

第一章 引 论

第一节 学术史回顾和研究方法举要

一、学术史回顾

晚清至民国的社会巨变中，佛教作为一股不容忽视的社会力量，走过了一段极其不平凡的路程。对其进行研究，不仅在于解决历史问题，且可为今后中国佛教的发展提供借鉴。近代中国佛教的变化受日本影响至深，本书试图通过对近代以来中日两国佛教界间相互交往过程的考察，探讨佛教于近代中国的复兴问题。

最早对中国近代佛教问题进行专门研究、并著有专论的，是日本佛教界的活动家水野梅晓。水野梅晓是日本曹洞宗僧人，他研究中国佛教问题是为了对华开展活动的需要，并非出自学术目的。水野梅晓于 1925 年和 1926 年分别出版了《支那佛教近世史的研究》和《关于支那佛教的现状》两部专门研究中国近代佛教问题的论著，内容涉及从清代佛教政策至东亚佛教大会期间有关佛教界的主要事件和人物。如康熙、雍正以及乾隆时代的佛教政策，太平天国运动与佛教的关系，其中也提及近代佛教复兴先驱杨文会与南条文雄的交往关系，他本人与天童寺住持寄禅之间的交往，以及日本关东大地震后中国佛教

界对日本灾民的援助活动等近代中日佛教交流史上的大事^①。水野梅晓的上述两部论著，对于我们了解 1925 年以前的中国佛教状况，尤其是中日两国佛教徒间交往活动的情况，颇有参考价值。不过，在迄今为止的研究成果中，除美国学者 Holmes Welch 在《佛教在中国之复兴》一书中略加提及外，其他论著中则未见引征或论及。继水野梅晓之后，又有另一位活动家藤井草宣活跃于中日佛教徒间，他撰有《最近日支佛教之交涉》一书^②，其内容多涉及二、三十年代中国佛教界的情况，但大都属于时事报道或时评之类。

受战后中日关系的影响，两国学者以复杂的心情回避了这一课题。作为研究者最早论及中国近代佛教复兴问题的是美国学者 Holmes Welch。Holmes Welch 曾在美国哈佛大学东方研究中心从事研究活动。从 1960 年以后，他先后出版了《中国佛教之制度 1900—1950》、《佛教在中国的复兴》和《毛时代的佛教》三部有关近、现代中国佛教问题的专论，其中《佛教在中国之复兴》探讨的即是有关中国近代佛教复兴的问题。该书从中国佛教历史发展的角度，对中国近代佛教复兴的背景、内容、意义等进行了深入的挖掘和分析，是迄今为止在有关中国近代佛教复兴问题的研究中，涵盖内容最广的著作。该论著多次论及中国佛教复兴与日本的关系，如杨文会从日本求购佚失佛典，水野梅晓协助湘僧笠云办湖南僧学堂，太虚与日本佛

① 水野梅晓著：《支那佛教近世史的研究》，支那时报社 1925 年版；《关于支那佛教的现状》，支那时报社 1926 年版。

此书内容多被引用，但遗憾的是，笔者至今仍未能寻得其原本，只能待查得后再另行补充。

教徒之间的联络 等等。 1980 年代以前，还有日本学者牧田谛亮的《中国近世佛教史研究》、塚本善隆的《中国近世佛教史诸问题》、美国学者陈荣捷的《现代中国宗教的趋势》等，这些论著触及近代中国佛教的诸多领域，对本书的撰写启示颇多。

进入 1980 年代，先有台湾僧人东初的《佛教中国近代史》问世，作为以中国佛教史为讨论主题的专论，此著以覆盖面广、资料丰富见长，其中亦多涉中日佛教问题，如密宗复兴与日本之关系，留学僧赴日求学，等等。

来自中日文化交流史方面的成果主要有两项，一是日本学者道端良秀的《日中佛教友好两千年史》，一是中国学者王晓秋的《近代中日文化交流史》。《日中佛教友好两千年史》的第十、十一章，重点叙述了晚清至民国以来中日佛教的交流情况，包括东本愿寺对华传教以及小栗栖香顶、水野梅晓等活动家的活动，日本佛教徒的中国佛迹巡礼和佛教学者的佛迹考察活动，日本东京大地震期间中国佛教徒的救援活动，东亚佛教大会召开的过程，中日战争期间的佛教交流等。其内容虽极为简略，但却为本论的展开提供了最基本的线索。《近代中日文化交流史》以叙述近代中日文化交流的整体情况为主线，其中亦涉及到有关佛教交流的内容，如杨文会与南条文雄之交往，日本《续藏经》编撰主任中野慧达与杨文会的关系等。

Holmes Welch 著：《中国佛教的制度 1900 - 1950》哈佛大学出版社 1967 年版；《佛教在中国的复兴》哈佛大学出版社 1968 年版；《毛时代的佛教》哈佛大学出版社 1972 年版。

释东初：《中国近代佛教史》，东初出版社 1984 年版。

王晓秋：《近代中日文化交流史》，中华书局 1992 年版。

近些年来，有关中国近代佛教复兴问题的探讨似乎成为热门话题，就此撰写的论著亦日渐增多。如高振农的《佛教文化与近代中国》、邓子美的《传统佛教与中国近代化》、何建明的《佛法观念的近代调适》，等等。这些论著大都基于哲学或思想史的立场，重点探讨中国近代化过程中佛教思想的变化轨迹，尤其是佛教思想在中国近代文化建设中所发挥的作用，但均旁及本论的主题。此外还有一些论文陆续问世，如陈继东的《清末日本传来佛教典籍考》、葛兆光的《西潮却自东瀛来》、《佛教伦理与中国民间生活》和《十年海潮音》、忻平的《近代日本净土真宗东西本愿寺派对华传教活动论述》等。其中《清末日本传来佛教典籍考》在杨文会与南条文雄、赤松连城、岛田蕃根等人关系的考证上，有较大突破。《西潮却自东瀛来》叙述的是“东本愿寺与中国近代佛学的一段奇特的因缘”，这是国内学者对东本愿寺与中国佛学发展存在联系的最早涉猎。同时，该文对以东本愿寺为首的日本佛教徒来华传教活动的动机亦做出了比前人更为深入的分析。《日本净土真宗东西本愿寺派对华传教活动论述》是对日本真宗东西本愿寺派对华

高振农：《佛教文化与近代中国》，上海社会科学院出版社 1992 年版；邓子美：《传统佛教与中国近代化》，华东师范大学出版社 1994 年版；何建明：《佛法观念的近代调适》广东人民出版社 1998 年版。

陈继东：《清末日本传来佛教典籍考》，《原学》第五辑，广播电视出版社 1995 年版。

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》，《二十一世纪》1996 年 2 月；《佛教伦理与中国民间生活》，《学人》第 8 辑；《十年海潮音》，《学人》第 2 辑；《葛兆光自选集》广西师范大学出版社 1997 年版。

传教活动过程的全面考察。

以上各研究成果分别从不同角度直接或间接论及中国近代佛教复兴与日本的关系问题，这是本论得以确立和展开的重要条件。然而亦须指出，上述论著中所涉及的与本论相关的内容，不仅相当零散，而且作为立论的材料，大都存在较多缺漏，故有必要作进一步的梳理、印证和补充。另外作为上述研究者的构成情况，也相当复杂。既有中外之异，又有僧俗之别。故须加以一一甄别，以避免造成对事件和人物认识的支离或曲解。

二、研究方法探寻

本文的研究方法，首先以重现历史原貌为指针，强调对原始材料的搜集和挖掘。如在参考和引用上述各成著之前，既已对中、日近代以来刊行的各类有关佛教问题的报章杂志，相关人物交往的书信、日记、诗赋，有关的各类统计材料 and 数据等进行了较为全面的整理，之后再与有关论著中的材料和观点加以对照和互证，以确保引用材料的准确无误。这些原始材料的入手，对于弥补前人研究成果的不足，特别是揭示和衔接各研究间的断裂部分，当大有裨益。其次，注重对中方材料与日方材料的对照使用。进入近代以来，中日两国的关系始终错综复杂。作为佛教交流虽具有一定的特殊性，但亦不能脱离整个时代背景的影响。即使针对同一事件或人物，中日双方就常常有不同的理解和解释。例如，1934 年日本佛教界曾主持召开了第二届泛太平洋佛教青年大会，其将“满洲国”列入参会的名

忻平：《近代日本净土真宗东西本愿寺派对华传教论述》，《近代史研究》1999 年第 2 期。

单，且置于中华民国之前。这一举动无疑与日本政府的对华政策同出一辙，自然遭到中国人的反对。因此，中国佛教界对此提出强烈抗议，并拒绝赴会。另外，中日佛教虽出自同源，但经过上千年的发展变化，其间已出现较大的分歧。如在戒律观、社会化等方面，已相差甚远，这些都构成了双方相互理解上的障碍。再者，强调教内和教外材料的校对互勘。因为社会各界人士对待佛教问题与佛教徒对佛教教义的理解之间也存在一定的差异，即所谓科学认识和宗教信仰之间的矛盾。进入近代以后，中日两国的佛教界均曾遭受到沉重的打击，这种打击不仅来自政府，也来自于社会各界。故而相互之间的立场和观点，就难免出现分歧或对立。如针对中国近代以来发生的“庙产兴学”运动，教内和教外的态度就大不相同。以上所述仅为指导思想和努力的目标，在具体撰写过程中自然存在诸多未竟之处，敬请各方人士不吝指教。

第二节 几个相关的重要问题

进入正文叙述之前，有必要对几个相关的问题加以讨论、澄清或修正。

一、近代佛教复兴的标志

有关佛教复兴的标志或特征，Holmes Welch《佛教在中国的复兴》、释东初《佛教中国近代史》、高振农《佛教文化与近代中国》等论著中均有论及，其大致可归纳为如下几项：

(一) 出版及佛经流通事业的发展 (二) 新式佛教教育机构

的建立和僧侣得到较好的教育。（三）、居士佛教的兴起。

（四）、随着佛教徒赴海外机会的增多，逐渐产生国际化观念。

（五）全国性佛教组织的形成（六）汉藏佛教文化的沟通。

（七）、唯识思想的流行。就上述几项而言，出版及佛经流通的事业源于历代的刻经传统，近代刻经事业的开创者郑学川、杨文会等均未脱离传统，至后来则有经营化倾向的出现。新式教育机构的建立，其最初动机产生于试图抵制“庙产兴学”运动。当时虽有湖南僧学堂等一批僧教育机构成立，但规模都不大，持续时间也不长。武昌等佛学院成立以后，新式教育才得以有较大的发展。不过，由于学员的素质普遍较差，所以即使称为佛学院，其实大都兼有文化课补习的功能。其中虽有欧阳竟无主持的支那内学院起点较高，但教学内容却多限于唯识之学。居士佛教兴起于清代，当时的居士主要指那些具有较高社会地位、教养、深通佛理和护持佛教教团的人士。至近代以后，居士阶层也出现普遍化的倾向，即逐渐与普通信徒相混同，其水准的降低是不言而喻的。另外，清代或更早的居士主要以钻研佛教佛理和自身修行为主，而近代以来的居士则通过“居士林”、“念佛社”等组织，直接参与组织佛教活动，进而推动佛教社会化的进程，这也无形中给僧界造成了很大的压力。佛教徒通过赴海外从事游览和考察活动，眼界大开，国际化的意识有所增强。传统的中国佛教，其组织是相当松散的。作为各寺院的住持或方丈，一般采取“十方选贤制”，由德高望重的僧人担任。民国以后，先后出现了中国佛教总会、全国佛教联合会、中国佛教会等全国性的佛教组织。不过，这些佛教组织与其说是佛教内部的机构，还不如说是迎合政府的一种摆设。因为这些机构自成立以后，从来未履行过统率全国各地佛教团体的职责。太虚虽有“佛教领袖”之美誉，但纵观其一

生，却从来没有担任过任何具有实质性的职位。其在当时的影响力也极其有限，决不像后人夸张的那么大。汉藏佛教的交流兴起于内地密宗热潮掀起之后，对藏文佛教文献的开发有很大的促进。唯识思想的流行，其背景较为复杂。从佛教思想的发展沿革来看，它是对华严和天台思想的反动；对于禅和净土两宗而言，因重在修行，所以与唯识之间无有大的冲突。因为从中国佛教的宗派演变情况而看，凡是以阐述教理为中心的宗派，如毗昙、三论、唯识等，均为短寿。而以实践为中心的宗派，如禅和净土等，则具有更强的生命力。因此，唯识思想于近代的所谓流行，其范围应是极其有限的。特别是对于一般信众来说，与唯识学的高深理论相比，净土宗的西方极乐世界说，则更具吸引力。

陈荣捷在《现代中国的宗教趋势》中，亦对近代佛教的几个趋势做了概括，即，一在理解上，从华严和天台哲学转向唯识；二在实践上，从净土教学的形式主义转向虔诚主义；三在法事上，从戒律的、冥想的学派转向密教的学派；四在佛典上，从汉文转向巴利文以及藏文；五在态势上，从执行仪式转向以表明宗教为宗旨；六在指导力量上，从佛教僧侣转向在家居士；七在观念上，从来世观转向现世观。陈荣捷把上述七项“转变”看成是佛教获得新生命的标志。

应该指出，佛教于近代中国社会中所发生的一系列新变化，一部分是源自过去的传统，一部分则是在新时代的背景下产生的。事实上，所谓“复兴”只是一个笼统的概念，也有学

者以“振兴”取而代之。笔者之所以仍沿用“复兴”这一概念，是因为“复兴”（Revival）一词最早出自庄士敦等西方观察家和旅行者的考察报告或随笔中，后来也为部分日本人所采用。因此，“复兴”一词业已获得国际社会的普遍认可。其次，“复兴”原本虽具有“死亡或衰落之后重新兴起”之意，就像受难的耶稣又重新复活一样，不过该词用于解释社会现象时，亦包含随之而产生的新事物，因而可将其视为一种泛称。本文在探讨佛教复兴与日本的关系时，即以此为参照和出发点。

再者，中国佛教自清季至民国以来，从总体上看虽呈现出逐渐衰落的趋向，但也正是由于有了衰落局面的出现，才促使和激发了佛教界中的一批人士，如杨文会、欧阳竟无、太虚等，努力寻求振兴佛教的途径，而且在此过程中也开展了一系列事业，其产生的影响至今不绝。

二、近代佛教复兴的背景

所谓“复兴”，自然要以在此之前的“衰落”或“不振”为前提。因此，凡研究近代佛教复兴者，都不得不对中国佛教的“衰落期”做出说明。梁启超曾说，佛教“入清转衰，清诸帝虽皆佞佛然实政治作用于宗教，与学术亦无与也。清僧亦无可特记者”。专治太虚佛教现代化研究的洪金莲亦指出：“从

“振兴”一词源于杨文会的说法，即在其文“支那佛教振兴策”中首次使用。

庄士敦：《佛教徒的中国》，转引自 Holmes Welch 《佛教在中国的复兴》，哈佛大学出版社 1968 年版，第 262 页。

梁启超：《中国佛法兴衰沿革说略》。

清末光、宣年间，直到民国初期这一阶段的佛教，正是接续晚明以来，传统佛教最为孤陋的时代，虽然社会及政治环境已经逐渐呈现全面的革新，但是佛教还处在一个极其不容易沟通的社会环境中。”高振农则认为，“宋明以后，随着佛教的渐趋衰落，已很少有僧人独立撰写的著作问世。佛学理论已不再引起人们的重视，原来思想较丰富的法相宗，简直被人遗忘了。佛教文化终于失去了它原有光彩。”一些西方观察家，如杜夫罗特等也曾把晚清以前数百年间的佛教描绘为“未有一本重要的经注问世。僧侣的无知和腐败之恶名远扬”。据以上说明，所谓“衰落”的开始时间，至少可从晚清上溯三百年左右，其内容则大体不出对僧侣文化素质低下的指责和对佛学思想沉寂的感叹，正所谓“高僧难求，学理无新”。

仅有内部的衰落，还不足以促成佛教的复兴或转机。因为对于普通信众来说，僧侣存在的主要作用是祈祷或念经之类，至于精通佛理与否，则并不要紧。中国佛教之所以能够历经磨难，却仍能绵延不断的原因便在于此。不过到了晚清，佛教同其他传统文化一样，亦不能摆脱来自西方文化的强烈撞击和震荡。外来文化的冲击和压力，究竟给中国佛教带来了何种变化，这是极其重要的问题。笔者认为，首先导致了佛教界的内

洪金莲：《太虚大师佛教现代化之研究》，东初出版社 1995 年版，第 3 页。

高振农：《佛教文化与近代中国》，上海社会科学院出版社 1992 年版，第 1-2 页。

杜夫罗特：《中国人的宗教》，转引自陈荣捷《现代中国宗教的趋势》，日译本，金花舍 1974 年版，第 57 页。

楼宇烈：《杨仁山居士小传》，刘梦溪主编《中国现代学术经典》杨文会、欧阳渐、吕澂卷，河北教育出版社 1996 年版。

部分化。一是居士出现向独立运营佛教事业的趋向发展。所谓居士，原指那些绝意仕宦而悠闲自在方外的士大夫等，清季以后则专指那些佛教信徒中的有识者。清中期以来，著名居士不断涌现，如汪大绅、罗有高、彭少升、杨文会、章太炎、欧阳渐等，他们不仅通晓佛理，而且修行虔诚，因而在广大信徒中享有极高的声誉。居士佛教的兴起，无疑有利于佛教整体在社会中地位的提高，但也给僧侣集团造成很大的压力。因为在中国佛教的传统中，僧侣一向是佛教的主持者，居士则为佛教的护法，即护持者。但到了近代以后，随着西化思想影响的加深，像“居士林”、“功德林”、“念佛社”等以居士为主导的佛教团体日益增多，僧侣对普通信徒的统治地位，便受到前所未有的挑战。另外在此过程中，僧侣的弱点亦经常受到来自居士方面的挑剔和责难，而且与社会其他方面的批评相比，来自居士方面的指责，又往往是有的放矢，且常常切中要害。二是在社会压力日益增大的情况下，僧团的内部亦逐渐形成一股试图通过改革以适应新形势需要的势力团体，即通称的革新派。这一派的创始人是浙江天童寺的寄禅和尚，后在太虚身上得以继承和发扬。革新派往往深恶痛绝于传统佛教的颓废，且对其攻击甚猛。与此同时，他们也适当引入一些西方的观念或形式，以图促进积弊丛生之传统佛教的脱胎换骨。

其次，导致了“庙产兴学”主张的产生。“庙产兴学”主张最早见于张之洞的《劝学篇》，即作为兴办学堂的方式之一，提出“可以佛道寺观改为之”。在张之洞看来，“佛教已际末法

牧田谛亮：《中国佛教史研究》第二，大东出版社 1974 年版，第 270 页。

中半之运”；其势不能久存”。由张之洞《劝学篇》引起的“庙产兴学”风潮，从 1898 年戊戌变法开始，一直持续到 1930 年代以后，其时间跨度之大，影响范围之广，都是空前的。不过，事实上“庙产兴学”风潮虽然来势凶猛，但对佛教本身所造成的实质性危害并不算大。其原因之一，当每次运动达到高潮的时候，总是有地方民众或信徒出来反对，他们的势力往往大于“庙产兴学”运动的倡导者，故造成运动的半途而废。原因之二，是政府政策的不稳定。即当政府中维新或革新思想占上风时，“庙产兴学”主张便得以推行，而当守旧势力占上风时，佛教又总是重新受到保护。如占用寺产、改庙为学的现象在民国初年比较普遍。辛亥革命后，一部分人士热心办学，由政府干预改庙为学。可是到了 1915 年袁世凯欲谋求复辟而对佛教大加利用时，寺庙势力又得复起，且造成一系列的毁学案。原因之三，若从原始佛教的角度来看，僧人积蓄财产的本身，就是有违教义的行为，大不利于修行。但佛教传至中国以后，禅宗大师依据中国实情，又创立了独特的丛林制度。提倡自耕自种，“一日不作，一日不食”。然而时过境迁，到了近代以后，禅宗祖师们开创的基业，业已成为僧侣们养尊处优的依靠，而其最初自食其力的精神也早已荡然无存，故而才造成“高僧难求，学理无新”的局面。从此意义上讲，“庙产兴学”给僧侣们带来的并非是灾难，而恰应是奋发进取的动力。

此外，针对“庙产兴学”风潮，佛教界内部的反响也不一

张之洞：《劝学篇》设学第三。

参见罗检秋：《近代中国社会文化变迁录》，浙江人民出版社 1998 年版，第 254 - 259 页。

致。其中反应最强烈者是以寄禅和太虚为首的革新派。为了保护佛教的利益，他们采取了各种措施，如发起旨在防止侵夺庙产和提高僧人素质的僧教育运动，创设全国性的佛教组织等等。不过，这一派的力量，在当时来说还是极其微弱的，他们所从事的事业也只是初步的或开拓性的。作为主持佛教丛林的传统一派，因始终未有大难临头的危机意识，所以不仅对于“庙产兴学”漠不关心，而且对于可能造成引火烧身的佛教改革，亦持坚决反对态度。对于居士一派而言，寺庙的财产并非是他们关心的焦点。考察杨文会和欧阳竟无的各种言说，唯有对保护寺庙财产的事只字未提，其态度足可得见。再者，自“五四运动”以来，在民主和科学两面旗帜的指引下，“传统伦理、风俗、文学、历史、宗教、社会和制度均遭到猛烈攻击”其中“佛教也受到毫无保留的斥责”。与“庙产兴学”风潮造成的打击相比，此次风潮是来自思想层面的，所以对佛教的影响更具有实质意义。不过，由于民众对民主和科学思想的接受，又并非一朝一夕可就，所以在经过数次碰撞之后，传统的佛教势力仍能够立于不败之地。

中国近代佛教的复兴有其错综复杂的背景，而它与日本佛教之间的相互影响，即是在此基础之上构建的。与此同时，日本佛教也存在复杂的背景和趋向，其与中国佛教相互接触时，亦不能不受此左右。

周策纵：《五四运动：现代中国的思想革命》，中译本，周子平等译，江苏人民出版社 1996 年版，第 1-2 页。

张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890-1907）》，江苏人民出版社 1997 年版，第 215 页。

第二章 日本佛教徒来华的 动机及社会背景

近代中日佛教徒间的正式接触，以日本净土真宗僧侣小栗栖香顶 1873 年 7 月来华为开端，随后不断有日本僧人来华从事各类活动。近代日本佛教徒大举来华的最初动机，与明治维新前后爆发的一场席卷整个日本的废佛毁释风潮关涉最大。追溯此次风潮的爆发原因，虽可归咎于明治政府所采取的“复兴神道”政策，即明令以神道取代佛教在过去所拥有的一切权力和职能，但从佛教自身而论，此次招致如此大规模的法难，亦属在劫难逃。然经过此番沉重的打击，日本佛教徒在惊恐之余，也开始积极谋求自救之路。综观其采取的各项措施，大体有两类，一是通过各种途径千方百计地加强与政府之间的联络，借以取得政府的信任和重视；二是努力谋求向海外发展，以图提高佛教在日本社会中的地位。作为谋求向海外发

如主动要求承担开发虾夷地（北海道）的任务或大量向政府捐款捐物，甚至为后来政府发动的一系列对外侵略战争献计献策。参见拙文《中日甲午战争期间日本佛教教团之动态》，《中山大学学报》1999 年第 1 期。

如在维新政府成立后不久的 1872 年，真宗东本愿寺派的法主现如便组织了一次赴欧洲和印度的旅行，旨在考察东西方宗教的状况，进而向海外扩展该宗的势力范围。

展的先驱，小栗栖香顶首先掀开了近代日本佛教徒来华活动的端绪。日本佛教徒大举来华，对近代中国佛教发生了较大的刺激和影响。同时由于日本佛教徒来华，其目的主要是为了摆脱自身的危机，所以他们在中国所从事的各类活动，亦势必受到这一目的的影响。

近代日本佛教徒来华前在日本社会中所处的地位及状况，有关日本佛教近世史的研究中虽不乏记述，但较为分散，且多以佛教在近代日本社会中的兴衰起伏为基点。葛兆光在研究日本佛教徒来华传教的动机时，首先意识到“他们到中国传教的意思，也并不像他们自己讲的，完全是为了拯救中国佛教之衰落，其实说穿了，也有自我拯救的意味”。忻平最近撰写的《近代日本净土真宗东西本愿寺派对华传教活动论述》一文，更揭示了这一问题的重要性。鉴于此问题不仅为进入本论主题的必要前提，而且与近代佛教复兴研究中的诸多问题密切相关，故而有必要作更为详细的探讨。以下拟从日本江户三百年来来的佛教政策谈起，进而说到明治维新前后“废佛毁释”风潮的发生原因和佛教界遭受打击的具体情况和日本佛教徒大举来华的最初动机。

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 年版，第 140 页。

第一节 江户时代以来檀家制度的形成及其后果

佛教大约于公元 6 世纪前后传到日本，时为日本的奈良时代。8 世纪以后，佛教在日本获得了普遍的发展。与中国佛教的成长过程略有不同的是，日本佛教最初是在官方的支持下引入的，以后又不断得到皇室及执政者的保护。尤其到了中世纪以后，随着寺领庄园的急剧增加和寺院军事力量的不断膨胀，遂使佛教教团变成了一股强大的社会势力。近世初期，织能信长和丰臣秀吉两代将军曾对佛教界所持有的势力进行过较大规模的盘剥，但其目的仅是为了铲除寺院所拥有的强大军事力量。当他们的地位获得巩固以后，为了缓和由此造成的紧张气氛，又通过大批营造佛寺等方式，对佛教界施以更为体贴的安抚。德川家康执政以后，除了继续沿用前代遗留下来的安抚政策以外，又全面推行了所谓的檀家制度，以此将佛教寺院有效地纳入到幕府的统治机构中，使其变为中央集权的一个重要组成部分。

檀家制度大约形成于江户初期，它是佛教寺社与众檀越之间建立的一种相互依赖的制度体系。根据这种制度体系，檀越之家若遇到婚丧或子弟求学等事，便须求助于寺院的帮助，寺院则由此获得来自檀家的供养或其他经济支持。江户时代以前，佛教寺院与众檀越之间的这种依赖关系，并不十分明确，

圭室谛成：《日本佛教史Ⅲ》近世·近代编，法藏馆 1979 年版，第 38—39 页。

仅属于一种松散的自愿组合。尤其对于寺院一方而言，由于具有大量寺领庄园作为经济保障，所以从檀家处获得的经济供养并非举足轻重。然而这种情况在战国时代末期却发生了一些微妙的变化。即尽管织能信长和丰臣秀吉两代将军所采取的佛教政策无意于切断佛教界的经济来源，但事实上对佛教寺院的经济基础仍产生了不小的震荡。为了寻求新的出路，以净土各宗为先导的佛教各教派遂开始通过举办葬礼和开设墓地等手段，以加固与檀越之间的联系。不过来自佛教界自身的种种努力，毕竟是极其有限的。佛教寺院与檀家之间的关系真正得到巩固，则是在江户幕府对基督教实施严禁政策以后。

追溯基督教传入日本的历史，以 1549 年葡萄牙传教士方济各·沙勿略踏上日本九州岛为始。自那以后的一百多年中，基督教势力于日本尤其在九州和畿内地区得到了迅猛的发展。到 1613 年政府颁布禁教令前夕，日本基督教徒的人数已达到 37 万以上，占当时人口的 1.5% 左右。面对基督教势力不断膨胀的势头，幕府的执政者很早就意识到威胁所在。丰臣秀吉曾于 1587 年（天正 15 年）颁布过一项“伴天连追放令”，其目的就是为了限制基督教势力的进一步延伸。不过，由于在对葡萄牙人的贸易活动中幕府所获利益巨大，而传教士又在其中起着重要的中介作用，因而真正大规模的禁教行动一直拖延至

此令发布于 1587 年 6 月 19 日，此时的丰臣秀吉已基本完成统一霸业。追放令的主要内容是，自基督邪法传入神国以来，神社佛阁遭受之破坏为前所未闻，现令伴天连等离境归国，其他商用之船，只要对佛法无妨，便可自由往来。详见五野井隆史《日本基督教史》，吉川弘文馆 1990 年版，第 150 - 151 页。