

明清以來中國佛教法緣宗族探析

張雪松

中國人民大學哲學院佛教與宗教學理論研究所講師

提要

中國的宗族通常主要按照血緣和地緣分類，而本文針對明代以來的佛教寺院組織形態，提出了法緣宗族的概念。即在父系血緣和同鄉地緣之外，師徒法緣也是組織構建人類群體的重要方式。

僧人，一旦出家，便脫離了世俗的家庭和宗族，加入全新的佛教宗族之中。與西方教會科層組織不同，中國佛教寺院組織形態，主要依靠師徒世代相承，這種模式非常類似於中國傳統的宗法制度。筆者主要通過對各房輪值的佛教宗族，以及以傳法為核心的依附式佛教宗族的探討，來研究中國佛教法緣宗族的課題。

關鍵字：法緣宗族、十方叢林、子孫廟、法卷

一、引言：從人類學宗族視角研究中國佛教宗派的意義

自摩爾根（Lewis Henry Morgan）《古代社會》開始，血緣與地緣一直是宗族研究的焦點。無論是人類學研究中經典的非洲模式，血緣包容地緣，還是新幾內亞的地緣包容血緣，人類學家們都十分關注這一對概念。從弗里德曼開始的中國東南地區的宗教研究，實際上也是將以血緣為基礎的宗族，同中央政府力圖推行的以地緣為基礎的基層統治對立起來，但「這恰恰就是非洲裂變制模式的運用與重複而不是創新」。¹

傳統上認為，成為親屬必須具備血緣或婚姻關係，但是人類學家在田野工作中，發現了大量非血緣、非婚姻的親屬關係。在中國通過過繼、結義、聯譜等手段成為親屬的例子不勝枚舉。再如新幾內亞一些民族認為居住在同一個地方，同吃同一塊地裏長出來的東西就是親屬。人類學家已經意識到，親屬關係，不僅僅具有生物性質，而且具有文化性質，甚至可以說是一種獨特的文化構建。中國俗人的「宗族」很大程度上說是一種出於社會政治經濟多方面因素考慮的文化構建，中國僧人的「出家制度」，實際上也是如此。

筆者在佛教研究中發現擬制宗族是明清以來中國傳統佛教宗派組織制度的基本形式，因此提出「法緣宗族」這一概念。即在父系血緣和同鄉地緣之外，師徒法緣也是組織構建具有特別文化和生活習俗（擬制）族群的重要方式。

在僧人的「宗族」之內，出家人彼此之間並沒有血緣關係，可以說是「赤裸裸」的宗法制度，因此通過出家人的「宗族」，來研究中國的宗法制度，無疑是具有典型性的，更能夠看出問題的本質。這對整個中國傳統社會的深入研究，都是有益的，即使單就宗教學研究本身來講，也具有理論和現實的雙重價值。

涂爾幹（Émile Durkheim）在《宗教生活的基本形式》中提出，宗教與巫術的最大區別，在於宗教有教會組織。雖然宗教與巫術是否可以截然分開，早已被眾多的宗教人類學家質疑；但不可否認，涂爾幹的這一主張在許多方面確實有很強的說服力，在中國宗教研究中也有著廣泛的影響，如楊慶堃對制度性宗教與離散性宗教的區分，便可以找到涂爾幹的影子。但具體到中國佛教，它的組織性對於學者而言，

¹ 朱炳祥，《村民自治與宗族關係研究》，（武漢：武漢大學出版社，2007），頁 187。

似乎總是只可意會，而不可言傳的。²本文認為：中國佛教的組織性，不同於「教會」的科層制度，而是模擬中國宗法制度。簡言之，天主教人士一般相信，神職和教階是基督所立，非教眾所能隨意改變，是聖靈和傳統所致；新教人士則一般認為教階權威不直接來自神授，而是教徒選舉或通過其他方式給予的。總之，教會的科層制度有其外在的權威，權力基本依職能和職位進行分工和分層，同一教派內部有明確的等級劃分，最典型的就是天主教的「聖品」(ordo)。相比之下，中國明清傳統佛教所體現出來的宗法制度中，僧人之間只有輩分長幼，且這種身份的獲得，是依據其師承關係，而不是出家後依其資歷獲得的，這種身份也不可能像職位品級那樣有升降變動。但這並不是說，中國佛教僧侶，不受組織性的約束；而只是說其組織方式有其獨特性。

僧人一旦出家，就同原有世俗家庭、宗族斷絕法律上的世俗眷屬關係，進入一個「全新的」家庭、宗族；而世俗宗族一般也將出家的僧道剔除出族譜。王朝法律也對這種身份轉變予以認可。剃度、受戒、傳法(得法)，是取得僧人身份，區別於俗人的三個重要的「過渡儀式」。

中國漢地傳統佛教的「宗族」構建，與世俗宗族類似，主要有兩種重要的方式：(1) 傳統佛教「宗族」，通過祭祀歷代「祖師」，灑掃祖師塔(祖墳)，將各地、寺院內外的僧侶們聯繫起來。(2) 剃度、傳法派輩詩的建立，有類似報廟、上譜的「收族」功能，真正將僧人組織起來，是通過派輩詩，編織出僧人之間的地位、輩分關係，由此明確彼此的權利、義務關係。祭祖和派輩詩是中國傳統佛教組織化的重要手段，並由此產生許多社會經濟功能與宗派組織功能。

一個人要出家，首先要找一個小廟，拜一位師父，請其為自己剃度，並按照一定的派輩起一個「法名」；這樣他就脫離了世俗家庭，進入了一個子孫廟，在這個

² 「和尚」一詞的翻譯，可能是外國學者們試圖尋找佛教組織性(但在一定程度上卻失敗了)一個有趣的例子。早期「和尚」翻譯成 priest 還比較常見，到二十世紀便基本統一為 monk。Priest 可以用來指天主教的神父或基督教的牧師，而 monk 則是隱修士。這一轉變，多少體現出了對中國僧侶具有「教會」組織和牧養職能的否定。或許有「民族自豪感」的中國佛教徒會慶倖「和尚」最終沒有被翻譯成 shaman(薩滿)。從和尚一詞的英文翻譯，似乎暗示，在一些人眼中，中國佛教處於宗教與巫術的一種居間形態。

剃度家庭裏，可能有師父、師公（爺）、叔侄等各種「親屬」，大家同居共財。如果運氣好，這個小廟可能還佔有一座大寺院的「股份」，是一個大廟中的一個「房頭」（小廟若干代之前的創立者、直系祖先，曾經是這座大寺院的祖師）。各個「房頭」分居異財，但尚有一定數量的共同財產，一般採取按年輪值的辦法進行分配，大寺院住持的選舉，也須征得各房頭的同意；如果叢林寺院的核心管理層頗為強大，則房頭會受到排擠——這便是「各房輪值的佛教宗族」（前者）與佛教「依附式宗族」（後者）的區別。這兩種類型的佛教宗族，本文第二部分將詳細論述。

剃度後僧人的培養，是在子孫廟中完成的，成年的剃度僧侶，可以到叢林寺院大廟中受戒，取得戒牒。度牒制度是官方給僧人的憑證，戒牒是教內給僧人的憑證，清政府將度牒制度取消後，戒牒成爲僧人唯一的身份認證。有了戒牒，僧人則可以走出子孫廟，到叢林寺院中掛單（獲得免費吃住）。在叢林寺院中表現得好，得到住持長老的認可，則會得到傳法，被授予法卷（後詳），並按照佛教宗派輩分獲得一個「法號」，成爲某一宗派多少代傳人法子。成爲叢林寺院的法子，便進入管理核心，有資格成爲寺院未來的住持，這是「依附式宗族」的宗派傳遞模式。剃度的派輩與傳法的派輩，是兩種不同的體系，而且在通常情況下，寺院長老也絕不能將「法」（法卷）傳給自己的剃度弟子，當然其中有避嫌等諸多考慮，但筆者認爲這樣做最重要的是杜絕了在彼此關係上「亂倫」式的混亂，其原理類似於「族外婚」。子孫廟剃度，培養僧侶，但不受戒、不傳法；叢林寺院受戒、傳法，不剃度、不培養僧侶。兩者形成一種合作的關係，分工明確，但彼此又非截然二分，子孫廟可能本身是叢林寺院的房頭。子孫廟是家庭的「私」，叢林寺院是宗族的「公」，但叢林寺院的「公」正是建立在子孫廟的「私」的基礎上，而非對全民（所有僧人）的「公」。

在中文裏，佛教僧侶被稱爲「出家人」，但寺廟，特別是中小型寺廟的住持，常常被稱爲「當家」。這種看似矛盾的稱謂，是極有啓發性的。僧侶的衣食住行，各種社會活動，都必須彼此分工協作，建立某種聯繫。僧侶們脫離了世俗的血緣家庭，但卻進入了剃度家庭、傳法家族之中。

正如鄭振滿先生指出的，「所謂『家庭』，是指同居共財的親屬團體或擬制的親屬團體；所謂『宗族』是指分居異財而又認同于某一祖先的親屬團體或擬制的親

屬團體。」³筆者提出的剃度家庭，正是具有「同居合食」、「同鍋共食」特點的擬制親屬團體，屬於同一剃度家庭成員，即所謂「子孫」，便有同享家庭財產的權利和清償債務的義務；而佛教的宗族，內部情況則相對十分複雜，既有分居異財的房頭，也有集中居住在叢林中的常住（世俗宗族合村、甚至圍屋聚居的現象也很普遍），不過同一佛教宗族中的成員，都是認同某一祖先的擬制親屬團體。

二、中國傳統佛教宗族的類型

鄭振滿先生，把宗族組織的基本類型分為三種：繼承式宗族，依附式宗族與合同式宗族。這三類宗族的構成，血緣、地域和合同（利益），分別起到了極其重要的作用。但如果我們暫時擱置這些宗族組成的方式，從最根本的意義上說，產生這些宗族的原因，是他們要共同經營管理超出個人家庭規模的產業，從管理模式來對宗族進行分類，大約可以分為兩類，即各房輪值的宗族，以及有核心管理機構的宗族（合同式，既可以由合同規定輪流坐莊，也可以規定出一個董事機構）。將這兩類宗族運用到佛教上來，也是適用的。

（一）各房輪值的佛教宗族

1·叢林寺院中的房頭

維慈將中國佛教寺廟分成叢林（及其下院）和子孫廟，無疑為中國佛教寺廟組成方式勾勒了一個最基本的圖景；⁴但這個圖景需進一步細化和修正，因為維慈的研究完全沒有涉及到叢林寺院中的房頭。在叢林和子孫廟之間有一個不容忽視的類型模式，即房頭（又稱山房）。在傳統社會中，一個大叢林有數目不等的房頭，是非常普遍的，而且常常有各房輪流管理叢林的模式；而房頭內部，則十分類似子孫廟的模式。

簡單來說，子孫廟類似於（剃度）家庭，叢林類似於（傳法）宗族，而房頭是在宗族之下，家庭之上的。如一個宗族下面有大房，二房，三房等，而房又由一個或數個家庭組成。一般來說房頭是由十方叢林分化的；但也有幾個子孫廟（房頭）

³ 鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》，（長沙：湖南教育出版社，1992），頁20。

⁴ C.f. Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, (Cambridge: Harvard University Press, 1967), p.137.

合成一個大廟的，類似於合股。

下面以浙江杭州西湖邊淨慈寺的房頭為例加以說明。近代著名革命僧人太虛在 1920 年代為杭州淨慈寺方丈，本擬改革淨慈寺，但遇阻力未果；淨慈寺內各房頭在歷史上是十分有名的，雍正時期，皇帝曾命當時杭州的封疆大吏李衛進行過整頓。從現存寺志來看，淨慈寺原有二十八房；清末淨慈寺尚存十房，在寺內不僅名正言順，而且勢力很大，「今以方丈左右次第所領，如兩序云」⁵。筆者依據寺志，將各房列表如下：

序	房頭	出處
1	萬峰房	西隱庵
2	堆雲房	堆雲庵
3	淨居房	南庫（原先住持德瑩建二庫，以儲歷代王臣所施十方常住資財）
4	松壽庵	從寺右取徑上山，門口有松庵二字。庵外為妙因、雲峰、旃林三房廢址。
5	松居房	岩居庵。在寺鼓樓之西牆外。
6	松月房	退居庵。希古頤禪師開山，被焚後，克宏師重建。
7	小蓬萊	在退居庵南。
8	觀松庵	俗名西湖土地廟，左有土地神像，雍正間李公塑
9	觀月房	本屬觀松房，觀松房改西湖土地廟，廟內分出一支為觀月房。
10	梅嶼房	與觀松庵鄰
11	慈慧房	舊志載，在淨名居之前。
12	翠屏房	舊志載，在慈慧之北
13	雲麓房	舊志載，原為西庫。
14	旃林芳	松壽庵外存廢址。
15	麓山房	千佛閣，內分三支：雲山、雲石、雲峰
16	竺國房	在旃林之北

⁵ 參見釋際祥，《敕建淨慈寺志》，（臺北：明文書局，1980），頁 307-308。

17	潮音房	舊志載，在鐘樓之左
18	松隱房	在岩居北
19	就峰房	在松隱之北
20	瑞松房	在就峰右
21	韻竹居	在瑞松之西
22	妙因房	舊志載，在大雄寶殿右，續志載，妙因在壽祖塔院西，內分出二支，曰妙前、妙中。
23	嵩房	續志載，在妙因對，即古藕花精舍之支庶也。
24	護尊房	在應真殿右
25	普照房	在應真殿北，有四房，舊在雷峰西湖之濱，名藕花居。洪武初，祖房道聯……還山築室，歸老於此……隆慶元年，為高文端儀建墓徙此，改今額。
26	文昌閣	在妙因房右，萬曆三十一年，葛憲副寅亮建。

2·寺院房頭的特點

就筆者所見，現存各寺志對房頭的描述，可以總結出一寺內各房頭的幾大特點：

(1) 各房頭內部，基本上都是各自獨立的庵堂；(2) 各房頭，地理位置接近，都在叢林寺院附近；(3) 各房頭的創立者，都被認為是叢林以往歷代祖師之一，即做過某叢林寺院方丈的祖師退居後建立的私庵，發展成為該叢林寺院的房頭。

江南著名佛教聖地焦山，流傳著一個十三房的故事：

怎麼叫十三房呢？原來焦山從前有不少小巧玲瓏的廟宇，名字都起得蠻好聽的，什麼海若庵、水晶庵、自然庵、寶墨軒、觀瀾閣、松廖庵等，一共有十三座，最早的在明代就有了。這些小廟各房有各房的進項和開銷，各房也有各房的看家寶貝。一家比一家好，一家比一家強……在山下的十二房家家香火旺盛，遊客眾多，進項大過開銷，富足得很。在山上的別峰庵孤孤單單，冷冷清

清，遊客很少，窮得都開不了鍋。⁶

從這個故事中，我們可以看出焦山分爲十三房，雖然有的在山上，有的在山下，但仍屬於地理位置接近，有地緣的因素存在。同時值得注意的是這個故事實際上反映出焦山佛教各房頭的經濟是彼此獨立的，貧富不均。

上述特點，在北方也是如此，如雍正下令整頓河南少林寺，河東總督王士俊答復雍正的質詢時說：「竊照少林寺門頭二十五房，查其僧眾，雖散居寺外，論其支派，皆同屬寺中。緣歷來住持退院之後，各於門外另築小庵，以爲養靜之所。統計二十八代，各傳二十八房。今僅二十五房者，其三不傳也。嗣後門頭日盛，方丈席虛……臣查此項門頭房屋，原與寺相毗連，繪圖之中，雖覺距寺較遠，其實，總依寺界之內。」⁷雍正見少林寺重修方案圖中有二十五個房頭，不在寺內，因此責問王士俊，王士俊答復各房在地圖中雖顯得遠，實際上還在寺界之內。

由於地理位置接近（地緣），加之將各自創立者說成是叢林的歷代祖師之一（擬制血緣即法緣），這兩個要件將各自獨立的庵堂組成了一個類似「繼承式」的宗族。叢林管理則由各房輪值，如雍正朝整頓淨慈寺之前，方丈由各僧房逐年輪值。

3· 房頭內部結構及族內公產輪值的分配方式

我們現在看一個房頭內部結構。佛教法緣宗族中的房，與世俗宗族的房，十分近似，從廣州六榕寺僧人在白雲山的墓地碑文來看，各房還存在「掌理」這種類似房長的職務設置。一個佛教的山房（房頭）實際上是十分類似一個子孫廟的，如藕花居本是淨慈寺的一個房頭，大約明成化時，由智昊經營，當時「智昊亦有師弟智燃、師侄福順、徒弟惠震、惠濟，俱系同居合食。」從明成化年間，到萬曆四十五年，一百多年的時間裏，藕花居已經發展爲一個子孫十分繁盛的房頭了。藕花居作爲一個房頭，內部組織結構類似於子孫廟，房內共同承認的祖先是明成化年間的僧人智昊，原本藕花居是「同鍋共食」；後由於財產少而子孫多，發生變故，「于萬

⁶ 史源口述，郭維庚搜集整理，〈十三房〉，《鎮江民間故事》，（北京：中國民間文藝出版社，1982），頁 16。

⁷ 〈河東總督奏摺〉，原件藏第一歷史檔案館，引自劉雨虹編，張文良提要，《雍正與禪宗》，（臺北：老古文化，1997），頁 63-64。

曆元年八月十一日失地，徙入本寺，另居不便，額定分米至今，萬曆四十五年，立碑後，雖遭遇變異，決不許議賣公產分毫。」淨慈寺作為一個大的繼承式宗族，各房子孫都有享受寺廟財產收益的權利，上面額定分米，說明了作為淨慈寺房頭之一的藕花居僧人分享叢林寺院財產的份額。文中有「額定分米伍人半」等說法，當然不可能存在半個人，這只是說明了各房，房內各支系獲得收益的比例，以合同的形式「立碑」加以明確。⁸

祭祀祖師公堂的建立，祭田（公田）的獲得，許多是眾多僧人「集資」的結果，如《立山老人派下子孫公堂序》：立山老人「剃度法嗣，實繁有徒。化開師伯，謀諸本派法眷，各出淨資若干圓，修一子孫普同塔，於海會橋東，凡立山老人派下子孫，及諸法徒，皆可入焉。又買眾香塘田五十畝，以歲所收租，充春冬祭薦之費。俾伴山、常明、長生、楊枝、寶稱、五庵，及化恒師派下子孫，六柱輪流，承值當辦……爰書緣起，以告同倫」⁹。立山（1825-1889）是太平天國運動之後，普陀山法雨寺的中興方丈。祭祀立山老人的公堂，由「本派法眷，各出淨資若干圓」，除修塔外，「買眾香塘田五十畝，以歲所收租，充春冬祭薦之費」，實際上是大家以祭祀立山老人為號召，出資合股買田，田地的佃租收入，由「伴山、常明、長生、楊枝、寶稱、五庵，及化恒師派下子孫，六柱輪流，承值當辦」，與傳統世俗家族各房輪流管理族產的管理模式是非常類似的，輪流管理實際上是一種傳統的地租收入分配形式，即六年一個週期，每房分得地租的六分之一。

叢林寺院的財產，各房、房內各支都有權享受收益，而財產每年的經營則由各房輪流管理。如果一房勢力大，能幾年輪一次，小房可能十幾年輪一次，一個房頭過於龐大也可再分幾房，如淨慈寺嵩房「古藕花精舍之支庶」，甚至由於各種原因從原有宗族內獨立出來，如「藕花居今改為王公祠，別列於外」。輪到哪一房經營，則有完糧納稅、維持叢林寺院日常開銷等義務，但也有從中牟利的好處，在現代會計制度尚未健全的時代，各房按年輪值，是股東之間比較公平合理、也是非常常見的一種分配方法。說白了，就是給每房輪流貪污的機會（這在世俗宗族各房之間亦

⁸ 釋際祥，《敕建淨慈寺志》，頁 404-407。

⁹ 釋印光，《印光法師文鈔》，（北京：宗教文化出版社，2000），頁 1166。

是如此），如在蘇北香火極旺的狼山，分七個房頭，依山勢從下向上依次爲准提庵、三元宮、法聚庵、福慧庵、白衣庵、四仙庵、鼎新庵，山頂的廣教禪寺與山麓的大雄寶殿則是七房共有的，據抗戰後期在狼山出家的聖嚴法師回憶，當時每房僧人十多個到幾個不等，經濟各自獨立。「狼山的七個房頭，去山頂的廣教寺‘當年’，是一年一換，七房輪流，也就是每七年之中有一年輪到住在山頂上，以這一年的收入，即可維持七年的生活，每年農曆十二月初八日，辦理交接典禮，這是狼山上一年一度爲一盛典；每年自正月初一到正月十五日的半個月中，廣教寺的收入，屬於七房共有，這一規矩，是爲了維持各房的經常費而立的。」¹⁰聖嚴法師剛出家時，正好趕上他所在的房頭當值，房內一位好心的老和尚（太師祖）提醒徒孫聖嚴法師要多偷香錢：「我看你很老實，你不要怕，我實在是說你偷的錢太少。我們七年才輪到一年上山頂，再過四、五十天，我們就要回到法聚庵去了，如果不偷一點錢，以後的六年之中，你拿什麼零用呢？我們狼山的規矩，常住上不發單銀，零用全靠自己，我又聽說你的俗家也很窮，相信也不會有錢給你用。」¹¹

4·各房頭輪值的弊端

當然，輪值管理模式也會出現一些弊端，正如承包的短期效應一樣，輪值之年，當值之房往往有損公肥私的現象出現，甚至出現對於「原非一房私業」的公產進行侵吞、盜賣，得利自己房頭的現象。雍正時期對這一現象進行過大規模的整頓，以淨慈寺爲例，皇帝「聞得寺內有不肖僧人，紊亂清規，各立房頭，從前已經李衛在任驅逐，應淨其根株，欽此。欽遵當即護送明幢和尚入院，並遵旨將淨慈寺內祝聖田產，敕令該寺僧從周，將常住田畝自行大小開出，交明方丈收管，並取各房交出遵依在案。」雍正皇帝命明幢爲淨慈寺方丈，讓他整頓叢林寺院公產，讓各房私占公產一律交出。這次整頓效果是比較明顯的，從退田的數目來看，各房侵吞公產是一個比較普遍的現象，而且數額也不小。¹²因此在輿論上，各大叢林幾乎無不抨擊房頭林立的現象。再如佛教聖地徑山「以上爲十八房也，祖師道場累朝崇奉，合山莊田咸屬欽賜，自唐迄明一眾同食，至（明）正德六年，管事僧惠誠等，瓜分爲十八，

¹⁰ 釋聖嚴，《歸程》，（臺北：法鼓文化，1999），頁 76-77。

¹¹ 同上著作，頁 54-55。

¹² 釋際祥，《敕建淨慈寺志》，頁 436-437。

分後遂傾廢，今所存者，唯三四房而已。此祖庭衰相之始也。」¹³

因此所謂中興、振興叢林，也往往從整頓房頭開始，如「上人祝發之白雲寺，即回龍山，山水清勝，寺中香火，與衡嶽並耀……惟寺中香資，曆由三房輪流私管，積久而侵公肥私之弊生，清規亦遂以不振。上人獨建大義，曉諭眾眷，於光緒三十二年，將香資永歸公管，凡百弊端，悉行改革。」¹⁴類似這樣的改革，在晚清民國時期很多，尤其以近代虛雲和尚最為著名。

教內普遍強調叢林財產的公有，認為出現房頭是墮落的表現；誠然有些房頭的出現，是分割叢林公產的結果，南宋《慶元修條事類》已經規定：「諸十方寺院不得置退居庵院」¹⁵便是要杜絕此類現象的發生；但也有很多房頭本身就是獨立的庵堂，如我們上面列表中的淨慈寺許多房頭，不僅原本是彼此獨立的佛教庵堂，甚至還有土地廟、文昌閣等，只是因地緣關係，由於某種原因，才逐漸形成一個統一的大宗族各房。

5·房頭在中國古代宗教中的普遍性和長期性

這種分房輪值的擬制宗族，不僅盛行於明清佛教大寺院中，也出現在道教宮觀中，如屬正一派的天津著名道觀天后宮，¹⁶解放前任天后宮方丈三十年的張修華道長，對天后宮的輪值制度記錄非常詳細，特別是為了平衡淡旺季香火收入多寡差異的各種具體輪值辦法，也比較合理，由此我們可以看出，輪值制度已經是一種非常成熟的寺廟各房頭的分配方式，其經營操作性很強，甚至可以典押。

中國傳統佛教這種虛擬的分房（管理、分配）制度在晚明、清代和民國十分盛行，它起源于何時，筆者尚未能詳加考證，但從我們前文引用的文獻來看，佛教分房的出現，一般都追溯到明代中後期。分房制度，在杭州佛教界有「徑山儀制」之稱，並有「徑山儀制，影響杭州各寺」之說。

¹³ 宋奎光，《徑山志》，（臺北：明文書局，1980），頁 1015。

¹⁴ 惠敏等，〈淨塵上人事略〉，《海潮音》第 1 卷第 9 期，（1920），「雜記第四頁」。

¹⁵ 謝深甫，《慶元條法事類》，（北京：中國書店，1990），頁 384。

¹⁶ 張修華，〈我和天后宮〉，《天津文史資料選輯》第十九輯，（天津：天津人民出版社，1982），頁 173、180。

在實行「十方住持制」近五個世紀後，徑山寺僧人惠誠于明正德六年（1511年）又提出改「十方制」為「分房制」，將該寺分成十八房，由各房推選寺僧主持各房事務，方丈無權過問，全寺事務由各房輪流管理。當時朝廷限佛，對此無人干預。¹⁷

十方制和甲乙制（子孫制）是自宋代以來中國佛教寺院普遍的兩種寺院組織模式，由於官方推崇十方制等原因，子孫廟逐漸從屬於十方叢林。¹⁸明代自朱元璋開始在一定範圍內限制佛教的發展，一是限制佛教與世俗的接觸，鼓勵僧人集中居住（便於同俗人隔離），二是限制佛教寺院規模，僧人人數。這樣，一方面對雜居民間的子孫小廟有所打擊，同時也對十方叢林寺院的整體規模有所限制，在這樣的情況下，分房聚居一地的子孫叢林出現，便是可以理解的了。而這種分房制度在全國範圍內的普遍流行，當與明代中後期「祠堂遍天下」的宗族新格局形成，有著密切的呼應關係。總而言之，分房制度直至民國，都是叢林大廟非常常見的一種組織模式，也是近代佛教改革者批評最多，最欲改革的制度。這種佛教宗族，實權其實掌握在各房手中，由各房通過選舉；或者人們推選或決定出多位依輩分、房頭等宗法原則有資格做住持的僧人，再抽籤由神佛決定誰當選，即所謂「人神雙選」¹⁹。選舉出來的住持，象徵意義大於實際意義，所以一些寺院雖由佛教改革派擔任住持，但往往尾

¹⁷ 冷曉，《近代杭州佛教史》，（杭州：杭州市佛教協會，1995），頁 128。

¹⁸ 宋元，中國佛教寺院，按傳承體制分類，主要有「十方制」與「甲乙制」兩種。十方制原則上要求僧眾共食，不分親疏，住持不能師徒相承，必須眾人推舉，延請諸方名宿，並需得到官府批准。甲乙制寺院內僧侶分房立戶，彼此財產獨立，貧富多有不均，寺院住持師徒相承，住持若無直系徒弟，可從師兄弟之弟子，即子侄輩中選擇，且有親疏之別。寺院為十方制，還是甲乙制，需向政府申報立案，不得隨意更改。但由於官府可以左右「十方制」住持選舉，「凡十方寺院住持虛席，必聞於有司」，而甲乙制寺院師徒相承，較難插手，故大力支持甲乙制改為十方叢林。十方制雖然在管理上有優於甲乙制之處，但十方制叢林住持常常樂於升遷，變動較大，追求短期效益，反不如甲乙制師徒守成，故宋元以來兩種制度一直並行。子孫廟（甲乙制）從屬於十方叢林的寺院模式，實際上遲至明清才最終確立。

¹⁹ 湖南叢林寺院有抽籤選舉住持的事例，維慈（Welch, 1967）舉例甚詳。此外，浙江七塔寺慈雲老和尚下各房「人神雙選」住持，非常有代表性；廣東，如著名的鼎湖山慶雲寺，也都是卜杯選舉住持，本文不再贅述。

大不掉，很難撼動原有房頭，改革都歸於失敗，不能不說同這種宗族權力結構有關。

（二）以傳法為核心的依附式佛教宗族

1· 依附式佛教宗族：住持制與宗法制妥協的產物

由於各房頭輪值共管存在諸多弊端，因此朝廷、地方官員、乃至許多高僧，都力圖突出叢林寺院方丈的管理作用，用方丈住持，來取代各房頭輪值的局面。但是（1）住持負責制也並非沒有弊病，自宋代十方叢林出現開始，外派、外請住持在任期間損公肥私的現象就屢禁不止，直到晚清民國，外請住持卸任交割，即所謂「打交盤」時，往往都要大撈一筆，這已成為外請住持的一大弊病。同治四年武漢歸元寺立《給示勒石曉諭碑》提到「蓋此寺住持更換，每值退院之時，凡錢谷重物悉入私囊，已成舊習。」再如民國時期，定海縣知事「陶公云：普陀寺住持交盤惡習必要革除，此直以菩薩為商標，和尚行同市儈，德富財貧之人不能當選。現已與老和尚們商訂辦法，須要財產歸於常住，慎選監院，與住持共同負責，但此事乃數百年積弊」²⁰。因此維護一個叢林寺院的正常運作，必須對此加以防範。（2）同時一個宗族，首先是以共同祖先名義為號召的，因此叢林寺院方丈的合法性，必然來自與佛教宗族的祖先（寺院建立祖師、中興祖師等）的直接關係。

由於以上兩點原因，住持制度並不能取代佛教宗族制度，最終兩者相互結合。清代以來叢林寺院傳法、法卷的盛行，一方面將歷任住持同叢林寺院祖師傳承譜系建立起一個相對穩定而密切的關係，杜絕外請住持殺雞取卵的短期效應；另一方面，傳法制度確立了寺院住持在宗教事務、人事組織、財產繼承等諸方面的宗教權威性，可以很大程度上滿足上述兩個要求。特別是根據維慈的研究，太平天國運動之後，江蘇等地重要的叢林寺院，住持接替「雙傳」（實際上不止雙傳，而是以多傳多，多位師父同時傳法多位徒弟）的確立，可以說是佛教依附式宗族制度發展的最高形式。

2· 法卷與嗣書

法卷是僧人從寺院方丈長老處得法、得到認可的憑證，最為常見的法卷書寫類

²⁰ 〈普陀歸客〉，《海潮音》，第3卷第四期，（1922），「紀事第四頁」。

型是從釋迦牟尼佛開始，開列西天、中土歷代祖師名單，直到傳法者和授法者的名字，卷末會寫一段這次傳法的因緣，並記下師徒兩人寫的傳法偈（詩），傳法者依據派輩詩給授法者新起的法號，也會體現在上面。傳法一般是師徒當面舉行，並常舉行一定規模的儀式，請諸山長老見證。近代傳法也有通過書信的，虛雲在 1929 年曾經寫過一份申書啓，岑學呂加一段按語進行解釋：

申書者，申請嗣法書也。啟者，答其申請之文也。查禪宗門下，向有嗣法之習慣。如得法弟子，既為叢林住持，例向傳法之師，申請嗣法。而其師又例答允之，以書啟證明其派系之關係而已。日久弊生，十方選賢之制，變為子孫繼承。今世有所謂剃派者，不問其賢不肖，祇順人情，嗣法繼位，何殊買賣。此師（虛雲）所不願為者也。……（虛雲）任期亦滿，諸護法者，仍請某繼任住持。某具申請嗣法書，寄至鼓山，一請再請，均未見許。致啟人疑，且亦有謀奪其位者，疑謗交興，以某之果為不肖也。然諸護法者，以師臨去時，嘗付託於某，則某為賢能，堪任住持可知矣。爭持不決，群議懇請師回滇，勉為一行，風潮寢息。乃以此書啟答之。²¹

可見，書面申請傳法也有較為固定的書寫格式。從引文中我們可以看到，傳法與住持繼任有直接關係，若住持繼任者不獲傳法，則缺乏繼承的合法性，故要「一請再請」，這是宗派譜系作為寺院組織管理的又一重要體現。也正因為如此，傳法是一件極其慎重的事情，尤其要維護宗派譜系的正統性、純潔性，日後才不會導致缺乏權威而難以管理。如虛雲《復雲南圓通寺自性、宏淨二和尚》就比較集中地體現了傳法對輩分譜系的嚴格要求，不得混亂名份：

來函問源流，吾（臨）濟（曹）洞之法，均授汝師，應向汝師處要，乃為合理。今問吾要，汝是吾孫，吾若付汝，恐汝師有別意。若不付，又負汝誠意。吾今不得已，將汝與自性，各書一張，應低一字，乃為合格，善自珍重。自性有嗣

²¹ 岑學呂編，《虛雲和尚法匯》，（香港：籌建虛雲和尚紀念堂塔委員會，1962 年），頁 266-267。

佛耀，吾有濟洞二法，均授耀師，耀既已授汝，都是一樣。吾若另書與汝，恐耀師不會意。如耀師授汝之卷，不是吾之法派，汝今定要吾之源流，汝乃吾戒子，侍吾已辛苦多年，吾若不書，恐動汝念。今不得已書付，善自護持。²²

虛雲本不願意傳法給自性、宏淨，因二人師父已獲虛雲傳法，兩人已是虛雲孫輩，若再傳法給他們，則輩分混亂。但虛雲以「如耀師授汝之卷，不是吾之法派」為藉口，最終同意傳法給兩人。可見傳法卷對於輩分之慎重。

維慈對法卷進行了開創性的研究。由於法卷是中國佛教獨有的現象，日本學者曾因日本不存在「法卷」對維慈的研究進行過質疑。而中國佛教最後一次大規模交流是日本 17 世紀黃檗宗的建立，因此可以推測法卷在中國的普遍流行，是此稍後的事情，故法卷未傳入日本。我國著名歷史學家陳垣先生對清初僧諍作過許多傑出的研究，法卷的普遍流行，或以此為大背景。當然這只是筆者對法卷出現的一種推測。不過教內的一些傳說，「法卷肇始于龍池幻有禪師，他是明末人」²³也大體可以印證這個推測。

不過僧人師徒間「嗣書」（印可狀），在宋代已經比較普遍，日本曹洞宗的創始人、鎌倉時代入宋求法的「道元在宋時（1223-1227 年），得受禮拜嗣書，見有多般嗣書」。道元所見嗣書，皆由各種絹綾寫成，有些還有僧人的畫押，並有嗣書以前是歷代祖師師徒「合血」所寫的說法，為珍藏之物。向名僧求得頂相、手書法語，在宋代也有嗣法證書的作用，但發放並不是非常嚴格，在家男女也可以獲得，有些僧人甚至收藏多人的頂相、法語，奇貨可居。但從「補充住持職時，則稱非法語、頂相師之嗣法，即稱嗣法於當代名譽之輩，或嗣法與王臣有親密往來之長老等」²⁴來看，在宋代，嗣法還主要是僧人獲得社會聲望的手段，與寺院住持還沒有產生制度化的聯繫，這點與清代的法卷有很大的不同。

這種區別的產生，應該說是由兩個時代寺院管理制度差異造成的。宋代十方制寺院住持的決定，地方官員的影響力很大，「諸十方寺觀住持僧缺，州委僧道正司，

²² 《虛雲和尚法匯》，頁 190-191。

²³ 豁光、陽光，〈近代叢林的禪修與管理制度〉，《法音》，第 8 期，(2004 年)，頁 36。

²⁴ 道元著，何燕生譯注，《正法眼藏》，(北京：宗教文化出版社，2003)，頁 384。

集十方寺觀主首，選舉有年行、學業、眾所推服僧道，次第保明申州，州審察定差。無，即官選他處為眾所推服人，非顯有罪犯，不得替易」（《慶元修條事類》卷五十）。而且宋代大型寺院都是有等級的，住持可以逐級而升，故此僧人在選舉住持時，「稱非法語、頂相師之嗣法，即稱嗣法於當代名譽之輩，或嗣法與王臣有親密往來之長老等」，有利於其選舉造勢，所以並不拘泥於某一人之法嗣；而清代十方叢林已經「法緣宗族」化，試僧、度牒都已取消，僧官制度大大弱化，雖然也有敕差住持的現象，但寺院內部自主能力還是比較強的，因此可以較為嚴格按照法卷傳承來決定住持交替。最重要的一點是，法卷與寺院的住持交替建立了制度化的關係，這是宋代嗣書所不具備的。

從現有資料來看，元代的情況與宋代近似，僧人在剃度、受具足戒，成為正式比丘之後，四方雲遊掛單，如蒙高僧長老印可，是會被傳法的，如《大元國大都路昌平縣昭聖禪寺故先師雲峰檀公禪師道行石幢之記》：「十二歲，禮中都報恩禪寺萬松長老為試，訓名曰從檀。試經受戒，擔簋負笈，遍曆叢林。掛錫沛芒碭山，紫蓋和尚處得法。紫蓋乃青州七葉孫也。」《故大行禪師通圓懿公功德碑》載：「師默授印證，公乃固辭，師弗從，公勉受，以是傳」。傳法時也有傳法偈，如《全塔山白瀑壽峰寺第十一代勤公禪師塔銘》：「公知其法」，「遂為印可」，並「付之偈曰：無法可傳，以心密付，信受奉持，清香流布」。²⁵但是這些傳法一般都發生在僧人雲遊參訪時，在私密情況下進行的，而非久居一寺，被祖師長期考察後才傳法的，傳法時似也並未另起法號，而是繼續使用剃度時所起之名。而且傳法後，僧人往往「歸而罷參」，並沒有留在傳法師父那裏，更未聞繼承寺院住持之說。筆者認為，得到高僧大德承認（印可、傳法）後，便可以結束參訪，自我用功修行，可能是當時一種普遍性的制度安排。

3·明清法卷的類型與功能

維慈將法卷分為寺院的法卷（a Monastery Scroll, 又稱真正的法卷、正式的法卷、正統的法卷、本山的法卷）和私人的法卷（a Private Scroll, 又稱支流的法卷、弘法的

²⁵ 齊心主編，《北京元代史跡圖志》，（北京：北京燕山出版社，2009），頁 170、116、196。

法卷)。²⁶真正有實際意義的是寺院的法卷，得到寺院的法卷便有權繼承叢林寺院的住持之職。維慈對晚清民國時期江蘇重要叢林寺院，住持繼任的雙傳制度已經有過詳細的介紹，筆者不再贅述；通過雙傳，我們可以看到，寺院住持，及其得法師兄弟，數名法弟子，以及尚在世的前任退居（退休）住持，共同成為叢林寺院的領導核心。

除了多位師父同時傳法多位徒弟，也有以一（末）傳多的，如武漢著名寺院歸元寺「系曹洞選賢傳法叢林，依世傳六字法，即每世末屆方丈，均可傳法六人，繼主歸元六屆，每屆三年，每世十八年……據知客仁山稱：達超為達字派末屆方丈，按定規傳本字派法元、寬、坤、定、慈、參等六人，坤為其戒師。由此類推：真某傳常字派法谷、禧、炯、贊、元、惺等六人；常惺傳某、玄、敏、某、濟、某等六人；識某傳心字派法極、青、淨、轉、耀、繪等六人，心繪傳達字派法清、善、鏡、定、宏、超等六人。傳承雖有佚名，但不斷屆、不斷代。」²⁷

作為接法弟子、退居方丈，以及他們的弟子「眷屬」，都與該寺院屬「同宗」關係，對寺院的管理、財產繼承，都有特殊的關係。像歸元寺方丈之位必須由曹洞宗人擔任，歷史上也曾出現過臨濟宗人擔任住持的情況，但在接任前必須先接曹洞宗的法，得到同宗認可方能擔任住持。再如民國初年，北京廣慧寺省三和尚要將寺廟傳給他的法子榮城師，「他們的同宗本家，都不同意。但省三和尚不顧一切，硬傳法，硬送座。在送座的那一天，給他們同宗一家一張帖子……他們本家的人一個都沒有去」；「頭一天送座之後，他們本宗的祖師像，在另一個寺裏供著，第二天照例要拜祖。同宗的人不許可。托人通融，才得允許。」²⁸

4· 宗族眷屬的權利義務關係

最後我們再看 1925 年北京法源寺內部的一場官司。在這場官司中，原告法元，狀告當時法源寺方丈即其法兄發踐（道階），盜賣寺產。法元是法源寺的法子，其供稱「法源寺內法徒有監理廟產及古物責任」，法源寺是叢林寺院，採用我們定義

²⁶ Holmes Welch, "Dharma Scrolls and the Succession of Abbots", *T'OUNG PAO* (《通報》), V50(1963), pp.96-120.

²⁷ 歸元禪寺志編纂委員會，《歸元禪寺志》，（武漢：湖北人民出版社，2003），頁 33-34。

²⁸ 倭虛，《影塵回憶錄》，（北京：宗教文化出版社，2003），頁 59、61。

的依附式宗族制度，法子法徒是宗族的核心成員，故此才有資格監督寺產，進行起訴。在這種體制中，並不是每一個住在寺院的僧人都有監督寺廟的權利和義務；但如果法子同宗關係，即使不住在該寺院，也對該寺院財產有直接利害關係，如該案另一位原告，北京東直門「延壽寺方丈隆瑞，因他師祖父曾在法源寺當過方丈，他是法源寺的法親，故此他亦呈控。」遠在天津白衣庵的法慧，也是法源寺法子，雖然出京十餘年，但也承認「發慧對法源寺內財產物產」，「有保守監查之責」。

而按照被告發踐的說法，那些狀告他的僧人「鳳峻、慶鉢、易樂、發元等均屬法長、法親。鳳峻、易樂盜賣地二千六百餘畝，發踐以損失太巨，萬不得已，破除情面，請法庭追究，現尚在訴訟中，又發踐常說：南邊僧人買產，北邊僧人賣產，與伊等面子過不去，故勾造佃戶強抗糧租，乃好反訴發踐管理不善。」這場官司，無論孰是孰非，都說明了原告、被告雙方都屬依附式宗族核心成員，他們都有處置叢林寺院財產的權力，並由此引發矛盾。²⁹

道階（發踐）本來是湖南僧人，北上後恰逢北京法源寺瀕於破產，虧空甚大，筆者以為實際上道階當時給法源寺方丈志果出一大筆錢，把法源寺盤下來，實際上已經帶有合同（利益）式性質，但要名正言順地做方丈，又不得不拜師（志果）接法，成為法源寺「發」字輩的發踐。若從合同利益的角度看，道階出資，自然是法源寺的全權支配者，但傳統的依附式宗族勢力還很大，法源寺原有的同宗，皆屬北方人，日久與道階產生矛盾，並逐漸激化。這個案子反映出，近代合同（利益）式因素的引入，對原有依附式宗族帶來的衝擊。

三、小結

正如，「將科層制度理解為一種社會現象是十分重要的」³⁰，明清佛教內部盛行宗法制度，也與明代「大禮議」之後，允許庶民建立祠堂、祭祀始祖，出現宗族、

²⁹ 北京市檔案館，《內務部關於法源寺發元稱前住持發踐有抵押寺產、盜賣佛品的情形，望查複的訓令》（1925），J181-18-21896、21897、21898。

³⁰ Michael Herzfeld, *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, (New York: St. Martin's Press, 1992), p.4.

祠堂遍天下的局面³¹，關係密切。但是，到了晚清民國，中國開始現代化的進程，權責分明的科層制度，幾乎成爲現代化理性政府的象徵。中國政府在處理宗教問題上，學習西方經驗，力圖將政府與「宗教」的關係，轉變爲政府與「教會」的關係。³²我國近百年來的宗教改革，是中國政治社會經濟軍事各方面現代化龐大革新計畫中的組成部分，將宗教從國家分立出來，（至少在名義上）使之成爲政府之外的一種角色：賦予一個或數個教會合法地位，以及某些特權，允許其進行相對獨立的組織教職人員、信徒、宗教活動場所、教育機構等等。從本質上看，這些模式是以基督教教會模式爲基礎的，政府實質上將宗教等同於具有科層組織的教會。而佛教、道教等中國傳統宗教，實際上並不存在這種有上下科層組織關係的教會，因此民國以來，歷次宗教改革，新建起各類佛教會、道教會組織，但它們與基督教的教會組織，還是有很大的差別。實際上，政府是變相通過佛教會、道教會等宗教「行會」來貫徹自己的意志。這種宗教行會模式，是否真正適應於中國社會現代化的整體目標，其實也是值得反思的一件事情。臺灣解嚴後，這種模式已經發生了徹底改變。

在明清傳統社會中，各位僧人通過公認一位祖師，建立一個派系，便形成了一個組織，僧侶們彼此之間建立起聯繫，並依據不同的身份產生了彼此不同的權利和義務。自稱爲「子孫」的僧侶，可以繼承原有的財產，亦可集資成立一間新的「股份公司」。代表這間股份公司的是這一派系的祖師，恰恰因爲祖師早已去世，不會再有死亡、財產繼承等等一系列問題，這樣已逝的祖師就脫去了自然人的性質，成爲了名副其實的「法人」，可以讓這間公司（這個派系）永遠運行下去。

有資格成爲「子孫」的僧侶，便是這間股份公司的股東。在傳統社會的宗法制度下，各房「子孫」的權利和義務，應該說是相對明確的，如無極其特殊的情況，宗族（佛教宗派派系）會按部就班地運行下去，具有一定的穩定性，這在財產保值、增值以及對外交易等方面都有非常明顯的優越性。可以說，從內部組織管理，到寺院經濟發展，佛教宗派組織管理模式都比較好的適應了傳統社會。一位僧人，只要

³¹ 參見科大衛，〈祠堂與家廟：從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，第一卷第二期，（2003年10月）。

³² 參見高萬桑著，黃郁璇譯，〈近代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典範〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第54期，（民國95年12月），頁169-209。

通過對自己名字的「調整」，就有可能身處多個不同的譜系之中，也就是可以參與多個利益集團、控產集團（corporation），這其實是在傳統社會中發展出一套很先進的管理技術；相對俗人來講，僧人通過拜多個師父，接不同法脈，用各種「宗族」來參與經濟事務組織管理，有更多的空間可以選擇，更加靈活。

自韋伯提出新教倫理是西方資本主義發展的推動力量以來，這種思維模式影響了二十世紀許多學者。在東方最先成爲資本主義強國的日本，二十世紀中葉的西方學者貝拉在日本中世紀歷史中，找到了具有新教精神的「德川宗教」。而後二十世紀下半葉，亞洲四小龍的崛起，學者們又開始尋找儒家倫理與資本主義的關係，如余英時的《中國近世宗教倫理與商人精神》等等；宗教社會學家貝格爾（Peter Berger），受臺灣學者李亦園的啓發，開始尋找中國民間宗教與資本主義興起的關係，即所謂的「李氏假設」。³³

上述討論，主要關注于文化因素在東方傳統社會現代化方面的作用；但是即便資本主義在西方社會產生，可以同基督新教的教義建立聯繫，這也不等於在其他社會中，資本主義行爲也必須由某種宗教的教條演化出來。況且，成熟時期的韋伯也基本上超越了他早年的研究視角，而專注於制度。他在盛年寫作的《經濟與社會》，著重強調了「可預測性」（calculability）這一概念，而且只有制度化，人的行爲才是可預測的，資本主義的發展是不斷理性的制度化的結果，資本主義的商業史就是制度化的歷史。

筆者認爲在中國傳統宗教中，除了文化因素，組織制度對傳統社會現代化的負面或是正面影響，更爲直接與明顯。當然筆者無意將中國傳統佛教的「子孫叢林」，描述爲「家族企業」管理模式的樣板，甚或近代資本主義的萌芽、近代企業制度的濫觴；但僅僅從現代化的角度對傳統佛教宗族制度，做公式化的批判，確實沒有太大意義。在臺灣，從「子孫叢林」到現代社會的法人團體的轉變，或許是一條比較好的發展思路；而在大陸，由於在法律上並未給予寺廟以法人地位，僅是一個宗教「活動場所」，很大程度上制約了這種轉變。

³³ Peter Berger, "An East Asian Development Model?" Peter L. Berger & Hsin-Huang Michael Hsiao eds., *In Search of an East Asian Development Model*, (London: Transaction Publishers, 1988,) pp.8-9.

明中葉「大禮議」之後，中國出現了祠堂遍天下的局面，這也極大地改變了中國宗教的組織格局。佛教、道教的「法緣宗族」在明清叢林寺院廣泛推行，清代西北回教地區也形成了獨具特色的「門宦制度」，而明末清初天主教則因祭祖等問題與中國本土文化產生巨大爭論，最終不可避免禁教的命運。

宗族，在明清乃至民國時期，是政府的基層組織，在「有國家的社會」中擔負著許多社會公共職能，同時也是民間控產集團組織。在有國家的社會內，以血緣或地緣為基礎的宗族，是否一定會與國家產生衝突，這至今仍是一個值得反思的問題。從歷史考察，佛教的宗族化、各房頭的產生，恰是與歷代政府的宗教政策密切相關的。

從晚清民國開始，眾多「先進」的知識份子便開始了對宗族的批判，這種聲音在改革開放所謂宗族復興的今天，仍不絕於耳。中國近代佛教改革，以及學者們今日的佛教近代化歷史的書寫，仍然採取打擊佛教宗族化的範式。但是近現代歷史的演進證明，追求類似「全民所有制」一大二公的十方叢林改革，並不成功。現今臺灣比較成功的佛教團體，實際上採用的都是財團法人而非產權不清的「十方」體制。

明清以來，由血緣、地緣和法緣產生的宗族，是中國一種特有的組織方式，但不可否認，這三種宗族的產生方式，都與參與者的「身份」有密切的關係，可以稱之為「身份」屬性的宗族；而由合同（利益關係）產生的宗族，更具有很多的開放性質，可以稱之為「契約」屬性的宗族。我們在傳統社會中，商品經濟發達的地區，實際上已經看到「身份」屬性的宗族向「契約」屬性的宗族轉化的趨勢。但是這種中國特有的「宗族」組織方式，在近代公司法人制度引入後，其控產功能逐漸被後者取代，現今的宗族僅較多地保留了禮俗文化功能——我們在批判西方中心論，全面認識中國宗族這種具有本國特色的組織方式時，也不應該否認這一點。

參考書目

- Welch, Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Berger, Peter, "An East Asian Development Model?", Peter L. Berger & Hsin-Huang Michael Hsiao eds., *In Search of an East Asian Development Model*, London: Transaction Publishers, 1988.
- Michael Herzfeld, *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, New York: St. Martin's Press, 1992.
- Welch, Holmes, "Dharma Scrolls and the Succession of Abbots", *T'OUNG PAO* (《通報》), 1963, V50.
- 北京市檔案館，《內務部關於法源寺發元稱前住持發踐有抵押寺產、盜賣佛品的情形，望查復的訓令》（一）（二）（三），J181-18-21896、21897、21898，1925年。
- 史源口述，〈十三房〉，郭維庚搜集整理，《鎮江民間故事》，北京：中國民間文藝出版社，1982年。
- 朱炳祥，《村民自治與宗族關係研究》，武漢：武漢大學出版社，2007年。
- 冷曉，《近代杭州佛教史》，杭州：杭州市佛教協會，1995年。
- 宋奎光，《徑山志》，臺北：明文書局，1980年。
- 岑學呂編，《虛雲和尚法匯》，香港：籌建虛雲和尚紀念堂塔委員會，1962年。
- 李亦園，《宗教與神話》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
- 科大衛，〈祠堂與家廟：從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，第一卷第二期（2003年10月）。
- 高萬桑著，黃郁璇譯，〈近代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典範〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第54期（民國95年12月）。
- 倓虛，《影塵回憶錄》，北京：宗教文化出版社，2003年。
- 張修華，〈我和天后宮〉，《天津文史資料選輯》第十九輯，天津：天津人民出版社，1982年。
- 惠敏等，〈淨塵上人事略〉，《海潮音》第1卷第9期，1920年。

- 〈普陀歸客〉，《海潮音》第3卷第四期，1922年。
- 道元，《正法眼藏》，何燕生譯注，北京：宗教文化出版社，2003年。
- 齊心主編，《北京元代史跡圖志》，北京：北京燕山出版社，2009年。
- 劉雨虹編，張文良提要，《雍正與禪宗》，臺北：老古文化，1997年。
- 鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》，長沙：湖南教育出版社，1992年。
- 謝深甫，《慶元條法事類》，北京：中國書店，1990年。
- 豁光、陽光，〈近代叢林的禪修與管理制度〉，《法音》2004年第8期。
- 歸元禪寺志編纂委員會，《歸元禪寺志》，武漢：湖北人民出版社，2003年。
- 釋印光，《印光法師文鈔》，北京：宗教文化出版社，2000年。
- 釋聖嚴，《歸程》，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋際祥，《敕建淨慈寺志》，臺北：明文書局，1980年。

初稿收件：2009年04月06日

初審通過：2009年09月02日

二稿收件：2009年09月06日

二審通過：2009年09月06日

作者簡介

作者：張雪松(Zhang Xue-song)

職稱：中國人民大學哲學院佛教與宗教學理論研究所講師

最高學歷：香港中文大學文化及宗教研究系博士

地址：100872 中國北京市海淀區中國人民大學哲學院

E-mail：xuessong@gmail.com

The Buddhist Dharma Lineage in Chinese Society in Late Imperial China

ZHANG Xuesong

Assistant Professor, Institute for the Study of Buddhism and Religious Theory,
Faculty of Philosophy, People's University, China

Abstract

The Chinese lineage system is generally divided into two categories: kinship and territorial. The author suggests, however, the concept of 'Dharma Lineage' for studies on the organization of Chinese Buddhist monasteries after the Ming Dynasty.

The monks, once ordained, have legally broken ties with their mundane family and lineage, and then join in the new Buddhist ties. The organization of a Chinese monastery, unlike the bureaucracy under a church system, attaches great importance to the genealogy between the master and the disciple. This mode is quite similar to the construction of lineage. This article discusses the above topic by analyzing two types of Buddhist Dharma Lineage—the inheritance lineage and the control-subordination lineage.

Keywords: Dharma Lineage, Ecumenical Monastery, Hereditary Temple, Dharma Scroll