

北京大学日本研究中心 编



日本學

第十六輯



世界科學出版社

日 本 学

第十六辑

北京大学日本研究中心 编



世界知识出版社

责任编辑：柏 英

特约编辑：林 昶

装帧设计：林 昶

责任出版：刘 喆

图书在版编目(CIP)数据

日本学. 第十六辑/北京大学日本研究中心编. —北京:世界知识出版社, 2011. 6

ISBN 978-7-5012-4082-1

I. ①日… II. ①北… III. ①日本—研究—文集
IV. ①K313.07-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 100157 号

日本学(第十六辑)

Ribenxue (Dishiliuji)

世界知识出版社出版发行

(北京市东城区干面胡同 51 号 邮政编码:100010)

网址: <http://www.wap1934.com>

北京景山教育印刷厂照排印刷 新华书店经销

850×1168 毫米 1/32 印张:10 字数:257 千

2011 年 7 月第一版 2011 年 7 月第一次印刷

ISBN 978-7-5012-4082-1

定价:38.00 元

版权所有 翻印必究

前 言

《日本学》是北京大学日本研究中心编辑的学术论文集。它的宗旨是，对日本进行综合研究，探索其与其他国不同的特点，尤其是在民族性格、历史传统和深层文化方面的特点。故命名为《日本学》。

研究日本学必须站在科学的立场上，全面观察日本，而不失之偏颇，才有助于人们深刻地了解日本，客观地评价日本。《日本学》采取这种态度。

一国的特点只有在与他国的比较中才能显现出来，而且，这种比较必须是多角度、多方面、多层次的。比较多方法既可以采用人文、社会学科的一些传统方法，也应该吸取自然科学、边缘科学的新鲜方法和现代化手段。《日本学》提倡并突出比较研究、学际研究，重视新方法、新手段的运用。

科学的态度就是实事求是。按照某种主观意图去剪裁甚至曲解事实，这种削足适履式地为现实服务的方法，是不足取的。提供确切的事实和对事实的正确解释，是学术发挥其社会效益的唯一正确途径。《日本学》坚持这一原则。

日本学的定义、内涵，乃至其能否构成一个学科，人们的意见未必一致。尽管如此，日本学已经成为国际学术界广泛研究的对象，并且积累了大量有价值的成果。应该积极吸取国内外各学派的日本研究成果，这是毫无疑问的。但是，不应照搬，不应人云亦云，做传声筒。历史证明，照搬、当传声筒只会扼杀创造性。《日本学》的目标是建立中国自己的日本学。

这是一个艰巨的任务，需要全国日本研究者的坚毅的努力。

《日本学》虽然主要反映北京大学日本研究中心取得的成果,但它并不是狭隘的同人出版物。《日本学》实行开放的方针,热忱欢迎国内外日本研究者在这块学术园地上发表论著,交流见解,展开争鸣。

北京大学日本研究中心

目 录

中国文明论的一个新视角

——以池田大作在北京大学的演讲为中心 … 宋成有 (1)

发现与被发现、批判与批判之批判

——中日两国近现代佛学研究方法的回顾与反思

…………… 王 颂 (23)

日俄战争前后日本宗教界的战争观

——以《新佛教》、《六合杂志》为中心 …… 梁明霞 (37)

幕末民众宗教到教派神道

——以教派神道的形成为中心 …… 史 歌 (60)

浅谈日本基督教思想家内村鉴三的战争观 …… 葛奇蹊 (76)

二战后日本新宗教在国际政治中的影响与作用 … 邵宏伟 (90)

日本二战后宗教形态的新变化 …… 张文良 (110)

日本祇园御灵会的诞生与宗教混合 …… 刘琳琳 (126)

中国妈祖信仰与日本姊妹神信仰的比较研究 …… 李凤娟 (142)

张伯伦《日本事物志》解读 …… 聂友军 (157)

“满映”电影《迎春花》浅析 …… [日] 古市雅子 (178)

明治宪法中的非普鲁士因素评析 …… 李 洋 (187)

甲午战争后东北亚各国秘密外交述评 …… [日] 福田忠之 (202)

日本在台湾实施殖民主义教育的若干实例考察 … 王振瑜 (220)

二战后日本民主主义思想的内涵

——丸山真男的民主主义思想	邱 静 (242)
中江丑吉是否为共产国际代表考析	邓伟权 (253)
日本的行政改革与中日行政学研究	白智立 (265)
日本高校驻华办事处的设立与中日高等教育交流	李洪权 (283)
编辑后记	(305)

中国文明论的一个新视角

——以池田大作在北京大学的演讲为中心

宋成有

中国文明或曰中华文明始终是近代以来国内外学术界关注的一个大课题。论者观点各异,见仁见智。在池田大作先生访问北京大学的三次发表讲演中,对此进行过多种角度的论述。本文以此为主要分析对象,兼顾其在其他兄弟院校的讲演,就池田先生对中国文明论的内涵、特点等问题加以初步探讨,以就教于各位学者。

一、中国文明最显著的表象特点:“没有神的文明”

1980年4月22日,池田先生在北京大学发表了题为《寻求新的民众形象》的演讲。这篇演讲着重对中国文明的特征进行了概括。池田先生引述已故日本中国文学专家吉川幸次郎对中国文明基本特点的看法——“没有神的文明”,认为“这句话确实说得很妙”。原因是“搜寻一下中国文明,确实找不到像基督教或伊斯兰教那样的神。在同一个亚洲,日本和印度自古以来就流传着无数的神话。而中国,正如孔子所说的‘不语怪、力、乱、神’这句话所象征的那样,恐怕是世界上最早与神话诀别的国家。”^①

如何理解“没有神的文明”这一特点呢?池田先生解释说:“与

^① [日]池田大作:《寻求新的民众形象》,载《我的中国观》,四川人民出版社2009年版,第71页。

‘没有神的文明’相对立的是‘有神的文明’。比如欧洲的各民族的情况,我觉得它们与中国恰恰相反,那里‘透过神这个普遍来看个别’的倾向是主流。神是在人力所达不到的地方来统治这个世界,人力所能办到的只是在这个世界上如何实现绝对普遍的神的意志。也就是说,只能从神的一方单方面地传达到人的一方,绝不允许像司马迁那样去质问‘天道’。在欧洲历史上出现像司马迁那样的提问,最早是在宣布了‘神的死亡’的19世纪以后。”^①值得注意的是,这里所说“没有神的文明”,意指没有被某种宗教的唯一真神,例如基督教的上帝所支配的文明。因此,也可以称中国文明为“无上帝支配的文明”,而不能将其理解成无神论的文明。

众所周知,在中国的传统文化中,特别是固有宗教道教的传承中,不仅有神,而且千姿百态,无所不在。据《中国民间诸神》所载,书中收录神名200余,其中佛教神名20余,约为10%,其余皆为道教神。又据《华夏诸神》分类,道教诸神列52项,民间俗神列27项,佛教诸神列28项。若把民间俗神中与道教有关的神,如元始天尊口中吐出的赐福天官、寿星、文武财神或门神等计算在内,道教诸神无疑占绝大多数。^②即便是佛教诸神,也经常说成是道教派生神。《后汉书·襄楷传》载:“或言老子入夷狄为浮屠”,意即道教始祖老子赴西域并显化为佛。换言之,西来佛教被解释成源出东土固有的道教。此后的史籍或文集也往往秉承此说,强调本土宗教的源远流长。例如,三国时代曹魏人鱼豢称:“老子西出关,过西域,之天竺教胡,浮屠属老子弟子。”^③西晋的道士据此而杜撰出《老子化胡经》,指佛祖为老子门徒。于是,道、佛师门之争遂被引发且旷日持久。故《列仙全传》、《历代神仙通鉴》等道教著作反

① [日]池田大作:《寻求新的民众形象》,载《我的中国观》,四川人民出版社2009年版,第73页。

② 参见宗力、刘群:《中国民间诸神》,河北人民出版社1987年版,目录;马书田:《华夏诸神》,燕山出版社1990年版,第17页。

③ 《魏略·西戎传》。

复论证老子如何在周康王时、昭王二十三年、平王时，“驾青牛车，过函谷关”，紫气东来，去印度诸国化导之；或索性说老子西行舍卫国，降神于摩耶夫人体内而生佛祖悉达多等，编造之离谱，实属荒诞不经。^①

在古代乃至近代，中国诸神皆有独具特色的姿容、装扮和秉性。福禄寿三星慈眉善目、雍容华贵；二郎神威风堂堂，铠甲鲜亮；蓝采和、铁拐李则衣衫褴褛，狂放不羁。概言之，诸神各有其不同的教籍、来历、分工、神通、地位与姿态，构成色彩斑斓、五花八门的庞大序列，存在于中国的传统文化之中，成为其重要组成部分。例如，灶神主管平民百姓的家运；财神、福神主司财运、福运；文昌帝君主宰文运的发达；送子娘娘让家族人丁兴旺；谷神守护农业；姜太公使家宅平安等。除道教经典著作外，《酉阳杂俎》、《太平广记》、《东游记》等唐宋元明文人笔记小说或杂剧戏曲中，往往把八仙等诸仙得道飞升的关键，或说成幸遇道教始祖点化，或相互引导进入道门而羽化登仙。此外，民间传承中的女神，如西王母、斗母、碧霞元君、天妃等，皆为道教神仙。

诸神祭祀或民间传承在中国具有明显的地区性和多民族色彩。例如，同为赐福女神，祭祀陆上女神碧霞元君的娘娘庙遍布东北、华北地区，东南沿海一带主要祭祀海上女神天后圣母（天妃、妈祖），类似天津天后宫那样的天妃庙，在北方并不多见。民间传承中的八仙，其行踪传说也有地区性。吕洞宾传说的覆盖面最广，散布在冀、豫、鄂、湘、浙、闽、赣等12省；张果老的神话流传在鄂、皖、晋、川等9省，何仙姑的神话流传于冀、豫、粤等8省；韩湘子的传说只限于川、鄂等5省和天津市；曹国舅的传说仅流传于冀、鄂、江、浙等4省。^②另外，赐福神祭拜对象还具有多民族色彩，各有不同的神名、神体。以专司五谷丰登和六畜兴旺的赐福神为例：彝

^① 参见宗力、刘群：《中国民间诸神》，河北人民出版社1987年版，目录；马书田：《华夏诸神》，燕山出版社1990年版，第21、24页。

^② 参见俞航：《八仙传说故事集》，中国民间文艺出版社1988年版，第4—11页。

族称其为“太子菩萨”；广西龙胜壮族称之为“莫一大王”；锡伯族称之为“海尔堪”，神体为放置在室外南墙西上方的木板；赫哲族称之为“浮合马法”，神体为形状奇异的大树，以此树下部雕刻的人形头像为该神的象征；佤族称之为“木依吉”，神位隐藏在村寨附近的“神林”之中。^①

可见，在中国传统文明中，诸神可谓熙熙攘攘，但其活动半径始终离不开人们现实需求的圆心。可以说，世人有多少种需要，就有多少相应的神仙应运而生。换言之，中国诸神无非是中国古人将自我需求加以神化的结果。在中国，不存在基督教那样被举国信徒尊崇为唯一真神的上帝，也未发生过因主神崇拜差异而爆发的宗教战争。虽然在改朝换代时新帝王或农民起义的领袖们也会请出神佛来为增强王权的神秘性、正统性或者用来号召民众造反，太平天国甚至把上帝和耶稣等“洋神”请来造势，但说来可怜，神佛上帝耶稣等充其量不过是被拿来利用而已。因此可以说，“没有神的文明”即没有上帝的文明，是未被某一宗教主神支配的文明，这确实是中华文明的一个显著特色。中国人喜欢造神、拜神，但始终保持着个人心灵的自由，追求各自的人生现实目标，而把自己造出来的神服从于自身的需要。正是在“透过个别看普遍”的思维模式中，展现中国民众自身的真实形象。

不同的文明类型特色，对历史发展进程产生了哪些影响？池田先生通过中国文明与基督教文明的比较，提出了若干有启发性的看法。他认为：“欧洲看人或自然的时候，总免不了要透过神这个棱镜去理解。这种棱镜对他们来说也许是带有普遍性的。但是，要想原封不动地运用于历史与传统迥然不同的其他民族，那就只能采取强制的手段。其结果就是侵略的、排斥的殖民主义披着神的外衣横行霸道。我用‘透过个别看普遍’这个公式归纳了中华

^① 参见郑传寅、张健主编：《中国民俗辞典》，湖北辞书出版社 1988 年版，第 456—459 页。

民族的传统。我觉得这里包含着与欧洲人截然不同的人生观和世界观。”池田先生进一步解释这种差异说,在中国,存在“不是通过某种棱镜去看事物,而是注目于现实本身,从现实中去寻求普遍性的法则”。^①

应该如何评价中国文明的上述“法则”?池田先生引述了汤因比的预测,即“中国会成为今后世界历史的主轴”,理由是“中华民族在中国历史的长河中所培养出来的世界精神”。由“中国历史所积累起来的精神遗产”中孕育的“世界精神”,与“带有强烈侵略色彩的欧洲普遍主义完全不同”。那么,对培养这种“世界精神”的历史环境,或曰中国的历史长河应该如何评价?池田先生说:“我并没有全盘美化中国数千年历史的意思。中国有过分裂,有过内乱和入侵,有过无数次的洪涝干旱,民众因此而遭受过数不尽的涂炭之苦。最重要的是进入本世纪以后的几次革命”,即推翻殖民主义和封建主义的革命,对传统精神造成猛烈的冲击。但是,池田先生“依然要强调精神的遗产。长期培养起来的可称之为精神本质的东西,并不是那么容易改变的;而且改变一切恐怕也不是上策”。在如何协调传统精神和现实变革两者关系的问题上,池田先生的观点是:“把这种本质朝着正确的方向、建设性的方向提高,不仅对中国,甚至对亚洲和世界的未来,肯定会做出很大的贡献。”^②

二、尚文风习与中国文明的底蕴

(一)尚文的风习

1984年6月5日,池田先生第六次访问北京大学,发表了题为《走向和平之康庄大道》的演讲。在这次演讲中,池田先生回顾了四年前发表过的首次演讲《寻求新的民众形象》,即“对于中国民

① [日]池田大作:《寻求新的民众形象》,载《我的中国观》,四川人民出版社2009年版,第73、74页。

② 同上书,第74页。

众的真实面貌的看法”；第二次演讲之所以以《走向和平之康庄大道》为题，是要“从一个平民的立场”，谈谈“一直坚信不疑，并且努力使之实现的建设永久和平的展望”，“能把日中友好向前更向前推进一步”。^①

推进中日友好的一个重要前提，是如何认识中国。在演讲中，池田先生首先谈到“在中国搏动着尚文风气”这一话题，从历史的总体把握中，勾勒其心目中的“中国像”。他说：“纵观中国历史，我有一个强烈的印象：与其说中国是一个尚武的国家，不如说是一个尚文的国家。当然，这是从比较的、相对的意义说的。正如没有完全尚武的国家一样，纯粹尚文的国家也是不存在的。问题是何为其主流。我觉得除了极其例外的时期，尚文的风气一直是推动中国历史的巨大力量。”这里所说的“极其例外的时期”，是指汉朝初期、蒙元以武力扩张版图时期。池田先生说：“尽管如此，我还是想说，与世界文明史中经历过盛衰荣辱的其他强大帝国相比，在中国历史中，很难发现单凭武力，明目张胆地推行武力主义和侵略主义的例证。尽管一时性的武力主义也曾经勉强推行过，但毕竟很快便为文化及其文明那大海般的力量所吸收。中国被称为‘世界上历史最悠久的国家’，在其卷帙浩瀚的史书中，只消信手翻阅几册，就可以发现其中处处充满着理性和伦理感。正因为中国是一个尚文的国家，才有可能产生这样的力量，抑制唯力视是的武力侵略主义。”^②

这篇演讲的第二个讲题“有抑制武力作用的传统力”，回答了中国文明尚文的原因：“‘对外征服是非道，不德的行为’，这样的一种认识据说最初产生于隋唐时代。当中国正位于世界之冠、文明之花绚烂吐艳的时候，出现了这样的见解，绝不是偶然的。这一事

① [日]池田大作：《走向和平之康庄大道》，载《我的中国观》，四川人民出版社2009年版，第77页。

② 同上书，第79、80页。

实给予我们很大的启示,它说明了文化与文明的力量是多么强大。”^①

众所周知,隋代开国皇帝文帝杨坚和唐代开国皇帝高祖李渊对稳定海东地区的国际和平秩序立场相似。高句丽一旦表示友好、臣服,就感到满意而无意动用刀兵。尤其是李渊,并非仅仅是出于中国帝王的虚荣心理,更重要的,是基于“名”和“实”应该与“理”相符的认识,对唐丽关系,甚至对封贡体制等问题,均有新的理解:“名实之间,理须相符。高丽称臣于隋,终拒炀帝,此亦何臣之有!朕敬于万物,不欲骄贵,但据有土宇,务共安人,何必令其称臣,以自尊大,即为诏述朕此怀也。”^②唐高祖所说的诏书,是指前述武德五年(622)下达给荣留王那份提倡各守其土、相互遣返被俘人员的诏书。作为古代的中国帝王,能从“名实符理”、“敬于万物”和“务共安人”的立场出发,以对等的态度看待邻国,无意于以武力令周边国家臣服,显示了其胸怀。其理念,与上述池田先生所说尚文风习产生的原因,即来自隋唐人以“对外征服是非道,不德的行为”的认识,大同小异。

另外,通过对“只要求宗主权,并不试图征服”的朝贡外交和厚往薄来、“泱泱大度”的朝贡贸易的评述,池田先生肯定了“中国历史上存在着宽宏的秩序感”,认为“这种秩序感,与近代欧洲的民族主义,以及这种民族主义所产生出来的支配与被支配的意识形态,也是大不相同的”。他进而引证英国著名哲学家伯特兰·罗素的论述,来说明中国与近代欧洲的不同:“如果我们要寻找一个‘因自豪而不屑去战争’的国家,那就是中国。中国人的态度极其自然,是宽容与友好的态度,是一种以礼待人,并希望对方以礼相待的态

① [日]池田大作:《走向和平之康庄大道》,载《我的中国观》,四川人民出版社2009年版,第80页。

② 《旧唐书》卷一百九十九上,《东夷·高丽》,“武德七年”条。

度。”^①池田先生注意到因罗素上述中国认识未顾及消极方面，而招致鲁迅等给予激烈驳斥的事实，仍肯定罗素关于中国认识的基本观点，即“罗素以不同文明的眼光，清楚地看到，并且描绘出中国文明美的本质，这一事实也是应当加以肯定的”。^②

（二）中国文明的底蕴：以“人”作为一切的出发点

“以人为出发点”的这一论点，可以称为池田先生观察并分析人生、社会、世界问题，包括评析中国文明论的核心论点。在某种意义上，可以说池田先生思想高屋建瓴之“瓴”，提纲挈领之“纲”、“领”，莫不在此——以人作为一切的出发点。

以第二次在北京大学发表的这篇演讲为例，池田先生首先认为中国文明“美的本质”，是“人或国家控制其自身本能和兽性的文明力量——亦即自制力或意志力”。其次，中国文明所内含的“自制力”，来自“人总是占据着中心位置”的意识。他借用山田庆儿关于中国哲学“终究没有离开过人这一中心命题”的论点，并进而展开论述说：“‘终究没有离开过人这一中心命题’，也就是说，思考任何问题，人总是中心或者出发点”；强调在中国的哲学、宗教、科学、政治等“有关人类行为的任何学问中，其基调都可以说是以人为出发点”；强调“以人为目的的哲学，以人为目的的宗教、科学、政治等，在交织着祸与福如同大河般的中国历史中，人这一坐标，不是从未动摇过吗？”^③

为论证中国文明“以人为出发点”的核心论点，池田先生再次将中国文明与基督教文明和伊斯兰文明进行了比较。他认为，“在基督教或伊斯兰教那样的一神教的世界里，尤其是在欧洲中世纪的社会里，历史的主轴常常是‘神’而不是‘人’。人不过是神的仆人，而哲学只能成为神学的婢女。当时的社会活动，看起来是人的

① [日]池田大作：《走向和平之康庄大道》，载《我的中国观》，四川人民出版社2009年版，第82页。

② 同上书。

③ 同上书。

活动,事实上却是以神为目的的哲学,以神为目的的宗教、科学和政治。”近代以后,情况又是如何呢?仿佛池田先生估计到世人的质疑,回答说:“到了近代,即使在抛弃了神的偶像以后,也没有很大改观。取代神而成为坐标中心的,是所谓‘进步’的观念,是对于科技的信仰。”他一针见血地指出:“科学不以‘人’为基轴盲目发展,就会掉入巨大的陷阱。”^①

在近代日本以倡导“脱亚入欧”对外方针而著称的福泽谕吉,主张以欧美文明为标准,将世界各国对号入座,划入不同的文明发展阶段,宣扬“先进的就要压制落后的,落后的就要被先进的所压制”,视之为天经地义的铁则而为“脱亚入欧”的殖民扩张寻找理论依据。^②与此成鲜明对比,池田先生“以人为出发点”的新文明论,对殖民扩张、现代化的通病等问题,揭开了重新加以审视的新角度。他说:“我们尤应注意,造成近代国际战争的元凶殖民主义的背景,也存在不以‘人’为基准这种思考方式。而我们必须指出:将近代西欧作为唯一的基准,把人类社会划分为‘文明’与‘未开化’两大部分的思考方式,产生出虚假的选民意识,并从背后支撑殖民主义体制。在这个意义上,我们可以说,欧洲的近代文明尽管带给我们很多物质和精神方面的财产,然而就整体趋向而言,这种文明非但不能抑制人的野蛮冲动本能,反而成为最佳隐蔽工具。”^③

在古代中国“没有神的文明”中,是否存在相当于基督教文明的神即上帝的因素呢?池田先生认为,中国人心目中的“天”与基督教文明中的“神”或上帝大致相当。这样,就在不经意间,演讲触及了中国传统文化的核心命题之一。那么,“现代中国人对‘天’这个字带有怎样的感觉?”池田先生在演讲中提出了这个问题。

① [日]池田大作:《走向和平之康庄大道》,载《我的中国观》,四川人民出版社2009年版,第82、83页。

② 参见[日]福泽谕吉:《文明论概略》,商务印书馆,1982年版,第190页。

③ 同①,第83页。

在最普及的网络知识解答,例如“百度百科”中,对“天”字开列了50种字义解释,并对“天”的概念解释如下:“天,中华文化信仰体系的一个核心,狭义仅指与地相对的天;广泛意义上的天,即道、太一、大自然、天然宇宙。”

天有神格化、人格化的概念,指最高之神,称为皇天、昊天、天皇大帝、皇天上帝、昊天上帝等,即道教和民间信仰中的玉皇上帝(玉皇大帝);又称苍天、上天、上苍、老天、老天爷等,如“天意”、“苍天在上”、“老天有眼”、“奉天承运”、“天谴”、“天生我材必有用”、“我的天啊!”、“天啦!”中的“天”。《毛诗传》:“元气昊大,则称昊天。远视苍苍,则称苍天。此则天以苍昊为体,不入星辰之列。”昊天上帝和天相比,具有一定的人格化的意味。郑玄曰:“上帝者,天之别名也。”另一方面,有时又做了区分,如《汉书》记载:“四年春,郊祀高祖以配天,宗祀孝文皇帝以配上帝。”其中又将天和上帝区分开来,上帝地位低于天。以郑玄为代表的神学体系认为上帝为天之别称,总共有六天、六上帝。六天上帝即昊天上帝与五方上帝。昊天上帝(天皇大帝)为全天之帝;五方天帝各为一方天帝,分别为中央土德黄帝含枢纽、东方木德青帝灵威仰、南方火德赤帝赤熛怒、西方金德白帝白招拒、北方水德玄帝汁光纪。以王肃为代表的宗教系统认为,五行人帝可称为上帝,但不可称为天;昊天上帝则可称为天,祭祀昊天上帝即代表祭天。中华文化中单说上帝即指昊天上帝。六上帝中,五行人帝可称为上帝,但不可称为天;昊天上帝则可称为天,祭祀昊天上帝即代表祭天。按《隋书·礼仪》所载:“五时迎气,皆是祭五行之人帝太皞之属,非祭天也。天称皇天,亦称上帝,亦直称帝。五行人帝亦得称上帝,但不得称天。”周朝以后的儒教继承了周以前的中华宗教信仰传统,因而历代祭天延绵不绝。

春秋战国之时,思想进步,人文理性精神勃发,季梁曰:“夫民,神之主也,是以圣王先成民,而后致力于神。”神为人创,民为神主,则上古神秘观念渐消,“皇天上帝”之概念渐由自然之“天”取代,天