
试析日本神道中的时空观念

唐永亮

内容提要：时空观是日本神道的重要组成部分。日本神道中的时间是无始无终的直线的时间。这种时间不是建构性，而是生成性的。日本神道中的空间是封闭与开放并存的空间。封闭是常态，而开放是非常态。日本神道中的时间与空间是相互依存的，时间在空间中流动和循环，空间的封闭、开放又为时间所规定所制约。神道中的时空观念与日本人的民族意识、生产生活和政治制度紧密相关。

关键词：神道 宗教 时间 空间 时空观

作者简介：唐永亮，中国社会科学院日本研究所副研究员。

中图分类号：K313 文献标识码：A

文章编号：1002-7874 (2011) 03-0111-15

宗教既是一种道德意义上的对神明的信仰，又是一种解释学意义上的对世界生成与存在的阐释。从这个意义上说，时空观是宗教的核心观念之一。神道是日本的传统宗教。在宗教领域，神道对日本民众的影响最深，信徒也最多。据日本文部科学省调查统计，截至2008年年底，日本民众中信仰神道的有10842.71万人，占信教人口总数的52.33%。^① 本文将从时空观的视角对日本神道加以分析，以期解明日本神道中时空观的特征，从而为理解日本神道提供一个新视角。

一 神道中的时间观念

从马克思主义哲学的角度讲，时间是物质运动的一种存在方式，它表现了物质运动的持续性。这是一种抽象的具有普遍意义的时间概念。

^① 参见日本文部科学省2008年12月31日公布的调查数据，<http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/List.do?lid=000001070844>。

但是，在民俗学、文化学的角度上讲，时间又是具体的、多样的。每个人在不同的情景下对时间的感觉不同，每个民族对时间的感觉也不尽相同。日本神道中的时间观念一方面包含着日本民族对时间的普遍性的认识，另一方面更体现着鲜明的民族性特征。

加藤周一认为，时间的特别是历史时间的概念因文化而异，其主要有以下几种类型：（1）在有始有终的线段上前进的时间；（2）无始有终的时间；（3）有始无终的时间；（4）无始无终的时间。其又具体分为在圆周上无限循环的时间和在无限的直线上朝一定方向流逝的时间两种类型。日本的时间观念属于第四种类型，是无始无终的直线时间观念。^① 这种无始无终的直线时间观念也体现在日本的神道之中。

在日本古典文献记纪神话中，并没有对时间起始的描述，天地最初不是像基督教中的上帝和中国神话中的盘古之类的神创造出来的，而是从原本一体化的自然中分离开来的。成书于奈良时朝的《古事记》开篇写道“天地始分的时候，生成于高天原的诸神之名号是：天之御中主神，其次是高御产巢日神，其次是神产巢日神。此三尊为独神，并且是隐身的。国土尚幼稚，如浮脂然，如水母然，飘荡不定之时，有物如芦芽萌长，便化为神，名曰宇麻志阿斯诃备比古迟神，其次是天之常立神。此二尊亦为独神，并且是隐身的。”^② 《日本书纪》开篇写道“古天地未剖，阴阳不分，混沌如鸡子，溟滓而含芽。及其清阳者，薄靡而为天；重浊者，淹滞而为地。精妙之合专易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定，然后神圣生其中焉。故曰：开辟之初，洲壤浮漂，譬犹游鱼之浮水上也。于时天地之中生一物，状如苇芽，便化为神，号国常立尊。次，国狭槌尊。次，丰斟淳尊，凡三神矣。乾道独化，所以成此纯男。”^③

虽然《古事记》和《日本书纪》中的记载并不完全相同，但中心思想是相同的。我们无法从中找出时间开始于何时。五位特别天神是在天地初分的模糊朦胧的状态中自然产生的。毋宁说正是因为神是在自然

① 参见加藤周一：《日本文化中的时间与空间》，彭曦译，南京：南京大学出版社，2010年，第10页。

② 安万侣《古事记》，周作人译，北京：国际文化出版公司，1990年，第3页。

③ 国史大系編修会『日本書紀（前編）』、吉川弘文館、1983年、1頁。

朦胧的状态中生成而非能动地被创造出来的，决定了日本神话中的神代史是没有确切开端的。中国的创世神话与日本也有相似之处，创始神盘古也生于宇宙的混沌状态之中。但与日本不同的是，据三国时代徐整所著《三五历纪》所载，盘古用神斧将“混沌如鸡子”的宇宙劈开形成天、地，并立于天地之间“日长一丈，如此万八千岁”，后终使天高地远。在日本的神话中没有开天辟地的模式，天地是自然分开的，即使日本的国土也主要是由伊邪那岐命和伊邪那美命行闺房之事生成的。

与神代史的没有开端相比，人代史是有开端的。在日本神话中没有凡人被创造的叙述，只有人的祖先神被生成的叙述。人的祖先都是神，他们与高天原诸神之间存在着亲缘关系。因为人的祖先神是由明确的天神生成的，所以人代史是有开端的。受命从天而降统治苇原中国的日子番能迺迺艺命是天照大御神的孙子，第一代天皇神武天皇是日子番能迺迺艺命的重孙。不仅天皇一脉与天照大御神存在血缘关系，重臣贵族也与天神存在着血缘关系。一同同天孙降临到苇原中国的天儿屋命是中臣连等的祖先，布刀玉命是忌部首等的祖先，天宇受卖命是猿女君等的祖先，伊斯许理度卖命为镜作连等的祖先，玉祖命是玉祖连等的祖先。负责在两侧保护天孙的天忍日命是大伴连等的祖先，天津久米命是久米直等的祖先，等等。

日本神话中的时间是连续的直线的时间，它与神和人之间的血脉相通性紧密相关。就如丸山真男所说，神代史与人类史的联结是通过不断的生成活动和生殖活动来完成的。生成与生殖活动比死亡和毁灭更重要，日本人相信出生的人数终将多于死亡的人数，换句话说日本人对自然时间的流逝抱有一种乐观主义的理解。“在自然时间的发展历程中，万物是生成活动的世界，不是永远不变（Sein）的世界，也不是注定要毁灭的虚无（Nichts）的世界，而是真正的‘生成变化’（Werden）的世界。”^①在古代日本人看来，世界是生生变化不息的，神灵、生命、能量寄身于历史之中，所以在日本神道思想中没有像基督教那样的有关世界末日的思想。

日本神道中的时间是无始无终的循环的时间。这种时间“循环的

① 丸山真男『丸山真男講義録（第六冊）』、東京大学出版会、2000年、33頁。

不是像希腊文化那样的天体位置，而是季节。时间的圆周被分节化为四季”^①。在日本每年四季都有例行的祭祀活动：春分之时有“春祭”，又称“祈年祭”；夏季有华丽盛大的祈求辟邪免灾的“夏祭”；秋季有感谢一年收获和神灵恩惠的“秋祭”；冬至前后有向神灵供奉新米以祈求五谷丰登、诸业顺利的“新尝季”。神灵是能够回应人们祝愿的人格性的存在，但又不是能够自由发挥自我意志的个性化的存在，它们随着季节的循环，被人们请回来，又送回去。^②另外，这种时间的循环性还表现为生死的循环思想。在神道中人是生有死的，天神也是如此。从生的模式上看，主要有“芦芽萌长”的自然生成方式、两性性交的生成方式、机体衍生的方式、器物化生的方式等。死的模式有主动的和被动的两种：主动的方式主要有天照大御神将自己关闭于天石屋内的死亡模式，被动的方式主要有生火神时被烧死的伊邪那美命的死亡模式。在神道中，生与死不是单向度发展的，而是可以循环的。这种循环主要表现为三种形式，即复活、转世和迎神。天神的“死而复生”一般表现为复活的方式，祖先神的“死而复生”大多表现为转世的方式，现世的人为了获得和感谢神灵的护佑定时或不定时地举行迎神活动，则属于一种能动性的循环方式。

（一）祓禊仪式——天神复活的主要形式

“祓”和“禊”是两个相互关联的部分。“祓”是祛除污秽、灾祸和罪恶等。为了祓秽需要行“禊”，即用河水或海水清洗身体。在《古事记》中的祓禊主要有两种情形：第一种情形是伊邪那岐命方式。伊邪那岐命不忍生火神时被烫身亡的妻子伊邪那美命的离去而到黄泉国看望她，但他没有听从伊邪那美命“切勿窥看我”的忠告，点起火看到了她蛆虫满身的样子，惊恐不已。在好不容易从黄泉国逃脱后，为了祛除身上的污秽，伊邪那岐命举行了祓禊仪式，获得了新生。他扔掉了身上带的物品，这些物品生成了十二尊神。他用海水洗涤自己的身体，生出了包括天照大御神、月读命以及速须佐之男命在内的十四尊神。第

^① 加藤周一：《日本文化中的时间与空间》，彭曦译，南京：南京大学出版社，2010年，第14页。

^② 柳川啓一·阿部美哉『宗教理論と宗教史』、放送大学教育振興会、1985年、125頁。

二情形是建速须佐之男命方式。建速须佐之男命被命令去治理海原，他又哭又闹不愿意去，但迫于父命还是同意了。临行前他来到天上看望姐姐天照大御神，却在高天原胡作非为，天照大御神被吓得躲到天石屋内。为了惩罚建速须佐之男命的恶行，八百万众神共同商议，判处建速须佐之男命祓罪，要求他献出千件物品，切断上须，拔去手指甲和脚趾甲，且被驱逐出天界。通过举行祓的仪式，建速须佐之男命获得了新生。他来到出云国斩杀八岐大蛇，获得草雉剑，建造宫殿，成为出云国的英雄。

（二）子孙供养——祖先神转世的主要方式

在神道中，神和人是相互依存的。日本人自古就具有一种“有神才有人，有人才有有神”的灵魂共生的生命观。^①这种生命观也表现在氏神的转世上。人死之后不是立即与祖先的灵魂相融合成为神，而是要经历一段时间，死后的污秽被清除、净化之后，才与氏神融合为一体。没有达到年限仍然留有死者污秽的灵魂是“荒忌的灵魂”。因为出走或者事故而死亡导致出身不明，或者子孙早逝而绝了后代，从而得不到子孙的供奉的灵魂叫做“外精灵”或“无缘”。它是一种荒魂，经常会带给人们病虫害、恶劣天气以及传染病。^②“荒忌的御灵”如果由于某种原因无法受到子孙的供养的话，同样会成为荒魂，会给人们带来灾难。所以，子孙的供养是使死者死后的生活安定下来，灵魂得到洁净，从而尽快转世的重要仪式。祖先的灵魂在彼世待了一些时候，很快还是要回到现世来。所谓诞生，不过是彼世的灵魂的再生。但是，这种再生和转世是种族内部的转世，也就是说，熊之转世还为熊，人之转世还是为人。更具体点讲，氏神的转世是本氏族内的转世，是先祖的灵魂在本族内的新的子孙身上的再生。所以，子孙的供养对祖先神的转世具有重要的意义，它一方面使死者的灵魂顺利走向彼世，同时也是保证祖先神顺利转世的重要条件。

（三）豪华的祭祀活动——迎神活动的主要形式

宗教仪式有两大功能：（1）它是连接圣与俗的媒介；（2）它不单

① 園田稔『文化としての神道——続・誰でももの神道』、弘文堂、2005年、43頁

② 参见川田稔《柳田国男描绘的日本——民俗学与社会构想》，郭连友等译，北京：外语教学与研究出版社，2008年，第14页。

使人们在心中进行联想，还通过外在的表现，使人的包括身体在内的全部身心得到开放。^① 祭祀活动属于典型的宗教仪式，也具有上述功能。祭祀活动原本是天神复活的重要方式。天照大御神被建速须佐之男命逼到天石屋中，众神为了使其获得重生举行了豪华的仪式：召集长夜的长鸣鸟使它们歌唱，取天香山上的牡鹿的整个肩骨，又取天香山上的桦皮举行占卜，取天香山上的神木，上枝挂上美丽的八尺勾玉的串饰，中枝挂上八尺之镜，下枝挂上青布白布作为御币，让布刀玉命持币，天儿屋命念祝词。天宇受卖命胸乳皆露，裳纽下垂及于阴部，舞蹈助兴引来八百万众神哄然大笑，最终引出了天照大御神，使她得以复活。这种通过豪华的祭祀活动使生命复活的方式也表现在民众的活动中，成为连接圣与俗的媒介。人们定期和不定期地举行盛大的祭祀活动，迎接神灵回到现世。摆好各种食物作为神供，与神共餐。人们认为节日的食物里寓存着无形的力量，人类的生命力、神和人、人和人之间相互的联系都能够通过食物获得。^② 在祭祀时由祭司向神灵唱颂祝词，称颂神灵之德，叙述祈愿的目的。祝词在素朴之中采用了比喻、列举、反复、对话、对句等修辞方法，极尽善美言辞，格调庄重，恳笃郑重。^③ 此外，还举行射箭、赛马、相扑、拔河、斗鸡等游戏祭礼愉悦神灵。通过人的招请神灵来到现世，在神道中神的来临被称为“御生”，也就是说，神的来临就是神的诞生，在祭祀中神的生命得到了复活。^④ 通过向神祈祷、与神同食、与神同乐，人也获得了生命的活力，精神得以焕然一新。

总之，从整体上看，日本神道中的时间不是建构性的时间，而是生成性的时间，生产与生成是历史时间的主要表现形式。在神代史中，历史时间的演进几乎都是通过生成活动来推进的。在人代史中历史时间的演进则除了自然性的生成活动之外，间或发生的叛乱和皇位之争等人为性的要素也是重要的推进力量。日本神道中的时间是没有开端的，最初的天神来源于大自然的生成。出生的人总是要多于死亡的人，这种生成

① 柳川啓一・阿部美哉『宗教理論と宗教史』、放送大学教育振興会、1985年、42～43頁。

② 参见川田稔《柳田国男描绘的日本——民俗学与社会构想》，郭连友等译，北京：外语教学与研究出版社，2008年，第33页。

③ 本澤雅史『祝詞の研究』、弘文堂、2007年、4頁。

④ 園田稔『文化としての神道——続・誰でも神道』、弘文堂、2005年、71頁。

活动上的乐观主义决定了日本神道中的时间是没有终点的。日本神道中的时间是循环的时间，这种循环不仅表现为季节性的周而复始，还表现为生与死的循环往复。

二 日本神道中的空间观念

不同的研究领域对空间有不同的表述。民俗学、文化学上的空间是文化现象存在的场，它相比哲学上的空间概念具有具体性、丰富性和历史性的特征。日本神道是在日本空间中生成的传统宗教，空间观念是日本神道的重要组成部分。

《古事记》中的空间被分为三个层次：高天原、苇原中国和黄泉国。天神居于高天原，那里景色优美，有天安河，有天金山、天香山，有宫殿，有田地，有沟渠。天神们在高天原也和凡人一样需要劳作，就连天照大御神也要务农织衣。高天原也有等级制度，天照大御神是高天原的统治者，但她不能独断专行，也要听从八百万神参加的众神会议的意见。苇原中国是伊邪那岐命和伊邪那美命创造和生成的国土。淤能棋吕岛是两神用天之琼矛探进海水，从矛尖上滴落的海水积累而形成的。淡道之穗之狭别岛、伊豫之二名岛、隐伎之三子岛、筑紫岛、伊伎岛、津岛、佐渡岛、大倭丰秋津岛、吉备儿岛、小豆岛、大岛、女岛、知诃岛、两儿岛等 14 座岛屿和淡岛是两神行闺房之事生成的。苇原中国虽然后来由天孙日子番能迺迺艺命接管统治，但依然存在土著的神灵，如大国主神、八重言代主神、建御名方神、大山津见神等。农耕活动在苇原中国占有重要地位，天照大御神将苇原中国称为“千秋万岁的水穗之国”，水穗就是种植在水中的稻穗。黄泉国也称根国、底根之国、夜见之国，是死者灵魂的归处，连生火神烫死的伊邪那美命也最终归入黄泉国。里面充满了污秽，虱子、老鼠、蛇、蜈蚣、胡蜂等恐怖的东西。即使是神灵一旦进入黄泉国吃了黄泉灶火煮过的食物也很难重生。

《古事记》中的空间观念受到了佛教思想的深刻影响，这与佛教传入之前的古神道中的空间思想有所不同。在古神道中空间被分为现世和

彼世。^① 现世是生的世界，彼世是死的世界，彼世没有天国与地狱、极乐世界与地狱的区别。根据梅原猛的研究，无论是好人还是恶人，几乎所有的人死后都可以去彼世，跟在彼世等待的先祖之灵一起生活，成为神。干过大坏事的人、在现世留下深怨大恨的人，虽然不能立即去彼世，但是，如果遗族请来有灵能的人加以供养，也可以去彼世。彼世的时空与现世是恰好相反的。现世的右是彼世的左，现世的左是彼世的右；现世的下是彼世的上，现世的上是彼世的下。现世的白天是彼世的夜间；现世的破碎就是彼世的完整。^② 这一点从神道的祭祀仪式中可以得到印证。祭祀活动在夜间举行。迎来神后，用陶器贡献神饌，继则贡献玉类、金属宝器、衣服之类作为神宝币帛。祭祀结束后，立即将一切祭祀用具砸碎埋在圣域内。^③ 对于彼世所在的地方，柳田国男经过研究认为，死者净化后的灵魂融合成的氏神，不是存在于与现世相隔绝的另一个世界里，而是存在于与现世没有完全隔绝、离氏族居住地不远的山顶上。先祖的灵魂在那里守护着子孙后代的生活，每年隔一段时间就到子孙家去拜访，一直守护着该家族的成员，保护着乡土。^④ 也就是说，神道不介入人与人之间的关系，也不要求超越社会习惯的规范，也不将特定的伦理价值正当化，不树立权威。^⑤ 总而言之，神道不主张像佛教那样诉诸对死后灵魂的救济，也无意构建现世的伦理规范秩序。

总之，在神道中彼世与现世是既有区别，又有联系的两个空间。两

① 在这里没有用“他界”这个词。“他界”一词，是伴随着佛教的传入和普及而在日本得以确立下来的。“彼世”（あの世）是日本传统的表达方式。但正如野崎守英所说，“彼世”与“他界”有着明显的区别。“彼世”只有一个含义，就是“现世”（この世）的人死后所要去的空间。而“他界”则还包含着其他的世界，或不同的世界的含义。也就是说，“他界”包含着 the next world 和 the other world 两层含义。（久野昭編『日本人の世界観』、国際日本文化研究センター、1994 年、157～158 頁）更进一步讲，“彼世”是处于现实世界的延长线上的，而不完全是观念和幻想的世界。而“他界”则受到佛教重视来世、强调来世救济观念的影响，充满了丰富的幻想性。因此，在叙述古神道时，用“彼世”更为恰当一些。

② 参见梅原猛《世界中的日本宗教》，卞立强、李力译，成都：四川出版社，2006 年，第 83～84 页。

③ 参见村上重良《国家神道》，聂长振译，北京：商务印书馆，1990 年，第 21 页。

④ 参见川田稔《柳田国男描绘的日本——民俗学与社会构想》，郭连友等译，北京：外语教学与研究出版社，2008 年，第 14～15 页。

⑤ 参见加藤周一《日本文化中的时间与空间》，彭曦译，南京：南京大学出版社，2010 年，第 56 页。

者的区别在于彼世与现世之间存在着明显的界线。彼世是彼世，活着的人不能进入彼世；现世是现世，神灵只有接受到人们的劝请才愿意来现世。彼世与现世的界线被称为“结界”、“端境”。古代日本人在“神篱”中祭祀神灵。所谓“神篱”，是用注连绳将代表神灵依附之处的巨木围绕起来的场所。后来，人们开始建造神社，在宫殿里祭祀神灵，但仍然用门、栅栏、鸟居、注连绳等物件将神社与现世隔离开来。正如园田稔所说“神社是被世俗的生活空间所包围的神圣秩序的原点。”^①松尾恒一也在研究物部葬送习俗时认识到了境界起着区分彼世和现世的重要作用。他指出“人死后他的灵魂就会与家族和亲族断绝关系，为了防止因思念共同体而不肯离去，要举行法式。很多地方都可以看到这种法式，但在大多数的法式中，带有境界的空间发挥着重要的作用。”^②

神道在上述境界意识的基础上形成了以下三种意识。

（一）“深处”意识

神社与寺院和教会不同，它位于町和村落的“深处”，它镇座的位置本身就显示了土地上的神话性的空间秩序。^③而对于空间的深处与神圣性的关联，加藤周一进一步指出“在冲绳，至今仍有一种在山岳迎接从大海的彼方、从洋面来的神的祭祀，山岳就是森林的深处。从森林的入口——那里有时设有简单的标记，有时什么也没有——到深入处，有除了参加祭祀的女性以外谁都不能进入、不能示于人的秘密场所，神就停留在那里。那是神圣的场所，非常受到重视。……不仅冲绳的山岳，神社的建筑空间也是以走向深处的道路为轴线而被结构化的。参道→一般人能够进入的拜殿→只有神官才能进入的内殿→谁都不能进入的神座，如果沿着这条轴线前进的话，空间的秘密性和神圣性也逐渐增强。那是向深处的接近，是移动的方向性。”^④总之，深处意识与神道中的界线意识紧密相关。

境界线将现世与神域明确区隔开来的同时，也产生了远近的区别。

① 园田稔『文化としての神道——続・誰でも神道』、弘文堂、2005年、70頁。

② 小松和彦『日本人の異界観』、せりか書房、2006年、287頁。

③ 园田稔『文化としての神道——続・誰でも神道』、弘文堂、2006年、69頁。

④ 加藤周一：《日本文化中的时间与空间》，彭曦译，南京：南京大学出版社，2010年，第89~90页。

越是远离境界线的神域越是深处，越是深处就越是神秘也越神圣。

（二）与神灵的共感意识

越是神圣的地方现世的人越不能进入，被区隔的空间给了人们充分想象和感知神灵的可能性。日本当代建筑家矶崎新从建筑学的意义上对此做了阐释“空间基本上就是空白，也可以想象这空洞之中常常存在某种物体。在某些瞬间充满了气——灵魂——神。……空间由于发生在其间的事件而被感知，也可以认为这是一个介入了时间概念的空间。这种存在于艺术表现和生活感觉中的日本独特的空间认知方式，产生了与西方根本不同的表现形式。”^① 总之，境界线的存在使人对神界产生了既近又远的感觉。所谓近，指的是境界线是可见的，它的另一头就是神域；所谓远，指的是人无法看到神域内部的样子，更无法看到神灵，神灵处在一个世人看不见的空白空间之中。这种矛盾的感觉促进了日本人对神灵共感意识的生成。因为看得见、感觉近才容易对神灵产生亲近感和安心感，因为看不见、感觉远才容易对神灵产生神秘感和神圣感，因为既看得见又看不见才给了日本人充分感受神灵的想象空间。

（三）内外意识

相对于现世来说，彼世是外在于自己的空间。人们对于神的感受是矛盾的。人们对于神既尊敬又畏惧，既讨好又利用。日本人信仰万物有灵，能够成为神的是“具有不寻常的优秀之德的可敬畏之物”（本居宣长语）。神的善和恶是具体的，能力和势力才是神之为神的永恒标准。例如，建速须佐之男命在高天原神话中是恶势力的代表，而在出云神话中则是为善的英雄。无论善恶，“神具有村民所没有的能力，带来稻谷或渔业的丰收，驱赶疫病，有时候帮助他们，有时候胁迫或惩罚他们”^②。也正如此，人们对神既敬且畏，只有通过举行祭祀和供养活动来想方设法地讨好和利用神灵。人们对于彼世的感觉也是矛盾的。对于生者的“现在”来说，彼世是神秘的；而对于生者的“未来”来说，彼世又是灵魂的归属之所。相对于彼世的“外”，现世是“内”，同处

^① 潘力 《间——日本艺术中独特的时空观——访日本当代建筑大师》，《美术观察》2009 年第 1 期。

^② 加藤周一：《日本文化中的时间与空间》，彭曦译，南京：南京大学出版社，2010 年，第 84～85 页。

于现世的人们几乎同样具有类似的不言自明的彼世观，这种共有的集体意识是人种与文化的同质性的结合，是在日本漫长的历史发展过程中形成的结果。总之，境界线突出了内与外的区别，既缩短了同处于“内”的不同资格者间的距离，又扩大了他们与外界的鸿沟。

现世与彼世又是有联系的，两者是相通的。这种相通性表现为三方面：（1）现世的人死后可以去彼世，神灵也可以转世或接受人们的邀请来到现世。天之浮桥或巨大的柱子就是联系现世与彼世的通路。桥是水平地或近于水平地立在那儿的，柱子是垂直地立着的。^① 值得一提的是，神灵从彼世降临不是马上融入到现世，就像天孙降临苇原中国时是从天之浮桥上下到浮洲，然后再降到高千穗灵峰上一样。不仅如此，死去的人的灵魂要去天国，也不是立即就去天国，而是要在山上暂时等待一些时候。（2）原本区别现世与彼世的“结界”或“端境”又是连接现世与彼世的媒介。人们通过在视觉上感受被“结界”或“端境”划分出的空间，拉近了自己与神灵的距离，再通过祭祀、参拜把自己与神灵进一步联系起来。（3）祭司、神官等具有在现世和彼世间来往穿梭的能力。在古神道时期，握有氏神祭祀执行权的是继承了正统直系血缘系谱并成为大家族中心的大家长及其妻子。^② 到了近代国家神道确立起来之后，祭祀权的归属更加明确。天皇拥有祭祀大权，通过亲自祭祀，与皇祖神化为一体，以表示现人神的神德。“臣民”的祭祀目的在于奉戴神意，和天皇侍奉皇祖神是一致的。一切祭祀都归结包括于天皇的祭祀。^③ 然而，正如丸山真男所说，记纪神话从整体构成上看，其只不过是叙述政治性“国家”——国土、人民、统治者的由来的序曲而已。“天神地祇虽被人们所祭祀，但其神圣性未必有祭祀的主体尊贵。天神地祇是神代诸神的后代，是从属于统治者天皇的，所以虽然它们被祭祀但仍处于从属地位。”^④ 也就是说，天皇的神圣性不仅在于其血缘上的正统性，还来源于现世与彼世的连通性。

① 参见梅原猛《世界中的日本宗教》，卞立强、李力译，成都：四川出版社，2006年，第34页。

② 参见川田稔《柳田国男描绘的日本——民俗学与社会构想》，郭连友等译，北京：外语教学与研究出版社，2008年，第34页。

③ 参见村上重良《国家神道》，聂长振译，北京：商务印书馆，1990年，第119页。

④ 丸山真男『丸山真男講義録（第六冊）』、東京大学出版会、2000年、36頁。

总之，日本神道中的空间是封闭性与开放性并存的空间。封闭是一般性的表征，开放是特殊性的表征。彼世通常是对现世的人封闭的，活着的人被阻隔于彼世的界线之外，人们只能通过共感来感受秘密空间中神圣的存在和活动。而彼世在特殊情况下又是开放的，在特定或非特定的时期神灵可以通过天之浮桥或柱子等通道来到现世，而现世的人则在死后可以通过这些通道去往彼世。只有祭司、神官等可以自由地在现世和彼世之间往来，他们似乎拥有了超越凡人甚至神灵的实质性的力量。这也是天皇具有神性的重要原因。

三 日本神道中的时空观念的特征

宗教从大的类别上看，主要分为世界性宗教和民族性宗教。世界性宗教中的神灵是世界的主宰，教义被作为普遍价值有意识地向世界各地传播。民族性宗教是一个民族成员共同信仰的宗教，所信仰的神灵是这个民族的保护神。这种宗教一般不主动向外界传播。日本神道属于后者，其所包含的时空观念具有重要的民族性特征，神灵的神圣性是通过特别的时间和特别的空间表现出来的。^①

（一）时间与空间的关系

从时间与空间的关系来看，日本神道中的时间和空间是相互融合的。时间寓于空间之中。天神在空间中生成，天地始分的朦胧状态孕育出了天之御中主神等五位特别天神。时间在空间中流逝，神代史与人代史连续是在日本国土被创造、高天原与日本国土的通道被打通的过程中实现的。时间在空间中循环，生成与死亡、迎神与送神就是灵魂在现世与彼世间的往来循环。空间寓于时间之中，时间是空间的规定性。在不同的空间，时间的流逝速度也不相同，彼世的一天相当于现世的一年。并且，时间规定着彼世的封闭与开放。对于生者的“未来”来说，空间是开放的，人死后都可进入彼世。对于生者的“现时”来说，空间是封闭的，现世的人不能踏入彼世。“结界”、“端境”不仅将彼世的空间与现世的空间分隔开来，同时也将彼世的时间和现世的时间分隔开

^① 柳川啓一・阿部美哉『宗教理論と宗教史』、放送大学教育振興会、1985年、22頁。

来。虽然现世之人不能进入彼世之中，但却可以通过祭祀活动感受和想象立于自己面前的神秘空间中的神灵的活动。这样，通过神域空间的空白性实现了生者与神灵间的共时性。

（二）与民族意识的关联

从与民族意识的关联来看，日本神道中的空间显得封闭性有余，而开放性不足。封闭性表现为两个方面：（1）在记纪神话中，神所创造的国土就是大八岛，其与大和朝廷所支配的领域大致相当，当时不在王权统治下的区域在日本的造国神话中几乎没有涉及，尽管在《古事记》中有两处提到新罗、两处提到百济，却没有提到新罗和百济是怎样生成的，“似乎《古事记》的编者本来就不关注外部世界”^①。（2）神国观念与日本人的对外意识紧密相关。神国一词最早出现在《日本书纪》第九卷神功皇后征伐新罗的条目中^②，是在日军与新罗军的军事对垒中，通过新罗国王之口说出来的。

与此相对，日本神道中的国土观念又有一定的开放性。这种开放性表现为两个方面：（1）国土的延展性。神功皇后得到神的教示，“西方有一国，黄金白银，以至种种照耀人眼睛的珍宝，其国多有，我今将其国赐给你们”。仲哀天皇不信神的教示而归天，神功皇后遂率领军队渡海攻打新罗国，逼迫新罗国王投降，从而把新罗国变成“御马饲”，把百济国变成渡所的“屯仓”。由此可见，新罗和百济只是被视为日本国土的延伸和日本的资源供给地，而至于其土地上的新罗人和百济人却不是神，更不是高天原天神的子孙。新罗国的王子天之日矛的妻子逃往难波（今大阪市的中央区和浪速区附近），天之日矛追寻而来为渡口之神所阻，不得已到达多迟摩国停泊，并留在那里娶了多迟摩之侯尾的女儿前津见，所生的儿子姓多迟摩，这是典型的入赘婚姻。（2）文化的开放性。在降伏新罗和百济后，日本积极从新罗和百济吸收先进文化。应神天皇时代，百济国王献来了马匹、横刀和大境等物品。渡来人带来了书籍和各项技艺。

^① 加藤周一：《日本文化中的时间与空间》，彭曦译，南京：南京大学出版社，2010年，第76页。

^② 神道文化会創立40周年記念出版委員会編『神道と現代（上巻）』、神道文化会、1987年、138頁。

(三) 与政治的关系

从与政治的关系上看,日本神道中的空间观具有以收缩性为主、分散性为辅的特征。记纪神话中实际上贯穿着一条中心线索,即中央王权的确立。通过建构天皇与天神间的血缘关系来树立王权的正统性,把天皇塑造成天照大御神的子孙、各氏族守护神的最高首领。通过和平和暴力手段平定各藩国,统一国土。通过这两种手段各藩国纷纷归顺中央,实现了地方权力向中央的收缩。也就是说,“叙述天皇统治日本的起源,是记纪神话的主要目的”^①。但是,天御中主神也好,天照大御神也罢,只是被尊奉为日本民族的始祖神、高天原的统治者而已。天照大御神并不是唯一的绝对权力者,她在做决定时也需要充分考虑其他天神的意见。甚至在建速须佐之男命大闹高天原使天界暂时失去统治者时,众神的秩序也依然没有乱,而是随后召开众神会议拯救了躲在天石屋内的天照大御神。也就是说,天照大御神与众神的关系不完全是统治与被统治的单向关系,而是体现着类似民主与集中特征的关系,正是这种关系在一定程度上保证了神界秩序在应对特殊情况时的稳定性。而且,天照大御神权威的树立,并不意味着其他氏族神和地域神威力的消失。他们仍然存在,是地方上的保护神,是同一部落或地域的人们共同祭祀的对象。氏神和地域神与地方民众之间依然存在着血缘上和利益上的紧密联系。这种地缘性氏神信仰是地方独立性的精神支柱。

(四) 与生产、生活的关系

从与生产、生活的关系上看,日本神道的时间观念具有强烈的现世性。正如大岛建彦所说“日本的神,与基督教等宗教中的神不同,不是唯一的绝对者。……它们没有远离人们的生活,毋宁说在各种各样的生活场所之中,人们都能够感受到神与人的关联。”^②神道的这种现世性主要表现为三方面:(1)在神道中现世比彼世更重要。在古神道中绝大多数的人无论善恶死后都会去彼世,这种观念有别于佛教中的因果报应说,它使日本人心安理得地将目光放到现在的生活当中。(2)人与神的关系是现实的、互利的。一方面,神灵离不开世人的祭祀和供

① 直木孝次郎『神話と古事記・日本書紀』、吉川弘文館、2008年、10頁。

② 大島建彦『民俗信仰の神々』、三弥井書店、2003年、21頁。

养，死后的人只有受到子孙的供养才能顺利进入彼世成为神。另一方面，活着的人的生产和生活离不开神灵的保护。人们对概念神的崇拜能够得到精神上的“恩惠慰藉”，而对“活神”的崇拜则可以期待换来实实在在的“恩惠”。^①因此，神道并不像其他宗教那样注重惩恶扬善，而是更加重视相互依存感与安心感对神人秩序的意义。(3)从某种角度上讲，日本神道中的时间是以现在为中心的时间，神道中的过去是基于现在的过去。在神代史中，相对不同的现在，过去有着不同的意义，从而使过去容易被相对化。建速须佐之男命就是典型的例子。日本神道中的未来是现在可以看见的未来。日本神道中的时间流逝是通过神代、人代的代代连续生成而推进的，未来对于人们来说就是他们所能看见的此后有限的几个世代。^②这种时间观念使日本重视现在、关注细节，从而容易对未来缺乏长远和宏大的构想。

总之，日本神道中的时间是无始无终地在无限的直线上循环的时间，是生成性的时间；日本神道中的空间是封闭与开放并存的空间，封闭是常态，而开放是非常态。日本神道中的时间与空间是相互融合的，时间寓于空间之中，时间在空间中流动和循环。空间寓于时间之内，时间规定着空间的封闭与开放。日本神道中的时空观又是与日本人的民族意识、生产生活和政治制度紧密相关的，表现出封闭性有余而开放性不足，侧重现世，收缩性为主、分散性为辅的重要特征。

(责任编辑：林 昶)

^① 参见刘金才《论日本神道信仰的性质和特征——兼谈日本“历史认识”误区的文化原因》，《日语学习与研究》2004年第4期。

^② 丸山真男『丸山真男講義録（第六冊）』、東京大学出版会、2000年、37～38頁。