

从“贵族”到“庶民”

——日本镰仓宗教改革论考

张维薇

(广东外语外贸大学 东方语言文化学院,广东 广州 510420)

摘要:日本镰仓时期的宗教改革,与日本中世经济政治制度的变革、对宋交流及旧佛教自身的弊端等因素密切相关。由传统佛教与中国佛教融合而成的镰仓六宗虽未能完全摆脱旧佛教思想的阴霾,却使日本佛教在很大程度上实现了“贵族化”到“民众化”的转换,从而确立起“庶民佛教”这一大众救济的宗教形态。“庶民佛教”不仅大大推动了古代日本佛教的民间普及,同时也促进了旧佛教的改良运动,引导了中世民众的思想解放。

关键词:日本;镰仓时期;宗教改革;庶民;贵族

中图分类号:K313 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2010)06-0181-06

平安末至镰仓初^①,律令制的土崩瓦解与王朝统治的结束使孤立无援的旧佛教^②日趋衰颓。在传统文化与外来宗教的融合中,净土、禅等新宗派相继而起,一场与传统争锋的宗教改革席卷日本社会,使延续数百年的贵族佛教体系濒临崩溃,最终形成了反映民众意识的新型宗教形态——“庶民佛教”^{[1]25}。宗派林立、高僧辈出的镰仓宗教改革,被视为日本民族最伟大的历史遗产。它不仅是“日本宗教史上的奇迹”^{[2]85},甚至“在世界宗教史上也属罕见”^{[3]序}。战后日本学界的“镰仓热”中,宗教改革的历史价值逐渐被认识。然而,从庶民佛教的视角来探讨镰仓宗教改革,仍是一个新的课题。通过“贵族到庶民”这一历史的转换来考察这场宗教改革,不仅能把握历史的真相,同时也能弥补当前研究的不足。

一、旧佛教的“贵族”性与宗教改革的历史渊源

至平安时期为止的旧佛教,实为拒人千里的贵

族佛教。贵族佛教不仅在高深的教义理论、繁杂的修行等方面无法适应民众,同时其奢侈的供奉、华丽的殿堂加蓝、要求信徒积德结缘甚至某些商业化的特征,使其与金钱财力紧密地结合在一起^{[4]95-96}。在平安王朝统治的漫长岁月中,佛教只是贵族与僧侣的专属,普通百姓只能望其项背,却无缘染指。从佛教“救济众生”这一初衷来看,贵族佛教很大程度上已失去了宗教应有的价值与功用。当平安王朝的统治拉上帷幕,以“南都北岭^③”为代表的旧佛教便立刻呈现出衰颓的趋势,在失去政治依靠的此时其弊端更是越发地暴露无遗,佛教的“庶民化”成为历史的必然。然而,宗教改革的爆发绝非仅仅因为贵族佛教的弊端。时代的变迁总是意味着新旧交替,并伴有与之相适应的意识形态的出现。

(一)武士的崛起与庶民的抬头

在平安末至镰仓初的时代更迭中,武士阶层骤然崛起,日本的政治经济和社会制度也随之发生了决定性的转变。脱身于平民的武士,摒弃了贵族的堕落腐化和恣意专横,致力于忠孝俭约的武士道,

① 日本古代到中世的转换期,平安时期为781—1184年,镰仓时期为1185—1333年。

② 至平安时期为止的佛教,以华丽浮夸的殿堂和供奉为主要特征,为贵族阶级的专属,称“贵族佛教”。贵族佛教体现了与民众相背离的明显的贵族阶级特性,较之镰仓时期的庶民佛教,被称为“旧佛教”。

③ 南都即奈良,北岭即比睿山。日本佛教史将南都的华严、法相、三论、律、俱舍、成实六宗与比睿山的天台、高野山的真言二宗,统称为“南都北岭”,即旧佛教的代称。

收稿日期:2010-05-10

作者简介:张维薇(1981-),女,四川成都人,广东外语外贸大学东方语言文化学院,博士研究生,主要研究日本思想史。

代表了当时先进的思想文化和意识形态^①。而在对抗庄园领主的农民斗争愈演愈烈,农民因地位改善而逐渐自立的同时,工商业活动也日渐繁荣,并取得了长足进展^{[5]15-19}。此时,从民众中脱颖而出的商人、手工业者、自由民等逐渐构成了一大新的阶层,他们被称为“职人”^{[6]105-120}。在经济文化的繁荣与社会阶层的更新中,独具日本中世特色的“庶民文化”也初现端倪。伴随着历史的“觉醒”,世人也开始追求一种自身定位的意识形态与审美价值。

(二)平安以来的日宋佛教文化交流

因平安时期“国风文化^②”的繁荣与中国唐末的战乱,日本采取了较为长期的闭关锁国政策。而遣唐使的废止,更使唐末至北宋年间的中日交流一度陷入了低潮。然而在此期间,两国的宗教文化交流却未因此间断。日宋佛教界之间的往来,不仅为日本的思想界注入了新鲜的血液,更为宗教改革提供了恰适的机遇与良好的外部环境。

北宋160余年间的入宋僧中,虽只有裔然、寂昭、成寻三人广为人知,而史书记载的却达20余人之多^{[7]254-258}。此时的中国政府对入宋僧表现出极为优厚的待遇,裔然竟得宋太宗赐见。而无缘入宋的源信,则托付弟子寂昭向四明的知礼请教有关天台宗的疑问,并将《往生要集》、《因明论疏四相违略注释》、《因明义断纂要注释》等著述寄往宋朝,以求中国学者的批判指正。源信与宋僧之间的来往,加速了两国佛教界之间的典籍交流,更重要的是为“念佛”的传日和净土宗的创立奠定了根基^{[7]288-292}。而此时的北宋,也构筑了高度完备的宋学体系和精致风雅的士大夫文化,为禅宗的传日酝酿着时机^{[4]16-17}。经济文化日渐活跃、社会阶层不断更新的中世日本,正值一“渴求新文化”的时期,伴随日益频繁的日宋贸易和佛教界的交流往来,与宋文化自成一体的新佛教也就自然地流入了日本。

(三)“末法”观

平安王朝统治的结束,直接导致了旧佛教思想构架及理论体系的瓦解。而平安末期流传于世的“末法^③”观,则最终引发了这场酝酿已久的宗教改革。关于“末法”的预言,最初见于最澄之作《未

法灯明记》。而被预计即将始于永承(1046—1052)七年的“末法”,从藤原道长(966—1028)时代开始即已初现端倪。北方异民族来袭,瘟疫流行,治安混乱,僧兵横行等社会危机的相继出现使社稷动荡,民不聊生。这一切,都无不显示着佛法的衰微,也加剧了世人对“末法”的恐惧,甚至引发了不同程度的动荡与危机^{[8]93-94}。在黑暗的现实,世人努力探索着一种能救世的新宗教,镰仓宗教改革就在这样的历史条件下应运而生。

二、“庶民佛教”——镰仓六宗

宗教改革以一批佛教思想家创立的新宗派为标志,以南宋传入的禅系、平安“念佛”发展而至的净土系及独具日本特色的日莲教系为主。禅系包括荣西的临济宗和道元的曹洞宗,净土系则包括法然的净土宗、亲鸾的净土真宗和一遍的时宗,加之日莲所创的日莲宗,合为“六宗”。各宗持崭新的观点和主张,直指旧佛教的腐朽理论,呈现出一股强烈的“庶民”倾向。

(一)法然、亲鸾与“净土”^④

净土宗以“念佛”为根本宗旨和基本修行。祖师法然在源信“念佛”的基础上提倡“专修念佛”,意为抛弃一切助业和杂行,只须口头称颂阿弥陀佛的名号即可达往生之正定聚,又称“称名念佛”^{[2]87}。念佛简化了教义和修行,满足了百姓在家修行之便,亦称“在家佛道”。法然认为,真正的佛道应与财产、学问无关,而万人救济之佛道则必为简易之道。他强调不分男女老少、高低贵贱,只须一心念佛皆能往生净土。其“不择贤哲愚夫、不分豪贵鄙贱”^{[9]96}的理论,首次将“平等大众”的观念纳入了日本的宗教领域。

法然的直系弟子亲鸾,在净土宗的基础上创立了净土真宗。他否定戒律,是日本史上首位公然食肉娶妻的佛僧。他认为,唯有对阿弥陀佛真实的“信”才是往生成佛之正因。“信”抛弃了宗教的外在形式,强调了宗教信仰的精神面,被视为在13世纪的镰仓时代即已捕捉到了宗教思想的核心^{[10]1}。

① 脱身于民众的武士本身具有一定的民众性,尤其是绝大多数下级武士,尚未完全从民众中脱离。

② 平安中期以后日本风格的文化,即逐渐代替此前的唐风文化而形成的一种国风化的文化。假名的创造促进了文学的发达,同时以宫廷为中心兴起了优雅的贵族文化。

③ 三法之一,即释迦牟尼涅槃后分为三法时期中的最后一期。被认为是佛法衰落,在教、行、证中唯剩教法,既无修行又无悟道的浊世。时限为1000年、1500年或2000年。

④ 时宗涉及熊野信仰,带有较为明显的神祇崇拜甚至民间咒术的性质在内,一般不做讨论。新佛教中探讨的较多的是净土宗和净土真宗,即从法然至亲鸾的主流净土教。

另外,亲鸾还在净土宗“平等”的基础上发展了“善恶平等”、“恶人往生”^①等理论,主张罪恶深重,烦恼炽盛的恶人也能往生成佛。他以“同朋”^②教团理念为基点,倡导一种非权利的平等社会^{[11]118-122}。净土真宗以独特的思想和行为方式,引导了日本佛教的在家化及世俗化,是镰仓时期乃至日本史上最具有庶民特性的宗派。

(二) 荣西、道元与“禅”

临济宗开祖荣西,师从万年寺的虚庵怀敞,习得“坐禅”的修行法。他在《兴禅护国论》中描述道:“若行者修得此法则可比般若之菩萨 当起大悲之心发弘誓之愿精修三昧具大菩萨清净之妙戒以渡众生为一身独求解脱。尔乃诸缘放捨,万事休息,心身如一动静皆无。其饮食之量不多不少,调节睡眠切勿恣纵,结跏趺座目须微开。气息既调久久忘缘即自成一片。若得此意,则自然四大轻安。”^{[5]51}荣西将实际的修行与自得的境地相容,主张通过坐禅来实现佛教真髓,提倡“教外别传”、“不立文字”、“直指人心”、“见性成佛”的诸宗通用的易行之法,其娴静淡雅的风格尤其受到了武士的推崇^{[4]28}。而荣西的弟子退耕行勇和心地觉心则将禅、密教和念佛融为一体,形成独特的“三教合一”,使临济禅得以更大程度的民众化^{[12]18}。

师从天童山长翁如静的道元,领略“真理须从实践,修行应舍功利”的佛道精神,习得曹洞嫡传禅法。然而,当时社会上僧侣依附权势、追求功利的风气,和日本佛教徒有空洞的教理而无正统实践的现状,令道元痛感世间无真实佛道。他索性移居深草,与权利社会彻底隔绝,树立起一种纯粹的宗教立场。他提倡“不论上智下智,不择利人钝者,只要须一功夫”的便道,摒弃烧香、礼拜、修行、忏悔、看经等行业,主张“僧俗一贯,修证一如,只管打坐,埋头坐禅”^{[2]91}。曹洞宗继承了宋朝风格的纯粹禅,强调打坐时“身心脱落,离五欲除五盖”并达“身心如一”,其朴素的禅风受到了下级武士和庶民的普遍接受^{[11]148-151}。而在道元的弟子莹山绍瑾的努力下,曹洞宗发展了更为广阔的庶民教团。

(三) 日莲的兴宗

勤于各类经释论研学的日莲,以《法华经》为理

论依据创立了日莲宗,并将其作为毕生之信仰、至上之佛法。日莲主张,只须口称念诵《法华经》的全称“南无妙法莲花经”即可往生成佛,简称“唱题成佛”。日莲在倡导“唱题成佛”这一口传法门的同时也重视教相,主张“依法不依人”;并列出了“教”、“机”、“时”、“国”、“序”几大基准,确立了对《法华经》的绝对信仰^{[13]311-313}。日莲宗受净土思想的影响较深,它强调信仰,主张“愚痴邪见”的恶人、破戒者甚或女人也能成佛^{[2]92-93}。其简易通俗的教义、修行与博大的宽容使其快速地融入了民众。

三、革新与残余

战前的日本学界,惯于将诸宗称为“镰仓新佛教”。然而,基于革新与残余的两面性,战后的研究一律将其视为“宗教改革”。原藤郎在《东西宗教改革》中将新宗教与西欧的宗教改革加以对比,认为它与路德的基督教改革有相通之处^{[8]143}。与此同时,基于“天台继承论”^③的普遍观点,新佛教中的旧佛教因素也被充分认识,其改革性质也由此定位^{[8]145}。究其特征,主要体现在以下三方面。

(一) 佛教的庶民化

镰仓诸宗摒弃了昔日佛教的贵族性,呈现出较强的庶民色彩。而就新宗教的庶民性,则主要体现在以下几点:

首先,摒弃深奥的教义、严格的戒律和繁杂的修行,主张通俗简易的教说,是新旧佛教的最大区别所在。无论是法然的“专修念佛”,亲鸾的“正信念佛”,道元的“只管打坐”还是日莲的“唱题成佛”,均选取单一的修行方式,其“易行”的思想主张益于民众的接纳^{[2]92}。其二,放弃了华丽奢侈的神佛供奉及以财物为后盾的贵族特质。道元向来抵制烧香、礼拜等宗教仪式。亲鸾不仅坚持“神祇不拜”,且终生都未建寺造佛^{[14]71}。这种简朴纯一的佛道观在与贵族佛教形成鲜明对比的同时,也适应了中世民众俭约的风格与淡雅的情趣。其三,新宗派以广大民众为普及对象,其不分男女老少、高低贵贱的思想体现出强烈的“平民化”、“大众化”的特征倾向^{[3]181-182}。净土宗以救济“贫穷困乏、愚钝下智、少闻少见、破戒无戒”的平民大众为宗旨,其教化遍及

① 旧佛教将统治者及与其利益一致的人视为“善人”,将民众视为“恶人”,以达控制目的。这一理论认为,善人能被救济并能顺利往生,而恶人即民众则难以往生。因此,“善恶平等”、“恶人往生”则倡导了一种与旧佛教理论相对的民众救济的宗教立场,普遍认为具有较为积极的意义。

② 念佛者不分派别和师徒关系,均为“同朋”,一同念佛即为“同行”,为平等、大同思想的反映。

③ 战后的研究中,旧佛教在新佛教中的位置被重新肯定,普遍认为新佛教与天台宗有较深的渊源关系。

下级僧侣、武士、庶民甚至游女^{[5]31}。亲鸾在关东布教期间,与当地百姓携手并肩地生活劳动,发展了史上“最广阔的庶民教团”^①^{[13]126}。而日莲、法然惯用的假名法语,则大大促进了佛教的庶民教化。

这种大众救济的宗教形态符合了中世社会的现实需求,奠定了广泛的民众基础,从而推动了佛教的民间普及。从“现世佛教”到“出世佛教”的过渡,不仅将繁缛的佛教统一化、简单化,同时,与“镇护国家”的旧佛教相比还实现了“个人救济”的价值功用^{[11]176}。曹洞宗的“病愈祈祷”、“消灾除难法”和临济宗的“三教合一”,净土真宗的“食肉带妻”及日莲的“女人成佛”均体现出强烈的“人性化”与博大的宗教宽容。“脱胎于权利社会的新宗教,否定了旧佛教固有的贵族性和咒术祈祷,作为一种‘人格’形成之道而确立起佛教的主体性。其对人性的体恤关照,很大程度上接近了宗教的本质。而当代的高僧,以其独特的宗教体验立足于深刻的人性观,向世人展示出一种真实的佛道。”^{[3]序}

(二) 宗教改革与唐宋佛教

南都六宗和平安二宗^②,几乎都脱胎于中国佛教。而镰仓时期的宗教改革,也无一例外地吸取了中国佛教的精华^③。实际上,“坐禅”的修行法早在中国唐初既已传日^④。而当荣西和道元分别从南宋传来了临济宗和曹洞宗以后,日本禅宗才得以大盛。荣西于仁安三年(1168)和文治三年(1178)两度入宋,师从万年寺的虚庵怀敞而得临济禅真传。道元于贞应二年(1223)入宋,师从正嫡天童山的长翁如净,习曹洞禅,而后在京都深草的兴圣寺开宗立教。主张“专修念佛”的净土宗,是由中国净土教的“念佛”发展而至。而法然的思想,很大程度上还吸取了善道《观经疏》的精华。在《选择本愿念佛集》中,法然明示了净土宗与中国净土教师资相传的亲缘关系,尤其是与善导流^⑤之间的血脉传承渊源,其“正杂二行”和“二门”的理论均来自于善导和道绰^{[15]89-93}。而脱胎于净土宗的净土真宗,对中国净土教的吸收也就不难想象。

在当时的中国仍属新兴宗教的禅和净土,对于日本来说无疑是一种极大的吸引。通俗易懂、简朴统一的外来宗教与宋文化同有“市井化”的庶民倾向,与中世日本文化的“庶民”特征不谋而合,也就自然迅速地融入了日本社会^{[12]18-19}。新宗教虽纳入了唐宋佛教的因素,却并非全盘照搬,而是掺入了某些本土及时代的要素在内。净土真宗的“食肉带妻”、临济禅的“三教一致”、日莲的“女人成佛”等都无不展现出日本民族独有的思维方式和文化特色。而这些,都是为适应当时的社会现状做出的必要改造。换言之,日本将从中国输入的新宗教融入日本中世的社会背景和传统文化,将其发展成为符合现实需要的“庶民佛教”。

(三) 新宗教的旧佛教天台源流

新宗教虽体现出与贵族佛教相对的庶民特质,但从诸宗的教祖无一不是出自睿山教系这一点来看^⑥,它与旧佛教之间仍不免存在一定的瓜葛。法然、亲鸾和道元分别在15岁、9岁和13岁出家于天台宗总本山比睿山,习天台圆顿教。荣西于11岁时出家于安养寺,14岁时在比睿山登坛受戒,终在19岁时入比睿山延历寺。而日莲出家的清澄寺,为睿山横山系天台宗的密教寺院,兴宗之前他也曾赴睿山学习。诸宗的祖师均有早年习天台教法的类似经历,而后大都因不满现状或顿悟而另投出路,最终成就了另一宗派。由此,天台宗在新佛教中的基础作用也就不言而喻。

再者,诸宗的思想主张虽风格各异,但在教理层面却与天台“本觉”思想有着深刻的共鸣。源于《大乘起信论》的本觉,意为众生内在的“悟”的本性,而从迷茫的“不觉”逐渐到“悟”的“始觉”的过程,是对佛性的一种认识^{[8]144-145}。诸宗不拘于佛教的形式,其“正法为本”、“信仰为本”的思想主张无不突显了一种“遁世”的特性,即有所“悟”。这一点在禅宗的“坐禅”及净土的“信”上体现得较为明显^{[8]157-158}。而以天台经典《法华经》为立宗依据的

① 亲鸾在关东地区布教20余年,发展了以农民为主,包括下级武士、工业者、商人在内的广阔的庶民教团,据统计关东、奥羽地区的念佛者多达10万以上,为新宗教中教团势力最大的宗派。

② 南都六宗即华严、法相、三论、律、俱舍、成实,平安二宗即天台、真言,即上文提到的“南都北岭”。

③ 禅和净土与中国佛教有着直接的继承关系,日莲宗虽与中国佛教并无直接的继承关系,但其立教依据《法华经》为鸠摩罗什的汉译版《妙法莲花经》,在很大程度上包含了中国佛教和汉文化的因素在内。

④ 在入唐僧最澄的著述中,有关于“坐禅”的最早记录。

⑤ 由唐代善导集大成的一派,中国净土教的主要流派之一。

⑥ 睿山即比睿山,平安时期的最澄在此开创天台宗,为日本天台宗的总本山。睿山教系则指以比睿山延历寺为中心发展而至的派系,为日本天台宗的主要派系之一。

日莲宗,与天台思想的渊源关系更无可厚非,“烦恼即菩提”、“即身成佛”均是本觉的外在体现。诸宗对本觉思想的继承,体现了新佛教与旧佛教天台宗之间的不解渊源。但另一方面,这也是对包含天台宗在内的整个传统大乘思想的延续。

四、新宗教的抗争与贵族佛教的庶民化

宗教改革以崭新的观点直指旧佛教的腐朽理论,对南都北岭各宗构成了极大的威胁,也与统治者之间形成了对立局面,因而频遭迫害。而来自朝廷的镇压却往往始于失去昔日地位的旧佛教者的挑唆。然而,对宗教改革极力排斥并予以打击报复的旧佛教,自身却在对手的刺激下展开了一系列改良运动,使昔日的贵族佛教也得以一定程度的庶民化。

(一) 镇压、抗争与发展

元久二年(1205),法相宗贞庆的一纸《兴福寺奏状》,使法然教团遭受了严厉的弹劾而近乎于毁灭。承元元年(1207)的法难中,幸免死罪的法然与亲鸾分别被发配至土佐和越后。日莲因著《立正安国论》被斥为过激与蛰伏,于弘长元年(1261)被发配至伊豆伊东。赦免归乡后,不幸又受到地头东条景信的袭击。1272年,幸免死罪の日莲再次被发配至土佐。与净土、日莲相比,禅宗的遭害相对较轻。然而,即使是与世无争的道元也因睿山的迫害被迫隐居深草;1194年,太政官宣布禁止禅宗,荣西也被押至朝廷受讯。

类似的镇压迫害并未使改革者们屈服,严酷的环境时局反而激发了他们的斗志,使其潜心致力于教义的研学和撰述,并设法通过其他途径发展教团。亲鸾在关东流放期间著成了《教行信证》等教义经典,日莲的《开目抄》、《观心本尊抄》也是在发配土佐期间所著。幸运的是,二人在流放期间均受到当地群众的接济,趁机壮大了教团。在一定意义上,旧佛教与朝廷的镇压反而加速了新宗派理论体系的构建,使其以更快的速度融入了民众。

(二) 贵族佛教的改良与庶民化

新宗教的迅速发展,使身陷危机的旧佛教也察觉到了改革的必要。南都的华严宗以东大寺的重建为契机,在明惠上人高便的带领下兴起了华严教学的复兴运动。笃信释尊的高便勤于华严经典的研究和撰述,并用“观行”的实践论将华严与密教融合。他心操高洁,持戒坚定,被誉为“一世清僧之师

表。兴福寺的解脱上人贞庆为复兴法相教学毅然脱离了官僧世界,遁世独居。他笃信释迦、弥勒,固守戒律,备受朝野的尊信。然而,以追慕释尊弥勒和宗派教学为特征的改良运动实为一种“戒律复兴”。这里的“戒律”并非指教团内部的戒律严格化,而是指高僧们以清净持戒的表率来感化民众,以唤起他们对释尊弥勒的追思。通过激发民众的“菩提心”来进行“菩萨道”的实践,从而在民众中扩展教团^{[16]162-163}。

旧佛教各宗意欲通过一系列的改良措施使自己庶民化,同时还致力于各项社会福利事业,拉近与民众之间的距离,在短时期内取得了一定的成效。另外,改良运动还留下了大量的文献著述,培育出大批优秀的佛教学者,是其贡献所在。然而,意欲通过戒律复兴来实现庶民化的改良运动,实属一种“宗教复古运动”,难以与积极进步的宗教改革相提并论,它甚至被视为一种“反宗教改革运动”,并未能挽回其濒临衰颓的历史悲运^{[5]294}。旧佛教牢固的根基与同贵族政治千丝万缕的羁绊,使其很难从根本上剔除“贵族性”这一根本特质,因而也就难以真正地融入民众。但就“庶民化”这一出发点,仍值得肯定。无论是成功的新宗教改革,还是以失败告终的贵族佛教改良,“庶民化”都是一大共同的趋势。可见,在这一特殊的历史时期,佛教的庶民化不仅是新宗教的使命,同时也是贵族佛教不得不遵循的历史规律。

五、“释罪”与中世民众的思想解放

宗教改革不仅实现了日本佛教的庶民化,同时对中世民众的思想解放也有着积极的启蒙和引导作用。如前所述,与国家体制一体化的旧佛教,实为统治者控制民众的手段,已失去了宗教本身的价值。贵族佛教的劣根性则在于建立在阶级关系之上的宗教暴力。以“劳动罪孽观”^①为武装的神权理论,逼迫民众无条件地服从领主,并通过缴纳大量的年贡为自己赎罪。以神权思想为理论的贵族佛教,实际暗藏了统治者与民众之间的阶级利益关系。而当佛教成为一种大众意识,民众也享有一定的宗教权利时,佛教原有的政治功能也逐渐减退。百姓可通过念佛、坐禅、唱题等方式实现自我救赎,不再因无权修行和供奉而受领主的挟制,即从咒缚

^① 也称“杀生罪孽观”,旧佛教理论认为,狩猎、捕鱼、养蚕、伐林、耕地等农业活动均会让动、植物死去,所有的农业劳动均属杀生之业。统治者正是利用民众杀生的“罪孽”,来对其加以控制和压榨。

般的宗教暴力中获得了极大的解放。新宗教倡导的“平等大众”，在体现一种理念平等的同时，诠释了世人“罪”的平等，从而突破了旧佛教的“罪孽观”，使暗藏于宗教支配下的阶级关系昭然若揭，促使了神权理论的解体^{[17]32-33}。新宗教的“平等大众”，不仅意味着民众宗教权利的获得，当这种“平等大众”上升到阶级的层面时，即蕴含了反封建乃至抵抗的可能性在内，这对民众的阶级斗争无疑是一种积极的启蒙和引导。

六、结 语

在武士阶层与庶民文化骤然兴起的中世镰仓，历史的“觉醒”促使着世人对新宗教的渴求，在传统佛教与外来宗教的融合过程中，镰仓宗教改革应运而生。基于天台宗的传承因素，新佛教虽未能完全摆脱旧佛教思想的阴霾，却在一定程度上挣脱了国家与政治的拘囿，使曾服务于贵族阶级的佛教逐渐大众化、社会化，实现了佛教从“贵族”到“庶民”的过渡。平民化、通俗化的“庶民佛教”，虽不乏神祇崇拜和民间信仰的要素在内，却实现了真正意义上的大众救济，印证了宗教信仰的价值与初衷。在封建制社会中，宗教虽不能完全杜绝政治权利的参与，但新宗教却在很大程度上划清了与阶级利益间的纠葛，淡化了宗教的政治色彩。更重要的是，宗教改革实现了佛教的大众普及，结束了神权理论支配下的宗教暴力，促使了民众的思想解放，对于身处封建制的日本中世来说，可谓一种超前的进步。这场时代交替中的思想变革，不仅体现了跨越时代

局限的觉悟与前瞻性，代表了日本中世最先进的思潮，同时也构筑起日本近代佛教的雏形。

参考文献：

- [1] 善家幸敏. 日本における宗教と政治[M]. 東京:成文堂, 2004.
- [2] 石田一良. 日本思想史概論[M]. 東京:吉川弘文館,1985.
- [3] 戸頃重基. 鎌倉新仏教[M]. 東京:中央公論社,1967.
- [4] 韦立新. 宋元时期中日佛教文化关系[M]. 香港:开益出版社,2003.
- [5] 家永三郎/赤松俊秀. 日本仏教史[M]. 京都:法蔵館,1967.
- [6] 網野善彦. 日本中世の民衆像[M]. 東京:岩波書店,1980.
- [7] 木宮泰彦. 日中文化交流史(上)[M]. 胡锡年,译. 北京:商务印书馆,1980.
- [8] 末木文美士. 日本仏教史—思想史としてのアプローチ[M]. 東京:新潮社,1992.
- [9] 名畑応順. 日本古典文学大系 82[G]. 東京:岩波書店, 1964.
- [10] 梯实圓. 教行信証の宗教構造[M]. 東京:法蔵館,2000.
- [11] 古川哲史/石田一良. 日本思想史講座[M]. 東京:雄山閣, 1972.
- [12] 韦立新. 论宋元文化的影响力与日本佛教文化[J]. 日语学习与研究,2007(5).
- [13] 笠原一男. 日本宗教史(1)[M]. 東京:山川出版社,1977.
- [14] 戸頃重基. 鎌倉仏教における天皇制・増補. 日本の宗教と「天皇制」[G]. 東京:現代社,1980.
- [15] 大橋俊雄. 日本思想史大系(10)[G]. 東京:岩波書店, 1973.
- [16] 堀一郎. 日本の宗教[M]. 東京:大明堂,1985.
- [17] 平雅行. ラディカルな罪と救済. しんらんがわかる[G]. 東京:朝日新聞社,1995.

责任编辑 张颖超

From “Aristocracy” to “Civilian”: A Study of Kamakura-Reformation in Japan

ZHANG Wei-wei

(Faculty of Oriental Languages and Cultures, Guangdong University of Foreign Studies, Guangzhou 510420, China)

Abstract: The reformation in Kamakura Period was connected with the change of economic and political systems, communication with Song Dynasty, and the disadvantages of the old Buddhist. The Kamakura Five Faction, which was a combination of traditional Buddhism and Chinese Buddhism, was unable to completely get rid of the haze of the old Buddhist, but realized the conversion from “aristocracy” to “civilian”, aroused people’s ideological emancipation, and also promoted the reform movement of the old Buddhist. The “civilian Buddhist”, which was a religious pattern for public relief, reflected the trend of the history, also started to lay the foundation for modern Japanese Buddhism.

Key words: Kamakura Period; reformation; civilian; aristocracy