

# 日本神道教功能试论\*

牛建科 山东大学哲学与社会发展学院

【摘要】神道教作为日本的民族宗教，与日本文化进程和历史命运息息相关。中日学者在为神道教进行文化功能定位上，有着不同的观点。本文拟借鉴宗教社会学、文化人类学等学科已有的研究成果，对神道教的功能价值进行粗浅的分析。

【关键词】神道教 功能 神道文化 儒学 宗教 天皇制

神道教（或“神道”）至今已有两千多年的历史。毫无疑问，在其漫长的发展历程中，作为日本的民族宗教，与日本的文化进程和历史命运息息相关，无论是对日本社会的物质文化还是精神文化都产生了重要而深刻的影响。也就是说，作为民族宗教，神道发挥了其应有的历史和现实的功能。本文无意就神道的功能进行全面阐述，只是想就神道发挥功能的性质与方式略陈浅见，以就教于方家。

在以往的研究中，中日学者在为神道教进行文化功能定位时（在与外来宗教文化的关系中和在日本文化中），大体上可以分为两种不同的观点。一种观点认为，神道是日本文化的核心，是一个在不断变动的历史长河中永葆其自身不变特性的主体，如日本学者石田一良在《日本文化——历史的展开与特征》一书中，把神道比喻为不断“换穿衣裳的木偶”，这在某种意义上是强调了神道在与外来宗教文化互动关系中的主体地位，凸显了神道作为日本固有民族宗教强大的接纳功能。我国学者李泽厚先生在其《中日文化心理比较试说略稿》中，在论述中国儒学与神道的关系时，认为：“直接或间接地坚持日本本土的神道传统来接受中国儒学，以不同方式将中国儒

学与本土神道交会、结合在一起，所谓‘神儒一体’是也。在这里，神道是根本，是基础，是源泉；儒学则是枝叶，是辅翼，是表现。”这被认为是一种日本文化神道决定论的观点。这种观点是占据中日学术界的主流观点。另一种观点则认为，包括神道在内的日本宗教，其本体是游离与模糊的，这种宗教本体的游离与模糊导致了诸教间的相互渗透，“而这种模糊、游离与渗透决定了它的包容性与融合性，从而为大众文化的浸淫提供了客观可行的条件。日本社会的许多文化现象已经证明，所谓日本宗教，在多数情况下是一种大众文化。当文化实用主义者需要精神口号时，日本宗教便变作为其张目的标签或实用工具。”这种对日本宗教的文化定位，实际上否定了日本文化核心的存在，同时也反映了日本宗教所面临的客观现实。

以上两种观点，既有对神道教的历史考量和反思，也有对神教教的现实观察与定位。从历史与现实两个层面，本土文化与外来文化两个维度，审视了神道的存在方式，厘定了神道的功能价值。各有其相对合理之处。受此启发，本文拟借鉴宗教社会学、文化人类学等学科已有的研究成果，对神道教的功能价值进行粗浅的分析。

\*本文是教育部人文社会科学重点研究基地重大项目（08JJD730051）之阶段性研究成果。

### 一、从“制度性宗教”到“弥散性宗教”

著名的美籍华裔社会学家杨庆堃 (C. K. Yang, 1911-1999), 半个多世纪以前, 从结构功能主义的视角出发, 在对包括佛教、道教以及相当庞杂的民间信仰在内的中国宗教进行研究后, 在其被誉为研究中国宗教之《圣经》的《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》一书中创造性地提出了“制度性宗教” (institutional religion) 和“弥散性宗教” (diffused religion) 的核心范畴。杨庆堃指出: “制度性宗教在神学观中被看作是一种宗教生活体系。它包括 (1) 独立的关于世界和人类事务的神学观或宇宙观的解释, (2) 一种包括象征 (神、灵魂和他们的形象) 和仪式的独立崇拜形式, (3) 一种由人组成的独立组织, 使神学观简明易懂, 同时重视仪式性崇拜。借助于独立的概念、仪式和结构, 宗教具有了一种独立的社会制度的属性, 故而成为制度性的宗教。”而弥散性宗教则是“拥有神学理论、崇拜对象和信仰者, 于是能十分紧密地渗透进一种或多种的世俗制度中, 从而成为世俗制度的观念、仪式和结构的一部分。”在杨庆堃看来, 任何宗教都是起源于心理因素并独立于世俗生活结构的, 但在其后的发展过程中, 宗教可能选择制度性宗教和弥散性宗教中的任意一种形式。

杨庆堃的《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》是研究中国宗教的经典之作, 其有关制度性宗教和弥散性宗教的观点和方法对研究中国宗教的有效性同样有助于我们来分析同处东亚、有着相似文化传统的日本宗教。当然, 我们并非简单地套用这对概念来将神道机械地分为两种形态的宗教, 而是受其方法论的启发, 换一种视角来探讨神道在历史和现实中的存在样态及其发挥功能的方式。

在神道教以制度性宗教的形态出现以前, 从绳文时代开始到公元7世纪为止的历史时期是以原始神道的形态存在并发挥其功能的。随着日本社会经济的不断发展, 在这一时期的弥生时代, 为了祈求神灵保佑风调雨顺、水稻丰收, 以及丰收后感谢神的恩惠, 在农耕社会共同体的祭祀场上逐渐形成了原始神道的祭祀礼仪。并且逐渐由

对自然力、自然现象 (自然神) 的崇拜, 扩展为对祖先、氏族首领 (祖先神)、职业集团及地域开拓者 (社会神) 的崇敬。天神、地祇、人灵的神灵逐渐系列化。为了祈求恩惠、预测未来, 占卜 (太占)、探汤等神事活动的出现, 更增加了原始神道的神秘性和宗教性。

随着6世纪佛教的传日, 特别是在“大化革新”以后开始的律令制国家的建设, 无论在理论上还是在制度上, 神道教都逐渐获得了实质性的进展。这其中包括以皇室神道为中心的神社神道的出现, 使原始神道临时性的祭祀场所变成了固定的社、宫、祠等; 在神祇制度方面, “7世纪末, 伊势神宫的斋宫制、式年迁宫制等逐渐完备, 祭祀逐渐国家化、定式化。在701年的《大宝令》和718年的《养老令》里, 规定在中央机构中设置神祇官, 管理神祇、祭祀及祝部、神户的名籍, 总揽神社行政大纲。律令中还区分了祭礼之轻重、神社的等级差别等。在神祇官处还建立了登记神社名称的‘官社帐’。”927年的《延喜式》对神道的祭祀、斋宫制度、神社等级等作了进一步的规定。在神道理论和学派方面, 随着佛教的流行 (7世纪), 神佛习合思想开始兴起, 经过奈良时代的“神悦佛法”, 至平安时代中期, 神佛习合的趋势进一步发展为“本地垂迹说”, 并最终形成神佛融合、佛主神从的“山王神道”和“真言神道”; 后在“反本地垂迹说”的基础上形成了神佛融合、神主佛从的“伊势神道”、“吉田神道”等。

进入江户时代, 由于儒学的盛行, 又出现了神儒一致的儒学神道派别“度会神道”、“理学神道”和“垂加神道”等。

明治时期, 由于明治政府实行神道国教化国策, 神社神道被改造成具有强制力的祭政一致的国家神道, 神道教被定为国教。

战后, 国家神道被取缔, 实行政教分离; 1940年作为国家机构设置的“神祇院”在1946年成为民间宗教组织的“神社本厅”, 神道教恢复了其普通宗教的地位。至今神道教仍是日本人生活中重要的构成要素, 也就是说, 与日本人的日常生活、社区活动有着密切关系。正像日本学者铃木范久所指出的: “神、佛、儒三教对日本人的生活来说, 分别起到了如下的作用: 即神道是

‘村’的宗教，佛教是‘家’的宗教，儒教是伦理。填补这些宗教之间空隙是以修验道为主的作为私的宗教的民间信仰。不言而喻，这些宗教之间分工的界线是模糊的，不是截然分开的，这种状况持续了长达二百五十年之久。可以说，这种状况大体上形成了现代日本的社会与文化。”“日本的宗教不是采取思想或经典的形式，而是熔化于风俗和习惯之中。”

由上可以看出，基于日本人原始信仰的原始神道，基本上还未受到中国儒释道三教的影响，但业已具有了素朴的生死观和彼世观。根据青森县三内丸山遗迹出土的资料可以判明，该时代的日本人最关心的是生死问题，“它使我们看到了为了维持生存的生产礼仪、自然崇拜、关于死及由此带来的不洁以及与死后世界有关的死者或祖先的礼仪。”表明了当时日本人的生产崇拜、自然崇拜和祖先崇拜是有机地结合在一起的。可以说，原始神道是一种基于万物有灵论的朴素的信仰，“现实中的自然风土和社会同时也就是神道的世界”。因此，原始神道既是神圣的又是世俗的，它与日本人的生产和生活紧密地结合在一起。也就是说，已经具有所谓的“弥散性宗教”的特征而存在并发挥其应有的功能。

以大化革新为起点的律令制国家的建设和始于明治维新后国家神道的逐步确立，是神道教制度化的重要契机。正像梅原猛所指出的：“日本的神道在历史上发生过很大的变化。一个变化是在近代国家形成时期的变化，另一个变化是在七八世纪律令国家成立时期的变化。也就是说，日本的神道在明治以来的近代国家形成时期和律令国家的成立时期发生了很大的变化。”这种制度化的过程，一方面在内容上主要体现为宗教制度、神学理论、祭祀仪式和神社等级的划定等方面。另一方面在时间上可以划分为两个阶段，即前近代阶段和近代阶段。而在这两个阶段中，作为不断制度化的神道教，其在日本宗教中的地位和存在方式却是完全不一样的。概而言之，在前近代阶段，神道教基本上是从属于佛教和儒学的，也就是说，神道在这一阶段基本上是佛教和儒学诠释的对象，尽管出现过“反本地垂迹说”，试图主张神道的主体性，但始终未能突破神佛一致、神

儒一体的思维框架。这一过程又展现为两个方面，即佛教、儒学的日本化和神道的理论化。从发挥功能的角度来讲，神道教成为儒佛日本化的桥梁和基石。或者说，神道教成为日本吸收外来宗教文化的强大精神通道。在近代阶段，在新政府实行的再兴神祇官、禁止天主教和“神佛分离”的三大宗教政策，神道国教化政策的大背景下，思想界也将儒佛等作为“虚学”加以批判，最终使神道凌驾于一切宗教之上。从而在制度上保证了神道的主导地位，成为政教合一的国家宗教。以这样一种制度性宗教存在的国家神道所带来的恶果是有目共睹的。

战后，由于日本政治上的民主化，1946年11月3日颁布的《日本国宪法》（自1957年5月3日开始正式实施）规定了信教自由（第20条）和实行政教分离（第89条），并于1951年4月颁布实施了《宗教法人法》，各个宗教作为民间普通的法人团体，享有平等的权利。在这种状况下，自然会出现作为日本传统民族宗教的神道本体的游离与模糊，而这种宗教本体的游离与模糊则导致了包括神道在内的日本诸宗教间的相互渗透。这种宗教的多元与相互渗透（融合），与民众的日常生活又呈现出一种浑然天成的图景。也就是说，作为宗教的神道（佛教亦然），其外在的表现形式有宗教建筑、神职人员、宗教活动等，但在参与者看来，其行为本身未必是作为一种宗教活动来进行的。据2008年5月30日日本《读卖新闻》发表的一项调查结果显示，日本人称自己信宗教的约有26%，不信宗教的则有72%。然而，当问及“宗教心”这一问题时，49%的被调查者认为，日本人有很强的宗教心，而只有45%的被调查者认为，日本人的宗教心很弱。我们认为，这种宗教心恐怕更多的是对自然和生命的灵性的敬畏，这与原始神道就已具有的宗教的“弥散性”特征所展现的日本人的生死观、彼世观是相一致的。两极相通，最古老的与最现代的在神道的“弥散性”这一特征上找到了契合点。因此，更多的日本人在潜意识中并不把神道作为宗教来看待。这恐怕也是构成明治政府采纳“神道（神社）非宗教”主张的社会心理基础。

从“弥散性”经“制度性”再到“弥散性”，



神道的存在方式及其功能实现的途径好像经过了一个正反合的圆圈。而这一否定之否定的结果，正好是日本现代社会包括神道在内的宗教文化功能特征的反映，也体现了世界宗教发展的世俗化的趋势。

## 二、神道教的象征功能

宗教社会学的创始人之一、法国学者爱米尔·涂尔干（法语：émile Durkheim, 1858-1917），在对澳洲土著人大量的人类学材料进行分析研究的基础上，认为宗教起源于图腾。而“图腾同时象征两类东西：既是‘图腾本原’或‘神’的外在形式，又是某个氏族社会的鲜明标志。因而，图腾可比作‘氏族的旗帜’或‘氏族的符号’。”也就是说，氏族的维系、团结，靠的不是血统，而有赖于其图腾，氏族成员要参加同一种图腾崇拜。通过这种分析，涂尔干最终把宗教归结成了社会的象征。

美国文化人类学家克利福德·格尔茨（Clifford Geertz, 1926-2006），在《作为文化系统的宗教》（Religion as a cultural system）一文中，认为需将宗教视作一种文化系统，并且应在文化系统中来讨论宗教，特别是其象征意涵。因此，在格尔茨那里，宗教被视为一种象征系统。与涂尔干将宗教视作一个单独的系统来看待其社会不同，格尔茨则认为，仅仅从社会的角度来讨论宗教或仪式，是无法看清楚宗教在人类文化中的角色的，而人类学家只有从文化系统中的象征符号分析出发，才有可能理解由人类所创造的宗教以及其在文化的符号象征系统中的角色和意义。也就是说，只有通过宗教象征系统，才能将人的生存空间与更大的符号空间，也就是文化的符号象征系统联结起来。

我们之所以引用涂尔干和格尔茨的观点，是由于其方法论本身对分析神道的象征功能有所启发。但这并不代表笔者对其观点本身的完全赞同，因为他们两人对“宗教”和“象征”本身含义的理解就未必一致，而且他们的研究路径也不一样，涂尔干的逻辑是宗教-社会，或宗教与社会控制，他从宗教社会学（或格尔茨称之为的“社会人类学”）的视角出发，在本体论上最终将宗教还原为

社会本身，宗教是社会的象征，是从社会出发来说明宗教，在宗教功能上强调了其对社会的控制功能。而格尔茨的逻辑则是宗教-文化，或宗教与文化象征系统，从文化人类学的视角最终将宗教视作一种文化系统，宗教是文化的象征，只有在文化系统中宗教才能够明确其角色并获得自身的意义，在宗教功能上注重的是宗教的意义功能或解释功能。

不管如何，从单一的社会视角来解读宗教到从视野更为广阔的文化系统来阐释宗教，在这种分析范式中，不仅要“分析构成宗教的象征符号所表现的意义系统”，而且还要“将这些系统与社会结构与心理过程联系在一起。”这无疑是一种进步。

我们探讨神道教的象征功能，首先是要将神道教看作一种社会的象征符号，其次是要将神道教看作一种文化象征符号。

首先，神道教作为社会的象征符号发挥其功能。这主要体现在，神道教既是氏族的象征符号，又是地域共同体的象征。就神道教的氏神信仰来看，氏神就是该氏族的图腾和象征。氏族神维持着特定氏族的正常秩序，是使氏族全体成员区别于别的氏族、形成共识的中介，同时还对氏族的不断繁衍起着重要的保障功能。圣德太子之所以接纳佛教，一个很重要的原因就在于“禁止氏族之间为信奉氏族神而产生的争执，有必要主张不管是哪个氏族，都应该信奉超越的‘神’即‘佛’，以谋求基于佛教的政治上的‘和’。”神道教信仰的氏神，既有以家或族祭祀的氏神，又有诸如“镇护神”、“土产神”那样以部落或地域祭祀的氏神。它是同一部落或地域的人出于共同目的而共同祭祀的产物。8-12世纪日本大量出现以地名为姓氏的现象，就是由于这种缘故。日本氏神信仰的最大特征是比起血缘更重视地缘性结合。因此，神道的氏神虽然是由地缘关系者祭祀的，但却具有祖先神的性格。它比起救济个人更重共同体的利益，被视为同一地域共同体中血缘者和非血缘者共同祭祀的集团保护神，是群体聚合的象征。这正好符合涂尔干对社会发展最初阶段上宗教只是一种被称为“机械的团结”的东西的功能分析。日本人注重群体价值本位，具有强烈的

集团归属意识，应该说就是在这种氏神信仰的基础上形成的。

在国家神道阶段，神道教成为日本国家的象征。这主要表现为神国思想。源于“记纪神话”的神国思想，是神道，尤其是国家神道的重要内容之一。如北楫亲房在其日本神国思想的代表作《神皇正统记》中就宣称：“大日本者神国也，天祖始开其基，日神长传其统；惟有我国如此，异朝无其类，故曰神国。”国家神道把《古事记》、《日本书纪》奉为“神典”，并以“记纪神话”为依据，强调天皇是继承天照大神血统的神的子孙，是现人神，因此，具有统治日本的正当性和神圣性；日本国则是神创造的国家，因此，是万国无比的神国。《国体之本义》开宗明义地指出：“大日本帝国，由万世一系之天皇奉皇祖之神敕，永远统治之，这就是我万古不易之国体。而基于此大义，作为一大家族国家，亿兆一心，奉体圣旨，充分发挥忠孝之美德。这就是我国体之精华。”《神社本义》则这样阐述日本国体：“大日本帝国乃我皇祖天照大神肇造之国，其神裔万世一系之天皇，遵照皇祖之神敕，自悠久古代，永远治理之。此乃万邦无比吾国之国体，……在我国，历代天皇均常与皇祖为一体，身为现世神而治理圣世，垂宏大无边之圣德。国民浴此仁慈之皇恩，亿兆一心，体圣旨，继祖志，遵从历代天皇，发挥忠孝美德，以此形成君民一致、无与伦比之一大家族国家，延续无穷之国家生命，继续发展昌盛。此乃我国体之精华。”在强调天皇的神性和日本国是神国的同时，又强调日本是一个亿兆一心、君民一致的“大家族国家”。在此，神道或者说国家神道所描绘的神国与现实中的日本国家在外延上是重合的，国家神道所宣扬的神国形象正好是日本国家的象征。

其次，神道教作为文化符号的象征功能。“神道”一词，在日本的最早用例，见于《日本书纪》“用明天皇”条，有“天皇信佛法尊神道”，同书“孝德天皇”条，有“尊佛法轻神道”，同书“孝德天皇”条大化三年四月的诏书中有“惟神者谓随神道，亦谓自有神道也”的记载。如从词源上来考察，“神道”一词本出自中国的文献典籍，最早见于《周易上经》“观卦”之“彖传”，有

“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣”的记载，此处的“神道”是自然界不动之法和原理的意思。在《后汉书·中山简王焉传》里，有“大为修冢茔，开神道”的说法，此处的“神道”则是指墓道，即通向坟墓的道路。汉文“神道”一词于奈良时代（710-794）传入日本后，日本借用了“神道”一词的符号外形并赋予它日本文化的特有内涵，即相对于大陆传来之佛法，把日本原来固有的信仰、礼仪称为“神道”。作为岛国的日本，在海上交通极为不便的上古时代更具封闭性，当佛教、儒学等具有系统理论的外来宗教文化输入日本以后，为了区别本国的宗教信仰与外来宗教文化的不同，将“神道”一词作为本民族固有信仰的标记和象征。而这不仅仅是一种词汇的借用，而是面对外来宗教文化的挑战所做出的宗教文化上的回应，由于这种外来文化的冲击，初步激发了日本民族的文化自觉。在与不同文化系统的对话中，唤醒了自身文化的角色意识并被赋予了其相应的意义。这是神道作为日本文化象征的功能价值的初步显现。为以后与陆续传入的外来宗教文化的碰撞与融合起到了示范作用。

在与外来宗教文化的拒纳互动中，神道教成为日本文化永恒主体的象征。如上所述，日本学者石田一良把神道比喻为不断“换穿衣裳的木偶”，指出：“每当时代改变的时候，（神道）就很快地把从前的旧思想的衣服脱下来扔掉，而改穿下一个时代的新思想的衣服。在奈良时代初，身上穿着形成统一国家的意识形态的衣服，出现在《古事记》里；一进入平安时代，换穿上佛教的衣服，成为神佛折中的神道；后来在德川时代，朱子学盛行的时候，则改穿朱子学的衣服，变成儒家神道。”也就是说，任何时代传入日本的宗教思想都不过是神道的一件新衣裳，神道未曾因此而改变过自身，而是一直保持着原初的样态。日本著名学者上田贤治在《神道文化》中提出了以祭祀和政治为体现的“文化神道”理论。他指出，神道概念可以做两种阐释：一是作为日本文化的神道，二是作为宗教的以神社为中心的神社神道。而作为日本文化核心的神道文化，是日本文化中自我同一性的根据。对于它的把握，应从口传神

话入手。石田一良对神道的“换穿衣裳的木偶”的比喻，凸显了神道的不变性，实际上是把神道作为日本民族文化的符号来看待的，神道在外来宗教文化的冲击下能保持自身的不变性，就标志着日本文化自身的主体性永不丧失，即具有永恒性。上田贤治主张从神话入手来把握神道的文化内涵，无非也是把神道看作了日本的文化符号，日本神话作为日本民族的“宏大叙事”，不仅是日本神道的精神基础和核心理念，同时也是日本民族文化特性的象征。两位日本学者的主张，正好表征了神道作为日本文化符号的象征功能。

在神道制度化过程中日益强调的神皇神统、“万世一系”的天皇崇拜思想观念，是公元7世纪到1868年明治维新一千年间日本古代天皇制的理论基础和精神支柱。通过神道这一媒介，使天皇至尊的理念积淀为日本人尊崇天皇乃至皇室的心理。万世一系的“天皇事实上成了大和民族最大的氏神和氏族政治体系中最高的精神文化象征。”而这种文化心理的极大惯性被国家神道所利用更使天皇崇拜的思想达到了登峰造极的地步。因而，针对战败时日本人的心态，日本学者小林文男曾一针见血地指出：“日本人对天皇是一种信仰，同时又是祖传的精神支柱。在日本人的内心世界里，谈不上什么反对天皇制这种高深观念，而且是在无意识中认为天皇是自己生产、生活乃至生存的中心。”这种社会心理和文化象征的历史因素，恐怕也是美国政府在战后保留日本天皇和天皇制的重要原因之一。因而，战后颁布的《日本国宪法》第一条规定：“天皇是日本国的象征，是日本国民整体的象征。”这种“象征”虽然已非作为宗教的神道本身象征功能的体现，但可以说是作为文化神道长期积淀的民族心理价值功能的体现。正如与新宪法同时公布的新宪法义解对第一条所做的解释：“我国的基本特色是以深藏于国民心中的对天皇的倾心为基础的，也就是说国家是以向往天皇为核心的全体国民的结合。即国民以天皇为向往之核心，因此，仰视天皇时，便能看到日本的国姿，而且也能看到国民自身结合之姿态。本条乃是立足于我国的这一基本特色之上，用‘象征’之词来表达天皇所具有的本质的。而且，若考虑为什么天皇适合作为日本国及

日本国民统一的象征问题的话，那是在于我国的历史性传统和国民经过长期孕育的国民感情。可以说本条正是站在这种我国的传统和国民感情的基础之上，规定了新天皇制形象的大原则的。”裕仁天皇在1975年10月访问美国之前，曾对新闻记者说过：“战前与战后相比较，我认为我的精神性任务并无任何变化”。而美国《纽约时报》驻东京记者站站长哈罗兰在其所著的《日本？外观与真相》一书中，在记述天皇访美成功时写道：在日本社会中，天皇具有独特的作用，“他是日本一家之家长，日本国民宗教神道的最高神官，也是国家的象征。”《泰晤士报》也表达了相似的观点：“天皇的统治所以能连绵不断的理由，不在于天皇是世俗的、政治的权力，而在于他是宗教性权威。”尽管战前与战后相比，日本人的天皇观发生了实质性的变化，但是对天皇文化象征价值功能的认定则是一贯的。因此可以说，源于传统神道文化所确立的天皇的权威乃是日本民族一贯的文化象征。

总之，神道教无论是作为日本社会的象征还是作为日本文化的象征，无论是在日本历史上还是在日本的现实社会中，都发挥了其“象征”功能，但是，如上所看到的，这种“象征”功能绝不是抽象的，而是实实在在的，它通过这种象征功能的发挥而确立了其在本国历史和现实中的地位，同时也塑造了日本文化的形态、规定了日本文化的特性。

### 三、结语

如上所述，神道教作为日本的民族宗教，是在日本的自然风土和社会环境中被孕育并成长起来的。它从一种基于万物有灵论的原始信仰、原始神道，在与外来宗教文化的拒纳互动中，实现了自身的理论化、制度化，并曾在特定的历史条件下一度成为政教合一的、凌驾于一切宗教之上的国教。神道教的这种发展变化的轨迹，既确定了其与外来宗教文化的结构关系，又奠定了其在本国文化中功能地位，并且还表征了日本民族文化的成长历程。神道教在两千多年的历史进程中所形成的神灵观、生死观、伦理价值观乃至天皇观等等，已积淀为日本民族的文化心理，成为



决定日本民族价值取向、行为方式的决定性因素，以至于决定着日本在全球化时代的文化乃至政治走向。神道无论是作为一种实体性的宗教，还是作为文化系统的象征，过去曾发挥过重要的历史功能，现在仍在发挥着其不可替代的功能，将来还会继续发挥其独特的功能。虽然当今日本已经实行了政教分离政策，但是，作为一种文化传统，对其功能的发挥应有一个合理的引导。这才是我们探讨神道教发挥功能的性质与方式的目的之所在。

注释：

李泽厚：《己卯五说》，中国电影出版社，1999年，第194页。

王艳梅：《试析日本文化特质的神道决定论》，载《文献资料》，2009年，10月号下旬刊。

李远喜：《日本宗教的文化定位》，载《世界宗教研究》，2001年，第3期。

对于 institutional religion 和 diffused religion，中文有不同的翻译和理解，如将 institutional religion 译为“制度型宗教”、“制度性宗教”、“制度化宗教”等；将 diffused religion 译为“分散性的宗教”、“弥漫性宗教”、“散开性宗教”、“扩散性宗教”、“普化宗教”、“弥散型宗教”等；本文用“制度性宗教”和“弥散性宗教”。

杨庆堃著、范丽珠等译：《中国社会中的宗教》，上海人民出版社，2007年，第268-269页。

王守华、卞崇道著：《日本哲学史教程》，山东大学出版社，1989年，第135页。

铃木范久著、牛建科译：《宗教与日本社会》，中华书局，2005年，第57页。

梅原猛著、卞立强、李力译：《世界中的日本宗教》，四川人民出版社，2006年，第4页。

铃木范久著、牛建科译：《宗教与日本社会》，中华书局，2005年，第18页。

刘立善著：《没有经卷的宗教：日本神道》，宁夏人民出版社，2005年，第26页。

①梅原猛著、卞立强、李力译：《世界中的日本宗

教》，四川人民出版社，2006年，第7页。

②就像人们所说的“出生时是神道，结婚时是基督教，送终时是佛教”，在人生的关键期，日本人都与宗教有着密切的关系。

③张志刚著：《宗教学是什么》，北京大学出版社，2002年，第41页。

④格尔茨认为，文化“表示的是从历史上留下来的存在于符号中的意义模式，是以符号形式表达的前后相袭的概念系统，借此人们交流、保存和发展对生命的知识和态度。”（格尔茨著、韩莉译《文化的解释》第109页，译林出版社，1999年。）

⑤[http://oz.nthu.edu.tw/~d929802/anthropology/cultural-topic/cl\\_07.htm](http://oz.nthu.edu.tw/~d929802/anthropology/cultural-topic/cl_07.htm)

⑥格尔茨著、韩莉译：《文化的解释》，译林出版社，1999年，第153页。

⑦铃木范久著、牛建科译：《宗教与日本社会》，中华书局，2005年，第28页。

⑧刘金才：《论日本神道信仰的性质和特征》，载《日语学习与研究》，2004年，第4期。

⑨北緝亲房著、山田孝雄校订：《神皇正统记》，岩波书店，1940年，第17页。

⑩文部省编：《国体之本义》，第9页。

⑪神祇院编纂：《神社本义》，第1-3页。

⑫石田一良：《日本文化》，转引自王金林《日本古代天皇制的精神构造》，载南开大学日本研究中心《日本研究论集》，南开大学出版社，1996年，第44-45页。

⑬王艳梅：《试析日本文化特质的神道决定论》，载《文献资料》，2009年，10月号下旬刊。

⑭武心波：《日本古代“天皇制”的象征意义及其批判》，载《国际观察》，2006年，第6期。

⑮小林文男：《关于昭和史的若干问题——再论天皇制和日本人的认识》，载《中国中日关系史研究会会刊》，1990年，第3期。

⑯王金林：《日本天皇制及其精神结构》，天津人民出版社，2001年，第454页。

⑰王金林：《日本天皇制及其精神结构》，天津人民出版社，2001年，第482页。

（责任编辑 崔新京）