

現代佛教學術叢刊②
主編 張曼濤

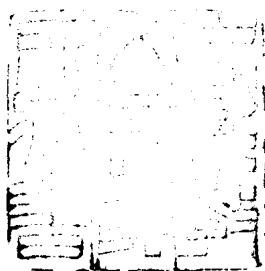
日韓佛教研究

大藏文化出版社



現代佛教學術叢刊 82
主編 張曼濤

日韓佛教研究



大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊 ②
第九輯 二

日韓佛教研究

全書(壹百冊)定價：新台幣三萬二千元

主編：張

曼

清

編輯者：現代佛教學術叢刊編輯委員會

發行人：張曼清

出版者：大東文化出版社

地址：臺北市慶城街十八號

臺北郵政五八〇八三號信箱

電話：七一一六六八三

七一一七四四五

郵政劃撥：臺北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十七年十一月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回詳換。

編輯旨趣

一、日韓佛教研究，對我們今天中華民國的佛教徒來說，應是一個非常迫切的課題，因為一水之隔的鄰邦，加上此二地的佛教均由我國傳去，其發達卻已遠勝於我們本身的佛教，其原因和其國民崇尚佛教信仰的內在因素，在在都值得我們去探討和反省。特別是在近一百年來，日本佛教和中國佛教都是在接授西方文化衝激後之新的振起，彼此的命運相似，日本在明治初期，大肆廢棄佛教，中國在民國初年，同樣亦大肆摧毀佛教，而結果是，日本佛教在自我振作之後，不僅挽回了它的命運，且愈加發展，在社會精神的領導上，知識階層的熱衷研討，以及僧侶的士林化和大眾化，在在都超越了我國。他們從被廢棄的一輩，恢復到被最尊敬的一代，這是相當難得的事情，而我們卻僅僅只恢復到一半的局面，又被另一股勢力沖潰了，這是真正中國佛教的不幸，也是中國歷史的不幸。韓國佛教在近一百年來，應該和台灣佛教屬於同一命運，可是它的內在部份和戰後的客觀形勢，卻完全不同，台灣佛教得之於大陸的

，經過日本的統治、日本化，多已變質，而韓國佛教同樣經過日本統治、日本化，卻未太多改變，戰後，很快又恢復了他們傳統的本來面目。大寺林立，教育日高。而我國台灣卻顯然降低了一層，以教育言，韓國佛教有高級學府（大學）二所，而台灣佛教闕如，此即戰後客觀形勢有所不同，致對其發展之影響亦即有異。然何有此種差異，便值得我們去作較深入之了解 and 探究了。

二、實際上，不僅是現代的，即傳統的日韓佛教，亦同樣值得我們去作深一層之了解，雖然它們是得自我國佛教的輸入，然橘之於枳，隔淮有異，其發展形勢便大有差別。日韓之於我國，了解甚深，而我國之於日韓，却似懷然。即至今日，我國仍無一鉅著之日、韓佛教史，只有少數之簡略篇章。爲了補救此一缺陷，本叢刊乃不得不收羅若干文字，特輯一編，以謀喚起學界之注意。希不久有若干有心人士，繼起探討，形成一新的日、韓佛教問題研究風氣，從了解他國中，再作自家一反照之認識，不僅對自家之發展有益，且對此近鄰之地緣關係與文化關係，亦愈增深益。

日韓佛教研究 目錄

現代日本佛教的傾向·····	北西弘·····	一
日本佛教的特質·····	李世傑·····	一五
日本佛教源流·····	高永霄·····	三九
日本佛教史·····	聖嚴·····	一一五
新羅留唐學生與僧徒·····	嚴耕望·····	二三三
朝鮮的佛教·····	月波·····	二九五
韓國之禪宗與其宗旨演變概略·····	申東湜·····	三〇一
韓國佛教史略·····	聖嚴·····	三一
韓國佛教的新宗派——圓佛教·····	張曼濤·····	三五三

現代日本佛教的傾向

北西弘

序 言

欲答覆此課題時，對於佛教本身與家庭、教育、文化、慈善、政治、經濟之關聯，應先逐一作一具體之敘述。又，關於佛教各派系對於社會之對付辦法，亦應敘述。再者，在基本上，對於思想與社會、觀念與經濟機構之關係，亦應加以理論性的指陳。但在現在，却無時間觸及這許多的問題。現在，只能個別提起歷史上的各種現象，以此為歷史的總體來把握它，同時，藉此提出有關聯的基本問題。

一

在大體上，現代日本有兩個宗教上的思潮（無佛無法，盲目過着現實的人是除外的），一個是唯求現

現代日本佛教的傾向

世的功利，而祈禱神佛保佑的人們，另一個是正確了解佛教精神，以此精神爲「生命」的力源，而運用於日常化的人們。前者乃趨向於所謂新興的宗教，後者是一面屬於既成宗教，另一面又想超越既成宗教的。

雖有雜多的信仰形態，但佛教信仰比戰前（第二次）更增加了深度，其原因究在何處？於是，我對一九四五年（昭和二十年）的敗戰，作高度的評價，並指述其歷史意義。

已如周知，敗戰時，在日本人之間，盛傳「無神無佛」一詞。因爲，祈求戰勝，祈禱家族武運長久的結果，父子兄弟却戰死，而且又打敗了仗，故有此詞（無神無佛）之盛傳。這是不信祈求的對象，同時是無所依靠的黑暗的自覺。但此謠傳，終不能從日人心中驅逐掉（趕出）神佛。於是乃生出：從來的信仰對不對之論，以及提出：「什麼才是真實的信仰」的國民課題。川吉英治著「親鸞」之書，其銷路使洛陽紙貴的原因，亦在於茲。而且當時，對於被憂爲：恐怕是由於日本國民習性而來之社會罪惡，亦有社會上的反省，同時，更有以站在國家意識稀薄的現實觀點上，生出：「將此社會罪惡歸於個人的問題，而欲加深人間自覺」的傾向。柳田謙十郎著「知與行」，或鈴木大拙的「靈性的自覺」的強調，不惟是被一部份的知識份子，乃至被全社會所聞所思，也正是如實地表示着日本的一般思想。

由於敗戰的事實，日本人失去了一切，但在絕望之中，可說又獲得了「真實」的機緣。這個

歷史的事實，即不外乎現實之實感「煩惱即菩提」，「障多德多」的親鸞所指出的勝緣。爾來，經過十幾年的今天，終於築成親鸞熱（好人望）的時代，同時，導致佛教將來的發展。那末，佛教的信仰增加了深度——不是「量」的問題，而是「質」的問題，究竟是怎樣增深的呢？

二

不幸，我無法抽象地把日本佛教思想全盤的深度來表明它，唯取淨土教一例來指陳就是了。淨土教重視阿彌陀如來四十八願，是周知的事實。其中，提起第十八、十九、二十之願，尤其是將第十八願的弘願，予以較高之評價（比第十九、第二十高）。換言之，由第十九、二十願而轉至第十八願爲至上。同樣，今天的日本佛教徒，可說是經過慘酷的敗戰現實而開顯了第十八願的世界的。如今讓吾人再由柔和的言詞來表現它吧！

平常，我們都對佛合掌，但合掌約有三種性格及其發展階段：

第一是「我在合掌」的世界。這是一種能動的感覺、自動的行動，而在那裏面，雖無我執，但仍離不開潛在意識的我。

第二是「被合掌」的世界。這是完全的受動或被動。於是，惟佛乃唯一絕對，而「人我」之對立可由於佛的光明而消滅。佛教的本性在於：衆生的生滅雖由於業，但其自性原即是與佛無二

。故「行」及一切的「計謀」，究竟無效，畢竟空寂。如所謂有效，那是指由迴向而來的淨業。所以宗教的感激、報恩的至誠等，其發生的自然根源，即在於茲。

但由第一世界轉到第二世界之展開，是日本佛教徒古來已信已行之路徑。但今天的佛教徒已超越這二種世界而發現了第三的絕對世界。絕對的世界，並非合掌被合掌（能合掌、被合掌）的世界，而是超越佛與衆生之相對。

這並不是行「行」的世界，而可謂是真實自覺：「任何行均難到達的身份」的世界，但此，絕非表示宗教行爲的放棄或消極性。如由「無抵抗之抵抗」來表現，似太俗，但可說是靠近於加深內容的無抵抗的抵抗的。世界爲了抵抗而抵抗，是絕不能結實爲抵抗的。唯有「無抵抗」，才能克服抵抗或止揚抵抗的唯一方法。

如此之宗教世界觀，非從典籍中借來的智識的世界觀，而是以體驗爲基本的「生身」的世界觀，亦即是「體現」。但聯貫這世界的精神，一面可謂是佛教懺悔的具體表現，不責難任何人。另一面把這個「我」，完全認是「惡」的立場，這樣才是真懺悔。

再舉若干例子來表示這實感吧！

大家已經知道，在日本明治以來，小學是國民的義務教育，而支持這教育的精神，在於修身科，平常唯此學科是校長擔任的。修身是修「身」，即是止惡勸善的道德教育。

但此道德教育，原爲日本國民普遍之常識，所以，教育徹底，因而無不修此科的日本人。從理論講，與時俱漸，不道德的行爲，應從日本完全離開才對，但不道德的行爲仍然不停，精神上的貧困，似在逐日增長。這個矛盾的原因，究竟在什麼地方呢？不消說，那是不外乎道德無立場的關係。

那末，給予道德立場的是什麼呢？那就是宗教，亦即是佛教的精神。

被事務性而且爲感情上的道德教育所迷惑，不欲尋其根源，是日本現代思想史之缺陷所在。

譬喻說，有一年輕人坐電車，其面前有一老人揹一很重的行李而在站着，那時，如已修過修身科的年輕人，應該會讓位給那老人坐，這是道德的實踐，但那老人假如以爲這讓位是當然的事不表示謝意，其年輕人的心，必不高興，而心裏會想：這人連一句謝謝都不說。這是會使那年輕人生氣的。

如果是這樣，那是一面在行道德，一面在精神上是行着不道德的心意的。站起來讓位，是外表上的美行態度，但在本質上，他（年輕人）與不讓位，是五十步百步之差而已，缺乏宗教立場道德，正是如此的姿態。

如有宗教立場的道德，在稱意欲讓位的善行之前，應先從憐愍自己不能真心讓位的「我的自覺」反省起，此即是從懺悔出發。

在所謂抬不起頭的世界，始能實行自然而且無目的的讓位行爲。

要在無目的（無所得，無所求），即：無計謀的世界，才能爲實踐真實道德的根本力源。如上，由於抬不起頭的世界的開顯體得，戰後日本的佛教可謂始漸能從儀禮的佛教展開，脫胎爲自覺的佛教。

現在，當然還有一種聲音遍滿說：「日本的佛教不行」、「不能這樣」。但如依此聲音，解爲日本佛教是墮落，或無生命，那是非常的謬謬。吾人歷史家，却將此市井之聲，照樣當作表示佛教發展上難得的根本史料而接受，因爲吾人知道，在「這樣不行」的聲音裏面，是潛有真實的立場的流動着的。批評的人，至少比被批評的，有更高的立場，如此，應知：在歎息現實佛教的市井聲音裏，是堅持有佛教性的更高立場的。

以上，我已在發展階段性的立場而指摘現代日本佛教的思想。其次，對於應以思想信仰爲母胎的佛教教團，再作若干之觀察。

三

今如通觀現代日本佛教教團與社會、政治的關聯性，即：大略似有兩個潮流。

一個是將佛教付與社會機能的傾向，而另一個是將社會予以佛教化的傾向。這都有很多共同

面，而作如此之分類，一面似是不對，但此二種歷史意義，應嚴格分別加以考究。

但對佛教付與社會機能，換言之，佛教之現代社會化的傾向，其中又有二種方向：

一個是和社會不確實之佛教批判妥協，認為（觀念）佛教是「前近代的產物」，而將佛教欲於以近代化之傾向。經典之現代意識，當然為不可否定之事，但其究竟，由於：「現代是政治、經濟」的思想，而將其（佛教）中樞教義埋沒於現代社會。這是將佛教附會於社會，而失去自己本然的立場的看法。

最近，日本某新興宗教，對政治界選出了很多議員（按指創價學會）。聽其所說，是經由政治，將自己的宗教信念，廣弘於日本社會，而由政治力量，欲將莊嚴的極樂，再現於此世云。外表上，這是好像有道理之說。但有一重要事，即：如不借用政治力量，就沒法實現自己的理念是不是？當然，佛教教義是有超越時空的絕對性與主體性的。在主體性的純一的顯現方面，失去其自信，而由權力以謀教團的擴張，這在佛教，可說是不外乎邪道的辦法。人爲目的的達成，會考慮一切的手段，但往往埋頭於手段而忘記其目的。同樣，溺於政治的手段而忘記信仰的目的，是很可能的，如有此傾向之教團，即應確實的反省。在日本，有一部分如此的新興宗教團體，故我希望它不要成爲第二個納粹。我爲立體上加深日本人的信仰，雖是不希望由政治力來斷壓如此的宗教團體，但希望早一天，能不躊躇地歸回其宗教信仰本來的理念。

又，在佛教社會化一點，尙有一應注意者，是在家佛教運動旺盛。所謂在家佛教，是超越僧俗的差別，一切的事情，均由衆生的名義，而所結聚的團體。如此之傾向，早在十三世紀，已有始源。其代表人物，可舉眞宗之開祖親鸞聖人。他經過流血似的苦行難行的結果，知道自力的無效，由於所謂「一切之行，均難及」的身份的自覺，而開顯了非僧非俗的世界。這，可謂是歷史的必然？或一種不幸？他死後，成立教團而發生了僧俗的分別，但其根柢，尙流有「親鸞無一弟子」的親鸞精神。如由自己的力量和能力來教人，即能成立師弟之關係。但在親鸞，一切均由彌陀之力，我亦被使信仰，他亦被使信仰，故在於茲，並無師父，亦無徒弟之別，而均是凡夫，這是同爲衆生的最澈底的思想。已如上述，親鸞以後的教團，雖是由於歷史的矛盾而出現了僧人，但其僧人，恒不忘掉在家的思想，所謂食肉帶妻亦爲其表現。而且其僧人，在裏面雖持有其高度教學的領解，但却亦不率直表現其內容。他們以在家思想及在家信仰來表現它，而將在家予以眞宗化。如以眞宗僧人，均食肉帶妻，而且在家性的行爲甚濃，故此爲塵落之佛教一派，那是「非歷史的解釋」的。唯被「僧人俗化」奪目，而忘却「俗」之「僧化」，是不可的。

上述事實，由眞宗典籍中，亦可摘出之。在十四、五世紀時，眞宗盛作叫做「談義本」的典籍，此種典籍，種類多，而且其內容亦涉及多方面。

例如：親鸞的思想，是彌陀一佛的思想，在原則上乃不承認諸神諸菩薩，但因由於長久的歷

史與生活的條件，眞宗教團的人，仍是脫不掉諸神的信仰。於是，談義本乃不採取一律否定諸神的親鸞的原則及方法，暫時還承認諸神的存在，而採取從裏面自然逐漸克服它調神的方法。而其敘述是平易且是至切，其實現雖要若干時間，但由此談義本，人們不感覺有什麼抵抗，自然而然，歸於親鸞的思想。

總之，如此的在家佛教的存在，它在佛教思想或型態上，却有較強之「世俗性」，而從聖道諸宗也下了非常嚴格的批評，但聖道諸宗所辦不到的事，即：「俗」之佛教化，思想之根本改革，它（眞宗）是很自然地把它成就了。最近，在東本願寺，完成了同朋會的條例，以「個人」之自覺爲基本而開始了同朋會的運動。此爲歸同於親鸞眞實精神之傾向而可大注目之事。而此運動的根本主旨，是在於築成：雖爲一組織而不被組織所縛，無窮能超越組織的精神——此爲無礙之一道。這是我所說的善意的佛教的社會化，在這一點，吾人應注目它，而且它可謂是價值很高的潮流。

基於同朋會條例而來的同朋運動，它在佛教社會化一點，是確可注意之事，而此運動本身，又可比擬爲現代日本佛教教團二潮流內之第二潮流。即：此運動對於社會之佛教化，能够至切發揮其機能。

已如上述，在日本佛教教團一潮流上，即有佛教之社會化，和教團之政治團體化，但對於政

治家或團體之佛教化，其促進的條件則須加以考察如下：

在現代社會，常有人欲將信仰與生活，宗教與政治、經濟予以分開，來想東西。人在參詣寺院時，即感心安輕鬆，但一旦出山門時，則忘掉其輕安之心，而將其身交給人生的葛藤（奮鬥），此似是現實的狀態。但佛教如無生活化，即無其存在意義，如惟參詣時才有作用，寺院則不過是戲院之一。

寺院之如此的現代盲點，是發生現代社會惡德之原因，此與名醫不顧患者（病人）而只自顧飲酒無異。

在日本，曾有叫做「妙好人」的在家信者存在。他們的佛教信仰，開花於生活本身，而一舉一動，均是佛教本身的意義。在他們，佛教正是生活的智慧，同時，佛教即是生命本身，亦即是生活的本力源。佛教應有的姿態，由此妙好人之行動而可知之。

總之，佛教的教說，並不是在於迎合社會的條件或追隨社會，而是在於引導社會，提高社會的水準，才有其絕對的內容的。

不管時代有任何變化，佛教應超越時空，極度堅持其主體性。在這一點，最近日本內閣施政方針的根本，趨向於「造人間」。「造人間」，是大可注意之事。

假使由於政略或政策而得防止人間社會之罪惡，那並不能說是拔本（根本）的方策。如非超越

政策，依據站在更高度的佛教精神，則無法完成基本的「造人」。很長的日本歷史，即：一面是人間的罪惡史，亦即是失敗的歷史，但到今天，可說是已到達基本的想法。

但如此的現實，真是佛教絕對的主體性使社會追隨佛教，將社會政治吸引自己（佛教）的方向的證據，並不是佛教追隨社會或迎合於社會的狀態。站在佛教精神的政治家，將掌握日本政治的時代，已經來臨了。

站在帝國主義下的侵略戰爭，特別是擔任殖民地政策的一翼，還彎曲着自己，而在布教的時代，是已經過去了。

上面，很大略而且很抽象地簡述了現代日本佛教的動向。最後，對於日本家庭與佛教關係再談一點兒，然後才作擱筆吧！

四

誰都知道，日本的家族關係，很久以來，都是由於家父掌權而統一的。在第十六世紀初，由於社會經濟的革命變動，嚴格意思的家父掌的奴隸制雖已崩壞，但後來不久，大概到敗戰為止，擬制化的家父掌權，仍然存在。家長的權限是絕對的，例如義絕、破鬪、追趕等處罰權，均被家長所掌握，而封建的家庭支配——假家庭秩序的名義，提高到日本的道德觀——是日本社會的基