

“王权”与“神佛”：日本思想史的两极

今年初我来到东京，住在上野不忍池的附近，每天走路到东京大学的研究室看书。近年来始终难得定神静气，好些新书都只能走马观花地浏览，很多问题都来不及细细反刍琢磨，所以借了这个难得的契机，重读一些计划内的著作，寻找一些计划外的新书。刚好，到日本不久就收到老朋友末木文美士教授从京都寄赠的著作《日本思想史》，这是一月刚刚出版的新书。我便放下其他，特意花了整整一周时间，一面仔细拜读，一面写下感想。毕竟日本思想史不是我的专业，所以，这篇文章充其量是学习心得，或是有感而发。

读这部书的时候，我想得最多的是以下三个问题：第一，与中国思想史同为东亚地区的思想史，日本思想是从什么样的起点展开的？其次，此后形成的日本思想世界与中国思想世界有什么不同？再次，日本思想史为什么与中国思想史不同？作为“岩波新书”的《日本思想史》，虽然只是小开本文库本，全书也只有两百五十页，但它却是一部非常好的，能够帮助中国读者理解日本思想的入门书。

一

无论中国还是日本，思想史的内容都很庞大，不仅史料太多，线索复杂，而且理解分歧，正好比老话说的“一部二十四史，不知从何说起”。特别是，思想史家如果还试图把文学艺术、日常生活、

底层社会的“一般思想、知识和信仰”（这是我自己《中国思想史》里使用的概念，我想，末木也同样试图把学术、文化与生活世界写进思想史）也纳入视野，它就更难做到简明和清晰。难得的是，这本书第一章就率先给出一个简洁明了的叙述结构，使得他撰写的这部日本思想史，具有非常清晰的线索。

作者认为，日本的“王权”与“神佛”，可以作为日本思想史的两极，并且可以由此观察“文化世界”与“生活世界”在这两极紧张关系中的变动，从而建构了日本思想史基本图式。读者千万不要以为，这一图式很简单，实际上我觉得这种观察相当有穿透力。因为，如果我们把“日本思想史”拆解成三个关键词，那么，首先是“日本”。王权与神佛的对峙、调和与冲突，正是日本（而不是中国）的特色；其次是“思想”。作者指出传统日本（也与中国不同）的政治、思想与文化有明暗两端。王权是“显”的一面，它在中国传来的儒家思想影响下，处理世俗的、现实的问题，可以说是政治和伦理思想。而神佛是“冥/幽”的一面，它在中国传来的佛教和日本本土的神道支配下，处理超世俗、超现实的信仰问题，它可以说是宗教思想；再次是“历史”。正如作者指出的，漫长的时间里，学者文人对于精神层面的经典解释、文学艺术创作以及思想发挥，和生活与实践层面的医学、历法、生产技术等，在王权与神佛两极的移动之间，也在不断地发生变化，而这些在时间中的变化，就构成了日本思想（而不是中国思想）的历史。

末木文美士的这一论述中，当然有日本著名学者黑田俊雄“显密体制”的痕迹，但与黑田主要针对佛教史的说法，还是略有不同。更有意思的是，末木文美士还用了大传统、小传统这样的概念，但他的这些概念也和我们习惯的，也就是这一概念的发明者雷德菲尔德的用法不同。他所说的“大传统”，对应的是前近代或者说传统日本的思想，即代表了政治思想的王权、代表了宗教思想的神佛，以

及两者之间展开的“文化”与“生活”；而他发明了一个“中传统”，对应的则是明治以后，通过“大政归还”“撤藩置县”“神佛分离”等一系列维新措施，王权（原本由天皇与幕府等重层结构构成的政治权力）与神佛（佛教与神道，也就是神佛习合构成的宗教权力）两极，被转型成为以“天皇”为中心的一元化结构。但这并不是完全改变了日本的思想传统，而是把日本原来的两极改造成为另一种图式，也就是表层为西洋的新思想文化与现代宪政，加上《教育敕语》那种来自传统儒家的忠孝伦理（“显”）；底层为神道的神社祭祀与天皇谱系的再建构，以及佛教与普通民众的祖先祭祀，从而形成天皇作为国家全体之家长的信仰（“冥”），仍然是一明一暗（179页）。而他笔下所谓“小传统”，也不是我们所说的民众的、通俗的、底层的传统，而是“二战”以后，接受西方民主、平等、人权等普遍价值与制度设计，使得天皇只能作为象征，神佛的重要性也逐渐衰退，由此形成了所谓“战后进步主义”思潮。

《日本思想史》这部书，除了说明理论和方法的第一章之外，正文部分从古至今，分成四大部分：“思想的形成（古代）：至九世纪”“定型的思想（中世）：十至十五世纪”“思想的多样化与变形（近世）：十六至十九世纪”“世界中的日本（近代）：十九至二十世纪”。虽然这种历史分期是日本学界惯用的方式，但如前所说，末木不采用雷德菲尔德的“大传统”与“小传统”概念，而是自己独创了这种与时代相关的“大传统”、“中传统”与“小传统”概念，来对应“古代+中世+近世”、“近代”和“当下（二战后）”，我猜想，他也许是为了强调，在漫长的历史中，日本思想的大中小传统之重重积淀，而这种层层积淀，以及加速度的转变，又如何形塑了现在日本复杂的思想世界。

二

正如末木指出的，日本思想史研究中，一个相当大的困难是因为“日本思想是在外来思想（受容）的基础上，加以改造与变化（变容）而形成的”。其中前近代以前，思想资源主要来自中国。从中国传来的儒家与佛教，加上日本为了调和与矫正中国思想而滋生的国学与神道，构成日本思想史的主要成分（5—6页）。因此，凡是讨论日本的思想史，就不得不以中国为背景加以比较。

那么，也许可以称为“本是同根生”的日本思想，究竟与中国思想有什么不同？作者虽然没有特意全面归纳，但以我阅读的感觉，在整部书中，他实际上处处都在回答这一问题。其实，中国思想史研究者也同样希望回答这些问题。在第一章的后半，作者曾提到一些看法，恰好最近我也和东京大学渡边浩教授两次讨论这些话题。我想用综合的方式来介绍我们的共同想法，这些想法是在末木的基础上，结合了他、渡边浩和我自己的观察。

日本思想与中国思想的差异当然很多，但我们都特别注意的，首先是日本王权有自己的特点，天皇是神，万世一系血脉绵长，神道与天皇之结合，证明了天皇之神圣性与其的血缘谱系相关（这一点在明治宪法中有明文规定）；而中国虽然也说“天授王权”，但是，因为有儒家的德治主义，所以，不符合“德”则不能得“天”之护佑，所以，中国有王朝变更与革命传统，反复革命在某种意义上具有合法性。其次，中国的专制皇帝之下，有庞大的官僚系统与郡县制度，士大夫构成的官僚系统帮助皇帝直接管理与控制庶民，科举制度则保证了官僚的来源。然而，日本的国家从历史上看，不是郡县制却像封建制（直到明治维新才“撤藩置县”），日本也并没有科举制度（反而是武士阶层），官僚选拔也不是中国式的考试，各地的藩主掌控着地方与民众，日本王权的“重层结构”也与中国皇权的“绝对专制”不同。再次，日本政教关系显然与中国不同。日本的神佛深入政治，

与王权互相调和与冲突，但是中古时代之后的中国，佛教与道教逐渐在政治领域边缘化，并不能直接进入和深入权力中心，更多是作为“方外”，负责的是个人与精神领域。最后，末木也提到，中国有所谓“华夷思想”，他没有就这一点展开论述，但我感觉这一点相当重要。为什么？因为在很长的历史时期，“华夷思想”使得中国对于本土文化怀有很强的自信，对外来文化则相当警觉，由于中国思想文化的独立性与自主性相当牢固，对于外来思想与文化总是要采取“整体主义”的理解（也就是追求道与器、本与末的贯通）与“改造主义”的接受（如“格义”“注疏”的方式），日本虽然也有后来“和魂洋才”之类的说法，但是，由于历史上相当长时期内都是接受外来文化，因此，所谓“受容”与“变容”都相当直接和迅速，特别是，他们始终并不拒绝思想的“杂糅”。

作者在《日本思想史》中提醒我们，要特别注意这些日本思想史的特征。如果再看日本国家形成时代，通过把天皇作为天照大神子孙，《新撰姓氏录》（八一五年）强调天皇家族的神圣性，并给一千多姓氏确立来源、搭配神祇和明确等级，以及《延喜式》（九〇五年）规定的祭祀仪式，古代日本把神灵世界和世俗世界，构造成一个秩序井然的等级社会。而最澄、空海等佛教徒改变佛教与王权密切纠缠的状态，又逐渐使得佛法与王法各自保持了相对独立的空间，最终结成了不可或缺的关系。在这些早期日本历史的现象中，我们确实看到，日本思想史中和中国思想史相当不同的起点。在日本，作为两极的“王权”与“神佛”，一明一暗或一显一冥，从一开始就存在。

起点既然不同，延伸必有歧路。日本思想史从“王权”与“神佛”这两极并峙开始，国家政治与思想文化的进路，就逐渐与中国分道扬镳。中世的日本，一方面出现了和中国皇帝一元化统治不同的“王权之重层化”（上皇—天皇—摄关），出现了停派遣唐使以及形成日本自己的“国风时代”，渐渐发展出与中国儒家礼制基础上的律令制并

不完全一样的《延喜式》，以及作者强调的“有职故实”文化。另一方面，神祇祭祀逐渐整齐化，数千座官方承认的神社（分为官币大社小社、国币大社小社），在中国衰落却在日本兴盛的密宗（真言宗），以及渗透到各种神佛仪式的咒术，都呈现了和中国不同的思想文化景观。特别是，日本还出现了“神佛习合”这种日本特有的宗教现象，以及“印度、中国、日本”这样特殊的三国世界观。

这样的日本思想史现象显然与中国不同。尽管我们经常会习惯地说，日本文化在古代主要是吸收了中国文化资源，东亚文化仿佛是西嶋定生所谓一个共享“汉字”、“律令制国家”、“佛教”和“儒家”的文化圈，但是，说明“异中有同”固然重要，说明“同中有异”恰恰是我们东亚思想史研究者目前应当注意的关键。

因为我们被“同文同种”的说法影响太深。

三

思想史有很强的延续性。就像丸山真男说的，有那种“执拗的低音”在，它就始终在修饰和校正“主旋律”，使它既不至于偏离传统，又使它丰富而有层次。日本思想史这种不同于中国的结构和趋向，不仅在起点如此，在终点也如此，就在半路上，也仍然顽强地呈现着它自己的特点。

在《日本思想史》中，作者按历史顺序叙述。当他讨论到近世日本（也就是江户时代）的时候，他又指出，尽管日本的“王权”从“上皇—天皇—摄关”转化为“天皇—将军—大名”，日本的“神佛”从传统神道和镰仓佛教转化为“神佛儒”，但它仍然是古代日本“大传统”的延续。只不过近世日本开始有新的问题出现，比如，不能不面对整个东亚的政治文化格局、不得不回应天主教这种一神教的冲击、不得不进入世界史转换期（明清之际的华夷变态）或者是全球化初期。这些“不得不”使得江户时代充满变数，“王权”和“神佛”都

不得不面对现实情况做出调整。在“王权”主导的政治领域，他们一方面禁止天主教的流传，由幕府一元化控制长崎贸易，另一方面在“神佛儒”主导的文化领域，则开始提倡儒学，接受黄檗宗，重建神道，形成了所谓“儒教系神道和日本型华夷思想”。作者特别指出，在江户时代山崎闇斋、林罗山等儒家学者，既从佛寺学习知识，又对神道传说进行合理化解释，使得儒教向着日本化方向转型，逐渐孕育了日本中心主义，甚至给出了日本才是“中国”的说法。在他们影响后世的思想叙述中，日本在世界中心，它的皇统从神代以来就连绵不绝，而正是这些观念，确立了日本型的华夷思想。

江户时代的日本，虽然没有根本改变“大传统”，但由于德川幕府控制下这两个半世纪的和平，建立了稳定的新秩序，所以，这个时代也出现了“多元化的伦理和文化”，也有了“货币经济和町人文化”。特别是，在元禄时期（一六八八至一七〇三），即第五代将军德川纲吉时代，按照末木的说法是形成了“清新的文化”。像柳泽吉保、荻生徂徕、北村季吟，提升了日本的文化与艺术水准；就连宫廷内的女性像曾雌定子、正亲町町子、饭塚染子，都非常有文化。正如第八章《思想的一起开花》这一标题显示的那样，“江户时代常常有世俗化的特征”，这正是江户中期的思想文化状况。我们注意到，这部书中提到这个时代，有汤岛圣堂和昌平坂学问所，也有新井白石和荻生徂徕，但这个时代也不得不出出现类似中国的“睁开眼睛看世界”。为什么？因为锁国的江户时代，长崎、对马、萨摩、松前四个对外口岸，仍然带来朝鲜、中国、欧洲的消息，使得日本无法闭上眼睛，因此才有了新井白石的《西洋记闻》《采览异言》和西川如见的《增补华夷通商考》。而代表宗教力量的“神佛儒”，似乎也在有意无意地回应新变。荻生徂徕开始回归古典，跳脱朱子之学重新理解儒家思想；佛教徒也在继承传统的同时进行教团改革，黄檗宗的潮音道海还编撰出《先代旧事本纪大成经》，提倡“神儒佛一致”；而稍后的本居宣长则在重新诠释日

本神话，引出后来的日本中心主义。

在这个历史背景中，我们可以理解有关江户时代后期的思想史部分，为什么末木要把第九章题为《朝向民族主义之道》。因为在幕末也就是江户后期，“王权”与“神佛”两极都出现了危机。一方面，来自中国鸦片战争失败，签订屈辱的《南京条约》之消息，刺激了日本，但这时的幕府在各个大名牵制下，有弱化的趋向，恐怕它无法回应天崩地裂的巨变。特别是在一八五三年“黑船事件”之后，“尊王攘夷”便成为思想家们的思考重心，使得日本不能不出现“从大政归还到王政复古”这种政治思想史变化。在书中，作者用了“雪崩”两字，说明“王权”这一极在幕末时期不得不变的趋势；而另一方面，来自水户学派会泽安（正志斋）有关“国体”的议论，给幕末的国家变革提供了思想资源；而平田笃胤的“复古神道”，正好配合了“尊王攘夷”的呼声；稍后的佛教西本愿寺月性等不仅支持“尊王攘夷”而且提倡“护国即护法”，不仅给吉田松阴带来影响，也给佛教带来变革的可能。很明显，这预示着思想史的另一极“神佛”，也即将发生巨变。

读者从这部书中可以看到近世日本思想史，仍然是在“王权”和“神佛”两极的延长线上挣扎与蜕变。

四

这本书的第四部分，涉及作者所说的“中传统”和“小传统”，也就是明治维新时代的国家、启蒙、信仰，“二战”期间从马克思主义到超国家主义、大东亚共荣圈的提出，以及近代的超克，甚至还涉及战后宪法与天皇、“五五年体制”、新的政教关系、知识界与大众化等问题。最后一直讨论到丸山真男、鹤见俊辅，以及一九六八年“全共斗”的代表性人物吉本隆明，内容相当丰富。令人深思的是，全书最后末木用了相对悲观的题目《幻想的终焉》，作为全书的“结

语”，也是他对刚刚过去的平成时代的盖棺论定，显示了一个对同时代始终持批判意识的学者立场。

我非常佩服作者举重若轻的日本思想史叙述方式。在读这本书的时候，再次让我想到一九九八年自己出版《中国思想史》第一卷时，引起诸多争论的“思想史的写法”这一话题。其实，中国学者和日本学者都同样面临“思想史写法”的难题。而这难题来自三方面：一是西方哲学史的影响，即如何挣脱近代西方哲学史叙述概念和方法之笼罩；二是思想史的视野，即如何把一国的思想史放置在更大的视野中来重新定位；三是思想史的内容，即重写思想史的时候，什么可以写进思想史中。

关于西方哲学史的影响，很有趣的是，末木在本书一开头提出一个问题，就是日本有没有哲学？他引用中江兆民《一年有半》中的话说，“我们日本自古至今没有哲学”（1页）。这句话也许很有刺激性，所以，在第十章讨论近代日本的自由民权时，他再一次引用（173页）。但是末木提醒我们，说日本没有哲学，并不是否定或贬低日本思想，而是说日本并不是用西洋哲学方式来思考的。也许读者会记得，二十多年前我的《中国思想史》出版时，曾提出用“哲学”还是用“思想”来叙述传统中国，这一话题曾引起过学界争论，而二〇〇一年德里达与王元化先生的对谈中，曾说中国没有哲学，也曾引起某些学者的愤怒。其实，无论是末木还是德里达（也包括我本人），都不认为“没有（西方式的）哲学”是一件让东方人丢脸的事情，因为东方人有东方的问题焦点、思考方式和表达词语。如果按照西方哲学的概念和方法，在中国和日本按图索骥，“选出而叙述之”，倒并不那么值得夸耀。更重要的是，一旦我们跳脱“（西方）哲学”或“（西方）哲学史”的笼罩，无论是中国还是日本的“思想史”，内容会大大丰富起来，末木文美士笔下的“日本思想”，比如“王权的重层结构”“神佛习合”“显冥两极”等，很多未必涉及哲学意义

上的“本体”、“认识”或“伦理”，也不见得可以区分出“唯心”或者“唯物”，却在日本思想世界中，是活泼泼的存在。

再说思想史的视野和背景。正如末木所说，由于思想资源往往来自日本之外，所以，日本思想史的研究者不能不把论述的视野扩大到中国或者欧美，而且还要关注作为传播路径的朝鲜历史上的百济、新罗、高丽。特别是“大传统”时代的日本思想史，正如前面所说，时时刻刻会出现中国背景，而在“中传统”或“小传统”时代的日本思想史中，我们又常常会看到西洋的身影。我常引用歌德的那句名言：“只知其一，便一无所知。”（麦克斯·缪勒在《比较宗教学》的开篇也曾引用这句话）可是，在传统中国思想史的研究领域里，我们很少看到把中国置于东亚或者亚洲，乃至世界背景中去讨论，也许，这是因为传统中国思想确实有独立性和封闭性的缘故。不过问题是，如果没有异域思想状况的对比和刺激，也许不太容易“倒逼”出本土思想史的独特问题。我在阅读《日本思想史》时，总是从日本思想史中“王权”与“神佛”作为两极的论述中，想到有关中国思想史的几个问题：第一，中国的“王权/皇权”为何可以一极独大？从日本所没有（欧美也没有）的历史，即秦汉中国实现大一统、帝国内部推行郡县制、儒法学说制度化，到科举制与官僚体系等因素中，是否可以解答这一思想史中的特殊现象（已故刘泽华教授的“王权主义”作为中国政治思想史，其实已经很深的探索）？第二，前面末木指出传统中国特有而日本早期并没有的“华夷观念”，它如何孕育了中国顽固的帝国心态和脆弱的天朝观念，以至于形成一直影响中国的国际观念与民族观念？第三，古代中国何以没有日本那种“神佛”与“王权”两极的传统，也没有近代欧洲所谓“神权”与“王权”的冲突？从这里反过来思考，那么，中国宗教为何会被政治权力全面压制，最终出现我所谓的宗教“屈服史”，而这种“屈服史”又对中国思想史有什么影响？顺便说起，好几年来我一直想写一篇《当皇帝作为

思想辩手》，想说的是中国皇帝不仅管天管地，而且管知识、思想和信仰，不只是梁武帝、宋孝宗，明清两代皇帝更是亲自下场，嘉靖皇帝写《正孔子祀典说》和《正孔子祀典申议》，强调“夫礼乐制度从天子出”，雍正皇帝写《大义觉迷录》和《拣魔辨异录》，评论华夷中外和儒家佛教。当皇帝亲自下场加入论战，政治权力和思想权力集于一身，就使得宗教只能失语，无法“上帝的归上帝，恺撒的归恺撒”，这也许是世界思想史上比较罕见的现象。因此，思想史家一旦把视野放大，把异域作为背景，这些可以称为“中国特色”的现象，是否就显出它的思想史意义了呢？

最后再看思想史的内容。当年我写《中国思想史》曾提出，由于我们改变了哲学史的路数而采用思想史的方法，特别是强调“一般知识、思想与信仰”，因此我们需要把过去不太注意的材料，比如塾本等童蒙教材、非文字类的考古文物与图像资料、皇历一类通用手册以及戏曲小说等通俗文学纳入思想史的视野。这次读《日本思想史》，也特别注意到，末木不仅讨论“王权”和“神佛”之间的冲突、协调和变化，而且如同前辈学者津田左右吉那部名著《文学中的国民思想之研究》那样，格外注意社会与文学中的思想史，在这部书里，我们看到他不仅常常涉及日本思想史学界过去引述较多的汉文汉诗、《万叶集》、《古今和歌集》和《源氏物语》，而且也谈及物语、能乐、浮世绘、歌舞伎以及庶民文艺。特别有趣的是，在讨论明治时代的“文学家的抵抗”时，他还专门讨论了二叶亭四迷的《浮云》和岛崎藤村的《破戒》（186—187页），这不仅使得思想史深入了日常生活和民众观念，也使得思想史呈现了丰富的层次和多彩的背景。

我们中国的思想史研究，也能把戏曲、小说、诗歌、绘画、雕塑等等也纳入吗？这需要我们继续思考和实践。

五

正如末木在第一章中所回顾的，日本思想史研究有着深厚的积累，在第一章里，他提到大正时代的津田左右吉，昭和时代的和辻哲郎与村冈典嗣，马克思主义者的永田广志和三枝博音，以及战后产生巨大影响的丸山真男，日本思想史的研究曾经相当辉煌，也形成了日本思想史特别的分析框架和基本叙事。尽管末木在全书最后说，如今日本思想史盛况不再，各大学里仅仅剩下东北大学一个思想史讲座，并且略有悲观地用《知识人的终焉》和《幻想的终焉》这两个“终焉”，分别作为正文最后一节以及全书“结语”的标题。但是我仍然觉得，这并不意味着日本思想史已经走向“终焉”。我的朋友黄进兴曾经说，近年来西方思想史在衰落，他还用了麦克阿瑟的名言“老兵不死，只是逐渐凋零”来形容这种颓势似乎不可逆转，但我也看到，最近的西方思想史领域也在逐渐回暖（中国思想史领域始终不曾衰落）。末木这部书，就恰恰说明，日本的思想史研究并不会“终焉”，这本书的出版，也许象征着日本思想史研究的重新起步。

在写最后这几句话的时候，突然联想到熟悉的艺术史家巫鸿教授，他在二〇一九年的一次讲座中，用了“终止即开始”的标题。这个意思很妙，我也想借用这句话回应“终焉”一说，“思想研究会重新开始结束的时候”，并以此与中国思想史和日本思想史的研究者们共勉。

二〇二〇年二月十二至十九日，疫情蔓延时写于东京

（《日本思想史》，[日]末木文美士著，东京岩波书店二〇二〇年版）