



# 论庙产兴学对中国佛教的影响

**The impact of using temple estates to set up school on Chinese  
Buddhist**

陈谊豪

**TAN AIK FUN**

**15ALB00035**

拉曼大学中文系

荣誉学位毕业论文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN  
PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR  
THE BACHELOR OF ARTS (HONS) CHINESE STUDIES  
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES  
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN  
APRIL 2019**

## 宣誓

谨此宣誓：此毕业论文由本人独立完成，凡文中引用资料或参考他人著作，无论是书面、电子或口述材料，皆已注明具体出处，并详列相关参考书目。

---

姓名：陈谊豪 TAN AIK FUN

学号：15ALB00035

日期：2019年3月1日

论文名称：论庙产兴学对中国佛教的影响

学生姓名：陈谊豪

指导教师：杜忠全师 / 博士

校院系：拉曼大学中华研究院中文系

## 摘要

原本沉寂了数千年的中国，在清朝时期遭到列强的侵略面临亡国危机，在此背景下，张之洞提出“庙产兴学”方案，建议征用寺产以隆教育拯救中国。庙产兴学实施期间，对佛教寺庙最直接的冲击为对寺庙建筑、资金以及土地的征用，甚至被日僧趁虚而入来华传教，以《南京条约》诱使中国寺庙寄名于日本寺庙以保护庙产，导致中国与日本爆发传教权的争夺。中国佛教界为了对应庙产兴学的冲击，部分僧人们也随着兴学的号角主动兴学，并建立了佛教团体，且对佛教各宗派进行系统性的统一。除部分僧人外，更有大量的在家居士助力佛教的改革以及做出巨大的贡献，种种的改革也使得佛教转型为入世的人间佛教，与社会有紧密的联系。

**【关键词】** 庙产兴学、寺产、传教权、兴学、团体、居士

## 致谢

在三个月的奋斗之下，我完成了大学生涯中的第一篇论文，虽然在书写的过程中遇上了种种的困难，但在导师的辅导和同学们的帮助下排除万难完成论文，并在困境中学习成长。当论文书写尚在第一阶段即搜索文献资料时，我更得到了导师以及其他老师的建议，让我得以在短时间内搜索到与本论文课题相关且重要的书籍，也教导我如何运用技巧以便在论文网中快速搜索有质量的文献，让我有充足的资料书写论文。特别感谢我的论文指导老师—杜忠全老师，虽然书写论文的过程中遇到许多困难，但他也不厌其烦地教导并帮助我，指导我如何修改论文的错误和加强部分内容的论述，才让我这篇论文得以顺利完成。当然，如果缺乏前人宝贵的研究资料，我也无法顺利进行本课题的研究。

由此，我衷心感谢帮助过我的导师、其他老师、同学，以及学士界的前人们！但由于我学术水平有待提升，故本论文如有不足之处，也欢迎诸位进行指正，您的指正将给予我很大的帮助。

# 目次

宣誓.....	ii
摘要.....	iii
致谢.....	iv
<b>一、绪论.....</b>	<b>1-4</b>
（一）张之洞《劝学篇》及与康有为〈请飭各省改书院淫祠为学 堂折〉 .....	2-3
（二）研究方向 .....	3-4
<b>二、庙产兴学对中国佛教的负面影响.....</b>	<b>5-14</b>
（一）对寺产所有权的冲击 .....	5-9
（二）日僧传教与布教权之争 .....	10-14
<b>三、庙产兴学对中国佛教的正面影响.....</b>	<b>15-34</b>
（一）僧人主动兴学.....	16-19
（二）佛教团体的组建.....	20-23
（三）系统性地统一佛教各宗.....	24-28

(四) 居士的崛起与贡献.....	29-34
四、结论.....	35
引用书目.....	36-37

## 图表目录

太虚大师拟八宗统一表（1） .....	25
太虚大师将八宗归纳为三大宗之表（2） .....	26-27

## 一、绪论

在清末时期，西方势力逐渐扩张至中国，使得中国面对三千年以来最大的变局，中国在经历鸦片战争和两次英法联军的惨败后，不少维新人士为了拯救腐朽的中国而提出种种全面革新政治的政策，以期和西方势力抗衡，但对于数千年习惯于保守意识形态的中国来说，革新势必遭到保守派的阻碍，但由于守旧派与革新派之间的辩论争斗中，守旧派无法提出对抗外敌的实际办法，革新派也无法让保守的一方接受他们的主张，使得双方僵持不下。此时，身为湖广总督的张之洞（1837~1909），由于在政治上具有一定的地位，与清政府关系良好，也对于西学有初步认识并支持改革，故作为相对中立的角色，也就能够结合保守派和革新派的看法，提出一个双方都能够接受的改革方案。（黄运喜，2006，页 75）为了结束新旧势力的纷争，张之洞在 1898 年三月撰写了《劝学篇》二卷并呈上给德宗，继张之洞后，康有为（1858~1927）在 1898 年五月呈上〈请饬各省改书院淫祠为学堂折〉（黄运喜，2006，页 75-78），他们所提出的主张对未来三十年的学术以及佛教的庙产和未来发展产生了巨大的影响。

## （一）张之洞《劝学篇》及与康有为〈请饬各省改书院淫祠为学堂折〉

张之洞的《劝学篇》两卷分为〈外篇〉和〈内篇〉，其中的〈外篇·设学第三〉提到，由于朝廷的经费不足以维持学堂的正常运作，故建议以“佛道寺观改为之”，因寺观在中国的数量庞大，且所有寺观“皆有田产”，为了救国，故建议“大率每一县之寺观，取十之七以改学堂，留十之三以处僧道”，将寺院土地的十分之七改为学堂，留下三分让僧人维持日常作业。其二为“其改为学堂之田产，学堂用七，僧道仍食其三。”将寺庙田产的十分之七归于学堂，留三分让僧人维持日常饮食要求，以七三分的模式，解决新式教育所需要的经费和场地的同时，也保留部分土地和经费供僧人维持日常作息。（黄运喜，2006，页 77-78）

康有为在〈请饬各省改书院淫祠为学堂折〉中提出“查中国民俗惑于鬼神，淫祠遍于天下”，认为因中国长久以来都信鬼神之说，故寺庙遍布中国，进而提出“乡必有数庙，庙必有公产，以公产为公费”，（黄运喜，2006，页 78）认为寺庙的庙产皆源于人民的捐助，故应该归纳为公产即社会大众的财产，如此一来，以社会大众的财产作为公费来回馈社会以拯救中国是合理的，便解决了建立和经营学堂的经费。

当张之洞和康有为呈上他们的主张的后，光绪帝（在位于 1875 年，卒于 1908 年）在 1898 年 7 月 10 日发布诏令“将民间祠庙其有不在祀典者，即着由

地方官晓谕居民一律改为学堂”，将没有正常运作的祠堂和寺庙改为学堂兴办教育，但变法的失败使得该诏令无法实施，直到 1901 年 8 月，由于慈禧（1835-1908）欲在庚子拳乱后安稳民心，故以德光的名义发布诏令让各省府州县建设中小学堂，然而许多官员都以经费不足为借口，将张之洞先前所上呈的《劝学篇》为理由，掀起了地方官员提出将庙产用于兴学的热潮，（黄运喜，2006，页 79）也使得《劝学篇》和〈请飭各省改书院淫祠为学堂折〉在沉寂约三年后，成为了庙产兴学掀起的主要导因。

## （二）研究方向

庙产兴学运动主要分为两波，第一波为 1901 年 8 月慈禧太后所推动，第二波的庙产兴学运动则是在 1928 年开始拉开序幕，其理由也依旧以《劝学篇》为主，即一批留美的知识分子学成归来后和清政府一同号召第二波庙产兴学运动，相比之下，第二波的庙产兴学运动对于僧道活动的限制及对庙产的占据和破坏比第一次更为激烈，主要因素是第二波的运动设立了诸多法律条款让佛教的生存空间得到诸多限制（黄运喜，2006，页 167-169）。

但受字数限制，故本论文仅以第一波的庙产兴学运动作为讨论中心，以 1901 年 8 月份至 1928 年为时间线探讨其对于中国佛教所造成的种种影响，将内容分为六大部分，其一为庙产兴学对寺产所有权的直接冲击，其二为日僧传教与布教权之争。其三至其六的内容涉及佛教界因庙产兴学而从出世转型为入

世的人间佛教，主要表现在其三的僧人主动兴学、其四建立佛教组织团体、其五系统性地统一佛教各宗、其六为佛教界居士的崛起与贡献。

## 二、庙产兴学对中国佛教的负面影响

庙产兴学为中国佛教界带来的负面影响有二，其一为对寺产所有权的冲击，寺庙的财产、建筑物和土地被强制或僧人自愿提拔作为兴学经费和学习场所，其二为日僧来华传教与布教权之争，正当中国佛教界遭遇毁佛灭寺的命运时刻，日僧以保护者的身份唆使中国寺庙以寄名日本寺庙的方式获得庙产的保护，更以此传教，甚至引发了日本和中国为日僧在华的传教权进行争夺。其对中国佛教界的所有权和教义上的侵害皆不可忽视。

### （一）对寺产所有权的冲击

虽然庙产兴学实施于中国各地，但各个地区的实施效果都有所差异，其一为使用寺庙之土地以让官府兴学，其二为提拔庙产来兴办学校，其三为僧人为了避免外界向寺庙提款，而主动地兴学，但无论以何种形式助力兴学，皆否定了中国佛教界的寺庙、土地、财产的所有权，并归其为公共财产。故本环节将以 1901 年第一次庙产兴学至 1928 年第二次庙产兴学开端前为限，并基于僧人让出庙产的自愿性将内容划分为两大部分。

根据《中国佛教近代法难研究》的资料，庙产兴学实施时，“岁入四、五万金，住持托言僧徒以百余，均仗寺产糊口，不肯报效学费”即多数寺庙以

种种理由推辞让出部分庙产用于兴学。故此，以任何形式的非自愿性促使僧人将庙产、土地以及寺庙让出的行为，也在所难免，如下：

1：北京天津商务半夜学堂分别在河北金华桥关上的寺庙以及城隍庙前的土地分设三所学堂，每学堂容纳六十名学生。

2：北京顺天府之陈大令在任职后即彻查各地庙产，并建设了四十多所蒙养学堂，并且有商人长期的募捐作为经费来源之一

3：山东省的德人向分别在法海寺和青岛台东镇两地设立了一所初等小学堂

4：因为、山东省的临沂地区的僧道寺产充足，且多有一僧道主持二值三所寺庙的情况，且每所寺庙的土地面积为数十亩至五顷，由于筹款失利和学堂的建设已迫在眉睫，便只允许主持多所寺庙的僧道仅能将一所寺庙的庙产保留，其余寺庙的庙产则充当私立学堂的费用。

5：河南省的开封相国寺西院被毁，并作为劝业场。

6：吉林省的双城厅鲜司马通过筹款在城内的关帝庙庙房处设立小学堂。

7：河北的汉阳和其他有志之士在蒲圻庙内组织图书总览室，内有各式各样的科学新书，可免费入内观书。

8：由于湖北夏口意欲开办八所初等小学堂，故将天都阍、十方阍、戴家阍、法印阍、后稷宫、黎明宫、观音堂、广济堂寺庙进行酌情修建。

9：四川广东地区的寺庙因多推辞报效学费，岑春煊（1861~1933）（黄运喜，2006，页 84）下令拆华林寺，将华林寺改建为商业区，只留下了罗汉堂并将文物存放在其中。（黄运喜，2006，页 85）

- 10: 四川广东的长寿寺则以在寺庙中见得金镯和妇女，不守清规而被春煊下令将寺庙完全拆毁，庙产全被没收。（黄运喜，2006，页 85）
- 11: 四川成都的延庆寺由于被批每年的酬神演戏宴会耗资巨大且无益，故将资金改为设立艺徒学堂。
- 12: 浙江月印庵由于不守清规，将僧尼全数驱逐并将其中庙产资助明强学堂，并将原月印庵改建为育英初等小学堂。
- 13: 浙江省城的所有官学堂都以寺院改建而成，后再清查寺庙的田亩和庙产，并提取其中一半作为学堂的经费。
- 14: 浙江镇海区的王君以及予谦等人在渡驾桥地方回寺内，设立初等小学堂。
- 15: 浙江宁波的长庚庵被宁波教育会批准改办为宁波女学堂。（黄运喜，2006，页 310-329）

除了以非自愿性的形式让出庙产之外，也有僧人自愿地将庙产捐出以兴学，而自愿兴学的目的，也少不了是出自于避免寺院被毁庙产被夺而以自愿兴学的方式以求自保，如春煊下令将四川广东的华林寺和长寿寺分别拆毁及逐僧后，致使寺庙纷纷主动捐款兴教，如六榕寺便主动捐助一百九十三亩的土地和洋银两万并鼓励青年在日本留学深造，而广州四大寺之海幢寺的住持适安主动报效四万元用于学堂经费。话虽如此，也有部分僧人是有感于时代缺乏人才，又面临国难、法难之际，因而在其能力范围内主动捐献资金、让出土地和寺院助力兴学，如下：

- 1: 北京龙泉寺的觉先僧人因过去在日本的游历，编览日本佛教徒所建设的学校，故自愿将寺庙的庙产提拔其中的两万金以及筹款兴办工艺院以及学校等，也向学务部申请设立中国佛教学务公所。
- 2: 北京封崇寺的僧人瑞照由于受名人演说兴学之利的刺激和自身爱国意识的驱使下，自愿将寺产的一顷四十亩归为公产作为学堂的经费以培育人才。
- 3: 山西省南禅寺的僧人觉林因时势缺乏人才，便自愿将该寺庙的后院捐做学堂所用，并向人们筹款作为学堂经费。
- 4: 湖南常德府大山寺慈云僧人自愿将全部寺庙财产捐出作为学费。
- 5: 湖南湘乡县的寺僧集货开办了第一高等学堂，名额一百八十人，已通过学务处立案并按照官立学堂一体保护，每六个月为一学期，每学期需缴纳学费、杂费以及伙食费共十九千文。
- 6: 四川涪州天宝寺道德僧人在涪设立一所学堂。
- 7: 四川成都昭觉寺方丈得知近年兴学的经费不足，故自愿捐献银两一万两千两以帮助各所学堂维持经费。
- 8: 四川青神县之中崖寺住持晤明因该地办学款项不足，而捐献寺庙的二成的租金兴学并劝勉其他寺庙帮助。
- 9: 江苏省扬州各所寺庙的僧人议设在天宁寺的藏经楼中建设普通僧学堂，由天宁寺住持管理学堂，教员有有七人，四位俗人三位僧人，学额六十名，并于之后另设初等小学，招收五十名学生，不分僧俗及不收学费。
- 10: 江苏宝盖山半岭庵的文定住持将该寺庙庙产和十多亩土地变卖，并将三分之二之二的资金捐为助学经费，剩余的一分之三为香火用。

11: 江苏天宁寺清镕僧人因有感于不少的当地儿童皆悉失学，故在别院开辟一所私塾教导儿童，尔后住持显宽将其改为天宁初级小学校。

12: 浙江青田县的一乘僧人召集各所寺庙集合财力合办僧民初等小学堂一所。

13: 浙江西湖的各寺住持集合商议于湖中胜出开办一所高等学堂，收学生六十名；又于西湖分设四所初等小学，每所收二十名学生，不分僧俗，在学堂纷纷成立后，又策划筹办贫民习艺院。（黄运喜，2006，页 311-336）

综上所述，可以发现中国各个地区的庙产都被作为学堂建设、学堂运营的经费，起初诸多僧人以各种理由而不愿拨款兴学，然而无论是以进一步打击佛教界，或是救国为理由，庙产兴学在中国已是必然执行的政策，故此僧人是否自愿，或寺庙的庙产是否足够已经不在清政府的考量之内，只能尽可能地酌情提拔庙产以确保寺庙的僧人还有足够的资金。面对这种困境，也有寺庙为了保护庙产而主动开办学堂以及主动拨款助学，以避免由于抗旨而遭到毁佛灭寺的命运。但是，也有一些有志僧人对时代缺乏有学之士有感，而发自内心地拨款、捐地、捐寺助学。无论如何，这已促使僧人们的衣食住行、经典的流通以及宣扬佛法等佛教活动在一时之间因资金问题变得更为困难，而部分庙产贫乏的寺庙也会因而衣食有忧，庙产兴学对寺庙财产、土地、建筑的征用，无疑为当时的佛教界带来了最直接的祸害。

## （二）日僧传教与布教权之争

在中国的佛教界面临庙产兴学法难之前，日本的佛教界也面临了一次变质性的法难，19世纪时，日本也和列强签订了诸多的不平等条约，然而这反而使得日本国内掀起了“尊王攘夷”的风潮，而日本佛教不幸地被看作“尊王攘夷”绊脚石，被视为外教而被排斥，并于1872年将僧官僧位、修验道以及不明宗派之普化宗等废除，并取消娶妻、肉食和蓄发的戒律等，在1873年更下令比丘尼必须还俗、蓄发和食肉，而被迫变质的日本佛教，也在后来为中国、台湾、越南和韩国等地的佛教带来许多麻烦。（黄运喜，2006，页101-102）在中国发生庙产兴学之前，亦有日僧来华传教的事迹，但未有显著的成果，但庙产兴学的爆发，使得日僧认为这是一个向华布教的最佳时机，此时日本僧人在中国佛教界所造成影响逐渐增加，甚至最后还引发了日本和中国对传教权的斗争。

在1898年庙产兴学萌芽之际，日本的东本愿寺派遣了松枝贤哲和北方蒙前往中国观察情况，由于报告显示情势有望，故在同年的8月23日将来自净能院大谷莹诚和慧日院的大谷胜两兄弟派遣至中国，最后净能院以台湾为中心进行传教，而慧日院则以上海别院为中心在华中和华南的地区传教，日本僧人的活动足迹在泉州、广州、杭州、福州、潮州、汕头、漳州、厦门、安溪、上海、南京、长沙、北京、绍兴等地存在，他们以佛教保护者的身份在各地以1842年清廷与列强所签订的《南京条约》中保护外国宗教的条例诱使中国寺庙和僧人以寄名日本寺庙的方式接受日本佛教的保护。（徐跃，2007，页155）接

受日本佛教保护者，如遭受地方官员或其他人士将庙产提拔的情况，日本领事馆将会代其出面与中国交涉。

在主动兴学一文中曾提及的在 1905 年浙江巡抚由于资金不足欲将杭州龙兴寺改为工艺研习所事件，不仅造成了该寺庙投靠日僧伊藤贤道以求保护及被挂上“日本东本愿寺总布教场”的招牌，也导致了杭州共有三十六所寺庙也因而投靠日本的净土真宗，且被归为东本愿寺的在华下院，（黄运喜，2006，页 108-109）如放任日僧继续在中国发展，将对中国佛教乃至中国造成危害，日僧表面来华传教，但实际上日本意图效仿西方传教士的文化侵略政策，通过将中国人民奴化以图侵蚀中国，中国僧人在遭受到庙产兴学的冲击，以及无法意识到日本背后的侵略阴谋之下，接受了日僧的保护，甚至还导致部分寺僧由于受到日僧的影响罔顾戒律试图娶妻（何建明，1994，页 70），由于惧怕日本借传教威胁中国佛教体系，虚云和尚等人请求清朝保护庙产。直到 1905 年清朝表态**“及一切僧众产业，一律由官保护，不准刁绅蠹役，藉端滋扰。至地方要政，亦不得勒捐庙产，以端政体”**，（徐跃，2007，页 156）以及经过中国官府的调查，证实伊藤贤道在绍兴等地区有收徒和收费的情况，将伊藤贤道强制遣送回日本并规定三年内禁止入境的情况下，（黄运喜，2006，页 109）庙产兴学的风潮才得以稍微平息，而日僧的势力扩张也得到一定的遏制。

然而当日僧来华传教时，就已经涉及到传教权的问题，在 1898 年中国提出庙产兴学时，虽然因为变法失败而一时无法凑效，但也得到了日僧的关注，且在日僧决定趁庙产兴学之际来华传教后，日本领事馆也为此事与清政府进行

外教谈判，在 1899 年时，日本根据〈中日通商行船条约〉之第二十五款第二节的“**一体均沾**”原则，请求日本能依此得到传教的优待权利，即一切中国与外国所签订的合约的条款中，即使其中一些条款未与日本签订，日本也应当得到一样的待遇，在此之前，中国与俄罗斯、英国、美国等国所签订的〈中俄天津条约〉第八款、〈中英天津条约〉第八款以及〈中美天津条约〉第二十九款，都明确阐明给予外国传教士在中国内地的传教权以及保护其教产的所有权。但是在清政府多年与外国的交涉中，也意识到将权利让出的不良后果。故此清政府认为〈中日通商行船条约〉之第二十五款第二节“**一体均沾**”原则的只适用于商务范围，虽包括通商行船工艺转运以及财产等项，但皆和传教权毫无关系，且和列强签订的条约中仅允许基督教来中国传教，而日本的传教士为佛教徒，故日本并不能以此请求得以在中国布教的权利，反请求日本应将在中国布教的僧人迅速撤回。尔后日本便重申〈中日通商行船条约〉的“**一体均沾**”包括佛教徒的布教权，除此之外，便援引中国与列强签订的条约中保护传教士的条款，认为保护传教士是因为传教士的目的皆为劝人行善以及修养德性之故，在这点上，日僧和外国传教士并无差异，故日本拒绝撤回在华日僧。（黄运喜，2006，页 111-112）在清政府接获日方拒绝撤回在华日僧时，咨询各地的督抚，督抚们则一致表态反对日僧来华传教，如闽浙总督魏光焘认为中国本已有佛教，不需要日本再来华传教，且中日条约未提及日本布教权事宜，故不能援引中国与其他国家的条约，再者各地生事者，多数有日僧作为靠山。升任山东臬司余肇康表示，中国已有基督外教，如在加上日本佛教，日后的患乱将无法想象，而袁世凯则认为，日僧在华传教本无实质利益可言，但日本却多次为争取日僧在华传教权而努力，故可认为日僧在华传教实则是日本企图通过宗教

侵略来作为侵略中国政策的其中一环，一旦日僧被允许在华传教，日僧收集情报将更为方便，以及干涉地方内政。再者，南洋大臣周馥认为，允许日僧来华传教，势必将佛教如基督教分为耶稣和天主般分为中国佛教和日本佛教，而中国佛教和日本佛教未来的关系也会走向耶稣教和天主教般的关系。（黄运喜，2006，页 113-116）

在众多的总督和巡抚的一致反对下，日本在争夺传教权上依然处于劣势，而代表日方谈判布教权，新上任的林权助则援引 1898 年本人向清廷在江宁府建设寺庙的申请被核准，以此作为承认日本得以在中国自由布教的证据，故不应以国际惯例以及法理处理这些问题，但清政府始终将此事件作为个案来看待而驳回林权助的申请。当 1905 年清廷下令保护庙产，使得日僧在中国已经失去了支援之时，林权助依旧坚持自由布教论并提出新的解释，即他认为天主教和耶稣教在中国眼里是外来的新教，在条约未签订时一律禁止其在华布教，而佛教在中国和日本都是被公认的宗教，故布教的自由是应当的、自然的，所以〈中日条约〉才无提及布教权的事宜。但面对此强词夺理的解释，清政府也没有妥协。（黄运喜，2006，页 117）但在 1915 年时期日本在布教权争夺上终占优势，日本在强迫中国签订〈二十一条〉条约中的第五号第二与第七条中分别提到“**中国内地之日本病院、寺院、学校概允土地所有权**”和“**日本人在中国有布教权**”，后来却因为袁世凯的保留而依旧无法得到日僧在中国的布教权，虽在日军侵华期间，日僧借以华制华的策略在沦陷区成立如国际佛教协会、日华佛教亲善协会以及愿会等傀儡组织，在华大肆布教，但最终因为日军无条件

投降，使得日僧在华的活动已形同虚设，对中国佛教的影响也渐渐地消失。

(黄运喜，2006，页 121)

日僧趁中国佛教受庙产兴学冲击之下，前往中国传教并以《南京条约》诱使中国寺僧投靠日本佛教，此时局部的中国佛教也受到日本佛教徒允许娶妻、食肉等影响，部分中国佛教徒甚至意欲效仿，而这更引发了日本和中国为传教权而不断牵扯，而日僧对中国佛教的影响在日军侵华时期达到了高峰，最终因为日军败北而消声灭迹。

### 三、庙产兴学对中国佛教的正面影响

任何事物，必然要以外在和内在条件的满足下才能长久地传承、存活下去，西方列强的入侵让中国面临亡国危机，一旦国家没落，佛教在中国的发展必然会受到影响甚至有所变质，故国家和佛教的存亡是一体的关系，即便排除外在因素，佛教在宋代到明代时期也已走向衰退，大部分僧人修养偏低，一些寺庙的掌权者也因有足够的庙产而贪图享受，僧人惰性也因此萌生，和修行渐行渐远，也导致不少僧人不再为了传教或筹集寺庙日常经费而向大众讲经说法等进行日常佛教活动，而是以贪图信奉者的钱财为目的进行佛教活动，对佛教的公共利益和存亡问题置之不理（邓子美，1994，页 146），已然和百丈清规自力更生的“一日不作，一日不食”精神背道而驰，起初庙产的存在只是改变僧人为衣食住行而云游四海的问题，但自从有了庙产后，规模大的寺庙终日为经营庙产忙碌，忽略了精神上的修行，甚至也有将庙产私吞的情况。（麻天祥，1992，页 250）然而庙产再多也会耗尽，一旦惰性养成，即使庙产不足，惰性将促使他们选择以赚钱为目的进行佛教活动，便与佛教与救度众生的本意渐行渐远，一旦佛教发展成以赚取油灯钱贪图享乐的组织，佛教就已名存实亡，故此，无论是佛教还是中国都已经走向了末路。加上因张之洞和康有为主张以庙产兴学救国，部分官吏更以此为借口强行掠夺庙产，让佛教难上加难，将导致部分寺庙没有足够的日常资金供僧人们的衣食住行和进行传承佛法的活动。

然而庙产兴学的掀起反而成为了佛教复兴并走向现代性的助力，让佛教人士意识到佛教的腐朽以及缺乏对世界的关注和涉入，便开启了一系列的佛教革新，如主动兴学、组建佛教团体和系统性地统一佛教各宗，居士也在此时崛起并为佛教改革做出巨大的贡献，让佛教逐渐地转型为入世的人间佛教。

### （一）僧人主动兴学

当地方势力得到了圣旨将庙产提拔作为教育费用后，教育会便开始掠夺庙产，将僧人从寺庙驱逐、毁坏佛像、占领寺庙并提出庙产，为避免庙产被恶意侵犯导致佛教进一步衰退，敬安法师和太虚法师皆提议主动参与兴学。敬安法师（1851~1912）（黄运喜，2006，页 89）之所以提出“**保教扶宗，兴立学校**”的主张，即他认为在“**竞争之世**”，已经不能在继续“**闭门自守**”，只有通过自办学校，和人们广结善缘，一同为拯救中国而出一份力，才能够保护庙产，他也请求各郡寺庙自发办学，以让佛教得以继续传承。（麻天祥，1992，页 227-228）针对兴学的目的而言，太虚法师（1890~1947）（黄运喜，2006，页 123）认为兴学不应以保护庙产作为主要目的，他在《自传》中提到，在兴学时期，多数的僧人并没有以教育佛教人才以重振佛法作为目的，只是纯粹为了保护庙产而兴学。（张蕾蕾，2015，页 355）故此可看出，太虚不认同仅仅是为了保护庙产而兴学的这种被动应对的方式，而应以发自内心为复兴佛教出一份力的前提下而兴学，才能体现出僧人们对佛教内部的腐朽有所自觉。敬安法师的兴学主张也和太虚不谋而合，虽然起初敬安的兴学主张是基于维护佛教为前提的，但在兴学的活动中，却让敬安法师联想起因年幼失学而承受的种种苦

痛，促使他将僧人和大众的教育和重振佛教联系在一起（麻天祥，1992，页 228），最后将兴学作为维护佛教的前提，而寺庙最多的浙江省，成为了兴学的先起者。

在 1904 年 9 月，敬安等人在杭州针对设立僧小学堂的事宜进行讨论，但也遭遇诸多磨难，原先浙江学学界意图将水陆寺和龙兴寺的庙产分别用于组织两浙公学和工艺传习所，遭到僧人反对，甚至为了保护庙产而投靠日本僧人伊藤贤道，两所寺庙的门额处也被挂上了“日本东本愿寺总布教场”的招牌，甚至引发起了外交和传教权的纷争，经一番交涉，虽日本领事同意将“日本东本愿寺总布教场”的门额撤除，但必须让两所寺庙保持原样，不可侵害其庙产。在日本人撤退后，部分人士仍不遵守诺言，为了安抚双方以及僧人对庙产兴学的顾虑，汤寿潜和许九香便将浙江各大寺庙的住持召集至海潮寺开会，通过让僧界筹款的方式在浙江建立一所僧学堂招收僧侣，并在各个县城建立一所蒙学堂以招收居士。（左松涛，2008，页 34）当浙江巡抚也对僧学堂的筹办表示赞同时，却因为各寺庙的主持以及僧人安于保守，抱持隔岸观火的态度来看待兴学活动，使得僧学堂的建立无法顺利，不仅如此，因长期以来信佛之士早已习惯了以资助出版经典的方式获得功德，故对于兴办教育一事不仅感到陌生，也有“办学能获得多少功德”的心里疑惑。再者，兴办的学堂多有洋学堂的意味，使得人们对其抱持不信任态度，也和长年保守的中国社会文化格格不入。（左松涛，2008，页 36）

同样于 1904 年 9 月，江苏的兴学活动也几乎和浙江同步进行，年底时镇江竹林寺主持提出以镇江每所寺庙的公产提拔经费，以建立僧侣学堂专门招收僧人，学习地輿<sup>1</sup>、史论、蒙学、洋文等科目，并在 1906 年向学部提交申请书以期得到批准建设僧侣学堂。天宁寺住持显恒召集了扬州重宁、万寿、天宁、兴教及高旻等寺庙的僧人，商讨如何准备自立学堂，并在会议结束后立即筹备经费，得到不少扬州尼姑庵的募捐，但由于师资不足以及准备时间过于仓促，故天宁寺旗下的学堂拖延至 1906 年 5 月 9 日才得以开学，并分为寻常、高等两种科学，最初招收的僧人为六十名，得到两江学务处对该学堂的好评，并受扬州知府的保护。（左松涛，2008，页 35）北京方面，兴办教育的效果比起浙江和江苏省更为快速并有显著的效果。由于身处为首都北京，并得到一些官方的支持，北京佛教界在 1905 年就已成立中国佛教学务总公所，在各个省份建立佛教学务公所，由各个寺庙的主持选出有能力的僧人负责兴办学校事务，并策划建立佛教学堂和贫民工艺院。因中国佛教学务总公所的建立能帮助整顿佛教长年腐朽的风气，同时也有助于发扬佛教，故得到了清政府最高学务管理机构的总理学务处的批准。在 1905 年 11 月 11 日，便在宣武门内西城处开办了初等民小学堂，招收五十名学生，不收取学生的资费，其学费、午饭的经费皆由僧人捐款，但或限于经费问题，和原先设定的不分学生之僧俗一律招收旨意有所出入，只招收道士和僧侣的徒弟为学生，不招收普通民众。当时道教的白云观私立小学堂以及佛教小学堂也亦是如此。但 1908 年龙泉寺所开办的孤儿院则实质地摒弃了僧俗之分，招收一切孤儿并在院内学习各项技能，该孤儿院从原先收纳六十名孤儿后继续发展，直到 1929 年将孤儿养育成成人的数量达到三千人左

---

<sup>1</sup> 古代地理学

右，并让已成年的孤儿出院为社会大众服务。（左松涛，2008，页 35）太虚法师方面，也于 1922 年 2 月召开会议商讨开办武昌佛学院的事宜，同年 7 月学院正式成立并担任院长，梁启超任董事长，李隐尘为院护，并招募导师，以及招收出家僧人和在家居士八十人为学生，学院为两学年制，在 1924 年 5 月毕业的第一批毕业生就有六十名。（杨曾文，2017，页 12）

综上所述，为了保护庙产，不少僧人们提出主动兴学以维护庙产，太虚则不同意众多的寺僧只以保护庙产为目的而兴学，因为目的和兴学大相庭径，即使僧人愿意兴学，也非其本意，主要目的只是为了保护庙产，故以这种心态所兴之学也难免会有所敷衍和缺乏诚意之处，但也有部分如敬安和太虚等将兴学作为维护佛教的必要前提的僧人，即表现出他们对佛教内部的腐朽、国难以及庙产兴学引发的原因都有所意识，因为唯有兴学，才能够帮助国家抵挡列强的侵害，才能重新整顿败絮其中，只为庙产而活动而不事弘扬佛法的佛教。虽然各地的兴学实施成效都不尽相同，但是都无不表现出部分僧人积极投身于兴学的筹办和运行中，而招收的学生也渐渐地不分僧俗，尤其是龙泉寺所开办的孤儿院，招收孤儿并学习技艺，待孤儿成人学有所成时再让他们为社会服务，虽然学堂的建设是为了兴学，但随着学有所成的人出来社会时，他们又可以帮助宣扬兴学的精神，以及弘扬佛教，在不断的传承下，将有越来越多有修养的佛教信众，便可逐渐地改变佛教败絮其中的现象，且当存在于中国的佛教界力量逐渐扩大时，便能更好地弘扬佛法，以及维护佛教界的权益。

## （二）佛教团体的组建

当佛教界意识到维护佛教和兴学之间的关联性时，意味着佛教人士已经肯定了在世间活动的必要性和价值，但如果依旧一盘散沙，不将佛教力量团结起来，则无论是兴学和维护佛教都会遭受诸多阻碍，故佛教必须和世间的任何机构一样，建立起组织性以巩固佛教界的势力，并形成一個社会集团力量，才能得到统治者的关注，更有效地在世间进行活动以及保护佛教。在 1912 年南京成立临时政府的时期，因为民主意识的高涨，促使各种政团和组织相继诞生，佛教界也受到了刺激，建立起全国性的佛教组织。如北京僧人发起建设中央佛教公会，释仁山和释太虚发起了佛教协进会的设立，谢无量发起建立佛教大同会，大同会也曾和太虚商议，但不久后便解散。

敬安法师通过不断地和其他佛教人士接触以筹备组织的成立，虽在 1912 年年初太虚等僧人曾为建立佛教协进会而大闹金山，敬安对鲁莽的佛教新进青年略有不满，但有鉴于各地佛教组织仍是一盘散沙，他也意识到唯有建立一个能够领导全国佛教发展的组织，才能更系统性地改革佛教和捍卫佛教界的权益。1912 年 4 月 1 日，参与设立中华佛教总会的各方人员聚集在上海留云寺开会，敬安被举荐为总会会长，并“**以平等国，行平等教**”口号的旗帜将中国所有僧尼团结起来以争取佛教的合法权益（麻天祥，1992，页 229）。总会成立后，敬安即积极地主持该会的领导活动，为了扩大团体势力，总会将各个省份和县市的僧教育会分别改为支部和分部，再加上原先成立的佛教团体如佛教协进会等组织的并入，在不久后全国便有 22 个支部和 400 多个分部陆续成立，并

于上海清凉寺设立了总会办事处，派遣仁山等人在办事处任职处理事务。（邓子美，1999，页 7）

当袁世凯取代了孙中山临时大总统一职，全国各地又发生了掠夺庙及毁佛逐僧事件，云南和安徽等支部便紧急向总会汇报情况，甚在 8 月时湖南支部还派人前往上海请求总会出面阻止当地人士掠夺庙产的恶劣事态，在此时，北京法源寺住持释道阶和文希等僧人邀请敬安前往北京一同商讨奠定总会基础的相关事宜，这两事情的结合促使敬安意识到只有佛教总会得到了袁世凯政府的认可，才可以更有效地维护佛教权益。在 1912 年 9 月，敬安身处北京和文希、道阶等人讨论以及修改《中华佛教总会》的会章，定其宗旨为弘扬佛法和统一佛教，提升人们的道德意识，而总会的基本工作则有组织报馆、普及教育、宣扬公益等。随后在任职北洋政府内阁成员熊希龄的疏通下，请求政府批准总会会章的立案。由于形势紧迫，敬安亲自赶往北京政府内务部，并和该部的礼俗司负责人杜某进行交涉，面对命令调查庙产，将庙产分为“公产”即信众的募捐，以及“私产”即僧人募化所得之款，并分别提出供给各级政府当经费用的杜某，敬安便与杜某辩论，即信徒的募捐和僧人的募化不该分别而论，也不该作为政府以及地方的公产，理当归属为僧团，在理屈词穷的情况下，杜某便无理地训斥和反驳敬安，悲愤交集的敬安随即退出，回到法源寺后因气急攻心于当晚圆寂，当敬安圆寂的消息渐渐为人知晓后，不仅全国佛教人士深感愤怒，社会各界也为此表示不平和惋惜。虽然袁世凯所领导的政府不容许民间团体之专制精神的存在，但此时，南方革命势力尚存，也尚未对应付该势力进行布置，其对袁世凯政府依然具有威胁力，此时如坚决拒绝《中华佛教总会章

程》，将会进一步触怒民情，便下令内务部批准章程，总会因而成为合法的团体，各地的庙产也在一定程度上得以保全。（邓子美，1999，页 7）

但作为第一个由僧人所建立的全国性佛教组织的中华佛教总会，也因内忧外患而宣告停止运行。如虽然总会设立了不少部门如机关部和参议部等，但多数的部门并没有正式运作，其存在只是为了因平衡派系的顾虑而设立，即便是少数有所运作的部门如《佛教月报》编务，也因经费不足而仅仅出了四期刊物则停办。在 1914 年 3 月，时任会长的治开因年事已高而辞职，由清海继任，但却因为部分佛教革新的骨干和清海有所分歧而离开总会，人心便开始溃散，加上 1915 年 10 月，袁世凯突然颁布《管理寺庙条令》将中华佛教总会取消，并规定如公益事业需要使用庙产并得到地方政府许可的情况下，可不通过寺庙主持的管理之下索取庙产，而违反管理义务和僧规的主持可被地方长官训诫或撤除住持一职，此条令发布即让地方官员大肆掠夺庙产。即使后来因中华佛教总会的活动被禁止而将总会改名为中华佛教会，当袁世凯去世后，佛教界也曾联名向国会众议院请求撤销《管理寺庙条令》，但又因国会解散而不了了之，在 1918 年时，以段祺瑞为首的北洋政府内务部更以《中华佛教总会登记案》和《管理寺庙条令》有所冲突而宣布取缔中华佛教会，使得名义上的全国性佛教组织就此没落。（邓子美，1999，页 8）

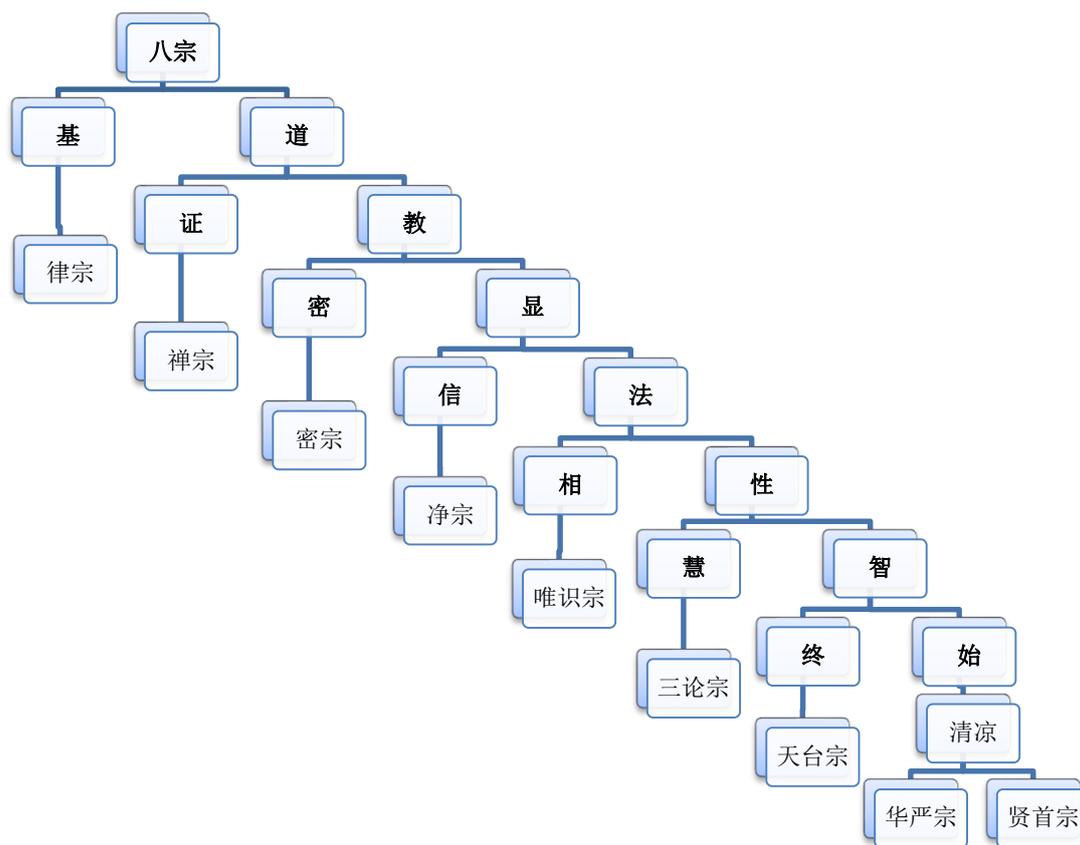
但佛教人士并未因为中华佛教会被取缔而坐以待毙，此时太虚和蒋作宾、章太炎、陈裕时等学者，以及刘仁航、王一亭等居士共同设立了觉社，为僧人的领导下，学术界和工商界所合作组织的佛学团体，其主旨为演讲佛学、

修行实践、出版佛学专著、编辑和发布丛刊等。虽然该社团的活动只持续了一年多，但各领域的人士都发挥其能，使得社团的活动都有所效率，故其创社的目的基本都已实现。同 1918 年，沈懔叔、王与楫和太虚见面，并意欲设立居士林，也得到了太虚的支持在不久后正式成立上海佛教居士林，为首个较为规范的近代中国居士独立团体，其主要成员多数为对佛教有真诚信仰的工商界人士和市民，成立初期便定下了缜密的条规，上海佛教居士林规约，必须符合条件才可入林，强调自律。居士林所规划的事业分别有放生会、布教团、图书流通部、莲社、演法堂等十类部门。虽上海佛教居士林在 1922 年改组为上海佛教净业社与世界佛教居士林两个社团，但各地广泛的居士组织都以它们的组织模式作为效仿对象建立组织，从此独立居士团体便兴盛起来。（邓子美，1999，页 9）

为了维护佛教权益和有效地兴学，僧人联手组织了的第一个中华佛教总会，虽然遭遇诸多坎坷，最后更因袁世凯的打压而没落，但作为开启佛教入世的先河的先驱者，组织总会的经验能成为新组织建设的养分，才能使得后来的佛教组织如觉社、上海佛教净业社与世界佛教居士林收获更好的成效，进一步促进佛教组织的建设，让佛教人士也如同世俗的团体般，有了凝聚力、组织性，完成对佛教的改革和宣扬。

### （三）系统性地统一佛教各宗

佛教内部的问题不仅仅是表现在贪图信众的钱财以及因庙产的存在而怠惰，随着时代的发展，佛教的宗派也逐渐增加，隋唐时期的佛教就已经有八个宗派，为律宗、禅宗、密宗、净宗、三论宗、唯识宗、天台宗以及清凉宗。八个宗派的主张皆有所不同，或着重于修行上的实践，或专注于理论上的辩证等等，也因为各宗有所己见，也导致学习佛法者对于佛教的教义感到模糊，而无所适从，在缺乏对各个宗派进行系统性归纳和分别的情况下，佛教本身的教义也会出现混淆，也会引起内部宗派的斗争。因此，太虚大师通过在理论上对佛教进行统一，再由此推导佛教转型为入世佛教。太虚本身学识渊博，不仅通中西、通儒释，也通出世入世之法，同时也没门户之见，在佛法上，太虚通禅宗、密宗以及唯识宗，故太虚基于佛教在历史发展中求通求同的倾向，以七对义门将八宗编排，构成了八宗“**全始贯终，全终彻始，无一不具一切，一切摄一**”的统一体系：（麻天祥，1992，页 252-253）

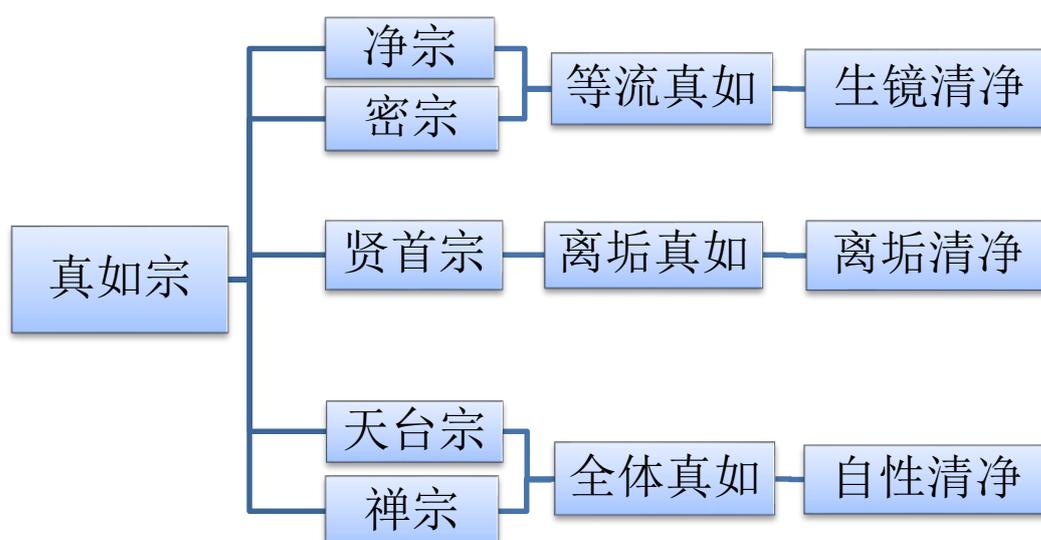


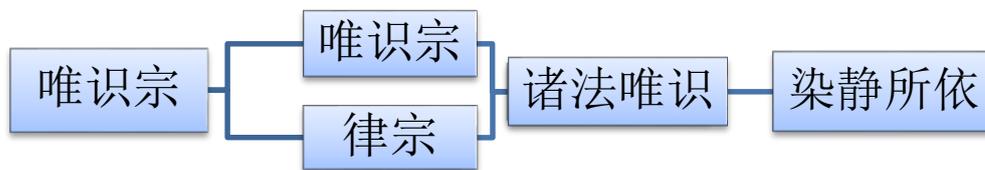
太虚大师拟八宗统一表（1），参引自麻天祥《晚清佛学与近代社会思潮（下）》

对于八宗的编排，太虚的解释为佛道必然以戒为基础，而一旦无法遵守五戒，也无法修佛道，故在上图中，律宗之上的“基”和“道”是一对的，“基”为五戒，意指只有守了五戒，才可以悟“道”，而根据编排结构，除律宗外的七宗，皆不离开“道”的范畴，意指剩余的七宗，都和“道”有所关系。在“道”之下，太虚又将“道”分为“教”和“证”一对，即是说，悟“道”的方法可以分为“教”和“证”，即通过他人的说法言教而悟道，也可以通过自我觉悟而证得大道。禅宗由于其传教方式是属于非文字性质的，故禅

宗则是着重于用“证”的方式悟道，也说明了除律宗禅宗之外的宗派，都以“教”即说法言教的方式来悟道。在“教”之下，太虚又将其分为“密”和“显”一对，即是指可以以三密相应为法“密”传教，也可以以“显”传教。

故此除律宗、禅宗和密宗之外的五个宗派，都是以“显”的方式传教，而“显”又分为“信”和“法”一对，由于净土宗，故净土宗是“信”，其余四宗为“法”。（麻天祥，1992，页 253-254）在一层一层的推导之下，根据太虚对八宗的编排，可以清晰的看出，八宗虽然各有主张，但各个宗派都和最初的“基”和“道”都有所关联，即以“道”而言，除律宗外的教派都是和“道”息息相关的，只是在悟道的方法上，又分为“证”和“教”两种，才导致了除律宗外的七个宗派再次分裂成两派，后再“教”又分裂成“密”和“显”，在一层一层的分裂下，才形成了八宗的诞生，但是推溯至最初，八宗都无法脱离遵守五戒的“基”，在这种编排下，八宗已经成为了一体的宗派了，在此基础上，太虚又将八宗分为三宗，如下：





太虚大师将八宗归纳为三大宗之表（2），参引自麻天祥《晚清佛学与近代社会思潮（下）》

以此来看，八宗被太虚归纳为三大宗，即空慧宗、唯识宗以及真如宗。三论宗为空慧宗、唯识宗和律宗同为唯识宗，而其余五宗则归为真如宗（麻天祥，1992，页 254）。太虚将八宗归纳为三宗后，又将各宗的修行目的列出，即末排的“得此清净”、“自性清净”等等，虽然它们看似不同，但是他们同样在追求精神上的清净。这也证明了太虚认为八宗虽然各自主张有所差异，但是从根本上来说，它们的目的都一样是达到“**清净**”的境界，只是它们在过程中以不同的偏重和方式来达到“**清净**”，故此八宗不应分高下，而是平等的。

太虚通过一系列的分析，展现出八宗的共同性和联系性，只有佛教八宗有了共同和联系性，佛教才能够成为统一的组织。虽然太虚的做法已经在本质上使八宗成为一体，但是由于它们所侧重的方式有所不同，故太虚也阐明修行必须“分宗讲究”以及“贵在一门深造”，这也说明了太虚虽然主张八宗一体，但是也考虑到了八宗的差距性，太虚又提出“教为诠理”以及“理为起行”的观念。（麻天祥，1992，页 255）太虚所提出的两个看法，看似和他所主张的八门归一有所冲突，但在佛教的教理上来看，“分宗讲究”是因为避免混淆，虽然八宗的最终目的是相同的，但是各宗达到目的的方式都有所不同，这其实也是应对人不同的根性，必须因材施教，每个人都有不同的悟道方式，且如果完全不讲究宗派的分别，那学习佛法又将因为法的不同而混淆，妨碍修行，故此必须“贵在一门深造”，只有一门深造，在长久的修行下，自然明白八宗实为“同一教乘”，而太虚“教为诠理”以及“理为起行”观念的提出（麻天祥，1992，页 255），则进一步强调八宗所拥有的共同性，即无论八宗的差异性多大，都是为了救度众生而生起的法，通过诠释佛理将佛理传达给大众，才能够让大众悟得佛理，而如果要救度众生，也必须要亲自付诸行动，回到世俗的场所以身作则，才能够让更多的人得到救度，在一层层推导下，太虚通过佛教救度众生的主旨，让八宗有了共同的目标，加强八宗的共同性，以此基础下再提出以入世的方式救度众生的主张，成为引导佛教开始对世界有所关注和涉入不可或缺的因素。

#### （四）居士的崛起与贡献

虽然僧界面对庙产兴学的冲击，部分有志僧人也积极地参与兴学、成立组织、改善佛教内部状况，但是大多数的僧人只是被动地为保护庙产而参与佛教的种种改革活动，并非是发自内心地对佛教问题有深刻理解，故此在佛教改革的道路上，往往会因多数僧人的保守和消极观念而遭受阻碍。但佛教在缺乏僧界的助力下，反而得到了居士的相助，尤其是杨文会居士（1837~1911，字仁山）（黄运喜，2006，页 123），他虽未出家，但他不单单只是佛教改革的重要支柱，更是佛教改革的启动者。不仅如此，居士们对改革佛教所做出的努力并没有因为杨文会的逝世而停歇，其弟子欧阳渐（1871~1944）（黄运喜，2006，页 123）和太虚大师在改革佛教的道路上，都有居士在鼎力相助，如欧阳渐因能得到一大批居士的努力，方得让金陵刻经处得以继续运作，以及创办支那内学院，欧阳渐也意识到僧界和居士对于改革佛教的热情有着极大的反差，故由此肯定唯有居士才能够推动并指导近代佛教的改革。太虚大师虽然是出自僧界的改革派，但僧伽制度改革的失败，使得他意识到若想依靠那保守和落后的寺僧，希望他们能够自主地改善自我和牺牲自我为改革佛教出一份力，是不可能的，所以太虚后来也将改革的希望托付于居士。（何宗旺，2002，页 87-88）居士们便通过佛教经典的刻印与传播，以及积极开设团体培育佛学人才，推动佛教改革，而这也使得佛教逐渐转为入世的人间佛教，开始与社会有紧密的联系。

杨文会居士认为，佛学研究的缺乏、佛学传承的中断、大量佛教经典的遗失、僧界缺乏僧才，以及出世的态度导致了佛教的颓废，故此振兴佛教就必须解决这些问题，杨文会为了将原先的出世佛教转型为入世的人间佛教，他提到“先圣设教，有世间法，有出世间法。黄帝、尧、舜、周、孔之道，世间法也，而亦隐含出世之法；诸佛、菩萨之道，出世法也，而亦该括世间之法。”，即认为无论哪个时代的“教”，即便它们看起来有分为出世和入世之法，但是在本质上是相同的，只是轻重不同，以作为他宣扬人间佛教的铺垫，后更言“儒、道之高者，始能与旨理相通，皆是菩萨影现，行权方便也”进一步解释，儒家和道家只是为了方便教化不同根性的众生而显现的法相，殊途同归。这也是为了将从明清以来就和现实社会彻底脱节的佛教重新找回其在社会的立足点所提出的论点。（何劲松，1998，页 23-24）再者，大量佛教经典的遗失使得弘扬佛法变得困难，而佛法在无法传承之下，也导致了佛教缺乏精通佛法的僧才，在此情况下，僧人们大多对佛法不精通，便也不会去研究佛学义理，故此，经典的传播和僧才的培养是佛教改革必然要执行的第一步，因而创办了金陵刻经处和祇洹精舍，祇洹精舍成功培养出一批佛学人才，如欧阳渐、太虚等，他们作为第一批近代佛教改革的主要人物，也继承了杨文会的意志，为了培养僧才在全国各地创办佛学院，其课程规制和组织结构多依据祇洹精舍为基准，即使后来祇洹精舍已停办，杨文会又成立了佛学研究会，以望能更加深入地研究及掌握佛教教义，并主张以创新、积极、开放取代陈腐的传统观念，不拘泥于宗门的门户之见，以求融会贯通。（何宗旺，2002，页 86-87）

杨文会和诸多居士共同参与其中的金陵刻印处，在佛教经典的刻印事业的发展上也大放光彩，为中国最大的佛教经典出版和流通的场所，负责寻找遗失的佛教经典并出版流通于社会，共有十一万一千六百多片的藏经板，其藏书也以精湛的校勘而闻名，杨文会倾尽毕生心血将几百种著作和三千多卷佛教文献进行刻印，而其对贤首法藏的华严宗和法相宗著作的收集、整理校订、编辑得到了当时学界关注，因此奠定了近代佛教义学的发展道路。（何劲松，1998，页 25）论及杨文会的刻印事业，他曾倾尽所有的家产，并在南条的帮助下，以高价收购全部《圆觉经大疏钞》和小字藏经，在晚年时依然前往日本寻找并收购唐宋时期中国所遗失的著述，收购了三百多部包括了从梁朝至唐宋时期的经论以及日本佛学著述，以及约一千多册的中国古德译著的佛教经论，其中还包括了本已失传千年的法相典籍，这些种种佛典的再度出现，进一步推动了学者们对佛教研究的热情。直到临终前，杨文会依旧为如何处理刻经事业而操心并召集研究会讨论相关事宜，并列出待刻印的大藏辑要的目录，如：华严三十二、净土五十七、般若二十三、涅槃十三、密教五十六、方等六十六、法相二十五、法华十六、小乘经十六、大乘律十五、小乘律七、大乘论二十三、小乘论四、西土撰辑十六、禅宗三十、台宗十四、传论十一、纂集九、宏护十三、旁通十、导僧四，计为 460 部和 3320 卷。（麻天祥，1992，页 59-60）

经过杨文会一生的努力，使得后来佛教经典得以广泛流通，从各省甚至远及南洋北美等外国，所流通的经典多数为杨文会所校勘的版本，如南北各地者较多是按照杨文会的遗规而继续刻印《大藏辑要》，刻印的地区有天津刻经处和北京刻经处，其刻印的经典和板式的装订都以金陵刻经处为基准，范古农

居士与其他志同道合者集股筹建了上海佛学书局，负责铅印各种佛教经典。至于对全部藏经重印的工作，则有商务印书馆影印日本的《续藏经》，且梁启超、蔡元培、黄炎培、范古农、蒋维乔、史一如等共六十四名居士发起对日本所编《卍字续藏经》的影印，也由商务印书馆所承办，除此之外，上海频伽精舍负责翻印日本弘教书院的小本《大藏经》（蒋维乔，2004，页 289），且在 1909 年时，罗伽陵女士也以上海频伽精舍的名义将从日本弘教书院所购的小字藏经进行翻印，并计八千四百十六卷，订装为《频伽藏》。更有叶恭绰、朱庆澜、朱子桥、叶恭卓、狄保贤、蒋维乔、丁福保等人在上海成立团体并发起对《碇砂版大藏经》的影印。不仅如此，内学院主办了《藏要校刊》的出版并于 1919 年起陆续发行，虽最后仅发行了一辑十五种，但其对内容校对的精确和详细度之高足以被称为范本。（麻天祥，1992，页 61）

当佛学人才和佛教经典缺失的问题逐步缓解后，随着佛教改革运动的发展，佛学研究也开始盛行，而研究佛学的群体大致可分为三大类：学僧、居士以及非居士的学术界的学者，在第一次庙产兴学的时期时，研究佛学的学僧和居士的数量以及研究的成果、质量都对当时的社会有巨大的影响，且居士对佛学的研究，更胜于学僧，成为佛学研究盛况的主力人士。近代研究佛学的居士团体遍布各地，如在北京由韩清净等创办的法相研究会和三时学会、欧阳渐在南京创办的支那内学院、在上海范古农创立的法相学社和顾净缘的瑜伽学会、王家其于昆明建立的莲花精舍，贾题韬、袁焕仙等在成都建立的维摩精舍以及王弘愿在广州主持的解行精舍等等。而欧阳渐的支那内学院和韩清净的三时学会在诸多的研究团体中尤为突出，并有“南欧北韩”的美名。欧阳渐继承了其

师傅杨文会的遗志，继续管理金陵刻经处，于1922年和学生吕等创办了支那内学院，整理佛教经典、研究佛学以及出版佛学刊物，培育了许多的佛学人才，其中如梁启超、梁漱溟、熊十力、汤用彤、陈铭枢、黄忏华、王恩洋、巨赞、虞愚、田光烈等在教界与学术界里的佛学大师都出自该学院，该院发行的《内学杂刊》和《内学年刊》更有二十世纪学术品位最高的纯佛学学术刊物的美誉，为当时中国最为突出的佛学研究机构，欧阳渐在佛学研究中的巨大成就，也被认定为是近代居士学者中佛学造诣最深、影响最大者。至于韩清净的三时学会，是为研究法相唯识学的重要基地，他致力于研究法相唯识学，培育了精通唯识学的人才，其弟子周叔迦在北京创办了北京佛教学院以及中国佛学院，并于各所大学讲演佛学，周叔迦所主编的《佛学月刊》以及《微妙声》的学术水准之高也和南方的支那内学院的《内学》的成果并列。（何宗旺，2002，页88-89）

故此，可看出居士们虽未出家，但也因为他们的身份不受普遍僧界人士腐朽的影响，因而得以在思想和行动上，都能突破佛教僧界消极与保守的风气，积极开启佛教的改革，为刻印出版并流通佛教经典上做出了许多努力，杨文会居士在金陵刻印处所住处的毕升努力，通过寻找、整合、出版、流通经典，才得以让后人效仿以及更方便地流通经典，才造就了日后经典被广泛传播的盛世。除此之外，居士如欧阳渐等人积极地培育佛学人才，也造就了佛学研究的盛世，使得人们对于佛学的理解和学习都能更加方便和明确，在面临内部腐朽和外部庙产兴学法难之际，单靠僧界部分有志的僧人来推动改革仍然心有

余力而力不足，然而在居士们积极的帮助之下，让佛学研究和经典流通变得更加方便，使得佛教得以为走向近代化，转型为亲近社会的人间佛教。

## 四、结论

综合而论，虽然庙产兴学侵害了中国佛教界的寺产所有权，也使得日僧趁机来华传教让中国佛教面临变质的危机，这对于腐朽、不问世事、只为赚取信众钱财的消极出世佛教而言无疑是雪上加霜。但实际上，庙产兴学也成为了逆增上缘帮助重振中国佛教并进行改革，因庙产兴学对寺产所有权的破坏达到了不可忽视的地步，才能刺激佛教界团结起来成立佛教组织，庙产兴学背后的国难背景也致使部分僧人意识到兴学即是救国，救国即是救佛，使得佛教开始革新，更为社会化。太虚大师也因此将佛教八宗在理论上进行统一，通过强调八宗皆殊途同归，皆为救度众生，推导全体佛教转型为亲近人间的入世佛教。不少居士也为培养佛教人才、流通经典等事宜作出了巨大的贡献，随着居士大力发展和革新下，迎来了居士在中国佛教界崛起的盛世，进一步推动中国佛教正式转型为入世、贴近社会的人间佛教。故以实际影响而言，庙产兴学对中国佛教界的影响利大于弊，如果庙产兴学未被提出与实施，其连锁效应将不可估计，即中国将比起实际历史上，更缺乏经费兴办学校，人才的缺乏让中国更无力抵抗列强的侵害，一旦国家沦陷，中国佛教也将受其牵扯，作为本已是消极出世、多为庙产奔波而忽略修行的中国佛教来说，更难以想象中国佛教将会受到何等的质变。

## 引用书目

### （一）书目

麻天祥（1992），《晚晴佛学与近代社会思潮（下）》，台北市：文津出版社。

麻天祥（1992），《晚清佛学与近代社会思潮（上）》，台北市：文津出版社。

黄运喜（2006），《中国佛教近代法难研究》，台北市：法界出版社。

蒋维乔（2004），《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社。

邓子美（1994），《传统佛教与中国近代化》，上海：华东师范大学出版社。

### （二）期刊论文

邓子美（1999），〈新世纪佛教复兴的组织基础（一）二十世纪中国佛教教会社团的组建〉，《法音论坛》，1999年第5期，页3-9。

何劲松（1998），〈中国佛教应走什么道路——关于居士佛教的思考〉，《世界宗教研究》，1998年第1期，页22-30。

何宗旺 (2002), 〈居士与中国近代佛教复兴运动〉, 《长沙大学学报》, 2002 年第 3 期, 页 86-89。

何建明 (1994), 〈清末苏曼殊的振兴佛教思想简论〉, 《华中师范大学学报 (哲社版)》, 1994 年第 5 期, 页 65-70。

左松涛 (2008), 〈近代中国佛教兴学之缘起〉, 《佛教文史》, 2008 年第 2 期, 页 34-38。

张蕾蕾 (2015), 〈太虚法师与民国时期的庙产兴学运动〉, 《佛学研究》, 2015 年第 1 期, 页 353-360。

徐跃 (2007), 〈清末庙产兴学政策的缘起和演变〉, 《社会科学研究》, 2007 年第 4 期, 页 151-158。

杨曾文 (2017), 〈太虚《我的佛教革命失败史》述评〉, 《佛学研究》, 2017 年第 2 期, 页 7-17。