

佛学

近代日本

新佛教运动研究

JINDAI RIBEN XINFOJIAO YUNDONG YANJIU

新佛教运动的兴起

新佛教运动与时代思潮

近代天皇体制下的新佛教运动

新佛教运动对中国近代佛教的影响

梁明霞 著



宗教文化出版社



本书以明治中后期，由在家居士团体新佛教徒同志会发起的新佛教运动为研究对象，全面探讨了新佛教运动由产生、兴起到衰落的历史过程。重点分析了新佛教运动在近代日本天皇制体制下体现出的思想特征，以及对近代佛教改革的影响等。本书总结了新佛教运动的四大重要特征，同时指出，近代日本宗教与日本社会道德、教育的关系问题，与国家政权之间的政教关系问题，以及日本佛教的近代化问题是今后近代日本佛教史研究需进一步完善的课题。

上架建议：宗教·佛教

ISBN 978-7-5188-0064-3



9 787518 800643 >

定价：30.00元



宗教文化出版社
www.szs.cnr.cn/szjg/jwhbs



近代日本

新佛教运动研究

JINDAI RIBEN XINFOJIAO YUNDONG YANJIU

新佛教运动的兴起

新佛教运动与时代思潮

近代天皇体制下的新佛教运动

新佛教运动对中国近代佛教的影响

梁明霞 著



宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

近代日本新佛教运动研究/梁明霞著.--北京:宗教文化出版社,2015.7

ISBN 978-7-5188-0064-3

I. ①近…II. ①梁…III. ①佛教史-研究-日本-近代 IV. ①B949.313

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 182300 号

近代日本新佛教运动研究

梁明霞 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095315(编辑部)

责任编辑: 霍克功

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 侵权必究

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 11.125 印张 280 千字

2015 年 8 月第 1 版 2015 年 8 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5188-0064-3

定 价: 30.00 元

序

若要了解和认识一个国家或民族的文化,就必须首先了解和认识这个国家或民族的宗教。当然,了解一个民族文化的途径很多,但通过宗教去了解一个文化应是捷径。这是因为,宗教是人的终极关切。人与动物不同,有其精神性的关切和追求,这种关切和追求通常体现为超乎自然、超越自我的精神活动,即“宗教是人建立神圣世界的活动”(宗教学家贝格尔语)。也就是说,世界上任何一个宗教都是因应时代要求而提出精神性对策的过程中产生、发展起来的,因此,它直接或极为敏感地反映当时社会状况、特别是精神文化状况。

佛教自中国经朝鲜半岛传入日本以来,与日本传统文化融合过程中,对日本民族的历史自觉和社会进步起了极为重要的作用,如今佛教业已成为日本文明的极为重要的思想文化要素,其影响广泛而深远。长期以来,日本学界投入大量的人力和物力致力于日本佛教史的研究,已积累了较丰富的历史资料和研究成果,佛教在日本展开的基本脉络业已清晰,但也有一些研究的不足和空白,特别是对幕末以来的近代佛教的研究严重滞后。近来尽管有一些学者开始关注日本近代佛教,但处于个案研究阶段,尚未开展较全面而系统地研究,因此,这一时期的相关史料文献未得到较好的整理,可供研究者参考的资料和成果也较少。其实日本历史上的近代社会看似朱子学和阳明学称霸,然

佛教的影响依旧不可低估,因佛教受排挤,不能登堂入室,因此,事实上佛教比任何时代更加融入社会,贴近民众。因而不能简单认为,佛教在近代日本社会大势已去,甚至认为日本明治维新以后的近代佛教一蹶不振,衰微得了无踪迹,不值得一谈。

梁明霞博士在北京大学攻读博士课程期间,对佛教产生浓厚的兴趣,在我的指导下开始较系统的佛学理论的学习,并关注日本佛教史研究的基本状况。在学习过程中,她发现日本学界近代佛教研究存在不少问题,于是,开始广泛收集国内外的研究成果,大量查阅与日本近代佛教相关的史料文献,特别是利用赴日收集资料与研究的一年余时间,在东京大学末木文美士教授等多位知名学者的指导和帮助下,收集大量第一手资料并系统探讨相关问题。回国后,经艰苦的努力,以《近代日本新佛教运动研究》为题撰写了博士学位论文,在论文审查和答辩中得到了专家学者们的高度肯定和好评,该论文荣获2011年度北京大学优秀博士论文奖。毕业后,梁明霞博士在教学之余继续充实资料和深化研究,今年春天终于完成了《近代日本新佛教运动研究》的书稿,可以付梓了。

这部关于近代日本佛教的研究著作,以明治政府新政下的宗教社会状况为背景,集中考察了明治中期兴起的由新佛教徒同志会发起的新佛教运动。该运动是通过批判传统佛教教团的种种弊端,以建立理性主义、伦理主义、积极入世的“新佛教”为标识,积极主张佛教的自我变革和入世实践摆脱困境的一场思想运动。该研究基于明治时期特殊的社会历史背景和可靠的史料,对新佛教运动兴起的原因,展开特征以及在日本内外的影响作了深入而系统的考察和论证,其中在日本学界尚未涉足的一些领域都提出了不少有价值的学术主张和观点。如,该研究认为新佛教运动中所提出的诸多有关宗教理论的争议对促进日本宗教学(宗教的定义、宗教与教育、道德的关系)理论的发展起到了积极的作用;该研究将新佛教运动、精神主义运动、日莲主

义运动的思想发展与国体论思想的影响结合起来探讨,展示日本近代佛教在大正以后的发展趋势,即唯与政治权力结合,迎合国家意识形态才能获得发展空间的近代日本佛教的悲情命运;该研究的另一个重要学术贡献是第一次集中分析和探讨了近代日本佛教改革运动对中国近代佛教改革者们的启示,对这一开拓性的研究,中日学界都给予了高度评价。上述研究不仅有助于深入解读日本宗教史上明治时期复杂的宗教状况和明治政府宗教政策的实质,而且,对深入探讨日本佛教在近代化过程中的发展走向具有重要的理论价值和现实意义。该研究为日本佛教史研究、中日佛教关系史研究领域弥补了重要的学术空白,做出了重要的学术贡献。

当然,该研究尚有一些进一步探讨和深化的问题。作为刚刚迈入学界的年轻学者,希望梁明霞博士虚心听取和吸收专家学者以及广大读者的批评和意见,以作今后进一步提高和研究之有益参考。

在书稿出版之际,梁明霞博士希望我为新书面世写几句话,这是我义不容辞的事。因此,在此略叙原委,把这部具有重要学术价值且具有可读性的学术著作推荐给学界和广大读者。在当今中日关系的状态下,了解和认识日本文化对我们具有特殊的重要性,而这本书,就是深入了解和认识日本近现代文化的最佳读物之一!

金 勋

2015年3月15日 大然斋

目 录 | CONTENTS

序 金 勳 / 1

绪 论 / 1

第一节 研究课题的确立及其意义 / 1

一、课题的确立 / 1

二、本课题的研究意义 / 4

第二节 先行研究 / 8

一、日本学者的有关研究 / 8

二、中西学者的有关研究 / 24

三、问题的提出 / 29

第三节 研究方法及基本结构 / 30

一、概念界定 / 30

二、研究方法与基本结构 / 32

第一章 新佛教运动的兴起 / 37

第一节 国家神道的确立与佛教界的反响 / 37

一、岛地默雷的信教自由论与神道非宗教论 / 37

二、明治前期佛教教团的再编与结社活动 / 41

第二节 第一次宗教法案与佛教界的公认教运动 / 44

一、“信教自由”与第一次宗教法案 / 44

二、佛教界公认教运动的展开 / 48

第三节 “新佛教”的成立 / 50

一、批判公认教运动 / 51

二、“新信仰”与新佛教 / 61

小 结 / 78

第二章 新佛教运动与时代思潮 / 80

第一节 新佛教徒与“大乘非佛说” / 81

一、古河勇与大乘非佛说 / 81

二、西依一六论大乘非佛说之意义 / 87

三、对佛教教理的自由批评与探讨 / 93

第二节 “新教式佛教”的性格 / 98

一、新佛教与基督教一位论派 / 98

二、新佛教的宗教论 / 106

三、围绕“新佛教”之论争 / 117

第三节 新佛教运动与精神主义运动的论争 / 130

一、以清泽满之为中心的精神主义运动 / 131

二、内观主义与常识主义 / 144

小 结 / 164

第三章 近代天皇制体制下的新佛教运动 / 166

第一节 日俄战争与新佛教运动 / 167

一、战争前夕的其他社会舆论动向 / 168

二、《新佛教》、《六合杂志》中的日俄战争观 / 171

第二节 新佛教运动与社会主义 / 188

一、新佛教徒与社会主义者的论争 / 189

二、大逆事件与新佛教徒 / 195

第三节 “三教会同”批判 / 203

一、床次竹二郎的三教会同构想 / 203

二、思想界的三教会同大讨论 / 209

三、新佛教徒之三教会同批判与神道非宗教论 / 218

第四节 新佛教运动与其他佛教改革运动 / 229	
一、田中智学《宗门之维新》与日莲主义运动 / 230	
二、新佛教运动、精神主义运动、日莲主义运动之比较 / 238	
小 结 / 247	
第四章 新佛教运动对中国近代佛教的影响 / 249	
第一节 夺取中国内地传教权之争 / 249	
一、日本佛教在华传教背景 / 250	
二、《二十一条》传教权问题与新佛教徒 / 254	
三、中国佛教徒对日本佛教获取在华传教权的反应 / 263	
第二节 从《海潮音》、《南瀛佛教》看新佛教运动 / 265	
一、佛教思想的理论研究 / 267	
二、佛教的社会功能观 / 275	
三、佛教的政教关系论 / 281	
第三节 近代日本佛教改革运动对中国近代佛教的启示 / 289	
一、民国时代的日本留学僧 / 291	
二、中国僧人对日本佛教的考察 / 297	
三、1930年代的中日佛教关系 / 303	
小 结 / 309	
结 论 / 312	
参考文献 / 320	
后 记 / 342	

绪论

第一节 研究课题的确立及其意义

一、课题的确立

近代对于日本乃至东亚社会可以说是思想变化最激烈动荡的时代,随着西方思潮的大量涌入,日本社会内部西化的呼声越来越强烈,传统思想成为人们抨击的对象。佛教可以说是日本文明的核心思想体系之一,然而,在以明治维新为起点的近代,佛教的地位发生了前所未有的变化。神佛分离令的颁布,废佛毁释运动的兴起,使在幕府末期已经逐渐走向颓废堕落的教团佛教受到重创。另一方面,明治政府逐步确立近代天皇制度,国家神道取代佛教上升到国教的重要位置。

学界一般认为,日本佛教在近代开始被边缘化了,因为国家神道取而代之在日本社会占了主导地位。在探讨近代以来政治与宗教的相互关系时,国家神道与近代天皇制度的形成问题成为了研究的焦点,研究成果可谓是汗牛充栋。另一方面,日本近代思想史的研究主要以受西方思潮影响的政治思想史为中心,路线基本上已经被规范化,即由初期启蒙思想的形成到自由民权运动的展开,在政府镇压自由民权运动的过程中,国粹主义和日本主义逐步抬头。以《大日本帝国宪法》的颁布为标志,近代天皇制国家确立,接着是明治社会主义思潮、大正民主主义的兴起、发展等等。其中丝毫看不到佛教思想的痕迹。佛教一时被

近代社会的改革浪潮冲击得似乎已无容身之地。

表面看来,佛教在近代日本是逐渐被边缘化了。然而,在日本民众生活中已存在千余年历史的佛教难道就此突然沉寂下去了吗?答案是否定的!佛教在日本已经拥有千年以上的历史并深深扎根在日本文化当中,实现了本土化。在近代西方思想大量涌入的特殊历史时期,这一状况并未发生变化,毋宁说它经过近代至今仍流淌在日本人的精神深处。

近代日本佛教史研究的先驱者吉田久一指出:“日本佛教隐藏在近代社会欧美文化影响的阴影之下,表面上看来已经形迹淡化,而实际上佛教仍然存在于国民生活的最深层,并在各种意义上站在与近代社会相对的位置。”^①当代日本佛教学研究专家末木文美士也强调了日本佛教在近代思想史中的重要性:“佛教已经在近代日本人心中深深扎根,成为了他们精神的脊梁,佛教非但不在近代思想的边缘,反而应该在中心的位置。”^②“了解近代的最大线索就在佛教内部,但是几乎没有佛教研究者能明确指出这一点。”^③

正如两位学者所言,长期以来在日本人精神世界中占据重要地位的佛教并没有轻易地把位置拱手让出,在强大的近代社会变革挑战面前,佛教各宗派也采取各种对策,以适应时代的发展。明治初期,净土真宗东、西本愿寺派积极派遣海外留学僧,如东派有石川舜台、松本白华、南条文雄、笠原研寿,西派有岛地默雷、赤松连城、藤枝泽通等。这些留学僧回国后无论是在本宗派的行政、教育改革,还是近代佛教学研究方面都发挥了重要的促进作用。

① 吉田久一『日本近代仏教史研究』,吉田弘文館,1959年,第2頁。

② 末木文美士『近代日本の思想再考Ⅰ 明治思想家論』,トランスビュー,2004年,第5頁。

③ 末木文美士『内への沈潜は他者へ向かいうるか——明治後期仏教思想の提起する問題——』,『思想』NO. 943,岩波書店,2002年,第8頁。

为了促使国家政权重新对佛教给予政策上的重视和保护,明治前半期的佛教各宗派一直在积极活动,直到1898(明治三十一)年石川舜台发起的公认教运动也是遵循这条路线。在思想上,自幕末以来为抵抗儒教、复古国学、基督教的排佛论而树立起来的“护法、护国、排耶一体观”在明治三十年间居然没有丝毫的改变。虽然明治初期佛教各派在行政改革、佛教慈善事业、社会事业等方面有所改善,但总体而言,佛教信仰正在逐步走向没落,越来越不能满足自由主义、功利主义等西方思潮冲击下的国民的精神需求。

在这样的背景下,明治后期,痛斥佛教各宗派思想保守、僧侣作风腐败堕落,要求树立新信仰,以符合时代发展要求的佛教改革运动陆续兴起。其中有提倡为实现心的完全自由而无条件依靠他力如来,由净土真宗东本愿寺(大谷)派学僧清泽满之发起的精神主义运动。也有主张以《法华经》为最高指导,恢复日莲提倡的“折伏主义”,通过“侵略的态度”来实现以日本为中心的世界统一,由在家居士田中智学领导的日莲主义运动。

而本文的研究重点,近代日本重要的佛教改革运动之一——新佛教运动,是由经纬会以及继承其方向的佛教清徒同志会(后改名为新佛教徒同志会)发起的。他们主张政教分离,反对政治对宗教的保护和干涉,倡导健全的信仰,发扬自由探讨精神的“新佛教”。(有关“新佛教运动”的定义在学界可分为狭义和广义两种,本文在此采用的是狭义的“新佛教运动”,详见后述)。

从思想史发展的角度研究近代日本佛教改革运动,有助于我们分析和把握日本佛教由近世跨入近代的近代化过程中所遇到的问题。而以新佛教运动的思想发展作为研究重点,是因为提倡理性主义、积极入世,并充满自由主义色彩的新佛教运动在形成与发展的过程中,与社会思潮紧密结合。他们的机关杂志《新佛教》涉及的问题广泛且深入,可以使我們更深入地了解从

明治后期到大正初期,宗教与国家、社会、教育、道德等一系列的关系问题,包括近代日本佛教的殖民地传教问题。

新佛教运动的发起者主要是在家居士,他们自称新佛教徒,他们批判国家对宗教的政治保护和干涉,这些主张在当时的历史背景下可谓是逆流而行,与其他两个运动相比,其政教关系论更引人注目,也因此受到了政府的压制。他们欣赏并采用了基督教一位论派的自由主义、理性主义。他们批判精神主义运动的非伦理性,日莲主义运动的国家至上主义,又与社会主义者走得很近,不断抨击“旧佛教”的腐朽与堕落。甚至在新佛教运动画上句号的十多年后,新佛教徒的文章被翻译刊登在中国大陆和殖民地台湾的佛教期刊杂志上。

通过考察新佛教运动自形成、发展到走向没落,退出历史舞台的过程,我们可以看到日本佛教走向近代化过程中的一个缩影,甚至可以通过新佛教徒的视角,去了解一段不一样的日本近代思想史。而考察新佛教徒对另两个佛教改革运动的批判,我们可以了解日本近代佛教改革运动在发展过程中所面临的共同问题是什么,什么阻碍和制约了近代佛教改革运动的发展,从而进一步把握近代日本佛教发展的方向。另外通过考察新佛教徒对于殖民地传教的态度,以及在中国大陆和台湾佛教杂志中被翻译刊登的他们的文章,我们可以了解近代日本佛教的殖民地传教状况,以及中日两国近代佛教的关系史。因此,本文选择了以研究新佛教运动来反映日本近代佛教改革运动的状况。

二、本课题的研究意义

首先,可以加深对近代日本佛教发展脉络和近代日本社会宗教状况的了解。新佛教运动在发展过程中,不断地与国家主义、“国体论”、社会主义等意识形态发生碰撞。此外,对于基督教、国家神道、教派神道与国家体制的关系,新佛教徒都发表了自己的见解。通过解读新佛教徒在时代发展过程中的思想变

化,可以使我们进一步把握明治至大正期间日本佛教的发展过程和日本社会宗教的变迁,乃至日本人精神结构的变化过程,从而展开另一部以宗教思想为中心的近代日本社会思想史,把握近代日本佛教的现代走向。

其次,对于了解近代日本佛教在华殖民地政策的内在本质具有重要意义。目前,在日本学界掀起了近代日本的亚洲殖民地传教问题研究的高潮。一些日本学者逐渐抛弃了日本佛教作为国家殖民地掠夺辅助工具的立场,而是“客观”地描述近代日本佛教在殖民地传教中所发挥的积极作用。例如为扩大在华传教区域而积极活动,组织“大谷探险队”对中国西域的文物宝藏疯狂掠夺与破坏的净土真宗东本愿寺派法主大谷光瑞,近年来被评为“不仅是宗教家、探险家,而且还是政治家,在汉文、陶器、书法、建筑、植物学等领域有很深造诣的多面巨人”,是“为国家前途与宗教未来深思熟虑”的“亚洲主义者”,^①为大谷光瑞的行为赋予了积极的意义。

而对于明治初期(清朝末年)东本愿寺派的在华传教活动,有的学者评价道:“东本愿寺在明治初期的传教活动,与其他(西本愿寺派)的比较而言,并不是与政治和军事相结合的有组织的活动,而是个人的活动,这是东本愿寺海外传教活动的特征,也可以说是它的局限之处。”^②没有与政治和军事结合,反而被视为局限,难道在华传教活动与政治和军事的结合是值得提倡的吗?

对于上述学者的评价笔者并不赞成,本文将通过对日本佛

① 柴田幹夫編『大谷光瑞とアジア:知られざるアジア主義者の軌跡』,勉誠出版社,2010年。

② 川邊雄大「明治期における東本願寺の清国布教について——松本白華・北方心泉を中心に——」,Institute for Cultural Interaction Studies, Kansai University, The International Academic Forum for the Next Generation Series, Volume 2, p.222.

教殖民地传教问题的梳理,分析新佛教徒对于殖民地传教的态度,从日本佛教内部来考察日本佛教的殖民地传教问题,进一步揭露该问题的本质,剖析近代日本佛教如何处理宗教的超越性与国家权力之间的关系。

本文的学术价值主要体现在以下几个方面:

第一,弥补了我国日本学界在明治后期到大正初期日本佛教发展状况研究方面的不足。日本学者末木文美士的疑问和指摘在近代佛教史研究界掀起了巨大波澜。日本学界开始逐渐重视对近代佛教史的研究,而相比之下,中国学术界对近代日本佛教的形成与发展只停留在一些表面的认识阶段,认为经过废佛毁释后日本佛教开始一蹶不振,在教义、教理发展方面的研究价值已经不大。虽有学者杨曾文在撰写日本佛教史中提及近代佛教,但是大多侧重于对日本学者研究的概括。本文从在日本搜集到的大量原始资料入手,通过对新佛教徒的一系列思想主张,以及与他们同时代的佛教运动改革思想家清泽满之、田中智学等人思想的剖析,重新构筑明治后期至大正初期的佛教改革思想发展史。

第二,为日本佛教的近代化及中国佛教的近代化研究提供重要视角。日本佛教近代化问题的讨论历史由来已久。近年来,“佛教的近代化”、“日本佛教的近代化”、“亚洲的近代化与佛教”等问题不断被日本学者提出来。^① 2010年9月于东京召开的“日本宗教学会第69回学术大会”更是以“亚洲的近代化与宗教”作为公开研讨会的主题,可见“近代化”问题也越来越

^① 日本学者大谷荣一先后在其文章「『近代仏教になる』という物語——近代日本仏教史研究の批判的継承のための理路——」(『近代仏教』第16号,日本近代仏教史研究会,2009年8月),以及2010年5月22日于日本国学院大学召开的“第18回近代仏教史研究会研究大会”上发表公开演讲“日本近代佛教史的现状与课题”,均提出关于“近代化”如何定义问题,以及重新解读现阶段在日本的“佛教的近代化”,世界范围中的“日本佛教的近代化”的必要性。

受到学界的重视。

本课题以新佛教运动为中心,探讨新佛教运动在近代的形成、发展与没落过程,以及与其他佛教改革运动的关系,这也是日本佛教近代化问题的表现之一。目前除了日本学者吉田久一曾对新佛教运动进行过系统性研究外,再没有出现过有关新佛教运动的整体性研究。本课题在吉田久一研究的基础上,从思想史研究的角度出发,扩大了新佛教运动的研究视野,加入了中国佛教徒对新佛教运动、乃至日本佛教的近代改革的态度中国视角,使新佛教运动研究内容更加丰满,讨论问题更加深入。

另外,关于中国佛教的近代化问题,本文侧重在以太虚为首的中国佛教近代改革运动研究方面,从太虚对日本佛教的考察,对近代日本佛教改革的态度,以及从中获得的启发角度进行探讨,从中日近代佛教关系角度为中国佛教近代改革运动提供新的研究视角。

第三,立场公正,资料丰富。对于新佛教运动,吉田久一给予了积极的历史评价,而另一位学者赤松彻真则进行了最严厉的批评(详见后述)。本文除了对新佛教运动本身做客观分析外,还引进了与其同时代的中国佛教徒的立场,从第三者的角度进行公正评价。

在资料方面,新佛教运动的重要资料《新佛教》杂志(共16卷183号)目前在国内并没有发现。笔者在撰写本文期间,赴日留学一年,在日本京都国际日本文化研究中心、京都大学、佛教大学、龙谷大学、高野山大学搜集了大量的第一手资料。本文采用了《新佛教》第1-12卷的原始资料(后4卷为日本学者重新编辑),以及同时代的报纸杂志,如《佛教》、《中央公论》、《无尽灯》、《中外日报》、《精神界》、《六大新报》等等,大部分资料都是日文原版第一手资料。此外,有关中国近代佛教研究方面,笔者采用的是近年来由黄夏年主编的重要文献成果——《民国佛教期刊文献集成》,也是珍贵的第一手资料。从资料引用方面,

尤其是有关新佛教徒的思想探讨方面,引用了几位先行研究者未曾涉及的资料,探讨的范围更加广泛,深入程度也可与其比肩。

总体而言,通过本文的研究,可以使中国学术界进一步理解和认识日本近代佛教形成与发展中出现的具体问题,以及与现代的关联性,补充这一研究领域的空白。同时促进与国内的中国近代佛教研究和中日近代佛教交流史研究的交流与发展,并以此作为近代日本佛教史研究的中国视角的补充。

第二节 先行研究

有关近代日本佛教改革运动的前人研究,在日本学界趋向于把其放在日本佛教的近代化问题中进行讨论,而与精神主义运动和日莲主义运动的研究相比,新佛教运动的研究史显得更加单薄、零散。因此,本文在讨论新佛教运动的研究史时,将其与日本学界探讨佛教近代化的大背景结合起来。而中国和西方学者对于日本近代佛教形成过程的有关研究,本文也将其归纳到日本佛教的近代化问题中来讨论。需要注意的是,本文的“近代化”范畴指的是日本进入以明治维新为标志的近代以后,日本佛教与前近代(近世)相比在教团结构、教义信仰等方面发生了具有改革意义的变化,即日本佛教的近代化。

一、日本学者的有关研究

日本学者的日本佛教近代化研究可以分为三个阶段,第一阶段是从1920年代到二战结束,第二阶段是从战后到80年代,第三阶段是从90年代至今。这三个阶段的划分体现出近代日本佛教史研究中对于佛教近代化问题的逐步深入。

1. 第一阶段

第一阶段是从1920年代到第二次世界大战结束,此阶段的近代佛教研究可以说是佛教近代化研究的雏形。由于资料限

制,在这一阶段本文主要参考当代学者大谷荣一的研究成果。第一阶段近代佛教研究的特点是:以明治以来的政治、社会状况为背景,以年代记述的方式论述当时佛教界的动向,研究对象主要是明治佛教。主要代表著作有:辻善之助、村上专精、鹭尾敬顺编《明治维新神佛分离史料》全5卷(东方书院1926-29年),德重浅吉《维新政治宗教史研究》(目黑书店、1935年),圭室谛成《明治维新废佛毁释》(白杨社、1939年),土屋诠教《明治佛教史》(三省堂,1939年)、《大正佛教史》(三省堂,1940年)等。^①以土屋诠教《明治佛教史》为例,文中主要记述了教团佛教各宗派自废佛毁释后的复兴,他们所进行的社会活动,如各种教化事业、海外传教等,也提到宗派之间的内部矛盾和与基督教的矛盾问题。在政教关系方面,土屋诠教把明治二十三年至二十九年约7年间定为佛教信教自由和破邪显正时期,其中包括佛教界在《大日本帝国宪法》颁布信教自由法令后,对于基督教拥有同等信教自由的忧虑,就宪法中“众议院议员选举法”向内务省要求僧侣的被选举权,进而发展为公认教运动等等。对于本文所涉及到的新佛教运动和精神主义运动等,作者在“研究旺盛各宗融合时期”一章中设“自由探讨与佛教文学艺术”小节讨论,主要以记述为主,未见作者就两运动与佛教近代化的关系进行专门讨论。可见,这一阶段的研究虽然提到佛教走入近代并进行了一些改革,但是没有把新佛教运动、精神主义运动等从佛教史研究中提炼出来讨论,没有充分意识到日本佛教近代化的问题。此阶段还没有出现有关新佛教运动的专门性论文或著作。

2. 第二阶段

第二阶段是从二战后到80年代。从严格意义上来说,这一

^① 大谷荣一「近代日本仏教史研究の方法論」,『国際シンポジウム「中国・日本・韓国における仏教と人文学の疎通」論文集』,韓国東国大学校仏教文化研究所,2008年,第123頁。

时期是日本佛教近代化问题研究的真正开始。而这方面的研究主要是由从事近代佛教史研究的吉田久一、柏原祐泉和池田英俊三位学者开拓的,他们的研究成果至今仍发挥着重要的影响力。

对于日本近代佛教的形成问题,日本学者中有不同看法。首先是近代佛教的定义问题,柏原祐泉指出:“关于近代佛教的概念,不能单指明治以后的一般佛教,而是佛教通过怎样的形式与近代思想和近代社会进行交锋,把在这较量当中实现的自我形成作为对象,并讨论其内容的意义。”他进而谈到日本佛教的形成,“在此意义上的日本佛教的形成,可以举出明治前半期的岛地默雷、石川舜台等人的政教分离运动,佐田介石的爱用国货运动,后半期的井上圆了等提出的佛教与西方哲学的关系,古河勇、境野黄洋、高岛米峰等人的新佛教运动,伊藤证信的无我爱运动”^①。

柏原祐泉认为通过与近代思想和近代社会的对抗,近代佛教得以自我形成。而池田英俊也认为批判精神的确立是近代佛教形成的标志,“以甲午战争开始的明治二十七(1894)年为界限,批判精神的高涨、自由研究的展开是近代思想成立的前兆,而这一时期近代佛教思想及信仰开始形成”^②。

吉田久一则对日本佛教的近代化下了定义,认为:“所谓佛教的近代化,指的是由幕藩佛教向近代佛教的转变。其中可以列出许多标志:由宗派佛教向作为宗教的佛教,由教团佛教向信仰佛教,由个人戒律的佛教向社会性的新戒律佛教,或者是如岛地大等在《明治佛教史》中所指出的,由现相佛教(宗派佛教)到实相佛教(本质佛教)的变化过程。”^③他从日本近代化的诸运动

① 柏原祐泉『日本近世近代仏教史の研究』,平楽寺書店,1969年,第353頁。

② 池田英俊『明治の仏教:その行動と思想』,笠原一男編『日本人の行動と思想 31』,評論社,1976年,第193頁。

③ 吉田久一「近代仏教の形成」,『講座近代佛教』第1卷,法蔵館,1963年,第63頁。

(包括新佛教运动、清泽满之的精神主义运动、伊藤证信的无我爱运动等)和近代佛教学的形成两方面来讨论近代佛教的形成,认为原始佛典的研究使原始佛教的特征进一步明朗,对近代思想产生了重要影响,同时也影响了清泽满之等人的近代信仰的确立。

但对于日本佛教的近代化,他始终持批判态度,认为佛教的理论与近代市民社会的理论几乎势不两立。日本佛教克服近代的方法不像马克思主义那样,它无法在克服资本主义经济和市民伦理上展开,在做此尝试之前,作为佛教本来特性的否定理论和无历史性就会先站起来反抗,因此往往容易产生出无政府主义的答案。在资本主义制度下“我”(个体自我)的确立问题上,垄断资本形成时期提出佛教的“无我”确实是一个有力的构想,但是这无法被社会化,也没有提升到理论的高度。因此最终还没有实现与社会主义对阵的“无我”。对于佛教自身而言最痛苦的课题是还未实现自我改革的时候,又不得不面临克服近代的课题,最终只留下佛教的未成熟的近代化。

另一方面,他认为佛教信仰不能被作为社会理论加以扬弃的最大原因是没有把握好近代的中产阶级,没有回答近代信仰是什么的问题,出现了共同体的檀家佛教和处于中间位置的、未彻底近代化的思想佛教之间的两极分化的断层,这些佛教都不能称之为国民的佛教。

对于吉田久一的观点,家永三郎也有相似的看法。吉田久一侧重于从社会史的角度来讨论,而家永三郎则注重于把近代佛教的形成与当时日本政府逐渐走向军国主义道路的国内政治形势相结合。他认为日本佛教在近代化过程中做了许多尝试,即包括:岛地默雷的政教分离运动、清泽满之的把信仰内部化的精神主义、《新佛教》同人的佛教近代化尝试,而只有一条路线最后能够延续至今,即佛教学的近代科学化。

家永三郎对清泽满之的精神主义和《新佛教》同人的失败

进行了原因分析,认为他们试图改革的教团前近代性教权仍然稳固存在,因为教团佛教扎根在处于社会底层的农民阶层,支持精神主义与《新佛教》同人的只有少数的城市知识分子。而且在知识分子阶层社会,比佛教更关心时代变化的新思想层出不穷,佛教要在其中站稳脚跟必须拥有其他思想无法替代的具备独特魅力的思想,但是精神主义与《新佛教》都不比近代其他思想更具有独特性。精神主义虽然在近代佛教中达到很高的层次,但是它引以为典范的基督教更适合近代人,而与《新佛教》半途而废的战争批判和社会思想相比,在反战和否定资本主义方面表现得彻底的社会主义在作为反体制的意识形态中更能贯彻始终,精神主义和《新佛教》如果不能在他们之上显示出思想的进步性,最终会在竞争中失败。^①

吉田久一和家永三郎的观点明显带有以马克思主义理论和方法研究日本历史的进步史观的特征。这一进步史观是战后在批判天皇制和天皇史观基础上兴盛起来的,他们对近代佛教的批判极为尖锐且意义深刻。但是,对于他们的这种传统思想在与欧洲所产的外来思想较量后最终被淹没的感慨,丸山真男表示质疑,他认为传统思想在明治维新以后带有碎片式的特征,不能与各种不同性质的外来新思想坚决对抗,从内部对新思想进行重新整理。从它对外来思想的摄取和表面上的对抗方式来看,“前近代”与“近代”反而是连续的。他认为:“传统思想即使随着日本近代化或者现代化的进程而形迹淡化,它依然潜藏在我们的生活感情和意识的深处。”^②他的这一思想被后来的末木文美士所继承。

此外,笔者对上述学者提到的日本近代化进程中列举的诸运动也有疑惑,在涉及日本佛教的近代化时,为何他们只字不提

① 家永三郎「日本の近代化と仏教」,『講座近代佛教』第2卷、法蔵館,1961年,第7-35頁。

② 丸山真男「日本の思想」,岩波書店,1961年,第11頁。

田中智学发起的日莲主义运动？它的成立同样是站在对传统教团批判的基础上，与当时的政治联系最紧密，而且它在民众中的影响更广泛。缺乏对日莲主义的近代社会作用的分析，是否也意味着他们所讨论的佛教近代化视角的缺陷？

这一时期新佛教运动的专门性研究也开始逐步发展起来。吉田久一发挥了先驱者的作用。他于1959年出版的专著《日本近代佛教史研究》中，首次以“新佛教运动与二十世纪初社会诸问题”为主题，从新佛教运动与国家权力、社会主义、社会运动、风教问题、社会事业以及新佛教徒的战争观等诸多角度，对新佛教运动进行了系统性的研究，并充分肯定了其在抵抗国家对宗教的政治干涉、积极参与社会运动、矫正社会不良风教、日俄战争期间提出反战论等方面的进步性。文中提供的有关新佛教徒言论的资料极为全面，为本文提供了重要的资料参考。吉田久一对新佛教运动评价道：“新佛教运动作为宗教运动没有浩浩洞（精神主义运动）那样深刻，而且只限定在社会改良范围之内。但是，正处于二、三十岁年龄的新佛教徒会员，能够顽强地与国家权力、教团势力相对立，努力使佛教朝着社会的、常识的形态发展，这不但为佛教如何立身于近代提供了示范，也为后来的佛教发展开拓出一条大道。”^①

吉田久一对新佛教运动的发展过程进行了全面的梳理，然而他对资料的解读，尤其对于新佛教徒文章的分析是概括性的，其中不免有囫圇吞枣的部分（比如对于新佛教徒战争观的解读，详见后述）。

而福岛宽隆、赤松彻真两位学者与吉田久一的积极评价针锋相对。其中福岛宽隆剖析了新佛教徒同志会成立时的六条纲领，批判新佛教运动并没有确立“信仰的原理性立场”，^②认为同

① 吉田久一「日本近代佛教史研究」，吉川弘文館，1959年，第433頁。

② 福嶋寬隆「帝國主義成立期の仏教——「精神主義」と「新仏教」と——」，『仏教史学論集』，永田文昌堂，1977年，第479-517頁。

志会的活动“不是唤起新信仰的非俗的实践”，不过是“以现代常识去对应颓废的社会”。同时，他批判日俄战争中境野黄洋等人不能坚持反战立场，新佛教运动缺乏与天皇制国家对峙的原理，指出“健全的信仰=新信仰”必须与当时压倒一切的国体论意识形态相对峙。但新佛教徒中只有井上秀天一人例外，因为他坚持了“非战=和平”的立场，认为只有彻底否定帝国主义才有和平，佛教家应该站在绝对的和平主义立场。此外福岛宽隆还积极评价了另一新佛教徒拓殖秋亩，他为改革净土真宗西本愿寺派的绝对专制主义而付出了努力，福岛认为他发起的改革教团运动是新佛教徒同志会的成立纲领“致力于社会的根本改善”的最好体现。^① 福岛对于新佛教运动的总体性评价不高，但认为井上秀天和拓殖秋亩是其中的例外。

赤松彻真则从宗教与政治的关系角度来剖析新佛教运动。他列举了新佛教运动发展过程中所经历的反对公认教运动（1899年）和“三教会同”运动（1912年），以及新佛教徒关于“支那内地传教权问题”的思想主张。指出虽然新佛教徒反对公认教运动，但不是站在“普遍的佛教的立场”，其“开明的言论”实质上与既有佛教教团没有本质区别，不过是对体制的“革新的支持”。而且他认为新佛教徒并没有批判政府的“三教会同”的本质——国家神道体制，没有把佛教的普遍原理作为信仰树立起来。另外，对于新佛教徒要求政府夺取在华传教权的言论和举动，他指出其对于日本帝国主义的殖民地分割现实没有提出异议，反而为掩盖这一事实服务。

池田英俊也从佛教基本原理和新佛教徒的思想、信仰之间的关系来剖析新佛教徒的“理想的现世主义信仰”，认为新佛教徒同人的自由探讨和信教自由等纲领“随着知识分子阶层的文

^① 福嶋寛隆「新仏教運動」と教団改革，『日本の社会と宗教』，同朋舎，1981年。

化修养越来越高,反而变成文化人的一般常识,失去了作为推动思想活动发展的主义、主张的魅力”。^①

这一阶段的新佛教运动研究无论是在宗教与政治、社会的关系,还是作为思想研究的角度,其研究成果至今仍是重要的参考。

3. 第三阶段

20世纪90年代至今。进入90年代,池田英俊和吉田久一等人继续对他们上述的日本近代化理论进一步完善。池田英俊认为:“不能单把近代信仰的确立视为近代佛教的确立,以信仰为基础的佛教只能说是一般意义上的佛教。而通过在与西方近代思想的接触、融合过程中,在与近代自我的关系中来重新认识佛教,这虽然在哲学上有划时代意义,但从历史的角度绝不能包括近代佛教的全部。顺应近代社会发展而发生变化的社会性的佛教是近代佛教的主流,而在与社会发生矛盾的自我运动式的非社会性的佛教也应该称为近代佛教。”^②他把近代佛教的范围进一步扩大,并不局限于上述学者们提出的把精神主义、新佛教运动等作为近代佛教确立的象征。同时认为,新佛教运动的范围有广义和狭义之分,广义的新佛教运动包含所有的明治维新以后的佛教革新运动,把国粹保存运动期间(从1889年帝国主义宪法的制定到1904年日俄战争前夕)的广义的新佛教运动的展开过程视为日本近代佛教的确立。

柏原祐泉把新佛教运动编入到他撰写的近代日本佛教史中,认为明治前半期教团佛教虽然重新整理了体制,但仍然不足以“体现时代感觉和救济力”,因此由在家居士发起的,“精神内部的、救济的”新佛教运动兴起是必然的。他对新佛教运动的批判精神给予了极高的评价,认为虽然新佛教运动“没有产生

① 池田英俊「明治の仏教:その行動と思想」,評論社,1976年,第222頁。

② 池田英俊編「図説 日本仏教の歴史 近代」,佼成出版社,1996年,第91頁。

作为宗教运动的成果,却在教团内外把敏锐关注时代发展并早已觉醒的人们聚集起来进行改革运动,具有重大意义”。^①

吉田久一在研究近代日本佛教史中的“近代佛教”的动向时,把二十世纪初日本社会中的清泽满之的精神主义运动和境野黄洋、高岛米峰等的新佛教运动评价为“近代佛教成立的标志”。“前者表示出对‘病态的近代自我’的救济,并对西田几多郎等近代思想家产生影响,后者以‘自由探讨’为基础,与封建的教团佛教进行对抗”。^②“前者通过潜入人类精神的内部建立起近代信仰,后者在积极地向社会靠拢并试图以此获得近代佛教的资格”。^③他认为精神主义在个人空间中努力实现个体内部信仰的确立,新佛教运动则在公共空间中积极展开社会和政治活动,两者都是“近代佛教成立的标志”。

而这一时期也出现了新一代日本近代佛教史研究学者(如大谷荣一、林淳、冈田正彦、松冈干夫等),以及由原本从事古代佛教研究转到现在的近代佛教研究的学者(如末木文美士),他们的特点是运用西方宗教学的理论,从跨人文和社会学科的角度来对近代佛教进行重新定义和剖析,并且开始着重从佛教与政治的关系角度来讨论日本近代佛教。

末木文美士通过思想史的研究方法,对岛地默雷、井上圆了、井上哲次郎、清泽满之、田中智学、铃木大拙、西田几多郎等12位与佛教思想有着密切联系的知识分子的思想进行了分析,^④塑造出有别于以往以政治思想为中心的近代思想史。同

① 柏原祐泉『日本仏教史 近代』,吉川弘文館,1999年6月,第112頁。

② 吉田久一『吉田久一著作集 6 日本近代社会史研究(下)』,川島書店,1991年,第15頁。

③ 吉田久一『吉田久一著作集 4 日本近代佛教史研究』,川島書店,1992年,第325頁。

④ 末木文美士『近代日本の思想・再考 I 明治思想家論』,トランスビュー,2004年。

时,他也提到佛教与国家的关系问题,指出:“一般认为,在近代强大的国家权力面前,宗教处于从属的状态。虽然最终向权力屈服了,但是近代日本的宗教思想家们一直认真地探讨宗教与国家的关系。”他举出三位明治时期的佛教思想家——岛地默雷、清泽满之和田中智学,认为:“岛地默雷虽然确立了宗教自由,但他把宗教限定在个人的内心问题,结果忽略了神佛关系和葬式佛教;清泽满之明确指出宗教超越国家,但由于与他者的关系把握不充分,结果无条件地承认了世俗伦理;而田中智学虽然确立了以宗教国家为目标,但他把佛教与国家的一体性作为前提,最终无条件地承认了世俗国家。这些佛教思想家都忽略了关于死者的问题,反而被国家神道通过靖国神社进行利用。”^①他提出在重新反省近代日本佛教与国家的关系时,应把靖国神社问题放在核心位置,这一点值得深思。

大谷荣一等学者则对吉田久一等人的“佛教近代化”理论和“近代佛教史范式”的研究方法提出挑战,认为这一理论和研究方法是以20世纪初实现信仰近代化的精神主义和通过与社会的联系来实现佛教近代化的新佛教运动为特征的。他们试图以“近代性与佛教”的课题来重新思考“佛教的近代化”。

其中,大谷荣一以近年来的“宗教”概念批判论为依据,认为以西方近代为原型的近代化论已经失效,对“佛教”概念的不言自明性提出质疑,主张有必要对“佛教研究”重新认识。他进一步阐明了佛教与“近代性”(modernity)的关系:“19世纪以来,在日本社会重组的过程中,佛教受‘近代性’的影响发生了变化,并被重组。”而对于这一重组他提出要进行“方法论的、理论的、实证的探讨”,在前人研究的基础上,对前人研究的问题设定和概念构成进行重新思考,并跨越其他人文学科、社会学科的

^① 末木文美士「近代日本の仏教と国家」,『宗教研究』79(2),日本宗教学会,2005年,第547页。

领域,从理论上和方法上进行新的研究。^①

针对上述吉田久一关于近代佛教形成(由教团佛教向信仰佛教,由宗派佛教向本质佛教的变化等)的主张,大谷荣一认为:“这是以‘近代佛教的形成’为优先考虑的目的论式思考的投影。在现实中,‘宗派佛教’、‘教团佛教’与‘作为宗教的佛教’、‘信仰佛教’(以及被模式化的诸现象),和佛教系新宗教、民俗佛教等多元并存,这样的考虑方法才更接近于近代日本佛教的实际状况。”^②

大谷荣一又指出 20 世纪 50 年代以来研究者们使用的“近代佛教”不是一直以来被公认的概念,而且“佛教”这一概念本身是作为“宗教”(religion)概念的从属范畴,是近代以后新创造出来的。他引用了宗教学者矶前顺一的研究成果:自幕末到明治初期,religion 的译词被统一为“宗教”以前,就存在两个系统,即以包含“宗派”的实践含义(非语言的习惯行为)为中心的系统,和以“教义”信仰(概念化的信念体系)为中心的系统,但是后来以基督教为参照标准的信仰的“宗教观”逐渐地占了上风。^③ 大谷认为矶前顺一所说的以信仰的“宗教”为基础的“佛教”观是战前精神主义运动和新佛教运动的参加成员们所共有的,而且,也成为战后近代佛教研究者们研究的前提。也就是说,前面学者的研究只侧重在以信仰为基础的佛教。

接着,大谷荣一分别引用了两位学者的研究成果:贝拉

① 大谷荣一「パネルの主旨とまとめ(近代性と『仏教』——越境する近代仏教研究,パネル,『特集』日本宗教学会第六十六回学術大会紀要)」,『宗教研究』81(4),2008年,第916頁。

② 大谷荣一「近代日本の『仏教と政治』のクロスロード」,『南山宗教文化研究所所報』16,2006年,第36頁。

③ 磯前順一「近代日本の宗教言説とその系譜:宗教・国家・神道」,岩波書店,2003年,第36頁。

(Robert Bellah)关于近代亚洲宗教类型的论述,^①以及日本学者岛岩对亚洲各国近代佛教改革运动的比较,^②把精神主义运动和新佛教运动归纳到以信仰为中心的、“改革主义”的、以知识分子为中心的“启蒙主义”的方框里面,层层地缩小近代佛教的范围。并指出:“日本的‘近代佛教’(又称近代佛教改革运动)在展开过程中与近代亚洲的佛教改革运动有着共通性,尤其是带有社会的、政治志向的佛教改革运动,把传统的教说作为信仰的‘佛教’进行再编和再解释,在近代日本社会的公共空间里进行社会活动和政治活动的实践。”

同时,大谷荣一按照矶前顺一的划分法,把近代佛教与传统佛教的特征分别概括为:近代“佛教”是个人主义的、以信仰(belief)为中心的、重视信仰的、反习俗的、理性的。与之相比,传统的“佛法”、“佛道”是以教团为首位的、以实践(practice)为中心的、重视礼仪的、重视现世利益的、感性的。^③这明显是受了美国

① 贝拉在1965年在《亚洲的近代化与宗教》一书中的观点关于亚洲近代化与宗教关系研究中把焦点放在亚洲各国家和地区对近代化的文化反应(宗教反应),并把近代亚洲宗教的类型分为以下四种:(1)改宗为基督教;(2)传统主义(traditionalism);(3)改革主义(reformism);(4)新传统主义(neo traditionalism)详见后述。

② 岛岩在对印度、泰国、缅甸、斯里兰卡、中国、越南、日本等亚洲地区的“佛教近代改革运动”进行比较分析时,这些地区的共同特征列举为以下六种:(1)回归原典、原典主义;(2)合理主义、人文主义性质的佛教解释;(3)居士主义性质的宗教平等主义;(4)带有改革社会倾向;(5)以知识分子为中心的启蒙主义;(6)可以与基督教相对抗的佛教。同时列举出南条文雄、高楠顺次郎、渡边海旭、荻原云来等人的近代佛学;新佛教运动;精神主义运动;田中智学和本多日生的日莲主义;妹尾义郎的新兴佛教青年同盟(新兴佛青)活动等,认为这些运动是从既有教团中产生出来,是以知识分子为中心的启蒙主义的佛教近代改革运动。参考岛岩「西欧近代との出会いと仏教の変容——仏教の未来に関する一考察——」,『北陸宗教文化』第10号,北陸仏教文化学会,1998年,第8-10页。

③ 大谷荣一「近代日本仏教史研究の方法論」,『国際シンポジウム「中国・日本・韓国における仏教と人文学の疎通」論文集』,韩国東国大学校仏教文化研究所,2008年,第129页。

实用主义哲学家和宗教心理学家威廉·詹姆士以“信仰主体的个人体验”作为宗教的基础和本质,和法国宗教社会学家杜尔凯姆以“宗教的社会功能”来规定宗教本质的理论的影响。

同时,大谷荣一把近代日本佛教的存在形态进行了划分,分别是近代佛教(佛教改革运动)、教团佛教(包括传统教团和佛教系新宗教)和民俗佛教。指出:“在研究近代日本佛教的政教关系时,需要重点分析近代佛教(佛教改革运动)、教团佛教、民俗佛教等各自以何种形态与‘政治’相关联,分析各形态与政治的关系,以及他们的政治活动。”^①

在他后来的研究中,他以出家和在家,信仰(belief)和实践(practice)为轴线,把近代日本佛教进行了分类,如图1所示。^②



图1 大谷荣一对近代日本佛教的分类

大谷荣一指出图中第二象限的“近代佛教”是吉田久一等近代日本佛教研究者一直以来的研究重点——“狭义的近代佛教”,即“以重视信仰的在家居士(或者是有革新思想的佛教徒、还俗者)为中坚力量的佛教者或者佛教集团的佛教改革思想或运动”。

^① 大谷荣一「近代日本の『仏教と政治』のクロスロード」,『南山宗教文化研究所所報』第16号,2006年,第38頁。

^② 大谷荣一「明治期日本の『新しい仏教』という運動」,『季刊日本思想史』NO.75,ペリかん社,2009年,第15頁。

同时,大谷荣一把明治中期“明治佛教革新运动史上的理论创立第一人”中西牛郎提出的“新佛教”理论,明治后期的新佛教运动,以及昭和初期“新兴佛教青年同盟”(妹尾义郎领导)的“新兴佛教”归类为第二象限的“近代佛教(教义信仰)”,指出他们的言论活动的共同特征是否定第四象限“传统教团”的礼仪和制度,认为是“旧佛教”,同时也否定第三象限“佛教系新宗教”和“民俗佛教”的咒术色彩,通过与其他象限佛教的联系与对立等相互行为,从而形成了“新的佛教”的自我认同,也就是贯穿近代日本佛教史,作为动态的运动出现。

大谷以“新的佛教”为线索,认为新佛教运动继承了中西牛郎的“新佛教”理论,而昭和初期的“新兴佛教青年同盟”又是新佛教运动的延续。

对于大谷荣一的分析,笔者有以下不同意见:

第一,他对于吉田久一的关于“近代佛教的形成”的批判,是以广义的近代佛教(包括佛教系新宗教和民俗佛教等)概念去要求狭义概念的“近代佛教”,这本身是不对等的,因此笔者对于这一批判能否成立存有疑义。

第二,他对于“近代佛教”概念的重新定义实质上也是对吉田久一的研究对象的概括,与吉田久一的定义无本质上的区别。吉田久一虽然提出近代佛教的形成是由宗派佛教向作为宗教的佛教,由教团佛教向信仰佛教,由个人戒律的佛教向社会性的新戒律佛教,由现相佛教(宗派佛教)到实相佛教(本质佛教)的变化过程,但是他没有否定原有形态佛教的存在。而且,吉田久一等人的研究本身也是承认近代佛教的改革性。正是因为对传统佛教教团的弊端的不满和对社会政治变化的敏感性,所以才提出与原有佛教教团不同的主张,以适合时代的要求。因此他们所研究的近代佛教就是带有改革性质的佛教,这是不言自明的。

第三,笔者不赞成把“信仰”和“实践”分割开来讨论日本近代佛教。“信仰”和“实践”作为宗教的重要因素,两者密不可

分。正如中国宗教学者吕大吉所指出的：“拥有宗教体验的人，它的根源和本质仍然在社会存在和客观环境之中，宗教体验并非宗教生活的出发点和原动力，而是传统宗教生活积淀而成的副产品。……宗教的社会功能是极其重要的社会文化现象，强调宗教的社会功能问题是有益之举，但不能因此把宗教的社会功能看成是宗教的本质。”^①笔者赞成其以宗教的四要素为依据来了解宗教的观点。^②

与大谷荣一的划分法相比，笔者更倾向于西山茂对近代日本佛教进行的叠层结构的剖析。西山茂把近代日本佛教分为三层：处于底层的是现世利益信仰，是近代日本佛教的下半身，中间层是祖先供养（祖先祭祀），是近代日本佛教的躯干，顶部是教义信仰，是近代日本佛教的脸部，如图2所示。^③

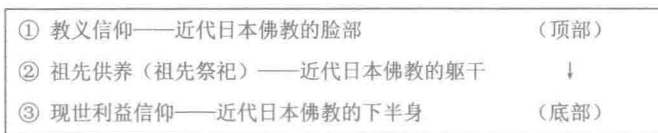


图2 西山茂对近代日本佛教的分类

西山茂认为顶部与底部的关系主要是教义信仰和现世利益信仰的关系，而祖先供养与现世利益信仰并不存在顶部和底部的关系，但祖先供养是日本佛教根本的经济基础。教义信仰作为普遍宗教佛教的要素是理所当然的，但是在近世寺檀制度成立以来，在日本几乎没有只依靠教义信仰而存在的佛教。现

① 吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998年，第61页。

② 按照吕大吉的观点，宗教的要素分内在因素（即宗教的观念或思想；宗教的感情或体验）和外在因素（宗教的行为或活动；宗教的组织和制度）（参见上书：第76页）。

③ 西山茂「近代仏教研究の宗教社会学的諸課題」，「近代仏教」第5号，日本近代仏教史研究会，1998年，第8页。

世利益信仰对于日本佛教来说,在财政方面虽然没有祖先供养那么重要,但是它作为把民众引导至教义信仰的途径是不能被忽视的。现世利益信仰总是受到重视,但往往被认为与教义信仰毫无关系,它作为日本佛教的“下半身”,构筑了马克斯·韦伯所说的“咒术之园”。也就是说,日本佛教从上①来看是佛教,从下②、③来看是“民俗佛教”。

虽然笔者不赞成大谷的划分方法,但是他提出的以下未完成的课题为本文提供了重要的参考:(1)近代政教关系的研究,运用其他与佛教不相关的史料;(2)在“广义的近代佛教”研究中,把传统教团的制度史研究与“政治与宗教”,“国家神道与佛教”相互联系起来;(3)近代日本佛教史研究应该与新宗教研究、民俗宗教研究积极交流,与前近代佛教研究进行对话;(4)关于“亚洲的近代化与佛教”的比较研究。^①

这一时期的新佛教运动研究多倾向于讨论该运动的“自由探讨”主张。其中福岛信吉考察了新佛教运动的“自由探讨”实践,指出其试图对传统佛教进行再解释,如相对于各宗派传统的宗学、宗乘解释,他们更侧重于对佛教的整体的、历史的、批判性的研究。福岛信吉指出:“新佛教运动主张的‘自由探讨主义’,不但没有随着新佛教运动退出舞台,完成其历史使命,反而伴随更多人们的宗教实践而确立了其位置,是思考20世纪宗教史时不得不涉及并深入探讨的问题。”^②

菅沼晃也肯定了新佛教徒以“自由探讨主义”、“理性主义”、“常识主义”的立场批判佛教界与社会,密切关注社会问题

① 大谷栄一「『近代仏教になる』という物語——近代日本仏教史研究の批判的継承のための理路——」,『近代仏教』第16号,2009年8月。

② 福嶋信吉「明治後期の『新仏教』運動における『自由討究』」,『宗教研究』第72巻第316号,日本宗教学会,1998年6月,第129頁。

的积极意义,认为他们代表了近代市民社会的市民立场。^①

大谷荣一也在分析作为“新的佛教”的新佛教运动时,重点讨论了“自由探讨”问题,他赞成福岛信吉的看法,指出明治二十年代活版印刷技术和出版流通网络的发展,推动了以活字为中介的文化结构的转变。读书实践以及在此基础上的杂志文化为自由探讨的新佛教运动提供了文化条件。大谷荣一认为支持新佛教运动的社会基础,不仅仅是佛教青年结社成员,还包括城市中间阶层和全国的知识分子读者。^②

此外吉田久一、赤松彻真、福岛宽隆等在上一阶段的新佛教运动研究成果又重新再版,或者以专题研究的形式出现,可见他们的研究成果仍然具有一定的影响力。

二、中西学者的有关研究

1. 中国学者的研究

中国学界的近代日本佛教研究总体来看仍很薄弱。民国时期,中国佛教界的杂志曾对日本佛教进行专门的介绍,如对日本佛教各宗派的寺院总数和僧众人数的统计,以及考察明治维新以来日本佛教的发展状况等等。其中《同愿》杂志在1942年连续分期翻译刊登了土屋诠教的《明治佛教史》和其他日本佛教学者的著作。^③但从1949年以后,到70年代很少见有相关论文出现。20世纪80年代初,高振农曾撰写《日本佛教研究概况》,从佛教原典学研究、佛教原典的日文翻译、佛教教理及思想的研究

① 菅沼晃「新仏教運動と哲学館——境野黄洋と高嶋米峰を中心に——」,『印度學佛教學研究』49(1),2000年,第9-11頁。

② 大谷栄一「明治期日本の「新しい仏教」という運動」,『季刊日本思想史』NO.75,ペリかん社,2009年,第15頁。

③ 参见:《同愿》第3卷第6-11期,1942年6-11月,黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成》第91卷,全国图书馆文献缩微复制中心,2006年。

究、佛教史等方面对日本的佛教研究进行了概括性介绍。^①

进入20世纪90年代,杨曾文的著作《日本佛教史》出版,这是在国内第一部全面介绍佛教自古代朝鲜传入日本,一直到战后的发展经纬的重要著作。其中在“日本近现代佛教”部分也阐述了从明治维新到日本发动全面侵华战争期间,佛教界的思想动向,如佛教界的启蒙思想、新佛教运动、精神主义、国家主义和法西斯主义等,主要参考了柏原祐泉、圭室谛成、土屋诠教等人的研究成果,这也是第一次全面地把日本近代佛教界的思想发展介绍给中国学界,^②给予了笔者很大的启发。而杨曾文、张大柘、高洪同著的《日本近现代佛教史》则是对《日本佛教史》的近现代部分的进一步完善,是了解日本佛教从近代到当代发展脉络的重要著作。^③

在专门性著作方面,何劲松《日莲论》分析了日莲的思想形成过程以及日莲教团自镰仓时代创立,到江户、明治时代的发展,其中并未提及田中智学的日莲主义,但对于了解日莲宗的历史发展过程极为重要。张大柘也概括论述了幕府至明治时期的日本政教关系,把国家神道与天皇制作为明治时期政教关系的中心来探讨。^④高洪《日本当代佛教与政治》主要以战后日本佛教与政治的关系为中心,论述了在宗教制度变革过程中佛教内部的变化,包括传统佛教宗派的发展以及新兴宗教的兴起,并讨论了创价学会与公明党之间的关系。高洪指出:“当代日本佛教与政治虽然保持着‘政教分离’的形式,但两者的内在联系并未因此消失,相反,倒是出现了佛教系统新兴宗教政治化的倾

① 高振农:《日本佛教研究概况》,《社会科学》,上海社会科学院,1980年01期,第163-164页。

② 参见杨曾文:《日本佛教史》,浙江人民出版社,1995年。

③ 杨曾文、张大柘、高洪著:《日本近现代佛教史》,浙江人民出版社,1996年。

④ 参见张大柘:《浅说幕府至明治时期的日本政教关系》,《世界宗教研究》,1994年第4期。

向,佛教作为深刻的文化现象和活生生的社会实体,仍对当代社会政治事务、活动发挥着潜在的特殊功能。”^①这为本文从前后期把握近代佛教提供了重要的参考。

值得注意的是,高洪从传统佛教教团的改革以及新佛教运动两方面讨论了明治时期的佛教改革运动,可以说是我国对新佛教运动进行专题性研究的嚆矢。高洪指出新佛教运动直接接触及日本社会在近代化过程中的许多重要问题,包括:(1)试图使佛教从国家权力的束缚中解放出来;(2)表现出明显的厌恶战争情绪;(3)立足现时社会,反对“空洞、厌世的旧佛教”;(4)在维护社会公德、彰善瘅恶、净化风俗方面起到良好作用。并阐述了新佛教运动的改革意义:“重建了佛教在新的社会环境中生存发展的空间,宗教观念和近代佛学思想的树立,使传统的佛教理念同‘文明开化’后日本近代社会的伦理道德接轨,同时为佛教宗派团体内部添加了近代民主色彩,使千百年来孕育生长在封建社会中的旧佛教走向近代资本主义制度下的新佛教。”^②并且“作为亚洲国家中佛教近代化的最初尝试,它给人们留下了许多经验和教训,对中国、朝鲜以及南亚诸国佛教的近代化活动也有一定影响”。高洪的研究也是本文的重要参考之一。

2. 西方学者的研究

近代日本佛教在西方的研究以铃木大拙和禅的研究最多,在20世纪90年代以前也陆续见到探讨中日佛教如何在近代进行复兴,^③日本佛教如何面对明治国家政策,^④以及田中智学与

① 高洪:《日本当代佛教与政治》,东方出版社,1995年,第4页。

② 高洪:《明治时代的日本佛教改革运动》,《日本研究》1996年第3期,第83页。

③ Tsukamoto, Zenryu. and Sargent, Galen Eugene, transl: Japanese and Chinese Buddhism in the 20th Century, Cahiers d'Histoire Mondiale 1960 6(3): pp.572-602.

④ Davis, Winston: Buddhism and the Modernization of Japan, History of Religions 1989 28(4): pp.304-339.

日莲主义,^①石原莞尔的战争观^②等的文章。60年代和90年代分别出现了两位影响力较大的学者:加利福尼亚大学社会学教授贝拉(Robert Bellah)和专攻日本宗教文化史、日本思想史的芝加哥大学教授詹姆斯(James E. Ketelaar)。贝拉在研究亚洲近代化与宗教的关系时,把焦点放在亚洲各国家和地区对近代化的文化反应(宗教反应)上,并把近代亚洲宗教的类型分为四种:(1)改宗为基督教;(2)传统主义;(3)改革主义;(4)新传统主义。他指出所谓“传统主义”是“认为无必要改变也不希望改变现状”,是拒绝改变的类型。而“新传统主义”为了保护传统的文化价值,利用了近代的观念及方法,也就是把传统与近代性相调和。与之相对的是对传统价值进行改革的“改革主义”。贝拉指出:“传统宗教与近代性是并立的,实际上,如果把偏离历史发展的那部分除去,那么其‘本质’是可以推动社会与文化的发展的。”他认为“改革主义”是把传统宗教改造为近代的或改革的形态。^③

贝拉的这一分类,时常被自1990年代以后在欧美发展起来的人间佛教(Engaged Buddhism^④)研究作为参照,亚洲的人间佛

① Lee, Edwin B: The Religious Patriotism of TANAKA CHIGAKU; Monumenta Nipponica 1975 30(1): pp.19-36.

② Berger, Gordon M; ISHIWARA KANJI and Japan's Confrontation with the West; Journal of Japanese Studies 1975 2(1): pp.156-169.

③ Bellah, Robert N: *Religion and Progress in Modern Asia*, Free Press, 1965, 佐々木宏幹訳「エビローク——近代アジアにおける宗教と進歩——」,『アジアの近代化と宗教』,金花舎,1975年,第243-248頁。

④ Engaged Buddhism 一词最初为越南禅师一行(Thichi Nhat Hath)于1963年提出,在1980年代被引申为 socially engaged Buddhism,主要强调佛教徒在佛教研究与实践中以佛教的价值观念对当代各种社会问题发表看法,并采取某些直接的社会行动来实践佛教理念。与中国的人间佛教有所不同,西方人间佛教的社会关怀不仅仅是在各种慈善事业上,而是以佛教作为思想资源,采取各种社会的、政治的、经济的形态对社会习俗、结构、体系进行改变,来达到减轻世界痛苦的目的,反对消极的逃避。参考李勇:《西方佛教的现代化略论》,《社会科学战线》2006年11期,第34页。

教等运动被认为大体上属于“改革主义”范畴,这一分法也影响了大谷荣一等日本学者。

2006年,詹姆斯的著作《明治异教徒与殉教——废佛毁释与近代佛教》^①由冈田正彦在日本翻译出版,在近代日本佛教研究学界引起极大关注,褒贬不一。该书只限于讨论废佛毁释运动,认为日本佛教从被称为“邪教”到“殉教”,到成为日本文化的中坚力量,甚至走向世界主义,是佛教徒的左翼理论家、思想家们不停地对佛教进行再定义的成功,他们最终使后人看不到废佛毁释的伤痕。该书的一大特点就是把焦点放在1893年参加芝加哥万国宗教大会的日本代表团,从全球化的角度来探讨万国宗教大会对近代佛教的刺激,为日本近代佛教研究提供了新的视角。他把围绕废佛毁释的特定社会、政治、宗派问题和早前已经注意到的教义、哲学、历史的问题结合起来,对吉田久一等人的“佛教堕落论”提出异议,但又被其他日本学者指出没有形成自己的特征。^②

同时,詹姆斯提出的许多论点也受到西方和日本学者的质疑。例如有些学者质疑他举例的废佛毁释期间三河县的大滨骚动到底有多大的代表性。日本学者林淳认为大滨骚动是除净土真宗外,甚至连其他佛教史研究者都不知道的负面事件,即使在其他宗派也有抵抗废佛毁释的僧侣和殉教的信徒,但是“殉教者”的唯一事例是大滨骚动,只有净土真宗东本愿寺派(又称大谷派)认为这是“殉教”,并不能因此就认为佛教界全体都是殉

① 书名为笔者译,原书名为 *Of heretics and martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its persecution*, Princeton University Press, 1990, 日本学者冈田正彦译为「邪教/殉教の明治: 廃仏毀釈と近代仏教」。

② 川上恒雄「書評(書評特集 J.E. ケテラー著, 岡田正彦訳「邪教/殉教の明治: 廃仏毀釈と近代仏教」を読む)」, 南山宗教文化研究所所報(17), 2007年, 第48-51頁。

教者,因此以大滨骚动作为代表性事例值得怀疑。^①

姑且不论詹姆斯的观点恰当与否,他的全球化视角和全新的论点给人们对待废佛毁释的历史认识带来了冲击力,也为从事近代日本佛教研究的学者们提供了新的启示。

三、问题的提出

上述先行研究为我们对日本近代佛教的理解提供了丰富详尽的资料,具有极高的学术参考价值,同时历史学研究、社会史研究、思想史研究、宗教社会学等研究角度使近代日本佛教的整体形象更加立体、全面,是本文的重要参考。但同时也存在不足之处,以下对新佛教运动研究忽视或没有进行专门探讨的问题进行概括:

其一,前人研究大多把目光放在新佛教徒同志会的活动,对于新佛教徒同志会的前身——经纬会及机关杂志《佛教》的关注度不够。事实上,新佛教徒同志会的纲领基本上都是以经纬会对传统佛教教团的批判言论为基础确立起来的。

其二,新佛教运动与基督教(尤其是基督教一位论派)的联系未见有深入探讨。末木文美士曾提到“新教式佛教”(Protestant Buddhism 中文为笔者译)的概念。指出明治初期,以新教为近代宗教的理想模型来改造佛教的尝试已经在留学僧岛地默雷的思想中体现出来,并且除了日本之外,其他亚洲国家也有同样的倾向,是近代佛教的一大特征。^②那么,新佛教运动是否也带有“新教式佛教”的特征呢?目前在前人研究中极少看见这方面的探讨。

其三,把新佛教运动的发展与国家宗教政策相结合的讨论

① 林淳「書評」,南山宗教文化研究所所報(17),2007年,第51-57頁。

② 末木文美士「近代日本の思想再考Ⅱ 近代日本と仏教」,トランスビュー,2004年6月,第175頁。

较少,新佛教运动与国家神道、教派神道的关系如何?在新佛教徒眼中,国家神道的主要作用是什么?国家神道是不是宗教?而对于明治后期才逐渐发展壮大起来的教派神道,新佛教徒们又是持何种态度?这些问题仍需进一步考察。

其四,新佛教运动与同时代的精神主义运动、日莲主义运动的相互联系还可以深入探讨。新佛教运动与精神主义运动之间的论争已有日本学者论及,但是没有对论争的焦点进一步提炼。此外新佛教运动与日莲主义运动在佛教改革上的不同意见也未见专门的讨论。笔者认为可以把贯穿日本近代天皇制度的国体论思想作为中轴线,分析三大运动对国体论思想的反应,从中找出制约近代日本佛教改革运动发展的重要因素。

其五,有关新佛教运动与中国近代佛教改革的关系,目前未见有专门的探讨。新佛教运动是否对中国近代佛教产生了影响?以太虚为首的中国近代佛教徒如何看待日本的佛教改革运动?这些都是值得深入探讨的课题。

基于上述疑问,笔者希望通过对第一手资料的挖掘,更深入的分析和整理,同时通过对上述问题的考察,揭示近代日本佛教的发展过程中所遇到的问题,进而反射出日本近代宗教发展状况的全貌。

第三节 研究方法及基本结构

一、概念界定

1.“近代佛教”的定义

首先对于“近代”的时期划分,本文仍按照中国的日本史研究的划分方式,即从1868年明治政府成立至1945年二战结束前的这一时期。而作为“近代佛教”,就必然带有与“近世佛教”和后来“现代佛教”不同的时代烙印。在近代,西方思潮对日本思想界的冲击,以及国家与政治对佛教界的干预达到了前所未有的程度,因此,本文试图把与国家政治制度、政策、意识形态密

切关联,且在教义教理的理论层面与近世佛教相比有所突破,并与时代发展密切结合这三点作为区别近代佛教的标准。基于各自的教理主张和对政治意识形态的态度进行社会活动和政治活动的,具有改革特征的佛教是本文所研究的“近代佛教”,是狭义的概念。

2.“新佛教运动”研究范畴

对于新佛教徒同志会的活动,前人的研究对其称呼不一,如上述家永三郎称之为“《新佛教》同人的活动”,池田英俊称之为“新佛教徒同志会的思想运动”,并将新佛教运动分为广义和狭义两种,主张把明治以后的佛教革新运动统称为新佛教运动。福岛宽隆称之为“《新佛教》运动”,而吉田久一、赤松彻真、大谷荣一、菅沼晃等学者称之为“新佛教运动”。

本文认为,称为“活动”不足以囊括其所作出的贡献和带来的社会意义,而称为“《新佛教》运动”又把经纬会时代《佛教》杂志所作出的贡献限制在外,因此本文沿用了吉田久一等人所使用的“新佛教运动”的称呼,但范围与之相比有所扩大,即本文的主要研究对象——新佛教运动,指的是从1894年经纬会成立,1899年境野黄洋等会员在经纬会解散后继承其方向成立佛教清徒同志会(1903年改名为新佛教徒同志会),到1915年同志会机关杂志《新佛教》停刊为止,共22年间会员们的思想运动。他们以建立“新佛教”为目标,自称“新佛教徒”,本文也将他们统称为新佛教徒。

此外,关于本文的研究范围,主要集中在1894(明治二十七年)到1915(大正四年)年之间,以经纬会、新佛教徒同志会的活动为主,主要考察他们与日本国内的时代思潮、国家政策,以及其他佛教改革运动(精神主义运动和日莲主义运动)的关系。本文主要将新佛教运动放在当时的社会、历史环境中,并考察其在日本近现代佛教发展过程中所处的历史地位。在新佛教运动对近代中国佛教的影响方面,本文以目前所搜集到的第一手资

料为依据,主要涉及的是1920-30年代以太虚等佛教改革派僧人为主的中国佛教。

另外,有关政教关系的讨论是本文的重要内容之一,宗教学者赵匡为认为:“广泛意义上的政教关系,应当包括国家同存在于该国内的各种宗教的各方面的关系。如国家政权对宗教问题的整体认识及官方的意识形态同特定宗教信仰的神学思想体系的关系;特定的宗教信仰、宗教组织及宗教文化传统在国家立法、行政和司法等生活中的位置和影响;特定宗教信仰和文化传统在国民教育、医疗卫生及社会福利等方面的作用;政府对特定宗教团体内部管理事务的介入等等。”^①笔者认为这一定义比较全面,日本学者的近代日本政教关系研究多围绕国家对宗教事务的管理,即站在管理者的角度对被管理者(神道、佛教、基督教)的关系进行探讨,尤其是对神道国教化问题的探讨最多。本文所涉及的政教关系中的“政”除了国家政权外,还包括政治意识形态(国家主义和社会主义)，“教”主要围绕的是上面定义的“近代佛教”，即以近代佛教为主体讨论政教关系，包括国家宗教事务的管理与佛教与意识形态(国家主义和社会主义)的关系，这一政教关系的体现既包括新佛教运动及其他两大改革运动(精神主义和日莲主义)对于政治意识形态的自我主张(如政教分离、政教合一)，也包括他们在国家宗教事务管理下的政治和社会活动。

二、研究方法与基本结构

本文以历史唯物主义和唯物辩证法为指导,运用思想史、宗教社会学的理论和方法,全面、系统地考察近代日本佛教发展过程中的新佛教运动。

^① 赵匡为主编:《世界各主要国家的政教关系》,宗教文化出版社,1998年,第10页。

正如家永三郎所说：“思想在受先行思想和并存思想影响下逻辑发展的同时，社会条件或其他文化部门的影响在某种程度上决定了它的性格，而思想反过来会左右其他部门的文化，思想毕竟是复杂历史世界的组成部分之一，不能整体地认识它们之间的关系，就不能完全理解思想。”^①本文所选择的新佛教运动领导者（境野黄洋、高岛米峰等）、清泽满之、田中智学等人的思想，虽然独创性的部分较少，但是他们的思想是被理论化了的，是发自内心的深处要求的丰富思想，在某种程度上反映了他们所处时代的国民意识和社会意识，具有重要的研究价值。另一方面，前人研究中使用的与他们思想相关的材料，是研究者们带着主体意识选择和扬弃的，不可避免受到研究者本身也无法察觉的、他们所处时代占支配地位的道德意识或者社会传统价值观的影响。因此本文从第一手资料出发，除了研究对象所撰写的文章，或被整理的著作、论文集外，还搜集了当时主要的佛教报纸杂志（如《佛教》、《新佛教》、《中央公论》、《无尽灯》、《中外日报》、《精神界》、《六大新报》等）登载的论文，以及相关人物的日记、传记等文献材料，通过分析研究对象所撰写的文章，对其思想进行深入剖析，进而考察新佛教运动乃至整个近代日本佛教改革运动在发展过程中的思想状况。

近代是社会变迁极其剧烈的、特殊的时代，在西方思潮以及国际政治形势的影响下，近代日本不但发生与以往任何时代不同的社会变革，同时人们的思维方式和思想结构也产生了变化。宗教作为一种社会文化要素，在所有传统文化中被认为是最保守的，宗教影响社会变迁的方式既可以表现为阻碍变迁的发生和发展（表现为宗教对现状的维护），也可以推动社会变迁。日本近代佛教应该说具有推动社会变迁的一面，也有阻碍社会变迁的另一面。“如在社会变革过程中，对宗教教义的阐发会产

^① 家永三郎《日本思想史学の方法》，名著刊行会，1991年，第42页。

生一些观念或思想,这些观念或思想往往会成为某个时代宗教群体的理想。信徒们往往会以一种超凡的宗教热忱乃至狂热,试图保持现实与其理想的一致,这样的情况下,宗教的革命性力量便会显露无遗,它不仅会推助、还会掀起社会变迁乃至社会革命的热潮”。^① 基于这样的思路,本文把明治时期影响新佛教运动发展的社会因素与新佛教徒的思想结合起来,将明治政府制定的第一次宗教法案、佛教教团的公认教运动、日俄战争、大逆事件、政府“三教会同”政策、日本政府的侵华扩张政策等一系列社会变动因素与新佛教徒们的反应结合起来分析,考察时代背景下新佛教运动的发展特点,以及在日本近代社会中所发挥的作用。

另一方面,在近代日本社会,科学的发展使人们的理性程度提高到前所未有的水平,在这些因素的推动下,应该说,近代日本佛教的世俗化进程不断加速。宗教学研究学者孙尚扬指出:“世俗化乃是世界祛魅或理性化的过程,这一漫长的过程既导致宗教象征、思想、实践和制度的社会重要性的贬值乃至丧失,使得社会生活的诸多领域逐渐摆脱宗教的影响,从而产生结构性的社会变化,也导致宗教本身或者不得不适应世俗的价值,或者仅退回到私人的精神生活领域,更导致个体心性结构中的宗教性的衰退。”^② 在讨论新佛教运动以及其他佛教改革运动中关于“信仰”定义的变化时,孙尚扬对于宗教“世俗化”的描述为本文提供了重要的理论参考,有助于本文在研究过程中更好地把握在个人信仰、教团组织等方面,近代佛教与前近代相比所发生的变化,更准确地把握近代佛教在历史发展中的定位,作出客观的评价。

本文由“绪论”、主体部分和“结论”三部分构成。以历史的

① 孙尚扬:《宗教社会学》,北京大学出版社,2001年,第154-156页。

② 同上,第169页。

发展为轴线,分析从明治中期(1880年代)国家神道的展开,到昭和初期(1930年代)抗日战争爆发的历史背景下,新佛教运动自兴起、发展,到没落,以及对近代中国佛教的影响的整个过程。

绪论部分主要是提出问题,分析前人研究成果,并指出存在的问题。主体部分根据新佛教运动发展的不同阶段分为四章:运动的兴起;与时代思潮的碰撞;日俄战争后,在近代天皇制度逐步完善背景下与国家政策、社会主义意识形态之间的关系;走向没落阶段,以及后来对近代中国佛教的影响。以新佛教运动为中心,并对由它所涉及到的宗教与社会、国家之间关系的发展状况进行考察。

主体部分的主要内容如下:

第一章“新佛教运动的兴起”主要考察新佛教运动兴起的背景,“新佛教”的成立过程,以及对他们主张的新信仰进行剖析。本章共分为三节:第一节“国家神道的确立与佛教界的反响”,考察了岛地默雷的信教自由论和神道非宗教论,以及明治前期佛教教团的再编和结社活动。第二节“第一次宗教法案与佛教界的公认教运动”,揭示公认教运动与新佛教运动兴起的关联性。第三节“‘新佛教’的成立”主要通过“新佛教”成立时期提出的六条纲领的分析,考察他们主张的“新佛教”和“新信仰”的实质。

第二章“新佛教运动与时代思潮”主要阐述新佛教运动兴起后与时代思潮的碰撞。第一节“新佛教徒与‘大乘非佛说’”探讨了古河勇、西依一六等人的“大乘非佛说”论,揭示了新佛教运动在近代首倡“大乘非佛说”的重要历史意义,以及新佛教运动区别于教团佛教的重要标志。第二节“‘新教式佛教’的性格”探讨了新佛教徒们与标榜自由探讨的基督教一位论派的关系,以及他们围绕宗教的定义、宗教与教育、道德关系的争论,揭示新佛教的特点。第三节“新佛教运动与精神主义运动的论争”分析精神主义运动的特点,进而探讨了两运动的论争焦点。

第三章“近代天皇制体制下的新佛教运动”重点考察了新佛教徒在近代天皇制逐渐完善的过程中,对国家政策、社会意识形态等的态度。第一节“日俄战争与新佛教运动”探讨了新佛教徒们的日俄战争观,同时与基督教一位论派的战争观进行了比较。第二节“新佛教运动与社会主义”考察了新佛教徒们与社会主义者围绕社会改革提出的不同观点,以及当国家镇压社会主义运动时新佛教徒们的态度。第三节“‘三教会同’批判”主要讨论了明治政府提出的神道、佛教、基督教三教联合的“三教会同”构想,思想界对此展开的大讨论,以及新佛教徒对“三教会同”的反应。第四节则把新佛教运动、精神主义运动、日莲主义运动的思想主张与国体论思想形成与发展的各阶段相对应,剖析三运动在各阶段所产生的思想变化。

第四章“新佛教运动对中国近代佛教的影响”主要从三方面进行讨论:第一节“夺取中国内地传教权之争”主要分析日本政府在《二十一条》中撤销了在华传教权要求时,新佛教徒们所表现的态度,以及中国僧人对此问题的反应。第二节“从《海潮音》、《南瀛佛教》看新佛教运动”则通过对民国期间中国大陆和台湾出版的佛教杂志中刊载的新佛教徒文章的分析,从佛教思想的理论研究,佛教的社会功能观,以及政教关系论三个方面探讨新佛教运动对近代中国佛教改革产生的影响。第三节“近代日本佛教改革运动对中国近代佛教的启示”则从中国的日本留学僧、在日本进行过短期考察的僧人所描述的日本近代佛教,来考察日本近代佛教改革运动的总体成果对以太虚为首的中国近代佛教徒的启示。

结论部分围绕新佛教运动的特点进行分析与评价,进而对日本佛教的近代化问题进行总体评析,并提出了今后的研究展望。

第一章 新佛教运动的兴起

明治初期,政府为了在国民的精神世界中树立起神道的主导地位,采取了一系列的神道国教化政策,在此过程中,日本佛教也意识到自身存亡的危机。在这样的背景下,为恢复昔日佛教的主导地位,净土真宗西本愿寺派僧侣岛地默雷提出了信教自由论与神道非宗教论,同时,佛教界也陆续出现了结社活动,新佛教运动也由次发展起来。

第一节 国家神道的确立与佛教界的反响

一、岛地默雷的信教自由论与神道非宗教论

为了使神道国教化,恢复祭政一致,明治政府推行了一系列的政策,1868(明治元)年颁布神佛分离令,以及废寺、合寺政策,继而引发了全国性的废佛毁释运动。翌年9月,政府任命全国的神职人员为传教士,推行“惟神大道”的国民教化,然而“惟神大道”本身没有明确的教理体系,根深蒂固的檀家制度使传教活动无法顺利进行。

1870年,以净土真宗为中心的抵抗废佛毁释运动扩大化,造成人心动摇,社会不稳,明治政府对佛教的全面打压政策转为政治利用。1872年3月,政府废除神祇省,设立教部省和教导职(对教职人员的称呼),把神官和僧侣纳入到该体系中,发挥教化民众的作用。不久,政府针对教导职颁布了“敬神爱国,明

天理人道，奉戴皇上、遵守朝旨”的三条教则令，希望通过教导职的传教活动把以天皇为中心的神道主义教化渗透到国民的精神生活中。

虽然佛教被动员到教化国民的体系中，但主导依然是神道，以神道为中心的国民教化使佛教教团失去了表现佛教精神的机会。同年5月，佛教各宗派联合起来向政府申请设立以神道为首，兼授佛教、汉学、西方科学等，融合国内外政治、风俗、物产为一体的大教院，目的是为了平衡以神道为中心的教化内容，把佛教的精神添加进去。政府批准了这一申请，却在中央设立大教院，府、县单位设立中教院，一般的神社、寺庙设立小教院，把大教院所在地东京增上寺中的阿弥陀佛像撤掉，改为祭祀天御中主神、高皇产灵神、神皇产灵神、天照大神等四神，朱红的山门前竖起了白木大鸟居。^① 政府仍然把神道作为大教院的中心，僧官地位被置于神官之下，这与佛教各宗派的期待大相径庭，大教院变成了神佛混合的传教机关。不久，以净土真宗西本愿寺派僧侣岛地默雷(1838~1911)为首，佛教界发起了脱离大教院的运动。

1872(明治五年)12月，正在欧洲考察宗教状况的岛地默雷向教部省递交了“三条教则批判建白书”，这一建白书反映出以岛地默雷为代表的净土真宗对明治政府提出的信教自由、政教分离要求。他的活动对近代日本政教关系的铺垫发挥了决定性的作用。^②

岛地默雷在“三条教则批判建白书”中指出：“政教相异不可混淆，政乃人事也，以制形，而局于邦域也；教乃神为也，以制心，而万国皆通也。政专以治他而利己，而教则不然，毫不顾己，

① 柏原祐泉『日本仏教史 近代』，吉川弘文館，1991年，第37頁。

② 福嶋寛隆、中川洋子、藤原正信等『島地默雷の基本的研究(共同研究)』，『龍谷大学仏教文化研究所紀要』39，龍谷大学佛教文化研究所編，2000年，第47頁。

专以益他。”^①岛地认为,政与教必须分开,“政”(政治)的主体是人,它所管辖的领域是有形的物质世界,局限在国家的领域之内,而“教”(宗教)是神在起主导作用,它支配着人的内心世界,跨越国家界限,更具有普遍性。他进而对三条教则逐条批判,认为第一条“敬神爱国”中,敬神是教,爱国是政;而第二条“天理人道”也不是宗教,这与宗教的普遍性不相符合;第三条“奉戴皇上、遵守朝旨”更是与宗教毫无关联。^②

岛地默雷主张政教分离的目的是把佛教从神佛混淆的大教院中分离出来,然而如日本学者冈崎正兴指出的那样,他的信教自由主张并不积极承认以觉悟个人尊严为基础的独特性与自主性,不是与国家权力行使画清界线,作为基本人权的信教自由,而是基于政治上的判断,把宗教原理搁置一边,无法排除国家权力介入的自由。他反复强调“教”(佛教)对“政”的辅佐,力图使国家政权认识到“教”对于世俗权力的有用性,即佛教是积极维护近代天皇帝国家统治秩序的、“愚民”的有用工具,同时也排斥基督教。支撑他的理论基础是净土真宗的“王法为本”、“真俗二谛”教义。

对于岛地默雷逐步提出神道非宗教论的过程,冈崎正兴进行了详尽的分析,他认为:“岛地默雷把‘本邦神道’称为‘惟神之道’、‘皇道’,是对‘上世之政绩’的‘尊称之名’,不是宗教。他把神道作为‘古今之大政’、‘王政’而使之合理化。认为‘朝廷’所寻求的是‘文明治教’,而‘宗教’为了报答‘朝恩’,辅佐‘文明治教’是理所当然的事情。”^③岛地默雷在1875年5月《三

① 岛地默雷「三条教則批判建白書」,柏原祐泉编「真宗史料集成第11卷 維新期の真宗」,同朋舎,1983年,第339頁。以下如无特殊说明,均为笔者翻译。

② 柏原祐泉「日本仏教史 近代」,吉川弘文館,1991年,第38頁。

③ 岡崎正興「近代天皇帝国家成立期にみた宗教と政治——国家神道の成立と島地默雷——」,『国史学研究』第21号,龍谷大学国史学合同研究室,1996年3月,第37頁。

条辨疑》中继续解释了“敬神”，指出日本的神不是西方造物主之说的神（上帝），而是“我们在祭祀人的灵魂时，把这灵魂称为神”，“总而言之是我们的祖先与今天的人并无不同”，祭祀他们是“吾邦古有之风俗”，拥戴这种“合理”的祖先崇拜是“本邦皇室天壤无穷遗教的连绵继续”。他把神道排除出宗教的领域，强调“教”（佛教）对“政”的辅佐作用，迎合了明治政权把神道国教化的需要。

岛地默雷领导的脱离大教院运动得到了木户孝允、伊藤博文等政府开明派的支持。1875（明治八年）年1月，净土真宗从大教院中分离；5月，大教院被解散。1877年，政府又废除了教部省。表面上看，脱离大教院运动取得了胜利，然而，岛地默雷的神道非宗教论恰恰为政府在明治维新以后把神道祭祀纳入国家祭祀体系，以天皇神圣观为支撑的神道非宗教政策提供了理论支持，成为了政府实施神道非宗教政策的急先锋。神社神道不再是宗教，而被列入国家祭祀当中，本来神道发挥的是满足民众现世利益，成就民众的个人祈愿的功能，民众基于此功能而结集的教会、宗教结社等被政府垄断，政府通过设立国币社、官币社、府县社、乡社、村社的金字塔形组织，深入到民众内部，以天皇为真人神的国家神道理念逐渐控制民众的思想。既然神道不是宗教，那么国民不能履行宗教信仰自由的法律依据，相反，强制要求祭拜超越了信教自由的“非宗教”——国家神道成为了国民的义务。

岛地默雷的政教关系论不但影响了后来近代佛教的发展，^①也为新佛教运动讨论政教关系埋下了重要的伏笔。

① 末木文美士指出，岛地默雷把宗教限定为“心”的问题，抛弃了宗教的许多侧面，如礼仪、民俗、江户末期发挥行政作用的寺请制度等。此外，他的宗教论把宗教单纯化，以至于佛教作为葬礼佛教的侧面被置于日本佛教的羞耻部分，岛地默雷把佛教确立为近代宗教，赢得了信教自由，却大大束缚了近代佛教后来的发展。（参见末木文美士「近代国家と仏教」，洗建、田中滋编「国家と宗教：宗教から近现代日本上」，法蔵館，2008年，第69-71页）。

二、明治前期佛教教团的再编与结社活动

在明治政府设立教导职、大教院的过程中,佛教教团内部也进行了行政改革,其中最引人注目的是管长制度。教部省曾在天台宗、真言宗、净土宗、禅宗、净土真宗、日莲宗、时宗七宗派各设立一名管长,命令其矫正僧风宗规,培养人才,严格控制盘查僧徒僧众。教部省和教导职被废除后,管长制度保留了下来,主要负责寺院住持的任免,管理僧人的职位升迁降级,保存寺院古文书文物等,管长由中央统一任免。与此同时,佛教各宗派逐步实施教团体制和行政机构的近代化转变,以净土真宗为例,1876(明治九)年通过了《宗规纲领》,废除了以往末寺下面再设末寺的重复本末制度,末寺统一由本山管理,实现以本山为中心的集权化制度。在政府开设国会的同一年(1881),东、西本愿寺都设立了反映全宗派本、末寺舆论的本宗议会制度。

明治十年代以后,佛教各宗派的结社运动逐渐兴盛起来。他们的活动被称为佛教的启蒙运动,是“摆脱教团佛教的束缚,更敏感地反映时代倾向,远走在教团佛教活动的前面,在明治佛教的近代发展中发挥了重要作用”。^①也正是这些佛教团体的结社活动,为后来的新佛教运动的兴起发挥了奠基石的作用。以下是明治十至二十年代的佛教各宗派的结社活动情况。^②

(1) 令知会

1884(明治十七)年4月,净土真宗西本愿寺派僧侣岛地默雷、赤松连城,与净土真宗大谷派僧侣大洲铁然、井上圆了、平松理英、吉谷觉寿、渥美契缘等人结成“令知会”,发行《令知会杂志》。其宗旨是希望佛教徒成为引导世间文化,达到文明开化巅峰的首倡者。

^① 柏原祐泉『日本仏教史 近代』,吉川弘文館,1991年,第60頁。

^② 同上,第61-105頁。

(2) 反省会

1886(明治十九)年4月,净土真宗西本愿寺派普通教校的学生组成“反省会”,发起禁酒运动,翌年8月发行《反省会杂志》,主要目的是矫正风俗。1892(明治二十五)年更名为《反省杂志》,发行社改为反省杂志社,1899(明治三十二)年1月改名为《中央公论》,后发展成为综合评论杂志。

(3) 能润会

1885(明治十八)年8月,福田行诚(净土宗)、释云照(真言宗)、梶宝顺^①等人组成“能润会”,发行《能润会杂志》,目的是为了弘扬佛教真理,祝愿日本国文明进步,国民幸福。《能润会杂志》于1888年7月改名为《能润新报》,翌年1月停刊,2月,梶宝顺接手该刊并更名为《佛教》。《佛教》后来为经纬会、佛教清徒同志会的会员们提供了发表言论的平台,是新佛教运动前期的重要杂志。

以上佛教结社团体都是希望僧侣能够积极配合文明开化的潮流,使佛教适应时代的发展。可以说,他们在促使日本佛教从幕末檀家制度下养尊处优、萎靡不振的状态中走出来,面对明治文明开化风潮,重新寻找自己的立足之处发挥了先驱者的作用。

明治二十年以后,自由民权运动逐渐走向衰落,国粹主义、国家主义思想逐渐兴盛起来。1889年《大日本帝国宪法》和1890年《教育敕语》的颁布标志着近代天皇制的确立。此时,佛教的结社活动继续盛行,不过与之前相比,启蒙性格薄弱,国粹主义性格浓厚,反映出当时的时代倾向。这一时期的结社活动主要有:

(1) 政教社

1888(明治二十一)年5月,辰巳小次郎、棚桥一郎等在家居士,与岛地默雷、井上圆了等教团僧侣结成政教社,发行机关

^① 目前仍无法查明其身份,笔者推测其为在家居士。

杂志《日本人》，标榜国粹保存主义，希望用佛教来促进日本人的觉醒。但后来随着岛地默雷、井上圆了的退出，杂志的宗教色彩褪去。

(2) 尊皇奉佛大同团

1889(明治二十二)年1月，以家居士大内青峦为中心，佐治实然、前田慧云、水溪智应等僧俗佛教徒组成“尊皇奉佛大同团”，发行《大同新报》，希望通过“尊皇即奉佛”的形式使佛教与国家主义相结合。

关于上述结社活动的特点，柏原佑泉指出，他们不仅与国粹主义相结合，还站在排斥基督教的立场，与幕末以来的护法、护国、防耶一体观没有本质上的区别。^①

以上涉及的是明治十至二十年代佛教教团的结社活动。值得注意的是，早在这些活动开展之前，在家居士(如大内青峦、大道长安和田中智学等)的结社活动已经开始。

(1) 大内青峦(1845~1918)

1873(明治六)年，大内青峦与小野粹(政治运动家)、岛地默雷、马场辰猪(自由民权运动政论家)、赤松连城、等人组织“共存同众”，发行机关杂志《共存杂志》，翌年又发行杂志《报四丛谈》和隔日发行报纸《明教新志》，从事文明开化期的佛教启蒙运动。

(2) 大道长安(1843~1908)

曹洞宗出家，1876年创立“救世教”，被宗门排斥，脱离僧籍。“救世教”本尊为观世音菩萨，是以《法华经》中的观世音普门品为“救世教”教典的观世音信仰。同时保持禅宗的立场，以“念胜解脱”为理想，信徒的修行是以观音的三十三种变身为理想，作为观音的代理人从事菩萨行的救济活动。

(3) 田中智学(1861~1939)

^① 柏原佑泉『日本仏教史 近代』，吉川弘文館，1991年，第62頁。

1870(明治三)年于东京日莲宗妙觉出家的田中智学,在日莲宗教育机关——大教院(现立正大学)就学时,不满教院宣扬的三条教则精神,1877(明治十)年退出大教院。1879(明治十二年),19岁的田中智学脱离日莲教团还俗,1880年在横滨发起“莲华会”,钻研日莲遗书和日莲教学。1885年在东京创建“立正安国会”,强调复古的日莲精神,发展在家主义。1891年,发起“宗门革命祖道复古义会”,1901年发表《宗门之维新》,翌年著《本化摄折论》。1914年创建“国柱会”,发行机关杂志《天业民报》。田中智学倡导的日莲主义运动详见后述。

从佛教的启蒙主义到国粹主义性质的结社与报刊发行,可以看到,这些活动无不与明治时期的国家政策紧密结合。在国家神道逐步确立的过程中,近代日本佛教已经意识到自我生存危机。而他们结社的主要目的,以及其背后的思想基础与幕府时代相比没有发生根本性变化,都是停留在护法、护国、排斥基督教上,通过这些主张来保障佛教不失去以往的主导地位。在思想上除了田中智学所提出的日莲主义是想借助国家政权实现以《法华经》为基础的世界统一外,其他不外是披着西方文明思想的外衣,其内在思想的实质没有发生根本的变化。

第二节 第一次宗教法案与佛教界的公认教运动

佛教团体的思想主张和结社活动客观上起到了教化国民的作用,而1889年明治政权颁布的《大日本帝国宪法》中明确规定国民拥有“信仰自由”的权利,这似乎为宗教的发展提供了更宽松的环境。

一、“信教自由”与第一次宗教法案

上述岛地默雷向明治政府提交“批判三条教则建白书”,主张政教分离,使佛教成功地从神佛混淆的大教院中分离出来。此外,作为脱离大教院运动的另一个成果,是1875(明治八年)

11月，教部省向神道、佛教的各管长传达了保障信教自由的口信，教部省的承诺终于在14年之后被明确写入《大日本帝国宪法》当中，其中的部分内容摘要如下：

第一条 大日本帝国由万世一系的天皇统治；

第四条 依照本宪法规定，天皇为国家元首，总揽国家统治权；

第二十八条 日本臣民只要不妨碍安定秩序，不违背臣民义务，可享有信教自由；

第二十九条 日本臣民在法律范围内享有言论、著作、印刷发行、集会结社的自由。^①

宪法中的“信教自由”是天皇高居国家统治地位之下，有条件的自由。对此，时任枢密院议长的伊藤博文在《大日本帝国宪法义解》^②中作出解释：“心的自由存于人心内部，此固存于国法干涉区域之外……然信仰皈依虽只存于内部心识，其外部表现之礼拜仪式、传教演讲、结社集会等，应法律、警察维持安定秩序之需必须遵守一般之限制。”虽然信仰自由被局限为心的自由，但是从宪法第29条来看，它并未剥夺各宗教发表言论、结社集会的权力。虽然受到了各种限制，但是相对于江户时期的宗教统制状况，尤其对于长期受到政府镇压的基督教而言，这无疑令人欢欣鼓舞的事情。

然而，一直以来采取排耶态度的佛教界对此不无忧虑。并上圆了在《日本政教论》（1889年）中提到：

宪法发布之第28条信教自由一项，其政教关系并

① 梅田義彦「付篇 明治以後宗教關係法令」，『日本宗教制度史 近代篇』，三喜堂，1971年，第420頁。

② 此义解是枢密院审议宪法草案的参考资料，是向上提交的宪法说明，后作为伊藤博文的私人著作于1889年4月公开发布，参照日本文化厅文化部宗務課編「明治以降宗教制度百年史」，現書房，1983年，第126頁。

未明确,政教未卜。然外国宗教随欧美各国陆续进入我邦,同时其国之风俗人情也将流布至我民间,本国之宗教必然受之冲击,今日或将来必引起一大争论,我国将面临一大困难,此为余最深恐之处。^①

对于基督教将可能根据宪法规定取得与佛教同等地位,对佛教产生冲击,井上圆了表示忧虑。

自明治政府成立并实施明治维新等一系列改革之后,明治二十年代,修订幕府末期与西方列强签订的不平等条约逐渐被提到日程上来。1886(明治十九)年,外相井上馨代表日本政府向西方列强提出了修改条约法案的请求,但由于内容不利于日本司法独立(如在审理涉及外国人的民事、刑事诉讼时,必须由外籍法官占多数的裁判所来执行审理)最终遭到国内的强烈反对而被搁置。1893年,伊藤博文内阁的外相陆奥宗光与英、德、美三国进行交涉,再次提出缔结对等条约的要求,最终撤销了领事裁判权,恢复了一部分的关税自主权。修改后的条约拟在1899(明治三十二)年公布,但条件是要在前一年实施法典,包括编纂民法、商法,尤其要求编纂仍未施行的民法。政府为了实现条约的修改,在作为修改条件的编纂法典方面,匆忙着手于包括神道、佛教和基督教在内的宗教法案的制定。

1899年12月9日,山县有朋内阁(西乡从道为内务大臣)向第14次帝国议会(贵族院)提交了《宗教法案》。对于宗教法案(此法案后来被称为《宗教团体法》)成立以前的第一次宗教法案)的制定,时任内阁总理大臣的山县有朋列出的理由概括如下:其一,宗教与社会道德教化有重大关系,在承认宪法第28条的基础上,有必要设立根本的法律,以确保宗教在国家的地位;其二,虽然民法中承认了祭祀、宗教、慈善团体的法人资格,但宗教与其他法人性质不同,有必要将宗教从中去除出来,制定特别

^① 井上円了『日本政教論』,哲学書院,1889年,第1頁。

的法规,而且寺院、教会等宗教团体在财产管理方法等方面仍有许多不足之处;其三,信教自由受宪法保障,国家不问宗教之由来,不论宗教之异同,不干涉信仰之内部,然而在宗教所表现的外部行为方面,国家对其进行监督,使其不妨碍社会安定,不违背臣民的义务,这是国家的义务,也是国家的职责。山县有朋强调了宗教在国民道德教化中的重要地位,同时重申了伊藤博文时期对于信教自由的附带条件。

从宗教法案的内容看,政府的宗教统制措施比《大日本帝国宪法》时代更加严厉。例如适用于《民法》的宗教法人地位因该法案的确立而失效,必须以该法案为依据(第 50 条)。法案还对“寺院”、“教会”重新定义(第 2、3 条),^①并且规定寺院、教会的设立,乃至寺院和教会的规则变更必须经过主务官厅的许可(第 17 条)。寺、教会、教派、宗派以及除此之外的宗教团体,隶属于主务官厅的监督,主务官厅对其征求事务报告,对其状况进行检查,另外在监督方面发布必要的命令或进行处分(第 14 条)。原则上,在宗教相关事务上参与公众集会时,发起人必须在开会 24 小时前把集会的场所、目的、及集会的具体时间(年月日时)提交给行政官厅(第 8 条)。

此外,对于“教师”的活动也有严格规定:“教师”指的是对公众传教以及宗教仪式的执行者(第 33 条),主务官厅可以停止或禁止被认定为妨碍安定秩序的活动,教师不能发表政治意见,参与政治运动。教派、宗派、教会,寺的教师资格认定由敕令来制定(第 36、37、38 条),等等。

① “寺院”被认定为安放佛教本尊,传法布教,进行仪式修行,僧侣们居住的建筑物。“寺”作为则是拥有寺院,以传法布教,仪式修行为目的的财团法人。“教会”则是对公众公开宣告宗教的成立,以执行宗教上的仪式为目的的社团法人或财团法人。分别参照日本文化厅文化部宗務課編『明治以降宗教制度百年史』,現書房,1983 年,第 182 頁。『宗教法案』〔佛教〕第 157 号,佛教学会,1899 年 12 月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983 年,第 1091 頁。

以上对宗教活动严格限制的各项条例受到了佛教及基督教各派的批判,佛教方界的态度尤其强烈,并掀起了规模浩大的公认教运动。

二、佛教界公认教运动的展开

山县有朋内阁向贵族院提交宗教法案的前一年,佛教各派就已经密切关注政府修改条约的动向。特别是外国人的内地杂居权问题和社寺法制定问题,更是触动了佛教界的神经。他们担心伴随外国人杂居内地,基督教会夺走他们的信徒,佛教的活动范围也因此受到冲击,而且,在信教自由的宪法保障下,社寺法的制定更有可能使一部分经济利益落入基督教会手中。为此,以净土真宗东本愿寺派执事石川舜台为首,佛教界掀起了要求得到国家政策保护的公认教运动。

早在 1889 年,井上圆了就提出了公认教论。他说:“今日于欧洲各国皆公告信教之自由,然公告之下有立国教之国,也有置公认教之国。如俄、英设国教,法、奥立公认教。”他认为日本有必要设立公认教,政府应“区别对待多数人民和少数人民信奉之宗教,对多数人信奉之宗教给予特别待遇”。而无论从历史渊源、在本国的传教时间,还是从信众人数来看,把佛教立为公认教有利于“永续我皇室国体”,使有别于外国之“日本风”、“日本心”之日本国独立于东海之上。^①

10 年后的公认教运动继承了井上圆了的公认教论,按照公认教派机关杂志《政教时报》的解释:“所谓‘公认教’,就是国家通过公法来认定某个宗教,建立明确的剃度制度。换言之,国家把某个宗教认定为公共事业。”^②实质上是希望由国家通过法律来确立佛教的主义、组织、教师僧侣和教会结社,也就是把佛教

① 井上円了「日本政教論」,哲学書院,1889年,第3-26頁。

② 「公認教に関する異見」『佛教』第148号,佛教学会,1899年3月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第990頁。

完全置于国家的保护之下,与国政紧密相关,维护国家的利益。

而公认教运动的重要内容,就是针对政府的社寺法制定,提交由佛教各宗派共同制定的“寺制”法案。为此,1898(明治三十一年)6月,各宗派于京都建仁寺召开大会,讨论法案的制定。^①8月,又在京都相国寺召开个案会议,向内务省提交“寺制”法案。根据真宗大谷派《宗报》刊载的石川舜台《宗教法私见》,可看出佛教界向政府提交的法案大致要求如下:承认寺院的公共地位,并赋予特权;给予寺院完整的自治权,并对其援助和保护;奖励僧侣学问;保护佛教的弘扬;普及佛教教育;帮助佛教徒的慈善事业;保护寺院财产。从这些条款中可以看出,佛教界继建立大教院失败以后,仍然希望通过“寺制”法案的制定,夺回昔日佛教在国家中的主导地位。

1899年5月8日,全国佛教徒大会于京都知恩院召开,大会主张国家与宗教(佛教)的紧密结合,强调佛教与国家合体的历史意义,以及对于今天的人心颓废现象佛教所能发挥的积极作用。针对外国人的内地杂居问题,认为现在是佛教向海外传教的好时机。大会还成立了“公认教期成同盟会”,以敦促政府实施公认教制度。同年6月,佛教各宗管长会议召开。7月6日,向内务省提交申请,希望其明确对于佛教及其他宗教采取的政策方针。7月31日,佛教七宗派的管长、各宗委员与内务大臣西乡从道进行座谈。西乡指出,按照《大日本帝国宪法》第28条规定,只要不违背臣民义务,允许信教自由,臣民一视同仁享受此恩泽。政府决不允许以信教自由为由,妨害安定秩序,违背臣民义务。臣民的一切宗教行为都要以宪法精神为基础,只要不违背宪法,不论宗教异同,皆一视同仁,他强调了以天皇为中心的钦定帝国宪法的神圣性与绝对性。对于已经把国家神道放

^① 关于佛教教团发动公认教运动的过程,赤松辙真对此有详尽的考察,本文以此作为重要参考。以下参照赤松辙真「仏教公認運動の論理と状況」,『日本の社会と宗教』,同朋舎,1981年。

置于国民教化主导地位的明治政府而言,无论是佛教、基督教,还是幕末兴起的教派神道,都是国家的宗教统制对象。因此,佛教界希望通过政府来树立国家佛教的幻想注定是要破灭的。

政府最终没有接纳佛教界提出的“寺制法”私案,如前述,山县有朋内阁向第14次帝国议会(贵族院)提交了《宗教法案》。此案一出,马上遭到佛教界的强烈反对。公认教运动的推动团体“大日本佛教同盟会”针对法案提出了以下反对意见:其一,对寺院、教会的干涉和法律监督比普通的法人更加严格,几乎没有自治权;其二,寺院直接受政府控制,使本山与末寺的关系遭到破坏,这是无视佛教一直以来的传统;其三,把在全国拥有众多信徒的佛教团体,与仅拥有少数信徒的基督教各派置于同等地位来对待。^①

从上述佛教教团所提出的公认教制度主张来看,既然要求国家对佛教进行保护,第一、第二点虽然与佛教的自治权有矛盾,但冲突不大。从整体来看,政府对佛教、基督教一视同仁才是佛教教团反对宗教法案成立的主要原因。

在公认教运动开展的过程中,社会舆论也沸沸扬扬,而对佛教公认运动展开最激烈批判的,恰恰是来自佛教内部。以《佛教》杂志为阵地,自称新佛教徒的佛教清徒同志会对其进行了严厉批判。

第三节 “新佛教”的成立

对公认教运动的强烈不满,是促使“新佛教”成立的直接原因。新佛教是以树立新信仰为标志的,这是新佛教与传统佛教的不同之处,经纬会时代的传统佛教批判为“新信仰”的建立起

^① 日本文化厅文化部宗務課編「明治以降宗教制度百年史」,現書房,1983年,第183-184頁。关于第三点,赤松辙真认为佛教教团反对的理由是:不承认宗派的法人地位,不明确规定本末寺制度,不差别对待新宗教。

到了重要的铺垫作用。

一、批判公认教运动

1. 佛教清徒同志会对公认教运动的批判

佛教清徒同志会是由在家居士结社团体经纬会发展而来的。经纬会成立于1894(明治二十七年)年12月,组织者有西依一六(金次郎)、大久保格、古河勇(老川)、北条大洋、杉村纵横(广太郎)、菊地谦让六人,后有古贺新、田上维吉、境野哲(黄洋)三人加入。^①经纬会宣布“佛教已经进入怀疑时代”,“以自由探讨之义为经,进取不息之念为纬”,^②以《佛教》杂志为舞台,不满足于旧有的宗学研究,引进了基督教一位论派提倡的自由探讨精神,同时主张佛教徒除了理论事业外,还应该从事实际事业。所谓理论事业,就是面对哲学与科学的挑战,佛教徒“不能永远停留在独断和固执己见上,必须以怀疑批判的眼光来看待佛教教义”。^③而实际事业就是“对人生的实质问题进行现实的解释”,“要奖励学问,献身社会事业,扶病哀怜,把和风煦日的精神文明注入如枯木死灰的物质文明当中”。^④

1899年,经纬会的核心领导人古河勇英年早逝,其他会员各奔东西,^⑤经纬会于第40回例会后解散。同年2月,境野黄

① 经纬翁「经纬会由来記」,『新佛教』第4卷第11号,新佛教徒同志会,1903年11月,第892頁。

② 常光浩然「明治の仏教者下」,春秋社,1979年2月,第341頁。

③ 「明治二十七年の佛教界」『佛教』第98号,佛教学会,1895年1月,赤松徹真、福嶋寛隆編「新仏教論説集 補遺」永田文昌堂,1983年,第634頁,(该文章原文并未标记作者姓名,以下出现的原文未注明作者姓名的参考文献不再标注说明)。

④ 「如何にして明治二十八年を迎ふるべきか」『佛教』第98号,佛教学会,1894年12月,同上,第625頁。

⑤ 西依一六隐居地方,北条大洋去了清国,菊地谦让去了朝鲜,古贺新去了长崎。参照经纬翁「经纬会由来記」,『新佛教』第4卷第11号,新佛教徒同志会,1903年11月,第893頁。

洋、杉村纵横等人继承经纬会的方向，成立了佛教清徒同志会。根据境野黄洋后来的回忆，反对政治的保护干涉是促成同志会成立的直接原因，他写道：

石川舜台等之公认教运动兴盛之时，各宗派随声附和，依赖政府保护以维持佛教命脉，且为之奔走甚激。如无法打破依靠政治力来维系佛教生命之可悲思想，则无法发扬佛教之真意义。此愤慨不知不觉于二三人之间升起，以此为动机开始谈论筹建新佛教组织。^①

以境野黄洋、田中治六、渡边海旭、杉村纵横、高岛米峰、安藤弘、加藤玄智等人为中心，结成了“佛教清徒同志会”（1903年以后改名为“新佛教徒同志会”）。他们在《佛教》第148号（1899年3月发行）发表《佛教清徒同志会的组织成立》，文中宣称自己为“新佛教徒”，痛斥“迷信”、“伪善”、“形式”的“旧佛教”，希望通过振作信仰来改善社会，打破旧有宗教制度，建立刷新精神界之“新佛教”，同时明确宣布：“我徒反对政治上的保护和监督。”^②

当公认教运动如火如荼地进行时，新佛教徒们宣告成立“新佛教”，以《佛教》为阵地，对其进行了最严厉的抨击，显示出鲜明的批判性格，新佛教运动以批判“旧佛教”政教关系的方式正式登上了历史舞台。

当时佛教界围绕外国人在内地杂居的问题大造舆论，主张树立公认教，对此佛教清徒同志会表明了自己的态度：“吾人主张佛教非公认，更进一步说，是佛教的自由放任。”他们对《政教

① 境野黄洋「新佛教幼年時代」，《新佛教》第4卷第6号，新佛教徒同志会，1903年6月，第279頁。

② 「佛教清徒同志会の組織成る」《佛教》第148号，佛教学会，1899年3月，赤松徹真、福嶋寛隆編「新仏教論説集 補遺」，永田文昌堂，1983年，第987-989頁。

时报》的“公认教”解释表示不解,认为需要国家在公法上的认定,实际上就是请求国家的监督,所谓公法,实际上是在权力与服从的基础上形成的,希望得到政府的保护。同志会指出:

如果说,政府认为作为一大势力的佛教不能放任之,而采取了公认教论的干涉政策,吾等对此姑且不说,不赞成。然而,由佛教徒自己提出接受政府干涉,希望政府来监督自己,这样的事情让人感到不可思议,莫名其妙。^①

《明教新志》记者主张:“虽然把佛教作为公认教,对佛教而言并无甚大利益。但是如此大宗教,不能无监督而放任之,为了国家之利益有必要将其置于主权控制之下。”^②对此,同志会指出即使说是为了国家不得不这样做,也是应该由国家提出来,这作为佛教家的言论极其不恰当,并且表明了自己的态度:“吾等从佛教利益出发,主张自由放任论,同时坚信决不会给国家政治带来不利。”

同志会严厉批判佛教方面的举动和政府的宗教政策,^③指出公认教论实质上就是“国教论”,是为了金钱和政府的援助。公认教论者实际上是“一种国教论者的变态”。所谓“国教”,就是“政教一体,宗教受到政治的全力援助”,“今天的公认教论者,尤其是国民同盟会的诸君,从一开始就对政教关系论无一定见解”。同志会认为公认教论是煽动愚民的“愚论”,同时指出:“按照本国的政教关系状况,明治佛教不正享受着公认教的待遇吗?”作为证据有二:一是监狱传教和军队传教都掌握在佛教手中;二是政府设立了管长制度,对佛教进行管理和监督。他们

① 「公認教に関する異見」『佛教』第148号,佛教学会,1899年3月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第990頁。

② 同上,第990-991頁。

③ 同上,第992-996頁。

认为佛教不应该丢掉自己应得的权力,以为通过公认教方式获得自己的权利,这是谬误。佛教为公认,基督教为放任,并不比基督教多得好处,相反,佛教会苦恼于政府的干涉。同时为今天的佛教感到悲哀,要受保护,不能公平竞争,批判佛教无进取之心,只能维持伽蓝寺庙和僧侣生活。

对于政府的宗教管理行为,新佛教徒们同样表示不满,指责政府至今仍对宗教进行“无方针的干涉”,认为政府针对管长制度,规定设立宗制、宗规必须得到内务大臣的认可,内务大臣对此却胡乱干涉。即使政府立佛教为公认教,也不会给予佛教金钱或传教援助,而且政府对佛、基待遇不公,僧侣在政治上无成为议员的权利,在教育界没有成为教育者的权利,基督教却有此权利,因为政府并未把基督教看做是宗教。他们也反对把基督教立为公认教,理由是基督教有外国人做后盾,从已有事实证明,政府对基督教比对佛教更宽容。他们主张应该把佛教和基督教放在自由放任的同一环境中公平竞争。

新佛教徒的主张归纳起来如下:(1)批判传统佛教教团要求政府的保护,无进取心;(2)佛教本来就是公认教;(3)佛教不应放弃应有利益,佛教本身就拥有军队传教权和监狱传教权,坚信佛教的实力;(4)不满政府的宗教政策,对外态度懦弱,要求政府把佛、基放在平等地位,使两者自由发展;(5)宗教的真正意义,绝不局限于国家范畴,而是植根于人类共同的平等性,是基于一视同仁主义而成立的。

此后,新佛教徒进一步围绕这些主张对公认教论派展开了批判,显示出强烈的革新意识,同时,对于政教关系也有不同见解。

他们批判公认派教花钱运作,认为佛教家不应该把精力放在如此无聊的政教关系上,回旋于肮脏的策略之间,尖锐地指出:“如今把政教问题中心放在内地杂居的准备问题,全是谎话。实际上就是遏制基督教的问题,是佛教徒害怕基督教侵入

而发起的防御运动。”而且这种防御运动不是“光明正大”的，而是“卑劣”的。比起这些，“更应该着实考虑个人信仰的根本问题，作为本山应该堂堂正正地打造社会事业，为发挥宗教家的本分做准备”。同志会一针见血地指出了公认教运动的实质，主张光明正大的防御运动应该是发展个人信仰和社会事业。

对于个人信仰问题，新佛教徒们没有进行详细的解释，只是认为鼓吹个人信仰在今天的日本尤其重要，指出：

今天我国社会一般道德思想并未普及，无秩序，无道德思想的统一。个人无高尚品性，而国家也缺乏品性，为了促进堕落国民之反省，我等担负着将重心放在精神问题上之职责，不应投国民所好，而应促进其觉醒，此乃志士所为，社会事业固然重要，而这一根本问题，从更深更远层次考虑，比社会事业重大几十倍，也许是佛陀给予吾辈佛教徒之光荣任务。^①

可见他们是从提高国民和国家道德水平的重要性角度来提倡个人的信仰，而社会事业就是“对社会问题的实际解释”，就是“用平等的慈眼映照诸种罪恶，解释诸种不幸问题，即是实践”，希望僧侣们用实际行动投身到社会慈善事业中去。

对于政教关系，他们明确强调“政治与宗教不应该互相干涉”，而政府对于佛教和基督教应该平等对待，主张“尊重宗教自身的价值，把其放入自由环境当中（不意味无监督），使其通过自由竞争，自然发展”。同时强调政府的“自由放任”虽然手段消极，但是实际上是在积累积极的效果，并对“自由放任”进行附加说明，强调自己所说的自由放任是在不妨碍社会安定，不违背臣民义务的前提下，同时默认政府对此进行一定的监督。

① 「重ねて公認教派の徒に示す」『佛教』第152号，佛教学会，1899年7月，佛教学会，1899年3月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集補遺』，永田文昌堂，1983年，第1020頁。

值得注意的是，佛教清徒同志会反复强调政府对于佛教和基督教待遇不公，对于国家在神道非宗教论前提下的神道管理政策不置可否。主张佛耶平等，但每次涉及神道时总是以“神道暂且例外”一句带过。对于国家给予神道厚遇并不觉得不公，而是默然接受。可以说，他们已经接受了早年岛地默雷提出的“神道非宗教论”，对于帝国宪法所提出的信教自由条件——“不妨碍社会安定，不违背臣民义务”已经没有反驳之意，而是接受了天皇制国家的统治原理。赤松辙真对此进行了严厉的批判，指出：“他们与他们所批判的‘旧佛教’在宗教立场方面性质相同。他们虽然标榜‘新信仰’，却是以‘天皇制国家统治原理’为绝对前提，从他们没有批判以神道非宗教说为基础的国家神道体制这点来看，可以说他们在本质上与‘旧佛教’无异。”^①

从新佛教徒主张的政教关系论来看，他们确实有局限性。然而赤松辙真并未对为何他们未能反抗国家神道体制进一步分析原因。在笔者看来，如果国家给予佛教一定的安定政治环境，使其能够进一步发展，他们没有必要奋起反抗这一政治制度。从明治以来的国家宗教政策来看，正如佛教清徒同志会所指出的那样，从管长制度的设立等一系列政策可看出国家对于佛教予以一定的重视，国家政策并没有把佛教逼到忍无可忍的地步。

同志会虽然默认了以“神道非宗教说”为基础的国家神道体制，但是他们排斥政治对佛教的保护和干涉，与政治权力保持了一定的距离，并没有像公认教派那样去谄媚政府。而他们主张把佛教放在与基督教公平竞争的环境下发展，是由于他们已经清醒地意识到“人为的干涉保护绝不是永久之策，反而使佛

① 赤松辙真「仏教公認運動の論理と状況」，『日本の社会と宗教』，同朋舎，1981年，第691頁。

教愈加堕入安逸之境”，^①他们忧虑于“今日之佛教徒历史上存在依赖心之惰性而不能进步发展”，希望通过反对公认教运动，“使其自觉真正之宗教家天职，自起顾虑自己之本分”，“从根本上铲除佛教在历史上依赖国家势力的弊端，把佛教徒推向绝境，使之警觉，以开佛教界新面目”。

2. 社会各界对公认教运动的态度

新佛教徒的自由放任论主张被《明教新志》和《政教时报》视为“危险的自由思想”，^②在佛教界内被视为“恶魔”。^③当时社会各报纸杂志也对政教关系问题进行热烈的讨论，主要分为公认教论和“自由放任”论两派。

除了上述《政教时报》和《明教新志》外，宗教日刊报《教学报知》（后改版为《中外日报》）也极力主张公认教论，认为僧侣作为国民的一部分在法律上履行与国民同等的义务，参政权却被剥夺，僧侣不应该抛弃政治上的义务。^④

《京华时报》也主张政教相资，认为政教分离不应该与僧俗分离混同，僧侣有必要干涉政治。今日之政教相资绝非昔日之政教混淆，认为僧侣干预政府会导致政教混同之弊端是不了解时势，今天承认政教分离反而令人担忧。

《传灯》、《反省杂志》、《无尽灯》等杂志与《佛教》意见相同，劝诫僧侣抛弃依赖政府权力的卑劣行径，多努力于佛教的自

① 「宗教法案に対する希望——併せて公認派に最後の訓海を与ふ。」『佛教』第154号，佛教学会，1899年9月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』，永田文昌堂，1983年，第1056頁。

② 同上，第1056頁。

③ 「重ねて公認教派の徒に示す」『佛教』第152号，1899年7月，佛教学会，1899年9月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』，永田文昌堂，1983年，第1017頁。

④ 「政治と宗教の相関（下）」；同上，第1038頁。

由发展。^①

其他综合报纸杂志也大多反对公认教论。《东京日々新闻》认为：神佛一直就是公认教，如果特权为佛教所揽，等于垄断。它反对“把宗教作为党派之争的武器，煽动排斥异教之风以作政界输赢之机”，指出：“在欧洲各国难免政教混淆之弊端，此非国民之庆，如蹈其覆辙，以教争混淆政争，则违反宪法精神。”^②

《国民新闻》、《万朝报》也反对公认教运动。《国民新闻》中，久津见蕨村谈到欧洲政教混淆的弊端，认为宗教教化在于感应人心，不可强制，“当今佛教的大敌乃僧侣也”，指出僧侣在信仰、品行上的弊端，不适合时代发展，不受约束，“成千上万笃信世俗之佛教徒，冷却其信仰，是（打败自己）最有力的武器”。^③（《佛教》认为久津见蕨村的指摘对佛教界有警醒作用）。久津见蕨村又指出，所谓“国教”，指的是有限制的，或者无限制的宗教专卖特许，“如日莲与净土，净土与真宗，反目成仇，发展为 11 宗 30 派，如悉使之为国教，则毫无意义，在他国也无先例，何况吾人更不期望悉将国库支持十六万僧侣”。认为如果要保护寺院，也应着手于保护建筑物和国宝等。

久津见蕨村还以“今日之宗教”为题在《万朝报》发表评论，主张信教自由也应该适用于其他宗教，如犹太教、婆罗门教、回教等，更何况基督教。为何多数的省令训令只针对神佛二教，宗制监督、管长认可也仅限于神佛二教。他指出政府优待神佛，疏远其他，主张：“应该使一切宗教能够自由行动，出世间之宗

① 「政治と宗教の相関(上)」『佛教』第 151 号，1899 年 6 月，佛教学会，1899 年 7 月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』，永田文昌堂，1983 年，第 1009 頁。

② 「政治と宗教の相関(下)」『佛教』第 152 号，1899 年 7 月，同上，第 1034 頁。

③ 同上，第 1035 頁。

教者由俗世间内务官吏来认可监督,这是对宗教神圣性的侮辱。”^①他希望政府抛弃对神佛二教的认可监督权,内务省应该对神、佛、耶三教同等对待,政府要对宗教平等对待。

《东京朝日》发表题为“新政党”的文章,认为新政党与佛教徒互相勾结,国教论的特殊标识反而不利于佛教,难免世人非难。木下尚江在《每日新闻》发表题为“僧权之侵入”的文章,认为:“无道德、无信仰力的佛教徒倡导公认教,以政权保护其地位,可见其阴险之极。政党与之相勾结,此为政教混淆之端倪,不得不令人惶恐。”^②

这些文章大多指出政教混淆的弊端,从政教分离的立场反对公认教运动,主张政府应对神、佛、耶三教平等对待。可见政教(佛教)分离是当时社会的大势所趋、人心所向。

3. 新佛教徒对《宗教法案》的态度

在政府向贵族院提交《宗教法案》之后,同志会在《佛教》杂志全文刊登了法案的各项条文。对于法案的出台,他们依旧重申自由主义立场:“我徒反对政治对宗教的保护干涉。”^③主张没有必要立宗教法案,政府应采取自由放任主义。批评该法案不全面、制定条例仓促,要大修正,但又认同法案对、基佛平等对待的精神,反复强调以基、佛平等为条件来调整修正法律。他们对于基督教的态度与公认教派不同,基督教不再是昔日政府禁止传播的邪教,而是能够促进佛教向前进步发展的对手。

但他们担忧政府对外国的软弱态度,反复强调政府对待基、佛的不公。如他们指出法案第2、3条对于“寺”和“教会”的界定要修改,法案只把寺定为财团法人,而教会有财团法人和社团

① 「政治と宗教の相関(下)」『佛教』第152号,佛教学会,1899年7月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1036頁。

② 同上,第1037頁。

③ 「宗教法案に対する意見」『佛教』第158号,1900年1月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1112頁。

法人两种。佛教有寺和寺院之别,而基督教却无教会和会堂之别,而且佛教没有关于社团法人的规定。关于作为财团法人的寺院的财产,需要住持、赞助人和政府三方的同意来决定,对于作为财团法人的教会政府却无明文规定。同志会认为该宗教法案不但把基督教教会作为法人,而且完全放任,却对佛教进行严格监督,缺乏公平精神。这也从侧面反映出政府在制定法案时对基督教的了解并不充分。

对于上述寺、教会、教派、宗派以及除此之外的宗教团体必须接受主务官厅的严格监督的条例,同志会没有提出异议,他们反对政府随便认定宗教活动是否属于公益活动,并非从宗教的角度来考虑(第15条),指出教、宗派代表人的权限不明确,法律条款不完备(第29条),教师作为国民的一员,权利却被剥夺(第37条),主张教师的传教资格应该由自己的宗派来认定,不需要特别规定(第38条)。而且“僧侣”、“教师”等用词随便,无明显区别,基督教有教师而僧侣无。此外,对于缓期征兵一条,政府解释免除所有教师兵役的理由是“宗教者不杀生”,对此新佛教徒认为,应发挥佛教真义,为国服役杀敌,绝不违背佛教本旨,反而是恰当的,他们担心由此产生僧人回避征兵的弊害。对于宗教者被列为非战斗员有关宗教者体面的观点极不赞成。^①

可见同志会是在宪法规定的“不妨碍社会安定秩序,不违背臣民义务”的前提下提倡“反对政治对宗教的干涉和保护”的,对于政府确立的国家神道体制没有反抗之意。他们所要求的是自由放任主义,关心的是政府是否把更多的权利和自由分给基督教。一方面接受政体的约束,一方面要求自由,他们试图在这看起来矛盾的张力中寻求平衡,承认了政体的束缚,而这也注定他们最终无法站在更超越的角度观察国家政策。而当整个

① 「宗教法案を論ず」『佛教』第158号,佛教学会,1900年1月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1103-1105頁。

国家机器走向一条不正常之路时,也无法对其进行行之有效的批判。新佛教在成立之初,就已经体现出了其局限性。

然而从改革旧有佛教弊端的角度来看,在同时代的佛教结社团体中,他们在反对公认教运动中体现出鲜明的批判性格和革新意识。主张佛教和基督教放在公平、公正的环境下自由竞争,显示出他们已经敏锐地觉察到时代的发展趋势,面对哲学与科学的挑战,佛教再遵循以往的发展道路注定要走向衰亡。他们痛心于幕府时代佛教在政权保护干涉下的堕落与停滞不前,寄望于把佛教置之死地而后生,在绝境中迸发出新的活力。从促进佛教的进步发展角度来看,他们所进行的反对公认教运动具有积极的历史意义。

宗教法案经贵族院十三次的委员会审议,最终于1900年2月17日被否决,而佛教所提出的公认教论也未得到实现。对于法案的被否决,新佛教徒们感到庆幸,他们并不认为这是公认教运动的成果,而是政府的姑息策略,并表示将仍一如既往地主张自由放任论。^① 公认教运动客观上促成了佛教清徒同志会的成立,而新佛教徒们在反对公认教运动的过程中逐渐明确自己的主义与目标,使同志会的核心灵魂——六条纲领更加完善。

二、“新信仰”与新佛教

1. 六条纲领的确立

佛教清徒同志会本来希望把《佛教》设为机关杂志,但与杂志经营者梶宝顺多次交涉未果,^②1900(明治三十三年)7月,同志会正式发行自己的机关杂志《新佛教》,这同时标志着新佛教运动正式进入轨道。

① 「宗教法案の否決に就きて」『佛教』第159号,佛教学会,1900年3月,同上,第1119-1122页。

② 高岛米峰「新佛教神代史」,『新佛教』第11卷第7号,新佛教徒同志会,1910年7月,第911页。

在创刊号《我徒之宣言》一文中,新佛教徒们首先明确了佛教清徒同志会成立的目的:“人道颓废早已浸染社会之根底,物质大潮澎湃泛滥于其上下之间。本应破除此黑暗,给予人生慰藉之宗教势力日渐衰落。我徒虽无匡救之才能,却不能坐视之,乃成立佛教清徒同志会之组织。”^①

同志会把矛头直指甲午战争以后的社会现状,认为:“社会抛弃了宗教道德而直奔物质文明,今天的利己主义,拜金主义风潮就是其结果。”^②指出这也是佛教不振原因之一。另一矛头是针对宗教(佛教),“宗教旧有的形式与内容不符合社会要求,不能与社会共同进步,违背社会知识的发展,与之不相融合”,因此佛教的衰退“不仅是僧侣之罪,社会之罪,佛教自身也有问题”。

针对于以上现状,志向于创立新佛教的同志会一方面批判传统佛教教团为因循守旧的、形式的、迷信的、厌世的“旧佛教”,另一方面也抨击社会上认为宗教无必要、宗教皆迷信的观点,修改和完善了《佛教》时代就已经提出的六条纲领:

第一条 我徒以佛教的健全信仰为根本义。

第二条 我徒致力于振兴和普及健全的信仰、知识及道义,力图对社会的根本改善。

第三条 我徒主张对佛教及其他宗教的自由探讨。

第四条 我徒决心剿除一切迷信。

第五条 我徒不认为有保持旧有宗教制度及仪式的必要。

① 「我徒之宣言」『新佛教』第1卷第1号,佛教清徒同志会,1900年6月,第1頁。

② 「将来の信仰」『佛教』第157号,佛教学会,1899年12月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1084頁。

第六条 我徒拒绝所有政治上的保护干涉。^①

这六条纲领从内在的逻辑关系来看,第一条宣布了同志会的根本立场,第二条则是明确了同志会成立的目的,第三至第六条是实现此目的的手段。其中第三条的自由探讨主张与基督教(一位论派)关系密切,第四和第五条是关于佛教教团的内部信仰和外部宗教制度,第六条是政教关系上的立场,是新佛教发展的外在保障。

同志会成员分别对六条纲领进行了解释。境野黄洋对第一条“我徒以佛教的健全信仰为根本义”的解释如下:

高尚的感情,需要明了的理性来支持。不与时代知识冲突,而是互相承认,此为我徒成立之信仰。尊重理性,而不排斥感情,健全的信仰不是妄信、偏信、迷信,也不单是理解。

所谓信佛,不是盲从佛经之指示,而是自由探讨,但不触动佛教的根本义。至于何为佛教之根本义,新佛教不会传授之。尊重理性的自由,不拘束其信仰,听闻他教而笃信之,自取之为根本义,此乃新佛教徒各自之意。

譬如有人认为佛教之根本义为泛神论,^②如何解释其实在之本质而得此泛神论,全由此人自己判断。而主张只相信佛教之根本义却不能相信他教之根本义者,此非我徒之主义。佛教应能与他教相融合,不妨碍

① 「我徒の宣言」[新佛教]第1卷第1号,佛教清徒同志会,1900年6月,第5页。

② 此处的“泛神论”为作者原文中的日语汉字词汇,是新佛教徒引用的西方有关宗教的表述而翻译的,为西方学者对东方宗教的评价,实际上称为“多神论”更确切,本文在后面涉及的“泛神论”词汇,仍尊重提出者原意直接翻译为“泛神论”,并在括号里注明实为“多神论”。

他人之自由。^①

对此,日本学者福岛宽隆批判境野黄洋对信仰的解说仅仅是外在的说明,其解说等于什么也没有说。^② 境野黄洋确实没有给“健全之信仰”下明确的定义,与其说是定义,毋宁是提供了一种看待信仰的方法,即通过理性的态度、自由探讨的方式,探讨个人心中健全的信仰。他认为此信仰在各人心中不尽相同,没有对此严格限制,而是由新佛教徒各自判断,同时对于包括基督教在内的其他宗教采取了宽容态度。

关于第二条“我徒致力于振兴和普及健全的信仰、知识及道义,力图对社会的根本改善”,会员田中治六解释如下:

宗教之信仰决不能离开人生与社会。以往出家人出世间,一衣一钵,独栖于深山幽谷中,独善其身,以此为宗教之能事。然这只为一时之变,并非常态。真正之宗教安立于人生与社会,尽其职责。如人人皆如此,则社会岂不圆满? 因此信仰为改善社会之根本要义。

然宗教信仰不能与沉溺迷信之徒所言混为一谈,此等既无真挚热诚之信仰,也不可能期望其根本改善社会。因此我徒之信仰必须代表现代知识,普及健全知识而得以精炼,不保守,不过激,与日新社会俱进,振作清新之道义,使其贯穿内外。

知识与道义为宗教之双翼,信仰与社会共同进步,可处理人生活活动,此为我徒之现世主义。^③

① 境野黄洋「佛教の健全なる信仰」,『新佛教』第2卷第5号,佛教清徒同志会,1900年6月,第2页。

② 福嶋宽隆「『新仏教運動』と教団改革」,『日本の社会と宗教』,同朋舎,1981年,第697页。

③ 田中治六「社会の根本的改善」,『新佛教』第2卷第5号,佛教清徒同志会,1900年6月,第2页。

田中治六明确指出,佛教不应隐居山林,而是现世教,为个人的人生与社会服务,同时他把普及知识和发展宗教道德作为信仰的重要任务。对此,福岛宽隆认为田中解释的“社会的根本改善”不是基于“佛教的健全信仰”而引导出来的,而是作为期望目标提出来的,新佛教徒对信仰的解释并未进行原理性的确立,仅对信仰进行随意的、外在的说明,即认为信仰是“知识的”、“重感情的”、“现世的”、“活动的”、“伦理的”、“乐观的”。

关于信仰问题,笔者认为有必要追溯到《佛教》时代,当时会员们早就围绕新信仰的确立展开过热烈的评论,也可以说,上述六条纲领是经过《佛教》时代的积累而发展起来的。

2.“新信仰”与新佛教的建立

正值公认教运动如火如荼进行时,《佛教》在强烈批判公认教运动的同时,发表了一系列关于建立“新信仰”的文章。

新佛教徒们一方面对“旧佛教”、“旧信仰”下了定义,并针对现时佛教及社会的弊端进行批判,分析信仰问题所面临的障碍,另一方面明确了建立新信仰的方向。

他们认为,“旧佛教”指的是旧组织、旧教义的佛教。其中旧组织指的是幕府时代成立的组织,是通过政教关系、本末关系和寺檀关系建立起来的。其中政教关系是奈良、平安时代浸染的旧习,延至幕府时代。而本末关系中,本山是“一宗权势之中心”,经常压迫末寺。寺檀关系则是当时佛教最重要的部分,政府在禁制基督教时利用了寺院僧侣,而僧侣也利用寺檀关系来巩固自己的地位,这些“从一开始就毫无宗教上的意义”。^①

旧教义指的是幕府时代所成立的教义,新佛教徒认为各宗教义即宗乘研究在净土宗、真宗、日莲宗、禅宗比较发达,但宗乘研究的学问规模狭小,多是自己辩护、辩疏。因此旧教义指的

^① 「現今の佛教」『佛教』第165号,佛教学会,1900年9月,赤松徹真、福嶋宽隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1148-1151頁。

是这些诸宗教义,即宗乘。他们主张自由探讨,无辩护,无辩疏,希望以真挚公平的态度看待诸宗教义、宗乘。

“旧佛教”不但在教义研究方面存在弊端,也不符合当前社会发展的要求,新佛教徒们指出“旧佛教”存在以下五大弊端:

其一,僧侣及佛教信徒的腐败。

其二,“(旧)佛教的制度不完整”,而且传统佛教教团的制度、仪规过于繁杂。“从禅宗的传法,净土的授玺,到读经礼拜,吾人认为繁琐之至,以至于阻碍宗教的本义。”^①他们主张“佛教今日的仪式,基本上可以全部废除”,而采用接近基督新教的简单仪式,认为“今日佛教徒的日常作业,就是奔走于仪式之末,忘记了根本的信仰,只在口中说说罢了”,指出“今日之佛教组织,绝不利于将来之佛教”。

其三,“(旧)佛教信仰不是现世主义”。新佛教徒们主张应该为现世服务,“虽然真言宗讲‘即事而真等’,但是他们的现世主义与我们所说的不同,并不是现世生活的指导者和促进者”,指出“现世主义”就是要积极投入社会生活中去,以佛教来指导人生。他们同时批判佛教信徒有信仰却无道德,“那些朝夕读经,昼夜念佛的人们,我们不认为这只是净土门,或只是圣道门,他们看起来确实是拥有冥顽不动信仰之人,我们看这些人,不说他们无信仰,然而这些有信仰的人,另一方面却做了不道德之行为、人生现世的恶行,而对此却不以为然者比比皆是”。

其四,“(旧)佛教的信仰是自利的”。新佛教徒们批判传统佛教教团不利他,同时带有浓厚的迷信色彩。指出:“所谓彼等,自称现世佛教(即是祈祷),或曰往生净土,或曰大悟,或曰安乐,全为自利。自利并不一定是坏事,但譬如专以祈求自己肉体上之快乐为目的之类,则污秽不堪,多神信仰方面让人几乎作

^① 一一庵「佛教改革と信仰」,『佛教』第147号,佛教学会,1899年2月,同上,第986页。

呕者比比皆是，……这不仅仅是自利，而且急剧助长了迷信。”

其五，“(旧)佛教过于幽玄缥缈而入妄想，繁琐而不实践”。由于“旧佛教”的教义难解，佛教徒误以为这是高尚的思维，新佛教徒们指出：

然高尚并不是幽玄的空论，而是简明直截了当的训诫。我们如听到“要爱你的敌人”的金言，不禁肃然正襟，被自我虔诚崇敬之念所打动，并从中得到慰藉。然“三界一心”，“即心即佛”除了感觉有趣外别无他物。佛教徒喜好幽妙之癖却不厌繁琐，喜空论却不注重实践，最终佛教成为咒文佛教，无意义之佛教，成为医治愚人的方便罢了。^①

第二条的改善制度主张和第五条对佛教理论的新阐释，明显受到了基督新教的影响。

对于这样的“旧佛教”，他们批判为“自利佛教”、“未来佛教”、“迷信佛教”、“空论佛教”、“咒文佛教”，认为这并非佛教的真意，应该进行改革，而且改革问题“不是在外观，而应进入信仰内部”。

另外，他们根据佛教各宗派的教义主张，把佛教分为以下三大类：

一是主张知识解脱的圣道门，即自力教。主要讲知识解脱，认为自力教无论哪个宗派都是讲断无明而入解脱之境，得涅槃果，以知识来断掉无明引起的见惑和思惑，他们指出这是由迷想而引出的空谈，知识解脱之说不合人心，三论、法相、华严一时显重要，但作为宗教未能支配人心。

二是满足宗教情操的净土门，即他力教。主要讲情操的满足，以感情为主。承认人格的无限者，讲述其有意的、慈爱的摄

^① 一一庵「佛教改革と信仰」，『佛教』第147号，佛教学会，1899年2月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』，永田文昌堂，1983年，第986頁。

护,显示未来世界的实在,建立死后不灭之观念,满足诸方面的需要。

三是迷信,即极端现世快乐主义。他们认为迷信佛教的根源是真言密教,分事相和教相两部分,事相是对教相的误用,密教的特色在于事相,事相是迷信的根源,由空海在东寺倡导,传染奈良各宗,影响比睿山的天台宗,延至镰仓之新真言宗,以及表面是天台,实质由真言的事相构成的日莲宗,“迷信之势蔓延,如恶草播种于国民心理”。

佛教清徒同志会还分析了日本人的国民性。

本邦人素有喜好轻松愉快之秉性,历史事实证明,他们追求现世社会的快乐,只有处于自然的窘迫时,才祈求解脱。而解脱之道,是仰赖祖先的幽魂和神明的拥护……因此佛教来到本邦就已经带有祈祷的密教色彩。知识解脱之教法不过是弘法的方便,其后至弘法(空海)的真言宗形成,平安四百年间全陶醉在此思想,而未来教净土门是对密教的反动,因此本邦佛教是由极端现世快乐主义和极端未来悲观主义发展而来的,佛教的宗派多受此二主义的影响。直觉的禅宗其弊害可以说最少,但也受到二主义的影响,其本义也是满足某种宗教情操。^①

佛教清徒同志会认为,日本佛教为适应国民性的需要多倾向于极端现世快乐主义和极端未来悲观主义。而支撑将来信仰的宗教,既不是知识解脱之说,也不是满足宗教情操的组织,更不是极端迷信的快乐主义,因为三者“教义不以人生为主题,不以人道正义为目的”。他们主张支配将来信仰的宗教,是“由理

^① 「佛教の一大刷新——新信仰の確立——」『佛教』第154号,佛教学会,1899年9月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1049-1050頁。

性来引导的清新人道教”，即关注人生，理性引导，重视道德、人道是未来宗教的关键。

那么，何为旧信仰？佛教清徒同志会指出，旧信仰是“一般俗世间认为的信仰”。指出例如“真言宗之信徒，祈祷大日如来，向不动尊请愿，相信以此来获得现世社会之幸福利益。真宗信徒念阿弥陀如来，相信有身躯、有意识的伟大存在，对吾人进行有意识的救济之类”，^①都是“旧信仰”。而这些旧信仰的弊端在于，习惯性感情压抑理性，各宗佛教徒们以个人感情互相攻击，“净土宗嫌弃真宗，真宗嘲笑日莲宗，日莲宗笑真言宗，互存偏见，此非真信仰，是由宗我（宗派）的个人感情所造成”。^②佛教清徒同志会讽刺以这些佛教徒为主体的佛教为“私情佛教”，他们所从事的事业是“祭祀佛教”，同志会的新佛教徒们迫切希望以理性为基础的“新信仰”的诞生。

他们多次描述信仰的定义，指出：“人生必贯穿一条绝对唯一的公道，而照亮此公道，引导人前进的方向，使不误入歧途，享受幸福圆满生命的，正是信仰。”^③强调了信仰对人生的重要作用。而且，“真正的信仰必定是内心各部的调和，赋予精神整体一种统一的势力。信仰并非一成不变，而是与人类知识文化程度相呼应”。^④他们认为信仰是有活力的，随着时代的发展而发展，主张：

因其信仰的程度不同，即使是对同一本质的发现，

① 「信仰の変遷——『無盡燈』古川氏の説を読む——」『佛教』第152号，佛教学会，1899年7月，同上，第1014頁。

② 「信仰振作の叫声」『佛教』第149号，佛教学会，1899年4月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』，永田文昌堂，1983年，第998頁。

③ 同上，第999頁。

④ 「信仰の変遷——『無盡燈』古川氏の説を読む——」『佛教』第152号，佛教学会，1899年7月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』，永田文昌堂，1983年，第1016頁。

其发现的方式,即对于自己、宇宙的实在,或者两者之间关系的解释和理解,都是不尽平等的。所谓信仰,是个人在意识到上述事物时的心的状态,绝不是抽象的本质。^①

他们还指出信仰因个人体验不同也不尽相同,信仰是具体的,不是抽象的,与教义密切相关。

新佛教徒们认为信仰问题有两个障碍:一是对旧信仰的执著感情;二是无真挚的求道心,求信仰者多为落入悲惨境遇者,长期受疾病痛苦折磨者。指出:

人们在内心还没有迫切感到信仰的必要时,就漠然求之,这不过是习惯倾向,或是“模仿”,甚至完全没有求信仰之念,而是口中说说罢了。那些口称宗教之徒没有真挚的求道心,比起解决人生的实际问题,我们更希望他们找到抵达信仰之道。^②

他们甚至认为那些因境遇或疾病而求信仰的人,不一定有真挚的求道心,主张信仰不但能满足悲惨境遇人们的需要,也应该满足普通人的需要。

新佛教徒还指出禅宗所言之大彻大悟不过是为了满足宗教情操,那些长年苦心修炼的信仰家不过是养成一种自然固定的习惯,是毫无价值的信仰习惯,不是真正的信仰。

基于以上对信仰的各种讨论,新佛教徒们提出建立新信仰的方向:

信仰问题是佛教革新的中心问题,要解决信仰问

① 「将来の信仰」『佛教』第157号,佛教学会,1899年12月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1087頁。

② 「仏教革新に対する吾輩の思想」『佛教』第155号,佛教学会,1899年10月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1074頁。

题,必须抛开对旧佛教的执著,脱离本山的羁绊,理论上通过自由探讨来抵达佛教的根本义。新信仰不是知识的解脱,也不是情感的解脱,要颠覆迷信之根基,通过人生的实际问题来回归,是活着的信仰。^①

他们又指出,佛教的信仰不能离开形而上的思想,形而上的根本义是信仰的源泉,要以佛教的根本主义、“泛神论”、“法身观”来引导,立“人道教”,以此来振兴新信仰。应该通过新信仰来使个人度过“有统一主义”的一生,满足人在形而上和伦理两方面的需要,实现统一的、有主义的生活。新信仰是入世的信仰,是“现世主义”(积极入世)、“伦理主义”,是把信仰放在伦理的宗教上,通过信仰来引导伦理的活动。

总体而言,新信仰的中心是作为个体的人,重视人生价值。新佛教徒主张从人生的实际问题出发,思考自我生活的“统一主义”,同时强调要重视宗教与伦理的关系。从他们对传统佛教各宗派的信仰形式的批判来看,他们在试图确立以个人为主体的近代信仰。对于佛教的根本义,他们没有具体说明,但强调用佛教的根本主义、“泛神论”、“法身观”来引导信仰。

那么信仰和社会的关系如何?信仰到底在社会中发挥怎样的作用呢?

新佛教徒意识到随着社会的发展,宗教面临时代的挑战,指出:“随着知识的进步,宗教的神圣传说被破坏,宗教的独断也逐渐失去基础。”^②而伴随知识发展的社会的另一面,是严重的利己主义和拜金主义,人们重视物质文明,却抛弃了宗教道德。在他们看来,正因为抛弃了宗教道德,现在的日本社会都是腐败

① 「仏教革新に対する吾輩の思想」『佛教』第155号,佛教学会,1899年10月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1074頁。

② 一一庵「佛教改革と信仰」,『佛教』第147号,佛教学会,1899年2月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第983頁。

的。他们认为僧侣的腐败是由社会所造成,不仅僧侣腐败,教育家、政治家、学者、实业家都腐败,“腐败二字充满日本每个角落”。而宗教对造成社会腐败也要负一定责任,因为“宗教旧有的形式和内容不符合社会的要求,不能与社会共同进步,违背社会的知识的发展,与知识不相融合”,^①而佛教衰退“不仅是僧侣之罪、社会之罪,佛教自身也有问题”。因此他们主张要建立适合社会发展需要的新佛教,同时通过信仰问题来刷新思想界,改善社会。那么新佛教应该从哪些方面来改善社会呢?

在他们看来,佛教徒应该发展慈善事业和社会事业,而社会事业指的是道德事业和教育事业。^②其中道德事业“给予人类高尚的品性,赋予社会道德秩序”。教育事业分为四类:小学、贫民、女子和中等教育,是“向寒村僻地普及知识,使知识上下通达,增加女子权利,进而使宗教道德心渗透国民的善巧方便”。“目前的日本,国民无统一道德心,社会无道德秩序。”他们主张必须把宗教的力量加入到教育中。一方面指出宗教在道德方面发挥的重要作用,另一方面强调教育事业是社会事业中最应瞩目的事业,而且在这方面,他们认为基督教已经抢先一步。

概括而言,所谓“新信仰”^③是佛教清徒同志会在批判教团佛教的“旧信仰”基础上建立起来的,他们指出密教是迷信,自力教的圣道门和他力教的净土门也不再适应今天社会发展的需要。而新信仰的重心转为关注人生,主张应从人生的实际问题

① 「将来の信仰」〔佛教〕第157号,佛教学会,1899年12月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1084頁。

② 「佛教徒の社会事業——併せて各宗本山に勧告す——」〔佛教〕第151号,佛教学会,1899年6月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第1003-1009頁。

③ 关于“新信仰”一词本文在此处已经作出解释,为方便读者阅读,以下行文中出现的“新信仰”一词不再加双引号,本文的其他专有名词如“新佛教”、“三教会同”、“大乘非佛说”等依此类推,作出解释后不再使用双引号。

出发,以信仰来指导人生,引导伦理道德,同时强调理性,因为重私情的“旧佛教”徒互相攻击,阻碍了佛教的发展。而要抵达佛教的根本义则应该采取自由探讨的方法,这方面应该向基督教学习。要避免过多空论而无实践,避免过于烦琐的制度和仪式,通过树立起新信仰的佛教来发展慈善事业和社会事业,以此来改善国民道德,改善整个社会。这是作为个人的理想的近代信仰,也可以说是以基督新教为模型而建立的新佛教之理想形象。

而对于“新佛教”他们做了界定,即“新佛教”指的是“新时代的佛教”,他们把它比喻为:“房子的地基、位置不变,而把和式的榻榻米、坐垫改用西式的绒毯和玻璃来装饰。”^①“更抽象地说,是不违背科学,不违背伦理,摆脱迷信色彩,深入理解佛陀与开祖的真正精神,以引导社会为己任,遵循并适应时代的发展精神。”概括起来,新佛教的特征是关注人生的、科学的、理性的、伦理的“现世主义”,即积极入世,不脱离社会,不隐居山林。

对于诸如祈求风调雨顺、身体安康等日常生活中的现世利益信仰,新佛教徒们称之为“旧信仰”,并且把通过密教或其他仪式来期望奇迹的发生斥为“迷信”,反映出以新佛教运动为代表的近代佛教正在逐步走向以祛魅、理性化为标志的世俗化过程。在明治政府确立国家神道体制,基督教逐渐被合法公认并发展壮大的背景之下,新佛教运动批判“旧佛教”,树立新信仰,可以说代表了社会上对于佛教有精神诉求,但又不满传统佛教教团的腐朽、堕落的阶层的要求。

3. 新佛教运动主要领导人构成

新佛教徒们为何会发起如此基督教式的“新佛教”论呢?以下有必要对新佛教徒同志会的活动情况以及主要领导人作简要介绍。

① 「过渡時代の佛教——旧佛教と新佛教とを論じて吾人の立場を明らかにす——」『佛教』第18卷第1号,1902年2月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集補遺』,永田文昌堂,1983年,第1199頁。

如上述,自古河勇去世,经纬会解散后,佛教清徒同志会成立,其主要成员有渡边海旭、加藤玄智、田中治六、高岛米峰、安藤弘、境野黄洋、杉村纵横等七人。同志会事务所设在东京的前经纬会员结城素明(后成为同志会会员)家中,会员规则规定,新会员必须由两名以上会员推荐,并由评议会讨论才可入会。据高岛米峰回忆,在同志会发表六条纲领后,一时间来自全国各地申请纷沓而来,要求入会者涌至事务所。经会议讨论,最终放弃所谓“膨胀主义”而采取“紧缩主义”,对会员入会有所限制。由于会员们发表批判“旧佛教”的激烈言论,从一开始就受到传统佛教教团的敌视,而同志会创建之初如同秘密结社,规定会员之间不称呼姓名而用代号,而对于会员之外的人要保守秘密等。而关于取名为“佛教清徒同志会”的理由,是“愤慨当时的社会道德,而自己身兼匡救之重任,不得不严肃待之”。^①高岛米峰承认有包含模仿英国清教徒的成分。后来考虑到“清徒”一词容易被误解为有禁欲主义倾向,经1903(明治三十六)年2月14日的例会决议,佛教清徒同志会改名为“新佛教徒同志会”。

自《新佛教》杂志出版以后,融道玄、西依一六、金义鉴、铃木大拙、土屋诠教、毛利柴庵、加藤咄堂、拓植秋畝、古川义天、伊藤左千夫、橘惠胜、小林雨峰、井上秀天等人陆续加入同志会。杂志的经费来源主要依靠会员的会费,另外还有其他关心新佛教成长人士的捐款,村上专精、土宜法龙、平井金三等在佛教革新上有所建树的佛教者也曾有捐助,杂志主要由高岛米峰经营的鸡声堂书店出售。

同志会会员以居士为主,他们并非专为《新佛教》投稿谋生,除了担任会员外,还身兼其他身份,如杉村纵横是报社记者,境野黄洋是东洋大学教授,高岛米峰则同时经营书店,出版社

^① 高岛米峰「新佛教神代史」,《新佛教》第11卷第7号,新佛教徒同志会,1910年7月,第902页。

籍,加藤咄堂是佛教演说家。其中境野黄洋和高岛米峰是新佛教运动的重要领导人。

以下是新佛教运动的重要人物古河勇、境野黄洋、高岛米峰、杉村纵横的简介。

古河勇(1871-1898),青年佛教运动家、《佛教》杂志记者,出生于和歌山县净土真宗本愿寺派专念寺。1886(明治十九)年由和歌山中学转入普通教校(佛教教团为僧侣子弟设立的学校),翌年参加反省会运动,从事《反省会杂志》的编辑工作,在创刊号上发表《引导朝鲜文明乃日本佛教者之责任》。1889(明治二十二年)年上京,先后在东京法学院英语预备科、国民英学校、明治学院(短期)、东京帝国大学汉文科就读。据说由于在《东京日々新闻》上与基督教徒展开论战,为了更了解基督教而选择了由新教创立的明治学院。

上京后,古河勇主要是致力于复兴佛教与海外传教,他先后参加了佛教青年协会、须弥山俱乐部、东京佛教青年会、大日本佛教青年会,其中佛教青年协会和东京佛教青年会均请岛地默雷为讲师,设谈话会和演讲会。^① 1893(明治二十六年)年古河勇主要执笔于《佛教》杂志的“评林”栏,发表了《进入怀疑时代》、《教育与宗教的冲突》、《评一位论派》等重要文章,在当时引起巨大反响。^②

境野哲(黄洋)(1871-1933),新佛教运动领导人、佛教史研究学者。出身于宫城县名取郡的士族家庭,祖父侍奉于仙台藩主。明治维新后,家庭生活陷于困境。仙台是基督教盛行之地,境野黄洋所在的宫城中学的英文老师同时也是牧师,经常向学

① 以上资料由日本“新佛教研究会”会长,京都市舞鹤工业高等专科学校吉永进一副教授提供。

② 「明治二十八年前の「佛教」——「佛教」の歴史——」『佛教』第97号,佛教学会,1894年12月,赤松徹真、福嶋寛隆編「新仏教論説集 補遺」,水田文昌堂,1983年,第633頁。

生传播基督教,境野黄洋母亲和弟妹都是基督教徒,他自小也受到基督教感染。后来转至仙台市曹洞宗支校就读,在校期间阅读了井上圆了的《真理金针》、《佛教活论序论》,^①当时井上圆了在东京创立了哲学馆(东洋大学前身),境野受井上思想影响,入京进哲学馆学习。在东京求学期间于净土真宗大谷派真净寺出家,僧名哲海,后改为哲,号黄洋。因真净寺主持寺田福寿的关系,境野黄洋先后与古河勇和村上专精相识,受古河勇邀请执笔《佛教》杂志,继古河勇、西依一六之后担任《佛教》主笔。村上专精时任东京帝国大学讲师,是把历史研究引进佛教学研究的第一人。境野黄洋也应村上专精邀请,与鹭尾顺敬、苇名庆一郎、荒木鼎宗三人一起担任其助手,从事日本佛教史的编纂工作,并于1894(明治二十七年)年发行佛教史研究杂志《佛教史林》。境野本人专攻中国佛教史,著有《支那佛教史纲》、《支那佛教精史》、《印度佛教史要》、《日本佛教史讲话》等,对中国佛教史研究影响甚大。1899(明治三十二年)年担任哲学馆讲师,3年后成为东洋大学教授,1918(大正7)年继大内青峦之后担任东洋大学校长。^②

高岛米峰(1875-1949),新佛教运动核心人物,评论家、学者、教育家、社会运动家、出版商。他出身于新潟县颈城郡净土真宗本愿寺派真照寺,父亲为该寺住持,虽出身寺院,终身未剃度。高岛米峰先后在新潟县高田町兴仁教校、京都宗立文学寮(现龙谷大学)学习,19岁上京,在哲学馆学习,毕业后担任井上圆了的助手,曾任《北国新闻》记者,后与境野黄洋等人结成“佛教清徒同志会”,致力于《新佛教》杂志的编辑、记事工作,同时也在其他报纸杂志发表文章。1901(明治三十四)年,高岛米峰在东洋大学附近经营鸡声堂书店,5年后创建丙午出版社,分别

① 井上圆了参照西方哲学创立了以佛教为中心的东方哲学的相关理论。

② 参照常光浩然『明治の仏教者下』,春秋社,1979年2月,第96-106页。

出版井上圆了、村上专精、木村泰贤、高楠顺次郎、忽滑谷快天、三宅雪嶺、幸德秋水、堺利彦等人的佛教学、哲学、评论、社会主义方面的著作，以及杉村纵横、加藤咄堂、毛利柴庵等新佛教徒的著作。

除此以外，高岛米峰还积极支援禁酒运动、爱护动物运动、社会主义运动、废娼运动、妇女运动等，因与社会主义者的密切关系而曾被警察监视。1934(昭和9)年以后高岛米峰关闭鸡声堂书店，把丙午出版社转让给明治书院，之后主要从事社会教化活动。1943(昭和18)年任东洋大学校长。^①

杉村广太郎(纵横)(1872-1945)，报社记者、随笔家、新佛教运动骨干。雅号楚人冠、泪骨。出生在和歌山县武士家庭，在和歌山中学就读时与古河勇相识，成为挚友。先后入学于英吉利法律学校(现中央大学)、国民英学校，1895(明治二十六年)年，经古河勇推荐，进入基督教一位论派所办的自由神学校(后改名为先进学院)学习，在校期间与古河勇等人结成经纬会。同时在圆觉寺释宗演门下参禅，与铃木大拙结为好友，后铃木大拙也加入了经纬会及后来的新佛教徒同志会。杉村毕业后任西本愿寺文学寮教师。1898(明治三十一年)年辞职后先后担任《欧文反省杂志》(后改名为《东亚》)主笔，并加入社会主义研究会，翌年结成“佛教清徒同志会”，不久进入美国公使馆工作。1903(明治三十六)入朝日新闻社担任记者，创立调查部和审查部，创刊《朝日俱乐部》，为新闻学先驱。1906(明治三十九)年曾乘坐朝日新闻社组织的满韩巡游船寻访战争遗迹。^②

以上看来，新佛教徒们大多接受过佛教所办教校的教育，除了高岛米峰外，其他成员或小时候出身于基督教环境，或曾在基

① 以上资料由日本“新佛教研究会”会员，日本佛教大学大谷荣一副教授提供。

② 以上资料由日本“新佛教研究会”会长，京都市舞鹤工业高等专科学校吉永进一副教授提供。

督教学校学习,在他们所主张的新信仰、新佛教理论中,能看到基督新教(尤其是一位论派)的影子就显得不足为奇了。与传统佛教教团相比,基督教在他们眼中不是恶魔,而成为了创立与时代相适应之新佛教的比照物,他们与基督新教(特别是一位论派)有着某些密切的联系。

小 结

新佛教运动是通过批判传统佛教教团的公认教运动,主张建立新的政教关系——政教分离而登上历史舞台的。岛地默雷的神道非宗教论为新佛教徒们的政教关系主张做了重要铺垫,而明治前半期的佛教结社活动为佛教清徒同志会的成立和机关杂志《新佛教》的发行提供了重要的参考。

从上述新佛教徒对“旧佛教”的逐条批判可以看出,新佛教徒对新信仰的解释并非福岛宽隆所认为的那样,对信仰进行随意的、外在的说明,而是围绕传统佛教教团沿袭近世佛教遗留下来的种种弊端进行对症下药。新佛教徒把健全的信仰规定为“理性的”,是针对传统佛教的非理性、徇私情,以个人感情互相攻击的弊端。“现世的”是由于传统佛教脱离现实社会、幽玄缥缈、不切合社会实际,不能满足人们的精神要求。“伦理的”则是把矛头指向僧侣的道德败坏、拜金主义,僧侣的作风问题不但败坏佛教的声誉,而且进一步加深民众对佛教本质的误解。只有强调佛教的伦理价值,进而拯救社会严重的道德败坏现状,才能保证佛教在社会中获得新生。“科学的”则是要求以自由探讨的态度来穷究佛教的根本义,重新探讨佛教的真正价值。

因此这些形容词非但不是随意的、外在的说明,反而体现出新佛教徒为激活佛教,摆脱佛教所面临的困境,保护其命脉,使之生存下去的良苦用心。因此,应该对关注人生的、理性的、积极入世的、科学的新佛教给予积极的评价,可以看出这些是新佛教区别于近世佛教的近代性的重要特征,是日本佛教走向近代

化的重要标志。

当然,新佛教在成立伊始就显示出局限性,它承认“不妨碍安定秩序,不违背臣民义务”前提下的信教自由,对于近代天皇制度下的国家神道体制持默认态度。尽管对政府的宗教政策有所不满,但是他们并没有从根本上去反对这一体制,直到后来日本走向帝国主义的扩张道路。

通过对古河勇、境野黄洋、高岛米峰、杉村纵横等人生平的分析,可看出他们大多数都是从传统佛教教团所办教校培养出来的,这恰恰说明了新佛教运动的产生实质上源自教团内部。从根本上来说,他们是传统佛教教团内分离出来的产物,新佛教运动的兴起也反映出日本佛教本身的改革诉求。

此外,他们多数与基督教一位论派有着或多或少的密切联系,新佛教运动在以后的发展过程中,其主张是否真的带有基督新教色彩?新佛教是否可以称为“新教式佛教”?新佛教徒的思想主张是否受到基督教一位论派的影响?这些问题有待下章探讨。

第二章 新佛教运动与时代思潮

《新佛教》杂志发行时，创刊号上刊登了东京帝国大学教授、哲学家井上哲次郎的贺词。井上指出：“如今佛教逐日腐败，但佛书中除去迷信部分，仍有真理存在，然如今的僧侣已不知佛教本来旨趣，渔色营利、赌博、欺诈、偷盗，无恶不作。”^①他寄望于新佛教徒，把佛教从西风落日的惨境中拯救出来。村上专精也对新佛教运动的第二条纲领“我徒致力于振兴和普及健全的信仰、知识及道义，力图对社会的根本改善”充满了期待。^②

新佛教的诞生在当时引起了广泛的关注，痛心佛教僧团腐败和堕落的人们希望新佛教徒们能带来清新的空气，一扫佛教界的污浊，重振佛教昔日雄风。新佛教从诞生开始就密切关注时代发展的动向，与社会思潮紧密联系在一起。正是新佛教徒率先把目光投向近世町人学者富永仲基等人提出的“大乘非佛说”，宣扬其对佛教改革的积极意义，引起了巨大的社会反响。与此同时，他们积极引进基督教一位论派的理论主张，与佛教界的另一改革派——清泽满之领导的精神主义运动展开了论争。

① 井上哲次郎「『新佛教』の発行を祝す」、『新佛教』第1卷第1号、佛教清徒同志会，1900年6月。

② 村上专精「『新佛教』に告ぐ」、『新佛教』第1卷第1号、佛教清徒同志会，1900年6月。

第一节 新佛教徒与“大乘非佛说”

“大乘非佛说”在近代由日本学者村上专精、姉崎正治等人著书讨论,以此理论为基础,20世纪初村上专精、舟桥水哉等人从历史考证的角度指出《大乘起信论》并非马鸣所作,此研究成果传到中国后在佛教界引起轩然大波,这是众所周知的事实。然而“大乘非佛说”并非由村上专精等人首次提出,在此之前,古河勇、西依一六等新佛教徒宣布佛教进入怀疑时代,提倡对佛教教理的批判精神,他们再次提起江户时代已经开始被讨论的“大乘非佛说”,继承了大阪怀德堂町人学者富永仲基以及僧人普寂、戒定等人对大乘教说为佛陀所言的怀疑态度,以及对佛教进行历史性研究的方法,为村上专精对“大乘非佛说”的梳理提供了舆论的铺垫。本节主要考察新佛教徒围绕“大乘非佛说”的讨论,以揭示新佛教与传统佛教教团在探究教理方面的不同之处。

一、古河勇与大乘非佛说

在考察古河勇的关于“大乘非佛说”的讨论之前,有必要先对“大乘非佛说”的形成进行简要的回顾。

所谓“大乘非佛说”,指的是大乘佛教的经典并非释迦牟尼所言,而是由后世大乘佛教徒所造的说法。村上专精认为其滥觞是在佛入灭后弟子们的第一次结集时,窟内和窟外两派的分裂。佛灭100年以后,上座部和大众部两派的分裂是“大乘非佛说论”形成之开端。他指出凡有分裂必然会指责对方“非真不正”,而自己则是尊重师说之正统。大乘非佛说是部派佛教对大乘佛教的责难,在马鸣、龙树、提婆的时代该问题并不突出,但到了无著、世亲、陈那、护法、戒贤的时代,“‘大乘非佛说’之气

焰上升到顶点”。^① 无著、世亲等人为了证明大乘为佛所言说，在他们的著作《显扬论圣教》、《大乘庄严经论》、《成唯识论》中都有辩论。

村上专精认为，这些辩论并没有最终解决大乘是否为佛说的问题。而在中国，这一问题也未受到重视。其主要原因是儒教、道教的理论水平比不上印度人，无力侵入佛教界来讨论此问题；与小乘相比，大乘佛教更适合在中国思想界发展，大乘佛徒没有理由帮助小乘来攻击本宗，而且小乘佛教在中国无法自成一派，形成与大乘佛教的对抗势力。

一直到了江户时代的日本，大阪町人学者富永仲基著《出定后语》，首次运用历史学的研究视点，提出了“加上说”，认为一切教法都是在前人讲述的基础之上，后人进行附加，由此变化、发展而来的。就连《阿含经》等小乘部经典也并非全文悉为释迦所言说，释迦的说法是经过数百年的口授传授，后人对前人语言的润色而演绎过来的，而且大乘佛教的经文大多是释迦灭五百年左右之后发展而来的。

除了富永仲基的《出定后语》外，净土宗西山派僧人普寂的《香海一滴》、《显扬正法复古集》，新义真言宗僧人戒定的《华严五教章张秘录》等也提出对“大乘是佛说”的质疑，体现出对佛教教理的批判精神。然而这些讨论被世人当做异端学说或者排佛论来对待。佛教教团方面，净土宗僧人文雄著《非出定后语》、放光《辩出定后语》、净土真宗僧人潮音《捩裂邪网编》都从护法的立场进行了反驳。而儒学者服部天游《赤裸裸》，复古国学者平田笃胤《出定笑语》等则站在排佛的立场，对富永仲基的说法大加宣扬。富永仲基等人的大乘非佛说在江户时代仅仅被停留在排佛的立场上，未得到充分重视。直到明治后期（1894年），经纬会的新佛教徒古河勇和西依一六率先关注富永等人

^① 村上专精「大乘仏説論批判」，光融館，1903年7月，第13頁。

的理论,试图恢复对佛教教理的批判精神。^①

古河勇再次提出大乘非佛说的主要目的是要向世人宣告——佛教已经进入了怀疑时代。

他指出,纵观哲学史,从哲学思想发展的顺序来看,必经历独断、怀疑、批评三个时代。所谓独断时代的哲学指的是宇宙的本体、灵魂不灭等是人类智慧能够理解和把握的问题。怀疑时代的哲学与上述相反,即怀疑人类的智慧是否能够理解和把握上述问题。批评时代的哲学则是前两者的折衷,是利用人类的智慧来穷究人类智慧的特性,评定是否能够理解和把握该特性?能够把握到何种程度?^②他认为批评时代结束以后,人类哲学思想的发展又进入新的独断时代。

古河勇进而指出,基督教、佛教等宗教思想的发展也属于日本明治社会的思想发展的一部分。1894(明治二十七年)年的宗教界,基督教徒已经结束怀疑时代并进入批评时代。但对于佛教徒而言,现在正处于结束独断时代并进入怀疑时代的阶段。

古河勇认为,独断时代的佛教徒们深信佛教是至高无上的名教,在释尊无限爱光的照耀下,佛说是独一无二的真理,佛教是学理的宗教,其道德最高尚,他们对佛教以外的其他宗教不屑一顾。他进而批判道:

然而佛说并非金科玉律,亦有后人附加。佛教自印度传来,在支那、日本得到发展,如不顺应时势,随机应变,其根本、真实的教理不可能延续千秋万代。枝末方便的诸学说,不一定不与学术相冲突,违背常理。如果今天的佛教徒精通佛教的历史,细细观察教义发展

^① 最早指出这一点的是近代佛教研究学者池田英俊,参照池田英俊「明治の仏教:その行動と思想」,評論社,1976年6月,第195頁。

^② 古河勇「懷疑時代に入れり」,「佛教」第83号,佛教学会1894年1月,新佛教徒同志会編「老川遺稿」,1911年10月,第106-107頁。

的轨迹,对经论进行批评鉴别,则其人有远见卓识,巍然而立,不会起一片狼狈之心。然今日滔滔之佛学生,大多只耽于三藏之部分文句注释,他们应该及早觉悟将来一大恐慌之到来。其中大乘非佛说之问题,早晚成为我佛教社会之一大难题。^①

古河勇已经注意到富永仲基的“加上说”,并感慨于佛教界缺乏对佛教进行历史性考证和研究的人才,他对于大乘非佛说早晚会成为震惊佛教和整个社会的大事件的预言,在今天看来颇有远见,并且一语中的。

对于大乘非佛说,他进一步论述道:

斩之?或是为其所降服?二者取一,此可谓生死之境。根据其奋斗结果,一般信徒之信仰必掀起一大革命。以此为开端,其他千百万亿之大难题必涌向我佛教徒……我徒之信仰必为之而起大惑乱……因此吾人认为今日佛教徒已结束独断时代而进入怀疑时代,而此怀疑时代更进一步跨入批评时代,批评时代则进一步跨入新独断时代。^②

古河勇以大乘非佛说为重要理论依据,指出佛教已经进入怀疑时代,不但如此,他还认为日本的佛教会一转变为世界的佛教,日本佛教的独断时代也将会成为过去,未来应该是世界佛教的独断时代,展示出其宏大理想。

他抨击佛教徒的顽固保守,预示“拥有新思想之佛教徒将陆续辈出,发表危机激进之言,投身于狂澜怒涛的社会大潮之中,替代今日之佛教徒饱尝苦痛,使佛教之大船到达安乐之彼岸”。“佛教已经进入了怀疑时代!”——古河勇的宣言可以说

① 古河勇「懷疑時代に入れり」,『佛教』第83号,佛教学会1894年1月,新佛教徒同志会编「老川遺稿」,1911年10月,第108-109頁。

② 同上,第109頁。

是新佛教运动的指航灯,他发挥的先驱作用不可忽视。

古河勇还鼓励当时对佛教进行历史性研究的学者(村上专精、藤井宣正等人)走出所属宗门的束缚,勇敢面对大乘非佛说问题。

他指出佛教教团的组织性研究是佛教的辩护性研究,而批评研究、比较研究、历史研究被当做对佛教的破坏性研究。然而,组织性研究实际是“末”,其他三种研究才是“本”。他认为主张批评研究必要性的人才辈出,但从事者少,只有岛地默雷、大内青峦、井上圆了、佐治实然、西依一六等人。比较研究在日本时日尚浅,而历史研究近年来最引人注目的是村上专精(净土真宗大谷派)编辑的杂志《佛教史林》,藤井宣正(净土真宗西本愿寺派)《佛教小史》,以及中西牛郎《佛教东渐史》,三者是佛教历史学的大进步。但同时对于除了中西牛郎外,其余二人身在佛门,对大乘非佛说充耳不闻感到遗憾。“大乘非佛说乃佛教历史上一大问题,几乎可成为佛教历史研究之中心……然诸君只对释尊诞生日等细枝末节进行论证,对此重要问题装作不知道的模样,诸君到底在顾虑什么?你们应该有所作为,如果大乘非佛说为真,则堂堂正正公言之,如果为假,则堂堂正正驳斥之,天下疑团惟在此问题,诸君焉能不奋勇崛起乎?”

除此之外,古河勇本人也就历史上大乘佛教徒对大乘非佛说的辩解进行了历史考证与评析。

他认为“大乘佛说论”的代表有世亲所著《成唯识论》之卷三中提及的七大理由,以及《大乘庄严经论》卷七中的八因,《显扬圣教论》卷二十中的十因等。其中,《成唯识论》提及的七大理由具体如下:

又圣慈氏以七种因证大乘经真是佛说。一先不记故。若大乘经佛灭度後有余为坏正法故说。何故世尊非如当起诸可怖事先预记别。二本俱行故。大小乘教本来俱行。宁知大乘非非佛说。三非余境故。大乘所

说广大甚深非外道等思量境界。彼经论中曾所未说。设为彼说亦不信受。故大乘经非佛说。四应极成故。若谓大乘是余佛说非今佛语。则大乘教是佛所说其理极成。五有无有故。若有大乘即应信此诸大乘教是佛所说。离此大乘不可得故。若无大乘声闻乘教亦应非有。以离大乘决定无有得成佛义。谁出於世说声闻乘。故声闻乘是佛所说。非大乘教不应正理。六能对治故。依大乘经勤修行者皆能引得无分别智。能正对治一切烦恼。故应信此是佛所说。七义异文故。大乘所说意趣甚深。不可随文而取其义便生诽谤谓非佛语。是故大乘真是佛说。^①

古河勇对于上述七个理由进行了一一剖析,认为以此作为“大乘是佛说”的论据是薄弱的。其中第二个理由“本俱行故”毫无证据,“如不承认俱行,则遭非佛说责难,如承认俱行,俱行的经典不一定为一人所说,那么又如何断言它们都同为佛一人所说?”^②并且认为第三个理由提到的大乘甚深不过是一家之言,非大乘佛徒不会赞成这样的说法,反驳道:“难道甚深非释迦不能言吗?这毫无道理。”批判甚深之言只能由释迦口中说出,其余人等不能涉及的荒谬说法。大乘教针对小乘认为大乘是“余佛所说”的说法,辩解大乘是成就佛说之意义,对此古河勇认为,这是把佛说的意义完全理解为佛陀所说,而不理解为佛陀中的一佛——释迦所说,“这难道不是今天论争中有价值的论据吗?”指出大乘教说的意义在于发扬了佛陀所说的精神。

此外,对于辩解中主张的无大乘则无小乘,无大乘则无成佛之道,无成佛之道则无佛出来讲小乘,古河勇认为这也是一家之

① 『大正新脩大藏經』第31冊, No. 1585『成唯識論』, [0014c19]

② 古河勇『大乘非佛說問題』, 『宗教』, ユニテリアン協會, 1895年3月, 新佛教徒同志會編『老川遺稿』, 1911年10月, 第176頁。

言,“把小乘的释迦称为佛陀,难道只能依靠大乘之道才能成佛吗?”对于“只有依靠大乘教修行才能去除烦恼,因此大乘是佛说”的说法,指出:“去除烦恼之道,只有大乘,别无其他,这样毫无确证的说法并没有说服力。”对于大乘义理甚深,不可随文取义,不可言非佛之语的说法,他认为:“非佛语论者不一定是随文取义,责难随文取义者不过是大乘家之私言,随文取义,也许不时会堕入错误之中,然而不随其文取其义,反而会堕入更大的谬误之中,两者相比,优劣谁属?”强调了随文取义的重要性。

此外,古河勇还列举了主张大乘非佛说的提倡者——服部天游、富永仲基,以及法国学者尤金·鲍诺夫的论据,指出其论据的有力性,相比之下,辩方显得论据薄弱。

值得注意的是,古河勇分析和考证大乘非佛说的目的并非要打击大乘佛教,而是希望以此促使佛教徒的警醒。古河勇打开了近代佛教学界一直视为禁忌的大乘非佛说研究的大门,在近代开辟佛教的历史研究新领域方面同样发挥着不可忽视的先驱者作用。

二、西依一六论大乘非佛说之意义

大乘非佛说重新被提出,在佛教界无疑是一枚重磅炸弹,他们对此产生的恐慌是可想而知的,对于大乘佛教徒而言,这直接关系到其佛教信仰的存亡问题。继古河勇之后,西依一六似乎已经预料到佛教界的恐慌,为了恢复佛教徒对大乘佛教的信心、推动佛教研究的批判精神,他在古河勇的言论的基础上,进一步阐明了大乘非佛说的意义。

西依一六批评了日本佛教徒不能站在佛教之特色——“无我”的基础上,从客观的角度认识事物的生灭聚散所必须具备的条件,主观上去除私情私欲,使自己处于公平淡泊之中。他们对于逐渐成为学者研究焦点的大乘非佛说诚惶诚恐,不能以公平无私的态度细心研究大乘非佛说对佛教学理研究的意义。西

依一六指出,把大乘认定为非佛所说,符合人类的理性,显示出大乘佛教的真正价值,大乘的命运反而在被认定为非佛所说后才有希望,并对此进行了原因分析。

他认为“知识”大体分为两种:一是人的自然能力,来自人的理性;二是超越人类之上的神佛的启示,是通过信仰超越人之上的事物来获得。在印度哲学中,有三种认识法(了解和把握知识的方法),即现量、比量和圣言量。其中现量和比量为人智(人类的智慧),是不完整的、有限的。而圣言量为天启(由超越人的神佛所启发),是圆满的、无限的、完美的智慧,是神佛的示现。

“人们总是认为天启知识比自然知识更高妙,当自然知识与天启知识发生冲突时,不惜抛弃前者,屈从后者,信仰是最后的审判官”。^①西依一六认为这是保存宗教命脉的重要因素,不可责备。但同时指出,神佛的显现实际上是人的经验所为。接受神佛的示现,也是依靠人的能力才能成立。他以净土真宗为例,“得天启必须经过人智的认可,真宗讲他力,实际上也混合自力在里面”。

“虽然他们崇奉的是神的示教,但实际上神佛的示教与他们的智力相吻合……离开他们的智力则无正说也无邪论,他们的智力是自然发展而来的,都是自然知识,因此把知识分为自然和天启没有根据。”西依一六充分肯定了人的能力,指出佛教教义的优秀、高妙之处是人类智慧的结晶。

“只要拥有能够理解佛教的能力的人类存在,就没有必要把佛教完全看做是天外掉下来的。”西依进而分析道:“既然佛教是人类智慧自然发展的结果,不是天外掉下来的,那么它应该考虑到当时的一般俗信和传教上的方便,不可能没有丝毫谬误

^① 西依一六「大乘非仏説論の一真意義」,『佛教』第102号,佛教学会,1895年5月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集 補遺』,永田文昌堂,1983年,第662頁。

的存在。”

他反对把释迦牟尼放进神秘的瓮中进行祭拜，指出：

正如依靠人的力量制作出来的诸多事物有不完整之处一样，佛教的不完整之处也很多，这是因为人力有限。同样，树立不完整之教的佛陀的力量也是有限的，佛所采用的材料全是从人类那里取来的材料，人类不能到达的地方，佛最终也无法到达。……那么佛的非人类部分在哪里？我们所了解的佛并不比我们所统计的佛的诸般设施多多少少……佛的诸般设施都是人类所能及的范围之内，因此余断定佛是人。^①

由此可以看出，西依一六在努力证明一个事实——释迦牟尼是人，不是超越人类之上的神。他把佛从天上拉回到了人间，对人的智慧和能力赋予更重要、更积极的意义。同时强调佛教是人类智慧的结晶，不可能十全十美，佛是人，不可能超越人类，做人类所不能及的事情。可以说他引进了西方科学的、理性的批判精神来剖析佛教，打破了人们对于佛教和释迦牟尼神秘不可测、神圣不可侵犯的固守成见，为大乘非佛说的成立构筑了重要的理论前提。

西依进而强调，不完美的佛教应该与时俱进，否则佛教就成了死物。“佛教高尚幽眇的教理伴随着俗信妄想，即婆罗门教的诸魔神、须弥说、五轮说等，将会随着人类智慧的进步而被排斥”，因此大乘教也将要承受切肤之痛。他认为：

大乘教存在高妙教理的同时，也有低劣浅陋的分子。高妙的一面并非全是大乘创始者之功，这是依据当时的学说形成的。而它的低劣浅陋的部分也不是创

^① 西依一六「大乘非仏説論の一真意義」，『佛教』第102号，佛教学会，1895年5月，赤松徹真、福嶋寛隆編「新仏教論説集 補遺」，永田文昌堂，1983年，第667頁。

始者之罪,是当时一般的俗想使然。其功与罪都在当时的社会,因此该除去的东西应该随着时势的发展把它去除掉,该吸取的东西也应随着时事的变化重新吸收。这样的大乘教才是有生命力的,正因为它有生命力,所以才逐渐发展变化。因此“大乘非佛说”有可取之处,不应该排斥。^①

在他看来,大乘教存在高妙和浅陋之处,都是当时的社会环境、历史的发展趋势使然,大乘教应该取其精华,去其糟粕,才能发展下去,大乘非佛说反而显示出大乘的生命力所在。

那么,如果大乘教接受了大乘非佛说的批判,它的意义何在?西依一六在此确立了两个重要观点:

第一,“大乘非佛说不等于大乘非真理”。他反问道:“与人类同样并不完美的释迦佛口中所讲的大乘教就应该毫无忌惮地去信奉吗?而如果是由与释迦佛同样可以讲述真理的诸位圣贤所倡导的大乘教,就不能去信奉吗?”^②

“大乘家应该为有‘大乘非佛说’而感到多幸多福,而小乘家会因为佛说为小乘而感到微幸微福。”他强调大乘教拥有诸多真理的部分,认为大乘教由于诸位圣贤(释迦后世弟子)的努力,进一步发展了佛陀所说的教义教理,才得以逐步壮大。而小乘教因为固守佛陀所言,延缓了发展的步伐。同时表示:“我们不会因为大小二乘之犬猿相对而彻头彻尾地信奉大乘,排斥小乘。”

第二,“大乘非佛说不等于大乘悖佛说”——虽然大乘不是从释迦牟尼佛口中说出,但是在符合佛说的范围内提出来的,

① 西依一六「大乘非佛説論の一真意義」,『佛教』第102号,佛教学会,1895年5月,赤松徹真、福嶋寛隆編「新仏教論説集 補遺」,永田文昌堂,1983年,第662頁。

② 西依一六「大乘非佛説論の一真意義(承前)」,『佛教』第103号,佛教学会,1895年6月,同上,第669頁。

是对佛说的进一步发展与扩张。大乘佛教并非违背和谋反佛意,释迦佛的弟子们也没有砸佛的招牌,而是进一步维护和发展佛教。西依表示:“我们是在这样的前提下来承认大乘非佛说的,所以大乘徒不必为此而忧虑惊恐。”

西依一六对于《成唯识论》提及的“大乘是佛说”的七大理由进行了更详细的解释说明。

(1)先不记别故。小乘教认为,大乘教是在佛灭后伪造出来的,以破坏正法为目的。如果是这样,佛应该有所预示,但是并未看到佛对此有任何预言。因此,大乘并非如小乘所言,是在佛灭后被伪造出来,以破坏正法为目的的。(2)本俱行故。如果大乘为佛灭后所造,那为何大乘经与小乘经一直以来都是并列存在的?两经并行,同讲无我之理,既然并行且说通用之教理,岂能但说大乘经非佛说?小乘经也应该同为非佛说。(3)非余境故。大乘教理广大甚深,并非外道和小乘所能思虑推究,因此佛对彼等不说大乘,小乘经中不含大乘,正是此缘由。(4)应极成故。小乘认为,根据上述三个理由,可以证明大乘可成为佛说,但不能证明大乘是佛所说。如果大乘为迦叶佛等所说,而非释迦佛所说,这难道不都是佛说的吗?因此释迦佛应该也说大乘,因为佛智是平等的。(5)有无有故。如果其余佛讲大乘,释迦佛不讲大乘,那么谁出来讲小乘?离开大乘不能成佛,不能成佛则无佛说。(6)能对治故。奉行大乘可生圆满知识、排除一切烦恼之功效,因此大乘为佛说。(7)义异文故。大乘所说话意趣甚深,不可依从文字来解释。小乘认为,大乘讲法空,因此与只主张我空的小乘不应同为佛所说,对此大乘认为,这是对大乘的误解,大乘并不主张绝对的空无,并没有强制排斥小乘的佛说,因此大乘是佛所说。

在此基础上,西依一六引用了上述古河勇的分析,阐述了自己的看法,表示他对大乘的辩解的质疑与古河勇的主张基本相同,但从中又得出两个重要的结论:一是大乘家承认大乘非佛

说,二是大乘教终究不允许历史的证明。第三个理由认为大乘经甚深微妙,外道和小乘不能信受,因此佛没有对他们讲大乘经。而小乘佛徒本来就主张悉达太子不讲大乘经,也就是说,大乘家承认小乘家未听过大乘,小乘家的大乘非佛说因此而成立。他认为大乘家不应该根据捕风捉影的议论来考虑问题,而应该进行历史的证明。

“近年来我国佛教徒注意到大乘非佛说问题,并希望得到大乘经的底本来证明大乘是佛说,川上贞信、能海宽等人赴西藏探险壮志可嘉。”^①但他对此表示怀疑,主张应查明大乘教历史的真相,“所谓历史真相是大乘各部门各自在何时代由何人依靠何材料来进行制作,大乘甚深微妙,但不是灵怪神秘”。

他进而分析了大乘佛教的历史形成轨迹,指出任何事物都会经历从混沌到分别的过程,诸教、诸学在成立初期大都处于混沌不明的状态,后来才出现分派,佛教也是如此。释迦初创佛教时,无暇顾及内部各成分的协调,不知不觉间产生自相矛盾的教义学说。因此小乘后来也分为二十派,其中被认为最正统的说一切有部,主张诸行无常、诸法无我,但同时又认为三世实有,法体恒有。为了防止这样的自相矛盾,由此而产生了经量部。小乘教的逐步发展不仅仅是由于小乘教内部对义理的阐明,随着佛教的兴起,教学上、社会上的大变动反过来影响佛教。婆罗门教本来倡导高尚的教义,然而受到佛教的刺激后发展更加显著,佛教徒也就不得不创造更高尚的理论来应付婆罗门教的攻击,大乘教由此而产生。

既然公然称为大乘教,就必须要与小乘有所区别,小乘教有经文,大乘教也必须要有经文,否则对内会失去信徒的信赖,对外也会被婆罗门教降服。因此,大乘教的首倡者有必要把大乘

^① 西依一六「大乘非仏説論の一真意義(承前)」,『佛教』第103号,佛教学会,1895年6月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集補遺』,永田文昌堂,1983年,第673頁。

经文伪称是释迦牟尼佛所说,但这是为了维持佛教发展不得已而为之的权宜之策,并非是小乘指出的那样,是为了破坏佛教。“大乘教从婆罗门教处吸取了营养,促进佛教的进步,比起将佛教视为化石的冥顽保守派更胜一筹,更何况大乘比小乘教的革新派更深入阐明佛教理论,穷尽无常、无我等教理的含义,助长佛教发展之功劳更加突出。”

“余辈主张佛教理论的发展,但不把其看做是佛教发展的唯一法则,净土宗正是如此”。西依一六认为昙鸾并没有原封不动地传播世亲的《往生论》,《观疏经》包含许多《观无量寿经》作者不知道的东西,从日本净土宗祖源空到净土真宗开山祖亲鸾,其思想主张更趋向平易、简约、实用。指出从高尚到平易,是佛教在实际方面的进化。经、释、论都是释迦佛传道的本愿,“理论门”是随着人类智慧的进步增添理论的精致,“实用门”则随着人事多变而发明便利的信奉方法。“释迦传道的本愿是满足吾人之精神需要,为实现他的夙愿,给予更多的方便,扫除更多的障碍,这才是释迦佛的最好弟子。如果只执著于一时一所的教说,则终究成为不能适用于异时异地的凝固物”。^①

由此可见,西依一六从促进佛教理论研究发展的角度高度评价了大乘佛教做出的贡献。大乘非佛说对于大乘教而言不但不是件坏事,反而凸显出其在历史形成和发展中的重要价值,与此同时,西依一六试图借此来推动佛教教理的发展,以及信仰实践方面的与时俱进。

三、对佛教教理的自由批评与探讨

西依一六的观点是通过他的文章《大乘非佛说的真正意义》体现出来的,对于他的观点当时的人们又是如何反应的呢?

^① 西依一六「大乘非仏説論の一真意義(承前)」,『佛教』第103号,佛教学会,1895年6月,赤松徹真、福嶋寛隆编「新仏教論説集 補遺」,永田文昌堂,1983年,第678頁。

哲学家、评论家大西祝发表《大乘非佛说的结果》，引用了上述西依一六的论述，评价道：“论者的主旨明确，能抛弃先入为主感情的束缚说出此论的佛教徒甚少。余辈对其公明之论点深感欢喜，对其所言‘大乘诸宗的盛衰取决于释迦弟子之毅力，是否为佛所说不能左右其命运’最感痛快。余辈对此大胆而又明快之言不得不洗耳倾听。”^①

但大西祝也提出质疑，指出如果认为佛教并非释迦佛所说也能成立，信奉佛教不是因为它是释迦所说，而是因为它是真理，那么佛教与其他真理的区别何在？如果觉者所说的是真理，岂不是也可以称为佛教了？他认为西依一六的主张导致佛教的定义范围过于广泛，大乘非佛说的必然结果是打破了通常人们所认为的佛教信仰。

同时针对西依一六提出的“不应该把佛教与外道严密区分，因为都是依靠人的能力所造，都是印度人的产物。佛教徒以三法印的有无来区别外道，外道不一定违背三法印，佛教也不一定严格遵守三法印”，大西祝质疑道：“如果按照其所言，三法印不应被视为佛教共有的特征，那么到底以什么来作为佛教区别于他教的重要标志？”^②

大西祝只把目光投在西依一六主张的“大乘非佛说不等于大乘非真理”，忽略了西依一六同时也认为“大乘非佛说不等于大乘悖佛说”，即大乘佛教徒是在继承佛陀所说的基础上进一步发扬佛教教义的，大乘教并没有违背佛陀的意愿，是在佛说基础上的进一步发挥。西依一六对于三法印的解读，是希望人们发扬怀疑与批判的精神来看待佛教教义，不要把它当做金科玉律，这样佛教才能发展进步，可见大西祝并没有完全领会西依一六的用意。

① 大西祝「大乘非佛説論の結果」，『六合雑誌』第175号，1895年7月，『大西祝博士全集第6卷 思潮評論』，警醒社，1904年，第357頁。

② 同上，第360-361頁。

大乘非佛说在明治后期由古河勇重新提出,西依一六对其意义进行了充分而有力的论证,他们的目的很明显,就是要发扬对佛教进行自由批评与探讨的精神,即利用新的研究方法对佛教教义、教理进行重新整理和研究,为其注入新鲜的血液,促进佛教的进一步发展。

自由探讨佛教教理是新佛教徒同志会成立的重要纲领之一,肯定大乘非佛说所带来的积极意义,正是新佛教徒自由探讨佛教教理的表现,体现出其对教理的批判精神。关于自由探讨的具体方法,新佛教徒安藤铁肠在《佛教徒的自由探讨》中进行了详细论述。

他把佛教徒对佛教的研究方法分为两类:第一类称为“不正法”,是佛教徒一直以来采用的研究法,指的是“非理论的研究”和“非经验的研究”,是“死的研究法”;第二类是将来的研究法,指的是“哲学研究”和“史学研究”,是“活的研究法”,并且指出哲学研究是演绎法,史学研究是归纳法,两者必须相辅相成。

那么何为“非理论的研究”?何为“非经验的研究”?他解释道:

这两种方法原本是正法的变形,错误的哲学研究即是非理论的研究。不正确的史学研究则是非经验的研究。哲学的研究法是以一定的原则为基础,以综合之力,对高深的教理,奥妙的教义进行纵横无尽的考察探讨,一旦出现错误,就变成捕风捉影,难以辨别何物是何物,宛如彷徨于五里云雾之中,渺茫不得要领。这就陷入了非理论的研究。

而与之相反,史学的研究法主要是依据过去的历史,以史迹为基础,以分解之力对史迹进行探讨,以此来推测将来。但有时会形成晦涩、凝滞的经验,酿成事

实上的不明确，最终陷入非经验的研究。^①

他指出佛教徒一直以来的研究，不是非理论的，就是非经验的。因为他们没有依靠综合的能力，确立一定的原理，只是依经书而讲，依经书而学，不知书中所讲之规律，而是依靠解字来领会句意。如“一切法”为何？则探究“一”的字义，“切”字与何相通，“法”指的是何物？对“一切法”三字解释耗费三、四天时间，甚至要求背诵全书。认为这是“迂腐之极”，这样的研究是“死的研究”。

他同时指出历来佛教徒的历史研究也同样缺乏分解的能力，不是以事实经验为依据，而是纠缠于高僧大德苦行的轨迹，感慨于荒诞不稽的偶言片语。不考察教义与教义之间的关系，不知其发展沿革的轨迹；不顾时间、地点，以及伴随之状况的不同，三千年前的佛教，不允许有所改变，深信这是万世不易的真理，不承认丝毫的发展与进步，只强调对佛教有利的研究方法，佛教以外的学问和道理则视为外道和异说。其研究的结果只能止步于师徒相传，书籍原封不动的传播，并没有应用和演绎前人的成果来促进佛教教理的发展，因此不能将研究的重任交给“旧佛教徒”，这样真理会被蒙蔽，教理会被埋没。安藤铁肠进而提倡要实施崭新的研究法，即是“活的研究法”，把“活的研究法”称为“自由探讨”。

安藤指出，旧有的研究法束缚了自由，真正的哲学研究、史学研究是摆脱超胜独妙的、神秘不可测的、万古不变的佛与佛之间的见解，摆脱认为这些是凡人不可知的固有成见的羁绊，以自由的权利进行自由的批评与探讨。

他认为佛教徒不必顾虑如果进行自由探讨后会造成信仰力薄弱，因为“我辈所说的自由探讨指的是最深奥、幽玄的、根本

^① 安藤鉄腸「佛者としての自由討究」，『佛教』第110号，佛教学会，1896年1月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』，永田文昌堂，1983年，第741頁。

的自由,追溯到真正的本源之处”。其他宗教进行自由探讨之后有可能存在反使自宗灭亡的危险,但是佛教与之不同,它本身包含丰富的哲理,合理的组织,通过对知识的探求来构造正确的世界观,以及作为重要目的的人生观。佛教是哲学的宗教,建立在哲理的基础之上,因此佛教是合理的、知识的,而不是迷信的宗教。通过自由探讨的研究结果的不断累积,更符合客观规律,发现释尊尚未说出的真理,传播释尊的本来宗旨,随着人文的不断发展,佛教将不断进步,因此佛教不必像其他宗教那样否定自由探讨。

可以说,自由探讨是新佛教区别于传统佛教教团在学理、教义研究方面的重要特征。透过安藤的分析,可知新佛教的自由探讨主要由哲学研究和史学研究两方面组成,与传统佛教对经论章疏的注释不同,新佛教徒更侧重于佛教的历史研究,并且历史研究与教理研究相辅相成,如境野黄洋的《中国佛教史纲》、《印度佛教史梗概》,清水友次郎的《法华经》真贋研究,杉村纵横的坐禅观法研究,渡边海旭的梵语研究、圣菩提树考,中村谛梁的《百喻经》研究,橘惠胜的中国佛教大小乘之区别,佛教与儒道关系研究,高楠顺次郎的律藏文学研究等等。在新佛教运动持续的22年间,对佛教的自由探讨与批评研究从未间断,可以说大放异彩。

值得一提的是,在古河勇、西依一六等新佛教徒率先论证大乘非佛说对于佛教研究所产生的积极意义之后,村上专精的《大乘佛说论批判》和《佛教统一论》相继出版发行,他在上述二者论述的基础上对大乘非佛说的历史沿革进行了系统的梳理,其中《大乘佛说论批判》沿用了古河勇上述提及的许多材料,在古河勇研究的基础之上进一步考察,并且指出大乘非佛说是历史问题,而非教理问题,大乘佛教徒不必杞人忧天,佛教的真正精神反而在大乘佛教中显现出来。而《佛教统一论》中也涉及大乘非佛说问题,并呼吁宗派佛教停止四分五裂的局面。引起

了舆论界的一片哗然,村上专精曾一度被强制要求开除其净土真宗大谷派僧籍。

村上专精继承了古河勇、西依一六的对佛教自由探讨与批判的精神,再次提起大乘非佛说。后世的人们往往把目光放在他撰写的《大乘佛说论批判》上,实际上,经纬会的新佛教徒们奠定的理论和舆论基础功不可没,是近代日本佛教史上值得大书特书的一笔。

第二节 “新教式佛教”的性格

前述阐明了新佛教徒的自由探讨与批判佛教教理的精神,他们的这些思想并非凭空产生,实际上,他们的主张与基督教一位论派提倡的自由探讨有着密切的联系。要了解新佛教运动的特点,有必要先探讨其与基督教一位论派(惟一神教)之间的关系。

一、新佛教与基督教一位论派

1. 古河勇与一位论派之争论

一位论派创建于宗教改革半个世纪后的英国,是基督新教中的一派,否认正统派的三位一体教理,主张神的单一性,认为耶稣只是宗教伟人,否定其神性,否认人类原罪说,主张道德进步的可能性,否认圣书的完整无谬误。

1825年,美国一位论派协会成立。1887年,《邮便报知新闻》社长矢野文雄赴欧美调查宗教文化制度后把一位论派介绍到日本。矢野认为在基督教所有教派中,一位论派排斥了基督教中的神怪不可思议部分,只强调道德部分,是改良后的基督教。他甚至认为一位论派适应当前确立道德宗教的社会需求,可发展为日本的国教。

1887年12月,受美国一位论派协会派遣,A.M.耐普(音译)来到日本。他称来日目的是调查日本知识阶层的宗教状况,使

他们了解美国的自由思想,向他们传达一位论主义,并尽力给予帮助。一位论派来日后受到了福泽谕吉的推崇,福泽认为它把人类置于高尚地位,促进知识的自由发展,并且以博爱为主,涉及每个家庭和个人,是囊括了所有善的宗教。他期望一位论派在推动日本伦理道德的发展方面发挥重要作用。

此外,政界要员金子坚太郎也是推动一位论派来日的重要人物,侯爵德川义礼(原尾张藩主)也为一位论派提供了金钱援助。^①一位论派在日本得到了上层阶级的支持,与政府高官的交流密切。继耐普之后,C.迈可雷(音译)来日,主要致力于传教的组织化。1890年,迈可雷创办《一位论派》杂志,由神田佐一郎、三并良、岸本能武太、安部矶雄等担任编辑、执笔。翌年一位论派创办了东京自由神学校,新佛教徒杉村纵横曾在此就读。1894年,兼为一位论派本部、会馆、学校的惟一馆建成。一位论派是在明治二十年代国粹主义盛行,基督教受佛教徒、国粹主义者攻击(如内村鉴三不敬事件,井上哲次郎“教育与宗教冲突事件”等)的背景下来到日本的。与一位论派同时期来到日本的还有德国普及福音教会、宇宙神教等,他们都被称为自由神学派。^②由于福泽谕吉等人的保护,一位论派得以避开当时的反基督教“正统派”的风潮,使运动顺利开展。一位论派主张自由与包容,与其他基督教“正统派”不同,对其他宗教和教派并没有采取敌视态度,主张一位论派是“宗教”、“社会力”、“道德力”。

《一位论派》杂志发行时,受到了明六社成员的欢迎,福泽谕吉、加藤弘之、中村正直等人发文表示祝贺。志贺重昂、有贺长雄、金子坚太郎、三宅熊二郎、荒川重秀、佐治实然、大内青峦等政界、宗教界人士也纷纷投稿。一位论派后来甚至把净土真

① 高橋昌郎「明治のキリスト教」,吉川弘文館,2003年2月,第132-133頁。

② 吉田久一「キリスト教」,笠原一男、川崎庸一編「宗教史」,山川出版社,1981年8月,第385頁。

宗西本愿寺派僧侣佐治实然吸收为重要成员,可见其宽容态度。以奖励对神学及宗教的科学研究,并运用到实际人生中为目的,东京自由神学校开设了“宗教哲学”、“比较宗教学”、“经典批评论学及基督教教义”、“基督教历史”、“伦理学原理”、“社交伦理学”等课程,其中佐治实然还执教“东方诸宗教”课程。

1891(明治二十四)年,《一位论派》杂志更名为《宗教》。包括“宗教起源论”、“宗教的进化”、“宗教研究法”、“宗教发展大纲”、“宗教的新系统”等内容,可见其重点主要放在研究宗教上,被认为是当时研究宗教的唯一杂志。^① 1898年《宗教》与《六合杂志》合并,名为《六合杂志》,而发行社由原来的基督教青年会创立的六合杂志社更名为日本一位论派弘道会,合并后的《六合杂志》编辑部主任是日本比较宗教学研究先驱者岸本能武太。

由于古河勇、杉村纵横等人与基督教一位论派的密切联系,《佛教》一直关注一位论派的发展动向。古河勇曾发表文章《论基督教一位论派》,指出基督教一位论派所提出的三条基本主义和七条普通信仰一扫天主教和新教正统派弊端。三条基本主义分别是:(1)一位论派不以口口相传的教义为依据,而是以“合理之大道、科学之真理”为基础;(2)一位论派以自由探讨为研究方法;(3)一位论派以发展人类德性为目的。其中第三条是一位论派区别于天主教和新教正统派的重要特征。一位论派认为人的本性腐败,不能正常发展,为了增进人类现世的幸福,必须反对旧教的厌世主义和仪式主义,必须从天上的空想回到地上的实际。但是古河勇对于三条基本主义的“自由探讨、科学的、合理的”特征提出疑问,认为它远离了信仰,不再是宗教,

^① 鈴木範久「明治宗教思潮の研究:宗教学事始」,東京大学出版社,1979年8月,第59頁。

与其说是宗教,不如说是“治理基督教腐败的良药”。^①耐人寻味的是,后来的日本思想界也以此为理由指出新佛教并非宗教,新佛教徒们不得不为此在思想界展开论争(详见后述)。

一位论派反驳了古河勇的观点,指出一位论派除了三条基本主义外还有七条普通信仰,分别是:

(1)一位论派教徒相信,所谓宗教,是与人类的上帝观念和人类义务(上帝的意志)发生关系时自然表露出来的;(2)基督教的根本教理是以上帝为天父、以人类为同胞;(3)上帝拥有永远无穷的权力、智慧和慈悲,是物质界、精神界的源泉、指导者和整理者;(4)人类是宇宙创造力的最高级生产物,因此人类被赋予了可发展的智力与精神,拥有宗教和道德感觉,能察觉上帝,拥有无穷生命之希望,故人类可称为上帝之子;(5)旧、新约全书由古代人类诸多著作汇集而成,虽然本身存有谬误,但也是表明人类宗教性质的优秀书籍之一;(6)基督是精神界的最大预言者,是以宗教教训来指导人类的最高导师;(7)诸宗教虽有优劣之差别,但本源同一,其目的与实践相同,应互为良友。^②

然而古河勇认为这并不能称为积极的信仰,他继而对七条信仰进行了一一解读。其中第一条是把一切宗教都网罗在内,与旧基督教社会主张的唯我教独尊不同,它破除执迷,指出诸宗教只有程度之差别而,无种类之差别;第二条只承认基督教信仰为基督所说,否认神学或教会所说为基督教;第三条认为上帝的信仰存在于上帝所到之处,否认天主教和新教正统派主张的上帝独存于世界之外的说法;第四条是反对耶稣旧教主张的——

^① 古河勇「ユニテリアン教を論ず」,『佛教』第89号,佛教学会,1894年4月,第3頁。

^② 同上,第3-4頁。

所谓信仰是所有人皆为神之子，人因为原罪而堕落，不接受上帝的拯救就无法解脱的说法；第五条是针对旧、新约全书一字一句皆无谬误，是绝对真理的说法而提出的；第六条是反对“基督是神，而非人”的迷信；第七条是针对基督旧教认为自己是真理，排斥他教而提出的。

古河勇认为这七条普通信仰只能说是破除妄想迷信，而不是在树立起自己的信仰。他主张一位论派的价值在于“消极的不信”和对旧教的批判，劝其不要再自称宗教，而专门扫去宗教界的陋习。他指出如今的世界不再是宗教压制学术，人心在怀疑与批评中沉浮，宗教界需要破坏旧的独断，树立起新的独断，而一位论派适合担任此破坏的角色。古河勇劝其尽天职。他进而批判如今的佛教只供人死后使用，与顽固的天主教和新教正统派无异，认为“沉溺之佛教徒必须成为一位论派教徒，而一位论派教徒必须成为纯粹的佛教徒”，^①一位论派是纯粹佛教徒的朋友，表明自己并非敌视一位论派。

一位论派机关杂志《宗教》（第31号）对于古河勇的解读进行了反驳，指出一位论派正因为有信仰所以称为宗教，同时诘问《佛教》并未对宗教和信仰下定义。对此《佛教》认为，一位论派主张信仰是“合理的、科学的自由探讨”，所以不是宗教。宗教的定义向来都是各家自说自话，康德、黑格尔等人对宗教的定义各不相同，他们是以宗教成立的条件来做此判断的。^②

《佛教》与《一位论派》的辩论也引起了其他杂志的关注，《自由基督教》第3卷第9号发表《读〈佛教〉对一位论派之评论》，主张不应把佛教和基督教一位论派混为一谈，理由是佛教是无神教，而一位论派信仰个体神。另外从历史角度看，一位论

① 古河勇「ユニテリアン教を論ず」，《佛教》第89号，佛教学会，1894年4月，第9页。

② 「『宗教』の答弁を読む」，《佛教》第91号，佛教学会，1894年6月，第41-42页。

派起源于基督教,与佛教根源不同。但该杂志也希望一位论派能够矫正诸宗教弊害,通过消极的建设发挥积极的作用。^① 对此《佛教》认为其说法表面上与自己主张的不同,但实质相同。由此可见,《佛教》承认一位论派与佛教之间的差别,并非强求一位论派教徒改宗信佛,其本意还是希望一位论派能够一扫宗教界的陋习。

2. 同志会纲领与一位论派主张比较

在与一位论派的辩论中,新佛教徒吸收了对方的许多观点和方法。尤其是古河勇对一位论派主张的进步性的分析,都可以在新佛教与新信仰的主张都中找到影子。

一位论派的三条基本主义概括而言是不盲从口口相传的教义,采取自由探讨的方法、以合理主义和科学为基础,发展人类的德性,注重伦理。这与前述新佛教徒们对新佛教的定义——“不违背科学,不违背伦理,摆脱迷信色彩,深入理解佛陀与开祖的真正精神,以引导社会为己任,遵循并适应时代的发展精神”^②的基本精神是吻合的。

而七条普通信仰中,第一条号召放弃宗教间的狭隘偏见,对其他宗教采取宽容的态度。第二条则要求回归宗教原典,而不是后人加工了的教义教理。第三条是回归到人世间,主张积极入世。第四、五条是打破对旧教派教理、教说的迷信。第六条主张采取怀疑和批判的态度来解读经典。第七条的精神与第一条相同,即抛弃唯我独尊的态度。

再回顾新佛教创建伊始对传统佛教教团的批判,以及六条纲领中前五条的内容,新佛教徒认为传统佛教教团是因循守旧的、形式的、迷信的、厌世的“旧佛教”,他们批判佛教各宗派间

① 「『宗教』の答弁を読む」『佛教』第91号,佛教学会,1894年6月,第45页。

② 「過渡時代の佛教——旧佛教と新佛教とを論じて吾人の立場を明らかにす——」『佛教』第18卷第1号,1902年2月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集補遺』,永田文昌堂,1983年,第1199页。

的互相攻击,以及佛教对基督教的诽谤,主张基督教和佛教应该站在平等的位置上自由地发展。此为第三条纲领“我徒主张佛教及其他宗教的自由探讨”,与第一、七条普通信仰精神相对应。随着佛教学研究发展,大乘非佛说等掀起佛教界波澜,新佛教徒们认为佛说经典也绝非金科玉律,其中也有后人附加的成分,主张回到佛教的根本义。此为第一条纲领“我徒以佛教的健全信仰为根本义”,与第二条信仰对应。批判“旧佛教”的空洞缥缈,专为死人服务,带有强烈迷信色彩,主张回到现世,为人生和社会服务。此为纲领所主张的剿除迷信,废除旧有宗教制度仪式,改善社会,与第三、四、五条信仰对应。可以说,新佛教和新信仰都是以一位论派的信仰主张为模型的。

在佛教清徒同志会成立后不久,一位论派机关杂志《六合杂志》刊登了新佛教成立时的宣言和六条纲领,指出:“此六条纲领和宣言与吾人之一位论主义相同,吾人可以毫不犹豫地称佛教清徒同志会为佛教中的‘一位论主义’,并祝贺佛教中产生此新运动。”^①

对于一位论派主张新佛教徒实际上就是佛教式一位论派的想法,《新佛教》表示反对,指出新佛教徒与一位论派教徒的区别在于新佛教徒是泛神论教徒,而非一神论。他们继承了古河勇的观点,批评一位论派没有统一的信仰,但又认为:“一位论派主张对宗教的自由探讨和真理的普遍性,公平地观察各宗教,给日本的思想界带来重要的影响,至今仍是我徒之挚友。”^②

新佛教徒与一位论派的论争并未影响他们之间的友好关系。《六合杂志》密切关注新佛教的活动,对同志会主张改变佛教葬礼陋习,提倡限制饮酒,加入“大日本废娼会”等活动表示鼓掌欢迎,

① 「佛教清徒同志会と『新佛教』」『六合雑誌』復刻版第235号,日本ゆにてりあん弘道会,1900年7月,不二出版社,1986年,第72-73頁。

② 「新佛教と新宗教——付新佛教徒とユニテリアン教徒——」『新佛教』第1卷第5号,佛教清徒同志会,1900年11月,第224-225頁。

并为新佛教的演讲活动提供了场所。一位论派的会馆——惟一馆一直是新佛教徒们的主要宣传阵地,直到日本一位论派弘道会于1909(明治四十二)年走向分裂(后改名为统一基督教会)。为此《新佛教》在卷首页刊登了感谢文,^①以表感激之情。

1901(明治三十四)年4月7日,杉村纵横、境野黄洋、加藤玄智、融道玄等六名新佛教徒,与一位论派协会的佐治实然、平井金三、神田佐一郎、丰崎善之介等人进行了会谈,双方交换了在宗教方面的看法和意见。对此,《六合杂志》表示,这次会谈促进了“我邦新宗教发展之火焰”,佛教清徒同志会是“史上佛教的新宗教思想的代表”,而一位论派则是“史上基督教系统的新宗教思想的代表”,两者是“我国新宗教的萌芽”,并期望他日能够共同“刷新我邦宗教界”。^②《中央公论》杂志则把新佛教徒和一位论派称为“恰好的一对”,两者同样自由不羁,无论是双方所持主义,还是相关人物都有相似之处。但同时认为《六合杂志》评论性强,社会材料丰富,而《新佛教》属于研究型,与其说是引导世间,不如说是质问社会,批判性更强。^③

从新佛教徒与基督教一位论派的密切关系,以及创建伊始六条纲领的设定、一系列批判传统佛教的论点来看,不可否认他们确实受到了一位论派思想的影响。那么,在后来的新佛教运动中,这种影响是否一直都存在?或者说,他们是否可以称为“新教式佛教”?以下从他们开展的有关宗教的讨论中进一步深入考察。

① 「ユニテリアン協会に感謝す」『新佛教』第5卷第1号,新佛教徒同志会,1904年1月。

② 「佛教清徒同志会とユニテリアン協会」『六合雑誌』復刻版第244号,日本ゆにてりあん弘道会,1901年4月,不二出版社,1986年,第66-67页。

③ 「東都の宗教雑誌」『中央公論』第16卷第7号,中央公論社,1901年7月,第75-76页。

二、新佛教的宗教论

新佛教徒的主要活动都反映在《新佛教》杂志上,《新佛教》是新佛教运动的主要阵地。而从《新佛教》的记载内容来看,时事评论、佛教学研究 and 宗教方面的讨论占了《新佛教》的重要位置。在当时的佛教界,与《新佛教》同时期的佛教杂志有净土真宗西本愿寺派的《中央公论》、《无尽灯》,东本愿寺派的《精神界》、《明教新志》等。在这些杂志当中,《新佛教》围绕宗教的讨论相对更多。采取自由探讨立场的《新佛教》还设立了“将来之宗教”专栏,专门采访了井上哲次郎、加藤弘之、岛地默雷、井上圆了、大道长安、南条文雄、佐治实然、释云照、村上专精、内村鉴三、植村正久、小崎弘道、田中智学等哲学研究、佛教界、基督教界的知名人士,对未来宗教的构想展开了广泛的讨论。以下通过考察占据《新佛教》版面最多的,新佛教徒对宗教的定义、宗教与教育、宗教与道德关系的讨论,来分析新佛教的特征。

1. 境野黄洋的“宗教”观

境野黄洋是从宗教所发挥的功能角度来定义宗教的。“宗教是人的统一生活的指导。……人的活动,在某种意义上,依靠宗教的力量来达到统一。或者说,人的统一生活,是依靠宗教得来的”。^①他认为人的统一生活,指的并非情和智,而是精神作用的整体达到调和,人的活动必须始终遵守一定的方针。“所谓宗教的统一生活,指的是信仰的生活。”境野强调了信仰对于人生的重要意义,认为人如果没有信仰,就失去了生活的意义,他的行动从道德层面来看是支离破碎的。这是针对日本社会现状提出来的,他认为日本社会政治家、官吏都是腐败的,只有信仰才可以拯救社会公德。

^① 境野黄洋「一神教と汎神教」,『新佛教』第2卷第6号,佛教清徒同志会,1902年5月,第217页。

境野还打破了人们对于宗教的传统看法,指出人们一般所认为的宗教就是“去寺庙参拜,佛前礼拜,或者去参拜神社,或者是每个周日到教会倾听牧师说教,或者讲神佛功德、佛经的可贵、地狱与极乐世界”,^①境野认为这不过是宗教的外形,而非宗教的实质。他同时否定另一些人对宗教的定义,即认为宗教必须涉及未来世界,讨论灵魂不灭,必须让“愚夫愚妇”通晓。指出:“这些都是谬论,都不是宗教的实质。如果以此为标准,佛教和基督教是宗教,但儒教就不是宗教。”他以儒教为例,驳斥了宗教必须涉及未来世界的观点。他同时批判不信宗教的人:“那些不相信宗教,认为宗教不是智者和学者所应该信仰的人们,他们同样是困惑之至。”

境野进而论述道:“如果宗教是引导人的统一生活的话,那么符合此条件的都是宗教。儒教、神道难道不能称为宗教吗?”他对“宗教”下了更广泛的定义,认为“宗教必须是人所需要的,谁都不希望人生无意义,生活支离破碎,不甘于无道德统一的生活”。而如果人们都不认为神、儒、耶、佛是自己理想中的宗教,那么他从自己生活中找到生活的统一原理,找到自己的立足地,在此基础上,泰然处之,心不为利益欲望所动,不为不义、精神所困惑,在面临死亡时,也不改变其守护的东西。能够享受人生而不发牢骚抱怨,满足生活并认识到自己的义务和天职,在做好自己的工作后安详地死去。这样的人就是“了不起的有宗教之人”,而且“绝不可能从否定健全常识界的旧信仰中找到”。

境野否定了依靠教团组织才能获取信仰的传统看法,他指出:

与现存宗教无关,信仰应该是个人的、自主追求的东西。既然是个人自主追求的,信仰随着个人思考的不同而千变万化,万

^① 境野黄洋「一神教と汎神教」,『新佛教』第2卷第6号,佛教清徒同志会,1902年5月,第218页。

人有万人的信仰。……信仰从来都是个人的，一部分志同道合者形成教团，组织教会、成为宗派，由此产生宗教的组织机关。……佛祖一脉传承的信仰，根据各人遗传不同，天性各异，成长的际遇、教育的状态，一切万事皆万人各异的这个世上，不可能存在万众同一的东西，因此信仰必须是个人。^①

境野认为信仰的主动权掌握在个人手中，而对于普通民众（在境野黄洋眼中是“愚夫愚妇”），他们最终不能靠自己的能力获得宗教信仰，需要别人的指导。但个人的信仰不是指不应获得他人的指导，是否接受指导，这是由个人来决定的。

在境野看来，宗教的信仰分消极和积极两种，积极的信仰不可避免地涉及哲学问题。他指出：

宗教的信仰虽说是个人的，不能说如果被授予统一的生活原理，怎样都行。消极的（信仰）会增长迷信，阻碍国民思想的发展道路，必须排斥。而积极的信仰必须依靠能够解释人生的真正意义的宗教。所谓解释人生的真正意义，就是引导统一的生活，是否符合道理（客观规律），满足感情。要获得这样的宗教，必须进入到其最深处，这就不可避免的涉及到哲学的问题。^②

境野黄洋打破了宗教活动必须由教团来组织进行的约定俗成的看法，把信仰的主体由教团转向个人，主张个人应该掌握信仰的主动权，而且积极的信仰必须与哲学相关。他所设定的除了神、儒、耶、佛之外的理想宗教，可以说是把“宗教”的外延进一步扩大，突破了人们以基督教为理想宗教模式的定向思维，并且主张要树立起个人信仰，把信仰问题回归到人生问题，具有积

① 境野黄洋「一神教と汎神教」，『新佛教』第2卷第6号，佛教清徒同志会，1902年5月，第219页。

② 同上。

极的近代意义。

另一方面,境野黄洋、田中治六等人把宗教概念从佛教、基督教等具体宗教中抽象出来,以“宗教心”、“宗教精髓”等概念来对抗井上哲次郎的“教育不需要宗教”论,以及加藤弘之的“爱己主义”、福泽谕吉的“独立自主主义”等道德论,这些讨论都是围绕宗教与教育、宗教与道德之间的关系展开的。

2. 宗教与教育关系论

关于宗教与教育的关系首先要追溯到 1890(明治二十三)年 10 月天皇颁布的《教育敕语》。敕语中提到:“我皇祖皇宗树德深厚,建立此日本国……忠孝为我臣民万众一心、世代相传国体之精华,教育之渊源。”并以 12 条道德条目来要求国民,即:

臣民应孝行父母、兄弟友、夫妇和、朋友信、恭俭克己、博爱众生、修业学习、启发智能、成就德器、广开公益、遵纪守法,国家危亡时义勇奉公,扶翼天壤无穷之皇运,此为我皇祖皇宗之遗训,通古今而贯内外之无谬真理,子孙臣民应该遵守。^①

《教育敕语》是针对自由民权运动和欧化政策而提出来的,被视为国民道德的根源和国民教育的基本理念,其中的忠孝之德是国民教育的重点。敕语发布后,要求在全国各地学校的仪式上奉读。它作为国民道德的绝对标准,教育活动的最高原理,是压倒一切的绝对权威,修身教育课程也以它来作为规范。1893(明治二十六)年井上哲次郎发表《教育与宗教之冲突》,指出基督教的教义与敕语的国家主义精神格格不入,要求禁止基督教,由此引发了基督教界(高桥五郎、小崎弘道、松村介石、石川喜三郎等)与井上哲次郎一派(佛教界井上圆了、村上专精等

^① 教育委员会编「教育勅語戊申詔書通解」,報光社,1911年。

人也支持井上)之间的大辩论,^①这次辩论同时掀起了社会上反对基督教的风潮。

1902(明治三十五年)年,井上哲次郎又发表《教育与宗教的关系》、《教育的方针》、《道德与宗教》等文章,主张国民教育必须与宗教分开,国民教育的目的是以国家主义为原则,谋求国民的自立和国家的发展,与宗教的动机不同,应该把宗教排斥在教育之外。

为此田中治六发表文章《宗教与教育的关系——评井上哲次郎博士的观点》,指出教育的目的不应该单以国家主义为原则:从个人方面来看,“教育应该遵循被教育者发育的法则,使其全面发展,以此来实现完整的人格修养,从这点来看,教育与宗教关系密切,并非不关痛痒”。^② 而从社会方面看,“教育是把一代的文化确切地、简易地传给下一代的方法和活动,而宗教是人文的一大要素,以培育宗教情感,涵养宗教趣味为目的的教育,绝不是国家主义能够完全做到的”。

他认为宗教与国家主义并没有发生冲突,宗教站在中立的位置,宗教不是国家主义。“即使以国家主义为准则来进行的教育,宗教也不一定与之发生冲突,宗教本来就不是国家主义,也不反对国家主义,宗教站在不偏不倚的中立位置,因此不可能

① 井上提出禁止基督教的理由是:(1)基督教无国教之区别,耶稣的道德是无国家的,与教育敕语的道德主旨相反;(2)基督教是出世间教,轻视现世,而敕语精神与孔孟之道相同,重视现世;(3)基督教的博爱与敕语不同,基督教的博爱无自他、亲疏远近的区别,而敕语的博爱是有所差别的爱,是先敬己父、后敬人父;(4)基督教最大的缺点是不提忠孝,而这恰是敕语的骨髓。基督教则针对井上观点进行反驳:出世间教本为宗教之特点,而且宪法规定信教自由,基督教正努力与日本的国性同化,改进自己,也在教堂讲述和解释敕语,积极学习敕语,在不反对教育敕语的前提下基督教的教义并未与教育敕语发生冲突。参照「井上博士と基督教徒:一名「教育と宗教の衝突」顛末及評論」,哲学書院,1893年5月,第2-13頁。)

② 田中治六「宗教と教育との関係——井上哲次郎博士の説を評す——」,『新佛教』第3卷第4号,佛教清徒同志会,1902年4月,第165頁。

与国民教育格格不入。”

田中主张,在不违背《教育敕语》的前提下,必须包容其他道德主义和信仰的自由,宗教与教育各司其职,互相协助而不是背道而驰。而宗教对于学校教育的必要性,在于涵养人格,“学校内固然禁止唱圣歌,举行仪式,讲经说教,但是应在所有学科中一有机会就传授宗教的意义,尤其要讲述德育上的宗教伟人、高僧的德行,以此来培养自己的宗教情操,这在完整人格的修养上是有必要的”。^①他认为,普遍的宗教精神应该可以运用到教育当中,不应该把禁止佛教、基督教等宗教介入教育领域和排斥所有的宗教要素混同起来,也就是说,与佛教、基督教等现有宗教共通的普遍宗教精神或宗教精髓依然可以进入教育领域。

境野黄洋也极力主张宗教对于教育的必要性。他认为宗教与教育的关系主要是从精神教育方面来把握,“如果说教育是以培养人的整体精神能力为目标,那么教育者不应该放弃人的宗教能力,即宗教情操,或者称为宗教心”。^②他指出这是正确培养高尚的人所必备的。

他进而指出,正因为人拥有“宗教心”,所以才会去信仰神佛,神佛信仰是人的“宗教心”的表露,而不是宗教心的全部。人在感觉到自己渺小、脆弱的时候,或者感觉到自己之外的伟大神秘力量的存在时,这些自觉或者不知不觉的感触都可以说是宗教心的表露。而作为教育家,应该引导这些宗教心走向正确的、高尚的方向,否则就变成了迷信,正因为教育家轻视了宗教,才导致加持祈祷、天理教、莲门教等迷信宗教横行社会。

田中治六、境野黄洋试图超越国家主义来发挥宗教对于教育的作用,而这些都是承认《教育敕语》的前提下进行的。

① 田中治六「宗教と教育との関係——井上哲次郎博士の説を評す——」,《新佛教》第3卷第4号,佛教清徒同志会,第166-167页。

② 境野黄洋「教育と宗教との関係」,《新佛教》第3卷第10号,佛教清徒同志会,1902年10月,第499页。

《教育敕语》以国家神道为基础,确立天皇为国家的权力统治中心,是近代天皇专制制度的核心内容,对此不做批判,未动摇教育敕语的根基而试图发挥宗教对于国民教育的引导作用,注定是徒劳的。

3. 宗教与道德论

《新佛教》创刊后不久,田中治六发表了《新道德的立足点》,重申六条纲领中的第二条,即建立健全信仰以期对社会的根本改善。至于如何改善社会,他把矛头直指道德,认为当前社会上盛传两种主义,其中一种是所谓的“复古主义”,指出“恢复武士道精神,忠实执行孔孟之教,改造王阳明的良知说,兴起我惟神大道”等说法是“紊乱社会的风纪和道义”。^①而另一种主义就是依靠《教育敕语》来巩固“我邦伦理主义”,“躬行实践之而尽吾臣民之义务”的“教权说”。他认为,敕语只是明确了德义的大纲,并未以此确定“伦理的主义”。敕语过于形式,实际上有难以操作的部分,并未固定使之付诸实施的根本主义。利己主义、利他说、良心说等都可以作为根本主义来对敕语的道德进行说明,目前敕语所体现的国家主义“未能树立我道德之大方针”。

对于当时社会上盛行的两种“道德说”——加藤弘之的“利己主义”和福泽谕吉的“独立自主主义”,田中治六逐一进行了反驳。他认为,加藤的利己主义只着眼于“低度未发达之人性”,^②把“大大发展进化的吾人之人性”抛在一边,而“博士把重点置于爱己,这一点与福泽翁之独立自主主义相近”。他认为福泽的修身要领,其特色是倾向于最大幸福主义,实际上是教授人们实现人格的独立自主,与加藤弘之的说法有共通之处。

田中对“人格”下了自己的定义,认为:“所谓人格是拥有理性意志和感情的人们,通过自我确立和自我觉醒,使心理状态和

① 田中治六「新道德の歸着点」,『新佛教』第1卷第5号,佛教清徒同志会,1900年11月,第232頁。

② 同上,第235頁。

动作达到统一。”^①使精神与强壮的身体浑然一体,全面发展人的诸多方面,人得以成为真正的人,拥有真正的人格。

而其他的伦理主义,他认为都不能满足他所定义的“人格”。快乐主义在“人格”中偏向感情的一面。而禁欲主义与之相反,偏重于理性而无视其他的要求,这些都不是公正的主义。而教权主义强迫人格盲从外部权力,爱己主义虽然重视人格,但他们所认为的人格都是极其劣等的、不发达的。“福泽翁高调标榜独立自主主义,最近又建立了西伦理会通过修养人格来形成一切道德的根基,这些与我徒之见相吻合,但是他们最终没有穷究至人格的根源,犹如画龙未点睛”。^②

在田中看来,人格不应拘泥于个人的理想,还应站在社会和国家的立场之上,进而以发展世界人道为目标。而权利与思想可以助长人格,物质方面如果不缺乏也可以促使人格的成长。人格“可以是自由主义、拜金主义、强者的权力,也可以是忠孝主义、国家主义。或者不问什么主义和思想,把所有的元素同化熔铸,使其紧密地统一到宏大、健全的人格之下”,是“进取不息的、活动的进步主义”。

那么,人格与宗教、道德的关系又是如何?田中认为:“道德的根基在于人格,独立自主的人格实际上来源于宗教的信念。……我徒主张的信念,就是排斥迷信,抛弃卑屈的依赖心,是朝着光明进取不息的大精神。我徒振作新道德、指导社会的抱负全依赖于此信念。”他主张宗教信念是振兴新道德的重要基础和前提,放弃宗教的信念来振兴道德如同建设沙中楼阁。他同时寄望于世间的道德论者,要重视宗教信念的建立,认为可以把伦理学从道德中独立出来,但是道德与宗教的信念绝不能分开。

① 田中治六「新道德の帰着点」,『新佛教』第1卷第5号,佛教清徒同志会,1900年11月,第236页。

② 同上,第237页。

可见田中试图建立超越自由主义、国家主义和忠孝主义“人格”。他认为人格是道德的根基，而人格来源于宗教的信念，最终是要证明道德与宗教密不可分。

而后，田中治六又驳斥了围绕道德与宗教之间的关系的两种见解，一是道德独立论，鼓吹伦理教；二是主张宗教的绝对独立性，以维护宗教的威严。

其中第一种可推测是针对井上哲次郎的观点提出的，上述田中在讨论教育与宗教的关系时，并不赞成井上哲次郎的观点，井上认为教育界不需要任何宗教，不信奉任何宗教，只要实行道德即可，代替宗教的是道德，理想的宗教即是道德。

田中治六认为，井上的观点偏向于伦理方面，而第二种观点则固守宗教孤垒。这两种都不是公平的见解。他试图建立与所有现存宗教共通的宗教概念，认为：

宗教种类繁多、千差万别，只拿其中一二种来讨论是不公平的，把贯通现有宗教的整体的概念提炼出来不是件容易的事情，神佛崇拜、天国净土、阴曹地府、他力救济等被认为是现有宗教共同的因素，但仔细分析并非一定如此，神佛的定义也并不固定，祭拜神佛也不一定就是宗教的本质，这是我徒一直以来所主张的。他力救济针对于自力的安心有可能瞬间失去力量，阴曹地府之谈不过是无意义的迷想。总而言之这些要素、特征不过是古代的遗物，不可避免地附带迷信，并非宗教的真髓。^①

对于“古代的遗物”，田中认为“这些实际上不外是偶然性的东西，随着文化的进步必然逐渐消失”，但是宗教并不会因此而失去独立的地位，“除去所有的偶然性，抛弃迷信，才可以把

^① 田中治六「宗教と道德との関係」，『新佛教』第5卷第11号，新佛教徒同志会，1904年11月，第843页。

握宗教的真髓,抓住其特征,这样的宗教就是贯通现存宗教和理想宗教的深广概念”,田中指出这一宗教概念与道德相对,能明确表现出两者的关系。

田中治六进而分析了宗教与道德的根本差别——“宗教是信念为主体,该信念是以人类和宇宙绝对之间的关系为基础,而道德是因人类间的相互关系而生成的当行之道”。他指出,实践是宗教与道德的共同特征,而且二者与哲学、科学的理论有所区别。以安心立命为主的宗教是个人的、有差别的信念,不一定是普遍的。而道德维持社会秩序和制度,促进其发展,通过普遍的规律来规范个人的德行,必须是团体的、普遍的义务。

然而宗教与道德又有相近之处,田中治六认为:

宗教教义成立,以此教化他人,成立教会团体,通过戒律来规定信徒的行为,这是宗教的道德方面。而道德培养道心,修行德性,是树立道为何物的主义,最终达到立命的境界,这是道德的宗教方面,因此两者特征有根本的差别,其他方面有相近之处,并且互相辅助。^①

境野黄洋的主张与田中治六基本相同,也强调宗教与道德的密切关系,他引入了“良心”的概念来强调宗教对于道德的重要性。

境野认为,离开了宗教的道德是机械的。把孝父母、亲兄弟等作为法则要求人们去实行时,这样的道德是“机械的、煞风景的,终究是无力的”,道德不是“无趣的、他律的东西”,这些行为实际是由良心的命令来驱使的。“如果没有从内心发出的‘不该这样做’、‘必须这样做’的制裁,仅仅依靠外部他律的道德并不能使人得到满足。”为此,境野主张良心是实施道德的力量,他说:

^① 田中治六「宗教と道德との関係」,『新佛教』第5卷第11号,新佛教徒同志会,1904年11月,第844页。

此力量在背后推动道德,良心是下达道德命令的一个偶像,人们不考虑良心就不能得到满足,从这点来看,良心实际上是一种宗教的要求。……宗教是良心的反射,神是良心的客观化,这样的解释不能说不是真理。^①

他进而指出,就佛教方面而言,此权威命令的源泉就是佛陀,佛陀指的是无我的真理,宇宙的大道。

境野认为,所谓良心“不仅仅是心的机械倾向,而是自我感觉到有一个权威在下达命令,感觉不到时则无法达到满足,这无疑就是宗教”。“而那些主张良心说的非宗教者,我认为他们毫无疑问就是一类宗教者”。^②

关于宗教与道德的关系,境野认为:

宗教赋予道德力量,无宗教的道德是无力的道德,或者说并不存在无宗教的道德,道德必须从宗教的根基去寻找……一切道德行为,必然要求统一它的形而上学的基础,而这形而上学的原理,通过与个体的我的契合,使我们在行为上得到统一,这就是宗教。^③

新佛教徒们从功能角度来定义“宗教”,即宗教给予人们行为、活动统一的根本力量,并确认此“宗教”是与佛教、基督教等现存宗教的宗教精神或精髓共通的、具有普遍意义的宗教。他们以此宗教概念为基础,讨论宗教与教育、道德的关系,与思想界的其他道德说、宗教无用说等相抗衡,提倡普遍的宗教精神可以放入到教育中去,认为“人格”、“良心”等道德哲学与宗教密切相关,“人格”源自于宗教的信念,而“良心”是宗教的要求,进

① 境野黄洋「佛教道德論」,『新佛教』第4卷第8号,新佛教徒同志会,1903年8月,第676-677页。

② 同上,第677页。

③ 境野黄洋「教育と宗教との関係」,『新佛教』第3卷第10号,佛教清徒同志会,1902年10月,第503页。

而以此来探讨佛教的道德观。这些观点从宗教学的角度来看有其合理之处,然而放在具体的政治环境里面来看,宗教与道德、教育的关系是不违背《教育敕语》的前提下展开的,虽然认为《教育敕语》是形式的、难以操作的,但是新佛教徒们并未对此进行深入的批判,既承认《教育敕语》的权威性,又试图树立超越国家主义的理想“宗教”,这样的矛盾最终是否能够达到调和,我们可以从后面的讨论中知分晓。

从新佛教徒们围绕宗教性质的讨论,以及对佛教学的研究中看出,他们确实忠实地执行自己提出的第三条纲领——“我徒主张佛教及其他宗教的自由探讨”,而且促进了佛教学、宗教学研究的发展。然而当时的读者对新佛教存有疑问,新佛教到底是不是宗教?新佛教徒同志会是不是一个宗教组织?是否称为学术团体更恰当些?对于新佛教质疑的文章也刊载在了《新佛教》上,而以境野黄洋等为首的新佛教徒们针对这些疑问据理力争。

三、围绕“新佛教”之论争

有关新佛教的论争主要是围绕“新佛教”的名称、性质以及新佛教成立时的纲领内容展开的。

1. “宗教”定义之争

时任东京帝国大学校长、明六社成员,同时又是政治学、哲学研究者的加藤弘之首先对“新佛教”的名称表示怀疑,认为他们涉及的范围广泛,并不只限于佛教,“为何不称作新宗教,而名为新佛教?”^①加藤弘之指出佛教清徒同志会会员中虽然与佛教有缘的人居多数,但是同志会“并不仅仅依赖于佛教的狭隘见解,而是站在更广泛、公平的主义上成立的”,新佛教徒们不

^① 加藤弘之「反对一夕話」,『新佛教』第2卷第8号,佛教清徒同志会,1901年7月,第329-335頁。

但不满足于佛教,对所有的宗教都无法满足,“难道不是在建立新宗教吗?正好基督教的一位论派也和你们一样”,指出他们与一位论派的相似性。

加藤弘之认为,新佛教与其说是宗教,不如说是哲学的一个学派。他从狭义和广义角度提出了自己对宗教的理解,主张狭义的宗教一般先有本尊,以此为信仰的目标,然后界定各条信仰,且信徒必须以此为依据,可以在本尊决定的各条信仰范围内自由地进行研究,而决不能走出其范围。而广义的宗教与一般人信奉的宗教的性质大为不同,“这样的宗教吾辈至今尚未见过,如果说它确实存在的话,或许就只有一位论派和诸君的新佛教了”。他认为广义的宗教过于自由,人人可以通过各宗教找到契合点,人人可以独立自主地拥有宗教,这样可以自由选择的广义宗教决不可能成立。即便能建立起来,也发挥不出宗教的效力。即使允许自由探讨或者公平的判断,也必须要有个特别的不可动摇的大主义,否则不能发挥宗教效力。

他指出,从迄今为止的狭义的宗教来看,新佛教那样的新宗教并非宗教,而可以看做是“哲学的种类”,“如同亚里士多德、康德、黑格尔等人的哲学一般,哲学可以有多种多样,当然也不存在各条信仰那样坚定不移的东西,而是极为自由的。新佛教、新宗教可看做哲学的一个学派,虽然冠以宗教之名,但这样的宗教只能满足已经充分了解事理的学者们进一步学习更先进知识的需要,对于一般人来说毫无利益”。

境野黄洋针对加藤弘之的观点作出了以下回应:^①

其一,新佛教以佛教为根基,佛教的根本义是新佛教的基础。他重申佛教清徒同志会纲领的第一条“我徒以佛教之健全信仰为根本义”,就是“以佛教为基础,改良之、更新之”。至于

^① 境野黄洋「加藤博士に答ふ」,『新佛教』第2卷第9号,佛教清徒同志会,1901年8月,第383-386页。

何为佛教的根本义？境野黄洋认为：“新佛教徒把信仰的基础建立在泛神论（多神论）的世界观上，泛神论（多神论）的世界观就是佛教的根本义，以此为基础，改善、革新旧有佛教，这就是新佛教。”

其二，关于佛教与其他宗教学术的关系，“既然新佛教以佛教的根本义为基础，必然依据佛教而建立，但是并不一定仅仅依据佛教”。境野黄洋指出只要不与佛教的根本义相冲突，当然也可以采用其他宗教学术的真理，“如果按博士所言，那么在今日之佛教当中，没有一个可称名为佛教，佛教正是接受时代思想的影响，发生历史的变化才走到今天，成为诸宗教之一的”。对于加藤指出的“新佛教并不是依据佛教而建立的，并不局限于如此狭窄之见解，而是依据更广泛的，更公平的主义成立的”，境野黄洋认为这固然是新佛教的宗旨，但是公平和广泛并非没有自己的主见，新佛教不是以一神论，而是以多神论为基础的。

其三，以佛教的根本义为基础的新佛教，是诸多宗教中最认可真理的宗教。“新佛教承认其他宗教中存在不与佛教的根本义相冲突、可以与佛教互相调和的诸多真理和长处，同时也采用其他科学哲学的真理，以形成适应时代发展。”境野不介意加藤弘之把新佛教称为新宗教，但又指出，无论是佛教或是基督教，都是经过历史变迁而来的，从不满足于旧信仰，而提倡新信仰的角度来看，现有的佛教也是新宗教。

其四，关于新佛教与基督教一位论派的异同问题，“虽然博士把我徒之新佛教等同于一位论派，但我徒从未认为新佛教与一位论派完全属于同一性质”，“我徒已经多次对一位论派教徒指出其‘信仰并不统一’，一位论派教徒里面有一神论者，也有泛神论（多神论）者，并不是拥有同一根本义的信徒团体”。

对于加藤弘之指出的“新佛教到底是不是宗教”问题，境野

黄洋归结为两点：^①(1) 即宗教是不是可以成为个人的宗教？(2) 个人的宗教是否失去了作为宗教的效力？并回答：“宗教本来就是个人的，正因为是个人的宗教才得以发挥效力。”

为何宗教是个人的？境野提出了与上述他定义宗教时基本相同的见解，即信仰宗教的人们，其心理状态万人有万别，遗传各异，所受教育、所处境遇各不相同。思想、性格癖好各不相同的人们对于同一道理、同一对象，其认识和感悟的状态也必然各异，虽然将其统一为本尊或者各条信仰的形式，但是这种统一的状态，只能停留在一时的现象，永远无法阻止进步的活动。

境野认为，随着时代思想的变化，对本尊或各条信仰的解释也会随之不断改变。固守本尊和各条信仰的形式，认为其自古以来就统一着人们的信仰，这不过是妄想。即使是同一个时代，形式上统一的信仰仍旧是个人的，只有个人的宗教才能打破宗教的独断形式，推动宗教的进步。

他认为：“旧信仰追求形式（从各条信仰或者经典教义中寻求），而新佛教追求个人的信仰。”“旧佛教”的信仰以自我的安心和自我解脱为目的，而新佛教获取信仰的结果是以社会活动为目的，投入到社会生活中去。“如果宗教如博士所言，则无进步的活力，拘泥于形式而无变化，这实际上阻碍了社会的进步，与教导下层（民众）的教育事业互相排挤。”在境野看来，引导和教育下层民众只需要教育事业就足够了。

境野重申他对宗教的定义并进而指出新佛教就是宗教——“宗教如果能够通过信仰给予人们精神上、生活上的道德统一，并且成为吾人人格的基础，那么我徒之新佛教就是宗教”，同时指出“新佛教是以泛神论（多神论）为基础，自由地追求信仰的宗教团体”，他否定了加藤弘之指出的新佛教不过是哲学的一

^① 境野黄洋「加藤博士に答ふ」，「新佛教」第2卷第9号，佛教清徒同志会，1901年8月，第387-394页。

派的观点。

加藤弘之是以当时流行的、以基督教为范式的“宗教”概念为标准来讨论新佛教,由此得出新佛教不是宗教的结论,而境野黄洋对“宗教”的定义有其合理性,笔者赞成他所提出的“新佛教是以佛教根本义为基础的宗教”的观点。

关于新佛教是否为宗教的问题,除了引发上述境野黄洋与加藤弘之关于宗教的定义问题的争论外,还引出围绕宗教(佛教)与哲学、伦理的区别与关系问题之争。

2. 宗教与哲学、伦理的关系之争

境野黄洋认为,宗教是由哲学、伦理等复合组成的,他说:

正如伦理上升至形而上的伦理学时,它与哲学之间的界限难以明确区分那样,宗教是哲学、伦理学等复合而成的实际运用,它们之间不过是形式上的区别,即学相对于智,德相对于意。宗教是精神整体的调和统一,是相对于人格而形成的。^①

他认为,孔子的道德说就是孔子的宗教,婆罗门教的哲学则是婆罗门的宗教。康德的哲学是指导康德生活的宗教,黑格尔的哲学是黑格尔的宗教。因此新佛教是宗教还是学说之争不过是形式上的争论,新佛教是否带给人们宗教上的感化要看实际效果而定。他把宗教、哲学、伦理全部放进个人的领域去考虑,以此证明新佛教不是学说,新佛教对于新佛教徒本身而言就是宗教。

境野进一步论证了佛教与哲学的关系,指出基督教或许可以把神学和宗教分开,但是佛教不能去掉形而上的部分,即“泛神论”(多神论)的世界观,认为这是通向解脱的道路,“哲学是目的地的说明,而到达目的地的行程是宗教”。作为佛教历史的研究者,境野借鉴了作为印度思想的婆罗门教与吠陀经之间

^① 境野黄洋「加藤博士に答ふ」,『新佛教』第2卷第9号,佛教清徒同志会,1901年8月,第387-394页。

的关系,对佛教进行了考察,并进而对佛教各宗进行教理上逐一研究,指出:

在佛教范畴,哲学就是宗教,两者不可分离。把佛教当做哲学未尝不可,而作为宗教的佛教,如果去掉哲学部分,其残留部分则变得毫无意义。如果一概以民间信仰来类推判断佛教的教理,这是危险的。^①

他强调佛教的闪光部分就在于其哲学部分,“佛教有哲学的基础,此为其长处,而另一方面它的超自然的、厌世的部分也因它而起,此为其短处,新佛教取其长处,弥补其短处”,这也可以说是新佛教总是在强调理性的原因。

境野黄洋的以上主张受到了《新佛教》读者“求信居士”的批判。他认为,虽然宗教包含哲学伦理,但是宗教并非由哲学、伦理简单组合而成,还必须包括信念的活动,“如果没有潜在的情感朝着它所向往的理想活动,那么宗教就完全变成了哲学,更不要谈有任何活动”。^② 他批评境野黄洋、加藤玄智等人把哲学和宗教混为一谈。对于境野的“新佛教是否能给人们带来宗教的感化要看实际效果而定”的观点,他指出:“如果把哲学与宗教视为相同,则新佛教最终会失去作为宗教的资格。”也就是说,混同哲学与宗教的新佛教不能称为宗教,更不要提给人们带来宗教的感化。

“求信居士”赞同加藤弘之的看法,认为并不是依靠众人的研究就能成立宗教,还需要信念与热诚。而《新佛教》除了两篇论文外,与俗世的杂志无异。自由探讨固然不坏,比较研究也未尝不可,但是新佛教徒没有信念的皈依,他们的第一条纲领——佛教的根本义是“空洞的理论”,“好比把儿童放入深山,

^① 求信居士「[加藤博士に答ふ]を読む」,《新佛教》第2卷第10号,佛教清徒同志会,1901年9月,第462-472页。

^② 同上。

不给他指路,与其说宽大,不如说是残酷。佛教经典五千余卷,学者耗尽一生都难以摸透,更何况新佛教徒不局限于佛教学者,新佛教如何给目不识丁的下层社会民众带来福音?”他与加藤弘之的看法一致,对新佛教究竟能为社会和民众带来多大益处表示怀疑。

“求信居士”也赞成加藤弘之对宗教的定义,认为作为信仰目的的本尊,以及信徒可凭依的各条信仰是宗教的两个必要条件,而境野黄洋的定义哲学与宗教不分,导致哲学研究者与宗教信仰互相混淆,这样的话,“不但是哲学和科学研究者,自古以来不信奉宗教的英雄豪杰乃至大恶人,都在某种意义上可以说是宗教信徒”。他进而指出,如果宗教全变成个人的宗教,那么它难以发挥对人类的感化作用,虽然万人有万色,但其中必有贯穿其中,一定不变的宗教情操。如果有伟人以宗教的热诚指示人们皈依的大理想(本尊)和方法(各条信仰),那么统一起来并不困难。虽然本尊随着时代不同,对它的解释有所改变,但它仍有一定的统一力量,更何况,佛教、基督教统一人类信仰有两千年以上。对于境野黄洋的回归个人信仰的主张,他认为个人信仰仍需要一定的统一力量,否则就如一盘散沙,难以发挥对人类的感化力。

“求信居士”肯定了境野黄洋主张的“在佛教范畴内,哲学即宗教”,认为这虽然是佛教的长处,但是作为宗教的价值很少,不能进行积极的活动以满足人类的感情。而基督教徒、伊斯兰教徒的宗教热情比佛教徒高,相比之下佛教徒的遁世悲观的思想给文明史带来的影响不大,次于基、伊二教。他认为宗教以感情为主,哲学以理性为主,一动一静,佛教中的厌世哲学占了一大部分,得信之人多为安静和厌世的,佛教应该强化感情的部分,发挥宗教的热诚,而不是像新佛教徒那样强调理性。

对此,境野黄洋的回应如下:宗教以感情为主,哲学以理性为主,这不过是一般人的观点。人心不是情或智的单方面活动,

而是智转化为情,情变成智,使智的范围扩大,在以智为主的哲学中寻求信仰的对象,从中获得人格统一的基础,并安心立命地生活下去,那么智转化为情,哲学转化为宗教。这是哲学转化为宗教的过程,哲学最终会转化为宗教,为宗教服务。他反对“求信居士”把自己的主张视为哲学与宗教同一论,强调自己的信仰是一神教与泛神教(多神教)的调和,其动机是以对世界的宏大、美妙抒发的宇宙感情为基础的,而不是被哲学式的宗教牵着鼻子走,这可以说是他对新佛教徒只强调理性的观点的否定。

境野仍然坚持宗教是个人的宗教,并指出:

从广义的信仰角度来看,英雄豪杰乃至大恶人无疑都是宗教信徒,只是不能说他们的信仰是正确的信仰,正如天理教、莲门教信仰也可称为信仰那样。如果宗教也有善恶的话,那么信仰也有善恶邪正之分。^①

他认为万人万色,虽然多主张统一,但作为心理的事实每个人都不同。“宗教的安心”(宗教体验)与个人的身心发展程度和状态相呼应,这一体验是个人的,不是要使人们的信仰的对象各不相同人人各异。由此可看出两人的出发点不同,境野是从宗教的个人体验角度来提倡人人各异,而“求信居士”是从信仰对象的角度来提出要求统一的信仰。

“求信居士”指出境野黄洋对“佛教的根本义”的解释过于空洞,直到在回应加藤弘之的质疑时才明确提出新佛教徒以佛教的多神论、世界观为根本义。境野对此表示否认,认为在加藤提出质疑之前新佛教徒早就讨论过佛教的根本义问题。他承认自己没有对第一条纲领进行详细说明,解释这是由于当时自己过于热衷说明信仰自由的一面,却做得过度。并且认为多神论的根本义,佛教各宗基本上都有一致的地方,如净土真宗的阿弥

^① 境野黄洋「求信居士に答ふ」,『新佛教』第2卷第10号,佛教清徒同志会,1901年9月,第473-474页。

陀佛、真言宗的大日如来、法华的释迦,有人主观地看待,有人客观地看待,有人认为是法身,有人认为是报身、应身,虽然不能说没有差别,但是各宗所依据的根本义,其目的地,都不过是遍布宇宙的实在的变身,概括起来就是多神论,他认为这是理所当然的,没有加以解释,但没想到大家囫囵吞枣地理解此根本义,对自己没有详细解释表示歉意。

笔者同意境野黄洋“宗教是由哲学、伦理等复合组成”的观点。宗教本身就包含真、善、美三大要素,而“真”与“善”实际上就是宗教的哲学与伦理部分,美则是宗教的境界。“求信居士”批判境野黄洋、加藤玄智等把宗教和哲学混为一谈是没有道理的,其观点是把宗教中的哲学部分切割出来考虑,而且过分强调宗教的感情要素。“求信居士”指责新佛教徒没有信念的皈依,恰恰相反,如果没有强烈的改造佛教,树立适应时代的新信仰,进而恢复佛教生机的强烈信念,就没有新佛教运动的兴起。至于批判新佛教不能给社会和下层民众带来益处的观点,笔者认为仍需要进一步探讨,但不可否认的是,正是由于社会一部分民众对于现有佛教教团的腐朽、堕落的不满,才把新佛教运动推到时代的前台,新佛教运动实际上可以说是他们的代言人,代表了他们的利益。

3.“迷信”问题之争

加藤弘之、“求信居士”与境野黄洋围绕新佛教之争的另一个焦点是迷信问题。迷信问题的论争由来已久,同志会第四条纲领规定:我徒决心剿除一切迷信。剿除迷信在前述中已经提到,在《佛教》时代,同志会认为真言密教等是迷信佛教,他们把真言密教等传统教团为了适应民众谋取现世利益的需要而进行的祈福活动都斥为迷信。而当《新佛教》发行,同志会的六条纲领公布于世时,“剿除迷信”的主张引来了思想界、佛教界的多方质疑。加藤弘之质疑新佛教徒关于“迷信”与“健全的信仰”的区别,高楠顺次郎则劝告其明确迷信的范围,《哲学杂志》记

者也要求新佛教徒对迷信进行进一步的解释。对此,新佛教徒同志会认为,诸如佛教徒们想像的地狱和极乐世界,向不动明王、稻荷神的祈愿,深信神佛有祛病消灾的不可思议力量,以及对于耶稣奇迹的某种“顽信”都可以统称为迷信。^①他们主张以时代最先进的知识为标准,以当前的科学、哲学知识为参照,与之发生矛盾冲突的,都是迷信,这些迷信束缚了理性的自由,形成压抑理性判断的信仰,因此必须排斥。他们同时指出,迷信与正信并无绝对,两者区别在于三个要素:是否根据常识;是否以科学、哲学的时代知识为依据;是否压抑了进行理性判断的自由。杉村纵横还进一步对剿除迷信进行说明,把莲门教、天理教斥为迷信教派。^②

上述加藤弘之质疑“新佛教”名称的同时,也对新佛教徒的“迷信”界定提出疑问。他认为,确定是否是“迷信”因人而异。在他看来,天理教、莲门教,或者水天宮^③、成田不动^④等信仰是通过祈祷来获得神符或护身符,属于迷信。而佛教所说的灵魂不灭和善恶因果报应也是迷信。所谓迷信,是“不了解,相信自己不明白的事情”,^⑤即不能对某些现象做出合理的解释,只能相信它。加藤对于迷信的解读是认为它与科学相对,不能对某

① 新佛教子「迷信論」,『新佛教』第1卷第4号,佛教清徒同志会,1900年10月,第171-174頁。

② 杉村纵横「迷信の絶を期すとは何の謂ぞや」,『新佛教』第2卷第2号,佛教清徒同志会,1901年2月,第58頁。

③ 以位于福冈县久留米市的水天宮为总本社,遍布于日本各地的神社。以守护水和儿童出名,主要祈福避免水难、农业、渔业、海运、酒店业以及平安分娩、育儿等方面。

④ 实为位于千叶县成田市的真言宗智山派的寺庙——成田山新胜寺,寺名又被称为“成田不动”或“成田山”因江户时代歌舞伎演员市川团十郎皈依成田不动,其堂号取名为成田屋,并扮演不动明王表演歌舞伎,使“成田不动”聚集众多庶民信徒,参拜成田兴盛一时。

⑤ 加藤弘之「反对一夕話」,『新佛教』第2卷第8号,佛教清徒同志会,1901年7月,第333頁。

些现象做出合理的、科学的解释,但是并没有因此认为这些迷信是宗教应该排斥的,迷信在某种意义上是宗教存在的一种方式,没有迷信的宗教不能称之为宗教。

“求信居士”也指出,新佛教徒把违背时代知识的都称为迷信,那么所谓的“时代知识”该如何界定?他认为,即使是同一个时代,一般人的知识和学者的知识有着极大的差别,即使是学者之间,哲学研究者和科学研究者之间的知识也有差异,更严格地说,哲学研究者之间、科学研究者之间的知识也有差别。他批评新佛教徒所谓的“时代知识”没有确定的定义,而且正信和迷信本身就不好区分,祭拜动植物,祈愿水天宫、成田不动,或者向观音、地藏祈求现世福德的人们,他们与信仰阿弥陀佛、上帝的人们一样,把自己的信仰对象作为客观实在来崇拜,他们把自己所信仰的视为正信,其他的称为迷信,而不信仰这些的人们又把他们统称为迷信。

由此,在“求信居士”看来,信奉水天宫和弥陀同样都是信仰,不能说此为迷信,彼为正信,他的观点与加藤弘之相同,迷信在他看来也不是贬义词,他说:

宗教最终不能脱离所谓的迷信,自古以来,宗教支配人类,感化人心的最大势力,实际上就是此迷信,如果去除了迷信,宗教就变成了道德伦理说。……迷信应该满足一般人的感情,并且在实际生活中通过实践来尝试它,只要它没有什么弊害,即使与理性发生矛盾,也不应该排斥。^①

对于两人的批判,境野黄洋坚持认为:“如果迷信达到了理性无法容忍的地步,而且与之互相矛盾,而宗教以此迷信为信仰

^① 求信居士「『加藤博士に答ふ』を読む」,『新佛教』第2卷第10号,佛教清徒同志会,1901年9月,第470页。

的话,我徒坚决反对。”^①

以境野黄洋等为首的新佛教徒们对迷信的强烈否定实际上反映出新佛教运动走向世俗化,即祛魅、理性化的一个侧面,这也是新佛教运动区别于传统佛教教团的一个重要标志。实际上,“迷信”的界定也有多个层次,祭拜动植物,祈愿水天宫、成田不动,或者向观音、地藏祈求现世福德是一个层次,信仰弥陀、上帝又是另一个层次,在新佛教徒看来前一种属于低层次的迷信,超出了他们对于宗教的理性层面的界定,实质上他们的矛头还是指向传统佛教的现世利益信仰,认为其不符合时代的发展需要。

综合上述,可以看出加藤弘之、“求信居士”以狭义的“宗教”定义为前提,对于新佛教的批判集中在以下几个方面:新佛教不能称为宗教,而是一个哲学研究团体,其主张与基督教一位论派接近;新佛教过于强调理性,宗教需要热诚和感情;新佛教不能满足一般民众的宗教需求,他们对社会的贡献,只能说接近于哲学对社会的贡献;有关新佛教的根本义的主张过于空洞,个人的信仰需要统一的引导(有本尊和各条信仰),新佛教对于迷信的界定欠妥当。

而境野黄洋以其广义的“宗教”定义为前提,做出了回应:从他所定义的宗教角度来看,新佛教是宗教团体,新佛教的根本义是佛教的“泛神论”(多神论)世界观。新佛教与一位论派不同,是以“泛神论”(多神论)为信仰基础的。新佛教对于社会的贡献只有时间才能证明。宗教不仅需要热诚,还需要理性,新佛教反对迷信。而根本义的解释过于空洞是自己考虑不周,他坚持建立个人信仰的重要性。

可以看出,新佛教徒们对宗教的崭新定义给思想界的学者们带来了冲击,激发起人们对宗教的重新思考。“宗教”一词本

^① 境野黄洋「求信居士に答ふ」,「新佛教」第2卷第10号,佛教清徒同志会,1901年9月,第479页。

来是以基督教神学为模型制定出来的,加藤弘之等人对宗教的狭义定义正是以此作为参照,而境野黄洋从宗教发挥的功能角度出发,扩大了“宗教”的适用范围(如把儒教也放入宗教之列),使其与东方的宗教状况相适应。他还通过与其他宗教的比较研究,指出佛教的哲学部分是其优势所在,而且主张不经过教团组织等中介,直接回归个人信仰,这是近代社会信仰发展的必然趋势。

那么新佛教徒们所主张的新佛教是否可以称为“新教式佛教”?从他们的主张来看,确实带有许多作为“新教式佛教”的一些特征。牛津大学佛教学教授 Richard Gombrich 和普林斯顿大学文化人类学教授 Gananath Obeyesekere 曾对基督新教的特征进行分析,^①即是不需要中介来寻求个人的终极目的,拒绝被基督教认为不可缺少的通过将人和神相连接的神父或圣人作为

^① “新教式佛教”(Protestant Buddhism)一词最初是被牛津大学佛教学教授 Richard Gombrich 和普林斯顿大学文化人类学教授 Gananath Obeyesekere 用来分析以阿纳伽里卡·达尔阿帕拉(音译)为首的斯里兰卡特有佛教团体。其起源于19世纪,以佛教徒企业家和村里的知识分子为主,他们在英国殖民统治下的学校接受基督教圣典的说教,回到家里是佛教徒,既无政治权利,又和农村社会隔离。他们批判基督教传教士的堕落,吃肉饮酒,缺乏不杀生观念,以僧伽罗人的过去为荣,主张世俗内禁欲主义和新道德,设立各种道德规范。达尔阿帕拉以自己的富裕生活的一般规范为标准,其本质是基督新教式的西方规范。他们与基督教传教士展开辩论,认为基督教是有神论,而佛教是无神论,基督教徒以信仰为基础,而佛教徒以理性为基础。佛教不是宗教,而是哲学,是合理的、科学的。佛陀是最早的、最伟大的科学家,他诉诸理性,强调人的伦理规范,因为他认为礼仪不能救济。Gombrich 和 Obeyesekere 认为斯里兰卡的“新教式佛教徒”有以下四个特征:对于其他宗教抛弃佛教传统的宽容和对论争克制态度;对佛教采取原教旨主义的研究方法;主张佛教不是宗教,而是哲学;新教式佛教是基于英语而来的概念为基础的。(参照 Richard Gombrich, Gananath Obeyesekere 著, 岛岩訳「スリランカの仏教」(原著名 Buddhism Transformed—Religious Change in Sri Lanka, Princeton University Press, 1988), 法蔵館, 2002年8月, 第323—327页。)两位学者分析的特征,并不适用于日本新佛教徒,但是上述引用的他们对于新教的特征分析与境野黄洋提出的主张极其接近。因此本文认为新佛教是在思想主张上与伊斯兰教“新教式佛教”不同,但模式相同的另一类“新教式佛教”。

中介。其结果是促成宗教的个人化、内部化，即祭祀和礼仪并不重要，重要的是人心中或者灵魂中所升起的东西，与此同时，宗教变得普遍化，即宗教的规定超越时间和场所，适用于万人。

末木文美士曾指出“从咒术中解放出来”（又称“祛魅”、“脱咒术化”）（*Entzauberung*）是马克斯·韦伯归纳出来的西欧基督新教近代化的重要特征，同时把新教作为近代宗教的模范，这早已在明治初期岛地默雷等佛教徒身上体现出来，这种倾向常常被称为“新教式佛教”，而作为其重要特征之一，就是“教理的合理化，把其中的咒术部分全部清除出去”。^①

而我们从境野黄洋反复强调宗教是个人的，宗教信仰是个人的信仰，以及新佛教徒们强烈批判“迷信佛教”的言论中看出，他们确实带有“新教式佛教”的特征。

不仅如此，他们在实践方面也受到基督新教的影响，如主张改变佛教葬礼陋习，加入“大日本废娼会”，提倡限制饮酒，建立禁烟，防止动物虐待委员会等等。这大多与基督教团体活动的模式接近，与当时其他佛教团体有所不同。因此笔者认为他们是受到基督教一位论派影响的“新教式佛教徒”，但这是从他们接受了新教的外在模式角度来分析的，从本质上来看，他们依然是佛教徒。

第三节 新佛教运动与精神主义运动的论争

在当时的佛教界，主张树立个人信仰的不仅是新佛教徒，以清泽满之为首的精神主义运动也是其中之一。作为与新佛教运动同时起步，被列为明治三十年代佛教内部两大改革运动之一的精神主义运动，它的发展有何特征？与新佛教运动的不同之处在哪里？本文通过新佛教徒们对精神主义运动的批判，以及

^① 末木文美士『近代日本の思想再考Ⅱ：近代日本と仏教』，トランスビュー，2004年6月，第175頁。

与精神主义运动的主体——浩浩洞同人的论争来揭示日俄战争前,近代日本佛教改革运动发展所面临的共同问题。

一、以清泽满之为中心的精神主义运动

1. 清泽满之与白川党运动

清泽满之(1863-1903)出生于名古屋黑门町,父亲是德川家尾张藩(爱知县西部)家臣,爱好禅学,母亲是虔诚的佛教徒。清泽12岁时在名古屋英语学校学习,15岁在由名古屋西本愿寺别院创办的爱知县医学讲习所学习德语,不久后退学,师从河原先生(具体姓名不详)学习四书五经,同时教授邻居儿童英语。名古屋一位名为龙华空音的学僧爱惜他的才华,推荐他入宗教界。满怀强烈求学欲望的清泽满之随后进入由京都净土真宗东本愿寺派创办的育英教校学习,不久在觉音寺出家,法号贤了。育英教校是东本愿寺面临政府的废佛毁释政策,与基督教的传教竞争激烈,而内部僧风颓废的宗门危机,欲通过刷新教育,培养人才来拯救自身命运所建。1881(明治十四)年,清泽满之受本山寺务所派遣赴东京学习,在东京得到井上圆了的照料,并考入东京大学(后改名为东京帝国大学)文学部。^①学习期间哲学、汉学、语言学成绩优秀,而且受到时任东大哲学教授菲诺洛萨(E.F.Fenollosa)的思想影响。^②毕业后继续留校攻读研究生,师从外山正一和时任东大教授的德国哲学家布瑟(Ludwig Busse 1862~1907)研究宗教哲学。

1887(明治二十)年,清泽满之于东京帝国大学哲学系毕业,翌年被东本愿寺派任命为其所办学校京都府寻常中学的校长,后来辞职,开始过起清贫的禁欲生活。1896(明治二十九年)10月,清泽在京都洛东白川村与金川觉神、稻叶昌丸、清川元

^① 常光浩然「明治の仏教者下」,春秋社,1979年2月,第351-361页。

^② 吉田久一「清沢満之」,吉川弘文館,1961年5月,第58页。

诚、月间觉了等东本愿寺派(又称大谷派)僧人建立“教界时言社”,创办机关杂志《教界时言》,发起了白川党宗门改革运动。运动的矛头直指东本愿寺派内部,目的是为了振兴大谷派教学。

受幕末战火牵连,东本愿寺本堂建筑接连被烧毁,本堂的重建导致教团负债累累,至1894(明治二十七年)年达到330余万日元,而教团执事渥美契缘兼任教团内务、会计、教学(宗教教义的理论与研究)三部的部长,实行了长达10年的专制体制。同时,偿还债务促使教团滋生腐败,如可根据各寺院募集到的资金多少来提高寺院级别,信徒无论信仰的有无,可根据缴纳金的数量来决定其席位顺序,导致作为核心的教团教学落于颓废。不满大谷派现状的清泽等人在《教界时言》第1号上发表文章,敦促本山进行改革,要求整理财政,肃清内务,主要目的是为了振兴教学。清泽认为,应该改革教团的专制主义体制,确立教团内部门徒和末寺主持都能参与的议会体制。这些主张一提出,引起了教团内外的强烈反响。村上专精、井上圆了、南条文雄等学僧,以及真宗大学(大谷派创办)的学生们纷纷支持白川党。清泽等人还组织了“大谷派革新全国同盟会”,运动扩散至全国,渥美契缘迫于压力不得不辞职,而取代渥美契缘的是后来掀起公认教运动的石川舜台。改革运动未能朝着白川党所希望的方向发展,议会体制虽然开设了“议制局”,但议会一片混乱,支持改革派的僧侣们各持自己利益,白川党内部也缺乏统一的思想,加上会员选择不当,步调并不一致,1897年11月,同盟会解散,改革运动以失败告终,清泽等人也面临大谷派的除名处分。^①

旨在恢复“教团的本来性”,把“教学的精神”确立为教团根本精神的白川党宗门改革运动的失败也给当时的经纬会会员带来很大的冲击。事实上,白川党的清川元诚、月间觉了同时也是

^① 橋田尊光「清沢満之と真宗大谷派教団——白川党宗門改革運動をめぐる——」,『親鸞教学』第79号,大谷大学真宗学会,2002年3月,第63-74頁。

经纬会会员,当时西依一六曾极力主张经纬会应支持白川党运动,但菊地谦让、柏原文太郎等其他会员认为时期尚早。白川党运动的失败,也彻底打消了经纬会依靠传统教团来进行佛教改革的念头。根据境野黄洋的回忆:

攻击僧侣腐败堕落、无学不道、乱行荒淫是当时的迫切需要,进而成为了社会的一般舆论,而其中最引人注目、最富有活力的当数白川党了。然而,如此热诚与纯洁,并受到社会同情和世人援助的白川党,不但不能使本山佛教振作起来,反而使更让人讨厌的石川舜台登上了舞台,实在是看下去。^①

他批评白川党改革运动是“虎头蛇尾”的运动。运动的失败也使他们对教团不再抱希望,进而促使了不从属任何教团组织,超越一切本山、僧侣、宗派的新佛教诞生。如果说前述公认教运动是促成新佛教运动成立的外部诱因,那么白川党宗门改革运动可以说是促成新佛教以超越宗派形式成立的重要原因。

而白川党运动的失败也促使清泽满之把改革目光由教团内部转向个人救济。石川舜台为了与渥美契缘相对抗,重新利用了改革派。清泽满之虽然接到除名处分命令,但后来处分解除,反而被派往东京担任新法主句佛的老师。同时,大谷派改变学制,把京都的真宗大学迁至东京建立新的真宗大学,任命清泽满之为校长。清泽的学生多田鼎、晓乌敏、佐佐木月樵、楠龙造、曾我量深、近藤纯悟等人也随清泽满之来到东京,他们大多数是作为预科班讲师赴真宗大学任教,后来成为了精神主义运动的主力军。

2. 精神主义运动

1900(明治三十三年)年,清泽满之在东京本乡区森川町创立

^① 境野黄洋「新佛教七年史上」,『新佛教』第8卷第1号,佛教清徒同志会,1907年1月,第43页。

“浩浩洞”(1917年解散),与他的十几位学生在此每日热心探讨信仰问题,并在每周日开设讲演。所谓“浩浩”,他们解释是“自己对于自然而产生的直观状态”。^①来浩浩洞的人们都是带着自己的烦闷苦恼与清泽交谈的,而与他交谈过的人似乎在信仰问题和精神上的烦恼都得以解决,为此,清泽拥有大批的追随者。翌年1月,清泽和他的学生创办杂志《精神界》,精神主义运动由此而展开。

“精神主义”可以说是清泽满之确立自我信仰的根基。他在《精神界》创刊号上对“精神主义”进行了以下描述:

吾人在这世上,必定要有一个完整的立足之地。否则,吾人处事如同立于浮云之上表演技艺一般,其颠覆自不待言。那么,如何获得吾人处世之立足地,除了依靠绝对无限者之外别无他法。此绝对无限者在吾人精神之内,还是精神之外?吾人对此不能断言,因为绝对无限者处在追求它的人们与它接触之处,并不限定内与外。吾人认为只有通过接触无限者,才可以在世上找到自己的立足之处,而获得此立足处的精神发展道路,名为精神主义。^②

也就是说,只有依靠绝对无限者,人在这世上才能找到自己的立足地,而获得立足地的过程,就是精神主义。至于绝对无限者在何处?在精神之内或是精神之外?清泽认为因人而异,只有追求它的人们自己才清楚,它是建立在他力信仰基础之上的。

清泽满之主张的“精神主义”是为了满足处于忧愁苦闷之中的人们精神上的需要,这也与他曲折的人生经历密切相关,其

① 楠龍造「浩浩論」,『精神界』復刻版第2卷第1号,1902年1月,法藏館,1986年,第14頁。

② 清沢滿之「精神主义」,大谷大学編「清沢滿之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第3頁。

中包括肺结核的病痛、改革运动的失败,以及他后来担任真宗大学校长后遇到的挫折等等。

本文将清泽满之的“精神主义”信仰进行了概括,其中包括他对当时的宗教性质讨论的看法,以及精神主义信仰和国家、社会的关系。

清泽指出,开发信念是宗教的重要任务,宗教与学问不同,是一种特别的实践。“宗教最重要的是信念,宗教上的学说研究,经文讲义,最终都是为了开发信念”,是“从属的”。^①他认为宗教在实践方面,诸如学术研究、经书的讲解没有多大必要,今天的宗教与其说是学问,不如说是实践。而宗教的实践又与其他的工业、农业之类的实践不同,那些实践随着学问的进步而发展,而宗教不会随着学理研究的进步而被其所左右。

清泽批判了学界关于宗教的种种学说,历数了这些宗教论的变迁,佛教的“须弥天文说”、基督教的“天地万物创造说”曾一时成为批判的对象,随着时间的推移慢慢地有所变化,人们不再拿这些讨论来确立佛教和基督教的价值。这是因为世界的组织,万物的组织这类的说法作为学说有研究的必要,然而放到宗教范畴,无论何种说法都无关紧要,这些都不过是开发信念时所采取的一种善巧方便。

清泽认为,继上述说法之后,取而代之的是灵魂不灭、一神实在、诸法实相等等所谓的哲学问题来讨论宗教的价值,这些经历了井上圆了的佛教活论,中西牛郎的组织佛教论,村上专精的佛教一贯论等等,到今天仍有一神教、泛神教等论说产生。诸如此类通过哲学的解释来左右宗教价值的说法,如今也逐渐势头减弱,但又取而代之的是:

当了解到宗教并非理论而是实践之后,又以社会

^① 清沢满之「精神主义[明治三十四年講話]」,大谷大学編「清沢满之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第294頁。

利益和伦理道德行为作为标准,认为不能产生社会利益的宗教,不能引发伦理德行的宗教都是无用的、有害的风潮。此外也出现了今后的宗教必须是积极的、现世的、伦理的、活动的等诸如此类对宗教的要求。^①

虽然清泽满之没有直接提出后两种观点的倡导者,但从内容上我们可以推断出,他针对的是井上哲次郎的道德宗教说,以及新佛教运动的“宗教”主张。清泽批判他们并没有深入了解和亲身体会宗教,是门外汉对宗教的批评。“这些可以说是宗教的终极谬论,之所以这样说,是因为宗教在社会利益和伦理行为之外,另有一番天地。如果了解到这一点,就可以打开宗教的大门,并进一步容纳其中的东西,就不再有站在门外批评宗教的必要”。

清泽极力排斥“不符合科学哲学道理的就不是宗教,三千年前的说法在今天已经没什么用处”的说法,认为这是错误的,原因在于他们不了解宗教与学问之间的关系。宗教与其他实践的最终目的不同,学问最终是为宗教服务,而宗教的最终目的是开发信念,不是看它符不符合学理。宗教需要信念,并非随着学理和时代的变化而改变,而精神主义正是站在这个立场上成立的。

与新佛教徒们提出的宗教必须与社会共同进步,必须符合社会知识的发展主张不同,清泽满之指出学问的发展要为宗教服务,他把宗教的位置放在学问之前。且无论时代如何变化,开发信念是宗教的最终目的,他从另一个角度启发了人们对宗教的思考,并且可以看出,他和新佛教运动都在试图超越佛教的范畴来讨论宗教。

另外,他主张宗教立于社会利益和伦理行为之外,这引起包括新佛教徒在内的佛教界热烈的讨论和争议。该主张是以精神主义为基础而提出来的,因此,有必要先了解有关精神主义的主

^① 清沢満之「精神主义[明治三十四年講話]」,大谷大学編「清沢満之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第295頁。

要内容。

作为精神主义的重要内容之一,就是强调心的自由,清泽称之为内观主义,或者主观主义。所谓心的自由,是“不会因为追求他物、顺从他人而感到烦闷忧苦……不但不会因为他物而烦闷忧苦,反而相信随着自己精神状态的变化而自由地使他物发生变化”,他指出:“‘随其心净,则佛土净’,可以说是精神主义对外物看法的表达”。^①

然而,当自己的自由和他人的自由发生冲突时该怎么办?清泽认为,这种情况是人们所指的通常情况,而这种自由对他而言不是完全的自由,正因为不是完全的自由,所以才会与他人发生冲突。“精神主义是完全的自由主义,如果说有限制束缚它的东西,那完全是自我限制和自我束缚,并不是外部的人与物束缚自己。自己拥有完全的自由,他人也拥有完全的自由,而且彼此的自由不发生冲突,这是精神主义的交流”。只要自己的心是完全自由的,那么就不会与他人的自由发生冲突,这是清泽满之提出的逻辑。

此外,烦闷忧苦的有无,是精神主义的重要命题。清泽满之指出:

精神主义相信,所有的烦闷忧苦,都是各人自己的妄念产生的幻影。从精神主义的角度来看,如同我们不能给外部的人与事物带来烦恼那样,外部的人和事物同样不能使我们烦恼。用精神主义来分析,这些都是我们的妄想所产生的烦恼,绝不是因为外部的人和事物而产生的(与此相反的场合也可以由此类推)。由于这些烦恼不过是妄念所产生的幻影,随着精神主义的不断实行,我们的立足地越来越明确,这些烦恼也

^① 清沢满之「精神主义」,大谷大学編「清沢满之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第4頁。

会逐渐地减退消散。^①

为了排除烦恼,就要实施精神主义,那么如何实行?清泽认为是通过“完全的自由和绝对地服从”。实现心的完全自由的手段是自省,绝对地服从指的是要依靠如来的广大的他力,相信如来是绝对无限的、圆满的。他强调对如来的服从,“向绝对无限者寻求自我的满足”,把义务与责任全部交付给他力。

首先是自省。为什么要自省?是因为要达到精神主义的理想——万物一体。万物一体是清泽为了“督促和鼓励实践”而提出的一种理想,他同时强调这不是哲学上的原理或理论,而是对人们实践的一种指导。他指出:

精神主义中的万物一体,是指通过精神的安立,我们得以安住在万物一体这样的立场。换言之,精神主义中的万物一体可以说是一种信念,因此用科学、哲学的方式来研究万物,看其是否是一体,作为客观实在的万物是不是真的是一体等等诸如此类,与精神主义毫无关系。^②

清泽满之引用了佛经中的许多说法,认为这些都说明了万物一体的意义,即万物皆在于我心,他说:

《法华经》中有“今此三界皆是我有,其中众生悉是吾子”,《华严经》中有“三界唯一心”,所谓三界就是宇宙万有,所谓众生是一切万物。其他“心外无他法”、“一切唯识”、“一心法界”、“万法是真如”等等,说的都是万物一体的意义。而只有达到这个立场的人

^① 清沢満之「精神主义」,大谷大学编「清沢満之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第4-5頁。

^② 清沢満之「精神主义」[明治三十四年講話],大谷大学编「清沢満之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第298頁。

才了解此意义,反之,则不能了解此意义。即使了解了其意义,能够常常安住于此立场也并非易事。这些不能用语言来解决,而必须用实践来解决。^①

概括而言,万物一体不是哲学概念,而是一种信念,而且必须是自己实践才能体会。

拥有万物一体信念的人们,同时拥有“宇宙万物皆为我物”、“一切动物皆为我子”的“佛心”,他们“必须负有与天地万物相关的全部责任”。这全部责任“存在于我心,我一心清静,则天地清静,安住于所谓‘随其心净,则佛土净’之处”。并且这种站在万物一体之上的责任不会产生痛苦,因为它不同于一般的责任。一般的责任“由于是站在万物的别体之上,责任是我对于外物、他人的责任,我在尽此责任的同时,我给别人带来痛苦,而别人也给我造成痛苦”,而站在万物一体之上的责任“由于原责任者和被责任者都是同一心,所以这些痛苦同时消散,全部责任与无责任处于同样的心理状态”。换言之,“所谓责任都是自己对自己,就是所谓的自作自受,因此得以自由地、顺其自然地服从,不但不会感觉到压制束缚的痛苦,反而能常常感到自由行动的喜乐”。也就是说,这种“全部责任”是自作自受的责任,发动者是自己,没有痛苦的服从,所以是快乐的。从后来清泽的学生记录浩浩洞开设后,人们拜访清泽倾诉其苦恼的情况来看,“全部责任”可以说是清泽满之根据人们在近代社会发展中所面临的责任问题而开发出来的观念。

而要达到这种以精神主义为基础,不受外来的压抑掣肘,所有行动都是自由无阻,逍遥于天地之间的境界,就必须进行“自我的反观和省察”,他指出:

我们违背万物一体的理想,而遵从万物别体的思

^① 清沢满之「精神主义[明治三十四年講話]」,大谷大学編「清沢满之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第299頁。

想,住在我、他彼此之间有差别的妄见之中,不能安心于平等大悲的光明世界里,这些都起因于没有认真地进行内观,反省自己的立足地。^①

因为没有充分地自省,所以体会不到万物一体的思想,反而被“万物别体”思想所困惑,不能住在“平等大悲的光明世界”。那么充分进行“内观”、反省“自己的立足地”的结果又是怎样的呢?清泽认为:

我们首先能感知的,是自己的愚昧无能,自己是罪恶生死的凡夫。背负全部责任却没有能辨别此责任,这是愚昧。即使知道了,但多数时候却不能实现此责任,这是无能。其中也有昏昏贪生恨死,醉生梦死之辈,此为罪恶生死的凡夫。^②

自省的结果,是发现自己是恶人,对此清泽认为:“无论何时主动承担责任,能够自觉自己罪恶的人们,他们的所住之处,构筑成恭顺和乐的天地。”

通过自省发现自己的不足与罪恶,又应该如何弥补?清泽满之认为,只有依靠无限圆满的他力,“信奉精神主义的人们,是向绝对无限者寻求自我的满足,而不是向有限的人和物来寻求”,此处的“满足”指的是精神上的满足,而不是金钱、学问、智慧上的满足。清泽指出:“相信他力是绝对无限完全圆满的,既然相信它,就不会感到不足,坚信他力会引导我们到自己不能到达的地方,给予我们得不到的事物,从中得到满足。”^③

清泽满之进一步主张,相信他力,把一切交付给他力,包括

① 清沢満之「精神主义[明治三十四年講話]」,大谷大学編「清沢満之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第302頁。

② 同上。

③ 清沢満之「精神主义[明治三十五年講話]」,大谷大学編「清沢満之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第166頁。

义务和责任。“他力给我们帮助,我们把一切完全交付给他力,不必依靠自己的力量,不必为‘必须这样做’之类的事情而烦恼”。具体而言,“世间的义务、责任由他力来承担,我们不必承担这些义务和责任”。他解释道:“义务、责任是无限的,不可或缺的,它终究不是因我们而来的,我们可以尽到的义务和责任只是其中的一部分。对于义务责任,由于我们没有绝对的力量,所以不能完全尽责,也不必勉强去做。”

把所有的一切,包括自己承担的责任义务都交付给如来,以此来摆脱精神上的苦恼,这是清泽选择的一种解脱的方式,而这样的主张,必然会面对社会上提出的质疑。人们认为清泽满之的观点违背了伦理和道德,是抛弃社会、逃离社会的,对此清泽满之解释道:

我们并非忘却社会,也不是逃离社会,只是只有绝对无限的他力,才能作用于此社会,我们正因为了解自己的无力,才不得不这样做……我们对于社会的不足与弊害,既不能促进它,也不能矫正它。从精神主义角度来看,如来的光明是无限的,能够满足社会,并不存在不足和弊害,而认为存在不足和弊害,那是因为我们的心灵还没有达到(如来的境界)。如果我们的心的心是美好的,那么社会自然也是美好的,我们把这世界看做是凡夫的世界,是因为我们观察这世界的心是凡夫的,如同从如来的角度来看,这世界是清净的国土一样。……无论何事,只要我们感到不妥当的时候,不要认为这是他人所造成的,而是直接反省我们自己的内心,是因为我们的心仍未达到(如来的境界)。①

对于这个世界所存在的弊害与不足,清泽把其归根于自己

① 清沢滿之「精神主義[明治三十五年講話]」,大谷大學編「清沢滿之全集第6卷 精神主義」,岩波書店,2003年4月,第167-168頁。

的心灵没有达到如来的境界,而且还需要进一步地修养磨炼,把客观世界的现象归因于主观心灵的作用,这难免会让人认为有逃避现实的嫌疑。

而清泽又进一步提出,是否服从或反抗国家法律、社会道德,全部依赖“他力光明”的指导。他说:

寄托于无限的大悲而得以安心,这就是自由。这自由是完全无限的自由,只要我们获得此佛心,佛心是无限的,所以我们会得到完全无限的自由,绝不会感到任何的束缚。这样的话,有人会责问,是不是说不用服从国家的法律,也不用遵守与别人的约定了?不能如此轻率而为,应该遵守的,还是要严格遵守。此时不会产生自己被他人压制,束缚的厌恶、痛苦之心。也就是说,所谓这种情况下的自由,是在自己的心中说“主动去服从他人”,是心的自由。当然不服从他人也是心的自由,那么该主动服从到何种程度?无论反对,或是服从,其进退皆由自己的心而定,都是心的自由。即是任由念念的随机应变,当服从该事情之念升起的时候,顺从之,而当反对该事情之念升起时,反抗之。也就是坚信这些都是依靠他力光明来引导,是如来让我们这样做的。

今天在无限大悲看来,我们都是心之大病人。因此不可能顺从今天的法则,事事皆确切为之,我们只是依赖他力,依据如来的命令来做事。^①

在清泽看来,服不服从外在的法则都取决于心的自由,而心的自由又是依靠“他力光明”来引导完成的,是“如来”的指示。

他又向人们提出了与现有伦理观不同的另一套宗教伦理

^① 清沢満之「精神主义[明治三十五年講話]」,大谷大学編「清沢満之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第168-169頁。

观,认为宗教的善与世俗伦理不同,对此进行了举例说明:

客观主义对他人做善恶等判断,精神主义并非如此,例如有人来杀自己,如果觉悟到自己是要被杀的,那么那个来杀自己的罪人,对自己而言就是善知识,是奉如来之命令而来的使者。又如我家有盗贼进入,从被偷的事件来看,如果我们有所自觉,从中得到启示,那么纵令世间认为他们是罪人,在我们看来他们不是罪人,反而是善知识,并为之感到欢喜……根据这种思想,我们对于天下的灾祸,认为这是如来的慈悲而感到欢喜,这就是善。^①

清泽认为:“我们从宗教的角度来看,开发我们的内心,打开绝对无限的智慧,就是绝对的善。”这与世俗的法律和伦理所定义的善不同,清泽认为那样的善不过是为当局服务的。他指出,宗教位于伦理、法律、政治、道德等之上,“世间的伦理、法律以及其他,都是由人来假设制定的,随着时代的变化而发生变化,因此它们有与宗教不一致的地方。而在这些当中要以哪个为主,当然应该是以宗教为主”,也就是说,伦理、法律等最终是为宗教服务。

清泽满之的精神主义糅合了禅宗、净土教的观点,提出了万物一体(实际上是万物唯心)的理论,并且没有脱离他所属净土真宗之他力信仰,以此为基础来解决近代人的烦闷苦恼问题。他的精神主义信仰同样摆脱了以教团组织为中介的模式,把信仰问题置于个人的精神内部,也是另一种形式的个人信仰的确立。而以精神主义为立足点,把宗教置于世俗的法律、伦理、道德之上,强调心灵的自由,依靠如来的他力光明而非世俗的道德、法律作为自己的行动准则,清泽满之试图把个人的信仰回归

^① 清沢満之「精神主义[明治三十五年講話]」,大谷大学編「清沢満之全集第6卷 精神主义」,岩波書店,2003年4月,第170頁。

到世俗之外,他的主张被认为是对现有国家体制下以《教育敕语》为规范的伦理道德控制的一种对抗,得到了后世学者的积极评价。

吉田久一认为,清泽抛弃社会回归自己的“信”,反而是直面社会的。^①安丸良夫也指出:“‘精神主义’拒绝国家与社会对个人内部精神世界的支配,抵抗现世的诸价值,试图把宗教世界的绝对性独立出来。”^②福岛宽隆则认为:“这并不是通过与天皇制度下的社会现实相对抗而形成的。从‘精神主义’本身的构成来看,它并不把现实的国家和社会当做问题看待,对于具体存在的国家罪恶和社会矛盾,将其当做‘不如意的东西’来概括处理,断绝对这些问题的关心,因此,在清泽的信仰构成中指出他们对社会问题的漠视,实际上是强人所难。”^③

本文把重点放在与清泽满之同时代的新佛教运动,通过探讨他们对精神主义的评价,来考察新佛教运动区别于同时代其他佛教思想运动的特征。

二、内观主义与常识主义

1. 清泽满之“内观主义”与境野黄洋“常识主义”

清泽满之的浩浩洞成立于1900(明治三十三年)年,与《新佛教》杂志的发行同年。《新佛教》在第1卷第6号上刊登了清泽满之的文章《内观主义》。清泽把“以主观为实际主义”取名为“内观主义”,^④内容跟上述的论点基本一致。他认为,从内

① 吉田久一「人物叢書 清沢満之」,吉川弘文館,1976年4月。

② 安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」,「岩波講座 日本歴史 16 近代3」,岩波書店,1976年6月,第344頁。

③ 福嶋寛隆「帝國主義成立期の仏教——「精神主義」と「新仏教」と——」,「仏教史学論集」,永田文昌堂,1977年1月,第485頁。

④ 清沢満之「内観主義」,「新佛教」第1卷第6号,佛教清徒同志会,1900年12月,第276頁。

观主义的角度来看,“形状的美丑”、“事物的善恶”、“世界的染净”都取决于人的内心,“我心如果善良,则万事万物皆善良,反之,则事物中有不善的”,“如果我心清净则世界清净,如果我心不清净,那么世界存在不净的东西”。清泽强调,内观主义不排斥客观,但是如果把形状、事物、世界当做客观实在来探讨,就不属于内观主义的范畴,而是科学、哲学的范畴。内观主义对事物的价值判断都以心灵的感化、开悟与否作为标准,诸如真神偶像的崇拜,自由的有无等等。

而续清泽满之的《内观主义》之后,《新佛教》刊登了境野黄洋的文章《常识主义》,境野主张的“常识主义”可以说是针对清泽的内观主义提出的。

境野认为:“信仰是事实,是精神上的事实,但不是像顽石在地上纹丝不动的事实,而是分秒不止的精神上的事实。”^①“信仰要思维,要感激,信仰不是死的,而是活的东西”,境野认为,信仰不是停滞不前的,应该随着时代发展而变化,他指出:

活的信仰不能单靠感情来获得,也不应扔进习惯的口袋。人们对旧信仰无法满足,为了得到满足,他们会通过思维、感激等多种方式来考虑如何得到它。因此我们应对过去的宗教进行研究,企划未来的宗教,使之有助于现在的事实,信仰的事实。如果不思考过去,不觉察未来,不追查事实,不讲规律,现在的信仰是不会偶然出现的。

过去的宗教显示的教理,发生了的事实,是现在信仰的由来。现在的信仰逐渐与社会进步的常识相背离。应该把信仰与求信者自己的主观事实相对照,把它作为人类活动的客观事实来考察,思考将来之宗教

^① 境野黄洋「常識主義」,『新佛教』第1卷第6号,佛教清徒同志会,1900年12月,第278页。

的教理、组织、信仰应该是怎样的，这是直接确立我（个人）的信仰的基础，更进一步而言，这不正是表达信仰，弘扬传播信仰的道路吗？^①

也就是说，活的信仰不能单纯地依赖感情，还应该依靠理性，回顾过去，设想未来，进行规律的分析，信仰不应该违背常识，不能脱离社会现实。那么境野黄洋设想的未来宗教又是怎样的？他认为：

我们所期望的将来的宗教，它成立的条件之一，必定是现世主义。所谓现世主义，不是执著于现世的主义，而是反对厌世主义，尊重现世的主义，不是把现在的事实当做是梦幻般无价值的东西。^②

现世主义（积极入世）是境野认为的未来宗教的目标，他指出：

厌世主义源于超自然论和主观论。因为超自然，所以轻视自然，贬低现象而重空想，中世基督教使然。因为提倡主观论，所以把客观世界视为梦幻，把事实当做泡影，因而出现吠檀多哲学。过去的佛教实际上两者兼有。

虽然境野没有指名清泽满之的内观主义，然而贬低现象、忽略客观事实等都与内观主义有关。

境野认为：“我们的现世主义，不是拒绝未来世界的成立，而是拒绝把所有的现在事实置之度外，去想象遥远的、超自然的实体，拒绝深不可测的主观不可思议论。”境野不赞成把宗教看做是“不可知的，不像理学哲学那么明了的东西”。他认为正因

① 境野黄洋「常識主義」，『新佛教』第1卷第6号，佛教清徒同志会，1900年12月，第278-279页。

② 同上，第279页。

为人们把宗教看做是超自然的、主观的、常识以外的,所以一直以来佛教和迷信总是纠缠在一起,这是佛教不符合科学常识所带来的弊害。他主张“现世主义就是常识主义,排斥空想而注重现实”。也就是说,他所提出的所谓“常识主义”,就是现世主义(积极入世),回归到人的自然,排斥追求虚无缥缈的、不符合科学常识的宗教。

“不合常识的宗教高居人类之上,轻视当前现实的人们,试图脱离肉体的空骸,达到超自然的境界”。境野批评“现在的人”为了达到人类以上的理想,苦行修炼,违背人类的自然,把对人的自然性的破坏当做是道德伦理,并深陷此弊害之中,把食肉娶妻看做是罪恶,节食苦行当做善德,把所谓“人不能做到的才是了不起的”的病态伦理思想灌输给国民,指出这实际上就是常识以外的佛教。他批判“常识以外宗教”的超自然、超现实的一面是不合理的,是对人类本性的压抑和摧残。他的“常识主义”实质上就是主张宗教(佛教)的世俗化,这世俗化又区别于“旧佛教”的世俗化,它必须以理性的、科学的“社会进步的常识”为基础,实质上充满了合理主义的色彩。

此外,他认为道德伦理不是“对人的自然性的破坏”,那么他提倡的道德伦理具体所指是什么?上述境野黄洋与田中治六的讨论把重点放在宗教与道德的关系上,强调在不违反《教育敕语》的前提下发展宗教道德。新佛教运动兴起之初他们就主张新佛教是针对当前严重的利己主义、拜金主义现象而建立的,新佛教是不违背伦理的宗教,然而迄今却未见他们关于新佛教的道德伦理的具体描述。^①

2. 新佛教徒之内观主义批判

境野黄洋主张的常识主义的特征可以视为积极入世的、理

^① 境野黄洋曾经在《新佛教》第4卷第8号发表《佛教道德论》一文,认为“无我”和“慈悲”是佛教道德的两大重要支柱,但这并非“新佛教”之特点,而可以说是对整体的佛教道德观的探讨。

性的、伦理的(虽然他们没有明确自己的伦理所指),而清泽满之的主观主义在他们眼里是感情的、厌世的。这是在清泽满之发表《精神主义》之前,新佛教与精神主义的首次交锋。

1901(明治三十四)年1月,《精神主义》作为《精神界》创刊号的首篇文章呈现在世人面前时,橘惠胜、加藤玄智、花田众甫、境野黄洋等新佛教徒相继对清泽满之及其学生的精神主义展开了强烈的批判,他们的立场可以说是以境野黄洋所提倡的常识主义为基础的。

(1)新佛教徒们站在常理的角度批判精神主义违背科学和社会常理。

笔名为博鲁特鲁(音译)的读者质疑精神主义的“与绝对无限者接触”指的到底是什么,他对于精神主义提出的“不牵强排斥外物”中的“牵强”表示很不理解,对于精神主义主张的“实行精神主义的人当感觉到自我不足的时候,应该向绝对无限者寻求满足,而不该向相对有限的人或物求之”,他反驳道:“那岂不是大家都不用去学校,都要去找‘归命无量寿如来’吗?”^①接着又批判精神主义把所有的烦闷忧苦看做是人们各自的妄念所产生的幻影,质疑道:“快乐都来自于外界,而痛苦却都是源自于内心吗?”他指出《精神主义》文章晦涩难懂,在理论上也站不住脚,不过是在前人的陈词滥调基础之上冠以精神主义之名。

(2)批判精神主义的主观神秘性,主张主客观的统一。

橘惠胜认为,主观的对象不仅仅限于外界,还应该包含内心的厌倦懊恼等,一切认识的对象,都应该称为客观。他批判精神主义轻视客观,不能振兴健全的信仰,认为:“我们的认识远超出经验和法则。”^②应该探讨信仰与认识的关系,具体而言是以

① ホルテール「『精神界』を読む」,『新佛教』第2卷第2号,佛教清徒同志会,1901年2月,第104-105頁。

② 橘惠勝「内観主義を排す」,『新佛教』第2卷第2号,佛教清徒同志会,1901年2月,第106頁。

客观现实为基础,通过自我内心的寻找与批判活动,为自己心目中的信仰寻找一个存在的理由。

他指出内观主义试图主观地处理一切事物的变化,试图通过超越的洞察达到超越的真理,而这是无法实现的愿望。他认为只承认主观,往往会导致否认客观事实,脱离客观而安于主观神秘性的人,会满足于空想,最终软化人类的理性。精神主义对超越的对象产生幻想,即使不走向神秘论,也会自我满足于不可思议论,进而陷入怀疑论,最终落入绝望,这是不把信仰问题和认识问题结合来看的结果。

他以历史为鉴,认为奥古斯丁由于轻视认识,给后来的基督教国家历史遗留下不良后果,学术与宗教的冲突,在漫长的岁月里阻碍了社会进步,危害人世间的幸福。而清泽的所谓内观主义,与奥古斯丁的意志自由论相差不远,也主张把信仰和认识分开,最终失去自信而落于怀疑的深渊。因此应该把学术与宗教结合起来,而不是在两者之间划分界限。

加藤玄智也批判精神主义的谬误,他指出:

精神主义声明心净则国土净,它已经预想心即主观以外的国土,即客观存在。通过不断刺激自我的主观,一边预想心(精神)以外的诸法外界(国土),却不做任何解释和说明,把客观世界的国土埋在主观之中,对于所预想的外部世界的刺激,没有把它的来龙去脉分析清楚,就将其全部破坏,认为毕竟都是主观之我心,我之精神所作。而以此来论断一切事物,这是论者(精神主义)的根本谬误。^①

加藤认为精神主义并非健全、稳当的世界观,它陷入了印度的迷茫唯心论。加藤主张主、客观内外融合,从中找到立足地,

^① 加藤玄智「常識主義と精神主義」,『新佛教』第2卷第3号,佛教清徒同志会,1901年3月,第114页。

这才是解释世界的关键钥匙。这样的认识论他自称是“批评的实在论”，并进而从哲学角度命名为“现象即实在论，或者圆融的实在论”。^①

加藤主张“批评的实在论”就是排斥朴素的（即独断的）的实在论，他认为：

正如康德所尝试的那样，首先我们对认识进行充分的考察批评，巩固论证，在此基础上一步一步推进，这就是批评。通过外界事物和内部主观的相互关系，我们解读认识形成的来龙去脉，不主张只承认外界存在的主观，也不主张朴素的实在论，同时也排斥把外界客观的存在埋没在主观精神里面的精神主义（或称内观主义）。

他进一步解释道：

不是原封不动地默认一直以来传授给我们的常识，也会倾听精神主义的声音，允许我们认识的某种程度的唯心性，同时主张一定程度的实在性。换言之，是把康德主张的“我思故我在”和洛克的“感性为理性存在的基础”这两者融合在一起，在更高层次的认识论基础上解释世界。^②

橘惠胜和加藤玄智的精神主义批判可以说都是站在哲学的角度，两人都主张主观与客观的结合，强调批判性地认识世界的重要性，对于信仰的成立也要求进行合理的推理，科学的论证。这些也体现出他们的“新教式佛教”的特征，即主张科学与信仰结合起来，以合理主义的态度来看待宗教。

① 加藤玄智「常識主義と精神主義」，『新佛教』第2卷第3号，佛教清徒同志会，1901年3月，第115頁。

② 同上，第116頁。

(3) 批判精神主义的感情至上和厌世主义倾向。

境野黄洋把精神主义和高山樗牛的尼采主义^①斥为羸弱思想,他说:“应该对宗教进行有机地解释,不是光靠感情的说明和信受。主张宗教感情式的信受,和这种思想的流行,是国民思想陷入羸弱思想的证明,(我)对此感到失望。”^②

针对于《精神界》的以下主张:宗教起源于宗教感情的流露,其结果在于实现宗教的满足;讨论宗教与学术思想的调和是无用之举,它们的本性和目的完全不同;宗教的目的是为了满足宗教情操,不是用智来剖析,拿理来解说的;宗教本来不是劝人行恶,但是也不一定是劝人行善,宗教不教人偷盗,也不命令人不要偷盗。总之,宗教的目的不应该与伦理、法律相混淆,善恶正邪的问题和宗教的问题完全是不同领域。

境野认为这些大多与“旧佛教”的主张相同。他指出精神主义的对象是在精神上抱持忧愁苦闷的人们,而不是一般的正常人。不应该把健全人和病人同等看待,同样,常识的宗教不适

① 境野主要针对高山樗牛在《太阳》杂志上发表的《吾人对于现代思想界的要求》一文,高山樗牛在文中指出:“今天的宗教,没有了作为宗教的权威与实力,生活在缺少人类灵性支配者的不幸时代的我们,通过种种方式诉说我们心中无限的愁闷,对于新道德、新宗教的多年叹求,除了这苦闷的发声外别无其他,我们的思想界以什么来呼应此叹求呢?天下的学者,自称为国民、为社会,争相把意见公布于众。但这仅仅是学说、意见而已。他们据理力争,辩解分析,却对于人生一大事缘的觉悟,没有投入任何的光明。我们所求的是信仰,而他们却只讨论信仰的历史与性质。饥饿的时候没有得到面包,反而得到的是关于面包的说明,他们哪里可以救助我们的饥渴!”对此境野认为:“尼采之流,表面上看是狂热的,而贵族主义和英雄主义都把尼采主义看做是刚健的思想。但在在我看来,它不过是消极的抑郁主义摇身变化而来的,其性格毋宁说是反抗的,是与社会诸现象抗争而产生的败北的激动。尼采主义正如一直以来被证明的那样,它不过是叔本华的厌世主义转变而来的,与内观主义一样是羸弱思想的表现。两者都是失望沮丧的悲哀声音罢了。”(参照境野黄洋「羸弱思想的流行——ニイチェ主義と精神主義——」,「新佛教」第3卷第2号,佛教清徒同志会,1902年2月,第66页。)

② 境野黄洋「羸弱思想的流行——ニイチェ主義と精神主義——」,「新佛教」第3卷第2号,佛教清徒同志会,1902年2月,第64页。

合病态精神的人们。那么何为“病态精神”？境野解释道：

人只有在感觉死亡的恐惧，对此产生百般忧虑的时候，才开始去了解宗教的真正意味。而且这种畏惧、忧愁、苦闷，往往会倾向于精神上的一种变态，此时对于宗教的要求，并非常识性的要求，而是变态的、病态的要求。世人对于宗教平时极为冷淡，只有落入特殊的、悲哀、恐怖的境地时，才感觉到宗教的必要，所以他们总是没有正确地理解宗教的真正含义。^①

在境野看来，宗教不仅满足经历人生大患，精神上痛苦的人们的需要，也应该满足一般人的需求。他认为宗教绝不是源自精神上的变态，反对把宗教当做人们产生变态倾向时的安慰者，主张宗教应该是“常识”的宗教，满足正常人需要的宗教。他把平时的精神状态，以及由于肉体影响或者其他理由而产生的精神变态、病态作了区分，认为后者是羸弱思想，并指出羸弱思想所要求的宗教，通常是感情方面的。

对于清泽等人主张的宗教与学术无关，其目的不应与伦理、法律相混淆的观点，境野进行了一一驳斥，认为不应该割裂宗教与其他精神产物的有机联系。因为宗教从心理的角度来看它既不是智的产物，也不是情的产物，而只是精神的产物。作为精神全体的产物，它与其他精神产物有着有机的联系。从客观角度来考虑，宗教作为社会现象，必须与其他学术、或者道德、法律现象进行有机的联系才能真正地了解它。

他认为羸弱思想会使人产生抑郁或激动情绪，抑郁导致在人前畏缩不前，在此安心基础上成立的宗教是“放弃主义”，它失去了人生活动的宗旨。而激动会产生反抗，最终陷入狂热，它妨害人生有秩序的行进。前者就是所谓的精神主义（又称内观

^① 境野黄洋「羸弱思想の流行——ニイッチェ主義と精神主義——」，《新佛教》第3卷第2号，佛教清徒同志会，1902年2月，第64頁。

主义),后者则是尼采主义,这两种主义都是消极悲观的,不利于日本国民。

境野进一步表明自己的主张:

我徒讨论宗教的单位,是前述之常人,换句话说,不能与时代的一般教育相并行,反而与之相冲突的宗教,不是健全的宗教。我徒对常识的解释就是如此简单。我在前面论述的所谓稳健的基础,指的就是这种状态。我徒主张,不应以处于精神作用的特殊状态,或者极少接受时代知识感化的愚夫愚妇为基础来设定宗教,宗教不是羸弱的宗教,也不是愚人的宗教。^①

值得注意的是,以“时代的一般教育”为标准,不与之冲突的就是健全的宗教、常人的宗教,“时代的一般教育”指的是什么?境野没有具体说明,而在他的时代,正是以上述《教育敕语》为基本教育方针的。所谓时代的一般教育,除了科学技术知识的教育外,在道德教育方面,为了维护以天皇为金字塔顶端的专制制度,忠孝、义勇奉公等道德条目,是施行一般教育的指导方针。境野未对此作新的阐释,可见他所提倡的时代一般教育,是默认了以《教育敕语》为指导方针的时代教育。

境野黄洋提出“常识主义”,意在扩大宗教信仰的范围,强调宗教是正常人的宗教,应该以理性的态度去看待宗教,而非感情主义。笔者认为境野主张不应该割裂宗教与其他精神产物的有机联系的观点是合理的,对于清泽满之把宗教的伦理部分清除在外,认为宗教不一定劝人行善的观点并不赞同。

在境野眼里,缺乏理性,才会导致精神上的抑郁和苦闷,进而产生精神上的变态,即羸弱思想。而那些求助于神符、祈福等迷信活动来减轻疾病痛苦的不符合科学常识的宗教是愚人的宗

^① 境野黄洋「羸弱思想の流行——ニITCHエ主義と精神主義——」,『新佛教』第3卷第2号,佛教清徒同志会,1902年2月,第68-69页。

教。可见“理性主义”是新佛教的重要立足点。

但不可否认的是,精神主义的创建是为了满足一部分在精神上、生活上抑郁苦闷的人们的需求。再回顾日本其他新兴宗教如天理教的创立与发展过程,也是以治病救人的方式赢得众多底层社会信徒的。对于这部分人群的需求,境野把他们的精神状态视为“变态”、“病态”,不深入了解他们的精神疾苦与需求,不分析他们产生所谓“变态”思想的根本原因,反而扣上“羸弱思想”的帽子,把他们排除在正常人之外。

同时,把底层民众视为“极少接受时代知识感化的愚夫愚妇”,而把为其服务的宗教称为“愚人宗”,可看出境野的“常人的宗教”限定的对象是知识分子阶层,新佛教徒们的运动是知识分子之间的运动,它的缺陷在于未真正把握住底层民众的真实精神状态。

20世纪初,经历了甲午战争后,日本资本主义发展速度加快,垄断资本逐渐形成,贫富差距拉大。农村劳动力逐渐向城市转移,农村贫困人口增多,生活的不稳定状态同时是造成精神不安定的重要因素。随着日本逐渐步入帝国主义阶段,政府对于人们的思想控制也逐步加紧,精神主义和高山樗牛的尼采主义可以说反映了那个时代处于苦闷状态的知识青年的要求。

高山樗牛批判现在的学者过分讨论信仰的历史和本质,而无法树立他们所需求的信仰,“饥饿的时候没有得到面包,反而得到的是关于面包的说明,他们哪里可以救助我们的饥渴”,^①他指责新佛教运动过分强调理性,反而掩盖了人们对宗教的感情需求。

如果说精神主义和尼采主义是20世纪初日本走向帝国主义道路的两大思潮的话,那么新佛教徒们倡导的以理性主义、积

^① 境野黄洋「羸弱思想の流行——ニイチェ主義と精神主義——」,『新佛教』第3卷第2号,佛教清徒同志会,1902年2月,第66頁。

极入世为目标的新佛教运动也是另一个不同方向的思潮。

以上是新佛教徒们对精神主义的不合常理、主观神秘性、感情至上的厌世主义倾向的批判,《精神界》对此也进行了回应,浩浩洞同人与新佛教徒之间展开了论争。

关于《新佛教》与《精神界》的论争,西村见晓、吉田久一、池田英俊、柏木祐泉、福岛宽寿等学者都有所论述。例如西村见晓认为精神主义在倡导他力救济时,首先面临的是与伦理道德的矛盾,以及和义务责任的纠葛,以《新佛教》为首的世人的谴责主要是围绕这方面进行,清泽满之也因此自1902(明治三十五年)年以后把中心转向伦理观念的超克上来,《新佛教》的批判促进了清泽对精神主义与世俗伦理关系的进一步思考。^①吉田久一在讨论精神主义运动的社会意义时也涉及这两个运动的论争,认为:“两者虽为佛教近代化的两条线路,精神主义带有现实性弱的一面,而新佛教则缺乏内部生命。”^②福岛宽寿则站在精神主义的角度,通过对两者论争的分析,指出《精神界》进一步意识到使自己的立场更加鲜明的必要性。^③他们大多通过把新佛教徒们与清泽满之及其学生的论争内容进行分析,来讨论这场论争对于精神主义运动发展的意义。

本文与上述前人研究略有不同,是站在新佛教运动的角度来探讨这场论争。对于境野黄洋等人关于精神主义的不合常理、主观神秘性、感情至上的厌世主义倾向的批判,清泽满之的学生楠龙造作出了回应。

楠龙造认为境野黄洋在《羸弱思想的流行》所说虽然不全是谬误,但不了解精神主义的真正含义就横加非难,反而暴露出

① 西村见晓「臘扇(下)」,「清沢満之先生」,法蔵館,1951年3月,第308頁。

② 吉田久一「精神主義運動の社会的意義」,「日本近代仏教史研究」,吉川弘文館,1964年8月,第304頁。

③ 福島栄寿「[精神主義]の波紋——親鸞と清沢満之を共に語る言説の成立——」,「思想史としての[精神主義]」,法蔵館,2003年8月,第51頁。

自己主义的浅薄。他指出,精神主义的对象包括所有人,无论是处于何种境遇的人,精神主义倡导的是把精神安立放在第一位,他主张:

精神主义不但给愚人、穷人、病人,也给智者、富人、健康人予安慰。智者不一定因为其智慧,富人也不一定因为其财富,健康人不一定因为其身体健康而得到精神上的安慰。真正的安立,是内观自省,承认绝对的灵光。慈母不但是对病儿,对健儿也同样关心,无论病儿或是健儿,没有慈母的保护就无法一日生存下去,精神主义就是慈母,对两个儿子没有偏袒。^①

他认为境野黄洋把精神主义当做病人的宗教看待,而主张新佛教是常人的宗教,这是不了解精神主义的慈母性。

另一方面,他承认自己是病人,是羸弱者,感情敏锐,所以更深深地感触到精神主义的恩惠,同时指责境野黄洋的常识宗教是慈母宠爱健儿,却鞭笞、放逐病儿,是“天下之惨事”。

对于境野黄洋指出的应该对宗教进行有机的解释,而不是进行感情的说明和信受,楠龙造认为,宗教家也是人,人类相互之间有伦理,作为国家的一员受法律的支配,其他农工商社会的诸多事物,都是有机的联系,这点与境野黄洋的一致。但同时认为,宗教有宗教的本色,宗教绝不是伦理,也不是政治必要的工具,宗教不能代替伦理、法律,宗教只要尽宗教的本分就足够了,精神主义努力说明的正是宗教的本分。但他也承认自己经常忽略与外界的有机联系。

楠龙造批判境野黄洋所谓“常识的宗教”就是以时代知识为基础的说法,认为如果那样,那么拥有中学以上文化知识,可阅读报纸杂志,翻阅新书的人全都可以称为宗教家,因为大家都

① 楠龍造「精神主義に対する批評を読む」,「精神界」復刻版第2卷3号,精神界发行所,1902年3月,法藏館,1986年,第12頁。

有常识,都有时代知识,如果是这样那么现在的日本岂不是到处都是宗教家了?他进而质问境野的对于宗教的定义到底是什么?宗教的领域如何界定?他反驳道:“如果足下认为精神主义是羸弱思想,那么请展示所谓健全的宗教!”^①

楠龙造一方面强调精神主义适用于所有人,具备慈母性,宗教、伦理、法律应该各司其职,另一方面批判境野黄洋提倡所谓“常识的宗教”,批判境野对宗教的定义模糊不清。他与清泽满之一样,仍旧把宗教中的道德伦理部分割裂出来,而他所举出的事例忽略了境野等人提倡的新佛教是以佛教的根本义为基础的,他把宗教的外延进一步扩大,笼统地认为有常识的就称为宗教,也可看出他并不理解境野的宗教定义。

境野黄洋在《新佛教》发表《楠龙造君足下》^②对楠龙造的批评进行了回应。他质疑楠龙造所说的精神主义取自“内观自省,承认绝对的灵光”,在他的文章中间有几幅插画,一个行人自称光明在自己头上,拒绝朋友送给他的灯笼,撞到电线杆后头冒金星,于是大呼见到光明,在摔跟斗后发现光明还不如灯笼重要,以此来讽刺精神主义。可见他依然站在科学的、合理主义的角度否认所谓灵光的存在。

对于精神主义的“慈母性”说法,境野认为精神主义最危险的地方是“无知识、无道德,把感情放第一位”,其结果是把“健儿”当“病儿”对待,本来没有病的也治出病来,在此意义上对精神主义而言“健儿”、“病儿”都一样。他认为精神主义作为患病的母亲把健儿当病儿是令人感到悲哀的。他强烈批判精神主义的感情主义,并强调自己的立场是“健儿”的立场、,即理性主义的立场,而精神主义侧重在“病儿”的立场。

^① 楠龙造「精神主義に対する批評を読む」,『精神界』復刻版第2卷3号,精神界发行所,1902年3月,法藏馆,1986年,第13页。

^② 境野黄洋「楠龙造君足下」,『新佛教』第3卷第4号,佛教清徒同志会,1902年4月,第210-211页。

可以看出,精神主义的非伦理性是《精神界》和《新佛教》论争的重要内容,而对其大张旗鼓展开批判的是新佛教徒花田众甫,他针对清泽满之的学生晓乌敏在《精神界》第12号发表的《精神主义与性情》展开了激烈的批判。

晓乌敏在文中认为,精神主义对于爱好或厌恶喝酒、妄语、偷盗、邪淫、杀生之人既不禁止爱好者破这五戒,也不反对厌恶者守此五戒,主张救济我们的绝对无限、大悲之光明不会因为杀生者、邪淫者、偷盗者、妄语者、喝酒者的行为而放弃对他们的救济,这些破戒之人仍可以继续他们的行为。他说:

只要我们双手合十请愿,它就会迎接我们到极乐世界,这是吾人救主之大悲的召唤,是救主之救命,不叫樵夫去划船,船夫去烧炭,男人变成女人,女人成为男人……我们只要处在如来光明的怀抱,满足于自我心中的如来回向的信仰,继续昌平的生活,这是我们的精神主义者的立场……总之我们的精神主义是杀人者、卖国者、盗窃者、德高贤者、知识渊博智者都能获得的安慰之道。^①

对此花田众甫责问道:“精神主义者难道是向肆意违背道德、破坏伦理的行为深表同情之人吗?……今天的所谓宗教、道德、伦理都成了精神主义的敌人。”^②他对于精神主义把杀人者、卖国者与德高者、智者并列看待感到吃惊,质疑精神主义是否真的是信仰?容许邪淫、偷盗、妄语、杀生等,并迎接这些破戒之人到极乐世界是净土真宗教义所说?

对此,楠龙造认为花田并没有真正了解真宗的宗学,他指

① 「精神主義と性情」『精神界』復刻版第1卷12号,精神界发行所,1901年12月,法蔵館,1986年,第3-4頁。

② 花田衆甫「排精神主義」,『新佛教』第3卷第2号,佛教清徒同志会,1902年2月,第76頁。

出：

吾人所相信的，是依照佛陀本愿的救命，无论善恶，不问男女，抛弃我机，无疑无虑，投靠和依托他愿力，即使让恶人抛弃罪恶皈依佛祖，如果他不能抛弃罪恶，那么他皈依佛祖遥遥无期。因此佛陀大悲的召唤不问善恶，而对于领受佛心的行者有触光柔软之愿，转恶成善之益，烦恼逐渐减少。^①

楠龙造认为恶人不应排除在皈依佛祖行列之外，无论善恶，皈依佛祖后仍可由恶转善，减轻苦恼。花田众甫并不满意楠龙造的回答，他继而在《六条时报》上发表文章《评〈精神主义〉》，纠其宗义之误解，他列举《御一代闻书》、《散善义》等真宗教义，指出真宗教义未讲过因为有大悲，所以可以任意做偷盗、邪淫等恶行，如果按照精神主义的说法，则众生容易误解而陷入罪业。他认为所有的国家、人伦、宗教都明令禁止邪淫、偷盗、妄语，精神主义是非国家主义、非人伦主义、非宗教主义，指责精神主义“明明知道是罪恶，却不阻止行恶之人，而把罪恶推向佛陀，推向社会，难道不感觉到羞耻吗？”^②

由真宗大学创办的宗教杂志《无尽灯》也加入到此争论中。《无尽灯》指出花田众甫并未了解《精神主义与性情》的真正含义，《精神界》实质上是在感叹佛陀之德，谢佛陀之恩，即向佛陀崇高的性格、无限的慈爱来表明自己现在的真正价值。“谁都不会认为自己的罪恶是件荣誉的事情。脱离罪恶而行善，连三尺儿童都能了解，何须在此世上标榜一个主义，谁不了解伦理的

① 楠龍造「精神主義に対する批評を読む」，『精神界』復刻版第2卷3号，精神界发行所，1902年3月，法藏館，1986年，第14頁。

② 花田衆甫「『精神主義』を評して宗義の謬解を正す」，赤松徹真、福嶋寛隆編『清沢満之 資料篇』，同朋舎，1991年3月，第38頁。

价值？”^①《无尽灯》认为花田众甫没有必要以小学教师的口吻批判《精神界》，同时批评花田并未真正了解伦理是什么？甚至连宗教与伦理的关系也没弄清楚。

《无尽灯》也不赞成《精神界》的观点，认为伦理和宗教在根本上是一致的，“吾人相信宗教的至高无上者与伦理的理想是统一的。吾人反对天台的性恶说，赞成华严的绝对至善说……至上的佛陀是最大的宽容者，佛陀对于我们并无任何条件与责任，信仰是我们与佛陀的关系”。本文也赞同其宗教与伦理不可分割的说法。

对于这些争论，清泽满之在《精神界》上发表了自己的意见。他认为，世人多烦恼，是因为站在伦理的角度看问题，却不知道如来不可思议的神威力。指出：“要达到大安心的境地，就不要抢如来的工作，把一切交给如来，服从他的指导，这是获得超越伦理的大安心的基础。”^②并主张：“抛弃自我，一心投向如来海之中，因为所有的事情皆如来神威力所为，更无是非、善恶之区别，只看到神威力的活动。”清泽坚持认为依靠他力信仰，把一切交付给如来的神威力，是人们摆脱痛苦的有效途径。

对于世人的责难——既然抛弃自己，达到无我，全部依靠如来的神威力，那么我岂不是可以鼓起勇气杀父母？掀起天下大乱？做盗贼把所有罪名都推到如来身上？清泽认为，他们的说法是自相矛盾的，主张这样做的人不仅不是无我，而是以更大的自我为中心，这样的人不能称为达到无我，把一切交付给如来神威力的人。而相信如来神威力的人，即使回归到自我，感觉到责任而陷于苦闷的时候，他会忽然转而归向如来，责任的重担被卸了下来而感到无比轻松，也就是说，把心交付给如来，自我全部

^① 臨水「花田衆甫君に與ふ」、『無尽燈』第7卷第6号，真宗大学，1902年6月，第80頁。

^② 清沢満之「倫理以上の安慰」，大谷大学編「清沢満之全集第6卷 精神主義」，岩波書店，2003年4月，第122頁。

灭掉,全无烦恼。

关于宗教与道德的关系,清泽认为,宗教与道德是有区别的,宗教家说宗教,道德家谈道德,宗教家说宗教是他的本分,是为了达到宗教的效果,绝不是为了破坏道德,如果道德因此而遭到破坏的话,那是道德自身所为,“无限的大悲不会说根据杀盗奸淫的有无而施予不同的救济,而道德家对此断言是破坏道德,毒害人道,这是草率的结论”,^①他指出这是不了解宗教与道德的区别,认为:

不谴责杀人、盗物、奸淫、妄语者,作为宗教必须这样做,然而从人道和道德的角度,杀人、盗窃是罪恶,犯杀人、盗物、奸淫、妄语戒者是人道的罪人,道德界的堕落汉。如此宗教家从宗教的角度来说法,道德家从道德的角度来立说,两者分立,并无抵触。

在清泽看来,宗教有宗教的说法,道德有道德的解释,两者各司其职,各守本分,将各自的功绩贡献国家和社会。

可见花田众甫、境野黄洋批判精神主义运动的非伦理性是站在宗教与道德相互联系、相辅相成的角度来展开的,而清泽满等人的论点是站在宗教与道德互相区别,各司其职的角度。从本质上来说,精神主义并没有反对当时社会的一般道德准则,只是认为禁止杀盗、奸淫和妄语是道德家所管辖的领域,而宗教家要做的,是拯救所有人(不管是善人还是恶人)精神上的痛苦。但是,如上述所言,宗教本身就包含真、善、美三大要素,把“善”的部分清除出来分给道德家,这样的观点笔者不能苟同。

当《新佛教》记者以将来的宗教为题采访清泽满之时,清泽也就伦理与宗教的关系分析了精神主义与新佛教的不同之处。

^① 清沢満之「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」,大谷大学編「清沢満之全集第6巻 精神主義」,岩波書店,2003年4月,第158頁。

新佛教的诸位如何看待宗教与伦理的关系呢？你们大概认为伦理与宗教是同一的，也就是 *Morality is Religion, Religion is Morality* 吧。我们主张的内观主义，是超越伦理的，实在超越善恶，所以无论善恶都可以获得宗教上的信仰。我们不认为因为是恶人就不可能获得信仰，也不会说获得信仰之人不是恶人。新佛教的根本义也是泛神论，从你们认为的现象即实在的角度来看，善与恶的分界线，仍然没有超出实在之外。如果说恶也是实在的显现的话，那么没有理由单把恶排除在实在的信仰之外。……虽然有善恶的差别，但正是因为存在区分善恶的理由，所以才会有差别，你们是添上善恶美丑的差别，在此基础上来观察实在显现的玄妙吗？也就是说，我们与新佛教的区别在于，我们认为差别即平等，把重点放在平等方面。而新佛教徒认为平等即差别，把重点放在差别的一面。^①

在清泽看来，内观主义超越伦理，超越善恶，而新佛教的实在有善恶之别，并且把恶排除在信仰之外，所以两者的区别在于内观主义主张差别即平等，重点在于平等，新佛教主张平等即差别，重点在于差别。而从佛教的根本教理来看，清泽认为新佛教重点放在差别的另一个含义是认为新佛教的主张不符合佛教的根本教义，把新佛教排除在佛教范围之外。

对此新佛教回应道：

新佛教在差别的基础上来观察绝对的玄妙，对于人格以及人的自由权利，几乎持虔敬的态度来追求它。对于阻碍、压抑它，利用其他人或物的弱点来实现自己意志的做法，我们认为这是大罪恶。而精神主义确立

^① 清沢満之「将来の宗教」，《新佛教》第3卷第4号，佛教清徒同志会，1902年4月，第189-190页。

自己的信仰,为了获得精神上的满足,不会认为其他原因会使自己的自由和权利受到阻碍……只有自己的安心尚未确立,才会损害到自己的自由。^①

也就是说,这些阻碍全来自于本人的内心,并非来自外界,这实质上是新佛教徒对精神主义的唯心主义观的批判,讽刺精神主义即使自身的自由及权利受到阻碍,也只会精神上找原因。

新佛教与精神主义可以说在建立近代个人信仰方面发挥着积极的作用。新佛教主张树立理性的、伦理的、积极入世的个人信仰,然而在同时代的人们看来,他们对于信仰的描述过于理论化,他们以哲学的眼光来认识佛教,认为佛教就是哲学,本身就带有“新教式佛教”的色彩。他们主张常识的宗教,而又把厌世主义者和底层民众排除在外。精神主义则把重点放在个人的内心世界,通过自我的反省以及对他力如来的依赖来摆脱外界带来的痛苦,个人与外界的矛盾通过在自我内心世界的消化来获得解脱,被新佛教批判为厌世主义、感情主义。两者都试图从佛教信仰上升到超越佛教之上的宗教信仰层次,扩大信仰的普遍性。

宗教与伦理道德的关系是两者争论的焦点,新佛教批判精神主义的非伦理性,却没有明确地阐释自己对于伦理的理解。笔者认为他们是在默认以《教育敕语》为指导方针的近代天皇制度下的一般世俗伦理前提下来批判精神主义的。同时,笔者反对精神主义将宗教和道德伦理割裂开来讨论宗教,因为宗教的伦理性,即追求善的一面是其获得信徒的重要依据。从本质上来看,精神主义也并非从根本上否定以《教育敕语》为指导方针的世俗伦理,只不过是把任务转交给道德家罢了。而关于清

^① 清沢満之「将来の宗教」,『新佛教』第3卷第4号,佛教清徒同志会,1902年4月,第191页。

泽主张的差别即平等观,吉田久一指出他的绝对平等含义并没有抛开有限的差别,他排斥无差别的平等,认为帝王仍然是帝王,臣民依然是臣民,富人依然是富人,穷人依然是穷人,清泽并没有否定现实日本社会的君臣关系。^①

在新佛教与精神主义的背后,是强大的以天皇为金字塔顶端的,以《教育敕语》来指导臣民的天皇制国家,而且这个国家正一步一步地走向帝国主义道路。1904年的日俄战争又使他们不得不思考宗教与战争的关系。

小 结

古河勇、西依一六在近代率先提出重新探讨大乘非佛说的必要性,强调大乘非佛说对于佛教改革与进步的重要意义。他们开拓了近代自由批评和探讨佛教教理的先河,影响了村上专精等后来的佛教学研究。历史研究和哲学研究相辅相成的自由探讨方法可以说是新佛教在探讨佛教教理主张方面区别于传统佛教的重要特征,而这一方法实际上是受到了基督教一位论派的影响,他们参照了基督教一位论派的信仰模式,可以说,新佛教带有“新教式佛教”的特征。

新佛教成立伊始,新佛教徒们与思想界、宗教界展开了各种论争,包括新佛教是不是宗教?宗教的定义,宗教与教育、道德的关系问题等。他们是以学术探讨的态度来讨论宗教,并按照自己建立的“新佛教”模式重新定义宗教,从宗教的社会功能角度指出宗教应该发挥哪些作用,应为社会做出哪些贡献,这对于日本学界宗教学理论的发展具有积极意义,新佛教徒们对宗教问题的探讨与基督教一位论派的宗教研究可以说是貌离神合。当然,与一位论派教徒不同的是,新佛教徒们还有另外一块阵

^① 参照吉田久一「日本近代仏教史研究」,吉川弘文馆,1964年8月,第331、343页。

地,那就是佛教学研究,这是新佛教运动的重要组成部分。

在与精神主义运动展开论争的过程中,新佛教体现出理性的、积极入世的、伦理主义的特征。新佛教徒们批判精神主义的主观神秘性、非伦理性,违背科学和社会常理,以及厌世、悲观主义倾向,主张建立“常识主义”的佛教,关注社会思潮,积极投入到现实社会中。

新佛教运动和精神主义运动虽然在形式和信仰主张上有不同之处,然而两者都是在《教育敕语》的前提下讨论宗教,并没有揭露近代天皇专制制度和帝国主义的罪恶,当然我们不能单以是否批判政治制度作为评价两运动的标准,然而这对于我们分析日俄战争爆发之后这两大运动的发展状况是有必要的。

第三章 近代天皇制体制下的新佛教运动

1894年甲午战争后至1904年的10年间,日本通过对中国的资源掠夺以及获取清政府的赔偿,积极积累原始资本,以此为基础,日本资本主义飞速且不均衡地发展起来,主要集中在军事、金属、造船、棉纺织工业等领域。机械工业大力发展的同时,也促成了大批无产阶级劳动者的诞生,工人与资本家的矛盾促使日本工人阶级不断壮大起来。在思想界,德富苏峰的《国民之友》与一位论派杂志《六合杂志》发挥了宣传社会主义思想的重要作用。1898(明治三十一)年,以村井知至、安部矶雄等基督教一位论派会员为中心的“社会主义研究会”成立,随后片山潜、幸德秋水、木下尚江等人也加入其中,研究会主要讨论社会主义原理是否适用于日本,后来改组为“社会主义协会”,以解决实际问题为中心。

山县有朋内阁深恐工人运动发展对天皇制政权造成的威胁,1900(明治三十三年)制定了《治安警察法》,对工人、农民的组织 and 运动进行彻底的镇压。国际方面,甲午战争后在对华、对朝利益问题上日本与俄国之间的冲突日益激烈,英、美两国也意识到俄国南下会侵害其利益,积极支持日本对俄开战。1904年2月,在中国东北部和朝鲜半岛,爆发了旨在争夺殖民地和东亚霸权的日俄战争。日本国内,幸德秋水、堺利彦等社会主义者,以及基督教徒内村鉴三等人发表激烈的反战言论,在宗教界,

《六合杂志》、《新佛教》也体现出反战、厌战情绪。大逆事件后，面对自然主义、社会主义对思想界的动摇，明治政府试图使神、佛、耶三教与国家的国民教育政策结合起来，以进一步控制国民的思想，对此新佛教徒们表现出强烈的反对态度。本章以日俄战争后日本逐渐走向帝国主义道路为背景，主要考察近代天皇制度下新佛教运动与国家政策、国家主义和社会主义意识形态之间的联系，同时将其与这一时期的精神主义运动、日莲主义运动进行比较，以此探讨日本佛教在近代天皇制体制下的发展走向。

第一节 日俄战争与新佛教运动

关于新佛教运动的日俄战争观，近代日本佛教史研究先驱吉田久一给予了较高评价，认为：“在压迫言论自由的日俄战争期间，境野黄洋、林竹次郎、和田不可得等人并没有丧失作为佛教徒的态度……他们大多批判战争带来的罪恶，在此意义上看，他们的观点与厌战是相通的。”吉田进一步对境野黄洋的战争观评价道：“正如《余之战争说》（《新佛教》第5卷第4号）所说的那样，认为能避免战争是最好的，他把自己规定为对社会弱者表示同情的温和社会主义者，这样的立场是与战争相对的。”^①然而，笔者在探讨境野黄洋等新佛教徒的战争观时，认为有必要对新佛教运动的日俄战争观进行重新评价。

继吉田久一之后，大谷荣一也早已提出要对新佛教徒的日俄战争观进行重新探讨，他分析了明治后期以反战论闻名的基督教徒内村鉴三的战争观，把新佛教徒提不出反战立场归因于他们缺乏基督教反战论那样的超越性与普遍性。“20世纪初叶，以日俄战争为契机，日本的非战论是通过基督教徒与社会主义者的最先提倡而得以确立的，尤其是基督教教义中所拥有的

^① 吉田久一「日本近代仏教史研究」，吉川弘文館，1964年8月，第389頁。

超越性质,它发挥着超越当时支持战争的世俗伦理的作用,内村鉴三的非战论特征正在于此。”^①在分析内村鉴三的反战论时,也许可以把原因归结为他站在基督教所持有的普遍性与超越性立场,但是这样的分析并不能运用到所有的基督教徒身上,尤其在分析基督教杂志《六合杂志》从反战到默认、支持战争的过程中无法适用,该杂志以传播社会主义、发展工人运动和妇女解放运动为中心任务,在推动社会进步方面发挥了重要作用。以一位论派基督教徒、基督教社会主义者为中心的《六合杂志》在日俄战争前期,其反战论尤其引人注目,但是到了战争中后期,其论调急速转变为支持战争,日本学界一般把研究重点放在《六合杂志》的反战论,对于其论调的转变很少提及。

本文在讨论新佛教徒的日俄战争观时,同时引入《六合杂志》的战争观,将两者进行对比,分析其战争观逐渐改变的过程,由此来考察当时宗教界的动向。

一、战争前夕的其他社会舆论动向

日俄战争前夕,明治政府内部分裂为以小村寿太郎、桂太郎、山县有朋为首的主战派,和以伊藤博文、井上馨为首的避战派。在民间,强烈主张对外扩张的国民同盟会等各种民族主义团体势力不断扩大。东京帝国大学教授户水宽人、富井政章等七位博士以俄国的南下政策会威胁日本的独立,且有损国家利益为由,向桂太郎首相请愿,要求马上开战,主战论逐渐成为国内舆论的主导。

自明治三十年代开始,反战思想也逐渐在国内传播开来。幸德秋水、堺利彦创办了平民社,把社会主义协会吸收进来,大力提倡反战论。1903年11月,《周刊平民新闻》与《直言》相继

^① 大谷栄一「戦争は罪悪か? ——20世紀初頭の日本仏教における非戦論——」,第21回国際仏教文化学術会議,圓光大学,韓国,2008年。

发行,基督教社会主义者石川三四郎、西川光二郎、安部矶雄、木下尚江等纷纷向两杂志投稿,发表反战言论,这些反战思想主要有两种见解:一是站在唯物论社会主义的立场,批判战争是围绕特权阶级和资本家的利益而战,民众是牺牲品,阻止战争的方法是实现以议会选举为手段的社会主义;另一种是站在托尔斯泰的人道主义、博爱主义立场的和平主义思想,认为战争违背基督教圣经的教诲,只有依靠基督教进行忏悔才可以废止战争。这两种观点立场虽然截然不同,但在反对日俄开战上达成共识,并共同开展反战运动。

其中,社会主义者的反战运动声势浩大,据统计,在1904年一年间,平民社的集会达124次,到地方巡回演讲40余次,派发传单三万多张,《平民新闻》发售约20万份。然而,反战运动在全国各地逐渐展开后,遭到政府的镇压。1904年5月,警视厅以反战言论抹杀爱国心,社会主义宣传试图破坏阶级制度,批判皇室为由,确立了打压社会主义者的方针。自此以后日本政府一方面向国内外宣布“举国一致的圣战”,另一方面禁止、阻碍、解散以社会主义者为中心的一切集会,并且诬陷社会主义者为“国贼”、“前科者”、“俄国间谍”,煽动国民对社会主义者的反感情绪。11月,以违反《治安警察法》第11条,妨害安定秩序为由,政府解散了社会主义协会。堺利彦、幸德秋水、西川光二郎因为撰写批判政府方针的文章而相继入狱。在社会主义反战运动受到政府大力镇压的同时,日本军队在战场上取得节节胜利,国民陷入战争狂热状态,平民社逐渐陷入孤立,1905年1月,《平民新闻》宣布停刊,平民社最终走向内部分裂。^①

那么,基督教界和佛教界的宗教人士的态度又是如何?日俄战争期间,基督教界与甲午战争时一样,一如既往地支持政府

^① 西田勝「明治の社会主義」,遠山茂樹、外山正一、大井正編「近代日本思想史第2卷」,青木書店,1956年9月,第358-360頁。

开战,认为这场战争是为了阻止俄国势力扩大,维护亚洲的和平与国家的利益,是为了惩罚顽固不化的俄国,义勇奉公的精神正是国难当头所必需的。基督教组织“福音同盟会”号召基督教各教会为陆海军家属召开特别祈祷会,同时派遣战场慰问使、召开慰劳军人会,派发传教用的小册子。^①

佛教界的论调与基督教界同出一辙。真言宗的机关报《六大新报》发表社论《宗教家对于战争的觉悟》,文中一方面指出战争是宗教的敌人,是和平的仇敌,宗教家应该排斥战争,另一方面却又指出目前的国际形势是以国家存亡为名的弱肉强食,宗教家要做的,是让日本国民了解自己是在积极主动地维护亚洲和平,引导国民觉悟孟子所云“仁者无敌”。鼓励母亲、妻子欢喜地把儿子、丈夫送往前线,工人安心为战场生产军需物资,诗人挥毫为前线士兵高歌,使士兵们毫无后顾之忧,活跃在战场之上,实现维护亚洲和平的使命。^② 这些都迎合了政府安抚民心,全力发动战争的需要。此外,从宗教日刊报《中外日报》也可以看到日本佛教界各宗派积极支援战争的景象,释宗演、井上圆了、松村介石等在社会上有一定影响力的僧侣、在家居士纷纷提交从军志愿书,净土真宗西本愿寺法主大谷光瑞前往首相官邸与桂太郎首相密谈等等。^③ 大谷派僧侣还在全国各地举行演讲会,向民众传达时事,并呼吁民众为国家尽力,献纳军用资金。^④

吉田久一曾指出:“与基督教徒和社会主义者相比,佛教各宗派抛弃了从宗教信仰角度来对待战争的态度,对于死亡问题,其宗教性也显得软弱无力,甚至对不杀生戒的解释也如《日俄

① 参见土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』,新教出版社,1980年,第211-212页。

② 鸟嶺「戦争に対する教家の覚悟」,『六大新報』第11号,六大新報社,1903年10月18日。

③ 『中外日報』第1298号,中外日報社,1904年2月10日。

④ 『中外日報』第1299号,中外日報社,1904年2月13日。

战争和我们的觉悟》中所看到的那样,认为对俄国的惩罚是戒律的真意,是为了救度众生,这样的非宗教解释,成为佛教界的一般现象。”^①

除了平民社、基督教社会主义,以及无教会基督徒内村鉴三等少数的反战论派外,日本社会无论是政治家还是一般国民都陷入对俄主战的狂热当中,尤其基督教、佛教各宗发挥的作用不可忽视。作为佛教、基督教内部改革派——新佛教徒同志会和基督教一位论派,他们是否可以站在宗教的超越性和普遍性立场来看待这场战争?

二、《新佛教》、《六合杂志》中的日俄战争观

以下以时间为线索,分别从日俄开战前、战争期间、战争后期、战后来分析两杂志的战争观变化过程。

1. 日俄开战前

新佛教徒田中治六在开战前夕发表评论《战? 不战?》,^②文中指出,日俄战争“不仅是惊天动地的大事件,而且可以通过战争逆转社会潮流,刷新人心,具有划时代的意义”。田中对主张非战论的宗教家、道德家进行了批判,认为耶稣基督、穆罕默德、孔子不一定是非战论者。他赞成日俄开战,列出三大理由:其一,战争与和平各有其特殊价值,只有一方朝另一方转化的时候,才能显示出其价值,也就是说,在和平年代来一场战争也不是坏事,可以促进社会的进步与发展;其二,战争是维护正义的最后手段,正义保护生命、财产、名誉、自由等其他个人的权利,俄国侵犯了日本的国家权利,因此必须一战;其三,仁慈并非人性中的唯一要求,它同时受到其他要求的限制。“如今有一个国家侵犯我国国权,以战争不符合人道为由,袖手让对方任意而

^① 吉田久一『日本近代仏教史研究』,川島書店,1992年,第30頁。

^② 田中治六「戦か? 非戦か?」,『新佛教』第5卷第2号,新佛教徒同志会,1904年2月,第88-95頁。

为,这不仅违背了正义,而且是人道的罪人。”

田中反复强调俄国侵犯了日本的权益,袖手旁观违反正义与人道。他没有认真分析日俄开战的实际背景,而只是停留在架空的理论上,不分黑白,颠倒是非,对于孔子等历史名人赞成战争的说法没有具体分析其言论背景,断章取义。然而,他的言论也反映了当时的舆论主流——狂热的日俄开战论。主战论也可以说代表了《新佛教》在开战前夕的态度。

与《新佛教》相比,《六合杂志》的日俄战争分析显得更加丰富、理性,而且提出了鲜明的反战论。

1903年9月,《六合杂志》发表社论《吾人是否应与俄国作战》。针对当时日俄开战不是为了利益问题,而是正义问题的社会舆论,文章写道:

自古以来战争或是为了满足野心家的虚荣心,或是为了谋求国民的利益,极少有真正为正义而战。因此在扶植满洲、保全支那的美名之下,包藏着政治家的野心、国民的贪婪心,更露骨地说,战争就是强夺。^①

文章作者尖锐地指出,即使日本兵把俄罗斯赶出满洲,也不过是从强盗那里夺取赃物,日本的行为并非扶植满洲或保全支那,实际上是强盗行为。

同时,作者质疑开战到底能给日本带来多少利益?并举出以下理由反对战争:(1)日本的陆海军无法与俄国强大的军事力量相比,俄国不是怯懦国;(2)俄国资源丰富,日本在财力上不敌俄国,日本财政将不堪重负;(3)从日本对台湾的经营,在朝鲜的活动情况来看,日本对占领地的经营比不上俄国,即使占领了满洲,日本也没有教化落后国家的资格。文章认为:

^① 「吾人は露国と戦ふべきか」『六合雑誌』復刻版第273号,1903年9月,日本ゆにてりあん弘道会发行,不二出版社,1986年,第181-185页。

自古以来战争都是少数人牺牲多数人利益来谋求自身利益的工具，掌握政权者往往兴起无名之师把国民的注意力转向海外，以回避国内对政府的不满。……我们认为，即使放弃满洲问题，我国的地位也不会因此陷入危殆之中。相反，我们能够断言的是，日俄战争以后我国的政治将完全沦入军人政治，藩阀政府的压制将愈加严厉。

作者强烈谴责日本与俄国作战夺取中国东北地区利益实际上是强盗行为，是掠夺，与《新佛教》及其他的主站论派相比，作者对于这场战争的本质有更深刻的认识，对战后日本将沦为军人政治的预测也果不其然。

在社论《宗教家为何提不出非战论？》中，文章作者感慨如今的大多数宗教家没有勇气呼吁反战。^①《社会主义者的非战论》则指出，如今全国陶醉在战争的狂热中，反对者被斥为不忠者，唯有社会主义者能够站起来高呼反战，作者对此表示鼓掌欢迎，并从社会主义者身上感到“我国民思想的大进步”。^②

《六合杂志》还从经济角度分析了日俄战争对日本产生的弊害，指出战争会导致物价飞涨，外债下跌，资本家投机心态流行，军费成为国家财政的负担，希望国家慎重判断，同时提出疑问：

满洲问题到底在多大程度上与国民休戚相关？把俄国赶出满洲，日本到底会得到多少利益？从日本的角度来看，俄国在急于作战争的准备，然而在俄国人看来，不正是因为看到日本忙于准备战争才急于做应战

① 「宗教家に非戦論なきは何故ぞ」『六合雑誌』復刻版第 275 号，1903 年 11 月，日本ゆにてりあん弘道会发行，不二出版社，第 412 頁。

② 「社会主义者の非戦論」『六合雑誌』復刻版第 275 号，1903 年 11 月，日本ゆにてりあん弘道会发行，不二出版社，第 412-414 頁。

准备的吗?^①

此时期的《六合杂志》的立场与社会主义者的反战立场相一致,大体是认为这是一场帝国主义之间的掠夺战争,是不义之战,满洲问题没有涉及日本的利益,日本不应出手干预,与强大的俄国对抗是自不量力。并且杂志从经济角度分析了战争给日本带来的不良影响。

2. 战争期间

1904年2月10日,明治天皇颁发对俄宣战诏书,文中称,如果满洲被俄国吞并,那么韩国的安全保障无法维持,进而会危及到帝国的存亡,为了持久的帝国安全和远东和平,决定对俄开战。诏书一发出,马上被各大报纸杂志转载,各媒体或分析日俄战争起因,或鼓动民众上阵杀敌,从城市到农村,战争的气息弥漫至每个角落。

在此期间,《新佛教》与《六合杂志》的言论也逐渐趋向复杂,不再是单向的主战论或反战论。以下从两杂志对当时重要事件的反应,两杂志重要编辑成员境野黄洋和海老名弹正的战争观,以及两杂志从国际政治关系角度对战争的分析来探讨当时的舆论动向。

1904年4月16日,大日本宗教家大会在东京芝公园忠魂祠堂会馆举行。与会者有平田盛胤、佐治实然、大内青峦、村上专精、小崎弘道、柴田礼一等神道、佛教、基督教界重要人物。宗教家们在大会上纷纷表态,表示这场战争是为了正义与和平的战争,反驳当时欧美盛行的“黄祸说”。关于此次大会的召开,《每日新闻》对神道、佛教、基督教三教能够摒弃前嫌,同仇敌忾,一致对外表示欣慰,《大阪每日新闻》则寄望宗教家们向外宣传这场战争不是帝国主义互相挑衅的侵略战争,而是为了亚

^① 野上啓之助「经济上より見たる日露戦争」,『六合雑誌』復刻版第276号,1903年12月,日本ゆにてりあん弘道会发发行,不二出版社,1986年,第461-465頁。

洲和平的人道、正义之战。其他宗教报刊如《六大新报》、《净土教报》、《中外日报》等也纷纷赞扬大会的召开。^①《新佛教》的“教界杂事”一栏仅有几十字的简要报道：

由净土真宗黑田真洞氏等发起，佛耶两教徒会合。就时局问题，欧美各国民所抱黄祸说，以及随之而起的异宗教冲突辨明误解，并将之向世界公布，特开此会。发起人有井上哲次郎、石川素童、大内青峦、小崎弘道、姊崎正治、佐治实然、岛地默雷、岛田蕃根、元田作之进、千家尊福、林彦明、境野黄洋、关大溪等，另外二三名未定。^②

其后《新佛教》也登载关于大会的投稿文章，但也是不痛不痒，未对这次大会进行详细的讨论，也不明确表明态度。

《六合杂志》则刊登了《大日本宗教家大会》一文，文中对多数宗教家承认日俄战争表示惊讶和不解，质疑宗教界袒护主战论者是否符合宗教的本义。尖锐指出：

教导人们为了正义可以牺牲自己生命的宗教，却承认为了自我生存可以拿出宝剑，这难道不是矛盾的么？宗教家即使不是非战论者，但至少关于战争也应该是局外中立者。我国的多数宗教家几乎都在讴歌战争……他们已经一步步地远离宗教的本义，最终被政治家们玩弄。^③

文章同时指出，如果甲午战争后日本没有采取侵略态度，

① 参见大日本宗教家大会事務所編「宗教家大会彙報：時局に対する宗教家の態度」，金港堂書籍株式会社，1904年。

② 「教界雜事」「新佛教」第5卷第5号，新佛教徒同志会，1904年5月，第382頁。

③ 「大日本宗教家大会」「六合雜誌」復刻版第281号，1904年5月，日本ゆにてりあん弘道会発行，不二出版社，1986年，第346-349頁。

“黄祸说”根本无从说起，宗教家们对“黄祸说”的辩解不合时宜，以正义之名为亚洲而战的甲午战争最终图有其美名，占领台湾和辽东半岛引来三国干涉，最后俄国占据旅顺，德国占领胶州湾，英国租借威海卫。文章说：

以维护亚洲和平为名而发起的日清战争不仅是今天日俄战争之起源，也可能是造成将来日德或者日英冲突之根源。……我们并未见过宗教家从正面攻击过政府，尤其从世界主义的角度抨击国家的罪恶，宗教在某种意义上说是顺从，或者从某种意义上说是懦弱。

作者站在超越国家的立场，从世界主义角度对国家政策的尖锐批评，以及对宗教家们无法超越国家主义和民族主义的批判，可看出这仍是站在社会主义反战论角度提出的批评。

除了对多数日本宗教家迎合政府提出主战论、反战论表示失望，控诉战争给贫民生活带来莫大影响外，《六合杂志》还批判内阁政府取缔社会主义的鲁莽举动^①，为社会主义者的非战论提供舞台。^②

《新佛教》和《六合杂志》除了对宗教家大会的反应有所不同外，对于在日本社会引起轰动的托尔斯泰的反战论，评价也大不相同。

田中治六对托尔斯泰的反战论进行了强烈的批判，认为：

他（托尔斯泰）只看到战争悲惨、毒害的一面，却对战争带有使命的另一面毫无觉察，（其反战论）是徒劳的、毫无意义的……如今在国际上被承认的战争是解决国际争

① 「社会主義の取締に就き現内閣に望む」『六合雑誌』復刻版第282号，1904年6月，日本ゆにてりあん弘道会発行，不二出版社，第423-427頁。

② 「社会主義者は何故に非戦論者なる乎」『六合雑誌』復刻版第284号，1904年8月，同上，第85-89頁。

端的唯一最终手段,是为了获取永久的和平。^①

田中的论调与开战前无异,是狂热的战争论。此外,《新佛教》刊登的《日俄战争观》^②、《宗教学者的战争观》^③等与田中治六站在同一立场,认为俄国是跋扈治国,文明的破坏者,日本是和平的保证者,文明的使者,已经达到七善的日本帝国必将胜利,合理的战争不应视为暴力暴行。

田中治六的上述文章,以及《无尽灯》杂志和海老名弾正对托尔斯泰的评论被《六合杂志》以“对托翁日俄战争观的反响”为题转载,并且评论道:

上述为我国诸报纸杂志对托翁日俄战争论的评论,我们不赞成这些论点,但不管怎样,托翁的非战论刺痛了我国大多数人的心,从这一事实来看,我们要对托翁表示感谢之意。^④

由此可见《六合杂志》是想借托尔斯泰的反战论来冷却国民支持战争的狂热情绪。

除了田中治六等人的主战论外,《新佛教》也刊登反对战争,揭露战争罪恶的文章。如歌人林古溪的厌战诗《兵马倥偬》、《烦闷录》,诗中遣责讴歌战争并祈祷战胜的宗教家,对当前全民皆兵的现状充满了苦闷之意。

而《新佛教》的责任编辑,新佛教运动的重要领导人——境野黄洋的战争观值得关注。日俄战争开始不久,看到士兵们告

① 田中治六「トルストイの非戦論」,『新佛教』第5卷第9号,新佛教徒同志会,1904年9月,第674-678頁。

② 斐川生「日露戦争観」,『新佛教』第5卷第3号,1904年3月,新佛教徒同志会,第169-172頁。

③ 中村諦梁「宗教学者の戦争観」,『新佛教』第5卷第6号,1904年6月,新佛教徒同志会,第482-485頁。

④ 「ト翁の日露戦争観に対する反響」『六合雑誌』復刻版第285号,1904年9月,日本ゆにてりあん弘道会発行,不二出版社,1986年,第251-252頁。

别父母妻儿,抛弃现有的安定生活,奔赴战场,境野黄洋对此表示同情,同时很反感每天充斥在自己周围的战况报道,尖锐地指出:“世上一旦发生战争,人就已经开始失去理性,人已经不再是人了。”他谴责那些把战争视为天降福音,用佛教教义附和主战论,迎合世俗需要的佛教家,批判奔忙于派遣从军僧的佛教各宗派,质疑那些到战场主持葬礼的宗教家们:“难道这是件荣誉的事情吗?”接着讽刺道:“也许对于喜欢战争的宗教家来说,这工作是最合适不过了。”^①

日俄战争期间,佛教各宗派对战争的协助比其他宗教显得更积极卖力,境野黄洋能对其进行批判和辛辣的讽刺,在当时整个佛教界高呼战争,渲染战时气氛的背景下,其反战立场显得尤为突出。这也是吉田久一等研究者在提及近代日本佛教史中的新佛教运动时重点强调的部分。然而,境野黄洋的战争观后来发生了变化。

一个月后,他发表了《我之战争观》,批判社会主义者不知道自己到底为什么要提出反战论,指出他们的言论是把单纯的原理抽象出来,放在复杂的人生上。像托尔斯泰那样,默许国家的某些行为,仅仅认为杀人是错误的,这样的主张是浅薄的,是试图把抽象的原理用于一切现象上。战争是国家与国家之间的争斗,不能马上断言这就是坏事情。他认为:

如今的国际关系,虽然在战争状态时更要求讲究道德,然而与个人之间的关系相比,国际关系尚未成熟,而且当今仍然是无法脱离暴力关系的时代,因此战争根据实际情况是无法避免的……诸如此类战争是罪恶的言论,是以单纯的道理来谴责战争,我认为这绝不

^① 境野黄洋「戦争と今の佛教家」,「新佛教」第5卷第3号,1904年3月,新佛教徒同志会,第227-230页。

是正确的言说，国家必须为自己的生存而战斗。^①

先是控诉战争对国民带来的祸害，后来又主张应该为国家而战，其中体现出境野黄洋的思想变化。在批判佛教各宗派的战争协助，并与其保持距离这一点上，他的反战论值得认可，但是，这一批判未能展开，最终又后退到为国家而战的一般论上。

而在《六合杂志》中，除了站在与社会主义者相似立场的反战论外，也出现了利用基督教教义，宣传国家主义、民族主义情绪的言论。

新教“组合教会”的三元老之一，同时又被称为思想家、教育家的牧师海老名弹正在《予之战争观略见》中写道：

予决不喜好战争，但是如果使尽各种方法仍然无法达成光明正大的目的时，除了动干戈外别无他法……予最珍惜的是生命，此生命非个人之生命，而是国家之生命，正因为重视生命，所以不得不抵抗。正因为重视国家的生命，所以要献出自己的生命。^②

他强调为了国家利益，不应该采取绝对不抵抗主义，然而，当这种情形放在朝鲜时，他的态度截然不同。他认为，基督所说的“当你的右脸被打时，你就把左脸迎过去”的消极特性比较适合朝鲜人，主张：“拯救朝鲜人之道绝不是主战主义，假如朝鲜人向俄国或者日本挑战，等于自取灭亡。明眼人不会向朝鲜人提倡主战论，而应该告诉他们无抵抗主义。”

一方面把日俄战争描述为不得已而为之的、正大光明的战争，同时表态愿为自己的国家献出生命，而另一方面却主张朝鲜面对日俄的入侵时应该采取不抵抗主义态度。这样的观点是不

① 境野黄洋「余が戦争説」，『新佛教』第5卷第4号，新佛教徒同志会，1904年4月，第326页。

② 海老名弹正「予が戦争観の一斑」，『六合雑誌』復刻版第280号，1904年4月，日本ゆにてりあん弘道会発行，不二出版社，1986年，第265-271页。

把朝鲜作为同等地位,独立的国家主体看待,此种强盗逻辑是站在本国民族优等而他国民族劣等的立场而发的。

此外,两杂志也从国际政治关系角度对这场战争进行了分析。

《六合杂志》在社论《实现和平的一手段》中认为:“如果今天的战争起因于经济上的竞争,那么把俄国赶走满洲后,对亚洲的贸易抱有更大野心的德国和英国会不会又与我国发生冲突?”作者对此表示忧虑,“如果是这样的话,日本这次与俄国交战,不是为了亚洲的和平,日本成为了英国制止俄国南下扩张的先头部队”。从日俄交战时的国际政治环境来看,作者的分析不无道理。但他提议“开放满洲把其置于各国共同保护之下”,希望通过增加中立国和中立地区的数量来逐渐实现和平^①。在当时的主战论、义战论等狂热的国民情绪中,此观点可谓崭新。但是,他没有把矛头指向日、俄两国对于殖民地利益的贪婪野心,而把设中立地区作为实现和平的方法,可见此时的清朝政府已经不被当做同等地位的国家主体看待,满洲问题也不被看做是中国内政问题。

《新佛教》也从国际政治关系角度分析日俄战争,指出亚洲问题不仅仅是日俄问题,还是保全韩国问题、满洲问题,指出:

即使日本连战连胜,征服韩国,清国不会漠然置之。清国与其他列国在经济问题、国家利益问题上有着紧密联系。一旦清国这头沉睡的雄狮醒起,并对亚洲的命运有所觉醒,那么东方与西方的争端将不可避免且来势汹汹,因此必须催促我国民,唤起大自覚的精神。^②

① 「平和を来たす一手段」『六合雑誌』復刻版第279号,1904年3月,日本ゆにてりあん弘道会発行,不二出版社,1986年,第179-181頁。

② 小林雨峰「我が国民の根本的自覚とは何ぞや」,『新佛教』第5巻第5号,新佛教徒同志会,1904年5月,第350-356頁。

作者预测清朝政府会起来反抗,为此警告日本政府。然而,解决的方式不是停止现有的侵略行为,而是要唤起国民的觉醒。作者认为日本国民在物质上、学术上、武力上已经有了充分的觉醒,在此基础上,应该发扬被誉为精神根基、思想渊源的“宗教道德”。“宗教道德”是个人觉醒的基础,国家社会活动的重要因素,依据宗教道德,“诸如战争这样悲惨的事情将化为寂光净土世界中现象,促进人类的进步”。这意味着在战争中失去亲人的悲痛,可通过所谓的“宗教道德”来得到精神上的安慰,所谓“国民的觉醒”就是要克服精神上的痛苦,配合政府政策,协助和支援战争。同时作者强调,新佛教徒的任务是唤醒国民的觉醒,统一目前存在诸多分歧的日本佛教界,进而统一全世界的宗教界,可看出他的膨大野心。

由上述可见,《六合杂志》的讨论不再是单线的反战论,而是朝着多个方向发展,如海老名弹正等人以基督教教义为工具来宣扬爱国心、日本主义,但反战论仍占该杂志的主流位置。与之相比,《新佛教》杂志也大体可分为两派,除了田中治六等人继续坚持主战论外,也出现了厌战论、反战论。以境野黄洋为代表的新佛教徒,随着战况的发展,战争观也呈现左右摇摆的趋势。两杂志对于当前国际政治关系的分析均显示出其局限性。

3. 战争后期及战后

日俄在中国东北战场酣战期间,日本国内也加紧了对舆论的控制。1903年10月16日,内务大臣根据参谋本部的要求,把东京各报刊的责任人召集到内务省,针对时局的相关问题进行训示,要求与外交及陆海军有关的重要事项的报道,必须先得到相关部门的同意。翌年1月5日,根据陆军省和海军省的协议,禁止报刊登载与“军机军略”相关的事项。^①除了对军机军略的统制外,对于民间的反战论也进行严厉控制。这一年开始,

^① 井口和起『日露戦争の時代』,吉川弘文館,1988年,第146頁。

倡导社会主义反战论的《平民新闻》屡屡遭到当局的禁止发行处分,《六合杂志》旗帜鲜明的反战言论被压制也是在所难免。

令人深思的是,《六合杂志》在日俄战争后期的论调转变。

可以推测 1904 年 11 月发行的第 287 号之后,以反战论调为主流的《六合杂志》对战争的态度发生了转变,此号社论《天职论》、《宗教家的旷职》、《时局与报纸》等到处可见被涂抹的痕迹。从未被涂抹的内容来看,《宗教家的旷职》分析了宗教家的势力未被社会承认的原因,批判“举国皆兵”的现状。指出宗教家急需做的不是主持死人葬礼,祈祷战胜,而是让日本国民乃至世界人类了解武器的凶残,国家自卫之道除了兵器之外尚有其他方法,避免置军人于死地,这些与前述反战论相同,被涂抹可见受到了当局的舆论控制。

自 287 号以后,《六合杂志》的整体论调逐步改变,第 288 号(1904 年 12 月)转载了新教英国海外福音传教会的期刊《日曜丛志》中的文章《战时教会的任务》,文中写道:“今天不应该拿着非战论在国家背后泼冷水。”^①应该为国家做些贡献。教会的任务是给予人们精神上的安慰,因此,战时传教很有必要,应该把教会建成奖励军人牺牲精神的机构。

此号以后,《六合杂志》中的反战论逐渐消失,其态度转变与局势密切相关。

1905 年 1 月,日本从俄国手中夺取了旅顺,在战场上取得了极其重要的制动权,形势逐渐有利于日方。夺取旅顺的消息传到日本国内,全国一片沸腾。《六合杂志》陆续出现纪念战捷,如何开发殖民地等充满国家主义、宣扬日本民族优越性的言论。

首先是承认并强调战争的正义性。“我国民把为文明而战的日俄战争称为义战,为人道而战称为正义的战争,战捷纪念物必须

^① 「戦時に於ける教会の任務」『六合雑誌』復刻版第 288 号,1904 年 12 月,日本ゆにてりあん弘道会発行,不二出版社,1986 年,第 486-487 頁。

与国民的这一主张相一致。”^①“一些有深谋远虑的欧美评论家认为,这场战争不是武器对武器,暴力对暴力的战争,而是文明与野蛮、自由与压制、教养与非教养的战争,他们说得极为恰当。”^②《六合杂志》开始把这场战争的性质变为文明与野蛮、自由与压制的战争,并积极主张建立国民会馆来纪念战争的胜利。

其次是对日本胜利的自我陶醉,国家主义思想抬头。1905年5月,《六合杂志》连载了东京大学教授,国家主义鼓吹者井上哲次郎的文章《勿忘我祖国本来之主义》(第293、294号),文中就日俄战争汇集世界各国视线,日本变得强大的原因进行了分析。认为与中国、朝鲜的历史相比,《古事记》、《日本书纪》的叙事诗体记载更加丰富有趣,日本民族比“支那民族”更加纯洁,且有三种神器的保护。日本能够战胜俄国是因为日本民族拥有武士道精神。^③井上一直强调本民族的优越性,没有理性地分析战争的实质,而是站在带有对外扩张膨胀野心的民族主义、国家主义的角度来赞美战争。这样的国体论与后来日本发动侵华战争时的国内舆论同出一辙。可看出日俄战争期间日本国内形成的本民族优越,中国和朝鲜两国的民族愚昧、低等的观念已通过报纸杂志等媒体向民间渗透。

1905年9月,日俄签订协议,战争结束,日本在朝鲜半岛的权益得到承认,同时获得了支配南满洲铁路等在中国东北的利益。

对此,《六合杂志》发表《从日本人角度看满洲的价值》,指出:

开发满洲,使之成为我国的缓冲地带和世界的公开市场,是目前最紧要的事情……不难看出,我国将来

① 「所謂戰勝記念」《六合雜誌》復刻版第292号,1905年4月,日本ゆにてりあん弘道会発行,不二出版社,第266-268頁。

② 「戰捷記念として国民會館を建設すべし」《六合雜誌》復刻版第300号,1905年12月,日本ゆにてりあん弘道会発行,不二出版社,1986年,第441-451頁。

③ 「我祖國本来の主義を忘る勿れ」《六合雜誌》復刻版第293、294号,1905年6、7月,日本ゆにてりあん弘道会発行,不二出版社,1986年。

不是依靠农业,而是依靠工商业建设。控制一衣带水的彼岸大农产地满洲,对我国而言无疑是一大幸事。^①

文章认为发展工商业必须依靠满洲提供铁、煤矿、谷类等原料。文章看重东北地区的经济价值,力劝政府开发满洲。

《六合杂志》在前期宣传社会主义,发动工人运动和妇女解放运动,并且积极地提出反战论。然而,在有关国家利益及对外问题上,其态度转变值得深思。

与《六合杂志》相比,《新佛教》的反战态度没有那么强烈,且模糊不清。或许正因为如此,逃过了政府的压制。在日俄战争后,《新佛教》一直关注战争带来的影响,批判战争给社会、国民造成的不良影响。如《独啸录》一文中指出,战争的胜利造成日本风俗败坏、道义颓废、物质主义盛行,并认为:“战捷放纵了国民,我并不赞成社会主义,但觉日本存在社会主义是万幸,起码它给现代思潮带来一线生机与活力。”^②

境野黄洋指出战争引发社会的投机病,战争是日俄两国在满洲这一大赌场上的赌博,赢者为大富翁,败者为乞丐,所幸的是日本赢了,“赢了之后从世界的半开国一跃成为世界的一等国,成了一夜富翁。赌徒总是不能老实本分,我希望日本能改邪归正,不愿看到这种赌博的膨胀心理总是得逞”。^③他对日本现状表示忧虑。

同时,铃木大拙批判军部的跋扈,主张政府不应把国家重点

① 松尾次郎「日本人より見たる満州の価値」,『六合雑誌』復刻版第303、304号,1905年4月,日本ゆにてりあん弘道会発行,不二出版社。

② 黑山鬼窟「独啸録」,『新佛教』第6卷第7号,新佛教徒同志会,1905年7月,第515-516页。

③ 境野黄洋「戦争と投機病」,『新佛教』第8卷第5号,1907年5月,新佛教徒同志会,第352-361页。

放在军事上,而应放在教育上。^①也有人批评日本国民失去奋斗的能力,失去信义。^②

从日俄战争前后两杂志战争观的分析中可以看出,两杂志的言论比前述日本学者所描述的更加复杂。从整体来看,两者都站在自由主义的立场上来发表言论。日俄战争未打响之前,《六合杂志》最先做出反应,严厉批判这场战争,其激烈的言论受到了当局的压制,此后论调发生变化,战争后期及战后站在国家主义立场颂扬战争。相比之下,《新佛教》杂志中看不到《六合杂志》那样尖锐的批判,既没有坚定地主战,也没有坚定地反战,而是随着战况和社会的变化不停摇摆。

《六合杂志》在战争前期分析战争给日本造成的经济影响,从国际政治关系角度探讨战争的发展动向,批判当局的帝国主义侵略性质、抨击日本宗教家袒护战争之举动,赞扬社会主义者的反战论,对托尔斯泰的战争观表示支持,可看出其反战论受到了社会主义的影响,其进步言论可以说在日本近代反战史上留下了光辉的一笔。从这一时期的《六合杂志》的编辑成员来看,编辑主任是著名社会学者、宗教学者岸本能武太,他同时又与片山潜同属社会主义研究会成员。他站在基督教社会主义的立场,主张利用社会学和社会主义改良社会。其他编辑成员有横井时雄、海老名弹正、村井知至、安部矶雄、本吉武之、佐治实然等。其中村井知至是社会主义者,安部矶雄是基督教社会主义者,而横井时雄持自由主义的新神学立场。从这些编辑成员的背景来看,理所当然站在与社会主义者相似的反战立场。值得深思的是,他们的反战立场最终没能坚持到战争结束,其中有政府压制的外在原因,但同时也反映出《六合杂志》的社会主义反

① 鈴木大拙「綠蔭漫語」,『新佛教』第11卷第7号,新佛教徒同志会,1910年7月。

② 参見ミス・プリント「滅亡すべき日本国民」,『新佛教』第11卷第1号,新佛教徒同志会,1910年1月。

战论的局限性。

在日俄开战初期的1904年3月,《无尽灯》曾刊登一篇评论《战争与社会主义》,文中写道:“他们夸张地指摘人性的弱点,挫伤国民的同仇敌忾心,到底有什么企图,我们对此深感不解。”^①作者指责以《平民新闻》为首的社会主义反战论空谈理论,不切实际,质问在关系本国安危、国家社稷命运的重大战争已经开战的今天,社会主义批判战争,控诉战争不利因素的目的到底是什么?《无尽灯》的此番言论固然带有国家主义色彩,但从另一方面也反映出社会主义的反战主张并不成熟。高呼反战,但是反战后要把国家引向何方?从他们的观点来看,并未能回答这个问题。看不出他们有明确目标和具体方案,没能领导民众进行更深入的抗争。而此问题一旦没法解决,标榜爱国为民的国家主义情绪自然就会占据上风,这也正是《六合杂志》后期弥漫国家主义气息的原因。

与《六合杂志》相比,《新佛教》中缺乏经济层面的反战分析,即使是从国际政治关系角度来看战争,其目的终究是想利用战争提高新佛教徒在佛教界乃至宗教界的地位。《新佛教》中看不到坚定的反战言论,反战论也多停留在感性层次,大多是从身边的参战情景有感而发,表达自己的苦闷心情,缺乏理论的分析。一旦关系到国家利益,反战的声音便变得极其微弱。即使在战后发出批判国家和社会现状的声音,但对于当局而言,此举没有触及国家体制的要害,不过是搔搔痒罢了。

总体而言,作为基督教界和佛教界的两大改革派,他们未能利用宗教教义,站在超越国家的立场,把日本作为客体与之相对化,进而控诉战争的罪恶。在他们身上,宗教的超越性和普遍性原理并未能发挥出来,相反,其现实性更加强烈。

^① 鼓山「戦争と社会主義」,「无尽灯」第9卷第3号,无尽灯社,1904年3月,第76-78页。

通过对两大杂志的战争观分析,可以看出两个问题点:

其一,他们对战争直接受害国朝鲜、清国立场的漠视。在两大杂志中,几乎没有看到站在弱国立场说话的声音,多数是站在本国利益的角度来分析这场战争的得失。自甲午战争打败清政府之后,日本不再把朝鲜、清国对等看待。他们所看重的,是能从两国手中夺取更多利益。而考虑这些殖民地利益的不仅是政府,还有宗教家。他们此时将所谓的人类爱、慈悲等教义全部抛在脑后,而是考虑如何通过殖民地掠夺给国家带来更多利益。正如日本学者飞鸟井雅道所指出的那样:“俄国国内在1905年发生了被称为‘第一次革命’的资本主义民主革命,国内战争形势导致日俄战争无法继续进行下去,日本国民却认为自己胜利了。日本并没有取胜,却给国民留下了世界第一等国的意识。”^①

其二,宗教教义所倡导的普遍性、超越性在近代是否能够超越国家?

当宗教教义的超越性与世俗国家权力的政策发生冲突时该如何调节?关于此问题在日俄战争后的《六合杂志》上已经讨论过,以下是该杂志记者与编辑委员佐治实然的一次对谈。

当记者问道,当国家的法律制度与宗教的教义不相容时,当国家对国民的要求与个人信奉的宗教教义、祖师的垂训发生矛盾时,宗教教义与国家要求执行的方针应该如何调节?佐治实然回答道:

今天的宗教家已不再是按照帝王的指示引导国民,而应该是遵从国民的意志来弘扬自己的宗教,毕竟宗教不能引导国家,而是在被允许的范围内为国家做事情。^②

^① 飞鸟井雅道「近代日本思想史の基礎知識」,有斐閣,1981年,第146頁。

^② 「宗教と国家」『六合雑誌』復刻版第298号,1905年10月,日本ゆにてりあん弘道会発行,不二出版社,1986年,第267-270頁。

可见,佐治实然已经明确表示宗教应从属于国家,为国家服务。从日本近代宗教史的政教关系角度来看,他的回答可以说代表了当时的宗教家的立场。即使是宗教界里的改革派,新佛教与一位论派,他们最终也无法超越国家,而是站在国家主义的立场上来评论这场战争。

第二节 新佛教运动与社会主义

前述提到社会主义者的反战论遭到了明治政府的强烈镇压,平民社内部也走向分裂。日本社会主义者的分裂在日俄战争后经历了两个阶段,第一阶段社会主义者分裂为基督教社会主义者和唯物论社会主义者,第二阶段唯物论社会主义者又分裂为直接行动论和议会政策论两派。第一阶段的分裂以1905年11月,社会主义杂志《新纪元》和《光》的发行为标志。《新纪元》由安部矶雄、石川三四郎、木下尚江等基督教社会主义者创办,主张万国和平主义,实施普通选举制度。然而这些主张并没有成为社会主义的主流,不久后杂志停刊。《光》杂志由唯物论社会主义者西川光太郎、山口义三主编,幸德秋水、堺利彦、片山潜、森近运平、田添铁二、荒畑寒村、大杉荣、白柳秀湖等人执笔。《光》继承了《周刊平民新闻》和《直言》时期的传统,站在劳动阶级的立场,维护劳动者利益,促进劳动者的觉醒,同时对《周刊平民新闻》时代游离于劳动阶级之外的思想进行了反省,而实现社会主义的手段依然是通过议会的普通选举运动,实现社会主义民主主义。^①

在狱中受俄国无政府主义者克鲁泡特金思想的影响,1905年12月访美期间与美国无政府主义者交流之后,幸德秋水的思想逐渐发生变化。他意识到通过议会选举的所谓合法主义在国

^① 西田勝「明治の社会主義」,遠山茂樹、外山正一、大井正編「近代日本思想史 第2卷」,青木書店,1956年9月,第362-368頁。

家权力面前的苍白无力,逐渐转而强调劳动阶级直接行动的必要性。从此,唯物论社会主义者又分裂为直接行动论和议会政策论两派,前者以《大阪平民新闻》为阵地,以幸德秋水为中心,成立了“金曜会”,得到堺利彦、森近运平、大杉荣、山川均等人的支持。而后者则是以片山潜创办的《社会新闻》为中心,成立“社会主义同志会”,田添铁二、西川光太郎等加入其中。

社会主义运动是明治三、四十年代重要的思想政治运动,新佛教运动也和明治时期的社会主义思想有过交锋。新佛教徒们与平民社的社会主义者关系密切。基督教社会主义者石川三四郎、木下尚江分别是高岛米峰在哲学馆就读时的同窗和好友,而幸德秋水与堺利彦也是《新佛教》的热心读者。平民社与《新佛教》之间交往甚密,高岛米峰、境野黄洋等人也因此被误认为是社会主义者而被警察跟踪。然而,新佛教的思想与社会主义思想有着很大的分歧,甚至可以说是截然不同。而标榜积极入世,致力于根本改善社会的新佛教徒们,也密切关注被明治政府视为异端、恶魔的社会主义的发展动向。那么他们如何看待试图推翻不合理社会制度,为劳动阶级利益振臂高呼,树立社会主义、共产主义理想的社会主义运动呢?以下从新佛教徒与社会主义者的论争,以及新佛教徒对于大逆事件的态度两方面来考察近代天皇制度下新佛教的时代特征。^①

一、新佛教徒与社会主义者的论争

日俄战争期间,《新佛教》就开始关注社会主义思想在西方的发展。菊池松堂分别对“社会主义”的词源,社会主义的目的,社会主义思想产生的历史渊源以及在各阶段的发展等方面一一进行了考察。他认为自由、平等、博爱三大观念必须是社会

^① 关于新佛教徒与社会主义者的论争吉田久一的近代日本佛教史研究中也有所涉及,然而吉田久一是站在佛教史的立场,从史实的角度来考察这场论证,与本文的目的不同。

主义包含的要素。因为不满足于已经获得了的自由、平等与博爱,社会主义要革命,但绝不会倡导鲁莽无谋的革命,而是信奉稳健的进化。社会主义是为了矫正由贫富分配不均而产生的社会弊害,社会主义把重点放在经济问题上,也就是说,社会主义的目的是经济等等。^①这可以说是新佛教徒们对社会主义的原始理解。

而在社会主义与宗教的关系方面,新佛教徒和田不可得认为:“不讲人心道德的改善,不谈宗教自觉,只依靠社会主义来改善社会是目光短浅的近视眼。”^②他承认这世上如果发生社会主义的变化,恶人会减少,同时指出人类必须进一步做精神上的努力,使世界出现神灵的文明。

“如果不改良人心并赋予深奥的信念,那么社会主义终究不会成功。忘记人心的根本改善,形而下的社会主义的浅见是可笑的。”和田不可得认为:“肩负改善社会重任的志士,应该把贯穿各宗教中心的大信念,和改革现代社会不协调现状的社会主义的所有方法结合起来……灵与肉同时得到救济,这不正是我们的理想社会吗?”他主张宗教家与社会主义不应该反目,而应该携起手来,共同实现救济社会的大业。

对于社会主义者内部分裂为直接行动论和议会政策论两派,高岛米峰表明了自己的态度,这也成为了新佛教徒与社会主义者论争之肇始。

高岛米峰在《怜悯社会主义者之分裂》中写道:“社会主义诸君,你们过于把精力倾注在物质方面,而闲置了人类的另一个

^① 参照菊池松堂「社会主義の觀念」(上、下)、「社会主義の発達」(上、下),『新佛教』第5卷第6、7、8、10号,新佛教徒同志会,1904年6、7、8、10月。

^② 和田不可得「社会主義と宗教」,『新佛教』第5卷第10号,1904年10月,第795页。

重要方面——灵魂。诸君是在抛弃车辕来驾车。”^①他强调宗教对于社会主义的重要性,认为宗教是一切的根源,社会主义也必须站在宗教的根基之上。信仰是力量,社会主义者必须依靠此力量。指出:

诸君的鹰派主张总同盟罢工,诸君的鸽派主张成立劳动组合(工会),两派都应该与信仰相结合,结合力的强弱,是以确信力的有无为基础。诸君今天的分裂,不正表明了你们本身没有确信力,也没有结合力吗?

呜呼!我常常敬畏的日本社会主义诸君,你们必须寻求于宗教。宗教对于诸君而言,不会教给你们很多,但至少不会为了感情和金钱而牺牲多年的友谊。我借此机会为所有世界上的无宗教信仰者感到悲哀。^②

高岛米峰认为社会主义者过于注重物质方面,而忽略了精神方面的重要性,把社会主义者内部产生分裂的原因归结为没有“确信力”,主张宗教是社会主义者的最终归宿。他站在宗教者的立场来考察和分析社会主义。遗憾的是,对于社会主义者改变不合理社会的努力,没有看到他的积极评价,而只是从物质与精神的角度来强调精神,即信仰的重要性。

堺利彦^③对高岛米峰的观点进行了一一反驳。

① 高岛米峰「社会主義者の分裂を憐む」,『新佛教』第8卷第12号,1907年12月,第857頁。

② 同上,第858頁。

③ 堺利彦是以“一社会主义者”为笔名来与高岛米峰进行论争的。从《新佛教》第9卷第1号“人间消息”栏堺利彦写给《新佛教》的信中可知,“一社会主义者”极有可能是堺利彦。信中写道:“新佛教拜见。诸君哀怜社会主义者的分裂,感谢之至。不大干净的劳动阶级运动,不及你们竹林七贤(社会主义者称新佛教徒为竹林七贤)那样,对此感到十分惭愧。”(参照『新佛教』第9卷第1号,新佛教徒同志会,1907年12月,第111頁。)关于堺利彦是“一社会主义者”的线索,由日本新佛教研究会会员,东京大学人文社会系研究科高桥原副教授提供。

他针对高岛指出的社会主义者忽略了人的灵魂方面，是弃辕驾车的观点，回应道：

我们看到个人的不道德，不会马上去责备他，而是研究造成他不道德的社会境遇，主张首先改善其境遇。与其在以争夺利益为原则的社会依靠个人的修养来养成爱他人之心，不如创造一个相互扶助的社会，使他习惯于爱他人的实践。^①

也就是说，要改变人的不道德，不是在个人修养上下功夫，而是要改变造成他不道德的社会环境。“对抗人类的不道德，灵魂方面的说教几乎都是徒劳。如果改变了社会生活本身，即使没有说教也会提高人的品行，至少可以消灭今天大多数的不道德。”他认为在灵魂方面说教的宗教还不如改变社会生活本身的社会主义见效快。并对为什么闲置了灵魂方面的疑问回答道：“社会主义不怎么提及个人的修养，与其在修养条件困难的社会中强人所难，不如先把这困难排除掉，这才是爱人之举动。”

他说：

我们坚信如果不建立一切众生都能成佛的社会，即便有数人能成佛，想让人人成佛也是不可能的，这样怎么能说是弃辕驾车？社会主义认为，在不合理社会组织逼迫下责备个人的罪恶是无效的，然而由此认为我们排斥精神的修养，这是错误的。^②

他主张，个人道德的罪恶源自这不合理的社会组织，只有在建立合理社会组织的前提下，才有条件去谈道德，才能使一切众

① 一社会主义者「高岛先生に答ふ」，『新佛教』第9卷第1号，新佛教徒同志会，1907年12月，第102页。

② 同上，第103页。

生都能成佛。

堺利彦也回应了高岛提出的社会主义者必须寻求于宗教的观点,指出“宗教”一词的内容极为不确定,对此几乎无所适从,认为:“‘确信’一词是毫无内容的,如果按照普通的解释,就是因为有确信,所以才会有社会主义运动的产生。”他批判境野黄洋等人的“宗教”概念的模糊性,指出如果按照前述境野黄洋等人对宗教的定义,那么社会主义也应该是属于宗教范畴。

幸德秋水也在《新佛教》上著文反驳高岛关于社会主义者分裂是因为金钱、利益的观点。他明确了自己的立场:“我们是对政治、法律、议会深感绝望的无政府共产主义,而他们仍然是依靠国家权力来行动的,是所谓的社会民主主义。”^①幸德秋水把自己领导的直接行动论派和片山潜等人领导的议会政策论派与新佛教徒和传统佛教教团相类比:

我们不能与他们站在一起,就好比新佛教的诸位不能与旧佛教站在一起一样……你们不正是被教权势视为异端、外道、恶魔吗?……(片山、西川等人)就是本愿寺的和尚,他们都是谄媚国家、议会、政治、法律的同伙,是国家社会主义者,和无政府共产主义不一样。

幸德秋水指出新佛教徒不了解社会主义者之中也存在不同意见,故而将社会主义的分派视作整体混为一谈。

对于高岛认为社会主义者因为没有信仰才会有争执,进而产生分裂的观点,幸德秋水反驳道:“佛教徒不正是没有信仰,所以才会有争执、有诉讼吗?”他认为新佛教徒并没有真正了解社会主义,劝告他们去阅读鸡声堂(高岛米峰经营)发行的《社会主义纲要》。

^① 幸德秋水「社会主義者の分裂について米峰君に與ふ」,『新佛教』第9卷第4号,新佛教徒同志会,1908年4月,第369頁。

在幸德秋水等社会主义者眼中,新佛教徒是批判旧教团、旧教权势力的改革先锋,与社会主义反对天皇制国家制度下的政治有着共通之处,因此对新佛教徒抱有亲近感,但同时也对新佛教徒不了解社会主义而横加指责感到失望。

从高岛米峰对社会主义者分裂的表态来看,他并未认识到社会主义者由于解决社会问题的方案不同而产生了分裂,也未涉及新佛教与社会主义者主张的共通之处,即致力对社会的根本改善,而武断地认为社会主义者因为缺乏信仰,所以才会造成内部分裂。这样的分析不免让人大失所望。可见,与社会主义者相比,新佛教徒在宣扬改善社会的理论依据方面薄弱了许多。

从宗教、社会主义与道德、社会的关系来看,新佛教徒们认为只有信仰才能提高个人修养,进而改善社会,社会主义者则坚信只有改变不合理的天皇制国家制度,才能改变大多数人的不道德。前者从建立近代个人信仰出发,后者从改造社会角度出发,立场大不相同。

再者,从新佛教徒与社会主义者各自从事的社会实践来看,新佛教徒积极参加社会运动,从事社会事业,并努力改善社会伦理。足尾矿毒事件发生后,《新佛教》发表社论《关于矿毒问题告佛教徒书》(第3卷第2号),进行现场调查和募集救济义捐。在社会事业方面,渡边海旭发表《慈善事业的要义》(第12卷第12号),新佛教徒模仿德国的“劳动者之家”,在东京都深川区的贫民街设立社会福利劳动共济会。新佛教徒同志会还在神田区开设实际费用诊疗所,从事进行其他慈善救济活动。

在改善社会伦理方面,以高岛米峰为中心,新佛教徒同志会积极开展废娼运动。一直以来佛教徒并不反对公娼制度,而同志会发表《废除公娼——推动佛教徒的废娼运动》(第1卷第3号),宣布加盟大日本废娼会,运动以高岛米峰为中心。其次是禁烟禁酒运动,同志会提倡“加强对我徒饮酒的限制”,同时在

创刊号上就提出同志会同人禁止吸烟,^①运动的中心人物仍是高岛米峰。另外在风俗改良方面,同志会于1908年设立风俗修正会,提倡对殉葬、礼仪习惯等的改革,同时积极协助1902年成立的防止虐待动物会的活动。而最受注目的是同志会对乃木希典大将夫妇因明治天皇去世而殉死的批判。《新佛教》第13卷第10号是关于批判乃木希典殉死的特集。新佛教徒们各抒己见,坚持主张殉死不合人情道理,认为对殉死的赞美是愚蠢的、是旧道德,并非文明国家所倡导。《新佛教》批判殉死在当时是逆流而行,在近代天皇制制度下,乃木希典的殉死被誉为对天皇的忠心,甚至是国民效仿的模范,杂志社为此还收到恐吓信。在当时的社会状况下能对此有清醒认识并勇敢地批判实为难得。

另外,在新佛教运动的22年间,新佛教徒们坚持不懈地开展面向大众的公开演讲活动达到172场次(基本上每月1场)。此外还有境野黄洋、加藤咄堂等人在全国各地的演讲,加藤咄堂在当时是以时代新思维来宣传佛教教义的著名演说家。公开演讲活动对宣传新佛教的主张起到了重要作用。

总体而言,在幸德秋水和片山潜各自分裂之前,日本的社会主义运动主要是通过社会政策立法,获取普通选举权等政治诉求来获得劳动阶级的基本权利。^②而新佛教的社会实践可以说是国家体制下的社会改良运动,并未触及政治体制,与社会主义运动的性质并不相同。

二、大逆事件与新佛教徒

社会主义者分裂为议会政策派和直接行动派后不久,直接行动派(实际上又分裂为社会主义和无政府主义两派)逐渐认

^① 吉田久一「吉田久一著作集6日本近代社会史研究(下)」,川島書店,1991年,第275頁。

^② 遠山茂樹、山崎正一、大井正編「近代日本思想史」,青木書店,1959年9月,第347頁。

为,依靠议会政策来维护劳动阶级的权利不过是对统治阶级的幻想,只有依靠暴动,实施罢工才能达到目的。1908(明治四十一年)6月22日,社会主义者以欢迎山口义三出狱而进行的游行受到了明治政府的镇压,这是著名的“赤旗事件”,堺利彦、山川均、荒畑寒村、大杉荣、管野须贺子等13人被捕。同年8月,西川光二郎、山口义三、吉川守圀等人因组织“反对电车价格上涨大会”被捕,直接行动派的主要成员基本上失去了人身自由。翌年5月,幸德秋水、管野须贺子等人发行的《自由思想》杂志也受到了政府连续的禁止发行制裁,最终不得不停刊。合法的运动再也无法正常进行,在明治政府不断的迫害下,直接行动派不得不转向通过总罢工等直接行动的方式来寻找实现革命的突破口。

幸德秋水等人一方面批判剥夺国民权利与自由的天皇制国家政权,另一方面策划推翻天皇制的革命斗争。管野须贺子、宫下太吉、新村忠雄等人认为,只有天皇的流血才能使日本国民从迷梦中清醒过来,于是开始筹备暗杀天皇的计划。宫下太吉在长野县私制炸弹并进行了爆破试验,1910年1月在平民社与其他成员密谈投掷炸弹的计划。不久,暗杀计划被政府密探揭发,幸德秋水、管野须贺子、宫下太吉等人被捕,桂太郎内阁借此机会逮捕了全国数百名与暗杀计划毫无关系的社会主义者和无政府主义者,社会主义运动遭到了空前的镇压。1911年1月18日,幸德秋水、森近运平、管野须贺子、宫下太吉、内山愚童、高木显明、峯尾节堂等24人以大逆罪被判处死刑,翌日天皇特赦了坂本清马、高木显明、峯尾节堂等12人,改为无期徒刑,这就是轰动全国的“大逆事件”。值得一提的是,内山愚童、高木显明、峯尾节堂三人分别是曹洞宗、净土真宗大谷派、临济宗妙心寺派僧人。

大逆事件使日本社会主义运动陷入严冬期,同时也给知识分子带来沉重打击。批判天皇制度成了禁忌,石川啄木、森欧

外、佐藤春夫等人纷纷在自己的文学作品中映射这次事件的真相,以及政府对民众的欺瞒,反抗转移到了地下。

那么,对于大逆事件,与社会主义者有着密切关系的新佛教徒们的态度是怎样的呢?以下考察境野黄洋、加藤咄堂、高岛米峰、井上秀天等人对大逆事件的反应。

大逆事件前,由于与幸德秋水、堺利彦等人的朋友关系,境野黄洋被误认为社会主义者而被警视厅跟踪。他对受当局压迫的社会主义者表示同情,但同时也强调自己的观点与社会主义者并不一致。

境野认为社会主义是物质文明的产物,社会主义者内部的分裂是为了物质上的利益,社会主义的问题是物质上的问题。主张应该防止陷入物质欲求的弊害,发挥精神文明方面的价值,并强调宗教对于物质文明的重要性。^①对此森近运平反驳道,社会主义固然是所谓物质上的问题,但这“物质”的含义与境野的物质含义不同。境野所说的是把文明分为物质和精神的二元论社会观,社会主义不是为了争夺个人的利益,而是要在所有人在争夺个人利益的今天,把现有的营利的社会制度改变成合理的、相互扶助的社会,以此为目标而进行的革命运动。^②关于改善社会的问题,境野黄洋与社会主义者的出发点不同,境野作为一名宗教者强调宗教可以避免物质文明所带来的弊端,而社会主义者认为这些弊端都源自于不合理的天皇制制度。可以说,境野对于社会黑暗根源的认识不如社会主义者深刻。

大逆事件发生后,境野在《过渡时代与极端思想》中把社会主义和自然主义列为极端思想。在他看来,1910年代的日本,宗教失去权威,信仰一扫落地,道德受到轻蔑,这是一个无道德、

① 境野黄洋「物質の文明を説き賭博に及ぶ」,『新佛教』第9卷第3号,新佛教徒同志会,1908年3月。

② 森近運平「境野先生に与えて主義の為に弁するの書」,『新佛教』第9卷第4号,新佛教徒同志会,1908年4月,第344-346頁。

无信仰的思想四处横行、跋扈的时代。他提倡应对自然主义、社会主义的出现加强警惕。

对于 1910 年代社会的各种思潮,境野一一进行了分析,认为神道、儒教、武士道的重新活跃是过渡时代思想混乱背景下的“保守反动”,而二宫尊德的报德思想也不过是“唯伦理道德”的东西,是在“古老的纯精神主义上添加近世的物质主义和劳动主义”,^①虽然对于策动鼓励地方保守劳动者,即下层民众起到不少作用,但终究不能撼动新时代的思想界,不能影响“学问阶级青年”。他始终是站在“学问阶级青年”,也就是天皇制度下的知识分子阶层立场来阐述自己的主张的。

境野进一步指出,社会主义和自然主义是物质文明产生的极端思想。物质上的进步给所有方面都带来大变革,其中自然主义反抗旧道德和旧信仰的权威,试图树立物质生活的新权威。而物质生活的竞争导致强者与弱者的冲突,弱者试图从根本上打破现有的社会组织,这是一般日本人所认为的社会主义。目前的日本正处于这样的过渡时代,社会组织薄弱,宗教、信仰、道德逐渐动摇,自然主义和社会主义鼓吹刺激的、强烈的思想,很容易刺激年轻人敏感的神经,这是极端思想可怕的地方。

境野认为社会主义和自然主义是感情的、刺激的,因而受到妇女、年轻人的欢迎,姑且不论两者是否包含真理,但在这个时代是极其危险的思想。因为两者建立在西方的物质文明基础上,都是反基督教主义。日本不像西方那样有稳固的基督教基础,也没有经历过宗教改革。在明治维新时代,儒教与佛教从根本上被破坏殆尽,而在如此空虚的日本突然投入物质主义,就如同空荡荡的居酒屋突然放进一瓶白兰地,是极其不切实际的。

他指出正因为破坏了作为道德思想根源的一切教义和信

^① 境野黄洋「过渡时代と极端思想」,『新佛教』第 11 卷第 12 号,新佛教徒同志会,1910 年 12 月,第 1320 页。

仰,在此基础上煽动物质主义,才导致了自然主义和社会主义等极端思想的产生,此时更显示出宗教改革拯救这个时代的迫切性。他强调改革并非革命,不是破坏旧思想,而是在适应新时代的前提下,维持历史的思想。物质文明并非毫无意义,它应该吸收人类文明史上的新思想,中和极端思想,现在比任何时代都更需要引导新时代的运动,而内务省的报德宗无视历史的教义,并不能承担此重任,只有新佛教的主张与上述主张相比,是“最具有历史性和世界性的、最具有近代性、最稳健的”。^①

境野反对内务省宣扬的报德思想值得肯定,然而他对于日本社会现状的分析是带有局限性的。儒教、佛教在明治维新时期被消灭殆尽的观点并不符合客观实际,而认为极端、危险的社会主义不能拯救当时的日本社会,应该进行一场以新佛教为指导的宗教革命,毋宁说他是在试图模仿西方宗教改革发展的道路,同时可以看出他的设想并未站在当时的社会现实基础之上。大逆事件发生的同一年,日韩合并条约签订,日本帝国主义的对外扩张野心不断膨胀,在国内对社会主义运动的镇压也逐步体现出国家权力的暴力性。在这样的社会背景下要求实现改革现状的宗教革命注定是不可能的,他并未抓住解决当前问题的实质。

境野反对社会主义提出的主张,并不赞成由国家主导的道德教化,他依然站在政教分离的立场来发表自己的见解。与境野黄洋不同,加藤咄堂表现出对天皇制国家政权的忠心耿耿。

加藤咄堂是新佛教徒同志会的重要成员之一,但他的政教关系主张并不为其他成员所接受,尤其受到境野黄洋、高岛米峰等人的批判。^②在未加入新佛教徒同志会前,加藤咄堂曾是《明教新志》的记者,他在公认教运动时期发表《日本与西洋之政教

^① 境野黄洋「过渡时代と极端思想」,『新佛教』第11卷第12号,新佛教徒同志会,1910年12月,第1326页。

^② 高岛米峰「高岛米峰自叙伝 米峰回顧談——統高岛米峰自叙伝——」,大空社,1993年9月,第206页。

问题》，认为在西方历史上宗教左右政治，而在日本，佛教历来就有“镇护国家”，“密严国土”，“兴禅护国”的作用，王法与佛法如同和谐夫妻，不应使和谐夫妻闹离婚，为此受到《佛教》杂志的批判。^①但加藤善于用通俗易懂的语言，深入浅出地把佛教思想传达给一般民众，是优秀的佛教演讲家，被称为佛教演讲第一人，这也许他正是被新佛教徒同志会吸收进来的原因，而且加藤也是新佛教徒同志会公开演讲会的主干力量，与其他成员相比，每逢加藤演讲，总是达到高朋满座的盛况。^②他撰写的《佛教概论》后来被中国近代重要的佛教杂志《海潮音》翻译刊登。

大逆事件后，加藤咄堂的文章《尊皇社会主义》也刊登在《新佛教》上。他认为各国有自己的特性，不应无视这些特点来盲目照搬国家制度，模仿外国文化。社会主义是风靡现代欧美的思潮，而把这一性格迥异的社会主义引进日本，势必危及国家存立之大根本，危害国民性。“回顾我国历史，历代皇室都为臣民的平等而担忧，在欧美不可能看到的仁慈社会政策，在日本都是以皇室为中坚来实行的”，^③加藤咄堂追溯了日本天皇所谓的以富济贫的历史，认为历来的日本皇室都带有社会主义思想，当今的天皇陛下的仁慈体现了历代的圣旨。以皇室为中坚的国家赋予了日本国民平等的权利，虽然经济上尚有不平等，贫富差距越来越明显，但对于天皇的“奖励施药治疗之举，颁发救济贫民之恩诏”，无人不“感动流涕”。他写道：

吾等日本人尊崇皇室，信赖之以获得安心，权力均等乃依靠皇室之力所得，社会上的贫富悬殊也因皇室

① 「政治と宗教の相関(下)」『佛教』第152号，佛教学会，1898年7月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 補遺』，永田文昌堂，1983年，第1034頁。

② 高島米峰『高島米峰自叙伝 米峰回顧談——繞高島米峰自叙伝——』，大空社，1993年9月，第207頁。

③ 加藤咄堂『尊皇社会主义』，『新佛教』第12卷第3号，新佛教徒同志会，1911年3月，第211頁。

的仁慈得到缓解。……政府不应漠视社会政策，普及陛下仁慈圣旨乃今日迫切之事。政府应严厉惩治少数无赖之徒以社会主义之名肆无忌惮。吾等不赞成世上之所谓社会主义，然在此基础上放置国民性情，明确尊王之大义，观世界之大势，该取则取之，该抛弃则抛弃之，志向于国运的发展而不落人后……尊皇为立国之大本，社会主义为世界之风潮，立在此大根本之上而不违背世界风潮，岂不是我国体的精华吗？^①

加藤咄堂反对社会主义者的社会主义，提倡以尊皇为基础，符合世界潮流的“社会主义”。与境野黄洋不同的是，他对天皇顶礼膜拜，认为天皇的决策英明无比，他的思想反映了当时的主流。他所倡导的尊皇社会主义，实际上就是拥护天皇制国家政权。

尽管与社会主义者的主张不同，高岛米峰冒着被牵连的危险出版了幸德秋水的《抹杀基督教论》，这是明治政权唯一允许发行的著作，除此书之外，幸德秋水的其他论著全部被没收。而井上秀天也被误认为与大逆事件有关而被间谍跟踪。井上秀天在《新佛教》（第11卷第9号）《不问答》中批判忠孝是野蛮时代的遗风，认为不应赞赏日本人对国家忠孝的思想，批判对天皇的盲目崇拜。此号后来受到了禁止发行的处分。

尽管境野和加藤并没有直接提及大逆事件，但他们在文中对社会主义的看法反映出对大逆事件的态度。境野和加藤都认为社会主义是激进的，不适合在日本社会发展。而在新佛教运动后期加入同志会的井上秀天是敢于站出来批判天皇制的突出人物，当然他的批判是在体制内进行的，并没有像社会主义者那样要求推翻天皇制度。整体而言，尽管新佛教徒内部主张各不

^① 高岛米峰「高岛米峰自叙伝 米峰回顧談——統高島米峰自叙伝——」，大空社，1993年9月，第213頁。

相同,但《新佛教》杂志为他们提供了发表言论的平台。杂志的主论调还是和日俄战争时期一样,属于自由主义性质,社会主义者也得以在此自由发表自己的观点。幸德秋水、森近运平外、堺利彦、山口义三、木下尚江、石川三四郎等行动派和议会派社会主义者都在《新佛教》杂志发表了有关时事、以及宗教与社会主义的关系的文章。堺利彦还就无神论与“泛神论”(多神论)是否能够调和的问题与高岛米峰、田中治六展开了论争。由于为社会主义者提供了发表言论的平台,最终引来当局的镇压,这是《新佛教》后来不得不停刊的重要原因。

新佛教运动把对社会的根本改善作为行动纲领,与精神主义运动相比,他们对于社会的关心、改革社会的热情相对更高。然而他们又反对社会主义者主张的社会变革,希望改革在体制内完成,通过改革人们的精神世界的宗教革命来实现。

同样主张改革社会,但与社会主义相比,新佛教运动并没有把握住造成社会黑暗的根本原因。他们把社会腐败颓废的根源归因于宗教的堕落,希望脱离政治干涉,另辟宗教引导社会的新天地,却不知政治与宗教向来都是在不同阶段的张力与协调关系中发展的。有时候宗教可以影响政治,推翻政权,然而有时候政治牵制宗教,成为影响宗教发展的关键因素,这都因当时社会环境的不同而呈现差异。在近代以前,佛教对于日本社会的影响是巨大的,历代天皇、幕府将军大多皈依佛教,从佛教中寻求精神依托。然而到了近代,这一格局发生了巨大改变,以神道为国教的天皇金字塔统治结构强硬地把佛教拖离主导位置,并要求佛教作为宗教信仰辅助国家对国民的精神统治,要求国民绝对服从以天皇为现人神的专制制度。如果不推翻这样的政治格局,试图在这体制内来完成宗教革命,势必遭到强权政治的镇压。可见新佛教运动在改革社会的认识方面并不如社会主义深刻。

第三节 “三教会同”批判

大逆事件发生后,明治政府越来越意识到加强对国民思想控制的重要性,为了遏制和防止自然主义、社会主义等与国家权力对抗的思想蔓延,通过对宗教的政治利用来控制国民精神世界的“三教会同”构想由此而产生。

所谓“三教会同”是内务省次官床次竹二郎视察欧美之后,痛感宗教对于感化社会的重要性,提出的神、佛、耶三教联合的构想,希望宗教与教育相辅相成,目的是提高国民道德涵养,为国家服务。三教会同是继 1904 年大日本宗教家大会之后的又一次宗教协助政治的宗教集会,与上次不同的是,这次是政府主动提出的。

床次的三教会同构想提出以后,引起了宗教、思想、教育、政界等各领域的热烈讨论,赞成者与反对者各抒己见,新佛教徒也加入了讨论的行列。明治二十年代,新佛教徒批判了公认教运动,反对政府对宗教的保护和干涉。20 年后的明治末期,他们是否坚持了当年的主张?而在关于三教会同的讨论中,日本政治与宗教的关系又会朝着哪个方向发展?这是本节要探讨的课题。

一、床次竹二郎的三教会同构想

1912(明治四十五,7月30日后为大正元年)年1月18日,《东京朝日新闻》等日本各大报纸上刊登了床次内务次官的官方谈话,之后床次关于神、佛、耶三教联合的看法被《六合杂志》、《中央公论》、《日本及日本人》、《东亚之光》等宗教、政治思想领域的重要杂志转载。床次一方面主张宗教与国家、教育的结合,另一方面极力消除社会上对于三教会同的所谓“误会”。

床次首先提出:“应该谋求宗教与国家的结合,提高宗教的

权威,以形成一般国民重视宗教的风气。”^①他认为明治维新时期,政府急于更新旧有的文化制度,不可避免有玉石俱焚的现象发生。寺院佛堂遭到破坏,对于神佛的一般尊崇之念受到打击,基督教也被排斥和嫌忌。然而自《大日本帝国宪法》颁布并确立了信教自由之后,神、佛、耶各教获得自由并努力传教。在这既往事实基础上,如今的当务之急是“使宗教成为正确的宗教,发挥宗教的权威”。床次承认明治维新的废佛毁释运动和对基督教的打击有其不恰当性,他避开了这一过程的实质——国家是为了扶持国家神道而打击佛、耶二教,强调神、佛、耶三教是在帝国宪法的保护下获得了发展,进而提出这一发展应在国家的引导下进行,成为适合国家需要的、“正确”的宗教。

他进一步指出:“国民的道德修养,应该是教育与宗教相辅相成才得以完善。”强调教育与宗教结合的重要性。他认为,如今的现状都是依靠教育来传授国民道德,回溯这些教育的内容,没有触及神、佛、天,也没有培育出国民公明正大的思想,因此,“要建立国民道德的基础,需要宗教与教育携手共进”。他寄望于宗教与教育的结合,两者携手为国民教育作贡献,“这也正是国家与宗教相互结合的迫切之处”。也就是说,宗教与国家结合的最终目的是促使宗教与由国家主导的教育事业相结合,为提高国民道德素养服务。

床次从既有的教育现状出发,认为教育没有涉及到宗教部分,所以未能提高国民的道德。或许正是因为社会主义、自然主义等思潮的兴起,才使得政府意识到现行以《教育敕语》为基本方针的教育体制的苍白无力,而将目光投向神、佛、耶三教,意图通过对宗教的控制,进而控制国民的精神世界。

床次提出三教会同也考虑到了国际形势方面的因素。他认

^① 床次竹二郎「神佛基督三教者の会同を催すに就て」,『日本及日本人』第576号,政教社,1912年2月,第120页。

为日本正在为政治和经济上不孤立于欧美列强而努力奋斗,精神界也应该如此。应该使欧美的思想信仰与日本的思想信仰互相调和,日本人与欧美人种不同,应从精神上缓和两者感情上的冲突。如今的道德随着时势和地点的不同,不停地进化,神道和佛教也应该朝着欧美的方向前进,首先是在形式上要与欧美列国接近,与世界的一般风尚接近,赶上世界发展的趋势,同时基督教也要按照适应日本国体和人俗风情的方向发展。

床次对神、佛二教向外发展寄予厚望,即二教可向日本以外的其他国家传教,在精神方面扩大日本对其他国家的影响力。而对于基督教则要求日本化,为国家服务,可见明治政府的一番苦心。

面对三教会同计划招致国内舆论界的种种“误会”,床次作出以下解释:

第一,并非把三教合为一教。是三教会同,不是三教合一,是各宗教发挥各自宗教的本义,为国家和社会效力。

第二,并非把宗教混进教育当中,而是宗教与教育相辅相成,促进国民德育上的进一步发展。

第三,把神社置于宗教之外在制度上已经十分明确,与宗教的会合没有关联,并没有因此而排斥“崇敬神社”。

第四,并非主张政教合一,也没有排斥“二官宗”。

第五,不是利用宗教,只是希望各宗教尽其本分,努力指导社会和人心。

第六,希望通过会同来刺激人心,政治、宗教、教育互不干涉,为国家发展作贡献。

第七,(针对学者和其他宗教家排斥基督教的回应)在信教自由的今天应对宗教一视同仁,应与基督教一同为国家的进步服务,引导基督教服务于尊王爱

国的精神。如果排斥基督教,反而引起反抗,这是人之常情,更何况精神界并非如同行政权那样可任意左右……欧美列国误会我国只重视包含排外思想在内的道德涵养,因此我们在精神界也应采取开拓进取的方针。^①

床次最后总结道:“一国的文明开化不应只满足于物质方面,也应伴随精神方面的发展。近来资本家与劳动者的冲突不少,随着工业的发展,欧美社会的陋习也必将进入我邦,不仅是在城市,农村地主与农民的矛盾也逐步激化。”^②他提倡各阶级间关系的恶化不能只依靠经济关系来解决,解决的方法是要给予精神上的安慰,而这必须由宗教来实现。他指出,从征兵检查来看,6年义务教育在国民的德育教育方面效果不佳,要一生保持稳固的道德心很难,因此社会应保护此道德心,使其健全发展。国民整体的德育问题不能只依靠学校的道德教育,宗教与学校教育应该携起手来,为国家的发展服务。

由此可见,床次是要通过三教会同的方式,把神道(教派神道)、佛教、基督教吸收到天皇制国家体制中去,与以《教育敕语》为指导方针的教育事业一起,为国家的发展服务。三教会同方案与1899年山县有朋内阁向贵族院提交的宗教法案相比,体现出不同的特点:后者是以管理者的姿态,对宗教进行强硬的管制,前者则是怀柔政策,声称要提高宗教权威,实际上是让神、佛、耶三教更切实地为国家政策服务。

而且床次声明三教会同不是排斥“神社崇敬”,强调提高宗教权威的政策不会危及国家神道的主导地位。明治政权已经声

① 床次竹二郎「三教者会同に関する私見」,『六合雜誌』第32卷第3号,1912年3月,島蘭進、高橋原、星野靖二編『宗教学の形成過程第9卷 吾人の宗教、ほか』(以下简称『宗教学の形成過程』),株式会社クレス出版,2006年10月,第73頁。

② 同上,第74頁。

明国家神道不是宗教,并且极力倡导通过官币社、国币社,以及府、县、乡、村等层层分设的神社参拜。“敬神崇祖、报本反始”是国民不可推卸的,实际上是带有强制性的义务。而对于以勤俭、积善等道德条目为基础的二宫尊德报德思想,政府也明确表示不会因为提高宗教的权威而受到冲击,它依然要贯彻到一般民众中去。

床次也意识到当前资本家与劳动者,地主与农民之间矛盾的激化,他希望依靠宗教来缓和这一阶级间关系的恶化,以遏制社会主义思想的蔓延。

床次构想公布后不久,2月16日,内务省宗教局长斯波淳六郎向神道13派、佛教53派,基督教7派代表^①共76人发出参加东京华族会馆恳谈会的邀请函。2月25日,除了净土真宗东本愿寺派(大谷派)及其下属的四管长没有出席外,其余三教各派人士出席了由内务大臣原敬主持的恳谈会。原敬在恳谈会发表了演讲,大意是希望各宗教指导人心,振兴风教,为精神界的健全发展,改善社会状态,乃至国家的发展而尽力。恳谈会结束后,神道代表在神田锦町的天理教日本桥大教会,佛教代表在芝公园增上寺,基督教代表在京桥银座通的银座会馆分别根据本教的立场草拟了决议案,次日拿到华族会馆进行讨论。

其中神道方面提案:每年定期举行三教各宗派代表的会合;振兴风俗和教化,拥护世界无比的国体,尊重人道,谋求世界和

^① 出席的神道13派分别为:神道(1936年改名为神道大教)、黑住教、神道修成派、大社教、扶桑教、神道实行教、大成教、神习教、御嶽教、神理教、禊教、金光教、天理教。佛教53派实际上是包含了13宗(天台宗、真言宗、律宗、净土宗、临济宗、曹洞宗、黄檗宗、真宗、日莲宗、时宗、融通念佛宗、法相宗、华严宗)在内的53派。基督教7派分别是日本循道宗(methodist)教会、日本组合基督教会、浸礼教会、天主公教、日本基督教会、日本圣公会、日本东正教会。(参考元田作之进『三教者会同と基督教』,トラクト刊行会,1912年11月,第6-10页。鈴木範久監修『近代日本キリスト教名著選集 第Ⅳ期 キリスト教と社会・国家篇』,日本図書センター,2004年4月)。

平。

佛教方面的提案：各宗派发挥各自教义，扶翼皇运、振兴国民道德，期望政府当局化解政治、法律、宗教与教育之间的障碍。

基督教方面则表示：“政府当局以信仰自由的大义为基础，尊重宗教本来的权威。政府为振兴国民道德，改善社会风教而主张政治、教育、宗教三者恪守其本分，互相协力，翼赞皇室威德，促进时代发展。这与基督教历来主张相符合，因此吾等体谅政府本意，期望各宗教站在各自信仰本意之上，努力完成国民教化之重任。”^①

会议最终决议：“（1）吾等发挥各自教义，扶翼皇运，为进一步振兴国民道德服务；（2）吾等期望当局尊重宗教，融洽政治、宗教与教育的关系，为增进国运而努力。”^②

由此可见，神、佛、耶三教对于政府的三教会同方案表现出积极配合的态度。

床次对三教的决议表示满意，在决议书宣布之后他再次发表了演讲，针对世间的责难一一辩解。

有人认为今天的宗教失去宗教权威，床次以西方为例，认为如果欧洲文明排除了宗教，后果会不堪设想，指出人类需要宗教。有人认为宗教家人格卑劣，陷于堕落，床次表示反对，认为大多数宗教家仍在努力，同时表示自己也进行了调查。对于人们批判宗教家出世间的非现世主义，床次认为，宗教家专心于精神界的事情是理所当然的，但宗教家也应该考虑如何拯救现世，如何向精神界入药，与时俱进。他表示政府采取了一些行动，如青年会、地方改良和感化救济事业、矫风会等，然而仅有这些是不够的，精神界也与时代潮流共进。

他希望三教会同每年举行一次，各宗教派向政府汇报事业

① 道友社编『三教会同と天理教』，道友社編集部，1912年6月，『宗教学の形成過程』，第206頁。

② 同上，第210頁。

发展状况,同时政府发把调查资料向各宗派,以作为传教的参考,互相了解实情。床次认为,宗教与教育本来不应该混淆,但都是为了国家服务,因此应该共同努力、同心协力。

床次面对社会的谴责,极力地为宗教家挽回声誉,提高宗教的权威,这也从侧面反映,明治末期宗教家在社会上的声誉地位已经一落千丈。

值得注意的是,床次提出宗教中的平等与差别要与国家倡导的忠君爱国主义互相协调。他指出:“宗教中讲平等,但如果偏重平等,则与忠君爱国不相符合,希望各宗不要忘记平等中有差别,差别中有平等,因为忘记差别而讲平等会产生误会。”^①他同时表示,从各宗决议中看出,各宗教已经充分了解了平等与差别的实质。

床次提出的“平等与差别”问题实质上更多的是针对佛教和基督教,应如何使佛教的众生平等、基督教的上帝面前人人平等观念与以天皇为中心的等级结构互相协调?床次在此已经给出了明确的答案,即一切是以忠君爱国为基本点,宗教的平等不能违背忠君爱国的原则,可以说,床次更偏向于差别,而不是平等。

二、思想界的三教会同大讨论

三教会同构想以及内务省主持的神、佛、耶三教恳谈会经报纸、杂志等媒体大张旗鼓地报道之后,引发了政治家、学者、教育家等社会各界的讨论,三教的宗教家也参与其中。

政治家大隈重信、众议院议员岛田三郎、文部次官福原镣次郎分别在《六合杂志》、《日本及日本人》上发表见解,对床次的主张进行了辩护。岛田三郎认为佛教、教派神道不应对基督教

^① 道友社编「三教会同と天理教」,道友社編集部,1912年6月,「宗教学の形成過程」,第216頁。

与其站在同等地位而感到惶恐,因为适者生存,佛教方面的反对派只能证明自己的无力和懦弱。^① 福原镣次郎则强调不是宗教与教育混淆,而是给予宗教权威,给思想界一道光明,为国民的道德涵养作贡献。^② 大隈重信认为日本教育以《教育敕语》为基础,但改善社会不能只依靠教育,教育在理性方面有启发作用,而感情方面需要宗教。^③ 而且除了学校教育外还有社会教育,寺院、教会教育可以担当社会教育的重要部分。^④

除了净土真宗东本愿寺派之外,神、佛、耶三教的大多数是赞成三教会同的,尤其是教派神道和基督教更是热烈欢迎政府的这一举动。教派神道中如天理教自1838(天保9)年创立以来一直受到政府的镇压,直到1908(明治四十)年作为教派神道中的一派得到合法承认。这次三教会同对于天理教等民间教派神道而言,是向公众宣传其合法地位,进而壮大教会规模,发展信徒,铺设传教道路的绝好时机。天理教更是借此来表示对天皇的忠心耿耿。

对于基督教而言,继1899年山县有朋内阁向贵族院提交把基督教与佛教、神道置于同等地位的宗教法案之后,三教会同无疑是他们感到欢欣鼓舞的,因为政府又再次承认了基督教在各宗教间的同等地位,可以获得更多的同等利益。三教会同结束后不久,天理教道友会和基督教圣公会长老元田作之进分别著书《三教会同与天理教》、《三教会同与基督教》,详细描述了三教会同的全过程,并表示积极配合政府的政策。两教都是从自

① 島田三郎「効果もなく害もなし」,『六合雑誌』第32卷第3号,1912年3月,同上,第133頁。

② 福原镣次郎「宗教会同と文部省」,同上,第136頁。

③ 大隈重信「三教会同を賛す」,『六合雑誌』第32卷第3号,1912年3月,『宗教学の形成過程』,第102頁。

④ 大隈重信「果して成案ある乎」,『日本及日本人』第576号,政教社,1912年2月,第131頁。

身的利益出发,宣扬宗教与国家联手为国为民都是有利的。

而佛教方面,真宗大谷派作为公认教运动的发起者,最不愿意与基督教站在同等位置上,对于这次三教会同理所当然表现出抵触情绪。其中为公认教运动专门创办《政教时报》,并进行过政治活动的大谷派僧侣近角常观分别在《二六新闻》^①、《中央公论》等报纸杂志发表了反对意见。

与公认教运动时代不同,近角常观提出政教分离,即不依靠政府,而是通过个人信仰的自觉来提高宗教权威。

他批判内务省:“不知道信仰为何物,只看重宗教的外形而试图左右宗教,其结果是给宗教附上权威,反而是害了宗教。……宗教被政府支配和利用,最终被夺走自由与独立,进而损害宗教的权威。”^②指出那些妄想借助与政府联合来提高宗教权威的人们的想法是错误的,并认为:“宗教的权威是依靠信仰自然而然地产生的,绝不是从外部附加上政治的因素。”

近角常观认为政府召集各宗管长一起谋求宗教的共同一致,是不知道信仰为何物的轻薄想法。因为信徒只承认自己从属的宗教是绝对,不会承认其他宗教的存在。佛教信徒只认为佛教是真理,基督教徒则只认基督教为真理。如果有人认为佛教是真理,基督教也是真理,那么此人是站在佛教与基督教以外的,他并不信奉佛教与基督教。因此在原理上认为佛教与基督教是同一的,各宗各派可以会合,这是不信奉宗教,无信仰之人说的话,热心的信徒最终难以达到这样的一致。他同时指出内务省想努力借政府的力量来谋求三教合一,反而会引来热心信徒的反感,是平地起波澜,其结果可想而知。

近角以各自的教义和信仰不同为由,否定了三教合一的可

^① 本文引用的是近角常观的观点是由《六合雜誌》转载的《二六新闻》1月26日,详见下注。

^② 近角常観「宗教は利用されぬ」,『六合雜誌』第32卷第3号,「宗教学の形成過程」,第110-111頁。

能性,实质上是混淆三教会合与三教合一的区别,其最终目的是希望政府利用佛教来统一国民的思想。

他一方面强调宗教不应该置于国家权力的保护之下,另一方面又指出国家需要指导国民、统一国民精神的根本宗教,而这样的宗教,只需要一个就足够了。他进而指出,只有佛教才能拥有感化国民、指导国民思想的能力。^①他仍然在强调佛教对于国家控制国民思想的重要地位,其本质与公认教时代并无差别,名为政教分离,实际上还是希望政府把佛教立为公认教。

同为大谷派僧侣,时任东洋女学校校长的村上专精也反对三教会同,但他的主张与近角常观略有不同。他认为,如果以本山为本位,从佛教各宗派的本山利益来考虑,三教会同也许是件好事。但是作为个人真正为宗教的利益来考虑,他表示不赞成三教会同,因为这会带来宗教的颓废。

“如果当局者提出三教会同的目的是为了对宗教表示敬意,给予宗教权威的话,反而会招致宗教家的懈怠,引起内部的腐败。”^②村上专精认为宗教的生命不在于外界给予怎样的援助,而在于以自己的信念为基础自由地奋斗。他以明治初年政府废除教导职为例,当时有人以为佛教会因此被灭绝,感到悲观绝望,然而事实正相反,废除教导职后的佛教更有活力。因此外来的保护是无用的,甚至是有害的,考虑到佛教的未来,他希望政府取消管长制度。村上专精的观点与新佛教徒反对公认教运动时的主张是基本一致的,认为政府不应干涉宗教自由发展。

近角常观和村上专精站在政教关系的立场提出反对意见的。思想界也围绕三教会同从政治与宗教、宗教与道德、宗教与教育三方面展开了热烈的讨论。《六合杂志》、《日本及日本

① 近角常観「自觉無き当局者」,『日本及日本人』第576号,政教社,1912年2月,第126页。

② 村上专精「外部よりの援護を排す」,『中央公論』第27卷第3号,中央公論社,1912年3月,第70页。

人》、《中央公论》、《东亚之光》等综合杂志更是制作专辑来讨论三教会同问题,由于参与讨论的人数众多,篇幅所限,本文仅以丁酉伦理会成员的讨论为中心,以折射思想界对三教会同的反应。

丁酉伦理会成立于1897(明治三十)年,以1896年的宗教家恳谈会为契机,由横井时雄、大西祝、岸本能武太、浮田和民等基督教学者和东京大学的宗教学科创始人、宗教学者兼评论家姉崎正治共同创立。据姉崎正治本人描述,丁酉伦理会的创立是希望发起以人格主义为基础的伦理运动,在诸宗教以宗派和宗派组织进行活动的同时,也希望这些宗教人士进行非宗派的活动。^① 丁酉伦理会的成员除了宗教人士、宗教系大学教授及哲学研究者(加藤弘之、纪平正美、井上哲次郎)外,还有教育学者(吉田熊次、加藤弘之),心理学研究者(元良勇次郎)等。

丁酉伦理会是伦理研究团体,1904(明治三十七)年曾经围绕宗教与伦理的关系展开过大辩论,主要论调还是强调宗教应该脱离于伦理之外。而对于三教会同,伦理会内部产生了不同意见,有热烈拥护者,也有极力反对者。

吉田熊次、加藤弘之、纪平正美等人对三教会同持反对态度。吉田熊次批判了床次倡导的,只有宗教与教育结合才能振兴国民道德的观点,认为床次的发言大胆且独断,污蔑了道德和教育的权威性,指出:“不信神佛,德行就不坚固,这是以自己的经验强加给别人,是对有合理人生观、坚固道德的人们的最大侮辱。”^②

吉田熊次认为,宗教和道德是各自独立的。在他看来,宗教的本质是以个人的安心立命为主,宗教是个人的宗教。而道德

① 島蘭進、高橋原、星野靖二編「宗教学の形成過程 解説」,『宗教学の形成過程 第9巻 吾人の宗教、ほか』,株式会社クレス出版,2006年10月,第28頁。

② 吉田熊次「床次氏の『三教会同に関する私見』を読む」,『丁酉伦理会倫理講演集』115号,1912年3月,『宗教学の形成過程』,第5頁。

教诲的基础要求超越经验的信念,这不仅限于今天宗教各派的教义。与人生和宇宙相关联的信仰和现有宗教的信仰不是同一的,后者不过是前者的一部分。而且道德作为道德是独立的,不能说没有超越经验的信仰就没有道德。

吉田进而举例说:

我国古代传说中的忠臣孝子不是以宗教教义为基础来实行忠孝,而是在道德教诲的基础上来实施道德,如果他们另外信仰宗教,那也只是对宗教的信仰,是统一人格朝着两个方面活动。如果信仰宗教的人能马上养成坚实的国民道德,那么宗教家常常具有最优秀的德性,无宗教信仰的人往往都是道德败坏的人。泰国是有名的佛教国家,那么它就是有名的道德国家吗?欧洲中世是有名的基督教时代,那时候的忠孝之德盛行吗?^①

优秀的宗教家道德水平不一定高,人可以同时拥有道德和宗教信仰两个方面,忠孝的道德与宗教信仰不是彼此互不分开的关系,甚至没有宗教信仰,只有道德,人也能够很好地生存下去。这是吉田熊次的主张,他反驳了床次竹二郎的“只有教育与宗教相辅相成,国民的道德修养才得以完善”的观点。

吉田熊次认为道德可以独立于宗教之外的观点有其合理性,但是他并没有意识到宗教中也包含道德的部分,即“善”的部分,主张宗教与道德各自独立,与前述清泽满之提出的宗教与道德各司其职有着相似之处。

纪平正美认为一般的国民教育应该与宗教保持距离。^② 加

① 吉田熊次「床次氏の『三教会同に関する私見』を読む」,『丁酉倫理会倫理講演集』115号,1912年3月,『宗教学の形成過程』,第6-7頁。

② 紀平正美「三教会同に就て」,『丁酉倫理会倫理講演集』115号,1912年3月,『宗教学の形成過程』,第11頁。

藤弘之则认为三教会同注定会失败，宪法规定允许信教自由，这是对于个人而言的。如果寄托神、佛、耶三教来辅助教育，则是万万不能的。他对三教进行了一一分析：神道势力不成气候。佛教的大部分僧侣是腐败的，佛教教理虽好，但僧侣中十有八九都在堕落。基督教牧师的素质虽然比僧侣的素质高，但是其教义不适合、甚至有害于日本的国体。^① 另一伦理会成员小柳司气太（身份不详）也认为，三教都不能运用到修身教养上，只有日本化了的儒教才能担当重任。^②

以姉崎正治为首的其他多数丁酉会成员对三教会同持热烈拥护的态度。姉崎正治从宗教与政治、宗教与教育的关系两方面表达了赞同意见。

他认为，政治与宗教的关系，具体而言就是政府与宗教团体之间的关系。政府的职责是在法制制度上统治国家，而法制背后必然体现出有道德的支撑。例如民法在婚姻关系上规定一夫一妻制是正当的，这是因为道德上认为这也是正当的，两者密切相关。宪法确立了君主制度，那么对君主的忠义也不能离开道德。他说：

尽管政治没有左右人心的权能，但为了尽其本分，不得不触及精神。……任何政权、武力都不能左右信仰，但不能因此说宗教是个人的，与其他毫无关系。信仰引发各种行动，信仰自身的性质决定了它不能满足于仅限于自己的安心，宗教是个人的观点是社会主义者提出的，他们只看到了宗教的一个片面。^③

① 加藤弘之「宗教家会同に就いて」，『丁酉倫理會倫理講演集』115号，1912年3月，『宗教学の形成過程』，第32-34頁。

② 小柳司气太「内務省宗教家会同に就きて」，同上，第9-10頁。

③ 姉崎正治「宗教會合に關連する問題」，『六合雜誌』第32卷第3号，1912年3月，『宗教学の形成過程』，第112頁。

姉崎强调了政治与宗教发生关系的必然性。他把宗教是个人的观点归结为社会主义者的观点,这样的看法是片面的,吉田熊次、加藤弘之等丁酉会成员,以及清泽满之和新佛教徒们都提出宗教是个人的观点,毋宁说,“宗教是个人的”已经逐渐成为明治后期思想界的共识。

但在个人形成的信仰如何发挥其社会效应方面,姉崎的解读又有其合理性的一面。他说:

宗教信仰的内容是普遍真理,以此为基础,宗教才能发挥出效力。正因为是普遍真理,所以不能只满足自己,只有把信仰传给他人,或者与他人共享信仰才能得到完全的安心。……宗教的安心只有在这方面得到满足才能发挥实际效力,从这种必然的要求出发,宗教成为信仰上的团体,产生了传道活动和感化救济事业,这些并不单纯是宗教的副产物,而是宗教本身发展的必然结果。……宗教处于社会之中,表面会伴随社会活动,必然与政治发生接触。^①

姉崎对于政教关系的解读有其合理的地方,然而他的目的是为政治干涉宗教提供理论依据。他以法国为例,指出了政教极端分离的害处,导致国民之间思想与感情的分离,这些分离进而导致家庭分离的危机。如丈夫是无神论者,妻子是宗教信徒,导致家庭分为两派。强行进行政教分离,会导致国民家庭分裂,危害国家的团结,他以此为理由强调政教分离不利于国家利益。

另一方面,对于教育不需要宗教,仅有敕语就已经足够的观点,姉崎并不赞同。他指出当前的社会,教育不能普及到下层社会、地方农民之中,而宗教势力的感化作用仍然强大。认为:

^① 姉崎正治「宗教会合に關連する問題」,『六合雜誌』第32卷第3号,1912年3月,『宗教学の形成過程』,第112頁。

除了学校教育之外,还有需要进行社会教育和精神教育的团体,如工厂、铁道、矿山、邮政等,劳动者需要精神上的修养,或者说是宗教的信仰,这是不争的事实。学校教育普及再广,也不可能全部负担这方面的感化……而满足这方面需要的正是宗教家。^①

姉崎强调了在社会教育方面,有必要活用和扩张宗教对国民的感化。

从政治家、学者、教育家围绕政教关系、宗教与教育、宗教与道德关系的讨论中,可看出明治末期人们对于宗教社会功能的思考,宗教在日本社会中到底应该发挥什么样的作用?大隈重信、岛田三郎等政治家从维护社会稳定、控制人们精神世界使其服从天皇专制统治的角度来要求宗教,使宗教在“涵养”国民道德方面发挥作用,为政治服务。姉崎正治等御用学者也站在政府立场上,与政府观点一致。神、佛、耶各派举双手赞成政府举动,是从提高自身宗教权威,获得更多信众的角度来考虑。而吉田熊次等教育家是站在道德和教育与宗教各自独立的立场,反对宗教涉及教育领域。笔者认为,宗教必须包含道德伦理的部分,然而道德也是可以脱离于宗教之外存在的。

日本政府的意图是宗教与教育相辅相成,促进国民德育不脱离以《教育敕语》为基础,以忠孝为根本理念的轨道,为天皇制国家服务,并非强行把宗教加入一般教育的领域。吉田熊次等人也并非反对忠孝等道德理念,只是把宗教排斥在道德和教育之外,不愿意承认宗教在国民精神领域中占有重要地位罢了。

这些讨论可以说是上述新佛教徒的宗教论的延续,与10年前的讨论不同的是,由于政府的介入,参与讨论的范围进一步扩大。同时表明,继1875年解散大教院,1899年向贵族院递交宗

^① 姉崎正治「三教会同の性質及び事業」,『日本及日本人』第576号,政教社,1912年2月,第124頁。

教法案之后,1912年明治政府再次通过三教会同试图重新加强对宗教的政治控制,为天皇制国家服务。

三、新佛教徒之三教会同批判与神道非宗教论

1. 三教会同批判

在明治政府主导的神、佛、耶三教恳谈会正式举行的前一个月,新佛教徒很快就从中获得消息^①,并展开了激烈的批判三教会同运动。

1912年1月18日床次发表官方谈话的前3天和谈话当天,高岛米峰分别撰写《笑内务省之宗教政策》和《再笑内务省之宗教政策》,强烈抨击对内务省的宗教政策,再次重申同志会的第六条纲领,排斥政治对宗教的保护和干涉。高岛米峰指出,这是以床次竹二郎为主谋,召集御用僧侣、牧师和学者,以优待宗教为诱饵,企图对宗教进行政治利用,不过是床次效仿前内阁宣传二宫尊德“报德宗”和通俗教育会的举措,以获得政绩。他明确表示:“神、佛、耶三教合一的含义无论是教义上的合一,还是社会事业上的合一,是不可能实现的,这是教界公认的、不言自明的事实。”^②

高岛米峰进而提出了以下观点:政治、教育、道德必须以宗教为基础;佛教各宗派之间没有互相提携的雅量,而是互相争斗;基督教徒也是胸襟狭窄,对一位论派的分裂并且回归保守感到失望;神道非宗教;政府的“崇敬神社”政策造成地方对神社的盲目崇拜;宗教应该进一步分裂才有进步。

高岛的批判拉开了新佛教徒们反对三教会同的运动序幕,

① 高岛米峰「三教会同計画を罵る」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,赤松徹真、福嶋寛隆編「新仏教論説集下」,永田文昌堂,1983年,第80頁。

② 高岛米峰「内務省の対宗教政策を笑ふ」,『新佛教』第13卷第2号,新佛教徒同志会,1912年2月,同上,第34頁。

境野黄洋、拓殖秋亩、川村五峰等人也在《新佛教》发表文章批判三教会同。1月29日晚,新佛教徒们在东京神田桥外和强乐堂举行演讲大会,分别就政教关系、基督教徒迎合三教会同、教育与宗教、国民道德与宗教、神道是否为宗教、国家与宗教问题进行了演讲,^①听众多达七百余人。政府对于这次的集会也没有等闲视之,演讲会在举行当晚收到警察局的警告,如果演讲大会论及此次政府政策就立即中止和解散演讲会。演讲会不但受到了警察局的监视,高岛米峰、川村五峰还被传讯,川村五峰的住宅被搜查。

然而反对运动并没有因此而停止,以新佛教徒同志会为中心的“佛教主义报纸杂志记者会”成立,并通过了反对决议:(1)促使内务省中止计划,更慎重考虑此次三教会同;(2)针对政府监督宗教的举措向帝国议会递交疑问书;(3)劝告佛教各派不要出席三教恳谈会。高岛米峰、境野黄洋等十人当选为实行委员,高岛米峰和安藤正纯还作为记者会的代表面见床次竹二郎,要求他中止三教会同计划。^②

新佛教徒们强烈批判神、佛、耶三教迎合政府的政策,并且围绕政教关系,宗教与教育、道德关系问题进行了热烈的讨论。

首先是批判佛教和基督教积极配合政府三教会同计划。《新佛教》自创立以来,一直密切关注佛教界的动态,对于三教会同也从中获取了一些政府与佛教各宗交涉的消息。如西本愿

① 新佛教徒们的演讲题目分别为:林古溪“保护干涉”、大住啸风“废佛毁释”、川村五峰“基督教徒的迎合”、田中治六“教育与宗教”、高岛米峰“作为政策牺牲品的宗教”、土屋极东“国民道德与宗教”、拓殖秋亩“旧佛教徒的解放”、加藤咄堂“神道是宗教吗?”、境野黄洋“国家与宗教”。参照川村五峰「宗教利用問題大演説会——神田橋外和強楽堂に於て——」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,赤松徹真、福嶋寛隆編「新仏教論説集下」,永田文昌堂,1983年,第111-114頁。

② 吉田久一「新仏教運動と二十世紀初頭社会の諸問題」,『日本近代仏教史研究』,吉川弘文館,1964年8月,第387頁。

寺管长大谷光瑞以授勋作为参加三教会同的交换条件,曹洞宗、净土宗、日莲宗、真言宗等也以归还寺院境内土地作为参加的交换条件等等。新佛教徒们对此进行了强烈的抨击,高岛米峰指责这些管长不是活如来、活神,也不具备作为国民信仰中心的人格,不过是监督一宗派寺务的公务员。各宗派的执行、总务也不过是管长之下想方设法从未寺手中拿钱的俗吏,他们与国民的信仰、国民道德等精神问题毫不相关。他批判道:

以提高宗教权威,维持宗教家尊严,进而培养国民道德基础为目的而招来的佛教家,提出的却是与根本宗旨毫无关系的物质利益问题,他们面对同席的神道和基督教徒,难道不感到羞耻吗?不,他们是给日本佛教徒脸上抹黑,玷污了日本佛教的精神!^①

另一笔名为“日渐童子”的作者也批判佛教各派已经失去了宗教的本质,对日莲显本法华宗管长本多日生和姉崎正治担任内务省顾问,为政府服务感到悲哀^②。

境野黄洋讽刺道:

内务省计划的三教会同,产生了极其微妙的效果。一方面表明了一直以来政府的宗教政策毫无方针,另一方面显示出佛教僧侣的腐败堕落到了意想不到的程度。^③

他指出新佛教一直以来被视为恶魔外道而受到诅咒和厌

① 高岛米峰「三教会同計画を罵る」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,赤松徹真、福嶋寛隆编「新仏教論説集下」,永田文昌堂,1983年,第88頁。

② 日渐童子「保護干涉」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,同上,第51頁。

③ 境野黄洋「宗教解放論」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,同上,第62頁。

恶,如今时势运转,冥顽不化的“旧佛教”正在实施新佛教徒的主张,佛教各宗的学校正逐步普及普通教育,宗教中学的学生不再穿僧服,改穿西服,这是佛教从旧形式中脱离出来的表现,是新佛教运动的成果。

新佛教徒的批判从另一角度反映出近代日本佛教各宗派的世俗化程度之甚,各宗派为物质利益而奔忙,把宗教的精神信仰作为交换物质利益的筹码,可谓腐朽堕落之极,也因此招致社会各界的强烈批判。同时也反映出新佛教徒十余年来对于佛教各宗派的批判活动促使了各派内部不得不实施一些改革,佛教各派的学校逐渐由宗教学校向普通民校转变。

对于基督教,高岛米峰批判基督教界无论是进步青年还是保守老人,都没有为恢复宗教的本来面目而奋起反抗。看到就连《六合杂志》、《基督教世界》等教界进步杂志,本多庸一、植村正久等基督教界知名人士都赞成三教会同,他感到惊讶和失望。他分析了基督教徒赞成三教会同的原因。它使基督教摆脱了一直以来被视为外教、异教,被当做养子看待的窘境,能够与神道、佛教站在同等位置。高岛认为现在的基督教如同瘦狗摇尾乞食,对日本基督教的将来不再抱希望。指出:“这些渴望俗权,欣求利欲的俗僧、俗牧师,即便几千万人聚在一起,对于已经颓败的风教来说无疑是火上加油。”^①

2. 国家与宗教关系论

批判佛教、基督教迎合政府,政府对佛、基待遇不公,归根结底都是围绕宗教与国家、政治的关系上面进行的讨论。这也是在此次三教会同中新佛教徒们最热烈探讨的问题。

“日渐童子”认为:“宗教掌管的是灵界的工作,不能被俗世政权所左右……宗教本来就不是利用或者被利用的东西,国家

^① 高岛米峰「三教会同計画を罵る」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集 下』,永田文昌堂,1983年,第89頁。

也不能利用宗教,更何况是内务省。”^①

川村五峰认为:“国家应该超越宗教,宗教也应该超越政府和国家,这是我们新佛教徒十余年间反复强调的。”^②

林古溪则主张:“在某种意义上看,国家与宗教无关。国家不能左右宗教,政治不能使宗教进退……宗教的权威与国家的权威是不同的。宗教的权威是全人类的,而国家的权威是只针对国内人民的、绝对的权威。国家是局部的,而宗教是普遍的,宗教不应受国家、政府或者一个世俗官吏的统治和干涉,相反,国家应该受到宗教的干涉和支配,接受宗教的指导。”^③

高岛米峰也提出,国家、政治对于宗教应该采取慎重态度。他指责目前政府万能主义、官营主义的不良倾向蔓延。除了铁道、电讯、烟草、教科书外,就连国民的娱乐,民众流行的单口相声等也要建立通俗教育调查会对进行内容的管制。学问思想的独立也受到政府的干涉,历史学者久米邦武因为把神道研究公之于世而被大学解聘教授职务,尾崎行雄因为宣传共和政治被撤去文部省大臣的职务,哲学馆因为聘请外国教授谬阿赫得(音译)教授伦理学而被吊销资格,皆因这些都与官方经营的学问思想不相容。高岛指出:“学问思想是独立、普遍的,不应该隶属、屈从政府,受政治家和行政官的颐使,更何况,宗教和信仰是政治、道德、教育等所有一切的根基。”^④

境野黄洋也从宗教超越国家的角度来论证国家与宗教的关系。他认为人作为人是多方面的:第一是作为国民的人,第二是

① 日漸童子「保護干渉」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,同上,第50頁。

② 川村五峰「蛮勇次官——宗教利用問題の背景——」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,同上,第79頁。

③ 林古溪「政治と宗教」,『新佛教』第13卷第4号,新佛教徒同志会,1912年4月,同上,第139頁。

④ 高島米峰「三教会同計画を罵る」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,同上,第84頁。

作为人类的人,第三是作为超越人类之上的人,指的是人类憧憬超越人类之上的,希望过超脱世俗的生活,谁都有这种精神倾向。境野指出,宗教的对象是人的第二和第三方面,不是作为国民的人,虽然不能说不强行把国家放在心上,但是不应该在国家的约束之下牺牲宗教的全部。

他强调这三方面不应该有冲突,而是互相协调的,这样才能成为完整的人。虽然宗教的立场在第二、三方面,但是宗教决不破坏作为国民的人。他举例中国高僧庐山慧远的“沙门不敬王者论”,认为不拜王者不可能在日本实行。“忠”在中国是政府官员,即食俸禄之人对主人的义务,而“忠”在日本的意义与中国的不同。

在日本的国土之上,没有一人不是陛下的子民,无一人心中不存在忠。同样,没有不是国民的出家人,不可能不敬、不拜陛下……这(“沙门不敬王者论”)虽然是不适用于日本的极端例子,但其中包含一个真理,他反抗政治势力对宗教立场的侵害。^①

境野黄洋已经意识到国家与宗教在发生矛盾时,两者之间的不可调和性,宗教必须向国家让步。他终究不可能实现真正的超越,因为日本国体的特殊性,也因为他是忠于天皇的子民。他似乎把天皇和明治政府是二者分开来讨论,一方面主张排斥政治势力对宗教的干涉,一方面作为天皇的子民极力拥戴天皇,却不知明治政府干涉宗教的实质也是为天皇制度服务。

3. 神道非宗教论

除了广义上的宗教与国家关系问题外,新佛教徒们批判三教会同都不约而同的涉及到国家神道与教派神道的问题。与批判公认教运动时代不同,当时的新佛教徒对神道非宗教论前提

^① 境野黄洋「宗教の權威」,『新佛教』第13卷第4号,新佛教徒同志会,1912年4月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集下』,永田文昌堂,1983年,第127页。

下的神道管理政策不置可否,然而,随着教派神道,尤其是金光教、天理教的逐渐发展壮大,对于国家给予教派神道的合法地位,新佛教徒表现出激烈的反对态度,而反对的理由恰恰又是神道非宗教论。

在此有必要先对国家神道和教派神道的发展作简单介绍。1872(明治五)年教部省设立时,神官和僧侣都被任命为教导职,神官在神社的教院演讲,进行传教布道活动。1877(明治十)年,政府废除了教部省,5年后,神官兼任教导职的制度被撤销,神官在神社前的布道,以及主持葬礼之类的活动逐渐消失。本来神社是作为单独的地域单位存在,没有寺院那样的本山和末寺关系的组织,因此没有形成作为宗教团体的有机活动体。而且政府并不希望神社发展成传教组织,而是要把神社作为执行敬神崇祖、报本返始等祭祀活动的机构。为此政府实施了一系列的管制政策,把附属于神社的团体,和带有传道性质的、与宗派有关的团体区分对待,教派神道的教士不能参与神社的祭祀活动,神道教会不能建立与神社相似的设施。1900(明治三十三年)明治政府设立了神社局和宗教局,把国家神道和其他宗教分开管理。^①

另一方面,明治政府逐步承认教派神道 13 派的合法地位,1876 年教部省布告第 5 号允许黑住教、神道修成派作为教派独立出来,1882 年内务省达乙第 30 号告示承认大社教、扶桑教、神道实行教、大成教、神习教、御嶽教(第 51 号),1894 年内务省告示 127 号、129 号分别承认神理教、禊教,1900 年内务省告示第 61 号承认金光教,1908 年内务省告示第 123 号承认天理教的合法地位。这些教派中,除了金光教和天理教是信仰教祖外,其他教派大多奉祀造化三神(天御中主神、高御产巢日神、神产巢日神)、天照大神、天神地祇,宣扬惟神大道,尊皇爱国等。

^① 梅田義彦「日本宗教制度史 近代篇」,三喜堂,1971 年,第 141 頁。

对于这些教派神道，高岛米峰认为：

神道者流(包括神职)毫无价值,把所谓神道当做宗教看待,会危及皇室及国体。日本的皇室与国体是世界无比、万国卓越,神道的根本与皇室的根本是同一的。如果以信教自由的法律为后盾,基督教信徒认为,神道所说的神,不值得我们去相信和崇拜,这是对皇室祖先的大不敬。……把神道作为宗教,与佛、耶二教同等对待,信不信、敬不敬让国民自由选择,这难道能保持神道本来的面目吗?^①

由于部分教派神道与国家神道一样,信奉天照大神,天神地祇,高岛认为这是对独一无二的日本皇室与国体的不敬,应该“抛弃宗教学上的讨论,切实地维护皇室的尊严与国体的精华”。他进一步指出：

神道本来的职能是侍奉国家祭祀,主管祭礼。添加神道的宗教色彩,传道布教,毋宁说是变态的,而且这样变态的宗教神道,愈加分裂至今天,如同真正的宗教那样,国家不得不把其当做宗教来看待。如今出现了变态神道中的一派^②侍奉国家祭祀,主持祭礼的怪现象,日本皇室成了神道某派的大檀越,每次这些教导

^① 高岛米峰「内務省の対宗教政策を笑ふ」,『新佛教』第13卷第2号,新佛教徒同志会,1912年2月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集下』,永田文昌堂,1983年,第48頁。

^② 高岛米峰的所谓“变态神道一派”指的是教派神道中较特殊的一派——神道(后改名为神道大教),本部位于东京神道本局,奉祀造化三神、天照大神、天神地祇等,以《古事记》、《日本书纪》为以广开惟神大道,向天下宣扬皇国固有神道。它原本是由明治政府作为神道总本山创立的机构,于1886(明治十九)年称为“神道”,也祭祀日本历代天皇。

职出来主持国葬,国民心中都充满怀疑。^①

高岛米峰认为神道的主要职责是国家祭祀,不应该承认这些教派神道的合法地位,他建议政府取消神道各派的宗教资格和宗教待遇。

高岛米峰一方面批评政府纵容教派神道玷污皇室的尊严和国体的精华,另一方面也批评政府1911年下令全国“崇敬神社”,导致地方群众对神社态度转变,更有小学教师带领学生巡回参拜村里的各个神社,指出这是对神社的盲目参拜。可见他只看到国家神道发挥的国家祭祀作用,并没有看到明治政府实质上是通过要求民众参拜神社,把国家神道由中央层层推进到地方,进而深入到国民精神内部。

其他新佛教徒和高岛米峰的观点基本一致。林古溪认为神社主持祭天的古老习俗,应该由政府来监督。神社之外的神道,即所谓有教职的人,应该让他们恢复正业。^②“日渐童子”则指出,神道是政教合一时代的遗物,带有祖先崇拜的阴影,多神教的迷信,即使神道有井然的教理,也不能称为宗教,它不过是一种变态的低等道德,世间以此俗风陋习为宗教是愚昧的。^③

境野黄洋认为,与佛教、基督教等超越国家的宗教不同,日本的神道是国家的宗教,并不适用于大和民族以外的其他民族。作为民族宗教的神道是最劣等的宗教,因为宗教的救济不应该只对特殊的民族给予优待,而必须是对一切人类进行平等的救济,神道把大和民族视为救济的选民,把日本称为神国,与犹太

① 高岛米峰「内務省の対宗教政策を笑ふ」,『新佛教』第13卷第2号,新佛教徒同志会,1912年2月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集下』,永田文昌堂,1983年,第38頁。

② 林古溪「政治と宗教」,『新佛教』第13卷第4号,新佛教徒同志会,1912年4月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集下』,永田文昌堂,1983年,第142頁。

③ 日渐童子「保護干涉」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集下』,永田文昌堂,1983年,第51頁。

教把亚伯拉罕的子孙称为神的选民是同一个系统。他说：

神道以与国家之间的特殊关系为特色，对此大肆宣扬，这是对自己劣等宗教位置的表白。神道说不出复杂的东西，只能主持皇室祖先的祭祀典礼，和纪念、追慕、感谢国民功臣的仪式，如果这些仪式就是神道，那么它当然不能称为宗教。如果把我们奉拜的天照大神与太阳神话相结合，把日光的照耀附会促使万物发生的德行，最后人们从中得到利益，这不过是一种劣等的宗教。^①

境野还是把担当国家祭祀功能的神道和供奉天照大神等民间信仰区分开来，认为前者不是宗教，后者则是劣等的宗教，如大社教。境野认为大社教拜大国主神，不过是同一民族祖先信仰，是作为宗教的普通神道，是民族的、国家的宗教，这样的宗教终究不包含世界宗教的性质。

概括而言，新佛教徒们主张神社神道（即国家神道）并非宗教，对于教派神道，他们或者要求政府撤销它的合法地位，或者认为它是低等的宗教。一方面，他们已经继承了岛地默雷的神社神道非宗教论，承认了国家神道体制，另一方面，他们主张佛教相对于教派神道的优越性，借机提高佛教的地位。

4. 宗教与教育、道德论

对于社会各界热烈讨论的宗教与教育、道德的关系，新佛教徒们的态度又是如何？

境野黄洋的观点与十年前的观点（第二章第一节）相比有所改变，之前他强调宗教对于教育的必要性，教育家应该培养学生的宗教情操，如今则认为宗教与国民教育属于不同领域，国民教育是以作为国民的人为对象，而宗教是以作为人类的人，超越

^① 境野黄洋「宗教の權威」，《新佛教》第13卷第4号，新佛教徒同志会，1912年4月，赤松徹真、福嶋寛隆编《新仏教論説集下》，永田文昌堂，1983年，第123页。

人类的人为对象,两者的根本立场不同,因此不可能互相提携,教育和宗教能够握手的想法不过是迎合俗论罢了。^①

田中治六则坚持认为教育需要宗教,主张:“统一人生的宗教对于教育而言是有必要的……《教育敕语》是我们道德上的规定,它不可能容不下贯穿道德和一切知识的宗教,而我们主张的宗教不是现有宗教,现在的教育是画龙缺点睛……教育者必须是宗教者。”^②

土屋极东认为国民道德的改善不应寄托在“旧佛教”和基督教身上,他期待新宗教(即新佛教)能发挥更大的作用。

新佛教徒对于三教会同的主角——佛教、基督教、教派神道都有所不满,对于这些宗教在教育、道德方面发挥的作用是不抱希望的,他们寄望于新佛教,然而新佛教在道德问题上坚持不超出《教育敕语》规定的范围,在教育方面也没有达到其他三教那样的社会影响力,在这方面体现出局限性。

不管怎样,从时代背景上看,新佛教徒们批判三教会同具有积极意义。在神、佛、耶(甚至是基督教中的进步派)三教迎合政府政策的背景下,新佛教徒同志会依然坚持反对政治保护和干涉宗教,主张宗教超越国家之上(虽然也存在局限性),这是难能可贵的。他们组成记者会,派代表与床次竹二郎进行会谈,试图阻止三教会同计划,可谓勇气可嘉。从他们与床次竹二郎对谈的内容,以及床次对社会“误解”的种种解释来看,这些“误解”大多源自新佛教徒对三教会同的质疑。他们虽然未能中止三教会同,但是对床次的计划施加了不可忽视的影响力。

从结果来看,这次政府主导的三教会同并没有成功。三教

① 境野黄洋「宗教の權威」,『新佛教』第13卷第4号,新佛教徒同志会,1912年4月,新佛教徒同志会,1912年3月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集下』,永田文昌堂,1983年,第126頁。

② 川村五峰「宗教利用問題大演説会——神田橋外和強堂に於て——」,『新佛教』第13卷第3号,新佛教徒同志会,1912年3月。同上,第112頁。

会同恳谈会之后,基督教和教派神道方面提出三教设置常任委员,其中基督教两名,神道三名,佛教五名,这一提案遭到了佛教方面的拒绝,佛教并没有赞成三教的永久握手。^①床次竹二郎和姉崎正治等人苦心计划的三教会同除了迎合国家的、形式上的决议书之外,没有实际收获,三教会同并未按计划每年举行一次。三教恳谈会后的1913(大正2)年9月,晋升为内务大臣的床次竹二郎再次发表训示,为了振兴崇敬神祇的淳风美俗,涵养国民道德,善导国民思想,神社神职人员除了侍奉神明之外,还应该宣扬神威和神德,阐明国体的精华。^②床次把培养国民道德,引导国民思想的重任从三教转移到神社神职人员身上,一方面要求民众崇敬神社,另一方面要求神职人员借机向民众宣传国体的优越性和天皇的仁德,要求对天皇的忠心。国家神道对于国民思想的控制,正一步步地发展起来。

第四节 新佛教运动与其他佛教改革运动

新佛教徒的三教会同批判把新佛教运动推向了高潮,在以后新佛教徒相继针对1913(大正2)年的2月10日的骚扰事件,明治年间发生的一连串暗杀事件,当局对言论自由的控制等,对政府行为、国民道德进行批判,为此《新佛教》屡次遭到当局禁止发行的处分。

政教关系是新佛教运动发展过程中的重要制约因素,在新佛教运动逐渐走向衰微的大正时代,田中智学领导的日莲主义运动迎来了发展的黄金时期。政教关系同样是日莲主义运动的重要内容,田中倡导的政教合一(法国冥合),以《法华经》为基础建立日本中心的世界统一的口号获得了众多的信徒。另一方

① 川村五峰「喜劇のあと」,『新佛教』第13卷第4号,新佛教徒同志会,1912年4月,同上,第135页。

② 梅田義彦『日本宗教制度史 近代篇』,三喜堂,1971年,第142页。

面,精神主义运动的发展状况又是如何?本节通过比较这三大重要的佛教改革运动,考察大正时代日本佛教改革运动的发展趋向。

一、田中智学《宗门之维新》与日莲主义运动

田中智学(1861-1939)本名田中巴之助,出生在江户(东京)日本桥本石町的医生家庭,父亲多田玄龙从属于日莲宗身延派的在家组织,是激进的法华信徒,田中智学从小就受到父亲影响。9岁时,他父母双亡,1870(明治三)年,田中在东京日莲宗一致派^①妙觉寺出家,法号智学,先后创立了“莲华会”(1880)、“立正安国会”(1885)、“宗门革命祖道复古义会”(1891年)(详见第一章第一节)。

根据日大谷荣一的考察,1901(明治三十四)年5月,“日莲主义”一词的首次出现,是在田中智学的著作《宗门之维新(总论)》中。田中智学认为,日莲主义指的是在政治、经济、社会、人事等所有方面的正确动力,有益于实际,是横亘一切的指导原理,不是封闭在寺院和佛龕中的东西,而是领导世间的活指南。^②这一日莲主义是超越日莲宗的范畴的。

至于如何实现日莲主义,我们可以从《宗门之维新》中寻找答案。

《宗门之维新》发表于1901(明治三十四)年,是田中智学的日莲宗改革建议书。他在书中描述,自1880年发起“法华会”到该书的出版,对于如何改革日莲宗问题,经历了20年的思考。

^① 当时日莲宗分为9派:一致派(后改名为日莲宗)、妙满寺派(后改名为显本法华宗)、兴门派(后改名为本门宗)、八品牌(后改本门法华宗)、本隆寺派(后改名为本妙法华宗)、富士派(后改名为日莲正宗)、不受不施派、不受不施讲门派。其中一致派寺院数量在全国达3704座,势力最大。参照大谷荣一「近代日本の日蓮主義運動」,法蔵館,2001年2月,第30頁。

^② 大谷荣一「近代日本の日蓮主義運動」,法蔵館,2001年2月,第16頁。

与新佛教徒一样,田中智学对现有教团组织和僧侣的腐朽堕落表现出强烈的不满和愤慨,主张恢复开祖日莲的精神。

众所周知,日莲宗由镰仓时代日本僧人日莲创建,日莲主张佛法的真髓在《法华经》,其著作《立正安国论》强烈攻击净土宗等其他宗派。日莲认为当时频发的战争及自然灾害是由于净土宗等邪法的弘通,主张应该弘扬法华正法,为此遭到他宗的迫害,幕府流放。他的《立正安国论》被认为是站在超越国家的民众中心主义基础之上的。^① 根据松冈干夫的研究,日莲去世之后,他的弟子率领的日莲教团为了躲避政治权力的迫害,逐渐脱离了《立正安国论》的精神,改为追随政治体制。日莲的直系弟子日像率先把“佛法王法相依”的理论融入到日莲宗的思想里面,从而使日莲宗在京都站稳脚跟,日像创建的妙显寺也于1334(建武元)年被后醍醐天皇指定为敕愿寺(天皇祈愿镇护国家、皇室繁荣的寺庙)。此后日莲教团除了不受不施派之外,都顺从体制,追随国家政策。幕府时代的檀家制度使佛教寺院体制化达到了顶点,日莲教团也不例外。幕末时期,日像派体系下的优陀那院日辉为了适应新时代的发展趋势,抛弃了日莲思想中的折伏主义,主张与神道、儒教及其他佛教宗派互相协调的、温和的摄受主义。日辉的弟子,明治初期的日莲宗管长新居日萨继承了日辉追随国家体制的教团管理方针。田中智学早年在日莲宗大教院(今立正大学)就读时,日萨是他的老师。

田中智学并不满意大教院倡导的以摄受主义为主的学风,对于日辉主张的折伏与摄受问题也心存疑问,他立志重新恢复祖师古风,并于1879(明治十二)年还俗。

田中在成立莲花会时,主要钻研日莲的遗书和日莲教学,同时还进行公开演讲。24岁时他成立了“立正安国会”,通过演讲

^① 松岡幹夫「日蓮仏教の社会思想的展開:近代日本の宗教的イデオロギ一」,東京大学出版会,2005年3月,第22頁。

活动,入会者不断增加,1886年他成立了传教事务所,发行最初的机关杂志《立正安国会报告》,后改名为《妙宗》。《宗门之维新》正式发表在《妙宗》(第4编第5号)上。

田中在书中主张,改革宗门的目的是要建立“本化妙宗”,同时强调“本化妙宗”不是为了日莲宗而建立的宗派,而是为了天下,为国家。其教义的宗旨是为了守护日本国,是未来宇宙人类的必然同归,一大事因缘之至法。并指出“本化妙宗”正是日莲圣祖垂化至日本国而建立的。

田中改革的目光并不仅仅放在本宗的改革上面,而是树立更远的志向,是为了日本,乃至全人类和整个宇宙。他说:

今天的宗门,在内已经违背了祖师本来的宗旨,在外则落后于开明时世,只喘息于带伽蓝气味的迷信界,没有健全的生命,清新的活力,不要说引导世人拯救世道,就连自己的独立也陷于岌岌可危的悲惨境地。导致这种状况有许多原因,并非一朝一夕所能形成。而比起宗门的衰颓,宗徒的衰颓更让人愤慨。^①

他主张“恢复圣祖出世垂教时的宏图,大显宗派之真利妙用”,要恢复祖师本来的宏图,就是要让“本宗的僧俗回归根本清静的正信”,了解“祖师事业之强大,以清静宏大的信念感受如法之法眼”,并强调:“吾之圣祖并非一宗派的门祖,而是日本国之灵界元首,世界最后的教祖,此遗教圣业由本宗来完成。”^②

与新佛教徒一样,田中强调信仰的重要性。他说:

本宗宗门颓废的第一原因,是由于信仰的衰减,真智被遮盖,道念灭亡,勇气受阻,宗门教学衰颓,弘法荒废,仪礼紊乱,教势衰微,财政枯竭,异议不断,俗论兴

^① 田中智学「宗門の維新」,『獅子王論叢篇』,獅子王全集刊行会,1931年10月,第2頁。

^② 同上,第5頁。

起,内讷、外侮频仍,这些都起因于本宗宗门信仰菲薄,因此要改造本宗。

他指出,“恢复纯净的信仰心”是首要任务。如果要进行改革,就必须恢复“清新有活力的信仰”。

所谓“清新有活力的信仰”,田中认为就是“不惜性命的心境”,是“信”,“信”的指令是由《法华经》和圣祖发出的。田中反复强调不惜性命是先决条件,指出:

此信以不惜性命为铭,是法华经的教诲,圣祖躬行身训,只有深入学习法华经之人才能领会其中真正含义。只有不惜性命,才能信行法华,祖述圣祖。不惜性命并非难事,人终究为某事而死。在战斗中死去是为政事而死。不为兵刃死则为饮食而死,为饮食死即是为寿命死,不为寿命死则为业报死。诚惶诚恐地活在这世上,然后默默地死去,误以为这是无灾无祸寿终正寝,这是有思想人类最羞愧之劣等想法。只有献出这奥秘的生命,继承圣祖的芳踪,树立天下国家之大利,其果报连佛天都感到艳羨。^①

田中的所谓“清新活力的信仰”与新佛教徒的新信仰相比更加简单明了,就是要不惜性命信奉《法华经》,信奉圣祖日莲,而且为圣祖、国家利益献出生命比其他死法更有价值。

除了树立“清新活力的信仰”之外,田中改革的具体措施概括起来就是复古宗法,更新制度。

他说:“予之改革论大纲,就是‘宗法’采取‘复古的态度’,制度上采取‘进步的态度’,整体上破除保守主义,采取‘侵略的态度’。”

^① 田中智学「宗門の維新」,『獅子王論叢篇』,獅子王全集刊行会,1931年10月,第6-7頁。

面对“思想界之欧化潮流，洋溢于青年后辈脑海之中，他们大胆妄为，以自由探讨之风气问鼎圣判灵智”的现状，田中迫切认为“如不善导，必破灭宗学”。他排斥那些“宗法古色尽失”的新解释，认为这是“伪宗法”，“昧守非日莲主义的安心”，不但不能振兴宗风，反而有损宗威。

在制度方面，田中批判现在的日莲教团沿袭了毫无生气的古风，滥造像法时代的寺塔，小乘的剃头僧在说法教化的殿堂奔忙于葬仪，却未见有信徒的结婚仪式，不改革末法时代清静殖产的宗门财政，却依然沿用“乞食主义”来填私腹。他提倡宗门财政、仪礼、僧俗制度等方面的改革。

为此他制作了以下的改革大纲图（如图3所示），可见其改革方案之周密，也显示出他作为宗教家的才华。

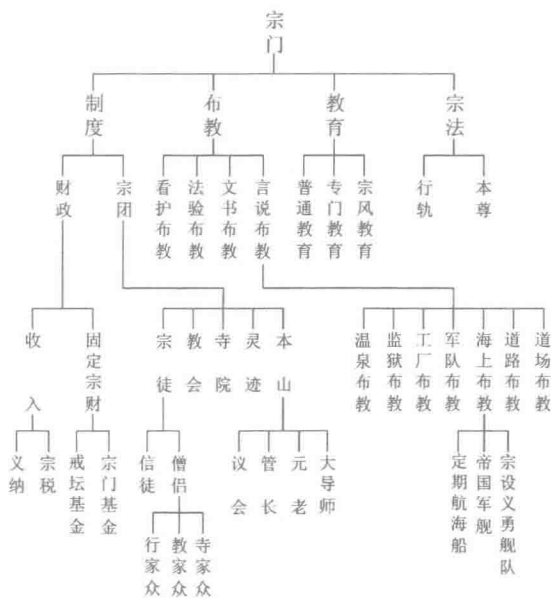


图3 田中智学的教团改革大纲图

至于所谓“侵略的态度”，田中解释道：“就是破除宗教及世间的一切邪恶思维，以本佛妙道实智的法华经所诠释的理教，统一人类思想的‘愿业’。”^①

“侵略的态度”实际上就是“法华折伏”，在田中看来，《法华经》是万法之根本，折伏不能离开《法华经》，要与一切非法不善相冲突，征服它们。

田中强调，侵略是天地之公道，万物皆有侵略的性质。动物是侵略的精灵，如果自己不侵略，必然被其他物种侵略。猫是老鼠的侵略者，是狗的被侵略者。人类也在强弱、贫富、智愚之间互相侵略，圣人、道德、法律、学问都拥有侵略与之相反的事物的性质，侵略是天地之间的共同作用。但是侵略也分善恶、有限和无上、平凡与神圣，他认为，《法华经》的侵略是无上的侵略，是神圣的侵略，是能够滋润心田，使善苗复苏的，是良药而非毒药，是天地之公道，教法之大义。

田中智学的侵略原理可谓是有冲击性的，其本质就是要抛弃摄受，专注于折伏，包括对其他教派的攻击。日莲宗的攻击性在镰仓时代是有名的，田中是要把这攻击性重新恢复起来，他呼吁勿忘祖师遗训，“早日扑灭天下邪教！把迷界之民从邪毒中解救出来！”

田中心中的理想，是要以“本化妙宗”（即日莲主义）来统一宇宙和人类的精神界。而上帝、阿弥陀、孔子、老庄、康德、托马斯、笛卡尔、平田笃胤、福泽谕吉等古今内外的名人，以及天台宗、真言宗、禅宗等宗派都不能实现统一人类的神圣事业，只有圣祖日莲才有此资格。他说：

圣祖乃统一世界军之大元帅，大日本帝国是大本营，日本国民是天兵，本化妙宗的学者、宗教家是将校

^① 田中智学「宗門の維新」，「獅子王論叢篇」，獅子王全集刊行会，1931年10月，第15頁。

士官,高妙的宗学主张是宣战书,折伏立教的大节是作战计划,信仰乃气节,法门乃军粮……本化妙宗为日本国教,出征的准备完成。^①

田中指出,在灵界实现宇宙统一是日本国的天职,为了拯救人类,日本必须永远成为宇宙人类灵魂上的巨镇。

值得注意的是,田中智学志向于立“本化妙宗”为国教,以此为基础,日本国担当统一宇宙灵界的重任。他的宗教观是要超越国家之上的,那么他要把天皇、国家神道放于何等位置呢?他写道:

大日本国成佛吾等才能成佛,皇室、宪法、议会、政府乃至人民如不皆发迹显本,归融唯一妙道,则死不瞑目!佛召唤不起,天召唤不去,纵令授予王侯之位也不抛弃此宏愿,纵令遭父母刎颈之恐吓也不放弃此主张,举步艰难之时也不言后退,此乃日莲门下之生命也,乃日莲主义之锤炼也,真正日本之气节、德操也。^②

可见天皇也被纳入了日莲主义体系中,此时的田中智学还是宣扬日莲、《法华经》至上主义的。然而,田中的理想必然与天皇为金字塔顶端的国家神道体制相冲突,他又是如何化解两者之间的矛盾呢?

实际上,田中智学认为他的主张与国体神话并不矛盾,作为日本国体的天照大神与日莲佛教的久远佛、妙法在本质上是一致的,天皇就是转轮圣王。松冈干夫指出,田中智学接受了近代日莲宗以国家为中心的宗教观教育,同时又继承了中世佛教各派中盛传的天皇=转轮圣王的说法,他将两者糅合起来,转化为

^① 田中智学「宗門の維新」,『獅子王論叢篇』,獅子王全集刊行会,1931年10月,第16頁。

^② 同上,第23頁。

日本是世界中心国的思想。^①

甲午、日俄战争期间，田中智学领导的立正安国会在教学和仪礼方面积极把皇室放在重要的位置。他提倡对皇室进行宗教式的敬礼，著《皇室敬礼论》，并在日莲门下的全国宗徒大会上呼吁实行。在1903（明治三十六）年举行的本化宗学研究大会期间，还主导了参拜神武天皇陵的修学旅行，以答谢神恩和国恩。^②

田中的主张也随着时代的发展而有所变化。根据松冈干夫的分析，自明治末年起，田中智学的运动逐渐脱离佛教色彩，由宗教运动向纯国体运动转变。1905（明治三十八）年1月，田中首次提出“国家谏言”，开展以日莲佛教为中心的国体开显运动。1911（明治四十四）年3月，田中又进行了第二次国谏，针对大逆事件要求国民反省。翌年4月的第三次国谏中，田中言论中带佛教色彩的主张逐渐消失。在《国家谏言宗旨书》中，日莲一转成为教诲民众日本国体的内容，解决国体问题的恩人。为了让日本国民更深入了解国体，田中还提出国民参拜太庙太陵和改革镇守祭祀方法两大提案，并向全国市町村的官吏、议员、教职员寻求援助。

《宗门之维新》发表之前，田中智学的宗教改革运动影响力并不大，然而，《宗门之维新》出版后得到了高山樗牛的追捧，由此名声大震。高山樗牛不但积极宣传《宗门之维新》，他本人也由尼采主义者转为日莲主义的信奉者。此外，姉崎正治、策划满洲事变的陆军将校石原莞尔、著名的童话作家宫泽贤治等人都分别受到《宗门之维新》的影响。经过田中智学不懈的努力，日莲主义逐渐被社会各阶层接受，势力不断扩大，大正初期到第一

① 松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想的展開：近代日本の宗教的イデオロギ一』，東京大学出版会，2005年3月，第28頁。

② 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』，法蔵館，2001年2月，第119-122頁。

次世界大战期间(1914-18年)可以说是日莲主义的黄金时代。

二、新佛教运动、精神主义运动、日莲主义运动之比较

新佛教徒们对于田中智学的日莲主义运动也有所关注。1902年3月至1903年9月,《新佛教》曾经邀请基督教界、佛教界、思想界著名人士参与“将来之宗教”的讨论,田中智学也接受了《新佛教》记者的采访。

田中对于新佛教徒主张破除迷信,建立佛教健全的根本义表示赞赏,但他认为现在的佛教不是旧佛教,而是伪佛教。日莲宗同样坠入迷信、腐败的深渊,他主张要对腐败的佛教采取猛烈的革新主义,但在宗义上应采取复古主义。他指出日莲主义与新佛教的不同:

吾人(日莲主义)所谓合理的标准与你们的不同,你们研究科学与哲学,以你们的力量建立标准。而日莲主义的标准……与其进行蹩脚的研究陷入不可思议玄妙之境,不如原封不动地信奉佛祖的言论更安全些。佛祖的言论即佛经,佛经中又以《法华经》体现最高的道理……《法华经》即最高真理,是最终的审判者。^①

田中认为新佛教徒无论怎么研究,也找不到佛陀以上的真理,而且一般普通人更是缺乏研究的条件和素养,还不如直接信奉《法华经》更轻便省事,从中也可看出日莲主义获得广大信众的重要原因。与被束之高阁,深奥、抽象的新佛教的主张相比,日莲主义信仰更容易亲近、简单易懂,受到了知识水平不高的大多数平民阶层的欢迎。

再看看田中智学对于日莲主义未来的展望:“我的希望,就是把日莲主义传播至世界各地,达到一天四海皆归妙法的目的,

^① 田中智学「将来之宗教」,《新佛教》第4卷第4号,新佛教徒同志会,1903年4月,第302-303页。

以日莲主义统一世界,我日本必须成为最高道义的护持者,成为世界的中心。”田中希望买一块地,建立村庄、工厂和学校,政治、经济、卫生、教育等一切都实行日莲主义,再进一步,就是要建立日莲主义的政党。他说:

以大义名分为主义,采取与最进步的社会主义和最健全的爱国主义相融合的方针,大力发展运动。或许有人认为政治与宗教完全不同,但对于日莲主义信徒成立政党,在政治上实行日莲主义并无大碍,祖师也向我信徒主张向政治方向活动,实现完整的政治。^①

田中关于日莲主义未来的设想使人不禁联想到今天日莲宗的在家佛教团体——创价学会,甚至可以说,创价学会逐步把田中智学的愿望变成现实。创价学会不但在世界部分国家设立支部,还成立了公明党,活跃在日本的政治舞台上。松冈干夫指出,田中智学的日莲主义直接或者间接地广泛影响了包括创价学会创始人牧口常三郎在内的近代日莲信奉者,是近代日莲佛教社会思想展开的始点。^②

那么,新佛教徒对于主张政教合一,国体与日莲佛教一致论的日莲主义又是持什么态度呢?在总结明治三十四年佛教小史时,新佛教徒提到折伏与摄受问题,认为这虽然不是佛教界整体的问题,但日莲宗内部的折伏与摄受二主义是佛教界公认的,经丰臣秀吉时代、德川时代至今的历史之争。指出如今《日宗》、《妙宗》、《统一团报》组成折伏主义同盟,与摄受派展开争论,摄受派的《教友杂志》如同孤垒,对于折伏派无优势之力,为此感到遗憾。《新佛教》评论道:

^① 田中智学「将来の宗教」,『新佛教』第4卷第4号,新佛教徒同志会,1903年4月,第305页。

^② 松岡幹夫「日蓮仏教の社会思想的展開:近代日本の宗教的イデオロギー」,東京大学出版会,2005年3月,第315页。

折伏派中有田中智学氏，其热情，其文章之雄健，其宗学修养之深邃有推动人心之力，然其偏见与顽固守旧，幻想以日莲宗统一世界，其规模之远大与自负实在可笑。^①

新佛教徒对于摄受派处于弱势表示同情，承认田中智学的思想有推动人心的力量，但也批评田中的偏见与保守，他的理想远大，却不切实际。值得一提的是，《新佛教》提及的《统一团报》是统一团的机关杂志。统一团是由妙满寺派（后改名为显本法华宗）管长本多日生于1896（明治二十九）年成立的僧俗组合团体。大谷荣一曾指出，本多日生也是日莲主义运动的重要领导人，他与田中的目标一样，志向于以《法华经》为基础的佛教式政教合一，以日本为中心的世界统一。^② 本多日生也是三教会同期间内务省的顾问之一。

以上是新佛教徒在《宗门之维新》发表不久后对田中智学的评价，1912（大正元年）新佛教徒批判三教会同期间，境野黄洋再次提及日莲主义，此时已经是日莲主义蓬勃发展的时期。

境野黄洋是针对当时的国家至上主义风潮而指向日莲主义的：

今天，日本的国家至上主义为人心所趋，所有事物皆为国家所利用，都在国家名下，稍有不合范畴者就被加以排斥，宗教亦然。打上国家宗教的名号很受欢迎，然而退一步想，像日本那样打着国家宗教名号能推广到世界吗？日本不正是抛弃了走向世界的立场吗？像日莲宗的某一类教徒，和神道者流所说那样，提出并拥护日本至上论，附会一天四海皆归妙法，梦想征服的统

① 新佛教子「明治三十四年佛教小史」，「新佛教」第3卷第1号，佛教清徒同志会，1902年1月，第4页。

② 大谷荣一「近代日本の日蓮主義運動」，法蔵館，2001年2月，第15页。

一,认为日莲上人是国家宗教的建设者,不停地叫嚣。不单是日莲宗,最近就连基督教也处心积虑,要成为国家的宗教,其中日莲宗最甚,这些言论的流行实际上是宗教的堕落。^①

相对于大正初期宗教界的国家主义风潮,以境野黄洋等人为首的新佛教徒仍能保持清醒的认识实属难得。境野质疑日莲主义打着国家宗教名号向世界推广的可能性,批判日莲主义附会《法华经》名句,以日莲宗为首的征服统一脱离现实,这些都是宗教堕落的表现。

对于一直站在反对国家保护和干涉宗教的立场,主张政教分离的新佛教徒而言,日莲主义的政教合一主张与他们的思想是格格不入的。新佛教运动和日莲主义运动的政教关系论可以说是决定两者发展方向的重要因素。此外精神主义运动作为明治末期重要的佛教改革运动之一,也在宗教与道德关系方面备受争议,而当时的道德是在国家统治原理下,以《教育敕语》为基本准则的道德观,精神主义运动终究也摆脱不了政教关系原理的束缚。

实际上,明治至大正时期的政教(佛教)关系总是脱离不了以国家神道体系为基础的,所谓国体神话的影响。下面就国体论神话的形成与发展过程中,三大运动所采取的相应对策一一进行比较。

关于日本近代国体思想的变迁,本文主要参照村上重良和松冈干夫^②的研究成果,其变迁的过程可以分为以下阶段:首先是维新时期,明治政府为了确立权力的基础重用了平田笃胤派

① 境野黄洋「宗教の權威」,『新佛教』第13卷第4号,新佛教徒同志会,1912年4月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 下』,永田文昌堂,1983年,第126-127頁。

② 松岡幹夫「日蓮仏教の社会思想的展開:近代日本の宗教的イデオロギ一」,東京大学出版会,2005年3月,第39頁。

的复古神道,目的是要在“神道国教化政策”下通过祭政一致来实现国家的统一。然而神道家们不切实际、顽固不化的排外思想与政府推行文明开化、近代化路线相抵触,最终复古神道被排除在权力中心之外。

经历了自由民权、欧化主义时代,明治政府颁布《大日本帝国宪法》和《教育敕语》,广泛普及国体神话,极力鼓吹作为现人神的天皇统治大日本帝国的神圣性,此为第二阶段。

第三阶段是明治后期,经历甲午战争、日俄战争后,日本帝国主义化进程不断推进,国家神道的军事性格越发突出。国体教义的重点放在“世界上‘神国日本’的绝对优越性,以及指导全世界的神圣使命意识”上面。“戊申诏书”^①的颁布,三教会同的实施,“神社中心主义”^②的提倡,都是为此目的服务。

第四阶段是经历了明治末年至昭和初年的国家神道体制完成期之后,天皇法西斯体制成立。此时国体教义的侵略性格随着侵华战争等对外战争的展开不断凸显,把以征服世界为目标的圣战正当化,是国家神道教义的中心内容。国体教义强调天皇统治的绝对性,日本征服和统治其他民族和国家的神圣使命。

本文的三大运动都是从国体思想的第二阶段发展起来的,精神主义运动和新佛教运动只经历了第二、三阶段就夭折了,而

① 1908(明治四十一年)年10月13日,“戊申诏书”由内阁总理大臣签署颁发,诏书以强调国民对国家的忠诚,“健全”国民思想为主要目的。要求国民实现国家的昌隆,发扬皇祖皇宗的功德。这是政府针对明治末年劳动运动、农民运动蓬勃发展,社会主义、无政府主义思想在国民间广泛传播的对策。参照村上重良『国家神道』,岩波书店,1982年,第169-170页。

② 神社中心主义是继明治末年强化对国民的思想统治之后,内务省为巩固地方制度,“善导”国民思想,增强国力、民力的内政基本构想的产物。由床次竹二郎、井上友一等提倡,要求把神社作为市町村乃至氏子组织的公共活动产业教育思想的中心,大正时期,氏子组织逐渐遍布全国,地方住民与神社的结合不断强化,以神社中心主义为基础,神社新的社会功能不断被开发。参照村上重良『国家神道』,岩波书店,1982年,第180页。

日莲主义运动一直走到战败。

前述提到,清泽满之以精神主义为立足点,把宗教置于世俗的法律、伦理、道德之外,强调心灵的自由,而自己的行动准则不是依据世俗的道德、法律,而是依赖如来的他力光明的指导。他的主张被认为是近代天皇制度下,对以《教育敕语》为中心的伦理道德控制的一种对抗,受到了吉田久一、安丸良夫等学者的积极评价。

然而,末木文美士指出,在甲午、日俄战争期间,国粹主义思潮高涨,清泽满之的立场发生了转变。他一方面宣扬宗教的课题是对外界一切的断念,封闭在内心世界,真正进入宗教天地的人要抛弃父母、妻儿、财产,甚至连国家和爱国心都要抛弃。另一方面又主张一旦沐浴到如来的慈光就不会再有令人厌恶之事,当国家需要时可以扛枪上战场,可以尽孝行,也可以去爱国。清泽的思想是前后矛盾的。末木文美士认为,这是因为清泽满之不能充分确立树立信仰后再回到社会的原理,到达绝对无限后就把所有都交给绝对无限,放弃了自己的主体性,放弃了自己,不能构筑现世的伦理,最终无批判地肯定了孝行与爱国心。清泽思想存在两面性:一方面他把宗教与道德相对化,试图在宗教领域超越道德,另一方面他又突然转变,原封不动地承认了世俗伦理。^①在笔者看来,清泽实际上无法实现宗教对国家、道德的超越。

末木文美士指出,清泽没有深入解决这两面性问题就于1903(明治三十六)年英年早逝,这些问题留给了他的弟子。然而他的弟子们也不能充分解决这两面性的问题。日俄战争爆发时,清泽的弟子晓乌敏积极提倡对俄开战,甚至煽动说军人出征会获得如来的力量。而清泽的另一弟子曾我量深也主张超越伦

^① 末木文美士「近代国家と仏教」,洗建、田中滋编「国家と宗教:宗教から近現代日本上」,法蔵館,2008年7月,第74-82頁。

理和国家的宗教,但是未见他态度鲜明地与晓乌敏展开论争,态度暧昧不清的《精神界》无法对社会问题提出尖锐的批判,最终被卷入昭和期的战争漩涡中。

相比之下,日莲主义运动表现出与国体论紧密结合的积极态度。在《大日本帝国宪法》和《教育敕语》颁布之时,也是田中正式展开日莲主义运动之始。宪法颁布10天后,田中就举办以佛经为基础的宪法讲座。当天皇的“御照”下赐到各地方学校,强制实施向“御照”鞠躬敬礼的制度时,田中在“立正安国会”制定了对皇室宗教敬礼的规则,早早地与国体神话的形成积极呼应。在甲午、日俄战争期间,田中积极举办祈祷战捷的“国祷会”,之后大举宣扬“天皇=转轮圣王”,组织面向国家的传教活动(国谏运动)。1914年“立正爱国会”改名为“国柱会”,1920年代创立和倡导“日本国体学”,即在传统的日莲佛教教说中编入以天皇权威为基础,使近代日本国家的反动体制正当化的国体神话。^①

1920年代末至1930年代,国家主义思想再次抬头,国体神话体系再次被强化,田中智学领导的日莲主义运动已经完成其任务,日莲主义在社会上全面普及,形成了以军人、政治家、知识分子、教育家为中心的日莲主义网络,而随着关东大地震、世界经济危机、军部和右翼发动的政变,中日战争一触即发等各种社会不安因素的增加,日莲主义信徒在急速发展的军国主义路线背景下采取了积极的佛教式对应,国柱会成员、陆军中将石原莞尔积极推动“满洲事变”,建立满洲国,他的“东亚联盟”构想和“世界最终战争论”正是源自日莲主义。

与精神主义运动、日莲主义运动不同,新佛教运动始终与国体神话保持一定的距离,但最终也无法摆脱束缚,这也是他们自身的局限性所致。

^① 大谷荣一「近代日本の日蓮主義運動」,法蔵館,2001年2月,第403頁。

新佛教运动起步于公认教运动的批判,强调宗教相对于国家政治的独立性,然而,他们坚持的是《大日本帝国宪法》规定的“日本臣民只要不妨碍安定秩序,不违背臣民义务,可享有宗教信仰自由”的立场,对于帝国宪法的规定毫无异议,这决定了他们必然被束缚在国家体制之内。

对于《教育敕语》,新佛教徒没有表示反抗之意,但也没有唯命是从。他们认为敕语过于形式,只是明确了德义的大纲,并未以此确定“伦理的主义”。敕语体现的国家主义“未能树立我道德之大方针”,进而强调宗教对于道德的重要性。然而他们提出的新佛教过于理论化、抽象化,不但传播范围有限,他们自身也无法树立属于新佛教的道德理论。因此他们在批判清泽满之的主观主义,否定超出常识之外的伦理时,对于自己的常识主义只能界定在以“时代的一般教育”为标准,实际上最终只能归结到《教育敕语》上。与之相比,精神主义运动具备自己独有的对现有道德的解释方法,甚至认为道德与宗教毫不相关,道德不应该干涉宗教领域。

在日俄战争期间,新佛教徒中的反战论可以说是污浊不堪的佛教界中的一朵奇葩,然而反战论随着世态的发展总是摇摆不定,最终没法实现宗教教义中倡导的普遍性、超越性在近代超越国家利益的可能性。但与其他两个运动相比,其反战言论还是有值得肯定的一面。

在批判内务省主导的三教会同过程中,新佛教运动的政教分离立场与日莲主义运动形成了鲜明的对比。新佛教徒关于宗教超越国家之上的理论可以说是近代日本佛教史上值得大书特书的一笔。但是他们对日本天皇的顶礼膜拜,对皇室特殊性的毫不怀疑注定了他们在行动上无法实现此超越,这也可以说是日本近代绝大多数知识分子的宿命。同时,新佛教徒们坚持神道非宗教的主张,实际上间接起到了辅助国家强制国民参拜神社的作用。

虽然反对社会主义者的唯物论,视社会主义为危险思想,但对社会主义者的同情和亲密接触,加之《新佛教》对社会现象的强烈批判,由此不断招致当局的镇压,最终《新佛教》于1915(大正4)年8月停刊,新佛教运动也随着杂志的停刊退出历史舞台。在国体神话发展的第四阶段,高岛米峰、境野黄洋等人的立场也随着日本军国主义的发展而逐步发生变化,这是在他们关于侵华战争的言论中体现出来的(详见后述)。

近代日本佛教三大改革运动都是对于腐朽堕落的现有佛教教团产生不满,都立志于建立适应时代发展的新信仰。精神主义把目光投向个人的内心世界,主张依靠他力的光明来引导自己的行为,获取心的自由。日莲主义把日莲奉为信仰的指导者,视《法华经》为最高的经典,主张法国冥合(政教合一),以日本为中心的世界统一是最高理想。新佛教运动则以自由探讨作为行动准则,没有固定的信仰对象,而是自由的、各人心中对于佛教根本义的解读,要求新信仰是理性的、现世的、科学的、伦理的、关注人生的。三大运动要建立的新信仰各不相同,却都是伴随着国家神道体制形成与完善过程中成长和发展起来的。

纵观三大运动的发展历程,可看到田中智学积极把日莲佛教与国体论思想结合起来,创造日莲主义式的国体论,迎合近代天皇制意识形态,为日莲主义赢得了广阔的发展空间。大谷荣一认为日莲主义在近代社会实践了日莲佛教的特征,即通过宗教与社会、政治密切相关来实现自己的宗教理想。^①然而,在那个特殊的年代,当日本帝国一步步向军国主义道路迈进时,日莲主义的“折伏主义”对于其他国家与民族体现出可怕的力量。透过日莲主义的理想,日本的侵略行径被正当化,信徒们的宗教狂热摆脱了一切束缚,正义遭到了践踏。

另一方面,国家神道体制下,精神主义运动和新佛教运动的

^① 大谷荣一「近代日本の日蓮主義運動」,法蔵館,2001年2月,第404頁。

发展并不顺利,他们在建立新信仰的过程中也试图与体制相协调,但是,政教关系的处理决定了他们发展的命运。精神主义无意去迎合政府,但又不得不接受在这样的政治环境下生存的事实。新佛教运动要求政教分离,排斥政治对宗教的干涉,更是触动了统治者的神经,他们最终无法融入天皇专制体制中去。虽然两大运动都存在局限性,但是他们的运动并没有就此失去意义,两者都积极推动了近代个人信仰的形成。

小 结

从日俄战争、大逆事件,到政府主持的三教会同,新佛教运动不得不在近代天皇制度下,与政府的一系列国家政策、宗教政策发生联系,精神主义运动与日莲主义运动也面临着同样的问题。

新佛教徒们在日俄战争期间虽然表现出反战、厌战情绪,但多停留在感性层面,最终不能站在宗教超越国家的角度去反对战争,一旦涉及国家利益,抗议战争的非正义性与国家利益优先的矛盾心境就凸显了出来。归根结底还是真谛与俗谛的关系问题。这一问题在后述的侵华战争问题上同样显示出来。

新佛教徒与社会主义者都站在被主流意识排斥的相似位置,新佛教自产生伊始就一直受到传统佛教教团的敌视,而社会主义者也是被排斥在天皇制国家的意识形态之外,两者有同病相怜之感。然而两者所提倡的主义大相径庭,新佛教徒以宗教为中心,主张宗教为一切之根源,希望通过宗教革命在体制内进行社会改革,走改良主义道路。社会主义则致力于改革社会制度,甚至主张推翻不合理的天皇制专制政权,两者对于近代天皇制的态度是截然不同的,从新佛教徒对大逆事件的态度中已经明显体现出来。

对于旨在政府干涉宗教的床次构想,新佛教徒表现出强烈的反抗意识。他们从宗教超越国家之上的角度来论证国家与宗

教的关系,同时又提出神道非宗教论,把国家神道排除在宗教的行列之外。一方面主张宗教的超越性,另一方面却不触及国家宗教政策的本质,对国家神道体制不做任何批判,这样的宗教超越国家观就失去了说服力。继上一阶段新佛教徒们讨论宗教与教育、道德的关系论后,这一阶段延续了新佛教徒们的讨论,而且范围进一步扩大,政治家、学者、教育家也加入其中,由此可见宗教与教育、道德的关系论在当时思想界的引起的强烈反响。

此外,这一阶段佛教界发生了意味深长的变化,原本培养僧侣的教校逐步转变为面向国民大众服务的学校,而且文部省次官福原鏖次郎在三教会同期间明确提出:坚持执行一直以来的方针,不在学校教育中掺入宗教,但也绝不冷遇宗教学校。宗教学校除了禁止附上中等学校、高等学校等名称之外,国家给予一般私立学校的同等待遇,即在延期入伍、教师任用资格等方面的待遇与私立学校相同。^① 这从客观上鼓舞了近代日本佛教在促进国民教育发展方面的积极发挥作用。

通过考察国体论思想发展的各个阶段中,三大近代日本佛教改革运动的动向,可以看出政教关系对日本佛教近代化过程产生了重大的影响,从中我们也可以看到日本佛教改革运动的发展走向:只有迎合天皇制统治原理,以辅助的角色维护近代天皇制国家的统治秩序,并且在教义、信仰上与国家神道体制下的国体论思想相吻合,才能获得进一步发展的空间,日莲主义运动正是其中最典型的例子。

^① 福原鏖次郎「宗教会同と文部省」,『六合雑誌』第32卷第3号,1912年3月,『宗教学の形成過程』,第136頁。

第四章 新佛教运动对中国近代佛教的影响

新佛教运动蓬勃发展的明治末期,邻邦中国正处于清末王朝摇摇欲坠的时期,自清朝中叶开始走向衰落的传统佛教越来越不能适应时代发展的要求,中国佛教正面临着存亡危机,近代改革已经迫在眉睫。

新佛教运动作为明治末期重要的佛教改革运动,它的余波是否也传播到了中国?中国佛教能否从新佛教运动的成果中吸收到有利于自身发展的要素?本章主要讨论以下三个问题:第一,新佛教徒对于日本佛教在华传教问题的态度;第二,新佛教运动对于中国近代佛教是否产生了影响;第三,近代中国僧人对日本佛教改革的态度。

第一节 夺取中国内地传教权之争

从本质上来说,在华传教问题是日本逐步走向帝国主义过程中的殖民地传教问题,日本佛教在华传教活动的发展与日本帝国主义的形成与发展有着密切的联系。有关近代日本佛教的

在华传教史,中日学者都进行过探讨。^① 本节以这些研究的史料事实为基础,主要探讨新佛教运动末期,即第一次世界大战期间,新佛教徒针对日本政府撤销《二十一条》第5号中“允许日本人在华传教”条款发起的“支那内地传教权问题”讨论,以此来观察新佛教徒对华传教的态度。

一、日本佛教在华传教背景

日本佛教徒来华传教的历史可追溯到1876(清光绪二年),净土真宗东本愿寺派(大谷派)妙正寺住持小栗栖香顶(1831—1905)率先在上海建立了东本愿寺别院。早在1873(清同治十二年)6月,小栗栖只身西渡上海,8月到达北京,紧随其后,东本愿寺派本山补发了委任状,任命小栗栖为“支那国弘教係”,即传教负责人。小栗栖在北京得到了龙泉寺僧本然的收留,在学习北京话的同时,他与雍和宫喇嘛僧洞阔尔胡图克图结为至交,考察了北京、上海、天津等地,撰写了《北京护法论》、《喇嘛教沿革》等著作。他看到中国佛教的萎靡不振、岌岌可危,提出建立由日本主导的印度、中国、日本三国佛教同盟,以拯救日益走向衰微的佛教。小栗栖列出的理由是:印度已经被英国吞并,印人多信基督教,而中国佛教已经衰败不堪,相比之下,日本佛教尚有可取之处,因此应由日本来拯救佛教灭亡的危机。中、日佛教徒应该首先联手,日本佛教对华的逆输出是当前的迫切任

^① 如葛兆光:《西潮却自东瀛来》,忻平:《日本佛教净土真宗东西本愿寺派对华传教活动论述》,肖平:《近代日本在华所办佛教机构之调查》、《近代中国佛教的复兴:与日本佛教界的交往录》。日方如中濃教篤「天皇制国家と植民地伝道」,木場明志「東本願寺中国布教史の基礎的研究」,「近代における真宗の対アジア布教の展開過程」,大江志乃夫〔ほか〕編「近代日本と植民地」,以及最近出版的柴田幹夫編「大谷光瑞とアジア」(大谷光瑞为净土真宗大谷派法嗣),中方学者多就日本近代佛教的传教性质、战争责任进行讨论,而日方学者多从史料研究角度进行探讨,当中也有批判日本佛教在华传教是日帝国主义殖民政策的一环(如中濃教篤),有的则认为佛教在华传教也产生了一些积极作用(如柴田幹夫)。

务。回国后,小栗栖在东本愿寺派寺务所所长石川舜台和法主严如的支持下,再度赴上海创办了上海别院。

东本愿寺派缘何派僧人向海外传教?从日本国内情况来看,当时岛地默雷正在发起脱离大教院的运动,反对政府的神道国教化政策。日本学者木场明志指出,当时政府对神道一边倒的政策,使佛教不能自由传教,东本愿寺派把小栗栖香顶派往中国,是试图通过海外传教来弥补国内的闭塞状况。而且在政治方面,主张打破国内闭塞状态,向海外进发的征韩论逐步抬头,东本愿寺派此举与征韩派实质上是在同一轨道。^① 1876年小栗栖香顶再赴上海,也是受益于佛教脱离大教院运动的成功,佛教各派为此获得了独立传教的自由,争先恐后地要为国家服务。派遣小栗栖赴华传教,也是东本愿寺派出于向国内政府争取更多权益的考虑。

上海教院成立后,小栗栖一方面培养会说中文的日僧,一方面面向社会各界分发他用中文撰写的《真宗教旨》、《真宗说教》,试图用中文向清人说教。他希望像基督教传教士那样,向一般民众进行贫民救济,以获得信徒,然而他的目标并没有达到,除了在华日侨、商人之外,信奉净土真宗的中国平民并不多。为此,在华传教的日僧们认为,传教效果甚微的最大原因,是日本没有获得与西方列强同等的在华传教权。

小栗栖来华前的1871(清同治十)年,中日之间缔结了《日清修好条约》,日方希望获得与欧美各国同等的在华权力,遭到了清政府的拒绝。随后的10年间,日本侵略大陆的野心一步步凸显出来,1873年的征韩论,1874年出兵台湾,1875年以江华岛事件为契机与朝鲜签订《日韩修好条约》,加快了与西方列强同列的步伐。1881年《日清修好条约》期满之际,为了使日本与

^① 木场明志「東本願寺中国布教史の基礎的研究」,「真宗総合研究所研究紀要」第5号,大谷大学真宗総合研究所,1987年,第14頁。

中国重新修约内容中添加享有传教权一项,当时正在上海别院江苏教校学习的传教僧菊池秀言特地回国,向福泽谕吉、岩仓具视汇报了由于没有获得传教权,在清国无法公然展开传教活动的现状。他还与北京公使宍户玃、上海总领事品川忠通一起面见外务卿井上馨,强调传教权问题的重要性。然而中日修约于1886年才开始,因为清政府不同意修约条款,最终日政府未能达到目的。东本愿寺派也因支持海外传教的石川舜台下台,传教活动陷入低谷。

1894(清光绪二十)年甲午战争的爆发,促成了东、西本愿寺派的在华传教活动的进一步发展。以两派为首的佛教各派积极派遣从军僧,在军队传教,同时主持阵亡士兵的葬礼。实际上,从军僧随军队登陆澎湖列岛和台湾本岛后,就积极转向对当地民众的传教活动,自此以后,两派的传教活动都是在政府和军队的保护下进行的。

1896年,日本政府以《中日通商行船条约》第25款中承认日本享有最惠国待遇为由,要求享有与欧美列国同等的在华传教权,然而清政府只承认该条约第4款规定的,准许日人在开放港口拥有“准赁买房屋,租地起造礼拜堂、医院、坟莹”^①的权利,不承认日本享有内地传教权。

事实上,甲午战争前清政府对东、西本愿寺派在华传教活动是持默认态度的。甲午战争以后,两派的活动更加猖獗。东本愿寺派方面,清泽满之的白川党运动致使积极主张海外传教的石川舜台又重新上台,石川在本山成立了“清国开教总部”。1898年7月在厦门设立传教所,11月在杭州和苏州,翌年1月在南京、漳州、泉州也设立了传教所,除了江南外,福建省成了东本愿寺派的新据点。此外东本愿寺派还建立了学堂,如1898年

^① 商务图书馆编纂:《中日通商行船条约》,《国际条约大全》上篇卷9,1925年,第5页。

11月建成杭州日文学堂,翌年1月在南京成立金陵东文学堂,5月成立了苏州日文学堂。

西本愿寺派对华传教活动起步比东派晚,此时也不甘示弱。1899年,法主大谷光瑞“巡游”清国,考察了香港、广东、上海、浙江、汉口、北京、天津等地,并派遣紫云玄范在厦门建立了传教所。日俄战争期间东派在大连成立了关东别院(1904年),1905年成立了奉天别院、北京别院,1906年汉口别院、上海别院成立。

就在两派在华传教活动不断发展的同时,与中国民众的摩擦与冲突也逐步扩大,1899年7月,福建惠安县出现了揭露日僧侵略行径的传单,首次提出日本在华并无传教权。^①而且,先后发生的“厦门事件”^②和“杭州事件”^③也促使清政府对日本在华传教活动提高警惕,由默认转为态度强硬。

1904年,逐渐意识到传教权重要性的明治政府通过北京公使内田康哉再次向清政府提出,根据日本享有最惠国待遇的规定,日本僧人应该同样享有与欧美基督教同等的在华传教权,要求清政府保护日本僧人、寺院和信徒。对此清政府表示,所给予的最惠国待遇条款只是经济方面的特权,基督教传教是灵魂、慈

① 曹立前:《近代中国关于日本佛教在华传教权的争夺》,《复旦学报》1991年第2期,第72页。

② 1900年,日本企图把福建省列入自己势力范围,趁义和团运动清国内乱之际,派海军陆战队一度占领厦门。事件起因于1900年8月24日,日本诬蔑中国人放火焚烧了东本愿寺派的厦门传教所,以保护日本人为由命令日本海军陆战队登陆厦门。根据佐藤三郎、故谷美子等日本学者的考察,事实上是当时传教所代理主任高松誓接受台湾总督府指令自己焚烧了传教所,却诬蔑是中国人所为。参照川边雄大「明治期における東本願寺の清国布教について——松本白華? 北方心泉を中心に——」,Institute for Cultural Interaction Studies, Kansai University, The International Academic Forum for the Next Generation Series, Volume 2, p.213.

③ 1904年,看到中国佛教不断受到“庙产兴学”运动打击,东本愿寺派僧人伊藤贤道劝诱杭州三十多所寺庙投奔东本愿寺派,接受日本领事的保护,后来清政府极力反对,经中日两国交涉,才不得不放弃。

善的救济,并不具备商业性质,因此基督教传教并不适用于该条款。众所周知,正是清政府承认了西方传教士的治外法权,传教士的跋扈引发民众与教会的激烈冲突,进而产生出种种事端,对此清政府已有警惕心理。

直到1915(民国四)年,中日之间一直没有解决的传教权问题,作为丧权辱国《二十一条》的内容之一,重新被提到日程上来。

二、《二十一条》传教权问题与新佛教徒

众所周知,《二十一条》是在第一次世界大战期间,日本对德国宣战,并占领德国在中国的势力范围——山东半岛后,1915年1月18日,由日本公使日置益向袁世凯政府提出的严重侵犯中国主权的条约。条约内容分为5号共21条,涉及中国的领土、经济、行政等方面的主权,反映出日本霸占中国权益,把中国变成殖民地的膨胀野心。条约一公开,引起了中国人民的极大愤慨,反日言论沸腾。以美国为首的列强不满日本独占权益,对此强烈谴责。在强大的舆论压力下,日本政府不得不做出让步,把第5号改为希望条款,属于劝告性质,并提出新案,内容与原要求一至四项基本相同。经过四个月的谈判,袁世凯政府在日本最后通牒的强压之下,于5月25日签字,而第5号最终没有被通过。

政府放弃第5号条款的消息在日本国内传开以后,佛教界对此表现出强烈不满,因为第5号第7款规定“中国允认日本国人在中国有布教之权”,对华传教权一直以来是日佛教界梦寐以求的,放弃对华传教权,等于放弃了自上世纪70年代以来小栗栖香顶等人对华传教的努力。

同年5月某日,《东京朝日新闻》刊登了这样一条消息:

日支谈判议案中,有关日本佛教获取传教权问题,我政府在新案中做出让步,并同意协议延期。该问题

为十几年来之悬案，本应为最迫切解决之问题，然最近政府态度日趋软弱。4月30日下午5时，由佛教谈话会主持，百余名佛教各派僧俗有志者于日比谷公园松本楼集合并召开大会……佛教谈话会骨干安藤正纯讲述了日支谈判过程，就传教权问题主张：“本次谈判绝非单纯的宗教问题，而实质上是确保亚洲和平的一大要素，日支两国的亲善只有在思想上的融合才是完整的融合。当前吾人佛教徒应竭尽全力，督促激励当局，使其贯彻吾人之目的。”^①

会议推选日莲宗田村丰亮为座长（主席），并做出了以下决议：

确保亚洲永久和平，发扬人道仁爱精神乃国家百年长计，促使日支两国民思想上之融合，增进相互亲善关系是达成此大计之唯一方法。回顾日支历史关系，以彼我共鸣之佛教，图精神之交通。以唇齿相依之亲密关系，使其依赖于我。以竭诚开导，使其听从于我，始得真正正大之成果。然集和平与人道大要素之传教权久为基督教徒享有，欧美列国可自由传达，而我国缺乏与列国均等权利，此国辱之甚，无可能比，因此吾人佛教徒期待（政府）贯彻对支那之提案，尤热切希望传教权问题之合理解决。

大正四年三十日
佛教徒有志大会

即获得对华传教权的目的：一是为了亚洲和平，中日两国思想之融合；二是使中国听从于日本佛教指导；三是传教权之和平

^① 「『支那内地布教権問題』特輯 佛教徒奮起」『新佛教』第16卷第6号，新佛教徒同志会，1915年6月，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集下』，永田文昌堂，1983年，第1044頁。

与人道要素为欧美基督教徒独享,日本无此均等权利,是为国辱。可以看出,日本佛教徒是站在国家利益之上来要求获得传教权的,此亚洲和平是建立在使中国屈服于日本铁蹄之下,精神受制于日本佛教领导的基础之上。

值得注意的是,曾经作为代表与床次竹二郎据理力争,反对三教会同的新佛教徒安藤正纯是本次会议的主要骨干之一,而高岛米峰、田中弘之作为新佛教徒同志会成员在会后发表了言辞激烈的演讲,安藤正纯、高岛米峰、田中弘之与其他十二人一起被选为执行委员,于翌日将决议书广布于众,并会见了首相大隈重信、外务大臣加藤高明和文部大臣一木喜德郎。

此外,《新佛教》第16卷第6号还专门讨论了“支那内地传教权问题”,转载了《中外日报》等报纸杂志发表的关于传教权问题的多篇文章。参与讨论的包括佛教学者渡边海旭、岛地大等,在华传教僧水野梅晓,京都帝国大学教授内藤湖南、前任校长泽柳政太郎,朝日新闻社长上野精一,众议院议员小川平吉等。文章大多批评政府在谈判中做出“大让步”,传教权延期是“大失败”,政府的外交手段拙劣等等。当时日本国内舆论对于政府的对华侵略行径不但不加以谴责,反而批评政府不够激进,可见其对蔑视与侵犯他民族的心态扭曲到何种程度。

而作为批判“旧佛教”的斗士,以批判佛教界丑陋现象而闻名的新佛教徒,此时意外地与“旧佛教”站在同一立场上,尤其是高岛米峰为执行“佛教徒有志大会”决议,与在大陆积极活动的政治家佐佐木照山、伊东知也等人走访了位于东京的佛教各宗派的宗务所,说服各宗派联合向政府施加压力。^①

高岛米峰认为:“在如今欧洲各国忙于交战,无力干预支那之时,日本佛教徒通过日本外务省向支那提出应得之要求,不得

^① 高岛米峰「支那内地布教権と各宗当局者」,『新佛教』第16卷第6号,新佛教徒同志会,1915年6月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集 下』,永田文昌堂,1983年,第1057頁。

不说是最合时宜之举措。”^①高岛已经意识到欧洲各国干预会阻碍日本获得利益,他此时提出这样的主张实则是乘人之危。

“彼等佛教徒,内部常兄弟相争,对外不讲抵御凌侮之道,徒将家丑暴露于天下,不思济度众生之天职,此末法浊世未免太无情”。他批判中国佛教徒内部相争,不抗拒外侮,显然,在高岛眼中,日本不在外侮之列,他说:

过去之日本,无论于精神界或者物质界,都受过支那莫大的恩惠,而将来之日本,应努力从事向支那报恩之事业……如今反过来向支那宣传该国即将泯灭于之佛教,是最有力的报恩业之一。^②

高岛认为日本在中国传教是为了报恩,当初佛教从中国传到日本,作为嫁女与日本的丈夫结合生出了日本佛教,但是现在作为外祖父的中国(政府)却不爱这个外孙,反而大举欢迎基督教。他认为基督教在中国传教成功是因为中国政府的支持。中国人并不信基督教,主要是基督教借了中国政府的虎威。高岛为日本和作为基督教国的欧美同样是一等国,却不能享受同等的待遇而愤愤不平,认为是日本政府的无能,害怕国民声援声音过大,是当局外交软弱的表现。指出当局应该向中国证明获取传教权的热情与诚意,在外交上拥有强大实力的国家总是会利用国民声援的声音来取得功效。他指责当局没有利用国民的声援来达成目的。

高岛米峰承认过去称为教民的基督教集团和外国传教士给中国带来不少麻烦,德国占领胶州湾就是其中的例子,但不能因此就认为日本佛教在中国内地传教会重蹈覆辙,惊恐过度而惩

^① 高岛米峰「支那内地布教権の獲得」,『新佛教』第16卷第5号,新佛教徒同志会,1915年5月,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集下』,永田文昌堂,1983年,第1033頁。

^② 同上,第1034頁。

羹吹齋。

既然了解传教士事件是德国占领胶州湾的一个跳板,高岛却坚信日本佛教不会做出那样的事情,看来他并不了解上述日本利用东本愿寺派传教所被烧事件作为占领厦门借口的“厦门事件”,但从他对签订《二十一条》的态度来看,日本帝国吞噬中国已经是理所当然的事情。在高岛的眼中,中国应该随时为一等国日本牺牲自己的利益,中国已经不再与日本站在同等平视的位置,这与日俄战争观时的对华态度是一脉相承的。

在说服佛教各宗派当局为争取传教权努力时,高岛米峰对某些宗派漠不关心态度的表示不满,针对他们的种种忧虑一一进行了驳斥。

如有人认为本宗派没有尝试过向中国传教,尚未确立向中国内地传教的方针,还未做好准备。高岛劝导他们,不管传教方针确立与否,应先拿到传教权再说。有人认为这涉及到政治外交问题,宗教去干预政府有可能成为在野党攻击政府的口实,从而使宗教家成为政治家的爪牙。高岛批评这是气度狭隘的表现,宗教家并非总是被政治家利用,相反,应该去利用政治家。他认为:“支那内地传教权问题,实际上是人类灵魂的问题,而非政党、政派问题。”^①无论是政府还是在野党,都应该与信奉佛陀之教的人们联合起来,共同解决此问题。即使被利用了也无所谓,只要能达到目的,知道是被利用而让其利用也是一种“善巧方便”。

又有宗派认为对华传教对于净土真宗东、西本愿寺派而言是大事件,而对于其他宗派而言则无此重要性。高岛批判这是宗派的偏见,认为“佛教不是东、西本愿寺派的佛教,而是日本佛教徒的佛教,不,是世界全人类的佛教”,指出“是否要拯救支

^① 高岛米峰「支那内地布教権と各宗当局者」,『新佛教』第16卷第6号,新佛教徒同志会,1915年6月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集下』,永田文昌堂,1983年,第1059頁。

那四亿的心灵,是摆在我们面前的大事件”。他批判提出这样意见的人“厚颜无耻,暴露出宗派的偏见”,同时赞许东、西本愿寺派过去为在华传教而做出的“牺牲”。

高岛为了获取对华传教权已经到了不择手段的地步,甚至要利用政治家,宗教主动去干涉政治,这显然违背了新佛教徒同志会纲领第六条“排斥政治对宗教的保护和干涉”的政教分离主张。而他主张获取在华传教权是为了“世界全人类的佛教”的悖论更不能苟同。如果是为了全人类的佛教,就不应该利用政治来干涉他国的宗教事务,更不应该强奸民意,认为日本佛教可以拯救四亿中国人的灵魂。在近代,国家意识与其他任何时代相比更加明显,为了佛教的世界性发展,任何一国的佛教徒可以与他国佛教徒进行交流,但同时也应该尊重他国的独立自主性,并无干涉他国宗教事务的权利。

有人谴责高岛米峰等新佛教徒违背了自己的纲领,“或访问政府,或与众议院议员合作,或向帝国议会提出建议,这些行为明显是在寻求政治上的保护”。^①对此高岛米峰辩解道,他反对日本政府撤回获取中国内地传教权的条款,也是站在反对政治对宗教的保护、干涉的立场上提出的。

高岛认为,宗教是超越国家的,但同时也应该顺应国家,而要求佛教顺应国家,在本质上必须认可佛教拥有排斥政治对其保护和干涉的权利。他说:“信教自由是近世文明的通义,是人类灵魂的要求。那些不能接受这一点,并阻碍实现的国家不是未开化的国家,就是即将灭亡的国家,至少不是文明的国家。”^②日本佛教徒向邻邦“支那国民”传教,是发自于佛者大慈悲,对自己天职的觉悟。因此“没有理由要接受日本政府政治上的保

^① 高岛米峰「新佛教徒と支那布教権問題」,『新佛教』第16卷第7号,新佛教徒同志会,1915年7月,赤松徹真、福嶋寛隆編「新仏教論説集下」,永田文昌堂,1983年,第1102頁。

^② 同上,第1100頁。

护,也没有理由接受中国政府政治上的干涉。基督教被当做欧美列国侵略主义的走狗利用,佛教决不会像基督教那样,成为日本政治外交的爪牙,被国教所利用”。

高岛指责中国政府妨碍和迫害日本佛教徒的传教布道,蹂躏信教自由,“不但只对欧美基督教厚遇,薄待我日本佛教,而且无视超越国家,顺应国家的宗教本旨”。他也责怪日本政府提出不成熟的条件,把在中国的佛教布道推入绝望的深渊,污损日本帝国的面子,断送了日本佛教徒在中国传教的努力,封闭了日本佛教徒所开垦的“教田”,认为日本政府夺去了传教自由,是政治上的大干涉。他说:

无论是内地传教,还是海外传教,依靠国家或者政府的力量来扩张教线是懦弱无能的,我并不赞成这样的做法。宗教本来的面目,不是隶属于某个国家,某个政府,某项政策之下,宗教受政治家的指使会丧失权威。而为了断然拒绝政府在政治上对宗教加以干涉,有必要直接向政府当局递交建议书,或者通过帝国议会,来表明国民的宗教意志……宗教不是政策的牺牲品,宗教家也不能被政治家所利用,相反应该教导政治家,督促奖励之,使其宗教信仰燃烧起来,努力弘通大法。^①

高岛米峰谴责中国政府干涉日本佛教徒的传教,破坏信教自由,同时指责日本政府提出不成熟的条件,使日本佛教在中国的努力付诸东流,他似乎又忘记了一个事实,日本佛教徒在中国传教并没有获得中国法律程序上的承认,是违法的,是对中国国家主权的侵犯。日本政府提出的条件就是要使传教权合法化,

^① 高岛米峰「新佛教徒と支那布教権問題」、『新佛教』第16卷第7号,新佛教徒同志会,1915年7月,赤松徹真、福嶋寛隆編「新仏教論説集下」,永田文昌堂,1983年,第1101頁。

进而达到逐步吞噬中国的目的。一方面叫嚣要督促政府进一步谈判,拿到在华传教权,一方面又批判日本政府干涉佛教的信教自由,强调不依靠政府力量获取传教权。高岛米峰的主张是前后矛盾的,无论他如何辩解,他寻求政治对宗教保护的事实已经摆在面前,新佛教徒反对政治保护和干涉宗教的立场已经站不住脚。

高岛米峰反对三教会同政策时曾与床次竹二郎展开激烈争论,表现出新佛教徒反对政治干涉宗教的勇士姿态,为何在涉及对华传教权的时候又表现出如此失态?这又再次涉及到了宗教与国家的问题,即宗教是否能超越国家的问题。

赤松彻真指出:“高岛等新佛教徒的言论,肯定了日本帝国主义分割殖民地的实质,把佛教的传教权与扩大国权的延长线结合起来。他们的信仰中缺乏超越国家的原理,所以不能与中国民众建立超越国家的关系。”^①

虽然高岛声称获取在华传教权是为了发展全人类的佛教,解救中国的国民,促进两国国民思想的融合。然而从当时的国际形势来看,高岛的主张恰恰是与日本蚕食中国,继而成为亚洲霸主的野心是吻合的,甚至可以说,他的思想基础与前述第二阶段的国体论思想是一致的,即强调“神国日本”在世界上的绝对优越性,进而指导全世界的神圣使命意识。有了这样的思想基础,才表现出对日本的侵略行为无动于衷,才能感受到要把中国民众从苦难中拯救出来的“神圣使命”。即使日本佛教在华取得传教权,它注定不是为了佛教本身,而是为天皇制国家服务的。归根结底,高岛等新佛教徒的宗教观超越不了国家,最终是为国体论思想服务的。

日本政府最终没能获得传教权,而《新佛教》也发行“支那

^① 赤松彻真「解説 新仏教運動とその歴史の性格」,『新佛教』第16卷第7号,新佛教徒同志会,1915年7月,赤松彻真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 下』,水田文昌堂,1983年,第1170頁。

内地布教权问题”特辑的两个月后寿终正寝,标志着历时 22 年的新佛教运动就此画上了句号。

《新佛教》停刊的原因是多方面的。在停刊号上,高岛米峰为《新佛教》写了吊唁文,他解释“新佛教主义”已经普及,时代发展速度太快,“当时的新佛教并不一定就是现在的新佛教”。^①而且“当初浑然一体的新佛教骨干的思想逐步走向分离,新佛教的哲学逐渐落后于时代,新佛教徒已经失去了开教时的热情”。他指出,原本有十余名同志会骨干处理会务,如今只剩下一二人,出席东京会员总会的会员更是少之又少。另外还有运营经费的问题,许多骨干和会员不再缴纳会费,同时购买杂志的读者也逐渐减少,因此到了无法继续经营的地步。

高岛米峰的分析有一定道理,而笔者认为其中还有更深层次的原因,自由主义思想家久津见蕨村的分析比较到位,他认为是新佛教的批判性断送了自己的“性命”,新佛教徒“不喜欢投政府所好”,在“世间看来是个怪物”,受到“社会的迫害,政府的压迫”,是“为思想之自由而战死”的“思想的战士”。^②

我们在上述分析了新佛教徒思想上的种种局限性,然而把他们放回到那个时代再考察他们的言论和行动时,不难看出“旧佛教”并不喜欢他们,因为他们总是对其进行口诛笔伐。而政府也不对他们有好感,他们与那些迎合政府的报纸杂志有所区别,不但与社会主义者走得很近,而且还对三教会同,政府的图书审查制度,言论自由的控制,以及对于政府放弃传教权,都进行过毫不留情的批判。在政府的眼里新佛教徒不是国家政策的积极配合者,因此《新佛教》受到压制也在所难免。

新佛教是矛盾的结合体,主张宗教超越国家,却在现实中无法实现真正的超越。主张政教分离,最终却无法摆脱被政治控

① 高岛米峰「『新佛教』を葬る」,『新佛教』第 16 卷第 8 号,新佛教徒同志会,1915 年 8 月,赤松徹真、福嶋寛隆编『新仏教論説集下』,永田文昌堂,第 1116 頁。

② 久津見蕨村「『新佛教』の死を祝す」,同上,第 1119 頁。

制的魔咒。新佛教徒建立超脱“旧佛教”，适应新时代的新佛教的理想和抱负，最终随着日本走向帝国主义道路的脚步淹没在历史长河中，他们的失败一部分是由于他们所处时代所造成的，而他们自身的局限性也是重要原因之一。

三、中国佛教徒对日本佛教获取在华传教权的反应

以上是从日本佛教的角度来分析在华传教权问题。再从中国佛教徒的角度来看，他们对于新佛教徒等人夺取在华传教权的主张作出了何种反应？新佛教运动乃至近代日本佛教的在华传教权问题是否对中国佛教产生了影响？

从笔者搜集到的资料来看，目前仍未找到与新佛教运动同时代的，中国佛教徒对于日本佛教界积极宣扬对华传教的反应。但是在1924年中国留学僧显荫从日本寄回给当时中国佛教改革运动领袖——太虚的信件中，可看出中国僧人对日本佛教徒的在华传教野心已经有所警惕。^①

显荫是在日本读了当时赴华参加世界佛教联合会的东京帝国大学教授木村泰贤、法相宗管长佐伯定胤，以及在此之前曾来华传法的真言宗丰山派管长权田雷斧等三人回国后撰写的文章，写信告知太虚法师的。

显荫在信中写道：

将来东亚佛教联合会，宜先于日本开之（不宜于庐山开）引狼入室，后患可患也。日本佛学家，皆含有外交政治气味。前木村博士等之来华讲演也。皆挟政府之命令（外交部及教育部）也。而权田雷斧氏为对支布教之第一队先锋，颇沾沾自喜，东归而后，大诋支那佛教之弱点，而鼓励其国僧徒对支传教之精神。东

^① 有关显荫寄信给太虚之线索，由中国社会科学院世界宗教研究所佛教研究中心黄夏年研究员提供。

京出版之中央佛教(日刊)第七号,载有对支布教权获得问题论文数篇,读之令人心惊。^①

显荫指出木村泰贤虽为佛教学研究,但是其赴华参加活动实际上受日本外交部和教育部所托,带有政治色彩。另外,中国密教学者王弘愿、黎乙真、程宅安等居士均为权田雷斧的门下弟子,权田雷斧在回传密教方面确实发挥了一些作用,但是从显荫的评价看出,权田雷斧对华传教也带有鄙视中国佛教、宣扬自我优越性的感情色彩。显荫所提及的《中央佛教》(1917年创刊,由东京中央佛教社发行)刊载的对华传教权问题,目前笔者虽然尚未获悉此文献的内容,但从显荫对其的批判态度推断,《中央佛教》获取对华传教权的文章内容主旨与新佛教徒的主张同出一辙。

显荫对于太虚成立“中华佛教联合会”感到欣慰,指出联合会对内对外都是必要的,因为“日本佛教徒颇有对支布教权获得之野心,我中华佛教徒若无巩固之团体互相联络,研究切实修行,诚恐无以御外侮”,他号召中国佛教徒“速速奋励振刷精神以扬国光,以宏道化”,指出这“实为至要之图”。

同时,显荫还恳请太虚草拟劝告书劝告中国佛教僧俗,他本人也亲自草拟了一份,内容如下:

中华本为佛教先进国,李唐之时,声震八垓。迨至明清末叶,零替可悲。反观东邻日本,其文化昔本取自支那,而至今则为世界第一佛教国。虽僧众之规则大违,而民众社会化之努力,以及教育学问之大成,诚可敬佩。欧美各国,近亦群起研究佛学,我中华为佛教先进国,岂甘落于人后。且东邻佛教徒,甚有对支布教之

^① 《显荫法师自日本来函三则》:《海潮音》第5年第12期,海潮音社,1924年5月,黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成》(以下简称《文献集成》)第161卷,全国图书馆文献缩微复制中心,2006年,第91页。

奢望，我中华佛教徒，尤宜各自努力，各自尽力于布教事业，毋令人期而代谋。奋我精神，以与东邻佛教徒，并驾齐驱，以扬我国光，以张斯法化，实为今日根本要图。望诸山长老，各各慈悲赐教，开诚布公，联络进行，以成弘法之大业。^①

显荫从中国佛教自清末凋落，以及邻国日本崛起，世界佛学研究兴起的大背景出发，揭露了日本欲在华传教的野心，呼吁国内佛教界“各山长老”联合起来，促使中国佛教的奋起，以遏制日本佛教的野心，发扬国光，成就弘法大业。

由此可见，包括新佛教徒在内的日本佛教讨论的争夺在华传教权问题对于中国佛教徒的冲击很大，促使其产生强烈的危机感，意识到中国佛教必须通过中华佛教僧俗的努力奋起直追，发展本国的传教事业，赶上世界佛教发展的潮流。

实际上，中国佛教在清末也开始出现以居士为中心的近代佛教革新活动，到了20世纪10年代，中国佛教的报纸杂志出版事业逐步发展起来，中国僧人的改革意识也越来越强烈。

第二节 从《海潮音》、《南瀛佛教》看新佛教运动

新佛教运动兴盛发展时，中国正处于清朝统治末期，朝廷腐朽没落，国家满目疮痍，佛教寺庙财产等经历太平天国运动的破坏后，又遭到“庙产兴学”运动的打击，中国佛教的发展处于停滞状态。1866（清同治五）年，居士杨文会为弘扬佛学，在南京建立了金陵刻经处，开创近代刻经事业。1908（清光绪三十四）年，杨文会设立祇洹精舍，招收僧俗学生，亲授佛学，以图通过办学、兴教育来实现振兴佛教的计划，并培养出了欧阳渐、太虚、李

^① 《显荫法师自日本来函三则》：《海潮音》第5年第12期，海潮音社，1924年5月，黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》（以下简称《文献集成》）第161卷，全国图书馆文献缩微复制中心，2006年，第91页。

证刚等复兴近代佛教的重要人物。

民国成立后,佛教界许多有识之士提倡改革佛教,开始兴办教育和发展佛教文化。寺庙、佛教团体或组织、居士组织等纷纷创办佛教刊物,佛教期刊出版事业逐渐兴起。据统计,自1912至1949年,我国两岸四地、日本、新加坡、缅甸等地的佛教团体创办的汉文佛教期刊有近两百种。其中《海潮音》、《新佛教》、《佛化新青年》、《人海灯》、《觉音》、《威音》、《佛光》、《内学》、《世界佛教居士林月刊》等比较有影响力,日占领时期的台湾也发行了《南瀛佛教会会报》等带有殖民性质的刊物。

值得注意的是,境野黄洋、渡边海旭、高岛米峰、加藤咄堂、土屋诠教等新佛教徒的文章都散见在上述及其他国内佛教刊物中。

境野黄洋、渡边海旭等人的文章在中国原文刊载或被翻译刊登的时间主要集中在20世纪二三十年代,距日本新佛教运动时期已经过去十余二十年。刊载的思想内容主要可以分为三类:一是佛学研究方面,包括对佛教教义的探讨等;二是佛教的社会功能方面;三是佛教与社会政治的关系方面。所刊载的刊物可分为两类,一是在中国大陆发行的刊物,主要刊载在《海潮音》、《威音》、《人间觉》、《佛教文艺》、《佛教公论》、《净土宗月刊》、《四川佛教旬刊》等佛教刊物上。另一类是在日军占领台湾时由台湾佛教界人士发行的刊物——《南瀛佛教会会报》,是了解日本治台时期宗教政策的重要杂志之一。

其中《海潮音》在民国时期影响力最大。它的前身是《觉社丛书》,1918年由太虚法师建立的“觉社”所创办,1920年改名为《海潮音》,直到1949年大陆解放,即使战乱频仍,期间也未有间断,所载论文具有较高的学术价值,是比较完整地反映这段时期中国佛教的历史状况和改革历程的重要杂志。《海潮音》翻译刊登了包括新佛教运动人物在内的许多日本佛学研究者的学术论文,对了解日本佛学研究在中国的影响具有重要的参考

价值。

《南瀛佛教会会报》创刊于民国十二年(1923),会员以台湾人为主,主要用汉文撰写,内容包括佛教经典研究、宗教信仰和宗教修养论述、诗文等等,也刊登总督府有关宗教的政令法则。民国十九年(1930)改名为《南瀛佛教》,^①3年后开始登载日文文章,采用并列刊载汉、日文文章的形式。1937年起因时局紧张,加上皇民化运动的推行,汉文文章除少数汉诗外,多半遭到删除。1941年2月改名为《台湾佛教》,至1942年12月停刊,计发行19年之久。^②

《南瀛佛教》刊登了加藤咄堂、高岛米峰、境野黄洋、加藤玄智、井上秀天等人的日文原文文章,在此刊物上登载的新佛教徒的文章最多,而且最能反映新佛教运动后一部分人思想的转变。

《海潮音》和《南瀛佛教》出于什么目的刊登了新佛教徒们的文章,新佛教运动对中国佛教是否产生了影响?如果有影响,主要表现在哪些方面?这些是本节要探讨的课题。本文把两杂志中新佛教徒们的文章分为三类:佛教思想的理论研究,佛教的社会功能观,佛教的政教关系论,并从这三方面进行一一探讨。

一、佛教思想的理论研究

中国大陆翻译刊登的日人文章,主要集中在探讨佛教教理方面,如讨论佛教缘起论和人生观,解释佛教经典,对巴利经典、密宗等的学术研究等。在中国发行的与日本新佛教徒有关的刊物中,以境野黄洋的文章刊登最早,如《八宗纲要讲话》(河村秀天译《四川佛教旬刊》1926年3月)、《支那》(河村秀天译《四川佛教旬刊》1926年10月)、《龙树世亲二菩萨的教系》(《海潮

^① 由于本文涉及文章全出自《南瀛佛教》时代,以下统一采用“《南瀛佛教》”名称。

^② 黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成目录》,全国图书馆文献缩微复制中心,2006年,第49页。

音》1929年10月第9期)、《摄论宗的系统》(照虚译《佛教公论》1936年第2期)等。

而刊载最多的是渡边海旭的佛学研究论文,如《维摩诘所说经解题》(《威音》1930年第23、24期)、《巴利圣典的研究》(《海潮音》1932年第13卷第2期)、《密宗之发展观》(《海潮音》1934年第6期)、《喇嘛教之分派及其发达》、《现存佛教梵语圣典概观》(《海潮音》1934年第7期)、《婆罗门教佛教混合之一例》(《海潮音》1935年第5期)等等。

这些论文可以说是弥补了中国佛教学研究的薄弱部分。翻译刊登这些论文,反映出当时中国佛教界为适应时代要求,“广延海内外名哲摘佛藏之精英与时行之学说,一一比较而研究之,以求沟通佛学与各学之关系点,使佛法建立于科学、哲学的基础之上,以去时髦学者之疑虑,而植其学佛与向道之初基”。^① 境野黄洋的中国佛教史研究是后来蒋维乔编纂中国佛教史的重要参考,而渡边海旭的研究同样引起中国佛教学者的注目,对当时中的佛学研究产生了重要影响。

此外,加藤咄堂的文章《人生的解释》被翻译刊登在《海潮音》1936年第12期上。这篇文章原本是加藤著作《佛教概论》的其中一章节,由高岛米峰经营的丙午出版社于1917年出版。^②

该文以理性的态度,科学的方法详尽地讨论了十二因缘和四谛等佛教基本教理。例如,在提到“我是什么”的问题时,加藤指出“我”不过是五蕴的集合,所谓五蕴,即色、受、想、行、识。其中的“色”是“质碍的意义,大凡可见为客观的东西,即是把它看做物质”,“我的这个身,就是肉体,是物质的……是元素和元

^① 慈忍室主人:《海潮音文库编发大意》,太虚大师审定,范古农校订,慈忍室主人编辑:《海潮音文库第一篇:科学哲学》,台北新文丰出版公司,1985年,第6页。

^② 笔者在日本查找资料期间,获天理大学教授冈田正彦提供信息,才得知该文章的出处。

素集合起来的,即不过是地、水、火、风所集合的罢了”。^①

加藤主张“我”由肉体和精神两部分组成,其中色就是肉体部分,由地、水、火、空构成,而把“受”、“想”、“行”、“识”归纳为精神的部分,是心的作用。指出:“除了这五蕴、十二处、十八界之外,始终认不出有个我的存在,而把这没有的我想为有而执著的,这是为迷的种子。”

这些对佛教基本教理的解释,与我们所看到的现代学者主张相差不大,但如果从当时的历史背景来看,可以推测这是中国佛教界的进步人士针对佛教末流的迷信化现象而翻译出版的。

近代一些佛教末流为了得到民间供养,迎合民间祈求神灵保护的各种需要,使佛法走向迷信化的深渊。信佛的人们对于佛法,只知道和尚能招魂唤鬼,做鬼神的法事。寺庙里同时供奉与佛教信仰无关的神像,并从事“拜头”、“跳神”、“扶乩”等迷信活动,与拜佛毫无关系。^②

加藤咄堂引用“原子”、“物质”等概念来解释佛教,反映出在西方科学文化思潮的强烈冲击下,传统佛教必须适应时代潮流而做出反应。翻译刊登日本学者科学地、理性地解释佛教的文章,是为了体现佛教作为合理性存在的一面,是当时中国佛教界针对新文化运动时期和非宗教运动时期,社会舆论对佛教的迷信化进行激烈批判和否定的一种响应,否认“佛法是迷信”的说法。

除了上述境野黄洋、渡边海旭、加藤咄堂等人之外,常盘大定(1870-1945,真宗大谷派僧)、高楠顺次郎(1866-1945)、铃木大拙(1870-1966)、木村泰贤(1881-1930)等佛教学研究者的文章也刊载在《人海灯》、《佛学半月刊》、《海潮音》、《佛教文艺》、

^① 加藤咄堂著,万泉译:《人生的解释》,《海潮音》第17卷第12号,1936年12月,《文献集成》第195卷,第310-315页。

^② 何建明:《晚清民国佛教思想史论》,佛光山文教基金会,2001年6月,第150-151页。

《同愿学报》等杂志上面。虽然他们不是新佛教徒同志会的会员,但是他们同样传承并发扬了新佛教运动提倡的自由批评和探讨佛教教理的精神。

那么中国佛教徒对于上述这些佛教学者的研究内容和研究方法持何态度呢?本文从木村泰贤所著《佛教研究之大方针》(《海潮音》1924年第8期)以及太虚的《读木村博士佛教研究之大方针书后》进行分析。

木村泰贤认为西方的东方研究学者,尤其是佛教学者的批评态度和细心的研究法使日本学者受到刺激,同时指出日本佛教研究的现状:佛教研究虽然在明治以来有显著进步,佛教各宗大学的研究体制也日趋完备,目前日本佛学研究处于停滞状态,有些学者对于自己在何部门,以何方针研究并不明确,注重细节,忽视整体,安于支离破碎的研究方法。而且学者之间缺乏了解,旧派训诂学者与新派自由研究者互相暗斗,研究大乘者和研究原始佛教及小乘者互相轻视。各宗大学以己为中心,不能涉及佛教整体。为此,他主张应该树立佛教研究的根本方针。

他指出作为佛教研究者应该必备的知识和参照的学科:即除了日语外,应该对汉文(除普通汉文外还必须通佛典汉文)、梵语、巴利语、西藏语、英、德、法语有所掌握。即使不能全部精通,也应该把握汉文、梵语及西洋语之一种为要,否则没有研究专门佛典的资格。在参照学科方面,主张除了佛教外,应该对宗教是何物有所了解,对宗教学、宗教史必须有大的理解。西方哲学的方法是了解佛教特质的重要方法,基督教神学的方法也应了解。另外还应具有一般史学研究的知识,例如如何处理文献,如何鉴定遗迹,如何定别年代等。如欲研究佛教心理者,必须参照一般的心理学。如欲研究佛教之世界观者,必须与耆那教婆罗门教有所比较。如欲研究中国佛教史者,除了中国史外,还应该对一般儒教、道教有所理解。

木村将佛教研究分为三大部门:历史部门、教理部门、实际

部门。其中历史研究可分为“教势史”和“教理史”两类。前者“以佛教外部之趋势，即人物若何辈出于世，若何事业，为何分派，以及彼等之盛衰如何。传道之状态为何，教坛之组织如何。一般文化之关系又复如何等问题，明其变迁发达之顺次之部门”。^① 后者则是“专于内面思想方面之发达，即自原始佛教，经过小乘教，而至于大乘教，明其教理变迁展开之迹的部门”。同时指出“教势史”应该与当时的思想、政治、经济、文学、美术等相互联系。他对教理史研究的阐释则继承了上述大乘非佛说的立场，指出“今日之经说”都是“数百年之发达而始成之”，教理史研究“应常养成其于文字之行间，发其言外之思想之识力者”，而且“佛教教理之为种种发达者……抑亦时代思想多所影响也”，因此有必要“明了当时思想界与佛教思想之交涉”。

在教理研究方面，木村泰贤认为“组织性、批判性的论究之风”削减，昔日井上圆了著《佛教活论》，村上专精《佛教统一论》的磅礴气概现在不知何处寻觅。教理研究落后于历史研究，佛学造诣深者，埋没于古典研究，不与时代精神接触，不以佛教精神批判、指导现代产生的各种问题。

而对于第三个部门——“实际部门”，他指出：

近来佛教界渐渐觉醒，各方面已有开始实际之运动者，退而为教团组织之改良，进而为国家社会之改善。以佛教之精神化为实际之运动事业。尤以所谓社会事业者，个人或团体其为佛教所经营者，其数日见繁多。^②

木村认为这些是可喜之事，但是少有成绩美满者。因为他

^① 木村泰贤：《佛教研究之大方针》，《海潮音》第5年第8期，1924年8月，《文献集成》第160卷，第93-94页。

^② 木村泰贤：《佛教研究之大方针》，《海潮音》第5年第8期，1924年8月，《文献集成》第160卷，第98页。

们“对事业缺乏根本确信,故对此事业遂少情热”,无论教团的改良运动,还是他们所经营的社会事业,或者对国家社会思想的挑战,都是模仿和追随“西洋之运动法”,并非“佛教精神之发露”。

他指出历史研究和教理研究应该放在实际之上,观察之,整理之,以实际为基础。在历史研究方面应该考察“自佛陀时代经阿育王及于中国日本佛教之精神如何设施于实际,就其表现于所谓社会事业之事实而研究之,同时更批判其利害成败之迹”。^①在教理研究方面,应该“以佛陀活动之精神即菩萨实行之誓愿为基础,而尤以关于大乘之精神为吾人所深当注意者也。即以从来已成之观念及信仰移之于实社会上以为将来思想之指导”。他举例如观音显现 32 身相救众生之苦厄,则“吾等亦当为‘观音之一分化’而于实社会实施观音之行”,即强调理论应该与实践相结合。同时他主张要使佛教的精神具体化,应该先洞察社会的真相,考察现代思想的趋势,以佛教思想、佛教精神“随地为适当之应用”,警戒“徒以一时之流行,强以佛教精神而适用之”,忌颠倒主客,以运动及组织为主,以佛教精神为辅。木村泰贤在文中并没有对“实际之运动”作具体说明,笔者推测是大正时期后起的佛教运动。

上述可以说是木村泰贤继承了新佛教运动的自由探讨佛教教理精神,针对大正时期佛教学研究中出现的问题,提出新全面而科学的佛教教理研究方法,他的见解独到,对今天的佛教学研究仍有重要参考价值。

太虚读其文章后写道:

日本佛教研究之现状,以吾人观之,以臻隆盛之域,此书歉然不为满足。而向上更求精进。吾人对之,

^① 木村泰贤:《佛教研究之大方针》,《海潮音》第5年第8期,1924年8月,《文献集成》第160卷,第99页。

当如何愧奋乎。

研究预备之资料：(1)文语：佛典汉文、西藏语、日本语、散克利语、巴利语、英德法语；(2)学说：宗教学、宗教史、西洋哲学、基督教神学、印度宗教哲学、西洋心理学。

此诸资料，洵为必要之预备，且亦为实施佛之教化于此世界之方便缘。今佛学院虽已知注重乎此，而实力上犹未易及之也。佛教研究区划为历史、教理、实际三部。殊为卓见。旧时佛教只为教理之研究，近来虽兼重历史，而实际之研究，则尚无谈及之者。更进之以全体研究之二方面，尤为圆满无缺。倾倒无似。^①

木村泰贤对佛教研究现状不满，且要求更加精进，对此太虚已经意识到中国佛教研究水平与日本之间的差距，自觉惭愧并立志奋起追赶。对于研究必须预备的资料，太虚认为这是把佛教推广于世界的方便，虽然他创办的佛学院有所注重，但是实力未及日本。对于把佛教研究分为历史、教理、实际三部分，其赞誉之情溢于言表。

但对于佛教研究，太虚也存在与木村不同的见解。

然鄙意佛法由“证”而“教”，由“教”信“解”修“行”乃发智“证”实。获得佛菩萨之真精神，以为随缘应世之利他事业（社会事业）故、鄙意于实际之部门，可再开为（1）修己之实践，（2）利他之施設。庶征超“人”入“佛”之真效。不惟以“历史”“教理”之学解为自他之利。而且有宗教之益焉。质之博士，以为如

^① 太虚：《读木村博士佛教研究之大方针书后》，《海潮音》第5年第8期，1924年8月，《文献集成》第160卷，第7页。

何。^①

他认为佛法是佛陀通过自身实践证得成佛,觉知四圣谛之理后,讲解、传授于弟子们,弟子们由见闻义理而生之心解,悟解后付诸于实际的修行,并进而以自己的智慧证得真理,并把从中获得的“菩萨之真精神”,运用到社会事业中。他主张实际的部门还应该增加“修己之实践”,与“利他之施設”共同发挥作用,证明由“人”入“佛”的“真效”,自他之利不只在“历史”、“教理”的研究,个人的修行实践也很重要。可见太虚强调研究佛教与个人之修行、修身结合在一起,才可以发挥“佛菩萨之真精神”。在太虚看来,木村泰贤在修己实践方面还不够重视。

早在1913(民国二)年,太虚法师在追悼寄禅和尚大会上,为挽救佛教危机,提出佛教三大革命——“教理革命”、“教制革命”和“教产革命”。其中,他把重心放在“革除以往佛教,专为帝王以鬼神祸福作愚民政策的工具,要以大乘佛教自利利他的精神,要以五戒十善为人生基本道德的善行,以此去改善国家政治、社会、经济,增进人类互敬互助,完善社会制度,使人人能注重研究宇宙人生的真相,以指导世界人类向上发展而求更进步,以进德增善美化人生,发挥人生本有性能——人人能成佛——以排斥类似神道社教及向死后问题的探讨”。^②从上述太虚对日人佛教研究的评价中看出,中国佛教徒已经充分意识到佛教研究方面中日之间的大差距,翻译刊登日本佛学者的佛教研究论文,体现出中国佛教界在近代科学化的浪潮中,借鉴日本佛教学研究的成果,努力实现教理方面的改革,对佛法观念进行近代更新,以复兴近代佛教文化。

① 太虚:《读木村博士佛教研究之大方针书后》,《海潮音》第5年第8期,1924年8月,《文献集成》第160卷,第7页。

② 东初:《民国肇兴与佛教新生》,张曼涛主编:《现代佛教学丛刊86·民国佛教篇》,大乘文化出版社,1978年12月,第32页。

二、佛教的社会功能观

新佛教徒关于佛教的社会功能方面的文章也在中国翻译出版,其中以加藤咄堂和高岛米峰的思想较为突出,两人的文章分别刊登在《南瀛佛教》和另一大陆佛教改革派杂志《人间觉》上,加藤的论文是日文原文刊登的,两杂志的刊登目的也截然不同。

加藤咄堂特别强调佛教的道德教化作用,对于佛教的社会教化功能提出了自己的见解。作为社会教育家,加藤总是引用佛教的经典原理来引导年轻人的伦理道德取向。如在《新年之希望》中对青年人提出作为人生修养的五条希望:(1)今日一日难再来,故于今日当要努力精进;(2)小事成为大事因,是故不可轻忽;(3)祸福不定,故虽失败,不要落胆失望;(4)常以和敬之心,计谋互相之幸福;(5)信于神佛有照鉴,时常谨慎而有志于修善。其中第四条中提到:

上有君而下有臣,有农工商贾,于其中间,若无和敬之观念,即其形态不能久存……日本现代之弊害,在于上下无和敬,各执于自己,无赖他人,如资本家执于资本家,劳动者执于劳动者,其它主人与雇人,地主与小作人等等,各利于自己而无顾他人,如是则难得互相之幸福。反之,夫妇相爱、父子相亲、兄弟相和、家庭和睦、主从相顾,则家庭繁荣、商业昌盛、事业发展,而地方之自治、国家之发展可期矣。^①

这些主张从维护社会秩序与国家稳定的角度来看,尤其迎合当时日本当权者的口味。

第五条则指出:“无论处于何等境遇,若有敬神念佛的信念,即不敢去犯罪恶。如能持住宗教的信仰,身心与神佛之照

^① 加藤咄堂著,普信译:《新年之希望》,《南瀛佛教》第11卷第1号,1933年1月,《文献集成》第113卷,第216页。

鉴,而种善因,必得善果……则人生之幸福,无过于此。”这是利用佛教的因果理论劝导人们安分守己,坚持神佛信仰,才能达到幸福之路。文中的“敬神”,实际上就是国家神道体系中的神,可看出加藤批判社会主义者时的尊皇思想在此与佛教因果观结合起来,进行国民的道德教化。

加藤的另一篇文章《宗教于社会教化中之使命》^①更是从理论的高度来探讨佛教的社会功能。他指出,社会教化的根本目的在于“谋求人与人精神之结合,建立互扶互助之道德”,并将此“道德”解释为“家庭内人与人之和为家庭道德,社会成员之间之和为社会道德”,换言之,就是“君臣父子、夫妇、兄弟、朋友等之间关系的圆满调和”。而社会教化的作用在于“可补充社会改造之缺陷,革新社会制度、改良社会组织”。^②加藤进一步指出:

使人们在差别相中得到安慰,高兴地进行社会生活,依靠现实的道德无法彻底做到,必须发挥横贯生死后的宗教的救济和教示作用……现前的道德无法解决死之问题,宗教可解决之,宗教是人们安心立命之源泉,无宗教则无道德之源泉。^③

他强调宗教对于道德的重要性,宗教对社会教化的作用,实际上是让处于不平等地位的人们在宗教的教化中得到精神安慰,而不是去改变带有“差别相”的不合理的社会现实。

加藤解释了宗教形成与发展的过程,指出宗教的三大要素是“教主”、“教团”、和“教理”。宗教的功能不仅是在“人与神

① 自1933年2月起,加藤咄堂在《南瀛佛教》中发表的文章全部以日文原文刊登,此篇原名《社会教化に於ける宗教の使命》(《南瀛佛教》第11卷第2号,昭和8年2月,)以下引用文章如未特别提及,均为笔者翻译。

② 加藤咄堂:《社会教化に於ける宗教の使命》,《南瀛佛教》第11卷第2号,1933年2月,《文献集成》第113卷,第260页。

③ 同上,第261页。

的超越的关系”中,还应在“人与人的社会关系”中发挥作用,而且“宗教的社会意义要比以往更进一层,以往的宗教与社会隔离,现在的宗教在接触现在的社会后更体现出发挥其真正价值的倾向,尤其在文化宗教中体现出来”。

他以基督教和佛教为例,指出两宗教在进行改革后走向社会,发挥大宗教的作用。同时也将三大宗教进行对比,认为“泛神论”(多神论)的佛教比信奉唯一神而排斥他神的基督教和伊斯兰教更包容,前者是包容主义,后者则是排斥主义,而且后者随着近代科学的发展受到的冲击比佛教更大,佛教更能够包容近代科学,与教育事业并无冲突。在社会教化方面,佛教可发挥作用的领域比基督教更广泛。

在传教方式上,他认为有“口舌布教”、“文笔布教”、“庄严布教”三种。宗教家应该把这三种“直接布教”与“间接布教”(社会教化)结合起来,弥补以往人们对宗教的偏见,除了“财施”外还要“法施”,从事和发展救济贫民,救护病人,养育弃儿,教诲罪犯,赈恤天灾、地震等社会教化事业。

与新佛教运动时代相比,加藤咄堂对佛教社会功能的解读是比较成熟的。他与其他新佛教徒一样,不仅强调宗教对道德的重要性,在传教中也没有把神道列入宗教之列,即神道非宗教论的观点依旧没有改变,而且认为佛教在社会教化方面比基督教更有优越性,基督教依然是佛教的有力竞争对手。

事实上,这篇文章刊登的30年前,有关佛教慈善事业的讨论已经在日本各佛教宗派之间展开。20世纪初的世界经济危机,甲午、日俄战争的影响,以及东北地区的农业大歉收,导致日本下层社会的规模逐渐扩大。劳资分化产生的同时,工薪劳动者与被救济阶层也开始分化,贫民窟的形成标志着新贫民阶层的产生,当时的日本政府、社会主义者、基督教徒都开始关注社会慈善事业。吉田久一指出,对社会问题认识较晚的佛教,也被要求不能再满足于“个人解脱”,而应该向“社会解脱”,即社会

救济的方向发展,要比教理更重视社会实践。同时推动社会发展的能力决定着宗教的价值评价,佛教正努力从基督教是对社会有益之信仰,而佛教为无益的信仰之一的人们的认识倾向中摆脱出来。^①从进入明治时代起,日本佛教界也开始进行如救护救助战争中的贫民,监狱教诲,创办慈善学校等活动。经过将近60年的努力,20世纪30年代的佛教慈善事业“更显示出一种内在的自我改革的姿态”,^②加藤发表的这篇文章体现了日本佛教界的共识。

那么这篇文章为什么会出现在1930年代殖民地台湾的佛教期刊上呢?1929年,滨口雄幸内阁实施以“明证国体、振兴国民精神,改善经济生活、培养国力”为目标的“教化总动员运动”。不久,教化运动之风也吹向殖民地台湾。文部次官、兼任“教化总动员运动”指挥的中川健藏被任命为台湾总督,同时兼任“中央教化团体联合会”理事的中川在1934年3月制定了“台湾社会教化大纲”,内容包括“彻底贯彻皇国精神,致力国民意识教化”。值得注意的是,加藤咄堂也是“中央教化团体联合会”的理事,作为成员,他参加了台湾总督府与中央教化团体联合会共同主办的社会教化协议会。^③可见加藤的这篇论文刊登在《南瀛佛教》上的目的很明确,就是利用佛教来促进台湾社会教化事业。

而在中国大陆,1936年,《人间觉》分两期连载了高岛米峰的文章《类似宗教与佛教的未来》。

《人间觉》是中国佛学会厦门分会在1936年发行的半月刊杂志。该刊以“新佛教运动”为口号,主要目的是对当时的佛教

① 吉田久一「日本近代佛教社会史研究(下)」,川岛书店,1991年,第68-69页。

② 同上,第73页。

③ 近藤正己「総力戦と台湾:日本植民地崩壊の研究」,刀水书房,1996年,第146页。

进行改革,里面发表的文章学术性较强,都是针砭当时佛教的弊端,被认为对促进佛教界自省有快火之功用。^①

高岛米峰在文章里提出了以下主张:^②一是针对当时的共产主义、社会主义运动,认为“共产运动、以马克思派社会主义为基础的反宗教运动”是“反动的”;二是指出“类似宗教”^③的兴起不是宗教真正的复兴,而是“近于实物崇拜和精灵信仰”,“侵略着既成教团的教线,恰似火有燎原之势”,但它们不会“获得大众”;三是佛教的未来应把“宗教”(佛教)的“个人性”和“社会性”结合起来。他说:

宗教皆以信仰为中心,所以是信心为本。所谓信仰,是个人的,所以宗教是强烈地倾向于个人主义,这是当然的。但是,把宗教单单于个人性来讲,那就要变成山林的、独善的、隐蔽的不见于现实的社会了。于是,在一方面,不用说有建立叫宗教的社会性的必要。但是,又宗教单说是社会性,也失却宗教的真实性,成了不完全的宗教。将来的佛教到哪里去,若是把个人性和社会性两者并行,则佛教将来的立场,不是没有的。^④

曾经与社会主义者有着密切联系的高岛米峰,此时对社会主义、共产主义运动持强烈的排斥态度,认为其有碍佛教的发

^① 黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成目录》,全国图书馆文献缩微复制中心,2006年,第29页。

^② 高岛米峰著,觉初译:《类似宗教与佛教的未来》,《人间觉》1936年第1卷第2期,《文献集成》第81卷,第24页。

^③ 高岛米峰曾于1936年1月在《中央公论》杂志上发表文章「邪宗教何故繁昌するか」(第52年第1号),批判“类似宗教、似是而非宗教、假宗教”,认为神道系新宗教——大本教是邪教,进行激烈批判。

^④ 高岛米峰著,觉初译:《类似宗教与佛教的未来》,《人间觉》第1卷第2期,1936年2月,《文献集成》第81卷,第37页。

展。另一方面,他也提出宗教的发展必须把“个人性”和“社会性”结合起来,这与上述加藤咄堂的观点基本一致。这也许是《人间觉》选择刊登这篇文章的原因,即希望现时的中国佛教摆脱“山林佛教”的路线,走入社会,服务于大众。

日人关于佛教的社会教化功能的文章在中国佛教期刊上并不多见,这从侧面反映出中国佛教界已经开始注意到佛教的社会功能作用,但由于受国内政治形势和社会条件的制约,佛教的社会教化功能在中国并未得到充分的发挥。

1930年代初期的中国,正处于民族危机逐步加深的时期,帝国主义与中华民族的矛盾占了主导地位。中国的社会现状并不存在像日本那样明显而激烈的劳资矛盾冲突,中国佛教界仍在致力于内部的改革,同时也在为东北救国军募捐,^①为抗日救国作贡献。慈善事业多由在家居士团体来实施,如上海居士林、汉口佛教正信会、北平居士林等,主要表现为救灾、送诊施药,建立医院和民众初等学校等,但与当时的日本相比并不发达。连《海潮音》主编法舫也感叹道:

一种宗教的推行,多赖其慈善事业的辅助,取得人民的信仰,在佛教说为行大布施摄受众生,这固然是佛教行世,教化众生的本旨,同时也是佛教摄化众生的方便。现在的佛教慈善事业,还不十分发达,如果我们有基督教的那种精神,设立医院学校,服务社会,救人于水火,那佛教的力量是更加伟大了。^②

他对于基督教慈善事业的发展表示钦佩,同时也深切认识到当时佛教社会救济的落后。

① 尘空:《民国佛教年纪》,《现代佛教学丛刊 86 民国佛教篇》,张曼涛主编,大乘文化出版社,1978年,第209页。

② 法舫:《一九三〇年代中国佛教的现状——民国元年至二十三年》,《现代佛教学丛刊 86·民国佛教篇》,张曼涛主编,大乘文化出版社,第146页。

三、佛教的政教关系论

新佛教徒同志会关于佛教与社会政治关系的论文在《南瀛佛教》刊载最多。这些论文总体可以分为两类：一是对日本国体的评论和对于日本发动战争的态度；二是佛教的战争观。

1. 日本国体论与中日战争观

关于日本国体，加藤咄堂认为，日本是“神国”，^①这一信念如同“连战连胜神兵如入无人之地”一样无懈可击。他引用《类聚名义考》、《三代实录》、《日本书纪》、《神皇正统记》等有关皇室历史的资料，宣扬日本是神国的历史由来已久，并以弘安4年中国元代统治者入侵日本遭遇大风受挫为例，说明这是神国的威力，目的是为了加强日本人对“神国”的自信心。他主张“忠君爱国”是日本的特色，其他国家如中国和英国“爱民爱国未必与忠君一致”，西方的道德虽含有“自制、反省、勤劳、博爱”等因素，却没有“忠孝”。唯独日本“忠君即爱国，爱国即忠君”，其它国家“先有民才有君”，而日本是“先有君，才有民”，强调“忠君即爱国，爱国即忠君”是更深、更广泛地理解“忠”含义的基础，包含“忠乃百行之本”的真意。

加藤玄智也主张，日本的天皇是“古今名津神，是现人神”。他将日本与西藏作比较，认为西藏人不是宪法政治下的国民，而日本也不是野蛮愚昧的民族。与西方相比，虽然西方也是宪法政治国家，却不是保有自古至今神皇信仰的、宪法政治下的文明国民。在他眼里，日本是一个“特殊的国家，是浑圆球上无与伦比的国家”，日本从古至今敬拜神皇，既不像中国有“禅让放伐易姓革命”，也不是欧洲各国那样的“征服国家”。自古以来一直是“自然国家”，未受过外国的侮辱和其他民族的征服，天皇

^① 加藤咄堂：《神国日本の信念》，《南瀛佛教》第15卷第12号，1937年12月，《文献集成》第120卷，第105-106页。

万世一系,是“自然国家的慈父父长,君临我等臣民,如磐石一般连绵不绝”。雄略天皇的诏书以及大正、昭和圣天子即位正如勅语中所说的那样,是“义则君臣,情为父子”,所谓“明证国体”的真实含义,就是要“如实地领会这种日本精神”。^①

两人都在不断地强调日本国体的独一无二性和民族优越感,对其他国家民族持蔑视态度,同时赞颂以神道为国教,万世一系的天皇制国家。

而之前积极为夺取在华传教权而努力的高岛米峰,此时变成了为日本发动侵略战争摇旗呐喊的急先锋。1938年日本全面发动侵华战争时,他发表文章《谁是好战国民?——日本才是和平爱好者》。文章针对“欧美人至今仍误解日本人为好战国民”进行辩护,认为自17世纪到19世纪末,在欧美发生过无数次战争,如美国独立革命、法国革命、俄法战争、普法战争等,而日本有德川时代三百年来的太平盛世,虽然战国时代也有战争,但是并不如欧洲那么频繁重复,认为这“好战国民”的荣冠,不如戴在欧洲人头上更好些。

对于“支那事变”(七七事变)高岛的立场表现得更加露骨。他认为这次事变是日本为了“确保东亚的永远和平,并以此为基础来建设世界的恒久和平”,抱负这样的“大理想”,力图“与支那提携亲善,把支那从依存欧美的、半独立的危机中拯救出来,从人类共同的敌人、世界和平的搅乱者共产主义的魔手中逃脱出来”。这“两大事业”要由日本来完成,并逐步使“日满支”三国浑然一体,同时协助欧美各国的和平工作。他强调这完全是站在“舍小我成就大我的大乘精神”的立场来行动的,然而“支那并未了解日本的真正想法,反而挑起战争,日本被迫迎

^① 加藤玄智:《国体明征の真義》,《南瀛佛教》第15卷第12号,1937年12月,《文献集成》第120卷,第128页。

战,而以此为理由把‘好战国民’的荣冠戴在日本头上未免太过分”。^①

曾经在“大逆事件”后冒着风险出版社会主义者幸德秋水的书籍,显示出侠义气概的高岛米峰,如今不但视共产主义为魔鬼,还积极美化日本侵华战争,甚至颠倒黑白,混淆是非,以大乘佛教精神来赞美战争。他的主张与《二十一条》传教权问题时相比更加激进和反动。

2. 佛教的战争观

作为新佛教运动的领导人之一,以治佛教史闻名,对中国佛教史的研究颇有影响的境野黄洋,1933年在《南瀛佛教》发表了《佛教的慈悲与国际事变》。文章在讨论战争观时提到正义与道德的问题。认为“爱”不过是“道德的一个重要因素”,而“如果没有了正义,道德就难以维持。爱与正义往往不能并行,如果两者发生冲突,爱应为了正义而作出牺牲。如果正义被蹂躏了世间则一片黑暗,所以为了推行正义不能否定战争”。他说:

释尊教导我们,正义必胜,可以打击非正义。虽然释尊提倡宇宙爱、绝对爱,但是为了实现正义并没有绝对否定战争。因此,根据我们佛教徒在遇到突发事件的时候不应该再感到迷茫,而应该有明确的态度。^②

境野在这里没有对“国际事变”进行详细说明,从他发表文章前后的国际政治形势来看,1931年日本发动“九·一八事变”,翌年1月,东北三省全部沦陷。事变震惊了国际社会,以英国人李顿为团长的国际联盟调查团向国联递交报告,承认东北三省是中国领土的组成部分。日本代表松冈洋右拒绝国联19

^① 高岛米峰:《何れが好戦国民か——日本こそ平和の愛好者——》,《南瀛佛教》第16卷第1号,1938年1月,《文献集成》第120卷,第199-200页。

^② 境野黄洋:《佛教の慈悲と國際事变》,《南瀛佛教》第11卷第6号,1933年6月,《文献集成》第114卷,第4-6页。

国的决议,1933年3月日本退出国际联盟。此后,日本在华战线进一步拉大。笔者推断,境野所说的“国际事变”正是“九·一八事变”。从日本国内民众对侵华战争的狂热支持,台湾总督府不遗余力地对一般民众进行精神教化的背景来看,境野黄洋也在为侵华战争的正当性做辩护。

1936年,加藤咄堂的《佛教之战争观》^①被翻译刊登在《海潮音》上。加藤认为:

心之战争为修行之道程,佛教是和平教,又可云是战争教,因为佛教一切修行目的,决为征服烦恼怨敌而与怨敌战争。戒是与邪恶战,定是与散乱战,慧是与愚痴战……佛教修行道程,讨灭心内怨敌,克复和平,此乃不过形容状况,若云佛教即为战争之教者,其所指示修行道程,绝非指其究竟目的。最后究竟目的,克复和平,推究此点,佛教又非战争之教甚明,显为和平之教则实,但有不和平者因和平而不辞战争,实为佛教特点。^②

加藤承认佛教在修行方面是和平教,但在涉及到真正战争的时候,其态度就有所改变,他说:

合理之战争与非合理之战争类推心内之战争,亦得应用于干戈相交实际战争之上,目的是为排斥战争而战争者,即是为和平而容认战争也。为战争而战争者名利之争也,私怨之战是也。权力上之胜负是也,然

^① 笔者幸得吉田進一教授提供信息,《佛教之战争观》摘自大东出版社发行的加藤著作「战争と信仰」里面,然此书发用于1938发表,与登载在《海潮音》时晚了2年,笔者推断这篇文章曾经被作为单篇论文登载在某杂志上,被留学僧带回中国。

^② 加藤咄堂著,慧敏译:《佛教之战争观》,《海潮音》第17卷第2号,1936年2月。《文献集成》第195卷,第402页。

此战争,为佛所戒!^①

却又认为完全采取“无抵抗主义”不过是“最高理想”,如果是“发乎仁而主乎义”,该折伏时要折伏。

关于折伏手段,他引用《大萨遮尼干子所说经》中的王发兵时应发的三种思维。^②在触犯佛教不杀生戒的问题上,又引用近世戒律泰斗葛城慈云在《十善法语》中所讲的“以善心杀恶人,较以恶心杀蚊子,其罪轻”,“有为国家害者,杀之无罪”等来支持他的论点。他一再强调“佛教目的是在和平,不但容认发仁主义有道之军,且此有道之军正惟佛天加护使得以胜利”,条件是“有道之军”要必须符合“天道”。他认为:

佛教之战争观,根本在弃私心就公心,动机出发于慈悲,其目的为利益众生之道,是故若不首先降伏心内之敌,则无能力降伏心外之敌,其战士亦必先断离烦恼,透过生死,又若不以利剑即弥陀号之信,而消灭一切罪障则不能为真正不惜身命之效劳……若降服外敌,必先降服心敌,阐发此种思想,或是容认有道之军,同为佛教战争观之目的所在。^③

可见,境野黄洋和加藤咄堂在战争问题上都主张只要是出于正义,出于慈悲,拯救众生,战争是可以认可的。从字面意义上似乎无可厚非,但是他们所站的是在本国侵略他国的立场,实

^① 加藤咄堂著,慧敏译:《佛教之战争观》,《海潮音》第17卷第2号,1936年2月。《文献集成》第195卷,第402页。

^② 《大萨遮尼干子所说经》中云:大王当知!若以亲友与物惊怖,如此三事,不能灭彼斗争事者,行法行王尔时复起三种思惟入阵斗战。何等三种:一者、思惟此返逆王无慈悲心,自杀众生,余人杀者亦不遮护,我今不令如此相杀,此是初心护诸众生。二者、思惟当以方便降伏逆王,士、马、兵众不与鬪战。三者、思惟当以方便活系、缚取不作杀害。(《大正藏》T09, No.0272)

^③ 加藤咄堂著,慧敏译:《佛教之战争观》,《海潮音》第17卷第2号,1936年2月。《文献集成》第195卷,第402页。

实际上是为战争辩护。佛教不是绝对的和平主义,如果是站在护法、护国的立场,国难当头,再不自卫就将灭国的情况下,战争是可以允许的。但是如果标榜着正义、拯救众生的旗号,跨出了护法和护国的界限去干涉别国内政,发动战争,屠杀无辜平民,那么这种佛教的战争观就变成了为战争寻找借口的变质了的战争观。

《海潮音》为什么会选择翻译刊登这篇《佛教之战争观》呢?在登载这篇文章的前一年,太虚曾发表《告日本佛教大众》,文中指责日本青年佛教徒在联合太平洋各国青年佛教徒组建太平洋佛教青年会时,未经自己同意就散布谣言——“以日华佛教学会为中心,于太虚所办世界佛学苑作有力之声援”。太虚法师对此表示强烈谴责,并重申了自上海“一·二八”事变以来发表的《为辽沪事件为中日策安危》的态度:“若非还我东北,恢复中国疆土政治之完整,则中国对于日本民族之感情,未有好转,而盼日本之佛教徒,力促日本国民之觉醒!”^①

在刊登加藤咄堂《佛教之战争观》的前一个月,太虚法师又发表文章《觉乎?否乎?可以觉矣!》。当中由孙传芳被暗杀一事引申出中日民族间的矛盾,“然此种冤仇报复之事,不惟一人一家有之,而一部落一宗族之酿成械斗,逞强一时,流祸多代,则其为患之大,思之尤可股栗”。^②他指出中日两国“数千年涵养于佛儒仁慈智慧之化”,本应该“道义相孚,感应以诚”,然而“日本国民仿效欧美有一日之长,少数之野心师其掠夺之惯技,竟视中国国民为刀俎上肉”,他警告日本侵略者:“然中国虽礼仪之邦,华民虽宽柔之族,如迫之过甚,则亦不无存越沼吴亡秦必楚之历史。”并呼吁:

^① 太虚:《告日本佛教大众》,《海潮音》第16卷第5号,1935年5月,《文献集成》第190卷,第285页。

^② 太虚:《觉乎?否乎?可以觉矣!》,《海潮音》第17卷第1号,1936年1月,《文献集成》第192卷,第270页。

日本之少数野心者,若及今犹不猛然醒觉,系铃解铃,求日华民族感情之好转,犹自恣横行不已,则势必造成全中国民族对日本民族之仇恨,力事报复。苟不能将中国人灭尽,令今日本永无宁日,而在人间亦不知更增加若干之杀机戾气……昔孙氏呈一念之残暴,卒因以殒其全生命。邻邦之雄,其欲不陷全民族灭亡之惨,于此一觉乎?否乎?可以觉矣!^①

太虚法师的这篇文章一方面警告日本侵略者及早反省醒悟,另一方面已经流露出坚决抵抗之意,中国国民并非刀俎之肉,逼之甚急,必然会起来反抗。

因此,《海潮音》翻译刊登加藤咄堂文章的主旨十分明显,即是把加藤咄堂的佛教战争观用于国民反抗侵略的实际背景上,也就是面临日本帝国主义入侵,民族存亡到了危急关头的时刻,中国佛教徒们必然会奋起反抗,为保家卫国走上前线抗击侵略者。

综合上述分析,从《海潮音》和《南瀛佛教》刊登的新佛教徒文章可以看出,新佛教运动虽然退出了历史舞台,境野黄洋、高岛米峰等人坚持了对佛教思想的自由探讨,破除“迷信”(对神道系宗教的批判)的一贯主张。另一方面,“反对政治的保护与干涉”的立场已经不复存在,自高岛等人积极要求对华传教权开始,他们的政教分离主张已经不复存在。随着日本逐渐走向军国主义道路,昔日的新佛教徒们不但丧失了自己的一贯立场,而且还发展成为帝国主义对外侵略正当化的理论宣传的急先锋。他们已经融入到天皇制政治体制中,与御用文人、学者已经毫无区别。

《海潮音》和《南瀛佛教》各自所处的历史环境各不相同,他

^① 太虚:《觉乎?否乎?可以觉矣!》,《海潮音》第17卷第1号,1936年1月,《文献集成》第192卷,第271页。

们刊登加藤、高岛、境野等人的目的也各异。

《海潮音》侧重于境野黄洋等人佛教学研究方面的成就,通过翻译、介绍他们对佛教的历史性研究,佛教经典的再诠释,以及在当时中国处于薄弱部分的巴利经典、梵文经典的研究等学术论文,对于促进中国佛教学研究的发展,遏制佛教末流的迷信化现象,推广太虚法师倡导的“教理革命”起到了重要作用。这可以说是新佛教运动对中国佛教的重要影响,也可见当时中国佛教界对从“教理”方面复兴佛教的重视。

太虚于1913年推出三大革命,次年撰写《整理僧伽制度论》,积极开展佛教改革运动。然而,中国佛教界内既有“佛化新青年会”激进派与保守的长老方丈派的对立,也有与太虚展开激烈论争的以欧阳竟无为中心的内学院派,佛教新运动由于内部的不团结进展迟缓。^①此外,自民国建立以来,内战频仍,30年代开始又要抗击日本的侵略,与社会环境相对稳定的日本相比,中国佛教的发展受到时势的严重制约,无法发挥有效的社会功能。在国土被践踏、民众被蹂躏的背景之下,中国佛教徒与国民同仇敌忾,积极展开抗日斗争。利用加藤咄堂的佛教战争观来证明僧人上前线抗击侵略者的正当性,正是以其人之道,反治其人之身。

另一方面,通过考察分析《南瀛佛教》所刊载的文章,可以看出,在日本的殖民地统治政策下《南瀛佛教》所发挥的社会教化作用。1936年4月,《南瀛佛教》在“卷首言”中强调“国语”日语的重要性,“本会会员身兼社会教化、教导重任,必要率先掌握和使用国语,进而努力向一般岛民宣传鼓励,此为最大紧要

^① 参照葛兆光著,土屋昌明訳「『海潮音』の十年(上)——中国1920年代仏教新運動の内的論理と外的志向——」,『思想』NO.943,岩波書店,2002年,第112-117頁。

事”。^①

在1937年12号中提到：“如今我大日本帝国为了正义人道，为亚洲乃至世界永久和平，与邻邦支那干戈纠正其暴戾……现形势下提倡国民精神总动员乃最恰当之措施。”同时要求台湾佛教徒贯彻文部省宗教局长松尾长造提出的“社会风潮一新生活改善十则”，“努力执行国家施政方针，发挥日本精神，显尽忠报国之诚意”。^②由此可见日本当局在台湾推行的国民精神总动员运动，皇民化政策下的宗教统治。

从《南瀛佛教》中，我们可以一窥日本当权者利用宗教信仰蛊惑人心、以达到稳定统治目的的对台政策。而从《海潮音》等大陆爱国佛教期刊中，我们看到，中国佛教界没有盲从日本的近代佛教改革思想，而是从自身的特点和条件出发，选择适合自己的部分加以利用，在吸收和消化过程中，近代中国佛教也在加快自身的改革步伐。

第三节 近代日本佛教改革运动对中国近代佛教的启示

从明治到大正时代，在国家神道逐步形成和展开的过程中，日本近代佛教也在摸索在国家神道体系中的自我定位。总体而言，岛地默雷的信教自由论的展开，井上圆了对佛教进行哲学解释的尝试，在家居士的结社活动以及机关杂志的发行，对于日本佛教的近代化发展起到极大的促进作用。与此同时，佛教各宗派采用管长制度，实施行政改革，教团的近代化编制得到了进一步发展。作为改革的成果，近代日本佛教在佛教学研究、佛

^① 《卷头言》：《南瀛佛教》第14卷第4号，1936年4月，《文献集成》第119卷，第359页。

^② 《卷头言》：《南瀛佛教》第15卷第12号，1937年12月，《文献集成》第120卷，第117页。

教的社会事业、僧侣教育、经典编纂、报纸杂志出版等方面，与周边的亚洲各国相比，取得了很大的成果。

近代日本佛教的改革与发展，也引起了邻邦中国佛教徒的关注，两国佛教徒也有交流。清末，杨文会在致力于复兴佛教经典的编纂事业时，得到了净土真宗东本愿寺派僧侣、佛教学者南条文雄的援助，然而此时的中日佛教之间的交流仍然较少。到了1920年代，随着太虚主导的佛教改革运动的发展，中华佛教总会等全国性佛教组织成立，武昌佛学院、闽南佛学院等僧侣培养机构相继建立。在日本，受大正民主运动的影响，歧视中国、朝鲜的国民感情与推行国家主义路线的明治后期相比也有所缓和。在这样的背景下，中国派往日本的留学僧有所增加，中日近代的佛教交流也逐渐兴起。笔者推断，上述境野黄洋等人的佛教学研究论文，正是在此阶段由赴日留学僧翻译，刊登在大陆佛教杂志上。

有关中日近代佛教交流史的前人研究中，陈继东与肖平的研究成果备受关注。陈继东的研究主要集中在19世纪末到20世纪初，以小栗栖香顶为中心的日僧在华传教活动，并通过探讨杨文会与小栗栖香顶之间关于日本净土思想的论争，分析中日佛教者对佛教教理的不同理解。^①肖平则以清末至民国时代为中心，探讨了日本佛教经典编纂、佛教学研究对中国近代佛教的影响，并对日本密宗逆输入中国、日本佛教者来华佛踪巡礼活动、中日僧侣的交流活动等进行了历史性考察，^②为本文提供了重要的线索。然而肖平只把目光放在中国僧人在日活动和感想方面，没有进一步探讨日本佛教改革运动的成果与太虚等人的近代中国佛教改革措施之间的具体联系。

本节在两位学者研究的基础之上，以1920-1930年代为中

① 陈继东「清末仏教の研究：楊文会を中心として」，山喜房佛書林，2003年。

② 肖平：《近代中国佛教的复兴：与日本佛教界的交往录》，广东人民出版社，2003年。

心,着重考察中国近代佛教徒如何看待日本近代佛教的改革成果,哪些部分被作为范本,为他们在进行中国佛教近代改革的过程中所吸收?另外,对于日本佛教的海外扩张,以及30年代两国佛教徒不得不面临的战争问题等,中国佛教徒持何态度?以下分别从日本留学僧、赴日短期考察的中国僧人撰写的有关日本近代佛教的文章中进行考察。

一、民国时代的日本留学僧

民国成立以来,最早东渡日本的留学僧有大勇、持松,其后有显荫、谈玄、墨禅等,多数是以修学密教为目的。

大勇(1892-1929)俗姓李锦章,清末参加辛亥革命,曾任军政司法之职。1918(民国七年)与黄恺元、孙道修等人结成居士团体香光社,翌年在宁波归源寺依太虚法师出家。1922年冬,他与安庆佛教学校教师持松一起,赴日本高野山密教大学,师从阿闍梨金山穆昭,专修真言密教。一年后得灌顶,受阿闍梨位。1923年10月,大勇回国,在上海、杭州武汉等地传授密法,除了在家居士外,武昌佛学院的法尊、法舫、超一等人均受他的影响。翌年他赴北京师从白普仁,改学藏密,创立了藏文学院。

在日本留学期间,大勇多次向太虚报告留学情况,从日本寄回的信刊登在《海潮音》上。应太虚的要求,大勇的报告中包括日本密教的修行方法,^①梵文古新二派的现状,^②佛教各宗派(曹洞宗、天台宗、真言宗、新义真言宗、真言律宗、律宗、净土宗、临济宗、黄檗宗、真宗、日莲宗、显本法华宗、本门宗、本门法华宗、日莲正宗、日莲宗不受不施派、融通念佛宗、时宗、华严宗)的本山,宗务所地址,法主、管长的姓名,各宗教育机构的有无等等。

^① 大勇:《留学日本密宗之报告》,《海潮音》第3年第9期,1922年9月,《文献集成》第154卷,第314页。

^② 大勇:《留学日本密宗之报告》,《海潮音》第4年第1期,1923年1月,《文献集成》第155卷,第297页。

他指出：“日本佛教以真宗为最盛，次则禅宗，次则真言，次则天台，其余则式微，观于此亦可以知日本佛教之大概情形矣。”^①

大勇回国后传授密法，被评价为“密宗传回中国之始”，^②而通过他的报告，可以说使国内佛教徒首次了解到密教和各宗派的概况。^③

继大勇之后，上述僧人显荫（1902-1925）也赴高野山大学学习密教。显荫俗姓宋，字大明，随宁波观宗寺天台宗名僧谛闲法师（1858-1932）出家。1923年日本关东大地震时，作为慰问使由上海佛教普济日灾会派遣赴日，后来经高楠顺次郎介绍，也师从金山穆昭。一年后获阿阇梨位，1925年春回国。留日期间他还翻译了日真言宗的重要著作，并帮助高楠顺次郎编纂《大正新修大藏经》。

留学期间，显荫对于各宗派佛教教育的发展表示钦佩。他参观了东京的宗教大学，京都的龙谷大学，并在高野山大学亲身体验了学习制度。他对于各宗派研究本宗的发达，教师教授学生的热情，中学、大学等教育设施的完备感到佩服，而在高野山用高价买来的梵文阿弥陀经也让他欣喜不已，可见当时中国梵文经典的缺乏。

显荫在信中写道：“近来日人颇注重佛教事业。西京（京都）则翻译根本佛教圣典（取巴利语译之）。东京则新修大藏一切经。博考唐宋元明历朝之大藏，遍搜高丽西藏印度以及欧洲之佛经，以备校旧。显荫为作《大正新修大藏一切经序》一篇，颇得东人士

① 大勇：《留学日本之调查》，《海潮音》第4年第6期，1923年6月，《文献集成》第156卷，第353页。

② 尘空：《民国佛教年纪》，张曼涛编：《现代佛教学术丛刊86民国佛教篇》，大乘文化出版社，1978年，第184页。

③ 早在 大勇留学前的 1905 年，日僧水野梅晓（净土真宗西本愿寺派）经营的湖南僧学堂也曾派遣弗云、麓峰、印光、映禅等私人赴日留学，但由于生病等其他原因，最终没完成学业。这一事实在中国佛教界鲜为人知。（参照 肖平：《近代中国佛教的复兴：与日本佛教界的交往录》，广东人民出版社，2003 年，第 245-247 页）。

之欢迎也。”^①可见他对于日本的佛经编纂事业极为关心。

与此同时,显荫痛感中国密教研究的落后,在信中不但介绍了真言密教的修行方法,还对于日本密教著作的取舍发表自己的意见,呼吁中国佛教学者对密教进行研究。

对于日本佛教各宗派的分立,他认为:

佛法之在中华,于宗派之分张,不甚注意。而各家著述,互为攻诘之点亦甚罕(虽或有之,亦不致过于背理)。在日本则不然,宗派之知见极深。盖各想开宗派而作圣人(凡开宗之祖师,后人尊之曰圣人)。圣人愈多,而学说愈歧,真理愈晦,其最诬罔者为日莲宗,攻毁真言宗,不遗余力,因而自己所遵之法华,妙义全失之,甚可笑也。其他若真言宗之新义家,净土宗之真宗与时宗,立说亦有过偏之处也。故日本之佛法,不若中华之舍融而少诤也。^②

显荫已经了解到日本宗派间的不和程度之甚,与中国佛教的圆融差别很大。

大勇、显荫回国后,曾在国内一度掀起修学密法的热潮,然对于佛教界整体的影响并不大。^③两人在日本停留时间较短,对于日本佛教的了解只停留在一般认识上。

1924(民国十三年)年7月,在太虚的努力活动下,世界佛教联合会在江西庐山召开,日方有木村泰贤、佐伯定胤等人出席。翌年11月,东亚佛教大会在日本东京增上寺召开。太虚作为中

① 显荫:《留东随笔》,《海潮音》第5年第4期,1924年4月,《文献集成》第159卷,第87页。

② 显荫:《留东随笔》,《海潮音》第5年第6期,1924年6月,《文献集成》第159卷,第327页。

③ 东初:《民国以来海外之留学僧》,张曼涛编:《现代佛教学术丛刊86 民国佛教篇》,大乘文化出版社,1978年,第360页。

国代表团团长,带领张宗载、宁达蕴、持松、道阶等 24 人参加大会。《申报》、《海潮音》、《佛音》等报纸杂志报道了此次中日佛教界交流的消息。自此以后,尤其在 1930 年代后半期,有关日本佛教的考察分别在《人海灯》、《现代佛教》、《北平佛教会月刊》、《觉有情》、《海潮音》、《世界佛教居士林林刊》、《人间觉》、《狮子吼月刊》、《佛学月刊》、《同愿》、《晨钟》等杂志上刊登,内容包括日本佛教史、明治佛教史、各宗派的概略、历史沿革、现状,中日佛教比较、日本佛教徒的中国佛教观,日本宗教团体法、日本国际佛教协会的介绍等等,^①可以说掀起了国内研究日本佛教的小高潮。

在此期间,也陆续有僧人赴日留学。在 1931(民国二十年),武昌佛学院的学僧墨禅(生卒年不详)获得庚子赔款的资助,赴日本大正大学留学。墨禅在留日期间翻译的矢吹庆辉《三阶教之研究》,刊登在《海潮音》上。^②他还致力于中日佛教的学术交流,1935(民国二十四)年 8 月,中日佛教学会于东京传通会馆成立。^③墨禅作为筹办委员之一付出许多努力,因此也被中国佛教界责为亲日派。与大勇和显荫相比,墨禅对日本近代

^① 《佛学月刊》第八、九期刊登日本净土宗学僧、日华佛教研究会总干林彦明(1868-1945)的《日本佛教的机构和宗派》,全面介绍了《宗教团体法》。亲日派杂志《同愿》编译委员会翻译土屋詮教《明治佛教史》,刊登在第 3 卷 1-12 号上。另外,在宗派研究方面,《北平佛教会月刊》第 1、2 期刊登妙舟《日本之天台宗》,《威音》第 65 期刊登了《日本之净土教派》。有关佛教青年运动,福葉文海「日本现代仏教青年会運動の一瞥」(「仏教文化」第 7 卷第 15 号,东京帝国大学仏教青年会所出版,1933 年 4 月)被同时翻译刊登在《人海灯》、《现代佛教》上。妹尾義郎「社会变革途上の新興仏教」被翻译刊登在《海潮音》1935 年第 10、11 号上。

^② 东初:《民国以来海外之留学僧》,张曼涛编:《现代佛教学术丛刊 86 民国佛教篇》,大乘文化出版社,1978 年,第 359 页。

^③ 中方参加代表有墨禅、谈玄、黄辉邦,日方为常磐大定、高岛米峰、渡辺哲信、大村桂严、浅野研直等参加了中日佛教学会成立大会。(参照:《中日佛教学会成立来稿》,《海潮音》第 16 卷第 8 号,1935 年 8 月,《文献集成》第 191 卷,第 272 页)。

佛教的状况有更深入的理解。

墨禅指出,造成明治时期废佛毁释的重要原因是僧侣的安逸堕落,以致僧人失去了自立和抵抗的能力。他说:“戒律为如来亲手所制,凡出家的佛教徒,都应遵守奉行。若说不能遵守,不妨随意申明还俗,但在事实上一面竟自破解,一面又不实行还俗,滥混在教内破坏佛制。”^①他指出日本佛教界私度现象严重,这些在德川时代早就存在,明治元年至5年废佛毁释的破坏不过是形式上的破坏,自此之后则是内容上的破坏。

墨禅认为明治政府的宗教政策是对佛教的迫害,“废僧官僧位之职,禁止僧尼托钵,奖励僧伽食肉娶妻,尼僧蓄发归俗,着平服,称苗字(从俗姓之谓),废神祇省,置教部省,立三条教宪,置教导职17级,各宗设管长职,禁止各宗派说教”。^②他指出作为这样政策的后果,僧尼回归为国家民众之一,与民众同享一切国家权利和义务,其中最大的问题,就是征兵制度的实行。“前身无论是戒杀的和尚,今则不能不执武器去做杀人的样子”。除了杀生戒外,还有娶妻食肉问题,“男僧娶妻,女尼配夫,同入清净庄严道场,未免玷污佛教殆尽!……日本佛教在明治以后,只有伽蓝佛教,而已无主持佛教之僧宝矣”。

对于日本近代佛教的世俗化现象,墨禅持激烈的批判态度,但同时也有肯定的评价。例如他认为寺院佛像和佛教经典的良好保存为佛教的复兴埋下了火种。他对于东、西本愿寺派遣岛地默雷、石川舜台、南条文雄、高楠顺次郎、笠原研寿等僧人赴海外留学表示关注,赞赏他们在了解“西洋宗教之情形”后,“纷向其当局贡献在海外所得之知识”。

此外,他对于明治时期在家居士的活动,如大内青峦提出各宗派圆融主张,河濑秀治和岛田蕃根辞掉官职建立弘教书院,刊

^① 墨禅:《日本佛教之近况》,《海潮音》第15卷第9号,1934年9月,《文献集成》第188卷,第179页。

^② 同上,第180-181页。

行《缩刷大藏经》等表示赞赏，称他们是“佛教之辩护士”。

值得注意的是，他也提到了新佛教运动。他把日本在家佛教分为“传统派”和“自由派”。对于“自由派”描述道：

自由派是趋向革新的，当时又有佛教青年提倡新佛教同志会，参加该会的出家人也有，其代表人物为境野黄洋、高岛米峰、菊池谦让、杉村楚冠、北条大洋等，都是攻击传统派之守旧的，故在明治佛教史的上半期，在家佛教的实占很重要的位置。明治以后，复须大正昭和两朝，回顾在家佛教又已等于过位置产物了。^①

可见墨禅肯定了新佛教运动在明治时期所发挥的作用，而且也提到了新佛教徒主张的“自由研究”。他说：

（明治）二十七年，国民自觉思想勃发，同时有向心力和远心力调和消化外来思想的自觉运动。三十三年，井上哲次郎博士发表对于《将来佛教之意见》及黑岩周六氏的《天人论》，三十七年，姉崎正治博士《复活之曙光》等著作，复标榜以自由研究之新佛教主张，以佛教主义去实行的。其他有南条（文雄）、高楠（顺次郎）两博士的原典研究，姉崎博士的佛教宗教学研究。佛教学者自留学于西洋以后，很受了西洋佛教学者及科学哲学之影响，印度佛迹之研究，西藏西域之探险等，新闻纸并出版事业之发展，佛教渐渐努力于革新运动。至明治末年，已复筑下很坚固的佛教新基础，以后大正昭和两代，都有这基础上发展辉煌的。^②

新佛教徒提出的“自由探讨”是与当时的佛教学研究并列

① 墨禅：《日本佛教之近况》，《海潮音》第15卷第9号，1934年9月，《文献集成》第188卷，第182页。

② 同上，第183页。

提出来的,从墨禅的眼中,可看出新佛教运动在明治时期确实发挥了一定的积极作用。

墨禅也对 1899 年帝国宪法颁布以后,佛教各宗派的行政沿革,佛教的国民教育、宗教教育、出版事业、社会事业的概况等做了一一介绍。在佛教研究方面,他认为教理研究比历史研究落后,教理研究方面多以研究中国“旧来思想”为主。

总体而言,墨禅对于现阶段日本僧侣的世俗化、堕落现象极为失望,希望将来有如同亲鸾、宗喀巴那样能建立“一现代主持僧宝宗”的人物出现。

可以说,墨禅对于明治以来,日本佛教发展概况的分析是比较全面的,这对于中国佛教者对日本佛教的深入认识起到重要的作用。然而,对于明治以后佛教的改革成果,中国佛教可以从中学到什么?中国佛教的近代改革是否能从中得到启发?墨禅均未涉及。

二、中国僧人对日本佛教的考察

大醒(1900-1952)与墨禅同为武昌佛学院的学僧,同时也是太虚佛教改革运动的骨干。1928(民国十七)年,受太虚之命到厦门南普陀寺任监院,主持闽南佛学院。后创刊《现代僧伽月刊》,1932年回到武昌佛学院,任《海潮音》主编,鼓吹“人间佛教”,1935年赴日本考察佛教教育状况。

在日本考察期间,大醒深切感到中国佛教事业远远落后于日本,他感慨道:

以前听日本有位学者说过:“印度是佛的佛教,中国是法的佛教,日本是僧的佛教。”其实后面的两句颠倒了,我到日本去一看,才知道原来中国是“僧”的佛教,日本是“法”的佛教,日本的佛法,不能说他不行,日本的僧侣,说他是居士,我想也没有什么不妥当,可是中国呢?各省各县各乡各村都看见所谓圆领方袍的

僧侣，而“法”却早已就没有装在“僧”的躯壳里了。^①

大醒还就社会事业、经典编纂、报纸杂志出版事业方面进行了中日佛教对比，对日本佛教致力于学校、医院、幼儿园、妇女会等慈善事业表示钦佩，批评一些中国僧人被号称慈善家的混入佛门之徒弄得团团转，“置佛教本身的家业而不顾，与其说他们一味地讨好社会，毋宁说是慈善家的孝顺信徒！”

当看到日本佛教界在杂志出版，创建学校方面的相互竞争时，他愤慨在中国即使想发展文化、教育事业，总是有人反对，力图破坏和捣乱。大醒认为：

中国佛寺的衰败，就是没有一种善良而合乎时代需要的制度！僧侣如一盆散沙，各人自扫门前雪，无一件事能协力合作。日本的佛寺是有系统的，如曹洞一宗大小末寺多至一万七千余寺，都是一个系统的。日本一宗的僧徒，皆依一宗之管长一人薙（剃）度，余可想之。^②

他批判中国僧人只顾各自利益，无团结协作之意，也缺乏像日本那样严密的宗派组织机构。

面对中日佛教徒的互相批判（中国佛教徒批判日本佛教徒“不守戒律”、“太俗化”，日本佛教徒批判中国佛教徒“无信仰心”、“没有知识”），大醒认为，应该对两国佛教的历史和文化进行深入考察才能达到相互理解。

大醒对于日僧有接受高等教育机会，得到国家“种种助缘”羡慕不已。认为中国僧侣人才缺乏，一方面是“佛教徒自身未能设化造就之故”，另一方面“我们国家的政府也要负一半的责任”，批判国民政府对佛教“不管不问”，“不把出家僧众当国

① 大醒：《中日佛教之比较观》，《海潮音》第16卷第11号，1935年11月，《文献集成》第192卷，第41页。

② 同上，第43页。

民看待”，与日本截然不同。

太虚通过中日佛教的对比，对于中国佛教现状表现出强烈不满。然而，比他更客观地考察近代日本佛教改革，并以此作为中国佛教近代改革参考的，正是中国佛教近代改革的重要领导人——太虚法师。

太虚曾经分别于1917(民国六年)年和1925(民国十四)年两次对日本佛教进行考察。赴日前，太虚在1911(民国元年)年开始着手改革僧伽制度，1915年发表《整理僧伽制度论》，1917年受邀到台湾讲演之际，顺道考察了神户、大阪、京都等地，写下了他考察后的感想：

故考察的结果，觉得日本佛教很多与我的《僧伽制度论》吻合之处。日本佛教各宗都有一个严密系统的组织，一宗有一宗的宗务院，管理全宗的财政；寺院分为大小等级，某种事应该是某种人去办理，都能“人尽其才”去分配工作。各宗同样办有佛教教育，小学、中学是普通的，大学则专属某宗，是某宗所办；社会的文化慈善事业，皆有多方活动。这些都和我的《僧伽制度论》所拟的计划不谋而合。^①

可见太虚在赴日前所描绘的中国僧伽制度改革理想，日本佛教已经将之付诸实现。

太虚同时指出日本佛教改革的不足之处：“日本虽有各宗系统严密的组织，而没有全国佛教最高的整个管辖机关。那时有一个佛教联合会，可是在草创时期，且有几个专尊自宗的宗寺反对参加。因为日本佛教是各宗各自为政的，故力量分布在各宗的身上，形成了宗派的信仰，没有整个佛教的信仰可言。”

太虚主张：“有行政院和持政院及佛法僧园的总团体；且在

^① 太虚：《我的佛教改进运动略史——二十九年七月在汉藏教理院暑期训练班讲》，黄夏年编：《太虚集》，中国社会科学出版社，1995年，第416页。

家组织的正信会,对佛教要有统一的信仰,决不能和僧寺一半的分宗,应以三宝为唯一信仰的对象。日本虽有佛教联合会的组织,但甚松懈,未见健全,实不及我计划的佛法僧园组织的严密。”在太虚看来,日本佛教有分宗之长处,但同时存在分散信仰力量的短处,不及他的僧伽制度论严密。他提出要有统一的行政管理组织,在信仰方面也应三宝为唯一信仰对象,反对宗派信仰的分化。这显示出中日近代佛教徒在行政管理和信仰方面的不同理解。

除此之外,太虚还把考察日本佛教教育的成果带回国内,作为创办佛学院的参考。武昌佛学院的课程,正是参考了日本佛教大学的课程设置。^①

1925年,太虚在日本参加东亚佛教大会期间,于京都市政公所发表了题为“中日佛法之异点”的演讲。

他首先分析了中日两国佛教发展的历史环境,认为日本佛教经圣德太子个人深信并提倡以后,得到大多数贵族的继承和维持。皇族中出家维持佛法的人很多,而且逐渐普及到民众当中。佛教自传入日本之后,长久以来得到政权的保护,“圣德太子宪法之制定,而政教一致,故能以佛法施诸朝野,充满全国”。日本佛教“自圣德太子而后蒸蒸日上……一一皆能保存持久,如天台真言,均发扬光大”,“维新初虽经神道教之妒诟,然于佛教大体无损”。^②

而与之相比,中国佛教“纯由深山大泽之高僧主持,历朝佛法,虽由当朝保护,出家主持佛法者,大都以隐逸为高”,而且佛教自传入中国以后,“初经五岳道士之排斥,继以三武一宗之摧残,全国佛法,几经绝续,而唐宋后儒者派佛之风亦盛”。中国

^① 太虚:《我的佛教改进运动略史——二十九年七月在汉藏教理院暑期训练班讲》,黄夏年编:《太虚集》,中国社会科学出版社,1995年,第416-421页。

^② 太虚:《中日佛法之异点——在京都市政公所》,《海潮音》第6年第12期,1925年12月,《文献集成》第164卷,第48页。

佛教历经朝代变更、国内战争，“有明德之帝王则佛法兴，遇横暴之君王则佛法毁”。“中国治国之责为儒家所专有，佛教不但不愿意加入，纵加入亦必然与儒者冲突，故佛教徒率以闭门自修为职志。”太虚认为“朝贵”与“野逸”，“承受”与“排毁”，“保持”与“流变”，“化群”与“修己”是日中两国佛教不同的发展轨迹。

关于中日两国国民性与佛教的关系，太虚认为，神道是日本“固有之教”，日本国民心理“近于神秘”，因而佛教密宗能在日本“特放异彩”。与之相比，中国国民“人心趋重于性理及自心之修养”，他进一步指出：

古文化之诸子百家，与佛法之大小乘经论旨皆不甚融洽。逮唐朝慧能大师，直下明心之禅宗始兴，推原佛教之所自，流出于佛陀之大善菩提心，禅宗在直下印证自心与佛无二之觉心，一方即能穷佛法之根核，一方又适应华人之心理。遂打入华人之心理深处，发抒为宋明儒者之理学，故隋唐后之佛教，当以禅宗为中心。^①

因此太虚认为，日本佛教以密教为中心，而隋唐以后的中国佛教是以禅宗为中心。

太虚还指出，中国佛教与日本佛教在信仰上有“重佛”和“尊祖”之别。“日本现存各宗派，大率由高祖传来如何，即保存与传授如何，故各宗派皆有独立之精神。此精神之的，即在尊传来之祖，日本佛教，大都如是”，而中国佛教“对传来之祖，虽有相当之尊敬，而实际上则尤推重于释迦牟尼为唯一无二之所尊，以祖师之法，亦出于释尊故”。^②

对于中日佛教的现状，太虚分析道：

^① 太虚：《中日佛法之异点——在京都市政公所》，《海潮音》第6年第12期，1925年12月，《文献集成》第164卷，第48页。

^② 同上，第49页。

(日本)近世佛教,于古代所传保存无缺,适应现代由西洋来之新文化,逐变其古风而期普及民众。至近代中国佛教徒之努力者,在恢复隋唐间佛教之古风,以隋唐光明灿烂之古风复,则佛法之胜以彰。故为复古思潮之运动,校勘经论而从教理之整顿。

他认为,“适今与复古”是中日佛教将来要走的不同道路。

太虚对于中日两国佛教历史发展,国民性与佛教的关系,两国的佛教信仰基础,以及两国佛教现状之相异点的分析,与他后来的中国佛教改革思路是相通的,即中国佛教不能照搬日本佛教改革的模式。

太虚对于日本近代佛教在受到明治维新废佛毁释的打击后,派僧人赴西方留学,使佛教与现代思想相适应,创办佛教大学,编纂大藏经,促使教育事业和社会慈善事业的发展等方面给予了肯定。指出日本佛教的“通俗化”在数百年前以净土真宗为“榜样”,各宗僧不受比丘戒,是导致政府命令其“姓氏饮食男女通俗”的主要原因。他认为明治政府对于佛教世俗化的规定是日本僧人自身堕落所致,“所谓僧侣——僧侣非比丘——唯在有佛教学识及依佛教为职业,不管特殊律仪及修养”,^①太虚指出了日本佛教徒的职业化现象,他对于日本近代佛教的世俗化是持批判态度的。

而对于中日佛教的将来,太虚认为:

然日本佛教至近年已由发展之极而入于烂熟时代,因适应“工业革命所成资本主义社会”以兴起之佛教,亦必随资本主义之病态而现其病态,故中国佛教之革新,不能专以仿从日本佛教为能事,应本实际之中国佛教,吸收东西古今一切特长,以成为中国的或世界的

^① 太虚:《三十年来之中国佛教——民国前四年至民国二十六年》,张曼涛编:《现代佛教学术丛刊 86·民国佛教篇》,大乘文化出版社,1978年,第327页。

现在到将来之新佛教。^①

与同时代的其他僧侣相比,太虚对于日本近代佛教的改革进行了独到而精确的分析,同时也对中国佛教的改革寄予厚望。

三、1930年代的中日佛教关系

1920年代的中日佛教交流可以说是近代中日佛教交流史的鼎盛期,然而到了30年代,“九·一八事变”的爆发使中日佛教之间的关系逐渐恶化。在中日两国关系恶化,进入战争状态的背景之下,中国佛教徒对于同样信奉释迦牟尼之教的日本佛教徒,又是持何态度的呢?

以下首先考察中国佛教徒对于日本佛教海外扩张的态度。

1934年7月,“全日本佛教青年会联盟”在东京主办了“第二次泛太平洋佛教青年会”。该联盟拟邀请日本、伪满洲、中华民国、美国、夏威夷、加拿大、印度、斯里兰卡、缅甸、柬埔寨等国家佛教青年会(YMCA)参加,而以中国佛教会会长、世界佛学苑苑长太虚为代表的佛教徒,对于日本把伪满洲和中华民国作为两个国家分开邀请表示极大愤慨,拒绝参加该会。

在此之前的6月25日,“国际佛教协会”于日本成立,井上哲次郎担任第一任会长。该协会的创立宗旨,成立时的会长演讲词,以及协会的目的和概要等,被《海潮音》主编法舫翻译刊登在《海潮音》上。

法舫解释了翻译的目的是对日本佛教徒近年来发展的两大国际运动——泛太平洋佛教青年会和国际佛教协会表示关注,同时也借此发表对国际佛教协会的见解。

井上哲次郎在演讲词中提到:

佛教于日本荣兴光耀,而且深浸入于日本精神之

^① 太虚:《三十年来之中国佛教——民国前四年至民国二十六年》,张曼涛编:《现代佛教学术丛刊86·民国佛教篇》,大乘文化出版社,1978年,第327页。

根底……今日本在各国环视之下，德国柏林大学已设大乘佛教讲座，其他各地亦有此种希望的计划，何能不注目及之？此时吾大乘佛国之日本，或东洋民族，更应积极的活动，国际亲善之运动，不落空言。近日国际佛教协会成立，要将日本佛教推向海外去……佛教到日本，有千年以上的历史，其间佛教的各种产物俱多，又于精神的领域，佛教的开拓为数最多……因此，这次国际佛教协会的诞生颇有意义。^①

他一方面宣扬日本民族的优越感，另一方面表示要把“日本佛教”，而非“佛教”宣传到海外去。对此法舫批评道：“日本佛教徒没有超民族、超国家的佛教国际精神。”他说：

我们知道日本人，不论是哪一界的人，也不论他们作什么事业，他们总忘不了“日本”，而且所作的各种事业——尤其是文化的事业，完全充满着国家观念，表现着日本精神。日本佛教徒，虽然受了超国家民族的佛教教化，但是仍然不能够脱去他们的国家观念日本精神。他们所组织的国际佛教协会，就是露骨的表现。日本佛教徒的国家民族观念，他们的国际佛化运动，是以日本人为本位的，说好些，是以日本化的佛教为本位的。^②

法舫指责“国际佛教协会”是以日本为本位的协会，是利用佛教来向海外宣传日本精神。日本佛教徒并没有能够超越国家与民族，日本化了的佛教并不能体现出超越国家和民族的特性。

那么，对于法舫而言，国际化的佛教又是怎样的呢？他主张：

^① 法舫：《日本国际佛教协会》，《海潮音》第15卷第10号，1934年10月，《文献集成》第188卷，第294页。

^② 同上。

国际性的佛教,是要求世界各国佛教徒的联合,除去主见国家观念,站在佛教立场上,共同努力,和合组织,平等发展,才可称为国际化的佛教,不应该运用佛教来发展带着危险性的国家或者阶级性的民族。^①

法舫希望组成“世界佛教大会”,提出:“我们要联合世界各国的佛教信徒,实现超国家民族的佛教真精神,教化全世界的人类,同登乐域。”

与新佛教徒一样,法舫提出了宗教超越国家的问题。法舫的超越国家、民族的主张与日本佛教徒的主张有明显不同之处,即强调“平等”与“和合”,而不是本民族的优越感。

因此他反对通过推动日本化佛教的发展,来宣扬日本精神,而推动具有跨越国家、民族的超越性和普遍性的佛教的发展,才是佛教徒的最终目的。

真谛与俗谛,作为佛教本质的普遍性原理与世俗的统治秩序,即如何克服佛教的普遍原理与近代天皇制度下的国家权力之间的矛盾,是近代日本佛教要解决的重要课题。而在同时代的中国佛教徒眼中,近代日本佛教是把俗谛优先于真谛来考虑,即佛教的普遍性原理屈服于天皇制国家权力之下。

同样的真谛与俗谛问题也摆在中国佛教徒面前。1937年卢沟桥事变爆发以后,中日进入全面战争状态,两国佛教交流更是进一步恶化。而对于侵略本国,对本国国民施以暴行的日本,以及同为佛教徒的日本人,是应该遵从释迦牟尼的教诲——对一切众生采取“怨亲平等”、“慈悲喜舍”的态度吗?中国佛教徒不得不自问:日本佛教徒友乎?敌乎?

法舫的以下言论可以说代表了当时中国佛教徒的态度。

中日两国佛教徒,同一信仰事业,同为释迦儿孙,

^① 法舫:《日本国际佛教协会》,《海潮音》第15卷第10号,1934年10月,《文献集成》第188卷,第295页。

应该遵从这无上的慈悲的遗教吧。所以在这意义上，友乎敌乎的观念，是不应该存在两国佛教徒的心念上的……上面的话，是站在佛教的立场来说的。

我们若是依着东亚政局和中日国情，站在国民的地位上观察，对于日本政府近年来对华政策之颠倒，不能不抱遗憾。自“九·一八”以来，贤明之日本人，亦不承认其对华政策之得当。“九·一八”前，日本并不重视中国，以为中国根本不成为一个国家。“九·一八”之后，则对中国有一种误解，以为中国国家之统一性，基础不固，甚者仍施其以华制华之惯技，对国际间，宣传中国为无组织之国家，此诚日本最大之误解与夫故意中伤中国也。

……吾人代表全中国百万僧伽，愿向日本佛教徒宣告，并企望转告日本国民，愿日本国民真正的了解中国，莫为日政府所蒙蔽，今日中国国民，并不仇视日本，所努力者，只求自存自立自主自保自卫而已。……凡是日本人，都爱日本，所以日本佛教徒是爱国化了的。凡是中国人，当然爱中国，所以中国佛教徒，不论僧俗，都爱中国。……请日本佛教徒放心吧！我们中国人决不无理的去杀害日本人，开军队去占领日本领土，破坏日本行政。同时我们中国佛教徒，亲眼见到日本人到中国来，凶狠的对付中国人民！我们闻到见到的时候，对佛化了的日本人，生了无限的悲戚！将你们所沐浴到的佛陀的恩水，去洗涤洗涤那些侵略杀害中国人的人吧！^①

法航对于日本侵略者的在华侵略行径充满了悲愤之情，对日本佛教徒不但没有以佛教超越国家、民族的普遍性来阻止这

^① 法航：《我们对于日本佛教的态度》，《海潮音》第17卷第12号，1936年12月，《文献集成》第195卷，第270-271页。

些罪恶的发生,反而助纣为虐的行为表示强烈不满。

佛教是带有普遍性和超越性原理的宗教,然而,一旦战争发生,佛教徒不得不站在本国的立场来考虑问题。中日两国佛教徒的爱国心无可厚非,然而,利用此爱国心去侵犯他国主权,伤害他国国民,甚至夺取生命,这样的卑劣行径势必会引起反抗,而且其自身也必然会为此而付出沉重的代价。在今天看来,法舫的主张依然具有充分的说服力。

综合以上的分析,可以看到中国僧人充分关注了日本佛教的僧团组织制度,以及在僧侣教育、国民教育、社会慈善、报纸杂志出版、佛教经典编纂等方面的发展,并痛感中国佛教的严重滞后,对日本佛教在废佛毁释的打击之下,并没有就此消沉,而是积极派遣海外留学僧,努力发展佛教教育事业和社会事业表示钦佩。另一方面,娶妻食肉等世俗化现象,以及宗派分立,互相冲突等问题是中国僧人对日本佛教的不赞同之处。

中国佛教徒眼中的日本近代佛教,是逐步被吸收到天皇制国家体制内的佛教。除了墨禅对新佛教运动批判佛教各宗派略有提及外,目前尚未找到更多中国佛教对新佛教运动表示关注的资料。总体而言,以太虚为中心的中国近代佛教改革派所关心的,是日本各宗派的行政管理系统,僧侣教育机构的设置,以及日本佛教界从事的社会事业。

对于同时代的中国佛教徒而言,如何使佛教从丛林寺院中走出来,为社会大众服务,以及想方设法与国民党政权的“庙产

兴学”^①政策作斗争,拯救佛教濒临灭亡的危机,都是他们要重点考虑的课题。因此,日本佛教如何从废佛毁释的艰难困境中走出来?他们所从事的何种社会事业为大众所接受?这些都是中国佛教徒最关心的问题。

然而,中国佛教徒并没有指出日本佛教的另一个重要特征——葬礼佛教。近世檀家制度的推行,使日僧主持葬礼的制度深入推广到社会的每一个角落。而明治政府推行的“娶妻食肉任意令”政策,把娶妻生子,依靠僧职来维持生计的僧侣推向职业化的道路,进一步促进了葬礼佛教的发展。主持葬礼是日本近代佛教乃至当代佛教的重要经济来源,可以说是佛教渗透到民众当中的原动力。

与之相反,“由度死奉事鬼神,改资生服务人群”,“以人生佛教建中国僧寺制”^②是太虚佛教改革思想的重要内容,从太虚提出的“人生佛教”,到他的学生印顺主张的“人间佛教”思想,可看出中日两国佛教在发展道路上的分歧。

此外,中日近代佛教改革最大的差别之一,就是戒律的问题。关于食肉娶妻、不杀生戒问题体现出中日两国佛教徒对佛教戒律的不同理解。有关这方面仍需进一步深入探讨。

中日战争(抗日战争)期间,战争与佛教不杀生戒的冲突是

① “庙产兴学”始于清末,即是利用全国寺庙财产,建立学校的政策。当时清末湖光总督张之洞向清政府提案,利用寺庙的财产作为兴办学校的经费,得光绪皇帝批准,作为维新政策之一实施,后被慈禧太后下令禁止。民国时代曾经发生三次“庙产兴学”运动,第一次是1912年,袁世凯颁布《管理寺庙条例》31条;第二次1928年国民党内政部长薛笃弼颁发《寺庙管理条例》20条;第三次是1930年,中央大学教授邵爽秋提议“打到僧阀,解散僧众,划拨庙产,振兴教育”的口号。在各时期,寄禅、道兴、太虚、圆瑛等佛教界领导人掀起强烈的反对运动。政府虽然收回法令,但是在全国各地地方军阀没收全国各地寺庙财产的风潮并没有得到抑制。(参考星云大师监修、台湾佛光山电子大藏经委员会编《佛光大辞典》电子版 <http://www.ebud.net/fgdick/>)。

② 太虚:《我的佛教改进运动略史——二十九年七月在汉藏教理院暑期训练班讲》,黄夏年编:《太虚集》,中国社会科学出版社,1995年,第421页。

中日佛教徒无法回避的问题。对于日本佛教徒而言,如何调节佛教普遍性、超越性与国家权力的紧张关系是他们要解决的问题。而对于中国佛教徒来说,在国家、民族濒临存亡面前,必须思考如何处理佛陀的不杀生戒教海、护国与护法问题。

1936年7月,国民党政府曾发出命令,要求把全国各地僧尼编入壮丁队接受军训。太虚向政府提出,为了符合佛教宗旨,改为训练僧尼的救护技能,受训后不列入战斗部队,他的申请获得了国民党政府批准。1937年7月,抗日战争全面爆发,太虚通电全国佛教团体四众同人,号召“于政府统一指挥之下准备奋勇救国,练习后方工作,如救护伤兵、收容难民、掩埋死者、维持秩序、灌输民众防毒等战时常识”,得到了各地佛教团体的积极响应。此后上海僧侣救护队、宁波僧侣救护队、重庆慈云寺僧侣救护队等相继成立,他们以救护工作为中心,活跃在前线和敌后方。^①

由此可以看出,对于中国佛教徒而言,护国的最终目的是为了护法,如不采取行动保卫国家,等到国家灭亡、人民陷入苦难深渊时再谈护法,拯救众生的大乘佛教也就失去了本来的意义。中国佛教教徒的行为是爱国主义行为,然而这爱国主义并没有违背佛教戒律,释迦牟尼的教诲,维护了佛教的本质。

小 结

从新佛教徒强烈要求获得在华传教权的表现来看,扩大传教范围、增加信徒是宗教者本身追求的目标之一。然而无视并侵害中国国家主权,甚至不惜被日本帝国主义作为对外扩张的政治工具来达到对外传教的目的,这样的企图必将以失败告终。

新佛教徒们反复强调宗教超越国家之外,宗教不应该被俗

^① 尘空:《民国佛教年记》,张曼涛编:《现代佛教学术丛刊 86 民国佛教篇》大乘文化出版社,1978年,第217-226页。

世政权所左右,宗教是政治、道德、教育等所有一切的根基,这是他们站在宗教者的角度而发出的。而这些主张一旦遇到实际问题,尤其在涉及中日关系时,他们的一切以国家利益优先的局限性表露无遗。从批判三教会同时代开始,新佛教徒逐步表现出对皇室和国体优越性的崇拜。而到了20世纪30年代,从《南瀛佛教》所刊载的论文中看出,加藤咄堂、高岛米峰等人更加强调日本国体的独一无二性和民族优越感,甚至为日本侵华提供理论依据,已经完全转变为天皇制国家的御用文人,昔日反对政治保护和干涉宗教,与国家政权保持距离的姿态已经消失得无影无踪。新佛教徒最终完全被国家体制吸收,并积极为这一体制提供服务。

另一方面,站在中国近代佛教的角度来看,新佛教运动的“自由探讨”精神在中国佛教界产生了重要影响。从《海潮音》积极刊登境野黄洋等人关于佛教学研究的成果,以及太虚对日本佛教研究的评价来看,中国佛教界急需通过对佛教教理的自由探讨,重振佛教昔日雄风,把中国佛教从濒临灭亡的处境中拯救出来。

而从新佛教运动乃至整个近代日本佛教的改革成果来看,被以太虚为首的中国近代佛教徒所关注的,主要集中在僧侣教育、国民教育、社会慈善、报纸杂志出版、编纂佛教经典,以及各宗派的严密组织结构方面。尤其在僧侣教育方面,太虚把其作为建设武昌佛学院的参考。值得注意的是,中国近代佛教改革并没有完全照搬日本佛教改革的思路,而且指出伴随资本主义的发展,日本佛教内部必然出现与之相应的弊端。同时,日本僧侣在戒律方面的变化,如娶妻食肉等的世俗化现象是中国僧侣极力反对的。在抗日战争中,中国僧侣对日本侵华行径表示强烈愤慨,严厉谴责日本佛教徒缺乏超越国家、民族的佛教国际精神。佛教如何在战争期间保持作为宗教的普遍性和超越性,也是近代日本佛教僧团共同面临的问题。

对于近代中国佛教徒的日本佛教观,以及抗日战争中中国佛教徒的抗日行为,日本佛教徒又是持何态度呢?宗教日刊《中外日报》就1925年中国佛教代表团参加东亚佛教大会,以及太虚的中国佛教改革运动,中国僧人的抗日活动等等都进行过追踪报道,日本佛教徒的中国佛教观有待今后探讨。

结 论

1. 新佛教运动的特点及评价

新佛教运动是一些富有革新精神的在家居士(包括少数僧侣)对继承了近世佛教各种陋习、弊端的传统佛教教团产生强烈不满而发展起来,他们把传统佛教教团批判为因循守旧的、形式的、迷信的、厌世的“旧佛教”,针对“旧佛教”弊端提出的新佛教带有许多近代性的特征。其重要特征之一,是主张政教分离,这从他们积极反对公认教运动和三教会同政策的活动中体现出来。值得注意的是,他们向政府要求的宗教发展的自由,是“不妨碍社会安定,不违背臣民义务”前提下的自由。他们反对政治干涉宗教是体制内的政治批判,并没有对天皇制政权的对外扩张提出异议,因此,在日俄战争中,其反战论并不彻底。而当明治政府撤销对华传教权要求时,他们的政教分离立场就再也站不住脚,反而积极干预政府政策。正如赤松彻真指出的那样,这是由于他们的信仰中缺乏超越国家的原理,不能与中国民众建立超越国家的关系所致,而且由于局限在体制内对政府政策进行批判,最终反而被国家体制吸收。从《南瀛佛教》的新佛教徒言论中看出,他们已经和其他御用学者、文人毫无区别。

新佛教运动的重要特征之二,是致力于对社会的根本改善。他们主张改变佛教葬礼陋习,加入“大日本废娼会”,提倡限制饮酒,建立禁烟委员会、防止动物虐待委员会,并且开展了设立

社会福利劳动共济会、开设实际费用诊疗所等慈善活动。然而，他们改善社会的实质同样是近代天皇制度下的改良主义。作为宗教者，他们强调宗教可以避免物质文明带来的弊端，通过新佛教树立新信仰，以改善道德败坏的社会现实，同时批判社会主义是物质文明下产生的极端的、危险的思想。事实上，他们对于社会黑暗现实的根源的认识并不如社会主义者深刻，社会主义者认为一切源自不合理的、违背社会发展规律的天皇专制制度，新佛教徒却认为是腐朽、堕落的宗教所导致，只有进行宗教改革才可以改变社会现状，由此可见他们在改革社会现状方面的局限性。

新佛教运动区别于其他佛教改革运动的第三个重要特征，是他们主张“常识主义”、理性主义、伦理主义。他们排斥超自然的、主观的、不符合科学和哲学常识的佛教，认为这是导致人们把佛教和迷信结合在一起的根源。他们主张“常识主义”，即积极入世，更具体来讲，就是回归人的自然，恢复人的自然本性。他们批判那些把食肉娶妻看做是罪恶，把节食苦行当做是善德等的看法，认为这是对人的自然本性的摧残，其主张的本质就是肯定佛教的世俗化，但这世俗化必须是符合“社会进步的常识”的、理性主义的世俗化。新佛教徒们极力反对精神主义运动的主观主义和非伦理性（认为宗教没有惩恶扬善的义务），遗憾的是，他们最终也没有树立起新佛教独有的伦理观，只能是以“时代的一般教育”为标准，最终无法超越以《教育敕语》为指导方针的道德准则。

新佛教运动的第四个特征——主张自由探讨，对佛教和其他宗教进行科学的、历史的研究——是最具影响力的特征。新佛教徒率先强调了大乘非佛说的重要意义，不但在日本佛教界，对邻邦中国也产生重大的影响。以自由探讨精神为基础，日本学者提出《大乘起信论》并非马鸣所作，在中国佛教界引起了激烈的争论，其影响力延续至今。新佛教徒的自由探讨精神被后

来的佛教学研究继承了下来,而他们的佛教学研究的成果被大量地翻译刊登在中国佛教期刊杂志上,从太虚对日本佛教学研究的积极评价中看出,新佛教运动的自由探讨精神极大地刺激了中国的佛教学研究,使中国佛教徒意识到自己的落后之处并奋起直追。

总体而言,新佛教运动是带有浓重自由主义色彩的、“新教式”的近代佛教改革运动。新佛教、新信仰的主张可以说是借鉴了基督新教的模式提出来的,但本质上新佛教徒仍是在为佛教的复兴服务。高岛米峰在解释《新佛教》停刊的原因时,认为“新佛教主义”已经普及,新佛教已经落后于时代,不能称之为“新”。在笔者看来,“新佛教主义”在促使人们自由探讨宗教教理,树立近代个人信仰,主张积极入世方面发挥了重要作用。新佛教最终没有作为一种宗教模式留给后世,但他们主张伦理主义、理性主义、积极入世的新信仰实质上已经潜移默化到民众的精神当中,被当做一般的常识来看待,总体而言,新佛教运动得以发展起来是得到了一部分民众,主要是知识分子阶层的支持。而承认神道非宗教,支持国家神道体制是新佛教运动从兴起伊始就体现出来的局限性,这一局限性不仅在新佛教运动,其他佛教改革运动也带有同样的特征。

2. 近代日本宗教与道德、教育的关系问题

从新佛教徒在运动初期关于宗教与道德、教育关系的讨论,与《精神界》浩浩洞同人围绕精神主义的非伦理性进行的论争,到三教会同时期政治家、学者、教育家等社会各界人士关于宗教社会功能的大讨论来看,宗教与道德、教育的关系问题是近代日本宗教发展过程中不可忽视的重要问题。

首先关于宗教的定义问题,明治末期,包括新佛教运动在内的宗教界、思想界各自进行了诠释。加藤弘之等人认为新佛教并非宗教,他们大多数以西方定义的宗教模式作为判断标准,即宗教必须有本尊,即信仰的目标,以及界定各条信仰的标准,信

徒以此为依据来从事信仰活动。而境野黄洋对宗教的定义打破了以基督新教为标准的思维模式,他从宗教发挥的功能角度出发,认为宗教就是通过信仰给予人们精神上、生活上的道德统一,是人格的基础,人的统一生活的指导,并把儒教也列入宗教范畴。笔者认为他相对于西方的宗教论提出了适合东方宗教的宗教论,具有划时代的意义。后来的宗教学研究岸本英夫的宗教定义——“所谓宗教,是明确人的生活的终极意义,通过对人的问题的终极解决,以人们的信仰为中心的文化现象”^①——可以说是继承了境野黄洋的定义方法,即从宗教在人们生活发挥的功能的角度来定义宗教。笔者也赞成境野黄洋的观点:新佛教是以宗教运动形式出现的宗教,不是哲学中的一派。

其次,宗教在与道德、教育的关系中发挥什么样的作用?不仅是新佛教徒,也是井上哲次郎、加藤弘之、姉崎正治等思想界、宗教界学者热切关心的问题。新佛教徒曾一度强调宗教在学校教育中发挥涵养人格的作用,主张普遍的宗教精神可以运用到教育当中,同时认为道德与宗教密不可分,反对道德独立论和宗教的绝对独立。其中田中治六主张人格是道德的根基,而人格来源于宗教的信念。境野黄洋则认为良心是实施道德的力量,良心发源于宗教的权威命令,道德行为的源泉是宗教,宗教赋予道德力量。这些宗教与道德的关系主张启发了人们对该问题的思考。

另一方面,清泽满之的精神主义,以及思想界的其他学者们提出了不同的观点。清泽满之认为宗教与道德是互不相干的两个领域,宗教家有宗教家的任务,而道德则是道德家所管辖的范围。井上哲次郎主张国民教育必须与宗教分开,国民教育的目的是以国家主义为原则,谋求国民的自立发展,与宗教的动机不同。他主张应该把宗教排斥在教育之外。吉田熊次也反对宗教

^① 岸本英夫『宗教学』,大明堂,1961年6月,第17页。

与教育结合才能振兴国民道德的观点,丁酉伦理会一部分学者也强调宗教应该脱离于伦理之外。

笔者反对清泽满之把伦理部分从宗教中排除的观点,宗教中不能缺少伦理部分,真、善、美是宗教不可分割的三要素,道德是宗教成立的条件。缺乏善、即伦理的宗教,本身就存在严重的缺陷,是不完整的,甚至是可怕的。清泽满之及其学生认为破杀生、偷盗、妄语、邪淫、喝酒戒之人可以接受精神主义对他们的安慰之道,但同时可以继续他们的破戒行为,这样的观点受到标榜伦理主义的新佛教徒的强烈批判。当然道德伦理可以不依赖宗教而独立存在,丁酉伦理会的一部分学者强烈要求把宗教排除在伦理和教育之外,实质上他们没有真正读懂政府要求宗教和教育两大领域同时发挥作用,辅助天皇制政权控制国民精神世界的目的。

可以说,新佛教运动的言论主张为近代日本的宗教学研究提供了重要的研究视角,而这方面的讨论笔者目前并尚未发现相关文献有所提及。

3. 近代日本宗教与国家的关系问题

宗教与国家的关系问题,在近代日本佛教被作为真谛与俗谛的关系问题来进行讨论,即当佛教的普遍性和超越性与国家权力发生矛盾的时候,是要坚持佛教的本来性,不屈从于国家权力?还是俗谛优先于真谛,首先从国家的利益出发呢?

在佛教教义中,本来是真俗不二,真、俗二界并非对立二元的两个世界。俗要依从于真,真不离俗,以此破除世俗与胜义二分,使真、俗二谛圆融共存。然而这一问题到了日本以后,佛教界一直在真俗二谛问题上纠结不清,尤其是近代佛教往往倾向于把真谛与俗谛割裂开来考虑,最终出现俗谛优先于真谛的倾向。

从上述新佛教徒和基督教一位论派的日俄战争观的比较,新佛教徒不顾帝国主义侵略的非正义性强烈要求获得在华传教

权,以及1930年代中国佛教徒批判日本佛教缺乏超越国家、民族的特性等三个方面看出,近代日本佛教总体而言是缺乏作为宗教应有的普遍性和超越性的特质的。也就是说,它失去了佛教的本来性,缺乏超越国家的特性,是带有国家主义色彩的佛教,这一特征限制了近代日本佛教的发展。二战结束后,日本佛教不得不面对对战争责任的反省问题。

而通过探讨新佛教运动、精神主义运动、日莲主义运动的思想主张,与国体论思想形成之间的联系,剖析三大运动在不同阶段产生的思想变化,可以看出政教关系是制约近代日本佛教改革运动发展的重要因素。综观三大运动的历史发展过程,只有田中智学积极把日莲佛教与国体论思想结合起来,创造出日莲主义式的国体论,迎合了近代天皇制意识形态,为日莲主义运动赢得了广阔的发展空间,而新佛教运动和精神主义运动最终被国家神道体制所吞噬。

4. 日本佛教的近代化问题和研究展望

日本佛教的近代化问题,实质上是不得不在与国家权力的张力关系中寻求自我发展道路的问题。在这样的环境下,要么从根本上推翻天皇制体制,进而摆脱国家神道体制的束缚;要么积极地迎合这一体制,创造出与国体论思想相吻合的理论,这样才能找到自己的发展空间。而精神主义运动和新佛教运动都没有在这两条道路上作出选择,最终精神主义运动经历了从漠视到配合,新佛教徒们则经历了从反抗到服从的过程。

除了处理政教关系之外,近代个人信仰的确立,以及佛教的世俗化问题是日本佛教近代化的重要课题。

从新佛教运动成立伊始,境野黄洋就主张宗教是个人的宗教,信仰是个人的信仰,是人自主追求的东西,主动权掌握在自己的手中。他认为信仰随个人思考不同而千变万化,并没有对新佛教的新信仰进行严格的范围限制,而是充分肯定了个人信仰的灵活性。他打破了个人必须依靠教团组织才能获取信仰的

思维定势。这可以说是近代个人信仰确立的标志。

近代个人信仰的确立同样也体现在精神主义运动中。清泽满之在他力信仰的基础上强调由个人各自感受与绝对无限者——如来的交流。他主张在个人内心深处追求信仰,获取心的自由,而没有求助传统佛教教团,这也为近代个人信仰的建立提供了新的模式。

在日本佛教的世俗化问题方面,笔者认为此“世俗化”包含有两层含义:一是佛教走出山林,服务社会和大众;二是以“祛魅、理性化”为标志的世俗化。通常我们关心的日本佛教世俗化问题都集中在僧人的食肉娶妻、与俗人同姓、穿俗衣,同样履行国民义务等方面,却对另一层次的“祛魅、理性化”的世俗化极少关注。实际上,新佛教运动主张的理性主义、积极入世体现出近代日本佛教的“祛魅、理性化”的过程,是受到了基督新教的影响,带有“新教式佛教”的特征。反对诸如向不动明王、稻荷神祈愿,深信神佛有祛病消灾的不可思议力量,真言密教等为民众现世利益进行的祈福活动,提倡符合科学常识、不违背理性的信仰,这些都体现出以新佛教为代表的近代佛教改革的世俗化过程。然而,他们对于这些所谓底层信仰的全盘否定招致其他学者的反对,“迷信”问题之争反映出他们在这一世俗化过程中所遭遇的抵触。但不管怎样,理性主义、积极入世的主张可以说已经潜移默化到民众当中,以至于新佛教不能称之为新的佛教,因为其任务已经完成。

作为本文研究的新佛教运动,以及其他两大改革运动——精神主义运动和日莲主义运动,是在明治末期发展起来的三大佛教改革运动。此三大运动是日本佛教内部进行改革的重要标志,甚至可以说是近现代佛教史的开端。昭和初期妹尾义郎领导的新兴佛教青年同盟同样对社会问题表示热切的关注,他所领导的“新兴佛教”的兴起可以说与新佛教运动有着某种传承性。而田中智学的日莲主义的未来构想又由牧口常三郎创立的

创价学会逐渐变成现实,日莲主义运动与后来的创价学会发展也存在不可分割的联系。另外,末木文美士在研究中指出,西田几多郎的哲学思想实际上受到了清泽满之的精神主义思想的影响,由此可见,三大佛教改革运动对后来日本佛教思想的影响不可忽视,他们之间的连续性,是我们今后展开研究的重要课题。此外,在传统佛教教团内部,如净土真宗、曹洞宗、真言宗、日莲宗等势力较大的宗派在近代也进行相应的内部改革,其对于日本社会发挥的影响力不容忽视,也是今后值得探讨的课题。

在近代中国佛教改革研究方面,本文所采用的中国佛教者对日本佛教改革运动之看法的材料主要集中在20世纪20、30年代。中国佛教期刊杂志发行时期较晚,在此之前,与中国佛教相关的记载多集中在《申报》等民国以前发行的报刊上。除了上述墨禅对新佛教运动有所描述外,在与新佛教运动同时代的中国,佛教徒们对于日本新佛教运动有何具体看法?从中具体借鉴了哪些方面?是否存有佛教应如何发挥社会功能方面的看法?对于日本佛教的在华传教问题持何态度?太虚法师考察日本后借鉴日本佛教改革经验的具体经纬为何?以及中国佛教近代改革进程中与日本佛教改革的具体关联如何?等等。这些问题仍需要对《申报》、《民国佛教期刊文献集成》等其他中国佛教相关资料进行挖掘,也是笔者今后要继续探讨的课题。

中日佛教改革过程中,两国佛教徒关于食肉娶妻问题,战争中的不杀生戒问题等戒律方面的不同理解,日本佛教徒对于中国佛教积极抗战的反应,日莲主义者的在华传教活动,以及近代中、日两国佛教徒与东南亚其他佛教国家的交流与相互联系等等是今后值得探讨的重要课题。

参考文献

1. 原始资料及相关文献

日本方面：

『佛教』，佛教学会，1894-1902年。

[1] 古河勇「懷疑時代に入れり」，『佛教』第83号，佛教学会，1894年1月，新佛教徒同志会編『老川遺稿』，1911年10月。

[2] 古河勇「ユニテリアン教を論ず」，『佛教』第89号，佛教学会，1894年4月。

[3] 「『宗教』の答弁を読む」『佛教』第91号，佛教学会，1894年6月。^①

『佛教』，佛教学会，赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集補遺』，永田文昌堂，1983年。（以下论文均出自该文献资料）

[1] 「宗教法案」『佛教』第157号，佛教学会，1899年12月。

[2] 「公認教に関する異見」『佛教』第148号，1899年3月。

[3] 「明治二十七年の佛教界」『佛教』第98号，1895年1月。

^① 该文章原文并未标记作者姓名，以下出现的原文未注明作者姓名的参考文献不再标注说明。另外，本文所引用的、在日本发表的日文参考文献，均按照日本学界统一的标注方式。

[4] 「如何にして明治二十八年を迎ふるべきか」『佛教』第 98 号, 1894 年 12 月。

[5] 「佛教清徒同志会の組織成る」『佛教』第 148 号, 1899 年 3 月。

[6] 「重ねて公認教派の徒に示す」『佛教』第 152 号, 1899 年 7 月。

[7] 「宗教法案を論ず」『佛教』第 158 号, 1900 年 1 月。

[8] 「宗教法案に対する希望——併せて公認派に最後の訓诲を与ふ——」『佛教』第 154 号, 1899 年 9 月。

[9] 「政治と宗教の相関(上)」『佛教』第 151 号, 1899 年 6 月。

[10] 「政治と宗教の相関(下)」『佛教』第 152 号, 1899 年 7 月。

[11] 「宗教法案に対する意見」『佛教』第 158 号, 1900 年 1 月。

[12] 「宗教法案の否決に就きて」『佛教』第 159 号, 1900 年 3 月。

[13] 「将来の信仰」『佛教』第 157 号, 1899 年 12 月。

[14] 「現今の佛教」『佛教』第 165 号, 1900 年 9 月。

[15] 一一庵「佛教改革と信仰」, 『佛教』第 147 号, 1899 年 2 月。

[16] 「佛教の一大刷新——新信仰の確立——」『佛教』第 154 号, 1899 年 9 月。

[17] 「信仰の変遷——『無尽燈』古川氏の説を読む——」『佛教』第 152 号, 1899 年 7 月。

[18] 「信仰振作の叫声」『佛教』第 149 号, 1899 年 4 月。

[19] 「将来の信仰」『佛教』第 157 号, 1899 年 12 月。

[20] 「仏教革新に対する吾輩の思想」『佛教』第 155 号, 1899 年 10 月。

[21] 「佛教徒の社会事業——併せて各宗本山に勧告す——」『佛教』第 151 号, 1899 年 6 月。

[22] 「過渡時代の佛教——旧佛教と新佛教とを論じて吾人の立場を明らかにす——」『佛教』第 18 卷第 1 号, 1902 年 2 月。

[23] 「明治二十八年前の『佛教』——『佛教』の歴史——」『佛教』第 97 号, 1894 年 12 月。

[24] 西依一六「大乘非仏説論の一真意義」, 『佛教』第 102 号, 1895 年 5 月。

[25] 西依一六「大乘非仏説論の一真意義(承前)」, 『佛教』第 103 号, 1895 年 6 月。

[26] 安藤鉄腸「佛者としての自由討究」, 『佛教』第 110 号, 1896 年 1 月。

『新佛教』, 佛教清徒同志会(1900.6-1903.2) -- 新佛教徒同志会(1903.3-1915.8)。

[1] 井上哲次郎「『新佛教』の発行を祝す」, 『新佛教』第 1 卷第 1 号, 1900 年 6 月。

[2] 村上専精「『新佛教』に告ぐ」, 『新佛教』第 1 卷第 1 号, 1900 年 6 月。

[3] 「新佛教と新宗教——付新佛教徒とユニテリアン教徒——」『新佛教』第 1 卷第 5 号, 1900 年 11 月。

[4] 境野黄洋「新佛教幼年時代」, 『新佛教』第 4 卷第 6 号, 新佛教徒同志会, 1903 年 6 月。

[5] 高島米峰「新佛教神代史」, 『新佛教』第 11 卷第 7 号, 1910 年 7 月。

[6] 経緯翁「経緯会由来記」, 『新佛教』第 4 卷第 11 号, 1903 年 11 月。

[7] 「我徒の宣言」『新佛教』第 1 卷第 1 号, 1900 年 6 月。

[8] 境野黄洋「佛教の健全なる信仰」, 『新佛教』第 2 卷第

5号,1900年6月。

[9] 田中治六「社会の根本的改善」,『新佛教』第2卷第5号,1900年6月。

[10] 「ユニテリアン協会に感謝す」,『新佛教』第5卷第1号,1904年1月。

[11] 境野黄洋「一神教と汎神教」,『新佛教』第2卷第6号,1902年5月。

[12] 田中治六「宗教と教育との関係——井上哲次郎博士の説を評す——」,『新佛教』第3卷第4号,1902年4月。

[13] 境野黄洋「教育と宗教との関係」,『新佛教』第3卷第10号,1902年10月。

[14] 田中治六「新道德の帰着点」,『新佛教』第1卷第5号,1900年11月。

[15] 境野黄洋「佛教道德論」,『新佛教』第4卷第8号,1903年8月。

[16] 加藤弘之「反对一夕話」,『新佛教』第2卷第8号,1901年7月。

[17] 境野黄洋「加藤博士に答ふ」,『新佛教』第2卷第9号,1901年8月。

[18] 求信居士「『加藤博士に答ふ』を読む」,『新佛教』第2卷第10号,1901年9月。

[19] 境野黄洋「求信居士に答ふ」,『新佛教』第2卷第10号,1901年9月。

[20] 新佛教子「迷信論」,『新佛教』第1卷第4号,1900年10月。

[21] 杉村纵横「迷信の絶を期すとは何の謂ぞや」,『新佛教』第2卷第2号,佛教清徒同志会,1901年2月。

[22] 境野黄洋「新佛教七年史上」,『新佛教』第8卷第1号,1907年1月。

[23] 清沢満之「内観主義」,『新佛教』第1巻第6号,1900年12月。

[24] 境野黄洋「常識主義」,『新佛教』第1巻第6号,1900年12月。

[25] 境野黄洋「佛教道德論」,『新佛教』第4巻第8号,1903年8月。

[26] ホルテール「『精神界』を読む」,『新佛教』第2巻第2号,1901年2月。

[27] 橘恵勝「内観主義を排す」,『新佛教』第2巻第2号,1901年2月。

[28] 加藤玄智「常識主義と精神主義」,『新佛教』第2巻第3号,1901年3月。

[29] 境野黄洋「羸弱思想の流行——ニッチェ主義と精神主義——」,『新佛教』第3巻第2号,1902年2月。

[30] 境野黄洋「楠龍造君足下」,『新佛教』第3巻第4号,1902年4月。

[31] 花田衆甫「排精神主義」,『新佛教』第3巻第4号,1902年2月。

[32] 清沢満之「将来の宗教」,『新佛教』第3巻第4号,1902年4月。

[33] 田中治六「戦か? 非戦か?」,『新佛教』第5巻第2号,1904年2月。

[34] 「教界雑事」『新佛教』第5巻第5号,1904年5月。

[35] 田中治六「トルストイの非戦論」,『新佛教』第5巻第9号,1904年9月。

[36] 斐川生「日露戦争観」,『新佛教』第5巻第3号,1904年3月。

[37] 中村諦梁「宗教学者の戦争観」,『新佛教』第5巻第6号,1904年6月。

[38] 境野黄洋「戦争と今の佛敎家」、『新佛敎』第5卷第3号,1904年3月。

[39] 境野黄洋「余が戦争説」、『新佛敎』第5卷第4号,1904年4月。

[40] 小林雨峰「我が国民の根本的自覚とは何ぞや」、『新佛敎』第5卷第5号,1904年5月。

[41] 黒山鬼窟「独嘯録」、『新佛敎』第6卷第7号,1905年7月。

[42] 境野黄洋「戦争と投機病」、『新佛敎』第8卷第5号,1907年5月。

[43] ミス・プリント「滅亡すべき日本国民」、『新佛敎』第11卷第1号,1910年1月。

[44] 鈴木大拙「緑蔭漫語」、『新佛敎』第11卷第7号,1910年7月。

[45] 菊池松堂「社会主義の観念 上」、『新佛敎』第5卷第6号,1904年6月。

[46] 菊池松堂「社会主義の観念 下」、『新佛敎』第5卷第7号,1904年7月。

[47] 菊池松堂「社会主義の発達 上」、『新佛敎』第5卷第8号,1904年8月。

[48] 菊池松堂「社会主義の発達 下」、『新佛敎』第5卷第10号,1904年10月。

[49] 和田不可得「社会主義と宗教」、『新佛敎』第5卷第10号,1904年10月。

[50] 高島米峰「社会主義者の分裂を憐む」、『新佛敎』第8卷第12号,1907年12月。

[51] 一社会主義者「高島先生に答ふ」、『新佛敎』第8卷第12号,1907年12月。

[52] 幸徳秋水「社会主義者の分裂について米峰君に與

ふ」,『新佛教』第9卷第4号,1908年4月。

[53] 境野黄洋「物質の文明を説き賭博に及ぶ」,『新佛教』第9卷第3号,1908年3月。

[54] 森近運平「境野先生に与えて主義の為に弁するの書」,『新佛教』第9卷第4号,1908年4月。

[55] 境野黄洋「過渡時代と極端思想」,『新佛教』第11卷第12号,1910年12月。

[56] 加藤咄堂「尊皇社会主義」,『新佛教』第12卷第3号,1911年3月。

[57] 田中智学「将来の宗教」,『新佛教』第4卷第4号,1903年4月。

[58] 新佛教子「明治三十四年佛教小史」,『新佛教』第3卷第1号,1902年1月。

『新佛教』(1912-1915年8月),新佛教徒同志会,赤松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 下』,永田文昌堂,1983年。(以下论文均出自该文献资料)

[1] 高島米峰「三教会同計画を罵る」,『新佛教』第13卷第3号,1912年3月。

[2] 高島米峰「内務省の対宗教政策を笑ふ」,『新佛教』第13卷第2号,1912年2月。

[3] 川村五峰「宗教利用問題大演説会——神田橋外和強堂に於て——」,『新佛教』第13卷第3号,1912年3月。

[4] 高島米峰「三教会同計画を罵る」,『新佛教』第13卷第3号,1912年3月。

[5] 日漸童子「保護干涉」,『新佛教』第13卷第3号,1912年3月。

[6] 境野黄洋「宗教解放論」,『新佛教』第13卷第3号,1912年3月。

[7] 日漸童子「保護干涉」,『新佛教』第13卷第3号,1912

年3月。

[8] 川村五峰「蛮勇次官——宗教利用問題の背景——」,『新佛教』第13巻第3号,1912年3月。

[9] 林古溪「政治と宗教」,『新佛教』第13巻第4号,1912年4月。

[10] 境野黄洋「宗教の権威」,『新佛教』第13巻第4号,1912年4月。

[11] 高島米峰「内務省の対宗教政策を笑ふ」,『新佛教』第13巻第2号,1912年2月。

[12] 川村五峰「喜劇のあと」,『新佛教』第13巻第4号,1912年4月。

[13] 「『支那内地布教権問題』特輯 佛教徒奮起」,『新佛教』第16巻第6号,1915年6月。

[14] 高島米峰「支那内地布教権と各宗当局者」,『新佛教』第16巻第6号,1915年6月。

[15] 高島米峰「支那内地布教権の獲得」,『新佛教』第16巻第5号,1915年5月。

[16] 高島米峰「『新佛教』を葬る」,『新佛教』第16巻第8号,1915年8月。

[17] 久津見蕨村「『新佛教』の死を祝す」,『新佛教』第16巻第8号,1915年8月。

『六合雑誌』復刻版,日本ゆにてりあん弘道会発行,不二出版社,1986年。(以下論文均出自该文献資料)

[1] 「佛教清徒同志会と『新佛教』」,『六合雑誌』第235号,1900年7月。

[2] 「佛教清徒同志会とユニテリアン協会」,『六合雑誌』第244号,1901年4月。

[3] 「吾人は露国と戦ふべきか」,『六合雑誌』第273号,1903年9月。

[4] 「宗教家に非戦論なきは何故ぞ」『六合雑誌』第 275 号,1903 年 11 月,

[5] 「社会主義者の非戦論」『六合雑誌』第 275 号,1903 年 11 月。

[6] 野上啓之助「経済上より見たる日露戦争」,『六合雑誌』第 276 号,1903 年 12 月。

[7] 「大日本宗教家大会」『六合雑誌』第 281 号,1904 年 5 月。

[8] 「社会主義の取締に就き現内閣に望む」『六合雑誌』第 282 号,1904 年 6 月。

[9] 「社会主義者は何故に非戦論者なる乎」『六合雑誌』第 284 号,1904 年 8 月。

[10] 「卜翁の日露戦争観に対する反響」『六合雑誌』第 285 号,1904 年 9 月。

[11] 海老名弾正「予が戦争観の一斑」,『六合雑誌』第 280 号,1904 年 4 月。

[12] 「平和を來たす一手段」『六合雑誌』第 279 号,1904 年 3 月。

[13] 「戦時に於ける教会の任務」『六合雑誌』第 288 号,1904 年 12 月。

[14] 「所謂戦勝記念」『六合雑誌』第 288 号,第 292 号,1905 年 4 月

[15] 「戦捷記念として国民会館を建設すべし」『六合雑誌』第 300 号,1905 年 12 月。

[16] 「我祖国本来の主義を忘る勿れ」『六合雑誌』第 293、294 号,1905 年 6、7 月。

[17] 松尾音次郎「日本人より見たる満州の価値」,『六合雑誌』第 303、304 号,1905 年 4 月。

[18] 「宗教と国家」『六合雑誌』第 298 号,1905 年 10 月。

『精神界』、『中央公論』、『無尽燈』、『日本及日本人』、『中外日報』及其他。

[1] 楠龍造「浩々論」,『精神界』復刻版第2巻第1号,精神界発行所,1902年1月,法蔵館,1986年。

[2] 楠龍造「精神主義に対する批評を読む」,『精神界』復刻版第2巻3号,精神界発行所,1902年3月,法蔵館,1986年。

[3] 「精神主義と性情」『精神界』復刻版第1巻12号,1901年12月,同上。

[4] 「東都の宗教雑誌」『中央公論』第16巻第7号,中央公論社,1901年7月。

[5] 臨水「花田衆甫君に與ふ」,『無尽燈』第7巻第6号,無盡燈社,1902年6月。

[6] 鼓山「戦争と社会主義」,『無尽燈』第9巻第3号,無盡燈社,1904年3月。

[7] 烏嶺「戦争に対する教家の覚悟」,『六大新報』第11号,六大新報社,1903年10月18日。

[8] 『中外日報』第1298号,中外日報社,1904年2月10日。

[9] 『中外日報』第1299号,中外日報社,1904年2月13日。

[10] 床次竹二郎「神佛基督三教者の会同を催すに就て」,『日本及日本人』第576号,政教社,1912年2月。

[11] 大隈重信「果して成案ある乎」,『日本及日本人』第576号,政教社,1912年2月。

[12] 近角常観「自覚無き当局者」,『日本及日本人』第576号,政教社,1912年2月。

[13] 姉崎正治「三教会同の性質及び事業」,『日本及日本人』第576号,政教社,1912年2月。

[14] 村上專精「外部よりの援護を排す」,『中央公論』第27巻第3号,中央公論社,1912年3月。

[15] 高島米峰「邪宗教何故繁昌するか」,『中央公論』第

52 年第 1 号,中央公論社,1936 年 1 月。

[16] 井上円了『日本政教論』,哲学書院,1889 年。

[17] 村上专精『大乘仏説論批判』,光融館,1903 年 7 月。

[18] 古河勇「大乘非佛説問題」,『宗教』,ユニテリアン協会,1895 年 3 月,新佛教徒同志会編『老川遺稿』,1911 年 10 月。

[19] 大西祝「大乘非佛説論の結果」,『六合雑誌』第 175 号,1895 年 7 月,『大西祝博士全集第 6 卷 思潮評論』,警醒社,1904 年

[20] 教育委員会編『教育勅語戊申詔書通解』,報光社,1911 年。

[21] 『井上博士と基督教徒:一名「教育と宗教の衝突」顛末及評論』,哲学書院,1893 年 5 月。

[22] 大日本宗教家大会事務所編『宗教家大会彙報:時局に対する宗教家の態度』,金港堂書籍株式会社,1904 年。

[23] 田中智学「宗門の維新」,『獅子王論叢篇』,獅子王全集刊行会,1931 年 10 月。

[24] 島地黙雷「三条教則批判建白書」,柏原祐泉編『真宗史料集成第 11 卷 維新期の真宗』,同朋舎,1983 年。

[25] 花田衆甫「『精神主義』を評して宗義の謬解を正す」,赤松徹真、福嶋寛隆編『清沢満之 資料篇』,同朋舎,1991 年。

[26] 清沢満之「精神主義」,大谷大学編『清沢満之全集第 6 卷 精神主義』,岩波書店,2003 年。

[27] 清沢満之「精神主義[明治三十四年講話]」,同上。

[28] 清沢満之「精神主義[明治三十五年講話]」,同上。

[29] 清沢満之「倫理以上の安慰」,同上。

[30] 清沢満之「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」,同上。

[31] 高島米峰『高島米峰自叙伝 米峰回顧談——続高島

米峰自叙伝——』,大空社,1993年9月。

[32] 床次竹二郎「三教者会同に関する私見」,『六合雑誌』第32卷第3号,1912年3月,島菌進、高橋原、星野靖二編『宗教学の形成過程第9巻 吾人の宗教、ほか』,株式会社クレス出版,2006年10月。

[33] 道友社編『三教会同と天理教』,道友社編集部,1912年6月,同上。

[34] 島田三郎「功果もなく害もなし」,同上。

[35] 福原鐮次郎「宗教会同と文部省」,同上。

[36] 大隈重信「三教会同を賛す」,同上。

[37] 近角常観「宗教は利用されぬ」,同上。

[38] 姉崎正治「宗教会合に関連する問題」,同上。

[39] 吉田熊次「床次氏の『三教者会同に関する私見』を読む」,『丁酉倫理会倫理講演集』115号,1912年3月,同上。

[40] 紀平正美「三教者会同に就て」,同上。

[41] 加藤弘之「宗教界会同に就いて」,同上。

[42] 小柳司気太「内務省宗教家会同に就きて」,同上。

[43] 元田作之進『三教者会同と基督教』,トラクト刊行会,1912年11月,鈴木範久監修『近代日本キリスト教名著選集第IV期 キリスト教と社会・国家篇』,日本図書センター,2004年。

中国方面:

[1] 商务图书馆编纂:《中日通商行船条约》,《国际条约大全》上篇卷9,1925年。

[2] 《同愿》第3卷第6-11期,1942年6-11月,黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成》第91卷(以下简称《文献集成》),全国图书馆文献缩微复制中心,2006年。

[3] 《显荫法师自日本来函三则》:《海潮音》第5年第12期,1924年5月,《文献集成》第161卷。

[4] 加藤咄堂著,万泉译:《人生的解释》,《海潮音》第17卷第12号,1936年12月,《文献集成》第195卷。

[5] 加藤咄堂著,普信译:《新年之希望》,《南瀛佛教》第11卷第1号,1933年1月,《文献集成》第113卷。

[6] 木村泰贤:《佛教研究之大方针》,《海潮音》第5年第8期,1924年8月,《文献集成》第160卷。

[7] 太虚:《读木村博士佛教研究之大方针书后》,《海潮音》第5年第8期,1924年8月,《文献集成》第160卷。

[8] 加藤咄堂:《社会教化に於ける宗教の使命》,《南瀛佛教》第11卷第2号,1933年2月,《文献集成》第113卷。

[9] 高岛米峰著,觉初译:《类似宗教与佛教的未来》,《人间觉》第1卷第2期,1936年2月,《文献集成》第81卷。

[10] 加藤咄堂:《神国日本の信念》,《南瀛佛教》第15卷第12号,1937年12月,《文献集成》第120卷。

[11] 加藤玄智:《国体明征の真義》,《南瀛佛教》第15卷第12号,1937年12月,《文献集成》第120卷。

[12] 高岛米峰:《何れが好戦国民か——日本こそ平和の愛好者——》,《南瀛佛教》第16卷第1号,1938年1月,《文献集成》第120卷。

[13] 境野黄洋:《佛教の慈悲と国際事变》,《南瀛佛教》第11卷第6号,1933年6月,《文献集成》第114卷。

[14] 加藤咄堂著,慧敏译:《佛教之战争观》,《海潮音》第17卷第2号,1936年2月,《文献集成》第195卷。

[15] 太虚:《告日本佛教大众》,《海潮音》第16卷第5号,1935年5月,《文献集成》第190卷。

[16] 太虚:《觉乎? 否乎? 可以觉矣!》,《海潮音》第17卷第1号,1936年1月,《文献集成》第192卷。

[17] 《卷头言》:《南瀛佛教》第14卷第4号,1936年4月,《文献集成》第119卷。

[18] 《卷头言》:《南瀛佛教》第15卷第12号,1937年12月,《文献集成》第120卷。

[19] 大勇:《留学日本密宗之报告》,《海潮音》第3年第9期,1922年9月,《文献集成》第154卷。

[20] 大勇:《留学日本密宗之报告》,《海潮音》第4年第1期,1923年1月,《文献集成》第155卷。

[21] 大勇:《留学日本之调查》,《海潮音》第4年第6期,1923年6月,《文献集成》第156卷。

[22] 显荫:《留东随笔》,《海潮音》第5年第4期,1924年4月,《文献集成》第159卷。

[23] 显荫:《留东随笔》,《海潮音》第5年第6期,1924年6月,《文献集成》第159卷。

[24] 《中日佛教学会成立 来稿》:《海潮音》第16卷第8号,1935年8月,《文献集成》第191卷。

[25] 墨禅:《日本佛教之近况》,《海潮音》第15卷第9号,1934年9月,《文献集成》第188卷。

[26] 大醒:《中日佛教之比较观》,《海潮音》第16卷第11号,1935年11月,《文献集成》第192卷。

[27] 太虚:《中日佛法之异点——在京都市政公所》,《海潮音》第6年第12期,1925年12月,《文献集成》第164卷。

[28] 法舫:《日本国际佛教协会》,《海潮音》第15卷第10号,1934年10月,《文献集成》第188卷。

[29] 法舫:《我们对于日本佛教的态度》,《海潮音》第17卷第12号,1936年12月,《文献集成》第195卷。

[30] 太虚:《我的佛教改革运动略史——二十九年七月在汉藏教理院初期训练班讲》,黄夏年编:《太虚集》,中国社会科学出版社,1995年。

[31] 太虚:《三十年来之中国佛教——民国前四年至民国二十六年》,张曼涛编:《现代佛教学丛刊86 民国佛教篇》,大乘

文化出版社。

2. 日本学者论著

[1] 末木文美士「内への沈潜は他者へ向かいいうるか——明治後期仏教思想の提起する問題——」,『思想』NO.943,岩波書店,2002年。

[2] 川邊雄大「明治期における東本願寺の清国布教について——松本白華・北方心泉を中心に——」,Institute for Cultural Interaction Studies, Kansai University, The International Academic Forum for the Next Generation Series, Volume 2, p.222.

[3] 大谷栄一「近代日本仏教史研究の方法論」,『国際シンポジウム「中国・日本・韓国における仏教と人文学の疎通」論文集』,韩国東国大学校仏教文化研究所,2008年。

[4] 吉田久一「近代仏教の形成」,『講座近代仏教』第1巻,法蔵館,1963年。

[5] 家永三郎「日本の近代化と仏教」,『講座近代仏教』第2巻,法蔵館,1961年。

[6] 福嶋寛隆「帝国主義成立期の仏教——『精神主義』と『新仏教』と——」,『仏教史学論集』,永田文昌堂,1977年。

[7] 福嶋寛隆「『新仏教運動』と教団改革」,『日本の社会と宗教』,同朋舎,1981年。

[8] 大谷栄一「パネルの主旨とまとめ(近代性と『仏教』—越境する近代仏教研究,パネル,『特集』日本宗教学会第六十六回学術大会紀要)」,『宗教研究』81(4),2008年。

[9] 末木文美士「近代日本の仏教と国家」,『宗教研究』79(2),日本宗教学会,日本宗教学会,2005年。

[10] 末木文美士「近代国家と仏教」,洗建、田中滋編『国家と宗教:宗教から近現代日本(上)』,法蔵館,2008年。

[11] 大谷栄一「近代日本の『仏教と政治』のクロスロード」,『南山宗教文化研究所所報』16,南山宗教文化研究所,

2006年。

[12] 島岩「西欧近代との出会いと仏教の変容——仏教の未来に関する一考察——」、『北陸宗教文化』第10号,北陸仏教文化学会,1998年。

[13] 大谷栄一「『近代仏教になる』という物語——近代日本仏教史研究の批判的継承のための理路——」、『近代仏教』第16号,日本近代仏教史研究会,2009年8月号。

[14] 大谷栄一「明治期日本の『新しい仏教』という運動」、『季刊日本思想史』NO.75,ぺりかん社,2009年。

[15] 西山茂「近代仏教研究の宗教社会学的諸課題」、『近代仏教』第5号,日本近代仏教史研究会,1998年。

[16] 福嶋信吉「明治後期の『新仏教』運動における『自由討究』」、『宗教研究』第72巻第316号,日本宗教学会,1998年6月。

[17] 菅沼晃「新仏教運動と哲学館——境野黄洋と高嶋米峰を中心に——」、『印度學佛教學研究』49(1),2000年。

[18] 川上恒雄「書評(書評特集 J.E.ケテラー著,岡田正彦訳『邪教/殉教の明治:廃仏毀釈と近代仏教』を読む)」,南山宗教文化研究所所報(17),2007年。

[19] 林淳「書評(書評特集 J.E.ケテラー著,岡田正彦訳『邪教/殉教の明治:廃仏毀釈と近代仏教』を読む)」,南山宗教文化研究所所報(17),2007年。

[20] 福嶋寛隆、中川洋子、藤原正信等「島地黙雷の基本的研究(共同研究)」、『龍谷大学仏教文化研究所紀要』39,龍谷大学佛教文化研究所編,2000年。

[21] 梅田義彦「付篇 明治以後宗教関係法令」、『日本宗教制度史 近代篇』,三喜堂,1971年。

[22] 日本文化庁文化部宗務課編「明治以降宗教制度百年史」,現書房,1983年。

[23] 赤松徹真「仏教公認運動の論理と状況」、『日本の社会と宗教』,同朋舎,1981年。

[24] 吉田久一「キリスト教」,笠原一男、川崎庸一編『宗教史』,山川出版社,1981年。

[25] 橋田尊光「清沢満之と真宗大谷派教団——白川党宗門改革運動をめぐる——」,『親鸞教学』第79号,大谷大学真宗学会,2002年3月。

[26] 安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」,『岩波講座日本歴史16近代3』,岩波書店,1976年。

[27] 福嶋寛隆「帝国主義成立期の仏教——『精神主義』と『新仏教』と——」,『仏教史学論集』,永田文昌堂,1977年。

[28] 吉田久一「精神主義運動の社会的意義」,『日本近代仏教史研究』,吉川弘文館,1964年。

[29] 福島栄寿「『精神主義』の波紋——親鸞と清沢満之を共に語る言説の成立——」,『思想史としての「精神主義」』,法蔵館,2003年。

[30] 大谷栄一「戦争は罪悪か? ——20世紀初頭の日本仏教における非戦論——」,第21回国際仏教文化学術会議,圓光大学,韓国,2008年。

[31] 島蘭進、高橋原、星野靖二編「宗教学の形成過程 解説」,『宗教学の形成過程第9巻 吾人の宗教、ほか』,株式会社クレス出版,2006年。

[32] 木場明志「近代における真宗の対アジア布教の展開過程」,『真宗総合研究所研究所紀要』第9号,大谷大学真宗総合研究所,1991年。

[33] 木場明志「東本願寺中国布教史の基礎的研究」,『真宗総合研究所研究所紀要』第5号,大谷大学真宗総合研究所,1987年。

[34] 赤松徹真「解説 新仏教運動とその歴史的な性格」,赤

松徹真、福嶋寛隆編『新仏教論説集 下』、永田文昌堂、1983年。

[35] 岡崎正興「近代天皇制国家成立期にみた宗教と政治——国家神道の成立と島地黙雷——」、『国史学研究』第21号、龍谷大学国史学合同研究室、1996年。

[36] 吉田久一『日本近代仏教史研究』、吉田弘文館、1959年。

[37] 末木文美士『近代日本の思想再考Ⅰ 明治思想家論』、トランスビュー、2004年。

[38] 末木文美士『近代日本の思想再考Ⅱ 近代日本と仏教』、トランスビュー、2004年。

[39] 柴田幹夫編『大谷光瑞とアジア:知られざるアジア主義者の軌跡』、勉誠出版社、2010年。

[40] 柏原祐泉『日本近世近代仏教史の研究』、平楽寺書店、1969年。

[41] 丸山真男『日本の思想』、岩波書店、1961年。

[42] 池田英俊『明治の仏教:その行動と思想』、評論社、1976年。

[43] 池田英俊編『図説日本仏教の歴史 近代』、佼成出版社、1996。

[44] 柏原祐泉『日本仏教史 近代』、吉川弘文館、1999年。

[45] 吉田久一『吉田久一著作 6 日本近代社会史研究(下)』、川島書店、1991年。

[46] 吉田久一『吉田久一著作集 4 日本近代佛教史研究』、川島書店、1992年。

[47] 吉田久一『日本近代仏教史研究 下』、川島書店、1991年。

[48] 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜:宗教? 国家? 神道』、岩波書店、2003年。

[49] 家永三郎『日本思想史学の方法』、名著刊行会、1991

年。

[50] 柏原祐泉『日本仏教史 近代』,吉川弘文館,1991年。

[51] 常光浩然『明治の仏教者 下』,春秋社,1979年。

[52] 高橋昌郎『明治のキリスト教』,吉川弘文館,2003年。

[53] 鈴木範久『明治宗教思潮の研究:宗教学事始』,東京大学出版会,1979年。

[54] 吉田久一『清沢満之』,吉川弘文館,1961年。

[55] 吉田久一『人物叢書 清沢満之』,吉川弘文館,1976年。

[56] 西村見暁「臘扇(下)」,『清沢満之先生』,法蔵館,1951年。

[57] 土肥昭夫『日本プロテスタント? キリスト教史』,新教出版社,1980年。

[58] 井口和起『日露戦争の時代』,吉川弘文館,1988年。

[59] 飛鳥井雅道『近代日本思想史の基礎知識』,有斐閣,1981年。

[60] 遠山茂樹、山崎正一、大井正編『近代日本思想史』,青木書店,1959年。

[61] 梅田義彦『日本宗教制度史 近代篇』,三喜堂,1971年。

[62] 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』,法蔵館,2001年。

[63] 松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想的展開:近代日本の宗教的イデオロギー』,東京大学出版会,2005年。

[64] 村上重良『国家神道』,岩波書店,1982年。

[65] 中濃教篤『天皇制国家と植民地伝道』,国書刊行会,1976年。

[66] 大江志乃夫 [ほか] 編『岩波講座:近代日本と植民

地』,岩波書店,1992年。

[67] 近藤正己『総力戦と台湾:日本植民地崩壊の研究』,刀水書房,1996年。

[68] 岸本英夫『宗教学』,大明堂,1961年6月。

[69] 西田勝「明治の社会主義」,遠山茂樹、外山正一、大井正編『近代日本思想史 第2卷』,青木書店,1956年。

3. 中国学者论著

[1] 高振农:《日本佛教研究概况》,《社会科学》,上海社会科学院,1980年01期。

[2] 张大柘:《浅说幕府至明治时期的日本政教关系》,《世界宗教研究》,1994年第4期。

[3] 高洪:《明治时代的日本佛教改革运动》,《日本研究》,1996年第3期。

[4] 吴廷璆:《日本史》,南开大学出版社,2004年。

[5] 李勇:《西方佛教的现代化略论》,《社会科学战线》,2006年11期。

[6] 葛兆光:《西潮却自东瀛来——日本东本愿寺与中国近代佛学的因缘》,《葛兆光自选集》,广西师范大学出版社,1997年。

[7] 忻平:《日本佛教净土真宗东西本愿寺派对华传教活动述论》,《近代史研究》,1999年第2期。

[8] 肖平:《近代日本在华所办佛教机构之调查》,《日本学论坛》,1998年第1期。

[9] 陈继东「近代仏教の夜明け——清末・明治仏教界の交流——」,『思想』NO.943,岩波書店,2002年。

[10] 曹立前:《近代中国关于日本佛教在华传教权的争夺》,《复旦学报》1991年第2期。

[11] 黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成 目录》,全国图书馆文献缩微复制中心,2006年。

[12] 慈忍室主人:《海潮音文库编发大意》,太虚大师审定,范古农校订,慈忍室主人编辑:《海潮音文库第一编:科学哲学》,台北新文豐出版公司,1985年。

[13] 何建明:《晚清民国佛教思想史论》,佛光山文教基金会,2001年。

[14] 东初:《民国肇兴与佛教新生》,张曼涛主编:《现代佛教学丛刊 86 民国佛教篇》,大乘文化出版社,1978年。

[15] 尘空:《民国佛教年纪》,张曼涛主编:《现代佛教学丛刊 86 民国佛教篇》,大乘文化出版社,1978年。

[16] 法舫:《一九三〇年代中国佛教的现状——民国元年 至二十三年》,同上。

[17] 東初:《民国以来海外之留学僧》,同上。

[18] 葛兆光著,土屋昌明訳『『海潮音』の十年(上)——中国 1920 年代仏教新運動の内的論理と外的志向——』,『思想』NO.943,岩波書店,2002年。

[19] 吕大吉:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社,1998年。

[20] 杨曾文:《日本佛教史》,浙江人民出版社,1995年。

[21] 杨曾文、张大柘、高洪著:《日本近现代佛教史》,浙江人民出版社,1996年。

[22] 高洪:《日本当代佛教与政治》,东方出版社,1995年。

[23] 赵匡为主编:《世界各主要的政教关系》,宗教文化出版社,1998年。

[24] 孙尚扬:《宗教社会学》,北京大学出版社,2001年。

[25] 肖平:《近代中国佛教的复兴:与日本佛教界的交往录》,广东人民出版社,2003年。

[26] 陳繼東『清末仏教の研究:楊文会を中心として』,山喜房佛書林,2003年。

[27] 星云大師監修、台湾佛光山電子大藏經委員會編《佛

光大辞典》电子版 <http://www.ebud.net/fgdick/>

4. 西方学者著作

[1] Tsukamoto, Zenryu. and Sargent, Galen Eugene, transl.; Japanese and Chinese Buddhism in the 20th Century, Cahiers d' Histoire Mondiale 1960 6(3): pp.572-602.

[2] Davis, Winston; Buddhism and the Modernization of Japan, History of Religions 1989 28(4): pp.304-339.

[3] Lee, Edwin B : The Religious Patriotism of TANAKA CHIGAKU; Monumenta Nipponica 1975 30(1): pp.19-36.

[4] Berger, Gordon M; ISHIWARA KANJI and Japan's Confrontation with the West; Journal of Japanese Studies 1975 2 (1): pp.156-169.

[5] Bellah, Robert N; *Religion and Progress in Modern Asia*, Free Press, 1965, 佐々木宏幹訳「エピローグ——近代アジアにおける宗教と進歩——」, 『アジアの近代化と宗教』, 金花舎, 1975。

[6] James Edward Ketelaar; *Of heretics and martyrs in Meiji Japan : Buddhism and its persecution*, Princeton University Press, 1990, J.E. ケテラー著, 岡田正彦訳『邪教/殉教の明治: 廃仏毀釈と近代仏教』, ぺりかん社, 2006年。

[7] Richard Gombrich, Gananath Obeyesekere 著, 島岩訳『スリランカの仏教』(原著名 *Buddhism Transformed—Religious Change in Sri Lanka*, Princeton University Press, 1988), 法蔵館, 2002年。

后 记

本书是在 2011 年提交的北京大学博士毕业论文基础上,加上笔者近年来关于近代日本佛教改革运动的一些研究思路整理而成。

作为北大学生第一次跨入北大校门的时候,是充满了兴奋和喜悦之情的。进入北大前,我作为日语专业教师在广州某私立大学工作了三年,由于繁重的教学任务,考入北大的过程是艰辛的。而且,同事们也并不看好,作为一名已婚女性,我的同龄人已经实现了这一阶段人生该做的事情。然而幸得我的丈夫和家人的鼓励和支持,我才能如此的义无反顾,正因为如此,我更加珍惜在北大学习的机会,对于我而言,我是到北大享受来的。

北大拥有全国最好的人文资源和学术环境,进入北大的前两年,除了本系的课程之外,我还积极旁听哲学系和历史系的课程,以补充自己在理论知识和研究方法方面的不足。哲学系楼宇烈教授的中国哲学研究和历史系宋成有教授的日本史研究概论课程至今记忆犹新。从我的师祖楼老师那里,我学到了用哲学的思路去分析问题。而通过宋老师的课程,我了解到了第一手资料是从先行研究中找到突破口的关键,虽然只是从老师们那里学到了极其微小的一部分,但这些都运用到了论文的写作当中,老师们的教诲使我受益终身。

然而,前两年的学习也伴随着焦虑和不安。也许是来北方

生活时的年龄偏大,我对北方的饮食和气候严重的不适应,几乎每个学期都要往校医院跑,这样那样的疾病让我苦不堪言。在博士论文的选题过程中,我由原来的日本近代思想史研究转向了日本近代佛教史研究。我的导师金勋教授尊重我的意见,他深知对于没有宗教研究理论基础的我来说,这是难上加难。对于我而言,选择研究近代日本佛教,一方面我的硕士论文研究的是近代日本思想,另一方面纯粹是对佛教哲学的好感。为了弥补佛教理论研究方面的缺陷,金勋老师带着我阅读和分析《大乘起信论》,我也去旁听了南亚系湛如副教授的佛教与佛教文献学、印度佛教史,哲学系周学农副教授的中国佛教史等课程,对于佛教的了解不能说深入,但也有了一定的整体把握。

除了培养我的宗教理论研究基础之外,金老师还安排我在东亚宗教文化学术研讨会上发表了我对日本新佛教改革运动的初步探讨,会上得到了哲学系魏常海教授、中国社会科学院世界宗教研究所黄夏年研究员的宝贵意见。黄老师为我提供了极其重要的线索——他所主编的《民国佛教期刊文献集成》中也有涉及新佛教运动。正是黄老师的宝贵意见,才得以成就了第四章“新佛教运动对近代中国佛教的影响”。并且,由于掌握了中国近代佛教对日本近代佛教的评价等方面的资料,我得以在日本留学期间与日方近代佛教研究学者进行交流,并分别在“平成22年度第2回日本东亚佛教研究会”和“第18回日本近代佛教史研究会研究大会”上发表了我的研究成果。

获国际交流基金资助,博士阶段第三年我赴日本京都国际日本文化研究中心留学。接收我的末木文美士老师是日本佛教学、宗教史研究专家,国际日本文化研究中心教授、东京大学名誉教授。末木老师对于我的选题表示赞同和认可,不但为我提供了重要的参考资料,而且多次围绕论文的框架和内容与我促膝长谈。通过末木老师介绍,我加入了“东亚佛教研究会”和“新佛教研究会”,并认识了堪称近代日本佛教史研究中坚力量

的学者们。他们为我提供重要的资料或寻找资料的线索,并就研究方法和我的论文内容提供了宝贵意见,他们是:佛教大学大谷荣一副教授、青山学院大学陈继东教授、爱知学院大学林淳教授、国际日本文化研究中心矶前顺一副教授、舞鹤工业高等专科学校吉永进一副教授、立命馆大学桂岛宣弘教授、天理大学冈田正彦教授、东京大学高桥原副教授、京都大学谷川穰副教授,密歇根大学 Micah L.AUERBACK 副教授,不列颠哥伦比亚大学许南麟副教授,在此对老师们表示衷心的感谢。另外国际日本学研究中心图书馆的老师和工作人员一次次不厌其烦地帮助我向其他大学申请复印资料,使我得以充分利用丰富的第一手资料,对于他们的辛勤劳动深表谢意!

再次感谢我的导师金勋教授,从论文的选题,到论文的写作过程中,每当我遇到瓶颈并为此苦恼不已的时候,金老师在关键处的几句点拨总能让我茅塞顿开,有时我自觉如同一个充满迷茫的迷路之人,老师的提醒和指摘给了我极大的勇气和鼓励,使我找到正确的方向,少走了许多弯路。不仅如此,金老师还教会了我作为研究者必须具备的基本素养和学术人格,在生活上给予了我许多关心,师恩终生难忘!在本书出版之际,金老师在百忙之中抽出时间为本书作序,在此深深地致谢!

此外,北京大学楼宇烈教授、宋成有教授、刘金才教授、滕军教授、社科院黄夏年研究员、日本研究所高洪研究员、崔世广研究员、哲学研究所龚颖副研究员、清华大学历史系刘晓峰副教授、北京日本学研究中心郭连友教授为我的论文选题、研究方法以及论文框架的建构提供了宝贵的意见,再次表示衷心感谢!

今年3月,我获邀赴日参加了恩师末木文美士教授的退休纪念演讲会,末木老师在演讲会上提出,一直以来,学界对于日本近世、近代思想史的认识停留在以西方哲学、思想为模板,以文字资料为中心,只把被合理的、体系化了的知识分子、统治阶级(政治思想)作为研究对象。他提倡新的思想史的认识方式,

即除了文字资料外,还应把非文字资料作为研究参考,将仍未被体系化的非合理化的宗教思想,以及非知识分子、非统治阶级(政治思想)的思想也作为研究的对象。另外,他提倡思想史研究的跨学科化,将其与文学、美术、民俗结合起来研究。末木老师一起认为日本佛教在近代并未被边缘化,而是已经深深扎根于日本人的心中,佛教应该处于近代思想的中心位置。

本书的研究可以说是对末木老师上述近代日本思想史研究新思考的呼应,从本书对近代日本新佛教运动研究的过程来看,近代日本佛教思想对于上层知识分子、政治家,乃至军人的影响依然不可忽视,是值得深入探讨的课题。有关本书研究仍有许多未完善之处,恳请各位同行专家以及广大读者批评指正。

最后,谨以此书献给一直在背后支持我工作与研究的家人。

笔 者

2015年4月15日于广州