去的特权地位。过去，受伤的士兵穿一身白色，街上行人纷纷向他鞠躬致礼。哪怕在和平时期，村民们也会为入伍的新兵举办欢送会，为退伍的老兵举办欢迎接风会。聚会上备有酒水茶点，村民盛装舞蹈，士兵坐在受尊敬的主座上。但现在，复员士兵得不到这样的关注了。只有家人会安置他们，仅此而已。在许多城市和乡镇，他们甚至受到了冷落和疏远。一旦了解了日本士兵对这种变化的痛苦心情，就不难理解他们会多么满足于和老战友相聚、缅怀过去日本将荣耀托付于军人的时光了。有一些老战友也会告诉他：“那些已经在爪哇、山西和满洲与盟军作战的士兵是多么幸运啊。为什么要绝望呢？你也会再度作战的。”民族主义秘密结社在日本是很古老很古老的组织；它们为日本民族“洗刷污名”。那些只要有仇未报就感到“世界失衡”的人一向都是秘密结社的潜在成员。这些团体（如黑龙会和玄洋社）所提倡的暴力，是日本道德观允许的为了“对名声的义理”而采取的暴力。日本政府如果想要消除这种暴力，必须在今后的若干年中继续努力淡化“对名声的义理”，并强调义务。

仅仅要求正确的“判断力”是不够的，对日管理还需要重建日本经济，以令那些二三十岁的日本人拥有生计，并“各就其位”。农民的生活必须改善。每当经济萧条时，日本人就会回到过去的农村。但许多小农场债务缠身，不少地方还要交佃租，无法养活那么多人口。工业也必须发展起来。由于日本人强烈反对由长子以外的其他儿子继承遗产，因而后者只能到城市中去寻求财富。

毫无疑问，摆在日本人面前的是一条漫长而艰难的道路，但如果国家预算在重整军备上节省了财力，他们就有机会提高国民的生活水准。在珍珠港事件之前的十年中，日本把一半的国家财政收入花费在维持军备和军事力量上。像这样的国家，只要摒弃此类财政开支，并逐渐减轻农民的赋税，就有可能为健康的经济打下基础。如前文所述，日本人对农业产出的分配是60%归耕种者，40%交纳赋税和佃租。这与同是水稻国的缅甸、泰国形成强烈对比，在后两个国家中，留给耕种者的传统比例都达到了90%。而正是农民身上沉重的赋税，使日本政府有可能负担得起庞大的军费。

在下一个十年中，任何不扩充军备的欧洲或亚洲国家都将比那些搞军备扩张的国家更具有潜在优势，因为前者的财富可用于建设健康、繁荣的经济。美国人很少会在对亚洲和欧洲的政策中考虑到这一点，因为美国人知道他们的国家不会因为昂贵的国防项目而陷入贫困。美国没有被战争摧毁过。美国不是以农业为主的国家，并且工业产能过剩。美国具有完善的用于大规模生产的机械设备，如果不开启军备、奢侈品或福利和研究设施的大项目，大量人口会失业。他们对可盈利的资本投资需求十分紧迫。但在美国之外的其他国家，情况又不一样了，甚至在西欧也很不同。尽管背负了巨额的战争赔款，一个不允许在今后十年内重新武装的德国将会为健康、繁荣的经济打下基础，这对于将扩充军备的法国来说，几乎是不可能实现的。日本对中国也具有相似的优势。军事化是中国目前的目标，而它的雄心也得到了美国的支持。日本的财政预算中如果不包含军事化目标，它将为今后许多年的繁荣提供支持，并让自己成为东方贸易中必不可少的一部分。它可以把自己的经济建立在和平利益的基础上，并提高国民的生活水准。这样一个和平的日本可以在世界各国中赢得受尊重的地位，而美国如果能继续利用其影响力支持这个项目的話，也会对日本很有帮助。

美国和其他任何国家都无法做到的一件事是，通过命令的方式创造

一个自由、民主的日本。这在任何被统治的国家中都从来没有奏效过。没有外来者可以强迫一个有自己习俗和观点的民族按照外来的方式去生活。不能以写入宪法的方式强迫日本人接受被选举者的权威，不能强迫他们忽略等级制中设定的“各就其位”，也不能强迫日本人效仿美国人的生活方式，包括自由轻松的人际交往、对独立的迫切要求，以及对自主选择伴侣、工作、住所和履行义务的热忱。但是日本人自己相当明确哪些方向是有必要改变的。自从投降后，他们的公众人物便说，日本必须鼓励本国的男性和女性都按照自己的意愿生活，相信自己的良知。尽管他们没明说，但许多日本人都把他们的话理解为在质疑“耻”在日本的角色，以及希望同胞拥有更大的自由，即追求不惧被“世人”非议和排斥的自由。

无论日本人多么心甘情愿去承受社会压力，这种压力对于个人来说还是太苛刻了。社会压力要求他隐藏个人的感情，放弃个人的欲望，作为家庭、组织和国家的代言人站出来承担责任。日本人表明了，他们可以承受这样一种生活方式要求的一切自我约束，但压在他们身上的分量实在太沉重了。他们不得不为了自己的利益而高度压抑。日本人不敢去冒险过一种心理代价较小的生活，但最终被军国主义者引上了一条需要不断付出代价的漫长道路。在付出了高昂的代价后，他们变得自以为是，并看不起那些道德观没那么苛刻的民族。

日本人通过承认侵略战争是个“错误”、是失败的方针，迈出了社会变革的第一步。他们希望能在和平的国家中赢回受尊重的地位，这就必须实现世界和平。在今后的若干年中，如果俄国和美国都为了准备开战而扩充军备，日本会利用它的军事经验参战。但承认这一点并不能质疑日本实现和平的内在可能性。日本的动机是应势而变的。如果情况许可的话，它会在和平的世界中寻求自己的位置；否则，它将成为武装阵营的一员。

当下的日本人视军国主义如熄灭的火焰。他们会关注军国主义在世界其他国家中是否也一样会失败。如果没有失败，日本会重燃自己的好战激情，并显示出能对战争做出多大贡献。如果军国主义在别处也失败了，日本就会证明它吸取到一条多么深刻的教训：帝国主义的扩张绝不是一条通向荣誉的坦途。

（全书完）

【关注公众号】：**奥丁读书小站（njdy668）**

- 1.每日发布新书可下载。公众号首页回复书名自动弹出下载地址。
- 2.首次关注，免费领取**16**本心里学系列，**10**本思维系列的电子书，**15**本沟通演讲口才系列，**20**本股票金融，**16**本纯英文系列，创业，网络，文学，哲学系以及纯英文系列等都可以在公众号上寻找。
- 3.我收藏了**10**万本以上的电子书，需要任何书都可以这公众号后台留言！看到第一时间必回！
- 4.也可以加微信【**209993658**】免费领取需要的电子书。
- 5.奥丁读书小站，一个提供各种免费电子版书籍的公众号，提供的书都绝对当得起你书架上的一席之地！总有些书是你一生中不想错过的！上千本电子书免费下载。

自1946年出版后

《菊与刀》直接影响了

第二次世界大战后美国对日本的接管政策

并首次掀起西方对日本文化的研究热潮

Epilogue

译后记

《菊与刀》是美国人最早接触的有关日本的人类学著作，对西方的日本学研究以及人类学学科都具有重要意义。一位研究日本的美国学者曾表示：“自从《菊与刀》1946年出版以后，似乎任何人对日本的研究都只是在给这本书加脚注罢了。”

我第一次读《菊与刀》时还是一名学新闻的大四学生，对菊与刀所象征的日本人的双重性格印象极为深刻。如今我已学习了四年的人类学博士课程，重新翻译《菊与刀》让我得以细致地阅读英文原文，仿佛与生活在半个多世纪前的本尼迪克特进行了超越时空的交流。

曾修过一门“女性人类学家”的课，课上介绍了许多和本尼迪克特同时代的女性人类学家。作为一个人类学女学生，我一直对她们心怀崇敬。那个时代的女性必然在个人生活中付出了巨大代价，才能在男性统治的学术界中赢得一席之地。而本尼迪克特是她们中间最为特别的。

本尼迪克特1887年生于纽约中产家庭，大学主修英国文学，曾以多个笔名发表大量诗歌。她于1921年（34岁）进入哥伦比亚大学学习人类学，师从美国人类学之父法兰兹·鲍亚士。1931年留校担任助理教授，1946年（59岁）被推举为美国人类学会会长，并于同年出版《菊与刀》。

不同于许多早期的美国女人类学家离经叛道的形象，本尼迪克特始

终显得温柔、害羞和内敛，这或许和她童年时患病丧失部分听力有一些关系。当她在书里强调日本人性格的双重性时或许已经意识到：其实每个人的性格，包括她自己，都可能是丰富而矛盾的。

本尼迪克特的父亲在她童年时便去世了，母亲终日以泪洗面。年幼的她从此格外抑制情感流露，甚至直言：“我不爱母亲，我恨她沉溺于悲伤。”本尼迪克特从小迷恋死亡，她曾经研究了不同印第安部落对死亡的反应，并出版《文化模式》一书。她虽与一位生物化学家结婚，但更为人们津津乐道的是她与志同道合的女人类学家玛格丽特·米德之间的爱情。这一切表明，虽然本尼迪克特外表隐忍内敛，其实内心又很固执和叛逆。

在翻译的过程中，我不断想象日本人若读到书中的种种描述会做何反应。我写信给日本成城大学的陈力卫教授，询问日本人对《菊与刀》的看法。他答复：“该书是否经得起历史的验证，只需看看至今为止在日本的发行量。”截至1995年，口袋书小开本已被加印101次；截至1999年，日译本《菊与刀》卖出230万册。它被誉为现代日本学的鼻祖，亦被战后的高中教科书引用。假设日本人反对书中的描述或者心存不满的话，这本书是不可能在日本保持半个多世纪的畅销纪录的。

本尼迪克特在1944年受命研究日本人的国民性格、思维和行为方式，其研究成果将帮助美国政府预测日本人的行动并制定针对性的政策。成果中的一些内容是加密的，非机密部分则在日本投降后加以补充并出版成书。以鲍亚士为代表的文化人格学派认为文化是个体性格的聚合；性格根源于文化并受文化制约，而不是一系列孤立的生理特质。他们采用心理分析式的方法研究文化模式和性格的关系，《菊与刀》便是这种方法的典范。

人类学研究几乎都离不开掌握当地语言和在实地中的参与性观察，但由于时间紧迫和受到战时国际关系的局限，本尼迪克特没有学习日

语，所用素材也都是访谈、传记、小说、电影、广播等二手信息。但令人钦佩的是，她对日本战败后短期状况的预言几乎都被证实是正确的，这或许可以证明二手信息的可取之处。这种间接研究方法近年来又重新受到重视，为“虚拟人类学”所借鉴，用于研究网络群体等对象。

《菊与刀》在大众中广为传播，但业界对它的学术价值却褒贬不一。我给本系老师大贯惠美子写信，约她谈一谈对本书的看法。大贯惠美子是目前最著名的日裔美国人类学家之一，她深入研究过日本士兵，并出版了诸如《神风特攻队日记：反思日本学生兵》《神风特攻队、樱花与民族主义：日本历史上美学的军国主义化》等著作。

我们约了一个上午在她的办公室见面。大贯博士一走进办公室，立刻准确迅速地从摆满上百本书的书架上拿起一本英文版《菊与刀》，说：“这本书已成为研究日本的‘圣经’了。”

“你认为她对那个年代的日本人的描述准确吗？”我问。

“不够准确。许多印象都比较刻板，比如觉得日本士兵‘不怕死’，宁可剖腹自杀也不投降。但其实并非如此。”

“你的意思是，日本士兵并不会为了天皇顽抗到死？”我略有些吃惊，因为这正是本书试图解释的一个谜团之一。而日本军人极为效忠天皇，动辄以剖腹自杀谢罪。这也是许多中国人经常在文学、影视中看到的。

“不，不，日本人不是这样的。”她拿给我看她的两本书，“他们一样很怕死，和美国、中国的士兵没有区别。他们被迫冲锋陷阵，不然指挥官就会开枪打死他们。没人会快快乐乐地去为天皇赴死。他们视死如归的形象只是日本领袖们的期待罢了。我的这两本书研究了大量神风特攻队士兵的日记和书信，有的士兵甚至在信中埋怨：‘日本政府这么做

是在谋杀我们。”

“那么，过去和今天的日本人对天皇的真实看法是什么？”

大贯博士讲述了天皇在日本的历史地位变化，和《菊与刀》的描述相同。随后，她说道：“天皇对大多数日本人特别是普通百姓来说是隐形的，几乎不存在。至于二战，不少人认为天皇应当承担一部分责任，至少会埋怨他为什么不早一点宣告投降，这样就可以避免第二颗原子弹和那么多日本平民的伤亡。”

“那么，你如何看待本书的价值？”我又问。

“我不能简单给出一个‘好’或者‘不好’的答案。它无疑是伟大的，但还是避免不了刻板印象。”

“可本尼迪克特写此书的目的之一正是要打破美国人心中的日本人非理性、野蛮、未开化等刻板印象。”

“对，但她陷入了另一种对日本人的刻板印象。那个时代的美国人类学家喜欢总结群体性格，相当于默认每个文化中的人都是一样的，比如，美国人都是热爱平等和自由的，但是你看看这里，”她指着窗外说道，“你觉得路过的每个人都在意平等和自由吗？社会中有不同的阶级、年龄、性别、种族，文化内部的差异是巨大的。”

我追问道：“如果我们完全放弃‘集体特征’，会不会让‘文化’这个概念本身都失去意义？因为所谓文化也是一种对集体特征的提炼。”

“这确实是个问题。”她回答，“但要知道，文化不是静止的，是多层次的，需要放在历史的进程中去。”

和大贯惠美子一样，一些评论家也持有相似观点。他们认为日本人

在战时的行为具有双重性，他们表面上对政府无比忠诚，实则保留了真实的自我和生活方式。文化研究的缺陷在于把文化置于社会、经济、政治、历史之上，没有考虑时代背景变迁，也没有考虑社会内部的阶层关系，更没有关注文化永远是开放的，个人的能动性也会塑造文化趋势。他们指出，《菊与刀》没有区分统治阶层（政权、军队、官方语言）和普通民众，把代表了统治阶级意识形态的宣传资料当作日本普通民众的观点，比如《军人敕谕》。又譬如，“恩”主要是政权的自我呈现，而不是日本人日常用语的一部分；那些宣扬精神战胜物质的广播代表了军事观点，而非日本的民间文化。

但本尼迪克特真的忽略了这些吗？我却不那么认为。她把日本归为耻感文化，而非罪感文化。两者的区别在于耻感不是来自绝对道德，而是来自外部制约，是需要观众的；也就是说，如果没有社会、政府和他人见证，恶行没有被揭露，人们不会感到羞耻。既然日本社会的外部制约一直随时代变化，道德观也就应势而变。这个观点其实点明了日本人有一个和外部制约分离的自我。本尼迪克特描述了现代人对履行某些义务的怨恨，证明了她并没有忽略日本人的身心分离。本尼迪克特并非想要分析每个人内心深处的具体想法，她要预测的是他们在外外部制约下的行为，哪怕违心，也是出于对外部评价的介意。

有一些读者可能会认为《菊与刀》抬高了美国式民主、自由，贬低了日本文化，并透露着种族优越感。我忍不住替本尼迪克特叫冤：作为鲍亚士的学生，她遵循了文化相对主义，时刻避免着民族中心主义。她本人又是女性主义者和反种族主义者，其他几部著作甚至曾得罪南方的白人至上主义人士，被称为“共产主义者”。本尼迪克特并没有一味谴责日本的等级制度。譬如，日本的《取缔奢侈令》规定了什么阶层的孩子可以玩什么样的玩具。对此，追求平等的美国人感到震惊和恐惧。但本尼迪克特却指出，美国不同收入家庭的孩子玩具其实也差异巨大，但人们从不质疑这种基于金钱的约束规则。她不断把日本文化与西方文化和

中国文化做比较，并时刻保持着自省。她也并没有极力推销美国式民主，相反却谨慎地告知美国人：鉴于日本特殊的文化背景，西方制度对日本重建和平国家未必那么有效，普选也顶多起辅助作用，而美国人如果把自己的观念和生活方式强加给日本人，则必定会失败。

而经历过日本侵略战争创伤的中国读者可能会觉得本尼迪克特过于“中立”和“包容”了。中国读者更希望读到她对二战时期日本国民性格的谴责和鞭挞。但《菊与刀》是一部人类学著作，而非纪实文学。正如著名日本文化研究学者伊恩·布鲁玛所言，只有客观的评估才是有效的、有价值的，而保持中立也是人类学的价值所在。

《菊与刀》不仅帮助世界了解日本，也成为美国占领日本和进行政治干预的工具。人类学从最初受聘于殖民政府研究非洲、南美洲、亚洲部落文化，到后来服务位于发达国家的国际非政府组织，其与权力阶层的合作一直为人诟病。而今天的人类学家们会回避某些带有明显政治和军事意图的研究项目，严肃考虑其中的道德关系。

1945年以后的“美式和平”（Pax Americana）已经极大地改变了当代日本人的生活。当然，每一个社会都是极为多元甚至分裂的，并且时刻经历着变迁。要了解一个社会，恐怕仅凭一本书或一个结论提供的画像远远不够。而了解一个国家亦是如此。

何晴

2015年11月

于美国麦迪逊



新浪微博@果麦文化 | 微信公众号_果麦文化

菊与刀

产品经理 | 曹曼 封面设计 | 董歆昱

媒介推广 | 李洋 责任编辑 | 金荣良

Kindle电子书制作 | 李元沛

策划人 | 路金波