

从神佛关系的逆转看日本民族中心主义的萌生*

◎ 许宁宁

内容提要: 在古代日本,本土神道与外来佛教扮演了一对“自我”与“他者”的角色:当神佛遭遇之初,后者以“他者”之普遍性包摄“自我”之特殊性的形式将日本人对神的崇拜纳入对佛的信仰当中;而由此产生的文化压抑和原乡迷失,又推动前者以强调特殊之“自我”有别于普遍之“他者”的方式摆脱对后者的依附。由此实现的神佛关系逆转不止具有维护自身文化传统的积极意义,更内含了一种以“自我”包摄一切“他者”,即民族中心主义的极端化倾向。

关键词: 神道 佛教 日本民族中心主义

作者简介: 许宁宁,历史学博士,山西大同大学云冈学院讲师。

作为一种区分“自我”(Self)与“他者”(the other)的原生观念,民族中心主义是人类社会的普遍特征。它具有维护本民族不被异族文化侵蚀、同化的积极作用,但在某些条件下又可偏激为对本族文化的绝对尊崇和对异族文化的极端贬斥,从而成为滋生狭隘民族主义乃至种族主义的温床。这种正负两方面意义在日本均得到最为典型的体现:一方面民族中心主义是日本在大陆文明(以及后来西方文明)长期浸染下仍能保持独特文化传统的重要保障,另一方面它也构成了近代日本不断掀起对外扩张的深层动因。时至今日,这种意识观念仍在以不同形式形塑着日本社会的方方面面。而日本传统的宗教思想无疑是探究其民族中心主义的重要维度。以神道与佛教共处的“神佛习合”是日本宗教领域的主要特征。在这种信仰体系下,本土特殊信仰的天神地祇与外来普世信仰的佛陀菩萨作为一组对置的概念并存于日本人的宗教观念当中,构成了民族中心主义最为关切的一个问题:“自我”(本国之神)与“他者”(外来之佛),究竟谁才是世界的本源、宇宙的中心?而对此作出自我本位的回答,恰是民族中心主义的题中之义。

一、“他者”对“自我”的包摄:从神佛混淆到本地垂迹

作为神佛关系发生的起点,6世纪中叶由百济圣明王进献佛法而引发的那场著名朝议颇具象征意味。朝议中苏我稻目一方以佛法的广泛传布作为引入佛教的充分条件(“西蕃诸国,一皆礼之。丰秋日本,岂独背也?”^①),物部尾舆和中臣镰子一方则以传统的神祇信仰作为反对礼佛的必要前提(“我国家之王化天下者,恒以天地社稷百八十神,春夏秋冬祭拜为事。方今改拜蕃神,恐致国神之怒。”^②)。前者的实质是以“他者”的普遍性包摄“自我”的特殊性,后者的本质是以“自我”的特殊性反抗“他者”的普遍性。本国之神与外来之佛,由此便作为一组对置的“自我”与“他者”登上了日本的历史舞台。而其特殊性与普遍性的对立,更成为日后神佛关系演变的核心主题。

* 本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“日本右翼势力研究”(项目编号:18JZD028)的阶段性成果。

① [日]舍人親王:《日本書紀》卷第十九《欽明天皇》,《国史大系》卷一,東京經濟雜誌社1898年,第331页。

② [日]舍人親王:《日本書紀》卷第十九《欽明天皇》,《国史大系》卷一,第332页。

由这场朝议开启的此后数十年间的神佛之争，最终以外来之佛在本国之神的势力范围内赢得生存与发展的空间暂告一段落。而随着佛教扎根于日本，日本人也逐渐认识到这一最初被视为“蕃神”的外来之佛，是远比其源自精灵崇拜和祖灵崇拜的本国之神更高层次的存在。雄伟宏阔的塔寺伽蓝，博大精深的教义教理以及那些魅力非凡的仪轨，无不使日本人沉醉于佛教所营造的庄严神秘的宗教氛围，日益从本国之神转投到外来之佛的怀抱。在此背景下，佛教的影响力开始渗入神道领域，神佛习合的最初形态——神佛混淆出现了。

在佛教理论中，一切有情皆因业报轮回于六道之内。神虽拥有广大神通，但作为六道众生仍不免受轮回之苦，只有依靠佛的救济才能获得最终解脱。依据这一教说，从8世纪初开始在日本各地就不断出现神通过“讫宣”向世人传达自己脱离神身而皈依佛法的愿望。为了度化这些“苦恼甚深”的神祇，各地豪族和游行僧们在其神社附近建起所谓神宫寺，由僧侣们为其神前读经，日夜祷告。神需仰仗佛的救济，佛也同样需要神的拥护。在稍后的8世纪后期到9世纪前半叶，各大寺院也纷纷将各地神祇奉请为本寺的护法善神，并在寺院附近为其建起所谓镇守神社。通过神宫寺与镇守神社的兴建，本国之神与外来之佛作为完全异质的存在走进彼此的世界。随着神佛习合的深入展开，二者渐次由异质的混淆变为同质的融合。到平安中期形成了神佛习合的最终形态——本地垂迹。

本，犹根本；迹，犹足迹。大乘佛教认为，作为绝对超越者的佛陀为度化众生而化为种种之身示现，前者称为佛之本地，后者是为佛之垂迹。依据这一教说，神佛关系被重新诠释为佛乃神之本地，神乃佛之垂迹的“佛本神迹”关系，本国之神又成为外来之佛的化身与显现。贞观元年（859年）天台宗僧侣惠亮的上表文中有“皇觉导物，且实且权；大士垂迹，或神或王”^①一语，实为本迹思想在日本的最早展现。此后，关于“佛本神迹”的言说日渐增多。到11、12世纪，特定的佛与特定的神之间的本迹关系逐渐对应起来，如将天照大神视为观音菩萨或大日如来的垂迹，将八幡大神视为阿弥陀如来的垂迹，将素盞鸣尊视为势至菩萨的垂迹等等。从平安后期到镰仓初期，越来越多的本国之神被冠以佛菩萨之垂迹的名号，“佛本神迹”遂成为日本人宗教意识的常态。

尽管佛教在文化势位上要远高于由零散的神灵观念与简朴的祭祀活动所构成的原始神道，但神道作为土生土长的信仰形式在日本毕竟有着根深蒂固的影响力。人们对佛的崇信纵然可以超越对神的崇拜，但外来之佛却无法真正对本国之神取而代之。因此，佛教要谋求在日本的发展就不得不与人们的固有信仰相妥协，通过吸纳神道信仰的各种要素，以一种日本人熟悉的方式将佛教宇宙观灌输进人们的头脑。无论是神身脱离的讫宣、护法善神的奉请还是本迹关系的构筑都不过是佛教利用日本人的神道信仰弘扬佛法的手段而已。而处于低文化势位的原始神道由于缺乏系统的教义教理，亦只能接受佛教理论对其做出的种种诠释，甚至不得不主动在佛教宇宙中为自身的存在寻找合法性依据。神悦佛法，佛增神威，看似“佛力神威相湏尚矣”^②。但实际上，无论是希求皈依佛法的神、佛的护法善神抑或作为佛之垂迹的神，都是把神视为附属于佛的存在，而把佛视作凌驾于神之上的究极本体。由此，本国之神逐渐丧失了独立地位，日渐被摄入到外来之佛的信仰体系当中，形成了由佛统辖神祇、由神彰显佛法的“佛主神从”的信仰格局。

然而，这一信仰格局的形成是以本国之神归化依附于外来之佛为代价的，这就必然加剧

① [日]藤原时平：《日本三代实录》卷第三“贞观元年八月二十八日辛亥条”，《国史大系》卷四，东京经济杂志社1898年，第42页。

② [日]菅原道真：《类聚国史》卷第一八〇《仏道七》，《六国史：国史大系·类聚国史》，东京经济杂志社1916年，第1170页。

了神道信仰的衰落，进而使自古以来便以神道作为灵魂归宿的日本人在皈依佛法的同时也不可避免地迷失了精神的原乡。而其世代尊奉的本国之神却不过是外来之佛的附庸之观念的形成，亦势必会造成日本人在宗教情感上受到广泛的压抑和冲击。由这种普遍性“他者”包摄特殊性“自我”所导致的原乡迷失和文化压抑，在随后的日本社会中酿成了严重的信仰危机。

二、“自我”的迷失与复苏：神道信仰危机和末法思想的超克

平安末期以后，就连本国之神最忠实的信徒、侍奉天神地祇的神官们也普遍受本迹思想的影响，以佛教宇宙作为其信仰观念的基础。弘长年间（1261—1264年），僧侣无住在参诣伊势神宫时，就曾有神官对他如此说道：

此（神代诸事）皆大海底之大日印文所生事也。内宫外宫乃两部大日之习传。天岩户乃都率天也，亦云高天原。神代之事皆由此起。依真言之意，都率者内证之法界宫，亦名严密国。出彼内证之都而垂迹于日域，故内宫乃胎藏之大日，……外宫乃金刚界之大日，或亦习侍阿弥陀也。^①

作为神道信仰中坚力量的神官阶层都已如此，就更不必说普通信众了。随着佛教影响力的持续扩散，自8世纪后期神道传统的祭祀活动便开始日渐废弛，象征以神道信仰统合国家的朝廷班币仪式到9世纪末就已无法继续维持。及至镰仓前期，散布各地的神社也因人们信仰对象的转移而多破败坍塌。这一时期的政局动荡与王权衰微，又进一步动摇了人们对本国之神信仰的根基。承久之乱（1221年）后镰仓幕府相继将后鸟羽、顺德、土御门三位上皇流放。面对这种前所未有的局面，时人不禁喟叹：“天照大御神乃丰秋津州之本主，皇帝之祖宗。（守护皇统）八十五代至今，何故改百皇镇护之誓，使三帝两亲王受配流之耻辱？实可疑也。”^② 而世人的这种困惑，《百炼抄》中的一则记事似乎早已提供了答案：

（仁安元年，即1166年）七月。近日仁和寺边女梦云：依天下不政不法，贺茂大明神弃日本国，可令渡他所给，云云。^③

由于“天下不政不法”，贺茂大明神舍弃日本国去往了他处。结合“三上皇流放事件”中天神地祇的集体沉默，或可想见不止贺茂大神，那些原本由人们的信仰所支撑的神明们，也都因人们对其丧失信仰而离开了日本。这种神祇舍国观的出现，恰如其时地反映出因皈依佛法而迷失了精神原乡的日本人所面临的信仰危机。

由本国之神舍弃日本所带来的信仰危机，又因外来之佛营造的悲情氛围而进一步发酵。佛教认为，在释迦入灭后佛法会随着时间的推移逐渐衰微，从教（教义）、行（实践）、证（开悟）俱现的正法时代，蜕化到教、行虽存却无得证者的像法时代，直至仅存教法而无行、证的末法时代。这种以中国南北朝至隋代混乱动荡的社会大环境为背景，并在北魏太武帝和北周武帝两次激越的灭佛运动刺激下形成的末法思想带有强烈的终末色彩，在奈良时代便广为日本人所熟知。到了平安后期随着末法的临近^④，这一思想更强烈地牵动着人们的神经。传统南都佛教屡屡发生的寺院纷争与僧兵械斗，刚好印证了末法时代的僧侣们“不修戒律，唯

① [日] 無住：《沙石集》卷第一上《太神宮御事》。

② [日] 白山芳太郎：《神道説の発生と伊勢神道》，東京国書刊行会2010年，第82—83页。

③ [日] 《百鍊抄》第七《六条天皇》，《国史大系》卷十四，東京經濟雜誌社1901年，第104页。

④ 在平安时代，日本人普遍相信永承七年（1052年）即为末法元年。

尚斗争，增长邪见”^①的佛经预言。而从10世纪末接踵而至的战乱、灾祸和疫病又征兆般地预示着末法的来临。与此相应的是“边地”“片州”的佛教空间观。作为大洋悬隔的边陲岛国，日本距离世界的中心佛国天竺无限遥远，为果报与根机最劣之众生转生之地。这种对“粟散片州”的悲情与对“五浊恶世”的恐惧结合在一起，很快由一种单纯的宗教思想演变为整个社会普遍的危机意识。如何救赎在这“末法边地”中苦苦挣扎的人们，成为平安末期镰仓初期在信仰领域中亟待解决的课题。

针对这一末法、边地、片州的时空认知，日本佛教的革新者们借鉴中国佛教“时机相应”的理论，认为教法的实施应与施教之时代及受教之对象相适宜。末法要求人们追寻与末法相应的佛教，边地也需要人们信修与此国有缘的佛法，由此促成了净土教的兴盛与镰仓新佛教的兴起。而佛教界的这种思想动向，也恰恰反映出日本人摆脱外来“他者”的文化压抑以重归精神原乡的时代要求。其提出的本质上为以“自我”之特殊性克服末法之普遍性的解决路径，不仅促使佛教在日本走向本土化，更刺激日本人在“佛本神迹”的既定语境下开始重新思考本国之神的存在意义。镰仓初年，鸭长明在《发心集》的跋文中便如此写道：

大抵，为末世之我等，纵使不思后世，也必应向神祈祷。诸事得其时，据其所，其勤也易，其验亦得。然释尊入灭后两千余年，去天竺数万里。纵仅圣教传来，然正像已过，其行也难，其验亦稀。故此，诸佛菩萨为无佛之世困顿浮沉之人，生此恶世众生边卑之界。因我等已失其时，故化卑下鬼神之形，……此谓利生方便之故也。^②

诸佛菩萨在时空上距离自己太过遥远，只有向作为佛之垂迹的神祈祷才能亲近于佛，求得佛之救济。原本是使本国之神依附于外来之佛的本迹思想，在末法、边地、片州的时空认知下，反而成为凸显本国之神的存在依据。在这一思想引导下，镰仓初期人们向天神地祇祈求往生净土的奇特信仰现象出现了。在其中起支配作用的仍是佛教的净土信仰，本国之神也依然没有摆脱对外来之佛的依附地位，但神的性质却发生了转变，由过去的共同体祖灵变为时机相应的现当二世利益救济者，重新成为了人们的信仰对象。贞应二年（1222年）的《耀天记》就这样称道日吉山王（日吉神）：

尺（释）伽如来曾赐金言：我度灭后，于末法中，现大明神。仰广度众生之请，山王之神现世。……日本国虽是小国，仍为出世成道之地；虽为小根薄善之人、浅近钝昧之族聚集之所，亦是说法教化之器。仅只更换样貌以神现，戒不净愆不信，鞭懈怠促精进，依信不信正赏罚，思食满现世后生之愿也。^③

为广度末法众生，释迦如来化为日吉山王垂迹于日本。虽然表达了与《发心集》相似的主题，但其对于“自我”的认知态度却与《发心集》大相径庭。前者彻底的“自我”否定已为一种潜含着的“自我”肯定所取代，显示出日本人开始小心翼翼地摆脱佛教所营造的悲观厌世的宗教氛围，向积极肯定现实、肯定“自我”的方向嬗变。在此基础上，《耀天记》如此劝导那些祈求往生之人参诣日吉神社：

一度参拜，如行白地。许以慈悲利生本愿之人，无论高贱，皆受彼之和光。思食察九品往生

① 澄观：《华严经随疏演义钞》，赵朴初主编《永乐北藏》第一八二册《大明三藏法数》，线装书局2005年，第161—162页。

② [日]鸭长明：《发心集》，近藤瓶城编《史籍集览》23，东京近藤出版部1926年。

③ [日]高橋美由紀：《伊勢神道の成立と展開》，東京ペリかん社2010年，第154—155页。

之根机，于此垂迹之庭必予一子平等之慈悲。^①

在这里，参拜作为佛之垂迹的神与参拜作为神之本地的佛已然别无二致了。那么本国之神与外来之佛究竟孰优孰劣呢？无住在前述《沙石集》中给出了答案：

本地垂迹其体虽同，临机利益暂有胜劣。我国之利益，垂迹之面胜也。……我国之风仪，神明赏罚之故，信敬甚厚。佛菩萨与理相应，虽有远益，亦尽和光之方便，然愚痴之人所信甚少。诸佛之利益亦偏重受苦者，为愚痴之族利益方便之故，现慈悲之深色，化善巧之浓形。如青出于蓝而胜于蓝，贵（神）事出于佛而尊于佛。只和光神明之利益也。^②

末法思想之超克的时代课题，最终为求庇于菩提树下的天神地祇打破“神主佛从”的信仰格局创造了契机。从这种对“自我”特殊性的追求中，已能感受到一种前近代民族意识的缓慢胎动。而同样是以“自我”的特殊性克服末法的普遍性，相较于“佛本神迹”下谨小慎微的嬗变，平安末期成书的《中臣祓训解》则以一种超前的姿态对这一课题做出了自己的解答：

见说从是东方，过八十亿恒河沙世界，有一神国，名云大日本国。神圣其中座，名曰大日灵贵。当知受生此国众生，承佛威神力，与诸佛共游其国。^③

人们孜孜以求的佛国净土不在来世，不在他处，而正在此时此地的日本。人们也不必因末法的到来感到伤怀，因为日本恰恰是这末法时代独一无二的神国。值得注意的是，作为一部对在祭神仪式上所读奉词“中臣祓”的训解书，《中臣祓训解》通篇采用的却是佛教的宗教哲学。“聊托觉王之密教，略示心地之要路”^④是该书的主要特色。这种以佛教教理阐释神道信仰之方式的出现是日本思想史上的一大进步，标志着日本人通过“他者”赋予的利器充实“自我”性格的开始。而其“惟吾国者神国也”^⑤的宣言，也昭示着一种民族中心主义已在日本人的意识深层酝酿发展。

三、“自我”的独立与充实：由“神佛峻别”开启的伊势神道

前述《沙石集》中，伊势神宫的神官在告知无住“大海底之大日印文所生事”之前，还曾向他讲述了一个饶有趣味的故事：

当社忌三宝之御名，禁僧等近诣御殿之事，乃因昔此国尚无时，大海底有大日印文之故，大神宫（天照大神）探御矛入海搅拌。其矛之滴露渐成时，第六天魔王惧此滴露成国，佛法流布，出人伦生死，为灭此国而降下。大神宫往见魔王曰：“我不唱三宝之名，我身亦不近三宝，请归上。”故此归上。缘此御誓约故，禁僧等近诣御殿。于社坛亦禁持经，禁呼三宝之名。^⑥

作为祭祀天皇祖神的最高神社，伊势神宫的神官纵使可以用佛教宇宙来附会“神代之事”，但却不得不编造天照大神与第六天魔王订立“不近三宝”之誓约的故事来加以解释的，

① [日]高橋美由紀：《伊勢神道の成立と展開》，第155页。

② [日]無住：《沙石集》卷第一上《和光利益甚深事》。

③ [日]《中臣祓訓解》，祖風宣揚会編《弘法大師全集》卷第十四，東京吉川弘文館1911年，第162—163页。

④ [日]《中臣祓訓解》，祖風宣揚会編《弘法大師全集》卷第十四，第160页。

⑤ [日]《中臣祓訓解》，祖風宣揚会編《弘法大師全集》卷第十四，第176页。

⑥ [日]無住：《沙石集》卷第一上《太神宮御事》。

便是伊势神宫长期奉持的佛教禁忌。而正是这种严格的佛教禁忌，使伊势神宫能够在席卷全国的神佛习合浪潮中始终保持着超脱其外的姿态，将神道固有的祭仪传统原原本本地保存下来，不仅为神道信仰的复兴预留了火种，更为切断以普遍主义佛教哲学构筑起来的神佛羁绊，使本国之神从外来之佛的束缚下解脱出来创造了条件。在末法思想的超克所引发的对“自我”特殊性的追求中，外宫的度会氏神官们在前述以佛教教理阐释神道信仰之思想动向的启发和刺激下，通过对自身祭祀传统的深刻省思以及对佛教哲学、道教阴阳五行和儒教天道观念的广泛吸收，形成了第一种自立体系的神道教说——伊势神道。

在伊势神道家们的宗教意识中，只有杜绝外来之佛的影响，恪守神宫世代相传的古仪，才能真正实现对本国之神的纯粹信仰。因此，对神佛进行严格理论区分的“神佛峻别”就成为了早期伊势神道的显著特征。最早成书的伊势神道经典《宝基本纪》开篇即写道：

愬而神代，人心圣而常也，直而正也。然地神之末，天下四国人夫等，其心黑焉。……人受天地之灵气，不贵灵气之所化。种神明之光胤，不信神明之禁令。故沉生死长夜暗，吟根国底国。因兹奉代皇天，西天真人以苦心诲喻，教令修善。随器授法以来，太神归本居，止托宣给。^①

这种对理想化过去的追慕及对现世的悲情否定，显示出末法思想对于早期伊势神道的深刻影响。然而其语境中的外来之佛与本国之神已然成为了彼此分离、相互独立的存在。在此基础上，《宝基本纪》又进一步区分了二者在本质上的差别：

神道则出混沌之罅，归混沌之始。三宝则破有无之见，拂实相之地。神则罚秽恶，导正源。佛又立教令，破有相。^②

神体现的是宇宙的本源，佛则作用于世界的表里。“混沌”“正源”与“实相”“教令”的对比，暗含着伊势神道家们对于本国之神与外来之佛的基本认知：神不仅独立于佛，而且是较佛更为根源性的存在。这一认知无疑是对“佛本神迹”的反动。而由此衍生出的反本地垂迹思想，最早就体现在伊势神道“神本神迹”的观念当中。继《宝基本纪》之后成书的《神祇谱传图记》中写道：

天下饥饿，于时伊奘诺、伊奘冉二柱尊，以瑞八坂瓊曲玉捧九空，所化神名号御饌都神，亦名丰受宇介皇太神也。……乃依清净之愿力，垂爱愍慈悲，现化护之姿，同和光之尘。……或现三光，天子耀德用于万方。或示八大龙王，灑恩波于四海。有请必致，有祈必应，而快一期之荣乐，而施二世之利益耳。^③

这里虽然套用了本地垂迹的基本语境，但“和光同尘”的已不再是高高在上的外来之佛，本地与垂迹都成为了神自身。经由这种“神本神迹”的语境转化，伊势神道打破了长期以来“佛主神从”的信仰格局，重新赋予了本国之神独立而超越的神格。以此为基础，伊势神道家们从其日夜勤修的祭祀体验出发，借用儒释道等外来思想对神道信仰进行了一系列宗教化的理论建构。

伊势神宫作为日本最高神社的社格源于其对皇祖神的祭祀以及天皇朝廷对其的供奉，因此伊势神道家们的理论建构也就必然围绕着皇祖神与天皇统治展开。在皇祖神方面，伊势神

① [日]《造伊势二所皇太神宮寶基本記》，《国史大系》卷七，東京經濟雜誌社1901年，第465页。

② [日]《造伊势二所皇太神宮寶基本記》，《国史大系》卷七，第473页。

③ [日]久保田収：《中世神道の研究》，京都神道史学会1989年，第111页。

道强调“凡伊势二所皇太神宫，则伊奘诺伊奘冉尊崇神，宗廟社稷神。惟群神宗，惟百王祖也。尊无与二。自余诸神者，乃子乃臣，孰能抗”^①；在天皇统治方面，伊势神道重申“天照大神悉治天原，耀天统；皇孙尊专治苇原中国，受日嗣。圣明所覃，莫不砥属。宗庙社稷之灵，得一无二之盟，百王之镇护孔照”^②；而将皇祖神与天皇统治联结起来的，则是天孙降临时三种神器的授受与天壤无穷的神敕。以神器与神敕为中心，伊势神道又把自古以来的神国观念重新标榜为“依神明之加被，得国家之安全；依国家之尊崇，增神明之灵威”^③，使神国观念、神道信仰与天皇的统治地位紧密结合在了一起。诚如伊势神道集大成者度会行忠在《神名秘书》中所言：

夫日本者神胤也。日神增光于亿亿之季叶。天下者皇运也。天皇远德于万万之淳朴。君被崇神之故，通三之位无穷。神令护君之际，明一之化乃稳。神者君之内证，垂慈悲而同尘；君者神之外用，昭俭约而治国。神威莫不从助，君德莫不砥属。^④

通过将神道与国家一体化、神明与天皇一体化、神器与皇位一体化，伊势神道为日本传统的神道信仰建构起一整套以天皇统治为中心的独特理论体系。其中尽管杂糅着诸多外来思想因素，但其立足点已不再是“他者”的宗教宇宙，而是现实的统治秩序与彼岸的神祇世界相互印证的“自我”特质，这就使日本人着力追求的有别于普遍性“他者”的“自我”特殊性在信仰领域首次拥有了实质性内涵，使神道真正成为了属于日本人的“心地之要路”。

伴随这种“自我”特质的日渐充实，到镰仓中后期，伊势神道已不再满足于对“自我”特殊性的强调，转而力求将其拓展为一种可以与佛教哲学相匹敌的普遍主义神道理论。而这种使神道信仰普世化的理论建构，最早便是从对国常立神这一原初之神的重新塑造开始的。从《御镇座本纪》起，伊势神道家们就开始把国常立神等同于万物之灵的虚空神、大元神。文永·弘安之役前后，度会行忠又在《大元神一秘书》中援用道教“一”的概念，将国常立神进一步阐发为“一气之元神”。所谓“一气化为天地，天地化为鬼神”^⑤，随着作为根源性“一气”的国常立神自我展开，天地万物都由此形成。这一教说的提出，一方面使人与神具有了内在的一致性，从而为日本人的神胤观念提供了理论依据；另一方面也突破了“自我”特殊性的界限，转向赋予本国之神以超越一切“他者”之上的普遍主义意义，即“自我”相比于“他者”之优越性的追求。由此，便迈出了走向日本民族中心主义的关键一步。

四、“自我”对“他者”的包摄：走向民族中心主义

镰仓中期的文永·弘安之役（1274—1281年）在日本思想史上极具转折意义。对“蒙古袭来”的恐惧以及随之实施的“异国警固”的战争动员，在日本人中酿成了堪比末法的危机意识。来自“他者”的强力压迫促使日本人进一步回归“自我”，逐渐复苏并开始宗教化的神道信仰成为人们战胜不可一世的蒙元大军之信心与希望所在。而蒙元大军两次入侵又都以台风摧毁舰队宣告失败，这就使人们越发坚信正是天神地祇之灵威护佑掀起“神风”才使日本

① [日]《倭姬命世记》，《国史大系》卷七，第497页。

② [日]《豊受皇太神宮御鎮座本紀》，《国史大系》卷七，第459页。

③ [日]《倭姬命世记》，《国史大系》卷七，第497页。

④ [日]度会行忠：《伊势二所太神宮神名秘書》，《神道思想·中世》，東京神宮皇學館惟神道場1940年，第11—12页。

⑤ [日]《造伊势二所皇太神宮寶基本紀》，《国史大系》卷七，第471页。

免受灭顶之灾。在举国狂热的宗教氛围中，迅速膨胀的民族自负与前述伊势神道对本国之神普世意义的形塑结合起来，使日本人对于“自我”与“他者”的认知发生了天翻地覆的变化。由佛教所营造的末法、边地、片州的时空观念，此时已为一种以神道信仰为基础的崭新宇宙秩序所取代。文永·弘安之役后不久，天台宗僧侣光宗便在《溪岚拾叶集》中写道：

吾国乃三千大千世界之中心，受众神之保佑，故异邦永不得入侵。……当今吾国乃是大日之祖国，天竺乃佛释迦牟尼应身之国。故尔，觉悟之树，即山王降世之地，当在此大日之祖国。^①

日本由远离佛土的粟散片州变为“大日之祖国”，而印度则由佛陀诞生之地变成了“释迦牟尼应身之国”。传统的佛教世界由此发生颠倒，日本取代印度成为了新的宇宙中心。元弘三年（1332年），同为天台宗僧人的慈遍在《旧事本纪玄义》中以草木的根芽、枝叶、果实为喻对这种以日本为中心的新宇宙秩序做了生动的说明：

抑和国者，三界之根。寻余州者，此国之末。谓日本则如种子芽，故依正和人心。幼似春草木未得成就。论其功用，本在神国。唐掌枝叶，梵得果实。花落归根。^②

深受伊势神道影响的慈遍认为，日本原本就是由神统治的国度，尽管期间本国之神让位于外来之佛，但随着末法时代佛法的衰微，世间必将再次迎来神的统治。他据此提出“神宣指西天佛以为应迹”，而“如来既为皇天垂迹，诸贤圣恶无非应化”^③。从这一思想出发，其弟子良遍在《丽气记闻书》中进一步具体提出“尺（释）尊太神（天照大神）所化”^④，将“自我”与“他者”的关系完全倒置了过来：“神本佛迹”取代“佛本神迹”，“神主佛从”取代“佛主神从”，本国之神与外来之佛的关系发生了180度大逆转。

佛教界的这种以“自我”为中心的思想转向已带有浓厚的民族中心主义色彩。而在神道界，这种民族中心主义则得到了更为彻底的表述。奠定吉田神道理论基础的卜部兼直在《神道由来记》中以日、月、星三光比拟日、印、中三国，认为只有日本的国常立神才是宇宙的元始神，而印度的释迦与中国的孔丘则不过是受其诋宣才创立了佛教和儒教。“他邦虽殊，盖是源在吾国，其宗在吾神”^⑤，日本正是世界的中心与源泉。及至吉田神道之大成者吉田（卜部）兼俱时，更将神道视为世间的唯一真理，而包括儒佛在内的一切万法都以神道为其宗源。吉田神道又称“唯一神道”或“元本宗源神道”，其意即在于此。为了给这种日本中心论提供依据，兼俱在《日本书纪神代抄》中将日本的神、印度的佛和中国的圣王置于无限悠远的神代进行对比：本国之神的统治是恒久不变的，而印度的佛或中国的圣王，不仅诞生年代要远迟于神，其治世时间与神相比也只有短短一瞬而已。因此，只有本国之神才能代表宇宙的根源与秩序，只有本国之神道才是宇宙的恒久真谛。正是在这种将象征“自我”的本国之神超越化、极端化，以体现“自我”的神道信仰包摄一切外来文化的思想动向中，诞生了这一时代最为彻底的日本民族中心主义宣言：

① 转引自[美]鲁宾·L.F.哈比托：《天台本觉思想与日本民族中心主义转向》，[美]杰米·霍巴特、保罗·史万森主编《修剪菩提树——“批判佛教”的风暴》，龚隽译，上海古籍出版社2004年，第378页。

② [日]慈遍：《舊事本紀玄義》卷第五《料簡伏難》，《神道思想·中世》，第24页。

③ [日]久保田収：《中世神道の研究》，第150页。

④ [日]久保田収：《中世神道の研究》，第297页。

⑤ [日]卜部兼直：《神道由来記》，《神道叢説》，東京国書刊行会1911年，第1页。

国者，是神国也。道者，是神道也。国主者，是神皇也。太祖者，是天照大神也。一神之威光，遍照百亿之世界；一神之附属，永传万叶之王道。^①

结 语

“自我”与“他者”是民族意识形成过程中一对相伴双生的概念。没有“他者”无以确立“自我”，没有“自我”无法区分“他者”。在同那些能够反衬自身特征的外来事物——“他者”广泛接触以前，“自我”处于一种尚未觉醒的自在状态。只有通过与“他者”的交织碰撞，这种自在才会转入自觉，进而为“自我”认同和“自我”归属的凝聚乃至民族观念的形成奠定基础。在古代日本的信仰领域，本土的神道与外来的佛教就扮演了这样一对“自我”与“他者”的角色：在佛教传布日本的过程中，作为“他者”的外来之佛凭借较高的文化势位积极对作为“自我”的本国之神施加影响，迫使“自我”不得不接受“他者”的吸纳归化于“他者”。而由此造成的强势文化压抑以及精神原乡的迷失，又推动“自我”努力摆脱对“他者”之依附，重新实现神道信仰的独立。正是这种从“自我”服属于“他者”到“自我”摆脱“他者”的历史转变，促使日本人实现了对于自身信仰传统的自觉，并刺激其“自我”意识走向觉醒。从这一意义上讲，由神佛关系的转变所带来的“自我”中心倾向，对于日本民族意识的形成与文化传统的维护无疑起到了积极的正面作用。

然而，也正是内含于这一神佛关系转变中的历史逻辑，使得由此产生的“自我”中心主义偏离了其最初的轨道。本国之神与外来之佛，前者象征“自我”的特殊性，后者代表“他者”的普遍性。外来之佛对本国之神的吸纳，所采取的便是以“他者”之普遍性包摄“自我”之特殊性的形式；本国之神要摆脱对外来之佛的依附，亦需通过强调特殊之“自我”有别于普遍之“他者”的方式。而要强调“自我”的特殊性，就须为“自我”赋予凌驾于“他者”之上的普世意义——从这一诡吊的逻辑出发，这种“自我”中心的转向从一开始就不单纯是将关注的重心由“他者”转向“自我”，而更含有以“自我”为宇宙中心的意味。如果说此种意义上的“自我”中心主义尚属为摆脱“他者”束缚不得已而为之的话，那么在文永·弘安之役后因战胜强大的“他者”而产生的“自我”膨胀，又使这种方法论上的“自我”中心很快蜕变为一种彻底的“自我”本位的虚妄认知。而由此萌生的日本民族中心主义，就突出表现为将日本视为世界的中心，将本国之神视为宇宙的根本，将神道视为万法的宗源，而将一切“他者”均视为“自我”的分化与衍生。这种极端化的非理性倾向尽管直到近世后期仍为日本主流意识形态所排斥，但其赋予特殊性“自我”以普遍性意义的逻辑演绎却随着时代的递嬗愈演愈烈，最终在近代酿成了无可挽回的恶果。

（责任编辑 王皓月）

^① [日] 卜部兼俱：《唯一神道名法要集》，《勤皇文库》第二卷，东京社会教育协会 1942 年，第 93 页。