
《小栗栖香頂の清末中国体験： 近代日中仏教交流の開端》

陳繼東著，東京：山喜房佛書林，2016年3月出版，
720頁

王小林

香港城市大學亞洲及國際學系

一

兩年前，蒙陳繼東教授惠贈新作《小栗栖香頂の清末中國體驗——近代日中佛教交流の開端》（以下簡稱「《小栗栖》」），邇來每有閒暇，便披閱瀏覽。在為研究生班開設的「中日關係史」課堂上，也將此書列為宗教交流史的參考資料之一。

《小栗栖》一書是陳繼東繼《清末佛教研究——以楊文會為核心》（山喜房佛書林出版社）的第二部日文著作。前者考察清末中國佛學家楊文會（1837-1911）與日本佛教界的交流，論述其學說對近代中國思想界的影響；後者研究日本淨土真宗僧人小栗栖香頂（1831-1905）來華布教活動的事蹟和文化意義。雖然兩部著作所討論的對象不同，但歷史背景相互交織、問題意識彼此呼應，讀來引人入勝。平均超過700多頁的這兩部鴻篇巨制，以平實的筆法、可靠的資料和嚴密的論證將中國和日本的兩位宗教人士在清末民初的各種文化活動的前因後果，來龍去脈及其歷史意義等極為清晰地展現在讀者面前，也是近年該領域不可多得的學術成果。鑑於筆者佛教研究的知識有限，此文謹在筆者所理解的範圍內就《小栗栖》一

書的內容、學術意義及與之相關的問題加以介紹和陳述，希望藉此為感興趣的讀者提供有用的資訊。

二

《小栗栖》一書緣起於陳繼東以楊文會為中心對清末佛教的調查過程。在通過偶然的機會獲得了小栗栖的相關資料後，作者首先與語言文化史學者陳力衛教授合作編譯了《北京紀事·北京紀游》。該書作為「近代日本人中國遊記」叢書中的一冊，於2008年由北京中華書局出版。在序篇中，陳繼東曾就關注小栗栖香頂的緣由、編譯其遺作的動機以及小栗栖個案在近代中日文化交流史上的意義做了介紹，於茲不贅。如果說前者是面向中國讀者的普及性介紹，後者則是以研究者為對象，用更充實的資料從更廣泛的角度對該歷史人物及其時代的深入探討。

《小栗栖》一書主要由「研究篇」與「資料篇」兩部分組成。「研究篇」分為以下各項：

緒論

研究目的

小栗栖香頂的人物描述

小栗栖香頂的著作

《北京紀事》與《北京紀遊》

本書的結構：

第一章 旅行與生活的足跡——從幻想到現實

上海的衝擊

在天津的動搖與決心

首都北京的景象

作為生活者的觀察

北京語學習經歷

第二章 三國佛教共同體的構想——真宗布教與改造中國佛教
 作為他者的中國佛教——《日中大叢林日課二十三問》
 真宗的中國布教戰略——《支那開宗見込》
 三國佛教同盟之夢——《北京護法論》
 在中國傳佈親鸞的教義——《南京語說教》
 結論

《小栗栖》一書的「資料篇」主要內容如下：

《北京紀事》現代日語譯文

《北京紀事》整理本

《北京紀事》影印原本

附錄：明治初期日本僧人的漢語體驗：成城大學教授 陳力衛

「研究篇」的第一章主要以遺留的資料還原和再現小栗栖在中國的生活經歷及其見聞。資料內容顯示，小栗栖赴華學習和布教的數年間，自始至終沒有把自己作為旅行者看待，而是栖身於北京底層社會的市井生活之中。他長期寄居在北京最便宜的旅館以及混居於各色人等之間的生活經驗，為他以後的在華布教設想所具的針對性起到了決定性的影響。

「研究篇」的第二章，也是《小栗栖》一書最為重要和精彩的部分。作者通過對四種文獻：《日中大叢林日課二三問》、《支那開宗見込》、《北京護法論》、《南京語說教》的介紹和分析，梳理和闡述了小栗栖赴華布教的基本態度和觀念乃至不同時期之間的微妙變化。例如，《日中大叢林日課二三問》記錄了小栗栖與北京龍泉寺住持本然圍繞中日佛教之異同等問題的對話內容。《支那開宗見込》則主要就如何在中國布教提出了一系列的建議。「見込」一詞為日語，意為「估測，預測」。該文獻基本站在日本為文明國家，中國為落後國家的立場，如何令處於領先地位日本佛教（淨土真宗）傳到中國，最終實現中國佛教的真宗化做了詳細的論述。另一部文獻《北京護法論》是針對上述構思提出的具體方案。其中顯示了小栗栖對中日佛教認

識的變化過程。即以前將二者理解為完全相同的教理教義，而逐漸認識到二者的異質性，從而開始思考如何克服這種差異。與上述三種文獻停留在議論和思考的階段不同，《南京語說教》則是小栗栖在1867年赴上海具體展開真宗教義布教活動的中文教材。用陳繼東的話來描述，即「將在北京提煉出來的思想付諸實踐」的一個成果。

此書所收錄的影印小栗栖手稿《北京紀事》，對於前近代漢語的研究具有極為珍貴的價值。特別值得強調的是，作為本書的附錄，陳力衛教授執筆的《明治初期日本僧人的漢語體驗》，從語言學的角度對該文獻的形成、內容以及資料價值做了詳實的介紹和分析，為本書增添了一份厚重感。從本書資料篇的組合，可以感受到兩位學者在小栗栖研究方面相互合作的一種近乎完美的默契。

以上是根據《小栗栖》一書對該書的基本內容所作簡介。那麼，本書對於中日文化交流史以及中日關係的研究的意義究竟何在呢？筆者認為，《小栗栖》一書至少在以下兩個方面為中日文化交流研究做出了貢獻並值得學界關注：（一）語言文化史研究，特別是近代漢語史的資料發掘和研究。（二）政治及宗教思想史研究，特別是在近代東亞所處的特殊時期，中日兩國通過佛教文化領域的接觸所產生的各種思想現象及其背景的研究。對於前者，2008年版的《北京紀事·北京紀游》一書已經做了初步介紹，而《小栗栖》一書的「資料篇」則因影印及專文論述部分，令該文獻更加容易為研究者利用。相信其效果在今後會逐漸顯現。

而該研究的第二個意義，在於揭示了小栗栖的布教活動因其時代、活動內容所包含的象徵性和歷史意義。眾所周知，中日文化史的交流中，僧侶所起到的作用非常重要，其影響也極為深遠。最澄、空海、道元等在中日交流史乃至日本文化史上產生的影響，至今仍然在日本社會持續。而正如陳繼東在本書中指出的，小栗栖的來華布教活動，在某種意義上與《入唐求法巡禮行記》的作者圓仁有相似之處。雖然前者懷景仰之情赴唐求法，後者懷拯救之願來華布法，但二者以僧侶的身分背負使命奔赴中土的態度決心以及所留下的大量史料，均為我們對其所處時代的歷史事實提供了第一手資

料。特別是，後者的赴華布法，是在中日兩國的佛教交流中斷了百年之後的新開端，作為中日文化交流史的一個轉折點而值得關注。

三

歷史文化研究的一個重要視角，就是在當時的政治和國際情勢背景中把握具體事例的歷史意義。從這一點來看，小栗栖與歷史上的最澄、空海、道元以及圓仁之間存在明顯的差異。起碼有以下兩點需要考慮。首先，近代中日的宗教交流，是否同質而對等？其次，在近代遠東極為複雜的政治背景下，小栗栖的布教活動，究竟具備了什麼樣的性質和意義？

這裏的同質性，是指佛教本身在中國的歷史地位與日本之間的差異。隋唐時期的佛教，由於貴族制度與科舉制的並存，高質量的人才在宗教和科舉之間的流動保證了中國佛教的水準。然而，隨著世俗化的發展，特別是科舉文化的普及和貴族制的式微，知識界對佛教的關注逐漸減弱，以至於千年之後的清朝末期，佛教在中國，除了喇嘛教尚有一席之地，作為宗教文化，已幾乎喪失了命脈。同時也必須認識到一個更重要的歷史條件。即，經歷了鴉片戰爭之後的中國，在滿清的統治下非但宗教生活凋零敗落，整個政治統治也陷於積重難返、苟延殘喘的境地。許多歷史資料顯示，除了北京之外，包括滿族的起源地東北地區，也失去了十七、十八世紀的穩定和平，逐漸成為列強覬覦掠奪的一片躁動的土地。這種變化，單從衛藤利夫《韃靼》所錄比利時傳教士南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623–1688）的《滿洲旅行記》以及日本浪人石光真清（1868–1942）留下的大量手記裏就可以窺其一斑。¹

相反，日本的佛教自奈良時代被尊為國教之後，一直居於社會文化的領導地位。前面提到的最澄、空海、道元以及圓仁，無一

1 衛藤利夫：《韃靼》（東京：中央公論社，1992年）；石光真清著，石光真人編：《曠野之花——新編·石光真清手記》（《曠野の花——新編·石光真清の手記（二）義和團事件》）（東京：中央公論新社，2017年）。

不在日本的宗教乃至政治思想領域發揮出重要的作用。五山文化在傳承和開創佛教文化中所發揮的歷史作用，也與同時期的中國宗教地位完全不同。雖然在江戶時代，為了建立適合於幕府世俗政權的統治理念，曾經呈現儒教思想受到重視的傾向，但並不意味佛教、神道教被取代或排斥。檀家制度恰恰就是在江戶時代得到確立和鞏固的。這一點，正如若尾政希曾經強調的：江戶時代日本的宗教形態，既不能用「儒教時代」，也不能用「佛教時代」來稱呼。那時，「佛教、儒教加上神道教，將神、儒、佛統稱為三教的看法，廣泛流行於近世日本社會。」²

然而，日本的宗教史在 1868 年明治維新之後，也發生了巨大的變化。隨著「大政奉還」呼聲的高漲和以明治天皇為核心的「政教一致」政體的建立，「國家神道」成為明治政府必須完成的一個使命。

小栗栖初次抵達北京的時間是 1873 年 8 月。在日本宗教史上，這個時間意味著明治天皇自 1868 年即位之後所施行的「神道國教化」政策已基本完成。伴隨著「神佛分離」與「廢佛毀釋」的策略的實施，在突出與皇室祭祀以及主要神社地位的同時，對佛教、基督教加以打擊和排斥。自從 1870 年天皇頒發「大教宣佈詔書」，到 1872 年「教部省」的成立，所有宗教均被納入由政府掌控的，以「大教宣佈」（「大教」意為國家神道）為目的的官僚機構。而「大教」主要由以下三條構成：第一條：必須以敬神愛國之宗旨為體。第二條：必須以明天理人道為事。第三條：必須以尊奉皇上遵守朝旨為事。三條要義不僅顯示以天皇為核心的神道教已經佔據日本宗教的核心位置，濃厚的政教一致色彩也限制了其他宗教的發展空間。事實上，如安丸良夫指出的，在「神佛分離」與「廢佛毀釋」如火如荼之際，小栗栖所屬的東本願寺便想盡一切辦法與權力機構溝通勾兌，最終在維護了其寺院和眾僧的生活的同時，在教義方面做了極大的妥協。另一位日本學者島藺進的研究，也勾勒出了明治維新之

2 島藺進等編：《神儒佛的時代》（《神・儒・仏の時代》）（東京：春秋社，2014 年），頁 9。

後，神道教如何全面替代其他宗教，成為政教合一體制的核心信仰。³

因此，在考察和研究小栗栖的赴華布教活動時，上述歷史背景是不能被忽視的。否則，對歷史人物的評判，很容易淪為脫離了政治和歷史的文化美談而誤導讀者。

顯然，陳繼東在研究的過程中也意識到這一點。首先，在《北京紀事·北京紀游》一書的導讀中，陳繼東對小栗栖在華布教的立場有一段如下的描述：

小栗栖香頂在中國留學和傳教，是他所屬的教團的旨意和他自身的願望的結果。淨土真宗為何在這一時期要與中國佛教界進行接觸，要在中國傳播「日本佛教」（真宗）？當時日本因文明開化而自負，對其周圍的「未開」「半開」的各國顯示了優越感，同時，為在歐美列強的攻勢面前日益虛弱的鄰國深感不安，既想與西方列強共同瓜分近鄰，又欲與近鄰協同抑制西方的擴張，特別是在深受漢學薰陶、自覺精神性支柱有賴於中國文化的一部分當政者、學者和宗教家，他們更多地傾向於主動接近中國。淨土真宗特別是東本願寺派（大谷派）迅速地將這一想法付諸行動。⁴

文中指出的「日本因文明開化而自負」的「優越感」，「為在歐美列強的攻勢面前日益虛弱的鄰國深感不安，既想與西方列強共同瓜分近鄰，又欲與近鄰協同抑制西方的擴張」，可以說是當年日本自政府到民間的普遍心理。這種心理隨著日本具體涉入滿洲地區，著手經營「大陸政策」之後，在政治文化層面，便催生出了「亞洲主義」這一概念。

3 安丸良夫：《諸神的明治維新》（《神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈》）（東京：岩波書店，1979年）；島藺進：《國家神道與日本人》（《國家神道と日本人》）（東京：岩波書店，2010年）。

4 小栗栖香頂著，陳繼東、陳力衛整理：《北京紀事·北京紀游》（北京：中華書局，2008年），頁5。

四

迄今為止，有關「亞洲主義」的內涵和定義，學者之間的觀點時有出入。而從歷史背景和國際政治的層面來看，基本可以理解為「由部分日本人，在十九世紀末，二十世紀初提出的聯合亞洲國家對抗歐美列強」的一種思潮。但是，由於「亞洲主義」這一概念在近代日本的對外政策中被作為政治工具而濫用，特別是在日本推行「大陸政策」的過程中成為文化侵略和懷柔的遮羞布，「亞洲」一詞自始至終不過是「日本」的替代品。所以，除了日本樹立的傀儡政權之外，「亞洲主義」從未被亞洲國家接納。近年來，雖然為了改善日本與中國以及亞洲的關係，有學者重新開始討論「亞洲主義」的歷史意義。⁵但在二十一世紀的今天，東亞的地緣政治以及經濟政治狀態已經與一百年前大不相同，這種討論，或可為我們提供思考日本歷史問題的某些資源，但如果目的是為了重建亞洲的政治經濟秩序，顯然已不具備任何現實性。

在論述中，陳繼東也注意到類似于「亞洲主義」的言說在小栗栖的布教活動中時隱時現的現象。例如，針對小栗栖在《北京護法論》中提出的中國宗教改革方案，陳繼東清晰地指出這種方案的目的，不僅僅是日本淨土真宗教團在中國的勢力擴張，同時也與國家利益捆綁在一起。體現出了「一旦中國被西方控制，對日本佛教乃至國家都是巨大威脅」的危機感。

香頂在《北京護法論》中所提出的方案，實際上是將明治初期日本佛教的近代化經驗在中國重新複製。香頂所提倡的三國佛教同盟的真正打算，與其說是拯救中國佛教，不如說是讓中國佛教界成為日本的追隨者。他的設想是，令中國佛教界活性化和復興，從而刺激日本佛教界，

5 井上壽一：《重審「亞洲主義」》（《アジア主義を問いなおす》）（東京：筑摩書房，2016年）。

最終通過佛教實現在日本主導之下，形成印度、中國、日本的佛教圈，以此來防止基督教的侵入。⁶

這裏，如果我們從小栗栖的言論中將有關佛教的用語剔除掉，浮現在我們眼前的，就是近代日本「亞洲主義」意識形態的基本框架。佛教在這裏似乎已經淪為一種文化侵略政策的修飾。其構思和設想，與二戰期間大川周明（1886–1957）所提倡的通過整合神道教與伊斯蘭教，以實現「大東亞共榮圈」的理論如出一轍。⁷在以下一段文字中，陳繼東對小栗栖的布教理念做了極為恰當的概括：

超越國家境界，強調三國佛教的聯合與協助。在這個意義上，香頂的三國佛教同盟論可以理解為亞洲主義的主張。如果產生于近代日本的亞洲主義的特徵是「時常以某個敵對或必須擊敗的他者為前提，作為一種具體設想的政治言論提倡將亞洲從內部來一體化，呼籲與他者對抗鬥爭的話，香頂的三國佛教同盟可以說正是亞洲主義。……「亞洲的體面」「同文同種」「輔車相依」「同胞兄弟」「親族姻戚」等等在一八七四年版本中尚未出現的亞洲主義常用語，在（一九〇三年）刊本中頻繁出現。其背景，是甲午戰爭之後，日本佛教向中國擴張的歷史。而香頂，正是強力推動這種運動的中心人物之一。⁸

小栗栖在其內心深處究竟信奉哪一類「亞洲主義」呢？是岡倉天心、宮崎滔天那樣的「亞洲主義」，還是石原莞爾那樣的「亞洲主義」？

6 陳繼東：《小栗栖香頂的清末中國體驗——近代日中佛教交流的開端》（《小栗栖香頂の清末中国体験：近代日中仏教交流の開端》）（東京：山喜房佛書林，2016年），頁271。

7 白杵陽：《大川周明——在天皇與伊斯蘭之間》（《大川周明——イスラームと天皇のはざままで》）（東京：青土社，2010年）。

8 陳繼東：《小栗栖香頂的清末中國體驗——近代日中佛教交流的開端》，頁271–272。

前者在歷史中不斷演變，與近來依然流行的「東亞共同體」論一脈相承。後者在戰前與「大東亞共榮圈」融為一體甚囂塵上。事實上，與小栗栖同出一門的淨土真宗僧人曉烏敏（1877-1967），就是一位在宣揚親鸞精神的同時，積極宣導皇道（大和魂、日本精神）與真宗信仰一體化，最終支持滿洲事變的宗教活動家。⁹ 那麼，小栗栖與曉烏敏在宗教信仰和政治關懷的層面，究竟有多少相似度或關聯性呢？這裏不禁讓人想起，日本浪人石光真清《曠野之花》中第一章「符拉迪沃斯托克的假法師」所記錄描述的，1900年前後設立在海參崴的「西本願寺出張所」的活動特徵。¹⁰ 小栗栖與那位「清水松月法師」的布法活動究竟有何區別呢？

總而言之，「亞洲主義」這一概念，正如當年流行的所謂「現代主義」、「後現代主義」一樣，曖昧之中包含了被恣意操縱的危險性。在筆者看來，如果說「亞洲主義」很多時候只不過是「日本主義」、「日本精神」的一個美麗的包裝，那麼「親鸞上人」被作為小栗栖布教活動的一個關鍵內容，或許已經向我們暗示了什麼。¹¹ 這個問題，似乎還需要做進一步探討。

五

閱讀《小栗栖》一書是充滿刺激的體驗。記得數年前曾與研究生一起瀏覽《東亞同文書院中國調查旅行記錄》及《實錄中國踏查記上海同文書院大旅行記錄》，¹² 不僅對其中的詳實的記錄歎為觀止，更強烈地感受到一百年前無數日本人為了實現「亞洲主義」的理想，或三五成組，或孤身一人深入中國東南西北的窮鄉僻壤，對當地的地理、語言、風俗、文化進行觀測記錄的勃勃雄心。雖然他

9 野本永久：《曉烏敏傳》（東京：大和書房，1974年）。

10 石光真清著，石光真人編：《曠野之花——新編·石光真清手記》，頁15-34。

11 中島岳志：《親鸞與日本主義》（《親鸞と日本主義》）（東京：新潮社，2017年）。

12 藤田佳久編：《東亞同文書院中國調查旅行記錄》第一卷，第二卷（東京：大明堂，1994-1995年）；滬友會監修：《實錄中國踏查記——上海東亞同文書院大旅行記錄》（東京：新人物往來社，1991年）。

們不曾像小栗栖那樣長期居於一處，但依然為我們瞭解當時的中國留下了大量細緻而周密的資料。故此，筆者在教室裏時常要求學生討論思考這樣一個問題：為什麼中國人很少有像西方傳教士不遠萬里來華布教，或日本浪人自發奔赴大陸，收集情報的萬丈豪情？他們中間的許多人，非常清醒地知道自己最終走上的是是一條不歸路，但依然前赴後繼，義無反顧。但是，為什麼中國歷史上除了鑿真和尚與三藏法師極少數個人之外，從未出現過類似現象？

筆者有一個假設。如果我們把近年來發掘的包括《小栗栖》一書在內的日本人所撰中國游記與東亞同文書院的筆記資料以及久米邦武的《美歐回覽實記》等等同時代的日本人的海外探查紀錄放在一起，像拼圖一樣重建近代日本人的歐亞體驗及記述方式，或者對各種資料之間的關係進行比較研究的話，必將有更多重要的事實和問題被發掘出來，為我們理解日本對外部世界，特別是歐亞大陸所持有的「謎一般的執著心態」以及「亞洲主義」的具體內涵提供新的信息和啟示。單從這一點來看，《小栗栖》一書對學界的貢獻，在今後不但會逐漸被關注，也必然激發讀者對近代以來的中日文化交流的本質進行思考和探索的熱情。