

日本佛教教團的結構和特徵

[日]竹中信常著

燕僧譯

一、佛教教團的本來含義

同其它諸宗教集團一樣，佛教教團在其初期也是可以隨意加入的非組織性集團。二十歲未滿者，受沙彌(尼)戒出家，稱沙彌或沙彌尼。已滿二十歲者，由十人組成的委員會(三師七証)授具足戒，爲比丘或比丘尼。在家者，仍保持原來的社會地位和職業，受歸依三寶和在家戒，爲優婆塞或優婆夷。這種在家教徒雖屬教團，但不視爲其團成員。在教團內部，沒有資格和地位的區別，只根據出家的先後(法臘)，有上下之別。因教團生活以游方(托鉢、教化)爲原則，故初入教者只有在雨季才需居住於特定的僧院。總之，「僧團是具有特殊規律的閉塞社會」①，它類似於原始基督教的猶太教堂。出家人的主要活動是自身的修行和爲在家信徒講經說法，並沒有後世舉行的那些宗教儀禮和咒術，「在出

家生活中，將一切儀禮和咒術，都看作是世俗之物而加以排斥，……認爲是僧侶分外之事」②。

因此，佛教初期(原來)的教團，即僧伽，是以創始者釋尊爲核心，由超脫世俗一切的出家人構成，並以修行爲中心的自發的特殊集團。

當我們對現在的佛教教團進行探討時，常常受到這種基本性質的影響，由此產生了各種批判和讚揚。另外，當我們考察現在的日本現存佛教教團時，其論據也往往源出於此，這是不可否認的事實。

二、作爲宗派的日本佛教

佛教發展成爲今日日本現存佛教教團的這一狀態，無疑經過了漫長的歷史道路。如果將這一過程，粗略地概括一下，那末，

印度佛教，可看作是釋尊的根本佛教，是一種人生哲學；又是以部派佛教為代表的學派佛教。傳入中國後，佛教首先是翻譯性佛教，經隋唐兩代，形成天台、華嚴、淨土、禪等宗派佛教。在日本，佛教作為一種宗教扎根於一般民衆之中，始於鎌倉時期，當時，佛教皆以「祖師」為信仰核心。如果說印度佛教是學問性的部派佛教，那麼，我們可以確定，中國佛教即是翻譯性的宗派佛教，而日本佛教的性質則具有宗派性的祖師佛教。

下面略論一下「祖師佛教」。

一般說來，佛教作為宗教而存在，在其發展過程中，不得不以某種形式加以具體化和個性化。這是佛教本身為了現實存在的必然過程。而且，信仰的具體化、個性化，必將隨之產生某種形式的組織和形態。在印度由上座部和大衆部開始的教團分裂正說明了這一點。具有普遍性的天主教，却分裂為東西兩部，也是教團自身發展的必然途徑。據我認為，宗教教團的分派分裂正是教團生命力旺盛的表現，生命力愈旺盛，分裂就愈加劇烈。

不過，這裏還須說明一點，如上所述，印度佛教的部派、中國與日本佛教的宗派，都各有不同的含義。進一步言之，可以認為，印度的部派、中國的宗派、日本的宗派，分別具有「思想」、「學問」、「信仰」等不同特點。總之，印度的部派是關於釋尊教義的「理解方法」問題，因此它屬於態度、思想範疇。傳入中國後，佛教進一步組織化和體系化了，可謂具有一種「學統」的顯著特點。中國各宗進行的「教相判釋」其原因亦在於此。與此相對，日本的宗派，則是以祖師（開祖）信仰為基礎成立起來的，從積極的意義而言，它是佛教宗教化了的產物，至少是祖師信仰體系化了的產物，即日本佛教的宗派是吸取了一般佛教祖師信仰的體驗而產生的。這一特徵尤為突出地表現在真正產生於日本社會的鎌倉佛教諸宗派中。法然以前的祖師們全部留學於中國，根據彼地佛教而開宗。與此相反，鎌倉佛教的祖師們，除道元、榮西之外，法

然、親鸞、日蓮、一遍等都未出國門一步，便開創了自己的宗派。在日本佛教的全年佛事中佔有重要地位的淨土宗的御忌、真宗的報恩講、日蓮宗的御式會和眞言宗的弘法大師信仰等，都離不開追憶祖師這項基本內容。儘管新興宗教存在着如創價學會的會長本佛論等這類問題，但日本佛教教團將開祖、會長神化的傾向也頗為明顯。

近年來，為適應社會科學的迅速發展，在宗教研究方面，宗教社會學所佔的比例大大增加。處於這一潮流中，若以宗教社會學分析日本佛教教團，按井門富二氏的研究分類，以「祖師信仰」為核心的日本佛教教團是主觀主義的特殊教團，其機能在於革新的、進步性的「挑戰類」。

「法然、親鸞的說教誕生於平安朝到鎌倉的社會變動時期，並成為促進社會變動的因素之一。這些說教完全超出了地方佛教的範圍，探討人類的理想狀態。……其中包含着超越文化、社會限制的關於彼岸的臆斷原理。……是一個不斷進行自我批判的集團。即：與維持秩序的機能相較，其重點是『挑戰』的機能。因此，它是一種特殊集團」③。

從而，日本佛教教團的現實主體，即「宗派」，就其早期的真正意義而言，是富有生氣的宗教集團。

「隨着時間的流逝，這種教團和支持教團的社會相妥協，變得單純追求一種與其支持者相適應的集團的安定性，於是，在現存教團與變幻莫測的現代社會之間產生了距離」④。

也就是說，同一般的宗教觀點很難適應世俗化（信仰的個人化、倫理化）一樣，當前的現存教團尤其是佛教教團也面臨着這一問題。這既是始於教團形成時期的本質方面的變化結果，但又有許多是來自於變化而產生的教團構造方面的變化。從教團結構而論，當前現存佛教教團存在着教團形態與本質之間的矛盾。

三、教團結構的變化

我們在探討這一問題之前，必須弄清所謂「現存佛教教團」的實際狀況和組織結構，即日本佛教教團特有的「本末關係」。自平安朝以來，比叡山、高野山等寺院最早開創了「本山本寺」與「末山末寺」的對稱關係，並佔有許多支院末寺。德川時代製定了各宗法度，寬永十年製定了「諸宗本末帳」。明治十七年，頒布了太政官「布達第十九號」，總括了各宗選定一名管長的宗制及關於寺法、僧侶的任免、寺室雜物的保存等各項權限^⑤，將本山本寺置於同宗諸寺之上的最高統治地位；被視為得度、加行的根本道場。形成了本末關係牢固的中央集權體制。即本山具有全宗派統治機構的作用，構成了以本山為最高領導的各末寺的統一體。但是，到明治二十七年，這種本末關係基本解體，成立了作為聯絡機構的宗務所（廳）。宗派權力縱向關係轉化為各寺院聯合組織的橫向關係。從而，教團組織便成為以各寺院為組成單位的「聯合體」。戰後，儘管屢次修訂、製定了「宗教法人法」，在法律上有着「包括法人」與「被包括法人」的區別，然而，作為單位團體的各寺院仍具有獨立的法人資格，不受任何法規的制約。比如淨土宗規則第三條規定：

「本法人以下述活動為目的：弘揚淨土宗教旨，執行本宗儀式，教化和培養僧侶、檀信徒及他人；統管遵守淨土宗宗規的一切寺院和教會；以及從事有益於護持、發展興隆淨土法人的業務和事業。」

從這一組織變化來看，目前現存的佛教教團在原則上已不存在對被包括法人各寺院的權利性條款。儘管包括法人「教團」還保持着抽象的信仰統治權，但其構成單位的各個寺院在世俗、社會、經濟方面已經自立，它只不過是在此基礎上的各寺院的「聯絡機構」。因此，在考察目前現存佛教教團的構造特徵時，決不能忽略下

屬各個寺院的特點。也就是說，為日本佛教教團原有的結構特點的本末關係已經解體，作為教團的統制機能大大衰減，而各寺院作為法人的獨立性却進一步加強。結果，教團（今日的宗派）便為各寺院的獨立行動所大大動搖。如位於旅遊聖地的各名刹的寺院旅遊化，真言肉山所見到的加持祈禱寺院等各寺院的動向，都使「教團」不得不日益適應各寺院多樣化的趨勢，僅僅作為宗派而存在。

本末關係的解體，給教團帶來了上述本質上的變化。另一方面，以「祖師信仰」為特色的目前的日本佛教教團，正大力開展教團本身組織對各宗開祖或祖師的紀念活動。諸如開宗紀念、生誕紀念、年忌法等，在近年來的日本佛教界盛極一時。而且，這類佛事活動的中心地均在各本山、祖山舉行，由各寺院（末寺）進行協作，維持着與過去有所不同的本末關係。眾所周知，在組織方面、信仰方面，真宗都突出地維持着這種關係。由此可以看到一種矛盾：本末關係在形式上已基本解體，但在本質上却仍然存在。

四、從出家到在家

其次是在支持教團的各個寺院（最小單位的教團、僧伽）中所見到的矛盾。目前的教團，在原則上是由稱作「教師」的宗教職業人員、即由僧侶形成的「出家集團」。這是自釋尊在世的原始教團以來延續下來的基本原則。但是，這一原則在實際上又是怎樣呢？當然，釋尊在世時代，也有稱作優婆塞、優婆夷的在家信徒。但是，要成為僧侶，必須得度出家。而現代佛教教團的成員僧侶雖然也要經過受戒得度，錄入僧籍，在這個意義上才算出家人。但目前寺院生活的現狀，實際上，除特殊寺院外，大部分寺院本身就構成了一個大家族。這就形成了出家而又入另一個家（寺院）的矛盾。簡而言之，僧侶同一般俗人一樣，過着俗人的家庭

生活。早在明治五年五月，在許可僧侶肉食、妾妻、蓄髮的同時，廢除了禁止女人出入佛閣、神社。翌年，承認尼僧蓄髮、肉食、婚姻、還俗的自由。可是，爲什麼這種法令能於明治初年頒布呢？這才是問題的關鍵。除眞宗之外，佛教諸宗古來禁止僧侶肉食、妾妻。實際上，從平安中期起就開始出現了僧侶妾妻者，但尚未公開。到明治時期，隨着所謂文明開化的潮流，僧侶也給與了作爲公職人員的權力，其人權得以公認。換言之，佛教僧侶生活的在家化，是出於外因的變革，並非出自佛教教團內部的信仰上或教學上的自發性。對於這一問題，山內舜雄氏曾作如下論述：

「……不僅曹洞宗如此，自明治初年以來，各宗開始了妾妻的俗人生活……基於聖道門的日本佛教諸教團發生了重大問題。」

而且，對曹洞宗來說至今未能從宗義上對本宗僧侶妾妻的在俗生活作出任何解釋。這似乎被指責是宗學者的最大的怠慢。然而，從原來道元禪師推行極端出家主義的宗風中，是根本找不出肯定僧侶妾妻從俗、允許血統傳承正當化這些理論的」^⑥。

正如山內舜雄所論，僧侶生活的在家化問題不僅是曹洞宗，也廣泛波及到爾後整個日本佛教教團。但更爲重要的是，實際上，由此派生出了今日日本佛教教團面臨的各種問題。從出家教團到在家教團這一本質的變化，至少放棄了目前分佈在整個東南亞地區的佛教教團的特性。反過來說，這正反映了日本現存佛教教團的特殊體制。

除上述這種本質上的在俗化之外，近年來，教團形態方面的在俗化也日益顯著。即由以家庭爲單位的在家佛教徒（檀家）信仰轉化爲個人的自由信仰，並組成各種信仰運動的團體，納入教團構造之中。如本願寺的門信徒會、大谷派的同盟會運動、淨土宗

的「携手運動」及天台宗的「遍照一切處運動」等，都說明了這一傾向^⑦。

五、世襲化

由寺院生活的家庭化即在俗化派生出來的關鍵性問題是寺院的「世襲化」。對於這一問題，我們再引用山內舜雄的論述。

「現在，以面授嗣法爲生命的曹洞宗教團，經三代世襲相傳，正處於血統傳承的完成期。早在昭和前期，法系相承便從宗門中消失。現今，已成爲血統傳承高達百分之九十以上的在家教團。如果改變現狀，恢復、還原到歷史上的出家教團，這實際上已不可能，……而且也沒意義」^⑧。

總之，這是必須正視的事實。櫻井秀雄博士對同樣的問題也會論述到：

「我們禪宗門徒，以出家求道爲宗旨，爲了師資的契合，實行『隨身』制。……從昭和四十年曹洞宗綜合調查的結果來看，以寺院繼承人爲目的和現任持有戶籍關係的佔百分之八十六。無戶籍關係，即完全是弟子、師僧關係的僅約百分之十四。主要是肉系世襲化。」^⑨

這不僅限於曹洞宗，在淨土教特別是淨土宗中尤爲突出。昭和五十三年，土屋光道對淨土宗宗門弟子的培養作了一次意識調查，據其調查結果，積極贊成世襲者，師僧佔百分之二十五點六，子弟佔百分之十三點九。對「現狀無可奈何」持有消極肯定態度者，師僧佔百分之六十，子弟佔百分之七十，再加上上述積極肯定者，約百分之八十的人肯定世襲制。爲了證實這個問題，昭和五十五年，淨土宗進行了一次宗勢調查，從其調查結果中可以看到如下數字：在實數爲三千三百六十名的預定繼承人中，住持的親生子佔百分之八十六點三，住持的養子佔百分之玖點柒，同族

或親戚關係者佔四分之一，其他佔百分之三。雖說是預備者，但百分之八十六點三的人都將成爲世襲的繼承人。正如櫻井氏所言，佛教教團世代相傳的「世襲制」已成爲定局。當然也有例外。雖未有確切資料，但屬於現存佛教教團的臨濟宗，其世襲化傾向比其他宗派要少一些。但另一方面，各寺院却出現了缺乏後繼人的問題。

我們暫且不談對「世襲化」的評價。但這又可以看到原則與現實的矛盾。目前，在各宗的本山級寺院、門跡寺院和其他特殊寺院中，都形成了以法系爲師徒相承的原則，而一般寺院却大都採取上述的住持世襲制。但並非是世俗上的父親傳給兒子，而是採取以父爲師僧、子爲弟子的形式上的師徒相承方式。在原始佛教教團時，只有通過出家才能成爲佛弟子；而今天，在寺院這一「家」中，同樣可以成爲弟子、成爲繼承人。這一點構成了法系相承和家族關係上的血系相承的三重構造。法系相承是必須嚴格遵守的，以父子之愛來取代法系相承，便產生矛盾。但又不得不承認，從師徒相承到父子相承的變化，也是現存佛教教團的必然命運。

世襲化產生了另一個問題表現在物質方面，即寺院的「私有化」問題。該問題如果作爲「佛教以前」或「宗教以前」的問題，那末，也許不需在此贅述。但實際上，在分析具有世襲制的佛教教團各個寺院的實質時，却不能忽視這個問題。寺院生活同世俗的在家生活，從表面看來，是完全相同的，同樣，其內心當然希望血統相承，也是自然的感情。相反，如果在這種感情的深處沒有將生活場所的寺院作爲「己有」的想法，倒令人難以置信。當然，在法律上，各個寺院都屬「法人」所有，非個人私有財產。並且，寺院的管理、經營、經理等一切均按法人來實行，住持或寺院的收入，只允許在法律範圍內，整個寺院的利害得失與個人無關。但這畢竟是原則，作爲主觀感情上，都看作是「自己的寺院」。這

種心情不應單從消極一面去看待，可以看做是興隆寺院、活躍佛教活動的動力。盡管不能比作「我的寺院興旺，我的生活改善」的物質關係，但其內心「感情」却不能無視上述問題^⑩。

六、檀家制度的利弊

日本佛教教團構成的另一特徵是「檀家制度」。在佛教辭典中，大都解釋「檀家」爲檀越或檀那。他們都是對僧團的自願布施者，即經濟上的出資者。因此，他們與僧團不存在任何固定關係，也不負有責任和義務，是隨時隨意、自由改變的關係。然而，日本的檀家却與寺院（菩提寺或檀那寺）保持着固定關係。就是說，無論在信仰上還是在經濟上，這種關係是不可改變的。而且，寺院與檀家結成這種關係並不是自發的，而是由於德川執政時的宗教政策，即外因條件所造成的。圭室諦成氏論述道：

「現在寺院的檀家有許多人，主要源於室町時代後鄉村形成的過程中，他們把負擔寺院經費用舉行葬祭的形式施給寺院，成爲寺院經濟的支持者。德川時代，幕府又與禁止切支丹相結合，採納了這一自然產生的寺檀關係。

其具體制度是「寺請制度」。慶長十六年，在京都全面禁止切支丹之際，必須由寺院出示從切支丹改宗的證據，這是「寺請制度」的最早起源。到寬永十四年，這一制度又普及到一般民衆，經過「島原之亂」，這一制度得到強化，幕府設立了「宗門改役」機構，同時，下令諸藩，不分出身和職業，推行全國。與此同時，還制作了「宗門人別帳」，在寺請制度的基礎上，一一確認寺院所屬檀家，出示不是切支丹的證明，在旅行、結婚和任職時，也需要「寺請手押」。因此，過去那種任意流動性的檀家不得不成爲屬於某一寺院的檀家^⑪。

上述「檀家制度」的制定，其結果給寺院的護持和經營帶來了很大的安定性。這種半強制的結合不同於神社的氏子和基督教會的會員。他們以祖先崇拜為核心，具體來說，它是以「墓地」為媒介所形成的一種獨特的「寺檀關係」。從某種意義上講，它發揮了作為教團下層組織的作用。與此相關，佛教教團中也產生了正反兩方面的問題。從積極一面來講，人和經濟的安定性構成了教團的社會、經濟基礎。相反，正是由於這種安定性，使教團的使命——布教教化活動趨於停滯、僵化的消極一面。而且，這種消極的一面影響越大，必定導致教團自身的性質改變。按井門氏的觀點，本應是特殊集團的宗教教團，却轉變成一致集團^⑬。特殊集團即指「我們所稱的教團、宗派，它有創始主，在特定的信條下，遠離一切社會制定，是由信仰某信條的信徒自發性組織的集團」。與此相反，一致集團即「採取與社會制度對等的宗教制度形態。日本宗教集團是扎根於農村社會的大家族制度中，殘存着一致集團的形態……一切寺院自寺請制度、本寺末寺制度形成時開始，就深深滲透着這種閉塞性體制」。這種性質的改變並不僅限於佛教教團，恐怕是種多宗教集團必經的命運之路吧。然而，在檀家制度中，還可以看到另一種付帶的結果，即信仰的「家庭化」。信仰本是個人自己主觀上的態度，是親自判斷而親自選擇的信仰，正因如此，教團應該是建立在自主性參與的基礎上，真正含意的「同信共同體」。可是，支持着現在日本佛教教團的却是檀家，即「家庭」。人們僅以偶然出生的家庭是檀家為理由，而成爲「佛教徒」。森岡清義博士論日本宗教集團的特色是：

「信徒以家庭或戶為單位歸屬特定的單位團體，頗帶有傾向性。……宗教團體主管者的地位由父親相傳兒子的傾向，表現在佛教系統的現存教團之中，尤其突出地表現在具有子孫相傳宗風的眞宗、天理教等教團中……。」

他列舉了以「家庭」為單位的宗教和世襲制。這種特點就是近年來常說的「宗教世俗化」。對於「世俗化」這一用語，也有人持批判觀點。因此，自古安定在檀家制度之上的佛教教團開始搖擺起來，這是不可忽視的問題。立正佼成會等新興教團曾經根據「家庭宗教不同於個人信仰」的口號，企圖從現存教團中獲得信徒。因此，今日的現存佛教教團在其構造上正面臨着重大的問題。

七、結語

井門富二夫對此下過結論，他認為，「日本文化的特殊性表現在對自然宗教的靈性信仰，經與祖先崇拜信仰相結合，發展成爲一種「家庭」組織、社會組織和宗教組織。再經融合，發展成爲具有一致集團傾向的教團。而現存的教團，大部份不分僧與俗的差別，成爲融合於家庭形式中的集團，並在當今社會體制中異常穩定。這就是日本的特色」。

「……與其說是我國這種與世俗妥協的態度，創造了佛教教團，不如說是意在維護現有體制的政治集團，以自然宗教的框框強制佛教教團，終於使其脫離了宗教集團的本質陷於世俗秩序之中」^⑭。

誠然，佛教教團易在這種外界壓力下而沉淪變質，但也應看到，佛教教團並沒有對這一壓力作殊死的反對，也導致教團脫離了固有本質。

若通觀佛教的漫長歷史來說明日本佛教的特徵，那就是從宗派佛教引伸出來的「祖師信仰」，這在目前佛教宗派競相進行的遠忌、開宗、生誕紀念等一系列宗派佛事中顯而易見。其構造是基於檀家組織的世俗化世襲集團。當然，此外還有幾點特徵。本文

南北，傳播中國文化，於一六七三年圓寂，後來日本天皇追贈「大光普照國師」稱號。

隱元擅長繪畫和書法，在日傳授弟子，給日本繪畫與書法藝術以巨大影響，創立了「黃檗文化」。能詩善畫的中國名僧在渡日後，又創作了許多優秀的詩、文、書、繪等，都成爲日本寶貴的文化財富。至今廣壽山福聚寺珍藏的「黃檗美術」中尤以書法別具特色。黃檗僧人的書法以雄渾豪放見長，披瀝了高僧的胸懷，表現出宏偉的氣魄，行書運筆，全神貫注，流暢揮毫，鳳神龍姿，自成一派，不同凡响。

江戶時代，日本的「木阿彌光悅」，「三藐院」，「松花堂昭乘」三人的書風，流暢而優美，被日本書法界稱爲「寬永三筆」。同時書法傑出的隱元、木庵、即非三僧的書法，「黃檗三筆」也深受日本人民的喜愛，兩派書法，盛行全國。

此外，還有僧人良寬，（幼名茶藏，一名大愚）對王羲之、張旭、懷素的書法，都下過苦功，字裏行間流露出飄逸自如的天趣，頗有「懷素自叙帖」的韵味。其他如寂嚴、慈雲、明月等，也都是善書的名僧。後人推崇良寬、寂嚴、明月三人的書法爲「日本三僧」。

綜上所述，中日兩國書法的發展，可謂一脈相承。特別是禪僧們在這方面所起的重要作用極其重大的。無論最初渡日的鑒真大師，或來唐留學的最澄與號稱「三筆」的日僧空海，或入宋學禪的榮西、道元，以及元明清時期赴日傳教的一山一寧、隱元、即非等，無數中日僧人，都爲兩國書法藝術和文化交流作出了巨大貢獻，在中日書法與文化交流史上寫下了不可磨滅的光輝一頁。

（上接第34頁「日本佛教教團的結構和特徵」）
對眞宗教團未進行深刻探討，世俗化世襲傾向不僅表現於現存教團，在新宗教集團中也能看到同樣的傾向。

（完）

※竹中信常，原系日本大正大學教授，現爲佛教大學教授，主要研究宗教學，著作頗多。本文原載《法學家·增刊·綜合特集》「現代人和宗教」（一九六二年，有斐閣發行）。文章對日本佛教的基本特點和現狀作了比較全面的論述。茲譯出，以餉讀者。

註釋

- ① ② 渡邊照宏：《佛教》，第二九、三五頁，岩波新書。
- ③ ④ 井門富二夫：《現代社會和宗教集團》，曹洞宗教化研究所創立三周年紀念會編《宗教集團的現狀與未來》，第六八頁、第九頁。
- ⑤ 《近代日本宗教史資料》「日本人的宗教IV」，第七頁。
- ⑥ ⑧ 山內舜雄：「佛教教團的諸問題」，《日本佛教學會年報》第三號，第六七頁、第三八、三九頁。
- ⑦ 關於各宗的在家信仰運動，詳見藤井正雄著《現代人的信仰構造》第七頁以次的論述。
- ⑨ 櫻井秀雄：「曹洞宗的今天和明天」，《宗教集團的今天和明天》，第二頁。
- ⑩ 土屋光道：「關於宗門子弟養成的意識調查研究」，《佛教文化研究》，第二四號，第六頁。
- ⑪ 關於寺院的私有化問題，參見藤井正雄《現代人的信仰構造》，第六頁。
- ⑫ 圭室誦成：《葬式佛教》，第三三頁。
- ⑬ ⑭ 井門富二夫：同上揭論文，第八頁、第三三頁。