

日本儒学与日本人的战争认识

□ 周 阅

《儒学在日本近代文化运动中的意义》(战前篇)

严绍璁著,载于《日本问题》,1989(1)

近年来,日本政治文化生活中接连发生了一系列有着内在关联的事件,比如编写美化日本侵略战争的历史教科书,无视宪法第九条^[1],向伊拉克派兵等,小泉纯一郎先后六次参拜靖国神社,等等。

这一系列事件的发生,使得所有关注中日关系、关注亚洲乃至世界局势的中国人无不忧虑和愤慨。究竟是什么形成并支撑着日本颠覆历史的战争认识?这既有外交、政治、经济层面的原因,也有哲学思想、文化教育层面的原因,而且各种原因之间错综交织,相互牵制和影响。政治、经济的原因通常容易引人注目,军事、外交的原因也总是显而易见,而思想、文化的原因却往往是更为内在的、深层的,同时也是更为根本的。文化层面中一个极其重要的因素,就是几经变异的日本儒学在民族文化心理上所产生的深刻影响。

由于战后日本经济的迅速崛起,以及相比之下中国现代化发展的严重滞后,许多中国学者在总结日本现代化的成功经验时,提出了“日本实行的是儒家资本主义”、“是儒学推动了战后日本的复兴”等日本儒学肯定论,一些人还为此著书立说。但是,这种认识存在着极大的偏误,这是对儒学进入日本之后的演变轨迹缺乏认识所致,是对整个日本近代文化运动的发展历史缺乏认识所致。实际上,恰恰是日本儒学与国粹主义的同流合污,成为天皇制政治体制的理论基础,并最终充当了军国主义的精神支柱。战后,日本儒学仍然继续充当着修正主义历史观的内在依托,成为抹杀战争罪行的重要工具。

中国的儒家思想大约在公元5世纪初就传入了日本。日本涉及中日思想交流的最早文字记载便是儒家经典的东传,成书于公元712年的神话及传说《古事记》和成书于公元720年的日本第一部正史《日本书纪》均记载,百济人王仁曾于应神天皇16年将一批中国典籍带入日本,其中包括十卷《论语》和一卷《千字文》。^[2]此后,中国儒家思想经过日本民族心理的长期浸润,在表现形式和实质内容方面都逐步日本化,形成了符合日本民族心态、代表日本社会集团利益的日本儒学。因此,改造之后的日本儒学与中国儒学之间已经存在着巨大的差异。

首先,儒学自进入日本伊始就被作为某种可资利用的意识形态工具而与本土文化生长在一起。中世纪时期知识人所提出的“和魂汉材”的文化战略,正体现了二者之间的这种结合关系。而支撑起整个日本本土文化主干的,是原始的神道思想。因此,日本儒学一个极为突出的特征,便是与神道思想的结合,这使它与中国儒学有了本质的不同。

日本神道思想的一个基本内容就是“天皇神化”观念,也就是说,天皇是神而不是人。《古事记》^[3]

和《日本书纪》^[4]的“神代卷”保留了日本最早的有文字记载的神话,二者都描述了天皇是日本民族的创世神——“天照大神”的子孙,他降临人世,施行神治。明治政府成立后,神道教被定为国教,获得了凌驾于其他宗教之上的稳固地位。长期以来,天皇神化观念深深地渗透到了日本社会生活的每一个细节之中。日本的“建国纪念日”(即国庆节)就是《日本书纪》中所记载的神武天皇“降临”人间的日子,对这个日子的确认体现了对天皇统治“万世一系”、“古今一尊”的认同。在二战中,支撑人们义无反顾地参与侵略战争的重要心理基础,就是日本“神裔子孙”的民族优越感。“日本人迷信他们的国家,是世界无比的国家,他们的皇室,是世界无比的统治者,他们的民族,是世界最优秀的‘神选民族’,这种思想,都是从神教的信仰产生出来的”。^[5]天皇由于其“天孙降临”的身世而成为现世的人格神。因此,一方面天皇是代表宇宙本源的神,但另一方面,他又是现实世界的统治者。于是便产生了以天皇为中心的政教高度合一的思维模式,同时,还建构起了一种人神紧密依存的宇宙观念,使得人与神之间没有其他民族文化中经常呈现的那种遥不可及的距离。因此,神道思想具有极强的现实功能性。

原始神道思想在与外界隔绝、相对孤立的岛国地理和人文环境下根深蒂固地保留下来。当中国儒学出现在这一独特的文化语境中时,日本本土文化出于自身现实利益的需要,对其进行了有所选择和有所改造的吸收。选择的核心标准以及改造的重要目标之一,就是神道思想中的皇权意识。比如,中国儒学中“天无二日,民无二王”(《孟子·万章上》)的观念恰好可以提升天皇的神圣,强化民众对天皇的崇拜,于是便被尽数拿来并充分发挥。但是,中国儒学“天道”说的非人格神特征却并没能动摇日本人对原有神道的信仰。在中国儒学被筛选、过滤、改造、吸收的过程中,日本神道始终以其不可撼动的中心地位不断地向儒学渗透。吉田神道的创立者吉田兼俱(1435-1511)说:“……儒教为万法之枝叶,神道为万法之根本。”^[6]到江户时代,“儒神一体论”更是直接以本土神道解读中国儒学,明确地强调儒学与神道的合一。江户儒学的创始人之一藤原惺窝(1561-1615)指出:“日本之神道以正我心怜万民、施慈悲为奥秘;尧舜之道亦以此为奥秘也。唐土曰儒道,日本曰神道,名变而心一也。”^[7]另一江户大儒林罗山(1583-1657)紧随其后言道:“本朝神道是王道,王道是儒道,因无差等。神道即理也。心外别无神,别无理。”^[8]这些主张把与神道合一的正统儒学定位为一种极具排他性和权威性的本位文化,使得曾经是外来文化的中国儒学变异为日本儒学并实际地维护着日本统治阶级的利益。

在以明治维新为发端的日本近代文化运动初期,儒学尽管遭到了维新政治家和思想家的大力批判,但是并未因此而全面崩溃。相反,西方文化思想的蜂拥而至,极大地刺激了一批极力维护皇权的知识分子,使得国粹主义情感在他们内心日益膨胀。另一方面,日本的近代文化运动是一场自上而下的运动,从一开始就是在天皇制政体下进行的,而且借用了天皇制度下的政治力量,因此,其出发点首先是维护皇权而不是民权。随着日本近代文化运动的发展,对自由民权的追求已经危及到这个根本的出发点。这时,在本质上与天皇利益保持一致的国粹主义者再度把曾经遭到鞭笞的儒学抬升为国家意识形态,使之作为御用思想重新发挥巩固天皇神权的作用。1879年(明治12年),明治天皇颁布《教学大旨》,将儒学作为立身之本,将科学知识作为器用之末,号召以仁义忠孝作为国民道德的核心。1890年(明治23年),明治天皇再次颁布了被尊为“圣旨”的《教育敕语》,明确要求恢复传统日本儒学的价值观念和道德伦理,目的就是要加强统治、巩固皇权。这样,近代日本儒学在天皇制政体的扶植下,与国粹主义直接合流,并进而服务于为谋求皇权与国权的最大利益而产生的“扩张国权”的政治、军事欲求。严绍缙教授曾经指出:“日本儒学在近代化中的复苏和发达,是日本自明治维新起80年间,未能建成近代民主型国家的重要的根由,并且架起了在20世纪初迅速向法西斯军国主义发展的

桥梁。”^[14]

日本的战败成为对天皇神权的最严重的打击。1946年1月“万世一系”的第124代天皇裕仁发表《人间宣言》，在日本历史上首次放弃了神格而承认人格。但是，天皇的绝对权威并未受到根本的撼动，皇国史观也从未受到彻底的清理。即使有了天皇本人的自白，即使仅以科学常识也能断言天皇是人而不是神，却仍然有身为大学教授的日本学者把树立了天皇神权的神话传说看作信史。^[15]甚至有很长时间大学里为了不亵渎“神国”的国体而不准讲授神话学。^[16]而且，日本的投降从严格意义上讲并不是完全无条件的，而是在不追究天皇战争罪责和保留“象征天皇制”条件下的投降。实际上，“象征天皇制”在战后仍然实行着有效的政治统治。日本内阁成员参拜靖国神社也是皇国史观沉渣泛起标志，因为“支撑象征天皇制的情感结构的其实就是靖国神社”。^[17]1945年11月，裕仁天皇在宣布脱离神格之前参拜了靖国神社，把自“九一八事变”到日本投降期间战死的250万日本人一起作为“英灵”加以祭祀，通过这一行为，“把250万死者的遗属的悲哀转化成似乎沐浴着神的光辉的欣悦”，“换来了战后日本的象征天皇制的权威性”。^[18]

第二，日本儒学进一步抑制了中国儒学中本来就不甚发达的抽象的理性思维，吸取并拓展了社会实用功能。因此，比之中国儒学，日本儒学具有非理性且重实用的特点，其哲学思辨色彩十分淡薄，而政治伦理色彩却更加浓重，与国家政治的结合也尤为紧密。这就为日本历史上国家政权的操控者最大限度地利用儒学中的尊卑秩序来控制民意、推行国策，打下了牢固的基础，提供了便利的条件。

儒家思想进入日本社会后，首先参与了日本的政治，成为日本古代律令制国家体制建设中的活跃因子。公元604年，圣德太子(574-622)制定了日本历史上最早的成文法《十七条宪法》，列出朝廷大臣应遵守的规则共计21项，其中有19项都源自中国的儒家典籍。日本早期儒学的影响集中于立国治民的政治理论层面，主要为统治阶级的皇室成员和贵族知识分子所接纳和提倡。可以说，日本儒学自始至终都承担着发挥政治功能的作用。而神道思想的现实功能性，又进一步使得与之结合的日本儒学与国家的现实利益之间，保持着极为紧密的关系，最终沦为民族主义和国家主义的代言理论。

日本儒学的政治伦理性质在武士阶层统治的时代得到了极大发展。镰仓幕府的成立，标志着武士作为重要的社会阶级的崛起和自立。此后一直到江户时代的漫长历史阶段，国家的政权和意识形态的统治权都掌握在武士阶层手中。武家统治者在想方设法巩固自己统治地位的过程中，从中国儒家的朱子学说那里挖掘出了符合武士本位的理论——严格的阶位等级制度。中国儒学所强调的长幼尊卑的秩序，恰好符合了武家政权的利益，所以被日本儒学全面接受并严格落实为社会制度和行为规范，最充分地发挥着实用功能。德川幕府时代，朱子学说已被尊为“国家学术”、“官方哲学”，因为德川幕府本来就是在将军武士的征伐之中建立起来的政权，它必然要借助阶位等级制度来维护下不犯上的统治秩序。藤原惺窝就曾以宋明理学的“理一分殊”理论来说明封建等级制度的合理性，提倡君臣各尽其责、各守其职。毕生服务于幕藩统治的林罗山则模仿朱熹的《资治通鉴纲目》编撰了《本朝编年》，宣扬“上下定分而有君有道，父有父道。为臣而忠，为子而孝，其尊卑贵贱之位，古今不可乱”。^[19]时至今日，日本国民仍普遍承认自己处于“纵向社会”(たて社会)当中^[20]，即亲子、师徒、领导与下属、前辈与后辈等纵向关系重于兄弟姐妹和朋友等横向关系。这种上下有别、内外有别、先后有别的等级意识正是从武士时代的等级制度延续下来的。

近代日本儒学以儒家道德礼义为旗帜，试图建立一种理想的人伦秩序，其最终指向乃是天皇与臣民的上下关系，这样最有利于国民团结一致，共同拥护并倾力扩张至高无上的皇权与国权。1882

年,明治天皇亲自向军卿颁布了《军人敕语》,宣称“我国军队世世代代均由天皇统帅”,“朕为汝等军人大元帅,故朕赖汝等为股肱,汝等仰朕为首脑”。自神武天皇以来的日本军队宣扬这些说教都是在强调天皇与军人的主从关系和上下等级,其直接结论就是军人必须绝对服从天皇的命令。脱胎于中国儒学的等级制度,在服务于武士阶层之后,又开始服务于军国主义。

第三,日本儒学不同于中国儒学以“孝”为本、扩而为“忠”的基本道德,它按照自身需要将中国儒学变异成为以“忠”为本的武士道德,提倡观念上的绝对忠诚,使“忠”远远凌驾于“孝”之上。

中国文明的成熟早于日本,中国儒学是建立在氏族社会的血缘根基之上的,因此,它十分重视以血缘为纽带的实质的“家”,由此产生了对“孝”的推崇。而日本更重视以主从为基础的名分的“家”,因此更强调社会集团内部人为的等级秩序。所以,日本从古至今由非血缘关系的“养子”来继承家业的情况司空见惯。在中国,“孝”是“忠”的基础,也是“仁政”思想的渊源。《论语》云:“其为人也孝弟,而好犯上者鲜矣……君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与?”^[10]《孟子》道:“舜尽事亲之道,而瞽瞍底豫。瞽瞍底豫而天下化。”^[11]汉代“求忠臣于孝子之门”的“举孝廉”制度以及中国老百姓普遍认同的“百善孝为先”等等,都充分证明了“孝”的核心地位。

但是,日本儒学把“忠”提升为一种绝对的行为准则,“孝”则滑落为“忠”的延伸,在这一点上与中国的忠孝伦理观存在显著的差别。日本儒学号召人们在忠孝不可两全时舍孝而取忠。林罗山曾以战场的“阵勇”与“偷生”作比喻,指出为主人而奋斗至死则大忠,亦大孝,若苟且偷生,则忠孝俱灭。^[12]这是典型的以“忠”为本的观念,它成为武家精神的理论支柱和武士道德的核心内容。正因如此,古代的武士才会“把生命看作臣事主君的手段”,^[13]为效忠主人而拼上身家性命,如今的职员也才会为公司的利益而不顾妻儿老小决绝自杀。了解了这样的思想根源,我们也就不难理解为什么二战期间许多日本军人把奔赴战场看作是无上荣耀的生命终结,不难理解为什么会出现神风敢死队的疯狂的自杀式进攻。就连日本最后的投降,也是奉天皇的“玉音放送”之命才举国接受。“忠”本身已成为价值和意义所在,成为人生目标和道德义务,因而是无条件的、绝对的。但在中国,人们认为“王侯将相宁有种乎”、“彼可取而代之”,对帝王的“忠”是有条件的、相对的。中国人伦关系的核心是“孝亲”,而日本社会秩序的基础却是“忠君”。日本学者武内义雄(1886-1966)指出:“相对于中国的五伦以家庭本位重孝,日本的五伦不同的是用国家主义来提倡忠孝一致,忠比孝更处其正”。^[14]在日本的历史进程中,无论朝代怎样更迭,从原始社会直到物质高度发达的现代社会,作为天照大神子孙的天皇系统却始终得以延续,中间未有异族异姓的介入,这其实与日本发达的忠君思想渊源甚深,同时又反过来加强了日本人对皇权神授的笃信。

在战争认识问题上成为人们关注焦点的靖国神社,实际上是一个凝聚着日本忠君思想的重要标志。靖国神社建于1869年(明治2年),其目的就是为了追悼为天皇献身的军人(当时称“招魂社”)。因此,它不同于一般的承载传统文化的宗教设施,而是一个肩负着政治目的、宣扬忠于天皇思想的国家神道设施。

以“忠”为本的武士道精神教育,在近代以来确立起了不以一己生命为重而以天皇国家为重的帝国军人的思想观念。东条英机等战犯在就刑前大喊“天皇陛下万岁”,就鲜明地反映出他们透彻骨髓的忠君思想。

日本儒学在上述三方面的特点是相互关联、密不可分。如今日本的右翼势力仍然在利用日本儒学这些互为表里的特点,希求从意识形态的层面左右国民对战争的认识。于是,在二战期间沦为军

国主义精神支柱和宣传工具的日本儒学,在战后则顺理成章地成为右翼势力歪曲历史、推脱罪责的思想渊源和理论武器。如前所述,儒学与神道的结合大大加强了皇权神化的观念。而日本国民对天皇强烈的崇拜情感和敬畏态度,追根溯源,正是出自皇权神化观念。这种国民心理恰好成为民族主义、军国主义以及当今右翼势力实施其政治计划的最为便利的借口和条件。许多逃避战争责任、美化战争罪恶的行为都是在皇权神化观念的庇护之下,借助上下等级意识和“忠”的伦理思想而加以实施的。如,对所谓“东京审判史观”的批判和颠覆,将进步人士对侵略战争的反省说成“自虐史观”等等。

近年来波澜不断的教科书问题,从某种意义上来看,与明治时代儒学伦理旗帜下的《教育敕语》异曲同工,都是试图通过教育的途径控制国民的思想意识。安倍晋三出任首相之后,日本国会众议院在四个在野党集体缺席投票的情况下,仍于2006年11月16日强行表决通过了“教育基本法修正案”。“修正案”倡导“尊重传统和文化”、“热爱国家和乡土”,甚至还提出要由政府官僚,而不是教职员来管理和决定学校教育。这种强制性的“爱国主义”教育,很容易令人联想起战前儒学“美德”包裹下的军国主义教育。这种种倒行逆施已经遭到了日本有识之士的反对。

在日本的国旗问题上,非常典型地体现了皇权神化观念和忠君思想。同样是法西斯主义侵略国家,同样在二战中被正义的力量所击败,然而日本和德国在对待国旗的态度上却截然不同。二战期间,希特勒将有卐字图案的纳粹党旗作为德国国旗,这一旗帜成为暴力恐怖的象征。二战结束后,尽管先后成立的民主德国与联邦德国在国家体制和意识形态上存在巨大的分歧,但都永远废除了卐字国旗。而日本却不顾日之丸旗在二战期间沾染了无数无辜者的鲜血,最终将这面曾经作为日本侵略军标志、已具有军国主义象征意味的旗帜定为国旗。实际上,日之丸旗正是皇权神化的象征。日本自认为是“日出之国”,所谓“日本”就是日之本,亦即太阳出来的地方,这一称谓本身就蕴涵着以本民族为中心的国家主义意识。“天照大神”就是日本的太阳女神,其子孙世代代统领着日本,显然,“日之丸”那一轮红日所辉映的正是被神化的皇权。

任何一种文化的传递都是以“不正确理解”的形式进行的。当一种文化向另一种文化传递时,在其初级阶段,总是被最初的接受者根据自身的状态和需求加以理解和解释,接下来的阶段,在接受方强大的文化语境之中,原文化的一些组成成分便作为可利用的材料,经过加工、重塑而最终融入新的文化语境。因此,文化传递的内容完全取决于接受者的现实需要。这就是为什么中国的儒学,在经过西方启蒙主义者的解释之后,成为了启蒙文化中的活跃的理性因子,而经过日本德川时代儒学者的解释之后,却成为了江户意识形态的组成部分。由于儒学进入日本之后在与本土文化相融的过程中所发生的变异,其形态和内核都极为复杂。不可否认,在历史进程中,日本儒学对于日本社会文化的发展起到过积极的推动作用。但同时也必须看到,由于本土神道和武士道精神已深深渗透到日本儒学之中,甚至主宰了它的发展方向,使日本儒学日益与国家政治融为一体,成为统治阶级的意识形态。特别是在近代以后,日本儒学与民族主义、军国主义相结合,不仅在二战期间充当了对外扩张侵略的思想武器,而且在战后仍作为右翼势力掌控国民意识的一个有力工具,使“皇国史观”阴魂不散。而正是在“皇国史观”的支配下,军国主义的侵略战争被解释为“解放亚洲”的“大东亚圣战”,为侵略战争卖命则被粉饰为“效忠天皇”和“为国捐躯”。

参考文献:

[1]日本宪法第九条规定:日本国民真诚地企望以正义和秩序为基调的国际和平,永远放弃国家主权发动的战争、武力威胁或使用武力作为解决国际争端的手段。为达此目的,日本将不再保持陆海空军

和其他战争力量,不承认国家交战权。

[2]《古事记》无纪年,按《日本书纪》的纪年,应神天皇16年约为公元285年,以往许多中国学者采用了此说,但据王家骅在《中日文化交流史大系·思想卷》中对日本学者考订研究成果的总结,应神天皇16年应相当于公元405年,按此说法,儒学传入日本不是3世纪末,而是5世纪初。

[3]《古事记》是日本保存至今的第一部完整的文献,全书三卷,成书于公元712年,由安万侣用“万叶假名”编撰而成。

[4]《日本书纪》全书三十卷,成书于公元720年,用汉文写成。

[5]戴季陶《日本论》,九州出版社,2005:6-7。

[6]吉田兼俱,《唯一神道名法要集》,《日本思想大系》第19册,岩波书店,234。转引自王守华、卞崇道,《日本哲学史教程》,山东大学出版社,1989:144。

[7]藤原惺窝,《惺窝文集》卷四。

[8]林罗山,《罗山文集》卷五十五。

[9]严绍望,《儒学在日本近代文化运动中的意义》(战前篇),《日本问题》,1989(1):38。

[10]京都大学教授、中国文学研究家吉川幸次郎(1904-1980),在《东洋的文学》(《新潮》,1951[10])中提出,应把《古事记》和《日本书纪》的“神代卷”看作与历史有关联。

[11]参见周作人,《周作人论日本》,陕西师范大学出版社,2005:27。

[12][13]小森阳一、黄湘,《小森阳一访谈录》,《博览群书》,2006(10):6。

[14]林罗山,《罗山文集》卷六十八。

[15]“纵向社会”理论最早由日本著名的社会人类学家中根千枝在一篇题为《日本社会结构之我见》(《中央公论》,1964[5])的论文中提出,后来她又以三部代表作——《纵向社会的人际关系》、《适应的条件》和《纵向社会的力学》进一步完善并巩固了这一理论。

[16]《论语》卷一《学而第一》,见《诸子集成》卷一《论语正义》,上海书店,1986:3-4。

[17]《孟子》卷七《离娄章句上》,见《诸子集成》卷一《孟子正义》,上海书店,1986:314。

[18]林罗山,《罗山文集》卷三十二。

[19]新渡户稻造,《武士道》,张俊彦译,商务印书馆,1993:57。

[20]《武内义雄全集》卷四《儒教篇三》,角川书店,1979:6。

(作者单位:北京语言大学)

总编辑:杨平[yp551331@126.com]	策划编辑:宋一苇[songyiwei61@126.com]
副总编辑:李可可[lkk010@hotmail.com]	肖寒[melon217@126.com]
栏目主持人:程巍[woorongyang@126.com]	执行编辑:邓磊磊[djj007@126.com]
胡梁然[fhh49@163.com]	编辑:刘苏哲[miniilmick@hotmail.com]
王晓渔[wxy1978@hotmail.com]	王瑜[silence413@163.com]
单纯[shanchun@cass.org.cn]	陶学钢[truegang@126.com]
周志强[bzzzq@126.com]	李文杰[lwj6006226@tom.com]
许钧[xujun@grawww.nju.edu.cn]	
秋禾[yanxu7226@vip.sina.com]	