

中山大学学报论丛（哲学社会科学）〔17〕

日本文化论集

中山大学学报编辑部

1988年3月

日本文化论集

中山大学学报论丛（哲学社会科学）

〔 17 〕

中山大学学报编辑部

1988年3月

前 言

日本在第二次世界大战后，经过不太长的恢复时期，生产迅速发展，特别是60年代以后，出现了经济的腾飞，引起了各国有关人士注意，纷纷进行研究。日本的飞跃发展，固然有各种经济上的原因，但其根本原因还应该从它的文化深层结构去发掘。基于这一认识，几位研究者围绕着“日本文化的民族性”这个课题，从各个方面进行了初步的研究，并把研究成果编成这本《日本文化论集》，以就教于有关的学者、专家。这里的9篇文章，从不同的角度探讨了日本民族文化的特点。细心的读者可能发现，这些文章的观点不尽一致。我们本着“百家争鸣”的精神，认为只要言之有据，言之成理，都可以提出来讨论。这样才有利于集思广益，使这个问题的研究进一步深入下去。

这本《日本文化论集》的编辑主要由丘仕俊负责，参加这项工作的还有关燕军和陈于华。本论集的出版，得到日本国际交流基金会的资助，谨致谢忱。

编 者

目 录

中世“共同体”问题与中日文化的比较……姜伯勤（ 1 ）

中日文化差异浅析

——兼评“儒家资本主义”……王 宾（ 8 ）

儒学与日本道德观念……廖枫模（ 22 ）

日本写景文学的创立及其特色……丘仕俊（ 35 ）

《源氏物语》的主题……廖枫模（ 49 ）

深深扎根于民族土壤的文学

——试论壶井荣文学创作的艺术特色及其意义

……陈于华（ 63 ）

“万叶假名”和日本古代文字的创造……黄光卫（ 80 ）

日本经济的腾飞及其主要原因……关燕军（ 100 ）

论明治时代日本官营工矿业

处理的原因和目的

——以工部省所管企业为中心……邹建华（ 123 ）

中世“共同体”问题

与中日文化的比较

姜伯勤

战后日本社会经历了“农地改革”，在此背景下产生的“大塚史学”，认为农村共同体的崩溃是资本主义成立的前提。因此，日本研究中国历史的学者，也十分热心地在中国古代及中世历史中，寻找中国历史上的农村“共同体”。

但是，正如佐竹靖彦先生1983年2月在中国所作的一次学术报告中指出的：“关于‘共同体’问题，日中两国学术界的看法非常不同。我们日本的中国史学家几乎每个人都对‘共同体’这个问题有一定程度的兴趣。可是中国的中国史学家们好像对这个问题没有特别的兴趣。”^①

佐竹先生在这里提出的问题，实际上是一个牵涉到中国与社会历史差异和文化差异的问题，现试作如下探讨。

一

日本中世历史上的那种地缘性农村共同体形式，并不见于秦汉以后的中国历史中。

15世纪室町时代以后，日本的乡村社会出现一种称为“惣村”的农民的地域结合，其特点是：

村落是一个完整的实体，住在村落的农民独立地进行小

规模农业经济，农民与村落密不可分。各村落无例外地保有“惣有地”，“惣村”对灌溉用水实行自主性管理。“惣”的管理的最高机构是惣大会，处理日常事务的执行机构则为“乙名”、“年寄”、“年行事”等人。当时还有称为“惣掟”、“惣置文”的自主地订立的村落法，对违背这些村落法者，村落拥有处罚违法者的检断权，即拥有“自检断”特权。还成立了负责交纳农民年贡的“地下请”②。

这种称为“惣”的共同体颇有些相似于欧洲中世纪的“马克”，即地缘性的拥有定期分配的公有地的村社。恩格斯有一篇著名的题为《马克》的论文③。恩格斯说：“在整个中世纪里，它乃是一切社会制度的基础和典范”。由于“马克”这种村社制度在西欧与领主庄园重叠而存，所以马克制度又被认为是欧洲人民上千年受奴役的基础。又由于马克制度中有村社成员的自治传统，马克制度给了农民一个现存的抵抗手段。“惣”是略似于“马克”的一种地缘性农村共同体。

在人类社会组织发展史上，一般都是血缘性的纽带为地缘性纽带所取代。日本的“惣”和西欧的“马克”都属于一种地缘性纽带。秦汉以后的中国封建社会仍然保存着血缘纽带，而缺乏地缘性农村共同体的存在，缺乏类似“马克”或类似“惣”的传统。这可以说是理解中国历史与欧洲及日本历史差异的奥秘的一把重要的钥匙。

二

为什么我们如此重视中国和日本在封建社会发展时期是否存在地缘性农村共同体的这一差异呢？因为正是这个差别，影响到后来现代化的历史进程，也影响到近代时期两个

民族的不同文化内隐形态。

日本资本主义的发展，日本的现代化进程，无疑与农村共同体的瓦解分不开。正如高桥幸八郎在《现代化的历史比较研究》一书中论述过的：幕藩体制下的农村共同体的原来的成员是称为“本百姓”的农民，他们是封建地租（年贡）的负担者，在“检地”之时登记在帐籍之上，另外，不登记于“检地帐”上的，则是“帐外”或“水吞”。农村中出现“本百姓——水吞”的阶层分化，可比定为近代社会中资本——雇佣劳动的基本构成。农村共同体解体问题，也就成为一个认识现代化问题的重要的视角。^④

称之为“惣”的农村共同体在现代化进程中解体了。但这种地缘性的村民自治的组织形式在近代化进程中，也给社会组织形式或文化内隐形态打下烙印。例如，日本中世农村共同体的自治权也曾见于中世末期的城市。如胁田晴子指出：中世后期，在畿内农村中“地下请”和“自检断村落”的广泛存在，在自治这一点上，看不出与城市有何差别。自治权是这个时期城市、农村的共同体所持有的共同目标。^⑤著名的自治城市“堺”，其城市自治权管理机构称为“会合众”，这是“乙名”（农村共同体管理者）的城市形态。^⑥

由于日本中世后期城市和农村共同体中自治权的广泛存在，有利于封建社会向资本主义的过渡。而这样的事实在中国历史上是绝对找不到的。

地缘性的、拥有自治权的中世后期日本城乡的共同体形式，确实影响到德川时代以后近代日本民族文化的内隐形态。

加藤周一氏在题为《日本文化的原型》的讲演中，把所谓日本文化的“原型”亦即“内隐形态”概括为：（1）竞争性

的团体主义。(2)现实主义,文化的此岸性。(3)时间概念上的现在主义。(4)作为团体内部的调整装置的象征体系的极端形式主义,以及极端主观主义。(5)对外的闭锁性态度^⑦。——以往许多学者论及日本文化中的团体主义往往称为“基于家族主义的共同体观的团体主义”^⑧。笔者认为:日本文化中的家族主义,是长子继承制的,是重视“亲分”、“子分”但却并不绝对重视血缘关系(如入赘制度的流行)的。而中国文化中的家族主义是多子均分继承、重视血缘。因而,日本式家族主义对团体主义的影响和烙印,不同于中国家族主义中所见的现象。除此而外,笔者还认为:日本文化内隐形态中的集团意识和集团归属感,更与日本中世末期各种享有自治权的城乡共同体有关,与那样一些地缘性的共同体有关。

这里必须附带讨论的一个问题是,近年来一些日本学者正在研究日本文化的“原型”,或者是称为文化的“隐型”(“内隐形态”)。“原型”即archetypes。在容格心理学中,“原型”指集体无意识的内容。但从历史唯物论看来,这些所谓文化的原型或内隐形态其实是产生于特定社会关系的一种“文化范畴”。马克思在《政治经济学批判·导言》中指出:“哪怕是最抽象的范畴,虽然正是由于它们的抽象而适用于一切时代,但是就这个抽象的规定性本身来说,同样是历史关系的产物,而且只有对于这些关系并在这些关系之内才具有充分的意义”。苏联学者古列维奇正是根据马克思的这一原理来分析中世纪文化及中世纪人的“心态”,从而提出“文化范畴”^⑨一说。总之,德川时代以来日本文化内隐形态或“文化范畴”的一个重要方面,是日本人的集团归

属意识和集团竞争精神。这种集团意识可以追溯到15、16世纪的地缘性的、享有自治权的日本中世末期的城乡共同体中。正是存在过这种社会关系，才造成了与之相应的“文化范畴”或文化意识。

与日本相比较，中国历史上的情况十分不同。中国秦汉以后的封建时代的村落，有三重形式，首先是作为中央集权专制制度基层编制的“里甲”制（汉代里制、北朝三长制、唐邻里制、宋保甲制、明里甲制等）；其次是作为父家长制宗法公社遗存的“宗族”制（唐以前的宗主、宗族、宋以后的祠堂族权）；再次是已蜕变为对土地神、田神进行祭祀的“社”。本来在井田制时期，“社”一度是地缘性的村社组织形式，但商鞅变法以后，这种传统已不存在。因此，中国秦汉后的村落中带有浓厚的中央集权政治的基层编制色彩和血缘纽带即宗法色彩。当西欧和日本以地缘纽带代替血缘纽带而建构城乡社会组织形式时，中国村落中仍有很强的血缘纽带或建基于血缘纽带的宗法意识。

从日本地缘性、有自治权的城乡共同体中蜕变出来的日本社会，后来形成一个集团归宿意识很强的“纵式原则”的社会结构^⑩；而革命前即1949年前的中国半封建半殖民社会，则是如费孝通先生所说的“波纹状差序结构”的社会^⑪。由此形成的日本近代文化的内隐形态中有很强的集团竞争意识，而1949年革命前的中国旧文化的内隐形态中，则有强烈的宗法性伦理本位意识。

三

现在我们可以回到佐竹先生提出的中国史学家对日本学者关于中国历史上共同体问题研究没有特别的反应的问题。

其原因是中国和日本历史和文化虽然有一衣带水、相互影响的关系,但其实是有很大的差异的。而一些国民乃至学者,对这种文化的差异并没有足够的认识,相反,常常陷于以本国历史中的一些经验事实去揣度对方国家历史的误会之中。

最近对所谓“新儒学”颇热烈的讨论就是一个例子。

有人以为亚洲一些经济上高成长的地区如日本、新加坡等,其经济成长得力于在管理中注入了儒家思想。于是我国报纸上就登出了新儒家对中国现代化建设可能有用的言论。

其实,日本德川时代以后的儒家思想,和中国人迄今所说的儒家已完全是两码事。德川时代以后,日本儒学世俗化。对于西方人来说,日本无疑是东方国家。但在亚洲,日本的封建制度是唯一比较类似欧洲封建制度的制度。所以马克思也说过“日本有纯粹封建性的土地占有组织”^⑫。日本的世袭等级制度颇相似于欧洲的领主制。日本的“惣”之类农村共同体,相似于欧洲的马克,而日本中世末期的武士精神也稍稍相似于欧洲中世纪的骑士精神。德川时代以后世俗化了的儒教,是以一种“忠诚”、“义理”为核心的精神,这种崇尚洁白、理性、节俭的日本儒学和武士精神,颇有些相似于西方的清教^⑬。马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》^⑭一书中说:“资本主义制度非常需要对赚钱的天职的献身”,因而新教提倡一种崇尚节俭的“禁欲主义”和崇尚竞争的“天职”观。从本质上说,德川时代以后的日本儒学乃至日本文化的若干内隐形态,其实是一种适应资本主义发展的类似“新教伦理”的文化精神。

中国人如果以为日本的经济成长靠的是中国式的儒学,那就距离事实太远了。那就犯了以本国一般经验去揣度别国

历史的毛病。因为，中国儒学其实是一种以“仁”为核心的，与宗法家族制度相适应的伦理观念或价值体系，这完全是一种前近代的意识，是阻碍近代化发展的，怎么能将它拿来为中国的现代化或任何一种现代化服务呢？所以，在研究中日两国文化历史相互影响的事实的同时，深入地认识两国文化历史的差异，无论对于正确认识“现代化”问题，还是对于进行冷静的历史反思，都是大有益处的。

注：

- ① 佐竹靖彦：《日本学术界关于汉唐时期“共同体”问题研究概况》，《中国史研究动态》，1983年第6期。
- ②⑤ 石田善人：《乡村制的形成》，《岩波讲座·日本历史8·中世4》，第37—77页，54页，岩波书店，1963年，东京。
- ③ 恩格斯：《马克》（载恩格斯：《德国古代的历史与语言》，人民出版社，1957年版。
- ④ 高桥幸八郎：《近代化的历史比较研究》，第223—224页，岩波书店，1983年，东京。
- ⑤ 胁田晴子：《中世后期的都市》，见永田庆二等编《战国时代》，第78页，1978年，东京。
- ⑦③ 加藤周一、木下顺二、丸山真男著，武田清子编《日本文化的内隐形态》，第12页，4页，岩波书店，1984年，东京。
- ⑨ 阿·雅·古列维奇：《中世纪文化范畴》，1984年，莫斯科。
- ⑩ 中根千枝：《日本社会》，中译本，天津人民出版社。
- ⑪ 费孝通：《乡土中国》，三联书店。
- ⑫ 《马克思恩格斯全集》第23卷，第785页。
- ⑬ 许纪霖：《高扬传统的得与失——有感于〈日本为什么成功〉》，《读书》1987年第3期。
- ⑭ 《新教伦理与资本主义精神》中译本，四川人民出版社。

中日文化差异浅析

——兼评“儒家资本主义”

王 宾

第二次世界大战后，日本经济从恢复到发展，迅猛异常，其文化动因，已引起各国学术界的普遍关注。同属东方文化圈内的中国人，百年来在中西文化碰撞中历经沧桑，屡遭挫折，为求未来的发展，尤其重视东邻的经验。可是在研究外来经验的过程中，有些人未能摆脱“华夏中心”的传统观念，不期然而然地将自身文化的价值观念，投射到对邻国文化的研究之中。尤其在介绍国外有关中日文化渊源关系的论述时，容易过分渲染中国文化因素在日本文化结构中的作用，以印证自己传统文化的不朽价值。诚然，有些外国人的说法可能会令我们沾沾自喜。譬如：当代日本史学家森岛通夫认为，明治维新以后“儒学变成了（日本）全国性的意识形态。”^①。美国的“日本通”赖肖尔指出，尽管一般日本人并不认为自己是儒学的信徒，但在某种意义上，“几乎所

有的日本人都是孔教徒。”^②近代日本大企业家的代表人物之一涩泽荣一，随身不离《论语》，他提出“把现代企业建立在算盘和《论语》基础上。”他形象地描述了“日本现代文化=儒学+资本主义”，或者说“东方伦理+西方科技”。于是，早在“五四”新文化运动时期便已备受批判的“孔家店”，今天对一些人似乎又变得颇具引诱力。至于儒家经典的重义轻利和排斥商贾究竟是怎样和资本主义唯利是图的价值观念“结合”起来的，却没有被人们深入探究。今天我们听到的是一片“儒学第三期发展”的呼声，也有人主张综合孔子的“仁”和西方自由主义思想，以解决中国文化认同的危机^③，有人还引申到“仁”与“礼”的分离，有利于马克思主义的中国化^④。笔者无意在本文对传统中国文化的利弊作全面的价值判断，也不准备深入分析我们民族文化更新的可能途径。本文只试图从文化精神主体、伦理范畴、文化心理积淀这三个层次，对所谓的日本“儒家资本主义”提出一些看法，以说明以儒学为主体的传统中国文化与日本民族文化有着本质的不同，两者具有不可通约性。

一

日本思想史家丸山真男认为，日本古代文化的基本特征是“无构造的传统（固有信仰），神道的无限包容性，思想的杂居性。”^⑤这一“杂种文化”传统^⑥诚然有利于日本对外来异质文化敞开大门，但它并没有导致日本文化的儒家化或西方化。构成日本文化精神主体的，既不是作为政治—伦理哲学的儒家思想，也不是西方的个人本位意识，而是源

于古代原始宗教的“神教”。重视伦理不等于“儒”，提倡民主也不等于“西”。

日本古代的“神教”以自然精灵和祖先为崇拜偶像。

“神教”之所以产生，是因为有丰富的神话传说和发达的前宗教意识。这正是古代中国文化所相对缺乏的。公元6——7世纪，经圣德太子的推动，日本引进了中国的儒、佛、道诸家学说，形成一种多神崇拜的宗教体系。按任继愈先生主编的《宗教词典》说，所拜之神号称一千五百万，远远超过以多神崇拜著称的古希腊人。太阳神（日本人称为“天照大神”）是日本人的“阿波罗”，被视为全民族的“祖神”。日本国旗的图案，正是这种源远流长的宗教情感的外化。天皇是太阳神的后裔及其在人间的代理人，统管“天孙民族”。于是，对君王的崇拜与宗教信仰合而为一了。这与儒学主张的从尊父推致尊君，形成鲜明对照。德川时代，理学东渐，立即被“神教”吸收，以强调本土的尊皇忠君传统。但是，日本学者同时又对理学作了严厉的批判。他们不主张“存天理，灭人欲”，而提倡“尊重人们自然性情，重视实用和行动。”^⑦事实上，从传统到当代，在日本人生哲学中，“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”。^⑧这又是传统儒家文化和基督教文化所没有的现象。德川后期，国学家们发起一场复古运动。他们在研究古籍《古事记》和《日本书纪》的基础上，猛烈抨击传统宗教对儒佛的依赖倾向，主张以日本为中心，以“神教”为全民族统治思想。外来的观点，只能为“神教”添加注脚，不可取而代之。这是日本政教合一的舆论准备阶段。明治维新以后，“神教”三大派之一的“神道”被正式

奉为国教。“神道”主张“神皇一体”、“祭政一体”，并与教育相配合，号召全国人民敬神爱国。在此阶段，全民性宗教与国家至上的意识同步形成。这又是与视伦理与政治一体、视家族利益为国家利益基石的传统中国儒家文化迥然不同之处。直到今天，人们还能深切感受到上述日本文化中的两个“一体”在现实生活中的作用和对民族行为的深刻影响。日本当代著名比较思想史家中村元博士指出：“在日本，政治被叫做‘祭事’，这一说法直到今天仍在沿用着。”^⑤是政客，必然离不开祭事，而各种宗教性祭祀活动，又维系了全民族的文化认同感。又如：按古代神话传说，剑（日本的刀）、玉玺和镜，是留归天皇的三件神器，乃镇国之宝，供奉在天皇宗庙伊势神宫。后来，剑和玉玺改奉在皇宫，由天皇出巡时随身携带。这两种象征着“武士”与“权力”的文化符号，与祭祀活动一样，也是文化认同的标志。日本战败后，“武士”和“权力”一度锁进皇宫，不敢炫耀。然而，从1974年起，天皇参拜伊势神宫时，竟然又恢复了已废止28年的传统，重新佩剑持玺，向全民族公开显示“神道”精神不死。日本一些朝野人士，更是一而再，再而三地去靖国神社参拜供奉着历次战争的“军神”，把发动第二次世界大战的人当作“英灵”而祭祀，这难道能说是发扬了儒学的传统吗？中国人以德报怨，全部释放了在押日本战犯，这种宽容文化心态才真正是儒学思想的体现。

日本文化精神与佛教真谛也相距甚远。17世纪日本禅宗长老铃木正三发展了一种所谓“佛教的商业道德”。他说：“要摒除私欲，全神贯注地去追求利润，但是你永远不要享受利润，相反，你应该用你的利润去为别人做好事”。^⑥无休止

地追求利润成了目的，享受反而微不足道，对社会福利或慈善事业慷慨解囊以拯救被金钱污染的灵魂，这与马克斯·韦伯阐述的新教伦理与资本主义精神真无异曲同工之妙！文化人类学家本尼迪克特指出：“虽然日本是个佛教大国，但轮回与涅槃思想从来就不是国民佛教信仰的内容。”^⑩在同一本书中，她又转引另一位西方学者鞭辟入里的分析：日本禅宗的教义是“从你的道路上清除一切障碍……如果在途中碰到佛，就杀死佛！”^⑪日本人自己说得更露骨：“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。’”^⑫

以“海盗”来概括日本文化真面目，未免言之过激。但是，以儒佛“漆层”来赞美日本文化，也是皮相之见。应从宗教精神入手，层层剖析，才可能窥见日本文化的底蕴。当然，日本战败后，美国占领军迫使日本政教分离，“神道”失去了国教地位，西方民主观念大量输入，与儒佛思想杂居并存。但是，以祭祀为外饰，以天皇为象征的“神道”，仍然是日本民族文化的精神主体和支柱。以“儒家资本主义”来概括日本文化的特性，显然是不够准确的。

二

当日本人试图借助《论语》来管理现代化大企业时，他们对儒学精髓的理解，恐怕很难与文化学家的意见契合。如同一部《圣经》，在神学家、语言学家和文学家的眼中，具有迥然不同的意义和价值。涩泽荣一如何解释并发扬《论

语》中的微言大义，不得而知；不过《论语》以及后来的儒家经典所阐述的主要伦理范畴，与日本民族的道德观念相距甚远，却也是不能忽视的事实。

众所周知，儒学的核心是“仁”。它是儒家伦理的中心范畴，是涵盖一切的最高美德。仅在《论语》一书中，“仁”字就出现了109次。“仁”是外在行为规范（即“礼”）的内化。从积极方面看，“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）；从消极方面看，“己所不欲，勿施于人”（《颜渊》）。“仁”在社会生活中的根基是以血缘关系为纽带的宗法家族制。“仁”心所至，“亲亲尊尊”。慈父与仁君，孝子与忠臣，齐家与治国，一脉相承，浑然一体。反观日本文化，其社会根基却是世袭等级制。“家族的联系几乎被削弱到了西方的水平。”直到19世纪中叶，除贵族和武士门第出身者外，一般人不允许使用姓。他们“效忠的不是一个庞大的亲戚集团，而是封建领主。”因此，中日两种传统文化的最大差别就在于“‘仁’被彻底地排斥于日本人的伦理体系之外。”^⑭抽掉“仁”这个内核，儒学就要发生质的变化。在这种前提下，仍将中日归于同一个儒学文化圈并侈谈什么儒学对日本文化创新的贡献，就有可能带来一系列的误解。在中外文化交流过程中，因对概念内涵的不同理解而造成的文化隔阂，其例甚多。如今，又搀进一个无“仁”的儒学。若不顺原委，识别歧异，而一味穿凿附会，生拉硬扯，那么文化的交流借鉴是不可能成功的。

不少学者已正确地将传统日本道德理想归结为“忠”。问题是，“忠”也是传统中国伦理的一个命题。两者内涵不一，若以“儒”贯之，也容易引起误解。日本式的“忠”之