

中日 家族制度比较研究

李卓 著

人民大学出版社



中日家族制度比较研究

ISBN 7-01-004386-8



9 787010 043869 >

ISBN 7-01-004386-8 定价：33.00元

中日 家族制度比较研究

李卓 著

人 民 出 版 社

责任编辑:乔还田
装帧设计:徐 晖
版式设计:卢永勤

图书在版编目(CIP)数据

中日家族制度比较研究/李卓著. —北京:人民出版社,2004.8
ISBN 7-01-004386-8

I. 中… II. 李… III. 家族-制度-对比研究-中国、日本
IV. C913.11

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 061340 号

中日家族制度比较研究

ZHONGRI JIAZU ZHIDU BIJIAO YANJIU

李 卓 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2004 年 8 月第 1 版 2004 年 8 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:17.5

字数:490 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 7-01-004386-8 定价:33.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

自序

本书是国家社会科学基金重点项目的最终成果。

自1985年进入南开大学历史研究所日本史研究室(南开大学日本研究院前身)工作以来,本人一直从事日本古代史与社会史的教学与研究。本书的酝酿始自撰写《家族制度与日本的近代化》(天津人民出版社1997年出版)一书的过程中。当初之所以选择日本的家族问题作为研究课题,是因为在以往诸多日本研究中,很少有人把家族制度这个直接影响日本人性格的因素与日本近代以来的成功与失败联系起来。通过对日本家族制度进行探讨与研究,我深深地感到,作为一名中国的历史研究工作者,在考察日本家族制度及其在近代化中作用与影响的同时,有必要对中国的家族制度做必要的研究与反思。

中国是四大文明古国之一,曾经创造了辉煌灿烂的古代文明,长期屹立在世界的东方。然而,进入近代之后,中国明显地衰落了,从1840年鸦片战争开始到新中国成立的一百多年中,中国处在西方列强的蹂躏践踏之下,在半封建、半殖民地深渊中苦苦挣扎。中国的近邻日本也曾面对过西方侵略的压力,但是日本通过实行一系列改革实现了自立、自强,摆脱了沦为外国殖民地的命运,并走向对外扩张的道路。正是这个后起的资本主义国家,给中华民族带来了最深重的灾难。中国与日本同是东方国家,而且古代日本是受益于中国文化的影响才摆脱了蒙昧与落后,从而进入文明社会,并发展成为东亚强国的。为什么两国的历史发展进程竟有如此大的差异?不深刻地认识中国近代衰落的原因,就无法懂得怎样使中国强盛起来。

中国社会的发展速度与水平曾经远远超过日本,近代以后却又落

后于日本。这种交互上升的历史进程中的经济、政治与思想文化现象,为我们提供了广泛的空间去研究、借鉴。多年来,探讨近代以来中国衰落与日本成功的原因,成为国内学界的一个重要课题。本人认为,虽然中国与日本在历史发展进程上“分道扬镳”表现在近代,而两国在政治经济结构与社会文化传统方面的差异实际上早就表现出来。在大化改新前后,日本人为改变本国的落后面貌,竭诚效仿隋唐时期中国的先进制度与文化,创造了奈良时代日本文化的繁荣。但是,从平安时代起,日本社会逐渐发生了变化,与它原来钟情的中国制度与文化渐渐拉开了距离,反而越来越接近欧洲社会,虽然与中国在文化上的联系仍在继续,但实际上却走上了一条不同于中国的发展道路。日本与前资本主义的欧洲有着相近的社会结构,这使它比之于中国能够更顺利地适应近代资本主义的生产和生活方式,因此,当两国同样面临西方殖民冲击的时候,日本能够较为从容地摆脱危机,直至最后加入资本主义阵营。如世界著名社会活动家萨米尔·阿明所说,“日本和欧洲之间虽然远隔千里,却具有很大的相似之处。确实,在日本受到外界震动以前,日本社会并不导致资本主义,但是一旦时机到来,它就安然成为资本主义”。^①

中日两国文化与社会结构的不同表现在方方面面,本书以作为社会结构重要组成部分的家族问题为切入点。中日两国同是以家族为社会组织基础的国家,两国的政治、经济、思想、道德都能追根溯源到家庭与家族。不能否认,由于中国文化的影响,中日两国在家族制度方面呈现出一些共同的表象,如父权家长制的存在,以孝道为家族伦理的核心,妇女地位低下,这种家族制度反映在政治制度上,则表现出家国一体,实行家族式统治等等。然而,如果进行深入考察,就会发现在这些共同的表象背后,两国在家的发家史、家的结构、家的伦理、家的功能等

^① [埃及]萨米尔·阿明著,高钰译:《不平等的发展——论外围资本主义的社会形态》,商务印书馆1990年版,第42页。

方面都存在着明显的差异,在此基础上形成的国家伦理体系与国民道德准则也相去甚远。中国的家以血缘关系为纽带,以传宗接代为根本任务,维护血缘亲情不疏远是家族伦理道德的核心,因此,不论古今,中国都堪称世界上家庭数量最多和幸福家庭数量最多的国家。然而,血缘关系的封闭性、家族内部结构的松散性、诸子析产继承带来的资本的分散性等等又明显具有不利于近代化的因素。日本的家是以家业为核心的集团,家业的繁荣昌盛是家的终极目标。为了这个目标,可以超越血缘的藩篱,以非血缘关系者进入家庭参与家业的经营,可以牺牲血缘亲情,实行长子单独继承。日本的家族制度一方面导致亲情的淡薄与家庭关系的疏远,一方面又具有一定合理性,适应并促进了日本社会经济的发展。中日两国家族制度的不同特点不仅影响了两国的历史发展进程,甚至还影响着今天两国的社会与经济步伐。所以,只有去掉表象看本质,才能了解中日两国的社会结构与文化传统的差异,而且,对于在文化方面与日本有着浓浓的亲缘关系,而且当今正在探索强国之路的中国人来说,认识两国社会与文化的差异比仅仅认识其共同之处更为重要。

日本是深受中国儒家文化影响的国家,然而,随着中日这两个不同社会结构国家的历史演变,此儒学已非彼儒学。如果不了解这一点,而事事用中国的儒家道德来衡量日本的制度、文化及日本人的行为方式,就永远无法了解日本社会与日本人,也无法解释为什么东方国家的近代化首先发生在日本,而不是儒家文化的故乡——中国。正如王家骅先生所说,“日本儒学虽是以中国儒学为母体,在中国儒学的推动下生长与发展的,但是,它必须适应日本独特的社会、文化风土,做必要的变形,否则便无法植根。因而,日本儒学并非中国儒学的照相式翻版,而是既影响于日本文化,又经日本文化改造的中国儒学的变形物”。^①很

^① 王家骅:《儒家思想与日本文化》,浙江人民出版社1990年版,序言第3页。

长时间以来,王家骅先生的这一观念一直启发我在进行这样的思考:儒学为什么在日本发生了变形?都发生了哪些变形?这是作为研究者应该回答的问题。本人学识浅薄,尚不具备从总体上把握中日两国传统文化差异的能力,但是至少可以从在学习与研究中接触较多的婚姻、家族问题做一些探索,而且,这些内容正是作为儒家文化根基的部分。比如日本人接受了儒家的孝道,但是从时间上看,孝道是经过幕府大力提倡,到德川时代才普及到全体庶民的。从内容上看也与中国有所不同,且在国民道德体系中,始终居于从属于忠的地位,因此可以变中国的“忠孝难全”为“忠孝一致”,这可以视为“变形”的一种;再比如,实行父权家长制统治是中日两国传统家族制度的共同特征,而与家统一尊的中国的家长制相比,日本的家长也要受家的制约,要求家长以旺盛的精力与良好的品行立于家长之任,否则就要实行家长权的交替,这也可以视为一种“变形”;还有一种典型的“变形”——在继承制度上,日本本来与中国一样,是实行长子继承被继承者的身分与诸子分割继承家产的“二元主义”继承制的,而随着社会经济、政治结构的变化,这种制度逐渐被长子继承家业,同时继承全部或大部分家产的一元化继承制——家督继承制所取代。正是这些“变形”,着实拉开了中日两国社会经济发展与道德观念的距离。

儒学在日本发生了变形,是因为日本人对于儒学只是取自己所需。还有一个不能忽视的事实,就是日本文化与日本人对儒家文化中的某些内容还有着本能的排拒,从而保留了本国文化固有的特色。仅就家庭与家族关系而言,不少制度、习惯就是日本特有的。比如,隋唐时期日本人从中国引进了那么多典章、制度,惟将中国式的文明婚姻制度排斥在外,同姓不婚作为儒家伦理的重要因素传到了朝鲜半岛,却最终没有被日本人接受,在日本历史上,不论皇室贵族,还是平民百姓在很长时间内都是实行近亲通婚的;又如异姓不养是中国宗祧继承的重要原则,异姓乱宗被作为家族之大忌,而日本不仅异姓养子多有存在,而且

上门女婿改姓妻家姓氏、以婿养子身分继承家业是较为普遍的现象；再如严格的辈分制度是中国家族制度的一大特色，辈分是家族内部人伦秩序的标志，紊乱昭穆的行为被封建礼法所不容。但是如果这一伦理观念用到日本的话，就不能被人们接受了。日本人在婚姻、继承、祭祀、收养、命名等问题上，明显表现出辈分意识欠乏，不同辈分之间的通婚，不合昭穆的收养等中国人伦关系中所不容许的事情在日本却常有发生。诸如此类的内容根本不是儒家文化的“变形”，简直就是毫不相干、格格不入。很长时间以来，国内外的一些学者都习惯于将日本作为儒教国家，这未免有些主观、武断，无论儒家文化在日本发生了“变形”，还是日本文化固有特色的存在，都说明日本并不是一个儒教国家，只能说是一个深受中国儒家文化影响的国家。只有认真分析、鉴别，才能了解日本文化的特色，并对中国文化对周边国家的影响做出恰如其分的判断。归根结底，还是要正确认识中国传统文化的价值。有一位学者说得好，“日本的文化既不属于佛教文化，也不属于儒教文化，它是一个独特的体系。日本在近代的崛起决不是偶然的，正像中国近代以来落伍也不是偶然的一样”。^①

对中日家族制度进行比较，目的在于探求中日两国近代化成败的原因，揭示两国文化的差异。文化是指与人类创造的物质成果相对的精神成果的总和，作为一个整体，其结构是多层次的。在一定意义上来说，家族（家庭）也是一个特殊的文化系统。在整个社会体系中，它作为一个相对独立的社会组织，作为人们生活的基本单位，具有特定的生活方式和关系网络及行为规范，因而表现出一定的文化特征与功能。家族文化主要包括调整家族成员之间相互关系的伦理道德规范，家族成员的行为规范，家族成员的家族观念及对自身、社会与家族关系的认识。家族文化是一个国家或民族传统文化的重要组成部分，对人的作

^① 尚会鹏：《认识日本人》，重庆出版社1977年版，第5页。

用、影响和约束最直接,也最具体。千百年来,中国的家族文化造就了中华民族重亲情,尊老爱幼等传统美德,另一方面,它又太过沉重了,沉重得束缚了人们的创造力和社会发展的步伐。而在日本就比较轻一些,儒学虽然也对日本社会发生了重要影响,但它毕竟属于舶来品,不像在中国那样根深蒂固,有些与日本本土文化有抵触的东西还被拒绝接受,所以日本受其束缚比较轻,实行变革的阻力也就比较小,因而易于吸收西方文化,使变革取得成功。

中国与日本,地理相近,人文相接。无论文字、饮食还是居住、穿着,许多习俗都有着千丝万缕的联系。出于这种文化背景,许多人都存在着一种片面的认识:中日同文同种,日本的文化皆渊源于中国。这种认识往往带来两种偏向,一是忽视日本文化的特色与长处,一是一旦发现人家有好的地方就照搬照抄。实际上,日本近代化过程中有很多成功的经验值得我们去借鉴,也有失败的教训可以作为我们的反面教员。重要的是对这些经验教训要有清醒的认识,切不能采取简单的拿来主义。美国学者埃兹拉·沃格尔曾就此事提醒过美国人,“日本各种制度的好处有许多是从日本独具一格的文化土壤中产生的,与美国风马牛不相及,不是简简单单地就可以学到手的”^①,对于正在致力于现代化事业的中国来说,同样也有这样的问题。日本模式的许多内容,只能适应日本文化的本土。只有充分认识中日两国文化上的差异,才能在学习、借鉴日本的经验时,做出适合中国国情的明智选择,不走或少走弯路。了解中日文化的差异还有重要的现实意义,随着经济全球化时代的到来,中日两国经济合作与相互依存的关系在不断加深,现在这种形势比任何时候都更需要相互了解,需要进行文化再认识。只有这样,才能减少文化摩擦,实现两国经济的共同发展。

本书由三部分构成:历史篇大致叙述了中日两国婚姻、家族制度的

^① (美)埃兹拉·沃格尔著,谷英等译:《日本名列第一》,世界知识出版社1980年版,第6页。

发展脉络；制度篇就中日两国家族结构与血缘观念、继承制度的特征及其影响进行了横向比较；伦理篇则论述了两国家族伦理的异同，并注重对其差异进行探讨。家族问题的研究涉及历史学、社会学、伦理学、法律学、人类学等多学科的理论，进行比较研究更需要深厚的学问功底。作为世界史专业出身的本人不揣浅陋，跨专业承担了属于中国史专业的国家社会科学基金重点课题。尽管一直不懈地努力，仍感学力不及。书中难免有疏漏与谬误之处，衷心希望师长、同行与读者指教。

南开大学日本研究院 李卓

目 录

自序	(1)
----	-----

历史篇

第一章 中日古代社会的婚姻形态	(3)
一、文明的脚步	(3)
1. 文明古国,礼仪之邦	(3)
2. 岛国日本的后来居上	(6)
二、唐代家族法对日本律令的影响	(9)
1. 中国婚姻家族法律的沿革	(9)
2. 日本律令的制定	(12)
3. 关于婚姻的法律	(13)
三、聘娶婚与招赘婚	(17)
1. 中国的聘娶婚	(17)
2. 日本的招赘婚	(21)
四、一夫一妻多妾制与一夫多妻制	(29)
1. 中国的一夫一妻多妾制	(29)
2. 日本的一夫多妻制	(32)
五、同姓不婚与近亲婚	(37)
1. 中国的同姓不婚	(37)

2. 日本的近亲婚 (39)

第二章 中日家族制度的演变 (46)

一、中国家族制度概况 (47)

1. 宗族发展的历史脉络 (47)

2. 大家庭的理想与小家庭的现实 (50)

二、日本家族制度的变迁 (55)

1. 古代的氏 (55)

2. 日本最早的家庭——乡户 (57)

3. 中世的族 (61)

4. 近世的家 (65)

三、中日家族史之比较 (69)

1. 社会结构——稳定性与变动性 (69)

2. 家族制度——同一性与阶层性 (75)

3. 亲属网络——五服制与五等亲制 (89)

第三章 艰难的改革历程 (99)

一、文明的融合与冲突 (100)

1. 生活方式 (100)

2. 近代教育 (106)

3. 家族法律 (110)

二、家族制度在中日近代社会的延续 (116)

1. 宗族制度的顽强生命力 (116)

2. 《明治民法》所见之近代日本家族制度 (125)

3. 中日家族制度变革的不同轨迹 (130)

三、近代中日两国的家庭 (137)

1. 中国近代婚姻与家庭结构 (137)

2. 明治后期日本家的变化与军国主义对家族制度的

恶用	(143)
3. 《家》——近代中日家族制度的缩影	(152)

制 度 篇

第四章 家的血缘性与社会性	(161)
一、家的结构	(161)
1. 中国的宗族——血缘关系的集合体	(161)
2. 日本的家——家业经营体	(170)
二、家的标志	(182)
1. 从中日两国姓氏的数量说起	(182)
2. 中日姓氏的源流	(183)
3. 中日姓氏的特征	(190)
三、家的象征	(198)
1. 中国的族谱	(198)
2. 日本的家系、系谱与家徽	(207)
第五章 家业的传承与生命的传承	(222)
一、家的纽带	(223)
1. 中国人的祖先祭祀活动	(223)
2. 日本人的祖先崇拜传统	(230)
3. 日本人的祖先观	(237)
4. 祖先崇拜与中日两国的生育观	(245)
二、养子制度与日本人的血缘观	(251)
1. 日本养子制度的演变	(251)
2. 日本养子制度的特征	(256)
3. 日本养子制度发达的原因	(263)

4. 养子制度的功能	(265)
三、从“赘婿”看中国人的血缘观	(271)
1. 入赘婚概观	(271)
2. 赘婿的身分与财产权	(277)
3. 从史书的记载看赘婿的地位	(281)
第六章 一个实证考察——妇产科医生世家贺川家的 家系继承	(286)
一、贺川家始祖贺川玄悦及贺川家简况	(287)
二、贺川家的家系继承	(290)
三、贺川家的家庭关系	(295)
第七章 财产的分割与集中	(303)
一、中国的诸子析产制	(303)
1. 平均主义的继承方式	(303)
2. 分家制度	(307)
3. 贫困落后的根源	(313)
二、日本的一子继承制	(317)
1. 家督继承制的形成与发展	(317)
2. 分家的异趣	(327)
3. 不平等的根源	(331)
4. 家督继承制与日本经济的发展	(334)

伦 理 篇

第八章 父权家长制与孝的文明	(341)
一、日本父权制的确立	(341)

1. 访妻婚时代母权受到尊重	(341)
2. 访妻婚下的父权	(343)
3. 律令制时代法律与现实的悖反	(345)
二、家的父权家长制	(349)
1. 家长的专制权力	(349)
2. 继承人的选择	(353)
3. 家对家长的制约	(356)
三、隐居制度论	(360)
1. 隐居起源于致仕	(360)
2. 家长的隐居	(364)
3. 隐居就是家内“退休”	(367)
四、孝的文明	(371)
1. 孝道的起源及其演变	(371)
2. 孝道在日本的传播	(377)
3. 中日孝道之同	(382)
4. 中日孝道之异	(386)
5. 孝与忠	(393)

第九章 男尊女卑与贤妻良母

一、共同的命运	(404)
1. 中国封建社会的妇女地位	(404)
2. 日本妇女从辉煌走向沦丧	(411)
3. 儒家女教对日本的影响	(418)
二、近代日本女性观的变化及其对中国的影响	(426)
1. 进步思想家对儒家女性观的批判	(426)
2. 近代日本女性观——良妻贤母论	(429)
3. 良妻贤母的内涵	(435)
三、日本良妻贤母观与中国贤妻良母观的比较	(441)

1. 贤妻良母——良妻贤母观对中国的“逆输入”	(441)
2. 学与不学——贤妻良母与良妻贤母的差异	(446)
3. 中日近代女性观辨析	(452)
四、战后中日妇女社会地位的变化	(457)
1. 战后日本妇女社会地位的提高	(457)
2. 新中国妇女地位的变化及其思考	(463)
第十章 中国的家训与日本的家训	(470)
一、家训的分类	(470)
1. 中国的官僚仕宦家训	(470)
2. 日本社会各阶层的家训	(478)
二、家训内容之侧重	(487)
1. 中国家训的道德要素	(487)
2. 日本家训的经济要素	(492)
三、家训在近代日本的延续	(502)
1. 家训在中日近代的不同发展趋势	(502)
2. 日本近代家宪的基本精神	(508)
终章 结语与思考	(516)
一、中日家的差异	(516)
二、家与经济发展	(520)
三、家与社会结构	(524)
四、家与国民性	(529)

图表目录

图

图 1—1	日本古代天皇世系图	(42)
图 2—1	中国本宗五服正图	(91)
图 2—2	中国直系血亲与三代以内旁系血亲图	(97)
图 2—3	日本亲等图	(98)
图 4—1	中国宗族示意图	(168)
图 4—2	日本家结构示意图	(181)
图 4—3	近江商人小林家家系略图	(215)
图 4—4	日本家徽图例	(220)
图 5—1	贵族藤原忠实家族关系图	(260)
图 5—2	赘婿家庭关系图	(279)
图 6—1	贺川家家系图	(296)
图 7—1	伞形连判	(320)
图 7—2	中国的本家与分家	(330)
图 7—3	日本的本家与分家	(330)
图 7—4	日本家族结构示意图	(332)
图 11—1	家元制内部结构图	(524)

表

表 1—1	古代天皇皇后关系一览表	(40)
表 2—1	中国历代户口简表	(53)
表 2—2	乡户人口数字简表	(59)
表 2—3	现存大宝 2 年户籍寄口情况调查表	(61)

表 2—4	1930 年国势调查东北地方 11 人以上家族统计	(83)
表 2—5	1847 年京都三町内家族成员及住入奉公人情况表	(86)
表 2—6	养老令之家族关系	(95)
表 3—1	就业者构成比例变化表	(144)
表 3—2	日本近代家庭结构调查表(1920)	(145)
表 4—1	15 个村落姓氏基本情况	(165)
表 4—2	美浓国安八郡榑侯村宽永 15 年(1638) 宗门改 帐户主名字一览表	(187)
表 5—1	神龛、佛坛保持率调查	(236)
表 5—2	三井财阀各家家长的家族身分	(268)
表 5—3	男子因家贫入赘举例	(272)
表 6—1	贺川家继承情况简表	(294)
表 7—1	吴江叶氏分家份额表	(311)
表 7—2	三井家成员结婚支出额度	(329)
表 7—3	三井家成员建立分家时支出额度	(329)
表 8—1	日本父系和母系亲属称谓表	(342)
表 8—2	中国父系和母系亲属称谓表	(343)
表 8—3	唐律与养老律量刑对照表	(347)
表 9—1	1929 年定县东亭乡村妇女缠足情况调查表	(408)
表 9—2	各项女学生数字统计表(1915—1916)	(449)
表 9—3	全国各省无初小及高小女生县数统计(1922—1923)	(450)

历史篇

第一章 中日古代社会的婚姻形态

婚姻,是指两性结合,由此形成社会制度所承认的夫妻关系。简言之,婚姻是男女两性的合法结合。家庭与家族,是在婚姻关系基础上产生的亲属间的共同生活单位。婚姻是产生家庭、家族的前提,家庭与家族则是由缔结婚姻而产生的必然结果。正所谓“有夫有妇,然后为家”。^① 婚姻家庭是人类社会发展到一定阶段才出现的社会形式,故社会发展进程与婚姻形态有着密切关系。中日两国古代社会的婚姻形态颇有差异,是造成两国家庭、家族形态不同的重要原因之一,故本书首先对此加以探讨。

一、文明的脚步

1. 文明古国,礼仪之邦

“文明”一词有广义和狭义之分,广义的文明往往泛指文化而言,这里所称的是狭义文明,指人类社会发展的高级阶段,即某个社会在氏族解体后进人具有国家组织的阶级社会。摩尔根、恩格斯的社会发展学说曾将人类社会划分为蒙昧、野蛮和文明三个时代,主张人类社会从野蛮时代的高级阶段,经过文字的发明和应用,铁器的使用,伴随着国

^① 《周礼·地官·小司徒》注。

家和城市的出现,进入了文明时代。我们熟悉的文明社会的历史是这样开始的:五六千年前,在河流两岸或沿海岛屿,人类四大文明古国相继崛起——古巴比伦、古埃及、古印度和古代中国。但在世界历史发展的过程中,古埃及、古巴比伦和古印度早已成为历史的陈迹,只有华夏文明是四大古代文明中惟一没有中断、一直绵延传流的文明。2000年9月,由我国社会科学家和自然科学家组成的“夏商周断代工程”课题组在多年研究、考证之后,公布了该课题的研究成果——《夏商周年表》。一个普通的年表,标志着震惊世界的重大突破。在此之前,按《史记》记载,我国古代可靠的编年史只能追溯到西周共和元年,即公元前841年。根据《夏商周年表》,中国历史纪年将向前推进一千二百多年,即达到公元前2070年左右。这项成果意味着中华民族的五千年文明史的准确公元纪年将有四千年。数千年来,中国历史上虽有朝代的变革,但前一朝代的历史为后一朝代所继承,所以历史和文化连续一贯,未曾间断。其间虽有少数民族和域外文化的进入,但都与主流文化融和。其中在夏、商时代,经历了奴隶社会发展的全部过程,从周代开始,封建社会逐渐孕育形成,至秦朝则建立了中国历史上第一个中央集权的大一统封建帝国。此后,两汉王朝是封建社会迅速成长的阶段,到唐、宋时期经历了封建社会最辉煌的时代,至明、清两代,封建社会盛极而衰,并最终步入多灾多难的近代社会。总之,我们完全有理由骄傲地说,中国是历史悠久的文明古国,华夏文明源远流长。

中国素称礼仪之邦。何谓“礼仪之邦”?人们对此有着不同的理解。比如在互联网上,打开任何一个门户网站,键入“礼仪之邦”四个字进行搜索,你就会发现,诸如“中国人热情好客”、“中国人讲究文明礼貌”之类的内容扑面而来,文明礼貌、热情好客成了“礼仪之邦”的代名词。殊不知,如果文明礼貌、热情好客算是“礼仪”的话,也仅仅是极小的一部分。“礼仪”是中国古代社会早期人们的基本行为准则与道德规范。礼是规,是天地自然之道;也是德,是治国之法规、律条。“仪”则是矩,是准则,也是治国和做人的尺度。中国自有史以来,礼仪就起着极其重要的规范作用。因此仅仅用现代意义上礼节和仪式去理

解它,就未免过于狭隘。

礼源于原始社会后期部落中人们祭祀的习惯。“夫礼之初,始诸饮食,其燔黍捭豚,污尊而抔饮,蕢桴而土鼓,犹若可以致其敬于鬼神”。^① 后来,在国家形成过程中,为了适应宗法制度和统治的需要,礼被改造成人们的行为规范,成为以政权的力量对神权、族权与父权的肯定,也成为国家意志在政治、经济、文化、社会各个领域中的体现,如《礼记·曲礼》所云,“道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;纷争辨讼,非礼不决;君臣上下父子兄弟,非礼不定;宦学事师,非礼不亲;班朝治军,莅官行法,非礼威严不行;祷祠祭祀,供给鬼神,非礼不成不庄”。可见,礼之重要与作用之巨大。

在某种程度上说,礼是中华文明的开始。“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也”,^②从孔子的这番话可知,夏、商、周三代的礼是一脉相承的。据说,西周初年周公摄政时,曾有“制礼作乐”之举,对原有的礼做系统地归纳与整理,使之趋于完善。故说中国是“礼仪之邦”,其基础就是由周礼奠定的。

婚姻家庭制度在礼制中占有极其重要的地位。在古人的世界观中,“有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼仪有所错”^③,因此,婚姻被视为诸礼之本。^④ 在周礼中,根据父权的、宗法制的需要,确立了“亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别”,这一“不可得与民变革”^⑤即不可改变的婚姻家庭关系的最高行为准则。亲亲,即亲其所当亲,指家族内直系血亲的上辈对下辈亲属的

① 《礼记·礼运》。

② 《论语·为政》。

③ 《易·序卦·传》。

④ 《礼记·昏义》：“夫礼,始于冠,本与昏,重于丧祭,尊于朝聘,和于乡社,此礼之大体也”。

⑤ 《礼记·大传》。

爱护；尊尊，即尊其所当尊，指直系血亲中下辈对上辈亲属的尊敬。在族权与政权合一的周代，君主对于世子“亲则父也，尊则君也”^①，故尊尊的含义也用于臣民对天子、下级对上级的关系；长长，指对旁系血亲中的长辈和兄长的尊敬；男女有别，在家族内指嫁入本族的女子，依照其丈夫的名分确定亲等关系，以防止人伦之序混乱，用之于社会，即禁止男女之间的一切接触。这些原则决定了家庭、社会中的尊卑关系：父尊子卑，君尊臣卑，长尊幼卑，男尊女卑。后来的汉儒们将此发展为“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”，成为中国礼教中最核心的概念。在这一基本原则下，周礼制定了一系列具体的家庭婚姻规范，诸如父母子女的权利义务、婚姻原则、夫妇关系、服丧制度等等。在礼法不分的周代，这些规范实际上具有法律效力。

礼的制定反映出中国古代文明已经发展到一定高度。首先，礼制成立的时期——周代是在经历了夏、商奴隶制国家的繁荣后的新的历史时期，即进入中国封建社会的第一个阶段，宗法制度是周代封建制度的核心，礼正是为了维护宗法制社会的国家秩序而产生的。第二，礼制要求对血缘亲属关系必须有清晰的系统和区分，如血亲与非血亲区分、长幼区分、嫡庶区分、宗亲与姻亲区分等，这些都是人类社会发展到较高阶段才能实现的。第三，礼制的制定表明当时人们在文化程度上达到了一定水准，能有系统、有目的地进行宗教活动，能够形成统一的行为规范，并能借助于文字对这种行为规范形成文献典册。应该说，中国古代的礼制是对世界文明史的一大贡献。

2. 岛国日本的后来居上

日本是阶级社会的迟到者。直到公元前3世纪，日本社会尚处于绳纹文化时代。绳纹文化，由绳纹式陶器^②而得名。

^① 《礼记·文王世子》。

^② 绳纹式陶器：因饰以绳纹式花纹得名。

绳纹文化属于新石器文化时代。绳纹时代人们的主要生产活动是狩猎、捕鱼、采集,石器是主要的生产工具。人们居住在竖穴式^①房屋或自然洞穴之中,过着共同劳动和分配的原始共产主义生活。就社会形态来讲,绳纹时代尚属于母系氏族社会阶段。

公元前3世纪,正值印度的孔雀王朝时期,希腊的古城邦奴隶制国家已经走向衰落。就中国而言,正处于大变革的战国时代,秦始皇统一中国也在这段时间,故从时间上讲,古代日本比中国落后至少在两千年以上。或者说,当世界几大文明古国已经进入封建社会或度过它们的奴隶制全盛时期,日本仍然是一个徘徊于人类文明圈之外的蒙昧、孤立的岛国。

从公元前3世纪起,以中国文化为中心的大陆文化逾越了地理隔绝传入日本,促进了日本社会生产力的发展,日本进入以水稻耕作和金属工具为代表的弥生文化时代。^② 水稻栽培与耕作技术的传入,使古代日本人跨过原始农业这一艰辛而漫长的过程,直接从采集进入农耕,青铜器与铁器几乎同时传入日本,为生产力发展开辟了广阔的道路。从绳纹时代到弥生时代,是一个突然的变革,有的学者甚至以“弥生维新”来形容这种变革的重要性。^③ 这一时期,随着私有制的发展和财富的增多,出现了贫富不均和阶级分化,导致原始公社解体,并出现早期国家。由于当时的日本尚无文字,中国史籍《汉书·地理志》中“乐浪海中有倭人,分为百余国,以岁时来献见云”的记载,就是有关这些早期国家的极其珍贵的记录了。至东汉时期,大概是《汉书》中所载的百余倭国之一的“倭奴国”前来“奉贡朝贺”,当时的光武帝赐以“汉委奴国王”金印一枚(非常难得的是,这枚金印于1784年出土,现被作为日本国宝)。到公元3世纪,日本列岛上的先进地区已经建立了国家政

^① 竖穴式房屋:按所需面积挖数十厘米深土坑,以数根木柱支撑屋顶,覆盖茅草而成。

^② 弥生文化:由发现弥生式陶器的东京都文京区弥生町而得名。

^③ 王金林:《汉唐文化与古代日本文化》,天津人民出版社1996年版,第1页。

权,这就是北九州地区的邪马台国与近畿地区的大和国。这样,经历短短六百年左右的时间,日本就完成了自原始公社直至国家的历史跨越。

又过了二二百年,到公元5世纪,日本列岛由发源于本州中部的大和国家完成了统一。此时的大和国家在国力上、在国际地位上显然是很落后的。最明显的表现是,5世纪中期,大和国家的大王为提高自己的势力,不得不借助中国皇帝的权威,因而多次向当时南朝的刘宋政权遣使朝贡献方物,并请求中国皇帝册封自己所希望的爵号。例如,当时的大王曾获得中国皇帝册封的“安东将军倭国王”、“使持节都督倭、百济、新罗、任那、秦韩、慕韩六国诸军事安东大将军倭国王”^①等称号。而这种称臣朝贡的局面并没有持续多久,在经过南朝刘宋以后两国关系一百多年的中断,开始再次接触时,中国人面对的不再是一个卑屈的朝贡国。圣德太子(574—622)于公元607年和608年派遣的遣隋使小野妹子递交给中国的国书中,赫然写道:“日出处天子致书日没处天子”,“东天皇敬白西皇帝”^②表现出日本不再对中国持臣礼,而寻求与中国对等地位。又没过多久,日本人索性抛弃中国古人赋予他们的“倭国”的称呼,而以日出之国自居并以“日本”^③称呼自己的国家了。

从公元645年的大化改新起,日本的统治者为了改变本国的落后面貌,竭诚效仿隋唐制度文化,否定旧贵族的世袭特权,确立地方行政,编户造籍,实施班田授受法及统一的赋税制度,在“公地公民”制的基础上确立了中央集权体制。在航海技术还很不发达的情况下,日本人冒着生命危险,一次次派遣庞大的船队,把大批留学生送到唐朝,只要是唐朝的东西,不论什么都要尽快地学到。其目的,如同已故史学家井上清所言,“这是企图让人们看到,日本也是不亚于唐朝的文

① 《宋书》夷蛮传·倭条,《日本书纪》推古天皇16年条。

② 《隋书》倭国传。

③ 《续日本纪》文武天皇庆云元年(704年)七月条:秋七月甲申朔,正四位下粟田朝臣真人自唐国至。初至唐时,有人来问曰、何处使人。答曰、日本国使。是为使用“日本”国号的最早记录。

明国家”。^①全面引进中国的先进制度和文化的,使日本得以迅速发展成为东亚的强国。

由于受益于大陆文化的恩惠,日本早期的历史呈跨越式发展趋势,这是日本历史的特征之一。这种跨越式的历史发展进程可以大大缩短日本与先进国家的距离,使它在短短数百年之内完成由原始社会向阶级社会的过渡,却难免将旧制度的残余匆匆带入新的社会结构之中。再者,中国和欧洲从原始社会末期起就由于扩张与外族入侵等原因,不断地进行民族融合,以氏族组织为基础的集体早已不复存在,而这种情况则没有在日本出现。在航海很不发达的古代,岛国的地理环境成为日本的天然屏障,大陆文化的影响多是生产工具和技术的接力式传入,人员的交流甚少,既无因征服和被征服引起的种族变化,也没有大规模的同化。牢固的氏族观念与氏族组织从未受过剧烈冲击,“无论哪一个社会形态,在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是决不会灭亡的”,^②致使婚姻、家庭形态这些生活方式中的最不活跃的因素远远落后于生产力的发展,得以在较长的历史时期内保持较强的生命力。日本人是带着原始社会自然的、血缘关系的脐带进入阶级社会的,这一特点在后来的历史进程中强烈影响着日本人的生活。

二、唐代家族法对日本律令的影响

1. 中国婚姻家族法律的沿革

直到春秋战国时期,中国一直处于礼法不分的状况。古代法律的

① 井上清:《日本历史》上册,天津人民出版社1974年版,第87页。

② 马克思:《〈政治经济学批判〉序言》,《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1962年版,第9页。

主要渊源为礼,“分争辨讼,非礼不决”^①,说的就是礼所具备的法的性质。婚礼与家礼是礼的重要内容,中国早期的关于婚姻家庭关系的基本原则和有关的权利义务的规定尽在其中。即使在后来制定了比较完备的法典,礼制的规范仍然是立法和司法的灵魂与依据。从春秋时代开始,中国社会发生了重大变化。新兴的地主阶级为巩固自己的经济地位和政治权力,开始制定法律。魏国宰相李悝受魏文侯之命,制定《法经》六篇,这是中国历史上第一部比较系统的成文法典。从此,中国进入礼法分野时期,法律逐渐完善。在魏晋南北朝时律令逐渐发达,至迟到隋朝已经比较完整地建立起一套律令体系。律相当于今天的刑法,主要是对犯罪的内容和触犯法律的人如何进行制裁的法律,令是以教化民众为目的的教令法,包括相当于今天的行政法、诉讼法、民法、商法的内容。

由于《法经》早已亡佚,无从断定有多少涉及婚姻、家庭的规定。但是从1975年在湖北云梦县睡虎地秦墓中出土的秦简中保存有一条“魏户律”的情况来看,说明战国时期已经有了专门调整婚姻家庭关系的法规,并影响到秦律。至西汉时期,相国萧何在《法经》六篇的基础上增加了《户律》、《兴律》、《厩律》三章,合为《九章律》。“户律”从此被专列一篇,使有关户籍、婚姻、家庭方面的法律相对集中。后来的《曹魏新律》、《晋律》、《北魏律》皆承汉制设“户律”。《北齐律》以婚事附于户,改称婚户律。《北周律》则分列婚姻、户禁两部。隋《开皇律》将户婚合并为一,称“户婚律”,《唐律》袭之。我国封建社会前期的婚姻家庭立法,从秦汉两代初具规模,经魏晋、南北朝和隋朝的整理制定,至唐代进入了全盛时期。中国古代是宗法社会,婚姻为宗法制度的基础,礼制以婚礼为本,故在古代法典中户婚律多紧接在职制律之后、其他各种法律之前。

唐高宗永徽三年(652年),长孙无忌等人对此前颁布的《永徽律》逐条逐句进行了疏解,成《永徽律疏》,现存的《唐律疏议》是《永

^① 《礼记·曲礼》。

《唐律疏》在开元二十五(737年)颁行的版本,共十二篇,二十卷,五百零二条,是我国至今保存最为完好的一部封建法典。它以户婚为第四部,共分上中下三卷,计四十六条。绝大部分为民事方面的内容,专门对家族、婚姻制度做了规定。在婚姻方面,唐律公开肯定和维护封建的包办婚姻,对主婚权、禁婚条件、婚姻程序、违律嫁娶、“七出”和“义绝”等都做了具体规定。在家庭方面,它维护封建家长制度,如禁止子孙别籍异财,对卑幼私辄用财和立嫡违法等都有治罪。其中的“名例律”把“不孝”等列入“十恶”,“斗讼律”在亲属间的刑事责任上也根据尊卑长幼之序做了减刑或加刑的规定。《唐律疏义》的户婚律集我国封建婚姻家庭立法之大成,不仅成为以后各代户婚律的蓝本,而且远播国外,对我国周围一些国家的婚姻家庭立法也有较大的影响。

唐代法律,在律之外,还有“令”。令是有关国家组织制度方面的规定,所谓“令者,尊卑贵贱之等数,国家之制度也”。^①令所涉及内容包括官员的设置、品秩、俸禄、选举、考课,祭祀的礼仪,及户口、田制、赋役、仓库、厩牧、关市、医疾等制度方面的规定。可以说,唐代的令就是有关国家制度的管理条例。据《唐六典·尚书刑部》载,唐令有二十七篇,分三十卷,共一千五百四十六条,完整的唐令已散佚。日本学者仁井田峴辑《唐令拾遗》一书,复原唐令七百一十五条,几占原唐令之半,并按篇目及颁令时间编排,使我们得以了解唐令的概貌,具有很高的学术价值。辅律之令,与律具有同等的效力,调整婚姻与家庭关系是它当然的任务之一。有关婚姻家庭方面的规定,虽然比较零散,但数量增多,而且更加详细、具体。在唐令中,有关婚姻家族方面的规定在“户令”中,涉及家户、家长、婚嫁、收养、离异、媵妾等;在“假宁令”中,涉及冠给假、婚假、丧葬假等;在“田令”和“丧葬令”中,涉及土地所有权的继承、绝户财产的继承等内容。

^① 《新唐书·刑法志》。

2. 日本律令的制定

公元645年,日本发生了大化改新,从此进行了一系列政治、经济改革,为日本迅速成为“法式备定”的国家开辟了道路。日本史学界一般称大化改新之后经奈良(710—794)到平安时代(794—1192)前期的三个世纪间为“律令时代”,亦即大化改新后模仿中国之制而建立的中央集权体制从产生到瓦解的时代。“律令”这个词来自中国,无论律还是令都是指成文法典。

大化改新后,日本的统治者在急于使本国成为东亚强国这一动机的驱使下,如饥似渴地学习中国的制度和文化的,建立完备的律令制度是建立健全中央集权体制的主要任务之一。天智天皇(626—671)时期,制定了《近江令》(668年开始编纂,671年完成),至天武天皇(?—686)时期,又制定了《飞鸟净御原令》(681年开始编纂,689年实施)。《近江令》与《飞鸟净御原令》都只有令而没有律,且早已散失。第三次制定法律是在天武天皇之孙文武天皇(683—707)时期进行的,700年,任命刑部亲王、藤原不比等等学者、大陆移民多人以“净御原朝廷令为准正”(即《飞鸟净御原令》)编撰律令,^①至翌年撰成律六卷,令十一卷。因是年为“大宝元年”,故此律令被称《大宝律令》。《大宝律令》虽然没有保存下来,但有不少内容得以保存在其他古籍当中。日本学者为复原《大宝律令》做了不少努力。从复原的结果看,该律令除了本文和注外,还有疏文,与唐《永徽律令》很相似。可以推断,《大宝律令》的制定受到了《永徽律令》及《永徽律疏》的影响。

古代日本最后一次制定律令是在元正女帝(680—743,在位715—724)时期进行的。从《大宝律令》颁布十七年以后的718年(养老2年)开始,朝廷任命右大臣藤原不比等人以《大宝律令》为基础,参照《永徽律疏》,制定新律令,因该律令成于养老年间,故称《养老律令》

^① 《续日本纪》卷2,大宝元年八月。

(757年开始实施),计律十卷,令十卷。《养老律令》与《大宝律令》相比,从律的方面来说,文体更完美,在量刑方面比大宝律宽且轻;从令的方面来说,篇章体例不像律那样与唐令完全相同,条目有增有删,表明并不是照搬照抄唐令,而是有严格的选择。

制定法律的过程也是日本中央集权的封建国家体制逐渐走向完善的过程,在律令制定的过程中,从体例到内容都效法唐制。《养老律令》中多数律文已散失,但从现存的律文比较,可以看出唐律对《养老律令》的影响是很深的,不但在立法思想上相同,而且在篇章体例上也非常相近。如《养老律》的篇章和顺序,与唐律完全一样,有律12篇,其中“户婚律”也列为第四。《养老令》本身也已亡佚,但由于朝廷大臣清原夏野、菅原清公等人根据敕命于833年编撰了令的注释书《令义解》,使人们能够了解《养老令》的大部分内容。尽管《养老律》多有散失,由于“令有律语,律有令语”,^①许多律文也可以从令文中找到。《养老律令》在许多内容上都清楚地留下模仿唐代律令的痕迹,其中有关家族制度的法律也不例外。只要将两国有关婚姻家族制度的法律稍作比较,便可知日本古代的家族法与唐制的师承关系。

3. 关于婚姻的法律

从《养老律令》的条文来看,虽然与唐律令相比要简单,且唐律中的一些内容因与当时日本的现状明显相悖而未写入律令(如唐律中同姓不婚的规定就未被日本采纳),但就总体而言,律令家族法是以维护父权、夫权、家长制家庭的完整为前提的。与中国的礼法一致,干涉婚姻,在对婚姻的约束方面女方重于男方,男女不平等等情况都在律令中体现出来,表明律令家族法维护的是以男性为主体的嫁娶婚,并依法律对婚姻进行干涉。

婚姻的缔结 在中国封建社会,男女结婚不是以双方感情为基础,

^① 《令集解·官位令序》。

而是遵照父母之命。日本律令对婚姻的规定虽没有唐律繁杂,但其影响却处处可见。

首先,法律确认家长对子女的主婚权。魏晋以后,中国历代法律都把主婚人同意作为婚姻的法定前提。唐《户婚律》规定:“诸卑幼在外,尊长后为定婚,而卑幼自娶妻,已成者,婚如法,未成者,从尊长,违者杖一百”。日本的《户婚律》已亡佚,是否有此类规定不得而知,但在《户令》中有这样的条文:

凡嫁女,皆先由祖父母、父母、伯叔父姑、兄弟、外祖父母,次及舅从母、从母兄弟、若舅从母、从父兄弟同居共财及无此亲者,并任女所欲为婚主。

意思是说,女儿的婚姻,首先要经家长及亲属的允许,因此,若嫁娶违律,则“独坐主婚”。^①日本的《户令》虽未明确规定男家也要有婚主,但是《令集解·户令》中有“男自由己之祖父母次及近亲等耳……无近亲者,任男所欲为婚主也”的条文。即要求婚姻双方都要由家长主婚。从法律规定上看,青年男女是不能婚姻自主的。

其次,关于婚姻成立的条件,根据唐律的规定,婚姻成立的必要条件,一是婚约,二是聘财,如已有婚约及受了聘财而悔者,应负刑事责任。在婚约与聘财二者中,中国的礼与法更重视聘财,“虽无许婚之书,但受聘财,亦是”。^②日本的《养老令》则规定:“许嫁女已受聘财而辄悔者,笞五十”^③,即从法律上看,日本与中国一样将受聘财作为婚姻成立的首要条件,既受聘财,便不能悔婚,这实际是对女方的片面约束,对男方则始终无“辄悔婚”之罪及处罚规定,只是在“结婚已定,无故三月不成及逃亡一月不还,若没落外蕃一年不还,及犯徒罪以上”的情况

① 《令集解·户婚律》。

② 《唐律疏议·户婚》。

③ 《户婚律》逸文。

下,才允许“女家欲离者,听之”。^①从这些规定看出,法律保护男家对女家的婚姻控制权的用意是明显的。

第三,日本的律令还维护婚姻的各种礼仪,视“不以礼交为奸”,“凡奸者,徒一年,有夫者,徒二年,强者各加一等”,“凡先奸后娶为妻妾,虽会赦,犹离之”。^②这些条文规定无非是中国礼婚思想与法制的反映,且在唐代法律中都能找到其原文。

婚姻的解除 在中国古代,结婚时强调明媒正娶,六礼俱全,而离婚则易如反掌,用不着找人裁决,但这只是对男子而言。封建礼教中丈夫弃妻的七条理由即“七出”,自唐代开始被引入法律,礼法并行,把广大妇女置于极端受压之境,只要符合“七出”中的任何一条,丈夫就可名正言顺地以一纸休书,把妻子赶走。七出者,依唐代的《户令》为“一无子,二淫佚,三不事姑舅,四口舌,五盗窃,六妒忌,七恶疾”。对“七出”的惟一限制就是“三不去”,所谓“三不去”,即“一经持舅姑之丧,二娶时贱后贵,三有所受无所归”。^③

“七出”与“三不去”的法律也被原原本本写进日本古代法律中。

诸弃妻须有七出之状。一无子,二淫佚,三不事舅姑,四口舌,五盗窃,六妒忌,七恶疾。皆夫手书弃之。与尊属近亲同署。若不解书,画指为记。妻虽有弃状,有三不去。一经持舅姑之丧,二娶时贱后贵,三有所受无所归。^④

“七出”是封建婚姻中男子单方面休弃妻子的理由,每一条都反映了男女不平等,极不合理。看起来,“三不去”是对丈夫休妻的一种限制,但是就其本意,不论中国还是日本,并不是维护妇女利益,而是维护

① 《养老令·户令》。

② 《杂律》逸文,《户令》。

③ 《唐律疏议·户婚》。

④ 《养老令·户令》。

封建礼教。况且,唐律还规定,“若犯恶疾及奸者,不用此律”(日本《户令》规定:“淫佚、恶疾者不拘此令”)。也就是说,“七出”中,只有五种情况受到“三不去”的限制。除“七出三不去”之外,《养老律令》还仿唐制,设“义绝”条。按照中国人的传统观念,父子为“天合”,夫妻为“义合”,“义绝”就是夫妻二姓之好“其义已绝”,“义绝则离”。“义绝”一般由三方面造成,即丈夫殴妻之祖父母、父母及杀妻之外祖父母、伯叔父姑、兄弟姐妹;妻殴冒夫之祖父母、父母,杀伤夫之外祖父母、伯叔父姑、兄弟姐妹及欲害夫;夫妻的亲属双方自相残杀。“凡犯义绝者,离之,违者杖一百”。^①实际上,“义绝”就是由官司判决的强制离婚,这是家族利益重于夫妇关系的表现。

维护一夫一妻制 中国古代,不论在奴隶社会,还是在封建社会,都曾存在着一夫一妻多妾制。等级地位越高,妻妾越多。但是,不论一夫有多少妾,法律上只允许有一个正妻。因为在宗法制度下,要严格区别嫡庶,以实现嫡长子继承。唐律规定的婚姻制度是一夫一妻制,娶妻后再娶妻即为重婚,并严禁妻妾失序。日本律令基本沿用唐律的一些条文,体现出一夫一妻制的原则。如规定“凡娶妻更娶者,徒一年,女家杖一百,离之”^②,即对重婚罪不仅要追究刑事责任,而且要依法“离之”,婚姻无效,可见法律处罚之严。

以上所述是法律对于婚姻制度的规定。应该看到,古代中日两国的历史进程带来社会发展水平的巨大差异。在家国一体的中国古代,建立在父权家长制和宗法制基础之上的中央集权体制已经经过长期发展并走向成熟,维护这些制度的法律则是对统治经验的高度概括和总结。而日本在大化改新后建立的中央集权体制不过是在社会发展比较落后的情况下对先进制度的模仿,而且是在固有的法律意识和法律技术极不成熟的情况下接触到中国的法律的,日本人在与唐朝的交往中很怕被认为是野蛮国,因此,匆忙编撰的法律未必完全反映当时的民

① 《户婚律》逸文。

② 《户婚律》逸文。

情。与中国的法律是维系既存制度这一出发点不同,日本相关法律的制定意在确立一种新制度,即通过法律的制定与实施达到破旧立新的目的,并利用法律背后的“礼”来建立社会秩序与教化。在这种情况下,法律条文不可避免地与社会现实产生距离。有关日本古代的婚姻状况,将在下面逐一叙述。

三、聘娶婚与招赘婚

1. 中国的聘娶婚

所谓婚姻形态,具体说来指的是嫁娶方式。人类历史上曾经有过各种不同的嫁娶方式,但基本上不外两类——女娶男嫁的从妻居与男娶女嫁的从夫居。实行女娶男嫁,还是男娶女嫁,不是可以任意选择的,而是人类社会自身发展的趋势所决定的。

婚姻是人类社会发展到一定阶段的产物。女娶男嫁的从妻居,在世界上很多国家与地区都曾经存在,我国的一些少数民族地区在新中国成立后仍然很流行。从人类学的角度上说,从妻居属母系氏族社会末期的对偶婚,由于妇女在生产 and 生活中地位的重要,在婚姻中也是以女方为主,男方随女方居住,世系按母系计算。这种婚姻还不十分稳定,依据的是自然法则,还不具备嫁与娶的社会性内涵。

母系氏族社会后期,男子逐渐成为农业和手工业生产的主要承担者,他们的劳动成为获取维持家庭生活资料的主要来源,在家庭和社会中的地位提高了,相反,妇女的地位逐渐下降,最终导致父权制战胜母权制,母系氏族社会让位于父系氏族社会。在这一阶段,世系按父系计算,财产按父系继承,并形成了以男子为支配者的父权制大家庭。以后,随着生产力的发展和私有财产的积累,父亲要求由明确的亲生子女继承财产,因而要求夫妇之间必须有独占性的同居,对偶婚制也就逐渐让位于

以一夫一妻制为特征的个体婚制。并最终形成了男娶女嫁的从夫居婚姻。可以说,是男娶女嫁,还是女娶男嫁,是父权与夫权成立与否的标志。

伏羲“始制嫁娶,以俪皮为礼”是中国古老的传说,^①至迟在周代,标志着男娶女嫁的聘娶婚已确定下来了。这是因为,进入周代以后,生产力的发展与阶级分化的加剧,使贫富之间的鸿沟逐渐加深。社会上一度盛行过的买卖婚、掠夺婚及交换婚已不能适应各个阶层对婚姻的需要。社会的发展和礼制的需要,迫切要求有一定制度管束人们的婚姻大事,于是,男娶女嫁的聘娶婚应运而生。从此,这种婚姻形态就成为封建礼法所承认的、在我国历史上被广泛使用的标准婚姻形态,人们视男娶女嫁为天经地义的事情。今天人们仍然常说的“男大当婚,女大当嫁”实际也是来自对这种婚姻形态的认同。

聘娶婚,即男子以聘的程序娶妻,女子按聘的方式出嫁。聘娶婚从一开始就将女子置于从属的地位。“嫁谓女适夫家,娶谓男往娶女”,即把女儿送往夫家为嫁,男到女家取妇为娶。女方必须离开自己的家庭,随夫居住;自己的姓名前要冠以夫家的姓氏,通过婚姻成为丈夫的附属品;把自己的命运与丈夫联系在一起,服从丈夫的意志,如民间所说,“嫁鸡随鸡,嫁狗随狗”;婚姻的根本目的是为夫家传宗接代,女子虽然是其中不可缺少的角色,但充其量只是生儿育女的工具而已。可见,男尊女卑、男主女从是聘娶婚的根本原则。除此之外,聘娶婚的成立有如下条件:

父母之命 《礼记·昏义》说:“婚姻者,合两姓之好,上以事宗庙,下以继后世”。这一最古老也是最典型的关于婚姻的定义清楚的反映出中国古人的婚姻观:婚姻是两个家庭的事情,而非当事者个人的事情。就男人来说,是为家而娶妻;就女子来说,是离开本宗嫁于他族为妇,故男娶妻曰授室,女嫁夫曰于归。聘娶婚成立的根本条件是家长的意愿。“丈夫生而愿为之有室,女子生而愿为之有家。父母之心人皆有之。不待父母之命、媒妁之言,钻穴隙相窥,踰墙相从,则父母国人皆

^① 司马迁:《史记·补三皇本纪》。

贱之”。^①

父母之命,即父母对子女的婚姻具有决定权。这种权力早在周代已经显现,“蓺麻如之何?衡从其亩。取妻如之何,必告父母”。^②当然,这种权力在中国历史早期还主要是礼教上的要求,如后汉班固在《白虎通·嫁娶》中所言:“男不自专娶,女不自专嫁,必由父母,须媒妁何?远防淫佚也”。后来,随着封建统治的不断加强,父母对子女婚姻的决定权被法律所承认和保护,不告而娶,不仅违礼,而且违法。如《唐律》的“嫁娶违例”条规定主婚人为父母、祖父母及其亲尊长等,对于违法的婚姻,法律往往只判当事人离异,而追究主婚人的刑事责任,表明婚姻的权利主体是主婚人而非当事人。至明代,法律更明确规定:“凡嫁娶皆由祖父母、父母主婚,祖父母、父母俱无者从余亲主婚。”

媒妁之言 媒妁就是两家缔结婚姻的中介人,作为婚姻成立的条件与父母之命几乎同等重要。按礼教的要求,“男女非有行媒,不相知名”。^③就像上面孟子所说的,男女不能私相往来,即使从孔隙里偷看异姓都是可耻的行为,没有媒人的婚姻是不道德的,甚至不能得到社会的承认与保护。故民间有“天上无云不下雨,地上无媒不成亲”的谚语。《诗经》中有几首诗以砍树、打柴必须有斧作喻,表明娶妻一定要有媒人。如“伐柯如何,匪斧不克。取妻如何,匪媒不得”;“斫薪如之何,匪斧不克。取妻如之何,匪媒不得”^④,这些说明聘娶婚自周代产生起,媒人就是不可缺少的角色,唐代以后,更以法律的形式肯定了媒人的作用与责任,“为婚之法,必有行媒”。^⑤若嫁娶违律,不仅处罚主婚人,媒人知情者也坐罪。

自聘娶婚成立以来,“父母之命,媒妁之言”的意识牢牢左右着人

① 《孟子·滕文公》下。

② 《诗经·齐风·南山》。

③ 《礼记·曲礼》。

④ 《诗经·豳风·伐柯》、《诗经·齐风·南山》。

⑤ 《唐律·户婚》。

们的婚姻。社会上大多数人相信,不是父母安排、媒妁说合的婚姻是不光彩的。这种包办的、强制的婚姻在孟子所说的“父母之心”掩盖下,数千年来不知酿成多少人间悲剧,使有情人难成眷属。

非礼勿婚 “婚姻之道,谓嫁娶之礼”。古代婚姻重礼轻爱,强调“明媒正娶”。举行正式仪式的婚姻才被社会和家庭认可,所以,婚礼是婚姻关系成立的必要条件。

中国古代的婚礼既繁琐,又隆重。实际目的在于向社会宣告:这对男女从此可以生儿育女。没有这种仪式,男女结合即不合礼法,如果生儿育女,则为人们所不齿。究其要义,在于别男女和明夫妇之义。如《礼记·乐记》说:“婚姻冠笄,所以别男女也。”《大戴礼·盛德》对此说得更清楚:“凡淫乱生于男女无别,夫妇无义。婚礼享聘者,所以别男女、明夫妇之道也。”可以看出,古人把婚礼作为区别淫乱与夫妇关系的惟一标志,有了婚礼,表示男女双方从此可以有性的交往。否则,则是淫乱。

婚礼的涵义在古代和现代有很大差异。现代婚礼指结婚典礼,而古代婚礼则主要指结婚典礼之前的各种礼仪。聘娶婚的基本程序主要有六项,故被称之为“六礼”。

(1)纳采。即议婚的开始。男方若相中某女为议婚对象,即请媒人向女方表达求婚之意,并以雁为礼物。之所以用雁,据《白虎通·嫁娶》解释,“取其随时而南北,不失其节,明不夺女子之时也;又是随阳之鸟,妻从夫之意也;又取其飞成行、止成列也,明嫁娶之礼,长幼有序,不逾越也”,实际是以雁的习性、秩序比喻夫妻伦理。

(2)问名。女家纳雁之后,媒人便询问所求女子之名。女方则开具女子生辰八字,以备卜筮。

(3)纳吉。即“归卜于庙,得吉兆,复使使者告往”。^①由于女子婚后要进入男方家庭,故婚姻是否合适,必卜于男方家庙,显然婚姻是以夫权为本位的。后来占卜渐废,代之根据男女生辰八字,算卦订婚。

(4)纳征。男方向女方送聘财聘礼,征即成的意思。纳征之后,婚

^① 《仪礼·士婚礼》郑玄注。

姻就算成立,双方不能随意悔婚。

(5)请期。男方择定婚姻日期,遣媒告知女家。用“请”,只是表面的客气而已。

(6)亲迎。男方在成婚之日亲自到女家以礼相迎,把女子娶进自家门,意味着双方正式结成夫妇。

聘娶婚就是根据以上“六礼”实行的嫁娶制度,早在周代即已成制。由于六礼程序过于繁杂,宋代起进行了简化,即纳采与问名合并,纳征与请期归一,六礼变成四礼。后来,朱熹制定《朱子家礼》,又去掉纳吉,只留纳采、纳征、亲迎,成为此后婚礼的基本模式。严格的婚礼制度与父权、夫权结合在一起,构成中国聘娶婚的主要特征。

2. 日本的招婿婚

如上所述,处于原始社会末期的日本,在大陆文化的影响下迅速进入阶级社会,母权制不曾受过剧烈冲击,故恩格斯所说的母权制让位于父权制这种“女性的具有世界历史意义的失败”^①在日本发生甚迟。就婚姻形态来讲,日本长期流行的是与男娶女嫁正相反的招婿婚,直到武家社会形成之后才开始向聘娶婚转变。

一般说来,招婿,即男到女家落户,中国称之为入赘。这是有女无男家庭出于传香火和老后赡养考虑做出的无奈选择,它只是在父系家庭有缺陷时的一种补救措施,并不是普遍的现象。日本的招婿婚则作为古代社会盛行的婚姻形态而存在,其形式和内容及其功能也与中国的招婿截然不同。招婿婚是以女方为婚姻的主体、夫从妻居的婚姻形态,它是从大和时代的“访妻婚”发展而来的。

“访妻”在日语中称“妻问”(つまどい),问有访、访问之意,即指男女双方结婚后并不在一起居住,而是各居母家,过婚姻生活则通过男到女家造访来实现,或短期居住,或暮合朝离,故这种婚姻被称做“访

^① 《马克思恩格斯全集》第21卷,人民出版社1965年版,第69页。

妻婚”。我国云南永宁纳西族地区解放后仍存在的与其类似的婚姻形态就被称做“走访婚”。^① 访妻婚作为刚刚从群婚中脱胎出来的婚姻形态,带有浓厚的母系制族外婚色彩。

由于在访妻婚之下男女双方分居异处,只能通过“访”才能实现“婚”,故决定了这种婚姻有主体和客体的关系。在这里,女子是婚姻的主体。一般是首先由男子以吟诗或唱歌的方式向自己意中的女子求婚,女子也以诗、歌作答。每年春秋两季,各地都有一种叫“歌垣”(男女青年集中到一起唱歌、跳舞)的活动,为男女交往提供了机会。男方向女方求婚,如果女方表示同意,则完成了访妻婚的第一个程序——“目合”(相亲),可见这种婚姻的缔结颇具自由浪漫色彩,“男女相悦者即为婚”^②,而且女方择夫有相当的自主性。但是,在上层社会,仅有两个当事人的“目合”,这桩婚事还不能成立,还要得到女方家长的认可。《古事记》^③中就有这样的故事:大国主神与须势理毗卖双双“目合”之后,须势理毗卖之父须佐之男命出了许多难题,对大国主神进行了十分苛刻的考察后,才许诺了这门婚事。这个故事说明,访妻婚下婚姻的缔结虽是根据男女双方的意愿,而女方家长的意见也是很重要的。

这种访妻婚,主要是基于双方性生活的需要。女方一直住在娘家,她和丈夫居住的房间叫“妻屋”。丈夫晚间到妻家与妻子同居,或实行短暂的“从妻居”。访与被访的对象可以发生变化,男女双方不过是暮合朝离的不稳定的两性关系。不言而喻,在这种婚姻中,女性始终居于主导地位,她们与娘家关系的密切程度要甚于夫妻关系,夫妻之间的支配与隶属关系还没有形成。如《古事记》^④中有这样一段故事:垂仁天

① 参见产汝娴、宋兆麟:《永宁纳西族的母系制》,云南人民出版社1983年版。

② 《隋书·东夷传》倭国。

③ 日本最早的史书,太安万侣撰,712年成书。

④ 《古事记》:日本现存最早的史书与文学著作,成书于712年,太安万侣撰录稗田阿礼口诵之帝纪及先代旧辞而成,记录日本自开天辟地至推古天皇时期的神话传说与历史。

皇皇后的哥哥沙本毗古王欲谋害天皇,他问妹妹:“丈夫和哥哥,你更爱哪一个?”妹妹答曰:“爱哥哥。”沙本毗古王于是指使妹妹在天皇睡觉时刺杀天皇,而皇后三次举刀欲刺,终不忍下手。后来天皇得知这一阴谋,便发兵讨沙本毗古王。沙本毗古王建起稻城(古代日本打仗时所建用稻草围成的临时防御工事)抵抗之。皇后抑制不住对哥哥的思念之情,离开天皇,偷偷跑进稻城,最后与哥哥同归于尽。这个故事体现出当时夫妇感情尚不及兄妹同胞之情,血缘关系重于婚姻关系。这些都是访妻婚下特有的情况。

大化改新之后,日本的政治制度、经济生活较过去发生了巨大变化,模仿中国的制度建立的中央与地方行政组织取代了过去的氏组织。家庭在夫妻生活中的地位越来越重要,婚姻形态也由过去的夫妻生活不固定的“访妻”发展为招婿上门,实现了男到女家落户的固定的从妇居,这就意味着从此进入了比较正式的对偶婚阶段。除了贵族社会的男子为了畅行无阻地享受一夫多妻的自由而仍对访妻婚乐此不疲之外,一般农民家庭都以招婿婚代替了访妻婚。

在招婿婚之下,未婚男女的性交往是很自由的,婚姻往往是这种交往的延续和结果,不仅如此,已婚男女也可与有妇之夫或有夫之妇往来,婚外恋并不受非议。当时人们并无贞节观及通奸“罪”的意识,认为婚姻只是当事人双方自己的事。尤其是当亲子关系与男女恋情发生矛盾时,许多人都会让亲子关系服从男女恋情,私定终身。如《万叶集》中有这样的和歌:

“不愿告阿母,此心已隐藏,愿随君外去,不论到何方”。

“矶畔骏河海,葛藤长海滨,我今凭信汝,违背我双亲”。^①

可以看出家长的意志并不是决定性的。当然,在访妻婚发展到招婿婚的过程中,父权制也在日益成长。婚姻最终还是要征得“婚

^① 杨烈译:《万叶集》下册,湖南人民出版社1984年版,第577、597页。

主”——女方父母的同意的，婚仪的主持者是女方的父亲，但那只不过是事实上的婚姻予以承认的一种形式，与聘娶婚下“父母之命”决定子女的婚姻性质完全不同。当然，女子择夫的自主性已经比访妻婚时期大大缩小。父权为主，夫权为次，这无疑是家长权在特殊历史条件下的表现。

与访妻婚相比，招婿婚时期承认女婿身分的婚礼已经受到重视。“招婿婚”的婚礼与繁缛的嫁娶婚婚礼相比，非常简单。起初是在普通农家举行一种叫做“露显”的仪式，即把男女幽会的地点公诸于世。一般都是在男到女家同居的第三天，由女家做一种糯米糕让男方吃，称之为“三日饼”。吃了“三日饼”，“露显”仪式即告结束，女婿便可到妻家公开居住。因此，“露显”不过是女方家长对女婿身分的一种承认形式。后来，农家这种简朴的婚仪在平安贵族中变得浮华、复杂起来，又增加了“新枕”这一仪式。也就是说，招婿婚的婚礼由“新枕”和“露显”两项组成，其中“新枕”主要有如下内容：^①

(1) 求婚。由女方的父亲代替女儿向男方求婚。但求婚方式并不很直接和露骨，而是通过熟人或下人等婉转地透露求婚之意。

(2) 文使。听到女方求婚的消息，男方便遣文使到女家表达求婚之意。女方将表示同意的文书交与文使。

(3) 婿行列。文书往返结束后，入夜男家派出一干人等送婿到女家，以松明之火把为先导。

(4) 火合。女家组织近亲中的年轻人手持脂烛^②迎接女婿。用婿家所持的松明之火点燃脂烛，将女婿引入居室。然后用脂烛之火点燃室内灯笼之火，其火三日内不灭，到第二天与女家炉灶之火混合，此仪式象征女婿从此成为妻子家庭之一员。

^① 高群逸枝：《日本婚姻史》，至文堂1990年版，第112—118页。

^② 平安时代官中等举行夜间仪式时使用的照明具。用松木削成长约1.5尺、直径1厘米左右的木棒，将顶端用炭火烧至焦黑，涂油以点火。下部用京都纸屋产上质纸裹缠。

(5) 沓取。从是夜开始三夜内,新娘父母取女婿在进入居室时脱下的鞋(日语鞋为沓),与鞋同寝,翌日早晨归还女婿。意为祈念女婿从此之后每夜都来与新娘同居。三天后或“露显”之日,女婿已被视为女方家族的成员,此鞋子便被纳于新娘的柜子中。

(6) 衾覆。衾覆意为盖被子。在新郎上床脱衣时,衾覆人(一般是新娘的母亲)在黑暗中给新郎盖上被子。衾覆人还要与新郎新娘同宿三日,象征着女儿与父母永久同居。显然是母权制遗俗。

(7) 后朝使。“新枕”翌日早晨,为了与新娘约定当夜再会,而再次派遣使者到女家表达余情。

自“新枕”开始男方到女家同居三夜之后,还有“露显”仪式。“露显”仪式的内容除了吃“三日饼”以外,又增加了新郎与妻子家人见面、招待随从、在妻家设立政所(办公或处理家政的房间)。

“露显”仪式结束后,新郎便以妻家一员的身分,利用妻家提供的车马等交通工具,带着妻家的随从沿街游行,目的地是新郎的娘家以及新郎的工作地点。这个仪式叫“婿行始”,标志招婿婚婚礼的结束。

招婿婚的整个婚礼过程完全是女娶男嫁的方式,从头至尾都以女方为主进行,男方父母从始至终并不露面,这是与嫁娶婚的根本不同之所在。除此之外,招婿婚礼还有一些明显有别于嫁娶婚礼之处。首先,招婿婚成立的前提是男女当事人双方的意愿,不必受家长意志的左右。以父亲出面求婚并不代表家长专制,而完全是在当事人自由结合基础上的一种形式;其次,中国古代婚礼尤以从议婚到结婚之前的“六礼”为重,而招婿婚礼只是为了承认和公开女婿的身分,因而既简洁又朴素;第三,从男女双方暮合朝离的情况看,招婿婚仍以村内婚为主,即人们只能在很近的范围内选择婚姻对象;第四,由于招婿婚下的家庭尚不固定,夫妇双方没有共同的经济利益,因而整个婚姻过程并不伴随财产的授受,不具备嫁娶婚下买卖婚姻的性质。

律令制时期婚姻的解除也与婚姻的缔结一样是男女双方的自由,丈夫不再来“访”,妻子不纳丈夫人户,都表明婚姻的终结,既有夫弃妻,也有妻休夫,反映出婚姻关系中压迫与被压迫尚不十分明显。男子

再婚与女子再嫁都是理所当然的事,谁也不用为一次失败的婚姻付出终身的代价,要求女性从一而终的所谓节烈观是后来产生的。所以,日本的户令中虽也有“七出”的弃妻之制,可是在奈良、平安时代的日本,被赶出家门的大都是男方。可见法律条文并没有什么实际意义。总之,在古代日本社会,男女的地位是比较平等的,婚姻自主是婚姻关系中的主流。

招婿婚尚属于母系社会末期的对偶婚。伴随着氏族社会的解体,一夫一妻的个体婚姻形态便从对偶婚中脱胎出来,并成为阶级社会的主要婚姻形态。一般说来,一夫一妻制家庭是文明社会的产物,它对对偶婚的取代是与私有制的确立平行地完成的。而日本人至平安时代仍以此为主要婚姻形态,其原因,除了由于日本人是带着原始社会自然的血缘关系的脐带进入阶级社会,母权制残余大量存在之外,还有两个重要原因。

第一是统治阶级的利用政策,使得招婿婚得以长期存在。日本古代国家是在部落国家互相征服基础上发展而来的。史书记载,大和国家“东征毛人五十五国,西服众夷六十六国,渡平海北九十五国”^①,反映了日本古代国家形成过程中的战争与征服状况。在征服的同时,利用人们都很熟悉的访妻婚进行联姻也是武力征服之外的重要补充手段。《古事记》、《日本书纪》^②中许多男神访女神、男酋访女酋及男王访女王的故事实际就是臣属或联盟的体现。这些故事往往采取一种模式,即某某男王通过访妻与某氏族的女子结婚,然后由妻子在妻方氏族内养育子女,并由其父指定一人对该氏族进行统治。如应神天皇在淡海国与当地宇迟族首领之女宫主矢河枝比卖结婚,生了王子宇迟能和纪郎子,被立为太子,在当地建宇迟宫进行统治,死后乃葬于宇迟山的

^① 《宋书·夷蛮传》。

^② 《日本书纪》:日本第一部官修编年体正史,720年舍人亲王等撰,记录自神代开始至持统天皇时期的历史。

故事便是一例。^① 同样,这种婚姻的破裂,也就意味着联盟的决裂。例如,古代神话中创造国土之神伊邪那岐命和其妻伊邪那美命离婚的时候,互相发誓,“你这样对我,我就在你国每天杀死千人”,“你如果这样做,我呀,就每天建立一千五百个产房”。^② 杀人不过是战争的体现,建立产房则有通过联姻重新征服之意。至于《古事记》、《日本书纪》中有关大和时代晚些时候的记事中,那些名义上是大王求婚,实为地方豪族奉献女儿于大王的事例,更明显带有地方势力向大和朝廷称臣的色彩。可见,在访妻婚的后面,还有征服和使其臣服的政治目的。日本人类学家高群逸枝称这种以通婚进行征服的方法为“模拟同族化”^③。它虽也有武力相伴,但并不破坏被征服者原有的氏族组织,而以所“访”之妻所生之子为中心进行统治。从这个意义上说,古代上层人物的访妻婚是日本历史上最早的“政略婚姻”,理所当然受到统治阶级的推崇。

第二,妇女在生产活动中所处的地位是招婿婚长期存在的经济原因。在原始社会,女性被视为丰产的象征,是人们得以生存的力量之源,因而受到广泛的崇拜。在日本古代神话中,不仅哺育众生的食物之神是女性,而且日本农业的起源也与女性密切相关。^④ 在进入阶级社会之后很长时间内,日本妇女仍然在生产中起到举足轻重的作用。先说本应属于“男耕”的农业生产部门,从弥生时代起,水稻栽培就被视为绳纹时代采集劳动的延长,使这项工作成为女人的“专利”,从播种、中耕,到最后的收割、脱谷,都是以女性为主体来完成的。而男人的生产活动则以开垦土地、兴修灌溉设施为主。在《万叶集》中就有不少描写奈良时代贵族妇女参加生产劳动的和歌。连贵族妇女也要下田劳

① 《古事记》应神天皇。

② 《古事记》伊邪那岐命和伊邪那美命。

③ 高群逸枝:《日本婚姻史》,至文堂1990年版,第41页。

④ 《古事记》中有“五谷的起源”的故事,说是食物之神(女神)死后,其尸体“头上生蚕,两眼生稻种,两耳生粟,鼻孔生小豆,阴部生大豆”,这些东西被用来做种子。

动,更何况庶民女性呢!在农业生产之外,养蚕织布这一类家庭手工业劳动则是妇女的一统天下,奈良时代作为“田调”、“户调”的绢、丝、棉、布等纺织品都是通过女性之手来完成的。至于管理家务、养育子女更是妇女的重要活动。女性在家庭和生产中的地位如此重要,一般家庭都不愿轻易失去这一宝贵的劳动力,招赘婚因此能长期存在。

有鉴于此,可以说律令中以中国法律为蓝本制定的以男性为主导的有关婚姻的缔结、离异等条文显然是脱离社会现实的。

随着私有制的发展,母权制终究让位于父权制,作为母权制重要表现之一的招赘婚也最终被聘娶婚取代。据史籍记载,12世纪末期,关白九条兼实的儿子与武将一条能保的女儿结婚。一条能保主张举行嫁娶式的婚礼,而九条兼实则坚决要求实行旧式的招赘婚,双方相持不下。最后还是听从幕府将军源赖朝的劝告,“武家”服从了“公家”,举办了招赘婚式的婚礼。可见,此时在武家社会已经实行了嫁娶婚,而在其他阶层仍然实行招赘婚。嫁娶婚取代招赘婚有诸多原因,最根本的是随着平安时代开始的封建土地所有制的变化,私有财产不断增加,男子在生产和创造财富方面逐渐发挥了主要作用,在社会生活中的主导地位也越来越明显。这就决定了他们必然谋求在家庭中的统治地位。因此,首先发生了对标志女性较高社会地位的招赘婚的否定,使女性在婚姻关系中居于从属于男性的地位。嫁娶婚之所以首先发生在武家社会,是因为武家社会已经成为讲求弓马之道的地地道道的男人社会,婚姻与家庭必须要与这种情况相适应。除此之外,通婚圈发生了变化也是重要原因。在招赘婚时代,人们基本上是实行村内联姻,至多不过是在相邻的村内寻求配偶。而在武家社会产生的同时,封建的等级身分制也随之产生,且日益严格。武士家族的婚姻是家族间的契约行为,带有浓厚的政治色彩。若与同等地位的家族通婚,不得不实行远方联姻,因为同村或邻村这样的小范围内,很难有合适的婚姻对象。男人在武士家庭中确立了中心的地位,便要求女人结婚后必须马上到夫家去。村外婚与远方通婚,是婚姻关系中阶级性的最明显的表现。嫁娶婚在武家社会形成后,逐渐向庶民阶层普及。这个过程开始于12世纪末

期,到14—15世纪的室町幕府时期基本完成。在当时的文献资料中已常常可以看到“嫁取(娶)”、“嫁入”的字样。不过,在嫁娶婚确立以后,招婿婚作为一种婚俗仍然在许多地方保留下来,日本家族制度中的婿养子制度就是招婿婚遗制的典型。

四、一夫一妻多妾制与一夫多妻制

1. 中国的一夫一妻多妾制

随着对偶婚的发展与完善,产生了一夫一妻制度。促使一夫一妻代替对偶婚制的原因不是自然选择,而是社会动力,即私有财产的出现。大量财富集中于一人手中,并且是男子之手,这种财富要求传给这一男子的子女。于是,子女由母方氏族的成员变成父方氏族的成员,世系计算由父系取代了母系,实行了子女承袭父方财产的新的继承制度。从此,妇女的地位发生了根本的变化,形成了男尊女卑的制度和观念。这种以私有制为基础的一夫一妻制的个体家庭是建立在丈夫的统治之上的,其明显的目的,就是生育出确凿无疑的出自一定父亲的子女。之所以需要确定出自一定的父亲,是因为子女将来要以亲生的继承人的资格继承他们父亲的财产。大约从五六千年以前起,我国黄河和长江流域的一些部落便进入了父系氏族社会。龙山文化的遗迹表明,当时的合葬墓已经出现了新的、只有在一夫一妻制出现后才能具有的社会内容。例如,陕西华阴县横阵村遗址中,发现了一男一女的合葬墓,二人生前当是夫妻关系。甘肃临齐家坪发掘出的夫妇合葬墓,男性仰身直肢、女性侧身屈肢面向男子。这些都是以私有制为基础的一夫一妻制的有力证明。

一夫一妻制是私有制的产物,从一开始就具有它的特殊性质,即只要求女性的性关系与婚姻关系完全一致,即所谓从一而终,对男子

却没有这种限制。于是男人除了娶妻之外,可以名正言顺地纳妾。多妻妾,成了男子、尤其是贵族男子的特权。地位越高,则妻妾越多。多妻妾的目的,一是满足性欲,追求放荡的生活;一是广育子嗣,以传宗接代。

中国的纳妾的历史,如同中国的悠久文明一样,也是世界上最为悠久的。在殷墟出土的卜辞中,“妃”、“嫔”、“妾”等字均已出现。到了周代,多妻妾制度已被当时的礼制固定下来,并带有强烈的等级制度的特点。《礼记·昏义》中说,周代“天子后立六宫,三夫人,九嫔,二十七世妇,八十一御妻”,成为以后帝王的典范。秦汉以后,皇帝的妻妾数目不断膨胀,再加上那些没有名分的后宫女子,构成足以令现代人吃惊的皇帝妻妾队伍。女人多得顾不过来,以致不少招进宫的女子,至死也不能与皇上见上一次。一夫一妻多妾制的婚姻形式自宋代以后出现了一些变化。除了皇帝作为国家最高统治者,妻妾成群的婚制被视为天经地义外,在民间则受到了一定程度的限制。在法律上,按地位尊卑、身分特权等规定了纳妾的数量,而且特别强调纳妾是为了传宗接代,嫡妻到一定年龄不生育才准许纳妾。随着程朱理学的兴起,妇女的贞节被强调到无以复加的地步,男子的再娶纳妾也在道义上受到了限制。但是,在旧中国,纳妾制并没有消亡。那些有品有位的官僚,往往妻妾成群。还有有钱人——但凡有几十亩地,或者是一个小财主,甚至于土豪劣绅,都可以享受多妻妾的生活。在中国,纳妾并不是遥远的事情。巩俐主演的电影《大红灯笼高高挂》只是反映了那漫长历史的一个瞬间。在那个年代,男人们总把拥有妻妾的多少视为事业成功、身分高贵的象征。妻妾越多,证明家业越大,财富越多,而为糊口而奔忙的贫苦百姓是与纳妾无缘的。

然而,允许纳妾,并不能说中国历史上的婚姻制度是一夫多妻制。因为无论从礼制、还是从法律的角度,都是以一夫一妻为原则,只允许有一个正妻。在宗法制下,实行嫡长子继承,必须区别嫡庶,多妻将导致“并嫡”,造成家族秩序的混乱。故在中国古代礼法中,妻妾有着严格的区别。

夫与妻或妾结合的方式不同。古语云：“聘则为妻，奔则为妾”。^①这个“奔”倒不一定是私奔，而指不是经过规范途径获得，通常是买卖得来，故不能行聘娶之礼，而妻子是经过明媒正娶的。能否行聘娶之礼，是妻妾的主要区别。

妾身分卑贱。《唐律疏议》解释妻妾之别说，“妻者，齐也，秦晋为匹。妾同买卖，等数相悬”。^②传统礼教强调男尊女卑，但在名义上，夫妻的地位是平等的，非犯七出，终身不得休弃。而妾是买来的，不是娶来的，占有她的男人是她的主人而不是丈夫，类同财产，不能作为男子的配偶，并可被转卖或送人。

妾不属于家长家的成员。瞿同祖先生曾明确指出：“妾在家长家中实非家属中一员。她与家长的亲属根本不发生亲属关系。不能像妻一样随着丈夫的身分而获得亲属的身分。他们之间没有亲属的称谓，也没有亲属的服制”。^③她的子女为社会和法律所认可的母亲是主人的正妻，在妾与她的子女之间，主仆关系重于母子关系。如《红楼梦》中的贾政的庶出女儿探春只认王夫人为母亲，称生母为姨娘，并与奴才辈同视。

妾的亲属与主家没有姻亲关系。妾与家长不是婚姻关系，她的父母兄妹及其他亲属也不能与主人家平等地来往走动，不是“合两姓之好”的婚姻亲家。探春只认王夫人的弟弟为舅舅，而不认生母赵姨娘的弟弟为舅舅就是一个典型例子。

妻妾关系不平等。其一，按礼制，“妾之事女君，与妇之事舅姑等”^④，“妾之于女君，犹妇人事舅，君臣之礼，义无乖二”。^⑤说明作为正室的妻对妾如女主人，妾当谨慎侍奉。妻妾关系，由此一目了然。其

① 《礼记·内则》。

② 《唐律疏议》卷13·户婚。

③ 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局1996年版，第133页。

④ 《仪礼·丧服》。

⑤ 《魏书·赵郡王传》。

二,从标志亲属关系的服制上看,夫为妻服而不为妾服,妾为妻服而妻于妾无服。

中国古代法律从维护宗法制度出发,十分重视嫡庶的区别。也就是说,妾可以纳,妾的数量按照纳妾者的社会地位有多有少,但正妻只能有一个。法律严禁重婚,“诸有妻更娶妻者,徒一年,女家减一等,若欺罔而娶者,徒一年半,女家不坐,各离之”。^① 法律还有妻妾乱位之禁,不准妻妾失序,以妻为妾,以妾为妻。西汉时期,孔乡侯傅晏就因“坐乱妻妾位”而被免官。^② 西晋武帝时期针对“近世以来,多皆内宠,登妃后之职,乱尊卑之序”的现象,专门下诏:“嫡庶之别,所以辨上下,明贵贱”,“自今以后,皆不得登用妾媵以为嫡正。”^③ 唐代以后,此制愈加严格,“诸以妻为妾,以婢为妻者,徒二年”,因为,“以妻为妾,以婢为妻,违别议约,便亏夫妇之正道,黷人伦之彝则,颠倒冠履,紊乱礼经”。^④ 明清时代仍禁妻妾乱位,然处罚减轻,止于杖刑。

从以上妻妾之别来看,无论于礼、于法,多妾制只能说是附属于一夫一妻制而存在,中国历史上的婚姻制度是以多妾制为补充的严格的一夫一妻制。这种制度既维护了宗法制,也使男人享有婚外性自由,是父权与夫权制的产物。

2. 日本的一夫多妻制

多妻是对偶婚的特征之一。由于访妻婚和招婿婚的存在,日本古代社会一夫多妻现象非常突出。《魏志·倭人传》^⑤记载邪马台国的风

① 《唐律·户婚律》。

② 《汉书·外戚恩泽侯表》。

③ 《晋书·武帝纪》泰始十年。

④ 《唐律疏议·户婚》。

⑤ 即《三国志·魏志·东夷传》中的“倭人”,日本学者习称《魏志·倭人传》。系最早较为详细记载日本早期历史的史料。

俗是“大人皆四、五妇，下户或二、三妇”，还记载“其风俗不淫”，意思是说一夫多妻并不属淫乱。在《古事记》、《日本书纪》的记事中，古代大王、王子几乎无一例外地实行多妻制。多妻现象在现存奈良时代的户籍、计账亦有反映。如大宝二年（702年）御野国春部里 28 户中，有妾身分者 9 人；养老五年（721年）下总国大岛乡 28 户中，有妾身分者 11 人，^①说明律令制时代庶民之多妻家庭也不在少数。

随着私有制和阶级社会的发展，一夫多妻制越来越表现为男人的特权。但在访妻婚与招婿婚盛行的日本古代社会，妻妾并不像中国那样具有明显区别，而是居较平等的地位。例如，有一首歌谣中这样写到：

宇陀高高的山城上，
张起罗网捕鹤，
我们等到的不是鹤鸟，
却捕着一只老鹰。
前妻来索肴馔，
稍微给她一点。
后妻来索肴馔，
随她拿多少。^②

歌谣里所说的“前妻”，指先前“访”的妻，“后妻”则指后来“访”的妻，“前”与“后”只表示婚姻时间的先后，而没有嫡庶之别，也没有差别之意。在日本古代，直到律令诞生之前，“妾”的称呼并不存在，说明多妻之间是平等的。即使在皇室，似乎也和民间一样，早期的大王的妻室都称“后”，而将众多“后”中的一个地位最高者称作“太后”，是六世纪

^① 《宁乐遗文》(上)，第 1—31 页。

^② 西乡信纲：《日本文学史》(中译本)，人民出版社 1978 年版，第 19 页。

后期至七世纪前期推古天皇时的事情。

之所以存在妻妾无别的情况,根本原因还在父权制还没有形成绝对统治。在访妻婚制下,一个男子很容易与数个女子保持婚姻关系,她们分居异处,互不往来,都是丈夫的妻,地位平等,自然没有区别妻妾的必要了。

但是,无论如何律令的制定者还是注意到一夫多妻制存在这一现实了,并在制定律令时力求将唐律中一夫一妻制的规定与本国一夫多妻的现状相调和,将“前妻”称为妻,将“后妻”称为妾,在形式上使日本律令与唐律得到了统一。但在实际操作上,却变中国的妻妾有别为妻妾无别或差别甚小。在法律的解释上,或“妾与妻同体”^①,或“次妻与妻同”^②。所以,妾不仅具有合法的配偶身分,而且与妻一样,同属于丈夫的二等亲(有关亲等制度,见本书第二章第三节),^③可继承丈夫的遗产。从上述内容看,日本律令中禁止重婚、维护一夫一妻制的规定难免有照搬唐律之嫌,由于既强调一夫一妻制,又承认妾的法律地位,自相矛盾,因而不可能得到真正的贯彻。

虽然自律令时代起有了妾的概念,但是妻妾在现实生活中并不像中国那样具有明显的礼制、法制上的差异。在平安时代的贵族社会内,由于盛行多妻,便在称呼上分为嫡妻与妾妻。区别嫡妻与妾妻的标志,就是随着从妇居的渐渐普及,把同居的妻子称为“嫡妻”,而把实行访妻婚的妻子称作“妾妻”。如贵族藤原道长有两个妻,一个是左大臣源雅信的女儿伦子,一个是左大臣源高明的女儿明子。因藤原道长与伦子同居,故称伦子为嫡妻,明子为妾妻。两人并无明显的身分高低之分,所以有的学者认为,这只不过是律令式的区别方法,实际上两妻是居于同等地位的。^④ 嫡妻与妾妻的地位也并非一成不变,如藤原道长

① 《令集解》·户令。

② 《令集解》·户令。

③ 《养老令·仪制令》。

④ 大竹秀男:《家与女性的历史》,弘文堂1984年版,第77页。

的儿子赖通 18 岁时与具平亲王的女儿隆姬结婚,在妻家准备的宅第与妻同居。后来具平亲王去世,三条天皇有意让赖通与自己的女儿禊子结婚。这件事情马上引起隆姬及其族人的恐慌,因为这就意味着隆姬要从嫡妻变为妾妻。后来此事由于赖通的拒绝和隆姬之母的反对而没有成功(《小右记》)^①。在民间,也有这样的事例:三河国的一个郡司有两个以养蚕为业的妻子,A 妻一度养蚕没有养好,郡司便离开 A 妻,住到 B 妻家,B 妻当然就成为嫡妻,A 妻变成妾妻。后来,A 妻的养蚕事业又恢复了往日的繁荣,郡司又回到 A 妻家与其同居,于是,A 妻又成了嫡妻,B 妻则变成妾妻。当然,从这几个例子也可以看出嫡妻与妾妻在事实上存在着主次之别,但这种区别是随着招赘婚这种对偶婚的发展,人们已经不再满足于暮合朝离的访妻式婚姻,而对夫妻同居充满渴望,嫡妻、妾妻的是否同居之分与中国妻妾的尊卑贵贱之分具有本质上的不同。最主要的一点还在于在招赘婚存在的情况下,家庭尚不固定,夫妇双方也没有共同的经济利益。劳动妇女作为生产活动中的主力,以自己的能力可以独立生存并抚养子女,贵族家庭的女子不仅本身都具有一定文化和生活能力,而且倚仗家庭的势力与财富也能独立生存,故与丈夫之间还没有形成经济上的依赖关系,人们之所以不在乎妻与妾的名分,根本原因就在于在这个名分后面没有实质性的经济内涵,况且招赘婚的缔结,在很大程度上还是以自由恋爱做基础的。

由于日本的父权制确立较迟,使古代日本妇女在婚姻生活中享有较大的自由。但是随着生产力的发展,男子在生产中的地位日益超过女性,女性地位的下降是必然趋势。在这一趋势中,首当其冲的就是那些远离生产活动的贵族社会的妇女。至平安时代,一妻多夫的情况已经比较少见,而一夫多妻已经占据了主流,社会风气也发生了明显的变化。虽然在婚姻形态上仍实行招赘婚,贵族社会的男子甚至更偏爱访妻婚,但实际上妇女已经沦为一夫多妻制下男性的纵欲对象。当时贵

^① 高群逸枝:《日本婚姻史》,至文堂 1990 年版,第 132 页。

族社会盛行以女儿作为缔结政略婚姻的工具,希图以婚姻关系与皇室或有势力的贵族发生联系,以换得荣华富贵,因而,都希望多生女孩,实在没有女孩的,就收养女代之。表面看来,这是对女性的重视,而实际上,女性已经成为贵族家庭用来攀附权势的工具,被剥夺了独立的人格。贵族的男子可以到处寻花问柳,置妻纳妾,拥有数位妻子是很平常的,守定一个女子要受到耻笑,对所生的子女可以不负任何责任。而结婚女性则只能住在娘家,被动地等待男人夜间来相会。她们的命运往往是空闺独守,并随时有可能被抛弃,还要承担养育子女的重担。平安时代的女性文学作品真实地描绘了贵族妇女的不幸命运。女作家藤原道纲母(《蜻蛉日记》作者)、紫式部(《源氏物语》作者)、和泉式部(《和泉式部日记》作者)、清少纳言(《枕草子》作者)等都是那个时代没有逃脱男性纵欲对象及男性附属品命运的女性,她们以其杰出的才华创造了日本文学史上的辉煌业绩,而就其作品的内涵说来,不过是“对女性社会地位的本质的绝望”^①的流露。至于这些“平安才女”个人,不仅后人不知她们的生卒年月,就连属于她们自己的名字都没有。人们只知道她们是某某人的母亲(如藤原道纲母,是平安时代公卿藤原道纲的母亲),或某某人的女儿(如《更级日记》作者菅原孝标女,即平安公卿菅原孝标的女儿),或担任某官职,如清少纳言因担任宫中少纳言而得名,紫式部和和泉式部的“式部”也都是官职。男人畅行无阻地行使一夫多妻的“自由”,是以女性失去自由为前提的,这是贵族社会的男子对访妻婚乐此不疲的根本原因。

正因为日本古代有妻妾无别的传统,所以,即使在妾的地位随着父权制确立而逐渐下降以后,公然蓄妾也被视为正当的事情。如果想让庶出之子继承的话,只要把他形式上作为嫡母的养子就成了嫡子。室町幕府第三代将军足利义满和第四代将军足利义持的母亲都是“家女房”(镰仓时代以后妾的称呼),都是在做了嫡母的养子、取得嫡子身分

^① 家永三郎:《源氏物语时代的婚姻生活》,引自《家族史研究》第2集,大月书店1980年版,第71页。

后继承将军之职的。直到明治初年,仍然是“凡民间允许公然置妾,法制上亦将与婢女所生子记入户籍,以二男三男相称,而无嫡庶之别”。^①在1870年颁布的《新律纲领》中甚至模仿古代的律令,将妾与妻同作丈夫的二等亲对待,公然承认妾的地位。1871年内务省的指令中也声称“臣民一般不厌妾的称呼”,1873年的太政官指令还要求在登录户籍时,把户主的妾在妻之次、父亲的妾在母之次、祖父的妾在祖母之次进行登录,实际上等于承认妾的配偶的地位。因此,虽然经过以“文明开化”相号召的明治维新的冲击,日本的蓄妾制迟至1880年才被废除。

由于妻妾无别,我们有理由称直到明治维新之前的日本是一夫多妻的社会,所以,维护一夫一妻的法律也不过是一纸具文罢了。

五、同姓不婚与近亲婚

1. 中国的同姓不婚

同姓不婚,即同一姓氏的人们互相之间不许通婚,这是中国古代最重要的婚姻禁忌之一。据《礼记·大传》记载,“系之以姓而弗别,缀之以食而弗殊,虽百世而婚姻不通者,周道然也”,可见自周代起中国人就坚持同姓不婚,皇帝贵族,平民百姓,人皆如此。周代礼制中有同姓不婚的严格规定:

取妻不取同姓,故买妾不知其姓则卜之。(《礼记·曲礼》)

^① 司法省藏版:《全国民事惯例类集》第1篇7章3款:嫡庶之别,见《明治文化全集·第8卷·法律篇》,日本评论社1929年版,第264页。

婚礼者，将合二姓之好。（《礼记·昏义》）

娶妻避其同姓。（《国语·晋语》）

男女辨姓，礼之大司也。（《左传》昭公元年）

“同姓不婚”禁忌的出现，最重要的是出于生物学上的理由。中国占代姓氏合一之前，姓代表着同一血缘团体，如果同姓联姻，则等于族内通婚。近代遗传学证明近亲繁殖不利于后代的生长，中国古人虽然还不能科学地解释近亲通婚的危害，但是已经认识到族内通婚将带来人种退化现象。

男女同姓，其生不蕃。（《左传》僖公二十三年）

同姓不婚，恶不殖也。（《国语·晋语》）

气同则不继。（《国语·郑语》）

内官不及同姓，其生不殖，美先尽矣，则相生疾，君子是以恶之（《左传》昭公元年）

从这些内容上看，中国人早在周代就已经有了“优生”的意识，通过禁止近亲通婚来防止产生不良后代。当时的人们在婚配之前，首先要“男女辨姓”，就连贵族买来的侍妾，对于不知姓氏的女子，也要在小心占卜之后，由神示得知是不是同姓者，方能买下来，这样做的根本目的是让本族子嗣众多。

同姓不婚，还有人伦关系的考虑。如《白虎通·嫁娶》所说，“不娶同姓者何？重人伦，防淫佚，耻与禽兽同也”。人之所以有姓，也是为了“崇恩爱，厚亲亲，远禽兽，别婚姻”，^①就是汉儒从伦常角度的解释，把同姓相娶比做禽兽之行，并把同姓不得婚娶作为区别于动物的最重要的人伦道德。担心人伦的丧失、湮灭会导致社会人际关系的变动，引起以名分为根基的社会秩序的混乱，从而导致宗法关系的动摇。故同姓不婚原则在某种意义上说也是一种政治手段。随着人口的增加和宗

^① 《白虎通·姓名》。

族的分化,同姓人之间的许多人已经不再有直接的血缘关系,所以“同姓不婚”的社会伦理道德需要已经大大超过优生需要了。

古人的“同姓不婚”之禁忌是祖先们的经验总结,有其科学性的一面,因而在中国古代社会早期,同姓不婚的戒律为人们严格遵守。周代以后,历代风俗与法律基本上沿袭这一规定。如唐律规定“诸同姓为婚者,各徒二年,缌麻以上以奸论”。^①唐律还在“十恶”中设“内乱”罪。《唐律疏议》释曰:“左传云,‘女有家,男有室,无相渎,易此则乱。’若有禽兽其行,朋淫于家,紊乱礼经,故曰内乱”。奸小功以上亲、父祖妾及和与者都属于“内乱”罪。然而,随着社会的发展、人口的增加和宗族的分化,同姓人之间未必都有直接的血缘关系了,所以,同姓不婚的原则也就逐渐失去原来的意义,因而不得不做一些相应的调整。到唐代,虽然仍有判同姓为婚者两年徒刑的法律规定,但是“同姓”的概念已发生了变化。按《唐律疏议》的解释,“同宗共姓,皆不得为婚”,通婚的禁忌实际由同姓缩小到同宗。到了清代,终于有了比较明确的说法:“同姓者重在同宗”,^②即在同宗之内禁止结婚,以同宗不婚取代了同姓不婚。

2. 日本的近亲婚

在日本古代,由于社会发展的滞后,更由于人类学知识的欠乏,不仅没有同姓通婚的禁忌,而且近亲通婚也是非常流行的习惯。尤其在皇族和贵族社会内,近亲通婚的现象更为普遍。即使在律令制时代,除去同父同母子女间的婚姻之外,所有的近亲婚都被社会所承认。

皇室之间的婚姻是最典型的近亲婚。在古代早期,就像大和国家的首脑人物不叫天皇,只称大王一样,大王的妻室统称“后”(读きさき),其中一个地位最高者叫“太后”(读おおきさき)。按当时的习惯,

^① 《唐律·户婚律》。

^② 《大清律例·户律》。

为了维护皇室血统的纯正,太后一定从皇女中遴选产生。到律令时代,后宫制度逐渐健全,天皇在拥有皇后之外,还可以有妃二人、夫人三人、嫔四人。按习惯和继嗣令规定,天皇的皇后与妃子必须是内亲王(即天皇的姐妹及皇女),故从第十七代天皇履中天皇(有较可信的资料记载之始)到第四十四代天皇圣武天皇(立非皇族出身女子为皇后之始)之前的二十二代男天皇中,除一人无偶(清宁)、三人有偶而未立后(反正、崇俊、弘文)、二人配偶出身不详(显宗、武烈)外,有十六代天皇的皇后都是在皇族中产生的。

表 1—1 古代天皇皇后关系一览表^①

代数	天皇名	皇后名	皇后之父名	与天皇关系	备注
17	履中	草香幡梭皇女	应神天皇	姑姑	
18	反正	未立后			夫人津野媛
19	允恭	忍坂大中姬命	稚湊毛二派皇子	堂妹	
20	安康	中蒂姬命	履中天皇	堂妹	
21	雄略	草香幡梭姬皇女	仁德天皇	姑姑	
22	清宁	未立后			
23	显宗	难波小野王	丘稚子王	不详	
24	仁贤	春日大娘皇女	雄略天皇	远房妹	四代血亲
25	武烈	春日娘子	不详	不详	
26	继体	手白香皇女	仁贤	远房妹	六代血亲
27	安闲	春日山田皇女	仁贤	远房姑姑	
28	宣化	橘仲姬皇女	仁贤	远房姑姑	
29	钦明	石姬皇女	宣化	侄女	
30	敏达	额田部皇女	钦明	同父异母妹	推古女帝
31	用明	穴穗部间人皇女	钦明	同父异母妹	
32	崇俊	未立后			妃大伴小手子

^① 参照儿玉幸多著:《日本史小百科·天皇》,近藤出版社 1978 年版制作。

代数	天皇名	皇后名	皇后之父名	与天皇关系	备注
34	舒明	宝皇女	茅渟王	侄女	皇极、齐明女帝
36	孝德	间人皇女	舒明	堂妹	
38	天智	倭姬王	古人大兄皇子	侄女	
39	弘文	未立后	天智天皇		妃十市皇女
40	天武	鸕野赞良皇女	天智	侄女	持统女帝
42	文武	未立后			夫人藤原宫子
45	圣武	藤原安宿媛	藤原不比等		

注：第33代(推古)、35代(皇极)、37代(齐明)、41代(持统)、43代(元明)、44代(元正)天皇为女天皇。

归纳起来,这十六位天皇与皇后的关系是:

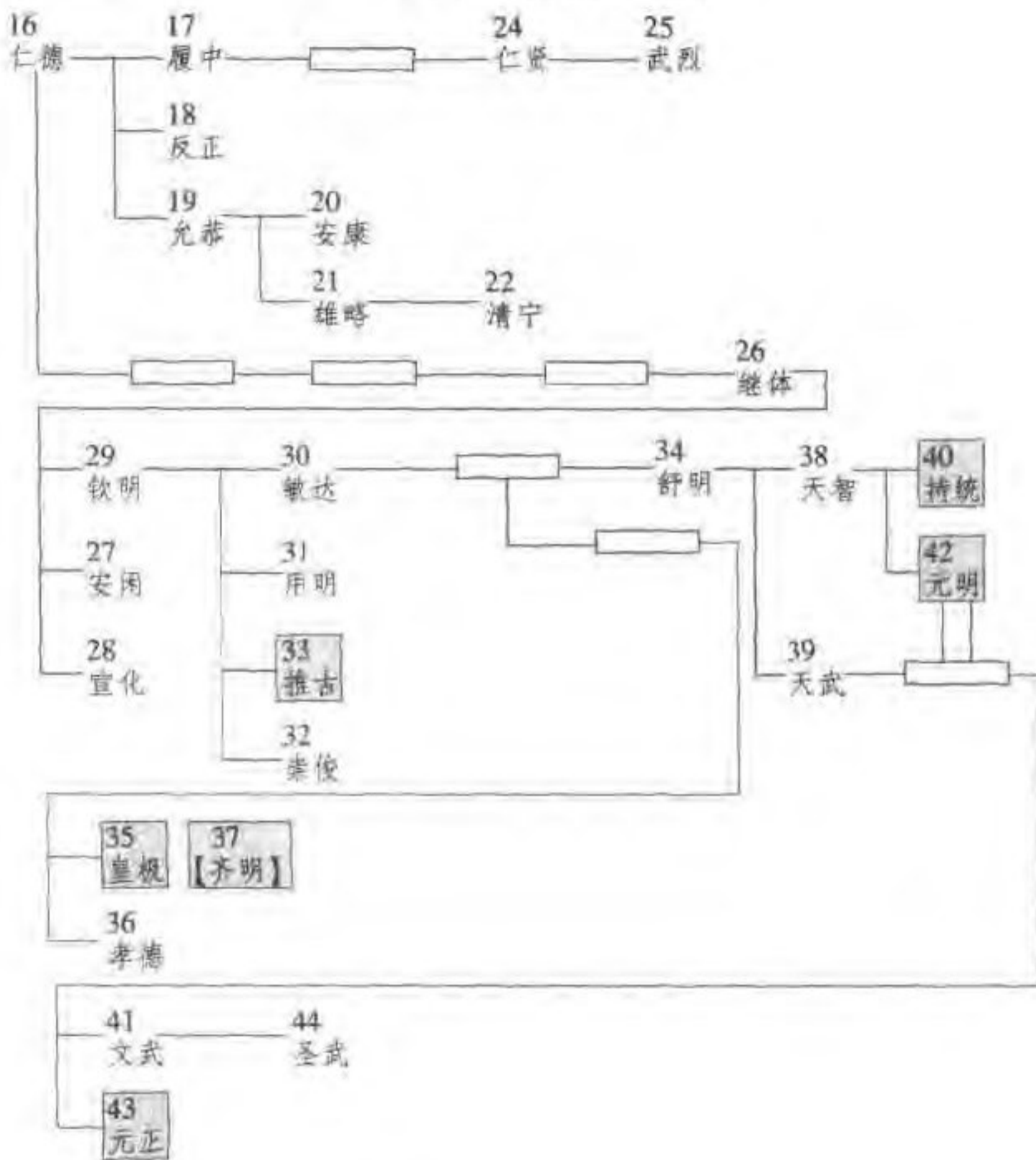
- (1)天皇与姑姑二人:履中、雄略;
- (2)天皇与远房姑姑二人:安闲、宣化;
- (3)天皇与同父异母妹二人:敏达、用明;
- (4)天皇与堂妹三人:允恭、安康、孝德;
- (5)天皇与侄女四人:钦明、舒明、天智、天武;
- (6)天皇与远房妹二人:仁贤(四代血亲)、继体(六代血亲)。

可以看出,除了两位天皇的皇后是血缘关系较远的远房妹妹外,其他人都是血缘关系极近者。其中明显的特征是:

(1)同父异母兄妹通婚。如在第29代天皇钦明天皇的子女中,出现了两对夫妻,即敏达天皇和他的异母妹、后来的推古天皇;用明天皇和他的异母妹穴穗部间人皇女,他们结婚后生下圣德太子。

(2)不同辈分近亲通婚。有四位天皇的皇后是亲侄女,属血缘卑亲属;四位天皇与姑姑结婚,属血缘尊亲属。再如本是同父异母姐妹的持统天皇(在位686—697)和元明天皇(在位707—715)成了婆媳(持统天皇是天武天皇的皇后,元明天皇是天武、持统之子草壁皇子之妃)。由此看来,当时的婚姻没有辈分的限制。天智天皇与天武天皇

图 1—1 日本古代天皇世系图



图例：
 [] 未即位皇子
 [33 推古] 女帝
 [37 齐明] 重祚
 || 婚姻关系

兄弟及其子女的婚姻,更具有代表性。天智天皇有十个女儿,在婚姻状态有明确记载的八个皇女中,有四人成了同胞弟弟天武天皇的妻室,其中第二皇女鸕野赞良皇女是为天武天皇的皇后,持统天皇在天武天皇去世后,即位为持统天皇。有两位皇女的婚姻对象是天武天皇与其异母姐姐所生的皇子,另有两人分别与天武天皇的其他两位皇子结婚。八人中,有四人的婚姻是叔侄通婚,四人是堂兄妹通婚。在天武天皇的七个女儿中,则有三个与天智天皇的儿子结婚。这是典型的族内婚,日本学者称之为“父系近亲婚”。^①直到9世纪中叶以前,皇族的女性几乎都与男性皇族成员结婚,使近亲结婚在极其有限的通婚范围不可避免地重复发生,造成皇室内的血缘关系、婚姻关系极其复杂。

贵族社会也毫无例外地实行近亲通婚。如著名的歌人大伴家持(在《万叶集》中收录和歌最多者)就与其同父异母妹大伴坂上大娘结了婚,《万叶集》中有许多他们二人的恋歌。发动大化改新的功臣中臣镰足之子藤原不比等(中臣镰足因功被天皇据其居住地大和国高市郡藤原赐姓藤原)及其族人的女儿除了与皇室通婚(这是藤原氏专权、控制朝廷的重要手段,即嫁女于天皇和皇族,再立所生幼子为次代天皇,在其年幼之时任摄政,即位后任关白,以控制朝政)之外,大都是与本族男子结婚。藤原不比等本人的妻子就是同父异母妹。他先让女儿藤原宫子给文武天皇当夫人,生下首皇子,后来成为圣武天皇。接着,藤原不比等又把另一个女儿光明子立为圣武天皇的皇后,以达到控制天皇的目的。于是,藤原宫子与藤原光明子这一对同父异母姐妹也变成了婆媳。

近亲通婚无疑是母系制遗风,与访妻婚这种婚姻形态有直接关系。在这种婚姻形态下,父亲不是家族的一员,子女也各随生母在异处生长,虽是兄妹,实则与外人无异,通婚也就成为自然。而生活在一起的母子、母女关系和同母兄弟姐妹关系则最亲密,最受重视,同母兄弟姐

^① 西野悠纪子:《律令体制下的氏族与近亲婚》,女性史总合研究会:《日本女性史·第1卷·原始·古代》,东京大学出版会1982年版,第116页。

妹被称作“同胞”。这种婚姻形态下惟一的禁忌就是同父同母兄弟姐妹之间的婚姻关系。如据《日本书纪》所载,允恭天皇的太子木梨轻皇子因与同父同母妹轻大娘皇女发生了性关系,而受到了严厉惩罚^①,其弟乘机夺得了皇位继承权,这就是同父同母兄妹之间通婚禁忌的反映。除此之外,有异父同母结婚的^②,更多的是同父异母兄妹结婚。皇族如此,其他人也是如此。连同父异母兄妹或异父同母兄妹都可以通婚,那么,同族之间其他人互通婚姻也都很自然了。所以,当古代日本人制定律令的时候,尽管在许多方面都模仿了唐制,但对于同姓不婚的禁忌和近亲相奸的“内乱”罪都毫不犹豫地舍弃,就连参与制定《大宝律令》、《养老律令》的重要人物藤原不比等也是与同父异母妹结婚,这说明熟知唐律的藤原不比等未将同姓不婚的法律写入日本律令绝不是偶然的疏漏,而是这种法律根本就不符合当时日本的风俗,因而无法套用唐代法律。

近亲通婚是日本古代婚姻制度的一大特征,对后来颇有影响。尤其是在皇族内,近亲通婚的习惯一直延续到近代以后,因此造成皇族成员血质不良,或人丁不旺,或早夭。对此,江户时代就曾有一些儒学家指出“我国古代骨肉相奸,无异于夷狄之俗和禽兽”,批评日本是“无礼之邦”。至今堂兄妹、表兄妹结婚在日本不仅为法律所允许,而且为民众所广泛接受,大概也与这一传统不无关系。

写到此,想起唐人李延寿曾在其所撰《北史·倭国传》中写到,当时的日本人“婚嫁不娶同姓”,显然,这一记载是不符合当时情况的。

由于近亲通婚传统和一夫多妻制的存在,日本人对性的态度与中国人有很大不同。上述皇室与贵族的近亲通婚,依中国的礼法看来都属于不折不扣的乱伦。至今,日本人对男女私通也能持较宽容的态度,

^① 《日本书纪》允恭纪二十四年条。

^② 如奈良时代政治家橘奈良与麻吕橘就是异父同母兄妹。其父是橘三千代与皇族美努王的儿子橘诸兄,其母是橘三千代与藤原不比等的女儿多比能。但异父同母兄妹通婚之例比较少见。

至于风俗业的发达、性开放的程度与欧美国家相比则更是有过之而无不及。这些都能追溯到日本古代的婚姻传统,却是无法用中国的儒家道德来衡量的。

第二章 中日家族制度的演变

什么是家庭？什么是家族？它们有什么关系？这些问题是在研讨家族制度之前首先要回答的问题。笔者以为，家庭是以特定的婚姻形态和血缘关系为纽带结合而成的社会基本单位，是一种生命生产的特殊的社会生活组织形式，它首先是一个婚姻单位，其次是一个经济生活单位，一夫一妻制个体家庭在原始社会末期取代了以群婚为纽带的群体家庭之后，至今仍然是人类社会的基本家庭形态。家族系由众多个体家庭组成，即同一男性祖先的子孙，虽然已经形成许多个体家庭，但仍聚居一处，由族长统率，并按照血缘关系和一定行为规范加以约束的特殊的亲属集体。家庭与家族，二者既有联系，又有区别。一般说来，主要表现为个体与群体的关系，家庭是个体，是基础，家族则是群体，是家庭的上一级组织形式。两者的区别在于，家庭是同居、共财、合爨的单位，而家族则是别籍、异财、分爨的许多个体家庭的集合体^①，即家族是家庭的扩大与组合。

在中日两国家族制度史上，有一个共同的现象：不仅存在着作为个体生活基本组织的家庭，而且还有凌驾于家庭之上的家族组织。如果说个体的物质生活主要是以家庭为舞台，那么其社会经济生活和精神文化生活则主要以家族为单位。在中国，表现为由同姓同宗的多个家庭集合而成的宗族，在日本，则是既有血缘联系、又有主从关系的家与同族。中国的宗族制度与日本的家制度不仅与两国人的生活息息相关，而且对两国社会进程都产生了极大的影响。因此，本书的研究对象

^① 徐扬杰：《中国家族制度史》，人民出版社1992年版，第6页。

是中日两国的家族制度,当然,在具体的叙述中,将涉及到各个不同时期的不同的家庭形态。

一、中国家族制度概况

1. 宗族发展的历史脉络

宗族制度在中国历史上存在了几千年,经历了漫长的变化与发展的历史过程。早在殷商时期,就以宗族为社会组织。这在古文献、甲骨卜辞、铜器铭文中都得到印证。这种宗族在很大程度上是对原始社会末期父系氏族组织的继承,然而,宗族内部是不平等的,有着明确的等级划分和地位差别,这是与氏族组织的本质区别。

到了周代,宗族制度被制度化,其结果是宗法制度的产生。所谓宗法制度,简而言之,就是规定嫡庶系统的法则。西周的社会组织,是父系血缘的实体,即所谓“同姓从宗,合族属”。^① 宗法制度的建立就是为了确定亲疏,区别系统。首先,确定了“宗”的地位。宗,如班固在《白虎通·宗族》中的解释,即“尊也,为先祖主也,宗人所尊也”。这里所说的“为先祖主”,指的是守宗庙社稷以为祭主,意味着一种统帅权的存在。其次,明确了宗法的组织。《礼记·大传》曰:“别子为祖,继别为宗,继祚者为小宗。有百世不迁之宗,有五世则迁之宗。”周天子是天下共主,是大宗,周天子的兄弟为诸侯,对周天子而言是小宗;在诸侯国内,诸侯一系为国之大宗,卿大夫之系则为小宗;在卿大夫的采邑内,卿大夫与士的关系亦复如此。大宗与小宗的关系,是“大宗能率小宗,小宗能率群弟”,由此形成金字塔形的权力机构。第三,宗法组织以嫡嫡相承为原则。实行严格的嫡长子继承制,凡有嫡长子的,就不能由其

^① 《礼记·大传》。

他儿子做宗子,没有嫡长子的,由嫡长孙继承,既无嫡长子又无嫡长孙的,才由嫡次子继承。在西周时期的宗法制度下,以父系血缘为纽带的宗族组织把族人紧密地连接在一起,同时,宗族组织与政权组织二位一体,世卿世禄,等级森严。各级统治者不但按照国家系统一级服从一级,直至服从周天子,而且按照宗法系统,小宗服从大宗,从而使宗法制度成为维护国家统治的有力工具。以这种方式建立起来的西周天下,其实是一个大家,即所谓“以天下为一家,以中国为一身”。^①

春秋战国时期,中国社会处于大变动之中。由于地主阶级兴起,郡县制取代了分封制,世卿世禄制逐渐让位于封建官僚制,个体小家庭从宗族组织中分离出来,宗族与政权分离,宗法制最终全面瓦解。但是,宗法制度的一些基本原则,如嫡长子继承制,贵族世袭爵位、父权家长制以及政权、族权、神权、夫权相互渗透等等,又在新的历史条件下得以发展,终于演变成宗族制度,并随着时代的发展具有不同的表现形式。

汉朝代替秦朝后,汉高祖刘邦大封诸侯王,使得周代宗法制度有所恢复。加上封赏功臣、外戚,在贵族中培养出一批宗族势力。西汉中期意识形态领域中儒学主导地位的确立,既适应了宗族制度的需要,又反过来促进了宗族的成长。一些宗族由于政治地位、经济力量以及人丁兴旺等优势,形成强宗大族。他们筑堡鄣,置部曲,把持地方,操纵官吏,形成割据势力。魏晋南北朝时期是门阀地主的宗族组织大发展的时期。所谓门阀制度,“乃是以家族为基础的地方性组织。这种制度不仅标志着统治阶级与被统治阶级的区别,而且标志着统治阶级中部分家族与其他家族的区别,换句话说,就是封建社会中等级制度在家族中的深刻表现及其制度化”。^② 由于实行九品中正制,使士族的势力大增,形成“上品无寒门,下品无士族”的局面,不仅婚姻仕宦皆取自门阀尊卑高低,而且宗族规模急剧扩大。士族内部,族人累世同居,族众数

^① 《礼记·礼运》。

^② 唐长儒:《魏晋南北朝史论丛》,三联书店1955年版,第119页。

百上千者非常普遍。由于门阀士族十分重视门第,导致谱牒之学产生和兴盛,世姓大宗都拥有自己的谱牒,用以判别门第的高低贵贱,并指导婚姻和维系血统。隋唐时期,兴科举,废除九品中正制,打破了士族对文化与官场的垄断,士族势力逐渐衰落。又经过长期的战乱,门阀士族受到毁灭性的打击,终于退出历史舞台,门阀士族的以血缘与地缘相结合的宗族组织也随之土崩瓦解。

从宋代开始,随着社会结构的变化,宗族进入复兴与重建的时期。一方面由于科举制度进一步推行,选拔官吏基本通过科举考试,人们入仕不再受门第的制约,昨日布衣就可能变成今日新贵。另一方面是由于商品货币经济和土地兼并的发展,庶民地主不断出现。政治、经济生活的变化,往往使得这些新官僚与地主随之而沉浮。他们逐渐意识到自己家族政治、经济地位的不稳定性,便力图通过宗族制度,加强对农民的人身控制,以血缘关系掩饰地主与农民的阶级对立。宋代宗族制度的复兴还与这一时期理学的发展有着密切的关系,面对社会上传统宗法血缘观念逐渐趋向淡薄的现状,张载、朱熹等理学家期望恢复和加强封建的人伦关系,“管摄天下人心,收宗族,厚风俗,使人不忘本,须是明谱系,收世族,立宗子法。”^①在理学家的倡导下,以宗族聚居、修宗谱、建宗祠、置族田、立族长、定族规为内容的宗族制度,又陆续在各地建立起来。明清时期的宗族习惯承继宋代而发展,在专制主义政权的提倡与保护下,宗族组织日益发展,宗族观念深入人心。明代中叶后,尤其是清代二百多年间,宗族组织遍及全国,修族谱已普及庶民之家。在汉族地区,人们普遍聚族而居。直到上世纪20年代后期,毛泽东进行农村调查时发现,当时的农村仍然是“普遍地以一姓为单位的家族组织”。^②

宋代以后的宗族与此前的宗族有着明显不同。如果说传统的宗法

^① 朱熹、吕祖谦:《近思录》卷九·制度。

^② 毛泽东:《井冈山的斗争》,《毛泽东选集》第1卷,人民出版社1964年版,第73页。

大家族是一种等级家族制的话,那么,自宋代之后,则成为一种平民化和大众化的制度而深入乡里之间。从此,不再限于少数贵族官宦之家,而成为平民社会的基本组织制度。正因如此,有不少史家认为,从历史上看,我们在近代中国所见到的典型的家族制度主要形成于宋代。支持家族的一些基本制度如围绕在家庭制度周边的族产制度、以房派为核心的家族制度、大规模的宗族组织的出现等,大都可追溯到这个时期。

上述中国家族的变化表明,在中国漫长的历史中,产生于商周时期的宗族制度并没有随着中国社会结构的变化而消亡,它只是随着社会的发展而不断发生变化,成为贯穿中国社会史的主线。在春秋战国时期宗法制度瓦解之后,作为宗法制的具体运用和体现形式的宗族制度却长期保存下来,其间经历了汉魏时期的门阀士族制和宋明之后的平民化的宗族制度时期。从宗族与国家的关系来看,春秋战国以前是家国不分、政权与宗族合一,表现为宗族对社会的直接治理。东汉至南北朝时代则是少数豪门大族直接利用国家权力控制社会。而宋代以后则是平民化的宗族对社会的组织与管理,尽管宗族不像前代那样直接掌握权力,但是成为政权所利用的维护统治的工具,反而更深入社会之中,对基层社会的调控能力也随之增强。

2. 大家庭的理想与小家庭的现实

家庭是社会的细胞,也是宗族的构成单位。在农业社会中,作为人口再生产基本单位的家庭,同时还具有物质财富再生产的功能,生产、分配、继承等也要通过家庭才能实现。在不同的社会中,往往会形成不同的家庭形态。中国封建社会建立在土地私有和小农生产方式之上的家庭是以宗法思想为指导,以父权占统治地位的,在结构上有其自身的特点。

自古以来,大家庭就是人们追求的理想的家庭模式。所谓大家庭,就是“一个祖先的子孙,几代以至十几代,数百口以至数千口,同居共

财,同爨合食”^①的家庭形态。孟子所说的“仰足以事父母,俯足以蓄妻子”^②,就是说一个家庭至少要包括父母、兄弟、子女三代。这种家庭在社会学上被称作“联合家庭”或“复合家庭”。中国累世同居之风,始于汉代末期,而统治阶级大力倡导是在南北朝时期。隋文帝时期专门颁布“大功以下,皆令析籍,以防容隐”之令,^③也说明当时大家庭比较多见。唐宋时期也有一些累世同居不分异的大家庭,张公艺九世同居,令唐高宗慕名亲幸其宅。^④江州德安陈氏自唐中叶开始兴起,到南唐时,已“十三世同居,长幼七百余口,不蓄仆妾,上下和睦,人无间言,每食,必群坐广堂”。至宋代,“宗族千余口,世守家法,孝谨不衰,闺门之内,肃于公府”。^⑤世代同居的大家族,直到明清乃至近代仍有存在,这在许多文学作品中都体现出来,如曹雪芹的《红楼梦》、老舍的《四世同堂》、巴金的《家》等等,都是描写大家庭的生活的。

大家庭之所以产生并存在,与自给自足的生产方式密不可分。小农经济对劳动力的需求及家庭保护功能对人口规模的需求是大家庭生存和繁衍的客观基础,家庭人口的多少,是决定一个家庭兴衰与否的决定性因素。而且,在以体力支出为主的农业社会中,男性极具经济价值,尤其是在反哺式养老模式作用下,多子多福已成为支持大家庭的社会价值观念。再者,几千年来,宗法道德与传统的家庭观念深深扎根于人的头脑之中,古人安土重迁,轻易不肯背井离乡,孝道观念使得后代为了表示对祖先的尊崇和孝敬,自然就不离家分居。在同一块土地上,人们世代繁衍,家庭的规模就可能越来越大。同居共财,累世同居被视为幸福和睦的理想家庭,几代同居的大家庭,在历史上被称为“义门”,

① 徐扬杰:《宋明家族制度史论》,中华书局1995年版,第11页。

② 《孟子·梁惠王》上。

③ 《资治通鉴》卷176,陈纪10。

④ 据《旧唐书·孝友传》载,张家九世同居,屡受朝廷表彰。唐高宗在去泰山朝拜途中,亲登张氏家门,请教何以长期同居而不离析。张公艺一连写了100多个“忍”字,使唐高宗感动不已。

⑤ 《新唐书·陈兢传》、《宋史·孝义传》。

传为美谈,人人称羨。而家庭成员分家异炊或四散各地,就会被人所不齿。由于大家庭对维护社会秩序和国家统治十分有利,故在受到社会敬重的同时,也受到朝廷的表彰。从汉代开始,正史中对累代同居而不异爨的“义门”就已有表彰性记载。如东汉蔡邕是诗人、作家、书法家、音乐家,可传事迹甚多,但是,《后汉书》的作者编写“蔡邕传”的时候,还要郑重地加上一笔:“与叔父从弟同居,三世不分财,乡党高其义。”^①晋时,范毓七世同居,时人号其家“儿无常父,衣无常主”。^②在正史中还专门列出“节义传”、“孝友传”、“孝义传”,以记载那些在处理家庭关系方面有很高道德修养的人们的事迹,于是,即使是一些地位卑微的小人物,也可因为善于治家而名垂青史。而善于治家,无不表现为累代同居。据清代赵翼在《陔余丛考》中的统计,历代见于“孝友”、“孝义”传中的大家庭,《南史》13家,《北史》12家,《唐书》38家,《五代史》2家,《宋史》50家,《元史》5家,《明史》26家。在提倡和表彰之外,法律也给予大家庭以有力支持。如唐户婚律规定:“凡祖父母、父母在,而子孙别籍异财者,徒三年”,《明律》、《大清律》对此都照行不违。

经过社会舆论的褒奖,政府的表彰,文人墨客的渲染,于是常常造成人们的错觉:中国传统家庭的模式便是大家庭。殊不知但凡舆论和国家刻意提倡的事情,正是人们努力的目标,而不是社会普遍的现象。为了维护大家庭中众多家庭成员的日常开销,赡养老弱婴幼儿,必须有雄厚的经济基础,故非富豪、官宦则不能,即使是极富贵人家,最终也将被耗尽吃空。如前面提到的江州陈氏人家,到后来连日常口粮都成了问题,宋太宗只得下诏令地方政府每年贷给这家两千石粮食,最终不得不分家。再者大家庭内部关系复杂,矛盾四伏,要维护大家庭的利益,势必要求个人为家庭付出大量牺牲。因此,在中国历史上纵然有几代共

① 《后汉书·蔡邕传》。

② 《晋书·儒林·范毓传》。

爨的义门,包括数百人口的大家,甚至“百室合户,千丁共籍”,^①但从来没有、而且不可能普遍、大量存在,见于正史记载的不过清人赵翼统计的区区百余户罢了。数代同居,百口共食,其乐融融的大家庭生活场景基本上是一种理想甚至神话而已。

史书中留下的记载表明,各代家庭的平均规模并不大。战国时期魏国的李悝把“一夫挟五口,治田百亩”^②作为理想的家庭模式。秦代商鞅变法时的重要政策就是强令百姓分家,不许大家庭存在,规定“民有二男以上不分异者,倍其赋”,又“令民父子兄弟同室内息者为禁”^③。汉以后基本上承秦制,如南宋李心传在《建炎以来朝野杂记》中所言:“西汉户口至盛之时,率以十户为四十八口有奇,东汉户口率以十户为五十二口,唐人户口至盛之时,率以十户为五十八口有奇。”在几千年的封建社会中,中国的家庭规模并无实质性变化,大多是在4—6人之间。

表2—1 中国历代户口简表

朝代	户数	人口数	户平均口数	资料来源
西汉初年	12,233,062	59,594,987	4.87	《汉书·地理志》
东汉顺帝初年	9,698,630	49,150,220	5.07	《后汉书·郡国志》
晋太康元年	2,459,840	16,163,863	6.57	《晋书·地理志》
隋大业年间	8,907,546	46,019,956	5.16	《隋书·地理志》
唐开元38年	8,412,871	48,143,609	5.70	《旧唐书·地理志》
宋元符3年	19,960,312	44,914,991	2.25	《宋书·地理志》
元至元38年	13,430,322	59,848,976	4.46	《新元史·食货志》
明洪武26年	10,652,870	60,545,812	5.68	《明史·食货志》
清嘉庆17年	49,589,715	264,278,228	5.33	《大清一统志》

① 《晋书·慕容德载记》。

② 《汉书·食货志》。

③ 《史记·商君列传》。

按照社会学的理论,家庭的类型基本分为“联合家庭”(由父母和两个或多个已婚子女及配偶、后代组成)、“核心家庭”(由一对夫妻及未婚子女组成)、“主干家庭”(亦称“直系家庭”,由父母和一个已婚儿子及其配偶、子女组成)。这是近代西方社会学的划分方法,它注重一个家庭中夫妻的对数,强调的是个人的利益,而中国传统家庭模式注重的是代数,把家庭整体利益放在首位。因而,西方社会学的理论有些地方未必适用于中国的家庭传统。如前所述,中国历史上的大家庭是社会学上所说“联合家庭”,但是与之同时存在的数口之家的小家庭,则很难简单地用社会学上的“核心家庭”或“主干家庭”及别的概念来定性。中国古代的家庭,不是以夫妇为核心,而是以父子为核心,除了秦汉时期外,并不是子女成年就独立成家,一般都是结婚后继续与父母同居,并以此作为尽孝的表现,这时候就表现为三代同居,在子辈中可能是一对夫妻,也可能是两对以上的夫妻。而三代同居并不会持续很长时间,古人寿命比较短(据中华人民共和国卫生部1985年发布的《中国卫生统计提要》,解放前中国人均寿命为35岁),随着父母的去世,三代同居的家庭就变成了两代同居,等若干年后儿子娶妻生子,就又变成了三代同居。尽管法律有父母在而子孙不得别籍异财的规定,但现实中分家还是经常发生的,这种情况一般是兄弟数人均已经成家有儿女,这样,分家时是两代同居,以后便会发展为三代同居。处于这种循环模式中的小家庭既不是核心家庭,也不是典型的主干家庭或联合家庭,而是核心家庭与联合家庭或主干家庭的混合形态,这就是中国古代家庭与现代家庭和西方家庭的区别。

综上所述,在整个中国家庭史上呈现出颇有意思的局面:一方面大家庭在观念上完美地体现着儒家的伦理道德,受到表彰与提倡,可它又受制于种种条件,很难长期、普遍地存在,故因其少而仅是一种理想的存在。另一方面,普通百姓的数口之家虽不符合大家庭的理想,却是现实生活中普遍的家庭形态。大家庭的理想是建立在伦理道德基础之上的,小家庭则是立足于小农经济的基础而产生的,中国历史上的家庭就是这样在理想与现实之间的矛盾中存在并发展着。

二、日本家族制度的变迁

1. 古代的氏

公元5世纪,日本列岛由发源于本州中部的大和国家完成了统一。大和国家的最高统治者——大王最初不过是大和地区的一个部落国家的首领,凭借武力及宗教权威逐渐征服了周围的弱小部落,最后将统治扩展到全国。大和时代国家在完成统一后依靠“氏”进行统治。

氏是大和国家的社会基本单位。“上世所谓宇迟(氏,读うじ)者,概其职名、家世相承为号”,^①它是随着大和国家的发展,通过官职、祭祀、居住地及奴役关系结合而成的社会集团。当然,此时期的氏与原始社会自然发生的氏族已经有了本质的不同。它虽然保留了原始氏族的同一氏族之间在血缘上、在居住地区上、在举行祭祀以及其他宗教仪式上、在确定祖先、承袭氏名等方面的特性,但是,在氏这种集团中,血缘共同体关系与新的权力关系和政治关系相比,已经退居次要地位。氏内贯穿了阶级统治,又保留了血缘关系。其成员是否拥有相同的祖先和共同的血缘,并不是“氏”得以存在的根本,它不过是利用同族关系意识结合在一起的社会集团。

大和时代各地有着大大小小的氏,有的供职于朝廷,有的统辖地方,其称呼杂乱纷繁,或氏于居,即按居住地称氏,如葛城氏、平群氏、波多氏;或氏于职,即根据职业得名,如车持氏、鞍作氏、石作氏;或氏于族,这些多数是外来移民的氏名,如汉氏、秦氏、韩氏。其中以地名、职业为氏名者居多。

氏是阶级社会的社会组织,其内部贯穿了奴隶制,既保留了血缘关

^① 太田亮:《日本上代社会组织的研究》,邦光书房1955年版,第24页。

系,同时也掺杂了地缘关系。其内部宛如一个父权家长制大家族,每个氏都崇拜共同的祖先,即氏神。氏神是氏内的最高精神权威。在每一个氏中,以有权势家族之首长立于族长之位,称氏上。氏上统治着血缘亲属(氏人)和无血缘关系的成员(部民、部曲、奴婢)。氏上还在氏内主持祭祀,裁断诉讼,管理生产、生活并负责与外部交涉,并要代表一氏承担社会义务,率领氏人仕奉朝廷,担任某种固定的职业,定期贡纳产品。氏由复数家庭组成,有数十户乃至数百户的大氏,也有几户的小氏。“在氏族制度下,家族从来不是、也不可能是一个组织单位”。^①在氏之内,人们但见氏族不见家族,尽管户是构成氏的分子,社会却不承认其存在。

氏的组织是依据氏族血缘关系的原理建立的,同时,也体现出明显的模拟氏族血缘关系的原理。它不仅表现在各个氏都直接领有通过征服得来的部民和其他奴隶,还表现在一些大豪族常常将表示臣服或寻求庇护的氏族全部纳入本氏族的统治之下,这些被征服者及臣服者也就成了他们主人一族的成员。如中央大豪族物部氏便号称“物部八十氏”。物部氏是否能有八十氏姑且不论,八十氏并非都是物部氏的血缘亲属,有许多是模拟同族关系这一点则是可以肯定的,像“肩野物部”、“播磨物部”、“登美物部”这一类以地名命名的复姓物部的名字在史书中可以找出数十个,它们虽然都属于物部氏,但与物部氏本宗大部分毫无血缘关系可言,只是在征服过程中沦为物部氏的私有民,徒有物部氏其名,实际上是统治与臣属关系。东北地区的虾夷人在被征服后被编为佐伯部^②,臣属于豪族佐伯氏,也是只有同族的外表,而没有任何血缘上的联系。因此说来,氏虽然具有同族组织的形式,其内部却有着复杂的阶级和身分差别。

氏之所以产生与存在,是日本历史的发展进程所决定的。如前所

^① 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1974年版,第97页。

^② 《日本书纪》景行纪51年条。

述,处于原始社会末期的日本在大陆文化的影响下,还未及彻底荡涤旧的氏族组织,便在很短的时间内完成了向阶级社会的过渡。与氏族组织的天然联系,使日本人无可选择地利用氏族制度进行统治。这一特点在大和国家的统治实践中处处体现出来。即使在阶级分化加剧、血缘关系松弛并逐渐被取代之后,仍然保持着这种传统。比如,从公元4、5世纪之交到7世纪,不断有大陆移民(包括汉族人和朝鲜人)经由朝鲜半岛移居日本。移民的母国所处社会发展水平远远高于当时的日本是毫无疑问的,而这些移民人到了日本后,日本人仍然按照本国的习惯将本不存在血缘关系或血缘关系淡薄的移民编成部,通过移民首领对其进行集体奴役,在名称上也根据移民的祖先而称其为“汉氏”、“秦氏”、“韩氏”等等。这一事实表现出日本人对血缘关系和集团统治的认同。

在7世纪中期的大化改新过程中,实施了废除贵族的土地私有制,实行公地公民制,改革中央及地方的官僚机构等一系列革新措施,氏也因失去了基础而瓦解。但是,氏族制度下的集团式统治和模拟血缘关系等传统习惯却难于就此销声匿迹。取氏而代之的并不是一夫一妻的小家庭,而是包含了若干小家庭的大家庭——乡户。

2. 日本最早的家庭——乡户

乡户从氏脱胎而来,不论从结构上,还是从功能上,都与氏有着深厚的渊源关系。

大化改新以前,社会基本单位是氏,一夫一妻制小家庭尚不能独立。一个或数个氏集中在一起,就构成了一个村。大化改新之后,律令国家编户造籍,制定新的地方制度,实行30户一里制,把处于分裂中的氏作为户置于里的管辖之下,后又把里扩大到50户。715年改里为乡,故称这种户为乡户。乡户是律令时代的主要家庭形态,也是见于日本法制文书中最初的家庭形态。

东邻日本在大化改新后,对中国的政治、经济制度乃至风俗文化几

乎无所不学。通过编户造籍来控制公民的做法原出于对中国的模仿，但是，作为户籍单位的乡户则与中国的家庭形态大相径庭。

从家庭结构上看，乡户是户中有户。在中国历史上，尽管大家庭受到提倡，但是从秦汉以来到明清，国家的基本户籍单位一直是小家庭。而日本的乡户则是由若干个被称作房户的单婚小家庭组成的大家庭。在现存奈良时代户籍、记账中，常常可以看到在“户主某某”之下，又有“户某某”的记载方式，“户主某”即乡户主，其直辖的户是乡户中的主户，“户某”即隶属于乡户的小家庭（称房户）的户主。在法律上，乡户内的成员有“同居”与“家口”之别，即“同居”是同一户籍的乡户全体成员，“家口”则是共同起居的房户的个别成员。当时法律的解释也是“一户之内，纵有十家，以户为限，不计家之多少”。^① 据现存大宝二年（702年）筑前国川道里户籍所载，在18个乡户中，有17户是两房户以上的大家庭，最多的一个乡户由9个房户组成。^② 在以乡户为户籍单位的情况下，由乡户主统管一户的生产与生活，对外代表一户承担社会义务，很像原来“氏上”的角色。但是，在乡户内部，为了运营的方便，由房户分别耕种口分田，经营小家庭生计。于是就形成乡户是户籍单位，房户是生产和生活单位的特殊方式。因为国家以乡户为户籍单位，故房户无任何法律权利。8世纪中期以后，随着土地私有制的发展，渐渐出现房户脱离乡户而独立的倾向。

从亲属范围上看，乡户的结构是典型的“联合家庭”。中国的小家庭通常只包括二至三个世代，即祖父母、已婚的儿子、未婚的孙儿女，祖父母去世则同辈兄弟分家，家庭只包括父母及子女。比较起来，乡户内的亲属关系要复杂得多，其成员主要有以下几类：

- (1) 户主；
- (2) 户主配偶，有妻有妾；
- (3) 户主直系尊亲属，如祖父母、父母、养父母；

^① 《令集解》户令。

^② 《宁乐遗文》上，八木书店1943年版，第86—104页。

(4) 户主直系卑亲属,如子女、孙、外孙;

(5) 户主旁系亲属,如兄弟姐妹及其配偶、子女、伯、叔、姑、从兄弟姐妹、甥、侄等等;

(6) 户主的姻族、户口的姻族。

乡户内亲属关系比较复杂,但是有法律规范。日本的统治者模仿中国的“五服制”制定了“五等亲”制,凡五等亲均可寓于一个乡户。应该明确的是,中国的五服制所反映的是家族的范围,凡是同一始祖的男性后裔及配偶都属于同一家族团体,其内涵远远超过作为户籍单位的家。所谓户,则指同居的亲属团体,范围较小,这种情况与日本的乡户大不相同。不过,现实中的乡户一般都是三等亲以上寓于一户,达不到包罗五等亲的程度。

从人口规模上看,中国的小家庭一般人口都很少,符合人们通常所说的“五口之家”的说法。而在日本,由于户中有户,许多乡户人口达数十人甚至更多,如御前国春部里国造族加良安一户共51人,丰前国久野里的一户人口87人,最多的达到124人。大体说来,乡户的人口平均为27人,^①这个数字是中国唐代户平均人口的4.7倍。

表2—2 乡户人口数字简表^②

年代	国 郡 里	能判明户数	户平均口数	户口最少限
702	御野国味蜂间郡春部里	28	23	9
702	御野国本筑郡栗栖太里	21	18	11
702	御野国肩县郡肩肩里	3	45	14
702	御野国山方郡三井田里	50	18	10
702	御野国加毛郡半布里	54	21	8

^① 泽田吾一:《奈良时代民政经济的数字研究》,转引自三桥时雄:《日本农业经营史之研究》,弥内华书房1979年版,第54页。

^② 新见吉治:《中古初期的族制》,《史学杂志》第20编3号。

年代	国郡里	能判明户数	户平均口数	户口最少限
702	筑前国嶋郡川辺里	20	24	5
702	丰前国上三毛郡塔里	5	26	14
702	丰前国上三毛郡加自久也里	3	43	16
702	丰前国上仲津郡丁里	17	23	11
702	丰后国？	1	15	
702	常陆国？	2	28	21
702	因幡国？	2	17	16
721	下总国葛饰郡大岛里	14	21	4
726	山背国爱宕郡云上里	7	23	13
726	山背国爱宕郡云下里	11	20	8
733	右京？	31	17	7
735	大隅国？	4	22	10
740	越前国江沼郡山背里	2	44	39

户籍关系掩盖阶级关系是乡户的另一显著特征。乡户成员中包括两部分非自由人，一种是奴婢，一种是寄口。奴婢是乡户财产的象征，奈良时代买卖奴与婢的平均价格是稻八百束与六百束，按照八百束的标准（相当于钱20贯），在越前国可买田10町，在筑前国可换得银20两，在美浓买终绝30匹。由于奴婢属于不课口，但其主人可以受田，其份额与妇女相等，故拥有奴婢的人越多，口分田也就越多，课役负担却相对减少。奴婢在主人支配下从事各种生产，耕种口分田是奴婢的重要劳动，可以说奴婢是乡户中创造财富的财富。寄口是乡户中身分比较特殊的人，寄口，顾名思义为依附于人的，是“除去家人奴婢之外，在家族内的非血缘关系者及与家长称不上亲属关系的远亲”。^① 寄口

^① 石母田正：《古代家族的形成过程》，载《社会经济史学》1942年6期。

是不堪国家的租庸调负担而没落的班田农民,他们与奴婢的不同之处在于具有良民身分,可以领取口分田,但是,限于经济条件不佳,无力自成一户,只好寄人篱下,所有经济活动都在主人的支配下进行,实际是一种处于农奴地位的依附农民,在乡户中占相当比重(见表2—3)。中国历史上的某些朝代也存在过佃户、客户一类依附农民,附属于主家户籍,得以免除课役,而这样的主家非富豪即官吏,类似寄口身分的人却不曾存在于一般农民家庭之中。

表2—3 现存大宝2年户籍寄口情况调查表^①

里名	调查户数	含寄口户数	%	含寄口家族口数	寄口数	%
御野国春部里	28	15	33	311	73	23
御野国栗栖大里	20	11	55	164	58	35
御野国半布里	54	26	48	565	136	24
筑前国川道里	21	15	71	177	56	31
丰前国丁里	26	22	84	144	26	43

综上所述,日本虽师承中国的编户齐民制,但是被登录在户籍上的乡户却与中国的家庭形态大相径庭。乡户的特点可以概括为五个字:“复合大家族”,复合二字兼有单婚小家庭的结合,广泛血缘关系的结合和不同阶级关系结合的含义。乡户保留了浓厚的民族特征,以此作为国家统治的基本单位,反映出当时日本社会发展水平的落后及封建统治尚处于不成熟阶段。这种“复合大家族”的传统对后来日本的家庭形态产生了深远的影响。

3. 中世的族

大化改新后,以班田授受为核心的“公地公民”制成为中央集权制

^① 石母田正:《古代家族的形成过程》,载《社会经济史学》1942年6期。

的经济基础。但是人口的增加与可班土地有限的矛盾和班田农民负担过重,造成脱籍和浮浪民增加,使得班田制实施不到百年就无法适应生产力的发展与人口增长的需要。因此,从8世纪中期开始,国家鼓励垦荒,并承认垦田私有,从而为土地私有化铺平了道路。在遍及日本各地的垦田私有化过程中,乡户内各个小家庭(房户)之间不同的经济利益越来越明显,导致乡户产生分化,房户纷纷脱离乡户而独立,在垦田私有的基础上发展为小土地所有者——名主。这些名主为了保证土地的完整和自己的权益而将土地奉献给地方豪族,地方豪族为寻求保护又将土地奉献给中央豪族。在这种被称作“寄进”的土地所有权上移的过程中,名主也就成了这些贵族的领民,庄园领主土地所有制因此而产生,最终导致土地公有制瓦解。

经济基础的变化带来上层建筑的变化。庄园制的产生,造就了最终成为统治阶级的新的社会阶层——武士。武士最初不过是庄园领主用于自我保护的奴仆,“源、平用之,若其臣隶”。^①后来,由于庄园内部、庄园之间、庄园与政府之间的矛盾和争端日益增多,武士的作用越来越重要,于是便形成了一支新的武装力量。随着庄园制的发展,武士与武士之间亦加强了横向联系,使武装力量的规模超过单一的庄园,无数分散的武士聚集在一个地区内最强大的豪强贵族的旗帜下,接受其统一指挥。这样,武士团便如雨后春笋般地在各地产生。出于日本人看重世袭的权力、崇尚权威的心理,皇族出身的源氏与平氏成为全国最大的武士团首领。最后,在朝廷内部矛盾重重的局面里,源氏战胜了平氏,建立了武家政权,为大化改新后模仿隋唐之制建立的大一统的中央集权体制划上了终止符。因此说来,武士阶级是庄园领主制取代土地国有制的产物,幕府政治是武士阶级登上历史舞台的结局。

镰仓幕府时期武士集团是以“族”为单位的结合,有“一族”、“一党”、“一门”、“一流”之称,它既是镰仓幕府时期的社会组织,也是当时

^① 黄遵宪:《日本国志》卷三。

的家族组织。这种“族”的概念相当宽泛，^①不仅包括具有血缘关系的直系亲属和像甥、侄、堂兄弟这样的旁系亲属，还包括姻亲，由收养而形成的养父母、养子孙及干亲更是一族的重要组成部分，由于“时尚武竞争，多养他人子以固党羽”^②，收养养子和义子是各个武士团扩大势力的重要手段。除此之外，还有从族外人中挑选出来的有能力的从者（称郎等或郎从）。

一族之内，族长称“总领”，由他统领被称作“庶子”（当时的传统是嫡子之外不分妻妾所生子皆称庶子）的族人和家臣，这种武士家族被称作“总领制家族”。总领有如下权利与义务：

领地统制权。包括检注权，即测量分配给族人土地的面积，确定其等级，规定土地收获量；检断权，即检查非违，发现族人有不法行为可没收分配给其使用的领地。

军事统帅权。作为直属于幕府将军的御家人，平时要统领一族服警卫幕府及皇宫的“大番役”及其他军役，若有战事则率族人出征。

公事支配权。总领作为一族的代表，承担对主人的各种课役及年贡，然后摊派给族人。在向族人分别征集后，集中完纳。如族人有息纳者，也要由总领负责完成。

祭祀权。带领一族祭祀祖先及氏神，管理一族成员，如有违命者，则剥夺其名字（即开除家籍）。

农业经营管理权。御家人中的很多人都是在乡领主、庄官和名主。在战争及服军役之外，农业生产是主要任务。生产的管理、协调，尤其是就有关水利设施、牧场、渔场的使用与村落方面进行交涉，下人、农

^① 根据镰仓幕府的法律，在进行诉讼审判之际，应该退席的当事人的亲属包括：祖父母、父母、养父母、子孙、养子孙、兄弟、姐妹、婿（姐、妹、孙婿同之）、舅（公公）、相舅（夫妻双方之父）、伯叔父、从父兄弟、小舅（大伯小叔及内兄弟）、夫、乌帽子子（一种干亲的形式），见《日本思想大系》21，岩波书店1978年版，第59页。

^② 黄遵宪：《日本杂事诗》（广注），见钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社1985年版，第688页。

具、牲畜的分配等等都是总领的职责。

总领制家族有两大突出特点：第一，在总领制家族内，由总领所代表的族的利益是最高的利益，尽管一族由若干个小家庭组成，但小家庭居从属于族的地位，不能独立处理家族事务。第二，总领权不能与亲权划等号，也就是说，总领与族人为主从关系，但未必都有父子关系。况且总领与庶子的关系不仅限于一代，还要延续到子孙后代。因此，“总领制家族与其说是法律上的，莫如说是道德上的”。^①

武士团就是这样以血缘、家族关系为核心，以主从关系为纽带而形成的集团，它是由若干个家庭复合而成的大家族。这种大家族与大化改新之前以氏上、氏人秩序为中心的氏的结合极其相似，或曰总领制家族是古代的氏在中世新的社会条件下的再现，因而，日本史学家称总领制家族是“古代氏族制度的复活”。^② 血缘、家族关系和主从关系融为一体，是武士集团形成的基本要素，也是武士阶级的显著特征，与缺乏血缘关系色彩、各级附庸之间没有纵向联系，“我的附庸的附庸不是我的附庸”的西欧封建社会的主从关系相比，最大的作用就是可以通过族的结合形成一个个强大的军事集团，并能形成独立的政治力量。这一事实再次印证了氏族制度下集团式统治的传统在人们生活中的作用。尽管随着时代的发展，武士团内血缘关系已相对淡化，现实的利害关系具有越来越重要的意义，但族的结合始终是武士集团结合的重要原理。可见武士阶级的产生及其内部结构都有着深厚的社会历史根源。

御家人是镰仓幕府的政治军事支柱。御家人，即将军的家臣。源赖朝（1147—1199）在征讨平氏的过程中，为了争取更多的武士对自己的支持，制定了一项政策：只要服从自己的指挥，皆可成为“御家人”，即源赖朝与武士之间基于儒家的“忠”、“信”、“义”思想结成主从关系。将军要承认御家人的土地所有权，保障其经济利益，对于有功者，还要赐予“新恩地”。对于将军的这种“恩”，御家人要

^① 中村吉治：《家的历史》，角川书店1957年版，第104页。

^② 丰田武：《武士团与村落》，吉川弘文馆1963年版，第15页。

以“奉公”^①作为回报,即平时守卫皇宫、幕府所在地京都、镰仓,战时率族人出征为将军作战。源赖朝通过这种“御家人”制度,成功地取得曾经一盘散沙的关东武士的支持,战胜了平氏,并在幕府成立后依靠这种制度对全国的武士进行统治。

但是,由于总领制家族的存在,御家人制从一开始就建立在无法克服的矛盾之上。按照当时的传统,日本人在继嗣方面,实行嫡长子继承,而在财产方面则实行诸子分割继承。由于总领以外诸子均有财产继承权,因而逐渐不服从总领管辖,甚至拒绝承担义务,致使家长无法维持正常的统制,从而导致总领制家族瓦解。另一方面,对祖传财产的一再分割,使许多人变得贫困不堪。许多武士不得不转而投靠地方上有势力的人,大名的势力因此得以迅速膨胀,室町幕府几乎与社会动乱相伴始终。自镰仓幕府后期开始到江户幕府建立的数百年间,日本社会动荡,内乱频仍,很难出现长治久安的局面。除了政治原因、经济原因之外,家族制度的混乱也是不可忽视的社会原因。尤其是从室町幕府后期,围绕着继承问题,上至将军家,下至地方武士,纷争不断,统治阶级内部的斗争大都表现为家族之争。家族秩序的混乱带来道德的沦丧,更引起主从关系的削弱和社会秩序的混乱。他们的家族内部之争几乎就是政治混乱的策源地。应仁、文明之乱以占据幕府机构中枢的重臣家族之争而起,又以将军家和幕府重臣家四分五裂、几乎同归于尽而终。由此可见,在以家族为基础的幕府时代,家族制度的混乱是社会动乱的根源。

4. 近世的家

16世纪末,战国武将丰臣秀吉(1536—1598)完成了对各地大名的统一,结束了长达一个多世纪的动乱时期。但丰臣秀吉死后,其部将松

^① 在日本历史上,“奉公”一词的使用范围相当宽泛,为朝廷与国家和社会尽力为奉公,作为臣下为主人服军役、尽义务为奉公,住进他人家里,从事家业与家务服务也称奉公。

平家康背叛主君,消灭了丰臣氏,并自任征夷大将军,改姓德川,在江户建立了新的政权,即德川幕府。

作为出演日本历史上最大的“下克上”闹剧主角的乱世枭雄德川家康(1542—1616)在建立政权后,总结了数百年来武家社会家族秩序混乱,导致主从关系松懈的血的教训,为了避免重蹈覆辙,加强自己的统治,将全国的土地分封给约270家叫做“大名”的领主。各地大名必须宣誓效忠将军,遵守幕府法规,听从调遣。大名的领地和统治机构叫做“藩”,意即幕府的屏障。大名又把自己的领地分割成更小的单位分赐给自己的家臣,德川幕府就是依靠这种“幕藩体制”对全国进行统治。在幕藩体制下,又建立了身分制度和家制度,这两种制度被称作幕藩体制的两大支柱,且两者是相辅相成的。

所谓身分制度,即以人们的家庭、出身确定人们的社会地位的制度。这种制度被习惯与法律固定下来,人们的身分是根据世袭的传承,不是通过个人的意志和努力能自由改变的。在日本,广义上说来,从古代社会起就有由出身、世系决定人的社会地位的传统,但作为严格的统治制度则起源于丰臣秀吉时期。丰臣秀吉在结束了战国时代^①后,为防止农民的武装化,于1588(天正16年)年发布“刀狩令”,没收农民手中的刀、长矛、枪支等武器,同时规定“百姓只持农具,专于耕作”,并以此作为“国土安全万民快乐之基”。^②三年以后,又禁止农民移居,禁止武士转行当农民或经商,也不许农民改从他业。^③通过这些法令,固定了武士与百姓的身分,实现了兵农分离。兵农分离的另一具体手段,是武士、商人、手工业者(町人)必须居住在城下町中。德川幕府建立后,继承了丰臣秀吉的政策,整个社会被划分为士、农、工、商四个阶层。以

① 15世纪中期至16世纪中期大名割据的时代。

② 大久保利谦等:《从史料看日本历史·近世编》,吉川弘文馆1962年版,第38页。

③ “人扫令”、“丰臣秀吉法度”,见大久保利谦等:《从史料看日本历史·近世编》,第41页。

将军、大名、武士构成的“士”这一阶层是统治阶级，农、工、商被统称为“庶民”（庶民之下还有被称作“秽多”、“非人”的贱民）是被统治阶级，武士对庶民可以“斩舍御免”（意味“格杀勿论”）。各个阶层必须按照自己的身分世袭地从事固定的职业，在住所、衣食住行、姓名、婚姻等方面都有严格的规范，不可逾越。

家制度是在总领制家族解体之后产生的新的家族体制。在中世的总领制家族下，庶子的小家庭居从属于总领的地位，没有独立的政治、经济权利。后来，庶子地位逐渐提高，意味着被族的利益掩盖着的家变得重要起来，因而要求摆脱总领制的藩篱，使中世的总领制家族最终解体，取而代之的是以父权家长制为核心的家制度。从丰臣秀吉时代起，通过实行检地、兵农分离等政策，以单婚家庭为主的家已经获得独立的地位。德川幕府建立后，把家作为幕藩体制的基本单位，使武士阶级的每个人都通过特定的家被固定在各个大名（藩）的统属之下，形成极其严密的主从关系。这种主从关系使得近世武士的家不单纯是在结婚后生儿育女的具体生活集团和生活场所，也是构成幕藩体制的政治单位和经济实体，因而具有强烈的政治和社会的功能，即它是“超越世代，经营一定的行业乃至为换取恩给和俸禄而提供服务的集团”。^① 家由以下几方面要素构成：

家业 即武士赖以生存的手段。在镰仓幕府时期，御家人不仅持有自己的领地，还可以按战功从将军那里得到“新恩地”。于是，直到丰臣秀吉实行兵农分离之前，武士都与土地有着千丝万缕的联系。武士拥有的私有土地，本来是作为主从关系基础的“御恩”的体现，却在现实中造成一种不可避免的局面——依靠自己的领地即可以维持生活，而影响了武士全心全意为幕府尽忠，致使镰仓幕府与室町幕府时期主从关系大打折扣，并造成社会秩序的混乱。德川幕府吸取这一教训，对已经在城市居住的武士实行俸禄制度。这种俸禄不是直接取自领地，而是被折合成一定数量的米谷。俸禄制度的产生，彻底割断了居于

^① 尾藤正英著，王家骅译：《日中文化比较论》，浙江人民出版社1992年版，第32页。

城中的武士与土地的联系,武士要想得到并保住这份俸禄,惟有向主人“奉公”——出生入死为主君作战,忠心耿耿为主君尽各种义务。如果奉公有疏,就有被减封、除封的危险。据栗田元次统计,在1601年至1650年(庆长6年至庆安3年,德川幕府前三代将军家康、秀忠、家光时代)这五十年间,被幕府以继嗣断绝和违反幕法的理由而改易^①、减封的有121家,其没收额高达9,957,751石。^② 德川幕府就是用这种制度,构筑了主从关系的基础。

家格 是武家身分和地位的标志。在幕藩体制之下,不论幕府,抑或诸藩,都是基于家臣的家系和先祖的功绩定“家格”,如大名依据与将军家的关系的亲疏,分为亲藩(德川家的近亲)、谱代(关原之战^③前臣属于德川氏的大名)、外样(关原之战后臣属于德川氏的大名)三类。大名以下的幕臣分为旗本(御目见^④以上,即有资格谒见将军)、御家人(御目见以下,即不能谒见将军)。臣属于大名的藩士则有侍、徒士、足轻之分。再根据“家格”确定武士的俸禄,俸禄的多少被抽象化为“石”这一米谷的计量单位的数目,中世时期武士的地位常常用有多少领地来表示,到江户时代就变成某某武士“食禄××石”、或“××石大名”了。不同家格之间的武士有着严格的身分限制,例如,御目见以上(有资格谒见将军者)与御目见以下的武士之间不能通婚,徒士不能直接应答藩主的问话,足轻在路上见到比自己身分高的武士即使在雨天也要脱掉木屐跪在路旁以示尊敬。^⑤ 可见武家社会内的身分限制与全社

① 改易:江户时代对武士的处罚方式,即罢免官职、没收俸禄,亦称除籍,重于蛰居(监禁),轻于切腹。

② 大久保利谦等:《从史料看日本历史·近世编》,吉川弘文馆1962年版,第86页。

③ 1600年德川家康与石田三成等大名进行的会战,此战奠定了德川家康控制全国的大局。

④ 江户时代谒见幕府将军称御目见,转而成为表示武士等级的用语。

⑤ 儿玉幸多:《身份与家族》,《岩波讲座·日本历史·10·近世·2》,岩波书店1971年版,第233页。

会的身分制度相比毫不逊色。

家名 是武上家族的象征。但家名并不是因为家族成员的存在而存在,而是以家业为核心的,故家名是家业的象征。家名本身代表的是社会关系,而不是血缘关系,它凝结了一家的名誉、地位、财产,极受武家社会的重视,使家名永世相传是武家家族成员的根本任务和孝道的内容之一。正因为如此重要,在德川幕府时期,拥有家名(苗字)本身成了武士拥有的特权,平民只有名而没有姓。出于炫耀家名所代表的荣誉的需要,日本人发明了家纹这种独特的形式,以作为家的直接标志。有关家名与家纹问题将在本书第四章第二、三节详细叙述。

家业、家格、家名三者合为一体,构成家的最本质的内容,其中家业是其核心与基础。俸禄是家业的物化形态,被称作“悬命的所领”(意为关乎性命的领地),时时都有被减封、灭封的危险,绝无增加的可能,故武士们不得不小心翼翼地维护这份家业的完整。其中最重要的手段就是实行长子对家业与家产的单独继承——日本历史上称之为“家督继承制”,从室町幕府时期就已经出现的这种倾向直到德川幕府建立后才得以制度化。古代社会以来的长子继承家长权、诸子分割继承家产的所谓“二元继承”制终于让位于长子单独继承家长权与家产的“一元继承”。“家督继承制”的确立,实现了家长权与家业继承权、家产继承权的统一,标志着日本的家族制度走向成熟,它作为幕藩统治的支柱之一,对于维护德川幕府时期封建秩序的稳定发挥了重要作用。

三、中日家族史之比较

1. 社会结构——稳定性与变动性

从中日两国家族制度发展史中可以发现一个规律,中国历史上的

家族制度处于一种相对稳定的状态:一方面,宗族组织在中国存在了几千年,在作为其原生形态的周代宗法制宗族解体以后,汉魏时期的门阀士族制及宋明以来遍及城乡的宗族组织以其次生形态或再次生形态一直保存在下来,成为国家统治权力的重要补充,这一点直到近代也没有发生明显的变化。另一方面,无论宗族发生怎样的变化,作为其基本构成因素的两代同堂或三代同堂的小家庭始终是独立的经济单位和社会单位。而日本历史上家族制度则呈明显的变动状态,尽管其历史比中国短得多,但家族制度却经历了从古代的氏,到中世的族,再到近世的家的发展历程。在大部分历史时期中,小家庭都是作为氏或族的附庸而存在的。中国家族制度的相对稳定性与日本家族制度的变动性形成较为强烈的对比。家族是社会结构的有机组成部分,社会结构的变化与否直接影响到家族。中日两国家族制度的稳定性与变动性也许可以从中日两国社会结构的稳定性与变动性中找到答案。

社会结构是指一个社会中各种社会力量之间所形成的相对稳定的关系。马克思主义关于社会结构的观点有广义和狭义两种理解:广义社会结构,是指社会各个基本活动领域,包括政治领域、经济领域、文化领域和社会生活领域之间相互联系的一般状态,是对整体社会体系的基本特征和本质属性的静态概括,是相对于社会变迁和社会过程而言的。狭义的社会结构指由社会分化产生的各主要的社会群体之间相互联系的基本状态。这类群体主要有:阶级、阶层、种族、职业群体、宗教团体、家族等。

在社会各种基本活动领域中,社会经济结构对于社会政治结构、文化结构等具有决定性的影响和制约作用。它是社会的经济基础,具有将其他社会领域结合为一个有机整体的作用。在封建社会中,经济结构的根本内涵是土地制度。在土地所有制方面,欧亚各国具有明显的差别。在欧洲封建社会中,占绝对支配地位的基本经济单位是庄园,基本上是以封建领主土地所有制贯彻始终。在中国封建社会,社会经济的主体是小农经济,故基本上是以封建地主土地所有制贯彻始终。

西周时期,中国实行的是土地国有制度,国家的全部土地都属于国

家的最高统治者,有所谓“溥天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”^①的说法。春秋之后,随着生产力的发展,原有的土地制度受到破坏,新兴的封建势力在夺取政权后,相继实行变法改革,确立了土地私有制度,允许土地的买卖。土地私有制的存在必然导致土地兼并的现象的产生,出现“富者田连阡陌,贫者无立锥之地”的情况,形成大土地私有制的形式,这些大土地所有者就是中国封建社会的地主阶级。地主阶级把土地租佃给在土地兼并中失去土地的个体农民,形成了一家一户为单位的小农业生产。地主阶级凭借对土地的垄断,迫使无地或少地的农民不得不依附他们,忍受地主阶级的剥削,但又不能像享有特权的领主那样将农民变为自己的农奴。这样,农民仍具有较多的自由。这种土地所有制在中国存在了二千多年,成为中国封建经济结构的主要形态。尽管中国历史上经常发生打击地主阶级的农民战争,但充其量造成地主阶级的一些成员的变化,却不曾动摇地主制经济的根基。这种经济结构对社会政治结构的最大影响,就是以专制王权为核心的庞大官僚系统的长期存在。因为小农经济本身缺乏社会的凝聚力,要靠外在的行政力量。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中,对小农经济的这一特点做过深刻的分析。他指出:小农的生产方式“不是使他们互相交往,而是使他们互相隔离”。他们没有“形成一个阶级”,“他们不能自己代表自己,一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰,是高高站在他们上面的权威,是不受限制的政府权力。这种权力保护他们不受其他阶级的侵犯,并从上面赐给他们雨水和阳光。归根到底,小农的政治影响表现为行政权力支配社会”。^②因此,与小农经济相适应的政治结构,只能是中央集权的君主制度。中国自秦始皇建立统一的中央集权国家以来,尽管频频改朝换代,却始终没有改变中国大一统的政治格局。在地主制经济和专制主义中央集权的社会结构之下,一方面以血缘关系为纽带的宗族组织适应了地主阶

① 《诗经·小雅·北山》。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第693页。

级控制农民的需要,故宗法观念在中国封建社会不但被承袭下来,并且随着中央集权体制的强化而日益加强,到宋明以后则愈加巩固了。另一方面,在地主制经济下,小家庭的形态既与小农经济相吻合,也是中央集权国家庞大的赋税体系的支柱,同时,小农经济也为宗族制度的存在发展提供了新的物质条件,缺乏凝聚力的小农经济需要宗法关系来维系,而一家一户长期在一小块土地经营的生产方式对家族的存在起到了巨大的稳固作用。这就是中国家族结构的相对稳定的根本原因。即使到了近代社会,以地主土地所有制占主导地位的小农经济仍然是主要的经济形态。以民国 22 年对山东、河北、山西的调查,各省自耕农占总农户数的比例为 70%、68% 和 60%。^①

应该指出的是,中国社会结构与家族结构的稳定性只是一个相对的概念。它不是指一般意义上的停顿僵滞和不变的状态,而是指某种结构在运动发展中保持某种固定形态和基本上一致的适应方式。在中国封建社会的漫长历史中,其社会生活,包括生产水平、生产关系、社会组织、家族制度等各个方面,一直处于发展变化之中,它决不是一个停滞僵死的社会。但从另一个角度来看,其社会组织结构又处于不断重建和修复之中,呈现出一种社会结构在变动中保持固有形态的巨大稳定性。也就是说,从整个形态上看,它并没有发展到新的社会结构中去,没有形成建立新的社会形态的力量,以至 19 世纪中叶西方的鸦片和炮舰打开古老帝国的大门时,呈现在世人面前的依然是老模样——政治上,国家是专制王权的一统天下;经济上小农经济如汪洋大海,资本主义因素微乎其微;代表宗族势力的族权与封建政权、神权、夫权一起,“是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索”。^②

日本的家族形态则是随着社会结构的变化而变化的。从公元 645 年的大化改新起,日本的统治者为了改变本国的落后面貌,竭诚效仿隋

^① 乔志强:《近代华北农村社会变迁》,人民出版社 1998 年版,第 171 页。

^② 毛泽东:《湖南农民运动考察报告》,《毛泽东选集》第 1 卷,人民出版社 1964 年版,第 31 页。

唐的中央集权体制,否定旧贵族的世袭特权,确立地方行政,编户造籍,在土地制度方面,模仿北魏的均田制,实施班田授受法及统一的赋税制度。从此,日本进入封建社会,乡户也取代了过去的氏成为律令国家的社会基本单位。由于日本全面引进了中国的先进制度和文化的文化,得以迅速发展成为东亚的一个强国。但是,从平安时代起,日本的社会政治、经济结构发生了明显的变化,脱离汉文化圈的倾向日益明显,虽然与中国在文化上的联系仍在继续,但实际上却走了一条不同于中国的发展道路。自大化改新至明治维新曾出现过三种形式的土地所有制。第一种形式是经过大化改新建立的土地国有制。广大农民从国家那里分得一小块土地,以缴纳租庸调为前提进行耕种。这种制度从奈良时代末期起逐渐不适应生产力的发展,遂被第二种土地所有制形式——庄园领主制取代。日本的庄园制自产生至形成、壮大,经历了三百多年的时间。在这一过程中,几乎把国有土地蚕食殆尽。庄园制产生的结果,使中央权力分散并趋于衰落,天皇本身也沦为封建领主的平辈。这一段历史,与欧洲封建化的过程极为相似。庄园领主势力的发展,最终导致社会的分裂。战国大名的崛起、群雄割据便是其结局。战国大名们为了增强领国内的政治、经济实力和军事力量,纷纷采取了类似8世纪初期法兰克实行的封建采邑制——分封制,经过丰臣秀吉的“太閤检地”得到确立,在德川幕府时期得到进一步发展并至成熟,这就是日本封建社会的第三种土地所有制形式——封建领主土地所有制。马克思曾在《资本论》中指出:“日本有纯粹封建性的土地占有组织和发达的小农经济”,“它为欧洲的中世纪提供了一幅更真实得多的图画。”^①近世的幕藩体制就是在此基础上建立起来的。日本的封建土地所有制由国有制经庄园制向以分封为主的封建领主制的转变对日本历史产生了极其深远的影响。

社会经济结构的变化必然导致政治结构的变化。大化改新以后,日本在封建国家土地所有制的基础上建立起与大多数东方国家相似的

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第785页。

专制主义集权政体。庄园土地私有的产生与发展,逐渐瓦解了中央集权统治的经济基础,导致皇室衰落、权力下移,出现多元政治的格局。具体说来,就是从9世纪80年代到11世纪中叶,出现了藤原氏外戚贵族专权,11世纪中期以后又有以上皇为中心的公卿集团短暂得势的“院政”时期。从平安时代起,以庄园制为基础的武士势力抬头,经过几个世纪的大小武士团之间的蚕食、混战,最终在两个最大的武士集团——源氏与平氏的争斗中,源氏取得了胜利,在镰仓设立幕府,1192年源赖朝取得“征夷大将军”的称号,武士阶级登上政治舞台。从此,日本封建社会进入了成熟、稳定期,多数日本史学家所认定的封建社会的上限也是从镰仓时代开始。直到明治维新,日本持续了近七百年的武家统治,在保留皇权的前提下,实行“公武二重政权”这一独特的政治统治。日本中央集权体制瓦解之后所以出现政治多元化的局面,实际是日本社会经济矛盾运动的必然结果。各种独立于中央政权的政治力量,不论是贵族,还是武士,他们的经济基础都是领主制,土地私有制的发展使他们的独立性越来越强。到了武家占统治地位以后,武家社会特有的血缘集团性和扩张性更加剧了这种倾向。另一方面,不论是贵族抑或是武士,都不能无视皇权,虽然他们在政治上、经济上、军事上拥有凌驾于皇室之上的实力,但天皇一直作为神而存在,历代幕府为了维护统治,需要天皇制这一精神支柱。因此,尽管天皇在形式上仍然是国家的最高统治者,但并不能左右国政,仅作为神道的宗教上的领袖和精神上的权威,并履行单调的礼仪职能。在幕府统治下,虽然表面上公家与武家政权长期并存,但以将军或执权为首的武士阶级操纵了全国的政治实权,是实际的国家最高统治者。这种“公武二重政权”是中世以后随着封建土地所有制变化而产生的特殊政治体制。军事封建主掌握政权根深蒂固,整个幕府时代,军事封建主的势力及由他们所控制的统治机构盘根错节。不论是哪一个幕府,实不过是将军(或执权)一家统治的天下,犹如父家长统治的家族一样。幕府的更替只不过是更换了家长,而家天下的实质则几无变更。因此,推翻了镰仓幕府,隔几年,又一个幕府接踵而至。它再倒台,重建的仍然是幕府体

制。武家统治之所以严密、持久,其重要原因之一—是封建家族关系及由此产生的对家族关系的模拟渗透到封建统治的各个角落,使以武家政治为特征的封建统治染上浓厚的家族主义色彩,这是日本封建政治结构的重要特点。

日本社会政治、经济结构的变化,必然使处于这一社会的各种群体之间的关系发生相应的变化。古代的氏因私有制的发展而解体,在大化改新后被户所取代。中世的族的建立是庄园制成立与镰仓幕府御家人体制这种经济、政治双重因素相互作用的产物。而族制一旦不再适应新的经济形态和政治制度的需要,就会有另一种家族形态取而代之,其结果是家制的产生。在这些变化当中,日本社会与它原来钟情的中国制度与文化渐渐地拉开了距离,反而越来越接近欧洲社会,因此,当日本与中国同样面临西方殖民主义冲击的时候,能够较为从容的摆脱危机,直至最后加入资本主义阵营。这是近代以来中日两国走上不同发展道路的内在原因。正如王家骅先生在《儒家思想与日本文化》一书中指出,“前近代的传统思想、制度,在一定的国度、一定的时期,未必与近代化的进程完全不相容”,而他所说的“未必与近代化的进程完全不相容”的“前近代的传统思想、制度”,其具体所指,就是日本的家族制度。^①

2. 家族制度——同一性与阶层性

严格的身分制度的存在,是日本封建社会区别于中国封建社会的重要特征,“脱离了等级观念,日本社会生活便会无章可循,因为等级就是日本社会生活的规范”。^②

在中国历史上,也曾经存在着严格的等级身分制度。西周时期,在

^① 王家骅:《儒家思想与日本文化》,浙江人民出版社1990年版,序言第3页。

^② 中根千枝:《日本社会》,天津人民出版社1982年版,第31页。

宗法制度下,诸侯、卿大夫、士到庶民的身分都是按照与周天子血缘关系的远近而决定的,世卿世禄制度、嫡长子继承制度就是身分制度的典型特征。然而,身分制度在中国历史上存在的时间太过短暂,在春秋时期的社会大变革中就已经瓦解。不仅宗子与君主合一的宗法国家不再存在,周初如棋子一样散布在中原大地的诸侯小国也已被吞并殆尽,即使春秋时代的强宗巨室也大多绝迹于战国时期的政治舞台。他们大多逐渐衰亡,所谓“君子之泽,五世而斩”说的就是这个意思。在新的社会结构取代旧有社会秩序的过程中,布衣可以成为卿相,卿相也可以成为布衣。后来发展到连皇帝都可以出身草莽,“朝为田舍郎,暮登天子堂”决不是空谈梦想。可见,自周代以后,中国社会各阶层就没有封闭过。尤其是自隋代开始科举制度的实施,使中国社会各个阶层向上和向下流动更加普遍,“士族”已经无法固定,一介村夫或农家之子可以达到官僚阶梯的顶端,同时,富裕士绅家庭不仅可能失去财产和权利,并且可能被抛到社会的底层。加上中国在财产方面总是诸子均分,世家大族没有能维持到几代而不衰微的,所以中国社会很少能看到其他文明社会中存在的数百年延绵不绝的世袭贵族。中国古人常常感慨富贵无常,“王侯将相,宁有种乎”?“旧时王榭堂前燕,飞入寻常百姓家”,“世家无百年之运”,这些正是中国传统社会中的高频度的社会流动性的具体写照,“是中国的社会结构太平民化的结果”。^①

贵族制度在中国历史上早早地被摧毁了,那么平民社会如何呢?中日两国的历史上,都存在着“士农工商”的社会分工。然而,这种同被称作“四民”的制度在中日两国却有着完全不同的内涵。战国时期齐国宰相管仲是“士农工商”的始作俑者。当过商人的管仲充分肯定商人在社会中的作用,提出“士农工商”、“四民分业”,“工之子恒为工”、“商之子恒为商”、“少而习焉,其心安焉,不见异而迁焉”。^② 管仲

^① 胡适:《建国与专制》,《独立评论》1933年第81号。

^② 《国语·齐语》。

将士农工商并列,在中国历史上第一次将人们按职业划为社会集团,意在促进商业的发展。此后,中国历代王朝皆基本接受了这种典型的职业划分。然而,在中国,士农工商所区分的仅仅是职业,而不是身分。尽管管仲的“工之子恒为工”、“商之子恒为商”的思想明显受到周代世袭制度的影响,具有一定身分制度的意义,但周代的世袭制度解体之后,中国就摆脱了身分制度的传统,社会流动就从来没有完全封闭过。士农工商,都是民,是四种职业。在中国人的观念中,“士农工商,四民有业。学以居位曰士,辟土殖谷曰农,作巧成器曰工,通财鬻货曰商”。^① 由于封建官僚制的存在和受重农抑商思想的影响,人们对“四民”中孰重孰轻自然有自己的价值判断,“士、农、工、商各居一艺,士为贵,农次之,工商又次之”。^② 管子提出的“士农工商”的顺序恰恰反映了人们对“四民”地位的认识。但是,如同梁漱溟所说,在这种社会中,“非无贫富、贵贱之差,但升沉不定,流转相通,对立之势不成,斯不谓之阶级社会耳”。^③ 也就是说,中国的“四民”之间不仅没有阶级的对立,而且每个“民”都不是铁板一块,可以发生流动与互相转换。尤其到了明清时期,“四民”观念已经模糊化。如明代徽州人汪道昆谈当地人们亦儒亦贾的现象时说:

古者右儒而左贾,吾郡或右贾而左儒。盖拙者力不足贾,去而为儒,赢者才不足于儒,则反而归贾。

夫贾为厚利,儒为名高。夫人毕事儒不效,则驰儒而张贾,既厕身绘其利矣,及为子孙计,宁驰贾而张儒,一张一弛,迭相为用,不万钟则千驷,犹之转毂相巡,岂其单厚计然乎哉,

① 《汉书·食货志》。

② 《庞氏家训》,引自丛余选注:《中国历代名门家训》,东方出版中心 1997 年版,第 255 页。

③ 梁漱溟:“乡村建设理论”,《梁漱溟全集》第 2 卷,山东人民出版社 1990 年版,第 171 页。

择术审矣。^①

科举制度的推行,世袭制度的不在,使得中国社会各阶层之间盛衰兴替无常,贫富贵贱变动不拘。商人可以通过科举考试走向仕途,成为士人,也可以利用其财力去买官,从而成为官僚中的一分子。如享有“晋商大户之首”之称的山西榆次常家,从家运稍隆的康熙年间起,订下了“学而优则贾”的家训,在历朝会试中,常家子弟考取秀才、贡生、举人、进士的就有176人。通过捐赠科举,有132人获得九品至二品等官职。^②受“耕读传家”和“重农抑商”思想的影响,商人多寻找时机把经商获得的资本投向土地,置办田产,以为子孙永久之业,这样,他又变成了地主(农民);同样,握有一定田产的农民(地主)也不乏参与经商者。尤其是在明清时期,由于商品经济的发展以及城镇市场的繁荣,“富室竞立店肆”成为普遍现象,地主兼营工商业,成为市镇的工商业主之风日益兴盛。因此,明代中叶以后,乡居地主逐渐减少,城居地主大量增加。^③这些都说明各个阶层之间处于互相转化的状态,或者兼具几种身分。

由于中国封建社会没有严格的身分区分,社会各阶层之间没有明显的界限,甚至相互融合在一起,故中国家族制度的基本点——宗族制度及家庭形态方面的大家庭的理想与小家庭的现实并存就是各个阶层家族制度中共有的现象。他们的家庭受经济条件的限制,或许有大家庭与小家庭的区别,但都不能摆脱宗族组织的束缚。比如,有人描写清初徽州新安地区商人的家族情况时说:

① 汪道昆:《太函集》,转引自王日根:《乡土之链 明清会馆与社会变迁》,天津人民出版社1996年版,第208页。

② 底安民:《晋商文化旅游舞出龙头——山西榆次常家庄园修复开放》,《人民日报》海外版2001年10月9日。

③ 郭蕴静等:《明清商人社会》,山西古籍出版社2001年版,第136页。

新安各县,聚族而居,绝无杂姓挽入者。其风最为近古,出入齿让,姓各有宗祠统之。岁时伏腊,一姓村中,千丁皆集,祭用文公家礼,彬彬合度。父老尝谓,新安有数种风俗胜于它邑:千年之冢,不动一抔;千丁之族,未曾散处;千载之谱系,丝毫不紊;主仆之严,虽数十世不改,而宵小不敢肆焉。^①

这是典型的宗族组织下累世同居的家族生活方式。商人们对宗族的依附与归属意识不会因其成为富商大贾而有所改变,他们发迹后大多通过修建宗祠、祭拜祖先、续修家谱等活动炫耀本宗族的势力的做法就是明证。商人们不会因为经商的成功而脱离家族组织,即使他们转向新的地区发展,也保持着宗族的传统,往往是集体迁徙,形成新的商人宗族团体。如歙县人郑景濂迁居扬州,经营盐业,“五世子孙,食指千数,同堂共爨”。^② 祁门汪文德迁居扬州后,“自祖、父以来同居四世”。^③ 根据学者唐力行的考察,在徽州商人的家庭结构中,是以核心家庭为主,主干家庭为次,虽有累世同居的“共祖家庭”存在,但比较少见。这与中国家族结构的基本特征是一致的。

日本不仅有贵族制度,而且有着严格的身分制度,这是日本与中国在社会结构方面的主要区别之一。早在大和时代,日本就实行等级分明的贵族政治,由大王(天皇)分别给贵族颁赐“臣”、“连”、“造”、“君”、“直”、“史”等数十种“姓”,这些“姓”是根据各个氏的出身世系、与朝廷关系的亲疏而决定的,用以区分贵族地位的尊卑、等级的高低。在这种被称作“氏姓”的制度下,血统、出身、世系是一个人的立身之根本,贵族的特权是以姓的尊卑而决定的。这是一种僵化的等级制度,它使贵者益贵,贱者益贱,权利世袭、贵族享有特权成为铁的规律。人们注意到,日本在大化改新后吸收中国文化的时候,并没有接受中国的科

① 赵吉士:《寄园寄所寄》卷11,《古老杂记》。

② 陈继儒:《文洁潭郑翁传》,见《扬州休园志》卷4。

③ 《扬州府志》卷32《人物·笃行》。

举制度。这并不是一个疏忽或偶然现象,而是因为科举制与贵族世系决定一切的传统相距太远,能力主义与血统主义相背离。因此,在模仿隋唐制度建立的中央集权体制下,仍然是只有贵族才能跻身公卿之列,即使是在武将秉政时代的幕府更替之中,同样是只有显贵才能染指将军之位。随着封建制度的发展,这种世袭传统逐渐渗透到全社会所有人的生活当中。自武家社会形成起,武士阶级就成为统治阶级。然而,中世的武士处于半农半兵的状态,一些上层农民也有可能上升为武士。武士对土地的拥有常常影响对主君尽忠的程度,因此,丰臣秀吉通过颁布一系列法令实行兵农分离、农商分离。德川幕府继承了这一政策,在长达二百六十多年的统治中,实行了“世界上最严格并切实地得到加强的世袭制度”。^① 在中国区分职业的士农工商“四民”制度在日本被从政治制度上加以固定化,“四民有业”变成了“人有四等”,不仅是职业,更重要的是身分。尽管这种身分与他们的财产多少没有直接联系,但是“四民”实际属于两大阶级,武士是统治阶级,农工商为庶民,是被统治阶级,在四民之外还有地位更为低下的贱民。武士握有对平民的生杀大权,幕府法律规定,如果平民对武士“不礼貌”,武士就可以将其杀死而不负责任(日语称“斩舍御免”)。公家、神官、僧侣的地位被认为相当于武士,其权力与武士相似。各种身分世袭传承,永远不可僭越,力图靠才能和努力去改变这种现状是不可能的。由于严格的身分制度的存在,使作为统治阶级的武士与被统称为庶民的农工商在家族制度方面呈现出不同特征。早在上世纪中期,日本社会学家川岛武宜就在对日本社会的家族式社会结构的研究中,将日本的传统家族分成武士家族和民众家族两个类型。^② 然而,由于同属于庶民的农民与町人(商人与手工业者)在家业经营对象、经营方式上截然不同,故在家族制度方面也有区别,这就使日本家族制度的阶层性、多样性更加明显。

① [美]赖肖尔:《日本人》,上海译文出版社1980年版,第168页。

② 川岛武宜:《日本社会的家族式结构》,日本评论社1955年版,第5页。

武士的家 武士,根据日本《国语大词典》、《广辞苑》的解释,是“习武艺,以军事为业者”。这种从职能上的定义显然难以表达武士的全部状况。史学前辈沈仁安先生把武士作为一个阶级或阶层来考察,对武士做出如下定义:经济上为领主;社会上以武艺、战争为职业;政治上以掌握政权为目标;思想上以主从关系为道德准则。^① 武士阶级作为“士”位居“四民”之首,这一点与中国相同,但日本的士与中国的士又有着显著不同:中国的士是读书人出身,日本的武士是行武出身(但也有许多亦文亦武者);中国的士来自社会各阶层,经科举进入仕途,日本的武士是世袭的,不能向农商转化,农商也不能转化为武士;中国的士多是拥有土地的地主,日本的士最初拥有土地,而后被剥夺,成为食禄阶层。

在整个幕府时期,武士及其家属的总数不超过日本总人口的10%,却统治着占人口90%的包括农、工、商在内的庶民。因此,武士的家族关系被视为“最典型的家族关系”。^② 作为统治阶级的家族制度,不仅对平民产生直接影响,而且是明治维新后制定民法的依据。故了解武士家族制度是了解日本传统家族制度的关键。前面提到的家业、家名、家格三者合为一体,实行严格的家督继承制的近世的家,实际上就是武士家族制度的基本特征。有关家督继承制,前面已经有所涉及,后面还将详细论述,故在此不赘。

农民的家 从奈良时代末期开始,作为中央集权国家统治经济基础的土地国有制因无法适应生产力发展和人口增长的需要而逐渐被私有制取代,家族结构也随之发生了变化。在遍及日本各地的垦田私有化过程中,乡户内各个房户之间不同的经济利益越来越明显,因此乡户的分化不可避免,其结局就是一部分房户脱离乡户而独立。随着垦田的增多,为了区分其所属,人们便把土地冠以所有者的姓名。这种土地

^① 沈仁安:《武士阶级形成史论》,北京大学日本研究中心:《日本学》第7辑,北京大学出版社1996年版,第204页。

^② 玉城肇:《家族论》,三笠书房1947年版,第1页。

被称作名田,名田所有者被称作名主。各个小名主为了保证土地的完整和自己的权益,将土地进献给地方上的权门、豪强(称之为寄进),这些权门、豪强为寻求保护又将土地所有权寄进给中央贵族或大寺院,庄园制得以发展起来。尽管由于层层寄进使庄园的土地所有权复杂化,形成独特的等级土地所有制,并带来阶级关系的复杂化。但庄园的结构基本上是领主(中央贵族)——庄官(地方豪强)——庄民(名主)。名主是独立性比较强的自耕农,是庄园内的基本经营单位和纳税单位,故名田经营是庄园制下的主要经营形态。与此相应,名田经营的主体——名主的家族就成了中世农民阶层中的基本家族形态。

由于名主家族刚刚从乡户中脱胎出来,所以它还不是单一的小家庭。一般说来,名主家族成员在二三十人左右,最多可达二百多人。^①名主家族比乡户的进步之处是已将旁系亲属排斥在外,主要以户主的直系血缘亲属为核心而组成。例如,12世纪初年,大和国广濑郡大田犬丸名(后属于东大寺所领小东庄)的名主山村吉则将自己的名田分给自己的九个子女^②,反映出名主家庭是以直系血缘亲属为核心。此外,名主家庭与乡户有共性之处是仍有一些非血缘关系的人存在,这些人有名子、下人、所从。名子耕种名主的耕地,以提供劳役为主,地位相当于农奴。下人、所从地位低于名子,多由律令时代的破产农民及家人、奴婢转化而来。他们没有人身自由,可以买卖、转让。1224年,镰仓幕府法律规定,地头的所从逃亡,随时可以追回,百姓的下人逃亡,十年之内追回都有效。

随着庄园制经济的衰落,从14世纪末、15世纪初起,小农经营逐渐取代了名田经营的主导地位。在这一过程中,名主家庭的规模因分家而缩小,过去隶属于名主家庭的名子、下人等也脱离名主的控制,成为租种土地的小作人(佃农)。16世纪末期,丰臣秀吉实行“太閤检地”的时候,为了增加国家的财政收入,颁布了一项法令:百姓父子与

^① 中村吉治:《家的历史》,角川书店1957年版,第86页。

^② 《平安遗文》第1532号。

亲属,每户不得居住两个家庭,要自立门户居住”。这项法律与秦代商鞅变法时强令百姓分家、“令民父子兄弟同室内息者为禁”的政策极其相似,大大加速了已呈现出瓦解趋势的大家族制度的解体,使以一夫一妻为主的小家庭有了独立的地位。德川幕府继承了丰臣秀吉的这项政策,以小家庭为幕藩征收赋役的对象,建立了由幕藩直接统治小农的体制,一夫一妻的小家庭至此成为日本社会的普遍家庭形态。

通观日本封建社会农民家族的变化,有两个显著特征。第一个特征是由若干个小家庭结合的大家族始终居主导地位,像律令时代的乡户、庄园制下的名主家族都是如此,一夫一妻制小家庭的独立是16世纪末期以后的事情,而且在很大程度上是因为幕府政策的推动。但是家族的传统对后世仍有很大影响,根据1930年(昭和5年)日本首次进行的国势调查,在东北地区各县,拥有11口以上人口的大家族仍占有一定比例。

表2—4 1930年国势调查东北地方11人以上家族统计^① 单位:户

	11—15 人家族	16—20 人家族	21—25 人家族	26—30 人家族	31—35 人家族	36—40 人家族	41—45 人家族	46—50 人家族	50人 以上	11人以 上比率
福岛	12,499	748	106	33	4	4				5.09%
宫城	12,294	858	84	28	9		1			7.15%
山形	11,241	743	88	16	3	2		1		6.88%
秋田	8,236	437	51	12	4	2	2		1	5.27%
岩手	8,341	403	61	17	2	3				5.48%
青森	7,742	555	68	14	5	3	1		1	5.71%
合计	60,303	3,744	458	120	27	14	4	1	2	5.89%

第二个特征是阶级关系与家族关系混淆不彰的现象贯穿始终。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中曾指出父权家长制家庭有两个

^① 中川善之助:《日本的家族制度》,培风馆1952年版,第134页。

主要标志，“一是把非自由人包括在家庭以内，一是父权”。^① 父权，在东西方国家历史上均有之，只是存在时间长短、权力大小不同而已。然而，将非自由人包括在家庭之内却不是普遍的、长期的现象。而在日本历史上，这一点表现得比较突出。不仅乡户中有奴婢、寄口，名主家族中有名子、下人，近世以后小农家庭中役使下人的情况在山区及边远地区仍较为普遍。^② 这种现象使主从关系和家族的共同利益掩盖了剥削与被剥削的关系，作为社会基本单位的乡户、名主、百姓家庭的家长兼有被他人剥削与剥削他人的双重身分。于是，国家或领主对他们的剥削即使再重，也可以从转而剥削他们的隶属民中得到补偿，因此他们对上一级领主并无多大反感。同时，受剥削最重的那部分人又因为分别隶属于自己的主人，没有与领主之间的直接关系，从而大大减轻了对封建统治的压力。因此，日本历史上从未有过对封建统治造成正面威胁的农民斗争，农民反抗压迫的斗争充其量不过是反对庄官、地头（镰仓幕府在庄园设置的地方官职名），大到幕府的地方官守护（镰仓、室町幕府的地方官职）。堪称日本历史上规模最大的室町幕府时期的农民的一揆^③斗争也没有超出这个范围。从这个意义上说，融血缘关系与家族关系于一体的家族结构是日本封建社会稳定发展的重要原因之一。

町人的家 町人，如长崎学者西川如见所言，“经营工、商，号町人”^④，包括商人与手工业者。町人最早产生于镰仓幕府时期，随着商品经济的发展，势力逐渐壮大，至室町幕府时期，町人的身分渐趋固定。在群雄割据的战国乱世，各国大名为增强领国的军事与经济实力，纷纷

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1974年版，第52页。

② 参见大竹秀男：《封建社会的农民家族》，创文社1982年版，第249—259页。

③ 一揆，亦称土一揆，室町时代中期，各地村落上层与农民相结合，要求要求减免年贡、课役及更换地方官的斗争，最后都被幕府镇压。

④ 西川如见：《町人囊》，《日本思想大系·59·近世町人思想》，岩波书店1975年版，第87页。

在自己的城堡周围建立作为其政治与经济据点的“城下町”，让武士与工商业者集中在此居住，一批敢于冒险的町人乘机聚敛了财富。在近世社会严格的身分制度下，町人属于“士农工商”中的末流，但也正是这种身分制度的存在，使得社会其他各阶层加强了对商品经济和商人的依赖，因而，江户时代町人势力大增，豪商辈出。正像人们所说的“大阪的豪商一怒，天下大名为之恐惧”那样，约占总人口5%—6%的町人是近世社会中最具经济实力的阶层。

历史发展到江户时代，日本封建社会已经进入晚期。家是幕藩体制的基础，是社会基本单位，此时所有的社会生活离开“家”就无从谈起。武家社会的家业观念对町人社会产生了极大影响，在某种意义上甚至可以说町人的家业观念绝不亚于武士。由于身分制度的限制，属于庶民阶层的町人不能像武士那样拥有姓（家名），町人们便把商号、屋号^①印在挂于店门口本来用以遮光、防尘的“暖帘”上，作为家族与家业的象征。繁荣家业，增殖家产、子孙代代继承是町人家族成员的责任，并由此构成町人进行资本积累的原动力。

家业第一是町人家族的宗旨，这一点与武士家族是相同的。但是，由于两者家业的性质不同，在家族制度方面也存在较大差异，由本家——分家——别家构成的同族经营体制是町人家族的特征之所在，同族经营堪称江户时代商家经营的精髓。

所谓同族，就是以本家为中心，血缘分家、非血缘分家（也称别家）分别经营，相互扶助，共同经营的集团。由于近世町人的家业与经营合而不分，故同族体制既是家族组织，也是经营组织。

适应町人家业经营的继承制度的存在，是同族体制产生的根本原因。町人家族也受武家社会的影响，实行家督继承制。由家督继承人继承的家称“本家”，它是一族的核心，本家的家长也是一族的家长。

^① 屋号：商家或艺人家的称号。封建时代庶民没有姓氏，故屋号有家名的作用。其种类有根据主人出身地的屋号，如伊势屋、越后屋、三河屋；根据家徽的屋号，如桔梗屋、井筒屋；还有根据经营种类的屋号，如钱屋、米屋等。

与武士家族不同的是,町人的家督继承制有自己的规范,他们更注重对家督继承人的选择,而在财产继承方面,在保持本家利益的前提下,为了家业经营的需要,也分给次子以下的成员一定数量的家产,他们所建立的家相对于本家而称“分家”。之所以能做到这一点,是因为町人的家产与武士有限而又固定的俸禄不同,不是固定不变的,只要经营得好,就有增殖的可能,因而有建立分家的基础。此外,町人、尤其是商人的经营特点是经营规模扩大以后,需要增设分支机构,在这种情况下,以分家去经营正适应了家业经营的需要。在町人家族集团中,本家——分家是核心,本家则是核心中的核心。有关分家问题,拟在第七章第二节中详述。

随着町人资本的增殖,经营规模的扩大,仅仅依靠家族成员自身来经营是不够的。町人家族多根据其经营规模,雇佣一些“住人奉公人”(即住在主人家里的佣人)参与经营。比如,据《大阪南区志》记载,大阪菊屋町总人口中佣人所占的比例,分别为1658年:11.1%,1846年:26.6%,1860年:35.4%,1864年:33.0%,1865年:32.3%;米屋町总人口中佣人的比例分别为1624年:36.1%,1803年:22.9%,1843年:29.5%,1860年:27.1%。^①从下面表格中也可以看出京都的町人家族中住人奉公人不在少数。

表2—5 1847年京都三町内家族成员及住人奉公人情况表^②

町名	家数	家成员 平均人数 %		其中家族成员 平均人数 %		其中住人奉公人 平均人数 %	
		平均人数	%	平均人数	%	平均人数	%
五条桥本二丁目	18	6.77	100	4.44	65.6	2.33	34.4
东大黑町	12	7.50	100	4.33	57.8	3.16	42.2
衣棚南町	19	5.42	100	3.84	70.9	1.57	29.1

住人奉公人,顾名思义即住进主家、为主家服务的佣人。有人称他

^① 关山直太郎:《近世日本人口的研究》,龙吟社1948年版,第241—242页。

^② 中野卓:《商家同族团的研究》,未来社1981年版,第196页。

们是“商战的常备军”。^① 一般来讲,商家的佣人从10岁左右起,经别人推荐,保人做保等手续后进入商家开始“奉公”(即学徒)生涯。从此,衣食住行、受教育、学手艺都在主人家。这些佣人大都是为生活所迫而出外谋生的农家次子以下成员(一般说来长子都要继承家业,不会终身留在商家,故一般商家在录用佣人时忌收长子),也有的是为了“修业”的町人子弟,甚至还有中小商人把孩子送到大商家去“奉公”,以求将来出人头地。奉公人自进入主家起,便按照模拟血缘关系与主人结成亲子关系,在“把主人看做真正的父母”的教育下,成为主人家的一员,他们的日常生活及医疗等费用均由主人负担。主人要从家业的长远计议,教他们读书、写字、打算盘,进行经商的训练。比如由著名女作家桥田寿贺子编剧,在上世纪80年代热播于日本和世界各国的电视连续剧《阿信》中就有这样的情节:阿信为了谋生,离开家到一家米店去当佣人。因她好学、能干,很快得到主人一家的器重,这种器重甚至在对自己的女儿之上。阿信在米店学到了文化,积累了经商的经验。若不是为了回避与主家的小姐同时爱上一个男人的感情纠葛主动离开米店,她很可能成为这家米店的出色的管家。所以,阿信一生都感谢米店的主人。一般来讲,从进入商家起到“奉公”期满,需要20多年的时间,经过做“丁稚”(学徒)、“手代”(店员)的阶段,到升为“番头”(意为管家)时,即“奉公”已经期满,主家就会从中选择事主忠诚、业务出色者,允许其建立一个分支机构,由主家给予其资本和作为商家标志的暖帘,作为主家的一个别家进行单独经营。这是一个佣人立身出世的最高阶段,也是他们数十年苦苦奋斗的最终目标。在奉公人当中,许多人都是代代侍奉同一主家,故称之为“谱代奉公人”。像京都富商大丸家有一家姓前川的奉公人,从18世纪初期开始,在二百多年时间里,先后七代人都是从12岁开始侍奉大丸家,一直持续到昭和年间别家制被取消。

别家制度是在模拟血缘关系的基础上,按照主从关系原则建立的。

^① 末永国纪:《近江商人》,中央公论新社2000年版,第49页。

建立别家的都是服务于主家的佣人中的佼佼者。^①他们从小就进入主家,长期的修行般的“奉公”生涯,使他们既掌握了丰富的经商经验,又铸就了对主人的耿耿忠心。他们像封建主的家臣一样,小心谨慎地侍奉着自己的主人。这些奉公人作为别家与其说是独立经营,莫如说是与主家结成了终身的主从关系——他们要严守主从秩序,按时到主家问候,不忘季节礼仪,主家所有冠婚葬祭等活动都要前往出席并服务。要把本家的祖先作为自己的祖先进行祭祀,因为祖先是维系同族存在的根本。如有忘掉本家恩义的不轨行为,“暖帘”将被没收,实际上就是剥夺其别家资格和经营权。

町人家族中将没有血缘关系的佣人作为家族构成之一部分,让其直接参与家业经营的做法是同时期武士家族中不曾存在的。因为武士家族在严格的家督继承制之下,建立分家尚且不易,更不存在家臣之类独立经营的可能。但是这种结构却是已经瓦解了的中世总领制家族中族的结合在近世町人社会的再现。它不过是模拟血缘关系这一日本家族制度的特征在不同条件下的具体体现而已。町人家族实行以主从关系与模拟血缘关系相结合经营体制,其意义不仅在于对武家传统的继承,更重要的是反映出这一传统在日本的社会结构中日本人的思想意识中根深蒂固地存在。模拟血缘关系是父子关系、主从关系的扩大和补充。

别家与分家一起被称作本家的“藩屏”,是町人家业经营中必不可少的一部分。一般来讲,在町人的观念中,分家与别家的多少是家业兴旺与否的标志(当然也有些町人家族仅以本家与分家经营,不建立别

^① 根据近江商人小林家(商号丁吟)保存的从1798年(宽政10年)开店到昭和初期的超过500人的店员记录“招使人别账”载,因出逃、行为不端、缺乏能力而被解雇,或死亡、患病等原因而中途告退的奉公人的比例高达56%,显示了商家奉公人制度之严格,同时也说明这种制度具有根据能力选拔人才的特点。见末永国纪:《近江商人》,第53页。

家),有的町人家族甚至把多建立别家视做对祖先的孝行。^① 别家是町人同族集团的重要成员,在家业经营上具有举足轻重的作用,因此,往往有些家训、店则等对别家的权限专门做出具体规定。只有在家业经营重于血缘系谱的前提下,才能将非血缘关系的成员以模拟的血缘关系定位在别家位置上,这是同族结合的本质所在。具有经营才能的非血缘成员以家族成员的身分进入町人家族,参与经营,是町人家族充满活力的源泉,在关键的阶段往往对于家业的发展和持续具有决定性的作用。

3. 亲属网络——五服制与五等亲制

家族的核心是亲属网络。亲等制度是亲属制度的重要内容,它是计算亲属关系亲疏远近的尺度,是亲属间的权利义务关系的依据,因而具有重要的法律价值与社会意义。

中国古代没有亲等名目,是通过服制来表示亲等制度的。所谓服制,即丧服制度。中国的古人对于丧葬礼仪看得十分重,某人去世,其家人与亲属必须根据与死者的亲疏关系,按照礼仪的规定,在一定的时期之中,穿一定的丧服,关系近的穿重丧服,关系远的穿轻丧服。这种礼仪的规定十分详细周密,因此,熟知这种礼仪制度的人,在人们举行丧礼之时,只要看他们所穿的丧服的式样,就可以明了他们与死者的关系了。因为丧服根据制作材料的质地和样式分为五大类,故而称这种制度为五服制。材料质地差和做工粗糙的丧服为重服,质地好和做工细致的丧服为轻服。

服制的分类与内容依次如下。

斩衰:五服中最重的孝服。衰同縗。其服用最粗的麻布做成,不缉边。以示孝心和哀痛之情,故称斩衰。服期为三年。凡子及未嫁女为

^① 《象彦家训·亭主须知》,引自第一劝业经营中心编:《家训》,中经出版1979年版,第348页。

父,承重孙为祖父,妻为夫都服之。

齐衰:次于斩衰。其服用粗麻布做成,缉边,故称齐衰。服期有三年的,如父死为母,唐制增加承重孙及其妻祖父卒为祖母,妇为姑;有一年的,为“齐衰期”,如孙为祖父母,夫为妻;有五月的,如孙为曾祖父母;有三月的,如孙为高祖父母。

大功:其服用熟麻布做成,较齐衰为细,较小功为粗,服期为九个月。凡为堂兄弟、未嫁的堂姊妹、已嫁的姑、姊妹,又已嫁女为伯叔父、兄弟等,都服之。

小功:其服用较细的熟麻布做成。服期为五个月。凡本宗为曾祖父母、伯叔祖父母、堂伯叔父母,未嫁祖姑、堂姑、已嫁堂姊妹,兄弟妻,从堂兄弟及未嫁从堂姊妹,又为外祖父母、舅、姨等皆服之。

缌麻:五服中最轻的一种。其服用细麻布做成。服期三月。凡本宗为高祖父母、曾伯叔祖父母、族伯叔父母、族兄弟及未嫁族姊妹,又外姓中为表兄弟、岳父母等,都服之。

中国古代的礼制重视丧葬,目的是“慎终追远”。有关服制的原理及规则,均可在礼制的典籍中找到依据。这种原本表示死者与生者关系的形式,因其重要作用与实用价值而在中国封建社会被推而广之,适用于一切有权利义务的生存亲属之间,其应用也早已超出丧服的范畴,成为判定亲属关系远近的标志,进而演成独具特色的亲等制度。五服制是维护宗法制度的工具,从一个侧面反映出每个人在家族宗法系统中的地位和等差。奠基于礼的五服制在中国封建社会具有十分重要的法律价值,从晋朝起便直接入律,成为定罪量刑的重要依据,为后来法律所遵循。在明、清律中还把服制图列在律首,以示“于礼以为出入”。抚养义务的轻重,荫庇的大小,政治荣誉的得失,法律惩治的宽严,赋役的多少,继承权等,无不与五服制所代表的亲属远近亲疏有关。五服制的效力所及,包括了民事的、刑事的、行政的等等各种法律关系。

日本人在制定律令的过程中,模仿中国的五服制,制定了五等亲制。

据养老令的“仪制令”,五等亲为:

图 2—1

中国本宗五服正图

				高祖父母 齐 衰 三 月						
				曾祖母 在室 總麻 出嫁 无服	曾祖父母 齐 衰 五 月	曾伯叔祖 父 母 總 麻				
		族祖母 在室 總麻 出嫁 无服	祖 姑 在室 小功 出嫁 總麻	祖父母 期 年	伯叔祖 父母 小功	族伯叔 祖父母 總 麻				
		族 姑 在室 總麻 出嫁 无服	堂 姑 在室 小功 出嫁 總麻	姑在室期 年出嫁大 功	父新衰三 年，母齐 衰三年	伯叔父母 期 年	堂伯叔 父 母 小 功	族伯叔 父 母 總 麻		
族姊妹 在室 總麻 出嫁 无服	再从姊妹 在室 小功 出嫁 總麻	堂姊妹 在室 大功 出嫁 小功	姊妹 在室期年 出嫁大功	己 身	兄弟期年 兄弟妻小 功	堂兄弟大 功，堂兄 弟妻總麻	再从兄弟 小功弟妻 无 服	族兄弟總 麻，弟妻 无 服		
		再从侄女 在室 總麻 出嫁 无服	堂侄女 在室 小功 出嫁 總麻	侄女在室 期年出嫁 大功	长子及妻 期年众子 期年众子 妻大功	侄期年 侄妻大功	堂侄小功 堂侄妻總 麻	再从侄總 麻侄妻无 服		
				堂侄孙女 在室 總麻 出嫁 无服	侄孙女在 室小功出 嫁 總麻	嫡孙期年 孙妻小功 众孙大功 孙妻總麻	侄孙小功 孙妻總麻	堂侄孙總 麻孙妻无 服		
				曾侄孙女 在室 總麻 出嫁 无服	曾孙總麻 孙妻无服	曾侄孙總 麻孙妻无 服				
						玄孙總麻 孙妻无服				

一等亲：父母、养父母、夫、子。

二等亲：祖父母、嫡母、继母、伯叔父姑、兄弟姊妹、夫之父母、妻妾、侄孙、子之妇。

三等亲：曾祖父母、伯叔之妇、夫之侄、从父兄弟姊妹、异父兄弟姊妹、夫之祖父母、夫之伯叔姑、侄之妇、同居继父、夫前妻妾之子。

四等亲：高祖父母、从祖祖父姑、从祖伯叔父姑、夫之兄弟姊妹、兄弟之妻妾、再从兄弟姊妹、外祖父母、舅姨、兄弟之孙、从父兄弟之子、外甥、曾孙、孙之妇、妻妾前夫之子。

五等亲：妻妾之父母、姑之子、舅之子、姨之子、玄孙、外孙、婿。

五服制与五等亲制的共同点 “五等亲”这一名词，虽为日本所创，但五等亲制所反映出的亲等制度的内容则与五服制大体相同。如：

一等亲相当于中国五服制的“斩衰三年、齐衰三年之亲”；

二等亲相当于中国的“齐衰一年之亲”；

三等亲相当于“大功九月之亲”；

四等亲相当于中国的“齐衰五月、小功五月、齐衰三月之亲”；

五等亲相当于中国的“缌麻三月之亲”。

不论是五服制，还是五等亲制，都反映并遵循以下几种原则：

(1) 父系的原则。在中国古代法律中，因父系血缘而发生关系的亲属，父系宗族中男性成员，即男性同宗之亲，称作“宗亲”，以母方宗族的亲属及因婚姻而发生关系的妻方亲属，即异姓亲属，称作“外亲”与“妻亲”。日本的五等亲制模仿唐制，称“宗亲”为“本族”，称“外亲”与“妻亲”为“外姻”。“本族”地位高于“外姻”，“外姻”进入亲属范围者远远窄于“本族”，且亲等也低。可见，在亲属组织的构成原则方面，日本受到了中国法律的影响。通过五服制和五等亲制表现出来的亲属制度，是以父系血缘为中心，以宗族组织为主体的，同姓的宗亲远比母亲和妻子方面即外姓的亲属重要。在五服制中，父系的亲属是由本人自身向上、向下、向旁各推四世；而母系的亲属向上、下、旁各推及一世，而且外亲与本宗内相应的亲属相比，服制要低得多。例如，外祖父母与祖父母在血缘上的位置是对等的，然而，五服制下为祖父母服丧为期

年,为外祖父母服丧要低两级,仅为小功,相当于本宗的伯叔祖父母和未嫁祖姑的服丧等级。这就意味着,外祖父母在亲属群体中的地位仅与伯叔祖父母及祖姑相等,比祖父母低得多。唐时有人请加外祖至大功,遭到强烈反对,理由是“圣人究天道而厚祖祢,系氏族而亲其子孙,近则别于贤愚远则异于禽兽。由此言之,母党比于本族,不可同贯明矣”。^① 同样,在日本的五等亲制中,祖父母是二等亲,而外祖父母要降二级,仅列四等亲。五服制中为舅和姨服丧为小功,与本宗内的堂伯叔和未嫁的堂姑相等;在五等亲制中舅和姨也是四等亲。这些都说明,不论是中国的五服制,还是日本的五等亲制,它们所体现的原则都是重父系不重母系,重血缘不重姻缘的。

(2)男尊女卑的原则。男尊女卑、夫唱妇随是中国封建家族秩序中的重要组成部分,因此,在亲属制度与五服制中明确体现出男尊女卑的原则。比如,若夫死,妻要服斩衰三年,与父母相同,反之,若妻死,丈夫则只服齐衰一年,与祖父母相同。妻子要为公婆服斩衰三年,而丈夫只为岳父母服总麻三月。又如,妻子对于丈夫的亲属,上自高祖,下至玄孙,旁至再从侄、未嫁再从侄女都是有服亲,而丈夫对于妻子的亲属,只与她的父母发生一定的亲属关系,在五服制中所体现的,还是最低的一等:总麻,仅仅相当于本宗内的族伯叔及未嫁族姑。可见,男子对于妻子的亲属,除去岳父母之外,一概都不认做亲属。受中国的影响,日本律令中也充分体现出了男女的不平等。在五等亲制中,男女地位具有明显差别。如对妻子而言,夫为一等亲,公婆为二等亲,夫之祖父母为三等亲,但对丈夫而言,则妻为二等亲,妻之父母为五等亲,妻之祖父母在五等亲之外。说明在亲族范围中,妻方血缘成员范围远比夫方血缘成员范围窄且亲等低。在服丧方面,妻对夫要服丧一年,而夫对妻只服三个月;妻对夫之父母要服丧三个月,而夫对妻之父母则无服。五服制与五等亲制十分周详地向人们展现了男尊女卑的观念。

五服制与五等亲制的差异 中国的五服制与日本的五等亲制,虽

^① 《唐会要·服纪上》。

然有着相同的形式和原则,但就其内容来讲,至少有以下不同:

(1) 亲等制度在应用上的不同。中国的五服制是测定亲属相互间关系的尺度,也界定了家族的范围,凡是同一始祖(具体说来指高祖)的男性后裔,都属同一亲属团体即宗族。宗族主要是在中国宗法制度下的一个血缘单位,它并不是一个经济单位,也不是一个共同生活团体。这个血缘单位是许多个体家庭的综合体。所以,宗族之大不能表明家庭之大,宗族与作为国家户籍单位的家庭是两回事。在中国封建社会,作为国家户籍单位的绝大多数是以一夫一妻为中心的小家庭。相比之下,日本的情况大不相同。五等亲制不仅是衡量与计算亲属关系的标准,而且是共同生活的一个亲属团体,在律令时代与作为国家的户籍单位——乡户是相通的。考《令义解》,对“亲属同居”的解释即“五等以上亲而同居者”,^①也就是说,五等亲同居一户是合理合法的。可见日本人把中国人用以标志亲属关系的五服制“压缩”为标志户籍单位的五等亲制,造成中日两国在亲属制度和户籍制度上出现相当大的差异。从实际情况来看,乡户之内的房户已经接近中国户籍制度之下的户的规模,但是,作为国家户籍单位的则是乡户而非房户,家长是乡户主而非房户主。之所以如此,归根结底,还是与日本社会发展水平的落后分不开的。

(2) 功能的不同。中国的五服制是由丧服的等级来标明亲等制度的,故五服制既表示亲等的标准,也是服丧的标志。日本人制定的五等亲制,其意义仅有作为亲等标准的一面,而没有丧服标志的一面。日本人在制定律令时,于五等亲制之外,专门在“丧葬令”中设“服纪”条,规定了服纪亲的范围,对服丧做出了相关规定。与模仿五服制制定的五等亲制相比,服纪亲制明显具有日本本国特色。其服丧范围不仅远比中国的五服制窄,而且比五等亲制窄,基本上是三等亲以内的本族与四等亲以内的外姻,即同一家族共同生活、关系比较密切的亲属。

^① 《令义解·田令》。

表 2—6 养老令之家族关系^①

仪制令五等亲		丧葬令服纪亲	
一等亲	父母、养父母、夫、子	一年	君、父母及夫、本主
二等亲	祖父母、嫡母、继母、伯叔父姑、兄弟姊妹、夫之父母、妻妾、侄孙、子之妇	五月	祖父母、养父母
三等亲	曾祖父母、伯叔之妇、夫之侄、从父兄弟姊妹、异父兄弟姊妹、夫之祖父母、夫之伯叔姑、侄之妇、同居继父、夫前妻妾之子	三月	祖父母、养父母,五月;曾祖父母、外祖父母、伯叔父姑、妻、兄弟姐妹、夫之父母、嫡子
四等亲	高祖父母、从祖祖父姑、从祖伯叔父姑、夫之兄弟姊妹、兄弟之妻妾、再从兄弟姊妹、外祖父母、舅姨、兄弟之孙、从父兄弟之子、外甥、曾孙、孙之妇、妻妾前夫之子	一月	高祖父母、舅、姨、嫡母、继母、继父、同居异父兄弟姐妹、众子、嫡孙、
五等亲	妻妾之父母、姑之子、舅之子、姨之子、玄孙、外孙、婿	七日	众孙、从兄弟姐妹、兄弟子

(3) 母亲的地位不同。唐律当中,父与母的亲等是有差别的。在中国的封建礼仪中,“夫者,妻之天也”^②,即夫妻关系是绝对的支配与服从的关系。《唐律疏议》重申了这一思想,法律规定父为“斩衰”,母为“齐衰”。若按日本的亲等制度来理解,即父为一等亲,母为二等亲。日本自古以来,由于女子在访妻婚中处于较为有利的地位,子女随母亲生活,母权和母亲受到尊重。至律令制时代,女性仍有较高的社会地位。因而,在法律上的反映就是在亲等制度上将父母同作为一等亲,这一点是与中国不同的。

(4) 妾的地位不同。妾在中国不属于家庭成员,故五服的人群中不包括妾。而在日本律令时代,妾有合法的亲属身分,与妻同属于丈夫的二等亲。这种法律规定完全是当时社会一夫多妻状况的反映。有关

① 本表参照《日本思想大系》3《律令》,岩波书店 1976 年版制作。

② 《仪礼·丧服传》。

此问题已经在第一章第四节中涉及,故在此不再赘述。

(5)亲等制的发展趋势不同。受五服制影响而产生的五等亲制在封建社会的日本有着较大影响。而在明治维新以后,日本受西方法律的影响,在制定民法时最终摒弃了这种制度,而采用大陆法系各国实行的“罗马法亲等计算法”。罗马法亲等计算法的直系血亲是以己身为准,往上或往下数,一代为一亲等。如父母与子女为直系血亲一亲等,自己与祖父母、外祖父母为直系血亲二亲等。旁系血亲,是从己身上数至与之计算亲等的血亲同源的直系血亲,再由该直系血亲下数至与自己计算亲等的血亲,其亲等相加之和就是所指旁系血亲的亲等数。按此法计算,自己与堂、表兄弟姐妹为旁系血亲四亲等,自己与伯、叔、姑、舅、姨则为旁系三亲等,显然能准确反映后者与自己的血缘关系比前者与自己的血缘关系近。因而采用罗马法亲等计算法更为科学。

中国近代的亲属立法,是从清朝末年开始的。1910年(宣统2年)颁行了《大清现行刑律》,它仍然是一部诸法合体的封建法律,其中再次规定了传统的服制。1930年国民政府奠都南京以后,立法院制定颁布了《民法》,其中,也吸收了“罗马法亲等计算法”制定了近代的亲等制度。但是,在中华人民共和国成立前夕,旧中华民国的一切法律、当然包括民事立法被宣布废除。在中华人民共和国成立后,于1950年公布《婚姻法》,直到1980年又公布了新《婚姻法》(2001年公布了《婚姻法》修正案)。其他民事法律则长期没有制定。按《婚姻法》第6条第1项规定,直系血亲和三代以内旁系血亲禁止结婚,其血亲采取了以代为单位的计算方法,实际上明显带有古代五服制的影子。这种计算方法,直系血亲,自身是一代,向上或向下数一代就增加一代。但该计算方法不够准确、科学,尤其是在计算旁系血亲时更为突出。例如,按照该计算方法,己身与伯叔是三代以内的旁系血亲,己身与堂兄弟姐妹也是三代以内的旁系血亲,究竟己身与伯叔的关系近,还是与堂兄弟姐妹的关系近,无法准确地判断。可见这种计算法不能准确地反映亲属关系的亲疏远近,存在着缺陷。因此,近年来国内的一些法学家提议采用罗马法亲等计算法,使亲等计算得更科学,以便与港澳台地区一致,也与国

际社会接轨。

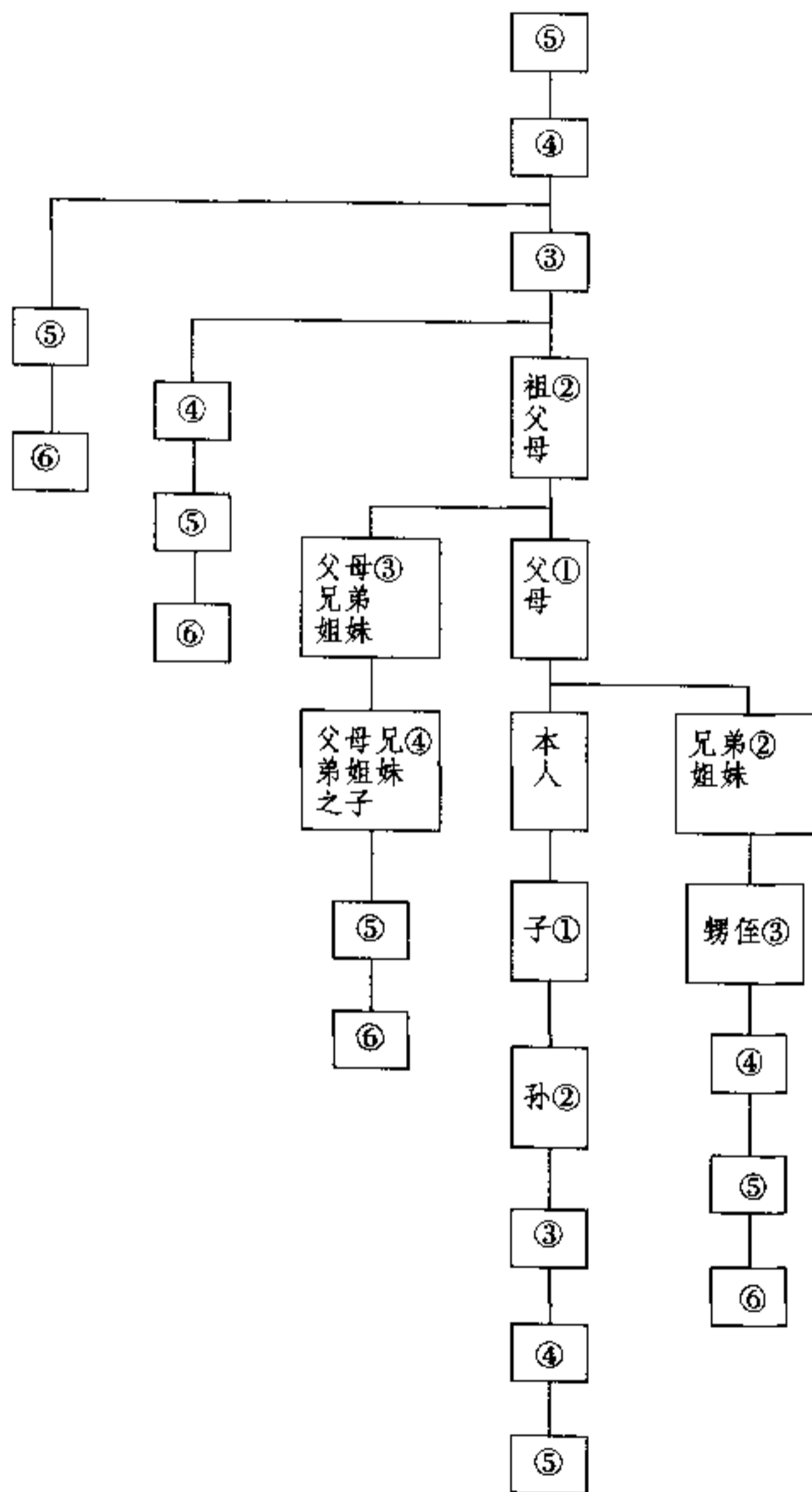
另一方面,由于五服制是以宗族制度的存在为基础的,故只要宗族制度不废除,宗法观念还存在,五服制的影响也就会继续存在。时至今日,尽管人们在办丧事的时候不再按照封建礼制的要求披麻戴孝,但是人们仍然按五服制确定亲属关系的亲疏与界限,以是否“出五服”来判断亲属间的人际关系。当发生某种冲突的时候,或许“我们还没出五服呢”一句话,就会将冲突化解一半,可能会比法律、政令更解决问题。上世纪70年代我在东北辽西农村下乡时,深切体会到五服制对农民家族生活和社会关系的重要。在婚姻关系方面,尽管1980年颁布的《中华人民共和国婚姻法》中规定的禁婚范围只是直系血亲和三代以内旁系血亲,但农村中许多地方仍然以“出五服”为基本原则,说明传统观念的牢固。

图 2—2 中国直系血亲与三代以内旁系血亲图



图 2—3

日本亲等图



第三章 艰难的改革历程

中日两国的近代化基本上起步于同一时代。1840年,英国的炮舰轰开了清帝国的门户。过了14年,美国军舰又去叩击日本的大门。如果仅从时间顺序上看,近代化之花理应先在中国绽开。然而,面对西方列强坚船利炮的攻击和压力,中日两国人的态度是那么不同:日本人对世界大势与国际环境有比较清醒的认识和广求宇内知识的热忱,一些改革派志士借助人民群众的力量推翻了德川幕府,拥戴明治天皇,建立了明治新政权。新政权废除了幕藩体制,在富国强兵、殖产兴业、文明开化的口号下,建设近代工业、国防和教育,修改不平等条约,使日本迅速摆脱了沦为殖民地的危机。从此,日本开始了向近代化的基本目标迈进的强行军。到19世纪末,日本已在某些方面超过其他西方国家,“最后,日本更像已处于西方世界强国之林,而不再是亚洲殖民地和半殖民地国家中的一员了”。^①而昏庸腐败的清政府却妄自尊大,固守华夷观念,茫然不识世界大势,终于使具有几千年文明的天朝大国惨遭列强蹂躏,沦为半殖民地、半封建国家。1894年甲午一战终于使中日两国力量对比见了分晓:在压力下主动开放的日本,优于被迫开放的清朝。从此,昔日的学生成为老师,引得中国大批官僚、学者赴日考察留学,学习日本的经验,并通过日本学习西方。在此后的50年间,人口仅及中国十分之一的日本国,竟能凭借刚刚学到手的近代化组织和技术,大举入侵中国,并驱逐了盘踞东亚的帝国主义列强,几乎做成了东亚霸主之梦。

^① [美]埃德温·赖肖尔:《日本人》,上海译文出版社1980年版,第87页。

近代中日两国不同的历史进程必然影响到家族制度改革。日本仅仅用30年左右的时间就迅速完成产业革命,另一方面,由于明治维新的不彻底性,社会改革的任务被大大延误了,人们常说的明治维新的不彻底性主要表现在这一方面,其中莫过于封建家族制度在近代的延续。中国近代也是如此,家族制度虽受到冲击,但在半殖民地、半封建的社会条件下,在长期的战乱中,封建家族制度在桎梏人们思想和束缚社会发展方面一如既往。

一、文明的融合与冲突

1. 生活方式

历史发展到19世纪,中日两国都面临着来自西方世界的强烈冲击。但是两国对西方文明的认识颇有差距。在江户时代后期,日本西海岸的一些藩主就已经在自己的领地内引进新式武器和技术,西方文明通过各种渠道传入日本,洋学的发展逐渐由技术扩展到人文科学。开国后,闭关自守的大门打开了。尽管幕府已经衰落,但仍然多次派遣使节团赴欧美考察^①,以了解西方社会,为建立新制度提供新视野。福泽谕吉(1834—1901)随1862年(文久二年)的遣欧使节团出洋考察,归国后于1866年发表的介绍西方近代思想和社会的《西洋事情》引起了人们的广泛关注。明治维新后,在“破旧有之陋习”、“求知识于世界”的口号下,西方的科学技术、思想文化和生活方式蜂拥般进入日本,带来了人们的思想观念的变化。明治新政权对风俗习惯和生活方式

^① 先后有1858年(万延元年)的遣美使节团,1862年(文久二年)的遣欧使节团,1864年(元治元年)遣法使节团,1865年(庆应元年)遣英法使节团,1866年(庆应二年)的遣俄使节团。

式的改革寄予很大的关注,发布了一系列文告、法令。一方面着力废除旧的风俗习惯,另一方面移植西方人的生活方式,在衣、食、住、行方面搞欧化运动,力图以此建立一个适应世界潮流的文明社会体系。一时间,盖洋房,穿西装,吃西餐成为时髦。同时,近代教育、交通、邮电事业的开创和发展,为人们了解外部世界创造了条件,使人们开阔了眼界,呼吸到新鲜空气,开始重新审视包括家族制度在内的封建旧制及陈腐观念。过去,不论是武士、町人,还是普通农民,生活和社交都没有超出家的范围,因此,家的伦理道德始终是他们的生活准则。而在“文明开化”的风潮中,随着“四民平等”政策的贯彻和近代教育的普及,家庭生活已经不是他们生活的全部内容,上学、就职、当兵等机会使人们步入新的社会集团,接受新的教育和训练。这样不仅淡化了家长制对人们的约束,也将新的社会风气带入家族之中,使旧的家族传统发生动摇。

中国虽然经历1840年鸦片战争的失败,但清朝统治者们仍然沉浸在“华夷秩序”当中,对西方文化取排斥态度。魏源编写的中国近代第一部介绍西方世界的《海国图志》从1854年至1856年在日本刊印了二十多个版本,影响了日本幕末的一代知识分子,而在他的故乡却难觅知音。连当时参与训点《海国图志》的日本人士都为之扼腕:“呜呼,忠智之士,忧国著书,未为其君所用,反落他邦。吾不独为默深悲矣,亦为清帝悲之。”^①直到第二次鸦片战争爆发,中国蒙受更为惨重的代价,从此门户洞开,这才震动了中国社会的中枢,出现了洋务运动,随之而来的是西方文化的进入。然而直到甲午战争前,吸收西方文化的基本特征是:器惟求新,道惟求旧。与日本比较而言,中国近代以来通过摄取西方资本主义文明,改造落后的封建文化的进程无论在广度或深度上都有很大不同。仅从生活方式的几个方面的变化过程,足可窥见中日两国面对外来文化冲击的不同态度。

服装 明治维新后,日本在欧化风潮中,服装的变革最为显著。日

^① 盐谷宕阴:《翻刻海国图志序》,转引自王晓秋:《近代中日启示录》,北京出版社1987年版,第37页。

本人已经认识到日本旧有的和服虽宽阔爽快,但只“适于无事安逸之人”,“对于多事勤劳之人则不完全合适”,和服“能适应过去的情况,而于今日时势之下,甚感不便”。^①由和服到西服的变革,没有遇到任何阻力,因为这项变革的带头人就是明治天皇。1871年(明治4年),明治天皇作为新时代的国家元首,模仿西方君主,改穿军装式西服。1872年,明治政府颁布太政官令,规定一般公开场合要以“洋服”为礼服,从此,洋服风靡列岛。穿西服,并不仅仅是一种时髦,还“因为在近代生活中,如不穿与之相应的衣服不方便,碍手碍脚。这不是取决于是否穿洋装的问题,采用这种西方文化,只不过是日本人一旦决心搞近代化后就不能没有它,而不是因为它是西方文化才加以采用”。^②

在日本人以极大的热情接受西服的时候,中国却出现了对西服的本能的排拒。在中国千百年来,从皇帝、官员到士人、百姓,各类人等的服饰是有具体规定的,服装是身分、地位的标志。1872年,清政府派遣了一批幼童赴美国留学,他们长衫马褂、拖着长辫子的奇怪打扮引起了美国孩童的嘲笑。孩子们纷纷剪掉辫子,换上西装,却被认为已被外洋风俗同化,这些人即使学成回国,也无益于国家,反而有害于社会。于是我国历史上首批赴美留学生因为穿“西服”而于1881年被提前撤回。驻英公使郭嵩焘为避风寒,偶然披了一件洋外衣,竟然被指控“有损国格”,引起轩然大波,足见人们对西服排斥之强烈。当时的士人还对日本人在明治维新后纷纷以西服代替和服的做法甚为不齿。1877年作为副使出使日本的张斯桂就曾作《易服诗》嘲讽日本人:^③

椎髻千年本色饶,沐猴底事诧今朝;
改装笑拟皮蒙马,易服羞同尾续貂;
优孟衣冠添话柄,匡庐面目断根苗;

① 王晓秋:《近代中日启示录》,北京出版社1987年版,第73页。

② 家永三郎:《日本文化史》,商务印书馆1992年版,第190页。

③ 钟叔和:《走向世界丛书》,岳麓书社1985年版,第145页。

看他摘帽忙行礼，何似从前惯折腰。

作为洋务派首领的李鸿章也认为中国文物制度事事远出西人之上，在服装改变的问题上显露出无法掩饰的迂腐泥古。1875年，当时的日本驻华公使森有礼在拜访直隶总督兼北洋大臣李鸿章时，两人曾就服装改变的问题进行争论。李鸿章表示“对于近来贵国所举，很为赞赏，独有对贵国改变旧有服装，模仿欧风一事感到不解”。他认为“衣服旧制体现对祖先遗志的追怀之一，其子孙应该珍重，万世保存才是”。甚至质问：“阁下对贵国舍旧服仿欧俗，抛弃独立精神而受欧洲支配，难道一点不感到羞耻吗？”并坚定地表示“我国决不会进行这样的变革”。^①于是乎，在19世纪后期若有人提倡“易西服”，则无异是用夷变夏，为世俗所不容。直到经过辛亥革命，清朝灭亡、民国成立后，才经民国政府之手于1912年制定了“服制”，禁止一切满清官员命服，采用西式礼服。至此，40多年前就已经流行于日本的西服终于在中国能够合法地存在。

发式 江户时代，日本男子都是丁髻（读 qū）式发型。即把前额和头顶的头发剃光，将脑后的头发结成髻向前面弯曲伏在头顶。明治维新后，随着西方文化的传入，风俗大变，这种发型显然不符合近代国家的形象。1871年，明治政府颁布“散发废刀令”，要求改行洋式发型。于是，社会上流行起剪掉发髻的“散切头”，正像有的歌谣中所说的“敲敲剪发头，发出文明开化声”，“散切头”也被视为文明开化的象征。

割掉中国人脑后的那根长长的辫子可就没有这么容易了，而且断发是比易服更让清王朝忌讳的事。男子剃发留辫是满族人的习俗，自从1645年（清顺治二年）清廷颁布剃发令后，剃发留辫成为是否认同满族统治的重要标志，也成了欧美国家嘲笑和戏弄中国人的特征。在经过“留头不留发”和“留发不留头”这种非此即彼的生死抉择后，汉族最终臣服，年深日久，便习惯成自然了。陋俗一旦深入人心，则产生牢

^① 王晓秋：《近代中日启示录》，北京出版社1987年版，第73—74页。

固的、畸形的审美标准,在太平天国的反清运动中官兵们蓄发不剃的时候,人们反倒看不顺眼,讥其为“发匪”、“长毛贼”了。到19世纪80年代,日本人已经全部革除了旧式发型的时候,中国大地上还没有一个人敢于对脑后的发辫提出半点质疑。甲午战争时抗击日本侵略的北洋水师官兵们的惟一共同特征就是头上的辫子。直到19世纪末期,才有康有为斗胆提出剃发主张,但却没有引起朝野的关注。可见在戊戌变法前后,戒缠足等移风易俗运动颇有声势,而剪辫运动杳无声息,其根本原因是“社会一般心理视发辫为神圣之物”。^①对于许多中国人来说,剪辫子的意义无异于推翻清王朝的统治,因而难上加难。

中国人真正告别辫发是从民国开始的。1912年,临时大总统孙中山颁布剪发通令,令全体国民一律剪辫。与日本“散发废刀令”相比,整整晚了41年。不过,1895年就在日本剪了发的孙中山先生可能并没有想到,满族人强加于汉人的辫发习俗居然如此难以革除。有的人为失去辫子而哭泣,有的公然抵制,需要用武力强迫才行,更有“辫帅”张勋率领他的辫子军一直抵抗到它的灭亡,成为近代史上的笑柄。辛亥革命后经过好长一段时间的努力,中国人才最终摆脱了“辫子情结”,男人头顶上的长辫子才真正绝迹。

放足 是针对妇女的缠足而言。缠足“是男性想像力与审美堕落的最后一个明证”^②,展示了中国传统文化中黑暗和丑陋的一面。据说,欧美博物馆内的中国展品陈列室均少不了女子缠足、男子留辫子以及吸食鸦片的形象或相关物品,这些陋俗曾被列为近代中国人在世界上最可耻或最野蛮的三桩丑事。日本人在吸收中国文化过程中摒弃了缠足这一恶俗,实在是日本妇女的幸运。

近代以后,当日本妇女沐浴着文明开化风潮,接受近代教育,争取

^① 冈杰:《近代中国社会文化变迁录》第2卷,浙江人民出版社1998年版,第77页。

^② 林语堂著,郝志东、沈益洪译:《中国人》,学林出版社1994年版,第148页。

自主权利的时候,中国妇女却不得不为解放自己的双脚而斗争。如果一个社会把畸形、变态的东西变成一种美,并且把它公认为一种美的规范,人人都认为不这样不美的时候,这个文化就迂腐而难以改变了。在近代以来所有移风易俗运动中,尤其是与前面所述的易服剪发相比,可以说放足是惟一没有受到清政府阻拦、相反却由政府推动的运动,原因很简单:满族妇女不缠足,满清贵族入关后,甚至严禁妇女缠足。1664年(康熙三年),清政府重申禁令:康熙元年以后所生女子违法缠足,其父有官者交吏、兵二部议处,平民百姓则重打四十大板,流徙。这次倒是汉人官员出来反对了,他们认为这样做不符合民情,最终使这项禁令没有执行。洋务运动首领李鸿章在当时算是“洋化”最深的人了,但在此问题上也不能免俗。据说,某日他的属僚拜见他的母亲,他因母亲脚大,便在一旁竭力用袍袖掩盖她的双足。到清朝末年,在戊戌维新运动的推动下,全国各地终于出现了较大规模的放足运动,连慈禧太后都于1901年2月下达了劝禁缠足的御旨。1912年,中华民国成立后,孙中山大总统令内务部发布《劝禁缠足》的文告,痛陈缠足之害,要求各省,一体劝禁。妇女缠足的时代终于结束了。然而,近千年的传统,如何能在偌大一个中国顷刻间瓦解!就像男人们最初抵制剪辫子一样,许多民间妇女依然以小脚为美,特别是在北方诸省的农村和中小城镇,缠足恶俗仍然盛行。1950年7月15日,刚刚成立不久的中央人民政府政务院下达禁止妇女缠足令,命令中说:查我们尚有一部分妇女仍存在有缠足的现象,这是封建社会对妇女的压迫,且有害于妇女健康,妨碍妇女参加生产,必须加以禁止。自此之后,年轻女子缠足现象才渐渐绝迹,中老年妇女也纷纷扔掉了裹脚布,摧残妇女近千年的缠足恶习,从此寿终正寝。与清末民初,中国两亿男性同胞在几年内全部剪掉了长辫子相比,禁止妇女缠足却用了半个多世纪的时间。1999年,有报道说,哈尔滨最后一家生产“三寸金莲”鞋的工厂主人,将“金莲”鞋楦送进了博物馆永久保存。相信所有的人都会觉得这一天来得太晚。

以上,仅仅通过服装、发型两个侧面介绍了近代中日两国人的不同反应——对西方先进文明的热衷和对旧习的固守。谈到缠足,更使我

们感到一种难以言喻的沉重感——一双小脚,阻碍了中华民族的近代化进程。近代中国在外来文化冲击之下反映在生活方式方面的变化,有助于我们对两国近代家族问题的理解。固然,吸收外来文化的问题并不是本书的主题,然而本人想要说的是,诸如衣服、发型之类纯属于个人生活行为即所谓“有形文明”的变化,在中国近代都能引起轩然大波,甚至要取决于国家的态度和统治者的意志,像缠足裹脚这样连作为中国最后封建王朝统治者的满清人都看不过眼的陋习竟然一直残存到20世纪中期,那么,怎么能指望涉及宗族制度、家长制这样的绵延几千年的“祖宗之法”以及人们顽固的家族意识即所谓“无形文化”会出现令人为之振奋的变化呢?

2. 近代教育

教育的近代化是一个国家近代化的重要内容。日本近代教育的发展曾经是日本近代化过程中最值得称道的事情。在封建时代的日本,受教育是武士阶级的特权。但自江户时代中期起,随着商品经济的发达和洋学的发展,各地陆续兴办了一些平民学校——寺小屋,平民因此也有了受教育的机会,至幕末,大约有45%的男子和15%的女子都识字。尽管与此时期东方其他国家相比,日本教育的普及程度是较高的,但与欧美资本主义国家比较,日本的教育水平就低多了。教育内容、教育体制及学校数量不仅跟不上“文明开化”的潮流,而且远远不能适应“富国强兵”这一明治维新总目标的要求。1871年(明治4年),新政府派遣的岩仓使节团在对欧美进行了考察后,更深感本国教育的落后及培养人才的重要。因此,明治政府积极引进西方资本主义教育制度,实行教育改革,借以改造本国的封建文化,建设资本主义精神文明。19世纪70年代就开始着手建立大学、中学、小学的近代学校体系。1872年8月,颁布《学制》,要求人民本着“四民平等”的精神,不论身分阶级如何,所有的人都应就学受教育,做到“邑无不学之户,家无不学之人”。这样,日本从19世纪70年代兴办近代教育起,只用了40年左右

的时间,就普及了初等教育,同时,中、高等教育也有了相当的发展。至1910年,小学、初中、高中的在学人口指数虽不及英国,但已超过了美国。^①尤其值得称道的是,新政府十分重视女子教育,1871年即派遣津田梅子、永井繁子等五名少女随岩仓使节团同时赴美国留学。她们学成归国后,对日本女子教育事业做出了杰出的贡献。1872年颁布的《学制》,赋予女子接受义务教育的权利,并强调“人间之道男女无差别,男子就学,女子也应就学”,要求“洗从来女子不学之弊”,“男女无别从事小学教育”。一些启蒙思想家也呼吁要“造就善良的母亲”,也就是说,要培养出色的国民,首先要培养有见识的母亲。1885年开始担任文部大臣的启蒙思想家森有礼更是女子教育的积极倡导者。因此,明治维新后日本女子教育迅速发展,1875年,女子的小学就学率只有18.6%,到1890年已经超过90%。^②到开始实行六年制义务教育的1907年(明治40年,此前为四年制义务教育),女子小学入学率已达到96.1%(男子为98.5%)^③,几乎达到适龄学童全部入学的程度。

日本近代教育的普及与家族制度虽无直接关系,但是近代教育事业的发展对封建家族制度的冲击却非同小可。在1872年颁布《学制》的同时发布的“关于奖励学业的告谕”中,宣传“人之所以立其身、置其产、昌其业,以遂其生者”,“端赖修身、开智、长其才艺也”,“而修身、开智、增长才艺,又非学不可”。^④这种提法把培养个性和个人事业的成功作为教育的目标,带有明显的资产阶级个人主义、自由主义色彩。以这种方针为指导的教育与封建家族制度和家族伦理道德是格格不入的。尽管从明治中期开始,以忠君爱国为核心的国家主义教育成为近

① 1910年小学、初中、高中在学人口指数:(以1920年为100)日本:88.8;美国:86.4;英国:95.2。据文部省调查局:《日本的成长与教育》,帝国地方行政学会1963年版,第235页。

② 文部省调查局:《日本的成长与教育》,第43页。

③ 文部省调查局:《日本的成长与教育》,第180页。

④ 浪本胜年等:《史料·道德教育的研究》,玉川大学出版部1991年版,第43页。

代教育的指导思想,但是接受了教育的人们在开阔眼界,增长知识后,要求摆脱家长制和封建道德的束缚,发展个性与自我,提倡婚姻自主。尤其是女子教育的发展,唤起了被压在社会最底层的妇女的觉醒。过去被局限于家庭的女子在掌握了知识与技能之后,要求男女平等,谋求人格上的独立,她们纷纷走向社会,参加工作。在上世纪初期,从事电话员、邮局职员、政府事务员、银行职员、女记者、女教师、护士、助产士等职业的职业妇女已经达到五、六万人。在工厂就劳的人群中,女工已达到五成左右。^① 掌握知识,是日本妇女迈向解放之路的开始,并导致“家”的解体。

中国的传统教育制度形成于先秦时期。从汉代起就已经确立了由官学、私学组成的学校体制,从此,儒学就在这个体制中占有重要的地位。隋朝实行的科举制经过唐宋时期的发展,一直持续存在到明清时期。如果说这种制度在形成初期还有积极性的话,那么随着封建专制的发展,其弊端也就越来越严重。它把学校教育与选官直接相连,使学校教育变成科举的附庸,引导士人追逐功名利禄。在西方文化的冲击面前,日本涌现出大批以学习和传播西方文化为己任、锐意改革的知识分子,中国的知识分子却埋头于八股文,全部眼界不出儒家经典。这种教育体制的落后,严重阻碍了中国教育事业和社会的发展。清朝初年就有人一针见血地批判,“八股之害,等子焚书。而败坏人才,有甚于咸阳之郊,所坑者非但四百六十余人也”!^② 尽管在洋务运动时期,洋务派在“中学为体,西学为用”的思想指导下兴办了一些新式学堂,在戊戌变法中,有识之士对科举制的批判不绝于耳,然而,腐朽的科举制度竟能在清政府的保护下一直存在到清朝末年。1905年,直隶总督袁世凯、两湖总督张之洞等封疆大吏奏请停止科举,兴办学校,大声疾呼“科举一日不停,士人皆有侥幸得第之心”,“学堂绝无大兴之望”。清政府迫于压力,才不得不决定“自丙午(1906年)始,所有乡会试一律停

^① 女性总合史研究会:《日本女性史·第4卷·近代》,第163页。

^② 顾炎武:《日知录》,卷十六·拟题。

止,各省岁科考试亦即停止”。^① 光绪皇帝的这道诏书为长达 1300 年的科举制度画上了句号。科举制的废除,标志着中国“用现代知识代替了科举考试的传统知识”。^② 在科举制衰亡的同时,清政府着手建立近代学制。1904 年清政府颁布《奏定学堂章程》,令儿童“七岁必须入学”。仅就近代教育的起步,中国与日本相比晚了 30 多年。当大批通晓近代科技、具有管理才能的知识分子和熟练技术工人已经成为近代企业的主体——日本近代教育到了收获的时候,中国才艰难地迈出第一步。此后在中国各地,掀起了兴办学堂的热潮。五四运动前后,胡适、蔡元培等知识分子还提出“教育救国”的口号,成为当时影响颇大的社会思潮。然而,长期处于半封建、半殖民地统治的中国,由于帝国主义的掠夺和战乱,阻碍了中国资本主义工业化进程,民众(尤其是广大农民)生活极端贫困,至 1949 年新中国成立前夕,虽经近半个世纪的努力,全国学龄儿童入学率也仅达 20% 左右^③,这样的结局怎能不令人扼腕叹息! 女子教育的落后更将近代中国教育事业的落后展现无遗。直到 19 世纪末期,中国只有少数教会办的女子学校和私立女学校,官办女学则毫无踪影,且女子仍无进入学校受教育的权利。在堪称中国近代新制学校发端的 1904 年的《奏定学堂章程》中,赫然写着“惟中国男女之辨甚谨,少年女子断不宜令其结队入学,游行街市……女子只可于家庭教之,或受母教,或受保姆之教……女学之无弊者,惟有家庭教育”。^④ 在日本已经基本普及六年制义务教育的时候(1907 年),中国的女子教育才刚刚从家庭教育中脱离出来,被清政府列入学部职掌。

中国近代教育的落后使广大人民群众长期处于无学状态。与日本

① 舒新城:《中国近代教育史资料》上,人民教育出版社 1981 年版,第 66 页。

② [美]布莱克著,景跃进、张静译:《现代化的动力——一个比较史的研究》,浙江人民出版社 1989 年版,第 169 页。

③ 顾明远:《世纪的回顾与展望——中国教育的发展前景》,《中国教育学刊》2001 年第 1 期。

④ 舒新城:《中国近代教育史资料》中,人民教育出版社 1961 年版,第 388 页。

近代教育的普及强烈冲击了封建家族制度这一结局大相径庭的是,没有文化的劳动大众长期无法摆脱愚昧与落后,因而无力对封建家族制度提出反抗与挑战,使人们长期受宗族势力的束缚,封建家长制得以畅行无阻。

3. 家族法律

如本书第一章第二节中所述,律令时代的日本受唐代法律的影响,制定了从《近江令》到《养老律令》的一系列法律。有关婚姻家族制度的法律除舍弃了一些明显有悖于日本国情之处外,大都模仿唐代法律。进入幕府时代后,日本社会出现公武两重政治体制,历届幕府皆在未否定律令制法律体系的同时,制定自己的法律。如《御成败式目》(镰仓幕府)、《建武式目追加》(室町幕府)。德川幕府时期是日本封建统治的最高、也是最后的阶段,在制定法律法规方面远远超出前两个幕府。如德川前期有《武家诸法度》(1615年)、《诸士法度》(1732年),后期有《公事方御定书》(1742年)等等。此外,各个藩也都在原来的战国大名法(也称分国法)的基础上制定藩法。武士阶级制定的武家法在形式上不同于中国风的律令,主要是当时习惯法的成文化和系统化,是忠实反映了日本社会固有习惯的极不发达的法律形态。王家骅先生在总结日本古代法律之特征时指出:“明治维新前的日本法律,主要受到中国法律的影响。它以义务为本位,混淆道德与法律,民法与刑法无分别,民法不发达,重身份不重契约,法律面前不平等,立法行政司法纠缠不清,维护家族主义。”^①

明治维新是日本社会从封闭走向开放起点,也是日本法治脱离中华法制体系,走向“西化”的开端。明治维新后不久,以欧洲诸国法律为蓝本,编纂日本近代法律的工作便被新政府提到议事日程。这不仅是贯彻“文明开化”方针的具体一环,而且,面对欧美列强以日本的法律

^① 王家骅:《儒家思想与日本文化》,浙江人民出版社1990年版,第271页。

制不健全为理由,拒绝修改自幕末以来强加给日本的一系列不平等条约严峻的形势,为收回外国人的治外法权,提高日本国际地位,建立健全近代法制显得格外重要。1880年(明治13年)7月,首先公布了刑法,1889年(明治22年)又颁布了《大日本帝国宪法》。为了改变“自古无民事法律之书”^①的落后状况,早在1870年(明治3年),民法的编纂工作就开始了。当时,有“日本近代法制奠基人”之称的江藤新平(1834—1874)就任太政官制度局的“中办”(后任司法卿)。他把五年之内整顿军备,以达到与万国对峙作为目标,亦要求五年之内完成全部法典的编纂。1873年,江藤新平在政争中辞职,继任的司法卿大木乔任继承了民法编纂事业。1877年(明治10年)在司法省设立了民法编纂课,1880年又设立了民法编纂局。但是于1876年和1878年两度提出的民法草案均近乎于法国民法的直译,因而难以被人们接受。于是,从1879年开始,邀请法国的自然法学家伯阿索那多(Gustave Emile Boissonade 1825—1910)重新起草民法草案,并强调在参考法国民法的同时,也要考虑到日本固有的习惯。根据伯阿索那多的建议,有关人事、继承等家族制度方面的内容均由日本学者执笔。经过数年苦心编纂、修改的民法草案,经元老院、枢密院的审议,终于在1890年(明治23年)10月正式公布,并决定于1893年开始实施。为与后来正式实施的民法相区别,这个民法被称作“明治旧民法”。

明治旧民法共分“人事”、“财产”、“财产取得”、“债权担保”、“证据”五编,有关家族制度的内容收在人事编及财产取得编之中。明治旧民法中有关家族制度的内容是在接受人们对最初的草案过多照搬法国民法的指责后,以日本传统家族制度为基础,由日本人自己编写的。它并没有彻底否定封建家族制度,只不过是某些方面反映出欲对家族制度进行改革,以适应时代潮流的倾向。实际上这完全是自幕末、维新以来家长权逐渐削弱、旧的家族制度处于瓦解之中这一客观事实的

^① 《全国民事惯例类集》序文,《明治文化全集·第8卷·法律篇》,日本评论社1929年版,第165页。

反映。然而,就是这样一部基本体现了当时家族制度的民法一经公布,便引起轩然大波,它被认为有悖于《大日本帝国宪法》和《教育敕语》的基本精神而受到强烈指责。围绕着这个民法典的实施与否,在法学界形成了“延期实施派”与“坚决实施派”,展开了一场激烈的论战,史称“《明治民法》论争”。

“延期实施派”主要是“英国法学派”的学者。所谓“英国法学派”是指以东京大学法学部为核心的法学者,因其坚持英国法而得名。东京大学法学部是培养官僚的摇篮,一直积极贯彻天皇专制主义,坚持实施半封建的、自由主义的英国法及半封建的、官僚主义的德国法的教育。“延期实施派”的代表人物是东京大学法学部教授、曾经留学德国的穗积八束(1860~1912)。他在报刊杂志上先后发表“民法出则忠孝亡”、“国家的民法”、“家制及国体”等文章,指出日本是“祖先教之国,家制之乡”,在家长权力统治之下的家制是国制的基础,而明治旧民法“视三千年来之家制为弊履”,仿照西欧基督教社会的家制,倡导个人主义。他还提出封建社会的武士家族制度是日本固有的“醇风美俗”,不能以平民的习惯作为立法的依据,而应以华族、士族的习惯作为制定民法的基础。到1892年议会即将就是否应延期实施民法的问题进行审议的前夕,论争达到白热化。“延期实施派”的态度是非常明显的,他们积极维护封建家族制度,不容对天皇专制主义的基础有任何动摇。

“坚决实施派”主要是“法国法学派”的学者。所谓“法国法学派”即出身于司法省明法寮及法学校,由法国法学家伯阿索那多培养的一批坚持资产阶级自由主义的法国法的学者,代表人物是东京大学教授梅谦次郎(1860—1910)。面对“延期实施派”对民法的攻击,他们采取针锋相对的态度,主张应该坚决实施民法。“坚决实施派”成立明法会(1891年2月)和法制协会(1891年3月),发表一系列文章,与“延期实施派”展开论战。尽管“坚决实施派”全力反击“延期实施派”的进攻,但是,与“延期实施派”的攻击相比,他们的理论显得苍白无力。

在两军对垒的态势中,“延期实施派”有着更深厚的社会基础。明治政权的主要支柱是由政商等转化而来的、封建色彩甚浓的特权财阀

及地主阶层,其领导集团主要是与财阀、地主密切勾结的旧藩阀。这就决定了这场论争的结局是“延期实施派”与官僚、大地主、财阀的同盟军的胜利。在1892年召开的第二次帝国议会上,经贵族院、众议院的激烈争论,决定延期实施民法。这场论争以“坚决实施派”败北,明治旧民法夭折而告终。明治旧民法的主要起草人之一、自1873年起就被聘为法学校教员和外务省、内务省顾问的法国法学家伯阿索那多于1895年悄然回国。

1893年,明治政府又设立了法典调查会,任命梅谦次郎、穗积陈重(穗积八束之兄)、富井政章三人为民法起草委员。由他们起草的民法草案再经过官僚、学者、实业家等数十人组成的委员会进行审议。在起草过程中,不再以法国民法为蓝本,而是参照德国民法,并充分考虑日本固有的习惯、传统。1896年议会通过了民法的“总则”、“物权”、“债权”三编,1898年又通过了“亲属”、“继承”两编,由这五编构成的《明治民法》于1898年7月16日开始正式实施。

《明治民法》的最大特点就是财产法的先进性(或曰资本主义性)和家族法的落后性(或曰封建性)。就财产法而言,法的人格平等的原则、私有财产不可侵犯的原则、契约自由的原则等是近代民法的基本原则。但是在家族法方面,用法律的形式把封建社会武士的家族制度强加给全体国民,维护“家”制和家长制,毫无近代色彩,亦无平等可言。以维护封建家族制度的保守势力最终取胜为结局的《明治民法》论争和《明治民法》的颁布将明治维新的不彻底性暴露无遗,家族主义意识形态在上层建筑领域进行了淋漓尽致的表演。它告诉人们,明治政府的官员们大部分是改良者而不是革命者,他们并不想摧毁日本的社会结构,而宁愿在原有的基础上进行建设。近代法律的建设与本国固有文化传统之间的冲突与融合过程反映出日本近代化的艰巨性与复杂性。

在世界法制的历史上,中国古代法制不仅起源早,而且长期居于发展的前列。云梦秦简的出土证明了公元前4世纪左右,秦国已经有了比较详细的法律规范。在时间上要早于西方法兰克王国的《撒利克法

典》一千多年。尤其是作为中国封建法典典范的《唐律》，更为周边国家所长期取法，起到了母法的作用。但由于中国古代社会进步迟缓，使得法制的发展处于陈陈相因的状态。当西方已经发生资本主义革命，建立了近代的民主与法制，中国却依然在封建法制的藩篱内踱步。面对西方近代资本主义文明的冲击，植根于东方传统小农自然经济基础之上、在儒家文化培育下而形成的社会规范系统再也支持不住了。在西方的坚船利炮前屡屡败北的清政府，起初以为中国之所以屡战屡败，是因为中国的船不够坚，炮不够利，因而只要改善中国的军事装备，培训一些新军，即可御敌于千里之外。但是1894年甲午战争中，已经拥有先进军事装备的中国再次惨败，而且是败给了日本——一个一直拜自己为师的“蕞尔小国”。这使国人痛感耻辱，也促使人们从天朝大国的睡梦中醒来，认识到如果不改革政治、改革法律，即令有好的军队和装备，有足够的经济支持，也不足以自保、自强。为了摆脱被各国列强任意宰割的命运，也迫于取消治外法权的现实需要，清政府开始着手制定各项新式法典。1903年（光绪29年），清政府成立修订法律馆，任命由沈家本、伍廷芳担任修订法律大臣，并要求他们“将一切现行律例，按照交涉情形，参酌各国法律，悉心考订，妥为拟议，务期中外通行，有裨治理”。^①自此，终于迈出了制定近代法律的第一步。

日本明治维新的成功，给中国以很大的启发。当中国人下决心进行变法的时候，日本人已经建立了以《大日本帝国宪法》为首的完备的近代法律体系。就像当年日本人学习唐代法律一样，日本成了近代中国人认识和学习西方的现成的样板。如同梁启超所言：“日本法规之书，至纤至悉，皆因西人之成法而损益焉也。”^②昔日的老师终于不得不放下架子，转向学生学习。沈家本等人在制定法律过程中，一面派员考察日本法制，一面组织翻译日本的法学著作，并聘请日本法律专家冈田朝太郎、松冈义正、志田钾太郎和小河滋次郎等人充当顾问。这些日本

^① 《清德宗实录》卷498。

^② 梁启超：《变法通议》，华夏出版社2002年版，第145页。

法律专家边协助修订、起草法律,边担任法律教习讲授法律,使日本近代立法实践与法学理论对中国产生了重要影响。^①可以说,晚清修律的过程就是在日本专家的指导下,移植经日本改造过的德国法律体系的过程。迄至1911年清朝覆亡,相继制定了《大清现行刑律》、《大清民律草案》、《大清商律草案》以及《大清刑事民事诉讼法》等一系列新法。虽然大部分未及颁布或实施清朝就灭亡了,但清末修律改变了中国旧法律的传统体裁,打破了诸法合体、民刑不分的旧格局,标志着中国封建法律体系的解体和近代法制改革的开端。

《大清民律草案》是1907年(光绪33年)开始编撰的。沈家本聘用日本法学家松冈义正主编民律总则、债权、物权三编,由中国人自己主编亲属编、继承编,四年后完成但未及颁行。《大清民律草案》沿袭日本1898年(明治29年)开始实施的《明治民法》的体例,将婚姻家庭法作为民法的组成部分。但作为与传统文化伦理联系最紧的法律,《大清民律草案》的亲属编与《明治民法》的亲属编一样,是民法中移植西方法律最少的部分,保留了许多体现家族主义、宗法精神的“本土”特色。如家长制、男尊女卑的原则都得到充分体现。

清朝政府在它的最后几年才认识到“变法”的重要性,从而开始主动改制变法,但是已经为时太晚,终究没有挽救灭亡的命运。北洋军阀政府对清末制定的法律只稍加修改即颁布使用,1925年,在对《大清民律草案》进行了修改调整后,颁布了《中华民国民律草案》。国民党政府取代北洋政府后,1929年成立民法起草委员会,开始起草民法典,到1931年,《中华民国民法》全部颁布施行。这部民法典以北洋政府的《中华民国民律草案》为基础,借鉴日本、瑞士、德国的民法编撰而成。有关婚姻家庭、亲属制度的规定集中在第四编“亲属编”中。“亲属编”共分通则、婚姻、父母子女、监护、扶养、家、亲属会议等七章,共171条。民法“亲属编”的颁行,从形式上完成了中国亲属法从古代型向近代型

^① 参见李贵连:《近代中国法律的变革与日本影响》,载《比较法研究》1994年第1期。

的转变,就其反封建这一点来看,有以下几个方面值得肯定:一是废除了相沿数千年的宗法制亲属分类,在亲等的计算上确立了较为科学的罗马法计算法;二是改变了男尊女卑的封建传统,承认女子与男子有同样的继承权,反映了男女平等的精神;三是规定婚约由男女当事人订立和解除,确立了婚龄的限制标准和一定的婚姻自由精神,否定了包办买卖婚姻和早婚早育的陈规;四是取消了宗祧继承和立嗣制度,提高了非婚生子女的地位,完善了收养制度;五是废除了纳妾制,基本确立了一夫一妻制。

另一方面,《中华民国民法》与日本的《明治民法》一样,保留了浓厚的封建因素,故被称作“中西合璧”、“封资杂半”。^①如以专章规定家制,维护家长权,规定家设家长,管理家务及子女特有财产,子女从父姓;民法还维护夫权,在妻子的姓名权、居住权、财产权、教养子女权、继承权方面限制与丈夫的平等权利,使妇女在家庭中仍然处于从属地位;一方面禁止重婚,一方面又规定如果妻子明认或默认丈夫纳妾,不得以此作为离婚的理由,同时在司法实践中也默认纳妾为合法,国民政府司法院在1931年院字第647号解释中声称:“娶妾并非婚姻,自无所谓重婚。”无异于允许男人纳妾。中日两国的近代民法在保留封建旧制这一点上,可谓殊途同归,反映出东方国家法制近代化的滞后性特征。

二、家族制度在中日近代社会的延续

1. 宗族制度的顽强生命力

鸦片战争以后,中国沦为半封建、半殖民地社会。在外国资本主义

^① 邓伟志:《近代中国家庭的变革》,上海人民出版社1994年版,第129页。

的入侵及与此相伴的西方资本主义文明的冲击下,中国也开始了社会变革——尽管与日本相比,它起步甚晚而且举步维艰,家族制度受到前所未有的冲击与挑战。

在政治方面,发生于19世纪中期的太平天国革命,是一场农民运动,这场以信“上帝”、讲“平等”相号召的革命运动第一次予宗族制度以强烈震撼和冲击。比如,将具有基督教色彩的“皇上帝”作为惟一的真神而加以崇拜,太平军所到之处,“无庙不焚,无像不灭”^①,无疑是对作为宗族制度的精神纽带的祖先崇拜和祠堂祭祀的否定;规定“凡天下田天下人同耕”,在一部分地区,对族产加以没收、查办,对宗族制度的物质基础造成破坏。甚至规定夫妻不准相见,连家庭也一度被拆散。1911年爆发的辛亥革命在推翻绵延几千年的封建专制统治的革命中,以西方的天赋人权、自由、平等、博爱等资产阶级民主思想为武器,对封建家族制度进行了猛烈的批判。以孙中山为首的资产阶级民主主义者指出“家族制度为万恶之首”,他们认为封建家族制度扼杀自由,剥夺人权,提倡愚昧,是夫权、父权、君权等强权的根源,要推翻满清王朝的专制统治,揭开社会革命的序幕,必须从家族革命开始做起。他们在中国历史上第一次提出家庭革命和家族革命的口号。辛亥革命以后,随着马克思主义的传播和五四新文化运动的兴起,引发了对家族制度进行更为深刻的批判和更为猛烈的冲击。陈独秀在“东西民族根本思想之差异”一文中指出,宗族制度有四个“恶果”,即“损害个人独立自主之人格”、“窒碍个人意志之自由”、“剥夺个人法律上平等之权利”、“养成依赖性,戕贼个人之生产力”,要消除这些危害,改变中国社会“种种卑劣、不法、残酷、衰微之象”,必须摧毁中国传统家庭制度,从而以“个人本位主义”取代“家族本位主义”。^② 当时先进的知识分子运用历史唯物主义,剖析家族主义的社会根源和危害,指出家族制度是两

^① 曾国藩:《讨粤匪檄》,《曾国正公全集·文集》卷二。

^② 《新青年》1915年第1卷第4号。

千年来中国社会的“基础构造”^①,是封建专制主义的“根据”^②,封建专制主义就是在家族制度的基础上产生的上层建筑,一切封建的伦理、道德、学术、思想、风俗、习惯也都是家族制度的上层建筑与意识形态。因此,要推翻封建专制统治和批倒封建礼教,就必须消灭封建家族制度。消灭了家族制度,就会促进专制统治的倒台和旧礼教、旧道德的肃清。这些论述不仅有力地揭露了封建宗族制度的危害及同封建专制制度的内在关系,而且对于把人们从封建宗法思想的束缚下解放出来,起到了积极的警醒作用。使人们开始思考个人的价值、人格与权利,奋起与家族制度进行抗争。

在法律方面,如前所述,中国在日本这一变法样板的影响下,于清朝末年终于迈出近代法制改革的第一步。辛亥革命推翻了清王朝,颁布了《中华民国民律草案》、《中华民国民法》,中国终于有了近代资产阶级民法,这就使封建家族制度赖以存在的法律基础基本丧失。这些法律是仿照西方资产阶级法律体系制定的,尽管保留了宗法制度的残余,法律中依然可以看到父权家长制和男尊女卑的影子,但在民主与平等方面,无疑是封建时代的法律所无法比拟的。例如,取消传统宗法制度中所有嫡子、庶子、嗣子的分别,摒除旧法中对子女及配偶继承权的限制,削弱家长的权力等等,这些规定从法律上否定了传统家族存在的理由。从法律上触动了家族制度赖以存在的基础。

在文化方面也发生了不小的变化。家族制度的存在发展有赖于儒家文化的统治地位。封建帝制的覆灭与五四新文化运动中对西方民主与科学的大力宣传、对儒家思想的批判,使儒家的地位大大动摇。经历了社会大动荡和西方文化的冲击,旧的道德观念秩序已经开始崩溃。随着近代新制学校的建立与发展,过去主要由宗族举办的私塾、义学逐渐由新式国民学校取代,宗族的教育功能也遭削弱。自19世纪末、20

① 李大钊:《从经济上解释中国近代思想变动的原因》,《新青年》1920年第7卷第2号。

② 吴虞:《家族制度为专制主义之根据论》,《新青年》1917年第2卷第6号。

世纪初,大批留学生冲破了“父母在,不远游”的中国传统文化的束缚,到海外留学,他们对西方的家庭制度、婚姻观念、生活方式等由好奇到模仿,而且带回来介绍给国人,使人们的心态和传统观念、家族秩序都失去了原有的均衡。

以上所谈近代以来政治、法律、文化等方面的变化对封建家族制度的冲击是不言而喻的。然而,这种冲击还没有到冲垮家族制度的根基的程度。近代以来的家族制度面对批判、挑战与冲击,即使在削弱、即使在退色,却从未消亡。

宗族组织的普遍性。以血缘关系为纽带和以亲属关系为基础的宗族组织,在旧中国乡村星罗棋布,甚至保持着相当完整的组织形态。毛泽东同志上世纪20年代在井冈山革命根据地进行调查时曾经指出:农村社会组织是普遍地以一姓为单位的家族组织,“无论哪一县,封建的家族组织十分普遍,多是一姓一个村子,或一姓几个村子,非有一个比较长的时间,村子内阶级分化不能完成,家族主义不能战胜”。由于家族势力的广泛和强大,地方党组织的建设也受到影响,“党在村落中的组织,因居住关系,许多是一姓的党员为一个支部,支部会议简直同时就是家族会议”。在这种情况下,党组织的建设,“真是难得很”。^① 明清时期那种“聚族而居,族皆有祠”的现象,在民国时期仍然存在。例如在福建莆田地区,“该县城内诸世族有大宗祠、小宗祠,岁时宴飨,无贵贱皆行齿列,凡城中之地,祠居五之一”。^② 北方农村的宗族势力,因其总体上不如华南尤其是东南沿海地区那么显著,其重要性过去往往被忽视。实际上宗族组织在北方地区也长期存在着。如在20世纪30年代的冀鲁西北平原上,村庄权力的结构仍然根植于自然村和宗族,异族纷争及村庄与外界的交涉,大都由村内各族领袖组成的董事会协商处理,村内各姓自成一牌,有首事或会首。无论是当时的南京政府推行

^① 毛泽东:《井冈山的斗争》,《毛泽东选集》第1卷,人民出版社1964年版,第31—32页。

^② 《莆田县志》,民国15年重印。

保甲,还是日本占领者推行闾邻制度,都不影响这个实质结构。^①在河北省获鹿县的南郭村,就是一个由两大姓组成的村庄,每姓各有一百来户。两姓轮流担任乡长与村长两职。从族长决定乡长人选一事可以看出宗族组织之发达及族权之强大。^②

族田仍然大量存在。族田名目繁多,北方称义田、义庄、祭田,南方祀田、太公田、众尝等。族田是宗族的命脉,宗族的一切活动,如修宗祠、修族谱、办义学、赈济贫困等都要以族产收入为经济来源,因而族产族田成为维系宗族的经济支柱。依赖族田族产,宗族才能聚而不散,笼络族人。旧中国村落家族普遍设有宗族公田,所占土地比例各地宗族差异颇大。直到解放前,东南沿海一些经济比较发达地区宗族公产比重之大令人难以置信。广东全省的太公田约占全部耕地的30%,总数约1260万亩。^③广东东江流域有的地区族田所占比例甚至高达74%。^④毛泽东在“寻乌调查”中也提到土地革命时期江西寻乌地区土地中“公田”多达40%。^⑤通过置族产,宗族组织得以运转,从而实现“收族”(联系族众)和“睦族”(宗族团结)的目的。族田族产的管理者几乎都是宗族的核心人物,大体属地主乡绅一类人。他们在地方上不仅具有一定的政治权力,而且以占有族田族产为基础,在族内行使其宗法社会的威权及统治。

族权与政权交融。宗族权力本是宗族内部的权力,与国家政权不发生直接联系。历代统治者虽重视宗族组织,但对族权却不愿正式承

① 黄宗智:《华北农村的小农经济与社会变迁》,转引自乔志强:《中国近代社会史》,人民出版社1992年版,第121—122页。

② 李怀印:《二十世纪早期华北乡村的话语与权力》,《二十一世纪》1999年第10期。

③ 陈翰笙:《广东农村生产力与生产关系》,上海中山文化教育馆1934年版,第16—17页。

④ [美]莫里斯·弗里德曼:《中国东南的宗族组织》,上海人民出版社2000年版,第14页。

⑤ 《毛泽东农村调查文集》,人民出版社1982年版,第105页。

认。然而,在声势浩大的太平天国起义的震撼下,清政府被迫改变政策,丁咸丰初年规定:“凡聚族而居,丁口众多者,准择族中有品望者一人为族正,该族良莠责令察举。”^①自此,政权开始普遍在基层与族权结合。清政府的权宜之计反而使宗族势力得以发展。进入民国时期和国民党统治时期以后,国家仍依靠宗族组织和地方绅士对社会进行治理。如陈翰笙上世纪30年代在广东进行农村经济调查时发现,在国民党政府推行乡村自治时,区长、乡长、村长、里长等都由宗族当权者所荐之人充任,有许多族长干脆就自己兼任这些职务。^②社会学家林耀华先生1933—1934年间在对福建义序地区的调查时也发现,“当时的县衙门与乡村的关系,只征收赋税,其方法则假手于祠堂,所以官府从来是勉励祠堂组织的”。“宗族的族长和乡长,乃全族的领袖,两人同心合力,共掌族政。族长的任务稍为偏重祠堂祭祀与族内事宜,乡长职务则偏于官府往来,在外代表本乡。地保任务在于奔波,报告并庶务事宜,临时案件发生,由地保请命于族长或乡长。官府派差来乡,先见地保,由地保引见族长乡长”。“官府把纳粮税契事交给祠堂,祠堂按房支征缴纳官府,官府不自费力”。“官府与乡村的冲突,可说等于零。族人存有奸人,官府则惟祠堂是问,这可见全族族人的集体责任。官府任意擒人,祠堂亦有权申辩”。^③这些都表明,时至20世纪30年代中期,在一些乡村地区依然有相当完备的宗族组织,有较强的凝聚力,并主导着乡村基层社会的治理。官府依然依托宗族来行使权力,并对宗族进行控制。国民党政府也试图利用既有的宗族组织,巩固其在地方的统治。1932年,以蒋介石的名义发布“豫鄂皖陕四省剿匪司令部施行保甲训令”,训令中列举此前国民政府遵照

① 咸丰朝《户部则例九十九卷》卷3保甲。

② 陈翰笙:《广东农村生产力与生产关系》,上海中山文化教育馆1934年版,第19页。

③ 林耀华:《义序的宗族研究》,生活·读书·新知三联书店2000年版,第58—59页。

孙中山的遗嘱,实行地方自治的“弊端”,鼓吹实行保甲制度的必要性,训令中称:

我国农村家族制度本极发达,今犹牢守,犹谋地方安定,只有沿用家族制度中之家长以为严密民众组织之基础,乃可抓筒而驭繁。否则事事均须直接个人,一切付诸全民公决,匪特一盘散沙,无从掌握,且恐绝对无法应付目前严重纷乱之环境。^①

在推行保甲制过程中,很多保甲长都有宗族族长或其推荐的人选充任。^② 蒋介石在1943年出版的《中国之命运》一书中进一步强调要借助宗族社会组织作为政权统治的辅助工具:“要知道,中国古来建设国家的程序,自身而家而族,则系之于血统。由族而保甲而乡社,则合之以互助。由乡社以至县与省,以构成我们国家的大一统的组织。故国家建设的基层实在乡社。”又说,“由个人日常生活的箴规,推而至于家,则有家礼、家训,推而至于族,则有族谱、族规。在保甲则有保约,在乡社则有乡约和社规,其自治的精神,可举修齐的实效,而不待法令的干涉”。^③ 于是,宗族组织既有二千年传统的惯性推动,又有政权的支持与保护,在整个近代动荡的社会中保持了超然的自治状态,也与农村基层政权形成互补关系。

近代社会的演变造成宗族外部、内部生存条件的改变,而真正对宗族制度予以毁灭性打击的是中国共产党领导的新民主主义革命,通过建国前后的土地改革运动,最终使宗族在组织上趋于没落。由于宗族

^① 转引自闻钧天:《中国保甲制度史》,商务印书馆1935年版,第547—548页。

^② 乔志强:《近代华北农村社会变迁》,上海中山文化教育馆1934年版,第170页。

^③ 蒋介石:《中国之命运》,引自 <http://www.peacehall.com/news/gb>。

组织维护封建制度、传承封建意识,阻碍社会进步,中国共产党自成立起就将铲除封建族权、没收公共族产列为革命的重要内容,这是因为中国共产党人已经认识到农村中大量的族产族田是宗族制度存在的物质基础,族长宗长把持族产族田,是封建剥削的一种形式,要消灭宗族制度,必须消灭这种以公田的形式出现的族产族田。^①因此,在大革命时期和土地革命时期,在根据地开展了打击宗族势力的活动。1947年到1952年,在全国进行了大规模的土地改革运动,在废除地主土地所有制的同时没收族产族田,同没收的地主土地和征收的富农多余土地一起,分配给贫苦农民。这项政策彻底摧毁了宗族赖以存在的经济基础,没有了族田,宗族的所谓“收族”的意义就完全消失了;作为宗族标志与象征的宗祠在土地改革时也多被没收充公,或作为小学校舍,或作为村民会所,停止了阖族祭祖的活动,宗祠这个神坛的倒塌使宗族在物质上与精神上都失去依托中心,削弱了家族的内聚力。许多族谱被焚毁,续谱的活动被禁止,从而使宗族血缘观念逐步松弛。一些往日为非作歹的家族恶霸势力,受到了严厉的镇压,族长、乡绅的权利被剥夺,乡村民主政权成为农村权力机构。至此,在中国存在了几千年的宗族组织终被摧毁,宗族活动基本停止。

中国共产党人在铲除宗族势力方面的成效比近代以来历次革命斗争都彻底。然而,中国人面对的不仅是几千年的宗族组织,更有根深蒂固的宗法观念。新民主主义革命只是宣告了宗族制度的有形部分的瓦解,宗法观念及其得以滋生的社会土壤却没有从根本上触及,宗族制度、宗法观念依然以顽强的生命力存在于社会生活的方方面面。尽管十年“文革”期间族谱、祖墓、旧有宗祠这些有“四旧”嫌疑的东西统统被毁于一旦,但是当中国的政治环境宽松之后,特别是80年代开始改革开放以来,伴随着农村经济转型,宗族势力在一些地区开始抬头,对农村基层政权造成一定威胁,危害了农村社会治安,影响了社会稳定。

^① 瞿秋白:《中国革命中之争论问题》,《六大以前》,人民出版社1980年版,第678页。

不仅重续族谱,维修、扩建、重建宗祠、家族联谊,祭祀祖先这类外在的宗族活动日益频繁,愈演愈烈,而且出现了宗族势力充当部分农民利益集团代表,把持、对抗基层政权组织,宗族权大于政权的现象。在选举村干部的过程中,不是以德才兼备的标准选举,而是以是否有宗族势力后盾为筹码,哪一姓氏的人多,村支部书记或村主任就在哪一姓氏中产生。宗族势力在农村已妨害了人民群众的民主权利,扭曲、改变着农村基层组织的性质。由于宗族势力代表着一部分农民的利益,当他们的利益受到代表国家利益的执法部门的冲击时,宗族势力往往煽动群众对政府、对执法部门的不满情绪,阻碍、抗拒执法部门执法,甚至围攻、殴打执法人员,造成大的违法犯罪案件。更为严重的是,近年来,由于农村地区又回复到集体化以前以自然村落为中心拥有山水林木资源的状态,因相邻关系而产生的财产权益争执如争山、争水、争地、争矿产等事件时有发生,并往往由此而产生大规模的宗族械斗。如浙江省天台县苍山乡灵溪、霞峤村两村因山林权所属问题于1990年2月爆发冲突,灵溪村共联络了二十三个村的“王、汤、戴”三大姓,霞峤村则联络了十九个村的“许、鲍、周”三大姓,参与械斗者达5000余人,五天中死3人,重伤72人,31间房屋、431件家具被砸毁,1万余株松、桔、桃树和200万株成林杉木被毁,104国道一度被阻断。经中央主要领导同志亲自过问,做出批示,浙江省委、省政府采取措施后,这场“苍山事件”才得以平息。^①在湖南郴州市北湖区鲁塘镇,何姓居民与异姓居民常因矛盾纠纷而大规模械斗,积怨很深。仅2000年就发生大型宗族械斗20起。^②宗族制度死灰复燃,无论从哪个角度观察,都是一次历史和文化的退潮,它不仅说明宗族制度有着顽强的生命力,也意味着中国的现代化还有一段漫长的道路。

^① 《昔日械斗地,今竖友谊碑》,《人民日报》2002年2月21日。

^② 《郴州市集中整治鲁塘镇及周边治安环境》,湖南省公安厅网站(<http://www.hngat.2118.com.cn>)。

2.《明治民法》所见之近代日本家族制度

明治维新后的日本,尽管在科学、技术、经济、生活方式等方面都近代化了,但是在社会方面、在意识形态方面的变化却远远落在后面。日本人一直热衷于西方国家的技术,而强烈拒绝西方资产阶级的民主、自由观念,只想以传统伦理道德之“和魂”,拥抱以科学技术为中心的“洋才”。把严重束缚人们个性与思想的封建家族制度移植到近代社会,强加给全体国民,并且为这种家族制度“世界古今无比”、“欧洲学者未曾知也”而孤芳自赏。那么,看看经过民法论争而诞生的、作为家族制度根本的《明治民法》的具体内容,日本近代家族制度的实质就昭然若揭了。

全文 1044 条的《明治民法》的内容可分为三类:第一编总则;第二编物权与第三编债权,是属于财产法方面的;第四编亲属和第五编继承,是属于身分法的,有关家族制度的内容都在这一部分当中。在民法编撰过程中,总则与财产法部分,基本上模仿德国民法,以个人主义为其思想基础。而在身分法部分,则完全以传统的家族主义思想为基础,因此,《明治民法》的封建性是显而易见的。

第一,承认传统的家制度。《明治民法》基于“我邦现今的状态以家族制度为社会的基础”这一认识,将“户主与家族”列于亲属编之首。根据民法第 732 条的规定,“户主的亲属且在其家者及其配偶,谓之家族”。^① 反映出明治家族法的基本前提是维护以户主为中心的家族制度。为显示其法律的近代性,在民法的条文中,不再使用“家长”这一字眼,而沿袭了明治维新以来的法律、政令中的“户主”这个概念。实际上,户主与家长完全是一回事,如 1873 年的“征兵令”中,户主被作为“一家之主人者”。1876 年,内务省的指令中亦规定“户主有一家之

^① 汤泽雍彦编:《日本妇女问题资料集成·第 5 卷·家族制度》,家庭出版 1976 年版,第 240 页。以下关于《明治民法》的内容均引自此书。

全权”，“户主的亲属”则是一个较为宽泛的概念，它包括六等亲内的血亲及配偶、三等亲内的姻亲（第725条）。用法典起草委员富井政章的话说，“阅从来的法令、公文等，亲属一词使用意义极广，即不唯血族，也含有姻族之意义”。^① 根据《明治民法》中“户主的亲属且在其家者及其配偶，谓之家族”这一规定，以户主为首的亲属及其配偶构成的血缘集团就是户籍上的家，家族是由与户主一起居住的亲属构成的，自然包括若干个小家庭，那么合法的家庭形态既包括自古代中世纪以来累代同居的“复合大家族”，也包括按照本家——分家序列而形成的家。显然，它保留了过去的以家业为中心的、作为生活共同体的家的某些特征。虽然现实生活中的家未必都如此庞大，但是这一法律规定的本身即体现出封建时代的家族制度仍然是近代家族关系的核心。

家长制是家制度的突出特征之一。《明治民法》虽未明文规定家长权，但是通过“户主权”与“亲权”的具体规定，赋予家长以极大的权力。户主权包括：指定家族成员的居住地点；家族成员不得违反户主之意而自己决定其住所；若不服指定，户主可免除对该成员的扶养义务，直至使其离籍（第749条）。近代以后随着资本主义的发展，许多人离开父母和家乡，进入工商业各部门，使小家庭逐渐普及。人口的频繁移动也造成大家族制度的解体。在这种情况下，户主的住所指定权的规定，无疑是逆潮流之举。户主权还包括：家族成员的婚姻和有关实行收养等事宜，要经户主允许，否则可使其离籍并拒绝其复籍（第750条）；有关继承、分家事宜也要经户主同意（第743条）等等。亲权自古以来就与家长权混为一体，《明治民法》则将二者分别加以规定。亲权包括：行使亲权的父或母有监护、教育未成年子女的权利与义务（第879条）；决定儿子可否服兵役（第881条）；决定子女可否经营职业（第883条）；管理子女财产，并就有关财产的法律行为代表子女（第884条）。亲权还规定亲权人于必要范围内可亲自惩戒子女，或经家庭法院的许可将子女送入惩戒场（第882条）。《明治民法》虽也规定户主对家族

^① 川岛武宜：《作为意识形态的家族制度》，岩波书店1957年版，第128页。

成员负有扶养义务,但这种义务若与户主权和亲权相比,显然是微不足道的,更多的是单方面的权利规定。作为父,作为夫,户主同时拥有父权与夫权,对家族具有极强的统制力,家族成员几乎没有独立的人格与权利。因此,就其实质来说,《明治民法》中的户主权与亲权是对封建社会家长权的继承与发展。

第二,以家为核心的家督继承制被法制化。家督继承制是保障家的长久延续的必要手段,是日本封建家族制度的集中体现。在法国大革命后制定的拿破仑法典中,取消了身分继承,将诸子均分的财产继承制作为法定的原则,体现了法国大革命中的自由平等观念。《明治民法》恰恰与此相反,其制定虽比拿破仑法典迟了近一个世纪,但还是妥协于现实,把充满封建色彩的、原通行于武家社会的家督继承制保留下来,并推行于全体国民。《明治民法》规定的继承有家督继承和遗产继承两种。家督继承因户主死亡、隐居等原因而开始,遗产继承因家属的死亡而开始。家督继承人继承前户主拥有的所有权利义务,家谱、祭具、坟墓的所有权是家督继承的特权。废除以身分继承为突出特征的家督继承制,使继承仅涉及财产继承,并实行平均分配的原则,本应是明治维新的任务之一。然而,它却被人为地大大延误,至战后民主改革才最后完成。长子作为家督继承人,一方面继承户主的家长地位,同时又继承家产,这种制度虽然在客观上可以保全家产,但基本用意是加强家督继承人即户主的权威,是封建继承制在近代的延续。这种继承与其说是继承财产,不如说是继承家系,是家庭中所有不平等的根源(有关家督继承制,见第七章第二节)。

第三,女性处于无权地位。日本封建家族制度本身具有严重的贱视妇女、男尊女卑的不合理性。《明治民法》不仅没有摒弃这种不合理性,反而将它合法化,严重阻碍了妇女在家族中与其他成员的平等相处。

其一,从夫妇别姓到夫妇同姓。近代以前,日本妇女的地位尽管非常低下,但一直实行夫妇别姓,即已婚妇女仍然称娘家的姓氏,明治初年政府的法令也多次强调这一点。福泽谕吉曾经倡导实行“夫妇合成

姓氏”，比如女方姓山原，男方姓伊东，结婚后就以“山东”作新姓，以表示婚姻双方的权利平等。《明治民法》颁布后，日本女性的最后一点权利也被剥夺了。根据《明治民法》第746条“户主及家族称户主家之氏”和第788条“妻因婚姻而入夫家”的规定，妇女结婚后就自动放弃了娘家的姓氏而称夫家的姓氏。妻随夫姓，据说是来源于基督教的“夫妇应成一体”的思想，在现实中却与人们着意强化家族制度和家的观念的做法十分吻合，所以，不是简单的称呼的问题，而是妇女丧失独立人格的标志之一。从此，夫妇同姓的习惯一直沿袭至今。尽管战后新民法规定，夫妻结婚时可以商定称夫或妻的姓氏，而实际情况是大多数妇女在婚后改随夫姓。如果女方不愿意改随夫姓而坚持自己的姓氏，那么在她的生活中将遇到无穷无尽的麻烦。据统计，改随夫姓的婚姻到1986年仍高达98.5%。^①对于女性来说，因结婚而失去原来的姓，不利之处很多。在维持社会生活方面，也有消极因素，尤其对于离婚的女人来说，因有两个姓，所蒙受的社会损失、精神损失是无法估量的。而这种不利，只能由女人来承受，是极其不公平的。

其二，纵向的父子关系重于横向的夫妇关系。从祖先到子孙的纵向延续是日本传统家族制度存在的根本，根深蒂固的家的观念和祖先崇拜传统使婚姻的意义仅仅在于是延续家系的手段，夫妇关系只能从属于父子关系。近代社会的家庭关系仍然处于这种不合理的状况之中。明治旧民法将“户主及家族”定义为“户主谓一家之长，家族谓户主的配偶及在其家的亲属、姻族”，因将户主的配偶排列在靠前的位置，被认为有提倡夫妻平等、男女平等之嫌而受到保守派的攻击。故在《明治民法》中将家族的定义改为“户主的亲属且在其家者及其配偶”，将配偶列在家族成员的最后。这不仅仅是行文顺序的变更，而是体现了近代法律对妇女地位的定位。根据《明治民法》的规定，母亲只能在“父不明时、死亡时、离家时或不能行使亲权时”才能行使亲权（第877条），所以对子女的管辖、约束能力小得可怜，甚至于毫无这种能力，不

^① 久武绫子：《氏与户籍的女性史》，世界思想社1988年版，第134页。

得不对子女、尤其是作为家督继承人的长子俯首帖耳。在日本电视连续剧《阿信》中就可以看到，阿信的长兄对母亲毫无亲情可言，动辄呵斥、辱骂，甚至虐待。夫妇关系从属于父子关系最明显的表现莫过于对丈夫遗产的处理，妻子不过是次于直系卑属的第二位的继承人。也就是说，只有在没有子孙的情况下，妻子才能继承丈夫的遗产，实际上继承丈夫遗产的希望极其渺茫。

其三，妇女在法律上处于无权地位。《明治民法》维护男尊女卑的原则，妇女在法律上的人格受到蔑视。比如，视妇女为法律无能力者，她们无权管理家庭财产，连结婚前从双亲那里接受的财产与自己劳动所得的财产都要由丈夫管理，不经丈夫的允许不能有任何经济行为和诉讼行为，实际与精神有障碍者在法律上是同等待遇。即使妻子是比丈夫有能力、有知识的人，也被作为无法律能力者对待；再比如，仍然单方面要求妇女的贞操。法律虽废除蓄妾，禁止重婚，但同时又规定可以认领私生子，并不须得到配偶的承诺。而区别在于丈夫认领的私生子称庶子，妻子认领的只能称私生子。庶子在家督继承人的顺序中居婚生的女子之前，私生子则居于最后。这样，不仅表现了男女之间的不平等，也在事实上承认了婚姻之外的性关系。可见，这些规定不过是蓄妾制在新的社会条件下的变相存在而已。它无非是要求妇女严守贞操，而男子则可不受婚姻的限制。

从上述现象来看，近代日本女性的地位虽比封建社会大有改观，但从根本上说依然没有摆脱被压迫的境地。她们出嫁之前是家中多余的人，一旦结婚，便成了为夫家繁衍继承人的工具和伺候丈夫、公婆的奴仆。有的还要忍耐丈夫在外面寻花问柳乃至纳妾，为了家的利益而付出巨大牺牲。

综上所述，明治政府不惜付出延缓近代法制建设进程的代价，且使《明治民法》中有关家族制度的法律徒具近代的外表。这一结局告诉人们，明治政权虽标榜“破旧有之陋习”，“求知识于世界”，其实，“破”是有限度的，“求”是有选择的。最终于1898年开始实施的《明治民法》以维护、肯定封建家族制度为基本原则，使家长权（户主权）、家督

继承制、男尊女卑构成近代日本家族制度的三大支柱。与明治维新后大力移植西方资本主义政治、经济制度的一系列进步的、革新的措施相比,在家族制度方面则是落后的、守旧的。这种矛盾决定于明治维新的不彻底性,也制约了日本这个以家族为社会组织基础的国家的近代化的发展方向。

3. 中日家族制度变革的不同轨迹

中日两国近代以来的家族制度都保留了浓厚的封建性,这点似乎颇有共性。然而,两国家族制度变革的起点、动力与结果又完全不同,因此对整个近代乃至当代社会的影响都有很大差异。

不变与不变中的变 如前所述,在中国社会近代以来,尽管家族制度在内外因素的作用下发生了一些变化,但从来没有发生过根本的变革,多次革命运动的冲击,并没有冲垮其社会根基。太平天国的冲击波仅仅局限于短时间内和局部地区,而且其本身就有很多局限性。当太平天国进一步发展,清政府军事力量面临崩溃之时,清政府又准许官吏各回本籍凭借宗族势力举行团练,甚至把国家才具备的拥兵权下放到地方宗族了。清政府的权宜之计对于宗族来说是一个难得的发展良机,在太平天国被镇压下去的同时,宗族反倒有了发展空间。辛亥革命与五四新文化运动的冲击波则停留于思想意识方面的批判,丝毫没有触动家族制度本身。中国共产党在新民主主义革命过程中,将破除封建家族制度作为革命的任务之一,但直到新中国成立之前,由于中国共产党所处的环境和条件所限,所取得的成果也仅仅限于小范围之内。在近代动荡的社会条件下,国家政治变幻无常,家族成为民众惟一可以自我保护的组织,因此保持了超然的自治状态。所以说,整个近代,家族组织并没有发生明显的变化。

明治维新是一场比较深刻的社会变革。明治新政权在建立初期就实行了废除封建身分制度,剥夺武士阶级的特权的政策,从根本上瓦解了封建家族制度。身分制度是幕府统治的支柱,武士阶级是武家统治

的基础,是封建家族制度产生并存在的温床。因此,剥夺武士阶级的特权,是一项十分重要的任务。1871年,新政府宣布解除旧藩主的职务,废除各藩的领地,在全国设立3府72县,即所谓“废藩置县”。这项措施的实施,剥夺了旧藩主的一切统治大权,武士过去从藩主那里领取的俸禄改由中央政府支付。从1873年开始,新政府通过“家禄奉还”和发行“金禄处分”^①等办法,仅用短短的几年时间就将沿袭了数百年之久的封建家禄制度彻底废除。这项被总称为“秩禄处分”的政策使长期在日本政治舞台叱咤风云的旧武士阶级迅速归于瓦解,迫使武士们不得不接受这样的现实:少数巨额公债持有者或向银行、企业投资,成为资本家,或购买土地,成为地主,绝大多数武士由于所得甚微,难以维持生活,加之长期脱离生产,缺乏生活技能,都陷于贫困境地。其中除少部分转而从事政府雇员、警察、教师外,大部分则沦落为出卖劳动力的雇佣劳动者或自食其力的手工业者和农民。与丧失经济特权俱来的是武士阶级政治特权的丧失。1869年,新政府废除“公卿”、“大名”之旧称,改称“华族”;旧武士改称“士族”;在幕藩体制下居于被压迫地位的农、工、商和贱民一律称为平民。这样就出现了皇族、华族、士族、平民四种身分。为实现新的社会秩序下的“四民平等”,1870年,政府发布太政官布告,允许平民有称姓的权力,从此结束了平民百姓只有名而没有姓的历史,平民第一次有了独立的人格。1871年,又下令允许平民骑马,撤销因身分不同而产生的服装、职业等方面的禁制,平民自此获得了选择职业及迁徙的自由。新政府还允许华族、士族与平民互相通婚,从而改变了武士阶级高高在上的状况,平民与士族获得了身分上的平等。1873年,新政府颁布征兵令,这意味着武士从此不再垄断服

^① 家禄奉还:1873年12月开始,让华族、士族献出俸禄,由政府一次性支付给相当于五年俸禄的资金,此政策1875年7月终止。金禄处分:家禄奉还终止后,废除米禄制度,改为货币支付。进而于1876年,废除俸禄制度,将货币俸禄的现金支付改为发放金禄公债,一次性支付完毕,从发放第六年(1882年)起以抽签形式分30年发放偿还。

军役的义务和荣耀。采用以普遍征兵为主要内容的近代军事制度,等于宣布明治政权不是以旧的统治阶级为基础。1876年,新政府又颁布“废刀令”,禁止武士佩戴作为荣誉标志的军刀,剥夺了武士的最后一点特权。由于上述措施的落实,从明治新政府建立后不到十年时间,武士阶级的特权就被从中、下级武士中成长起来的革新派剥夺殆尽。武士阶级的覆灭,封建主从关系的瓦解,等级身分制的废除是根本的社会变革,“家”制度是武士阶级特有的家族制度,而今武士阶级灭亡了,虽然这种制度被保留下来,但意味着“家”制度已经失去了存在的基础,与中国近代家族组织基本不变的情况相比,近代日本的家族制度从一开始就出现了不变中的巨变。

不同的改革主导权 任何国家、任何大规模的社会改革,如果离开了国家政权的主导和支持,就根本无从谈起。建立在小农经济基础上的封建制度与文化结构同传统的政治经济一样,曾经为中华民族走向世界前列发挥过巨大作用。但是随着历史的发展和时代变迁,它的价值取向、思维方式逐渐落伍,阻碍着中国人认识世界和走向世界。近代以来,封建政治体系的衰败已到了无可挽救的地步。清朝政府作为封建专制主义的政权,不仅具有历代王朝政治的一般特点,更由于是一个以少数民族统治为核心的政权,其集权政治更为强化。统治者动用各种手段以维护封建专制制度及其固有的统治秩序,甚至把控制效率提高到了窒息官僚阶层内部发挥主动性和创造性的地步。因此,在外迫强敌的危急时刻,清王朝的政治体系依然昏昏沉沉而无及时反应,封建专制固化了统治阶层进行变革的指导思想和行为方式,未能在西方列强的冲击下,通过改革以寻找出路。一直到19世纪末,除了个别孤零零的单项表演式的、最终归于失败的“洋务运动”和“戊戌变法”,清政府没有也不可能带领全国人民去进行改革,甚至没有完成全民族的向近代化国家发展所必须的观念更新与转变,前面所谈的诸如得风气之先的诸如服装、发型的变革都要受到清政府的阻挠,都要经过几十年时间才能被人们接受,任何形式的对旧制度的改革根本就无从谈起。甲午战争一役,中国惨败于日本,从此沦为任人宰割的半封建、半殖民地

国家,历史发展留给中国可选择的机遇和自主性大大减少了。辛亥革命的伟大之处在于它结束了在中国延续二千年的封建帝制,然而由于领导这场革命的民族资产阶级的软弱性,其革命的成果很快就被袁世凯窃夺。袁世凯置民族利益与国家前途于不顾,热衷于独裁专制和复辟称帝,将中华民族拖入军阀割据混战、民不聊生的苦难深渊。此后,中国社会内部战乱不断,日本帝国主义发动全面侵华战争,正常的社会发展进程被打断,丧失了进行社会改革的社会环境和条件。

近代日本家族制度的改革是在推翻了幕藩体制,建立了资产阶级政权之后所进行的,这就为改革提供了组织上的保证。明治政权带有很大的封建性,这一点是毫无疑问的,它决定了明治维新以后改革的不彻底性,把已经灭亡了的武士阶级的家族制度用法律的形式推广到全社会就是其中的典型。但是,对武士家族制度的推崇并不能简单地定性为保留或恢复封建传统,它体现了明治新政权对未来发展道路的选择。《明治民法》论争及其保守的“延期实施派”取胜的结局实际上有着深刻的社会背景。作为曾经推动明治维新走向成功、并掌握着明治政府权力的执政者阶层,他们大都是下级武士出身,武士道精神和儒家思想深深地植根于他们的头脑之中。在他们接受了西方近代文明之后,希望通过“殖产兴业”、“文明开化”政策的实施,实现“富国强兵”的理想。在引进西方先进技术、设备、发展近代工业的同时,也对西方政治制度进行过积极的探索 and 思想启蒙。明治维新之后的“文明开化”政策带来的西方近代思想如潮水般涌入日本,自由民权运动此起彼伏,直接危及到天皇专制统治,明治政权因此而大伤脑筋。在采取了以武力镇压为首的种种措施的同时,执政者们逐步认识到,仅仅用露骨的专制主义来强迫人们对国家付出忠诚和牺牲,未必能使人们自发地服从,甚至还会引起反感。于是,开始对大规模吸收外来文化进行反思。经过谨慎的选择,他们认为与西方资产阶级的民主思想相比,统一集权的国家意识更适合于处于落后状态的日本,以儒家的“忠孝”思想相号召,不仅有利于日本政治统治的稳定,而且有利于国家的发展。于是从德国国家主义哲学与日本传统的儒学道德相结合的角度上,确定

了明治政权的思想基调。从此,人们所重视并积极实践的是以德国的国家主义来纠正明治初年以来盛行一时的英美功利主义思想和自由主义、个人主义倾向及法国的民权思想,在此基础上恢复曾被启蒙学者猛烈批判过的儒学。国家主义思想与近代自由民主精神存在着许多不可融和的地方,但是对于当时处于后进地位和列强觊觎环境中的日本来说,又有一定的合理性。于是,浸透了儒家思想的“东洋道德”与西洋技术在日本找到了一个共同的生存空间。在家族制度问题上,尽管武士阶级已经不复存在了,但是强调忠诚、奉公、权威,以父权家长制和家督继承制为核心的武士的“家”制度正适用于明治政权的统治政策,因此,被明治政权用近代法律的形式加以确定和维护。事实证明,“家”制度在近代的延续并不是封建制度在近代社会的简单再现,而是在社会制度、社会结构都发生根本变化的情况下,国家政权为实现统治而做出的抉择。它是明治政权“东洋道德、西洋技术”指导思想的具体体现。所以,“家”在近代化过程中的作用正像其政策制定者本身充满了矛盾那样,一方面带来人们之间的不平等,一方面却在近代日本经济、政治发展过程中发挥了巨大的作用。所以,对“家”制度在近代社会中的延续做出简单的肯定和否定,都不是客观的、科学的态度。

家族制度发展的不同趋势 中国的宗族是古老而延续久远的社会组织。在中国历史上几度遭到破坏,又恢复重建,显示出顽强的生命力。进入近代,在西方文化的影响和一次次革命运动的冲击而前,宗族内部为适应社会的发展趋势也出现了一些调整 and 变化。如民国6年(1917年)湖北省汉阳《罗氏宗谱》在扉页上印上国旗,并写有“五族共和,民国万岁”的口号,民国22年(1933年)《江西黄氏宗祠五修宗谱序》中写进了“孙总理之遗教,以宗族团体做基础连成一个大民族团体”的内容^①,说明先进的思想已经影响到一部分宗族。在有些宗族的族谱中,出现了过去不曾有过的妇女入谱现象,如民国22年桂林张氏

^① 多贺秋五郎:《中国宗谱的研究》上卷,日本学术振兴会1981年版,第311页。

族谱记曰：“吾国谱牒之作，而不载女子子，以女子作他人妇也，然近世风俗男女并重，且政府修订民法，女子亦有继承权，是女子于家中已取得平等之地位，兹编，原载女子子断，自近代为始，调查所及者则书之，调查不及者则阙之，非敢改异也。”还有的索性“男女并列”（广平程氏族谱，民国19年）^①，说明妇女的地位有了上升的趋势。但总的来说，尽管近代以来每一次重大的社会进步运动都首先要批判家族制度，但家族制度并没有发生明显的、根本的变化，直到新中国成立之前，家族制度基本上保留了宋元以来的特点。因此，徐扬杰先生在其著作《中国家族制度史》中，将存在于中国历史上的两个不同时期即封建社会后期和半封建半殖民地社会的家族制度，统称为“近代封建家族制度”或“近代家族制度”。^②

明治政权以法律形式将昔日武士阶级的“家”制度推广到全体国民，实际不过是当时国内国家主义意识形态在法制领域的具体运用。实际上，近代以后，经济的发展带来人们社会生活的变化，“家”的根基已经丧失，小家庭日益成为家庭生活的主体。传统家族制度对人们的影响越来越多地表现在思想意识、行为方式层面，而不是局限于“家”的组织本身。日本人的“家”是一个以家业为核心的家族经济共同体，由于人们对这个共同体本身机能的重视，使非血缘家族成员也可进入家庭，其意义在于不仅大大减轻了血缘传承的惟一性与重要性，也使家族关系带有明显的主从关系的色彩。从这个意义上说，家族本身就是一个独特的社会集团，无数这样的集团构成了日本社会的基础。在长期的家族生活的熏陶下，使日本人习惯于以家族社会的价值观念处理社会事物。人们在家族内部必须奉行的准则，也成为在家族以外的社会里奉行的准则，不仅如此，家族思维定式也使日本人轻而易举地将日

^① 多贺秋五郎：《中国宗谱的研究》上卷，第312页。

^② 参见徐扬杰：《中国家族制度史》，人民出版社1992年版。作者在论述中国家族史分期时使用“近代封建家族制度”，但在具体论述时使用“近代家族制度”和“近代封建家族制度”。

本独特的家族关系移植到家族以外的社会机能集团如国家、企业当中，形成家族的社会集团化与社会集团的家族化二者互为表里的独特格局。

在政治方面，日本整个国家被作为一个巨大的家族集团，天皇与国民的关系是父子关系及本家与分家的同族关系。在近代日本社会中有一大批家族国家观的鼓吹者，如东京大学教授、哲学界权威、有“《教育敕语》官撰注释书”之称的《敕语衍义》的作者井上哲次郎（1855—1944）说：“国君之于臣民，犹如父母之于子孙，即一国为一家之扩充，一国之国君指挥命令臣民，无异于一家之父母以慈心吩咐子孙，故我天皇陛下对全国呼唤尔臣民，则臣民皆应以子孙对严父慈母之心谨听感佩。”^①法学家穗积八束也宣扬“我千古之国体以家制为依据，家之扩大成国，国之缩小成家”。^②在家族国家中，父权家长的权力与天皇制的专制统治是互相统一的。所以，国民要像侍奉父母那样服从天皇制国家的统治。可见，宣扬家族国家观的目的，就是为了使国民自下而上地支持天皇制国家，用“自然之情”（对尊长、祖先的敬爱）支持“当然之道”（天皇的统治）。把国家比做家族，把统治者与国民比做父子，这实在是近代日本人的一大发明，正如罗素所说：“除了在日本外，现代人哪个也不会想起来假定政治权力在什么地方应当和父母对儿女的支配权等量齐观。”^③而这种家族国家观确实实在近代日本国民思想统治乃至在进行侵略战争时的国民动员中发挥了巨大的作用。

在经济方面，近代日本企业的发展也是依据家的体制来实现的。江户时代商家一般都是以家业为中心的、按照本家——分家——别家序列而存在的同族经营集团。这种遍及社会各个角落的家族体制为近代日本工业化过程中的企业形成提供了既现实，又实用的模式。如三

① 井上哲次郎：《敕语衍义》，《近代日本思想大系》31，《明治思想集》Ⅱ，筑摩书房1977年版，第91页。

② 穗积重威编：《穗积八束博士论文集》，有斐阁1943年版，第435页。

③ [英]罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第51页。

菱公司在创业之初就在公司规则中强调：“本商会虽称公司，其实完全是一家之事业，大异于其他募集资金结社者。”^①在日本资本主义走向垄断的过程中，日本的企业集团都采取“家族康采恩”的形式，即在企业的最高层（总公司）由严密的家族组织来控制，把属于财阀家族的企业作为直系公司，在模拟家族关系的形式下，通过股份收买建立旁系公司。在家族总公司——直系公司——旁系公司这样的序列下，通过控股公司和连锁董事会（日本的企业界至今仍援用的一种控制手段）将许多企业置于自己的控制之下。在企业的经营管理方面，德川时代的町人家族奉公人制度，被近代企业继承、发展和完善，形成终身雇佣制——至今大多数企业仍然坚持的雇佣制度。“终身雇佣制就是发展了的家族制度”^②，可以说家族制度与经济 and 经营体制的结合是近代乃至战后日本经济发展的重要原因之一。

三、近代中日两国的家庭

1. 中国近代婚姻与家庭结构

从鸦片战争开始，中国遭遇到前所未有的西方侵略和价值观念的冲击，随着外国资本、商品和文化的大量涌入，随着中国商品经济的发展和改革的蓬勃开展，中国也在缓慢、曲折地迈向近代社会。在这样一个大的社会历史背景下，家庭也相应地发生了一些变革。

近代家庭变革在婚姻方面体现得最为明显。首先是婚姻自由得到

^① 岩崎家传记刊行会：《岩崎弥太郎传》下，东京大学出版会 1980 年版，第 152 页。

^② 高桥龟吉：《战后日本经济跃进的根本原因》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 322、324 页。

提倡。在中国封建社会,婚姻历来都是父母之命,媒妁之言,婚姻当事人没有自主的权利。在清末民初,随着新思想和新文化的传播,一些知识分子开始强烈反对封建包办婚姻,主张婚姻自由。他们赞美“欧美诸国,男女自择,阴阳和谐,内无怨女,外无怨夫,群治之隆,蒸蒸日上”。^①而此时正逢一些早期留学生陆续学成回国,他们不仅带回了日本和西方的婚姻观念,还由于他们的特殊身分和文化背景,率先成为婚姻自由的实践者。从报刊中频频出现“婚姻自由”的字样可以看出,婚姻自由已经不再是少数人的高谈阔论,而是相当有影响的新潮观念了。1902年6月26日,《大公报》上登载了署名“南清志士”的一则征婚广告:

今有南清志士某君,北来游学。此君尚未娶妇,意欲访求天下有志女子聘定为室。其主义如下:一要天足。二要通晓中西学术门径。三聘娶仪节悉照文明通例,尽除中国旧有之陋俗。如有能合以上诸格及自愿出嫁而又完全自主者,毋论满汉新旧,贫富贵贱,长幼妍媸,均可。请即邮寄亲笔复函,若在外埠能附寄大著或玉照,更妙。信面写AAA,托天津《大公报》馆或青年会二处代收。^②

尽管这个征婚者可能碍于社会压力,未能公开真实姓名,但这毕竟是中国历史上第一则征婚广告。征婚者提出的择偶标准,代表了当时国人对妇女认识的最新观念,也反映出有识之士意欲自主决定婚姻大事的欲望,故此广告被当时媒体誉为“世界最文明之求婚广告”。^③受

① 凤城蓉君:《婚姻自由论》,李又宁、张玉法:《近代中国女权运动历史资料(1840—1911)》(上册),台北传记文学出版社1975年版,第684页。

② 转引自闵杰:《近代中国社会文化变迁录》第2卷,浙江人民出版社1998年版,第239页。

③ 《中外日报》1902年7月27日,转引自闵杰:《近代中国社会文化变迁录》第2卷,第240页。

辛亥革命所掀起的妇女解放、女权运动的影响,婚姻自主、志同道合成为十之八九新青年追求的理想婚姻。如有人回忆辛亥革命后湖南的情况说:“男女自由交际、结婚自由和男女平权的呼声很高,……湖南女子开始冲破了旧礼教的封锁线,纷纷要求入学,要求有选择配偶的自由,因此女学校逐步有所发展,而自由结婚也不是家长所能阻止了的。”^①

文明婚礼开始出现。传统的中国婚礼,讲求各种繁文缛节,令人不堪应付。20世纪初期,由于西式婚礼颇合主张婚姻自由人士的口味,一时间实行者大有人在,报刊的报道也起到推波助澜的作用,因此在一些大城市成为时尚。这种当时称之为“文明结婚”或“文明婚礼”的最大的特点是体现新郎新娘的意志,与中国传统婚礼完全由父母做主,一对新人像木偶一样任人摆弄完全不同。如1907年《女子世界》第6期有这样的报道:^②

丙午闰四月初五日,王君雅先(前上海爱国学社生)与吴君震(上海务本女学生),在锡金学务处,举行婚礼,屏除一切旧俗,参用文明规则,来宾云集,欢声若雷。新娘新郎,皆服西装,首行结婚礼,次见家族,次受贺。竞志女学生及单级私塾女生合唱自由结婚歌,歌毕而散。

五月二十日为范君绍洛(日本留学生)与林蕙女士(日本留学生)结婚之期,在连元街王宅举行,礼式略同。而范君林君均系自由结婚,在东京订定,尤为特色云……

记者曰,新婚礼渐通行,有普及象,新家庭之出现,当在不远。

^① 文史资料研究委员会编:《辛亥革命回忆录》第2册,中华书局1962年版,第195页。

^② 李又宁、张玉法:《近代中国女权运动历史资料(1840—1911)》(下册),台北传记文学出版社1975年版,第1315页。

婚礼的革新,体现了人们在婚姻观念上的自由追求。在婚姻自主、文明结婚出现的同时,离婚案也开始上升。1930年出台的《民法·亲属编》规定“夫妻两愿离婚者,得自行离婚”;1934年颁布的《中华苏维埃共和国婚姻法》也确认离婚自由,“凡男女双方同意离婚的即行离婚”。这些法律摒弃了封建社会男子单方面“出妻”的法律,使妇女与男子一样拥有了离婚的权利。1931年,末代皇帝溥仪的妃子文绣通过法律诉讼的形式最终与溥仪离婚,成为当时轰动一时的大事。据统计,1930年上海市的离婚案达到853件,其中男方提出离婚的为177件,占20.5%,女方提出的138件,占16.18%,双方协议离婚的538件,占63.07%。在离婚原因中,“意见不合”居多,占离婚总数的73.39%。^①这就意味着人们已经将夫妇的感情作为婚姻的重心,对没有感情基础的买卖婚姻、包办婚姻是根本的否定。

尽管在婚姻家庭方面出现了一系列可喜的变化,但“只能讲在旧的一潭死水中掀起了一道美丽的浪花”^②,对此不可估计过高。因为真正的婚姻自由的实现涉及经济发展、观念的更新以及文化传统的变革,在旧中国各方面都处于低水平的社会里,不可能实现婚姻自由的本质的飞跃,传统观念仍然严重束缚着人们的头脑。例如,辛亥革命时期“有学问的革命家”章太炎在丧偶后准备再婚时,把“有服从性质”作为择偶的标准之一,体现了他的民主思想的局限性。在接受了20多年西方教育后担任北京大学教授的马寅初居然也过着妻妾同堂的生活。被誉为“只手打孔家店的老英雄”的吴虞在猛烈批判封建专制主义的同时,却反对女儿自由恋爱。新风气的出现仅仅限于接受西方文化较多的大城市及知识阶层。就整个国家来说,特别是广大农村地区,直到新中国成立之前,在婚姻与家庭方面并没有发生根本的变

^① 邓伟志:《近代中国家庭的变革》,上海人民出版社1994年版,第138—139页。

^② 李喜所:《民国初年生活观念和习俗的变迁》,冯尔康等编:《中国历史上的生活方式与观念》,馨园文教基金会1998年版,第239页。

化,实现真正的男女在婚姻关系中的平等,还需要一个很长的历史过程。

在家庭结构方面,历史上累世同居的大家庭虽然受到人们的崇尚,但如同瞿同祖先生所说,这种大家庭“只有着重孝悌伦理及拥有大量田地的极少数仕宦人家才办得到,教育的原动力及经济支持力缺一不可,一般人家皆不易办到”^①,在清代比明代已明显减少。在五四新文化运动中,一些人直接对千百年来作为理想家庭形态的大家庭制度进行了批判。例如,瑟庐 1922 年在“家庭革新论”一文中指出了大家庭的弊害:第一是蔑视个人的人格。“因为父权重大的缘故,一家的人,皆统于一尊,所以家长对子女,差不多有生杀予夺之权,俗语所谓‘父要子死,子不得不死’,至今仍为一般的信条”。第二是养成依赖心。“一家的事,都由家长单独负责,别的人可以不必过问,所以往往有一人挣钱全家坐食的事情。生利的人太少,而分利的人太多,其结果致生利的人不得不取人不正当的钱财以养活全家。而分利的人,一无能力,不得不成为寄生者”。第三是阻碍个人的自由发展。“由于父权的重大,家族的行动,都不得受其束缚,或则有了卓越的天才,而缺相当的教育,或则有了特殊的能力,而受牵制于家人。欧美的近代文明可以说都是个人发展进步的结果,然在中国,个人的自由都被家庭所束缚,个人的发展,都受家庭的阻害”。^②

随着民国的建立和封建王朝的统治被推翻,完全依靠宗法制维系的大家庭已经失去了法律保障和国家政权的保护,再加上社会动荡不安,人口众多的大家庭已很难适应外界环境的急剧变化,因而难以为继。比如,许檀利用“咸丰十一年(1861)九月被难大小男丁妇女节义纪实”这一资料,对山东宁海州的家庭结构进行了分析,得出当时联合

^① 瞿同祖:《中国法律与中国社会》,中华书局 1981 年版,第 5 页。

^② 转引自邓伟志:《近代中国家庭的变革》,上海人民出版社 1994 年版,第 77—78 页。

家庭占33%的结论。^①而中国社会科学院人口研究中心1980—1981年间对京郊、闽、江、浙、鲁、川、陕等七省市进行的上世纪30年代至40年代生育史材料调查结果表明,1930年至1940年间,这七个地区的联合家庭和直系联合家庭占总户数的21.26%,^②较之清代宁海州的比例呈明显的下降趋势。人口学家陈达于1946年用英文写成的《现代中国人口》一书中也指出民国时期大家庭已经减少,他说:

照我国的传统习惯,家庭的成员有时不只是局限于父母子女,而且连带父系及母系的亲戚在内。在西方偶有人认为中国的家庭必然是庞大的。这是以前中国的知识分子也一样相信的。但据可靠的实际资料,目前大家庭有逐渐减少的趋势了。并且我国高度的出生率往往伴随着高度的死亡率,结果造成在大家庭中的生存子女的数目也是不多的。至于亲属及戚属同居的情形,目前也不如往日的普遍了。^③

大家庭趋于减少,意味着小家庭即核心家庭的比例在上升。有人对1820年(嘉庆二十五年)和1912年汇造的宣统年间全国各省区的家庭规模进行比较,发现全国多数地区家庭规模在缩小,如直隶由5.67人缩小为5.15人,奉天由10.32人缩小为6.45人,山西由6.83人缩小为4.82人,山东由6.91人缩小为5.49人,甘肃由8.14人缩小为5.18人,浙江由6.08人缩小为4.25人,云南由6.34人缩小为4.66

① 许檀:《清代山东的家庭规模与结构》,《清史研究通讯》1987年第4期,在该分析中核心家庭约占总户数的35.53%,直系家庭占29.44%。

② 许涤新:《当代中国的人口》,中国社会科学出版社1988年版,第359页。作者指出,联合家庭指两对以上已婚兄弟组成的家庭,直系联合家庭指由一对夫妇(或鳏夫、寡妇)及两对以上已婚子女组成或两对以上已婚兄弟及其子女组成的家庭。

③ 陈达:《现代中国人口》(中译本),天津人民出版社1981年版,第33页。

人,福建由 5.93 人缩小为 4.97 人,湖北由 6.84 人缩小为 5.60 人。^①核心家庭包含着两种最基本的家庭关系:夫妇关系和亲子关系。其特点是对亲属网络的依赖性较小,独立性、机动性、灵活性较大。这种家庭有利于形成家庭中的平等关系、平等权利,实现家庭的民主,减少家庭生活中的矛盾和纠纷,满足不同代人对不同生活方式的追求。核心家庭是现代都市和工业社会主要的家庭模式,据旧中国的官方统计,从 1911 年到 1947 年,中国的户平均规模在 5.17 人—5.38 人之间。同时期民间学者的调查结果也表明那时的平均家庭规模在 5 人左右。^②在近代中国,小家庭成为大趋势,固然有社会生活变化、观念的改变等大环境的原因,还有一些社会经济方面的具体原因。如生活水平低,尤其是战乱频繁,使人们所得不足自给,更无力维持家人的生活;由于人口增长,人均土地日益减少,直接影响到家庭生活的质量,限制了家庭人数的发展;随着近代工业的发展,农民纷纷离开农村到城市寻求生计,因而促进了家庭的分化。

2. 明治后期日本家的变化与军国主义对家族制度的恶用

明治政府在制定《明治民法》过程中,只是把封建时代武士阶级的家族制度作为理想的形态,而全然漠视平民的家族状况,所以,在《明治民法》有关家族制度的规定在制定的当时即已经脱离了家族生活的现实。经过明治维新后几十年的发展,随着资本主义生产关系不断向各个领域渗透,到了 20 世纪初前后,在政治、经济、社会、道德等方面都发挥了极其重要作用的家族制度呈现明显的解体趋势,人们的思想观念也在变化。

明治维新后,人们有了选择职业的自由和受教育的机会,公共交通

^① 乔治强主编:《中国近代社会史》,人民出版社 1992 年版,第 91 页。

^② 许涤新:《当代中国的人口》,第 345 页。

事业迅速发展也为人口的流动提供了条件。随之而来的就是由于求职、就学而出现的都市人口的增加,尤其是资本主义工业化的发展带来产业结构的变化。从1872年到1920年的将近半个世纪时间里,从事第一产业的人口从84%下降到54%,而从事第二产业及第三产业的人口由11%上升到36%。

表3—1 就业者构成比例变化表^① (%)

时间 \ 职业	农林水产业	工矿业	商业金融 运输业	公务、自由业	其他
1872年	84	5	6	3	2
1892年	75	11	9	3	2
1902年	67	14	11	4	4
1912年	60	18	13	5	4
1920年	54	21	15	6	4

由于农村商品经济的发展,造成自给自足经济的瓦解,许多人不得不为追求农外所得而到城里做工。以新泻这个输出劳力的农业县为例,1911年,出外做工者大约10万人,1915年达12万人,其中有30%~33%的人在东京工作。^② 农村、山区的人口大量涌入城市,使城市人口迅速增加,依工资收入维持生计的人口比重逐年增加。据大桥隆宪的统计,靠工资所得而生活的家庭所占的比例,在1888年只有11.2%,1909年增至33.5%,至1920年已达45.3%。^③ 旧的家族传统不得不面对新的现实:家族成员离开祖先的基地和过去赖以生存的家到外地居住;亲子别居,次子、三子成家另过;以一对夫妇为核心的小家庭(即核心家庭)的数量逐渐增多,而以父子关系为核心的纵式家族则趋于减少。1920年(大正9年)日本首次进行的国势调查的结果表明,

① 森冈清美:《现代家族变动论》,密涅瓦书房1993年版,第62页。

② 森冈清美:《现代家族变动论》,第64页。

③ 大桥隆宪:《日本的阶级构成》,岩波新书1971年版,第26—27页。

就全国而言,核心家庭所占比重已达71%,而数代同居的大家族只占三分之一。尤其是在大城市,核心家庭的比率更高达85%。从职业别来看,即使是农民、渔民家庭,除去经济比较落后的东北地方三代以上同堂的大家庭比率稍高,约占56%以外,就全国平均而言,核心家庭的比率也达到58%。(见表3—2)

表3—2 日本近代家庭结构调查表(1920)①

		家庭 总数	一代人 家庭	两代人 家庭	三代人 家庭	四代人 家庭	五代人 家庭
地 区 别	全国	1000.0(11,119)	176.8	532.4	265.2	25.2	0.2
	全国城市	1000.0(2,130)	259.2	588.8	145.5	6.6	—
	六大城市	1000.0(1,170)	274.4	594.9	124.8	5.9	—
	东京市	1000.0(448)	254.5	627.2	111.7	6.6	—
	大阪市	1000.0(270)	274.1	574.1	148.1	3.7	—
	全国郡部	1000.0(8,989)	157.4	518.9	293.8	29.4	0.2
	北海道郡部	1000.0(340)	161.8	653.0	182.3	2.9	—
	东北地方郡部	1000.0(910)	112.1	456.2	353.8	76.9	1.1
	东北五县郡部	1000.0(676)	81.3	448.2	389.1	79.9	1.5
	青森县郡部	1000.0(112)	107.2	419.6	419.6	53.6	—
	岩手县郡部	1000.0(135)	37.0	392.7	451.8	111.1	7.4
	北陆地方郡部	1000.0(647)	123.6	487.0	349.3	40.2	—
	关东地方郡部	1000.0(1,566)	170.0	512.0	277.8	40.2	—
	中部地方郡部	1000.0(1,472)	150.2	519.0	313.1	17.0	0.7
	近畿地方郡部	1000.0(970)	148.5	572.3	266.0	12.3	—
	京阪地方郡部	1000.0(861)	149.8	586.5	254.4	9.4	—
	大阪府郡部	1000.0(273)	175.8	652.1	161.1	11.0	—
	中国地方郡部	1000.0(951)	189.4	475.2	307.0	28.4	—
	四国地方郡部	1000.0(595)	171.4	511.0	292.4	25.2	—
	九州地方郡部	1000.0(1,583)	171.7	544.2	266.5	17.7	—
	宫崎县郡部	1000.0(132)	212.2	545.4	227.3	15.2	—
	鹿儿岛县郡部	1000.0(279)	186.4	602.1	197.1	14.4	—

① 该表系户田贞三在1937年出版的《家族构成》一书中根据1920年日本首次国势调查结果所做。户田贞三:《家族构成》,新泉社1982年新版,第347页。

		家庭总数	一代人家庭	两代人家庭	三代人家庭	四代人家庭	五代人家庭	
职业	全国郡部及城市	I	1000.0(5,198)	94.8	480.7	378.0	44.4	0.5
		II	1000.0(4,571)	224.0	601.3	166.4	8.5	—
		III	1000.0(1,350)	325.2	499.9	166.7	8.2	—
业	六大城市	II	1000.0(958)	277.7	595.0	122.1	5.2	—
		III	1000.0(191)	267.0	581.2	141.3	10.5	—
别	东北五县郡部	I	1000.0(432)	41.7	400.4	437.5	118.0	2.3
		II	1000.0(173)	127.1	554.9	300.5	17.4	—
		III	1000.0(71)	211.2	479.1	309.8	—	—

注：表中 I 为户主从事农林渔业的家庭；II 为户主从事工商、矿业、交通运输业的家庭；III 为户主是公务员及从事自由业的家庭。

这种小家庭从经济上摆脱了家的束缚，使家长权和家制度日益丧失其存在的基础。随着家族形态的变化，人们的观念也发生了变化，人们越来越多地使用具有“Family”或“Home”意义的“家庭”这个概念。这里所说的家庭与过去作为经济共同体的“家”(Ie)完全不同，它不是以户主为中心、若干家庭寓于一户的父权家长制家族，而是以夫妇为中心的小家庭。正如1892年创刊的《家庭杂志》中所描绘的那样，“慈爱的父母，和睦的兄弟，亲密的夫妇，善良、忠实、努力且质朴、谦逊的一家，这就是人世的幸福，地上的天国，理想的家庭”。^①同时，在夫妇关系中，“主人”与“主妇”的称呼也开始流行。尽管“主妇”这一称呼和这一称呼所反映出的内涵离妇女解放还相去甚远，但毕竟说明妇女在家庭中提高了地位。上述这些变化说明，传统的家族制度已经落后于现实，不适应近代社会的发展。越来越多的家族成员与户主或父母分居异处，独立生活，其必然结果是使户主权与亲权难于贯彻。人们通过接受近代文明，使家的观念和祖先崇拜的传统日渐稀薄，这就从根本上

^① 《家庭杂志》第24号，引自上野千鹤子：《近代家族的成立与终结》，岩波书店1994年版，第105页。

动摇了家长(户主)的地位,传统家族制度的瓦解是历史发展的必然趋势。

在传统家族制度趋于瓦解的形势下,强调家的地位与家长制的家族法律显然已不合时宜。《明治民法》中的家,不是实际上生活在同一住宅之内的婚姻、血缘集体,而只是相同户籍的一群。《明治民法》所界定的家族的概念为“户主的亲属且在其家者及其配偶”。这里的“在其家者”其实只是在户籍上属于本家族,实际上未必同居一堂。尽管随着近代工业的发展,农村人口大量流入城市,父子、兄弟可能相距百里千里,但在法律上仍同属于一家。而且作为家之代表的户主未必负担所有家族成员的生活,也未必与所有家族成员住在一起,却享有从各个方面统制家族成员的大权,这是非常不合理的。此外,随着小家庭越来越多地脱离大家族,人们也希望从法律上将以父子关系为核心的家族制度,改变成为以夫妇关系为核心的家族制度。因此,以武士家族制度为基础制定的家族法因其处处维护不平等,而受到颇多指责。一些进步学者明确指出现行家族制度是即将破败的制度。1911年(明治44年),民法学者、京都大学教授冈村司在岐阜县教育总会上所做的讲演中指出,“家族制度已成为过去之遗物,终非当世之物。从其存在于今日之惰性可见,只不过保持其残喘之势,早晚免不了废灭之运”。冈村司因对家族制度进行了批判而祸从口出,受到了“谴责”处分。^①为了挽救家族制度的衰颓,1919年(大正8年)政府设立了旨在修改民法的临时法制审议会。经过长年的审议和争论,终于在1925年(大正14年)公布了“民法亲属编改正要纲”,1927年又公布了“民法继承编改正要纲”。修改民法的初衷本来是要使家族制度更符合“淳风美俗”,但是在临时法制审议会审议过程中,由于一些进步学者的积极争取,同时也因不能对明治维新以来家族制度的变化熟视无睹,“民法亲属编改正要纲”和“民法继承编改正要纲”实际上对《明治民法》进行了一些积极的调整。比如,限制了户主对家族成员的住所指定权和婚姻决定

^① 森冈清美:《现代家族变动论》,密涅瓦书房1993年版,第56页。

权;在一定程度上限制了亲权,保护了子女的利益;有关家督继承制的规定有了明显的松动,规定除了维持家的必要财产之外,家督继承人要把前户主的财产不分男女分给被继承人的直系亲属和配偶,将《明治民法》中庶出男子优先于嫡出女子的家督继承人顺序改为嫡出女子优先于庶出男子;妇女的地位也有所提高,母亲有权行使亲权,废除了夫对妻的财产管理权,夫妻双方有平等的离婚权利。从这些内容上看,“民法亲属编改正要纲”和“民法继承编改正要纲”有了较为明显的个人主义、男女平等的色彩,比《明治民法》的“亲属编”和“继承编”有了很大进步。十分遗憾的是,“民法亲属编改正要纲”和“民法继承编改正要纲”所反映出来的修改《明治民法》、改革家族制度的成果转瞬即逝。两个“要纲”公布不久,世界经济危机便波及到日本,使日本的经济陷入困境,尤其使半封建的、落后的而又被卷入资本主义经济的农村受到沉重打击。统治者再次感到强化家族制度对维护统治的必要,两个“要纲”付诸实施已不可能。紧接着,从1931年开始,日本发动了侵华战争,继而发动太平洋战争,直到1945年战败。在长达15年的时间里,全国上下陷入战争体制。家族制度不仅不能进行改革,反而被军国主义与法西斯势力用来服务于侵略战争。传统家族制度历来是统治的基础和工具。在战争体制下,日本军国主义者更加懂得家是“第二个国民养成所”,“日本人真正的国民性格来自传统的家,所有子女于家中得为人之道,他们的全部生涯都离不开家庭的感化。作为日本精神具体体现的家是独一无二的健兵健民的母胎”。^① 为了进行战争动员,首先进行家庭动员,1942年文部省社会教育局发布的《战时家庭教育指导要纲》中,要求日本国民明确家的特征及家的使命,这就是:

(1)家是遵照祖孙一体之道,以家长为中心结合而成,以

^① 大政翼赞会调查会第五委员会:《关于家的调查报告书》,《资料·日本现代史·12·大政翼赞会》,大月书店1984年版,第572页。

人间生活最自然的亲子关系为根本的、于情爱敬慕间培养人伦自然秩序的、具现永远生命的生活之场所；

(2) 家是以皇室为宗家、作为国之家而生成发展的、在历史和现实中基于忠孝一致之大道培养子女的道场；

(3) 家是遵从亲子、夫妇、兄弟、姐妹和合团乐之序，各尽其分，扶老养幼，在亲和的生活里自他如一、物心如一、积极修炼，培养参与世界新秩序建设素质之场所。^①

在家族国家观甚嚣尘上的形势下，家庭的一切都与战争紧紧地相连，不仅家庭的所有功能都被军国主义者运用于战争，而且实行了严格的战时家庭统制，以国家权力粗暴干涉家庭生活。此时不同年龄的人分别被称为“军国少年”、“军国少女”、“军国之妻”、“军国之母”，家庭则被称作“军国家庭”。战争期间军国主义政府的家庭统制主要有以下表现：

通过被称作“古来之宝贵传统”的“邻保协和”制度，加强对各个家庭的控制。“邻保协和”实际是封建社会后期幕藩体制控制农民的联保制度——五人组制度在新形式下的再现。根据内务省 1940 年 9 月下达的“部落会町内会整備要領”，在地方行政的最下级组织町内会之下，在居民中建立邻保班。邻保班由十户家庭组成。由于青壮年男性大部分都上了战场，所以，参加邻保班活动的成员主要是妇女与老人。邻保班的任务是传达和贯彻政府的方针，协助政府进行战争动员，并发挥居民互相监督的作用，揭发对政府不满的人和事。生活必需品也通过邻保班在指定的时间配给。邻保班每月定期召开例会，从 1941 年 7 月 1 日起，全国各地的邻保班例会都在同一时间召开，一齐随着收音机的广播，遥拜皇宫，悼念战死的军人。战时的邻保组织实际是彻底的国

^① 汤泽雍彦编：《日本妇人问题资料集成·第 5 卷·家族制度》，家庭出版 1976 年版，第 479 页。

民动员和家庭统制机关。每个人、每个家庭都被置于邻保组织的监控之中。

利用已经成为历史旧制的“家”的祖先崇拜功能,强调忠君爱国和推行天皇崇拜。军国主义政权要求国民把“敬神崇祖”置于“树立健全家风”的首要位置,强调“敬神崇祖是祖孙一体之道的中枢。敬神实为归一于天皇,崇祖乃对天皇侍奉的祖先崇而祀之。敬神与崇祖相一致,是忠孝一致之大道的显现”^①,要求各家各户必须设神龛,奉祀由伊势神宫^②颁发的天照大神的神符,每天全家人要一人不落地在神龛前礼拜祭祀,还要在每天早晨向皇宫方向遥拜,祈祷皇室的安泰。忠君爱国的意识形态,通过遍及各家各户的宗教性祭祀活动而深入人心。

婚姻被纳入战争轨道。在战争中,结婚和生儿育女都与“报国”联系在一起。媒体和舆论大肆进行“结婚报国”、“育儿报国”的宣传。1941年内阁制定并发布的“人口政策确立要纲”中要求人们“排除以个人为基础的世界观,确立以家和民族为基础的世界观”,早婚多育被置于“国策”的位置上,舆论界也宣传“结婚是比什么都重要的奉公”。为了贯彻“结婚报国”、“育儿报国”的政策,结婚报国恳谈会之类的组织在各地相继成立。1942年10月,战时生活局甚至要求“大日本妇人会”的每个支部都要设立结婚斡旋委员会,其任务就是“进行结婚报国思想及实践的启蒙”。^③ 此时的报刊杂志也连篇累牍地发表“早婚名人促进结婚座谈会”、“战时促进结婚座谈会”等消息和文章。尤其是与伤残军人结婚被作为“美谈”而大力报道,“成为这些勇士的妻子,做他

① 文部省社会教育局:《战时家庭教育指导要纲》,汤泽雍彦监修:《日本妇人问题资料集成·第5卷·家族制度》,家庭出版1976年版,第480页。

② 伊势神宫:位于三重县伊势市。日本规格最高的神社之一,祭祀天照大神,明治以后成为国家神道中心,天皇即位时要前往参拜。

③ 《资料·日本现代史·13·太平洋战争下的国民生活》,大月书店1990年版,第487页。

们的杖、他们的柱而度过一生”被渲染为“日本妇女最崇高的任务”。^①在这种舆论的引导下,许多兵士都是出征前仓促结婚,双方连基本的了解也没有。至于那些被迫嫁给伤残军人的女性完全是出于一种“道义”,实际上毫无感情可言。可见,“国策结婚”是对人权的粗暴践踏。

人口政策直接为战争服务。明治维新之后,增加人口被作为日本富国强兵的基本国策。至1935年,日本的人口已从明治初年的3500万人左右增加到6900多万人。^②太平洋战争爆发后,战线被无限延长,明显出现人力的匮乏。因此,在侵略战争中,日本的统治者极力推行人口扩张政策,要求在20年内(即到1960年为止),全国人口要达到1亿。具体目标就是每对夫妇要生5个孩子。^③为了实现这个目标,“生吧,繁殖吧”成了公开的口号,在全国上下展开了大张旗鼓的“人口战”。新闻媒介大造舆论,如当时较有影响的报纸《周报》发表文章,声称女性作为孕妇和产妇,是在“从事着国家性的工作”,“每年有几百万女性作为母亲为了国家在‘奉公’。由于分娩,每年大约有五千位母亲死亡,这种牺牲可与战死的男子相比”。^④自江户时代以来,女性美的标志一直是“瓜子脸,白皮肤,溜肩细腰”,而战时舆论则要求女性改变旧观念,提出新时代美人的最重要的标准是以增殖人口为己任,充满健康美,一个接一个生孩子的“翼赞美人”。首相东条英机的夫人、生有七个孩子的东条胜子带头宣传“生孩子是一种快乐”,并呼吁女同胞为了扶养大家族而放弃一切奢侈。在早婚多育这一“国策”之下,女性美与生儿育女都已不是单纯的家庭夫妇生活和人口增殖的自

^① 《周报》292号,转引自女性史总合研究会:《日本女性生活史·4·近代》,东京大学出版会1990年版,第209页。

^② 人口问题审议会:《日本的人口、日本的家族》,东洋经济新报社1984年版,第22页。

^③ 大政翼赞会调查会第五委员会:《资料·日本现代史·12·大政翼赞会》,大月书店1984年版,第357页。

^④ 东京历史科学研究会妇女运动史部会:《女性与战争》,昭和出版1991年版,第258—263页。

然行为,而成了与国家的发展前途联系在一起的政治行为,这一只有家庭所具的职能成为服务于国家的重要政治职能。为了推进人口增殖,从1940年开始,厚生省连年表彰“优良多子女家庭”,首次表彰了10,336户。“优良多子女家庭”的条件是育有满6岁以上的子女10人以上,子女无死亡(战死及因天灾等不可抗拒的事故而死亡者除外)且身心健全,父母及子女都品性善良。在受表彰者中居首位的一户竟生了16个孩子,被称为“拥有9名未来军人和7名军国之母的大部队”。^①由于上述作为“国策”的婚姻和人口政策的实施,使日本在战争体制下一直保持了较高的人口增长率。尽管在战争中有310多万人(其中战斗人员233万人,非战斗人员约80万人)死亡,但到战败的1945年,日本全国总人口仍有7,220万人。^②

战时的家庭、婚姻与人口政策是国家权力介入家庭生活的极致,家庭成了国家用于侵略战争的人力的生殖资源,女性则成为一架生殖机器,人性被彻底抹杀。而这种政策的副作用在战后很快就表现出来,人们面临的是多达187万人的战争未亡人(据1949年厚生省的统计)和迅速提高的离婚率。这就是战争带给日本家庭的悲剧性结局。

3.《家》——近代中日家族制度的缩影

在战前日本和旧中国,家族与家庭不仅是个体的物质生活的单位,也是人们精神文化生活的舞台。它以其深刻的主题,沉重的内涵,多彩的世界,成为文学家们创作的源泉。在中国,巴金的小说《家》,以大家族作为小说的背景,通过对高公馆的描写,把一幅典型的走向没落的中国封建家庭形象呈现在读者面前,一部小说,不知把多少人引向对家族制度的反思!无独有偶,日本也有一部描述没落大家庭生活的名著,连

^① 《新闻集成·昭和史的证言》14,本邦书籍1985年版,第450页。

^② 有泽广巳、稻叶秀三:《资料·战后二十年史·2·经济》,日本评论社1973年版,第498页。

书名也惊人的一致——《家》。其作者是自然主义文学家岛崎藤村。这两部书是活生生的近代中日两国家族制度的缩影。

从明治末年到大正年间,在进步法学家呼吁废除旧的家族制度、修改民法的同时,一些文学家也通过文学创作来批判扼杀人性和自由的家族制度,探讨解决个人与家的矛盾的方法,甚至不惜暴露自己家族的污秽。这一风潮被称作自然主义文学。而岛崎藤村的《家》是最有代表性的一部。岛崎藤村(1872~1943),原名岛崎春树,生于长野县一个破落地主家庭。《家》于1910年至1911年断断续续在《读卖新闻》和《中央公论》上连载,1911年正式出版。巴金生于1904年,原名李尧棠,生于四川成都一个官宦家庭。巴金的青少年时代,深受五四新文化运动的影响,对封建家族制度深恶痛绝。1931年,在《时报》上发表了“激流三部曲”之一——《家》,把“对于不合理的封建大家庭制度的愤恨才有机会倾吐出来”。^①巴金曾说过夏目漱石、田山花袋、芥川龙之介、武者小路实笃、有岛武郎等日本文学家都是他的老师,而是否受过岛崎藤村的影响不得而知。不过,很巧合的是,除了《家》之外,两人还都有一部名为《新生》的小说。虽然两部《家》在时间上相差20年,然而,大概出于相似的历史背景,及作者本人在旧式家庭的共同遭遇,不同国度的《家》却有着太多的共同之处。

岛崎藤村的《家》是一部自传性小说,取材于岛崎藤村本人的生活,其内容从作者26岁(1898年)开始,直到38岁(1910年)为止。岛崎藤村因在家中排行第四而与家业继承无缘,从少年时代开始就备尝艰辛,因而对封建家族制度对人们的束缚有着深刻的体验。《家》以岛崎家自身和姐姐的婆家为生活原型,反映了明治末年两大封建家族日趋没落的过程。作者以自身生活经历为基础,生动描述了长野县木曾马笼地方旧驿站老板、大地主小泉家和福岛镇经营药材批发的桥本家的悲剧性命运及生活在封建大家族中的青年小泉三吉(即藤村本人)和桥本正太等人充满艰辛的生活道路。作品中十几个主要人物形象大

^① 巴金:《和读者谈〈家〉》,《收获》1957年第1期。

都以生活中的人物作为依据,因此,该小说是作者长期生活在封建家族制度下个人苦恼生活的记录。通过一个个小小的场景,展现了近代日本家族的全貌。因此,《家》这部小说被誉为日本近代自然主义文学的纪念碑。

巴金的《家》也是一部现实主义力作,它以五四运动后数年间的四川成都为背景,通过一个四世同堂的封建官僚大家庭高公馆没落、崩溃的故事,控诉了封建家长制和旧礼教吃人的罪恶,赞颂了年轻一代的觉悟和反抗,揭示了封建制度必然灭亡的历史命运。与岛崎藤村一样,这部小说的原型就是巴金生长的大家庭,用他自己的话说:“我自己就是在那样的家庭里长大的,我如实地描写了我的祖父和我的大哥——一个‘我说了算’的专制家长和一个逆来顺受的孝顺子弟,还有一些勾心斗角、互相倾轧、损人利己、口是心非的男男女女——我的长辈们,还有那些横遭摧残的年轻生命,还有受苦、受压迫的‘奴隶’们。我写这小说,仿佛挖开了我们家的坟墓。”^①小说中的每一个人物,都能找到自己家庭成员的影子:那位具有叛逆精神、敢于追求幸福的高觉慧就是作者本人,专横的高老太爷就是巴金的祖父,而作者着墨最多的、在封建大家庭苦苦挣扎的高家长孙高觉新,就是作者“一生爱得最多的人”——大哥李尧枚。巴金所以想写这么一部书,就是想挽救他的那些在家族中饱受压抑的兄弟姐妹,特别是他的大哥。而在作品正式发表的第二天,便传来大哥因破产而自杀的噩耗,不论在作品中,还是在现实中,大哥年轻有为的生命都是被封建家庭摧毁了的。

在两部《家》中,作者淋漓尽致地揭露了家族制度的腐朽与黑暗,中日家族与家庭结构的特征跃然纸上——经过明治维新冲击的日本近代家族与在半封建、半殖民地社会中苟延残喘的中国封建大家族毕竟有很大不同。巴金笔下的高公馆是人们熟知的典型的中国旧式大家庭,有着四世同堂的家庭结构,“从前怎样苦学出身,得到功名,做了多

^① 巴金:《巴金自传——文学生活五十年》,引自时代书城(网址:<http://www.mypcera.com/book/ji/p/b/bajing/001.htm>)。

年的官,造就了这一份大家业,广置了田产,修建了房屋,又生了这些儿女和这许多孙儿、孙女和重孙。一家人读书知礼,事事如意,像这样兴盛、发达下去,再过一两代他们高家不知道会变成一个怎样繁盛的大家庭”,通过作者的笔触,展现了中国士人读书升官发财的模式和大家庭的场景。岛崎藤村笔下的两个主要家庭——小泉家与桥本家是两个古老的世家,都有着引以自豪的历史。然而社会的发展和岁月的流逝,使他们早已失去了昔日的荣华。两家都是再传统不过的结构:桥本家的成员有家长达雄、妻子种、长子正太及一个“身心发育迟一些”的女儿。小泉家有兄弟四人,其中老大实继承家业,老二给别人当养子,老三因生活放荡导致身罹重病,依赖长兄扶养,是个“吃冷饭的”,无缘继承家业的老四(即作者本身)不得不“八岁时就离开了家”,到外面谋生,“从少壮时代起就经历许多的磨难”。这两家的结构正说明了明治后期日本的家庭状况:一方面保持了传统“家”的残余(如小泉家),一方面,核心家庭已经成了主要的家庭形态(如桥本家)。日本人的家是超血缘的存在这一点也在书中得到展示。桥本家雇用了若干奉公人(佣人),这些奉公人的家庭都有从两、三代以前就一直在此“奉公”的历史,他们与主人的关系与其说是雇佣关系,莫如说“是近乎主从的关系”^①,“祖传的家业不用说,就是桥本家的门面,从经营到交际,也都靠他们支撑着”,他们已成为桥本家的一部分。吃饭的时候,主仆同席,只是要“分别在自己的位子上就座”。吃完饭,“按照传统的习惯,从主人到佣人,各自收拾好自己的饭盘……然后才离开座位”,完全是一幅亲情融融的家族场景。

尽管历史已经发展到20世纪,但家长制在中日两国仍然顽强地存在,只是形式有所不同而已。高公馆中那位“全家所崇拜、敬畏的人,常常带着凛然不可侵犯的神气”的高老太爷,就是立于高公馆四房家庭之上的太上家长。觉新父亲在世时,他“垂帘听政”;大房长孙觉新成为家长后,他更是直接指挥加幕后操纵。他专横、霸道,凭借着封建

^① 小说内容参照岛崎藤村著、枕流译:《家》,江苏人民出版社1981年版。

家长的权威,独断专行地统治着这个封建大家庭,他的每一句话都是法律,他的意志就是无声的命令,谁也不能违抗,“我说是对的,哪个敢说不对?我要怎样做,就怎样做!”为了挽救大家庭的衰亡,他极力反对新思想,他包办儿孙们的婚姻,制造了一幕幕血淋淋的悲剧。处于明治末年的日本也是如此,作为家业继承人的长子对家庭成员有着绝对的支配权。“实(小泉家的长子)一直没有改变他作为家长的威严。他在外面为人处世显得极为圆滑,可对待家里人实在太严酷了”。小说的主人公、排行第四且早已外出谋生的小泉三吉(作者本人)常常要在长兄实的家长威严之下忍气吞声,实不顾三吉只是一个乡村教师、生活并不富裕的情况,常常打电报要弟弟给他寄钱,“电报的口气就像命令似的”。对弟弟三吉的婚事,不管弟弟本人再三推迟,实却一口应承下来。在三吉连丧三个女儿以后,实“又来命他筹一笔款”,并不由分说指定弟弟拿家具什物为他的借款做抵押。他永远是以一副世家的家长对晚辈的态度对待“吃冷饭的”三吉(“吃冷饭的”是封建家族制度下对次子、三子等的蔑称),根本无骨肉之情可言。小泉家的老三、重病缠身的宗藏的命运就更惨了,“虽说是实一家嫌弃他,巴不得他早日归天”,可是他仍然活着。于是,他就成了累赘,他将在寄人篱下的处境中度过凄凉的一生。

两位作者都以饱蘸悲哀和怜惜之情揭示了封建家族制度对人性的摧残,巴金在小说中塑造了高家长孙高觉新这样一个悲剧人物,“觉新在这一房里是长子,在这个大家庭里又是长房的长孙。就因为这个缘故,在他出世的时候,他的命运便决定了”。虽然他渴慕新思想,愿意做一个新青年,但是作为长房长孙,他必须按照祖父、叔父们的意愿,以维护封建家庭秩序、封建礼教为最高职责。在封建家族道德和家长制的重压下,他无力反抗封建秩序,甘愿继续痛苦地过着“旧式”的生活。他的软弱、妥协,使自己身边的女子一个个走上绝路。觉新是这个封建大家庭的牺牲品。在日本,家业繁荣是家庭成员为之奋斗的目的,尤其是家业继承人生活的全部内容。家业,毁了多少青年的个人追求和幸福。岛崎藤村笔下桥本家的长子正太也是背负着家的重担而致毁灭的

典型人物。他心地善良,颇有抱负,立志于从事商业,并到东京求学。他厌恶山间森林的沉郁气氛,不愿意“一辈子就闷在这山里头”,总想有一天到外面去,施展自己的抱负;他本来情有所属,只因他是桥本家的独生子,是家业继承人,其行动便须臾不得离开家的束缚,不能与自己所爱的、但门第不同的姑娘结婚;他渴望自由,桥本家继承人的身分却将他与家业紧紧地连在一起,使他感到自己在被别人监视的沉闷空气中生活。在父亲撂下一个难以维持的家和一大堆债务弃家出走之后,不得不收拾烂摊子,挑起家庭重担。他拼命干以致于病魔缠身,年轻的便离开人世。临终前他说:“我为家尽了力”,一语道出了他的不幸的根源,他是家制度的牺牲品。

在近代中日社会,受压迫是中日两国妇女的共同命运。《家》的两位作者不约而同地通过对几位女性的描写,鞭笞了吃人的封建礼教。巴金的《家》主要描写了官宦家庭三位女性的婚姻:梅表姐与高觉新真诚相爱,然而,父母之命轻而易举地将这段感情扼杀了。瑞珏是高家长辈用拈阄儿的方法选定的长孙媳妇,她安分守己。但临产前高家长一辈人认为高老爷的灵柩停在家里,如果有人在家生孩子,会有血光之灾。一句无稽之谈,迫使她迁居荒郊,死于难产。鸣凤是高家的丫头,高家不允许她与三少爷相爱,要把她送给权贵做妾,鸣凤怀着绝望的心情,投进了晶莹的湖水中。三人的血淋淋的悲剧是近代社会女性婚姻生活的真实写照。岛崎藤村在《家》中对女性描写的视角与巴金略有不同,主要描述了两个下层社会妇女的生活。这两人一位是桥本家主妇种,一位是小泉家长房媳妇仓。种自嫁到桥本家,就足不出户,“从来没有到镇上赶过一次集”,整天为家务忙个不停,因为人们认为“女人命里注定就是看家的”。她遵守父亲的告诫:贞操和献身是女人的美德,把丈夫的放荡带给她的巨大痛苦埋藏在心里,忍气吞声地生活。最后,丈夫带着艺妓离家出走,将她彻底抛弃,这就是对她的贞淑的报答!小泉家长房媳妇仓则是另外一番处境,他的丈夫实并非花天酒地,也不拈花惹草,但却是个威严十足的家长,他和妻子几乎没有感情,仓平时在丈夫面前有话也不敢说,从未听丈夫对她推心置腹地说过话。

丈夫从不和她谈自己事业的情况,自从嫁到小泉家连和丈夫在一起相处的日子也是十分短暂的,就这样度过了寂寞孤独的一生。透过作者的笔触,可以看到,虽然已经到了明治后期,但封建旧礼教仍然严重束缚着女性。男人可以寻花问柳,而“女儿一旦出嫁,纵令饿死也不能返回娘家的大门”。

两部《家》展现在人们面前的是一个疮痍满目的社会,一个个备受摧残的人生,作品弥漫着封建家族制度尚未被摧毁的时代气氛。明治维新虽已过去几十年,中国也经过了辛亥革命、五四运动,但封建家族制度仍有顽强的生命力。《家》中家族内部形形色色的矛盾与冲突,老一代人物的顽固与堕落,年轻一代的痛苦与牺牲,勾画出近代中日两国家族制度的面貌,与其说是个人和家庭的悲剧,毋宁说是时代的不幸。

“屋外仍是一片漆黑”,这是岛崎藤村的《家》的意味深长的结束语,似乎在告诉着人们,还要生活在家族制度的黑暗中。

巴金的《家》的最后,年轻的三少爷高觉慧离开了家,就像巴金一样,远赴上海,去追求自己的理想与人生。

制 度 篇

第四章 家的血缘性与社会性

不论在中国,还是在日本,“家”的意义,既有伸缩性,又有确定性。所谓伸缩性,即“家”至少有家庭、家族以及与家庭或家族毫不相干而又具有某种一致利益的社会群体等三层涵义。其确定性,即不管人们赋予“家”以多少引申的涵义,而基于婚姻和血缘关系的集团这一点是其最基本、最原始的。古人云,“女有家,男有室”,“有夫有妇,然后为家”,可见家是以婚姻和血缘关系为纽带的一种社会组织形式。家是社会生活的基础,是社会结构的最基本单位,又称之为社会细胞。然而,虽然中国人与日本人都有根深蒂固的“家”观念,在家族生活方面有些制度和用语似乎也很相像。但稍加分析,就会感到中国的家与日本的家有着明显的差异。

一、家的结构

1. 中国的宗族——血缘关系的集合体

宗族在中国是一种古老的社会存在。如前所述,它起源于西周时期的宗法制度,在宋代之前,宗族主要盛行于上层社会。宋代以后,随着社会结构的变化,基层的宗族组织开始活跃起来,明清时期,宗族进一步民众化,成为普遍的社会组织。要了解中日两国家族制度的差异,首先有必要了解什么是宗族?就中日两国家族结构比较的角度而言,

宗族具有如下特征：

血的共同 中外学者对宗族有着各自的定义和表述。较早从历史学的角度论述宗族的是吕思勉(1884—1957),他在1929年撰写的《中国宗族制度小史》(上海中山书店出版,1985年上海教育出版社出版此书时将其易名为《中国制度史》)中,对宗族做出宗与族是不同的概念的解释,他认为,“族但举血统有关系之人,统称为族耳。其中无主从之别也。宗则于族亲之中,奉一人焉以为主。主者死,则奉其继世之人”。^①

社会学家孙本文(1891—1979)较早从社会学的角度对宗族进行了定义。他在《现代中国社会问题》一书中指出,“宗族是‘家庭的扩充’,包括父系同宗的亲属”。^②

日本学者滋贺秀三在《中国家族法的原理》中写道,规定中国亲属关系的具有决定意义的是“宗”的概念。所谓“宗”,一言以蔽之,是将女系排除在外的亲属概念。即把包含从共同的祖先分衍出来的所有男系血统各支称作宗。而“族”或“党”与“宗”同义,作为习惯用语,“宗族”、“同族”、“族人”、“族党”皆指同样的实体,但“宗”字作为表示血统秩序的概念性语感更强一些,而“族”、“党”作为属于共同血统人们的现实性意义更强一些。^③

美国学者古德在其名著《家庭》中专门论述了中国的宗族。他认为,宗族制是与父系制、母系制和西方世界的家族制相并列的亲属组织类型。宗族由一个或多个住得很近的单系亲戚群体联合而成,遵循单系继嗣的原则。中国宗族的核心是一个理想的、有组织的网络,这个网络被称作“服丧的亲属”网,或“服丧的等级序列”网。他们是:(1)同一始祖所传下来的子子孙孙;(2)一个男子下数到玄孙的直系后裔;(3)一个男子四代之内的旁系亲属,其父和其子三代之内的旁系亲属,

① 吕思勉:《中国制度史》,上海教育出版社1985年版,第371页。

② 孙本文:《现代中国社会问题》第1册,商务印书馆1947年版,第71页。

③ 滋贺秀三:《中国家族法的原理》,创文社1967年版,第19页。

其祖父和其孙的两代之内的旁系亲属；其曾祖父和其重孙一代之内的旁系亲属。^①

近年来，国内学者以历史唯物主义为指导，对宗族进行了全面深入的研究，有关宗族的定义也更完整，更具内涵。如《中国家族制度史》的作者徐扬杰先生指出：“家族是以家庭为基础的，是指同一个男性祖先的子孙，虽然已经分居、异财、各爨，成了许多个体家庭，但是还世代相聚在一起（比如共住一个村落之中），按照一定的规范，以血缘关系为纽带结合成为一种特殊的社会组织形式。”^②

南开大学的冯尔康先生综合古今各家学说，指出“宗族是由男系血缘关系的各个家庭，在宗法的规范下组成的社会群体”，它有四个要素：（1）男性血缘系统的人员关系；（2）家庭为单位；（3）聚族而居或相对稳定的居住区；（4）有组织原则、组织机构和领导人进行管理。^③

尽管以上学者研究的角度不尽相同，但都抓住了宗族是血缘团体这一实质，即血缘关系是宗族得以存在的前提，或曰血缘关系是宗族的根本特征。离开血缘关系，宗族就不可能存在。如古人释云，“父之党为宗族”^④，换言之，宗族是指同姓、同祖的男系血缘团体。宗族由一个共同祖先繁衍出的众多小家庭组成，宗族的形成，一般都是循着这样的规律：一个父亲所代表的、由几个儿子（一般称为“房”）构成的家庭单位，经过一定年限便分别结婚、成家、生儿育女、最终各房分家独立。再过若干年以后，在“房”中又形成新的“房”。随着人口的繁衍和家庭的不断分化，其规模便不断扩大，内部的分支、分房也不断地增多。如果不受天灾人祸等外部因素的干扰，原先由某一始祖开创的家庭，便逐渐扩展为宗族。可见，不论是“同姓从宗合族属”的宗族，还是作为宗族构成分子的小家庭，都是血缘共同体，其立家立族的根本都是“血的共

① [美]古德：《家庭》，社会科学文献出版社1986年版，第168页。

② 徐扬杰：《中国家族制度史》，人民出版社1992年版，第4页。

③ 冯尔康等：《中国宗族社会》，浙江人民出版社1994年版，第10页。

④ 《尔雅·释亲》。

同”。在家庭和宗族内部,亲属的远近以血缘系谱关系来判断,非血缘关系的人绝不可能进入这个家。宗亲网络、宗法观念又强化了人们对血缘关系的认同。

聚族而居 同姓同宗的血缘关系的决定性作用,使宗族之内既注重从祖先到子孙的纵式延续,也意味着家庭与家庭之间存在着密切的横向联系。中国是个农业社会,家庭和宗族的繁衍离不开赖以生存的土地,人们世世代代在同一块土地上生活,为维护共同的利益和势力,宗族多采取集结形态聚族而居在同一地方,因而,聚族而居是宗族的另一显著特征。主要表现是同一姓氏的家族或宗族,生活在相同的地域(村落)之内,形成特定的地缘关系。在这种特定的地域之内,“血缘是稳定的力量,在稳定的社会中,地缘不过是血缘的投影……地域上的靠近可以说是血缘亲疏的一种反映”。^① 旧时村落多以姓氏命名,就是宗族聚居的明证。宗族聚居,少则数十、数百家,多则数千家。从古至今,一村一姓或一村几姓是我国农村非常普遍的现象。唐代诗人白居易有《朱陈村》诗云:

徐州古丰县,有村曰朱陈。
去县百余里,桑麻青氛氲。
……
女汲涧中水,男采山上薪。
县远官事少,山深人俗淳。
有财不行商,有丁不入军。
家家守村业,头白不出门。
生为陈村民,死为陈村尘。
田中老与幼,相见何欣欣。
一村惟两姓,世世为婚姻。

^① 费孝通:《乡土中国》,三联书店1998年版,第70页。

亲疏居有族,少长游有群。

.....

生者不远别,嫁娶先近邻。

死者不远葬,坟墓多绕村。

这首诗中描写的是陈朱两姓联合组成的村庄内普通农民的田园生活。由于历史上人口迁徙、战乱、灾害等诸多原因所致,北方地区族聚规模较小,如华北各地宗族规模大多在百户以下,且单姓村少^①,比较多见的是白居易诗中描写的一村两姓或两姓以上聚居的情况。而江南尤其是岭南地区聚居程度则远较北方地区为甚。上世纪30年代陈翰笙在广东做社会调查时发现,潮安鹤巢村,合村只有李氏一族,共七千余口。又如翁源县黄堂村,黄氏宗族独居一村,有二百余户。^②由于聚族而居特征的存在,宗族几成乡村的象征。它以自己独特的号召力维持着乡村的秩序。时至今日,在中国大地上,韩家村、赵庄、刘屯之类村名、乡名依然随处可见,它们是昔日聚族而居历史的见证。在现实生活中,农村的族居现象仍然较为普遍。

表4—1 15个村落姓氏基本情况^③

地名	第一大姓%	第二大姓%	第三大姓%
江苏淮安龙潭村	16.7	9.75	9.75
江苏海安官庄村五组	81.3	13.7	4.9
浙江慈溪三灶街南村	24.3	8.5	6.78

① 乔志强:《近代华北农村社会变迁》,上海中山文化教育馆1934年版,第163页。

② 陈翰笙:《广东农村生产力与生产关系》,上海中山文化教育馆1934年版,第19页。

③ 据王沪宁著:《当代中国村落家族文化——对中国社会现代化的一项探索》附录1988~1989年进行社会调查时的15个案例综合统计、整理。

地名	第一大姓%	第二大姓%	第三大姓%
浙江象山晓一村	24.1	21.6	12.98
广东紫金长塘村	46.9	14.3	8.3
福建龙岩红江村	17.5	16.3	14.3
广西玉林卢村	90.47	6.53	3
四川南充一碗水村	78.6	12.7	10.6
安徽岭岗村	王、钱 78.6	周、严 16.7	
甘肃宕昌董家庄	59.7	13.1	11.86
甘肃临洮水泉村	96.8		
陕西乾县上陆佰村	70 强	20	
湖北安陆郭家河村	郭姓为主		
辽宁红亮村官屯	那、关 34		
江西三江村	100		

辈分秩序 在以血缘为纽带、聚族而居的宗族社会当中,血缘秩序具有十分重要的意义,故维护血缘秩序的制度——辈分应运而生。辈分制度起源于周代的昭穆制。昭穆,即当时宗庙与墓地的排列布局方式。据《礼记·王制》记载,“天子七庙,三昭三穆,与太祖之庙而七”,《周礼·春官·冢人》载:“先王之葬居中,以昭穆为左右”。即不论宗庙,还是墓葬,都以太祖居中,以下第二代、第四代、第六代居左,曰昭;第三代、第五代、第七代居右,曰穆。即所谓“父曰昭,子曰穆”。祭祀时,也要按这种规定排列行礼。“夫祭有昭穆。昭穆者,所以别父子、远近、长幼、亲疏之序而无乱也”。^① 昭穆后来也被泛指家族的辈分。辈分,即人们在家族血缘世系当中所处的位置,是区别长幼的标志、规范血缘关系的阶梯。

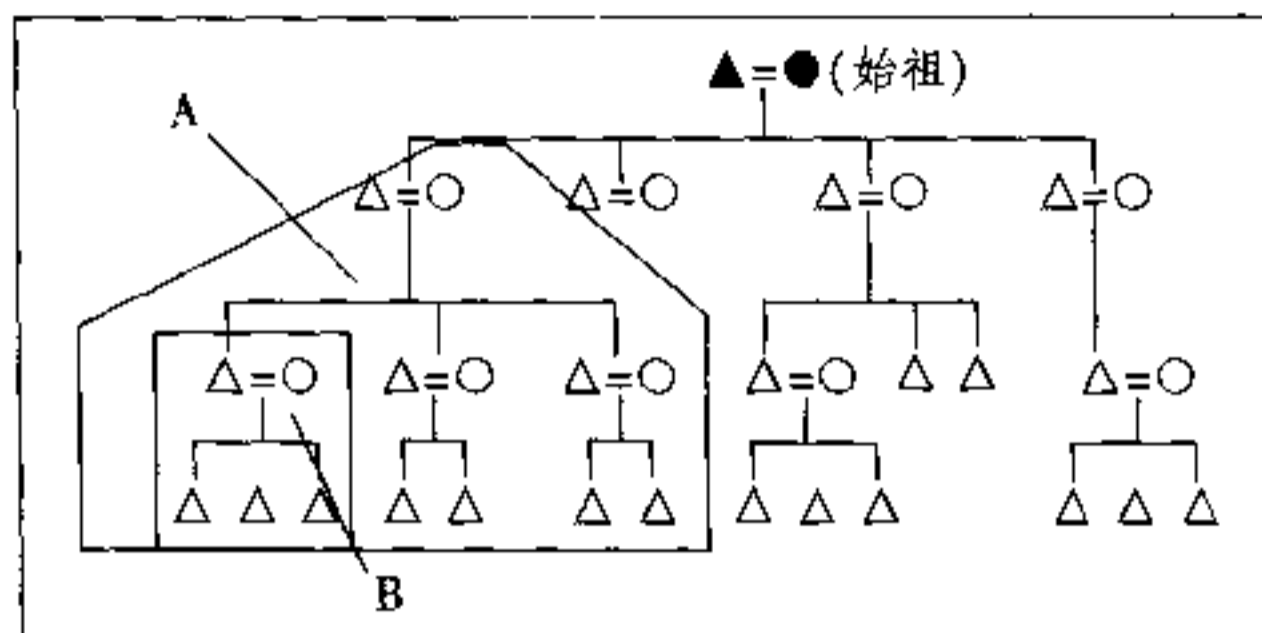
辈分表明了家族内部的秩序,这种秩序虽然是以血缘关系为基础的,但“不是纯生物学意义上的,它具有社会学和政治学上

^① 《礼记·祭统》。

的意义”。^① 辈分在宗族结构中的意义在于：首先，辈分体现了宗族内部的等级制度，意味着家族内部的权势划分，辈分高者为尊，权势也高，辈分低者为卑，处于服从尊者的地位。这种等级区别不会因年龄而改变，辈分高的人即使年龄再低也是尊长，辈分低年龄再高也是后辈，尊卑关系永远不得混淆。第二，辈分是族人履行个人在血缘等级关系中的权利和义务的依据，继承人、尤其是立嗣必须选择辈分适当的人，不得混乱昭穆，传统的五服制度就是辈分原则的集中体现。第三，辈分也是决定婚姻的关键，辈分不同的人，不得通婚。如甘肃省临洮县水泉村，有出于同宗的张、李两家。由于同祖，长期遵循张、李不通婚的祖训。上世纪80年代，张家一男青年和李家一女青年恋爱，引起人们强烈反对。尽管从血缘关系上看，两人的血缘关系在六代以上，但是按家谱算，女青年是男青年的姑奶奶，因而被视为乱伦，最后被逐出家族。据说，这种事要是发生在解放前，他们肯定会被扔进洮河。^② 辈分从纵、横两方面标示着宗族的世系与规模。不同的辈分体现出纵向的、前后相继的关系，纵向的辈分多，显示了宗族历史的久远；相同的辈分体现出横向的平等关系，横向的成员多，说明宗族人丁兴旺，势力强大。透过辈分，不仅可以看到中国人注重家族血缘的纵向延续，而且更多看到的是中国家族中的横向联系，在某种意义上说，纵向的、不同辈分的尊卑关系更多体现在道德约束方面，而同辈的平等关系则与经济利益有更紧密的联系。由于儿子的“房”在中国的家族中地位平等，故任何男子都有资格作为家族祖先和子孙的代表，都有权继承家产，所以，在中国的家庭中，祖孙之间的纵向联系固然重要，而同辈之间的横向联系往往更现实、更重要。如从中国宗族示意图可以看出，中国的宗族呈现出纵向、横向双向发展的特点。

^① 王沪宁：《当代中国村落文化——对中国社会现代化的一项探索》，上海人民出版社1991年版，第82页。

^② 王沪宁：《当代中国村落文化——对中国社会现代化的一项探索》，第506页。

图 4—1 中国宗族示意图^①

说明：图全体为宗族，A 为未分家的家族，B 为分家后的小家庭。

辈分关系不仅深深存在于人们的意识当中，而且要通过一定符号昭示于众。于是，产生了中国人特殊的命名方法——通过名字中不同的辈行用字，来表示不同的辈分。过去，中国人姓名中的第二个字一般都是用来做辈分象征的，相同辈分的人取相同的字，不同辈分的人取不同的字，这样一来，宗族内的辈分关系，通过辈字可以清楚地识别，人们也可以通过辈分了解自己在宗族中所处的地位，故旧中国的姓名系统是维持宗族血缘和人伦秩序的重要工具。如孔子家族在元代开始使用辈字，从第 56 代开始到第 85 代的 30 个辈字是：

希言公彦承，宏闻贞尚衍，
兴毓传继广，昭宪庆繁祥，
令德维垂佑，钦绍念显扬。

1920 年，第 76 代衍圣公孔令贻又续了第 86 代至 105 代的辈字：

^① 参照麻国庆：《家与中国社会结构》图 9-a 制作，文物出版社 1999 年版，第 193 页。

建道敦安定，懋修肇益常，
裕文焕景瑞，永锡世绪昌。

辈分排行制大约形成于宋代，明清时期非常流行。无论帝王将相还是平民百姓皆如此，至今仍有许多人在沿用。每个人一出生，就按辈分排行对字入座，属于哪一辈的人，用哪一字取名，不得有误。辈字紊乱一直被中国社会视为禁忌，晚辈的人是绝不能使用长辈的辈字的。这一禁忌往往被列入族规，例如：^①

本宗子孙取名必细查谱牒毋得经犯祖讳以重不孝。（江苏江都卞氏宗祠初定条约）

命名需遵恪祖世数排行诗字，阖族尊卑齿序一问可知，幸勿另取他字以混世数，至于重名宜改。侄应避叔弟应避兄，五服之内凡犯祖讳及伯叔兄讳者均宜改避。（江苏洞庭王氏续修家谱凡例）

为了便于记忆，不少宗族将辈字编成诗句或“行辈歌”写在族谱中，如1826年（清道光六年），安徽西递明经胡氏宗族制定了《西递明经壬派排行》百字歌，把一百代人的辈分都确定下来：^②

圣世长清	兆锡嘉名	逢时辅赞	家学汝成	懋德常宏
大文昭炳	笃志敦修	惟良仰景	泰遇兴贤	建树必先
自新其本	敏秀联延	书传卓立	朝宗元吉	洪庆有鍾
寿高福积	守道崇增	瑞云允升	咸思克济	祖述继承
作式绍之	益徵厚泽	麟耀祥晖	凤鸣腾达	百代同发

① 多贺秋五郎：《宗谱的研究》资料篇，东洋文库1960年版，第788、851页。

② 张小平：《徽州文化之徽州族谱》，《人民日报》2002年1月4日海外版。

如果以一代为20年进行计算的话,要完成这样一个千秋基业,需要2000年左右的时间!解放后,在农村仍有许多人认为辈分至为根本,辈字是维护家族内部人伦关系的有力工具,如果除去辈分,家族就有可能出现“没上没下,没少没长”的局面,不成体统,所以按辈分排名的做法依然很流行。以笔者为例,父辈凤,我辈子。因为在外地工作的缘故,父亲没有按照老家的辈字给他的儿女起名,祖父祖母曾经颇为不满。好在父亲离家甚远,独立性很强,祖父祖母无法左右他的决定,就这样延续了,而在老家的亲属,都是无一例外地按照辈字取名的。

2. 日本的家——家业经营体

在日本,家被读作いえ(ie),实际上,汉字的“家”不过是个假借字。民俗学家竹田旦综合学者们的考证指出,“いえ”的古语是いへ(ie),へ是竈(灶),与部屋(读heya,意为房间、房屋)的部是相同的。据考古学发现,绳纹时代人们的住居是直径4~5米的竖穴式建筑,在竖穴中央设有竈,在此居住的家庭成员约五人左右,故以竈为中心而生活的一个家庭就叫做“いえ”。^①这种解释与《说文解字》中的“家,居也”的解释并无大的出入。但是在“家”作为一种制度形成以后,其涵义便发生了根本变化,远离了作为住居的本意。日本学者从各个不同的角度对“家”进行了定义和研究(以下为行文方便,叙述“家”时不再使用引号)

社会学家的观点 针对家的概念,在战后日本社会学界曾有一场影响甚广的“有贺(喜左卫门)·喜多野(清一)论争”。有贺喜左卫门(1897—1979)基于对日本东北农村大家族的研究,指出家是以夫妇为中心的生活机能单位。这种生活机能的内容包括信仰、经济、法律、道德、自治、艺术、娱乐等等。这种家“不管是否包括有血缘关系者它都

^① 竹田旦:《围绕“家”的民俗研究》,弘文堂1970年版,第3页。

成立,即使是包括非血缘关系者它也成立。为维系家生活,如果需要,亦可使外部人成为其成员”。^① 因此,不能将家定义为血缘集团。有贺喜左卫门在另一部著作《日本的家族》中进一步指出:“日本的家,是家产与家业的运营集团,在这个意义上说,在社会上是作为生活单位而存在。家超越其人员的生死,以连续存在为目标,代代夫妇都担负着这个任务”。^②

对于有贺喜左卫门的“生活集团说”,另一社会学家喜多野清一(1900—1982)在《家与同族团的基础理论》一书中提出了“血缘集团说”予以反驳。他认为把家作为夫妇、亲子、兄弟这样的人类生物学的基本单位是当然的,家是作为情绪的、爱情的单位的核家族(即核心家庭),大家族就是这种核家族的复数集合体。家的本质的特征是父权家长制家族。家当中的非血缘关系成员是家族成员以外的人,家长收容他们,对他们加以庇护,关照他们一生的生活,这是建立在对家族权威的虔敬和服从的基础之上的。

在“有贺·喜多野论争”中,有贺喜左卫门研究的着眼点是家的生活机能,并以实证性研究的积累为基础。喜多野清一则从家族成员之间感情上的融合和人格上的合一这种家族心理方面进行考察。论争提示给人们的是,如何认识家是包含了非血缘关系成员的集团,以及家长对于家的成员的支配权力的性质,这是考察家的本质时必须回答的问题。

村上泰亮、公文俊平、佐藤诚三郎的《作为文明的家社会》从社会系统论的角度对日本的家进行了研究。书中指出,家的本质不是血缘家族,而是具有经济职能的经营体。家是中世的武士在开发和经营自己的领地过程中,以家产的连续性为目的而形成的组织。家的原理,是此后日本社会各种组织形式的原型,对日本社会的近代化和资本主义

^① 《家族制度与佃农制度》,《有贺喜左卫门著作集》第7卷,未来社1969年版,第265页。

^② 有贺喜左卫门:《日本的家族》,至文堂1965年版,第22页。

的形成都发挥了主导的作用。该研究对日本研究的各个领域都产生了很大影响。

经营学家的观点 从上世纪60年代日本经济出现高速增长以来,日本逐渐确立了经济大国的地位。在探讨日本经济成功之原因的过程中,一部分学者着眼于从日本文化、社会的特征方面论述与欧美国家不同的“日本式经营”,提出日本式经营来源于日本传统的家族和家业经营体的组织原理,其中有代表性的是立教大学教授三户公。他认为,尽管各国企业都有不同特点,但凡是资本制企业,都是实行贯穿了资本原理的经营。而日本的企业与各国企业的明显不同之处在于既贯彻了资本的原理,同时也贯彻了家的原理。他说,“日本的企业是个家,是按照家的原理进行经营的”。^①那么什么是家?三户公指出,“家不是血缘集团,而是生活集团即经济集团,是经营和家计合为一体的共同体”。家的经营原则是家的维持、家的存续与繁荣,家是由家族成员和非家族成员组成的。所谓家族成员是被认知为家族成员、享有家族成员待遇的人,非家族成员是指虽参加家业经营,但是不被承认为家族成员的人。家族成员首先是指具有血缘关系的人,但是非血缘者也有的被作为家族成员。虽然世界上许多国家都有将非血缘者作为家族成员的现象,但是为了家的维持与繁荣,让非血缘者广泛加入家族,且态度极其宽容是日本的特征。由于家族的血缘关系者和非血缘关系者的存在,使家产生了直系与旁系之分。三户公认为家的原理与日本的企业伦理是相通的,所谓日本式经营就是通过终身雇佣制、年功序列制和优厚的福利保健措施对从业人员进行家族式管理。^②

民法学家的观点 东京大学教授川岛武宜(1909—1992)早在战后民主改革过程中,便著书《日本社会的家族式结构》对家制度进行批判,指出日本社会是根据家族式原理组成的。在其后出版的《作为意识形态的家族制度》一书中,川岛武宜指出,“家是世代(家庭)的共

① 三户公:《作为家的日本社会》,有斐阁1994年版,第24页。

② 三户公:《作为家的日本社会》,第41页。

同没有关系的血统集团。即使其成员有死亡、出生、结婚等变动,也保持其同一性而存续”。他进一步解释说,一个人是否属于某一家,原则上是由父系血统决定的。而血统不仅是生理上的血统,也存在着模拟的血统,也就是说,既承认家的成员应该是属于同一血统的人,同时也承认与家有关联的非血缘者具有模拟的血缘关系。如承认养子制度,把妻子作为夫家的成员。家的意识形态包括以下内容:(1)非常尊重血统的连续,尤其是在旧武士阶层,重视父系血统,蔑视女性,强调祖孙一体;(2)注重多生多育;(3)尊重祖先;(4)尊重传统;(5)家优先于个人;(6)在家以外的地位也根据个人所属的家(家格)来决定,即重门第。家的大小并无固定,不仅有核心家庭,也有包含本家、分家的同族集团,在某种场合下,其中的父家族集团、子家族集团也被视为家。^①

历史学家的观点 国际日本文化研究中心笠谷和比古教授在总结、吸收了以往研究的基础上,指出家是日本社会中长期存在的基本的社会单位,是日本文化个性形成的源泉。家虽然是以血缘家族为中心而构成的,但却是超越血缘家族的、从始祖开始连绵延续、由子孙代代继承的客观存在。家是“以保持和继承家产(所领)家业为目的、以家名的连续为象征、由父——子——孙这样的男子直系亲属继承的独自的社会单位”。^② 他从比较史学的角度进行分析与研究,指出家有如下特征:^③

(1)延续性。即从始祖开始,超越世代而连绵存在,由子孙代代传承。这种延续性通过家系图、族谱以及家名、家徽、过去帐^④、牌位等表

① 川岛武宜:《作为意识形态的家族制度》,岩波书店1957年版,第33—34页。

② 笠谷和比古:《士的思想》,日本经济新闻社1993年版,第15页。

③ 笠谷和比古:《家的概念及其比较史的考察》,《公家与武家Ⅱ——“家”的比较文明史的考察》,思文阁出版社1999年版,第8—16页。

④ 过去帐:旧时日本各家一般都要成为某一寺院的施主(日语称檀家),死后便埋葬在寺院境内。过去帐是寺院记载死者的戒名、俗名、死亡时间等内容的账簿。后来,各家也制作过去帐置于佛坛当中。

现出来,祖先祭祀也与此相关。这种延续的对象不是父系、母系或曰双系的家族血统,而是延续家业。因此,婿养子被广泛认同。

(2)直系性。直系家族是家的重要标志,即父——子——孙这种直系亲属排他地承担家的延续。家的直系性包含三种含义:家长地位由长子、长孙即所谓嫡系继承;家产由一子(长子)单独继承;多数采取长子夫妇与父母同居的形态。这三种直系特征分别存在于世界其他地区如欧洲国家的一些地区,但将三种特征统一于一体却十分罕见。

(3)团体性。家具有社团法人(Corporation)的独立性和主体性。家的财产不属于个人,而属于家,职业、职能也是作为家的固有的家业而存在。家长单独继承家产,对家的成员有支配权,但是家长权限存在的前提是实现家的发展,如果家长背离了这个目的,要受到家族成员的惩罚,并要求其放弃家长权。

(4)自立性。即具有排除外部权力干涉的政治自立性。

综观上述,不论将家作为机能集团,还是作为血缘集团,多数日本学者都承认家是超血缘的家族集团。也就是说,虽然日本的家是以家庭或家族为基础的,但是在以婚姻和血缘为纽带的具体家庭之上,还有个“超越个人生命的、祖孙一体的永远的生命体”^①和“依托于祖先之灵的、纵式的、连续的观念式存在”。^②这个“永远的生命体”就是得以立家的根本——家业,而这个“观念式存在”就是代表这一家业的家名。家由其成员世代传承,不管家庭发生了什么变化,家都保持其同一性而存在下去。与中国的家族或者宗族相比,日本的家有以下明显特征:

家业——立家之根本 如前所述,血的共同是中国立家的根本。日本的家与中国的家的最大区别在于它是以家业为中心的家族共同体。家业,在中日两国汉字表述相同,却有不同内涵。以中日两国最

^① 福尾猛市郎:《日本家族制度史概说》,吉川弘文馆1977年版,第1页。

^② 福岛正夫:《日本资本主义与“家”制度》,东京大学出版会1967年版,第6页。

常用的辞典对家业一词的解释为例：

中国的《辞海》：

(1)家产。《汉书·杨王孙传》：“家业千金，厚自奉养生，亡所不致。”(2)家传的学术；家学。《北齐书·颜之推传》：“世善《周官》、左氏学，之推早传家业。”

日本的《广辞苑》：

(1)为谋一家生计的职业、生业。(2)一家代代从事的职业。

仅从两国常用辞典的解释，就足以看出中日两国人对家业这一概念的不同理解，在实际生活中也是如此。在中国人的观念中，家业与家产几乎是相同的概念，主要指动产与不动产这样的物质上的东西。当然《辞海》中的第二个解释“家传的学术、家学”也含有某种技能之意，但是与职业还相去甚远。所以，提到家产，中国人首先想到的是钱与财，并指称不务正业、挥霍钱财的人为“败家子”。而在日本人的观念中，家业是一家赖以生存的职业或曰手段。当然，家业与家产是互相联系着的，但两者的意义并不完全一致，家业里面包含家产，但家产并不是家业的全部，家业更主要是指职业或技能。对于武士来说，家业一般是指武艺。拥有武艺的武士只要被纳入封建关系，与主君结成“御恩”与“奉公”的关系，就意味着家业的确立。武士通过“奉公”——出生人死为主君作战，为主君尽各种义务，才能获得“御恩”——最初是领地与官职，后来变成赖以生存的俸禄和荣誉，因而“奉公”就是武士的家业。对于商家来说，家业不仅包括祖先传下来的财产，还包括积累这笔财产的商贾买卖及经商的经验，甚至包括代表这些东西的商号、屋号。江户时代小说家、俳句诗人井原西鹤(1642—1693)在其作品《日本永代藏》中以幽默的笔调，为想发家致富的人开了一副名为“致富丸”的“处方”：“早起5两，家业20两，夜作8两，俭约10两，健康7两，将此50两细细研磨，准确计量，仔细配方，早晚服用，定能成为富翁。”^①在这一“处方”中，家业的分量最重，意即家业如何(包括经营历史的长

^① 吉田丰编译：《商家的家训》，德间书店1976年版，第260页。

短,经验的多少,信誉的好坏)是一个商人能否成功的关键。长崎町人学者西川如见(1648—1724)也在《町人囊》中强调保全家业之重要,“家财乃为子孙永久贮置之物,我身耗费一分于荣华亦大罪人也。保全家业并传于子孙,系将托管之祖先之物又归还于祖先,此乃孝行之第一也”。^①可见家业在商人思想中的重要地位。对于农民来说,家业是代代从事的农业和作为其基础的土地。对于艺能家来说,家业更不仅是指家产,而是指立家之根本——累代从艺的技能。从这个意义上说,家业的断绝并非是指自然意义的断子绝孙和经济上的倾家荡产,而意味着一定社会关系的消亡。比如武士被取消了俸禄,商家经营破产,农民失去了土地,艺能家的技艺无以为继,说到底是人们失去了赖以生存的基础。

说到底,日本的家与男女结合、生儿育女的具体家庭并不是一回事,家庭不过是纵式延续、从祖先到子孙这样无穷无尽繁衍下去的家的存在形式而已。而家除了组成家的人员之外,还包括房屋、家产、维持家业的生产手段和埋葬祖先的墓地等等。这些东西被作为家的古往今来的整体,在人们的心目中比实际生活在这个家里的具体成员更为重要。正因为家有如此深刻的内涵,所以,日本人使用与英语中的“Family”和“Home”并不相同“家”(Ie)的概念。使用“家庭”一词,是近代以后才开始的。

重纵轻横的家体制 在日本的家制度下,为了实现家的长久延续,实行家督继承制,即在数个子嗣当中,由一个人(一般是长子)继承家长权、家业与家产。家督继承人就是新一代家长,他代表的家叫本家,而次子以下其他成员结婚以后所建立的家称分家。中国也有“本家”、“分家”的概念。就“本家”而言,是指“同宗族的人”。如中国人常说,“某某人是我的本家兄弟”,“我和某某人是本家”,意思是说“我们是同姓同族的人”,这里没有主次、统属之分。而日本的本家也叫宗家,是一家的核心,本家与分家的家长在血缘上虽是兄弟关系,但在社会属性

^① 《日本思想大系·59·近世町人思想》,岩波书店1975年版,第92页。

上却是主从关系。

由于家业永续观念和家督继承制的存在,人们最关注的是亲子序列上的纵向连接,而家业继承人之外的人在家中则处于不平等的地位。因此,日本人的祖孙一体的概念,不论从精神上,还是从形态上,都是指纯粹的从祖先到子孙的一脉的纵式延续,而不包含相同辈分中的横向关系。日本人所说的直系亲属,仅仅是指继承家业的人,即父——子——孙这样的一脉延伸,从家族社会学的角度来讲,这样的家族被称作“直系家族”或“纵式家族”。为了昭示家的纵式延续及表示家的继承,日本人通常使用与中国人的“辈分排行制”截然不同的命名方式:祖孙袭用同一个字,我们姑且将其称作“祖孙连名制”。例如,江户幕府的15代将军名字如下:

家康—秀忠—家光—家纲—纲吉—家宣—家继—吉宗—
家重—家治—家齐—家庆—家定—家茂—庆喜

如果仅通过这一连串名字,中国人很容易将他们误解为同一代人,而实际上他们从辈分上属于10代人,时间跨度为270多年!

以传授中国儒家学术为主的林信胜(即林罗山,1583—1657)的后代,居然也大多在名字中用了“信”字,未免令中国人感到不解:

信胜—春胜—信笃—信充—信言—信征—信敬—衡—
煌—健—炜—昇

战前有名的财阀三井家族,在从17世纪创业起至战后被解散为止的三个世纪中凡十一代,三井总领家历代家长的名字为:

高利—高平—高房—高美—高清—高佑—高就—高福—
高朗—高栋—高公

如果不是对三井家族非常了解的人,如果不对这一世系图加以说明,人们无从知晓这些称“高”字的人的辈分。说明日本人只注重世系的延续性,而没有中国人的辈分意识。

个人是家的附属 中国的家是同一祖先的男性后代构成的血缘集团,每个成员在家中具有平等的地位。这种平等在身分上从每人都使用共同的姓氏上表现出来,在经济上,从享有均分家产的权利上表现出来。被明确记入族谱也是这种平等的体现之一。而日本的家系图并不像中国的族谱那样具有明确的识别性,从上面所列举的几个例子来看,人们从中看到的主要的不是某个人,而是整个家的存在。让人们了解其家业的存在,就是日本人的姓名和家系图存在的意义,至于个人在家中居什么地位,并不重要。至今,日本人的很多生活习惯仍然保持了这种传统,比如,青年男女结婚,不是“某某先生”与“某某小姐”结婚,而是“某某家”与“某某家”结婚。墓地里的墓碑上刻的名字,不是“某某人之墓”,而是“某某家之墓”或“某某家先祖累代之墓”,个人完全被淹没在家之中。

日本人还有一种与此相关的习惯,即一些名门世家为了保持家族的荣耀,达到家名永世相传的目的,实行家名世袭制(袭名制),即由子孙代代承袭同一名称,只称第几代。如歌舞伎中的名家——成田屋代代都以“市川团十郎”相称,从17世纪下半期至今已传了12代。过去的一些大商家也是如此,如住友家的家长袭称“住友吉左卫门”,鸿池家的家长代代称“鸿池善右卫门”。上面提到的三井家总领家的历代家长除取“高”字命名外,还袭称“三井八郎右卫门”,这样一来,他们的全称就成了“三井八郎右卫门高利”或“三井八郎右卫门高栋”了。这种现象说明祖辈的名字已经成了家业的象征或一笔无形的精神财富,个人即使存在,也完全被淹没于“家”之中。

在现实生活中,中日两国由家族制度的差异造成的误解也有所体现。上世纪50年代,曾经发生过这样一件事情。当时一位叫堀田善卫的知名剧作家编了一出剧目叫《命运》,剧中的两个女主角是中国人,分别叫“香雪”和“美雪”,从名字上看二人好像是姐妹,而实际上是母

女俩,显然这是剧作家按照日本人的习惯给中国人起了名。堀田善卫的密友、对中国文学素有研究的竹内好在该剧公演后当即致函率直地指出其误,而对方却回答,在此之前,“谁都没对他提醒过这一点”。竹内好对此颇感惊讶,特意撰文“不知中国的日本人”,向日本人做如下解释:“香雪与美雪,表示的不是姐妹,至少也是同族间的同辈关系,因而绝对不可能表示母女关系。就算将来在中国废除了宗族制度,也不会立刻转向日本式的万世一系类型,两者的原理不同。”竹内好不无遗憾地说,“堀田善卫即使在文士中间也被视为中国通,恰恰就是他,犯了这个在我看来是重大的、让人怀疑他中国通身分的错误,而且不仅如此,剧本从原作在杂志发表到上演直至最后一天,竟然没有人注意到这一重大的错误,至少没有人认为需要就此劝告作者进行订正”。竹内好认为这“不是堀田一个人的不慎”,而是“没有注意到日本与中国文化的根本之差”。^①

模拟血缘关系 家族是社会组织的基本单位。对于中国人来说,家这一概念,完全是指基于婚姻和血缘关系的集团,即“血的共同”是家族的根本。而在日本,家的概念在历史发展的过程中发生了变化。日本家族制度的核心内容在于延续被称为“家”的家族经营体。家不仅包括房屋、家产,还包括固定的家业和家名,进而包括家族成员的最终归宿——墓地。家由其成员代代传承,衔接不断,家的成员可以随着生老病死而不断发生变化,而家的本体的存续却丝毫不受其影响。

在日本人的观念中,家实际上是超血缘的存在,由配偶关系和血缘关系结成的人的群体仅仅是家的具体体现而已。日本人对于家族经营体的功能的重视,大大减轻了血缘传承的重要性。家业继承人的选择,可以不必受血缘关系的限制。所谓“亲子”关系,并非局限于血缘的父子关系,做儿子的未必自然而然就有继承父祖家业的权利,而被认定为具有亲子身分的养子反而可以继承家长之地位。这就是日本家族制度

^① 孙歌节译自《竹内好全集》第12卷(该文发表于1959年6月),《中华读书报》1998年10月28日。

中的又一显著特征——模拟血缘关系,即在日本的家族制度中,生物性的血缘关系并不是家的惟一纽带,人们可以根据家业经营的需要对血缘关系进行人为的调整。这种情况主要表现在两个方面:

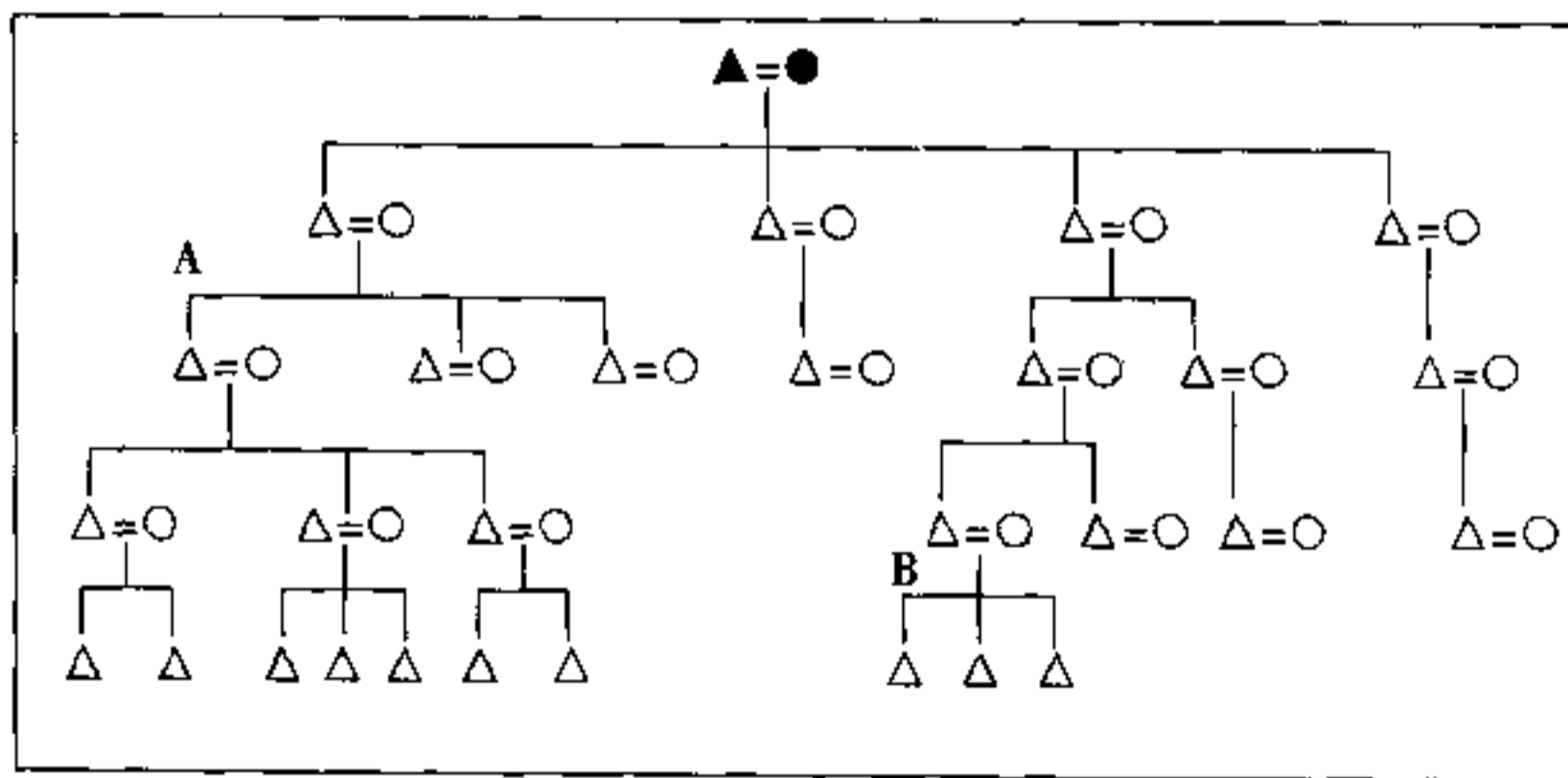
第一是养子制度。在永久不灭的“家”观念产生后,家的延续便成为家族成员的头等大事。断嗣导致“绝家”,意味着一定社会关系的消亡。为避免这种家族最大的不幸发生,最简便易行的办法就是在没有男性继承人的情况下取养子代之,或是在只有女儿的情况下招婿进门,以其继承家业。养子制度存在于古今中外世界各国。法学家穗积陈重(1856—1926)曾将养子之制的进化归纳为四个阶段:祭祀继承之养子阶段;家督继承之养子阶段;财产继承之养子阶段;保护收养之阶段。穗积陈重指出,欧美诸国虽然存在养子制度,但是早已达到第三阶段或第四阶段,即收养养子的目的主要在于遗产的继承,或慰藉无子的寂寥生活以及孤儿的收养和保护。而日本的养子制度,直到他论及此问题的上世纪20年代,仍然停留于第二阶段,其主要目的是实现家的延续。^① 比如A家的男子进入B家当养子,意味着他从此属于B家,要放弃自己的家系,以B家的祖先为自己的祖先,以继承B家的家业和为B家传宗接代为己任。在日本,以养子继承家业是非常普遍的事情。关于此问题,详见本书第五章第二节。

第二是为了家业的经营,参与家务的佣人也能按模拟的血缘关系而成为家族的一员,这一点是日本家族制度的突出特色。早在律令时代的乡户内,便有许多与户主没有血缘关系的、处于依附地位的“寄口”,就其实质来说,他们是主家的佣人。此后,中世的“下人”、“所从”,近世的“被官”、“奉公人”也是如此。这类人不仅在武士家族和富裕人家有,一些普通农家也有。他们往往被视为家族的一员,参与家务和家业的管理,与主人保持终生的、甚至是世袭的主从关系。所不同的是,他们无须改变自己的姓氏,最为典型的是德川时代商家的奉公人制

^① 穗积陈重:《祖先祭祀与日本的法律》,有斐阁1917年版,第242页。

度。在商人的价值观念中，“暖帘”^①远远重于血统。因此，血缘亲属关系并非是具有商家成员资格的惟一条件，拥有出色才能的佣人同样可以成为商家的一员。佣人们从学徒开始起到当店员独当一面，要经过数十年时间，在此过程中，主从关系与模拟血缘关系互为表里的所谓“奉公”关系，已远远超出单纯的契约关系和雇佣关系，使阶级关系混淆不彰。所谓模拟血缘关系，不过是祖孙一体的纵式家族血缘关系的延长。这一家族传统在家族以外的社会生活中也得到广泛应用，主从关系、上下关系、领属关系等社会关系都可以模拟成家族父子关系。几乎所有社会关系中的上下级关系都可以用“親子”这个具有特殊意义的概念来表达，使得这个原本用来表达血缘关系的概念衍化成一种社会关系，并在许多场合可以制约血缘关系。这种做法发展为一种普遍的社会习惯，使日本人极易形成集团的结合，习惯于以服从为本分。这一点极大影响了日本历史的发展。

图 4—2 日本家结构示意图



说明：A 为本家，B 为分家。

^① 商家店铺入口处悬挂的半截布帘，印有商家的商号，本用于遮光、防尘，后来逐渐被商人作为家业的象征。

二、家的标志

1. 从中日两国姓氏的数量说起

姓氏是人人都有的特定指称,是家的标志。人自出生起,便有了自己的姓氏与名字,然后带着它进入社会生活,使之起到代表自我并与其他人相区别的作用,其价值简而言之即人的“符号”。与西方国家相比,日本人的姓名与中国人的姓名比较接近,主要以汉字表达,并都是采取姓先名后的基本模式。但是,若对中日两国姓名的渊源、功能及表现形式等进行探讨,就会发现两者的差异要远远大于相近之处。

中日两国姓氏的差异首先表现在数量上。拥有一亿三千万人口的日本究竟有多少姓氏?日本曾经有过一系列统计:

1978年,通用计算机公司利用电子计算机对日本人的姓氏进行了统计,日本经济新闻社根据其统计结果编辑而成《日本的苗字》一书。根据这次调查,日本人姓氏的总数共有110,867个。

1983年,群馬县太田市72岁的老人斋藤清用最直接的方法——对全国各地的电话簿进行逐一调查统计,据此得出的结果是:日本人的姓氏共有139,163个。

1985年,日本姓名学专家丹羽基二等人编撰了《日本姓氏大辞典》(角川书店出版),书中收录的姓氏为133,700个。

进入20世纪90年代,日本的姓名学专家、群众团体、民间的姓氏研究爱好者对日本的姓氏进行统计的热情有增无减,有关姓氏的数字也众说纷纭。如1996年芳文馆出版的由日本姓名学专家丹羽基二编撰的《日本苗字大辞典》收录的姓氏为261,129个,在该书1999年的增补版中又增至291,531个。从1985年的《日本姓氏大辞典》到1999年的《日本苗字大辞典》,丹羽基二收集的日本姓氏的数字在十几年时间

里增加了一倍多,此数字是否可信不得而知。仅就 80 年代数次统计、且基本接近的结果看来,日本人的姓氏大约在 13 万至 14 万之间。也就是说,在日本平均一千人左右使用一个姓氏。

居世界人口第一的中国有多少姓氏呢?中国科学院遗传与发育生物学研究所副研究员袁义达经多年研究发现,中国人古今姓氏已超过 22,000 个,这是至今有关中国姓氏最多的统计记录。^① 据悉,这 22,000 个姓氏包括历代属于中国版图上的少数民族的汉译姓氏。随着时代的变迁,不少姓氏已经消失,当代中国人正在使用的汉姓约有 3500 个左右。根据袁义达的研究成果,当代中国 100 个常见姓氏中,集中了全国 87% 的人口。其中,占全国人口 1% 以上的姓氏有 19 个,分别为李、王、张、刘、陈、杨、赵、黄、周、吴、徐、孙、胡、朱、高、林、何、郭、马。历史上,中国大约有一半的人口一直集中在这 19 个同姓人群中。全国最大的三个姓氏是李、王、张,分别占总人口的 7.9%、7.4% 和 7.1%。三大姓氏的总人口达到 2.7 亿,为世界上最大的三个同姓人群。^②

中国人口是日本人口的 10 倍,而姓氏的数量却只有日本姓氏的 2.5% (日本姓氏数量按 14 万计算)。日本何以人少姓多,中国何以人多姓少? 笔者认为,巨大的数字反差与中日两国姓的产生、两国姓的功能以及两国的家族传统有着密不可分的联系。

2. 中日姓氏的源流

中日两国姓氏的形成发展过程有三大明显不同:

(1) 中国在两千年前就人皆有姓,日本在明治维新后才实现“国民皆姓”;

(2) 中国自姓氏合一后,姓氏格局基本固定,日本的姓氏一直处在

① 《人民日报》2002 年 7 月 29 日。

② 《人民日报》2002 年 7 月 29 日。

变化当中,直到近代才相对稳定下来;

(3)中国姓氏的产生是姓在先,氏在后,日本则相反,是氏在先,姓在后。

两千年前:中国人皆有姓 姓氏,即“表明家族的字”(《现代汉语词典》)在今天已经是一个统一的概念,如常见的用法是在各种复数人物一起出现、需要加以介绍的场合,要“以姓氏笔画为序”,姓与氏并无区别。在两千年前,中国就已经进入人皆有姓的历史。而人皆有姓是从姓氏合一开始的。

中国的姓与氏并不是同时产生的,当原始时代的群婚制发展到以血缘关系为标志的族外婚制时,便有了辨别人们之间有无直接血缘关系的必要,于是,作为识别血缘关系的称号——姓应运而生。由于母系社会是以女性为本位的,所以中国最古老的一批姓如“姬”、“姚”、“姜”、“嬴”、“好”、“姒”、“妊”等多带女字偏旁。可见,中国姓的产生从一开始就是部族血缘的标志,只具有区别血缘关系的生物性功能。后来,随着子孙繁衍,人丁兴旺以及迁徙、逃亡等原因,便从部族中分蘖出一些支系来,这些支系的名称就叫做“氏”。如商族人的姓是“子”,后来分出了“殷”、“时”、“宋”、“来”等氏。在氏产生的过程中,男子在生活中渐居主导地位,世系也开始依父系血统来计算,所以,氏是随着父权制的形成而产生的。氏的出现,其实是氏族社会解体的象征。姓只具有区别血缘关系的生物性功能,氏则不同,“氏所以别贵贱,贵者有氏,贱者有名无氏”^①,氏一开始就被赋予了政治功能。《左传》记载,鲁隐公八年(公元前715年)“天子建德,因生以赐姓,胙之土而命之氏”,即周天子为推恩宗室,分泽功臣,嘉励百官,分封有功德的人,根据出生即血缘关系赐其以姓称,再根据其封土赐以氏称,贵族们依据国名、住所、地名、封土、官职、爵位、谥号、技能等而得到氏的称呼,故只有贵族才能有氏。西周时期是中国姓氏大发展的时期,姓作为血缘关系的标志,所以“千万年而不变”,而氏则可随着贵族的升迁、分支等原

^① 郑樵:《通志·氏族略》。

因发生变化,故“氏一再传而可变”^①,此时产生的氏名,成为中国姓氏的重要来源之一。

春秋时期,是中国历史的大变革时期,由于宗法分封制瓦解,以嫡长子继承为基础的世卿世禄制逐渐被废除,使氏失去了存在的基础。在动乱的社会中,涌现出一大批恃才能而崛起的新贵族,原来无氏的平民也趁着混乱为自己立了氏名,氏已经无法继续表示人们的社会地位,故不论是姓还是氏,除了用作家族的标记,别贵贱的功能日趋萎缩,姓与氏合一成为必然趋势。到战国末期,“秦灭六国,子孙皆为民庶,或以国为氏,或以姓为氏,或以氏为氏,姓氏之失自此始”^②,加速了姓氏合一的进程。春秋以前泛指各贵族家庭的“百姓”一词,到了战国时期就开始指代平民了。再到司马迁著《史记》时,姓与氏已然一体,故有人称“姓氏之称,自太史公始混而为一”。^③除原有的姓继续使用外,后起的氏皆取得过去姓的地位,姓氏完全融为一体,通称为姓。此后,姓即氏,氏即姓,姓氏再无区别。姓氏合一是中国姓氏发展史上的一个根本变化,结束了姓氏所背负的政治使命,从而取消了贵族垄断姓氏的特权。自此,从皇帝到百姓,人皆有姓,生而具之,富贵贫贱,概莫能非。姓本身基本上反映不出高低贵贱,如唐朝“李”为国姓,宋是“赵”家天下,但并不意味着所有姓李和姓赵的人都是皇亲国戚。后来,虽然有在编写姓氏书时将帝王的姓氏放在首位,以突出其尊贵的做法,但毕竟是个别的,影响也是短暂的。

姓氏合一之后,发展得极为迅速,而且很快便稳定下来。可以说,中国姓氏的格局在汉代就基本固定,尤其是汉族人的大部分姓氏都来自秦汉以前的“氏”。宋人编纂的《百家姓》集姓500多个,其中绝大多数在汉以前就开始使用。姓氏合一至今已经有两千年,尽管随着朝代的更迭,民族的融合,有的姓氏消亡了,有的新姓产生了,但总的来说,

① 顾炎武:《日知录》卷十三。

② 郑樵:《通志·氏族略》。

③ 顾炎武:《日知录·杂论·氏族》。

中国的姓氏基本上不曾发生大起大落的变化。汉代以后产生了不少新姓氏,一般都没有繁衍成为大姓。也就是说,在今天中国大地上流行的大部分姓氏至迟在秦汉时代就已产生。

近代伊始:日本国民皆姓 与中国姓氏的稳定性截然不同的,日本的姓氏一直处在变化当中,直到近代才稳定下来。

中国姓氏的产生是姓在先,氏在后,而日本正相反,是氏在先,姓在后。如前所述,氏是自古代国家形成至大化改新前日本社会的基本单位,它借助于原始氏族组织的形式,对被征服者进行集团式统治。按其居住地、职业、官职而其氏。大和朝廷为了维护统治秩序,分别给贵族颁赐“臣”、“连”、“造”、“君”、“直”、“史”等数十种“姓”,用以区分氏的地位尊卑、等级高低。可见,日本古代虽然使用“姓”这一汉字,却不是用来区分血缘。大化改新后,由于实施了官位制,表示身分地位的“姓”逐渐失去了意义,再加上皇室地位的衰落,赐姓制度到9世纪便不了了之。从此,在贵族社会只称氏而不再称姓。这一过程与中国的姓氏合一很有些类似,只不过这一过程发生得很晚,而且仅限于贵族社会,因而没有带来像中国那样的姓氏合一后人皆有姓的结果。至于部民、奴隶,不仅没有姓,也没有称氏的权利,只能按照隶属关系使用主人的氏名,如苏我氏的部民(大和时代隶属于朝廷、皇室或贵族的私有民)可以称“苏我部某”。大化改新后,他们都成为律令国家的公民,在国家编制户籍时,或使用原来主人的氏名,或改用新的氏名进行登录。故直到奈良时代,不论贵族抑或平民,都在使用氏的称呼,说明此时家庭尚未成为独立的社会基本单位。

从平安时代开始,日本姓氏史上开始出现新的称呼——苗字(也称名字,人们以草木的苗来象征一个家族集团,子孙后代犹如植物的分蘖,因此被称为“苗裔”)。这是因为随着社会的发展,原来作为社会基本单位的氏分裂成若干家族,这些家族便以其职业或居住地相称,如贵族菅原氏本是制造陶器的土师氏出身,因居住在大和国菅原伏见村而改称菅原。另一方面,随着土地公有制的瓦解,许多贵族及农民通过各种手段获取了私有土地,便以自己的名字为土地命名,以证明其私有,

久而久之,该土地的名称便成了其所有者的“苗字”,这种“苗字”其实就是姓氏。进入幕府时代以后,随着武士的分封和移居,苗字在武家社会有了很大发展,并越来越为人们所重视。武士为了突出自己的身分,渐渐不许庶民使用苗字,到室町幕府时期,已经基本不见庶民持有苗字的。到身分、等级制度极其严格的江户时代,使用苗字更成为贵族和武士所享有的特权。当时,农民、町人等庶民阶层不仅在职业、婚姻、衣食住行等各方面受到严格限制,而且按照德川幕府于1801年(享和元年)颁布的法律,不得使用苗字及佩刀,于是,是否拥有姓氏就成了区别武士与其他身分者的显著标志之一。在江户时代后期,有些忠于职守的町村官吏,对反抗幕府的人进行揭发、告密的人,因孝行突出、给领主捐款及御用商人等因“表现突出”,在获得领主的特许后也拥有了“苗字”,除此之外,绝大多数平民百姓都像表4—2中显示的那样,使用没有姓氏的称呼。对平民百姓来说,苗字永远是高不可攀的荣誉。据考证,明治初年,拥有苗字的户只占全国总户数的6%。^①

美浓国安八郡榆保村宽永15年(1638)

表4—2 宗门改帐户主名字一览表^②

宗门改帐番号	名字	宗门改帐番号	名字
1	八左卫门	16	勘右卫门
2	兵三郎	17	勘三郎
3	七郎左卫门	18	弥左卫门
4	半兵卫	19	传左卫门
5	五郎左卫门	20	甚吉
6	庄三郎	21	藤右卫门
7	忠三郎	22	源右卫门

① 井户田博史:《从家探讨姓与名》,雄山阁出版1986年版,第39页。

② 参照森本一彦:《近世初期宗门改帐的记载样式》一文制作,载国际日本文化研究中心《日本研究》第24集,2002年2月。

宗门改帐番号	名字	宗门改帐番号	名字
8	次郎左卫门	23	长七
9	吉左卫门	24	左之助
10	文四郎	25	清十郎
11	太郎兵卫	26	五兵卫
12	喜兵卫	27	藤左卫门
13	勘七	28	太兵卫
14	半十郎	29	勘四郎
15	加兵卫		

明治维新后,新政府为了贯彻“四民平等”的方针,同时为了征兵、征税、制作户籍的需要,于1870年(明治3年)发布了“平民苗字容许令”,允许平民使用姓氏。但是,已经习惯了有名无姓生活的农民对此事并不热心,致使在这项法令颁布后的数年内,创立姓氏的工作进展缓慢。于是,新政府不得不在1875年(明治8年),再次发布“平民苗字必称令”,要求全体国民必须拥有自己的姓氏,要把以姓氏作为正式称呼当作国民的义务和建设近代国家的责任。这项带有强制性的法令的颁布,使得诸多没有文化的平民百姓诚惶诚恐,不知所措。于是,不得不委托地方政府的官员、村里有文化的人、寺庙里的和尚等为自己命名。一时间,因居住地、职业及各种事由而产生的姓氏铺天盖地,怪姓、偏姓也随之而来,姓氏在普通民众中迅速普及。当时的情景,民俗学家柳田国男曾在“名字的话题”一文中进行了描写:

明治初年,姓氏解禁、必须在户籍上登录姓氏之时,各村公所皆大骚动。数百户无家号的人到底用何姓氏?家道中落的老户或本家明确者还可以提出使用什么姓氏,没有麻烦,而祖上代代都是小百姓者皆不知所措。许多人使用了过去的主人家的姓,有的听说了邻村有什么姓,只要人家没有异议就作

为自己的姓。如果这两种情况都做不到,就由村公所官员给起一个姓。家门前有松树的就叫松下,住在山的入口处,就叫山口。因有的村官员恶作剧,因此伊豫海岸一些渔村家家都以各种鱼类的名字当姓,邻村则都使用各种蔬菜的名字。当时这种事例很多。^①

《明治事物起原》一书的作者石井研堂也记载了当时姓氏混乱的情况:

明治三年九月十九日,平民被允许称姓。过去除因功劳而得到藩主之特许者外,平民不得称姓。如今新法颁布,而长期习惯没有姓氏的町人百姓对此事并不热心。于是,明治八年二月十三日,再发太政官令,强制实行自今以后必称姓氏,尤其祖先以来苗字不明者要设新姓。当时,笔者之父任町中什长,应区内细民之请,为之选择姓氏。在用尽了记忆中的种种姓氏之后,只好取茶叶之名:甲为青柳,乙为喜撰,丙丁则为宇治鹰爪。茶叶名用尽之后,便用德川四天王酒井、榊原、井伊、本多之姓。其中一人诚惶诚恐问曰:使用他们的姓氏,上面不会怪罪吗?父亲告知曰不必担心。^②

一位日本朋友对我讲过他家乡长野县伊那郡某个村子里曾发生的一件事:在当年贯彻“平民苗字必称令”的时候,村民们都委托村里有点文化的和尚想点子。可这和尚竟拿大家开涮,给全村人都取了“腰卷”(腰卷是旧时女性的内衣)这一姓氏。后来,村里的年轻人外出就

^① 柳田国男:《定本柳田国男集》第20卷,筑摩书房1983年版,第315页。

^② 石井研堂:《明治事物起原》,《明治文化全集·别卷》,日本评论社1969年版,第143页。

职时,常因这个姓氏受到耻笑。于是,全村人一起向家庭裁判所起诉,才改掉了这个有伤大雅的姓氏。

这些事例说明,明治维新之后,日本实现国民皆姓的过程是通过法律的强制,在短时间内完成的,使得人们在选择姓氏时具有很大随意性、盲目性,无任何规律可依。上至日月星辰,下至花鸟虫鱼,从职业、住所到自然现象,各种各样的姓氏充斥东瀛,造成日本的姓氏数量之多在世界上遥遥领先。可以说,日本人姓氏的绝大部分都是在明治维新以后产生的。

总之,在日本历史上,姓氏的变化经历了贵族有氏有姓——苗字为贵族武士垄断——通过法律强制而实现国民皆姓这一复杂的过程。可见,在日本历史的大多数时间里,姓氏并不是作为家族、血缘、世系的标志,而主要与人们的身分地位联系在一起,因此它只属于少部分人。近代以后才结束了平民百姓有名无姓的历史,故国民皆姓也是明治维新的成果之一,姓氏从此被剔去政治功能,只作为人们在社会生活中的符号而走进千家万户。

3. 中日姓氏的特征

中国有这样一则谜语:有一样东西,它属于你,但总是被别人使用,这个东西是什么?答案是:你的姓名。姓名主要是让别人使用,决定了它是个人与社会发生联系的纽带,是个人在社会上存在的一种形式。正因姓名与人类的社会活动息息相关,所以不论在日本还是在中国,都曾有过其特有的功能。两国姓氏形成、发展过程的差异,导致中日两国姓氏的功能大不相同。在中国,表现出强烈的宗法伦理性功能,在日本,则表现为突出的社会性功能。

中国的姓氏——宗法性与恒久性特征 中国是个注重宗法制度的国家。自秦汉时代姓与氏合二为一以来,政治功能便随之消失,而集中发挥了伦理功能。中国人对宗法关系、血缘关系的重视与维护,在很大程度上是通过对姓氏的捍卫而体现出来的。这是中国姓氏两千年来保

持稳定性的根本原因。

对于中国人来说,姓具有十分重要的意义。首先,姓是人出生世系的标志。姓是“女”与“生”二字的组合。许慎《说文解字》释曰:“姓,人所生也。”意为女子所生为姓。古代姓也被写作“生”,即人生而有姓,因生以为姓。“姓者生也,以此为祖,令之相生,虽不及百世,而此姓不改”。^①“姓者,生也。人禀天气所以生者也”,^②说明姓本来就是人的自然生殖的象征,是血缘这种看不见、摸不着的人际关系的外在标记。其次,姓具有承载宗族观念的作用。宗族,如同东汉班固在《白虎通》中所说:“族者,凑也,聚也,谓恩爱相流凑也。上凑高祖,下至玄孙,一家有吉,百家聚之,合而为亲,生相亲爱,死相哀痛,有会聚之道,故谓之族。”简言之,宗族是由上至高祖,下到玄孙的不同辈分的人组成的大家族。构成宗族的要素首先是同一祖先的男性后代,它是靠同一姓氏为标志聚集在一起的。姓使人们产生宗族归属感,在社会上成为宗族的标志,原本不认识的人见了面,因为是同姓,便会生出亲切感,甚至会说,我们“五百年前是一家”。第三,别婚姻。规范婚姻秩序,是姓氏承担的另一重要功能。同姓不婚,是最重要的婚姻禁忌。在中国社会漫长的历史发展过程中,由于民族融合、人口繁衍等一系列原因,同姓已经未必具有相同的血缘,到了清代,法律规定的婚姻的禁忌已经从“同姓”缩小到“同宗”,而“同宗”之间不许通婚在一定程度上说依然是以姓氏为依据的。这种传统至今对人们有很大影响。

姓是根据血缘和出生这一纯粹自然的、生物性的事实,根据父祖生命的延续来确定的称呼,是自己的身世和父系血缘的佐证。所以,姓凝结了祖先的荣耀,是很神圣的,人们以它为自豪,视其为生命。既然从父亲那里得到生命是不可动摇的事实,那么,就不能人为地否定它,否定了它就否定了自己的本源,被视为耻辱。坚持自己的姓,意味着捍卫自己和家族的声誉与尊严,它往往是勇气和责任心的体现。“大丈夫

① 《国语·周语》。

② 《白虎通·姓名》。

行不更名,坐不改姓”被国人视为高尚的品行,也因此成为男人敢做敢为的同意语。中国人甚至拿自己的姓氏来发誓,“如果我撒谎,我就不姓李”,“如果这件事是我干的,我就不姓张”。可见在中国人看来什么事情都没有自己的姓氏至高无上。一般说来,如果没有特殊的原因,绝不会轻易放弃自己的姓氏。放弃了姓氏,会被视为背弃祖先。所以中国人自古以来就自觉不知不觉地维护自己的姓氏,这种情况注定了中国姓氏的格局不可能被轻易改变。

比如,在中国,没有日本那样的改姓妻家姓氏的婿养子,入赘妻家的女婿一般不改变姓氏。即使因为入赘、收养等原因导致了姓氏改变,其后代也多愿意恢复原姓。如明代礼部右侍郎黄观之父入赘许家,改姓许,至黄观时上奏请求改回黄姓,得到皇上的允许,^①即使无法恢复本姓的,也要想办法把自己本来的姓氏表示出来。明代初年有一部家谱叫《袁朱宗谱》,从名字上很难判断究竟是袁家宗谱,还是朱家宗谱?原来这家家谱所记载的家族始祖朱梓本来姓袁,后过继给舅父朱德敏为子嗣。五世之后,子孙修家谱时,向明太祖朱元璋请求恢复袁氏本姓,皇帝没有批准,最后只得以“袁朱”命名,以昭示自己的本姓。^②说明中国人对自己的生身家庭有更强的依附感与责任感。

女性结婚以后不放弃娘家的姓也是这个道理。中国古代女性地位很低,活动空间狭窄,她们的名字只在很小的范围内使用,故女性的名字称为闺名、闾名,只在闺阁中流行。出嫁之后,名字就更少使用。一般妇女只称姓,如刘氏、赵氏,或在自己的姓氏前再冠以夫家的姓,称某某氏,如本姓吴,丈夫姓王,就叫王吴氏。即使可以不要自己的名,也决不能丢掉自己的姓,因为姓标志着自己的本源。

综上所述,中国的姓氏是血缘的标志,宗族的标志。既然血缘关系是无法否认的事实,人无不有父,故莫不有姓,可见姓是依附于个人的称呼,家不外是同姓同宗者形成的集合体。在旧中国宗族这一普遍的

^① 《明史·卷143·黄观传》。

^② 来新夏、徐建华:《中国的年谱与家谱》,商务印书馆1997年版,第116页。

社会组织中,血缘关系这一生物性因素是不可替代的存在,因此这种血缘关系的象征——姓氏在人们的珍惜和维护下,世代不变,以至永远。

日本的姓氏——社会性与可变性特征 日本的情况就完全不同了。直到明治维新前,日本的苗字并不是依附于个人的称呼,而是代表着一家而存在的。因而日本姓氏的历史,实际就是家名的历史。

在氏姓制度下,人们但见氏族不见家族,尽管户是构成氏的分子,社会却不承认其存在。同一氏的人未必都有相同的血缘,所以,氏名是代表一氏的称呼,它不附属于某个人。后来,氏逐渐分裂,家族独立,便产生了代表家族的名称——苗字,而苗字也不是每个人都可随意使用的。至封建社会后期,以家督继承制为核心的家制度和身分制度成为幕府统治的两大支柱,士、农、工、商各个阶层必须按照自己的身分,世世代代从事固定的职业,人们的所有活动都是以家为单位实现的。这种家不仅仅是血缘共同体,更重要的是以家业为中心的经济共同体。如前所述,所谓家业,是一家从事的职业及从事该职业的技能,家业的存在是通过家名的存在而反映出来的,家名的断绝也就意味着家业的终止,家名代表的这种社会关系不是由于个人的存在而得以确立和维持的,而是先祖以来历代家族成员共同努力的结晶。所以,尽管中国的姓与日本的苗字都是以同一称呼将祖先与子孙贯穿起来,具有唤起超世代的联系感的作用,但“日本人从家名所想到的是自己的社会地位,是祖先遗业的结果,中国人由姓所感觉到的是在自己或同族的体内有继续存在的祖先的生命”。^① 日本人极其珍重自己的家名,把实现家名永续作为家族成员的根本任务。比如战国和近世大名毛利元就在遗训中告诫自己的子孙:“用心维护我毛利之苗字,使其永不衰败至关重要”。^②

^① 滋贺秀三:《家》,《中国文化丛书·第10卷·日本文化与中国》,大修馆书店1968年版,第36页。

^② 《毛利元就遗训》,第一劝业经营中心编:《家训》,中经出版1979年版,第84页。

正因为苗字是作为家名而附属于家而存在的,故日本人对待姓氏的态度与中国人颇有不同。主要表现在以下两点:

家名为嫡系家长独享 日本的苗字不像中国的姓氏那样可以属于家族的每一个成员。在家制度下,为了保证家业的完整和长久延续而实行家督继承制,即由一子(一般是长子)继承家业与家产,同时也继承了家名。次子以下与家业无缘者不仅得不到或仅得到少许家产,而且在许多情况下,连家名也无权使用。例如,室町幕府将军足利家为了避免因家督继承引起争端,规定继承人以外者都要出家为僧,因而不得使用足利氏家名。再如镰仓、室町幕府时期丰后地区(今九州大分县)的名门大友氏一族人中分别使用陀磨、志贺、田原、一万田、户次、元吉、鹰尾、鹿子木、三池、门司等近20个苗字,就是因为大友氏仅仅由总领(宗家家长)使用^①,所以,分家、支系只能使用别的称呼。在对马岛,曾经有38个宗姓支族。1546年(天文15)对马的守护宗晴康规定,只有宗氏本家可以使用“宗”姓,其他支族一律从此改用新姓。德川时代幕僚品川高久本是室町至战国时代大名今川氏的后代,因“今川氏乃只许一人使用之称号,故奉台德院(德川幕府将军秀忠)之命称品川”(《宽永诸家系图传》)。^② 武家如此,商家也是如此。尽管封建时代的商人属于庶民阶层,没有使用苗字的权利,但是蕴含着商家信誉的屋号(商号)在长期的经营活动中已然具有了家名的作用。屋号也与武家的苗字一样,只属于与家业有关的人。如德川时代的富商三井家族曾规定同族各家长子以外的人在分家之后不得使用三井这一家名。于是,三井家无缘继承家业的人只得使用另外的姓,有的姓“越后屋”(三井家最初的商号),有的姓了泉(“泉”读音为Yizumi,是三井读音Mituyi的倒读)。虽然他们是同族,但是其姓氏各异。可见在日本同族而不同姓,血缘相同而姓氏不同的现象毫不奇怪。

对非血缘者的包容 中国的姓是根据血缘和出生这一纯粹自然

① 丰田武:《家系》,近藤出版社1990年版,第176页。

② 丰田武:《苗字的历史》,中央公论社1975年版,第128页。

的、生物性的事实,根据父祖生命的延续来确定的称呼,是自己的身世和父系血缘的明证。而日本的苗字作为家名附属于家而非个人,故与它相联系的不只是家庭成员生物性生命的延续,更重要的是家业的延续。所以,为了家业经营的需要,可以让没有血缘关系的人继承家业,同时继承其家名。这主要表现在两个方面,一方面是如果亲生儿子无能或不才,就按才能标准以非血缘关系者取而代之。比如妇产科医生世家贺川家始祖、被誉为日本近代妇产科学之父的贺川玄悦(1700—1777)本有两个亲生儿子,但“翁之诸子皆不可其意”,便选择了勤奋刻苦,医道出众的弟子冈本义迪,让其改姓贺川,并继承了贺川家的妇产科家业。另一方面,如果没有儿子,可以选择养子或婿养子继承家长之地位,这是人们都认可的、在历史上非常流行的做法。据考证,从江户时代到明治初期,每四个男人中就有一个是养子。^①从近代以来的历史中,我们也可以看到这样一种现象:在各界的知名人士中,有许多人都是养子出身。如政治家岩仓具视,文学家芥川龙之介,社会活动家大山郁夫,实业家古河市兵卫,民俗学家柳田国男等等。在任过首相的人中,是养子的可以举出寺内正毅、高桥是清、加藤高明、滨口雄幸、吉田茂等人的名字。而在养子中,最多的是婿养子。所谓婿养子,即改姓了妻家姓氏的上门女婿,其身分既是女婿,又是养子。虽然没有血缘关系,却视为己出,让其继承家业与家产。所以,在日本有久远历史的家族中,往往家名和家业是代代延续下来的,而住其家,袭其名,从其业的人彼此之间可能没有多少血缘上的联系。正由于日本人能打破血缘关系的限制,选有能者做养子以弥补血缘关系的缺陷或亲生儿子才能方面的不足,在日本的各行各业才会有很多传袭数百年而不辍的名门世家,使许多传统技艺源远流长。

明治政府在1870年发布了“平民苗字容许令”以后,于1872年(明治5年)8月,发布太政官布告,禁止所有国民随便更改姓氏、名字、屋号等,这是因为明治政府已经认识到在实现国民皆姓后,姓名只作为

^① 汤沢雍彦:《日本养子统计的大势》,《新家族》1983年第3号。

个人的符号而存在,经常变化不利于社会的管理。这一事实从另一角度说明,在此前的日本历史上,人们改姓是经常发生的。从历史上看,日本人改姓主要有以下几种情况:

伴随着氏族与家族集团的分支而改姓 在中国,姓氏最主要的功能作为血缘关系的徽号,个人决无其他选择,因此不能轻易更改,如孔子的后代子孙传至今天已经有八十代左右,分布于世界各地,不论嫡流支系皆姓孔,故有“天下无二孔”的说法。而日本历史上氏族与家族的发展与繁衍在带来分化、迁徙的同时,往往带来姓氏的变化,这种情况与中国姓氏合一前氏大发展时期极其相似,只是时间上要晚得多。此类原因的改姓是日本历史上最多的一种。如藤原氏是拥有一千多年历史的豪族,仅占据朝廷中枢之位的嫡系就分衍出近卫家、九条家、二条家、一条家、鹰司家(有五摄家之称),在公家(贵族)社会中,更由藤原氏居主流。他们并不固守藤原氏家名,而大多依居住地或相关的寺庙而称其家名,如闲院家、花山院家、中御门家、日野家、高仓家、四条家等等。还有更多的藤原氏支族到地方发展后,在创立新家名时,习惯于取“藤”字表示与藤原氏的联系。如根据国名或地名的:伊藤表示伊势的藤原氏,近藤是近江的藤原氏;根据世袭官职的:担任过斋宫头的就叫斋藤,担任过左卫门尉的就叫左藤或佐藤;根据与地方豪族的关系的:与安倍氏结合的就叫安藤,与春日氏有关的就叫春藤。如此观之,出自藤原氏的姓氏可谓数不胜数。

因政治关系和主从关系的变化而改姓 由于姓氏在日本历史上的大部分时间里是与人们的身分地位相联系的,故人们政治地位的变化、社会关系的变化也有可能带来姓氏的变化。如建立江户幕府的德川家康本姓松平,在建立幕府后,改姓德川。同时作为一种统治策略,对伊达、前田、浅野、毛利、岛津等十多家外样大名赐以过去所用的松平这一姓氏。前面提到的战国大名毛利元就(1497—1571)的三个儿子分别叫毛利隆元、吉川元春、小早川隆景,为什么三个儿子三个姓?原来在群雄争霸的战国乱世,毛利元就为了扩大自己的势力,利用吉川氏和小早川两家发生内讧之机,强行让自己的二儿子和三儿子分别做吉川家

和小早川家的养子,并继承了两家的家业。由于吉川家和小早川家成为“毛利两川”,毛利家得以势力大增。在这方面中国与日本有很大不同。中国历史上也有因政治原因而改姓的现象,比如皇帝赐姓,是臣民的殊荣;为避祸而改姓,是不得已而为之;避帝王名讳而改姓,是为维护统治者尊严;还有些人为从事秘密活动而改名换姓。不过这些改姓的现象总的说来并不很多,而且不是个人的积极主动的行为。

因开创新的家业而改姓 在日本人的观念中,家业的开创者是造福于后代的源泉,所以被后代尊为家的祖先,故往往在创业之后改换姓氏,以作为新的家业的象征。比如,江户时代大阪的豪商、后来发展成财阀的鸿池家的祖辈本来是姓山中的武将,后来弃武从商,在摄津国(今兵库县)的鸿池村从事日本清酒的制造,从此改姓鸿池。明治时代冈山县盐商野崎家的先祖将所开发的盐田根据地名命名为野崎滨,又以此地名作为自己的家名。^① 明治维新的功臣山县有朋(1838—1922)在功成名就之后,让他的第三个儿子改姓萩原,萩原一姓系根据山县有朋在倒幕维新运动中使用的萩原鹿之助这一化名而来。^② 建立萩原家的目的,是为了让子孙后代永远记住萩原鹿之助(山县有朋)在倒幕维新运动中的功绩,萩原鹿之助(山县有朋)也就成了萩原家当然的祖先。而在中国人的观念中,后人努力奋斗、取得功名利禄、发家致富以至于耀祖光宗是应尽的义务,因此而改名换姓是背弃祖宗,是不孝的行为。

因收养关系而改姓 日本人在家的继承和延续方面奉行现实主义的方针,即允许异姓养子进入家庭并作为继承人,这样做的目的是为了实现在家业的长久延续,这在事实上摒弃了中国儒家以血缘关系为重的“异姓不养”原则,从而使日本成为养子制度非常发达的国家。除了异姓养子较多之外,女婿进入妻家的婿养子也是日本的独特现象。不论哪一种形式的养子,伴随着收养关系的成立,改姓都是一个必不可少的

① 北原种忠:《家宪正鉴》,家宪制定会1920年版,第420页。

② 德富苏峰:《公爵山县有朋传》下,原书房1980年版,第1049页。

环节,因为它代表着从此放弃了原来的家庭和家系,成为养家的继承人。有关养子问题,将在第五章第二节中谈及,故在此不赘。

因婚姻关系而改姓 主要指妇女结婚后要改随丈夫的姓。近代以前,日本妇女的地位尽管比较低,但结婚后仍然使用娘家的姓氏。在启蒙运动中,福泽谕吉曾经倡导实行“夫妇合成姓氏”,即如果男方姓山原,女方姓伊东,双方结婚后的姓氏就各取一字,以“山东”作为双方的新姓,以体现夫妻平等。这一方案尽管没有被采纳,但从一个侧面说明了日本人姓氏的可变性。1898年开始实施的《明治民法》第788条规定,“妻子因婚姻而入夫家”,因此要改随丈夫的姓氏。从此,夫妇同姓的习惯一直沿袭至今。改随夫姓是男女不平等的突出表现,对于女性来说,不利之处很多。因此,长期以来在社会上和议会中一直有要求夫妇别姓的呼声,但是在议会中却得不到多数支持。尤其是在执政的自民党内部,很多人认为“在涉及到作为国家根本的家族制度时必须慎重”,“夫妇别姓对子女会带来不良影响”^①,因而反对夫妇别姓。看来,日本妇女要想从夫权下讨回自己的姓氏还要经过艰苦的努力。

正因上述姓氏可变性的存在,使历史上日本人改名换姓易如反掌,不像中国人那样十分重视和捍卫自己的姓氏,这实际也是中日两国不同家族结构的反映。

三、家的象征

1. 中国的族谱

族谱,也称宗谱、家谱、家乘,是宗族内制作的以谱系为中心的记录。各个聚居宗族,为记录宗族的历史和宗族内人们的身分,都编有族

^① 《每日新闻》2001年8月22日东京朝刊。

谱。在中国历史上,谱牒学非常发达,而族谱是谱牒的重要形式之一。中国的宗族制度源远流长,族谱的制作也可以追溯到先秦时期。到魏晋南北朝时期,由于实行九品中正制,社会兴起崇尚门第之风,谱牒学于是得到大发展。当时,修谱主要是为了区别士庶等级,任命官员首先要查阅族谱。直到隋唐时期,族谱多由官方主持修撰。世族制度在唐代瓦解之后,自宋代起,宗族制度进入新的发展阶段,伴随着出版事业的发达,进入私家修谱的时代,且走向平民化。明清逮至民国时期,修谱之风日盛,编修家谱成为宗族活动的主要内容。私家之谱,卷帙浩繁,史学家吕思勉曾于上世纪20年代描述旧中国族谱盛行之状:“至于今日,苟非极僻陋之邦,极衰敝之族,殆无不有谱。”^①在漫长的历史中,随着宗族制度的发展与变化,族谱日益成为维护宗法关系的重要手段。

所谓谱,即按照事物的类别或系统编成的表册。宋代以前,族谱的内容多限于家系、仕宦、婚姻等,比较简单。宋代以后,族谱日益复杂化,包括三个基本部分:第一部分是立谱宗旨、序文、凡例、目录;第二部分是人物为中心的谱系、传记、墓志铭、遗像、官场经历、诗文、随笔等;第三部分包括以宗族生活为中心的宗约、族规、家训、祠规、祠记、祠产记、坟墓记、墓图、禁约、义庄条规、义庄记、义田记等。这些内容已经远远超出“谱”的范围,通过族谱,人们可以了解一个宗族的姓氏源流、世系繁衍、爵禄官阶、迁徙过程、居处宅里、祠堂义庄、墓冢所在、人物事迹、家规家训、艺文著作等。族谱以文字形式记录了本族繁衍脉络、族支分脉状况、族人历代勋业、宗族规范风尚等内容,一部族谱,就是一个家族或宗族的历史记录。

中国人对编修族谱的热衷,如日本的中国族谱研究专家多贺秋五郎先生所言,主要出于三个意图:第一个意图是巩固宗族团结的意图,分为加深族人对于出自同一始祖的纵向关系的认识,和提高族人之间的共同血缘之横向联系的自觉两方面目的。为了实现前者,在宗谱中

^① 吕思勉:《中国制度史》,上海教育出版社1985年版,第389页。

要记载有关祖先的祭祀和坟墓的墓记、墓图、祠记、祠规、祭仪、祭法等内容；为了实现后者，在宗谱中要记载标志族人血缘位置的世系、世表、宗派、迁居、辈行等等。第二个意图是使宗族活动更加活跃的意图，包括两个方面的内容。一是基于作为同一始祖下血缘集团成员之一的自觉，牢记自己是祖先的子孙，以实现族人之间的团结互助；另一个是提高本宗族在社会上的声望，不辱祖先之名誉。为了实现前一个目的，在宗谱中要记载有关义田、义庄、义学、义冢的义田记、义田条规、义庄记、贍族条规、义学记、族塾章程、义冢记；为了实现后一个目的，要在宗谱中写进与祖先的荣誉、功业、德行、节烈、耆寿、学问等有关的诰敕、像赞、墓志铭、家传、先德传、宦臣纪、忠孝纪、节烈纪、耆寿纪、旌表纪、儒学纪、生员表、艺文志等等。第三个意图是统制宗族秩序的意图，也表现为两方面：确立宗族体制和对族人进行彻底的教化。前者需要在宗谱中记载有关宗族规约方面的家规、家约、宗规、宗约等内容；后者要求收进作为宗族教化方针的遗训、家训、家范、宗范等等。总之，宗谱是为了明确宗族的血缘关系，使族人增强族人意识，缅怀宗族的荣誉和先人的业绩，昂扬活动意欲，认识宗族之纵横联系的体制，顺应宗族秩序而制作的。^①

编修族谱之所以在中国历史上绵延不衰，是因为族谱在维护宗族制度方面具有不可替代的作用，主要表现在以下几个方面：

第一，维护宗族秩序。宗族秩序首先是长幼、亲疏秩序。一般说来，在三四代以内，谁是谁的父祖，谁是谁的子孙，人们都很清楚。但是，时间一长，族大人多，即使宗族聚居，也难于说得清楚，加上迁居等原因，如果没有族谱的明确记载，很容易出现世系紊乱，导致宗族关系受到破坏。所以确认家族的世系关系，辨明传承，防止血缘关系的混乱和疏远，是一件非常重要的事情。如同福建安溪《谢氏族谱》卷首所说：“传袭世远，子孙日繁，或叔侄位次高下之倒置，或兄弟名字称呼之

^① 多贺秋五郎：《中国宗谱的研究》上卷，日本学术振兴会1981年版，第12页。

重复,家于市井者或不知山林之族属,居于乡村者或罔识城邑之戚疏,未必不由家谱不足征故也”。因此,为了理清血缘关系,辨明统系,分别亲疏,修撰族谱就显得十分必要,“谱牒明则昭穆分,而长幼序,尊卑别,而亲疏辨”。^①同时,族谱将同一始祖下的子孙后代收于同一族谱中,使族人通过确认同一祖先传承的纵向关系及同族之间的横向关系,增加宗族的凝聚力。

族谱是记载一个宗族的世系和人事的簿籍,是维系宗族血缘关系的主要依据。尽管各个家族或宗族因经济和文化条件不同而使族谱记载的内容、详略有所不同,但是家族世系源流、血缘系统却是每一部族谱中最主要和最基本的内容,也可以说是族谱的核心。族谱详细记载一族的分房支系,并将家族的成员依据事先规定好了的辈字排列下来。有了族谱,就有了宗族的人事档案,族人的名字入了谱,表示得到了承认。通过族谱,宗族成员之间即使族属疏远,也可按谱查对长幼尊卑,使族人身分历历有据,一家一族源流井然,上下秩序分明可辨,而且有助于联络居住在不同区域内族人的感情。

第二,明辨血脉关系。自古以来,中国就有“神不歆非类,民不祀非族”^②的传统,血缘关系是中国家族与宗族存在的前提,是确定宗族成员关系的惟一标准,族人在宗族中的地位和权益,完全取决于血缘关系的远近。“异姓乱宗”历来被视为宗族之大忌,除了通过婚姻关系正式嫁人的女子之外,没有血缘关系的外人是很难进入家族之内的,因此就不能被记入族谱,目的是为了保持血统的纯净。这一点是族谱的基本编撰原则,有的宗族在修谱时专门加以规定:

族有乏嗣者,至亲应继,不论家资厚薄,以必继为主。若至亲无可择,当择房亲;房无可择,当稟请房亲及族内尊贤,择

^① 转引自陈支平:《近500年来福建的家族社会与文化》,生活·读书·新知三联书店上海分店1991年版,第43页。

^② 《左传》僖公十年。

同族合昭穆者，以承宗祧。不许取异姓为后。倘若取异姓之子为后，不许入祠列谱。盖一本同源，不失所亲也。（东粤宝安南头黄氏族规·同治十一年）^①

修谱所以正本源而清血统，异姓乱宗为举族所其斥。倘族人将异姓子及私生子螟蛉子为后者，自枉应禁之列。宗房长应亟驱逐并将本身从重议罚，以儆效尤。（浙江鄞县甬上雷公桥吴氏家谱·民国16年）^②

生子所以承祭祀，凡无子以兄弟子为之者曰嗣子，出继入继皆于本人名下注明世系图，亦为表出重为后也。以异姓入继者不书，戒乱宗也，吾族子孙不得出继外姓。（南昌方氏支谱·民国9年）^③

《民律》第一千三百九十一条：“无子者，不欲立同宗兄弟之子，得由其择立左列各人为嗣。”左列各人者，姊妹之子，或婿，或妻兄弟姊妹之子，是也。我族之谱，以血统为重，公议不承认此条民律。若孕带、随寄、收养螟蛉及甥为舅后者，不准入谱，杜篡宗也。（汉寿何氏支谱凡例·1917年）^④

以上所引族谱都是晚清以来所修，像汉寿何氏支谱已经是民国时期，法律也允许异姓者为嗣，然而“以血统为重”的宗族组织仍然不承认国家的法律，而坚持自己的一贯主张。可见人们为了维护血脉的纯正用尽了心机。

尽管人们忌讳并极力避免“异姓乱宗”，但在实际生活当中由于种

① 费成康：《中国的家法族规》附录，上海社会科学出版社1998年版，第298页。

② 多贺秋五郎：《宗谱的研究》资料篇，东洋文库1960年版，第836页。

③ 多贺秋五郎：《宗谱的研究》资料篇，第872页。

④ 费成康：《中国的家法族规》附录，上海社会科学出版社1998年版，第378页。

种原因造成的异姓入继的现象还是多有存在的。有些宗族对以往这样的既成事实不得不加以承认,在这种情况下,一般都要在族谱中以一些特殊的标志加以区别。例如,有的规定对外姓入继者要在名字上圈以框线,^①有的要求在族谱中对外姓入继者以小字表示^②,有的对异姓入谱者注以“似子”或“螟子”字样,^③还有的规定在族谱的世系图上,族内继承的用红线相连,异姓入继,用黑线相连,无从考核者,就不画联线。^④这些都说明人们即使在无奈中接受了异姓入继者,也难于在感情上真正承认他们。

第三,增加宗族声望。族谱记录了宗族的历史,中国古人也习惯于把族谱比做国史,“家之有乘,犹国之有史”,“国有史家有乘,义例虽殊,要断于传信一也”。^⑤宗族的世系图谱、恩荣诰敕、遗容像赞、仕宦科名、传记事略、箴范彝训、艺文著作、史志碑铭等等与一族历史有关的内容均在族谱记载之列。但是,各宗族修谱有一个比较普遍的倾向,即“扬善隐恶”。“修谱与史笔不同,史以明治乱垂法戒,故善恶普书,谱以正宗流笃恩义,故书善而不书恶”。^⑥明初朱子学者方孝儒曾谈及修

① 钱塘沈氏家乘凡例规定:“螟蛉子于图中则加□号以识别之,表中则书某姓子入承,以婿为子者仿此。”多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,东洋文库1960年版,第868页。

② 尤氏大统宗谱续修宗谱章程规定:“螟蛉抱养,原议不收,因各支人丁稀少,再四商恳,姑从宽收录,惟其名均用小字,不用大字,以示区别,且须将其本姓注明。”多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第6页。

③ 常州东门马氏宗谱凡例:“现在入谱者,俱注明似子,并于谱尾,注明本姓,以昭区别”。八贤刘氏桂枝房支谱:“凡自己无出以异姓之子为嗣者,图中传中均载明螟子,甥立舅嗣亦然。”多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第7、864页。

④ 新昌穀来王氏重修家谱,转引自费成康:《中国的家法族规》,上海社会科学出版社1998年版,第84页。

⑤ 钱塘沈氏家乘凡例,商丘宋氏家乘凡例,多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第869、849页。

⑥ 皖桐刘氏宗谱谱例,多贺秋五郎:《中国宗谱的研究》上卷,日本学术振兴会1981年版,第21页。

谱的内容,即“序得姓之根源,世族数之远近,明爵禄之高卑,序官阶之大小,标坟墓之所在,迁妻妾之外室,载适女之出处,彰忠孝之进士,扬道德之遁逸,表节义之乡闾”。^①从这十项内容中可以看出,除了涉及宗族人事、祭祀祖先的“序得姓之根源”、“世族数之远近”、“标坟墓之所在”、“迁妻妾之外室”、“载适女之出处”之外,其他要“明”、“序”、“彰”、“扬”、“表”的内容均是宗族的荣誉与德行,是对宗族历史的正面宣扬。记录宗族的历史,是为了让族人牢记祖先的荣誉,以祖先的事迹德行为荣,唤起族人的历史责任感,因而对族人中凡有美德善行、加官晋爵等能增加族望之人之事尽情颂扬,俱载谱中,以使其流芳百世,为后代楷模。相反,对于族人中有损宗族形象的劣迹恶行,一般都匿而不宣,故不能载人族谱。如有的族谱中就有这样的规定:

源流不孚、世系不清、同姓为婚、奸盗赌博、侵卖坟地及嫁娶不计良贱者并削其名不书。(安徽潜阳吴氏宗谱·康熙三十九年)^②

族钜丁繁凡贤良孝友于传记足以表扬,至辱身贱行有玷祖先书摒书削,惩夫败类,振厥家声。(浙江海宁花园朱氏宗谱·道光八年)^③

谱有六不书:

一曰弃祖,盗卖祖坟墓地于异姓,货鬻族谱于非族谓之弃祖;

二曰叛党,前人叛逆抄没而余党苟全三日,刑犯,积世恣恶代遭刑狱者谓之,刑犯于世谓之叛党;

三曰刑犯,积世恣恶代遭刑狱者谓之刑犯;

^① 《方氏联宗统谱——正学公首定族谱序》,转引自多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第10页。

^② 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,东洋文库1960年版,第848页。

^③ 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,东洋文库1960年版,第856页。

四曰败伦，彝伦渎乱男女无别禽心兽行者谓之败伦；
 五曰背义，不思祖宗义重，惟图苟行，甘为人下谓之背义；
 六曰杂贱，不肖元耻，甘居与下贱者为婚为友者谓之杂贱。（江西德兴鴈门夏氏宗谱·嘉庆十三年）^①

书善不书恶的做法与传统的“父为子隐，子为父隐”的道德观念紧密结合，体现了中国人浓浓的“耀祖光宗”的愿望。但是，也有的做过了头，为了给本族贴金，在修谱时尽可能将本族祖先与历史名人或望族联系在一起，很有编造附会，虚假夸大的成分。如冯尔康先生所言，“不依照宗族历史实况写作，是一个严重的毛病，这是私家著谱的通病”。^②这种做法使得族谱的敬宗收族、纯洁血缘、明确传承愿望大打折扣，降低了族谱的史料价值。

第四，教化约束族人。一部族谱，不啻于对族人进行伦理道德教育的教科书，具有睦族的功能。所谓睦族，就是调整好家族成员之间的相互关系。家族是否和睦，关系到宗族能否兴旺，而家族是否和睦，又有赖于家族伦理道德的维系，修谱的重要目的便是教育和约束族人。上面谈到的“书善而不书恶”，渲染祖先美德、功绩的做法一方面是为族望计，另一方面也意在通过对祖先事迹的追溯与缅怀，为族众树立学习的榜样，不辱祖先之名。有劣迹者不准入谱或从族谱中除名也是出于同样目的，是处罚违反族规或有劣迹族人的手段。生不能入族谱，则死不能埋葬在祖茔，意味着此人的家族资格不被承认，在重祭祀的社会中是一种严重的惩罚。足见修谱具有强化伦理道德规范，促进教化的作用。

为了教化、约束族人，中国的族谱大多载有家训、家范及族规、家法。家训、家范及族规、家法有不少相似之处，都是为了规范族人而定，

^① 多贺秋五郎：《宗谱的研究》资料篇，东洋文库1960年版，第883页。

^② 冯尔康：《宗族制度、谱牒学和家谱的学术价值》，国家档案局二处、南开大学历史系：《中国家谱综合目录》代序，中华书局1997年版，第17页。

都具有训诫族人的功能。但两者又有很大不同：家训、家范中倡导孝悌忠信、三纲五常之类抽象的训诫比较多，族规、家法则具体规定比较多，如禁止做什么，对不法或违规族人的处罚手段做出具体规定；家训、家范重在伦理教化，体现了长辈对后代的希望，具有理想主义色彩，族规、家法是家族法规，如同国法，重在制裁，现实主义色彩更浓；家范、家训在许多场合下是采取某长辈、某德高望重之人训诫子孙后代的形式，体现了个人的意愿，如“某某公遗训”、“某某人遗书”等等，族规、家法更多是由宗族会议而决定的，因而更具有强制性。反复诵习家训、家范及族规、家法，使之牢记在心，是对族人进行道德教育的重要形式。如浙江上虞古虞金壘范氏宗谱中规定：“作家训四章，以为子孙戒，于每月元日祭祀众会之时，令善读者宣之于祖宗之前。”^①江西南昌豫章黄城魏氏宗谱中的“祠祀”规定：“每岁正月初二日大合族属，凡我子孙俱入祠行礼，辨昭穆，序尊卑，递相拜揖序坐，端肃起立，听读宗式，毕设茶果而退。”^②通过家训、家范的劝导及族规、家法的强制来约束族人，从而达到劝贤戒不肖的目的。

正因为族谱具有上述实际功能与重要作用，故对族谱的维护便成为族人的重要使命，族人要把按时续修家谱作为一项永久性事业，以保证家族血缘延续有完整的记录。同时，对族谱要谨慎管理，不得出现疏漏。维护族谱的过程既是检验族人对祖先尽孝与否的手段，也是对族人进行宗族传统教育的极好机会。许多家规、家训都列有专门条款加以强调：

朱夫子曰，人家三代不修谱，比之不孝……愿我子孙务以修谱为汲汲，或十年一修，或二十年一修，积公需以为之，庶免不孝之论云。（江苏润东大港赵氏迁居住驾庄重修族谱·民

① 多贺秋五郎：《宗谱的研究》资料篇，第601页。

② 多贺秋五郎：《宗谱的研究》资料篇，第798页。

国 16 年)①

考苏子作谱时,其族不过数百人,已为深忧远虑,如此吾族视子姓不啻万有数千人,非勤修家谱,何以清其派萃其涣乎?愿我子孙,豫蓄公需,或三十年一修,或五十年一修,庶不至视一族为涂人云。(江苏润州赵氏宗谱·崇禎 17 年)②

谱牒修废,世系攸关,我族以后定十年一纂录,三十年一序修,再于每岁冬祭时各房长预定草谱,将一年生配卒葬按各接笋分载详报,以为异日续修张本。

存谱之家,如守宗器,不可遗失损坏,祠中主谱,一一注明存处,每届祭期,各奉入祠,验视倘有徇私外借,查出即行追还,并议罚不贷。(湖北汉阳刘氏宗谱·民国 22 年)③

谱牒所载皆宗族祖父名讳,见谱即见祖父也。理宜敬谨收藏毋得褻渎,莫如用木匣装载置于香火之上或藏之书室之中,每逢伏日晒晾,勿使少有蛀烂,所以妥先灵垂久远也(贵州平越重修杨氏小宗祠谱·咸丰 7 年)④

透过这些严格的规定,我们可以看到人们对族谱的极度重视。它显示出宗族组织的发达与严密,也说明了中国人没有任何改变自己宗族归属的可能性。

2. 日本的家系、系谱与家徽

日本封建社会是典型的身分制社会,“重祭祀,贵血统,以族制立

① 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第 663 页。

② 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第 692 页。

③ 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第 768—769 页。

④ 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第 815 页。

国”。^①根深蒂固的家观念与重视家名的传统自然导致对家系的尊重。如果说家是个人的根据的话,那么,家系则是整个家族的根据,历来为人们所重视。家系,如果按照中国人的理解,即家的血缘的传承,血缘的系统。但是,由于日本的家是一个以家业为中心的社会性集团,不像中国人那样视血缘关系为家族资格的惟一依据,参与家业经营的非血缘者也可以得到承认,故血缘与血统也是被置于家业之下的社会化了的概念。

基于家系的等级划分是日本历史上社会关系的重要特征。重家系在日本有着久远的传统,其根源最早可溯及大和时代的氏姓制度。氏姓是古代日本的社会组织和政治制度,它以氏区分贵族血统,以姓鉴别等级高下,维持统治秩序。氏姓,在古代史书中一般都同时使用,如“物部连”、“苏我臣”、“倭直”、“水取造”。实际这里包含着两个概念,其中“物部”、“苏我”、“倭”、“水取”为氏,而“连”、“臣”、“直”、“造”为姓。氏是职业、世系、血统的标志,称氏的非皇族即贵族。如前所述,在中国,姓主要的作用在于区分血统,“人所以有姓者何?所以崇恩爱,厚亲亲,远禽兽,别婚姻也,故纪世别类,使生相爱,死相哀,同姓不得婚娶,皆为重人伦也”。^②而日本的姓与中国的姓大相径庭,虽然古代日本人也认为“其姓氏者为人之根本”,^③但这个“根本”不是指血缘关系,而是指贵族的身分等级。姓是根据贵族的出身世系由天皇下赐的荣誉称号,带有爵位的性质。姓主要有以下几类:“臣”、“连”姓赐予天皇后裔和神别诸氏(神别系传说中天孙降临时五个随从的后裔);公(君)姓一般是皇族后裔的姓;地方首领国造以“直”为姓;品部的首领以“造”为姓;“首”大多是地方上的县主和村落首长的姓。姓的尊卑象征着贵族地位的高低,得到赐姓是莫大荣幸,一人得姓则恩及全族,且世代相传。若玩忽职守,犯上作乱,则夺姓、贬官。在氏姓制度下,血

① 三浦周行:《法制史之研究》上,岩波书店1943年版,第434页。

② 《太平御览》卷362,人事部·姓名。

③ 《令义解》卷1,职员令。

统、世系、出身是一个人立身之根本，贵族的特权是以姓的尊卑为标志而确定的，在此基础上形成了僵化的等级制度。它使贵者益贵，贱者益贱，久而久之，形成一种社会生活的准则，使氏姓贵族的势力日益膨胀。因此，有革新意识的圣德太子为了削弱氏姓贵族的势力，曾力图革除这种弊政。他制定“冠位十二阶”，规定官职的任命要根据官员的能力而不是世系和血统，但这项革新却因圣德太子的去世而不了了之。大化改新之后，日本虽然借用了中国的官僚制度，也曾学习中国的科举制，通过考试任用官员。由于这种制度与贵族世系决定一切的传统相距太远，能力主义与血统主义相背离，因而未能被日本人真正接受下来。官僚机构中的等级和职位很快就变成取决于世袭的家族地位，而不是个人的才能。姓仍被作为家系、门第的象征。684年，天武天皇“更改诸氏之族姓，作八色之姓”，^①虽标榜“唯序当年之劳，不本天降之绩”，^②实际上得姓者多是旧氏姓贵族。后来，随着皇权的衰落，属于皇裔的“真人”姓的地位也日渐低微，相反，大贵族独占的“朝臣”之姓反而青云直上。至平安时代，“朝臣”被作为诸姓之最，变成权力的象征，像藤原氏及后来的幕府将军那样的居高官高位者都以此称之。

从平安时代中期起，朝廷式微，皇权旁落，姓也逐渐销声匿迹。但是等级制、世袭制的传统被留给后人。在氏姓制度下，等级的划分是根据出身世系，以姓的尊卑为标志而确定的。姓带来了贵族在朝廷、官府中的爵禄与官阶。进入幕府时代，武士阶级不仅继承了公家社会的传统，也保持了与贵族之间在家系方面的千丝万缕的联系，家族式的主从、亲疏关系成为武家社会内部等级划分的依据。比如，镰仓时代的武士有御家人、非御家人之分，在德川时代的统治阶级内部，根据与幕府将军血缘的远近与关系的亲疏，分为御三家、御三卿、御家门及亲藩、谱代、外样，且在武士阶层中也有复杂的等级区分。如何进行这种划分，

^① 八色之姓：一曰真人，二曰朝臣，三曰宿祢，四曰忌寸，五曰道师，六曰臣，七曰连，八曰稻置。《日本书纪》天武天皇13年条。

^② 加藤玄智校订：《古训古语拾遗》，锦正社1941年版，第25页。

家系自然是不可缺少的依据。因而,家系代表一家之社会地位,在人们心目中“人无高贵家系,不能出人头地,出人头地者,必有高贵家系”。^①在日本封建社会,家系门第观念自始至终支配着人们的思想和行动。一个人的前途、价值不是取决于其本身的努力和才智,而是取决于门第和祖辈的“勋业”,因此,个人无法操纵自己的命运。不仅在律令时代只有氏姓贵族才能跻身于公卿之列,即使在武将秉政时代的幕府更替之中,仍然只有显贵才能染指将军之位,从来没有家系卑微之人通过战争或者暴力夺得政权、建立幕府的。日本人“成王败寇”的观念比较淡薄,在日本历史上也从未有中国封建社会那种庶民布衣在轰轰烈烈的农民战争之后改朝换代,称王称帝的事例。惟一有所例外的是丰臣秀吉。虽然他足智多谋,基本结束了战国时代的动乱,堪称功绩卓著,但他终未敢染指幕府将军之职,而只是屈居太政大臣。这恐怕与其出身卑贱(其父只是一个最下级的武士——“足轻”)不无关系。在丰臣秀吉的政治和军事生涯中,曾极力对自己的家系进行美化。随着他的步步得势,其家名也在不断变化:最初姓木下,不久改姓羽柴(因敬慕武将丹羽长秀、柴田胜家,各取二人名之一字为姓),后又称平秀吉、藤原秀吉。在官至太政大臣后,又以天皇赐姓的形式称丰臣朝臣。这一过程暴露出丰臣秀吉对自己出身的自卑,也说明他对高贵家系的崇尚。不断更名改姓表面是个人行为,实际上是当时的社会习惯使然。家系左右着人们的婚姻、仕途、升迁。即使在武士双方兵戎相见时,也要首先通报各自的家名家系,炫耀一番,然后一决雌雄,似乎家系高贵是能够克敌制胜的精神力量。久而久之,形成了一种僵化的观念:家系是人们立身出世的根本,“大名的儿子是大名,足轻的儿子是足轻,水吞百姓的儿子是水吞百姓,乞丐的儿子是乞丐”,^②权利世袭成为铁的规律,封建社会的结构自始至终都是建立在世袭制度的基础上。尤其是在德

^① 井上和夫:《家族制度与日本法》上,严翠堂1942年版,第5—6页。

^② 西冈虎之助等监修:《乡土史研究讲座3·〈家〉》,角川书店1958年版,第56页。

川幕府时代,不仅贵族、武士与平民之间永远有一条不可逾越的鸿沟,即便是在武士阶级内部,也有着严格的等级区分及表示这种区分的礼仪、着装、婚姻等方面的具体规定。

明治维新之后,“四民平等”的实现,为许多没有家系背景的人通过接受正规教育来提高自己的社会地位提供了可能。不过,在重家系门第的传统观念面前,要使这种可能完全变为现实是相当困难的,必须要付出巨大的努力。比如,明治维新后官吏的登用,表面上是依据学问才识,不分出身贵贱,而实际上明治初年的官吏多是过去的封建家臣。1871年(明治4年)中央官厅官吏的87%,1880年(明治13年)中央、地方官吏中的74%都是士族出身。^①1878年(明治11年),东京大学法学、理学、文学部的在学者中,士族出身者占73.9%,而平民只占25.5%。至1885年(明治18年),平民学生虽增加至48.1%,但士族出身者的比例仍然维持在51.7%。而根据1874年的户籍调查,士族人口只不过占全部人口的5.6%。^②可见士族子弟接受教育的机会远远多于平民。这种情况固然有经济上的原因和对教育重视的程度不同等方面原因存在,但是,出身、门第观念还是根本原因。通过华族制度的制定,旧贵族、藩主阶层又获得了新的特权与荣誉。而且不断有维新功臣、高级官僚、大资本家、军人等成为华族新成员,按其功勋可得到公、侯、伯、子、男的爵位,并可世袭,从而赋予门第、出身以新的内涵。因此,家系和门第仍然在很大程度上左右着人们的生活,拥有不凡的家系照样是高人一等的资本,很多人的眼光依然注视着贵族的身世。从过去的世袭制度到靠受教育来决定等级地位的过渡经历了很长时间。日本人真正实现不靠继承、家族背景,而是靠个人的努力和接受正规教育获得在社会上完全平等的地位,还是在战后的事情。

^① 开国百年纪念文化事业会:《明治文化史·12·生活篇》,洋洋社1956年版,第573页。

^② 文部省调查局:《日本的成长与教育》,帝国地方行政学会1963年版,第35页。

正因为家系、门第主宰了人们的社会生活,所以,在日本历史上,颇有些人为了平步青云,常常伪造家系往自己脸上贴金。更有些人背弃祖先,购买名门家系以炫耀于人。因此,辨别家系的真伪,维护家系的尊严,自然而然受到人们的重视。早在5世纪时,氏姓制度一度陷于混乱,“上下相争,百姓不安,或误失己姓,或故认高氏”。为了改变这种情况,朝廷下令进行“神判”,于是,“氏姓人等,沐浴斋戒,各为盟神探汤”,其结果,“得实者自全,不得实者皆伤,是以故诈者愕然之,豫退无进。自是以后,氏姓自定,更无诈人”^①,由此维护了氏姓制度的严肃性。为做到对家系有证可查,有迹可依,7世纪初年,便有圣德太子与诸大臣一起编纂“天皇纪、国纪、臣连伴造国造百八十部本纪”之举^②,该书堪称日本最早的皇室及诸贵族的谱牒。至9世纪初,针对社会上“新进本系多违故实,或错综两氏混为一氏,或不知源流倒错祖次,或迷失己祖过人他氏,或巧入他氏以为己祖”^③的情况,朝廷主持编纂了《新撰姓氏录》。这部官撰氏族志既是选官的依据,也是贵族地位的证明。自此以后,大小贵族群起仿效,追根寻祖,制作系谱(家谱),一时间成为一种社会风气。在南北朝时代^④,由历任左大臣、右大臣的洞院公定(1340—1399)主持,经几代人的努力,编纂了集诸氏系谱之大成的《尊卑分脉》(全称《新编纂图本朝尊卑分脉系谱杂类要集》)。该书记载了中央贵族及其他诸氏的家系。到德川时代,幕府为了维护严格的等级制度,曾两度大规模调查诸大名、旗本、幕臣的谱系,进而编纂了《宽永诸家系谱传》(1641年~1643年编纂)、《宽正重修诸家谱》(1799年~1812年编纂)。官方——朝廷或幕府主持全国规模的修

① 《日本书纪》允恭天皇4年条。盟神探汤:日本古代原始的审判方法。即在瓮中置沸水,令犯罪嫌疑者将手投入其中取石子,以手是否烫伤判定有罪与否。

② 《日本书纪》推古天皇28年条。

③ 《新撰姓氏录》序,见佐伯有清:《新撰姓氏录研究》本文篇,吉川弘文馆1974年版,第146页。

④ 镰仓、室町幕府时代之间两个皇统对峙的历史时代,始于1336年(延元元年),终于1392年(明德3年)。

谱,是日本修谱事业的一大特点,它从一个侧面反映出日本人对家系门第的重视,也体现出系谱在统治阶级维护等级制度方面的重要作用。时至今日,由于这些官修谱牒的编纂及良好的保存,不仅使注重家族传统的日本人能轻而易举地将自己的家系上溯至数百年乃至上千年前,更能使后人清楚掌握各个家族的发展脉络,从中了解日本历史的发展过程。

与中国人相比,日本人对家谱的重视程度有过之而无不及。但日本的家谱与中国的族谱相比有很大不同,中国的族谱是一部内容包罗万象的宗族史,就其形态而言更像是一部书。而日本的家谱仅仅是家族世系的记录,一般是用图来表示,各代之间系以连线,故称家系图,也有的不用图示和连线,只用文章的形式注记,称之为家系谱。大概是由于“家系图”和“家系谱”更直接表达了它的用途,日本人反而很少用“家谱”的说法,而直接称“家系图”或“家系谱”,说明它是地地道道的图或谱,故一般来说非常简单。下面,以近江商人小林家家系图为例来说明日本家系图的特征。

小林家,江户时代彦根藩御用商人,今综合纤维商社 CHOGIN 株式会社前身。商号丁子屋,因家长代代袭名吟右卫门,故称丁吟。1798年(宽政10年)创业,从在近江行商逐渐向东海道发展,1831年(天保2年)在江户建店,继而在京都、大阪经营纺织品及金融业。明治初期,从事通商、汇兑业。明治中期发起建立日本银行、横滨正金银行、东京股票交易所,并创立经营近江银行、滋贺县农工银行、小名木川棉布工厂、富士制纸、治田矿山、近江铁道等企业。从创业至今已传八代。^①

2001年3月,笔者在京都国际日本文化研究中心任客员教授期间,承蒙日文研落合惠美子先生与近江商人乡土馆馆长、同志社大学经济学部教授末永国纪先生的招待,参观了以近江商人小林家旧宅为馆址的近江商人乡土馆,有幸从末永先生处见到小林家家系图及有关详细资料。从中可以大概了解日本家系图的基本特征。

^① 资料来源:滋贺县近江商人乡土馆(小林家本家)解说词。



位于滋贺县爱知郡湖东町的近江商人小林家本家宅邸

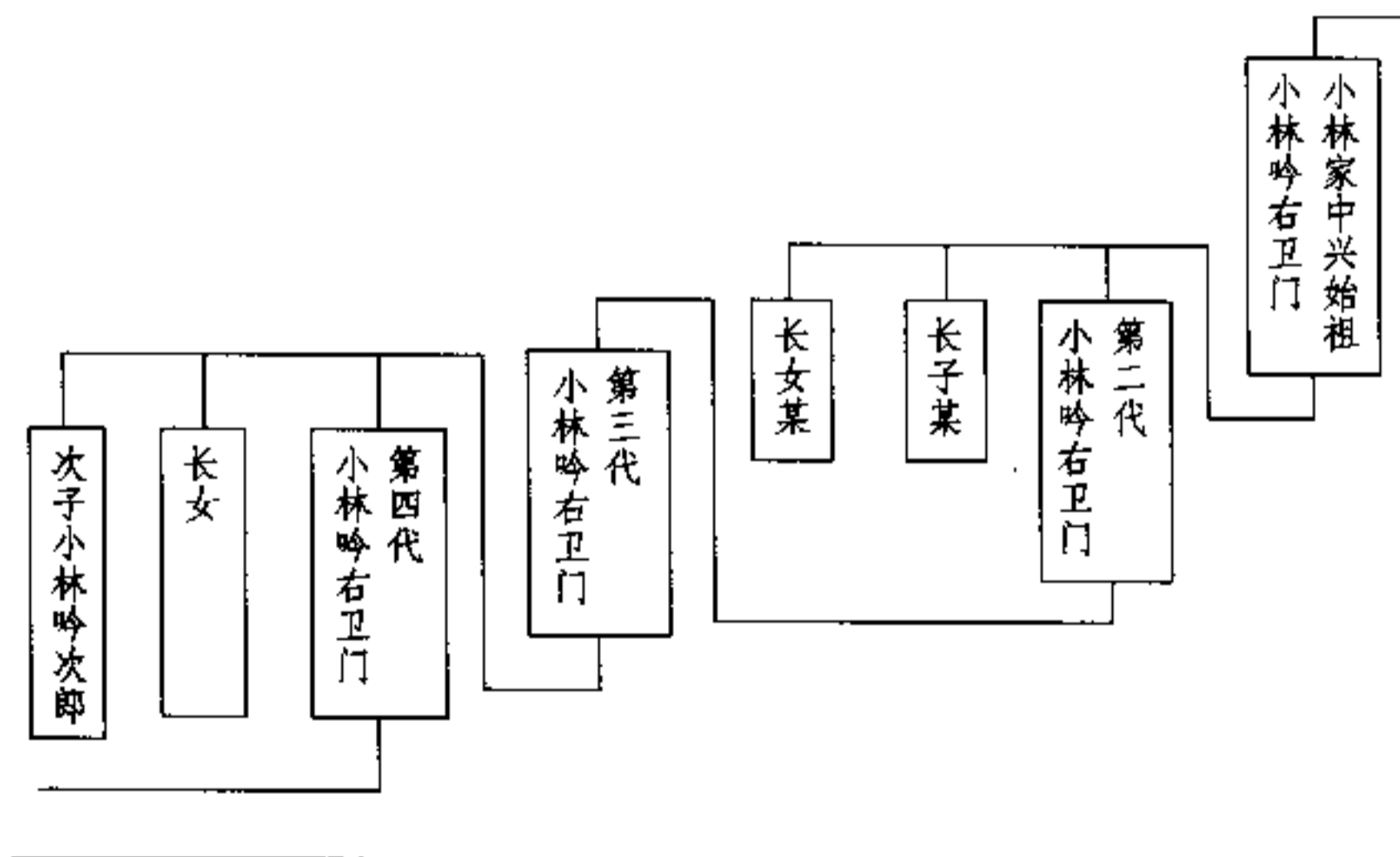
顾名思义,家系图与家系谱记载的只是家系,而没有中国族谱中那些其他用于渲染宗族历史和教化族人的内容,只是记载始祖的情况、每代家长的名字、生卒年、法号、配偶、子女,家系谱中也记有一族的沿革和族人的业绩,但是内容十分简单。如对小林家家业开创者,被称为“小林家中兴始祖”的初代小林吟右卫门的记载也是寥寥数语而已:

初小林家无嗣子,以侄重次郎为养子继家业。进而欲再创一家,复以我侄龟吉者自7岁开始养育,殊慈爱之。龄50而隐居,改名吟右卫门。虽老体,仍矍铄,壮体尚不及。监察斡旋本家及京都出店等,家业益繁昌。嘉永七甲寅年闰七月廿五日未刻病死,同廿九日执行葬式,享年七十有八岁也。

此外,家规家训是中国族谱的重要组成部分,日本则不同,尽管各个家族都有自己的家训或家法,但因与家系谱的作用不同,故与家系图完全分离。如小林家就有《掟书》、《示合之条目》等专门的家训,但与家系图毫无关系。故以家系为主,是日本家系图的第一个特征。

家系体现了一家家业的发展脉络,每代继承人即家长就是家业的代表。所以,尽管日本的家系图与家系谱也是家族的世系记录,但它只是沿着继承家业的主体——历代家长的延续这一主线来记载。所以,并不是所有家族成员都能入谱,也就是说,从日本的家系图或家系谱中,一般不载或简略记载与家业无关的人。因此说来,日本的家系图与家系谱不是家族繁衍的记录,只是“家督继承的记录”^①,它不像中国的族谱那样记载死去的祖先和所有的支系,而是以长子继承为轴心加以记载。小林家家系图的记载方式就是只记历代家长的名字和事迹,至多记载继承人兄弟姐妹的名字,而对兄弟姐妹的后代则均不加以记载,下面是小林家家系图的表述方法:

图 4—3 近江商人小林家家系略图



^① 中泽圣夫:《家系的历史》,雄山阁 1972 年版,第 32 页。

从该图所见,入谱者以历代家长为主是日本家系图的第二个特征。

由于日本的家是以家业为核心的,家业的发展与变化不仅会引起姓氏的变化,也会在家系图与家系谱的世系记载中得到反映。据小林家系图所见,小林家的祖上本姓岛林,在第五代的时候,“有故而改姓小林,后代代以此为称号”,究竟因何改姓,没有具体记载。后来,第六代家长小林源左卫门之弟、本是别家身分的小林吟次郎开始经商,从事纺织品贩卖,并以“丁吟”为屋号。这是小林家作为商人的创业之始,奠定了小林家作为近江豪商的基础,因而被后人尊为小林家的“中兴始祖”。从家系图上看,尽管在此之前小林家已经延续了六代,但人们仍然从开创新的家业这一角度,尊“中兴始祖”小林吟右卫门为小林家的初代,以后的世系排列以此为基准,其家长也代代袭称小林吟右卫门这一名字。这一做法清楚说明了日本的家系谱或家系图并不是以血缘的延续为依据,而是以记载家业延续为任务的。这是日本家系图或家系谱的第三个特征。

日本人并不像中国人那样把血缘关系视为家族的根本,没有血缘关系的人以养子或婿养子的身分继承家业是较为普遍的事情,故家系图或家系谱对这些人也是不加掩饰的如实记载,丝毫没有“异姓乱宗”的担心。如小林家系图中记载小林家第三代家长小林吟右卫门时,专门注明“实者神崎郡位田村松居藤右卫门三男”。异姓可以入谱是日本家系图或家系谱的第四个特征。

尽管日本的家系图或家系谱与中国的族谱有些区别,但就其功能来说,毕竟有一致的地方,对于中国人来说还比较容易理解。那么,日本的另一种家的标志物——家徽就是中国所没有的了。

“天吴紫凤颇文华,凭取花纹认世家”。^①最能反映日本人重视家名、家系的事实是家徽在人们生活中的作用。日本素有“纹章之国”的称呼。纹章,即作为某一团体象征物的徽章,代表家族的徽章即家徽,

^① 黄遵宪:《日本杂事诗(广注)》,载钟叔河主编:《走向世界丛书》,岳麓书社1985年版,第730页。

在日语中称“家纹”。在欧洲国家历史上,贵族或神父虽有家族或集团的徽章,但没有一个国家像日本那样——大多数人都有自己家族的家徽。家徽,就是黄遵宪所说的“花纹”,它以其特有的方式——被织在和服上,饰在军旗、房屋、家具什物上,无声地向世人诉说着家世和家族的荣耀。

家徽最早产生于平安时代的公卿贵族当中,当时,贵族们上朝或参加社交活动时,往往车马辐辏,人们为了避免混乱,便在所乘车辇和所用道具上饰以自己喜欢的图案,以区别彼我,还有的织在衣服上。后来,随着贵族社会注重门第之风日长,这样的装饰便作为代表家族世系的家徽展现在正式场合及公众面前。在武士阶级兴起并掌握政权后,家徽的重要性进一步显示出来。在频繁战争中,为了区别敌我,武士们受到贵族家徽的启发,在战旗、武具、车棚幕布乃至衣服用具上饰以家徽。对于在战场上出生入死的武士来说,家徽既是一种标志,也是祈求保护、诅咒敌人的精神寄托。武士见到主人的家徽如同见到主人本人,为它可以赴汤蹈火。到镰仓幕府末期至南北朝时代,家徽不仅已经在公家和武家社会普及,并且各家家徽为世间熟知,俨然成为各家的象征,人们看到了家徽,就知道了它代表的是谁,连神社也都有了代表本神社的“神纹”。进入德川时代,偃旗息鼓,天下太平,家徽从此告别了战争。幕府为了维护统治,制定了即使在武士阶级内部也等级森严的身分制度,家徽从此又成了身分的象征和重要的礼仪标志。在“参觐交代”^①或举行登城等仪式之际,大名、武士必须穿上饰有家徽的服装,使人们对其身分一目了然,从而得到不同的待遇,大名、武士也必须根据各自的身分施以不同的礼节。除此之外,贵族、武士在住宅的墙壁、瓦当、门扇以及家什道具上都饰以家徽,家徽俨然成了人们的“名片”。从江户时代后期起,由于家观念日益强化,作为祖先居所的墓地被视为神圣之地,于是在墓碑上也要刻上家徽,这种传统一直保存到今天,从

^① 参觐交代:德川时代幕府控制大名的制度。即命令大名一定时期住在江户,一定时期住在各藩,大名的妻子家小则长期留住江户做人质。

鹿儿岛到北海道,几乎很难见到没有家徽的墓碑。

家徽作为家族门第的象征和家系的直接表现,受到社会的广泛重视。它是维护武士荣誉的精神武器,在人们心目中是至高无上的。正因为有如此重要的意义,家徽的使用范围逐渐超出皇室、贵族和武士。从江户时代起,在平民中也开始使用。比如,商人们采纳以屋号(即商号)志家名的办法,把屋号、商标作为家徽印在挂于店门口、本来用以遮光、防尘的暖帘上,使暖帘从简单的屏障具变成商人家业的象征和广告媒体,进而标志商家的实力和对顾客的信誉,是商家的无形资产,对于商家之重要如同家徽之于武士。“暖帘が古い”表示字号老,有信誉;“暖帘が新しい”表示是尚缺乏经营经验和信誉的新店;“暖帘を汚す”意味着商家信誉受到损伤;“暖帘を分ける”则是允许多年忠实服务的佣人使用商家屋号独立开业经营之意;“暖帘を下ろす”表示店铺倒闭。因此,印有商家家徽的暖帘的价值如同武士的军旗,被视为“商人的生命,商家的脸面,商家精神的根本”^①,而绝不仅仅是一块招牌。在著名作家山崎丰子的小说《暖帘》中,作者将“暖帘是商人的生命”描写得淋漓尽致:一场大火袭击了大阪海带商人“浪花屋”的店铺,人们首先抢救的不是财产,而是祖先的牌位和暖帘,因为只要这两样东西在,就说明家业还在。^② 作为商家的雇员和在手工作坊工作的工人也要穿上印有家徽的外衣,以标志自己的所属。在商人从每天早晨上班挂上暖帘,到每天晚上下班摘下暖帘这种行为的机械性重复当中,所昭示的是商人家业的存在。

家徽最初只是植物、数字等简单的图案,后来渐渐演变成与家的信仰有关的图案,偶尔也有根据传说绘制的图案或由主君授予的图案。

^① 谷峰藏:《暖帘考》,日本书籍1979年版,第11页。

^② 山崎丰子:《暖帘》,新潮文库1994年版,第40页。山崎丰子:日本著名女作家,第39届(1958年)直木奖受奖者。生于1924年,大阪海带商人的女儿。《暖帘》以作者本家族为生活原型,描写了商人的现实生活,该书初版于1957年,后多次重印。

因此,家徽的图案有植物、动物、文字、自然现象等多种类。日本家徽研究专家千鹿野茂积30多年研究,走遍日本各地,收集墓石上所刻家徽之拓本,于1993年出版了《日本家纹总鉴》(角川书店),该书共收录家徽2万个。菊与梅、兰,都是从大陆传入日本的名花,与竹一起被誉为“四君子”,深得文人墨客、贵族雅士的喜爱。一般来讲,公家(贵族)多喜欢以各种植物作为家徽的图案,令人感到公卿大臣们尚古、怀旧的倾向。如平安时代前期的贵族、右大臣菅原道真(845—935)喜欢梅花,便使用梅花作为家徽,菅原氏的后代也多使用梅钵纹。以菊花装饰皇室御用品的做法大概始于镰仓时代,在此基础上形成了天皇与皇室专用的菊花章。相比之下,武士的家徽欠优雅而重实用,即使基本图案与公家相同,也要另外加上剑、矢等,以表示武士的身分及尚武的特点。如战国武将武田信玄(1521—1573)的家徽武田菱是一个变造了的“田”字,以象征武田家族武士的勇猛和锐气。毛利家用的是三星一横徽。三星分别代表大将军、左将军、右将军,体现了日本自古以来就有的武神信仰。据说毛利家的祖先、平城天皇的皇子阿保亲王位居一品,故在三星上面加了一横。而渡边家的三星一横徽更直接称“将军星”,一横加在三星之下,代表刀剑,更代表了武士的武勇。岛津家在基督教传入日本之前就使用十字符号做家徽,用做族人的护身符。

家徽以美的形式浓缩了家的名誉与荣耀,象征着家世,其作用颇似中国的家谱。家徽和家谱都体现了重视家系的东方传统观念,所不同的是,家谱如同户口簿,是像书籍一样存放在家中的文字记录,而家徽则是用非语言形式向外昭示家的存在。人们可以轻易改名换姓,却不可随意更换家徽。家徽还是身分、地位、权威的标志,如菊花章成为皇室象征之后,历代天皇常常把它作为恩赏赐给有功的臣下,尽管幕府时代皇室权力下降,但接受这种恩赏仍被视为无上光荣。例如,战国时代末期统一全国的太政关白丰臣秀吉不仅蒙天皇赐姓“丰臣”,亦被赐予菊花纹章,喜好排场的丰太阁在建筑物上和屋内装饰、服装等用品上都饰以菊花纹,以夸耀自己的荣耀与权威。三叶葵是原来属于松平氏使用的家徽,德川家康在夺取天下过程中,先取松平氏祖先、源赖朝部将

新田义重之子得川(德川)义季之称,将松平之姓改为德川,在建立幕府后,下令所有使用葵纹者皆“远虑”^①,从此,三叶葵成为权力与权威的象征。家徽对人们有着无声的约束作用,身着饰有家徽的衣服,使用绘有家徽的什物,不必通报姓名,他人就可晓得他是谁家的人。所以,家族成员都要自觉维护自己家的利益和形象,行动上谨慎小心,不致因个人行为的不端而玷污家的名誉。对家名的尊重与崇尚,反映出日本人对家的强烈归属意识和家的盛衰荣辱与每个人的命运息息相关。

图 4—4 日本家徽图例



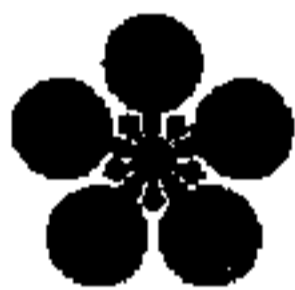
皇室菊花章



德川家三叶葵



岛津家圆十字



前田家梅钵纹



武田信玄的武田菱



毛利家的三星一横纹

近代以来,随着资本主义企业的兴起,各工厂、企业、银行及各种团体都借用家徽的作用与功能,以各具特色的徽章作为标志,用于推销产品、扩大业务。同时,通过以这种标志作为自己集团的象征——社徽(或厂徽、校徽),用来增强企业凝聚力和企业员工的集体责任感,家徽从此被赋予了新的内涵。战后至今,随着传统家族制度的瓦解和人们门第观念的淡化,存在于千家万户的家徽早已失去了旧日的风光与威严,仅作为单纯的家族标志,或者是作为历史学、美学等学问的研究对

^① 丰田武:《日本史小百科·家系》,近藤出版社 1990 年版,第 242 页。远虑,在日语中有辞让、谢绝、避讳之意,是比较客气的说法,在此使用表示“禁止”之意。

象而已。然而,由家徽发展而来的标志意识深深渗入日本人的生活当中。在经济生活中,为在商战中获胜,标有企业标志的广告、招牌充斥日本乃至世界各地,使日本有“招牌王国”之称。在社会生活中,以集团为本位的日本人非常重视标志,几乎所有大中型企业都将社徽做成徽章,佩戴在员工的衣服上或印在作业衣帽上,不论走到哪里,都表明他们属于某个集团。就像家徽代表家系和家的荣耀一样,社徽代表一个集团的名誉和团结,具有强有力的统合作用。个人因标志与群体结合在一起,社会因标志而保持着群体性的秩序。日本人之所以如此重视集团、重视标志,家的传统和对家名、家系的尊重乃是其深刻的历史根源和社会根源。故拥有千年历史与传统的家徽被日本人视为“可以夸耀于世界的文化遗产”^①。



作者 2001 年 3 月 24 日摄于滋贺县
小林家本家(现近江商人与土馆)

① 千鹿野茂:《日本家纹总鉴》,角川书店 1993 年版,第 2 页。

第五章 家业的传承与生命的传承

中国和日本,都是注重祖先崇拜的民族。为了有人祭祀祖先,使祖先的牌位永远有人供奉,不论是中国的家,还是日本的家,必须由男性子孙来延续父母与祖先的生命,故因血缘传承出现缺陷而造成家系的中断是中日两国人都不愿面对的事情。而这种事情毕竟又是不可避免的,一旦出现,如何对待?在中日两国的历史上,一般都是采取收养养子的方式弥补血缘关系的缺陷。收养养子,即将他人之子作为自己之子而进行抚养教育的法律行为,它存在于古今中外世界各国。西方社会在近现代以来,收养养子的目的主要在于遗产的继承,或慰藉无子的寂寥生活。至于出于公德之心而收养孤儿,以对其进行保护和教育,更被作为一种社会政策而受到鼓励与提倡。而中日两国直到近代甚至更晚,收养养子则一直是为了家的继承。从出发点来看,中日两国是相同的,但从实际的收养对象及规范来看,两国的养子制度又有着许多不同之处,由此反映出中日两国人对血缘关系的认识和继承制度的差异——中国人以血缘关系为重,并视以此为基础的尊卑长幼、辈分秩序为最高原则;日本人首先考虑的是家业的延续,故可以对血缘关系进行人为调整。由于这种差异不如两国在政治制度、经济制度等方面的不同那样直接和明显,所以很少为人们所注意。实际上,对这一问题加以必要的阐述,对于了解中日两国家族制度及其对经济和社会结构的影响不无裨益。

一、家的纽带

1. 中国人的祖先祭祀活动

在中日两国的家族中，连结它的过去、现在与未来的纽带是祖先崇拜。所谓祖先崇拜，是把祖先视为具有超自然影响力的精神存在，通过与祖先魂灵的交流，使现实中的人们向上、纯化、发展的一种精神信仰。在西方基督教社会，宗教是统一的，神是惟一的，这就是上帝，他就是神，神就是他，此外谁都微不足道，更没有什么祖宗的地位。中国与日本都属于多神教国家，从来没有人们普遍信奉的惟一的神和宗教，佛门道家的寺、庙、宫、观里供的神佛塑像，身重影叠。因而宗教并不那么神秘，信与不信无所谓，甚至可以根据需要创造宗教。正因为宗教不统一，信仰不坚定，人们的信仰需求就难以得到，所以，就很容易在宗教之外寻找新的精神寄托，以至于产生其他崇拜。中日两国家族制度都很发达，个体的物质生活主要以家庭或家族为舞台，人们对它的依赖使得本家族的祖先成为最重要、最该供奉的偶像，也是最好的、最有力的精神寄托。于是，对神、对宗教不很虔诚的中国人与日本人，对本家族的祖先便格外敬仰，崇拜有加。

自古以来，中国人就是虔诚的祖先崇拜者。中国人的祖先崇拜是通过对祖先的祭祀活动来实现的。中国古人认为，人死只是肉体的消失，而灵魂依然存在，甚至它会产生更高超的本领，或造福于人，或给人带来灾祸。于是出现了灵魂的祈求、祭祀与崇拜。这种祖先崇拜，在进入父系制社会以后得到发展。殷墟卜辞的发现和殷墟发掘证明的宗庙群的存在，说明商代王室已经有了频繁的祭祖活动。进入周代，不仅祭祖制度进一步趋于完善，而且有了关于祭祀活动的详细

的规范^①,祭祀祖先成为人们社会生活中不可缺少的内容。春秋战国时期,宗庙制度也随着宗法制度的瓦解而受到破坏。从历史发展的趋势来看,祖先祭祀制度是随着宗族制度的演变而变化的,这是一个“从强到弱,祭祖权力由社会上层向社会下层扩大,专门祭祖的家庙由特权阶层向庶民普及的过程”。^②在这一过程中,儒家高唱“孝”的学说,不祭祖宗,就是不孝,对祖先崇拜走向平民化和普遍化起到了推波助澜的作用,也使祭祖活动日益脱离了原始宗教的意义而染上浓厚的道德色彩。

中国的祭祀祖先活动主要有家祭、墓祭及祠祭。家祭是指家庭内供奉直系祖先的牌位,每年于固定时间进行祭祀。墓祭就是扫墓,一般都是在清明节前后进行(有些地方还有秋扫的习惯),这种习俗至今仍被人们遵守。祠祭是宗族最重要的祭祀活动,通过族人在宗祠的共同祭祀,活着的人便与死去的祖先在心灵上得到沟通,同时,也增强了宗族成员的同源意识。宋代以后,理学家倡导宗族应建立宗祠,明中期开始,政府亦允许百姓修祠祭祖,于是宗族建祠活动日趋兴盛,到清代,宗祠在农村中已经非常普遍,尤其是在长江以南聚族而居的地区,出现了“族皆有祠”的现象。宗祠与族谱、族田共同成为宗族的三大支柱。宗祠是一个宗族的圣殿,摆放着祖先的牌位,是死去的祖先的“家”,族人每年要在规定的时间,按固定的仪式,齐集祠堂,举行祭祖活动。如1792年(乾隆57年)修撰的江苏夫椒丁氏族谱的祠规规定:“酌定祭期所以示凡遵守也,春秋两祭礼也。春定于清明,秋定于一阳月朔,务必先期一日整備牲礼。祭祀如过期不举,合同议罚当年之人,不可宽纵。”江苏江都卞氏于1830年(道光十年)制定的《基沙祠堂禁约》中特别强调,“祠祭不许改期,基沙故里被坍族众迁徙靡常,今距洲祠远者

^① 《礼记·王制》曰:“天子七庙,三昭三穆,与大祖之庙而七。诸侯五庙,二昭二穆,与大祖之庙而五。大夫三庙,一昭一穆,与大祖之庙而三。士一庙,庶人祭于寝”。

^② 常建华:《中国文化通志·宗族制》,上海人民出版社1998年版,第55页。

七八十里,近亦十数里,在左右者只二三耳,祭祀仍照旧规示以定期,每岁三月十二日、十月十二日合族会祭于祠,不遇大故不得改易,即值大风雨亦必次日举行,远人务宜先期到祠,应到不到者,公同议罚,擅改祭期者并议”。^① 众多家法族规都明文规定祭祖礼仪,要求族人严格遵守。如江苏江都《孙氏族谱·祠规》规定:“祭祀所以尊祖睦族礼仪之重也。凡我子孙于祀祖之时,必整肃衣冠,晨兴齐集祠堂,依家礼则行供献之礼。礼毕尊卑长幼以次相拜揖让,雍雍不得失仪,喧哗酗酒如有犯者,小则罚跪,大则议责,至遇祭有偷安托故不到者,罪在不敬,查明重处。”江西南昌《豫章黄城魏氏宗谱·祠规》规定:“每祭必先期三日习礼,金派衣巾俊秀子弟同入祠讲习。逢祭日,必按仪节歌诗祝嘏,鲜洁衣冠,雍容揖逊,不得怠惰苟简,更令设纠察仪文二人,外逐稚鲁混杂之人,内察失礼与祭者有罚。”^②

宗祠祭祀是一族中最盛大的活动,要尽财力把祭祀活动搞得隆重。《红楼梦》第五十三回,借宝琴的眼,描述了贾氏宗祠及其腊月二十九日宗祠祭祖的情况:

已到了腊月二十九日了,各色齐备,两府中都换了门神,联对,挂牌,新油了桃符,焕然一新。宁国府从大门,仪门,大厅,暖阁,内厅,内三门,内仪门并内塞门,直到正堂,一路正门大开,两边阶下一色朱红大高照,点的两条金龙一般……。

原来宁府西边另一个院子,黑油栅栏内五间大门,上悬一块匾,写着是“贾氏宗祠”四个字,旁书“衍圣公孔继宗书”。两旁有一副长联,写道是:肝脑涂地,兆姓赖保育之恩;功名贯天,百代仰蒸尝之盛。亦衍圣公所书。进入院中,白石甬路,两边皆是苍松翠柏。月台上设着青绿古铜鼎彝等器。抱厦前

① 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第799、811页。

② 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第819、798页。

上面悬一九龙金匾,写道是:“星辉辅弼”,乃先皇御笔。两边一副对联,写道是:“勋业有光照日月,功名无间及儿孙。”亦是御笔。五间正殿前悬一闹龙填青匾,写道是:“慎终追远。”旁边一副对联,写道是:“已后儿孙承福德,至今黎庶念荣宁。”里边香烛辉煌,锦幃绣幕,虽列着神主,却看不真切。

只见贾府人分昭穆排班立定:贾敬主祭,贾赦陪祭,贾珍献爵,贾琏贾琮献帛,宝玉捧香,贾菖贾菱展拜毯,守焚池。青衣乐奏,三献爵,拜兴毕,焚帛奠酒,礼毕,乐止,退出。众人围随着贾母至正堂上,影前锦幔高挂,彩屏张护,香烛辉煌。上面正居中悬着宁荣二祖遗像,皆是披蟒腰玉;两边还有几轴列祖遗影。贾苻贾芷等从内仪门挨次列站,直到正堂廊下。槛外方是贾敬贾赦,槛内是各女眷。众家人小厮皆在仪门之外。每一道菜至,传至仪门,贾苻贾芷等便接了,按次传至阶上贾敬手中。贾蓉系长房长孙,独他随女眷在槛内。每贾敬捧菜至,传于贾蓉,贾蓉便传于他妻子,又传于凤姐尤氏诸人,直传至供桌前,方传于王夫人。王夫人传于贾母,贾母方捧放在桌上。邢夫人在供桌之西,东向立,同贾母供放。直至将菜饭汤点酒茶传完,贾蓉方退出下阶,归入贾芹阶位之首。凡从文旁之名者,贾敬为首;下则从玉者,贾珍为首;再下从草头者,贾蓉为首;左昭右穆,男东女西,俟贾母拈香下拜,众人方一齐跪下,将五间大厅,三间抱厦,内外廊檐,阶上阶下两丹墀内,花团锦簇,塞的无一隙空地。鸦雀无闻,只听铿锵叮当,金铃玉佩微微摇曳之声,并起跪靴履飒沓之响。

通过曹雪芹的笔,人们可以看到贾氏宗祠的庄严宏伟,祭祀陈设的铺张奢华,阖族祭祀时的肃穆威严,祭祀礼仪的井然有序,一幅完整的岁末宗祠祭祀场景跃然纸上。当然,贾府是皇亲国戚,其宗祠的规模和祭祀场面的隆重远非一般宗族可比,但是一般宗祠的布局、祭祀规则是

基本相同的。参加祭祀的族人最后都有一顿饭吃,或聚饮,或分胙,算是“祖先赐食”。自古以来,中国的风俗是不吃不成礼,祖宗的恩德也好像不用这样一顿饱吃就不能体现。

参加祭祀是每个族人的义务,同时也是族人的权利。参与祭祀,表明他是宗族成员,可以享受宗族内的各种利益,并得到宗族的保护,更主要的是他死后也能成为被子孙后代认同并祭祀的对象,所以,每当祭祀,一族之人都要按长幼、尊卑、亲疏之序,悉数出席,“一次祭祖活动简直是全族各种角色的一次大会操”。^①但并不是所有的人都能履行这个义务并享受这份权利。只有具有血缘关系的一族成员,才有参与祭祀祖先的资格。如有异姓混入,祖先的魂灵就不会安宁。异姓入祠是宗族之大忌,故多被写入家规、祠规。例如:

子孙有本身无嗣抱养异姓为嗣者不得入祠,甥婿内侄并同。(浙江会稽重修登荣张氏族谱·宗祠条规道光二十一年)^②

倘以异姓、别宗壮年已冠者拆立为继,永不得入祠、列谱、领胙等项,众当斥逐,以正本源也。(东粤宝安南头黄氏众议新续例款·同治十三年)^③

若义子赘婿承顶门户概不准入祠入谱,族房长严行查禁免蹈异姓乱宗之弊。(湖北汉阳刘氏宗谱·民国22年)^④

即使是具有血缘关系的子孙,如果因为行为不端或有过失而被取消族籍,也不得参与祭祀,以避免亵渎祖先魂灵。

① 邵伏先:《中国的婚姻与家庭》,人民出版社1989年版,第191页。

② 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第814页。

③ 费成康:《中国的家法族规》附录,上海社会科学出版社1998年版,第301页。

④ 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,东洋文库1960年版,第769页。

子孙有不孝不悌被父兄宗老告发属实者革祭,子孙有犯奸淫赌盗被人告发属实者革祭,子孙有甘居下贱习业卑汗者(如娼优隶卒及为人奴婢之类)革祭仍将其本支削籍不得入祠。(浙江会稽重修登荣张氏族谱·宗祠条规道光二十一年)①

裔孙如有不务本业身为下贱玷污祖先者,生不许入祭,死不许入祠。(江苏江阴春晖韩氏宗谱·光绪八年)②

忤逆不孝者不许入祠并以家法治之;

盗卖祭产及侵蚀公项者不许入祠鸣官追究;

乱伦汗族者不许入祠鸣官究治;

隶卒娼优不许入祠,其子孙亦不许入祠;

妇人再醮义与庙绝,虽子贵亦不得入祠。(浙江萧山翔凤朱氏宗谱·同治九年)③

族内违规者不得进入祠堂参与祭祀活动,但对他们的处罚却要在祠堂进行。因为在中国人的观念中,祖先之灵随时都在注视着后人的行为,遵从祖训者,可以得到祖先保护,有悖于祖先的,就要受到惩罚。因而在祠堂审判、处罚族人,包含在祖灵监视下对违规族人进行裁决的意义。族长享有祭祀祖先的特权,也就因此成为祖先意志的代言人,在祠堂审判族人,就意味着族长是代替祖灵进行审判。实际上是借重祖先的威力,并以祖先的名义行使权力。族人一旦被判罚,则生不得入宗祠,死不得入祖茔,这无异是一种最严重的精神挞伐,因为这割断了他与祖先精神联系的纽带,也断绝了后人对他的祭祀供养,死后将成为孤

① 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第814页。

② 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第826页。

③ 多贺秋五郎:《宗谱的研究》资料篇,第820页。

魂野鬼,这是最重的惩罚,也是最可怕的事情。

祖先崇拜与家族制度是一个不可分割的整体。中国宗族的凝聚力来源于同一血统,宗族之所以成为一个聚合体,正是因为族人出自共同的祖先。睦族的根据是崇祖,离开祖先观念、同族意识,宗族的结合就失去了依据。因此,中国的宗族团体无不把敬祖崇祖视为神圣的义务。实行祖先崇拜有三个最基本的功能:

第一,维护家长制。祭祖表面是祭死去的人,其实质在于通过对祖先功德的追思,对活着的家长表示顺从。“当父亲既是一家之主又是家庭教师时,他具有一种神圣不可侵犯的家长地位。这确保住户成员们永远依附于他。这种依附最终以宗教为主,因此是坚不可摧的。这造成了一种严格的家长制”。^①对死去的祖先的敬仰无疑需要、也必定滋生对活着的家长的信爱,因此,尊敬祖先与服从家长是互相联系着的。它要求人们遵守祖宗的家法,顺从祖先的后继者——家长的意志。

第二,督促人们奉行孝道。对死人顶礼膜拜,必须对活人尽孝,崇祖就是崇孝。孝道是中国文化的重要组成部分。数千年来,中国人无论贵贱贫富,都深深地受其熏陶和影响,把养、葬、祭视为同等重要,这一点在族谱、祖规中表现得尤其明显,“孝子事亲,生则养,没则丧,丧毕则祭。养观其顺,丧观其哀,祭观其敬,此三者孝子之行也”(上虞雁埠章氏宗谱·1925年),“水源本木,理不可忘。但思身所自来,则由吾父而吾祖,一一追溯,虽十世、百世固不得以为远也。奉先思孝,故训昭垂。帝王且然,况大夫、士庶哉”!(合江李氏族谱·光绪二十一年)^②

第三,企盼家的延续。对中国人来说,家的延续主要指的是家的生物性生命的延续,某人如果没有生儿子,就等于没有留下祭祀祖先的后代而使家族断了香火,就是不孝之子。不能传宗接代,就愧对祖先。祭

^① [奥地利]迈克尔·米特罗尔、雷音哈德·西德尔著、赵世玲等译:《欧洲家庭史——中世纪至今的父权制到伙伴关系》,华夏出版社1987年版,第77页。

^② 费成康:《中国的家法族规》附录,上海社会科学出版社1998年版,第250、346页。

祖活动实际上是在提醒人们完成传宗接代的任务。如在安徽省的岭岗村,长期保留着一种习俗:在清明墓祭的时候,刚刚结婚或结婚多年而没有生儿子的男性,要在祖宗坟前许下誓愿,如果祖宗“保佑”他们在这年得子,次年清明节便要到祖宗坟头放“丁炮”,即为添男丁而放爆竹。“丁炮”最少得一千鞭,多则上万鞭,曾有人在久盼得子后,“丁炮”整整放了一箩筐。^①放“丁炮”的意义即把祭祀祖先与家族血缘的绵延联系起来。

第四,通过祭祀祖先,达到睦族的目的。宗族之所以成为一个聚合体,正是因为族人出自共同的祖先。睦族的根据是崇祖,离开祖先观念、同族意识,宗族的结合就失去了依据。因此,尽其财力修建宗祠,以隆重、铺张的仪式祭祀祖先,这些无非是向世人昭示宗族的存在与荣耀,对祖先的尊崇也就是对现实中的宗族势力的渲染与张扬。通过一系列祭祀祖先的活动,可以增强宗族内部的凝聚力,强化宗族团结。

2. 日本人的祖先崇拜传统

祖先崇拜是直到战前为止日本人家族生活的重要内容,且在经济高度发达的今天仍然对日本人的思想意识、生活方式有着潜移默化的影响。美国记者罗伯特·G·克里斯托弗曾在其所著《日本心魂》中记载了这样一件事:一次,一位已故日本政治家的儿子在回答美国客人对他父亲的赞誉时,一本正经地说:“下次我和父亲谈话时,一定将您的美意转告他。”^②一句话使在场的美国人全都惊愕得目瞪口呆。活人为什么要与死人谈话?怎样与死人谈话?这对于与日本具有不同文化背景的美国人来说实在是一个难解之谜。

^① 王沪宁:《当代中国村落家族文化——对中国社会现代化的一项探索》,上海人民出版社1991年版,第478页。

^② [美]罗伯特·G·克里斯托弗:《日本心魂》,中国对外翻译出版公司1986年版,第82页。

祖先崇拜在日本有着悠久的历史。在古代氏族社会里,人们按照自己的民族宗教——古神道教的规矩一丝不苟地进行氏族之内的祭祀。有血缘关系的、有共同祖先与职业的大大小的氏族,都有整个氏族共同崇拜的守护神,即氏神。在一些规定的日子里,氏族成员集合到供奉守护神的神社里,在氏族首领的率领下进行祭祀,感谢神的恩惠,祈求神的祝福。直到今天,日本各地还保留着无数大大小小的神社和这种宗教仪式。佛教传入日本后,不仅在政治、伦理、思想等方面对日本产生了巨大影响,而且其因果报应、轮回转世、佛国净土、饿鬼地狱等说教也渐渐与日本固有的祖先祭祀传统相融合,祖先崇拜的习俗被注入了新的内容。尤其是在日本传统家族制度形成及永久不灭的家观念产生之后,祖先崇拜的内容发生了根本的变化,对自己直接祖辈的崇拜取代了对远古祖先的崇拜。江户时代中期,是以家督继承制为核心的传统家族制度走向成熟的时期。与这种情况相呼应,在家庭中供奉神龛同时又在佛坛中供奉祖先的牌位已经成为普遍现象,日本固有的神道与外来的佛教实现了最彻底的融合。日本人相信,祖先是家业的开创者,后代子孙皆受其恩惠,只要精诚祀之,祖先之灵必能保佑子孙后代生活平安,事业成功。与中国人一样,日本人对祖先除了有一种敬仰感,同时也有一种深深的畏惧感。他们认为,如果怠慢祖先,子孙将不繁昌,并招致各种灾祸,其身难保。还有人认为,人有两个灵,即魂与魄。人死之时,魂灵消散,魄灵则驻留家中,永远存在,所谓幽灵即死人之魄灵的表现。死灵怨灵等缠住所恨之人,令人烦恼,都是魄灵留驻此世在施着数。所以“怠慢了先祖,先祖之魄灵将作祟,使各种灾害不断,身、家、子孙都面临危险”。^① 如何避免这种可怕的局面,只有“不怠而祭之”,才能保证平安。

明治维新后的日本社会保留了大量封建因素,家族制度就是主要内容之一,祖先崇拜的传统自然也受到法律的保护。《明治民法》第

^① 《伊势贞丈家训》,载第一劝业经营中心编:《家训》,中经出版1979年版,第229页。

986 条明确规定：“家督继承人自继承开始时继承前户主拥有的权利义务，家谱、祭具及坟墓的所有权属于家督继承的特权。”从明治维新直到战败，祖先崇拜传统在政治、思想领域发挥了重要作用。只要稍稍注意就会看到，在所谓王政复古、开国、明治维新及其近代以来有关皇位交替时的诏敕、颁布宪法的敕语、教育敕语、戊申诏书^①等重要的文书当中，必言及祖宗、列圣、先考等天皇家的祖先，显然是想通过世袭的、超凡的力量筑就天皇统治权力的基础。在法学界颇有影响的东京大学教授穗积八束把祖先崇拜的传统理论化为“祖先教”，称日本是“祖先教之国”，鼓吹“皇位乃民族始祖威灵之所在”，“吾人臣民归服万世一系之皇位即归服吾人之祖先的祖先、民族共同始祖的威灵”。^② 另一东京大学教授井上哲次郎在其所著的《国民道德概论》中把日本的家族制度分为两类，即个别家族制度和综合家族制度。个别家族制度是基于婚姻、血缘关系的家族制度，综合家族制度是把个别家族高度集中在一起，举国形成一大家族国家的家族制度。井上指出，个别家族制度是孝德的胚胎，综合家族制度是忠德的胚胎，把这两种家族制度结合在一起的就是子孙祭祀共同祖先的祖先崇拜。在日本，祖先是家得以存在的基础，祖先崇拜是联结祖先与子孙的纽带，“祖先崇拜是家族制度的精神方面，家族制度是祖先崇拜的形态方面”。井上哲次郎还指出，“在一家中要祭祀一家共同的祖先，在村落中要祭祀村落中的共同祖先即氏神，在一国中要祭祀一国的祖先”，“祖先崇拜成为一种向心力把血统结合起来，造就了统一的习惯，把这种习惯扩展至全国，就能形成举国一致”。^③ 在对外侵略战争中，军国主义政权利用日本人的祖先崇拜传统，将“敬神崇祖”置于“健全家风”的首要位置，强调“敬神崇祖是祖孙一体之道的中枢，敬神实为归一于天皇，崇祖乃对天皇仕奉的祖

① 戊申诏书：1908 年第二届桂太郎内阁时颁布的旨在对国民进行道德教育的诏书。

② 穗积重威编：《穗积八束博士论文集》，有斐阁 1943 年版，第 433、435 页。

③ 井上哲次郎：《国民道德概论》，三省堂 1912 年版，第 212—213 页。

先崇而祀之,敬神与崇祖相一致,是忠孝一致之大道的显现”。^①因此,要求各家各户必须设神龛佛坛,每天一人不落地礼拜祭祀。将敬神崇祖与忠君爱国联系起来的宣传鼓噪通过遍及各家各户的祭祀活动,有效地支配了日本人的思想和行动。

日本自明治维新后迅速实现了经济的近代化,至今更成为世界上屈指可数的经济大国。然而,经济的发展,并没有使日本人放弃祖先崇拜的传统。19世纪末期,法学家穗积陈重曾指出日本祖先崇拜传统的深远与牢固:“纵然说在欧美诸国曾经有过祖先祭祀的习俗,也已归于泯灭久矣。惟有日本,虽已实行立宪政治,实施以西欧法律为蓝本的法典,并已牢固确立了其他所有文明设施,然而祭祀死去祖先的习俗依然存在,而且在法律上、习惯上对国民具有很大影响力。此习俗之渊源久远,建国以来虽经几多政治、社会的大变革,仍历数百代而存续至今。”“在日本人的家庭中,为了举行祭祀祖先的仪式,藉电话之利器以召集亲族的情景,欧美人士颇感奇异。家人或穿西服,或着和服于电灯灿然之下参集于一室,在他们祖先的灵位前献供礼拜,欧美人也觉得不协调。实际上,这种新旧混淆的现象正是现代日本的特色。日本国民,不论是神道家,还是佛教徒,皆是祖先崇拜者。”^②日本人的观念中,“祖先是一家创始之本源,恰如树木之根株,后裔子孙是其枝叶与花实”^③,“尊敬祖先是我国风美之所在,于一家之中亦如此,故一家大事必先奉告祖先,而后决行”。^④因此,自家制度形成以后,祭祀祖先便成了日本人日常生活中必不可少的内容,许多家规、家训中都有关于敬祖、祭祖的规定,崇祖、敬祖的观念根植于日本人的脑海之中。近代以后,随着家族企业的发展,祖先崇拜传统也被带人企业的经营之中。如著名的

① 《战时家庭教育指导要纲》,载《近代日本教育制度史料》第7卷,讲谈社1959年版,第514页。

② 穗积陈重:《祖先祭祀与日本的法律》,有斐阁1917年版,第19—21页。

③ 北原种忠:《家宪正鉴》,家宪制定会1920年版,第38页

④ 第一劝业经营中心编:《家训》,中经出版1979年版,第386页。

松下电器公司在京都设神社,取名“真真庵”。还在公司内建“大观堂”。该堂正门上方有该公司创始人、被称为“经营之神”的松下幸之助(1894—1989)亲题的大字:“修善奉行,诸恶莫作,奉菩提心,集和合祈”。堂内祭坛分别供奉松下先祖、父母以及松下全体员工祖先的灵位。除由主持大师每日早、晚上香诵经外,公司的各事业部每年都要前往祭拜“守护神”。三井集团也是如此,位于京都市左京区的天台宗寺院“真如堂”是三井家和三井集团的菩提寺(家庙),埋葬着三井家的代代祖先,也供奉着刻有因公而死的佣人名字的石塔。这里既是三井家的“总墓”,是做法事的道场,也是该集团训练员工的场所。这些事例不过是日本人祖先崇拜传统的一个缩影。

与中国包括立宗庙、建祠堂和一系列铺张而讲求繁文缛节的祭祖礼仪相比,日本人的祭祖活动朴素而简洁。以自己家的佛坛和神龛为中心举行的家庭祭祀便是日本人经常和最主要的祭祀活动。在家庭中设立佛坛的做法最早起源于7世纪,当时的天武天皇为了促进佛教的普及,曾下诏令每户人家都建佛坛,放置佛像及佛经,进行祭拜供奉。这道诏书在多大程度上得到实行不得而知,但是到了德川幕府时期,为了禁止基督教,幕府强制要求各家都要成为某一寺庙的施主(日语称檀家),并供奉该寺庙所属流派的佛像,佛教的祭拜供养礼仪因此成为日本人家庭中普遍的宗教习惯。普通百姓在接受这种要求之后,便将佛坛同时作为祭祀祖先的祭坛,既供奉佛像,也供奉祖先的牌位,以纪念祖先,这种做法从江户时代起一直保留至今,祖先崇拜与佛教信仰和谐地融合在一起。通过朝夕礼拜来培养家族成员的敬祖之心,日本人的祖先崇拜意识可谓深入骨髓。在中国历史上,从唐宋直到清代,把佛寺作为祭祖场所的现象也有存在,但从未像日本那样形成普遍定制,祖先崇拜与佛教并没有形成必然的联系,祭祖活动与人们的现实生活也不像日本那样关系密切。这一点,在侵华战争中于中国从事数年“后方特殊军务”的民俗学家竹田听洲深有体会:“当时,日本的佛教界顺应日华文化提携的国策而积极进出大陆,结局却仅仅停留在为在华日本人充当祭葬的工具,而与中国人的生活毫不相干,到处呈现幻灭之

态。名义上同是祖先崇拜与佛教,却恰如水和油的关系。可见日本的传统与中国的传统截然不同”。^①

日本人的家庭中设置佛坛之外,同时还设有神龕,神龕一般供奉当地的守候神——也就是家族的远祖。在战争期间,各家都要奉祀伊势神宫^②颁发的天照大神的神符,供以米酒、榊树枝(杨桐)。每天,家人要在神龕前礼拜,夜间也要以灯火伺候。战后,随着国家神道被废除,在家庭中供奉神龕的也逐渐减少。

日本人祭祀祖先的方式主要是在忌日(每月祖先死亡之日)、祥月(每年祖先死亡的月日)、年忌(每一定年间祖先死亡的月日。神道的祭祀为三年、五年、十年,此后逢十、五十年、百年,百年后每五十年祭之;佛教的祭祀通常为一年,此后逢三、逢七、五十年、百年,百年后每五十年祭之)时举行祭祖活动。另一重要的家祭活动就是每年的墓祭。过去的传统是在每年的春分、秋分和盂兰盆节(7月13日至16日)都要在家族墓地举行祭祀仪式,供奉花卉、食品、水果、为墓碑洒水。在日本人的观念中,墓地是“永远的家”^③,因而对墓祭极为重视。在日本狭窄的国土上,零零星星分布着一片片家族墓地,不时有人前来修整打扫,馨香凭吊。据NHK广播文化研究所进行的舆论调查表明,上世纪70年代到80年代后期,有三分之二的日本人每年都要扫墓一至两次。如今,尽管现代大都市的人们因为工作紧张,很少在春分、秋分之日去扫墓,但是大多数日本人仍然一丝不苟地坚持着在每年的盂兰盆节扫墓的习惯。除了上述固定的形式之外,敬祖、崇祖已经成为日本人生活中必不可少的内容和自觉行动,供奉佛坛或神龕的家庭占有很大比例。1965—1966年,家族问题研究所对山梨县农村和东京都内商业地区、东京都内住宅团地进行了神龕、佛坛保持率的调查,其结果很能说明一

① 竹田听洲:《祖先崇拜》,平乐寺书店1957年版,第2页。

② 伊势神宫:位于三重县伊势市。日本规格最高的神社之一,祭祀天照大神,明治以后成为国家神道中心,天皇即位时要前往参拜。

③ 石井满:《日本的孝道》,春秋社1938年版,第363页。

些问题。^①

表 5—1 神龛、佛坛保持率调查

	神龛保持率(%)			佛坛保持率(%)		
	总数	核家族	扩大家庭	总数	核家族	扩大家庭
山梨县农村	95	89	98	92	83	98
东京商业地区	61	58	66	69	51	93
东京住宅地区	43	38	65	45	31	100

另据森冈清美于 1980 年对岩手县紫波町志和地区 1,022 户居民的调查,供奉祖先家庭的比例达到 82.9%。^②

如果说中国人祭祀祖先往往通过家规、祠规的规定而表示出某些强制性,且尤其注重固定的祭祖仪式及对祭祖礼节的渲染的话,那么日本人在遵守固定的祭祖礼仪之外,更多体现出发自内心的自觉及把对祖先的尊重与崇拜融入日常生活。日本著名民俗学家柳田国男曾在其所著《明治大正史·世相篇》一书中记载了发生在九州门司这个地方的一件事:上世纪 30 年代后期的一个寒冷冬天,有一个 95 岁的老人独自一人冒雨在街上步履蹒跚地走着,警察欲加以保护,便将其带到警察署。令人惊奇的是老人虽然连雨伞都没有,而他背上背的包袱中却有四十五枚牌位,这就是老人的全部家当!柳田国男对此不胜感慨,如此高龄的流浪老人也相信祖灵的存在而对其虔诚祭祀,这是因为老人认定自己死后如果得不到子孙后代的祭祀,就不会幸福,所以将祭祀祖先作为自己当然的义务。^③ 50 年代,曾有一位前苏联的记者记下了一个叫做山田的码头工人勤于祭祖的情况:

① 森冈清美:《家的变貌与先祖之祭》,日本基督教团出版局 1984 年版,第 29 页。

② 森冈清美:《近现代家的变质与宗教》,新地书房 1986 年版,第 51 页。

③ 柳田国男:《明治大正史·世相篇》,载《定本柳田国男全集》,筑摩书房 1985 年版,第 307 页。

他,一个普通农民的儿子,似乎从来就没有使他的祖先的灵魂恼怒过或激动不安过,他虔诚地遵守着那种普通的、但是根本的敬祖先的礼仪,那种礼仪像他们日本人所说的那样,是永远比山高还比海深的。每天早晨,他在那供着祖先灵牌的家庭灵坛上,放着两小盅水和一两撮米,以供他们的饥渴。山田对他的祖先的记忆始终特别虔诚。^①

正因为有如此自觉的崇祖、敬祖意识,才能出现前面谈到的在店铺失火的时候,商人们首先不是抢救财产,而是抢救祖先牌位和作为商家标志的暖帘的事情。人们在按照习俗进行祭祖活动的同时,恪守向已故的长辈汇报重大事件的传统。比如,有的家训规定“早晨起来首先要拜神,并到佛前拜先祖,每日方能无懈怠地工作”。^②人们习惯在出门之前、回家之后或发生重大事情时,在佛坛的牌位前默立,寄托哀思,以求得保佑和心灵上的安慰。对着牌位与祖先说话这样的场景,相信许多中国人在日本的电影、电视作品中不难看到。即使生活在大都市的人们也是如此,于行色匆匆之中不忘与祖先之灵进行交流。这些情况不能简单地用迷信之类字眼来解释,它是日本人长期的祖先崇拜传统使然。

3. 日本人的祖先观

“申报本反始之大义,表孝道之至情,祈家门之长久,冀子孙之繁昌”^③,这是日本人崇拜祖先的根本目的。乍一看来,这与中国人的祖

① [俄]科仁:《日本见闻录》,上海文艺联合出版社1955年版,第13页。

② 福田家家训:《常盘·家之苗》,京都府编辑兼发行:《老铺与家训》,1970年版,第17页。

③ 北原种忠:《家宪正鉴》,家宪制定会1920年版,第38页。

先崇拜没有什么不同。然而,比较起来,同是祖先崇拜,其功能却有很大差异。这种差异集中体现在日本人独特的祖先观及其影响上。

日本人的祖先观很有特色,即人们祭祀与崇拜的并不是远古的、年代久远的、虚无缥缈的祖先,而是非常现实的、对后代本身有直接恩泽的人,即已故的父亲、祖父这样的从感情上、血缘上离自己最近的人,或现在所从事的家业的开创者及其后继者。

在现代日语中,表达祖先概念的有两个词。一个是“先祖”,一个是“祖先”。《广辞苑》中对此有如下解释:

先祖的概念是:(1)家系的初代,血统的初代,高祖。(2)家系之初代以后至一家现存者以前的人,宗庙里祭祀着的人,祖先。

祖先的概念是:(1)家的先代以前的人,先祖。(2)人类进化之前的人,如“人的祖先是猿”。

从上述解释中,看不出祖先与先祖有什么大的不同,只不过对先祖解释的着眼点是从远到近,是从家系的初代向下至现存者以前的推演,而对祖先的解释则是从近到远的上溯。也有的对两者做相同的解释,比如讲谈社1975年出版的《日本类语大辞典》,就把“祖先”与“先祖”都解释为“相当于家系初代的人”。一般来讲,由于作为“家初代”意义的“先祖”一词更符合日本人的语言与思维习惯,更能表达人们的情感,所以在近代以前,日本人多使用“先祖”这一概念。不论在官方文书中,还是在武将、商家的家规、家训中,多见“先祖”而很少见“祖先”。近代以后,中村正直^①在翻译《西国立志篇》(1871)时首先使用了“祖先”一词,自此以后,在官方文书及正式场合,尤其是用于义务教育的教科书当中,“祖先”一词的使用才渐渐地多了起来。

即使如此,在实际生活中日本人还是习惯于使用“先祖”一词来表达祖先的概念。在日本人的习惯中,“祖先”的概念往往比较抽象,而“先祖”的内涵则较为具体。先祖有始祖之意,即特定的家的创设者,

^① 中村正直(1832—1891),明治时代教育家,启蒙思想家。创办私立学校同人社,后任东京大学教授、贵族院议员等,发表多部启蒙著作及译书。

日本人常常称其为“家祖”、“元祖”。比如,古代豪族藤原氏的分支与后裔很多,日本人中以藤原为姓的家族,有确切证明的就达几十万。但是,在日本人的习惯中,只要不是贵族,即使他保存着能够证明其身分的家系谱,他们要祭祀的祖先也不会是古代的藤原氏,而是家业的直接开创者及其后继者,如商家的最初创业者、农家的土地开发者,因为他们才是与后人具有现实联系的人。故“从严格的意义上讲,日本人崇拜的只是近亲而不是祖先”。^① 正因如此,一些西方人认为日本人从来没有尊先拜祖的风俗^②,“在日本并不存在对远古祖先的崇拜”,“至于三代以前的祖先那是很快会被遗忘掉的”。^③ 如大阪有名的豪商、后来发展成财阀的鸿池家,其家系可以追溯到战国大名毛利氏的家臣山中鹿之介幸盛,但是鸿池家却一直尊其后人、开始在摄津国(今兵库县)伊丹的鸿池村从事造酒业、兴鸿池屋家业的山中新六幸元(后改称鸿池新右卫门,1570—1650)为自己的始祖。幕末志士坂本龙马(1835—1867)的祖上本是商人出身,在他的高祖父坂本直益时购买了士籍。其后,坂本直益将坂本家一分为二:长子坂本直海继承了武士坂本家,次子坂本直清继承了商人坂本家。长子坂本直海因而成了武士坂本家的初代。以法学家穗积八束、穗积陈重为代表的穗积家也是一个实例:根据穗积家的家谱,穗积家是平安时代官撰氏族志《新撰姓氏录》中记载的居于左京的穗积朝臣的后裔,而穗积朝臣是崇神天皇朝的伊香色雄命的后裔,伊香色雄命则是《日本书纪》神话中的神武天皇东征之际归顺于神武天皇的饶速日命^④的五世孙。说起来,这个饶速日命应该是穗积家的最终祖先。^⑤ 从镰仓时代起,穗积家代代居住在纪州藤白

① 岳庆平:《中国的家与国》,吉林文史出版社1990年版,第220页。

② [美]赖肖尔:《日本人》,上海译文出版社1980年版,第137页。

③ [美]本尼迪克特:《菊与刀》,社会思想社1977年版,第43、44页。

④ 饶速日命,日本古代神话中的神,先于天孙琼琼杵尊降临大和地方。后在琼琼杵尊后代神武天皇东征中归顺神武天皇,被作为物部氏的始祖。

⑤ 高桥作卫:《穗积八束先生传》,载穗积重威编:《穗积八束博士论文集》,有斐阁1943年版,第4—7页。

乡,姓铃木。至铃木重家时,侍奉源义经并为源义经殉死。此后代代居于陆奥,自铃木重家起第十七代的铃木源兵卫时,改姓穗积,侍奉大名伊达政宗,并随其长子秀宗分封而转居宇和岛(今爱媛县),成为世禄250石的家臣。穗积陈重和穗积八束是自铃木源兵卫起的第十一代。穗积家虽有古老的、半神话般的家系,但是他们所祭祀的祖先却不是古代神话中的饶速日命及后来的伊香色雄命、穗积朝臣,而是开始定居于宇和岛的铃木源兵卫及其后继者。

由此可见,日本人的祖先是一个具体而又现实的概念,即家的开创者或曰家的初代。除此之外,在日本人的观念中,祖先还包括自家的创始人以来的代代继承者,有的地方明确地称供奉着的牌位为“老先祖”,称新故者为“新先祖”。日本人之所以把最近的、还有清晰记忆的“先祖”作为祭祀的对象,是因为现实当中的人能深切感到这些人对自己的恩惠及自己对这些人的依赖。这些人不仅是在血缘、辈分上高出自己的人,是自己的根,还因为他们是自己赖以生存的家的直接开创者和传续者,是造福于后代的源泉,所以是最好的、最可靠的、最有力的精神寄托,因而对这些直接的祖先有着十分现实而深厚的感情,有一种本能的折服感和依赖感,便把他们作为最重要的、最该供奉的偶像。欧洲人小泉八云^①初到日本时曾做英语教师,因不甚了解日本人的祖先崇拜传统,就按西方人的观念,不止一次将学生作文中“我们的责任是要将光荣给我们的祖先”这样的话改为“给我们祖宗的‘纪念’以光荣”。时间一长他终于明白,学生们之所以要这样写,是因为日本人从来不把祖先仅仅作为纪念,而是祖先永远活着。^②

日本的家制度与家观念是日本人独特的祖先观的根源。日本实行家督继承制,以保证家的从祖先到子孙的纵式延续,因此形成本家——分家的体制(在商家同族团中还包括别家)。在这一家族体制之下,本

^① 小泉八云:原名 Hearn Lefcadio(1850—1904),英国人,生于希腊,翻译家、作家。1890年(明治23年)到日本,与旧松江藩士女儿小泉节子结婚,后入日本籍。

^② 小泉八云:《日本与日本人》,海南出版社1996年版,第212页。

家的每代家长都身兼两种身分——对祖先来说是子孙,对后代来说便是祖先。而分家与别家的家长既要以本家的祖先为祖先,自己本身也成为后代子孙的祖先。因此形成两种意义的祖先,一种是各个特定的家的创始者(即家的初代)及后来的代代继承者,一种是这种特定的家的创始者出生的家——日本人称为出身的家的祖先(有贺喜左卫门称之为“出身的祖先”),也就是本家的祖先。本家的祖先既是本家代代祭祀的祖先,也是分家、别家共同祭祀的同族的祖先,而且对于分家、别家来说还有家系标志的重要作用。前面提到的鸿池家就是如此,既以山中新六幸元为始祖,同时又以山中新六幸元的第八子鸿池善右卫门正成(?—1693)为初代,因为山中新六幸元是兴鸿池家业的始祖,而鸿池善右卫门是大阪今桥的鸿池屋的初代,这一支最发达,后来的鸿池家和鸿池财阀正是在此基础上发展起来的。所以鸿池家一直祭祀着的祖先包括同族的始祖和自家的初代。

由此观之,日本人的祖先并不是抽象的概念和单纯的精神上的寄托,而是具体的、直接的、现实的存在。所以,不仅祖先对后人颇具约束力,人们也容易对祖先产生现实感、亲近感,因此虔诚地顶礼膜拜,崇祖、敬祖传统经久不衰。在这种独特的祖先观影响下,日本人对“祖先”意义的理解甚至已经超出了“他界”范围,祖先不仅是死去的人,而且活在世上的人也有可能成为实实在在的祖先。比如,日本人常常以“当一个祖先”来勉励青少年创业。民俗学家柳田国男曾谈道:“假如有一个体格健壮、目光炯炯、聪明伶俐的少年,又是一个不能继承家业的次子的话,周围的人一定会鼓励他。但不是说要他快点成为了不起的人,而一定会说要好好做学问,将来当一个祖先。这样的话,说者和听者丝毫没有不吉利的感觉。当有的上了年纪的父母为儿子的前途祖心的时候,也会有人来安慰或奉承:‘这个孩子有出息,将来一定能当祖先’。从这个意义上说,‘当一个祖先’就是创立一份新的家业、成为新家业初代主人的同义语。”^①“当一个祖先”的口号之所以为日本人

^① 柳田国男:《先祖的话》,筑摩书房1975年版,第9—10页。

接受,就是因为它丝毫没有虚幻的、理想主义的色彩,而是一个现实的、甚至可以说是功利主义的、经过奋斗就能达到的目标。

在这种祖先观影响下,日本人的祖先崇拜虽然也具有前述中国人祖先崇拜中的督促人们奉行孝道、传宗接代和睦族的功能,但更突出体现了其促进家业发展的现实的、经济的功能。日本人的祭祖、敬祖活动,实际上是家长教育子女的一种手段,即以作为家之代表或象征的祖先为楷模,通过祭祖活动,使子女向祖先认同。现任家长死后当然也就成为子孙的认同对象,以此来保证家的代代延续和发展。日本人经常教育子孙“不可忘天恩、宗祖父母之恩、师恩”,“忘却先祖之艰难,虚度时光则破败家产,子孙遭灾”。这种教育的目的是明确的,就是要求家庭成员人人都要像祖先那样,励精图治,继承祖先的遗志,使家业代代发扬光大。而要做到这一点,最好的办法之一就是纪念、拜养祖先。崇拜和祭祀祖先,还有很大的扬名显亲的成分,这种观念与中国人光宗耀祖的观念极为相似。“思子孙者思家之故也,思家者思先祖之故也,思先祖者,家之继承者之本意也”。^① 维护家的名誉,不辱家名是家族成员的行动准则,就像近代小学修身教科书指出的那样:

家乃我等祖先经营之所,我等父母继承祖先之志而治家,故敬祖先,厚祭祀乃极其重要之事。家中有一人不德则损害家的名誉,故家之人人应互相守本分、慎品性,为家的名誉和繁荣尽力,以显祖先之名。昔上毛野形名为虾夷所围,计尽欲逃,其妻谏夫曰:“良人之祖先以武勋扬家名,今临难而逃,污祖先之名,可耻也。”我等应常以家为重,努力做对祖先孝顺的子孙,对子孙出色的祖先。^②

^① 《繁田家家训》,载第一劝业经营中心编:《家训》,中经出版1979年版,317页。

^② 《寻常小学修身教科书·卷6》,载《日本妇人问题资料集成·第5卷·家族制度》,家庭出版1976年版,第411页。

日本的祖先崇拜与中国的祖先崇拜之最大不同,还在于它不仅是维系家族团结的纽带,而且还是立身出世的精神动力。曾有西方学者在评价东方国家祖先崇拜的影响时指出:“在整个社会中,崇拜祖先意识引起了对家系的尊重。其结果,个人改善社会地位的机会微乎其微。主要由于男性后裔都被束缚在父母的家中——这是他们崇拜的中心,流动性也在空间上受到限制。新兴社会形式的兴起似乎受到祖先崇拜的限制。与东亚相比,欧洲各国中发展起来大量新的社会形式,这由各种原因造成,但对祖先的崇拜早就不存在了也许正是原因之一。”^①祖先崇拜束缚了人们的思想,制约了东方社会的发展,这已经是不争的事实,中国堪称是这种社会的典型。然而,同样是东亚国家的日本却没有因为实行祖先崇拜而导致社会的落后,相反,日本人独特的祖先观却促进了社会的流动和社会的进步。做“对祖先孝顺的子孙,对子孙出色的祖先”是日本传统家族制度下的人生目标。它鼓励人们通过自己的努力来开创一份新的家业,从而使自己也成为一份新的家业的祖先而为后代所尊崇。这样,祖先崇拜便与立身出世有机地结合起来,它无疑是人们发家创业的精神源泉,使人产生追求上进、出人头地的愿望。在明治维新后社会束缚较少的条件下,这种意识是日本资本主义经济发展过程中强有力的支柱和精神动力。许多近代企业都是在立身出世的号召下,经具有家族传统的下级武士出身者之手建立并发展起来的事实,便充分证明了这一点。例如,三菱财阀的创始人岩崎弥太郎(1834—1885)本来出身于土佐藩一个破落武士家庭,“下决心兴巨大一家”的强烈愿望是他创业的出发点。后来三菱成为在日本首屈一指的大财阀,岩崎弥太郎自然而然成为岩崎家族后代尊奉的祖先。再如,日本近代陆军的创立者、明治维新的功臣山县有朋也是一个虔诚的祖先崇拜者,他在被叙位、叙勋、授爵后,归其宅邸,连鞋都顾不得脱,就急

^① [奥地利]迈克尔·米特罗尔、雷音哈德·西德尔著、赵世玲等译:《欧洲家庭史——中世纪至今的父权制到伙伴关系》,华夏出版社1987年版,第78页。

忙在佛龕前礼拜,向祖先报告,使周围的人“莫不受其德之感化”,他的行为为家人和后代做了榜样。要求人们做“对祖先孝顺的子孙,对子孙出色的祖先”,这在很大程度上还是对那些不能继承家业之非长子的激励。在日本传统家族制度之下,虽然家督继承制带来了家业继承人与非继承人之间的不平等,但并不意味着非家业继承人永无出头之日。只要他们勤奋努力,就有可能开创一份新的家业,也就因此成了一个祖先。这无疑给那些被嘲弄为“吃冷饭的”家中的老二老三们带来了立身出世的希望,这一点在明治维新后废除了封建身分制和各种束缚的社会条件下,是非常有利于社会流动和经济发展的。正如柳田国男所说,“实际上明治年间的新华族有一半是这些人”,出人头地是他们“对祖先惟一的供物”。^① 祖先崇拜与出人头地意识刺激着那些在家中境遇不佳的人们离开家庭,在社会上奋力拼搏,事业有成者因而层出不穷。据对明治20年代102名成功创业者的经历进行调查发现,其中平民出身者占七成以上,而赤手空拳出来闯世界的佣人出身者及贫困的农家子弟竟占四成之多。^② 在商业都市大阪,至明治末年有近124万人口。其中属于“丁稚”(学徒)身分者不下七八万,而且,他们的雇主几乎全是过去的“丁稚”出身者。这就是在资本主义制度下那些在家中难以度日的无产青少年参加社会竞争与奋斗、努力的结果。

综上所述,日本人的祖先崇拜不仅在于表达人们对祖先的感激和怀念之情,不纯粹是一种对血亲关系确认、追溯的冲动。各种形式的祭祖活动也不仅是出于简单的祈祷亡灵赐福保佑的迷信观念,而是有着十分重要的文化价值,且与现实利益紧密相关。它包含着对家业兴旺的期待,是保证家族和人生在过去、现在、未来之间连续性的纽带。至高无上的家观念作为一种潜意识在支配着人们的祭祀行为,祖先崇拜的传统又在维护着家观念,二者互相依存在起作用。当今,日本经济高

^① 定本《柳田国男集》第24卷,筑摩书房1985年版,第317页。

^② 野田信夫:《近代日本经营史》,产业能率大学出版部1988年版,第114页。

度发达,已很少有人相信祖先有灵之类的说法,但是许多日本人仍然在自觉不自觉地参加各种祭祖活动,说明人们头脑中崇拜祖先的意识仍然存在,并已经沉淀在文化的深层结构中。

4. 祖先崇拜与中日两国的生育观

家是中国人的精神堡垒,也是日本人的道德源泉,生活在家族制度下的中国人与日本人都将家的延续作为自己的首要任务。但由于中日两国家的结构与家的功能不同,两国人对家的延续有不同的理解和侧重。

中国的家是一个血缘单位,所以家的终极目的是家族血缘的延续,使人生绵延不绝,将短生命融入长生命,传宗接代便成为家的神圣使命。传宗接代,也就是所谓传“香火”,意即不断有人祀奉祖先。在中国人深厚的祖先崇拜传统中,尤其有一种比来自印度的佛教“轮回”说更加古老而执着的信仰,即相信人有灵魂,而灵魂又是不死的。祖宗赐给了后代血肉躯体,使他们能享受人世生活的种种乐趣,祖宗死后,其灵魂继续保佑自己的子孙后代,给他们禳灾降福,但前提是在世的子孙必须祭奠供养祖先。由此可见,一方面,某人的存在是由于其祖先,另一方面,祖先的存在也是由于其子孙。如果绝了子孙,就绝了这种祭奠供养,祖先的灵魂就要因此做恶鬼受苦,在世的子孙也就得不到祖先的保佑。因此,为了感谢和报答祖宗的恩惠,也为了确保祖先和自己在死后有人供养,最根本的办法就是要有后代。这样,中国人便通过生物性繁殖和宗教性祭祀将祖先和子孙整合在一起,子孙无穷,就意味着祖先的永生。传统中国人最担心的一件事就是无后,所谓“不孝有三,无后为大”正是由此而来,因为无后就是没人祭祀祖先,即断了香火。如《清稗类钞·立嗣》所言,“我国重宗法,以无后为不孝之一。凡年至四五十,尚未有子者,辄引以为大惧。惧他日为若敖之鬼也。他人亦为之鲲虑。视灭国之痛犹过之。盖狭义灭种之惧也”。无后是极其可悲的事情,至今人们最恶毒的咒骂语言莫过于“断子绝孙”,对于许多国人

来说,让其“断子绝孙”比直接伤害他本人的生命更不能容忍。无论是学富五车的教授,还是目不识丁的乡民,没有儿子,就不能不遭到非议。在中国人看来,财产可多可少,但不可无后,如果无后,财产再多,也不是个成功者。一个男人,如果没有男性后代,即使他的同辈兄弟已经有了男孩子,对于家族来说,祖先血脉已有人继承,但他还是会终日寝食不安。因为他认为自己的血脉无人继承,所以很可能最终会从同宗兄弟那儿过继一个嗣子来。可见中国人主要是从个人的角度考虑传宗接代的,表面上看要传的是家族的香火,而实质上延续的是个人的血脉,家族的传宗接代是建立在个人的子孙繁衍基础上的。由此也反映出“房”在中国家族中的地位。

由于家是传宗接代,延续生命的功能单位,离开血缘关系,家就不再存在,所以,在中国人的家族生活中,生殖繁衍,即生命范围的延长与扩大,其本身就是最基本的价值,生育行为也因此被伦理化、道德化。人们视生育后代为一个人对祖先应尽的义务和责任,男人没有尽到这种义务与责任,便自觉有愧于祖宗,无地自容。女人在家中的地位也因其生育能力而定,未生儿子是被丈夫抛弃的合法理由。中国人在生育观上,始终有两个偏好。一是偏好男性,一是偏好多子。

偏好男性 在中国家族社会,人们按照父系血缘的逻辑,认为只有男子才能顶立门户,延续血脉。一个家庭如果没有男性后代,就是断了香火,一个宗族要是没有足够的男性后代,就要走向衰落,家产也将落入他人之手。有了男儿,就后继有人,他长大成人后,娶妻生子,对老人尽孝,对祖先祭扫,使香火不断,这个家庭就可以世代相传。所以,民间有“无子不成家”、“有子万事足”的说法。没有男性后代,这在乡土社会被称为“绝户”,故能否生育后代尤其是男性后代,就成为人们日常生活中的头等大事。人们可以贫穷,但却不能没有儿子。作家陈忠实在其小说《白鹿原》中有这样的描述:主人公白嘉轩最初一连娶了五房妻子都先后早逝,让他心灰意冷。他的母亲却呵斥他:“女人不过是糊窗子的纸,破了烂了揭掉了再糊一层新的。死了五个我准备给你再娶五个。家产花光了值得,比没儿没女断了香火给旁人占去了心甘。”在

“不孝有三，无后为大”的道德观念中，“后”实际上是惟“子”为“后”。故企盼新婚夫妇“早生贵子”和祈求得子的风俗应运而生，各种各样的求子巫术迷信大行其道。人们生了男孩欢天喜地，大肆庆祝，生了女孩愁眉苦脸，似乎在人前矮了一头。由于重男轻女，民间一方面求神拜佛渴望生儿子，一方面又不择手段地残害女婴。人们常常将女子看做“赔钱货”，所以女子从一出生，就面临着生存权的问题。从先秦时代就有的“产男则相贺，产女则杀之”^①的现象一直到明清时期仍绵延不绝。溺杀女婴是旧中国长期流行的恶习，不少女婴因此被扼杀于襁褓之中。直到今天，这种生育观还有很大影响，一些人不得儿子誓不罢休，不抱孙子死不瞑目，不管承担多大的经济压力，也一定要在生了男孩子之后才作罢。另一方面，残害、遗弃女婴的现象至今时有发生。仅据沈阳、大连、鞍山、锦州、丹东、营口、朝阳等七个市、地的不完全统计，1982年共发现被弃、溺婴儿443名，其中女婴占百分之九十以上。^②

偏好多子 因为构成一个家庭或宗族的男子的多少或曰“房”的多少被视为家业兴旺与否的标志，所以人们梦寐以求的便是子孙满堂。长期以来，中国一直流行着“多子多福”的说法，认为只有人丁兴旺，家业才能兴旺，视儿孙满堂胜过万贯家产。早在西周时期，人们就用“千禄百福，子孙千亿”^③的颂词来祝愿和歌颂周天子。将“千禄百福”与“子孙千亿”相联系，典型地反映出中国人“多子多福”的生育观。清代的雍正皇帝在给云贵总督鄂尔泰的朱批中说他请求上苍，保佑鄂尔泰“多福多寿多生男子”。鄂尔泰在回奏中称，他在云南任上已连得两子，共有五个儿子了。雍正皇帝又说，多子之愿达到了，多福必

① 《韩非子·六反》。

② 辽宁省第五届人大常委会第二十次会议上关于严禁遗弃残害婴儿若干问题的规定(草案)的说明。见辽宁省人大常委会网站(<http://www.lnrd.gov.cn>)。

③ 《诗经·大雅·假乐》。

然会得到。^① 中国有句俗话：积上三世仁善德，修来五男二女福，“五男二女”曾经是中国人最理想的生育模式，也是中国某些文学作品中大福之人的共同特征之一。人们企盼拥有数代同堂，儿孙绕膝的大家庭，而一切足以造成大家庭的办法，诸如早婚、纳妾等等都是合理的、必要的。

中国人重视多生男子，除了血缘继嗣这一原因外，还有一个重要的现实意义，即通过多生男子以壮大家族势力。在中国宗族社会中，宗族势力的大小主要取决于这个家族人口的多少。特别是男丁的兴旺与否，直接关系到家族势力的强弱，家族拥有众多的男丁，就意味着在社会占有不可忽视的优势。为了发展壮大本宗族、本家族的势力，最主要的一条，就是多生育，人口越多越好，男性越多越好。在村落中的异姓争端中，人多势众的大家族毫无疑问处于有利地位。比如，在广西玉林仁东乡的卢村，有蒋姓、钟姓、徐姓，其中蒋姓占人口的90.47%，在村中居绝对优势，钟姓和徐姓实际上成了蒋氏家族的附庸。为了壮大家族势力，改变家族力量对比，钟、徐两姓的生殖愿望非常强烈，有的夫妇甚至生了五六胎。这还是20世纪80年代的事情^②，在历史上这种现象会更严重。这种现象的根源正如社会学家李银河指出的那样，“在传统农业生产方式中，劳力与财富显然具有正比关系。每一个希望变得有钱有势的农民都是把生育当做一种改善生存状况的机会来看待的。既然人多人少能造成如此巨大的区别，我们怎能指望农民自愿限制生孩子的数量呢”？^③ 因此，凡是农村宗族势力严重，家族观念强烈的地方，人口必然失控。

生男比生女好，生多比生少强，这两条原则始终支配着中国人

① 《朱批谕旨·鄂尔泰奏折》，转引自冯尔康等：《清人社会生活》，天津人民出版社1990年版，第155页。

② 参见王沪宁：《当代中国村落文化——对中国社会现代化的一项探索》，上海人民出版社1991年版，第410页。

③ 李银河：《生育与中国村落文化》，牛津大学出版社1993年版，第64页。

的生育观念，它是家族绵延的动力。多生多育曾经是中国人追求的人生幸福，尽管这种幸福笼罩着贫穷和愚昧的阴影，但任何力量也无法阻止中国人的生育热情。毋宁说这就是长期以来人口难以控制的主要原因，而且至今也是影响中国计划生育工作顺利开展的重要因素。

与中国人注重生物学意义上的传宗接代相比，日本人更注重的是家业的长久延续。尽管中国儒家“不孝有三，无后为大”的说教同样为日本人接受，但人们更多考虑的是家的利益和实际需要，而不是像中国人那样单纯强调“人丁兴旺”、“多子多福”。在家制度下，日本人的传统观念是，一个人不需要一大堆子女以求得经济保障和传宗接代，一个人口众多的大家庭不但不是宝贵财富，反而是个累赘。所以，就生育顺序与子女数量说来说，“一姬两太郎”（一个女孩两个男孩）曾经是日本人理想的生育模式。在农村一些地方，曾经长期流行着“一是卖，二是留，三是防止夭后愁”（日文原文为“賣物、跡取、用心棒”）这样的顺口溜。意思是说，嫁出去的女儿等于是卖给人家的，在出嫁前还可以帮助家里做家务，所以，第一胎最好生女孩；从家的继承考虑，第二胎最好生男孩，但是，仅生一个男孩又怕不保险，为防止长子夭折，则最好再生一个男孩。孩子再多，不仅于家业无益，还将带来生活上的沉重负担。因此，在人们还不懂得节制生育的封建社会乃至近代初期，强制流产（比如电视连续剧《阿信》中就有阿信怀孕的母亲在隆冬季节泡在冰冷的河水中，以期堕胎的情节）或溺婴等现象便时有发生。故有人指出，“从某种意义上说，在马尔萨斯人口论出现之前，日本人对人口加以控制了”。^① 早在室町幕府时期，一些西方传教士就曾指出这样一种现象：人们“不可思议地虐待子女，说孩子多没有必要，维持家族有一人或两人足矣，故把孩子于幼小时杀之。”^②“百姓困穷，十室之邑年年堕胎阴杀赤子者，不下二三人，或一国及七八万者往往有之。况于四海之

① 赖肖尔：《日本人》，上海译文出版社1980年版，第72页。

② 关山直太郎：《近世日本人口的研究》，龙吟社1948年版，第199页。

大,可胜算乎?然皆惯习,绝无有咒其国君之不仁者。”^①到江户时代,由于封建领主财政困难,便加重农民的负担,百姓因此日益贫困,为生活所迫,尽量少生养。一旦怀孕,或堕胎,或生后立即溺死。因此,百姓不论生几胎,最终成人者只有二三人。而且“富家也不过三四子,有生五人以上者,则为世之稀罕,合璧四邻皆怪而谤之”。^②堕胎、溺婴、弃婴几乎是当时全国的普遍现象,导致江户时代后期人口增长停滞^③,有的藩还呈人口下降趋势。比如,会津藩若松町在1697年(元禄10年)有人口20,700多人,到1746年(延享3年)下降至16,700人。虽每年出生人口约300人,但堕胎、杀婴数却是这个数字的一倍。^④杀害婴孩是违反人类本性的行为,“但事实却告诉我们,只要杀害婴孩在经济上是有益的,人们就会非常情愿地去干这件事”。^⑤在日本,堕胎、溺婴与弃婴行为不仅在农民百姓中普遍存在,即使在生活较有保障的武士家庭和较为富裕的町人家庭中也有这种情况。据日本法制史专家服藤弘司对《诸土系谱》的考证发现,在近世前期的武士家系图中,在嫡子以外还有次子、三子的记载并不少见,但在近世中期以后,除了继承家督的嫡子以外,已经很难看到次子、三子的名字了。根本原因是武家社会也限制生育,只要有了一个儿子,就不再生育。^⑥这就说明,生活贫困只是“经济上的原因”之一,而家的利益的需要则是最根本的原因。相

① 《佐藤信渊家学全集》上卷,转引自关山直太郎:《近世日本人口的研究》,第199页。

② 《磐城志》,转引自儿玉幸多:《近世农民生活史》,吉川弘文馆1957年版,第272页。

③ 比如,根据江户时代的人口统计,1726年(享保11年),日本人口数为26,548,998人,而到1846年(弘化3年)为26,907,625人,在120年间,仅增长358,627人。见《本庄荣治郎著作集第5册·日本社会史·日本人口史》,清文堂出版株式会社1972年版,第393—394页。

④ 关山直太郎:《近世日本人口的研究》,第204页。

⑤ [英]罗素:《婚姻革命》,东方出版社1988年版,第9页。

⑥ 服藤弘司:《继承法的特征——幕藩体制国家的法与权力·V》,创文社1982年版,第526页。

比较而言,中国历史上虽不乏因生活贫困而卖儿鬻女、溺杀女婴的现象,却不曾出现日本江户时代那种因全国较为普遍的堕胎、溺婴、弃婴而使人口数字下降的情况。如果日本人遇到一个家庭有兄弟三人,老大、老二都有男孩,而惟有老三无子的情况,这个老三绝不会像中国人那样惶惶不可终日,因为老大、老二都有男孩,家已经有人延续其血脉,至于他个人,有后无后都无关紧要。实际上,直到战前,日本人家庭中长子以外的男性成员有许多人都是终身不娶。中日两国的这种不同,归根结底,是不同的家族观念使然。

二、养子制度与日本人的血缘观

1. 日本养子制度的演变

翻开日本史书,常常可以看见这样一种情况:一个人进入完全没有血缘关系的另外一家,作为养子,从此改名换姓,成为这一家的继承人。仅仅举几个近代以来的知名人物:被称为“明治维新三杰”之一的木户孝允(1833—1877)、《教育勅语》和《大日本帝国宪法》的起草人之一井上毅(1844—1895)、第一代内阁总理大臣伊藤博文(1841—1909)、浅野财阀创始人浅野总一郎(1848—1930)、日本第一位诺贝尔奖获得者、理论物理学家汤川秀树(1907—1981)等都是养子。

养子制度在日本历史上是随着社会结构的变化而不断发生变化的。早在律令时代,日本就已经对收养养子有了法律规定。大体上遵循在无子嗣的情况下,于同姓近亲中认领的原则。《户令》规定:“凡无子者,听养四等以上亲于昭穆合者”。《户婚律》还规定“养异姓男徒一年,与者笞五十”,其原因是“异姓之男,本非族类,违法收养”^①,这些

^① 《新订增补国史大系·律》,吉川弘文馆1966年版,第112页。

规定体现了中国法律的影响。与中国不同的是,如果在四等以上近亲中没有合适的人选,也可以选择年龄相差15岁的弟弟或堂弟做养子。据史书记载,“今时人,多以己亲弟、从父弟等为养子”^①,显然这种“差了辈分”的现象是与中国的传统格格不入的,说明当时的日本人并不十分重视依据父系原则的辈分关系,这与当时母系制度残余的存在不无关系。平安时代以后,父系继承制首先在贵族社会确立,对包括官职、爵位和财产在内的家业由男子世袭继承的倾向越来越强,故养子制度开始在贵族社会中扩大,在没有男子的情况下,除在本族人过继之外,选择异姓入继也是常见的。据日本学者考证,去别人家当养子,或者出家做和尚,是当时贵族家庭长子以外男性成员的主要生活手段。^②

进入幕府时代以后,“时尚武竞争,多养他人子以固党羽”。^③一方面,在无子的情况下,以养子继承家业在武家社会形成了通例。更有以弟弟或孙子做养子的情况。另一方面,一些武士集团的首领,把家臣、从者的孩子收为义子,双方结成干亲关系,将模拟的父子关系与主从关系结合起来,以此作为扩大势力的重要手段。从镰仓时代开始,让养子与女儿结婚,从而成为婿养子的做法开始出现,这种做法更加深了养父与养子之间的关系。战国时代,社会秩序混乱,大名之间为达到争霸天下的目的,收养养子也成了与“政略婚姻”(见第九章第一节)一样的扩大势力或遏制对手的手段。例如,织田信长(1534—1582)在攻占伊势地方的神户城时,受到神户氏的抵抗,最后不得不以第三子织田信孝作为神户城主神户具盛的养子之条件(改名神户信孝)与神户氏媾和。战国大名上杉家的上杉景虎(1552—1579),本来是相模武将北条氏康

① 《新订增补国史大系·令集解》,吉川弘文馆1966年版,第273页。

② 田端泰子:《古代·中世的〈家〉与家族——以养子为中心》,载福田安治雄(音译)、塚本学编:《日本历史民俗论集·3·家、亲族的生活文化》,吉川弘文馆1993年版,第20页。

③ 黄遵宪:《日本杂事诗》(广注),见钟叔河主编:《走向世界丛书》,岳麓书社1985年版,第688页。

的儿子,在上杉氏与北条氏订立“越(后)相(模)同盟”时,作为同盟条件成为无嗣的越后名将上杉谦信的养子。这种养子很像做人质。

到江户时代,由于确立了严格的家制度,养子制度的发展也达到前所未有的程度。

首先是养子制度有了严格的规范。第一,收养养子并非只是当事人之间的事情,而是与主人家有直接的利害关系,故首先要经过主人的许可。第二,收养养子要具备以下条件:(1)养亲必须是持有一定俸禄者,原则上是“御目见以上”(有资格谒见将军者)，“御目见以下”者则必须是“谱代”的武士(意为从祖上就是武士),新任的武士和徒士(武士中地位最低者,步卒)等因为没有俸禄保障,故不得收养养子。但到江户时代后期,随着幕藩体制的衰落,下层武士收养养子也成为普遍现象;(2)幕府规定养亲年龄要在30岁以上,但如果因病或其他原因难于尽“奉公”义务时,可以放宽到最低17岁,但实际上各藩往往自己另有规定,养亲年龄最高的是50岁(如金泽、新发田、吉田、德岛、宇和岛等藩),也有的藩是40岁(如八户、盛冈、仙台、高田、龟山藩)。对于幕府的在特殊情况下可降至17岁的规定,也有的藩并不执行。如冈山藩规定为15岁,龟山藩规定为10岁;^①(3)养亲通常是没有亲生儿子者,故如有亲生儿子,还要收养养子的话,要首先废嫡(即剥夺亲生儿子的继承权),否则不得收养养子;(4)非家族继承人不得收养养子。^②

对子养子的资格也有了具体要求。(1)原则上首先在同姓或近亲中选择,但如无合适者,则可选择异姓;(2)由于身分制度的限制,武士只能收养武士之子,禁止收养百姓、町人之子为养子。但是从江户时代中期开始,武士贫困化现象日益突出,也就有人不顾身分和面子,招有钱的町人子弟为养子,这类“持产养子”流行各藩。当时的情况如儒学家太宰春台所言:“无男子者舍弃同姓亲族,或求权势,或贪钱财,取异

^① 镰田浩:《武士社会的养子》,载大竹秀男等:《模拟的亲子》,三省堂1988年版,第87页。

^② 青山道夫:《养子》,日本评论新社1952年版,第58页。

姓子而继嗣之”，“今武家苦于贫苦，养他人子必求钱财。故身分卑贱而有钱者乘机出钱让士大夫养其子，以数百金便可取有田禄之士大夫之家。当初以军功忠勤而享世禄之家，被身分低贱者所夺几百上千，数不能详”。^①幕府和各藩虽为此多次发出禁令，但毫无效果。儒学家指斥这种现象为“道德的颓废”，实际上反映出封建身分制度正在走向崩溃；(3)禁止年长养子及尊属养子，即养子的年龄不能大于养父母，辈分高的人不能给辈分低的人当养子；(4)将要继承家业的长子不能离家给别人当养子。

其次是养子的形式多样化。“婿养子”是将女儿的婚姻与收养养子合二为一；“顺养子”是在没有儿子的情况下，以弟弟做养子，因其年龄及身分而得名；“临终养子”和“末期养子”则是在既无子嗣又没有早早认领养子的情况下，为避免一家绝嗣，直到临终前才仓促认领的养子；还有“临时养子”，这种情况一是在婚后至子嗣出生前采取的临时预防措施，一旦有了亲生儿子，临时养子便告废；二是在没有继承人的情况下临时外出离家，为防种种不测，便临时指定一位养子；“年长养子”，即养子年龄大于养父母，正因为其存在违反人伦，所以在享保年间(1716—1735)以后为幕府和各藩禁止。

第三是养子的人数增多。由于养子制度被滥用，养子数量与日俱增。据竹内利美根据《宽政重修诸家谱》^②对128家大名家族的3,023名男性成员的调查，江户时代前期，大名家的男子给他人当养子的为8%—9%。江户时代中期，养子的数量大大增加，1741年(宽宝元年)至1794年(宽6年)，这个数字已经达到31.3%。^③普通的武士家庭也同样盛行养子制度，据考证，1708年(宝永5年)，冈山藩的藩士约三分

① 太宰春台：《经济录》卷九。转引自青山道夫：《养子》，日本评论新社1952年版，第61页。

② 《宽政重修诸家谱》：德川时代直属将军的大名、旗本、幕臣的谱系，1799年—1812年编纂，共1535卷。

③ 竹内利美：《家族习惯与家族制度》，恒星社厚生阁1969年版，第98页。

之一系由养子继承家业。^① 在清末藩的藩上中,养子的人数达到四成。^② 金泽藩在宽政至天保年间(1789—1843)由养子继承家业的则高达半数。^③ 另据玉城肇对静冈县滨名郡坪井村 1872 年(明治 5 年)户籍的考察,在 126 名户主中,有 29 人是养子身分,占 23.1%,^④可见在庶民阶层中收养养子的也为数不少。

“为了家的养子”,形象地说明了日本人收养养子的目的,与其说是为了继嗣,莫如说是为了实现家业的延续,因而在封建时代,收养养子是和蓄妾同时存在的防止家系断绝的两项具体措施。明治维新后,与近代文明格格不入的蓄妾制被废除了,《明治民法》亦禁止重婚,体现出民法进步的一面。但是“在明治家族法中,旧的家族制度被保存最多的部分就是养子制度”。^⑤ 由于《明治民法》保留了家督继承制,与其密切相关的出于延续家业考虑的养子之制也继续存在于近代社会。《明治民法》规定家族成员已达成成年即有收养养子的资格,虽然也规定如果有儿子(即法定的家督继承人)便不得收养养子,但是以养子为女婿、即收养“婿养子”则不受限制。西方社会在近现代以来,收养养子本是对无子者的一种慰藉以及出于公德之心对孤儿进行保护和教育的手段,因此,作为社会政策之一鼓励收养养子。而在日本,养子制度是以家的延续和家的繁荣为基本目的,重视祖先祭祀的日本人把养子视为避免祖祭绝灭的最后手段和防止绝家的必要措施。由于收养养子的传统得到近代民法的肯定,所以近代以来日本的养子之制仍然颇为盛行,这就是许多历史名人都是养子出身的原因。这一传统也影响

① 谷口澄夫:《岡山藩政史之研究》,山阳新闻社 1981 年版,第 444 页。

② 砚田道史:《藩士社会的养子与阶层移动——长门国清末藩的分析》,国际日本文化研究中心纪要《日本研究》,第 19 集,1999 年 6 月。

③ 服藤弘司:《相续运的特质——幕藩体制国家的法与权力·V》,创文社 1982 年版,第 342 页。

④ 玉城肇:《养子制度的目的》,载中川善之助教授还历纪念:《家族法大系》IV,有斐阁 1966 年版,第 267 页。

⑤ 高柳真三:《明治家族法史》,日本评论新社 1951 年版,第 69 页。

到后来,据有关学者进行的调查,相当多的现代日本人认为,在没有继承人的情况下,认领没有血缘关系的人为养子,以其继承家业乃理所当然。^①到上世纪70年代以后,在东北地方的农、渔村,仍有许多家庭领养他人之子,有的多达一户领养四五人。^②当然,这种情况已经不仅是为了继承家业,而主要是出于补充劳动力的需要。不过,这一事实从一个侧面说明了日本人习惯于收养养子的传统。

养子之制虽在客观上有积极作用,但也有着明显的弊端。比如,收养养子多是出于家的利益,往往无视养子自身的人格。许多养子是在年龄幼小、尚无自主判断能力的条件下由家长(亲生父母和养父母)决定了自己的命运,有的甚至被作为馈赠的礼物。此外,如果是婿养子,则当事人婚姻自由也受到影响,双方不论是否有感情基础,也要结为夫妇,因为在这种婚姻中,家的利益是第一位的。再者,也妨碍亲子之间自然的感情交流,由于缺乏血缘的纽带,往往使养子在养家处于屈从畏缩的状态,难于自伸其志。又由于子与亲生父母的难以割舍的亲情存在,对于养子本人说来实际上是一个痛苦的选择,所以日本历史上有“家有三合糠,不去当养子”的说法。

2. 日本养子制度的特征

日本是深受儒家文化影响的国家,但是日本人并不是对中国的典章制度照搬照抄,而是在现实生活中,根据实际需要做出自己的规定与选择。在养子制度方面尤其体现出日本特色。主要表现为:

① 据林知己夫等人进行的调查,对“在没有子嗣的情况下,认领无血缘关系的人之子为养子是否必要”这一问题,回答为有必要的:1953年占被调查者的73%,1958年63%,1963年51%,1968年43%。转引自上子武次、增田光吉:《日本人的家族关系》,有斐阁1983年版,第17页。

② 竹田旦:《养子的概念与目的》,载大竹秀男等:《模拟的养子》,三省堂1988年版,第304页。

第一,异姓养子大量存在。

在中国封建社会,人们受宗法制度的影响,非常重视宗祧继承。宗祧继承兼有祭祀继承与身分继承的性质。在继承宗祧时,要严格实行嫡长制,即所谓“立嫡以长不以贤,立子以贵不以长”。^①但是,如果无子,则要人为地设立后代继承宗祧,是为立嗣。封建时代的立嗣制度与近现代的收养制度有着严格的区别,立嗣的目的是为了上以事宗庙,下以继后世,以保证祭祀、家统不绝,及至养老送终。中国人立嗣最强调的是“血的共同”,最注重的是“昭穆”,通常是采用过继的方式,即在本家族内部进行调节,在同姓中从近亲依次到远亲,取辈分相当者。“何如而可为之后?同宗则可为之后”^②,若立异姓则为礼法所不容。

固然,在中国封建时代,除了为继嗣这一目的外,也有一般的养亲子关系,如为了添人手,壮门户,养老送终等等。但在习惯上、舆论上,都是“异姓不养”。尤其是中国封建法律严格禁止收养异姓养子的行为,唐律规定,凡是收养异姓男子的,判一年徒刑,把男孩子给人的,笞刑五十。明代继承了唐代法律,“养异姓义子以乱宗族者,杖六十,若以子与异姓人为嗣者罪同,其子归宗”。^③之所以异姓不养,主要原因是出于对血缘关系的维护,《唐律疏议》对此解释为“异姓之男,本非族类”,即没有血缘关系的人,不能成为一个宗族。此外,自古以来中国人就有“神不歆非类,民不祀非族”的思想,如果以异姓人为养子,就是对祖先神灵的亵渎,“纵有异姓之子能奉香火,然神不歆非类,宁得感通,有后名存,实为绝嗣”。^④总之,中国人收养养子主要是在无后的情况下,用于弥补血缘关系的缺憾,为了维护家族血缘的纯洁性而奉行异姓不养的原则,这是“礼”的直接体现。

① 《公羊传》。

② 《仪礼·丧服传》。

③ 《唐律·户婚》,《大明律·户律》。

④ 《元典章》卷17·承继。

日本自律令时代有了明确的关于养子制度的规定起,就与“异姓不养”原则有了偏差。如前所述,“户令”规定“凡无子者,听养四等以上亲于昭穆合者”,这一条的原形显然是唐户令“诸无子者听养同宗于昭穆相当者”,只不过将唐令中的“同宗于昭穆相当者”改为“四等以上亲于昭穆合者”了。中国的“同宗”是指同一祖先的男性后代,而日本将这至关重要的一点改为“四等以上亲”,这样,在中国被列为“异姓”之列、从而不能成为收养对象的姐妹之子,在日本就可以成为合法的养子。在日本历史上,尽管“异姓不养”原则也常常被人提及,但在现实生活中却流于形式化。尤其是在战国乱世,收养养子成为一种政治手段,哪里还顾得上什么同姓异姓?在江户时代,儒学者和国学者之间还曾就异姓养子问题有过争论。一些儒学者基于中国的“神不歆非类,民不祀非族”思想,批评异姓养子是“夷狄之俗”,而一些国学者则从武家家业继承方面存在的实际需要出发驳斥儒学家的主张。实际上,异姓养子早已得到社会的认同,到江户时代后期,异姓养子越来越多。

第二,婿养子的普遍化。

在日本的养子中,最多的当属婿养子。所谓婿养子,一般是在没有男性继承人、而只有女儿的情况下,收养养子,同时,让该养子与自己的女儿结婚,女婿上门后,改称妻家的姓,就成了婿养子,可以顺理成章地继承妻家的家业与家产。一般来讲,婿养子有四种情况:在仅有女孩的家庭,为其中之一人——通常是长女招婿;在无子家庭,先收养一位养女,然后再为其招婿;如果户主是女性,便招一位丈夫;在一些有男孩子的家庭,也为其姐或妹招婿,在关东和东北一些地区的农民家庭,这种情况较为多见,人们称这种形式为“姐家督”或“中继继承”。虽然招婿是与女儿的婚姻联在一起的,但是,招婿的主要目的并不是为了女儿的婚姻,而是为了让其继承家业。所以,有的婿养子是在女儿既达婚龄时选择的胜任家业管理的成年人,也有的是在儿时先让其以养子身分进门,到了婚龄再结婚,往往使招婿与女儿的婚姻不统一。

女婿与养子可以合二而一,女婿可以当儿子,实在是日本人的独特创造。由于日本社会长期存在招赘婚传统,使人们在观念上和感情上对赘养子很容易接受,赘养子本身无需感到难堪,外人也不会因此说三道四,一切都在情理之中。明治维新之后,法律上限制了有儿子(即法定家督继承人)的家庭收养养子,但是招赘养子则不受限制,所以,近代以来日本家庭中的养子多是以赘养子身分出现的。

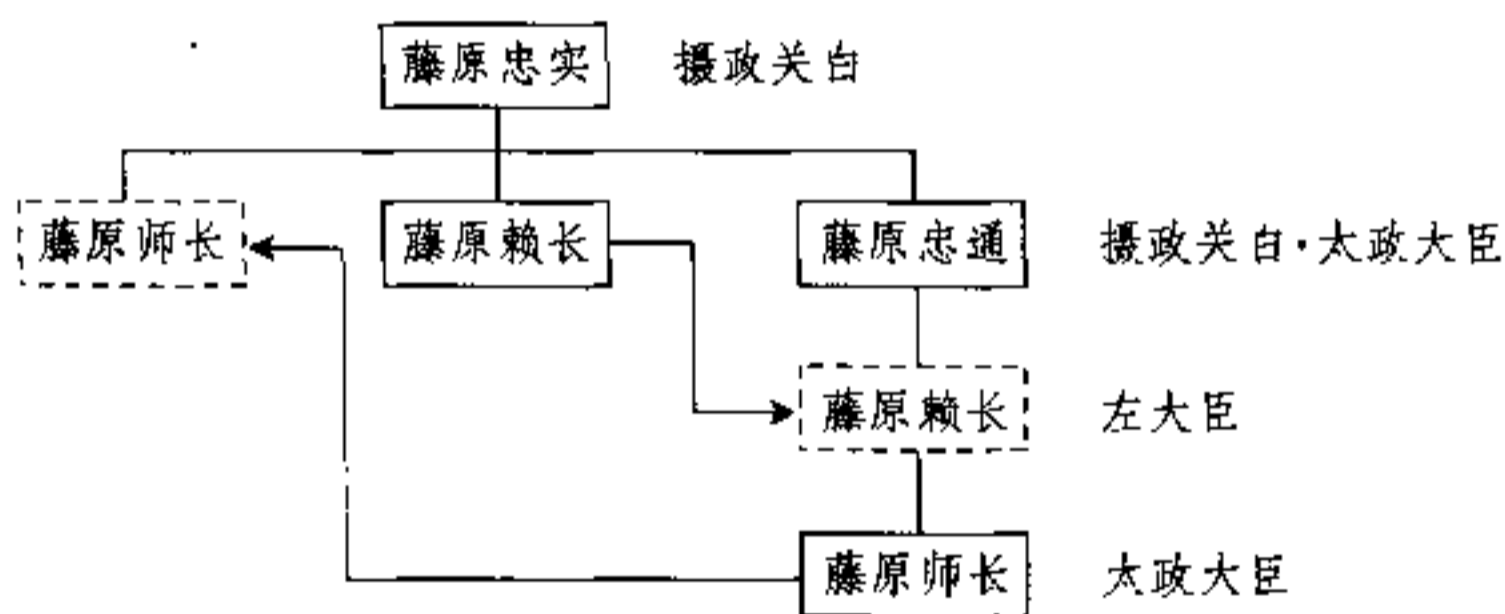
在中国,只有赘婿,而没有赘养子,由赘婿变成养子、进而继承家业是不可想像的。在人们的观念中,婿和养子是两个不可混淆的概念,女婿是女婿,养子是养子,养子不可能与女儿结婚,女婿也永远不能当养子。虽然人们常说“一个女婿半个儿”,但那不过是表示亲昵的说法,并无实际的意义。之所以如此,是由于自古以来就有“同姓不婚”之禁忌,女婿必须是异姓之人。另一方面,又由于“异姓不养”原则的存在,正规的养子(嗣子)必须是在同族之内、即在兄弟或近亲之子中选定,如果让其与女儿结婚,即属乱伦行为。因此在中国,日本那样的身兼女婿与嗣子二任的赘养子是不可能存在的。

第三,辈分意识的欠乏。

辈分秩序,是中国建立在血缘关系之上的家族秩序的重要内容,所以,在收养养子的原则中,与“异姓不养”并重的是“昭穆”相当,紊乱辈分的行为被封建礼法所不容。而在日本,不仅异姓养子为人们所接受,在收养中辈分倒错的现象也时有发生,以辈分不符者为嗣子这种在中国被视为人伦大忌的事情是正常的。在奈良、平安时代,法律明确规定“凡无子者,听养四等以上亲于昭穆合者”,但《养老令》的官撰注释书《令义解》把“昭穆”解释为:“谓昭者为父,故曰明也。穆者,敬也。子宜敬父也。”,于是,昭穆制度中区分家族辈次排列规则和次序的实质内容就被忽略掉,只剩下“子宜敬父”的道德约束了。兄弟二人只要相差15岁以上,弟弟就可以当哥哥的养子。《令义解》对此解释为,“凡取养子者,年齿须相适,……男子十五听婚,既定夫妇,理当有子。然则年十五者,则于三十者,有为子之道。年四十者,则于二十五者,有为父之端”,也就是说,在日本人的眼中,相差15岁的兄弟就有为父为子之

道了,变兄弟为父子乃是正常的收养行为。如根据《尊卑分脉》^①记载,平安时代后期左大臣藤原赖长做了其兄藤原忠通的养子,其后赖长的儿子藤原师长又做了藤原忠实的养子——藤原忠实是藤原赖长与藤原忠通兄弟二人的父亲,这样,如果从藤原赖长这里说,藤原师长是藤原忠实的孙子;可如果从藤原忠通这里说,先把弟弟作为养子,那么,养子的儿子复又成为自己父亲的养子,也就是说,藤原忠实与藤原师长又从曾祖孙关系变成了父子关系。这种混乱的收养关系并不是偶然的现象,在许多日本人的家中都是存在着的。比如财阀三井家总领家的第十代家长三井高栋(1857—1948)本是第九代家长三井高朗的弟弟,因为三井高朗体弱无嗣,他便当了长兄的养子,于是二人由兄弟变成了父子。

图 5—1 贵族藤原忠实家族关系图



中国人对辈分秩序的重视与日本人辈分意识的欠乏,源于对“代”的不同理解。严格的辈分制度是中国家族制度的一大特色,中国人所说“代”是依据人类血缘关系繁衍而划定的,辈分就是血缘关系的阶梯,所谓同辈,即指兄弟姐妹,上一代,肯定是父辈,上两代,毫无疑问是祖辈,无论发生什么情况,这种客观存在的辈分关系都是不能改变的,

^① 《尊卑分脉》:源氏、平氏、藤原氏、橘氏等贵族的系图,洞院公定(1340—1390)编纂。

这不仅是法的规范,更重要的是礼的规范。而日本人所说的“代”是按家业继承情况而划定的,因此即使是生就决定了的人伦关系——祖孙、父子、兄弟,也可以因家业继承的需要而改变之,因此,不仅近亲中不同辈分男女的通婚常有发生,弟弟变成养子、祖孙成为父子的事情也就毫不奇怪了。在这里,根本见不到“礼”对日本人的约束,展现在人们面前的是十足的功利主义和对现实利益的追求。

第四,收养的方式差异。

中国人收养养子的目的主要是用于弥补血缘关系的缺憾,以解断嗣之忧,即“香火”出了问题时才以养子做补救,这毕竟是一件令人尴尬的事情,所以在收养养子时,要尽量对养子本人及周围的人掩盖收养关系的真相。中国人领养孩子至今有一个习惯,要领养就从小领养,或从远方领养。目的是不让孩子知道他的亲生父母,永远隐瞒收养关系的真相,使养子女将来无二心,专心一意对养父母尽孝道。这些做法后面的潜意识是:只有血缘是最可靠、最保险的。中国人也说“生身没有养身重”,那是从让养子女对养父母感恩戴德的角度立论的,其涵义绝不等于“亲子没有养子亲”。至今人们可以常常听见或见到这样的事例:养父母辛辛苦苦养育其养子女十几年甚至几十年,一朝这种养亲子关系“秘密”泄漏,长期培养起来的亲子感情立刻生分起来,或付诸东流。之所以如此,是由于人们往往过于看重自己的“生”,即自己生命的本源。最近在因特网上看到一则题为“大学生10万元买断父母二十年养育之恩”的报道:福建省某大学一个叫阿龙的三年级学生,在得知自己是养子的真相后,向法院递交诉状,要求和养育了他二十年的养父母解除收养关系,并承诺两年内要给养父母10万元,以报答他们的养育之恩。在整个诉讼过程中,法官、邻居、亲朋,甚至他的养父母都不明白为什么,而他也只是反反复复地说:“我和他们没有血缘关系,从小就和他们没有共同的语言。”相信每个看到这则消息的人心情都不会轻松。“没有血缘关系”一句话就把长达20年的养育之恩一笔勾销了,中国人千百年来浓厚的血缘观念使这个大学生抛弃了宝贵的人间真情。

由于日本人对于血缘关系持有较为开放的认识,无嗣固然不是好事,但并不像中国人看得那么重,收养养子便可以解决问题。所以日本人收养养子不存在什么“隐私”,都是公开进行的,养亲与养子本身并不忌讳对外公开收养或改姓的事实,世人也不因此为怪。

举一例可以说明这个问题。翻开日本有关人名的辞典、工具书,就会看到一种中国没有的表述方法:有些词条在人名之后,要写上“本姓”,或特别注明出身家族。例如:

牧野伸显(1861—1949),政治家、外交官,大久保利通次子。

贝塚茂树(1904—1987),东洋史学家。地理学家小川琢治次子,1945年因妻家的继承人战死,成为养子,改姓贝塚。

汤川秀树(1907—1981),物理学家,日本第一位诺贝尔奖获得者。地理学家小川琢治第三子。1932年与汤川澄结婚,承汤川姓。

片山潜(1859—1933),社会主义者。美作国久米南条郡羽出木村庄屋藪木葭三郎之孙、父国平之次子。1879年作为同郡神木村片山几太郎养子而转籍。

鹿岛守之助(1861—1975),实业家、政治家、学者。兵库县揖西郡半田村永富敏四子,1927年与鹿岛精一长女结婚,成为鹿岛家养嗣子。^①

如此毫不忌讳自己的养子身分,中国人是绝对做不到的。中国的文人发表作品可以使用笔名,政治家为了工作需要也可以使用化名,却没有人像日本人那样堂而皇之地对外宣称自己是养子。归根结底,在于中日两国对血缘关系的不同认识。

亲生骨肉离开家,放弃自己家的祖先与家系,成了别人家的养子,外姓人通过婚姻关系而改变姓氏成了家业继承人,这种中国人很难接受的事实,在日本却是人们习以为常的。有人这样形容日本历史上养子制度之发达,“除了天皇家族之外,几乎所有日本人的家族都有与异

^① 以上人名资料引自白井胜美等编:《日本近现代人名辞典》,吉川弘文馆2001年版。

姓混血的历史”，“即使再出色的家族，也不可能把血缘关系上溯到数代以前，因为家系和血系是很难一致的”。^①也就是说，任何家族，如果没有养子继承的话，都无法持续长久。所谓家系，即家族的系统，它是以血缘关系来维系的，这是一般的常识。而在日本，由于养子继承的情况较多，许多家族即使世系延绵，而实际的血缘关系已经面目全非了。所以，日本家系研究专家太田亮把日本家族的延续分成“家系”和“血系”，把祖先分成“家的祖先”和“男性的祖先”。其中，家系是与家的祖先相联系的，血系则是与男性的祖先相联系的。“家系”指“家业延续的系列”，“血系”则是指“家族血统的系列”，一个家族家系的延续往往与数个家族血系的延续有关，故考察任何日本人的家族都既要考察其家系，也要考察其血系。有关此内容将在第六章中详述。

3. 日本养子制度发达的原因

为什么日本养子制度发达？日本家族问题研究专家将其归结为宗教上的必要、政治上的必要和经济上的必要。所谓宗教上的必要，即从祭祀祖先考虑。一家若断绝，则死者得不到子孙的供养，是甚为不幸的事情；所谓政治上的必要，即在日本这个贵族政体的国家，如果贵族中的名家继嗣出现中断，将导致国家政体的变更。此外，在武家社会，如果家系断绝，也会使武士失去俸禄，故需要以养子制度继承；所谓经济上的必要，由于上流家庭一般是子女到达相应年龄并婚娶之后，家长便隐居（日本中世以来的习俗，即家长放弃家长权，让位于继承人。关于隐居，见本书第八章第三节），从此作为家的普通一员由继承人抚养，一般百姓家庭父母老后的生活也要完全依赖子女，故在没有孩子、尤其

^① 太田亮：《家系系图的合理研究法》，立命馆大学出版部1930年版，第5页。

是没有儿子的时候,便要收养养子。^①把这些因素综合起来,笔者认为最根本的原因还是出于日本人根深蒂固的家观念。如前所述,日本的家不单纯是以婚姻和血缘关系为纽带的具体家庭,而是立于这种具体家庭之上的家族经济共同体。在这个共同体中,不仅有家族成员的婚姻生活、家庭生活,而且几乎囊括了经济生活、法律生活、道德生活、宗教生活等所有社会生活。这个共同体以家业为中心、以家产为基础、以家名为象征,以直系的纵式延续为原则。家的延续,说到底,不仅是血缘的延续,更重要的是家业的延续。从平安时代开始,首先在贵族社会开始确立了家的观念,其家业包括贵族的身分、爵位、家号乃至家产。在武家秉政的幕府时代,经过天下大乱到天下大治的过程,武士的家族也完成了由族向家的转变,通过向主君尽忠——奉公而换取俸禄成为武士家业的核心。它不仅是武士赖以生存的基础,而且凝结着武士家族的信誉与和荣耀。实现家业的从祖先到子孙连绵不断的延续是所有家族成员的责任和义务。贵族与武家的家制度与家业观念对庶民社会也产生了很大影响,尽管身分制度带来一系列不平等,但同时也使农民与町人在自己的“分限”(身分允许的范围)内为各自家业的繁荣而孜孜不倦地努力。所以,不管是哪个阶层,家业都是最重要的。

日本人的家业观,直接左右了日本人的血缘观。在中国人眼中至高无上的血缘关系在日本是服从于家业需要的。收养养子不仅是弥补血缘关系的缺陷,而是以家的延续和繁荣为基本目的。而且,不一定是在无嗣的情况下才收养养子,有儿子,照样可以收养养子。如果亲生儿子不成器的话,很可能被养子或婿养所取代。如安田财阀的创始人安田善次郎虽然有儿子,却选择了婿养子继承家业,这就是日本养子之制的独特之处。有的时候,即使已经“断子绝孙”,也能进行人为地调整,从而避免“绝家”。幕末勤王志士坂本龙马就是一个例子。由于坂本龙马没有子女,为了不让明治维新的功臣断嗣,在他去世四年后,明治

^① 玉城肇:《养子制度的目的》,载《家族法大系》IV,有斐阁1966年版,第263页。

政府命令由坂本龙马姐姐的长子高松太郎更改姓名称“坂本直”，继承了坂本龙马这一系统。20世纪初年轰动一时的“乃木家再兴”事件也是一个典型事例。乃木即被日本军国主义政权奉为“军神”的乃木希典(1849—1912)。1912年9月13日，在明治天皇葬礼的当天，乃木希典为表示对天皇的忠诚，留下乃木家就此“绝家”的遗言(乃木希典的两个儿子先后死于战场)，与夫人双双切腹殉死。然而，政府要把乃木作为国民的“典范”，不允许这样的“名家”断绝。在乃木希典三年祭的时候，当时的政府领导人山县有朋、寺内正毅等人以天皇圣旨的名义，宣布以乃木希典的旧主家、毛利子爵家的次子毛利元智改称乃木元智，袭乃木家名，从而“再兴”乃木家。“香火”已断，家名犹存。血缘与家业孰重孰轻？日本人选择的是后者。^①所以，有人把日本的家比做中空的竹子，意思是说日本人的家像是一根竹子那样笔直地伸长，外壳非常坚硬，内容却是空空的，没有血缘的内涵。家名、家宅和家业是永久存在的，可是住其家，袭其名，从其业的人彼此之间可能没有任何血缘关系。^②

4. 养子制度的功能

通过以上叙述可以看出，在日本人独特的家业观与血缘观下，家业继承人的选择，可以不必受血统和系谱关系的限制，甚至可以对血缘系谱关系进行人为的调整，以适合家族共同体的运作和维持。血缘传承的重要性被置于家业延续这一根本利益之下，家族血缘集团得以变封闭为开放，从而有利于家族地位的稳定和家业的发展。

表面看来，以异姓养子弥补血缘关系的不足，以婿养子继承家业，只是简单的家庭内部事务。即使进一步从研究的角度考察，也只是属

^① 笠谷和比古：《士的思想》，日本经济新闻社1993年版，第15页。

^② 陈其南：《婚姻、家族与社会》，允晨文化实业有限公司1986年版，第17页。

于民俗或法律的范畴。人们似乎很难把它与企业的发展这一经济问题联系起来。而事实上,日本人对血缘关系的认识和独特的继承关系却有利于日本经济的发展。之所以如此,是因为近代日本的企业模式基本上是援引江户时代的同族经营体制。

如前所述,所谓同族,就是以本家为中心,血缘分家、非血缘分家(也称别家)分别经营,相互扶助,共存共荣的集团。本家即嫡系家庭,本家的家长即家督继承人。分家系由家督继承人之外的家族成员所建。别家则是由佣人在长期服务于主家之后,经主人允许依附于本家所建。同族集团在本家的统率下经营共同的家业即被称作同族经营。日本的同族具有以下特征:(1)是在本家、分家、别家的纵式关系基础上成立的;(2)虽然血缘关系是成为同族成员的可能条件,但不是必要条件,更不是绝对的、惟一的条件;(3)祖先祭祀是维系家的存在和延续的精神支柱。以本家为中心,分家、别家共同或分别经营,以维护共同家业的同族经营体制不仅避免了商家资本的分散,还能在各地新设分店的情况下,以有能力、值得信赖的人去经营,独当一面。随着町人家族经营规模的扩大,家与店不得不产生分离,即使资本作为家产仍归本家所有,但事实上的经营与管理却不得不越来越依赖分家、别家来实施。在这一变化中,已经孕育出近代企业的萌芽。因此可以说,德川时代町人的同族经营不仅是近代企业的起源,也是日本企业经营者产生的起点。家族企业——表现为由资本所有者家族世袭经营者地位的现象,是世界各国经济发展初期阶段的普遍现象。至今,包括欧美诸国在内的一些小零售商和在组织上采取法人形态的小企业中也常常可以看到家族经营的现象。然而,日本的同族经营与一般的家族经营所不同的是,它不是简单的家族经营的扩大,而是家业经营的发展形态。它不仅有效地维护了家业和家产的完整,而且可以发挥家族主义结合的独特功能,对于扩大家业和经营规模颇为有益。作为分家和别家,要严守家族秩序,服从本家的权威性统治,承认本家的祖先祭祀权,遵从同一家族的生活惯例,还要为本家服务。故本家与分家、别家的关系实际上是支配与服从的关系,带有强烈的主从关系色彩。由于封建时代末期

日本资本主义生产关系发展得并不充分,所以,明治维新后开始建立近代企业基础的时候,在组织方面不得不依靠封建时代的家族企业和家族制度。德川时代的富商在资金、人才、经营传统等方面构成日本近代产业的现实基础,同时,其家族式的结构和管理也直接移植到近代资本主义企业当中,按照本家——分家——别家序列而存在的同族经营集团——这种遍及社会各个角落的家族体制为近代日本工业化过程中企业的形成提供了既现实,又实用的模式。在日本资本主义走向垄断的过程中,日本的财阀都采取“家族康采恩”的形式,即在企业的最高层(总公司)由严密的家族组织来控制,把属于财阀家族的企业作为直系公司,在模拟家族关系的形式下,通过股份收买建立旁系公司。在家族总公司——直系公司——旁系公司这样的序列下,通过控股公司和连锁董事会(日本的企业界至今仍援用的一种控制手段)将许多企业置于自己的控制之下。家族式企业集团不仅限于大财阀,也包括中小财阀,甚至包括大量的中小工商企业。家族式企业的突出特点是资本的封闭性与世袭性,企业资本几乎全由家族把持,带有明显的家产性质。

正因为近代日本企业家族特征的存在,使日本人处理家族关系的准则与处理社会关系的准则产生了某些一致性,旨在延续家业的养子与婿养子制度与近代日本企业的发展发生了密切联系。中国有句老话,曰“富不过三代”,意即家族的富贵荣华难以维持长久,这种现象似乎成了中国家族和家族企业的发展规律。这种结局的出现,一方面是由于中国在继承机制上实行细胞分裂式的诸子分户析产制,因而难于长久保持家产的完整和家族地位的稳定。除此之外,人的因素也是十分重要的。由于血缘传承的重要性加强了家族的封闭性,不论多么优秀的家族,都难免出现不肖子孙——或是不务正业、挥霍家产的败家子,或是不善经营的迂腐之辈。祖辈千辛万苦积累下来的财富和家业大多因此面衰败。中国家族的这一致命弱点,使我们很难找到历史悠久的老字号企业和店铺,许多先进的生产技术,特别是手工业制作技术不能长久推广。固然,造成这些现象有政治动荡,社会动乱等方面的原因,然而,继承制度方面的问题也是原因之一,只是过去人们对此考虑

得太少。远的例子不说,在上世纪后期曾经名扬全球的王安电脑公司后来之所以迅速衰落、破产,很重要的原因就是该企业像许多华人企业一样,延续传统的家族管理方式,任人唯亲。王安不顾众人反对,让儿子王列做自己的接班人。子承父业的王列业绩平平,结果使追随王安多年的多名骨干失望而愤然辞职,于是管理层元气大伤。这位在西方闯荡了几十年的电脑英雄,最终还是在血缘关系的束缚下败下阵来。因此,与其说是王列让王安失败了,不如说是根深蒂固的家族观念让王安失败了。

日本的养子制度则巧妙地解决了这一矛盾。在日本的家族制度下,人们所重视的是以家业为中心的家族共同体的利益,而血缘关系对于日本人却是次要的。在继承人的选择上,为了家的延续,与其要无能不才的长子,莫如要德才兼备的次子,甚至抛弃骨肉之情,以养子或婿养子继承家业。不拘泥于是否具有血缘关系这一做法实际上在人的因素这一关键性问题上形成了优选制度,即可以按品德和能力标准来选择家业和家族企业的继承人,从而避免了由于子孙不肖而带来的家业衰败。所以,在日本“富不过三代”的现象相对来说要少得多,而拥有百年以上、甚至几百年经营历史的企业、商店却到处可见。如三井财阀从17世纪创业起到战败解散财阀为止,维持300多年而不衰败,某种程度上就是得益于养子继承家业,仅从1900年到1945年,在三井总领家、五本家、五连家共29位家长中,就有6人是养子,占21%。^①

表5—2 三井财阀各家家长的家族身分

长子	二子	三子	四子	五子	七子	八子	计
13	5(1)	6(2)	1(1)	2(1)	1	1(1)	29

注:()内表示养子

^① 石川健次郎:《财阀的家——三井家的财产管理与同族构成员(各家家长)的特征》,载司志社大学人文科学研究所编:《日本的家》,国书刊行会1981年版,第295页。

同样拥有300多年历史的住友家能够在幕末维新的动乱中站稳脚跟，并在后来确立了与三井、三菱财阀并列的地位，当归功于被称为“住友中兴之元勋”的广濑幸平(1828—1914)。广濑幸平是一个乡村医生的次子，后来成为住友江户支店掌柜广濑义右卫门的养子，因其具有事主不二的精神和经营才能，从1865年起担任住友总裁长达29年。人们用“住友的广濑，广濑的住友”来形容他对住友家族的贡献。住友家族感其“恢兴事业，扶植家道”之功，将广濑幸平列为终身分家之首，并用住友铜矿的精铜铸广濑幸平塑像。此外还有不少实例：松下电器公司创始人松下幸之助在1961年让位于婿养子松下正治(本姓平田)，丰田汽车公司的第一任社长丰田利三郎(本姓儿玉)是丰田家族第一代业主丰田左吉的婿养子，著名的伊势丹百货公司的创始人小菅丹治(原名野渡丹治)及其后继者、第二代小菅丹治(原名高桥仪兵)都是养子。如果把具有同族关系的企业都包括在内，恐怕很难找到没有养子和婿养子继承的家族企业。在日本的艺能界，经历一二十代家传而不中落的现象更是比较突出。如歌舞伎中的名家——成田屋代代都以“市川团十郎”相称，从17世纪下半期至今已传了12代，其中有6代是养子或婿养子(第3代、第4代、第6代、第7代、第10代、第11代)。茶道中著名的流派里千家传16代而不辍，其中除第七代竺叟宗室与第八代一灯宗室(实为兄弟二人)是来自表千家以外，第十一代玄玄斋宗室与第十二代又妙齐宗室都是婿养子。

再举几个人的例子：

古川绿波，昭和时代著名戏剧演员；

浜尾四郎，侦探小说家；

京极高锐，音乐评论家；

增田义彦，前实业之日本社社长。

如果不做特殊说明的话，谁也想不到这四个人有什么内在联系，更不会想到他们是同胞兄弟。实际上，他们四人是同胞兄弟，其祖父是启蒙思想家、东京大学第一任校长加藤弘之，父亲是大正时期宫内厅侍医、贵族院议员加藤照磨。据说加藤弘之对孙辈实施彻底的斯巴达式

教育,定下次子以下成员都到他家当养子的方针,故除了长子加藤成之(东京艺术大学音乐学校校长)继承加藤家外,上述兄弟四人分别离家当了另外四家的养子和继承人,而且都成了各自领域中的佼佼者。

中国人与日本人不仅对养子的认识不同,而且在收养的方式上也不同。中国人收养养子一般都是幼年收养,在这种情况下无法考察其能力的高低。而日本人收养养子,尤其是招婿养子,多数情况是在当事人成年之后。因为要赋予其继承家业的重任,所以,要根据其才能和品德进行选择 and 安排,体现出“暖帘重于血统”的精神。对于以家族企业为核心的近代日本经济来说,其有利之处是显而易见的。当然,我们谈论养子制度有利于近代日本企业的发展,并不是说由养子(包括婿养子)继承家业的会多于亲生子继承者,事实也恰恰相反。但不能否认,正因为有了这种为人们普遍接受的做法的存在,在关键的时候往往对于家业和家族企业的发展起到决定性的推动作用。在日本,不仅老字号企业、店铺多有存在,而且许多传统的民族艺术、民间工艺虽时代久远,也能源流分明,脉络清晰地保存至今天。因此,有人说日本的养子制度是“富过三代的秘方”。^①

综上所述,日本的家是以家业为核心的、从事一定类型生产的独立的社会集团,家业的延续体现了家的经济功能的有效发挥,是家族成员追求的目标。为了使家业发达及延续,有血缘关系的人未必具有作为家的成员的资格,真正的父子只有辅以实际的继承关系才被认可为具有“直系亲属”关系。同时,在血缘关系出现某种缺陷时,可以接纳外面的成员。在某种意义上说,养子和婿养子要比脱离家族组织的有血缘关系的成员更亲近和重要,这种淡化血缘关系的开放型家族模式具有很大活力和优势。与中国家族制度的区别在于,日本人所重视的家族生活共同体的功能正好是中国人所忽视的,而中国人所重视的血缘关系对于日本人而言却是次要的。所以,日本人能够战胜中国人为之

^① 陈其南:《婚姻、家族与社会》,允晨文化实业有限公司1986年版,第95页。

无奈的“家无三代富”的规律,实现企业的壮大与发展。这方面的经验与教训,很值得中国人深思。

三、从“赘婿”看中国人的血缘观

1. 入赘婚概观

如前所述,将女婿与养子合二为一,即让养子与女儿结婚,从此改姓妻家的姓氏,并继承妻家家业的婿养子是日本养子中最多的一种。而在中国,由于“同姓不婚”与“异姓不养”禁忌的存在,身兼女婿与嗣子二任的婿养子是不可能存在的。虽然没有“婿养子”,但是结婚后男到女家落户的做法在中国还是很流行的。至今仍然保存着这种习俗的不仅仅是汉民族,还包括许多少数民族(本文论述以汉民族为主)。但是上门到女家的男性在中国历史上基本上是被歧视的对象,被称为“赘婿”,对入赘婚及赘婿进行探讨,有助于了解中国人对血缘关系的认识。

(1) 何谓赘婿?

赘婿,简而言之就是结婚后到女家落户的男人。在汉语当中,“赘”字除了“多余”、“无用”的意思之外,还有“抵押”之意。许慎在《说文解字》中释曰:“赘,以物质钱也。”早期赘婿的产生,就是因为男人家贫无钱娶妻,便上门到女家,以身作为抵押。

赘,谓居穷有子,使就妇家为赘婿也。(《史记》秦始皇纪集解)

赘,质也,家贫无有聘财,以身为质也。(《汉书》贾谊传)

赘婿在中国历史上早已有之,史称周初之太公望为齐之逐夫,《史记》谓淳于髡为齐之赘婿^①,当为最早的赘婿之记载。

^① 《吕氏春秋》说苑·尊贤,《史记》滑稽列传。

(2) 招赘、入赘的原因

婚姻是对男女双方而言的,故男到女家落户叫“入赘”,从女方家庭说来,招女婿上门,叫“招赘”或“招婿”。

入赘。在中国封建社会,男子是社会、家庭的主宰,男女结婚时,大多是男子把女子娶进来,使之成为男子的家庭成员,只有极少数的男子入赘到女家。依俗,赘婿进了女家门,就是女家人,有的还要改用女家的姓,这使不少男子和男子的家庭感到不光彩,世人对入赘的男子也看不起,因此愿做赘婿的多是出于无奈,即在付不起聘礼的情况下,只好上门到女方家,以自身为抵押出卖劳力以充聘财。史书记载,“秦风日败,故秦人家富子壮则出分,家贫子壮则出赘”^①,说明因家贫而入赘这种情况早在秦代就已经存在。及至宋、元时代情况也是如此,如元《通志条格》记载:“今作赘招婿之家,往往甚多,盖是贫穷不能娶妇,故使作赘”。这些记载说明贫穷是促使男人入赘的主要原因,到了清代也是如此。

表 5—3 男子因家贫入赘举例^②

地 区	事 实	资 料 出 处
江苏嘉定	至家贫子壮,往往为赘婿。	乾隆《嘉定县志》卷 12
河南宜阳	又有夫家贫,女家招赘者。	光绪《宜阳县志》卷 6
山西翼城	山村贫寒之家,不能如礼者,亦有以男赘女家者。	乾隆《翼城县志》卷 3
吉林	往往有贫寒无力不足婚娶,则婿至女家就婚者。	《吉林汇征》卷 2 上
陕西宁羌	家贫出赘,固秦俗之自有。	光绪《宁羌州志》卷 4
湖北荆州	亦有家贫而出赘者。	光绪《荆州府志》卷 5
湖南慈利	男家贫,就女家定婚,谓之入赘。	同治《续修慈利县志》卷 9

当然不排除也有一些人是为了攀附权势,贪图女家钱财。如明代

^① 《汉书》贾谊传。

^② 转引自郭松义:《伦理与生活——清代的婚姻关系》,商务印书馆 2000 年版,第 315 页。

冯梦龙的小说《醒世恒言》中有一首“赘婿诗”写道：

人家赘婿一何痴！异种如何接本枝？
两口未曾沾孝顺，一心只想霸家私。
愁深只为防甥舅，念狠兼之妒小姨。
半子虚名空受气，不如安命没孩儿。

不过，这类人毕竟是极少数。

招赘。从女方家庭来说，招赘则有三个原因。

第一是为了传宗接代。中国的家是一个血缘单位，婚姻不过是实现传宗接代任务的手段。按照父系血缘关系的逻辑，人们认为这个任务只有男性后代才能完成。所以，在没有男性继承人的情况下，作为一种补救措施，才为女儿招赘。因而，在宋代以后，民间也称女婿为“补代”或“布袋”（与补代谐音）。如元杂剧《薛仁贵》第二折中有：“刘太公家菩萨女，招那庄王二做了补代。”

第二是为了养老。《元典章·户部》记载，“民间招赘之家，或无子嗣，或儿男幼小，盖因无人养济，内有女家下财，图借气力。及有男家无钱财，作舍居年限女婿”。即在有女无男之家或男孩幼小家庭，为了老有所养，便招赘上门，故民间亦称赘婿为“养老女婿”。也有的有女无儿家庭，因舍不得女儿出嫁，便招赘上门。

第三是为了补充劳动力。在农村要耕作，要完纳各种赋税，没有壮劳力则难以应付，无子家庭或男孩幼小家庭对劳动力的需求尤为迫切，这也是招赘的重要原因。前引《元典章·户部》记载的“图借气力”就是出子这一目的。

基于这些需要，从元代开始，赘婿基本上分为养老女婿与出舍年限女婿两种。^①

^① 《通制条格》卷四，户令。

养老女婿,是赘婿中最的一种。主要是出于“补代”和“养老”的目的所招的赘婿。养老女婿要终身居妻家,对妻之父母尽赡养之责,这种情况多为女家出聘财。因有“补代”任务在身,故有的时候需要赘婿改姓妻家的姓氏。

出舍年限女婿,即在议婚之初,约定赘婿在妻家居住的年限,即“舍居年限”,年限之内,婿住妻家,年限期满以后,婿即携妻、子归宗或与妻父母析居。这种情况多是为补充劳动力的不足,而婿则以劳役为妻家服务,以代聘财。这种赘婿,如同日本东北地区的年季婿,具有劳役婚的色彩。

明清时代承元制,仍然是分为养老女婿和年限女婿。这种习惯持续存在到民国时期。^①

在以上两种赘婿之外,还有一种较为特殊的赘婿,名为接脚夫,即指丈夫死后寡妇再招之夫。“在法有接脚夫,盖为夫亡子幼,无人主家设也”。^②“后夫承前夫而娶其妻,故亦称接脚”。^③自宋代开始,各种文献对接脚夫已经有所提及,尤其是《名公书判清明集》中专有“接脚夫”条。至明清时期,此俗在民间仍有流行。招接脚夫的原因,一是已婚女子的丈夫死亡,留下年幼子女需要抚养,于是招贫家男子为后夫。此种情况称为“招夫养子”。还有一种是“坐产招夫”,即亡夫有一定家产,寡妇改嫁不能将其带走,同时也为防止家产为族人侵吞,于是招后

① 据民国司法行政部1930年刊行的《民商事习惯调查报告录》所载,在江苏省富阳县,“赘婿习惯分为普通特别两种。普通者,因年老无嗣,仅生一女,爱情既笃不忍分离,遂有招夫之举。必须具备赘书,通过族人同意,许可永远入赘,视赘犹子,所有家产悉归掌管,即族人亦无权干涉。特别者,事实各异,乃于赘书载明入赘若干年字样,俟其经过订明期间,听凭携女子归(俗名‘拆舍’),母家财产并无过问之权利。此种习惯大都见于山乡之间,而城厢似所罕有也”。转引自滋贺秀三:《中国家族法的原理》,创文社1967年版,第616页。文中的“普通者”,实际就是养老女婿,而所谓“特别者”,即出舍年限女婿。

② 《名公书判清明集》卷九。“已出嫁母卖其子物业”。

③ 陈东原:《中国妇女生活史》,中华书局1990年版,第769页。

夫加以解决。

(3) 有关入赘婚规范

对赘婚的规范始见于宋令,元代至明清,均定于律。由于招赘婚是较为特殊的婚姻形态,所以法律也有一些专门的规定。

入赘婚的成立

婚书。从元代开始,赘婚婚的成立,除了要遵循一般婚姻的原则(如同姓不婚、亲属不婚、良贱不婚等)之外,为避免纠纷,要事前订立婚书(即婚姻契约)。

《通制条格》:至元十年闰六月,枢密院照得,各军户召到养老出舍女婿,争讼到官,多无婚书,深为未便。议得:今后若军民招召女婿,须管令同户主婚亲人写立婚书,于上该写养老出舍年限语句,主婚媒证人等画画押字。

明清承元制,均规定“凡招赘,需凭媒妁,明立婚书,开写养老或出舍年限”。^① 接脚夫的地位低于一般的赘婚,在婚书中甚至要做出条件苛刻的承诺。如《崇祯十一年陈学寿立招赘应主文约》就是一例:^②

立招赘应主仆人陈学寿,原名胡天得,系本都西坑人。因家贫,不得续娶,自与母计议,本生宗枝有亲弟承嗣及服役原主。今情愿凭媒空身赘到渠口家主汪承恩堂名下地仆陈六郎媳七俚为夫妇。当从家主暨房长更名陈学寿。自招赘之后,百凡悉遵家主法度,安分生理,应主供役,支撑陈家门户,应承陈姓宗脉。倘未招之先,欠负他人,不得魑将陈姓家资措偿,并不得暗将陈姓钱谷私养本生老母。如有此等情,听同居亲族人投鸣家主从公理论。今恐无凭,立此文书存照。

^① 《明令》户令、《大清律例》。

^② 转引自阿凤:《试论明清徽州的接脚夫》,载朱诚如、王天有:《明清论丛》,紫禁城出版社1999年版,第369—370页。

崇祯壹拾壹年柒月初八日立招赘应主文书地仆 陈学寿(押)
凭 胡积长(押)

聘财。聘财是赘婿婚得以存在的根本原因,家贫无财的男子正是因为出不起聘财才屈身作赘的。招养老女婿,相当于女娶男嫁,故女家要付聘财给男家。份额依元代法令通常为嫁娶婚聘财的一半。出舍年限女婿则是由男方出聘财给女方,份额为养老女婿的三分之二。^①实际上男方多贫而不能下聘,便以身抵偿,在约定年限之内为妻家劳作,即名副其实的“以身为质”。

出赘的限制

男人作赘婿,元代以后主要有两条限制:第一是独生子不许出赘。《通制条格》户令曰:至元九年中书省议得,民间富实可以娶妻之家,止有一子,不许作赘;若贫穷止有一子,立年限出舍者听。明代继承此法律,规定“止有一子者,不许出赘”。^②

第二是军事继承人不许出赘。元明时代,被编入军籍的户称作军户,平时生产,战时从军。“承继本户军名为户头者,不得与人作养老出舍女婿”^③,即军户中要承继军役的人不准离家出赘。

除此之外,宋代亦曾有父母在不得出为赘婿的规定^④,但实际上很难实行。故元以后不见于律令。

离婚

赘婿的离婚之权属于女方,民间称逐婿。《明史》中有一段记载:“王叔承……贫,赘妇家,为妇翁所逐,不予一钱,乃携妇归奉母。”^⑤但

① 《通志条格》户令:养老女婿,依例,聘财等减半,需要明立婚书成亲,则女家下财,男家受礼。年限女婿,依照聘财等第,验数以三分不过二,女家受财,期以几年为满日,方听出离。

② 《明令》户令。

③ 《通志条格》户令。

④ 《宋史太宗纪》(淳化元年):《禁川陕民父母在出为赘婿》。

⑤ 《明史》文苑传四王稚登传所附王叔承传。

元明时代法律均限制无故逐婿。^①

2. 赘婿的身分与财产权

(1) 赘婿的身分

赘婿的身分,集中体现在赘婿的姓氏上。

如前所述,在中国人的观念中,姓氏是人的出生、世系的标志,所以,姓氏不能轻易改变。由于赘婿主要是为缺男家庭“补代”,故赘婿进门之后,就成为女家之人,要承其宗祀,为女方父母养老。于是,赘婿的姓氏问题就成了赘婿婚的纽结。

关于赘婿的姓氏,历代法律似无具体规定。从史料记载和旧制遗留的情况来看,赘婿的姓氏主要有以下几种情况:

第一,在本姓之上冠以妻姓。元杂剧《罗李郎大闹相国寺》中的主人公罗李郎,本李姓,因人赘罗家而称罗李郎。这种习惯在许多地方一直到近代都保存着。比如上世纪30年代著名电影导演马徐维邦(1906—1961《夜半歌声》导演),本姓徐,人赘马家,便在本姓前冠以马姓,就成了马徐。广西有些地方还有“杨本罗”、“董本王”之类的叫法,意思是此人本来姓罗,人赘到杨家,就叫“杨本罗”,本来姓王,人赘到董家,于是就叫“董本王”了。^②

第二,改从妻姓。赘婿既要为妻家“补代”,便要求赘婿改从妻姓,这种现象似乎在元代较多。如《明史·陈友谅传》载:“陈友谅,沔阳渔家子也,本谢氏,祖赘于陈,因从其姓。”又《明史·黄观传》:“黄观,字伯澜,一字尚宾,贵池人,父赘许,从许姓……(洪武)二十四年会试廷试皆第一,累官礼部右侍郎,乃奏复姓。”总之,在中国人的观念中,改

^① 《元史》刑法志:诸有女纳婿,复逐婿,纳他人为婿者,杖六十七。后婿与同罪,女归前夫,聘财没官。《明律》尸律:凡逐婿嫁女,或再招婿者杖一百,其女不坐。男家知而娶者同罪,不知者不坐。其女断付前夫。

^② 牧惠:《从拉帮套扯到入赘》,《生活时报》1998年4月6日。

姓有背弃祖宗之嫌,是人们最不愿意面对的事情,所以,如果不是穷得娶不起媳妇,一般是不会轻易迈出这一步的。

第三,保持本姓。明清两代法律规定:“招赘养老者,仍立同宗应继者一人,承奉祭祀,家产均分。”^①也就是说,即使招了赘婿,也要另立正规的嗣子。根据这一法律,明清时期的赘婿只许养老,不得继承宗祀,故多不改姓。如清代著名文学家朱彝尊(1629—1709)17岁时入赘冯家,但一直保持朱姓。不过,即使在有上述法律规定的情况下,也有的赘婿被要求改姓。如前引《崇祯十一年陈学寿立招赘应主文约》的立约人陈学寿就是实例之一(本姓胡)。姓氏的更改与否,主要还是根据各家的要求或当地的风俗而定。

第四,赘婿子女的姓氏。赘婿本身不论改随妻姓与否,其子女是无论如何要随母姓的。这是因为通过招赘来弥补血缘关系的不足,生育延续香火的后代,是招赘的根本目的所在。招赘所生子女,如不随母姓,这样的婚姻就失去了存在的意义。也有的赘婿婚家庭在数代之后,其后代恢复本宗之姓,如前引《明史·黄观传》中的礼部右侍郎黄观之父入赘许家,改姓许,至黄观时上奏请求改回黄姓,得到皇上的允许,这种现象反映了人们对父系血缘的尊重。明清时代赘婿不得继承宗祀的法律实际上是对宗族和血缘关系的维护和强调,加上传统观念的影响,赘婿本身也希望在为妻家“补代”的同时,为自己或本家族留下后代,故往往招赘家庭的子女有的随母姓,有的随父姓。这种情况多是事先约好,长子随母,次子随父,或长子随父,次子随母。^②于是,在一些赘婿家庭,就产生了特殊的家庭关系。如图5—1所示,王甲有女儿王乙,

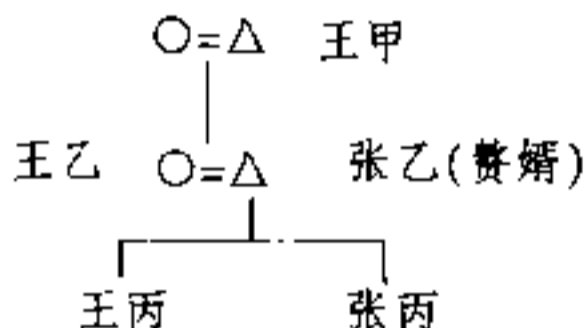
① 《大明令》户令、《大清律例》户律。

② 《中国民商事习惯调查报告录》第四编第15章第54节:

(陕西)南南无子有女者,有招赘上门之习惯,俗谓之“上门婿”。为婿者必与岳父母写立招书,并出财礼钱24串或银24两进门,与岳父同居共爨,言明生养死葬,日后生子,长子为岳父母后,次子归宗,各得各门产业,如生一子,兼诸两家宗祠,则两家产业均归所有。转引自滋贺秀三:《中国家族法的原理》,创文社1967年版,第618页。

招赘张乙,所生两子,长子王丙(随母姓)继承王家宗祀,次子张丙(随父姓)为张家后代。这就意味着有权继承王家宗祀的只有王丙。王丙是这桩赘婿婚中最重要的存在。

图 5—2 赘婿家庭关系图



(2) 赘婿的财产权

宋元以来赘婿为妻家补代,承其宗祀,故对于妻家的财产理应有继承之权。《宋会要》记载:(淳化元年)九月二十一日,崇仪副使郭载言,前使剑南日,见富人家多招赘婿,与所生子齿,富人死,即分其财。^①但赘婿究竟能继承多少份额,宋代似无明确规定,大体上是根据习惯或遗言等决定。如有争讼,官府则酌情判断。如曾有这样一个事例:

北宋太宗时代的名臣张咏在做杭州知州时,有个赘婿与妻弟打官司争产业。那赘婿呈上岳父的遗嘱,说:“岳父逝世时,我小舅子还只三岁,岳父命我管理财产,遗嘱上写明,等小舅子成人后分家产,我得七成,小舅子得三成。”说着呈上岳父的遗嘱。张咏看后向那人道:“你岳父真是聪明。他死时儿子只有三岁,托你照料,如果写明将来你得三成,他得七成,这小孩子只怕早给你害死了,哪里还能长或?”当下判断家产七成归子,三成归婿。张咏这样判断,乃是根据中国的家产传子不传女之传统,来体会立遗嘱者的深意。^②

^① 《宋会要辑稿》刑法二。

^② 语出《宋史》张咏传:有民家子与姊婿讼家财。婿言妻父临终,此子裁三才,故见命掌赘产,且有遗书,令异日以十之三与子,余七与婿。咏览之……曰:“汝妻父,智人也,以子幼故托汝。苟以七与子,则子死汝手矣”。丞命以七给其子,余三给婿,人皆服其明断。

至元代,据见于记载的判例推断,赘婿有权继承家产,若赘婿之妻还有兄弟,则依例均分家产。^① 明清时期,赘婿可以与嗣子均分家产的法令更加明确:“招赘养老者,仍立同宗应继者一人,承奉祭祀,家产均分。”

尽管法律上承认赘婿的继承权,但是由于人们头脑中宗法观念的影响,这种权利实际受到很大程度的制约。赘婿对妻家的财产,可以使用,也可以受益,但没有所有权。比如,赘婿所继承的财产不能由他的所有子女共同继承,如果在长子随母姓,次子随父姓的情况下,只有随母姓的长子有权继承,而不许随父姓的次子染指家产,因为两个孩子虽出自同一父母,但是随父姓的次子却不是招赘家庭的后代,故这个孩子的亲生父亲无权将其岳父母的财产传给他。^② 费孝通在考察云南省禄村土地制度时,也注意到“上门姑爷”的财产权问题,在该村“上门姑爷的儿子中分从父母两姓。所以在禄村的户口册上,常发现父子异姓的事。凡是姓父亲原来姓的儿子,就不能承袭母系的农田,姓母姓的,不能得到继袭的权利,也要看母家族人有没有良心”。^③ 此外,赘婿也

① 《通志条格》,卷四,亲属分财:至元十八年四月,中书省礼部呈:彰德路汤阴县军户王兴祖状告,至元三年于本处薛老女家作舍居女婿壹拾年,此时承替丈人应当军役,置到庄地宅院人口等物,有兄王福告作父祖家才均分等事。本部照得旧例,应分家财,若因官及随军或妻所得财物,令王兴祖依旧为主外,据父祖置到产业家财,与兄王福依例均分,都省准拟。

② 湖北省五峰、竹溪等地的习惯是,“女家财产归赘婿全部承受,婿家财产该赘婿亦得分受,将来生有二子,长承女家嗣,次承婿家嗣,其赘婿所承受女家之财产,即归该赘婿之长子承继,所分受婿家之财产,即归该赘婿之次子承继,若仅女家有产,次子不能分受,若仅婿家有产,长子亦不能分受”。《中国民商事习惯调查报告录》第四编 13—15—3,转引自滋贺秀三:《中国家族法的原理》,创文社1967年版,第617页。

③ 费孝通:《禄村农田》,载《费孝通文集》第2卷,群言出版社1999年版,第363—364页。

无权私自处理妻家的财产^①，他不过是这份财产的管理者，他的任务是将其完好地转交给下一代。说到底，赘婿只是财产转移过程中的一个中继者，而不是自主的所有者。

至于接脚夫，要比一般的赘婿地位更低，更无权处置前夫家产。“其前夫庄田，且任本妻为主，不得改立后夫户名，候妻亡，其庄田作户绝施行”，“法不得干预前夫之业”^②，因此，有人将接脚夫定性为“只是帮手而不是主人”^③，故民间亦俗称接脚夫为“拉帮套”。

3. 从史书的记载看赘婿的地位

(1) 正史中的赘婿

从见于历史记载以来，赘婿就是被蔑视的对象。秦汉时代，就像《汉书·贾谊传》中说“秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘”是“秦风日败”那样，男人出赘被视为败坏社会风气，故赘婿地位极低。1975年在湖北云梦县睡虎地秦墓中出土的《魏户律》中，就有不准把田地授予赘婿的规定，其地位低于一般人是显而易见的。有时甚至形同罪犯，要被剃掉头发，如齐国宰相淳于髡就是“齐之赘婿”，“髡”的意思是剃掉头顶的头发，是古代惩罚犯人的方式之一。秦汉时代，贱视赘婿，赘婿与犯罪的官吏、囚徒一样，都在谪戍之列，随时都可以被押往边疆服役戍边。例如：

《史记·秦始皇本纪》：三十三年，发诸尝捕亡人、赘婿、

① 甘肃省平凉县赘婿婚之例：“……约定先生之子为自己后嗣，次生之子为女家顶门，如只生一子，则兼祧两家。女家所有产业，许赘婿管理，不许当卖，若有当卖情事，女族可以争阻……。”同上，第628页。

② 《宋会要辑稿》食货61，《清明集》卷12。

③ 邢铁、高崇：《宋元明清时期的妇女继承权问题》，载《河北师院学报》1996年第1期。

贾人、略取陆梁地。

《汉书·汉武帝纪》，天汉四年，发天下七科谪及勇敢士，遣贰师将军李广利将六万骑、步兵七万人出朔方。^①

汉代还有赘婿不得做官的规定。“孝文皇帝时，贵廉洁，贱贪污，贾人、赘婿及吏坐赃者，皆禁锢不得为吏”。^②

汉代以后，赘婿被谪戍之事虽不再见，但贱之如故。至唐代，司马贞在注《史记》时，说赘婿“如人疣赘，是余剩之物也”，颜师古在注《汉书》时也称赘婿“言其不当出在妻家，亦犹人身体之有疣赘，非应所有也”，反映了当时人们对赘婿的看法。宋代，男人入赘女家，也被视为“甚伤风化”。^③明清两代法律都明确规定“招赘养老者，仍立同宗应继者一人”，这项法律实际说明，作为异姓的赘婿归根结底是外人，不能承继本姓为嗣。这样，法律的约束加上封建礼教的影响，令赘婿在中国历史上一一直居于较低的社会地位。

(2) 民间的赘婿认识

在男女不平等的旧中国，女子出嫁从夫是正常现象，而男子入赘女家则被视为反常现象。赘婿在被法律贱视的同时，也被一般民众和社会舆论所轻。由于入赘的男子一般家境困苦，娶不起媳妇，无奈才选择入赘以摆脱困境，所以让人看不起。男子入赘女家也因违反了男娶女嫁的常规而被称为“倒插门”，有些地方甚至讽之为“雄媳妇”。在上海市川沙县，过去曾有这样的民谣：“人赘女婿不是人，倒栽杨柳不生根。”尤其是在文学作品中，赘婿常常是受贬损的形象。比如，当代文

① “七科谪”即吏有罪一、亡命二、赘婿三、贾人四、故有市籍五，父母有市籍六，大父母有市籍七，凡七科也。《汉书·汉武帝纪》张晏注。

② 《汉书·贡禹传》。

③ 《宋会要辑稿》刑法二：（淳化元年）九月二十一日，崇仪副使郭载言，前使剑南日，见富人家多招赘婿，与所生子世，富人死，即分其财。贫民，多舍其父母出赘，甚伤风化，而益争讼，望禁之，诏从其请。

学作家刘绍棠笔下的赘婿形象是这样的：

为了不当绝户，张老爹想招个更名改姓的倒插门女婿，为张家传宗接代。情愿更名改姓的男人，不是行为不端，就是人品不正；再不就是五官四肢不全，秃、瞎、聋、拐，面貌丑陋。^①

在广西的一些地方，入赘前的婚书上面甚至写有“祖宗无德，小子无能”、“改名换姓，重新做人”之类有损人格的话^②，使赘婿在人前难以抬头。正因如此，许多家族以及社会舆论对赘婿是排斥的。清代光绪年间重修的《常州府志》中的《风俗》中就讲：“赘婿，非礼也，田野之夫或偶行之，士大夫则断有所不可。”民间的家规、家训中，也多有关于赘婿婚的限制。例如：

浙江会稽顾氏家范：

异姓不可以相承，犹马之不可继牛，桃之不可接李。今人不明此理，有无子者，不立宗人，而以女婿外甥及他人之子为后，自甘绝于祖宗也，罪莫甚焉。^③

东阳上璜王氏涧溪小宗祠的族规：

人有女无儿，虽年老力衰，不准赘婿入室，以免乱俗。违者，罪坐经手之人。妇人夫亡，虽家贫子幼，不准招夫来家，以防私婚。^④

① 刘绍棠：《孤村》。选自中国青少年新世纪读书网（<http://gd.cnread.net/cnread1/index.htm>）。

② 牧惠：《从拉帮套扯到入赘》，《生活时报》1998年4月6日。

③ 多贺秋五郎：《宗谱的研究》资料篇，东洋文库1960年版，第615页。

④ 费成康：《中国的家法族规》附录，上海社会科学出版社1998年版，第308页。

毗陵长沟朱氏祠规：

年长无子，挨择亲分之赤子承嗣。如合例无人，听其立爱，不许用异姓螟蛉、甥、婿混乱宗支。违者众共摒逐。^①

如前所述，在中国的宗族制度下，族人世系血统的确认，防止血缘关系的混乱，是极其重要的事情。这件事情是通过修族谱来完成的，族人的名字入了谱，即表示得到了承认，不能入谱，就没有族人的资格。许多宗族都通过家谱条规，对人谱资格做出严格限制，不许赘婿等异姓之人人谱，以使族裔纯正。例如，孔子后代的《孔子世家谱》中规定的各类不得入谱的人员中，就包括“赘婿奉祀者”。生不能入谱，死不能入祠，不能入祖茔，这将是十分可怕的事情。因此，成为赘婿是无奈的选择，对多数人赘的男人来说，意味着终身的幸，甚至是屈辱。在中国婚姻史上，这种正常婚姻的变异形式究竟占多大比重无从可考，但中国社会科学院历史研究所郭松义先生在对清代男子入赘情况进行研究时指出，“清代的人赘婚虽然流行地区广泛，但整个比重不大，甚至比不上童养媳婚姻”。^②

新中国成立以来，随着社会的发展与人们观念的变革，歧视赘婿的法律早已不复存在，子女的姓氏可以由夫妇双方商定，而不必一定随父姓。现代社会男女平等，男到女家落户者，大都出于日常生活、住房、照顾老人等需要，社会舆论已不再对此加以非议。然而，由于传统观念和旧俗的影响，在现今社会当中，男人入赘女家，或女家招婿上门，仍然是退而求其次的选择。如山东淄博一些地方女青年婚嫁的取向，按当地

^① 费成康：《中国的家法族规》附录，第282页。

^② 郭松义：《伦理与生活——清代的婚姻关系》，商务印书馆2000年版，第314页。

的话说：一类嫁政府，二类嫁对门，三类嫁本村，四类倒插门^①，很多男人仍然认为入赘是没有面子的事情，要走这一步，还是需要有一定的勇气的。

^① 一类，即条件好的女青年，一般愿意嫁给政府机关、企事业单位的工作人员；二类，即条件逊色一些则讲究“门当户对”；三类，指女青年个人素质或家庭状况一般，高攀不上，低就不甘，只能选择继续扎根在本村，不愿到经济条件差的外村去；四类，指女方个人条件或家庭环境较差者，在当地难于选择理想对象，就到偏远穷村招婿。张守君等：《关于新时期农村妇女婚姻价值取向的调查》，载《经济社会发展》2000年第4期。

第六章 一个实证考察——妇产科 医生世家贺川家的家系继承

日本虽然是深受儒家文化影响的国家,但在风俗文化、社会制度等方面多有与儒家文化的故乡中国格格不入之处,尤以婚姻关系、家族继承方面表现为甚。本章拟通过对日本妇产科医生世家贺川家的婚姻与继承情况的实证考察,说明日本家族制度的特征。

中国有一句同样被日本人崇尚的老话,“医不三世,不服其药”。^①意思是说,做医生的要经过几代相传才能积累可靠的经验,如果不是这样,就不可轻易服他所开具的药方,这句话说明了医业家系传承的合理性与重要性。但是,在中国历史上,由于受“传内不传外”、“传子不传女”传统的影响,要想找到世系明确的累代从医的世家恐怕不是一件简单的事情。但在日本,由于独特的继承制度的存在,医业世袭的现象可谓屡见不鲜。即使是在现今社会,医业世袭继承的比率也高达三分之一^②,故医学界的家业世袭现象向来在日本很有代表性。2000年至2001年,本人在京都国际日本文化研究中心做客座教授期间,有幸结识了日本医史学会理事、京都医学史研究会会长、医学博士杉立义一先生。承蒙杉立先生的关照,我接触到有关日本妇产科医生世家贺川家的家史资料。其中贺川家的继承情况,对于了解日本的继承制度及养子制度的特征很有帮助。

① 《礼记·曲礼下》。

② 井上俊:“医生的世袭——历史与现实——”,载《医疗与社会研究会会报》,1990年第6期。

一、贺川家始祖贺川玄悦及贺川家简况

江户时代,西学东渐,兰学、尤其是兰医学首当其冲。一批受其影响的兰医学家应运而生,这里要介绍的贺川家的始祖贺川玄悦就是其中之一。贺川玄悦在妇产科领域的卓越建树由其后代不断发扬光大,贺川家因此成为自江户时代以来久盛不衰的、赫赫有名的妇产科医生世家。要了解贺川家,首先要从贺川家始祖贺川玄悦说起。

贺川玄悦(1700—1777),字子玄,生于近江彦根藩(于今滋贺县)。本姓三浦,祖上是代代侍奉彦根藩井伊藩主的家臣,至其父三浦军助长富时,已是三浦家第五代。根据当时彦根藩“庶子不能继承家禄”的藩法规定,妾腹所生的贺川玄悦无缘继承下级武士的家业。7岁时,玄悦的生母去世,于是被母亲的娘家贺川家收养,从此成为贺川家的养子,并改姓贺川。

有关贺川玄悦生母家的情况,基本上没有记载。但从拥有“贺川”姓氏这一情况来推断,贺川家是归农的武士。玄悦成为贺川家养子后,即被“教以稼穡之事”。^①贺川玄悦长大以后才华出众,他不愿于农家老死一生,于是暗自学习针灸与按摩技术。大约在25岁前后,“自奋思立功德以及人也”^②,为了学医而离开家乡到了京都。他一边做旧铜铁器的买卖,同时从事针灸按摩,以维持生计,一边钻研古医方(江户时代汉方医学的一个流派)。经过勤学苦练,不仅创造出独具特色的号称“贺川流按针法十二针”的针灸按摩方法,同时,对古医方的汤剂之方也颇有造诣。贺川玄悦为了钻研医道而殚精竭虑,因恐分散精力

^① 《产论》附贺川玄悦传。贺川玄悦显彰纪念出版,1977年。

^② 贺川子玄先生碣铭,贺川明孝编:《贺川玄悦的系谱及其周边》,1995年版,第4页。

而三年不与妻子同衾之事被传为美谈。

大约在贺川玄悦 40 岁左右的时候,遇到邻居一位妇女难产。胎儿的手已经露出,却无法继续分娩。看着产妇濒死的样子,贺川在彻夜思考后,翌日早晨用古秤上挂砝码的铁钩将已经死在母体内的胎儿引出,从而保住了产妇的生命。这一大胆的举动堪称日本最初的产科手术,现在看来是很残酷的,但在当时仅仅依靠药物加巫术、咒语的助产界,是一个了不起的开拓,从而被称作“回生术”、“贺川流助产术”。

通过抢救这位产妇,贺川玄悦悟出了一个道理,即产妇在难产之际仅靠药物是无济于事的,必须实施手术。从此贺川玄悦进一步钻研助产术,使“回生术”不断完善。据说他“大治产妇,日数百人。凡世医所难,先生无不治,治皆无不全”^①,被人们视为“救生之神”,声振京师,并被阿波藩藩主聘为藩医。

发现正常胎位,是贺川玄悦对医学界的又一重大贡献。通过做产科手术,并得利于长期以按摩为业得来的经验,贺川玄悦否定了医学界对胎位的错误认识。此前,不论东方西方,都认为胎儿在子宫内是头部朝上,臀部朝下,在分娩开始后,头部才开始转向下面。贺川通过触诊,提出正常胎位是上臀下首。在今天看来,这些不过是普通常识,而在当时不啻为惊天动地的重大发现。这个发现几乎与西方人同时,1754年,英国人威廉·斯梅利著书《解剖说明表与实用产科学节本》(William Smellie: "A set of Anatomical Tables with Explanations and an Abridgment of the Practice of Midwifery"),书中也提到孕妇的正常胎位,但此书传入日本是在 1774 年。因此,贺川玄悦的正常胎位的发现,被称作近世日本医学界“可以夸耀于世界的三件大事”^②之一。1765 年,

① 《产论》附贺川玄悦传。

② 在日本近世医学中,三件“可以夸耀于世界的大事”:第一,华冈青洲发明全身麻醉(1805),第二,贺川玄悦发现正常胎位(1765),第三,大矢尚斋的肾脏机能实验(1800)。阿知波五郎:《医史学点描》,思文阁出版社 1986 年版,第 192 页。

贺川玄悦在 66 岁时,总结多年临床经验,著书《产论》,这是日本最早的妇产科学著作,由此开创了日本近代妇产科的先河,并奠定了近代以后接受西方妇产科学的基础。在当时日本的妇产科医生中,十之八九都学习贺川流妇产科。19 世纪上半期,贺川玄悦的妇产科医术被著名的兰医、德国人希波尔德(Philipp Franz von Siebold 1796—1866)介绍到欧洲。贺川玄悦因其突出贡献被誉为“日本近代妇产科学之父”,“值得大书特书的日本近代妇产科学的创始人”。^①

1777 年,贺川玄悦病逝,在此后至今的二百多年历史中,其后人皆秉承祖先衣钵,代代以妇产科医生为业。贺川家的家系在贺川玄悦之后,首先分成由养子继承的贺川家正系(也称阿波贺川家,现住德岛县,传十二代)和由长子继承的贺川家嫡系(也称京都贺川家,现住京都市,传八代),后来又从贺川家嫡系分出北贺川家(现住冈山县,传七代)、押小路贺川家(因无嗣而绝家)、大阪贺川家(现住大阪府堺市,传七代)、东京贺川家(因无嗣而绝家)。^② 贺川家后人不仅继承了贺川玄悦创造的妇产科医术,而且不断完善、补充,使其发扬光大。可以说从江户时代后半期到明治时代的一百多年间,贺川家一直位居日本全国妇产科宗家的地位。^③ 其中贺川家正系作为贺川家的本家,对于弘扬贺川玄悦的妇产科医术更是有着不可磨灭的贡献。第二代贺川玄迪是贺川玄悦的高徒,也是妇产科名医。玄迪著书《产论翼》,补充了贺川玄悦《产论》中的不足之处。到第三代贺川子全时,在任阿波藩藩医的同时,又被提拔为宫中御医。在处于明治维新初期动乱中的 1869 年,第八代贺川玄道奉阿波藩藩主之命,离开贺川家居住了一百多年的京都,举家迁往阿波藩所在的德岛,从此开始在当地设置医院,并从事

① 阿知波五郎:《医史学点描》,思文阁出版社 1986 年版,第 192 页。

② 本文涉及的贺川家家系传承截至贺川家正系第十二代、贺川明孝编撰的《贺川玄悦的系谱及其周边》出版的 1995 年。

③ 杉立义一:《贺川玄悦与贺川流产科的发展》,贺川玄悦显彰纪念出版,1977 年,第 46 页。

医学教育。明治维新以后,贺川家后人致力于近代医学,第九代贺川玄庵先后参与创立了瀋医学校、德岛共立病院、县立德岛医学校及附属县立病院,并担任德岛助产妇养成所校长。第十代贺川一郎不仅深受家学熏陶,而且接受了近代医学教育,在刻苦研究的基础上,发明了“贺川式篋形穿颅器”、“妊娠呕吐镇静钳”及“妊娠呕吐镇静呼吸法”,取得了令人瞩目的成果。贺川一郎还长期担任德岛市助产妇会的会长,从事助产妇的培训工作。贺川家的十二代人中,绝大部分都活跃于妇产科医学界。

二、贺川家的家系继承

如前所述,在日本的家制度下,家业的延续是第一要务,因而对家业继承人的选择不惟血缘关系。如果没有男性继承人,或亲生儿子不适宜继承家业,人们可以打破血缘关系的限制,选择有能者做养子以弥补血缘关系的缺陷或亲生儿子才能方面的不足。因此,在日本各行各业,都有很多传袭数百年而不断的世家。贺川家就是其中之一。

贺川玄悦被尊为妇产科医生世家贺川家之先祖或曰初代。他在创立了新的助产术之后,立志“荡涤世医陋习而用兴一家”,^①将贺川流妇产科发扬光大,但是却为继承人问题而烦恼。贺川玄悦虽有两儿一女,但长子玄吾性情顽固,为贺川玄悦所不容,故“以不中意绝之”,^②让其离开家建立了别家,经营贺川玄悦原来的旧铜铁器买卖。次子金吾不喜欢医学,也干起了别的行当。这些情况迫使贺川玄悦对继承人问题

^① 贺川子启墓碣铭,贺川明孝编:《贺川玄悦的系谱及其周边》,1995年版,第116页。

^② 贺川子玄墓碣铭,贺川明孝编:《贺川玄悦的系谱及其周边》,第4页。

另做选择。

第二代：贺川玄迪，字子启（1739—1779），婿养子。本名冈本义迪，出身于出羽国（今秋田县）的一个医生家庭。20岁时到京都，入贺川玄悦门下学习妇产科。在“翁之诸子皆不可其意”的情况下，贺川玄悦将延续家业的希望寄托在平日“刻苦勉学”、“笃信勤苦”的弟子冈本义迪身上。玄悦“见玄迪大爱之，以为非此人不足继业也”^①，决意选择冈本义迪为自己的继承人，让其与自己的女儿结婚，使其成为婿养子，并从此改名为贺川玄迪，是为贺川家正系（本家）第二代。贺川玄迪果然不负众望，继承并发扬了贺川玄悦的产科医术。

在冈本义迪改名为贺川玄迪继承贺川家家业之后，贺川玄悦的长子贺川玄吾也在其父声名的刺激下，从33岁开始学习妇产科，后来成为著名的妇产科医生，其后代也是代代行医。其第二代贺川满定、第三代贺川满崇均任宫中医、女医博士，第三代贺川满崇还在明治天皇诞生之际担任侍医。为了与贺川家正系相区别，这一支被称作贺川家嫡系。与贺川家正系不同的是，贺川家嫡系的代代继承人都是贺川家的亲生子。

第三代：冈本玄昌，字子全（1760—1804），婿养子。本名冈本延昌，是贺川家第二代贺川玄迪在秋田的老家的弟弟冈本玄通的儿子，两人实际是亲叔侄关系。15岁时，冈本延昌到京都从伯父（已经成为贺川家婿养子的玄迪）学习医业。延昌“为人沉默而性宽厚，见者多以为痴，惟祖玄悦谓彼其器有可观者矣”。^② 贺川玄迪有三个女儿，没有儿子，遂将冈本延昌作为嗣子，并让延昌与自己的女儿结婚，从此改名贺川玄昌。至此，贺川初代（玄悦）以来的三代人中，实际上更多的是秋田冈本家的血统。

第四代：贺川延年，字子永（1784—1810），是贺川家第三代贺川玄

^① 贺川子启墓碣铭，贺川明孝编：《贺川玄悦的系谱及其周边》，第116页。

^② 贺川子全墓碣铭，贺川明孝编：《贺川玄悦的系谱及其周边》，第134页。

昌的儿子。尽管纯粹的贺川家的血缘已经很稀薄了,但贺川延年还是被视为贺川家的第一个嫡生子。延年自幼从父学习妇产科,21岁时因其父病故而继承祖业。26岁时病逝。

第五代:贺川玄岱,字子修(1787—1821),养子。出身于秋田的一位町医家庭,本姓押切。13岁时到京都贺川家师从贺川家第三代贺川玄昌学习妇产科,进步甚快。贺川家第四代贺川延年26岁去世时,其子赖孝(后来的第六代贺川赖孝)年仅6岁,无法继承家业。一族人商量的结果,将已经在贺川家学习妇产科11年、时年24岁的玄岱作为养子,与延年的寡妻结合,并继承了贺川家的家业。此举避免了因继承人年幼而导致贺川家的衰败。贺川玄岱继承贺川家业15年,其助产术日益精通,门人也越来越多。

第六代:贺川赖孝,字子德(1804—1830),是贺川家第四代贺川延年的儿子。赖孝6岁时,父亲去世,于是,贺川玄昌的弟子押切玄岱被作为养子,成为贺川家第五代,赖孝遂被玄岱作为弟弟抚养,并教以妇产科医术。贺川赖孝17岁时,贺川玄岱病没,于是在其门人辅佐之下继承了贺川家家业。26岁时因病去世。

第七代:贺川玄纯,字子成(1816—1835),第五代贺川玄岱之子。第六代贺川赖孝去世时,玄纯仅仅14岁。继承家业五年后便早逝。

第八代:贺川文焕,字子达(1811—1873),养子。本姓奥,祖上是石清水八幡宫(位于京都府八幡市)的社士。到文焕祖父时,将家督继承权让给其弟,自己师从贺川玄悦学习妇产科学技术。文焕3岁时丧父,从此为叔父奥劣斋收养。因叔父也是贺川家弟子,故从小就随叔父学习医术,尤其是贺川产科学。由于第七代贺川玄纯不到20岁就早逝,贺川家出现了继承危机。于是,一直健在并支撑贺川家家业的贺川家第三代贺川玄昌的妻子贞诚院与文焕的叔父奥劣斋商量,收养一直学习贺川流妇产科、时年25岁的文焕为贺川家养子,以此成了贺川家第八代继承人。

第九代:贺川玄庵,字子元(1841—1904),婿养子。本姓菊池,出身于南部藩(今岩手县)藩士家庭。18岁时离开家到京都学习西洋

法医学。22岁时,与贺川家第八代贺川文焕的独生女儿结婚,成为贺川家婿养子。1871年,因养父贺川文焕隐居,从而成为贺川家第九代。

第十代:贺川一郎(1865—1941),贺川玄庵长子,是贺川家接受近代医学教育的第一人。曾入其父开设的德岛医学校,后入冈山第三高等中学医学部医科(现冈山大学医学部前身)学习,毕业后到东京某医院妇产科实习,然后回到家乡帮助父亲经营妇产科医院,年轻有为的他在当地颇有声望。1904年,其父病故后继承家业。1933年,因病隐居。

第十一代:贺川丰市(1898—1948),婿养子。本姓幸田,在德岛地方专卖局供职。第十代贺川一郎有一男六女(其中有二女儿和四女儿早逝),但长子玄一没有继承妇产科之祖业,而是做了高中教员,长女和三女先后出嫁,于是,继承贺川家业的任务落到了五女贺川清子(1902—1956)肩上。清子在德岛县立高等女学校毕业后,入东京女子医学专门学校(现东京女子医科大学)深造。毕业后进入东京赤羽济生会病院,师从该院院长、曾任日本妇产科学会会长的中山安博士学习妇产科。回到家乡后协助父亲贺川一郎进行妇产科诊疗,当时女医生非常少见,因而很受世人瞩目。由于清子继承了祖业,不能出嫁,于是招幸田丰市为婿养子,1927年幸田丰市在与清子结婚后改姓贺川。实际上贺川清子是贺川家十二代人中惟一以女性行医的一代。

第十二代:贺川明孝(1920—),婿养子。本姓新居。陆军中尉,在太平洋战争中曾到中国作战。战后长期从事电气通讯工作,并因此功于1990年被授予勋四等瑞宝章。1949年被贺川家招为婿养子,与第十一代贺川丰市、清子的独生女儿悦子(从事钢琴教育)结婚,故改姓。不知是否与战争时期的混乱有关,贺川明孝与贺川悦子是贺川正系中惟一离开医业的一代,但其长子贺川润已从东京医科大学毕业,并获医学博士学位。

表6—1 贺川家继承情况简表

代数	姓名	本姓	身分
初代	贺川玄悦	三浦	养子
二	贺川玄迪	冈本	婿养子
三	贺川玄昌	冈本	婿养子
四	贺川延年	贺川	三代玄昌之子
五	贺川玄岱	押切	养子
六	贺川赖孝	贺川	四代延年之子、五代玄岱养子
七	贺川玄纯	贺川	五代玄岱之子、六代赖孝养子
八	贺川文焕	奥	养子
九	贺川玄庵	菊池	婿养子
十	贺川一郎	贺川	九代玄庵之子
十一	贺川丰市	幸田	婿养子
十二	贺川明孝	新居	婿养子

通过以上贺川家家系继承的实例,可以说明日本继承制度的若干特点:

第一,尽管贺川玄悦是贺川家的养子,而且拥有归农武士的家系,但在他弃农从医、开创了贺川流妇产科以后,便被尊为妇产科医生贺川家的祖先。贺川家后人要祭祀和崇拜的是作为家业开创者的贺川玄悦,而不是作为血缘之祖先的贺川家的先人。这就是日本人特有的家族传统——现存家业的开创者,就是这一家的祖先,也是其后代崇拜与景仰的对象。这种祖先最重要的不在于其血缘的、生物学上的意义,更重要在于其社会意义,即祖先作为一个具体的、清晰的存在为后人树立了一个极其现实的榜样,由此与活着的人有着密切的联系,成为人们为维护家业而努力的精神支柱。

第二,继承人选择,最主要的是考虑有无继承家业的能力。例

如,初代贺川玄悦放弃了两个亲生儿子,而选择了得意门生冈本义迪做家业继承人,“举其术与产,不授其子,而授子启,令以畴其学”。^① 第十一代的情况也有类似,有儿子,但不懂医道,便让女儿继承家业,并招婿养子上门。也有的是自家亲生儿子年幼,无法管理家业,便选择弟子中的有能者继承(如第五代贺川玄岱)。

第三:血缘关系自始至终居次要地位。贺川家初代以来的十一代继承人中绝大多数都是养子或婿养子,如果按照血缘的标准来衡量,贺川家的“香火”实际上早已断绝了,但不论是谁都确信,这就是近代妇产科之父贺川玄悦创立的贺川家,人们仍然一直尊他们为贺川家的正宗。^② 可见,贺川家实际上只是一个家业的概念,由不同血缘关系的人构成的贺川家后代所继承的只是贺川家的家名而已。

三、贺川家的家庭关系

通过考察发现,绵延二百多年的贺川家在家庭关系方面也充分体现出日本家族制度的特色。

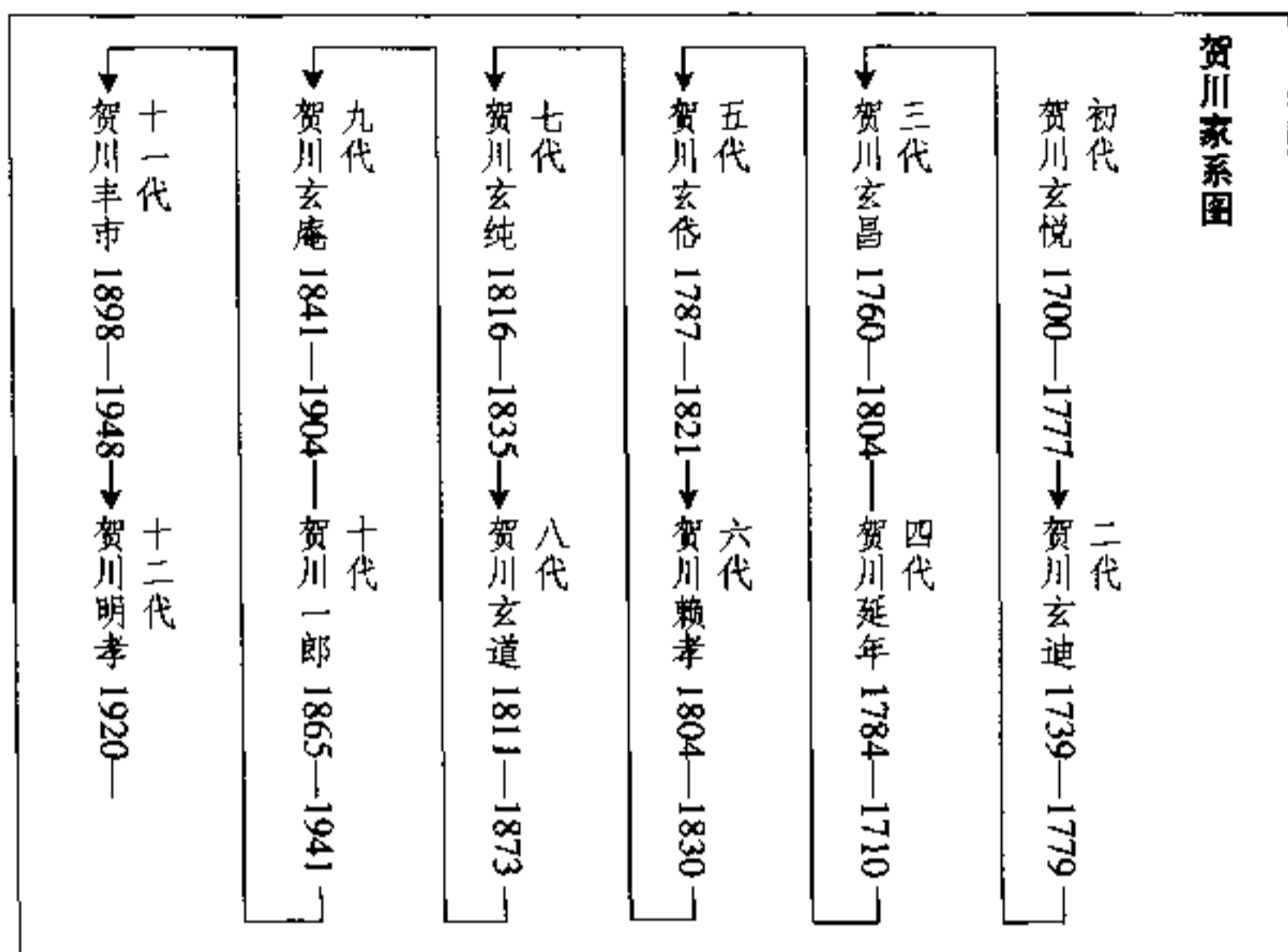
(1) 简单的家系,复杂的血系

如前所述,由于非血缘关系者可以进入家庭,继承家业,所以日本人的家族传承被分为“家系”和“血系”,家系一般都很简单,在日本人根深蒂固的家观念下,不允许家业轻易发生变化,故代表家业发展脉络的家系一般是以传承多少代及历代家长的名字来表示的。以贺川家为例,不过是从第一代到第十二代的纵式延续而已。

^① 《产论翼》序。贺川玄悦显彰纪念出版。

^② 在1977年于京都召开的贺川玄悦逝世200周年纪念显彰会上,贺川玄悦去世后二百多年基本没有来往的贺川家后代各支聚会于贺川玄悦墓前。代表贺川家后代致谢辞的是贺川家正系第十二代、养子贺川明孝。

图 6—1 贺川家家系图



注：此图为作者据有关资料绘制。图中连线→表示养子继承，——表示亲生继承。

但是，在贺川家简单的家系后面，却隐藏着非常复杂的血系关系。翻开由贺川家第十二代继承人贺川明孝编写的介绍贺川玄悦及其家族的著作——《贺川玄悦的系谱及其周边》，可以看到，由于收养养子和招婿养子的关系，贺川家与若干异姓家族有着血缘上的联系。所以，该书作者在介绍贺川家的同时，也对这些相关家族做了详细介绍，因为不这样做，就无法说明贺川家的家系发展。

贺川玄悦的出身家族——三浦家

贺川玄悦本姓三浦，祖上是彦根藩的藩士，曾追随德川家康，后侍奉井伊藩藩主，到贺川玄悦时已经是第六代。值得一提的是，贺川玄悦的生身父亲、三浦家第五代三浦军助长富是战国武将、越前金津城主沟江景逸的后代，后来做了三浦家的养子。因此，确切说来，三浦家出身

的贺川家初代贺川玄悦,所具有的是另外一家——沟江家的血统。一个人在家系或血缘上同时与三个家族有直接联系,怕是中国人绝难想像的事情。

第二代、第三代的出身家族——冈本家

贺川家第二代玄迪与第三代玄昌父子(实为叔侄关系)都是秋田冈本家人士。有意思的是,玄迪之父、玄昌之祖父本来姓小野寺,是冈本家的婿养子。叔侄二人都是首先作为贺川家的弟子,在得到贺川玄悦的赏识后作为婿养子而继承贺川家的,秋田的冈本家因此与当时在京都赫赫有名的贺川家有了密切联系,并为此深感荣耀。在贺川玄迪、玄昌的出生地——现秋田县雄胜町内的横崛町,赫然立有显彰碑,上书“贺川流第二代贺川玄迪先生生诞之地”,并在碑文中写道:①

贺川玄迪,元文四年(1739)年生于雄胜郡横崛村,是为冈本玄适之长子。二十岁时上京,师事贺川流产科之祖贺川玄悦翁,学问大进,后应玄悦翁之请,成为其嗣子。玄迪继养父玄悦翁著《产论》之后,编纂《产论翼两卷》以奉公。……

通过树碑立传的形式公然昭示已经改了外姓的族人事迹,说明日本人丝毫不忌讳改姓、做婿养子的事实,这也是中国人很难做到的。

第五代的出身家族——押切家

第五代贺川玄岱是秋田一位町医的第三子,入贺川门下学习多年。在第四代贺川延年早逝后以养子身分成为贺川家第五代,其子贺川玄纯后来成为第七代。实际上,从第六代贺川赖孝去世,贺川家虽家系尚存,而贺川家的血缘以及后来进入贺川家的冈本家的血缘都已经荡然无存了。

第八代的出身家族——奥家

① 贺川明孝编:《贺川玄悦的系谱及其周边》,第21页。

押切家的血脉仅仅持续了两代便告终止。第七代贺川玄纯早逝之后,出身于奥家的文焕做了养子,成为贺川家第八代继承人。由于文焕进入贺川家,贺川家又一次融进了新的血统,并结束了贺川家继承人连续早逝的局面,挽救了家业的颓运。

第九代的出身家族——菊池家

第九代贺川玄庵出身于岩手县世代行医的菊池家,其父本姓山崎,是菊池家的婿养子。玄庵作为第四子,无缘继承家业,便离家外出学医。贺川家第八代贺川文焕无子,便招玄庵为婿养子。

第十一代的出身家族——幸田家

贺川丰市是美马郡出身、穴吹町会议员幸田真七的第五子。

第十二代的出身家族——新居家

贺川明孝是板野郡应神村东贞方邮局局长新居加贺助的第五子。

中国人有谁会想到,延续十二代的贺川家,竟包容了贺川家以外的七家人的血统(还不包括各家与异姓的混血关系)。它已经远远超出了中国人血缘标准所规定的家的范围,但这就是实实在在的贺川家!日本人就是能够如此:没有血缘关系的人,在家业的号召下而成为一家人,从而使家业的长久延续成为现实。

(2) 近亲通婚

贺川家初代贺川玄悦 77 岁去世,堪称长寿。但从第二代开始,直到第七代为止,基本上都是早逝:第二代玄迪 40 岁,第三代玄昌 44 岁,第四代延年 26 岁,第五代玄岱 34 岁,第六代赖孝 26 岁,第七代玄纯 19 岁。为什么会出现这种情况?直到 1977 年,有关方面在京都召开贺川玄悦逝世二百周年纪念显彰会,秋田大学校长、曾任日本产科妇科学会会长的九嶋胜司在会上发表题为“阿波贺川家的后继者们”的演讲,^①才揭开了贺川家继承人连续早逝之谜:原来都是近亲通婚惹的祸。

^① 贺川玄悦没后 200 周年纪念:《贺川玄悦》,贺川玄悦显彰会,1978 年版,第 9—12 页。

第一次近亲通婚

贺川家与秋田的冈本家有着非常密切的关系(第二代与第三代都出自冈本家),因此,考察贺川家的家庭关系必须要对冈本家进行考察。

根据九嶋胜司的考证,秋田的冈本氏先人原是关原之战武将石田三成的部下宇喜田秀。关原之战后,宇喜田秀一族辗转到了秋田,后来又繁衍出冈本、户部、桐田等新支。根据户部家现存资料《冈本氏附京师贺川氏》的记载,冈本家第二代冈本孙太夫有一女二子,两个儿子都是医生。长女与户部家的儿子、当地有名的学者一惣齐结婚。按系图所载,此二人生下女儿,女儿又生下外孙女儿。而此外孙女却与冈本孙太夫的小儿子三的结了婚,这是冈本家出现的第一次近亲通婚。也就是说,在冈本家的血统进入贺川家之前,已经有了一次近亲通婚的经历。

冈本三的与姐姐的外孙女结婚之后,生下一个女孩。由于没有男孩,便从小野寺家招小野寺玄适为婿养子,与女儿结婚。婚后生下三个儿子,长子便是后来作为婿养子进入贺川家的贺川玄迪(本名冈本义迪)。

第一次近亲通婚的结局,就是其后代大多身体病弱,在30岁至40多岁之间去世(冈本义迪40岁,义迪弟玄通之子玄昌44岁,义迪弟之孙31岁),而在此之前冈本义迪的父亲玄适是在69岁去世的。冈本家先辈人的近亲通婚,就这样通过招婿殃及到贺川家。

第二次近亲通婚

如前所述,贺川家初代贺川玄悦有两子一女,但是贺川玄悦对自己的两个儿子都不满意,于是,选中了自己的得意门生——来自秋田的冈本义迪作为婿养子,成为贺川家第二代。但是,贺川玄迪婚后没有男性子嗣,只有三个女儿,于是选择了自己的亲侄子、同是贺川家弟子的冈本玄昌(改名贺川玄昌)为嗣子,让其与自己的女儿结婚,是为贺川家第三代。贺川玄昌与亲叔伯妹结婚的结果是生下六男二女,其中七人早夭,寿命稍长的延年也只活到26岁,延年之子、第六代赖孝也没有逃

脱早逝的命运(26岁去世)。

据九嶋胜司推断,贺川家后人均早逝,很可能是近亲通婚带来的血液性疾病所致。

至于贺川家第五代贺川玄岱(养子)与其子、第七代贺川玄纯与贺川家及冈本家没有任何血缘上的联系,却也都是早逝,是何原因?因资料所限不得而知。要想搞清,尚有进一步考察贺川玄岱父子上几代(押切家)的婚姻与血缘关系的必要。

血缘近的男女结婚生育率低,后代的死亡率高,并常常出现先天畸形和遗传性疾病。近亲结婚对后代生长不利的道理,早已被人类所发现。而贺川家的事例说明,江户时代的日本人似乎还不甚了解近亲通婚的危害,所以导致即使是医生世家(不论是贺川家,还是冈本家都是医生)也存在近亲通婚的现象。

(3) 无序的辈分关系

中国人在婚姻、继承、祭祀、收养、命名等问题上,非常重视辈分。辈分的紊乱一直被视为人伦之大忌。但是如果这一伦理观念用到日本的话,就不能被人们所接受了。考察贺川家(及有关的冈本家)的家系,就可知日本人辈分观念的欠乏。

祖孙辈成婚之例

如前所述,在秋田冈本家的血脉进入贺川家之前,曾经有过一次近亲通婚,造成后代在40岁前后去世。更奇的是,此次近亲通婚的双方是弟弟与姐姐的外孙女,女方要称男方为舅老爷。按照中国人的辈分排法,属于祖孙辈成亲,非常不合辈分,甚至有乱伦之嫌。但是,在日本,这就是实实在在的现实。

弟弟变成养子

贺川家的第四代贺川延年26岁早逝,留下孤儿寡母,时其子赖孝年仅6岁,难挑家业重担。于是,长年在贺川家学习助产术、24岁的押切玄岱被族人选作贺川家养子,并与延年的寡妻、赖孝的母亲结婚,成为贺川家第五代掌门人。按理说,玄岱与贺川延年之子赖孝应该是养父与养子的关系,但是,在贺川家的系图上体现出的却是兄弟关系,而

且据记载,当时也是按照兄弟关系向藩中申报的。于是,问题也就随之出现:如果是兄弟关系,那么如何解释赖孝与母亲的关系?又如何解释作为赖孝“哥哥”的玄岱与其妻,也就是赖孝母亲的关系?后来,出于家系继承的需要,在贺川家系图上又出现了赖孝“为玄岱养子”的记载。^①据贺川子修墓碣铭所见,贺川子修(玄岱)之墓,也是“孝子赖孝建”。于是,弟弟又变成了儿子,成为贺川家第六代。第六代与第七代之间也出现了同样的问题。第七代贺川玄纯是第五代贺川玄岱的儿子,与第六代贺川赖孝是同母异父的兄弟。在贺川赖孝早逝后,为了让其继承家业,便改变了其弟弟的辈分,让其做了哥哥的养子,从而成为第七代继承人。



初代贺川玄悦先生像
皆川淇園撰·青木马东画

(贺川家家宝第一号)

^① 《贺川氏成立并系图》，贺川明孝编：《贺川玄悦的系谱及其周边》，第200页。



贺川家三代祖先之墓,从左至右二代玄迪,初代玄悦,三代子全。作者2001年4月29日摄于京都市下京区中堂寺西寺町17号贺川家家庙玉树寺

贺川家近亲通婚或紊乱辈分的现象告诉人们,血缘关系的限制与辈分秩序在延续家业目标的号召下,变得极其现实,可以发生人为的改变。因此,这类中国人伦关系中所不容许的事情,在日本并不奇怪,且常有发生。

第七章 财产的分割与集中

人的生老病死带来家族的新陈代谢,这是人类的自然规律,由此而产生家族的继承问题。继承制度是家族制度的重要内容,对社会的发展起着特定的制约作用。世界各国的家产继承制度各有特色,但基本上有两种,一是诸子析产制,一是长子继承制。长子继承制是西欧封建社会较为普遍的继承制度,中国是实行诸子析产制的典型,日本则是由诸子析产制转而实行一子继承制的。本章拟通过对中日两国财产继承制度的比较,探讨继承制度对中日两国社会发展的影响。

一、中国的诸子析产制

1. 平均主义的继承方式

中国历史上的继承制度,包括身分继承和财产继承,身分继承又分为封爵继承和宗祧继承。封爵是授予宗室及功臣的荣典,不仅本人可因此得到殊遇,且子孙可以获得父辈的爵位与恩荫。封爵继承实行嫡长子继承制,中国自古以来就有严格的“立嫡以长不以贤,立子以贵不以长”的规则。但封爵继承一般在士大夫以上的阶层实行,与大多数百姓之家相联系的只是宗祧继承与财产继承。宗祧继承也称祭祀继承,即承袭宗族血统和延续宗庙,也是以嫡长子继承为原则。宗祧继承与财产继承有着密切的联系,在家族结构健全的情况下,随着财产的传

递,宗祧继承也就随之完成。但如因无男性继承人而面临“绝户”的危险,就要在同族中找昭穆相当者立嗣,以传家族之香火。宗祧继承表现为家族世系的延续,而财产继承是继承制度中最具实质意义的内容。

中国有句老话:富不过三代。这是千百年来人们对现实的精辟总结。为什么如此?是中国人的家庭财产继承方式——诸子析产制,阻断了人们积累财富的道路,而永远重复着集聚与分散的循环。诸子平分家产的继承制度,在中国封建社会根深蒂固的存在,这种习俗传统也一直延续至今,在遗产分配或分家时仍然是重要原则。

诸子分户析产制,即所有儿子平均分配家产的制度,是中国家产继承方式的主要内容。在现代社会的法律概念中,析产与继承是有根本区别的。析产是指家庭成员之间因生产和生活上的需要,或者由于不能在一起和睦的共同生活,而要求分割他们共同所有财产的法律行为。而继承是指继承人把已经死亡的被继承人的财产承接下来的法律行为。继承只能在被继承人死后进行,分家析产则既可以在被继承人生前进行,也可以在其死后进行。在以小农经济为主的中国封建社会,一家一户就是一个经济单位,实行财产共有制,即所谓“同居共财”。家长作为一家的代表,拥有对家庭共有财产的支配与处置权,子孙不得“别籍异财”。随着尊长的去世,便发生继承行为,其表现就是析产,此时的析产与继承是统一的。另一方面,在中国历史上,父母在世时儿子就分家的现象也普遍存在,此时的析产虽不能视为继承,但实际上是对儿子财产所有权的认定。这种做法源于中国人对家产所有权的传统观念,即根据父系血缘的原则,一个男子一出生就自然而然成为家产所有者之一。当然,在他结婚前还只是一个潜在所有者,当他成年结婚成为一“房”后,就成了家产的实际拥有者,便有权要求分割家产。在父权强大、家庭凝聚力强的家庭,往往这种要求在父母死后才得以实现——即表现为继承,反之,即使尊长在世,但因家庭矛盾重重或为了避免矛盾,便不得不分家——即表现为析产。由此可见,在中国历史上,析产与继承虽不完全相同,却是互相联系着的,有时同时进行,有时则单独进行,从而构成中国诸子析产制的两种主要

方式。

诸子析产制在中国由来已久。汉代人“秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘”的记载为战国时期商鞅在变法运动中颁布的“民有二男以上不分异者，倍其赋”和“令民父子兄弟同室内息者为禁”^①的法令做了充分的说明：商鞅变法时以法律手段强制有二个儿子以上的共居家庭分异为若干个小家庭，而分户时肯定伴有析产。进入汉代，诸子平分家产的继承制度业已确立。如《汉书·陆贾传》记载，陆贾将家产一千金均分给五个儿子，每人各二百金。《后汉书·许荆传》载，“礼有分异之义，家有别居之道，于是共割财产以三分”。这种分户析产的习惯不仅长期为社会所认可，而且到了唐代，还被写进法律。唐律明确规定：“应分田宅及财物者，兄弟均分，妻家所得之财，不在分限。兄弟亡者，子承父分。”此后，诸子分户析产的习惯一直未变，《大清律例》的规定仍然是“嫡庶子男，不问妻妾婢生，止以子数均分”。不仅农民家庭如此，从事工商业的家庭也是如此。

不论是父母生前的“分家”，还是死后的“继承”，其基本原则是相同的，这就是平均主义。由于中国的家是建立在纯粹的血缘关系基础上的，同一父亲的男性成员无论嫡庶长幼，都是父亲血缘的延续，因而在家庭中的地位平等。这种平等表现在他们有享用共同姓氏、使用相同的辈字的权利，在财产分配，关乎每个人的实际利益，故更要均等。所以诸子析产原则的基本出发点不是家庭的繁荣昌盛和持久永恒，而是为了维系血缘亲情不疏远。同时，儒家的“均平”观念始终牢固地钳制着继承制度的原则。在中国封建社会财富极少的条件下，平均成了备受剥削压迫、物质生活极度贫穷的农民大众生存的基本前提和强烈的愿望。孔子曰：“闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”^②儒家子弟把这一均平思想在《大学》中进一步提到一个新的高度，强调“财聚则民散，财散则民聚”，人们习惯

^① 《史记·商君列传》。

^② 《论语》季氏第十六。

于在封闭的气氛中满足于兄弟之间、前后左右的“寡而均”的生活。“均平”思想被后代不断阐释与发展,成为中华民族处理财产关系的一种普遍心理。在家庭财产的支配上,自然受“均平”观念的支配,人们的观念是“财虽重,均尤重也”。^① 西汉成帝时,有号称巨富的田真家兄弟三人欲分家,不仅“金银财宝各以斛量,田业生费平均如一”,就是堂前一棵花叶美茂的紫荆树,也要一破为三,三人各一份,^②可以说是一个十分典型的例子。过去兄弟分家,多用阄分的方式,即将家产分成若干份,然后抓阄,以运气定夺,通过这种方法来求公平,体现了绝对平均主义的追求。如果违反了均分的原则,便属违法行为,唐代法律规定,“同居应分,不均平者,计所侵坐赃论,减三等”。^③ 明代法律也规定,同居卑幼私自动用家财,每二十贯杖二十,“若同居尊长应分家财不均平者,罪亦如之”。^④ 不仅封建法律规定要实行财产均分,而且封建礼教也强调“父母爱子贵均”,如《袁氏世范》中指出,“众有所分,虽果实之属,直不数十文,亦必均平,则亦何争之有”?^⑤ 即使水果之类,也不能有多有少,更何况是分配家产。于是,在中国历史上,兄弟继承产业,要严格遵守均等平分的原则,无论田产、房屋、财物、农具,甚至小到锅碗瓢盆,都是大家份额一致。违背了这个原则,就要出矛盾。从古书的记载来看,争夺家产的纠纷在古代诉讼案件中占的比例最大。时至今日,因分配家产不均而造成父子反目、兄弟相煎的事例常常听诸市井,见诸媒体。诚如宋人所言,在家庭矛盾中,“财产乃其交争祸根”。^⑥ 笔者上世纪70年代在江西农村插队时发现,农民家庭的重大任务就是攒钱盖房子,为儿子娶亲做准备。所盖的房子一定要规格相同,否则就会因为

① 福建义序黄氏宗族《祖训》,林耀华:《义序的宗族研究》,生活·读书·新知三联书店2000年版,第202页。

② 《太平御览》卷421《续齐谐志》。

③ 《唐律疏议·户婚》。

④ 《明会典》卷163,刑部5,卑幼私擅用财。

⑤ 《袁氏世范·睦亲》。

⑥ 《名公书判清明集》卷之十。

“不公平”而造成儿子们的不满,家庭矛盾便因此而生。因为“不公平”而造成的家庭矛盾即使在那个“以阶级斗争为纲”的年代里也是无法回避的。

2. 分家制度

如本书第二章第一节所述,在中国历史上,虽然人们把累世同堂、同居共财的大家庭作为理想的家庭模式,朝廷也着力旌表提倡这样的大家族。但是以一夫一妻为主的小家庭始终是最现实的家庭形态,数代同居而不分割的大家庭只是个别的、暂时的,一个家庭,随着人口的增值,不可能无限膨胀,永远同居共财,迟早要分裂为若干个小家庭,分家是经常发生的现象。

分家就是小家庭从大家庭中独立出来,也是大家庭的解体过程,分家必然伴随着对家庭财产的析分。分家的原因是多方面的。首先,同居共财的大家庭存在着难以克服的矛盾。一般来说,在由一对夫妻及未婚子女组成的家庭中,都能为了发家而共同努力。而一旦儿子结婚成家,情况就会发生变化。在私有制社会内的家庭生活中,人们总是首先把眼光投向自身和以自己为轴心的血缘圈,力求创造出更多的财富,使自己一房一支的小日子过得红火。近代华北农村社会中日联合调查团曾调查晚清至民国年间农户分家的原因。按老百姓的说法,一是在社会动乱时,儿子媳妇都各顾各房;二是大家庭的人心不齐,越过越不方便。对小家庭的认同高于对大家庭的认同,家庭成员在劳动和劳动产品的分配方面便难免出现各种各样的矛盾,当经济利益的冲突超过互相忍受的限度时,便造成财产的重新分配,这就是分家。据陈支平等人对福建浦城县洞头村的调查,该村有一个邹氏大家庭,到1969年仍维持五代同堂,家族成员近百人。但这个大家庭内真正能够和谐相处的仅仅是第一代与第二代之间,第三代以后,各自的小圈圈越来越多,明争暗斗的现象不时发生,要求分家的呼声日益高涨,最后,当第一代长辈邹老太太一死,原来极力维护的大家庭随之土崩瓦解,裂变成为众多

小家庭。^① 归根结底是大家庭的结构满足不了农民个体的发展欲望，与小农经济不相适应。小生产的生产方式需要与之相适应的家庭结构。个体的“支”或“房”的发展取向是家庭细胞不断分裂的内在机制，解决家庭内部矛盾的惟一办法就是兄弟之间分户析产。

第二，大家庭制度束缚了家庭成员的生产积极性，抑制了私有欲望的伸长。由于家庭成员资质各不相同，往往表现出健与弱、智与愚、勤与懒的差别，这些肯定造成其对家庭财富积累的贡献不等，但同居共财制却要求所有家庭成员平均分配和消费，即使外出经商、作手艺的私房钱也要“归公”，这样势必影响人们积极性的发挥，造成人心不齐。宋人袁采在《袁氏世范》中指出：“兄弟子侄同居，至于不和，本非大有所争，由其中有一人设心不公，为己稍重，虽是毫末，必独取于众。或众有所分，在己必欲多得，其他心不能平，遂起争端，破荡家产，驯小得而致大患。”“兄弟子侄同居，长者或恃长陵轹卑幼，专用其财，自取温饱。簿书出人，不令幼者知，幼者至不免饥寒，必启争端。或长者处事至公，幼者不能承顺，盗取其财，以为不肖之资，尤不能和。”近代华北农村社会调查团在调查中了解到，导致分家的原因主要是兄弟不和、妯娌不和、父子不和、生活困难、婆媳不和，而这其中最主要的是兄弟不和或妯娌不和。之所以不和，就是因为“发展不均，勤俭不均，友悌不一，意见不一”，具体说来，无非是兄弟之间收入有差异，或者是“正经干事的对不正经干事却要好吃好喝的兄弟不满”。^② 正是基于这一道理，中国人普遍认为，凡是成年子女同居的大家庭在没有分家之前，个人的生产积极性和家庭关系要远远逊于分家之后。

第三，大家庭管理难度大。分家是与家庭内兄弟关系的状况相关的。在一个大家庭中，随着兄弟相继结婚，原来兄弟个人之间的关系变成家庭之间的关系。于是，大家庭与小家庭，小家庭与小家庭之间的关

^① 陈支平：《近500年来福建的家族社会与文化》，生活·读书·新知三联书店上海分店1991年版，第132页。

^② 内田智雄：《中国农村的分家制度》，岩波书店1956年版，第37页。

系交错在一起,再加上婆媳关系、姑嫂关系、妯娌关系,大家庭的关系变得越来越复杂。在这种情况下,“兄友弟恭”、“忠孝仁义”的说教都显得苍白无力,只有无休止的争吵乃至家庭战争,直到分家为止。林耀华在他的《金翼》一书中,描写了两兄弟为争夺家产“由吵嘴转而大打出手”,有时竟然“拳打脚踢,翻桌掷椅,直到双方都筋疲力尽才停止”,不仅兄弟二人的争吵越来越频繁,而且他们妻子间的冲突也日益激烈,结果便是两兄弟各起炉灶,分户而居。^① 在大家庭矛盾重重的情况下,如果有位铁腕家长,统摄各个小家庭,大家庭便可能继续维持一段时间。如有的学者指出,历史上的大家庭组织“几乎都是由某个权威家长(主要是官宦)的惨淡经营、硬撑门面才得到勉强的维持”。^② 如果没有众望所归的家长,潜在的小家庭之间矛盾便会表面化,相互冲突,家庭便走向分崩离析。正像清人李绂所言,凡累世同居者,“必代有贤者,主持倡率,而后可行,否则财相竞,事相诿,俭者不复俭,而勤者不复勤,势不能以终日”。^③ 唐代九世同居的张公艺在唐高宗登门询问大家庭长期不离析的奥秘时,一连写下百余“忍”字,令高宗感动得流泪,可见维持大家庭是何等艰难! 所以,在古人看来,父母在世时把家产分配的事情安排好,防止身后儿孙们闹矛盾,是精明的做法。袁采告诫子孙,“兄弟当分,宜早有所定。兄弟相爱,虽异居异财,亦不害为孝义”。^④ 汉代陆贾生前给五个儿子平分家产,晋代石苞“临终分财物与诸子”^⑤,被后人评价为“古之贤达”,因为他们“所以预为定分”,是为了“绝其后争”。^⑥ 在现实生活中,诸子成家之后分家,也是人们所认同的自然规律。在清代徽州地主分家文书中就多有其例:

① 林耀华:《金翼》,生活·读书·新知三联书店1989年版,第111页。

② 陈支平:《近500年来福建的家族社会与文化》,生活·读书·新知三联书店上海分店1991年版,第131页。

③ 李绂:《别籍异财议》,《清经世文编》卷59。

④ 《袁氏世范》。

⑤ 《晋书》石苞传。

⑥ 《全唐文》卷206。

盖闻九世同居，一见于唐之张氏，再见于宋之陈氏，千古岂能多观。然始虽合而终亦分，可见分居各爨，亦理之当然也。（光绪二十年祁门某姓阉书）

知谚有云，木大分枝，人大分家，伊古以来于今为烈。（嘉庆二十三年歙县沈姓阉书）

盖闻子壮须分，由来旧矣，良以流长则派别，树大则枝分，势所不得不尔也。（咸丰五年休宁或祁门章姓阉书）

九世同居，则十世之分可知矣。与其分于后，何如分于前。（道光九年黔县某姓阉书）^①

为了表示公平，杜绝分家以后的纠纷，在分家时，大都要由族内尊亲主持订立文书契约，并请族人作为公证人，如《吴中叶氏族谱》所载江苏吴江叶氏家族在宋代的一次分家很有代表性。^②

山头巷住人叶二十八，同妻某氏，请到亲族杨三十一秀徐十八秀叶廿四等，写立遗嘱，有身正室某氏，生长男叶椿、次男叶柏、三男叶桂、七男叶枢，侧室某氏，生四男叶槐、五男叶榆、六男叶梅，七男俱已娶妻完聚，不幸叶梅早卒无后，有身仰赖祖宗遗荫，颇成家业，今将现在房屋山地家私什物，均做十分，除叶柏出赘外，叶椿嫡长二分，余四子各得一分，叶桂早卒，遗孙叶堂孤苦，同叶梅妻某氏共又得一分，余三分老身养贍送终并应门户，待老身天年之后，所遗产三分照前均分，此系出于

^① 章有义：《明清及近代农业史论集》附录：“徽州地主分家书选辑”，农业出版社1997年版，第351、333、344、338页。

^② 吴中叶氏族谱（宣统辛亥年增修本），转引自仁井田陞：《唐宋法律文书的研究》，东京大学出版会1983年版，第603—604页。

至公,并无私曲,亦无更分不尽之财产,既分之后,荣枯得失,听由天命,所有家私明写分书之上,永远为照。

根据这份分家文书,得知叶氏家族成员所得家产份额如表 7—1。

表 7—1 吴江叶氏分家份额表

							叶氏家庭成员	
老身(养贍)	第六子(庶)	第五子(庶)	第四子(庶)	第七子(嫡)	第三子(嫡)孙	第二子(嫡)	第一子(嫡)	家产分割比例
三	—	—	—	—	—	○	二	

这个家庭的分家实例,反映出中国分家制度的若干特征:

(1) 尽管法律规定父母在不得别居异财,但实际生活中存在着尊长在世时就分家的现象。此例分家虽采取“遗嘱”形式,实际是尊长在世时就已经分家;

(2) 财产继承制度从属于宗法制度,宗祧继承人在财产继承方面享有一定优先权,此例中作为嫡长子的叶椿即比其他人多得一份;

(3) 除继承宗祧的嫡长子得二分(说明嫡长子并无财产继承方面

的独享权)外,其余诸子不分嫡庶均得一分(出赘之第二子除外)。第三子死亡,子承父分,第六子死亡且无子,由其妻代夫承受家产,亦符合宋代《户令》“寡妻妾无男者承夫份”的规定;

(4) 第二子叶柏因为出赘,故不能参与家产的分割;

(5) “遗嘱”强调“出于至公,并无私曲”,“所有家私明写分书之上”,体现了“公平”的原则,请诸位族人参与分割财产事宜,也是让其做为公证人,以监督分家是否公平。

吴江叶氏的分家,是中国分家制度的一个缩影,宋代分家如此,明清时期至近代也是如此。如1734年(雍正12年)徽州祁门曹氏家族叔侄三人分家时,“将承祖遗业并新置产业、屋宇、家伙物件等项,肥瘠新旧,品搭均匀,分作天、地、人三阍,祷神拈阍为定”,另据1770年(乾隆三十五年)歙县(或休宁)洪姓阍书载,洪姓六兄弟分家时,将父亲所遗田地山塘房屋等,除留公存外,余业肥瘦均搭,取智、仁、圣、义、忠、孝六字,作分书六本,各人凭阍拈定,各照阍分执管。^① 林耀华在《金翼》一书中,也记录了“金翼之家”——黄家两房的分家过程:当所有的争执都得到解决之后,黄家选择一个吉日举行分家的仪式。在分家契约中,记述了祖先公地和其他财产的分配、它们的价值和位置。接下来分别列出两个新家庭“文房”和“武房”的田产,分家当事人当着证人和长老们的面抽签,“许多块地就这样均分了。山地、树木、森林、池塘及道路也同样均分,也由双方抽签选定。后面则是关于房屋、建筑及房间的一长串记载”,连“厨房、餐厅、谷仓、仓库和田间小屋都被平分了”。^② 如果说以上所举分家例子都是在南方省区,那么近代山东地区农户分家的习惯也和上面的例子无甚区别。

父母一般是在家中诸子的若干个娶妻生育以后进行分

^① 章有义:《明清及近代农业史轮集》附录:“徽州地主分家书选辑”,农业出版社1997年版,第310、324页。

^② 林耀华:《金翼》,生活·读书·新知三联书店1989年版,第110页。

家。除留出父母的养老地(一般是好地)以外,按儿子人头将土地分成几股,好坏搭配,不论各支人口多少,和长幼分别,平均分配给各子。等老人做不动了,再把养老地按股劈开摊给各家,老人轮流到各家吃饭。老人过世后,劈开的土地归各家所有。如果分家时父母不留养老地,他们在哪家过,哪家就可以多分一份地。

房产除老人自住外,按间数分配。分得间数少的儿子,可以多分别的東西。如果房子不够,有的儿子只分得房基地,就要在分家时把供给他盖房的钱和东西打出来。

分家后的兄弟住在一院,如果要搬走另盖房,可以将旧房卖给本院兄弟或扒走砖瓦木料,只卖地皮。老人死后,所居房按间平分,或由一个儿子出钱买下来。

牲口、农具折成钱均分。分不开的死后仍伙着使,各户有了钱的时候再置。家具和锅碗瓢盆也是按股搭配,不够使的,老人拿钱买了添上,然后均分。

女儿不分家产。有的户在分家时留下闺女的嫁妆钱,也有等闺女出嫁时由父母添置、兄弟帮助的,兄弟姐妹添箱是同胞感情,不是义务。

分家时请族里老年人来分股搭配,由几个兄弟抓阄决定自己得到哪一份。抓阄以后写成字据,各立房照、地照。^①

分家制度所造成的结果就是,在中国历史上,不论是显赫的豪门,还是安于温饱的小农,都无法抵御诸子析产制对家庭的分化。

3. 贫困落后的根源

诸子析产制是中国的继承制度区别于日本乃至西方国家继承制度

^① 程款:《晚清乡土意识》,中国人民大学出版社1990年版,第74—75页。

的重要特征。它是小农经济的产物,是儒家均平思想的直接后果,还与中国的政治紧密相连。中国封建社会的一个突出特点,是土地的主要占有形态为中小地主与小农对土地的占有,历代统治者都把富国强兵,国家安泰寄托在小农经济的稳定上,这是诸子析产制度产生和存在的基本前提。在封建社会中央集权的专制统治下,国家为了保证兵源、丁役和财政税收,对每家每户每个人都有责任与义务的要求,徭役、赋税等等都是直接向具体的人户征发。这样,国家就必须保证有大量的直接受制于各级政府的个体家庭,商鞅令家有二男必分居,否则倍其赋,唐律规定对匿户者,要判家长徒刑三年,其要旨均在于此。封建国家的基本国策,影响了中国的继承方式,家产的诸子分割继承制正是造就小农经济与个体小家庭的有效途径。所以从秦汉到明清,在习惯上、法律上都肯定和维护诸子析产制度。再者,中国政治的特点是靠科举选官,使官僚队伍常处于流动之中。其结果是家产与政治地位并不完全等同,家产也不是衡量政治地位的惟一标志。这一特点为家产的分割提供了条件,所以,中国封建社会的继承只在宗祧继承与较小范围的爵位继承方面强调长子继承,而不必担心像日本与西欧的那种既定不移的统治基础因财产分割而遭到破坏。

家产继承,是社会特殊财产的一种特殊的分配形式,对社会的发展有着直接的影响。从总体上看,中国的诸子均分家产的继承制度有着难以克服的弊病,直接制约了中国社会经济的发展。

首先,随着以夫妻为单位的个体小家庭细胞分裂式地不断繁殖,家庭也要分户析产。一定数量的家产随着世代的传递而日益分割,份数越来越多,份额却越来越小。虽然中国封建社会的每一时期都有一定数量的大地产和大家族,在历史上也时有土地兼并的发生,但是这些都不能巩固与持久,都未能抵住诸子分户析产造成的化整为零。诸子分户析产的习惯使个体家庭私有经济的发展始终存在着一条成长极限,即当以夫妻为基本单位的小家庭刚刚成立的时候,家庭内部的生产积极性可以得到比较充分的发挥。但是,当辛苦经营至一定规模,并积累了相应的私有财产的时候,子女们已经长大成人并到了婚嫁、生育的年

龄,家庭的矛盾便随之发生,生产积极性也随之受到抑制。为了解决这种矛盾,便只得分家析产。于是,家庭私有经济的规模又回到父祖辈成家时的规模,然后再从最低起点上重新开始积累。这样,随着家庭成员的代代繁衍,分户析产——财产积累——再分户析产,便成了一种循环,祖辈、父辈辛辛苦苦积累下来的财产,因为分家而轻易地被分化掉了。在这种继承制度下,长久地保持家产的完整和家族地位的稳定是不可能的,不论多么显赫的豪门,都难逃衰败的命运。比如,据《翁氏宗谱》记载,福建建阳翁氏的第一代晚成公有田1280余亩地,可谓富甲一方的大地主。晚成公有四个儿子,分家时四子各得320亩多地,称得上中等地主。其中的一房伯寿公有两个儿子,又分家,每人得田160多亩,成了小地主。这二人中的一个,生有三个儿子,再分家时每人分田53亩,充其量是个富农。一个家有田产1280多亩的大家庭,经过三代人的分割就败落了。^①这还是一个大地主,若是小一点的地主,大概用不着分三次家就所剩无几了。前面提到的乾隆三十五年歙县(或休宁)洪姓六兄弟分家之例,分家前共有土地60多亩,充其量是个小地主,但是六股均分之后,也就成了小自耕农了。如果子弟不知勤俭,则没落更快。这种情况严重束缚了中国社会经济的发展,使小土地所有始终是土地占有的普遍形式。诸子析产既然妨碍家产的集中和持久延续,就必然导致作为社会基础的单个家庭不能有效地积累财富,其结果是排斥生产资料的有效集中,使家产失去再投资的功能,进而导致资金紧张,也排斥社会生产的分工与协作,成为新型生产关系产生的羁绊。在工商业领域也是如此,尽管中国历史上不乏家财万贯的商人,在明清时期,不论是商人组织,还是商业经营都已经很发达,但是商人们在致富之后,往往不是继续扩大再生产,而是用大量资本购买不动产——土地与田宅,这一点除了“崇本抑末”的传统使然外,其重要原因还在于他们为了在分家时能够做到平均。徽州休宁商人汪某便是一例,他

^① 丁晓山:《家运——中国人保家兴国的智慧》,中华工商联合出版社1997年版,第87页。

“贸易丝帛,克勤克俭,兢兢业业,迨三十年”,但最后留给儿子的是“逐年所置产业”和“承祖田地”,并“因其肥瘠,三子平分,设福祿寿阉书”。^①历史上多少有名的老字号正是因为分家析产而逐渐衰落的。于是,工商资本便轻易流失,从而严重阻碍了商品经济的发展。可以说,中国资本主义生产关系之所以难以发展,诸子析产是一个强有力的制约因素。

其次,中国的诸子分户析产能够保持家庭成员之间的平等,从而带来社会的相对稳定,有助于消除贫富不均的现象。过去,这些因素是作为优点而被认识的,而且在中国封建社会的上升时期确曾起过积极作用。但是在资本主义生产关系产生和发展阶段则大大阻碍了社会进步。中国的诸子析产制既排斥生产资料的积累,也不能使生产者和生产资料相分离。这种情况造成社会成员不流动或很少流动。由于兄弟们对家产拥有平等的继承权利,所以“他们非常细心地注意自己独立的权利,时时计算着自己能从大家庭中得到多少财产”。^②多数人对少量生产资料的拥有,使人们都被紧紧束缚于土地与农业,不愿离开家,从而很难产生资本主义工业化所需要的源源不断的雇佣劳动力大军。因此可以说,由诸子析产制带来的社会稳定恰恰延缓了中国的社会变革,阻碍了新生产关系的成长。

第三,析产继承的消极作用还在于增加了人们思想上的惰性。家产的诸子均分制使中国人注定眼光向内,而且全力争取自己的那一份利益,因为这不仅仅是金钱上的多寡问题,还关乎个人在家族中的地位。平均分配是人们在分户析产时奉行的基本原则,其结局是导致人们共同贫困。它抹杀了个人的创造才能与进取心,使人们安于在一成不变的旧习惯、旧关系中因循苟且度日。这是中国社会各阶层中的平

^① 章有义:《明清及近代农业史论集》附录:“徽州地主分家书选辑”,农业出版社1997年版,第304页。

^② 莫里斯·弗里德曼著、田村克己·濑川昌久译:《中国的宗族与社会》,弘文堂1988年版,第65页。

均主义思想久盛不衰的温床。由于在分配财产方面对长子与次、幼子们基本上一视同仁,使较多的人满足于拥有少量生产资料,因而不愿离开家去开创新的事业,也无力进行新的生产与经营,世世代代严重依赖于土地,从而造成农本商末的观念根深蒂固,为商品经济的发展设下一道无形的藩篱。同时也使人们由于有限家产的束缚而产生过分依赖家庭的心理,使国人尤重亲情,恪守“父母在不远游”的古训,讲求“不失祖宗旧业”,以“三年不改于父之道”、“终身慕父母”为孝道。这种一经财产分配便决定人的终身的家庭定向型人才成长模式很难培养和造就适应资本主义工业化需要的人才。久而久之,使人们形成了一种落后的习惯和心理:重农轻商、满足现状、安土重迁,整个社会死气沉沉,这对历史车轮的前进无疑是一种阻碍。

二、日本的一子继承制

1. 家督继承制的形成与发展

家督继承制是日本家制度的集中体现,是直到战败为止日本社会通行的继承制度,与同时期西欧各国和中国的继承制度相比,有着鲜明的特色。这种继承制度是战前日本社会的重要特点之一,是日本的政治、经济、法律、道德的集中反映。

“家督”一词最早见于中国的《史记》,“家有长子曰家督”。^①日本人在借用了这一词汇后,赋予了超过其本意的深刻内涵。所谓家督,在“长子”这一意义之外,更重要的是指伴随着家长身分而存在的权利与义务。家督继承制的特点是:家系由祖先到子孙的一脉延伸,而不顾及兄弟之间的关系,具有对旁系亲属的排他性;家长的地位和权利由一子

^① 《史记》越王勾践世家。

(一般是长子)继承,他与其他兄弟姐妹是上下等级关系;家产和家业由继承人单独继承,有的家族中,次子以下其他成员也可得到少量财产,但份额极为有限;继承人作为父母的赡养者,结婚后要与父母一起生活,其他子女则在结婚后离开父母独立成家。家督继承制所反映出的身分继承与财产继承基本上是统一的。

继承制度是社会制度的一个组成部分,是建立在一定经济基础之上的上层建筑,因此继承制度并非永恒不变,而是随着社会经济的变化而变化的。在日本历史上,从律令时代开始,由于受中国法律的影响,曾在很长一段时期内实行“二元主义”的继承制度,即继嗣继承和财产继承。所谓继嗣继承,是指继承人对被继承人身份的继承,如官职、位阶等,这一点与中国历史上相同。根据继嗣令规定:三位以上贵族的继承顺序是以嫡子(嫡妻之长子相承,嫡妻如有罪疾,则立嫡孙,无嫡孙则立嫡子同母弟,无嫡子同母弟则立庶子,无庶子则立嫡孙同母弟)。财产继承则实行诸子分割继承,“凡应分者,家人奴婢田宅资财总计作法。嫡母、继母及嫡子各两分,庶子一分,妻家所得,不在分限,兄弟亡者,子承父分,兄弟俱亡,诸子均分”。^①从平安时代中期起,日本的土地所有制发生了变化,庄园土地私有制逐渐取代了公有制,导致社会结构发生变化,中央集权制瓦解,日本进入武家统治的社会。但是继承制度却没有随之立即发生变化,在镰仓幕府时期,不论武士家庭,还是农民家庭,仍然实行财产分割继承。这样就形成一种较为特殊的现象——日本的庄园领主制在排他而独立的土地所有权、封建等级土地所有制、自给自足的自然经济等方面与西欧诸国非常相似,但在财产继承方面却仍然保留诸子分割继承的传统。在镰仓幕府时期的“总领制”家族中,家族的首领称总领,由他统制族内成员(包括血缘家族成员及家臣),对幕府的义务也由总领负责完成。总领的地位由长子继承,而财产却由诸子分割继承。这种继嗣继承与财产继承互相矛盾的情况使家长的权威受到损害,其直接后果就是由于财产的分割而造成

^① 《养老令·户令》。

一族力量的分散,致使家长(总领)因缺乏经济基础的保证而丧失对一族的统制权。由于总领以外诸子均有一定经济实力,从13世纪开始,庶子独立的倾向越来越强,总领、庶子之间的纠纷往往要诉诸幕府才能解决。在这种纠纷日益增多的情况下,幕府不得不于1294年(永仁2年)颁布法令,规定如庶子不纳赋课则罚其以应纳额的两倍上交总领,若不上交并屡次拖延将没收其所有的领地。^①在两次抗击元朝入侵的战争中,幕府和各地的守护为了扩大兵源,越过总领直接招募大批庶子从军。例如,1275年(文永12年),丰后守护大友赖泰命令属于大友氏支系的志贺氏一族的庶子志贺禅季在总领志贺泰朝的统领下服“异国警固番役”(镰仓幕府为了防备蒙古的入侵,课向九州御家人的警备军役),但庶子志贺禅季不愿服从总领泰朝的管辖,希望越过总领直接接受守护的指挥,总领与庶子之间的对立与矛盾由此而产生。^②再如,14世纪初期,镇西探题(亦称九州探题、九州管领。镰仓、室町幕府为统治九州而设立的官职)“为增加士卒员数”,下令“对总领庶子同等对待”。^③这些事例说明幕府已经在一定程度上承认了庶子的独立。种种原因导致总领制家族的家长已很难维持对家族的正常统制,从而从根本上动摇了镰仓幕府的基础——御家人制度,削弱了御家人的战斗力,这是导致镰仓幕府灭亡的重要原因之一,南北朝内乱实际上“就是这种倾向的爆发形态”。^④

进入室町时代,总领制家族秩序的混乱愈演愈烈,武士团族的结合越来越显现出崩溃的趋势。就像这个时期出现的伞形连判^⑤那样,原

① 福尾猛市郎:《日本家族制度史概说》,吉川弘文馆1977年版,第111页。

② 《志贺文书》一,转引自羽下德彦:《总领制》,至文堂1966年版,第111页。

③ 《肥前实相院文书·正和元年》镇西下知状。转引自羽下德彦:《总领制》,至文堂1966年版,第111页。

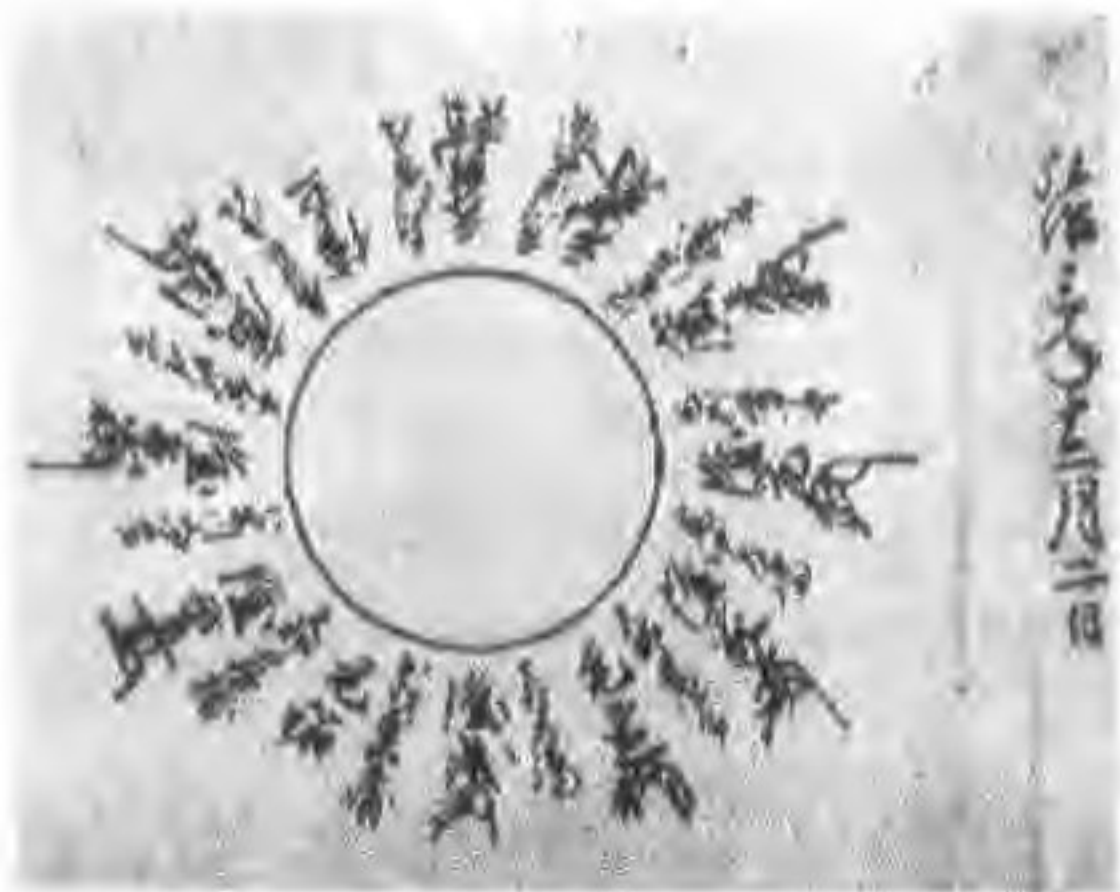
④ 丰田武:《武士团与村落》,吉川弘文馆1963年版,第246页。

⑤ 日本中世纪一种集体盟约文书的签名形式。签名者的签名围绕一圆心呈放射状,反映出盟约各方地位的平等。

来的一族分裂成势均力敌的数支力量,总领已无权威可言。在这种情况下,人们为了挽救总领制的颓势,逐渐放弃原有的财产分割继承的传统,代之以长子继承制,以维护家长的权威。由于单独继承引起继承人与非继承人地位悬殊,失去了继承权即失去了经济基础,非继承人的处境因此每况愈下,他们或者出家,或者当养子,大多数只得屈居依赖长子的地位,甚至于沦为总领的家臣。从诸子分割继承到长子单独继承的变化,不啻为家族制度的一场革命,很难被人们立即接受。一些非继承人不甘于这种处境,极力争夺继承权。一些有野心的家臣也趁机拥戴非长子,与主家相争,因而造成家族秩序的混乱,进而酿成整个社会秩序的混乱。在室町幕府时代,围绕着继承问题,上至将军家,下至地方武士,纷争不断,家臣背叛主子,或一族之内互相残杀,因家族之争导致政治混乱的事件屡屡出现,“下克上”一词形象地说明了当时社会秩序的特征。以“应仁之乱”^①为发端的,以大名割据为特征的战国时代的混乱实际上就是这种秩序的最终结局。

图 7—1

伞形连判



^① 应仁之乱:1467年—1477年(应仁元年至文明九年)间,以京都为中心,波及全国的战乱,亦称应仁文明之乱。

严酷的现实使人们认识到，“分割父母家产，分配至末子，乃末代之乱逆，子孙不和之基也”。^①从战国时代开始，各大名为了强化家长权，防止家族内部分裂，维护封建秩序，纷纷改革继承制度，以长子单独继承制取代诸子对财产的分割，并将此写进家法（战国大名家法亦称“分国法”，即大名领国的法律）。例如：

父亲的领地和职务，当然应由嫡子继承，而不允许父亲无理由地让弟弟继承。（骏河大名今川氏家法《今川假名目录》）^②

嫡子无不孝等事由，而父祖将所领让与庶子或养子之时，主君将命其取消这一决定。（陆奥大名伊达氏的家法《尘芥集》）^③

三代附属之领地，概不得传予与庶子。（阿波三好家《新加制式》）^④

经过法律的约束，武家社会逐渐废弃了诸子对家产的分割继承，新的继承制度——家督继承制得以确立，这就是由长子继承家业与家长权，同时也继承全部家产。德川家康建立江户幕府后，集战国时代以来诸大名统治经验之大成，建立了一整套严格的主从关系体制，并要求武士集中居住于城里，使武士与农民这两个阶级彻底分离。这样一来，各个不稳定的武士集团与小块领地的直接联系被切断，使武士阶级变成

① 《世镜抄》（作者与成书年代不详，推定为室町时代中期以后用于教育国人领主子弟的书籍），转引自福尾猛市郎：《日本家族制度史概说》，吉川弘文馆1977年版，第144页。

② 《日本思想大系·21·中世政治社会思想·上》，岩波书店1978年版，第203页。

③ 《日本思想大系·21·中世政治社会思想·上》，第231页。

④ 石井良助：《长子相续制》，日本评论社1950年版，第91页。

了领取俸禄的家臣,这种俸禄不是直接取自自己的领地,而是被折合成一定数量的米谷。从此,武家社会所有的人,不再像中世的武士那样,除了主君赐给的土地之外,还有自祖先传下来的私领(这样即使俸禄被没收,也能够生存,使武士的“奉公”意识受到影响)。他们在通过向主君尽忠——即履行各种义务而领取俸禄之外,别的一无所有。由于这种变化,对于武士家族来说,最不利的事情就是由几个继承者来分割这份俸禄,因此,长子继承家业与家长权,同时也继承家产的纯粹的长子继承制——家督继承制得以进一步巩固。

任何继承制度的形成,归根结底是基于国家政治、经济的需要。日本的家督继承制是经过社会动荡后确立的,主要是为了保持封建主从关系的稳定,巩固幕藩体制的基础。幕藩体制、领主制之下经济、政治一体化的稳定性结构,要求稳定的继承与管理。主从关系的核心内容是臣下通过向主人“奉公”(即尽各种封建义务)而得到俸禄。在日本封建制度走向成熟之后,不仅脱离了土地、仅靠俸禄为生的武士阶层很难实现财产的分割,对于幕府来说,要维护作为幕藩统治支柱的严格的等级制度,也需要相应的继承制度做保证。日本没有中国那种通过科举选拔官吏的传统,而是所有等级和地位都由出身世系决定,这一点越是到了封建社会后期表现得越明显。在幕藩体制下,家臣的地位与俸禄是依据家臣的家系和先祖的功绩即所谓“家格”(门第)而决定的,处于各个等级的家臣,是幕藩体制的基础,不容轻易发生变化。如果实行诸子分割继承,很容易使这种基础受到破坏,所以应极力避免。因此,惟有长子继承是巩固和维护这种基础的最好办法。家督继承制使家长权的继承与财产的继承得到统一,从而确立了家长在家族中的绝对统治地位,在经济上保证了家业的完整,在政治上维护了幕府统治的基础。以这种继承制度为核心的家制度成为幕藩体制的重要支柱。

家督继承制形成以后,由于它“适合于家产和家业的维持”^①,对包括农民与町人在内的庶民阶层也产生了深刻影响。对于农民来说,土

^① 福武直:《日本社会结构》中译本,广东人民出版社1982年版,第21页。

地是基本的生产资料,务农是农民的家业,继承主要是对土地的继承。在家督继承制形成之前,不仅武士的总领制家族因分割家产而出现分裂,农民家庭也面临着衰败的危机。不断的分家,使名田一年小于一年,不少旧日大名主沦为小名主、小百姓(小自耕农)。比如,山城国有个上久世庄,最初只有13个名主。到了14世纪20年代,名主增加到37个,到14世纪中期,更增至51个。土地仍是原有的数量,而土地持有者却增加了3倍!说明原来集中到少数名主手中的土地已经被分割得相当零散。在德川幕府时期,幕府征收年贡的对象主要是经营一町左右土地的小自耕农,他们是幕藩体制统治的基础。从维护统治的角度而言,幕府十分重视农村的稳定,1673年,颁布“分地限制令”,禁止农民分家,以防止因财产分割造成农民破产。从农民本身而言,因为所拥有的土地微乎其微,加上生活贫困,只能实行长子单独继承。农家的老二老三们的出路或是在家中依赖长子终其一生,或是早早外出寻找生计。但是,农民家庭的继承又与武家的长子继承不同,继承人是否是长子并不很严格,由谁继承往往取决于被继承人的意志,很多情况下未必是长子。如在大阪府三岛郡三个牧村柱本这个地方,从元禄(1688—1704)到安永(1772—1781)年间,共发生财产继承530件,其中有51.5%是长子继承,其他则分别由次子以下者、女儿或养子继承。^①此外,在农民家庭的继承中,传统与地方色彩也比较浓。比如在信浓、尾张、土佐、日向、肥前等地长期保留着末子继承的习惯,即兄长成人后都离家外出,或者分开另过,留下最小的儿子继承家业,并由他赡养父母。另据1880年(明治13年)刊行的《全国民事惯例类集》记载,在伊豆国田方郡和常陆国新治郡,有“不限男女,由先出生者继承的风俗”,“男女不限,年长者有继承权”,羽前国置赐郡也是“家产继承不拘男女,以初生者为总领,若总领早逝,亦不拘男女,以第二第三顺继承”。在羽前国田川郡,“农家纵有男子,但有长女则迎婿养子使其继

^① 大石慎三郎:《江戸时代农民的家及其继承形态》,日本法社会学会:《家族制度的研究》上,有斐阁1956年版,第101页。

承,以分力役之劳”,陆中国胆泽郡也是“农家有长女便迎婿继承,以从力役之便”。^①可见,农家往往为解决劳动力问题而在家中的初生子是女儿的情况下,不管是否还有儿子,都要招女婿继承家业,人们称这种形式为“姐家督”。这种继承形式实际上是招婿婚残余的一种表现,也说明农民家庭的继承制度要比武家灵活多样。

町人(商人、手工业者)家族的财产继承与武家、农家稍有不同。由于其家业经营的特征所决定,一般是长子在继承家长权和家业的同时,继承较多份额家产,次子以下其他成员则可以在继承一定份额的财产后建立分家,但这种分配完全以不损害本家的完整和延续为前提。至于财产分配比例,大体上是按照长子六分、长子以下总计四分的“世间大法”,或者是长子五分、长子以下总计五分的比率进行分配。^②俳人井原西鹤在其作品《世间胸算用》中有一份“财产分配大法”:假如有1000贯财产,则总领(长子)分得400贯及家宅,次子分得300贯并得到在他处备好的住房,三子以下分得100贯后遣至他家当养子,女子则给予30贯的陪嫁钱和价值20贯的家具什物。^③从这份“财产分配大法”中可窥知町人财产分配之一斑,其根本原则虽不是长子单独继承,却是明显的长子优先。町人家族之所以能分家,是因为这是个较富裕的阶层,有建立分家的经济基础,不像武士阶级那样有严格的主从关系的束缚。他们维护家业的根本目的是实现财富的增殖,随着经营规模的扩大,会增设分支机构,在这种情况下,以分家去经营分支机构是町人家业经营的需要,也是町人家业经营的特点。当然,次子以下家庭成员在分家后,还要受本家的约束。本家与分家的关系带有强烈的主从关系的色彩,一般来讲,本家的经济实力越强,则对分家的约束能力就越大。一个家族不断这样分支、发展下去,就形成了本家——分家——

① 法务大臣官房司法法制调查部监修:《全国民事惯例类集》,商事法务研究会1989年版,第393—394页。

② 中田薰:《我国家族制度的沿革》,《法律新报》733号,第11页。

③ 《西鹤选集·世间胸算用》,樱枫社1995年重印本,第68页。

别家这样的阶层式的同族集团,这种同族集团中实行本家对分家、别家的权威性统治,其内部的序列根据从本家分出的时间和离本家家系的远近而定。这种同族集团是家的扩大,在其内部,可以发挥家族主义结合的独特功能,将亲子关系与主从关系融于一体。同族集团的体制是家督继承制的产物,对日本的社会秩序和经济发展都产生了深刻影响。

资本主义制度的确立,使继承关系和继承法都发生了一系列重要的变化,它否定具有强烈人身依附性质和等级制特点的封建继承制度,以便使继承制度适合于资本主义生产关系的要求。私有财产神圣不可侵犯,人们在法律地位上的自由、平等是资本主义继承制度的重要原则。所以,取消身分继承,废除长子继承制,子女可以依法平均继承遗产,实现男女两性在继承问题上的平等是资本主义继承制度的特征。日本是较晚步入资本主义社会的国家,由于明治维新改革的不彻底,以身分继承为突出特征的家督继承制被进一步强化和推广,这是日本与欧美各国的不同之所在。在《明治民法》中,不顾随着明治维新后社会经济的发展,传统家族制度已经解体的现实,也无视庶民社会较为宽松的继承习惯,将原来仅在武家社会制度化的家督继承制推行于全体国民。家督继承制被列为《明治民法》第五编“继承”之首,以户主地位的继承为着眼点,规定“家督继承人自继承开始之日起,继承前户主所有的权利义务(第986条),并强调“家谱、祭具、坟墓的所有权属子家督继承的特权”(第987条)。选择家督继承人的顺序是:亲等不同者以最近者为先;亲等相同者以男子为先;亲等相同之男或女以嫡生子为先;亲等相同之嫡生子、庶子虽为女子亦先于私生子;以上四项皆相同者以年长者为先(第970条)。也就是说,家督继承人的选择要遵循男子本位、嫡子本位、长子本位的原则。在没有法定家督继承人的情况下,可以由被继承人指定继承人(第979条),在法定和指定继承人都没有的情况下,要由被继承人之父或母或亲属会在女儿的配偶、被继承人的兄弟姐妹及兄弟姐妹的直系卑亲属中选择(第982条)。总之,要想尽办法实现家的延续。为维护家督继承制,《明治民法》专门规定因家督继承而成为户主者,不得废其家(第762条);不允许对法定继承

人随意加以更动；家督继承人不得进入他家或创立另一家（第744条）。据此，如果家中仅有独生女儿的话，她便不能出嫁，只能招婿。这些规定明显体现了对家的重视，是近代日本人对被称为“醇风美俗”的家制度的忠实继承。《明治民法》虽然规定同等顺位的继承人在继承财产时继承的份额相等，体现了资产阶级法律的平等精神，但同时又规定被继承人财产的二分之一为法定家督继承人的“遗留分”（在法律上必须为一定的继承人保留的遗产），可见，由于家督继承制的存在，财产的均分并不能真正实现。

家督继承“在客观上是指家产继承，在功能上则是指家业继承，进而还包含着使祖先得到祭祀的目的”。^①以它为核心的日本近代家族制度，从法律上、精神上束缚了广大民众，这种制度在近代社会的推行与发展，将明治维新这场社会变革的成果大打折扣，其影响在战后依然存在。日本社会学家竹内利美于上世纪40年代末至50年代对岩手、山形、群馬、爱知等地区进行调查发现，即使经过战后民主改革，新民法规定了废除家督继承制，家产继承实行诸子均分的原则，但这些地区的不少村庄仍然保持着长子继承的传统，只有在长子去世、或者有特殊情况的前提下，第二子或第三子才有可能成为继承人，从数字上看，第二子继承的只有21.5%，第三子更少，只有10.4%。与家业、家产无缘的人仍然只能是离开家寻找生活出路。^②再比如在财产继承的问题上，虽然法律已经承认诸子均分制，但实际上，在很多情况下，遗产并没有平均分配，而是按照父母的意愿优先分给某个继承人。在父母年迈的时候，这个继承人自然而然就应该赡养父母。可见在战后民主改革过程中，家制度虽然被废除了，但是家的意识与传统仍然在一定程度上影响着日本人。

^① 尾藤正英著，王家骅译：《日中文化比较论》，浙江人民出版社1992年版，第31页。

^② 竹内利美：《家族习惯与家族制度》，恒星社厚生阁1969年版，第18页。

2. 分家的异趣

日语中也有“分家”一词,这又是一个中日两国汉字表述相同而意义不同的概念。如前所述,中国的分家是“结束同居共财的生活,家庭中具有特定身分的成员成为主体,开始异居异财生活的行为”。^①分家——兄弟数人分割家产,是一个名副其实的将原来的大家庭经济析分成小家庭经济的过程,故从汉语语法来说,分家具有动词的含义。日本的分家则不同,是指作为继承人的长子之外的儿女在本家之外建立的家庭,它并无分户析产的含义,只是一个名词概念,并在每家中都有特定的所指。除此之外,日本的分家与中国的分家还有其他方面的区别。

比如,中国的分家表现为析产,故大多是一次性析分,即在诸子成年及婚后一次性分家。日本的分家是非家业继承人结婚后建立的新家庭,故往往是随着长子以外的次子、三子等人成年、结婚,或者根据家业经营的需要而建立分家,所以,分家的建立是递次完成的。

再比如,中国分家的主体是同一父亲的所有儿子,如果其中有的儿子已经去世,则由其孙代之,以此表示各房平等。但在日本,在长子继承了家督之后,并不是所有的非长子都能建立分家,分家的建立要受制于家长之意、家庭经济条件或者风俗习惯。如据《全国民事惯例类集》记载,在东山道陆奥国津轻郡,“二、三子不到40岁以上不许分家,且资本给予事宜遵从户主之意而无定分”。在北陆道佐渡国杂太郡,“依禁止增加户数之法律,不许二、三子分家”。^②在仙台藩领内的增泽村,次子、三子等人结婚后要一直与本家同居,十多年后才能建立分家。^③

^① 内田智雄:《中国农村的分家制度》,岩波书店1956年版,第1页。

^② 法务大臣官房司法法制调查部监修:《全国民事惯例类集》,商事法务研究会1989年版,第404、406页。

^③ 及川宏:《同族组织与村落生活》,未来社1967年版,第32页。

有不少人因为家庭贫困而终身不能婚娶,故不能建立分家。

还有一个明显的不同,即中国分家的原则是均分,而在实行家督继承制的日本,建立分家以不削弱本家力量为前提,所以建立分家者只能得到少量家产,均分则根本不可能,这是中日两国继承制度的根本区别。

中国在财产继承方面实行诸子析产制,并以平均主义为原则,这是因为同一父亲的所有儿子无论嫡庶长幼,皆与父亲的血缘相同。一个家庭在分家之后,化大为小,化整为零,然而新建立的小家庭地位依然平等,各自都成为宗族体系中不容忽视的一员。日本则完全是另一种情景,人们注重的是家系的纵向延续,实行一子(一般是长子)继承制,而兄弟之间的横向关系则无关紧要,所以长子以外的人远远不如中国的同类人等幸运,虽然他们也是父母血缘的同样延续,而命中注定他们只能作为旁系亲属而居于从属地位,无平等可言,长子的本家与非长子建立的分家之间也染上了浓厚的主从关系色彩。现代小说家谷崎润一郎(1886—1965)在小说《细雪》中描述了一个大阪商人后代的本家与分家的关系:本家的家长要对家族成员的婚姻负责,本家主持家族的冠婚葬祭,监督分家的生活,并尽可能扶助之。分家要服务于主家,特别是在主家有人生病或其他灾害发生时,婚姻、就职等事宜要听从和尊重本家家长的意见。小说《细雪》的时代背景是在昭和时代前期,当时本家与分家的关系尚且如此,那么在幕府时代的情况就可想而知了。

中国分家的着眼点是通过均分财产来维护血缘亲情不疏远,日本建立分家是考虑家业经营的需要,而不是家庭中的人际关系,故本家永远是一家的核心,本家的经济实力越强,则对一族的约束力越大。町人的老字号三井家就是这样的典型。三井家的创业可追溯到17世纪初年,当时的生意只是在伊势松坂地方开设当铺兼酒房。到三井家始祖三井高利(1622—1694年)临终前,三井家已发展成为拥有八万余两巨额资产的富商。三井高利在遗言中对三井家族的体制做出规定:由长子高平继承总领家(相当于本家),还令其他五个儿子分别建立五个本家,另由招婿和养子所建的三家称连家。五本家与三连家相对于总领家来说,实际上就是分家。第二代家长三井高平于1710年创立了三井家

最高事业本部“大元方”，又增加了两个连家，并于1722年制定了“身上一致的家法”，即《宗竺遗训》。《宗竺遗训》明确了三井家族由总领家一家、本家五家、连家五家构成的体制，并规定各家实行严格的长子继承制，不论人口如何增加，经营规模如何扩大，三井家族都要永远保持同族十一家的体制。本家、连家虽占有有一定数额的家产，但是不得独立，要宣誓忠诚于总领家，服从总领家家长的统制。在经营资本方面，由各家按不同比率共同出资，由“大元方”进行管理和运营，并按比率分配利润。分配比率为总领家的28%，本家各为10%左右，连家各为3%左右，余下部分作为贮金，用于各家次子以下成员结婚、分家等费用。^①自制定《宗竺遗训》起，这种体制在此后一直被三井家族后代维护并严格遵守。根据1900年制定的《三井家家宪》，总领家依然在一族中占绝对优势（出资与利润分配比率为总领家23%，本家各11.5%，连家各3.9%），而且，总领家的成员与本家、连家的成员的待遇差别也明显存在。

表7—2 三井家成员结婚支出额度^② 单位：日元

	嫡生男子孙	庶生男子孙	嫡生女子孙	庶生女子孙
总领家	4,500	3,000	12,000	7,500
本家	3,000	2,000	8,000	5,000
连家	1,500	1,000	4,000	4,000

表7—3 三井家成员建立分家时支出额度^③ 单位：日元

	嫡生男子孙	庶生男子孙	嫡生女子孙	庶生女子孙
总领家	15,000	12,000	9,000	7,500
本家	10,000	8,000	6,000	5,000
连家	5,000	4,000	3,000	2,500

① 中野卓：《商家同族团的研究》，未来社1981年版，第127页。

② 三井文库编：《三井事业史·资料篇·3》，三井文库1974年版，第369页。

③ 三井文库编：《三井事业史·资料篇·3》，第368页。

从以上数字可知,不管是用于结婚,还是用于建立分家,总领家都居明显的优势,总领家的庶生女子所得到的资金比率要高于连家的嫡生男子。用于三井家子女结婚的支出额度,总领家、本家、连家的比率是3:2:1。另外,婚姻当事人如果是各家的推定家督继承人,则要在嫡生男子的额度上再增加五成,以体现继承人与非继承人的区别。

三井家的这种以本家为核心的同族经营不仅有效地维护了家业和家产的完整,而且对于扩大家业和经营规模也颇为有益。所以,创立于江户时代前期的豪商三井家在近代以后进入了大发展时期,成为屈指可数的财阀之一。

本家与分家的关系可以世代代延续下去,但在多数情况下,这种关系在二、三代之后就弱化了,如果分家又成功地开创了一份新的家业,那么,这个分家就可以脱离原来的本家,而成为自己新家业的本家。这样并不会影响原来本家的家业,因为在本家与分家的关系中,分家本来就是居次要地位的。

图7—2 中国的本家与分家

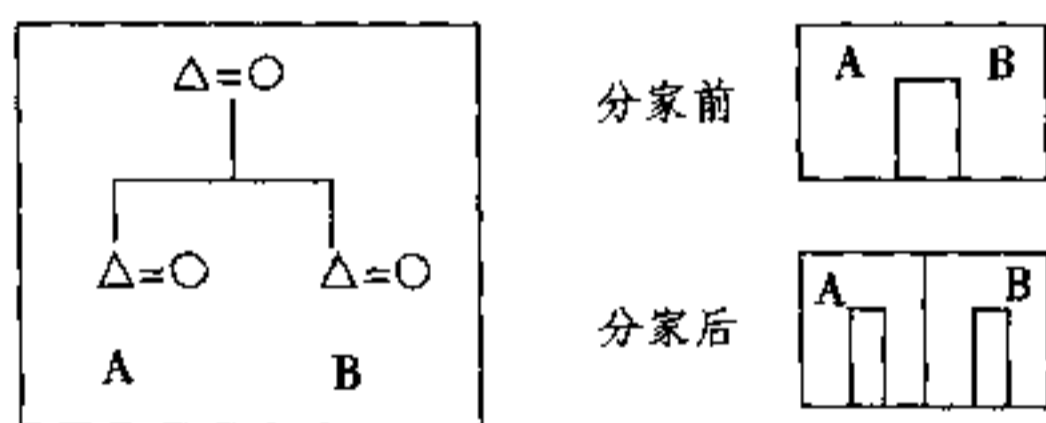
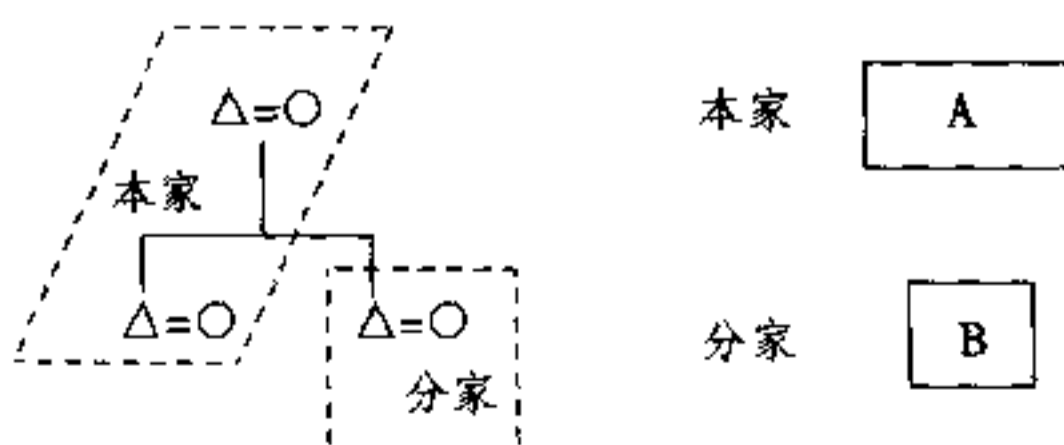


图7—3 日本的本家与分家



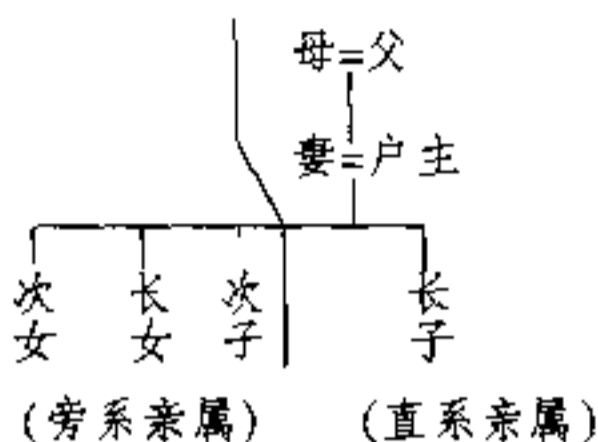
3. 不平等的根源

上世纪80年代,日本电视连续剧《阿信》在国内热播的时候,阿信(据说是以曾经蜚声亚洲乃至全球的企业八百伴的创始人和田加津为创作原型)的苦难生活及其百折不挠地创业、发家的经历,曾经牵动了亿万中国电视观众的心。人们在阿信深表钦佩的同时,又都为她丈夫龙三的窝囊感到遗憾,更为关东大地震以后走投无路的阿信夫妇回到丈夫的老家之后,饱受丈夫家人的虐待而不平。对于中国人来说,家乡和家永远是最安定、最温馨的归宿,在外面的人总是要“叶落归根”。在家庭中,人们崇尚的是“父母爱子贵均,同居长幼贵和”,同胞兄弟之间的地位也是比较平等的。所以,人们无法理解龙三的母亲和哥哥为什么那样苛刻地对待自己的亲骨肉、亲弟弟,也无法理解龙三为什么在家中丝毫没有安定感,而总是出去冒险。实际上,《阿信》反映出的这种家族关系并不是由某个人的品质问题造成的个人的家庭悲剧,而是由于家督继承制造成的几代人或者说整个日本社会的悲剧。

中国的诸子析产制度保证了同胞兄弟在家中地位的平等,他们之间不会出现严重的利害冲突,最多不过是因为分家不均而产生矛盾,但绝不会出现一个人有而其他人无的现象,也不会出现一些兄弟必须服从与依赖于一个人的情况。而在日本,由于祖孙一体、家族永续是日本人家族观念的核心内容,家督继承制是实现这个目的的具体保证,在数个子女当中,只能由长子继承家业与家产,甚至有“连炉灶前的灰尘都是长子的”说法,于是,继承人之外的人自出生之日起便被人了另册。家督继承制使将要继承家业的长子的地位高于其他子女被认为是理所当然的,同胞兄弟之间存在明显的上下尊卑之别乃至主从之别,家中的所有不平等便因此而起源。

长子与次子以下成员的不平等,首先体现在人们的生育传统上(见第五章第一节)。如前所述,生儿育女,不仅仅是简单的生殖行为,

图 7—4 日本家族结构示意图



更重要的是为家的延续而繁衍继承人。“一是卖，二是留，三是防止天后愁”这样的顺口溜，说明非长子是为了防止长子出意外而来到世上的，他们不过是家业继承人的后备军，只要这种意外不发生，他们就可以有，也可以无，只要长子在，他们就永远是多余的人，永远也不能染指家业与家产。

从在家中的待遇看，将要继承家业的长子与非长子之间有着云泥之差。在武士家族中，只有年龄一岁之差的弟弟可以直呼哥哥的名字，相差两岁以上，就必须冠以“さま”（尊称）以示尊敬。在家族永续这个至高无上的原则下，长子不仅是家的继承人，也是家长夫妇晚年生活的赡养者，所以，在各个方面都受到特殊照顾，形成对他人的优越感和凌驾他人之上的态度。在他们未成年时如此，在他们成年继承家业之后更是如此。而那些老二、老三们，从小就受到人格的蔑视，被称为“吃冷饭的”，从封建社会直到战前，“厄介”一词是对家中的次子以下成员的统称。“厄介”（やっかい）的意思是“麻烦”、“难办”，从这些称呼就可知这些人不受欢迎的程度。在“吃冷饭的”、“厄介”这些称呼外，各地往往还有不少对非长子的歧视性称呼。如在长野县农村，次子、三子一出生，就被称作“猫尾巴”、“没人要的”、“吃冷饭的东西”、“屎克螂”。长大以后，又被讥讽为“吃闲饭的”、“靠人养的”、“光棍”、“食客”、“饭桶”等等。^① 非长子在日常生活的各个方面也都与长子不同：

^① 信浓教育会北安云部会：《北安郡云郡乡土志稿·第8集·家及劳动形态篇》，信浓每日新闻社1976年再版发行，第19页。

吃饭要在全家人之后,还要常常吃冷饭、剩饭。他们只能坐房间人口处的“下座”,在家中总是要小心翼翼,低三下四,虽不是奴仆,但要和奴仆们一起劳动,同样吃穿。过去在沼津一带,孤身一人的老二、老三们,不论年龄多大,死后也只是用草包包上简单地埋葬。^①

从在家中的经济地位看,长子与非长子也截然不同。在家的财产分配方面,町人家族中的次子、三子出于家业经营的需要而有希望分得一定家产,但多是长子要占一半以上或绝大部分。在农民家庭,继承人与非继承人的差异更为明显。据《全国民事惯例类集》记载,明治时代前期,仍有很多地方禁止长子以外的人建立分家,也就意味着不能分得家产,好一点的地方是“二三子分家根据户主的自由,分与财产份额虽无定分,然不过十分之一二”(北陆道越前国足羽郡),非长子能得到的至多不过全部家产的十分之三(东海道远江国敷知郡、山阳道备后国深津郡)。^②没有家产意味着他们只能依赖长子生活,到了成年,很多人不能结婚,不仅因为幕府及各藩对家族次子以下成员结婚有严格的限制(如仙台藩规定:百姓次子以下至末子及没有土地者,30岁以前不得娶亲^③),即便没有这样的限制,好多人也没有娶妻成家的财力。不少人都是孤身一人,在贫困与冷遇中了此一生。据记载,1636年(宽永3年)在肥后国芦北郡津奈木村被饥饿困扰的59家中,27家有独身的“阿叔”(“阿叔”也是人们对老二、老三的蔑称,由于他们多不能结婚,而一直与长子住在一起,早晚要成为长子的孩子的叔叔,所以从小就被以此称之),数达36人之多,而且大部分是70岁以上的老人。他们都终身未娶,在哥哥家或者侄子家过着“吃冷饭”的生活,在悲凉凄惨中度过一生。^④

① 儿玉幸多:《近世农民生活史》,吉川弘文馆1957年版,第261页。

② 法务大臣官房司法法制调查部监修:《全国民事惯例类集》,商事法务研究会1989年版,第404、406、399、409页。

③ 儿玉幸多:《近世农民生活史》,吉川弘文馆1957年版,第161页。

④ 儿玉幸多:《近世农民生活史》,第266页。

日本的长子继承制既与儒家的“均平”观念相左,也毫无资产阶级的平等色彩。上述家族成员之间的不平等,从根本上决定了家族成员不同的生活道路。残酷的命运迫使那些无由继承家业的次子、三子们不得不在以下出路中做出选择。第一,终身不娶,寄长子及其后继者篱下,如下人一般苦度人生。第二,外出当雇工,当佣人,江户时代町人和商家的“奉公人”大多数都是农家的次子、三子。在伊豆的初岛,几乎所有次子、三子都外出找活干,只有长子留守家业。^① 第三,给别人家当养子。封建时代后期乃至明治初期,生活贫困、过分限制生育等原因使许多家庭无子女,不得不以养子来弥补这一缺陷。据说在明治初年的户籍中甚至可以看到某地户口总数三分之二是养子的情况,人口一半或三分之一是养子的更为多见。^② 总之,对于非长子来说,家没有温馨,缺少亲情,只有离开家才有出路,才能实现人生的价值。这不仅是贫苦人家子弟所面临的处境,也是富裕的、有一定社会地位家族的子弟面临的选择。儿玉幸多在《近世农民生活史》中便列举了这样一个例子:上总地方有一出身于大地主家庭的次子,生活待遇从小就与哥哥截然不同,衣着打扮也有区别。他不堪忍受,终于在明治以后毅然离家,到东京谋生。

4. 家督继承制与日本经济的发展

家督继承制充满了不平等,但财产方面的单独继承制,对近代日本资本主义经济的产生和发展具有一定积极的影响。

家督继承制与资本积累 家督继承制是典型的一子继承制,它使家产相对集中,有利于家庭财富的积累,进而使投资扩大再生产成为可能,因此,比实行诸子析产的中国社会蕴藏较高的活力。这些财富在资本主义生产关系到来之际,可以迅速转化为资本,也就是说,封建财富

① 桥浦泰雄:《日本的家族》,日本评论新社1955年版,第140页。

② 官本常一:《日本的民俗》,河出书房1964年版,第208页。

也有着一种前资本的积累作用。这一点在明治维新前后资本主义生产关系薄弱、资本积累水平甚低的情况下,对资本主义工业化的实现和发展是有利的。不论是江户时代的富商,还是明治维新后的政商及后来的财阀,其共同之处,就是资本都采取家产的形态。为了维护家产并达到增殖,他们都千方百计避免家产的分割,实行严格的长子继承制。例如三井财阀从创业到战后财阀被解散的300多年时间里,经历了十几代人,三井家族的事业之所以像滚雪球一样越滚越大,实行严格的长子继承制是其重要原因之一。鸿池财阀也规定家督继承人继承家产的十之八九,给次子等人只留下十之一二,因此使家产能够保持完整。这种在家产形态下进行的资本积累,使得这些富豪、财阀有能力投身于近代产业,尤其是三井、三菱、住友、安田四大财阀竟占近代日本企业资产的十分之一。据1901年(明治34年)进行的统计,在当时全国持50万元以上资产的富豪当中,70%~80%有着数代乃至十数代发展的历史。^①若非有严格的防止财产分割的措施,这些富豪是难以维持长久不衰的。这一点在明治维新前后日本资本主义生产关系薄弱、资本积累水平较低的情况下,对于实现资本主义工业化具有重要意义。

家督继承制与劳动力市场 明治维新以后,日本政府在“富国强兵”、“殖产兴业”的口号下,大力扶植资本主义经济,兴办近代工厂企业。在世界近代史上,西方国家工业革命的发生与发展都是在原始积累充分发展的基础上实现的。原始积累,一方面是资本的积累,一方面是劳动力的积累。只有经过这一过程,才能使生产者和生产资料相分离,从而出现资本主义工业化所需要的源源不断的雇佣劳动力大军。而在日本,由于幕末资本主义因素贫弱,原始积累基本上是在明治维新后才正式展开,而且是与建立近代产业这一过程同步进行的。所以说,明治时代的人们在创立近代产业的时候,并没有准备出充足的雇佣劳动者。日本资本主义生产关系的这种内在矛盾,是在资本主义经济发展过程中通过内部机制的不断调整来加以解决的,其中就包括家督继

^① 《时事新报》明治34年(1901年)9月23日。

承制所具有的某些功能。家督继承制割断了非长子与生产资料的联系,促使他们离开家庭和土地,一大批闲散人员的出现是这种继承制度的必然结果。西欧中世纪也曾因这种继承制度而存在大量游离于生产之外的骑士和流氓无产者。在封建生产关系之下,这些人是难以被社会消化掉的,他们是社会动荡不安的因素。江户时代中期,已经有一部分农村中的以非长子为主的过剩人口开始向城市流动,进入町人家族当“奉公人”。但是武士家族的次子、三子既不满在家中的地位,又碍于身分不愿自谋生计,便成为“浪人”,到社会上滋事,扰乱社会治安,使“厄介”问题成为一大社会问题,甚至发生了欲利用浪人推翻德川幕府的“由井正雪之乱”^①。幕府与各藩也苦于对此问题的合理解决,1722年曾下令“厄介应从事一家之耕作,或外出从事相应的奉公”。^②明治维新后,随着身分制的废除和工业化的发展,过去无所事事的这部分人在新的生产关系带来的社会变化中找到了出路。在产业革命期间,工人中的80%都来自农村。^③家督继承制造成的大批无产者的存在,弥补了由于日本资本主义原始积累不充分造成的缺乏雇佣劳动力这一资本主义生产关系的先天不足。因此说来,家督继承制在客观上造就了资本主义工业化所需要的雇佣劳动力大军。

家督继承制与人才的成长 中国实行财产均分,每一个男子都能得到父辈留下的一份家产,这使人们缺少创业的刺激。在中国封建社会往往是这样:如果一个人雄心勃勃地去创业,除非是去参加科举考试,否则可能没有一个人会赞扬他奋发进取,反而会认为他不安分守己。因此,旧中国是一种社会成员很少流动的社会,安土重迁、安贫乐

^① 由井正雪之乱,因发生在庆安4年(1651年),也称庆安事件。兵学者由井正雪(1605—1651)聚集浪人欲倒幕,因计划泄漏而自杀。该事件促使幕府对养子政策及大名改易政策进行了若干调整。

^② 福尾猛市郎:《日本家族制度史概说》,吉川弘文馆1977年版,第159页。

^③ 历史学研究会、日本史研究会:《讲座日本历史·近代》,东京大学出版会1985年版,第224页。

道、安分守己、安天认命是人们的普遍心态。而日本人普遍持有这样的看法：弟弟一般都比长兄勇敢并有独创精神，因为他们不得不自食其力。家督继承制的存在使次子以下的子弟（至少占全国青少年三分之二）都有一种不安全感，当他们发现父母的财产跟自己无关时，只有走出家庭，赤手空拳到陌生的社会上创立事业。从德川时代到明治时代，非长子只有到社会上才能找到自己的位置，不离开家便不能出人头地已经成为全社会认同的观念。这种继承制度在客观上的积极意义正如俄国的彼得大帝于1714年颁布的“一子继承法”中指出的那样：实行一子继承，“其余的儿子不致游手好闲，因为他们不得不通过服役、做学问、经商与其他途径来谋取自己的面包，而且他们为了自己的生计将做的一切对国家是有益的。”^①一子单独继承制的作用在于既为资本主义工业化提供了大批雇佣劳动力，培养了人们的“资本主义精神”——雇佣劳动意识，也使长子以外离家另谋生路的人养成了独立、竞争、勇敢和冒险的心理特征，这些极有利于人才的成长，从而为明治维新后资本主义的发展奠定了人的基础和思想的基础。“立身出世”一词就产生于明治时代，原意是指那些无缘继承家业的年轻人离开父母到城里去帮工、学徒。经过艰苦创业，至有了财力就自己盖房子，从此有了立身之地。在新的生活中，又有了社会地位，便达到了“出世”的境地。后来，“立身出世”就成了“发迹成名”的代名词。人们称那些经过刻苦努力而成名成家，步入上流社会的贫苦人家的子弟为“立身出世”者。“立身出世”的思想从那时起就牢牢扎根于日本人的头脑中，成为没有家世背景的人们的人生哲学和奋斗的目标。出身于下级武士家庭的横井小楠（1809～1869）便是一例，作为家中次子的他不甘要么给人家当养子，要么依赖长兄抚养的处境，发奋读书，最终成为幕末维新时期有名的政治家、思想家。前面提到过的住友财阀的第一代总裁广濑幸平也是因为不甘与家业无缘的地位，才胸怀“期他日之大成”的理想，11岁便离家到住友铜矿当学徒，经过艰苦努力，成为住友的总裁的。从江

^① 《外国法制史料集》下册，北京大学出版社1982年版，第818页。

户时代后期起,社会上便形成了一股以家中的非长子为主的新的社会势力。以幕末勤王志士为例,长子、非长子及养子的比例分别为36%、34%、30%。^①从另一角度来说,那些被排斥在家业继承之外的人们实际上也摆脱了身分上的束缚,在人生设计上比之家业继承人来说有更大的选择余地。如此说来,长子与非长子在家庭中的不平等地位实际转化为一种动力,促使非长子离开家,到社会上寻求自己的发展。在明治维新后较少束缚的社会条件下,一大批积极向上、勤奋刻苦、有知识、有才能的经营人才脱颖而出。总之,家督继承制在客观上,造成了一种社会定向型人才培养机制,在受教育水平、人的素质、教养、从事实业的能力等各方面,都是中国那种家庭定向型人才培养机制所无法比拟的。这一因素无论被运用于企业经营管理人员的选拔,还是技术工人的培养,无疑都是有积极意义的。

另一方面,作为非家业继承人,离开家当别人家的养子——尽管只有少数人才有这种机会,但对个人来说,往往是提高社会地位的一个重要途径。一般说来,在无子嗣的情况下,家产越多,门第越高的家庭,收养养子的愿望就越强烈。所以对当养子的人来说,无疑是改变了生活处境,较之过去增加了受教育的机会,并有了可继承的家业与家产,社会地位也随之提高,有些非长子就是通过这种办法提高了社会地位,并由此得以出人头地。比如战后著名首相吉田茂若不是从小就给大实业家吉田健三当养子,11岁继任吉田家的“家督”,并继承了一大笔财产,而是一直作为士族出身的生父竹内纲的第五子的话,恐怕难以引起人们的注意,并有所作为,其生活道路也许会完全不同。

^① 神岛二郎:《近代日本的精神构造》,岩波书店1974年版,第258页。

第八章 父权家长制与孝的文明

家庭是社会的细胞。不同的国家和民族,由于不同的历史发展条件和历史发展过程,其家族制度也各不相同。中国封建社会家长权强大是众所周知的,而日本的父权制,虽与中国的父权制无本质区别,但由于日本父权制的形成过程和家族结构与中国存在差异,故又有区别于中国的明显特征。

一、日本父权制的确立

1. 访妻婚时代母权受到尊重

谈及父权,首先就会想到家长。但是,人类最初的家长并不是父亲,而是母亲,因为人类首先进入的是母权制社会。后来,随着男子在生产活动中的地位越来越重要,父权制才得以确立,家长的角色才由男子担任。由于生态环境、自然资源、经济发展水平等因素的差异和影响,不同国家和民族进入父权制时代的时间是千差万别的。就中国而言,大约在公元前3000年以后,黄河、长江流域的氏族部落就已经逐渐进入了父系制时代,父权制家庭至迟在公元前21世纪已经形成。从此,在中国,婚姻制度便固定为一夫一妻制的嫁娶婚,在亲属制度方面,便是典型的父权制家庭,男性尊长在家庭中享有不可动摇的权威。

日本是个较晚进入文明社会的国家。地理环境的闭塞造成它在漫

长的年代里极为缓慢地自然演进,其落后的程度可数以千年计。自公元前3世纪开始,才在大陆文化的影响下,摆脱蒙昧,并建立早期国家。然而,在这一过程中,母系氏族组织与氏族观念从未受到过剧烈冲击,日本人是带着原始社会自然的血缘关系的脐带进入阶级社会的。所以,在日本古代社会,父权制的确立有一个较长的历史过程。

如本书第一章第三节所述,访妻婚是流行于日本历史上一千多年的招婿婚的最初形态。这种婚姻形态盛行于大和时代并延续到平安时代。访妻婚作为刚刚从群婚中脱胎出来的婚姻形态,带有浓厚的母系制族外婚的色彩。访妻婚最显著的特征就是以女子为婚姻的主体。由于女子在访妻婚中处于有利的主导地位,所生子女随母方家庭生活,母权因此而受到尊重。《古事记》中有这样的记载:垂仁天皇皇后与其兄谋刺天皇,事发后二人同归于尽。皇后临死前,派人将皇子送归天皇,而天皇坚持让皇后给孩子起名,因为“凡儿子都由母亲命名”,最后终于让皇后给孩子起了名。这一故事中值得注意的是,在日本古代,孩子的命名权属于母亲,它是根据子女由母亲养育的习惯产生的,是人们尊重母权的一种表现。在古代日语中,称父母为“母父”(おもちち),以母在前;称夫妻为“妻夫”(めおと),以妻在前;称兄妹为“妹兄”(いもせ),以妹在前,这些都是女先男后。“御祖”一词,其本意也并不是父亲、祖父,而是对母亲的尊称。这些称谓反映出人们对母权的尊重。日本人对父系亲属和母系亲属的一致称谓或许也能说明一点问题。

表8—1 日本父系和母系亲属称谓表

父称呼	母称呼	儿女称呼
おとうさん(父)	おとうさん(父)	おじいさん(祖父)
おかあさん(母)	おかあさん(母)	おばあさん(祖母)
あに (兄)	あに (兄)	おじさん(伯、舅)
あね (姐)	あね (姐)	おばさん(姑、姨)
おとうと (弟)	おとうと (弟)	おじさん(叔、舅)
いもうと (妹)	いもうと (妹)	おばさん(姑、姨)

表 8—2 中国父系和母系亲属称谓表

父称呼	儿女称呼	母称呼	儿女称呼
父	祖父	父	外祖父
母	祖母	母	外祖母
兄弟	叔伯	兄弟	舅
姐妹	姑	姐妹	姨

亲属称谓反映出血缘关系的亲疏,也反映出人们对待血缘关系的态度及社会的伦理规范。对父系和母系亲属称呼的同一性,说明父母双系地位的平等。由于中国早早就确立了父权制,而且父权特别强大,同时,中国婚姻制度的特点是女到男家落户的嫁娶制,不仅迟早要出嫁的女儿是外人,即使是母亲、祖母也是因为是从外面嫁进来的,因而不属于本祖宗系列,所以血缘关系的追溯、祖先崇拜的对象是父方男系亲属,因而在亲属称谓中父系与母系有着十分明显的差别。而日本人在血缘追溯、子女处置等方面都是父系与母系同等对待,甚至是母系重于父系,因而就不必对父系亲属与母系亲属加以区分,自然在亲属称谓上就没有区别父系与母系的必要了。在这一点上,日本与中国明显不同,却与欧洲许多民族是一致的。

2. 访妻婚下的父权

访妻婚是日本古代社会早期(大和时代)的主要婚姻形态,它体现出母系制社会的特征。但是,若以此论定这一时期日本仍处于母系制社会则未必正确。这是因为,尽管访妻婚是以女方为主体的婚姻,但由于日本从原始社会向阶级社会过渡的历史进程比较特殊,故父权制的产生并不是以母权制的消亡为前提的,即使在访妻婚最为盛行的大和时代,父权制也已经产生并日益成长。

史料表明,最能说明这一时期父权制已经产生的事例,便是访妻婚制下子女世系不随母亲而随父亲。很早以前,至少是在统治者阶层,便

有了父子关系是亲子关系的基础的观念及基于这种观念的父系血缘观。例如,在古代神话中有这样的故事:天孙迩迩艺命对与自己仅有一夜之交的佐久夜毗卖怀孕颇有疑窦,认为“那不是我的孩子,一定是国神的孩子”。佐久夜毗卖于是发誓:“如果我怀的是国神的孩子,就不能顺利地生下来,如果是天神(天孙迩迩艺命)的孩子,就将顺利无阻地降生。”然后她走进没有门窗的八寻殿,用泥土封闭人口,在分娩时点起火来,火势正旺时平安产下了孩子,证实了是天神的孩子。^①这虽是个神话故事,但反映了日本古代统治阶层对父系血缘的重视。当时,还存在着父子连称的现象。《古事记》崇神记中有这样一例:“大物主神娶了淘津迩命的女儿活玉依毗卖,活玉依毗卖生子栲御方命,栲御方命生子饭肩巢见命,饭肩巢见命生子建瓮槌命,建瓮槌命的儿子就是我,名叫意富多多泥古。”^②在埼玉县稻荷山古坟中出土的大和时代的铁剑的铭文中,还发现了父子七代连称的例子。父子连称的现象反映了人们对父系血缘的重视与宣扬。由于资料的限制,我们很难知道大和时代日本普通民众的世系状况,但是,古代天皇、豪族的世系都是按照父系计算这一点是十分明显的,并在古代史书中得到体现。上述情况说明父系制与父权制在日本早已产生。这样,在日本古代就出现了居住原则与世系不统一的特殊现象,即子女随母方居住而世系则按父系计算。连主张日本的父系制家庭是室町时代以后才出现的日本社会人类学家高群逸枝也认为,日本从大和时代起已经进入“父系母所”的阶段。^③和歌森太郎也认为此时期是“完全的母系制(母方居住母权母系制)向完全的父系制(父方居住父权父系制)的过渡期”,在亲属结构上的特征便是“母方居住父权父系制”。^④大概正是由于“父系母所”、“母方居住父权父系制”的矛盾现象的存在,给子女所属问题带来很

① 邹有恒等译:《古事记》,人民出版社1979年版,第51页。

② 邹有恒等译:《古事记》,第86页。

③ 高群逸枝:《日本婚姻史》,至文堂1990年版,第43页。

④ 家永三郎编:《家族史研究》第2集,大月书店1980年版,第68页。

大混乱,所以,大化改新之际,新政权便颁布了确定子女所属的“男女之法”^①:“良男良女共所生子,配其父;若良男,娶奴所生子,配其母;若良女,嫁奴所生子,配其父;若两家奴婢所生子,配其母。”这个法律明确规定良民子女随父姓,它的颁布实施并非大化改新之际的一日之功,而是在此前日本社会父系父权制已经产生的社会基础之上得以实现的。据史书记载,“男女之法”公布后,过去持母姓的人纷纷更改为父姓,因此,“男女之法”被日本学者称作“父权制确立的宣言”。^②

3. 律令制时代法律与现实的悖反

父权制与父权观念在访妻婚盛行的大和时代业已产生,尽管它受到母系制残余的束缚而发展迟缓,但一直是向着取代母权制的方向发展着。进入律令制时代,日本的父权制是何种状况?对此应从法律与现实两方面加以考察。

首先应从法律方面加以考察。在“天下之本在国,国之本在家”^③的中国封建社会,家实为国之缩影。要保证国家的统治,首先要维护家长制统治,因此,维护父权家长制成为中国历代法律的重要内容。日本的律令也体现了这一精神,其条文有的是原原本本照抄唐律,有的是对唐律稍加修改。其主要内容有:

不孝罪的设立 唐律有“十恶”,养老律中有“八虐”。“不孝”在“十恶”与“八虐”中均居第七。“善事父母曰孝,既有违犯,是名不孝”。^④ 构成“不孝”罪的行为如下:

唐律

① 《日本书纪》大化元年条。

② 大竹秀男:《家与女性的历史》,弘文堂1977年版,第40页。

③ 《孟子·离娄》上。

④ 《唐律疏议》名例律。

告言、诅詈祖父母、父母，及祖父母、父母在别籍、异财，若供养有阙；居父母丧，身自嫁娶，若作乐释服从吉；闻祖父母父母丧，匿不举哀；诈称祖父母父母死。

养老律

告言、诅詈祖父母、父母，及祖父母、父母在别籍、异财。居父母丧，身自嫁娶，若作乐，释服从吉。闻祖父母父母丧，匿不举哀，诈称祖父母父母死，奸父祖妾。

从上述不孝罪的内容来看，日本人几乎将唐律条文原封不动地照抄过来，只是在不孝罪的行为中又加了一条“奸父祖妾”。

唐律对“不孝”罪的处罚甚重，斗讼律规定“凡告祖父母、父母者绞”，即对犯这种罪者，要处死刑，且打人十恶不赦之列。其理由是“父为子天，有隐无犯。如有违失，理须谏诤，起敬起孝，无令陷罪”。^①除诸如谋反、谋大逆、谋叛及有关国家及皇室之犯罪外，控告祖父母、父母时，被告的父祖纵属有罪，亦被视为自首，免其罪行，作为原告的子孙则被作为不孝者而处死刑。故实际上等于绝对禁止控告父祖。日本古代法律也和中国一样，采取禁止控告父祖的方针，违者处绞刑^②。唐律还规定“诅詈祖父母父母者绞”，也就是说，子孙对于父祖有恶言恶语的行为也要犯死罪。日本古代法律对骂詈长辈行为的处罚即使不如唐代那样严厉，但也相当严重。在斗讼律中明确规定“凡詈祖父母父母者，徒三年”。

此外，唐律与养老律对父母丧匿不举哀、居丧中释服从吉、忘哀作乐、杂戏、嫁娶等均视为犯罪，并有相应处治，只是养老律量刑要轻于唐律。^③

① 《唐律疏议》斗讼律。

② 《养老律》斗讼律。

③ 从总体上说，日本律在量刑方面轻于唐律。日本法制史学家泷川政次郎指出，日本“因崇信佛教，故一切刑罚处分较唐减轻一等乃至二等，犯罪连坐之范围亦极狭小，弘仁甲寅之际，且停废死刑”。参见刘俊文、池田温：《中日文化交流史大系2·法制卷》，浙江人民出版社1996年版，第21—22页。

表 8—3 唐律与养老律量刑对照表

犯罪行为	唐律	养老律
匿不举哀	流二千里	徒二年
释服从吉,忘哀作乐	徒刑三年	徒刑一年半
杂戏	徒一年	杖八十
嫁娶	徒三年	徒二年

违犯教令罪的设立 为保障家长对子女的绝对统制权,法律赋予家长教育子孙的权力。规定子孙违犯教令,要判徒刑二年。同时,法律还承认家长对违犯教令之子孙拥有惩戒权,如规定:家长将违犯教令之子孙殴杀,处刑从轻;因过失致死则无罪。由此可见,法律虽规定家长不可擅自处死卑幼,但却以违犯教令罪确认了家长的权威,使家政统于家长。

确认家长的财产处分权 律令根据中国封建的伦理纲常及法律精神,赋予家长以财产处分权。家庭财产,不论田宅、杂物,都属家长名下,未经允许,不得动用。如法律规定:“凡家长在,而子孙弟侄等,不得辄以奴婢、杂畜、田宅及余财物私自质举及卖”,“凡同居卑幼,私辄用财者,五端笞十,五端加一等;①如祖父母、父母在,子孙要另立门户分割财产,则违背了孝道,要被处以三年徒刑。法律的这些规定为保障家长凌驾于整个家庭之上的权力提供了物质基础。

以上是有关维护父权家长制的法律规定,如果仅以这些作为考察律令制时代家族状况与家族制度的依据,则很容易得出律令制时代日本父权制家庭已经确立的结论。然而,若进一步从律令条文之外的资料(如现存户籍、记账及文学作品等)进行考察,就会发现上述结论失之于片面。笔者认为,律令制时代父权制虽已产生,但尚未确立绝对统治的地位,主要表现是个体家庭尚不完整。这一时期父权制虽然已经有了一定程度的发展,有些作为家长的乡户主及部分房户主都结束了“访妻”的生活,实行从夫居,世系按父系计算。尽管如此,访妻婚仍作

① 《杂令》、《户婚律》逸文。

为一种婚俗遗留下来,母权制残余还在制约着父权制的发展。主要表现为在这一时期夫妻分居的现象仍较为多见。如《万叶集》中有许多描写夫妻离愁别绪的和歌:

“已妻置他里,思家在远方,欲来寻一见,道路亦何长”。

“手枕不曾眠,其间已一年,经年逢不得,念此转凄然”。

“一岭为言独,孤单此独栖,云横青岭上,远处是吾妻”。^①

在《万叶集》中所收的4500余首和歌中,恋歌占了绝大部分,其原因是在当时的婚姻状态下,结婚男女并非都能同居一处,而是由夫登门访妻,自然分别时有感伤,分别后有怀念和思念,恋歌就是这些情感的结晶。由于《万叶集》中的和歌多是在奈良时代写成,故可以说这些和歌是当时的婚姻形态与道德风貌的直接反映。此外,有关律令制时代婚姻状况的更直接、更明确的资料莫过于现存于正仓院^②的户籍、计账等资料了。据久武绫子对大宝二(702)年户籍的考察,在可判明的136户居民中,有107户存在夫妻别籍的情况,占79%。^③户籍是家庭状况的反映,夫妻别籍意味着夫妻分居,夫妻分居则表明他们尚无共同的经济利益。夫妻分居是访妻婚制下特有的居住形态,这种情况反映出当时以一夫一妻为主的个体家庭还不能完全独立,因此,建立在个体家庭之上的父权制的确立也就无从谈起。根据这一时期父权制已经产生,但母权制仍在起作用的情况,有的学者将这一时期称为“由母权、母系向父权、父系的转换期,是通过法律向父权、父系统一的时代”^④,也就

① 杨烈译:《万叶集》,湖南人民出版社1984年版,下册第625页、上册第126页、下册第617页。

② 正仓院:奈良时代贮藏皇室宝物及正税的仓库,位于奈良东大寺大佛殿西北,属校仓式建筑。

③ 久武绫子:《氏与户籍的女性史》,世界思想社1988年版,第24页。

④ 中村吉治:《家的历史》,角川书店1957年版,第67页。

是说,父权制取代母权制尚需要一个过程。

总之,在家庭刚刚从氏族组织中脱胎出来的情况下,日本的父权家长制尚不成熟是不容忽视的历史事实。大化改新后,日本的统治者虽然积极学习中国的制度与文化,然而,由于日本的社会发展水平与中国相去甚远,有些法律条文便不可避免地当时的现实产生背离。尽管法律做出一系列维护父权家长制的严格规定,实际上是很难行得通的,在资料中也很难找到这些规定得以贯彻实施的影子。

那么,日本历史上父权制究竟是何时得以确立的呢?笔者认为,应该是平安时代后期,比较明显的是招婿婚被嫁娶婚取代以后。随着嫁娶婚制的确立,女性的财产继承权也逐渐被蚕食。在律令制社会,日本妇女一直拥有较为稳定的财产继承权和财产处分权。但是到了镰仓时代末期,女子所能继承的财产已被限定在一身一世(称为“一期分”),到了室町时代又变成少量的“化妆料”,女性的财产权被剥夺,使女性在经济上丧失了独立性。加上随着家制度的确立,幕府统治者越来越重视和强调儒家的伦理纲常,母权制已经风光不再,从而彻底让位于父权制。

二、家的父权家长制

1. 家长的专制权力

父权家长制,顾名思义就是父亲在家族与家庭中的绝对统治权。在人类历史上,父权家长制是随着个体家庭的出现而产生的,是伴随着生产力发展,男女在社会生产和家庭经济中的地位与作用都发生了根本变化的结果。在以农业为主的社会中,与家庭作为社会细胞而存在,为统驭一家起见,家长权具有重大意义。父,在《说文解字》中谓:“矩也,家长率教者,从又举杖”,可见,“父”字的本身就意味着统治和权

力。在中国古代,根据“天无二日,土无二王,国无二君,家无二尊,以一治之也”^①的礼制原则,全家只有一位家长,这就是父亲。父亲对“妻子臣妾,犹百姓徒役也”,^②全部家族事务都必须服从家长。

在日本的家制度下,对于家族成员来说,立于个人与家族之上的家是第一义的存在,权威自然而然授予家长。因此,实行父权家长制统治是家制度的根本内容之一。日本的父权家长制虽形成和确立较迟,但十分发达,在家族生活中几乎无所不包。因为家长是家的继承者和家业的掌管者,所以他是一家的主宰;在十分注重祖先崇拜的日本,家长是主祭者,所以他是祖先的延续与化身。这便使家长在家中拥有广泛的权力,成为家庭中的绝对权威。日本的家长权主要表现在以下几个方面:

决定儿女的婚姻。在父权家长制确立之后,访妻婚制下“男女相悦者即为婚”的习俗便一去不复返。男女结合不能以双方感情为基础,而是要基于家的利益,遵照父母之命。律令时代的法律与幕府法律皆将长辈的主婚视为婚姻成立的条件之一。尤其是在武家社会,婚姻的缔结要完全听凭父母之命。1615年(元和元年),德川幕府明令“不可私自缔结婚约”^③,未经父母允许的婚姻不被承认。在这种情况下,只要父母向裁判所提起诉讼,男方便会被问以诱引密通罪,女方的家长可强行将女儿带回。近代以后,家长的主婚权丝毫未减。时至上世纪20年代,还有人在临时法制审议会上公开鼓吹“我邦的风习是以父母或祖父母为主婚者,互赠订婚礼品、婚姻披露的宴请、婚礼等皆以父母或祖父母的名义而为之。故不限年龄,婚姻皆由父母或祖父母同意,于我国风颇为必要”。^④在这种情况下,婚姻当事人双方的意愿被忽视,

① 《仪礼·丧服四制》。

② 司马光:《家范》。

③ 《武士诸法度》,见《日本思想大系·27·近世武家思想》,岩波书店1977年版,第454页。

④ 矶野诚一:《家族制度——以淳风美俗为中心》,岩波书店1977年版,第100页。

如不服从家长的主婚权,就是不孝和不道德的行为。

卖儿鬻女。子女对家的生活上、经济上的高度依赖使家长将子女视为私有财产,所以,可以对子女任意处置,甚至买卖、典质,这是父权的极度表现。在中国历史上,虽然在社会动乱或天灾肆虐时常有卖儿鬻女的现象,但法律是禁止人们这样做的。而在日本封建社会里,卖儿鬻女的现象屡见不鲜。早在制定律令的时候,日本人就把中国法律的“十恶”中的禁止近亲买卖的“不睦”这一条删掉(也没有吸收禁止近亲相奸的“内乱”),从而将“十恶”变成了“八虐”。尤其是在江户时代,人口买卖盛行。一旦交不起年贡,便以子女做抵押。当时娼妓泛滥,除了幕府和各藩经营花柳业(当时称之为“游郭”)之外,还有不少私娼。许多农家因生活所迫,便卖女为娼,一般农家女子卖给妓院只能换钱十三两。^① 这种情况一方面反映了农民生活的贫困,同时也反映出家长具有绝对权力。在当时,武士为领主大名家服务是奉公,商家的佣人为主人服务也是奉公,同样,女人出卖肉体的职业也被称作奉公。对于女子来说,服从父母对她们的这种安排,是履行孝道的体现。

财产处分权。在家族成为社会基本单位后,家长被认为是全体家庭成员的供养者,全部家族财产都属子家长所有,家长有支配、处理这些财产的绝对权力。例如,在北条泰时任执权时,有一场兄弟争夺家产的诉讼:哥哥将父亲因贫困卖掉的领地赎了回来,还给父亲,而父亲却让弟弟继承全部家产。哥哥不服上诉到幕府,幕府裁判的结果却是:按照父亲的意愿,让弟弟继承家产。^② 这说明,家长可以自由选择继承人,即使继承人已经决定,也可以根据家长的意愿变更之。对于家产和已让与子女的领地,家长可随意反悔,再转让给其他子女。

决定子女的居住地。这一条在封建社会姑且不论,在《明治民法》中仍明确规定家族成员不得违反户主之意而决定其住所。若不服其指

^① 日本女性史总合研究会编:《日本女性史·近世》,东京大学出版社1990年版,第145页。

^② 福尾猛市郎:《日本家族制度史概说》,吉川弘文馆1977年版,第81页。

定,户主可免除对该成员的扶养义务,直至使其离籍,即断绝父子(女)关系。在近代资本主义企业发展起来以后,许多人已经离开家乡,成为依靠工资而生活的企业工人,在这种情况下,户主有权指定家族成员居住地的法律显然是对家长权的刻意维护。

教令权与惩戒权。家长所具有的教管子女的权力,由教令权与惩戒权组成。所谓教令权,即家长按自己的意志管教子女的权力,实际就是父家长的思想专制。家族成员对家长要绝对服从,而且要以家长的意志为意志,以家长的是非为是非,不能有独立的思想、爱好与情感。“纵然父亲如何无理,作为子女,不能对父亲表示不满和反抗,此乃天下大法也”(《伊势贞丈家训》)。^①正如《菊与刀》一书的作者本尼迪克特所说,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?”回答是:“不管他多么想干也办不到。”^②违反父母的意志就是违反教令,就是犯罪。与教令权相应的是惩戒权。子女违反家规,违背家长意志,家长可予以惩治,或殴打,或禁锢。即使在惩戒子女过程中因惩戒过度致子女死去,也不受法律制裁。只是在无故杀害没有过错的子女的情况下,才受到较轻的处罚。德川时代的法律除允许自行惩戒子女之外,还赋予家长以送惩权,即把违反教令的子女送交官府处理。在惩戒权中还有一个重要内容——“勘当”和“义绝”(勘当和义绝是相同的概念,但勘当一词主要用于下级武士及庶民之家,义绝一词用于上级武士之家),就是与违反教令或不孝子孙断绝关系,将其赶出家门。这种做法,主要是对子女的惩罚,同时也是为了回避未教育好子女的责任或不负责子女借贷的偿还,甚至还包括逃避子女犯罪的株连。在德川幕府时期,武士家族的父母与子女“义绝”只需向幕府的“奉行”申报,平民则在五人组会上向町村官吏提出申请,再分别登录在“勘当账”上,即可生效。家族成员被扫地出门,就等子丧失了生活来源和生存

① 第一劝业经营中心:《家训》,中经出版1979年版,第236页。

② [美]本尼迪克特:《菊与刀》,社会思想社1977年版,第63页。

的基础。在重视家族关系的封建社会,勘当、义绝是对子女的最重处罚。它助长了家长权,对于“人皆有党”的武士家族成员及依赖家族经济、生活贫困的农民家族成员来说,受到这种处罚无疑是一场灭顶之灾。

正因为家长在家中拥有极大权威,所以家族成员对家长极为敬畏。日本有句名谚:“地震、打雷、失火、父亲”,即把父亲与地震、打雷、失火视为同样的最令人恐怖的事物之一。在一切为了家的信念之下,家长即使怎样行使家长权也不为过,家族成员所处的被管辖和服从的地位绝不会因成年和才华而有改变。即便是在平常的家庭生活当中,家长的特权与威严也无处不在,无时不有。比如,家长被称作“おやじ”(亲爷)“おとっさま”(父上)。家长的座席叫做“主座”、“上座”、“正座”。如同“小猫和傻子也不敢沾正座的边”这句俗语表示的那样,正座象征着家长权,即使家长本人不在也不许其他人座。家长吃饭用的是“从祖先传下来的”饭碗,要比其他人的大,筷子也要比其他人的长。饭菜都要由家长先尝,若家长还没动筷,则谁也不许吃。^① 入浴的规矩也是家长优先,这一传统一直保留至今。

2. 继承人的选择

以上所谈之日本父权家长制的表现,实际上并非日本所独有,而是一切存在父权家长制的国家与民族中都曾有过的普遍现象,封建社会的中国也如此。而日本传统家族制度,既不同于个人至上、男女平等的欧美诸国,也有别于同是以家族为社会组织基础、强调父权家长制的中国。日本社会学家川岛武宜将日本家族制度的特征概括为六个字:家的父家长制。也就是说,家制度是日本父权家长制的前提。尽管日本的父家长具有极大的权力,但是他们本身也置身于家的约束之中。在家的制度下,家长们被认为是家的一时的代表和物质与精神产业的管

^① 信浓教育会北安云部会:《北安郡云郡乡土志稿·第8集·家及劳动形态篇》,信浓每日新闻社,第3—4页。

理人。他们好像是一场接力赛的选手,其任务是接过父祖手中的接力棒再传给子孙。对于家长而言,他们实际上也是为了家而活着,对家长的品德和才能的注重,超过对作为生物学上父亲的意义的注重。

这一点首先体现在对未来家长、即继承人的选择上,日本人为了家的利益,往往首先从才能角度选拔继承人,至于他是长子还是次子,并不十分重要。日本历史文书中在谈到选择家业继承人时,常常提到“器量”二字,“器量”就是“才干”。例如:

根据器量,以四郎秀赖为嫡子。(香宗我部家传证文)^①

家有数位男子时,不论嫡庶,要按器量,选择其中一人继承家业。(天野文书)

若继承家业之人是无器量之人,可选择有器量之外人,让其作为养子继承之。(熊谷文书)^②

这样的例子是很多的,若以无能不才的长子做继承人有可能危及家业的话,莫如要德才兼备的次子,甚至抛弃骨肉之情,以养子或婿养子继承家业。比如,在东京马食一丁目经营纸业的中庄家有这样的规定:“自家的男子应建立别家或遣他家当养子,与佣人同样使用,永远不许儿子继承家业,家的继承只限于养子。”^③据此,中庄家的继承人全部是养子或婿养子,而自家的男子或隐居、或当养子,皆与家业无缘。这样的事情在中国人看来似乎不尽人情,但在日本却不足为奇。当然,将自家男子全部排斥在外,只以养子和婿养子继承的做法不免有些绝对,而且也不是普遍的现象。但是它体现出“暖帘重子血统”的精神,对子家业的经营显然是有利的。现实中以非长子和养子继承家长之位

① 羽下德彦:《总领制》,至文堂1966年版,第69页。

② 家永三郎:《日本道德思想史》,岩波书店1961年版,第110页。

③ 岛武史:《从家训学习商人的成功学》,柏书房1983年版,第105页。

的并不在少数,三井财阀历任家长的身分或许能说明一点问题。^①

表中数字是对自三井家家宪制定(1900年)到战败时为止的三井总领家、本家、连家共29位家长的统计,在这些继承家业的各家家长中,长子占45%,次子以下的占54%,其中养子占21%。这些数字从一个侧面反映出三井家族对家业继承人才能的重视程度。

另一方面,对于那些有望继承家长之位的长子说来,仅仅具有长子的身分还远远不够。出于维护家业的需要,一般家族都对将要继承家业的长子严格要求,重视对他们在教养和掌管家业的资质与能力方面的培养。有的家庭甚至要求长子也要到外面做一段时间雇工,以接受锻炼。为了培养家长的才能,陶冶其品格,有的家族还做出一些特殊的规定。比如山形富豪本间家家宪规定:“了解世态人情以修养身心乃治理一家之要事,故宗家之子必须漫游全国。”之所以做出如此规定,是因为本间家家业的开创者本间光丘曾长期在外漂泊,从中体察到人情之微妙和处世之艰难,故在其开致富之端绪之后,深感外出旅行对于人生大有裨益,故立下这样的家训。即要求有可能继承家业的子弟,要在值得信赖的亲戚或家庭教师的陪同下漫游全国,当然这种漫游不是游山玩水,而主要是进行社会调查,从中了解世态人情风俗,体验百姓生活的劳苦,知人生之艰难,以积累经验,提高判断、处理事务的能力。有了这种经历,再有长期的家业经营的见习和熏陶,在充分检验其能否胜任一家家业管理之后,才能成为新任家长。这些做法实际是在激励将要继承家业的长子奋发向上,促进他们增长经营才干。正因如此,我们不仅可以看到非长子中涌现出大批出色的人才,长子中也同样不乏佼佼者。比如,在明治维新的功臣中有48%是长子出身者。^②

^① 石川健次郎:《财阀的家——三井家的财产管理与同族构成(各家家长)的特征》,载同志社大学人文科学研究所编:《日本的家》,国书刊行会1981年版,第295页。

^② 神岛二郎:《近代日本的精神构造》,岩波书店1974年版,第259页。

在中国封建社会,家长是家庭权力的核心,是家庭的代表与象征,所以,家长职位、权利的传递是至关紧要的,不能轻率、随便行事。与日本人按照才能标准选择继承人的做法形成强烈对比的是,在中国,家长权利的传递必须严守嫡长子继承制的原则,即立男不立女,立嫡不立庶,立长不立幼,三者相互联系、相互交织决定家长的世代交替。“立嫡以长不以贤,立子以贵不以长”,即实行嫡长子继承制是封建礼教中最基本的宗法原则,并受到法律保护。从一般百姓家庭的家长交替到贵族官僚的封号、爵位,乃至王朝皇位的传递都是如此。在中国封建社会,嫡长子世袭制成为人们的一种心理定势和道德指向,违反它就破坏人们的心理平衡。中国历史上不知有多少因立嗣不礼而引起的不同程度的政治混乱,甚至军事行动和暴力流血事件。嫡长子世袭制被绝对化,必然导致对知识、才能的否定和对人才的扼杀,极不利于家庭与家族的进步与发展,对于国家的进步与发展也是有百害而无一利。

3. 家对家长的制约

由于家长的品行关系到家业的兴衰,所以为了自身事业的巩固与发展,日本的家制度既要求家族成员服从家长的权威,同时也在资质与才能方面对家长有着严格的要求,以让家长自觉维护家长的权威。这一点在江户时代家制度走向成熟的同时就已经引起人们的重视。商人三井高房(1684—1748)在18世纪初撰写的《町人考见录》中记录了许多京都富商的没落,并指出其中重要的原因之一就是家长的品质不佳,以提醒人们加强对家长的约束。近江商人家庭出身的国学者伴蒿蹊(1733—1806)也在《主从心得草》中强调,作为家长,要明确自己是“祖先的手代(管家)”^①,即是家业的一时的管理者。而家是具有法人性

^① 伴蒿蹊:《主从心得草》,见吉田丰编译:《商家的家训》,德间书店1976年版,第331页。

质的集体,所有家族成员都集结在家的利益之下,家长也不例外,时时刻刻处于家的约束当中。正如《菊与刀》的作者本尼迪克特所说:“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。”^①

这种约束首先体现在作为家业继承人继承了家业、成为新一代家长后,并非万事大吉。他们要明确自己所继承的家业只不过是来自祖先的“寄存品”,丝毫不属于自己。他们的任务就是保管好这份“寄存品”,再完好无损地传给子孙。“寄存品”意识促使他们时时刻刻勤劳敬业,不可懈怠。而且,在人们的观念中,只有使家业得到发展,家产有所增殖,才能算是成功者,而“只靠祖上积攒,凭遗嘱继承家业,死守老铺或靠店租、债利度世”的人,属迂腐无能之辈,被鄙为“靠牌位吃饭”和“不知天命”的人。^②在商家当中尤其崇尚“从年轻有为的25岁就孜孜不懈,在身强力壮的35岁经营积攒,在通情达理的50岁上下规模大定,60岁之前将万事托付后嗣,抽身退闲纳福”的生活方式。因此,作为一个合格的家长,必须立足于现实,脚踏实地,努力进取。

家的利益要求家长必须具备良好的品格。为了避免“父苦、子乐、孙要饭”的悲剧,在近世商家家训和近代家宪中不乏对家长行为的规定。如安田财阀创始人安田善次郎在奋斗一生筑就安田财阀家业后立下如下“家训之铭”:

主人乃一家之模范,
我勤众何怠,
我俭众何奢,

^① [美]本尼迪克特著、孙志民等译:《菊与刀》,浙江人民出版社1987年版,第48页。

^② 井原西鹤:《日本永代藏》,转引自石田一良等:《日本思想史讲座·近世II》,雄山阁出版1975年版,第157页。

我公众何私，
我诚人何伪。

从中可见家长被置于一家的典范之位置，时时、处处都要做家族成员的榜样。类似的家训规定还有很多，例如：

继承住友之户主者谓家长，勤俭处世，诚实励业，厚祭祖宗，以身率家，统督一家之全部，是家长当然之责任。（住友家家宪）

主人是一家之模范，要比他人多勤劳。（土仓家家宪）

主人要牢记，财产非己有，自己是传自祖先、达于子孙的财产的一时支配人；欲与骄乃败家之基，惠与施乃立身之源；孝敬父母，亦教子孝。（多势家家宪）

家庭的风波多生于主人的淫邪，不溺酒色则身家共全，故宜尊奉五戒。（爱知县伊藤家家宪）

主人要与雇人共同劳动。（嘉纳家家宪）

家训对包括家长在内的所有人都有约束力。在以发明清酒而闻名并发家的关西富豪鸿池家，如果家长做了违反家训的事，家人及其手下的雇员都有权予以制止。曾经有这样一时被传为美谈的典型的实例：有一天，第十代家长鸿池善右卫门（本名幸富）独自一人驾着马车到了大阪繁华商业区心斋桥。平素不大出门的他立刻被路旁店头摆设的商品所吸引，于是跳下马车，走进一家商店，把自己喜欢的商品悉数买下。一结账，共计350元，可当时他口袋里只有区区30余元。按当时的家族规定，家族成员每月只有为数不多的零花钱，即使是家长也不例外。于是商定让店家事后到鸿池府上去取。鸿池善右卫门回家后不久，店家用车载着所购商品送到鸿池府邸，并请求付款。没想到遭到账房管家的严词拒绝：“鸿池家从祖上就制定了极其严格的家法，即使是家长

买了用于游玩的商品,如果超过了每月给家长规定的额度,也决不能付款。”这时,鸿池善右卫门站在管家身后,一个劲地小声求情:“只有这一次,还是付款吧!从下个月的零花钱中扣除还不行吗?”管家丝毫不为所动,“无论如何也不行”!鸿池善右卫门毫无办法,只好眼睁睁地看着商人把送到家的东西又装上车拉了回去。^①

身居家长之位,不意味着可以“终身制”,这是家对家长的最现实的约束。作为家长,如果品行不端,或因种种原因不能胜任家长的角色,随时都有“离任”的可能。如三井家在《宗竺遗训》中就规定,无能者虽为总领(家长),也要与其断绝关系,令其出家。近代以后,也有的家族企业做出这样规定,例如:

继承家业之人,即使是总领,若不热心商卖、对父母不尽孝行,品性放纵,则在家中协商的基础上,令其改名隐居。
(大阪药材商兼墨商若狭屋家宪)

主人如果品行不端,行为不轨,或有不守家法之事时,要集中全店人员进以忠言,如若不听,则要召开家族会议,对主人予以罢免。(京都矢代仁吴服店家训)

不堪维持我一家之任者,虽嫡子亦废之,而以次子负其责并继承家业。(住友家家宪)

谨言慎行,如行为不轨不接受训诫又不知悔改,不妨废其继嗣资格。(京染之安田多七家训)

上面提到的鸿池家家长、第十代鸿池善右卫门就是一个被罢免的家长。在明治维新后,身为家长他不思进取,整日沉湎于俳句与风流之中,不仅影响了家业经营,也损害了自身的健康。鸿池家经过家族会议

^① 墨堤隐士:《日本富豪的家宪》,载《明治后期产业发达史料》第367卷,龙溪书舍1997年复刻版,第203—204页。

讨论,不得不让其隐居,并在此后制定的《鸿池家家宪》中写进了“如果蔑视家名或损伤了家产,可依据誓书之明文,废除家长之名义,并使其退身”的规定。^① 财阀住友家也要求家长不得专制独裁,在家宪中规定:“家长在处理内外重要问题之时,必须经总理事及理事询议之后处理。虽为家长,亦不能独断专行。”^②

中国的封建礼教也有关于家长品德、行为的规范,这在一些家规、家训中表现出来。但在现实生活中,这些规范往往并不能落到实处。因为伦理与法律都是维护父权的,子孙告父母,卑幼告尊长本身就是违法行为。所以,如同“天下无不是的父母”这句话所说,父亲对儿子总是正确的。比较而言,中国家长的权威在于他是父亲,而日本的父亲的权威在于他是家长。正如中根千枝所说,“日本的父亲的权威实际在于家长的权威,而非父亲本身”,家长权不过“是指一个人处于家长地位时所持的权威”。^③ 日本的家长虽被作为家的象征和祖先的化身,但至高无上的是家长权而不是家长本人。日本的家制度被称作“家的父家长制”,其原因也正在于此。

三、隐居制度论

1. 隐居起源于致仕

如上所述,日本家长权虽然强大,但不是终身的和永恒不变的。为

^① 《鸿池家宪法》,引自官本又次编:《大阪的研究·4·藏屋敷的研究·鸿池家研究》,清文堂1970年版,第703页。

^② 北原种忠:《家宪正鉴》,家宪制定会1920年版,第261—262页。

^③ 中根千枝:《〈家〉的构造》,见东京大学公开讲座《家》,东京大学出版会1976年版,第7页。

了家的延续和家业的兴旺,除了上述在道德伦理方面对家长的约束之外,还有对家长的实际的制约措施,这就是在中国所不曾有过的家长隐居制度。

隐居,曾经是中国古代士大夫阶级的一种风气,指辞官退職,偏居乡野,有的还参加耕作,自觉过一种简朴恬淡的生活。“隐”与“显”相对,隐居是士人在不满社会现实,而又无力改变现实时采取的一种消极对抗行为,即所谓“隐居以求其志,行义以达其道”。^①晋宋之际陶渊明于41岁时任彭泽县令,在官八十余日,即去官归家,自此终生不仕,后人称为“千古隐逸诗人之宗”。而日本的隐居事实上就是“让位”,即家长在上了年纪,或者有病等难以料理家业的情况下,把家长权让渡给继承人。可见,虽然同样使用“隐居”二字,但其内容却不同于中国人理解的隐居。

日本的隐居制度有一个演变过程。最初,朝廷官吏致仕退隐被称作隐居。这种隐居的意义虽与中国不尽相同,却是源自中国古代的“致仕”制度。致仕,在现代汉语中,就是“退休”之意。官吏年老退休,在中国由来已久。据史籍所载,最早可上溯到周代,当时规定“大夫七十而致事”^②,致事就是致仕,亦即“还禄位于君”,意为把官职交还给朝廷。这是中国古代官制中的一项重要内容,周代以后,历代朝廷都沿袭“大夫七十而致仕”,到唐代,已经形成了较为完善的人事行政制度。古代退休制度的实行,使官僚队伍形成新陈代谢,在一定程度上增加了统治集团的活力。

大化改新后,诸事好唐风的日本人也吸收了唐代的官吏致仕制度。元明天皇时期于713年(和铜6年)下令:

己巳制,夫郡司大少领,以终身为限,非迁代之任,而不善国司,情有爱憎,以非为是,强云致仕,夺理解却,自今以后,不

^① 《论语·季子》。

^② 《礼记·曲礼》。

得更然，若齿及纵心，气力尫弱，筋骨衰耗，神识迷乱，又久沉重病，起居不渐，发狂言无益时务，如此之类，披诉心素，归田养命，于理合听，宜具得手书，陈牒所司，待报处分，撰择替补。^①

这是见于日本正史的最早的关于官僚致仕的法令。在这以后颁布实施的《养老律令》“选叙令”中明确规定：“凡官人年七十以上听致仕”，显然这是对唐代法律的模仿。^②

在律令制时代，朝廷官吏七十而致仕已经成为制度。如中纳言、民部卿在原行平（818—893）在致天皇的辞表中写道：

臣闻，年满致仕，人臣之定节也……今臣令至七旬，位高三品……当悬车之年，负窃位之责，臣所惭矣。伏愿陛下，养臣以罢所职，优臣以赐放归，令老有所终，责得所塞。^③

除七十致仕之外，在日本史书中还多有以身体老衰之故而致仕退隐的记载。如：

大纳言文室真人大市上表：臣蒲柳向衰，桑榆方晏，并亦稍笃，垂尽无期，伏愿辞官俊义，赐老邱园，止足以送余年。^④

右大臣兼左近卫大将清原真人夏野上表请辞宿卫之职：鬓发变衰，非带兵之像……夫近卫者，禁兵所存，任要折衝，义切御侮，臣之衰迈，何可久勤？^⑤

① 《续日本纪》和铜六年五月条。

② 《唐六典》卷二，“诸职事官……年七十以上，应致仕”。

③ 《三代实录》卷五十。

④ 《续日本纪》卷三十二。

⑤ 《续日本后纪》，卷三。

有意思的是,日本人在吸收了中国的“致仕”制度以后,把它与中国士大夫中的“隐居”风气联系起来。将朝廷命官在致仕之后,退居山庄里第称为“隐居”。这种隐居与中国的隐居相比仅仅有相同的形式,即辞去官职,退居乡野,而实际上的内容却全然不同。日本的隐居并无中国那种士大夫“隐居以求其志”的消极色彩,只是官吏在辞官后的一种普通的生活方式而已。再者,中国士大夫的“隐居”不过是一种风气,而在古代日本,官僚致仕后退居乡野隐居则形成了一种制度。在史书中多有“致仕”隐居的记载。如:

天平十二年,坐兄广嗣事流于隐岐,十四年,宥罪征还,隐居嵯渊山中,不预时事,敦志释典,修行为务。^①

(嘉祥)二年二月辛卯,散位从四位上藤原朝臣长冈卒……秋七月任大和守,固辞不免,白头莅职,十三年叙四位上,秩满便隐居宇智郡山家而终矣,时年六十四。^②

正因隐居形成了制度,本来作为动词使用的“隐居”一词也渐渐具有了名词色彩,转而表示“隐居的人”。如:

辛未,敕京中高年隐居并饥病百姓等,加赈恤。^③

天德三年十二月十四日,遣殿上诸卫佐等,令计京中隐居高年等之员,为恩给云云。^④

① 《续日本纪》卷三十七,延历二年条。

② 《类聚国史》嘉祥二年条。

③ 《续日本后纪》卷九。

④ 九条师辅:《九历》,转引自穗积陈重:《隐居论》,有斐阁书房1915年版,第175页。

这两条记载中的“隐居”所指的是“隐居的人”。在近世以后,隐居的家长便被习惯称为“隐居さん”,可见“隐居”具有明显的名词化特征,这一点与中国的“隐居”有着明显区别。另外,从朝廷对“隐居者”加以赈济的做法来看,也反映了隐居的制度化的一面,这里丝毫看不出中国士大夫官场失意或不满时政而辞官的那种消极色彩。

值得注意的是,日本佛教的盛行,又促进了“隐居”的发展。古代印度有人在老衰后隐退的习俗,在佛教传入日本后,对日本也产生了一定影响。圣武天皇(701—756)在让位后,由鉴真和尚受戒,首开天皇让位(称上皇,至宇多天皇(867—931)时称法皇)之先河。此后,朝廷大臣辞官之后皈依佛门者也日渐增多,这也是日本古代官吏致仕隐居的形式之一。

2. 家长的隐居

隐居制度的形成与发展体现出外来文化与日本本国传统的融合,如同日本学者穗积陈重所言,“隐居之制创于儒道,扩于佛道,发达于武道”。^①将公家社会的官僚致仕制度导入家族制度当中,是进入幕府时代以后的事情。究其根源,是因为武家社会,弱肉强食,百般制度以兵事为本。尤其是“以族制立国”的武士要以家族集团为单位侍奉主君。家长要代表一族对幕府尽各种义务,如随主君作战,承担各种公务。如果家长又老又衰,则无法尽武者之道;如果家长品德不良,或有犯罪、违法等行为,将有损家族集团的利益和声望。为了使家长能时时以旺盛的精力和清醒的头脑统帅族人,从而使一族处于积极的运营状态,武家社会模仿原来贵族社会的官僚致仕传统,在家长因各种缘故不堪统帅一家之责任之时,便将其承担的公、私职务让给身体健壮及有能力的继承人,由继承人继续对主君履行奉公的义务。至室町幕府时期,这种制度在武家社会已经制度化。

^① 穗积陈重:《隐居论》,有斐阁书房1915年版,第112页。

武家社会的隐居主要是由于年老体衰,或因病不胜家长之职,如《贞永式目》1241年(仁治2年)11月的追加法律所言,“或及老耆,或依病患,以所领所职让与子孙,给身暇令遁世者,普通之法也”。《富樫记》记载,“宽正年间,富樫介号泰高,此人中年病身,不能上京,遂隐居,以中务大辅泰成继家督”。^①到德川幕府时期,出现了“罪科隐居”,即担任一家之长的武士因公务上的过失或犯罪而被剥夺家长权,令其让位于继承人,或者自己放弃家长权以表示谢罪,实际上是对武士的处罚形式之一。如1864年(元治元年)德川幕府派往法国的使节团使节、外国奉行池田长发在归国后,幕府以其没能完成出使任务为由,免去其公职,俸禄减半,并令其“隐居”。

武家社会的隐居年龄明显低于公家社会的“七十而致仕”。原因很简单,公家社会主要依靠知识与经验从政,老练熟达往往与年龄的增长联系在一起,即使年龄在60岁以上,身体微恙,亦不至于不堪其职。故不论中国还是日本,官吏均遵七十致仕的古礼。而对于以战争为业的武士来说,除了知识与经验,更需要有强健的体魄,年事稍高,便不堪弓马之劳,故武家社会的隐居多发生在50岁以后。但各地的规定也不尽相同,如德川时代幕府规定60岁隐居,而纪州藩规定50岁,金泽藩、会津藩规定为70岁,总的说来在50岁至60岁隐居的居多。也有的未上年纪便早早隐居,如室町幕府第八代将军足利义政37岁即把将军之职务让给儿子足利义尚,自己隐居并出家。

家长在隐居之后,在家中的地位也随之发生明显变化。过去曾经拥有的作为一家之主的所有权利随之丧失,虽然对家族事务仍有一定发言权,但毕竟已经卸任,仅仅作为家族的普通一员而存在,变成被新的家长——继承人的抚养者和对家族的依赖者。所以要服从新任家长的管辖,有的家训中甚至做出规定,“隐居之时,不可假借其子之力”。^②家长在隐居之后,在家中也不能再享有原来的待遇,要从原来居住的家

① 穗积陈重:《隐居论》,有斐阁书房1915年版,第112页。

② 第一劝业经营中心:《家训》,中经出版1979年版,第81页。

中主要的住房(日语称“母屋”)搬出,将其让给新任家长居住,自己和长子以外的其他子女另建别宅,或在院落一角再建一小屋居住。战国时代大名为居住兼防卫,均筑城郭。大名在隐居以后,要将原来居住的主城让与继承人,自己退居次郭或出城居住,仅仅依靠若干作为“隐居分”的“所领”维持隐居后的生活。一般武士家庭的家长在隐居之后也能保留一部分作为“隐居分”的财产,但是份额很有限,根据《世镜抄》所载之例,“隐居分”一般为全部财产的十分之一,如果是寡妇的话仅仅为二十分之一。^① 战国时代土佐武将长宗我部元亲制定的家法《长宗我部元亲百条》中也制定了同样的标准,即父亲的“隐居分”为十分之一,母亲的“隐居分”为二十分之一,如果父母在一起生活的话,可以按父亲的比率执行,或由父子双方商量决定。“隐居分”当然只是“一期分”,即仅供隐居者使用,隐居者死后便归还现任家长。

如前所述,明治维新后,封建家族制度被保存下来,作为维护家制度重要手段之一的隐居制度也被写进《明治民法》,隐居成为明确的以户主权的主体更迭为目的的法律行为。《明治民法》规定,户主(家长)在年老或有不得已的事由等情况下要隐居。《明治民法》还将隐居的年龄规定为年满60岁(第752条)。根据《明治民法》,隐居具有以下法律效果:隐居是仅次于户主死亡的发生家督继承的原因;隐居标志着丧失户主所有的权利与义务;隐居的同时即取得了家族成员的身分,“户主变更时,旧户主及其家族遂成为新户主的家族”(第732条),即成为新任家长统辖下的家族普通一员;一旦隐居,便失去了家长的地位,成为户主的支配对象,故隐居者虽属于新户主的尊亲属,也没有擅自废立户主的权力。经过法律的维护与推动,本来在封建社会就已经十分盛行的隐居制度,在近代以后被法制化,从而更加普及。民俗学家大间知笃三于1934年曾在茨城县多贺郡高岗村进行社会调查,发现在

^① 《世镜抄》,“隐居分所领分配之事”,转引自福尾猛市郎:《日本家族制度史概说》,吉川弘文馆1977年版,第143页。

总计 181 户中,有隐居现象的多达 76 户。^① 在一些家族企业,隐居制度更是受到重视。以三井财阀家族为例,从 1900 年到 1945 年,在三井家族各家的 29 位家长中,继承家长之职的平均年龄为 32.1 岁,平均隐居年龄为 60.6 岁。这样,三井各家家长大体上是 30 岁前后继承家长之职(有一半是因为前任家长死亡而继承),然后在位 30 多年,60 多岁隐居。^② 直到战后民主改革,这种旨在维护家长制的隐居制度才随着家制一起被废除。

3. 隐居就是家内“退休”

从上述内容可以看出,隐居在日本历史上除了指官僚致仕之外,大多数情况下指的是家长生前将家长权让渡给继承人,从家长的地位上引退。这种生前“让位”的做法一方面是对中国官僚致仕制度的吸收,同时,也体现出日本人善于在吸收外来文化过程中对其加以改造,以使其更适应本国的传统与习惯。将源自中国的官僚致仕制度导入家族当中的做法,便十足反映出日本人在吸收外来文化过程中的灵活性与现实性。

作为一家之长,因身体老衰或其他原因不再适任的时候,便放弃一家之尊的地位,以实现新旧家长的交替,这种制度完全是适应日本家制度的需要而产生的。家长隐居不能随心所欲,必须具备以下前提:第一个是年老病弱,不堪家长之任,镰仓幕府时期的《贞永式目》追加就有明确规定:对“未及老年,无指病恼”便出家隐居者要科以不忠之罪,并没收其领地,故各个历史时期均有对隐居年龄的具体规定;第二个前提

① 大间知笃三:《关于隐居》,载《年报社会学》5,岩波书店 1938 年版,第 22 页。

② 石川健次郎:《财阀的家——三井家的财产管理与同族构成员(各家家长)的特征》,载同志社大学人文科学研究所编:《日本的家》,国书刊行会 1981 年版,第 296 页。

是必须确定了有能力的继承人后方可隐居,《明治民法》所规定的隐居的条件之一就是“有完全能力的家督继承人对继承的单纯的承认”。据此可以看出,隐居并不是为了抚恤老衰者,而是出于维护家业的目的,为避免因家长老衰导致家业受到影响而形成的制度。简单说来,隐居就是家内退休。这种制度在室町幕府时期走向成熟,此后直到二战结束,始终是日本家族制度的重要内容。固然,在隐居制度实行过程中,也曾出现弊端,例如,容易使人产生偷安游惰之情,未达老龄,便贪图安逸,早早脱离家长的责任;再有,有些人在负债的情况下,不认真履行责任,甚至伪装破产,从而侵害了债权人利益;明治初期的征兵令规定免除户主兵役,有些人便钻法律的空子,自己隐居,让儿子继承户主,从而逃避兵役。面对这些不良风气,明治时期就有一些专家学者呼吁废除隐居制度。然而,正由于隐居是家制度的重要内容,只要家制度存在,隐居就有存在的必要,故隐居制度被写进《明治民法》。1915年,东京大学法学教授穗积陈重专门著书《隐居论》,书中力陈保存隐居制度的理由:^①

(1) 隐居是纯粹出于家制的原因。户主权是家制度的基础,日本的家是一个团体,故作为家长的户主有对内支配其团体,对外代表其团体的义务,这是理所当然的事情。户主之能力大而关系到一国盛衰,小而关系到一家的兴废,故当其老衰患病不能尽公私义务时退隐,代之以适任者是必要的。

(2) 隐居是有效行使户主权的保障。如果户主不堪行使户主的权利义务,将造成家团体没有统帅者,祖先的祭祀、家族的保护、家产的管理均至废弃,导致一家的衰灭。户主有为家族管理财产的道德上的义务,有对家族成员的保护扶养义务。而老耆者及重病者是无法尽这些义务、从而保全家族的。

(3) 隐居乃基于自古以来的习惯,今即使突然以法律废之,也是徒废其名,实际仍然存在,使法律归于空文。

^① 穗积陈重:《隐居论》,有斐阁书房1915年版,第701—719页。

(4) 隐居习俗也在适应社会进步,在现实中只在必要的限度内存在。隐居者数量已减少,隐居的平均年龄在上升,仅仅限于因老耆、疾病而无能力行使户主权者。

(5) 隐居是基于人性的普遍现象,即使在个人主义的社会中也不应废除。西方社会的养老金制度无非是个人主义社会的隐居制度,而领受养老金者也无非是个人主义社会的隐居者。日本的老衰者是家的隐居者,西方社会的老衰者是国家的老衰者。隐居制度是以社会道义为基础,社会对于其成员实现道义之义务的表现。

(6) 隐居是维持健全家制的必要手段,故应废其弊,而不可废其制。

穗积陈重完全是站在维护家制的立场来评价隐居制度的。尽管隐居制度是作为家制度的重要组成部分而存在的,带有浓厚的封建色彩,但是在对其进行考察时,还是不应忽视其内在的积极因素。这种积极因素集中表现在它制约了家长与家长制,把家长也置于家族整体的利益的约束之下。人至老年,气力渐衰,记忆减退,反应迟钝,难于适应新事物,这是不可抗拒的自然规律。不论是以兵马为业的武士家族,还是经商的商人家族,抑或以农为本的农民家族,都需要家长有着强健的体魄和精明的才干。如果人老体衰,势必使家业的经营受到影响。而隐居制度则使日本的家长制具备了择优汰劣的机制,让不适任者及时“退休”,代之以新人,从而使整个家业不致因为家长的老弱昏庸而受到损害。这样,对于家族的健康发展与家业的积极运营是有着积极的推动作用的。同时,隐居制是对家长“终身制”的否定,使家长制成为“任期制”,这样,有利于后辈的迅速成长。实现家族的长久延续和事业兴旺,需要家族代代成员的共同努力。如果已达老朽之境,仍不知迂腐而执著于家长的权利与地位,势必使后辈宥于家长的权威而难伸其志。而隐居制能够促进老朽者退而新锐者进,使家长权的新陈代谢处于一种良性循环之中。始终以精力旺盛、头脑清楚的人掌管家业,才能使家族充满活力。这一点,庶几可以视为日本的家族集团与家族企业发达的重要原因。

家统一尊是中国与日本家族制度的共同特征,也是封建家族运行机制的枢纽。而隐居制的存在,使日本的家长制在很大程度上受到制约。它与中国家长的终身的、至高无上的地位和人们重孝养的意识形成强烈对比。中国历史上的家长大都是自然形成的,即由家庭内部血统关系的天然尊长——祖父或父亲自然而然地成为家长,因此,家长在家庭中绝对权威的地位是终身的,直到一息尚存。由于祖父为父之父,所以,只要祖父在世,则祖父为当然的家长;若祖父不在世,父亲方可成为家长。这就是中国古代法律与礼教所规定的“盖家统一尊,祖在则祖为家长,父在则父为家长”。中国家长的权威,与其说来自他是一家之长,不如说他是子女的父亲,因此,只要他活着,就有这种权威,他就是一家的主宰。不管其人品德贤劣,才能智愚,由于他是天然的尊长——即由其辈分和年龄决定的,即使其才能与家长的角色有多大反差,也仍然是一家之长。只有当家长年老体衰,不能主持家务时,才能由他指定一人为家长,或由其授命,由家族按其意图推举一人为家长。但是一般来说,都是由辈分高且年长者担任。而这个被指定的或形式上被推举出来的家长充其量不过是个“家长代理”,只要父祖在世,家中的一些大事仍然要由他来决定。而且,由于中国封建时代存在一些累世同堂的大家庭,所以在父家长之上往往还有一个“太上家长”,犹如有的朝代在皇帝之上还有一个“太上皇”或垂帘听政的太后一样。巴金笔下《家》中的高公馆里的高老太爷就是一个典型。“太上家长”的存在将中国家长终身的权威与地位发挥得淋漓尽致。生物学角度上的作为子女的父亲与社会关系角度上的作为一家之长的双重角色使中国的家长终身具有绝对权威和至高无上的权力,这种权威与权力是高居于家族利益之上的,是没有任何制约的。故可以说,虽然中日两国历史上都存在家长制,但从实际效果上看,“任期制”的日本的隐居制要比中国家长的“终身制”在制约家长,实现家长权顺利交替,以维护家族健康发展方面具有不可忽视的积极意义。

四、孝的文明

1. 孝道的起源及其演变

孝道在中国具有久远的思想源流和牢固而广泛的社会基础,因此,它能够在中国的家族道德中占十分重要的地位,主宰着中国人数千年之久的价值观念与行为规范。最为重要的是,它由一种家族道德演变成中国传统文化的基本内容和主要政治道德规范。早在 200 多年前,曾有一位叫希博(Gibotde)的法国传教士对于中国孝道之感化的广大无边发出如下感叹:“自三千五百年前之古代以迄今日,中国人对孝道之尊重,正与斯巴达人之爱自由,罗马人之爱祖国如出一辙。……孝道于今犹为(与中国古代相同,是中国国内的)一切地位、一切阶级、任何性别、任何年龄之人的最高道德,亦对各方面具有关系,对各方面具有影响,且对各方面具有最大的势力。因之,王位亦处于孝道之下,……法庭之审判亦由孝道所指导,学问之殿堂亦由孝道所支配,无论宫廷与家庭,孝道均成为中心……一切事物均屈服于孝道之前。……孝道实为中国人的国民道德。如有一言攻击非难孝道,那即将成为(对中国全体国民)的战斗信号。中国国民将举国一致为复仇而奋起,手执干戈,虽妇孺亦为此项战斗而牺牲其生命。”^①

“身体发肤,受之父母”。一个人依托父母来到这个世界上,同时又依靠父母的养育长大成人。长大后,作为对父母的养育之恩的回报,孝敬、赡养父母乃顺理成章之事。孝道在中国是一个十分古老的话题。一个“孝”字,在中国提倡了几千年,成为中华民族处理亲子关系的重要规范。任何一种道德,能够存在并被人们自觉接受,总有它产生的必

^① 转引自桑原隲藏:《孝道》,台湾中华书局 1980 年版,第 2 页。

然性和历史的合理性,否则,仅仅依靠社会的强制,是不可能长久地发挥作用的。

中国在西周时期就已经有了明确的孝的道德观念。中国文化的特点之一是具有浓厚的血缘宗法关系,即以家族为中心,按血统远近区别嫡庶亲疏。孝的产生,基于两个基本条件。一个是基于同一血缘而产生的亲子关系;二是与此相联系的个体家庭内的权利义务关系。一般说来,同一血缘关系的人,为了得到家庭的安定和繁荣,需要相互关心、爱护,父母有责任抚养、教育子女,子女应当尊敬、照顾、赡养父母,孝的观念便由此产生。孝道的内容最初包括两部分:

第一,是对死去的祖先的孝。当时的人们又称“追孝”、“享孝”。这种孝是和祖先崇拜联系在一起的。中国有着悠久的祖先崇拜传统,商代起就“事死如事生,事亡如事存”。人们相信先祖神灵的存在,并能在冥冥中保护他们,因此,十分重视祭祀祖先的仪式,企图在祭祖活动中,与先祖的灵魂沟通,以得到他们的保佑。同时,他们应该按祖先的规定办事,继承祖先的事业。这种合道德与宗教为一的孝道,有利于宗法家族的内部团结和稳定,从而使血缘关系牢固化、神圣化。

第二,是对在世父母的孝,《尔雅·释训》云,“善父母为孝”。这种孝德,主要是指对在世父母的奉养、尊敬、服从等。《尚书·酒诰》所言“肇率车牛,远服贾,用孝养厥父母”,说的是儿子为了奉养父母而到远地去经商,以孝敬父母。对父母的孝敬直接产生于父母与子女之间的共同家庭生活、经济生活以及父母和子女之间的血缘观念与情感。关于这一点,《诗经·小雅·蓼莪》中有充分的表达和体现:

哀哀父母,
生我劬劳。

……

无父何怙,
无母何恃!

……

父兮生我，
母兮鞠我。
拊我畜我，
长我育我。
顾我复我，
出入腹我。
欲报之德，
昊天罔极！

这本是一首讽刺周幽王使“民人劳苦，孝子不得终养”的诗，但从一个侧面反映了当时人们的伦理道德观念和作者对父母的深厚情意，即为了报答父母的养育之恩，子女必须遵守孝道，奉养、遵从其父母。

西周时期的孝道包括敬仰祖宗和奉养、服从父母的双重含义，这是孝道的本义。进入春秋时期，周所建立的国家制度、家族组织都发生了急剧变化，孝的观念也随之开始发生变化。以孔子为代表的先秦儒家学派创立了以“仁”为核心的伦理思想体系，而孝道则成为这一体系中的根本。孔子说：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其仁之本与！”^①孔子一方面继承了西周时期的孝德观念，同时，又根据时代的变化，对孝道的内容及其理论根据做了一系列的创建和发挥。孔子大大发展了“善事父母”等方面的孝道的内容，他认为子女在生活上奉养父母只是孝道的最低层次，而“敬”则是孝的高级层次。孔子认为，对父母的敬是区别人与动物的标志，他说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎。”^②赡养，只是起码的要求，能养不等于孝，只有敬才是孝的精义。应该说“敬”比单纯的“养”更难，它不仅要做到使父母在物资上得到满足，更要使父母在精神上得到满足。尽孝应该是

① 《论语·学而》。

② 《论语·为政》。

“敬而不违，劳而无怨”。^① 孔子对孝的解释是：“父在观其志，父没观其行，三年无改于父之道”。^② 从“养”到“敬”，再到“无改于父之道”，经过孔子的诠释，孝道的规定越来越多，越来越严格，越来越走向高级的精神层次。

孔子不仅提出以孝治家之道，而且提出了以孝治国之道。他说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也”^③，既强调了孝行是人之品行所不可缺少的，也强调了孝行是治理国家所无可替代的。孔子生活的年代，政治急剧变革，社会动荡不安，孔子渴望社会的治理和安定局面的出现，所以“遂说《孝经》十八章，以明君臣父子之行”。孔子崇尚周王朝富有成效的统治，他认为昔日周朝之所以“天下和平，灾害不生，祸乱不作”，是因为“明王以孝治天下”。^④ 按照孔子的思想，“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官”。^⑤ 孝之所以能移为忠，除了家国一体的现实基础外，一个重要的原因就是它们都要求人们对父母、对君主，持恭顺、顺从的态度，即对于每个人而言，知孝行孝，在家就会敬顺、热爱自己的父母兄弟，人人如此，势必安分守己，家庭和睦，不生祸端；对于君主而言，使国民人人知孝，并把行孝的爱心推及到别人，推及到君主，也就自然实现了国家的祥和与安定。因此，在体现了孔子思想的《孝经》中，大部分章节都涉及到了孝与国家治理的关系，对孝的行为规范做了各个层面的阐述，尤其是在说到天子、诸侯这些一国一地的君主时，对孝的社会功能的强调就更为明显。

孔子所提倡的孝德不仅为他以后的儒家学者所继承，成为儒家所推崇的伦理道德的核心，而且受到历代统治者的重视。自汉代以后，孝

-
- ① 《论语·里仁》。
 - ② 《论语·学而》。
 - ③ 《孝经·三才章》。
 - ④ 《孝经·孝治章》。
 - ⑤ 《孝经·广扬名章》。

作为一个人品德的重要标准而被写进了正史,历代统治者均奉“以孝治天下”为金科玉律,以奖励孝道为政治之第一要谛。对于行孝之人,或与以官爵,或加以旌表,或免其租税。古代帝王大都对《孝经》表示出异乎寻常的关注,不少人亲自参与对《孝经》的注疏^①,使《孝经》成为儒家经典中历代皇帝注释最多的一“经”。

然而,随着中国封建专制主义统制的强化,孝道发生了一些重要变化,它主要体现在以下几个方面:

第一,孝道被片面化。在春秋时期,人们强调“父慈子孝”的双向性,既强调父母对子女的慈,也强调子女对父母的孝,在人们的心目中,“父子笃,兄弟睦,夫妇合,家之肥也”。^②“慈者,父母之高行也;孝者,子妇之高行也”。^③孔子也主要是从人伦情感方面论述孝道的必要性,直到南北朝时期还有人主张“父母威严而有慈,则子女畏慎而生孝矣”,“父不慈,则子不孝;兄不友,则弟不恭,夫不义,则妇不顺”,^④可见父慈与子孝、兄友与弟恭,夫义与妇顺,双方是相辅相成的,甚至把父慈、兄友、夫义作为前提条件来讲子孝、弟恭、妇顺。而后世将这种对应关系割裂开,将孝片面化,只强调子孝而不讲父慈,只强调二者之间是遵从关系,是绝对的支配和服从的关系。最具代表性的,就是西汉时期的《白虎通·三纲六纪》中,出现了“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”的“三纲”之说。“三纲”之说影响中国的社会生活、政治生活达两千年之久,从而使孝道从父慈子孝演变为子女对父母的绝对服从。父母的权威被提得越来越高,成为子女的天地。如《袁氏世范》把子女与父母的关系比做“卒伍之于将帅”,“奴婢之于雇主”。宋代以后,统治阶级更

① 如梁武帝有《孝经义疏》,梁简帝有《孝经疏》,后魏孝明帝有《孝经义》,唐玄宗有《孝经注》,清顺治帝有《孝经注》,康熙帝有《孝经衍义》,雍正帝有《孝经集注》,等等。

② 《礼记·礼运》。

③ 《管子·形势解》。

④ 《颜氏家训》。

强调父母对于子女总是绝对正确的,其极致就是“天下无不是的父母”,“父叫子亡,子不得不亡”。所以,在中国历史上,子孙晚辈通常是没有独立人权的。这是专制主义的恶性发展的结果,并非孝道本来应有之义。

第二,孝道被庸俗化。当孝被绝对化以后,对孝的强化宣传逐渐演化为愚孝观念,盲目的服从,愚昧的举动,这些低层次的道德便成了最高的美德。在历代宣扬的孝行中,姑且不说神明感应故事的虚妄不经,许多孝子典型的树立,实际上也远远背离了科学依据,超越了人的正常心理和生理的承受力。在《二十四孝》中,为满足母亲的口腹之欲,王祥卧冰数日以求鲤鱼;为了一心一意奉养母亲,郭巨将自己的亲生儿子活埋;为使老父母欢心,七十老翁老莱子故作小儿娇憨之态。这些都被当做尽孝的最高道德榜样。后来甚至出现挖肝补养、割股疗亲、尝粪断病之类的奇闻,似乎越残忍越愚昧便越能尽孝,连起码的常识、起码的人性都弃置不顾。这些令人难以接受的“孝行”,一直被作为典范而代代流传,致使不断有人效仿,也给那些难以效仿的孝子戴上了沉重的精神枷锁。这些形式上对孝的强化,实际上是一种心理的扭曲,只不过是以其残忍而邀虚名,除了愚昧之外,根本就不符合孝道养亲的本来意义。所以,蒙昧的愚孝,是孝道规范的道德关系中不平等因素的极端发展,同时也是整个封建社会蒙昧主义道德的一个组成部分。

第三,孝道被绝对化、极端化。先贤论孝,认为天、地、人间,孝大于一切、高于一切,这是从人的道德修养和以孝治家、以孝治国的重要性上讲的,而且是以“父慈”为前提的。当孝道被片面化以后,同时也被夸大成为普遍有效、绝对必然的永恒法则。受《孝经》中“孝悌之至,通于神明,光于四海,无所不通”^①观念的支配,孝被神话为“孝至于天,日月为之明;孝至于地,万物为之生;孝至于民,王道为之成”^②,其作用既被吹捧得几乎无所不能。历史上人们纷纷读《孝经》,注《孝经》,更有

① 《孝经·感应章》。

② 《太平广记》卷十五引《十二真君传》。

人仿照《孝经》体例和意旨,作《忠经》、《女孝经》等等,以期扩大孝道的功能。孝道不仅是衡量人的品德的主要标准,还成了选拔官吏的依据之一,所谓“举孝廉”即是说有了孝行就可以当官。出于《孝经》中说的“五刑之属三千,而罪莫大于不孝”,孝道又由人的道德修养演化为法律制度,不孝不仅要受到道德的谴责,也要受到法律的制裁,直至处以极刑。这些做法就是为了让人们时时刻刻奉行孝道,让子女成为家长的附庸。

孝道是维护家长权的行为规范。中国的儒家将孝作为最基本、最重要的德目之一,在中国的人伦纲常中占有十分重要的地位。中国人将孝道推崇极至,是因为它不仅是人们行为的基本准则,也是治理天下的重要手段。也就是说,在家族中贯彻孝的目的是“齐家”,将它进一步扩大,就是“治国平天下”,以孝治理天下,就能避免犯上做乱,从而达到社会秩序的稳定。显然,提倡家族制度下的孝道无异于提倡专制主义下的臣道。

2. 孝道在日本的传播

《孝经》何时传入日本已无可考,但是据成书于8世纪前期的《日本书纪》记载,应神天皇时期(公元5世纪初期),百济国王派遣“能读经典”的名为阿直歧的人到日本,皇太子遂拜其为师。后经阿直歧的推荐,更有学问的王仁被邀请到日本,皇太子又拜王仁为师,学习中国经典。《古事记》还具体说王仁将《论语》和《千字文》带到日本。在6世纪初期,又相继有数名“五经博士”到日本,同时带去一批中国典籍。《孝经》很可能随着这一时期“渡来人”^①的到来而传入日本。而孝道在日本受到重视并被提倡,还是进入律令制时代以后的事。这大概是因为当时的统治者已经在吸收中国文化的过程中逐渐理解了“移孝为

^① 特指公元4—7世纪来自朝鲜、中国并在日本定居的移民。

忠”的道理,认识到“治国安民,必以孝理,百行之本,莫先于兹”。^① 757年(日本天平宝字元年),孝谦女帝“宣令天下,家藏孝经一本,精勤诵习,备加教授”,堪称日本历史上推行孝道之至举,这一诏令是744年(唐天宝三年)唐玄宗令“天下民间家藏《孝经》一本”^②诏的翻版。令人惊异的是孝谦天皇的诏书仅比唐玄宗的诏书晚13年,可以看出当时日本学习中国可谓步步紧跟,且有推行孝道的具体做法:

第一,《孝经》被作为学问的根本,“大学”和“国学”^③这种培养封建官僚的教育机构将《孝经》作为必读书,“学令”规定:“凡经,周易、尚书、周礼、仪礼、礼记、毛诗、春秋左氏传,各为一经。孝经、论语,学者兼习之。”“学令”还进一步规定要使用孔安国、郑玄注释的《孝经》。如果“论语、孝经全不通者,皆为不第”^④,即不通晓《论语》、《孝经》者,不能任官。当时,天皇和皇室成员带头学习《孝经》,833年(日本天长十年),皇太子行“御读书始”仪式,讲习《孝经》,其后历代沿袭,成为定制。朝廷的提倡与推广,促进了《孝经》在日本的传播,在891年(日本宽平三年)编成的《日本国见在书目录》中,有关《孝经》的书竟达二十多种。983年(宋永观元年),入宋僧人裔然(938—1016)谒见宋太宗时,送上的礼物竟是在中国已经散佚的《郑注孝经》和任希古注《越王孝经》,“皆金缕红罗缥水晶为轴”^⑤,足见日本人对《孝经》是悉心珍藏的。

第二,旌表孝行。法律规定“凡孝子、顺孙、义夫、节妇志行闻于国郡者,申太政官奏闻,表其门闾,同籍悉免课役”(赋役令)。还规定国守的任务之一便是显彰管内孝子(户令)。在《续日本纪》等古代史籍

① 《续日本纪》天平宝字元年条。

② 《旧唐书》本纪第九·玄宗下。

③ 大学:律令制时代仿唐制设立的培养朝廷官吏的机构,隶属于式部省,学员来自五位以上子弟;国学:律令制下地方教育机构,学员主要是郡司子弟。

④ 《考课令》。

⑤ 《宋史·日本传》。

中,多有表彰孝行的记载,如714年(日本和铜七年),“孝养父母、友于兄弟,若有人病饥,自赍私粮,巡加看养”的大倭忌寸果安、“立性孝顺,与人无怨,尝被后母谗,不得入父家,绝无怨色,孝养弥笃”的奈良许知麻吕、“事舅姑以孝闻,夫亡之后,积年守志,自提孩稚并妾子总八人,抚养无别”的四比信纱便受到表彰,并被免除课役。^①

第三,法律惩治不孝。如前所述,设“不孝”罪列于“八虐”,构成“不孝”的主要行为是“告言祖父母、父母,祖父母、父母在别籍异财,居父母丧身自嫁娶,若作乐释服从吉,闻祖父母、父母丧匿不举哀,诈称祖父母、父母死,奸父祖妾”。对犯“不孝”罪者,要予以惩处,轻者处徒刑,重者至绞刑。

由此可见,“以孝治天下”的儒家思想已经开始对日本统治阶级的思想产生影响,但是由于直至平安时代中期,日本社会仍处于母权制向父权制过渡的时期,父权制家庭尚不成熟,人们头脑中亦无明确的家的观念和严格的父权观念,在普通人的道德观念中,往往是亲子之间的恩爱之情超过子对父母的孝的义务,孝道还没有被日本人普遍接受,并成为公认的道德标准。所以,尽管在律令制时代已经有了上述推行孝道的举措,但是基本上说还处于对《孝经》的学习、理解阶段,且主要是作为“百王之模范”,即作为皇室、贵族与官僚的行为规范而存在的。

进入幕府时代以后,随着父权家长制家族的确立,中国儒家的伦理纲常也日渐深入日本社会。幕府将军也特别重视讲习《孝经》,武家子弟一般在六七岁时,从读《孝经》开始进行启蒙教育。镰仓幕府的法律《贞永式目》制定的宗旨就是吸收儒家的“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”这一伦理教化的根本,实现“臣对君要忠,子对亲要孝,妻对夫要顺”,孝敬父母始被作为武士的道德准则。从室町时代起,武家社会家族秩序的混乱往往成为社会动乱的根源,因家族之争导致政争的事例不绝于史。严峻的现实使统治阶级更加认识到孝道对维护统治的重要。因此,在大规模的动乱之后,一方面在财产继承方面以长子继承制

^① 《续日本纪》天明天皇和铜七年条。

取代诸子分割继承制,以强化家长的统治,一方面加强了对孝道的推广。到德川时代,随着儒学的兴盛,幕府“专以忠孝立基,遂成二百年太平之业”。^①孝为百行之本这一儒家道德,已经不仅是贵族和武士的行为准则,而且普及于庶民百姓之中。幕府既在《武家诸法度》、《诸士法度》中强调武士要奉行孝道,“励忠孝,正礼法”,“有不孝之辈者,应处罪科”^②,也要求平民百姓力行孝道。从1682年开始,幕府在全国各地设立“忠孝礼”(布告牌),上书“励忠孝,夫妇兄弟诸亲类相互和睦”、“若有不忠不孝者处以重罪”之类的内容。同时,幕府、诸藩大力彰显孝行。《孝经》被大量翻刻,仿照中国宣传孝道的《二十四孝》一书而编撰的彰显日本孝子的书籍也频频出版。如浅井了意的《大倭二十四孝》(1615年出版)、藤井懒斋的《本朝孝子传》(1684年出版)等书颇为流行。《孝经》成为藩校、寺子屋等教育机构的必读书。贝原益轩的“儿童自七岁始读孝经,以教孝悌忠信礼仪廉耻”(《贝原笃信家训》)^③的主张在社会上很受推重,这一时期日本翻刻与自编的《孝经》读物,恐怕远远超过了中国本土,孝道已成为全民道德教育的根本。

德川幕府时期,经过统治阶级及御用文人的提倡和宣传,孝道更得到理论上的升华,这一点也是前所未有的。唯心主义的阳明学派学者、有“近江圣人”之称的中江藤树(1608—1648)的伦理道德观,首先是重孝道。他提出孝是“三才至德之要道,生天,生地,生人,生万物”,“孝是人根,若灭却此心,则其生如无根之草木”。中江藤树提出“全孝说”,即不仅对父母要孝,还要追溯本源,对祖先、天地、太虚尽孝。^④另一阳明学者熊泽蕃山(1619—1691),继承了中江藤树的伦理道德观,

① 会泽正志斋:《新论》,见《日本的思想家》36,明德出版社1981年版,第164页。

② 《日本思想大系·27·近世武家思想》,岩波书店1977年版,第463、454页。

③ 第一劝业经营中心编:《家训》,中经出版1979年版,第205页。

④ 中江藤树:《翁问答》,见《日本思想大系·29·中江藤树》,岩波书店1980年版,第34页。

进一步提出“天地万物皆从孝生”的观点,即把孝作为万善之源,百行之本。同时,熊泽蕃山认为儒教的“格法”(指有关身分、礼仪的规定和标准)“不合日本之水土,不中人情”,主张简化儒家尽孝的礼仪,对儒教礼法中有关葬祭、婚娶等方面之处根据时、所、位(即时势、国情、地位)予以取舍,提出最重要的是以“心法”尽孝。这些观点反映了他尽力使孝道普及化及庶民化的思想倾向。中江藤树、熊泽蕃山的学说使孝道染上宗教色彩,并使其发展成一种形而上学。日本自古以来的祖先崇拜传统在儒家思想中找到了理论依据。

明治维新之后,新的统治者在奉行“文明开化”政策的同时,并没有放弃以孝道教化民众这一手段。1868年,明治天皇在由京都到东京的“东幸”中,沿途奖励孝子、节妇、慈善家,用资总额11,370两。^①1877年,遵照昭宪皇后的旨意,根据侍讲福羽美静提供的资料,由宫内省御用挂近藤芳树编撰了《明治节孝录》,并出版发行。书中记载了日本全国二百多个孝子、节妇、忠仆、慈善家的“美言嘉行”,被称作“我国国民道德的精华”,该书也被奉为“思想善导,德性涵养上最合适的宝典”。^②后来的《大正德行录》(1925年)、《孝子德行录》(1930年)均是官方为表彰孝子贤孙节妇而编撰的道德教化书。在中、小学教育中,不仅将修身科作为重要教学科目,其教科书中充斥着仁义忠孝的内容,而且要求在学校内悬挂忠臣、义士、孝子、节妇的画像,要求学生从小就牢记“持孝行乃人伦之最大义”。1890年,以“孝父母”为首的浸透了儒家道德的十余条规范,作为臣民应遵守的德目被写进日本近代教育的总方针——《教育敕语》当中。从此,孝道被推崇极至,成为日本国民道德的核心和道德教育的基础。“克忠克孝”在此后半世纪中一直是日本国民的思想桎梏。

孝道包含着许多人类的自然心理和起码的道德准则,作为家族道德的根本曾经具有历史合理性,但是,在被绝对化之后,便成了愚昧与

① 关口裕子等:《日本家族史》,梓出版社1989年版,第193页。

② 关口裕子等:《日本家族史》,梓出版社1989年版,第193页。

盲从。孝道是中日两国传统家族道德的核心与基础,直接为家长制服务,维护家族中的不平等,根本否定子女有独立的人格。孝亲意识的培养,糅以血缘亲情,以此不断增重人们逆来顺受的心理,最终达到“移孝于君”的目的,这就使孝道远远超出家族伦理的范围。日本历史上统治阶级之所以像中国一样,极力推崇孝道,其原因就在于孝道不仅可以维持家族内的秩序,同样也可以巩固社会秩序。如果人人都养成了服从的社会习惯,就有利于国家统治。中国与日本都是以家为本位的国家,实行父权家长制统治,加上悠久的祖先崇拜传统,于是,孝道不仅仅是个人的道德,而且具有强大的社会功能,而这种功能是维系家与国都相对稳定的基础。

3. 中日孝道之同

孝道是近乎于宗教戒律的伦理观念,产生于社会对家长权利的迷信,是在中日传统家族道德中居第一位的、最基本的行为规范。所谓孝,最主要的就是“事亲之孝”,《说文解字》曰:“孝,善事父母者。从老省,从子,子承老也”。老在上而子居下,字义甚明。何为孝?如《孝经》所言:“孝子之事亲也,居则致其敬,养则致其乐,病则致其忧,丧则致其哀,祭则致其严。”^①在很多方面,中日两国孝道的内涵是相同的。

第一,赡养父母。退出生产领域的父母年老之后,子女必须尽自己的能力赡养父母,使他们度过安逸的晚年。这是“孝”的观念中最基本的内容。平时晚辈对父母的饮食起居,要精心照料,考虑备至。如遇父母有病,则更要尝药调饵,百般服侍,直至不惜自己的身体和性命。因此,在中国历史上,就出现了许多“割股疗亲”之类用摧残身体来尽孝,被立为至孝的典型。由于孝道在日本的普及已经到了德川幕府时期,时代的进步和理性的增加使日本人接受了孝道却屏弃了那些“孝子”典型的愚昧行为。但是,就像《修身儿训》中强调的那样,“尽孝养为人

^① 《孝经·纪孝行章》。

之道”^①，日本人也认为子养亲是当然之道。在父母年老或有病、隐居之后，子女必须尽自己的能力赡养父母。从德川时代起，赡养父母已成为“庶民之孝”义务中最重要的内容。尤其要求作为家督继承人的长子要与父母同居，因为他们对父母的扶养义务是与他们的家督继承权相对应的。东京小石川曾有一孝女阿仓，自幼丧父，9岁起就与母亲相依为命，靠糊灯笼扶养母亲，26岁招婿，仅3个月丈夫就病故。此后，为了赡养母亲阿仓终未再嫁，因此成为《大正德行录》表彰的典型人物之一。^②

第二，对父母的恭敬与顺从。孔子认为，仅能赡养父母不过是低层次的孝，它是出于动物之本能的一种行为，也就是说，赡养父母只是对子女最起码的要求，能养不等于孝，敬才是真正的、高层次的孝。这就是要做到时时事事持恭顺之心，小到日常出入进退讲究礼节，对父母要绝对恭敬；大到无条件地服从父母对自己的生活乃至婚姻的安排，一切按父母的意志行事。对父母的言行不得有反抗，即使受到父母的斥骂与责打，也不能表示不满。即“见父之执，不谓之进不敢进，不谓之退不敢退，不问不敢对，此孝子之行也”。^③ 这些不仅是中国孝子的规范，也是日本孝子的规范。比如，住在群馬县的山田广次是一个孝子的典型。其父不务正业，酗酒、赌博，撇下妻儿四人不顾，最终因赌博罪被判刑，服刑期满仍不思悔改。广次不因父亲“无道”而不孝，从12岁起就挑起照顾母亲、扶养弟妹的生活重担。直到他23岁的时候，父亲终于被感动，从此幡然悔悟，成为一个慈父。广次也因此“孝行”而受到政府的表彰，并被载入《大正德行录》之中。^④ 为了家的利益和为了对父母尽孝，子女要牺牲个人的幸福与欢乐。子女为生活所迫而被父母卖

① 浪本胜年等：《史料·道德教育的研究》，玉川大学出版部1991年版，第89页。

② 石井满：《日本的孝道》，春秋社1938年版，第975页。

③ 《礼记·曲礼》。

④ 石井满：《日本的孝道》，春秋社1938年版，第979页。

掉往往成为解救家的困难、对父母尽孝的美谈。曾有被卖掉的女孩子因以身侍养母亲和弟弟的“孝心奇特”行为而受到官方表彰的事例。^①在近代日本,娼妓业十分发达,其重要原因就是得益于政府的保护。“明治维新之元勋”伊藤博文是有名的“色男”(色鬼),他曾在答外国记者问时声言“不希望废除游廓(妓院)”,其理由是,即使从道德角度出发,也应该看到一些妓女的高尚目的,她们是为尽孝心才卖身的。^②可见,被父母卖身为娼,也被戴上了“尽孝”的光环。

第三,留后。“留后”是为了传宗接代,实际上只是对儿子而言的。敬养、祭祀祖先,其前提条件就是后继有人。没有儿子,就没人继承前人的事业,没有祭祀祖先的人,没有对父祖行孝的人,岂不是对父祖的最大的不孝?因此《孝经》中说“父母生之,续莫大焉”,并从此衍生了孟子倡言的“不孝有三,无后为大”一说。今人仍将之挂在口头上习惯引用,足见其影响之深广。所以千方百计要生儿子,几乎是中国古代家庭的最大心愿。为了永世不断地维持家族的荣誉与家业的繁荣,生儿育女、传宗接代就成了孝道的内容之一。人们常常可以见到子孙满堂者趾高气扬,缺子少孙者愁眉苦脸。即使在今天,只有儿子才能延续家族的观念在大多数中国人的头脑中仍是根深蒂固的。尽管日本人对血缘关系和家族延续认识不像中国人那样绝对化,以养子作继承人的大有人在,但是,孝就是延续父母与祖先的生命的观念,中国儒家“不孝有三,无后为大”的说教同样为日本人接受。繁衍子孙,使家业代代有人继承,使祖先的牌位永远有人供奉,是子女人生中的首要任务。日本有句俗语“傻瓜也知早生总领(继承人)”,老一辈训示新郎新娘尽量早生、多生孩子,以报父母之恩,直到战前为止始终是日本婚礼的重要内容。在人们的观念中,“不能将祖传之家督首尾相续,乃对先祖的不孝和子孙不繁昌之故”,^③如果某人没有具有生物性生命的后代,就是不

① 牧英正:《人身买卖》,岩波书店1971年版,第145页。

② 老唤:《日本人的背影》,百花文艺出版社1999年版,第22页。

③ 第一劝业经营中心编:《家训》,中经出版1979年版,第300页。

孝之子,就是人生的失败者,这一点与中国是一样的。结婚的根本目的是为了家族永续,故休弃没有生育能力的妻子或者纳妾,都是天经地义的事情。而且,为了传宗接代,婚外性关系不仅不会受到道德与舆论的谴责,反而会被视为是正当的,甚至是尽了一种义务。

第四,立身扬名。不仅自己尊敬父母,还要使别人、社会尊敬自己的父母,对自己的家予以认同。即通过“立身行道”,以“扬名于后世”,其目的是“以显父母”,为家长带来较之生前更辉煌的声誉和荣耀,使父母身后之名得以不朽。“扬名显亲,孝之至也”^①,这种观念驱使人们孜孜以求于光宗耀祖,这是孝的终极目标。日本与中国同样具有扬名显亲的传统。尤其是由于日本家制度的存在和根深蒂固的家业观念的存在,使得日本人更加讲求立身出世,显彰家业,显亲荣祖。中江藤树在《孝经启蒙》中指出:“吾与父母本一体而无间隔,故吾立身行道,则父母鬼神著而享之,吾名传播,则父母之名亦因以光显也。”此所谓“孝行成功尽头处”。^②日本人认为,“立身、起家、以继父母祖先之功,是为大孝行,子继父志,谓之大孝”。^③这就要求子女除了继承、维护自祖先传来的家业之外,还要通过自己的行动弘扬家名。如某人在某一领域、某一方面取得了令人瞩目的成绩,受到了社会的承认,则不仅是个人的荣誉,也是全家的荣誉,是祖先的荣誉,这就是最好的尽孝。一位日本知名的学者曾对笔者讲过他本人的亲身经历:60年代末期他考上了京都大学,这在当时被视为对父母最好的孝行。其原因,一是考上了名牌大学,使父母为此而感到自豪;二是作为国立大学的京都大学学费低廉,为此减轻了父母的经济负担,这也是“善事父母”的一个具体行动吧。

① 《晋书·王祥传》。

② 中江藤树:《日本思想大系·29·中江藤树》,岩波书店1980年版,第259页。

③ 东久世通禧:《小学校修身教科书》高等科,转引自川岛武宜:《作为意识形态的家族制度》,岩波书店1957年版,第97页。

4. 中日孝道之异

孝道传入日本并被日本人接受以后,不仅成为人们的基本行为规范,也成为统治阶级治理天下的重要手段。但是,日本人接受中国的儒家思想,并不是全面照搬,而是有选择地吸收,使之更适合本国的传统,故日本的孝道也与其故乡中国的孝道有不同之处。

孝与恩 日本的孝道主要表现为子女对长辈单方面承担的一种义务。在中国封建社会前期,往往孝、慈并举,既强调子女对父母的孝,也强调父母的慈,即所谓“父慈子孝”,“父母威严而有慈,则子女畏惧而出孝矣”。^① 在这里,慈与孝似乎是因果关系,而且父慈子孝是各自应尽的、相互独立的义务。而到中国封建社会后期,随着专制主义的强化,随着“天下无不是的父母”思想的产生,“父慈子孝”发展为片面强调子女对父母的孝,而较少强调父母的慈。这已经远远背离了孝道本来之意。日本人所接受的、并且迟至江户时代才普及的孝道并不是儒家先哲们倡导的孝道,而是被极端化、绝对化、庸俗化了的孝道。所以,日本人对孝道只接受了“子孝”而排斥了“父慈”,正如福泽谕吉所说,“世间只咎子之不孝,而不问罪于父母之不慈”。^② 日本人在接受孝道的过程中,还吸收了佛教学说中的恩的思想,对“身体发肤,受之父母”的孔子之教予以发挥和引申,大大增重了报恩的成分,强调子女对父母尽孝就是报父母的恩。也就是说,因为父母有恩于子女,所以,子女必须对父母尽孝,恩是孝的前提。这种观点在日本极为流行,朱子学派代表人物室鸠巢认为,“凡世间之人,无贵无贱,皆父母所生之人。父母乃我立身之本,不可忘之,况养育之恩比山高,比海深”,此等厚恩报不

^① 《颜氏家训》,引自陆林:《中华家训大观》,安徽人民出版社1994年版,第262页。

^② 福泽谕吉著作编委会:《福泽谕吉选集》第5卷,岩波书店1952年版,第321页。

尽,因而要“尽孝行而养之”。^①中江藤树也在《翁问答》中说:“欲明孝德,宜先思父母之恩。”“父母积慈爱,辛劳养育子女,故父母千辛万苦厚恩达于人子之一身,一发。即使如何愚痴不肖之男女,也知报一饭之恩。”^②近代以后,以孝报恩的说教更受到提倡。作为小学教育指导方针的《幼学纲要》明确写到:“天地之间,无没有父母之人。自其受胎、生诞、至于成长之后,恩爱教养之深,莫如父母。常思其恩,慎其身,竭其力以事之,尽其爱敬,子之道也。故持孝行乃人伦之最大义。”^③根据《幼学纲要》的要求,反复宣传和强调知父母恩,尽孝行报父母恩成了近代以来中小学修身科教育的重要内容。日本人从小受的教育就是“山高海深总有限,父母恩情大无边”,“父母之厚恩比山高,比海深,故为人子者,要极尽孝行”(东久世通禧编小学修身教科书)。由此,孝就是报恩的思想深入人心。

子女的孝的义务的根据,是父母对子女有恩。因为父母对子女有恩,子女就有报恩的义务,这就是日本的孝的伦理。那么,父母的恩包括哪些内容呢?最直接、最重要的就是养育之恩,生儿育女本身就是一种恩。即使父母没有给孩子多少好处,但仅凭生育之恩,子女就应全心全意为父母服务,对于儿女为父母做出的各种牺牲,父母没有报答的必要,只需享受就可以了。这就意味着一个人从呱呱坠地起,就自然地背上了巨大的债务。除了生育之恩外,父母为子女所做的一切,如养育子女成人,给儿子娶妻成家,给女儿找对象出嫁,帮子女立业,包括将家业与家产传给后代,都属于恩的范畴。对子女来说,这些都是一种债务。由于家业继承人在众兄弟中居优先的地位,也就是格外宠受到父母之

^① 室鸠巢:《六谕衍意大义》,见《日本思想大系·59·近世町人的思想》岩波书店1978年版,第367页。

^② 中江藤树:《翁问答》,《日本思想大系·29·中江藤树》,岩波书店1980年版,第34页。

^③ 汤泽雍彦编:《日本妇女问题资料继承·第5卷·家族制度》,家庭出版1976年版,第353页。

恩,所以,他要比别人更尽孝。表面看来,父母的恩与子女的孝是互为条件的,但仔细分析起来,生养子女,抚育其成人,帮其成家立业,这些只不过是父母应尽的义务,也是人类的自然的本能,世界古今皆如此。而面这种义务在日本人的家族道德中却被作为恩而刻意强调,要求人们知恩、报恩,以尽孝作为回报。对于每一个人来说,父母之恩都是与生俱来的,那么,孝也就是人们必须履行的义务,这正是家长权的基础。尽孝就是报答父母的恩,就是偿还子女必须偿还的、受之于父母的债务,这种义务是从主动偿还的立场而产生的。强调以尽孝来报恩,实际上是以更隐晦的办法强调家长权,让家族成员心甘情愿地服从家长的统治。所以,在恩的外衣包藏下的日本的孝,与赤裸裸地要求绝对服从的中国的孝相比,其作用是不尽相同的。对于中国人来说,往往是被迫与无奈,而对日本人来说,更多的是主动与自觉。

报恩就是对恩的等量偿还,日本人又称之为“义理”。父母对子女有恩,子女对父母要报恩,在这种终生的恩与孝的关系的延长线上形成了家族之内的永久性恩义关系。即本家对分家有庇护之责任,有永久的恩情,分家永远对本家有报恩即服从的义务。恩与孝的观念同样渗透到日本人的社会生活中。对于一个日本人来说,终身生活在一个“恩”的社会里。在家里是报父母之恩,要求人们孝敬父母。在社会是报老师之恩、主人之恩,要求人们以诚相待。在国家是报天皇之恩,要求人们忠君爱国。不同的场合有不同的“义理”。因此,一个人要偿还数不清的“债务”,终身都处于“义理”的约束之中。这一点对日本人的思维观念与行为方式影响甚大。即使在当今社会日本人的伦理观念中,也十分重视“恩”和“情义”。人们崇尚“感恩是修道之始,报恩是众德之揆”。^① 日本人说“我受某人之恩”,就意味着“我对某人负有义务”,就要时时处处为了“义理”而对他人、社会尽与所受之恩等量的义务。这种情况在战后日本的企业管理中表现得十分突出。企业为实现雇佣关系的稳定,对雇员提供各种保护,包括解决职工住房问题,提供

^① 北原种忠:《家宪正鉴》,家宪制定会1920年版,第123页。

医疗福利,组织各种文体活动,对职工的婚姻、生育表示祝贺等等。这些都被视为雇主及企业的恩情,职工报恩的实际行动就是全心全意为企业效力。

丧葬礼仪 中日两国孝道的不同还直接表现为两国人为亲人送终时对繁缛礼节的取舍。在中国的孝的伦理中,不仅有生前之孝,还有死后之孝,儒家历来认为儿女为父母送终是是尽孝的主要标志之一,父母死后,儿女们举办丧葬仪礼的规模以及在仪礼中的表现,都成为评价儿女尽孝与否的标准。因而,厚葬重服是中国几千年延续下来的习俗,这就是所谓“孝子之事亲也,居则致其敬,养则致其乐,病则致其忧,丧则致其哀,祭则致其严。五者备矣,然后能事亲”。^① 后两者的致哀、致严就是说父母过世后,要以哀痛的心情隆重料理丧事,在行祭祀时,要以严肃的态度来追思父母,这才称得上孝,送终与养生是一样重要的孝行。中国儒家十分重视为死者送终,在《论语》里,孔子说到人生的几件大事:“出则事公卿,入则事父兄,丧事不敢不勉。”丧事被单列为大事之一。孟子也说过,“养生者不足以当大事,惟送死可以当大事”。^② 中国古人对待死人的态度是绝不亚于对活人的,所以,在《孝经》中专设“丧亲章”。从历代所编撰的正史礼志和其他文献记载来看,儒家历来把丧礼和祭祀看成是孝道的一个十分重要的组成部分。所谓“死后之孝”主要有:

悲戚为孝。孔子说:“子之丧亲也,哭不偯,礼无容,言不文,服美不安,闻乐不乐,食旨不甘,此哀戚之情也。”^③即父母去世要表现得极为悲痛,在整个治丧期间,要施展各种表情语言和手段,捶胸顿足,号啕大哭,尽情宣泄情感,以此为自己塑造“孝子”的形象。由此演化出中国丧葬礼俗中“哭丧”这一特色,如果哪家死者在黄泉路上没有响天彻地的哭声相伴,便会被传为笑柄,其子孙也就成了不孝之人。那些为丧

① 《孝经·纪孝行章》。

② 《孟子·离娄下》。

③ 《孝经·丧亲章》。

亲过度悲哀而形销骨立以致丧生的人,通常是被视做大孝子的。这样,就给了投机钻营者提供了可乘之机,往往有些假孝子,就是在父母去世后,在容易让别人看得见的地方表现得充分一些,以博得孝名。汉代以后“举孝廉”的出台,使孝成为通往仕途的捷径,便有人不惜忍受皮肉之苦,在父母死后,把自己搞得形容枯槁,从而孝名大震,晋身官场。

厚葬重服。《孝经》对丧葬的要求也是明确的。具体说来,就是“为之棺、椁、衣、衾而举之,陈其簠簋而哀戚之。擗踊哭泣,哀以送之;卜其宅兆,而安措之;为之宗庙,以鬼享之;春秋祭祀,以时思之”。《孝经》与《仪礼》、《礼记》等其他经典共同对古代的丧葬、祭祀礼仪做出了规范,把儿女们举办丧葬仪式的规模以及在仪式中的表现,都作为评价儿女尽孝与否的标准。在这种儒家孝道丧葬观念的支配下,从周迄明清,历代都盛行厚葬,厚葬成为我国古代的主流丧葬观。中国传统的葬礼不仅程序复杂,而且不惜财力,追求排场。有的地方甚至在办丧事时长歌当哭,唱戏跳舞。林语堂先生在谈到这点时说:“我至今分辨不出葬礼与婚礼仪仗之不同,直到我看到一口棺材或一顶花轿。”^①同时父母尊长死后,子女卑幼要穿丧服,丧服的面料和缝制的质量越粗糙,就越象征服丧者与死者的关系深厚,越表示服丧者的悲伤哀痛。

守孝三年。即子女要为父母服丧三年,以表孝心。在三年之内,要表示出极度的悲哀,穿丧服,饮食粗简。要停止一切娱乐活动,包括娶妻嫁女,宴饮游乐,访亲会友,夫妻不能同居。不仅封建礼制如此严格限制,而且居丧制度被全面法制化。例如,唐律对违反居丧制度(如匿丧、居丧嫁娶、居丧生子、居丧分家产、居丧求仕、居丧宴乐等)的罪行及量刑办法,都有明确的规定,还把违反居丧之礼列为“十恶不赦”的罪状之一。这种严格的居丧制度本身是人体机能所无法忍受的,实际上是对人性的扼杀。明清法律虽对此做了一些修改,但并没有太大变化。

上面指出的几种表现形式,是因人之丧亲而过度悲伤的一种不自

^① 林语堂:《中国人》,浙江人民出版社1988年版,第53页。

觉的行为,但是因为《孝经》在形式上做了规范,也就为后人提供了可供发挥的空间。亲人去世,通过一定的仪式来寄托生者的哀思,这是对的。由汉迄清,各代都奉行慎终追远、事亡如事存的儒家孝道丧葬观,把丧葬视为人生中最重要的大事。然而,过分增重送死,认为孝莫重于丧。甚至认为送死重于养生,就走上了极端。久而久之,就助长了社会的虚浮风气。由于对服丧制度的过分重视与强调,甚至将其作为品评任务、选拔官吏的基本标准,这就必然造就出大批伪君子与沽名钓誉之徒。历代旌表的孝子中,大约有半数左右与其守丧行为的突出表现有关。^①有了孝子的名声,就有了做官的资格,甚至可以免征赋税,因此也就不难解释封建社会为什么孝子辈出了。至今在社会上仍存在着办丧事铺张浪费,讲究厚葬的陋习,说明孔孟及其儒家的主张,至今在中国仍存广泛影响。

比较起来,接受了孝道的日本人似乎更重视生前之孝。虽然也有较为复杂的丧葬仪式,但是儿女们举办丧葬仪礼的规模以及在仪礼中的表现,并没有成为评价儿女尽孝与否的标准。律令制时代日本人采用了五服制中的亲等制度,而摒弃了烦琐的丧服制度。有关丧葬礼仪,日本人也不像中国人那样繁缛且铺张,646年,孝德天皇曾颁布“薄葬令”,规定“凡王以下,及至庶民,不得营殡”,从此废除了过去筑高塚、行厚葬的旧俗。说明尽管制定律令的时候,儒学已经传入日本,但是还难以被日本人全部吸收。到江户时代,有的儒学家为了使孝道普及化及庶民化,主张简化儒家尽孝的礼仪,对儒教礼法中有关葬祭、婚娶等方面“不合日本之水土、不中人情”之处根据日本国情予以取舍,提出最重要的是以“心法”尽孝,而这些“不合日本之水土、不中人情”之处就包括丧葬礼仪中繁缛铺张的形式,可见,中日在丧葬、丧服传统上是有差异的。最主要的是日本人的服丧习惯要比中国人简单得多。

首先,日本人服丧的时间远较中国为短。中国人给父母守孝三年的习俗,到了日本就被大大缩减,变成了一年。根据《养老令·丧葬

^① 丁凌华:《中国丧服制度史》,上海人民出版社2000年版,第288页。

令》中的“服纪”条规定：

凡服纪者，为君、父母及夫、本主，一年；

祖父母、养父母，五月；

曾祖父母、外祖父母、伯叔父姑、妻、兄弟姐妹、夫之父母、嫡子，三月；

高祖父母、舅、姨、嫡母、继母、继父、同居异父兄弟姐妹、众子、嫡孙，一月；

众孙、从兄弟姐妹、兄弟子，七日。

按照上述法令，如与唐制比较，即把斩衰（三年）变为一年；将齐衰（一年）变为五月；将大功（九月）变为三月；将小功（五月）变为一月；将缌麻（三月）变为七日。两者时间差异甚大。

其次，服丧范围比中国窄。如前所述，根据“服纪亲”的规定，其服丧范围不仅远比中国的五服制窄，而且比五等亲制窄，基本上是三等亲以内的本族与四等亲以内的外姻，即同一家族共同生活、关系比较密切的子女与亲属。

第三，古代日本人在服丧时似乎没有“披麻带孝”的习俗。《隋书·倭国传》这样记载当时的丧葬习俗：“死者殓以棺槨，亲宾就尸歌舞，妻子兄弟以白布制服”，说明当时不论妻、子，还是兄弟，虽然亲等不同，但丧服相同。惟有志哀，而无“带孝”之意。这一事实从一个侧面说明孝道在律令制时代还没有广泛传播。

中日两国丧葬礼仪的区别，反映出两国孝道的差异。日本历史上只有因父母生前尽心事亲而受到表彰的孝子，而未见因为父母营丧而名垂史册的楷模。

战后以来，尽管日本成为经济大国，但孝道仍然是重要的道德准则。在日本文部省统计数理研究所于1963、1968、1973、1978年先后进行的四次有关“国民性”的调查中，其中有一项是“你认为最重要的道

德是什么”？多数被调查者的回答是“对父母的孝行”，而且其比例有逐年增多之势，1978年达70%。^①当然，这种孝行已经不是战前长期束缚人们思想的、强制子女无条件服从父母的孝道，而是剔除其封建糟粕之后，以敬养父母为核心的家庭伦理道德。在1974年日本总理府青少年对策本部以青少年为对象进行的“社会规范”的调查中，有71%的被调查者认为“在父母年事已高的情况下，子女与父母同居为好”，这一比例远远高于同时期的欧美国家。^②而同时期的中国正处于“文革”动乱时期，以阶级斗争为纲的极左思想当道，传统的东西一概受到否定，孝道再也无人敢提起。改革开放以来，商品经济大潮的冲击使拜金主义在社会上蔓延，一些人贪图个人私利，不愿赡养父母，不孝敬父母，甚至虐待父母。面对这种道德沦丧的现象，有必要对日渐淡忘了的孝道发出大声呼唤！当然，如今重提孝道，绝不是简单地向旧观念的复归，而是在更高基础上剔除不合理的愚孝，再赋予孝道以新的内涵。

5. 孝与忠

孝道包含着许多人类的自然心理和起码的道德准则，作为家族道德的根本曾经具有历史合理性。中国历代统治者和思想家之所以提倡孝道，不仅仅是为了维护家庭的稳定，更重要的是看到了孝道的社会功能。如果国民人人知孝行孝，把敬爱之心推及他人，尤其是以对待尊长的态度对待君主，也就自然有了国家的祥和稳定。如同人们所说，“忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也”（《礼记·祭统篇》），“君子之事亲孝，故忠可移于君”（《孝经·广扬名章》），“父之孝子，君之忠臣也”（《战国策·赵策》），中国历代统治者都是笃信“移孝为忠”、“移孝

^① NHK广播舆论调查所：《图说·战后舆论史》，日本广播出版协会1982年版，第115页。

^② 同时期美国为23%，西德仅为13%。NHK广播舆论调查所：《图说·战后舆论史》，日本广播出版协会1982年版，第44页。

于君”的,甚至有“求忠臣必于孝子之门”^①的说法。

孝与忠,都是以服从和维护权威作为最根本的价值准则,它们都要求在一定社会秩序中处于下一等级的人自觉的对上一等级负责,遵循其意愿,不得有任何违背的言行,这是忠孝的相同之处。在实践中,忠孝之道贯穿于人生的各个领域,忠与孝二者并无明显的界限。“夫孝,始于事亲,中于事君,终于立身”;^②“忠兴于身,着于家,成于国,其行一也”。^③因而,“在家为孝子,人朝作忠臣”,“退家则尽心于孝,进官则竭力于君”就是中国传统文化中的理想的人生道路。

然而,孝与忠,本来又是不同性质的道德观念。子孙对父祖的敬爱、尊崇、服侍曰孝,臣民对主君的敬爱、尊崇、仕奉曰忠。其区别在于孝的对象是尊辈血亲,忠的对象则是主人、国家这样的社会关系的客体。孝可移为忠,除了国是大家,家是小国这种家国一体的现实基础外,一个重要的原因就是它们都要求行为者以恭敬、顺从的态度对待行为对象。以孝道来侍奉君王,就是忠诚。可见,中国的儒家思想是以孝为根本,孝移之于国家,才产生了忠。实际上,在家与国尚未分离之前,忠是被包括在孝之中的。移孝为忠的传统的形成,便反映了家与国的分离。孝与忠的对象既然不同,那么,忠孝之道的逻辑统一往往被现实所破坏,使当事者难以做出两全的选择。例如,某人在战场上捐躯,对于主君或国家来说是尽了忠,但是按照《孝经》中“身体发肤,受之父母,不敢毁伤”的说教来判断是非,显然应归不孝之列;父母犯了罪,子女匿而不报,虽然符合“子为父隐”的孝道规范,但对于国家却是有害的行为;孝道要求子女“父母在,不远游”,终身侍候在父母左右,那么谁都足不出户,没有人外出经商、求学、做事,何来社会发展?这就是孝与忠的矛盾之处。

正因为孝是忠的起点,忠是孝推之于国家的思想理念,与孝相比是

① 《后汉书·韦彪传》。

② 《孝经·开宗明义章》。

③ 《忠经·天地神明章》。

属于第二层次的内容,这就大大抵消了历代统治者竭力提倡忠的实际效果。中国人虽然在理论上重孝也重忠,但在实际上表现出的则是“忠孝不能两全”。而且如同《孝经》所言,忠君本身又是孝的固有内容,所以,在中国历史上,虽然强调忠君,但不能与孝相比;纵使忠孝并列,在多数场合,中国人仍将孝放在首位。在孝与忠发生矛盾的时候,也多是舍忠取孝。实际上,中国古代的圣人早已给后人做了榜样。如孔子的弟子叶公设问:“吾党有直躬者,其父攘羊而子证之。”(意为“我家乡有正直的人,父亲偷羊,儿子告发了他”)这个问题涉及到王权与父权孰重孰轻,孔子的回答是“吾党之直躬者异于是,子为父隐,父为子隐,直在其中矣”(意为“我家乡正直的人不同,父为子隐瞒,子为父隐瞒,正直就在其中了”)。^①可见,孔子是主张在孝与忠相矛盾的时候,要放弃王法,从而维护孝道的崇高。孟子同样遇到过这样的难题,弟子桃应问曰:“舜为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如之何?”瞽瞍是舜的父亲,如何处理维护王权与尽孝于父母的关系,实在是一个难题。即使善辩的孟子也难于做出两全的解释,只好说:“舜视弃天下犹弃敝屣也,窃负而逃,遵海滨而处,终身欣然,乐而忘天下。”可以看出孟子的选择也是把维护孝道放在首位,在遇到守法与尽孝两难之时,应当选择尽孝,而不是守法。历史上那些声明远扬的孝子们在孝和忠之间也往往选择了孝,而把忠看做次要的。为了侍奉父母而隐居山野之间,拒绝接受君王、朝廷的征召,拒绝为国家服务,这样的行为是被社会所认可的。朝廷、君王也无可奈何,因为这是合乎伦理道德的。晋代的李密就是弃忠取孝的典型。

李密年幼时丧父,母亲改嫁。祖母把他抚养成人,李密对祖母精心服侍,颇有孝名。晋武帝闻之,下诏请他入朝做太子侍马(侍从官)。李密以祖母年高,无人奉养为由,上《陈情表》一篇。文中李密以孝道为主干,恳切陈述了自己对祖母养育之恩的报答之情:“臣无祖母,无以今日,祖母无臣,无以终余年”,“臣尽节于陛下之日长,报刘(祖母)

^① 《论语·子路》。

之日短也”。^① 晋武帝读后并没有因其推辞而怪罪他，反而表扬了他，并成全了他的终养祖母之志。李密直到为祖母守丧完毕，才到朝廷做了官。

这个例子说明，孝敬父母尊长与忠于皇帝君主是互相矛盾的。李密之所为，最好不过地反映了当尽孝与尽忠发生矛盾时中国人的价值取向。他之所以受到赞扬（《晋书》于中国正史首设“孝友传”，李密是人传之第一人），正是由于他的行为符合“求忠臣必于孝子之门”的思想。可见，在中国，忠只能是依托于孝的忠，在对孝的过分强调下，忠的观念已经被大大冲淡了。

忠孝难全与忠孝一致是中国的孝道与日本的孝道的根本区别之所在。^② 在深受儒家忠孝思想影响的日本，不仅表现出忠重于孝，而且明确提出了“忠孝一致”、“忠孝一本”的口号，并以此作为国民道德的根本。如前所述，日本父权制家庭的确立和父权观念的形成很晚，所以孝道虽较早传入日本，但真正普及是在江户时代。而进入幕府时代以后，由于武士集团是集主从关系与家族关系于一体的社会性集团，所以，武士的伦理道德虽也要求尽孝于父母，但是更强调尽忠于主人。在武士中有所谓“父子一世，夫妇二世，主从三世”的说法，即主从关系要比父子关系、夫妇关系深得多。一个武士，一经托身于主人，那么，他的祖国，他的世界，便都置身于主从关系的控制之下，为主君奉公就是他的天职。他的事亲之孝，待妻之义，爱子之慈，都必须从属于侍主之忠。若奉公有疏，就要根据其怠慢程度被削掉家名，没收领地或俸禄。此种做法如同父子间的“勘当”、“义绝”（即断绝父子关系），意味着丧失了政治、经济特权，是对不忠者的最严厉的惩罚。对于武士的忠孝道德，戴季陶曾在《日本论》中有过如下论述：“武士的责任，第一是拥护他们主人的家，第二就是拥护他们自己的家和他自己的生存”，“所以武士

^① 《晋书·孝友传》。

^② 泽柳政太郎：《孝道》，富山房1941年版，第36页。

们自己认定自己的主要目的就是‘为主家’。”^①日本人虽然接受了儒家的忠孝观念,但没有像其故乡那样,把孝作为检验人的品行的第一准则,而是把忠作为最高的道德标准。

孝就是报父母的恩,恩是孝的前提,这是日本孝道的特色。在主从伦理道德中,报恩意识同样受到重视与强调,即恩与忠是互为条件前提的。武士团的首领与武士,领主与家臣之间的主从关系是“御恩”与“奉公”的关系。所谓“御恩”,就是主人保护臣下的既得利益,对其论功行赏,委以官职,给以土地(后转为俸禄)。所谓“奉公”就是臣下对“御恩”的回报,即出生入死为主君作战,全心全意尽各种义务,可见臣下报主君之恩是忠的同义语。知恩、报恩是一个人尤其是一个武士道德的根本。江户时代儒学家贝原益轩强调要“舍身忘我侍奉主君”,因为“君之俸禄,非独养我一人,亦养父母妻子,让我使奴婢,使我终身衣服居宅器用万物不乏,享尽世间之安乐。这些皆是君之所赐,其恩大矣。侍奉主君,即舍身忘我,将我身奉献于主君”。^②《倭忠经》中把忠解释为“为人臣者,由主君而得官享禄,以其官禄扬祖先之名,荣耀至子孙。此君恩高如山,深如海,知恩报恩谓之忠”。^③对于主君之恩,臣下只有尽忠和服从的义务,强调报恩无非是强调臣下对主君的绝对忠诚,施恩与报恩是维护封建主从关系的精神纽带。近代以后,报恩的观念随着家族主义意识形态的发展而成为君臣关系的基础。日本人从小受的就是“勿忘恩”的教育,被灌输的是“大日本国自上古由琼琼杵尊^④受天命而开创至今,是万世唯一系的国君。世界万国皆无此例,故君臣恩义之深亦非万国所比。凡臣民者,须臾不可忘此恩义,而要尽忠

① 戴季陶:《日本论》,海南出版社1996年版,第42页。

② 贝原益轩:《大和俗训》,转引自家永三郎:《日本道德思想史》,岩波书店1961年版,第124页。

③ 南部立庵:《倭忠经》,转引自家永三郎:《日本道德思想史》,岩波书店1961年版,第124页。

④ 琼琼杵尊:日本神话中的天照大神之孙,由高天原降临苇原中国(古代日本的统称),并进行统治。

义之心”，“宇内万国，虽国体各异，然无无主宰之民。凡人臣者，敬其君，爱其国，勤其职，尽其分，以报其恩义，是为常道”。^① 一条备受主人宠爱的狗每天到车站迎送主人，即使在主人去世数年后仍然矢志不渝，每天去寻找主人的故事，曾经堂而皇之地出现在小学修身教科书上，成了“报恩”的范例，且还有人为“忠犬”塑像。在侵略战争中，法西斯军国主义者利用日本人感恩、报恩的传统观念，把全部的民族感情都聚集到天皇身上，发给部队将士的一支香烟、喝一口酒都被说成是受了“皇恩”。那么，勇猛作战，丧命战场就是报答和偿还皇恩，于是形成前所未有的忠君报国的战争狂热。因此，从一定意义上说，在人们头脑中根深蒂固的以报恩为前提的孝道，是战前日本人愚昧的“忠诚”的思想根源。

什么是忠？忠就是要有献身于主人的牺牲精神，这种献身要达到为自己的主君而牺牲生命的程度。在战场上，出生入死、浴血奋战直至战死沙场被人们大加称道，而苟且偷安、弃主而逃则是不忠之至，为世人所不齿。武士的牺牲精神甚至不以主人的死亡而停止。对主君的忠诚正像对祖先的祭祀一样，父母的灵魂要由子女供奉，主人的灵魂也要由他的臣下终身祭拜。甚至主人的灵魂在黄泉之下不能没有侍从，服侍他的人中总要有人与他同死。因而，在幕府时代，为主人而自杀、殉死之风颇盛，历史上曾有数千人追随主君自杀而死的事例。^② 这实际是一种殉葬，但绝不同于奴隶社会的强迫人殉，而完全是出于一种主从道义、出于愚昧的忠诚。德川家康曾决意取消自杀风俗，但在他之后，此风仍继续流行。这说明根植于武士头脑中的忠的观念的牢固，与主君生死与共不仅是一句空话。耐人寻味的是，日本的武士并非不主张

^① 《幼学纲要》，见汤泽雍彦编：《日本妇女问题资料集成·第5卷·家族制度》，家庭出版1976年版。第351—353页。

^② 1333年，新田义贞攻陷镰仓，在镰仓幕府灭亡之际，执权北条高时在东胜寺自杀，其一族家臣、武士悉随之自杀，殉难者达七千人以上。辻善之助：《日本文化史》Ⅲ，春秋社1955年版，第147页。

“孝”，但是，在对“忠”的过分凸显之下，“孝”反而退居服从于忠的地位。在中国儒家的观念中，“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”是孝道的内容之一。然而，对于日本的武士来说，为主君牺牲生命乃是绝对的义务，它与“孝”并没有矛盾，事实上，在日本历史上为了报效主君或天皇而牺牲个人或家庭的人往往更受人们赞扬。

忠就是要“从一而终”。在镰仓幕府时期，曾有个叫河田次郎的武士，杀死了对自己“数代恩顾”但背叛了幕府的主人藤原泰衡，并取其首级至幕府将军源赖朝处请赏。源赖朝则告知曰：“汝之所为，虽似有功”，但“忘谱代之恩，枭主人之首，罪已至八虐。为惩后辈，赐身于死。”^①说明“忠臣不事二君”是武士的根本道德。在幕府时代，武士的忠是主从之忠，而不是君臣之忠。作为一个武士，在他的主人之外，便不再有别的法律，他效忠的只是他的直接主人——领主、大名或幕府，而并非天皇。在承久之乱^②中，御家人都面临着是效忠天皇还是效忠将军的选择，那些追随过天皇，后又取悦于掌握幕府实权北条氏的御家人，都因“不忠”而受到诛身并被没收全部领地的惩罚。这说明，当主从关系与君臣关系发生矛盾时，主人就是最高的存在，这是幕府时代天皇沦为孤家寡人的重要原因之一。南北朝时期著名的武将高师直（？—1351）曾经明目张胆地讥讽天皇，“京城有个王，虽有若干领地，在内里院有御所，其实不过是马下的从者。如果非有王不可的话，莫如以木头雕一个，或以金属铸一个，至于活着的王还是将他流放到远方去吧”！^③这不仅是高师直一人对天皇的藐视，而且是受主从关系约束的整个武士阶层欠缺尊皇心的反映。到幕末时，随着阳明学风行日本，儒学家们逐渐觉得主从之忠的不合理，于是开始注重大义名分，强调君臣

① 《吾妻镜》卷8，文治5年9月条。

② 承久之乱：1221年，后鸟羽上皇举兵欲推翻镰仓幕府，被幕府挫败。幕府从此加强对朝廷的控制，公家的势力进一步衰落。

③ 《太平记》，转引自家永三郎：《日本道德思想史》，岩波书店1961年版，第98页。

之忠。水户藩主德川齐昭于1833年在《告志篇》中首倡“忠孝一致”。水户学派的学者藤田东湖提出“人伦无急于五伦，五伦莫重于君父，然则忠孝者名教之根本，臣子之大节，而忠之与孝异途同归。于父曰孝，于君曰忠。至于所以尽吾诚则一也”，藤田东湖进而提出“忠孝一本”的口号。^①“忠孝一致”与“忠孝一本”经过后来的倒幕维新志士的发展，成为尊王攘夷运动的理论基础。“人君养民，以继祖业。臣民忠君，以继父志。君臣一体，忠孝一致，惟吾国独然”^②，这是幕末志士吉田松阴在“土规七则”中对忠孝一致的阐述，家族伦理与君臣伦理互相渗透与融合，可谓相得益彰。至此，忠的道德已经从主从之忠转变为君臣之忠。在此思想的推动下，才有了倒幕运动与明治维新。近代以来，日本的统治阶级极力推行家族国家观，“忠孝一致”与“忠孝一本”发展成为日本国民道德的最高准则。在一系列对外侵略战争中，法西斯军国主义者将“忠孝一致”、“忠孝一本”绝对化为“忠君爱国”，就是要国民完全抛弃个人利益，抛弃私欲，无条件地、绝对地服从天皇和国家，使军国主义政权得以畅行无阻地推行侵略政策与战争政策。在“忠孝一致”、“忠君爱国”思想的毒害下，无数无辜的青年舍孝求忠，丧命战场，完成了所谓“忠孝一致”的实践。弃忠求孝与舍孝求忠，忠孝难全与忠孝一致，是两种不同的思想境界，中国人倾向于前者，日本人看重的是后者。所以，清朝末年不少中国人到日本游学时，看到满街的人手持写有“光荣战死”、“为国捐躯”、“祈战死”、“祈必胜”等字样的旗子欢送日本军人出征的情景，颇感不可思议。在中国人看来，除“祈必胜”外，其他字句颇不吉利，但这却表达了日本人希望将士为国尽力，不胜勿归的忠君爱国之情。^③ 这里，孝亲已经完全被融入忠君之中。

忠还表现在要像维护一家的利益那样维护主人的利益，与主人荣

^① 藤田东湖：《弘道馆记述义卷下》，见《日本思想大系·53·水户学》，岩波书店1978年版，第444页。

^② 引自石井满：《日本的孝道》，春秋社1938年版，第90页。

^③ 曹汝霖：《一生之回忆》，香港春秋杂志社1966年版，第34—35页。

辱与共,直至为主人复仇。德川时代著名的“赤穗四十七义士”^①就是怀着“君父之仇,不共戴天”的信念,在洗雪亡主遗恨之后,集体切腹自尽的。不仅时人称其为“忠臣”、“义士”,后人也颇引以为敬。二百多年来,在他们的墓前,时时有人馨香凭吊。长期以来,以这一事件为脚本编成的歌舞伎剧目《忠臣藏》一直是日本人喜爱的故事。相对而言,中国的儒家所推崇的复仇不是弑主之仇而是杀亲之仇,即所谓“父之仇弗与共戴天”。^② 中国历史上多有因报杀父之仇而留名的孝子,却罕见“赤穗四十七义士”那样的忠臣。

孝是家族道德的主纲,忠是政治道德的主纲,尽管二者是不同社会关系的反映,在日本却能够实现高度的统一。人们不禁要问,同样是受儒家的忠孝思想的影响,为什么中国人与日本人在忠与孝孰重孰轻的问题上表现出截然不同的态度?笔者以为,日本特殊的家族结构和社会结构是其中重要原因之一。忠是孝的延长,孝是随着传统家族制度中的父权家长制的形成而确立的。中日两国虽然都存在着父权家长制,但是,两国家族制度的不同导致了两国忠孝观念的差异。这种差异主要表现在中国的家(不论是同居共财的小家庭,还是聚族而居的宗族)都是基于父系血缘的原理形成的群体,人们最直接的服属对象就是自己的直系血缘尊长,因而产生了“以孝为本”的道德伦理。在孝道被统治者利用,作为治理天下的工具之后,人们行为准则的顺序仍然是“修身齐家治国平天下”,忠与孝相比,只能退而求其次。而日本的家主要是以居住和经济要素为中心而形成的群体。维系家的纽带最重要的不是血缘而是家业,体现出家的经济功能的重要。家的成员既包括血缘亲属,也有参与家业经营的毫无血缘关系的人。为了家的利益,家臣、

^① 赤穗四十七义士:1701年,赤穗藩藩主浅野长矩与幕府仪礼官吉良义央发生争执,浅野长矩刺伤吉良义央。幕府令浅野长矩切腹,并没收其领地。浅野长矩的家臣大石良雄等47人袭击吉良义央的宅邸,杀死其一家,为主人复仇。事后,幕府令47人全部切腹自杀。

^② 《礼记·曲礼》上。

佣人在效忠的伦理下,也能成为主人家的一员,使得日本的家带有明显的主从关系色彩。这种超血缘的家本身就是一个独特的社会集团。在这种社会集团中,人们的直接服属对象就不只是血缘尊长,还包括自己的主人。因此,忠就被突出出来。传统的家制度使日本人习惯于以家族社会的价值观念处理社会事务,人们可以轻而易举地将家族关系移植到家族以外的社会机能集团当中。例如,日本人常用“亲子”这一概念。“亲子”除了一般理解的血缘的父子关系之外,更多则用于表达社会关系:战前农村中的地主与佃农的关系可以视为“亲子”关系,资本家与工人的关系可以视为“亲子”关系,整个国家也是以天皇为家长,以国民为子女的“亲子”关系。家族的社会集团化与社会集团的家族化互为表里,这就越来越强化了人们的忠的观念,并能使忠和孝很好的结合为一体。在日本人看来,中国人往往重孝悌而轻忠顺,这是不完美的。惟有忠孝合一,才是理想的道德观。藤田东湖曾驳斥“忠孝不能两全”的观点,认为“家居养亲则不能致身于君”之说是“徒知夙夜在公之为忠,而不知扶植纲常之为大忠”。他还批评“以死殉国则不能竭力学于父母”之说是“徒知冬温夏清之为孝,而不知杀身成仁之为大孝”。^①日本之所以能提出“忠孝一致”与“忠孝一本”之类的口号,并表现出忠重于孝的特征,东京大学哲学教授井上哲次郎(1855—1944)曾从五个方面进行分析:(1)不论忠还是孝,都要出自真心,即所谓“诚”。以真心对待家长就是孝,同样,以真心对待君主就是忠。(2)把小的家族组织集中起来就是一个大的家族组织,这就是国家,家族是国家的缩小。所以,在小家族中对家长尽孝与在大家族中对主君尽忠,其性质是相同的。惟有大小之区别而已,大则言忠,小则言孝。或者把忠称作大孝,把孝称作小忠。(3)由于普通人并不能接触主君,所以,在一家之中服从家长的命令,忠实尽自己的义务就是尽孝,在尽孝的同时也就是尽忠。同样,尽忠于主君也是尽孝,为主君所做的一切也是父母的希望

^① 藤田东湖:《弘道馆记述义》卷下,见《日本思想大系·53·水户学》,岩波书店1978年版,第444页。

之所在。所以,日本的原则是忠孝不悖,如有相悖,则要舍孝取忠。因为忠大于孝,所以要舍小孝,取大孝,这就是大义名分。(4)对天皇尽忠符合父祖的意志,即忠与孝是一致发展起来的。在中国,如对清朝尽忠则违背祖先的意志,因为祖先侍奉的是明的朝廷,清朝是祖先的敌人。如果依照祖先的意志行事则是对清朝廷的不忠。而在日本,由于皇统一系,绝无这样的矛盾,日本拥有忠孝毫无矛盾的社会组织。(5)日本民族皆是天祖之末族、支裔,因此,皇室是天祖的直系,是国民的宗家。其他相同父母的子孙在各自家长之下形成一个个家族,都是分家。因此,自古以来,人们就以在家族内对自己的家长尽孝为最大的义务。如果对家长的家长追而溯之,必达于天皇。对天皇尽忠即报本之大孝。从这些道理说来,忠孝在日本能够完全一致。^①

综上所述,日本人之所以能够做到忠孝一致,有两个根本原因。第一,日本家族制度的中心思想在于延续家这一经济共同体,甚至可以根据家业的需要调整血缘的系谱传承关系。没有血缘关系的人不仅能当儿子,也能当孝子,即日本人孝敬的“亲”除指血缘父母之外,还包括出于各种需要的非血缘的社会性父母。所以,“孝”本身就已经存有“忠”的涵义。第二,家是国的扩大,国是大家,家是小国,所以忠是孝的延伸。主从关系与君臣关系是对家族关系的模拟和延续,主君的权威是家长权的扩大,事主以忠就是孝子尊亲的结果。人们对父母的自然感情被纳入阶级统治的轨道,这样,家族中的亲于关系便直接影响到政治上的主从关系与君臣关系,达到家族伦理与政治伦理的统一,即忠孝一致。即使忠孝发生矛盾也表现出忠重于孝,即以家的利益服从国家的利益。正因如此,日本人极易发动整个民族的一致行动,在需要一致对外时形成高度的团结。这就是近代日本发动的一系列对外侵略战争中,能够成功地实现全民总动员的根本原因。

^① 井上哲次郎:《国民道德概论》,三省堂1912年版,第269—273页。

第九章 男尊女卑与贤妻良母

从人类步入文明社会的门槛,到现代文明社会之前,被压迫、被奴役可以说是妇女的共同命运。但是,不同时代、不同社会、不同国家因其经济、政治、文化、风俗等各种不同因素的影响,所表现出的对妇女的压迫和奴役的程度与方式又各不相同。中国妇女在历史上长期处于被奴役的地位,这种现象至今对中国妇女的社会生活留有一定影响。而在日本历史上,直到武家社会形成之前,女性一直拥有较高的社会地位。在此之后,随着婚姻形态的变化和封建家族制度的形成,才逐渐丧失了她们昔日的辉煌。明治维新后,近代教育的普及虽然造就了大批有知识的妇女,而人们注重和社会提倡的女性形象只是“贤妻良母”,女性仍然处于受压迫的地位。这种不平等的状况直到战后才得到根本改观。

一、共同的命运

1. 中国封建社会的妇女地位

历史上出现的男女不平等,并不是从来就有的,而是历史发展到一定阶段的产物。在以性别为特征的自然分工基础上进行的原始劳动与生活,使原始社会的人与人之间形成了以平等互助为基本特征的和睦关系。这时并不存在男性对女性的性别歧视与奴役,相反,女性更多地受到人们的尊重与保护。这是因为,在人类早期的历史上,男狩猎、捕

鱼,女采集、农耕是出于自然的分工。而狩猎捕鱼活动的盲目性和偶然性与采集、农耕收获的相对可观性和稳定性,决定了女性在生产资料生产中的优势地位,人种繁衍的重要性和人类生殖的神秘性,更使女性在人类自身的再生产中独占了至高无上的地位。女性在人类生存所必须的两种基本生产——生活资料的生产 and 人类自身的生产中所占据的优势确定了女性的自然优势,进而导致了女性的社会优势,使女性成为人类童年的历史主宰。这种自然优势与社会优势又造成了全社会对女性的崇拜心理,从而使女性在精神上也占据了绝对优势。但是,随着农牧业生产劳动规模的扩大和劳动强度的增加,随着人类对生殖的逐渐了解,随着人类的婚姻形态从群婚向对偶婚的过渡,男子终于取代了女性的主宰地位,从此开启了女性漫长的苦难史。

大约在五千多年前,中国黄河、长江流域的一些民族部落就逐渐由母系氏族社会进入父系氏族社会。自夏代进入阶级社会后,历代统治阶级不断运用政治的、宗教的、法律的、意识形态的影响,为妇女身上套上一道道绳索,最终把妇女置于整个社会的最底层。

中国人由阴阳构成的二元世界观,奠定了男尊女卑的理论基础。“乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合得,而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德”^①，“乾,天也,故称之乎父。坤,地也,故称乎母”。^② 中国古人进而由男女关系推出了解释自然界和人类发生过程的世界观。而儒家学说却以此为起点,用阴阳观念论证男女观念:

君臣父子夫妇之义,皆与诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;
父为阳,子为阴;夫为阳,妻为阴。

阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合。^③

阴卑不得自专,就阳而成之,故《传》曰:阳倡阴合,男行

① 《易·系辞》。

② 《易·说卦》。

③ 董仲舒:《春秋繁露·基义》。

女随。^①

及至汉代,随着董仲舒对“三纲五常”说的完善,儒家学说中男尊女卑、夫为妻纲的基本原则得以确立。依据这一原则,封建纲常礼教对女性的价值进行了全面贬损,肆意剥夺女性在社会政治、经济、文化和日常生活各个方面的自由权力,从人格、地位和角色上制造男女之间的尊卑差别,使二者之间形成奴役与被奴役、压迫与被压迫的关系。同时,历代统治者还通过各种途径,向人们灌输夫权统治思想,使男尊女卑的观念成为人们内心的普遍意识,使妇女成为这种观念的牺牲品。中国妇女因受压迫时间长,被压迫程度重而举世闻名。这种情况主要表现在如下几个方面:

男尊女卑,生而有别 从降生开始,男女就被贴上了尊卑、贵贱的标签,享受着不同的待遇。如《诗经·小雅》中描述:

乃生男子,载寝之床,载衣之裳,载弄之璋;其泣喑喑,朱蒂斯皇,室家君王。

乃生女子,载寝之地,载衣之褐,载弄之瓦;无非无仪,惟酒食是议,无父母诒罹。^②

“弄璋”与“弄瓦”是比喻儿子的贵重与女儿的轻贱,反映出男女从小就受到不同的待遇,女子甫到人世,就注定了一生受制于男子,侍从于男子的命运。后世称生男为“弄璋”,生女为“弄瓦”,甚至嘲弄生女不生男的妇女为“瓦窑”。“弄璋”与“弄瓦”这两种做法一方面反映出男女从小所受的不同待遇,同时也反映出父母对子女的不同角色期待。对于女子,要让她们从小明确自己的身分和前途命运。正像班昭所解释的那样,女人要“明其卑弱,主下人也”,“弄之瓦砖,明其习劳,

① 班固:《白虎通·嫁娶》。

② 《诗经·小雅·斯干》。

主值勤也”。^①

人格被扭曲 女性虽然是人类生命的创造者,但自从父系制家庭确立以来,世系和财产都依父系计,婚姻的意义是“上以事宗庙,下以继后世”,于是女性就丧失了生产生命的主体感与自由感,而沦为为夫家生儿育女、传宗接代的工具。孟子的“不孝有三,无后为大”表面上说的是不娶无后是男人的责任,实际上是对女子生育“专利”权的剥夺,是对女性特有的生育功能的占有。生育的性别要受到男性社会的评判,生育的数量要受到男性社会的控制,经济的需要、家族的利益都可以主宰女性的生育,甚至女性的生育能力也成为社会评价妇女的主要标准。而对于作为人类生命生产者的妇女来说,生育本身是无足轻重的,只有生育的结果——婴儿的性别才是最重要的。这种“不孝有三,无后为大”的观念一方面彻底否定了女子生育的主体性,另一方面又把“无子”的责任全部归咎于妇女。如果没有生育延续香火的儿子,婚姻就失去了意义,就要被解除。从《大戴礼记》到清代的《大清律例》,“无子而出”的款项从第二条上升到第一条。于是,妇女不再是有尊严、有人格的主体,而仅仅是人类繁衍的机器。

自由受到限制 中国封建社会的妇女从小就受到严格的管束。妇女要以“四行”为修身的标准。所谓“四行”,按照班昭的解释,“一曰妇德,二曰妇言,三曰妇容,四曰妇功”,这四者是“女人之大德而不可乏者也”。所谓妇德,就是“幽闲贞静,守节整齐,行己有耻,动静有法”,而“不必才明绝异也”;所谓妇言,就是“择辞而说,不道恶语,时然后言,不厌于人”,而“不必辩口利辞也”;所谓妇容,就是“盥浣尘秽,服饰鲜絜,沐浴以时,身不垢辱”,而“不必颜色美丽也”;所谓妇功,就是“专心纺绩,不好戏笑,絜齐酒食,以奉宾客”,而“不必功巧过人也”。^② 在这里,妇德不是才德,而是贞节柔顺;妇言不是口利,而是慎言守礼;妇容不是美颜,而是整洁齐肃;妇功不是能巧,而是善事公婆丈夫。它要

① 班昭:《女诫》。

② 班昭:《女诫》。

求妇女屈从男权,谨守品德、辞令、仪态和家政,服务于他人。甚至平时的一举一动,都有严格的行为规范:“行莫回头,语莫掀唇,坐莫动膝,立莫摇裾,喜莫大笑,怒莫高声”。^①除了精神上和行为上的限制之外,中国妇女还要忍受肉体上的摧残——缠足。缠足,即把妇女的主要运动器官——双脚变成男人掌中玩赏的“三寸金莲”,无异于一种酷刑。裹脚过程实际上是施加在广大妇女肉体上的酷刑,故有“小脚一双,眼泪一缸”的俗语。这一“国粹”起源于五代的南唐时期,到南宋已在社会上靡然成风。很多人认为,缠足可以束其身,禁其步,敛其性。小脚成为中国封建社会女性美、女性有德的一个重要衡量标准。女子缠足目的如同《女儿经》所说:“为甚事,缠了足,不因好看如弓曲,恐她轻走出房门,千缠万裹来拘束。”它剥夺了妇女的行动自由,使她们不得不远离劳动岗位,从而加深了对男子的依赖性。如此摧残妇女的身心,在世界上绝无仅有。据社会学家李景汉 1929 年在河北省定县东亭乡村所进行的妇女缠足情况调查,在 515 家、总计 1442 人中,缠足者的比例占 63%,从年龄层次看,年龄越大,缠足者越多。

表 9—1 1929 年定县东亭乡村妇女缠足情况调查表^②

年龄组	人 数			缠足者比例 %
	天足	缠足	共计	
5—9 岁	169	0	169	0
10—14	152	9	161	5.6
15—19	120	29	149	19.5
20—24	52	77	129	59.7
25—29	24	106	130	81.5
30—34	6	97	103	94.1
35—39	6	103	109	94.5
40 岁以上	4	488	492	99.2
全体平均	533	909	1442	63.0

① 宋若莘、宋若昭:《女论语》。

② 李景汉:《定县社会概况调查》(重印本),中国人民大学出版社 1986 年版,第 281 页。

女子无学与奴化教育 在封建时代,中国男子有受文化教育的权力,可以通过科举考试实现“学而优则仕”,而女子教育历来不受重视。封建礼教对妇女的要求是从属,即“在家从父,既嫁从夫,夫死从子”,从属也就不必有才,有了才反而会不安分。因此,妇女根本没有学习知识的必要,“女子无才便是德”、“妇人识字多海淫”一直是封建社会评价女性的道德标准,是女性的文化价值定向。在历史上,“女德”(即恪守妇道、贞节柔顺)远远重于女才。班昭在《女诫》中所说的“妇德,不必才明绝异也”,就是说女子不必读书明智。于是,社会和舆论所推崇的不是恪守妇道的节妇,就是视贞洁为生命的烈女。也有主张妇女应该识字的,不过要有限度,即能持家足矣,多了反倒是麻烦。如明代的《温氏母训》中就讲:“妇女只许粗识柴米鱼肉数百字,多识,无益而有损也。”清代内阁学士靳辅也在教育家人子孙的《庭训》中说:“女子通文识字而能明大义者,固为贤德,然不可多得。其他便喜看曲本小说,挑动邪心,甚至舞文弄法,做出无耻丑事,反不如不识字,守拙安分之为愈也。”^①于是,在旧中国,不要说绝大多数劳动妇女是目不识丁的文盲,就是很多富贵人家的女子也不识字。《红楼梦》中那位“机关算尽太聪明”的凤姐也识不了几个字。当然,中国封建社会并不是绝对排斥女子教育,在贵族家庭和书香门第,女孩子也要读书写字。但如同常熟《蒋氏家训》所言:“女子但令识字,教之孝行礼节,不必多读书。”^②也就是说,即使读书,也只能读些以“三从”、“四德”为内容的女教书籍。中国女教崇尚儒学,以伦理纲常为基本要求,以礼为最高目标。自西汉刘向始作《列女传》以后,《女诫》、《女孝经》、《女论语》、《女范捷录》等纷纷出笼。若论女教书内容之广泛,数量之庞大,要求之苛刻,中国堪称世界之最。而这种女子教育并不是让女性认识社会,进而改造社会,

^① 徐梓编注:《家训——父祖的叮咛》,中央民族大学出版社1996年版,第333页。

^② 徐梓编注:《家训——父祖的叮咛》,中央民族大学出版社1996年版,第327页。

而是让她们知妇礼,懂妇道,以便自觉践行“三从四德”。应该说如此奴化教育较之愚民政策更高明、更有效。

在家庭与社会生活中的不平等 自从父系制确立以来,男强女弱、男外女内、男尊女卑是中国古代的两性角色观念。“三从四德”的封建礼教和维护父权与夫权的法律将妇女置于无权的地位。女子被视为家庭的附赘,是人格低下的卑弱者。女子无权表现在各个方面。比如,女子事实上的无名。先秦女子是没有名的。她们或以字配姓(即“以其行次而称之”,例如孟姜、仲子、权姬,意即姜家的大女儿,子家的二女儿,姬家的三姑娘),或以姓系于夫氏。后来虽然有了正式名字,但通常并不使用。不论嫁与谁,都在她的姓之前冠以夫姓,成了陈妻、刘母、徐王氏了。这种习惯在中国一直持续到近代。就连蔡文姬这样的一位杰出女性,在《后汉书》的“列女传”中连名字都不记载,只有“董祀妻”。女子无名,妻随夫姓,说明女儿与家庭,妻子与丈夫都是从属关系。再比如,在婚姻关系中,男人可以再娶、纳妾,女人则要从一而终,即“夫有再娶之义,妇无二适之文”。这种观念是对中国妇女精神的最大摧残,自汉代班昭的《女诫》之后,贞节观逐步得到社会舆论的强化。至宋代,理学家程颐的“饿死事极小,失节事极大”成了至理名言,贞节观被推向极端。无数节妇烈女为此付出了血的代价,成为封建礼教“以礼杀人”的牺牲品。又如,女子完全没有财产所有权、继承权和支配权。无论是西周的井田制,还是后来有些朝代实行的均田制,都规定了分田只能以男子为对象,而把女子排除在外。在家庭中,男性家长对财产有完全的所有权和绝对的支配权。女人在家里是不能存有私财的,出嫁前,“父母存……,不有私财”,出嫁后,更要做到“子妇无私货,无私蓄,无私器,不敢私假,不敢私与”^①,就连别人的赏赐,娘家的馈赠,也得交丈夫支配,可见妇女在经济生活中无任何权利可言。妇女在家庭中的无权,导致在社会上的无权,被完全排斥在社会政治生活之外,不得干政是封建礼教的重要内容之一,甚至连皇后也是如此。在历

^① 《礼记·内则》。

史上,皇后干政、皇太后听政都被视为不正常现象,因此,像吕后、武则天、西太后等掌握过大权的女性统治者都受到格外的贬低。

中国封建社会是大男子主义的社会,女子只是从属于男子的。从汉代开始,妇女的地位日益下降,特别是宋代以后,男女不平等越来越严重,至明清时期最甚。柔顺成为中国妇女的最大美德,甚至到了现代社会,当妇女已经有了独立性与自主性以后,几千年的积弱仍使得不少妇女甘受男人的压迫而不敢反抗。

2. 日本妇女从辉煌走向沦丧

中国妇女的地位较早地沦落了,日本妇女仍在创造着她们的历史辉煌。

在日本历史上,男女社会地位和夫妇关系的重心是随着婚姻和家庭形态的演变而变化的。与世界上许多国家和民族一样,大和民族最初生活在母权制社会。但是在进入阶级社会之后,由于妇女一直是生产活动中的主力,加上在长期存在的招赘婚的婚姻形态下,子女由母亲抚养,家政由妻子掌管,妻子是家庭的中心。在现存古代文书中发现,10世纪之前,日本的女性中很多人叫“刀自”、“刀自卖”,意为“家政的掌管者”,这就必然造就了古代日本女性较高的社会地位。使男性确定其在物质资料的生产、分配、消费等各个环节中的主导地位在时间上大晚于中国,女子也没有沦为按男子的意愿、需要进行生产的活的工具。

古代社会日本妇女拥有较高的社会地位,表现在以下几方面:

首先,中国儒家“三从”、“七出”的思想虽早已传入日本,却没有立即得到全面贯彻,女性仍然在较长的时间内受到社会的尊重。即使到了武士称雄的幕府时代初期,贱视妇女的观念已经产生,但是男尊女卑的观念并未发展到极致,妇女的地位也没有一落千丈。在人们心目中,“夫妇乃人伦之大纲,父子兄弟由此所生”^①,在镰仓幕府法律《贞永式

^① 《吾妻镜》宝治2年7月10日条。

日》中,尚在亲权的概念上将父母并称,即父母均为亲权人。幕府的法律也承认在父亲去世后,由母亲担任家长或由寡妻代替亡夫担任御家人,这些事实说明人们还能较为正确地认识妇女,正确地认识夫妇关系。

其次,在日本古代社会,由于妇女一直是生产活动中的主力,加上日本自古以来的原始平等思想,使妇女在经济上与男子有较为平等的权利,尤其是有稳定的财产权,如女性可通过劳动获得财产;通过垦荒获得土地私有权;在财产继承方面,女儿也有与男子同样的分割继承财产的权利;女性在娘家得到的财产,婚后并不归丈夫管辖,其所有权、处分权仍在女性本人,甚至到了镰仓时代,女子能继承的份额仍相当于次子的一半;妻子也有权继承丈夫的一定份额的遗产。据福尾猛市郎的考证,在现存的镰仓时代庶民阶层的有关土地、房产的买卖文书当中,有30%的买主与卖主是妇女。^① 财产所有权的拥有,从根本上保证了妇女的权益。

第三,古代日本妇女对社会、文化做出了突出贡献。日本有一句歌颂女性的名言:“元始,女性是太阳”。古代日本女性用自己的聪明才智和辛勤劳动赢得了社会的尊重,尤其有两件事情值得称道。

第一件是妇女在政坛上的出色表现。从公元6世纪末至8世纪初,先后有六位、八代女帝秉政,她们是推古、皇极(重祚齐明)、持统、元明、元正、孝谦(重祚称德)。不仅第一位女帝推古天皇(在位592—628)即位的时间要早于中国的“大周皇帝”武则天(在位690—705)和朝鲜新罗的善德女王(在位632—646),而且女帝人数之多在世界史上亦属罕见。这几位女帝掌权的时间正值大化改新前后吸收隋唐文化的重要时期,她们在位期间在内政、外交和文化方面颇有建树,在中央集权制封建国家的建立方面功绩卓著,因而这段历史时期被称为“女帝的世纪”,这是日本女性在政治上表现最为杰出的时代。在镰仓幕府时期,又出现了一名政坛女杰,这就是武家政权的创立者源赖朝的妻子

^① 福尾猛市郎:《日本家族制度史概说》,吉川弘文馆1977年版,第90页。

北条政子(1157—1225)。北条政子与流亡中的源赖朝私定终身(这一点也从一个侧面反映出妇女在当时还存在一定程度的婚姻自主权),后来又协助源赖朝建立镰仓幕府。在源赖朝死后,继而操纵幕政,在困难的环境中巩固了幕府统治,北条政子也因其出色的才能被称为“尼姑将军”(源赖朝死后,北条政子削发为尼)。与中国历史上当政的女子往往被唾为窃国之贼相比,日本历史上的这些杰出女性是人们赞美、讴歌的对象,是日本妇女的骄傲,丝毫没有被贬损的色彩。这些正是女性具有较高社会地位的最好证明。

第二件是平安时代贵族女子对日本文化发展的突出贡献。在当时的贵族社会,不论男女都要学习文化,从小接受文化教育的传统造就了许多才华横溢的女性,涌现出道纲母、清少纳言、赤染卫门、和泉式部、紫式部等许多著名的女作家。她们几乎横扫当时的文学领域,从《蜻蛉日记》、《和泉式部日记》、《紫式部日记》、《更级日记》,到作为日本古典文学代表作的《源氏物语》、《枕草子》等,几乎全部出自女性作家之手。尤其是紫式部的《源氏物语》,把日本古典文学创作推到顶峰。尤其值得提出的是,假名这一日本独特的文字正是由女性创造并发展起来的。

女性统治的被推翻,或迟或早发生在世界上绝大多数国家与民族的历史上。私有制的出现,要求妇女保持贞节,以为丈夫生出纯正血统的财产继承人。随着生产力的发展,妇女逐渐被排除于生产劳动之外,沦为家庭的奴隶和生儿育女的工具。这些是人类发展史上的共同规律。此外,日本妇女地位的沦落,还有日本社会内部的具体原因。第一个原因是婚姻形态的变化,直接导致了日本妇女地位的下降。自武家社会形成之后,曾经在日本历史上长期存在的招婿婚这种婚姻形态逐渐走向没落,并被嫁娶婚所取代。从招婿婚到嫁娶婚,不仅是民俗习惯的变化,更重要的意义在于嫁娶婚的形成,是父权制对母权制的彻底否定,使女性在婚姻关系中由主导变为从属。第二个原因是日本的家制度将妇女置于无权的地位。自战国时代起,以家业为核心、以家督继承制为基础、实行家长制统治的家制度逐渐形成,到了江户时代,家制度

成为幕藩统治的支柱之一。在这种制度下,人们重视的是家族整体的利益,为了家业的延续,弃诸子分割继承制,实行严格的一子继承制。长子以外的人,即使是男子都不能染指家业与家产,女子更被完全排斥在外。家制度的产生与确立加速了日本妇女的沦落,到江户时代,日本妇女昔日的辉煌已消失得无影无踪。日本妇女地位的沦丧主要表现在以下几个方面:

首先,在婚姻关系中的男女不平等。在家制度下,人的再生产即生育的职能是家的第一位的基本职能。男女婚配、建立家庭的主要目的在于取得子嗣,延续家族的世系。家是人们赖以生存的基础,延续家业,祭祀祖先,生儿育女便成为婚姻的最高目的,尤其是妇女的首要任务。她们结婚后,被作为繁衍后代的工具,女人被称作“借腹之物”,成了一架生殖机器。于是,丈夫休弃不能生子的妻子,为生子而纳妾,一夫多妻都成为天经地义的事情。在封建家族制度达到顶峰的德川时代,上至幕府将军,下至庶民百姓,蓄妾之风盛行。如丰臣秀吉在给养子秀次的信中写道,“御妻之事,将其置于宅第之内,虽五人十人也不觉其苦”。^① 将军德川家康的妾仅仅知名的就不下 15 人,他还在遗训中要求人们遵守“天子十二妃,诸侯八嫔,大夫五媵,士二妾,以下是匹夫”的礼教。一些文人学者更是公开维护一夫多妻制,如儒学会泽正志斋鼓吹“男女之道亦如亿兆臣民事一君。一家一夫而有妻有妾,众女共事一男,天地之道也”,“娶妻之事乃重祖先之后、子孙不绝之义也。随天地之道,蓄妻妾,广继嗣,圣贤之教也”。^② 有些人甚至嘲笑西洋人是畜生,因为他们实行一夫一妻制,即使妻子不生子也不纳妾。被作为领主楷模的“名君”上杉鹰山(1751—1822)在自己的孙女结婚时,将“男子娶妻是为了传宗接代,所以,丈夫无论纳多少妾都不能嫉妒”,“如有比自己好的女人就推荐给丈夫”当做“为妻之道”告诫孙女遵守。当时的社会上流行着“女人和席子,都是新的好”,“女人和衣服一样,

^① 引自高群逸枝:《日本婚姻史》,至文堂 1990 年版,第 238 页。

^② 会泽正志斋:《新论·迪彝篇》,岩波书店 1969 年版,第 275 页。

可以随便换”这样的说法。丈夫可以随意纳妾,寻花问柳,而妻子必须保持贞节,这就是封建家族制度下人们奉行的双重道德标准,而且被社会所承认。连幕末倒幕维新志士中,也有不少人崇尚“醉枕美人膝,醒握天下权”的生活方式。日本社会长期存在的纳妾陋习在明治维新后仍存在了很长时间,迟至1880年才在社会舆论、尤其是启蒙思想家的强烈批评下被废除,而且实行得很不彻底。比如日本的最高统治者明治天皇即在皇后外有多名“侧室”,其继承人大正天皇便是“侧室”所生。许多标榜文明开化、在欧化洋风熏陶之下成长起来的政治家们也对婚外之情津津乐道,很不符合他们极力倡导的近代文明国家的形象。曾任数届内阁总理、被誉为“维新之元勋”的伊藤博文在生活上放荡不羁。自由民权运动家岸田俊子(1863—1901)批评他“把女人当做团扇,天热了,便拿起身旁的团扇来扇,不久天凉了,便将团扇扔在什么地方忘记了。后来,天气又热了,他不去再找原来丢掉的团扇,而是顺手摸到身边的团扇扇起来”,^①当日俄战争后东京的民众举行反对对俄媾和的活动,放火烧毁官方报社和警察局派出所的时候,首相桂太郎却依然在军队的护送下,堂而皇之地出入小妾的住宅。

其次,女性不论在法律上还是在道义上都没有离婚的权力。在离婚问题上,男子独断专行,拥有对妻子的“七去”权。“七去”本是中国封建婚姻制度下男子单方面休弃妻子的理由,日本人几乎原封不动地加以继承,每一条都反映出男女不平等。所谓“七去”,即“一、不顺舅姑之妇须去之;二、无子之妇须去之;三、淫乱则去之;四、过吝嗇则去之;五、有癩病等恶疾则去之;六、多言不慎,过酿物议,不见容于亲戚,紊乱家规者则去之;七、有盗物之心者则去之”。在江户时代,“七去”被作为“圣人之教”。在这七条理由中,惟有最后一条涉及到女子本人的道德行为,其他六条都是为男人及男人一方家庭的利益盘算的。这实际是给丈夫以无限的权利,可以用任何借口休弃妻子。江户时代

^① 诸泽洋子(音译):《女性的历史》下,未来社1972年版,第17页。

男子休妻极为简单,只要写上一纸休书,就算结束了夫妻关系。如果作丈夫的不会写字,便只须在纸上划三行半的直道道,妻子——这个对于妇女来说生命攸关的地位就轻而易举地被抹掉了,因此“三行半”便成了休书的代名词。而就妇女而言,不论在婆家境遇如何,都必须履行与丈夫同居的义务,对于离婚是连想也不能想的。当妻子因种种原因离家不归时,丈夫有权对女方娘家提起诉讼,娘家必须将女儿送回夫家,还要被科以罚款。在这些不合理的制度下,惟一能使妇女得到解脱的是逃到寺庙寻求保护,经确认实属不堪丈夫虐待而要求离婚的,便被寺庙收留下来,由寺方出面召集丈夫及妻子的父母、媒人进行谈判。如果丈夫同意离婚并写出休书,女子即可随父母回家。如果丈夫执意不写休书,妻子则必须在寺内当3年尼姑,才算自然结束夫妻关系。妇女为达到离婚的目的,要付出很大的代价。想逃进寺庙实际并非易事,往往在未进寺庙前便被抓回。3年的苦行生活,也是对妇女精神的极大摧残。按照寺院的规定,入寺者要自带粮食,一般贫苦人家的女子多负担不起,所以必须在寺内从事各种劳动。当时人们称这种接纳要求离婚妇女的寺庙为“缘切寺”(意为“离婚寺”),以相模国(今神奈川县)镰仓郡的东庆寺和上野国(今群馬县)新田郡的满德寺最为有名。尽管寺内生活非常艰苦,但妇女们仍将“缘切寺”视为摆脱丈夫压迫的惟一救星,要求入寺离婚的人很多。据专门研究“缘切寺”的井上禅定推测,在江户时代后期的150年间,仅逃进东庆寺的妇女就超过2000人。^①明治维新后,尽管《明治民法》规定“双方在协议基础上才能离婚”,改变了封建社会中男子专擅离婚权的状况,但同时又在离婚理由上做出极不利于妇女的规定:如果妻子与人通奸,丈夫便可以提出离婚;而丈夫在犯奸淫罪、并被判刑的情况下,妻子才能提出离婚,说明在离婚权上男女仍然有别,这是极其不平等的。

^① 转引自高木侃:《三行半与缘切寺——重新认识江户时代的离婚》,讲谈社1992年版,第166页。

第三,妇女成为政治斗争的牺牲品,这主要从妇女在婚姻关系中的角色反映出来。婚姻是组成家庭的前提,男女结合建立家庭,成为社会的一个组成部分,并负担起一定的社会职能,因此,婚姻是家庭的始源。但是自从家制度形成之后,访妻婚、招赘婚时期婚姻的自由、浪漫色彩便一扫而光,婚姻成了把祖先开创的家延续下去的一种必要手段,而不意味着新的家庭的建立。尤其是在近七百年的武家社会中,大部分时间战乱不断,在以族与家为核心的各个武士集团内部,往往互结同盟,又屡屡分裂,再重新组合。在这一过程中,婚姻成了“借新的联姻来扩大自己势力的机会”^①,往往被作为武力的补充。在群雄割据、弱肉强食的形势下,武士大名纷纷以儿女婚姻作为扩展势力或遏制对手的手段,把婚姻关系作为同盟和议的副产物,互结同盟的时候,必伴有婚姻;结婚的时候,必进行和谈。^②据说战国武将之间的婚姻十有八九是这种“政略婚姻”。如,甲斐大名武田信玄与信浓国的諏访赖重是多年的对头,屡屡会盟不见效果,便将自己的妹妹嫁给赖重,从而达到了目的。再如,德川家康的嫡子信康与织田信长的女儿结婚时都是年仅9岁的孩子,他们的婚姻不过是德川家康与织田信长的同盟之证^③,或曰一种人质。织田信长除把女儿嫁给德川家康之子之外,还把妹妹阿市嫁给近江大名浅井长政。待灭掉浅井长政后,织田杀掉妹妹和浅井长政所生的长子,又将已生有五个子女的妹妹嫁给部将柴田胜家。后来,在柴田胜家兵败丰臣秀吉时,其妹与柴田胜家双双自杀。“政略婚姻”完全是武家之间(大名领国实际上也是一种扩大的家)的一种政治交易,不惜牺牲子女、姐妹的情感,乃至青春、生命,其中最大的受害者就是女性。在这种婚姻中,她们的作用仅仅是一种工具,是实现媾和、结盟的筹码,可以被人任意使用。在充满强权与血火交融的战争和争夺中,以

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1972年版,第74页。

② 大塚久:《政略结婚与武将的家庭》,雄山阁1929年版,第11页。

③ 1561年,德川家康(当时称松平元康)宣布与织田信长议和,并会盟于尾张国的清洲城,史称“清洲会盟”。

毫无反抗能力的妇女维系某种力量的平衡,不过是一种自欺欺人的权宜之计。联姻双方家族利益不一致或盟约破裂,或战争中双方势力的消长,都可能造成婚姻当事人悲惨的结局,妇女注定是“政略婚姻”的牺牲品。与中国历史上强烈的重男轻女倾向相比,在日本历史上的许多时候,人们甚至希望多生女孩。比如平安时代的中小贵族就是如此,他们希望多生女孩,以便与天皇或贵族联姻,换得荣华富贵。而在武家社会内,尤其是幕府时代后期,武士大名更希望生女孩,以在争权夺势中有更多的筹码。希望生女,表面上看似乎是对妇女的重视,而事实正相反,无形中妇女已经沦为男性的奴隶,成为政治斗争中的工具。在“政略婚姻”中,女性的意志被完全扼杀,这是女性形象被贬损的一个特殊的表现。

3. 儒家女教对日本的影响

造成日本妇女的地位从辉煌走向衰落,除了上述婚姻形态的变化、家制度的影响等原因外,中国儒家女性观的影响也是极其重要的因素。

中国儒家的典籍早在大和时代就已传入日本。在律令时代,日本模仿中国的法律,制定了有关礼婚、“七出”、夫妇同财等方面的法律条文。朝廷还要求地方官要随时奏闻“孝子”、“贞妇”,以行表彰。这些做法表明,儒家男尊女卑的道德观念已经传入日本。但是,在当时母权制残余较强、招婿婚盛行的社会条件下,以父权和夫权为中心的儒家女性观并没有广泛的市场。进入幕府时代,尤其是在14世纪以后,随着封建秩序的巩固和嫁娶婚的发展,儒家女性观的核心——“三从四德”才逐渐成为日本妇女的行为准则。江户时代是日本儒学发展的顶峰,也是妇女受压迫最重的时期。

儒家女教对日本的影响主要通过形形色色的女训表现出来的。根据文献的记载,中国的女训在9世纪末就已传入日本。但是,以维系男性统治,强调对丈夫和夫家的服从为基本内容的儒家女训并不适应当时日本的社会状况,因而未能迅速普及。从镰仓时代开始,出现了日本

人自己编纂的女训、庭训之类的女性修身书,如镰仓时代阿佛尼的《乳母之文》,室町时代初期的《乳母草子》(作者不详),室町时代后期有《身之遗物》。不过,江户时代之前的女训不仅数量少,而且不像后来那样极力倡导妇女对男人的从属,有的女训反而强调女性的自主性。如《乳母草子》中就讲:“对谁都不能过于亲近、轻信,对男人也不例外”,“虽然可以听别人的,但是不能把心交给任何人。做事可以适当地告诉别人,也可以听别人的意见,但要用心判断善恶。”^①由于最初致力于吸收朱子学的是禅宗的僧侣,儒家学说被置于禅宗附庸的地位,所以江户时代以前,尽管贱视妇女的思想已经产生,但并非完全是儒家思想,有些则是佛教中的思想。如有所谓“女子成佛”论。最初在天台宗、真言宗中都主张女子有“五障”^②,所以不能成佛的说法。13世纪以后,日莲(1222—1282)开创法华宗,提出“女子成佛说”,即女子服从丈夫,依赖丈夫的功德就可以成佛,女子要成佛,就“不仅今世,而且来世都要依赖丈夫”。室町初期的《世镜抄》中,强调“贤女”的形象应该是“纵使丈夫在京、在战场、在郡里,常年不在家,也要不忘先祖的祭日,祈神拜佛保佑夫之家业,不近男子,不让坏女人上门,不梳妆打扮”^③,这些与“女子成佛说”如出一辙。

进入江户时代,由于主张修身齐家治国和大义名分的儒家思想更适合幕府的统治,幕府遂尊崇儒学,使儒学成为准官学。在武家、商家纷纷制定家训家规以齐家自律的同时,用以规戒女性的女训也突然间发达起来。中国儒家的女训书以最快的速度传入日本,并广泛传播。如被认为《女四书》最初版本的《闺阁女四书集注》是在1624年(天启四年)出版的,而在日本出现《女四书》的翻印本是1656年(日本明历二年),其间只有32年之隔,可见日本人对中国女训吸收之迅速。江

① 井上清:《日本女性史》,三一书房1956年版,第96页。

② 五障:佛教用语,即女人具有五种“障碍”,故不能成为梵天王、帝释天、魔王、轮转圣王、佛。

③ 转引自家永三郎:《日本道德思想史》,岩波书店1961年版,第108页。

户时代初期的女训主要有两种形式：一种是把中国女训书原封不动地标以假名，或在保留原文的同时，加以日文的解说，实际上是对中国女训书的直接和译。如北村季吟的《假名列女传》、中江藤树的《鉴草》、熊泽蕃山的《女子训》等都属此类。另一种是模仿中国女训的内容和体例，以本国的事例为素材，如黑泽弘忠的《本朝列女传》和浅井了意的《本朝女鉴》就是模仿中国的《列女传》而编撰的。成书于元禄年间（1688—1704）的《唐锦》（作者成濑维佐子）内容全面，由女则五卷、装束抄一卷（女官的装束及四季应时之样式）、姿见一卷（中国的贤妃）、写绘一卷（本朝之贞女）、古教训一卷（学习之道）、柳樱集四卷（拾遗）组成。其中最基本的部分是开头的女则五卷，由九章构成：

学范第一、卑弱第二、婚礼第三、孝行第四、贞烈第五、内治第六、胎养第七、母道第八、妇功第九。

一看便知是采用了中国女训书的写作风格和体例，而且从题目看上去容易使人认为这是汉文文章，实际上，该女训完全是用日文写成的。其中不仅有中国的掌故，也充分引用了日本各种文献的内容，反映出作者知识的广博。

尽管江户时代初期有不少女训书问世，但其共同特点是篇幅冗长，内容难懂，如果没有相当的学问素养是难以理解的。故仅在上流社会流行，在庶民女性中的影响不大。

江户时代中期以后，作为幕藩体制支柱之一的家制度更强调女人的服从精神及其维护家的作用，儒家学说越来越受到推崇。与此同时，随着社会的稳定，町人文化——“元禄文化”兴盛起来，从而加大了庶民对教育的需求，同时也促进人们提高了对女子教育必要性的认识，能读书写字的女性人口有所增加。为了使儒家女性观进一步普及及庶民化，内容简明扼要、浅显易懂的女训书开始在社会上流行。人们刻意将实用性放在第一位，根据此前内容晦涩繁杂的女训的主要精神，写成文

字简洁的读物。这种女训书既是女性必读的修身书,同时也是女子习字用的读本。不仅被寺小屋(江户时代的私塾)用作教科书,也成为家庭使用的基本女教书,因此能够较快普及。“女实语教系”、“女今川系”、“女大学系”等不同风格的女训书纷纷问世。

在众多女训书中,《女大学》(全称《女大学宝箱》,1716年出版)堪称集大成之作。《女大学》是根据儒家学家贝原益轩(1630—1714)所著《和俗童子训》的第五卷“教女子法”编撰而成的。作者模仿朱子学中将“四书”中的《大学》作为“成人之书”的做法,以《女大学》命名该书,意即此书为女子成人之必读书,尤其是为“女子长大成人后去他家侍奉公婆”的必读书。《女大学》因影响大、流传广而成为日本儒教女训的代名词。全书由十九章构成。其主要内容如下:

1. 女子要在父母的教育下成长;
2. 女子应心胜于容;
3. 正男女之别,女子必须具有独自の德行;
4. 女性真正的家是夫家,七去之法;
5. 尽孝养于公婆胜似亲生父母;
6. 妇人必须视夫为主君;
7. 与丈夫的兄弟姐妹和睦相处;
8. 勿生妒嫉之心,谏夫之法;
9. 说话谨慎;
10. 日常生活中的行为规范;
11. 勿为巫覡所惑;
12. 妻子须按照其家在社会上的地位理家;
13. 女子年幼,勿近男性;
14. 保持衣裳清洁;
15. 善待夫家亲戚;
16. 对待公婆应比娘家父母更热心;

17. 妻子在家应做之事；
18. 使用下女之法；
19. 女性心性不好的五种毛病，严守顺从之德。^①

《女大学》的思想核心是阐述儒家男尊女卑的道德，作者一方面吸取中国《女四书》等女训的基本思想，另一方面，又对中国女训的基本思想进行发挥，使其奴役和蔑视女性的立场更直接、更露骨、更极端化。例如，作者毫不隐晦贱视女性的观点，指出“大凡女性在心性上的毛病是不柔顺、怒怨、长舌、嫉妒和智浅。她们十之七八有这五种毛病，这是女人不及男人的地方”，“女人属阴性，和夜晚一样黑暗，所以女人比男人愚笨”。这些无非是要说明男尊女卑的正当性，是《女大学》思想的典型。中国的女训书虽然强调服从、无妒是女人的本分，却没有如此赤裸裸地诬蔑女性。与中国的女训书相比，《女大学》真可谓“青出于蓝而胜于蓝”，这是日本人对中国女训的歪曲性吸收。^②

正因为女人有这些“毛病”，所以《女大学》第六条特别强调妇女要以夫为天，“妇人别无主君，以夫为主君，敬慎事之，不可轻侮，妇人之道，一切贵在从夫”。按照其要求，妻从夫与仆从主、子孝亲一样，是武家社会乃至全社会妇女必须遵守的准则。为人妻者，要遵守“为妻之道”，这就是要“对夫之词色应殷勤而恭顺，不可怠慢与不从，不可奢侈与无理，此女子之第一要务。夫有教训，不可违背。疑难之事问诸夫，听其指示。夫有所问，须正答之，返答有疏者，无礼也。夫若发怒，畏而顺之，不可争吵，以逆其心。女子以夫为天，若逆夫而行，将受天罚”。^③

^① 《女大学》，见《日本思想大系·34·贝原益轩·室鸠巢》，岩波书店1977年版，第203—204页。

^② 笈久美子：《中国的女训与日本的女训》，载女性史总合研究会编：《日本女性史》第3卷·近世，东京大学出版会1990年版，第323页。

^③ 《女大学》见《日本思想大系·34·贝原益轩·室鸠巢》，岩波书店1977年版，第203—204页。

《女大学》中的以夫为天,强调的是妻子对丈夫的绝对服从,被视为是中国《女论语·事夫章》(唐代女学士宋若莘、宋若昭姐妹撰)的翻版。但《女大学》比《女论语·事夫章》更体现出男人的专制。

例如,《女论语·事夫章》中确实有“女子出嫁,夫主为亲”,“将夫比天,其义匪轻”的内容,也有“夫有言语,侧耳详听”,“夫若发怒,不可生嗔。退身相让,忍气低声”的教诲,但作者同时也强调“夫刚妻柔,恩爱相因。居家相待,敬重如宾”,说明《女论语·事夫章》一方面讲为妻之道,同时也强调夫妻恩爱,同甘共苦,从中可见作者的愿望是劝说妻子通过忍让来创造和睦的家庭,而非单纯的以服从为本分。而类似的内容在《女大学》中根本不见踪影。

对待婚姻关系,中国的女训与日本的女训都强调以男人为中心,但角度是不同的。中国女训多是站在女性的角度教女性如何恪守妇道,讨男人的欢心,目的是不被男人休掉;日本的女训则是从男人的立场出发,告诫女性只有丈夫的家才是自己真正的家,作为女性,要有一旦结婚就永远不再回娘家的觉悟。一个女性一旦结婚为人妻,丈夫的家就成了她的世界,她就成了这个家的奴仆。她的职责就是小心翼翼侍奉丈夫、公婆,操持家务,为夫家生儿育女。她们的人生哲学就是要忍耐——育儿、持家的辛劳、婆婆的虐待、丈夫的寻花问柳。

中国古代男子单方面休弃妻子的特权——“七出”在《女大学》中也被夸大地引用了。在中国,出妻(亦称去妻)虽源于礼,但至少在战国时代商鞅“改法为律”之后便已入律,也就是说,男子的出妻权利是受到法律限制的。尽管中国古代社会的天平明显的向男人一方倾斜,男人也不能全凭个人的好恶休妻重娶。为了避免男人以“七出”做借口,随心所欲地休弃妻子,造成家庭与社会秩序的混乱,法律同时设置了“三不去”的限制性规定^①,以制约男子的休妻特权,而且即使出妻也

^① 《唐律疏议·户婚》:三不去者谓:一、经持舅姑之丧;二、娶时贱后贵;三、有所受无所归。

要履行较为严格的程序。元朝规定“若以夫出妻妾者，……写立休书，赴官告押执照，即听归宗”。^①这说明出妻虽是男子的特权，却并非男子个人的绝对任意行为。正因出妻是严肃的法律行为，所以，在“七出”发源地的中国，尽管它作为男子单方面离婚特权而广为人知，但历代女训书中却很少有此内容。而在贝原益轩的“教女子法”和《女大学》中，“七去”却成了“圣人之教”被大肆渲染，礼彻底代替了法。丈夫可以利用其中的任何一条休弃妻子，甚至简单到扔给一纸三行半的休书，以“我愿意这样做”、“没缘分”等不是理由的理由将妻子休掉，而没有任何法律限制，这一点即使与中国相比也是有过之而无不及的。

以《女大学》为代表的日本的女训是对中国女训忠实而全面的模仿，同时在许多方面对妇女规戒之严又甚于中国，为什么如此？除了维护父权和夫权及家制度的需要之外，笔者认为，中国历代女训的作者主要是女性，而日本的女训则多出自男性之手，这恐怕是更直接的原因。中国的历史远远长于日本，以男性为中心的私有制社会经过几千年的发展，女性较早地被剥夺了政治上的参与权、经济上的自立权、文化上的受教育权、婚姻上的自主权，彻底丧失了应有的主体地位。在这种社会状态下，女性为了生存并适应男性社会的秩序，便不得不用男性的标准，以一种近乎奴性的自律方式去自觉地评价、监督、调节、控制自己在家庭和人际关系中的活动。这种奴性的自律，集中体现在历代女性作者编撰的女训书中。在汉代，有班固作《女诫》；在唐代，有陈邈之妻郑氏作《女孝经》、宋若莘、宋若昭姐妹作《女论语》；在明代，有明成祖的皇后徐皇后作《内训》和王晋升之母刘氏的《女范捷录》。女性所作的女训书，其数量之多，质量之高——具体、细致、全面、系统，远非男性之作可比。在历代以儒家道德为主体的文化氛围中，尽管女性的自我意识一步步迎合着男性的需求，但她们毕竟是作为男性对立面而存在的。女训的作者是女人，而且是

^① 《元典章·户部》。

上流社会的女人,她们作女训的目的不过是在告诫自己的同胞姐妹如何适应男人社会,在严酷的现实面前求得生存之路,而不愿让包括自己在内的所有女性任男人宰割。在某种意义上来说,女性作女训也是在无奈之中的自我保护。所以,在她们所作的女训中,有自卑和自律,却少有自贱与自残。比如,为了讨男人的欢心,她们可以做出牺牲和付出;她们宁可教女子如何不让丈夫休掉,也不愿让男人以“七出”断送自己的前程。

日本的情况就不同了。由于母权制长期存在,女性在较长时间内占据了生活资料的生产与人类自身再生产中的优势地位,从而造就了女性的社会主体意识。在父权制确立之后,这种主体意识虽在淡化,日本的女性却不像中国女性那样主动与自觉地服从男人社会的需要,母权制的残余时时表现出来。相对于中国而言,日本妇女的地位在较短的历史过程中由盛而衰,完全是在男人社会的强制之下完成的。因此,日本的女训书大都出自男人之手,这些女训站在男人的立场上要求女人绝对服从,根据男人的好恶评判女人的价值。如果说中国女训的女性作者还有一点良知和自我保护意识的话,那么,日本女训的男性作者们对妇女则是赤裸裸的剥夺和摧残。所以,尽管在日本以编撰女训规戒妇女的历史不如中国时间长,女训数量也远不如中国女训多,但是,日本的女训却严于中国,压迫妇女酷于中国,从而使日本妇女的地位“后来居下”。

综上所述,自日本传统家族制度形成起,妇女便被置于家庭和社会的最底层。日本家族制度本身决定了妇女一生“三界无家”的命运。所谓“三界无家”,即女人降生人世后,由父母抚养,其家是父母的;长大成人出嫁后,其家是丈夫的;丈夫死后,家是儿子的。所以在家从父,既嫁从夫,夫死从子是她们一生必须遵守的准则,女人一生的宗旨只有两个字:服从。明治初期启蒙思想家福泽谕吉一针见血地指出:日本是女人的地狱。

二、近代日本女性观的变化及其对中国的影响

1. 进步思想家对儒家女性观的批判

明治维新后的一系列改革,带来社会结构的巨大变化,闭关自守的大门被打开了。“文明开化”的浪潮使西方各国各派资产阶级学说潮水般地涌进日本列岛。明治初年,在知识分子的推动下,日本出现了传播自由民主思想的资产阶级启蒙运动。在这场运动中,压抑人的个性的封建家族制度与儒家男尊女卑的观念第一次受到强烈冲击。最早对封建家族制度与家族道德进行深刻批判的是启蒙思想家福泽谕吉(1834—1901)。1870年,他就在《中津留别之书》中,对男尊女卑、一夫多妻及儒家的家族伦理提出尖锐批判,指出“人伦之大本乃夫妇”。^①1872年福泽谕吉发表了著名的《劝学篇》,他从天赋人权的理论出发,发出“天不生人上之人,也不生人下之人,天生万人皆平等,贵贱上下无区别”的呼声,否定封建家族制度带给人们的不平等。传统家族道德认为男尊女卑是天经地义的,而福泽谕吉针锋相对,倡导尊重女性,他还在《劝学篇》中指出:“须知生存于人世间的男的是人,女的也是人。更就世间所不可缺少的作用来说,天下不可一日无男,也不可一日无女,其功用确实相同。”^②从这一认识出发,福泽谕吉批判封建时代要求妇女恪守“三从之道”、“七出之条”的陋习,认为婚姻应是以爱情为基础的男女平等的结合,从而主张把由来已久的男性本位的家族制度改变为夫妇本位的家族制度。福泽谕吉提倡一夫一妻制,指出纳妾陋

^① 福泽谕吉著作编纂会:《福泽谕吉选集》第5卷,岩波书店1952年版,第320页。

^② 福泽谕吉:《劝学篇》,商务印书馆1959年版,第40页。

习“违背天理,不妨直称为禽兽”。据说《劝学篇》这部日本最早论述家族制度改革、批判封建家族制度的著作在当时发行总数达340万部,对人们的思想带来极大影响。以致于在19世纪70年代中期,“男女同权之论说蜂起于世上”^①,报刊杂志上进行了较大规模的关于男女平等之是非的讨论。福泽谕吉对封建家族制度的批判及建立与资本主义发展相适应的、以夫妇为中心的新家庭及新伦理的主张,在当时是具有十分重要意义的。

另一位启蒙思想家森有礼(1847—1889)也尖锐批判封建家庭中男尊女卑的不合理性。森有礼出生于萨摩藩士族家庭,1865年,他不顾幕府的出国限制到英国留学,1868年归国后就任政府要职,后任文部大臣。1874年,森有礼在启蒙思想家论坛《明六杂志》上发表“妻妾论”一文。文中抨击“丈夫恰似奴隶的主人,妻子无异于卖身的奴隶,夫有所令不敢问其理非,以惟命是从为妻子之职分”的状况,指出夫妇关系应该是在个人意志的基础上产生的权利与义务的关系,“丈夫有要求妻子扶助的权利,也有保障妻子的义务,而妻子有要求丈夫保障的权利,也有扶助丈夫的义务”,并强调“如果不是按照此原则处理婚姻关系,则不能视为人类的婚姻”。^② 森有礼还指出,虽时已至明治初年,日本却存在蓄妾陋习,而且“国法妻妾同视,所生子亦权利平等”,这种现象实际上说明日本还没有确立人伦之根本,其后果是“害其风俗妨碍开明”,在外国人看来,日本实为“地球上一大淫乱国”。因此,必须及早除其恶弊,实行一夫一妻制。^③ 针对当时的法律所规定的婚姻要经父母和户主同意这一条,森有礼提出“婚姻律案”,主张婚姻要男女双方“各自随意”,“要经双方共同同意承诺”,即婚姻要基于双方的自

^① 明治7年12月9日《朝野新闻》,转引自外崎光广:《近代日本的家庭》,高知市立市民图书馆1966年版,第11页。

^② 大久保利谦:《森有礼全集》第1卷,宣文堂书店1972年版,第244、241页。

^③ 大久保利谦:《森有礼全集》第1卷,第242页。

由意志,经过双方订立契约之后实现。1875年,森有礼将“妻妾论”中的主张付诸实践,与士族出身的广濑常举行了新式婚礼,以福泽谕吉作为证婚人,并订立契约书。契约书中有“双方相敬相爱共守夫妇之道”,“夫妇共有财产若无双方同意不得私自处理”等内容,^①由此实现了他的婚姻自由的主张。尽管这桩婚姻后来不很圆满(1876年双方协议离婚),但森有礼的“契约结婚”不啻对封建家族道德的大胆挑战,在社会上引起强烈反响。

在19世纪80年代的自由民权运动中,激进自由民权思想家植木枝盛(1857—1892)进一步提出“男女同权论”。他在“男女及夫妇论”、“婚姻论”、“妇女社会的交际”、“妇女将来的天地”等文章中阐述了必须实行男女同权的四条理由:第一,男女虽有性别差异,但都是人。人只有有权利才能尽人的本分,因此,男人有的权利女人也应该拥有,男女同权论的根据是天赋人权论;第二,人的力量的强弱、智力如何、角色的不同不应带来人的权利的差别。除了生儿育女之外,性别的作用并不是固定不变的,因此,把女性的作用限定在家庭之内是错误的;第三,女性成为自主、自尊的人,则能学习知识,涵养品行,从而促进社会的开化。如果不给女性以权利,就会使她们成为无责任者,甘于愚蒙、卑屈,起依赖之心,丧失独立精神。如果占人口半数的妇女都是“不自立人”,那么从政治上、经济上讲,都不是上策;第四,男尊女卑风俗与专制主义相连并使其日益加强,为了消除专制主义,必须实现男女同权。^②植木枝盛不是单纯的强调男女平等,而是从扫除专制主义政治,追求民权的民主主义立场出发,主张改变妇女的无权状态,给妇女以参政权。他的观点更现实,更具体,更切中时弊,因而,有人评价他的思想丝毫不比福泽谕吉逊色,在某些问题上甚至要比福泽谕吉

^① 野崎衣枝:《森有礼的家族观》,见福岛正夫:《家族·政策与法》第7卷《近代日本的家族观》,东京大学出版会1976年版,第266页。

^② 田中寿美子:《女性解放的思想与行动·战前篇》,时事通讯社1979年版,第57页。

敏锐^①。

在“文明开化”风潮的影响下,在进步思想家的推动下,明治政权不得不进行一些改革。其最大的成果是,蓄妾制这种不符合近代文明国家的形象,抹杀妇女人性的陋习,终于在“大政奉还”——明治政权建立十多年后,于1880年颁布刑法时被废除。在此之前,新政府于1873年发布了第162号太政官布告,承认了妻子的离婚权利(1898年,此项权利被写进“《明治民法》”)。饱受压迫的妇女总算有了一条出路,一时间离婚案迅速增多。在初有婚姻统计的1883年,结婚率为9.01‰,离婚率为3.39‰,即平均每三对夫妇结婚,就有一对离婚。^②明治初期“文明开化”带来的“妇女解放”的成果虽然仅此而已,而且实行得很不彻底,但毕竟是难得的社会进步,使妇女的权益第一次得到了一定程度的法律保障。

2. 近代日本女性观——良妻贤母论

近代以来,日本资本主义经济的迅速发展和“文明开化”运动带来了家庭生活和人们思想观念的巨大变化。纺织工业的优先发展,使得大批士族和农家女儿走进近代产业工人的行列。尤其是近代教育的普及使人们增长了知识,开阔了眼界。封建社会完全无视女性人格的传统道德已经远远落后于新的社会现实,女性观随之发生了变化。近代社会理想的女性不再是无知愚昧、只知顺从丈夫和公婆的好媳妇,而是既有知识、又守妇道的“良妻贤母”。而“良妻贤母”的女性观首先是被作为女子教育理念提出来的。

日本人虽接受了中国儒家歧视妇女的思想,使妇女在被压迫这一点上与中国殊途同归,但“女子无才便是德”的观念却没有在日本生

^① 家永三郎:《日本近代思想史研究》,东京大学出版会1980年版,第122页。

^② 井上清:《日本女性史》,三一书房1956年版,第131页。

根。从男尊女卑的思想尚未确立统治地位的奈良、平安时代开始,在贵族社会内就形成了让女孩子从小接受教育的传统。贵族们为了争权夺利,不惜以女儿作为攀龙附凤的工具,女子有了才学,便多了一份筹码。这种动机并非纯正的女子教育提高了贵族女性的文化素养。武家社会也与贵族社会大同小异,识字与否是女子出嫁的资格、身分和地位的标志。虽然江户时代日本妇女的地位已经彻底沦落,贱视妇女的观念达到登峰造极的地步,但女子教育却在一定程度上受到提倡。例如,江户时代的一些女教书中就有提倡女子学习文化的主张:

如不晓文习字,见识浅薄,便难于相夫教子。^① (《女式目》)

女人不分地位高低,各有所爱,然首先应学艺、写文章。如不谙此道,则一生中不识善事也不辨恶事,既无乐趣,又无慰藉。^② (《女式目》)

古语虽云女子无才便是德,但无才的女子是愚昧的。愚昧的女子焉能具备妇德?^③ (《智慧鉴》)

品优不为贵,以心正为贵,容姝不为贵,以有才为贵。^④ (《女实语教》)

出嫁的女子,若不通文字,即使容貌娇美,娘家富足,也会被丈夫及其亲族蔑视。^⑤ (《女子手习状》)

① 黑川真道编:《日本教育文库·女训篇》,日本图书中心1977年版,第649页。

② 黑川真道编:《日本教育文库·女训篇》,日本图书中心1977年版,第672页。

③ 《智慧鉴》:转引自海原辙:《近世的学校与教育》,思文阁1989年版,第248页。

④ 三井为友编:《日本妇女问题资料集成·第4卷·教育》,家庭出版1976年版,第77页。

⑤ 转引自志贺匡:《日本女子教育史》,琵琶书房1977年版,第320页。

这些教训表明,即使是在那样歧视妇女的年代,日本人对妇女识文断字也是积极鼓励的,并力求让所有妇女都懂得掌握文字对人生得失的重要性。前面提到的女训《唐锦》甚至将“学范”列入首章首条,并且列举了一系列包括中国与日本的女训与文学典籍在内的女子应学的书目,体现了作者希望女子在知识方面有所长进的愿望。《女大学》把“智浅”作为女人的五种“毛病”之一,也从一个侧面说明“智”的深与浅是日本人衡量妇女的一个标准。这一点和中国的“知文字乃为淫之始”的观点是截然不同的。随着江户时代商品经济的发展和洋学的传入,视读书写字为必要的人不断增多。江户时代后期,许多一直只招收士族家庭男子的藩校已对士族家庭的女子开放,同时,受教育仅仅是贵族和武士特权的情况有了明显改变。平民女子也有了在寺子屋及各种民间教育机构中学习文化的机会。据说当时寺小屋使用的“往来物”(幕府时代专门用于初等教育、尤其是寺小屋教育的教科书的总称)有1100种。^①至幕末,在寺子屋中就读的女寺子达148,138人(男寺子592,754人)^②,这就为近代日本女子教育的发展奠定了有利的基础。

明治维新后,由于文明开化运动的影响和西方文化的传入,人们进一步认识到进行女子教育、提高母亲素质的重要性。1872年(明治五年),在文部省为发布《学制》而制定的“着手顺序”中明确指出:“开人子学问之端绪,使其明辨事理,多在于母亲教育之力,故一般说来,其子之才不才要在其母之贤不贤,”所以,要“洗从来女子不学之弊”,“女子要与男子一样接受教育。”^③启蒙思想家批判儒家女子道德,把一夫一妻制之下与男子具有同等权利、在教育子女方面颇有见识的西欧女性

① 石川谦:《女子用往来分类目录》,讲谈社1946年版,第9页。其中女训本377种,书信本207种,一般知识388种,社会科136种。

② 内田乱、森隆夫:《学校的历史》,第一法规出版社1979年,第82页。

③ 教育史编纂会:《明治以降教育制度发达史》第1卷,教育资料调查会1964年版,第342—343页。

作为理想的母亲形象,提出造就在人格上与丈夫平等、具备足够的教育子女的教养与知性的母亲是社会的重要任务。1875年,中村正直在《明六杂志》上发表了题为“造就善良的母亲说”的文章,文中指出“子女的精神心术大体与其母亲相似,连后来的嗜好癖习也多似母亲。人民改变情态风俗进入开明之域必须造就善良的母亲,只有绝好的母亲,才有绝好的子女”,而“造就善良的母亲要在教女子”。中村正直还提出,为了实现“造就善良的母亲”的目标,要男女受到一样的教育,实现共同进步。^①

另一位启蒙思想家森有礼进一步发展了女子教育思想。早在1874年,森有礼就在“妻妾论”中阐述了母亲对于教育子女的重要性:“女子素来是富于温情之人,具有深深的爱情之渊。然如少时不学,既成母亲之后在育儿方法上就不知利用其爱的方法,屡有将子女溺于其渊者。故女子必先得学术物理之大体,扩大智界,通达其爱才之法。”1885年,森有礼就任伊藤内阁的文部大臣,更强调振兴女子教育的重要性。1887年,森有礼在视察岐阜县的教育情况并发表演说时明确指出:“女子教育的重点在于培养女子成为人之良妻,人之贤母,及管理家庭、熏陶子女所必须的气质才能。国家富强的根本在教育,教育的根本在女子教育,女子教育的发达与否直接关系到国家的安危。”^②在这里,森有礼从实现国家繁荣富强的角度认识女子教育,把教育对象看作“作为国民的女性”,实际上体现了教育中的男女平等思想,强调了女子教育的社会作用,其进步意义是显而易见的。森有礼把中村正直的“造就善良的母亲说”发展为培养“良妻”和“贤母”。可以说,中村正直的“造就善良的母亲说”及森有礼的培养“良妻”和“贤母”的女子教育观是近代新的女性观即“良妻贤母论”的起源。

^① 汤泽雍彦编:《日本妇女问题资料集成·第5卷·家族制度》,家庭出版1976年版,第348—349页。

^② 大久保利谦:《森有礼全集》第1卷,宣文堂书店1972年版,第611页。

但是,启蒙思想家提出新的女子教育理念,正值日本近代教育刚刚起步的时期,它的基础是仅仅停留在学习裁缝和插花之类技艺及简单习字的藩校和寺子屋教育。所以,在明治前期,以传授科学知识为主的近代女子教育的发展并不顺利。尽管政府大力督促与提倡,到1876年(明治9年),全国已设置了23000余所小学校,但女子的小学就学率平均仅为21%,地处偏僻、经济落后的秋田、青森、宫城、长崎等县都在10%以下。^①与此相反,不少少女依然进入民间教授儒家女训的私塾中学习,女子中等教育也只停留在以教会学校为中心的私立学校上。尽管启蒙思想家提出的“良妻贤母”论具有理想主义色彩,而且是从教育子女的角度出发提倡女子教育的,但是,把产业革命后西欧资产阶级的女子教育论引进日本,并向世人宣传女子教育的必要性,是启蒙思想家的重要贡献。从“借腹之物”到“教育母亲”,是日本女性观的明显变化。

1894年,日本在中日甲午战争中取胜,当时社会普遍认为日清两国教育普及的差距是日本获胜的原因之一,女子教育从此进入迅速发展时期。另一方面,战争的胜利刺激了日本产业革命的发展,女子就业的机会因此而大大增加,现实使人们更加认识到女子教育的必要。因此,甲午战争之后,日本的女子小学入学率迅速提高。根据文部省编的《学制百年史》的统计,1897年(明治30年)已超过50%,到1900年已达到71.7%。小学入学率提高了,希望进一步学习的人也随之增加,发展中等教育成为必然趋势。1899年(明治32年)2月,日本政府颁布了“高等女学校令”,根据这个法令,高等女学校是以“实施女子必须的高等普通教育”为目的的四年制女学校,其对象是高小二年毕业的学生。学习科目为教养、历史、数学、国语、地理、理科、家务、裁缝、习字、图画、音乐和体操,外语为选修课程。“高等女学校令”还规定,到1903年(明治36年)以前,各县至少要设立一所高等女学校。对于发展高等女学校的目的,当时的文部大臣桦山资纪(1837—1922)在地方

^① 深谷昌志:《贤妻良母主义的教育》,黎明书房1981年版,第47、51页。

视学官会议上是这样解释的：“只以男子教育是不能达到健全的中流社会的，要有善理其家的贤母良妻，才能增进社会的福利。可以说女子教育的不振乃现今教育的一大缺陷……高等女学校的教育在于培养学生于他日嫁到中流以上家庭后成为贤母良妻的素养。故在涵养优美高尚的气风和温良贞淑的资性的同时，要知得中流以上生活之必须的学术技艺。”^①继任的文部大臣菊池大麓（1855—1917）也将推进女子中等教育作为重要任务。1902年（明治35年），菊池大麓在高等女学校校长会议上发表演说时更明确地指出：“良妻贤母是女子的天职，家庭主妇是一个很重要的工作。要造就善良的国民，必须先有善良的家庭。善良家庭多的国家就繁荣昌盛，不良家庭多的国家就衰落，即家庭是一国之本。”“高等女学校是为了实现这种天职而进行必要的中流以上的女子教育机关。”^②桦山资纪和菊池大麓两位文部大臣的公开讲话将高等女学校的办学思想和教育目标说得再明确不过：仅仅有男子是不能实现国家的发展的（即达到“中流社会”），必须培养与之相适应的（即与“中流社会”相匹配）良妻贤母。“高等女学校令”的颁布，标志着培养“良妻贤母”已经成为国家公认的教育理念，也大大促进了女子教育的发展。此前社会上“良妻贤母”、“贤母良妻”提法不一，至菊池大麓发表讲话时已将其统一为“良妻贤母”，并从此固定下来。在战前日本，女子一般都在十六七岁结婚，尽管后来随着近代教育事业的发展，结束了中等教育（即高等女学校毕业）的女子又有了进女子专门学校（相当于大专）继续接受教育的机会，但是，对大多数女子说来，高等女学校实际上成了最终教育机关。在“高等女学校令”颁布的1899年，日本全国只有7个县设有县立高等女学校，而到1903年（明治36年），所有的县都设立了一所以上高等女学校，完成了“高等女学校令”的预定目标。中等家庭竞相把女儿送入高等女学校，以至于入学竞争相当

^① 1899年（明治32年）7月25日《教育时论》。

^② 1902年（明治35年）5月5日《教育时论》。

激烈。^① 1901年(明治34年)4月号的《女子之友》记载了东京的女子教育盛况:

今年高等女学校入学自愿者夥多之状实令人惊讶,以御茶之水女子高等师范附属高等女学校为首,迹见女学校及其他学校也已满员而不能入学。

3. 良妻贤母的内涵

日本近代教育事业、尤其是作为其重要组成部分的女子教育事业的发展,曾经是日本近代化过程中最值得称道的事情。教育的快速普及,使“人人享受知识之光辉”。^② 过去被压在社会最底层的妇女在提高了知识素养、开阔了眼界之后,已不再满足于作为男人的附属品、以“三从”为本分,许多人走出家门,谋求人格上的独立和男女平等,及至加入近代产业工人大军,从而为日本近代经济的发展做出了贡献。然而,由于日本近代教育自身并没有随着经济的发展而完成其近代化进程,反而在明治政权的操纵下,越来越成为天皇专制主义政权维护统治的工具。作为近代女子教育理念的“良妻贤母论”也随着政治的需要被不断变换着其内涵。也就是说,不同时期的良妻贤母有着不同的标准。

在明治初期大力吸收西方文明的所谓“欧化时代”,教育注重“实学”,强调功利主义,把学问作为“立身之本”,具有明显的资产阶级自由主义、个人主义的色彩。尤其是在《学制》的“男女无别从事小学教

^① 当时高等女学校的竞争率以1902年为例:东京第一高等女学校为1:4.3;市立名古屋高等女学校为1:4.2;高知高等女学校为1:3.9。见深谷昌志:《贤妻良母主义的教育》,黎明书房1981年版,第184页。

^② 伊藤博文语,转引自山住正己《日本教育小史》,岩波书店1989年版,第22页。

育”的要求下,学校教育实行男女共学,教科、教材也完全相同。启蒙思想家心目中的良妻贤母不是受男人支配、以服从为本分的符合儒家女教规范的女子,而是像西欧社会、尤其是基督徒社会那样的与丈夫有平等人格的妻子、具备足以教育子女之教养和知识的母亲。为了培养这样的良妻贤母,当时的女子教育也颇具欧化色彩。提出“造就善良的母亲”说的中村正直将培养西欧型的与丈夫对等的妻子、承担子女教育任务的母亲作为目标,亲自创办同人社女学校,并将英国哲学家米尔(John Stuart Mill)的《妇女的屈从地位》、教育家斯宾塞(Herbert Spencer)的《教育论》、法国自由主义的史学家基佐(Francois Guizot)的《文明史》等书作为教材。在当时居女校最高水平的东京女学校,专门在校园内建立了洋式建筑,聘请外国人教授欧式家政、家务,而把日本式家政教学压缩到仅裁缝一门。不仅家政科注重洋风,在其他教科方面,也是将语文、音乐作为重点,而理科和伦理等科的教学与男子教学大体相同。一时间,“良妻贤母”或“贤母良妻”这一新名词与当时流行的“散切头”一样成为文明开化的象征。当时有人这样评价当时女子教育的西化:

自明治十八九年开始的二三年间,实为我国女子教育最盛的时期,政治上、社会上都流行所谓西洋主义,女子教育也受到感染,使吾姐妹宁可悖我社会也要适应西洋的家庭。^①

从明治时代中期起,明治政权对国家未来发展道路的选择发生了逆转。文明开化运动使西方文化大量传入,带来自由民权运动此起彼伏,直接危及天皇专制统治。于是,明治政权开始放弃文明开化政策,转而强调尊重日本的固有传统。国家主义思潮和家族国家观开始滋长,并日益在意识形态领域中居主流地位。1898年(明治31年)颁布

^① 山本良吉:《现事的女子教育》,载1896年(明治29年)8月《日本人》。

实施的《明治民法》肯定了封建家族制度,再次把妇女置于无权地位。在教育领域也通过《教育敕语》的颁布,对明治以来的欧化教育政策进行了总清算,确立了以儒家理论为中心的教育方针。一方面,人们站在家族制度立场上,反对男女平等,反对妇女走向社会,认为欧美国家的妇女在家务、育儿之外社交过多,与日本的国风不相容。1897年(明治30年),妇女杂志《女鉴》竟将美国华盛顿州妇女作为候选人参加参议院选举的消息以“令人吃惊的怪消息”为题加以报道,将此事非难为“彼异国社会之弊风”,“有损女子特有的美德,其实是变女子为男子”。^①另一方面也认为,因缠足、不学而造成的封闭的中国女性形象不适合近代国家发展的需要,“昔日之淑女良妻贤母未必能成为今日之淑女良妻贤母”。^②一些人提出要塑造“日本独特的女性形象”,这种女性形象既不要像中国妇女那样陷于卑屈,也不要像欧美妇女那样过于开放。“不是能讲流利的外语、精于算术理科之学,却拙于家事,尤其是盲目于现今社会风俗的欧化妇女,也不是长于咏歌弹琴却迂于育儿的职业妇女,而是适应此过渡时代的国情,足以培育下一代国民的妇女”。^③这种“日本独特的女性形象”实际上如同前述桦山资纪和菊池大麓两位文部大臣在倡导女子中等教育时所言,是既有“优美高尚的气风和温良贞淑的资性”,又有“中流以上生活之必须的学术技艺”,也就是既有作为国民的自觉,又把相夫教子、善理其家作为天职的良妻贤母。至此,良妻贤母主义不仅作为教育理念被贯彻,也成为国家意识形态的一个组成部分,明治启蒙期的开明的、近代的良妻贤母观遂转变为日本式的儒教型的良妻贤母观。女子教育的迅速发展为培养这样的良妻贤母创造了有利条件,根据1899年颁布的“高等女学校令”,女子的特性教育被固定化,家务、裁缝、手工艺授课内容增加,而外语、数学、

^① 清浦圭吾在大日本妇人矫风会中央总部会上的演说,载1898年(明治31年)4月25日《教育时论》。

^② 1889年(明治32年)11月5日《教育时论》。

^③ 1889年(明治32年)11月5日《教育时论》。

理科的内容大大减少,女子修身教育则突出以儒教式的温良、贞淑为美德。在女子实业学校(如家政科、裁缝科等),则以培养“不辞劳苦,具有勤勉素质的普通家庭主妇”为主要任务,教学内容全部为家务和修身教育,其他课程的教育仅仅保持在复习的水平。由于女学生中讲究穿着打扮、举止轻佻等不符合儒家女范的现象越来越多,1902年,文部省出版了由西村茂树^①编写的《高等女学校修身》教科书,明确规定修身教育的内容即妇德的涵养。在向女子学生灌输女德的同时,还通过发布《宿舍训育要旨》,对女学生从服装到外出活动、通信等细节都做出了严格规定,以防止她们由于知识的增加而背离妇德。这样,桦山资纪和菊池大麓两位文部大臣为了倡导中等女子教育而提出的“良妻贤母”的口号随着中等女子教育体制的确立而逐渐改变了其本来意义,即由“有知识的妻子与母亲”变成了“有知识的女子不要背离妇职与妇德”,这种良妻贤母实际上成了有文化的高级保姆。

从19世纪末期开始,刚刚摆脱了民族危机的日本便开始走上了对外侵略与战争的道路。1894年,日本发动了中日甲午战争;1904年,日本与俄国为争夺在中国东北和朝鲜的霸权而爆发了日俄战争。日本在两次战争中取得了胜利,得到巨额赔款和前所未有的在中国的特权,朝野为此弹冠相庆。两次战争对《教育敕语》颁布以来推行的以儒家忠孝思想为核心的家族国家观的贯彻进行了一次大检阅,“忠孝一致”、“忠君爱国”被作为国民道德的最高准则而大加渲染。进入昭和时代,随着日本国内法西斯势力的日益猖獗,为了转嫁国内的经济危机,实现长期以来对外扩张的梦想,日本又发动了全面侵华战争和太平洋战争。在对外侵略战争中,军国主义政权加强了对家庭的统制,接二连三地发布“家庭战阵训”、“母亲战阵训”等各种训令,利用日本的家族传统和家族伦理,按照侵略战争的需要进行国民动员。他们重弹“家绝不是以夫妇关系为中心,而是以亲子关系为根本”的封建家族观的老调,婚

^① 西村茂树(1828—1902),教育家、思想家。曾宣传过启蒙思想,后成为复兴和宣传儒学的主要人物。

姻的概念也“不仅仅是妻子与丈夫结婚,而是妻子嫁给了这个家”^①,以此强调女子对家的依附性。在大部分青壮年都被送上战场的情况下,作为母亲和妻子的女性在家庭中具有十分重要的作用。“母亲战阵训”要求女性养成国家观念和社会观念,把家庭生活理解为国家生活、社会生活的一环,自觉地培育“皇国”的子女。为了造就适应侵略战争需要的“军国之妻”、“军国之母”,官方和各种群众团体专门开设了以母亲为对象的“母亲讲座”,在国民学校里也增设了“母亲班”,对女性专门进行国体教育和忠君爱国的教育,以使妇女树立国家意识,把生儿育女作为出自忠君爱国大义的使命,随时把丈夫和子女送上战场,并承担起家庭的一切。战争体制要求树立适应战争需要的新的良妻贤母形象,这时的良妻贤母的标准包括:

1. 胸怀国家观念;
2. 通晓日本妇道;
3. 具有作为母亲的自觉;
4. 具备科学的素质;
5. 富有健全的情趣;
6. 身体健康。

一言以蔽之,良妻贤母就是“排除个人主义思想,具备日本妇人固有之顺从、温和、贞淑、忍耐、奉公等美德”的女性。^②军国主义政权还大力表彰“培育日本的小国民,一旦需要则舍命报国”的良妻贤母的典型,在侵华日军进攻上海的战斗中,抱着炸药筒去爆破铁丝网而被炸死的“肉弹三勇士”被大肆宣扬,同时,她们的母亲也被作为“军国之母”受到了表彰。以死来鼓励丈夫出征的井上千代子的所谓“事迹”被作为“军国美谈”,其本人也被作为“妇道之鉴”、“殉国烈妇”在靖国神社

^① 文部省教育局:《臣民之道》,汤泽雍彦编:《日本妇女问题资料集成·第5卷·家族制度》,家庭出版1976年版,第475页。

^② 《关于战时家庭教育指导的文件》,近代日本教育制度史料编纂会:《近代日本教育制度史料·第7卷》,讲谈社1980年版,第515页。

祭祀之。在侵略战争中,日本的统治者为了建设“大东亚共荣圈”,极力推行人口扩张政策。妇女“不仅要成为对丈夫敬爱随顺的妻子,还要生养祖先的后继者,培育将来奉仕国家的国民”。在“生吧,繁殖吧”的口号下,结婚、生育都与“报国”联系起来,家庭成了国家用于侵略战争的人力的生殖资源,女性则成为一架生殖机器。很明显,战时的良妻贤母观不仅贯穿了儒家女性道德,也染上了浓重的军国主义色彩,是典型的“家族国家观的女子教育版”。^①

综上所述,尽管良妻贤母思想在日本近代各个时期各有不同,但总的说来,日本的良妻贤母要具备以下资质:

第一,安于“男主外、女主内”这种社会分工,恪守贞淑、顺从的妇德,以当一个善理家务的良妻、教子有方的贤母为本分。

第二,为了担负起教育子女的责任,要接受教育,有知识。

第三,要有国家观念,有作为近代国家国民的自觉,把相夫教子的家务劳动时时与国家的繁荣与发展联系起来。

良妻贤母思想的出现并不是偶然的,它是畸形的日本近代化的一个矛盾的产物。直到第二次世界大战结束为止,日本背负着一部从遥远的过去延续下来的精神历史,社会几经变动,而在社会结构和意识形态方面依旧古色古香。明治维新是由一群不满幕府统治的下级武士发动的,他们根本不想进行彻底的社会变革,只想以固有的封建传统去拥抱西方的科学技术与物质文明。所以在大力移植西方先进科技的同时,极力维护本国的传统文化与道德,良妻贤母思想的产生与发展过程就是如此。明治维新后的日本从官到民都认识到女子教育的重要性,从而使女子教育迅速普及。同时,在近代教育体制下,女子教育的内容也从最初的西化转而回归传统。良妻贤母思想从总体说来是在近代国家观念的外壳下被改头换面的封建女性观。

在妇女解放、男女平等已经变成现实的今天(不论是中国还是日

^① 久木幸男:《日本教育论争史料》第1卷,近代篇·上,第一法规出版社1980年版,第232页。

本),重提“良妻贤母”,恍有隔世之感。然而,如果进行历史的分析,不能否认日本的良妻贤母的女性观所具有的积极意义。良妻贤母的思想反映出女性在家庭中地位的提高,即女子由毫无权利变为男主外,女主内,由完全从属的关系发展为对等(尽管是表面上的)的关系。如文部大臣菊池大麓所说,“女子结婚后要为人妻,为人母,男女要互相帮助,各有各的本分”,尽管仍然是把妇女局限在家庭之内,不符合近代国家的形象,但与封建时代相比是一个了不起的进步。良妻贤母思想首先是被作为女子教育理念而提出的,而且明治政府为推进女子教育做了大量工作,女子有了与男子平等的受教育的权利,“良妻贤母”可以说是近代日本女子教育的代名词,这对国家的发展、社会的进步是有利的。当然,由于天皇专制主义政权和后来的军国主义政权的恶用,本来开明的、具有进步意义的“良妻贤母”观日益向国家主义的、军国主义的方向倾斜,对此应有清楚的认识。但是,在探讨近代日本女性观的变迁时,对良妻贤母思想还应予以切合实际的评价。

三、日本良妻贤母观与中国贤妻良母观的比较

1. 贤妻良母——良妻贤母观对中国的“逆输入”

在以男性为中心的中国封建社会,女性的身分只是在家庭:未嫁为女,既嫁为妻,生子为母。男人社会希望女性成为好妻子与好母亲,故对妻职与母职的要求与规范也随之产生。早在秦汉时期,就已经有了“贤母”、“良妻”等概念,比如:

故从母言之,之为贤母也。(《战国策·赵策》)

家贫则思良妻,国乱则思良相。(《史记·魏世家》)

此后,在中国史籍中,常有贤母、良妻、贤内助、贤妇人之类的称呼出现。做一个贤妻与良母成为女性最高的人生价值,她们会因此受到男权社会的称颂,会被记载在男人专权的典籍中。

封建礼教一直注重妇女的贤与良,“贤妻”与“良母”是社会与家庭对女性的最高要求。所谓贤妻,就是温柔驯服,克己事夫,恪守三从四德,自觉为丈夫奉献一切的女人。中国历代女训中有关事夫的训诫连篇累牍,而论其周详,莫过于唐代宋若莘、宋若昭姐妹所撰的《女论语·事夫章》:

将夫比天,其意匪轻。夫刚妻柔,恩爱相因。居家相待,敬重如宾。

夫有言语,侧耳详听。夫有恶事,劝谏谆谆。莫学愚妇,惹祸临身。

夫若出外,须记途程。黄昏未返,瞻望相寻。停灯温饭,等候敲门。

莫学懒妇,先自安身。夫如有病,终日劳心。多方问药,遍处求神。

百般治疗,愿得长生。莫学蠢妇,全不忧心。夫若发怒,不可生嗔。

退身相让,忍气低声。莫学泼妇,斗闹频频。粗丝细葛,熨贴缝纫。

莫教寒冷,冻损夫身。家常茶饭,供侍殷勤。莫教饥渴,瘦脊苦辛。

同甘共苦,同富同贫。死同葬穴,生共衣衾。能依此语,和乐瑟琴。

在该章之末,作者写道,“如此之女,贤德声闻”,大概可以理解为如能达到上述要求,就可以称得上“贤妻”了。

所谓良母,如同《列女传》作者刘向所说:“行为仪表,言则中仪,胎养子孙,以渐教化,既成其德,致期功业。”^①这主要是从家庭教育的角度,既要求母亲做子女的处世楷模,又要承担起养育子女的重担。中国历史上几乎家喻户晓的“岳母刺字”、“孟母三迁”、“苏母教子成人”的故事的主人公岳母、孟母、苏母就是良母的典型。

贤妻与良母虽然都是女性的行为准则,但严格说来,在封建社会的伦理道德中,二者并不是完全相同的概念。贤妻,要求的是妻子对丈夫的顺从,是站在男人的角度束缚妇女在家庭和社会中的作用的规范;良母则是站在家庭和社会的角度,要求妇女发挥作用的规范。可见,在封建伦理道德下,男人需要的贤妻与家庭和子女需要的良母是有矛盾的。贤妻是从属性的,而良母则是主导性的(尽管是在家庭这一有限的范围之内)。在父权家长制统治之下,由于人们对“三从四德”的过分强调,使女性在未嫁为女,既嫁为妻的过程中,已然被塑造成以服从为美德、迎合男人意愿、缺乏知识与教养的“淑女”、“贤妻”,从而影响到在成为母亲后“良母”作用的发挥。人们对女性角色更看重的是服属于男人的贤妻,其次才是作为子女师表的良母。中国历史上众多的女教、女训书中要求女子如何事父母、事夫、事舅姑的规范远远多于如何做母亲的规范就清楚地说明了这一点。

尽管中国早就有“贤妻”、“良母”、或曰“良妻”、“贤母”之类的提法,但是,一直缺乏对“贤妻”、“良母”的明确的界定或者较为系统的说明却是显而易见的。笔者认为,其原因在于中国古代社会,夫妻关系的主从性质,妻子的本分与职责就是为满足丈夫的需要而存在的,人们要求妇女的只有顺从与驯服。从秦汉时期就已出现的三从四德的规范,到历代女教书连篇累牍的倡导,女子良与贤的标准,似乎用两个字便可概括:服从。也许可以用曹禺的名作《雷雨》中家长周朴园对妻子繁漪的态度来说明。周令繁漪吃药,繁漪表示不想吃,周说:“就是自己不保重身体,也应当替孩子做个服从的榜样!”。“服从的榜样”,就是封

^① 刘向:《汉书·列女传》母仪。

建礼教对贤妻与良母最重要、也是最具体的要求与认定,做到这一点就足够了,而没有必要对妻职与母职的作用与重要性进行理性的思考,所以贤妻与良母也只能是模模糊糊的概念。且作为妻子与母亲,不论多么“贤”与“良”,都与“学”无缘。诚如《中国妇女生活史》的作者陈东原所说的那样,“从前只有‘慈母’,哪有‘贤母’?有一二贤母,如欧母陶母之类,那也是入圣超凡一般,非一般妇女所可望其项背,试问不学无识的女子,怎么能画荻,怎么能和丸?(画荻和丸:宋代欧阳修幼时,母郑氏以荻画地教子读书。唐柳仲郢幼嗜学,母韩氏用熊胆和制丸子,使郢夜咀嚼以提神醒脑。后以“画荻和丸”称赞母教有方——笔者注)从前‘良妻’的含义,哪有后世‘良妻’的含义丰富?中国从前妇女的标准,只要她做一个驯服的好媳妇,并不想要她做一个知情识义的贤妻!”^①

正因为中国早就有“贤妻”、“良母”之类的提法,使许多国人认为“贤妻良母”是中国古来就有的概念,这不过是一种误解。把“贤妻”与“良母”联系起来,形成“贤妻良母”这一特定概念实际上要比人们的想像晚得多,是20世纪初期的事情。在中国的许多大型辞书中均没有“贤妻良母”这一词条,便从一个侧面说明了“贤妻良母”并非古而有之的概念。对于深受“女子无才便是德”观念影响的中国人来说,或许很难想到,“贤妻良母”是首先由日本人作为女子教育理念提出来,并由日本“逆输入”到中国的。

日本在明治维新后仅仅几十年时间就迅速发展成为东方强国,过去曾受中国文化熏陶的东隅小国突然间令中国人刮目相看。一些有识之士便开始学习日本,并通过日本学习西方。自19世纪后期起,形成了中国人赴日考察、留学的热潮,其中不乏求知若渴的女学生。据说仅在下田歌子(1854—1936)创办的以培养良妻贤母为宗旨的实践女学校(1899年设立,近实践女子大学前身),从1901年开始的14年间就

^① 陈东原:《中国妇女生活史》,商务印书馆1937年版,第323页。

接收了包括秋瑾在内的二百数十名中国女留学生。^① 当时,“良妻贤母”或“贤母良妻”已经成为日本社会相当流行的时髦语言,培养良妻贤母的女子教育也颇有成效。“贤妻良母”或“良妻贤母”的口号正是这个时期开始在中国出现的。日本学者濑地山角认为,在中国,“贤妻良母”或“良妻贤母”一词的最早出现是于1905年《顺天时报》刊登的《论女子教育为兴国之本》一文中。濑地山角还指出,由于《顺天时报》是日本人创办的报纸,所以中国出现贤妻良母的提法是受到了日本的影响。^② 但是,据调查,1904年《女子世界》第四期刊载的丁初我的“女子家庭革命说”与该杂志同年第12期刊载的苏英在苏苏女校开学的演说中,都使用了贤妻良母一词。^③

资料记载表明,中国开始使用“贤妻良母”或“贤母良妻”的概念,不论是始于1904年还是1905年,都是与日本的影响分不开的。上世纪初就有人指出,“贤母良妻之主义自日本传染而来”^④,1917年《新青年》上发表高素素的署名文章“女子问题之大解决”,其中提到,“良妻贤母之说,盛唱于日本,吾国近日亦稍稍有其趋势”。^⑤ 鲁迅先生在1925年所写的“坟·寡妇主义”一文中也曾谈到贤妻良母主义与日本的渊源:

他(指时任北京师范大学校长的范源廉——作者注)当前清光绪末年,首先发明了“速成师范”。一门学术而可以速成,迂执的先生们也许要觉得离奇罢;殊不知那时中国正闹着

① 濑地山角:《东亚的良妻贤母主义》,载东大中国学会编:《中国——社会与文化》第4号,东京大学出版会1989年版,第281页。

② 濑地山角:《东亚的父权家长制——性的比较社会学》,劲草书房1996年版,第133页。

③ 姚毅:《中国的贤妻良母言说与女性观的形成》,载中国女性史研究会编:《论集中国女性史》,吉川弘文馆1999年版,第117页。

④ 陈以益:《男尊女卑与贤母良妻》,《女报》1909年第2期,载张枏、王忍之:《辛亥革命前十年间时论选集》第3卷,生活·读书·新知三联书店1977年版,第482页。

⑤ 《新青年》1917年第3卷第3号。

“教育荒”，所以这正是一宗急眼的款子。半年以后，从日本留学回来的师资就不在少数了，还带着教育上的各种主义，如军国主义，尊王攘夷主义之类。在女子教育，则那时候最时行，常常听到嚷着的，是贤母良妻主义。

中国贤妻良母观念的产生是一个文化“逆输入”的过程：中国儒家规范妇女的“良妻”、“贤母”概念在对日本产生影响之后，在新的社会条件下被上升为具有理性思考的“主义”，成为近代社会的妇女规范，然后又在近代以来学习日本的潮流中影响到中国。

2. 学与不学——贤妻良母与良妻贤母的差异

从日本良妻贤母思想的形成过程可以看出，近代以来，日本人非常重视妻子作为丈夫的内助和作为母亲教育孩子所应具备的贤良。不论中村正直的带有启蒙色彩的“造就善良的母亲”说，还是森有礼、桦山资纪、菊池大麓的国家主义色彩良妻贤母论、战时军国主义的良妻贤母论，虽然都具有浓重的时代色彩，但自始至终强调为了国家的发展，妇女必须接受教育，以出色地尽母职与妻职。可见，有知识，有文化，始终是近代日本妇女“贤”与“良”的主要标准之一。占全人口半数的妇女在知识、教养水平提高以后，作为子女的启蒙教师，对子女的教育和整个国民素质的提高都有着积极的作用，日本妇女因此享有“教育妈妈”的美称，这对近代日本经济发展的促进作用是难以估量的。笔者多次赴日考察与从事研究，不论是在繁华的东京，还是在偏僻的北海道乡间，都曾目睹不少温文尔雅，知书达礼的耄耋老妪，她们是近代日本女子教育之发达的最好见证。

中国古代自孔子的“惟女子与小人为难养也”的儒家女性观提出后，男尊女卑思想便渗透于社会生活的各个方面，不仅成为封建社会对女性的最高要求和评判尺度，也成为女性的行为规范和自我完善的标准。封建礼教要求女子深居闺阁，足不出户，她们最重要的本分是服

从,根本没有学习知识的必要。仔细回顾一下就会发现,中国历史上推崇的女性榜样,不是苦守寒窑的王宝钏,就是千里寻夫哭倒长城的孟姜女,舆论上褒奖的只是恪守妇道、视贞洁重于生命的良家妇女,至于是不是才女并不重要。再加上缠足恶俗的摧残,妇女几乎成为半残废,连家门都不易跨越,何以迈向学堂? 19世纪末期,有人这样形容女子无学的现状:“妇女不得人学,以无才为福也,习以不教,不识文字,稍弄笔墨,涂丹黄,填韵语,则号为闺秀矣。”^①洋务派人士郑观应也曾一针见血地指出:“所惜者朝野上下间,拘于无才是德之俗谚,女子独不就学,妇功亦无专司,其贤者,稍讲求女红中馈之间而已。”^②近代以后,在西方列强入侵的刺激和西方文化的影响下,在中国资产阶级逐渐发展壮大基础上,女子教育才有了一定发展,女子逐渐成为学校教育的对象。但是,如果与日本相比,还存在着明显的差距。

首先,中国近代女子教育起步甚迟。19世纪70至80年代,当中村正直、森有礼等启蒙思想家在日本提出“造就善良的母亲,要在教女子”,“国家富强之根本在教育,教育之根本在女子教育”的时候,中国仅有少量的西方传教士创建的女子学校。不仅没有自己的女子学校,就连提倡女子教育的人也几乎不存在。中国在甲午战争中的失败,使以康有为、谭嗣同和梁启超等人为代表的新兴资产阶级改良主义者认识到“欲强国必由学校”,“西方全盛之国,莫若美;东方新兴之国,莫日本若”,之所以如此,因美国是“女学最盛者”,而日本是“女学次盛者”。^③这些维新志士感悟到中国积弱之本是“自妇人不学始”。于是,在维新运动的推动下,19世纪末期中国出现了由中国人自己创办女学的热潮,陆续

^① 徐勤:《中国除害议》,引自舒新城:《中国近代教育史资料·下册》,人民教育出版社1981年版,第953页。

^② 郑观应:《盛世危言·第3卷·女教》,引自陈学恂:《中国近代教育文选》,人民教育出版社1983年版,第58页。

^③ 梁启超:《论文学》,引自陈学恂:《中国近代教育文选》,人民教育出版社1983年版,第146页。

出现了一些民办和私立的女子教育机构。而此时,日本文部省已发布“高等女学校令”,确定了良妻贤母主义的女子教育理念,开始发展中等女子教育了。可见,中国近代女子教育的起步要比日本晚20多年。近代中国女子教育事业之所以步履艰难,是因为还要面对一个特殊的障碍——缠足。当时的维新派已经清楚认识到“缠足一日不变,则女学一日不立”,因而大力倡导放足。所以,中国近代女子教育的起步,远比日本要艰难。它既要面对旧的传统观念的束缚,而且还要首先解放妇女的双脚。

其次,官办女学的创立更迟。日本近代女子教育事业之所以能较快发展,主要是得利于政府的大力推动。早在中村正直、森有礼等人提出良妻贤母主义的教育思想之前,明治政府就已经注意到女子教育问题。1871年,明治政府派遣津田梅子、永井繁子等五名少女随岩仓使节团同时赴美国留学,并通过法律、政令敦促各级政府办学和女子入学,这无疑为女子教育的发展创造了良好的环境和保障。而梁启超等资产阶级改良派提出的振兴中国女子教育的主张尽管已经比日本晚了20多年,却没有得到顽固、守旧的清政府的支持。19世纪末期虽出现了创办女学的热潮,但仅仅是民间和个人的行为。由于维新变法运动的失败,维新志士们创办女学的理想严重受挫。在清政府于1903(光绪29年)年颁布的“新学制”中,并没有承认和确定女子教育的地位。1905年,清政府设立学部,仍将女学归入家庭教育法,即女子教育属于家庭教育的范畴。直到1906年,迫于高涨的反帝、反封建运动的压力,清政府才不得不开始将女学列入学部职掌。1907年,始拟订《女子小学堂章程》和《女子师范学堂章程》。据此,女学堂和女师范学堂才开始在各地设立,女子教育从此才在中国教育系统中有了位置。而就在同一年,日本女子小学入学率已经达到96.1%,与此同时,高等女学校也有了较大发展。到1910年(明治43年),全国已有高等女学校193所,学生56,239人。^① 故若论官办女学的创办,中国至少要比日本晚

^① 森秀夫:《日本教育制度史》,学艺图书株式会社1991年版,第80页。

30 多年。

第三,中日近代女子教育的不同结局。尽管当初中国和日本一样,都是由国外引进近代教育体制,但由于引进这一体制的主体不同,所以发展结果必然不同。日本在明治维新后走上资本主义道路,全社会都十分重视女子教育,当中国女子教育刚刚起步的时候,日本就已经普及了女子六年制义务教育。当时日本女子教育的盛况如清末留日学生王桐龄所言:“女子教育机关,相当发达,自国立之女子高等师范学校,私立之女子大学以外,特殊之女子职业学校甚多,女子之不受教育者居极少数,体力脑力当然相当发达。”^①许多当时赴日考察、游学人士对日本女子能读书写字颇感惊异。如宁津乡绅王用先 1905 年赴日时发现,“下等社会,人无分男女,皆能识字”。1906 年游日的直隶赵州知州恩惠发现所下榻旅馆中的“小使”(勤杂工)多为女子,她们多能识字,虽语言不通,但与其笔谈,很少有不懂的。此事使他感叹连“卑下之人”也“能通文字若此”,其教育的普及可想而知。^②相比之下,中国的女子教育情况与日本形成巨大反差。根据教育部颁布的民国 4 年 8 月至 5 年 7 月(1915—1916)的统计,当时中国的各项女学生数加起来只有 18 万多人。

表 9—2 各项女学生数字统计表(1915—1916)

项 别	人 数	项 别	人 数
国民学校	149,505	高等师范学校	无
高等小学	18,729	专门学校	无
其他初级小学	3,245	大 学 校	无
中 学	948	其他高级学校	无
师范学校	6,685		
其他中级学校	1,828	总 计	180,940

① 王桐龄:《日本视察记》,北京文化学社 1928 年版,第 129 页。

② 王用先:《游东笔记》、恩惠:《东瀛日记》,转引自孙雪梅:《清末民初中国人的日本观》,天津人民出版社 2001 年版,第 60—61 页。

四万万人之泱泱大国,只有区区十八万女子入学,不足女性人口的0.1%!时人对此颇为感叹:“女子教育无可言矣,若大学校、专门学校,女子竟无一校无一人,不更可羞耶?”^①

另据中华教育改进社1922年至1923年的调查,在当时全国1811个县中,许多县没有女子初等小学,大部分县没有高等小学。^②

表9—3 全国各省无初小及高小女生县数统计(1922—1923)

省	每省县数	无初小女学生之县数	无高小女学生之县数
京兆区	20	1	12
直隶	120	4	61
奉天	57	8	21
吉林	37	5	20
黑龙江	35	8	17
山东	106	2	58
河南	108	20	78
山西	105	3	44
江苏	60	1	16
安徽	60	13	41
江西	81	37	64
福建	62	28	58
浙江	75	3	16
湖北	69	9	47
湖南	75	24	48
陕西	91	37	83
甘肃	77	37	73
新疆	40	36	40
四川	146	5	60
广东	94	30	71
广西	80	27	69
云南	101	15	67
贵州	80	64	70
热河	15	0	13
绥远	8	4	8
察哈尔	9	2	6
总计	1,811	423	1,161

① 黄炎培:《读中华民国最近教育统计》(1919年),转引自陈学恂:《中国近代教育史教学参考资料》下册,人民教育出版社1987年版,第356页。

② 卢燕贞:《中国近代女子教育史》,台湾文史哲出版社1989年版,第71页。

总之,由于帝国主义的掠夺和长期的战乱阻碍了中国资本主义工业化进程,使教育事业受到严重制约,民众(尤其是广大农民)生活的极端贫困,千百年来,受“女子无才便是德”的传统观念的影响等诸多因素造成旧中国女子教育事业裹足不前,使绝大多数劳动妇女长期处于“无学”状态。据统计,解放前我国女童的入学率不足15%。^①而日本在颁布《学制》的翌年即1873年就已经达到了这个水平(15.4%)。^②因此,从女子教育的普及情况来看,中国要比日本落后将近80年。

以上所言仅仅是中日两国女子教育发展步伐上的差距。而在教育内容上,中国近代的女子教育一直没有脱离半封建、半殖民地社会的影响。20世纪初期,日本的良妻贤母主义教育思想传入我国。良妻贤母主义是进步与迂腐,精华与糟粕并存的女性观,尤其是到这个时期,良妻贤母论中中村正直、森有礼时代进步、启蒙的色彩已然淡化,变成了充满儒家女教色彩的良妻贤母论。女子教育的目的是培养既有“优美高尚的气风和温良贞淑的资性”,又有“中流以上生活之必需的学术技艺”的良妻贤母。不幸的是,中国人对良妻贤母论的吸收,恰恰是汲其糟粕,剔其精华,使日本的良妻贤母论与中国传统的规范女子的“贤”、“良”观念一拍即合,成为中国女子教育的指导方针。清政府在1907年颁布的女学堂章程中第一次承认了女子教育的合法性,但保留了明显的封建性。如在《女子小学堂章程》中规定:“中国女德,历来崇重,今教育女儿,首当注重于此,总期不悖中国懿嫒之礼教,不染末俗放纵之僻习”。在《女子师范学堂章程》中,要求“凡为女、为妇、为母之道,征诸经典史册,先儒著述,历历可据”,要求学生“务时勉以贞静、顺良、慈淑、端俭诸美德,总期不背中国向来之礼教”^③,并将《列女传》、《女

① 《中国妇女统计资料》,中国统计出版社1991年版,第128页。

② 森秀夫:《日本教育制度史》,学艺图书株式会社1991年版,第32页。

③ 舒新城:《中国近代教育史资料》下册,人民教育出版社1981年版,第793,804页。

诫》、《女孝经》、《内训》等历代女训经典列入修身科目中。1914年,教育总长汤化龙发表讲话,更明确强调“余对于女子教育方针,则务在使其将来足为良妻贤母,可以维持家庭而已”。^① 据此,教育部又发布《整理教育方案草案》:针对“数年以来各省渐知兴办女学,而无一定陶成之方针,影响所施,流弊滋大”的现状,要求“今且勿骛高远之谈,标示育成良妻贤母主义,以挽其委琐龌龊或放任不羁之陋习”。^② 可见,中国近代羸弱的女子教育不过是徒有近代教育的形式与躯壳,实际推行的仍然是半封建半殖民地的贤妻良母教育。

3. 中日近代女性观辨析

中日两国近代社会的不同性质给两国妇女带来了不同的命运,必然对两国的女性观产生不同的影响。

日本自明治维新以来经过一系列改革,迅速摆脱了沦为殖民地的命运,并跻身于资本主义强国之列。近代国家要求的女性形象已经不仅是恪守妇德、践行女教的好妻子、好母亲,其是否“良”与“贤”,还有一个重要标准,就是是否有知识、有文化,是否有作为近代国家国民的自觉。虽然良妻贤母论的提出是以家庭的存在为前提的,而且在多数情况下,妇女的“职业”仅仅是料理家务,生儿育女而已,但是,这些都被与国家的利益联系起来。近代著名教育学家成濑仁藏(日本女子大学的创始人)曾提出要把“作为人的教育”、“作为女人的教育”、“作为国民的教育”作为女子教育的目标,也就是说,女性要成为一个社会的人、一个尽职的女人、一个近代国家的国民,这三者是良妻贤母的必不可少的条件。这种良妻贤母论具有鲜明的资本主义色彩,培养良妻贤母也被作为实现国家繁荣发展的重要手段。因此,在日本近代史上,不

^① 陈学恂:《中国近代教育大事记》,上海教育出版社1981年版,第257页。

^② 陈学恂:《中国近代教育史教学参考资料》中册,人民教育出版社1987年版,第218页。

仅有一批有志于女子教育的教育家(包括女教育家),而且有较为系统的女子教育理论,使女子教育能够快速普及。

中国自鸦片战争以后,已经沦为半殖民地、半封建国家。甲午战争之后,更是面临着亡国的危险。当日本的良妻贤母论传入中国的时候,反帝、反封建是中国社会的主要任务。维新派奋起救国,深感力量单薄,于是想到发动占人口一半的妇女参加挽救民族危亡的斗争。他们以不缠足和兴女学为出发点,争取妇女在身体和精神上的解放。可见,倡办女学,培养贤妻良母的直接目的是为了救亡图存,此时人们对妇女解放的热情实际上远远超过了女子教育。对于长期受压迫的女性来说,争取个人的生存权力,争取与男性平等的地位要比做一个贤妻良母更为迫切和重要。于是在中国近代史上出现了像秋瑾那样的反封建的进步女士,当她走上革命道路之日,便不能不放弃做贤妻良母而抛夫弃子离家而去。1904年,秋瑾到日本留学,在下田歌子创办的实践女学校就读。但是下田歌子培养良妻贤母的办学宗旨与秋瑾所追求的精神和理想格格不入,这使秋瑾十分失望,一年之后,她就离开了实践女学校。秋瑾的经历很能说明当时的人们对贤妻良母的看法。在秋瑾身上,人们已经看到了追求解放的女性与贤妻良母的对立。在秋瑾同时或稍后,一批生长在较为开明的贵族家庭或知识家庭的女性,也不约而同的鄙视并拒绝贤妻良母的角色,进入到要求妇女解放和女子参政的队伍中来。在新民主主义革命中,同样涌现出许许多多的女革命家,论其影响,她们远远地超出了女教育家。为了妇女解放和挽救民族危亡,这些本来有可能是贤妻良母的出色女性放弃了自己在家中角色。至于广大生活在半殖民地、半封建社会、无法入学学习的劳动妇女,知识和学问根本无从谈起,因此很难成为有知识的贤妻良母。中国半封建、半殖民地的社会状况使广大中国妇女不可能像日本妇女那样在平和的环境下去接受教育和知识的熏陶,国尚且难保,谈何有家?谈何有教育的发展?于是,被压迫与被奴役的社会现实一方面造就出远远多于日本的女革命家,另一方面却很少培养出有知识的妻子与母亲。久而久之,在中国人的心目中就形成这样的心理定式:第一,贤妻良母与

受教育、有知识并无直接联系；第二，贤妻良母与事业型女性是对立的，一个女人，要么离开家庭搞事业，要么守在家里做贤妻良母，二者难以两全。如著名文学家老舍先生在1936年写的“婆婆话”一文中谈娶妻标准时写道：^①

一个会操持家务的太太实在是必要的。假如说吧，你娶了一位哲学博士，长得也顶美，可是一进厨房便觉恶心，夜里和你讨论康德的哲学，力主生育节制，即使有了小孩也不会抱着，你怎办？听我的话，要娶，就娶个能做贤妻良母的。尽管大家高喊打倒贤妻良母主义，你的快乐你知道。这并不完全是自私，因为一位不希望做贤妻良母的满可以不嫁而专为社会服务呀。假如一位反抗贤妻良母的而又偏偏去嫁人，嫁了人又连自己的袜子都不会或不肯洗，那才是自私呢。不想结婚，好，什么主义也可以喊；既要结婚，须承认这是个实际问题，不必弄玄虚。

老舍的一席“婆婆话”实际上反映出人们不能把贤妻良母与有知识统一起来，这实际也是社会现实的写照。虽然已事隔半个多世纪，今天看来这番话仍然代表了很多人的心态。

由于上述原因，日本的“良妻贤母”论与中国的“贤妻良母”论在两国社会和人们心目中的地位是完全不同的。在日本，“良妻贤母主义”虽然在明治后期一度受到社会主义者的批判，但是，由于这种教育思想与战前日本家族国家观的意识形态非常吻合，所以不仅作为国家公认的女子教育理念而存在，而且一直是女性的行为规范和战前日本女性观的主流，可以说“良妻贤母主义”在日本是深入人心的。中国则不同，在20世纪初期自“贤妻良母”的口号出现后，并没有出现像日本

^① 老舍：《婆婆话》，1936年9月5日《中流》，第1卷第1期。

那样的推动女子教育迅速发展的盛况,而是很快成为人们批判的对象。1909年2月,陈以益在《女报》第2期上发表“男尊女卑与贤母良妻”的文章,指出“贤母良妻主义,非与男尊女卑之谬说二而一,一而二者乎?”“今之贤母良妻,犹识字之婢女,而其子其夫犹主人。贤母良妻之教育,犹教婢女以识字耳,虽有若干之学问,尽为男子所用”。作者呼吁妇女“勿以贤母良妻为主义,当以女英雄豪杰为目的”。^① 在新文化运动中,一大批先进的知识分子和激进的民主主义者猛烈批判封建专制主义和传统道德,他们尤其关注妇女问题,对贤妻良母观念提出否定。有人撰文指出,依“贤妻良母”的教育方针,“不过造成一多知识之顺婢良仆,供男子之驱策耳”^②,“忠臣孝子贤妻良母之规范,为新教育所不容”。^③ 1918年,胡适在北京女子师范学校发表题为“美国的妇人”^④的演讲,其中指出:“我是堂堂的一个人,有许多该尽的责任,有许多可做的事业,何必定须做人家的良妻贤母才算尽我的天职,才算做我的事业呢?”胡适提出了“超贤妻良母主义的人生观”,也就是“自立”的观念。“自立”的意义,就是“要发展个人的才性,可以不倚赖别人,自己能独立生活,自己能替社会做事”。也有人指出“中国办女学的人到现在却开口还只是谈良妻贤母主义,并不愿意女子做独立的人,这种奴隶教育有什么用处呢?所以中国女子精神上最重要的解放就是打破良妻贤母的教育,而换以一种‘人’的教育,女子知道自己是‘人’,才能自己去解放!”^⑤在抗日战争时期,针对社会上出现的主张妇女回家的“新贤妻良母主义”,各界对贤妻良母论的批判又一次达到了高潮。当时任中共南方局书记的周恩来也亲自撰写了题为“论贤妻良母与母职”

① 张枬、王忍之:《辛亥革命前十年间时论选集》第3卷,生活·读书·新知三联书店1977年版,第482、484页。

② 高素素:《女子问题之大解决》,《新青年》1917年第3卷第3号。

③ 华林:《社会与妇女解放问题》,《新青年》1918年第5卷2号。

④ 《胡适文存》卷4,东亚图书馆1928年版,第41页。

⑤ 罗家伦:《妇女解放》,梅生编:《中国妇女问题讨论集》第1册,新文化书社1923年版,第10页。

的文章,指出“贤妻良母”是“专门限于男权社会用以束缚妇女的桎梏,其实际也的确是旧社会男性的片面要求”。^① 这些例子说明,在中国,自贤妻良母的口号出现以后,大部分时间是作为男尊女卑的产物和歧视妇女的陈腐观念而被人们批判和唾弃的。

“女子无才便是德”的观念千百年来给中国妇女带来莫大的不幸。由于中国女子教育的不振,传统的儒家女性观根深蒂固,近代以来大多数中国妇女仍处于无学状态,极少数能入学之幸运女子又多受儒家女教的熏陶。于是,中国人心目中的贤妻良母形象完全摒弃了日本良妻贤母观中的国家观念,也没有把妇女的“贤”与“良”同“知识”和“教养”联系在一起,剩下的只有恪守妇德、守着丈夫、孩子过日子的所谓好妻子、好母亲了。正因为中国对日本的良妻贤母论没有全面理解,没有吸收其开明的、进步的因素,所以在日本具有“有知识的妻子与母亲”内涵的“良妻贤母”的口号在中国却在一定程度上成为胸无大志、碌碌无为女性的代名词,广大农村劳动妇女甚至连“贤妻良母”的资格都巴结不到,只落得个“锅台转”的称呼。旧中国妇女的形象就是小脚女人、不学无术、低三下四、惟酒食是议。女子无学、无才决定了女子终生只能是男子的附属品。在家庭内,尽管妇女有一心一意“相夫教子”的良好愿望,但由于没文化而难以真正胜任。在家庭外,因无立身之本而无职业可言,男女平等根本无从谈起。这种状态使得中国近现代史上立志救国救民的革命先驱们的事业备加艰辛——他们不仅面对着强大的帝国主义、封建主义和各种反动势力,同时还肩负着开发民智、唤起民众(其中包括占人口一半的妇女)的重任。

“贤妻良母”或“良妻贤母”在中日两国近代历史上曾经是社会与家庭对女性的最高要求。这种观念不仅得到社会的认可,而且得到了妇女自身的认可。不少妇女奉行这种道德观念,甘愿做出牺牲,使自己的才能和自身的价值在“贤妻良母”中埋没了。而在妇女解放理念不

^① 《妇女之路》1942年9月第38期。

断深入的现代社会,“贤妻良母”似乎又成了与“女强人”、“职业妇女”互相对立的概念,许多女性或自恃自身能力强而以贤妻良母为耻,或因工作压力大想当贤妻良母而不能。这些概与国人不了解“贤妻良母”或“良妻贤母”的内涵不无关系。倘能通过本书说明“贤妻良母”或“良妻贤母”观产生的历史背景,澄清国人对“贤妻良母”概念的某些误解,则作者心愿足矣。

四、战后中日妇女社会地位的变化

1. 战后日本妇女社会地位的提高

中日两国虽然有着不同的历史进程,而两国妇女在被压迫一点上却殊途同归。战败后的日本,经过战后民主改革,最终完成了由于明治维新的不彻底性而被大大延误了的社会改革任务,一向处于家族最底层的妇女的地位发生了翻天覆地的变化。

这种变化突出表现为妇女获得了参政权。在战前旧的家族制度下,妇女是丈夫的奴仆,是为了实现家的延续而生儿育女的工具,导致她们在社会中处于无权地位。尽管近代以来随着资本主义的发展,妇女的教育与教养水平不断提高,在产业革命及其以后的资本主义生产发展过程中发挥了重要作用,但她们却不能与男子一样拥有参政权,被无理剥夺了选举权与被选举权,这一点使日本近代资产阶级民主制度大打折扣。战后,占领当局对妇女参政权问题极为关注。在盟军总司令麦克阿瑟于1945年10月对日本政府发出的要求改革的“五大指令”中,第一条就是要赋予妇女参政权,实现妇女的解放。在占领当局的推动下,日本妇女为了争取自身的权益,积极行动起来。1945年9月11日,成立了战后对策妇女委员会,提出改善妇女地位的具体要求,如要求妇女的公民权、选举与被选举权、政治结社权、就任公职权等等。

妇女参政运动的开展,在社会上引起强烈反响,对政府也构成一定压力,因而不得不采取顺应时代潮流的措施。1946年4月10日,是日本历史上妇女获得参政权后首次行使投票权的日子。人们曾预想妇女投票率不会超过半数,而实际上66.97%的有选举权的妇女参加了投票。在这次选举中,在79名女候选人中有39人当选,成为日本历史上第一代妇女众议院议员,妇女当选率之高,在世界上也是少有的现象。这次选举促进了日本妇女的政治觉醒,象征着妇女解放的历史开端。此后,妇女参政事业着实进展,日本政坛有了女议长、女政党领袖、女大臣、女知事。如今,日本妇女在国家政治活动中已经成为不可忽视的力量。

战后日本妇女地位的变化,最主要的是法律地位的变化。在占领当局的直接干预下,1946年11月公布了《日本国宪法》。新宪法针对旧家族制度之弊,在第24条中专门做了如下规定:

婚姻基于男女双方之合意即得成立,且须以夫妻享有同等权利为基础,以相互协力而维持之;

关于配偶的选择、财产权、继承权、居所之选定、离婚以及其他有关婚姻及家庭之事项,法律应基于个人之尊严及两性平等原则而判定之。

这两项规定,将新宪法“全体国民都作为个人而受到尊重”和“全体国民在法律面前一律平等”的基本思想应用到婚姻和家庭生活方面。根据新宪法的精神,新民法也于1948年1月1日开始实施。新民法通过以下规定改变了千百年来妇女被压迫的状况,实现了男女平等。

改革婚姻制度 旧民法的婚姻制度,无视个人尊严与男女平等,新民法对此予以全面修改。具体内容是:保护成年男女婚姻自主的权利。旧民法规定,婚姻不仅要得到户主的同意,而且凡年未满30岁的男子或年未满25岁的女子的婚姻,还要得到父母的同意。新民法把这些规定删去,改为“未成年子女的结婚,应经其父母同意。父母一方不同意

时,有他方同意即可(民法第737条)”^①据此,成年男女可以自己决定自己的婚姻;姓氏由双方协议确定。旧民法规定,结婚后,妻称夫之姓,由改变姓氏来表示进入丈夫家。新民法则规定姓氏由夫妻协议商定(第750条),确定姓氏的目的,完全在于方便称呼,而不存在隶属关系;同居义务的变更。旧民法只规定“妻负与夫同居之义务,夫应使妻与之同居”,这种男女不平等的规定,显然不符合新宪法第24条的精神,故新民法规定:“夫妇应同居,相互协力,相互扶助(第752条)。”使夫妻互负同居的义务。

保障妇女的权益 在明文规定了“法律面前人人平等”的新宪法面前,旧民法中视妇女为法律无能力者的内容被废除了。新民法亦在各方面保障妻子享有与丈夫完全平等的权利,它主要表现在:

(1)实现了离婚原因的合理化。在旧家族制度下,丈夫的不忠不能成为妻子要求离婚的理由,妻子只能为此而哭泣。新民法剔除了这种不平等,改为配偶者有不贞行为时,即可提起离婚诉讼(第770条),不因其为夫或妻而不同。

(2)规定家庭财产系由夫妇协力而得,故不管是协议离婚,还是裁判离婚,当事人一方,有权向另一方要求分割财产(第768条),这是一项保障男女平等的实质性规定。

(3)母亲成为亲权人。在旧民法时代,子女的亲权人是父亲。母亲生养子女,为孩子一生操劳,法律却不赋予母亲以任何权利。尤其在不得不离婚的情况下,因为孩子的亲权人是父亲,孩子就是丈夫的,母亲因此无权要求孩子与自己一起生活。新民法结束了这种不平等的状态,在第818条中规定“未成年的子女,服从父母的亲权”。据此,父母在婚姻过程中,共同行使亲权,父母离婚时,为了孩子的利益,确定母亲为亲权者的居多,母亲对孩子的亲权得到了保障。根据新民法的上述规定,妻子获得了独立、平等的人格。

^① 本书所引日本战后民法之内容,均引自曹为、王书江等译:《日本民法》,法律出版社1986年版。

保障妻子的继承权 在旧民法时代,妻子在继承问题上地位很低。在家督继承方面,不能作为法定家督继承人。在财产继承方面,继承顺位在直系卑属之后,即只有在被继承人无子女或子女丧失继承权、死亡而又无代位继承人的情况下,才能继承丈夫的财产。新民法规定:被继承人的配偶有权继承被继承人的财产,在与子女为共同继承人时,配偶的应继承份额为三分之一。在与被继承人的直系尊属为共同继承人时,配偶的应继承份额为二分之一。在与兄弟姐妹为共同继承人时,配偶的应继承份额为三分之二(第900条)。此规定使妻子在家庭中的地位真正得到提高,对于妇女来说,“长而又长的黑暗历史总算结束了,妻子从长达几个世纪的隐忍服从的世界里脱身出来,好容易才得以成为财权的主体”。^①

在家长制家族制度下,家的继承以男子本位、嫡子本位、长子本位为原则,女儿取得继承权是在极其有限的情况下才出现的。因而女儿和只生女儿的母亲的地位是不安定的。根据新民法,家庭子女不分男女,都有平等的继承权。已婚的女儿,也可以与其他子女一样,平等地继承娘家父母的财产。由于实现了继承方面的男女平等,女儿成为财产权主体的机会多了,这对于提高妇女的权利和地位有着不可估量的作用。

经过战后民主改革,传统家族制度归于瓦解。在以男子优先、父子关系为本位的家族转变为以男女平等为前提、以夫妇关系为本位的家庭的过程中,妇女的地位普遍得到提高。她们有了结婚、离婚的自由,有了财产继承权,也有了选举与被选举权。在家庭中,改变了小心翼翼、忍气吞声、逆来顺受的形象。男人们眼看着自己旧日颐指气使的威风日下,不免发些牢骚,因而上世纪50年代初期的日本有这样一句流行语:战后的女人和袜子坚强起来了。把妇女与袜子相提并论,虽有轻蔑之意,但使人想到,战后日本妇女就像取代了棉纱袜子的尼龙袜那样,强度大大提高。在日本居住多年的美国人赖肖尔曾描述日本夫妇

^① 佐佐木静子:《妇女法律入门》,群众出版社1988年版,第108页。

关系的变化:在20年代,日本夫妇上街时,妻子总是恭恭敬敬地、亦步亦趋地跟在丈夫后面,吃力地背着孩子或其他东西,而丈夫却像个老爷似地、神气活现地迈着大步在前面走。过了几年,在街上看到妻子更靠近丈夫了。而现在则是肩并肩地走了,孩子和包裹也常常是由丈夫抱着。如果家里有汽车,那么妻子几乎和丈夫一样也驾驶着车子。在现实生活中,妇女地位的变化有诸多表现。比如,越来越多的妇女打破“男主外,女主内”的传统观念,走出家庭,谋求经济上的独立自主,使妇女就业的比率逐年上升。1950年以前,女子就业的比率一直不超过30%,到70年代,已达到60%,到80年代则超过70%。^①又如,在绝大多数家庭中,都是由主妇“拉着钱口袋的绳子”,即由主妇掌管家计,安排家庭生活。与旧家族制度下家长是家庭经济的主宰这一现象正相反,现代日本的大多数男人习惯于将工资全部交给妻子,再从妻子那里领到数量有限的零用钱。他们并不认为让妻子管理钱财是一件束缚手脚、丢人现眼的事情,反而愿意让主妇做“一家之主”,这反映了人们家庭观念发生了明显变化。再如,在离婚问题上妇女由被动而转为主动。战后,日本的离婚率尽管远远低于欧美诸国,但一直是稳步上升。1969年离婚数达92,000多件,离婚率为0.90‰,平均每5分钟就有一个家庭解体。^②进入70年代以后,离婚势头似乎更猛。与战前明显不同的是,由女方提出离婚的越来越多。以名古屋家庭裁判所从1952年到1968年所受理的离婚案件为例,由妻子提出离婚的一直占70%左右。^③战前不曾存在、也不可能存在的“性格不合”、“与丈夫的家人不合”等成为离婚的主要理由。这种变化,说明妇女不再是丈夫的附属品,而成为自己命运的主人。

战后至今,日本妇女已经获得了相当程度的解放。然而,提高妇女

^① 人口问题审议会等编:《日本的人口、日本的家族》,东洋经济新报社1988年版,第93页。

^② 有地亨:《妇女的地位与现代社会》,法律文化社1971年版,第191页。

^③ 有地亨:《妇女的地位与现代社会》,第193页。

的社会地位,实现真正的男女平等是长期的任务。这个过程既需要有法律上的规定,更需要道德上的认同。1982年总理府进行的“妇女的生活与意识国际比较调查”的结果表明,有66%的家庭由丈夫掌管家庭事务的最终决定权,而由妻子或夫妻共同决定家庭事务的加在一起也不足30%。^①“男主外,女主内”仍然是日本社会分工和家庭义务的定式。人们依然认为家庭主妇就是妇女的终身职业,操持家务、照料孩子是妇女的本分,无微不至地伺候丈夫是妇女必须具备的美德。即使是双职工家庭,也必须由妇女承担全部或绝大部分家务。^②日本的妇女似乎是温顺、容忍的代名词。女子就业的人数虽然逐渐增多,但总的趋势是呈M型,即从学校毕业后就业——结婚或生育后退职——孩子长大后再就业,这使妇女一生大部分时间都离不开家庭,从而难于实现真正的男女平等。有的职业妇女为了保住经过艰苦努力才谋到的好工作,不得不放弃结婚、生育。《读卖新闻》记者神原智子曾撰文“日本社会是‘育儿的沙漠’”,批评“日本是一个想生孩子而不能生孩子的国家”。因为人们认为“有孩子是背叛公司的行为,就连那些就职于电视台的杰出女性也因害怕失去工作而不能有生孩子的梦想”。^③这些现象说明千百年来根深蒂固的男尊女卑观念不可能迅速销声匿迹。日本是当今世界经济最发达的国家之一,也是世界上有名的“大男子主义”国家。在就业和参政、议政方面,妇女很难取得与男人平等的地位,妇女的就业层次也因此难以提高。在政府部门和企业重要岗位上的几乎全是男性,女性只能从事事务性、服务性的工作,很难进入管理层,而且在晋升和待遇上都远远低于男子。总之,越到高层,女性越少。2001年,日本第八十七任首相小泉纯一郎启用了田中角荣(1918—1993)的女儿田中真纪子任外务大臣。田中真纪子在男人当道的日本政坛艰难奋战,受到来自朝野政党及媒体的多方指责和攻击,个中原因如同田中

① 人口问题审议会等编:《日本的人口、日本的家族》,第102页。

② 据1982年的调查,赞成“男主外,女主内”的达70%,同上,第100页。

③ 《中央公论》2003年第2期。

真纪子在接受 TBS 电视台采访时所说：“我在外务省今天的处境，有一半原因是因为我是个女人，又当上了外务大臣！”

天皇制与性别歧视共存也是日本男女不平等的最突出的表现之一。战后，天皇的宗教性权威被否定，天皇作为日本国民的象征而继续存在。但是，皇室仍然顽固坚持皇位必须由男系之男子继承的原则，天皇的女儿则不仅不能染指皇位，而且在同皇族以外男性结婚后还要被剥夺皇籍。皇室这种“表率”作用的影响，更使日本国民把性别歧视作为不可避免的事情而加以认同。这严重阻碍了日本妇女运动的发展。故现在很多人主张要实现真正的男女平等，必须废除天皇制。近年来，由于皇太子夫妇结婚 8 年多才生育一个女孩，其他皇族成员也没有男性后代，使将来的皇位继承人问题日益突出，日本国内出现了要求修改《皇室典范》，以使女性也可以继承皇位的呼声。民意调查结果显示，半数以上的日本国民不反对有一位女天皇。舆论认为，如果女性最终可以继承皇位，那么对提高日本妇女地位将大有裨益。

2. 新中国妇女地位的变化及其思考

新中国成立后，生产资料公有制的建立，消除了妇女受压迫、受剥削的根源。社会主义制度的建立，将亿万妇女从封建族权、父权和夫权的重压下解放出来。中国的妇女解放运动在时间上与日本大体相同（日本在战后民主改革开始后，中国在新中国成立后），但是，由于中日两国社会制度的不同，相比较而言，中国的妇女解放，男女平等要比日本彻底得多。

首先，中国妇女由家庭的奴隶变成了家庭的主人。妇女的解放首先是从在家庭中的解放开始的。1950 年颁布的《婚姻法》的重要原则是“废除包办强迫、男尊女卑、漠视子女利益的婚姻制度，实行男女婚姻自由、一夫一妻、男女权利平等，保护妇女和子女的合法权益”。1980 年通过的新《婚姻法》除了重申上述原则外，又对禁止包办、买卖婚姻和借婚姻索取财物等问题分别做了规定，增加了禁止家庭成员间

的虐待和遗弃的规定,进一步提高了妇女的法律地位。1985年实施的《中华人民共和国继承法》也体现了男女在财产继承上完全平等的原则,这就使我国妇女在家庭领域内具有了与男子同等的权利。解放以来,婚姻自由的程度不断提高,妇女从旧社会的生育工具变为自己命运的主人。尤其为世界各国所称道的是,随着妇女就业的增加,男女共同承担家务劳动已蔚然成风,家务劳动已不再是女人的专利,越来越多的丈夫将分担家务视为自己的义务和增进夫妻感情的手段。笔者留日期间,接触过不少专业主妇和职业妇女,她们无不流露出对中国家庭中男女分担家务的深深羡慕和对自己处境的无奈。这是新中国妇女远比日本妇女幸运之所在。

第二,妇女劳动就业的发展。妇女参加社会劳动是实现妇女解放的重要途径,只有参加社会劳动,妇女才能成为社会生产方式的主人,才能实现女性的社会价值。同时,参加社会生产劳动,是实现妇女解放的物质基础。在封建社会,妇女的天职就是生儿育女,侍候丈夫、公婆。近代以来,尽管中国资本主义工业化有了缓慢发展,但是,妇女就业率极低。1949年全国的女子非农业就业人数仅60余万人,约占产业工人总数的7.5%。新中国成立以后,劳动就业成为法律赋予妇女的权利与义务,男女就业机会均等、同工同酬等政策的实施,使妇女的就业率不断提高。改革开放以来,赢得“半边天”之称的中国妇女越来越成为国家经济建设的重要力量。据统计,至1992年,全国女职工已占全国职工总数的37.8%。^①不仅中国妇女的就业率远远高于西方发达国家,^②而且妇女就业的范围也越来越广泛,由原来的纺织、轻工业等传统行业扩展到国民经济的各个部门。女科学家、女厂长、女经理、女将

① 《中国妇女地位日见提高》,《中国青年报》1993年8月27日消息。

② 据联合国1983年的一项统计,各国就业妇女在劳动年龄女性人口中的百分比:美国50%,英国48%,日本46%,法国44.1%,德国37.7%,中国是81%。见马有才等:《妇女就业与家庭——中日比较研究调查报告》,社会科学文献出版社1992年版,第1页。

军、女教师层出不穷。相比之下,日本妇女不仅就业率低于中国,而且较多的是在第三产业,使其聪明才智难以充分发挥。而且,男女同工不同酬至今已成为被日本社会认可、其中包括许多女性自身也认可的普遍的社会现象,影响了妇女劳动积极性的发挥。

第三,妇女政治地位的提高。新中国成立以来,法律明确规定了男女平等的权利与义务。1953年颁布的《选举法》和1954年颁布的《宪法》都规定了“妇女有和男子同等的选举权与被选举权”,使妇女真正成为国家的主人。在1954年召开的第一届全国人民代表大会上,妇女代表占12%,到1998年召开的第九届全国人大代表中,有女代表650人,占代表总数的21.8%;1949年召开第一届中国人民政治协商会议时,女委员占6.6%,到1998年第九届全国政协时,这个比例增长到15.5%。越来越多的妇女干部进入国家各级权力机关、党政领导机关,直接参与国家和社会事务的管理与监督。全国人民代表大会有了女副委员长,国务院有了女国务委员。据统计,在我国661个城市中,在任的正、副女市长人数已近500人。截止到2001年底,全国393个地级市(地、州、盟)党政领导班子中,有女干部593人;2,809个县(市、区、旗)党政领导班子中,有女干部3,888人。今天,我国各类女干部已达1,130.4万人,占干部总数的近三分之一。^①相比之下,1997年,日本众议院中的女议员仅为4.6%,在世界上的排名是第125位(同年中国为第21位)。^②女性担任国家和各级政府重要职位的更是凤毛麟角,即使一般的公司、企业,也很难见到女干部的身影,因为男人不愿意在女人的领导下工作。

中国的妇女解放取得了令世界瞩目的成绩,比较起来,在解决妇女问题方面所做的努力远远超过经济大国日本。毋庸置疑,社会主义在中国的胜利,为中国妇女带来了与男人平等的权利——诸如上述在法

^① 《中国妇女报》综合新闻版2002年10月30日。

^② 《女性参政关系资料集》,财团法人·市川房枝纪念会1997年版,第86、84页。

律上一律平等,伦理道德上的一视同仁,各种社会公共事务参与上的机会均等。妇女广泛活跃在社会各个阶层,无论是在城市,还是在农村,妇女都是一支不可低估的重要力量。尤其是在体育界,许多女子运动项目的成绩远远好于男子项目,人们称这种现象为“阴盛阳衰”。

在我们看到成绩的同时,如果进一步深入分析社会现实,不难发现仍然有许多妇女问题亟待解决。不能否认,我们长期以来在如何认识妇女解放这一问题上存在着一些误区。妇女的解放,离不开社会生产力的发展。在社会生产力发展水平不高,还不能满足基本的生存需求的条件下,妇女解放便容易带有理想化的色彩。过去,由于人们对“男女平等”缺乏全面、正确的认识,片面地强调“时代不同了,男女都一样”,将“男同志能办到的事情,女同志也能办得到”作为妇女解放的终极目标。因此,在很长一段时间内曾出现不顾工作条件和妇女的生理特点,去追求“高空作业”、“深水作业”,去组织“铁姑娘队”与男子抗衡;不顾妇女的文化素质与综合实力,提拔女工、女售货员、女劳模担任国家高级领导职务,单纯追求男女在形式上的平等。这样的做法不仅不利于妇女地位的提高,反而损害了妇女的形象。在处理家庭关系时,“妻管炎”一词形象地说明了有些家庭中的夫妇关系,还有人这样形容夫妻关系:怕老婆的是最高境界,爱老婆的是一般境界,打老婆的是最低境界。显然这是一种对男女平等歪曲的理解。让男人都怕女人,让妻子把丈夫严格地管起来,恐怕不是社会进步的标志,毋宁说是一种历史的倒退,或是两性之间人格的倒错。“男同志能办到的事情,女同志也能办得到”的口号对改变几千年来中国妇女的社会地位确实有着积极意义,但同时也使广大妇女承受了巨大的心理与生理压力。她们既要与男性做相同的工作,同时要生儿育女,还要承担全部或大部家务劳动。在家务劳动社会化程度很低的情况下,超重的人生负荷使妇女身心疲惫,未老先衰。

由于不能正确认识与对待妇女解放,在改革开放以后的商品经济大潮冲击下,不少人又矫枉过正,单纯强调性别差异,使妇女解放的步伐出现了停滞或倒退。比如当竞争机制引入干部体制后,一部分女干

部在差额选举中纷纷落马,中国共产党第十三次、十四次代表大会选举产生的政治局委员、候补委员是清一色的男性,第十五次、十六次代表大会的选举结果,入选的女性也不过是从候补政治局委员到政治局委员的吴仪一人而已;在经济不景气的情况下,社会上有人提出“妇女回家”的口号,以牺牲妇女的利益保全男人的就业机会,因此,在下岗工人大军中首当其冲的就是妇女;“女子无才便是德”仍然为时代氛围所认可,当那些知识型、事业型的女性以独立的精神出现在社会舞台上时,却往往不易被人们所接纳。女大学生、女研究生不仅就业难,而且在婚姻问题上常常碰壁。女性要在社会上争得自己的地位,需要比男人付出更多的代价。所以,常有人发出无奈的叹息:做人难,做女人更难!

实现妇女解放,不仅是重要的理论问题,也是重要的现实问题。在当前我们所处的时代,从两性整体水平的比较来看,“男女都一样”是社会进步的内在要求和发展趋势,“男女不一样”是社会进步的自身障碍和客观现状。从两性的差异上看,男女既“都一样”,也“不一样”。而“一样”或“不一样”是辩证的存在着的,要取决于某些特定的条件,我们既不能基于性别歧视而坚持“男女不一样”,也不能忽视男女的心理与生理差异而片面强调“男女都一样”,而应该按照辩证法的观点,坚持“男女都一样”与“男女不一样”的对立统一,解决好妇女问题。

实现妇女解放,关键还在于全面提高妇女的自身素质。所谓素质,最主要的是文化素质。新中国成立之后,随着妇女解放、男女平等的实现,女子无学的状况得到根本改观。“贤妻良母”早已成为落后时代的概念。但是由于社会经济尚不发达,加上旧的传统观念的影响,即使在今天,女子入学受教育仍总是遇到各种各样的阻力,尤其在偏远农村和贫困地区,女子就学率远远低于男子。到1990年,我国有文化女性占总人口的比例只有43.55%。^① 妇女的文化素质普遍偏低,据2002

^① 沙吉才主编:《当代中国妇女家庭地位研究》,天津人民出版社1995年版,第363页。

年3月“两会”(九届全国人大五次会议、政协九届五次会议)召开之际国家教育部公布的数字,在全国8,507万文盲中,妇女就占七成。^①在农村,女童的辍学现象尤为严重。这种情况直接影响到妇女参政和妇女就业,使妇女人才的开发远远不能适应社会发展的需要。没有文化的妇女是无法摆脱愚昧的。在农村,由于“女文盲”、“女法盲”多有存在,使不法分子能轻而易举地从事残害妇女的犯罪活动,致使买卖婚姻、拐卖妇女、卖淫嫖娼等社会丑恶现象屡禁不止。从家庭教育的角度而言,女性承担着抚养教育子女的重任,母亲的文化水平关系着中华民族的明天。而文盲母亲必然会对子女的智力开发和接受教育产生不利影响。“妇学不讲,为人母者,半不识字,安能教人”?^②早在19世纪末期,就有人发出这种感叹和呼吁。时至今日,这种现象仍没有根本改观。因此,提高妇女的文化水平,造就有知识的贤妻良母仍是我们面临的艰巨任务。

妇女素质的提高,还应包括女性特有的修养的提高。笔者认为,实现妇女解放与妇女应有的修养并不是互相排斥的,如果强调了前者而丢掉了后者,那就是失败。在这方面,日本妇女很值得中国妇女学习。笔者在日期间曾有机会出席一些妇女团体的活动,深深感慨于她们心灵手巧(如很多人都有弹琴、插花、折纸、绘画、裁缝、编织等功底),娴静典雅,彬彬有礼,谈吐得体,颇有女性魅力。而在中国,由于解放以来人们过分强调男女都一样,使许多女性丧失了中国妇女传统的温柔、贤惠的美德,不仅缺乏女性特有的修养,而且在语言与行为方面都呈男性化倾向。有些女郎外表漂亮非凡,讲起话来却粗俗不堪。在许多“职业妇女”中,除了她所从事的职业之外,拙于母职与妻职,有些人甚至已经与那些本属于“女红”的技艺无缘了。这不能不说是妇女的悲哀。谈到女性修养,笔者又想到了《列女传》、《女诫》。它们虽然都是封建

① 《中国教育报》2002年3月4日。

② 梁启超:《论幼学》,引自陈学恂:《中国近代教育文选》,人民教育出版社1983年版,第149页。

时代宣传妇道的代表作,我们批判它,是批判其中的糟粕。但不能将其中好的东西也一起全部丢掉。以《列女传》、《女诫》为代表的女训作品中包含了中国妇女的传统美德,在今天的社会主义精神文明建设中,很值得现代女性去借鉴。

第十章 中国的家训与日本的家训

家训,在中国又称为庭训、庭诰、家戒、家范,在日本常称作家宪、家掟、家慎、家禁,名称各异,体制自由,内容驳杂,长短不拘,辑治家之要、人生之至理于其中。它是于家族之内家长为家族成员、父祖长辈为后代子孙所规定的有关立身处世、居家治生的训诫和教条,是家族成员必须遵守的法则。齐家之训,始自儒经,推及治国。中国有句老话:“国有国法,家有家规”。以家训治家是中国传统文化中的一个显著特色,也是东邻日本在吸收中国文化过程中积极借鉴和模仿的内容之一。然而,不同的是,中国的家训始终是用于对家族血缘亲属的训诫,而日本的家训则适应家的特点被用于家业管理,进而在近代企业管理中发挥了重要作用。所以,在家族结构与家族观念发生变化的新形势下,中国的家训随之衰落,日本的家训却因其具有社会功能而以变化了的形式继续存在于近、现代的企业之中。

一、家训的分类

1. 中国的官僚仕宦家训

上下几千年,教子有遗篇。中国家训的历史源远流长,前人为我们留下了丰富的家训遗产。

提到家训,人们自然首先会想到有“古今家训之祖”之称的北齐颜之

推(531—594)的《颜氏家训》。实际上,中国人以家训治家、教子的传统要远远早于《颜氏家训》。即使不计后人记述而广泛流传的西周至战国时期的名家如周公、孔子等人的家训,早在汉魏时代,也有班昭作《女诫》训女儿,蜀相诸葛亮作《诫子诗》,魏中散大夫嵇康作《家诫》,这些都是家训的雏形。此后,经两晋南北朝到隋唐时期,家训在思想上、形式上、内容上都有了较大发展。在思想上,人们已经由主要遵循儒家经典进行家教,转而以儒家文化价值观为依据,对现实生活中的各个方面进行规范;在形式上,思虑周详、规范全面的家训逐渐取代了一事一议、有感而发式的训诫;内容所及,从治家到修身,从治学到处世。这一时期,著为专论的、咏为诗歌的、留为遗嘱的、编成故事的各类家训已广泛流传于世。正是由于在漫长的历史中,从观念到文体,从形式到内容的全面准备,才产生了颜之推所作的、现存第一部以“家训”为名的家训专著《颜氏家训》。

《颜氏家训》由7卷20篇构成。此书以分卷分篇的形式,以儒家为宗兼采释道的主旨,夹叙夹议的体例,恳切周详的说理,委婉生动的述事,独具匠心的写作和凝重朴实的内涵,对此后的封建家庭教育产生了久远的影响,并深受后世文人褒奖。如明代袁衷在《庭帷杂录》中说,“六朝颜之推家法最正,相传最远”,清人王钺在《读书丛谈》中甚至称《颜氏家训》“篇篇药石,言言龟鉴,凡为人子弟者,可家置一册,奉为明训”。《颜氏家训》对以后的家训及家庭教育著作的编写也起了典范作用,宋代司马光编《家范》,朱熹著《小学》,南宋吕祖谦作《辨志录》,清人孙奇逢作《教子家训》,以及朱柏庐的《治家格言》等等,无不受到《颜氏家训》的启示和影响。所以,《颜氏家训》可以称为我国家训的奠基之作和代表之作,正是在这个意义上,才被誉为“古今家训,以此为祖”。《颜氏家训》直接开启了后世家训著作之先河,自此以后,历朝历代都有家训问世。仅据《中国丛书综录》所载,始自《颜氏家训》,迄于民国初年,中国的家训类著作的出版有122种。^①

^① 转引自赵忠心:《中国家训名篇》附录,湖北教育出版社1997年版,第336—341页。

宋代以后直至明清,是中国家训发展的全盛时期。随着中央集权专制主义的强化和宗族组织的普遍建立并得到封建国家的支持,父权家长制家庭的生活规范在这一时期发展得更加完备、严格。家训的功能得到最大限度的利用和发挥。此时的家训,大都用通俗的语言,把儒家倡导的家庭礼制与自家的情况结合起来,形成具体的家庭生活规范。此时期家训的特点之一是,不仅以子弟教育为对象的诗歌、书信、箴铭、短文连篇累牍,而且每朝每代,家训著作都层出不穷,并有大量传世名篇。如北宋司马光的《居家杂仪》、南宋陆游的《放翁家训》、袁采的《袁氏世范》、元代郑太和的《郑氏规范》、明代袁衷的《庭帷杂录》、温璜记述的《温氏母训》、清代朱柏庐的《治家格言》、张履祥的《训子语》等等,都是各个朝代家训代表作。特点之二是,宋元明清时期,把各个小家庭与同宗的家庭系统紧密结合起来的宗族组织更加严密、完善和普及,因此,记载家族成员血缘世系和亲疏关系、以作为个人在家族中身分地位和权利义务规范的家谱也大大盛于前代,而宋代以后家谱的伦理教化色彩日益明显,其突出表现就是家训家规被纳入家谱,并成为其必不可少的内容。可以说,保存在家谱中的家训作品,要比以专书形式传世的家训作品多得多。特点之三是,制定家训成为许多家族世代相沿的传统。如宋代范仲淹、范纯仁父子,元代郑太和、郑铉、郑涛祖孙三代,明代袁颢、袁仁、袁衷、袁黄曾祖曾孙,清代张英、张廷玉父子等均有家训名篇传世。

通观中国历代的传世家训,尽管各个时代有不同的特点,但有一个明显的共同之处,即这些家训几乎都是官僚仕宦家训,其作者为正史中立有传记的人物也不在少数。从笔者接触到的多部中国古代家训著作结集本所见,家训的作者非有地位的官吏,即颇有文化修养的士人,而见不到普通农民或商人。仅考《中国丛书综录》所收之宋代的20部家训的作者的身份,便足以为证。

《苏氏家谱》作者:苏洵(1009—1066),北宋著名文学家,“唐宋八大家”之一。官至秘书省校书郎,文安县主簿等。

《真西山先生教子斋规》作者:真德秀(1178—1235),南宋大臣,庆

元五年(1199)进士。官至户部尚书、翰林学士、参知政事等。

《家范》、《涑水家仪》、《司马温公居家杂仪》作者：司马光(1019—1086)，北宋大臣、政治家、史学家、文学家。宝元元年(1038)进士。先后仕宋仁宗、神宗、哲宗数朝，官至相位，追封温国公。

《家训笔录》作者：赵鼎(1085—1147)，南宋大臣，崇宁五年(1106)进士。两度为相，其家族“历古仕宦不绝”。

《绪训》、《放翁家训》作者：陆游(1125—1210)，南宋诗人。29岁应进士试，为秦桧所阻。秦桧死后始任官，并被赐进士出身。曾任镇江、兴隆通判等职。

《朱子训子帖》、《训子从学帖》作者：朱熹(1130—1200)，南宋哲学家、教育家。绍兴十八年(1148)进士。累官泉州同安主簿、漳州知府、焕章阁待制、秘阁修撰等。我国古代理学集大成者。

《戒子通录》作者：刘清之(1134—1190)，南宋经学家、教育家。绍兴二十七年(1157)进士。历任建德县主簿、万安县丞、宜黄知县、鄂州、常州、衡州等地通判等。

《袁氏世范》作者：袁采(生卒年不详)，南宋官员，隆兴年间进士。曾任乐清、政和县令，后官至监登闻鼓院。所著《袁氏世范》，被推为《颜氏家训》之亚。

《石林家训》、《石林治生家训要略》作者：叶梦得(1077—1148)，绍圣四年(1097)进士，翰林学士。先后任官尚书左丞、江东安抚大使兼健康知府等。

《训儿录》作者：曹淇(具体不详)。

《包孝肃公家训》作者：包拯(998—1065)，北宋大臣，世称包公。天圣五年(1027)进士。历任监察御史、知谏院、龙图阁直学士、枢密副使、开封知府等等。

《居家正本制用篇》作者：陆九韶(生卒年不详)，南宋著名学者，号梭山居士。学问渊博，聚众讲学，终身隐居不仕。陆氏一门家教极严，人才辈出，陆九韶与其弟陆九龄、陆九渊并称“三陆子之学”。

《经锄堂杂志》作者：倪思(1147—1220)，南宋大臣。乾道年间进

士。历任礼部侍郎、权兵部尚书兼侍读,镇江、福州知府等。

《集事诗鉴》作者:方昕,具体不详。

《家山图书》作者不详。

从以上宋代传世家训的作者来看,除去个别情况外,绝大多数并非普通的官僚士人,而是高官显宦。其他朝代的情况也大体如此。之所以如此,道理很简单。家训是有着丰富文化内涵的治家、教子形式,它是以文化修养为基础的。而中国历史上专制主义统治的存在,是以民众(主要是农民)的贫困无知为条件的。生活在社会最底层的广大劳动人民,物质生活极端贫乏,家徒四壁,穷困潦倒,无有挂虑,且大多数都是文盲。他们只能以物质生活上的衣食温饱为最大满足,而不敢奢望精神上的更高追求。所以,普通百姓是说不出、更写不了什么家训的。这样的家庭即使有家训,也是耳提面命,口口相传的。对子女的教育,不过是言教加身教而已。家训能够成文化并且流传下来的大多是那些具有较高社会地位和经济基础的官宦人家或富庶家庭。另一方面,从家训的本来意义上说,是对本家族成员的约束,是家庭中的事情,故家训只在家族内部流传,如附记在族谱上或作为传家之物由家长单独掌管。家训要在社会上流传,不仅必须是成文的,而且是具有普遍指导意义的,这样就更需要有其社会地位、文化修养为前提。如果缺少其中的一个条件,家训就很难为外人所知,并得以广泛流布。由此说来,家训虽然在中国历史上具有极大的普遍性,家训的作者上至天子百官,下至庶民百姓,但是,能够得以刊行、流传于世的家训,必是杰出人物所作,而所谓杰出人物,则必出自豪门士族之家无疑。实际上,我们所见到的传世家训的作者,不是饱读经书的宿儒,就是久经官场的老臣。这些人涉世之深,看人之准,悟理之透,决非普通人所能及。故由他们写作的家训多有人木三分的分析、切实可行的忠告及精彩的至理名言。

家训之所以在中国历史上绵延不绝,不是偶然的。不仅因为它是封建宗法制度的产物,还因为中国传统文化具有极为厚重的伦理色彩。作为中国传统文化载体之重要组成部分的家训,就是在伦理道德之上,

借助尊长的权威,加之于家族成员、子孙族众的有明确针对性的道德约束。如前所述,中国的家训绝大部分出于名宦巨室或殷实富厚之家,自然盼望后人妥善承接,所以便谆谆教导,生海死遗,以实现门荫之绵延,富贵之长久,而不是轻易败坏家业,辱没门庭,乃至绝灭宗祀。对于这些人及其家庭而言,制定家训的目的在于:

第一,冀保家运长久。中国封建社会没有严格的身分制度和贵族制度,除了封建君主外,任何人都不是权利的主体。即使居高官高位的官僚也无法主宰自己的命运。布衣可以为卿相,当然卿相也可以变为布衣。豪门巨室也可能会因飞来横祸而一夜之间沦为贫家小户。故已经跻身于官僚士大夫阶层的人深知官途险峻,富贵无恒。将经历心得告诫子孙,制定相应的家庭行为准则有利于家族的生存。许多家训都是作者本人在经过宦海沉浮或生死考验之后而作,目的是警醒后人。比如《颜氏家训》的作者颜之推所生活的年代,恰是战乱频仍、朝代更迭频繁的南北朝时期,他曾先后在前梁、北齐、北周、隋四朝为官,一生颠沛流离,三度沦为亡国之人。人世的沧桑与自己的坎坷经历和耳闻目睹许多士大夫家破身亡的现实,使他深悟家庭盛衰与子女教育的关系,于是作《颜氏家训》,以“整齐门内,提撕子孙”。再如《庞氏家训》的作者庞尚鹏(1524—1580)在浙江、福建等地任官,为政清廉,执法如山,因触犯权贵而屡被罢官。他深感“成立之难如升天,覆坠之易如燎毛”,在被削职期间作家训以为子孙规范。清代文华殿大学士、礼部尚书张英(1637—1708)也是在“久历世途,日在纷荣辱劳苦忧患之中”,为了“静念解脱之法”才作家训《聪训斋语》的,其中的一段内容足见作者居高思危之苦心:

高位者,责备之地,忌嫉之门,怨尤之府,利害之关,忧患之窟,劳苦之藪,谤讪之的,攻击之场。古之智人,往往望而却步。况有荣则必有辱,有得则必有失,有进则必有退,有亲则必有疏。若但计邱山之得,而不容铢两之失,天下安有此理。但己

身无大过，而外来者平淡视之，此处贵之道也。^①

第二，教育子孙。人，从呱呱坠地开始，到逐渐成长，终其一生，无不作为家庭的一员生活在家庭之中。作为家长，没有不指望子孙后代成人成才而施以家教的。作为子女幼辈，从父母及长辈那里接受的教育是学校和社会都不能替代的。教养自个人始，而在缺乏学校教育的封建社会，家庭实际是教育的最重要甚至是惟一的场所。即使随着社会的发展，由社会担当的教育比例增多，家庭教育也永远有其特殊的功能与魅力。通过家训对子女在家庭内部进行良好的家庭教育，能为其健康、顺利地成长奠定良好的基础。家训的功效诚如颜之推所言：“同言而信，信其所亲；同命而行，行其所服。”也就是说，人们更容易接受和实践自己在感情上所亲近和仰服的家中长辈讲述的做人之道和处世原则。因此，圣贤的话虽然经典、完备，但要被一般人所接受，并普遍体现在人们的行动中，还离不开家庭教育这一中间环节。可见，作为家庭教育一种手段的家训是其他教育形式所不能替代的。端蒙养，重家教，可以说是中国家庭文化中贯穿古今的特色。中国古代家训中有不少重视教子的名言，例如：

人生至乐，无如读书；至要，无如教子。（宋·家颐：《教子语》）

教子有五：导其性，广其志，养其才，鼓其气，攻其病，废一不可。（同上）

为人母者，不患不慈，患于知爱而不知教也。古人有言曰：“慈母败子。”爱而不教，使沦于不肖，陷于大恶，入于刑辟，归于乱亡。非他人败之也，母败之也。自古及今，若是者多矣，不可悉数。（宋·司马光：《家范》）

^① 赵中心：《中国家训名篇》，湖北教育出版社1997年版，第261页。

有田亩便当尽力开垦,有子孙便当尽力教诲。田畴不垦,宁免饥寒?子孙不教,能无败亡?(清·张履祥:《训子语》)

尤其是官僚仕宦之家,富贵门第,更常常系念于家道盛衰,权位升降。为了保住本家族的地位,长享荣华,尤为重视对子孙的教育,这是他们制定家训的根本原因。这些家庭多对于儒学经典世所习读,运用纯熟,对修身齐家治国平天下之经说牢记在心。所作家训,寄托了对子孙后代的殷切期望。其子弟欲举功名,入仕林,跻身政治,必以受家教为先,家训便成为重要的家庭教育读本。颜之推注重子女教育,做《颜氏家训》,其后代沐其家风,人才辈出。三个儿子思鲁、愨楚、游秦皆学有所成。思鲁长子颜师古博览群书,尤精训诂,所注《汉书》为后人所重。之推五世孙颜真卿乃著名的书法家,足见颜氏家学之美。

第三,治家的需要。家庭是社会的基本单位。它是通过各种各样的关系组合而成的。其中夫妻关系是家庭的起点与基础,在此基础上衍生出长幼关系、兄弟关系。处理好家庭关系,对于家庭的繁荣与社会的稳定都有着重要意义。然而,尽管婚姻和血缘关系是家庭的纽带,但家庭又是由不同的个人组成的,每个人的性格特征、个性偏好、价值取向及利益追求使家庭成员不可能完全一致,这些方面的差别往往就是家庭内部发生矛盾的根源。如果处理得不好,就有可能使矛盾扩大,造成同室操戈,亲人反目,家庭失序以致瓦解。为了处理好家庭关系,使夫妻和睦,父慈子孝,兄友弟恭,极有必要制定维护家庭秩序的行为准则,制定家训的意义也正在于此。古人深知家有家族规范,与国家有法律约束是同一道理。“家之有规,犹国之有典也。国有典则赏罚以饬臣民,家有规寓劝惩以训子弟,其事殊,其理一也”。^①再者,中国古代崇尚同居共财、一爨合食生活这一特点在官宦、士人家庭表现尤为突出,在这样的大家庭中,人口众,财产多,家事杂,家庭事务必须要有合

^① 安徽《仙源东溪项氏族谱·祠规引》,转引自徐梓:《中国文化通志·家范志》,上海人民出版社1998年版,第322页。

理的运营和妥善的管理。中国历史上虽曾有唐代张公艺那样靠“忍”来维护大家庭的存在之样板,但毕竟不是根本的办法。在解决实际的家庭矛盾过程中,即使是百忍,恐怕也是不够的,一定的约束是必要的。家训在很大程度上就是适应这种需要而产生的。许多家训在道德训诫的同时,也对举凡家计收支、衣食住行、日常用度等做出详细的规定,就说明了这一问题。

“父母之爱子,第一望其康宁,第二冀其成名,第三愿其保家”^①,清代张英在《聪训斋语》中的这段话,充分表达了家训作者们的良苦用心。

2. 日本社会各阶层的家训

如上所述,中国家训的显著特点是“多出自仕宦之家,尤全部为儒者推衍经传之言”。^② 而家训在日本则非仕宦儒者之专有物,人们认为“家宪的有无直接关系到一家的盛衰”。^③ 由于日本社会结构变化、社会阶层更替等缘故,家训遍及日本各色人等的家之中,贵族、武士、町人、普通百姓之家皆有之。

皇室、贵族家训 自《颜氏家训》问世一个半世纪以后,日本也有了第一部家训,这就是奈良时代吉备真备(695—775)所撰的《私教类聚》。吉备真备曾作为遣唐留学生和遣唐副使两度到唐朝,并在唐朝生活20多年,后官至朝廷的右大臣。他通晓儒学、天文、兵学等多门学问。《私教类聚》为吉备真备晚年所作,原文虽已散失,但通过在各种书籍逸文中,也可知其大概。书中多处引用《论语》、《礼记》、《史记》等中国典籍的内容,并倡导儒家思想和佛教,宣传忠孝之道。《私教类

① 从余选注:《中国历代名门家训》,东方出版中心1997年版,第219页。

② 王尔敏:《家训体制之传衍及门风官声之维系》,载中央研究院近代史研究所:《近世家族与政治比较历史论文集》下册,1992年版,第815页。

③ 北原种忠:《家宪正鉴》,家宪制定会1920年版,第206页。

聚》以后,陆续在皇族与贵族中出现一些对后代的训诫。比较有名的有宇多天皇于897年(日本宽平九年)让位于12岁的醍醐天皇后,总结自己的政治经验而写成《宽平御遗诫》,书赠新天皇。《宽平御遗诫》虽有一部分已经散失,但一直被后来的历代天皇奉为金科玉律。此外,还有朝廷大臣菅原道真的《菅家遗训》(一说是伪书)、右大臣藤原师辅(908—960)的《九条殿遗诫》等等。皇室与贵族家训的特点一是数量少,一是内容简单,尚未形成体系,像较为有名的《宽平御遗诫》也只是有关作为天皇的政务、起居方面的训诫;《九条殿遗诫》的核心则是“以一日之行事,为万年之诫”,即有关每天的生活礼仪的训诫。严格说来,这些还不是意义完备的家训。可见,尽管据传吉备真备在撰写《私教类聚》时参考了《颜氏家训》,而且,在891年编纂的《日本国见在书目录》^①中,已经有收录有《颜氏家训》,说明《颜氏家训》在平安时代已经传入日本,但是,由于当时日本社会父权家长制家庭并没有完全确立,儒家倡导的家族伦理道德也没有被日本人所接受,故中国人以家训治家的传统还没有对日本产生太大的影响。另一方面,自平安中后期开始至整个幕府时代,皇室与贵族势力(即所谓“公家”)逐渐衰落,造成日本历史上贵族家训不甚发达,这一点也与中国明显不同。

武家家训 进入幕府时代,掌握了政权的武士纷纷仿效贵族社会的做法,开始制定家训。之所以如此,首先是出于武士教育的需要。在幕府建立以前,受教育是贵族的特权,因此,除去贵族出身的武士之外,多数武士都疏于文道。武士的教育只是由家中的长辈或武艺高强者进行,其内容多是家族代代传承下来的战斗、狩猎等武艺,以及先祖的事迹、习惯、掌故,因而形成世代武者之习。在武士阶级成为统治阶级后,加强自身道德和文化修养成为当务之急,家训不过是这种需要的反映。另一个更重要原因是当时的武士团是以总领制家族为中心的集团,建立在血缘的和模拟血缘关系基础上的主从关系是武士团的纽带。为了增强族的意识,形成巨大的内聚力,必须以一定的规范来约束一族成

^① 作者藤原佐世,该书是当时日本所存汉籍总目录。

员。

初期的武家家训,往往不拘形式。有的是郑重的书状,有的是遗言或谈话记录,写在匾额或铭文、壁题之中。现存最早的武家家训是《北条重时家训》。北条重时(1198—1261)是镰仓幕府第二代执权北条义时的第三子,曾任六波罗探题、执权连署等重职。《北条重时家训》实际由《六波罗殿家训》和《极乐寺殿御消息》两部分组成,前者是北条重时专为训诫已就任幕府重职的总领北条长时所作,即作为人主和一家之长的处世训,后者是对家族所有成员包括家臣、佣人的道德训诫。因《北条重时家训》对于加强武士的道德修养颇具普遍意义而被屡屡宣传、发行,在整个幕府时代流传甚广。但是,《北条重时家训》的内容表达抽象,佛教色彩甚浓,作为治家之依据的意义还不十分突出。

自镰仓幕府末期至室町幕府时期,社会动荡,总领制家族处于瓦解之中,武士家族内部纷争不断。面对严峻的现实,作为家族内部行为准则的武家家训开始转向实用主义。内容简明扼要,直接切中现实的家训开始出现。《菊池武茂誓文》、《竹马抄》、《新田左中将义贞教训书》(一名《义贞记》)、《今川了俊制词》、《伊势贞亲教训》等都是如此。其中《今川了俊制词》最具代表性,它是由在室町幕府时期担任九州探题29年的今川了俊(1326—1414)总结其人生经历及作为武将的体验,为训诫子孙所作,后来曾被作为儿童读本和习字课本的内容,对庶民家训也颇有影响。兹译其全文,以备参证:

《今川了俊制词》:^①

- (1) 不知文道,武道终不得胜利;
- (2) 好鸱鹰逍遥乃乐于无益之杀生;
- (3) 禁小过之辈不遂纠明即令行死罪;
- (4) 禁偏袒饶恕大科之辈;
- (5) 勿贪民利以倒没神社极尽荣华;
- (6) 勿破坏先祖山庄寺塔以饰私宅;

^① 《日本教育文库·家训篇》,日本图书中心1977年版,第137—138页。

- (7) 勿忘君父重恩紊乱忠孝；
 - (8) 勿轻公务重私用逆天道而动；
 - (9) 勿不辨臣下善恶赏罚不正；
 - (10) 我知臣下则君亦知我；
 - (11) 勿恶语伤人以他人愁为自身之乐；
 - (12) 勿滥向他人施礼而扩大权威；
 - (13) 做事勿不合身分地过分或不足；
 - (14) 勿嫌贤臣爱佞臣；
 - (15) 非道而富不可羨，正路而衰不可轻；
 - (16) 勿长于酒宴游兴而忘家职；
 - (17) 勿已迷利根而万端嘲笑他人；
 - (18) 勿有人来时称病而不接待；
 - (19) 好独占不能施于人者令其隐居；
 - (20) 勿武具衣装已过分而臣下不足；
 - (21) 尊崇出家沙门，可正礼仪；
 - (22) 勿不辨贵贱因果道理而享安乐；
 - (23) 勿于分国内立诸关，烦扰往来旅人。
- 以上条条应常记在心。（以下略）

《今川了俊制词》23条均是人生经验之谈，虽无华丽词藻，但每条都是实实在在的内容，反映了此时期武家社会对家的利益的追求和武士的精神世界及生活原则。

战国时代以后，日本各地处于割据状态，战国大名取代原有的守护大名，确立了在各国的统治，并与其他大名竞争。在这种新的社会形势下，强化大名领国的家族统治，加强族的结合和统一便成了家训的重要内容，家训作为家意识的反映和家的统合工具作用日益明显。因此，家训所训诫的对象除了家族子孙之外，也扩大到家臣。《朝仓敏景十七条》、《北条早云二十一条》、《武田信玄家法》、《毛利元就遗诫》、《加藤清正掟书》等都是这一时期家训的代表作。家训进一步发展，便形成

了分国法。所谓分国法,即战国时代各个大名领国的法律。由于当时的大名领国实际上就是家的扩大,所以,国法就是家法(分国法亦称战国家法),家法又等于国法,反映出这一时期大名领主权确立的现状与社会关系的特征。分国法主要有:《大内家壁书》、《伊达家尘芥集》、《武田家甲州法度》、《结城氏新法度》、《今川假名目录》、《长宗我部元亲百条》、《六角氏式目》等等。分国法在江户时代以后进而发展为各藩的藩法。这些类似于法规的家训表现出大名的家是以扩大的和模拟的血缘关系为核心的集团。不论是作为家训还是作为家法,都以维护家(即大名领国)的利益为根本目的。由于置身于乱世,武家赖以生存的是武力,时时刻刻离不开战斗。因此,大名的家训虽也倡导人伦、礼仪,但更多体现出现实的、武断的色彩。

德川时代天下太平,随着社会趋于安定,家训的风格也为之一变。在幕藩体制下,对于大名来说,其治绩得到幕府的承认,保持领国统治的安稳,实现家的安宁和延续就是武家生活的中心。因此,在家训中明确体现出治国安民的思想,对家臣品行的要求超过了对“弓马之道”的强调。这一时期,由于朱子学被作为官学,成为维护幕府统治的精神支柱,故此时期家训深受朱子学影响,君臣关系、身分差别尤其受到重视和强调。此时期家训很多,但最有名的当属《东照宫御遗训》。《东照宫御遗训》是德川幕府初代将军德川家康所作。尽管有该书是伪书的说法^①,但在当时和后来的影响都很广,且极受人们重视,“严守祖宗之法则无谬误,遵守此遗训,则君必保国与天下,臣必保家与自身,此乃日本之宝鉴也”。^②有的家训中明确指出“学问勿只读唐书,首先应读者

^① 据《东照宫御遗训》卷末跋文所载:“此书乃庆长末年家康居城时,将军秀忠派遣井上主计头正就作为使者,家康数日间招主计头于骏府殿中,谈其天下政道之教训。归江户后,遂报告于将军秀忠。其后,主计头秘将家康教训言于某人,某人记忆非凡,所听不落而记之”(《日本教育文库·家训篇》,第310页)。因该书作者不明,故有伪书说。

^② 《东照宫御遗训》卷末跋文,《日本教育文库·家训篇》,日本图书中心1977年版,第312页。

东照宫御遗训也”。^① 今人亦称《东照宫御遗训》是对“从将军到普通武士的基本教训，是作为国训的统治阶级的宝典”。^②

商家家训 近世以后，和平的社会环境，兵农分离政策的实施以及武士的城居，带来城市的繁荣和商品经济的发展，商人作为町人的主要部分成为新兴的社会力量。在严格的身分制度束缚下，他们对来之不易的家业与家产格外珍重，延续家业的愿望之强烈丝毫不亚于武士家族。因此，武家社会以家训治家的传统被商家广为接受。商家家训既受武家家训的影响，也反映了庶民阶层的家族制度及其观念，而且数量多，流传广，故商家家训堪称日本家训的典型，在日本家训发展史上占有重要的地位。

早期商家家训以博多贸易商人岛井宗室给其养子的《岛井宗室遗书》(1610年)为代表。该遗书模仿圣德太子制定十七条宪法的形式，对其养子提出贯穿了实利主义思想的十七条训诫，涉及到经商、做人、治家各个方面，达于吃饭穿衣等细微之处，成为后来商家家训的楷模。德川时代中期以后，商品流通机构臻于稳定、健全，豪商巨贾辈出，商家家训开始引人注目。在17世纪后半期的“元禄繁荣”中发了家的富商集过去武士及商家家训之大成，纷纷制定家训，其作者或主持制定家训的人一般都是奠定了家业基础的初代(家业创始人)，或者是扩大了经营规模、实现了家业振兴的人(日本人习称中兴之祖)，由他们将自己的经营理念、生活信条总结成文，作为家训，传于后人，以期子孙后代继承父祖所创之业，励精图治，使家族世代繁荣。商家家训有的是遗嘱形式，有的是应时的训诫，有的则是请学者代笔起草，据说《鸿池家家训》就是委托儒学家贝原益轩所作。三井家的《宗竺遗训》(1722年)、住友家的《住友长崎店家法书》(1721年)、《鸿池家家训》(1732年)都是此时期商家家训的代表作。商人三井高房1728年所作《町人考见录》

^① 《羽太家训》，转引自近藤齐：《近世以后武家家训的研究》，风间书房1975年版，第42页。

^② 近藤齐：《近世以后武家家训的研究》，第44页。

记载了大阪 46 家町人的盛衰,实际上也是一种家训。进入 18 世纪,大商家已由创业时期的尽量扩大事业、实行多种经营转向保守主义,变创业为守成,因此,在商家家训中反映出的不仅是关于生活规范、道德观念、经营理念的抽象说教,而且有防止家产分散、家族成员生活准则、家业运营与管理、与佣人的关系的具体规定,颇具家法的色彩。

自 18 世纪后半期起,中小规模的商家也开始以大商家家训为样本制定家训,使家训普遍化。由于商家经营规模不断扩大,家政和经营渐渐分离,作为家训副产物的店规、店则也随之产生。到近世后期,商家家训已缺乏个性,往往互相参考、模仿,内容大同小异。但不论大商家还是中小商家,家训一经制定,便被作为祖宗之法传于子孙,是家中神圣的法律。

商家家训数量繁多,且体例不一,大致可分为两类:一为家训、家宪型,一为店则型。家训、家宪型在商家家训中占大多数,其训诫对象大多为家族内部成员,其中又可分细分为几类。

遗训类:是商家创立者或中兴者总结一生经商与处世之经验,临终前留下的嘱托,长期为后人遵守。如《宗竺遗训》、《岛井宗室遗书》、《诸户清六遗书》。

家训类:家长为训诫子孙所作,如《鸿池家家训》、《茂木家家训》。

家法、家宪类:其功能与内容与家训类基本相同,但更突出家训作为家族法律的约束力。如、《白木屋宽文家法》、《伊藤家家宪》。

心得^①类:多根据家族经营的经验写成,如《住有总手代勤方心得》、《主从心得草》等等。

店则型家训出现于近世中后期,是以店的经营为核心的家训。如《住友长崎店家法书》、《水口屋店方掟书》。店则型家训既有一般家训、家宪的内容,又有对店铺经营管理的具体规定,内容已不局限于家族事务。由于当时的经营与家业的分离并不彻底,店仍是家的组成部分,所以家训与店则并没有严格的区分,而多是兼容并用,在家训中包

^① 心得,在日语中有经验之意,此处指经验之谈。

括店则,在店则中也有家训的内容,实际上,“店则就是家业经营的规定”。^①店则虽然因家而异,但是基本上大同小异,主要内容包括:

(1)遵法,即遵守朝廷诸法度,遵守行会规约、町内规约、及家训家法;

(2)信用,如要早起,以做好待客准备,要保持店堂的清洁,经营讲究优质薄利,坚持正直、正路的交易,待客要尊敬、亲切等等;

(3)商才,如要研究经商的要领,以求日日进步,进货和贩卖的时间和方式不得有误,禁止投机交易等等;

(4)俭约,对店员的饮食、服装及日常生活的用度、待客与赠答等都有详细规定;

(5)信守职责,依店员的职务决定其任务与报酬,赏罚严明;

(6)团结,奉行和合第一主义,讲究慈悲、恩爱,以主家为中心,协力奉公。

商人家训在很大程度上受到武家家训的影响,但是,比较起来,还是有别于武家家训。首先,一般来说,武家家族规模要大于商家,涉及主从关系、忠孝伦理方面的繁杂的道德训诫比较多,因此,武家家训大都篇幅较长。商家家族规模相对小而简单,而且限于商家的知识程度、社会生活的关系,其教训内容也只限于家族事务、商业道德,所以,商家家训多简单扼要,篇幅短小。第二个区别是,武家家训作为家族内部的行为准则,一般是不得披露于世的,而商家家训则截然不同。对家训与店则或定期朗读(如京都的矢代仁吴服店长年坚持在每年正月三日和七月十七日由家长带领家族全员及下人朗读家训,这种传统持续至今,即使在上世纪40年代的战时状态下也没有改变),或公开张贴于明显之处,以时时提醒家人雇员。

农家家训 在武家家训和商家家训之外,在近世社会,随着庶民教育的发展,许多农家(主要是经营规模较大,较为富裕的上层农家)也

^① 足立政男:《老铺的家训与家业经营》,广池学园出版部1974年版,第182页。

制定了成文化的家训,一些家传的农书实际上也具有家训的性质(如下野国河内郡下蒲生村名主田村仁左卫门写的《农业自得》、丹波国船井郡保井谷村山内重右卫门的《儿孙教训》等)。农家制定家训的目的与武家和商家一样,也是希求家的长久延续与家业繁荣,所不同的是,因为身分制的限制和职业的关系,农家强调的是“我家常以锹镰为职”(越后岩船郡豪农渡边家《家之掟》)^①,注重的是把农业知识和技术传与子孙。从农家家训,可以了解农民的家业观、人生观、教育观。但与武家家训及商家家训相比,农家家训数量相对要少,而且不十分典型,故在此不拟详述。

如前所述,日本的家训肇始于皇族与贵族社会,发达于武家社会和町人社会,从对后世影响的而论,以商家家训最具典型性。处理家庭关系、教育子女成才是制定家训的基本目的,并且是家训的主要内容,这一点,是日本家训与中国家训的共同点。然而,与中国的家训之要在于维护门风官声这一点不太一样的是,日本的家训更重视其延续家业的功能。日本封建社会实行严格的身分等级制度,士农工商在社会地位、生活方式及风俗习惯等各方面都有严格的规范,界限分明,不得逾越,从而形成互不流动、世代相承、固定不变的社会阶层。于是,各个阶层的人们代代从事的职业就构成了他们的家业。在长达近700年的幕府统治时期,武士阶级是统治阶级,对于武士来说,他们的家业就是“奉公”于主人——为主人作战,尽各种义务,从而得到主人的“御恩”——官职与赖以生存的土地或俸禄。镰仓时代的武士将自己的领地称作“一所悬命之地”,意为领地是豁出生命为主君“奉公”而得到的恩赏,因而必须极力保护,这就是日语中表示“拼命”、“努力”之意的“一所悬命”(也叫“一生悬命”)一词的来源。后来,随着兵农分离政策的实施及幕藩体制的确立,武士不再是拥有土地和农民的小领主,其领地被固定的俸禄所取代,“一所悬命之地”变成“悬命的所领”。这份俸禄并不

^① 入江宏:《近世庶民家训的研究——“家”的经营与教育》,多贺出版1996年版,第355页。

高,仅够维持生计而已。这样,武士离开了家业——对主君奉公就无以为生。尽管作为统治阶级的武士是社会的主宰,并可对平民格杀勿论,但就武士个人而言,必须严守主从秩序,克己奉公,稍有疏忽,就有灭顶之灾。武士们倾心关注的家业不仅关系到其社会地位,更重要的是关系到他们能否生存,这是须臾不可忽视的头等大事。可见,日本的武士与中国的官僚仕宦相比,面临着更严峻的生存竞争,在这种情况下,以家训来严格自律无疑是十分必要的。

商人是日本封建社会后期一个较为特殊的社会阶层。在经济上,他们拥有可观的财富,“金银之富,悉为商人所藏”,富商的财力远在藩主之上。但是,他们被置于“四民”之末,没有社会地位,还时常受到武士的侵害。在险恶的社会条件下生存,他们更珍惜得来不易的家业与家产。商人最关心的是如何使自己的家业代代延续,为了实现这一目标而制定的家训不过是“祈盼家的长久存续之痛切心情的结晶”。^①由此可见,由中国人发明的用以修身齐家的家训在被日本人借鉴之后,不仅应用范围更广,而且在其内容和功能上具有更深的内涵。

二、家训内容之侧重

1. 中国家训的道德要素

古人主张修身齐家治国平天下,便创造了家训这一包含着丰富的齐家教子思想的文化载体。家训不仅是用以规范家人行为,处理家族事务的准则,也是社会意识形态在家庭领域和家庭关系上的体现。历代家训典籍浩繁,其中所蕴含的思想十分丰富,涉及的领域极其广阔。不同家族的家训也有着不同的侧重点:有的突出思想修养,有的强调礼

^① 《有贺喜左卫门著作集》第7卷,未来社1969年版,第244页。

节仪表,有的注重行为准则。但就总体而言,家训的核心与精髓乃是对子孙的伦理道德教育,故中国古代连篇累牍的家训著作中,最主要的内容就是有关家庭伦理道德的论述。

修身做人 即加强人的自身修养,树立高尚的道德情操。中国古人非常注重个人道德品质的修养,并将它作为个人立身的基础。一个人进入社会,首先要修身立品,然后才能被社会接纳,才能成功地扮演他的社会角色。“欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物,格物而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”。司马光在《家范》中引用这段《大学》之语,强调修身的重要性,而且指出修身的基本要求和途径。修身修什么?在古人看来,修身几乎囊括了人间的一切伦理道德,忠孝、仁义、善良、勤奋、宽容……,即人应该具备的品德。而品德不外乎是一种修养,其作用在于使个人能顺利地与他人打交道,从而适应社会。修身是立身之本,齐家之本,在中国古代家训的内容中,修身所占比重甚大。比如:

脸一旦不修饰,则尘垢秽之;心一朝不思善,而邪恶入之。
人咸知饰其面而莫修其心,惑矣。(东汉·蔡邕《女训》)
人不患无位,患己德不修。(北宋·陈襄《寄弟衮》)
位之得不得在天,德之修不修在我,毋弃其在我者,毋强其在天者。(明·袁衷《庭帙杂录》)

这些说教都是在强调修身对人生的重要性。

勉学成才 中国古人重视读书,留下了许多勤学苦读的感人故事,苏秦“悬梁刺股”、匡衡“凿壁偷光”都是典型的例子。劝学一直是中国家训的重要内容,它不仅是修身的需要,更是为官、光耀门楣的先决条件。古人重视学问,是因为读书有很强的功利性。中国封建社会是一个重士崇官的社会,自隋代确立的科举制度是一种在全民范围内培养

士人和选拔官吏的制度,通过科举进入仕途是一个人或家庭改变其社会地位的最佳方式,读书是与做官联系在一起,即所谓“学而优则仕”。只要有可能,各个家庭都尽最大的努力让子弟读书,并为其创造科考的氛围。尤其是书香门第最津津乐道的便是读书。许多人教训子弟,都将读书与振兴家门联系在一起。开家训之先河的颜之推训诫子弟说“才不如技,技之可贵者莫如读书”,意即只要读书并拥有足够的知识,就不必担心会劳劳碌碌艰苦营生。当然,求科第,致富贵,追求功名利禄,并不是古人读书的惟一目的,相反,我们在中国历代传世家训中看到更多的还是通过读书来修身明理,求学问,学做人的训诫。读书做官重要,读书做人更重要。“不但中举人进士要读书,做好人尤要读书”(清·朱伯庐《劝言》),“古人读书,取科第犹第二事,全为明道理,做好人”(清·孙齐逢《孝友堂家训》)。家训除了强调读书的重要性之外,更多的是告诫子弟读书要刻苦、勤奋,持之以恒。

治家之道 如果说修身为的是正本,那么治家就是为了致用,它在家训中涉及内容最多,所占比重也最大。

治家,首先是家庭的人事管理,即协调家庭成员的关系,使家庭成员和睦相处。一方面,中国古代家训注重夫妻、父子、兄弟的人伦关系,“父不慈则子不孝,兄不友则弟不恭,夫不义则妇不顺”(北齐·颜之推《颜氏家训》)。在父子关系方面,要求子孝远远多于父慈,尤其是宋以后的家训族规几乎无一不有“孝父母”的内容。如《温氏母训》说:“凡子弟,每事一禀于所尊,便是孝弟。”司马光在《居家杂仪》中讲的更直白,“若以父之命为非,而直行己志,虽所执皆是,犹为不顺之子,况未必是乎”;在夫妻关系方面,要求妻子服从丈夫,“妻者,齐也。一与之齐。终身不改,故忠臣不事二主,贞女不事二夫”(北宋·司马光《家范》),“贞女从夫,世称和淑。事夫如天,倚为钧轴”(明·庞尚鹏《庞氏家训》);至于兄弟之间的关系,在家训中多有父母要均爱,兄弟勿争财之类的内容,如“贤不肖皆吾子,为父母者切不可毫发偏爱”(明·姚舜牧《药言》),“人之不悌者,大都由于争财,苟能轻财,则行事无差矣”(明·薛瑄《寄舍弟璿》),“兄弟辑睦,最是门户长久之道”(南宋·叶

梦得《石林家训》),可见,在封建家族制度下,做到兄弟和谐相处很不容易,其原因或是父母不能均爱,或是因兄弟之间争财,因此导致家庭内部产生矛盾,人们对此多有感触,故在家训中屡屡提及。

治家,还包括对家庭经济的管理。中国古人崇尚耕读传家,主张以农桑为本,衣食足,则得温饱。这种思想不能不影响到人们的治家之道,故在家训中体现出勤劳务本的思想。“传家两字,曰耕曰读。兴家两字,曰俭曰勤”(明·吕坤《孝睦房训辞》),“人家富贵两字,暂时之劳崇耳,所持以长子孙者,毕竟是耕读两字”(清·张英《恒产琐言》)。历代家训中几乎没有谈治家而不提节俭一事者,节俭与否往往被视为家庭盛衰的原因之一,有关这方面的治家格言在古代家训中举不胜举,如:

家业之成,难如登天,当以俭素自绳是准。(元·郑文融《郑氏规范》)

凡治家之道不一,于俭用最为上策。(清·王师晋《资敬堂家训》)

一粥一饭,当思来之不易;半丝半缕,恒念物力维坚。
(清·朱柏庐《治家格言》)

治家舍节俭,别无可经营。(明·吴麟征《家诫要言》)

交友处世 一个人,早晚要走向社会,同人打交道,同整个社会相处,这就是人的社会性特征。作为家训制定者的家长和长辈,为了使自己的后代在社会上有所位置,在事业上有所成就,或为了使子孙在严酷的社会现实中保全自己,求得生存,便在家训中将自己为人处世、做官从政的经验传授给子孙,也把自己一生失败的教训告诉子孙。由于人们的人生观、价值观各不相同,有关此方面的内容见仁见智,各有侧重。关于交友,古人将其看作人生中的大事,主张慎重对待,择友务贤,尤其崇尚“近朱者赤,近墨者黑”。颜之推在《颜氏家训》中告诫子弟:“与善

人居,如入芝兰之室,久而自芳也;与恶人居,如入鲍鱼之肆,久而自臭也。”关于处世,家训多阐述“祸从口出”、“多言招尤”的道理,“言语最要谨慎,交游最要审择。多说一句不如少说一句”(明·高攀龙《忠宪公家训》),“处世戒多言,言多必失”(清·朱柏庐《治家格言》),显然,人们希望用这种办法回避矛盾,明哲保身,不致被卷入各种是非漩涡。关于为官,在中国封建社会,做官是士大夫子弟的主要出路,也是大多数家训作者对子弟的期望。家庭成员在官场上的作为与家庭的声誉荣辱有着直接的关系,故如何为官也是家训作者关心的热点。有的主张清正廉洁,“仕宦之法,清廉为最”(北宋·贾昌朝《戒子孙》),“凡在仕宦,以廉勤为本”(南宋·赵鼎《家训笔录》);有的强调尽忠职守,“子孙倘有出仕者,当早夜切切,以报国为务,抚恤下民,实如慈母之保赤子”(元·郑太和《郑氏规范》),“凡吾宗族昆弟子孙,穷经出仕者,当以尽忠报国而冀名纪于史,昭章于无穷也”(南宋·叶梦得《石林家训》);有的倡导严于律己,“凡仕者,谨慎、勤励、和缓,阙一不可”(明·杨士齐《家训·训康甥孟嘉》),“做官切须刻刻提撕,勿始勤终怠,用人尤须刻刻留心”(清·庄受祺《维摩室遗训》)。

综观上述,有关家庭成员伦理道德的训诫构成了中国古代家训的主体。但是,并不是说中国古代家训没有涉及经济问题的内容,只是这些内容远远无法与道德伦理的内容相比。有些本身是经济方面的内容也往往作为伦理道德的一部分而被提出来。比如提倡节俭,反对奢侈本是治家的一种经济手段,但中国的家训更多的是把它与人的品行联系起来,认为如果一味追求奢侈的生活,在经济条件不允许时,必然会走邪路,做出丧失廉耻的事情来。如宋人倪思在《经锄堂杂志》中说:“俭则足用,俭则可以立身,俭则可以传子孙。奢则用不给,奢则贪求,奢则掩身,奢则破家,奢则不可以训子孙”。《袁氏世范》也指出:“凡人生面饮酒无算、食肉无度、好淫滥、习博弈者,家富则至于破荡,家贫则必为盗窃。”再如,有关财产分配的问题,是个典型的家庭经济管理问题。历代家训作者均主张奉行均平原则,反对偏袒任何一方。耐人寻味的是,尽管分户析产往往会造成家庭的破产或使之陷于贫困,这是大

家都明白的道理,但是,人们却从未对指导析产的均平原则表示过怀疑。这是因为在儒家传统道德观念的支配下,人们对于财产分配首先考虑的是家庭关系的维系和稳定,而财产均平无疑是维持大家庭团结的最好办法,所以,均平这一在封建社会数千年中公认的家庭经济准则一直是由一种道德的力量所支撑着。这些都充分体现了中国传统文化的重礼节欲、重义轻利的特征。

2. 日本家训的经济要素

中日两国家训的特点如前所述,中国官僚仕宦家训居多,日本则武士、商人家训发达。而武士与商人分别处于“四民”之首与末,由于他们之间社会地位的差距,其人生观、价值观截然不同,在家训的内容上也有着明显的不同。作为统治阶级的武士是寄生阶级、特权阶级,同时在武士阶级内部又有着严格而复杂的等级秩序。处在各个等级序列上的武士惟有忠诚奉公,才能根据按家格确定的“石高”从主君那里领取禄米,他们离开了主君就无以为生。对于食封食禄的武士来说,实现领地内统治的安稳,就是保全了家业,因而武士的一切活动就是为了维护“奉公”这份家业而展开的。加之武士阶级是作为知识阶级而存在,故武家家训最强调的是事主以忠,“对上忠信,对祖先尽孝”之类的训诫及与此有关的伦理道德的训诫是武家家训中主要而且普遍的内容,这一点,与中国士宦家训非常相像。

商人则以商贾买卖为业,他们虽没有与将军、大名之间的主从关系的约束,完全是依靠自身的实力闯世界,但在严格的等级身分制度之下,能够开创一份家业并在社会上立足实属不易。要维护这份家业,仅靠道德的力量和伦理的约束是远远不够的。商人们虽也提倡服从朝廷、幕府,强调奉公意识,却远远不及武士那样强烈。他们最关心的是如何使自己的家业长久延续下去,十分注重经商致用之道和治家理财的经验,希望得到子孙后代的认同与遵守。所以,与中国官僚仕宦家训(也包括日本的武家家训)偏重道德训诫这一点不同的是,商家家训更

多体现了治家传家方面的经济因素,我们主要从以下几个方面考察:

墨守祖业 一般来讲,商家家训都是在商家经营达于一定规模后才着手编撰的。此时,商人们在创业时期的冒险和竞争意识渐趋淡化,守成已成为商家活动的重心。这种倾向一方面说明商人经商的谨慎,同时也反映出商人意识保守的一面。日本人的传统观念是,手握留有父母手印的锄锹,在踏满父母足迹的园圃中耕耘,是最可贵的农夫;拈父母指痕尚存的算盘,操父母笔迹犹在的簿札,是最幸福的商人。商家的创业者或曰中兴者留给后代的教训都是小心守成,力求安稳,不可冒险。祖先所定之营业种类、形态、规范是绝对正确的,必须严格遵守。商家家训中多在“坚守祖先之家风”的信条下强调“绝对不许从事本业以外的商卖”(《鸿池家家训》)，“守祖传之家业,决不许从事投机事业”(《伊藤松坂屋之家宪》)，“专一于家业,勿起徒衔虚名之念”(《若尾家家宪》)。如果要从事新的经营,也要谨慎小心,“欲在家传之商卖之外新增业务时,须店中一统协议”(《市田家家则》)。强调墨守祖业是与祖先崇拜紧密联系在一起。祖先崇拜是日本传统家族制度的基础,日本人的祖先并不是抽象的概念和单纯的精神上的寄托,而是具体的、直接的、现实的存在,甚至具有很强的功利性,所以对人们颇具约束力,几乎所有商家家训都强调要崇祖、敬祖,不忘祖先之恩。要“每天早早起床,在神龛、佛坛前礼拜祖先之灵后再开始一天的工作”(《水口屋店方掟书》),山形商人本间家把尊崇祖先作为家庭教育的基础,“宣传祖先的功劳,报其鸿恩,唤起对祖先的崇敬之心,是遵守家宪家法的第一步”,因此,“一家之大事必须先奉告祖先然后付诸行动”。这些宗教性礼仪后面的真正用心是提示子孙后代要明确并时刻牢记:确保祖先传下来的家业是神圣的义务,今日之安乐皆是祖先所赐之物。通过祭祀祖先,达到继承祖先的创业精神,把家业发扬光大的目的。这种做法或许会在一定程度上维护和实现了家业的稳定,但是过于注重祖先之恩德,过分强调遵守先规先例,实际上是固步自封的表现。正因如此,在幕末和明治初期的变革之际,许多老店由于长期固守陈旧的业种和经营方式而趋于没落。

正直经商 武家社会的信誉,只体现于个人之间的相互信赖,而商家的信誉则具有广泛的社会性特点。重信誉,即讲究商业道德,以树立商家在顾客心目中的良好形象。商家的信誉始终是与商家的家业联系着的,信誉好,则家业发达,反之,则家业衰败。倡导“商人之道”的石门心学创始人石田梅岩(1685—1744)以一升水和一滴油的关系来告诫商家,“如果把一滴油滴入一升水中,水的表面看上去就都是油,水就不好用了。买卖之利也是如此,百目(秤等计量器具上的刻度为目)不义之钱可以使九百目之钱皆成为不义之钱。为赚百目不义之钱而使九百目之钱皆成不义之钱,犹如因一滴油而舍一升水,是走向子孙毁灭之路,而不知此道理者甚多”。^① 石田梅岩实际是通过一滴油可以污染一升水的浅显例子提醒商家,贪图小利会因小失大,最终导致家业衰败。不讲究商业道德,不守法,企图一夜暴富的做法等于自取灭亡。在石门心学的影响下,许多商人们为创立和维护信誉做出了不懈努力,并在家训中谆谆告诫家庭成员要重信誉,正直经商。从这个意义上说,商家的家训、尤其是店则型家训归根结底是商家为了树立自己的信誉所做出的规定。如1785年创业的从事装裱业的京都老铺宇佐美松鹤堂在家训中规定了经商的原则:正直五两,思量三两,宽容四两,判断二两,客气一两。^② 在这里,“正直”被置于首要位置,其他的如“宽容”、“客气”也都与树立商家的良好形象有直接关系。千叶县茂木家从18世纪中期就开始从事酱油酿造业,以“龜甲萬”为商标的酱油至今名扬日本全国。茂木家之所以能长盛不衰,不能不说与其奉行“德义为本,财为末,勿忘本末”^③的家训有关。茂木家将这一内容置于家训之首,数百年来为其家族与企业严格遵守。如何树立信誉?许多商家都有自己的具体规定。例如,当今日本著名的百货店高岛屋(创业于19世纪

① 足立政男:《家业永续的秘诀》,京都府编集兼发行:《老铺与家训》,1970年版,第27页。

② 第一劝银经营中心:《家训》,中经出版1979年版,第274页。

③ 第一劝银经营中心:《家训》,中经出版1979年版,第406页。

上半期)的创始人饭田新七曾立下如下家训:

廉价贩卖确实无误的商品,不仅考虑自己,也要考虑顾客的利益;

明码标价,言不二价;

商品的良否要明确告诉顾客,不得有一点虚伪;

平等待客,不论贫富贵贱不得差别对待。^①

像这样的规定还有很多,在此仅举几例:

要选购优质商品来贩卖,切勿购入劣质商品。(《山中家慎》)

金银、米谷、药材等商品,绝对不要进行不正当的交易。(《若狭屋掟书》)

进货的时候,要在店中统一商议之后,进来路正当明白的商品,如商品来路有暧昧之处,纵令如何廉价,也不要购买。(《市田家家则》)

对待买一钱商品的顾客要比对待买百元商品的顾客更要热情。百元之顾客容易受到优待,而一钱之顾客往往受到怠慢,顾客也因此而有所顾忌,此事尤其要注意。(横须贺杂货屋《商训》)

这些家训规定毋宁说是近世日本商人的精明之处,是有经营眼光的做法。不仅在当时行之有效,即使对近代以来乃至今天的企业经营都有宝贵的启迪。

俭约传家 尽管商人中多有腰缠万贯者,但是“始末”(节俭)始终

^① 邦光史郎:《豪商家训名言集》,讲谈社1984年版,第127页。

是商家崇尚的信条。这是因为商人们在商海沉浮中深深懂得“创业易守成难”的道理。不论是像三井、住友、鸿池那样的历史悠久的富商，还是那些新兴商人都深信此道。在商人心目中，商卖与始末“譬如鸟之羽翼，车之双轮”，应“置商卖于右，始末于左”^①，勤俭持家是商家家训的必不可少的内容。“勤俭以持家，骄奢以灭身。勤此戒彼，是为同族繁荣、子孙长久之基”（三井家《宗竺遗训》），“无禄之町人，……致力于俭约为第一要义”（《钱屋五兵卫家宪》）。与中国的家训相比，同样是强调整节俭，中国人把它与人品道德相连，而日本人考虑的是家业的存亡。商人家训不仅停留于讲道理，而且从实际需要出发，对如何节俭，节省开支做了许多详细而具体的规定，比如：

店内生活万事宜行简素，朝夕食事一菜一汤，不许喝酒。
（《住友长崎店家法书》）

虽家富而安于绵服蔬食。裁缝之事一切必家内自办，绝不可委托他人。除去主人之外，吃饭之时不可使用茶碗。（茶碗即陶制饭碗，易破，从节省的角度考虑其他人只可使用木碗——著者注）。（《滨口家家宪》）

禁行各类赌博之事。（《若狭屋掟书》）

蔬菜即使不多买，也要货比三家后再买。夏天只买当日所需，秋冬降价时，多购为佳。每天多支出一文，则一年三百六十文，是为棉布一反之损也。（《家内用心集》）

日常饮食，朝夕饭米一年定为一石八斗，如杂以蔬菜与大麦食之，则一石三斗足矣。（《岛井宗室遗书》）

平素在店内不得着棉布以外的衣服，腰带也勿着绢物。
（《伊藤吴服店家训》）

^① 组本社编：《商卖繁盛大鉴·日本企业经营理念·第10卷·诸商人家族之性格》，同朋舍1984年版，第160页。

菜一日一度，一人三文至四文足矣。（《伊藤家家宪》）

以家训对居家生活、日常用度做出如此细微的约束，有人评价商人这种节俭的生活“极像早期的新教主义”，“商人的伦理似乎是作为对经济理性化特别有利的一种伦理而引人注目”。^① 而中国的家训对此还停留于道德上的训诫，仅仅是循循善诱式的讲道理，很难找到像日本商人那样算细账的例子。

处世哲学 处于四民之末的商人，对自己的社会地位有清醒的认识。商人的处世哲学是在严酷的社会现实和竞争中形成的，而且是与商家家业的经营与发展紧密联系在一起。

忍耐。石门心学者胁坂义堂在《忍德教》中是这样强调忍耐之重要性的：

忍为德，夫大矣哉。可以修身，可以治国。可以昌家，可以兴国。学以之成，业以之盛。功以之立，名以之著。^②

商人也信奉“治家以忍耐为第一”（《矢谷家家训》），“俭勤与忍耐乃货殖之道”（《安田多七家家训》）。作为商人，必须忍耐严格的身分制度带来的社会地位的不公平；为了自家的生存，必须忍耐各色各样挑剔的顾客；为了家的利益，必须抑制个人的种种私欲。这种消极的忍耐反映出商人对社会现实的无奈。

知足。在商人的人生观中，知足安分是很重要的内容。老子的“知足者富”、“知足不辱”的说教深得商人们的认同。“知足则家虽贫心也是富者；不知足则家虽富心也是贫者”（《矢谷家家训》），“水满则溢，福满则危，知者事不求满，亦能补不足。天之道曰盈而至亏，是则此义也”，“勿多言，言多败多；勿多事，事多患多”（向井家《家内谕示

^① 罗伯特·N. 贝拉：《德川宗教：现代日本的文化渊源》，北京三联书店1998年版，第155页。

^② 转引自足立政男：《老铺的家训与家业经营》，广池学园出版部1974年版，第135页。

记》),“九分不足,十分过之”(宇佐美松鹤堂《家训》)。这些训诫明显体现出处于封建身分制度压迫之下的商人因无法与作为统治者的幕府与武士阶级抗衡,只能安于现状,以求家业稳定的心理。

精勤。在以忍耐、知足这种消极的人生态度面对社会的同时,在商人的哲学中,还有非常积极的一面,即勤奋努力,创造和增加财富,使家业巩固发达。这是在当时的社会条件下商人实现自身价值的唯一出路,故在商家家训中多有强调。“额头不出汗,则得不到真财产”(《本间家家训》)。“人活一代,名存后世,保家之道在勤与俭”,“光阴如箭,勤勉乃幸福之母”(外村与左卫门家《谨言》)。“勤为富之本,俭乃富之源”(向井家《家内谕示记》)。勤奋要从一点一滴做起,有的商家家训甚至连一些细微之处也做出规定,如中山人形(人形即木偶、玩偶)店的《商人之教则》规定:“每天要早早开店,洒扫店铺,整列商品,准备迎接顾客的到来。”因为先于他家开店,可以“表示自家的勤勉,是赢得信用之手段”;每天对店铺门前进行清扫,“往来方便了,行人必到这个店来,这是吸引顾客的一种手段”。^① 在家训中规定清晨要早起的也不在少数。

佣人的规范 在商家服务的佣人在日语中被称作“奉公人”。雇用奉公人进行经营,是商人家业经营的需要和家业扩大的结果。所谓“奉公”,本来是指在贵族和武家社会内,臣下或仆从忠心效劳于主人或主家,以作为对得到的恩顾的报答。至近世社会,随着工商业的发达,在庶民阶层、尤其是商人家庭中,也开始采用“奉公人制度”(即雇用佣人进行经营)。由于近世日本通过株仲間(行会)培养经营人才和熟练工人的制度始终没有充分发展起来,所以,商家只有自己培养经营人才。佣人一般都是在十岁左右进入主人家,要经过20年以上时间的见习和磨练才能成为经营者。佣人虽与商家主人无血缘关系,却是商家家业经营不可缺少的部分,在模拟的家族关系下被视为家族的一员。

^① 足立政男:《家业永续的秘诀》,京都府编集兼发行:《老铺与家训》,1970年版,第94—95页。

当时商家流行着这样一句话，“时间是金钱，事业在于人才”，^①凡是经营好的商家，都与其有得力的伙计或管家有关。故对佣人的培养是关系到商家前途的大事，自然也是商家家训中的重要内容。

佣人自从进入主家起，就要受到“把主人看做真正的父母”的教育。商人要求佣人的首先是要有“奉公”意识。所谓“奉公”意识，就是要求佣人具备事主不贰的忠贞品格，佣人要明确“奉公人即把我身献给主人，虽为我身但无一我物，皆为主人所有”，即“我是主人的我”。^②“尽忠节于主人，主人家由此达于繁荣，也是奉公人自身之繁荣”（《住友总手代勤方心得》），“为人欲所惑奉公有疏而给主人添麻烦的行为，曰不忠不孝”（八代仁兵卫家《定目》）。有这样一例很能说明问题：石门心学的创始人石田梅岩从11岁起就到商人当佣人，可是这家商人由于经营不善而濒临破产，连按季节给佣人发放日用品都做不到。四五年后石田梅岩回家探亲，穿的还是离家时的衣服。当母亲问他为什么一直沉默着忍受到现在时，石田梅岩回答说，“自己奉为父亲的人无论如何不周，岂能和外人说长道短”？因为他一直信守着当初受到的视主如父，好好当佣人的教诲。^③

作为佣人，要不忘主人之恩，全心全意为主家服务，在建立别家之后，更要“忠诚不怠不忘本家永久之守护的身分”（《外村家心得书》）。长期的主从关系的熏陶造就了无数忠心耿耿的佣人，甚至许多人都是代代侍奉同一主家，故称之为“谱代奉公人”。像京都富商大丸家有一家姓前川的奉公人，从18世纪初期开始，在二百多年的时间里，先后七代人都是从12岁开始到大丸家当佣人，一直持续到昭和年间别家制度

① 足立政男：《老铺的家训与家业经营》，广池学园出版部1974年版，第225页。

② 《商家见闻集》，转引自岛武史：《有生气的商人》，东洋经济新报1978年版，第70页。

③ 山本七平著、莽景石译：《日本资本主义精神》，生活·读书·新知三联书店1995年版，第93页。

被取消。

佣人既是商家不可缺少的成员,那么对佣人的行为规范便必不可少。商家家训大都对佣人做出各种具体规定,如在以经营小百货起家、后经营衣料及皮棉贩卖的近江商人市田家的共十条的《家则》中,有五条内容涉及到奉公人:

店内之人都要幼从长,手代服从番头,番头对于贩卖上的一切事务都要听从支配人的吩咐;

年少者不得担任支配人及番头,在经商方面的有能之人,即使他是中途来的奉公人,也要予以提拔,让其担当重役;

对于不服从支配人和番头的指挥、任性傲慢的奉公人,即使他很有能力,也要速速解雇,然后录用新人;

资金收支结账时,支配人及番头都要在场,注意在资金周转方面不要有漏洞;

奉公人的着装,分为两季,衣料只用木棉、麻布,此原则须严守。由支配人及番头按照奉公人的等级发放,不得紊乱顺序。奉公人中若有随便着装者,支配人要在仔细斟酌之后,予以制止。

在该《家则》的末尾,还特别说明“严格遵守以上各条,即可立身出世”。^①

除了约束佣人的规范之外,商家家训更多的是对家族成员做出善待佣人的规定。在对待佣人的态度上,人们奉行“家内和合”、“一统和熟”、“朋辈和合”,即强调“和”的精神。如住友家家训中专门有“慎重培养丁稚(学徒)”一条:“对于町家来说,丁稚极其重要。为了将来让他们尽忠义,使用上定要爱惜”(《住友总手代勤方心得》)。善待佣人,

^① 吉田丰编译:《商家的家训》,德间书店1976年版,第94页。

表现在方方面面。如要关心他们的衣食住行,“注意奉公人朝夕的饮食,无论如何也要让他们吃应季的蔬菜和鱼”(《町家式目》);要照料好有病的佣人,因为“如果对病人简单对待,就会导致他对主人的不忠”(《住友总手代勤方心得》);对佣人进行必要的文化教育,“每晚,由手代轮流教丁稚打算盘和习字”(《水口屋店方掟书》),“日落至晚上十点,为丁稚习字与学习算术的时间”(《绘具屋手代昼夜心得事》)。当然,并不是所有商人从一开始就能做到善待佣人的。比如近世初期博多豪商岛井宗室(1539—1615)就把佣人看做单纯的劳动力,像贼一样监视着他们,还在遗书中告诫子女:“下男下女,皆小偷也。”^①反映出他对佣人人格的蔑视。随着商业的发达和商家经营组织的复杂化,这种粗暴对待佣人的办法已明显不适应商家家业经营的需要。正因为商家在认识到佣人的培养关系到商家家业的盛衰这一道理之后,才重视并发展家族式的主从关系的。这一点对日本近代以后的企业经营有着深远的影响,在近代家族企业的家宪中也多有关于善待佣人的规定。如若尾家家宪中写到,“佣人如树的枝叶,宜给予优遇而图一家之繁荣”,有的家训甚至规定“主人要与雇人共同劳动”(《嘉纳家家宪》),“家族成员要与雇人吃同样的饭菜”(《滨口家家宪》)。鸿池家不仅把“对雇人要与家属同等对待”这一点写进家宪,还在宅内设教室,聘请家庭教师对一族子弟和佣人一起授课。善待佣人的规定反映出商家的家族式主从关系的特征。

近世日本商人的终极目标就是实现家业的延续与繁荣。因此,在商家的家训中,处处体现出一种浓浓的家业意识。即使是涉及家族成员道德培养的内容,也染上了鲜明的经济色彩。这一点与中国家训从伦理道德角度处理经济问题的做法有着明显区别。

综合起来考察,日本的家训具有以下几方面特点:第一,较强的社会功能。日本的家是以家业为中心的,家训的制定也是出于延续家业的目的,被运用于家业管理。此特点使得家训能够适应社会阶

^① 吉田丰编译:《商家的家训》,第48页。

层和家族制度不断发生变化的情况而长期存在,并发挥有效的作用。第二,实用性与可操作性。家训的内容不仅仅停留于伦理道德方面的说教,而是有切切实实的具体内容,使人们有章可循,有法可依,因此具有现实的约束力。第三,家训训诫的对象不仅有血缘关系成员,还有参与家业经营的非血缘关系者,这是由日本家族制度的特点所决定的。

三、家训在近代日本的延续

1. 家训在中日近代的不同发展趋势

进入近代社会以后,中日两国走上截然不同的发展道路。本来是封建时代产物的家训亦随着两国的社会结构与人们思想意识的变化展现出不同的发展趋势。

家训是在中国古代社会形成和繁荣起来的关于治家教子的训诫,是以一定社会时代占主导地位的文化内容作为教育内涵的一种家庭教育形式。不仅在古代宗法—专制社会如此,而且在中国整个近现代仍然有着一定的影响。在近代历史上,曾经涌现出一些家训大家,其中就影响而言莫过于清末大臣、湘军创始人、清军统帅曾国藩(1811—1872)。这位中国近代史上最显赫和最有争议的人物,在治家教子方面获得的成功颇为世人赞赏。就其家训成就来看,主要有三:对于子孙,只求其读书明理,不求其做官发财,也不求其早日成名;不为子女谋求任何庇荫;视身教重于言教,在读书做人方面均严格要求。曾氏留下家书 330 多篇,后人据此编纂为《曾文正公家训》。《曾文正公家训》内容广泛,大到治国朝政,治学修身,小到居家日常,人际琐事,事无巨细,无不涉及。而其中最有价值的,是有关读书、做人和治家的内容。有人评价《曾文正公家训》“把我国的传统家

范发展到了最高峰”。^① 该家训在后世流传极广,并深得人们推崇。毛泽东早年曾在致友人的信中说“愚于近人,独服曾文正”(1917年《致黎锦熙》)。在曾国藩的教导和影响下,曾氏子孙多成才,其子曾纪泽(外交家)、曾纪鸿(古算学家),其孙曾广钧(诗人),其曾孙曾宝荪(教育家)、曾约农(学者)等因从小受到严格的家训熏陶、教育,均有不同建树。

然而,从整体而言,在中国封建社会占主体地位的官僚士宦家训在走向衰落。鸦片战争以来,西方列强以武力打开了中国封闭的国门,中国逐渐沦为半殖民地、半封建国家。虽然人们所处的时代已经明显有别于中国古代社会,但是按照以儒家文化为主轴的社会文化的要求,家训这种深入到家庭的社会意识形态载体,仍然不能超越社会意识形态的主题——用传统的礼法制度、伦理道德规范、行为准则指导人们处理家庭关系,教育子女成长。从家训的内容和形式而言,并未能逾越传统家训的规范,而是因循旧套,少有新意。其内容与过去一样,依然是对传统的勉学修身、孝亲教子、为官从政、治家理财、交友处世原则的重复强调。其中既有对中华民族的诸如诚实守信、勤俭持家、吃苦耐劳、和家睦族、清正廉洁、克己奉公等传统美德的继承与发扬,更有忠孝之道、封建迷信、宿命论、男尊女卑、明哲保身、封建家长制的封建糟粕和唯心主义谬说。既然没有超越原有的家训的境界,那么,尽管在曾国藩之后也有左宗棠、胡林翼、彭玉麟等家训大家,但整个近代很少有超过前代的家训名篇,也少有广为流传之作。因此有人把《曾文正公家训》视为“传统家范终结的标志”。^② 人们对家训的推崇的目光更多地集中在前代家训名篇上,并利用较为先进的印刷工艺对过去较有影响的家训如《朱子治家格言》、《聪训斋语》、《曾文正公家训》等进行翻刻,使其在社会上广泛流传。故在近代以来的家训中,虽然间或能看到适应时代潮流的新思想的火花,但总的说来是对传统的维护与延续。

^① 徐梓:《中国文化通志·家范志》,上海人民出版社1998年版,第254页。

^② 徐梓:《中国文化通志·家范志》,上海人民出版社1998年版,第254页。

历史进入近代,社会毕竟是前进了。随着反帝反封建运动的高涨,封建传统受到批判,家族规模逐渐变小,产生传统家训的社会土壤日益受到新思想和新文化的侵蚀,家训的生命力和适用范围都在逐步萎缩。这种情况的直接反映不仅是传统家训受到冷落,数量渐少,而且形式上也出现了明显的变化。有感而发,针对性强的家书成了家训的重要形式。以曾国藩的《曾文正公家训》为代表的近代家训多是由家书編集而成的。尤其是进入新民主主义革命阶段后,许多革命志士仁人和进步民族人士,通过大量家书,以先进思想教育子女,他们继承传统思想的精华,剔除封建意识的糟粕,使家庭教育达到了全新的境界。然而,从家训到家书的蜕变,说明家训这种传统而古老的形式已经远远落后于时代,它注定要被送进历史博物馆。严格说来,近代以来的家书,虽然也在一定意义上具有家训的含义和功能,但是它与传统的成文家训相比,不论是在形式上还是在内容上,都是不同的东西。尽管近代以来有好多名家书流传于世,但我们仍不得不承认这一现实:自颜氏家训以来盛行一千数百年的官僚士宦家训终于无可遏止地衰落了。

明治维新是日本近代化的起点。随着一系列改革的实施,武士的封建特权被废除,武士阶级从此退出历史舞台,武家家训也由此结束了历史使命。然而,商家家训却随着日本近代资本主义企业的兴起而进入一个全新的发展时期。这种趋势之所以与中国近代家训的衰落大相径庭,是因为近代日本企业有相当一部分是江户时代商家的延续,即使是明治维新后建立的新企业,也无不是在家的基础上形成和发展起来的。于是,过去用于治家的家训,在新的社会条件下有了更广阔的发展空间。那些处处以家的面目出现的财阀和家族企业,为了维持和发展其家业,继承了商家以家训治家、管家的传统,同时也认识到仅仅有精神上的训诫和原则性说教已经不适应新形势下的企业管理。于是针对过去商家家训基本上是以习惯与礼教为准则,内容有欠完备,缺乏可操作性等问题,纷纷修改或制定新的家训,使其系统化、具体化,乃至注入近代的思想内容。近代以后的家训多以“家宪”相称,以突出家训作为家之法律的效力,使家训在财阀和家族企业的管理中充分发挥了作用。

不论哪一家家宪,都不过是家意识的流露,并从不同的侧面反映出近代企业内部家族关系的特点。

在著名的三井、三菱、住友、安田四大财阀中,堪称老字号的是三井与住友,其家训亦有较长的历史,其中尤以三井家训最为典型。三井最早的家训是三井家的创始人三井高利于1694年(元禄七年)留下的《三井高利遗书》:^①

(1)单木易折,林木难折,汝等要互相协戮辑睦以图家运巩固;

(2)由各家的营业而得之总收入,必须在扣除一定的公积金后,才可分配给各家;

(3)由各家推举一位年长者,称之为“老分”,他是全体的总理,各家长皆要听从“老分”之命;

(4)同族勿要相争;

(5)坚决禁止奢侈,严格厉行节俭;

(6)名将手下无弱卒,尤要注意登用贤者能者,不要让下属有平怨嗟之声;

(7)身为主人,对一家之事,不论大小,都要通晓之;

(8)同族小儿在一定年限之内要与其他店员享受同等生活待遇,在手代、番头之下劳动,绝对不许享受主人的待遇;

(9)商卖中把握廉价甩卖之时机甚为重要;

(10)应该到长崎同外国进行贸易。

《三井高利遗书》是三井创业初期的家训。其中(1)与(4)是强调一族的团结;(2)与(3)说的是一族的管理;(6)与(7)是对家长的要求;(5)与(8)是对家族成员的规范;(9)与(10)讲的是经商之道。其中强调家族团结,要求家长具有经营才干,厉行节俭,让子女从小在艰苦环境中锻炼等内容至今对人们颇有教益。

后来,三井家第二代总领(家长)三井高平(1653—1737)根据其父

^① 须知正和:《日本的家训——旧家为什么强?》,日本文艺社1972年版,第171—172页。

的遗言于1722年制定了三井家训,因三井高平号“宗竺”,故称该家训为《宗竺遗书》。主要有如下内容:

(1)同族应常以兄弟之情相交共勉,亲密相处。应知同族相争乃全家破灭之因,不可不慎;

(2)同族应在各自事业范围内专心经营,物各有所度,如贪多,徒生纷纭;

(3)勤俭以持家,骄奢以灭身,勤此戒彼,是为同族繁荣,子孙长久之基;

(4)举凡婚姻、负债、债务保证等,必经同族协议,而后实行;

(5)每年总收入提取一部分充当公积金,再按各家之等级分配,嫁人者,亦予之;

(6)除非有不得已的事情,否则决不可隐居;

(7)总店对各支点的会计报告应加以征信、监察,并图统一,以防止紊乱;

(8)奉贤选能,活用其所长,老朽者必加淘汰,以采用新进人士;

(9)我家家业世代相传,以此而使家业发达,故绝不可染指他业;

(10)己不通其道则不能率他人,家族子女宜从学徒做起,习熟事物,渐达深奥之际,则于支店代勤,实地任职;

(11)商卖最重决断力,与其酿成日后的大损耗,不如忍一时之损失,降价出售;

(12)同族应相互诫饬,以避免重大误失。如有不当行为者出现,则经同族协议速即加以处分;

(13)崇神敬君爱国,以尽臣民本分之事常记在心。^①

从内容上看,《宗竺遗书》比《三井高利遗书》更具体,内容也更详尽。此后,直到近代制定《三井家家宪》,在长达170多年的时间里,《宗竺遗书》一直作为三井的家法而被严格遵守,虽历经几代人,但约束力始终不减当初。

^① 北原种忠:《家宪正鉴》,家宪制定会1920年版,第219—220页。

明治维新后,豪商三井家在政府的扶植下得到迅速发展,到19世纪末期,已经涉及土地、矿山、银行、贸易、制造业等多角经营,到明治末年,发展成为日本规模最大的财阀之一。为了适应时代潮流,三井家在最高顾问、时任元老(辅佐天皇、拥有重大影响力的元勋政治家)井上馨(1835—1915)的策划下,聘请了著名的法学家、《明治民法》的起草人之一穗积陈重等人重新修订家宪,于1900年7月1日开始实施。而这些人是在修订过程中,发现对1722年制定的《宗竺遗训》所揭示的基本精神丝毫不能有所触动。通过三井家家宪序文之寥寥数语,可以清楚地了解制定家宪的目的。

三井家祖先辛苦百端,谋同族之永续子孙之繁荣,至宗竺居士定严正家制和不可侵犯之家格,以固同族之基础。我同族之所以长久发展,日益兴盛以致今日,全赖祖先之余泽。故应确守居士之遗箴,统理同族之家政,子孙不忘其至恩。而今世运一变,仅以遗箴古例则不可规矩,且为不以惠福贻害后裔,有设新条规之必要。基遗箴之宗旨及古例之精神,有鉴时势,兹赖同族一致协定制定此家宪。庶几我同族俱遵祖宗之垂训,日夜不忘,将来小大皆遵守此家宪之条章,传家门之荣光以至无穷。^①

《三井家家宪》共分10章,109条。举凡同族范围、家族资格、同族义务、同族会组织乃至婚姻、养子、分家、继承、制裁等内容,堪称近代日本最系统、最完整的家宪。

如果说三井这样的老字号企业制定家宪是有传统可依的话,那么,乘明治维新风云而崭露头角,一代就发了迹的三菱、安田财阀,则是在

^① 《三井家宪》,见《三井事业史·资料篇·3》,三井文库1974年版,第344页。

充分认识到家宪的重要性之后才制定家宪的,因而更能反映出财阀的家族特征。安田财阀的创始人安田善次郎(1838—1921)出身于农民家庭(至其父辈时购买了士籍),当过六年丁稚(学徒)。他赤手空拳开始创业,在幕末维新的混乱之中,因从事金融兑换业积累了财富,仅仅几十年时间就奠定了安田财阀的四大财阀之一的地位,由此成为一代暴富的典型。安田善次郎在发了家,成为屈指可数的富豪之后,汇集诸家家规、家宪,参照比较,取长补短,于1887年制定了《安田家家宪》。在明治维新后因从事政府御用海运事业而发家的三菱财阀的家宪则稍有独到之处。1885年,三菱创始人岩崎弥太郎去世,其遗言被作为《岩崎家家宪》而为后人严格遵守:

谨慎于小事则成不了大事,要以经营大事业为方针;
 事业一旦着手,必求其成功;
 绝不能经营投机事业;
 以国家观念从事所有事业;
 奉公至诚之赤心寸时不可忘;
 勤俭持身,慈惠待人;
 认真鉴别人才技能,以求适才适用;
 优遇部下,事业收益尽量多分与之;
 大胆创业,小心守成。^①

《岩崎家家宪》内容简明扼要,只有约法三章似的几条,反映了岩崎弥太郎“识量”、“果断”、“机警”的性格。

2. 日本近代家宪的基本精神

近代日本的家宪除了继承了近世商家家训的精神之外,为了适应

^① 须知正和:《日本的家训——旧家为什么强?》,日本文艺社1972年版,第190页。

新社会和新的企业形态的要求,又增加了新的内容:

首先是强调国家观念与公益观念。1889年颁布的《大日本帝国宪法》标志着天皇专制主义政权的确立,以法律的形式确定了天皇在政治上和宗教上的权威。1890年,又颁布了《教育敕语》,从此,忠孝一致、忠君爱国成为天皇专制主义意识形态与国民道德的核心。国家主义氛围弥漫于全国,也成为家宪中的首要内容。例如:

忠君爱国乃臣民之本分,义勇奉公,一旦有缓急,则舍家报国。(《本间家家训》)

不断增加爱国忠君之心,奉公之事不可疏。(《涩泽家家宪》)

义勇奉公,坚守国法。(《爱知县伊藤家家宪》)

本家族为图皇室之尊荣和同胞之福利,以每年地租额之一半作为贮蓄,以充公共紧要之费用。(《长野县曲尾家家宪》)

所有事业要以国家观念进行经营。(《三重县伊藤家家宪》)

日本近代国家的建立和经济建设的成功,提高了日本国民作为近代国家国民的自觉,人们的视野也渐渐从家族向社会开放,企业要服务于社会的观念为人们所提倡。在近代家宪中,多有这方面的内容:

以公利为先,以私利为后。(《爱知县神野家家宪》)

为公共事业尽力。(《鸿池家家宪》)

为公共事业竭尽全力,为公益勿吝财。(《本间家家宪》)

对公共慈善事业决不落于人后。(《土仓家家宪》)

各家企业还积极将这些训诫付诸于行动。如从事酱油酿造的滨口

家遵守“尽力施阴德,决不求应报”的家宪,出资在家乡建立学校,从事家乡子弟教育;冈山县经营盐业的野崎家家宪中有“为公共利益不得有丝毫吝啬”的规定,并有明治初年捐资在冈山市街道建瓦斯路灯、方便市民出行等善举。著名的东京大学安田讲堂就是由安田财阀创始人安田善次郎于1925年捐资兴建的。由于日本近代史的大半时间都与战争联系在一起,故支援战争就成了最大的“公益”事业。如山形富豪本间家就曾因在中日甲午战争中捐资数万元被叙勋四等。

第二是关于同族构成的规定,即以家宪确定家族资格。这一点在财阀家族中尤其严格,因为财阀家族是财阀财产所有的主体,为了防止财产的分散,确定家族资格对保证财阀资本的完整十分重要。因此,对财阀家族的构成做出规定便是财阀家宪的重要内容。如三井家早在《三井高利遗书》中,就确定了三井家族由总领家一家、本家五家、连家三家组成的体制。在三井高利的继承人三井高平时,又追加了两连家,并在《宗竺遗书》中明确规定“同族仅限于十一家”。一百八十年后,在1900年制定的《三井家家宪》中,首先就重申了这一原则:“同族即祖先三井宗寿居士(三井高利)后裔之各家及依从来之家制而特列于同族之内之各家、总计三井十一家之总称。”“同族各家要对基于祖宗遗训之此家宪规定的同族永世不渝,将来不论有何种事由,均不得废家或退族,他家也不许加入同族”,“将来同族中有分家者时,可将其作为基本家的分家,但不可让其加入同族。”安田财阀也有类似的规定,在安田善次郎亲自起草的《保善社规则》中,专列“家格”一款。规定安田家族由同家六家(其中宗家一家)、分家两家、类家五家总计十三家构成。家长安田善次郎为宗家,其他则依据血缘关系的远近而确定在同族中的地位。三菱财阀的家宪虽没有这方面的明文规定,实际上一直维持着岩崎家族叔伯、子侄两家的体制(在第一代社长岩崎弥太郎之后,继任的是岩崎弥太郎之弟岩崎弥之助。岩崎弥之助在任社长几年之后,又将经营权交给岩崎久弥(岩崎弥太郎之子)。岩崎久弥的后继者则是岩崎弥之助之子岩崎小弥太)。除去规定的同族成员之外,他人均无家族资格。而且,家族资格一经确定,就具有世袭性。家族内实行严

格的家督继承制,一般由长子继承家业与家族资格,次子以下成员或建立分家,或作同族其他人的养子,但绝对不许设立新家。如此看来,在财阀家族中,家督继承人之外的家族成员虽有财阀家族的血统,却无作为家的成员的资格,在经济活动中也只能处于从属的地位,甚至不得不使用另外的姓氏。在四大财阀中,惟有住友财阀一直采取一家之体制。但住友却将常年服务于住友家族的管家作为分家,住友财阀的家宪对同族构成的规定除强调家督继承制外,还承认没有血缘关系的分家为本家同族团的一员。因此,住友财阀虽是单一家制,却不搞家长独裁,而其典型的家族体制却比其他任何一家财阀都稳固。

第三是关于家族协议机关的规定。随着家业经营规模的扩大,其管理、运营也渐趋复杂。因此,家族内的常设协议机关的设置便显得十分必要。比如,三井家族在18世纪初期就遇到了实际问题:家族成员分别在京都、江户、大阪等地开店,经营情况好坏不一,大家痛感有建立一个共同的管理机构的必要。于是,1710年,为了加强家业管理,保护家族财产,成立了三井家族管理机构——大元方,其构成成员有各家家长以及管家,大元方成立后,便成为三井家族最高事业本部。1893年,在大元方的基础上,成立了“三井同族会”,以适应日益扩大的家业经营。同族会以同族十一家的户主为正式成员,以总本家的户主为议长,后来又在《三井家家宪》中规定必须经同族会决议的事项:

同族各家的继承、婚姻、养子收养、离婚、隐居、禁治产、准禁治产等有关身分方面的事宜;

各营业店的利润、公积金的分配、岁费金额的确定及其支出等事宜;

一旦出现营业店解散的情况,处理其财产;

各营业店定款的变更、事业的伸缩兴废、营业准备公积金的监督、共同财产的增减处分、同族各家家计的预算及决算。

安田财阀的保善社,也是这样的同族协议管理机构。如同该家家宪所说:“安田一族是由现有十三家构成的财团,保善社主旨是基于至爱之情,不把一家之财富视为己有,而将其作为一家一族共同繁荣之物。进而同族共同努力,深谋远虑于把安田氏多年勤勉节俭而积累的财富永世相传。”^①这种同族协议机关是财阀家族事务、家产管理、家业经营、人事等方面的最高决策机关。如《涩泽家家宪》规定:“同族会决定的事情,即使是琐事,同族成员也不得违背之。不管涉及同族与个人,凡有重大事情,必须经同族会议决议之后方可实行”。^②同族协议机关的首脑就是本家的家长,其成员从同族中选任,虽也吸收一些族外人参加,但只是列席而无投票权。从明治后期到大正初年,这种财阀协议机关随着垄断的发展而成为财阀家族康采恩的中心。

第四是对子女进行严格的家庭教育。近代日本家族企业十分重视教育子女,正如京都糕点店西尾八之桥家家训所言,“积金以遗子孙,子孙未必守;积书以遗子孙,子孙未必读;不如积阴德,冥冥之中以为子孙长久之计,圣贤格言后人之龟鉴”。^③一家之兴亡在于子孙,人是延续家业的根本,这是人们从实践中得出的深刻体会。如由有日本“日本实业界泰斗”之称的涩泽荣一亲手制定的《涩泽家家宪》,就专设“教育子弟之法”;^④

子弟教育关系到同族家道之盛衰,故同族之父母尤要慎重待之,教育之事不可忽视;

凡生儿在其幼小期间,选择身体健全、品行端正之保姆保育,父母应常常监督之;

① 北原种忠:《家宪正鉴》,家宪制定会 1920 年版,第 247 页。

② 《涩泽家家宪》,北原种忠:《家宪正鉴》,第 240 页。

③ 京都果子店西尾八桥家《家训》,引自岛武史:《从家训学习商人的成功学》,柏书房 1983 年版,第 216 页。

④ 北原种忠:《家宪正鉴》,第 237—242 页。

为父母者,居常要慎言行,以为子弟之模范,且进行严正的家庭教育,不可使子弟的性格怠惰放逸;

学校的教育,按子弟身体之强弱,从宽严之宜而处之;

子弟满八岁,男孩子就不许再用保姆,而要附以严正之监督者;

凡子弟幼少之时,要使其知世间之艰苦,养成独立自活的精神。且男子外出时尽可能步行,以保障其身体的健康;

子弟达十岁以上,虽可给予少量零花钱,但要严格按其身分定额度,并提醒会计对此予以注意;

子弟不得读下流书籍,不得接触鄙猥之事物,也不得接近艺妓艺人之类;

男子至十三岁以上,要在学校放假期间与品行端正之师友共同到各地旅行;

凡男子至成年之前,要与大人区别对待,衣着必穿棉服,器具类尽量以质素为主,惟女子外出或接待客人时方可着绢布;

男子的教育重勇壮活泼,常存敌忾之心,修内外之学,使其养成在究其事理之后,忠实遂之的精神;

女子教育应养成其贞节之性,助长优美之质,训练其能从顺周密从事一家之内政。

涩泽家把“教育子弟之法”写进家宪,在近代家宪中颇有代表性,其内容即使在今天看来也是很有教益的。

近代家宪所体现的有关家的各种规范,不仅与《明治民法》相辅相成,而且其在作用与规范方面比《明治民法》更缜密,家族成员在遵守法律的同时,还必须遵守家宪家法。比如,《明治民法》规定的结婚年龄为男 17 岁,女 15 岁,有的家族往往有自己的规定,如安田家规定为男 25 岁以上,女 18 岁以上。家宪对家族成员乃至企业的所有人员都

具有强大约束力。如果家族内部发生了纷争,则由家族本身的同族协议机构自行处理,而无需诉诸法律,不许国家司法机关介入。三井家家宪明确规定“同族间无论产生何种纷争,亦不许诉讼至裁判所,而首先请同族会指定的裁定者裁断”。^①这说明“法律不入家庭,家庭之事于家庭内解决”是日本家族制度所具的功能之一,也是封建社会家长制下的教令权与惩戒权在新形势下的再现。家族成员违犯家宪,要予以处罚。三井家家宪规定的处罚手段有谴责、一定期间或无限期剥夺其享受利益的一部分或全部,乃至取消家族成员的资格。安田家宪则规定对违宪者实行谴责、罚款、闭居、强制隐退等处罚,最重的是“保管解除”,实际就是开除家籍。

以上所谈主要是财阀企业或者是有着较长历史的老字号企业的家宪。受它们的影响,战前一些新兴的企业也都模仿财阀家宪,制定社训(也称社则、社是),用以约束员工。社训多是将企业的经营理念、指导方针、经营规范浓缩成若干格言,与家宪相比有着简明扼要,易于记忆的特点,因此在战前新兴企业中迅速流行起来。社训与家训虽代表的主体不同,且体例也明显简化,而实质的功能是完全相同的,前者是为了一族永续,后者是为了企业永续。在战前企业盛行家族主义经营的情况下,企业的家族性在社训中也得到体现。如丰田汽车公司于1935年10月制定的《丰田纲领》就是一例:

- (1) 上下一致,至诚服务于业务,举产业报国之实;
- (2) 专心研究与创造,领先于时代潮流;
- (3) 戒华美,尚质实刚健;
- (4) 发挥温情友爱的精神,作兴家庭式美风;
- (5) 崇神佛,于报恩感谢中生活。^②

直到日本战败为止,此《丰田纲领》一直被丰田汽车公司作为社

^① 见《三井事业史·资料篇·3》,三井文库1974年版,第346页。

^② 日本经营政策学会编:《经营资料集大成1·经营理念集·社训社是集》,日本总合出版机构1967年版,第311页。

是。战后,因其中一些条文已不合时宜而不再使用,但该纲领的基本精神实际上至今仍为丰田人所遵守。当今丰田人贯彻“好商品,好思路”的“社是”的同时,严守以下《基本方针》:^①

- (1) 集结社内外之全体力量,期待作为“世界的丰田”的着实发展;
- (2) 贯彻“好商品,好思路”的社是,提高“质量的丰田”的声誉;
- (3) 确立量产体制,实现低价格,以助我国经济的发展。

在日本战后民主改革中,解散财阀作为重大措施之一,从根本上否定了企业的家族性和封建性。随着战后经济高速增长,新兴企业越来越多,家宪已经退出历史舞台。然而,作为家宪派生物的社训、社是却有大发展之势,有社就有训几成定式。笔者本人在20世纪80年代末期到日本留学时,曾有机会进入一家企业体验生活,每天早晨开始工作前,由社长率领全体员工集体背诵社训的情景至今深深印在脑海之中。看着每个人那认真的神情,你能否认员工们努力工作的态度与社训无关吗?

^① 日本经营政策学会编:《经营资料集大成1·经营理念集·社训社是集》,日本总合出版机构1967年版,第310页。

终章 结语与思考

一、中日家的差异

中日两国同是以家为社会组织基础的国家。有中国学者曾指出中国传统的家主要有十大特征：第一，父家长制；第二，祖先崇拜；第三，尊老敬宗；第四，男系制度；第五，重男轻女；第六，大家庭观念；第七，多子主义；第八，蓄妾制度；第九，父子世袭；第十，孝亲意识。^①从表面看来，这些特征中的绝大部分同样存在于日本传统家族制度当中。然而，通过对中日两国家的历史、家的制度与家的伦理进行考察，便可知中日两国家族制度在这些共同的表象背后，存在着巨大的差异。

第一，家的结构。

中国的家是基于血缘关系形成的集团。它是有着很强伸缩性的概念——小到一夫一妻的小家庭，大到聚族而居的宗族。中国的家首先是一个由父亲所代表的家庭单位，包括由其几个儿子所构成的“房”，一旦父亲去世，则各“房”分家独立，过若干年以后，在“房”中再形成新的“房”。如此世世相衍，代代裂变，以夫妻为基本单位的个体小家庭日益增多，原先由某一始祖开创的家庭便逐渐扩展为宗族。可见，中国的家就是同一祖先生命的扩大，这种扩大的意义主要是家族成员的生物性生命的繁衍与延续。在中国的家族中，父——子——孙之间的纵

^① 岳庆平：《中国的家与国》，吉林文史出版社1990年版，第7页。

向联系固然也受到重视,但是相同辈分的人之间的横向联系往往更现实、更重要。

日本的家是以家业为中心的经营体,家得以存在的根本是家业。日本也有作为家族扩大的集团——同族,看起来同族似有相同于宗族之处,但实际上同族主要不是家族分支、族人的繁衍的结果,而是适应家业经营的需要而形成的家业经营体制,即本家是家和家业经营的核心,本家家长是一家的最高统治者,次子以下成员或建立分家,或依赖长子生活,很多情况下还有由长期服务于该家的佣人建立的别家。本家与分家、别家是纵式的统属关系、主从关系,在这种结构的家中,“只允许在亲子系列上几辈人家庭的纵向连接,而没有横向的各辈诸兄弟的家庭组合”^①,兄弟之间的同胞亲情受到排斥。

对于中日两国家的结构,用一位日本学者的话说,中国的家是“组合式”的,日本的家则是“财团式”的。^② 用一位中国学者的话说,如果把中国人的家庭和日本人的家庭各比做一棵树的话,中国家庭这棵树枝干繁多,看不出主次,而日本家庭这棵树有一个主干,为了维护这个主干,要不断地砍掉分枝。^③

第二,家的功能。

家庭功能包括天然功能(生育功能、性功能)、基础功能(生产功能、消费功能)、派生功能(教育功能、宗教功能、政治功能)等诸多功能,其中首要的是人的生产功能、即生育的功能,中国的家与日本的家皆如此。以血缘关系为纽带的中国的家始终是一个人口生产单位,人的繁衍——传宗接代,人丁兴旺,族属众多体现了家的功能的有效发挥,人们在生育意愿上的早生、多生、重男轻女等观念是家的生育功能较强的反映。至于其他的功能都是从这个功能引申出来,又服务于这

① 中根千枝:《纵向社会的人际关系》,商务印书馆1994年版,第15页。

② 滋贺秀三:《中国家族法的原理》,创文社1967年版,第68页。

③ 尚会鹏:《中国人与日本人——社会集团、行为方式和文化心理的比较研究》,北京大学出版社1998年版,第38页。

个功能的。

日本的家是一个血缘亲属集团,更是从事特定家业的机能集团。所谓家业,不是房屋土地、金银财宝,而是人们赖以谋生的技能。故中国人追求的子孙满堂在日本不是家庭与家族发达的标志,家业繁荣昌盛、长久延续才是家的终极目的和家族成员为之奋斗的目标。它表现在武士与主人结成牢固的主从关系;商人的买卖兴隆,事业长久延续;农民代代与土地相伴;艺能人的技艺不断发扬光大。在家的制度下,家庭的生育功能是首要的,但不是绝对的,它要从属于家的利益,即使生育功能有所欠缺,为了家业经营的需要,也可以进行人为地调整。

第三,家的成员。

中国的家族成员是同一祖先的后代,身上流着同一祖先的血,中国人在家族成员资格的认定上强调的是血的共同。这种资格的认定明确而又牢固,它是与生俱来、永久不变的,不会受才能、地位和财富的左右。如果没有极特殊的情况,谁也不用担心有一天会失去家族成员的资格,所以,中国的家一般都能发展到很大规模,由某一始祖开创的家庭,很容易发展成为雄踞一方的巨姓大族。对血缘关系的认同给中国的家带来很强的封闭性,没有血缘关系的人永远是外人,封建礼制与法制均以“异姓乱宗”为禁。即使表面上能够进入家庭(如通过收养、入赘等途径),而人们在心理上也是难于真正接受他们的。

日本的家实际上是超血缘的存在,由配偶关系和血缘关系结成的人的群体仅仅是家的具体体现而已。与中国的家在血缘传承方面的封闭性相比,日本的家相对开放。家业继承人的选择,可以不必受血缘和系谱关系的限制,以有能力的外人取代无能不才的亲生儿子。只要家业经营需要,便可以让没有血缘关系的养子、婿养子进入家庭,甚至允许长期服务的佣人作为家的一员参与家业经营。在中国受到鄙视的赘婿在日本可以以婿养子的身分堂而皇之地继承家业,且无论在法律上,还是习俗上都被认为是正当的。另一方面,即使是父母的亲生子女,也

未必具有作为家的一员的资格,因各种原因改变姓氏、进入其他家族集团的现象常有发生。血缘不是作为确定家族成员资格惟一标准的做法,使日本的家无法形成同姓聚居的大规模的宗族,在日本也不可能出现中国那种姓氏高度集中的现象。

第四,家的秩序。

中国作为血缘关系集团的家的结构,以人的生产为主的家的功能,以血缘关系为基准的家族成员的资格认定,都导致一个结局——同胞兄弟的地位基本平等。参加祭祀祖先的活动,使用共同的姓氏及被规定好的辈字,平均继承家产,名字及其功德被载入族谱,这些无一不是这种平等关系的体现。兄弟关系不像亲子关系那样等级严格,也不像夫妻关系那样具有从属性质,但却是维系家庭安稳的基本因素。同胞和睦相处,则家庭幸福,兄弟冲突,则对家庭破坏力极大。其中平等是家庭的稳定剂,维持着血缘亲情不疏远。然而,在现实生活中,尽管大家都努力维护这种平等,但由于个人资质的不同,私利的驱使等因素存在,真正的平等是很难实现的。于是就会导致矛盾冲突,“兄弟阋于墙”,从而兄弟分家,一个家庭就此分解。

同胞兄弟之间也存在明显的上下尊卑之别是日本家族伦理的突出特色。由于日本实行家督继承制,在数个子女当中,只能由一个人(一般是长子)继承家业与家产,这样就通过牺牲横向的兄弟姐妹的利益,建立起一种单一的、纵式延续的家族序列。在这一序列中,亲子关系重于夫妇关系和兄弟姐妹关系,家业继承人与非继承人之间存在着严重的不平等,亲兄弟关系可能变为主从关系。与中国不同的是,在家制度下,社会对这种不平等是认同的,作为非继承人只能接受这种不平等。故日本的家不像中国的家那样具有凝聚力和亲和力,而是具有明显的离心倾向,许多非家业继承人都是义无反顾地离开家,去社会上闯荡,以谋求生存和自己的社会地位。

通过比较研究,可以看出尽管中国的家与家族伦理有着重亲情等优点,日本的家与家族伦理有着不平等、亲情淡漠的缺点,但是中国的家比日本的家有更多不利于近代化的因素,从而延缓了资本主义生产

关系的产生与发展。

二、家与经济发展

日本是较早实现近代化的东方国家。日本近代以来经济发展因何取得令世人瞩目的成就？1984年日本经济白皮书中有一段话：“在当前政府为建立日本产业的努力中，应该把哪些条件列为首要的呢？可能既不是资本，也不是法律和规章，因为这两者本身都是死的东西，是完全无效的，使资本和法规运转起来的是精神……。如果用有效性来确定这三个因素的分量，则精神应占十分之五，法规占十分之四，而资本只占十分之一。”^①这段话切中要害地指出近代以来日本经济发展的原因，也使人联想起马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中提出的那个影响深远的命题：任何事业背后都存在着某种决定该项事业发展方向和命运的无形的精神力量，而这种力量必有其特定的社会文化背景。日本并不存在韦伯所说的“新教伦理”，那么促使日本资本主义经济发展的精神动力究竟是什么？神岛二郎在《近代日本的精神构造》（岩波书店1974年出版）一书中提出将日本独特的家族主义精神作为日本社会“新教伦理”替代物的思考。日本的家族主义传统毋宁说是一种精神，在近代日本经济发展过程中具有非常现实而有效的的作用。也有学者提出，要探讨现代东亚经济圈的社会文化基础，也许传统的家族制度和家族伦理才是最主要的契机之所在，而不是缺乏明确意指的“儒家伦理”。^②

本书已经对长子继承制在客观上促进日本经济发展这一问题进行了论述。除此之外，家族制度和家族伦理对近代日本企业经营的积极

^① 经济企划厅编：《经济白皮书》，大藏省印刷局1984年版，第24页。

^② 陈其南：《家族与社会》，联经出版事业公司1990年版，第298页。

影响也是显而易见的。日本企业以终身雇佣制、年功序列工资制、企业内福利制度及劳资关系中的家族主义意识形态为特征的家族主义经营传统(亦称经营家族主义),作为一种经营理念、经营习惯,在日本近代化和战后经济高速发展过程中发挥了巨大作用。其中终身雇佣制是日本独特的雇佣制度,它是“日本式经营”的核心内容。而终身雇佣制并不是近代以后才出现的新事物,它起源于江户时代的商家的经营,在近代以至战后不断被完善。它之所以能发挥良好功效,说到底,是因为“它能和日本的家族制度水乳交融”。^①

模拟血缘关系的存在是日本家族制度的突出特点之一,没有血缘关系的人可以在被认定具有家族成员资格后作为家的一员参与家业经营。只要能维持家的存续,长期参与家务的佣人、管家也能按模拟父子关系成为家族的一员,进而成为主家的一个别家。以家业为纽带的超家族、超血缘的同族集团的重要性,远远超过血缘关系本身。这一传统使日本人不仅效忠于自己的家庭,而且很容易从对家族的效忠转化为对其他非亲属集团的效忠。从江户时代起,一些町人便得利于管家们的鼎力相助。如三井家族最高事业本部“大元方”虽由有家族资格的十一家家长共同组成,而常务役員都是管家。他们被称为“守家之第一役人”,^②其重要作用亦被写进最早的家训《宗竺遗训》当中。在三井家族史上有突出贡献的人物可举出明治维新前后的三野村利左卫门、明治中期的中上川彦次郎及以后的益田孝等大管家的名字,三井家族也因经营人才济济而博得“人才的三井”之美誉。住友家族的大管家制则更为典型,住友虽是单一家制,但从不搞家长独裁,而是由管家行使经营权。住友的家宪就是经大管家广濑宰平(1828—1914)之手制定的,足见住友的管家在住友家族中举足轻重的地位。所以,有的学

^① 高桥龟吉:《战后日本经济跃进的根本原因》,辽宁人民出版社1984年版,第322页。

^② 《宗竺遗书》,见《三井事业史·资料篇·1》,三井文库1973年版,第14页。

者称住友的大管家如同一国日理万机的总理大臣,而住友的家长则像英国式的立宪君主,君临而不统治。即便是实行家长独裁的三菱家族,也有以石川七财、川田小一郎、近藤廉平(人称三菱创业三杰)为代表的一批经营人才。在不少企业的家宪当中都规定启用人才是家长的主要任务之一。在企业“爱才”的背后,实际上是日本传统的家族伦理在起作用,那些事主忠诚的佣人、管家,虽没有血缘上的联系,却是商人企业经营不可缺少的力量。这一特点带来了家的灵活性与开放性,为近代企业经营注入了活力。由资本所有者家族世袭经营者地位的家族企业,是世界各国经济发展初期阶段的经济主体。实现资本与经营的分离,是家族企业实现近代化的前提。日本家族制度的上述特点能够适应近代化的这种需要,将具有优秀经营管理才能的人置于经营第一线,有利于吸收通晓近代科技的人才,打破家族的封闭性,从而实现企业经营的扩大与发展。

中国历史上不乏商人与财富,却始终由于家族的自我限制而不能发展壮大,成为改变社会的重要力量。这种自我限制表现在多方面,本书中对诸子分割继承家产的制度进行了论述。平均主义的继承方式一方面维护了血缘亲情不疏远,稳定了家庭关系,另一方面也阻碍了商品经济的发展和新的生产关系的成长,并使家族企业规模较小而无法成大气候。同时这种继承制度带来人们思想上的惰性,难于适应新的经济结构。除继承制之外,中国人浓重的血缘观念造成家的封闭性、排外性,也使得中国家族企业的发展困难重重。一个企业就像一个堡垒,从外部很难进入。从家族企业发展成公司结构是近代工业化的一个必经过程,日本独特的家体制与继承制度使得家族企业较为顺利地实现了这一转变。而中国工业化最突出的一点是,私营企业在实现从家族向专业型管理转化这一过程时举步维艰。家长及家族成员为了控制企业,往往身兼多职,独裁倾向和专制作风严重,实行家长式的管理。在经营者的任用上以家族血缘亲情为纽带,任人唯亲,一般外来人员始终难以融入其中,其心态永远只是打工者。另外,由于难以吸收外部人才,使企业更高层次的发展受到限制。单纯在家族成员中选择人才的

结果,就是选择面会变得越来越窄,可用的人会越来越少,从而不利于新技术、新观念的引进,这种天然的封闭特性是与近代企业管理制度格格不入的。

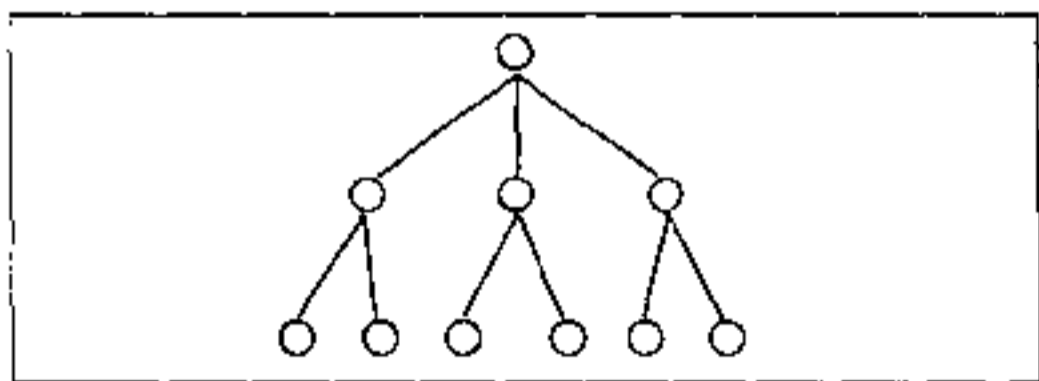
中国家族企业的另一致命弱点是,企业的所有权由家族牢牢控制并在家族内代代相传,在选择接班人的问题上,人们认同“子承父业”。但是,这种接班方式存在很大局限性,因为不是每一个创业者的后代都是最好的接班人,创业者的后人往往躺在前人的福荫里,只图享受,不思进取,以至难于产生德才兼备的继承人。更为棘手的是,如果有多位条件相当的继承人选,那么权力的交接可能会导致家族利益团体的分裂,进而导致企业的分裂。结果上一代辛辛苦苦创下的家业毁在第二代、第三代的手上,即所谓“富不过三代”。这便赋予了中国家族企业以一个显著特性:企业不断地产生、发迹,然后消亡。王安电脑在美国从红极一时到销声匿迹只有短短十多年的时间,就是最好的例证。中国历史上不仅鲜有像日本的三井、住友那样拥有数百年历史、规模庞大的家族企业,即使是海外的华人企业也是以小规模为主,多年来在美国和日本占统治地位的等级式的、专业管理型的大型企业,实际上很少出现在华人社会中。当然并不是说中国和海外华人社会不能产生大型企业,包玉刚的香港船运公司一度是亚洲最大的公司,李嘉诚也是闻名世界的商业巨子、获得国际杰出企业家大奖的华人企业家,他们的办事处遍及世界各地。但是,这些大型公司仍然是由家族管理的,李嘉诚的公司已经被他的两个在美国受过教育的儿子接管。而包氏帝国主要由四个女婿运作。包玉刚一去世,其公司就一分为四,被家族的四个支系瓜分,昔日的世界船王如今已渐渐被人淡忘。中国改革开放 20 多年来,经济取得了举世瞩目的发展,但除了一些大型国有企业之外,还没有一个真正的“航空母舰”般的跨国公司和世界知名品牌,很重要的原因就是家族经营的自我限制,使它难于发展壮大。至今在中国及遍及世界的华人经济圈中困扰私营企业的依然是如何从“家族企业”转型为“现代企业”。这种转型并非仅仅依赖制度就可以实现,它背后还有深层的文化惯性。

三、家与社会结构

在日本艺能界,有一种独特的传授传统技艺的制度——家元制度。所谓家元制度,就是以师徒主从关系为纽带构成的模拟家族制度的集团,实际是传授艺能的机构和以艺能为媒介的经济组织的中枢。在传统艺术领域中,不论是“花道”,还是“茶道”、“歌舞伎”^①、“舞道”、“能”,都是以家元(意为宗师)世袭地立于该组织的顶点,在集团内,通过师徒关系建成遍及全国的传授技艺的网络。家元制要求,一旦建立起师徒之间的垂直关系,就要维护这种关系,不仅不与同一领域其他流派的人来往,即使在同一流派里也不变换师傅。这种制度使同一艺术领域中的不同家元集团之间横向关系薄弱。例如,在茶道中,仅千利休(1522—1591,茶道之集大成者)的后代就分为有名的“里千家”、“表千家”、“武者小路千家”。在“能”这一剧种中分成五大流派,花道中也有“小原流”、“草月流”、“池坊流”等流派。尽管每个流派内部结构与职能完全相同,但各个流派却严格保持独立,拒绝艺术上的合作。演艺界的不同流派可以使用相同的剧本,却从不在同一舞台演出。

图 11—1

家元制内部结构图



^① 歌舞伎虽不使用“家元”这一称呼,但其内部组织实际上是一种家元制度。

家元制的特点在于,家元与弟子的主从关系是家元制集团的核心;这种主从关系结构呈“金字塔型”;集团内部以家元的家长式权力进行统治;家元组织是一个模拟血缘关系的大家族集团。“家元制度是了解日本社会结构的有利线索”^①,日本社会人类学家中根千枝等人将家元制反映出的这种结构称为“纵式社会”或曰“纵式结构”。中根千枝从社会人类学的角度出发,指出社会集团是由构成该集团的一定个人的“资格”和“场所”两个因素组成的^②,并把“资格”与“场所”作为“分析集团的钥匙”。所谓“资格”就是把人们区别开来的社会属性,如生来就有的性别、姓氏、性格,后天获得的学历、地位、职业、身分等等。“场所”是把许多个人联结成一个集团的某种关系,也可称其为机构。某人是“车工”或“董事”,指的是“资格”,而“某公司成员”则指的是“场所”。中根千枝指出,以“资格”构成的集团与以“场所”构成的集团是不同的。在以“场所”因素为主的社会集团内(如家、村落、企业、学校、机关等),包含了不同“资格”的人,维系其成员关系的方法就是纵式关系,如亲子关系、主从关系、师生关系、上下级关系。反之,在注重“资格”的集团内(如种姓、阶级、等级),是横式关系在发生作用,如同胞兄弟姐妹关系、同学关系、同事关系。基于这一理论,中根千枝认为日本是典型的重视“场所”的社会,人际关系自然是纵式关系。中根千枝的“纵式社会”理论,对了解日本社会结构的特征很有帮助,自她1967年在《纵式社会的人际关系》一书中提出这一理论以来,很少有人对此提出异议。

日本社会的纵式结构,从根本上来说渊源于家的纵式结构。本书在谈及日本家的结构时,指出了其注重由祖先到子孙的纵向延续的特征,借用社会学的语言,即日本的家是“主干家庭”。主干家庭的特征

① 川岛武宜:《作为意识形态的家族制度》,岩波书店1957年版,第322页。

② 中根千枝:《纵向社会的人际关系》,商务印书馆1994年版,第12页。根据她于1970年出版的英文版《日本社会》译成的中文版《日本社会》一书中,分别将“资格”与“场所”译成“类属”与“组合”。

就是“只允许在亲子系列上几辈人家庭的纵向连接,而没有横向的各辈诸兄弟的家庭组合”。^① 日本的家就是这样,不仅夫妻间横向关系要服从纵向的亲子关系,即使同胞兄弟姐妹这种本来属于相同“资格”、居于平等地位的成员,也有可能变成具有主从之分的“纵式关系”。这种特性在融入社会集团生活以后,自然形成了一种以亲子关系为核心的相互依存关系。这种集团能够把不同资格的成员包括进来,同时又把相同资格的成员排除出去。从中世纪的由家族成员及家臣组成的“一族郎等”(即武士团),到近代社会中的“国铁一家”、“矿山一家”式的企业集团,都是这种组合式社会集团的范例。战后,尽管经过民主改革和经济高速发展,家族关系被大大削弱,并在全新的基础上建立了新的社会组织,纵然它的外形近似于现代西方社会中的组织结构,而其内在结构却未必完全一致,以一定的组合为基础组成形形色色的集团依然是日本社会结构的特征。在现代日本社会中,人们仍然习惯于将自己的工作单位、所属的组织、办公处或学校称为“我家”。在上下级关系方面,人们从不使用“领导”(Leader)这个词,而是以“亲子关系”表达这个概念。就其内涵来说,“亲子”除了一般理解的血缘的父子关系之外,更主要的是用于社会关系当中。战前农村中的地主与佃农可以称为“亲子”关系,企业主(资本家)与工人的关系可以称为“亲子”关系,整个国家也是以天皇为家长,以国民为子女的“亲子”关系,所以,在中国难于两全的忠与孝在日本能有机地结合在一起。战后,“亲子”的内涵虽随着社会的变化而表现形式有所不同,但几乎所有社会关系中的主从关系、上下级关系都可以用“亲子”这个具有普遍意义的概念来形容和理解,整个社会结构就是按照家族的形式来组合的。在一个集团里,领导就相当于父辈,其余的人都是晚辈,晚辈不仅必须服从长辈,而且在晚辈之间也要依据进入该集团时间的长短形成兄弟关系。不仅公司、企业是这样,就连政党内部、各种组织、团体内部,甚至属于

^① 陈克进主编:《婚姻家庭词典》,中国国际广播出版社1989年版,第196页。

黑社会的暴力团内部也是如此。整个日本因这种社会结构而“像一块花岗岩一样结合在一起”。^①日本的人际关系及国民性的特点均可以从“纵式关系”上得到解释。中根千枝指出,对这种结构不能贴上“封建的”、“前近代”的标签,它是“近代的、非常有效的组织方法”,“日本人能够实现令人瞩目的近代化的原因之一,便可求之于百分之百地使用和发挥了这一纵向联系的结构”。^②

纵式结构的家是日本纵式社会结构的原点,在我们分析中国社会结构时,也可以从中根千枝的日本是“纵式社会”的理论中得出一些思考。如本书中所述,中国的家与日本的家在结构上和性质上明显不同,其特征表现为以父系血缘为基础、实行财产均分制和对系谱、传宗接代的最大重视。尽管中国人也崇拜祖先,重视长幼之序,强调家的纵式延续,但是生活在家中的同辈兄弟的地位是平等的,家的成员间的横向联系既现实,又重要。故建立在此基础上的社会结构和在这种社会结构中生活的人们所遵循的原则与日本是不同的。我们不能简单地将中国规定为“横向社会”,但人们在社会生活中的横向关系很强却是事实。所以有“中国社会是横向关系很强的纵式社会”这样的评价。^③

横向关系很强这一特点使同是以家为社会组织基础的中日两国社会产生了不同的偏向,与宛如一整块花岗岩般的日本社会相比,中国的社会结构是松散而脆弱的。中国的家是父系血缘单位,相同的血缘就是一种“资格”,尽管家族内部的人们联系非常紧密,但与家庭之外的人的联系却相当薄弱。用马克思的话说就像是一袋马铃薯,每个马铃薯相当于家庭,而整个社会就像是装在一个袋子中的马铃薯,它们虽然被装在一个口袋里,却是彼此分离。我们在谈到自己的国家时总是说它像“一盘散沙”,这每一颗沙子其实并不代表每一个人,而代表每一

① 林语堂:《中国人》,浙江人民出版社1988年版,第190页。

② 中根千枝:《纵向社会的人际关系》,商务印书馆1994年版,第67页。

③ 松本一男:《中国人与日本人》中译本,渤海湾出版公司1988年版,第80页。

个家庭。其结果便是一种奇特的二律背反——表面上形成了强大的中央集权体制,实质上整个帝国未必坚固;表面上家庭成为社会生活的核心,实际上信任从来也没有超出过家庭之外。如果把日本人所属的社会看作是一个链条的话,那么,中国人所处的社会更像是一张网。中国的家族组织是具有强大向心力和相互依赖的关系网络,随着其规模的扩大及其对社会控制的加强,家族观念便被无限扩大。人们可以随时随地根据实用及功利的要求扩展家庭与家族的外延,由求家的利益,扩展为重乡族的利益、行政区域的利益乃至方言区域的利益,由此形成严重的帮派观念,乡党意识。中国人闯世界时往往去借助更实在、更具体的帮助,这就是家族和朋友。所以中国人十分注意协调人与人之间的关系,只要是同族、同学、同乡、同事、朋友,一有“同”的关系,人情就浓厚到几乎被滥用的程度,原则、政策、法律、规范统统可以为人情让位。尤其是在官场上,为立稳脚跟,一些利益相投的官员因各种关系相互照应,壮大力量,结成千丝万缕、纵横交错的关系网,共荣共损。网内之人互相利用,利益均沾,一人得道,鸡犬升天。关系网的发达使得人事关系僵化,即使再有能力,只要不进入关系网,便难有出头之日。虽然人们都看清了关系网的社会危害,但是,时至今日,谁也没有办法完全摆脱它,甚至还会常常不由自主地花费时间与精力乃至财力去精心编织这张网。毛泽东同志曾批判这种现象为“宗派主义”,指出它是社会进步的一大障碍。长期以来,我们虽然把关系网或人情网作为侵害社会健康肌体、特别是毒化正常人际关系的不正之风来反复批判,但是,关系网不但没有被拆散,反而愈演愈烈。隐藏深厚而又强大无比的关系网,已深深败坏了社会风气,成为滋生腐败的温床。正如邓小平同志所说:“到现在,任人唯亲、任人唯派的恶劣作风,在有些地区、有些部门、有些单位,还没有得到纠正。可见宗法观念的余毒决不能轻视。”^①

^① 邓小平:《党和国家领导制度的改革》,《邓小平文选》第2卷,人民出版社1994年版,第335页。

四、家与国民性

所谓国民性,即指在一个国家或民族的范围内比较普遍的、甚至是居于主导地位的心态、倾向、潜意识。构成国民性主要特征的,是规定人们行为方式的价值取向和道德规范,它以潜移默化的形式影响和制约着一个国家或民族的社会发展。中日两国的国民性,不少与家族制度有关。

现实主义与保守主义 维护家族人伦关系,是儒家礼教与法律的重要内容。日本作为中国的近邻,在国家形成及后来发展、繁荣的过程中深受中国文化的影响,但是在人伦关系的很多方面一直与儒家礼教格格不入。通过对日本家族制度进行探讨,一个强烈的印象油然而生——日本人是一个很注重现实利益的民族,即使是制度、法律已经规定的东西,也可以进行灵活的调整,以适应实际利益的需要。

比如,同姓不婚的婚姻制度作为中国文明的重要因素传到了朝鲜半岛,却最终没有渡过海峡传到日本。日本人在8世纪初期制定律令的时候,许多内容都是对中国相关律令条文的照搬照抄,却对“十恶”中属于近亲相奸、紊乱人伦的“内乱”罪和近亲买卖的“不睦”罪弃之不取,将“十恶”变成“八虐”。究其原因,是因为当时日本社会内近亲结婚是普遍的现象,皇室与王朝贵族尤为典型,参与制定律令者本身就是如此。

再如,中国人恪守“神不歆非类,民不祀非族”的古训,时时以“异姓乱宗”为忧,在立嗣、收养时以“异姓不养”为原则,但是这些在中国至关重要的人伦规范在日本能够得到轻易变通。异姓的养子、婿养子在改变了姓氏之后,就可以进入家庭,继承家业,是否具有血缘关系并不重要。反之,如果没有继承和管理家业的能力和好的资质,即使亲生儿子也可能被剥夺家业继承权。这就是所谓“暖帘重于家业”,十足

体现出日本人的现实主义原则。日本人重家而轻血缘的态度打破了家族血缘关系的封闭性,使人们可以在关键的时候,依据品德和才能标准选择家业继承人,这种态度不仅维护了家业的延续,使日本拥有百年以上、甚或数百年历史的企业或店铺屡见不鲜,也促进了经济的发展与社会的进步。

又如,日本人为了家的整体利益,连自然的、血缘的辈分秩序也可以进行调整。辈分是在中国家族内部用以区别长幼,规范血缘秩序的等级制度,儒家思想中的人伦等级思想实际上反映了这层关系的实质。辈分秩序不仅深深刻在人们的意识中,也显现在人的姓名中。而对于注重纵式家族秩序的日本人来说,只要家能够代代延续下去,辈分也就无足轻重了。日本人所说的“代”是按家业继承情况而划定的,即使生就决定了的人伦关系——祖孙、父子、兄弟,也可以因家业继承的需要而改变之。例如,在日本古代,在无子之时,“听养四等以上亲于昭穆合者”,但法律对“昭穆合者”的解释,不是指辈分相当,而是做到“子宜敬父”就可以了,于是,弟弟以事父之礼对待年长15岁的哥哥,就可以逾越辈分的限制,成为哥哥的养子。怕是再有勇气的中国人也不敢如此冒天下之大不韪的。在这里,人们见到的只是对现实利益的追求,而没有“礼”对日本人的束缚。

此外,独特的祖先观也体现了日本伦理道德的特色。祖先崇拜是儒家文化的基础,是传统社会人们精神信仰的基本内容。中国人崇拜的祖先是自己的根——纯粹的血缘的祖先,崇拜祖先最好的行动是使祖先血脉不断,并谋求家族的不断发展,即所谓耀祖光宗。祖先崇拜虽然增强了一家一族的凝聚力,但却使人们因循守旧,安贫乐命,革新精神受到压抑,不利于社会进步。日本人也崇拜祖先,但日本人崇拜的祖先不是遥远的、虚幻的祖先,而是特定家业的开创者及其后继者,他们对活在世上的人有直接的恩泽与影响,但未必都有血缘上的联系。更具现实意义的是,祖先经过踏踏实实的努力,开创一份新的家业,他对于后代就成了一个祖先。所以,日本的祖先崇拜很少束缚人们的思想,相反却鼓励人们奋斗、创新,成为立身出世的精神动力,从而有利于社

会的进步。

都说日本人是善于吸收外来文化的民族,历史上每一次大规模吸收外来文化的过程,都是形成本民族文化模式的过程:古代日本虔诚地吸收唐风文化,然后转化为本民族的和风文化;明治维新后励精图治,积极吸收欧洲文化,使本国成为惟一在东方发展了近代资本主义的国家;第二次世界大战后,在吸收美国文化的基础上,形成了具有特色的日本现代文化。日本文化是通过吸收、选择外来文化,并融合本民族文化传统才得以形成的混合文化,吸收、选择、融合,三者缺一不可。在这个过程中,贯穿了日本人的强烈的务实精神。这种务实,不仅表现在他们积极吸收外来优秀文化方面,也表现在他们对外来文化中不适于自己的内容进行鉴别和改造方面。日本人接受了儒家文化,却只吸收了有益于其统治的部分政治伦理,而对作为儒家人伦根本的婚姻、家族伦理或加以排斥,或进行变通,以适应本国的国情及实际利益的需要。虽然这个过程往往伴有功利主义的目的,但不能否认,儒家礼教对日本人的束缚远较中国人为轻,因此,他们的家族关系较为开放,建立在此之上的人际关系与社会关系也相对简单。在面对近代化挑战时,日本所遇到的障碍也就比中国小得多。

血缘,古往今来,在中国人心目中是神圣的,自从西周社会宗法制度形成以来,血缘关系就成了中国人伦理道德的基础,“同姓则同德,同德则同心,同心则同志”成为家族社会人际关系的准则。^① 家族社会人们的心理是“非我族类,其心必异”,^②人们对血缘关系的增重造成了家族的封闭性。与日本人按照才能标准选择继承人和制约家长的做法形成强烈对比的是,中国在宗祧继承方面必须严守嫡长子继承的原则,即立男不立女,立嫡不立庶,立长不立幼,三者相互联系、相互交织决定封建家长的世代交替。在此基础之上的身分世袭教条是“立嫡以长不以贤,立子以贵不以长”。嫡长子继承制是封建礼教中最基本的宗法

^① 《国语·晋语》。

^② 《左传》成公四年。

原则,并受到法律保护。从一般百姓家庭的家长权交替到贵族官僚的封号、爵位,乃至王朝皇位的传递都是如此,它成为人们的一种心理定势和道德指向,违反它就破坏了人们的心理平衡。中国历史上不知有多少因立嗣不礼而引起的不同程度的政治混乱,甚至军事行动和暴力流血事件。嫡长子继承制被绝对化,必然导致对知识、才能的否定和对人才的扼杀,极不利于家庭与家族的进步与发展。对于血缘的认同心理,也使中国古代优秀的手工业技术和传统技艺限于自我束缚而不能发展。自古以来,家族就和手工业及传统工艺孪生共存,合为一体,为了保护家族的利益,宁可不发展,也要求家族所掌握的技术在家族内世代相袭,于是便有祖传绝技“传子不传女”、“传媳不传女”的规定,因为儿子、媳妇是自家人,女儿嫁出去是外人,所以亲生女儿都不能了解家族的技术“机密”。其结果是许多工艺、技能落没与失传,在这方面,教训委实太多。

“非我族类,其心必异”是宗法制度下的一种狭隘心理,它不仅阻碍了家族的进步,造成国人的保守性与社会的封闭性,从而延缓了中国了解和走向世界的步伐。至封建社会后期,更是闭关自守,对近代西方文化的冲击反应迟钝,改革困难重重。与日本人积极吸收西方文化,实行开国、维新,摆脱落后,成为世界强国的现实正相反,曾经作为日本人老师的中国终于不可遏止地衰落了。

国家主义与家族主义 如前所述,日本的家族结构是纵式的,建立在家之上的社会结构也是纵式的。纵式家族中的祖先崇拜与纵式社会中的天皇崇拜是有机地联系在一起,皇室就处于所有纵式家族构成的纵式社会结构的顶点。因此,日本人极易发动整个民族的一致行动,在需要整体动员时形成高度的团结。半个多世纪以前,日本军国主义发动的那场侵略战争不仅给中国人民与亚洲各国人民带来深重的灾难和难以估量的损失,也使日本民族几近毁灭。我们在追究这场罪恶战争之所以极具疯狂性与野蛮性的时候,在认识日本天皇专制主义政权和军国主义分子的侵略本质的同时,也应该看到这场战争的社会基础与群众基础,这就是日本国民对侵略战争的自觉与不自觉地支持与参

与。

在日本近代史上,天皇专制主义政权通过鼓吹家族国家观,对国民进行思想统治与战争动员。家族国家观即运用日本传统家族制度的原理,将家族关系与政治关系等同起来,把统治与被统治关系比拟为家族父子关系,依靠被神化了的天皇的权力,实现总家长(天皇)对臣民(全体国民)进行家族式统治的国家伦理观。在家族国家观之下,整个日本成为以天皇为总家长的巨大的家族集团。将国家首脑与国民比做家族父子关系,委实为日本人的一大发明。家族国家观将国家主义推向极至,使战争动员达于老弱妇孺,煽起举国上下的战争狂热,只要是天皇的诏敕,只要是来自军国主义政权的声言,人们都义无反顾地全力服从与支持。在战争中,全国上下同心协力,都为所谓“圣战”抱自豪感和使命感,自觉实践“忠君爱国”这一最高国民道德。

所谓“忠君爱国”,就是在国家至上的信念引导下,抑制和放弃自我,无条件地、绝对地服从天皇和国家。正如当时的有识之士所讥讽的那样,“什么都是、连蚊子也是为了国家,一是国家,二是国家,三、四都是为了国家”。^①在日本军国主义者发动的一系列对外侵略战争中,剥夺自我,抹杀人性的家族国家观被作为军人思想教化的工具,酿成狭隘的民族主义,造就了无数愚昧无知的军人。他们只知效忠于天皇,狂热代替了理性。许多人都是抱着“作为皇国民,应生死一贯扶翼无穷之皇运”,“七生报国,一死心坚”^②的信念,喊着“天皇陛下万岁”的口号而丧命战场的。我们不能不承认,近代日本在发动一系列对外侵略战争中,在国民动员方面是成功的,这种成功不是一时的宣传与说教而能奏效的,它来自于在长期的家族生活中养成的牺牲精神与惟命是从的精神。只是这种成功越显赫,它给被侵略国家造成的伤害就越大,其自身的失败也就越惨重。

对曾经把日本国家与人民引入战争歧路的家族国家观,理应予以

^① 石田雄:《明治政治思想史研究》,未来社1964年版,第10页。

^② 长岭秀雄:《日本军人的生死观》,原书房1982年版,第159、175页。

批判。但在从分析日本国民性的角度考察家族制度时,我们不能不对日本的家族制度作为日本民族凝聚力的核心,在培养国民的国家观念,形成民族团结方面的巨大威力叹为观止。自古代大和国家统一日本以来直到今天,大概只有在家制度尚未确立前,曾有一段数百年的武家社会内部互相攻伐的历史。除此之外,在整个日本历史发展过程中,恐怕难以找出足以导致改朝换代的阶级对抗,更少有能够改变历史进程的内部不同派别的殊死拼杀。因此,尽管日本是个“开化”甚迟的国家,但是,较强的民族凝聚力使日本人减少了“内耗”,得以实现社会经济的相对稳定的发展,从而做到“后来居上”。而一旦国家与民族受到外来威胁(如元朝曾对日本用兵、幕末西方殖民者以武力叩关)或需要一致对外(近代以来发动一系列对外侵略战争)时,全体国民就表现出高度的团结与统一,自觉做出献身式的奉献。二战前,日本军国主义利用这种民族凝聚力,发动了那场旷日持久的不义之战。二战后,日本人仍然是依靠这种高度的民族凝聚力,在战败的废墟上迅速重新崛起。

在近代处于被侵略状态下的中国情况如何呢?林语堂先生在《中国人》一书中有这样的描写:

1935年在日本和中国旅行过的人可以尽可能地在这几方面做一个比较。日本人每天忙忙碌碌,总是在电车火车里读着一张报纸。一副固执的神情,坚定的下巴,眉梢上挂着民族灾难即将到来的阴云,坚信在下次的大决战中,日本要么摧毁整个世界,要么被世界摧毁,并在为这一天做着准备。而中国人则穿着长袍大褂,宁静安详,心满意足,逍遥自在,无忧无虑,似乎没有什么东西可以使他从梦中醒来。你不可能同时在中国人家中做客、在中国餐馆用膳、在中国街道上散步,同时又相信民族灾难或世界灾难即将降临。^①

^① 林语堂:《中国人》,浙江人民出版社1988年版,第190页。

作者的这段话实际是在说国家观念或民族主义在中国没有得到很大的发展,大祸临头人们却麻木不仁。传统中国社会一直是家庭或家族独大的社会,中国之民,尽管各有职业、身分、地位的不同,但每一个人都毫无例外是家族的成员。特别是社会下层的人们,生活在自给自足的小农经济社会,活动和交往主要在家族内进行,很少同社会、国家发生直接的关系。他们同外界发生联系,也往往以家为中介。因而,中国人对所属家庭或家族的认同要优先于其他团体或个人。在家族主义的土壤上,很难发展出强烈、鲜明的国家观念,对一般人而言,国家只是个天高皇帝远的抽象存在。国家观念是近代西方文化引进后,才逐渐在中国社会萌芽的,但是即使萌芽了,也不易成长、茁壮。事实上,在家族主义的笼罩下,家庭以外的团体,如国家、社区或志愿团体等,都是不被重视的。狭隘的家族观念及由此产生的乡党意识、帮派观念往往使人们囿于一家一族之利,对国家、民族的利益麻木不仁,漠不关心,缺乏应有的社会责任感。只有到民族灾难危及自己的宗族、家庭的时候,才能真正动员起来。所以,从历史到现代,中国人面对外来势力的人侵,常常用“保家卫国”之类的口号相动员,即首先要保的是“家”,然后才是“国”,这一口号充分反映出中国人国家意识的淡薄。从19世纪后期开始,西方列强在对中国的侵略角逐中,逐渐形成了一种概念:中国人的爱国心不如小国国民那样强。^①于是,他们便放心大胆地推行侵略计划。

中国封建社会后期封建王朝的土崩瓦解及近代中国的被动挨打,都与国民缺乏国家观念,民族凝聚力不强有密切关系。有关这一点,孙中山先生早就一针见血地指出:“中国人最崇拜的是家族主义和宗族主义,所以中国只有家族主义和宗族主义,没有国族主义。外国旁观的人说中国人是一盘散沙,这个原因是在什么地方呢?就是因为一般人民只有家族主义和宗族主义,没有国族主义。中国人对于家族和宗族

^① 松本一男:《中国人与日本人》,渤海湾出版公司1988年版,第74页。

的团结力非常强大,往往因为保护宗族起见,宁肯牺牲身家性命。……至于说到对于国家,从没有一次具极大精神去牺牲的。所以中国人的团结力,只能及于宗族而止,还没有扩张到国族。”^①只有家族主义,没有国家主义的状况是建立现代化国家不可逾越的障碍,孙中山先生为改变这种状况付出了毕生的努力,遗憾的是这种现象至今没有明显改变。在抗日战争中,由于各方面力量没有集中起来,老百姓没有被充分发动起来,中国人多的优势未能得到发挥,使得日本一个弹丸小国在中国广阔的土地上肆虐8年(准确地说是15年)之久,让中国人付出数以千万计生命的代价。还有那么多汉奸卖身投靠(仅在抗战中被我八路军、新四军歼灭的伪军就有一百多万人),在国家、民族存亡之时,助纣为虐,全副武装拿起枪来对准自己的同胞,他们为一己私利或一个集团的利益,可以置国家与民族利益于脑后,这难道不与我们的国民性有一点关系吗?在中日两国近代以来的交锋之中,我们曾经输得很惨,失败的耻辱使中国人在世界上被人瞧不起。为了让中华民族真正自立于世界民族之林,对我们的国民性进行深刻地反省,摒弃孙中山先生批判过的家族主义与宗族主义,增加国族主义是刻不容缓且十分必要的。

集体主义与个人主义 日本人具有强烈的集团性特征,这是人们随着日本近代化的成功及战后经济高速发展所形成的共识。当一个使用同一语言的人群身居异乡,面临生存竞争的时候,都要团结一致,这种集团主义是很好理解的。就像明清时期在京城及各大城市都有同籍贯或同行业的人建立的会馆,当今在海外华人多的地方都有唐人街,说明中国人也具有集团聚集的习性。但是中国人的这种集团性是在缺乏政府和国家保护的情况下,为了自卫和对付当地人的排挤而采取的不得已的手段。而在不受外人排斥,除了第二次世界大战之外,没有任何一个国家能以战争的形式登陆的岛国日本,人们仍然习惯以集团的原则行事。

^① 《三民主义·民族主义·第一讲》,《孙中山全集》第9卷,中华书局1986年版,第185页。

日本人的集团主义特征如同思想家加藤周一所说,在日本,“超越集体的价值决不会占统治地位”。^① 在行为方式上,日本人与中国人和西方人最大的不同莫过于喜欢合群和重视集团的共同行动,人们总是自觉地把自已纳入集体之中。一位西方评论家表达过这样的看法:日本人就像池子中的一群小鱼,秩序井然地朝着一个方向游动,直到一块石子投入水中,搅乱了这个队列,它们就转变方向朝相反的方向游去,但仍然队列整齐,成群游动。在思维方式上,日本人具有强烈的集团归属意识,人们时时意识到自己属于集团的一员,“自我”是以社会群体方式体现的。个人应该属于某一集团,集团成员由一种共同命运和共同利益联系在一起。这种集团的概念,对于现代日本人来说,最重要的是自己所供职、求学的企业、机关、学校,乃至整个国家。所以,日本人在与别人交往时,往往首先要向对方通报自己所属的机构,然后才是自己的姓名。几乎所有的集团,不论是企业、学校、机关,集团与个人的关系都不像西方社会那样冷淡和疏远。在价值观念上,中国人与西方人都重视个人的天赋,强调个人的作用,而日本人更多的是重视集团的作用。有人曾将日本人与美国人做比较:美国人奉行的原则是,我只要做别人尚未做的事,发挥出个人的能力就会成功;日本人奉行的原则刚好相反,只要我认准社会的主流,坚定不移地把自己汇入社会的洪流中去,就一定会成功。美国人总是极力显示自己的与众不同,而日本人则千方百计地证明自己与大家一样。^② 日本人与中国人都强调人的能动作用,都认为在世间一切事物中,人是最可宝贵的,但是中国人与日本人强调人的价值在实现方式上有着相当大的差别。日本人个人价值的实现途径主要是服从集团,具体通过年功序列表现出来,在某种意义上说实际含有吃大锅饭的倾向。日本的集团内部反对个人竞争,人们崇尚“出头的钉子要先遭到敲”的处世哲学。日本的机关、企业不评“劳

① 武田清子等:《日本文化的隐蔽形态》,岩波书店1991年版,第32页。

② 王文元:《樱花与祭——日本经济奇迹之根源》,北京出版社1993年版,第66页。

模”，也不认可以英雄模范人物的先进事迹带动大家的做法，他们认为鼓舞大家工作热情的动力不是英雄人物的先进事迹，而是集团主义精神。合作精神、通情达理、体谅别人是最值得称道的品德，而个人奋斗、刚直不阿、坚持自己的权利却往往不受人们喜欢。这种反对冒尖的心理避免了集团内部的“内耗”，而在集团内部受到压抑而产生的竞争和嫉妒心理却在对其他集团的关系上得到释放，得以转换成强大的竞争力量。

日本人集团主义的形成，除了日本国土狭小、人口密度大、自然条件恶劣等客观原因外，还有其深厚的文化传统。集团主义精神正是家族主义社会结构在意识形态领域的反映。在日本人的人格形成过程中，从小就受到家的影响，非常重视家族整体的利益。处处在行动上与其他成员保持统一，如果破坏了这种统一，要受到“勘当”与“义绝”——与其断绝家族关系的制裁。在村落共同体内，也流行着“村八分”的制度，即所有村民与破坏村内秩序者断绝一切往来，逼得他难以生存，所以要想避免出局，就得和大家抱成一团。可见“和”是贯穿于家和社会集团的基本理念，培养了日本人的协调精神，在长期的家族生活的熏陶下，使日本人习惯于以家族社会的价值观念处理社会事务。人们在家族内部必须奉行的准则，也成为在家族以外的社会里奉行的准则。再者，模拟血缘关系是贯穿集团社会关系的重要支配原则。日本人的家实际上是一个以家业为核心的家族经济共同体，家族关系带有明显的主从关系的色彩。在这个意义上说，“集团就是家族的扩大”^①，即家族本身就是一个独特的社会集团，家族的社会集团化与社会集团的家族化二者是互为表里的，人们可以轻而易举地将日本独特的家族关系移植到家族以外的社会机能集团当中。所以，“日本人几乎是完美无缺的有组织的人”^②，无时不在集团中生存。

① [澳大利亚]格里高利·克拉克：《日本人》，萨伊玛尔出版会 1977 年版，第 75 页。

② [美]埃德温·赖肖尔：《日本人》，第 139 页。

日本人的集团主义“是在纯纯粹粹的日本文化中哺育出来的道地的日本因质。日本在其近代化进程中,自西方输入了许多文化内容,但这些舶来文化支离破碎,始终未能渗入到我们的体制中来”。^① 传统家族制度已经泯灭了,但是与家族主义息息相关的集团主义在日本社会和日本人的观念中深深扎根,并形成一种普遍的国民性格。毫无疑问,集团主义对于日本经济的发展有着重大推动作用,同时,也存在很多弊端。日本人就个人来说都是小心翼翼地行事,而一旦形成集团便胆大妄为。日本人在国内生活中的温文尔雅和井井有序与日本军人在第二次世界大战中的残忍和野蛮之间的巨大反差就是最好的例证。同时,强烈的集团主义指向也使许多日本人至今不能对当年的侵略战争进行深刻地反省。当年盲从军国主义政府,积极参加侵略战争的人可以获得荣誉,而反对侵略战争的人却一直被另眼相看。因为许多人认为,当年的战争不是个别人发动的,而是全民族的集体行动,不应怪罪个人。这种集体主义不仅为战争罪犯开脱了罪责,同时也为军国主义思潮的死灰复燃保留了思想根基。

在中国历史上,人们居住以族,生产以族,械斗以族,祭祀以族,迁徙以族,丧葬以族,血缘、亲缘关系便成为人们重要的人际关系。通过血缘和亲缘,人们结成政治上、经济上相互依赖、具有某种共同利益的亲属集团,形成宗法社会的基础。所以,表面看来,中国也是讲究集团主义的国家,但这种集团是以家族为主的小集团,人们的效忠对象仅仅是自己的尊长而已。不同的家,就构成不同的“宗”,各个“宗”都有各自的利益。在家与族这个小集团之外便很难产生信任,也就很难形成超然于家族的集团。因此可以说,中日两国集团性的根本区别在于:日本是以忠为本的集团主义,中国则是以孝为本的集团主义。

说中国是以孝为本的集团主义,只是相对于集团与集团之间的关系而言,而实际上,在这种小集团之内,个人的利益是非常重要的,家庭内部只能实行平均主义,容不得分配上的不公。从这个意义上

^① 中根千枝:《日本社会》,天津人民出版社1982年版,第137页。

说,中国人才是彻底的个人主义者。中国人的集团只能是建立在个人利益之上,并使个人利益得到平衡的血缘集团或亲属集团,而难于形成将个人利益完全融于集体利益的社会利益集团,即使有这种集团也难于维持长久。所以,与其说中国人是集团主义的,莫如说是个人主义的。林语堂先生对此有直白的阐述:“中华民族是一个由个人主义者所组成的民族。他们只关心自己的家庭而不关心社会,而这种家庭意识又不过是较大范围内的自私自利。”^①

中国人的个人主义特性有各种各样的表现,比如合作精神的欠乏。中国人缺乏团队合作精神,已经是个老问题了。任何集团内部都有竞争和合作的两面,中国人却往往把集团内部的竞争上升成为斗争,所以,历史上中国人相互之间的斗争给自己带来的伤害,并不逊于外国侵略所造成的伤害。时下有人将中国人不团结的毛病称作“窝里斗”。所谓“窝里斗”就是指在一定的社会利益关系的交往中,为了一己私利或小集团的利益,甚或某些人仅仅出于心理平衡的需要,而发生的相互排挤、诽谤、攻讦、暗算、出卖、倾轧等明争暗斗的矛盾冲突。在私有制社会中,凡是有人群的地方就有“窝里斗”,只不过“窝里斗”在中国尤甚,人们只是表面上追求一致,以避免“枪打出头鸟”,而骨子里则各行其是,看不得别人超过自己,长于勾心斗角。中国人不论在国内抑或海外都长于单枪匹马闯天下,面拙于集体合作,“宁为鸡头,不为凤尾”是人们崇尚的人生哲学。所以在国内及海外华人社会小公司多如牛毛,却难于集结并发展成有组织的大型现代企业,即使有一些驰名世界的巨商,其企业也属于私人性质,与日本的三井物产、住友商事、三菱商事之类的大型综合商社的经营活动不可同日而语。“窝里斗”甚至侵入到国际经贸活动中,商品出口企业为了争取海外市场,不择手段地竞相压价,结果是谁也得不到好处,也损害了国家利益。中国人的难于合作是出了名的,所以外国人评价说,“一个中国人是条龙,聚在一起是条虫”。这个说法虽然带有明显的贬意,但却很准确而形象,一针见血地

^① 林语堂:《中国人》,浙江人民出版社1988年版,第177页。

指出中国人的不团结和后果。

再比如公共道德的缺失。中国素有“礼仪之邦”的美誉,而具有讽刺意义的是,当今中国民众公共道德的缺失已成为极其普遍的现象。从人员集中的广场、商店、街道遍布的口香糖残渣(据悉,2002年国庆黄金周期间来来往往的游客为天安门广场留下了60余万块吃过的口香糖渣,为清理“口香糖污染”,北京市政环卫部门投入两千多人,花费将近一个月时间),从大街上被损坏得面目全非的磁卡电话,被砸碎的路灯,丢失的下水道井盖;从旅游风景区文物古迹上乱刻的字迹;从层出不穷的见死不救的新闻报道中,让人深刻感受到我们的集体主义道德说教的苍白无力。随着国人与国际交往的增多,随地吐痰、乱扔垃圾、高声喧哗、脱口骂人之类的一些在国内属“生活小节”的事情,大大影响了中国人在国际社会的形象。人们往往把这种现象归因于市场经济的发展以及伴随而来的利己主义、拜金主义的膨胀,实际上,在现代市场经济尚未真正进入中国社会之前,就有人明确指出了国人缺失公德的倾向。19世纪末期,美国传教士明恩溥就根据他在中国20多年的观察,指出中国人“缺乏公共精神”,不仅对属于“公众”的东西不感兴趣,而且若防范不严,便可唾手可得,很容易成为偷窃的目标。铺路的石头搬回家去了,城墙上的砖也一块一块地不见了。中国某港口里外国人墓地的围墙,人们发现墓地没有专人看管,围墙的砖块也就一块都不剩了。^①对于外国人的这种评论,中国人心里虽不舒服但终无力反驳,因为我们的确如此。上世纪初期,梁启超曾指出:“我国国民所最缺者,公德其一端也……吾中国道德之发达,不可谓不早。虽然,偏于私德,而公德殆阙如”。^②公共道德的缺失仍然是与家族制度有密切联系的。在家族社会,家庭生活成了普通民众生活的大部或全部,家

^① [美]明恩溥:《中国人的素质》,学林出版社1998年版,引自中国新世纪读书网(<http://www.cnread.net>)。

^② 梁启超:《新民说·论公德》;见李华兴、吴嘉勋编:《梁启超选集》,上海人民出版社,1984年版,第213页。

之外的一切事情变得无足轻重,中国人的道德意识,只对亲人朋友及熟人有效,对此之外则缺乏一套道德要求。如同一个单位的人上班车,大家彬彬有礼,而在街上挤公共汽车,则一哄而上,究其原因,就在于大家彼此不认识,便不受道德约束。还是林语堂先生的话一针见血:“家庭与朋友一起组成了一座有围墙的城堡。城内是最大限度的共产主义大协作,相互帮助;对城外的世界则采取一种冷漠无情,一致对抗的态度。结果正如人们所见到的那样,家庭成了有围墙的城堡,城墙之外的任何东西都可以是合法的掠夺物。”^①我们的传统道德虽重人伦、礼教,族规、家训发展完善,而现代工业化社会乃至信息化社会所需求的公共道德、公共社会生活规范却没有发展的土壤。所以中国人只有私德,缺乏公德。从中国人发现自己有缺乏公德这种毛病到今天,已经过去了一个世纪,国人的道德状况至今也不能令人满意。公共道德水准的高低,代表一个国家、一个民族的文明程度。虽然我国近年来在经济建设方面取得了骄人的成绩,但是要真正成为现代文明国家,必须有高度的公共精神相伴,这便是与每个中国人都有直接关系的现实任务。

^① 林语堂:《中国人》,浙江人民出版社1988年版,第185页。