

【插图珍藏本】

了解日本民族的最佳读本

菊花与刀

——日本文化的诸模式



The Chrysanthemum and the Sword

[美] 鲁思·本尼迪克特(Ruth Benedict) / 著

孙志民 马小鹤 朱理胜 / 译 庄锡昌 / 校



九州出版社
JIUZHOU PRESS

2360.cn

《菊花与刀》

目录	1
译者的话	2
第一章 研究课题——日本	4
第二章 战争中的日本人	11
第三章 各守本分	19
第四章 明治维新	30
第五章 负恩于历史和社会的人	37
第六章 报恩于万一	45
第七章 “义理最难堪”	50
第八章 洗刷污名	54
第九章 人情世界	65
第十章 德之两难处境	71
第十一章 修养	82
第十二章 儿童的学习	91
第十三章 投降以来的日本人	106
附录 评价与批判	113

译者的话

关于作者本尼迪克特，我们知道的不多。据已查到的资料，她是美国当代著名的人类学家，1887年6月5日生于纽约。其父弗里德里克·S. 弗尔顿是位医生，在她两岁时去世。其母伯特里斯·J.（夏特克）弗尔顿靠教书养家。1909年，本尼迪克特从瓦萨尔学院毕业，获文学士学位。次年赴欧洲，游历了瑞士、德国、意大利和英国，回国后曾执教于加利福尼亚的某女子中学。1914年回纽约，同生物学家斯坦莱·R. 本尼迪克特博士结婚。1919年，因为想从事“忙碌的工作”而进入哥伦比亚大学，并在选听了著名人类学家 F. 博厄斯教授的课后，对人类学产生了浓厚的兴趣，并在 F. 博厄斯的悉心指导下成为该校人类学系的一个主要人物。1923年在哥伦比亚大学获博士学位后留校任教，历任讲师、副教授和教授。1936年 F. 博厄斯退休后，她任该校人类学系代理系主任，直到1939年。此后继续从事教学和研究，于1948年病逝，享年61岁。

本尼迪克特是位学识渊博、治学严谨和注重实地调查的学者，曾指导学生到太平洋上的几个岛屿以及非洲、南美洲、北美洲的许多部落进行实地考察。她本人也对原始宗教、神话、民间传说和“纯粹人种学”作过专题研究。与其他人类学家不同，本尼迪克特在20世纪30年代同心理分析学家合作，首次把通常用于个人的那些心理学分析概念和心理学概念应用到集体上，并于1934年发表了她的代表性著作《文化模式》（*Patterns of Culture*）。根据她的见解，“模式”是一个行动心理学的概念。不同于德国文化哲学家所说的“类型”。“模式”是一个给予各个行动以意义，并将各个行动包容于文化整体中的媒介。一个民族的文化可以内含多个“模式”，或是由多个“模式”构成综合的有机整体。本尼迪克特的“文化模式”理论认为，在任何一个社会中，人类可能产生的行为范畴只能有一小部分得到发挥或受到重视。因此，人们应根据文化发生的来龙去脉来评价文化现象，而不能只偏重于文化特质，即个性的分析。本尼迪克特强调应把文化研究的突破口放在把握各种行动和思考方法在其特殊性的联系中形成的整体结构上，即放在分析结构的机能上。本尼迪克特的“文化模式”理论对文化人类学，特别是对文化与个性这个领域产生了深刻的影响。本尼迪克特还非常强调开展比较文化研究。在她看来，文化行为虽然是地域性的，人的所作所为千差万别，但无论怎样孤立的行为彼此之间都有某种内在联系。而比较文化研究可以使人们注意那些自己没办法理解的事，并对“日常生活中的琐碎习惯和家常事务中一切公认的判断”进行深究。本尼迪克特认为其结果是令人吃惊的，因为“当这些最不引人注目的东西被投射在全民族的屏幕上时，它们对一个民族未来的影响远比外交家们签署的条约的影响要大得多。”但是承认并尊重差别的比较文化研究者势必会遭到世界大同者的谴责，因而本尼迪克特认为比较文化研究者应该是坚忍不拔的，他应以自己的研究来证明差异未必就是一把悬在世界上空的达摩克利斯利剑。同时，他还必须宽宏大量，懂得了解其他类型的生活方式，将会使自己更加热爱本民族的文化。

《菊花与刀》是本尼迪克特的另一部主要著作。它最初是一份受美国战时情报局之托写成的有关日本的研究报告。战后，由于美国政府的对日政策以及日本整个局势的发展情况基本与上述研究报告的主旨一致，于是作者就在原报告的基础上加写了前后两章，概述了研究方法、课题及日本投降后的情况，于1946年公开出版，引起日本各界的强烈反响。1948年日译本出版后，即成为日本国内最畅销的书之一。全书共13章，另附有一索引和日语词汇解释。作者运用文化人类学的方法，在书中着重描写、分析了日本人的外部行为及深藏于其行为之中的思考方法，即日本文化的诸模式；通过对义务与人情、恩与责任、义务与义理的比较，考察了日本人的价值体系，从而得出日本文化是不同于欧美“罪恶感文化”的“耻辱感文化”的结论。本书夹叙夹议，读起来颇有趣

味。但由于作者本人的局限，本书在理论、事实以及分析方面难免有某些不妥之处，请读者注意分析鉴别。

本书由孙志民、马小鹤、朱理胜根据查理.E. 图特尔出版公司 1974 年修订版全文译出，书末的日语词汇解释，因中译本已在各处需说明的地方加了注，故同索引一并略去未译。为便于阅读，中译本末尾附录了一篇日本学者的《评价与批判》，供读者参考。译文参照了长谷川松治的日译本（社会思想社 1972 年改订第一版）。全书由庄锡昌校订。本书在翻译过程中，曾得到田汝康教授、吴杰教授和张荫桐教授的帮助，顾晓鸣和顾云深同志以及日本留学生白石亦对译文提过宝贵的意见，谨致谢意。

由于译者学识浅陋，加之时间仓促，译文舛错和疏漏之处在所难免，敬请读者批评指正。

译者

1986 年 6 月于上海

第一章 研究课题——日本

日本人是美国曾竭尽全力与之战斗过的最异特的外敌。我们在其他任何一次与强敌的战争中都未曾需要顾及如此截然不同的行动与思想习性。同在我们之前的沙俄于 1905 年遇到的情况一样，我们与之作战的是一个全副武装、训练有素的民族，他们不属于西方文化的传统。已被西方人视作人类自然习性的那些战争规范对日本人来说显然是不存在的。这就使得太平洋上的战争面临的不仅仅是从一个岛到另一个岛的滩头登陆战，也不仅仅是棘手的后勤供应问题。我们面临的一个主要问题是了解敌人的习性。我们必须理解他们的行为举止，以便同他们打交道。

困难是很大的。在日本的锁国政策【1636 年，日本的江户幕府为了彻底禁止基督教传入日本，并割断西南诸藩同外国的贸易，颁布了一系列锁国令，开始了日本历史上长达二百多年的锁国时代。1854 年 3 月，美国强迫日本幕府签订了《日美亲善条约》，日本被迫开埠通商。——译注】被打破后的 75 年间，人们往往用一连串“但是，又……”这种极为离奇的措词来描写日本人，而对其他任何一个民族却从没有使用过这种描述手法。一位严肃的观察家描写日本人以外的其他民族时，如说他们礼仪超群，他就不大可能再加上“但是他们又目空一切，妄自尊大”这类话。当他说某个民族行动举止极为刻板时，也不会再补充说“但是他们也很善于适应激进的变革”。当他说某个民族驯顺时，他不会再去说明一下“但是他们不习惯于服从自上而下的控制”。当他说他们忠实而又宽宏大度时，他不会再说“但是他们不可信赖，心怀叵测。”当他说他们本性勇敢时，他不会再去详细描述他们的胆怯。当他说他们的行动不顾忌他人的评判时，他不会随之又说他们确实具有强烈的内在良心。当他描绘他们的军队具有机器人一样的纪律时，他不会接着又描述那支军队里的士兵如何不服管束，甚至违抗上司。当他描写一个民族热衷于西方学问时，他不会再不厌其烦地叙述他们的强烈保守性。当一个人撰书描写一个普遍爱美的民族，描写他们如何崇拜演员和艺术家，在菊花栽培方面如何讲究艺术时，一般也不会再去写另一部书来补述该民族是如何崇拜军刀、崇尚武士的最高荣誉的。

但所有这些矛盾的说法正是叙述日本的书籍的经纬。它们是真实的。菊花和刀两者都是这幅画中的一部分。日本人既好斗又和善，既尚武又爱美，既蛮横又文雅，既刻板又富有适应性，既顺从又不甘任人摆布，既忠诚不二又会背信弃义，既勇敢又胆怯，既保守又善于接受新事物，而且这一切相互矛盾的气质都是在最高的程度上表现出来的。他们非常关心别人对他们的行动的看法，但当别人对他们的过错一无所知时，他们又会被罪恶所征服。他们的士兵非常守纪律，但也不很顺从。

在理解日本对于美国来说已变得非常重要的时刻，对上述这些矛盾以及同样显得乱哄哄的其他许多情况是不能不屑一顾的。严峻的局面正接踵而来，呈现在我们的面前。日本人将会干些什么？能否不进攻日本本土就使其投降？我们是否需要轰炸皇宫？我们对日本战俘能指望些什么？对日本军队以及日本本土的宣传中，我们应该怎样说才能少牺牲美国人的生命和削弱日本人战斗到最后一个人的决心？在第一流的日本通之间存在尖锐的意见分歧。当和平来临之际，日本这个民族需要用持久的军管法才能使其遵守秩序吗？我们的军队必须准备在日本山中的每个要塞里与顽抗到底的死硬分子作殊死战斗吗？先得在日本发起一场像法国革命或俄国革命那样的革命，才有可能实现国际和平吗？谁来领导这场革命？是否应把日本人灭绝掉？我们对这些问题的判断分歧极大。

1944 年 6 月，我奉命研究日本，受托利用我作为一个文化人类学家所能利用的一切技巧来说明日本人是怎样一个民族。那年的初夏，正是我国对日本的巨大攻势刚刚开始显示其真正威力的时候，在美国，人们依然一如既往地议论着对日战争也许将延续三年

抑或十年甚至更长时间。在日本，人们则议论说战争将延续一百年。他们说，美军赢得的是局部胜利，新几内亚和所罗门群岛离日本本岛还有数千英里。日本的正式公报几乎从未承认过海军的失败，日本国民仍然一味认为自己是胜利者。

但是，到6月形势开始变化了。欧洲开辟了第二战场，过去两年半中最高统帅部将欧洲战场置于优先考虑的地位，现在没有这种必要了。对德战争已胜利在望。在太平洋方面，我军已在塞班岛登陆，这是一个预示日本最后失败的大战役，从此以后我军日益进逼日军。而且从新几内亚的瓜达尔卡纳尔岛、缅甸的阿图、塔拉瓜和比亚克的战斗经验中，我们清楚地知道，我们是在同一个极其可怕的敌人作战。

因此，在1944年6月，回答有关我们的敌国日本的许多问题就很重要了。不管问题是军事的或外交的，也不管是由最高政策引起的，还是由扔向日本后方的传单所引起的，每一种见解都是重要的。在这场和日本所打的总体战中，我们所要知道的不仅仅是东京当权者的目的和动机，不仅仅是日本的悠久历史，不仅仅是军事和经济的统计资料，我们必须知道他们的政府可能指望从国民那里得到多少支持。我们必须试图去理解日本人的思想感情、习惯和这些习惯的表现“模式”。我们必须知道在他们的行动和看法背后存在着什么样的强制力。我们必须将自己作为美国人而据以行动的前提暂且置于一边，尽可能不要輕易地迅速得出不费气力的结论，认为在某种特定的情况下，我们会怎么干，他们也会怎么干。

我所承担的是一个非常棘手的课题。美国和日本还处于战争状态，在战争期间一味谴责敌方是容易的。但要看出敌人通过他们的眼睛是怎样看待人生的，那就远为困难了。可是我们非得这样去做不可。问题是日本人将怎样行动，而不是一旦我们处于他们的地位将怎样行动。我必须试着把日本人在战争中的行动看作是一种有助于我理解他们的“本钱”，而不是作为一种“债务”。我必须观察他们从事战争的方法，还暂时得把它看作只是个文化问题，而不是军事问题。日本人战时也同和平时一样，是按自己的秉性行事的。那么，从他们处理战争的方法中可以看出哪些显示其生活和思维方式的特殊征候呢？日本领导人煽动好战情绪的方法、安定惊惶国民的方法以及战场上的用兵方法——所有这些都显示了他们自认为可以利用的力量是什么。我得寻踪于战争的种种细节，以便看清日本人是怎样一步步在战争中暴露自己的。

但是，美日两国正处于战争状态这一事实对我极为不利。这意味着必须放弃文化人类学家最重要的研究方法——实地调查。我无法到日本去，无法生活在日本人家里观察他们日常生活中的各种活动，让我亲眼区别什么是重要的，什么是不重要的；我无法观察他们在作出某一决定时的复杂过程；我也无法看到他们抚育教养孩子的过程。约翰·恩布里的《须惠村》是一位人类学家对一个日本村庄进行实地研究的成果，非常有价值。但是，1944年我们已经面临的有关日本的许多问题在写那部研究著作时还没有成其为问题。

虽然有上述这些巨大的困难，但作为一个文化人类学家，我自信具备着某些可资利用的研究方法和必需的条件。至少我不必完全放弃人类学家非常重视的研究方法，即同被研究的对象进行面对面的接触。我们国家里有许多在日本长大的日本人，因此我可以向他们询问他们所经历过的那些具体事实，从中发现他们是如何判断这些事实的，用他们的描述来填补我们知识中的许多空白。作为一个文化人类学家，我认为这是理解任何文化都必不可缺的。另外一些研究日本问题的社会科学家利用图书馆，分析过去的事件或统计，追踪日本书面和口头宣传中的变化。我相信他们所寻找的答案有许多是植根于日本文化的规则和价值之中的。因此，同那些曾经真正生活在日本文化中的人一起来探讨日本文化，我们就能够更加完满地发现这些答案。

当然这并不是说我不阅读，也不是说我不是时时受惠于那些在日本生活过的西方人。大量论述日本人的文献和曾经在日本生活过的许多优秀西方观察家给了我一种有利的条件，这是其他前往亚马逊河发源地和新几内亚高地研究没有文字的部落的人类学家

所得不到的。那种没有书面语言的部落是不会在纸上留下自己的形迹的。西方人的评论也只是一鳞半爪，而且十分肤浅，谁也不知道他们过去的历史。进行实地考察的研究者必须在没有前辈学者任何帮助的情况下，去发现他们的经济生活的活动方式，去发现他们的社会划分为哪些阶层、他们宗教生活中至高无上的是什么。研究日本，我可以继承许多学者的已有成就。在研究文物的文献中包含着对生活细节的描写。来自欧美的男男女女记下了他们生动的经历。日本人自己也写下了确实令人吃惊的自我暴露文字。同其他许多东方人不一样，日本人有强烈的不可控制的情感，会淋漓尽致地刻画自己。他们既写自己进行世界性扩张的计划，也写自己的生活琐事。他们坦率的程度实在令人惊叹。当然他们对自己的描写并不是全面完整的。没有人能够做到这一点。一个日本人在描述日本时，会忽视掉真正重要的东西，他对这些东西太熟悉了，就好像对他所呼吸的空气一样习以为常，视而不见。美国人写美国时恐怕也会这样。尽管如此，应该说日本人还是喜欢解剖自己的。

我阅读这类文献，就像达尔文所说的他在最后完成物种起源理论时所做的那样，特别注意那些没有办法理解的事情。为了弄懂国会演说中那些犬牙交错的意见，我应该事先了解些什么呢？对于似乎是微不足道的行动他们是那样大加指责，而对于似乎是罪大恶极的行径他们却心平气和地予以默认。在这种态度背后，究竟隐藏着什么呢？阅读文献时我不断地向自己提出问题，“这幅画有何毛病？”“为了理解这幅画我应该掌握些什么呢？”

我也去看那些在日本创作与拍摄的电影，无论是宣传性的电影，还是历史性的电影，抑或是描写东京和农村当代生活的电影，我都去看。后来，我还同那些在日本看过其中某些电影的日本人一起重看了这些电影，不管在什么情况下，这些日本人对电影中的男女英雄人物和坏蛋完全是按日本人的眼光来看的，同我对这些人物的看法不一样。很明显，当我因为看不懂情节而茫然不知所措时，他们却没有这种感觉；当我对电影的情节和动机感到匪夷所思时，他们却能从整部电影的结构来加以理解。这就好比看小说，看到的是同样的字，可是我的体会同在日本长大的人的体会就很不一样。这些日本人中的某些人马上会为日本人的习惯辩护；另一些人则憎恨日本的每一件事。我很难讲清楚我从哪一部分人那儿学到了更多的东西。在这幅亲切生动的画面中，他们告诉了你在日本人们是如何安排他们的生活的，不管他们是欣然接受，还是深恶痛绝这种生活。

一个文化人类学家如果只是直接到他所研究的文化的人民中间去收集材料，实地观察，那么他实际上只是做着那些在日本生活过的杰出的西方观察家所做过的事情。如果一位文化人类学家所能做的就是这些，那他就不能指望对已有的有价值的研究再添加什么新的东西了，在日本居留的外国人已对日本人作过这种研究。但是，一个文化人类学家由于其所受的训练而具有某种能力，使他感到能在这学者和观察家济济一堂的研究领域里作出自己的贡献是值得的。

人类学家知道亚洲和太平洋的许多文化。日本的社会结构和生活习惯有许多甚至是与太平洋岛屿上的原始部落很相似的。某些与马来西亚的相似；某些与新几内亚的相似；有的与玻里尼西亚的类似。推究一下这些类似之处是否反映了古代的人口迁移和交往，那倒不失为一件趣事，知道这些文化上的类似性对我来说是不无价值的，但这并不是因为在这中间或许有着历史关系的原故。正相反，因为我晓得这些风俗习惯是怎样在这些比较单纯的文化中发挥作用的，所以我可以从我所发现的异同之处找到理解日本人生活的线索。我也知道某些有关亚洲大陆上的暹罗、缅甸和中国的情况，因而我能够把日本和其他一些同属于一种伟大文化传统的国家进行比较。人类学家在对原始人类的研究中曾反复证明这种文化比较是多么有价值。一个部落与其相邻的部落在正式的习俗方面也许会有 90% 的相似之处，但它可能已把这些习俗改造过了，以适应其独特的生活方式和价值体系。在这个过程中，它也许不得不扬弃一些基本的东西，这些东西不管在整体中所占的比例多么微不足道，却使该部落未来的发展进程转向一个独特的方向。对一个人

类学家来说，最有益的事莫过于研究就整体来说有着许多共同特征的诸民族之间他所发现的一些差异。

人类学家还必须使自己习惯于其自身的文化与另一种文化之间的巨大差异，他必须使自己的研究方法精益求精，以适用于这种特殊的问题。人类学家从经验中知道，处于不同文化之中的人所遇到的事态必然是极其不同的，不同的部落和民族理解与处置这些事态的方式也是极其不同的。在某个北极村落或热带沙漠里，人类学家所遇到的那种血缘责任或经济交换的部落体制，是无论怎样大胆的想像也想像不出来的。所以，他不仅要调查血亲关系或交换关系的详情，而且还要调查这种结构在部落的行为中产生的后果是什么，部落的每一代人是怎样从孩提时代起就像其祖先那样养成继承传统制度的习惯的。

对差异及其制约性和后果的这种职业性的关注也可充分地运用到对日本的研究中去。美国同日本之间存在着根深蒂固的文化差异，这一点众所周知。我们这里甚至有这么一个民间说法，不管我们怎么干，他们总是干与我们相反的事。如果研究者仅仅停留在简单地宣称这些差异是如何稀奇古怪，以致于认为这是一个不可理解的民族，如此承认差异的存在，这是危险的。人类学家据其经验证明任何一种怪异的行为都是可以理解的。按其职业性质而言，人类学家比其他任何一种社会科学家都更多地把差异作为一种积极因素而不是消极因素来加以利用。除了某些制度和民族显得非常奇怪这一事实以外，再没有其他东西更能引起他对这些制度和民族的密切注意了。人类学家研究部落的生活方式时，没有一件东西可以被认为是理所当然的，所以他着眼的不仅仅是少数几件挑选出来的事实，而是一切事实。在对西方诸民族的研究中，一个没有受过比较文化研究训练的人会忽视整个行为领域。他把那么多的东西都视为理所当然，因此他对一系列日常生活中的琐细习惯和家常事务中一切公认的判断，当然也就不会再去深究了。但是，当这些最不引人注目的东西被投射在全民族的屏幕上时，它们对一个民族的未来的影响比外交家们签署的条约的影响要大得多。

人类学家应该完善研究平凡事情的方法。因为在他所研究的部落里，被视为平凡的事物，同他自己国家的类似事物是不尽相同的。当他试图理解某个部落极端丑态的行为或另一个部落极端怯懦的行为时，当他试图搞清他们在一定情况下的行动和感觉方式时，他发现自己需要大大地凭借那些在研究文明民族时不大引人注意的考察报告资料和详尽的细枝末节。人类学家有充分的理由相信这些东西是极为重要的，而且他也懂得发掘此类资料的方法。

在对日本的研究中尝试一下运用这种方法是值得的。因为只有当一个人注意到某一民族的常人见事之时，他才能充分理解人类学家的这一研究前提，即在任何一个原始部落或任何一个处于文明最前列的民族中，其人民的行为都是从日常生活中学会的。不管他的行为和观点是多么离奇，一个人的感觉和思维方式总是同他的经验有些关系的。因此，当我对某种行为越是感到迷惑不解时，我就愈加认为在日本人生活的某个方面存在着导致这种怪异现象的制约因素。如果这种探索能让我深入到日常交往的琐事中去，那就更好了。同为此正是人们学会生活的地方。

作为一个文化人类学家，我的研究也是从这样一个前提出发的，即无论怎么孤立的行动彼此之间都会有某种内在联系。我非常重视如何把数百个互不相关的琐碎现象归纳为一个综合性的模式。人类社会必然会为自己的生活作出某种设计，它会赞成某些应付事态的方式和某些估量事态的方式。生活在那个社会中的人们把这些解决问题的方法视为整个世界的基础。不管困难多大，他们把这些都纳入一个整体。已经接受某种价值体系，并赖以生活的人是不可能对周围纷繁嘈杂的世界不闻不问，一心为自己设置一个长久与世隔绝的领域，并在这个领域中遵循一套相反的价值观来思考和行动的。他们总是试图尽可能地去适应环境。他们为自己的行动提供某些共同的依据和共同的动机。若无某种程度的一致性，整个体系就会土崩瓦解。

因此，经济行为、家庭组织、宗教仪式和政治目标彼此都变得环环相扣了。一个领域的变化可能会比其他领域的变化快一些，从而对其他领域带来巨大的压力，不过这种压力本身也是由于保持一致性的需要而引起的。在力图驾驭他人的尚未开化的社会里，权力欲在宗教实践中的表现不亚于在经济交往和同其他部落的关系中。拥有古老书面经典的文明民族与没有书面语言的部落不同，在那里，教会必然把过去数百年间流传下来的成语格言保存下来，但是在公众日益强烈地要求对经济和政治权力有发言权的情况下，在某些相抵触的领域中，教会不得不让出权力。成语格言虽然保存下来了，但含意变了。宗教信条、经济活动和政治并不是静止于各自分隔开的清澈小池中的一潭死水，而是会溢出各自假定的界限而彼此交融混流的一股水流。由于这是永恒的真理，所以研究者愈是把他的调查研究扩大到经济活动、两性关系、宗教生活和抚育儿童这样一些领域，他就越能够了解在他所研究的社会中正在发生什么事情。他可以在任何一个生活领域里提出有益的假设，收集材料。他可以学会把任何一个民族提出的要求都看成是表达了他们从其社会经历中学来的思想习惯与方式，不管这些要求是用政治的、经济的抑或道德的词句提出来的。因此，本书不是一部专门论述日本宗教、经济、政治或家庭的著作。它考察日本人关于生活方式的臆想。它描述这些臆想在各种现实活动中的表现。它要讲清楚是什么东西使日本成为这样一个日本人的国家。

20 世纪的障碍之一是我们仍有不少相当模糊并带有深刻偏见的观念，我们不仅没有认清是什么东西使日本成了这么一个日本人的国家，而且也未搞清是什么东西使美国成为这么一个美国人的国家，又是什么东西使法国成为一个法兰西人的国家，使俄国变成一个俄罗斯人的国家。缺乏这种知识，一个国家就会误解另一个国家。当彼此之间存在的麻烦不过是一些微不足道的差异时。我们却担心存在着不可调和的巨大分歧，而当我们谈论共同目标时，一个民族却因其全部经历和价值观的影响而抱定一个与我们指望的完全不同的行动方针。我们没有让自己有机会去发现什么是他们的习惯和价值观念。如果我们这样做，那么我们也许会发现某种行动方式与我们所熟知的不同，但未必就一定是邪恶的。

完全依靠一个民族自己来讲清楚他们自己的思想和行动习惯，这是不可能的。每一个民族的作家都试图对自己民族作一个估价。但这并不是一件轻而易举的事。一个民族用来观察生活的透镜与其他民族使用的是不完全一样的。人们很难意识到他们是以何种眼光来观察事物的。每个国家都认为它观察事物的眼光是理所当然的，一个民族的焦距和透视法使该民族获得一种全民的人生观，而在这一民族的人民看来他们通过这种焦距和透视法看到的景色是上帝安排就绪的。不管哪一类眼镜，我们不会指望戴那种眼镜的人知道镜片的配方，同样我们也不能指望各民族分析其自己的世界观。如果我们想知道有关眼镜的知识，我们便培养一位眼科专家，并期望他能为任何一副拿到他那里去的眼镜写出配方。总有一天我们会认识到社会科学家的任务就是为当今世界各民族研究出他们的“眼镜”的“配方”。

这项工作既要求有坚忍不拔的精神，又要求宽宏大量的胸怀。这项工作有时会遇到一种有时会遇到善良人谴责的坚忍不拔精神。这些世界大同的倡导者们把自己的希望寄托在说服地球上每一个角落的人都相信：东方与西方、黑人与白人、基督徒和穆斯林之间的一切差异都只是表面现象，整个人类其实都是心心相印的。有些人称这种观点为“四海之内皆兄弟”。我不明白为什么信了四海之内皆兄弟的说法，就不应该再说日本人有他们自己的生活方式观念，美国人就有美国人自己的生活方式观念。有时似乎如果世界不是由犹如同一张底片翻印出来的面目相同的各族人民所组成，这些善心人的亲善教义就无处安身立命似的。但是，要求用这种划一性来作为尊重其他民族的条件，就如同一个神经失常的人要求他的妻子和孩子同他容貌划一，性格无异。具有坚忍不拔精神的人不在乎存在差别。他们尊重差别。他们的目标是使世界虽有差别但却安全，美国可以是彻头彻尾的美国，只要它不威胁世界和平。在这同样的前提下，法兰西可以就是法兰西，

日本可以就是日本。任何一个学者，只要不相信差异必定就是一把悬在世界上空的达摩克利斯利剑【达摩克利斯是希腊神话中叙拉古暴君迪奥尼修斯的宠臣，常说帝王多福，于是迪奥尼修斯请他赴宴，让他坐在自己的宝座上，再用一根马鬃将一把利剑悬在他的头上，使他知道帝王的忧患。后来“达摩克利斯剑”一词便成了“大祸随时可能临头”的同义词。——译注】，那么在他看来，用外部干涉的办法来阻止人们形成无论何种人生观都是不道德的。他也不必担忧，由于采取这样的态度，他会成为使世界凝固起来永远保持现状的帮凶。鼓励保持文化的差异并不意味着维持一个静止的世界。英国并未因为在伊丽莎白时代以后随之又来了一个安妮女王时代和维多利亚时代而失去她的英国本色。正是因为英国人仍然是英国人，不同的各代人才能有各不相同的标准和各不相同的国民气质。

对民族差异进行系统的研究，既需要坚忍不拔的精神，也需要某种程度的宽宏大量。只有当人们自身的信仰受到充分保障，因而对人能够非常宽宏大度的时候，比较宗教研究才是繁荣兴旺的。他们可以是耶稣会会员，也可以是阿拉伯学者抑或是一个不信教的人，但他们不可以是一个宗教狂。当人们对他们自己的生活方式是那样坚定不移地予以捍卫，以致认为惟有自己的生活方式才是世界上最理想方式时，比较文化研究是不会繁荣的，这些人决不会懂得了解其他类型的生活方式，将会使他们对自己的文化更加热爱。他们故意拒绝了颇为愉快且又会丰富自己的经验。他们既然那样固步自封，除了要求其他民族接受其独特的处世方式之外，便再也没有其他选择了。假设他们是美国人，他们就强行要求所有的民族都来接受美国人所喜爱的信条。但是，其他民族是决不可能接受要求他们接受的生活方式的，这就好比我们不可能学着用十二进位来代替十进位的演算方法，或者好比我们学不会某些东非土著人用一条腿站着休息一样。

因此，本书所要叙述的就是那些在日本被认为是可以接受的，并被视为理所当然的习惯。本书涉及的内容还有日本人在何种情况下可期待得到礼遇，在何种情况下则不能，日本人在什么时候会感到“耻”（耻辱），在什么时候会感到窘迫，在这种情况下他们对自己如何要求。对本书中任何一句话能作评论的理想权威，恐怕就是所谓的“市井之徒”了，即任何一位普通老百姓。但这并不意味着这位普通百姓得亲自置身于每一个特殊的场合。但这确实意味着任何一个人都会承认在那种场合事情确是那样。这种研究的目标是描写出根深蒂固的思维与行为方式。这一目标即使达不到，但仍是作者的理想。

在这种研究中，工作进展到一定程度后，人们很快就会发现再进一步收集证据已没有必要了。例如，谁在何时向谁行了一个礼，这样的事根本就不需要对全体日本人进行统计研究。日本人好行礼是一种公认的习惯性情况，对此谁都能够予以说明，若再得到二、三人的确认后，就没有必要再去向一百万日本人查证同样的反映了。

一位学者如果试图揭示日本人的生活方式赖以建立的假设前提，那么他所面临的任务就远比用统计数字证实某种说法困难得多。他要做的艰巨工作是报告那些公认的习惯和见解是怎样变成日本人观察生活的透镜的。他必须说明日本人的假设是如何影响他们在观察生活时所选用的焦距和透视法的。他必须让美国人也能够理解这一点，而他们用完全不同的焦距观察人生的。在这种分析工作中，权威的裁判人未必就是“田中”，【日本人的一个常用姓名，此处的含意相当于中国的“张三李四”。——译注】意即平凡普通的日本人。因为“田中”并没有把“假设”表达清楚。向美国人作解释，在他看来无疑是多余的劳动。

美国人研究社会时通常都并不是打算去研究文明文化所赖以建立的前提的。多数的研究都假定这些前提是不言而喻的。社会学家和心理学家只是关心舆论和行为的“扩散”状况，而且他们的主要研究手段是统计方法。他们着眼于大量的数据资料、受询者的大批答话或其所提出的问题，以及心理测试的结果等，进而作统计学的分析，试图从中推论出某些独立的要素和相互依存关系。在公众舆论调查领域，则利用人口抽样的方法进行全国性的民意测验，这种有效的手段在美国已经使用得相当完善了。运用这种手段可

以知道有多少人支持或反对某一位公职候选人，支持或反对某一项政策。还可以分别列出支持和反对者有多少是农村居民或城市居民，是低收入者或高收入者，是共和党人或民主党人。在一个实行普选制的国家里，法律实际上是由人民代表草拟和制订的，这样的调查具有现实的重要意义。

美国人可以对美国人进行民意测验，也能够理解测验的结果。所以能够做到这一点，是因为有一个一清二楚以致无人提及的前提：美国人了解美国政生活方式，并把它视为理所当然。民意测验的结果不过是丰富一些我们已经知道的情况而已。试图理解其他国家时，重要的是先对该国国民的习惯和假设系统地进行定性分析，然后民意调查才能起有益的作用。通过慎重的抽样，民意测验能够发现支持和反对政府的人各有多少。但是，假如我们对这些人关于国家的观念一无所知，那么从这样的民意测验中我们又了解些什么呢？只有了解了该国国民对国家的观念后，我们才能懂得该国的街头巷尾或议会里各党派到底在争论些什么。一个国家的国民关于政府的设想远比表示政党势力的统计数字具有更为普遍、更为持久的意义。在美国，无论是对共和党人还是民主党人来说，政府几乎总是一个必不可少的恶魔，因为它限制了个人的自由；受雇于政府也不会使人获得他从私人企业的相应工作中获得的地位，仅在战时也许另作别论。美国人的这种国家观同日本人的国家观是大相径庭的，甚至同许多欧洲国家国民的国家观亦相去甚远。我们首先需要了解的正是他们的国家观。他们的观点体现于他们的社会习俗、他们对成功者的评价、他们的民族历史神话和他们在民族节日发表的演说中。我们可以通过这些间接的表现来进行研究。但这要求系统的研究。

我们为查明一次选举中投赞成票或反对票的居民比例，往往是那样的全神贯注，详尽细致。如果我们倾注同样的注意力与细致心，那么任何一个民族对生活所具有的基本设想以及他们的处世态度都是可以研究出来的。日本就是这样一个国家，他们的基本观念颇值得探讨。我确实发现，一旦我弄清了我的西方观念在哪些地方不符合日本人的生活观念，一旦我对日本人所使用的范畴及符号多少有点理解，那么西方人惯于在日本人的行动中发现的许多矛盾在我眼里就不存在了。我开始明白日本人怎么会把他们行为的某种急剧改变竟视为是首尾一贯的一个体系中的不可分割的组成部分。我还能够试着说明其中的道理。在我同日本人一起工作的时候，最初发现他们使用许多奇怪的措词和概念。后来我才明白，原来这些措词和概念具有许多丰富的含义，充满着年代久远的历史情感。西方人所理解的德和恶与日本人所理解的是大不相同的。这是一个独特的体系。它既不属佛教，也不属儒教。它是一个日本体系——既是日本的力量所在，也是日本的弱点。

第二章 战争中的日本人

任何一种文化传统都包含着有关战争的正统观念。西方各国不管它们之间的具体差异如何，仍有某些共同的战争正统观念。因为西方各国同属一种伟大的文化传统，而这种传统也包括着战争，所以某些情况是可以预测的，如号召国民倾全力进行战争的某些方式，当遭到局部失败时安抚国民的某些形式，阵亡人数和投降人数比例的某种规律，对待战俘的某些行为准则等。

日本人违反西方战争常规的一切做法都是可供研究的资料，是有关他们的人生观，有关他们对人的全部职责的信仰的资料。我们的目的是系统地研究日本人的文化和行为，他们背离我们的正统观念的行为在军事意义上是否重要，这无足轻重；任何一种行为可能都是重要的，因为它们提出了我们必需予以回答的有关日本人性格的问题。

日本人用来为其战争辩护的前提是同美国人的前提截然相反的。它对国际形势作出了完全不同的解释。美国把战争归咎于轴心国的侵略行为，日本、意大利以及德意志的征服行动恣意践踏了国际和平。无论是在“满洲国”还是在埃塞俄比亚或波兰，轴心国都攫取了那里的权力，这证明他们已踏上了压迫弱小民族的邪恶道路。他们违反了“自己活，也让别人活”，或者至少是违反了自由企业“门户开放”的国际准则。可是日本对这场战争的原因却持另一种看法。他们认为，只要各国拥有绝对的主权，世界就处于无政府状态。日本必须奋起战斗，建立一种等级制度——当然是在日本领导下的等级制度，因为它是唯一真正彻底的等级国家，因而理解“各守本分”的必要性。日本实现了国内的统一和安宁，消灭了盗匪行为，修筑了公路，兴办了电力和钢铁工业。另据官方统计，日本已使 99.5% 的青少年进入公立学校接受教育。因此，根据日本人的等级秩序的前提，日本应该扶持落后的中国弟弟。日本与“大东亚”各国属同一人种，所以在赶走英国人和俄国人之后，它还应该把美国从世界的这个地区赶走，并“占据其所居的地位”。各国应统一于一个用国际等级制固定起来的世界中。在下一章里，我们将考察赋予国际等级制度以这么高的价值，在日本的文化里意味着什么。对日本而言，这是创造出来的最适当的幻想。不幸的是，日本占领下的各国并不以同样的眼光看待这种幻想。尽管如此，甚至战败也未能使日本从道义上否定其“大东亚”理想，就是那些好战情绪最弱的战俘也很少有人去指责日本在大陆和西南太平洋所抱的目标。在今后很长很长一段时间里，日本必定还会保持它的某些天生的态度，其中最重要的态度之一就是他们对等级制度的信仰和观念。这对热爱平等的美国人来说是格格不入的，但我们有必要去了解日本人所谓的等级制度意味着什么，日本人认为等级制度是与哪些好处相联的？

同样，日本将其胜利的希望建筑在一个与美国所盛行的不同的基点之上。日本高喊它将赢得精神对物质的胜利。美国是个大国，它的军备占优势，但这又有什么关系呢？日本人说，这些情况我们从一开始就已看到了，也估计进去了。日本人从他们的一份主要报纸《每日新闻》上读到这一段话：“如果我们惧怕这些统计数字的话，这场战争也就不会爆发了，敌人的丰富资源并不是由这场战争创造出来的。”

就是在日本打胜仗的时候，日本的政治家、大本营以及他们的军人也一再说，这场战争不是军备与军备的较量，而是美国人对物质的信仰同日本人对精神的信仰之间的决斗。当美国获胜的时候，他们仍一味地说，在这样一场决战中物质力量必败。毫无疑问，这个信条确实成了日本在塞班岛和硫磺岛战败时刻的一种方便的托词，但它并不是为失败辩护而制造出来的托词。在日军连战连胜的数月间，这个信条是进军号角，日本偷袭珍珠港以前很久，这个信条就已是一个公认的口号。20 世纪 30 年代，狂热的军国主义分子、一度出任陆军大臣的荒木大将【即荒木贞夫（1877—1966），日本陆军“皇道派”的头子，先后担任过陆军大臣和文部大臣。第二次世界大战后被远东国际军事法庭判处

无期徒刑，1954 年因病假释出狱。——译注】曾在《向全日本民族呼吁》的小册子里写道：日本的“真正使命是弘布和宣扬皇道以达于四海。力量悬殊不是我等介意之事，吾人何必忧虑物质？”

当然，像任何其他准备从事战争的国家一样，他们实际上是介意的。在整个 20 世纪 30 年代，日本税收中用于军备的钱的比例以天文数字的速度增长着。偷袭珍珠港时，日本全国总收入中将近一半被用于陆海军，用于军事以外的一般行政经费只占政府总支出的 17%。日本与西方各国的不同并不在于日本对物质军备漠不关心。但日本只将军舰与火炮视作不灭的“日本精神”的外部表现。它们是一种象征，犹如武士的刀象征着武士的勇气。

就像美国自始至终崇拜“大”一样，日本在宣扬非物质资源方面也是始终一贯的。日本也需要像美国一样开展全力增产运动，只是日本的这种运动是以它自己的前提为基础的。日本人说精神就是一切，也是永恒的。当然，物质性的东西也是必要的，但是次要的、暂时的。日本人的无线电广播曾叫嚷：“物质资源是有限度的。毫无疑问，物质性的事物不能维持 1000 年。”对精神的这种信赖在战争的日常行动中也是被一字不差地予以接受的。日本的军人问答手册使用的口号是“（敌人的）数量要以（我们的）训练来抵挡，（敌人的）钢铁要用（我们的）肉弹来碰撞。”这是一条传统的标语，而不是专为这场战争提出来的。日本军事手册开章劈首就用大字印着“必读必胜”的句子。那些驾驶着小型飞机对我们美国军舰进行自杀性攻击的飞行员是说明精神优于物质的举不胜举的例子之一。日本称这些飞行员为“神风特攻队”，所谓“神风”是指 13 世纪曾使日本免遭成吉思汗【蒙古征服高丽后曾先后于 1274、1281 年两次入侵日本，均因刮起大风而受挫。日本史上称之为蒙古袭来或文永、弘安之役（因入侵是在文永十一年和弘安同年）。成吉思汗即元太祖铁木真，1227 年病故。故此处应该是指元世祖忽必烈（1215—1294；1260—1294 年在位）。——译注】入侵的那股海风，那阵突然而起的大风刮散了成吉思汗的部队，掀翻了他的船只。

甚至在老百姓的生活方面，日本当局也是照字意那样解释精神胜于物质环境这一信条的。例如，当国民在工厂连续干了 12 小时，并被彻夜的轰炸搞得精疲力竭的时候，他们就说，“我们的身体越是沉重，我们的意志、我们的精神就越能凌驾于肉体之上。”

“我们越是疲惫，训练就越有成效。”当国民冬天在防空壕里挨冻时，大日本体育会就在无线电广播中号召人们做暖身柔软体操，并说这种体操不仅可以用来代替供暖设备和被褥，而且它更大好处还在于它可取代已经不再能够维持国民正常体力的食物，“当然恐怕会有人说，在像现在这样食物不足的时候，我们难道还会有心思做柔软体操，不！食物越短缺，越要用其他方法来增强我们的体力。”也就是说，我们要通过更多地消耗体力来增强体力。按照美国人对体力的看法，当计算一个人有多少体力可供利用时，总要考虑这个人前一夜睡了 8 小时还是 5 小时，是否像平常一样吃饭了，是否挨过冻等因素。日本人的计算方法正好与此相反，他们并不相信体力的积蓄，在他们看来，那是物质主义的方法。

在战争中，日本的无线电广播更趋极端，说什么在战斗中精神甚至战胜了死亡这个自然现象。有次广播在描写一位英雄的飞行员及其征服死亡的奇迹时这样说道：

“空战结束后，日机分成三四架一组的小编队返回基地。首批着陆的飞机中有一架是大尉驾驶的。大尉跳下座机后，站在地上用望远镜观察着天空。他一架一架地数着返航的部下。他脸色极其苍白，但是很镇静。看到最后一架着陆后，他立即写了一份报告，接着就送往司令部。到司令部后他即向司令官作了报告。但是，报告一完毕，他就突然瘫倒在地。在场的军官们立即跑过去帮助他，但是，啊呀，他已经死了。检查他的躯体时发现躯体已经凉了，一颗子弹击中其胸部，造成致命伤。刚断气的躯体是不会凉的。可死去的大尉的身体却像冰一样凉。大尉必定已死了好长一段时间，作报告的只是他的灵魂。这种奇迹般的事实想必是这位战死的大尉所具有的强烈责任感创造出来的。”

在美国人看来，这当然是一种无稽之谈，可是受过教育的日本人并没有对这则广播付之一笑。他们确信，日本的听众决不会把这则广播作为一个荒唐无稽的故事。他们首先指出播音员讲得很对，大尉的业绩确实是“奇迹般的事实”。日本人何以坚信会出现这种奇迹呢？因为他们认为灵魂是可以训练的。很明显，这位大尉是自我修养的超级大师。如果说全日本都知道“泰然自若的精神能持续 1000 年”，那么在一位以“责任”为其整个生活中枢的空军大尉的躯体中，这种精神难道就不能够停留数小时吗？日本人相信，人可以通过特殊的修行来使其精神变成至高无上、压倒一切的东西。这位大尉正是学了此道，收到了效果。

作为美国人，我们完全可以把日本人的这些过火说法看作贫穷国家的托词，或者是受骗国民的孩子气妄想，而对它不屑一顾。但是，我们如果这样，就会大大失去在战时或平时同日本人打交道的能力。日本人的信条是通过一定的禁制和拒斥、一定的训育和锻炼的方法植根于心中的，不仅仅是一种孤立的怪癖。我们美国人只有承认这些信条，才能明白日本人战败时承认的“光凭精神力量是不够的；用‘竹枪’来守卫阵地完全是一种妄想”这句话所包含的真正意思是什么。更为重要的是当他们承认日本人的精神差，无论是在战场上还是在工厂里都败给了美国人的精神时，我们就能够领会其含义了。就像他们战败后说的那样，在战争中他们“陷入了主观性”。

对一个从事比较文化研究的学者来说，不仅仅是日本人关于等级制度的必要性和精神至上的说法，而且日本人在战争期间对各种事情的说法都是富有启迪性的。日本人经常说安全感与士气不过是一个精神准备的问题。无论面临怎样的灾难，不管它是城市被炸，还是塞班岛战败，或菲律宾失守，日本人对其国民的照例交待是说这是早已预知的，所以丝毫不必担心。大概他们相信通过告诉日本国民，他们依然居住在一个已被透彻了解的世界里，就能够给日本国民一种安心感，所以无线电台竭尽全力地广播说，“由于基斯卡岛被美军占领，日本已置于美国轰炸机的行动半径之内。但是，我们早就清楚地预料到这种可能性，必要的准备已完全就绪。”“敌人一定会对我们发起陆海空三军联合攻势，但这是我们在计划中已考虑到的事情。”战俘，甚至那些希望日本在这场毫无希望的战争中尽早失败的战俘也都确信轰炸不能使国内防线上的日本人丧失士气，“因为他们都有精神准备”。就在美军开始轰炸日本城市的时候，飞机制造业者协会副会长曾在无线电广播中说过“敌机终于飞临我们上空。但是，我们这些飞机制造业者一直预料这种情况将会发生，早已定下了万全的对策。因此不必有任何担忧。”只有假定一切都在预料之中，一切都是完全计划好的，日本人才能够继续坚持对他们来说是如此必要的论断，即一切都是他们自己积极希望的，而决不是他人强加的；“我们不能认为是被动挨打，而应该认为正是我们自己积极地把敌人吸引过来的”；“敌人！如果你们想来的话，那就来吧！我们与其说‘要来的终于来了’，不如说‘我们等待的良机终于来到了，我们为这一良机的到来而兴高采烈’。”海军大臣在议会的演说中引用了 19 世纪 70 年代的伟大武士西乡隆盛的一段遗训说：“有两种机会，一种是偶然碰上的，另一种是我们创造的。在非常艰难的时刻，一定要自己创造出机会。”据无线电广播说，山下将军【即山下奉文（1885—1946），日本法西斯军人，绰号“马来之虎”，1944 年后任第 14 方面军司令官，驻守菲律宾。战后被判处死刑。——译注】在美军突入马尼拉市中心时“微微地笑着说，敌人现时正在我们的腹中……”“敌人在仁牙固登陆后不久，马尼拉就迅速失陷，这仅是山下将军运用战术的结果，是与将军的计划相一致的。山下将军的军事行动目前正在继续进展之中。”换言之，失败是最大的成功。

美国人则在相反的方向上同日本人走得一样远。美国人投入这场战争是因为战争是强加到我们头上的。我们遭到了攻击，因此我们就应该让敌人知道点厉害。没有一位筹划如何才能安定民心的美国发言人在讲到珍珠港和巴丹失败时会说，“这些都是我们在计划中已充分考虑到的”。与此相反，我们的官员会说，“敌人向我们发难了，让我们给这些家伙点厉害瞧瞧吧。”美国人使自己的全部生活与一个不断受到挑战的世界相适应，

并随时准备接受挑战。但是，日本人只有在一种事先计划好并确定好进退之路的生活方式中才感到安心，对他们来说最大的威胁来自没有预想到的事变。

日本人在其推行战争的过程中不断重复的另一个主题也颇能说明日本人的生活方式。他们常常挂在嘴边的一句口头禅就是“世界上所有人的眼睛都在注视着我们”，因此他们必须充分显示日本精神。当美军在瓜达尔卡纳尔岛登陆时，日本人向其部队下达的命令是，现在我们已处于“世界”的直接注视之下，因此要显示出日本人的本色。日本的海军官兵则被告诫，一旦遭到鱼雷攻击而发出离舰命令时，要尽可能地以最体面的姿态登上救生艇，否则“将遭到全世界的讥笑。美国人会把你们的丑态拍成电影在纽约放映。”他们认为在世人面前留下怎样的形象是十分要紧的事。他们关心这一点也正是一种深深植根于日本文化之中的关切之情的流露。

关于日本人的态度，最著名的是有关天皇陛下下的问题。天皇对其臣民到底有多大的统治能力呢？一些美国权威人士指出，在日本整个 700 年的封建时代里，天皇是只是一个徒有虚名的元首。各人直接效忠的对象是他们的领主——大名【一个藩国的国主，象中国古代的诸侯一样，掌握所辖地区的军、政大权。——译注】，再上面，是军事上的大元帅——将军【即征夷大将军。是日本幕府时代的国家的实际主宰者。——评注】。几乎并不存在对天皇效忠的问题。天皇被幽禁在孤立的宫廷中，宫廷内的仪式和活动受到将军制定的管理规则的严格限制。即便是一个封建大领主，向天皇表示敬意，也会被视为是叛逆。对一般的民众来说，天皇几乎是不存在的。这些美国分析家坚持主张，只有通过了解日本历史才能理解日本人；从现在仍活着的人们的记忆深处重新抬出来的天皇，他怎么可能成为日本这样保守的国民的真正精神支柱呢？这些美国分析家说，日本政治家喋喋不休地一再重申天皇对其臣民具有不朽的统治权力，是夸大其词。日本政论家们坚持己见只是证明他们的论据软弱无力。因此美国的战时政策在处理天皇问题上没有理由心慈手软。我们有充分的理由把最猛烈的攻击矛头指向这个日本最近才捏造出来的邪恶的“元首”观念。天皇正是日本当前全民性的神道教的核心，如果我们挖掉了天皇神圣性的根基，并对它进行挑战，那么我们的敌国日本的整个结构就会土崩瓦解。

许多熟悉日本、看过来自前线和日本的报告的聪明的美国人却持相反意见。曾经在日本生活过的人都知道，没有什么事情比侮蔑和赤裸裸地攻击天皇更容易激起日本人的憎恶和煽起他们的敌意了。这些人并不相信我们攻击天皇时，日本人会认为我们是在攻击军国主义。这些人曾经看到在第一次世界大战结束后的那些年代，日本人对天皇的崇敬仍像以往那样地热烈，尽管那时“德谟克拉西”（民主）已成了一个伟大的口号，军国主义也不得人心，军人上东京街头还得谨慎地换上便服。这些曾经在日本居住过的人认为，日本人对天皇的尊崇同德国人对希特勒的崇拜是不一样的。对希特勒的崇拜是测量纳粹党盛衰的气压表，是与一切法西斯计划的罪恶联系在一起的。

确实如此，日本战俘的供词证实了这些人的看法。同西方士兵不一样，日本战俘没有受过训练，不知道在被俘时什么是可以说的，什么是应该守口如瓶的，因此他们对各种问题的回答明显地不受约束。他们所以没有受过这方面的训练，根本原因当然就是日本人奉行不投降主义。这种情况，直到战争的最后几个月才发生了变化，然而即使在那时候，也只有某些军团或个别地方部队这么做了。战俘的供词之所以值得注意，那是因为他们代表了日本军队一个方面的意见。这些战俘决不是那些因士气低落而投降，因而可能没有典型意义的士兵。他们当中除少数人之外，全都是在已不能抵抗、身负重伤或失去知觉的时候被俘的。

顽抗到最后一刻的日本战俘把他们的极端军国主义的根源归于天皇，他们不过是“奉行圣志”、“安慰圣上的忧虑”和“奉天皇之命去捐躯”而已。“天皇领导国民进行战争，服从是我的义务。”但是，那些反对这场战争以及反对日本整个征服计划的人们，几乎是不约而同地把他们的和平主义信念归于天皇。天皇对他们所有人来说，是一切的一切。厌战者把天皇称之为“热爱和平的陛下”；他们坚持认为“天皇始终是一个自由

主义者，是反对战争的。”“天皇陛下被东条欺骗了”。“在满洲事变中，陛下表明他是反对军部的。”“战争是在天皇不知道，而且是在未得到他许可的情况下开始的。天皇不喜欢战争，因此天皇不会允许把国民拖入战争。天皇不知道他的士兵受到了怎样的残酷虐待。”这种陈述与德国战俘的陈述是大不相同的。尽管德国战俘对希特勒麾下的将军和最高司令部背叛希特勒的行径是那么不满，但他们仍然把战争及准备战争的责任归咎于战争的最高唆使者希特勒。日本战俘非常明确地断言，他们对皇室的崇敬得同军国主义以及侵略的战争政策区分开来。

但是，对他们来说，天皇与日本是不可分离的，“没有天皇的日本不成其为日本”。“没有天皇的日本是不可想像的”。“日本的天皇是日本国民的象征，是国民宗教生活的中心。天皇是个超级宗教对象。”倘若日本战败了，天皇不会因失败而受到谴责。“国民并不认为天皇应负战争责任”。“即使万一战败了，责任也在内阁和军部领导人身上。天皇没有责任。”“即使日本失败了，在日本，10个人中仍会有10个人继续崇拜天皇”。

认为天皇不受任何批评的这种一致性看法，在美国人看来是虚假的。因为美国人习惯于认为只要是人，都不可能免受怀疑性的审查和批判。但是，毫无疑问，即使战败的时候，日本的舆论亦然。那些审问战俘最有经验的人也说，他们认为没有必要在审问记录上一一写上“拒绝谴责天皇”，因为所有战俘几乎都无一例外地拒绝谴责天皇，就连那些与盟军合作并承担对日本军队广播的人也是如此。在收集到的许多战俘的供词中，温和地表示反对天皇的只有三份。其中只有一份比较极端地说“让天皇继续在位是错误的”。其中的第二份谈到，天皇是“一个意志薄弱的人，不过是个傀儡。”其中的第三份则只是推测地说，天皇也许会让位给皇太子，假如废除君主制，日本的年轻妇女就可望获得她们羡慕已久的美国妇女那样的自由。

因此，日军指挥官利用日本人对天皇全体一致崇拜的心理，把“钦赐”香烟分发给部下官兵，在天皇诞辰日带领部下向东方三鞠躬并高呼“万岁”，“甚至在部队昼夜不停地遭到炮击的情况下”，他们仍与全军上下一起早晚吟唱天皇在《军人敕谕》中亲致军人的“神圣语录”，让“洪亮的歌声传遍森林的每一个角落”。军国主义者以一切可能的方式利用对天皇效忠的号召力。他们号召部下官兵“实现陛下的希望”；“安慰圣上的忧虑”；“向陛下的仁慈表示你们的崇敬之念”；“为天皇捐躯”。但是，尊奉天皇的意志本身是一柄双刃剑。正如许多战俘所说的，日本人“假如有天皇的命令，即使只有一枝竹枪也会毫不踌躇地进行战斗。若那是天皇的命令，也会同样迅速停止战斗。”“如果天皇那样命令的话，日本明天就会放下武器。”“即使是满洲的关东军——最好战的强硬派——也会放下他们的武器。”“只有天皇的话才能使日本国民承认失败，并安于为重建而生存下去。”

这种对天皇无条件、无限制的忠诚同对其他一切人及集团的种种批判形成了鲜明的对照。无论是在日本的报纸和杂志上，还是在战俘的供词中都可以看到对政府和军队领导人的批判。战俘们对他们的战地指挥官，尤其是对那些不与部下士兵共同分担危险和苦难的家伙深恶痛绝。他们特别指责那些自己坐飞机撤离战场而丢下部队死战的指挥官。他们常常称赞某些军官，严厉地谴责另一些军官。毫无迹象可以说明他们缺乏对日本的事情区别善恶的意志。甚至日本国内的报纸和杂志也指责“政府”。他们要求更有力的领导和更严密的战争协调，他们指出，他们没有从政府那儿得到必要的东西。他们甚至谴责对言论自由的限制。1944年7月，东京一家报纸刊载的由新闻记者、前议员和日本极权主义政党大政翼赞会【由第二届近卫内阁于1940年10月12日建立。总裁由首相兼任，各都道府县支部长由地方长官兼任，其他主要职务均由内务省官吏和皇道派军人把持，是战时统治国民的政府辅助机关。——译注】领导人参加的座谈会纪要就是一个很好的例子。座谈会上，有一位发言人说，“我认为有各种方法可使日本国民奋起，而最重要的方法就是言论自由。近年来，国民不能坦率地说出心里正在考虑的东西。他们害怕如果谈了某些东西就会受到追究。他们是那样地战战兢兢，以至于对任何事情都

只是敷衍于表面，民心犹如惊弓之鸟。在这样的情况下是无论如何也发挥不了国民总体力量的。”另一位发言人顺势发挥道，“我几乎每天晚上都同选区的人举行讨论会，就各种情况向他们征求意见，但是大家都噤若寒蝉。言论自由被否定了，这肯定不是激发国民战斗意志的正确办法。国民受到所谓的战时特别刑法和治安维持法的严厉限制，以至于都变得像封建时代的人那样唯唯诺诺。因此本来可以发挥的战斗力量至今没有发挥出来。”

所以，即使在战争时期日本人也批判政府、大本营和他们各自的顶头上司。他们对整个等级制度的“德”并不是无条件予以承认的。但是天皇是不可批评的。如果天皇居于至高无上的地位只是近年以来的事，那么，他怎么能免遭批评呢？日本人性格中的什么怪癖使天皇得以确保神圣不可侵犯的地位？日本战俘声称，只要天皇发出命令，日本人就“用竹枪”战斗至死；同样，如果这是天皇的救命，他们就会心甘情愿地和平接受战败和占领。这话是真的吗？这是不是为欺骗我们而编造的胡言乱语？或者兴许都是真情实话？

从日本人的反物质主义的偏见到他们对天皇的态度，所有这些事关战时日本人行动的重要问题不仅仅同前线的日本人有关，而且也同本土的日本人有关。除此以外。还有一些是同日本军队特别有关的态度。其中之一就是对日军兵员损耗的态度。当美国海军为在台湾海峡指挥机动部队的海军上将乔治.S.马汉授勋时。日本无线电广播以一种难以置信的语气作了报道，它很好地表现了不同于美国人的态度的显著差别。

“司令部向约翰.S. 马汉援助的公开理由不是因为他击退了日军，虽然我们不明白为什么不由此作为理由，因为那是尼米兹【尼米兹（1885～1966），1941年任美国太平洋舰队司令，1942年4月兼任太平洋战区总司令，统一指挥整个海上作战。——译注】公报中所声称的……授予马汉海军上将勋章的理由是他能够成功地救助两艘受伤的美国军舰，并且安全地把它们护送回基地。这则报道的重要性就在于它不是虚构的，而是一个事实……所以我们对马汉海军上将救助了两艘军舰的真实性并不表示怀疑。我们想请国民诸君知道的是在美国救助损坏的船只就可得到勋章这样一个古怪的事实。”

美国人对一切救援行动，一切救助走投无路的人的行为总是非常感动的。如果一种勇敢的行为是为了救助“受害者”，那么这种行为就更被认为是一种英雄行为。然而按日本人的英勇气概来说则是要否定这种救助行为的。甚至我们在 B-29 型轰炸机和战斗机上装置安全设备也被他们斥之为“胆小鬼”。日本的报纸和无线电台一次又一次地重复这一论调。只有从容不迫地迎接死亡的危险，才是美德。小心谨慎是可耻的。这也反映在如何对待伤员或疟疾患者的态度上。这些士兵不过是一堆损坏了的废物，而军中提供的医疗服务连维持有效的战斗力都不够用。随着时间的推移，各种补给都陷入了困境，这就加剧了医护的不足，但这还不是事情的全部原委。日本人对物质主义的轻蔑也起了作用。日本士兵受到教育说：死亡本身就是精神的胜利。如像我们美国人那样细心照顾病人被认为是与英雄主义相背的，就像在轰炸机上配备救生装置一样。在日常生活中，日本人也不习惯像美国人那样依赖内外科医生。在美国，人们对伤病员的关注远远胜过对其他胜利事业的关注，这一点就是在和平时期也常常受到那些来自欧洲国家的访问者的评头品足。对日本人来说这肯定是格格不入的。总之，在战争中，日本军队里没有一支训练有素的救护队，以便从炮火下救援伤员，并进行急救；也没有一个由前线收容所、后方野战医院和远离战地的综合疗养院组成的医疗系统。对医疗用品补给的注意是很糟糕的。在某些危急情况下，那些住院的病人竟被简单地杀死了结。特别是在新几内亚和菲律宾，日军经常不得不从驻有医院的地方撤退，但即使还来得及的话，也不及时地按常规程序把伤员转送到后方去。只有当部队实际上正在进行所谓“有计划撤退”或者敌人正在占领阵地时，才勉强作些处理。这时负责的医官常常在他离开之前用枪射杀住院的伤员，或让伤员自己用手榴弹自杀。

如果日本人救治自己的同胞时，采取像对待损坏的物品一样的这种基本态度，那么

他们处理美国战俘时，也同样是这种态度。以我们的标准来看，日本人不仅对战俘，就是对他们的同胞也犯了虐待罪。前菲律宾首席军医哈罗德·W·格拉特利上校曾作为一个战俘在台湾度过了三年拘留生活。后来他说道：“美国战俘得到的医疗比日本士兵要好些。我们可以得到战俘营内的盟国军医的治疗，而日本人那里却没有一位军医。为日本兵治疗的医务人员有一段时间只是一位伍长，以后换了一位军曹。”在一年中，上校只看到过一两次日本军医。【原载 1945 年 10 月 15 日《华盛顿邮报》。——原注】日本人的这种牺牲精神理论最极端的表现就是日本人的不投降主义。任何西方军队如在尽了最大的努力之后发现他们仍陷于绝境，就会向敌军投降。这时他们依然认为自己仍是一个保持荣誉的军人，为了让他们的家属知道他们还活着，根据国际条约规定，他们的名字得通知其本国。无论是作为一个军人，还是作为一个公民，抑或作为一个家庭成员，他们都不会蒙受耻辱。但是日本人在这种情况下采取了完全不同的态度，战斗至死才能保全名誉。面临绝境时，日本军人应该用最后一颗手榴弹自杀，或者赤手空拳冲向敌阵，实行集体自杀，他决不会投降。万一因受伤和失去知觉成了俘虏，那么他“在日本就再也抬不起头来”，他的名誉扫地。他再也无法同过去一样地生活了，他是一个“死去的人”。

禁止投降的军规当然是有作用的，但显然没有必要就此点在前线进行专门的正式训导。日军是如此忠实地实践了这条军规，以至在缅甸北部会战中被俘者同阵亡者的比例是 142:17166，即 1:120。被关押在战俘营里的 142 人中，除少数之外，他们被俘时都已受伤，或者已失去知觉。独自一人或两三人一起“投降”的只是极少数。在西方各国的军队里，阵亡人数如果达到该部队总兵力的 1/4 或 1/3 时，该支部队不投降是不可能的，这几乎是不言而喻的公理。投降者同阵亡者的比例大约是 4:1。然而，在荷兰迪亚第一次发生了日军大批投降的事情，当时投降与阵亡的比例是 1:5。比起缅甸北部那次 1:120 的比例来说，却是个巨大的进步。

因此，对日本人来说，美国人投降被俘这一点就已丢尽了脸。甚至一旦负伤或染上疟疾、赤痢时就被从“健全人”的名册中除名了，他们就已经是“损坏的物品”了。许多美国人都描述过，在战俘营里，美国人笑一笑也是一件危险的事情，因为这会惹恼看守们。在日本人看来，当俘虏是可耻的，而美国人居然不感到耻辱，这是他们所难以容忍的。美国战俘必须服从许多命令，但是日本军官也要求日本看守遵守这些命令。强行军和待在拥挤得水泄不通的运输船上上是他们的家常便饭。美国战俘还讲起过这样一个情况，在战俘营里哨兵严厉地告诉战俘，违反监规的行为必须做得隐藏一些。公然违反规章就会构成大罪。在那些战俘白天得外出修路或构筑工事的战俘营，禁止战俘从乡下带回食物，但有时这种禁令就成了一纸空文——如果把水果和蔬菜藏着带进去的话，就不会出什么问题。但是如果被人看到，那将成为重大的罪过，因为这样做意味着战俘蔑视哨兵的权威。公然向权威挑战，哪怕仅仅是“顶嘴”，也会遭到严厉的惩罚。就是日本人自己，在他们的日常生活中也是严禁顶嘴的，军队里对此惩戒很严。我们把这些或那些在战俘营里确实发生过的暴行和恣意虐待行为区别为各种文化习性的必然结果，并不是为其开脱。

特别是在战争初期阶段，日本人深信敌人会虐待并杀死所有的战俘，加强了他们认为被俘是耻辱的想法。几乎在各个地区都流传过这么一个语言，说是在瓜达尔卡纳尔被俘的日军士兵全部被坦克碾死了。确实曾有几个试图投降的日本兵遭到我军的怀疑，并为预防不测，把他们枪杀了，但问题是这种怀疑往往是正确的。那些面临死路的日本人常常会以能与一个敌人同归于尽而自豪。即使他已被俘，他同样会这么干。正如有个日本战俘说的那样，“一旦下定为胜利而捐躯的决心，未建树任何功勋就死去那是可耻的。”这种可能性使我军不得不提高警惕，也导致了投降人数的减少。

投降的耻辱在日本人的意识里留下了深刻的烙印。他们采取的是一种与我们美国人的战争惯例完全不同的行为准则。而我们的行为在他们看来也是不可思议的。他们带

着惊讶的轻蔑语气谈论美国战俘要求日方把他们的名字通报给本国政府，以便让自己的家属知道自己还活着。对普通的日本士兵来说，美军在巴丹半岛的投降是完全出乎意外的，他们本以为美军会像日本人一样战斗到底。日本士兵对美国人不耻于成为战俘这一事实感到难以接受。

西方士兵同日本士兵在行为上的最富戏剧性的不同毫无疑问就是后者在成为战俘后所给予盟国军队的合作。日本战俘不懂得在这种新环境中的生活规则。他们已名誉扫地，作为日本人他们的生活已经终止了。只是到了战争的最后几个月，才有稍多的日本人想到，不管战争的结果如何，他们也许能够回国。有些人在请求处死自己的同时表示，“但是，如果你们的习惯不允许这样做的话，那么我就做一名模范战俘吧。”他们后来做得比模范战俘还要好。这些过惯了军队生活的老兵油子和长期的极端国家主义者们详细地把弹药库的位置、日本兵力配备情况告诉我们，并为我军写宣传稿，与我军轰炸机的驾驶员一起出航，为他们指点军事目标。他们这时就好像揭开了新的一页似的，虽然在新的一页上写的东西同过去写的截然不同，但他们却以同样忠实的态度实践自己新的人生。

当然，并不是所有的战俘都是这样的。也有少数人同我们势不两立。总之，为了让战俘如此改善行为，必须先创造某种良好的条件。很可以理解美军指挥官对是否按其表面价值接受日本人的帮助时很费踌躇，有些战俘营根本就不打算利用任何战俘所能提供的帮助。然而在有些已这么做过战俘营里，起初的疑虑被打消了，战俘的诚意越来越得到了信任。

美国人完全没有想到战俘的这种转变。这同我们的信念是不一致的。日本人的行为似乎是先把每一件事都纳入一条行动路线上，一旦失败了，他们就自然而然地采纳另一条行动路线。这是我们在战后也可指望的行动路线吗？或者这仅仅是个别被俘士兵特有的行为？就像我们所面临的日本人的其他一些战时他们不得不做的特异行为一样，在我们面前又提出了种种问题，即有关他们所习惯的整个生活方式的问题，有关他们各种制度的作用的问题，以及他们所学会的思考与行动的习惯的问题。

第三章 各守本分

要想理解日本人，首先就必须明了他们是如何理解“各守本分”的含意的。他们相信秩序和等级制度，我们信仰自由和平等，各执一端，因此对我们来说，很难恰如其分地把等级制度作为一种可能的社会结构来理解。日本人对人际关系以及人与国家的关系所抱的整个观念都是建立在对等级制度的信赖之上的。只有通过诸如家族、国家、宗教生活和经济生活这样一些他们的国民制度的描述，我们才可能理解他们的人生观。

日本是从等级制度的观点来看待国内问题的，他们也用同样的观点来看待国际关系。他们在最近十年中满以为日本正在逐渐接近国际等级制度的金字塔顶点，而现在这个位置却仍属于西方诸国，他们对等级制度的见解无疑也是他们心甘情愿地接受现在局面的原因。日本的外交文件经常表述了他们对等级制度的重视。1940年日本与德、意缔结的“三国同盟”的序言写道：“大日本帝国政府，德意志政府和意大利政府认为万邦各守本分是持久和平的先决条件，……”在该条约签订时颁布的天皇诏书也重申这一点：

宣扬大义于八，统一乾坤为一字，实乃皇祖皇宗之大训，朕夙夜眷眷之所为。而今世局骚乱不止，人类亦将蒙受不测祸患。朕惟愿早日勘定祸乱，克复平和，轸念极切……兹三国间订立条约，朕深感愉悦。

惟万邦各守本分，兆民悉安其业，旷古大业，前途甚是辽远。

就在袭击珍珠港的当天，日本使节还向美国国务卿科代尔·赫尔递交了一份声明，非常明确地陈述了这一点：

万邦各守本分乃日本帝国不可改动之国策。……维持现状同万邦各守本分之帝国根本国策完全背道而驰，帝国政府断然不能容忍。

这份日本备忘录是对国务卿赫尔几天前一份备忘录的答复，赫尔的备忘录援用了美国人的原则，这些原则在合众国犹如等级制度在日本一样，是基本的和受人尊重的。原则共四项：主权和领土完整不可侵犯；不干涉他国内政；依靠国际间的合作与和解；各国平等。这些是美国人对平等和不可侵犯权利的信仰的全部要点。我们相信这不仅是国际关系，而且也是日常生活赖以进行的基本原则。美国人向往着更美好的世界，而平等就是这种向往的最高和最合乎道德的基础。对我们来说，这意味着摆脱暴君、干预和苛捐杂税；这意味着在法律面前人人平等和每人都有改善自己生活境遇的权利。这是人们组织起来在我们所知的世界上生活时得以维护人权的基础。即使在我们侵害它时，我们仍然得维护平等这一德性，我们满怀义愤地与等级制度进行斗争。

自从美国立国以来始终如此。杰斐逊把它写进了独立宣言，附加于宪法之中的人权法案也是以此为基础的。一个新国家的国家文件中所列的这些正式词句之所以重要，是因为它们正好反映了这个大陆上男男女女日常生活中正在形成的一种生活方式，一种欧洲人所陌生的生活方式。一位年轻的法国人亚历克西斯·德·托克维尔在19世纪30年代初访问美国后，写了一部关于平等问题的书【德·托克维尔：《论美国的民主制》，1835年。——日译本注】，这是一篇杰出的国际报道文献。他是一个聪明睿达、富于同情心的观察者，能够在美国这个异乡别域看到许多优点。不错，那确是异乡别域。这位年轻的德·托克维尔是在法国贵族社会中长大成人的。这个贵族社会最初受到法国革命，然后又受到拿破仑严厉的新法律的剧烈冲击和震荡。对那些当时还活跃于世并颇有影响的人来说，对此仍记忆犹新。他在评价美国这种陌生的新的生活秩序时是宽容的，但是，他是用一个法国贵族的眼光来看待它的，书中向旧世界报道了将要来临的事物。他相信，美国是正在兴起之中的先进地区，欧洲也将随之而发生同样的变化，尽管会有其不同的特色。

因此他详细地报道了这个新世界。在这儿人们真正认为他们自己与其他的人是平等

的。他们的社会交往建立在新的、自然的基础上。他们彼此就像平等的人那样进行对话。美国人不拘泥于等级礼仪的细枝末节；他们不要求别人遵循这些礼仪，也不给他人以这些礼仪。他们喜欢说自己并不欠任何人的情。在这里没有古老的贵族制意义上或罗马人意义上的贵族，曾经支配过旧世界的社会等级制度已经消失了。这些美国人相信平等超过相信任何其他东西；他们说，我们美国人只注意一个方面的时候，实际上常常会不留神地让自由飞出窗外。但是他们对平等是身体力行的。

他描述了我们一个多世纪以前的生活方式，通过这位异乡人的眼睛来观察我们的祖先使我们美国人大为振奋。此后，我们的国家发生了许多变化，但是主要的轮廓没有变。当我们阅读这部著作的时候，我们认出了 1830 年的美国已经是今天我们所熟悉的美国、在这个国家里，曾经有过，现在也仍然有像杰斐逊时代的亚历山大·汉密尔顿【汉密尔顿（1757～1804），美国政治家，独立战争期间，参加大陆军，任华盛顿的副官，后为大陆会议的代表。政治上在主张确立中央集权制的同时，倾向于建立英国式的贵族制度。——译注】那样的人物，他们支持一种再贵族化的社会秩序。但是即便是汉密尔顿之流也承认在这个国家里我们的生活方式不是贵族主义的。

因此，珍珠港事件前夕我们向日本说明美国的太平洋政策所依据的高尚道德基础时，我们是表述了我们最信赖的原则。我们指出我们将根据我们的信念，朝这个方向一步步前进，改善这个仍然不够完善的世界。当日本人表示其对“各守本分”的信念时，他们也是如此地把他们从自己的社会体验中得来，并已深深扎根在他们心中的规则用于实践。几个世纪以来，不平等一直是他们有组织的生活的规则，因此正是在这些方面最易于预见、最易于去理解他们。承认等级制度的行为对他们来说就像呼吸那样自然。但是，它并不是一种简单的西方式的独裁主义。行使统治权的人同受别人统治的人都要遵守一种传统，而这种传统与我们的传统是不一样的。现在日本人已承认美国的权威在他们的国家里居于高的等级地位上，这就使我们更有必要尽可能清晰地理解日本人的习惯。只有这样我们才能在自己的脑海中描绘出他们在目前状况下可能采取的行动方式。

日本尽管在近年显著地欧化了，但却依然是一个贵族化的社会。在同他人打招呼、同他人接触时，都必须表明人们之间的社会地位差距的性质和程度。每当一个人对别人说“吃”（“eat”）或“坐”（“sit down”）的时候，他得根据对象与自己的亲疏程度，或者是对下级还是上级而定，使用不同的词句。

同样一个“你”（“you”）字，在不同的场合要用不一样的形式，动词有不同的词干。换句话说，日本人像许多太平洋上的民族一样，有一种所谓“敬语”，伴随着这种“敬语”还有相应的鞠躬和下跪动作。所有这类动作都受细致的规则和惯例支配。不仅必须知道要向谁鞠躬，而且还必须知道要鞠躬到什么程度。对某位主人可能是恰如其分的致敬却会被另一位与致敬者关系稍有不同的主人视为无礼举止而引起愤慨。有各种各样的鞠躬，从跪着把前额低俯到平放在地的双手上的大礼到只是把头和肩向前倾俯一下的简单招呼。一个人必须学会，而且最好是孩提时代就学会，怎样使敬礼适合每种特殊的场合。

不仅是阶级差异经常得用适当的行为来加以承认，这是很重要的。性别和年龄、家族关系以及两人之间以前的交往状况等等亦必须加以考虑。甚至在同样的两个人之间，不同的场合就要求不同程度的尊敬：一个平民可能与另一位平民交往甚密，完全不必对他鞠躬，但是一旦他穿上军服时，那位穿百姓服装的朋友就要向他鞠躬了。遵守等级制度是一种艺术，这种艺术要求使无数因素得到平衡，而在各种特殊情况下，这些因素中的有些可能互相抵消，有些则又加重了分量。

当然也有某些人相互之间是不太拘礼节的。在美国，这些人就是同属于一个家族圈子里的人。我们美国人在回到自己家族的怀抱里时，就会抛弃一切形式上的礼仪。在日本却恰恰是在家庭里学会礼仪规矩，并小心翼翼地予以履行的。一位母亲在她的婴儿还被缚在她的背上时，她就开始用手按婴儿低头学鞠躬了。一个小孩在他刚刚东倒西歪地

学步时，他受到的初步教育就是要对父亲和兄长履行礼仪。妻子向丈夫鞠躬，孩子向父亲鞠躬，弟弟向哥哥鞠躬，姊妹得向其所有的兄弟鞠躬，不问其年岁多大。这决不是无内容的姿势。这意味着这个鞠躬的人懂得别人的权利，而一旦他得自己自主处理事情时，就知道怎么自己控制自己。受礼者一方反过来则知道他所处的地位使他负有一定的责任。以性别、辈份和长子继承权为基础的等级制度是日本家庭生活的重要组成部分。

当然，子女的孝顺是日本与中国所共有的伦理道德规范。早在公元 6、7 世纪，日本就接受了中国人那套系统的孝道理论，同时也采纳了中国的佛教、儒家伦理以及世俗中国文化。但是孝道的表现特点难免有所修改，以适用于不同的日本家族结构。在中国，即使在今天，一个人理应忠诚于他那庞大的宗族。这个宗族可以大到由数万人组成，宗族对这数万人拥有裁决管辖的权力，同时也从这些人那儿得到支持。在那个广阔的国家里各地情况不尽相同，但在大部分地区一个村落的所有居民都属同一宗族的成员。中国 4.5 亿人当中只有 470 个姓，所有同姓的人都认为他们在某种程度上都是亲同手足。整个一个地区的居民可能会无一例外地同属一宗，而且，居住在远方城市里的一些家庭也是他们的同宗同胞。像广东这类人口稠密的地区，全宗族的所有成员结合在一起维持庞大的宗族祠堂，在规定的日子，他们得供奉成千块的祖宗牌位，这些已故的宗族成员都源于同一位祖先。每个宗族拥有自己的产业、土地和寺院，并拥有宗族的基金用于供有前途的宗族子弟作教学经费。宗族还不时保持与那些分散的成员的联系，负责刊印那些精心编写的族谱，每隔十来年修订一次，公布那些有权利分享本宗权利的人的名字。各宗族有自己的祖传家法，如果家族与当局者意见不一致的话，甚至可以禁止把家族中的罪犯交给国家。在帝制时代，懒散的官僚衙门以更大的国家的名义治理这些半自治的庞大的宗族共同体，这些衙门的首脑是由国家任命、定期调任的长官，他们在当地完全被视作外来人。

日本的情况完全不一样。直到 19 世纪中叶，只有贵族和武士门第的人才允许使用姓。姓中国的宗族制度下是十分重要的，没有这些姓，没有某种类似的东西，氏族组织就不能够发展。某些部落制定的家谱实际上就起了相当于姓的作用。但是在日本只有上层阶级才制定家谱，像“美国革命之女会”【1890 年创建于华盛顿，其会员只限于参加过独立战争的人的后裔。——日译本注】在合众国所作的那样，在这些家谱中日本人从现在还活着的人开始往回追溯，而不是从古到今地推延，把从始祖传下来的每一个人都写进去。这是两种截然不同的方法。此外，日本是个封建性的国家。效忠的对象不是一个庞大的亲戚集团，而是封建领主。在日本，重要的事情是一个人属于萨摩藩还是属于肥前藩。一个人是与他的藩联系在一起的。

使得氏族制度化的另一个途径是在神社或祠堂里拜远古的祖先或氏族神。这对于甚至没有姓和家系的日本“庶民”也是做得到的。但是在日本并不存在对远古祖先的崇拜。全村居民一起聚集在“庶民”举行祭祖的神社里活动，不必证明他们有个共同的祖先。他们被称为该神社的神的“孩子”（氏族之子），他们所以是“孩子”，是因为他们住在祭神的领地内。这种祭祀同一氏神的村民当然同世界上任何地方的村民一样，连续几代定居在同一地方，结果就形成了互相间的亲戚关系，但是他们不中一个出自共同祖先的紧密的氏族集团。

敬祖是在家庭起居室的神龛前进行的，这与神社完全不同，神龛里只祭奠六、七位最近逝世的人。日本不管属于哪个阶级的人，他们每天都要在神龛前行礼，为那些至今仍记忆犹新的已故父母、祖父母或近亲供奉食物，神龛里供放着小墓碑似的牌位，代表被祭奠的人。他们甚至对墓地里曾祖父母的墓碑也不再去刷新重书，至于三代以前的祖先那是很快会被遗忘掉的。日本的家族联系几乎被削弱到了西方的水平，恐怕同法兰西的家族最为近似。

因此，“孝行”在日本是一个只限于家族内部面对面的成员之间的问题。它意味着在一个几乎只限于自己父亲、祖父、他们的兄弟及后裔的团体中，根据辈份、性别和年

龄占据一个适合于自己身份的地位。甚至在那些包括更大集团的大家庭中，家族也分成几支，老二以下的男子都分家另起炉灶。在这种直接面对面的集团内部调节“适当位置”的规矩是详细周密的。直到长者正式隐退（隐居）之前，长者的命令都得到严格的遵守。即使今天一个已有几个成年儿子的父亲在其父亲还没有隐退时，干任何事都必须经过年迈的祖父的认可。孩子们即使到了三四十岁，结婚和离婚这种事儿还得由父母定。父亲作为一家的男主人，吃饭时得把饭菜端给他，洗澡时也是他第一个走进家庭浴室，他对家庭成员恭恭敬敬的行礼只报之以轻微的点头。在日本有一个众所周知的谜语，若译成我们的谜语形式就是：“想向父母提意见的儿子犹如一个想在头上长出头发的和尚。这是为什么？”（佛教僧侣是剃光头发的）回答是：“不管他多么想干也办不到”。

适当的地位不仅意味着辈份的差别，而且意味着年龄的差别。当日本人想表述极端混乱状态时，他们会说“非兄非弟”【原文是：“Neither elder brothers nor younger brothers”。是日语“难于成为死亦难以成为弟”之译，此处明显地误解了该意。——日译本注】。这话类似我们所说的非鱼非鸟【用于表示“莫名其妙”的意思。——日译本注】。对日本人来说就像鱼必须始终躲在水里一样，一个人如是家中长子应严格保持他作为长兄的身份。长子是继承人。访问过日本的人曾谈到过“在日本长子很早就学会装模作样地摆出负有责任的样子”。长子在很大程度上分享父亲的特权。昔日，弟弟不可避免地总有一天得依靠长兄；现在，特别是在乡下的集镇和村子里，长子按旧习仍留在家里，而他的弟弟们或许要闯向社会，接受更高的教育，也会得到更好的收入。但是等级制度的老习惯依然很强。

甚至在今天的政治评论中，在有关大东洋政策的讨论中，也生动地表现出兄长的传统特权。1942年春，陆军省的发言人，一位中佐在谈到“大东亚共荣圈”的事情时说过：“占领区的居民对此有充分的认识。对居民过多地表示体谅，会使他们产生一种利用日本仁慈的倾向，从而给日本统治带来有害的影响。”换句话说，由兄长决定什么是对其弟弟有好处的，在实施过程中不要“过多地显示体谅”。

不论一个人的年龄如何，一个人在等级制度中的地位决定于是男人还是女人。日本妇女走路时只能跟在她丈夫的后面，地位也低一等。有时穿上西装的妇女会与丈夫并肩而行，进出门时也会走在丈夫前面。然而当她们换上和服，就只得走在后面了。日本家庭里的女孩子们看到她们的兄弟得到礼物、关照和教育费时，必须尽可能表示安之若素。甚至在专为年青妇女设立的高等学校里，教授礼仪举止的课程也占了很大比重。

真正的智力教育远不及对男孩的教育。这类学校的一位校长主张对中上层阶级出身的学生授以某种欧洲语言知识，他提这项建议的理由是希望这些学生以后在掸去丈夫藏书的灰尘后，不会在把这些书放回书架时搞颠倒了。

但是，日本妇女与其他大部分亚洲国家的妇女相比，倒是有更大的自由，这并非就是西方化。日本从来没有妇女缠足的事，像在中国上层阶级有过的那样。今天印度妇女还会因日本妇女能出入商店，往来街头，无须藏身深闺而惊叹。日本人的妻子购买全家所需之物，管理一家的钱财。如果钱不够花了，必须由她们从家中挑选某样东西，把它拿到当铺里去。妇女指挥仆人，对孩子们的婚姻拥有很大的发言权，当她一旦成为婆婆时，常常以果断强硬的态度主持家政，与以前判若两人，尽管她的前半生犹如一枝事事点头称是的紫罗兰。

在日本，辈份、性别和年龄的特权是很大的。但是行使这些特权的人并不像一个专横的独裁者，而倒像一个受托人。父亲或兄长负责照管家庭，无论是活着的，死了的，还是即将诞生的家庭成员，他都得照管。他必须作出重大决定，督促其付之实施。但是他并不拥有绝对的权力。他的行为得为全家的名誉负责。他要他的儿子和弟弟记住他们家族的传统，物质和精神两方面的传统，他还激励他们自强自重。即使他是一个农民，他也祈望其家族的祖先贯彻地位愈高、责任愈重的原则，假如他所属的阶级越高，他对家庭所负的责任就越重。家庭的需要得置于个人的需要之前。

遇到任何重大事情，不论属哪一门第的，家长都得召集一次亲属会议，讨论这件事。例如，为了参加一次讨论走亲事宜的会议，家族的成员会从日本很远的地方赶来。在作结论的过程中，个人性格的各种无法估计的因素都会发生作用，一位弟弟或一位妻子可能左右这项决定。户主如果无视集体的意见，一意孤行，那么会给自己带来很大的困难。当然对正被决定命运的个人来说，这些决定可能非常难以接受。但是，年长者毕生都是服从亲族会议的决定。所以他们也会顽固地要求晚辈像他们自己当初那样服从决定。他们要求背后的强制力，无论从法律还是习惯上讲，强制日本人服从家长决定的力量是完全不同于普鲁士父亲所拥有的对其妻子儿女的强制力的。但不能因此而说日本人的强制力小些，当然效果是不同的。日本人在其家庭生活中并不教人们尊重专制权力，也并不培养他们轻易屈从专制权力的习性，而是以家族全体成员都休戚相关的最高价值的名义来要求人们服从家庭意志，不管要求他们做的事有多么艰难，都以共同忠诚的名义来要求服从家庭意志。

每一个日本人先是在其家庭内部养成等级制度的习惯，然后再把他在那儿学到的东西用于经济和政治等更广阔的领域。他学会了要对那些比他地位高的、在特定的“适当位置”上的人表示充分敬意，而不管他们是否是这个团体内真正行使实权的人物。即使一位受妻子支配的丈夫，或一位受弟弟支配的兄长，表面上仍会受到同样的尊敬。各种特权形式上的界限并不因为有人在幕后操纵而被打破。不会去改变表面的形式以适应实际上的支配关系，表面形式是不容侵犯的。不受形式上的身份地位的拘束而行使实权，这在策略上甚至是很有利的；在那种情况下，一个人不易受到攻击。日本人在其家庭生活的体验中也知道了要使某个决定能获得最大限度的支持，最好的办法是让家族的全体成员确信，这是维护家门名誉的事。这个决定不是一位碰巧成为家长的暴君随心所欲制订和用铁拳强制执行的命令。日本的家长更近似于是一位物质与精神产业的受托管理人，这种产业对家族全体成员来说都是重要的，因此要求将他们个人的意志从属于它的要求。日本人反对使用暴力，但是他们并不因此不服从家族的要求，他们也并不因此而减弱对那些有身份的人的敬意。即使家族中的长者几乎没有机会成为强有力的独裁者，家族中的等级制度仍然维持着。

美国读者有不同的人际行为准则，因此当他们读到这样一种关于日本家庭等级制度完全如实的叙述时，并不能正确理解日本家庭内部的强有力的、公认的感情纽带。日本家庭里有一种非常明显的休戚与共精神，本书的主题之一就是论述日本人是怎样确立这种精神的。眼下，如想理解他们在政治和经济生活等更广阔的领域里实行等级制度的要求，重要的是先认识到他们在家庭里是多么彻底地养成这种习惯的。

日本人的等级体制在阶级关系方面也如同在家庭中一样严格。在日本的整个民族历史上，它是一个严格的阶级和卡斯特【一种世袭的等级身份制度。——日译本夹注】的社会，是一个有数世纪的卡斯特体制习惯的民族，因而具有某种由此而生的长处和短处，这些长处与短处都是极其重要的。贯穿其全部有记载的历史的卡斯特一直是日本人的生活准则，甚至可以追溯到公元7世纪，日本就把从没有卡斯特制度的中国借用过来的生活方式作了修改，以使之适应日本固有的等级文化。在7世纪和8世纪时期，日本天皇及其宫廷就决定要用高度文明的中国的风俗习惯来丰富日本。这种文明曾经使他们派往这个伟大的中华帝国的使节看得眼花缭乱。他们倾注全力来做这件事。在此以前日本甚至连文字都没有，7世纪日本采用了中国的表意文字，用它们来书写他们完全不同的语言。日本曾经有过一种宗教，这种宗教有四万个神，这些神主宰着各座山和村落，赐福于人们。这种民间宗教虽几经变化，但仍保存至今，成了现代的神道教【日本民族的传统信仰，最初以崇拜自然、主张灵魂不灭为教义，随着氏族制的发展，国家体制的确立而开始崇拜祖先神、氏神、国祖神，一直演变成崇拜皇室的国家主义神道。战后根据占领军指令，国家与神道分离。——译注】。7世纪日本从中国全盘输入佛教，作为一种“保护国家的出色”【转引自奈良时代的编年史，乔治·桑索姆：《日本：文化简史》第131

页。——原注】宗教。在此以前日本并无永久性的建筑，不管是公家的还是私人的，这时天皇们仿照中国首都的模式建造了一座新的都城：奈良，根据中国式样在日本各地建立了宏伟壮丽的佛寺伽蓝和大批僧院。天皇们也采用了其使节从中国介绍过来的官职、品级制度和律令。世界史上还难以在任何其他地方找到一个主权国家能如此出色地有计划地输入文明的例子。

但是，从一开始日本就没有能够仿照中国建立没有卡斯特的社会组织。日本所采用的官职，在中国本来是授予科举及第的行政官员的，但是在日本却被授予世袭贵族和封建领主。这些官职就成了日本卡斯特体制的构成要素。日本被分成许多半独立的藩，各藩领主总是互相嫉妒对方的势力，关系重大的社会制度是那些有关处置领主和家臣及待从特权的制度。不管日本多么认真地从中国输入文明，但它没有能够采纳中国的生活方式，取代日本的等级制度。例如中国的官僚行政制度或中国的大宗族制，这种宗族制把各种人联成一个大宗族。日本也没有采用中国关于世俗皇帝的思想。日本人称皇室为“高居云端的人们”，只有这一族的人才能登上皇位。中国如此频繁地发生王朝更迭，日本可从来没有发生过这样的事。天皇是不可侵犯的，他的人身是神圣的。将中国文化引入日本的天皇们及其宫廷无疑根本就没有想像过中国的制度在这些方面到底是怎么一回事，也没有推测过他们正在进行的是怎样的一些变更。

因此，尽管日本从中国输入了各种各样的文化，但这种新文明只是为世袭领土和家臣长达数世纪的争霸战争开拓了道路。8世纪末叶之前，贵族藤原氏掌握了统治权，把天皇推到台后去了。过了一段时间以后，藤原氏的统治遭到封建领主的抵制，整个国家陷入了内乱，此时一个颇为有名的封建领主源赖朝征服了所有的竞争者，以“将军”这个古老的军人称号成了日本实际的统治者，“将军”这个头衔的全称意思是“平定未开化的野蛮之徒的大元帅”【日语全称为“征夷大将军”。——译注】。这就像在日本已成惯例的做法那样，源赖朝使这个官职成为源氏家族世袭的官职，直至他的子孙无力抑制其他封建领主时为止。天皇被架空了，其最主要的任务就是为将军举行授职礼，他没有政治权力，实际权力掌握在所谓的幕府【幕府原意系指“征夷大将军”的营帐，后转称将军的政府。——译注】手里，幕府试图靠对不服从命令的藩使用武力来确保其统治，每一个封建领主，即大名，都有其自己的武装待从，即武士，这些武士按其主公之命动刀剑，他们在这动荡不安的年代里随时准备为其主共同相对抗的藩或作为统治者的将军斗争，对他们的“适当位置”提出异议。

16世纪，内战遍地。经过几十年动乱，伟大的家康【即德川家康（1542～1616），1600年在关原之战中击败敌对势力，1603年被任命为征夷大将军，后曾一度被追引退。1607年消灭了丰臣氏，最终确立了江户幕府的统治。——译注】战胜了所有的对手，1603年成为德川氏的第一代将军，尔后的二个半世纪中家康家族独占将军的位置。直到1868年天皇和将军的“双重统治”被废为止。近代历史的帷幕从此揭开。漫长的德川时代在许多方面都是历史上最引人注目的时代之一。直到它的末期，还在日本维持了武装和平，实施中央集权统治，这种统治完全是为德川氏服务的。

家康面临一个极为困难的问题，而他没有选择一种易于解决的办法。在内乱中一些最强大的藩的领主与他为敌，只是在最后惨败之后才归顺他。这些人被叫做所谓的“外样”（即旁系）大名。家康仍然让这些大名统辖他们的藩和他们的武士，确实，日本所有的封建领主当中这些大名在自己的领地里继续拥有最大的自治权。但是，家康不给这些大名以成为他的家臣的荣誉，并把他们排斥在一切重要职务之外。这些重要位置都留给“谱代”（即嫡系）大名，即内战中家康的支持者们。为了维持这种困难的政治体制，德川氏采取一种政策，不让封建领主，即大名，积蓄力量，阻止其中可能威胁将军统治的大名联合起来。德川氏为了在日本维持和平与德川家的统治地位，不仅没有废止封建体制，反而进一步强化它，使它更为坚固。

日本封建社会是复杂的等级社会，每个人的身份是世袭固定的。德川氏巩固了这个

制度，并规定了每个卡斯特的日常行动细则。各户家长必须在其门口挂上牌子，表明该户的阶级地位以及有关其世袭身份的必要事实。他所能穿的衣服，他所能买的食物，以及他能够合法居住的房屋的种类，都是根据这种世袭身份规定的。皇族和宫廷贵族（宫卿）之下，日本有四个等级（或称卡斯特），等级次序如下：武士、农民、工人、商人。再往下是贱民。贱民阶级当中人数最多，最著名的是“秽多”，即那些从事被禁忌的职业的人。他们是拾垃圾的人、埋葬死刑犯尸体的人、剥死兽皮的人和制造皮革的人。他们是日本的不可接触者，或者更正确地说，是不可计入人类之数的人，甚至穿过他们村落的那一段道路也是不可计入里程中的，好像这个地域的土地和居民全然不存在似的。他们极度贫困。虽然，他们的职业活动是得到保证的，但是，他们却被置于正式社会结构之外。

商人仅仅是在贱民阶级之上。不管这对美国人说来是多么离奇，但在一个封建社会里这是完全真实的。商人阶级经常是封建制度的破坏者。当实业家受到尊敬和兴旺发达起来的时候，封建制度就衰落下来了。德川氏在 17 世纪用任何国家都未曾强制实行过的果断法律，宣布日本锁国，他们抽掉了商人的立足之地。日本往来于中国和朝鲜沿岸一带的海上贸易，曾经是很繁荣的。一个商人阶级亦不可避免地发展起来了。德川氏宣布建造或驾驶超过某种尺寸的船只应受极刑，从而阻止了这一切贸易。得到许可的小船既不能渡海前往大陆，也不能装载很多商品。由于各个藩的边境上都建立了严格取缔商品进出的关卡，国内贸易也受到了严重限制，另有一些法律直接强调商人的社会地位低下。取缔奢侈令规定了他们能穿的衣服，他们能用的伞，以及他们在婚礼或葬礼上能花多少钱。他们不能住在武士区里。在享有特权的武士的刀面前，他们得不到法律上的保护。德川氏把商人限制在低下地位的政策在货币经济情况下自然是行不通的，当时日本正在走向货币经济的道路，但是德川氏还是试图限制商人。

德川幕府把武士和农民这两个适合于稳定的封建制度的阶级凝固于僵硬刻板的形式之中，在最后由家康结束的内战进行期间，大军阀秀吉已经用其有名的“刀狩令”【1588 年丰臣秀吉颁布了“刀狩令”，禁止农民拥有武器，农民手中的武器一律由领主予以没收。该令的目的旨在加速兵农分离。——译注】完全使这两个阶级分离了。他禁止农民携带武器，只给武士以带刀的权利，但武士不可以兼做农民、工匠或商人。即使身份最低的武士在法律上也被禁止成为生产者，他成了从农民交纳的租米中取得每年俸禄的寄生阶级的一员。大名掌握着这种租米，然后由他作为俸禄分配给每一个家臣——武士。武士在哪儿寻找生计已不成为问题。他完全依靠他的领主。日本历史的较早时代，封建领主和武士在几乎是连绵不断的藩与藩之间的战争过程中，建立了牢固联系。在和平的德川时代这种联系变成经济性的了。日本的武士既不是一个像中世纪欧洲的骑士那样拥有自己领地和农奴的小领主，也不是一个为发财而冒险的游侠骑士。他是依靠一份固定俸禄为生的人，这份俸禄并不高，日本学者估计所有武士的平均俸禄只相当于农民的收入，仅够勉强维持生计而已【赫伯特·诺曼：《日本作为一个近代国家而出现》第 17 页，注 12。——原注】。对武士的家族来说，最不利的事情就是由几个继承者来分割这份俸禄，因此武士限制其家庭的人口数。他们最讨厌的事情是炫耀财富和声望，所以在他们的礼教习俗中非常强调节俭为高尚道德。

一道鸿沟把武士与农、工、商其他三个阶级隔绝开来了。这三个阶级是“庶民”。武士则不是。佩刀既是武士的特权，也是武士卡斯特的标记，但并非只是装饰。他们有权对庶民动刀。在德川时代以前他们就一直习惯于这么做。家康的法令规定：“对武士有无礼行为或对其上司不表敬意之庶民得就地斩首”。这些法令不过是对早已存在的习惯赋以法律效力而已。家康并不想让庶民与武士阶级之间产生互相依存的关系。他的政策立足于严格的等级制度的规定。庶民阶级与武士阶级都由大名统率，各自直接隶属大名，两个阶级仿佛分别走两道不同的楼梯，每个楼梯从上到下都有各自的法令和规则、统治和互相义务，走在两道楼梯上的人之间只存在距离。这两个阶级之间的隔离状态有

时也因情况所迫而不得不被打破，架起桥梁，互相沟通，但这不是这种体制的组成部分。

德川时代武士已不仅仅是带剑的武夫。他们逐渐成为其主君的产业的管事，成为像能乐【日本的传统戏剧之一。能是一种在齐唱团（伴唱团）的伴唱和口子（乐队）的伴奏下，边朗诵边舞蹈的歌舞剧。几乎不用布景，主要通过演员使用精巧、豪华的假面具来表达角色内在的象征性气质。每场时间约在 30~160 分钟之间。能乐师是一种世传的专门性职业，等级森严。——译注】、茶道这样一些和平技艺的专家。各种礼仪都由他们来安排，大名的谋略由他们巧妙地加以实现。和平的两百年是一段漫长的岁月，一人独自挥舞刀剑的机会自然是少有的。就拿商人而言，尽管有卡斯特的制约，他们的生活方式还是有了变化，地位提高了，成为举止文雅、有艺术修养、追求娱乐享受的人，武士亦然，虽然仍然随时准备拔刀相斗，但还是学会了和平的技艺。

农民在武士面前是没有法律保障的，得交纳很重的年贡，又受各种各样的限制，尽管如此，他们还是得到某种安全的保障。他们拥有耕地的权利得到了保证，而在日本，拥有土地会给人以声望。德川幕府统治时期，土地不得永久转让，这保护了耕作者的利益，与欧洲封建制度不同，那儿保护的是封建领主的利益。农民拥有他极为看重的土地永久使用权。他耕作其土地就像今天他的后裔耕作其水田那样勤勉而不辞辛劳。但是。他是阿特拉斯【阿特拉斯是希腊神话中顶天的巨神，常比喻身负重担的人。——译注】，支撑着大约二百万人的整个寄生的上层阶级，其中包括将军的政治机构，大名的各种机构和武士的俸禄。他被课以实物税，即他将其收获物按一定的百分比交给大名。在另一个以水稻生产为主的国家暹罗，传说的赋税是 10%，而在德川时代的日本却是 40%。而实际上比这个比例还要高。在有些藩，年贡达 80%，并且还常常要农民服繁重的劳役或强制劳动。像武士一样，农民也得限制家庭人口数，德川时代的几个世纪中，全日本的人口几乎停滞在相同的数字上。对一个亚洲国家来说，一个漫长的和平时期中的这些静止的人口数字，很能说明这种统治制度的性质。这儿存在着斯巴达式的限制，无论是对靠租税而活的武士还是对从事生产的阶级都是如此，但是在每一个依附者与其上司之间则存在一种可信赖的关系，每个人知道他自己的义务、权利和地位，如果这些受到侵犯，即使最贫穷的人也可以提出抗议。

农民们，即使处于最悲惨的贫穷之中，也不仅向封建领主提出抗议，而且向幕府当局进行抗议。在德川幕府 150 年统治期间，这种反抗的行动至少有 1000 起。这些抗议并非起因于“40%归领主，60%归耕作者”（四公六民）这种传统的重课，而全部都是为反对额外附加的横征暴敛。当情况恶化到实在无法忍受的时候，农民成群结队前往其领主处表示抗议，但是请愿和裁决的过程是有秩序的。农民写出正式的要求匡正秕政的请愿书，交给大名的管家。请愿书被拦截，或者大名对他们的诉苦充耳不闻时，他们就派代表前往首都（江户），向幕府递交诉状，从有名的反抗事件来看，使用的办法是：等待幕府的高级官员经过首都的市中心时，把诉状直接塞进他的轿子里去。只有通过这种方法，才能确保将诉状送达。但是，不管农民在递交请愿书时冒了多大危险，此后幕府当局会对诉状进行调查，而且大约半数的判决是有利于农民的【博坦·休：《德川时代的日本农民起义》，日本亚细亚学会会刊，第二辑，16（1938）。——原注】。

但是，日本的法律和秩序并不允许农民这么做，尽管幕府对农民的要求作出了裁决。农民的诉苦也许是正当的，国家尊重其诉苦也许是得当的，但是农民领袖们违背了严格的等级制的法律。即使裁决对他们有利，他们还是破坏了他们应该效忠主君的最基本之法律，这是不能宽恕的。因此得将他们判处死刑。他们正确的动机与此毫无关系。甚至农民也认可这个不可避免的命运。被判处死刑的人是他们的英雄，民众大批涌向行刑现场，在那儿反抗的领导人或被滚油煎死，或被斩首，或被处以磔刑，但是在行刑时群众并不暴动。这就是法律和秩序。事后他们为死者建立祠堂，把他们作为殉道者来崇敬，但是他们承认处刑本身是他们据以生活的等级制法律的必要部分。

总之，历代德川将军都致力于固定各个藩里的等级（卡斯特）结构，使每个阶级都

依存于封建领主。大名在各个藩里位居等级制度的顶点，并且允许他对隶属者行使特权。将军最主要的政务就是统御大名。将军运用一切手段防止大名结成同盟或实行侵略计划。在藩与藩的边界上设置了检查旅行护照和征收关税的官员，严密监视“妇女出境和铁炮入境”【据诺曼《日本作为一个近代国家而出现》日译本第 67 页注三所说：“出女入铁炮”之禁系指禁止大名将其妻妾秘密送出江户城外以及将武器带入府内。——日译本注】，似防止任何大名试图把他的妻妾进出境和把武器秘密运入境。没有将军的许可任何大名都不能缔结婚约，以防联姻可能会导致一种危险的政治同盟。藩与藩之间的交易受到阻碍，甚至于到了有桥不能过的地步。将军的密探使将军对大名的开支情况非常清楚，如果藩的金库满了，那么将军就指派这个大名承担一项费用庞大的公共工程，使大名重新回复到合适的经济水平。所有的规则中最有名的一条是大名每年要有一半时间住在首都，甚至于当他回到本藩去住的时候，他必须把妻子留在江户（东京）作为将军的人质。幕府就是通过这些手段努力维持它的权力和确保其在等级制度中的统治地位的。

当然，将军不是这个等级制度的拱门的最后拱顶石，因为他是接受天皇的任命而掌握统治权的。天皇及其世袭贵族（公卿）组成的宫廷驻在京都，与世隔绝，没有实权。天皇的财力还不加一个较小的大名，直至官中的仪式也一一受到幕府法制的严格约束。但是，即使最有权势的德川将军也没有采取任何步骤去废止这种天皇与实际统治者的双重统治。双重统治在日本决不是新事物。自 12 世纪以来，大元帅（将军）就以被剥夺了实权的天皇的名义统治这个国家了。在某些时代，职能的分割达到了这种地步。以致于有名无实的天皇委托给一位世袭的世俗首领的实权也是由该首领的世袭政治顾问（执权）来行使的。常常出现权力的二重、三重的委托。甚至于在德川幕府最后的已处于绝望状态的日子里，佩里海军准将【佩里（Perry, Matthew Colbraith 1794~1858），美东印度舰队司令，1853 年率舰队驶入东京湾的浦贺港，胁迫幕府开国，1854 年 3 月终于迫使幕府在神奈川签订了《日美和亲条约》，结束了日本的锁国时代。——译注】也没有注意到在将军的背后还存在一个天皇。我们美国的第一任驻日公使、1858 年与日本谈判第一个通商条约的汤辛德·哈里斯也必须通过自己去发现还有一个天皇。

事实是，日本对天皇所抱的观念就是在太平洋诸岛上一再被发现的那种观念。他是一个抑或参与政治，抑或不参与政治的神圣首领（sacred chief）。在有些太平洋岛屿上他自己行使其权力，在有些岛屿上他将其权力委托给别人。但是他的人身始终是神圣的。在新西兰的诸部族中，神圣首领是如此神圣不可侵犯，以致他不能自己用餐，而由别人喂他，甚至于禁止将调羹接触他的神圣的牙齿。当他外出的时候，他必须由人抬着，因为他神圣的脚踏过的任何土地将自动地成为圣地，而必须成为神圣首领的所有物。他的头部尤其神圣不可侵犯，没有人能够接触它。他的话能上达部落神的耳朵。在某些太平洋岛屿上，如萨摩亚和汤加，神圣首领不屈尊俯就世俗生活。一位世俗首领执行一切政务。18 世纪末访问过东太平洋上的汤加岛【汤加岛在太平洋西部。——译注】的詹姆斯·威尔逊写道，汤加的政治体制“最像日本的政治体制，那儿神圣的皇帝倒像是军事首领的一个政治犯。”【詹姆斯·威尔逊：《1796、1797 和 1798 年乘达夫号船在南太平洋上的一次传教派行》，伦敦，1799 年，第 384 页。转引自爱德华·温斯洛·吉福特《汤加社会》。伯尼斯·P. 主教博物馆馆刊 61，夏威夷，1929 年。——原注】汤加的神圣首领们被排斥于公务之外，只履行宗教性的任务。他们必须接受果园的第一批果实，并且指挥进行祭典，在这之前任何人都不能吃这些果实。当神圣首领死去时，用“上天空虚了”这样的词句来公布他的死亡。他在庄严的仪式中被埋葬在巨大的王室陵墓中。但是他完全不参与政治。

天皇即使在政治上处于无权地位，只是“军事首脑手中的一个国事犯”的时候，根据日本人的定义，他们是处于等级制度的“适当位置”上的。对日本人来说，天皇是否积极参与世俗事务，并不是衡量其身份的尺度。位于京都的天皇宫廷在征夷大将军统治

的漫长的几个世纪中，日本人倒是把它保存下来了，这是一个有价值的事情。不过从西方的观点来看，天皇并没有什么作用。在各方面都习惯于严格的等级制度的日本人，对这个问题的看法是完全不同的。在封建时代，日本下自贱民，上至天皇的十分明确的等级制度，在近代日本留下了深刻的痕迹，从法律上讲，只不过结束了 75 年。根深蒂固的国民习性是不会在一个人的一生内消失的。就像我们在下一章中将要看到的那样，尽管国家的目标发生了急剧的变化，近代的日本政治家们仍然拟定了周到的计划，保存了这种制度的大部分。日本人比任何其他拥有主权的民族都更加习惯于这么一个世界：人们行为的细节以及各个人所处的地位都有明确规定。这两个世纪，在这样一个世界里，法和秩序是用铁腕来维持的。日本人学会了把这种精心设计的等级制度看成是安全及保险的制度。只要他们安守本分不越轨，只要他们履行自己的义务，他们就可以信赖他们的世界。盗匪行为被控制住了。大名之间的内战也被制止了。如果臣民能够证明别人侵犯了他们的权利，他们可以控诉，就像农民们遭受横征暴敛时代所做的那样，这对个人是有危险的，但都是得到公认的。德川将军中最杰出的一位甚至设置了“请愿箱”（控诉箱），任何市民都可以把他的抗议书投入这个箱子，只有将军有開箱子的钥匙。日本倒是真的有人身保障的，如果侵犯行为为现行的行动“准则”所不允许的话，那是会被纠正的。一个人信赖这些“准则”，也只有当他遵循这些“准则”的时候，他才是安全的。一个人是要在服从这些准则，而不是企图修改或反抗这些准则的情况下，显示其勇气和正直的秉性。在这些准则的范围内，它是一个已知的世界，而且以日本人的眼光来看，它才是一个可以信赖的世界。它的规则不是像十戒那样抽象的伦理，而是具体的细则规定，说明在某种场合该怎么做，在另一种场合又该怎么做，是武士的话怎么做，是庶民又该怎么做；什么是兄长的本分，什么又是弟弟的本分。

在这种制度下面，日本人并没有变成温和顺从的人，像某些处于高压等级制度统治下的国民那样。重要的是要承认给予每个阶级以某种保证。即使是贱民也要保证其对某一特别的行业享有垄断权，他们的自治组织也得到当局的承认。对每个阶级都有很多的限制，但也因而有了秩序和安全。

这种等级（卡斯特）限制也有某种灵活性。譬如在印度就没有这种灵活性。日本的习惯提供了某种明白无误的巧妙办法，得以运用这个体制而又无需使用暴力。一个人有几种办法能改变其等级。当放债人和商人变得富裕的时候，在日本这样的货币经济之下，必然是如此的，这些富人就使用各种传统策略挤进上层阶级。他们利用扣押担保品和土地的办法成为“地主”。确实，农民的耕地是不转让的，但是，日本的佃租是极高的，让农民留在他们的土地上是有利的。放债人就定居于一个地方，收取佃租，在日本这种土地“所有权”既带来利益也带来声望。他们的孩子与武士通婚。他们变成了绅士。

另一种传统的利用这种卡斯特制度的办法是领养养子的习俗。这提供了一种“购买”武士身份的途径。尽管有德川幕府的种种限制，商人仍然逐渐富裕起来了，他们设法使其儿子成为武士家的养子。在日本，很少有人领男孩作养子，但会为其女儿招赘女婿。这称为“招女婿”。招来的女婿成了其岳父的继承人。他付出的代价最高的，因为他的名字得从生身父母家的户籍上注销，并且投入其妻子家的户籍，得改用妻子的姓，迁入妻子家与岳母一起生活。代价虽高，利益不小。富商的子孙成了武士，贫穷的武士家族则得到了财富。卡斯特制度丝毫未受损害，仍一如既往，原封未动。巧妙地利用这种制度，让富人跻身于上流阶层。

所以日本并不要求各个卡斯特一定得在本等级内通婚。公认的习俗允许不同等级的人之间通婚。结果是富裕的商人逐渐渗入下层武士阶级，使西欧与日本之间原本很大的差别变得更悬殊了。在欧洲，封建制崩溃的原因可归之于逐渐增长和扩大的中产阶级的压力，这个阶级支配了近代工业时期。在日本并没有产生如此强大的中产阶级，商人和放债人通过准许的办法，“买到了”上流阶级的身份。商人与下层武士成了同盟者，值得指出的是这是很奇特而又令人惊异的事情：在欧洲和日本这两种文明之中。封建主义

在其死亡的阵痛过程里，日本与欧洲大陆比较倒是在更大程度上允许阶级的流动，但是也没有证据能说明当时贵族与市民之间没有进行阶级战争的任何迹象。

这两个阶级所进行的合作在日本是互相有利的，指出这一点是很容易的，但这种合作如出现在法兰西，它也会是互相有利的。在西欧，发生的那些个别事例中，这种合作确实是有利的。尽管如此，在欧洲，阶级的固定性是明显的，阶级斗争在法国导致了剥夺贵族的财产。在日本，这两个阶级更紧密地结合在一起。推翻衰老的幕府的同盟是一个商人与金融家同武士之间的同盟，日本即使到了近代也仍然保存着贵族制度。如果日本没有公认的手段允许阶级间流动的话，贵族制度也不可能存在了。

如果说日本人喜欢并相信他们的详尽而明确的行动“准则”的话，那么他们是有一定理由的。只要一个人遵守那些准则，这些“准则”就保证他们的安全。它允许对非法侵犯行为进行抗议，这可以用来维护一个人的切身利益。它要求相互之间履行义务。19世纪上半叶【原文如此，应为19世纪下半时。——译注】德川幕府崩溃的时候，国民当中没有任何集团赞成破坏这些“准则”。那儿没有发生“法国大革命”。甚至也没有发生“1848”（二月革命）。然而时势是令人绝望的。从庶民到幕府，每个阶级都背了放债人和商人的债。仅是非生产阶级的人与经常性的政府财政支出的规模就已难以维持了。贫穷的魔爪已伸向大名，他们已无力支付固定的俸禄给其家臣，整个封建纽带的网络已徒有其表了。他们试图再加重原本已经过重的农民的租税负担，以便自己摆脱债务。提前征收好几年的租税，农民陷于极端贫困的地步。幕府也处于破产状态，已无力维持现状。1853年佩里海军准将与他的士兵们来到日本时，日本国内正陷于可怕的窘困境地。继佩里强行进入之后，在1858年，日本无力抗拒，不得不同美国签定“通商条约”。

但是，日本发出了呼声：“一新”——意为追溯过去，恢复往昔，这一呼声日益高昂，这不是革命。甚至也不是进步。与“尊王”的呼声相呼应的是同样得人心的“攘夷”口号。国民支持回到锁国的黄金时代去的政纲。只有少数领导人认识到这条路是走不通的，但为此他们遭人暗杀。似乎一点也不存在这样的可能性：日本这么一个非革命的国家，竟会改变其进程，去追随西方的模式。五十年后日本竟会在西方各国自己的领域里与它们进行竞争，似乎更是不可能的事。但是，事实是已经发生这样的事了。日本运用它自身的力量，这是完全不同于西方的力量，去实现一个目标。在日本既没有强有力的居于高位的集团，也没有民众舆论要求实现这个目标。19世纪60年代的西方人即使已经在水晶球里看到未来的话，恐怕也不会信以为真的，似乎在地平线上并没有巴掌那么大的一块乌云曾预示此后数十年间会有一场暴风雨席卷日本。尽管如此，不可能的事都发生了。日本落后的等级制约束下的民众转向了一条新的道路，并且坚持走下去。

第四章 明治维新

把日本引入近代时期的战斗口号是“尊王攘夷”，即“还政天皇，驱逐夷狄。”提出这一口号的目的是试图阻止外国染指日本，回复到天皇和将军实施“双重统治”以前的10世纪【源赖朝于1192年创设镰仓幕府，为幕府将军统治之始，故天皇和将军的“双重统治”最早应是12世纪。此处日译本为14世纪，系指1333年镰仓幕府灭亡，1334年后醍醐天皇发起建武中兴，恢复天皇统治，1335年失败。——译注】的黄金时代的状况。京都的天皇宫廷是极反动的。尊王派的胜利，在他们的支持者看来就是羞辱与驱逐外国人，意味着恢复日本的传统生活方式，意味着“改革派”丧失政治上的发言权。有实力的“外样大名”，即日本最强大的各藩大名，他们是倒幕先锋，他们认为王政复古是一条使他们能够取代德川统治日本的道路。他们要求的只是人事变动。农民只要求自己种的稻米能更多地归自己所有，他们憎恶“改革”。武士希望保持他们的俸禄，允许他们用刀剑建树更大的功名。资助尊王派军队的商人们希望推行重商主义，但是他们从未谴责过封建制度。

反德川势力取得了胜利，1868年尊王派结束了“双重统治”的局面，这种胜利以西方人的标准来看，只是实施一种极其保守的孤立主义政策，然而从一开始这个政权就执行相反的一种政策。新政权上台不到一年，就取消了各藩大名的征税权。政府收回了土地登记簿，把农民交的租税，即所谓“四公六民”中本来归大名的“四公”部分据为己有。这种剥夺并不是无偿的。政府发给每个大名相当于其正常收入一半的俸禄。同时政府还免除了大名养活其武士和承担公共工程费的责任。武士就像大名一样，向政府领取俸禄。在此后5年中，所有法律上的阶级不平等很快就被消除了，废除了等级与阶级差别的标记和服饰——甚至必须剪掉发辫【原文如此，系指日语的“丁”，即明治维新以前男子的发髻。——译注】。解放了贱民阶级。撤销了禁止土地转让的法律，撤除了隔离各藩的壁垒，取消了佛教的国教地位。1878年，大名及武士的俸禄被折合为一笔秩禄公债，分5年乃至15年付清。各人所得公债有多有少，数额是根据这些人在德川时代的固定收入来确定的，使他们可以用这笔钱开办新的非封建经济性的企业。“这是商人—金融巨头同封建主或土地贵族结成特殊联盟进程的最后阶段，而这一进程在德川时代就已十分明显了。”【诺曼：《日本作为一个近代国家而出现》第96页。——原注】

还处于幼嫩阶段的明治政府所推行的这些令人瞩目的改革很不得人心。1871~1873年间的征韩论比之于任何改革措施都更能激起普遍的狂热。明治政府不仅坚持激烈的改革方针，还扼杀了这个入侵计划。政府的施政方针同那些曾为了建立明治政权而战的大多数人的愿望是完全背道而驰的，以致于在1877年他们的最高领导人西乡【即西乡隆盛（1827~1877），明治维新三杰之一。——译注】组织了一场大规模的反政府叛乱。他的军队代表尊王派保存封建制度的一切愿望，从第一年起明治政府就背叛了这些人。政府招募了一支非武士的义勇军，打败了西乡的武士。但是，这场叛乱表明当时政府在日本引起了多么巨大的不满。

农民的不满同样是明显的。1868至1878年间，即明治的头10年，至少爆发了190次农民起义，迟至1877年新政府才开始采取一些减轻农民沉重租税负担的措施，农民有理由对新政府感到失望。此外，农民还反对开办学校、征兵制度、丈量土地、剃发令以及废除对贱民的歧视，他们也反对严格限制得到政府正式承认的佛教、历法改革以及其他许多改变他们生活方式的措施。

那么，这个“政府”里究竟是谁在推行如此激烈而又不受欢迎的改革呢？这就是日本特有的下级武士与商人阶级的“联盟”，这种“联盟”甚至在封建时代就已由日本特有的体制培植起来了。这些武士曾经是大名的内外管家，从而学会了政治手腕，又经营

过采矿业、纺织业、纸板业等等藩属垄断企业。这些商人买到了武士身份，并且向武士阶级传播了生产技术知识。这个武士—商人联盟迅速地把能干和自信的行政官员推到前台，正是这些官员制订了明治政府的政策，并且规划了这些政策的实施。但是，真正的问题倒并非是他们出身于什么阶级，而是他们怎么会如此能干并如此现实。19 世纪下半叶，刚刚摆脱中世纪主义的日本就像今天的暹罗那样软弱，而它产生的领导人居然具有卓越的政治家气度，能够成功地规划并实施在任何国家还未尝试过的伟大事业。这些领导人的长处和短处都植根于传统的日本国民性，而本书的主旨就是论述过去与现在日本的国民性是什么。这儿我们只能来看一看明治政府的政治家是怎样从事他们的事业的。

他们完全没有把他们的工作当作一场意识形态的革命。他们把它当作一项事业。他们所设想的目标是使日本成为一个举足轻重的国家。他们并不是偶像破坏者。他们并没有辱骂也没有剥夺封建阶级，而是用大笔的俸禄引诱他们，最终使他们支持这个政权。最后他们改善了农民的处境，他们拖延了十年才这么办，这与其说是因为他们的阶级立场使他们拒绝了农民对政府的要求，不如说是由于明治初年国库枯竭的缘故。

但是，明治政府内掌权的那些精力充沛、足智多谋的政治家们反对任何在日本废除等级制度的想法。王政复古使等级制度简化了，天皇被置于等级制度的顶端，将军被废掉。王政复古以后的政治家们通过取消诸藩的办法，消除了一个人既要对藩主忠诚又得对国家忠诚的矛盾。这些变更并没有撤除等级习惯。而只是给这些习惯以一个新的基地。

“阁下”们，即日本的新领导人，为了把他们自己独具匠心的政纲强加给人民，进一步强化了中央集权统治。他们自上而下地恩威并施，巧妙运筹。但是他们并未想到有必要去迎合公众的舆论，这种舆论也许是不希望改革历法，或者不主张建立公立学校，不主张取消歧视贱民的政策。

自上而下的这种恩施之一就是 1889 年天皇赐予其国民的大日本帝国宪法。由此开辟了国民参与国政的道路，设置了帝国议会。这部宪法是在批判性地研究了西方世界的种种宪法之后，由“阁下”们小心谨慎地写成的。但是，宪法的起草者们“采取了一切预防手段，以防止人民的干预和公众舆论的抨击。”【引自日本学者的著作，据这位日本学者说，他的出处是起草者之一的金子坚太郎男爵的话。参阅诺曼《日本作为一个近代国家而出现》第 88 页。——原注】起草宪法的机构是宫内省的一个局（制度调查局），因而是神圣不可侵犯的。

明治政治家们的目标是很明确的。19 世纪 80 年代，宪法的制订者伊藤公爵派遣木户侯爵【伊藤博文一行赴欧洲是 1882 年，而木户孝允死于五年前的 1877 年。故木户不可能充当此任，是金子坚太郎子爵之误。金子受伊藤之命于 1889 年与随员桥德五郎、木内重四郎、水上浩躬、太田峰三郎一起携带英文宪法赴欧洲去听取诸家之意见，当时会见了斯宾塞。参阅金子坚太郎《帝国宪法制订之由来》，载国家学会编《明治宪政经济史论》，大正八年刊，第 40 页。——日译本注】前往英国，就日本所面临的诸问题征询赫伯特·斯宾塞的意见，经过长时间的交谈之后，斯宾塞将他的意见写成书面文字交给了伊藤【这份书信（1892 年）引自莱夫凯迪奥·赫恩：《日本，加以阐明的一个尝试》，1940 年。——日译本注】。关于等级制度的问题。斯宾塞写道，在日本传统结构中有对民族幸福无比有利的基础，因此务必加以保存和培育。他说，对“长上”（长辈、上司）的传统义务，尤其是对天皇的传统义务是日本的一大良机。日本能够在其“长上”的领导下踏实地向前迈进，而且还可以使日本避免那些在盛行个人主义的国家里不可避免的困难。明治的大政治家们对于他们自己的信念得到斯宾塞这样的确认感到非常满意。他们意欲在这个近代世界中把遵守“适当位置”而得到的好处保持下来。他们不打算根除等级制度的习惯。

在每一个活动领域中，无论是政治的，抑或是宗教的、经济的领域，明治政治家们都在国家和人民之间定下了各自所属的“适当位置”的义务。他们的整个体制同美国或英国的结构是完全不一样的。因此我们通常不能认识这个体制的基本之处。当然，在日

本存在着自上而下的强制统治，无需顾及舆论动向。掌管这个政府的是最高等级，这个最高等级从来不可能包括被选举出来的人。在这一层次上人民是不可能拥有发言权的。1940年这个支配政府的最高等级的组成者是那些随时都可以“拜谒”天皇的重臣，直接向天皇进言的人，以及委任状上盖有天皇御玺的人【系指亲任官和敕任官。——日译本夹注】，这一部分人包括内阁大臣、府县知事、法官、各局长官及其他高级官员。没有任何一个选举出来的官员能在这个等级中占一席之地，例如，选举产生的议会议员在挑选或批准一位内阁大臣或大藏省或运输省的长官方面完全没有发言权。由公选议员组成的众议院是国民的喉舌，在对政府高级官员加以质询和批评方面拥有相当的特权，但是在任命、决定或预算事项方面却没有真正的发言权，它也没有法律制定权，众议院还受到并非公选出来的贵族院的制约，贵族院议员半数是贵族，另有四分之一是敕选的。由于贵族院有批准法律之权，其权力与众议院几乎相等，所以这里又另外设置了一道等级制的关卡。

日本就这样始终保证让“阁下们”担任重要政府职位，但这决不意味着在其“适当位置”上没有自治制度。在所有的亚洲国家里，无论处于怎样的政治体制下，当自上而下的权力向下延伸时，常常会在某一中间层次上遇到自下而上发展的地方自治力量。各国所不同的仅仅是民主责任达到何种程度，它的职与权有多大或多小，地方领导力量是向当地全体居民负责，还是由地方富豪垄断而不利于人民。像中国一样，德川时代的日本有五到十家组成的小单位，现在叫做“邻组”，这是民众的最小责任单位。邻组的头头对整个邻保的一切事情行使领导权，他有责任劝阻属于邻保的人的不轨行为，若发现可疑行动必须报告，若有被通缉的人必须交给警察。明治政治家们起初废除了这些组织，但是后来又加以恢复，并称之为“邻组”。虽然政府不时积极地在城镇和都市里促进邻组的发展，但在今日的农村它们已经基本上不再发挥其职能了。“部落”（村庄）已成为比邻组更为重要的单位。“部落”既没有废除，也没有被作为一种单位而列入行政机构中去。它们是国家力量涉及不到的领域。这些十五户左右家庭组成的村即便在今天仍然继续通过其每年更换的头头，有组织地发挥着它的职能，这些头头“管理村里的财产，监督向发生死亡或火灾的家庭提供援助，确定农耕、建房或修路等的合适时间，以鸣钟的方式报告火情，在节假日敲打梆子，告知全村”。【F.约翰·恩布里，《日本民族》，第88页。——原注】这些头头并不像在有些亚洲国家那样，还负责在其村落里征收国税，他们不必承担这项重任。他们的地位没有一点双重性质，他们是在民主责任范围内行使其职务的。

日本近代政府文职机关正式承认市、町【日本的地方自治团体，相当于中国行政区划中的镇，介于日本的市与村之间。——译注】、村的地方自治机构。公选的“长老”们推选一位头头，由他代表他们的社区与代表国家的中央政府和府县当局打交道。在农村，这位头头通常是一位老住户，一个拥有土地的农家的成员。虽然担任村长在经济上会受到损失，但却很有威望，这位村长和长老们负责管理本村的财务、公共卫生、学校，尤其是财产登记和个人档案。村公所是一个工作繁忙的场所，它负责管理国家为全村儿童所拨的初级教育费，还得负责筹集为数更大的村筹教育费与管理这笔钱的开支；它还负责管理并出租村有财产、土壤改良、植树造林以及所有财产交易的登记。财产交易只有在这种机构正式登记后才具有法律效力。凡在本村有户籍的每个人，村公所都必须保存有关其居住、婚姻状况、生儿育女、收养养子、任何违法行为以及其他事实的最新记录，此外村公所还必须保管反映上述同样内容的各家庭的记录。有关上述各点的任何变化，不管发生在日本的什么地方，都会被转告当事人的户籍所在地，并被记录在他的档案中。当一个人申请职位，或在一位法官面前接受审判，或在其他任何需要证明身份的场所，他就向户籍所在地写信，或自己去索取一份副本，交给有关方面。一个人是不会轻率行事而使其不光彩的记录载入自己或家族的档案中的。

因此，市、町、村负有相当巨大的责任。这是一种对社会共同体的责任。20世纪

20 年代，日本有了全国性的政党，这在其他任何国家里都意味着“执政党”和“在野党”轮流执政，甚至在此时日本地方行政丝毫不受政党政治这种新情况的影响，仍由代表整个共同体的长者们加以指导。但地方行政机关在三个方面是没有自治权的。法官均由国家任命，警察和教员也全是国家的雇员。因为日本大部分民事案件至今仍然是由仲裁或通过中间人来解决的，所以法院在地方行政中的作用是微不足道的。相比之下警察更为重要。警察在公众集会时必须到场，但这些职责并不是经常性的，他们大部分时间用于做好居民身份与财产的记录。国家可能会把警察频繁地从一个地方调到另一个地方，以便不让他们与当地人士有过分密切的关系，保持局外人的身份。学校教员也受到调动，国家为学校制订了详细的规定，而且像在法国一样，日本的每一所学校在同一天里教授同一本教材的同一篇课文。每一所学校都在早晨同一时间做同样的广播体操。市、町、村对学校或警察或法院不具有地方自治权。

日本的政体因而同美国的政体大不相同，在美国，普选产生的人员负有最高的行政和立法责任，地方的控制是通过地方对警察和刑事法庭的指导来实行的。但是，日本的政体与荷兰、比利时这样彻头彻尾的西方国家的政体在形式上没有什么区别。例如，荷兰与日本一样，女王的内阁起草所有法案，议会实际上并不创制法案。在法律上荷兰甚至由女王来任命镇长和市长，因此其形式上的权利比 1940 年以前的日本更深地伸入到地方性事务中去。这是确实的，尽管实际上荷兰女王通常认可地方提名的人选。警察和法院直接对君主负责也是荷兰式的。不过，在荷兰，任何宗派集团都可以随意建立学校，而日本的学校制度是照抄法国的。在荷兰，地方对运河渠道、围海造地以及本地开发事业所负的责任也是全体共同体成员的职责，而不属选举产生的市长和官员的职守。

日本的政体同西欧这些例子相比，其真正的差别不在于形式而在于职能。日本人依赖古老的恭顺习俗，这种习俗是由他们过去的经历所形成的，并在其伦理体系和礼仪中定形。国家可以信赖这样一点，即当“阁下”们在其“适当位置”上尽职时，他们的特权将受到尊重，这不是因为他们的政策得到了认可，而是因为在日本逾越特权界限是不容许的。在国家的最高决策层“国民舆论”是不起作用的。政府只是要求“国民的支持”。当国家规定其自己在地方自治范围内的管辖领域时，它的管辖权亦是被动地予以接受的。国家及其在内政方面的各种职能并不是一种必不可少的祸害，如在美国所普遍认为的那样。在日本人看来，国家几乎是至高无上的。

再者，国家也非常细致地承认国民意志具有“适当位置”。这么说并不过分：在合法的民众权限内，即使是做对国民本身有利的事，日本政府也必须采用劝说人民接受的办法。负责振兴农业的政府官员为改进陈旧的农耕方法，也不能靠发号施令来工作，这就如同美国爱荷达州担任相同职务的官员一样。负责鼓励组织由政府担保的农民信用社或农民供销社的政府官员，必须与地方名流举行长时间的圆桌会议进行磋商，然后按他们的决定办。地方的事情由地方处理。按日本人的生活方式，各人均有其适当的权力，各种权力又有其适当的领域。比起西方文化来，他们给予“上司”更大得多的尊敬，从而也就给予“上司”更大得多的行动自由，但是“上司”也必须守本分。日本人的座右铭是：各得其所。

在宗教领域里，明治时期的政治家们作了一些比政治领域里形式更为奇特的安排，不过他们还是在按同样的日本座右铭行事。国家只掌管象征国家统一和民族优越性的一种崇拜，所有其他领域里的崇拜则留给个人自由处置。国家管辖的领域就是国家神道。因为国家神道是以向国家象征表示正当敬意为宗旨的，就好比美国人向国旗敬礼一样，所以他们说，国家神道“不是宗教”。正因为如此，日本能够要求全体国民信仰国家神道，而又丝毫不违背西方的信教自由原则，犹如美国要求人民向星条旗致敬也不侵犯信教自由一样。这不过是忠诚的象征而已，因为它“不是宗教”。所以日本能够在学校里教授国家神道，而没有遭到西方人指责的危险。国家神道在学校里成了从诸神时代以来的旧本历史课和对“万世一系之统治者”天皇的崇拜。国家神道是由国家支持、国家控

制的。所有其他宗教领域，即使是祭祀神道，更不用说佛教和基督教信仰，任由个人随意处置，同美国的情况几乎一样。这两个领域在行政及财政方面也是分开的。国家神道是由内务省主管国家神道的一个局负责管理的，神宫、仪式和神社是由国家维持的；而祭祀神道，以及佛教和基督教教务教派的事则由文部省宗教科管，由信徒自愿捐献来维持。

因为日本对这个问题的官方立场是如此，所以人们虽不能把国家神道说成是一个庞大的国教会，但至少能称之为一个巨大的国立机关。日本共有 11 万个以上的各种神社，其中有祭奠天照大神的伊势大神宫，也有逢特别仪式才有主持神官收拾干净的地方小社。全国性的神官等级制与政治等级制相并行，由最低级的神官开始，经过郡市及府县的神官，一直到被敬为“阁下”的最高神官。与其说他们是在主持民众的礼拜，不如说是为民众主持典礼。在国家神道中没有什么东西与我们所熟悉的教会活动相类似。因为国家神道不是宗教，法律上禁止国家神道的的神官传授教义。而且也不可能有西方人理解的那种礼拜仪式。取而代之的是在频频出现的祭日里，町和村的正式代表前往神社参拜，这时神官就在他们面前舞动一根装饰着大麻和纸条的棒来净化他们。神官们打开内大殿的门，以一声尖声的喊叫请下诸神来享受供奉的食物。在神官祈祷时，每一个参拜者则按各自的身份依次恭恭敬敬地进行叩拜，献上日本圣树的小枝，这种垂饰着白纸条的树枝在新旧日本都是无所不在的。接着神官们又一次发出呼喊，送走诸神，关上内大殿的门。在国家神道的祭日，天皇也代表国民举行仪式，这一天政府机关也停止办公。但这些祭日并不像地方神社祭礼或佛教祭日那样是民众的祭日。地方神社和佛教祭日是国家神道之外的“自由”领域。

在这个领域里，日本人民总是信奉与其心灵相吻合的几个大教派，并举行与其心灵相吻的祭日。佛教仍然是大多数国民信奉的宗教，具有不同教旨和教祖的各种教派在全国各地非常活跃。甚至神道也有处于国家神道范围之外的各种强大教派。早在 20 世纪 30 年代政府采取国家主义立场之前，某些教派已经成为纯粹的国家主义的堡垒了。有些是被比作为基督教科学派的信仰疗法宗派，有些信奉儒家信条，有些搞神灵附体和参拜圣山神社的活动。绝大多数民众性的祭日也处于国家神道的范围之外。祭日里群众汇集于神社。参拜者们个个都漱口净身，拉铃或拍手诸神降临。恭恭敬敬地叩头礼拜之后，再一次拉铃或拍手，把神送走。接着就走出神社去，干这一天所要干的主要事情，例如到摆摊小贩那儿买玩具和好吃的东西，观看摔跤比赛、驱邪魔法和由丑角演出、生动活泼的“神乐”舞【雅乐的一种。——译注】，总之是领略一下摩肩接踵、热闹非凡的节日气氛。一位曾经在日本居住过的英国人说，他在日本的祭日里常常回想起威廉·布莱克的一首诗：

如果在教堂里，他们会给我们一点淡啤酒，
以及使我们的灵魂喜悦的欢乐之火，
我们会整日歌唱祈祷，
永远不会去离经叛道。

在日本，除了那些献身于宗教苦行的少数职业苦行僧之外，宗教决不是严峻的。日本人还嗜好外出朝圣，这是非常愉快的假日休闲。

因此，明治政治家们细心地在政治方面划清国家职能的领域，并在宗教方面划清国家神道的领域。他们把其他领域留给国民去自由行事。但是，那些他们认为直接同国家事务有关的统治权，作为新的等级制度的最高官员，他们是牢牢掌握在自己手中的。创建陆海军时，他们就遇到了这样的问题。像在其他领域里一样，他们废除了旧的等级制度，不过在军队里他们比在老百姓的生活中做得更加彻底。他们甚至在军队里废除使用日本的敬语，尽管在实际行动中旧的习惯仍然存在着。军队提拔军官也以能力为依据，而不是根据家族门第，这种做法实行得十分彻底，其彻底性在其他领域是达不到的。在这方面，军队深得日本人的好感，显然这是理所当然的。这肯定是使新军队赢得人民支持的最好的可行手段。连和排是由来自同一地区的乡邻所组成的，和平时期服兵役的地

点离家很近。这不仅意味着与当地的联系纽带保存下来了，而且还意味着在服役军人的两年军事训练生活中，军官与士兵、二年兵与头年兵的关系取代了武士与农民、富人与穷人之间的关系。在许多方面，军队扮演了一个民主的平等主义者的角色，在许多方面，这是一支真正的人民军队。在大多数别的国家里，军队是维护现状的强大武装，在日本，由于军队同情小农，因此在反对大金融资本家和产业资本家的屡次抗争中军队站在农民一边。

日本的政治家们恐怕并不赞成由建立一支人民军队而带来的所有后果，他们并不认为在这一层次上使军队具有至高无上的等级地位是合适的。他们在最高层次的范围内作了一定的安排，以实现这一目标。他们并没有把这种安排写进宪法里去，而是把军部不受文职政府管辖这一点作为一种公认的惯例保存下来。陆海军大臣同外务省和处理内务的各省大臣不同，可以直接晋见上奏天皇本人，因此得以利用天皇的名义，强行通过他们的措施。他们并非必须向其文官阁僚通报情况或征询意见。而且，军部还能够操纵各届内阁。他们可以使用拒绝派陆海军将官入阁这种简便的权宜手段阻止组建他们所不信任的内阁。没有这样的现役高级军官充任陆、海军大臣，就不能组阁，任何文官或退役军官都不能任这类职位。同样，如果军部对内阁的任何一个行动不满，他们就可以召回他们在内阁中的代表，迫使内阁总辞职。在这个最高决策层，军部首脑们想方设法不让他人干预。如果还要什么进一步的保证的话，那么在宪法早有这么一条：“帝国议会若不通过预算时，政府可施行上年度的预算。”在外务省保证军队决不会占领满洲之后，军队仍然采取了占领行动，这不过是事例之一，它表明在缺乏一致的内阁政策的情况下军部首脑阶层就支持战地司令官去达到目的。像在其他领域里一样，军队也是如此，凡是涉及等级特权的地方，日本人倾向于接受由此而产生的所有后果，这并不是因为同意这项政策，而是因为他们不赞成逾越特权之间的界限。

在工业发展领域里，日本遵循一条与任何西方国家都不相同的方针。在这一方面，又是“阁下”们安排竞赛，并制订规则。他们不仅计划，而且还用政府的钱建设和资助他们认定必需的产业。由一个国家官僚机构来组织并经营这些产业。他们招聘外国技师，派遣日本人去海外学习。此后，就像他们所说的那样，一旦这些产业“组织完善，生意兴隆”时，政府就把它卖给私营商行。这些官营产业被逐步以“荒唐的廉价”【诺曼：《日本作为一个近代国家而出现》第131页。这一节的讨论是以诺曼发人深思的分析为基础的。——原注】转卖给少数选定的金融寡头集团，即以三井、三菱两家为主的著名财阀。日本政治家们断定产业开发对日本来说至关重要，因此不能按供求规律或自由企业的原则行事，但是这项政策与社会主义信条丝毫没有关系。从中捞到好处的正是财阀。日本的成就就在于它以最小的失误和浪费建立了它认为必需的产业。

由于采取了这些方法，日本能够改变“资本主义生产的起点与其后诸阶段的一般顺序。”【诺曼：《日本作为一个近代国家而出现》第125页。——原注】日本不是从消费品生产和轻工业开始，而首先建立关键性的重工业。兵工厂、造船厂、炼铁厂和铁路建设拥有优先权，并在技术效率上迅速达到了高水平，这些产业并没有全部转让给私人，庞大的军事工业仍然处于政府官僚机构的控制之下，由政府特别预算来提供资金。

在一切政府给予优先权的产业领域里，小商人或非官僚经营者是没有“适当位置”的，只有国家和享有信誉、政治上受到青睐的大财阀在这个领域里活动。但是，就如日本人生活的其他方面一样，在产业中也有自由领域。这些就是以最小的投资和最大限度地利用廉价劳动来经营的“残余”产业。这些轻工业即使没有近代技术也能存在，它们确实存在着。这些产业通常是在我们美国习惯称之为家庭血汗工厂的那类企业中经营。小本经营的制造业主买回原料，将其分发给家庭或雇佣四、五个工人的小工场，然后收回其产品，再把它们分发出去进行下一步加工，如此反复多次，最后将成品卖给商人或出口商。20世纪30年代，日本从事工业劳动的总人数中至少有53%的人是在这类不超过五个工人的工场和家庭中工作的。【上田教授，转引自法利.S.米丽亚姆《侏儒工

厂》，载《远东概览》，第4卷（1937年），第2页。——原注】其中很多人受古老的家长式学徒制习惯的保护，许多人还是母亲，在日本的大城市里，她们背负着婴儿坐在自己家里从事计件工作。

在日本人的生活方式中，日本产业的这种二元性与政府或宗教领域里的二元性是同样重要的。这就好像是，当日本政治家们认定他们需要一个财界贵族制与其他领域里的等级制相匹敌时，他们就为财界贵族建设各种战略性的产业，挑选一批政治上受到特别照顾的商人家族，把他们置于“适当位置”上，同其他等级相匹配。他们并不打算让政府同这些财界大家族切断关系，财阀则受惠于一种继续不断的庇护政策，这种政策不仅给了他们利润，而且给他们很高的地位。假如从日本人历来对利润及金钱的态度看，财界贵族遭到国民的攻击是难以避免的，但是政府尽其所能根据公认的等级制观念创造了这样的贵族。这种努力没有完全成功，因为财阀遭到了军队中所谓青年军官集团以及农村地区的攻击。然而，事实上日本公众舆论攻击的主要锋芒不是针对财阀，而是针对着“成金”。“成金”常常被译成“nouveau riche”（暴发户），但是这并没有正确反映日本人的感情，在美国，nouveau riches 的精确含义是“新来者”，他们被人嘲笑是因为他们与人交际时言行笨拙，还未来得及学会优雅的礼节。但是，令人感动的财富却抵消了他们的这些缺点。他们发迹于小木屋，他们从赶骡子一跃而发展到经营价值数百万美元的油田。然而，在日本“成金”两字源于日本的将棋术语，意思是“卒子”变成了“金将”。这是一个像“大亨”一样可以在棋盘上横冲直撞的卒子。它完全不具备做这种事的等级权利。一般人深信“成金”通过欺骗或剥削他人来发财致富，日本人对暴发户的敌视态度完全不同于美国人对“发迹男仆”的态度。日本在其等级制度中为巨富提供了一席之地，并且与巨富保持一种联盟，但如果财富不是规定的领域里获得的话，日本的公众舆论就予以激烈的抨击。

因此，日本人是经常依照等级制度来安排其世界秩序的。在家庭和私人关系中，年龄、辈份、性别和阶级决定适当的行为。在政府、宗教、军队和工业中，各领域被周密地分成等级，无论是等级地位较高的人还是等级地位较低的人，凡逾越其特权都将受罚。只要“适当位置”仍被维持着，日本人就一如既往地过日子，不作任何抗议。在这样的情况之下，他们感到安全。当然，在他们的最大幸福是否受到了保护这样一个意义上来说，他们经常并不“安全”，但是，因为他们将等级制度作为合法的东西加以接受，所以他们又是“安全”的。这是日本人对人生看法的特点，就像对平等和自由企业原则的信赖是美国人的生活方式的特点一样。

当日本试图输出它的“安全”公式时，对它施以惩罚的复仇女神就降临了。在日本国内，等级制度完全适合于日本国民的想像力，因为这种想像力正是在等级制度的模子里塑造出来的，野心只能以在那种世界里可能具有的形式出现。但是等级制度是一种不能向外输出的商品。其他国家对于日本大言不惭的主张极为愤慨，把它视为不恰当的主张或比不恰当的主张更坏的东西。尽管如此，日本军队的官兵们在每一个被占领国里仍旧因他们没有受到居民们的欢迎而感到震惊。难道日本没有在等级体系中给他们一席之地吗？不管多么低微，终究是一席之地。难道等级体系对处于较低地位的人是不合心意的吗？日本军部连续拍摄了几部战争影片、描写了绝望之中惊慌失措的中国姑娘同日本士兵或日本工程师恋爱，从而找到了幸福，电影通过这种姑娘的形象来表现中国对日本的“爱情”。这与纳粹式的征服是极不相同的，但从长远观点看这并不比后者更为成功。日本人不能强求其他民族付出那些他们曾强制自己付出的东西。他们认为他们能够做到这一点，这就是他们的错误。他们没有认识到，使他们“甘居各自适当位置”的日本道德体系是一种他们在其他地方不能依靠的东西。其他国家没有这种道德。这是真正的日本产物。日本作家们把这种伦理体系完全视为一种理所当然的东西，根本不去描述它。因此，我们必须首先描述这种道德体系，人们才能理解日本人。

第五章 负恩于历史和社会

在英语中我们以前常谈论“继承往昔”。两次大战和一次巨大的经济危机多少削弱了这句话所惯于表达的那种自信的含义，但是这种变化肯定没有增强我们对往昔欠着恩情债的意识。东方民族则完全不一样，他们认为自己是对往昔欠着恩情债的人。西方人所称之为祖先崇拜的东西实际上大部分并不是祖先崇拜，而且也不是完全对祖先而言的，这只是人对过去的一切表示感谢的仪式而已。而且，他不只是对往昔表示感恩，就是在每天日常人们的接触过程中也增加了他现在所欠的恩情债。他日常的决定和行动必定发源于这种恩情债，这是基本出发点。因为西方人极端轻视他们对这个社会所欠的恩情债，极端轻视这个社会在抚养、教育、福利方面，或者甚至是在他们已被生了出来这件简单的事实方面所给予他们的一切，所以日本人觉得我们的动力是不足的。有德之士不会说他们不欠任何人的恩情，而在美国人们就是这么说的。有德之士也不会贬低往昔。在日本，“义”是靠承认一个人在互欠恩情这张巨网中的适当地位来维持的，这张网既包括其祖先，也包括其同代人。

东西方之间的这种差异从文字上看是简单的，但是要认清在实际生活中形成怎样的差异，那就困难了。如若不理解日本的这一点，我们就不能懂得战争期间我们已熟悉的日本人那种极端的自我牺牲行为，也不能懂得为什么在我们认为丝毫没有必要发怒的情况下，日本人却会突然发怒。变成一个欠债人会弄得一个人极易发火。日本人证明了这一点。债也增加他的巨大责任感。

中文与日文都有许多意为“obligations”（义务、恩惠等意思）的词。这些词并不是同义词，它们的特殊含义无法直译成英文，因为它们表达的概念是我们所没有的。“恩”这个字表示各种“obligation”，包括一个人所欠下的从最大到最小的恩情。日语中的这个字被译成一系列的英文词，从“obligations”（义务、恩惠）和“loyalty”（忠诚）到“kindness”（好意）和“love”（爱），但是这些词都歪曲了原来这个词的意思。倘若“恩”真的指爱或义务，那么日本人就必定会说到对孩子的“恩”，但是这个词是不可能这么使用的。这个词也不意味着忠诚，忠诚这一意思是用别的日文词汇来表达的，而这些词与“恩”也不是同义的。“恩”在其所有各种用法中都是一个人尽力承担的一种负担，一种人情债，一种责任担子。一个人从上级那里受“恩”，而如果从任何一个不一定是其上级或甚至不是其同级的人那里受“恩”，这样的行为会给人一种不愉快的卑微感。当日本人说“我得到某人的恩”时，这就意味着“我对某人负有义务的重担”，他们把这种“债权人”、这种施恩者称为他们的“恩人”。

“记住一个人的恩”可以是互忠互爱之情的一种纯真流露。日本小学二年级的教科书里载有一篇题为“别忘恩”的小故事，就是在这个意思上使用这个词的。这是在修身课里供孩子们阅读的故事。

“哈奇”是一条聪明伶俐的狗，它一生下来就被一个陌生人带走了，它就像此人家中的孩子一样备受宠爱。因此它那幼弱的身躯也变得结实起来，当主人每天早晨出去上班时，它一直件送他到电车站，傍晚主人回家时分，它又到车站去迎接他。

不久，主人去世了。不管“哈奇”是否懂得这一点，它继续每天期待着它的主人。它在常去的车站徘徊，每当电车一到，它就在下车的人群中寻找是否有它的主人。

时间就这样日复一日，月复一月地过去了，一年过去了，两年过去了，三年过去了，十年也过去了，但是每天在那个车站前面仍可看见那年老的“哈奇”的身影，它仍在期待着它的主人到来。【普通小学校修身卷二，昭和10年（1935年）12月发行。——日译本注】

这个小故事的寓意是忠诚，这种忠诚只是爱的别名。一个深深关切其母亲的儿子可

以说他没有忘记他从其母亲那儿受到的“恩”，其意思即是他对母亲怀有如同“哈奇”对其主人一样的挚爱。但是这个“恩”字不是特指他的爱，而是指当他还在襁褓中时母亲为他所做的一切事情，在他孩提时代母亲为他所忍受的种种牺牲，在他成人后母亲为了增加他的利益而作的一切操劳，是指他仅是因为有母亲存在这样一个事实而对母亲所欠的一切人情债。这个字还包含偿还这笔人情债的意思，因而它也意味着爱。但是这个字的原意是欠人情债，而我们美国人则认为爱就是不受义务约束而自由给予的感情。

当“恩”被用来指一个人所受的头等的、最大的恩典，即“皇恩”时，“恩”常常在无限的忠诚这种意义上被使用。这是对天皇所欠之债，一个人必须以无限的感激之情来接受这种恩情债。日本人觉得当一个人为自己生于这个国家，得以如此生活，得到大大小小的关怀而感到高兴的时候，也不可能不想到这一切都是某人施予的恩惠。在整个日本历史上，对活着的人而言，一个人对其欠下恩情债的“债权人”就是他生活范围内的最高上司。在不同时代，这位上司分别是不同的人：地头【封建时代管理社团的社头。江户时代拥有一万名以下领地的幕府僚臣，或各藩拥有领地的家臣。——译注】、封建领主和将军。今天这位上司就是天皇。由哪一位上司做最终“债权人”，这倒并不是最重要的。几个世纪以来，在日本人的习性中占居最重要地位的倒是“毋忘恩”本身。近代日本用一切手段设法把这种感情集中在天皇身上。日本人对其生活方式所抱的各种偏爱都增强了每个人深受“皇恩”之感。战争期间，以天皇名义分发给前线部队的每一支香烟都要强调一下每个士兵受到了天皇之“恩”；出发前分给士兵的每一口酒都是更大的“皇恩”。日本说，每一个神风自杀性飞机的飞行员都是去报答他所受的“皇恩”；他们说，为防卫太平洋某岛而全体玉碎（他们这样要求）的各部队是在向天皇偿还他们所受的无限“皇恩”。

一个人也受“恩”于天皇以下地位较低的人。当然有受之于父母的“恩”，这是著名的东方孝道的基础，这种孝道使父母处于十分重要的地位，他们有管教其孩子的权力。这就是说孩子对父母欠下恩情债该努力予以偿还。因此正是孩子们必须努力服从父母，而不是像在德国——另一个父母对孩子拥有管教权力的国家——那样，父母必须努力强制迫使孩子服从。日本人对东方孝道的看法是非常现实的，关于受父母之“恩”，他们有这么一句俗话，可以意译成“一个人只有在自己有了子女以后，才知道他对自己的父母欠了多少恩情债。”【日语为“有子方知父母恩”。——译注】这即是说所谓父母之“恩”就是父母亲日常实际所费的心思和所作的操劳。日本把祖先崇拜限于最近的、还记得的先祖，这使日本人进一步深切感到幼年时代对这些人的实际依赖，每一个男女都曾经是嫩弱的婴儿，若无父母的关怀就不能活下来，这在任何一种文化中当然都是不言自明的道理；在一个人成年之前的岁月里，他的衣、食、住是由别人提供的。日本人深感美国人极度轻视这一切，而且就像一位作家所说的那样，“在美国不忘父母之‘恩’的表现充其量不过是善待父母面已。”当然，没有人会不对自己的孩子施“恩”的，对孩子的忘我关怀也是反过来报答自己在年幼无助时得自父母的恩情。一个人通过让自己孩子得到同样好或更好的养育的办法来报答自己受之于父母的“恩情”。因此对孩子的义务也完全包括在“父母之恩”中。

一个人对其老师和师傅也欠着特殊的“恩”。他们都曾经帮助他成长与自立，因此他蒙受了他们的“恩”，这种“恩”使他必须在将来某个时候当他的老师或师傅一旦陷入困境，需要援助时给予某种援助，或者在他们死后，对其遗孤予以特别的照顾。一个人必须竭尽全力去尽此义务，岁月的推移不会减轻这种恩情债，随着岁月的流逝，恩情债的分量反而会有增无减，这犹如某种利息的累积。“恩”对任何人说来，都是一件重要的事情，正如日本人常言的：“一个人永远无法报答恩的万分之一。”这是一种非常沉重的负担，“恩的力量”常常被看成是可以压倒个人偏爱的一种正当的力量。

这种恩情债伦理观能否顺利推行，取决于每一个人是否可能认为自己欠着巨大恩情债，而且能愉快地履行所承担的义务。我们已经看到等级制度在日本被组织得那么彻底。

伴随着等级制度而来的种种习惯被忠实地遵守着，这些习惯使日本人对其道德债务的尊重能够达到西方人想像不到的程度。如果上级被认为是善意的人，那么这种尊重就更容易做到。日语中有十分有趣的证据，说明上级确实被认为是“热爱”其下属的。在日本“爱”意味着“love”，而且上个世纪的传教士们认为唯一能够用来翻译基督教的“love”概念的日文单词就是这个“爱”字。他们在翻译《圣经》时用这个字来表达上帝对人类的爱和人类对上帝的爱。但“爱”特别意味着上级对其下属的爱。一个西方人可能觉得这意味着“家长式庇护”，但是在日语用法中它的意思要比这多得多。这是一个意味着慈爱的字眼。即使在现代日本，这个字仍然在上对下的爱这样一个严格的意义上使用的，但是，部分地是由于受基督教用法的影响，此外，确实是由于打破等级差别的官方努力的结果，今天这个字也可用来指同等人之间的爱。

但是，尽管有一切文化上的缓和因素，不伤感情地“蒙恩”，这在日本仍然是一种幸运的情况。日本人不喜欢随随便便受人之“恩”而负上人情债。日本人常说“使人感恩”，而通常最接近的译法是“强人所难”——虽然在美国强人所难意味着从另一个人那儿要求某种东西，而在日本这句短语却意味着给予他人某种东西或为他人做一点好事。比较疏远的人偶然所赐的恩惠是最遭忌恨的东西，因为一个人仅在邻里交往和久已确定的等级关系中才懂得并接受“恩”的复杂含义。但是当赐“恩”的对方仅仅是相识的人和几乎处于同等地位的人时，人们就感到坐立不安了。他们宁愿避免卷入“恩”的全部后果中去。当有事故发生时，日本街头聚集的人群一般都袖手旁观，这并非因为缺乏主动性。一般承认任何非警方的干预都会使接受者负上受“恩”的包袱。明治前最著名的法律之一就是：“发生吵架争论时，不可无端插手。”在日本，一个没有明确授权的人如果在这种场合帮助他人，就会被怀疑是在不正当地从中渔利。接受帮助者将会对其帮助感恩不尽，这个事实并不是使任何人渴望去利用这种好机会，相反使他对助人一事非常小心谨慎。尤其在不拘泥形式的场合，日本人特别谨防被卷入“恩”的漩涡中去。从以前毫无关系的人那里即使递过来一支烟也会使日本人觉得于心不安，而他表示感谢的有礼貌的方式是说：“真过意不去啊”（“の毒”），一个日本人曾对我作了这样的说明：“明确地说出你觉得多么不好意思是比较容易忍受的。因为至今没有考虑过为那人做些什么事情，所以羞于受‘恩’。”因此，“の毒”有时被翻译成“谢谢你”，因为给了我这些纸烟；有时被译成“对不起”，因为蒙受了恩惠；有时被译成“丢脸”，因为给了我如此过分的东西。日语“の毒”这句话包含所有这些意思，但又不等于其中的任何一句。

日语中有许多表示感谢的说法，表示受“恩”后的这种同样的不安心情。现代城市百货商店中采用的表示感谢的那句客套话意思最不含混，其意为“嗨，这是一件不容易的事情”（“有難”）。日本人通常说这件“不容易的事情”是顾客买东西而赐给商店的巨大难得的恩惠。这是一句恭维话。它还被用于接受礼物时以及举不胜举的许多场合。其他同样常用的“感谢”诸如同“の毒”一样指受恩这件事的困难。亲自营业的店主们最常说的是“済みません”，其字面的意思是“嗨，这没有完”，意即“我蒙受了您的‘恩’，但在现代经济制度下我怎么也无法报答您，我很遗憾被置于这种地位。”在英语中“済みません”被翻译成“Thank you”（谢谢你），“I'm grateful”（我很感激），或“I'm sorry”（对不起），“I apologize”（我很抱歉）。例如，你在街上行走时，帽子被风刮走后被人追上捡起还给你，这时，比起其他任何感谢之词，你更喜欢使用这句话。当他把帽子还给你时，礼貌要求你表示你自己在接受帽子时内心所感到的不安。“他给我以‘恩’，而我以前从来没有见过他。我从来没有机会首先给他以‘恩’。我对此觉得负疚，但是如果我向他表示歉意的话。我就会觉得好受一点。”“済みません”恐怕是日本最普通的表示感谢的词。“我告诉他，我承认——我从他那里蒙受了‘恩’，而事情并没有随着取回我的帽子这个动作而结束。但是我对此能做点什么呢？我们是陌生人。”

从日本人的观点来看，另一句感谢话“辱ない”是更强烈地表达蒙受恩惠时的同一种感激之情，这一句话中用的词意为“侮辱”、“丢脸”，它既有“我含羞蒙辱”之意，

也有“我非常感激”之意。所有的日语辞书都说，你用这句话来表示，由于你受到了特别的恩惠，你含羞蒙辱，因为你不配受此恩惠。用这句话你明确地承认你在受“恩”才感到耻辱，“耻”，正如我们将要看到的那样，在日本是一种令人感到痛苦的东西。“辱ない，”（我含羞蒙辱），仍被老派的小商人用来向他们的顾客表示感谢，顾客们在要求赊购时也用这句话。这是一个在明治以前的小说中常常可以读到的词。如果一个身份低贱的漂亮姑娘在领主官中当侍女时被领主选为妾室，她会对领主说“辱ない”，那就是“我不配接受此‘恩’，实在于心有愧。老爷的慈悲使我不胜敬畏。”参与世仇争斗之后被当局无罪开释的武士也说“辱ない”，“我蒙受此‘恩’，丢尽了脸；我把自己置于如此卑下的地步是不妥当的；我很遗憾；我谦恭地感谢你们。”

这些措词比任何概括性的议论都雄辩地说明了“‘恩’的力量”。一个人常常同时抱着两种互相矛盾的感情来承受它。在公认的结构化关系中，它所暗指的巨大恩情债常常仅仅是刺激人倾其全力来报恩。但是做一个欠恩情的债务人是颇难忍受的，亦易引起肝火。日本最著名的小说家之一的夏目漱石，在著名小说《哥儿》中生动地描述了欠了恩的人是多么容易动怒。主人公哥儿是在乡下小镇上第一次担任学校教师的江户（东京）人。哥儿很快就发现与他同事的教师尽是些无聊的人，他同这些家伙完全合不来。但有一位年青老师，哥儿同他比较亲热，有一次两人在街上散步时，被哥儿称作山岚的这位新朋友请哥儿喝了一杯冰水。山岚付了一钱五厘（相当于 1/5 美分）的冰水钱。

此后不久另一位教师告诉哥儿说，山岚在说他的坏话。哥儿真的听信了这个挑拨是非者的话，于是突然牵挂起他从山岚那儿所受的“恩”来。

“从这种表里不一的家伙那里领受冰水，真是有损我的面子。我只喝了一杯，所以他只付了一钱五厘。不管是一钱还是五厘，如若我欠着这份‘恩’，心情至死不得好受。……默不作声地接受他人之‘恩’是把对方看做可敬的人，是对该人的一个善意行动。我不是坚持自己付冰水钱，而是领受了‘恩’，并表示了感谢。这种感谢是用金钱不能买到的。我虽无衔头也无官职，但却是一个独立的人，一个独立的人接受‘恩’，这一行动的价值远超过 100 万元的还礼。我让山岚花了一钱五厘，而给了他远比 100 万元更贵重的谢意。”

翌日他就把一钱三厘扔在山岚的桌子上，因为若不了结一杯冰水之“恩”，他就不能解决两人之间眼下存在的问题：哥儿从别人那里听说山岚曾讲过侮辱他的话。这或许会导致两人互相殴打起来。但是首先必须消除“恩”，因为在这两个朋友之间“恩”已不复存在。

在美国，对琐事如此神经过敏、如此易伤感情的情况只有在浪荡少年的档案和神经病患者的病历卡中才可看到。但这却是日本人的美德。日本人认为，并非许多日本人都把事情做得这样极端，当然会有许多人是马马虎虎的。研究《哥儿》的日本评论家们把哥儿描写成“脾气暴躁，像水晶那样纯洁，一个正义的斗士。”作者过分地把哥儿与他自己视为一体，实际上评论家们常常从头这个人物就是漱石的自画像。这部小说是一个关于高尚道德的故事，因为一个受“恩”的人只有把他自己的感谢看得价值“百万元”，并相应地去行动，才能使他摆脱负债人的地位。他只能受恩于“可敬的人”。哥儿愤怒之际，把他受之于山岚的“恩”同很久以前受之于其老保姆的“恩”加以比较。这位老婆婆盲目地偏爱他，并且认为他家里的人谁也没有认识到他的真正价值。她经常悄悄地带给他一些糖果和颜色铅笔之类的小礼物，甚至有一次给了他三元钱。

“她过分地给我以照顾，使我感到十分不快。”但是，虽然她拿出三元钱使他“受辱”，他还是作为一种借款接受了它，此后虽多年过去了，他却没有归还。他对他自己说，但这与他对受之于山岚的“恩”的感受完全不同，没有归还还是因为“我把她视为自己的一部分”。这句话是理解日本人对“恩”的反映的线索。只要“恩人”实际上就是自己，只要“恩人”是一个在“我的”等级组织中占有一定地位的人，或者他正在做着我能够想像我自己也会做的事情，就像在刮风天别人归还我吹跑的帽子那样的事。或者

他是一个钦佩我的人，那么，不管抱着多么错综复杂的感情，日本人还是能够承受恩惠的。一旦这些条件不再存在，“恩”就成了一种难以忍受的痛苦。无论这种人情债是多么微不足道，对之感到不快是一种美德。

每一个日本人都知道，不管在什么情况下，一个人如果施“恩”太重，就会遇到麻烦。最近一份杂志的“境遇咨询”栏中有一个很好的例子。这是一个相当于美国杂志“致失恋者的忠告”的栏目，它已成为《东京精神分析杂志》的一种特色。提供的忠告完全不是弗洛伊德式的，而是日本式的。有一位上了年纪的男子在请求得到忠告时写道：

“我是三个男孩子和一个女孩的父亲。妻子在 16 年前故世了。因为孩子们怪可怜的，所以我没有再婚。而孩子们认为这是我的美德。现在孩子们都已结婚。8 年前，儿子结婚时我搬到了离他们二、三条街的地方去住。有点难以说出来的是，3 年前我同一个暗娼（卖身于小旅馆的娼妓）有了关系。我听了这女人的身世以后，可怜起她来。于是我用一点钱把她赎出带回家里，教她礼仪，并当作女仆留在家里。她责任感很强，而且是个令人称赞的节俭的人。但是，我的儿子们和媳妇们，以及我的女儿和女婿却因此而瞧不起我，把我视同陌生的路人。我并不责备孩子们，因为这是我的过失。

姑娘的父母好像不了解情况，他们写信给我，说她正值婚嫁年龄，想让我送她回家。我去见了她的父母，说出了事情真相。他们非常贫困，但不是把女儿当作摇钱树的人。他们对我说，权当女儿已经死了，让她像现在这样生活下去也可以。她自己愿意留在我身边直到我死去。但是我们二人的年龄之别犹如父女，因此我有时考虑送她回家去。我的孩子们认为她指望的是我的财产。

我有老毛病，我想大概只有一两年时间好活了。怎么办才好呢？如果得到指教，则不胜感激。最后还要补充说一句，她以前只有一度是个“暗娼”，那完全是环境所迫。她的品性是善良的，而她的父母决非贪财之辈。”

日本医生认为这是一个很明显的事例，说明这位老人把太重的“恩”给了他的孩子们。医生写道：

“您所描述的几乎是每天都发生的事情……

在陈述我的意见之前，我首先想说的是，从信的字面来看，大概您想要从我这里得到的是您所希望的答复，在这一点上，我对您多少有点反感。悠长时间地忍受独身生活，我无疑是要对此表示敬意的，但是您使孩子们因此而蒙‘恩’，并利用这一点使您现在的行动显得很正当。对此我极为讨厌。我并非说您是狡猾的人，但您是个意志薄弱的人。如果您不能没有女人的话，还是明白地向孩子们说明您无论如何需要与一个女人生活在一起，并且不要让孩子们蒙受这种‘恩’（因您继续独身生活），这样做或许更好一些。因为您过分强调了这种‘恩’，所以孩子们反目相待是十分自然的。人到底不能没有性欲，您也不能克制欲情。但人试图克服欲念。您的孩子们期待您这样做，因为孩子们期待您做一个他们所想像的理想的您。但他们的期待被辜负了。我非常了解孩子们的心情，尽管他们这样想是自私的。他们都结了婚，得到了性的满足，但却自私地拒绝让父亲得到同样的满足。您是这样想的，而孩子们一方想的则与此不同（如上所述）。这两种想法是无论如何也一致不了的。

您说，那个姑娘和她的父母都是善良的人。这只是因为您这样想，所以才这样认为。正如您所知，人的善恶有赖于环境、场合。因为他们现在并不追求一种利益，所以不能断言他们是‘善良的人’。我认为姑娘的父母默许她充当一个濒于死亡的男人的妾室是愚蠢的。倘若他们打算考虑让自己的女儿被纳为妾，那么他们必定是想利用这个机会，多少捞点好处或利益。认为并无此事那只是您的幻想。

孩子们一方担心这姑娘的父母大概在窥视某些财产，这是不无道理的。我也认为事情真是这样的。也许这姑娘年青，没有这种想法，但她父母大概有此企图。

您可走的路有下面两条：

（1）作为‘一个完人’（一个如此完美的人，以至于没有什么事情对他来说是不可

能的)，与那姑娘一刀两断，了结旧账。但是这恐怕是您不能做到的；您的人的感情不允许这么做。

(2) ‘重新做一个凡人’（请抛弃虚荣和矫饰），并且请打破孩子们将您视为理想之人的幻想。

关于财产，请从速立一份遗嘱，定下这个姑娘应分得的和孩子们应分得的数额。

最后您不能忘记，就像从您的笔迹上能够看出来那样，您已上了年纪，正在变得如同老孩子一样。您的想法与其说是理性的，毋宁说是感情的。尽管您说是想把这位姑娘从深渊中救出来，但实际上您是想要她作为母亲的替身。孩子没有母亲是不能活下去的。因此我奉劝您走第二条道路。”

这封信说明了有关“恩”的几件事。一个人一旦选择使别人——即使是自己的孩子——蒙受一种过重的“恩”，那么只有自冒风险才能改变他的行动。他应该知道他将为此而受苦。此外，不管其孩子们所受的“恩”使他付出了什么样的代价，他不能将此作为供自己以后利用的资本，利用恩“使您现在的行动显得正当”是错误的。他的孩子们“自然”会感到愤恨，因为他们的父亲有始无终，他们“被辜负了”。正因为孩子们在需要父亲的照顾时，父亲把他自己的一切完全奉献给了孩子们，所以现在长大成人的孩子们会对父亲特别关心，如果一位父亲是这么认为的话，那就糊涂透了。相反，他们只意识到所蒙受的“恩”，“孩子们反目相待是自然的”。

美国人并不如此判断这种事态。我们认为，为失去母亲的孩子们奉献出一切的父亲在其晚年有资格享受孩子们的温暖体贴。我们并不认为孩子们“反目是自然的”。但是，为了按照日本人的看法来评判这种事态，我们可以把它当作一种金钱交易，因为在那个领域里我们美国人抱有类似的态度。如果一位父亲在完成正式借款手续后将钱借给他的孩子们，然后要求孩子们必须忠实地履行契约，它包括还清利息，那么我们完全可能对这位父亲说，“孩子们反对你是自然的”。根据这种观点，我们就可以理解为什么接受一支纸烟的人要说“惭愧”，而不是直截了当地说一声“谢谢你”。我们就可以理解他们日本人讲到一个人使另一个人蒙“恩”时所抱的那种愤慨。我们至少能够找到线索来理解哥儿对一杯冰水的欠债的极端夸大。但是，美国人不习惯把这些金钱借贷方面的准则应用于冷饮店里一次偶尔的请客，或应用于一位父亲对其失去了母亲的孩子们的多年忘我照料，或应用于“哈奇”那样的狗对主人的一片忠诚，但是日本人却习惯于那样做。爱、仁慈和慷慨，我们对其的珍重正是因为它们的给予是不带任何附加条件的，然而在日本它们却必定带有附加条件。每一个这样的行动一旦被接受，就会使接受者成为欠恩情债的债务人。正如日本人的俗语所说：“受‘恩’还需（达到不可能的程度的）天生的宽大度量”。

第六章 报恩于万一

“恩”是一种债，必须予以偿还，但在日本一切报“恩”行为都属于另一个范畴。日本人认为我们的道德观是奇怪的，因为在我们的伦理学和诸如 obligation（义务、恩惠）和 duty（义务、任务）这类中性词中混淆了这两种范畴，这就如同假如有哪个部落的语言在金钱交易上不区分“借方”与“贷方”，我们就会觉得这个部落的财务往来是奇怪的。在他们日本人看来，被称为“恩”的那种头等重要和永远存在的恩情债与全力积极地偿还这种债的行为完全是两码事，后者是用一系列其他概念来表述的。一个人所欠的恩情债（“恩”）并不是德行，他的报答才是德行。德行始于他积极地献身于报恩行为之时。

如果我们时时不忘同财务清算相比较，想到这种德也像美国人的财产交易一样，在其背后有着防止不履行义务的行为的强制力，这就会有助于美国人理解日本人的这种德。在经济交往中，我们美国人认为一个人有义务履行契约，如果一个人拿了并不属于他自己的东西，我们是不会用客观情况去开脱其罪行的。我们不允许由一时的冲动来决定是否要偿还借自银行的钱。债务人不仅要负责偿还所借的本金，还要负责偿还利息。在我们看来，爱国主义和对我们家族的爱是与此截然不同的。对我们来说，爱是一种心灵的事情，自由给予的爱是最高尚的爱。如果爱国主义意味着把我们国家的利益置于一切之上，那么这一意义上的爱国主义被认为是堂·吉珂德式的，无疑是与易犯错误的人类本性不相协调的，除非是在美国遭到敌国武装力量攻击的时候。日本人的基本假设前提是每个男女生来都负有恩情债，我们缺乏这种观念，我们认为一个人应当怜悯和帮助其贫苦的双亲，不殴打自己的妻子，赡养自己的孩子们。但是这些事情不像金钱上的债务那样可用量来计算，而且它们也不像商务中的成就那样能获得酬劳。而在日本，它们被看成完全类似美国的财务清偿能力，其背后的强制力也像在美国促使人人都希望有能力支付账单和抵押借款利息的强制力一样巨大。它们也并不是在诸如正式宣战或父母病重这样的危急时刻才须留意的事情；它们如影随形，就像一个纽约小农对其抵押物的担忧，或者像一个华尔街的金融家在买空后看着行情上涨时所感到的不安。

日本人把对“恩”的报答分成各有其相异规则的不同范畴，一种报答在量和持续时间上都是无限的，另一种报答在量上与所受之“恩”是相等的，并有特定的期限。对所受恩惠的无限报答被称为“义务”，对此他们日本人说“无法报答（此）‘恩’千万分之一。”一个人的“义务”分为两种不同的类型：对父母之“恩”的报答为“孝”，对天皇之“恩”的报答为“忠”。这两种“义务”都是必须履行的，人人有份。确实，日本的初等教育被称为“义务教育”，因为没有其他词如此恰当地表达“必修”的意思。人生的偶然事件可能会修改人的“义务”细节，但是“义务”自动地压在所有人的肩上，并超然于一切偶发情况。

日本人的义务与义务互换一览表

一、“恩”：被动地承担的义务。一个人“受恩”，一个人“蒙恩”，即从被动接受者的观点来看“恩”是义务。

皇恩：从天皇那儿受的“恩”。

亲恩【按照日语语法，应为“亲の恩”，意为父母之恩。——译注】：从双亲那儿受的“恩”。

主恩：从主君那儿受的“恩”。

师恩：从老师那儿受的“恩”。

“恩”：一个人一生与人接触中所受的所有的“恩”。

注：使自己受“恩”的这些人全都成为自己的“恩人”。

二、“恩”的互换。一个人向“恩”人“偿还”这些债，一个人向“恩”人“回报这些义务”，从主动偿还的观点看，这些是义务。

A 义务：对这些义务的最充分报答仍然不过是部分的报答，而且报答没有时间限制。“忠”。对天皇、法律、日本国的责任。

孝：对双亲及祖先（包括对子孙）的责任。

任务：对自己工作的责任。

B “义理”【著者所谓的“义理”，是封建道德在与人的自然感伤的对抗关系中不能完全否定人的自然感情的一种关系。——译注】：这种债务被认为只要求偿还与所受恩惠数量相等的对等物，而且有时间限制。

1. 对社会的“义理”

对主君的责任。

对姻亲的责任。

因所受之“恩”而对没有亲戚关系的人所负的责任，例如，由于得到金钱的赐予，受到好意，得到劳力上的帮助（如“协作劳动”）。

对远亲（伯父、伯母、叔父、婶母、舅父、舅母、姑夫、姑母、姨父、姨母、侄子、外甥、侄女、甥女）的责任，这不是因为从这些人那儿受到过“恩”，而是因为从共同的祖先那儿受到过“恩”。

2. 对名誉的“义理”。这相当于德语的“名誉”（die Ehre）。

在受人侮辱或被人责为失败者时“洗刷”污名的责任，即报复或复仇的责任（注意，这种报复并不被人视为攻击）。

不承认（专业方面）失败或无知的责任。

履行日本利法的责任，例如，遵守所有的礼节，过与自己的地位相适应的生活，不随便流露感情等等。

这两种形式的“义务”都是无条件的。日本人把这些德绝对化，从而背离了中国人关于对国家的义务和孝行的概念。自7世纪以来日本不断反复地吸收中国的伦理体系，“忠”和“孝”这些词都是汉语，但是中国人并没有把这些德视为无条件的。中国设定一种凌驾一切之上的德作为忠与孝的条件。这个德即是“仁”，通常被译成“benevolence”，但它几乎意味着西方人在说良好的人际关系时所意指的一切。父母必须有仁。如果统治者不仁，那么他的人民起义反对他就是正当的。一个人的效忠是以仁这个条件为基础的。天子能否永据皇位，文武百官能否永占官职，均取决于他们是否施行仁政。中国人的伦理把这块试金石行用于所有的人际关系。

中国人的这种伦理观念在日本从未被接受。著名的日本学者朝河贯一在论及中世纪时期两国的这种差别对比时说：“在日本，这些思想显然是与天皇制不相容的。因此，即使作为学说也从来没有被完全接受过。”事实上在日本“仁”是被排斥在伦理体系之外的道德，完全没有它在中国伦理体系中所占的那种崇高地位。它在日文中的发音是“jin”（书写时用中国人使用的同一个字），而“行仁”或其另一种表达形式“行仁义”即使在社会的最上层也远不是必备的德。“仁”被彻底地排斥于日本人的伦理体系之外，因此它仅是指在法律范围之外做的某种事儿。向公共慈善事业捐赠或对罪犯表示怜悯确实是值得称赞的行为，可是这毕竟是一种额外的善事，这就是说这些并不是你非做不可的事。

“行仁义”这句话还在“法律范围之外”的另一种意义上使用，它被用来指无赖汉之间的德。德川时代，在以袭击与杀戮为能事的家伙当中，“行仁义”即是“盗人之名誉”，这些家伙与恃强凌弱的武士不一样，武士佩带两柄刀，他们只佩一柄长刀。当这些亡命之徒中的一员到另一个不相识的亡命之徒那里请求避难时，为免遭以后的报复，后者会允许他躲难，这就是“行仁义”。在现在的说法中，“行仁义”的地位降得更低了。人们经常在议论一种该处罚的行为时提到此语：日本人的报纸上曾说过，“下等工人现

在仍在行仁义，他们应该受处罚。警察务必制止现今仍在日本各个角落里盛行的‘仁义’。”自然他们所指的就是敲诈勒索和盗匪世界里盛行的“盗人的名誉”。现代日本的小规模劳务承包人像上世纪末与本世纪初在美国港口招募意大利工人的包工头一样，同非熟练工人缔结法外关系，再把这些工人租出去，以中饱私囊，他们的这种行为尤其会被说成是“行仁义”。至此，恐怕已把中国人的这个“仁”的概念贬到了不能再低的地步了【日本人在运用“知仁”这个短语时，同中国的用法较为接近。佛教徒劝人们“知仁”，而这意味着慈悲和博爱。但是，正如日语辞典说的那样，“知仁，与其说是指行为还不如说是指理想的人”。——原注】。日本人完全重新解释并贬低了中国体系中这个关键性的德，并且不用任何东西取而代之以使“义务”成为有条件的，因此孝行在日本成了必须履行的责任，即使这意味着宽恕父母的邪恶与不义。孝行只有在同一个人对天皇的义务发生冲突时才可废弃。但是当一个人的父母是卑鄙小人时，或者当一个人的父母正在毁灭他本人的幸福之时，孝行还是绝对不可被废弃的。

在日本人的一部现代电影中，有位母亲偶然发现了她那个在乡村学校当教师的已婚儿子从村民那里募捐来的一笔钱，这笔钱是用来解救一位女学生的。这个小姑娘因家中遇到饥荒，全家挨饿而将被其父母卖入妓院。这位教师的母亲自己经营着一个有相当规模的饭馆，一点也不缺钱用，尽管如此，她却从儿子那里偷走了这笔钱。她的儿子知道她拿走了这笔钱，但他却不得不自己来承受指责。他的妻子发现了这件事的真相，她留下了一份遗书，承认是她丢失这笔钱的，然后就带着婴儿投河死了。事件公开出来了，但是竟然没有人怀疑这个母亲在这场悲剧中扮演了什么样的角色。这个儿子实现了孝之精髓，只身前往北海道，去陶冶人格，使自己成为一个将来也能够经受类似考验的坚强的人。这位儿子是个有德的英雄。我的日本同伴激烈地反对我那明显的美国式判断，因为我认为应对整个悲剧负责的人是那个偷了钱的母亲。我的这位同伴说，孝常常会向其他的德相冲突。如果主人公是够贤明的话，他或许会找到一条出路，使它们并行不悖而不失自尊。但是，如果他哪怕只是在自己的内心里责备他的母亲，那就不可能保持自尊心。

在小说和现实生活里随处都可看到青年男子结婚后承担着沉重的孝行义务。除了“摩登”（新式的）圈子之外，在体面的家庭里，应该由父母为儿子挑选其妻子，通常是通过媒人介绍。为挑选贤惠媳妇而绞尽脑汁的主要不是儿子本人，而是其家庭，这不仅是因为这涉及金钱交易，而且因为媳妇将被列入家谱，并将由其生养的儿子使家系永远延续下去。惯例是由介绍人安排一个似乎是偶然的的机会，让两位年轻人在双方父母在场的情况下见面。但是两人并不交谈。有时候父母决定为其儿子安排一个以谋取实利为目的的婚姻，在这种情况下女方的父亲获得财利，男方的父母则通过攀名门姻亲而获得好处。有时候父母也由于喜爱姑娘本人的素质而决定选择她为儿媳。孝顺的儿子为报答父母之“恩”，是不能对父母的决定提出异议的。婚后他的报恩义务继续存在。尤其是如果这个儿子是家庭的继承人，他要同父母生活在一起，而婆婆不喜欢媳妇的情况是极为普遍的。婆婆找碴挑剔媳妇，甚至可能把媳妇赶走，解除婚姻，这时候即使儿子同自己的妻子处得很和睦，渴望同妻子一起生活。也只能听从母命。日本人的小说和传记喜欢强调丈夫的痛苦，就像强调妻子的痛苦一样。丈夫屈服于解除婚姻的决定当然是在行“孝”。

现在住在美国的一位“摩登”日本妇女曾经在她东京的住处收留一位怀孕的年轻妻子，这位年轻妻子的婆婆强迫她离开她那伤心的年轻丈夫。这位年轻的妻子身心交瘁，但她没有责备自己的丈夫。慢慢地她心情平静下来了，注意力被即将降生的孩子吸引住了。但是孩子生下来以后，婆婆带着她那沉默而顺从的儿子前来领走了婴儿，孩子自然是属于丈夫家的。婆婆把婴儿带走了，她立刻把这个婴儿送到别人家寄养。

所有这一切全都属于孝行，是对父母之恩应该予以的报答。在美国，所有这样的事都被认为是从外部干涉个人的正当幸福。在日本，因为主张有恩必报，所以不认为这种

干涉是“外来”的。这类故事就如同在我们美国流传的关于一个正直的人如何历尽艰辛，最后还清了债务的故事一样，它们在日本也是关于真正高尚的人的故事，是赢得了自尊权利的人的故事，是证明自己坚强到足以忍受个人挫折的人的故事。但是，这种个人挫折不管多么合乎道德，可能还是自然而然地留下一丝割不断的怨恨之情。值得注意一下亚洲格言中提到的一些“可恨的东西”，例如，在缅甸格言中提到的是“火灾、洪水、盗贼、知事和恶人”，日本格言则列举“地震、雷、老头（家长、父亲）”。

孝的对象在中国既包括几个世纪以来的历代祖先。又包括由他们传下来的广为繁衍的一个庞大家族。日本人则仅仅拜祭最近的祖先。墓碑必须年年重写，以便使人知道这是谁的墓，但当活着的人不再记得某位祖先时，他的坟墓就无人过问了，而且这些祖先的灵位也不再安置在神龛里了。除了对那些还被活人记着的人以外，日本人并不重视孝行，他们专注于此时和此地。许多作家都谈到过日本人没有兴趣去进行无实体的思索成对非现存的事物的想像，如果拿日本式的孝道与中国式的相对照，那么前者就是证明这一情况的例子。但是，日本式孝道最主要的实际意义就在于把“孝”的义务限于活着的人们。

无论是在中国还是在日本，孝道都远不限于对自己的父母和祖先的尊敬和服从。被西方人说成有赖于母亲的本能和父亲的责任感而给予孩子的一切照料，他们说成有赖于对祖先的孝心。日本人对这一点是非常明确的，一个人把自己受过的照料移到孩子身上，以此来报答祖先的恩德。没有一个日文词能表达“父亲对孩子的义务”。所有这些责任都包含在对父母和父母的父母的“孝”中。孝道要求履行加在家长肩上的所有的众多责任，如抚养孩子，教育儿子和弟弟，管理财产，庇护需要托底的亲戚。孝道还要求履行上千种类似的日常义务。在日本，对家庭的严格限制为每个人明确地限定了尽此种“义务”的对象与人数。如果儿子死了，负起赡养儿子的遗孀和遗孤的责任属于孝的义务。对守寡的女儿及其家庭在必要时予以保护也属于孝的义务。但是接回一个守寡的侄女或甥女就不是“义务”了，如果有人这样做，那么他是在尽一种完全不同的责任。抚养和教育自己的孩子是“义务”。但是如果一个人要教育侄子或外甥，习惯的做法是合法地把他收为自己的养子；如果侄子或外甥的身份依然如故，那么教育他就不是“义务”。

孝道并不要求一个人在给予直系晚辈穷亲戚帮助时必须怀着尊敬与慈爱之心。年青寡妇在家庭里被叫做“冷饭亲戚”，意思是她们吃的是冷米饭，她们得听从家庭内每一个人的使唤，而且对有关她们自己的事情的任何决定必须唯命是从。她们同她们的孩子一起都是可怜的亲戚，在特殊场合，她们的遭遇比这好一点，但那不是因为该家庭的家长作为“义务”应该给她们这种较好的待遇。兄弟们应尽的义务也不要求他们在履行相互之间的责任时满怀热情；即使人人都知道两兄弟之间有着刻骨的仇恨，做哥哥的往往还是会因完全履行了对弟弟的责任而受到人们的赞扬。

最激烈的对抗存在于婆媳之间。媳妇是一个进入家庭的外来者。她的责任是了解她的婆婆喜欢把事情办成什么样儿，然后学会去做这些事。在许多情况下婆婆直言不讳地认为媳妇配不上自己的儿子，在其他情况下可推测婆婆怀有很重的嫉妒心。但是，正如日本俗话所说的那样，“可恶的媳妇生下可爱的孙子”，因此“孝”总是存在的。年青媳妇表面上无比柔顺，但是当一代又一代的温柔可爱的媳妇一旦变成婆婆，她们就会像先前她们自己的婆婆一样苛求和挑剔其媳妇。作为年青的妻子，她们不能显出咄咄逼人之势，但是她们并未因此而真正变成温柔的人。可以这么说，在后半生，她们把日积月累积聚起来的怨恨发泄到了她们的媳妇的头上。日本姑娘们今天公然议论说，与不是嗣子的男子结婚实为上策，那样她们就不必与专制的婆婆一起生活了。

“为孝尽心”不是必须在家庭内实现互爱。在某些文化中这些互爱是大家族道德法则的主要点。但在日本并非如此。就像一位日本作家所说的那样，“日本人非常尊重家庭，正因为如此，不太尊重家族的个别成员或成员相互间的家族纽带。”【Nonara, K.: 《日本真实面目》，1936年，第35页。——原注】当然这句话并非始终是正确的，但

它说出了大致的情况。日本人所强调的是义务和恩情债的偿还，长者本身承担了重大的责任，责任之一就是务必使他们下面的那些人付出必要的牺牲，即使他们怨恨这些牺牲也无济于事。他们必须服从长者的决定，否则他们就是没有履行“义务”。

家庭成员之间存在明显的怨恨，这是日本孝道的显著特点，这种怨恨在对天皇的忠诚这另一种类似孝道一样的重大“义务”中是看不到的。日本的政治家们计划得很好，使作为其神圣领袖的天皇与世隔绝，远离喧嚣的尘世生活；在日本，只有这样，天皇才能起到团结全国人民一心一意为国效劳的作用。仅仅把天皇树为国民之父是不够的，因为父亲在家庭里并不是一位“备受尊敬的”人物，尽管要向他尽所有的义务。天皇必须是远离一切世俗事务的神圣父亲。对天皇的忠诚，即“忠”这一最高之德必须成为对一位幻想出来的隔绝尘世、纯洁无瑕的“善良父亲”的神圣敬仰。明治初年的政治家们在考察了西方诸国之后写道，在所有这些国家中，历史是由统治者和人民之间的冲突构成的，而这不符合日本精神。他们回国后，在宪法里写上了这样的话：天皇是“神圣不可侵犯的”，而且不必为国务大臣的任何行为负责。天皇应作为日本国民统一的最高象征，而不是作为负责的国家元首。因为天皇在过去大约7个世纪里没有超过行政首脑的作用，所以一如既往地永久让天皇充当幕后角色是简单易行的。明治政治家们唯一要做的事情是让所有的日本人都在心中无条件地把“忠”这个最高之德献给天皇。在封建时代的日本，“忠”是对世俗首长将军尽义务。这一段漫长的历史告诫了明治政治家们，使他们懂得了为要达到自己的目的，即日本的精神统一，在新的体制中他们必须做些什么。在那些世纪中，将军一身兼任大元帅和最高行政官，尽管所有的人都得效“忠”将军，但反抗将军统治权和谋杀将军的阴谋却频频发生。对将军的忠诚常常与一个人对自己的封建领主的义务相冲突，低层次的忠义往往比较高层次的忠义更有强制力。不管怎么说，对领主的忠诚是基于面对面的关系的，比较起来对将军的忠诚很可能反显得冷淡。在动乱的年代，武士们还大动干戈，以图把将军赶下台，拥立自己的封建领主取而代之。明治维新的先知和领袖们同德川幕府斗争了一个世纪，所用的口号是效“忠”于深居九重的天皇——一个各人可按自己的愿望在心中勾画其面貌的人物。明治维新是这个尊王派的胜利，正是因为把“忠”从将军身上转移到了象征性的天皇身上，所以用“复古”这个词来表述1868年的事变是有充分理由的。天皇仍然一如既往地保持超脱的地位。他将权力赋予“阁下”们，他自己并不管理政府或军队，也不亲自制定政策。仍然由同一类的顾问们掌管政务，不过他们是挑选得更好的顾问。真正的激变在精神方面，因为“忠”成了每一个人对神圣首领——最高祭司和日本统一与永存的象征——的报答。

“忠”如此容易地被转向天皇，不用说把皇室说成是天照大神后裔的古代民间传说是起了一定作用的。但是，这种民间传说的神性主张并不像西方人想像的那样重要。某些完全否认这种说法的日本知识分子也并不对“忠”于天皇表示异议，即使真心相信天皇是神的后裔的大多数平民百姓，他们对神的后裔的解释也同西方人的解释不一样。日文中的“神”，即被译成“god”的那个词，字面意思是“头”，即等级制度的顶点。日本人不像西方人那样在人与神之间划一条鸿沟，任何日本人在死后都成为“神”。在封建时代，人们曾效“忠”于没有神性资格的等级制首脑。把“忠”转向天皇并不是最重要的事，比此更为重要的是日本整个历史上王位始终在唯一的皇室中相传，朝代从未中断过。如果西方人抱怨说这种皇统连绵是一种欺骗，因为其皇位继承规则同英国或德国的继承规则不一致，那是徒劳无益的。这些规则是日本的规则，根据它的规则皇统是“万世”一系的。日本不像中国，在其有记载的历史上并没有三十六个不同的王朝。日本是这样一个国家，在它所经历的种种变迁中，它从未把社会结构打碎过，它的模式是永恒不变的。反德川势力在维新以前的百年间利用的就是这个论据，而不是天皇神裔说。他们说，“忠”应归于站在等级制度顶端的人，故应奉献给天皇一人。他们把天皇尊为国民的最高祭司，而该角色并不一定意味着是神。这比女神的后裔更为重要。

近代日本作了各种努力，使“忠”归属于一人，把它专门奉献给天皇。维新以后的

第一位天皇是一位杰出而尊严的人物，在其漫长的统治期间，他在其臣民眼中很容易就成了国家的人格化的象征。他偶然的公开露面总是伴随着诚惶诚恐的安排。当聚集的人群在天皇面前垂头鞠躬时没有一点儿窃窃之声。他们不抬头凝视。为了不让人从高处俯视天皇，所有地方一楼以上的窗户都拉下了百叶窗。天皇同某高级顾问的接触同样带有等级制的特点。不能说天皇召见参政者，而是少数拥有特别权限的“阁下”们“奉赐拜谒”。对有争论的政治问题从不颁布诏敕。诏敕或是有关道德、节俭的，或是作为表明某个问题已经解决的里程碑而颁布，以此使国民安心。当天皇临终时，日本全国成了一所寺院，国民虔诚地为他祈祷。

通过这种种方式天皇变成了一个超脱于国内争端的象征。就像对星条旗的忠诚超出一切政党政治一样，天皇是“不可侵犯的”。我们以一定的仪式来对待我们的国旗，我们认为用这种程度的仪式来对待任何人都是完全不妥当时。但是日本人彻底地利用了其最高象征的人性。国民可以敬仰，天皇能回报。因为天皇“关怀国民”，他们被感动得欣喜若狂。他们奉献出他们的生命以“宽慰陛下”。在像日本那种完全建筑在个人纽带基础之上的文化里，天皇是一个远胜于国旗的效忠象征。见习期间的教师如果把人的最高义务说成是热爱祖国，那么他们是不合格的，必须说成是报天皇之恩。

“忠”提供了臣民一天皇关系的双重体系。臣民对上可不经中间人而直接面对天皇，他通过自己的行动直接“宽慰陛下之心”。但是，接受天皇之命的臣民听到这些命令是经过处于他和天皇之间的所有中间人层层传达的。“他代表天皇说话”，这是一句唤起“忠”的习惯用语，恐怕是一种比任何其他近代国家所能唤起的强制力都要强大的强制力。洛里描写过和平时军队演习的一个事例，当时一位军官带着一个联队出去行军，他下了命令，不经他的允许，不得喝水壶中的水。日本军队的训练非常强调培养在困难的条件下不停顿地持续行军五、六十英里的能力。这一天有二十人由于口渴和疲劳而倒在路旁，五个人死去了。检查他们的水壶时，发现其中的水都没有喝过。“那位军官下达了这个命令，他是代表着天皇说话的。”【希利斯·格里：《日本的军事专家》，1943年，第40页。——原注】在民政管理方面，“忠”也约束着从死亡到税收的每一件事情。税务官、警官、地方征兵官是臣民效“忠”的媒介。日本人的观点是：遵循法律就是报答他们所受的最高思德，他们所受的“皇恩”。恐怕再也没有比这更能反映与美国习俗的明显差别了。在美国，从汽车尾灯到所得税，任何新法律都受到举国上下的抱怨，被视为对个人私事自由的干涉。联邦法规遭到双重猜疑，因为它们也干涉了各州制定自己法律的又由。人们感到联邦法规是华盛顿的官僚们强加在人民头上的。许多公民认为不管怎样大声疾呼反对这些法规，也达不到为维护他们的自尊心而应该达到的限度。日本人因此而断定我们美国人是缺乏守法精神的民族。我们则断定日本人是一个没有民主观念的顺从民族。也许这样说更接近事实：在这两个国家里，公民的自尊心是与不同的态度联在一起的；在我们国家里自尊心就是自己的事情自己管，在日本自尊心就是向自认受过其恩的人报恩。这两种安排都各有其困难之处，我们的难处是即使某些法规对整个国家有利，人们也难以接受，日本人的困难是，无论如何，人很难感恩戴德到这样一种程度，即把一个人的整个生涯都置于感恩行为之下。每一个日本人大概都在一定范围内发明了某些方法，使他一方面在法律范围内生活，同时又巧妙地规避对他的要求。他们还赞赏美国人决不会赞赏的某些暴力形式、直接行动和私下报复。但无论是这些限制性因素，还是其他任何能够被强调的因素，都没有使“忠”对日本人的控制成问题。

1945年8月14日，日本宣布投降时，世界目击了这样一个事实，“忠”发挥了几乎令人难以置信的巨大作用。许多具有有关日本的经验和知识的西方人曾认为，要日本投降是不可能的，他们坚持认为要散布在亚洲和太平洋诸岛上的日军和平地放下武器，那是天真的想法。许多日军在当地没有遭到过失败，他们确信他们追求的目标是正义的。日本本上各岛也充满着顽抗到底的人，占领军的先头部队必定是小规模的，因此当它推进到舰队炮火射程以外时就有可能被全部吃掉。在战争中日本人无所畏惧，他们是一个

好战的民族。这些美国分析家没有把“忠”的作用考虑在内。天皇一说话，战争也就结束了。在无线电播放天皇的声音之前，顽固的反对者们曾在皇宫四周布置了一条封锁线，企图阻止发表停战宣言。但是停战诏书一经播放，它就被接受了。满洲【即中国东北。——译注】或爪哇的战地司令官也好，日本国内的东条也好。无一人反其道而行之。我们的部队在机场着陆，受到彬彬有礼的迎接。正如一位记者所写的那样，外国记者们早晨手握着短枪着陆，到中午就收起了武器，到了傍晚他们就外出购买起小商品来了。日本人现在以遵循和平道路的方式来“体察陛下之心”，而一星期以前，他们还认为“体察陛下之心”就是要不惜捐躯，即使用竹枪也要击退来犯之夷狄。

这里并没有什么不可思议的，只有那些不承认左右人的行为的感情是多么各不相同的西方人才会对此感到不可思议。有人宣布日本除了事实上的灭绝之外别无他途。有人声称日本唯一的自救之道就是自由主义者掌权，推翻政府。如果讲的是正在进行得到全体国民支持的总体战的一个西方国家，这两种见解都是有道理的。但是，这些见解是错误的，因为它们把本质上属于西方式的行动方针加到了日本头上。在和平占领日本几个月以后，有些西方预言家们仍然认为一切都完了，因为没有发生西方式的革命，或者因为“日本人并没有认识到他们被打败了”。这是依据西方标准来判断是非曲直的优秀的西方式社会哲学。但是日本并非西方。日本没有使用西方诸国的最后力量：革命。日本也没有对敌国占领军采取愤激的破坏行动。日本运用了日本自己的独特能力：在战斗力被摧毁以前把接受无条件投降的沉重代价作为“忠”来要求自己。从日本人的观点来看，这种代价虽然沉重。但却换回了某种它极为珍视的东西：即日本有权利说，是天皇颁布这项命令的，即使这是投降的命令。甚至在战败的情况下最高原则依然是一个“忠”字。

第七章 “义理最难堪”

日本人常说的一句话是“义理最难堪”。一个人必须尽“义理”，如同他必须尽“义务”一样。但“义理”是一系列色彩不同的责任。与此相当的词在英语中是根本没有的，而且在人类学家从世界文化中发现的一切奇怪的道德义务范畴里，这是最稀奇的范畴之一。这是日本独特的范畴。

“忠”和“孝”是日本同中国共有的；尽管日本在这些概念中作了些改变，但它们同在其他东方国家里为人熟知的道德责任具有某种同族性质的类似。但是，日本的“义理”既不来自中国的儒学，也不来自东方佛教。这是一个日本的范畴。如果不考虑到“义理”，就不可能理解日本人的行动。没有一个日本人在谈论行为动机、良好名誉或男男女女在其本国所遇到的两难境地时，会不经常谈及“义理”。

在一个西方人看来，“义理”包括一连串五花八门的义务，从对过去所受的好意的感谢到复仇的责任（见上章表格）。日本人至今还未尝试过向西方人解释“义理”，这是毫不奇怪的。他们自己的日文辞书也几乎未能对该词下一个定义。有一部日文辞书是这样解释“义理”的，——我把它译出来——“正当的道理；人应该遵循的道路；为向社会谢罪而不情愿地做的某种事情。”这些解释不能使西方人对“义理”的含义有多少了解，但“不情愿”这个词显示出了与“义务”的不同之处。不管“义务”对人提出多少困难的要求，它至少是他对其直系亲属、对象征着其国家、其生活方式和其爱国心的天皇所负的一些责任。一个人对人负有“义务”是因为与生俱来的牢固纽带。不管遵行“义务”的特定行为是多么地不合人意，人们从来不对“义务”下“不情愿”的定义。但是“偿还义理”是充满不愉快的。做一个欠下人情债的债务人是有其难处的，这种难处在“义理的范围”内达到了极限。

“义理”有两个完全不同的部类。我将称之为“对社会的义理”——字面的意思是“报答性义理”——的那一类，是一个人对同伴报恩的责任；而我将称之为“对名誉的义理”【原文为“glory to one's name”，可直译成“对一个人名字的义理”，意为维护一个人名誉的责任。因这句话是作者重点论述的一个方面，而且各处提及的意思不尽相同，为忠于原文和句子结构的完整性，我们不一一意译，而统一译成“对名誉的义理”。敬请读者根据上下文的意思加以理解。——译注】的那一类是不让自己的名字和声誉被任何诋毁所玷污的责任，大致如同德国人的“名誉”。对社会的“义理”大致可以描写为对契约关系的履行。与此相反，“义务”被认为是对一个人与生俱来的内心责任的履行。因此“义理”包括一个人对他的姻亲家族所承担的一切责任。“义务”则包括对一个人自己的血缘家族所承担的一切责任。岳父或公公被称为“义理之父”，岳母或婆婆被称为“义理之母”，姐妹的丈夫，夫或妻的兄弟姐妹，兄弟的妻子分别被称为“义理之兄弟”和“义理之姐妹”，这一术语被用来指配偶的兄弟姐妹或兄弟姐妹的配偶。婚姻在日本当然是家庭之间的一种契约，向对方家庭终生履行这些契约义务是“尽义理”。对商定这种契约的一辈——父母们——的“义理”是最重的。而年青妻子对她婆婆的“义理”尤其重。因为，就像日本人所说的，新娘是到一个并非她出生的家庭里去生活。丈夫对其岳父母的义务是不同的。但也是令人生畏的，因为如果他们处于危难之中的话他必须借钱给他们，还必须尽其他的契约责任。就像一个日本人说的那样，“如果一个成年的儿子为他自己的母亲做一些事情，那是因为他爱母亲，因而这不可能是‘义理’。当你出自内心地采取行动时你并非在尽‘义理’”。但是，一个人刻板细致地履行他对其姻亲们的责任，因为他必须不惜一切代价地避免可怕的指责：“不懂‘义理’的人”。

看一下像妇女一样出嫁的“招女婿”的情况，就会非常清楚地了解日本人是如何体

会这种姻亲的责任的。如果一个家庭只有女儿而没有儿子，父母为了延续这个家庭的姓氏，就为他们的女儿中的一人挑选一个丈夫。做上门女婿的人，其名字得从他又已家庭的户籍上除去，而改姓他岳父的姓。他进入其妻子的家庭，在“义理上”从属于他的岳父母，死后被葬在他们的墓地里。在所有这些做法上他都酷似普通婚姻中的妇女。为女儿招女婿的原因可能不单单是一个人没有儿子，通常这是双方都希望从中得利的一种交易。这些婚姻被称为“政治上的婚姻”。女家可能贫穷但门第高贵，男方可能会带来现款，他以此换来阶级地位的提高；或者女家可能是富裕的，能够为女婿提供教育费，女婿为报答这种恩惠而离开了他自己的家庭；或者女方父亲可能以此种方式把他自己与其公司中的一位未来合伙人联系起来。在任何情况下，一个招女婿的“义理”是特别沉重的。这是理所当然的，因为在日本把一个男人的名字转到另一个家庭的户籍上去的做法是非常严肃的事。在封建时代的日本，在战斗中他必须站在他岳父一边，即使这意味着即便要杀死他自己的父亲也得这么干，以此证明他自己是其新家庭中的一员。在近代日本，涉及招女婿的“政治婚姻”运用“义理”这种沉重的制约力，以日本人所能提供的最强大的纽带把这个年青男子与其岳父的事业或家庭的命运拴在一起。特别是在明治时代，这种情况有时对双方都有利。但是对做上门女婿的厌恶之心通常是很激烈的，有一句日本人常说的俗语是：“家有三合米（约一品脱），不当招女婿。”日本人说这种厌恶是“因为‘义理’”。他们并不说“因为这使他不能扮演男子汉的角色”，而如果美国人有一种类似的习惯的话，我们就可能会这么说。总之，“义理”是够苛刻的和够“不合人意”的，所以“因为‘义理’”在日本人看来是对难以承担的关系的一种充分表述。

不仅对一个人的姻亲的责任是“义理”，甚至对叔父、伯父、姑父、舅父、姨父和婶母、伯母、姑母、姨母以及侄子、外甥、侄女、甥女的责任也列入同样的范畴。在日本甚至对这种比较亲近的亲戚的责任也不列为孝道（“孝”），这一事实正是日本和中国之间在家族关系方面的巨大差异之一。在中国，许多这样的亲戚，以及疏远得多的亲戚，能分享共同的财产，但在日本他们是“义理”或“契约性的”亲戚。日本人指出，常常发生这样的事儿，即这些人对一位被请求给予他们援助的人从来没有亲自施过“恩”；他援助他们是对他们的共同祖先报“恩”。这也是促使一个人照料自己的孩子们的制约力——当然那是一种“义务”，——但是，尽管制约力是相同的，对这些比较疏远的亲戚的帮助却被列为“义理”。当一个人必须帮助他们时，就像一个人帮助其姻亲时一样，他会说：“我‘义理’缠身”。

大多数日本人甚至在想到姻亲关系之前就首先想到的那种重大的传统的“义理”关系是家臣对其主君及其同僚的关系。这是一个以名誉为重男子对他的上司及与他同一阶级的同辈的忠诚。这种“义理”的责任在大量传统文学中得到赞颂，并被同武士的德等量齐观。在古代日本，在德川氏实现国家统一之前，这常常被认为是比当时对将军的义务即“忠”更为伟大和更为珍贵的德。12世纪，当源氏将军要求一位大名交出他所窝藏的一个敌对领主时，这个大名写了一封回信，这封信至今仍保存着。他愤愤不平于对其“义理”的非难，表示即使以“忠”的名义地也拒绝违背“义理”。他写道，“公事是我自己难以左右的事情，但是以名誉为重武士之间的义理是永恒的真理。”因而是超越将军权力的。他拒绝“违背对尊敬的友人的信义”【引自朝河贯一《入来院文书》，1929年。——原注】。这种卓越的武士道德充斥于古代日本的野史故事之中，这些故事今天在日本是家喻户晓的，被编成能乐、歌舞伎剧和神乐舞蹈。

其中最著名的一个故事是硕大无敌的“浪人”（没有主君，靠自己的才能生活的武士）弁庆的故事，他是12世纪的豪杰。弁庆除了令人惊叹的力气之外一无所有，他栖身寺庙时把和尚们都吓坏了。他砍倒每一个路过的武士，夺取他们的刀，用来支付所需的费用，以把自己装束成封建武士的样子。最后他向一个人挑战，此人在他眼里不过是个小毛孩子，一个纤弱浮华的贵公子。可是，这一次他遇上了劲敌，他发现这个青年正是企图使其家族重掌幕府大权的源氏后裔，是日本人热爱的英雄源义经。弁庆向义经奉

献了由衷的“义理”，并为他的事业屡建功绩。可是，最后他们不得不带着家臣从一支占压倒优势的敌军包围圈里逃出来。他们装扮成为一座寺庙募集捐款而巡游日本全国的游方僧，为了防止露出马脚，义经和一行人穿着同样的服装，混在其中，弁庆则装作这群人的头头。他们在路上碰上了拦截他们的敌人警戒部队，弁庆伪造了一份长长的寺庙“施舍人”名册，并装作宣读这份名单的样子。敌人几乎放他们通过了。但是，在最后的一刹那，假装成下等人的义经露出了他的贵族气质，引起了怀疑。他们把这行人叫了回来。弁庆立即想出了一个小计谋，他借故辱骂义经，还打了他几记耳光，以此消除对义经的怀疑，敌人相信了：如果这个游方僧确是义经的话，他的家臣是不敢打他的。这是无法想像的违反“义理”的行动。弁庆的失敬行为拯救了这一小队人的生命。这一行人一到安全之地，弁庆就跪在义经脚下，请求义经杀了他。他的主君大慈大悲地表示了宽恕。

这些古老的故事反映的是这样一个时代，那时“义理”发自内心。尚未被厌恶之念玷污。这是近代日本做的一个关于黄金时代的白日梦。这些故事告诉日本人，当时尽“义理”没有一点“勉强”的地方。倘若“义理”与“忠”发生冲突，一个人能够堂堂正正地坚份“义理”。当时“义理”还披着一张带有全部封建装饰物的可爱面纱，反映着一种面对面的关系。“知义理”意味着终生对主君尽忠，这位主君则反过来照料家臣。“报答义理”意味着为照料他一切事情的主君甚至献出生命。

当然，这是一种幻想。日本封建时代的历史也讲到过有许多“忠诚”的武士在战斗中被敌方大名收买的故事。更为重要的是就像我们将在下一章里所看到的那样，主君加在其家臣身上的任何污辱都会理所当然地、习惯性地使这个家臣离开其职守，甚至同敌人去搞交易。日本人赞美至死不渝的忠诚，同样也喜欢赞美报复的主题。而这两者都是“义理”，忠诚是对一个人的主君的“义理”，对一次侮辱的报复是对一个人的名誉的“义理”。在日本这是一块盾牌的两个方面。

然而，对于今天的日本人来说，有关忠诚的古老故事只是愉快的白日梦，因为现在“报答性义理”不再是对一个人的合法首领的忠诚，而是对各种类型的人履行各种责任。今天的说法常常流露不满之情，而强调公众舆论的压力，正是这种压力迫使一个人违背自己的意志去履行“义理”。他们说：“只是为了‘义理’，我才商定这门亲事”；“只是为了‘义理’，我才不得不录用那个人”；“只是为了‘义理’，我必须见他一次。”他们常说“‘义理’缠身”，这个短语在辞书中被译成“我不得不如此”。他们说：“他用‘义理’强迫我如此”。“他用‘义理’迫使我这么做”。这些像用的话同其他惯用语一样，意味着某一个人对说这句话的人提出报“恩”的要求，迫使这人做他不愿意或不打算做的事。在农村里，在小商店的交易中，在财阀的上层社会里，在日本的内阁里，人们都会“被义理所强迫”和“被义理所迫使”。一个求婚者可能会倚仗两家之间的某种老关系或某种交易对他未来的岳父施加压力，以达到目的；或者一个人可能使用这种同样的武器去获取一个农民的土地。受“逼迫”的人将自己感到他必须答应，他说：“如果我不助恩人（施恩于我的人）一臂之力，就将被世人责为不知‘义理’。”所有这些用法都含有并非出自本意的意思，还包含着“只是为了体面”而顺从的意思，就像日本辞典中所说的那样。

“义理”的规则严格说来是不可规避的报答的规则，它们并不是“十诫”那样的一系列道德性规则。当一个人迫于“义理”的时候，人们就理所当然地认为他可能会不得不践踏自己的正义感，日本人常说：“我为了‘义理’而不能履行正义（‘义’）”。“义理”的规则也决不是爱你的邻人如同爱你自己，日本人并不要求一个人有出自内心的自发的宽宏大度。他们说，一个人必须尽“义理”，因为“如果他不那样做，人们将把他称为‘不知义理的人’，而他将在世人面前蒙受耻辱。”正是人们的言谈议论使得遵循“义理”变得如此必要。确实，“对社会的‘义理’”在英文中常常被译为“依从公众舆论”。“因为这是对社会的‘义理’，所以没有办法。”这句话在辞典里被翻译成：“世人不会承认

任何其他做法”。

正是在这个“义理世界”里，与我们美国促使人们还清借款的制约力进行类比最有助于我们了解日本人的态度。我们美国人并不认为，对于收到的一封信，或受到的一件礼物，或别人所说的一句适时话，必须像坚持支付利息和偿还银行贷款那样以严格的态度予以报答。在这种金钱交易中，破产是对无支付能力的人的惩罚——一种非常严厉的惩罚。但是，日本人认为当一个人不能报答“义理”时他就破产了，而人生的每一种接触都很可能以这样或那样的方式招来“义理”。这意味着把美国人因从未想到会招来义务而不当一回事的琐细行为一一记在账上，这意味着一个人得小心翼翼地行走在这个复杂的人世中。

日本人的社会“义理”观念和美国人偿还金钱的观念还有另一点相似之处。偿还“义理”被认为是一种精确的等量偿还。在这方面“义理”完全不像“义务”，不管一个人怎样去做，“义务”不可能被完全尽到，甚至大体上被尽到也不可能。但是“义理”不是无限度的。在美国人的眼中，偿还是令人奇怪地与原来的恩惠不相称的，但日本人不这样看。每户人家一年中有两次按照讲究礼节的方式把某件东西包起来作为六个月前接受之礼品的回礼，女佣人的家里则会每年都给雇佣她的主人送来礼物，作为对雇佣她的恩惠的答谢，这时我们对他们的礼品赠送也感到奇怪。但是日本人是忌讳用更大的礼物来回赠的。回赠“纯天鹅绒”并非名誉之事。有关礼物所能讲到的最贬低的话之一就是赠礼者“以鲷（大鱼）还杂鱼之礼”，报答“义理”也是如此。

如有可能，就用书面记录记下复杂的相互交换关系，不管这些交换是劳力还是物品。在村庄里这些记录有的是由村落首领作的，有的是由劳动组合【依据互助关系结成的农村社团组织。——日译本注】中的一个人作的，有的则是家庭和个人记录。参加葬礼时随身带来“奠仪”是一种习惯。亲戚也可能带来用作葬礼旗幡的彩色布匹。邻人前来帮忙，女的去帮厨，男的帮忙挖墓穴和制作灵柩。在须惠村，村落首领编制记录这些事情的册子。这是死者家庭的珍贵记录，因为它显示邻人们送了哪些礼物。这也是一份排列着在别人家有人死后应该回送礼品的对象的名单。这些是长期的互惠关系。在任何一个村的葬礼上，如同在任何类型的宴会上一样也有短期的相互交换。来帮忙制作灵柩的人被款待吃饭，因此他们就带一些米到死者家里去作为他们饭食的一部分，这些米也载入村落首领的记录里。在大部分宴会上，客人也带来一些米酒作为宴会饮料的一部分。无论是出生还是死亡，是插秧、造房还是一次恳谈会，“义理”的交换都被仔细地记录下来以备将来偿还。

日本人还有一种关于“义理”的习俗也与西方偿还金钱的习俗相类似。如果偿还超过了期限，它就增长了，宛如它是带利息似的。艾克斯坦博士讲述了一段这方面的经历，他曾与一个日本制造商打过交道，这个制造商曾资助过他去日本旅行以便为他写的野口英世传记收集资料。艾克斯坦博士回美国撰写这本书，最后把手稿寄往日本。他既没有接到收函通知，也没有收到信。他自然很是不安，担心这部书里有什么东西可能冒犯了日本人。但是他几次去信都没有回信。几年过后那位制造商打电话给博士。他已到了美国，不久以后他就带着几十棵日本樱树到艾克斯坦博士家登门造访。礼物是丰厚的。正因为耽搁了那么久，所以赠礼慷慨才显得恰如其分。他的捐助人对艾克斯坦博士说：“您一定认为没有马上向您致谢是做了件好事吧。”

“迫于义理”的人往往被迫偿还随着时间而增长的人情债。一个人可能向一个小商人请求帮助，因为他是这个商人童年时的一位教师的侄子。因为学生在青年时代无法向其老师报答“义理”，所以人情债在过去的岁月中已日积月累，这个商人必须“并非出自本意地向社会致歉”。

第八章 洗刷污名

对名誉的“义理”是保持人的名誉不受玷污的本分。“义理”是指一系列的美德，其中有些在西方人看来是互相对立的，然而在日本人看来却是完全一致的，因为它们是人本分，并不是因为受人恩惠而作出的报答，它们不属于“恩的范畴”。它们是保持自身名誉清白的行为，并非报答他人过去的特殊恩惠。因此，遵守“适当位置”所要求的繁琐礼仪，遇到困苦而持淡泊寡欲的处世态度，维护一个人的职业或行业的声誉等均属于此。对名誉的“义理”也要求在受到诽谤或侮辱时有所行动，诽谤使一个人的名誉受损，必须洗刷。或许必须对毁损自己名誉的人实行报复，或许必须自杀，在这两种极端的行动之间又有各种可能采取的行动。但是一个人对损坏名誉的事是不会耸耸肩即善罢甘休的。

我在此称为“对名誉的义理”的东西，日本人对此并无一种专门术语。他们只是简单地把它描述为是一种不属于“恩”范畴之内的“义理。”应在这个基础上来分类，而不能根据下列事实来分类：对社会的“义理”是一种报答善意的义务，对名誉的“义理”主要是复仇。在西方各种语言里，两者是分属于感恩与复仇两个截然相反的范畴的，而日本人是没有这种印象的。为什么不能把对别人的善意作出反应时的行动与对别人的侮辱或恶意作出反应时的行动归之于同一种德行呢？

在日本确实如此。一个有德之人对他所受的恩惠与侮辱都具有同样强烈的感受。不论在哪一种情况下，回报都是道德高尚的表现。他并不像我们那样对两者作出区分，把一种行动叫做侵犯行动，把另一种行动叫做非侵犯行动。在他眼里，侵犯行为，仅仅是指“义理范围”之外的那种行为。一个人只要遵守“义理”，洗刷自己受污的名声，他并不会犯侵犯之罪。他只是在偿还债务，结清账目。日本人说，只要侮辱、诽谤或失败没有得到报复或被清除，“世道便不公平”。有德之人必须努力使世界重新恢复平衡状态。报复是人的美德，而不是人性固有的恶习。对名誉的“义理”，即便是像日本那种在语义上同感激和忠诚联在一起的“义理”，在欧洲历史上的某个阶段也曾经是一种西方人的美德。文艺复兴时期，特别是在意大利，这种美德曾大放异彩。这同西班牙黄金时期的“西班牙人所看重的勇气”和德意志所重视的“名誉”有许多共同之处。一百年前在欧洲盛行的决斗习惯中也潜伏着与此非常相似的动机。不管什么地方，无论是在日本还是在西方各国，只要盛行这种力图洗清一个人的名誉所蒙上的污点的美德，那么这种美德的最根本之点始终就是它超越于任何物质利益。一个人越是为了维护自己的家业、自己的家庭和自己的生命的荣誉而作出牺牲，就越被视为有德之人。这是这种美德的含义的一部分，也是这些国家经常声称这是一种精神价值的根据。这确实给他们带来巨大的物质损失，也难以从得失角度证明其合理性。这儿存在着一个强烈的对比，一方面是这样的名誉观念，另一方面是美国生活中存在的你死我活的竞争和赤裸裸的仇恨；在美国，可能在某些政治与经济交易中双方都不受任何限制，但是这是一场获取或保持某种物质利益的战争。只有在一些例外的情况下，例如在肯塔基山中的家族世仇中，荣誉感才占了优势，才可以归于对名誉的“义理”这个范畴。

但是，对名誉的“义理”，以及在任何文化中随之而来的一切敌视情绪和互相戒备的态度，并不是亚洲大陆特有的德行。这也不像人们所说的那样是东方德行，中国人没有这类德行，暹罗人没有，印度人也没有。中国人把对侮辱与诽谤的过分敏感视作是“小人”——道德上渺小之人——的特征，不像在日本那样，这并不是他们理想的高尚品性的组成部分。在中国人的伦理观念中，一个人突然对他人施加暴力是错误的，为了回敬别人的侮辱而肆意行暴也不对。他们认为如此神经过敏似乎有点滑稽。在被别人中伤时，他们也不进行反击，不去用尽可能宽厚大度的举止来证明诽谤是毫无根据的。在暹罗人

那里根本就找不到这种对侮辱的过敏反应。他们像中国人一样很认真地使诽谤者成为可笑的人，但不会认为自己的名誉已受到损害。他们说“使对手显示其兽性的最好办法是对他退让”。

如果不把包含于对名誉的“义理”之中的种种非侵略性品德考虑在内的话，就不能理解日本的对名誉的“义理”的全部含义。复仇仅仅是有时候所要求具有的品德之一。

“义理”还包括许多稳重与温和的行动。对自尊心很强的日本人来说，禁欲主义即自我约束也是对名誉的“义理”的一部分。女人在分娩时不可大声喊叫，男人也必须不畏痛苦和危险。当洪水冲来淹没日本人的村落时，每个有自尊心的人就各自收集起必须带走的物品，去寻找地势比较高的地方，既不喊叫，也不乱奔乱跑；不显露出惊慌失措的样子。当秋分前后的风雨变成狂风暴雨时，日本人也同样能自我控制。这样的行为在日本是一个人的自尊心的一部分，即便估计他可能做不到这种事。他们认为美国人的自尊心并不要求自我控制。在日本越有身份的人越得注意自我约束。因此，在封建时代对武士的要求高于对平民的要求。但是这种德性是各个阶级的人所共有的生活准则，尽管要求较不严格。假如要求武士能极度地忍受肉体上的痛苦，那么平民也必须极其顺从地忍受携带武器的武士的攻击。

关于武士的禁欲主义流传着许多有名的故事。他们不得向饥饿屈服，但这是不值一提的区区小事。他们受到训诫即使在饥肠辘辘之时也得装出一副刚刚用膳完毕的样子，还得用牙签剔剔牙缝。有谚语说：“雏鸟才以鸣求食，武士只能用牙签剔牙缝。”在以往的战争中这成了服役士兵的军人格言。他们必须不为伤痛所征服。日本人的态度就像一个童子兵回答拿破仑的问话时一样：“负伤了吗？不！陛下，我已被杀死了。”武士直至死都不应显出痛苦的样子，他必须毫无畏惧地忍受痛苦。据说1899年谢世的胜伯爵【即胜海舟（1813～1899），江户末期的幕臣，明治维新后历任海军卿、枢密顾问官等职。——译注】在幼时睾丸曾被狗咬破。他出身于武士家庭，不过其家庭已一贫如洗。医生给他做手术时，他的父亲拿刀子对着他的鼻子说：“你敢哭一声，我就让你不耻于武士地去死。”

对名誉的“义理”还要求一个人过合乎其身份的生活。如果一个人不遵守这种“义理”的话，他就无权得到人们的敬重。在德川时代这就意味着他得接受取缔奢侈令所规定的一切细则作为他自尊自重的守则的一部分，该项法令对他吃穿用的每一件事都作了具体规定。美国人极其厌恶这种根据世袭的阶级地位来规定这些事情的律法。在美国，自尊自重是与提高自身地位密切相关的。一成不变的节俭法令是与我们社会的根本基础不一致的。德川时代的律法使我们十分吃惊，竟然规定某个等级的农夫只能为其孩子购买茶一种偶人，而另一等级的农夫则只能买另一种不同的偶人。在美国，我们运用另一种不同的制约办法，也得到了同样的结果。工厂老板的孩子有一套电动火车，佃农的孩子有玉米棒制成的偶人就已满意了，我们没有异议地接受了这样的事实，我们承认收入上的差别，并认为这是理所当然的。挣得高薪是我们自尊自重体系中的一部分。如果拥有哪一种偶人是由收入的高低而定的话，这并不违反我们的道德观念。有钱人买比较好的偶人给孩子。在日本，发财致富被视为一种亏心事，而保持自己的适当身份则被视为好事。甚至今天，不论是穷人还是富人，都以遵奉等级制的习惯来确保自尊心。这种德性在美国是看不到的。法国人德·托克维尔已于19世纪30年代在前引书中指出过这一点。德·托克维尔生于18世纪的法国，尽管他对建立在平等原则之上的美国给予了宽厚的评论，但他却熟悉并喜欢贵族制的生活。他说，美国尽管有其它已的种种德性，但缺少真正的尊严。“真正的尊严总是与各人保持适当的身份地位相关的，既不太高，也不太低。无论是王侯，还是农夫，同样都是可以做到的。”德·托克维尔是能够理解日本人的态度的。日本人认为阶级差别本身不是有失体面的事。

对诸类文化进行客观研究的今天，所谓“真正的尊严”究竟是什么东西，不同的民族可能有不同的见解，就像他们一直为其自己规定什么是有失体面的事情一样。今天，

有些美国人大喊大叫不能让日本人有自尊心，你非等到我们使之接受我们那种平等主义以后。这些人犯了种族中心主义的错误。如果这些美国人正如他们所说的那样希望有一个自尊的日本，那么他们必须承认日本人自己的自尊心的基础。我们可以像德·托克维尔曾做过的那样，承认贵族式的“真正尊严”正在从现代世界中消失；一种不同的、我们相信是一种更美好的尊严正在取代它。无疑这也将发生在日本。到时候日本将不得不在他们自己的基础上重建其当代的自尊心，不过不是在我们的基础上去重建，而且日本必须用其自己的方式去净化它。

对名誉的“义理”除了安求保持适当身份之外，还得履行多种多样的责任。借钱的人在借钱时是对其对名誉的“义理”作担保的。二三十年前人们通常会说这么一句话：“我愿意当众受人讥笑，如果我无法偿还这笔借款的话。”不过事实上即使不能偿还，他也不会像所说的那样成为笑柄，日本并没有使人在公众面前受辱的制度。但是在新年将来临之际，这个无力偿还债务的人可能会自杀，以“维护其名誉之清白”，因为除夕之前是必须清偿债务的日期。至今除夕那天仍有许多人自杀，他们以此作为挽救自己名誉的手段。

各行各业都有涉及对名誉的“义理”的责任。当一个人由于某些特殊的事件而使其成为众矢之的，可能遭到广泛的指责时，日本人对自己的一些要求常常是很奇怪的。例如，有这么一张长长的学校校长名单，这些人都是因为他们的学校起火，毁掉了挂在各所学校里的天皇肖像而引咎自杀的，而对失火他们是毫无责任的。也有一些教师因冲进着火的校舍去抢救这些肖像而被烧死。这些人以死来证明他们多么看重对名誉的“义理”和对天皇的“忠”。也有许多有名的故事，讲的是有的人因为在奉读教育敕谕或军人敕谕时发生口误，结果用自杀来洗刷其污名。在当今这位天皇治世期间，有一个人无意中给自己的儿子取了个名字叫“裕仁”——在日本，天皇的名字是绝对无人叫的——结果这个人杀死了孩子并自杀了。

在日本，作为一个从业人员，对名誉的“义理”也是要求十分严格的，但不必用美国人所理解的高尚的职业道德标准来维持。教师会说，“为了维护我作为教师的名誉，按‘义理’的要求，我不能承认对此一无所知。”他的意思是说即使他不知道一只蛙属于什么种类，他也要装作知道。如若那位教师仅凭着在学校的几年里所学的那么一点点知识来教授英语，他也不能承认有谁能够纠正他的错误。对一位教师而言，对名誉的“义理”就是令指这种自我防御的态度。实业家也有他们的对名誉的“义理”，这就是不能让任何人觉察到他的资产已严重枯竭，或者不能让人知道他为其企业制定的计划已告失败。外交家的“义理”是不能承认他的外交方针已告失败。所有这些“义理”的用法都是把一个人和他的工作完全视为一体，对一个人的行为或一个人的能力的任何批评自然而然地也就成了对他本人的批评。

日本人在被指责为失败与无能对所作出的这些反应，在美国也同样时有所见。我们知道有些人因遭到他人的恶意中伤而发了疯，但是我们很少有人像日本人那样采取自我防御措施。如果一位教师不知道一只蛙属于什么种类时，他认为比较好的态度是承认不知道，而不是假装知道，尽管他也可能会受到诱惑去掩饰自己的无知。实业家如若认为以前推行的方针不够令人满意，他可以发出一个新的不同的指令，他并不认为他的自尊心要靠其始终正确的形象来保持，他也不认为如果他承认自己有错误，就得辞职或隐退。但在日本此种自我防御的心理已根深蒂固了，因此不当面谈论一个人的失职行为被看成是一种聪明的态度，这也被看成是一般的礼仪。

当一个人败于另一个人时，这种神经过敏表现得尤其明显。所谓失败可能仅仅是这么回事：招聘单位录用了另一个人，而没有录用他，或者只是这人应试落第了。败者因失败而“丢了丑”，虽然这种丢丑在有的情况下是促使人去作更大努力的有力的刺激因素，但在另外许多情况下，成了一种危险的压抑意志的因素。他失去自信，变得郁伤或愤懑，或者两者兼而有之。他的种种努力受到挫伤。对美国人特别重要的是：应该认识

到在日本竞争并没有产生那种在我们的生活体系中所收到的同等程度的合乎社会期望的效果。我们强烈地相信竞争是“好事情”，心理测验证明竞争刺激我们尽可能干好工作，在这种刺激下提高工作效率。当让我们独自做某件事时，我们就达不到有竞争者时所创造的记录。但在日本，测验结果显示的事实正好与此相反。这种情况在孩提时代结束后尤为明显，因为日本儿童多半是把竞争作为游戏来看待的，不太把它当作一回事。但对青年与成年人来说，一有竞争，工作效率就本大地下降。独自工作时曾经取得良好进步、错误减少、速度提高的一些被测试者，一当来了一位竞争对手，就开始出差错，速度也大为降低。当他们以自己所创造的成绩来测定自己的进步时，他们干得最好，而不是以别人为标准来测定自己的成绩时干得最好。进行这种实验的日本学者正确地分析了竞争状态下成绩为何变坏的原因。他们认为，当测试项目变成竞争性的项目时，被测试者主要关心的是他们可能遭受失败的危险，因此工作受了影响。他们感到竞争是那么激烈，犹如一场侵略性的进攻，因此他们将注意力转向自己与攻击者的关系上，而不是集中注意于手头的工作【关于这种测验的概况参见《日本人：性格与道德》（油印件），由拉迪斯拉斯·法拉哥为国民道德委员会整理。9 东第 89 街，纽约城。——原注】。

接受这种测验的学生显得最容易被可能失败的耻辱所影响，正如教师或实业家遵循对其职业名誉的“义理”一样，他们也受对其学生名誉的“义理”的驱使。在竞赛中输了的学生队，也会不顾一切地陷于失败的耻辱中不可自拔，划船选手会不下船就扑倒在桨边哭泣和悲叹；在棒球比赛中输掉的队会抱在一起放声大哭。若在美国，我们恐怕会说他们是输不起的人。我们按照礼仪期望输者说更强的队赢了。失败者与胜利者握手才是高尚的表现。不管我们多么讨厌输掉，但我们仍鄙视那些因输掉而悲痛欲绝的人。

日本人从来就工于心计，擅长避免发生激烈的直接竞争。在日本的小学里竞争的机会被限制到美国人无法想像的最小限度。日本教师得到的指示是要教会学生改善自己的成绩，而不应给他与其他儿童相比的机会。在日本的小学里，没有让学生留级再重读一次的事，一起进校的全部儿童就一起读完小学教育的全部课程。成绩报告单所反映的小学儿童的名次是根据操行评定，而不是根据成绩评定的。当真正的竞争无法避免时，例如在中学的入学考试中，孩子的紧张状况当然是非常厉害的，任何一位教师都能讲出他所认识的少年在得知不及格的消息后自杀的故事。

尽管减少这种直接竞争的努力贯穿于日本人生活的所有方面。在一种以“恩”为基础的伦理中竞争的立足之处是有限的，而美国人必须履行的责任是要在与同伴的竞争中取得优异成绩。对各个阶级有详细规则的整个日本等级制度把直接竞争限制到最低限度。家族制度也把竞争限于最小范围之内，这是因为从制度上说父子是不像在美国那样在相竞争的：他们可能相互指责，但不可能竞争。日本人以大惑不解的态度评论美国家庭，因为在美国父子居然既为了使用自家汽车而竞争，也为了引起母亲一妻子对自己的关注而竞争。

无所不在的中间人制度是日本人防止两个竞争者直接接触的比较典型的方法之一。在人们如若失败就会感到耻辱的任何场合都需要中间人，因此中间人在说媒、求职、离职和无数日常性事务的交涉中为人效劳。这种中间人向当事者双方转达对方的意愿。在像婚姻这样重要的交涉中双方都聘请自己的中间人，中间人之间先进行详细的磋商，尔后再向自己的当事人汇报。通过这种间接交涉，当事人不必介意某些实求和指责，而如若在直接交往中他们为了履行对名誉的“义理”，是无论如何不能忍受的。中间人也因以这种正式的身份进行活动而赢得声望，并因其成功的斡旋而博得社会的尊敬。因为中间人是把自己的名利押在顺利的谈判之上的，所以平和地达成协定的机会颇多。在为当事人就求职问题探询雇主意向时，或向雇主转达雇员的辞职意向时，中间人也以同样的方式行事。

日本人规定了各种礼法，以避免发生使人受辱的事态，这些事态会使人怀疑一个人是否对自己的名誉尽了“义理”。这些因此而被限于最低限度的事态，远远不限于直接

竞争的范围。根据日本人的想法，主人应服装整齐，并以一定的仪式去欢迎客人。因此任何人在访问一个农民家庭时，若发现农民穿着劳动衣服，就应稍等片刻。农民在穿上合适的衣服和安排好合适的礼仪之前装作不知道有人来访的样子。即使主人不得不在客人等候的房间里更换衣服，情形也没有什么不同，简直好像要到他穿戴好之后，他才算在场似的。在乡村，男青年可能会在晚上姑娘全家都已就寝，姑娘本人也已上床之后去拜访她。姑娘可能接受也可能拒绝小伙子所献的殷勤，但男青年是用毛巾围着脸的，因此即使遭到拒绝，翌日也不必感到害羞。这种伪装并不是要防止姑娘认出他来，这纯粹是一种鸵鸟式的做法，这样他就不必承认曾亲身受辱。日本人的礼节还要求任何计划在确保成功之前尽可能地少被人注意。媒人的任务之一是在缔结婚约之前安排未来的新郎新娘见面。要作出一切努力使见面显得是一次偶然的邂逅，因为如果介绍的目的在这一阶段就公开化了，一旦谈不成，一方或双方家庭的名誉就有受到损害的危险。年青男女必须分别由父母或其中的一人陪同，媒人必须担任主角，所以最好的办法是在每年一度的菊展上，或在观赏樱花时，或在有名的公园里，或在娱乐场所安排他们“不期而遇”。

通过这种以及其他许多方式，日本人避开失败会使人觉得耻辱的场合。尽管他们非常强调洗刷污名的责任，但在实际行动中却导致他们以尽可能少受辱的方式来处理事情。这一点向太平洋诸岛上的许多民族适成鲜明的对比，尽管在那儿几乎与在日本一样洗刷污名占有突出地位。

在新几内亚和美拉尼西亚这些从事园艺的原始民族中，部落或个人行动的主要动力是无论如何不能不对之发火的侮辱。除非有一个村子进行挑动，他们不会举办部落宴会，挑动的方式是说这一个村子穷得不能招待十个客人，吝啬得把椰子和芋头都藏起来，头领蠢得即使想举办宴会也办不起来。然后，受挑动的村子便使一切来访者淹没在慷慨的表示和好客的招待中，以此洗刷污名。婚约与经济上的交易也以同样的方式进行。当她们要打仗时，双方在弯弓搭箭之前也要先激烈地相互羞辱一番。他们处理最细小的事情如同处理需要拼命一搏的事情一样。这是强有力的行为动机，这样的部落常常拥有巨大的活力。但从来无人把这些部落说成是礼义之邦。

与此相反，日本人是礼貌的典型。而且这种显著的礼貌是一种尺度，可以用来衡量他们如何竭尽全力去减少使人必须洗刷自己的污名的事由。他们依然把侮辱所引起的怨恨作为促人成功的无与伦比的刺激，但是他们限制需要这种刺激的事态。它仅仅在特定伪情况下，或仅仅在消除侮辱的传统手段在某种压力下失灵时才会发生。毫无疑问，日本对这种刺激的利用曾帮助它取得远东的优势地位，并对它在最近十年间对英美的战争政策起过作用。但是，西方人就日本人对侮辱的敏感性和强烈的报复心理所作的评论与其说运用于日本，还不如说适用于新几内亚那些动辄使用侮辱手段的部落，西方人就日本在这次战争失败后将如何行动所作的许多预言是完全离谱的，同为他们没有认识到日本人加在对名誉的“义理”之上的种种特殊限制。

日本人确实是一个讲究礼貌的民族，但美国人不能因此而低估他们对诽谤的敏感。美国人发表涉及私人的评论是非常随便的，犹如一种游戏。我们很难理解日本人为何对那些无足轻重的话认真得要命。日本画家牧野吉夫（音译）在他用英文撰写并在美国出版的自传中生动地描写了对于他解释为嘲笑的事情的正宗日本式反应。当他撰写此书时，他已在美国和欧洲度过了自己大部分的成年时代，但他对这件事情的感受仍是那样强烈，就像他依然住在故乡爱知县乡下镇上一样。他是一个很有身份的地主的最小的儿子，他的家庭充满欢乐，而他正是在备受宠爱的条件下长大的。就在他刚要度过幼年期之时，他的母亲亡故了，其后不久，父亲也破产了，为偿还债务，卖光了全部财产。一家人四处离散，牧野没有钱实现自己的抱负。他的抱负之一就是学习英语。为学习英语，他寄身于附近的一所教会学校当看门人。直到十八岁时，他还没有到过几个乡镇范围以外的地方，但他决心去美国。

我去访问一个我最信任的传教士。我向这位传教士说出了想去美国的心意，我希望

他或许会给我某些有益的知识。使我大失所望的是他竟大叫：“什么，你也想去美国？”传教士的妻子也在房间里；他们两人一同嘲笑我！在这瞬间，我觉得似乎头上的血都流到了脚底！我默默无言地在原地站了几秒钟，然后连一声“再见”也没说，就回到了自己的房间。我自言自语地说，“一切到此为止。”

次日早晨我就离开了。现在我想在此写出当时的理由。我始终认为，不真诚就是这个世界的最大罪恶，而没有什么比嘲笑更不真诚的了！

我经常原谅控制不住自己的愤怒，因为发怒是人类的本性。如果有人对我说谎，我一般也能谅解，因为人的本质是十分软弱的，人们在许多情况下不能以坚定的意志来面对困难，说出全部真情。在别人毫无根据地散布有关我的流言蜚语时，我也能原谅，因为如果有谁让别人那样信以为真的话，这确实是非常有诱惑力的。

就是杀人凶手，我也可根据情由给予原谅。但对于嘲笑，则毫无辩解的余地。这是因为一个人若无故意的不真诚，就不能嘲笑一个无辜的人。

请让我给两个词作出我自己的定义。杀人犯——杀害他人肉体的人；嘲笑者——杀害他人灵魂与心灵的人。

灵魂与心灵比肉体珍贵得多，因此嘲笑是最可恶的罪行。实际上，那对传教士夫妇是想杀害我的灵魂与心灵，我感到心中剧烈的疼痛，我的心在呼喊，“你们为什么要这样？”【1 牧野吉夫：《我的童年》，1912年，第159~160页。黑点为原作者所加。——原注】

第二天早晨，他把全部东西放进一个包袱，离开了。

如他所感受的那样，传教士对一个身无分文却要去美国做画家的乡下少年的怀疑“杀害”了他。他的名誉受到了玷污，直到他用实现目的的行动将其刷清为止。因此，在被传教士“嘲笑”以后，他只有离开那个地方，并让人看到他有去美国的能力，除此之外，别无选择。他使用“insincerity（不诚实）”这个词来指责传教士，这在英语中读来是令人奇怪的，因为根据我们所理解的这个词的意思，我们认为这个美国人的吃惊是完全“sincere（诚实）”的。但画家是在日语的含义上使用这个词的，日本人一直认为，并不想挑起对方吵架但却鄙视对方的人是没有诚意的人，那样的嘲笑是毫无缘故的，反而是“不诚实”的证据。

“就是杀人凶手，我也可根据情由给予原谅。但对于嘲笑，毫无加以辩解的余地。”因为“原谅”不是正确的态度。对诽谤唯一可行的反应便是报复。牧野以到达美国的行动洗刷了污名，但在受辱或失败的情况下，报复作为“善行”在日本传统中占居重要地位。以西方读者为对象的日本著作家有时运用丰富多采的修辞手段来描述日本人对报复的态度。新渡户稻造是日本最富博爱心的人之一，但他在1910年撰写的著作中曾说道：“在报复中有某种满足我们正义感的东西。我们的报复观念同我们的数学技能一样严密，在方程式的两边都求出之前，我们不能摆脱一种还有什么余下未做的感觉。”【新渡户稻造：《武士道，日本的灵魂》，1900年，第83页。——原注】冈仓由三郎在一部名为《日本的生活与思想》的著作中把报复与日本一种独特的习惯相类比，他写道：

“日本人的许多所谓心理特殊性起因于对洁净的喜好以及相应的对污秽的忌讳。请问，除此之外还能有什么其他的说明？因为我们实际上所受的教育使我们习惯于把对家族名誉和民族自豪感的侮辱看作污秽与创伤，若不通过申辩加以彻底洗刷，就不会洁净与愈合。你不妨把在日本公私生活中司空见惯的仇杀案件看作讲究洁净因而形成洁癖的民族所沐的晨浴。”【冈仓由三郎：《日本的生活与思想》，伦敦，1913年，第17页。——原注】他继续说道，这样，日本人便“过着一种一尘不染的洁净生活，如同盛开的樱花一样清新美丽。”换言之，这种“晨浴”洗去别人扔在你身上的污秽，只要还有一点污秽粘在你身上，你就不能说是一个有德性的人。日本人并无如此教导人的伦理：一个人除非自己认为受辱就不可能受辱；只有“一个人自己所做的事”才会玷污他自己，别人对他所说与所作的一切都不会玷污他。

日本的传统不断地把这种仇杀“晨浴”的理想展示在一般民众面前。无数的事件与英雄故事是尽人皆知的，其中最流行的就是《47 浪人的故事》。这些故事被选入学校教科书，在剧院里演出，拍摄成现代电影，印成通俗出版物。它们是今天日本生气勃勃的文化的一部分。

这些故事当中有许多讲的是对仍然失败的神经过敏。例如。有个大名叫三个家臣说出某把宝刀的制造者，他们三人众说纷纭，于是请来专家，才得知名古屋山三是唯一猜中那把刀的制造者是村正的人。鉴定错了的另外两人感到这是一种侮辱，开始伺机加害山三。两人中的一人乘山三熟睡之时用山三自己的刀插入他的身体，但山三却活下来了。于是，袭击山三的人此后就专事报复。最后他终于杀死山三，从而尽了他的“义理”。

其他一些故事讲的是对自己的主君有必要进行报复的事。在日本的伦理中，“义理”既意味着家臣对主君至死不渝的忠诚，同时也意味着当家臣感到被主君侮辱时突然对主君产生的极度憎恨。在有关德川第一代将军家康的传说故事中就有一个很好的例子。家康家良中的一人听说家康曾说他“是一个将被刺在喉咙的鱼刺哽死的家伙”。这种说他不会庄重地死去的诽谤是忍无可忍的，这个家臣发誓至死不忘这个耻辱。当时正值家康新定江户（东京）为首都，推行统一全国大业之时，敌人尚未彻底扫荡干净。这个家臣向敌对的诸侯表示，愿从内部放火烧毁江户。这样他就可尽到“义理”，实现对家康的报复。西方人对日本人忠诚的议论大多是隔靴搔痒，因为他们没有认识到“义理”并非仅仅限于忠诚，它在某种场合也是教人叛逆的德行。就像他们说的，“挨打的人谋叛”，受辱的人也同样如此。

历史故事中出现的两个主题——在自己错了的时候向正确的人报复，甚至向诽谤自己的主君报复——在日本的著名文学作品中是老生常谈的主题，而且被描写得异彩缤纷。但如若人们查阅一下当代的传记、小说和现实的事件就会发现，日本人虽在古代故事中对报复大加赞赏，但今天实际进行报复的事例却同西方各国一样少见，也许比西方各国还要罕见。这并不意味着对名誉耿耿于怀的态度比以前减弱了，而意味着对失败和诽谤的反应是更多地趋向防御，而不是攻击。日本人对待耻辱的态度仍像以往一样认真，但耻辱越来越经常地使他们束手忍辱而不是挑起争斗。在明治以前那无法无天的时代，人们为报复而进行直接攻击的可能性较大。到了近代，要维持比以前更趋于相互依存的经济是如此困难，加上法律和秩序的约束，于是报复也变得秘密或深藏于人们自己的心中了。就像让仇敌吃粪便这个古老的传说那样，有人会不露声色地略施诡计来悄悄地对仇敌施行报复。这个故事的主人公在美味佳肴中掺入难以察觉的粪便，然后拿给仇敌吃，看其对手是否察觉了。客人完全没有察觉。但是，即使是这种秘密的攻击，在今天也变得比对自己的攻击更少了。当攻击转向自身时，人们有两种选择：或是将此作为一种刺激，促使自己去实现“不可能”的事，或是让它去吞噬自己的心。

日本人容易因遭到失败、诽谤和排斥而受创伤，因而极易自寻烦恼而不是使他人烦恼。日本小说一再描写近几十年间有教养的日本人常常难以摆脱的忧郁与狂怒不断交替助心理困境。这些故事的主人公都有厌倦情绪。他们厌倦生活，厌倦家庭，厌倦城市，厌倦乡村。但这并不是打算去揽月摘星的烦恼，对意欲揽月摘星的人来说，一切努力与其心目中勾画的伟大目标相比都显得微不足道。这并不是现实与理想大相径庭造成的厌倦。当日本人梦幻到伟大使命时，他们便会摆脱厌倦情绪。不管目标多么遥远，他们都会完全地、不留痕迹地摆脱这种情绪。这种日本人特有的厌倦是过分易受创伤的民族性疾病。他们对于遭到按斥觉得恐怖，把这种恐怖深深地埋到心底里去，从而使自己进退维谷。日本小说中描绘的厌倦与我们在俄罗斯小说中所熟悉的厌倦是完全不同的心理状态，在俄罗斯小说中现实世界与理想世界的巨大差别是主人公经历过的全部厌倦的基础。乔治·桑索姆爵士曾说日本人缺乏这种现实与理想对立的感觉。他并不是以此说明日本人的厌倦的基础，而是说明日本人怎样系统地提出他们的哲学和对人生的一般态度。确实，与西方人根本观念的这种差异远远超出了这儿所论述的特殊例子，但它与日本人

难以摆脱的忧郁有着特别深刻的关系。作为一个喜好在小说中描绘厌倦的民族，日本与俄国并驾齐驱，而与美国形成鲜明对比。美国小说不大涉及这一主题。美国的小说作家把作品中人物的悲惨遭遇归咎于性格的缺陷或凶残世界的打击，他们极少描绘单纯的厌倦。当写某人不能与周围环境协调相处时，必然会写出其原因及形成过程，以引起读者对男女主人公身上的某种缺点或社会制度中的某种邪恶进行谴责。日本也有对城市里绝望的经济状况和捕鱼船上发生的可怕事件加以谴责的无产阶级小说，但在日本的性格小说所展示的世界里，正如一位作家所说，人们的情绪总是像飘移的毒气一样倏忽即至。无论是小说中的人物还是作家，都不认为有必要分析环境或主人公的生活经历以说明明云产生的原因。它忽来忽去，人们则易受创伤。他们把古代故事中的主人公施加于敌人的攻击转向内心，而其消极情绪在他们看来似乎并无明显的原因。他们可能抓住某一事件作为忧郁的原因，但这一事件给人留下的奇特印象是，它不过是一种象征而已。

现代日本人对自己采取的最极端的行为就是自杀。根据他们的信条，自杀若以适当的方法进行，就能洗刷清自己的污名，恢复名誉。美国人谴责自杀，认为自我戕害不过是对绝望境遇的一种自暴自弃的屈服，但在崇拜自杀的日本人中，自杀是一种有着明确目的的高尚行为。在某种场合，为了履行对名誉的“义理”，自杀是理应采取的最高尚的行动方针。元旦那天无力还债的人、因某不幸事件引咎自杀的官吏、以双双自杀来了给无望恋爱的恋人和抗议政府推迟对华战争的忧国志士都同考试不及格的少年以及不愿作俘虏的士兵一样，把最后的暴力使向自己。有些日本权威说这种自杀倾向在日本是一种新的现象。要对此作出判断并不是一件容易的事，但统计数字表明近年来的观察者常常过高地估计自杀的发生率。按比例计算，19世纪的丹麦和纳粹前的德国自杀比任何时代的日本都要多。但有一点是确定无疑的，那就是日本人喜欢自杀这一主题。日本人渲染自杀就像美国人渲染犯罪一样，而且是带着与美国人欣赏犯罪相同的共鸣情感来欣赏自杀的。比起戕害他人的事件来，他们对戕害自己的事件更加津津乐道。若用培根的话来说，他们是把自杀作为他们最喜欢的“重大事件”。这满足了某种不能以谈论其他行为来满足的需要。

近代日本的自杀与封建时代历史故事中的自杀相比更带有喜好自我虐待的性质。历史故事里所传颂的武士遵照幕府命令为使自已免受可耻的处决而自己动手自杀，就如同西方的敌国军人在被俘后与其接受绞刑不如接受枪决，或为免遭被俘后意料中的拷问而走自杀这条路。武士获准“腹切”（剖腹自杀），就像蒙耻的普鲁士军官有时被允许用手枪秘密自杀。普鲁士军官得知已没有指望用其他办法来捍卫名誉时，上司们就在其房间的桌子上留下一瓶威士忌和一支手枪。对日本武士来说，在这种情况下给自己的生命仅是方式上的选择，死亡是无从逃脱的。但在近代自杀是死的选择。一个人常常为了不去杀害他人而把暴力施向自己，封建时代最后表明勇气和决断的自杀行为在今天已变成了自己选择的自我毁灭。在最近两个世代当中，当日本人感效“世道不公平”，感到“方程式的两边”不相等，感到他们需用“晨浴”洗去污秽时，他们越来越多地趋向于毁灭自己而不是他人。

甚至作为替自己一方赢得胜利的最后论据的自杀，尽管既发生于封建时代，也发生于现代，但也已朝着相同的方向变化了。德川时代有个著名的故事讲述一个在幕府顾问班子中身居高位的年老的将军监护【官职。日语原文为“将军傅育役”，即负责管教将军继承人的官，一般由德高望重的幕府顾问官担任。——译注】在全体顾问官和代理将军面前赤身露体地持刀准备随时剖腹，他的自杀威胁奏了效，从而确保由他推荐的候选人继承了将军职位。而他也因为达到了目的而没有自杀。若用西方人的话来说，这位将军监护是在讹诈反对派。但在现代这种抗议性自杀是殉道而不是策略行为。自杀的实行是在某一目的未能实现之后，或是为了使自已作为“裁减海军军备条约”之类已签协定的反对者而名留青史。这种抗议性自杀不是威胁，而是以断然实行的方式来影响公众舆论的。

当对名誉的“义理”受到威胁时就把攻击转向自己，这种倾向正在逐渐加强，但这并不一定意味着要采取自杀那样极端的手段。转向内部的攻击仅仅产生忧郁、无力和那种在知识阶级中极为流行的日本人特有的厌倦。为什么这种情绪尤其在这个阶级中广为蔓延？原来其中是有充分的社会学原因的，因为知识分子过剩，在等级制中他们所占的地位很不稳固，他们之中仅有小部分人能够施展抱负。在 20 世纪 30 年代，由于当局对知识阶级疑神疑鬼，把他们当作持有“危险思想”的人，所以他们的心灵双倍地易受伤害。日本知识分子通常把他们的失意归咎于欧化所造成的混乱，但此种解释并没有多大用处。日本人特有的情绪剧变是从强烈的献身精神变为强烈的厌倦情绪，而许多知识分子遭受的精神崩溃是传统的日本式的。在 20 世纪 30 年代中期，他们中的许多人也以传统的方式使自己避免这种精神崩溃：他们抱着国家主义的目标，再次将攻击的矛头从自己的胸膛转向外部。在对外国的极权主义侵略中他们可以再次“发现自己”。他们使自己摆脱了不愉快的情绪，并重又在自己身上感受到新的巨大力量。这一点他们在个人关系中未能做到，但他们相信作为一个征服民族他们是能够那样做的。

现在，既然战争的结局证明这种信念是错误的，懒散又成了日本的巨大心理威胁。不管他们的意愿如何，他们无法轻而易举地应付此种威胁。心理威胁扎根甚深。一个居住在东京的日本人说：“已经不担心炸弹会掉下来了，真是松了一口气。但是一旦战争结束，就犹如失去了目的，大家都在迷茫中，干事心不在焉。我是如此，我的内人是如此，全体国民就好像住院的病人。我们对自己所干的一切都漠然处之，所有的人都茫然如堕云里雾中。人们抱怨说政府迟迟不进行战争的善后工作和救济事业，但我认为这是因为官府那帮人都怀有与我们同样的心情。”日本人的这种虚脱状态同解放后法国出现的危险是同一类型的。在德国，投降后最初半年或八个月这并未成为问题。在日本这成了问题。美国人能够充分理解这种反应，但对我们来说几乎不可相信的是，与这种态度同时存在的是对战胜国表示的那种亲善。几乎战争一结束人们就可一目了然地看出，日本人民以极端的善意接受战败及随之而来的一切后果。人们以鞠躬和笑容、挥手和欢呼迎接美国人。这些人既不郁闷，也无愤怒。若用日本天皇在投降诏书中的话来说，他们是“忍受难以忍受的事”。若是如此，那么为什么这些人不着手整理家园呢？根据占领条件，他们得到了这样做的机会，即不是由外国军队一个村庄接一个村庄地去进行占领，行政权仍留在他们自己手里。他们整个民族似乎都把应干的事抛在一边，一味地微笑和挥手欢呼。然而，正是这个民族在明治初期创造了复兴国家的种种奇迹，在 20 世纪 30 年代倾注如此巨大的精力完成了军事征服的准备，它的士兵曾在太平洋上如此孤注一掷地进行过逐岛战。

实际上日本人丝毫未变。他们的反应是与其秉性相一致的。在顽强的努力和完全原地踏步的懒散之间情绪大幅度摇摆是日本人天生的性格。日本人现时专注于维护一个战败国的声誉，而且认为他们可以用表示友好来做到这一点。作为一种必然结果，许多人认为百依百顺的态度是达到目的时最安全的道路。从这种认识向前再跨一小步，就轻而易举地转到另一种认识，即认为干什么都不好，还是踏步观望形势为上策。于是懒散就蔓延开来了。

但是，日本人决不喜欢懒散。“从懒散中唤起自己”，“从懒散中唤起别人”，这在日本是催促人们奔向更好生活的常用号召，这些话甚至在战时也常常挂在电台广播员的唇边。他们以他们自己的方式同无为消极作斗争，1946 年春，日本的报纸一再谈论，“尽管我们是在全世界的众目睽睽之下”，但他们到那时为止仍未能清除轰炸后的废墟，仍未能使某些公用事业正常运转，这对日本的荣誉来说是一大污点；他们还埋怨那些夜间聚集在火车站席地而睡，让美国人目睹其惨状的流浪者家庭的懒散。日本人对这种唤醒其名誉心的批评是能够很好理解的。他们还希望作为一个民族在将来能再次竭尽全力地为在联合国获得一席受人尊敬的位置而努力。这就是说他们要再次为自己的名誉而工作，不过是沿着新的方向。如果将来大国间能实现和平，日本将沿着这条恢复自尊的路

走下去。

日本人永恒不变的目标是名誉。首先必须使自己受人尊敬，一个人为了达到这个目的而使用的手段是他根据情况需要既可拿起亦可放弃的工具。当情况改变时，日本人也能改变其态度，转向新方向。日本人不像西方人那样把改变态度视为道德问题。我们热衷于“主义”，热衷于意识形态方面的信念。我们即使失败了，思想也仍然不变。被打败的欧洲人不管在哪个国家里都聚众开展地下运动。除了少数顽固分子，日本人不认为有必要对美国占领军展开抵抗运动和组织地下反击。他们并不感到有固守老主义的道德必要。从最初几个月起，美国人就可单独一人安然无恙地在拥挤不堪的列车上旅行到这个国家的偏僻角落里去，并受到原先的国家主义官员的彬彬有礼的欢迎。至今还没有发生过一件报复的事。当我们的吉普车驶过村庄时，孩子们夹道高呼“Hello（哈罗）”和“Good-bye（再见）”，还不会招手的婴儿则由母亲拿着他的手向美国士兵挥手致意。

美国人很难从表面价值上来理解战败的日本人的这种 180 度大转弯。这对我们来说是办不到的。在我何看来，这比理解收容所里的日本战俘的态度转变更难。因为战俘认为自己对日本来说已经死了，而我们确实不知道“死”人能够干些什么。在西方的日本通里，几乎没有人曾预言过与战俘特有的态度转变相同的变化在战败后的日本也会发生。他们大多相信日本“只知或是胜利，或是失败”，而失败在日本人眼中将是需要以持续的拼死暴力来报复的侮辱。有些人相信从日本的国民性来看，他们不会接受任何媾和条件。这些日本问题研究者是些没有理解“义理”的人。他们从获取好名声的种种可供选择的程序中独选出了复仇和攻击这个明显助传统手段。他们没有考虑到日本人还有改弦易辙的习惯。他们把日本的攻击伦理与欧洲人的方式混淆在一起，而根据后者，任何个人和民族在作战时必须首先确信其事业是永远正确的，并从积蓄在胸中的憎恨或义愤中汲取力量。

日本人是从其他地方寻求其侵略根据的。他们非常需要在世界上受人尊敬。他们认为大国赢得尊敬是凭借武力，他们采取了向这些大国看齐的方针。他们因为资源贫乏，技术原始，所以不得不比残酷的希律王【希律王，Herod. 73? ~4B. C，犹太之王，在应期间 37~4B. C，以残虐闻名，见马太福音第二章。——译注】还要狂暴。尽管他们作出了巨大的努力，但结果归于失败，这对他们来说意味着侵略终究不是获得名誉的道路。“义理”总是同等地意味着进行侵略或遵守互敬互让的关系，因而在失败之时日本人显然毫无对自己施加心理暴力的意识，并从前者转向了后者，目标依然是博得好名声。

日本在它历史上的其他许多场合也曾以类似作风行事，而且总使西方人迷惑不解。在日本长期的封建隔离状态将要结束，近代日本将要到来的 1862 年，一个叫理查德逊的英国人在萨摩被杀害。【即生麦事件，1862 年 8 月萨摩藩武士在横滨附近的生麦村以 4 个骑马的英国人挡道为由当即砍死其中的 1 人，伤 2 人。事件发生后，英国政府向幕府及萨摩藩提出强烈抗议，要求惩办凶手，赔偿损失，并于次年派舰队炮轰了萨摩藩。此处作者将萨摩藩武士挑起事件误作为事件发生在萨摩。——译注】萨摩藩是攘夷运动的温床，萨摩武士以最为傲慢好战而著称于全日本。英国人派远征军讨伐，并炮轰萨摩的重要海港鹿儿岛。日本人在整个德川时代一直在制造火器，但他们是仿制老式的葡萄牙炮。鹿儿岛当然不是英国军舰的对手。然而，这次炮击却带来了意外的结果。萨摩藩不是宣布将对英国实行永无止息的报复，而是寻求英国人的友谊。他们看到了敌手的强大，并试图向敌人请教。他们与英国人建立了通商关系，并于次年在萨摩设立了学校，【即开成所，1863 年由幕府的详书调所扩充而成。——译注】据当时一位日本人的记载，在这所学校里“教授的是西方学术的奥秘……以生麦事件为机缘而产生的友好关系日益加深。”【误以为生麦在萨摩。——日译本注】就是英国讨伐萨摩和炮击鹿儿岛港。

这并不是孤立的事例。另一个与萨摩一样最为好战和最仇视外国人的藩是长州。萨、长两藩是煽动王政复古的领导者。毫无正式权力的天皇朝廷颁布了一个敕令：将军应以

1863年5月11日为期将一切夷狄赶出日本国土。将军对此命令置若罔闻，长州藩却没有等闲视之。它从要塞里向在其海岸外穿越下关海峡的西方商船开了炮。由于日本的大炮和弹药过于原始，外国船只并没有受到损坏，但为了给长州藩一个教训，西方各国联合派遣了一支舰队，很快摧毁了要塞。尽管西方各国要求300万美元的赔款，炮击却带来了同在萨摩一样奇异的后果。诺曼在论及萨摩和长州事件时说，“不管在这些攘夷急先锋的态度大转变后面潜伏着多么复杂的动机，人们都不得不对这一行动所表明的现实主义和镇定自若表示敬意。”【诺曼：《日本作为一个近代国家而出现》第45页。——原注】

此种随机应变的现实主义是日本人对名誉的“义理”的光明面。如同月亮一样，“义理”也有其光明面和黑暗面。其黑暗面使日本把美国的“排日法”和“裁减海军军备条约”之类的东西看成极其严重的国耻，最后终于驱使他们推行了不幸的战争计划。其光明面使日本有可能怀着善意接受1945年投降后的种种后果。日本的行动仍然是与其秉性相一致的。

近代日本作家和评论家们从“义理”的种种义务中只挑选出某些东西，并向西方人介绍说，它们就是“武士道”，照字面的意思是“武士之道”。这有几方面的原因会产生误解。“武士道”是近代才出现的正式术语，其背后没有“迫于义理”、“仅为义理”、“热心地为义理尽力”这些术语在日本所拥有的根深蒂固的民族感情，而且它也不包括“义理”的复杂性和多义性。这是评论家的创造。此外，由于这个词已成为国家主义者和军国主义者的口号，所以随着这些领导人的身败名裂，武士道这一概念也已名声扫地。这决不意味着日本人今后不再“懂义理”。对西方人来说，理解“义理”在日本意味着什么，这在今天比以往任何时候都更为重要。把武士道与武士阶级相提并论也是误解的源泉。“义理”是各个阶级共有的德行。同日本其他一些义务、规约一样，“义理”随着身份的提高而“逐渐加重”，日本人要求社会各阶层都尽其“义理”，至少认为武士负有比较重的“义理”。而日本以外的观察家往往认为“义理”向庶民要求最大的牺牲，因为庶民似乎较少因遵守“义理”而获得报答。但在日本人看来，如在自己所属的圈子里得到尊敬，那就是充分的报答，而且，“不懂义理的人”至今仍被作为“被人瞧不起的人”。他遭到伙伴的蔑视和嫌弃。

第九章 人情世界

像日本那种伦理道德戒律，似乎理所当然地会把个人的欲望看成是一种邪恶，应该从人们心中根除掉。它要求严格履行“义务”，彻底实行自我克制。这是古典佛教的信条，但是令人奇怪的是日本的道德戒律对官能的享受竟如此宽容。尽管事实上日本是世界佛教大国之一，但伦理观念在这一点上极其不同于乔答摩佛陀【乔答摩（Gautama）是释迦牟尼的初名，佛陀（Buddha）是佛教徒对他的尊称。——译注】和佛教经典的教导。日本人并不认为满足自己的欲望是罪恶。他们不是清教徒。他们认为肉体享受是正当的，而且值得提倡。人们追求并重视肉体享受。但是必须限制在其适当的界限之内，不得侵入人生重大事务的领域。

这种道德戒律把生活置于高度的紧张状态中。印度人远比美国人易于理解日本人接受感官享受所产生的后果。美国人并不认为人需要特意去学习怎样享受；一个人可能会拒绝沉湎于感官享受，那么此人是在抗拒一种已知的诱惑。然而，享受如同责任一样是要学习的。在许多文化中，并不教授怎样去享受，这样就易于让人负起献身于自我牺牲的责任。甚至男女之间的相互肉体吸引有时也受到限制，以便不会因此而威胁到家庭生活的平稳运行，在这些国家中家庭生活是建立在各种考虑的基础之上的。日本人特意培养肉体享受的兴趣，然后又制定道德戒律限制人们纵情享受，不让它成为人们的一种重要生活内容，从而使人们的生活变得艰辛。他们像创造精致的艺术品那样，培养了享受肉体的兴趣，然后在充分品尝过滋味后，又要他牺牲这些享受，履行自己的责任。

热水浴是日本人最喜欢的肉体小享受之一。不管是一贫如洗的农夫与卑微的仆人，还是腰缠万贯的贵族，每日傍晚在热气腾腾的水中浸泡一阵已是一种习惯。常用的浴盆是一种木制的桶，下面燃烧着炭火，以使桶中的浴水保持在华氏 110 度或更高的温度上。人们在进入浴桶之前先洗净身子，然后再尽情享受浸在热水中的温暖与舒适。他们以胎儿那样的姿势跪坐在浴桶中，让浴水一直浸到下巴。他们很注意每天的入浴，就像美国人一样是为了清洁，但除此之外，又加上了一种静心享受精细艺术品的滋味。这在世界其他地方的沐浴习惯中几乎是找不到的。据说，人越是上了年纪，就越是追求这种享受。

日本人为了减少沐浴的费用和麻烦想出了种种办法，但他们无论如何不能不沐浴。城镇建有像游泳池那么大的公共浴场，人们可以去那里浸泡，并与邂逅相遇的浴友叙谈。在农村里，妇女们轮流在各自的院子里准备好沐浴设施——日本人在沐浴时即使被人看见也丝毫不感到害羞——供她们的家人轮流入浴。每一个家庭，即使是上等人家，也总是按照严格的次序入浴的：首先是客人，接着是祖父、父亲、长子，如此往下直至家中地位最低的仆人。浴后出来，一个个都像煮过的龙虾一样浑身通红，然后一家团聚在一起，在晚餐前享受这一天当中最舒适的时光。

正因为热水浴是一种深受喜爱的享受，所以传统的“自我修养”方法有一种极端的做法：每天洗冷水浴。这种习惯被称为“寒稽古”（冬锻炼）或“水垢离”（忍受寒冷的苦行），今天仍在实行，但与过去的传统形式不一样。过去要求在黎明前出去坐在冰冷刺骨的山溪瀑布之下。冬夜在无暖气的日本式屋子里甚至将冰水倒在自己身上，这也是一种非同小可的苦行，帕西瓦尔·洛厄尔描述过 19 世纪 90 年代日本人的这种习惯。为了获得治疗或预言的特异功能——但这些人不会成为神职人员——这些人在临睡前进行“水垢离”，在“诸神被楔”（众神沐浴）的凌晨二时起来再做一次。他们在早晨起床时、中午和日落时再重复进行。【帕西瓦尔·洛厄尔：《神秘的日本》，1895 年，第 106～121。——原注】只是在那些惯于早起学习奏乐器或准备从事其他世俗职业的人中才特别流行这种黎明前的苦行。也有人光是为了锻炼自己而置身于严寒之中的，人们认为学书法的

儿童习字直至手指麻木冻僵才停止是一种特别有德性的行为。现代的小学也不装暖气，此点备受赞赏，因为它使儿童得到锻炼以经受未来人生的种种艰难。西方人对日本儿童经常伤风和流鼻涕印象更深，不装暖气的习惯当然无助于预防伤风感冒。

睡觉是另一种受人喜爱的享受。这是日本人精湛绝顶的艺术之一。不管以何种姿势，甚或在我们认为完全不能睡觉的场合，他们都睡得非常舒适。这使许多研究日本的西方专家感到惊奇。美国人几乎把失眠当作精神紧张的同义词。而按我们的标准，日本人的品性中存在着高度的紧张状态。但他们自幼即养成熟睡的习惯。他们睡得也很早，很难发现再有其他如此早睡的东方民族了。村民们在日落后不久便上床睡觉了，他们也不尊崇我们所遵守的为翌日养精蓄锐的准则，他们没有这样考虑的习惯。一个对日本人了解甚深的西方人曾写道：“一个人若到日本去，就必须不再信服人的本分是用今天夜里的睡眠和休息为明天的工作做准备，一个人必须把睡眠同恢复疲劳、休息和保养等问题分开来加以考虑。”睡眠如同一种工作计划一样，应“是与生存或死亡的任何已知的事实无关的、独立存在的事。”【沃森，W.皮特里：《日本的未来》，1907年——原注】美国人习惯于把睡觉看成是为维持体力而做的事，我们大多数人早上醒来想到的第一件事就是计算昨晚睡了几个小时。根据睡眠时间的长短，我们可知道这一天将有多少精力，能取得多高的效率。日本人睡觉是为了其他原因。他们喜欢睡觉，一旦太平无事，他们就高高兴兴地上床就寝了。

由于同样的原因，日本人在牺牲睡眠时也是毫不留情的。准备考试的学生成日成夜地用功，从不想到睡觉可使他更好地应付考试。在军队教育中，睡眠只不过是一种应该为纪律而牺牲的东西。1934至1935年曾在日本陆军中服务过的哈罗德·杜德上校讲述过他与手岛大尉的一段谈话。在和平时期的演习中，该部队“两次连续行军三天两夜，在此过程中除了在十分钟的暂停和短暂的间歇中可以打个盹以外没有睡过觉。士兵们有时候边走边睡。有个年青中尉因睡得太熟而直撞到路边的木堆上，引起了一阵大笑。”总算到了营地，但仍然没有人得到睡觉的机会，官兵们全被派去站岗和巡逻。“‘但是为什么不让一部分人睡觉呢？’我问道。大尉说：‘因为没有那个必要，他们即使不教也知道怎么睡觉。他们所需要的是一直不睡而保持清醒的训练。’”【《日本军队如何打仗》，《步兵杂志》文集，企鹅丛书，1942年，第54~55页。——原注】这是日本人观点的缩影。

吃东西也像热水浴和睡觉一样既是大肆享受的一种乐趣，也是为了锻炼而加诸于人的修行。作为一种余暇之道，日本人尽情享用由无数道菜组成的美餐，每一道菜只有真正一点点的量，食客不仅品尝其味，还欣赏形与色。但在其他场合强调的是约束。埃克斯坦引用一位日本农民的话说：“快吃快拉，这是人最高的道德之一。”【埃克斯坦，G：《日本在和平中培育战争》，1943年，第153页。——原注】“人们并不认为吃饭是具任何重要意义的行为……吃饭是维持生命所必需的，因此应该是尽可能简短的事情。小孩，特别是男孩，并不像在欧洲那样被劝导吃得慢一些，而是催促尽可能吃得快一些。”【诺哈拉，K：《日本真面目》，伦敦，1936年，第140页。——原注】在佛教寺院里僧侣们受到约束，他们在饭前的祈祷中请求让他们记住食物仅仅是一种药，意思是那些修炼自己的人不应该把吃东西视为一种享受，而只应该把它作为一种需要。

按照日本人的观念，被迫断食是测试一个人“坚强”程度的绝好的试金石。正如放弃温暖和睡眠一样，断食也是一种证明某人能够“忍受苦难”，并能像武士那样“咬牙签”的好机会。一个人面临无食可进的考验的时候，会由于精神胜利而增加他的力量，不会因为缺少热量和维生素而减弱他的力量。日本人并不承认美国人的营养与体力之间的对等关系的公式。因此，战争期间，东京广播电台会对躲在防空洞中避难的人们说，体操可以使饥饿的人增强体力与元气。

浪漫的恋爱也是日本人培养的另一种“人情。不管这与他们的婚姻形式和家庭的义务如何抵触，它完全是日本土生土长的东西。他们的小说中充满着这个主题，如同在法国文学中一样，主要人物总是已婚者。日本人喜欢阅读描写情死的作品，并喜欢谈论这

一主题。10 世纪的《源氏物语》是一部以浪漫恋爱为题材的杰出小说，堪与世界上任何国家的任何伟大小说媲美。此外，关于封建时代大名的武士的恋爱故事也带有同样的浪漫色彩。这也是他们的现代小说的主要题材。这与中国文学大不相同。中国人对描写浪漫爱情和性享受抱克制态度，从而免去了许多麻烦，因此，他们的家庭生活明显地呈平稳状态。

在这一点上，美国人理解日本人当然比理解中国人更容易些，不过这种理解也是非常肤浅的。对于性享受，我们有许多禁忌，日本人可没有。在这个领域里日本人没有什么道德说教，而我们则装得道貌岸然。日本人认为，如同其他“人情”一样，性行为是完全正当的，是一种生活小节。“人性”丝毫没有邪恶可言，因此没有必要对性享受作道德说教。英美人士把日本人珍藏的某些画册视为春宫图，把“吉原”——艺妓和妓女的居住区——看成可怕的地区，日本人至今对此很有意见。在日本与西方接触的初期，日本人对外国人的这种批评就非常敏感，为此还制订了许多法律以使他们的习惯接近西方的标准。但任何法律条文都无法沟通文化上的差异。

有教养的日本人完全知道英美人把某些他们心安理得的事情看成是不道德的与下流的行为，但他们没有完全意识到在我们的习惯性态度和他们的信条之间存在着一条鸿沟。他们的信条是：“人情”不能侵扰人生大事。正是这个主要原因使我们难以理解日本人对恋爱和性享受的态度。他们把属于妻子的领域同属于性享受的领域明确地区别开来。这两个领域是同样公开与光明正大的。在美国人的生活中这两者是不分开的，但是事实上一个是属于男人公开承认的领域，一个是男人偷偷摸摸干的领域。两者的区别在于一方属于男人所担负的主要义务的领域，另一方则属于次要的消遣的领域。用这种为各个领域划分“适当位置”的方式使一个人既可以是家庭的理想父亲，又可以是一个寻花问柳的花花公子。日本人不像我们美国人那样把恋爱与婚姻视为一个理想的统一整体。我们完全把爱情的深浅视为选择配偶的基础。“正在相爱之中”是我们最好的结婚理由。婚后丈夫受其他女人的肉体吸引会使妻子蒙受耻辱，因为他把理所当然属于妻子的东西给了别人。日本人对此持不同的看法。小伙子在选择配偶时应听从父母之命，盲目地结了婚。在与妻子的关系中他必须严守礼节。即便在融洽和睦的家庭生活中儿女们也看不到父母之间有任何性爱的表示。“在这个国家里，结婚的真正目的是生儿育女，”正如一个当代的日本人在某一份杂志上所写的那样，“是保证家族生命的延续，除此之外的任何目的都只能起到歪曲其真谛的作用。”

但这并不意味着日本男人只有把自己禁锢在这样一种生活中才算有道德。如果财力充裕，他便养一个情妇。与中国的情况不相同，日本男人不把自己所恋慕的这个女人算作家庭中的一员。如果他这样做，便混淆了两个必须截然分开的人生领域。他所蓄养的这个情妇可能是个艺妓，在音乐、舞蹈、按摩和其他待客技艺方面很有教养；也可能是个妓女。不管是前者还是后者，男人都同这个女人的雇主订立契约，这一契约保护这个女人免遭抛弃，并确保其经济收入。男人给这个女人一间独立的屋子。仅在罕见的例外情况下，即在这个女人有了孩子，男人又希望把这个孩子与自己的孩子一起抚养的时候，他才把这个女人带回家中，此时她的身份是仆人而不是妾。这个小孩管其父亲的合法妻子叫“母亲”，而真正的母亲与孩子间的关系倒是不被承认的。因此，像中国那种明确的传统习惯：东方式的一夫多妻制在日本是根本不存在的。日本人甚至在空间上也使对家庭的义务和“人情”相互分离。

只有上层阶级的人才养得起情妇，但男人大多都在某个时候同艺妓或妓女玩过。这种嫖妓行为完全不必偷偷摸摸。妻子或许还会给夜出寻欢的丈夫打扮一番。丈夫去过的妓院也有可能会把账单转给妻子，妻子会把支付账单作为理所当然的事。妻子也可能会感到不高兴，但这是她自己的事。上艺妓院比上妓院更花钱，男人付了钱就可在此度过一个愉快的夜晚，但是他没有权利与艺妓发生性行为。他得到的只是受衣饰华丽、举止高雅的少女的款待与娱乐，这些少女为扮演此种角色曾受过精心训练。一个男人为了结

交某个特定的艺妓，必须成为其庇护人，并订立以她为情妇的契约，或用自己的魅力征服她，使她自愿投入他的怀抱。但是，与艺妓度过的夜晚并非与性感无关。艺妓的舞蹈、巧妙应答、歌曲和举止都带有传统的卖弄风骚的成分，处心积虑地表达上层阶级的夫人不能表达的一切。它们属于“人情领域”，给在“孝的领域”里感到疲倦的人以安慰。人们没有理由不去尽情享受，但这两个领域各有所属。

妓女住在领有营业执照的妓院里，男人同艺妓玩过后，如果还有兴致的话，可以再去妓院。进妓院花钱较少，因此那些钱囊瘪瘪的男人只得满足于此种享受，放弃上艺妓院的念头。妓院在门前挂出妓女的照片，嫖客通常花很长时间相当公开地审视照片，以选择对象。妓女身份低下，并不像艺妓那样受到尊重。她们大多是穷人家的女儿，在其家庭急需用钱时被卖入妓院，没有像艺妓那样受过招待艺术的训练。过去，妓女们本人常常毫无表情地当众坐在那儿让嫖客挑选他们的肉体，直到日本人意识到西方人在指责这种习惯时才废止了这种做法。现在用她们的照片来代替。

如果有一位妓女被一个男人看中了，这时该男人成为独占她的主顾，并在与妓院订立契约后把她变为情妇。这样的女人受到契约条款的保护。但是，一个男人可以不订契约就把一个女仆或女店员变为他的情妇，这些“自愿情妇”最缺乏保护。她们正是那些最可能与男人相恋的女人，但她们处于一切公认的义务世界之外。当日本人读到我们的小说和诗歌中描写被恋人抛弃而“怀抱婴儿”过着忧郁生活的年轻女人时，他们就把这些私生子的母亲看成他们国家中的“自愿情妇”。

同性恋也是传统的“人情”行为的一部分。在旧时的日本，同性恋在像武士和僧侣那样地位高贵的人中间是一种得到认可的乐趣。到了明治时代，日本为了迎合西方人而订立法律禁止许多习俗时，亦规定这种习俗应受法律制裁。但至今这种习俗仍属于不违反道德观念的“人情”行为。但必须保持在适当位置上。不得干扰家庭生活。因此，在日本，一个男人或一个女人会像西方人所说的那样“堕入”同性恋的危险几乎是不可想像的，尽管一个男人可以成为专业男艺妓。但日本人对美国竟有成年男子充当同性恋配角的事特别感到惊愕。日本的成年男子通常找男孩当配角，因为成年男子认为当配角有损于自己的尊严。什么是男人既可以去做又不失自尊的事，日本人是有一定的界线的，不过这些界线不同于我们所划的界线。

日本人对自淫之乐也不作道德说教。没有一个民族像日本那样制造过如此繁多的自淫工具。在这一领域，日本人也试图清除某些太惹人注目的器具，以避免西方人的指责，但他们自己并不认为这些是罪恶的器具。西方人强烈地厌恶手淫——大多数欧洲人比美国人更强烈——这一点早在我们成年以前就已深深地印在我们的意识中了。男孩会听到人家窃窃私语说手淫会使一个男人发疯或秃顶。西方人在幼儿时代就受到母亲的严密监视，如果他做了这种事情，母亲就会小题大作地训斥他，并且施以体罚。母亲或许会绑住他的双手，她或许会对他说上帝会惩罚他。日本的幼儿和少年并无这些经历，因此成年后他们不可能抱着与我们相同的态度。自淫是日本人完全不感到罪恶的一种享乐，他们认为只要把它置于正经生活中的次要地位上就可充分控制住它。

喝酒是另一种允许的“人情”行为。在日本人看来，我们美国人绝对戒酒的誓约是西方人的怪念头之一。他们对我国乡下以投票来颁布禁酒令的地方性运动也持同样的看法。饮“酒”【原文为 sake，即日文“酒”的音译，直译为日本酒，亦可泛指其他酒。——译注。】是正常人都不会拒绝的享受。但饮含酒精的饮料则属于一种小小的消遣行动，任何一个头脑正常的人是不会沉迷于此的。按照他们的思想方式，就像人们并不担心会“成为”同性恋者一样，人们也不担心会“成为”酒鬼，确实，成瘾的酒鬼在日本并未形成一个社会问题。杯中之物是一种愉快的消遣，一个人如果喝醉了酒，他的家里人甚至公众都并不讨厌他。他也不会胡来，当然也没人想到他会殴打其孩子。一般他会大哭大笑，会放松姿势，不再严格讲究举止，随便起来。在城市的“酒”宴上人们喜欢相互坐在对方的腿上。

老派的日本人把饮酒与吃饭严格分开。在供给“酒”的村宴上，谁一开始吃饭，这就意味着他已停止用酒了。他已跨入另一“轮”活动了，他是把两件事截然分开的。在家里他可能饭后饮“酒”，但不会同时既吃饭又饮酒。他让自己依次专心享受其中的一项乐趣。

这些日本人的“人情”观有几个重要的后果，它从根本上推翻了西方的这种哲学观：认为肉体和精神这两种力量不停地在每个人的生活中进行斗争以取得优势。在日本人的哲学中，肉体并非邪恶。享受合理的肉体快乐也不是罪恶。精神与肉体并不是宇宙间相互对立的两大势力，日本人把这一信条引向一个合乎逻辑的结论：世界并不是善与恶相斗争的战场。乔治·桑索姆爵士写道：“通观日本历史，日本人似乎在某种程度上缺乏辨认恶的能力，或者说他们不想解决这个恶的问题。”【桑索姆：《日本：文化简史》，1931年，第51页。——原注。】事实上日本人始终拒绝以此作为一种人生观。他们相信人有两个灵魂，但并不是善的冲动与恶的冲动之间的斗争，而是有“柔和”的魂和“凶猛”的魂，在每个人——与每个民族——的生活中都有应该“柔和”的时候和应该“凶猛”的时候；并不是一个灵魂注定入地狱，另一个灵魂注定上天堂；这两个灵魂在不同的场合都是需要的，都是善的。

甚至他们的众神也明显地同样兼有善恶两种性质。他们最孚众望的神是天照大神的弟弟素鸣尊——“迅猛的男神”，他对姐姐的无礼行为在西方神话中会把他说为恶魔。他的姐姐天照大神怀疑素鸣尊到她屋里来有不良动机，企图把他赶出去。于是他撒起野来了，把粪便撒在天照大神的餐厅里，当时天照大神和她的随从人员正在举行水果尝新仪式。他还犯了毁坏田埂的可怕罪行。尤其凶恶的罪行——西方人最不可理解的罪行——是他在其姐姐的卧室顶上开了一个洞，并从这个洞里投入了一匹“被倒剥了皮”的斑驹。由于这一切暴行，素鸣尊受到众神的审判，遭到重罚，被赶出天堂，撵入“黑暗之国”。但他仍然是日本众神中最受人喜爱的神，并受到与此相应的崇拜。这样的神格在世界各地民族的神话中是常见的。然而，在比较高级的伦理性宗教中，这些神是遭到排斥的，这是因为关于善与恶在宇宙间相互斗争的哲学使人们觉得，把超自然的众神分成黑白分明的两个集团更为合适。

日本人总是极为坦率地否认所谓德即是同恶的斗争，正如他们的哲学家和宗教家们几个世纪来不断宣称的那样，这样的道德观与日本是格格不入的。他们扬言这正好证明日本民族道德的高尚。据他们说，中国人曾不得不制定一种道德戒律，把“仁”——公正和善行——作为一种绝对的标准，并以此来衡量所有的人和行动，凡未达到该标准的便是有缺陷的。“道德戒律适合于因本性低劣而不得不用这种人为手段予以约束的中国人。”18世纪著名的神道家本居【即本居宣长（1730～1801），江户中期的国学者，为日本国学四大家之一。——译注】曾这样写过，近代佛学大师和近代国家主义的领袖们也这么写过和讲过这个主题。他们说，旧本人的本性是天生善的，是可以信赖的。没有必要与自己身上的另一半邪恶作斗争，所需的只是净化其心灵的窗户，在每种不同的情况下采取适当的行动。即使“脏”了，污垢也极易被除去，人本质上的善文会重放异彩。佛教哲学在日本比在其他任何国家更彻底地宣传说，每个人都能成佛，道德规则不在经典之中，而要到自己大彻大悟的清净无垢的心灵中去寻找。一个人对于在自己的心灵中所发现的东西为什么不相信呢？在人的心中并没有天生的恶。日本人没有《圣经》“诗篇”所宣扬的神学。“诗篇”中高颂：“看！我生于不义之中，我母亲是在罪恶中怀我的。”日本人不教授“人类堕落”的理论。“人情”是天赐的福分不该指责。哲学家也好，农夫也好，都不谴责人情。

在美国人听来，这种理论会导致纵欲和放荡的哲学。但正如前所述，日本人把履行义务定为人生最高的任务。他们完全接受这样一个事实，即报“恩”意味着牺牲自己个人的欲望与享受。认为追求幸福是人生的严肃目标，这种思想在他们看来是令人费解的也是不道德的理论。幸福是人们在办得到的时候尽情享受的消遣，但将此看得太重，并

以此作为判断国家和家庭的基准那是完全不可想像的。人们常常为履行“忠”、“孝”、“义理”而备受折磨，这完全是他们意料之中的事实。这使生活艰辛，但他们对此是有准备的。他们经常放弃他们决不视为邪恶的享受。这需要意志力，这种力量在日本是最受崇拜的美德。

与日本人的这种见解相符合，他们的小说与戏剧以“皆大欢喜”为结局是很少见的。美国的一般观众渴望有一个结局。他们要相信剧中人物此后永远生活得幸福。他们要知道剧中人物因其美德而得到了报偿。如果他们不得不在戏剧的结尾哭泣，那必须是因为主人公性格中有缺陷，或是因为主人公做了邪恶的社会秩序的牺牲品。观众更喜欢看主人公万事如意的幸福结局。日本的一般观众热泪盈眶地看男主人公因命运的变化而走向悲惨的结局，可爱的女主人公因运气的逆转而被杀，这样的情节是晚间娱乐的高潮，这正是他们到剧院去想看到的東西。甚至日本的现代电影也是以男女主人公的苦难为题材的，恋爱中的男女抛弃情人；美满结合的夫妇之中有一人为克尽义务而自杀；妻子献身于拯救丈夫的前程，并激发他培植起伟大的演员天赋，为使他无拘无束地过新生活，在其成功的前夕藏身于大城市之中，在他获得成功的当天毫无怨言地在贫困中死去。没有以皆大欢喜为结局的必要，对自我牺牲的男女主人公的怜悯与同情在观众中畅行无阻。男女主人公的苦难并不是上帝的惩罚。这表明他们不惜以任何代价履行责任，即使遭到不幸——被人抛弃、患病或死亡——也不能使他们离开正途。

日本的现代战争影片也遵循着同样的传统。看过这些电影的美国人常常说这是他们所见过的最好的和平宣传，这是一种典型的美国式的反应，因为这些电影涉及的尽是战争的牺牲和苦难。日本的战争影片不会大肆宣扬阅兵式、军乐队以及舰队演习或大炮的自豪雄姿。这些电影不管是取材于日俄战争，还是取材于中国事变，反复出现的是泥泞中的行军、普通战斗的痛苦、僵持不下的战役等等单调的老一套镜头。终幕镜头不是胜利，甚至也不是高呼“万岁”的冲锋，而是在某个一片泥浆的毫无特色的中国小镇上的宿夜；或者映示出三次战争的幸存者，他们是分别重残、跛足和失明的祖孙三代人；再或是叙述一个士兵战死以后，其本土的家属如何为失去丈夫、父亲和一家之主而哀悼，如何振作起来，在没有了主心骨的情况下顽强地生活下去。根本看不到英美“游行行列”式的电影的激动人心的镜头。他们甚至不把负伤军人的康复搬上银幕，甚至也不提及战争的目的。对于日本观众来说，只要银幕上的人物都尽心尽力地报“恩”，这就够了。因此这些电影在日本是军国主义者的宣传品。这些影片的赞助者知道，它们不会激起日本观众的反战情绪。

第十章 德之两难处境

日本人的的人生观包含在他们有关“忠”、“孝”、“义理”、“仁”与“人情”的准则之中。在他们眼里，“人的全部义务”就像地图上的各个地域一样被明确地划分为几个部分。用他们的话来说，人生是由“忠的圈子”、“孝的圈子”、“义理的圈子”、“仁的圈子”、“人情的圈子”以及其他许多圈子所组成。每个圈子都各有特别的详细规则，人们评价他人不是从他的整个人格来判断的，而只是说他们“不懂孝”或“不懂义理”等。他们不像美国人那样指责某人不公正，而是明确指出他在那个特定领域内没有达到公认的准则。他们不是指责某人自私或刻薄，而是明确指出在某个特定领域里那人违反了规则。他们并不援引什么绝对规则或万灵准则。那些被认可的行为是按该行为所属的领域而定的。一个人在“尽孝”是一种行为准则；他只在“尽义理”或者“在仁的圈子”里又是另一种角色——在西方人看来如此。甚至每个“圈子”的规则也不是以一成不变的方式确立的。当其中的条件变更时，可能会采取完全不同的行动。对主君尽“义理”是要求绝对的忠诚，但一旦主君侮辱其家臣，家臣即使发起叛乱也不过分。直至1945年8月，“忠”要求日本人与敌人战斗到最后一人。天皇在广播中宣布投降，改变了对“忠”的要求之后，日本人来了个180度大转变，表示愿与外来者合作。

这真使西方人迷惑不解。根据我们的经验，人是“据其秉性”行动的。我们区分好人和坏人【原文为：Separate the sheep from the goats，语出《新约》马太福音25：32，耶稣把聚集在他面前的万民分成义人和该诅咒的人，就象牧羊的分别绵羊山羊一般。以后就以分别绵羊山羊学来比喻区别好人坏人。——译注】，是看他们是忠诚不二还是背信弃义，是和衷共济还是刚愎自用。我们给人贴上标签加以分类，预期他们以后的行为也将类似于其以前的行为。芸芸众生，或是慷慨之士，或是吝啬之徒，或乐善易处，或存心多疑，或属自由派，或属保守派。我们期待人们信仰一种特定的政治意识形态，并始终如一地反对相反的意识形态。在我们的欧洲战争经验中，有通敌者，也有抵抗者，但我们不认为在欧战胜利日之后通敌者会改变立场，我们这一推测完全是正确的。在美国的国内政治论争中，我们承认有诸如“新政拥护派”和“新政反对派”这样的不同派别，并判定当新的形势出现时，这两个派别还会继续按各派特有的方式行动。如果有人从篱笆的一边转到另一边——如异教徒变为天主教徒和“赤色分子”变为保守派——这种变化必须被确切地说成是转向，并有与之相符的新人格形成。

西方人对统一人格的信仰当然并不一定始终是正确的，但它决不是幻想。在大多数文化中，不管是原始的还是文明的，男男女女都想像自己是作为某类特定的人而行动的。如果他们对权力感兴趣，使以别人对自己意志的服从程度为基准来测定其失败与成功。如果他们的兴趣在于为人所爱，那么在无人可接触的情况下，其愿望就得不到满足。他们总是想像自己或是威严公正的人，或是具有艺术家气质的人，或是一个以家庭为生活中心的模范。他们通常根据自己的秉性来塑造一个完美的整体【原文为德文 Gestalt，可音译为格式塔，意为组织结构或整体。——译注】。这为人类生活带来了秩序。

西方人很难相信日本人能够在没有精神痛苦的情况下从一种行为方式转向另一种行为方式，我们的经验中并不包括如此极端的可能性。然而在日本人的生活中矛盾——我们所认为的矛盾——却深深地扎根于他们的人生观中，如同统一性深植于我们的人生观中一样。对于西方人来说，特别重要的是要懂得在日本划分的各个生活“圈子”中并不包括任何“恶的圈子”。这并不是说日本人不承认有坏行为，这只是意味着他们不把人生看成善恶两股力量相争斗的舞台。他们把人的存在看成是一场戏，这场戏要求在一个“圈子”与另一个“圈子”之间，在一种行动方针与另一种行动方针之间，刻意保持平衡，每个“圈子”和每种行动方针就其自身而言都是善的。如果每个人根据其本性行

动，每个人就都是善的。如前所述，他们甚至认为中国的道德箴言只是证明中国人是一个需要此类东西的民族，这证明了中国人的劣等性。他们说，日本人不需要包罗万象的伦理性戒律。若借用先前已引用过的乔治·桑索姆爵士的话来说，他们“不想解决这个问题”。根据他们的见解，即使不用包罗万象的原理，他们也可以充分说明坏的行为。每个人的灵魂原先都闪耀着德性的光辉，就像一把利剑一样，但如不经常砥砺，它就会生锈。他们所谓的“身上之锈”如同剑上之锈一样可恶。人必须像爱护剑一样爱护自己的人格。但是即使生锈了，在锈层之下闪闪发光的灵魂依然存在，如再擦它一下，就可重新发亮。

日本人的这种人生观使他们的民间故事、小说和戏剧在西方人读来特别不得要领——除非我们能像经常所做的那样改写一下情节，使之适应我们的要求：人物性格的统一，善与恶的冲突。但日本人不是这样看待这些情节的。他们的想法是主人公陷入了“义理与人情”、“忠与孝”、“义理与义务”之间的冲突之中。主人公的失败是由于沉溺于人情而忽视了“义理”的责任；或是由于他无法同时既偿付在“忠”方面所欠之债，又偿付在“孝”方面所欠之债。他为“义理”而不能躬行正义（“义”）。他迫于“义理”而牺牲家庭。如此描述的冲突是属于两种本身都具有约束力的义务之间的冲突，这些义务都是“善”的。在两种义务之间作选择如同欠了太多债的债务人所进行的选择，眼下他只得先偿还一部分，而将其他部分置之不顾，但他偿还一笔债务并不能因此免除其他债务。

有关故事主人公生活的这种看法与我们西方人的见解适成鲜明对比。我们故事中的主人公被视为一个杰出的人，是因为他们“择善而行”，并同恶人作斗争，正如我们常说的那样“德行取胜”。故事应以皆大欢喜来结局，好人应得好报。然而，日本人却对英雄人物的“轰动事件”的故事有一种永不知足的嗜好。这些故事是说主人公在对社会的债和对名誉的债难以两全其美时，最终选择了死作为解决办法。这样的故事在许多文化中都成了教人屈从悲惨命运的故事，但在日本，正好相反，它是显示进取心与坚定决心的故事。主人公竭尽全力履行。某一义不容辞的责任，与此同时轻视另一种义务，但最后他们还得与他们先前所藐视的“圈子”了结欠账。

日本真正的民族史诗是《47 浪人的故事》。这在世界文学中没有很高的地位，但对日本人却有无与伦比的吸引力。每一个日本小孩子不仅知道这个故事的主要情节，而且还知道次要情节。这个故事经常被人讲述、刊印，还被改编成一套现代的通俗系列电影。47 浪人的墓世代是令人向往的朝圣地，成千上万的人前去祭奠，留下自己的名片，于是墓地周围经常是一片雪白。

《47 浪人的故事》的中心主题是对主人的“义理”。在日本人看来，它描写的是“义理”与“忠”、“义理”与正义之间的冲突——在这些冲突中“义理”当然公正地取胜——以及“为义理的义理”【原文为“merely giri”。日译本为“一遍义理”，意力只是走走形式。——译注】与无限的“义理”之间的冲突。它描写的是 1705 年的历史故事，当时正是封建制度的鼎盛时期，根据近代日本人的梦想，那时的男人就是男子汉，在履行“义理”对毫无勉强之意。47 位流浪的武士把名誉、父老、妻室、姐妹、正义（“义”）等一切都献给了“义理”。最后他们把自己的生命也献给了“忠”，一个个自杀身亡。

浅野侯被幕府委任为两个掌管全国大名定期向将军问候仪式的大名之一，这两位司仪都是乡下大名，因此他们不得不请宫廷中身份很高的大名吉良侯在必要的礼节方面给予指导。浅野侯家臣中首屈一指的聪明人大石——故事的主人公——如果在场，本会劝导他谨慎从事，凑巧，他正在自己的领地里，而浅野侯又极幼稚，不知道得向高贵的指导人奉献丰厚的“礼品”。另一位求教于吉良的大名的家臣们却老于世故，给这位指导人送了大量贵重礼品。因此，吉良侯不好好指导浅野侯，并且故意让他穿错在仪式中该穿的服装。浅野侯就这样穿戴全错地出现在那天的盛会上，当他得知自己受辱之后，便拔剑刺伤了吉良的前额，人们企图制止已来不及了。报复吉良的侮辱是浅野侯作为一个体面人的德行，也就是对名誉的“义理”，但在将军的宫殿中拔剑却又是违反“忠”的

举止。在履行对名誉的“义理”方面，浅野干得很出色，但他没有尽“忠”，为此他除了剖腹自杀之外，别无它途。他回到自己的宫邸，穿戴整齐以迎此严峻考验，他焦急地等待着他最聪明和最忠诚的家臣大石的到来。他们相视良久，当诀别之后，他就按规定的姿势坐定下来，将刀戳入腹部，浅野侯用自己的手结束了生命。没有一个亲属愿继承这位违反“忠”的准则因而引起将军不悦的故人的位置。于是浅野的封地被没收，家臣们成了无主的“浪人”。

若就“义理”的责任而言，浅野家的家臣对亡君负有与他一样剖腹自尽的义务。如果他们愿行对其主君的“义理”而剖腹自杀，那么就像他们主君剖腹自杀一样，是表示向吉良抗议，抗议他对其主君的羞辱。但大石暗自决定，剖腹不足以表现他们的“义理”。他们的主人因被传从其身居高位的敌人身旁拉开而未能实现报复，他们必须完成这种报复，他们必须杀死吉良侯。但这只能以违反“忠”的方式会实行，因吉良侯与将军极为亲近，浪人们不可能从政府那里获得官方的允许去合法地进行报复。在较为正常的情况下，任何图谋报复的集团都会向幕府报告某计划，说明他们完成复仇行动或放弃这一行动的最后期限。这种安排使某些幸运者得以达到“忠”与“义理”的统一。大石懂得这条道路是他及他的伙伴们所不能走的。因此，他将曾是浅野家臣的浪人们召集起来，但并不告诉他们刺杀吉良的计划。这些浪人共有三百多人，根据 1940 年日本学校里讲授这一故事时的说法，他们全都同意剖腹自杀。但是大石知道他们并不全都具有无限的“义理”——用日语的表达方式来说，即“真诚的义理，——因此在报复吉良的危险事业中并不是个个可靠的。为了分辨哪些只是“为义理的义理”的人，哪些是有“真诚的义理”的人，他向他们提出了如何分配主君财产的想法，作为一块试金石，试探这些人。在日本人看来，这是一种考验，就像他们并没有同意自杀一样，因为他们的家庭会从中得益。关于分配财产的依据，“浪人”之间存在着尖锐的意见分歧。大管家在家臣中受俸最高，以他为首的一派主张按以前的薪俸分配财产。以大石为首的一派则主张平分。一旦完全证实那些浪人中谁不过是“为义理的义理”之辈，大石同意大管家的财产分配方案，并让那些取胜的人离去。大管家离开了，并因此而获得了“窝囊废武士”、“不懂义理的人”和无赖汉的坏名声。大名判定只有 47 人在“义理”方面坚定不移，可让其参与他的复仇计划。这 47 个与他合谋的人发誓、不让任何信义、爱情、“义务”妨碍他们去实现计划。“义理”将是他们的最高法则。这 47 人割破手指，血书立盟。

他们的第一个任务是迷惑吉良。他们各自散去，并假装成忘却一切名誉的样子。大石经常出入于最低级的妓院，并参与有失体面的争吵。在这种放荡生活伪掩护下，他与其妻子离了婚——这是任何一个行将犯法的日本人通常使用的，而且被认为完全是正当的手段，因为在最后行动中，这可使妻子儿女免受他的牵连。大石的妻子十分忧伤地与他分了手，但他的儿子入伙当了浪人。

整个东京都在议论纷纷地猜测复仇的事。所有尊重浪人的人当然都确信他们会试图杀死吉良侯，但这 47 人却完全否认有此种意图。他们装作是“不懂义理”的人。他们的岳父们对他们的这种可耻的样子感到义愤，把他们赶出家门，并解除其女儿与他们的婚姻。朋友也耻笑他们。一天，喝得醉醺醺地正与女人们一起狂欢作乐的大石恰被一位密友碰上，大石甚至在他面前也否定对其主君应尽的“义理”。他说：“报复？这是一件傻事。人应该享受生活。任何事情也不如喝酒和玩乐痛快。”他的朋友不相信他所说的话，从鞘中拔出大石的刀，期望用它的闪闪光泽证明刀的主人是在撒谎，但是，刀上却满是锈斑。这位朋友不得不相信他的话，一气之下。在大街上踢了烂醉稍大石一脚，并把唾沫吐在他身上。

其中的一位浪人为筹措复仇的经费，把他的妻子卖入了妓院。这个女人的兄弟也是一位派人，他发现复仇之事已被妹妹知晓，于是就用自己的刀杀死了妹妹，并争辩说有了这一显示其忠诚的证明，大石便会把他列入复仇者行列。另一位浪人杀死了他的文人。还有一个浪人让其妹妹去当仇敌吉良侯的侍女与妾，使浪人们能获得宫内消息，告知他

们何时可以动手。结果复仇完成之后，这位女人不得不自杀，因为她必须以死来洗刷曾侍候于吉良侯近侧的污点。

12月14日的雪夜，吉良举行了一次“酒”宴，担任警卫的武士们喝醉了。浪人们袭击坚固的吉良邸，砍倒了护卫的武士，然后直冲吉良侯的卧室。他不在那儿，但他的床上还有点热。浪人们知道他就躲在邸内。最后，他们终于发现一个人蜷缩在存放木炭的小屋内。一个浪人用其长矛戳过小屋墙壁，但当他投出长矛时，发现矛头并无血迹。其实，该矛确实刺中了吉良的身体，但吉良在矛头抽回去时用身上的和服袖子擦去了血迹。他的这一小伎俩当然没有发挥什么作用，浪人们把他拉出小屋。但他声称他不是吉良，他不过是大管家。在此关头，47人中的一个想起了吉良曾因被浅野侯在殿上刺伤而留下了伤疤，根据这一伤疤，浪人们认出了吉良，并要求他就地立即剖腹。吉良拒绝了这一要求——这当然证明他是个胆小鬼。于是浪人们就用他们主君浅野侯剖腹时用的刀，砍下了吉良的头，并合乎礼仪地洗净这个头颅。他们实现了愿望后，列队出发，把两次染过血的刀和割下的头颅送往浅野的墓地。

整个东京得知浪人们的壮举后掀起了一片狂热。曾怀疑浪人们的浪人家属及浪人的岳父们争先恐后地来拥抱他们，向他们表示敬意。一路上大藩的诸侯盛情款待他们。他们行至墓地，不仅供上首级和刀，而且还供上一纸致七君的禀告文，这份禀告文至今仍被保存着。【据福本日南《元禄快举录》，墓前禀告文是后人捏造的。——日译本注】

我们今日来此参拜尊灵……我们在没有实现您想完成而未完成的复仇之时不敢来您墓前。我们以一日三秋之焦虑心情等待着今天的到来……我们现在把吉良侯供奉在您断墓前。这柄短刀是您生前托付于我们的心爱的东西，现在奉还给您。我们请求您用这柄短刀再次砍掉仇敌的脑袋，以永远驱散您的遗恨。以上是我们47人在您尊灵前的献词。

至此他们的“义理”已得到履行，但他们还得履行“忠”，只有他们的死才能使这两者一致。他们违反了不准不经宣布即行复仇的国法，但他们并没有背叛“忠”。以“忠”的名义要求于他们的任何事情，他们都得完成。幕府命令47位浪人剖腹。据小学五年级日语读本所写：

他们报了主君之仇，他们坚忍不拔地履行“义理”应被视作永不息灭的榜样……因此，幕府在深思熟虑后命令剖腹，这真是一箭双雕之策。

这就是说，浪人们以自杀偿还了对“义理”和“义务”两者的最后欠债。

这一日本史诗在不同版本中略有差别。在现代电影剧本中，开头的受贿主题被换成了色情的主题：发现吉良侯正在向浅野侯的妻子求爱，由于迷恋这个女人，他以作错误指导的方式来羞辱浅野。这样，贿赂便被剔除了。但“义理”的一切责任则以令人毛骨悚然的详细程度加以叙述。“他们为了‘义理’，抛弃了妻子，离开了儿女，失去（杀死）了父母。”

“义务”与“义理”相冲突的主题是其他许多故事与电影的基调。最佳的历史电影之一以德川第三代将军的时代为背景。当这位将军被提名继承将军职位时，他尚是一个涉世不深的年轻人。关于这位将军的继承问题，幕臣们意见不一，有些人打算拥立一个与他同辈的近亲。这些大名失败了，其中一个大名对这一“羞辱”耿耿于怀，尽管第三代将军颇有政治手腕。这个大名等待时机，时机终于来了，他得到通知，将军及其亲信将巡视几个藩国。这个大名接受了招待这批人的任务，于是他打算乘这一机会，清算宿怨，以尽对名誉的“义理”。他的住宅已修筑成一个堡垒，为了即将来临的事件，他专门作了一番布置，使得所有的出口都可堵死，堡垒可严密封锁。然后他又设下机关，使墙壁和房顶能倒下来砸在将军及其一行人的头上。他的阴谋筹划得很出色。他的款待也细致周到。作为取悦将军的余兴，他命其家臣中的一个人跳起剑舞，而该武士受命在舞蹈高潮之时用其剑直刺将军。为履行对其大名的“义理”，武士无论如何不能绝其主君的命令，但是，他的“忠”却又禁止他袭击将军。银幕上的舞蹈绘声绘色地展现了这一

冲突，他不得不做，但他又必须不做。几乎他就要发出这一击了，但他不能。不管“义理”如何，“忠”太强大了。舞蹈走了样，将军的一行人起了疑心。就在他们突然从坐席上站起的刹那间，绝望的大名下令破坏房子。将军虽然逃开了舞蹈者的剑，但现在仍有死于堡垒废墟之中的危险。在此紧急关头，舞剑人上前带领将军一行从暗道安全逃到了屋外空地上。“忠”战胜了“义理”。将军的代表以感激的心情力动向导与他们一起荣归东京。但是，这个向导却回望正在倾塌的房子。他说：“这不可能。我得留下。这是我的‘义务’与‘义理’。”他与将军一行告别后重返屋内，死于倒塌的房屋中。“他的死成全了‘忠’与‘义理’。在死亡中两者一致了。”

在古老的故事中，义务与“人情”之间的冲突并不占中心地位，但近年来，这成了一个首要的主题。近代小说叙述为了“义务”或“义理”而必须抛弃爱和人情的故事，这种主题不是被人轻视，而是被广为宣扬。正如他们的战争电影容易被西方人看成极好的和平宣传一样，这些小说也常被我们看成是在要求人们有更大的良由，按自己的心意生活。这些小说确实证明了这种激情的存在。但是，讨论小说或电影情节的日本人却一再认为含有不同的意思。因为陷于爱情或怀有某种个人抱负而得到我们同情的主人公，却被他们指责为弱者，因为他受这些感情的妨碍而未能尽到良己的“义务”或“义理”。西方人大多认为离经叛道和克服种种阻碍去获得幸福是强者的象征。但日本人的看法是，强者属于那些无视个人幸福克尽义务的人。他们认为，性格的坚强显示于服从而不是反叛之中。因此，他们的小说或电影的情节在日本所具有的含义与我们西方人所理解的意思完全不一样。

当日本人对自己的生活和对他们所知道的人物的生活进行判断时，他们作出的评价同样也是如此，他们判定，当个人欲望与义务的规约相冲突时，一个人如果重视前者，他便是个弱者。各种情况都是以这种方式来判断的，但与西方人时伦理相比最大的不同是丈夫对妻子的态度。日本男人的妻子便被置于“孝的圈子”的边缘，而其父母则占据着中心。因此，他的责任是明显的。一个具有坚强道德品性的男人要服从“孝”，接受其母亲让他与妻子离婚的决定。如果他爱其妻子，如果妻子为他生了一个孩子，他仍得与妻子离婚，这只使他更显“坚强”。用日本人的话来说，“‘孝’有时要求把妻子儿女视为路人”。这时，你与他们的关系在最好的情况下属于“‘仁’的圈子”；在最坏的情况下，他们成为没有权利对你提出任何要求的人。甚至在美满姻缘中，妻子也并不被置于各种义务圈子的中心。因此，男子不应提高他与妻子的关系的水平，使之显得与他对父母或国家的感情处于同一水平之上。20世纪30年代，一个杰出的自由主义者在公众面前说，他回到日本感到非常高兴，他把能够与妻子团聚也作为喜悦的原因之一——这即刻成了众所周知的丑闻。他本应讲到父母，讲到富士山，讲到他可以为日本国家的使命而献身。他的妻子与这些不属于同一水平。

在近代，日本人自己也显得不满其道德规约那么强调不同的水平应截然分开，不同的“圈子”应泾渭分明。现在日本人的极大部分说教致力于把“忠”提到德的最高位置。犹如政治家们把天皇置于至高无上的地位，消除了将军及封建诸侯的势力，从而简化等级制度一样，在道德领域里，他们也力求把一切较低的德行置于“忠”的范畴之下，从而简化义务体系。通过这一途径，他们不仅试图把全日本统一在“天皇崇拜”之下，还要削弱日本人各种道德所起的离心作用。他们试图教人们相信一个人履行了“忠”，便履行了其他一切责任。他们试图使它不再是图上的一个圈圈，而成为道德这座拱门的拱顶石。

这一计划最好和最权威的说明是明治天皇于1882年颁发的“军人敕谕”。这个敕谕和教育敕语是日本的真正“圣经”【原文为Holy Writ,基督教的圣经。此处把军人敕谕和教育敕语喻为基督教的“圣经”。——译注】。日本两大宗教的任何一个都不承认经典的存在。日本神道教根本没有经典；日本佛教的诸派或从佛经中悟出教义，或以反复吟颂“南无阿弥陀佛”抑或“南无妙法莲华经”这类句子来代替经典。但是，明治天皇的

敕谕和敕语却是真正的“圣经。在庄重躬身以示敬意的肃静听众面前，它们被人捧读；作为神圣的仪式，它们被视同犹太教经书【原文为 torah，意为犹太教的神谕、法律、教训和全部宗教性文献。——译注】。每次捧读时，先从神龛【日语专用名称为“奉安所”。——译注】中取出，然后在听众散去前，再恭恭敬敬地放入禅龛。捧读敕谕和敕语的人若读错一句就得引咎自杀。军人敕谕主要是对现役军人的。他们得逐句熟读，每天早晨默思十分钟。在重要的国假日、新兵入营、退伍兵离营及其他类似的时刻，得举行仪式，向军人宣读这份敕谕。此外还要对中学和高等学校全体学生讲授这份敕谕。

“军人敕谕”是一份有好几页的文件。它被精心地编排在几个栏目之下，行文明了确切。但它对西方人来说却是个不可理解的谜。西方人认为敕谕中的训诫是矛盾的。善良与德性被作为真正的目标，并以西方人能够理解的方式加以叙说。然后，敕谕警告说不可重蹈覆辙，家古代的英雄豪杰那样，因“迷于公道之是非、恪守私情之信义”而不光彩地死去。这是权威的翻译，虽非逐字直译，却完全体现了原文的句子。敕谕接着又说，这种古代英雄豪杰“不乏其例，务必警戒。”

若没有有关日本人义务的分类图表的知识，便无法理解这里表达的“警戒”。整个敕谕显示出官方努力贬低“义理”和提高“忠”。通篇文字中“义理”一词从来没有在日本人习以为常的意思上出现过。敕谕强调“大节”（即“忠”）和“小节”（即“恪守私情之信义”），却不谈“义理”。敕谕竭力证明，“大节”是一切德性之根本。它说，“所谓义是尽‘义务’”。一个满怀“忠”心的军人必然具有“真正的大勇”，“真正的大勇”即是“平日交往中以温和为第一要义，力求赢得诸人之爱戴与尊敬。”敕谕暗示，这些训诫如被遵行，就不必去履行“义理”了。没有必要再强调“义理”。“义务”以外的种种责任是“小节”，一个人在承担这些责任时必须慎重考虑。

故欲……尽信义（于私情）且（亦）履行尔之义务……应始即慎思事之可行与否。若尔……结无谓之关系，后欲立信义，亦已进退维谷，难以处置，悔之莫及矣！始即明察事之善恶，深思是非，若知其言不应行，明其义（敕谕在稍前一点的地方说明义即尽“义务”）不应守，可即止（尔之私人义务）。自古即有人为立小节之信义而错大纲之善恶，或迷于公道之是非，恪守私情之信义。惜英雄豪杰罹难身亡，且留污名于后世，实不乏其例。【据日译本注：本尼迪克特对“军人敕谕”的愿意理解有误，过分地拘泥于“义理”和“义务”之间的对立。——译注】

正如我们所说，这一切关于“忠”高于“义理”的训导是在不提及“义理”的情况下写成的，但每个日本人都知道这样一句话：“为了‘义理’，不能行正义（‘义’）”，敕谕将其改写成如下的句子。“若知其言（尔之私人义务）不应行，明其义不应守”云云。敕谕借用天皇的权威口气说，在这种情形之下，人们应抛弃“义理”，记住“义理”是“小节”。只要人们遵守大节的各种规矩，他们就成为有德性的人。

这部赞扬“忠”的“圣经”是日本的一份基本文件。但是很难断定由于它间接地贬低了“义理”。是否就削弱了“义理”对日本人的影响。日本人经常引证敕谕中的其他一些话，例如“义即尽义务”、“只要心诚，无事不成”等，为他自己或他人的某种行为作辩解。然而，尽管有这类禁止守私情之信义的警戒语；却很少引用。“义理”至今仍有巨大权威性的德性，如果说“某人不懂‘义理’”在日本仍是最严厉的一种谴责。

日本人的伦理观念不会因为引入了“大节”的说法就轻易地简化了。正如他们一再不厌其烦夸耀的那样，他们并无现成的到处都通用的德性可用作衡量善行的试金石。在大多数文化中，每个人都是按照他们自己实现某种德性的程度，例如善意、节俭或事业的成功等来衡量自己的成就的。他们把诸如幸福、统治他人、自由或社会进步之类作为人生的目标。日本人遵行比较特殊的信条。不管是在封建时代，还是在军人敕谕中，甚至当他们谈论“大节”的时候，其意思也只是对地位高的人的义务应该优先于对地位低的人的义务。他们仍然是主张各种规约各自独立的。西方人一般认为，“大节”就是忠诚对忠诚，而对某个特定人物或特定的事情不需要忠诚。而在日本人看来却不是如此。

当近代日本人试图使某种道德成为凌驾于一切“圈子”的道德之上的最高道德时，他们通常选择“诚实”为最高道德。大隈伯爵在论及日本伦理时说，诚实（“诚”）是“最重要的训诫，各种道德教训的基础都可包含在这个词中。在我国自古以来伪词汇中除‘诚’一词外，再也没有表达伦理性概念的话了。”【大隈重信伯爵撰《开国50年史》，马库斯.B.徽什，英译本，伦敦，1909，第二卷，第37页。——原注。】在本世纪初赞美新的西方个人主义的现代小说家，也对西方准则感到失望，面试图把诚实（一般说成“诚”）作为唯一的真的“教义”来歌颂。

强调把诚实作为主要道德的做法，得到“军人敕谕”的支持。敕谕的开头是一段历史性序言，类同提及华盛顿、杰斐逊“开国之父”名字的美国宪法序言。日本的敕谕中最精彩的话是提到“恩”和“忠”的部分。

“朕以汝等为股肱，汝等仰朕为首，情意至为深厚，朕能否保护国家，报答祖宗之恩，全倚仗汝等军人能否尽职。”

接着便是五条教诲：（1）最高的德行是履行“忠”的义务。军人不管技术多么精湛，如果没有坚定的“忠”，仅是一个傀儡；缺乏“忠”的军队在危机之时，仅是乌合之众。因此，“不为舆论所迷惑，不问政治，而专念于守本分之‘忠’节，牢记‘义’（正直）重于山岳，“死轻于鸿毛。”（2）要端正礼仪，即仪表举止要与军阶相一致。“下级须视长官之命令如同朕直接颁布之命令”，上级对下级要予以关怀。（3）要勇武。真正的勇武是“杀人焚尸之野蛮行为”，相反，勇武的定义是“不侮辱弱者，不畏强暴。”“因此，尚武者平日与人接触时以温和为要，力求赢得诸人之爱戴与尊敬。”（4）是不可“恪守私情之信义”。（5）劝导节俭。“大凡不以简朴为宗旨会流于文弱，趋于轻薄，好骄奢华美之风，终至陷于贪污，其志亦下残之极，终至节操也罢，勇武也罢，皆遭世人嫌弃……朕忧此类恶习出现，心神不宁，故再次训之。”

敕谕的最后一段把以上五条教诲称之为“天地之公道，人伦之常经”，是“我军人之精神”。这五条训诫的“灵魂”是“诚心”。“若无心诚，任何妙言善行都不过是墙上之装饰，毫无用处。只要心诚，无事不成。”这样，五条戒律就将“易行易守”。这是典型的日本风格，在列举了一切德行和义务之后，最后再加上诚心。日本人并不像中国人那样认为一切德行基于仁慈之心的驱使，他们先订出责任的规约，然后在结束时再加上要求，要人们必须全心全意和竭尽全力地履行这些责任。

诚实在佛教一大宗派禅宗的教义中具有相同的含义。铃木大拙在其名著《禅宗概论》中写了一段师徒之间的对话：

和尚问：我知道狮子在攻击敌人时，不管它是兔子也好，大象也好，都全力以赴。请问这个力量是什么？

师答：是至诚之力。（按字面直译为“不欺之力”）。所谓至诚，即不欺，意味着“和盘托出全部自我”，用禅语来说就是“整体作用”，不保留任何东西，不伪装任何东西，不浪费任何东西。如此生活的人，据说就是金发狮子。这种人是刚强、诚实和全心全意的象征。这种人充满着天仙般的人性。

“诚实”这一词的特殊日本含义我们已顺便提及。“诚”的含义与英语用法中的“sincerity”的含义不同。与sincerity相比，其内容既多得多，又少得多。日语中“诚”这本词比西方语言中“真诚”这个词所包含的内容少得多，这一点西方人总是马上就能看出来的，他们常说，当一个日本人说某人没有诚意时，其意思仅是这个人同他意见不合。这一说法中包含着一定的真理，因为在日本说某人是“诚实的人”，与他是否“真地”根据在其心中占据上风的爱和恨、决心或惊奇而行动无关。美国人用“他看到我由衷地高兴”、“他由衷地满足”这样的话来表达的意思肯定与日本人理解不一样。他们有种种对“sincerity”（真诚）表示轻蔑的惯用语。他们嘲讽说，“看那青蛙，它张开嘴巴时便露出全部内脏”，“像石榴一样，张开嘴巴便显出心中的一切”。在他们看来，“流露感情”是一种耻辱，因为这金“暴露”自己。与sincerity有关的这些联想，在美国是如

此重要，但在日本，“诚”这个词的意思中却没有这些联想。当日本男孩指责美国传教士没有诚意时，这个男孩从来也不会想到这个美国人对他的鞋子上连一根鞋带也没有的穷小子想老美国是“真地”感到多么惊讶。当日本政治家在最近十年中指责美、英两国没有诚意时——他们常常如此指责——他们甚至没有想到这些西方国家是否在按其真实感受行动。他们并不指责美、英两国是伪善者，若说是伪善者，那算是较轻的谴责了。同样，军人敕谕说“诚心是五条训诫的灵魂”。这并不意味着是说，促使其他一切德行发生作用的这个德行就是心灵的坦率，而这种坦率将会使一个人按自己内心的想法去行动和说话。这当然并不意味着不管一个人的信念与他人的信念怎样地不相同，他也必须坦率地按自己的信念行动。

但是，“诚”在日本还是有其积极的意义的，因为日本人如此着力强调这一概念的伦理作用，所以西方人极其需要掌握日本人在使用这个词时所表达的意思。《47 浪人的故事》充分阐明了“诚”在日本的根本意总。“诚实”在这一故事中是一个加于“义理”之上的“+”号。“诚实的义理”与“为义理的义理”相比较，前者“成为永恒不灭的榜样的义理”。即使在现在，日本人也说，“‘诚’是使那持续下去的东西”。根据上下文，这句话中的“那”是指日本道德戒律中的任何戒律或“日本精神”中规定的任何态度。

在战时美国的日本移民收容所里也流传同样内容的《47 浪人的故事》，可它清楚地显示出与由此逻辑推理出来的结论是差得多么远！含义与美国人的想法完全相反。偏心于日本的“一世”民，即出生于日本，然后移居美国的第一代移民，老是批评偏心于美国的“二世”民，即第一代移民缺乏“诚”。“一世”民说这些“二世”民没有使“日本精神”——战时官方所解释的“日本精神”——“根植”于灵魂深处。“一世”民决不是说他们的孩子们的亲美感情是虚伪的。当“二世”民自愿加入美军，而且清楚地表明他们纯粹是受热忱的驱使去支持他们的第二祖国的，但此时“一世”民非但没有停止谴责，反而更加坚决地谴责他们没有诚意。

日本人使用“诚实”一词时，这个词的基本含义是指沿着日本道德戒律和日本精神所标出的“道路”热情前进。不管“诚”在各特定的文本中有什么特殊的含义，总可以读到赞同某些方面的日本精神和对德行分类图上公认的路标的话语。日本的“诚实”并无美国人所认为的那种含义，人们一旦认识到这一事实，“诚实”这个词在日语中就是最值得注意的有用的词，因为这个词几乎准确无误地表达了日本强调的是一种积极的德行。“诚”常被用来赞扬不追求个人私利的人，这反映了日本人的伦理观非常厌恶获取利润。利益——当它不属于等级制度的自然后果时——被认为是剥削的结果。中间人如离开本分而从其工作中获利便成为受人憎恨的放债者，这种人总是被称为“缺乏诚实的人”。“诚”也常被用作对不受感情支配的人的赞词，这反映了日本人自我修养的观念。被人称道的诚实的日本人从不干冒犯他人之事，除非他有意激怒该人。这反映了日本人认为一个人不仅对其行为本身而且对其行为的派生性后果也负有责任的信条。最后他们认为，只有有“诚”的人才能“领导其人民”，才能有效地使用其技能和摆脱心理冲突。这三种含义以及其他许多含义非常简单明了地表明日本人伦理观的一致性，它们反映出这样一个事实：在日本，一个人只有当他实行规约之时才能收到实效，才能摆脱矛盾与冲突。

因为日语中“诚实”一词包含的是这样一些意思，所以不管敕谕和大隈伯爵如何说，这种德并未使日本人的伦理简单化。它并未成为他们的道德的“基础”，也没有给它以“灵魂”。它是一个指数，恰当地放在任何一个数后面，都会使这个数字升到一个较高的幂。如果把小2写在右上角，无论是9，还是159，b或x，都可毫无区别地自乘。同样，“诚”也把日本人道德法典中的任何一项提到一个较高的幂。可以说，它并不是独立的德，而是宗教狂者对自己的教义所具有的狂热心情。

不管日本人如何致力于修正他们的道德观，它仍然是一种分门别类的德。德的原理仍是在一种本身是善的活动与另一种本身也是善的活动之间保持平衡的东西。日本人似

乎是模仿桥牌游戏来建立他们的伦理体系的。优秀的选手是按规则并在规则范围内比赛的人。他区别于蹩脚选手的地方是他积累了推理的经验，能在跟牌充分了解其他选手在游戏规则范围内所抱的意图。正如我们所说，他是遵循赫依尔【赫依尔（1672～1769），是第一个把惠斯特（一种扑克牌游戏）规则系统化的人。“遵循赫依尔”这句话的意思是，不仅扑克牌，而且任何事情都可“遵循棋谱”，即以既成的先靠得住的手法来进行。——日译本注】来竞赛的，每一步都有许多细节须加考虑。可能出现的偶然因素都无一例外地包含于游戏规则中，计分方法是预先商定的。美国意义上的善良意图是不予考虑的。

在任何一种语言的文本中说一个人失掉或保持自尊心时都会清楚地反映出他的人生观。在日本，“尊敬你自己”常常就显示出你自己是一个谨慎的选手。它并不家英语的用法那样，意味着又觉地遵守有价值的行动准则——不献媚拍马，不说谎，不作伪证。在日本“自重”（尊重自己）从字面上说是“庄重的自我”，其反面是“轻浮的自我”。当一个人说“你必须自重”时，那意思是“你必须精明地估计包含在这一情形中的一切因子，不做任何会引起批评或减少你成功机会的事情。”“尊重自己”常常意指与这一词在美国的含义正好相反的行动。一个雇员说，“我必须自重，其意并不是他必须坚持自己的权利，而是意味着对雇主别说任何会给自己惹麻烦的话。”“你必须自重”这句话使用于政治方面时，也具有相同的意思，那就是说“担负重任的人”如果沉迷于“危险思想”等那种轻率的事情，便不能自尊。它并无在美国所含的那种含义：即使思想危险，若尊重自己，仍应按照自己的观点和良心来思想。

“你必须自重”是父母在训诫未成年儿女时常挂在嘴边的一句话，它讲的是遵守礼节，不辜负他人的期望。例如他们训诫女孩要坐不动身，双腿放端正，告诫男孩要锻炼身体，学会观言察色。“因为现在正是决定你前途的时候”。父母亲对孩子们说，“你没有像自重的人那样行动”，此时是责怪孩子有失礼法，而不是责怪他们缺少勇气去为自己认为正确的事情而奋斗。

一个不能对债权人清偿债务的农夫说，“我应自重”，意思并不是责备自己懒惰或对债权人采取卑屈的态度，意思是他本应预见到陷入这种困境的危险而更加谨慎些。一个在社会上有地位的人说“我的自尊心要求如此”，他这时的意思不是说他必须遵循正直与廉洁的某些原则，而是说他在处理事务时必须充分考虑到其家庭的地位，他必须利用其地位的全部影响力来办事。

企业经理在言及企业时说，“我们必须自重”，这时他的意思是必须加倍地谨慎小心。谈论复仇必要性的人认“自重地复仇”，这决不是指在敌人头上堆放燃烧的木炭【《新约全书》保罗致罗马人书，第12章，第20节，“若你的敌人饿了，就请给他吃，若渴了就请给他喝，这样你就在他的头上堆起了燃烧的木炭。”“在敌人头上堆起燃烧的木炭”意指以德报怨。——日译本注】，或指他打算遵行任何道德准则，而是相当于说“我要实行完善无缺的复仇”，即计划周密、考虑一切情况的复仇。日语中最强烈的说法是“加倍自重”，意即无限地慎重。这意味着决不下轻率的结论；这意味着认真地考虑方式方法，使所作的努力正好是达自重的这些含义符合日本人的的人生观，这种人生观把人生看成应“遵循赫依尔”慎重行动的世界。解释自重的这种方式不允许人们以善良意图作为理由为自己的失败辩护。每一行动都会伴有各种各样的结果，人不能在尚未考虑结果时便行动。施恩惠于人诚然是一件好事，但你必须预见并注意到受你恩惠的人大概会感到“欠下了‘恩’”。你必须小心谨慎。批判别人是可以的，但只有当你愿意承担该人怨恨的全部后果时，你才可这样做。年育的画家指责美国传教士嘲笑他，这种嘲笑是不能允许的，但是传教士并无恶意，传教上没有考虑过他这一步棋的全部含义。在日本人看来，这就是毫无修养。

因此，把慎重与自重完全视为一体，还得密切注意在别人行动中所作的暗示，还得强烈地意识到他人对其行为的评价。他们说，“因为有社会存在，人们须自尊（必须自

重)”，“如果没有社会，就可不必尊重自己（‘自重’）。”这是一些极端的说法，认为“自重”出于外部的压力。这些说法完全不把约束自己行为的内部压力考虑进去。正如许多国家流传的俗话一样，这些话是言过其实的，因为日本人有时会对自己累积起来的罪恶有一种强烈的反应，犹如一个清教徒那样，但他们的这种极端讲法正确地指出了日本人把重点放在哪儿。日本人重视耻辱感远胜于罪恶感。

在不同文化的人类学研究中，分清以耻辱感为基调的文化和以罪恶感为基调的文化是一项重要的研究。以道德作为绝对标准的社会。依靠启发良知的社会属于罪恶感文化，但在这样的社会中，例如在美国，当一个人做了某些笨事，尽管这并不是罪恶的事情，他也会深感耻辱。也许一个人会因穿着不合时宜或口误而感到极度懊恼。在以耻辱感为主要约束力的文化中，人们对估计会引起其罪恶感的行动感到懊恼。这种懊恼有时十分强烈，而且它不能像罪恶那样通过忏悔和赎罪来减轻。一个犯了罪的人可通过卸下重负而得救。这种坦白手段既被用于我们的世俗精神疗法之中，也被各式各样的毫无共同点的许多宗教团体所采用。我们知道它给人带来宽慰。在耻辱感成为主要约束力的地方，一个人即使向忏悔牧师供认错误也不会感到宽慰。相反，只要坏行为“不为世人所知”，就不必烦恼，自供反会自寻麻烦。因此，耻辱感文化就是对神也没有坦白的习惯。他们有庆贺幸运的仪式，但没有赎罪仪式。

真正的耻辱感文化靠外部的约束力来行善，而不像真正的罪恶感文化那样靠内心的服罪来行善。耻辱感是对他人批评的一种反应。一个人因受到公开嘲笑与摈斥，或者自以为受人嘲笑而感到耻辱，在任何一种情况下，耻辱感都将成为强大的约束力。但它要求有旁观者，至少是想像出来的旁观者。罪恶感并不如此。在一个荣誉意味着无愧于自己心目中的自我形象的民族中，一个人即使在无人知晓自己的不端行为的情况下，也会为罪恶感所烦恼，而且他的罪恶感确实可以通过供认其罪恶得到减轻。

定居于美国的早期清教徒，曾致力于将其全部道德置于罪恶感的基础上，所有的精神病医生都知道当代美国人的良心是如何地为罪恶感所烦恼。但是，耻辱感的作用在美国也正在日益增强，罪恶感已不如前几代人那么强烈了。在美国这被理解为道德的松弛。这样理解很有道理，但这里因为我们并不认为耻辱也能构成道德的基础。我们并不把由耻辱感引起的个人剧烈的懊恼作为我们基本道德体系的原动力。

日本人是耻感为原动力的。不能按照明确规定的善行标准来行事，不能在种种义务间保持平衡，不能预见偶然事故，就是耻辱（“耻”）。他们说，耻辱是德的根本，对“耻”敏感的人，就是遵守所有善行准则的人。“知耻之人”有时可译为“有德之人”，有时可译为“有信用之人”。耻辱感在日本论理观中与西方人道德观念中的“清白良心”、“在上帝面前不虚妄”和避免犯罪居于相同地位。因此，由此可以得出完全合乎逻辑的伦理结论，即人死后是不会受罪的。日本人除了知道印度（佛教）箴言的僧侣之外，完全没有一个人有以今生的功过决定来世的想法，他们——除了充分理解教义的皈依基督教的人们——也不承认死后有赏罚或天堂与地狱。

像在具有强烈耻辱感的任何部落或民族中一样，耻辱感在日本人生活中所占据的首要地位意味着每个人都注意公众对其行动的评判。他只需推测他人大概会下什么判断即可，然后以他人的判断为基准确定良己的行动方针。当每个人都遵守相同的行动规则进行比赛并相互支持的时候，日本人就会轻松愉快地行动。当他们感到他们所进行的是推行日本“使命”的比赛时，他们就会热衷于此道。当他们试图将其德输往异国他乡时，他们是极为脆弱的。他们基于“善意”的“大东亚”使命失败了，许多日本人确实对中国人和菲律宾人对他们的态度大为愤恨。

单独来美国学习或工作的日本人不受民族感情的影响，当他试图在一个没有那么多清规戒律的世界里生活时，常常会深感日本精心安排的教育是“失败”的。他们感到他们的“德”不宜输出。他们试图证明的论点也不是放之四海而皆准的，任何人都不能轻易地改变文化。他们要说的还不止这些，他们有时把自己适应美国生活所遇到的困难与

他们所熟悉的中国人或泰国人所遇到的较小困难的情况作了对比。据他们看来，日本人特有的问题是他们从小到大一直是依靠一种安全感，即认为只要他们遵守一种规则行动，别人就一定会注意自己行动中周到细微的礼节行为。一当看到外国人完全无视这些礼节时，他们便茫然若失，不知所措。他们上下探索，四方寻找，试图找到西方人在生活中所遵循的类同于日本的严谨礼节，当他们知道没有他们所寻找的东西时，据说有的日本人感到气愤，有的日本人感到惊恐。

三岛小姐在其自传《我狭窄的岛国》【密斯·三岛：《我狭窄的岛国》，1941，第107页。——原注】中绝妙地描写了她在宽松的文化环境中的经历。她曾迫切地争取进入一所美国大学，并说服了反对她的保守的家庭而接受了美国人的“恩”，得了一次美国大学的奖学金。她进了韦尔斯莱大学。她说，那里的教师和学生关系非常密切，但正因为如此，她更难受。“我对日本人普遍都有的完美无缺的举止感到自豪，但这种自豪受到了无情的伤害。我在这儿不知举止如何是好，对这儿的环境感到愤怒，似乎是在嘲笑我以往所受的教育。除了这种模糊但根深蒂固的愤怒感情以外，我身上没有感情可言。”她感到自己“好像是从其他行星上掉下来的生物。原先具有的感觉与感情在这另一个世界里没有任何用处。我所受的日本式的教养要求身体的每一行动都得讲究，每一句话都得合乎礼节。这使我在此地的环境中极端神经过敏和不自然，因此从社会性角度来说，我完全是一个盲人。”过了二三年后，她的神经才松弛下来，并开始接受别人对她表示的好意。她断定美国人的生活带有——用她的话来说——“文雅的亲昵”。但是，“在我三岁的时候，亲昵便被当作不礼貌的举止，我已享受不到了。”

三岛小姐把她在美国所认识的日本姑娘和中国姑娘作了比较，她的评论揭示了美国的生活对两国的姑娘们产生了如何不同的影响。中国姑娘具有“大多数日本女孩缺乏的镇定与社交能力。这些上层的中国姑娘们在我看来是世界上最温文有礼的人，她们无一不具有王室成员那样的优雅，似乎她们才是世界的真正女主人。甚至在这一伟大的机器与速度的文明中，她们的无畏精神和超人镇静也丝毫不受干扰，这与我们日本姑娘的胆怯和过度神经质态度形成鲜明对比，这说明在社会背景中存在着某些根本差异。”

像其他许多日本人一样，三岛小姐的感受恰如一个网球名手参加槌球比赛时的感受。她是英雄无用武之地。她感到她所学到的东西不能被带到新的环境中去；她所受到的约束并无用处，美国人没有这些约束也生活得很好。

纵然是微乎其微，但只要接受了美国不那么繁琐的行动规则的日本人，很难想像再能应付他们从前在日本生活时的种种限制。他们有时称之为失去的乐园，有时称之为“桎梏”，有时称之为“监牢”，有时称之为种植盆景的“小盆”。只要盆景极的根被囿于花盆之内，其结果便是为美丽的花园增添美景的艺术品。但一旦被植于旷野、盆景松便再也不能种回花盆了。他们感到自己不再能成为日本花园中的装饰品。他们不再能适应过去的要求。正是这些人以最尖锐的方式体验了日本人的德之两难处境。

第十一章 修养

一种文化的自我修养常常可能被来自另一个国家的观察者视为无关宏旨细枝末节。训练方法本身是很明白的，但为什么要那样辛苦呢？为什么自愿地把自己挂在钩子上，或凝神聚心于肚脐，或绝对不破费钱财呢？为什么要集中于某一种苦而不去控制某些在局外人看来确重要，并需加以训练的冲动呢？如果这位观察者所属的国家是不教人自我修养的方法的，而置身于这些非常信赖修养方法的人民之中，那么误解的可能性是很大的。

在美国，自我修养的技术与传统方法不太发达。美国人假设，一个人估量什么是其个人生活中可以实现的事情之后，如果必须，他会为达到既定的何标而训练自己。一个人是否自我修养，这取决于该人的抱负，或他的良心，或威卜兰【Veblen, Thorstein (1857~1929)，美国著名经济学家。——日译本注】所谓的“职业本能”。他可能会为了要做足球队员而接受禁欲生功而或者为了把自己训练成音乐家，为了使自己的企业获得成功而放弃一切娱乐。他可能出于良心而避免恶行与轻薄举动。但在美国，自我修养作为一种专门的训练，并不是像算术那样完全脱离实际应用需要而学习的。假如美国真有这种修行方法，那么它们也是欧洲的某些宗教领袖或传授印度发明的方法的斯瓦米【Swami，阁下（印度对学者、宗教家的一种尊称）。——译注】们所带来的。甚至像圣·德助撒和十字若望【Santa Teresa de Jesus (1515~1582) 和 Juan de la Cruz 或 Juan de Yepzy Alvarez (1542~1591) 都是属于西班牙加尔默罗教团的神秘主义者。——日译本注】所传授并实践的那种以冥想和祈祷为内容的宗教性修行，在美国也几乎已经销声匿迹了。

然派，日本人的假设却认为中学考试的应试少年，参加击剑比赛的运动员，或过贵族生活的人，都不仅需要学习他应试时必须记住的特定的东西，而且还需要与此完全不同的自我修养。不管他为应试记住了些什么事实，不管其击剑技术如何精湛，不管他如何注意礼貌细节，他都必须放弃他的书本、他的剑和他的翩翩风度，去进行特殊的修行。当然，并非所有日本人都接受带有种税意味的修行，但是甚至对那些并不进行这种修行的人来说，自我修养的用语和实践也在人生中占有公认的地位。各阶级的日本人都是根据一整套的观念来评判他们自己和别人的，而这一整套观念则是由他们普遍适用的自制和自控观念而定的。

他们的自我修养概念可以概要地分为两种，一种产生能力，另一种产生高于能力的东西。这种“高于能力的东西”，我称之为练达【原文为 expertness。——译注】。这两者在日本是互相分开的，以在人类精神中产生不同的结果为目的，具有不同的根据，按不同的外部标志未识别。第一种类型，即培养能力的修行已经叙述过许多例子。那个军官谈到其士兵在六十小时不间断的平时演习中只有十分钟休息机会时说，“那些家伙即使不教也知道睡觉，需要的是不睡觉的训练。”尽管这在我们看来是极端的要求，但他不过是在着意培养必要的能力。他是在阐述日本精神控制法的公认原理，即意志高于几乎是无限可塑的肉体，而肉体本身并不会不予关注就必然损害健康的。日本人关于“人情”的整个理论正是以这一假定为基础的。遇到事关人生的真正重要事情时，肉体的要求就应该被彻底地置于从属地位，不管这些要求对健康如何必需，也不管这些要求在平时如何得到承认和精心培养。不管以何种自我修养为代价，一个人应该发挥日本精神。

然而，以这种方式表述日本人的态度有误解其假设之虞。因为“不管以怎样的自我修养为代价”，在正常的美国用法中几乎意同“不管以怎样的自我牺牲为代价”，它还经常意味着“不管以怎样的自我抑制为代价”。美国人关于修养的理论——不管修养是来自外部，还是由于严格律己的道德良知出自内心深处——认为从孩提时化起男男女女就得通过修养而社会化，这种修养或许是自己主动接受的，或许是外部权威所强加的。这

是一种压抑。个人对这种限制自己愿望的做法感到愤恨，但他不得不作出牺牲，因而在其身上唤起了不可避免的反抗性情绪。这不仅是美国许多职业心理学家的观点，这也是每一代人在家中受父母养育时就浸染熏陶于其中的哲学，因此心理学家的分析道出了我们社会中的许多实情。孩子到了一定的时间“必须”就寝，而且他从其父母的表情中察觉出就寝是一种压抑。在无数家庭中孩子以每夜的大闹来表示其不满，他已是一个受过修养的年幼的美国人，把睡觉视为人“必须”做的事情，但仍作出螳臂挡车式的反抗。他的母亲还规定某些地“必须”吃的东西，这可能是燕麦粥，或菠菜，或面包，或桔子汁，但美国小孩学会了对他“必须”吃的东西表示抗议。他会得出结论，对他“身体有益”，的食物并不是味道好的食物。这是一种美图习俗，这在日本是闻所未闻的，在诸如希腊那样的一些西方国家里也是没有的。在美民，成年意味着从食物的压抑中得到解放，一个成年人不再限于吃时身体有益的东西，而且还可以吃味道好的食物。

但是，与西方关于自我牺牲的整个观念相比，这些关于睡觉与饮食的观念是不值一提的。标准的西方信条认为父母为其孩子作出了巨大牺牲；妻子为其丈夫牺牲自己的一生；丈夫为维持一家生计而牺牲自己的自由。美国人很难想像在某些社会中男男女女都不承认自我牺牲之必要，但这却是真的。在这样的社会中人们说，父母自然感到小孩可爱，女人在结婚与其他生活道路之间宁愿选择前者，养家活口的男人是在干其最喜爱的职业；就像猎人或园丁是在干其最喜爱的职业一样。为什么要谈论自我牺牲？如果社会强调这些解释，并允许人们依照这些解释生活，自我牺牲观念就不大会得到承认。

一个人在美国以上述“牺牲”为代价而为他人所做的这一切，在其他一些文化中却被视为是互相交换，它们或是将在以后得到偿付的投资，或是对已得到的价值的偿还。在这样的国家，甚至父子关系也以此方式来对待，父亲在儿子年幼时为其所做的一切，儿子将在老人的晚年和死后偿还。各种商业关系也是一种民间契约，虽然经常确保等量交换，但也同样经常使当事者一方承担保护义务，使另一方承担服务义务。如果双方都认为所受益处有利于己，就没有一方会把自己所尽的义务视为牺牲。

在日本，为他人服务背后的强制力当然是互相履行义务，既要求对收到的东西等量偿还，也要求处于等级关系中的人彼此之间相互履行责任。因此，自我牺牲的道德观所处的地位与在美国的地位大不相同。日本人总是特别反对基督教传教士关于自我牺牲的说教。他们主张有德性的人不应认为他为别人所做之事是對自己愿望的压抑。一个日本人对我说，“如果我们做你们称之为自我牺牲的事，这是因为我们希望给予，或因为给予是好事。我们并不为自己感到遗憾。不管我们为他人实际上牺牲了多少东西，我们并不认为这种给予会使我们在精神上升华，或我们应该因此而得到‘报答’。”像日本人这样一个以如此复杂详尽的相互义务作为生活中心的民族，自然认为把自己的行为说成是自我牺牲是无稽之谈。他们竭尽全力去履行极端的义务，但传统的相互义务的约束力使他们不会感到自我怜悯或自以为有德。而此种感情在个人主义较为严重和竞争较为激烈的国家内是很容易产生的。

因此，为了理解日本人一般的自我修养的习惯，美国人必须对我们的“自我修养”观念做一种外科手术。我们必须割去在我们的文化中派生于这一概念周围的“自我牺牲”和“压抑”的赘疣。在日本，一个人为了成为好的选手而又自我训练，日本人的看法是，此人并不怀着比玩桥牌的人更多的牺牲意识来进行训练。训练当然是严格的，但这是题中应有之义。幼儿生来幸福，但并无“品尝人生”的能力，只有经过精神修养（或自我修养），男人或女人才能获得充分地生活和“品味”人生的能力。这一短语通常译为“只有如此，他才能享受人生。”自我修养“使人增大肚量（自我控制能力）”；它扩大了人生。

在日本，进行“能力”性自我修养的基本理由在于它改善一个人的处世态度。他们说，在修养之初他也许会感到难以忍受，但这种感觉不久就会消失，因为他最终或许会从中感到乐趣——或许会放弃修养。学徒规规矩矩地做买卖，少年学习“柔道”（柔术），

年轻的妻子自我调整以适应其婆母的要求。不言而喻，在修养的最初阶段，不习惯于新要求的男人或女人可能会想逃避此种“修养”。其父亲会对他们说：“你到底起了什么错误的念头？为了品尝人生无论如何要多少进行一些修养。如果你放弃它而完全不修行，以后必定会遭到不幸。如果出现这样的结果，即使被世人说三道四，我也不会袒护你的。”借用他们常用的话来说，“修养”是擦去“身上长出的锈”。它使人变成明晃晃的锐利的刀，而他当然想要成为这样的刀。

日本人如此强调自我修养与己有利，这并不意味着他们的道德戒律经常要求的极端行为不是真正严重的压抑，也不意味着这些压抑不会导致反抗的冲动。这种区别是美国人在游戏和体育运动中可以理解的区别。桥牌冠军不会抱怨为了提高技术而要求于他的自我牺牲，他不会把为了做桥牌名手而不得不花费的时间称为“压抑”。但是，医生说，在某些情况下，当一个人为了很高的赌注或为了夺得冠军而打牌时，他所必须付出的高度注意力与胃溃疡和身体过度紧张并非无关。同样的情况也发生在日本人身。但是，相互履行义务的强制力，日本人对自我修养与己有利的确信，使许多在美国人看来无法忍受的行动被日本人视为易事。与美国人相比，他们更密切地注意于有能力的表现，而且较少为自己辩护。他们不像我们美国人那样频繁地把对生活的失望推到替罪羊身上去，他们也并不如此经常地顾影自怜，因为他们由于某种原因并无美国人所谓的平均愉快。他们被修养得比一般美国人更密切地注意“身上长出的锈”。

在“能力”性自我修养的层次之上，还有“练达”的阶段。对这后一种日本修养方法，日本作者的著作还没有向西方人解释清楚。而对此课题作专门研究的西方学者则往往对此采取轻视的态度，有时他们称之为“怪癖”。一位法国学者写道，它们全都“违背常识”，在注重修养的所有宗派中最有影响的禅宗是“一派庄重的胡言”。但是，日本人想以这些修养方法实现的目的并非不可理解，而且对这整个课题的研究可以在很大程度上搞清日本人的精神统御法。

有一长串日文单词表达自我修养的高手应该达到的内心境界。这许多专门名词之中有些是用来指演员的，有些是用来指宗教信徒的，有些是用来指击剑手的，有些是用来扮演说家的，有些是用来指画家的，有些是用来指茶道司仪的。它们都有相同的一般性含义，因而我仅取用一个词，即“无我”，这是一个在佛教禅宗这一兴旺的上层阶级的宗教里使用的词。对这种练达境地的描述如下：“舞我”这个词表达那些世俗的或宗教的体验，在经历这种体验时一个人的意志与行动之间“间不容发”，电流直接从正极流向负极。对于没有达到练达之境的人们来说，意志与行动之间似乎有一层绝缘屏障，日本人称之为“观察的自我”、“干扰的自我”【据著者的理解，系指判断个人行为的是非善恶的监视者，——译注】，当经过特别的修养而被排除之后，练达者便完全失去了“现在我正在做此事”的意识，电流畅通无阻，行为毫不费力。这是“心守一点”。【“one-pointed”是铃木大拙先生在《佛教禅宗随笔》中使用的词，据大拙先生说明，是作为梵文 *ekagra* 的译语选用的，表述主客不分，心集中于一点的状态。通常佛教将此译为“一缘”、“一心”等——日译本注】行为丝毫不差地再现行为者在其心中所绘的图形。

在日本最普通的人也追求这种“练达”。英国研究佛教的大权威查理·艾略特爵士讲述了一个女学生的事。

她向东京的一位著名传教士提出申请，说她想成为一个基督教徒。当问及其原因时，她回答说她的宏愿是乘飞机上天。当请她解释飞机与基督教之间的联系时，她回答道，她被告知，在她乘飞机上天之前她必须具备一种非常镇静和控制自如的心境，而这种心境只有经过宗教修行才能获得。她认为在各种宗教中基督教可能是最好的，因此她前来请教。【查理·艾略特爵士：《日本佛教》，第 286 页。——原注】

日本人不仅把基督教与飞机联系起来，他们还把培养“镇静和控制自如的心境”的修养与教育学考试、演说或政治家生涯联系起来。在他们看来，培养心灵集中于一点的修养几乎在进行任何事业时都可带来毫无疑问的利益。

许多文明都发展了这种修养法，但日本人的目标与方法有其自己的明显特征。这一点是特别有趣的，因为许多日本修行方法来源于印度，在那儿修行称为瑜伽。日本的自我催眠、聚精会神和控制感官的方法至今仍显示出与印度人的方法有血缘关系。它们几乎同样强调心空、身定，上万次地重复同一句话，把注意力固定在某个选定的信念上。甚至现在在印度所用的术语也仍然可以辨认得出来。但是，除了上述这派的这些骨架之外，日本的方法与印度的方法很少有共同之处。

印度的瑜伽派是一个禁欲主义的极端宗派，主张从轮回中获得解脱。人类除了这种解脱即涅以外没有其他得救之法，挡道路的障碍是人的欲望。这些欲望可以用挨饿、受辱和自寻折磨来消除。通过这些手段人可以超凡入圣，赢得灵性，达到与神的合一。瑜伽是一种放弃肉欲世界，从人类徒劳无益的轮回中逃脱的方法。它也是掌握灵性能力的方法。苦行越严厉，达到目标的进程就越快。

这种哲学在日本是闻所未闻的。虽然日本是个佛教大国，但轮回与涅思想从来就不是国民佛教信仰的内容。这些说教被某些佛教僧侣个人所接受，但它们从未影响民众的风习或民众的思想。在日本，人们并不认为杀死任何动物或昆虫就会杀死转世投胎的人类灵魂，因而也不会把它放生，日本的葬礼和出生仪式也不受任何转世轮回思想的影响。轮回并不是日本的思想方式。涅思想也是如此，它不仅对一般民众毫无意义，僧侣们自己也把它修改得不复存在。学问增宣布“悟”（悟道）之人已在涅之中；涅就在此地此时，一个人可在松树与野马里“看到涅”。日本人从来就没有兴趣去想像死后的另一个世界。他们的神话讲述神而不是死者的生活。他们甚至抛弃佛教死后因果报应的思想。任何人，包括最微不足道的农夫，死后都成佛。家中神龛内的祖宗牌位就叫做“佛”。没有任何其他佛教国家使用这种语言，如果一个民族如此大胆地谈论其普通的死者，那么这个民族是不会想出任何像实现涅这样困难的目标的，这一点是不言而喻的。如果干什么都能成佛的话，人就没有必要终生禁欲以达到绝对静止的目标。

肉体与精神势不两立的教义在日本也是闻所未闻的。瑜伽是消除欲望的方法，而欲望是以肉体为基地的。但日本人并无此种说教，“人情”并非属于恶魔，享受感官乐趣是生活智慧的一部分，唯一的条件是它们应为人生的重大义务而牺牲掉。这个信条在日本人对瑜伽术的处理中已达到其合乎逻辑的极限：不仅自我折磨被取消，而且日本这个教派甚至不属于禁欲主义教派。避世隐居的“得悟之人”虽然称为隐士，但通常与其妻子儿女一起居住在风光明媚的地方，过着安乐的生活。妻子的陪伴，甚至此后小孩的出生都被认为与其圣洁生活毫无抵触。在最流行的佛教宗派中僧侣可以用任何方式结婚养家，日本至今没有轻易地接受灵与肉不相容的说法。“得悟者”的圣洁在于以冥想累积修行之功及其生活之简朴。圣洁并不在于身穿不洁之衣，或团目不见自然之美，或塞耳不听弦乐之妙。日本的圣者们以创作优雅的诗歌、品茶和赏月观樱花来消磨时光。禅宗甚至叫其信徒避免“三种不足，即衣、食、眠之不足。”

瑜伽哲学的最后一个信条，即认为瑜伽所教授的神秘修行法会使信徒进入与宇宙合一的忘我入神之境，在日本也是闻所未闻的。神秘修行法不管行于世界的何处，也不管是由原始民族、伊斯兰教托钵僧、印度的瑜伽信徒，还是由中世纪的基督教徒来修行，修行者不论奉何种信条，都异口同声地说，他们做到了“与神合一”，感受到了“不属于这一世界”的忘我入神的狂喜。日本人具有的是并无神秘主义的神秘修行法。这并不意味着他们不会进入入定状态。他们会，但他们甚至把入定也视为培养人“心守一点”的修养法，并不把它说成是入神状态。禅宗甚至不像其他国家的神秘主义者那样说入定时五官处于静止状态，他们说以这种方法使“六官”达到极为敏感的状态。第六官存在于心中，修养使第六官超乎五种普遍感官之上，但味觉、触觉、视觉、嗅觉和听觉在入定时也得到其特殊的训练。禅宗的修养之一是觉出无声的脚步，并能在它们从一地走向另一地时准确地跟踪，或者在不打破入定状态的情况下分辨出——有意送来的——食物的诱人香味。嗅觉、视觉、听觉、触觉与味觉“有助于第六感官”，而且一个

人在这种三昧境【佛语，即进入聚精会神的状态。——译注】中学会使“每一种感官都机灵”。

这在注重超感觉经验的任何宗派中都是不同寻常的修养。甚至在三昧境中这些禅宗修行者也不试图超脱自身，而是如同尼采在谈论古希腊人时所说：“仍为其自身，并保持其凡俗姓名。”在旧本佛教大师的言论中，有许多表述这一观点的生动说法。最好的一种说法出于道元【道元（1200～1253），日本高僧，1223～1227年间留学中国，回国广传曹洞宗禅学。他的第一部著作《普劝坐禅仪》简要地介绍了坐禅方法。——译注】之口，他是13世纪禅宗曹洞宗【曹洞宗，日本佛教禅宗最大的支派，主张坐禅以求证觉悟。此宗于九世纪由僧人良介和本寂创立于中国，中心寺院在曹山与洞山，故名。日本僧人道元将此家传入日本。1977年有信徒753万人。——译注】的伟大创始者，该宗至今仍是禅宗里头最大和最有影响的一个宗派。在谈及他自己的“悟”（悟道）时，他说，“我只知道在垂直的鼻子上方，眼睛水平地横着，……没有一点不可思议的事（存在于禅的体验之中）。时光自然流逝。太阳从东升起，月亮消失于西方。”【Nukariva, Kaiten, *The Religion of the Samurai*, London, 1913, 197页。——原注】禅宗的著作也不认为三昧经验除了赋予经过自我训练的人类能力之外还会赋予其他力量，一位日本佛教徒写道，“瑜伽主张，通过冥想可以获得各种超自然的能力，但禅宗不作任何此类荒谬之论。”【前引书，第194页。——原注】

这样，日本人便摈弃了瑜伽术在印度借以立足的假设。日本人对有限性的酷爱几如古希腊人，因此它把瑜伽术理解为使人完善的自我修养，达到人与其行为之间“间不容发”的“练达”的手段。这是效率的修养。这是自我依靠的修养。它赐予的功德是现世的功德，因为它使人能在应付任何局面时都准确地作出恰如其分的努力，既不多，又不少。它使他能控制本会反复无常的心神，不管是身体所受的外来危险，还是内在的激情都不会使他离开正道。

这种修养当然对武士和牧师同样有价值，而且正是日本武士把禅宗变成了他们自己的宗教。除了在日本以外，一个人几乎不能在其他地方发现神秘主义的修行法不是被人们用来追求神秘性体验的极乐境界，而是被武士们用来训练他们自己去适应肉搏战。然而从禅宗在日本开始流行时起就一直是这样的。12世纪，日本禅宗创始人荣西的杰作题名为《兴禅护国论》，禅宗训练武士、政治家、击剑手和大学生去实现完全世俗的目标。正如查理·艾略特爵士所说，在中国禅宗的历史中没有任何东西暗示出这样一种前途，即它将在日本被作为军事训练的一种科目。“禅宗与茶道或能乐一样成了道地的日本货。这种冥想性的神秘教义不是在经书上而是在人心的直接体验中发现真理，因此人们可以推想，在十二十三世纪这样的动乱时代，它会在寺院这种避风港里流行于逃遁份世风云的出家人中间。但人们不会想到它会作为武士阶级所爱好的生活规则而被接受。然而事实却是如此。”【查理·艾略特爵士，《日本佛教》第186页。——原注】

包括佛教与神值在内的日本许多宗派十分强调冥想、自我催眠和入定的神秘修行法。但是，这些宗派中的有些宗派宣称

这种修行的结果是神的恩宠的佐证，并将其哲学的根基置于“他力”即“他人之力”上面，也即置于万灵之神的助力上面。有些宗派则仅依赖“自动”，即“自力”，禅宗是其中最为突出的例子。这些宗派教诲说，潜力仅存在于自己身上，只有依靠自己的努力才能使之增加。日本武士感到这种教义正中下怀，而且不论作为僧侣、政治家还是作为教师——因为这些职能都是由武士来充任的——他们都可利用禅的修行法来支持刚毅的个人主义。禅宗的教义是极为具体的。“禅宗只追求人可在自己身上发现的光明。禅宗不能容忍妨碍这种追求的任何障碍。从你的道路上清除一切障碍。……如果在途中碰到佛，就杀死佛！如果碰到师祖就杀死师祖！如果碰到圣者（阿罗汉）就一个个地杀死圣者。这正是获得拯救的唯一道路。”【转引自 E.Steinilber Oberlin 《日本的佛教诸宗》，伦敦，1938年，第143页。——原注】

追求真理之人不应间接地接受任何东西，不论是佛的说教、经书还是神学。“三乘十二分教皆是擦拭这些不净的废纸”。人们可以研读它们而得益，但它们与一个人自己灵魂中的闪光毫无关系，而只有这种闪光才能使人悟道。在一本禅宗对话集中，一位弟子请求禅僧讲解“法华经”，这位僧侣给他作了非常精彩的讲解，但听讲解的弟子却苛刻地说，“啊唷，我还以为禅僧鄙视经典、理论和推理性说明的体系呢。”僧侣回敬说：“禅宗并不存在于完全无知中，但是它相信‘悟道’在一切经典和文献之外。你并没有对我说你想知道的是‘悟道’，而仅说你希望听听经典的说明。”【转引自 E.Steinilber Oberlin 《日本的佛教诸宗》，伦敦，1938 年，第 175 页。——原注】

禅宗教师所教授的传统修行意在教弟子“悟道”的方法。修行可能是肉体性的，也可能是精神性的，但它最终必须在学习者的内在意识中得到确认。击剑手的禅宗修行充分说明了这一点。击剑手当然要学习并经常练习正确的剑术，但他在剑术方面的熟练只是属于“能力”的领域。此外，他还必须学习变得“无我”。他先站在数英寸见方的平稳的板上，将精神集中于支撑自己身体的几英寸的木板表面。他脚下的这块非常狭窄、赖以立足的木板逐渐垫高，直至变成四英尺高的柱子，而他则能象站在院子里那样轻松自如地站在这四英尺高的柱子上。当他能在柱子上完全稳健无畏时，他便达到了“悟道”，而他的心也不会再以目眩和害怕跌落而背叛他。

日本人的这种站柱修行把众所周知的西方中世纪圣西门派【圣西门，三至四世纪间断修道士，北叙利亚出生。据传曾在柱子上生活了 30 年，这根柱子最初是六英尺，后来逐渐升高，最后达到六十英尺。圣西门就站在这根柱子上说教。——日译本注】站柱苦修者的修行变成了有意识的自我修养。这已不再是一种苦行。日本的各种肉体锻炼，不管是禅宗的修行还是农村中的普通习惯，都经历了这种演变。在世界的许多地方，跳入冰凉刺骨的水中或站在山中瀑布下是一种普通的苦行，有时意在抑制肉欲，有时意在获得神的慈悲，有时则为了引起入定。日本人最喜爱的寒冷苦行是在黎明前站在或坐在冰冷刺骨的瀑布下，或在冬夜三次用冰水浇身。但其目的是训练有意识的自我，直至不再感到痛苦。信此道者的目的是训练自己不受妨碍地继续冥想。当他意识不到冷水的冲击和身体的颤抖之时，他便达到了“练达”之域。除此之外并无其他报偿。

精神训练也必须同样自悟。一个人即使跟师傅，师傅也不可能进行西方意义上的“教授”，因为弟子从其自身以外的源泉学到的任何东西都没有重要意义。师傅也许会同弟子一起讨论，但师傅不会温文尔雅地把他引入新的知识世界。师傅最粗暴，反而被认为最有帮助。如果师傅不预先警告就打碎弟子举往嘴边的茶碗，或绊倒他，或用铜如意击其关节，那么震惊会使他顿悟。这打破了他的自我满足。记载僧侣言行的书籍充塞着这类插曲。

用来促使弟子作拼死努力去“悟道”的最受喜爱的方法是“公案”，从字面上说是“问题”。据说此类问题共有 1700 种，在禅僧的轶事集中，一个人花 7 年时间来解答其中的一个问题是不足为奇的。这些问题并不是准备让人求得合理答案的，其中之一是“听孤掌之鸣”。另一个是“要感觉到在自己成为胎儿之前的思母之情”。其他的问题是，“谁是身负无生命躯体行走的人？”或要回答“正在走向我的是谁？”或要回答，“万物归一，一归何处？”诸如此类的禅宗问题在 12 或 13 世纪之前的中国也曾被用过。而日本在接受禅宗的同时也接受了这些东西。但是在中国大陆它们并未继续存在下去。在日本它们却构成了“练达”修行的最重要部分。禅宗入门书极为重视公案。“公案包藏着人生的两难处境”。他们说，思考公案的人身逢绝境，恰如“被迫进死胡同的老鼠”，恰如一个“烧得火红的铁球梗在喉咙里”的人，恰如“要叮咬铁块的坟子”。他如痴如狂，加倍努力。终于，隔在其心与问题之间的“观察的自我”的屏障被拆除，两者——心与问题——如闪电般迅即融合，他也就“大彻大悟”了。

在读了这些对弓弦紧绷的精神努力的描写之后，再去从轶事集中寻找花了这样的代价获得的伟大真理，那真是虎头蛇尾。例如，南岳花了八年时间来思考“正在走向我的

是谁”这个问题。最后他终于搞懂了。用他的话说就是：“在说此有一物的瞬间，确实放跑了全部（说似一物即不中）。”但是，在禅宗的启示中有一种通用的模式，它被暗示于以下几行对话中；

僧问：怎样才能免于生死之轮回？

师答：束缚你的人（即把你绑缚在这个轮回上的人）是谁？

他们说，他们所学的东西用著名的中国成语来表达，就是他们在“骑牛觅牛”【骑牛觅牛，见《指月录》，亦作骑驴觅驴，喻忘其原有而别求，《大藏一览》：“参禅有二病：一是骑驴觅驴，一是骑不肯下。”今谓暂居其职，而另谋他事，曰骑马寻马，又与此略异。——译注】。他们认识到“需要的不是网与夹，而是用这些工具捕捉的鱼或兽。”他们认识到，换用西方的话来说，就是两难处境的两角【在假设性、选择性的三段论法（即两刀论法）中用小前提来肯定或否定的事项被称为“角”。——日译本注】都是与本质无关的东西。他们认识到，如果精神的眼睛被打开，目标可用现有的方法来达到。无事不可能，而且除了自己之外无人能帮助。

“公案”的意义并不存在于这些追求真理之士所发现的真理之中，这些真理无非是世界范围内神秘主义者们的老生常谈。公案的意义在于显示了日本人对追求真理是怎样考虑的。

“公案”被称为“敲门砖”。“门”嵌在筑于无知的人性周围的墙上，无知的人性则为现有方式是否够用而烦恼，并幻想有大群专注的旁观者会作出褒贬。这是对所有日本人都非常现实的“耻”（耻辱）上墙。一旦砖打破了门，门开了以后，一个人来到自由的天地，并扔掉砖。他不再继续去解决更多的“公案”，学习已经结束，日本人的德之两难处境就得到了解决。他们以殊死的攻势撞进了死胡同，“为了修行”，他们成了“叮咬铁块的蚊虫”，最后他们终于领会到并不存在死胡同，——既无“义务”与“义理”之间的绝境，也无“义理”与人情之间、正义与“义理”之间的绝境。他们找到了出路。他们成了自由之身，第一体得以充分“品尝”人生。他们达到了“无我”之境地。他们的“练达”修养获得了成功。

研究禅宗佛教的泰斗铃木【即铃木大拙（1870~1966），名贞太郎，系日本的著名佛教学者。——译注】把“无我”说成是“完全没有现在我正在干的意识的三昧境”和“无努力”【铃木大拙：《佛教禅宗随笔》第3卷，第318页，（京都，1927年，1933年，1934年）。——原注】。“观察的自我被排除”，人“失去了自我”，就说他不再是自己行动的旁观者。铃木说：“随着意识的觉醒，意志分裂成行动者与旁观者，而且一定会引起矛盾相克，因为行为者的我希望摆脱（作为旁观者的自我的）约束。”因此，在悟道中弟子发现并无观察者自我的存在，“并无作为未知或不可知量的灵性实体的存在。”【引自查理·艾略特爵士《日本佛教》，第401页。——原注】除了目标和实现目标的行动以外并无任何东西。人类行为的研究者可以把这种说法改写得更为确切地特指日本文化。在幼年时期人受到观察自己的行为并根据他人意见判断自己行为的严格训练。他作为观察者的自我非常脆弱。为使自己达到灵魂助三昧境，他排除这一脆弱的自我，他不再感到“现在我正在干”。这时他感到自己在精神上已修养有素，就如学习剑术的人觉得自己已训练得能够没有跌落之虞地站在四英尺高的柱子上。

画家、诗人、演说家和武士都同样地利用这种“无我”的修养。他们获得的不是无限，而是对有限美的清晰而不受阻碍的感知，或是对手段与目标的调节能力，从而使他们能够准确地用恰如其分的努力去达到目标，“既不多，也不少。”

甚至一个根本未经过修养的人也会有某种“无我”经验。当观看“能”或歌舞伎演出的人在看得出了神的时候，据说他也失去了观察的自我，他的手掌发潮，他感觉到“无我之汗”。一个接近其目标的轰炸机驾驶员在他投弹之前盗“无我之汗”，他并不意识到“自己正在干”，已经没有作为观察者的自我残留于其意识中。不顾其他一切而全神贯注于敌机动态的高射炮手据说也同样盗“无我之汗”，并失掉了观察的自我。处于这种

状态的人，在上述任何场合，可以认为是处在最好的竞技状态。

这种观念雄辩地证明日本人感到自我监视和自我监督是沉重的负担，他们说，这些约束一旦被去除，他们便变得自由而有效率。美国人把观察者的自我视为自己身上的理性原理，并在危机中以“保持机警”而自豪。而日本人当沉没于灵魂的三昧境里，忘掉了自我监视所强加给他们的约束时，他们感到好像去掉了套在脖子上的磨盘。正如我们已经看到的，他们的文化絮絮不休地把谨慎行事的必要性灌输到他们的灵魂中去，可是日本人以下述断言来与此对抗，他们宣称在这种重荷消失之处还存在着更有效率的人类意识层次。

至少在西方人听来，日本人阐述这种信条的最极端的形式是他们对“像已死的人一样活着”的人的高度赞赏。这句短语字面上的西方译文是“活死尸”，在一切两方语言中“活死尸”都是一种表示恐怖的措词。我们用这个短语来说明一个人的自我已经死去，而留下他的肉体作为地球上的累赘。在这个人身上已不留下任何生命力。而日本人则用“像已死者一样活着”来表示一个人生活在“练达”的境界。它被用于普遍的日常告诫中。为了激励一个对中学毕业考试感到忧虑的少年，有人会议，“像已死者一样地去考，你就会顺利地通过考试。”为鼓励某个正在进行重要商业交易的人，其朋友会说，“要家已死者一样地去干”。当一个人遇到严重的精神危机并看不见前途时，他通常会决定“像已死者一样地”生活，似摆脱困境。在日本投降日以后，当选为贵族院议员的基督教著名领袖贺川（丰彦）在其自传体小说中说：“像被恶魔缠身的人那样，他每天在自己房中哭泣。他的阵阵抽泣近于歇斯底里。他的苦恼持续了一个半月，但生命最终获得了胜利。……他要以死的力量来生活。……他要像已死者一样投身于战斗之中。……他决心做一个基督徒。”【贺川丰彦：《黎明之前》，第240页。——原注】在战争时期，日本军人说，“我决心像已死者一样生活，以报答皇恩。”这句话包括下述行为，比如在出征登船之前举行自己的葬礼，发誓把自己的身体化为“硫黄岛之士”，决心“与缅甸之花一起凋谢”。

“无我”的哲学基础也是“像已死者一样生活”的哲学基础。在这一状态中，人抛弃了一切自我监视，从而也抛弃了一切恐怖心和警戒心。他变得如同死人一样，而死人是超越对行动的正当与否加以思考的必要性之上的。死人不再报“恩”，死人是自由的。因此，说“我将像已死者一样生活”就意味着从冲突中获得最彻底的解脱。它意味着“我的精力与在意力能够自由地直接去实现我的目的。我的观察者的自我连同其下切恐惧的重荷都不再存在于我与我的目标之间。干扰我以往努力的消沉倾向和紧张不安的感觉也随之消失了。现在对我来说一切都是可能的。”

用西方人的措词来说，日本人“无我”和“像已死者一样生活”的习惯是排除是非心的。他们所谓的“观察的自我”、“干扰的自我”是指判断个人行为的是非善恶的监视者。下面的情况生动地反映山东方人和西方人的心理差异：当我们说到一个没有是非之心的美国人时，我们是指不再有罪恶感的人，并且必定随之有恶行。但最日本人在用相同的措词时，他指的是不再感到紧张和受妨碍的人。美国人指的是坏人，日本人指的是好人，修养有素的人，能够最大限度地运用其能力的人。他指的是能完成最困难和最需要有献身精神的无私行为的人。要求美国人行善的巨大强制力是罪恶感，一个因是非之心麻木不仁而不再有罪恶感的人就成了反社会的人。日本人对该问题的解释是不同的，根据他们的哲学，人性本善。如果他的冲动直接体现于行为中，他的行动便是合乎道德并轻松自如的。因此，为了达到“练达”，他经受修行，以排除“耻”的自我监视。只有在此时。他的“第六感官”才摆脱一切障碍。这是他从自我意识和冲突中的彻底解脱。

只要离开了他们在日本文化中的个人生活体验，那么日本人自我修养的哲学就是一个不解之谜。我们已经看到，被他们归诸于“观察的自我”的这种“耻”是多么沉重地位在日本人身上，但是如果不叙述日本人对孩子的养育，那么其哲学在他们的精神统御法中所含的真正意思仍然是朦胧不清的。在任何文化中，传统的道德约束力不仅通过言

论，而且通过长辈们对其孩子的态度传给新一代。不研究该国养育孩子的方法，局外人几乎不可能理解被该国人视为大事的事情。通过分析日本人对孩子的养育方法，我们对日本国民整体所持的许多有关人生的假设就变得更为清晰了，而直到现在为止，我们还只是在成年人这一年龄层次上叙述他们民族的人生观的。

第十二章 儿童的学习

日本的幼儿并不是以一个善于思考的西方人所想像的方式扶养长大的。美国的父母训练其孩子的生活并不家在日本那么周到和严格，但他们从一开始就让婴儿知道他小小的愿望态这一世界上并不是至高无上的。我们让他按时吃奶睡觉，不管他在喂奶时间和睡觉时间未到之前如何吵闹，婴儿都得等待时间的到来。稍大，母亲会打他的手，要他把手指从嘴巴里拿出来，或移离身体的其他部位。他母亲常常不在眼前，而当母亲外出时，婴儿得留在屋里。在他喜欢吃其他食物之前，他就得断奶，如果他是以奶瓶喂养的话，他就得放弃奶瓶，他必须吃一些有益于身体的食物。如果小孩不按规定去做就要受罚。美国况且如此，那么对一旦成人后必须抑制自己的愿望，谨小慎微地遵守严格的道德准则的日本乳幼儿来说，这种教养恐怕更加严格，美国人这样想像问题是理所当然的。

然而，日本人的做法却与此截然不同。日本的生活曲线正好与美国的生活曲线相反。这是一个巨大的浅底 U 字型防线，即让婴孩与老人享受最大的自由和随心所欲。过了幼儿期以后，约束逐渐加强，直至结婚前后自由达到最低线。这条最低线在壮年时期持续许多，其后曲线重新逐渐上升，过了 60 岁后，男男女女又如同小孩一样不再为耻辱研烦恼。在美国是把这个曲线颠倒过来的。对幼儿施以严厉的教养，随着孩子体力的增长，这种教养逐渐放松，当一个人获得了足以自食其力的工作，开始成家立业时，他就完全不再受他人的约束了。壮年期是我们的自由与发挥主动性的高峰。当一个人耄耋迟钝，或精力衰退，或受人照顾，约束又开始出现。美国人甚至难以想像照日本模式安排的生活，在我们看来这样的一生是反现实的。

然而，无论是美国人的生活安排，还是日本人的生活安排，实际上都在各自的国家里确保个人在其壮年时期把其精力投入其文化。在美国为了确保这一目的，我们认为必须扩大在壮年期个人选择的自由。日本人则依靠对个人的极端束缚，尽管事实是人在此时处于体力与赚钱能力的最高峰，但这并没有使他成为自己生活的主人。他们深信，束缚是绝好的精神修养，它会产生自由所达不到的结果。日本人对处于生产能力最活跃时期的男人或女人加重束缚，这决不表明整个一生都得受这种束缚。幼年与老年期是“自由的圈子”。

对孩子真正如此宽容的人民非常强烈地想要孩子。日本人确实如此。他们想要孩子，首先如同美国的父母一样，因为爱孩子是一种幸福，但他们想要孩子，还有一些在美国看来是微不足道的原因。日本父母需要孩子，并不仅仅为了得到感情上的满足，还因为如果不传宗接代他们便会成为人生的失败者。每个日本男子必须有个儿子，他为了在自己死后每天有人在起居室的神龛牌位前祭奠其亡灵而需要儿子，他为了永世不断地传宗接代并维持家族的荣誉与财产而需要儿子。由于传统的社会原因，父亲需要儿子的程度与年轻的儿子需要父亲的程度几乎相同。慢慢地儿子成了父亲的取代者，但这并不被认为是抛开父亲，而被认为是使父亲安心。在若干年内，父亲担任“家”的管理人的角色，此后就由儿子继承。如果父亲的家长地位无子可传，他便是徒劳无益地扮演了管理人的角色。由于具有这种根深蒂固的世代相继的意识，长大成人的儿子对其父亲的依赖，即使比在美国延续得时间更长，也不会产生在西方国家通常会有耻辱与不体面的感觉。

妇女想要孩子也不仅仅是为了她可以在孩子身上得到感情满足，而且还因为她是只有作为母亲她才能获得地位。无子女的妻子在家中的地位是极不稳固的，即使不被抛弃，她也永远不能期望成为婆母或拥有对儿子婚姻的发言权，行使对儿媳的权力。她的丈夫会领养一个儿子来续嗣，尽管如此，按照日本人的观念，无子女的妻子仍是一个失败者。日本女子被期待成为生儿育女的能手。20 世纪 30 年代的前五年平均出生率为 31.7%，

甚至与多产的东欧国家相比，这也是很高的出生率。美国，1940 年的出生率是 17.6%。日本母亲的生育年龄很早，19 岁的女人比其他任何年龄的妇女更能生孩子。

在日本，生孩子如同性生活一样被认为应秘密进行，妇女在生产时不能喊叫，因为这会把生孩子的事张扬出去。婴儿一诞生便有一只供他睡的小睡铺，并备有新的被褥。小孩没有自己的新睡铺是不吉利的，即使没有财力购买新被褥的家庭，也要清洗一下被套和重新装好被芯，使之变“新”。小睡铺的被褥不像大人的那样硬，而且轻得多。据说婴儿睡在自己的睡铺里较为舒适。但还有更深的原因，认为这是出于一种神秘的同情心；新人必须有一个新睡铺。婴儿的睡铺紧靠母亲的睡铺，不过婴儿要长大到自己能够表示想同母亲一起睡的时候才与其母亲睡在一起。他们说婴儿大概到一周岁时，能伸手臂表示自己的要求了。那时婴儿就在母亲的睡铺中抱着母亲睡觉。

婴儿在出生后的三天里并不喂奶，因为日本人要等到真奶出来。此后，婴孩可在任何时候吃奶，不管是为了吸取养料，还是为了舒适。母亲也从喂奶中享受乐趣。日本人相信喂奶是妇女最大的生理快乐之一，婴儿很容易学会分享母亲的快乐。乳房不仅是营养之源，还给人以快乐与舒服。在出个月内，婴儿或睡在小睡铺中，或抱在母亲怀中。婴儿到了 30 天左右的时候，就被带到本地的神社去参拜本地方的保护神，在这以后，才认为生命已牢牢固定在婴儿的身上了。因而可安全地随便公开带往各处。足月后，他被背在母亲背上，一条双层带缚在其腋下和屁股不，绕过母亲肩膀后在腰前打结。在冷天母亲穿上宽大的棉套在紧紧地裹住婴儿的身体。家中的大孩子，不管男女，也都背婴儿，他们在玩时也背着婴儿，甚至背着婴儿跑垒、玩跳房子【一种游戏。在地上划出若干区划，然后用一只脚踢一石块，由此及彼，不可触线。——译注】。农家和贫穷家庭尤其依靠大孩子照看小孩子，日本的“婴儿就这样生活于众人之中，很快显出懂事与感兴趣的样子，他似乎对背着自己的大孩子所玩的游戏如同游戏者本人一样感到其乐无穷。”【培根，艾丽斯·梅布尔：《日本的妇女与姑娘》，第 6 页。——原注】日本人把孩子手脚伸开地用带子背在背上，这种做法与太平洋诸岛及其他地方通行的用围巾把婴儿包起来系在肩上的做法有许多共同之处。它助长孩子的被动性，被这样携带的婴儿往往长大后有随时随地都能睡觉的能力，日本婴儿也是这样。但用带子背的日本习惯并不像包在围巾和袋子里系在肩上的习惯那样养成彻底的被动性。婴儿“学会像小猫一样粘在背地的人背上。因为是用带子背在背上的，所以不必担心会掉下来；但婴儿……凭自己的种种努力而获得舒适的姿势，而且很快学会了非常巧妙地骑在背他的人背上，而不是仅做系在肩上的包裹。”【培根，艾丽斯·梅布尔：《日本的妇女与姑娘》，第 10 页。——原注】

当母亲做事情时，她便把婴儿放在睡铺上，而当她上街时，不管去何处都把孩子背在背上。她对他说说话。她对他哼曲。她使他做出表示礼貌的动作，如果她自己回答别人的致意，她会把婴儿的脑袋和肩膀向前移动，使他也向人行礼。婴儿总是被考虑在内的。每天下午她带着他洗热水浴，抱在膝上逗他玩。

在三四个月内婴儿是系尿布的，这是很厚的布垫，日本人有时将形成其弓形腿的原因归咎于尿布。婴儿长至三四个月时，母亲开始对其进行保育训练。母亲把婴儿抱到室外，并用手端着婴儿的身体把大小便。母亲通常吹着低沉而单调的口哨，等待婴儿小便或大便，让孩子懂得这种听觉刺激的目的。大家都认为在日本也同在中国一样，婴儿很早就受排泄训练。如果把大小便拉在身上，有些母亲去拧婴儿的屁股，但通常只是训斥一下，对那些难以训练的婴儿则更频繁地抱到户外去把大小便。如果大便不通，母亲便给婴儿灌肠或给他吃泻药。母亲们说这样做是为了让婴儿更舒服些；如果养成了按时大小便的习惯，就可以不再系厚厚的非常不舒服的尿布了。的确，日本婴儿觉得尿布很不舒服，这不仅因为它重，而且还因为没有尿布一湿即换下的习惯，但是，婴儿还太小，不知道排泄训练与摆脱不舒服的尿布之间的联系。他只感到这是一种不可避免的必须坚持的例行常规。此外，母亲必须把婴儿抱得远离自己的身体，因而势必抓得很紧。婴儿

从这严格的训练中学到的东西为他在成年后适应日本文化的微妙强制作好了准备。【杰弗里·戈雷尔在《日本文化论丛》中也强调日本的大小便训练的作用。纽约科学院学报，第5卷，第106~124页，1943年。——原注】

日本婴儿通常在会走之前就会说话了。爬总是被阻止的。传统的看法认为婴儿在一周岁之前不应站立或移步，母亲过去常禁止孩子作这种尝试。近一二十年来政府在其广为发行的廉价杂志《母亲杂志》中指点道，走路应予以鼓励，现在这种做法已大为普遍。母亲把一根带子扣在婴儿腋下，或用双手扶着他学步。但尽管如此，婴儿仍有说话先于走路的倾向。当婴儿开始使用单词时，成年人喜欢用来逗婴儿的一连串儿语便更带有目的了。他们不让孩子靠仍然的模仿来学习语言；他们教婴儿单词、语法和敬语，婴儿与成人都从这种游戏中享受到乐趣。

在日本家庭里，当孩子能走路时，会干出许多淘气的事来。他们或用手指戳穿纸壁，或跃进设在地板中央的地炉里【日本农家在地板中央设置的供取暖和烧饭用的沙子。——译注】。日本人还不限于这些事，他们还夸大房屋的危险。站在门槛上是“危险”的，因而遭到彻底禁止。日本人的屋子当然没有地窖，是用托梁从地上垫起的。因此，人们当真地认为即使是小孩往门槛上一站也会使整个房子变形。不仅如此，而且孩子还必须记住不得站或坐在两块草席的交接处。草席的大小是标准化的，因此房间被称为“三垒室”【指铺三块日本席的房间。——译注】或“12垒室”。孩子们经常听人说古时武士常常潜伏在地板下，用剑从草席的接缝处刺杀房间里的人。只有厚实柔软的草席才能保证安全，而其交接处的缝隙是危险的。母亲告诫孩子时经常灌输这类思想，习惯于说：“危险”、“不行”这类话。第三句常用的训戒话是“脏”。日本屋子的整齐和洁净是有名的，幼儿也受到告诫要注意整洁。

大多数日本孩子在新的婴儿诞生前不久才断奶，但近年来政府刊行的《母亲杂志》说婴儿在八个月时断奶为好。中层阶级的母亲们常如此做，但这还远远没有成为日本人的普遍习惯。那些逐渐接受新习惯的人世忠实于日本人感情，认为喂奶是母亲的一大乐趣。他们把缩短喂奶期视作母亲为了孩子的幸福而作的牺牲。那些承认“长期吃奶的孩子体弱”这一新税法的人指责不给孩子断奶的母亲没有自制能力。“她说她不能使孩子断奶。这只是她自己没有下定决心。她想继续喂奶。是因为她想自己享受。”由于这种态度，八个月断奶并不广泛是完全可以理解的。还有一个断奶晚的实际理由，日本人没有为断奶后的幼儿准备特别食物的习惯。如果断奶早，婴儿被喂以米汤，但通常是直接从母乳换成普通成人的食物。牛奶并不包括在日本人的饮食之中，他们不为幼儿准备特别的蔬菜。由于这种实际情况，人们有理由怀疑政府宣传“长期吃奶的孩子体弱”是否正确。

小孩一般是在能够理解对他们所说的话之后断奶的。在这之前，他们在就餐时坐在母亲的腿上，面向餐桌，被喂以少量食物；断奶后他们吃的量就多起来了。有些孩子在这一时期会变得很难喂养，如果他们是因为又降生了一个新婴儿而被断奶的话，这是很容易理解的事。母亲常常给他们一些糖果，使他们不再央求吃奶。有时母亲会在奶头上涂一些胡椒。但所有的母亲都会哄孩子说，想吃奶，就证明他们还是小娃娃。她们会说，“看你那小堂兄，他真是大人。他跟你一样大，但不要求吃奶。”“你瞧，那个小男孩在笑话你，因为你是男孩，却仍要吃奶。”那些已经二岁或者三岁、四岁还在闹着要母亲奶头的孩子，一听到有大孩子走近的脚步声，常会突然放下奶头，装出不感兴趣的样子。

这样哄骗孩子，催促孩子早点成为大人的事，并不限于断奶。从孩子能听懂对他所说的话时起，这些方法在任何情况下都是司空见惯的。男孩哭泣时母亲会对他说，“你不是女孩”，或“你是男子汉”。或者她会说“看看那个小孩，他不哭。”如果来客带来一个孩子时，母亲会在自己孩子的面前，爱抚这个来访的孩子，并说，“我想要这个宝宝做妈妈的孩子，妈妈想要这样伶俐听话的孩子。你已经大了，可还尽干些傻事。”于是那个母亲的孩子会跑过来扑向母亲，并经常会用拳头捶打着母亲，哭着叫喊道：“不，

不，我们不要任何别的小孩。我会听妈妈的话的。”如果一二岁的孩子吵闹或不迅速做某事时，母亲会对男的来客说，“请你把这个孩子带走好吗？我们不要这样的孩子。”来客会出色地扮演其角色。他会装样要把这个孩子带出屋子。孩子会尖声喊叫，向母亲求救。这时他就像疯狂似的。当母亲认为哄逗已达到效果时，她会态度温和地把孩子拉到自己身边，让孩子发狂似地保证今后要学乖。这种小把戏有时也会用来对付五六岁的孩子。

哄逗还采取别的形式。母亲会走到其丈夫身边，并对孩子说：“我喜欢你爸爸超过喜欢你。爸爸是一个讨人喜欢的人。”孩子的嫉妒暴露无余，并试图插入父母之间。他的母亲说：“你爸爸不满屋喊叫，满房间乱跑。”孩子抗议说：“瞎说！瞎说！我也不做那样的事。我乖。因此妈妈会喜欢我的吧？”戏演到这儿就够了，父母相视一笑。他们不仅这样哄逗男孩子，也这样哄逗女孩子。

这种经验成了肥沃的土壤，用它来培植对嘲笑和嫌弃的恐怖心，而这种恐怖心在日本成年人身上是表现得十分突出的。要说山小孩何时懂得自己在被逗弄是不可能的，但他们迟早会懂得的。他们一旦懂得自己受了嘲笑，便害怕随之而来的会失去一切可靠与熟悉的东西。在他成年以后，当受到别人嘲笑时，他会记起童年时代的这种感受。

这种逗弄所以在二至五岁小孩身上引起较大的惊慌，是因为家确实是保证安全、允许孩子任性撒娇的避风港。父母之间在体力与感情方面实行彻底的分工，所以他们很少在孩子面前表现为竞争者。母亲与祖母承担家务共识育孩子。她们都毕恭毕敬地对待孩子的父亲，尊崇孩子的父亲。家庭等级制度中的长幼尊卑是明确的。孩子也知道长者的特权，男人对女人的特权，兄长对弟弟的特权。但孩子在幼儿期受到家庭中每个人的溺爱。如果他是男孩，那就更加如此。无论对于男孩还是女孩，母亲都是在任何时候、任何事情上予取予求的对象，如果是三岁大的男孩，他甚至可以向母亲大发雷霆。他从来没有对父亲表示过反抗，但他有时把在被父母逗弄时所感受的一切和他对“被出卖”的愤恨通过对其母亲和祖母大发脾气而表示出来。当然并非所有小男孩都发这种脾气，但不论是在农村家庭还是在上层阶级的家庭中，这种脾气都被认为是三至六岁孩子所具有的共同性格。幼儿捶打其母亲，尖声喊叫，蛮横之极，最后是扯乱母亲心爱而又漂亮地挽扎着的头发。他的母亲是个女子，而他虽然只有三岁，却无疑是个男子，他甚至可以对其母亲尽兴地寻衅。

对父亲孩子只能表示恭顺的态度。父亲对孩子最代表高贵等级地位的杰出模范，用日本人常用的措词来说，“作为一种教养”，孩子必须学习对父亲表示适当的敬意。日本父亲干预子女的训育几乎比任何西方国家中的父亲都少。训育孩子的事掌握在女人手中。父亲向幼儿表示自己意志时，通常只向孩子递一个沉默的眼色，或只给以简单的训戒，而且这种情况是极少出现的，所以孩子往往会立即照着去做。父亲可能会在空闲时给其孩子做玩具。在孩子会走路后很久，他间或会带着孩子出去兜兜——如同母亲也做的那样，他并会对这种岁数的孩子偶尔负起美国父亲通常托付给其妻子的保育责任。

孩子们对待其祖父母可以随心所欲，尽管他们也是尊敬的对象。祖父母并不担当训育孩子的角色。但是当祖父母反对孩子们父母对孩子教养太松时，他们会自己来充当这种角色，但这会成为产生巨大摩擦的原因。祖母通常一天 24 小时都在孩子身旁。孩子的祖母和孩子的母亲围绕孩子进行竞争，这在日本家庭中是常有的事。若从孩子的观点看，他受到双方的讨好。若从祖母的观点看，为了支配媳妇，她经常利用孙子。而对孩子的母亲来说，生活中最大的义务是使婆母满意，不管祖父母如何娇宠孩子，她也不能提出异议。祖母常在母亲说了不再给糖果之后又给孩子糖果，并有所指地说“我的糖果不是毒药”。在许多家庭中，祖母会给孩子一些母亲搞不到的东西，并比母亲有更多的空闲时间逗孩子玩。

哥哥姐姐们也受到要宠爱弟妹的教诲。日本人完全了解下一个孩子出生时上一个孩子就面临我们称之为“失宠”、的危险。被挤走的孩子很容易把他不得不出母奶和母

亲的睡铺给新来者这一事实与新生儿联系在一起。在新生儿诞生之前，母亲对孩子说他将有一个真的活宝宝而不是“假冒”的娃娃。他被告知说现在他可与爸爸而不是与妈妈一起睡了，而这被描绘成一种特权。孩子兴致勃勃地为新生儿做各种准备。孩子们一般都真诚地为新生儿的诞生感到高兴与兴奋，但也会有相反的情况出现，而这被认为完全是意料之中的事，并不值得特别担忧。被排挤的孩子可能抱起新生儿向外走，并对其母亲说，“我们把这个宝宝送给人家吧”。母亲回答说“不，他可是我们家的宝宝呀。所以大家要好好地喜爱他。宝宝可喜欢你啦。也请你一起来帮助照看宝宝吧。”这种小小的拌嘴，有时会在相当长的时间内重复多次，但母亲们似乎对此并不那么忧虑。在多子女的大家庭里，防范这种事态的一个因素会自动地出现；中间隔开一个的兄弟姐妹以较紧密的纽带相联结。老大往往是老三最爱戴的照看人和保护者，老二对老四也是如此。弟妹们会隔开一个地亲近大哥哥或大姐姐。在七八岁之前，孩子的性别对这种排列组合一般无多大影响。

所有日本孩子都有玩具。父母和一切亲朋好友都会给孩子做或买玩具及其附属物，在穷人中玩具实际上不费什么钱。小孩子们用玩偶和其他玩具来玩做饭、结婚和过节等游戏，往往他们在开始游戏之前先要彻底地议论一下怎样才是“正确”的大人做法，有时还将争论之点提交母亲裁断。当发生争吵时，母亲往往会援引“贵人行为理应高尚”的古训，叫大孩子向小孩子让步。这对常说的话是“为什么不败中取胜呢？”母亲这话的意思是如果大孩子将其玩具让给小孩子，年小的孩子很快会得到满足并转向其他东西；然后接受母亲劝导的孩子就会获得玩具，尽管他曾放弃它，这是三岁的孩子也能马上理解的事。或者母亲的意思是要大孩子在将要玩的主仆游戏中假扮一个不受欢迎的角色，那可以使大家玩得有趣，而自己也能从中享受到乐趣。甚至在人们成年以后，“败中取胜”这个道理在日本人的生活中也是大受尊敬的。

除了训戒和哄逗的方法外，使孩子分心和将其注意力从目标上转移开来的方法在儿童训育中也占重要的地位。甚至经常性地给孩子吃糖果一般也被认为是转移注意力的手段之一。随着小孩接近于上学年龄，各种“治疗”法被利用起来。如果幼儿脾气大，不听话或好吵闹，母亲便把这个幼儿带到神社或佛教寺庙里去。母亲的态度是：“那么我们一起去看神官治疗吧”。这常常成为一次愉快的远足，进行治疗的神官或僧侣郑重其事地与孩子谈话，询问他的生日和烦恼。然后他退到里面去祈祷，不一会又反过来宣布已经治好了，有时说孩子顽皮是因为有一种寄生虫或一只昆虫，所以除掉虫，今后就会变得文静了。他给孩子治病，并让他完全痊愈后返回家里。日本人说“这能管用一段时间”。甚至日本孩子得到的最严厉惩罚也被视作“药”。这就是把一种叫做干艾的粉末在孩子的皮肤上堆成一个锥形，然后烧它。这会留下终身的伤疤。这种艾灸是自古就在东亚一带广为施行的疗法，在日本也惯于用艾灸来医治各种病痛。灸治也能医治坏脾气和固执，六七岁的少年可能会受到母亲或祖母以此种方式进行的“治疗”。在难治的小孩身上可能会进行两次，但治疗小孩的顽皮很少进行三次艾灸。灸治并不是“你这样搞的话，我就要揍你。”这一意义上的惩罚。但它远比挨揍更令人伤心，孩子因而懂得了他不可能顽皮而不受惩罚。

除了这些对付顽童的方法外，还有各种教授必要的身体技能的习俗。他们十分强调指导者用自己的手扶着孩子的身体做出各种动作，孩子必须消极顺从。在孩子两岁之前，父亲摆弄孩子的腿使他摆出正坐的姿势——膝弯曲，脚背朝地。孩子起初觉得很难不前后倒下，特别是因为正坐训练的一个不可缺少的要素是强调身体一动不动。他不得动弹或改变姿势。据他们说学习坐的方法是放松身体，处于被动状态。由父亲把着孩子的脚放到正确的位置上去的做法强调了这种被动性。必须学习的姿势不仅仅是坐法，睡的姿势也须学习。在日本，妇女对睡觉姿势非常谨慎，如同美国妇女很谨慎地注意不让自己裸体被人看见一样。日本人对让人看见裸体入浴一点也不感到羞耻，这种情况一直持续到政府为争取外国人承认日本而对裸体淋浴的羞耻感大加宣传时为止，但他们对于睡觉

姿势的谨慎心是十分强烈的。女孩子必须学会双腿并拢端庄而睡，不过男孩在这方面享有较大自由。这是把男孩女孩分开训练的头几个规则之一。在日本，如同几乎所有其他要求一样，这一要求也是在上层比在下层严格。杉本夫人谈到过她自己经历过的武士家庭的教养，她说：“从我记事的时候起，夜间我总是注意安静地把头搁在我的木头小枕上……武士女儿被教导在任何时候，即使是睡觉时也不能失去对心灵或身体的控制。男孩子即使呈一个‘大’字型地伸开手脚睡觉也无妨；但女孩必须呈谨慎、‘文雅的’字型曲身睡觉，这表现出‘自制伪精神’……。”【杉本，稻垣钺子：《武士的女儿》，道布尔德·佩奇公司，1926年，第15、24页。——原注】日本的妇女曾告诉我，她们的母亲或保姆在夜间安排她们上床睡觉时，怎样把她们的四肢放置得整整齐齐。

在教授传统的书法时，师傅也把着孩子的手写字。这是“为了给孩子以感受”小孩在能够认字、更不用说写字之前，便学会了体验受控制的、有节奏的活动。在现代同时要教授许多学生的情况下，这种教授法不再像以前那样重要，但仍在使用的。鞠躬、握筷子、射箭、在背上缚个枕头以代替婴孩，这一切都可以通过把着孩子的手移动以及使孩子的身体摆出正确姿势的方法来教授。

除了上层阶级的子女外，孩子们在上学之前可以与近邻的孩子一起自由玩耍。在农村中，孩子们从不足三岁起就结交玩耍的小伙伴，甚至在町与都市里，在车来人在的街上和汽车的车厢里，孩子们也以惊人的自由玩耍着。他们是享有特权的人。他们闲荡于商店中，听着大人的谈话，或者玩跳房子游戏或者玩手球。他们聚集于村子的神庙内，在庇护神的保护下安全地玩耍。女孩和男孩一起玩，直至他们上学，或上学后二、三年。但最紧密的关系则可能存在于同性别的儿童之间，尤其是同岁儿童之间。特别是在农村，这些同年纪人的集团是伴随终身的，比任何其他集团维持的时间都长。在须惠村，“随着性兴趣的减弱，‘同龄人’集会成为人生中留下的真正乐趣。须惠村的人们说，‘同龄人’比老婆还亲近。”【恩布里，约翰·F.《须惠村》，第190页。——原注】

这些学龄前儿童的游伴相互之间是毫无拘束的。从西方观点来看，他们的许多游戏带有不知羞耻的猥亵性。孩子们具有性方面的知识是由于大人谈话的随便，同时也因为日本的家庭是共同住在一所狭窄的房子里。此外母亲在逗孩子玩和给孩子洗澡时不时地提起孩子的生殖器，当然是男孩的生殖器。日本人并不谴责儿童的性游戏，除非是在不好的地方与不好的伙伴一起玩。手淫也不被认为是危险的。儿童的游伴也无拘无束地相互说坏话——长大成人后就会成为一种侮辱的坏话——和自夸——长大成人后就会引起极度耻辱的自夸。日本人温和地笑眯眯地说：“孩子们是不知‘耻’的”。他们还补充说：“正因为如此，他们才那样幸福。”这是小孩与成年人之间的一条鸿沟，因为说一个成年人“那人不知耻辱”，就等于说他是无耻之徒。

这种岁数的孩子们相互说对方家庭和家产的坏话，他们特别夸耀自己的父亲。“我爸爸比你爸爸强”，“我爸爸比你爸爸聪明”，这是通用之语。他们会为了各自的父亲而大打出手。这类行为在美国人看来几乎不值一提，但在日本，这与孩子们听到的关于他们的谈话适成鲜明对比。成年人每次提及自己的家庭就说：“都舍”；提及邻居之家则说“贵宅”；每次提及自己的家族都说“鄙家”；提及邻居的家族则说“贵府”。日本人也一致承认在儿童时期的数年内——从儿童游伴形成之时到小学三年级即孩子九岁这段时间——他们专注于自我本位，这有时是用“我扮领主，你扮侍从”、“不，难道我是做侍从的人吗？我应做领主。”这样的方式来表现的，有时又以自我夸耀而把他人贬得一钱不值的形式进行表现的。“孩子们想什么就可以说什么。随着他们长大，他们开始懂得自己想要的不一定得到允许，那时他们便等到请他们说时再说，他们也不再自夸了。”

孩子们在家中学习对超自然物的态度。神官和僧侣并不“教”孩子，孩子接触有组织的宗教一般是在赶庙会之时，这时他们和其他参拜者一起请神官往自己身上洒泼除不祥的水。也有些孩子被带去参加佛教仪式，但这种仪式通常也在庙会上举行。孩子经常的和最深刻的宗教体验始终是以自己家的佛龛和神龛为中心举行的家庭礼拜。其中比较

引人注目的是放家族牌位的佛龕，佛龕前面供放着花、树枝和香。每天都把食物供放于此，家中长者向先祖禀告家里的一切事件，并每天在佛龕前鞠躬。晚上在那儿点一盏小灯。人们常常说他们讨厌不在家里过夜，因为没有这些守护住宅的神灵他们会感到不安。神龕通常是供奉伊势神宫神符的简单架子，除此之外也放置一些供品。此外还有厨房间覆盖着烟灰的灶神爷，在门上和墙上也可能贴着许多神符。这些都是保护神，确保家里的安全。在村里，护村的神社同样也是安全之地，因为有大慈大悲的神镇守着。母亲们喜欢叫孩子在安全的神社玩耍。在孩子的体验中没有任何东西使他害怕众神，或者使他按公平正直或吹毛求疵的众神的愿望行事，神应得到盛情款待，以报答其恩典。神并不随心所欲地行使其权力。

把少年纳入到日本成年人谨慎生活伪模式中去的重要工作是在他上学二三年后才真正开始的。在此之前，孩子受到教诲要控制身体，如果他是个无法管束的孩子，那么其顽皮将得到“治疗”，其注意力将被分散。他受到温和的劝导，并遭到哄逗，但他可以我行我素，甚至任性到对其母亲使用暴力的程度，其小小的自我得到助长。当地开始上学时这一切并无多大变化。最初三年是男女同学的，教师不论是男是女都喜爱孩子，并与他们打成一片，但无论是在家中，还是在学校里，都比以前更强调陷入“窘”境的危险。孩子们还太年幼，不知“耻”，但必须教他们自己避免陷入“难堪”的境地。譬如说，故事中那个在没有狼时喊“狼来了，狼来了”的孩子“骗了人，如果你做出此类事情，那就谁也不会相信你，这委实是难堪的事。”许多日本人说，如果他们出了错，首先嘲笑他们的是同学，而不是老师或父母。在此阶段，其家长的工作确实不是自己对小孩加以嘲笑，而是把嘲笑这一事实与必须遵照对社会的“义理”而行动这一道德训诫慢慢地联系起来。前面引用过的义犬报“恩”的故事就是出自一本六岁儿童读物，当孩子六岁时，义务就被理解为一犬的爱戴与忠实，这些义务现在逐渐变成了整整一系列约束。家长会对孩子说，“如果你做出这种或那种事的话，那就会被世人笑话。”这些规则是因时因地而定的，其中很大一部分涉及我们称之为礼节的事情。这些规则要求使自己的意志服从日益增加的对于邻人、家庭和国家的责任。孩子必须约束自己，他必须承认自己所欠下的人情债。如果他想要偿还人情债的话，他就慢慢地过渡到必须如履薄冰谨慎度日的受恩者的地位。

幼儿期的哄逗模式被以严肃的新形式加以扩大，从而使成长期的少年体会到了这种地位上的变化。在孩子八九岁时他可能会真的遭到家里人的排斥。如果老师报告说他桀骜不驯或唐突无礼，并给他的操行打不及格分数，梦里人就会不理睬他。如果他因某种恶作剧而受到小店老板的指责，那么家庭的名誉就会受到玷辱，他家里的人会一致指责他。有两个我所认识的日本人，在他们还不到十岁的时候，他们的父亲就被他们不要再回家了，他们也羞于去找亲戚。他们曾在教室里被老师惩罚过。他们两人都栖身于库房里，后来母亲在那里发现了他们，最后还是让他们回了家。小学高年级的孩子有时为了“谨慎”，即为了“悔过”而被关在家中，专心从事写日记这种日本人着迷的事情。总之，家里人显示出现在他们把孩子看成其在社会上的代表，他们责备孩子是因为他招来了指责，他没有履行他对社会的“义理”。他不能期望得到家里人的支持。他也不能期望得到同岁伙伴的支持。其同学因他的过错而同他疏远，在他被重新接纳之前他必须谢罪并对今后作出保证。

正如戈雷尔·杰弗里论述的那样，“值得着重指出的是，以上这类事从社会学角度看被推行到极其罕见的极端程度。在有大家庭或其他社会小集团发挥作用的大多数社会中，通常当某个集团的一个成员受到其他集团成员指责或攻击时，该集团会一致团结起来予以保护。只要不失去本集团的承认，人们就会坚信在需要或在遭到攻击之时定会得到本集团的全面支持，从而能够对付集团以外的任何人。但是，日本的情况似乎正好相反；人们只有在得到其他集团赞同时，才能确信会得到本集团的支持；如果局外人反对或指责他，本集团也会背弃并惩罚他，直至本人能使其他集团收回指责。由于这样一种

机制，‘外部世界’的赞同在日本具有在其他任何社会中无与伦比的重要性。”【戈雷尔·杰弗里：《日本人的性格结构》，油印本。国际研究学院，1943年，第27页。——原注】

直到此时，女孩的教养与男孩的教养虽无本质之别，却有细节之差。在家中她比兄弟受更多约束，有更多责任加在她的头上——虽然也有让男孩照看孩子的——而在礼品与关心的分享中她始终只得小头。她也不发男孩特有的脾气。但就一个亚洲小姑娘而言，她是极为自由的，她穿着鲜艳的红衣服，在街上与男孩一起玩耍，她还会同男孩打架，并常常达到自己的目的。她在幼儿时也“不知耻辱”。在六岁至九岁之间，她几乎与兄弟们经历大体相同的人生而逐渐懂得对“社会”的责任。九岁时学校中的年级分成男班和女班，男孩子们极为重视男孩子们之间新的团结。他们把女孩子排斥在外，并不愿让人看到他们同女孩子谈话。女孩子也受到母亲的告诫同男孩交往是不合礼仪的。据说这种岁数的女孩变得沉闷孤僻，不易教育。日本妇女说这是“儿童嬉戏”的结束。女孩子的幼年期在遭到男孩子的排斥之时结束。在此以后的许多许多年里，除了“加倍‘自重’”外，别无其他供她们走的道路。这个教训在她们订婚和出嫁以后仍然一直继续下去。

然而，当男孩学习“自重”和对社会的“义理”时，他们还没有学到日本成年男子必须担负的全部责任。日本人说，“男孩子从10岁起学习对名誉‘义理’”。他们的意思当然是让男孩子认识到对侮辱表示愤恨是一种德行。他们还必须学习各种规则：在何种场合直接攻击对手，在何种场合运用间接手段来洗刷污名。我并不认为他们的意思是说男孩必须学习在遭到侮辱时攻击对手。男孩子既然在幼年时期就被允许对母亲大胆寻衅，既然已用斗争方式与同岁伙伴解决了各种各样的诽谤和反驳，10岁时就几乎不必再学习攻击了。当十几岁的少年必须服从对名誉的“义理”的规约时，这种规约把他们的攻击导入公认的模式，并向他们提供处置它的特定方式。正如前面所述，日本人常常把攻击转向自己，以此来取代本会对他人施加的暴力，甚至学童也不例外。

对在六年小学后继续升学的少年——约占人口的15%，但在男性人口中的比例还要高一些——来说，当他们面临中学入学考试的激烈竞争和每个学生在每门科目中的名次竞争时，他们必须尽对名誉的“义理”的时候也就来临了。他们不是在逐渐积累了经验之后才面临这种竞争的，因为在小学和家里，是尽可能地避免竞争的，所以竞争几乎并不存在。由于这是突然面临的全新经验，所以竞争也就变得激烈而又令人担心。对名次的竞争和对偏袒的怀疑十分普遍。但是，在日本人的回忆中，往往大谈特谈的不是竞争，而是中学高年级学生虐待低年级学生的习惯。中学高年级学生随意差遣低年级学生，并以各种方式戏弄他们。他们叫低年级学生作愚蠢屈辱的表演。遭到这种虐待的低年级学生十有八九抱有巨大的愤恨，因为日本的少年并不是以开玩笑的态度看待这种事情的。一个被迫拜伏在高年级学生面前或被迫于一些下贱差使的低年级学生会憎恨虐待他的人，并会图谋报复。由于不能当场报复，他们更加热衷于报复。报复是对名誉的“义理”，他认为这是德行。有时他通过家庭的门路，能使虐待者在若干年后从某一工作中被解雇。有时他练习柔术或剑术，当他们两人都离开学校后就在大街上公开羞辱曾虐待过他的人。但是除非他有朝一日拉平比分，否则他总有一种“某事未了的感觉”，而这种感觉正是日本人雪恨的核心。

那些不升学的少年，可能会在军队教育中获得同样的体验。在和平时期，四个男青年中有一个应征入伍，而二年兵对头年兵的戏弄比中学和更高层次的学校里对低年级学生的戏弄有过之而无不及。这与军官无关，下士官除例外情况也与此无关。日本规约的第一条是，任何求助于军官的行为都会使自己失去面子。这只在士兵之间解决。军官将此作为“锻炼”部队的一个方法予以认可，但他们自己并不卷进去。二年兵把他们在一年前所积聚的愤恨转泄到头年兵身上，并别出心裁地想出种种方法来羞辱头年兵，以显示自己的饱经“锻炼”。当兵的在受过军队教育离队时，常常被说成是彻底地换了一个人，变成了一个“真正极端的国家主义者”，但这种改变并不全是因为他们被教以极权

主义的国家理论，当然也不是因为灌输了对天皇的“忠”，被迫作出屈辱表演的体验是更为重要的原因。在家庭生活中受过日本方式教养、自尊心极强的年轻人，在这种情况下很容易变得兽性十足。他们对别人的嘲弄不堪忍受，被他们解释为摈斥的这些事情可能会把他们自己也变成虐待狂。

近代日本中学和军队里的这些风气当然来自日本古老的有关嘲弄和侮辱的习惯。日本本人对此的反应并不是由中学、更高层次的各类学校和军队所造成的。显而易见，对名誉的“义理”的传统规约使戏弄下级的习惯在日本比在美国引起更强烈的怨恨。每一个被戏弄的集团不久就会按顺序地对下一批受害者加以虐待，但这并不妨碍被戏弄的少年一心想报复实际折磨自己的人，这也是与古老的模式相一致的。转泄愤恨在许多西方国家里是司空见惯的习俗，在日本却不是这样。例如，在波兰，新学徒和年轻伪收获季节临时雇工被残酷戏弄，但他们的愤恨不是向虐待他们的人发泄，而是向下一批学徒和收获季节雇工发泄。日本的少年当然也会如此发泄愤恨，但他们最关心的事是进行直接报仇雪恨。被戏弄的人在与虐待他的人了结欠账后才“感到爽心”。

在日本的重建过程中，那些极为关心本国前途的领导者最好特别注意各种青年学校和军队里的虐待和让少年们作愚蠢表演的习惯。他们尽量强调爱校精神和“恋恋不舍的同学之缘”，以消除高年级与低年级之间的对立。在军队中他们尽量禁止戏弄头年兵。即使二年兵在其与头年兵的关系中如同各级军官那样坚持斯巴达式的纪律，这种行动在日本并不会成为侮辱，但戏弄头年兵是侮辱。如果在学校与军队中没有年龄较大的青年可以不受惩罚地让年龄小的青年像狗一样摇头摆尾，像蝉一样鸣叫或在别人吃饭时倒立一边，那么这在日本的再教育问题上将成为比否定天皇的神性和从教科书中删除国家主义的内容更为有效的变化。

女人并不学习对名誉的“义理”的规约，她们没有男青年所经历过的中学与军队教育的近代经验。她们也没有与此类似的经验。她们生活的世界比其兄弟们的世界要稳定得多。从她们有记忆起始，他们所受到的教养就是要使她们接受这样一个事实，即男孩子不论何事都优先，他们可得到她们所得不到的关心和礼物。她们必须遵守的处世规则是否认他们有公开坚持自己主张的特权。但是，在婴儿和幼年时代，她们与其兄弟们一起分享日本幼儿的特权生活。当她们是小姑娘时，她们被特意用鲜红的衣服打扮起来，这种颜色她们在成年后将会放弃，直到她们年至六旬进入第二个特权时期后才可再穿红颜色的衣服。在家里，她们如其兄弟一样，在母亲与祖母的竞争会受到双方的讨好。弟弟妹妹也会央求一个姐姐同任何一个其他家庭成员一样与他们。“最”要好。孩子们会请求她为表示要好而与他们一起睡，而她则常把祖母给她的礼物分送给二岁的幼儿。日本人不喜欢单人独睡，夜间小孩的被褥可铺在他们所喜欢的长辈的被褥的旁边。某一天“你同我最要好”的证据往往就是把两人的睡铺放在一起。女孩甚至在年满九岁或十岁，被从男孩的游玩伙伴中排斥出来之后仍可得到补偿。她们热衷于请人梳新的发型，14至18岁姑娘的发型在日本是最为讲究的。”当她们达到一定年龄时，她们可以穿丝织衣服而不是棉织衣服，还会作出各种努力让她们穿上增添其妩媚的服饰。女孩子们就是这样来得到某种程度的满足的。

使女孩服从种种约束的责任也由她们自己直接承担，并不归独裁夺权的父母负责。父母行使其特权，并不是靠体罚，而是靠坚定本移地静候姑娘出色地达到对她的要求。值得引用一下这种教养方法的一个极端例子，因为它绝妙地显示出那种非权力主义的压力，而这种压力也是比较宽大地承认孩子特权的教育方式的特征。从六岁起，幼小的稻垣镇子【稻垣系指杉本夫人的旧姓。——日译本夹注】就受一个博学的儒家学者教授，以熟悉汉文经典。

“在整整两小时的上课过程中，先生纹丝不动地端坐在那里，仅他的手和嘴唇是例外。我以同样端正静止的姿势坐在他面前的草席上。有一次我动了一下，这是在课程中间。我由于某种原因而坐不住，稍微摇晃了一下身体，使弯曲的膝从正确的角度略微往

旁边滑出去一点。老师脸上掠过极为微弱的一丝惊奇；然后他轻轻地合上书本，温和地但带着严肃的神情说：‘小姐，今天你的心境显然不宜学习。请回房去静思。’我的小心脏差点因羞耻而停止跳动。我无可奈何。我恭顺地向孔子像鞠躬，然后再向先生鞠躬，满怀敬意地退出那个房间，慢慢地走到我父亲那里，像往常课程结束时一样向他请安。父亲感到惊奇，因为时间还未到，‘学习结束得这么早呀！’他无意的话如丧钟一样。一想起那时的事，至今仍像伤疤那样刺痛着我的心”。【杉本，稻垣钺子：《武士的女儿》，道布尔德·佩奇公司，1926年，第20页。——原注】

杉本夫人在另一个地方描写一个祖母时，概括了日本父母中最有代表性的一种态度：

“祖母安详地期待每个人都依照她的想法行事；既无责骂，也无争论，但祖母像丝线一样柔软并像丝线一样坚韧的期待使其小家庭走在她所认为的正道上。”

为什么这种“像丝线一样柔软并像丝线一样坚韧的期待”会如此有效？原因之一是各种技艺和技能的训练极其周到。所教的是习惯，而不仅仅是规则。不管是儿童时期筷子的正确用法还是进入房间的正确方式，也不管是稍晚一点的茶道还是按摩方法，其动作都确实实在成年人手把手的指导下一再加以练习，直至成为无意识的动作。成年人并不认为当需要运用正确习惯时，孩子会“独自学会”正确的习惯。杉本夫人讲述了她14岁订婚后为丈夫摆饭桌的事。她从未见过未来丈夫的面。他在美国，一而她在越后【日本废藩置县前的旧国名，大致位于现在的新泻县，——译注】，但在母亲与祖母的关注下，一次又一次地“我亲手烧煮哥哥所说的松雄爱吃的菜肴。丈夫的食案就放在我的食案旁边，我总是安排在我自己之前先给他的食案上端饭。我就这样学习关注我未来丈夫的舒适。祖母和母亲总是如同松雄在场那样说话，我则如同丈夫真在房中那样注意我的衣着和举止。这样，我便渐渐地尊重起丈夫来，并尊重我自己作为其妻子的地位。”【《武士的女儿》，第92页。——原注】

男孩也通过实例与模仿接受周到的习惯训练，不过不及女孩子的教养那样严格。习惯一旦“学会”，任何托词都不再被接受。但是，在成年以后，在他生活的一个重要领域里他得主

要依靠自己的首创性。其长辈不向他教授求爱的习惯。家庭是一个禁止一切公开表示爱情行为的圈子，九岁或十岁之后无亲戚关系的男孩与女孩之间的隔离是极为彻底的。日本人的理想是，父母在他对性确实感兴趣之前就为他安排好婚姻，因此男孩在与女孩的交往中感到“羞怯”是人们所期望的。在乡下，围绕这一问题的大量嘲弄常使男孩感到羞怯。尽管如此，男孩子们仍试图学会求爱。过去，许多姑娘，有时在大多数姑娘未婚先孕，而在比较偏僻的日本乡村甚至现在仍旧如此。这种婚前体验是“自由的圈子”，它不涉及人生严肃的事情。父母在安排婚姻时应对这些事置若罔闻。但在现在，正如须惠村的一位日本人对恩布里医生所说的那样，“甚至当保姆的姑娘也受到足够的教育，知道必须保持处女的贞操。”那些上中学的男孩所受到的训育也严禁一切与异性的交往。日本的教育与舆论都致力于防止异性间的婚前亲近。在日本的电影中，他们把在年轻妇女面前表现得毫无拘束的年轻男子视为“不良”青年；而“好”青年在美国人看来则是野蛮地对待可爱姑娘的人。在姑娘面前无拘无束意味着这些小伙子已经“玩过”或者已找过艺妓、妓女或咖啡馆女郎。艺妓院是学习求爱的“最好”场所，因为“艺妓会教你各种事情。男人可以自我放松，并可以只是看看。”他不必担心显得笨拙，也无人认为他会与艺妓发生性关系。但并没有很多日本小伙子付得起上艺妓院的钱。他们可以进咖啡馆观察男女如何亲昵地随便接触，但这种观察与他们预期在其他领域中将会受到的训练完全是两码事。小伙子们长时间地无法摆脱害怕自己不善交际的担忧。性行为是生活中他们必须在没有可信赖的长辈手把手指导的情况下学习某种新行为的少数几个领域之一。有地位的家庭在年轻夫妇结婚之时为他们提供《枕草纸》【原文为“bride books”，意为“新婚之书”，日译作《枕草纸》，亦作《沈草子》，清少纳言著，写作年

代不详，一般认为是 10 世纪末、11 世纪初陆续写成的一部描写宫廷生活的随笔，共三卷。系日本平安时代女性文学的代表作之一。——译注】和详细地画着各种姿态的经卷，正如一个日本人所说，“可以看书学习，就像学习园艺的规则一样。父亲不教制造日本园艺的方法；这是上了年纪后自己学会的业余爱好。”即便大多数日本青年男子是以书本以外的方式学习性行为的，但把性行为与国艺并列为人们从书本上学习的两种东西仍十分有趣。总而言之，他们并不通过成年人的悉心指导来学习。这种训练上的差别向青年男子强调了这样一个日本人的信条，即性是与人生的严肃事情无关的一个圈子，而严肃事情是由长辈们统辖的，并由他们在其中不辞辛劳地对青年男子的习惯加以训练。性是青年男子常常怀着害怕陷入困窘的担忧而逐渐掌握的使自己的欲望得到满足的圈子。这两个圈子有着不同的规则。在结婚后，男子可公开去别处享受性的乐趣，而这丝毫不会侵犯其妻子的权利，也不会威胁婚姻构稳定。

妻子没有与此相同的特权。她的义务是对丈夫严守忠贞。如果想与人私通，必须偷偷摸摸地进行。即使受到诱惑，也只有比较少数的日本妇女过着这人耳目的隐私生活，能担风流韵事若无其事地应付过去。妇女如被认为容易激动或不稳重，就会被说成是患有“癔病”。“妇女最常遇到的困难并非涉及其社会生活，而涉及其性生活。许多精神异常症和大多数癔病（易激动、不稳重）显然起因于性生活失调。女人只能满足于丈夫所能给予的住满足。”【恩布里 J.F；《须惠村》，第 175 页，——原注】须惠村的农民说，女人的疾病大

多“开始于子宫”，然后进入头脑。当丈夫去别处寻花问柳时，妻子可能会求助于手淫这一公认的日本习俗，从乡村到显贵之家，女人都密藏着用于此种目的的传统淫具。此外，在农村，文人生过小孩以后就可以作出一些比较放肆的色情动作。在当母亲之前，她不会开有关性的玩笑，但当了母亲和上了年纪之后，她在男女混合宴席上的谈话充满此类玩笑。她还会在下流歌曲的伴唱下前后扭动臀部，以十分放荡的性感舞蹈为宴会助兴。“这种余兴总会引起哄堂大笑”。在须惠村也是如此，当军人服役期满而退役时，村里人都来到村口欢迎，这时穿着男装的女人会开起下流的玩笑，并装出一副强奸年轻姑娘的样子。

因此，日本妇女在性的事情方面具有一定的自由，而且，社会地位越低，几种自由也越大。她们在其一生的大部分时间里必须遵守许多禁忌，但没有一条禁忌要求她们否认她们通晓与性有录的事情。当淫猥讨男人欢喜时，她们是淫猥的。同样，当正经使男人满意时，她们又变得正经了。她们一旦成年，就会抛弃清规戒律，如果她们出身寒微，就会像任何一个男人一样下流。日本人着眼于使自己的行动同各种年龄、各种场合相符，而不是类似西方“贞女”与“淫妇”那样的一贯性格。

男人也是既有需要谨慎行事的领域，也有可以尽情放肆的时候，与男性朋友一起喝酒，特别是在艺妓的侍候下喝酒，是男人最喜欢的享受。日本人喜欢喝得醉醺醺的。并无要求男人控制醉态的规则。他们在喝了几口“酒”以后便放松正襟危坐的姿势，他们喜欢相互倚靠，显出十分亲昵的样子。除了少数“难相处的人”也许会吵闹以外，他们喝醉后很少会动武或寻衅。除了诸如喝酒这种“自由的圈子”外，正如日本人所说，男人决不能作出出乎意料的事。如果日本人说某人在生活的重要方面出人意料，这就是日本人所用的最接近于骂人的话了，假如“傻瓜”一词另当别论的话。

一切西方人所描写的日本人性格中的矛盾都可以从日本人教养孩子的方法中得到解释。这种教养方法在他们的人生观中产生两重性，两个方面的任何一面都不可忽视。他们从幼儿期的特权与心境自在的体验中保留了他们“不知耻辱”之时较为舒畅的生活的记忆，经历了人生稍后阶段的各种训练以后这种记忆仍不可磨灭。他们不必描绘未来的天堂；他们在过去有过天堂。他们把自己的童年改头换面地写进了关于人性本善、关于神灵慈悲和关于做日本人最称心合意的理论之中。幼儿期的经验使他们易于松自己的伦理置于人人身上有“佛性”【成为佛的可能性。——日译本夹注】、个个死后都成神

这样一种极端性解释的基础之上，这给他们以决断和某种自信。正是因为以此作为思想基础，他们才经常主动承担任何工作，哪怕是远远超越其能力的艰难工作。正是因为以此作为思想基础，他们才愿意以自己的意见与政府相抗争，并以自杀来为此作证。有时这使他们有可能陷于集团性的妄自尊大。

长到六、七岁以后，慎重与“知耻辱”的责任便被逐渐地加在他们身上，并由最严厉的约束力加以维持：他们如有过失，他们自己的家庭就会槟斥他们。这种压力虽不是普鲁士纪律的压力，但却是不可逃避的。在他们拥有特权的幼儿期，如此发展的基础便已打下了，那时已经为了养成良好的大小便习惯和正确的姿势，进行过坚持不懈、不可逃避的训练，父母亲逗弄孩子，假装威胁要抛弃他，这些就为今后的这种发展准备了条件。这些早期体验造就了孩子，使他在听说“世人”会嘲笑他和槟斥他时便会接受加诸于他的巨大约束。他压制自己在早期生活中会随便表现的冲动，并不是因为这些冲动邪恶，而是因为它们现在已不合时宜。他现在已跨入严肃的生活。随着他越来越多地失去幼时的特权，他得到越来越进入成年的喜悦，但幼儿期的体验决不会真正消逝。他大量地从这些体验中吸取养料，充实其人生哲学。在他对“人情”的宽容之中，他重温幼时的这些体验。在整个成年时期，在其生活的“自由的圈子”里他重新感受这些体验。

一种引人注目的连续性联结着孩子生活的早期与晚期。即获得伙伴认可的极端重要性。被灌输在他头脑里的正是这一点。而不是德的绝对性标准。在孩提时代的早期，当他长大到能够提出请求时，母亲就让他睡到他自己的睡铺中去，他计算自己以及兄弟姐妹所获得的糖果，以此作为标准来衡量他在母爱中占据的位次，如果遭到忽视，他会迅速注意到，他甚至会问其姐姐“姐姐最喜欢我吗？”在儿童时代的晚期，人们要求他放弃越来越多的个人满足，而许诺的报偿则是他将得到“世人”的认可和接纳。惩罚则是“世人”将嘲笑他。在大多数文化中这种约束力当然都被应用于儿童教养中，但在日本这被视为特别重要。被“世人”遗弃是怎么一回事，这已通过父母威胁说要丢掉孩子的逗弄戏剧性地印在孩子的脑子里了。在一生中他惧怕被伙伴抛弃甚于惧怕暴力。他对嘲笑与抛弃的威胁极为敏感，甚至当他仅仅在自己心中想像出这种威胁时也是如此。因为在日本社会中几乎没有私生活的秘密，所以“世人”实际上知晓他所做的每一件事，如果“世人”不赞成的话，就能够抛弃他，这决不是一种臆想。甚至日本房屋的结构——在白天被推开的隔音不好的薄壁——也使得那些造不起围墙和庭园的人的私生活让人一览无遗。

日本人所用的某些象征物有助于分清他们性格中基于儿童训育的非连续性的两个侧面。在最早时期形成的侧面是“不知耻辱的自我”，他们为了了解自己在多大程度上保留着“不知耻辱的自我”而在镜子里照自己的脸。他们说，镜子“映照出永恒的纯洁”。它并不助长虚荣心，也不反映出“干扰的自我”。它映照出心灵的深处。一个人应在这里看到“不知耻辱的自我”。人在镜子中看到作为心灵之“门”的眼睛，这有助于他作为“不知耻辱的自我”而生活下去。他在这里看到理想化的天生形象。常听说有些人为了这一目的而把镜子形影不离地带在身边，甚至听说有一个人在家中神龛里特置一镜以凝视自己的面貌，反省自己的灵魂；他“祀奉自己”，“膜拜自己”。这是少有的，但这只是把一般做法推进了一小步，因为所有人家的神龛上都有作为圣物的镜子。在战争期间，日本广播电台曾播放一首专门的颂歌，赞扬一班女学生自己凑钱买镜子挂在教室里。这里丝毫没有把镜子看成虚荣象征的意思。这被描写成姑娘对其心灵深处平静目的新的奉献。照镜子是证明她们精神高尚的外部仪式。

日本人对镜子的感情起源于“观察的自我”被植入孩子心灵之前。他们在镜子里看不到“观察的自我”。镜子里映出的是天然的“善”的自我，没有“耻辱”这位导师的存在，就如他们在幼儿期那样。他们赋予镜子的同一象征意义还形成了这样一种观念的基础，即为达到“练达”而进行自我修养的基础，他们坚持不懈地修养自己，以消除“观察的自我”，恢复幼年那种思想与行动的一致。

特权性的幼儿期生活对日本人产生了种种影响，尽管如此，在羞耻感成为道德基础的后续阶段的各种约束并不被感到仅仅是剥夺。正如前面所述，自我牺牲是日本人经常攻击的基督教观念之一；他们按斥那种认为他们是在牺牲自己的观念。甚至在极端的例子中，日本人也说是为了尽“忠”、“孝”或“义理”而“自愿”，死的，在他们看来这并不属于自我牺牲的范畴。他们说，你可通过这种自愿的死来达到自己所期望的目标，否则就会“死得像狗一样”，而这对于他们是意味着死得不值得，并不像在英语中那样意味着死得悲惨。并不那么极端的一系列行为在英语中也被称为自我牺牲，在日语中则反而属于自尊的范畴。自尊（“自重”）始终意味着自制，而自制恰与自尊具有同样的价值。大事只有通过自制才能办到，美国人强调自由是实现目的的必要条件，而在具有不同生活体验的日本人看来这是不恰当的。他们接受这样一种观念，即通过自制可使自我更有价值，并将此作为其道德戒律的主要信条之一。否则，他们怎么能控制这个危险的自我，这个充满着可能会爆发并扰乱正当生活的种种冲动的自我呢？正如一个日本人所表述的那样：

“花数年辛勤劳动而涂上的漆层越厚，制成的漆器便越有价值。对民族来说也是如此……有句形容俄国人的话说‘抓破俄国人，现出的是鞑靼人。’人们可以同样正确地说日本人，‘抓破日本人，刮去漆，现出的是海盗。’然而，不应忘记在日本漆是一种值钱的产品，是手工艺的辅助材料。漆中没有丝毫虚假；它不是为了掩盖缺点而涂上的。它至少与它们所装饰伪器物具有同样的价值。”【野原驹吉（音译）：《日本的真面目》，伦敦，1936年，第50页。——原注】

在西方人看来日本男性行为中十分明显的矛盾是由其训育的非一贯性所造成的，甚至在他们经历了全部“徐漆”过程以后，他们的意识中仍深深地留下幼时的印象，那时他们在自己的小天地中生活得就像小神仙一样，他们那时甚至可以尽情地发泄自己的寻衅心，那时他们的任何愿望都能得到满足。由于这种植根甚深的两重性，他们在成年后可以从毫无节制的浪漫恋爱突然转到对家族意见的绝对服从。不管他们在履行极端的义务方面走得多么远，他们都能够尽情地享乐与贪图安逸。慎重处世的教养使他们在行动中常常表现得像一个胆小的民族，但他们实际上勇敢得近乎鲁莽。他们在等级制下可以表现出非凡的顺从态度，但决不会轻易服从来自上面的控制。他们尽管彬彬有礼，却仍能保持着傲气。他们可以接受军队所要求的狂热盲从的纪律，但又桀骜不驯。他们可以是热烈的保守主义者，但又受新的方式的吸引，就如他们在接受中国风俗和西方学问时一再表明的那样。

性格的两重性造成紧张，对此，不同的日本人以不同的方式作出反应，不过每个人都按自己的方式去解决同一个实质性问题，即如何把自发性【指孩提时代想什么就干什么的自发行为。——译注】以及对此予以宽容的幼年期经历同生活稍后阶段出现的预示生活安稳的各种约束协调起来。许多人困于如何解决这一问题。有些人作茧自缚地把自己的生活安排得像道家一样，非常惧怕生活中的任何自发性冲突。因为自发性并非想像出来的东西，而是他们曾经体验过的东西，所以这种惧怕就更大了。他们孤独乖僻，并因墨守自己所订的规则而感到自己好家成了一个可以权威来发号施令的人。有些人则陷于人格分裂，他们惧怕自己的反抗心理，所以就把它堵死在自己的心中，并以和蔼的表面行为加以掩盖。他们常常埋头忙于一些微不足道的琐事，以免意识到自己的真实感情。他们机械地履行对于他们自己来说基本上是毫无意义的呆板的日常事务。另一些人由于更加念念不忘其幼年时代，所以当他成年以后，在必须履行的一切义务面前感到毁灭般的不安，在不宜依赖别人的年龄仍试图越来越多地依赖他人。他们感到任何失败都是对权威的冒犯，因此任何斗争都会使他们陷于巨大的焦虑之中。不能依据成规处理的预料不到的情况会使他们感到惊恐。【这些精神症状以多罗西亚·莱顿博士对“战时隔离收容所”中的日本人所作的多尔沙赫检查为基础，由弗朗西斯·霍尔特分析。——原注。罗尔沙赫检查即是由瑞士精神病学者罗尔沙赫首创的检查法。该检查法是对被检查者出

示搞乱的、但左右相称的黑白或彩色图形，并令其回答，然后根据回答判断被检查者的性格。——日译本注】

这些就是日本人在过分担忧被人抛弃和被人指责时容易陷入的特有危险。在他们不过分受压的情况下，他们在生活中既显示出享受人生的能力，又显示出在孩提时代就培植起来的不得罪他人的谨慎之心。这是十分了不起的事。他们的幼年时代使他们养成了坚持己见的态度。它并没有唤起沉重的罪恶感。此后被加上了种种束缚，名义上是为了与其伙伴们保持一致，各种义务是有来有往的。不管别人在某些事情上如何严重地干预他们的愿望，日本人仍在明确规定的“自由的圈子”，可在其中依从内心冲动而随意生活。日本人是善于从无害的事情中享乐而闻名的民族，他们赏樱花、赏月、赏菊，或赏初雪；把昆虫关在笼子里以欣赏其“歌声”；吟和歌、俳句，摆弄庭园，插花，欣赏茶道。这些不应该是一个内心极度不安而又富于进攻性的民族的消遣。他们也不是愁眉苦脸地消遣的。在日本执行灾难性使命之前的那些幸福日子里，日本农村里的人可以同现代的任何民族一样欢乐愉快地消遣余暇。在工作时也会同任何民族一样勤奋工作。

但日本人律己甚严。为避免被排斥和受诽谤的巨大威胁，他们必须放弃已经很会品味的个人享受。在人生的重要事情中，他们必须抑制这些冲动。那些违反这一模式的少数人甚至会冒失去自尊的危险。尊重自己（“自重”）的人并不是在“善”与“恶”之间选择道路，而是在“世人意料之中的人”和“世人意料之外的人”之间选择道路，他们为合于世人的“意料”而抛弃自己的个人要求。这些人才是“知耻辱”和极其慎重的杰出人物。这些人才是为家、为村、为国增光的人。这样产生的压力是巨大的，这些压力表现为使日本成为东方领袖和世界一大强国协雄心壮志。但这些压力对个人是一种重负。人们必须警惕戒备，唯恐失败，或唯恐在以巨大的克制为代价的行动过程中有人小看他们的行为。有时人们会爆发出最激烈的攻击性行动。他们被激起来取这种攻击性态度，并不像美国人那样是在自己的原则或又由受到挑战之时，而是在他们觉察到遭侮辱或受诽谤之时。那时，他们危险的自我会喷发出来，如果可能的话就针对诽谤者，否则便针对自己本身。

日本人为其生活方式付出了高昂的代价。他们放弃了自己的单纯的自由，而美国人不加怀疑地依靠这种自由，就像依靠他们所呼吸的空气一样。但我们必须记住，日本人在战败以来期望着德谟克拉西（民主），如能无拘无束、随心所欲地行事，日本人将感到心驰神往。杉本夫人在描写她从东京的教会学校里得到的一块“随君种啥”园地时绝妙地表达了这一点，她曾被送往该校学习英语。老师给每个学生一块荒地和所需要的种子。

“这个‘随君种啥’庭园使我体会到了个人权利的全新感觉……此种幸福能存在于人的心中这一事实本身令我惊奇……我可以随意行动，但却不会违背常规、玷污家庭的名声，不会使父母、老师或乡亲们感到惊骇，也不会有害于这个世界上的任何东西。”

【《武士的女儿》，第135～136页。——原注】

其他学生都种花，但杉本夫人却筹划种土豆。

“谁也不知道这种荒谬行动给予我的无所顾忌的自由感觉……自由精神来敲我的门了。”

这是一个新的世界。

“我家里，庭园中有一块布置得看上去像是荒野的地方……但总有谁在忙于修剪松树或剪齐树篱，每天早晨，老仆人扫净脚踏石，并在清扫过的松树底下小心地撒下从森林里拾来的松叶。”

这种假造的荒野对她来说象征着假造的意志自由，而她以前正是在这种假造的自由中接受教养的。整个日本都充满着这种假造。日本庭园中每一块半埋在土中的巨石都是在别处仔细选定后运来，立在小石块组成的台基之上的。巨石的位置是在仔细考虑了它

与溪水、建筑物、灌木和树木的关系之后确定的。同样，菊花也盆栽着，并为参加日本各地每年都举办的花展而精心加以修整，每一片漂亮的花瓣都由栽培者摆弄过，并常由嵌于鲜花之中的、看不见的小铁丝架支撑着，以保持正确的位置。

杉木夫人在得到机会拆掉这种铁丝架时，她所感到的兴奋是幸运而又天真无邪的。原被栽在小盆中并被一瓣一瓣地精心摆弄过的菊花，在返朴归真的过程中发现了真正的乐趣。但在今天的日本人之中，“出乎意料”地行动和对“耻”（耻辱）的约束力表示怀疑的自由，可能会打破其生活方式的微妙平衡。在新的制度之下，他们将不得不学习新的约束力。而且变化的代价是高昂的。制定新的假设和树立新的道德并非易事。西方世界既不能假定日本国民一见新假设和新道德便会接受并把它们变成真正自己的东西，也不应认为日本人不能最终制定出比较自由、比较宽容的伦理。在美国的“二世”民（第二代日本侨民）已将日本道德规约的知识和实践遗忘干净，其祖上的任何东西都不能使他们墨守其父母之邦的风俗。同样，生活在日本的日本人在新的时代也能够树立起不像过去那样要求个人自制的生活方式。菊花摆脱了铁丝架，不经过那样彻底的修整也能够美丽鲜艳。

在向这种较大的精神自由过渡的时期中，日本人有某些帮助他们保持平稳的古老的传统道德。其中之一是自我负责的精神，用他们的话来说，“自己身上的锈”——将人的身体比作刀——自己负责。正如佩刀者应该负责使他的刀始终闪闪发光一样，每个人必须对其行动的后果负责。人必须承认并接受他自己的弱点、缺乏韧性和无能所造成的必然结果。自我负责在日本被解释得比在自由的美国严格得多。在这一日本意义上，刀不是成为攻击的象征，而是作为自我负责的理想人物的比喻。在尊重个人自由的体制下，没有比这种德更好的平衡轮了，通过日本的儿童训育方式和行为哲学把这一点作为日本精神的一部分灌输给日本人。今天，在西方的意义上来说，日本人要“扔掉刀”。在日本的意义上来说，他们有毅力来注意保持心中的刀免生时时会产生的锈斑。若依据他们的道德措词来说，在更为自由、更为和平的世界上他们仍能够把刀保存下来作为一个象征。

第十三章 投降以来的日本人

美国人有充分的理由对日本投降以后美国在管理日本中所扮演的角色感到自豪。美国的政策是由 8 月 29 日无线电广播的国务院及陆海军部的共同指令确定，并由麦克阿瑟【麦克阿瑟（1880~1964），美国五星上将。太平洋战争爆发前曾任远东美军司令，自 1942 年起任西南太平洋盟军总司令。日本投降后以“盟军最高司令官”名义执行美国单独占领日本的任务。——译注】将军巧妙地加以实施的。此种自豪的充分理由常常被美国报纸上和广播中带有党派观念的赞扬与指责搞得模糊不清，而且只有少数人拥有关于日本文化的充分知识，从而能够正确判断某一特定的政策是要得还是要不得。

日本人投降时的大问题是应实行何种性质的占领。战胜国是应该利用现有的政府甚至利用天皇，还是应该清除它，抑或应该在美国军政府官员的指挥下实施各市各町各村各地方的行政管理？在意大利和德国的做法是，在各地设立 A. M. G.（盟国军政府）本部，作为作战部队不可缺的组成部分，把地方行政置于盟国行政官手中。在日本投降之日，那些负责太平洋地区的 A. M. G. 的人仍期待在日本建立此种统治体制。日本国民也不知道会在何种程度上允许他们保留行政上的责任。《波茨坦宣言》只是说“日本领土中由盟国指定的各点应被占领，以确保我们在此阐明的根本目的，”“那些欺骗了日本人民并将其引上歧途去征服世界的人的权力和影响”必须永远消除。

国务院及陆海军部给麦克阿瑟将军的共同指令具体地表达了关于这些事情的重大决定，该项决定得到了麦克阿瑟将军司令部的全面支持。日本国民负有行政及重建其国家的责任。“最高司令官将通过日本国政府的机构及包括天皇在内的各机关行使其权力，直至能令人满意地促进美国的目的。日本政府将获准根据他（麦克阿瑟）的指令在内政事务中行使正常的政府职能。”因此，麦克阿瑟将军对日本的管理与盟国对德国或意大利的管理性质完全不同。这个司令部完全是一个从上到下都利用日本官员的组织。它与日本帝国政府打交道，而不是与日本国国民或某町某地方的居民打交道。其任务是确定日本国政府的活动目标。如果某位日本大臣认为这些目标无法实现，他可以提出辞呈，而如果他言之有理，他可以使指令得到修正。

这种管理方式是大胆的措置。从美国的观点看，这一政策的好处是显而易见的。正如希尔德林将军当时所说的：

“通过利用日本政府而获得的好处是巨大的。如果没有可供我们利用的日本政府，我们便不得那直接操作管理一个拥有七千万国民的国家。这些人在语言、风俗、态度方面与我们迥然不同。通过清洗并利用日本国政府的机构，我们节省了时间、人员和财力。换言之，我们要求日本人用自己的手来清扫自己的国家，但自我们给予指示。”然而，当这一指令在华盛顿起草之时，仍有许多美国人担心日本人会感到愤懑并采取敌对态度，从而变成一个虎视眈眈、伺机复仇并破坏任何和平计划的民族。这种担心后来被证明是毫无根据的。而这在关于被战胜民族或其政治、经济的普遍真理之中是找不到原因的，只有在日本特殊的文化之中才能找到原因。倘若是在日本以外的任何其他国民之中，恐怕基于信义的政策不会获得如此成功。在日本人看来，该项政策从失败这一严酷的事实上抹去了屈辱的表象，激起他们实施新的国策，而他们能够接受这种新的国策，除了特殊文化形成激日本人的特殊性格外别无其他原因。

在美国，我们无休无止地议论媾和条件宜严厉还是宜宽大。真正的问题不在于严厉还是宽大。问题是要使用程度恰当的严厉，既不多也不少，以打破具有侵略性的危险的旧模式，并树起新的目标，应选择的手段要根据该民族的特点及其传统的社会秩序而定。对于普鲁士式的专制主义深深扎根于家庭和市民日常生活中的德国要有适合于德国的某些媾和条件。对日本，明智的和平政策恐怕要与此不同。德国人并不像日本人那样认

为自己对社会和祖先欠下了人情债。他们奋斗并不是为了偿还不可计数的债务，而是为了避免做牺牲者。父亲是一个专制的人物，正是他，像其他所有占据较高地位的人那样推行“强制尊敬”——用德国人的话来说是这样。正是他如果不受别人尊敬就会感到惶恐。在德国人的生活中，每一代儿子在青年时代都反抗其专制的父亲，后来，他们自己进入了成年时代，终于向单调无味、平淡无奇的生活屈服了，而他们一直把自己父辈的生活看作是这样的一种生活。一生中生活最有朝气的是青年期的反狂飙运动【原文为德文 *Sturm und Drang*，即 18 世纪德国文学上的狂飚运动。——译者】的那几年。

日本文化中的问题并不是极端的专制主义。父亲是对待小孩既尊重又钟爱的人，在几乎所有的西方观察者看来，这种尊重与钟爱在西方经验中是极其罕见的。日本的孩子理所当然地认为他们与父亲之间存在某种真正的友爱本系，而且公然以自己的父亲作为自豪的对象，所以父亲又要改变一下声音就能使孩子采取父亲所希望的行动。但父亲对幼儿并不严厉，因此青年时期也不是反抗父辈权威的时期。相反，在社会的评判目光中，这个时期孩子成了他们家庭的负责而孝顺的代表。正如日本人所说，他们“为了练习”，“为了修养”而向其父亲表示敬意，这就是说，作为尊敬的对象，父亲是一个与现实故人格分离的等级制和正确的处世态度的象征。

孩子在极小的时候通过与父亲相处的经验而学会的这种态度成为贯串日本社会的一个模式。因其等级地位而获得最高尊敬的人并不一定自己随心所欲地行使权力。处于等级之首的官员们并不一定行使实权。上自天皇下至平民，其背后都有谋士和隐蔽的势力在策动。对日本社会这方面的最准确的说明，是一个类似于黑龙会【日本的反动团体，创立于 1901 年。日俄战争期间其会员曾充当日本军部的密探，第一次世界大战后在日本专门从事反对工人和社会主义运动。以大亚西亚主义相标榜，1946 年解散。——译注】的超国粹团体的领导人在 30 年代初与东京一家英文报纸记者所谈的一段话，他说：“社会——当然是指日本——是由一个角里的图钉所控制的三角小”【厄普顿·克洛斯引：《幕后日本》，1942 年，第 136 页。——原注】换言之，三角摆在桌子上，人人都能看见。图钉则是看不见的。三角有时偏向右方，有时偏向左方。三角以从不显露的轴为中心而摆动。借用西方人常用的话来说，所有的事情都是“以法术”做成的。竭尽一切努力使专制权力的暴露减少到最低限度，使每一个行动表现出向象征性地位效忠的姿态，尽管该地位往往并无实权。如果日本人真的觉察出有人在行使不加掩饰的权力，他们就将此视为谋私利的行为，是与他们的制度不相称的行为，就像他们对高利贷和“成金”（暴发户）的看法一样。

正因为日本人是这样观察其世界的，所以他们对私利和不公正进行反抗，但他们决不成为一个革命家。他们并不企图打碎其世界的组织。他们可以在自丝毫不批判其制度的情况下实现最彻底的改革，如他们在明治时期所做的那样。他们将此称为“复古”，即“复归”过去。他们并不是革命家。那些寄希望于日本意识形态性的群众运动的西方作者和过高评价战时日本地下势力并期望它在投降时掌握领导权的西方作者以及在日本投降以后预言激进政策将在选举中获胜的西方作者都严重地误解了形势。他们的预言食言有言中。保守派首相币原男爵【即币原喜重郎（1872～1951），曾任日本出席华盛顿会议的全权代表，1926 年在其任外交大臣的推行同美英协调的外交，签订了伦敦“海军裁军条约”，固遭到军部和右翼势力的攻击而下野。——译注】在 1945 年 10 月组阁时所发表的演说更为准确地道出了日本人的心声。他说：

“新日本的政府采取尊重国民之总意的民主主义的形态……在我们国家，自古以来天皇就把国民的意志作为他的心愿。这是明治天皇宪法的精神，可以确认我这里所说的民主政治就是这种精神的体现。”

对民主的这种表述对美国读者来说是不值一钱的，但毫无疑问日本会更加愿意在这种表述的基础上，而不是在西方意识形态的基础上扩大国民自由的范围，创造国民的福祉。

当然，日本也将会试验西方式的民主政治结构，但是西方制度并不是造成一个更好世界的可靠工具，虽然它在美国是这样的工具。普选与由当选者组成的立法机关的权威将在解决许多困难的同时造成同样多的新困难。当这些困难扩大时，日本人就会修改我们赖以实现民主的方法。那时美国人会大叫战争白打了。我们相信自己工具的正确性，然而，在今后的很长时间，在重新把日本建设成一个和平国家的过程中普选充其量只会起一些无关紧要的作用。日本自 19 世纪 90 年代首次尝试选举以来并未发生根本的变化，因此，不能说莱夫凯迪奥·赫恩当时记述的那些旧困难不会重现：

在牺牲了如此多生命的激烈竞选中并无个人敬意；在其激烈性使陌生人吃惊的国会辩论中几乎也无任何个人对抗。政治斗争并不是个人与个人之间的斗争，而是各藩相互之间或党派相互之间的利益斗争，而且各个藩或各个党派的狂热追随着把新政治理解为仅是一种新型的战争——为领导人的利益而打的忠诚之战。【《日本，加以阐明的一个尝试》，1904 年，第 453 页。——原注】

在较近的本世纪 20 年代的几次选举中，乡下人常在投票前说：“洗净头颈，作好被砍的准备。”这句话把选举战与过去的特权武士对平民均攻击等量齐观。日本选举中所含的某种意义甚至今天也与美国的意义不同，而且这与日本是否推行危险的侵略政策无策。

日本可以用来把自己改造为和平民族的真正力量在于这样一种能力，即她能就某种行动方针说：“这已以失败告终”，然后将其努力倾注于别的途径。日本人的伦理是一种允许取舍的伦理。他们曾试图以战争来获得其“适当位置”，但他们失败了。他们现在可以放弃这一方针了，因为他们至今所受的一切训练把他们塑造成能够见风使舵的人。具有比较绝对伦理的民族须有自己是在为主义而战的信念。当他们抱胜利者投降时，他们会说“正义与我们的失败一起消失了”。而且其自尊心要求他们努力使这一“正义”在下次取胜。要不然的话，他们就捶胸顿足地忏悔自己的罪过。日本人却既不坚持“正义”，也不必忏悔罪过。日本投降五天后，在美国人登陆日本之前，东京的一家大报《每日新闻》竟能在谈及失败和由失败带来的政治变化时说，“但这一切将为最终地拯救日本发挥作用”。这篇社论强调，任何人一刻也不要忘记日本被彻底打败了。因为建立一个完全以实力为基础的日本的努力已归宁彻底失败，从此以后日本必须走和平国家的道路。东京的另一家大报《朝日》在同一星期把日本近年来“过分相信军事力量”作为旧本国内与国际政策的“严重错误”，论述道，“必须抛弃所得甚少，受害甚多的旧态度，代之以基于国际合作与爱好和平的新态度。”

西方人注意到这个在他们看来是原则的变化，并对此感到怀疑。然而，在日本，不管是在私人关系还是国际关系中，这都是构成处世法的必不可少的一个重要因素。日本人认为采取了某个行动方针而未能实现目标就是犯了“错误”。当某个行动方针以失败而告终时，他就把它作为失败的主张加以抛弃，他没有养成固执己见的性格。他们说“噬脐莫及”。本世纪 30 年代，军国主义是公认的手段，他们认为可借助它来获得世界的钦佩——以其军事实力为基础的佩服，他们忍受了这种计划所要求的一切牺牲。1945 年 8 月 14 日，被认为是日本至高无上的代言人的天皇告诉他们战败了。他们接受了战败这一事实所包含的一切事情，这意味着美军的进驻，于是他们就欢迎美军，这意味着他们侵略企图的失败，于是他们就主动地着手起草放弃战争的宪法。在日本投降后十天，日本的一份报纸《读卖报知》就能够谈及“新艺术与新文化的开始”，并论述道：“我们在心中必须有军事失败与一国文化的价值无关这样一种坚定的信念。军事失败应被作为一个转机而发挥作用……为了使日本国民真正地面对世界，客观地看到事物的本来面目，有必要作出国家失败这样一种巨大的牺牲。至今歪曲日本人思考的一切不合理的事必须用坦率的分析来排除……把这次战败作为严酷的事实来加以正视需要勇气，（但我们必须）相信明天的日本文化。”这就是说他们已尝试过一种行动方针，结果失败了，从今天起要尝试一下和平的生活艺术。日本各种报纸的社论都重复地论述说，“日本必须在

世界民族之林中受到尊敬”，日本国民的责任是在新的基础上赢得这种尊敬。

这些报纸社论并不仅是少数知识分子的声音；东京街头和偏僻乡村的普通百姓也实现了同样的转变。美国占领军感到难以置信的是这些友好国民正是那些曾发誓用竹矛战斗到死的人们。日本人的伦理包含着美国人拒绝接受的许多东西，但承担占领日本任务的美国人所得到的种种经验绝妙地证明了即使一种不同的伦理也能够具有许多赢得赞同的方面。

在麦克阿瑟将军领导之下的美国对日管理承认日本人这种改变前进方向他能力。它没有强制采用使日本人屈辱的方法妨碍他们采取新的方向，假如我们使用这种方法，按照西方的伦理，这在文化上也是可以接受的。因为根据西方伦理的信条，羞辱与刑罚是使作恶者有服罪表现的在全社会中行之有效的有效的手段。而这种认罪是他洗心革面、重新做人的第一步。正如我们前面所述，日本人对此是持另一种看法的。按照他们的伦理，一个人必须对自己行为所引起的一切后果负责，某个过错的必然后果是使人相信这个过错是要不得的。这些必然后果甚至可能是一次总体战中的失败。屈辱会使日本人感到愤恨，但是这些必然后果并不是像屈辱那样一定会使日本人感到愤恨的。在日本人的辞典里，一个人或国家是以诽谤、嘲笑、侮辱、轻蔑和坚持口诛笔伐来羞辱其他人或国家的。当日本人认为自己受到羞辱之时，报复成为一种德行。不管西方伦理如何强烈地谴责这种信条，美国对日占领能否取得成效有赖于美国在这一点上能否慎重。因为日本人把他们极为愤慨的嘲笑与“必然后果”截然地区别开来，根据投降条件，“必然后果”包括非军事化、甚至负担苛刻的赔偿义务这样的内容。

日本在其对一个主要强国的一次巨大胜利中曾显示过，即使作为战胜国，当敌国终于投降，当她认为该敌国未曾嘲笑过日本时，他也会细心地避免去羞辱失败的敌人。有一幅在日本家喻户晓的记述俄国军队 1905 年在旅顺投降的照片，照片上俄国人佩着剑。胜利者和失败者仅能根据军装来区别，因为俄国人并没有被剥夺武器。据在日本流传的关于这次投降的有名故事说，当俄国指挥官斯托塞尔将军表示愿意接受日本人提出的俄军投降条件时，一个日本大尉和翻译带着食物来到他的司令部。“除了斯托塞尔将军自己的坐骑外，马已全部被杀掉并吃完了，因此日本人带来的 50 只鸡和 100 只鲜蛋的礼品受到了由衷的欢迎。”斯托塞尔将军与乃木【即乃木希典（1849～1912），日俄战争时日本第 3 军司令官，1912 年与其妻一同为明治天皇殉死。——译注】将军的会见安排在第二天。“两位将军相互握手。斯托塞尔称赞了日军的勇武……乃木将军则赞扬俄国军队长期、勇敢的防御战。斯托塞尔对乃木将军在这场战争中失去了两个儿子表示同情……斯托塞尔把其白色的阿拉伯良种马赠给乃木将军，乃木将军说，尽管他很想从将军手中接受并留下这匹马，但他必须首先把它献给天皇，不过他充分相信天皇陛下一定会把这匹马重新踢给他。他表示，如果此马重新回到他手中，他将细心照料它，就像它本来就一直是他自己的马那样。”【转引自厄普顿·克洛斯《幕后日本》，1942 年，第 294 页。这个关于俄国投降的故事是否句句真实也许是有疑问的，但不管怎样，它在文化中无疑具有重要价值。——原注】在日本尽人皆知乃木将军在私邸的前庭为斯托塞尔将军的爱马盖了一座马厩——该厩常被描写得比乃木将军自己的家更讲究，而且在乃木将军逝世后成为乃木神社的一部分。

有人说在俄国投降以后到日本占领菲律宾之前这些年间日本人的性格已完全变了，譬如说，在占领菲律宾的几年间日本人进行了举世瞩目的肆意破坏和残酷虐待。然而，对一个具有像日本人那样极端机会主义伦理的民族来说，这并不是必然的结论。第一，日本的敌人在巴丹之后并未投降，只有局部的投降。甚至到日军自己在菲律宾投降之时，日军还在作战。第二，日本人从不认为俄国人在本世纪初曾“侮辱”过他们，而在本世纪二三十年代每一个日本人都被教育得认为美国的政策是“轻视日本”，或以他们的话来说是“把日本贬得一钱不值”。这是日本对《排日移民法》、对美国在《朴茨茅斯条约》和《海军裁军条约》中所起作用的反应。日本人还受到怂恿以同样的眼光看待美国在远

东日益增长的经济作用和美国人对全世界有色人种的种族偏见。因此，对俄国的胜利和在菲律宾对美国的胜利形象地说明日本人在两个完全相反的方面的行为：当涉及侮辱之时和当不涉及侮辱之时。

对于日本人来说，美国的最终胜利再次改变了事态。在遭到最后失败时，日本人按其生活习惯放弃了至今实行的方针。日本人独特的伦理使他们能够从账簿上擦去一切宿怨的记录。美国的政策和麦克阿瑟将军的管理避而不在擦干净的账簿上写上新的羞辱符号，而只坚持实行在日本人看来是失败的“必然后果”的事情。这获得了成功。

保存天皇制具有十分重要的意义。这事巧妙地得到了处理。最先是由天皇拜访麦克阿瑟将军，而不是麦克阿瑟将军先拜访天皇，这对日本人来说是一个富于教育意义的实例，其巨大效果是西方人所难于理解的。当劝告天皇否定其神性时，据说他表示异议，说抛弃原来没有的东西会使他个人难堪。天皇说，日本人并不把天皇看成西方意义上的神，事情也正是如此。可是，麦克阿瑟的司令部仍劝导天皇说，西方人认为天皇主张神性，而这不利于日本的国际声誉，于是天皇同意忍受否定神性的声明会给他带来的难堪。天皇在元旦发表了这一声明，并要求把全世界报刊对其元旦致词的评论翻译给他看。天皇阅读了这些评论以后，致信麦克阿瑟司令部说他感到满意。很明显外国人在以前对此并不理解，天皇庆幸自己发表了这个声明。

美国的政策还让日本人得到某些满足。国务院及陆海军部的指令明确地规定“对在民主基础上组织起来的工业和农业的诸劳工团体的发展应予以鼓励并表示支持”。日本工人自己在许多产业中组织了起来，本世纪二三十年代一度活跃的旧农民组合重新显露头角。许多日本人认为，作为这场战争的结果日本赢得了某些东西，而其证据就是他们现在可以通过自己的努力来改善自己的生活状况。据一名美国通讯记者报道，东京的一位罢工者仰头望着美国兵眉开眼笑地说：“日本胜利了，你不这样认为吗？”今天日本的罢工与昔时的农民暴动有许多相似之处，发起暴动的农民的控诉常常是他们所负担的年贡和赋役干扰正常的生产。农民暴动并不是西方意义上的阶级斗争，也不是改变制度本身的尝试。今天日本各地的罢工并不减缓生产速度。最常用的方法是工人“占领工厂，继续工作，并以增加产量使经理人员丢面子。在一个三井所属的煤矿中，罢工工人把负责经营的职员全部赶出矿井，并把日产量从 250 吨提高到 620 吨。在‘罢工’中进行操作的足尾铜矿的工人们也增加产量，并把自己的工资提高了一倍。”【《时代》，1946 年 2 月 18 日——原注】

当然，不管所采取的政策如何通情达理，治理任何一个战败国都是困难的。在日本，粮食、住宅和国民再教育是不可避免的尖锐问题。如果不利用日本政府的职员来管理行政，这些问题至少会同样尖锐。如果日本官员不是被留下来，战争结束之前美国当权者们就十分担心的复员军人问题势必会具有更大的威胁性。但就是在日本官员被留下来的情况下，这一问题也不是轻易地被解决的。日本人了解这些困难，去年秋天（1945 年），日本报纸富于同情心地谈到失败对于曾经遭受苦难而又被打败的军人们是一杯多久辛辣的酒，并请求他们不要让这种苦涩影响他们的“判断”。被遣返回国的军人一般来说都显示出值得称道的“判断”，其中也有些人因失业与失败而投身于追求国家主义目标的旧模式的秘密结社中去。他们极容易对现在的地位感到不满，日本人不再给他们过去那样的特权地位。在以前，伤兵常常穿着白衣服，人们在街上向他们鞠躬致意；甚至和平时期应征入伍者离家与回家时也得到村里人的聚会欢送与聚会欢迎，这时有酒，有菜，有舞蹈，有漂亮女人的盛装表演，而他坐在贵宾席上享受这一切。现在，复员军人根本得不到这一切的关注。他的家属给他一席之地，但仅此而已。在许多城镇他遭到冷遇。如果我们了解日本人对这种行为的变化如何怀恨在心，我们便能很容易地想像出日本人为了恢复将日本的名誉托付于军人之手的过去时代，他对同以前的战友结党感到多么满足。他的战友中恐怕会有人告诉他，幸运的日本军人如何在爪哇、山西和满洲与同盟国作战；为什么要绝望？他们恐怕会对他说，他也将再次作战。国家主义的秘密结

社是日本很早以前就有的团体，这些团体是“洗刷”日本“污名”的组织。这种秘密结社的可能候补者是一些具有这样一种性格的人，他们为了实现彻底的复仇，只要还有什么事情留下来做就感到“世界是颠倒过来的”。像黑龙会和玄洋社【以头山满为首的超国家主义团体。创立于1881年。公然以入侵大陆为其纲领，在日本的右翼团体和政界中颇有势力，1946年解散。——译注】之类的团体使用的暴力是日本论理——作为对名誉的“义理”所允许的，因此，若想消灭这种暴力，日本政府在今后的若干年中必须继续努力强调履行“义务”而抑制对名誉的“义理”。

为实现此点，仅诉诸“判断”是不够的。它将要求重建日本经济，使现在二三十岁的人们获得生计与“适当位置”，而且还必须改善农民的状况。一旦面临经济困境，日本人便回故乡农村。但在许多地方小块农地也负了债，并不能养活许多人口。工业也必须发展，这是因为存在着反对将财产分给长子以下的诸子的强烈感情，所以，留在村里的只有长子，其他孩子都为了寻求成功的机会而外出，他们到城里去谋生。

毫无疑问，日本人面临着一条漫长而又艰难的道路，但如果国家预算不为重新武装拨款，他们会有提高国民生活水平的机会。一个像日本那样在偷袭珍珠港前约10年时间里把岁入的一半用于军备和维持军队的国家，如果取缔这种开支并逐步减轻对农民的征税，便能为健康的经济奠定基础。如前所述，日本农产品的分配方式是60%归耕种者，40%以税金及佃租形式付出。这与同样生产大米的缅甸和暹罗形成鲜明的对照，在那里耕种者所有的传统比例是90%，只有对日本耕种者课以如此庞大的税金才能支付日本军事机构的费用。

任何一个在今后十年间不加强军备的欧洲或亚洲国家与加强军备的国家相比将占有潜在的优势，这是因为这样的国家可把财富用于建立健康与繁荣的经济。在美国，我们在推行我们的亚洲与欧洲政策的过程中对这样的事情几乎不加考虑，因为我们知道在我国即使实施需要巨额经费的国防计划，国家也不会因此陷于贫困。我国并没有蒙受战祸。我们不是一个以农业为主的国家。我们的关键问题是工业生产过剩。我们使大生产和机器设备不断完善，其结果是，如果我们不实施军备、奢侈品生产或福利及科研事业的大规模计划，国民便不能得到职业。资本急迫地需要有利可图的投资机会。在美国以外的国家，情况完全不同。甚至在西欧情况也不相同。不得重新武装的德国尽管要支付所有的赔偿，在10年左右的时间里仍然可以奠定健康与繁荣的经济基础；而在法国，如果其政策是建立强大的军事力量，那么这样的经济便不可能建成。日本可以充分利用对中国的类似优势。在中国，军事化是当前的目标，而且其雄心得到美国的支持。日本假如不把军事化列入预算，她如愿意，不需多少年便能为自己的繁荣打下基础，并可成为东方贸易中必不可少的国家。她可以把自己的经济奠基于和平的利益之上，并提高其国民的生活水准。这样一个和平的日本会在世界民族之林中获得荣耀的地位，而美国如果继续利用其影响支持这种计划，便会大大有助于日本。

美国所做不到的——没有一个外国能够做到的——是用命令创造一个自由、民主的日本。这种方法在任何一个被统治的国家中还没有获得成功的先例。没有一个外国人能命令一个与其习惯和设想不同的民族按他所想像的生活方式会生活。不可能用法律的力量来使日本人接受那些选出来的人们的权威。并无视确立于等级制度中的“适当位置”。不可能用法律的力量来使日本人采纳我们在美国所习惯的人与人之间进行自由与随便的交往和迫切要求自由独立以及每一个人都热情选择伴侣、职业、住房和义务。可是，日本人自己对他们认为朝这一方向的必要变化说得十分清楚。日本投降以来，其公职人员曾说日本必须鼓励其男女居民享受自己的生活，相信自己的良心。他们当然并没有这样说，但任何一个日本人都理解他们对耻辱（“耻”）在日本的作用是有疑问的，他们希望人民中的自由有新的发展——不必担心受到“世人”的指责和遭到排斥。

因为在日本，社会压力不管如何被人们自愿地接受，这些压力要求个人作出的牺牲太多。这些压力要求个人隐瞒感情，放弃欲望，作为家庭、组织或国家的众目睽睽的代

表。日本人表明，他们能够忍受这种方针所要求的一切自我修养，但他们身上的负担是极为沉重的，他们要作出过度的抑制，因而得不到自己的幸福。他们没有勇气过不需要作出如此巨大的精神牺牲的生活，却被军国主义者引上了代价无休止增加的道路。由于付出了如此高昂的代价，他们变得自鸣得意起来，并蔑视具有比较宽容的伦理的民族。

日本人把侵略战争视为一种“谬误”和已经失败的事业，从而向社会变革迈出了巨大的第一步。他们希望赎回在和平国家当中受人尊敬的地位，为此必须实现世界和平。如果俄国和美国在以后若干年间扩充军备以备进攻，日本将会利用其军事知识参与这场战争。但承认这种事实并不是怀疑日本有成为和平国家的内在可能性。日本的行为动机是随情况而定的，如果形势允许，日本将在和平的世界中寻找其位置；如果不是这样，它将在一个组成武装阵营的世界上寻找其位置。

眼下日本人把军国主义视为已熄灭的光。他们将拭目以待，看它在世界上的其他国家中是否也已熄灭。倘若没有，日本恐怕会重新燃起其好战的热情，并表明日本将能够大显身手。假如它在其他国家也已熄灭，日本将证明它深切地记取了帝国主义侵略企图决不是走向荣誉之路的教训。

附录 评价与批判

【本文原稿最初发表于1949年5月号《民族学研究》杂志上，1972年4月作者对原稿略作修改补充后将此稿附录于《菊花与刀》日译本改订第一版，中译稿系根据该“附录”译出。——译注】

川岛武宜

一、关于本书首先要谈的是著者令人惊叹的学识能力。尽管著者一次也没有到过日本，但她却搜集了如此众多和非常重要的事实。虽然这些事实是些一目了然的日常的事情，可著者正是依据这些事实栩栩如生地描绘出日本人的精神生活和文化的全貌。著者还在分析这些事实的基础上导出基本的然而对整体来说又是具有决定意义的诸特征。当然在观察各种事实时会有某种误解，而且分析本身也会有像我们后面将要谈到的那种不充分的地方。尽管如此，著者所进行的这种深刻而又敏锐的分析仍令人赞叹不已。难道我们日本学者中曾有人未去过美国但却成功地描绘、分析出了美国人的精神生活和文化的吗？我的兴趣是把日本人的法意识与东方其他民族以及欧美人的法意识进行比较和分析，然而我非常佩服著者的学识能力。本书对我们生活的描绘和分析赤裸裸地将我们的丑陋面貌暴露在光天化日之下，迫使我们进行深刻的反省。

随着战败，我的心被撕得粉碎，就在这时我看到了这本书，我当时的深切感受至今仍难以忘怀。在战争中我专心阅读了外国人写的各种各样的日本观和日本论，Basil H. Chamberlain【张伯伦（1850～1935），英国著名的语言学家，曾任日本东京大学日本语，言学教授。著有多部研究日本文化的著作。——译注】，Lafcadio Hearn【拉夫卡迪奥·赫恩（1850～1904），1890年由美赴日本潜心研究日本文化，同年与小泉节子结婚，1893年归他日本，改名小泉八云。曾任东京帝大和早稻田大学讲师。——译注】，Emil Lederer, André Viollis, Karl L witt等都给我留下了深刻的印象。战争这种异常的体验就好像是显微镜，它把日本人的精神生活、文化和传统等放大，并清楚地展现在人们的眼前。环顾日本民族前所未有的历史步伐，我是从这些外国人的日本研究中感到“痛”处，进而开始反省我们自己的。本书具有至今许多书所没有的新的感觉和深刻敏锐的分析。我希望所有的日本人都阅读一下这本书。我们日本人受到的教育是有限的，日本人比其他任何民族都更盲目地接受自己的传统和思考方法，并以此为中心来判断事物。因此在反省的道路上我们恐怕能从这本书里得到无限的刺激。本书原先是为了征服日本、占领并统治日本这一战争目的而写的。但对我们来说，它却是一本颇具教训的书。本书还有一个不可忽视的地方，即与那些强迫作家歪曲事实，只写有利于自己国家的事情，像小孩似地辱骂敌国的国家不同，本书作者的国家是一个即使在战时也容许作家踏踏实实地对敌国进行保守的科学分析的国家。

如上所述，本书是以丰富的事实作为素材写成的，而且书中对这些素材作了说明。本书在这方面所作的工作是颇耐人寻味的。因此有不少需一一加以论述的地方。限于篇幅，我们这里仅就几个最重要的问题谈点看法。

本书主要的问题大致可归纳为方法论（第一章）；日本社会的等级制度（第三章）；“恩”和“报恩”（第五、六章）；义理（第七章）；名誉（第八章）；人情（第九章）；日本道德所缺少的统一基准（第十、十一章）；儿童的学习（第十二章）。我认为其他几章（第二、四、十三章）相比之下不太重要。

二、在涉及本书所论述的各点之前，首先要谈的是本书以无与伦比的丰富事实作为资料。至于著者在搜集这些事实时曾有过哪些方便，花费了多少时间，这些问题我不得而知，但总的说来能搜集到这些资料是令我们日本学者感到惊讶的。本来日本的社会科学就有较强的思辨性倾向，一般对用实证性资料来加以印证不太感兴趣。与此相反，盎

格鲁、撒克逊的社会科学，尤其是美国的社会科学非常重视搜集资料。我认为这本书即使在理论分析方面也有较之许多美国同类书深刻的地方，而且还有如此丰富的资料相印证，这对我们日本的学者来说印象是很深的。阅读过本书的许多日本学者，至少是我们所知道的都齐口称赞本书资料扎实。

三、我们对本书感兴趣的第二点是著者对丰富资料所进行的深刻的理论分析。就我的一管之见，即使在许多美国的社会学、人类学的著作中，本书在分析方面亦是很见功力的。

著者没有把太多的兴趣放在对各个现象进行定量上，而是把主要的兴趣和努力放在探索日本人的许多行动和思考方法之间的相互内在联系上，放在把握各种行动和思考方法在其特殊的联系中形成的整体结构上。一句话，本书是把重点放在分析结构的功能之上的。这正是文化人类学的方法。如果不是把所有的要素，从某种意义上说是那些明白无误的文化现象作为社会科学的对象，而是把性质完全不同的、从某种意义上说是充满未知数的文化现象作为对象的话，那么这种方法就比什么都更为重要了。著者不无自信地对此加以断言那是完全正确的。

著者在书中谈到了一件有趣的事情。对以把握日本文化的结构为目的的著者来说，那些“在日本被认为是可以接受的并被视为理所当然的习惯”成了问题。因此，“在这种研究中……进一步收集证据已没有什么必要了。例如，谁在何时向谁行了一个礼，这样的事根本就不需要对全体日本人进行统计研究。”“美国人研究社会时通常都不去研究文明文化所赖以建立的诸前提。多数的研究都假定这些前提是不言而喻的。社会学家和心理学家只是关心舆论和行为的‘扩散’状况，而且他们的主要研究手段是统计方法。他们着眼于大量的数据资料、受询者的大批答话或其所提出的问题，以及心理测试的结果等，进而作统计学的分析，试图从中推论出某些独立的要素和相互依存关系……民意测验的结果不过是丰富一些我们已经知道的情况而已。试图要理解其他国家时，重要的是先对该国人民的习惯和假设系统地进行定性分析，然后民意调查才能起有益的作用。”

本书把所有的努力都集中在从结构上把握日本人的行动及思考方法之上。据此成功地雕塑出与欧美文化类型不同的日本文化。本书的成功应归结于著者运用的文化人类学方法和她敏锐的分析能力。这里我们所要考虑的是这种方法决不是美国人研究日本文化时才是必要和有用的。我认为，我们日本学者研究日本文化时仍然应当提倡同样的方法。也就是说，对社会现象进行量的把握和测定的方法对我们仍是必要和有用的。但这是有一定前提的。在像美国那样的典型近代市民社会里，人的行动、思考方法以及人们之间的相互关系最终是回归到非常明显的同质要素上，所以有可能进行计量测定，而且是很容易的。与此相反，我们的社会结构是由各种不同质的要素构成的等级制度，至少我们的行动和思考方法的许多方面至今仍受制于这个封建的等级制度，这个等级制度的各个方面对我们来说是重要的。但反过来，当我们试图理解不同性质的欧美文化时，我们同样要从结构上来进行把握。从我们的立场出发来进行这样的研究是我们今后的一大课题。

我这样说的目的并非是想讲研究我国的“文化”（文化人类学意义上的文化）不需要计量方法。不是的，应先搞清日本的行动和思考方法这个模式，然后再去测量其他许多模式合乎规律的强度以及频度，对像日本这样一个正在变化或变革的社会来说，这种方法实际上是非常有用和必要的。在今天的日本社会，与古老的传统行动和思考方法的模式相对抗的新行动和新思考方法的模式正在发展。而搞清后一种模式对前一种模式是以怎样的方式、怎样的强度来表现自己的是颇有学术意义的，实际上这也是非常有用的。因此我认为在研究日本文化的模式（Pattern of Culture）方面，不仅不能否定计量方法的必要性和有用性，而且还应积极地予以提倡。我认为在这方面民意测验比什么都需要，而这正是我们今后的课题。在这方面，我想说的是，本书作者主张的那种质的研究在上述研究的前提。

四、把主要精力放在从结构上把握日本文化的著者首先从分析日本文化的基础——等级制度出发（第四章），而且她在这方面的分析是敏锐的，视野是开阔的。著者有步骤按层次地把握住了日本社会的等级制度和支撑着它的繁琐的社会规则。尤其是她指出了日本的等级制度是建筑在日本家族制度之上的，而最终规定日本人行动及思考方法的则是等级制度，它向各种各样的人指出了适当的位置。特别是著者指出日本人对天皇所抱的观念与在太平洋诸岛常见的参与或不参与政治的神圣首领是相同的这一部分，为我们今后研究天皇制提供了许多问题。

我对著者的说明感到疑问的主要之点如下。第一，著者关于家族内等级制度的说明未必适用于所有的日本人。在许多地方的佃农、日工、渔民和城市小市民阶级中推行的家族制度并不那么具有权威，而且这些阶级的家族在日本总人口中所占的比重以及他们的行动及思考方法在日本整个生活中的作用是不可忽视的。著者说像五人组那样的邻保组织在今天的实际生活——尤其是在今天的农村——中已不发挥作用了。我认为这是对重大事实的误解。确实，过去的协作社的结构没有原封不动地保留下来，同现在的机能也不尽相同（可是至少在交通不便的地方有不少的协作社至今仍具有德川时代的许多机能），但是在许多农村、渔村和山村依然推行着过去的五人组制度，至少是实质没有变，城市里则有与此由来有内在联系的邻保组织（邻组、町会）。正因为如此，所以日本的极权主义者才得以利用它，强化它，并在重新组织的基础上确立起巩固的权力机构。日本的极权主义者与纳粹分子并非同出一辙。搞清日本极权主义的教会基础（不包括经济、政治基础）是今后社会科学面临的一个课题，至少邻保组织是其中的一个课题。

我对著者议论的另一个疑问是关于日本军队社会结构的性质。著者说日本军队内废除了日本式的敬语；日本的军队凭借的是实力而不是门第。只要有了实力，不论是谁都可以从小兵升入士官阶层。著者还说，不论是有钱的人还是贫穷的人都平等地接受军队教育。军队教育与所谓的“乡绅”地位没有关系。也就是说军队在许多方面扮演了平等主义者的角色。但我认为这是对军队社会结构的误解。军队并没有废除敬语，只是为了在军队这个统一的组织里建立秩序，过去那种反映德川时代纯粹封建制的复杂的等级制度的微妙敬语已不再适用罢了。军人是从各地、各阶级和各种职业汇集到一起的，他们中的大多数人只受过极低的教育，有的甚至只具备维持最低程度的集体生活秩序的能力，于是创造出一种非常单纯的敬语来取代微妙复杂的敬语。此外，门第观念表面上虽在军队里消失了，但现实是只有农村中的地主或地主兼自耕农，即封建农村的上层者才有可能把自己的孩子送到中等学校去读书，所以陆军士官学校和海军学校的学员也就自然而然地被限定在这些阶级的人中。总之，军队虽然没有“乡绅”或像“俗世”里的那种封建住的等级制度的原形，但敬语确实被继续维持着，只是为了适应军队的需要而被简单化了。军队是一个非常封建的社会这一点没有变。军队发挥了平等派作用的主张是很有疑问的。

五、有关“恩”的第五、六章是著者最下功夫，而且也是内容写得最好的一个部分。日本的社会结合大部分是人身或统治服从的关系，而不是个人与个人之间通过自由意志这一媒介的结合，这已经成为一种常识。但这种关系究竟是由什么样的意识来加以维持的？是由什么规范体系来加以确立的？可以说这方面的论述在我国至今尚属鲜见。我认为应该承认，这种关系最本质的要素就是两个原理，其一是“恩”的原理，其二是家族制或“家”的原理。关于“家”的原理，著者在书中时有言及。关于“恩”的原理则列举了很多事实，并以较长的篇幅作了论述。“恩”和“义理”作为日本社会结合的原理是至为重要的。我国学者很早就注意到了这个问题（樱井庄太郎“恩与义理”，刊于《社会学徒》杂志8卷415号，在此基础上樱井氏又于1961年发表了《恩与义理》的专著）。但我国社会学没有将此作为中心问题。著者身为外国人，而且一次也没有到过日本，但她却看到这个问题的重要性，我们不得不对著者敏锐的分析表示由衷的敬佩。著者指出，日本统治与服从的关系是由报恩义务构成的。报恩的义务是无限的义务，而从义务的这

种无限性中产生了人身的服从关系。这一论述提供了一把理解日本社会结构的钥匙。尤其是著者还探讨了与“恩”相当的美国概念，结果未能如愿以偿。为让美国人理解这个“恩”，著者作了巨大的努力，这是我们日本人感到兴趣的一个方面。

这里应特别予以记述的是下面各点。著者指出了恩本身不是一个德，报恩才是德。换言之，用其他种种话表现的行为在特定的人身结合关系的范围里是统治者所负的一定程度的道德义务，但“不是人所负的一般道德义务”。指出这一点是极其重要的，著者正是从这一点中发现了与以“仁”作为道德本质的中国古典儒教的重要差异。此外，指出何以把恩与报恩的关系看作犹如美国的偿还债务，这也是很重要的。另一方面，著者在这部分最有疑问的论述是她有关报恩义务的种类以及性质的议论。在著者看来，报恩的义务分为“义务”和“义理”，前者不管你怎样努力也不可能全部报答所受的恩惠，而且这是没有时间限制的持续的义务。后者是若相等地报答了自己所受的恩惠就行了，而且是有时间限制的义务。关于前者著者列举了忠、孝及“任务”，关于后者著者列举了包括对主君的义务、对远亲的义务等所谓的“对社会的义理”和“对自己名誉的义理”。著者在这里发生了本书其他部分所没有出现过的混乱。无疑，忠和孝是对恩所作的一种无限的义务。但是如果说对主君的义务和对他人的义务，时而也包括对近亲的义务是内容和时间都有限的义务（著者所谓的义理），那么这就是错误的。另一方面，所谓的“任务”据著者自己说就是对自己工作的义务【日语原文为“心中”，意为男女双方因爱情而一同自杀。——译注】。著者将此解释为报恩的义务，对此解释我们很难理解，因为所谓恩就是一种产生对赐恩人的义务的东西（请参阅川岛《作为意识形态的家族制度》1957年，第102页以下的“作为意识形态的‘孝’”和川岛“恩的意识实态”，载于《中央公论》1956年3月号，第119页以下部分）。同样著者也把“对名誉的义理”作为报恩义务的一种来加以考虑。但当遭到他人侮辱和诽谤时洗刷其污名的义务，即复仇的义务、履行礼节的义务等决不是对受之他人的恩惠的义务。总之，这里列举了种种日本人感受到的道德性义务，但未必都与恩有关。

此外著者就义理作的说明也是个问题。著者指出，在日本人的道德义务中有“义理”这样一个特别的范畴。这个范畴的道德性义务并不需要根据尽义务者的自发的主观意思来加以履行，而是要在外部的强制下（对社会的义理）不情愿地予以履行。这一点是社会上公认的。明确这一点也是非常正确的。而且这种义务常被称之为“义理”，这也是事实。但不能反过来说被称之为“义理”的事都是这种性质的事。著者既没有到过日本，也没有详细地看过被称之为“义理”的各种现象，更没有机会接触过使用义理这句话的种种场合，因此犯了这样的错误，这是可以原谅的事。总之，关于义理的论述最我们日本人最感滑稽的部分。但日本对“义理”的研究至今仍是空白，所以尽管有上述那样的错误，对著者在学问方面的功绩我们仍应予以高度评价。我对义理是这样认为的，义理这个词原来是指道德性义务的一般用语，但是由于封建道德是建筑在无视人的感情之上的，所以封建道德常常陷入与人的自然感情（人情）的矛盾之中。义理与人情之间的矛盾对立是封建道德的一个宿命。可是道德的性质要求它即使有这种矛盾也很严肃地予以贯彻。在这种情况下贯彻的道德若从否定“自然人”这一侧面来看时——更严密地说就是不依靠封建道德所内含的自我抑制这一内部强制来贯彻道德时——就变成了著者所说意思的“义理”。总之，著者所说意思的“义理”是封建道德在与人情的对抗关系中不能完全否定人情的一种关系。因而义理这个现象在许多情况下不是在封建道德的所有者武士那里发现的，而是在商人和农民中发现的。故义理不过是封建道德的一个侧面。

（关于义理请参阅上述樱井庄太郎氏的研究以及川岛“义理”，载《思想》杂志，1951年9月号，第21页以下部分）。

六。有关“人情”的第九章对我们日本人来说也是很有趣味的，而且其中还有不少教训。就我所考虑的情况而言，著者的论述似乎偏离了问题的中心。著者说她对日本道德戒律宽容五官快乐感到意外。著者说她感到奇怪的是在日本人中她竟没有找到一种想

法是像佛教那样否定现世快乐和像欧洲尤其是基督教世界观所强调的那种主张精神与肉体对立以及否定肉体的价值的，而另一方面，日本的道德又要求“偿还极端的义务和彻底放弃自我”，这是矛盾的，前后不一贯的。如果要寻找这样一个道德体系，即把这两个不一致的道德原理统一在一个平面上，那么上述著者所感到的奇怪就会成为一个谜。对这个问题只能历史地来加以解答。日本道德中的彻底放弃自我（它往往要求否定人的生命，如剖腹、情死等等）恐怕是任何一个国家的封建制度要求并创造出来的封建制度所特有的道德。日本所承认的肉体人，即肯定的人还是一种处于没有被纳入封建道德体系的一般民众（商人、农民）的“自然人”的状态。换言之，日本所肯定的是还没有把自我抑制作为媒介的自然的肉体人。在日本民众中广泛地存在着一种一味地肯定肉体人的情况，这是因为尽管在德川时代武士阶级的道德逐渐渗透到庶民阶级中，尽管明治以后绝对主义政府强制性地向全体民众传授武士所维持的封建道德，但它从未在民众中真正扎根。著者置历史以及社会身分或阶层于不顾，而试图抽象地把对机关系、矛盾关系中的两个社会规范体系统一在同一个平面上，结果导致了研究的失败。但著者这里提出的问题是敏锐的，而且是我们很感兴趣的问题。此外，著者为证明“对肉体人的肯定”而列举的几个资料也有值得商讨的地方，尤其是就入浴、睡眠而举的事实。由于问题过于细小，在此就省略不予说明了。

七、以“德之两难处境”为题的第十章也很有意思。在这一章里著者把日本人的道德同“美国人的”——即市民社会的——道德进行了比较。在日本，道德分裂成五花八门的圈。著者判断一个人时，她不是把这个人作为完整的人，而是以“不懂孝”、“不懂义理”这样的方法来加以判断的。“他们不像美国人那样指责某人不公正，而是明确指出那人没有达到公认准则的那个行动圈。”日本的道德要求不倾向于创造统一的道德精神，也不基于统一的道德精神，而是存在于种种道德要求的错综复杂之中。日本人的悲剧也许正是由这些道德圈酿成的。日本的道德精神不可能通过这种所谓的“外部世界”的矛盾来达到内在的统一。道德不是自主性的自律的精神世界，而是由他律性的“外部”强制（被人嘲笑）来加以保障的。著者指出的这些方面是非常正确的。著者还指出，明治以后政府曾致力于掀起一场向国家主义道德（忠）统一的运动，这也是很对的。但是为何会产生这种道德体系的分裂、矛盾，进而是人的道德精神的分裂，以致没能形成统一的人格？对这些问题即使是这位敏锐的著者也未能作出说明。我认为，这只有用历史的分析方法才能做到。而试图将这些诸多的道德圈统一在一个平面上的努力是徒劳的。这些道德圈分裂的原因在于日本封建制中的等级制度以及由此派生出来的各个身份所固有的道德圈，这些道德圈相互渗透，尤其是上层社会的道德强制性地向下层社会的渗透，明治后封建藩阀政府为创立国家主义道德体系而进行的执着尝试等等。这方面的具体研究是社会科学今后的课题。

著者指出的另一个有关德之两难处境的重要问题就是有关“诚”（真诚）的道德。我本人自小学开始就一直处于“诚”的灌输之下。对我来说，开始什么也不懂，但是反复地受到执着的灌输也就感到有点懂了似的。如同本尼迪克特在“儿童的学习”这一章中所说的那样，如此执着教导并从孩提时代就被“肉体化”的“诚”这个德在日本人的道德体系中确实占据着非常重要的位置。著者作为一个外国人竟然指出了这一点，而且还作了今日日本人信服的分析，这实在使人感到吃惊。正如本尼迪克特正确分析的那样，“诚”是“要人们必须全心全意和竭尽全力地履行责任”，是“循‘道’的热忱”。美国人进而还有这样一种观念，即认为它是“宗教狂者对自己的教义所具有的狂热心情”。许多日本人恐怕会对把他们视之为最高道德的“诚”概括成这样一种概念而感到气愤吧？但是“诚”被某个民族观之为道德的最高理想，而其他民族仅仅将此视为“宗教狂者对自己的教义所具有的狂热心情”，这一事实告诉我们一个道理，即我们日本人所持的价值尺度并不是绝对的普遍的和永恒的真理。

但日本人价值体系中的如此重要的东西，却至今没有被日本人作为科学研究的对象

（虽然作为说教曾被执着地灌输过），这一情况恐怕不能只归咎于日本学者的怠慢，因为这个德是如此的重要，以致于它得由国家来进行权威性的灌输（尤其是像“军人敕谕”那样的东西）。所以也就不可能对它进行科学的分析。这犹如明治以后在绝对主义政府的统治之下，要使政治学成为一门科学就得进行殊死的斗争。在看到本尼迪克特有关“诚”的分析后，我深切地体会到民主主义（学问和言论的自由）是科学研究不可缺的条件。

八、关于“修养”的第十一章也是颇有趣的。它揭示了极其理所当然的事对我们日本人来说并不一定是理所当然的。这一点恐怕使许多日本人都感到非常震惊吧？本尼迪克特非常正确地描写了日本“修养”的实质，指出修养的实质意义是一种努力，即对一些虽然是自我牺牲或自我抑制的事，但却要努力地不去那样意识它。这里我要对著者对现象的理解和分析能力再一次表示佩服。她一次也没有到过日本，但却如此明确地进行了论断。但是问题是对这种“修养”所作的要求是根据什么情况作出的？任何一个社会都不可能不向其成员要求某种程度的自我牺牲和自我抑制。但是近代市民社会所要求的自我牺牲和自我抑制是个人在社会中互相尊重自由所必需的最低限度的自我牺牲和自我抑制。由于自我牺牲的相互性，所以它可以建筑在人的自由意志的自发性上，因此，在美国没有像日本模式的“修养”那样的努力。与此相反，在日本，“日本人把自我监视和自我监督视为重压”，所以“修养”就成了一种需要。于是我就想，在日本，人们以如此巨大的努力不让自己意识到自我牺牲和自我抑制的实质，这恐怕是由于我们的封建社会没有自我牺牲的相互性，服从者在自我牺牲的“借贷对照表”中始终是被记载在贷方，而统治者则始终被记载在借方。可是我的疑问是，如果对日本人“修养”所作的要求只是基于上述事情的话，欧洲中世纪也应普遍地要求同样的“修养”。难道欧洲中世纪的事实是这样的吗？至少我还没有看到过有关这方面的事实。如果大胆推想一下的话，要求“无我”之境地、要求“像已死者一样”以及不去意识自我牺牲说起来就是这么一回事即是否定自我牺牲中的自我对立的一种现象，而这种现象在欧洲封建制中一般是看不到的。恐怕这是亚洲社会特有的文化模式。假定是这样的话，这个模式的道德戒律就难以单用封建性说清楚了。同时如单用日本性来解释的话，恐怕也难以说得清楚。

九、专门讲“儿童的学习”的第十二章恐怕是所有日本人都很感兴趣的一章。从教育、训练孩子的方法中寻找搞清某个社会的社会行动模式，以及由此形成的社会关系的结构的线索是文化人类学的研究成果。本章的成功正如著者自己在本书的开头部分所引以为自豪的那样，它有赖于文化人类学的研究成果。这一章里的有些材料虽需作点修正或限制（如所谓在上层阶级和下层阶级中教养孩子的方法是不尽相同的，但不可忽视存在着上层阶级的教养方法影响并渗透到下层阶级的教养方法中这样一个运动的侧面。但本书没有提及这些问题。），但搜集如此众多的材料实是件令人咋舌的工作。这章恐怕是本书写得最好的部分。

十、最后一章“投降以来的日本人”对满身创伤的日本国民确实是进行了淋漓尽致的揭露。似乎这章是专为占领这一现实目的而写的，但即使对靠自己的主观努力来实行民主主义革命的全体日本国民来说，仍具有极其深远的现实性意义。我以为这章所说加大部分内容是正确的。

十一、最后我就本书整体谈点感想。正如我已多次说过的那样，一次也没有到过日本的著者竟能综合地从整个结构上描绘出日本人的行动和思考方法的原理，这是值得赞叹的。这里没有必要言及著者若能来日本亲自调查一下事实就可以得到改正的许多误解，而且这些误解并不影响我们对本书学术价值所作的评价。因此这里我仅就著者的方法论谈若干感想。

第一、必须指出，著者的分析没有考虑问题的历史一面，这与下面将要提到的著者把分析的重点放在搞清平均的日本人的行动与思考方法的模式上是有关的。当然我承认学问的世界是有所分工的，我也承认美国的社会学至今比较（或几乎）不重视历史性地

思考问题是有其相当的理由的。但是在观察、分析像现在日本这样一个正处于变化、变革运动过程中的社会时，若不历史性地来进行思考的话，恐怕科学分析至少是不充分的。例如在现在（或明治以后）的日本，封建的东西和近代市民社会的东西，日本式的东洋的东西和西洋的东西将会重叠地摄入一张底片上，而且还存在着一个运动的过程，其中的一个会影响、反射到其他。对这些不同“模式”的种种现象若不历史性地予以考察，而只是放在同一个平面上作为并列的东西予以注视的话，那么它们相互间的排斥、渗透、反射和影响等关系就会被忽视。我认为本书欠缺的地方恐怕就是有意地、有意识地对这种问题进行探索还不够。著者在本书好几处提到了日本人的行动和思考方法中存在着相互矛盾的要素，并提出了为什么会同时存在这种矛盾的问题。正如我上面在谈及自我牺牲的道德观念与肯定自然的肉体人之间的矛盾时所说的那样，众多的此类问题若从历史这一侧面来加以分析的话就可迎刃而解。著者没有只满足于叙述事实，而是还致力于说明诸事实的内在联系和理由等，但是，若不注重历史性分析这一侧面，就不可能对现在的日本文化作进一步的深究。

第二、“日本人”是被作为同质的人的总体出现于著者面前的。著者几乎忽略了日本人中还存在着阶级、地域和职业等具体的差别。著者所要搞清的是平均日本人的行动和思考方式的模式。我并不要否定搞清文化的诸模式的实际意义和学术意义。试图搞清与美国人的社会性质完全不同的日本人的社会的时候，首先叙述一下它的本质性差别是理所当然的，而且作为研究顺序先搞清这一点也是必要的。以捕捉日本人的行动和思考方法这一整体面目为目的的文化人类学意义上的日本研究首先要尝试的就是搞清上述被抽象化的面目，即抽象的日本人的行动和思考方式的模式。因此，如上所述，著者的分析没有考虑到问题的历史性侧面是与此有关的。当然著者的方法论是有相当根据的，但在与著者的“问题”相关时，还是要特别强调一下日本是一个正在变化、变革的社会，在这个社会里存在着互相对立、对抗的种种圈、阶层和“力”（力量、势力）。对著者来说，本书的任务应是搞清支撑日本进行战争的“力”与使战争结束（期待这一局面）的“力”之间的关系；使日本社会回复到或固定在旧模式上的“力”同改革它、使它转化到民主主义社会、使它成为国际大家庭中的一员的“力”的关系，对战争和占领这一实际目的有所贡献。因此，不对日本社会内部存在着的诸多对抗性倾向和“力”进行分析，而只是给日本套上一个“模式”，那么就不可能引出具体的结论，就不可能对上述实践性任务作出贡献。如反复所说的那样，著者讲的“日本式文化的模式”作为日本人的一般面目，除极细微的部分外是非常正确的。但是如果分析一下这种整体面目或一般性倾向，它不外乎是一种动态关系，是互相对抗的各种社会力量均衡的结果。这里试举一例，在民法典和明治以来的小学修身教科书中出现的封建父系家长制就是由明治绝对主义政府的政治要求予以支撑，并自上而下地加于全体国民的“模式”。而且在某种程度上政府成功地将此“模式”渗透进了民众的行动和思考方法之中。但在庶民中间存在着与此相对抗的其他“模式”的父系家长制，而且明治以后民主主义思想对社会的影响也不是完全没有的，民主主义思想的发展前景虽说渺茫，但总还是存在的。通过分析支撑这些“模式”的社会力量，我们可以搞清日本父系家长制的命运及其变革的可能性。只要把日本社会看作是一个统一的同一性质的社会，就不可能进行上述动态性的分析。著者设想的日本文化的模式难道不是一个过于静止的统一的面目吗？为将著者的研究进一步推向深入，分析由阶层、地域或职业、年龄等差别产生的行动和思考方法的差别、分化及其互相对抗的关系是必不可少的。就我们日本人而言，对上述问题的分析和研究与其说是为了占领的需要，毋宁说是为了实行民主主义革命、重新建设日本以及创造我们的历史的需要。我曾高兴地期待着著者本尼迪克特不仅仅是为了占领，同时也为了我们的民主主义革命而亲自来日本进行调查研究，但遗憾至极的是我们的期待还未来得及实现，著者就永远地离开了人世。