

# 日本宗教史

〔日〕末木文美士 著

周以量 译

阅读日本书系



社会科学文献出版社  
Soc. Sci. Lit. Press

宗教史是单纯的宗教史了的思想根源，明确地为我们展示其更加深远的意义。土田一完是怎样如何执笔的以及土田如何被  
去说。仅仅依靠表面的言说是很困难的。原野、古原、并非我们个人的经验，但土田的意识里隐藏着

# 日本宗教史

---

[日] 末木文美士 著  
周以量 译

---



阅读日本书系



社会科学文献出版社  
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

## 图书在版编目(CIP)数据

日本宗教史 / [日]末木文美士著; 周以量译. --  
北京: 社会科学文献出版社, 2016. 6

(阅读日本书系)

ISBN 978 - 7 - 5097 - 9019 - 9

I. ①日… II. ①末… ②周… III. ①宗教史 - 日本  
IV. ①B929. 313

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 075322 号

· 阅读日本书系 ·

### 日本宗教史

---

著 者 / [日]末木文美士

译 者 / 周以量

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 胡 亮 童根兴

责任编辑 / 胡 亮

出 版 / 社会科学文献出版社·社会学编辑部 (010) 59367159

地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029

网址: [www.ssap.com.cn](http://www.ssap.com.cn)

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018

印 装 / 北京季蜂印刷有限公司

规 格 / 开 本: 787mm × 1092mm 1/32

印 张: 8.375 字 数: 129 千字

版 次 / 2016 年 6 月第 1 版 2016 年 6 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 9019 - 9

著作权合同 / 图字 01 - 2013 - 8400 号

登 记 号

定 价 / 49.00 元

---

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心 (010 - 59367028) 联系

▲ 版权所有 翻印必究

# 目 录

导论：如何看待日本宗教史 .....001

## I 佛教的渗透与诸神〔古代〕

一 诸神的世界 .....015

二 神与佛 .....033

三 复合信仰的发展 .....051

## II 神佛论的发展〔中世〕

四 镰仓佛教的世界 .....073

五 神佛与中世的精神 .....091

六 追求原理 .....108

### III 世俗与宗教〔近世〕

- |            |       |
|------------|-------|
| 七 基督教与权力崇拜 | ……127 |
| 八 世俗中的宗教   | ……145 |
| 九 神道与民族主义  | ……163 |

### IV 现代化与宗教〔近代〕

- |               |       |
|---------------|-------|
| 十 国家神道与各种宗教   | ……183 |
| 十一 宗教与社会      | ……201 |
| 十二 日本宗教的现状    | ……219 |
| 主要参考文献        | ……238 |
| 后 记           | ……246 |
| 索 引           | ……248 |
| 阅读日本书系选书委员会名单 | ……260 |

# 导论：如何看待日本宗教史

## 日本思想史与古层论

丸山真男（1914～1996）曾对江户时代初期的思想史发展到第二次世界大战前（以下简称“二战”）法西斯主义的进程进行研究，并将它们划分为一个时代。此后，他重返学院派的立场，在构建日本思想史的过程中，得出一个结论，即古层论。在题为“历史意识的古层”（收录在《忠诚与叛逆》一书中）的论文中，丸山从“记纪神话”开头的叙述中抽象出三个范畴——Naru（なる）<sup>①</sup>、Tusgi（つき）<sup>②</sup>和 Ikihohi（いきほひ）<sup>③</sup>，并将它们看作

---

① Naru（なる）有生成、形成等含义。——译者注（本书的注释全部由译者所加，后面不再一一注明。）

② Tusgi（つき）有连接等含义。

③ Ikihohi（いきほひ）有顺势、势头、趋势等含义。

顽固的持续低音 (basso ostinato)。他认为“在日本历史叙述或解析历史性事件方法的深处，这个持续低音一直低沉地或激昂地发出声响”。二战后，丸山一直努力想让现代的、合理性的思考扎根于日本社会之中，试图不要回复到二战前的状况。但丸山的这种尝试遭遇挫折，面对强有力的传统思考模式，他无能为力。他的古层论似乎就是这种状况的反映。

丸山指出，在这个顽固的“古层”的背景下，“我们‘国家’在边界、民族、语言、水稻生产样式以及与此密切相关的村落及祭礼仪式的形态等方面，最晚从古坟时代后期开始，千百年来就一直保持着等质性——如果与世界上的‘文明国家’相比较的话，这完全可以说是一个特例，这种沉重的历史现实一直横亘在我们面前”。

今天，人们对丸山古层论的评价并不高。的确，现在，“作为特例的等质性”一直被保存下来的历史前提已经消失。如此看来，所谓的有史以来永恒不变的思维模式是极为不现实的，很显然，人们不能原封不动地接受这种看法。以永恒的思维模式为前提，这本身就陷入了形而上学的决定论。然而，我们是否能够彻底否定“古层”的思维呢？如果这么做的话，我们又走到了另一个极端。我

们的思维并非一张白纸，人们可以在上面自由地书写。我们的现在是受到过去制约的，而且，制约我们的过去并不一定会呈现于表层。它是潜藏于被言说化了的思维内部的一种东西。如此一来，我们将它称为“古层”的可能性是贯穿的。但是，这不能说它是永恒、先验地贯穿于整个历史的相同的思维模式。

## “古层”是在历史中形成的

这样来看，并非先验的且仍然制约着我们现在的“古层”本身就是历史中形成的，这种看法应该是最为恰当的。这就好像我们立足的地面实际上是在地球的历史中形成的地层堆积一样。我以为，思想史/宗教史最主要的课题是：挖掘隐藏于表层之下的、蓄积已久的“古层”，让它呈现出来，并验证这个“古层”究竟是如何形成的。由此，我们可以认识到，我们应该继承“古层”的什么东西、改变“古层”的什么东西。当然，我并不认为我们可以简单地解析复杂的过去，但至少我们可以朝那个方向努力，提出我们的看法。或许这也是我们继承丸山观点时可以走的道路。



丸山从批判的立场出发，提出了“古层”学说。但他在整个历史中设定了一个永恒的东西，在大多数情况下，他采取了肯定这个永恒的东西的立场。他之所以认为日本精神、神道的精神是亘古不变的，是出于二战前日本主义的惯性思维。这种惯性思维尽管改变了形式，但一直延续到今天。许多人论述到，日本人的思维原型似乎于绳文时代或弥生时代就已经形成。而且，大部分人认为，日本自古以来的思维模式是从万物有灵论发展而来的。如果将丸山的术语加以活用的话，从广义的角度看，可以说这些各式各样的说法都是寻求日本式思维“古层”的言说。

试图将日本人的思维模式追溯到史前的做法也是柳田国男（1875～1962）民俗学的课题。为了明确佛教之前日本人死后的灵魂观，他写下了《祖先的故事》（1945）一书。在这本书里，他提出：“日本人死后的灵魂观念，即灵魂永远滞留在这块土地上、不去远方，这一信仰恐怕从世界的初始时期一直到今天都根深蒂固地延续了下来。”

然而，日本人死后的灵魂永远留在这个土地上，这至少是在死者“不吉利”的想法不再为人们所恐惧的时代里才产生的，因此，它肯定不是“从世界的初始时期”

出现的，最多不超过近世。而且，从实质上说，这种灵魂观是通过提倡以佛教的方式举行葬礼传播的。如此看来，柳田国男试图阐明“从世界的初始时期”就已经出现了日本人的信仰的做法必然会受到挫折。柳田国男也是受到“古层”迷惑的人之一。

## “古层”的形成及其“发现”

由此，我并不认可“古层”是贯穿于整个历史的。我认为，它是在历史中形成的。正如本书将要明确的那样，神道并非自古以来固定不变的。例如，万物有灵论，即认为一草一木中都有神灵的思维，在古代日本就已经产生，这种看法本身就不成立。在历史发展过程中，我们所知道的是，神降临至特殊的自然物（高山、岩石、大树等）上，或者蛇、狐等特殊的动物被当作神或神的使者，并非所有的自然物本身成了神。自然本身的绝对化是在佛教的影响下形成的，并通过修验道<sup>①</sup>得以普及。

---

① 古代日本人认为深居山中、经过严格的修行就可以悟道，这种历史悠久的山岳信仰后来被吸纳进佛教，形成修验道。

如果极其粗略地加以说明的话，“古层”是从古代至中世累积并积淀而成的。6世纪末至7世纪初的时期成为划分“古层”的重要的分水岭，在这个时期，文献性资料开始出现。此后，由神佛交流形成的“古层”的发展和积淀一直延续到中世。随着近世后期民族主义的发展，6~7世纪的“记纪神话”等被重新发现，作为“贯穿历史的‘古层’”被当作永恒不变的产物。此后，为了“发现”更早期的“古层”，民俗学、最近的冲绳文化论，乃至持万物有灵论的学者都进行了各种各样的尝试。由此，作为日本身份认同的“古层”“发现”本身即成为新的“古层”被继承了下来。但是，被发现的“古层”与积淀下来的“古层”并非等同。而且，如果我们承认，在历史的发展过程中，它是完全不发生变化的话，这一定会成为某种借口，是一种虚构。在这个过程中，被人们遗忘的、积淀下来的“古层”甚至会从人们的意识深处规范着现代。

## 何谓“宗教”

前面我使用了思想史、宗教史的方法进行思考，

但本书为什么要把焦点集中在宗教方面，一定要采取宗教史的形式进行写作呢？这是因为我们首先必须要思考“何谓宗教”的问题。“宗教”最早是佛教中的一个词，不过，现在我们所说的宗教的概念，其历史非常短暂，正如本书第十章叙述的那样，它是明治时代初期的一个翻译词，相当于西方的 religion（拉丁语的 religio）。西方的 religion 一词受具有悠久历史的基督教的影响，因此理所当然地基督教形态成为规范。由此，“宗教”具有极其强烈的、与个人内心信仰相关的问题意识。

但是，无论是日本的佛教，还是神祇崇拜（神道），由于它们被习俗化、制度化，因此并不一定要求强烈的个人信仰，也不需要洗礼及信仰告白等。这样一来，它们就完全不符合作为翻译词的“宗教”的标准。尤其是神道，二战前的国家神道被规定为非宗教性的东西，因此，二战后，即使它被纳入“宗教”，也并不一定合适。这也就是日本人的“无宗教信仰”的问题常常被人们提及的原因所在。

此外，江户时代的儒教（儒学）是否能够被纳入宗教，这也是一个非常微妙的问题。心学等被定位于宗教

和伦理之间的位置，从严格的意义上来说，也许它们也很难被纳入宗教的范畴。但是，如果没有这些思想的话，我们就无法叙述江户时代的宗教。江户时代的思想是以神、佛、儒三教为中心发展起来的，要想对其加以论述的话，缺乏其中的任何一个方面都是不可能的。这样一来，关于宗教的概念究竟能够扩展到什么程度就成为问题。

那么，我们究竟如何界定宗教才好呢？宗教的定义问题十分重大，据说有多少研究者就有多少关于它的定义。在这里，对宗教严密地加以定义似乎意义不大。但可以说一点，即宗教是与超越这个世界的合理性的秩序问题紧密相关的。科学就不用说了，伦理学也是以这个世界中的人际关系为对象加以探讨的，其自身也形成一个完整的体系，不直接与宗教发生联系。但是，当我们遇到这个世界无法解决的问题时，就必须超越可以合理地加以论证的范围。这就是宗教的问题。当儒教只是将现世的伦理作为问题来探讨时，它与宗教是没有关系的，但是，当它与神、死者的问题相关联时，无论是否喜好，都必须涉足宗教的问题。此外，关于宗教定义的问题，本书将在最后（第十二章）重新审视。

## 深层的动力

总之，宗教超越了单纯的被言说了的思想层面，明确地向我们展示了其更加深层的动力。“古层”究竟是如何积淀的以及它是如何被“发现”的，仅仅依靠表面的言说是很难阐释清楚的。尽管“古层”并非我们个人过去的经验，但它却在潜意识里规范着我们。那是在长时间的历史传统中逐渐形成并积淀下来的。在某种传统中生存意味着我们担负那个传统的积淀，并在无意识中接受了积淀在历史深处的“古层”的规范。为了将它呈现出来，并加以批判地论证，我们必须超越表层的思想史，深入宗教问题的层面。

宗教包含许多层面，如思想（教理）、仪礼、教团、制度等，本书从上述的问题意识出发，将叙述的中心放在思想层面。本书在以表层的被言说了的思想为线索的同时，将结合尚未被整理的各种史料，深入宗教的深层，试图阐明表层与深层之间的张力关系，我期望本书在这个方面多多少少能够提供一些启发。也许有人会说，仅

仅用新书<sup>①</sup>的篇幅来叙述这么悠久的历史也太轻率了，但是，我想，如果作为一种尝试，本书能够提出一些问题就已经足够了。

与此同时，由于宗教也是在历史的发展过程中被发现的，因此，人们常常提及其与构成历史的各种要素，尤其是与政治究竟具有怎样的关系。宗教的动力不仅仅是宗教的问题，而且也是担负着宗教责任的人的动力问题。难以作为表层思想、以自我表现的形式呈现的民众的心理常常以宗教的形式喷发出来。但是，宗教与政治性的民众运动截然不同，它在与政治的紧张关系中，把人们引向无法在政治层面解决的层面。本书也常常将宗教与政治的关系问题作为一个重要的主题来探讨。

在探究日本历史之际，若隐若现地存在于宗教与政治之间的是天皇的问题。本书也随处提及这个问题，但叙述得并非十分充分。在叙述日本宗教史和思想史的时候，如何给天皇定位以及阐明其发展变化是今后的一个巨大课题。

---

① 新书是日本书籍形式之一，书的尺寸为 173mm × 105mm 左右，按照中文的字数来说，一般情况下，字数在 10 万字左右。

## 关于时代划分

此外，关于时代划分，本书分为古代、中世、近世和近代四个部分。虽然这只是按照常识进行的划分，但多少还是有一点根据的。纵观整个日本宗教史，其最大的主线是神佛的关系问题。正如后面我要叙述的那样，尽管日本有固有的神的信仰，但从历史的角度对它加以区分是在佛教传入日本之后，故我们很难追问其在佛教传入之前的状态。因此，我们可以将古代和中世看作神佛关系的时代。关于古代和中世的划分，在历史学方面有不同的看法，但在这里，我将神祇信仰逐渐自觉的时代看作古代，将理论上“神道”形成的时代看作中世。“神道”这个词可以追溯到《日本书纪》，但它被看作宗教体系是在进入中世之后。因此，关于古代的神的信仰，我不使用“神道”这个词，而是用神祇崇拜或神祇信仰来表示。

16世纪，基督教进入日本，一时间产生了巨大的影响，但到了17世纪前半叶的时候，由于受到镇压，走向衰退。17世纪，以武士为中心，儒教开始产生重大影响，历史从旧有的神佛为主转向神、佛、儒三教之间相互影响



的时代。这就是近世。过去，人们一直认为近世是单纯的儒教的时代，但近年来人们开始认识到这个时代不只有儒教处于优越性的地位，同时佛教也发挥了重要的作用。

紧接着，19世纪后半叶从开国到明治维新，欧洲文明传入日本，基督教又一次产生巨大的影响。另外，神道作为国家神道处于与普通宗教不同的特殊地位，与此同时，幕末时期出现的新宗教——教派神道——在民众间逐渐扩散开来。因此，可以说近代是佛教、基督教和神道三教互相交融的时代。二战之后，国家神道虽然解体，但基本上可以说这是一个以三教与新宗教为中心的时代。

此前，有关日本宗教史的研究众多，但都是分别论述佛教、神道、基督教等方面的研究，本书尽可能地从综合的角度叙述它们之间的关系，以便认清“古层”的现状。

# I 佛教的渗透与诸神〔古代〕



## 一 诸神的世界

### 1. “记纪神话”的结构

#### “古层”形成的时代

日本的古代宗教是怎样的一种形态呢？从考古学的出土文物，如骨骼、土偶等来看，自绳文时代以来，人们就有了某种宗教的行为。此外，从规模宏大的古坟等来看，我们可以知道古代人对死后世界的信仰。尤其是通过高松冢<sup>①</sup>等的发掘，我们逐步了解到当时的人们确实受到中国宗教的影响。而且中国方面的史料也给我们提供了重要的信息。《魏志倭人传》中记载道：邪马台的巫女卑弥呼曾

---

① 位于日本奈良县高市郡明日香村，是6世纪末至7世纪初修建的古坟。

掌握着神圣的政治大权。

但是，日本人书写的系统的文献出现得很晚。如果与圣德太子相关的文献中存在能够追溯到那个时代文献的话，那么，那些文献就会成为日本最古老的文献。但那些文献的绝大部分内容都很可疑，无法令人毫无异议地加以利用<sup>①</sup>。如此看来，日本人书写的文献从7世纪末到8世纪初才出现。在中国，公元前5世纪左右，以孔子为首的思想家们就已经展开他们深刻的思索，此后一直不间断地书写了大量的文献，如此考虑，日本人的文献的书写极其晚近。

不管怎么说，在这个时期，在中国文化的影响下，日本的政治体制得以迅速完善，与此同时，各式各样的文化之花开始绽放。在天武、持统、文武、元明、元正时代发展的过程中，以天皇为中心，中央集权制得以形成，律令体制得以完成。在这种状态下，《古事记》《日本书纪》等史书被撰写出来，《万叶集》的重要歌人柿本人麻吕等人出现。此外，由于大寺院的成功建造、众多佛典从中国传入日本，佛教成为中国传入日本的最新的文化。从这时候起，天皇开始使用年号，日本这一国名开始普及，很快

---

① 现在以圣德太子的名义流传的许多著作都是伪书，不足以信。

在日本就显现出针对中国的、宣扬本国文化的民族主义倾向。

从江户时代的国学、复古神道到明治维新，这个时代被认为是理想的时代。当时，明治维新政府设置了神祇官和太政官两个官位，以模拟古代国家的形式重新起步。这个制度解体之后，在教育方面，《古事记》中的神话被当作“日本神话”得以灌输，《万叶集》取代《古今集》和《新古今集》一直受到重视。从这个意义上说，这些文献形成的时代可以说是日本文化“古层”的根基被奠定的时代。实际上，从文献的角度来说，由于此前并没有完整的文献出现，因此，它们成为我们了解古代思想、宗教的最古老的文献。但是，并不能原封不动地直接追溯到古代之前。而且，中央集权制最终形成之际，古代淳朴的精神依然留存，这个时代肯定不能直接成为近代国家——由“富国强兵”发展起来的强权统治和侵略的国家——的典范。进入近代之后，对过去的发现是在过去的发展中创造出符合近代“古层”的一项工作。

## 诸神与世界的诞生

在这个时代形成的文献中，给后来宗教史影响最大的

无疑是《古事记》《日本书纪》中的神话——它被人们总称为“记纪神话”。它作为国家神话被创作出来，是从神话的角度证明天皇权威的文献。在这里，我们简单地了解一下这些神话的大致结构。

《古事记》的开头叙述了天地创造时的庄严景象：“天地初发之时，于高天原出现的神是天之御中主神，其次是高御产巢日神，再次是神产巢日神。”当然，其前提是高天原已经存在，关于高天原本身，“记纪神话”中并没有叙述它是如何形成的。高天原是诸神不断出现的地方。这些诸神首先经过了五代的别天之神，之后便是神世七代。神话中只是列举了他们的名字。最后，伊邪那美和伊邪那岐出现，由此，神话才开始进入真正的故事发展阶段。

男神伊邪那岐和女神伊邪那美在混沌的大海上创造淤能基吕岛，他们降临在这个岛上，结合在一起，出生了许多岛屿，形成日本列岛，由此又出生了许多神。最后，在出生火神——火之迦具土神——时，伊邪那美因阴部被烧而死去。最终前往死者之国——黄泉。世界的产生并非从无到有，它是以生殖为模型出现的，这种思维在后来的神道中也受到重视。

值得注意的是，这个神话虽然叙述了国土和诸神的诞生，但并没有讲述人的出现。诚然，皇室是天照大神的子孙，至于豪族，神话中也赋予他们祖先神的地位。但是，这些豪族之外的人们究竟是如何诞生的呢？“记纪神话”对此完全不加以叙述。普通民众似乎是与国土一道产生的，他们被称作“青人草”“人草”，也就是说，他们被当作国土的附属产物。因此，对于统治者来说，“记纪神话”无非叙述了其统治的正统性，普通民众完全被忽视了。

在伊邪那岐及伊邪那美神话的第二段，讲述的是伊邪那岐走访黄泉的故事。伊邪那岐十分想念死去的伊邪那美，来到黄泉。当他偷看伊邪那美的时候——伊邪那岐曾被警告不要看她的身体——发现伊邪那美的全身堆满了蛆虫，变得丑陋不堪。伊邪那岐终于摆脱了伊邪那美的追赶后，通过净身的仪式以祛除死亡的秽气，此时，又有许多神诞生。最后，当他洗左眼时，天照大神诞生；洗右眼时，月夜见神诞生；洗鼻子时，素盏鸣尊诞生。

这个故事显示了古代人的生死观。死者前往的黄泉之国是这样一种令人厌恶的坟墓景象：尸体被抛弃在这里，上面爬满了蛆虫，充满了秽气。对于活着的人来说，这是



一个充满禁忌的世界，黄泉比良坂将它与人世相隔。死亡之秽气必须通过清水净身才能祛除。净身成为神道中一个重要的仪式被固定下来。而且，通过净身，诸神诞生，最终三个尊贵之神——天照大神、月夜见神和素盞鸣尊——诞生。

在这三个尊贵之神中，月夜见神此后几乎没有任何的事迹可云，而天照大神和素盞鸣尊成为后来的主角。与伊邪那岐、伊邪那美创造了国土和诸神不同，天照大神和素盞鸣尊与天上（高天原）和地上秩序的形成相关。掌握着高天原统治大权的是天照大神。天照大神具有太阳神的特性，有人认为其是神格化的巫女（萨满），但在“记纪神话”中，其性格全部集中体现在皇祖神的作用——证明天皇的权威——方面。在《日本书纪》中，天照大神被称作“天下的主宰者”。

与高天原系统的天神相对立的是地上的国神系统，素盞鸣尊被认为是国神系统的始祖。素盞鸣尊虽然粗俗不堪，但其激情澎湃，行动果敢，具有强烈的英雄神的性格。当他前往“妣之国”时，行为粗暴，极其野蛮，最终使得天照大神隐身于“天之石屋户”。于是，诸神想方设法，天宇受卖命通过跳色情舞蹈等，引起诸神的轰动，

成功地将天照大神从“天之石屋户”中引诱出来。有人认为这是神话化了的冬至仪礼，也有人认为这是太阳神神话，它表明了天照大神的太阳神的特性。

## 地上的秩序

被驱逐出高天原的素盞鸣尊在出云国打败八咫远吕智后，定居在这里，他的子孙中有一个神叫作大国主神。大国主神也是一位具有强烈英雄神性格的神。他通过了素盞鸣尊对他的考验，娶须势理毗卖命为妻，由此我们可以看出，他继承素盞鸣尊性格，被赋予地上统治者的使命。大国主神发誓服从高天原系统的诸神（“让国”的故事），由此，继承了天照大神血统的天皇在统治国土方面得到合理化的解释。

天地秩序形成之后，终于天孙降临——这成为天皇统治的根源。天照大神的儿子是天忍穗耳命，他将降临地上的任务让给了他的儿子迩迩艺命，于是，迩迩艺命与天宇受卖命一道降临在筑紫高千穗的山岭上。迩迩艺命有两个儿子，即火照命和火远理命，兄弟俩的争斗为人们所熟知，这就是海幸彦和山幸彦的故事。火远理命是山中的猎人，他与作为海上渔夫的哥哥火照命因互换身份引起争

斗，弟弟前往海底的海神宫求助，借助海神的力量打败了哥哥。火远理命与海神的女儿丰玉毗卖命生了一个孩子，名字叫鹈草葺不合命。而鹈草葺不合命与丰玉毗卖命的妹妹玉依毗卖命也生了一个孩子，名字叫神倭伊波礼毘古命，这就是神武天皇。从迺迺艺、火远理到鹈草葺不合命这三代被赋予了从神话到历史的过渡时期的特点。海幸彦和山幸彦的故事本来没有必要在这里加以叙述，但它显示了天皇的统治包括从狩猎到渔猎的世界。

以上的叙述是《古事记》上卷的部分内容，在《日本书纪》中，上述内容包含在神代的范围之内。这两部书中的神话可以分为四个阶段：第一，天地开辟诸神一代的时期，在这个时期，书中只列举了别天之神和神世七代的名字；第二，伊邪那岐与伊邪那美诞生国土和诸神的时期；第三，高天原和地上的秩序由天照大神和素盏鸣尊完成的时期；第四，天孙降临之后向历史时代过渡的时期。通过这四个阶段，从高天原的统治者天照大神的谱系，我们可以看出这样一个意图：天皇统治的正统性由此得以形成。

## 从神话到历史

《古事记》中卷的内容从神武天皇开始，《日本书

纪》也由此转换了一卷。这明确地反映出日本人对神话与历史相区别的认识。此前，两书叙述的是神的事迹，它既没有记述神的寿命，也没有记述神埋葬的地方。但自神武天皇开始，书中记述了天皇的寿命和坟墓。尽管我们说两书由此开始记述历史时代，但它叙述的并非实际上的历史。尽管神武（神倭伊波礼毘古）天皇的故事是完全不可能存在的，但进入明治时代之后被放大强调，就像是现实中发生过一样。现在，2月11日被定为建国纪念日，其原型是纪元节<sup>①</sup>，在阴历元旦改为新历之后，于明治五年（1872）纪元节才开始被确定下来，起初，它被定为1月29日。此外，祭祀神武天皇的橿原神宫也是于明治二十二年（1889）修建的，并非自古以来就存在。

在历史上能够得以确认的是《宋书·倭国传》中记载的倭五王的时代，这是5世纪的事情。人们推断，这是第21代雄略天皇统治的时期。令人颇感兴趣的是，在《古事记》中，雄略天皇之前的各个天皇的记述中掺入了

---

<sup>①</sup> 神武天皇即位的那一天被定为节日，即所谓的纪元节。这个节日于1873年被确定，1948年被废止。

各式各样的传说，而且非常冗长，然而，此后的记述却非常简略，像传说一样的记述几乎消失殆尽。因此，我们可以这样认为，在雄略天皇之前，《古事记》的记述具有神话和历史的三重性。尤其是景行天皇时代的小碓（倭建命）的传说以及仲哀天皇时代的神宫皇后出兵朝鲜的记述具有夸耀大和朝廷强大实力的意图。《古事记》的关注点只在这里，与《日本书纪》形成鲜明的对比。《日本书纪》非常关注神武天皇之后的历史，在叙述上也占极大的分量。

## “记纪”的差异

《古事记》与《日本书纪》合称为“记纪”，但它们的叙述并不相同。《日本书纪》的卷一、卷二为“神代卷”，总共分为十一段，在本文的叙述之后，它还以“一书曰”的形式列举了各种不同的说法。从这些不同的说法中，我们可以了解到，在“记纪”被编撰的过程中，并不存在统一的神话传说故事，在构筑神话时，编撰者经历了一个曲折反复的过程。长期以来，人们使用的都是《日本书纪》这本书，而《古事记》的“发现”要等到本居宣长的出现。

《日本书纪》的开头这样写道：“古天地未剖，阴阳未分之时，混沌如鸡子，溟滓含牙。”正如人们所知，这些句子是从中国的《淮南子》等书中截取而来的。而且，《日本书纪》说：“天先成，而地后定。”这与《古事记》中“高天原”成为神话传说的前提是截然不同的。与《古事记》中“高天原”是神的世界的舞台、神话以这个舞台发展下去不同，在《日本书纪》中，以天地构成两极的对比为中心，诸神诞生的故事得以叙述。但无论如何，很显然，它们都是为了宣扬天皇统治的正统性而被创造出来的。在这个基本结构中，编撰者掺入了更加古老的传说故事以及豪族们所拥有的神话传说。

## 2. “记纪”的时代

### 祭政合一的律令制

那么，上述“记纪”两书究竟是如何形成的呢？下面我再做一些深入的探讨。《古事记》中有一篇“序”，它是由著名的太安万侣于和铜五年（712）撰写的。这个“序”中记载，天武天皇即位时（672），“诸家赉帝纪及

本辞，既违正史，多加虚伪”，于是，天皇下诏——“撰录帝纪，讨核旧辞，削伪定实，欲流后叶”，让稗田阿礼<sup>①</sup>背诵。但是，由于时间过于久远，和铜四年（711），元明天皇诏太安万侶，让他用笔记录下阿礼背诵的内容。此外，关于《日本书纪》，在《续日本纪》中有这样的记载：该书于元正天皇在位的养老四年（720）完成。而且，在《日本书纪》中还提到，天武天皇十年（681），本书的帝纪部分等的编撰开始。综合考虑上述情况，我们可以认为，在7世纪后半叶的天武天皇时代，史书的编撰工作就已经开始，至8世纪前半叶的元明、元正天皇时代，“记纪”的编撰工作完成。

我们看一下那个时代的背景。自7世纪中叶所谓的“大化改新”前后，中央集权制得到发展，进入通过“壬申之乱”（672）而掌握政权的天武天皇及其妻子持统天皇执政的时代，中央集权制发展得更加迅速。在持统天皇统治的689年，飞鸟净御原令被制定出来，大宝元年（701）制定的大宝律令中，中央集权制基本上完全定型。

---

① 稗田阿礼，生卒年不详，活跃于7世纪末期至8世纪初期，被认为是《古事记》的编撰者之一。

户籍制度得以完善，租税制度完备，所谓的“公地公民制度”形成，以天皇为中心的政治体系得以确立。

律令制中设置了神祇官，赋予其与太政官一样高的地位，朝廷以此试图确立神祇制度，将它当作国家的基础。在这一点上，可以说这完全是一种祭政合一的体制。在“神祇令”的主旨——“凡天神地祇，神祇官皆依常典而祭”——中，四季的祭祀活动以及天皇即位后的大尝祭活动等都被确定了下来。天神、地祇这两个词来源于中国，指的是天上的神和地上的神，或许“记纪”就模仿了这一点，对天神和国神加以区别，人们认为，这种区别大致出现于此时。附带说一句，与“神祇令”相对应，与佛教相关的规定在“僧尼令”中可以看到，这是限制僧尼活动、规定惩罚原则的一种制度，与“神祇令”相去甚远。神祇与佛教虽然常常被人们相提并论，但它们并不相似。

### “记纪神话”中的政治性

“记纪”具备了上述“政治=祭祀体制”的意识形态上的特征。“记纪神话”强调作为皇祖神的天照大神，其以自高天原到天皇的谱系作为中心的目的也在于此。素盞



鸣尊 - 大国主命系统的国神让出国土，小碓及神功皇后夸耀战果，这都是为了显示朝廷的统一以及对各个豪族的统治权的确立。《古事记》“序”中的“削伪定实”实际上意味着为了实现上述目的而对神话进行改变和创作。

“记纪”形成的时代恰好是《万叶集》中柿本人麻吕活跃的时代。作为一名朝廷诗人，柿本人麻吕在持统天皇统治时期，发挥了作用。他在献给天皇的和歌中吟咏道：“雷鸣云天间，君乃神，结庐天外天。”（卷三）表明了他将天皇与神同等看待的思想。此外，天武天皇与持统天皇的皇太子草壁皇子于持统三年去世时，柿本人麻吕在挽歌中写道：“天地初创时，天河原遥远，百万千万神，相聚各见欢。分领统管地，天照大神开口言，一统天下地，下有苇原瑞穗国，连接天地边……”（卷二）这与“记纪神话”中的传说如出一辙。

“记纪神话”的基本构想与这个时代朝廷的权力斗争的关系极为紧密，它是一种创作。这种创作尤其在“天孙降临”的传说中表现得更加明显。为什么不是天照大神的儿子天忍穗耳命，而是他的孙子迩迩艺降临呢？这的确令人感到不可思议。不过，人们认为，这与当时的皇位继承的问题紧密相关。天武天皇之后，皇后持统继位，她

本应该将皇位传给她的儿子草壁皇子，但草壁皇子没有等到那一天便病死了，于是，持统等待草壁皇子的幼子——轻皇子，他相当于持统的孙子——长大成人后，将皇位让他，这就是文武天皇。有人认为，天照大神中可以看到持统女皇的身影，从天照大神到迩迩艺的祖母让位给孙子的结构中，反映了从持统到文武的继承关系，这是一种平行关系。神话传说起到了让持统顺利地让位给文武的作用。由此，人们认为，以天照大神为中心，与天皇历史相连接的“记纪神话”的基本构图并非产生于遥远的过去，而是在“记纪”编撰时，由编撰者构思出来的。

## 伊势神宫的皇祖神化

伊势神宫祭祀着天照大神，由此伊势神宫中的天照大神作为皇祖神被赋予特殊地位。今天，其正式名称——伊势神宫——也可以不加上前面的地名，而仅仅以“神宫”的一般称谓来称呼它，由此我们可以知道，它被赋予了日本神道中最核心的地位。神宫由内宫和外宫两部分组成，内宫祭祀着天照大神，外宫则祭祀着食物神——丰受神。

根据《日本书纪》的记载，在第十代崇神天皇的时候，此前一直在宫中祭祀的天照大神被转移到大和的笠缝

邑，伊势神宫改为祭祀丰楸入姬；到了第十一代垂仁天皇的时候，人们供奉倭姬，在各地巡回祭祀后，被安放在伊势。当然，对此我们不可信以为真。实际上，直到天武和持统天皇执政的时期，朝廷与伊势才开始具有密切的关系。在“壬申之乱”时，大海人皇子（天武）在东国稳固地盘，打败了大友皇子——他是上一代天皇天智天皇的儿子，曾被当作皇位的继承者。当时，大海人皇子拉拢伊势的豪族，祭拜他们尊崇的神。《日本书纪》中说，大海人皇子从迹太川（朝明川）的地方朝伊势祭拜。他之所以没有直接去参拜神宫，是因为这个时候神宫尚未修建完善以及它与朝廷的关系尚不紧密。到了天武、持统时期，它作为皇祖神被赋予了特殊的地位。

如果是皇祖神的话，一般情况下在宫中祭祀，或至少是在皇宫附近祭祀，但根据《日本书纪》“崇神天皇纪”中的“畏其神势，不安共住”的记载，天皇专门选择了远离都城的地方来祭祀皇祖神。前面我提到律令制的特征是祭政合一，准确地说，它并非像邪马台国的巫女卑弥呼那种意义上的完全的祭政合一，而是采取了将神的祭祀与天皇的政治分开一段距离的祭政合一。可以说，这一特点也在伊势的祭祀中体现出来。

## 天照大神与佛教

当然，天照大神并非这个时代彻头彻尾的创作。朴素的日神信仰随处可见，但在这个时代它是作为皇祖神天照大神确立的。这里面应该还有佛教的影响。从天照大神是散发出光芒的至高无上者这个观念来看，我们很容易联想到佛像。此后，天照大神与密教的大日如来相结合，这一点是在天照大神形成的过程中奠定的。人们尤其指出它受到《金光明经》的影响。在《金光明经》中，佛是散发出光芒的至高无上者，另外，《金光明经》还作为护国经典强调它与国家之间的关系，这也是《金光明经》的特征。天武、持统天皇统治时期是佛教信仰兴盛的时期，其中，《金光明经》占据了极重要的地位。进入奈良时代，新译的《金光明最胜王经》传入日本，其在国分寺的建立等方面产生了很大的影响。不仅如此，它还影响到《日本书纪》的编撰。众所周知，它出现在佛教传入日本的记述当中。天照大神作为至高无上的神守护天皇的思维与佛守护护法之王的结构十分相似，可以看出它受到后者的影响。

实际上，与希腊神话不同，在日本神话中，并没有各

具个性的神，各个神之间也不具备相互影响的特性。“记纪神话”中主要的一些各具个性的神似乎是在受到佛教中佛、菩萨传说的影响后形成的。提起“记纪神话”，人们一般认为它与佛教没有任何关系，但如果说它是在7世纪后半叶至8世纪形成的话，那么，当时从中国大陆传入日本的文化中，具有强大势力的佛教没有对它产生影响，这反而是不可思议的。研究者认为，在《日本书纪》编撰的时候，从唐朝留学回国的僧人道慈曾参与其中。果真如此的话，《日本书纪》中掺入佛教的因素是毫不足怪的。

在佛教传入之前，日本当然是有本土的神的信仰的，但以现在的“记纪神话”来思考佛教之前的“古层”信仰的话，这是不恰当的。从历史的角度看，日本的诸神自其出现之时起，就在与佛的交流中形成自我形象。

## 二 神与佛

### 1. 佛教的传入与诸神

#### 《日本书纪》中佛教传入的记载

“记纪神话”先于佛教表达了古代的世界观，这种说法看上去挺有道理，但并不被广为认可。“记纪神话”是在佛教及中国文化的影响下形成的。在这里，我们再来看一下进入历史时代的宗教问题。进入历史时代之后，《日本书纪》成为主流，而不是《古事记》。但是，关于神话这个问题，如果我们认可其中掺入了极大的人工创作的话，那么，关于历史时代，我们也不能对其深信不疑。最近的研究者认为，《日本书纪》中很大一部分内容与其说是历史事实，不如说是一种创作。人们越来越倾向于这种

观点。

关于这个问题的典型，我们来看一下佛教传入的问题。根据《日本书纪》的记载，佛教传入日本是在钦明天皇十三年壬申年（552），而根据《元兴寺缘起》《上宫圣德法王帝说》的记载，佛教是于钦明天皇七年的戊午年（538）传入日本的。在与公历换算的过程中之所以产生误差，是由于这个时代的纪年有些混乱。《日本书纪》中记载，百济的圣明王（圣王）送给日本一尊释迦佛像及其装饰品——幡盖以及若干卷经论。

但是，人们认为，《日本书纪》中的这条佛教传入的记述，在可信性方面极弱。这种看法的最大的理由是，《日本书纪》中记录的圣明王的表文中引用了《金光明最胜王经》的内容。例如，表文中写道：“是法在诸法之中最殊胜，难解难入。周公、孔子尚不能知。此法无量无边，能生福德果报，乃至成辨无上菩提。”这与《最胜王经》“如来寿量品”中的文字相差无几，它只是将《最胜王经》中的“是金光明最胜王经”改成“是法”、将“声闻、缘觉”改为“周公、孔子”而已。但是，《最胜王经》于703年才被翻译成汉语，因此，在552年佛教传入日本时，这个经典中的内容被引用是绝对不可能发生的

事。《日本书纪》中的这个记载再早也不能早于703年。如果说《日本书纪》是于720年完成编撰的话，那么，在此之前，《最胜王经》就已经传入日本，人们阅读它，并对它加以利用。

那么，究竟是谁撰写了这段记录呢？今天，人们认为，这段文字的撰写者最有可能是道慈（？~744）。道慈于大宝二年（702）跟随遣唐使前往唐朝，养老二年（718）回国。作为一名三论宗的僧人，道慈十分著名。但在当时的唐朝，三论宗已经走向衰亡，我们不清楚道慈究竟是跟随哪位僧人学习三论宗的。众所周知，将大安寺从藤原京迁移至平城京是道慈一生中最伟大的功绩。他于天平九年（737）在宫中讲述《最胜王经》，人们推测，可能就是道慈将《最胜王经》带入日本的。因此，《日本书纪》中引用《最胜王经》关于佛教传入的记录可能就是由道慈撰写的，这种看法具有很强的说服力。《日本书纪》中除了佛教传入的记录外，还有许多关于佛教的记载，而且书中还引用了大量的佛典，因此，十分精通佛教的人士参与了《日本书纪》的编撰工作这一点是确凿无疑的。根据最近的研究成果，人们提出，道慈除了撰写佛教传入日本的内容外，还积极参与了《日本书纪》的编



撰工作。然而，历史上并没有道慈参与编撰《日本书纪》的明确史料，因此，关于这个课题留待今后加以研究。

## 佛教使诸神改变了性质

《日本书纪》中有这样的记载：佛教传入日本时，钦明天皇曾让臣下讨论是否采用它。苏我稻目认为：“西藩诸国，一皆礼（之）。”提倡日本也应该采用佛教，与此相反，物部尾舆则反对道：“不拜藩国神，恐致国神怒。”于是，天皇将佛像赠予稻目，让他敬拜。就在这时，全国发生瘟疫，尾舆等人捣毁寺院，将佛像扔进难波的堀江之中。由是，宫殿着火。

人们指出，在佛典里也有与此相近似的传说。《高僧传》卷九“佛图澄传”中记载：后赵王石虎在询问祭祀佛教的对错时，中书王度说，佛乃“外国之神”，不应该祭祀；与此相反，由于石虎出生于边境，他认为敬奉“戎神”（异民族之神）——佛——没有什么不恰当，因此决定采用佛教。《高僧传》和《日本书纪》都将佛当作异国之神来看待，并对是否采用佛教进行了讨论。

如此看来，关于佛教传入以及传入之后的崇佛、排佛之争很难说是历史事实，从史料方面来看，我们很难追溯

到《日本书纪》之前。实际上，当初佛教传入日本的时候，人们究竟在多大程度上意识到佛像是异国之神，这个问题还疑点重重。在佛像的影响下，神像第一次被制作出来的时候，时代已经过去了非常久远。我们能够明确知道神像的制作是进入平安时代之后的事。如此看来，佛教传入当初，明确地将佛像当作“藩神”的看法是不存在的。

但是，在佛教的影响下，诸神的存在发生了变化，这是毫无疑问的。此前并不清晰的诸神的个性逐渐明确起来，与此同时，在寺院的影响下，祭祀固定的神的神社开始出现。佛教传入日本之后，日本的诸神并没有走向毁灭，相反，由于佛教的传入，日本出现了诸神自觉的情况。此外，佛教在日本被接受的过程中，由于山岳修行等被纳入其中，佛教发生性质上的转变。奈良时代，国分寺以及国分尼寺的修建不仅使佛教渗透到广泛的地区，同时两者之间的关系也变得复杂起来。

## 关于圣德太子的问题

在思考初期佛教发展的问题时，圣德太子（574～622）是不能够忽视的一个方面。《古事记》描写到推古天皇（592～628年在位），在推古天皇执政的时代，圣德

太子出现，从而迎来一个划时代的古代佛教时期。但是，最近的研究认为，关于圣德太子的事迹，绝大部分都是《日本书纪》在编撰过程中被创作出来的。下面，我对这个问题加以探讨。

《日本书纪》中记载，圣德太子是用明天皇的长子，名叫厩户皇子，别名有丰耳听圣德、丰听耳法大王、法主王、上官等。圣德太子的名字并没有出现在《日本书纪》中，人们认为，这个名字的出现比《日本书纪》中的记载要晚得多。那么，提起圣德太子，人们究竟会联想到什么呢？作为推古天皇的皇太子，其主要的经历有：他处于6世纪末至7世纪初的政治、文化中心的地位，制定冠位十二阶和《十七条宪法》，派遣遣隋使，撰述《三经义疏》（《法华义疏》《胜鬘义疏》《维摩义疏》），创建四天王寺和法隆寺等。人们可能会联想到以上这些经历。也就是说，从政治方面来说，他为后来的与律令制紧密相连的中央集权制奠定了基础；从文化方面来说，他促使了深受佛教信仰影响的飞鸟文化走向繁荣。

但是，在上述那些经历中，许多事迹在发生的年代方面疑点重重。例如，在苏我马子消灭物部守屋时，圣德太子参加到苏我的一方，为了庆贺胜利，圣德太子修建了四

天王寺。然而，古代的史料中并没有修建寺院的记录，人们认为，实际上四天王寺的修建工作很晚才进行。关于《三经义疏》，有人认为这无疑 是圣德太子撰写的，但现在这样一种看法占据了上风，即它是由中国人撰写的，后来才被传入日本。宫内厅收藏的《法华义疏》抄本被认为是圣德太子亲笔书写的，据说它是由行信于天平十九年（747）发现的，关于此前该抄本的流传情况完全没有记录。在《十七条宪法》里，人们发现了许多问题，如文中出现国司等当时根本没有的官职。

由此我们了解到，圣德太子的经历中不仅存在许多的疑问，而且被认为这就是当时的史料这一点也无法让人深信不疑。例如，圣德太子死后，王妃橘大郎女让人绘制了太子往生的天寿国的景象，关于这段记述的铭文保存在天寿国绣帐上。由于这段铭文记录了太子的一句话——“世间虚假，唯佛是真”，因而这个绣帐非常著名。但是，由于这段铭文中采用的干支是根据持统四年（690）才开始使用的仪凤历<sup>①</sup>，因此这个绣帐的来历受

---

① 仪凤历，中国的历书之一，唐高宗麟德二年颁行的历书，在中国被称为麟德历，在唐朝仪凤年间传入日本，因此在日本被叫作仪凤历。

到人们的怀疑。

如上所述，关于圣德太子有许多疑问，其历史事实并不明晰。在《日本书纪》的编撰过程中，它究竟在多大程度上是被创作出来的这一点还值得探究。其作为厩户皇子的丰功伟绩与现在流传的传说相比要少得多，这种看法应该不会有错。不管怎么说，在《日本书纪》的编撰阶段，圣德太子就已经被赋予了超过常人的圣人的地位。这为后来的太子信仰所继承。关于圣德太子的传说，在平安时代撰写的《圣德太子传历》中基本上就已经定型。但此后，信仰圣德太子的倾向逐渐加强，众所周知，亲鸾就具有强烈的太子信仰。

## 政治与佛教的接点

历史事实中究竟存在着多大程度的创作问题留待今后加以探讨，在这里，我想就太子信仰为何如此兴盛、直至今天仍不衰减的问题作一叙述。我以为，最大的原因可以从其与天皇制的关系中找到答案。在《日本书纪》中，太子被定位为皇太子，尽管他具有摄政的权力，但最终未能成为天皇。后来的皇太子基本上都成为天皇，但圣德太子却丝毫没有成为天皇的想法。因此，

当时并没有发生处于常态的争夺皇位的情况。从严格意义上来说，当时皇太子以及摄政制度都还没有出现，实际上圣德太子处于怎样地位的问题也并不明确，但不管怎么说，他最接近天皇，是最有可能成为天皇的一个人，尽管如此，从一开始，他就被塑造成一个不会成为天皇的人。

这象征着日本社会中佛教的地位。佛教虽然渗透进国家体制的最内部，但佛教具有宗教性权威，并没有与政治权力合二为一。圣德太子就被定位于两种权威的接点上。他不仅拥有天皇最高权威，而且还兼具佛教中至高无上的宗教性圣人的权威，由此，人们才有可能任意地在他身上附加传说。

听上去或许有点突兀，这种对圣德太子的定位让人联想到《源氏物语》中的光源氏。光源氏也是一位皇子，将来也有可能成为天皇，但他被降为臣籍，名为源氏。由此，虽然他继承了天皇的权威，却获得了天皇无法拥有的人生的自由。《源氏物语》之所以成为不朽的名著，广为人们阅读，其秘密之一或许就是由于作者成功地塑造了光源氏的性格。将他与圣德太子相比较，令人趣味盎然。

## 2. “神佛习合”的诸形态

### 神佛关系的诸形态

佛教与神祇信仰之间的关系十分紧密，有时呈现出一体化的状态，人们将这种状态称为“神佛习合”。“神佛习合”的说法十分暧昧，常常被人误解，其实，它并非指佛教与神道两种宗教的混合。本土的神祇信仰与佛教之间的关系有时指个别神佛之间的关系。它们之间的关系呈现出各式各样的形态。

(1) 神处于一种迷茫的状态，有必要对它进行救济。

(2) 神保护佛教。

(3) 在佛教的影响下，新的神出现了。

(4) 实际上，神是佛为了救济众生而改变身姿出现的。

在这些看法当中，(1)与(2)从奈良时代就已经出现，(3)和(4)是进入平安时代之后才形成的。最近，人们明确指出，这些关于神佛关系的思维其实源自中国，并非日本独有的思维。日本的神佛关系是在运用中国观念的基础上发展起来的。而且，在佛教传入之后，日本的诸

神受到佛教的影响，发生了很大的变化，我们对此前的日本诸神的情况其实并不了解。在这个意义上说，“神佛习合”才是日本宗教最“古层”的形态。

## 被佛拯救的神

第一种形态最初源于将日本的神置于佛教的“天”的范畴之中。天是印度诸神的世界，它在六道之中，不断轮回，未能达到解脱的地步。六道是指地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人和天，天处于其中最高的地位。日本的神也同样被认为未能从六道轮回的苦难之中解脱出来，人们认为，只有通过佛教中的供养才能够从苦难中解脱出来。人们将这种情况称为“神身离脱”。因此，人们在神社的旁边修建神宫寺，在寺中人们从事读经等供奉的行为。

早期的例子有《藤原家传》中的记载：灵龟时代（715~716），藤原武智麻吕受到神託，在越前比古神宫修建了神宫寺。此外还有《日本逸记》中引用《日本后纪》的例子，在天长六年（829）三月十六日的记事中有这样的记载：养老年间（717~723）在若狭修建比古神宫寺。根据第一个例子的记载，神出现在武智麻吕的梦里，并告诉他：“请为我建造一座寺院，以了却我的心



愿。我由于宿业长期成为神，现在要皈依佛道，修行福业，但并没有因缘。我就是来告诉你这一点的。”于是，武智麻吕为神修建了神宫寺。

有人指出，像这样通过佛教拯救困难中的神的形态早在中国就已经出现。出生于安息国的安世高是一位僧人，他在东汉时期曾翻译过佛教经典。《出三藏记集》卷十三中记载的安世高传令人兴趣盎然。安世高前往庐山时，受到湖神的请求，进入一个庙里，湖神对他说：“从前，我在印度与你一道出家修行，但抑制不住自己易怒的脾气，变成神。这样下去，我死后将要堕入地狱，所以我要向你布施绢等物品，请你为我修建一座塔。”然后，湖神现出蛇的身姿，一命呜呼。安世高用其布施为湖神建了一座塔后，湖神转生成为一个少年，出现在安世高的面前。像这样的故事，在《高僧传》等典籍中还有许多。

通过这个传说故事，我们了解到，以佛教的力量拯救在轮回的世界里痛苦不堪的神的思维与日本神宫寺极其相似。换句话说，日本有关神宫寺的想法可能受中国神佛的影响。神宫寺出现于8世纪前半叶，正与《古事记》《日本书纪》的编撰时间相近。如果说道慈等人将前沿的中国佛教的思维带入其中，通过转换形态以适用于日本的状态

况的话，那么，可以说“神佛习合”在其形成过程中也存在相同的情况。

无论对佛教一方来说，还是对神祇信仰者一方来说，这种结构都是为了投其所好。从佛教一方来说，通过将传统的神置于自己的统治之下，佛教可以扩展自己的势力；从神祇信仰者一方来说，通过接受佛教的保护，神祇信仰者可以达到确立自己地位的目的。两者的利害关系相一致，尽管它们是一种上下级的关系，但这种相互之间的关系得以结构化，它们互相认可各自的存在。因此，绝不能认为，本土的信仰为佛教所吸纳之后体无完肤。也就是说，神得以解脱之后并没有成为佛。

## 保护佛教的诸神

第二种形态被称为护法神。这也是佛教中在给印度的神定位时使用的方法。吠陀之后的印度的诸神被定位于佛教的世界观之中，成为保护佛教的神。最具代表性的神就是帝释天和梵天。帝释天是吠陀的雷神因陀罗，他是这个世界的主宰，具有英雄神的性格，在佛教中，他被当作须弥山的最高峰切利天的主人。梵天是将印度的宇宙原理——梵——人格化后出现的神，在佛教中，他被当作色

界的天。释迦牟尼悟道之后，进入涅槃之时，恳请释迦牟尼为民众说教的就是梵天。

这种印度诸神的观念适用于日本。在修建东大寺大佛的时候，九州的宇佐八幡为援助这个伟大的工程来到都城。这个传说就是最早利用上述结构的例子。我们并不清楚宇佐八幡这个人的情况，一般认为，他在北九州地区颇具势力，还有人说他是应神天皇的神灵。与天照大神呈对比的是，宇佐八幡是与佛教的关系十分显著的一位神，正如人们所说的“僧形八幡”那样，在被保存下来的图像或雕刻中，他被描绘成佛教式的模样。此外，他还从朝廷那里接受了“大菩萨”的尊号。后来他成为源氏的守护神，为武士所尊崇。

此时，从佛教一方来看，通过接受本土神的援助，建造佛像时就不会出现来自日本社会的抵触，容易为人们所接受；另外，从神的一方来看，通过借助与中央权力相结合的佛教的力量，神可以拓展自己的势力。由于双方利害关系一致而取得成功。如此一来，神不仅可以游幸（游行），而且还可以随着附体的移动，转移到其他地方。强有力的神受到各地的劝请，扩展他的势力。此外，宇佐八幡与应神天皇的神灵结合并不仅仅是与佛的结合，他还可

能与其他的神相结合。有时人们将它称为“神神习合”。

其他的与佛教相结合的著名的神有稻荷。他本来是与食物和农业相关的神，后来他出现于空海的面前，向空海表示他要守护东寺。稻荷还与通过佛教进入日本的印度神荼枳尼天相结合，使得他与佛教的关系更加密切。

### 被祭祀为神的御灵

第三种形态的典型出现在平安时代初期的御灵信仰<sup>①</sup>中。因政治阴谋而受迫害致死的人的灵魂带来各式各样的灾害，为了镇住这个灵魂，人们将他当作神而加以祭祀。这就是所谓的怨灵。平安时代初期，政治极不稳定，许多人因阴谋、奸计而丧失性命。此后，瘟疫流行等各种厄难不断，于是贞观五年（863），人们在都城的神泉苑祭祀早良亲王等六人，据说这是最早的御灵祭祀。御灵被赋予密教中明王身上所拥有的怒神的性格，为了镇住御灵，人们采用了密教的仪礼。

---

① 所谓御灵信仰是日本人的信仰之一，人们把威胁人生命的天灾人祸视为含冤而死的人的“怨灵”所为，为了镇住这种人的“怨灵”，人们把它当作“御灵”加以祭祀，从而避免“怨灵”作祟，祈求平安、繁盛。

具有御灵神性格的神的典型是天满天神——他是为了祭祀菅原道真（845～903）的灵魂而出现的。菅原道真曾任右大臣，是顶级的文人政治家，昌泰四年（901），他被左迁到大宰府。其死后，由于社会的不稳定及瘟疫、雷击等灾害持续不断，人们认为这是菅原道真的御灵所为，因而人们开始祭祀他的灵魂。这就是北野天满宫。通过祭祀，他的御灵成为守护国家的善神，受到人们广泛的信奉。现在，由于菅原道真生前是一个文人，因而他被当作学问之神而受到考生们的信奉。

著名的祇园社（即现在的八坂神社）也混杂着神道、佛教及阴阳道的信仰，这里祭祀着给人们带来厄难的阴阳道系统的神——牛头天王，目的是为了避开灾祸。祇园祭十分著名，人们举行祇园祭的目的在于祛除夏天暑气所带来的病灾，人们拉着彩车或山形彩车，如同神附在车上，带着神游行。人们心满意足地游行完之后，病灾就会被祛除。

此外，佛教传入后，日本产生了许多新的神，尤其是修验道的发展赋予新神的诞生以巨大的动力。例如，据说藏王权现就是役行者在吉野金峰山获得感悟之后而产生的神。他延续了明王的系统，呈愤怒状，一只脚抬起，给人以跃动感。

## 本地垂迹

第四种形态被称为本地垂迹。“本”和“迹”的概念早在中国的六朝时代就已经出现，在日本，尤其是在天台教学的影响下广泛传播。在天台，《法华经》成为最重要的经典，受到人们的重视。它可以分为前后两部分，前半部分叫迹门，后半部分叫本门。人们认为，在印度出生、80岁时去世的历史上的佛陀只是假借了本门中讲述的永远的佛陀的形象（迹），并被运用在佛与日本神的关系方面，日本人认为，佛是本来的形象，即本地；神是佛假借的形象，即垂迹。平安时代末期，每个具体的神的本地被规定了下来，如日吉的本地是释迦牟尼，伊势的本地是大日等。当然，仅仅依靠天台的学说对此是无法加以说明的，密教的思维——比如说，佛是借用了明王形象的“教令轮身”的思维——应该也渗入了其中。

此外，在中国，很久之前“老子化胡”说就已经出现。这个说法认为，老子为了教化印度人，前往印度，化身为释迦牟尼。这是为了对抗佛教，中国人提出的说法。与此相反，佛教方面也出现了这样的说法，即佛陀为了教化中国人，派遣了三个菩萨前往中国，化身为孔子、颜回

(孔子的大弟子)和老子。在日本的本地垂迹形成的过程中，上述说法的影响非常大。

## 诸神的自觉

如上所述，“神佛习合”以各式各样的形态发展起来。基本上来说，无论哪个形态都是在这样一种形式下发展起来的，即佛教一方从理论上加以引导，并将日本的神纳入其统治之下。但是，日本的神并没有因此受到佛教的毁灭。神位于佛的统治之下，尽管发生了变化，却没有完全与佛混合，形成一体。在“神佛习合”的时代，正如伊势和宫中的仪式那样，从所谓的神佛隔离中，我们可以看到人们有意识地排除佛教因素。由是，神祇信仰一方面与佛教进行交流，同时又逐渐地意识到自身的独特性，很快它就适应日本环境的宗教形态，开始提出自己的主张。这就是中世的神道。

### 三 复合信仰的发展

#### 1. 佛教思想的基础

##### 佛教的文化与教学

作为中国文化的综合性产物，佛教于7~8世纪被积极地引进到日本。佛教不仅仅作为一种宗教，而且还作为涵盖了所有领域的文化——从医学、水利等科学技术到音乐等娱乐方面，诸如壮丽的寺院极尽最先进的建筑、工艺之精粹等——被接受。这些古代佛教文化在8世纪中叶的圣武天皇时代达到顶峰。圣武天皇表明自己是“三宝之奴”，他修建国分寺、国分尼寺，并于天平胜宝四年（752）极尽天下之财富，建造了东大寺的卢舍那佛，为佛像举行开光供养仪式。然而，此时律令制已开



始走下坡路，大佛的建造工作是在民间佛教的指导者行基(668~749)的帮助下完成的。

在这个时代，从真正意义上对佛教进行研究的是南都六宗(俱舍、成实、律、三论、法相、华严)，这是一个有组织的活动。研究的前提条件是必须引进经典。在这方面道昭、道慈、玄昉、鉴真等入唐僧或渡日僧的努力功不可没。唐开元十八年(730)，僧人通过《开元释教录》对大藏经进行了整理，玄昉则将刚刚整理好的大藏经带回日本，时为天平七年(735)。由于当时尚没有印刷技术，僧人们不得不抄写经文。国家在东大寺设置写经所，大规模的写经工作作为国家的项目得以进行。其中最著名的是根据光明皇后的发愿而抄写的经文——5月1日经(天平十二年，即740年)。由此日本进入真正的佛教研究阶段。由日本人著述的真正的注释书于奈良时代后半叶开始出现，三论宗的智光、法相宗的善珠等人十分著名。在三论和法相之间曾引发论争，后来这一论争为最澄的天台与法相的论争所继承。

## 日本佛教基础的确立

奈良时代结束时期教学繁盛，在此基础上，最澄、空

海的新思想得以形成。近年来，关于最澄和空海思想的新评价之风兴起，尽管如此，但我以为它们在日本宗教史上仍未得到确切的定位。不过，实际上日本佛教思想于最澄、空海生活的平安时代初期就基本上已经成形，包括镰仓佛教在内，此后的发展可以说是在这个基础上的应用性发展。

那么，这个时代成为日本佛教基础的思想究竟是如何形成的呢？从教理上说，最澄确立的一乘思想的影响最大，从戒律方面说，最澄提倡的大乘戒的思想成为根本，在这个基础上再加上空海提倡的密教的“即身成佛”的思想等。这就形成了所谓日本佛教“古层”的基础，不仅仅是佛教，它还极大地影响到此后宗教的发展。

从与国家的关系方面来说，正如南都六宗那样，最澄的天台宗和空海的真言宗并非国家支持的国家佛教。它们虽然标榜着护卫国家，但在国家统治的状态下，它们集聚了能够自立的力量。他们之所以在离开都城的地方，如在比叡山、高野山建立大本营，就是出于自立的原因。由此，此前的教学和修行都是分别进行的，而他们却能够将两者有机地结合在一起。

## 与最澄的两次论争

最澄（767～822）出生于近江，后拜近江国分寺行表为师，出家为僧，在东大寺受戒之后，立刻隐居比叡山，修行十二年。延历二十三年（804），他与遣唐使一道前往唐朝，主要在中国南方的天台山学习，一年之后回国。他接受桓武天皇的援助。自延历二十五年（806）起，与其他宗派一样，其宗派的正式出家者（年分度者）得到认可。此后，他与空海交往，后又断绝往来。晚年，他致力于与南都之间的两次论争。一次论争是以法相宗的德一为对手的关于一乘、三乘的论争，另外一次论争是以南都整个宗派为对手的论争。

所谓的一乘、三乘论争是指法相宗与天台宗之间的论争。法相宗站在三乘说的立场上指出，因修行者分声闻、缘觉、菩萨三个种类（三乘），其在悟道方面也有所不同；与此相对应，天台宗则站在一乘说（一乘思想）的立场上，认为所有的人都一视同仁地能够成佛。可以认为，这种一乘说与悉有佛性说——即所有的人都有佛性——的意思是一样的。此后，一乘说、悉有佛性说就成为日本佛教的主流。本觉思想（见后）就不用说了，镰

仓时期的禅、净土教以及日莲系统的思想等都是在这个基础上形成的。

另外一个是关于大乘戒与戒坛之间的论争。本来，自印度佛教之后，大乘佛教也遵循部派佛教的戒律，其本身并不具备独自の戒律。诚然，大乘戒（梵网戒）虽然存在——这是依据《梵网经》而形成的，但它不仅仅针对出家者，而且对在家居士来说也是通用的，这意味着他们对大乘精神的获得。也就是说，它并非针对出家者制定的戒律。奈良时代来到日本的鉴真带来了出家者的戒律（具足戒），但与此同时，他在大佛面前还对像圣武天皇那样的在家居士传授梵网戒。

最澄曾试图以梵网戒取代此前的具足戒，用于出家者的受戒。这种做法的背后是有其具体的原因的：在此之前，受戒必须在三戒坛（东大寺、下野药师寺、筑紫观世音寺）中的任何一个地方进行，因此，年轻僧侣们从比叡山前往东大寺受戒，但由于比叡山的修行十分严格，因而他们再也不回比叡山了。另外，更为重要的原因在于他提倡纯粹的大乘主义：即如果是大乘佛教的话，就必须按照大乘佛教独有的戒律进行受戒。最澄圆寂之后，比叡山的大乘戒坛得到朝廷的认可，此后，镰仓时代从比叡

山衍生出的禅、净土、日莲等各个宗派也都开始按照梵网戒进行受戒。这种按照大乘戒进行受戒的方式是日本独有的，它规范了日本独特的佛教教团的存在形式，与亚洲其他地区的佛教相区别。此时，由于梵网戒本来就在出家者和在家者之间通用，因此，这种做法模糊了在家和出家的区别，又与自奈良时代以来的私度僧（私自出家的人）和沙弥（没有正式受戒的出家者）的传统相结合，招致戒律的松弛。

## 密教的集大成者——空海

虽然最澄也试图将密教引进日本，但他做得并不彻底。在这之后，当我们思考日本佛教时，密教成为最重要因素之一。起初在宫中举行的后七日御修法是密教的典型做法，它是由空海首倡的，主要是作为镇卫国家的仪式。但不久随着摄关政治的发展，贵族开始利用其实现个人欲望，如祈祷顺产、降伏怨敌等。此外，密教的思维与咒术相结合，普及到民众之中，成为本土宗教趋于完善时理论上和仪式上的基础。

真正将密教引入日本的是空海（774～835）。空海出生于四国的赞岐，一时曾置身于大学，还著述了《三教

指归》一书——这是他尝试着对儒佛道三教进行对比的著作，但除此之外，我们对空海的其他方面的事迹一概不知。似乎他作为私度僧曾在四国的深山中修行过。后来，突然他被提拔为遣唐僧人，与最澄一道于延历二十三年（804）随遣唐使前往唐朝。与留在中国南方的最澄不同，空海北上长安，从青龙寺的惠果那里接受最新的密教知识的传授，大同元年（806）回国。回到日本后，他以高雄山为大本营，向最澄等人传授密教的灌顶等知识，这些活动使得他名声大噪，获赐高野山，晚年的时候，他还在都城获得东寺的赠赐，此外，他在宫中设立真言院，进行修法活动，这使得他的势力不断扩大。

空海密教的特点在于，他建立起胎藏（界）和金刚界两部（两界），并使其系统化。胎藏（界）以《大日经》为基础，呈现出女性的原理或理（真理）；金刚界则以《金刚顶经》为基础，呈现出男性的原理或智慧。在这两大原理之下，曼荼罗将所有的佛及教外的诸神加以排列，显示出宇宙的秩序。两部的思想与中国传统的《易》的阴阳二元论相通，应用范围非常广泛。两部思维在佛教将修验道、两部神道等日本本土的宗教加以系统化时得到利用。

密教实践思想的核心是“即身成佛”的思想。其原理是空海的《即身成佛义》（也有人怀疑这并非空海之作），在这部著作中，空海提出贯穿万物的“六大”——地、水、火、风、空、识——原理，认为它们是佛的根源，同时又是我的根源。因此，从根本上说，我与佛是同一的。这个原理的实现是以曼荼罗的象征为出发点的，它将佛的身体、语言、心的三种活动（三大）与我的三种活动合并在一起。由此，他提出：在现世，我是可以立刻成佛的。

“即身成佛”的思想不仅仅是真言宗的主张，最澄也从天台宗的立场对此加以提倡。最澄以《法华经》信仰为基础，认为人经由《法华经》很容易成佛。佛教的最普通的思维是，在悟道方面，现世很不完善，必须经过多次转生、持续修行才行。对此，最澄认为现世的人可以即刻成佛，这种“即身成佛”的思想是划时代的，它使得悟道进入人们的日常生活。正如我在后文叙述的那样，这与将日常的现实看作悟道的世界的本觉思想相连。此外，佛教葬礼的思维——即生者通过举行仪式来让死者成佛的想法——也向成佛的鄙俗化方向发展，这个鄙俗化是由“即身成佛”的思想引起的。

最澄、空海之后，天台宗的密教（天台宗的密教称之为台密）获得空前的发展，当然真言宗的密教（因其将中心置于东寺，故被称为东密）就更不必说了。其发展经由圆仁、圆珍，到安然（841~?）那里达到顶峰。安然认为，世上一切都统一于“一”，如一佛、一时、一处、一教等，将密教的绝对性提升到极端。当时刚好是摄关政治开始的时期，时代正向以巨大的庄园为基础的贵族时代转移，以空海等人为代表的汉诗创作等方面的唐风文化被国风文化所取代，这也正是国风文化兴起的时期。高野山、比叡山一时间陷入沉寂状态，到10世纪中叶才走向复兴，开始迎接新的时代。

## 《灵异记》中的天皇与佛教

平安时代初期，药师寺的僧人景戒撰写的《日本灵异记》栩栩如生地描写这个时期的佛教徒——如私度僧、沙弥、优婆塞（在家的信徒）等——的形象。景戒本人有妻子儿女，过着在家人的生活。他认为最理想的时代是圣武天皇的时代，将巨大的热情投入到描写天皇与佛教的关系当中。《灵异记》上卷开头就描写了雄略天皇的家臣小子部栖轻捉雷电的故事。栖轻这样训斥雷电：“虽为雷



神，却不知何故不听天皇之请。”就在雷电落地的时候，一举捉住了它。也就是说，这个故事本身证明了天皇的神威。

说起天皇与佛教的关系，毫无疑问，圣德太子是要浓墨重彩地加以描述的。《灵异记》上卷第四则故事就讲述了著名的片冈山的传说。它讲述了太子在片冈山遇见一个倒地不起的人，这个人其实是位圣人。这个故事也出现在《日本书纪》里，在太子传说中最为人们所熟悉。但是，令人更加感兴趣的是第五则故事，在这个故事里，圣武天皇是圣德太子的转生，而行基则是文殊菩萨的转世。圣武天皇被当作与圣德太子并驾齐驱的人物，与此同时，行基的神圣性得以强调。可以说，太子与天皇的关系以及神圣性被划分为圣武和行基两部分。

在这个故事中，行基被当作与圣德太子相等的人物，而该作品中卷的第三十则故事则讲述了行基的神秘力量。人们聚集在行基周围、听其说法，有一个女子带着一个孩子，这个孩子哭喊着，根本不听行基的说法。行基让这个女子把孩子扔到深渊里。孩子漂浮在水面上，后悔地叫道：“再过三年的话，我就可以吃掉你的，但是……”行基向这个女子解释道：前世你借了人家的钱没有归还，所

以债主投生为你的孩子，缠住你。像这样，行基具有看破人的前世的力量。

天皇与佛教的关系在《灵异记》下卷最后的第三十九则故事中也能够看到。在这个故事里，出现了两位高僧——善珠和寂仙。通过各自的智慧和德行，善珠转生为桓武天皇的第十一皇太子——大德亲王；寂仙则作为桓武天皇的第二个皇太子——神野亲王——诞生，后来成为嵯峨天皇。据说，这个故事背后隐含着十善帝王的观念。也就是说，在前世实现十善（与身、口、意相关的十种善）的人会转生为帝王。因此，天皇的前世是极善的修行者，从原理上来说，这是理所应当的。在佛教的发展过程中，天皇也成为一个遵从佛教理法之人。

## 《灵异记》中的神与佛

在天皇与佛教发生联系的同时，神与佛的关系也发生了变化。葛城的一言主之神为人们所熟知，他是令人恐怖的山神，一句话就能够判断吉凶。他身上还具备一种力量，这让天皇也深怀敬意。但是，在《灵异记》中，一言主之神却完全失去了这个力量，取而代之获得力量的是役小角（役优婆塞）。《灵异记》上卷第二十八则故事讲

述道：役优婆塞深信佛法，掌握孔雀明王的咒法，并能够驱使鬼神。于是，一言主之神便向天皇进谗言道：“役优婆塞图谋推翻天皇。”因此，天皇想抓住役小角。最终，天皇以优婆塞的母亲为人质，捉住役小角，将他流放到伊豆。据说，役小角白天在伊豆，晚上在富士山修行。三年后，他被赦免，后来成为仙人飞天而去。

一言主之神曾经拥有超越天皇的威力，并引以为豪，但在掌握了新的咒术之力的役优婆塞面前，他手足无措，最终陷入向天皇进谗言的地步。取代一言主之神获得力量的役优婆塞虽说掌握的是佛教知识，但实际上他掌握的是山岳信仰与道教因素融合在一起的强大的咒术之力，是能够与天皇针锋相对的新的力量。役优婆塞后来成为修验道的鼻祖。这也是《日本灵异记》中佛教的实际状况。

佛教虽然显示出具有超越诸神的威力，但它并不具有艰深的理论和深刻的思索。我们甚至可以说，佛教是在本土诸神世界的周边领域，通过获得超越诸神的力量而开始发挥作用的。最澄和空海也是通过获取诸如比叡山和高野山这样的山岳修行的场所，重新建构山岳佛教之后，才具备力量的。它向我们显示出日本佛教走向本土化的方向。

## 2. 诸信仰的多重结构

### 摄关时期的信仰

平安时代初期，以桓武天皇执政时代为中心，律令制得以重新建构，但这个建构并不成功。9世纪后半叶，历史进入以庄园制为基础的摄关政治时代。在此期间，在宗教方面，以国家为中心的祭祀体制也开始崩溃。皇室举行的仪式与其说是国家性质的祭祀，毋宁说成为天皇个人的祭祀，性质发生了变化，而且以贵族个人和家庭为中心的祈祷活动开始频繁起来。与此相对应，密教得到极大的发展。密教分为研究教理的教相和由各式各样的修法组成的事相两部分，教相在安然之前基本上已经形成，此后，事相的发展却很复杂。东密分为以圣宝为首的小野流和以益信为首的广泽流，它们的下面还分出更多的小流派。台密则有源于最澄的根本大师流、源于圆仁的慈觉大师流和源于圆珍的智证大师流，慈觉大师流再细分为小的流派，据说，台密总共有十三派。

进入平安时代中期，除了以密教为中心的佛教外，以

伊势、岩清水、贺茂等二十二社为中心的神祇信仰以及阴阳道、山岳信仰十分兴盛，多种多样的信仰呈复合状态展现在人们眼前。阴阳道本来是以中国的五行学说为基础的，受道教的影响很大。律令时代还出现了阴阳寮，这是一个司掌天文和历书的机构。也就是说，阴阳道是自平安时代中期，即10世纪之后形成的。阴阳道的职位由贺茂家族及安倍家族世袭，此时还出现了像安倍晴明这样的传说中的阴阳师。“物忌<sup>①</sup>”和“方违<sup>②</sup>”的思维随着污秽观念的扩大而进入贵族的日常生活之中。这个时期，污秽是受到严格惩戒的，它被纳入佛教的信仰。死亡和血尤其受到严格的惩戒，其结果是助长了对女性的歧视。

## 新的仪礼的形成

阴阳道与神祇信仰、佛教，尤其是与密教关系非常密切，由此产生出此前未曾有过的新的仪式。特别是在密教方面，宿曜道十分兴盛。宿曜道源于印度密教和中国的占

---

① 所谓“物忌”指在某个时间内，为避免晦气、不吉利而约束自己日常的行为，如不食荤、不用火等。

② 所谓“方违”指在做某些事的时候，如外出、回家、发动战争等，对要去的方向进行占卜，一旦出现凶兆，则避开前往那个方向。

星术，它通过九曜——七曜（日、月和五个行星）加上罗睺、计都二星——的运行等来占卜运势。与此相关联，星宿信仰开始兴盛起来，尤其是本命星——根据生年与北斗七星中的一颗相对应的星——受到人们的重视。

为了应对在激烈的权力斗争和复杂的人际关系中怨灵、妖怪飞扬跋扈的问题，贵族社会里盛行各式各样的咒术。尤其是在生病、生孩子等人生大事发生时，贵族们会举行各式各样的保佑、祈祷的仪式。诅咒宿敌的“六字河临法”也是在阴阳道的影响下发展起来的。

在这个时期，山岳信仰得到更大的发展，成为修验道的原型。本土的山岳信仰在奈良时代就已经被纳入佛教，正如我在前面所说的那样，空海和最澄与此关系非常紧密。山岳修行作为掌握密教咒术的形式之一，随着密教的兴盛更加流行起来。特别是纪伊半岛的险峻山峰地带成为山岳修行时重要的圣地，修行者们聚集在连接吉野和熊野的大峰山山脉之间。进入中世之后，山岳修行向系统化的修验道方向发展，成为天台宗系统的本山派和真言宗系统的当山派中的一个体系。随着严格的山岳修行的发展，以贵族为首的人们开始不断地在灵验的圣地间巡礼，其中巡礼最为兴盛的地方是熊野。院政时期，以法皇、太上皇为

首，贵族们接二连三地前往熊野。此外，西国三十三所的观音巡礼——其中那智的青岸渡寺是最大的“礼所<sup>①</sup>”——也始于院政时期。关于这一点，我将在第五章中加以叙述。

一时间走向衰退的高野山和比叡山也在平安时代中期得以复兴，高野山的复兴伴随着弘法大师信仰的发展。特别是由于弘法大师（空海）达到“即身成佛”的境地，因此他的生命不会结束，他在高野山进入禅定，等待未来的弥勒菩萨的出现。这个信仰为高野山成为圣地发挥了巨大的力量。

## 诸信仰的分工与秩序

上述这些信仰似乎杂乱无章，但并非毫无秩序，人们认为，在某种程度上它们是各有分工的，就如当今的信仰一般。也就是说，佛教信仰独占了与死亡相关的仪礼，相应的，在现世利益方面，佛教、神祇信仰、阴阳道并行不悖。在现世利益中，在子孙繁衍、出人头地等积极的行为方面，人们向神祇求祈；在消灾祛病等消极的行动方面，

---

① 拜请或敬奉护身符的地方。

人们则利用阴阳道；而佛教则与两者都相关。然，佛教、神祇信仰、阴阳道等尽管各有分工，但它们之间的关系十分紧密，有时很难将它们划分得一清二楚。

这些不同信仰的根基是建立在某种愿望之上的，如平安愉快地度过现世以及由此衍生出来的在来世的净土也能够享受生活等愿望，正如“现世安稳，后生善处”所说的那样。净土教的基础是由源信的《往生要集》构筑起来的，从平安时代中期到院政时期，净土教十分盛行。当我们探讨它的情况时，一定要将它置于整个信仰的框架中加以审视。在往生于阿弥陀佛的极乐净土的信仰出现的同时，弥勒信仰也广泛地传播开来。在弥勒信仰中，与上生信仰——祈愿往生于弥勒菩萨生活的兜率天——出现的同时，下生信仰——在 56 亿 7000 万年之后，弥勒菩萨在这个世界里降生并成佛——也兴盛起来。有时人们也具有这样一种强烈的愿望：首先往生于极乐净土世界，然后在弥勒下生的时候，再次回到现世。以高野山为首，灵山本身被当作现世的净土世界，大量的信徒聚集在那里。

## 末法的到来

末法思想也是在这个过程中形成并发展起来的。所谓



末法，是一种下降史观，即释迦牟尼入灭后，佛法逐渐衰败，人们将这种衰败的景象分为正法、像法和末法三个时段（三时）。正法具备教（教理）、行（修行）、证（悟道）三个因素，像法只有教和行，而末法则只剩下教，其余的行和证都不复存在。关于三时分别持续了多长的时间，说法不一。在日本，像法千年、末法万年的说法广泛流行。此时，因对释迦牟尼涅槃时间的看法不同，人们在时间的计算方面也会发生变化。但由于释迦于周穆王五十三年（前949）入灭的说法广泛通行，因而由此计算，末法来临的时间是永承七年（1052）。

末法的到来，使贵族产生巨大的不安情绪，但佛法并没有因此而走向衰败。相反，大寺院为了夸耀自己存在的意义，大肆宣扬末法思想。在这种因为末法到来，人们必须相信符合这个时代的佛法才能够获得救济的逻辑指导下，为了强化信仰，让人们投身佛教，末法说得以利用。据说，最澄曾撰述《末法灯明记》一书，人们认为，这部书可能就是在院政时期撰写出来的（也有人认为它并非由最澄撰写）。在这部书中，作者提倡，在末法世界，即便是不遵从戒律、只有无戒之名的比丘也必须受到尊重。其意图很明显，即作者在巧妙地利用末法思想的同

时，想让人们认可当时佛教界存在的实际状况。

与末法思想紧密相关的有“边土说”。这是将日本定位于“边土”——距离释迦牟尼出生的天竺（印度）非常遥远——的世界观。所谓末法的边土，是指与救济——这个救济也与佛教相距甚远——几乎无缘的地方。为了救济生活在这个地方的众生，佛起大慈大悲之心，行各种各样的方便，其中最典型的就是本地垂迹思想。由于在末法的边土佛无法现出真身来救济众生，因此有必要作为日本的神来垂迹（现身）。此时，《悲华经》中的“我灭度后，于末法中，现大明神，广度众生”的语句常常被人们引用，但实际上《悲华经》中并没有这段话。然而，这句话明确地表明了本地垂迹的原理。由此，日本出现了如果不是神的话，即不可得到救济的思想，由于这种思想的存在，所以日本是神国的“神国说”其实并不一定指日本的优越性。但这种情况很快就发生逆转，“神国说”具有日本是由神守护的特殊的国家的含义。



## Ⅱ 神佛论的发展〔中世〕



## 四 镰仓佛教的世界

### 1. 作为实践思想的佛教

#### 显密佛教与本觉思想

人们一直认为，在日本佛教史上，甚至是在日本宗教史上，镰仓佛教的时代是最辉煌的时代。说得绝对一些，其中镰仓新佛教在日本宗教史上可以说是唯一得到高度评价的宗教，这种说法一点也不过分。在这种偏爱镰仓新佛教的光环下，宗教史上的其他宗教几乎都失去了光泽。镰仓新佛教之前的日本宗教都是为了镰仓新佛教的产生做准备的，而镰仓新佛教之后的宗教只是一味地踏上衰败之路。这种以镰仓新佛教为中心的佛教观进入明治时代之后才开始出现，它是一种极为近代化的观念。换句话说，它

可以说是在近代“发现”“古层”的佛教版。

近年来，这种偏好受到批判，人们开始将目光投向镰仓时代之外的宗教，而且人们认为，即便是在镰仓时代，也不仅仅只有新佛教，旧佛教以及“神佛习合”的重要性也为人们所论述。信仰被称为显密佛教的天台宗、真言宗的大寺院，在中世拥有广阔的庄园，在强大经济实力的背景下，其政治影响力也十分巨大。与此相对应，所谓的新佛教在进入室町时代之后，才开始在社会上拥有巨大的力量。

最近几年来，人们特别关注的是作为显密佛教思想的本觉思想。这是一种肯定现实本身的思想，被认为是日本化的佛教思想。“本觉”这个词出自《大乘起信论》（据说它是由真谛翻译的，但很有可能是中国人于5~6世纪时编撰的），但我们很难从印度追溯到它的源头，人们认为，这个词是在中国产生的。“本觉”是迷茫的众生所具有的悟道的观念，同时又是悟道的目的。与此相反，不自觉的迷茫状态被称为“不觉”，从“不觉”向“本觉”发展被称为“始觉”。

由此，实际上“本觉”是一种内在的原理，也是悟道的目的，它并非对现实本身的肯定。然而，当这个

“本觉”被认为已经实现了的时候，现实本身就会被当作终极真理的实现。这样一来，人们就没有必要进行修行而走向悟道之路。从当时到现在，本觉思想之所以常常受到人们的批判，就是因为其陷入了无须修行论之中。然而，也正由于此，它十分符合重视自然本身的中世日本的文化，因而造成广泛的影响。

本觉思想作为天台宗的核心思想发展起来，因此，人们将范围限定在天台宗之内，称其为天台本觉思想。起初，天台本觉思想是以口传的形式，由师傅传给弟子，此即人们所说的“口传法门”。正由于此，其文献的形成等许多情况都不为人所知。此外，不仅仅局限于天台宗，从院政时期到镰仓时代，在当时的佛教界可以看到许多相近的思想，可以说，它是一个极其广泛的时代思潮。比如，在本地垂迹思想中，较之于遥远的本地佛，在末法边土的日本，神降临现实世界，以救济身边的众生，这种神开始受到人们的重视，很快就引起神佛关系的逆转。这种倾向与重视现实的本觉思想并非没有关联。

但是，能否单纯地用“日本特色”的说法将其普适化，对此我们需要慎重地加以思考。诚然，我们可以认为这种思想作为“古层”已经定型，但我们需要注意的是



是，在中国的禅宗中，相类似的无须修行论已经出现。当我们使用所谓的“日本特色”“日本化”的说法的时候，要冒极大的风险。弄不好，本觉思想也会被当作新“发现”的“古层”，难逃被言过其实地理想化的命运。

## “圣僧”与佛教改革

院政时期的佛教，在复合信仰方面达到顶峰，同时，仪礼也达到集大成的水平。然而，这种状况却过于繁杂，反而不利于应用，因此，更加单纯、实践性的佛教开始出现。我们可以将此看作镰仓佛教的特征。这或许是因为普通民众的生活质量在某种程度上得以提高，商业活动等更加频繁，所以对宗教的需求增多。总体上讲，镰仓时代的佛教十分活跃，让人耳目一新。正由于此，我们与其将这个时期划分为新佛教与旧佛教、显密佛教与异端佛教等，不如从总体上将这个时代看作改革的时机走向成熟、人们不断尝试着进行各式各样的新的实践的时代，这种看法应该是恰当的。这时，由于向传统教团回归的倾向加强，因此出现了在传统教团内部进行改革的倾向，同时，也出现了超越传统教团范围进行改革的倾向。这之间的差异并非能够用新佛教与旧佛教的二元对立的形式加以区分。

支撑镰仓时代佛教改革的是新形式的佛教信徒们的活动，他们大约自院政时期出现，被人们称为“圣僧”。所谓“圣僧”是指从事自由修行和传教的僧人，他们以远离本寺的寺院——“别所”——为活动的根据地，以“别所”为中心，不为传统所束缚，敬仰平安时代的空也（903~972），由此，我们可以看出其改革初期的形态。最近，人们将镰仓时代的新佛教称为“遁世僧”的佛教。大体上来说，“遁世僧”是包括“圣僧”等人在内的民间僧人，他们与得到国家的认可、拿报酬的“官僧”不同。这种自由活动的僧人的增多，使得镰仓时代的佛教更加活跃。

## 法然教团的过激性

引起镰仓佛教兴起的“事件”是法然教团的活动。法然本人自始至终都以天台黑谷的“别所”为中心从事宗教活动，从这一点来说，他继承了“圣僧”的佛教传统。从其出入贵族之家进行说教的方面来看，其具有强烈的“圣僧”的性格。在法然手下，不仅聚集了天台宗的“圣僧”，而且也聚集了真言宗以及南部各个宗派的“圣僧”。法然的教团具有很强的“圣僧”集合体的特征。

法然（1133～1212）的主要著述有《选择本愿念佛集》等。在这部书中，他提出，只有通过口头传唱的“称名念佛”才是阿弥陀佛的本愿加以选择的方式，观想佛的“观念念佛”以及除念佛之外的各种形式的往生都是很难实现的。这种观点十分明快，它超越了此前净土教所具有的复杂仪礼的一面及其教义上的软弱性，作为一种实践思想具有强大的活力。但是，人们也指出其过于偏离佛教常识。

此外，《选择本愿念佛集》中提出无论富贵贫贱、智慧愚痴、多闻少见、持戒破戒，阿弥陀佛都一视同仁地给予救济。这种看法赢得多数人的共鸣，以“圣僧”为首，许多信徒都聚集到法然的门下。因此，与此前“圣僧”的教团相比，法然教团的规模格外庞大，其中一些人甚至还从事过激的活动。尤其是无论破戒与否，只要念佛就能够获得救济的思想使得某些人提出“造恶无碍”——任何作恶多端的行为都无妨——的想法。这种过激的活动招致传统佛教各个宗派的反对，很快便成为社会性问题，在元久三年（1206）至建永二年（1207）间遭到镇压。此时，安乐等两名僧人被判死罪，法然和亲鸾等人被处流放。

法然死后，其教团以西山义的证空、多念义的隆宽等人为中心得以维持，但由于受到镇压，失去活力，而以九州为根据地的镇西义<sup>①</sup>的弁长等人领导的宗派势力逐渐增强。亲鸾（1173～1262）的教团扎根于关东，但最初的规模非常小。亲鸾本人在关东传教之后，晚年回到京都。在其主要的著述《教行信证》等书中，亲鸾更进一步地发展了以法然的“称名念佛”为中心的净土思想，完成了以“信”为中心的体系。从室町时代后期开始，亲鸾的流派作为净土真宗得到发展。

法然的活动不仅仅最直接地影响到法然的门下，而且还给予当时整个佛教界以巨大的影响。“称名念佛”的方式几乎为所有的宗派所采用，而且为了对抗念佛，人们开发出各式各样的实践方法。从思想的角度来看，法然的净土教因其脱离传统的佛教而招致批判，但通过批判法然，各种思想又有了新的发展。

## 法然的批判者

在法然的批判者当中，贞庆、明惠、日莲等人十分著

---

① 镇西义为净土宗的一个流派。

名。人们认为，传统各个宗派一致批判法然的《兴福寺奏状》的执笔者是贞庆（1155～1213）。贞庆在兴福寺学习法相学之后，隐居笠置寺。从这一点来说，他与法然一样，是一位“遁世僧”。他在成为法相唯识学发展的新旗手的同时，广泛普及弥勒信仰，在当时的佛教界名声颇大。《兴福寺奏状》对法然教团的念佛者们普及“造恶无碍”邪教教义、破坏秩序等行为进行了批判，要求太上皇、法皇等有权势的人停止念佛。

明惠（1173～1232）站在华严宗的立场上，不满足于以东大寺为中心的教学活动，在故乡纪伊等地从事学习和修行工作，他以京都的梅尾高山寺为根据地，构建了具有自己独特风格的教团。起初他十分敬重法然，但他阅读了法然圆寂后出版的《选择本愿念佛集》后，对法然远离佛教本来的立场感到十分惊诧，写出《摧邪论》，对法然严加批判。《摧邪论》主要对《选择本愿念佛集》中的两个方面进行了批判。第一，他批判了法然否定菩提心；第二，他批判了法然贬低站在自力修行立场上的圣道门教义。尤其对第一点，他用诸多的笔墨进行了分析。所谓菩提心，即追求悟道之心。明惠认为这是佛教实践中最为根本的思想，因此，他认为，即便失去菩提心、只要念佛即

可的法然的想法违背了佛教的根本教义，这是邪教教义。明惠在批判法然的同时，又受到法然的巨大影响，他提出礼拜菩提心的三时三宝礼、观察佛之光明的佛光观，甚至提出光明真言等，开拓了各种实践方法。

日莲（1222～1282）是天台宗出身，应该说他是《法华经》绝对主义的提倡者。因此，他对轻视《法华经》、宣传净土念佛的法然及其继承者给予了严厉的批判。他的《立正安国论》就是从这个立场出发，将当时社会不稳定的原因归结为念佛流行的结果，要求幕府停止念佛。但是，日莲的“唱题”（口诵《法华经》的题目）实践却是受到“口称念佛”的影响的。在幕府的几度镇压以及其他宗派的诽谤声中，日莲写出《开目抄》《观心本尊抄》等著作，从《法华经》中提倡的尊崇久远的释迦佛的信仰出发，在普及教义的过程中发现了菩萨的实践作用。

## 新浪潮：律宗和禅

如上所述，法然的影响波及其拥护者和反对者双方。然而，即便没有法然的直接影响，当时佛教界的新浪潮也会以各式各样的形式向前发展。这其中戒律的问题成为很大的焦点。正如法然一派提倡“造恶无碍”那样，当时

还出现了否定戒律的倾向，公然娶妻生子的亲鸾也属于这一派。但从另一方面来说，正是由于当时的时代状况如此，因而有人强烈主张复兴佛教应从复兴戒律开始，可以说镰仓时代正是一个复兴戒律的时代。在复兴戒律的过程中，发挥巨大作用的是叡尊（1201～1290）。叡尊对当时戒律的衰败感到十分忧虑，与觉盛等人进行“自势受戒”（当没有授戒的师傅时，自己在佛前发誓受戒），他以西大寺为根据地推行戒律的复兴。叡尊不仅仅提倡严守戒律，而且还积极从事社会活动，如救济穷人等，在社会上影响极大。其弟子忍性（1217～1303）也十分活跃，得以再次复兴的律宗在关东等地区也广泛传播开来。

与净土念佛一道成为镰仓时代具有代表性的新佛教的还有禅。12世纪末，能忍建立达磨宗，将禅广泛地传播开来，但能忍的禅只是依据自己的修炼形成的，他没有正式接受过师傅的传授。其行为中颇有“造恶无碍”之处，因此，他的禅被当作邪教教义受到镇压。天台宗的荣西（1141～1215）作为台密的继承人驰名于世，他曾两次前往中国学习传播临济宗黄龙派的禅。他十分厌恶人们将他的禅与达磨宗混为一谈，从而严守戒律，撰写了《兴禅护国论》一书。

继承达磨宗一派的是道元（1200～1253）。曾经在比叡山学习的他前往中国，学习如净之法，回国后，他在深草的兴圣寺传教，后来前往越前的永平寺。道元否定作为修行结果的悟道（证）的看法，主张“修证一等”——修行本身就是悟道。在《正法眼藏》中，他第一次用日语论述禅。现在，道元被评价为日本颇具代表性的佛教哲学家，但在当时，道元一派却是极小的流派，影响也不大。镰仓时代后期，直到莹山绍瑾将密教大量引入其中，这个流派才开始获得较大的势力。

较之于荣西，镰仓时代在禅的普及方面发挥巨大作用的是圆尔（1202～1280）。圆尔曾前往中国学习无准师范之法，但他采取的是兼修禅——即将密教及天台的教学等引入其中——的态度，以东福寺为中心，影响较大。此后，自宋代末期至元代初期，以兰溪道隆（1213～1278）为首，中国的禅僧不断来到日本，由于受到镰仓幕府的庇护，禅逐渐在日本立稳脚跟。南北朝时期，梦窗疎石出现，在政治上发挥了巨大的作用。此后，进入室町时代，以五山为中心的临济宗的禅在幕府的庇护下兴盛起来，在接受中国文化以及在外交等方面发挥出巨大的能量。



## 脱离传统的能量

如上所述，镰仓时代的佛教以实践思想为中心取得巨大的发展。过度评价镰仓佛教要冒很大的风险，但是，在这个时代的确出现了优秀的佛教思想家，而且后来势力非常强大的宗派的基础也是在这个时代奠定的，这是事实。然而，值得注意的是，他们宣扬的佛教并非原封不动地继承了传统的佛教，无视戒律的倾向十分明显，从思想的角度来看，这与本觉思想有一定的联系。此外，试图复兴戒律的律宗积极地参与到脱离传统佛教戒律的社会活动当中。我们必须注意，这种脱离传统佛教的行为，反而促使佛教向民众渗透，并成为扎根于民众之中的一种能量。

## 2. 王法与佛法

### 天皇即位与“外法”

人们认为，镰仓时代是佛教势力最为强大的时代，正由于此，这个时代也是人们从正面直视佛教与国家、佛教与神祇等关系的时代。关于佛教与国家的关系问题，前面

我已经从王法与佛法的角度做了叙述。过去，人们主要将视线集中在所谓的新佛教的祖师爷们丝毫不顾及世俗国家权力的压力，将自己的宗教信仰贯彻到底这一方面。尽管法然、亲鸾被处以流放，但他们并没有改变自己的立场。日莲也根本不把屡次的迫害当回事，肩负着《法华经》修行者的使命，走到生命的终点。道元虽然没有遭受到迫害，应北条时赖的请求前往镰仓，但他毫不妥协，立刻又回到越前。

面对宗教世俗权力自立的倾向，当时处于主流的佛教试图与政治权力共生存。人们认为，王法与佛法处于相互依存的关系之中，犹如车辆的两个轮子一般。这就是所谓的“王法佛法相依论”。当然，两者并非处于对等的状态。有权有势的寺院拥有建立在广大庄园基础上的经济实力和最直接的兵力——僧兵，不仅如此以佛教力量为背景，其强大的咒术让人感到十分恐惧。因此，佛教界的巨大力量也波及世俗世界，超越了单纯的相互依存的状况。对法然教团的镇压，如果没有来自像《兴福寺奏状》这样的佛教界的压力的话，是不会实现的。

作为上述最为极端例子是即位灌顶，这广为人知。这是与天皇即位相关的一种佛教仪式。据说，它是藤原家族

世世代代的秘传，当天皇即位时，由天皇传授。其本尊是茶枳尼天，他是食用人黄（人类最根本的精气）的罗刹，作为爱欲之神，他与异端的密教立川流关系紧密。以茶枳尼天为本尊的茶枳尼法为“外法”，不能列入正统的佛教之中，其咒术之力为王权本质的形成奠定基础。王权的持续性具有重要的意义，因此，它无法遵从佛教的原则，消灭烦恼。从佛法的角度看，王法与颇具“外法”特征的立川流之所以有相交之处，原因就在于此。天台座主慈圆（1155~1225）曾将王权面临危机时所做的梦记录了下来，即《慈镇和尚梦想记》。在这部著作中，慈圆将三种神器中的神玺和宝剑分别当作皇后和国王的身体，将他们的交合看作是国家的繁荣，像这样的王权与佛法的关系给人们以重大的启发。

### 神祇不拜与神祇崇拜

佛法与世俗国家的权威之间的关系令人瞩目，其与本土神祇的关系也成为人们关注的焦点。在提倡佛教处于绝对优势的背景下，有人指出，仅仅相信佛教就足够了，人们没有必要去崇拜神祇。特别是专修念佛的团体不拜神祇思想在《兴福寺奏状》第五条中被认为是“违背神灵之

过失”，由此，念佛者的行为被指责为：“念佛之辈，永别神明。不论权化实类，不憚宗庙大社。”如果只是信奉阿弥陀佛、口中念佛即可的话，那么，神祇的存在就没有必要。这种观点在亲鸾的门下也喧嚣一时。

从佛教的原则方面来说，不拜神祇的想法是讲得通的。但在日本社会里，这并不现实，佛教徒们实际上也无法无视神祇的存在。尤其是南都系统的改革者们，在神祇信仰方面极为虔诚，贞庆、明惠等人十分信奉兴福寺的守护神春日大社（春日明神）。此外，南都与伊势的关系极为紧密，重源在祈愿重建东大寺大佛殿时，曾前往伊势参拜，以此为开端，许多佛教僧人都去参拜伊势，这对中世的伊势神宫的繁盛和伊势神道的形成起到推动作用。叡尊一派的律宗也积极地信奉伊势。此外，为特殊的净土教的发展发挥力量的一遍也与熊野信仰<sup>①</sup>的关系十分紧密。

自平安时代后期本地垂迹的理论出现之后，上述佛教徒们的神祇崇拜成为常识，由于他们成功地将神祇纳入佛教，因此，人们对此并没有产生任何的抵触情绪。从佛教

---

① 以熊野三山为中心的信仰，在院政时期十分兴盛。所谓熊野三山是指，和歌山县田边市的熊野坐神社、熊野那智神社和新宫市的熊野速玉神社。

徒一方来说，在佛教的优越地位不受到动摇的基础上，认可神祇信仰可以使佛教的基石得以稳固；从神祇的角度来说，在佛教的庇护下，自己的权限得以确保。在《兴福寺奏状》中有“权化实类”的说法。所谓“权化”正是指佛垂迹的神。与此相对应，所谓“实类”是指非垂迹的神，它是低级的像灵一样的存在。在净土真宗方面，亲鸾的子孙存觉著有《诸神本怀集》一书，叙述了神祇崇拜的必要性。在这部著作里，他也将神划分为权社的灵神和实社的邪神。他认为，人们没有必要去崇拜实社的邪神，但由于权社的灵神是佛的垂迹，因而必须崇拜。以上述本地垂迹理论为基础，日本出现了天台系统的山王神道。另外，以伊势为中心，被称为伊势神道、两部神道的理论也得以形成。关于这些自镰仓时代至南北朝时代出现的神道理论，我将在其他章节中加以探讨。

### 《愚管抄》与《神皇正统记》的历史观

天台座主慈圆是关白九条兼实的弟弟，他站在王法与佛法相关的立场上，在《愚管抄》中叙述了将两者结合在一起的历史学说。这本书撰写于承久之乱（1221）前一年（1220），得到武士和摄关家的帮助。作者从皇统的

延续是在神佛的庇护下完成的立场出发，批判后鸟羽天皇的幕府推翻计划。贯穿全书的原理被称为“道理”，慈圆认为，历史按照“道理”发展，具有必然性。书中的叙述与末法史观相关联，认为皇统与“百王思想”——经过一百代就走向衰败——相重合，时代逐渐走向恶化。这是一种下降史观。

《愚管抄》认为，世界首先呈现出神武天皇之后的“冥显和合”的状态，诸神的“冥”的世界与人们的“显”的世界合二为一，向前发展，进入到这样一个“道理”的时代——“冥的道理逐渐发生变化，而显的人对此却无法理解”，进而世界又向这样一个“道理”的世界发展——“在显的状态下，任何人都认可道理，但这个道理却不符合冥的诸神的心”。世界就是这样发展变化的。最后，人们不明白道理，进入只是逢场作戏的时代，这是当时的时代背景。由此，君臣必须合力，摄关家族与武士之间的协助显得很有必要。

由此可见，慈圆的历史观是在危机时代意识——在下降时代，人们有必要崇仰神佛的庇护，武士与摄关家族有必要齐心协力维护皇统——的基础上形成的。然而，一个世纪之后，到了北畠亲房（1293～1354）撰写《神皇正统记》时，这种情况发生了巨大的变化。《神皇正统记》

撰写于建武中兴失败、南北朝动乱加深之际，撰写的意图在于重新明确皇统，规范臣下名分。

《神皇正统记》以这样的一句话开头：“大日本乃神国也”，这句话十分著名。本书在介绍天竺（印度）和震旦（中国）关于世界产生及历史形成的观点之后，这样写道：“唯我国自天地开辟之初，至今世之今日，承日嗣，不偏斜。”即叙述只有我国才真正继承了皇统。从中作者看到了日本的优越性。此外，亲房虽然对佛教十分了解，但他的历史观中的佛教色彩极为淡薄。他这样写道：“且不拘于佛教，儒道二教乃至诸道、卑贱技艺的形成之时均应称为圣代。”亲房认为，佛教是天皇应该利用的政治工具。

正如我在第三章中叙述的那样，本来所谓的“神国”并不一定指日本的优越性，而是说为了拯救处于末法、边土的日本——这是通过佛的力量无法教化的国家——有必要借助日本的神来达到目的。但在这里这种观点发生了逆转，成为确立日本优越性的观点。自镰仓时代末期以来，此前佛教的绝对性优势崩溃，神祇信仰以神道的形式逐渐形成，与此同时，以蒙古来袭为契机，民族主义的热情高涨，由此日本优越的思想开始形成。

## 五 神佛与中世的精神

### 1. 习合神道的理论

#### 山岳修行与圣地信仰

很久以前，纪伊半岛就作为宗教圣地而受到人们的重视。它位于奈良、大和地区的南部，中央有高大险峻的山峰——从吉野山到大峰山——相连，再往南是熊野，其东部与伊势相接。吉野山在政治、军事方面都具有重要的意义，天武天皇即位之前曾在这里建立根据地，在“壬申之乱”中取得胜利；后来，南北朝时，南朝也曾据守在这里。自持统天皇时代以来，吉野的离宫就被当作具有道教性质的乐土，因此，很早的时候，这里就具有一种特殊的气氛，是一个非常之地。



自佛教传播之后，这些地区成为山岳修行的绝佳场所，由此，修验道得以发展。修验道的鼻祖被认为是役行者（役优婆塞），据说，他在吉野金峰山得到藏王权现的感悟。藏王权现常常被表现为动感的姿态，如呈愤怒状，一只脚抬起，很显然，他是密教中的明王发展而来。人们认为，由于传统的佛无法拯救日本的众生，于是，他以兼备释迦、千手观音和弥勒菩萨之德的形象出现。后来，修验道中的天台宗系统的本山派以圣护院为中心，真言宗系统的当山派以醍醐寺为中心发展起来。它们的势力扩展到全国，除了纪伊半岛的诸山之外，东北的出羽三山（羽黑山、月山、汤殿山）格外著名。修验道以藏王权现为首，在神格、组织、修行、仪礼等方面具有独特性，发展成为与普通佛教和神祇信仰不同的宗教，呈现出“神佛习合”中最典型的形态。

纪伊半岛的诸山在成为山岳修行场所的同时，又作为特殊的圣地，聚集了许多信徒，贵族们的参拜络绎不绝。吉野山被认为是外来佛弥勒菩萨成道的地方，对此，人们怀着期待，将抄写的经书放入经筒里，埋葬在这里的经冢之中。其中，关白藤原道长的写经保存至今。自院政时期以来，在熊野，基于本地垂迹的信仰很流行。人们认为，

熊野的本宫（熊野坐神社）、新宫（熊野速玉神社）和那智（熊野那智神社）是佛垂迹的地方，他们分别是阿弥陀佛、药师佛和千手观音。三佛集中在熊野垂迹，这里被当作现世的净土，包括上皇、贵族等在内的许多人都来这里参拜。

在纪伊半岛也有一座高野山，它是真言宗主要的修行道场。空海禅定之后仍在此等待弥勒佛的出现，人们将此地称为高野净土，他们都期望死后能够埋葬在这里。此外，自院政时期以来，西国三十三所的观音圣地巡礼也以纪伊半岛为中心展开。自从天武时代之后，位于纪伊半岛东端的伊势就被赋予特殊的地位，即这里是祭祀皇祖神天照大神的地方。这些都与整个纪伊半岛的宗教性——这里的宗教性是以山岳信仰为中心的——是分不开的。

## 被神圣化的特定场所

与以探究普遍真理（法）为目的的佛教不同，日本的神大多数情况下是与特定的场所相结合的。当然，当佛教在日本扎根后，佛也与某种特定的场所结合在一起，开始宣扬其灵验。比如说，清水寺和石山寺的观音就是一个

典型，平安时代，这里聚集了许多参拜、寄居的贵族。据说，观音（观世音）菩萨以三十三身救济众生，具有很强的被本土化的特质。然而，不仅仅是观音，在日本，我们也可以看到由特殊的佛像产生的信仰，诸如嵯峨清凉寺的释迦像等——据说这是活着的释迦的姿势。因此，如果我们只是截取“神佛习合”来看的话，虽然我们能够看出佛教中的佛与日本的神之间的关系，但实际上，在佛教中，本来的佛（菩萨）与具体场所及佛像信仰之间的关系是多重的。本地垂迹应该就是将这种多重性加以理论化的结果。

在中世，特定场所被神圣化的景象被描绘成参拜曼荼罗。毫无疑问，曼荼罗本来是密教中以图画的形式表现诸尊的一种图像，人们试图通过这种形式呈现出宇宙真理来，其中有描绘极乐世界的净土曼荼罗（当麻曼荼罗）的图像。当时描绘某个特定寺院、神社的图像被称为参拜曼荼罗，这种做法十分兴盛。这一方面是对寺院、神社的宣传；另一方面也与密教的曼荼罗一样，表达了寺院、神社本身就是超越这个世界的真理之地。最终，整个日本被神圣化，它呈现出密教中法器的形状，日本的国土观也由此形成。

## 山王神道的本地垂迹

本地垂迹信仰发展过程中出现的最典型的例子是山王神道。山王信仰以日吉社（日吉大社）——位于比叡山脚下的坂本——为中心发展起来，它是比叡山的守护神，与天台宗的关系十分紧密。日吉大社以八王子山为神体山，山的下方有大宫、二宫两个地方。二宫（小比叡）本来是地主之神，大宫则为大和的三轮（大神神社）所请，它们与圣真子社一道成为山王三圣，受到人们的崇拜。平安时代中期，山王三圣再加上八王子、客人、十禅师和三宫，形成山王七社。这七社于平安时代末期分别配上一尊本地佛，形成一个体系，同时，其又与北斗七星的星宿信仰结合在一起。七社与本地佛的结合情况是这样的（全部使用现在的名称）。

大宫（西本宫、释迦）、二宫（东本宫、药师）、圣真子（宇佐宫、阿弥陀）、八王子（牛尾宫、千手观音）、客人（白山宫、十一面观音）、十禅师（树下社、地藏）、三宫（三宫、普贤）。

释迦、药师、阿弥陀分别是延历寺西塔、东塔和横川的本尊，山王与延历寺相对应。这七社为上七社，它与中

七社和下七社一起被称为山王二十一社。

山王中的本地垂迹说在《耀天记》——据说这是镰仓时代初期撰写的——等书中有记载：释迦出于大慈大悲，为救济日本众生，以大宫的形象显现。在书中，日本被描写成末法劣等的“边土”，因此，在救济日本众生的时候，必须以神的形式垂迹。

### “记家”的神道理论

从镰仓时代末期至南北朝时代（13世纪末到14世纪中叶），山王神道的理论得到很大的发展，在内容方面也发生了变化。这个时期出现了几部大作，如《山家要略》——据说这是义源的作品——以及义源的弟子光宗的《溪岚拾叶集》等。这些作者属于掌管叡山记录的一个群体，这个群体被称为“记家”。《溪岚拾叶集》是当时叡山学问的集大成之作，其内容涉及显（显教）、密（密教）、戒（戒律）和记（记录）四大部分。从广义上讲，全书就是一个记录，但从狭义的角度看，它只意味着四大部分中的第四部分。当时人们认为记录是极为重要的一种著述，甚至有“记录乃末后之一言”及“记录成佛”的说法。这些记录中包括比叡山的历史、

地理，而并非对普遍真理的记述，内容的重心在于特定场所的神圣化。构成这些记录核心的是有关山王神的记述。

根据这些“记家”的神道理论的记载，山王神与天台教理的根本结合在一起，山王体现了天台宗的根本真理——三谛。这三谛是：空（没有实体的现象世界）、假（形式多样的现象）和中（空与假的结合体）。此外，在《溪岚拾叶集》中，此前的本地垂迹说被推翻，我们可以看到这样一种理论：日本的神才是佛的根本。例如，作者指出：“神明乃大日。释迦乃应迹之佛。此时，我国乃大日之本国，西天乃释迦应迹之国。”书中提倡日本的神才是本源，释迦是神改变模样之后显现的。在这里，作者赋予“大日本国”以“大日（如来）的本国”的解释，认为较之于释迦出现的印度，日本才应该被置于本源的地位。

在这种思维中，我们不能无视它与本觉思想的联系。本觉思想更加注重的不是抽象的、本体的“理”，而是具体的、现象的“事”。由此，过去曾被贬低为末法之“边土”的日本相反被抬高到本源的高度。这与蒙古袭来之后高涨的民族意识相结合，走向日本中心主义。

## 两部神道与伊势

与山王神道相并列，佛教系统的神道的另一个支派是两部神道。人们认为，山王神道属于天台宗系统，而两部神道则属于真言宗系统。但最近的研究表明，两部神道并不仅仅局限于真言宗，天台宗的密教也融入其中。所谓两部神道，源于将伊势的两宫——内宫（祭祀着天照大神）和外宫（祭祀着丰宇气毗卖）——比喻成两部（两界）曼荼罗的胎藏（界）和金刚界。但是，密教系统的神道并不一定将伊势的两宫比喻成两部曼荼罗。而且，密教系统的神道中不仅仅只有伊势，还有以三轮神社为根据地的三轮流的神道等，并不像山王神道那样受到限制。

那么，密教系统的神道究竟是由哪些人构建起来的呢？我想，这可能与纪伊半岛的山岳修验者们密切相关。起初山岳修验中具有很多“神佛习合”的要素，同时，它又格外汲取了密教的修行和仪礼方面的内容。初期密教系统神道的代表性著作之一《大和葛城宝山记》中记录了以葛城山为根据地的内容。修验者通过山岳起到了联合各地神社、寺院的作用，此时，这些网络系统发挥了巨大作用。

伊势（神宫）由于祭祀着皇祖神，因而在所有的神

社中受到格外的重视，从他们使用忌讳词——如将寺院称为“瓦葺”，将僧人称为“发长”等——的角度来看，很显然，伊势神宫具有神佛隔离的倾向。它与密教相结合，看上去十分奇怪，但在中世，伊势神宫并没有完全与佛教断绝关系，许多僧侣也去参拜神宫，它与佛教的结合并非不自然。

两部神道中最重要的是，通过确定天照大神的本地——本来它常常与观音结合在一起——密教的大日如来，产生了以伊势为起源的日本中心主义。大日如来是所有佛的根源，所有的佛都是大日的显现。将大日与天照大神一视同仁，就赋予了天照大神相同的原始性。前面所说的将“大日本国”解释为“大日（如来）之本国”的例子也是基于这个密教系统神道的理论。

此外，给伊势的两宫配以两部的大日，也就是给外宫赋予了与内宫同等的地位。人们认为，外宫地位的提升，是通过外宫的神官们创作出伊势神道的文献和理论而实现的。不仅仅如此，两部神道发挥的作用也极其重要。通过将外宫的丰宇气毗卖神与天御中主——他比天照大神更具原始性——相结合，以天御中主神为原始神的诸神的形成和宇宙生成的综合理论开始出现。



## 2. 中世的思维与神佛

### “古层”扎根的时代

提起中世，人们一直以为这是思想史上黑暗的时代。当我们将古代看作朴素人性流露的时代、将近世看作合理主义发展的时代时，中世就被当作停滞的时代，人们认为，这只是一个不合理的、神秘的、牵强附会的理论得到发展的时代。这个时代唯一受到人们高度评价的是镰仓新佛教。但是，今天上述看法发生了巨大的改变。当时佛教中所谓的旧佛教的活动和思想得到人们的重新评价，此前被当作荒唐无稽、毫无价值可言的“神佛习合”的思想也重新为人们所关注。

的确，按照当今的观点，中世与其前后时代的特质相差太大。站在今天的角度对此观察的话，可以说中世就是一个“异端”。但是，正如我在“导论”中所说的那样，如果说积淀于今天日本社会中的“古层”是在历史的发展过程中形成的话，那么，中世就是那个“古层”深深扎根于日本社会的一个时代。中世是在无意识中积淀于我

们自身当中的“异端”。对此加以准确地判断是我们重新思考当今日本时不可或缺的任务。

## 中世神话与佛教

此前，中世神话也一直被人们当作荒唐无稽之谈。在中世“神佛习合”的神道中，具有独特风格的神话得以发展，这与古代神话截然不同。例如，《大和葛城宝山记》中记载，天地是由水变化而来的，在水上诞生了一个叫作违细（毗湿奴）的常住慈悲神王，梵王从其肚脐中生出的莲花中诞生，从梵王的心脏里又诞生出八个孩子，天下之人就是从这八个孩子里产生的。

这个记载是根据佛典《杂譬喻经》撰写的，它与古代神话截然有别，利用了古代印度的神话。看上去这个记载十分唐突，毫无必然性可言，但它显示了中世人们的思维不受古代神话的制约，展开自由想象的可能性。虽然这个记载利用了佛典，但与其说毗湿奴、梵天等印度的诸神十分活跃，呈现出“神佛习合”的特性，不如说作者通过印度神话与日本神话的结合，试图挖掘处于佛教中某种本土化的东西。此外，《大和葛城宝山记》还向我们展示了这样一种倾向，即常住慈悲神王被当作丰宇气 = 天御中

主，较之于天照大神，作者将外宫的丰宇气 = 天御中主视为更原始的宇宙生成之神，如果将这个倾向与此后伊势神道的发展结合起来思考的话，十分有趣。

另外，镰仓时代末期的故事集《沙石集》中记述了一则神话，这则神话阐明了在伊势佛教受到禁忌的原因。根据这个记述，第六天魔王（欲界的第六天被视为妨碍佛道传播之魔）对佛法在日本传播感到恐惧，决定下界阻止传播，此时，天照大神想出一个策略，对第六天魔王说道：“我不讲出三宝的名字，也不让他们接近三宝之身，请回归天界。”第六天魔王便回去了。于是，天照大神遵从诺言，在伊势禁止佛教的传播。但这个做法反而使日本佛法兴盛。

这个记述并不是讲伊势的神佛隔离，以此排斥佛法，而是说为了守护佛法，可以将它融入“神佛习合”的理论之中，从这一点来看，这个记述十分巧妙，是一则颇具神话色彩的故事。在中世，第六天魔王及天狗等妨碍佛法的传播，破坏社会秩序，这种恶魔式的存在飞扬跋扈。如何将它们纳入秩序，中世神话发挥了巨大的作用。如此看来，中世神话绝非让人坠入云雾之中的、荒唐无稽之谈。

## 以伪书为依据的中世思想

至今为止，人们之所以没有认真探究中世思想的原因之一，诸多文献的署名都是伪造的，即所谓的伪书。也就是说，在中世的佛教著作及神道著作中，有许多作品都打着古代的旗号，企图给自己披上权威的外衣。它们的出现非常可疑，都是假冒的作品，人们从不认为这些作品应被认真对待。

例如我们看一下与本觉思想相关的文献。这些文献大多数都以最澄和源信的名字流传。因此，它们形成的年代及形成过程就很不明晰。这样一来，它们就很难成为人们认真研究的对象。不仅如此，在这些文献中，还有许多无法确定其是否最澄或源信的作品，抑或是伪作。为什么会出现这样的情况呢？这是因为原来在中国通过口传加以传播的思想被最澄带入日本后，分为两个口传法门流派。这两个流派分别是由良源的弟子源信和觉运创建的惠心流和檀那流。伪书十分盛行的原因就源于这个口传法门。口传是指师傅向弟子秘密传授。这种传授经过若干代，我们无法确定其实际上是什么时候开始被口传的以及在传承的过程中究竟发生了怎样的变化。这种口传方式最初源自密教

中仪礼的传授，后来它被运用于思想方面。此外，还有一种被称为切纸传授的方法，这是一种将奥义写在纸上加以传授的方式。不仅仅在佛教文献中，在神道、和歌道的文献中也可以看到这种方式的应用，后来它还广泛地被运用于艺道、武道之中。

此外，中世伪书盛行的原委还有许多。近年来受到人们瞩目的是被称为“中世日本纪”的一系列文书。在讲解、注释《日本书纪》的过程中，人们添加了独特的神话和故事，使得人们对《日本书纪》的理解发生了变化。此外，还出现了与近代文献主义截然不同的文本使用方式，人们认为作品真伪的标准并非最为重要。相反，这赋予了人们自由解释作品的可能性，在这种背景下，中世神话得到发展。

正如我在下一章中要涉及的那样，伊势神道的出发点是神道五部书。这些书被认为是奈良时代编撰的，作为秘传之书受到珍藏，即使伊势的神官也很难读懂它们。但实际上，这些书是进入镰仓时代之后撰写的，其历史根本无法向前追溯。与两部神道相关的文献，比如说号称集大成之作的《丽气记》被当作空海的作品流传，前面提及的《大和葛城宝山记》被认为是行基的作品。山王神道的集

大成之作《山家要略记》实际上是义源编写的作品，但一直以院政时期的天台座主显真的名字流传。而且这部书引用了许多日本天台宗大师的著作，但这些著作几乎都是虚构的。相同的情况在镰仓时代末期出现的本觉思想文献《汉光类聚》等书中也可以看到。也就是说，他们以虚构的文本为论据，对某种理论进行论证，这种方法非常奇特。在中世，不仅仅思想宗教方面的文献如此，所谓的古文书中也有许多伪造的东西。它们通行一时，感觉与当今大不相同。

然而，我们能否说中世的这种倾向与现代相隔了十万八千里呢？不能。昭和初期，天津教祖竹内巨麻吕曾“发现”了超古代史的文献，它是用神代文字记录下来的，记述了许多神武天皇之前的事情。这给予超国家主义的军人们以巨大的影响。当这些文献全都被判定为伪作后，竹内于昭和十一年（1936）被捕，以不敬罪被起诉（最终被判无罪）。然而，在其伪作中记述的青森县的“基督的墓”后来竟原封不动地在当地扎下根来，此外，据说竹内文书对奥姆真理教的影响也很大。今天，在表面上看起来，合理主义内部的“古层”层面，伪书依然健在。

## “邪教”立川流

作为中世的宗教形态之一，真言宗的立川流虽然被排斥为“邪教”，却影响颇大。关于这一点，我在前面将它与“即位灌顶”结合起来进行了论述，在这里，我想再多说一点。立川流被人们贴上伴有色情秘密仪式的可疑宗教的标签，但其实际状况并不十分透明。据说，立川流始于醍醐寺的僧人仁宽，仁宽于永久元年（1113）被流放到伊豆之后，第二年自杀身亡，在此期间，他在伊豆将立川流传播开来。但实际上，立川流并非作为一个完整的流派存在的，自院政时期至中世，含有色情因素的密教以各式各样的形态发展起来。

在心定撰写的批判立川流的著作《受法用心集》——它出现于文永五年（1268）之前——中曾明确地使用了“立川之一流”的说法。根据该书的记载，立川流的人们编造了《内之三部经》等佛教典籍，提倡“女犯乃真言一宗之切要，即身成佛之至极。……肉食乃诸佛菩萨之内证，利生方便之玄要”，因此得以广泛普及。关于立川流的秘密仪式，该书中写道：立川流以骷髅为本尊，反复涂以与女子交合而产生的水来举行仪式。

只看上述这些，的确给人以非常奇怪的感觉。在当时的密教中，色情因素受到人们的重视，其实一点也不奇怪。当佛教在民众中广泛传播开来时，将色情因素与之相分离是不符合现实的。因为对普通民众来说，繁衍子孙和五谷丰登是他们最为关心的大事，所以性就成为不可或缺的力量。今天，在神社举行的祭祀仪式中还残留着许多色情因素。不仅仅在民众之中，相同的情况也出现在与王权相关的仪式方面。与立川流关系紧密的茶枳尼法正是产生即位灌顶等王权之力的源泉。

为了能够在日本社会中扎下根来，佛教必须要汲取本土的神祇信仰并承认这种获取现世之力的方法。从广义的角度说，这与此前叙述的本觉思想紧密相关，此外，在这个领域中，密教也发挥了巨大的力量，这是理所当然的。但是，只要这种方法不从佛教中消失，那么，它就会被当作邪教异端，遭到批判。在这种情况下，它虽然从表面的言说中被排除，却积淀在“古层”深处。由此，中世以各式各样的形式对隐藏在近代合理主义下的“古层”进行了拓展。



## 六 追求原理

### 1. 对神道理论和根源的探究

#### 伊势神道的神佛隔离

正如上一章中所叙述的那样，伊势神宫的信仰在与佛教保持紧密关系的同时发展起来。但与本来就和佛教紧紧结合在一起的山王神道不同，为了保持神佛隔离的特点，伊势走上了独自的发展道路。其中，外宫的神官度会家族尤其表现出发展的独特性——人们将它称为伊势神道。人们轻易地认为伊势具有重视内宫的倾向，但进入中世之后，当传教活动广泛普及开来时，不因循守旧的外宫因其活动的自由而得以扩展势力。在这个过程中，永仁四年（1296）出现了一场争论——“皇字论争”。本来“皇大

神宫”的名号只有内宫才能够使用，但是外宫在其文书中也使用了“丰受皇大神宫”的名义，这引起内宫一方的抗议。此时，外宫一方拿出于自己有利的证据，其中的一部分后来被汇总为神道五部书，成为伊势神道的基本文献。

神道五部书指以下五本著作：《天照坐伊势二所皇太神宫御镇座次第记》（御镇座次第记、次第记）、《伊势二所皇太神御镇座传记》（御镇座传记、传记）、《丰受皇太神御镇座本纪》（御镇座本纪、本纪）、《造伊势二所太神宫宝基本记》（宝基本记）和《倭姬命世记》。这些书都被当作奈良时代出现的。但是，正如上一章叙述的那样，它们是典型的伪书，最早出现的《宝基本记》是镰仓时代初期成书的，《倭姬命世记》则是镰仓时代中期撰写的，而其余的三部书（神宫三部书）都是后来才出现的。《宝基本记》和《倭姬命世记》都叙述了应重视外宫的内容，特别是进入神宫三部书出现的时代，外宫的丰受与天御中主被一视同仁，我们从中可以看到，较之于内宫的天照大神，丰受成为原始神的思想。

还有一个非常重要的地方是，针对同样与伊势相关的两部神道的佛教性言说，在神道五部书中，神佛隔离的一

面受到重视。在这里，佛教的禁忌被提及，例如，“守混沌之始，屏佛法之息”（《宝基本记》《御镇座传记》）、“屏佛法之息，再奉拜神祇”（《倭姬命世记》）等。这显示出与两部神道各异的伊势神道的纯粹性，受到人们的瞩目。但我们需要注意的是，这只是说神佛隔离，绝无否定佛法的意思。因此，它与两部神道的言说并非势不两立。

### 追求原始神

在两部神道中，我们也可以看到将丰受与天御中主相提并论的情况，但通过对神道谱系的追溯，可以发现伊势神道中出现试图寻求原始神的倾向。《宝基本记》中这样说道：“我们将天地未开、阴阳未分之前的状态称作混沌，将万物之灵称作虚空神，或叫作大元神，它是国常立神，也是俱生神。”也就是说，它并非将天御中主，而是将国常立神置于原始神的地位，书中使用了“大元神”这样的具有原始神性质的表达方式。此外，关于天照大神，书中这样说道：“起广大慈悲，以自在神力，现种种外形，随种种心行，以为方便利益。我将它命名为大日灵贵，也叫天照大神。”由此可以看出原始神的随意性。

追求原始神的倾向也出自两部神道系统。早期的两部神道书之一的《中臣祓训解》将神分为本觉、不觉和始觉三等。本觉、不觉和始觉这三个词在《大乘起信论》中可以找到，随着本觉思想的流行，这些范畴被广泛运用。本觉神是伊势大神，不觉神是出云的荒神，始觉神是京都清水寺（八幡神）及广田社（西宫市）之神。本觉神通过佛教可以使人从迷茫中觉悟并回归本觉之理，与此相对应，始觉神被解释为“本来清净之理性，常住不变之妙体”，书中将其称为“大元尊神”，而“大元尊神”则与“大元神”相同。该书在使用佛教力量的同时，对原始神进行了探究。

五部书还有一个重要的地方，就是重视祭神时的内心世界，强调清净、正直之德。这成为后来神道的伦理基础。《倭姬命世记》指出：“左之物不右移，右之物不左移，左即左，右即右”“元即元，本即本”，十分重视遵从非人为的神意。上述语句在后来的神道文献中常常被引用，有时还与本觉思想等相结合。在中国的文献中，“神”既是外部的神的存在，又意味着内心微妙的活动。中世的神道理论具有多重性的特点，将心与世界根源结合到一起。

## 神道理论的集大成

从镰仓末期到南北朝时期，中世神道理论达到集大成的地步。山王神道的《山家要略记》《溪岚拾叶集》以及两部神道的《丽气记》等大部头著作出现，在伊势神道系统，度会家行、慈遍、北畠亲房等思想家相继出现，并且撰写出有体系的综合性著作。进入室町时代之后，吉田兼俱创立唯一神道，为中世神道画了一个圆满的句号。

度会家行（1256～1356）的《类聚神祇本源》（1320）涉及中国和日本的大量文献，既有佛教的，也有儒教的。作者在以往文献的基础上，试图构建自己的神道学说。虽然没有建立起独创性的体系，但他援引了道教、阴阳五行以及刚刚传入日本的宋学等文献，意欲寻找到超越“神佛习合”的神道理论的一个方向。其学说的要点在于“机前说”，即他所说的：“（吾）所志，以机前为法，（吾）所行，以清净为先。”也就是说，针对当时的神道著作以天地开辟为初始的情况，他追溯至更早的开辟之前，并将它命名为“机前”。“机前”这个词出自禅书，度会家行将它从涉及内心问题的角度转换为涉及宇宙根源的问题，由此，我们可以看出神道学说的新发展。作为活

用“机前”的实践，他尤其重视清静。所谓清静，说到底就是“明确根本之根本，随原初之心而欲”，在“机后”的世界里，保持“机前”的纯粹性。

继承家行学说的伊势神道理论家有北畠亲房和慈遍，他们均活跃于自建武新政至南北朝动乱时期。他们对在家行那里相对比较疏远的神道与国家的关系问题提出质疑，将神道学说与天皇论结合在一起。他们的理论成为近世之后神道民族主义的根源。众所周知，亲房以南朝为中心进行活动，因此，在二战前，他被当作忠臣受到人们的崇拜，其撰写的《神皇正统记》被当作皇国史观的模范。关于这一点，我在第四章中有所涉及，在这里，我想就另一位思想家慈遍进行叙述。

慈遍是卜部（吉田）兼显的儿子，是著名的《徒然草》的作者兼好的兄长。他出家后，在比叡山修天台教学，后来对神道颇为关心。人们认为，他追随后醍醐天皇，为南朝鞠躬尽瘁，与足利尊氏及义隆也关系紧密。除了《旧事本纪玄义》《丰苇原神风和记》等伊势神道系统的著作外，他还撰写了像《天地神祇审镇要地》这样的山王神道系统的著作。

在《神风和记》的“佛神同异事”中，通过叙述佛佛差异，他明确地指出神道的特征。他写道：“佛神悟道

的境地是一样的，但教化的方式有别。也就是说，神道坚守一法未起之所，起心之万物皆为秽恶，应该予以避讳。佛法产生分歧之后，各种迷茫出现，抑制住这些迷茫并告诉人们这就是实相。”他认为，站在世界尚未发展之根源的立场上的是神道，而在世界发展之后的二元对立的世界中呈现救济精神的则是佛教。这样，较之于佛教，神道就更为原始，从原始的神道那里产生出诸神的谱系，天皇就被定位在这个谱系的延长线上。

在像这样的神道民族主义发展的过程中出现了“根叶花实说”，这在《旧事本纪玄义》卷五中有记载：“本在神国，唐掌枝叶，梵得果实。花落归根，果谓受流。”也就是说，根（本）在我国的神那里，中国和印度的宗教是根（本）发展道路上出现的花和果实。由此，慈遍说：“神宣指西天之佛，以为应迹。”他将佛看作神的垂迹，这是一种“反本地垂迹”的学说。但是，慈遍认为，仅仅依靠根是无法充分得到发展的，因此需要佛教和儒教的教化。也就是说，他并没有全盘否定佛教等。

## 唯一神道对神道的统合

在上述神道理论不断完善的情况下，吉田兼俱

(1435 ~ 1511) 的唯一神道出现了。兼俱是个野心家，在应仁之乱前后的混乱时期，他试图将整个神道界统合起来，然后站在其顶点上。他编造出许多伪书，充分利用策略和流言，极大地增强了势力。文明十六年（1484），他在京都的吉田山修建了大元宫斋场，大元宫呈八角形，是个形状独特的建筑物。以大元宫为中心，兼俱在它的周围安排了以伊势神宫为首的日本所有神社，以此象征其对神道界的统合和统治。

兼俱还将自己的神道学说写入《唯一神道名法要集》中，试图确立自己的理论。在这部书中，兼俱首先将神道分为本迹缘起神道、两部习合神道和元本宗源神道三部分，把自己定位在探究根源的元本宗源神道——它超越了具有“神佛习合”性质的前两种神道——的立场上。虽然兼俱的学说中具有很明显的佛教的影响，但他明确地批判了“神佛习合”，认为神道本身就是一个自立的理论。这个学说将国常立作为大元尊神，企图以此为中心，对神道加以统合。最终，他把源于慈遍的“根叶花实”学说假充为圣德太子的密奏，使它定型化。他说：“我日本生种子，震旦（中国）现枝叶，天竺结花果。”这极端地表达了神道是优越于佛教、儒教的根本的思想，此后在很长



一段时间里为人们所宣扬。

由此，中世神道探究原始神，试图从中发现诸神的秩序。基督教传入日本的时候，尽管受到佛教僧人的抵抗，但还是急速发展，其速度之快，令人惊讶。这绝非偶然现象。当时，在神道界出现了探究根源的活动，在佛教界也可以看到净土真宗的阿弥陀佛一佛信仰以及禅宗的心一元论的发展，人们推测，这种探究原理的精神可能使人们比较容易接受基督教的唯一神信仰。

人们认为，吉田兼俱还与三社诂宣的流行关系紧密。三社诂宣是指记录天照皇大神宫、八幡大菩萨和春日大明神三神及其诂宣的挂轴。据说，这三神分别呈现出正直、清静、慈悲的德行。这具有“神佛习合”的性质，同时又试图通过天照大神将诸神统合起来。由于它很容易与道德上的说教相联系，因此，直至近世都被广泛地利用。

## 2. 新佛教的确立与发展

### 扎根于社会的佛教

过去，由于镰仓佛教受到极大的关注，因而，一提起

14 世纪至 16 世纪室町时代的佛教，人们就将它当作通俗化了的镰仓佛教，对它的评价甚低。但是，这个时代的佛教广泛地为武士、豪族、农民、商人等阶层的人们所接受，在新形势下发展起来。此前的显密佛教也根据新时代的要求得以发展，尤其值得注意的是，镰仓时代就已经打下坚实基础的新佛教在现实社会中逐渐扎下根来。特别是禅宗、净土系统的各个宗派、日莲宗等的发展更加显著。通过它们的发展，较之于复杂的理论，人们追求能够立刻适用于现实生活的东西，它们与纯粹的理论和实践共同发展起来。其中净土宗阿弥陀佛的信仰，禅宗中的心、性等原理直接呈现在人们的现实生活之中。

## 禅与五山文化

这个时代，与幕府相结合处于国教地位的是临济宗的禅。为临济宗的禅打下基础的梦窗疎石（1275 ~ 1351）继承高峰显日之法，长期抛弃名利，专心修行。他 51 岁的时候，受到后醍醐天皇的邀请，进入南禅寺，后来他还接受了足利尊氏、直义兄弟的皈依。在南北朝的动乱时期，他打出“怨亲平等”——否定敌我之间的差别——的理念，说服足利尊氏、直义兄弟，在全国各地为战死者

建立安国寺利生塔，此外，他还创建天龙寺，将它作为后醍醐天皇的祈福道场。为了筹划经费，他计划利用天龙寺船与元朝进行贸易往来。由此，梦窗疎石活跃于各个领域，不仅积极参与政治，而且在寺院庭园的建造方面也发挥了其特殊的才能。梦窗本人始终坚持以禅为本，从不妥协，他不仅活跃于各个领域，而且因人而异，对弟子进行指导，梦窗培育了诸多的各具才华的弟子。

由此，从梦窗弟子中诞生出五山禅宗。将禅寺的地位定为五山的制度，这是模仿中国的做法，它出现于镰仓时代，到了室町时代，将南禅寺的地位特殊化的京都五山——天龙寺、相国寺、建仁寺、东福寺、万寿寺——在中央的势力强大一时。五山是接受来自中国新文化的中心，在五山，人们不仅学习佛教，而且还学习刚刚传入日本的朱子学等。此时，需要高度文化修养的汉诗创作等汉文学之花绽放，涉及出版、建筑、造型美术等方面，五山文化、五山文学进入全盛时期。五山的禅僧充分发挥自身修养，如在幕府的外交方面发挥顾问式的作用，这种情况很常见。在五山文化的周围，足利义满的北山文化、足利义政的东山文化等也得以发展，茶等新文化也呈现出生机勃勃的景象。

由此发展起来的五山文化以京都为中心达到鼎盛，这却使得禅僧们疏于修行，招致来自虔诚修行者的批判。而真正的禅的修行在五山之外的各个禅寺——它们被称为“林下”——中严格进行。这中间，南浦绍明（大应国师）、宗峰妙超（大灯国师）、关山慧玄等人的大应派系统——被人们称作“应灯关”——以及宗峰的大德寺、关山的妙心寺系统尤其著名。大应派通过严格的修行，取代此前诸行兼修式的禅，确立了纯粹的禅，并创建了后来临济宗的框架结构。但大德寺却由于一休宗纯（1394～1481）的存在受到人们的批判，人们认为他堕入世俗。

## 禅的思想与葬礼

那么，禅的思想究竟是如何发展起来的呢？南北朝时期的禅师拔队得胜（1327～1387）指出：“自心本佛，是悟即言成佛，是迷即云众生。”（《假名法语》）他提倡悟“自心”的重要性。这种对心的探求是禅的根本，正如“见性成佛”那样，强调对自己本性的顿悟。翻阅一下基督教的资料可以发现，当时的禅师提倡“无”，否定来世，但我们认为，那并非单纯的“无”，他们发展了作为根本原理的无、空等思想。

但看上去似乎非常矛盾，林下的禅之所以得到快速的发展，是因为它被融入葬礼、祈祷等仪式。尤其是曹洞宗，自莹山绍瑾（1268～1325）之后，大力汲取仪式性因素，以图扩张势力。后来的葬礼佛教的原型就是源于室町时代的禅宗。在禅宗中，为了追悼在修行时亡故的修行者，让亡僧早日完成修行，人们制定了亡僧葬礼的形式，但这只适用于在家修行者。以地方上的大名为首，随着在家支持者的势力不断增强，人们需要完整形式的葬礼，但由于过去的显密佛教的仪式过于复杂，并没有形成适用于平常在家修行者的葬礼仪式体制。因此，符合在家修行者的简单的、具有完整仪式的曹洞宗就得到巨大的发展。曹洞宗不是通过坐禅，而是通过仪式在地方上扩大宗派势力。

## 一揆——宗教与政治权力

与曹洞宗在地方上获得发展不同，在日像（1269～1342）传教之后，日莲宗以京都的市民为中心扩张势力。其势力得以扩张的原因之一在于，对日益兴起的市民们来说，倡导现世利益的学说具有很大的魅力，与此同时，迫使将军改变宗教信仰，从而受到迫害的日亲

(1407 ~ 1488) 的不屈不挠的精神——获得人们的共鸣。在社会处于混乱之时，市民们以法华信仰为根基，团结一致，组成自卫体制，后来发展成为一支强大的军事力量。他们最仇视“一向一揆”的势力，于天文元年（1532）烧毁山科本愿寺，一举增强了势力。但天文五年（1536），比叡山与战国大名组成联合势力，市民们与这个联合势力进行搏斗，以失败告终，此即所谓的“天文法华之乱”。

所谓“一揆”，正如“一味同心”那样，这是在同一目的下联合起来的团体。为了加强团结，他们具有很强的宗教性色彩。他们以“法华一揆”或“一向一揆”作为最直接的特定信仰，这带有浓厚的战国时代的特点。宗教与民众的力量结合在一起，尽管只是在一定的范围之内，但他们拥有了强大的政治权力。这在日本历史中绝无仅有，在我们论述宗教与政治的关系问题时，这种情况特别值得一提。

在这里，我们将就发起“一向一揆”的净土真宗做一论述。亲鸾死后，其墓地上修建了一座庙堂，亲鸾的子孙守护着这个庙堂，这就是本愿寺。但即便是在净土真宗内部，本愿寺的势力也十分弱小，而出自亲鸾门徒的高田

派、佛光寺派等宗派却拥有强大的势力。到了第八代住持莲如（1415～1499）掌管寺院时，本愿寺的势力得以一举扩张。当初，莲如只是在京都附近的近江进行传教活动，后来与唯恐其势力增强的比叡山势力进行对抗，但在文明三年（1471），莲如退却到越前吉崎。尽管如此，在吉崎，皈依到莲如门下的弟子络绎不绝，净土真宗开始呈现出王国景象。

如此一来，净土真宗与对其急剧发展颇感不快的其他宗教势力及政治势力之间发生矛盾，最终于文明六年（1474），本愿寺门徒与富樫政亲联合起来打败了与高田派门徒结合在一起的加贺守护富樫幸千代。然而，莲如又与成为新守护的政亲之间产生对立，终于于文明七年（1475）离开吉崎，于文明十年（1478）开始着手修建山科本愿寺。莲如离开后，加贺的本愿寺门徒一开始拥护富樫政亲，但到长享二年（1488）时，本愿寺门徒与政亲之间的对立不断激化，本愿寺门徒发动“一揆”，消灭了政亲势力。由此，本愿寺的门徒实现了“由门徒执掌权力”的愿望。后来，“一向一揆”向各个地方扩展，直至织田信长攻破石山本愿寺，天正八年（1480），显如等人离开石山为止，宗教一直统治政治。

## 莲如与佛教的一神教化

在对抗之中，莲如唯恐卷入门徒们的政治和战争的漩涡，一直告诫门徒避免过激的行为。莲如主要以信函的形式向门徒传达训诫的内容，后来这些信函被编辑成册，题为“御文”（御文章）。通过阅读这部著作，我们了解到，与亲鸾将复杂的教学议论当作基础不同，莲如的教导更加极端，正如他所说的“只深愿如后生，只拜求如弥陀如来”（文明五年九月）那样，他极为简单地指出，只信仰弥陀一佛，祈愿后世。此外，他将信心坚定后的念佛定位于“佛恩报谢”，由此，亲鸾也尚未解决的暧昧问题更加明朗化。这种简单化、明朗化的做法成为许多人群起而接受莲如教导的最根本的原因。

无论莲如如何不与其他宗派之间产生矛盾，他的教导——“若拜求阿弥陀一佛，即可悦守一切神与佛。由此，只拜求阿弥陀如来，坚定信心，必往生于西方极乐世界之阿弥陀净土”（文明五年十二月十三日）——却不可避免地成为蔑视其他宗派的言论。这种净土真宗的倾向，即所谓的佛教一神教（一佛教）化现象，可以说，与神道界对起源神的探求一道，打下了接受基督教的精神基础。



莲如本人虽然厌恶与其他宗派或政治权力之间的矛盾，但从其上述言论来看，他并没有阻止矛盾发生的有力论点，相反，他的言论却向鼓舞“一向一揆”的方向发展。这种情况在其文明五年（1475）的题为“多屋众之御文”中明确地表现出来。这篇文章产生于决战即将开始之际，意在统一门徒之间的思想，但其通过念佛达到往生的目的，与其遭遇苦难走向死亡一样，这是一种只要随前世之业即可的想法。这篇文章还记述道：莲如将“然上为佛法不应惜一命，而应决战到底”的想法让大家来做决断。当然，在信心坚定的基础上，无论哪一种死法都会得到拯救，因此，为佛法而献身就成为一种“佛恩报谢”的想法。这样一来，人们就可以视死如归，勇敢战斗。除了纯粹的净土真宗信徒之外，各式各样的人加入“一向一揆”的活动中，他们之所以能够打败专业战士团体——武士，就是出于上述宗教方面的原因。这种情况与后来的基督教时代里不畏殉教、忍受迫害的精神有共通之处。

### Ⅲ 世俗与宗教〔近世〕



## 七 基督教与权力崇拜

### 1. 基督教的冲击

#### 与新宗教的遭遇

天文十八年（1549），耶稣会的弗兰西斯科·沙勿略<sup>①</sup>在鹿儿岛留下足迹，这成为其踏上日本的第一步，颇具纪念性意义。这是日本基督教时代的开始。直至天文二十年（1551），在这两年多的时间里，沙勿略在平户、山口、京都、大分等地传教，后来他将事业托付给托雷斯。由沙勿略开始的基督教传教取得很大成就，到17世纪初基督教被禁止的时候，基督教拥有了30万~40万的

---

<sup>①</sup> 弗兰西斯科·沙勿略（1506~1552），传教士，耶稣会创始人之一。他是第一个将基督教带入日本的传教士。

信徒。

基督教是自佛教传入之后日本人遭遇到的最大的外来宗教。虽然佛教源自印度，通过丝绸之路，带来印度或西方文化的熏风，但从交流方面来说，它基本上是在东亚的范围之内传播的。相反，基督教是欧洲宗教文化经过大半个地球直接传入日本的，因此，日本遭遇到前所未有的、陌生的异质文化。与此同时，无论是否愿意，日本都被抛入全球化的世界文化之中。这不仅仅是宗教层面的问题。正如基督教的传播是与火枪的传入同时进行的一般，在东亚范围之内，西欧的文化传播伴随着人们难以想象的物质文明。日本基督教的发展与南蛮贸易的关系非常紧密。

### 利用佛教的概念理解基督教

那么，基督教究竟是如何被接受的呢？自沙勿略时代开始，基督教的传教士们在各地受到佛教徒的质疑，为了在辩论中击败他们，传教士们学习佛教，并用佛教的概念来传教。诚如佛教曾将新的崇拜对象——佛——带入日本一样，基督教带来的“德乌斯”<sup>①</sup>也是此前的日本所没有

---

<sup>①</sup> “德乌斯”为葡萄牙语“Deus”的音译，意为天主、神。

的新的神。因此，如何将“德乌斯”翻译成日语就成为传教士的出发点。起初，沙勿略用佛教中的“大日”来翻译“德乌斯”，但由于误解不断加深，最终他决定直接使用“德乌斯”一词。

然而，比如说，《基督教教义》——其作为基督教的教义书非常著名——在叙述永远的“阿尼玛”（灵魂）时写道：“人们不仅仅只有色身，还具有不会终结的阿玛尼。”又比如，在叙述“库洛斯”（十字架）的意思时，书中写道：“我等之御主基督于库洛斯上为我等解脱。”像这样，书中大量使用了“色身”“解脱”等佛教词语。在叙述恶魔时，书中使用了“天狗”一词，这也很有趣。基督教教徒在传教时常常将焦点放在如何积极地从当地的宗教中寻找出相似性上。在中国，在是否承认儒教的问题上展开的礼仪之争就是一个典型。在日本，关于在多大程度上承认基督教与佛教存在相似性的问题方面常常在传教士之间引起争论，实际上，传教士们很难将佛教词语完全排除在基督教之外。

正因为如此，明确表明与佛教、神道处于不同立场的问题成为基督教中不可或缺的工作。有别于佛教、神道的基督教的最大的特点是唯一神创造天地说。在《基督教

教义》一书中，“第一重要之题目”一节表明了“从无创造出天地之人德乌斯乃唯一之存在”，并指出其绝对性：“是即策划我等现世、后世之御主也。”特别是在叙述“阿玛尼”（灵魂）之永远以及严肃的救济论——“若不成为基督教徒，则不会有扶助后生之事”——时，由于这种救济论强调信徒信仰，引起了佛教徒们的反感。如果从基督教原有的立场来说的话，绝对神创造天地及来世的问题是源于犹太教的传统，那么源于基督的救济才是它的重点。但是，这一前提已经超越了日本传统的宗教常识，成为争论的焦点，因此，这一点被刻意加以强调。

此外，在叙述针对基督的信仰时，书中指出：“虽云人死，但人应觉悟死必定呈现于言语之中、身体之间也。”这是讲人对死亡觉悟时的严酷性。它进一步强调了与“一向一揆”结合在一起的净土真宗的信仰，由此，在严酷的镇压中诞生出坚持信仰的信徒们，对统治者来说，这更增添了他们的危机感，也更增加了他们对基督教徒的憎恶。

## 在论争中比较东西方宗教

基督教与佛教的论争自沙勿略时代就已经开始。对原

有宗教——不仅仅是佛教，还包括儒教、神道在内——系统地进行批判并阐述基督教之优越性的著作是不干斋巴鼻庵（1565～1621）的《妙贞问答》（1605）。巴鼻庵原本在大德寺修行禅，19岁的时候成为基督教徒，后加入耶稣会。由于他精通日本的宗教和古典，因此受到人们的重视。1608年，或许由于与女性之间的问题，他被驱逐出教会，后来，他著述了一部批判基督教的书（排耶书）——《破提字子》<sup>①</sup>（1620）。他是一位在基督教逐渐受到镇压的基督教时代后期度过不平凡一生的宗教思想家。

《妙贞问答》由三卷构成，以妙秀和幽贞两个僧尼的问答体写成。该书的内容是这样的，上卷详尽地批判了佛教的各个宗派，中卷批判了儒教和神道，下卷则叙述了基督教的教义。对于佛教和神道的批判，在该书的下卷中这样写道：“佛法之极归于空，云佛者亦空也。又神道之奥乃阴阳，神者又指阴阳。”在叙述佛教和神道的特征时，书中这样记述道：“空即为无，因其无一物，故佛无可尊。……又云阴阳者，于我宗则云马特里亚·皮里玛

---

① 提字子即德乌斯。



(第一质量)……乃无心无智之无也。”此外，他还批判道：佛、神均非“真之主”。将佛教的立场视为空=无，是巴鼻庵本人从禅那里学到的知识，将神道视为阴阳则源于中世的阐释。

对将佛教当作“无”的思想进行批判的并非源自巴鼻庵，从沙勿略的继承人那里，我们就已经看到了这种批判精神。后来，“有”与“无”的对立论一直持续到近代。巴鼻庵在弃教后创作的《破提字子》中转而批判基督教，令人颇感兴趣的是，在这部书中，他将“无”当作根本——“无之一字中有不可思议之说法”，对基督教的“有”的立场进行了批判：“唯无智无德乃真实。德乌斯为有智有德者，乃使人惴惴不安。”由此，这个时期关于基督教的论争已经向我们展示出今天我们进行东西方宗教比较时的观点。

## 从伴天连流放到禁教

基督教在传教过程中遭遇到各式各样的抵抗，尽管朝廷发布了对传教士进行流放的公告等，但最初传教士的传教还是比较顺利的。进入丰臣秀吉时代，即天正十五年

(1587)，突然幕府发布针对伴天连<sup>①</sup>的流放令，一时间社会上乌云密布。在此之前，丰臣秀吉对基督教还表示出善意，但他为何突然发布伴天连流放令呢？在这个流放令中，丰臣秀吉说：“日本乃神国，由基督国传授邪法一事，实乃不可之事。”丰臣秀吉在表明日本为“神国”的同时，认为基督教是反“神国”的邪教。正如后面我们叙述的那样，在神佛的权威下，丰臣秀吉期望将自己定位于神佛中拥有绝对权力的统治者。当人们从这个角度观察丰臣秀吉作为统治者的形象时，在人们的眼中，于德乌斯的权威之下提出不同秩序的基督教就映射出危险的信号。

丰臣秀吉的伴天连流放令虽然没有马上达到禁止基督教传教的目的，但到庆长元年（1596）时，由于“圣菲力佩”号的船员提到，基督教参与到西班牙扩张其版图的活动之中，因此，丰臣秀吉的态度剧变，对基督教采取了严厉的镇压措施，在这种情况下甚至发生了长崎二十六圣人殉教（1596）的事件。此后，政权转入德川家康之手，德川家康本人虽然也倾向于禁止基督教的传教活动，但最初从南蛮贸易的利益出发，他对传教活动采取了默认

---

① 伴天连是葡萄牙语 padre（师傅）的音译，指传教士。

的态度。然而，进入庆长十八年（1613）时，德川家康发布了由其宠幸的僧侣崇传起草的《伴天连流放之文》，直接提出禁止传教活动的号令。在这篇流放文中，“日本原本神国也”的说法又被提及，文中还指出，日本社会的秩序——因日本是神国、佛国，所以这种秩序才得以延续下来——为基督教所破坏，应该加以禁止。最终，基督教未能融入神佛的秩序之中，受到排挤。

此后，针对基督教的严厉镇压持续进行，对此加以反抗的岛原之乱（1637～1638）最终使得镇压进一步得以强化。这与当时的锁国政策相结合，形成了一个独特的封闭文化——只有长崎一地成为与世界进行沟通的窗口。不过，所谓的南蛮文化对此后日本人生活的方方面面都产生了影响。

## 无法忽视的基督教的影响

当回顾基督教文化时，我们了解到，在早期的信徒之中——包括高山右近等大名以及医学家曲直濑道三等知识分子在内——形成了一个精英文化圈。正如向遥远的梵蒂冈派遣少年们——天正遣欧少年使节——那样，如果不对基督教加以全面禁止的话，或许在日本会绽放出巨大的国

际文化交流之花。从禁止基督教传教活动到锁国政策的执行，一方面从欧洲的血雨腥风的侵略中保护住日本的社会和文化，实现了德川时代三百年的和平；另一方面又带来了一个不幸的后果，即将刚刚诞生的蕴含着种种可能性的世界文化之芽一摘而光。

基督教本身给日本带来从未有过的新思维。如前所述，在基督教发挥作用之前，其严格的一神教信仰本身就是日本从不曾有过的东西。这种连殉教都令人感到欣喜的强烈信仰在使人们颇感惊讶的同时，又足以使人们对统治者加强戒备心理。这很可能就是日本宗教史上罕见的招致残酷镇压的原因。面对基督教等一神教，日本传统的多神教就显得非常宽容、温和——今天，这种奇妙的宣传话语在我们耳边高声回响。然而，当我们回顾镇压基督教的残酷性时，很显然，我们很难说日本的宗教是极其宽容的。

此外，正如我们在上一章所说的那样，当时日本的宗教本身就是一种追寻原理、具有一神教性质的宗教。从这一点来说，当时日本的宗教正处于符合接受基督教的状态之中。因此，我们认为，日本人之所以接受基督教，是因为对外来的宗教感到稀罕而趋之若鹜，同时也存在思想史方面必然性的一面。将基督教当作日本宗教史上的异物加

以驱除的想法是不恰当的。

尽管如此，仅仅对基督教在日本宗教史上的发展加以理解也是片面的，基督教从外部给日本宗教带来从未有过的、崭新的思维，这也是事实。基督教因受到镇压而走向消亡，因此人们很容易低估自中世进入近世时基督教所发挥的作用。然而，通过与外来的基督教的接触，日本的宗教产生出对新的理论武器的需要。此外，受到丰臣秀吉和德川家康等统治者极力崇拜的宗教形态也随着与基督教的接触以及与基督教的竞争而开始确立。尽管基督教受到禁止，但兰学，甚至连平田笃胤的神道也都受到基督教的影响。进入近代以后，基督教虽然发挥了巨大的影响作用，但在由神佛构成的坚固的日本宗教结构中，基督教被视为异端，被驱除出宗教之外，其地位非常独特。通过对基督教地位的确认，我们可以反观日本宗教史的特殊结构。

## 2. 宗教统制和权力崇拜

### 幕府的宗教统制

在战国乱世结束、统一政权形成的过程中出现的一个

巨大问题是，如何将强大的佛教势力压制下去。在中世末期，净土真宗的“一向一揆”自不用说，以京都市民为背景的日莲宗以及比叡山、高野山等都通过巨大的财力和武力获得世俗性的强大力量。织田信长对基督教表示出善意，却对佛教表现出极大的敌意，运用强大的武力对佛教进行讨伐。他于元龟元年（1570）进攻比叡山，几乎完全烧毁了以根本中堂为中心的所有建筑。针对日莲宗，他让净土宗与其论争（安土宗论，1579），以此为契机，对日莲宗进行压制。令信长棘手的是净土真宗本愿寺势力的强大。以石山本愿寺为根据地的显如与净土真宗的本愿寺进行顽强的抵抗，自元龟元年至元龟十一年（1580），两者之间的抗争（石山大战）最终以显如等人从石山撤退而结束，时为天正八年。

进入丰臣秀吉时代，尽管出现了根本寺大战（1585）等战役，但基本上失去武力的寺院没有抵抗的力量，秀吉通过复兴、保护寺院等措施加强了统制。在秀吉时代最具象征意义的是方广寺修建大佛活动。文禄四年（1595），在方广寺大佛前，秀吉举行了追悼父母的千僧供养活动。表面上看，这是邀请各个宗派的僧人参加供养活动，实际上这是一种让各个宗派表忠诚的仪式。其间，日莲宗不甘

屈服，挑起是否出仕的论争。日莲宗的立场十分严格，拒绝接受不信奉《法华经》的其他宗派的布施，也不向他们进行布施（不受不施）。因此，他们发起论争，就是否接受秀吉的供养展开讨论，妙觉寺的日奥（1565～1603）等人拒绝出仕。一向贯彻原则主义的日奥由于不听从德川家康让他出仕的命令，于庆长四年（1599）被流放到遥远的对马。后来，日奥虽然得以赦免，但由于幕府于宽文五年（1665）发布禁止不受不施令，此后，日奥一派的僧人们潜入地下，坚守他们的信仰。

由于受到秀吉宗教统制的影响，进入江户时代之后，一方面秀吉禁止基督教，彻底排挤基督教的存在；另一方面他又对传统的宗教势力发出禁令，加强统制。针对佛教的各个宗派，自庆长六年（1601）开始秀吉对高野山发出禁令，直至元和元年（1615），他对主要的寺院和各个宗派分别制定法令。但唯独对日莲宗和净土真宗没有制定法令。在佛教各个宗派中，这两个宗派对纳入体制之内的反抗尤为强烈，因而被视为危险的宗派。在神道界，直到宽文五年（1665）秀吉才制定了《诸社祢宜神主法度》。在幕府加强宗教统制权力的过程中，曾发生一起紫衣事件（1627）。朝廷不与幕府商量就擅自给高僧颁发紫衣，这

引起幕府的愤怒，对幕府提出抗议的大德寺泽庵宗彭（1573～1645）等人被流放。通过这个事件，幕府向朝廷展示了其在宗教方面超强的权力。

## 檀家制度与葬礼佛教

相较于将宗教封闭在体制之内、通过本末制度建立本山与末寺的秩序的做法，寺檀制度（檀家制度）更受到重视。这种制度源自当初禁止基督教的传播而改换宗门的做法。也就是说，所有的国民都必须以家为单位作为檀家在某个寺院（檀那寺·菩提寺）登记，以此来证明该人（家）并非基督教徒。当该人结婚或旅行时，必须持有寺院发行的“寺请证文”（寺请制度）。岛原之乱以后，随着禁止基督教传教力度的加强，所有人有义务向“宗门改役”（改换宗门机构）提交“宗旨人别帐”，这种做法已经超越了禁止基督教传教的范围，而承担起户籍登记的作用。如此，寺院被纳入行政机构的末端，发挥了町村政府的功能。

的确，这种做法可以说是佛教对政治的屈服。但是，对处于末端民众情况的把握仅依靠行政是无法完成的，幕府必须借助佛教的力量。如此看来，宗教的作用十分巨



大，对此我们不可小觑。寺社行政与普通的行政有所区别，它的主管是寺社奉行，以三大奉行（寺社奉行、勘定奉行、町奉行）为首，直接由将军领导。

由于确立了这种制度，佛教受到全面的保护，并以独特的形式——葬礼佛教——固定了下来。宗教并非由个人自由的信仰形成的，而是以檀那寺和檀家的形式，即以家为单位的形式形成的，个人在这种制度之中生存。寺院通过“宗门改帐”监督生者，同时又通过管理墓地、整理“过去帐”来管辖死者。寺院被赋予了极其重要的地位。针对这种佛教的优越性，神道也举行了推动“神葬祭”的运动，但最终未能撼动社会上的大趋势。进入明治时代，随着制度方面的束缚被解除，宗教信仰的自由得到认可，但通过寺院对以家为单位的墓地进行管理的制度依旧延续了下来，葬礼佛教成为支撑寺院的一个重要经济来源，同时，佛教在草根民众中依然发挥着巨大的影响力。今天，家庭制度正走向崩溃，在这种情况下，葬礼佛教不得不发生变化。或许这可能成为日本宗教史上一个巨大的转机。

## 将自我神格化的统治者

我们并不能单纯地认为，近世是世俗政治优于宗教

的时代。关于这一点，我们还可以从其他方面进行阐述。也就是说，统治者并非仅仅掌握政治大权，他们还试图通过自我神格化，将自己塑造为宗教方面的权威。根据基督教历史学家弗洛伊斯的说法，织田信长曾要求人们将他当作神一样来崇拜。关于这方面的实际情况我们并不清楚。

人们认为，丰臣秀吉曾明确表示自己死后要被当作神来祭祀，希望获得一个神号：新八幡。秀吉在侵略朝鲜的时候，获得了超越朝廷的权力，他不仅仅想成为日本、朝鲜的统治者，而且还想成为包括中国、印度在内的东亚各国的统治者。他期望死后能够与皇祖神伊势平起平坐，以八幡的名义君临冥世。但是，他的这种愿望未能得到朝廷的认可，最终，他以吉田神道的形式，在丰国社里以丰国大明神的名义受到人们的祭祀。然而，随着丰臣家族的灭亡，丰国社也被捣毁，明治时代之后，丰国社以丰国神社的名义得以重建。

德川家康也曾希望自己能成为神。然而，家康死后，关于如何祭祀他，吉田神道系统的梵舜和五山出身的崇传与天台宗的天海之间发生了争执，梵舜和崇传主张将家康视为明神，而天海则主张将家康视为权现。最终，依从天

海的意见，德川家康以天台系统的山王神道的形式受到人们的祭祀，因为从丰臣秀吉的情况来看，明神是不吉利的。与近世之前的山王神道相区别，人们有时将祭祀德川家康的近世天台系统的神道称作山王一实神道。实际上，与崇传一道，天海曾作为德川家康的智囊活跃一时，他模仿比叡山和京都之间的关系，在江户修建了东叡山宽永寺，他将江户设想为取代京都的一个新都城，试图建立起与天皇相抗衡的将军的权威。德川家康死后被当作神一样来祭祀是上述天海行为的延续。家康的遗骸从骏河的久能山迁移到日光，被当作东照大权现受到人们的祭祀。这就是东照宫。

上述将统治者作为神加以祭祀的做法是前所未有的。本来将人当作神来祭祀就非同寻常，平安时代有过御灵信仰，这是为了安慰含冤死去的人的灵魂而出现的一种信仰，但在现世中，掌握最高权力的统治者死后作为神君临天下的做法也可以说是一种新形式的神的信仰。而且，无论丰国社也好，东照宫也罢，它们都具有很强的祭祀遗骸神庙的特点。遗骸本来是污秽的东西，人们很难将它作为神加以祭祀，由此，我们可以窥探到，此时人们对遗骸的看法已经发生了巨大的变化。

## 现人神的源流

丰国社、东照宫的修建基本上没有超出“神佛习合”的范围，它们也没有被赋予凌驾其他神佛之上的地位。但是，在以神佛的力量为依靠统治现世想法的延长线上，它们起到了特殊的作用，即它们被赋予了祖辈死后也一直具有使子孙的统治合理化的威力。因此，子孙断绝了的丰国社被捣毁，而承担德川家康家族荣誉的东照宫却极为兴盛。人们认为，在作为强有力的统治者的神的性格中，可能多多少少受到基督教德乌斯性格的影响。作为皇祖神的伊势同时又是“御荫参拜”<sup>①</sup>等庶民信仰的场所，而东照宫却一直被视为受到德川政治权力的维护，与民众的信仰毫不相干。

进入明治时代，祭祀尽忠天皇的忠臣的神社出现，很快神道就与政治权力相结合，发展成为国家神道。与政治权力相结合的统治者被祭祀为神的做法是近世的传统，天皇作为现人神被当作政治上的统治者 = 宗教上的最高权威而被崇拜，这种做法也可以看作近世传统发展过程中出现

---

<sup>①</sup> 江户时代兴起的集体参拜伊势神宫的习俗，也叫“御荫诣”。

的现象。提起近世或近代，人们通常会单纯地认为那就是宗教屈服于世俗权力的时代，但实际上并非如此，这两个时代的结构是这样的：宗教与世俗权力合为一体而产生了统治的力量。

## 八 世俗中的宗教

### 1. 儒教的意识形态

#### 儒教是近世的主流思想吗

人们对近世的认知基本上已经定型：近世是儒教（儒学）的时代；儒教是伦理思想，而非宗教；宗教，尤其是直至中世发展起来的佛教走向衰退。人们认为，古代、中世是佛教的时代，近世是儒教的时代。在儒教当中，朱子学是正统，与此相对应，阳明学、古学开始兴盛；此外，针对源自中国的儒学，探究日本原本之道的国学开始出现。上述这些都是教科书中出现的有关江户时代的思想形态。不过，在今天，这种图式已发生了巨大的变化。儒教果真是江户时代的主流思想吗？人们对此开始产

生疑问。

诚然，林罗山受到德川家康的重用以后，尊奉朱子学的林家为幕府所重视。尤其是松平定信制定了“宽政异学之禁”（1790）后，朱子学成为幕府公认的唯一一种学问，由此确立了其作为官学地位；昌平坂学问所成为幕府直接管辖的学问所。不过，除了基督教外，实际上这个时代对其他的学问、思想、宗教都没有进行过打压，而且朱子学也并没有在社会上扎下根来。在中国，由于朱子学被纳入科举考试，因此，其作为官学的特点十分明确；在朝鲜，国家将宋学作为国教，排斥佛教。像中国、朝鲜那样的思想、宗教的统一情形在江户时代并没有发生。我们甚至可以说，江户时代呈现各种思想、宗教的百家争鸣的状态。

### 针对近世的三种评价

正由于此，究竟如何梳理江户时代的思想、宗教情况就成为我们今后将要做的巨大课题。在思考这个课题的过程中，或许我们有必要考虑两个方面的问题：一是整体上精神状态的变化问题；二是社会中各种思想、宗教的相关性问题。

首先，关于整体上精神状态的变化问题，我们必须思考如何看待整个历史发展过程中近世的定位问题。一般情况下，近世被认为是中世与近代的过渡时期，因此，对其特质很难确定。过去，近世曾被冠以“前近代”之名，人们多强调其与近代之间的断层。人们认为，在封建制度下，近世通过严格的身份制度剥夺了人们的自由，进入明治时代之后，严格的身份制度终于被推翻，近代资产阶级社会得以形成。许多研究者都以试图打破封建性社会和道德的近代主义者或马克思主义者的身份进行研究。

与上述看法不同，有人将近世看作连接近代的一个时代。实际上，在英语中，近世被称作 *early modern*，从广义上看，它是属于近代的。当人们将明治之后的时代看作近代时，江户时代就被认为是其准备的时期。但实际上江户时代并不单纯是近代的准备时期。明治时代之后的近代直面如何超越来自欧美的近代化课题，而江户时代由于实行锁国政策而限制了来自欧美的思想，因而日本实现了走向独自的近代化道路的目标。这种看法源于这样一种反思，即明治时代之后传入日本的近代化最终以变形的方向发展起来，是在重新审视近代的可能性的潮流中出现的。

还有一种看法对上述两种立场不置可否，极力主张近



世的独特性。很显然，近世与中世之间有断层，从这一点来看，它也可被称为近代，但它并非直接与明治时代之后的近代相关联。持这种看法的人认为，近世与中世、近代都是有断层的，这是一个独特的时代。如果我们站在第二种立场上对与欧美不同的日本独特的近代化进行思考的话，那么，我们会承认这一点，即近世本身是无法直接与接受欧美近代化的明治时代之后的情况相关联的。这就接近于第三种立场了。

上述这些看法各自都有其优劣之处，我们不能够马上站在某个固定的立场上看待近世，我们必须采取多元化的视角对近世的精神状态进行思考。这时，我们一定不要忘记近世是不能单纯地以某一种观点加以概括的，它具有多元性、多样化的特点。

## 在世俗化中探求伦理

那么，近世思想、宗教最大的特点是什么呢？人们常常使用世俗化这个关键词来描写它。所谓世俗化，并非从超越世俗的地方寻找出价值，而是在世俗生活中寻找终极价值。这种态度也直接与近代相关联。在中世的本觉思想中，我们可以看到于现实生活中寻找与世俗化相关联的一

些东西；这种世俗化现象更加具体化，人们从佛教的出家主义转而试图确立世俗生活的伦理，在这种现象中我们可以看到近世的特点。在身份制度固定的前提下，支撑着江户时代的伦理道德，如五伦（君臣、父子、夫妇、长幼、朋友）、五常（仁、义、礼、智、信）等通过诸多的思想、宗教为人们所共有。即使是在本居宣长——他对儒教的伦理主义提出质疑——的国学思想中，世俗处于优越地位的思维也没有改变。

在江户时代，儒教尽管并没有占据绝对优势的地位，但其作为近世思想的代表尤其引起了知识分子的关注，伟大思想家横空出世的原因就在于此。藤原惺窝（1561～1619）可以说是近世儒学的开拓者，其从佛教向儒教的转变很好地说明了由佛教转向世俗化的经过。惺窝自幼入佛门，在相国寺学习禅，关之原大战之后，他脱下僧衣，身穿“深衣、道服”（儒者的装束），投靠德川家康。

惺窝为什么走出佛门选择走上儒学的道路呢？在其弟子林罗山撰写的《惺窝先生行状》（《罗山林先生文集》）卷40）中这样写道：“我久从事于释氏，然心中有疑问。读圣贤之书，信而不疑。道果在兹。非人伦无他。释氏既绝仁种，亦灭义理。是所以异端也。”此外，当他与佛僧

承兑、灵三争论儒佛之优劣时，曾指出：“由佛者而言，有真谛，有俗谛，有出世间。若以我观之，即人伦皆真，（中略）圣人，为何废人间世。”由此我们可以看出，惺窝之所以否定佛教，最主要的原因就在于其出世俗性，因为佛教极力否定人伦。对此，惺窝认为“人伦皆真”，他将绝对价值赋予世俗中的伦理，由此，他看到了儒学的优越性。实际上，儒家对佛教的批判（排佛论）也常常是从这个角度出发的。

### 儒教的合理主义与宗教性

如果我们只将儒教看作世俗伦理层面的问题的话，那么它只是伦理思想史上的问题，不会与宗教史发生联系。实际上，在传统的日本宗教史的著作中，绝大多数情况下，儒教的问题几乎不为人们所涉及。但这么做会让人们产生疑问：近世的宗教问题由此能够得以解决吗？儒教仅仅是伦理而非宗教吗？今天，这种看法已经被推翻。据说，原本“儒”的意思是巫祝（萨满），专门职掌巫术、仪礼、葬礼等。曾说过“及不语怪力乱神”（《论语·述而》）的孔子看上去似乎是近代的合理主义者，但其说不谈论“神”并非说不祭祀“神”。实际上，儒教重视祖先

祭祀，在朝鲜、韩国，长时间以来，葬礼都是按照儒教的形式举行的。日本的葬礼佛教中也融入了儒教的祖先崇拜的观念，例如牌位，它本来源于儒教，后来被吸纳进佛教。

尽管如此，日本近世的儒教言说并不深入探讨其宗教性和其形而上学的东西，而是将伦理摆到最前面，或者向治世的政治论方向发展。这就是日本儒教的特征，有人认为，与其将其称为“儒教”，不如将其称为“儒学”。它象征着近世的世俗化和现世化。

当我们更加详尽地对此加以观察的话，我们会发现其世俗化、现世化并非那么单纯。实际上，对于近世的思想家来说，关于死后是否存在灵魂的问题是他们争论的原点，在“鬼神论”的主题下，这个问题常常为人们所议论。针对伊藤仁斋、新井白石的“无鬼论”，荻生徂徕提出“圣人制鬼以统一其民”（《私拟对策鬼神一道》《徂徕集》卷17）的观点，认为圣人制定了鬼神的制度。针对这种儒教的合理主义言说，平田笃胤进行了严厉的批判，由此展开基于鬼神实存的神道说。笃胤还试图从神道的立场确立来世观。

由此我们了解到，近世并非走向全面世俗化、现世化

的时代。从表层的言说来看，佛教推进着世俗化，但它又通过寺檀制度不仅在管理现世方面，而且还在管理死后方面发挥了巨大的作用，为后来的葬礼佛教的形成打下了基础。从儒家方面来说，它与神道相结合，增强其宗教性。为幕府的朱子学奠定基础的林罗山不仅如此，后来的山崎暗斋的垂加神道等也作为儒家的神道学说发挥了巨大的作用。人们之所以强调近世的合理性、世俗化以及现世化，常常是因为人们站在近代合理主义的立场上来重新审视近世，在这个过程中，很多人都将焦点聚集在合理性、世俗化和现世化方面。

## 神、佛、儒之间的交流

下面我们将以《心学五伦书》（1650）为例，说明儒教是如何被接受的。《心学五伦书》相传是由熊泽蕃山（1619～1691）著述的，在此书的影响下，藤原惺窝创作出《假名性理》等著作。《心学五伦书》的开头这样写道：“所谓天道，天地间之主人也。”作者将“天道”置于中心的地位。正如书中所说的“此天地之间，一切诸物皆孕于天道之中”，“天道”具有朱子学的“理”——其与天地相通——的特征，若表现在人身上，那就成为

“心”。但是，当我们看到书中“所谓天之本心，如同天地间某些事物走向繁盛，乃恩赐也”的描述时，我们了解到《心学五伦书》中所说的“理”并非单纯抽象的、非人格化的“理”，而是呈现出具有意志的主宰者的特性。人们认为，这体现了基督教的影响。在这种“天道”的统治下，五伦、五常得以形成。在这种“天道”思想的基础上，后来的太阳信仰——人们将太阳称为“Tento”（sama）<sup>①</sup>——发展起来。

在上述“天道”的统括下，《心学五伦书》叙述了神、佛、儒三道的情况。书中这样写道：“日本神道以正我心、怜万民、施慈悲为奥义，尧舜之道亦其奥义。唐云儒道者，日本则云神道。”提出了神儒合一的看法。此外，关于佛道，书中有时将心称为有，有时则称为无，说法不一。书中指出：“其可以直人心，治国家，安万民”，作者认为，其说法之所以不一，是因为它本来就是为了治理国家而提出的方便之谈，同时，作者又对当时极尽奢华的佛道进行了批判。此外，书中写道：“儒道中此

---

<sup>①</sup> Tento（sama）即太阳。用汉字表示即“天道”，括号中的“样”（sama）是对该称呼的尊称。

性承天性而生，又归于原来之天。”作者批判到，针对儒道承认来世的看法，佛道则提出否定来世的看法——“所谓后生乃无一物”，从而陷入“无之境”。将佛教当作“无之境”的看法在与基督教的论争中也可以找到。即便是儒教，在一部分知识分子中间无鬼论的合理主义也曾流行一时，尽管如此，在其思想深处有鬼论的来世观仍然根深蒂固。

## 2. 宗教与世俗伦理

### 身份与职能——铃木正三的“职分说”

江户时代，在儒教伦理的基础上，士农工商的职能身份得以确立。实际上，除了武士之外，其他阶层的人的身份并非完全明确，士农工商的身份本身很难说就是与儒教紧密结合的结果。诚然，人们承认，武士具有统治阶层的精英意识，在其伦理规范形成的过程中，儒教起到了巨大的作用，伊藤仁斋等人作为市民学者虽然崭露头角，但除武士之外，人们并没有非常认真地去学习儒教。

“职分说”认为，人们按照各自的身份，有各自必须

完成的职能。但这并非儒教所特有的看法，在佛教、心学等方面，这种看法也被提及。特别是江户时代初期曹洞宗的僧人铃木正三（1597～1655）出身于隶属德川集团的武士之家，曾参加过关之原大战以及大坂之战。但在42岁时，突然出家，经过严格的修行，最终定居在他的故乡——三河的石之平。岛原之乱之后，他滞留在天草，对战后人心惶惶的民众进行慰藉。与此同时，他写下《破吉利支丹》<sup>①</sup>一书，严厉地批判了基督教。

铃木正三修行激烈、严格、“勇猛”的禅，这与岛原之乱后其武士的身份是相吻合的，他将自己的禅称作“二（仁）王禅”。由于铃木步入中年之后才出家，所以铃木正三在传播严格的禅的同时，从佛教的立场出发，对如何看待世俗问题表示出极大的关心。正三本人立志出家修行，但他提出“世法则（=即）佛法”，认为，在家也可以修行。在《万民德用》中，他指出：士农工商各自尽其自己的职分本身就是佛法。例如，对农民来说，“农业则佛行……尝极寒极热之辛苦之业，用得锄锹镰，烦恼

---

① 完成于1662年，所谓“吉利支丹”又写作“切支丹”，是基督教的音译。



丛生，以此身心为敌，连锄带砍，加倍用心，勤为耕作”。他认为，专心致力于农耕才是佛行。正三的这种看法被称为“职分佛行说”。

针对正三的“职分佛行说”，人们一般有两种评价。一种评价认为它从宗教的立场出发确立了职业伦理。在西方进入近代化的时候，新教的职业伦理发挥了巨大的作用，这是马克斯·韦伯的观点。此后，在议论宗教与近代资本主义的问题时，人们必须参考韦伯的观点。与此相对应，我们从正三的“职分佛行说”中可以看到日本的宗教职业伦理。针对这种正面的评价，还出现了一种负面的评价，即正三的“职分佛行说”试图以佛教的形式奠定江户时代封建身份制度的基础，它与近代职业自由的职业伦理截然不同。这两种针锋相对的评价也可以运用于对儒教等伦理的评价，它与如何给近世定位的问题直接相关。如前所述，日本的近世具有两面性——前近代的一面以及与近代相通的一面，难以单纯地一言以蔽之。

## 幕藩体制下的佛教

顺便说一句，正三晚年常常独自思考幕府政治与佛教的关系问题，企图借幕府的力量振兴真正的佛法，此外，

他还将佛法灵活地运用于政治之中，运用于民众的教化方面，同时，设想让佛法起到檀家的监视作用。这种设想通过寺檀制度得以实现，在这里，我们且不论正三的设想究竟给予幕府多大的直接影响，其设想不仅仅停留在世俗化方面，而且还将触角伸向政治与宗教的关系方面，这一点颇令人瞩目。

众所周知，临济宗的白隐慧鹤（1685～1768）和真言宗的慈云饮光（1718～1804）等人在佛教教化民众方面颇下功夫。特别是慈云，他不仅提倡十善戒说，将戒律扩展到民众当中，而且还建立云传神道，发展其独特的神道学说。江户时代曾被打上佛教堕落时代的烙印，但实际上，这个时代不仅在学术研究方面呈现出繁荣景象，而且民众的信仰也十分笃厚。不过，最终由于人们安于政治上的保护和统制，因而未能超越当时的秩序，深入发展到追问宗教本质的地步，这也是事实。

## 市民的伦理——石田梅岩

尽管正三的职分说从理论上涉及四民，但其“勇猛”的立场却更加适用于武士，在某种程度上对于农民也是成立的。但是，勇猛的商法在现实中很难实现。而江户时代

中期，随着商业的兴盛，町人的出现，在市民中间也开始出现著名的学者。石田梅岩（1685～1744）就是其中的一位，他提倡商业伦理，发起石门心学。梅岩本来出身于丹波的农民家庭，在京都的商家当学徒时，他勤勉学问，在僧人小栗了云居士的指导下，体验到独自的“性”<sup>①</sup>。45岁之后，他在京都的住家主要向商人们说教。

梅岩的思想可以从其《都鄙问答》（1739）中窥豹一斑。他以儒教的“性”为基础，指出：“云其性，由人至禽兽草木，受得于天以生理也。”他认为，“性”贯穿于人及万物，重视对“性”的体会——“知性时，五常五伦之道备其中”。所谓“性”是指心，除此之外，并没有可以寻求的地方。他指出，从天命，“士农工商应知我家业足矣。……凡云知道者，知此身足矣。舍弃奢望，即为学问之德”。他认为，人们按各自的职分自给自足最为重要。

但是，有人指责商人道：他们以买卖获利，是出于利欲熏心。梅岩果敢地针锋相对的就是这种对商人的蔑视。他说：“不知商人之道者，致力于贪婪，以致家亡。若知

---

① 性指性情。

商人之道，弃欲心，以仁心勤勉之，则合乎道，兴盛道，此即学问之德。”他认为，“商人之道”是抛弃欲望之心的，与士农工相比较，商人的行为受到蔑视是毫无道理的。

## 宗教与伦理之间

那么，商人之道究竟是怎样的一种道呢？石田梅岩说道：“若云商人之始，古以其剩余之物易之于不足者，以相互通用为本。”也就是说，商人本来就是物品交换的中间人，因此毫无羞耻可言。梅岩又说：“商人算账精细，今日之度日者，不应云一钱轻。”提倡不浪费一钱的勤俭持家的观点。“财富之主人乃天下之众人”，因此，“推想人有珍惜一钱之心，故专注于商品，毫不疏忽大意，若以此买卖商品，虽思购买之人有惜金银之心，但以上好之物品，自可释其惜金银之心。”也就是说，如果商人诚心诚意，买家自然会拿出钱财。“如此，财富如山而至，不应云其利欲熏心”，梅岩指出：人们不应该责难商人的富贵。

这种石门心学的思想能否纳入宗教的范畴之内，这个问题有点微妙。但是，上述从实际的劳动生活中总结出来

的伦理思想在近世逐渐传播开来。例如，二宫尊德（1787~1856）的报德思想也是站在神佛儒融为一体的立场上，赋予农民劳作以积极的意义，试图提高人民的勤劳意志。这种思想究竟是否适合二选一的情况——即它是宗教呢？还是伦理呢？——这还值得怀疑。包括儒教在内，颇具近代意义的宗教或伦理的概念在非常暧昧的领域——这个领域并不一定适合这个概念——里发展起来，这应该看作近世的一个特点。

## 各式各样的神与佛

上面我对奠定世俗化职分伦理基础的宗教理论做了介绍。但是，近世庶民的信仰并不仅仅是按照上述理论成形的。各式各样的神佛因为灵验为人们所信仰的情况也不少见，如具有好彩头的现世利益神——七福神<sup>①</sup>——的信仰就非常广泛。这些信仰通过修验者、阴阳师等人广泛传播开来。此外，正如流行神那样，它突然间流行起来，一时间受到人们狂热的信奉，但不久便被人忘却，像这样的神

---

① 七福神，指能够给人们带来幸福的七尊神：惠比寿、大黑天、毗沙门天、辨才（财）天、福祿寺、寿老人、布袋。

也常常出现。

还有人被当作活神为人们所信奉，如阿竹大日。阿竹出身于出羽国，他来到江户，在商人家里当学徒。后由于羽黑的修验者的宣传，他被当作大日如来的化身为人们所信仰。像这样，没有任何特别之处的庶民突然间被当作佛的化身，为人们大肆宣传，形成一股热潮。此外我们还可以看到“义民信仰”，这是佐仓惣五郎——他为不堪沉重税赋的农民直接向将军进谏而被处以极刑——被当作神为人们所祭祀的一种信仰。

通过巧妙的宣传，这些符合庶民愿望的各式各样的神佛大量出现；同时，庶民的信仰又通过巡礼、出开账<sup>①</sup>等形式，呈现出多样化的形态。其中，前往伊势的“御荫参拜”的规模庞大，大约以60年为一个周期展开，如保永二年（1705）、明和八年（1771）以及文政十三年（1803）的参拜规模十分庞大，据说明和年间的人数达200万人，文政年间的人数达500万人。此外还有许多人没有得到主人的允许就偷偷跑去参拜<sup>②</sup>，人们朝伊势蜂拥

---

① 在开账（于某些特定的日子里，寺院打开佛龛，让人们进行参拜）时，将寺院里的本尊移到室外，以便人们参拜。

② 这种行为被称为“拔参”或“拔参宫”。

而去，呈现出非同寻常的狂热现象。庆应三年（1867），因听说伊势神宫等地要发放护身符，人们高呼“不是挺好的吗”，手舞足蹈，引起骚动。这作为幕末混乱时期民众的宗教现象受到人们的关注。

在这期间，我们还可以看到逐渐形成教团的宗教运动。从以富士信仰为基础的富士讲中脱颖而出的食行身禄（1671~1733）坚信弥勒会改变世界，因而在富士山断食入定。由此，以江户为中心，富士信仰扩展开来。在庶民信仰传播期间，幕末时期，还出现了新宗教运动，如天理教的中山 Miki 等人。

由此看来，近世的民众信仰非常多样化。进入近世以后，宗教不仅没有走向衰退，反而更加繁盛。特别是商人、富农等，他们在庶民生活中主动寻求自我生存之路，最终形成新的宗教。这与近世之前的宗教掌握在专业的宗教人士手上的情况大不相同。所谓宗教的世俗化就这样与宗教的新承担者的成长结合到一起了。

## 九 神道与民族主义

### 1. 从神佛到神儒

#### 神道界的动向

正如上一章所叙述的那样，在近世普通民众的信仰中间，神佛儒融为一体的情况比较多见。但另一方面，在中世后期终于显露出自立倾向的神道界，开始出现激烈的脱离佛教统治的倾向。自中世末期以来，在神道界颇具权威的吉田家族向地方上的神职人员发出许可证，将他们纳入自己的统治之下，与继承了神祇官的白川家族<sup>①</sup>形成二分

---

① 白川家族是平安时代后期以来一直继承神祇官传统的公家（侍奉朝廷的身份高贵的贵族），由白川家族继承的神道被称作“白川神道”或“伯家神道”。



天下的趋势。但在思想和仪式方面，吉田神道有其影响更大的方面。其中，在近世思想方面有着新的发展，因传统的“神佛习合”的理论受到排斥，所以近世思想呈现出与新兴的儒教相结合的倾向。从儒教方面来说，确立了近世儒教基础的林罗山提倡“理当心地神道”，为神道研究开拓了新领域。此后，山崎暗斋的垂加神道（见后）对以武士为中心的阶层产生巨大的影响。此外，吉川惟足（1616～1694）从吉田神道系统、度会（出口）延佳（1615～1690）从伊势神道系统脱颖而出，提出新的思想。概括来讲，在庶民阶层，人们提倡神佛儒合一，而在武士等统治阶层则表现出排斥佛教的神儒合一的倾向。

为什么在统治阶层会出现排斥佛教、提倡神儒合一的情况呢？可以从多方面进行探讨原因。首先，在中世神道理论中，宋学已经被吸纳其中，两者并非毫无干系。其次，在近世的世俗化发展过程中，超越现世的佛教受到人们的批判，人们直接表明儒教出世伦理的立场，由于神道本来就比佛教更加具有现世性的特征，因此它很容易与儒教结合在一起。再次，佛教在民众中间扎下根来，作为一种信仰依然具有很强的势力，对统治势力来说，有时它具有危险的一面，与此同时，由于人们认为佛教在经济方面

没有用武之地，因此，对于统治者来说，削弱佛教的势力，对其加以统制成为不可或缺的工作。正由于此，我们认为这也是儒教与神道结合到一起的原因之一。

## 日本中心主义的成长

儒教是从中国引进到日本来的。从这一点来说，与佛教一样，它具有难以本土化的弱点。谁也无法保证中国圣人的教导能够原封不动地适用于日本。度会延佳指出：“神道、儒道，其旨乃一，故依其道修其教并无不同。然异国与我国，制度文章有别。不辨此情，自古以来，身着我国所无深衣儒者等，近时常有。此事极不合道理。”（《阳复记》）他对将中国的做法原封不动地搬入日本的儒者进行了批判。由此，我们可以推测，从儒者的角度来说，他们会从神道中寻求他们于日本社会中的存在意义。也就是说，从为政者的立场来看，需要重视日本独特的历史、传统，排斥外来的佛教，从神道中寻求身份认同。在这个过程中，伊势神道的理论十分重视由诸神到天皇的连续性历史谱系、唯一神道的根叶花实说提倡日本中心主义等，这些都给予儒学家以巨大的影响。这种思维的接受与日本宗教文化“古层”的“发现”是紧密结合在一起的。

“发现”“古层”的志向急剧增强的情况出现在江户时代后期，在江户时代前期，这种志向还不十分显著，但构成其基础的日本中心主义式的思维却正在形成。尤其值得一提的是，儒者中称之为“日本型华夷思想”的日本中心主义已经成长起来。所谓华夷思想，原本指在中国发展起来的本民族中心主义思想，这是一种以中国为中心的政治、文明观。这种观点认为，汉族的中国才是世界文明的中心（中华），其周边的民族被称为夷狄，是文明落后的野蛮民族，必须服从中国。然而，人们认为，由于清代是异民族——满族——统治的时代，所以中国的正统文明已经衰弱，相反，唯有日本才是自古以来优秀文化的扎根之地，是文明的中心——此种“日本型华夷思想”开始形成。以近代化的民族主义的表达方式描述这种思想可能不太严谨，但如果宽泛地来看，这的确能够纳入民族主义的范畴。

### 朱子学与神道——垂加神道

儒教的神道说（儒教神道）中最具影响力的是山崎暗斋（1618～1682）的垂加神道。暗斋最初出家时，在叡山及禅寺进行修行，25岁时还俗，转而学习朱子学。

他指出：“学朱子谬，则与朱子共谬，何憾之有？”表现出对朱子的一往倾心。因此，其大多数著作抄录的都是朱子或朱子学家的论述，很少展开自己的见解。但这并不等于暗斋没有其独特性。实际上，狂热地崇拜朱子行为本身与本打算建立合理体系的朱子本人并没有关系。此外，作为实践方法，朱子提出了居敬和穷理的学说——前者显示了主体的存在方式，后者追求外部的真实，而暗斋只是对前者孜孜以求。所谓“敬”是指做任何事都要专心致志、认真严肃。暗斋指出：“云敬者，事无巨细，不散此心。平生以此相较者云敬。”（《敬斋箴讲义》）表明了极为严谨的伦理学的律己主义的立场。暗斋特别重视君臣关系的绝对性，因此，他得到大名们的信赖，为会津藩主保科正之所召，极大地感化了正之。

暗斋学说的另一大支柱是神道。这与绝对拜倒在朱子脚下似乎存在矛盾，但他认为，儒教与神道的真理是一致的，因此要重视作为日本真理的存在——神道。暗斋接受了伊势和吉田两种神道的秘传，但他受到吉田神道——这是吉川惟足向他传授的——的影响尤大。吉川惟足本来受到宋学的巨大影响，最终形成一种有体系的秘传，如土金之传、神篱盘境之传等。土金之传以五行相生说为基础，

认为五行是按照木→火→土→金→水的顺序进行循环的。他将其中的土和金当作根本，认为它们是“天地未分时存在的真”（《土金之秘诀》）。他解释道：因金能使土坚固，所以从 *tuschishimaru*（土坚）到 *tustusshimi*（敬）是相通的，这是世界本来的秩序，君臣上下的关系因而得以很好的维持。神籥盘境之传被视为吉田神道最深奥的秘密，它也认为，必须坚守君臣之道。山崎暗斋原封不动地继承了惟足的这些思想。

继承了吉田神道学说的垂加神道在接受吉田神道之后的秘传的同时，对那些秘传又加以改变，具有很强的非合理性的一面。与此同时，它又加入了一些宋学的解释，通过将君臣之道置于其基础之上，垂加神道作为以大名为首的统治者武士阶层的意识形态广泛传播，并获得众多人的信奉。从这一点来说，垂加神道具有过渡时期的特点。后来，垂加神道遭到平田笃胤等人的激烈批判，最终失去势力。诚然，构成垂加神道基础的是中世以来的神秘主义及阴阳五行说。后来，本居宣长从中“发现”古代神话，其从文献解释中寻求日本自古以来的“古层”式思维方法完全成形时，宣长突然间将它抛诸脑后。与进入近代之后广为人们接受的宣长等人不同，非合理性的、原理主义

的日本中心主义因与水户学派以及复古神道之间有相通的地方，所以孕育了此后与日本民族主义相通的最基本的情绪。

## 家康信仰的定位

令人颇感兴趣的是，东照宫的家康信仰完全被排斥于从垂加神道向复古神道流变过程中的神道理论之外，对其很难定位。原因之一是，东照宫是按照“神佛习合”的山王神道修建的；另一个原因是，由于其出于山王神道，因此东照宫未能进入以伊势为中心的古典神话体系之中。此外，即便在山王神道中，东照宫信仰也没有固定的理论，是一种出于政治考虑而形成的信仰，这个特点非常突出。

虽然垂加神道并不一定具有强烈的天皇崇拜的色彩，但它受到伊势神道的影响，十分重视以神代卷为中心的古典神话。从其立场来看，天皇与德川将军的关系并不带有宗教性的意味。后来的倒幕运动与神道结合起来，提出尊皇攘夷时，幕府一方最终未能拥有与其相对抗的意识形态——它在宗教层面能够说明将军的权威。倒幕运动进展得极为顺利，令人意外，此后，没有遭到强烈的抵抗人们就一举接受了明治天皇主义性质的国家神道。可以认为，

在这种情况下背后，上述不曾拥有强有力的意识形态这一点起到了作用。

## 试图排斥佛教的藩主们

对佛教加以排斥的神儒合一论不仅仅是思想史方面的问题，由于大名的努力，实际上它为排斥佛教政策的实行提供了帮助。这种排斥佛教的政策主要在宽文年间（1661~1673）施行，水户藩、冈山藩、会津藩等是施行这个政策的代表性地区。在水户藩，德川光圀按照伊势神道断然实行神佛分离的政策，并对寺院进行整顿。他捣毁包括新寺院在内的 1000 余座小寺院，同时针对神社，让他们消除神社里“神佛习合”的因素，并取缔具有“神佛习合”特点的八幡社等，试图实现一村一社的愿望。此外，光圀的夫人及其父亲的葬礼并不采用佛教式的，而是儒教式的。在冈山藩，池田光政起用提倡排佛主义的儒者熊泽蕃山，并开始整顿寺院，尤其对这个地区出现的许多日莲宗不受不施派进行严厉的镇压。此外，他还废除寺请制度，让神职人员发放宗门申请书，使僧侣还俗，推行神道式的葬礼——神葬祭——以取代佛教式的葬礼，强行实施这些政策。而在会津藩，对山崎暗斋崇敬有加的保科

正之对寺社进行整顿，捣毁新建成的寺院。

这些藩主们都在宗教政策之外积极地推动各种新的改革，被人们赞颂为名君，他们的影响力十分重大。他们的政策也影响到其他藩，但在宽文末年的时候，随着他们的去世或隐居，在幕府的支持下，寺请制度又得以恢复。从幕府的角度来说，恢复寺请制度无非为了坚持保护并利用佛教的方针而已。因此，“神佛习合”的状况在民众中也广泛地扎下根来。另外，排斥佛教的意识形态一直潜伏在底部，进入德川末期，一下子喷发了出来。受到后期水户学派的会泽正志斋影响的水户藩藩主德川齐昭于天保年间（1830~1844）对寺院进行了彻底的整顿，实行神佛分离的政策，使神社从佛寺的统治下独立出来，同时，他还推行了神葬祭。在萨摩藩也采取了同样的政策。

如此看来，“神佛习合”的倾向虽然在幕府的支持下占了主流的地位，但神佛分离及排斥佛教的活动潜伏在社会深处，后来，水户学和复古神道的激进运动走向与倒幕运动和尊皇攘夷运动相结合的方向，这是众所周知的情況。结果是，它为明治政府制定政策提供了帮助，神佛分离很快便发展成为国家神道。这不仅仅是统治阶层的政治层面的问题，佛教的衰退也引起人们的不满，这种不满情



绪迅速扩张，与新兴的富农阶层等新民族主义者联系在一起。废佛毁释也具有相同的背景。

还有一点值得注意，那就是为了排斥佛教，采用神道独有的葬礼——神葬祭——是不可或缺的，如果这种葬礼得不到人们的认可和传播，真正意义上的宗教上的神道独立就不可能实现。儒教式的葬礼在日本基本没有传播开来，这与韩国的儒教葬礼占主流地位的情况形成鲜明对比。这证明了葬礼佛教在佛教扎根于日本社会的过程中发挥了巨大的作用。提起葬礼佛教，人们常常认为这是日本佛教的一种堕落的形态，但实际上能否举行葬礼成为决定宗教是否成形的关键性因素，这一点应加以注意。

## 2. 从国学到神道

### 佛教与儒教的相对化

尽管儒教与神道相结合，但其外来的特性无论如何都无法消除。如果儒教真的具有超越文明的普适性的话那也倒罢了，但是，它只是在中国这个特定的文明中诞生出的特殊思想形态，日本人将它作为金科玉律究竟有何益处？

这就是所谓的古学派通过追溯原典这种极其正规的做法，在从古代中国寻求圣人之道的过程中遇到的窘境。处于这个窘境正中间的是获生徂徕（1666～1728）。徂徕认为，所谓道，是先王，即尧舜等古代中国的圣人们制定的礼乐刑政等制度，从由圣人制定出来这一点来说，道是人为的产物，并非天地自然之道。这么一来，唯独中国的圣人特别伟大的说法就不成立，必须绝对遵从道的依据也就不存在。

像这样，不仅仅在佛教相对化时，而且在儒教也相对化时，人们不得不得出这样一个结论，即毫无普遍性的特殊文化、宗教是各自并列的。富永仲基（1715～1746）曾设想，就以这种特殊的文明并列的情况为前提，使伦理、宗教相对化。仲基将印度文化（佛道）具有的特征称作“幻”，将中国文化（儒道）具有的特征称作“文”。他在《出定后语》中指出，大乘佛教是在小乘佛教之上加以自己的学说形成的，以这种“加上说”为基础，他提出“大乘非佛说”的论断。这给佛教界以巨大的冲击。其实，这也是基于圣典的相对化而形成的学说。

如此一来，人们究竟从何处追求根据呢？与其探究其他国家的伦理、宗教以求得救济，不如优先探明自己

国家的古典。此前一直作为个案被研究的国学此时被极度放大是有其原因的。这正是对“古层”的探究。此时，人们的目光不仅仅停留在单纯相对化的本国的古典研究方面，对“古层”的探究甚至转向提倡本国文化的优越性和普适性方面。由此，文化上的民族主义、本民族中心主义开始形成。这是从本居宣长到平田笃胤就已经开始做的工作。

### “古层”的“发现”——宣长的方法

人们常常将本居宣长（1730～1801）的方法与西方的古典文献学相比较，可见他的方法是在极其严密的学术脉络下展开的，其研究成果至今也没有过时。但他进行研究的原因并非仅出于那是本国的古典，古典研究是对自身生存方式的探究。宣长将这定义为：“若问最应依据的方法竟为何？此即道的学问。”（《初山踏》）但这里的“道”与儒教中的“道”截然不同。“首先，彻底清除汉意、儒意，以强化大和魂，此应为首要。”（同前）那么，人们应该从哪里探寻“大和魂”之道呢？宣长指出：“此道记载于《古事记》《书纪》二典之中，神代、上代的诸种事迹皆备。”（同前）由此，他认为，记

纪，尤其是《古事记》的研究最为重要。

在《初山踏》第一章中，宣长叙述了这样一个疑问：从记纪中能否清除掉“汉意、儒意”或佛意？宣长认为是可以做到的，由此还可以发现佛教之前日本的“古层”。而且这个“古层”并不限于日本的范围之内。“真正的道横亘天地间，任何国家都一并相同。然此道仅传我皇国，外国自上古以来均已失其源流。”（《玉栴笥》）宣长指出，在日本以外的国家，因人的自作聪明使得“真正之道”丧失。由此，“道”的普遍性和特殊性之间的斗争因日本特殊的道的普遍化而得以停息。这种见解为平田笃胤所继承，最终一直延续到近代。

对记纪的探究，尤其是对《古事记》的探究并非单纯地出于其作为日本的古典极其重要的缘故。而是因为这种探究使得既特殊又具有普遍性的日本的“真正之道”呈现在人们面前。隐藏在中世黑暗时代里的“古层”通过细致的文献研究浮出表面，其优越性得以证明。但是，那只是理想化了的“古层”，从这个意义上说，“古层”的“发现”同时又是“古层”的虚构。

继承了宣长思想的笃胤从众多的著作中搜寻从印度、中国到西方几乎所有的文献，试图证明日本的优越性，他

认为，日本之外的文化传承无非是日本的正确之道被歪曲了之后加以传播的结果。这是唯一神道提出“根叶花实说”以来留下来的课题，笃胤越是想证明它，越是被迫走进令人怀疑的死胡同之中。但唯有在日本根本的结论才被始终保留下来。

## 天照大神——天皇信仰的强化

让我们将话题返回到宣长身上。日本的优越性到底体现在哪里呢？宣长指出：“本朝是天照大御神的国家，作为其皇统统治的国家，乃万国之根本、之大宗之国。”（《玉栴笥》）。由此，天照大神 - 天皇的谱系被置于最根本的地方。相同的见解在此前的伊势神道和儒家神道中就已经出现，宣长通过将《古事记》作为绝对圣典的方式，使得神话一元化，仅根据这一点，他就以极其露骨的形式提出天皇谱系的绝对性。而且，由于神“不只是善神，也有恶神的存在……它无法以人的意志加以判断”，“人们不仅仅对其愤怒感到恐惧，而且还应该敬奉它”（《古事记传》“直毗灵”），因而在这里，所有的对神的批判都被禁止。

在宣长看来，“自东照神御祖命至代代相传的大将军

家族，均为天照大御神所赋予”（《玉柙笥》），因此将军的统治得到认可，但这在古典当中并没有任何的依据。这一点毫无说服力。如果将将军这个媒介删除的话，那么，他的观点就与尊王论直接联系在一起。由此，日本的民族主义就形成了这样一种不可分割的联系：天照大神——天皇信仰。

### 神道的来世观——平田笃胤

然而，宣长的观点并没有渗入宗教的领域，它只停留在“学问”的领域。之所以这么说，原因之一就是他的来世观非常薄弱。“人心直时，抛却无益狂妄之想，如苦思死后之去向等，只以道理本身理解，人若死便去阴曹地府，除却悲泣，别无他法。”（《玉柙笥》）宣长指出，人死后无非前往黄泉国而已，此外无须多说，只需哭泣悲伤即可。的确，根据古典，这是一种极为严肃的态度。但仅仅如此是无法理解宗教式的心情的。神道的来世观的确立成为后来平田笃胤（1776~1843）的课题。

笃胤在《新鬼神论》（1805）中反驳了儒家的鬼神否定论，重新将鬼神的问题提了出来。否定鬼神的现世主义的合理主义发生巨大变化，为神与来世的神话性言说所取

代。近世绝非沿着单纯的世俗化、现世化的道路向近代的合理主义方向发展。表面的合理化并没有消解根本的非合理性，非合理性甚至在出人意料的时候反手一击。因此，对近代也不能单纯地以表面的合理主义言说加以论定。

笃胤在《灵之真柱》（1812）中叙述了世界发展的同时，又试图明确来世观。根据笃胤的看法，世界分为天、地、泉（黄泉）三个部分。但他否定了宣长的死后前往黄泉的说法。他认为，人死后，其灵魂永远停留在这个土地上。“人云冥府，乃有显国，非于别处有一国。其于显国之内，然乃幽冥，与现世相隔，无法见。”也就是说，冥府与现世合为一体，只不过从现世来说，人们看不到它而已。笃胤指出，人的灵魂停留在神社、祠堂或坟墓中，其本身就是神，与神代的神并无二致。我们在宣长那里也可以看到幽与显的概念，但笃胤将幽的世界从黄泉的地位提高到与现世相同的地位，不仅如此，他还将幽与神同等看待，这是笃胤颇具特色的看法。我在导论中提及的柳田国男的来世观也可以放在这个语境中加以思考。

后来，笃胤进一步在《古史传》（1812年以后）中表明了其新思想的发展：一是人死后要受到大国主审判的观念；二是树立了超越天照大神的最高神——天御中主神。

实际上，这些思想在《灵之真柱》前的《本教外篇》（1806）中就已经出现。而《本教外篇》是受到基督教（天主教）的影响的，对此，学术界已经探明。不管怎么说，我们了解到，在笃胤那里，灵魂的去向是一个重大的问题。

过去，人们认为，神道是现世中心主义的，其关于死后世界的论述极其薄弱。但通过笃胤的叙述，可以发现神道在这方面有了很大的扩展。这也向我们提供了上一章中提到的神葬祭理论出现的可能性。此前人们虽然对佛教抱有不满的情绪，但人们却对远离佛教颇感踌躇，通过上面的论述可以发现，这些人极有可能被吸纳进神道。笃胤的体系被称为复古神道，这在其继承者平田铁胤那里得到发扬光大。尤其是以新兴的富农为中心，重视产土神等本土宗教的思想发展起来。

### 尊皇攘夷的意识形态基础

时代进入幕末动乱时期后，复古神道体系逐渐从灵魂论向尊皇攘夷的政治性活动方面转变。从幕末至明治时期，大国隆正（1792~1871）成为具有强大影响力的神道家。出生于津和野藩的隆正为对抗基督教，提出了基于



神道的“祭政合一”的观点。他认为，人们应回到外国文化进入日本之前的纯神道的时代，这个观点极大地影响到明治初期的宗教行政。

后期水户学与复古神道一道作为幕末尊皇攘夷的意识形态的基础发挥了巨大的作用。会泽安（正志斋）（1782～1863）的《新论》（1825）成为尊皇攘夷派的“圣经”，其影响力之大难以言表。他从“神州乃太阳出现的地方，元气开始的地方，天日之嗣承天子之位，终古不易”的观点出发，寻求天皇统治下的祭政合一，探寻针对西方各国侵略的防卫之路，《新论》的这个基本构想反映了明治时代之后国体论的观点。

“尊皇攘夷”绝非幕末时期一时兴起的意识形态。“尊皇攘夷”一方面将神话的基础置于天照大神——天皇的谱系中，另一方面又从基督教中看到欧美侵略的真正目的，为了对抗欧美的侵略，“尊皇攘夷”从神话中寻求依据，这正是进入明治时代之后形成的体制。“尊皇攘夷”并没有停留在部分统治者阶层的意识形态层面，它将全体国民卷入其中，渗透进民众生活的方方面面。这应该说是“古层”的“发现”产生了新的“古层”，但根深蒂固的原因至今尚未阐明。

#### IV 近代化与宗教〔近代〕



## 十 国家神道与各种宗教

### 1. 从神佛分离到国家神道

#### 神道国教化的挫折

近代宗教在明治维新的混乱中拉开帷幕。明治政府高举“神武创业”大旗，在复古和维新方面提出多元化的方针。也就是说，明治政府在复古的名义下创设新制度，目的在于应对来自西方的近代化。经过了各种曲折，明治政府最终创立了国家神道。关于国家神道，正如我们后面所说的那样，其定义方面议论颇多，如果从广义的角度来说的话，它被认为是“非宗教”，但从实质上看，它是新国教的创立，以此为基础，可以说日本形成了一个宗教国家。因此，宗教的问题并非日本近代化周边的问题，而是

最核心的问题。

当初，在维新政府中承担重任的团体是复古神道系统的神道家们，如平田铁胤、大国隆正、矢野玄道、福羽美静等人。这些人之间虽然有分歧，有对立，但在复兴神祇官、实行祭政合一方面意见是一致的。在实行神道国教化时，他们首先着手制定了神佛分离令（神佛判然令）。所谓神佛分离令，是指庆应四年（明治元年，1868年）3月至4月分几次颁布的法令的总称。法令让神社的别当、社僧等僧职人员还俗，禁止神社使用权现等佛号以及禁止以佛像为神体。由此，长期以来一直存在的“神佛习合”被打上了休止符。

神佛分离并非直接意味着废佛。但在神道优先的环境下，废佛的气氛逐渐高涨，最终导致废佛毁释运动的到来。奈良的兴福寺自发地让僧侣还俗，走上废寺的道路；在与比叡山合二为一的日吉山王社，神官以及百姓一起涌入神社，捣毁佛像，将神社内与佛教相关的宝物等所有东西都烧毁了。修验道本来具有很强的“神佛习合”的色彩，影响很大，对改变现有的宗教形态起到了巨大作用。此外，以津和野藩为首的几个藩，以藩为单位，实行废佛的活动，捣毁佛寺，改佛葬为神葬祭。这些颇为激烈的废

佛运动，一直持续到明治四年（1871），其激烈程度之大，甚至连明治政府都觉得必须加以制止。这个运动固然是一部分神道家及其支持者的过激行为，但佛教方面已经失去了与此运动相对抗的能量，这也是事实。

另外，神祇官的复兴也经过了曲折的道路。明治二年（1869）明治政府恢复了神祇官与太政官并列的古代律令制的形态，由此也实现了祭政合一的国教化，但其后的发展并非一帆风顺。以复古神道为中心的神祇官的方针是时代的错误，很不奏效，明治四年，政府设置的神祇省被纳入太政官管辖之下，到了明治五年（1872）的时候，神祇省也被解散，其职能转归于教部省。这实质上是使神道成为国教的失败。其之所以会遇到挫折，原因之一在于，无视在实际社会生活中具有很大影响力的佛教，仅仅使神道成为国教是不可能的，因此，在教部省中出现了以净土宗为中心的佛教势力的抬头。

### 受到限制的“信教的自由”——岛地默雷

从上述情况出发，教部省将佛教纳入其管辖范围，试图创立一种新形式的作为国家宗教的“神佛习合”制度。教部省将神官和佛僧作为国家公认的教导职员，让他们去

进行国民教化的活动，为了指导、管理这些教导职员，政府在中央设置了大教院，在地方上设置了中教院和小教院。其指导理念有三个原则：“以敬神爱国为宗旨”“以明天理人道”“敬奉皇上，遵守朝廷旨意”。政府在大教院内祭祀造化三神（天御中主、高皇产灵神、神皇产灵神）和天照大神，从整体上讲，其以天皇崇拜为中轴的神道色彩极为强烈。佛教界大部分的派别都遵从这个设置，但起初推进设置教部省的净土宗却提出了反对意见。持反对意见的中心人物是岛地默雷（1838~1911）。

当时，岛地正在欧洲视察，他目睹了欧洲各国的政教分离以及信教自由的状况，痛感在日本也有必要确立信教自由的制度，从这个立场出发，他对教部省的政策提出批判。岛地的政教关系论指出：“政教固异，不应混淆。政者人事也，只制形，而限邦域也。教乃神为，制心，而通万国也。是以政不辖其他，专致力于利己。教则不然，毫不顾己，只期望有益于他。”（《三条教则批判建白书》）也就是说，教（宗教）与心相关，较之于政治，更带有普遍性，它并非出于利己，而是为他人谋利益。从这一点来看，与个人内心相关的宗教可以说比政治更高一筹；在这个领域内，政治的涉入受到禁止，

精神的自由被高声讴歌；可以认为这是理想主义的宣言。同一个时期，明六社的启蒙思想家们也提倡新教的自由。在此时，根据 religion 翻译过来的“宗教”一词也被固定了下来。

在岛地等人的指导下，明治八年（1875）净土真宗各个派别从大教院中分离出来，实际上失去功能的大教院被迫解散。如此来看，教部省的政策失败，明治十年（1877）教部省被撤销，宗教行政事务缩小成为内务省的组成部分之一。此后，信教的自由得到公认，这在明治二十二年（1889）颁布的宪法中被明确记载。

由此，我们可以看到，岛地等人的反对大教院的运动获得成功，并取得信教自由的巨大成果。然而，事情并不那么简单。明确记载了信教自由的宪法第 28 条——“日本臣民在不妨碍安宁秩序，不违背臣民义务时，拥有信教的自由”，被加上了“在不妨碍安宁秩序，不违背臣民义务”的条件。但是，这个宪法的最根本前提是：“大日本帝国由万世一系之天皇统治”（第一条）、“天皇神圣不可侵犯”（第三条），所谓的自由是在认可这些前提的自由。与此同时，作为国家祭祀的神道被排除在宗教范围之外，实际上，即便人们受到强迫也无话可说。这样看来，岛地



等人的胜利实际上意味着宗教被纳入天皇国家和国家神道的框架之内，也意味着宗教的失败。

## 神佛互补的体制

为什么会变成这样的结果呢？以岛地为首的提倡信教自由的人都以天皇的统治为前提，对此没有提出任何的疑问。实际上，岛地出生于长州，与明治维新的高官们往来频繁，可以说，他的做法是情理之中的。但是，岛地的宗教规则也有问题。正如我们前面引用的那样，岛地将宗教当作心的问题来定义。看上去这十分符合近代化的宗教概念，但我们还必须注意，在这一定义中被他抛弃了的东西。

也就是说，针对“心”，“形”的问题被他排除在外了，与“形”相关的政治成为不同层面的问题。因此，他能够提出独立于政治的主张。然而，宗教并不单纯是心的问题，包括属于“形”在内的各式各样的因素被他抛弃得一干二净。比如说，在实际生活中支撑着佛教的葬礼佛教因素就未能出现在岛地定义的宗教范围之列。

当我们思考神佛关系时，这个问题发挥了最直接的影响作用。岛地否定“神佛习合”。他指出：“宗教犹如

女有一夫，不应有其二。安心立命，委生死，托身心，岂可二物之有？”（《三条辨疑》）也就是说，人不能够同时拥有心有所依的两种宗教。因此，他不认可“神佛习合”，而支持神佛分离的主张。而且，在宗教中，“所谓敬奉八百万神，乃欧洲儿童亦嘲笑之事，所谓草荒、未开之时，更无如此过分之谈。”（《三条教则批判建白书》）他认为，崇尚八百万之神的神道具有原始宗教的性质，不是文明人所应该信奉的。

然而，后来，岛地一反过去的主张，认为神道作为一种宗教，尽管层次较低，但其并非“敬奉有益于吾之现世与来世、救济吾灵魂之神之谓”（《三条辨疑》）。日本的诸神“或是祭祀吾辈各自之祖先、国家有功之名臣有德之士者”（同前）因此，所谓敬神并不是宗教领域的事务。由此，其神道非宗教论——“于神道之事，虽云臣未知悉之，却知其决非所谓宗教者”（《建言》）——形成。因其非宗教，所以它不会与佛教相互竞争，却有可能与佛教共存。而且，由于宗教与非宗教（政治）的领域有别，因而，其相互之间并不侵犯，也不可以相互批判，只需相互承认即可。由岛地确立的宗教自由的背后是承认非宗教的国家神道。由此，我将这种神佛虽然分

离、佛教与神道却各司其职的共存关系称作“神佛互补”。

## 何谓“国家神道”

关于“国家神道”的定义，在今天的学术界说法不一，有必要对它进行严格的界定。大体上来说，它是神道的一种形态，处于宪法规定的信教自由的范围之外。明治三十三年（1900），政府于宗教局之外又设立了神社局，神社局掌管与神社相关的行政事务，基本上完成了“国家神道”的设置。从狭义的观点来看，“国家神道”意味着当时体制下某种神社神道的形态，如果只限定于某个有限的领域，神道在近代日本国家中发挥的巨大作用就会被忽视。

近代日本国家将自天照大神至天皇的谱系作为国家公认的神话，并将其周边的诸神系统化了。由此，这一行为从神话的角度奠定了天皇不可侵犯的基础，进而作为天皇国家的意识形态发挥功能。这就是所谓的国家夺回神话话语权，我们可以将它称作广义的国家神道。广义的国家神道是国家神话和祭祀的体系，它被非宗教化之后，成为政治领域的问题。狭义的国家神道——神社神道——作为其

一部分内容，被纳入广义的国家神道。此外，为了使广义的国家神道的非宗教性在表面上呈现出来，其祭祀的一面受到重视的同时，它与道德论的密切关联也受到人们的关注。

## 天皇神话的强制性

形成后者主干的是教育敕语，它是于宪法制定后的第二年——明治二十三年（1890）——颁布的。教育敕语指出：“朕惟我皇祖皇宗肇国宏远，树德深厚。我臣民克忠可孝，亿兆一心，世济其美，此我国体之精华，而教育之渊源亦实存此。”希望“臣民”为“朕”尽忠。此时，与“忠”一道被提及的还有“孝”，重视家庭道德是这个敕语的特征之一。以儒教（不过在日本它的内涵发生了变化）伦理为基础的家长制很容易被人们当作前近代的、封建式的东西，但实际上进入明治时代之后，其通过教育敕语，作为全体国民（臣民）共通的道德普及开来。

教育敕语颁布后的第二年，发生了不敬事件（内村事件）——第一高级中学教师内村鉴三不对敕语敬礼，最终内村被迫辞去教师工作。明治二十五年（1892），东京帝国大学教授久米邦武发表《神道乃祭天之古俗》的

论文，被认为褻渎了神道，同样被迫辞职。此后，对与天皇、神话、神道相关的批判成为禁区。这使得日本神话、古代史的研究大幅度滞后，事实上的“古层”被埋没在历史之中，而虚构的“古层”则强制性地行走于世。作为历史学家的津田左右吉试图拿神话和古代史开刀，对它进行批判，却也遭到严厉的打压。

对神道本身来说，国家神道的创立并非值得庆贺。自从神社局开始管理神社以来，国家按照自身的需要进行神社合祀，即对神社或合并，或废除，尽管遭到柳田国男、南方熊楠等人的强烈反对，但各地的小神社还是被废除了。在国家神道的指导下，神道界本身的活动也遭到极大程度的限制。

## 2. 内心的深化

### 基督教与国家——内村事件的余波

宪法颁布后，第二年就召开了第一次帝国会议，尽管并非一帆风顺，但日本还是走上了近代国家的道路。然而，这是在压制从启蒙到自由民权运动过程中追求自由之

声、禁止一切对天皇国家发出批判之声的基础上形成的近代国家。因此，人们付出了巨大的代价。此后，由于明治二十七年至明治二十八年（1894～1895）发生中日甲午战争和明治三十七年至明治三十八年（1904～1905）发生日俄战争，日本国内的资本主义体制得以完善，同时，从对外关系的角度看，日本修改了不平等条约，加入列强的行列，开始着手对亚洲的侵略。

面对这种国家发展动向，思想界涌现出大量的国粹主义言行，直接对国家进行批判变得更加困难。此间，知识分子的目光开始从关注外在的政治向探寻内心的方向转移，他们对新形式的宗教的关心也高涨起来。走在这个队伍最前列的是基督教系统的思想家们。

明治新政府诞生之后，在浦上囚禁了许多基督教徒，给他们严厉的处分。后来，由于各个国家提出抗议，明治政府于明治六年（1873）终于解除了对基督教的禁令，但此后政府仍然视基督教为危险的思想。教部省之所以要引入佛教，实际上是希望它能够成为阻止基督教传播的一道防护网。

然而，刚刚传入日本不久的基督教却引起了年轻人的共鸣，他们对传统的宗教感到不满，基督教徒的数量急剧

增加。尤其是提倡纯粹信仰的新教，其严格的宗教伦理和独立自主的精神深深地吸引了年轻的知识分子。在外国传教士的指导下，横滨营、熊本营和札幌营三个团体培育出优秀的信徒，后来他们成为日本基督教的领导者。在这些入中间，札幌农校毕业的內村鉴三（1861～1930）决心为了“两个J”（Jesus 和 Japan）奉献生命。因此，他与现有的教会诀别，提倡无教会主义，影响颇大。面对政治方面的压力，內村事件（1891）的当事人、日俄战争时提出不战论的內村鉴三毅然决然地贯彻其自身的信仰。

然而，內村事件之后，哲学家井上哲次郎——他也是体制派的理论家——发起“教育与宗教的冲突”的论争，对基督教进行猛烈的攻击。这是从教育（教育敕语的道德）的立场出发对宗教（基督教）进行的批判，其中，宗教追求超越国家的真理这一点尤其成为批判的对象。对此，基督教一方试图进行有效的反击，但受到禁止，从大趋势来看，他们不得不承认国家主义道德的优越性。明治四十五年（1912），在政府的主导下，神道（教派神道）、佛教、基督教的代表聚集在一起，达成三教为引导国民向善做出努力的共识（三教会同），基督教也被纳入国家主义的行列。

## 内心的发现——北川透谷

尽管如此，宗教并非唯唯诺诺地屈服于国家主义。虽然有局限性，但它还是从自身的立场出发对国家道德处于优越性的潮流进行反击，试图从自我内心深处发现宗教的独特性。在这方面影响最大的是诗人、评论家北川透谷（1868～1894），他在基督教的影响下发展自己独特的思想，在其发表的《内部生命论》（1893）中，他十分重视体验宇宙的精神与人的内部生命之间的一致性。通过对人内心的挖掘，他试图抵达超越人类社会伦理道德及政治具有普遍的宗教性真理的程度。后来，这尤其成为中日、日俄战争期间思想界的课题。他在近代化的宗教观——由岛地默雷等人创立的个人内心问题的宗教——的基础上，深入探究人的内心的课题，这也是与以确立近代化社会主体的“个人”为目的的课题相对应的。

明治三十六年（1903），第一高等学校的学生藤村操在日光纵身跳入华严瀑布，自杀身亡。他留下的遗书中有这样一段话：“悠悠哉天壤，辽辽哉古今，以五尺小躯图此大业。”这明确地表达了时代的课题——我与绝对宇宙的对应。藤村认为此课题“不可解”，“我怀此恨，烦闷



不已，终决一死”，从其坦然接受死亡的态度可以看出当时思想家们的苦心经营。

## “精神主义”及其局限性——清泽满之

这个时代具有代表性的宗教思想家是（净土）真宗大谷派的清泽满之（1863～1903）。“教育与宗教之冲突”的论争开始时的明治二十五年（1892），清泽发表了《宗教哲学骸骨》，从佛教的立场出发，第一次真正地构建宗教哲学体系。但随着教团改革的失败和思索的深入——因其患病而引发他做出深刻的内省，明治三十三年（1900），他与弟子浩浩洞联合起来，于次年创刊《神道界》，开展精神主义运动。

正如“精神主义是追求自我精神的满足”（《精神主义》）那样，它无非提倡沉潜于内心、主观的精神，从中追求终极的依据。也就是说，通过对从基本需求——“吾人在世，必有一完全的立足之地”（同前）——到精神的发掘，抵达绝对无限者的程度——“吾人如何做才能够获得处世的完全的立足之地呢？盖除绝对无限者之外，别无所能”（同前）。在这里，传统的净土教的阿弥陀佛被置换成绝对无限者——这是一个哲学上的概念——

被普及化。这一点令人瞩目。

如此，宗教的课题只有通过断绝与外界一切的联系，面对内心，才能够完成。在这里人们必须要有坚强的决心：“若是认真思索进入宗教性天地的人……必须抛弃双亲，抛弃妻子，抛弃财产，抛弃国家。进而抛弃自身。换句话说，要想进入宗教性天地的人，必须抛弃形而下的孝子之心、爱国心。其他诸如仁义、道德、科学、哲学，都要视而不见，由此在人们的面前才会展开宗教信念的广阔天地。”（《宗教信念的必需条件》）他坚定地强调必须抛弃国家，抛弃爱国心，很显然，在他的意识背后有“教育与宗教之冲突”论争的存在，他从宗教的角度对提倡国家道德的井上哲次郎提出反驳。

仅从这一点来说，清泽的言论当中可能蕴含着过激的批判国家主义的色彩。然而，当他走到这一步时，思想上却又发生了逆转。“一度接触到如来的慈光之后，既失去厌恶之物，又失去厌恶之事。”（《宗教信念的必需条件》）“国家发生大事时，既可以肩扛钢枪，赶赴战场，也可以践行孝心，也可以爱国。”（同前）他不仅认可孝行、爱国，甚至认同战争。也就是说，当抵达无限者程度的时候，从宗教的层面来说，本应该再次回到一度曾超越了的

社会层面，但他从中并没有发现可成为规范的原理，只好原封不动地、毫无批判地接受现有的道德。此后，针对国家主义的发展和侵略战争，最终宗教界未能充分发挥批判精神，而成为追随者，就是由于它在这方面有着薄弱之处。

### 神的体验——纲岛梁川

面向内心时代的最后一人是纲岛梁川（1873～1907）。梁川最初信奉基督教，后来逐渐脱离正统的信仰。在其为患上结核病而苦恼时，明治三十七年（1904），他曾三次体验到“见神的实验”——即与神合为一体。第二年，他将这个体验写成文章《我之见神的实验》，围绕其是非引起极大的争议。例如，他的第三次体验发生在11月的一个晚上其正伏案执笔时。他写道：“当我一直作为现实中的我执笔写作时，刹那间我意识到我正化为天地间的实在，我消失了，我感觉到神本身就在这里执笔写作。”

这种体验给后来的西田几多郎的纯粹经验论等以巨大的影响。但在当时，这种体验能否得到认可成为一个大问题。持批判态度的人攻击道：这无非病态的幻想而已，忘记国家社会而陷入个人的体验之中是极不健全的。此次对

纲岛的体验进行批判的急先锋是井上哲次郎。由此我们可以知道，这种宗教性的内心主义受到国家道德论的敌视。

## 宗教体验与伦理

梁川非常坚定地相信自己的体验，这与井上等人的国家主义完全处于对立的状态。他说：“所谓自己的烦闷与信念，比托尔斯泰、日莲、亲鸾、释迦和基督不知要重要多少。”（《与人说烦闷的意义》）他认为，无论释迦、基督多么伟大，自己的问题一定要当作自己的问题来解决。人不要依赖权威，必须要自己来解决问题。梁川之所以脱离现有的基督教，也不依赖于佛教的原因就在这里。

因此，梁川在提倡与神合一的同时，又没有在这个合一中抛弃自己。正如他所说的“神就在眼前，我投入神的怀抱，但我就在这里，依然没有失去我作为我的人格”（《我从见神的实验中学到了什么？》）那样，他十分固执于自我。虽然与神合为一体，却又没有失去自我——梁川将这种现象称作“神之子”。这是对井上等人的国家主义——自我埋没于整个国家之中——的反抗，同时，又是对清泽系统的净土教将一切都付诸他力而丧失了主体的批判。梁川将这种回到现实进行活动的方式称作“与神共

活动”。由此，他试图寻找从宗教立场——这个立场在清泽那里已经完全丧失了原理——出发的社会伦理的可能性。

非常遗憾的是，梁川这个思想刚刚成熟，其本人就离开了人世，尽管给后人以巨大的影响，但其社会伦理的可能性并没有得到更进一步的发展。一时间十分兴盛的社会主义也因明治四十三年（1910）的大逆事件发生而受到挫折。在“寒冷的时代”到来之际，明治时代走向终结。明治时代宗教学家们提出的各式各样的问题还未能得到很好的解决时，时代就进入大正时期。经过大正短暂和平时期，时代又开始进入昭和的战争年代。

## 十一 宗教与社会

### 1. 民众宗教的世界

#### “新宗教”的诞生

正如我在第八章叙述的那样，江户时代的民间宗教极其兴盛。除了佛教和神道等宗教外，流行神也在民间广泛传播开来，此外，阴阳师、山伏等民间传教者十分活跃。除了宗教的制度化，穿梭于这个制度之间的宗教能量就像是地底的岩浆，难以预测其在什么地方喷发出来。有很多宗教流行一时便销声匿迹，其间也出现了教团性质的组织——信徒们以教祖式的人物为中心逐渐聚集到一起，延续了好几代人。

这些新型的宗教于幕末时出现，此时幕府统制开始出

现松缓，明治维新之后，受到国家的严格管制，此外，知识分子将它视为邪教，尽管如此，这些新型宗教还是得到信徒们的热心追捧。现在，这些新型宗教被总称为“新宗教”，在与传统的宗教进行对抗方面，它在社会上拥有很大的发言权。

第二次世界大战之前的新宗教按照形成的时期可以划分为两大类，即幕末时期形成的宗教和明治时代之后创立的宗教。前者有天理教、黑住教、金光教等；后者有大本教、灵友会等。在幕末时期形成的宗教中，主要的宗教在进入明治时代之后都被归于教派神道之下，各自独立。教派神道与纳入国家神道的神社神道不同，它作为宗教神道受到公认，有十三个派别之多。其中，除了创唱宗教天理教、金光教、黑住教以及将山岳宗教系统的富士讲、御岳讲重新整编之后形成的扶桑教、实行教、御岳教等之外，传统的神道系统的各个派别基本上都采用了教派的形式。归属于佛教宗派之中的如来教（曹洞宗）、本门佛立讲（日莲宗八品派）也应该被看作新宗教。

## 教祖们——神灵附体与活神

在这些新宗教中，最早出现的是如来教。尾张的农家

女 Kino (1756 ~ 1826) 于享和二年 (1802) 突然间神灵附体，自称是金毗罗，传授如来的教导。她的信徒逐渐增多。后来，人们认为她与如来合为一体，称她为“一尊如来”。

同样以女性神灵附体而形成的宗教是天理教。大和地区一个地主的妻子中山美纪<sup>①</sup> (1798 ~ 1887) 于天保九年 (1838) 为了治疗其长子的脚病，接受山伏的祈祷，作为巫女替身的美纪突然间神灵附体，宣称“天之将军”接纳自己的身体，将它作为“神之社”。起初，美纪只是保佑顺产，后来自称“转轮王” (天理王命)。她在题为“御笔先”的文章中开始传达神的旨意。

由此，幕末时期的新宗教大多以神灵附体的形式来传授神佛的教导，它们采用民间固有的萨满的形式，传达神的真意，或者以驱赶身体中的恶灵——如狐妖等——以及以治病为目的展开活动。以一尊如来和中山美纪的情况来说，她们身上出乎意料地出现了大神，从此开始传授超越现有秩序的深刻教诲。这时，女性成为教祖的现象比较多见。对于不平等社会中的女性

---

<sup>①</sup> 中山美纪的日文名为中山みき。



来说，她们很难获得主动宣传自己的场所，于是，在万不得已的精神状态的逼迫下，她们通过神灵附体，召唤极其深层的内心世界。正如美纪那样，她不仅破坏了家长式的秩序，而且也可以不必服从其丈夫。

金光教的情况稍微不同，其开山鼻祖是备中的一个农民，名叫赤泽文治（川手文次郎）（1814～1883）。他信奉依附在别人身上的金神的教导，打算按照神的指示生存下去，很快便能够接受神的语言了。于是，他自称金光大神，宣告自己是活神。可以认为，这也是萨满教的一种形式。由此，我们可以看到江户时代中期人成为神佛的一些例子。与一尊如来等一样，这也是幕末新宗教的典型特征，可以说这是一种新型的人神——与此前死去的人成为神的情况大不相同。

## 民众层面的世界观、人生观——以中山美纪为例

这些新宗教的兴起与民众的生活紧密相关，教团倾听信徒们关于治病、顺产、农业等与民生相关的教导，向他们提出生活方面的建议，由此吸纳了许多信徒。但教团的工作不仅仅局限于此，从幕末到明治的时代转型

期，它们还向信徒们展示了与统治者的意识形态截然不同的来自民众层面的世界观、人生观，表达了他们深刻的思索。可以说，这也是一种积淀下来的“古层”的形态。

以中山美纪为例，她吟咏道：“神出现，若云世界之情状，告诫人，世界乃一样。”（《御神乐歌》）她指出，神的显现，使得所有的人都一律平等；神的力量可以“改世”（改变世界）。进入明治时代之后，她吟咏道：“高山上，树木高耸，山谷间，林木郁葱，事事皆相同。”（《御笔先》）她用“高山”和“山谷”的比喻来揭露社会上的上下差别。她还这样写道：“到如今，仰高山，距离远，万事皆如愿。从今后，日月换，依神愿，万事皆可干。”（到目前为止，自以为山高，威风凛凛，任何事情都可以随心所欲，但从今以后，由于神的自在，如果自认为什么事情都能够做到话，那就做着试试看）（《御笔先》第六期）。在这里，她对“高山”提出严厉的警告。

由此，美纪从“山谷”的立场出发提出“一切事情，从今以后，一以贯之地依赖神，一路走下去”（《御神乐歌》），日夜立志于向世界的创造者亲神奉献，劝说人们快快乐乐地生活下去——“日日夜夜，热热闹闹，享受

生活”（同前）。在神创造世界的地方，神显身于中山家，这里成为“地场”，被当作圣地。在这里，人们修建了以祭坛为中心的甘露台。

## 民众的情绪与国家之间的矛盾

由上我们可以看出，美纪的思想是站在民众的立场上，以家庭的平等为基础，试图建立一个乐观主义的世界。正由于此，其被视为天皇国家形成过程中危险的思想，常常受到警察的介入。美纪本人也屡次遭逮捕，但她从不屈服，坚持信念。明治十九年（1886），美纪 89 岁时，被关在寒冷的拘留所里达 15 天，因这种遭遇，她于第二年去世。美纪死后，其继承者们从美纪的教义中删除对国家不利的内容，以寻求得到国家的公认。他们提出尊皇爱国的主张，支持日俄战争等，最终于明治四十一年（1908）作为教派神道中的一个派别获得独立。

在幕末的混乱时期，力排国家和统治阶层的高压、以民间民众的需求和智慧为根基产生的新宗教在作为教派神道得到公认的过程中，受到严厉的检查，其中对国家不利的教义被强行修改，最终被纳入天皇国家的体制之内。而且它还还为天皇国家的意识形态助威，为其渗透进民众之中

发挥作用。与天理教同样的情况也发生在金光教。虽然它们被改变了形态，但以天理教为首，新宗教的教团得以长足的发展，成为吸纳民众能量的团体。这些教团之所以能够做到这一点，仅以天皇主义的意识形态来加以说明是不够的。

### 新宗教与性别——以大本教为例

与国家的需求截然不同的新宗教的能量在进入明治时代之后也持续喷发，这在大本教的创立方面尤为突出。大本教的开山鼻祖是出口奈绪<sup>①</sup>（1836～1918），她出身于丹波，在绫部与一个木匠结婚，由于家庭处于破产的状态，在历经千辛万苦之后，明治二十三年（1890），她神灵附体。其过程与中山美纪极为相似。奈绪自称“艮之金神”，将神谕用笔记录了下来。她提出“三千世界的变换和重建”的主张，其改变世界的思维极其强烈。

大本教得到天才灵验者出口王仁三郎（1871～1948）的协助，成功地将男女搭配为一对，这是大本教与此前的新宗教的不同之处。人们认为，奈绪是变性男子（肉体

---

<sup>①</sup> 日文名字为出口なよ。

是女性，灵魂是男性），而王仁三郎则是变性女子（肉体是男性，灵魂是女性），他们创造出二者合一的体制。在此后的新宗教中也常常可以看到这种萨满式的女性与对此进行解释并加以推进的男性组合在一起的体制。灵友会的小谷喜美与久保角太郎、立正佼成会的长沼妙佼与庭野日敬等都是这样的组合。在男性处于优越地位的家长制色彩浓厚的时代里，新宗教从民众的层面针对性别存在的问题提出了质疑。

正由于如此，它的思想并不一定符合国家的政策。大本教在出口王仁三郎的指导下尽管有了长足的发展，但其独特的神话解释却被当作否定天皇的言说，进入昭和时代后，遭到破坏性的镇压。

## 2. 走向战争的时代

### 关心社会问题的宗教

进入近代之后日本的基督教在教育事业方面投入大量的精力，与此同时，其从伦理观出发，对社会问题也极为关心，由此诞生出一批社会主义思想家。明治时代后期，

社会主义勃兴的时候，除了幸德秋水外，安部矶雄、片山潜、木下尚江等人都是基督教徒。足尾铜山矿毒事件发生时，活跃一时的田中正造也是基督教徒。基督教徒们站在女性运动的最前列，如废娼运动等。

像这样，基督教徒推进了先进的社会运动。但他们最大的烦恼在于如何应对来自国家主义立场的攻击，与此同时，如何在传统宗教基础很牢固的社会中让没有任何传统的新宗教扎下根来也是他们的烦恼。也就是说，与“古层”没有任何关系的宗教如何可行便成为艰巨的实验。

一神论派站在合理主义的立场上否定三位一体、原罪等基督教独特的概念，他们的观点相对而言之所以能够被广泛接受，是因为他们不设任何前提，很容易被理解。内村鉴三的无教会主义也试图在没有教会传统的日本，通过排斥礼仪和权威，只基于信仰，达到合理化、简单化的目的。他的这种努力尤其在知识分子中间影响颇大。内村还是一个极其忠诚的爱国者。明治三十四年至明治三十五年（1901～1902），他与植村正久及海老名弹正发生争论——前者是正统新教主义人士，后者在自由解释的前提下大幅度认可日本国家主义，最后的结果是植村的观点占了上风。不过，如何应对日本化及国

家主义，此后依然成为基督教界最大的课题。

与基督教相比，佛教的社会活动可以说并不活跃。其中，明治三十三年（1900）组成的佛教清徒同志会以境野黄洋、高岛米峰等人为中心，发行《新佛教》杂志，批判清泽满之的精神主义，在关心社会方面用力颇大。大逆事件发生时，内山愚童、高木显明等人受到牵连，给社会以冲击。尽管如此，与基督教一样，佛教社会主义并没有获得长足的发展。

## 以近代化的自我为目标

明治时代结束，进入大正时代，社会相对比较稳定，在此期间，大正民主主义运动兴起，社会上出现自由的氛围，正如“大正教养主义”这一名词那样，提高个人觉悟和教养、确立近代化的自我成为重要课题。这种风潮沿着明治时代后期清泽满之、高山樗牛、纲岛梁川等人指出的方向发展。明治时代末期，尼采被介绍到日本，形成一股热潮，给此后的日本知识分子以巨大影响。尼采是哲学家，在西方近代走进死胡同时，他试图超越它。但在日本，其作为确立近代化自我这一点而被接受。

这方面的代表性人物是高山樗牛（1871～1902）。最

初，樗牛从国家主义立场出发，以《太阳》杂志为舞台，发表评论。自从他患肺结核不得不中断留学海外的生活时，其对自己做了深刻的反省，明治三十四年（1901），他提出个人主义的主张。樗牛的个人主义是追求满足本能的本能主义，他将这种本能主义与尼采主义联系在一起。针对在知识分子范围内影响颇大的基督教性质的律己主义，樗牛的本能主义积极地提倡被压抑了的性欲等本能。内村等人的基督教伦理主义与武士的儒教伦理紧密相关，这从活跃在国际上的基督教徒新渡户稻造是《武士道》（1899）一书的作者中也可以窥豹一斑。樗牛的本能主义对此进行了批判，由此追求自我解放，从封建压抑中获得自由。经过自然主义的过滤，其思想为大正白桦派等所继承。后来，樗牛阅读了田中智学的《宗门之维新》后，十分感动，转而信奉日莲主义。

大正的思想界、文学界提出自我解放的主张，将自我解放看作与宇宙生命相同的东西，对其加以全面的肯定。人们将这种状况称作“大正生命主义”。帕格森等国外的哲学家给这种思潮带来很大的影响，另外，从日本国内思想的影响方面来说，西田几多郎（1870～1945）的《善的研究》（1911）也起到了决定性的作用。



西田以他本人参禅的经验为基础，在接受帕格森、威廉·詹姆斯影响的同时，提出了纯粹经验的理论。西田的纯粹经验论将主客未分、尚未概念化的经验置于最根本处，构建了一个哲学性的理论。与此同时，他将自我人格的实现视为最高的善，十分重视其实现过程中宗教的修养和体验。不过，他的思想中还有需要解决的问题，如由于他将彻底的自我实现当作重点，因而在遭遇自我之外的他者时，无法准确地把握自我。西田受到其好友禅思想家铃木大拙（1870～1966）的影响较大。大拙长期居住在美国，将禅介绍给西方，同时，其在海外学到的近代化的解释使得近代知识分子更加易于接近禅。

## 追求理想的共同体

在上述思想的影响下，大正时期的人们对生命主义、人格主义以及宗教的修炼的关心高涨起来。此外，再加上扎根于农民生活的托尔斯泰的影响，日本出现了实践性的理想主义运动——这不单纯是理论方面的活动，而且还是试图建立理想的宗教共同体方面的活动。具有代表性的活动团体可以举出伊藤证信的无我苑和西田天香的一灯园。伊藤证信（1876～1963）是真宗大谷派中的一员，后来

他脱离这个派别，于明治三十八年（1905）在东京巢鸭创办无我苑，提倡无我爱，经济学家河上肇等人对此产生共鸣，曾加入这个团体。无我苑不到一年的时间就关闭了，但此后他们还反复举行了相同的运动。西田天香（1872~1968）并没有加入特定的宗教团体，他以建立否定生存竞争的绝对平等的共同体为目标，于明治三十八年（1905）创办了一灯园。这个团体得到中间阶层和统治阶层——他们对共产主义和劳动运动的高涨感到惴惴不安——的支持，昭和时代初期得到长足的发展。但是，后来伊藤证信和西田天香都逐步向国家主义的方向迈进，最终走向协助战争的地步。武者小路实笃于大正七年（1918）开始的“新村”运动也与一灯园有相似的地方。

由此，以大正时期为中心，可能带来新思想的宗教运动发展起来。在表面上处于和平、安稳的时代里，社会性的不平等逐渐加剧，以第一次世界大战为契机，日本开始发动军事上的侵略。关东大地震（1923）之后，持续十四年的大正时代接近结束，1925年，普通选举法——这是大正民主主义的成果之一——为治安维持法所取代，时代朝着昭和和国家主义和战争方向挺进。其间，宗教也被愚弄，完全陷入天皇主义虚构的“古层”之中。

## 宗教人士协助战争与国体

昭和前期，所有的文化与所有的宗教一样，面临着严峻的考验。尤其是基督教，它必须面对一个困难的课题：如何应对国家神道。昭和七年（1932）上智大学学生拒绝参拜靖国神社，引起激烈争论，政府从神社非宗教场所的立场出发，主张参拜靖国神社是爱国主义的表现，并非宗教行为。对此，基督教一方也妥协了。

在佛教界，妹尾义郎（1889～1961）于昭和五年（1930）结成新兴佛教青年同盟，发起反法西斯运动。昭和十二年（1937），这个同盟因违反治安维持法而遭到取缔。除此之外，日本再也没有出现令人瞩目的运动，相反，佛教界人士向积极协助战争的方向迈进。净土真宗举行战时的教学活动，将天皇与阿弥陀佛视为一人；禅也与军部保持密切的联系，像这样的协助战争的情况十分显著。它们不仅仅协助战争，而且积极地推行与国家的一体化。最终，所有的宗教、所有国民的生活都被置于天皇的权威之下。

以“万世一系”的天皇为最高统治者的日本国体的概念是在江户时代后期“发现”“古层”的历史中形成

的。进入近代之后，这个概念被宪法规定——“天皇神圣不可侵犯”，在昭和法西斯主义时期达到顶峰。然而，这个概念渗透进草根民众的各个领域，不仅仅依靠权力上的强制，我们还必须思考支撑它的民众性基础。

文部省编纂的《国体的本义》（1937）极其完美地描绘了近代虚构的“古层”形象，可以说它是描绘近代虚构的“古层”形象的最大成果。在这部书中，日本国体被理想化——在“和”的精神下，神与人、人与自然以及国民之间和谐相处，将这个国体传播到世界各地是日本人的使命。在这里，国家被比喻成家庭——“一大家族国家”，通过将人们熟悉的家庭与虚构的家庭——国家——相结合，民众的生活情感全部被纳入国家概念，这显示了日本法西斯主义的精心建构。佛教等宗教也在其中被赋予了一定的地位，没有经过太多的抵抗就被统合进去。

## 日莲主义与法西斯主义

在各种宗教活动中，最吸引注意的是日莲主义的各个派别。田中智学的国柱会等显示出日莲主义与国家主义相结合的倾向。血盟团事件（1932）的参与者井上日召、受到二二六事件（1936）牵连而被处死的北一辉、曾作

为关东军参谋在建立伪满洲国时发挥铁腕作用的石原莞尔等人都是日莲主义者。日莲所拥有的大预言家的特点以及毫不畏惧镇压活动的精神或许引起对时代抱有危机感的超国家主义者们的共鸣。

但是，日莲主义者及《法华经》的信徒们并不仅仅只与上述右翼势力相结合。前面我们提及的妹尾义郎也是日莲的信徒，但他却是反法西斯主义的。此外，宫泽贤治从不与政治打交道，他从《法华经》中获得宏大的宇宙观，在诗歌和童话方面发挥才能。顺便说一句，明治时代的基督教徒内村鉴三也在《颇具代表性的日本人》中提及日莲。一提起日莲，人们就将它与国家主义联系在一起，这是武断的。

在与《法华经》、日莲信仰相关的问题上，还有一个值得注意的地方，那就是大多数佛教系统的新宗教都是源自《法华经》或日莲的。幕末时期，长松日扇（清风）就已经创立本门佛立讲，从事宗教活动，这些活动是无法纳入传统宗门范围的。田中智学起初出家为僧，后还俗，作为在家主义运动者开展日莲主义运动，这与新宗教极为相近。

法华系统的新宗教团体中还有灵友会。本来在法华信

仰中有一个苦行实践者的谱系，它被称为持经者。他们与本土的萨满主义很容易融为一体。北一辉的法华信仰就具有这样的特点。灵友会也继承了 this 谱系，小谷喜美和久保角太郎合作宣扬在家主义的祖先供养，自昭和初期至战争期间，这个团体获得巨大的发展。传统家庭制度的崩溃，使得在大都市里过着惴惴不安生活的人们成为这个团体的主要成员。昭和十年至二十年，灵友会从孝道会（后来的孝道教团）和立正佼成会中分离出来，法华系统的新宗教势力得以扩大。

## 战争期间对宗教的镇压

创价学会的前身是牧口常三郎（1871 ~ 1944）的创价教育学会。这个团体也信仰日莲，其本身就是日莲正宗在家信徒的一个团体。昭和五年（1930），教育学家牧口常三郎出版了《创价教育学体系》的第一卷，这被认为是创价学会的创始年。日莲正宗是日莲的弟子日兴富士门的一个流派，在日莲宗中，其与其他派别不相往来，地位特殊。牧口与其弟子户田城圣（1900 ~ 1958）——后来他成为创价学会第二任会长——从日莲正宗排斥其他派别的立场出发，烧毁伊势神宫的护身符（大麻），两人于

昭和十八年（1943）被逮捕，牧口后来死于狱中。

战争期间，政府针对大本教的打压是最严厉的宗教性镇压。出口奈绪死后，在大本教内，王仁三郎的势力增强，他创作了《灵界物语》（1921～1935），编撰了一个宏大的灵界神话。其末世论性质的转变和重建的主张为处于危机时代的人们所接受。在一段时期内，他将教团的名称改为皇道大本，这个教团既具有强烈的皇道主义色彩，又采取国际主义的态度，曾传播到伪满洲国。在军部，支持这个教团的人很多，但由于其对神话的解释与否定天皇制紧密相关，因此在大正九年（1920）和昭和十年（1935）两次以“不敬罪”遭到镇压。特别是第二次镇压更加彻底，近千名的教团干部被逮捕，教团本部也遭到彻底的破坏。王仁三郎于昭和七年（1942）被保释，二战战败后，被宣告无罪释放。尽管如此，他已经无法再恢复以往的势力了。此外，与灵友会一道，大本教起到了昭和时期新宗教摇篮的作用。从这里出来的“生长之家”的谷口雅春、世界救世教的冈田茂吉等人后来都成为新宗教的领导者。

## 十二 日本宗教的现状

### 1. 二战后宗教的此消彼长

#### 战败与国家神道的解体

昭和二十年（1945），日本耗尽国力，最终广岛和长崎受到原子弹的爆炸，日本战败。这意味着此前的天皇国家崩溃，价值观发生了一百八十度的转变。从宗教的角度来说，这意味着国家神道的解体。日本战败那一年的12月15日，联合国军总司令部（GHQ）下达神道指令（国家神道废止令）。下述指令的目的在于：“将日本国民从（直接的或间接的）强制性的国家指定的宗教乃至祭礼的信仰或信仰告白中解放出来”，试图将“宗教从国家中分离出来”。由此，“作为非宗教性的国家性祭祀而加以分



类的神道之一派”“国家神道”（在这里，国家神道这个词的定义非常明确）被禁止。随之，昭和十五年（1940）设立的管辖神社行政的神祇院于昭和二十一年（1946）被撤销。神社变身成为属于民间宗教法人神社本厅的一个宗教机构。

昭和二十一年制定的日本国宪法第 20 条这样写道：“（1）保障所有人的信教自由。无论哪个宗教团体都不接受来自国家的特权，也绝不行使政治上的权力。（2）任何人都不得强制举行宗教性活动，不强制参加庆典、仪式或节日纪念。（3）国家及其机构不应该从事宗教教育及其他任何宗教性活动。”这保障了信教的自由。与明治宪法不同，这部宪法之所以对来自国家一方的干涉加以严格的限制，就是因为国家神道所拥有的特殊的历史。

## 围绕战争与宗教的未解决问题

但这只是来自外部的强制性的改革，并非出自神道界本身的自觉和反省。正由于此，关于神道的问题此后一直未能得到很好的解决。折口信夫认为，这正是神道作为宗教重生的一次好机会，其态度非常积极。但这只是少数人的想法，整个神道界怀念战前，期望复古的想法占据了上

风。另外，佛教界的铃木大拙认为战争的责任皆在于神道，对神道加以攻击，像这样将神道作为负面形象进行责难的论调非常醒目。神道问题被视为禁区后，在学术研究方面几乎没有进展，很多问题未能得到充分的探讨。

取代战前的神道非宗教论，由于神道的宗教性纪念活动与出自习惯方面的习俗之间很难加以区分，因而人们提出疑问：究竟神道的什么方面是宗教的问题？比如说，在举行“地镇祭”<sup>①</sup>等纪念性活动时，关于公共团体的公费开支是对是错的问题竟被告上法庭。这不仅仅是法律上的问题，同时还涉及如何理解源于西方宗教概念的问题，因而出现了重新梳理宗教概念的要求。

此外，关于靖国神社，由于战败，尽管它与国家的关系断绝了，但是厚生省一直持续不断地将战死者的姓名送到那里，靖国神社与国家的关系藕断丝连。在一段时间里，出现了推动靖国神社国立化的运动，人们虽然很清楚在现行的宪法下这是不可能的，但是首相的参拜问题被大肆报道。此外，由于唯恐招致来自国外的对靖国神社的批

---

① 在进行土木工程、建筑等活动时，施工前，人们祭祀当前的工地神，以祈求活动顺利的一种仪式。

判，有人提出在靖国神社之外建立其他的战死者慰灵设施，直至今日这方面的议论仍没有中止。

由此，在今天，战争与宗教问题的解决以各式各样的形式拖延了下来。各个宗教的战争责任问题可以说直至今日也没有得到彻底的探明。正如靖国神社的问题一样，今后还有许多问题有待解决。今天，来自国外的追究日本战争责任的呼声格外高，这如实地反映了这样一种情况：战争的问题不应该被当作已经过去的历史而被抛诸脑后。今天，在我们探讨战争问题的同时，还必须对战后如何对待战争时期的问题、战争时期与战后之间的关系问题等进行探究。人们在追究战争责任的时候，同时还必须对战后的责任进行追究。

## 诸神的涌现

战后，此前的压制被解除，信教成为自由，传统的宗教，如佛教、基督教都重新开始活动。其中虽然也有像藤井日达（1885～1985）主导的日本山妙法寺那样，积极地走在和平运动前列的活动，但大规模的活动与其说在传统的佛教间开展，不如说更多地出现在新宗教的各个派别之中。新宗教反映了混乱时代中人们的不安情绪，各式各

样的宗教相互竞争，扩大势力。这就是人们将这种现象称作“诸神的涌现”的原因。在这些宗教中，战前就已经形成的新宗教占大多数，当然也有战后才开始活动的新宗教。此时特别吸引人们注意的是天照皇大神宫教，它被人们称作“舞动的宗教”。天照皇大神宫教由出身于山口县的北村沙世<sup>①</sup>（1900～1967）创建，北村沙世以激烈的语调否定现有的权威，其信徒们所跳的“无我之舞”很像萨满教中的动作，成为人们议论的话题。

但是，在进步的劳动运动和学生运动蓬勃兴起的时候，宗教受到否定，尤其是在知识分子的言说中，宗教很少受到他们直接的评论。战后对他们影响颇大的马克思主义者从唯物论、无神论的立场出发，对宗教进行了批判。此外，在知识分子中间，对基督教，尤其是对新教抱有好感的人很多。在这里，我们不能够忽视战后社会科学的领军人物马克斯·韦伯的影响。在《新教伦理与资本主义精神》一书中，韦伯从新教伦理中发现了近代资本主义精神的源流，这得到战后以构建合理的近代社会为目标的进步派人士的共鸣。因此，提起宗教，人们就会将新教型

---

① 日文名字为北村さよ。

的基督教当作模范，而传统的宗教则黯然失色。此外，新宗教被称作“新兴宗教”，人们常常以蔑视的眼光来对待它。在“诸神涌现”的过程中，新宗教中常常可以看到稀奇古怪的仪式，丑闻、犯罪现象也不断出现，因而，媒体屡屡以猎奇的语调来报道它。宗教并没有得到人们严肃认真的对待。

## 创价学会的实验

在上述宗教发展的过程中，尤其在战后取得显著发展的是创价学会。创价学会在牧口常三郎死后，其战后活动最主要的人物是第二代会长户田城圣。他通过强有力的“折伏运动”，以城市低收入人群为中心，急速发展了大量的信徒。户田之后，昭和三十五年（1960），池田大作出任第三任会长，他以超凡的魅力使得学会取得更进一步的发展。在日莲系统中存在摄受与折伏<sup>①</sup>两种传教方法。摄受是采取尊重传教对象、稳扎稳打式的引导他们接受教义的方法，折伏是无论对方采取何种态度，直接宣传自我主张，采取说服式的方法，创价学会采用的就是这种折伏

---

① 折伏是宗教术语，意思是惩戒恶人，使其脱离迷茫。

传教的方法。而且，创价学会从现世主义的立场出发，将信仰的结果直接显现在现世生活中，这赢得了众多的信徒。但这种折伏的方法与传统的教团之间产生摩擦，在社会上也遭到批判，盛极一时的折伏活动消沉下去。

创价学会在延续折伏的方法时，非常关心国家的政治，1964年，公明党创立，试图让所有的日本人都改信法华信仰并建造国立戒坛，将势力扩张到政界。所谓国立戒坛，就是由国家出面安放象征法华信仰的本尊并念诵“南无妙法莲花经”，使日莲教成为国教。在战前，田中智学的国柱会曾大力提倡这种做法。公明党的发展极为顺利，由于不能再以党派的名义坚持国立戒坛的想法，1970年，公明党放弃国立戒坛的想法，与此同时，创价学会与公明党之间明确了政教分离的方针。但公明党的后援主体仍是创价学会，这一点没有发生变化。宗教团体拥有势力较大的政党，成为参与政治的党派之一，其影响力甚至波及国政，这在日本别无他例。创价学会与公明党的关系可以说是日本政教关系的一个大实验。

创价学会本来是日莲正宗的一个在家信徒的团体。后来它与日莲正宗的对立越发激烈，1991年，日莲正宗将创价学会开除出宗门，二者之间的关系破裂，创

价学会作为纯粹的新宗教，从传统佛教的信徒团体重新整装出发。此外，创价学会国际（SGI）在世界上取得巨大发展，但也有人将它视为危险的个人崇拜。无论从是好是坏，创价学会在各个方面都开创了日本宗教的新天地。

### 奥姆真理教事件的余波

学生运动高涨的 20 世纪 60 年代结束，70 年代前后全共斗运动受到挫折之后，左翼系统的政治运动受到巨大打击。被视为“过激派”的左翼派别的后裔变身成为联合赤军，在浅间山庄事件（1972）后走向终结。1991 年，苏联解体，许多社会主义国家不复存在，大张旗鼓地树立政治意识形态并追求理想的运动几乎陷入绝望的境地。

在这期间，对政治感到失望的学生等年轻人加强追求内心的存在，开始关心起宗教来。为将此时诞生的新型宗教与过去的新宗教加以区别，人们以“新新宗教”的名称来称呼它。此前的新宗教致力于社会活动，以社会中下层民众为中心得到发展，与此形成对比的是，新新宗教以年轻人为中心，致力于探究那些根据科学及日常逻辑无法说明的精神世界。这是新新宗教的特征。这

些运动被称为“新灵性运动”，与人们对神秘现象的关心紧密相关。

在这些新新宗教团体中，奥姆真理教从专注于精神世界探究的宗教团体转而变成杀人的团体。奥姆真理教教主麻原彰晃（松本智津夫，1955 ~ ）最初于1984年开设一个瑜伽道场。后来，麻原前往印度，对“解脱”有所体验。他以藏传佛教等为理论武器，于1987年将自己创办的宗教改名为奥姆真理教，逐渐为人们所熟知。但在此后的修行过程中，他隐藏了信徒死亡的信息，并杀害了坂本堤律师一家人（1989），在其持续不断地制造杀人事件后，1995年，因地铁沙林事件，以麻原为首的奥姆真理教的主要领袖被逮捕。

奥姆真理教及其引发的事件当中具有复杂的因素，今后必须阐明的问题颇多。因此，关于这个团体本身现在我无法进行更深入的说明，但以此为契机，宗教被视为危险之物，这一点值得注意。从国际上来说，许多社会主义国家不复存在反而加剧了各个地区宗教间的战争。尤其是2001年震撼世界的“9·11”事件被认为是伊斯兰教过激派的行为，针对这个行为，以基督教保守派为基础的美国在布什总统的提议下发动的报复性战争正是世界性规模的



宗教战争。曾经标榜和平主义并由此获得人们共鸣的宗教现在却被看作驱使人们走向战争和杀人的恶魔。

今天，我们又被迫回到重新质问何谓宗教、何谓人类的地步。现如今，宗教能够有什么作为？看上去我们回顾过去是一种迂回的做法，这种做法有意义吗？现在我们正面临着这些问题。

## 2. 现在反思宗教

### 作为“古层”历史的日本宗教史

本书以“古层”的问题为主线，从古代到现代，就日本宗教史做了概观式的论述，文字极其简略。在这里，我们再回顾一下这个历史。

自史前以来，并没有贯穿整个历史的日本式思维的“古层”。“古层”本身是在历史不断发展的过程中形成的，这是本书的出发点。我们能够从文献中追溯到的，最多也就是7世纪末至8世纪初的记载。在这个时期，以天皇为中心的律令体制形成，同时，佛教也有了长足的发展，其间，《古事记》《日本书纪》等文献中关于神话、

历史的记录已经完备。

此后，从古代到中世，以神佛为中心的复合形式的宗教发展起来，大体上我们可以将它称作“神佛习合”的现象。但实际上，佛教方面出现了不拜神祇的运动，相反，神道方面则出现了神佛分离的现象，两者不可混为一谈。此时，佛教的影响巨大，但神道理论也开始形成。受到佛教的影响，本土的宗教自觉地得以重构，这在亚洲是比较多见的现象，如印度的印度教、中国的道教、中国西藏的苯教等。

## “古层”的“发现”给我们带来了什么

进入近世，基督教的影响一直留存下来，这颇令人感到意外。但作为主流的现象，这个时代可以说是包括儒教——它成为武士阶层的意识形态——在内的神佛儒交流的时代。在世俗化倾向非常显著的这个时代里，从国学到复古神道，追求日本固有的“古层”之道运动大范围地展开。这个运动试图从佛教传入之前的纯粹的日本社会中寻找到理想的状态，“记纪神话”成为尤其重要的文献。但是，“记纪神话”本身就是7~8世纪形成的，而且也不是没有受到佛教的影响。与其说从中“发

现”纯粹理想的日本的“古层”不如说是对“古层”的创造。

由此“发现”了的“古层”引导出从尊皇攘夷到明治时代的政治上的意识形态，历史从神佛分离向“国家神道”体制——它以“万世一系”的天皇为最高统治者——的方向发展。国家神道通过将自己置身于“宗教”范围之外，制约了各式各样的“宗教”性活动。其中，基督教、佛教、新宗教（教派神道）等分别展开解决人的心灵问题和反映社会问题等宗教性活动，但最终它们都未能避免被卷入天皇国家发动的战争之中。

战后，出于对自身的反省，人们立志创建新型的宗教，但战前的体制并没有得到充分的批判，试图“发现”史前“古层”的志向至今仍然以各式各样的形式延续着。丸山真男的“古层”论对这种肆意横行的“古层”进行了批判，试图阻止这种“发现”，但他依旧被连贯性“古层”的虚构绊住了双脚。

在这种情况下，奥姆真理教事件之后，人们看待宗教的目光突然间变得更加严厉，这与国际上宗教战争的激化相对应，今天，人们开始重新质问宗教的存在方式。

## 近代化的“宗教”概念再探讨

正如人们常常指出的那样，现在日本的宗教极为奇特。我们看一下文化厅的统计，神道信徒超过1亿人，佛教信徒大约有9500万，两者合在一起，就有2亿人，接近日本总人口的两倍。此外，各种舆论调查表明，信仰宗教的人数从百分之三十多最近一下子减少到百分之二十多。为什么会出现这种奇特的现象呢？

在“导论”和第十章中，我提到，今天人们使用的“宗教”一词，是从 religion 翻译过来的，其意义极其有限，是指个人的心灵问题。从这个词的意义范围方面来说，与习俗、仪式等相关的因素都不存在。在今天的宗教研究方面具有很大影响力的宗教学家岸本英夫对“宗教”一词这样定义道：“所谓宗教，它阐明人类生活的终极意义，与最终解决人类的问题紧密相关，它是以人们信奉的生活方式为中心的一种现象。”（《宗教学》）

然而，比如说，普通的日本人前往神社参拜，或前往寺院扫墓时，他们思考过这是“终极意义”或“最终解决”的问题吗？恐怕人们没有那么想过。但如果说他们的行为是非宗教性的行为的话，恐怕也不对。当我们将宗

教说成是“终极的”或“绝对的”时，许多日本人就属于“无宗教”的范围。但是，如果将习俗化的行为也包括在内的话，那么，许多日本人以不同的形式与宗教发生关联，严格意义上的无神论或无宗教的人极其有限。在日本，当人们提起“宗教”时，宗教是具有上述两种含义的。对这一点，我们必须有所认识。

## 作为“人与人”规定的伦理

那么，上述两种“宗教”之间毫无关系吗？我们还可以从其他方面看到宗教的多元性。宗教一方面是崇高的，给人带来平安；但另一方面，它又是暴力和战争的温床。特别是在今天，这方面的特点浮出水面，正引起更大的问题。在本书的最后，我想再一次就宗教的基本特征问题重新加以思考。正如我在“导论”中提到的那样，宗教与超越这个世界合理的秩序紧密相关。关于这一点我想再详细做一探讨。

我们的日常生活走向常规化，人也好，物也好，行为也好，都被赋予了可以理解的含义。尤其是在人与人的关系方面，各自的使命已经确定，与这个使命相对应的行为也有规范。比如说，双亲与子女、夫妻、朋友、师徒、公

司里的上司与部下、同事、教师与学生等，我们的社会中有各式各样的关系，这些关系并没有被一般化，而是作为个别的关系，有相对应的规则。人存在于由复杂的规则编织起来的一张网之中。人与人之间定下来的规则就是伦理。

伦理学家和辻哲郎指出：所谓的“人间<sup>①</sup>”，按照字面意思就是“人之间”。（《作为人类的学问的伦理学》）我们并非只生存于物理的空间内。最初，人诞生在父母亲的关系中，由此，人被编织进复杂的“人之间”之中。个人接触到并非只是“人之间”的日常生活中的伦理。从更加广的角度来看，政治、经济的体制都是“人之间”的关系模式，通过这些关系，我们与地球上所有的人都有了某种联系，尽管我们并没有直接见过面。

这种规则及体制基本上可以通过言语表现。有些无法通过语言表达出来的、在默契中形成的事情，通过说明也可以得到合理的解释。将上述规则用严格的文字记录下来，就是法律。此外，提到科学，人们很容易认为它是探究远离人类生活的自然法则的工作，但由于它是按照人能

---

① 日语中“人间”的意思是“人”。

够理解的理论构成的，因此，可以说，它也是遵从“人之间”的规则。

## 偏离“人之间”轨迹的宗教

但是，是不是所有的东西都被纳入有意义的规则范围之内了呢？其实并不然。违反法律的规则，是犯罪；如果人与不同的群体产生矛盾的话，就会产生抗争，走向极端的话，就是战争。偏离“人之间”轨迹的行为此外还会由疯癫、性、死亡、炽热的情感、冲动等引发。超越“人类”而相遇的是“他者”，因此，“他者”是不可理解的。

宗教也是如此，它基本上是在超越“人类”、与超越有意味的“他者”相遇时形成的。从这一点来说，宗教也偏离了“人之间”的轨迹。因此，它不是用华丽的辞藻就能够说明的。然而，宗教不仅仅只是偏离，通过各式各样的修炼，宗教还开发了一种重新回到“人之间”的方法，这就是宗教的特征。也就是说，宗教是在“人之间”及对它的偏离的过程中，或者说，在被言语化的世界和超越言语世界的紧张关系中形成的。宗教这也是与超越言语和秩序领域紧密相关，同时，之所以它能够拥有

系统化的教团组织和言语化的教义思想，其原因就在这里。如果它重返“人之间”的过程并不顺利的话，宗教就会向暴力或战争方向突进。

因此，尽管宗教能够与暴力或战争联系在一起，但这不是宗教本来的形态。由于宗教具有偏离“人之间”轨迹的特性，因此，它常常与暴力、犯罪等联系起来。但相反，有时这又会成为宗教的能量。正如我在第十章中考察的那样，清泽满之等人非常尖锐地触及宗教与伦理的矛盾。宗教与伦理、宗教与政治等问题绝非能够事先进行解决的问题。相反，我们必须紧紧把握住它们之间的紧张关系、矛盾关系，然后加以应对。

## 与死者相关的宗教

说起偏离“人之间”的规则，有一些非常特殊的例子，人们一般认为，这与普通人没有多大关系。但事实并非如此。比如说，在日常生活中，我们有时无法抑制自己的激情。对此，当事者本人也无法说明，应该说，它是盘踞在当事人内心的“他者”。或者以前面举的例子来说，前往寺院进行参拜的行为尽管不能够立刻与“终极的”“绝对的”等发生干系，但至少与超越能够进行合理解释



的世界秩序的某个方面保持联系。

在这里，与死者之间的关系显得尤为重要。死者也是被排挤出这个世界秩序的“他者”。因此，神道为了能够完全从佛教中独立出来，必须确立如平田笃胤等人提出的死后的世界观，或者规定神葬祭的仪式。过去，提起葬礼佛教，人们就认为那是近世以来对佛教的蔑称，近代的佛教信徒们试图超越葬礼佛教，确立为生者服务的佛教。

但是，如果说宗教是与超越“人之间”秩序的领域相关的话，那么，与死者之间的关系问题就显得非常重要。除了佛教之外，我们重新审视宗教中生者与死者的关系功能问题。从前，以檀家制度为基础兴起的佛教式的葬礼和寺院内存在的以家为单位的墓地被视为是理所当然的，但今天，由于家庭制度崩溃，修建共同墓地或不修墓地的情况也随之出现，生者与死者的关系呈现出多样化的趋势。

生者与死者的关系问题在我们思考靖国神社问题时也显得十分重要。在各种形式的神社中，尽管有祭祀战死者的神社，但将不特定多数的普通民众作为神来祭祀的神社绝无仅有。今天，靖国神社问题成为政治上、国际关系上一个极为重大的问题，正由于此，我们一定要充分考虑其

作为神社的特殊性，在此基础上进行探讨。

神佛虽然分离，但相互之间各自承担作用，我把这种神佛关系称作“神佛互补”（第十章）。但这不仅仅局限于神佛关系。今天，在基督教会举行结婚仪式成为最常见的情形。从这个意义上说，这不仅仅是神佛互补的关系，而且也可以说是神佛基督的互补体制。死后的情况也是如此，很多人认为，人死后不是去极乐世界，不是去黄泉，而是前往天国。我们不能够立马断定这种含含糊糊的宗教观是错误的，是不单纯的。我们必须接受这种宗教的多样化的形态，然后对它进行思考。

在各式各样的宗教形态中，我们究竟如何呼唤“古层”呢？“古层”又是如何以新的形式发展下去呢？我们在回顾悠久历史积淀的同时把握今天的宗教状况可以说是宗教史研究中最大的课题。

## 主要参考文献

〔与整个宗教史相关的文献〕

伊藤聪等《神道》（日本史小百科，东京堂出版，2002）

家永三郎、赤松俊秀、圭室谛成监修《日本佛教史》三卷（法藏馆，1967）

井上顺孝编《神道》（新曜社，1998）

大久保良峻等编著《日本佛教 34 把钥匙》（春秋社，2003）

小野泰博等编《日本宗教事典（缩印版）》（弘文堂，1994）

笠原一男编《日本宗教史》二卷（山川出版社，1977）

川崎庸之、笠原一男编《宗教史》（体系日本史丛书 18，山川出版社，1964）

国学院大学日本文化研究所编《神道事典（缩印版）》（弘文堂，1999）

子安宣邦监修《日本思想史辞典》（Pelican社，2001）

佐藤正英《日本伦理思想史》（东京大学出版社，2003）

佐藤弘夫等编《概说日本思想史》（Minerva书房，2005）

末木文美士《日本佛教史》（新潮文库，1996）

末木文美士《日本佛教思想史论考》（大藏出版，1993）

高木昭作、末木文美士编著《日本文化研究》（放送大学教育振兴会）

尾藤正英《日本文化的历史》（岩波新书，2000）

堀一郎编《日本的宗教》（大明堂，1985）

村冈典嗣《神道史》（日本思想史研究一，创文社，1956）

村上重良《日本宗教事典》（讲谈社学术文库，1988）

山折哲雄监修《日本宗教史年表》（河出书房新社，2004）

〔导论〕

丸山真男《忠诚与叛逆》（筑摩学艺文库，1998）

柳田国男《祖先的故事》（筑摩丛书，1975）

〔第一章〕

上山春平《诸神的体系》（中公新书，1972）

神野志隆光《古事记与日本书纪》（讲谈社现代新书，1999）

筑紫申真《天照大神的诞生》（讲谈社学术文库，2002）

田村圆澄《伊势神官的形成》（吉川弘文馆，1996）

远山美都男编《日本书纪的读法》（讲谈社现代新书，2004）

森博达《解开日本书纪之谜》（中公新书，1999）

〔第二章〕

大山诚一《“圣德太子”的诞生》（吉川弘文馆，1999）

大山诚一编《圣德太子的真相》（平凡社，2003）

镰田东二《何谓神道》（PHP 新书，2000）

遼日出典《神佛习合》（六兴出版，1986）

义江彰夫《神佛习合》（岩波新书，1996）

### 〔第三章〕

末木文美士《平安初期佛教思想的研究》（春秋社，1995）

高取正男《神道的形成》（平凡社 Library，1993）

速水侑《日本佛教史·古代》（吉川弘文馆，1986）

速水侑《咒术宗教的世界》（塙新书，1987）

三桥正《平安时代的信仰与宗教仪式》（续群书类从完成会，2000）

### 〔第四章〕

黑田俊雄《日本中世的国家与宗教》（岩波新书，1975）

黑田俊雄《寺社势力》（岩波新书，1980）

佐佐木馨《中世国家的宗教结构》（吉川弘文馆，1988）

末木文美士《镰仓佛教形成论》（法藏馆，1998）

平雅行《日本中世的社会与佛教》（塙书房，1992）

松尾刚次《镰仓新佛教的形成新版》（吉川弘文馆，1998）

### 〔第五章〕

黑田日出男《龙栖居的日本》（岩波新书，2003）

佐藤弘夫《天照大神的改貌》（法藏馆，2000）

佐藤弘夫《伪书的精神史》（讲谈社选书 Métier, 2002）

田中贵子《外法与爱法的中世》（砂子屋书房, 1993）

真锅俊照《邪教·立川流》（筑摩学艺文库，2002）

宫家准《修验道》（讲谈社学术文库，2001）

山本 Hiroko《中世神话》（岩波新书，1998）

#### 〔第六章〕

胜俣镇夫《一揆》（岩波新书，1982）

末木文美士《中世的神与佛》（山川出版社，2003）

大隅和雄、中尾尧编《日本佛教史·中世》（吉川弘文馆，1998）

小山惠子《日本人发现的元神》（Pelican 社，1988）

竹贯元胜《日本禅宗史》（大藏出版，1989）

圭室谛成《葬礼佛教》（大法轮阁，1963）

#### 〔第七章〕

五野井隆史《日本基督教史》（吉川弘文馆，1990）

小松和彦《成为神的人们》（淡交社，2001）

曾根原理《德川家康神格化的道路》（吉川弘文馆，

1996)

高木昭作《将军权力与天皇》(青木书店, 2003)

圭室文雄《江户幕府的宗教统制》(评论社, 1971)

圭室文雄《日本佛教史·近世》(吉川弘文馆, 1987)

村井早苗《天皇与基督教禁教》(雄山阁, 2000)

[第八章]

奥姆斯·亨尔曼《德川意识形态》(黑住真等译, Pelican 社, 1990)

大桑齐《寺檀的思想》(教育社历史新书, 1979)

加地伸行《何谓儒教》(中公新书, 1990)

子安宣邦《(新版)鬼神论》(白泽社, 2002)

尾藤正英《何谓江户时代》(岩波书店, 1992)

藤谷俊雄《“御荫参拜”与“不是挺好的吗”》(岩波新书, 1968)

R. N. 佩拉《德川时代的宗教》(池田昭译, 岩波文库, 1996)

渡边浩《近世日本社会与宋学》(东京大学出版社, 1985)

[第九章]

安苏谷正彦《神道的生死观》(Pelican 社, 1989)



菅野觉明《神道的逆袭》（讲谈社现代新书，2001）

加藤隆久编《神葬礼大事典（缩印版）》（戎光祥出版，2003）

子安宣邦《本居宣长》（岩波新书，1992）

子安宣邦《平田笃胤的世界》（Pelican社，2001）

芳贺登《国学家们》（评论社，1975）

### 〔第十章〕

岸本英夫编《明治文化史6·宗教编》（洋洋社，1954）

阪本是丸《近代的神社神道》（弘文堂，2005）

末木文美士《明治思想家论》（Trans-view，2004）

圭室文雄《神佛分离》（教育社历史新书，1977）

村上重良《国家神道》（岩波新书，1970）

森冈清美《日本的近代社会与基督教》（评论社，1970）

安丸良夫《诸神的明治维新》（岩波新书，1979）

### 〔第十一章〕

井上顺孝等编《新宗教事典（缩印版）》（弘文堂，1994）

维多利亚·布莱安《禅与战争》（光人社，2001）

荣泽幸二《近代日本的佛教家与战争》（专修大学出版社，2002）

柏原祐泉《日本佛教史·近代》（吉川弘文馆，1990）

小泽浩《民众宗教与国家神道》（山川出版社，2004）

末木文美士《近代日本与佛教》（Trans-view，2004）

玛丽琳·马克《日本制造的基督教》（高崎惠译，Trans-view，2005）

## 〔第十二章〕

阿满利麻吕《日本人为什么没有宗教信仰》（筑摩新书，1996）

岸本英夫《宗教学》（大明堂，1961）

岛菌进《新新宗教与宗教热》（岩波 Booklet，1992）

到菌进《奥姆真理教的轨迹》（岩波 Booklet，1995）

岛田裕已《奥姆》（Trans-view，2001）

岛田裕已《创价学会》（新潮新书，2004）

末木文美士《佛教 vs 伦理》（筑摩新书，2006）

和辻哲郎《作为人类的学问的伦理学》（岩波书店，1934）

## 后 记

当我接到为岩波新书写一本书的邀请时，起初想在较为专业的佛教范围内进行写作。但是，出版社要求尽可能写一部概述性的著作，于是，我下决心就整个日本宗教史进行叙述。尽管如此，在新书的框架之内要想从总体上把握自古代到现代的宗教状况，的确有点鲁莽。当我把这个想法告诉朋友们时，大家都瞠目结舌。

当然，我想要写的不是对已有的成果进行概述，而是想综合地叙述截至目前的通常作为个案来研究的神佛关系，并从发展的角度来观察日本宗教史，这无非一种尝试，因此，对这样一个粗线条的叙述，大家也许会原谅的。为了在牢牢掌握日本宗教和思想传统的基础上与现代进行对话，我想必须要有人出头露面做出牺牲。希望大家不要将此书当作权威性的叙述，而仅将此书当作极具挑战性的一部书来读。

在本书中，我没有在引用原典时一一加上出处。《日本古典文学大系》《日本思想大系》《新日本古典文学大系》（均由岩波书店出版）、岩波文库中收录的文献都是引用的出处，上述丛书中没有收录的其他文献，如《岛地默雷全集》《清泽满之全集》等均采用了全集版，或适当使用了我手头现有的版本。为了方便大家阅读，引文中对个别地方我做了改动。

此外，我想在书中尽量反映出最新的研究动向，但为避免繁杂，我没有在书中列举出研究者的名字或研究书籍的名字，只是在书后附上了一个参考文献。参考文献中尽可能地列举了面向大众的著作，各章节中引用的大部分文献都列在了书后的主要参考文献中。

本书从策划到校对，再到书后索引的制作，岩波书店的早坂 Nozomi 出了很大的力，在此表示感谢。

作者

2006年1月

## 索引

- 阿弥陀（佛） 67, 78,  
87, 93, 95, 116, 117,  
123, 196, 214
- 安倍晴明 64
- 安部矶雄 209
- 安乐 78
- 安然 59, 63
- 安世高 44
- 安土宗论 137
- 奥姆真理教 105, 226,  
227, 230
- 八幡 46, 111, 116, 141,  
170
- 巴鼻庵 131, 132
- 拔队得胜 119
- 白隠慧鹤 157
- 伴天连流放令 133
- 卑弥呼 15, 30
- 北川透谷 194, 195
- 北村沙世 223
- 北畠亲房 89, 112, 113
- 北一辉 215, 217
- 《本教外篇》 179
- 本居宣长 24, 149, 168,  
174
- 本觉思想 54, 58, 73~76,  
84, 97, 103, 105, 107,  
111, 148
- 本门佛立讲 202, 216
- 本山派 65, 92

- 本愿寺 121, 122, 137  
 比叡山 53 ~ 55, 59, 62,  
     66, 83, 95, 96, 113,  
     121, 122, 137, 142, 184  
 藏王权现 48, 92  
 曹洞宗 120, 155, 202  
 长松日扇 (清风) 216  
 长沼妙佼 208  
 成实 (宗) 52  
 池田大作 224  
 赤泽文治 (川手文次郎)  
     204  
 崇传 134, 141, 142  
 《出定后语》 173  
 出口王仁三郎 207, 208  
 创价教育学会 217  
 创价学会 217, 224 ~ 226  
 垂加神道 152, 164, 166,  
     168, 169  
 春日明神 87  
 慈遍 112 ~ 115  
 慈圆 86, 88, 89  
 慈云饮光 157  
 《慈镇和尚梦想记》 86  
 《摧邪论》 80  
 存觉 88  
 达磨宗 82, 83  
 大本教 202, 207, 208,  
     218  
 《大乘起信论》 74, 111  
 大峰 65, 91  
 大国隆正 179, 184  
 大国主神 21  
 《大和葛城宝山记》 98,  
     101, 104  
 《大日经》 57  
 大日 (如来) 97, 99  
 大应派 119  
 大元神 110, 111  
 当山派 65, 92

- 岛原之乱 134, 139, 155  
 道慈 32, 35, 36, 44, 52  
 道元 83, 85  
 道昭 52  
 稻荷 47  
 德一 54  
 荻生徂徠 151, 173  
 东大寺 46, 51, 52, 54,  
 55, 80, 87  
 东寺 47, 57, 59  
 东照大权现 142  
 《都鄙问答》 158  
 度会家行 112  
 度会延佳 165  
 迹迹艺命 21  
 二宫尊德 160  
 《法华经》 49, 58, 81,  
 85, 138, 216  
 法华一揆 121  
 《法华义疏》 38, 39  
 法隆寺 38  
 法然 77~81, 85  
 法相(宗) 52, 54, 80,  
 85, 88  
 梵舜 141  
 梵天 45, 46, 101  
 《梵网经》 55  
 废佛毁释 172, 184  
 丰国大明神 141  
 《丰受皇太神御镇座本纪》  
 (御镇座本纪·本纪) 109  
 丰受(神) 29, 109, 110  
 《丰苇原神风和记》 113  
 佛光寺派 122  
 佛教清徒同志会 210  
 弗洛伊斯, 路易斯 141  
 扶桑教 202  
 福羽美静 184  
 复古神道 17, 169, 171,  
 179, 180, 184, 185, 229

- 富士讲 162, 202  
 富士信仰 162  
 富永仲基 173  
 冈田茂吉 218  
 纲岛梁川 198, 210  
 高岛米峰 210  
 高峰显日 117  
 高皇产灵神 186  
 高木显明 210  
 《高僧传》 36, 44  
 高山樗牛 210  
 高田派 121, 122  
 高野山 53, 57, 59, 62,  
 66, 67, 93, 137, 138  
 宫泽贤治 216  
 《古今集》 17  
 《古史传》 178  
 《古事记》 16~18, 22~26,  
 28, 33, 37, 44, 174~176,  
 228  
 谷口雅春 218  
 关山慧玄 119  
 《观心本尊抄》 81  
 观音(观世音)菩萨 94  
 光明皇后 52  
 光宗 96  
 国常立 110, 115  
 国分尼寺 37, 51  
 国分寺 31, 37, 51, 53  
 国柱会 215, 225  
 海老名弹正 209  
 《汉光类聚》 105  
 和辻哲郎 233  
 河上肇 213  
 黑住教 202  
 户田城圣 217, 224  
 华严(宗) 52, 80, 195  
 会泽安(正志斋) 180  
 惠果 57  
 惠心流 103



- 火远理命 21, 22
- 火照命 21
- 《基督教教义》 129, 130
- 吉川惟足 164, 167
- 吉田兼俱 112, 114, 116
- 吉田神道 141, 164, 167, 168
- 《即身成佛义》 58
- 记家 96, 97
- 《假名性理》 152
- 鉴真 52, 55
- 教派神道 12, 194, 202, 206, 230
- 《教行信证》 79
- 教育敕语 191, 194
- 金峰山 48, 92
- 《金刚顶经》 57
- 金光大神 204
- 金光教 202, 204, 207
- 《金光明经》 31
- 《金光明最胜王经》 31, 34
- 津田左右吉 192
- 井上日召 215
- 井上哲次郎 194, 197, 199
- 景戒 59
- 净土真宗 79, 88, 116, 121 ~ 124, 130, 137, 138, 187, 214
- 净土宗 79, 117, 137, 185, 186
- 靖国神社 214, 221, 222, 236
- 境野黄洋 210
- 久保角太郎 208, 217
- 久米邦武 191
- 《旧事本纪玄义》 113, 114
- 俱舍(宗) 52
- 觉运 103

- 《开目抄》 81
- 《开元释教录》 52
- 空海 47, 52 ~ 54, 56 ~ 59,  
62, 65, 66, 93, 104
- 空也 77, 131
- 宽政异学之禁 146
- 兰溪道隆 83
- 理当心地神道 164
- 立川流 86, 105 ~ 107
- 《立正安国论》 81
- 立正佼成会 208, 217
- 《丽气记》 104, 112
- 莲如 122 ~ 124
- 良源 103
- 两部神道 57, 88, 97 ~ 99,  
104, 109 ~ 112
- 林罗山 146, 149, 152,  
164
- 临济宗 82, 83, 117, 119,  
157
- 《灵界物语》 218
- 灵友会 202, 208, 216 ~  
218
- 《灵之真柱》 178, 179
- 铃木大拙 212, 221
- 铃木正三 154, 155
- 柳田国男 4, 5, 178, 192
- 律(宗) 81, 82, 84, 87
- 妹尾义郎 214, 216
- 梦窗疎石 83, 117, 118
- 弥勒(菩萨) 66, 67,  
80, 92, 93, 162
- 《妙贞问答》 131
- 明惠 79 ~ 81, 87
- 《末法灯明记》 68
- 木下尚江 209
- 牧口常三郎 217, 224
- 南方熊楠 192
- 南浦绍明(大应国师)  
119

- 《内部生命论》 195
- 内村鉴三 191, 194, 209, 216
- 内山愚童 210
- 能忍 82
- 牛头天王 48
- 片山潜 209
- 平田笃胤 136, 151, 168, 174, 175, 177, 236
- 《颇具代表性的日本人》 216
- 《破吉利支丹》 155
- 破提宇子 131, 132
- 亲鸾 40, 78, 79, 82, 85, 87, 88, 121, 123, 199
- 清泽满之 196, 210, 235
- 仁宽 106
- 忍性 82
- 日奥 138
- 日本国宪法 220
- 《日本后纪》 43
- 《日本灵异记》 59, 62
- 《日本书纪》 11, 16, 18, 20, 22, 24~26, 29~38, 40, 44, 60, 104, 228
- 日吉社（日吉神社，日吉大社，日吉山王社） 95
- 日莲 55, 56, 79, 81, 85, 117, 120, 137, 138, 170, 199, 202, 211, 215~217, 224, 225
- 日莲正宗 146, 151
- 日莲（宗） 55, 56, 79, 81, 85, 117, 120, 137, 138, 170, 199, 202, 211, 215~217, 224, 225
- 日莲宗不受不施派 170
- 日亲 120
- 日像 120
- 日兴 217

- 荣西 82, 83  
 如来教 202  
 叡尊 82, 87  
 三教会同 194  
 《三教指归》 57  
 三经义疏 38, 39  
 三论(宗) 35, 52  
 三社诤宣 116  
 僧尼令 27  
 《沙石集》 102  
 沙勿略, 弗兰西斯科 127 ~  
 130, 132  
 《山家要略记》 105, 112  
 山崎暗斋 152, 164, 166,  
 168, 170  
 《善的研究》 211  
 善珠 52, 61  
 《上宫圣德法王帝说》 34  
 神道五部书 104, 109  
 神道指令(国家神道废止  
 令) 219  
 神佛分离令(神佛判然令)  
 184  
 神宫皇后 24  
 神宫寺 43, 44  
 神皇产灵神 186  
 《神皇正统记》 88 ~ 90,  
 113  
 神祇令 27  
 神社本厅 220  
 神社合祀 192  
 神倭伊波礼毘古命 22  
 神武天皇 22 ~ 24, 89, 105  
 生长之家 218  
 圣德太子 16, 37 ~ 41, 60,  
 115  
 圣武天皇 51, 55, 59, 60  
 石门心学 158, 159  
 石山大战 137  
 石田梅岩 157 ~ 159

- 石原莞尔 216
- 实行教 202
- 食行身禄 162
- 矢野玄道 184
- 世界救世教 218
- 柿本人麻吕 16, 28
- 释迦(佛) 34, 46, 49,  
68, 69, 81, 92, 94~97,  
199
- 《受法用心集》 106
- 水户学 169, 171, 180
- 四天王寺 38, 39
- 素盞鸣尊 19~22, 28
- 宿曜道 64
- 太安万侶 25, 26
- 檀那流 103
- 藤村操 195
- 藤井日达 222
- 《藤原家传》 43
- 藤原惺窝 149, 152
- 鵜草葺不合命 22
- 天海 141, 142
- 天理教 162, 202, 203,  
207
- 天理王命 203
- 天满天神 48
- 天忍穗耳命 21, 28
- 天台(宗) 49, 52~54,  
58, 59, 65, 74, 75, 77,  
81~83, 86, 88, 92, 95,  
97, 98, 105, 113, 141,  
142
- 天文法华之乱 121
- 天御中主 99, 101, 102,  
109, 110, 178, 186
- 天照大神 19~22, 27~31,  
46, 93, 98, 99, 102,  
109, 110, 116, 176~178,  
180, 186, 190
- 天照皇大神宫教 223

- 《天照坐伊势二所皇太神宫御镇座次第记》（御镇座次第记·次第记） 109
- 田中正造 209
- 田中智学 211, 215, 216, 225
- 庭野日敬 208
- 茶枳尼法 86, 107
- 茶枳尼天（茶枳尼） 47, 86
- 丸山真男 1, 230
- 《万民德用》 155
- 《万叶集》 16, 17, 28
- 《往生要集》 67
- 唯一神道 112, 114, 115, 165, 176
- 魏志 倭人传 15
- 《倭姬命世记》 109~111
- 无教会主义 194, 209
- 无我苑 212, 213
- 《武士道》 211
- 西田几多郎 198, 211
- 西田天香 212, 213
- 《溪岚拾叶集》 96, 97, 112
- 显如 122, 137
- 显真 105
- 小碓（倭建命） 24, 28
- 小谷喜美 208, 217
- 孝道会 217
- 邪马台国 30
- 《心学五伦书》 152, 153
- 新渡户稻造 211
- 《新古今集》 17
- 《新鬼神论》 177
- 新井白石 151
- 《新论》 180
- 新兴佛教青年同盟 214
- 《兴禅护国论》 82
- 《兴福寺奏状》 80, 85,

- 86, 88
- 行基 52, 60, 61, 104
- 幸德秋水 209
- 熊泽蕃山 152, 170
- 《续日本纪》 26
- 玄昉 52
- 《选择本愿念佛集》 78, 80
- 药师（佛） 55, 59, 93, 95
- 《耀天记》 96
- 耶稣会 127, 131
- 一遍 87
- 一乘说（一乘思想） 54
- 一灯园 212, 213
- 一向一揆 121, 122, 124, 130, 137
- 一休宗纯 119
- 一言主之神 61, 62
- 一尊如来（喜之） 203, 204
- 《伊势二所皇太神御镇座传记》（御镇座传记·传记） 109
- 伊势神道 87, 88, 99, 102, 104, 108 ~ 110, 112, 113, 164, 165, 169, 170, 176
- 伊势（神宫） 29, 30, 49, 50, 64, 87, 88, 91, 93, 97 ~ 99, 102, 104, 108 ~ 113, 115, 141, 143, 161, 162, 164, 165, 167, 169, 170, 176, 217
- 伊藤仁斋 151, 154
- 伊藤证信 212, 213
- 伊邪那美 18 ~ 20, 22
- 伊邪那岐 18 ~ 20, 22
- 义源 96, 105

- 役行者（役小角，役优婆塞） 48, 92  
 莹山绍瑾 83, 120  
 《愚管抄》 88, 89  
 玉依毗卖命 22  
 御笔先 203, 205  
 御荫参（拜） 143, 161  
 御岳讲 202  
 御岳教 202  
 《元兴寺缘起》 34  
 圆仁 59, 63  
 圆珍 59, 63  
 《源氏物语》 41  
 源信 67, 103  
 月夜见（神） 19, 20  
 云传神道 157  
 《杂譬喻经》 101  
 《造伊势二所太神宫宝基本记》（宝基本记） 109  
 泽庵宗彭 139  
 折口信夫 220  
 贞庆 79, 80, 87  
 真言（宗） 53, 57 ~ 59, 65, 74, 77, 81, 92, 93, 98, 105, 106, 157  
 真宗大谷派 196, 212  
 《正法眼藏》 83  
 植村正久 209  
 智光 52  
 《中臣祓训解》 111  
 重源 87  
 《诸神本怀集》 88  
 竹内巨麻吕 105  
 紫衣事件 138  
 宗峰妙超（大灯国师） 119  
 《宗教哲学骸骨》 196  
 《宗门之维新》 211  
 最澄 52, 53, 55 ~ 59, 62, 63, 65, 68, 103



## 阅读日本书系选书委员会名单

姓名	单位、职务	专业
高原明生（委员长）	东京大学 教授	中国政治、日本关系
苅部直（委员）	东京大学 教授	政治思想史
小西砂千夫（委员）	关西学院大学 教授	财政学
上田信（委员）	立教大学 教授	环境史
田南立也（委员）	日本财团 常务理事	国际交流、情报信息
王中忱（委员）	清华大学 教授	日本文化、思潮
白智立（委员）	北京大学 副教授	行政学
周以量（委员）	首都师范大学 副教授	比较文化论
于铁军（委员）	北京大学 副教授	国际政治、外交
田雁（委员）	南京大学 中日文化研究中心 研究员	日本文化

叙述日本宗教的历史用再多的文字都不为过，而仅仅用十万字左右来勾勒日本宗教史则是一次「冒险」的尝试。日本宗教史学家末木文美士的「冒险」之旅——《日本宗教史》的写作——为我们描绘了日本宗教史上的「奇崛风景」。全书文字虽然不多，但史料极其丰富，学术界的最新研究成果也被充分吸纳进行文之中。作者紧扣「古层说」的主线，言简意赅地为我们勾勒出日本宗教各个历史阶段的特征，展现了作者作为日本宗教史家的风范。《日本宗教史》一书可以说是「大家小书」的典范之作。



“社会学之思”微信



出版社官方微信

ISBN 978-7-5097-9019-9



9 787509 790199 >

定价：49.00元

www.ssap.com.cn