

《菊花与刀》精读

History

2. 史学原典精读系列

主编 | 章 清 张海英 陈 新

冯 婧 · 著

復旦大學出版社



2. 史学原典精读系列

主编 章 清 张海英 陈 新

《菊花与刀》精读 r y

图书在版编目(CIP)数据

《菊花与刀》精读/冯玮著. —上海:复旦大学出版社,2010.1
(史学原典精读系列)
ISBN 978-7-309-07006-4

I. 菊… II. 冯… III. 文化-研究-日本 民族心理-研究-日本
IV. G131.32 C955.313

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 231627 号

《菊花与刀》精读

冯 玮 著

出版发行 复旦大学出版社 上海市国权路 579 号 邮编 200433
86-21-65642857(门市零售)
86-21-65100562(团体订购) 86-21-65109143(外埠邮购)
fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

责任编辑 史立丽

出品人 贺圣遂

印 刷 上海肖华印务有限公司
开 本 787×960 1/16
印 张 20.75
字 数 343 千
版 次 2010 年 1 月第一版第一次印刷

书 号 ISBN 978-7-309-07006-4/G·866
定 价 35.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

绪 言

作为实在令我汗颜的所谓《菊花与刀》的“精读者”，我的工作必须从介绍《菊花与刀》作者的学术简历与催生《菊花与刀》的动因以及学术界对《菊花与刀》的主要评价开始。

《菊花与刀》的作者是美国文化人类学家鲁斯·本尼迪克特(Ruth Benedict, 1887—1948年)。本尼迪克特原姓富尔顿(Fulton)，其祖先曾参加美国独立战争。她大学时原主修英国文学，后于1919年入哥伦比亚大学研究文化人类学，师从美国著名文化人类学家弗朗兹·博厄斯(Franz Boas)，1923年获博士学位。1948年9月，本尼迪克特因病逝世。

我“初识”本尼迪克特是1988年，距今正好20年。那时，我还是个学生，但却有幸应约翻译了绫部恒雄主编的《文化人类学的十五种理论》中介绍本尼迪克特“文化模式论”的一章。在这一章中，以下几句话令我印象深刻：“本尼迪克特的学说，和前此人们所宣传的文化类型论是不同的”，“本尼迪克特所说的文化模式，是不能以类型(type)一词代替的。她的学说，同将世界上所有的文化都嵌入几个固定框架为目的的抽象的文化类型论不同。她的记述具有实证的特色和很强的相对性，即主张在作为整体的世界上，将各种文化视为每个独立存在的个体”^①。

在奉命为《菊花与刀》写一本“精读”后，我发现以上这些话对我们阅读这本名著颇为重要。因为，文化模式论和文化类型论具有不同的分析和研究方法以及不同的理论特征。文化类型论是在事先有意构筑的类型中，对所有已知的文化进行整理和分类，如斯宾格勒的《西方的没落》和汤因比的《历史研究》，即采用这种方法，并具有相应特征。文化模式论则论述赋予文化某种特征、具有统一表

^① 冯玮译：《文化模式论》，载庄锡昌、孙志民：《文化人类学的理论构架》，浙江人民出版社，1988年，第83、85页。

现形态的个人和社会的性格,而不是在先定的类型中对文化进行分类。这正是将本尼迪克特的“Patterns of Culture”译成“文化模式”而不是“文化类型”的原因,也是我们阅读《菊花与刀》时首先必须明确的一个概念。

本尼迪克特的“处女作”,是1923年发表的论文《北美守护灵的观念》。她的这篇论文论述了美国新墨西哥州普艾布诺印第安人的守护灵和图腾崇拜的关系,显示了忠实运用资料的治学风格和历史主义倾向,受到学界关注。

本尼迪克特的“成名作”,是1934年出版、由八章构成的《文化模式》(Patterns of Culture)。在这本论著中,值得我们特别关注的,是本尼迪克特借鉴哲学家尼采研究古希腊悲剧的名著《悲剧的诞生》(1872年)中采用的、将两种具有不同精神特征的文化称为“阿波罗型文化”和“狄奥尼斯型文化”的概念。所谓“阿波罗型文化”,是指具有古希腊神话中的太阳神阿波罗所具有的性格特征:沉稳,遵守纪律,竞争意识淡泊,将“中庸之道”奉为生活准则。所谓“狄奥尼斯型文化”,则具有古希腊神话中的酒神狄奥尼斯的性格特征:充满热情,富于幻想,争强好胜,崇尚优越并视之为高尚美德。我个人认为,这一“分类”同本尼迪克特在《菊花与刀》中明确提出的日本文化是“耻感文化”、西方文化是“罪感文化”的主张,至少在方法论上存在必然的关联。

本尼迪克特在《文化模式》中反复强调,应该将人类的各种文化作为具有不同价值体系的多样化存在来把握。她认为,在不同文化的内部,均存在一种主旋律。这种主旋律既使文化具有一定的模式,又赋予该文化多重性格。这一文化主旋律就是民族精神(ethos)。所谓文化的统一形态,就是各文化内部由民族精神统一的文化的始终一贯状态。十分明显,在本尼迪克特看来,文化是一种辩证的存在:既存在统一性,又存在矛盾或相对性。我认为,认识本尼迪克特的文化模式论的这一特点,在我们阅读《菊花与刀》时显得尤为重要。因为,从书名到内容,《菊花与刀》处处显示出日本文化的辩证特点。

按照本尼迪克特的观点,人的思想和行为等“正常”或“异常”的判断,是由文化性质决定的。这一思想虽然因偏颇文化决定论而屡遭批判,但是,她这一明确显示文化模式论“支架”的见解,对我们正确理解《菊花与刀》的思想内容,无疑非常重要。例如,本尼迪克特在该书中明确提出,要“戴上日本人的眼镜看日本”。同时,主张文化具有多样性的思想,使本尼迪克特符合逻辑地得出必须完全相对地把握人类文化的结论,提出文化相对主义的主张。而这一主张同时反映出她对历史的态度。按照本尼迪克特的观点,所谓历史,就是特定的文化以其价值体系为基准,取舍、选择制度和习惯的传导过程。了解她的这些思想主张,对我们

真正读懂《菊花与刀》，或不无裨益。

1940年，本尼迪克特撰写了《种族：科学与政治》(*Race: Science and Politics*)一书，对种族歧视进行了批判。这种批判，显然与她的文化相对主义思想不无关联。另外，在第二次世界大战期间，除了日本，本尼迪克特还对罗马尼亚、荷兰、德国、泰国等国的民族性进行了研究。虽然她对这些国家民族性的研究所取得的成就及影响，和《菊花与刀》不可同日而语，但毋庸置疑，所有以上学术经历，为本尼迪克特撰写《菊花与刀》作了理论和知识铺垫。

1944年，本尼迪克特应美国中央情报局的要求，撰写了一份研究报告，题为《日本人的行动方式》。战后，由于美国政府的对日政策和日本国内局势的发展同该研究报告的看法一致，因此本尼迪克特对原报告进行了修改，并加写了前后两章，定名“*The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*”(《菊花与刀——日本文化诸模式》)，于1946年公开出版。该书出版后即引起强烈反响。1948年2月，日本的社会思想社出版了长谷川松治翻译的该书日译本，题为《菊と刀——日本文化の型》。一出版，即成为日本国内最畅销的书之一。毫无疑问，《菊花与刀》是本尼迪克特的代表作。

“菊花”是日本天皇家族的象征。“刀”是日本武士身份的象征。因此如书名所示，按照作者的看法，了解天皇制和武士道，是了解日本的关键。通过全书，我们不难发现作者的这一观点。但必须强调的是，本尼迪克特以《菊花与刀》命名此书，不仅是为了强调“天皇制”和“武士道”在日本文化中的地位，同时也以“菊花”和“刀”来象征日本文化的双重性和日本人的矛盾性格，如她在第一章中写道的：“刀与菊花，两者都是一幅绘画的组成部分。日本人生性极其好斗而又非常温和；黠武而又爱美；倨傲自尊而又彬彬有礼；顽梗不化而又柔弱善变；驯服而又不愿受人摆布；忠贞而又易于叛变；勇敢而又怯懦”等等。

本尼迪克特所谓的“文化”，则指日本人的生活和行为方式。本尼迪克特在书中对日本文化的以下几个方面，进行了重点论述：第一，她认为日本文化属于“耻的文化”，与作为“罪的文化”的西方文化构成对偶。两者的差别是，对生活和行为方式，前者注重外在的评判，而后者注重内省和自觉。第二，日本人强调“各得其所，各安其分”，即根据自己的身份与地位采取相应的生活和行动。第三，注重“义务”和“义理”。所谓义务，是对皇恩、亲恩、师恩等恩情永无止境的回报，其中忠与孝是最典型的义务；所谓义理，则是对所受恩惠作等量回报。义理又分为两种，一种是对社会，如对主君和近亲的报恩义务；一种是对名分，如遭受侮辱时进行报复。第四，日本人强调“人情”，即追求并尊重肉体享受和快乐，包括性、洗

澡、吃饭、睡觉。但同时日本人又强调忍耐,强调为了特定目的可以牺牲这些快乐和享受。第五,日本人具有双重人格特质,即有时循规蹈矩,有时放浪形骸。这种特质源于儿童教育。

《菊花与刀》在日本国外深受重视和好评。有的学者不仅称此书是研究日本的经典性著作,更称此书是“现代日本学的鼻祖”。20世纪80年代,复旦大学和浙江人民出版社合作,出版了一套由数十卷专著和译著构成的“世界文化丛书”,《菊花与刀》是其中的第一本。《菊花与刀》甚至在日本也得到了高度评价。日本著名评论家川岛武宜认为:“本书作者的学识和能力令人惊叹。尽管作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,可作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。作者还在分析这些事实的基础上,推导出关于日本文化基本的然而对整体来说又是具有决定意义的各项特征。”著名学者绫部恒雄认为:“论述文化模式论,可以说自始至终和论述美国文化人类学家鲁斯·本尼迪克特的学说是同义语。本尼迪克特是文化模式论的创始者,同时也是该学说唯一的推动者和促进者。”

但是另一方面,《菊花与刀》也遭到了不少日本著名学者的批评。日本《民族学杂志》1950年第5期制作了题为《本尼迪克特的〈菊花与刀〉给我们的启示》的特辑。日本各相关领域的著名学者柳田国男、和辻哲郎、有贺喜左卫门、南博、川岛武宜等,在该特辑上对《菊花与刀》进行了尖锐的批评。

日本民俗学的泰斗柳田国男在他题为《普通人的的人生观》一文中评论道,“耻的文化”若仅用于指武士阶级或许并无不可。所谓“义理”原先也仅限于武士的行为,在现代则仅仅是社交场合的惯例。本尼迪克特将其作为“首尾一贯的文化模式”,犯了资料使用上的错误。他同时认为,以“罪的文化”和“耻的文化”定义西方文化和日本文化过于偏颇。按照他的观点,在世界上,日本人或许是最常使用“罪”这个字的民族。

以《锁国——日本的悲剧》一书闻名遐迩的和辻哲郎,在他《对科学价值的质疑》一文中,对《菊花与刀》的学术价值作了全面否定。他特别强调指出,书中所涉及的有些想法仅仅是军方的想法,而本尼迪克特却误将其作为所有日本人的想法。例如,“八紘一字”的思想虽然非常重要,但和辻哲郎却称“我就是没有听过这种说法的人之一”。他同时还指出,本尼迪克特认为,在日本的“家”中,子女必须服从父母和年长者,但事实上,在择业和择偶时,子女往往违背父母的意愿。他以亲自见闻的“祖母、外婆那一辈的女性也被媳妇虐待”的例子,反驳本尼迪克

特的论述。

农村社会学家有贺喜左卫门在他《日本社会结构中的阶层制问题》一文中,虽然对本尼迪克特认为日本人的精神受阶层制度影响的观点给予了高度评价,并认为她指出了日本社会的一些“二元性”特质,如国家和相对自主的地方自治的并存、国家神道和其他宗教的并存、受政府保护的大企业和中小企业的并存等,但是,他认为本尼迪克特论述的“二元性”尚有缺陷,指出特别对农村与都市的社会结构,需要作更细致的探索。

因对日本国民性的出色研究而著名的南博的《社会心理学的立场》一文,指出了本尼迪克特在研究方法上存在的问题,即她采用的资料以明治中期以后的文献为主,采访的“日本人”大多是出生于明治时代的美国的日侨,他们充其量仅接触到大正初期的纯粹的日本文化,对现代日本文化并不真正了解。南博认为,本尼迪克特只是采用观念论,而不是实证考察的方法,“用抽象的类型思考”的方式考察“整体的日本人”。

法学家川岛武宜以开宗明义的《评价与批评》一文,指出《菊花与刀》在试图结构性地把握日本文化的特质这一点上值得肯定,但是过于偏向“静态考察”,缺乏“动态考察”即历史层面的考察。他还指出,本尼迪克特将日本人当成同质性的一群人,忽略了因其阶层及职业不同而存在的差异,也是一个缺陷。

除此之外,对《古事记》和《日本书纪》持批判态度的民主主义者津田左右吉,也对《菊花与刀》进行了严格审视,并于1961年6月在《思想·文艺·日本语》上发表了《〈菊花与刀〉的国家:论外国人的日本观》一文。他批判道,由于本尼迪克特毫无批判和鉴别地运用资料,因此在许多地方造成讹误。例如,本尼迪克特认为天皇是日本阶层制的顶端的论述,事实上完全忽略了日本百姓爱戴天皇的事实;“八紘一宇”是军部利用明治之前的国学进行对外扩张的妄想,而本尼迪克特似乎对此一无所知;“义理”是江户时代的词汇,而“义务”则产生于明治时代,将两者置于同一范畴进行讨论,显得非常荒谬。

概括而言,对《菊花与刀》的批评主要集中在三个方面:第一,由于本尼迪克特不懂日语,对日本史缺乏正确的认识 and 了解,因此存在一些资料分析上的错误;第二,本尼迪克特忽略了对相关历史背景的探讨,并且将历史和现实、历史上的日本国民和现实中的日本国民混为一谈;第三,本尼迪克特构建了一个“同质的”日本民族,忽略了年龄、阶层、职业的区别。这些批评与不足正是本书着力之处,本书将在诠释《菊花与刀》有关概念、内容的同时,作一些适当的补充与延伸。

必须强调的是,尽管《菊花与刀》存在一些缺陷,但正如南博的《日本人论:

从明治维新到现代》一书所指出的：“本尼迪克特将日本文化定义为‘耻的文化’，西方文化是‘罪的文化’，对于义理、义务、恩惠等概念进行考察，这些成果带给后续的日本人论极大启示”，“本尼迪克特以文化人类学的方法剖析了连日本人自己也没注意的地方。因此，《菊花与刀》可说是外国人写的日本人论中最杰出的一本”^①。1951年《菊花与刀》被列入日本《现代教养文库》，至1963年已重印36次，可见其影响之广。这也是我们有必要去芜存菁，认真研读该书的原因。

我本人专攻日本史，特别是日本近现代史，并曾在日本学习和工作多年。书斋治学和亲身经历，使我对日本各个方面有一些肤浅的认识和了解。但必须强调的是，虽然拙著是“原典精读”系列丛书中的一本，但我断然不敢以《菊花与刀》的“精读者”自诩。因为，《菊花与刀》涉及日本历史和现实诸多方面，对这些方面进行鞭辟入里的分析和阐述，显然是我力不胜任的，所以承接这项任务，只是希望通过我的工作，使更多的中国人进一步体会到，对我们这个“一衣带水”的近邻，对日本这个经济大国的认识和了解，不仅要“找寻决定性的物质因素”，而且还要“探讨起重要作用的精神因素”；不仅要关注“抽象模式”，而且要探索“具体典型”。我认为，《菊花与刀》是能够帮助我们进行这项探索的一本名著，其中涉及的诸多问题确实值得我们深究。所以我“义无反顾”地承接了这项“光荣而艰巨的任务”。

最后需要说明的是，《菊花与刀》有多个中文版本。拙著采用吕万和、熊达云翻译的商务印书馆1990年版。为了便于阅读和理解，我采用先概括原著内容，再进行阐述和分析的方式。我认为，这也符合“精读”的应有方式：先进行“归纳”，再进行“演绎”。同时，这也是我治学的基本方式：先了解别人的理论、观点，再表述自己的认识、想法。拙稿中引述的所有原著内容，均采用仿宋字体，并尽量采用原著语言，不再另行注明出处。拙稿序章如题所示，是对“菊花”与“刀”内涵的扼要阐述。第五章和第八章各融入了原著三章内容，故各节的标题与原著一致。其余各章对应原著一章，标题与原著一致。

冯玮 敬识

^① 南博著，邱琬雯译：《日本人论：从明治维新到现代》，广西师范大学出版社，2007年，第170、171页。

目 录

绪 言	/ 001
序 章 “菊花与刀”题解	/ 001
一、“有关天皇陛下下的问题”	/ 002
二、“刀是武士道之魂”	/ 012
第一章 “任务——研究日本”	/ 023
一、“神之国”日本的由来和演变	/ 024
二、“日本人”的形成	/ 032
三、“日语来自何方”	/ 040
第二章 “战争中的日本人”	/ 049
一、“图朝鲜，其意实在中国”	/ 051
二、重识“三国干涉还辽”与日俄战争	/ 059
三、“因为没有资源，所以才发动了那场战争”	/ 068
第三章 “各得其所 各安其分”	/ 079
一、“万邦各得其所，兆民悉安其业”	/ 081
二、“等级秩序”和“下克上”：日本历史的常态	/ 091
三、“幕藩体制的三大支柱”	/ 101
第四章 “明治维新”	/ 111

一、“宣告近代日本到来的战斗口号是‘尊王攘夷’”	/ 113
二、“明治政府的这些重大改革不得人心”	/ 122
三、“出让为劝业而设置的工厂”	/ 131
 第五章 “知恩图报”	 / 143
一、“历史和社会的负恩者”	/ 143
二、“报恩与万一”	/ 153
三、“情义最为难”	/ 165
 第六章 “洗刷污名”	 / 176
一、“‘情义’由一系列德行构成”	/ 178
二、“生活与身份相适应”	/ 189
三、“亲眼看到敌人的强大,于是便向敌人请教”	/ 197
 第七章 “人情的世界”	 / 209
一、“浪漫主义的恋爱也是‘人情’”	/ 210
二、“同性爱是武士、僧侣等公认的享乐”	/ 221
三、“多数男子不时与艺妓或妓女玩乐”	/ 230
 第八章 “耻感文化”	 / 240
一、“道德的困惑”	/ 240
二、“自我修养”	/ 251
三、“儿童学习”	/ 258
 第九章 “投降后的日本人”	 / 267
一、“如果天皇下诏,日本在第二天就会放下武器”	/ 269
二、“使天皇免受审判是盟国的政治决定”	/ 282
三、“满足美利坚合众国之目标”	/ 292
四、“建设健全、繁荣的经济”	/ 307
 后 记	 / 319

序章 “菊花与刀”题解

鲁斯·本尼迪克特在《菊花与刀》的开篇部分即写下了这样一番话：

自从日本锁国的大门被打开以来的75年间，对日本人的描述总是使用一系列令人极为迷惑的“但是，又……”之类的词句，远非对世界其他民族的描述可比。一个严肃的观察家在论及其他非日本民族时，是不大会既说他们彬彬有礼，又加上一句说：“但是，他们又很蛮横、倨傲。”他也不会既说该民族无比顽固，又说：“但是，他们又极易适应激烈的革新”……他不会既写一本书讲这个民族如何普遍爱美，如何对演员和艺术家给予崇高荣誉，如何醉心于菊花栽培，又另外写一本书来补充说，该民族崇尚刀剑和武士的无上荣誉。

然而，所有上述这些矛盾却成为有关日本论著中纵横交织的经纬。而且，都是千真万确。刀与菊花，两者都是一幅绘画的组成部分。日本人生性极其好斗而又非常温和；黠武而又爱美；倨傲自尊而又彬彬有礼；顽梗不化而又柔弱善变；驯服而又不愿受人摆布；忠贞而又易于叛变；勇敢而又怯懦；保守而又十分欢迎新的生活方式。他们十分介意别人对自己的行为的观感，但当别人对其劣迹毫无所知时，又会被罪恶所征服。他们的军队受到彻底的训练，却又具有反抗性。

本尼迪克特的以上表述，扼要地揭示了日本民族的矛盾性格，也是她何以将这本阐述“日本文化模式”的书命名为《菊花与刀》的原因。确实，她在尽可能揭示这种矛盾性格及其原因的意念引领下，通过鲜明的观点和生动的实例，通过与美国和中国民族性格的对比，完成了“1944年6月接受委托从事研究日本的工作，受命使用作为一个文化人类学家所能使用的一切研究技术，以求弄清日本民

族是什么样的民族”这一任务,为美国制定战时和战后对日政策,提供了重要参考依据。

然而,为什么用“菊花和刀”作为书名?尽管对这个问题本尼迪克特本人没有作出明确解释,但是纵览全书不难发现,“天皇”和“武士道”,是本书两个最关键的词语。也就是说,在她看来,认识日本人对天皇的态度和日本人传承至今的武士道精神,是了解日本民族性格及其矛盾性的关键。因此,我们要真正读懂这本书,首先必须对作为皇室象征的“菊花”和作为武士道之魂的“刀”在漫长的日本历史上的地位,有一个鸟瞰式的了解。

一、“有关天皇陛下下的问题”

本尼迪克特在《菊花与刀》中写道:“关于日本人的态度,最著名的是有关天皇陛下下的问题。”因此,我们解读此书,首先必须以“有关天皇陛下下的问题”作为切入点。

“菊花”图案是天皇家的家徽,即皇室的象征,同时也是天皇制的象征。

日本的家徽产生于平安时代,迄今已有近千年的历史。当时,一些达官显贵为了显示自己的身份及家世,常从各种动物以及花卉等图案中挑选自己喜爱的图案装饰在车舆、服装、家具上。后来,由于某一家族反复使用同一图案,世代相传,从而使这种图案逐渐成了该家族的标志。这就是家徽的起源。至江户时代,制作家徽成为一种社会风气,甚至非武士阶层,即不准佩刀、不准拥有姓氏的农、工、商阶层,也可以拥有自己的家徽,可以自由设计各种家徽,从而使家徽的图案种类、数量迅速增加。

据说,选择菊花作为皇室的家徽——皇室的象征,是后鸟羽天皇(1180—1239年)。后鸟羽天皇之所以选择菊花作为家徽,完全是因为他格外喜爱菊花。事实上,和欧洲崇尚狮子、鹰、鹫等威严的动物,喜欢以这类动物制作徽章不同,在日本,家徽的图案大都比较典雅。

在日本,有这样一个传说:曾经有人想将《孟子》带入日本,但是,这条船在海上遭遇风浪遇难。这个传说意欲说明,自立国以来,日本天皇“万世一系”,始终没有断绝。《孟子》宣扬“禅让”和“驱逐讨伐暴君”,与日本的这一传统观念相悖。

以上所述,虽然仅是一则传说,但却揭示了一个历史事实。中国儒教虽然对

日本影响甚深,但中国儒教关于“禅让”和“驱逐讨伐暴君”的学说,却始终遭到日本人抵制。例如,江户时代水户派代表人物藤田东湖曾明确提出,在儒教的学说中,有两条绝不适用于日本,“一条是禅让,一条是驱逐、讨伐君主”,“在我们日本赫赫神州之内,自从天主将统治日本的使命授予天子、天孙以来,皇统绵延不绝,传之无穷。天位之尊如日月不可逾越。万世之下,即使有人道德可以与舜禹媲美,智慧可以与汤武比肩,但其能做的唯一之事,仍只能是一心一意地侍奉天皇,协助天皇完成大业。万一有人倡导禅让学说,但凡大八洲(按:即日本)的臣民皆可鸣鼓而攻之”。

不仅儒教,在佛教广泛传播于日本时,僧侣和信徒也都认为,必须崇拜天皇。镰仓末期佛学大师兼好法师在其名著《徒然草》中写道,天皇的伟大地位令人敬畏,所有皇族成员亦非凡人之辈。正是这种尊皇思想,使日本佛教关于“十善”之德与帝王关系的认识,发生了明显变化。原始佛教认为,帝王应身体力行十善,并依此治理国家;日本佛教则认为,身为天皇,本身即意味着对“十善”已身体力行^①。

在日本的土著宗教神道中,“天皇神圣”思想更是极其鲜明。被称为“神道的圣经”的《古事记》中的神话故事所着力宣扬的,就是天皇的神圣性。确实,在其他民族中也不乏人的神格化,但是那和对日本天皇的神格化显然不同。例如,在西方社会,亚历山大大帝和罗马皇帝等也被奉为“神”,但这仅是将他们个人神化,与植根于一个民族的原始信仰中的民族神话没有关联。欧洲的“君权神授”说是以基督教的上帝观为前提的,是以上帝的意志作为君主权力依据的。所谓“君权神授”,其本义说明君本身不是神。但在日本,没有“君权神授”之说,因为天皇——“君”,本身就是神。

本尼迪克特在《菊花与刀》中写道:“曾经在日本生活过的人都知道,没有什么事情比侮辱和赤裸裸地攻击天皇更容易激起日本人的仇恨和煽起他们的敌意了。”这句话突出说明了日本人对天皇的态度。事实上,在她之后,无论是日本还是非日本学者,均对天皇在日本的地位给予了高度重视。

美国著名的“日本通”、前美国驻日大使埃德温·O·赖肖尔和马里厄斯·B·詹森在其合撰的《当今日本人——变化及其连续性》中写道:“日本人经常宣称,说他们民族的特殊性来自其独特的历史,即从朦胧的史前时期以来,日本从

^① 十善:不杀生,不偷盗,不淫邪,不贪欲,不嗔恚(不随意发怒),不邪见(不产生错误思想),不两舌(不挑拨是非),不恶口(不恶语伤人),不妄言(不说大话、假话),不绮语(不说花言巧语和淫词艳语)。

来就只有一个统治家族。其实,约从九世纪起,天皇就失去了对国家的实际控制权,而且在后醍醐天皇于1333年试图重建天皇领导权失败之后,再也没有作过恢复天皇实际统治的努力。尽管如此,人们对天皇家系始终保持着高度的尊敬。在现代社会之前,没有一个人对于一切合法的政治权威归根到底来自天皇家系这一观念进行过挑战。”^①

日本著名学者中村元在其名著《东方民族的思维方法》中写道:“不管是把天皇与国家当作一回事,还是把天皇解释为国民团结的象征,天皇制是日本所特有的制度,我们必须注意这种制度是不见于其他民族之中的。”^②

作为以往国家最高权力的所有者和今天日本国家的象征者,日本天皇从初代神武天皇至当今平成天皇,已经历了125代。据《古事记》和《日本书纪》中的“神武天皇东征说”记载,日本初代天皇“神武天皇”,就是原居于日向、后率领军队进入大和的磐余彦。但是现经考证,《古事记》和《日本书纪》,即“记纪”中的内容,多系后人杜撰,不可作为信史。事实上,不仅“神武东征说”仅是传说,而且从第二代天皇绥靖天皇至第九代天皇开化天皇,“记纪”均只提其名,未记其事,因此日本史学界称之为“欠史八代”。然而在日本初、高中教科书以及历史学、考古学的研究性论著中,不仅将天皇号出现之前见于信史记载的“大王”称为“雄略天皇”、“继体天皇”、“崇峻天皇”,甚至将神话传说中的王者,即日本史学界称为“欠史八代”的八代“天皇”,亦冠以“神武天皇”、“仁德天皇”等名号,从而使人们误以为天皇早在远古时代就已存在。

那么,真实而非神话传说的“天皇”是何时出现的,“天皇制”又是何时出现、如何形成并演进的?确实,这对我们阅读《菊花与刀》是一个非常重要而复杂但必须回答的问题。

作为君主号的“天皇”最早产生于何年,早在1118年(日本元永元年)已有人提出是在推古朝。按照这种说法,当时圣德太子取“天子”和“皇帝”字首,创制了“天皇”号。606年(日本推古十六年,隋大业二年)日本推古天皇致隋炀帝的国书中,就有“东天皇敬禀西皇帝”一句。也就是说,按照这种观点,至少在7世纪初,天皇名号已经出现。但是,第二次世界大战后,日本学者谷川道雄的《隋唐帝国形成史论》和角林文雄的《论日本古代的君主称号》,对此说提出了质疑。他们认为,当时“日本”君主自称“天子”,而别国则称之为“倭王”,因此上述国书中的

^① 埃德温·O·赖肖尔、马里厄斯·B·詹森著,孟胜德等译:《当今日本人——变化及其连续性》,上海译文出版社,1998年,第238页。

^② 中村元著,林太等译:《东方民族的思维方法》,浙江人民出版社,1989年,第301页。

“天皇”，很可能是“天王”。由于原文佚失，故史实已不可考。另外，《雄略纪》引注《百济新撰》，有一处写为“天皇”，其他几处均为“天王”。因此推古朝时“天皇”号是否已经出现，并不明了。迄今为止，关于“天皇”号何时出现，日本学术界主要有“推古朝说”、“持统朝说”、“天智朝说”三种观点，尚无定论。

在中国历史上，有作为神灵的“三皇”和作为圣王的“五帝”的“三皇五帝”之说，天皇即“三皇”之一。如《史记·补三皇本纪》中即有“天地立，有天皇氏，十二头，澹泊无所施为，而俗自化”一句。在中国历史上，还曾有君主以“天皇”为号。如据《唐会要》记载，唐高宗在上元元年（670年）改皇帝为天皇，改皇后为天后。那么中国的“天皇”和日本的“天皇”有何关系？按津田左右吉在《天皇考》中所述，日本“天皇”号的由来，与“占星术”和“神仙说”有关，即在日本，“天皇”首先是神和宗教信仰的对象。中国的“天皇”既有作为君主的政治含义，更有作为神的宗教含义，但日本采用“天皇”号的主要理由是后者。按照津田左右吉的观点，在近代之前，天皇基本上不是政治权力的实际掌握者，天皇具有“神性”的思想是通过古人的实际生活培育起来的一种“国民精神”。可以认为，从与国家权力、政治制度的关联性的视角观察，津田左右吉的实证性考察可谓一语中的。

需要强调的是，虽然“天皇”称号在7世纪的日本确实已经出现，但在以后的日本古籍中，“天皇”、“人帝”、“人王”的称呼经常并用。例如，《金刚峰寺杂文》记载，宽弘四年（1007年）十月十一日的金刚峰寺解案中称“当日本卅二主钦明天皇即位十七年”；《石清水八幡宫文书》记载，永承元年（1046年）河内守源赖信告文中称“本朝大日本国人人帝第十六代治武皇”；《西大寺爱染明王像胎内瑜伽瑜只经》宝治元年（1247年）八月十八日叡尊愿文称“日本国人人王八十九代”。

另外需要强调的是，按照西岛定生在《皇帝支配的成立》中提出的观点，至迟在汉代以后，中国君主名号的“功能”已出现分化：在祭祀天神地祇和致函南蛮北狄西戎东夷时，是“天子”；在号令王侯和臣民时则是“皇帝”。在隋唐时，更有八印玺制，其中三个“皇帝”印玺用于颁发国内文书，而三个“天子”印玺则用于致蕃国的文书。但是在日本，“天子”和“皇帝”自古就是“合二为一”的“天皇”。无论何种场合，天皇均使用三寸见方的“天皇御玺”（另有作为“三件神器”之一的神玺是不用的）。

和“天皇”的由来相比，作为一种政治概念的“天皇制”的出现，则是晚近的事。据史家查证，“天皇制”一词最早出现于20世纪30年代共产国际在1932年制定的《关于日本的形势和共产党的任务的纲领》。该“纲领”写道：“日本的天皇制，一方面主要立足于地主这一寄生的封建阶级，另一方面还立足于正在迅速致

富的贪婪的资产阶级。”“我们的最终目的虽然是建立无产阶级专政,但首先必须进行废除天皇制和重新分配地主阶级财产的资产阶级民主主义革命,扫清达到这一目的障碍。”^①

一般认为,日本天皇制经历了以“大化改新”的贯彻为标志建立的古代天皇制、以《大日本帝国宪法》的颁布为标志确立的近代天皇制、以战后《日本国宪法》的制定为标志发端的现代天皇制三个阶段。

“大化改新”以发生于大化元年(645年)六月的一场宫廷政变为开端。由于这一年是乙巳年,故史称“乙巳政变”。《日本书纪》卷二十五皇极天皇四年六月条对这场政变有详细记载。另据《日本书纪》记载,“大化二年(646年)春正月甲子朔,贺正礼毕,即宣改新之诏”。“改新之诏”全文由四个项目构成,在《日本书纪》卷二十五中载有全文,其基本精神就是仿效中国隋唐律令制,参酌日本旧习,建立中央集权的封建国家体制。

在古代天皇制阶段,天皇的权力主要体现在以下几方面。由于天皇“万世一系”,古代天皇制是其源头和始基,因此我们有必要对其详细了解。

第一,天皇是赐“姓”的唯一主体,是构成政治身份和经济秩序的根本。在律令制中,位处塔尖的是“大王”(当时尚没有“天皇”称号),但是大王并不直接掌握“绝对权力”,而是通过由官员组成的“合议制”处理和解决问题。因此,负责“合议制”的人物是“实权人物”。此实权人物一般和大王有姻亲关系,并必然出自“臣”姓或“连”姓。“臣”和“连”前面冠有“大”字,即“大臣”和“大连”,意为此人具有政治实绩。姓是一种世袭的尊号,由“大王”赐予。当时中央政府的重要职位均由“臣”姓豪族和“连”姓豪族担任,地方官职(伴造、国造、县主、稻置)则由臣、连、君、早、直、首“六姓”豪族担任。与“姓”对应的是“氏”。氏或源于地名,如葛城氏、石川氏;或源于职业,如忌部氏、服部氏;或源于门第,如久米氏,等等。

必须强调的是,“姓”是朝廷赐予的尊号,“氏”是身份的显示。当时,由于大和、河内、摄津地区是支撑“大和朝廷”的主要地区,因此任职于中央政府的大都是出身这几个地区的“氏”。获得“大臣”荣誉的,最初是自5世纪初任职70年的“葛城氏”,其次是5世纪末至6世纪初的“平群氏”,再次是6世纪初至7世纪中叶任职约140年至150年的后发势力“苏我氏”。担任“大连”的,最初是5世纪后半至6世纪初的“大伴氏”。从氏和姓同职务的连贯、一致性判断,可知“氏姓制”是世袭制。与“氏姓制”并行的是“部民制”,即被统治者均被编入各种“部”,

^① 日本共产党:《日本共产党的五十年》,日本共产党中央委员会出版局,1978年,第70页。