

# 第一章

## 神话传说及佛教化时代

### 第一节 古代神话传说

日本在 7 世纪中叶大化革新以前 虽还没有以纯粹的哲学形式出现的世界观，但不能说没有哲学。日本哲学思维在古代神话传说中 如《古事记》、《日本书纪》所载者 即有萌芽 从它才过渡到真正的哲学史。

神话的产生是基于现实生活 所以高尔基曾说：“一般说来 神话乃是自然现象、对自然的斗争以及社会生活在广大的艺术概括中的反映。”日本古代神话资料 虽记录的时间较晚 如《古事记》在和铜五年（712）元明天皇治下编成，《日本书纪》在养老四年（720）元正天皇治下编成 但那些神话传说 仍在某种程度上反映了日本古代的社会生活，其中有唯物主义与唯心主义的思想萌芽。由于日本民族从古即与朝鲜、中国有频繁的接触 日本古代神话亦不断地吸收着新的内容。但神话总是社会幼稚时期的产物，它不是真历史 因此对于依据‘神代’卷而强调的所谓‘神国’所谓‘万世一系’、“日神传统’的天皇制度 都必须重新估价。

（一）《古事记》《古事记》是日本最初的国史 共三卷 记日本“神代”至推古天皇的神话传说。上卷从天地开辟至神武天皇诞生 其中包括天地初开的神话 国土生成的神话 天照大神的出现，天岩屋户的故事 大国主命的国土献让 以及天孙降临等神话。中

卷从神武天皇东征至应神天皇，亦带神话色彩。下卷记从仁德天皇至推古天皇的诸传说。卷首有撰者安万侣上表，第一段云：

夫混元既凝 气象未效 无名、无为 谁知其形 然乾、坤初分 参神作造化之首 阴、阳斯开 二灵为群品之祖。所以出入幽、显 日、月彰于洗目 浮沉海水 神祇呈于涤身。故太素杳冥 因本教而识孕土产岛之时 元始绵邈 赖先圣而察生神立人之世。实知悬镜吐珠 而百王相续 吃剑切蛇 以万神蕃息歟。

这一段中的‘混元’是指混沌元气 乾、坤是指天地 又无为、无名和阴、阳的概念 都应肯定是受中国唯物主义思潮的影响。至于参三神、二灵 出入幽、显 悬镜、吐珠 吃剑、切蛇这些神话则反映着对自然的斗争，以及许多现实的矛盾事情<sup>①</sup>。不过《古事记》的作者 认这些神话为实事 述其作书宗旨为：“斯乃邦家之经纬、王化之鸿基焉。故惟撰录帝纪 讨核旧辞 削伪定实 欲流后叶”。这就变成神道设教了。《古事记》所述自然界诸神与神化的祖先，到了后来，由于宗教家的附会，竟变成与佛教或儒家混合的神道。近代纯神道复兴，将神道教作为一种政治哲学，居然在 1889 年日本宪法第一条写着：“日本帝国将为从古以来万世一系之本朝诸皇帝所统治”神统即皇统 皇统即神统 这么一来古代神话传说竟冒充为日本民族的指导原理 这就成为大笑话、大骗局了。

《古事记》的开辟神话和皇统系谱在《日本书纪》里有详尽叙述。现在只略述其中最可代表日本古代人世界观的神话。古代日本人十分看重生命，认为生命是从神而出。他们赞美生而回避死，可举《古事记》上卷第十八段伊邪那美命行往黄泉国的神话为例。

参看东方哲学史资料选集《日本哲学·古代之部》商务印书馆 1962 年版 第 7 页。

文云：“最后 其妹伊邪那美命 亲自追来。伊邪那岐命乃取千引石 堵塞黄泉比良坂。二神隔石相对而立 致诀别之词。其时伊邪那美命说：‘我亲爱的兄 因为你如此行为 我当每日扼你国人，一日扼死千人。’伊邪那岐命答道：‘我亲爱的妹 你如这样 我每日建立一千五百所产室！’是以一日必死千人，一日亦必生一千五百人。”<sup>①</sup> 这是对于死而为生之凯歌，在生与死的斗争中，即使死之国的女神一日杀千人，而代表现国之男神宣誓一日产生一千五百人以为回答 可见生之胜利了。

（二）《日本书纪》《古事记》上卷全部为‘神代’卷，《日本书纪》三十卷 则仅第一第二两卷为‘神代’史。第三卷从神武天皇起至第三十卷持统天皇止 所述均以史事为主 可算正史体裁。但就前两卷看 其中关于世界创成的神话、国土生成的神话和皇室谱系的神话 则因时间稍后 颇受中国哲学的影响。例如开卷天地开辟的神话：

古天地未剖 阴阳不分 浑沌如鸡子 溟滓而含芽。及其清阳者薄靡而为天 重浊者淹滞而为地 精妙之合转易 重浊之凝竭难 故天先成而地后定 然后神圣生其中焉。故曰开辟之初，洲垠浮漂，譬犹游鱼之浮水上也。于时天地之中生一物 状如苇芽 便化为神 号国常立尊 次国狭槌尊 次丰斟亭尊 凡三神矣。

这很明白是借用中国的古文献如《淮南子·天文训》、徐整《三五历纪》、《礼记·月令正义》等书。案《淮南子·天文训》：“宇宙生气 气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难 故天先成而地后定。”又《三五历纪》：“天地浑沌如鸡子 盘古生其中 万八千岁 天地开辟。阳清为天 阴浊为地。盘

参见《古事记》人民文学出版社 1963 年版 第 8 页。

古在其中，一日九变 神于天 圣于地。”《淮南子》是纪元前百十余年作，《三五历纪》出于三国时代 均为《日本书纪》的世界创成神话所本。

国土生成神话 是从伊奘诺尊、伊奘冉尊之从高天原下降开始的。《书纪》“神代”卷上有几种不同的记载：(1) 伊奘诺尊、伊奘冉尊立于天浮桥之上 共计曰：‘底下岂无国欤？’乃以天琼矛指下而探之，是获沧溟。其矛锋滴沥之潮，凝成一岛，名曰礮馭卢岛。”(《书纪》本文)(2)“天神谓伊奘诺尊、伊奘冉尊曰：‘有丰苇原千五百秋瑞穗之地 宜汝往而循之。’乃赐天琼戈。于是二神立于天浮桥 投戈于地 因画沧海而引举之 即戈锋垂落之潮结而为岛 名曰礮馭卢岛(《书纪》第一之“一书曰”)案《古事记》依天神的诏命 伊邪那岐命 男神 和伊邪那美命 女神 二神创生国土；《书纪》所载则只有上引的一处说是受天神的诏命，其余均说由二神自己发意。这是出于两种不同的传说，在日本神话学上是个争论的问题。二神创出一岛之后；于是阴阳始遘 合为夫妇。及至产时 先以淡路洲为胞 乃生大日本丰秋津洲 次生伊豫二名洲 次生筑紫洲 次生信歧洲与佐渡洲 世人或有双生者如此也 次生越洲 次生大洲 次生吉备子洲 由是始起八大洲国之号焉。即对马、壹歧岛及处处小岛皆是潮沫凝成者也 亦曰水沫凝而成者也。”这就是日本国土创生的神话 也就是古称“丰苇原之瑞德国”的由来。

关于四神出生的神话 这是在二神既生国土万物之后 共议生万代的灵魂。原文云：“既而伊奘诺尊、伊奘冉尊共议曰 吾已生大八洲国及山川草木 何不生天下之主者欤。于是共生日神 号大日灵贵。……次生月神，……次生蛭儿，……次生素戔鸣尊。”可是这素戔鸣尊 甚无道 不可以君临宇宙”只好追放之于远方边裔之地。接着是素戔鸣尊在高天原与姊天照大神相会、结成瑞珠盟约的神话 宝镜开始的神话 宝剑出现的神话 乃至天孙降临的神话，

这就涉及神皇谱系的问题了。

关于神皇谱系的神话：首先是那作为神化的元祖的天照大神，号称“生命与光的最高大神”是日本的皇祖神兼太阳神的性格的，是女神不是男神。此神话的本质反映着古代母系氏族社会的女性主权者的形态。依《魏志·倭人传》所写邪马台国的女王卑弥呼的一段“其国本亦以男子为主 住七八十年 倭国乱 相攻伐 历年 乃共立一女子为王 名曰卑弥呼。事鬼道能惑众 年已长大，无夫婿 有男弟佐治国。自为王以来 少有见者 以婢千人自侍 惟有男子一人给饮食 传辞出入 居处宫室楼观城柵严设 常有人持兵守卫。”天照大神的生活史和历史人物的卑弥呼相似 可见此神话即反映当时女王存在的社会状态。从天照大神到神武天皇，历三代 年数共 1792477 年。案《书纪·神武纪》皇统的谱系是天祖彦火琼琼杵尊降自日向国高千穗之峰后，治天下 318542 年 葬于日向之可爱山 彦彦火出见尊治天下 637893 年 葬于日向之高屋山；彦波瀲武鸕鷀草不合尊治天下 836042 年 葬于日向之吾平山 神日本磐余彦尊即神武天皇 东征后 都大和国橿原 治天下 76 年，寿 127 岁 夭死。以上所谓 1792477 年的历史当然只是神话，而皇统系谱的合数，更是一味推测之辞。日本史断自神武，大成问题。据说神武天皇即位在公元前 660 年 2 月 11 日，当周惠王十七年，这只是捏造。史家考证，日本推古天皇十二年（604）始定历法，以 1260 年为一部，以九年辛酉（601）为部首，上推 1260 年（又一部）定为神武即位之年 故适为公元前 660 年。

（三）《万叶集》《万叶集》是日本文学中最著名的诗歌总集，共二十一卷。编纂时代约在奈良末叶，全集歌数 4496 首 作歌者男子 561 人，女子 70 人，时间包括仁德天皇至光仁天皇（313—781）作者包括自天皇、皇后至樵夫、渔夫所有阶级。通过这一部古代诗歌总集 我们可以看出古代日本的神话、民俗等等 尤其是

和《古事记》、《日本书纪》相关的神话 例如卷二《日并皇子奠殡宫之时柿木朝臣人麿作歌》或卷二十大伴家持《喻族歌》序言 很明白地是属于《记》、《纪》的神话体系的东西。而如柿木人麿 他从持统三年至和铜二年所作诗歌 有关于天皇赞歌的 如《幸于吉野宫之时作歌》 尊崇皇室 赞天皇即神。这种‘现神’的思想 乃至认为自然、自然神、生物以及人类世界均在天皇的支配之下。又如《长皇子游猎路池之时作歌一首并短歌》 亦为好例。现在只举其有名的《过近江荒都时歌》 如云“再看那荒芜的遗址 使我充满了无言的悲哀”这对于荒凉的皇宫遗址所起的无限的感慨 是与诗人的‘现神’的信念有矛盾的。“现神”的背后 虽然有无数的神作背景 而结果仍不过是幻灭，所以诗人悲哀了。

和柿木人麿之为宫庭歌人相反，山上忆良是一生为贫穷所困的诗人。他歌咏人民生活方面，可取有名的《贫穷问答歌》为例。这是一篇耐人寻味的社会批判，同时也是对天道无知的控诉的长歌，其能打动读者的心情，也许是出于空谈神道的人之上万万吧。尤以其中《反歌》里有句云：“既非生有翅膀的鸟 不能飞去奈若何！”这是以现实否定为媒介 而趋向于现实的肯定。虽然忆良所作《好去好来之歌》所抱国家观仍然是神化的传说的肯定 但是以确定地上的权威来代替了天上的权威。于是‘天皇即神’的神话时代过去了 继之便是‘推佛于神 复援神于佛’的宗教时代开始。当然 宗教时代 还不能根本使神话消失 而只能使原始神话变成宗教的神话。

## 第二节 日本佛教

日本古代民族的神话传说虽只是反映古代人们幼稚的世界认识并夹杂着盲目信仰的因素，好些地方却充满着肯定现实生活的

乐天气概。然而到了人们渐渐自觉自己是人不是神而感到自己的无力，这就导致把自己和神分开而拜倒于作为人民幻想的幸福宗教及其神的面前，于是神话时代便进到宗教时代了。宗教是人民的鸦片烟，是颠倒的现实之理论。正如毛泽东同志所云：“屈服于自然力之前而只能使用简单工具的原始人类，不能说明周围的事变，因而求助于神灵，这就是宗教同唯心论的起源。”基督教说上帝创造世界，佛教及中国一切拜物教把宇宙万物的运动发展归之于神力，所有这些离物质而思考运动的说法，都和辩证法唯物论根本不相容。”<sup>①</sup> 日本的宗教最重神道，神道是从神话演变而来，其根据乃在《古事记》、《日本书纪》等古典之中，但在 18 世纪中叶“复古神道”未产生以前，原始的神道早已被佛教所代替。原始神道有人说是萨满教的一种，也有人说：“盖所谓神道者，即为道教，日本固早重之。”<sup>②</sup> 而要之，佛教之初输入日本，即和这原始神道互争宗教的支配权。到了最澄、空海，唱说日本某神即某佛菩萨化身，于是日本之神无不是佛，神道也佛教化了。日本自称“神国”，但也是“佛国”，据《日本国志》（卷三十七）所载万延元年（1860）统计，佛寺共 464942 所，中国佛教盛时尚不及其十分之一。佛教传入日本，据《日本书纪》载，在钦明天皇十三年（552）百济王始献佛像及经论，别上表说其流通的功德。但据表中所引《金光明最胜王经》语，知为伪作。佛教东渡年代，从来即有异说，可注意的是佛教渡来以后，即唤起日本统治阶级内部的矛盾斗争——苏我党与物部党的思想斗争。苏我党为佛教派，物部党为神道派，前者获胜，佛教终于在用明天皇、推古天皇及圣德太子的保护之下，在

毛泽东：《辩证法唯物论提纲》 参见《毛泽东哲学思想 摘录》 北京大学哲学系编译资料室编，1960 年。

黄遵宪：《日本国志》卷三十七。

日本繁荣起来了。

圣德太子即厩户皇子 是给日本文化开新纪元的人 从他以后佛教和儒家才真正和日本文化接触而发展成为大和贵族之间争取统治地位的武器。圣德太子派遣留学生来隋朝学习，直接输入了佛教和儒家思想 这就准备了“大化革新”的思想条件。推古天皇十二年（604）太子发布十七条宪法 如第二条“笃敬三宝”项与第十条“绝忿弃嗔”项 均属佛教思想 其余各条多采五经、四书及子史等资料 可见其受中国思想影响。尤其关于传佛教事 如所造大伽兰九 即近江一州 有四十八寺 推古十四年（606）讲《胜鬘经》，即其地建橘寺又讲《法华》于冈基宫 作《胜鬘》、《法华》、《维摩》等三经疏 二十五年（617）出奏曰：“后代多灾患 非佛法力 难固帝祚。请立梵刹 以镇护之。”乃创大安寺。圣德太子提倡佛教 是给皇室中心主义服务的。《维摩诘疏序》：“维摩诘者 乃是已登正觉之大圣也。论本既与真如冥一 谈迹即示万品同量。”这里 本一真如（即本体）与迹一万品（即现象）的概念 以及解脱的思想 虽还不够马上就开始形成日本哲学的世界观，却可算外来哲学思想在日本的展开。《法华经疏》发一大乘机 明真俗一贯之旨。《胜鬘经义疏》认为如来藏自性清净心存于道俗一切 自觉人人有同等的权威和价值 因而自利利他。圣德太子四十年的扶持佛教 基本上是将佛教和中央集权的统一国家的存在相适应，使之成为奴隶主贵族现世利益服务。佛教比原始神道更能巩固中央集权，更能为广泛的剥削基础服务 因此就能在日本根深蒂固 成为统治阶级长期不可少的东西了。

佛教到了最澄、空海 乃和固有神道融通 而形成日本的宗教。日本佛教继圣德太子之后 可分为三个时期 第一期以平安初期最澄之天台宗、空海之真言宗为代表 第二期以平安后期至镰仓初期源信、源空 法然 之净土宗 荣西、道元之禅宗为代表 第三期

以镰仓时期亲鸾的净土真宗、一遍的时宗、日莲的法华宗为代表。

第一时期 平安朝初期的佛教是对于奈良时代佛教的一个革新。奈良时佛教的主要派别是三论和法相，到了这时只剩得宗教的形式 尤其纲纪紊乱已极。桓武天皇敕语云：“今见众僧 多乖法旨 或私定檀越 出入闾巷 或诬称佛验 诳误愚民”；又沙门不崇胜业 或事生产 周旋闾里 无异编户 众庶以之轻慢 圣教由其陵替 非只黷乱真谛 固亦违犯国典”。他一方面对于奈良旧寺院加以制裁 另一面即对于平安近畿山城诸寺加以提倡。敕语云：“真教有属 隆其业者人王 法相无边 阐其要者佛子。……是以披山水名区 草创禅院 尽土木妙制 庄饬伽蓝。”继桓武之后 嵯峨、淳和天皇均倡佛教 保护新宗。在《凌云集》、《经国集》、《文华秀丽集》有御制诗可见 皆倡山林佛教 以与奈良旧都的旧教团相对抗。奈良时佛寺多设立于皇都国府附近 俗称都市佛教 平安朝创立研学修道的丛林于山中僻静的地方，号称山岳佛教。山岳佛教仍保存奈良佛教所常见的镇护国家的宗教色彩，却加强了那为统治阶级祈求荣达和幸福的所谓祈祷宗教的性格。空海于弘仁七年（816）请开高野山建立禅院 最澄在弘仁九年（818）告诸弟子文中说：“当为国为家 山修山学 利益有情 兴降佛法。”这一方面可说是对于奈良朝都市佛教的反应，一方面也反映当时唐代正在盛行的丛林风气。平安朝来唐学问僧 最喜欢巡拜天台山和五台山 认为巡礼了这些圣迹 便可以超凡入圣 这也是山岳佛教在日本发达之一诱因。

天台宗开祖最澄（神护景云元年——弘仁十三年，即 767—822）本姓刘氏 世居近江国滋贺之三津地方。十七岁出家 偶于奈良得读《天台四教仪》、《法华玄义》等写本。十九岁登比叡山 建草舍 读《法华》、《金光明》等诸大乘经。延历二十三年<sup>804</sup> 随遣唐使渡唐 就道邃、行满等修天台教义 归国后传布台教 得朝廷皈依。弘仁十三年（822）卒，后谥传教大师。所著书存一百六十部，

重要者有《愿文》、《守护国界章》、《山家学生式》、《显戒论》及注《法华经》、《金光明经》等。其弟子慈觉大师圆仁亦为平安朝来唐八家之一所著有《入唐求法巡礼记》。

最澄在日本评价颇高 三枝博音《最澄论》称之为“斗争的理论家”并指出其所移植的天台教学有显著的辩证法思想。实际上最澄思想的确是从和奈良佛教斗争中出来的 他的二大著作《守护国界章》与《显戒论》都是对奈良佛教的理论斗争。最澄论战的对手是主法相宗的教学的德一。德一有《佛性钞》，最澄于弘仁八年（817）作《照权实镜》破其三乘佛教而主一乘佛教。论战往复前后八年 其间德一著《惠日羽足论》、《遮异见章》、《中边义镜》等 主张五性各别 法华权教 批判天台教义 对此 最澄作《一乘义集》、《法华去惑》、《守护章》等。德一更著《法华肝心》、《法华权门》等 讨论一乘三乘问题 最澄则报之以《决权实论》、《法华秀句》并《依凭天台宗》等。最澄不但和德一从事理论斗争 更和以奈良文化为中心的南都学僧从事实践的斗争。在他所作《山家学生式》文中 树起了“利今利后 历劫无穷”的新佛教的旗帜。

最澄为求天台宗的独立，反对独立僧侣须在奈良诸寺的戒坛受戒 主张在叡山设立戒坛受大乘戒 然而朝廷对于他所作《山家学生式》认为必须经奈良的僧侣审核 这些僧侣不消说都是反对最澄的。《本朝高僧传》本传 弘仁“十年三月 上表乞建大乘戒坛于叡山 共条四科 具证缘起。降表南京诸寺 详定建否。兴福寺护命抗表斥之。东大寺景深著《迷方示正论》 举二十八失。南都七寺 毁唇喧豸。明年二月 澄著《显戒论》三卷表进 博引大乘戒文 作《显戒缘起》 返诘二十八失。又降其书 无敢问议者。”这一场论战 消极方面是反对法相宗之阶级特权思想 即所谓“三乘真实、一乘方便”之三乘说 而主张“惟有一乘法 无二亦无三”之一乘说。三乘说承认人间现实生活的差别性，引申起来即顽固地坚持

人间的阶级特权 这是公开为剥削阶级的特权辩护。相反地，一乘说不认为三乘 声闻乘、辟支佛乘、菩萨乘 之分是决定的东西 开始注意于笼络一般平民。最澄指斥法相宗，而主张“今废偏真之理 除如幻之知 破三乘之固执 而传真实之教 显中真之理”即在戒律之中 也力主大乘教 反对固执阶级的差别。在上四条《学生式》中云：“国宝国利 非菩萨谁 佛道称菩萨 俗道称君子。其戒广大 真俗一贯。”这是很明显地站在笼络平民立场 对奈良佛教痛予打击。但论战不只有消极的意义，更有团结大众来守护国家的积极意义。如《守护国界章》开头即云：“五时三时 随机而雷霆；三车五车 比轮而运载。权实同韵 守护国界。”只要能守护国界，则权也好 实也好 出家也好 在家也好。最澄的护国主义，于《七难消灭护国颂》中 于《天台法华宗年分学生式》中 于《上〈显戒论〉表》中 均随在可见。日本的国家的自觉 是从最澄开始的。依其所定教学计划：“凡止观业者 年年每日 长转长讲《法华》、《金光》、《仁王》、《守护》诸大乘护国众经；凡遮那业者 岁岁每日 长念《遮那孔雀》、《不空》、《佛顶》诸真言等护国真言”因此他的教义便具有镇护国家的性格。“我斯日本国，……建立法华宗，……缮写《法华经》 永纳七大寺 恒运惟一事 同会五种姓 俱驾大白牛 皆悉到宝所。每季光明会，将镇于国家。”<sup>①</sup> 佛教护国主义固然有“国家的自觉”的一面 但其本质还是贵族统治者的思想 是为贵族统治者服务的。即就天台宗的世界观而言，基本上也只是宗教的唯心主义 如将全世界即三千诸法 视为‘一念在心 无心即无己，既有心 即具三千’<sup>②</sup>。最澄的护国主义是只能建立在这宗教的主观唯心主义之上的。

《后文略愿文》。

② 《摩诃止观》第五。

与天台宗同时并立的新宗派为真言宗，是从空海开始的。空海（宝龟五年——承和二年 即 774—835）俗姓佐伯直 赞岐国多度郡人。十二岁在京都从外舅阿刀大足学《论语》、《孝经》，十八岁入太学学儒学，偶遇沙门勤操，受虚空藏研究三论。初名教海，受东大寺戒坛具足戒后，改名空海，时年二十二。延历二十三年（804）三十一岁，随遣唐使来唐，学于长安青龙寺惠果，治真言宗。大同元年（806）携多数经典、图像、法具等归国，开真言宗，在纪州高野山创建金刚峰寺，又建灌顶院。承和二年（835）卒，年六十二，谥号弘法大师。撰述甚多，总计一百四十余部、二百二十余卷，重要者如《三教指归》、《秘密曼荼罗十住心论》、《秘藏宝钥》、《辩显密二教论》、《即身成佛义》、《声字实相义》及《大日经》、《金刚顶经》、《理趣经》、《仁王经》等《开题》。关于汉语文学著作有《性灵集》、《文镜秘府论》等，又长于绘画、雕刻、建筑、书法，无不精通，又为贫穷子弟设综艺种智院于京都。以这样多才多艺的僧人和盛唐文化接触，收获之多，非他人所及。可惜在思想方面，乃传入神秘主义的“真言宗”。观其传记资料虽多，几乎满纸神话，似其特长尚在祈祷念咒等事。宗教的欺骗性，使他的学问简直变成“野狐狸”了。空海教学也有和最澄一致的地方，即同样提倡山岳佛教以与奈良的都市佛教对抗。弘仁七年（816）上表请高野山入定之地。由他的提倡，在四面高岭、人踪绝迹的高野山创建了金刚峰寺，为密教的发祥地。

空海的代表作是《秘密曼荼罗十住心论》。什么是十住心，即人类意识依道德的高下，从最下级到成佛境界，均给以特殊的名称，依此判教为十阶段，即第一至第九的住心为显教，第十为密教，即判为显、密二教，而以密教为净菩提心展开的最后阶段。由此而著《即身成佛义》是身密，《声字实相义》是口密，《吽字义》是意密，总之即是神秘主义。这神秘主义是依据《华严》为基础而更进一步。

《华严》不免理优事劣 空海则舍理重事 事胜理劣。对于《华严》之 事事无碍之法界缘起而说地、水、火、风、空、识之六大缘起 因而以 宇宙为法身大日如来，宇宙一一亦不外大日如来，所谓即事而真、 当相即道、即身成佛的意义就是如此。这当然是日本佛教之一特色 然而这一特色 仍然不能接触事实，一接触就要把它的神秘的 黑幕揭开了。

空海利用这些现世肯定的神秘主义来与神道教融合，提倡他的 护国佛教主义 这在他所著《秘藏宝钥》中有很明白的表现。他 假托忧国公子与玄关法师的问答 痛斥当时僧尼之多滥行、不报国 恩为违背佛教的镇护国家思想 主张“前来圣帝贤臣 广建伽蓝 安 置僧人 割万户而鸣钟 开千顷鼎食 冯仰非他 只在镇押国家 利 济黎元。”又《性灵集》卷四有《奉为国家请修法表》云：“其所持来 经法中有《仁王经》、《守护国界主经》、《佛母明王经》等念诵法门。 佛为国王特说此经 摧灭七难 调和四时 护国护家 安己安他 此 道秘妙典也。空海提倡真言宗 尤重视《守护国界主陀罗尼经》 认 此经有“转祸为福之力 降雨止风之法”其功德可以守护国界 因 而提倡兴密护国。天台、真言教义不同，而主张佛教护国主义则 一 两宗后来均倡神、佛同体的本地垂迹说 以伊势为大日 日吉为 释迦 八幡大神名大自在王菩萨或八幡大菩萨 伊势桑名郡多神社 号多度大菩萨 如是例证 不胜枚举，且世传最澄之山王一实神 道及所著《山家要略》及《三宝住持集》与空海之两部习合神道及 所著《天地丽气记》、《中臣祓训解》、《两宫形文深释》及《两部神道 二图》等 这些荒唐无稽的伪作 虽不足据 而当时佛教和神道的结 合则为事实。佛教化的神道 是佛本神迹 佛主神从 神变成佛的 护法之神，这从神道之历史的形态看，和神话时代比较是另一世 界。

第二时期 平安朝后期乃至镰仓时代初期，日本佛教受了同

时代中国净土与禅盛行的影响 净土宗以源信与法然为代表 禅宗以荣西与道元为代表 不同于现实肯定的天台、真言而倾向于现实否定 即离厌秽土与欣求净土或耽禅悦。这些新宗派 形式上保留着平安朝佛教的镇护国家的性格。例如 荣西的《兴禅护国论》 其第二《镇护国家门》云：“《仁王经》云佛以般若付嘱现在未来世诸小国王等 以为护国秘宝。其般若者禅宗也。”然而这镇护国家的主张 不过是他们接近权门的手段 永田广志称之为“尚未清算的平安佛教的残余”是正确的。禅宗本质上是反对以佛教从属世法或王法 相反地要为佛法而兴行世法 所以道元就明白地提出其佛法至上主义：“只为佛法而学佛法。”

净土宗的先驱者源信（天庆五年——宽仁元年，即 942—1017），姓卜氏，大和国葛木下郡人，以惠心僧都知名。壮年登叡山 师事慈慧（良源）居慧心院，“请益者盈门”。天禄年中 屏居横川 从事著述。长保二年（1000）设天台宗教义二十七难 托入宋僧寄问宋南湖智礼法师 其后往来音问不绝。早年所著《一乘要决》卷首云：“经论之文义 贤智之章疏 或寻之人 或自思择 全舍自宗、他宗之偏见 专探权智、实智之深奥。”盖源信是以净土思想而混合天台与真言之先行思想，实现了佛教的日本化。他的主要著作有《往生要集》三卷、《空观》一卷等。到了《往生要集》就全然宣出以念佛为宗的宗旨，将法华思想与念佛思想混成融化了。此书强调佛教的无常观与厌世观，确立了与六道相对立的极乐世界的形象 主要内容是 离厌秽土与欣求净土 并叙述所以离厌秽土而欣求极乐净土的原因，由此引用种种经典中关于往生极乐的念佛方法。首先讲离厌秽土一章。它认为此娑婆世界六道悉为秽土，最可离厌 而最可怖的是八大地狱 这些地狱有种种区域 因罪之

轻重而各有其受罚的场所。固然这些是依据印度佛教教义的，并不是源信的发明，但他最突出的是与此对照，提出了西方净土——极乐的观念。极乐世界功德无量，是诸佛菩萨圣众之美妙庄严的世界。“彼土众生，其身真金色，内外俱清净，常有光明，彼此互照，三十二相具足庄严，端正殊妙，世间无彼。”又“，所见悉是净妙色，所闻无解脱声，香味触觉，亦复如是。谓此世界以琉璃为地，金绳界其道，坦然平正，无有高下，恢廓旷荡，无有边际，晃耀微妙，奇丽清净，以诸妙衣遍布其地，一切人天践之而行。”源信在述极乐功德之后，即于“极乐证据”一章说及极乐是西方净土，而他所欣求的阿弥陀如来的住所才真正是西方净土。当然，此书所述十分荒唐无稽，它的净土探求，虽为其追怀慈母之故而作，可算是他的信仰的结晶，但毋宁说是贵族的、有闲阶级的观念游戏，是一种病态的空想，是对现实生活无力的表现。此书于“人道”的叙述中，强调“白骨观”等对于肉体的嫌恶，实际也只是反映贵族身份的对自我的嫌恶，要依凭易修、易行的念阿弥陀佛的宗教行为，正是现实生活极度空虚的表现。

源信有《空观》一卷，中云：“罪障山高，以力不能裁，烦恼海深，以手不能除，宜以空观倾罪障山，更依佛教竭苦患海。”又云：“夕思无常之道理，存空寂之观念，厌娑婆秽土，欣极乐净土，唱南无阿弥陀佛，南无《妙法莲华经》，南无观世音菩萨。”由源信看来，“上自有顶天，下至阿鼻狱，乃至三千大千世界十方法界皆是虚幻之法”，只要懂得“此毕竟空寂之理，乃佛道之枢捷，菩提之域法，则灭罪譬如一角犀之拂水流，亡恶如彼金刚之摧万物”，那末所谓地狱，所谓极乐都化为乌有了，还有何净土、秽土？源信的净土教的欺骗性，不是在这里完全暴露了吗？

继源信之后专修念佛的教义的是法然，长承二年——建历二年（即1132—1212），俗姓漆间氏，美作国久米人，后称源空。年二

十四 凡大藏经卷他宗疏章莫不披阅“，及见善导《观经疏》大喜，遂废所习，专修称号。承安四年（1174）移洛东吉水盛请专念法及圆顿菩萨大戒都下靡然。”又“，建永二年（1207）门生之中有犯王制者，责归于空。春二月窜赞州，谪居五稔，诱导日多”<sup>①</sup>。法然的念佛法门，受善导和源信的《往生要集》的影响，又依龙树《十住毗婆娑论》中“若人愿作佛，心念阿弥陀，应时为现身”乃以现身成佛为其所向的目标。净土三经即《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》。法然以唐善导关于《无量寿经》中四十八愿之第十八愿的解说为依据，大开念佛法门。所著《选择本愿念佛集》第十六章的结论是：“夫欲速离生死，二种圣法中，且阖摛圣教门，选人净土门，欲入净土门，正杂二行中，且抛诸杂行，选应归正行，欲修于正行，正助二业中，犹傍于助业，选应专正定。正定之业者，即是称佛名称，名必得生，依佛本愿故。”又法然于死前一日口授弟子《一枚起请文》。虽为文仅数行，而将念佛的意义说尽。只要口念南无阿弥陀佛即可往生极乐，不管在家、出家，有智、无智，只要一心念佛，即可出生死之家而入涅槃之域。为着信仰的热情，知识可全不要，有之反为障害，这是很彻底的“自己骗自己”、“自己麻醉自己”。正如马克思在 1843 年《黑格尔法哲学批判》导言中所说：“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”

唯心主义的梦呓语，在禅宗中也有同样表现。日本禅宗强调“众生之自本的本源”，强调万法唯识，三界唯心。它的特点是不于自己外面欣求净土；“当下便是，动念即乖”。如开祖的荣西，即极倡此直指人心、见性成佛的禅旨。荣西，永治元年——建保三年，

<sup>①</sup> 《本朝高僧传》卷十三。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社 1995 年版（下同）第 2 页。

即 1141—1215 即千光国师，号明庵，备州吉备津人。本宗台密，在叡山八年，闭关精读大藏。欲来唐，在筑前博多遇宋通事李德昭，闻禅宗盛况。仁安三年、四年（1108、1109）乘商舶至明州，访广慧寺，登天台山，巡礼灵迹。四年九月，携天台章疏三十余部而归。可见荣西初度来宋，并未传禅。文治三年（1187）再入宋，传佛心宗，欲往印度未果，后登天台山，参万年寺虚庵禅师，虚庵乃临济正宗法脉的继承者。荣西留宋五年，建久二年（1191）归国，在博多津开圣福寺，在镰仓开寿福寺，在京都开建仁寺，盛倡临济禅。他的唯心主义思想，在《兴禅护国论序》中表现得最为明白：“大哉心乎，天之高不可极也，而心出乎天之上，地之原不可测也，而心出乎地之下，日月之光不可逾也，而心出乎日月光明之表，大千沙界不可穷也，而心出乎大千沙界之外。其太虚乎？其元气乎？心则包太虚而孕元气者也。天地待我而复载，日月待我而运行，四时待我而变化，万物待我而发生。大哉心乎，吾不得已而强名之也，是名最上乘，亦名第一义，亦名般若实相，亦名一真法界，亦名无上菩提，亦名楞严三昧，亦名正法眼藏，亦名涅槃妙心。”这是极明显的唯我主义哲学。荣西在和他宗辩论的时候，“示众曰：我此禅宗，单传心印，不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛”<sup>①</sup>。他举诸经论为证，如《华严经》曰：“初发心时，便成正觉”，《净名》（即《维摩诘经》之异名）曰：“心净佛净”，如是等等，可见此宗旨。

荣西之后，有宋明州天童山如净禅师法嗣的道元（正治二年——建长五年，即 1200—1253），号希元，姓源氏。他是曹洞宗开祖，幼时曾往建仁寺谒荣西。贞应二年（1223）与荣西弟子明全及廓然、亮照等同来宋，时年二十四。历游育王、径山诸名刹，从天童山如净禅师传禅三年。安贞元年（1227）归日，于宽元二年（1244）

<sup>①</sup>《本朝高僧传》卷三。