

《海纳百川·藏书博览》

简装书库·社会科学总论：社会学、

人口学、管理学、人才学、

决策与智谋

（社会科学理论）

人生问题 发端

02

编著：陈伯海等

上海市黄浦区教育信息中心

佛教与近代东洋思想

——近代中日知识分子佛教观比较

李向平

就其文化本质言之，近代日本与中国的近代化，实为一类接受型、受容型的近代化。

因此，时代及历史的限制，使近代东洋思想史中不得不以西洋文明信念作为坐标，构成近代日中知识界中“进步”与“保守”的价值判断。不与之吻合者，被斥为“保守”；反之，则被视为“进步”。那些承载着东方文化传统并代表着东方文化精神的价值观，则相应地被抑压、排斥在近代思想主流之外。在自己的文化传统与西欧文明信念之间，于是产生了近代日中知识分子的苦恼与困惑，亦有着他们在近代东洋思想史中种种的努力与抗争。

这些苦恼与困惑、努力与抗争，确乎是象征着东方文化在东方社会近代化过程中的独特性、主体性，是在社会、政治外衣之下却又能超越历史时空而指向未来的价值重建。在此过程中，佛教思想作为东方文化的重要传统，其地位与作用实是不可忽视。

一、时代的选择

基于西洋近代化文明的标准，日本与中国的近代化过程一经开始，其固有的文化传统以及价值体系便受到史无前例的冲击。

日本明治初期，维新政府为了建立其集权政治体制，将天皇权力绝对化、合理化，强力推行神道国教化政策，实行神佛分离，废佛毁释。在神道国教化政策的实施过程中，曾以“神佛合习”之形成而成为日本历史主要文化传统之一的佛教文化，因此受到了毁灭性打击。佛寺被拆、佛像被毁。原来作为幕府统治护国思想的佛教传统，从此，被列为国家近代化所必须排斥的对象。

中国自第一次鸦片战争之后，被强制性地列入近代化历程。清朝政府中的改革派，从19世纪60年代始，推行洋务运动，由于它不具备从文化传统中开出近代化的历史自觉性，仅只是迫于西方列强的军事压力而自作调整。所以，它难以正确处理中体西用的关系问题；在维护儒学传统之时而排斥佛教传统。1898年，湖广总督张之洞在《劝学篇》中提出“庙产兴学”的主张，以全国寺、观之财产兴全国之教育。此论一出，清朝政府奏准，自1901年起，全国各地寺产大多因学堂开设而遭侵夺。

经废佛毁释冲击之后的日本佛教，为获取在近代社会中的立足之地，从此走上了变革与觉醒的途程。在这个过程中，教团佛教以“镇护国家”、“立正安国”等等护国意识作为基础，渐渐适应了神道国教、以天皇为绝对精神的政教国策，获得了明治政府的认可。同时，佛教界亦从文明开化的角度，对僧风、戒律进行了一定程度上的纠正和改革，使之适应近代社会的发展。

与此相应，佛教界涌现出一批改革家与启蒙思想家。福田行坦提倡佛教戒律的整肃及信仰的纯正化；释雪照主张戒律之坚固乃日本佛教复兴的基本条件；而自英国留学归日的岛地默雷则主张政教分离、信仰自由。

明治初年，经过一代佛教家的努力，日本佛教在废佛毁释之后获得了基本的觉醒和重振。虽然，“佛教国益论”是明治初年日本佛教争取近代历史中一席之地的精神基础。但是，具有数百年历史传统的日本佛教，毕竟因此而获取了日本近代化过程中的一个历史地位，从而与近代化结下了不解之缘。

明治二十年左右，随着日本社会近代化过程的演进，西洋文明观念大量涌入日本世界。欧化主义成为一时的思想主潮，成为当时进行价值判断的价值标准。更使日本传统深受震荡的，则是西方基督教的不不断渗入，几乎要动摇日本社会固有的安身立命的基础。

然而，以帝国宪法的发布、帝国议会的开设以及教育勅语的公布作为政治历史背景，日本社会中有与欧化主义相反动的国粹主义运动勃兴。其目的是，针对欧美的亚洲殖民主义，卫护亚洲秩序并寻求东洋及其日本精神的独立。佛教近代化的基盘正好与此引为同调。

针对西方基督教的大量渗透，佛教便以国粹主义的勃兴作为背景，以岛地默雷为中心人物而展开了“破邪显正”的思想运动。该运动认为天皇制与基督教势不两立。岛地默雷主编的《会知会杂志》，便是佛教界抨击基督教著名的舆论阵地。虽然佛教界对于基督教教义亦存误解，但其议论所指却是对于欧化主义的反动，是日本精神的独立与自主。在这方面，井上丹了可说是一著名代表。

作为佛教家、哲学家的井上丹了，致力于日本佛教的近代化，主张佛教宗门的改革以及佛教哲学的研究，以抵制基督教的价值理念。他所撰名著《真理金针》，虽为批判基督教的思想而作，但在其真实内容上却是以批判基督教思想为前提，促使日本佛教的自觉觉醒以及思想意识上的启蒙。

在集中批判基督教的上帝说，创造说的同时，井上丹了同时也在向日本知识界宣讲大乘佛教的哲学思想，指出佛教乃是知力的宗教、情感的宗教，并从“纯正哲学”的角度认为，日本佛教界应当自觉到佛教哲学的普遍真理性，可以安身立命的目的性以及提供国家社会自立根基的可能性。为此，井上丹了将国家的自立、个人的身心安定以及日本精神的独立结合起来，意在以佛教哲学为基盘，构建一个东洋式的“理想共同体”。在他看来，国家主义、国粹主义与文化理想是彼此一致的。

井上丹了借用西洋哲学诸方法，重新阐述、解释了东洋佛教许多惯用的术语及范畴。这不仅仅是开拓了日本近代佛教学的先河，同时亦以佛教思想为基点，作出了融通东西哲学、宗教的最初努力。作为欧化主义的反动，日本佛教在井上丹了这里，首次体现出了它应有的真理性、哲学性以及对于日本国民安身立命的价值关怀作用。这给予他同时及后来的日本知识分子以较大的影响。从此，日本佛教以国粹主义为契机，直接受到了知识界的青睐，进入了日本近代文化思想的重建过程。

中国近代的历史进程，相异于日本的近代化历史。虽因西学及基督教的大量涌入，近代中国佛教界亦曾担当了反对“洋教”的主要使命。但是，中国人面临的不是欧化主义，而是救亡图存。中国人无法在西方压力之下自建一个走向近代的国家形态，腐败清朝因此成了救亡图存的革命对象。因此，中国佛教不可能提出“爱国护理”一类的主张。

首先是中国近代社会变革的必须，选择了佛教。一批社会改革者、政治家如康有为、梁启超、谭嗣同等人，认为佛教哲学的否定观，对现存世界的

批判精神以及对于人间苦难的体察分析，可以作为他们构设新社会理想、宣扬变法主张、鼓舞维新志气的思想方法及精神依托。

康有为倾倒一代中国人的《大同书》，在很大的程度上，即依佛教“四圣论说”而展开其救世变法思想。康有为根据佛教的苦谛思想，深深感到近代中国的不幸和灾难，为救中国强中华，必定要救国人出苦海，建设一个类似于佛国净土那样的“大同世界”。其所谓“大同理想”，虽有传统儒家的理想于其中，但普遍无差别的佛教苦难观念，无疑也在其中起了不小的作用。在这个理想中，国界、级界、家界、种界、类界、乱界、产界、苦界等等均已消除，人生之苦、人道之苦、人治之苦、人情之苦等等也不再有。

谭嗣同作为康有为思想的追随者，其所著《仁学》即为“应用佛学”。他融合儒佛，沟通中西之学，演绎康有为的变法理想。大乘佛教中“普渡众生”的主张，使谭嗣同颇觉世上诸学，惟有佛学以救世救人为己任；佛教中的“无我”的思想，为谭嗣同提供了破除君臣父子夫妇一主一奴的精神基点；佛教的不生不灭观念，则是谭嗣同“惟灵不死”、“以心挽劫”的力量源泉；而佛家唯识宗的思想，则是他形成自己哲学体系的理论基石。

正如梁启超在戊戌变法之后所总结的那样，“舍己救人之大业，唯佛教足以当之”。“有一众生不得度者，我誓不成佛”的大乘佛教的救世精神，很容易被康、梁、谭一代政治改革家们引为同调。至于佛教的出世传统，则也很容易被这些政治改革家作为社会批判理论，超出现实政治的束缚，去实现自己的社会、政治蓝图。被长期视为思想异端的大乘佛教，因此与中国近代社会结下不解之缘。

二、重建文化信仰的精神依据

作为接受型的中日近代化，虽然在文明开化方面必须引进、学习西方的政经、哲学以及自然科学思想，但在文化心理层面上，无论日本还是中国，都难以全盘西洋化，全面接受西方文明。所以，必须具备一个文化信仰的重建历程，以适应近代化进程中国民大众及其知识界的心灵追求或精神需要。这都是日中佛教及佛教思想近代化过程中必须面对的时代性课题。

日本知识界在接受西方异质文化体系时，在心灵精神上自然而然地会产生一种困惑：什么是“真的近代化”？西方的自由、平等、民权观念，如何在日本得到真正的理解？日本精神独立的近代根基何在？

然而，日本知识界在思索这些问题并寻求解决的方法与道路时，他们又必须承受来自天皇神道绝对主义的精神统辖。因此，对于西方民权自由理念的接受以及近代自我意识的重建，自觉不自觉地就走向一条内在化的发展道路。所谓“明治青年”，就代表性地象征着一代知识人灵魂状态上的混乱与不安。如北村透谷曾著有《内部生命论》（1893年）、《我牢狱》及《各人心宫内的秘密》（1892年）等论著，指出近代人间社会的根基在于个性的独立和尊严。然而，这只能从“内部生命”方面去追求寻觅，惟有这“内部生命”方是真正自由的根源。

近代的日本佛教，从教团佛教来说，经过了由维新佛教向启蒙佛教的发展阶段，以佛教国益、护法爱国作为基本立场，自觉地承担着天皇制国家教化国民的使命。但是，依附于天皇制国家的教团佛教则难以承担文化信仰重建的重任。因此，明治后期年间，与教团佛教分道扬镳的知识界人士，为拓

展近代日本独立自主的文化信仰，追寻自己的人生真谛，先后倾心于佛教。所谓的“新佛教运动”、“精神主义”。

“新佛教运动”乃以“佛教清徒同志会”为主体，主要人物有境野黄洋、高岛米峰、渡边海旭、加藤云智等人。他们承继了其思想先驱者古川勇的思想风格，以自由主义的立场来进行佛教改革。明治三十三年（1900年），他们创发机关刊物《新佛教》。创刊号上，发表了以境野黄洋为中心的《我们的宣言》。宣言主张：以佛教革新为目的，主张积极的社会改良，否认既成的宗教制度以及宗教仪式，改善僧风，革新寺院组织；主张宗教独立、思想自由，排斥政治干涉。更为重要的是，他们主张佛教应以人生本义的觉悟为目的，彰显人类的义务与正义以及人道的真实价值，健全社会之信仰、智识及道义。这一宣言不仅对日本佛教近代化是一个极大的推动，而且对于结束明治末期文化信仰方面的混乱、脱离状态，也提供了一个知性探求之路，从而促使日本近代文化信仰的建设，在固有的文化传统中找到了牢固的根基。

“精神主义”的代表人物是清泽满之。清泽满之早年专攻德意志哲学及宗教哲学，黑格尔哲学在他的精神追求中印下不浅的痕迹，井上丹了的哲学思想曾给他以深刻的促动。他著有《西洋哲学史讲义》和《宗教哲学骸骨》。所谓“精神主义”，是他从哲学走向宗教、树立近代文化信仰的思想结晶。用他自己的话来说：“有哲学终结之处，即是宗教事业的开始”，而最终的目的，就是对于人生无限意义的感悟。

清泽满之依据着黑格尔哲学中正、反、合的逻辑思想，展开了因、缘、果的佛教辩证法，以为真如与无明的因缘和合，产生万物万象，却又一体贯通，在有限精神中开发无限的境界。有限可转化为无限，无限又依存于有限之中。这是有限的不断体验与不断修讲的结果。他所提倡的“精神”，既是佛教的“安心”的问题以及自力修德的伦理，亦是以哲学为基础的信仰建设。

虽然清泽满之的“精神”概念出自西洋哲学，但是，他将其“精神主义”的宗旨，界定为“吾人于世间依据绝对无限者而必须开出的完全立脚地”，则是以佛教思想为基地，在东洋文化信仰及其主体性的建设方面独树一帜。明治三十六年（1903年），清泽满之早逝。以他为中心而创设的“浩浩洞”及机关杂志《精神界》，却因其作为日本近代社会自我意识的觉醒以及追求自我自主自救的精神象征，影响近代日本几代知识分子。同时代的晓鸟敏、多母鼎、佐佐多月樵，以及后来独创日本近代哲学体系的西田几多郎，都受到他的深刻影响。

昭和初年，教团佛教几乎国家主义化，并在许多方面向着极端的国家主义化倾斜。部分佛教学者或思想家深感有再建“精神主义”的必要，以佛教知性为基础，追求自我、人生的自立及对于社会现实的超脱。在近代日本佛教史上，这一思潮被称为“异安心”。相对于正统佛教来说，是一异端思想和信仰。

“异安心”思潮的主要代表人物是，真宗西本愿寺所设之龙谷大学教授野之村直太郎，东本愿寺设立之大谷大学教授金子大荣和曾我量深。后者曾是清泽满之的弟子门人。在总的思想倾向上，他们均承继了清泽满之的“精神主义”，超出教团佛教，追求现实社会中自我意识的安定、自证、自立，亦同时在护卫佛教知性的自律性，以自我意识的确证与自主，来证信对于佛陀的信仰真实。这在日本国家渐渐军国主义化，教团佛教渐渐国家主义体制

化，知识界人士颇感思想苦闷和抑压的时代背景下，特别具有知性独立、思想自卫、信仰自救的文化意义。西学以及基督教的大量渗透，同样也造成了近代中国知识分子在文化心理上的精神断乳。旧义已发，胜义难获，国人学者均在不新不旧、不中不西，过去遗骸及将来胚胎之中，徒徬徨而苦闷。因此，文化信仰的重建等时代课题，虽不如救亡图存急切，但同样也是中国近代化过程中的必然要求。

戊戌变法失败之后，梁启超总结其失败原因时指出，民智不开，民德不立实乃变法失败的主要原因之一。国家之强弱，又在于国民之思想与信仰。他还明确指出，中国将以有信仰而获进。正是在这样的政治、文化背景下，梁启超对于佛教思想作了新的认识和论述。他在1902年写有《宗教家与哲学家之长短得失》、《论佛教与群治之关系》两篇著名论文，论说哲学与佛教思想的一致，佛教乃智信而非迷信，乃兼善而非独善，乃入世而非厌世，乃无是而非有限，乃平等而非差别，乃自力而非他力。

梁启超的这些论述，承继了康有为、谭嗣同以佛学应时救世的思想特征，却也超越了单纯的救世型佛教思想。其主旨在于把佛教思想中的有益成分阐发出来，拟作为新民智、新民德、新信仰的有机组成部分。

他在《新民说·论自由》一文中指出，“昔有欲求真自由者，其必自除心中奴隶始”。所谓“心中奴隶”，依佛教“三界惟心”之思想，即是“我执法执”，应以佛教之“无我”观，破除世俗的“有我”的执著。他依托的是生命个体对于外界及自我的真实认识，是知性的觉悟，是相对于外界万事万物的自我意识的真正构成。可以说，梁启超的这些论述，代表着近代中国文化信仰重新树立的开端。

梁启超还援引康德哲学，进一步论述他有关近代国人应该具备的价值观念。梁启超吸引了康德哲学中现象与本体的方法，以佛教之“无明”为现象，以“真如”为本体。而“真如”如同康德哲学中的“真我”为自由性本体者也，“无明”则是不自由不自主之现象。惟有克服、超出无明之现象，人生方能永量永恒，转识成智，获取知识理念或理想价值，最终觉悟而自主自救。

梁启超所理解的佛教，更富有哲学的特征，他认为中国佛学，实际上是以宗教而兼有哲学之表，其无我论及自由意识，实建设于极隐实，极缜密的认识论之上，是理智的宗教，哲学的宗教。正是这哲学智慧，乃是佛家的“般若”与“正解”，是人生超度自己的精神依据。

梁启超以佛教思想作为改造国民性的重要依托，亦影响了同时代的思想家章太炎。在近代中国文化信仰的重建方面，章太炎与梁启超乃为两大思想重镇。

章太炎在变法失败之后曾多次指出，戊戌维新的失败，应归咎于“戊戌党人之不道德”。这一论断，促使他在20世纪初衰颓的时代中产生了沉重的道德忧虑。正是对于国民道德的深切关注，章太炎的思想历程开始了转“俗”成“真”的流变。1906年7月，他在东京留学生欢迎会上发表演说，公开提倡以佛教为基础，来重建道德理想的主张。章太炎倡言的国粹佛教，并非是欧化主义的反动，而是借助佛教中的平等思想来逐满复汉。所以，章太炎之提倡佛教，一是为近代中国社会道德起见，同时也是为反清革命的道德着眼。其真实的关怀不在于佛教，而在于道德主体的重建。佛教思想在这里既是手段亦是根基。同时也是理想的自觉、精神的自立。

在章太炎来说，他对于佛教思想的援引，主要是自贵其心，不援鬼神的

禅宗以及制恶见，清污俗的法相之理和华严之行。他以为中国佛教的基本精神，可用“依自不依他”一句话来加以概括；他亦声称，其所奉持的佛教思想、以为可以维持道德者，纯在“依自不依他”。

章太炎着重阐发了佛家唯识学“一切唯识”的理论，复以遍计所执自性，依他起自性及圆成实自性之“三性”判教，以纠正世间其他宗教的谬论，始终以唯识自证，依自不依他的精神关怀作为他哲学探索的中心。章太炎认为，由此圆成实自性而证悟的“真如”或“涅槃”的精神境界，亦类似于柏拉图所说伊跌耶（idea）理想界，可谓他孜孜以求的“真实”和“自我”。正因如此，唯识宗的佛教思想，使章太炎在一个“折散的时代”中，识别了一个他以为可以收拾精神、自作主宰的新价值原点。他博大精深的哲学体系据此而展开，成为他接受西方哲人如柏拉图、康德、费希特、叔本华哲学的基盘之一。

梁启超与章太炎以佛教精神为依据，构设近代中国文化信仰的思想探索，在社会历史背景上，与境野黄洋等人的“新佛教运动”及清泽满之的“精神运动”是彼此相异的。梁启超、章太炎在戊戌变法失败之后，总结其失败教训时所作出的理性自觉。章太炎所提出的国粹佛教，亦以革命反清为其目的，不同于日本明治中后期作为欧化主义反动的国粹主义。这导致了日中近代文化信仰重建过程的某些差异。章太炎的精神关怀在于社会的伦理和革命的道德，梁启超提倡的“无我”与“自由”，则是他“新民说”的一部分，其超越于社会现实的信仰色彩，相对于清泽满之的“精神运动”来说则淡薄一些，经世救国的目的更为突出一些。

至于日中知识学人均以佛教思想为依据，融通东西哲学（清泽满之的黑格尔哲学；梁启超、章太炎的康德哲学），再建近代文化信仰，则是象征近代东洋知识界自我意识的觉醒和独立的异曲同工之处，更由于近代日本面临着绝对国家主义而使知识理性陷于苦闷，近代中国由于忙碌于民族独立，文化信仰的再建设都不约而同地内在化、个体化，既追求超越，同时又以内在超越作为精神境界。这固然是因为东方之文化传统所制约，同时亦是时代使然。

三、近代思想之基盘

东洋近代思想的构成及其发展，大都有接受西方哲学影响的一方面。值得注意的是，大乘佛教，作为东洋诸国共同持有的文化传统，在接受西洋文化思想时，不但起到了消化、批判西学的作用，而且其思想方法，哲学范畴亦已直接成为了东洋近代思想的重要组成部分，并在相当程度上影响到东洋近代思想的性格特征。

自日本近代思想言之，西田几多郎的某些哲学思想，在清泽满子那里已有所发轫。将佛教与西洋近代哲学融通结合、重建东洋学术体系的设想，西田受到清泽的影响；在接受西方哲学方面，清泽以黑格尔的辩证法作为日本佛教哲学再构成的思想媒介，西田也与清泽存有共通之处。1911年，西田几多郎的《善的研究》问世，标志着日本思想史上始有自己独创的哲学。撰写《善的研究》之前，西田一方面在研究康德、黑格尔等人的哲学思想，并写有《韩图（即康德）伦理学》、《斯宾洛莎的上帝观》等论著；另一方面，则因经济窘迫、夫妻感情危机与职业农夫等缘故，常到京都妙心寺参禅打坐。

1897年至1903年的日记中，记载了西田几多郎凭藉着参禅习静的宗教修炼，在自己内心里所进行的精神格斗。1903年，他在京都大德寺参透“无”字大公案。十余年的参禅体验，与他持续不断的西方哲学研究相结合，诞生了近代日本的第一个哲学体系。

西田几多郎参禅习静的同时，西方哲人斯宾洛莎、康德、黑格尔的哲学思想，东方哲人孔子、王阳明等人的著作，都在他的研究范围中。而把两方面结合起来的目的是，也就是对于人生立命之地以直觉地把握。他自我总结时说道：“参禅以明大道，学问以开真智；以道为体，以学问为肢”。这也就是说，无论东西哲学，其宗旨都应指向人生的根柢，解决生命存在最基本的问题，并向世间宣明其可以把握真实自我的超越方法。实际上，这些问题也正好是日本明治末期以及大正年间日本思想界亟须认识并解决的时代性课题。西田几多郎个人的参禅体验，因此获得了时代性的意义。

西田几多郎认为，作为真实的存在，既非主观亦非客观，它仅只是主客未分的直觉的事实而已。所以，真的实在不是别的，就是“纯粹经验”。“真的自己”，不是与客观对立的主观，而是统一了知情意的“现在”的统一者、无限的统一者。人间的精神意识根底，就是由这纯粹经验的活动而构成，个别的经验内容也只能经由它的限定才能成立。

为了对这真的自己与真的实在所存在的根底进一步叩问，探索纯粹经验的展开过程，把真的实在作为自觉的体系进行把握，西田几多郎接着撰写了《自觉之中的直观与反省》。在此论著中，西田提出了“无的自觉的限定”作为命题，论证了对于存在根源的自觉的立场。紧接着，西田又撰写了一系列有关哲学、道德、艺术的论著，展开了“绝对无的场所”的理论，论述了作为人间的自觉的根柢，即是对于“绝对无的自觉”，最后达到“绝对矛盾的自己同一”的精神境界。

西田哲学从《善的研究》开始，在本质上具有宗教哲学的性质。他最后的一篇论著是《场所的论理与宗教的世界观》，文中指出：“宗教的要求即为自己的要求。”这也就是说，西田哲学中“纯粹经验”、“绝对无的自觉”及“绝对无的场所”等等思想立场，在西田来说均有其宗教及宗教体验的原点，是对于大乘禅学独自的体验，是对于赵州“无”字公案渗透之后的哲学抒发。当然，其间亦融合了西方威廉·詹姆斯、柏格森、新康德主义及黑格尔的思想学说。正是这“绝对无”的大乘佛教世界观，在西田几多郎这里，融通了东西哲学，形成了近代日本既受容西学又立足于自身传统，最具东洋精神特征的哲学体系。

与西田几多郎一样，以大乘佛教特别是禅思想作为基础，沟通东西哲学思想的著名人物，还有铃木大拙和久松真一两位。

铃木大拙的思想贡献，不仅仅在于作为“世界禅者”向西方世界介绍了东方禅学思想，更为重要的是，他在相互对立、矛盾的东西方思想之上，架设了一道可供理解沟通的思想桥梁。铃木大拙以其卓越的禅学研究，从东洋思想的特殊性、独特性的立场出发，脱却了西洋思想的理论方法，建构了一种开放式的、普遍的世界性思想立场，在超越东西方思想差异的同时，显扬了东方心性的独特性格。这也就是铃木大拙“即非的理论”所体现出来的思想意义。

依据大乘佛学般若即非的理论，人们可以通过类似于“自己即非自己，是名自己”的感悟途径，从自己感性、知性的存在，在认识自己作为灵性觉

悟的存在，终而达到无我的自己（也就是“即非”）的最后觉悟。因此，超越东西对立的思想沟坎、建立新型的普遍思想方法的时代价值，由此得到凸现。

久松真一，曾为龙谷大学、京都大学和花园大学教授。他亦以禅体验为基础，为禅哲学的主体性理论的论述倾注了毕身心血。昭和十四年，他的《东洋的无》一书出版，为缓解战时日本思想界的饥渴，不啻是一份甘霖。久松真一指出，“东洋的无”，即是绝对统一的世界，是塑造东洋文化特殊性格的根本契机，同时也是东洋文化中独特的精神支柱。如果缺欠了这个“无”，东洋的宗教、哲学、道德、艺术等等亦就丧失了它独特存在的根基。其哲学探讨的方向，不仅是为东洋以及日本文化的发展寻找独自的精神根基，同时也是以东洋精神，日本文化为起点，从禅哲学中发掘其普遍的、世界性的内容。

与近代日本思想史的发展状况大致一样，近代中国思想的发展，亦在接受西方哲学的同时，以佛教思想为基盘，促成了中国近代思想的重大进步。

谭嗣同的《仁学》，为中国近代哲学史上初成体系的哲学著作。其以大乘佛教华严、禅宗尤其是唯识宗等思想作为其思想体系的出发点，融合中西哲学，亦以佛释儒，使孔子儒学的“仁”与佛家唯识学的“识”糅为一体，建成了他的认识论。作为中国近代哲学主题的认识论问题在谭嗣同这里获得了突出和关注。佛家唯识学所具有的概念明确、逻辑缜密，推理严谨等方面的认识论特征，因中国哲学由古代而近代的发展要求，被谭嗣同及他之后的中国思想家所青睐，直接成为中国哲学近代化的思想基础之一。

章太炎建有其庞大而驳杂的哲学体系。他深受佛家唯识学境随心起、唯识三性等理论的影响，深刻张扬了佛教唯识宗“一切唯识”的教理，吸收并批判了西方哲人如柏拉图、康德、叔本华、罗素等人的思想，融通了中国传统哲学尤其是庄子哲学与唯识思想。

虽然章太炎晚年的学术倾向因其回真向俗的转变，“粹然成为儒宗”，但是他借用佛家思想资料构造已有的哲学体系，有如日本的西田几多郎，在近代思想史的影响力不可低估。

梁漱溟是中国近代新儒家的创始人之一。但他却是走出佛门的儒家圣人。梁漱溟早年潜心佛典，信奉唯识，一度想出家做和尚。他的佛教学养以及他对于佛家唯识学使熊十力斥除量智，破其外逐之识，直指心源，建立“性智”，充分肯定现实人生世界。特别要指出的是，熊十力的哲学思想认识论，即是以大乘空宗之思想为基础的。如即用显体、心物不二、恒转即为本体等等。可以说，大乘佛学空有二宗，在熊十力这里获得了再次的会通。与此相应的是，熊十力不但以佛通力，以易释佛，同时也以佛学思想（尤其是“惟智”）为前提，于西哲思想如柏格森的直觉主义认识论亦借鉴不少。

谭、章、梁、熊皆为近代中国学人借重于佛家思想、构设近代学术体系的先行者。其思想涵会西方哲学，又颇有东方风采，更具已有的传统根基。尽管他们皆在以佛家思想为基础来会通中西之学时，往往自觉或不自觉地亦偏重于儒家哲学，可是也可看出他们在会通佛儒方面的思想努力。因此，佛家思想成为近代思想的基盘。

佛教与近代中日思想的密切关系，可说是中日两国在由中世而近代的过程中、隐藏在政治史外衣下的真实存在。正如日本有“东洋道德、西洋艺术”（佐久间象山）的提倡，中国有“中学为体，西学为用”（张之洞）的主张

那样，中日近代思想史上佛教思想的作风和地位，恰好是其独特理解，是其直觉主义新儒学的主要思想基础。

佛家唯识学在梁漱溟这里，是融释中西哲学而自成一家之言的理论方法。梁漱溟最为感兴趣的，是唯识宗里有关“恒转”的思想。他认为，宇宙、社会以及人生最真实的本相，就是迁流不息、相续而转，不生不灭而又生生灭灭。以此作为基础，梁吸收了柏格森哲学中关于“流动”、“真我”及“直觉”等概念，并把它们与唯识学糅合在一起。这就构成了当时名重一时的《东西文化及其哲学》一书的主体思想，构成了他的文化本体论，提出了他有关中、西、印三种文化类型区分的理论。虽然，作为梁漱溟文化哲学的最后形式，是表现为他的直觉主义新儒学，但佛家思想在其中的深刻痕迹则是显而易见的。

与梁漱溟近似，还有著名的新儒家代表熊十力。熊十力是在接受了梁漱溟的劝言之后方才研习佛学的，并在他的介绍下进入南京支那内学院，从欧阳竟无居士学习唯识家。熊十力曾倾心于无著、世亲的唯识哲学。但在1930年左右，其《新唯识论》体系已成，熊十力便以中国《易经》哲学来改造唯识思想，渐入近代新儒家的创设过程。

熊十力对于唯识宗的深入研习，使其哲学思想体系严谨，论述细密，概念非常清晰。而大乘空宗的思想方法，又是近代化本质特性的一种体现。如果说，东洋社会的近代化应该是东洋社会本身的近代化，那么，立足于固有传统而建设近代文化的任何努力，都将具有近代主义特征。在某种程度上来说，它超越了源自西方文明“进步”、“保守”的价值评断标准，而在东西之际，古今之际所谓“精神的断层”中凸现出东洋精神的主体性与独立性。

近代中日两国知识界相近的思想历程表明，在难以平静的东洋近代史过程中，如欲建成真实的生命关怀体系，是一件多么艰难的文化工程。佛教思想给予日中近代思想的影响，使东洋近代思想在其近代化的发展历程上，有了更资参考的思想食粮。

在东西文化的平等对话已将成为可能的今天，佛教作为东洋社会共同拥有的一大文化基盘，或许在建设具有普遍性，世界性而又具有东方主体独立性的新价值秩序及其学说，依然具有着值得发掘的丰富内容。

东亚海神考述

金 涛

中国、日本和朝鲜，都处在亚洲太平洋东部这一特定的海域内，属于东亚文化圈范畴。他们的海洋文化和海神信仰有许多相同的文化因子，但也有所差异。

据笔者所知，迄今为止，尽管各国学者各抒己见，各派纷争，还没有一本有关东亚海神信仰的权威性著作问世，但在一些基本观点上取得了共识和同感。笔者根据多年来在中国海有关海神信仰的考察调查，参阅了有关资料，就本文对东亚文化圈内的海神信仰之发生、演变及研究概况，作一番粗线条的勾勒，以求教于方家学者。

一、中国早期海神及演变轨迹

我国海神及其名称，最早见于我国古籍《山海经》。《大荒东经》云：“东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虺。黄帝生禺虺，禺虺生禺京。禺京处北海，禺虺处东海，是惟海神”。《海外北经》又曰：“北方禺强（即禺京），人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇”。《大荒南经》云：“南海渚中，有神，人面，珥两青蛇，践两青蛇，曰不廷胡余”。《大荒西经》云：“西海渚中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇，名曰弇兹”。从以上引文中可以得出四点结论：一是我国最早的四海海神名称为：东海海神禺虺（郭璞注：虺又作号）。南海海神不廷胡余，西海海神弇兹，北海海神禺疆（即禺京，禺强）。二是海神间的亲属关系只有东海海神禺虺与北海海神禺疆是父子关系。三是四海海神的神形特征，东海海神禺虺，西海海神弇兹，北海海神禺疆都是人面鸟身，珥两蛇，践两蛇，只有一个例外，即南海海神不廷胡余是人面，而非鸟身。但珥两蛇，践两蛇的特征也是一样的。四是东海及北海海神的先祖是黄帝，这就说明我国原始海神信仰一开始就和日本、古朝鲜一样，与王权相联系。

至于中国早期海神的神形特征为什么大都是鸟身，并珥两蛇，践两蛇呢？我国学者陈子艾认为，这是古东夷集团文化、炎帝族文化与吴越文化交融的产物。古代生活在我国东南沿海一带的是东夷集团，他们的原始信仰是鸟图腾。如：“少皞鸟之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名”。（《左传·昭公十七年》）他们的脾性和常见形象为珥蛇、践蛇、操蛇、舞蛇。产生于七千年前的余姚河姆渡文化，就是这百鸟王国东夷集团的创造。

炎帝族也是崇鸟的。《山海经·北次三经》云：“发鸠之山（山西炎帝聚居地之一），其上名柘木，有鸟焉。其状如乌、文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自詠，是炎帝之女，名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海”。这就是中国著名的神话“精卫填海”。如说中国古代沿海海民的蛇图腾信仰，古越先民是最典型的代表。如《左传·哀公七年传》云：“太伯端委以治周礼，仲雍嗣之，断发文身，裸以为饰”。古越先民文身纹的是什么呢？《淮南子·原道训》中曰：“发文身，以像鳞虫”。鳞虫即大蛇。从近几年江浙沿海发掘的古文物来看，“印纹陶”中普遍易见的是蛇形花纹，还可见两头昂首两尾相交的生动形象。根据陈子艾

推论，海神的信仰和形象的出现早在《山海经》问世之前，至少当在五千年以前。

根据我国学者考证，原始自然宗教信仰的发展，其神的形象是由以动物为主的自由物神——半人半动物神——人形的神，由此推论在更早的远古时代，应当还有一个以单纯的鸟或蛇以及鱼的海神形象特征阶段。

关于四海海神的称谓，随着历史的推移，也有所变更。《太公金匮》一书中说：“东海之神曰勾芒，南海之神曰祝融，西海之神曰蓐收，北海之神曰玄冥”。陈子艾认为这是把四方方位神与四海海神混同的结果。汉代以后，海神信仰日趋人神化，四海海神不仅有了新的称呼，还配了夫人。可见，在中国古代的原始海神中，在不同的历史阶段就有不同的称谓和说法，但当推《山海经》中的四海海神称谓，较为著名并为大家普遍所接受。

随着历史的进一步发展，我国早期海神的名气和信仰逐渐退化衰弱，取而代之的是四海龙王信仰。这个演变的原因是多方面的：一是早期四海海神的神形，即蛇形转化为龙，或为龙蛇形，鸟形部分自然消亡了。这一角色的转换和神形的变化与东夷族人不断征服或同化直接相关。尤其在秦始皇时代，通过方士徐福出海被鲛鱼所阻的传言，在人们心目中的海神，其神形已是大鱼或蛟龙了。二是西汉末年，佛教开始传入我国。《华严经》中有一段龙王的描述：“有无量诸大龙王，所谓毗楼博叉龙王，婆竭罗龙王，云音妙幢龙王……如是等而为上首，其数无量，莫不勤力，兴云布雨，令诸众生，热恼消灭”。由于佛经中描述的西天来的无量诸大龙王法力无边，能兴云布雨，而且同中国原有的龙蛇形早期海神相融合，自然明正言顺取代了中国原始海神，享用渔民舟子的香火。从此以后，中国东西南北四海全部由四海龙王接管，成为海中之王，水族统帅和海洋世界东海龙宫的最高统治者。

据樊恭煦在《祀龙求雨考》一文中考证：“帝命祭龙制仪始于唐”、“唐时龙与雨师才并重”。在舟山流传的东海龙王传说中，四海龙王的封号还是由唐明皇李隆基赐予它们的。从此，四海龙王成为唐宋以后具有新称谓的四海海神。

值得注意的是：汉唐期间随着佛教传入中国和逐渐兴旺之际，除了四海龙王取代我国早期海神外，我国第一位女性的海神，即东海女神南海普陀观世音也在汉唐期间同时诞生了。在观世音之前，可以说，我国早期的海神包括四海龙王都是男性神形，只有观世音是我国海神信仰中第一位女性神形，位列中国女性海神之首，并且逐渐压倒四海龙王，进一步取而代之。

究其原因，四海龙王相貌怪异狰狞，性格暴戾无常，权势虽然显赫，但常兴风作浪，残害渔夫舟子，是以恶神的形象出现。渔民所以信仰供祭，是出于惧怕心理，逼于龙王权势，怕招来祸灾，为此而典祭供奉，以求平安、丰收和吉祥。观音则不同，中国化了的南海普陀观音，是个慈眉善目的女神，性格温和慈祥，乐于助人，救渔夫于狂风巨浪的苦难之中，而且佛法广大，无处不在，一呼即灵，是以善神的面目出现。二者对比之，观音的海神信仰当然渐渐压倒了四海龙王。

在北宋初年，还出现了另外一位女性海神，就是大名鼎鼎的福建妈祖。观音作为东海女神是由佛教中的菩萨转化而来。妈祖确是实有其人，是由人死后的鬼魂转化为神。这又是另外一种海神类型。妈祖姓林名默，生于宋建隆六年，卒于宋雍熙四年。据何乔运的《闽书》所载，林默生时能采席渡海，人呼“龙女”。她的水性很好，常常救助海上遇难的渔民，不幸在二十岁时，

在一次海上救人时，溺水而亡。她死后，传说在大海上风波浪险时，屡屡显灵保护和救助遇难的渔民，被尊为“妈祖”。她的神形也像观音一样，是位慈眉善目的女性形象，对人和蔼可亲。尔后，名气越来越大，被宋元明清历代帝王封为“天妃”、“天后”、“天上圣母”等，影响遍及我国东南沿海以及港台地区和东南亚许多国家。

关于中国女海神，古籍中记载的还有东海姑、黄衣妇、海神女及宋代道书中所载的南溟夫人等。这些世俗性、人情味极强的女海神的出现，进一步强化了海神的拟神化色彩，比之缺乏生活情趣的男性海神，更为一般渔夫舟子所接受和顶礼膜拜，广为传播。

除以上三类海神外，第四种的海神类型，体系更为庞大、复杂。笔者认为主要是分布在中国东南沿海各地的地方海神，有帝王将相的，有历史名人的，还有本岛本地的先哲贤人和为民献身的渔夫舟子。具体地来分，这类海神中应该包括潮神、船神、网神、礁神、鱼神、岛神等等。

潮神：江浙沿海供奉的是伍子胥。这是一位春秋时代功勋卓绝的吴国大夫，因其直言忠国受谗屈死，被吴王夫差砍头而浮尸江海中，怒而涌起钱江大潮，被尊为潮神。

船神：在我国东南沿海俗称船老爷、船菩萨。在嵊泗列岛俗称船关老爷。船神的情况较为复杂，有男的，如鲁班，因他是造船的祖师爷。有关羽，因他刚毅勇猛，受到渔夫尊敬。也有杨甫老大，是个捕鱼能手。有女的，如妈祖、观音，还有冠承御。解放前，船上有圣堂舱，专供船神。

网神：在舟山群岛一说网神是海青天海瑞，因捕墨鱼的轮子网是海瑞发明的。一说是龙身人首的伏羲，因伏羲受蜘蛛结网捕飞虫之诱发，从而发明了渔网，为渔民闯海捕鱼创造了诸多方便。但祭网神的具体仪式，笔者未详。

礁神：我国东南沿海有许多礁群。如嵊泗大洋岛有个圣姑礁，礁上有个庙宇，供祀着圣姑娘娘。圣姑娘娘就是一位礁神。渔船过礁必登礁祭祀，以免触礁、破网等事故发生。传说，圣姑娘娘是个海上巡行娘娘，每逢大雾天和风暴天，娘娘在礁上提灯巡行，好像现在的灯塔一样，为海上航行的海员和渔民指明方位和航向，使之能安全返港，化凶呈祥。

鱼神：山东沿海有位海神，俗称“老人家”、“老赵”、“赶鱼郎”等，其实是位鱼神，即鲸鱼。鲸鱼能逐鱼入网，故称“赶鱼郎”。鱼丰即发财，又称“老赵”，意谓财神赵公元帅。浙江舟山群岛海神中也有鱼神崇拜。如船出外洋，路遇大鱼，即洒米粒、赠船旗、叩拜祭典，以求鱼神庇护。舟山把鲸鱼称为“乌耕将军”，“乌耕”露面，意谓鱼群涌至，渔夫敲锣打鼓放鞭炮，并举行盛大的海祭，以求海神降福兆吉，喜获丰收。1991年，笔者在嵊山渔场采风时，得悉玉环、洞头一带浙南渔民也有鱼神信仰，如三月开春时，看见第一条浮出海面的大鱼，即为海神，必须隆重祭祀，然后才能扬帆出海。如不祭祀，则船出海必遭大鱼所害。

岛神：我国东南沿海岛屿，岛岛都有地方神，或谓岛神。岛神有主岛神和主岙神，情况非常复杂。如闽南、台湾一带主岛神大都是天后妈祖。舟山群岛的主岛神大都是观音、龙王或关羽。但全国各地不同历史时代也有许多颇具特色的岛神。如台湾、福建还有水仙信仰，水仙庙中供奉的是大禹王、伍子胥、屈原、王勃、李白，都是一些历史上的杰出人物。在《台湾县志·外编》中记载了一位姓倪的海神，“生长于海滨，熟识港道，为海舶总管，歿为神”。在黄河入海口一带，各岛还有金龙大王、黄大王之类的海神信仰。

在汕头，有长年公和三义女信仰。二者都是由人成神的。三义女原是清代澄海县外砂乡“金兰”三姐妹，因反对包办婚姻一起蹈海而亡，被人拾尸立墓，传闻有灵性，祀典为神。长年公是位捕鱼能手，“建庙塑像祀之”，故当地请渔民入股捕鱼，俗叫请长年。

在全国第一大渔场舟山群岛较有地方特色的岛神，是中街山列岛的渔民菩萨财伯公和嵎泗列岛的羊山神。财伯公的海神信仰，始于清朝末年或民国初年。清朝光绪年间，有个福建渔民姓陈，名财伯，因在中街山渔场捕鱼，不幸在一个大风暴天，船翻了，人溺水上了荒岛——东极庙子湖岛。此时，岛上荒无人烟，财伯公以砍柴、种番薯为生，住了下来。联系自己的不幸遭遇，日后每逢海上大雾弥漫或是风暴天，财伯公就上山去放篝火，为即将遭受不幸的渔夫舟子，指点迷津、转危为安。渔民不知个中缘由，以为庙子湖岛有神仙显灵，称篝火为“神火”。有一天，渔民登岛去祭祀岛神，发现财伯公已死在篝火旁，为此立庙塑像，祀典为神。因财伯公是渔夫出身，他的神像，上穿背单，下扎龙裤，成为一尊渔民菩萨，这在中国东南沿海的海神信仰中，绝无仅有。“青浜庙子湖，菩萨穿龙裤”的渔谣也由此而来，并在华东沿海各省渔民中广泛传播，颇有影响。

羊山神，是嵎泗列岛颇具典型的一位海神。据清代《伪郑纪事》载：郑成功起兵北伐，于“顺治十三年至江南之羊山。山有神，独嗜畜羊，海船过者必置一生羊（即活羊）去，久之蕃息遍山至不可计数。郑氏战舰泊之山下，因将土相取羊为食，神怒，大风骤至，巨舰自相撞击立碎，人船损十之七八，大失其利而返”。另有一说，郑成功欲进军台湾，因连续几天刮大风，船不能发。于是郑成功在羊山宰羊祭旗，从而一举收复台湾岛。以上二说，在定海《昌国县志》和上海《崇明县志》等地方志书中均有记载。

综观上述，我国早期海神及其演变规迹，可列出下表予以概括：我国早期海神（四海海神、男性）→四海龙王（男性）→女海神（观音、妈祖、女性）→地方海神（潮神、船神、网神、礁神、鱼神、岛神等，男女性别兼而有之）。

需作说明的：地方海神出现的年代有早有迟。古老的可能早于龙王信仰，有的可能与妈祖信仰同时并发。一般而论，迟于观音和妈祖。因东南沿海岛屿开发较迟，就舟山群岛看，唐以前有许多岛屿是荒无人烟的无名岛，故而地方海神信仰都始于宋元年间。

二、日本与古朝鲜的海神信仰

关于日本的海神信仰，日本学者大林太良认为，日本海神信仰与王权有密切联系。日本最高的东海女神天照大神，据《古事记》与《日本书纪》所载，是“伊邪那在海水中洗左眼而生”，同时，还诞生了众多的海神。在山幸彦的神话故事中，山幸彦在钓鱼时，海幸彦借给他的鱼钩被海中大鱼拖跑了。为寻鱼钩山幸彦前往海中的海神宫，并与海神之女丰玉毗卖结了婚。丰玉毗卖其实是条长达二十多米的巨大的鳄鱼。尔后，丰玉毗卖生下一子叫鹈草葺不合，鹈草葺不合又和他的姨娘玉依毗卖结了婚，生下四个孩子，其中之一便是日本的首代天皇神武。这就是说，天皇的母亲及其祖母均是海神之女，天皇即为大海之子。

另有一说，天文元年（1532年）日本有本《尘添壺囊钞》的书，书内曰：

“应神天皇乃海神之子，故留有龙尾”。并说：“自葺不合尊始，海神子孙均有龙尾，故应神天皇也有龙尾”。这段话的含意不仅点明了日本海神与王权的关系，还暗示了日本海神的神形特征：海之蛟龙。因海神是龙，故神有龙尾，这是不言而喻的。

在日本的《古事记》中还有这样一个神话故事：“山幸彦本来是海幸彦之弟，一切都得听海幸彦的。由于山幸彦的海宫之行归来后，借助海神给他的盐盈珠，使海水水位高涨，迫使淹在海中的海幸彦就范，从而成了最高统治者”。与此相联系的，即神话中王者加冕仪式八十岛祭，就是天皇即位的第二年，要派女官前往难波津海边用天皇的御衣去附“十八洲之灵”的祭海加冕仪式。这种仪式在日本文献记载中有二十二次。

日本的龙宫、龙神和龙王信仰。日本海神信仰中的龙宫，如《古事记》中云：“鱼鳞建造的宫室乃海神绵津见之宫殿”。在《日本书纪》中描述为“宫墙齐整，台宇玲珑”。《丹后国风土记》中也把海底龙宫描写得蔚为壮观，称那里“地如铺玉，亭台掩映成荫，楼堂玲珑精巧，其雄美秀丽未曾见闻”。

在日本还有许多龙宫龙神故事。流传较广的有浦岛太郎拜访龙宫城的故事。在《平家物语》中还有“先帝入水”的神话传说。说的是在源平之争的最后争夺战——坛之浦一战中，安德天皇的祖母二位尼对年幼的安德天皇说：“那波浪之下才是美妙的极乐净土”，最后，二位殿下抱起天皇，沉身于千寻海底去寻找海底龙宫去了。

日本的龙神和龙王亦是鱼类的统帅。据《古事记》中记载：“海神丰玉彦是统治鱼类的神，他能把海中所有的鱼召来。山幸彦回陆地时，海神又派鳄鱼送他回去”。在中世时期阿昙矶良传说中，矶良由于与鱼类交往，长往海底，结果样子变得“浑身都是细螺、石花、贝藻与栖虫，毫无人形可言”。由此相联系的是，日本各地渔民把鱼类相关的鱼贝、海石都作为海神和龙王的崇拜物，进行祭祀。

在日本志摩一带流传的海神中，最有权威的是八大龙王。龙王信仰在日本的形成，大林太良认为当在佛教传入日本之前。

日本的海神除上述众多的原始海神、龙王外，还有众多地方神和职司神，即渔业神、航海神和船神等等。其中也有东海女神观音和天后信仰。1991年3月，笔者在北京参加“中日民俗比较首届国际学术讨论会”时，日本官方学者、日本文化厅文化财调查官神野善治在当场提问中问我：“在中国，观音是否是从海上来的？”我说：“南海观音住在四面环海的普陀山，观音当然是从海上来的。”他说：“在日本渔民中也是这样说法，观音当属东海女神。”

关于妈祖信仰，已故的北京师范大学教授、我国著名民俗学家张紫晨先生曾去日本冲绳岛考察。他在有关的文章中写道：“康熙二十九年，清代使臣汪楫，林麟焟，曾乘战舰赴琉球……，自浙江宁波航往冲绳那坝。册封使船到琉球之后，往往举行盛大的迎天妃海神活动。琉球建天妃宫有两处，上天妃宫在那坝，下天妃宫在久米村。至于关帝神堂、龙神、孔庙等也都在这时纷纷建立”。富育光、郭淑云又在《鲸海文化初探》一文中云：“冲绳地区沿海每年5月4日祭献海神，举行竞舟比赛，娱神娱人，成为重要的民俗活动”。据日本学者荒木博之介绍，日本的天后宫有三百多处，可见信仰之甚。

日本的海神信仰也并不是只限于一个海神，而是有许多地方神、渔业神和船神等。中国潮神是伍子胥，日本的潮神是山幸彦。因在日本神话中，山幸彦借助盐盈珠兴起了东海大潮，逼使其兄臣服。在地方神信仰中，日本下北半岛和津轻半岛尊狐仙为渔神最为典型。传说在下北、津轻等地，如狐狸从山上下来由大安寺向海滨方向而去，说明这是今年渔业丰收的吉兆，若反过来由海滨向大安寺鸣叫，则今年渔业将歉收。叫声清亮者为吉兆，反之则是凶兆。一口吃下小豆饭为吉兆，吃得到处都是为凶兆。在津轻地区，尊狐仙为渔神的信仰在日本可以说达到了顶点。

日本的渔业神实质上也是鱼神、鱼崇拜。在日本山形县旧历十一月十五日要祭祀鲑鱼之王，迎送精灵，用鲑鱼相互赠答及正月悬鲷之风在日本也很盛行。富育光、郭淑云在《鲸海文化初探》一文中云：“居住在日本海北端的女真族后裔中，普遍存在着逆戟鲸崇拜。在他们看来，逆戟鲸不仅是海的主宰，而且给人类送来鱼和海兽。每当风浪骤起，渔人们便向逆戟鲸祈祷平安”。日本至今还保留着这种海神祭祀活动。联想日本古神话中，海神之女丰玉毗卖的神形，是条巨大的鳄鱼，可见日本渔业神即鱼神之信仰，是很悠久的了。

日本的船神信仰。日本的船神许多地方都是有神体的。造船者往往在船只下水前将其放入桅杆筒内，这叫“请神入船”或“移入神性”等。多数情况下需在嘴上祷告并用凿子或木锤敲击筒部三次。船神的神体是什么？是妇女的头发（尤以船主妻子头发为佳），一对男女偶人，十二文钱或两个色子。明代以后，日本冲绳一带开始船上供奉妈祖神像，妈祖成了日本人的船神娘娘。大林太良认为，日本船神的原始神体为女性头发，女偶人，这与妈祖均为女性相一致。但他根据洼德忠的说法：“并不是所有船上都载有妈祖像，似乎只有前往中国、鹿儿岛等船只才看到这种现象，每天早晨或晚上，主事者都要燃香叩拜”，就得出了船上供奉妈祖像的风俗只限于冲绳的说法是较为偏激的。笔者据日本学者荒木博士在一次会上的介绍，在日本许多寺院里都有天后神，以及日本有三百多处天后宫这一事实（而张紫晨先生在日本考察时，只发现冲绳有二处天后宫），天后的信仰在日本岛屿海民中还较广泛。

朝鲜的地理位置处于中国和日本之间。他们的海神信仰深受相近邻国的影响。朝鲜的海神亦与王权有关。如朝鲜的《三国遗事》中有这样一个传说：“在新罗第二代君王南解王称帝时，曾有一艘船来到驾洛国的海上，该国的首露王与臣民均去迎接并欲挽留，但船径直来到鸡林的东下西知村阿珍浦。时，浦边有一姬，名曰阿珍义先，乃赫居王之父海母”。她发现有许多喜鹊在海上翻飞鸣叫，划船过去一看，“发现喜鹊围聚在船上的一只箱子里。她把箱盖打开一看，里面是位端方的少年，即为新罗第四代君王脱解王”。这就是新罗脱解王的身世。关于这一传说，三品彰英认为：阿珍意味着大海，海母之母，即为大海部族的母亲。笔者认为，这与日本的海神信仰相似，朝鲜的脱解王是大海之子。还有一例，关于高丽王朝始祖作帝建与龙女成婚的神话，更加说明在古朝鲜南部，人们普遍相信王权与海是存在着一定的内在联系。

朝鲜的龙宫、龙王和龙神信仰。朝鲜的龙王信仰很繁杂。在古籍《高丽史》中记载着这样一件事：作帝建应龙王的请求射杀了在海礁上戏弄龙王的老狐狸，并娶龙王之女为妻。之后，他们回到陆地，并在窗外挖了口井，直通娘家西海龙宫。龙女要求丈夫在她往返家时不要看她，但丈夫违反了。龙

女很生气从此一去不返。但龙女已为作帝建生下四子，长子龙建之子王建便是高丽的太祖。这个传说与日本的海幸山幸神话中，丰玉毗卖的经历十分相似。

朝鲜的龙王信仰同中国一样，在皇公贵族中尤为强烈。朝鲜的《三国遗事》中有许多事例。例如：“新罗的文武王希望死后成为护国的龙神，因而要求把他葬在海神的大岩上。宪康王幸临云开浦时因受龙王捉弄在云雾中迷失方向。东海龙王曾率七个孩子谒见大王。纯贞公偕妻子水路夫人共抵江陵时，被海龙强掠而去”。还有一例：“真圣女王时代有位叫居陀知的弓箭手，应海龙之邀前往孤岛射杀怪神。事后方知，这位怪神原是个老狐狸精”。这是朝鲜继作帝建后第二个龙王请人射杀老狐狸的故事。由此联想起日本津轻地区尊狐仙为渔神的信仰，二者似乎有内在的联系。

据大林太良先生描述，在现代的南朝鲜，尤其是济州岛人保留着许多海神的龙王信仰。关于朝鲜五龙宫和龙王皇帝国（司海之神），他的文章中是这样记述的：“在龙王国，不仅有龙王，还有许多诸如龙王国官员、龙王国使者这类小神。人们在举行巫俗仪式时，这些神与其他神均接受人们的供奉。而且，人们还单独举行迎接龙王仪式和龙王祭典等，以乞求渔业丰收，或为溺死者超度。除此之外，许多地方的人甚至把龙神作为渔村的‘堂’神（村落神）加以供奉。龙神成了‘堂’仪式中供奉的对象。龙王作为一般神时，有关它的神话并没多少。而龙王作为村落神时，有关它的神话就不同了，其中最著名的是关于东海龙王国的皇帝及其小女儿的传说。在这些传说中，说海上之国有江南天子国，一目人国等，海底之国中有东海龙王国等等。即使在朝鲜渔民的日常生活中，龙王的信仰也很强烈。如怀孕的女子梦中见龙，就说明怀上了贵子。梦龙升天，预兆为天子。渔业丰歉，取决于龙王等等”。

朝鲜这些龙王信仰习俗，就日本和中国来说，更接近和仿效于中国。

关于朝鲜的船神信仰。朝鲜也有船神、俗称船城隍，船成主或船城主等。朝鲜的船神也有神体，即把女性用品，如表示衣物的布片、偶人、古钱等，放入桅杆穴内。每当渔船出海，朝鲜渔民就向船城隍祈祷，预祝渔船平安。据说，每当船只因遇风暴而遭难，船城隍就为之而哭泣。据日本学者大林太良先生考证，船神禁忌朝鲜与日本相似。如海上航行禁抛金属物，在举行“金毗罗祭”同时要举办“捞金祭”等等。就此推论，朝鲜的船神信仰，更靠近日本。

作为女性海神的观音和天后信仰在朝鲜的情况又如何呢，汪向荣先生著的《古代的中国与日本》一书中曰：“经过改造的佛教，在向外扩散过程中，最先受到影响的是朝鲜本岛。朝鲜本岛三国中，最先的却是高句丽。”“公元372年，前秦苻坚派僧顺道送佛像、经文到高句丽，隔三年后在高句丽建立了佛寺。这是朝鲜建佛寺之始”。百济是公元384年9月，从东晋传入佛教的。而日本的第一尊观音木雕像是在公元552年由朝鲜南部百济国传过去的。可见，朝鲜的观音信仰比日本还要早。据浙江嵊泗列岛一批渔民前几年到南朝鲜济州岛附近海域捕鱼，发现朝鲜渔民的渔船上亦有相似于中国的神龛，供奉着观音神像，或是天后妈祖，从而再次证实朝鲜也与日本一样，存在着观音和天后信仰。

三、东亚文化圈海神信仰异同说