

南京国民政府时期 政教关系

以佛教为中心的考察



陈金龙◎著

南京国民政府时期的 政教关系

以佛教为中心的考察

陈金龙◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

南京国民政府时期的政教关系：以佛教为中心的考察 / 陈金龙著. —北京：中国社会科学出版社，2011. 1
ISBN 978-7-5004-9434-8

I. ①南… II. ①陈… III. ①宗教-关系-政治-研究-中国-民国 IV. ①B929.2②D693

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 000045 号

策划编辑 冯春风
责任校对 周 昊
封面设计 回归线视觉传达
版式设计 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司 装 订 广增装订厂

版 次 2011 年 1 月第 1 版 印 次 2011 年 1 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 22 插 页 2

字 数 320 千字

定 价 39.00 元

国家社会科学基金资助项目
华南师范大学政治与
行政学院学术著作出版基金资助



序

陈金龙的博士论文《南京国民政府时期的政教关系：以佛教为中心的考察》，经过他反复修改、增补，终于要出版了，我作为他的导师，当然为他高兴。

陈金龙是一位对学术非常执著，刻苦勤奋，谦虚诚恳，不断进取，从不满足的学人。2001年他从华南师范大学考取中山大学中国近现代史专业攻读在职博士学位，跟随我学习和研究中华民国史。他当时已是华南师范大学政法学院教授，工作繁忙，教学任务甚重，但他能协调工作、教学、学习的关系，实在不容易。他是经常回校跟谈论学术问题的学生之一，具有如此热情向学求知，给我留下深刻印象，他的同学也都交口称赞。陈金龙的兴趣广泛，功底深厚，视野开阔，并善于独立思考，进校一年便确立学位论文选题，并做了理论和材料的准备。对于他选择南京国民政府时期的政教关系作为博士学位论文，起初我虽然不反对，但还是希望他能在孙中山或有关民国政治史领域选一个题目来研究，但因他在攻读博士学位之前，对中国共产党的宗教政策进行过研究，并先后完成了两项国家社会科学基金课题，对于相关的资料和理论有所准备，也比较熟悉和了解学术界对有关问题研究的动态。基于此，我尊重他自己的选择，鼓励他放手去做。为了完成博士论文的写作，我劝他尽量减少行政工作，集中精力去收集资料，认真做好准备，为此，他除在广东省档案馆、广州市档案馆、广州中山图书馆、中山大学、暨南大学、华南师范大学等图书馆查找资料，还先后赴南京中

国第二历史档案馆、台北“国史馆”、台北中国国民党中央委员会党史会，以及台北“中央研究院”近代史所图书馆等部门查阅了相关档案及其相关资料；并到北京国家图书馆、北京大学图书馆、上海图书馆、香港浸会大学图书馆等地搜集了不少民国时期的报刊和文献资料。2005年陈金龙终于完成了论文写作并顺利通过了博士论文答辩。他的论文获得答辩委员和评审委员一致好评，并获2007年全国百篇优秀博士论文提名。

本书是在博士论文基础上完成的，它的突出特点是注重理论分析与叙事交融，做到内容丰富，史料翔实，文风朴实，并无花俏取宠。作者借鉴政治学、法学、历史学、社会学、文化学的理论与方法，进行分析和判断，尽管新意不少，但能坚持实事求是的原则，并不浮泛和标新立异。

政治和宗教都是严肃的课题。在人类历史上，宗教与政治的关系是一个既复杂又敏感的问题。政教关系问题成为历史学界和宗教学界长期探讨的一大论题。但在中国，已有的研究成果大多集中探讨中国古代政教关系，对中国近现代政教关系，由于问题的敏感性和复杂性等原因，虽在某些论著中有所涉及，但尚无专题深入研究。陈金龙的新著以1927—1937年为时限，以佛教为中心，从一个侧面较为系统地考察了南京国民政府时期政教关系演进的历史轨迹，是将史学研究与宗教学研究相结合所进的有益尝试，这个成果不仅延伸了中国政教关系问题的研究，而且拓展了中国近现代史研究的新领域，弥补了中国宗教史、中国近现代史、中华民国史研究中存在的某些不足，所以它具有创新性重要学术价值。

在研究方法与内容方面，本书以“冲突与调适”为主线，在重点论述南京国民政府与佛教界关系的基础之后，着重考察了庙产管理、中国佛教会成立分化改组、僧伽制度整理、佛教文化复兴、佛教界对民国政治的参与等问题所折射和反映的南京国民政府与佛教界这间的关系，通过具体史实的呈现，勾勒了南京国民政府与佛教界互动关系演变的基本情形，说明了南京国民政府与佛教界冲突的表现、成因和调适的方法、效果，进而概括了南京

国民政府时期政教关系的主要特点。作者从不同视角，不同侧面来审视南京国民政府与佛教界的关系，反映了作者的史识和眼力。比如，作者提出，南京国民政府时期的政教关系，恐怕不能简单地用政教分离来概括，其实际的情形是既具政教分离的特点，也有国家控制宗教的表征，还有政教之间相互支持与相互利用的一面。这种看法是作者在掌握充分史实的基础上得出的审慎之论，颇具有启发意义。

此外，本书还将南京国民政府与佛教界互动关系的研究，置于北洋政府与佛教界互动关系的比较中来分析，结合南京国民政府与基督教、天主教、道教的互动关系来说明，彰显了比较研究方法的魅力。同时，本书既研究南京国民政府与佛教界互动关系的基础方面，也探讨南京国民政府与佛教界互动关系的具体问题，做到了宏观研究与微观研究相结合，以微观支撑宏观。本书作者具有综合分析能力，能运用学科交叉的理论和方法揭示南京国民政府时期政治与宗教之间的复杂微妙关系，进而论述南京国民政府宗教政策的正误，很有思考的余地。

昨天以前发生的事便是历史，历史是人们对往事的记忆。历史学者应该参与历史、创造历史，要从过去发生过的历史中总结出对今天社会建设中有用的东西，从而引导人们向着正确的路向前进。本书从南京国民政府与佛教界关系演进的历史，提炼了政教关系处理的若干要点，如政教分离是处理政教关系的基本准则、法律调节是处理政教关系的根本途径、引导宗教进行适应性调整是政教关系协调的重要基础、政教关系的理想状态是和谐，这些观点对于当代中国政教关系的处理不无借鉴意义。

当然，本书也还有不足，但在这里我不好多说些什么，还是让更多的专家和学者来评论更好。不过从学术的角度去看，对南京国民政府时期政教关系的研究，除佛教外，基督教、天主教、伊斯兰教、道教与南京国民政府互动关系的研究似乎不多，还需要进一步探讨。期望学术界有更多的学者继续关注这一问题的研究，以推动南京国民政府时期政教关系研究走向深入和发展。

陈金龙正当年富力强，又处在国家学术繁荣发展的盛世，期盼有更多富有学术价值和现实意义的著作出版，为繁荣学术和建设和谐社会作出新的贡献。

林家有

2010年2月春节于中山大学

前 言

一 选题旨趣

政教关系是人类文明史上一个极其复杂而又重要的问题，如何解决政教之间的张力关系，成为人类社会制度变迁的重要表征。在西方文明史上，政教合一的社会形态虽然存在了相当长一段时间，但随着历史的演进早已成为过去。宗教与政治的分离、甚至相互矛盾与冲突，是近代民族国家建立之后出现的重大社会问题。回顾人类历史，我们不难发现，一些重大的社会冲突乃至战争都是因为政教关系出现问题而引起的，无论是国内战争还是国际战争，政教关系都是其中的重要因素。

中国历代政权基本上实行政教分离的政策，但宗教与政府之间又有着密不可分的关系。^①从历史上看，政教之间既有矛盾与冲突，也有合作与协调。佛教尽管是来自域外的宗教，但在中国有相当的群众基础，佛教的兴衰与政府关系的状况直接相关。

南京国民政府建立之初，政府希望借助佛教感化人心，改良风气，稳定社会秩序；佛教则期望得到政府的支持而使自身得以振兴。如何协调与佛教的关系，是南京国民政府面临的一个重要问题，能否妥善处理这一问题，直接关系到民族团结、边疆安宁、国家统一和政权稳定。南京国民政府在借鉴晚清政府、北洋政府佛教政策的基础上，从当时佛教的实际状况和内政外交的需要出发，制定了一系列处

^① 在西藏地区，曾经实行“政教合一”制度，达赖喇嘛既是西藏地区噶厦政府的首脑，又是西藏佛教的教主。

理佛教问题的基本政策，成为南京国民政府公共政策的重要组成部分。对于这些政策，佛教界作出了不同的回应，有的能给予理解和认同，有的则倾力抵制和反对，由此构成了南京国民政府与佛教界关系的主要内容。

相对而言，民国史研究是目前中国近现代史研究中较为薄弱的环节，需要拓展的领域较多，南京国民政府时期政教关系的研究，就是其中的一个方面。对此，学术界虽有所涉猎，并取得了一些相关的研究成果，但远未完成对这一问题的探讨。究其原因主要在于：研究宗教问题的学者，往往专注于宗教内在形态的探讨而较少研究政教关系等外在层面的问题；研究民国史的学者，则由于宗教问题的敏感性和复杂性而往往回避这一问题。因此，从研究南京国民政府与佛教界关系入手研究南京国民政府时期的政教关系，可从一个方面深化和拓宽民国史的研究，具有一定的学术价值。

就当前中国的现实来看，宗教问题依然具有长期性、复杂性、群众性、民族性和国际性，宗教问题处理得如何，直接关系到国家安全和社会稳定，关系到民族团结和祖国统一，关系到我国的对外关系和国际形象。研究南京国民政府与佛教界的关系，系统总结南京国民政府处理佛教问题的是非得失，既能加深对中国政教关系特点的认识和了解，又可为当代中国政教关系的处理提供有益的启发和借鉴，具有一定的现实意义。

二 学术史

根据笔者初步掌握的资料，目前国内外学术界直接探讨南京国民政府与佛教界关系的研究成果较为少见，但有不少研究成果与本文相关，主要集中在如下几个方面：

1. 关于宗教与政治关系的基础理论研究。研究宗教与政治的关系，首先涉及政教关系的概念。对于政教关系概念的理解，东西方学者存在较大的差异。在西方，传统意义上的政教关系主要是指基督教会与国家的关系（church and state）。如 Carrol J. Bourg 在“政治与宗

教”一文中认为，政教关系包括三层关系：（1）教会与国家（church - state）；（2）宗教与国民社会（religion and civil society）；（3）宗教取向与历史行为模式（religious orientation and the modes of historical action）。^①

在东方，政教关系通常被理解为皇权或政权与宗教团体之间的关系。如有学者提出，政教关系中的“政”主要是指政权（皇权）或政治，“教”则是指宗教或宗教团体，并由此衍生出四对关系：政治与宗教、政治与宗教团体、政权与宗教、政权与宗教团体。^②

也有学者对政教关系的内涵作出了更为具体的界定。何其敏的论文《论宗教与政治的互动关系》指出：所谓政教关系，一般而言是指特定的政权与存在其治下的宗教之间的各种关系，主要包括宗教在国家意识形态中的位置；特定的宗教信仰、宗教组织在国家政治体制中的位置；特定的宗教信仰、宗教组织在社会生活层面的影响力，以及政府对宗教事务的介入程度。具体的表现涉及宗教团体自主权的大小、宗教团体和宗教领袖影响政治和参与公共决策的程度等。^③

还有学者认为，应从不同层次来理解政教关系。广义上的政教关系应包含较为广泛的内容，具体讲有三对关系：意识形态层次上的宗教与政治之间的关系；权力主体层次上的教会与国家之间的关系；社会事务层次上的宗教社会团体与政府之间的关系。而狭义上的政教关系主要是指宗教团体与政府之间的关系，这种关系更多地属于实践层次上的关系。^④

在界定政教关系概念的基础上，学术界对宗教与政治互动的基本问题进行了理论上的探讨。何其敏的论文《论宗教与政治的互动关系》，以宗教的两重性为基础，探讨了宗教与政治互动的方式、宗教与政治结合的模式，以及多元宗教社会中二者互动的条件。文章认

① 参见张训谋《欧美政教关系研究》，宗教文化出版社2002年版，第3页。

② 参见邢福增《当代中国的政教关系》，香港建道神学院1999年版，第2页。

③ 参见何其敏《论宗教与政治的互动关系》，《世界宗教研究》2001年第4期，第12页。

④ 参见张训谋《欧美政教关系研究》，宗教文化出版社2002年版，第3页。

为，宗教的花朵盛开在天国，宗教的枝干扎根于尘世，宗教的这种两重性是宗教本质的必然结果。在这个意义上，宗教无论作为社会文化还是作为社会力量，都不可避免地与政治形成这样那样的互动。宗教与政治的关系和相互作用主要地互动于社会的权力结构和利益分配，并波及社会生活的各个层面，因而宗教与政治的互动关系，要比宗教与其他社会文化范畴的关系更为复杂，其对人类社会生活和历史进程的影响，也更为重大。^①

张训谋的专著《欧美政教关系研究》，对欧美政教关系的总体特征、历史演变、现实状况作了全景式的概括，其绪论“政教关系和宗教事务管理模式初探”，除了论及政教关系的概念外，还分析了影响政教关系的主要因素，提出宗教事务管理是政教关系的组成部分和具体体现，并且概述了世界主要的政教关系和宗教事务管理模式。^②

上述研究所提出的关于政教关系的一般理论，为研究南京国民政府与佛教界之间的关系提供了理论上的借鉴。

此外，董小川的专著《20世纪美国宗教与政治》，以宗教为主体，对宗教在美国社会政治生活中的作用以及宗教对政治的影响，如宗教在美国选举中的作用和价值、总统和议员的宗教信仰及其政治意义、法院对宗教问题裁决的社会政治特征、宗教在美国外交中的表现等等，作了集中论述。该书还以历史为基本线索，特别说明了美国政教关系的历史嬗变以及总统、公民、国会及国会议员、宗教利益集团、法院及其成员等不同层次、不同政治经济地位的人与宗教的关系或不解之缘。^③这一成果，对于研究南京国民政府与佛教界之间的关系，也具有一定的参考意义。

2. 关于中国古代政教关系的研究。方立天的论文《佛教与中国政治》，对佛教与历代政治的关系、佛教与儒家思想、佛教思想的社会政治作用，进行了宏观的评述。文章认为，佛教以“解脱”、“出

① 参见何其敏《论宗教与政治的互动关系》，《世界宗教研究》2001年第4期，第6—17页。

② 参见张训谋《欧美政教关系研究》，宗教文化出版社2002年版，第1—12页。

③ 参见董小川《20世纪美国宗教与政治》，人民出版社2002年版，第10页。

世”为标榜，缺乏现实的政治理论，在中国政治思想发展史上并不占突出的地位。但是，它与封建统治层直接相关，也和下层民众反封建斗争有一定的联系，佛教对社会政治的影响和作用是深刻而久远的。同时，佛教与封建统治阶级两者是对立统一的关系，既有佛教为封建统治阶级效劳，统治阶级扶助佛教的一面，也有互相触犯对方利益的一面。佛教在历史上的政治作用的复杂性表现为多层次的内容、积极作用与消极作用交叉、主要作用和次要作用既相区别又相联系等。^① 黄心川的论文《论中国历史上的宗教与国家的关系》，也探讨了中国古代佛教与皇权的关系，指出佛教传入中国后一直依附于统治阶级，从南北朝开始，统治者一方面大力扶持、奖掖和利用佛教，另一方面对佛教进行严密的防范和管制。^② 这一研究，有助于笔者认识中国古代社会佛教与政治的复杂关系。

张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》第61辑《佛教与政治》，收录了梁启超《论佛教与群治之关系》、福善《共和政治与佛教》、佛武《以佛教为中心的政治理想》、本朴《佛教的民主思想》、蔡敦辉《社会主义与佛教》、雨堃《古代的僧侣与中国政治》、谭英华《喇嘛教与元代政治》、智藏《巩固边疆与佛教》、震华《历史上僧人参政之光辉》等文章，对中国古代佛教与政治的关系，从思想与史实两个方面进行了一些探讨，对于研究南京国民政府与佛教界之间的关系，有一定的参考价值。^③

张践的论文《中国古代社会的宗法性与政教关系的历史演进》提出，研究政教关系问题，首先必须抓住该国政治文化的特点。那么，中国社会的历史特色是什么呢？作者认为，宗法性是中国社会乃至中国政治异于世界其他国家的主要特色。虽然夏商周三代与秦汉以后中国政治有一些差别，但宗法性深刻地作用于中国社会的方方面面，包括政教关系。因此，本文紧紧围绕宗法性这一历史特点，按照

① 参见方立天《佛教与中国政治》，《社会科学战线》1987年第2期，第122页。

② 参见黄心川《论中国历史上的宗教与国家的关系》，《世界宗教研究》1998年第1期，第1—9页。

③ 参见张曼涛《佛教与政治》，大乘文化出版社1979年版。

宗法社会自身发展的阶段，阐述了中国政教关系的历史演进和性质。^①这一研究，对于认识中国政教关系的历史演变和特点，具有启发意义。

此外，彭琦的论文《中西政教关系史比较》，从指导政教关系的理论、宗教组织和宗教界人士对政治的干预或参与、国家管理宗教的方式、国家与宗教在经济上的联系等方面，论述了中西政教关系史的差异，并从社会条件、文化背景、不同的历史机遇等方面，分析了中西政教关系史产生差异的原因。^②这一研究，有助于开阔本书的研究视野。

3. 关于民国政教关系的研究。1986年12月，台湾淡江大学主持召开了“中国近代政治与宗教关系国际学术研讨会”，其主旨在于“以现代的眼光评述政教双方的互动关系及其对国家社会各方面的影响”^③。这次会议广泛探讨了近代中国基督教、天主教、道教、佛教等与政府的关系，也有论文涉及中国古代的政教关系。其中，查时杰的论文《民初的政教关系——兼论近代中国政教关系三模式》，对近代中国政教关系的三种模式，即“政控制教”模式、“政受制于教”模式、“政教分立”与“政教分离”模式，分别进行了说明，并对民初向“政教分立”与“政教分离”新模式发展的轨迹，分初创奠基阶段（1912—1913）、关系渐趋紧张阶段（1913—1916）进行了论述。作者认为，民初时期，“正是处于由传统阶段要演变到现代阶段过程中的一个过渡的阶段，亦即是由传统阶段的所谓‘政指导教，政控制教’的政教关系，进展到现代阶段‘政教分离，政教分立’的政教关系中的过渡阶段，也正因为是处于这样一个过渡的阶段，所以展现在民初时代的政教关系，所呈现的是一幅很奇特的面貌，随旧

^① 参见张践《中国古代社会的宗法性与政教关系的历史演进》，《零陵学院学报》2004年第5期，第13页。

^② 参见彭琦《中西政教关系史比较》，《北京社会科学》1997年第2期，第66—72页。

^③ 李齐芳：《中国近代政教关系国际学术研讨会论文集》，淡江大学1987年印行，“前言”第1页。

的政教关系而来的一些观念尚未完全失去，它仍旧能若隐若现地存在，进而发生着作用；而新的政教关系也因为要落实宪法所赋予的权力，展现出相当的实力与影响力来，但是又因缺乏执行上的经验与种种的牵制，因而容易有过犹与不及的情形发生，使得所谓新的政教关系所期望的‘政教分离，政教分立’的理想，一时不能达到正常化与合理化的地步。”^① 这种对于民初政教关系的分析，确有其独到之处。

张宝海、徐峰的论文《南京国民政府（1927—1937）宗教法规评析》，依据中国第二历史档案馆编《中华民国史档案资料汇编》的有关资料，对南京国民政府的宗教法规，分中国本土性宗教和基督教两类进行了论述和评析。应当说，该文的研究具有一定的开拓性，是目前所见探讨南京国民政府宗教政策较为系统的论文。但由于依据的史料来源单一，且限于南京国民政府宗教法规的论述，也没有论及宗教界对南京国民政府宗教政策的认同、评价等方面的情况，因而也就未能涉及南京国民政府与佛教界关系的研究。^②

释东初著《中国佛教近代史》，专章介绍了民国政要孙中山、林森、蒋介石、戴季陶、居正、吴忠信与佛教的关系，在一定程度上论及了南京国民政府与佛教界的互动。^③ 释东初的另一专论《蒋总统与佛教》，则系统介绍了蒋介石与章嘉大师、太虚大师、虚云和尚之间的交往。^④ 黄汉纲的论文《孙中山先生与佛教》，对孙中山与佛教的关系也进行了初步探讨。^⑤

此外，龙静儒著《宗教法律制度初探》（中国法制出版社 1995 年版），曾文昌著《我国宗教立法》（台湾文笙书局 1985 年版），李建忠著《信教自由之研究——以近代宗教立法之沿革与内容为中心》

① 李齐芳：《中国近代政教关系国际学术研讨会论文集》，淡江大学 1987 年印行，第 243—266 页。

② 参见张宝海、徐峰《南京国民政府（1927—1937）宗教法规评析》，《山东社会科学》2001 年第 6 期。

③ 参见释东初《中国佛教近代史》第 18 章，东初出版社 1987 年版。

④ 参见释东初《东初全集》第 5 集，台北中华佛教文化馆 1986 年印行。

⑤ 参见黄汉纲《孙中山先生与佛教》，《法音》1981 年第 4 期。

(台湾花莲地方法院检察署 1996 年版), 黄庆生著《寺庙经营与管理》(台湾永然文化出版股份有限公司 2001 年版), 瞿海源著《台湾宗教变迁的社会政治分析》(台湾桂冠图书公司 1997 年版), 都提及了南京国民政府处理宗教问题的政策和法令, 特别是《监督寺庙条例》和《寺庙登记条例》, 但所用篇幅都较小。

学术界还有部分成果论及了南京国民政府时期佛教的政治参与。如释东初著《中国佛教近代史》, 设专章介绍了佛教对抗战护国的贡献, 其中包括佛教关于抗战救国的言论、僧伽救护队的成立、各地僧伽救护工作的实施、海外佛教工作团等。^①

对于民国时期能够折射政教关系的庙产兴学风波, 学术界也有专文研究。王雷泉的论文《对中国近代两次庙产兴学风潮的反思》, 对从晚清到北洋政府时期和南京国民政府建立前后出现的两次庙产兴学风波, 进行了较为抽象的思考, 其中涉及南京国民政府与第二次庙产兴学风波的关系。^② 台湾东海大学历史研究所林作嘉的硕士学位论文《清末民初庙产兴学之研究》, 较为系统地论述了庙产兴学政策的制定与发展过程, 集中探讨了绅士与庙产兴学、僧道与庙产兴学、民众与庙产兴学的关系。在论述庙产兴学政策制定的过程中, 作者触及了“南京政府与庙产兴学”, 认为“南京政府在庙产兴学的态度上是比北京政府更加的强势”。^③ 日本学者牧田谛亮的论文《清末以来的庙产兴学与佛教教团》, 对“庙产兴学”的经过进行了详细的分析, 既探讨了张之洞的庙产兴学论, 也提到国民政府与佛教教团的关系, 以及佛教界人士对邵爽秋庙产兴学运动促进会宣言的驳议。^④

4. 民国佛教历史、思想、人物的研究。这方面的研究, 学术界取得了丰硕的成果。陈兵、邓子美合著《二十世纪中国佛教》, 对 20

① 参见释东初《中国佛教近代史》第 27 章, 东初出版社 1987 年版。

② 参见王雷泉《对中国近代两次庙产兴学风潮的反思》, 《法音》1994 年第 12 期, 第 14—19 页。

③ 林作嘉:《清末民初庙产兴学之研究》(未刊稿), 台湾东海大学历史研究所 2000 届硕士学位论文。

④ 参见牧田谛亮《中国近世佛教史研究》, 台北华宇出版社 1985 年版, 第 341—382 页。

世纪中国佛教进行了全景式扫描和理性总结。全书分“佛教教会社团的组建”、“佛教文教事业的开拓”、“佛教社会基础的调整”、“佛教社会功能的转型”、“人间佛教的理论建构与运作”、“法相唯识学的复兴”、“禅宗的振作”、“净土信仰的高扬”、“求法新潮与密教热”、“天台、华严、南山律的传统”、“佛学与科学之融通”和“佛学研究的成果与方法”12个专题，在时间上跨越了20世纪中国佛教整整100年的发展历史，在范围上囊括了20世纪中国佛教所涉及的几乎所有领域。^①这一成果，对于本书的研究有重要的参考价值。

邓子美著《传统佛教与中国近代化——百年文化冲撞与交流》，在中西文化撞击的大背景下追溯了近代佛教改革的历史文化缘由，理清了近代佛教发展的历史脉络，其中重点介绍了民国时期佛教教义（佛学）、教法（修持与僧伽制度）、佛教文化教育事业与中外文化交流等方面的进展，为笔者研究南京国民政府与佛教界的关系提供了较为系统而又清晰的历史图景。^②

牟钟鉴、张践合著《中国宗教通史》，用了一章近10万字的篇幅，介绍了民国时期的佛教、道教、伊斯兰教、基督教和民间宗教的情况，可作为研究南京国民政府与佛教关系的背景材料和重要参考。^③（这部分内容曾单独作为1994年人民出版社出版的百卷本中国全史的一种，名为《中华民国宗教史》）

尘空编撰《民国佛教年纪》，对1911—1943年中国佛教的重大事件、重要史实进行了粗略的勾勒，为本书的研究提供了基本的线索。

肖平著《近代中国佛教的复兴——与日本佛教界的交往录》，以近现代中日佛教徒相互交涉的具体史实为依据，并结合中日双方的社会背景，探讨了在近代中国佛教复兴的过程中，与日本佛教界发生的

① 参见陈兵、邓子美《二十世纪中国佛教》，民族出版社2000年版。

② 邓子美：《传统佛教与中国近代化——百年文化冲撞与交流》，华东师范大学出版社1994年版。

③ 参见牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2001年版。

各种联系及受到的种种影响。这一研究为本书提供了另一重要背景。^①

旅美华裔学者陈荣捷所著《现代中国的宗教趋势》(*Religious Trends In Modern China*)，对近代中国佛教的“现代运动”及佛教思想的发展状况，亦作了简明而又精到的论述。^②

美国学者霍姆斯·唯慈(Holmes Welch)所著《近代中国的佛教制度》(*The Practices of Chinese Buddhism 1900—1950*)，通过大量口述资料和历史文献，具体探讨了中国佛教的丛林制度和佛教徒的主要行事，其主要内容包括“寺院的人事”、“禅堂”、“念佛堂”、“戒律”、“子孙庙及分院”、“方丈”、“佛事”、“寺院经济”、“出家”、“宗教生活”、“在家佛教徒”、“体系的本质”等。^③这是外国学者研究中国近代佛教的重要著作之一。

近代上海是中国佛教的中心，上海近代佛教在民国年间佛教复兴运动中居于核心地位。因此，学术界对上海近代佛教的研究也较为集中。游有维著《上海近代佛教简史》，叙述了上海佛教发展的历史以及上海近代佛教宗派团体、寺庙讲堂、组织机构、著名僧尼、佛典流通及慈善事业的情况，为本书的研究提供了不少线索。^④阮仁泽、高振农主编的《上海宗教史》，用较大篇幅介绍了近代佛教在上海的复兴，其中包括近代上海的新兴佛寺、佛教宗派、佛教组织、居士团体、代表人物和近代上海佛教的文化、慈善事业和对外交往。^⑤高振农著《近现代中国佛教论》，对近代上海佛教发展的特点进行了概括，并对上海佛学书局的创办、经营情况作了初步总结。孟令兵著《老上海文化奇葩——上海佛学书局》，对上海佛学书局创立的背景、主营业绩及其他事业的成就，进行了较为系统的论述，并对上海佛学

① 参见肖平《近代中国佛教的复兴——与日本佛教界的交往录》，广东人民出版社2003年版。

② 参见陈荣捷《现代中国的宗教趋势》，廖世德译，文殊出版社1987年版。

③ Holmes Welch, *The Practices of Chinese Buddhism 1900—1950*, Harvard University Press, 1967.

④ 参见游有维《上海近代佛教简史》，华东师范大学出版社1988年版。

⑤ 参见阮仁泽、高振农《上海宗教史》，上海人民出版社1992年版。

书局刊行《大藏经》及佛典要籍、佛学通籍的情况，进行了具体说明。^① 吴平的论文《民国年间上海地区的佛教报刊杂志》，将 1912—1948 年上海地区出版的 33 种佛教报刊杂志，按创刊时间先后顺序分别作了介绍，虽对每种报刊介绍的文字比较简略，但勾勒了这一时期上海报刊的全貌。^② 吴平的另一篇文章《近代上海的佛教出版机构》，对 20 世纪上半叶上海以出版佛学书籍为主的出版机构，作了粗略介绍，其中包括对佛学书局成立经过、经营业务、经营业绩的介绍。^③ 葛壮的论文《略论近代上海佛教文化》，从佛寺的迅速增加、居士社团的涌现、佛学研究与各项文化事业的全面展开、佛教各宗派的勃兴、中外佛教联系渠道的拓展等方面，说明了近代上海佛教复兴的显著成就，并分析了近代上海佛教文化复兴所产生的深远历史影响。^④

对于民国时期的佛教思想，学术界也多有研究。何建明的博士学位论文《晚清民国佛教思想史论——中国佛法观念的近代调适》，着眼于世界宗教文化近现代化的广阔视野，从大量第一手史料出发，集中探讨了中国佛法观念在晚清民国时期（1840—1949）的社会转型中对中国社会和思想文化所进行的自觉调适及其适应性更新。^⑤ 在此基础上改写出版的《佛法观念的近代调适》一书，用“原典化”、“现世化”、“理性化”、“多元化”等四个近代化特征，来探讨或描述从清末到民国时期的佛教思想观念，具有方法论的启迪意义。^⑥

郭朋、廖自力、张新鹰合著《中国近代佛学思想史稿》，以人物为线索，通过对近代主要人物佛学思想的叙述，展现了中国近代佛学历程及时代特征。全书分上下两篇，上篇叙述杨文会、敬安、月霞、谛闲、欧阳渐、太虚、韩清净的佛学思想，下篇叙述龚自珍、魏源、康有为、谭嗣同、梁启超、杨度、章太炎的佛学思想。^⑦ 高振农著

① 参见孟令兵《老上海文化奇葩——上海佛学书局》，上海人民出版社 2003 年版。

② 参见吴平《民国年间上海地区的佛教报刊杂志》，《法音》2000 年第 11 期。

③ 参见吴平《近代上海的佛教出版机构》，《华夏文化》2000 年第 1 期。

④ 参见葛壮《略论近代上海佛教文化》，《复旦学报》1997 年第 3 期，第 56—61 页。

⑤ 参见中国国家图书馆馆藏博士学位论文。

⑥ 参见何建明《佛法观念的近代调适》，广东人民出版社 1998 年版。

⑦ 参见郭朋、廖自力、张新鹰《中国近代佛学思想史稿》，巴蜀书社 1989 年版。

《佛教文化与近代中国》，通过对近代 20 多位高僧、学者、政治思想家、哲学家、史学家、文学家的佛学思想的论述，揭示了佛教文化在近代的复兴及在近代中国政治、文化运动中的地位和作用。^①

此外，江灿腾著《人间净土的追寻——中国近世佛教思想研究》（台湾稻香出版社 1989 年版）、麻天祥著《晚清佛学与近代社会思潮》（台湾文津出版社 1992 年版）、李向平著《救世与救心——中国近代佛教复兴思潮研究》（上海人民出版社 1993 年版）、麻天祥著《反观人生的玄览之路——近现代中国佛学研究》（贵州人民出版社 1994 年版）、江灿腾著《中国近代佛教思想的争辩与发展》（台北南天书局 1998 年版）、江灿腾著《明清民国佛教思想史论》（中国社会科学出版社 1996 年版）、李少兵著《民国时期的佛学与社会思潮》（台湾佛光山文教基金会 2001 年印行），都论及了民国时期的佛学或佛教思潮。

对于民国佛教人物的研究，学术界也取得了丰硕成果。于凌波著《中国近现代佛教人物志》，分“名僧篇”和“居士学者篇”，对 112 位佛教人物的生平作了简要介绍，其中收录的人物大多经历了民国时期。^②

对于民国佛教人物研究较为集中的当推太虚。其中，郭朋著《太虚思想研究》（中国社会科学出版社 1997 年版）、洪金莲著《太虚大师佛教现代化之研究》（东初出版社 1995 年版）、李明友著《太虚及其人间佛教》（浙江人民出版社 2000 年版），对太虚的思想进行了较为系统的研究。释印顺编《太虚法师年谱》（宗教文化出版社 1995 年版），邓子美、陈卫华著《太虚大师传》（青海人民出版社 1999 年版），江灿腾著《太虚大师前传（1890—1927）》（台北新文丰出版公司 1993 年版），释圣严著《太虚大师评传》（东初出版社 1985 年版），对太虚的生平进行了较为全面的概述。释东初著《中国佛教近代史》（东初出版社 1987 年版），专章介绍了太虚在近代佛教

① 参见高振农《佛教文化与近代中国》，上海社会科学院出版社 1992 年版。

② 于凌波：《中国近现代佛教人物志》，宗教文化出版社 1995 年版。

史上的地位。Don A. Pittman 所著 *Toward A Modern Chinese Buddhism Taixu's Reforms*, 对太虚的佛教革新思想, 也进行了较为系统的研究。^①

此外, 学术界发表了一批研究太虚思想的文章, 且多集中于太虚倡导的佛教革新运动和人间佛教思想。如洪修平的论文《太虚与近代佛教的革新运动及人间佛教的提倡》认为, 近代中国佛教的复兴与佛教的革新运动有密切的关系, 近代中国佛教的发展及其特点与“人间佛教”也紧密相连, 而佛教革新运动与人间佛教的提倡与推行, 都是与近代佛教史上的著名高僧太虚法师的努力分不开的。^② 李书有的论文《太虚大师与中国佛教的现代发展》, 系统考察了太虚大师适应时代发展需要而提出的佛教教理革命、教制革命、教产革命的主张, 论述了太虚创立的以人生佛教为核心的现代佛教理论及以此理论为指导发动的中国佛教改进运动。^③ 这方面的论文还包括何亚将《论太虚法师的佛教革新思想》(《南京大学学报》1988年第1期); 如吉《太虚法师的建僧思想》(《法音》1996年第9期); 姚南强《太虚的佛教改革思想及启迪》(《中华文化论坛》1997年第4期); 潘桂明《从太虚的“人间佛教”展望新世纪的中国佛教》(《世界宗教研究》2000年第2期); 王月清《论太虚的人生佛教思想》(《南京社会科学》2000年第12期); 朱寰《太虚人生佛教的批判意义》(《陕西师范大学学报》2003年第3期), 等等。

对于太虚的政治思想, 学术界也有专文论及。陈仪深的论文《太虚法师的政治思想初探》, 在整理太虚法师有关政治言论的基础上, 分析了太虚法师关心政治、谈论政治的思想背景、理论基础, 具体说明了太虚法师对社会主义的评价、含摄世界主义的民族主义和对

① Don A. Pittman, *Toward A Modern Chinese Buddhism Taixu's Reforms*, University of Hawai'i Press, 2001.

② 参见洪修平《太虚与近代佛教的革新运动及人间佛教的提倡》, 《佛学研究》1994年第3期。

③ 参见李书有《太虚大师与中国佛教的现代发展》, 《世界宗教研究》1995年第2期。

政教关系的认识，对太虚大师政治思想的内在矛盾进行了剖析。^① 罗福惠的论文《为“政僧”作一解》，对太虚主张与政的因缘进行了中肯分析，对太虚与政的方式和内容分四个阶段进行了具体说明。文章最后提出，太虚始终坚持大乘佛教匡扶正义、力倡和平、淑世救人、众生平等的人道理性精神，坚持以适应现代生活的原则来改革佛教，其政治思路是摒除偏执、打破封拘，因而呈现出开放、发展、多元兼容、应机施化而不离佛训的特色。^② 李广良在《佛法与革命——太虚大师的革命思想》一文中提出，太虚大师的佛教革命思想和他对一般意义上的革命的思考是相互关联的两个方面，他同情和参与政治社会革命，并在此刺激下进行佛教革命。但他对世俗革命的局限性有着清醒的认识，他的革命思想是中国近代历史与佛法智慧相结合的产物。^③

对于民国其他佛教人物，如杨文会、圆瑛、欧阳竟无、弘一、谛闲、虚云、印光等，学术界也取得了不少研究成果。

从学术界现有相关研究成果来看，对于政教关系的基本理论，包括中国古代的政教关系，学术界有一定的研究；对于民国时期佛教历史与人物的研究，成果较为集中。相比之下，研究民国时期政教关系的成果偏少，直接涉及南京国民政府与佛教界之间关系的成果则更显薄弱。因此，这是一个有待拓展的研究领域，也有相当大的研究空间。

三 资料概况

本书在研究过程中，查阅了中国第二历史档案馆所藏国民政府、

^① 参见陈仪深《太虚法师的政治思想初探》，台北“中央研究院”近代史研究所集刊第19期（1990年6月），第279—298页。

^② 罗福惠：《为“政僧”作一解》，见霍韬晦主编：《太虚诞生一百周年国际会议论文集》，法住出版社1990年版，第60—69页。

^③ 参见李广良《佛法与革命——太虚大师的革命思想》，《世界宗教研究》2002年第3期，第57—64页。

行政院、内政部及中国国民党中央执行委员会秘书处、中国国民党中央民众训练部、中国国民党中央训练委员会等方面的相关档案。同时，笔者查阅了台北“国史馆”所藏内政部、行政院等部门的相关档案和“蒋中正总统档案”中的“蒋总统筹笔”、“特交档案”、“文物图书”中的《事略稿本》、《困勉记》等相关档案。通过两地档案的查阅，获得了研究所需的大量第一手资料。

本书在研究过程中，查阅了数十种佛教报刊，如《海潮音》、《世界佛教居士林林刊》、《现代僧伽》、《现代佛教》、《中国佛教会公报》、《佛学半月刊》、《佛教日报》、《弘法社刊》、《威音》、《佛教评论》、《正信》、《人海灯》、《人间觉》、《北平佛教会月刊》、《正觉月刊》、《佛化随刊》等。同时，《中央日报》、《申报》、《民国日报》、《国民政府公报》、《内政公报》等报刊所载史料，也在搜罗之列。

本书在研究过程中，还利用了学术界已经整理的相关历史文献，如南京国民政府内政年鉴编纂委员会编辑的《内政年鉴》，中华民国大学院编辑的《全国教育会议报告》，中国第二历史档案馆编辑的《中华民国史档案资料汇编》，秦孝仪主编的《总统蒋公思想言论总集》，秦孝仪编纂的《总统蒋公大事成编初稿》，沈云龙主编的《近代中国史料丛刊》，台北“国史馆”印行的《中华民国史实纪要（初稿）》，陈天锡编辑的《戴季陶先生文存》，太虚大师全书编纂委员会编辑的《太虚大师全书》，荣孟源主编的《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》，黄夏年主编的《近现代著名学者佛学文集》，中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心合编的《九世班禅内地活动及返藏受阻档案选编》、《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，等等。

特别应当指出的是，本书在研究过程中，借鉴和利用了不多学术界已有的成果。这些成果，前文学史已经提及，尚未提及的将在文中再作说明。

本书据以立论的资料，也存在明显不足。其一是外文资料偏少，立论所据主要是中文资料；其二是未刊档案偏少，立论所据报刊方面

的资料偏多；其三是口述史料缺乏，未能对仅存的有关当事人进行访问。

四 研究重点和方法

本书主要研究汉传佛教与南京国民政府之间的关系，对于藏传佛教与南京国民政府的关系，虽有涉及，但不是本书论述的重点。对于南传上座部佛教与南京国民政府的关系，本书尚未提及。

本书之所以将研究的时限界定为 1927—1937 年，主要是基于如下一些考虑：第一，1927—1937 年是南京国民政府与佛教界互动较为频繁、冲突与调适较为集中的时期。由于南京国民政府建立之初在处理佛教事务方面缺乏经验，内外因素的交织又使佛教界感到危机四伏，意欲借助国民政府的力量而实现自身的复兴。因此，这一时期，国民政府与佛教界的摩擦较多，为化解冲突，政教双方的互动也就较为集中。选择这一时期进行研究，基本上可以窥见南京国民政府与佛教界关系的基本态势，1937 年后南京国民政府与佛教界的关系，实际上是这一时期关系的延伸或继续。第二，1927—1937 年是南京国民政府处理佛教事务政策奠基和大体成型的时期。为协调政教之间的关系，南京国民政府制定了一系列处理佛教事务的基本政策，这些政策，既有别于北洋政府，又沿用了相当长时间，有些条例甚至国民党退台后仍在沿用和施行。因此，研究这一时期南京国民政府与佛教界的关系，对于从总体上把握南京国民政府与佛教的关系，具有奠基的意义。第三，南京国民政府与佛教界的冲突和调适，既发生在南京国民政府与汉传佛教之间，也发生在南京国民政府与藏传佛教之间。由于后者比较复杂和敏感，本书也就选择汉传佛教与南京国民政府之间的关系进行研究。

本书采用的研究方法主要有：

1. 历史文献法。本书主要依据历史文献来立论，通过对史料的梳理、分析，理清南京国民政府与佛教界关系的来龙去脉，以尊重历史，体现历史的原貌。为此，笔者既重视原始材料的搜集，也注意对

历史文献的辨认和选择。

2. 比较研究法。本书拟将 1927—1937 年南京国民政府处理佛教事务的有关政策与北洋政府时期进行比较，通过比较揭示这一时期处理佛教事务政策的某些特点。同时，本书在论述南京国民政府处理佛教事务的相关政策时，力求通过比较揭示其前后政策的差异，展示其政策变化与演进的轨迹。

3. 宏观研究和微观研究相结合的方法。本书既要研究南京国民政府与佛教界关系的具体内容、变动轨迹，也要研究南京国民政府与佛教界冲突之因、调适之法和南京国民政府时期政教关系的基本特点，力求把微观研究与宏观研究结合起来。

4. 跨学科研究的方法。本书将综合运用历史学、法学、社会学、文化学的研究方法和基本理论，发挥学科交叉的优势，从不同视角、不同侧面来审视南京国民政府与佛教界的关系。

目 录

前言	(1)
一 选题旨趣	(1)
二 学术史	(2)
三 资料概况	(14)
四 研究重点和方法	(16)
第一章 南京国民政府与佛教界关系展开的基础	(1)
第一节 佛教与政府关系的历史渊源	(1)
第二节 佛教界对于南京国民政府的期待	(4)
第三节 南京国民政府对佛教价值的认同	(13)
第四节 南京国民政府与佛教界冲突产生之源	(19)
第五节 南京国民政府与佛教界关系演进的历史 轨迹	(22)
第二章 庙产管理中的冲突与调适	(26)
第一节 庙产危机的出现	(26)
第二节 寺庙登记与庙产调查	(35)
第三节 《寺庙管理条例》的颁布与废止	(49)
第四节 《监督寺庙条例》的颁布与解释	(58)
第五节 《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》的 颁布和修订	(68)
第三章 庙产兴学风波中的政教关系	(78)
第一节 庙产兴学的由来	(78)
第二节 第一次庙产兴学风波中的政教交涉	(81)
第三节 第二次庙产兴学风波中的政教之争	(87)

第四节	第三次庙产兴学风波中的政教较量	(96)
第五节	庙产兴学的总体评价	(102)
第四章	南京国民政府与中国佛教会	(107)
第一节	中国佛教会成立过程中的政府支持	(107)
第二节	中国佛教会分化过程中的政府缺位	(117)
第三节	南京国民政府整顿中国佛教会的尝试	(128)
第五章	南京国民政府与僧伽制度的整理	(148)
第一节	整理僧伽制度的缘由	(148)
第二节	佛教教育的推行	(159)
第三节	僧伽职业化的倡导	(178)
第四节	住持制度的改革	(182)
第五节	剃度传戒制度的整理	(189)
第六节	整理僧伽制度的评价	(196)
第六章	南京国民政府与佛教文化的复兴	(200)
第一节	佛教出版事业的拓展	(200)
第二节	汉文大藏经的刊行	(215)
第三节	佛教古物的保护	(225)
第七章	佛教界对民国政治的参与	(234)
第一节	佛教界对于政治事件与政治风潮的意见 表达	(234)
第二节	佛教界协调达赖与班禅关系的尝试	(246)
第三节	佛教徒的抗日宣传与抗日准备	(252)
结语	(267)
参考文献	(271)
附录	(281)
后记	(322)

第一章 南京国民政府与佛教界 关系展开的基础

南京国民政府与佛教界关系的发生，既有历史渊源，也有现实基础。政教之间既有相互利用、相互支持的一面，也存在严重的冲突和对立。冲突与调适，这是南京国民政府与佛教界关系变动的主线。那么，冲突的原因何在？调适的基础又是什么？本章先就此作一宏观上的探讨。

第一节 佛教与政府关系的历史渊源

佛教是与基督教、伊斯兰教并列的世界三大宗教之一，公元前6世纪至公元前5世纪，由释迦牟尼创建于印度。广义的佛教包括它的经典、教法、仪式、制度、习惯、教团组织等，狭义的佛教仅指“佛法”。

佛教于西汉末年和东汉初年开始传入中国，经过长期传播发展，形成了具有中国特色的佛教。由于传入地域、时间、途径和民族文化、社会历史背景的不同，中国佛教形成了三大系统，即汉语系佛教（汉传佛教）、藏语系佛教（藏传佛教，俗称喇嘛教）、巴利语系佛教（南传上座部佛教）。

公元1世纪，古印度佛教传入中国汉族地区后，逐步同中国传统的儒家思想相融合，形成了汉语系佛教，并先后出现了三论宗、天台宗、华严宗、法相宗、净土宗、律宗、禅宗、密宗等8个宗派。汉语系佛教在汉族群众中有广泛影响，但由于不少人有事则信，无事则不信，信徒人数很难统计。

7 世纪左右，印度佛教的密教和汉语系佛教相继传入藏族地区，并同西藏土著宗教苯教相互影响，形成了具有藏民族特色的藏语系佛教。藏语系佛教主要派别有噶当派、宁玛派、噶举派、萨迦派、觉囊派、觉宇派、息结派、夏鲁派、格鲁派等。藏语系佛教对中国藏族的历史、政治、经济、文化和风俗习惯都有很深的影响，后来又传入中国的蒙古族、裕固族、门巴族、珞巴族和土族等少数民族中，主要分布于西藏、四川、云南、甘肃、青海、新疆、内蒙古 7 省、自治区。

13 世纪左右，巴利语系佛教由缅甸和泰国传入中国云南的傣族、布朗族、阿昌族、德昂族、佤族等少数民族中，对当地的民族、社会等曾产生过重要影响和发挥了较大作用，成为中国佛教的重要组成部分。

尽管中国历代政权基本上实行政教分离的政策，但佛教作为中国传统文化不可或缺的重要组成部分，以宗派实体存在于中国社会，也就难免与政治生活发生直接或间接的关联，何况政教分离本身就是用政治手段决定政教关系的产物。中国佛教长期以来在帝王的护持、国家的管理下传布，僧尼剃度、寺庙修造乃至大型法会等教务，均由政府设立的监福曹、昭玄寺、崇玄使、左右街功德使、宣政院、善世院、僧录司等机构管理，所谓“不依国主，则法事难立”，使佛教的传布在很大程度上依赖于统治者，佛教的兴衰也多系于统治者对于佛教的好恶。

纵观中国历史，多数帝王宰官信仰、推崇佛教，并从维护皇权、收拾人心、论证统治合法性的政治目的出发，对佛教有意识地利用、扶植，寺院多有敕建，田地多有赐予，高僧备受礼遇，政教之间存在协调的一面。如南北朝时期，佛教盛行之后形成一股巨大的社会势力，甚至与帝王宗室、贵族势力鼎足而三，不少帝王为巩固统治秩序而提倡佛教，把佛教几乎抬到国教的地位；唐代 20 多个皇帝中，除唐武宗反佛外，其他都程度不同地重视利用佛教。如隋文帝利用自己幼时生长在寺庙的特殊经历，宣传“我兴由佛法”，说自己做皇帝是秉承佛的旨意；隋炀帝、武则天也利用佛教为自己统治行为的合法性

进行辩护。^①而佛教方面，则有名僧参与政治，著名的如东晋时佛图澄协助后赵军政机要，道安则成为前秦苻坚的政治顾问。^②南朝时孝武帝重用僧人慧琳，请他参与政事，时人称之为“黑衣宰相”。不过，中国历史上僧人参政的情况，一般属于幕后策划，不担任实际职务，他们一般都不是作为宗教界代表而只是以个人身份参政的。

当然，由于佛教与中国固有文化的异质性，加上君主专制政体、华夷之辨等因素，在中国历史上，也不乏帝王厌佛、反佛，政教之间出现过尖锐的对立和冲突，“三武一宗”破灭佛教的“法难”便是实例。“三武一宗”是指北魏太武帝、北周武帝、唐武宗和五代后周世宗，他们下令毁灭佛法，使佛教遭遇重挫，在中国佛教史上有“法难”之称。北魏太武帝因听信崔浩与道士寇谦之的谗言，于公元446年下诏灭佛，尽诛长安地区沙门，焚经书、破佛像。公元452年文成帝即位后，才颁诏停止灭佛。此为第一次法难。北周武帝因信纳卫元嵩的建议，于公元574年下令禁佛道二教，逼迫沙门与道士约200余万人还俗，毁坏所有佛经佛像。公元579年宣帝即位，才停止对佛道二教的迫害。此为第二次法难。唐武宗崇信道教，得道士赵归真、刘元静等相助，于公元842—845年下令拆毁寺庙，勒令僧尼还俗。除极少数官寺外，其余寺院皆毁，共计毁寺44600多所，僧尼强令归俗26万余人，数千万顷田产被没收，铜佛、钟、磬，改铸为钱币或农具，许多佛典尤其是《华严经》和《法华经》的章疏，湮灭散失非常严重。公元847年唐宣宗即位后，才恢复佛教。此为第三次法难。五代时，国家对僧尼几无控制，寺僧浮滥，影响赋税兵役。周世宗于公元955年下诏禁私度僧人，废无敕寺院。是年共废寺3336所，各种佛教经书被焚，铜制佛像用来铸造钱币以充实国库，北方佛教一时大衰。此为第四次法难。这四次“法难”，前三次性质相同，都是从根本上摧毁佛教，其中又以第三次对佛教的打击最为严重。第四次虽

^① 参见方立天《佛教与中国政治》，《社会科学战线》1987年第2期，第115页。

^② 参见陈仪深《太虚法师的政治思想初探》，台北“中央研究院”近代史研究所集刊第19期（1990年6月），第282页。

带有整顿的性质，但原来仅得以勉强维持的北方佛教，经此波折也就更见衰微。^①

从中国历史上佛教与政府关系演变的基本情况可以看出，佛教容易因帝王的支持而趋于兴盛，也容易因帝王的打击而一蹶不振；佛教需要借助政府的力量使自身得到发展，政府亦想利用佛教来维护政权的稳定，或为其统治的合法性进行辩护。佛教与政府的相互利用、相互支持甚至相互对抗，使佛教与政府结下了不解之缘。

第二节 佛教界对于南京国民政府的期待

中国汉传佛教于隋唐臻于全盛。当时，梵刹林立，高僧辈出，八宗竞秀，新说迭出，不仅结合本土国情创造出更具华夏色彩的宗派理论（如禅、净二宗）、修行方式、清规戒律、仪轨制度，还创造了俗讲、变文等讲经方式和义邑、法社、香火社、莲社等佛教团体。唐末以降，以唐武宗灭佛为标志，中国佛教日趋保守，渐渐失去了昔日的生机。南宋末年，中国佛教出现明显衰落的症候。至明末，佛教可谓衰象尽现，僧风日败，寺产难保。到清末，佛教衰颓之势更如江河日下，已到生死存亡的关键之时。^②

民国成立前后，孙中山对佛教及其社会功用作出了肯定性的评价。1904年8月，孙中山在《中国问题的真解决》一文中指出：“佛教乃是汉朝皇帝传入中国的，人民以很大的热情欢迎这个新宗教，此后它便日渐繁盛，现在已成为中国三大主要宗教中的一种。”^③寥寥数语，基本上勾勒了佛教在中国传播、发展的情况及其社会影响。为了推动佛教革新，孙中山支持建立各种佛教团体。1912年1月，太

① 参见方立天《佛教与中国政治》，《社会科学战线》1987年第2期，第116页。

② 江灿腾认为，清代佛教衰微的原因，主要有三个方面：禅宗的没落，宗教政策的不当，太平天国的摧残。参见江灿腾《明清民国佛教思想史论》，中国社会科学出版社1996年版，第241页。

③ 孙中山：《中国问题的真解决》，《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年版，第250页。

虚在南京毗卢寺发起组织佛教协进会，面谒孙中山，孙中山命秘书马君武与他接谈，对成立佛教协进会之举颇为赞许。1912年3月，由李翊灼、欧阳渐、蒯寿枢、张世畸、陈方恪、濮一乘等在家居士发起组织佛教会。面谒孙中山后，所有要求条件，概由孙中山面允，并于24日令教育部准佛教会立案。孙中山复函佛教会云：

敬复者。顷读公函，暨佛教会大纲，及其余二件，均悉。贵会揭宏通佛教，提振戒乘，融摄世间出世间，一切善法，甄择进行，以求世界永久之和平，及众生完全之幸福为宗旨。道衰久矣，得诸君子闡微索隐，补弊救偏，既畅宗风，亦裨世道，曷胜瞻仰赞叹！近世各国政教之分甚严，在教徒苦心修持，绝不干预政治；而在国家尽力保护，不稍吝惜。此种美风，最可效法。民国约法第五条载明：“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别。”第二条第七项载明：“人民有信教之自由。”条文虽简，而含义甚宏。是贵会所要求者，尽为约法所容许。凡承乏公仆者，皆当力体斯旨，一律奉行，此文所敢明告者。所有贵会大纲，已交教育部存案；要求条件，亦一并附发。^①

孙中山不仅肯定了佛教的作用和佛教会的宗旨，而且高度赞扬佛教会诸君为振兴佛教所作出的积极努力，并力主效仿近世欧美各国政教分离的做法。孙中山此书，给当时处于危机中的佛教以强有力的支持。自此，凡遇有侵吞寺产、凌辱僧侣者，佛教徒众无不引用孙中山此书，作为交涉和抗争的依据。

尽管孙中山能正确评价佛教，并在法律上能给佛教以平等地位；佛教界对于佛教的革新和复苏也作出了种种努力。但民国初年动荡的社会局势和佛教界内部的种种分歧，使佛教界的希望和努力都付诸东流。

^① 孙中山：《复佛教会函》，《孙中山集外集》，上海人民出版社1990年版，第350页。

南京国民政府建立后，佛教界曾寄予政府过高的期望。太虚就曾表示：“现在已经统一全国、掌握政权之国民党，则固明许信教自由与宗教平等者，佛教自然亦能为容存，而且可以有发扬光大之机会，故佛寺僧众亦应有振作之希望。”^①太虚此言，表达了当时佛教徒的普遍意愿。概而言之，佛教界对南京国民政府的期盼主要有二：其一，希望政治昌明，为佛教复兴创造良好的政治环境和社会环境；其二，期盼借助政府的力量来运用佛教、整理佛教，成立佛教组织，保护佛教寺产，使佛教真正走上复兴之路。

寄尘在《现代佛教教育的问题》中指出：“佛教的隆替是与政治有密切的关系的。政治上了轨道，佛教自然好；政治不上轨道，佛教自然是糟糕。”^②这种对于佛教与政治关系的揭示，实际上表明了佛教界的心态，期望中国政治走上“轨道”，为佛教复兴营造一个良好的环境。观仁在《希望借政治力量来运用佛法》一文中也认为：中国佛教之所以会形成“岌岌不可终日之势”，一方面是由于“佛徒之不振作”，另一方面是因为“政府之不能用政治力量来运用”佛法。要度过危机，“佛徒自身固然是需要自觉，力图振作。然无政治的力量来运用、指挥，则佛法主义再好，只等于空言而不切实用，那也就等于一部有强大生产力的大机器，而没有熟练的司机者来驾驶，这部机器再好还不是等于废物？所以佛法是好，必需用政治力量求运用。”^③这说明，佛教界已认识到了“政治力量”对于佛教复兴的重要意义，期望借助“政治力量”来复兴佛教，使佛教有助于政治。

正因为如此，1928年6月23日，太虚为整理宗教事呈文内政部，其所附条陈就提出：“请内政部设立宗教局，内分基督教科、佛

① 太虚：《僧教育之目的与程序》，《海潮音》第12卷第8期（1931年8月），“讲座”第2页。

② 寄尘：《现代佛教教育的问题》，《现代僧伽》第4卷第3期（1931年10月），第210页。

③ 观仁：《希望藉政治力量来运用佛法》，《正信》第9卷第8期（1936年9月），第3页。

教科、回教科等，制颁宗教行政条例。……在训政时期，由宗教局设宗教整理委员会，以整理关于国内之各宗教。”^① 太虚希望政府设立专门的行政机构来处理宗教事务，并借助政府的力量来整理佛教，使佛教摆脱危机，走出困境。7月7日，太虚又致函内政部部长薛笃弼，主张内政部设一礼教司，内分礼俗科、祀庙科、宗教科。礼俗科办理定礼制、定服制，改良不善风俗，提倡善良风俗等事宜；祀庙科厘定不属于宗教之祀馆祠庙的应革应兴应改善事宜及如何管理的办法；宗教科则管理包括基督教、天主教、佛教、道教、回教等各国或中国公认之宗教事务。^② 太虚期望通过设立和完善宗教主管机构，加强对宗教事务的管理，以为佛教复兴创造条件。太虚的期望，代表了当时大多数佛教界人士的心声。但无论是设立宗教局、礼教司的提议，还是成立宗教整理委员会的要求，都未能为南京国民政府所接受。

1928年初，欧阳竟无等致函蔡元培，拟请政府设立宗教委员会。蔡元培复函指出：“革命现未成功，国家大计，诸待筹维，实委未合时宜，似应暂从缓议。”^③ 蔡元培以革命尚未成功为由，实际上回绝了佛教徒的请求。4月，扬州长生寺住持^④释可端呈请设立全国寺庙管理局，内政部、大学院协商后认为，“寺庙管理局之设政教相混，办理不善恐惹起宗教上之纠纷”^⑤。佛教界的要求又遭拒绝。

① 《太虚法师呈内政部整理宗教文所附条陈》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教要闻”第2页。

② 《太虚法师为礼制官制致薛部长函》，《海潮音》第9卷第6期（1928年6月），“法界通讯”第2—3页。

③ 转引自《欧阳竟无致蔡院长函》，《海潮音》第9卷第4期（1928年4月），“佛教史料”第7页。

④ 佛教寺院的首领，即最高负责人叫住持。他的住处一般都在寺院上首偏东，名叫方丈的地方，因此住持又称方丈。但从习惯上讲，子孙庙的住持仍叫住持，只有丛林的住持才叫方丈。住持总管寺院的大事，地位崇高，大多由佛学精通、戒行深厚、办事干练、深孚众望的僧人担任。

⑤ 《内政部大学院为释可端呈请设立全国寺庙管理局事复国民政府函》（1928年5月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

1929年4月召开中国佛教徒第一次代表大会时，各地代表又提议请愿政府设立宗教委员会，并于6月分呈国民政府主席蒋介石、行政院院长谭延闿。其文曰：

世界各国维护宗教，莫不全国一致。关于处理宗教事项，大都设有宗教委员会，俾发扬宗教精神，以谋民族之健全。吾国宗教虽遍全国，从前帝政时代，莫知效用，虽信仰不乏其人，鲜有谋全民族之进展者。际兹统一告成，训政期间，欲求国际间自由平等，必须于民族精神先谋进展。兹查全国宗教事务，尚隶属于内政部警政司之一部分，未能专任其事，已可概见。欲外谋实际之发扬，内图深切之改进，势必为难。况佛教之于蒙藏青海西康，回教之于新疆甘肃青海，耶教之于外交，均有莫大关系，自宜特设全国宗教委员会，以内政部长、外交部长暨蒙藏委员会正副委员长，为当然委员，并选派全国各宗教专家若干人，共同组成全国宗教委员会。凡关于宗教事项，均由该会决议后，呈请政府公布施行。如此办理，于全国宗教既有统一整理，民族前途自获莫大之进展。^①

由于宗教事关内政外交，政府设立一宗教委员会，专任宗教事务的处理，应是当然之举，但中国佛教会的建议也未能为南京国民政府所采纳。7月2日，行政院致函国民政府文官处：“吾国政令对于宗教向采不干涉主义，各教之传入中国，远者数千年，近亦百有余年。政府一视同仁，向无轩輊。即我国民政府成立以来，对于人民信仰宗教一任自由，习惯因沿无殊既往。各该教系能深明总理主义，破除迷信，研究教义，改良组织，则真理日明，皈依自笃，其影响于国家社会世道人心，当亦无殊。于畴昔以现势论之，似无设会派员之必要，所有设立整理宗教委员会之处，拟请暂缓置议。”此前，熊希龄曾向

^① 《中国佛教会为设宗教委员会事致国民政府呈》（1929年6月），中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

蒋介石提出了设立宗教委员会的建议，出于上述考虑，亦未被采纳。南京国民政府认为，中国佛教会“所请事同一律，碍难照准”^①。因此，南京国民政府始终没有设立宗教委员会，连熊希龄的建议也未能采纳。

佛教界不仅期望政府设立专门机构或宗教委员会以处理宗教事务，整顿和保护佛教，而且期望政府制定宗教法或宗教行政条例以保护宗教。1928年7月7日，太虚致函内政部部长薛笃弼时就提出，宜由内政部召集一全国宗教会议，以议订一宗教行政条例，内容包括：（1）修正及发扬各宗教之教义；（2）规定各宗教之教团组织法；（3）规定各宗教寺院庵堂或教会等财产管理法；（4）改良各宗教之仪制；（5）规定各宗教管理人及传教师等之奖惩法，然后颁布各省依条例执行。^②但宗教界所期望的宗教法或覆盖上述内容的宗教行政条例也迟迟未能产生。在太虚看来，宗教法之不能产生，“大概因蒙藏等佛教及甘新等回教关系民族，天主基督等教关系欧美人传教，均不易施检束之故”^③。这一分析不无见地，各宗教之间差异不小，背景复杂，要以法律、法规的形式规定各项宗教事务，诚非易事。不过，国民政府并未完全放弃这方面的尝试和努力，因应佛教界的要求，国民政府立法院仍决定起草宗教法。获悉这一动态，1931年6月，汉口佛教正信会又建议，在宗教法制定之前，尽快召开一次全国宗教会议，“征求各种宗教之实况，采择各教代表之建言，一则以为宗教法规之根据，一则以为政教声息之沟通，于政于教两有裨益。”^④但是，这一建议未能为国民政府所采纳。事实上，1927—1937年，南京国民政府一直没有召开专门的宗教会议，宗教法的制定也是无果

^① 《行政院为设宗教委员会事致国民政府文官处公函》（1929年7月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

^② 《太虚法师为礼制官制致薛部长函》，《海潮音》第9卷第6期（1928年6月），“法界通讯”第2—3页。

^③ 太虚：《评监督寺庙条例》，《海潮音》第11卷第1期（1930年1月），“佛学通论”第1页。

^④ 《应建议政府召集宗教会议案》，《中国佛教会报》1930年9月—1931年3月合刊（1931年4月），“第三次代表大会之提案”第20—21页。

而终。

佛教界人士还认识到政府方面的发起督促对于宗教团体建立的重要性。1930年12月29日，钟康侯居士在致大醒的信中指出：“目下欲设立有力的宗教机关，非联合中央要人从政府方面发起督促进行不可；若自动的组织，事实上既多困难，实力及援助力亦必薄弱耳！”^①“中央要人”对于宗教团体的建立，确有其特殊的号召力和影响力。

事实上，在南京国民政府政要或元老中，有熊希龄、林森、戴季陶、吴忠信、陈铭枢、焦易堂、蒋作宾、王柏龄、谢铸成、屈映光、朱子桥等一批著名佛教居士，为保护寺庙财产、建立佛教团体、整顿僧伽制度、复兴佛教文化，作出了重要贡献。熊希龄居士，曾任北洋政府国务总理兼财政总长，1932年任世界红十字会中华总会会长；林森居士，曾任南京国民政府委员、立法院院长、国民政府主席；戴季陶居士，曾任南京国民政府考试院院长、国民党中央执行委员；吴忠信居士，曾任安徽省政府、贵州省政府主席、蒙藏委员会委员长；陈铭枢居士，曾任广东省政府主席、南京国民政府行政院代院长；焦易堂居士，曾任南京国民政府法制委员会委员长、最高法院院长、国民政府委员；蒋作宾居士，曾任南京国民政府内政部部长、国民党中央执行委员；王柏龄居士，曾数届连任国民党中央执行委员；谢铸成居士，曾任南京国民政府秘书。由于这些佛教居士身居显要，且热心护持佛教，使佛教界对南京国民政府有较多的期望和期待。事实上，佛教界与国民政府关系协调的过程中，不少时候正是借助于这些力量，才使矛盾得以化解，使问题得到解决。霍姆斯·唯慈在其著作中指出：“政府没收一切寺产的多次举动所以失败，只是因为佛教界有朋友位居要职，足以抵挡普遍受官僚政府欢迎的思想。”^②这说明，位居要职的佛教居士，对于南京国民政府与佛教关系的协调，起了十

① 《钟康侯致大醒信》，《现代僧伽》第4卷第1期（1931年4月），第73页。

② 霍姆斯·唯慈：《近代中国的佛教制度》上册，包可华、阿含译，台北华宇出版社1988年版，第336页。

分重要的作用。

为了赢得南京国民政府的支持，为佛教复兴赢得宽松的政治环境，佛教界出于策略上的考虑，公开表示认同三民主义，并力图揭示三民主义与佛教之间的关联。

佛教界对于三民主义给予了高度评价。1928年6月，太虚在为整理宗教事呈文内政部时指出：“中华民国用以建国治国者，则总理之三民主义也。而为三民主义之思想基础者，则中国民族五千余年历史之文化与现代之社会科学自然科学也。”^①在《以为众生的佛法作为民的三民主义之先锋》一文中，太虚进一步肯定了三民主义的历史地位。他说：“要想救水深火热之中国，非三民主义不可，三民主义即是救国主义，亦可为救民主义。所以中山先生革命，既不是为自己，亦不是为少数人，是为救全社会、全民族、全人类。”他倡言：以民族主义发扬固有文化而达到国际自由平等；以民权主义造成现代国家而达到政治自由平等；以民生主义采用社会主义而达到经济自由平等。^②太虚对三民主义地位的推崇，对三民主义内涵的肯定，反映了佛教界对三民主义价值的认同。8月1日，佛教界在呈国民党中央党部第五次执监委员大会和国民政府的“请愿文”中也提出：“先总理之三民主义，为中国文化及近代思想之精华所萃。其精深博大，能容纳且发挥各时代各民族之特长，尤为救国救世界不刊之典。”^③佛教界尽力揭示三民主义与中国传统思想的渊源关系，充分肯定其在中国思想文化史上的地位。中国佛教会章程还规定：违反三民主义有显著之言论或行动者，不得为本会会员。^④对此，李少兵在其著作中提出：佛教界的有识之士对于三民主义，大多采取称赞的态度。之所以

① 《太虚法师呈内政部整理宗教文》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教要闻”第2页。

② 太虚：《以为众生的佛法作为民的三民主义之先锋》，《现代佛教》第5卷第1期（1932年2月），第114页。

③ 《呈五次中大执监会、国民政府请愿文》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“佛教史料”第1页。

④ 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社1994年版，第1085页。

“高抬”三民主义，主要目的在于取得官方的支持，以维持佛教的生存与发展。^①

佛教界之所以推崇三民主义，既是为了寻求与南京国民政府合作的基础，也是为了彰显佛教自身的价值。佛教界认为，佛教与三民主义水乳交融，三民主义的旨在救国救民，与佛教救世救人并无二致。心声在《佛学与三民主义》一文中指出：佛学与三民主义是水乳结合的，是同为人们造幸福的，“佛学是三民主义的究竟，三民主义是佛学的实行”。^② 蒋特生在《论佛法与三民主义》一文中也认为，“因主义与佛化有密切之关系，有合作之可能”，“凡我佛信徒应努力于佛化与主义之工作”。他断言：“佛法与主义犹水乳之交融，固二而一者也”，“重视主义者必重视佛法，重视佛法者必重视主义”；“凡真实信徒必能彻底了解三民主义，必能参加国民革命，必不会被人打倒”。^③

佛教界还提出了佛教与三民主义互摄的设想。佛教界认为，“故现今中国之佛教，亦应以三民主义为准绳，革除帝制时代之弊习，发扬大乘佛法之正义，以明三民主义自由平等亲爱互助之精神，而谋佛教之新建设。”^④ 这里提出要以三民主义为“准绳”而谋佛教之新建设，强调的是三民主义对于佛教的作用。另一方面，佛教界又提出了借佛法以实行三民主义的设想。太虚认为，中国国民对于三民主义多半不甚了解，对于佛法都有几分认识，故“欲实行三民主义，若借佛法为他的先锋，庶能解除一切隔碍和误会，达到中国在经济上、政治上、国际上的自由平等目的”。^⑤ 这种主张，反映了佛教界的一种

① 李少兵：《民国时期的佛学与社会思潮》，台湾佛光山文教基金会2001年印行，第4页。

② 心声：《佛学与三民主义》，《佛海灯》第2卷第1期（1936年11月）。

③ 《蒋特生函论佛化与三民主义》，《佛光社社刊》第3期（1928年6月），“通讯”第11页。

④ 《呈五次中大执监会、国民政府请愿文》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“佛教史料”第1页。

⑤ 太虚：《以为众生的佛法作为民的三民主义之先锋》，《现代佛教》第5卷第1期（1932年2月），第114页。

善良愿望。

佛教界对三民主义的认同，不仅见之于言论，而且能付诸行动。1929年4月中国佛教会召开第一次代表大会时，将“向党国旗行礼”、“恭读总理遗嘱”列入会议程序。各佛学院则将三民主义列入学僧必修课程。如闽南佛学院招收学僧简章规定，第一、二、三学年，都开设三民主义课程。^①

当然，佛教界对于三民主义的认识，有不少失之偏颇的地方。太虚便认为，三民主义是一种宗教。他说：“昔日所谓孔孟之道、老庄之道，今日所谓马克思主义、孙文主义，改称为儒教、道教及共产教、三民教，亦无不宜。”^②三民主义是一种世俗化的理论，将它视为宗教尽管反映了佛教界对三民主义的推崇，但偏离了三民主义的真谛。

佛教界对南京国民政府的期待和对三民主义的认同，是政教关系协调的重要基础。

第三节 南京国民政府对佛教价值的认同

佛教有其独具特色的教义、教规体系和组织形式，有其不可忽视的社会功用。孙中山曾经认为，佛学能补科学之偏，也能补政治之所不及。他在民族主义第四讲中指出：“诸君都知道世界上学问最好的是德国，但是现在德国研究学问的人，还要研究中国的哲学，甚至于研究印度的佛理，去补救他们科学之偏。”^③佛教教义原则上与科学对立，但其劝告人们积德行善、淡于名利的内容，对于科学的发展确有纠偏之效。在孙中山看来，“宗教与政治，有连

^① 《闽南佛学院续招学僧简章》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“佛教史料”第6页。

^② 释满智、释墨禅编：《太虚大师寰游记》，沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第92辑，台北文海出版社1973年印行，第234页。

^③ 孙中山：《三民主义·民族主义》，《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年版，第231页。

带之关系。国家政治之进行，全赖宗教以补助其所不及，盖宗教富于道德故也。”^① 佛教是一种着重修行实践的宗教，蕴涵丰富的伦理思想，孙中山这里所说宗教能补政治之所不及，尽管主要是针对基督教来说的，但应当包括佛教在内。孙中山还认为，宗教是促进民族形成的重要力量，佛教也不例外。他说：“宗教在造成民族的力量中，也很雄大。像阿剌伯和犹太两国已经亡了许久，但是阿剌伯人和犹太人至今还是存在。他们国家虽亡，而民族之所以能够存在的道理，就是因为各有各的宗教。……其他信仰佛教极深的民族象印度，国家虽然亡到英国，种族还是永远不能消灭。”^② 孙中山的这一认识是正确的，宗教对于民族的形成和维系，的确有其独特的功效，印度虽遭受英国的殖民统治，但印度民族仍然保存下来，佛教起了重要作用。

由于孙中山对于佛教价值有上述肯定性评价，南京国民政府对于佛教价值大体能持认同态度，不仅在相关法规中写入了宗教信仰自由的条文，而且对佛教价值也有一定认识。

1. 宗教信仰自由原则的确立

南京国民政府建立之初，非宗教之声并未完全平息，非宗教之事仍时有发生。1927年5月13日，国民党中央政治会议第93次会议决议保护宗教团体。为此，国民政府发出训令：“民众不可误解，以排外排教之性质，利用任何势力压迫或侵害中外人民信仰之自由。”^③ 1928年2月15日，国民党中央政治会议举行第128次会议，张之江、钮永建二委员提议实行信教自由，取消反对基督教及“打倒宗教”等口号。这一提案被会议采纳，由此引发一场是否应打倒宗教的讨

^① 孙中山：《在北京基督教等六教会欢迎会的演说》，《孙中山全集》第2卷，中华书局1982年版，第447页。

^② 孙中山：《三民主义·民族主义》，《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年版，第187—188页。

^③ 参见《浙江省佛教会为庙产兴学促进会事致国民政府呈》，《中国佛教会报》1930年9月—1931年3月合刊（1931年4月），“函电呈文”第1页。

论。此后，打倒宗教之声日渐沉寂下去，宗教信仰自由之声又日渐抬头。^① 国民党此举，赢得了佛教界的信任。1928年9月，太虚在法国东方语言学校参观时就明确表示，“排斥宗教”“已为国民党斥除”，“国民党仍主信仰自由”。^②

由焦易堂提出，经王宠惠、胡汉民、谭延闿审查，提交1930年1月22日国民党中央政治会议讨论的《人权法草案》第3条曾规定：“人民于法律限制内，有信仰宗教之自由，政府对于任何宗教，不得有不平之限制，或特享之利益。”^③ 这一法案尽管后来未能通过，但从中反映了南京国民政府有关部门对宗教信仰自由、各教平等的基本态度。

1931年5月12日国民会议通过、6月1日公布的《中华民国训政时期约法》，共8章89条，其第二章人民的权利义务，有2条涉及宗教信仰问题。第六条规定：“中华民国国民无男女、种族、宗教、阶级之区别，在法律上一律平等”；第十一条规定：“人民有信仰宗教之自由”。^④ 为昭示宗教信仰自由政策，南京国民政府在其他一些法规中也作出了相应的规定。1935年1月1日公布、同年7月1日施行的《中华民国刑法》第18章第246条规定：“对于坛庙、寺观、教堂、坟墓或公众纪念处所公然侮辱者，处六月以下有期徒刑

^① 不过，到30年中期，又出现了反宗教的声音。如《独立评论》公开发表文章，宣称“反宗教的自由”，主张反对一切宗教。文章提出：“近来国中宗教的气焰高涨极了，乌烟瘴气，这不是好现象。”其反宗教的理由是：宗教空气影响国民尤其是青年的思想，将来不利于国家民族；宗教有一个超现实的境界存在，必将减少人们对于现实世界的热心与兴趣；宗教除了给高明的信徒一点热诚以外，更多显示着消极的、懒惰的、依赖的、想得恩典的、不负责任的诸种可怜的恶习；各宗教大都有麻烦的仪式及许多费时耗神的功课，其中佛教的节日非常多，仪式也最烦；宗教最恶劣的一点就是流于迷信。文章还指出，世界的潮流已经舍弃宗教，中国从古以来未曾发生过宗教。（小招：《反宗教的自由》，《独立评论》第114号，1934年8月，第4—7页）。

^② 释满智、释墨禅编：《太虚大师寰游记》，沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第92辑，台北文海出版社1973年印行，第15页。

^③ 《人权法草案》，《申报》1930年1月21日。

^④ 《蒋中正总统档案·事略稿本》第11册，台北“国史馆”2004年印行，第143、144页。

刑、拘役或三百元以下罚金。妨害丧葬、祭礼、说教、礼拜者亦同。”^① 1936年5月5日公布的《中华民国宪法草案》第15条也明确规定：“人民有信仰宗教之自由。非依法律不得限制之。”^② 因此，在南京国民政府的正式法规中，有不少涉及宗教信仰自由的条文。但由于《中华民国训政时期约法》及《中华民国宪法草案》，均采用“法律限制主义”，在向人民许诺宗教信仰自由的同时，均附有“非依法律不得限制之”的条件，使人民的宗教信仰自由大打折扣。

尽管如此，宗教信仰自由原则法律地位的确立，为南京国民政府与佛教界关系的协调，提供了重要的依据。

2. 南京国民政府对于佛教价值的认知

如前所述，由于孙中山对于佛教的社会功用作了充分的肯定，南京国民政府对于佛教的社会作用，也有一定程度的认识。

1928年，内政部长薛笃弼致函佛教会时指出：佛教具有“感化人心、转移风气、改良社会、改造国家之效用”，“应将我佛博爱、平等、坚苦卓绝之精神，发挥光大，使社会人类，均得受其指导，蒙其利益”。^③ 这一评价，较为客观地揭示了佛教的社会价值和社会功用。戴季陶在《敬告隆昌寺诸僧众书》一文中认为，“中国衰微久矣，世间不明中国衰微原因者，往往以其责任归之佛教，此大不然。盖信奉佛法之小国日本，则称雄于世界，暹罗亦独立于东土，而其所以致强盛之原因，赖于佛法者甚多。可知中国之衰微不在佛教自身，而在于佛教不能真实推行也。故今日言救国救民，必须自佛教之改革振兴始。”^④ 这里以日本、泰国为例，实际上说明了佛教对于国家振兴的重要意义。1932年，戴季陶在为提倡复兴白马寺致全国佛教徒

① 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编政治（一），江苏古籍出版社1994年版，第493页。

② 同上书，第276页。

③ 《薛内长复佛教会函》，《海潮音》第9卷第4期（1928年4月），“佛教史料”第3页。

④ 《敬告隆昌寺诸僧众书》，《海潮音》第13卷第7期（1932年7月），“理论”第7页。

书中也说：“我中华立国久大，甲乎世界，合四万万众为一人，联各大民族成一体，救世救人，其赖于释迦慈悲之化者，至深且大！其在边疆各地，自藏及满二万余里之国境，数大部之民族，数百年来亲爱团结精诚无间者，得佛教之力尤为宏伟！”^①他肯定了佛教对于国家统一、民族团结、人民安宁所起的作用，认识到当时的中国和世界，非有佛教来辅化不可。戴季陶甚至提出，“要复兴民族，必须复兴佛教”，把民族复兴与佛教复兴直接联系起来。^②曾被国民党中央政治会议任命为内政部长的阎锡山亦认为，“释学是真理，是实功，不是迷信”，对佛教的作用也有一定程度的肯定。^③

1936年7月，国民政府主席林森在庐山访问太虚，有慈航法师、竺庵和尚、钟益亭居士等陪叙。谈话中林森明确表示：佛教与中国人民有密切关系，应谋整理振兴。^④8月，国民党中央监察委员李烈钧应太虚之邀，在庐山大林寺作了“佛法与政治”的演讲。他说：世界各种学说风起云涌，科学发达昌盛，现代世界是最危险的。在各种学说中，“尤以佛学最能拯救现代的人生，若有伟大人物来运用佛法救世救人，则世界必可和平安乐。”他还说：“要以平等救世救人，须用政治的力量运用佛法，用佛法精神去运用政治，所以研究佛学的人，要时时以佛法贡献于政治。”他希望学佛的人不要虚妄，不要迷信，不要消极，去做救世救人的工作，更希望“各中央领袖，能用政治的力量来运用平等的佛法，救这危险的世界人类”。^⑤

可见，南京国民政府的不少政要已认识到佛教可以感化人心、转移风气、改良社会、改造国家，佛教有利于国家振兴、民族团结，佛教有救世救人之效。这种对于佛教价值的认知和评价，为南京国民政

① 参见芝峰《戴季陶氏提倡兴复白马寺》，《现代佛教》第5卷第5期（1932年5月），第369页。

② 转引自法舫《金山会议与中央意见》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），“佛教春秋”第4页。

③ 阎伯川先生纪念会编：《民国阎伯川先生阎锡山年谱长编初稿》第5册，台湾商务印书馆1988年版，第1741页。

④ 《正信》第9卷第4期（1936年8月），第6页。

⑤ 《佛法与政治》，《佛教与佛学》第1卷第12期（1936年11月），第9页。

府与佛教界关系的协调奠定了重要的基础。

3. 南京国民政府宗教管理机构的建立

南京国民政府宗教事务的管理，中央主要由内政部负责，地方则由省民政厅、市县社会局管理。南京国民政府建立之初，设有民政部。1928年2月，民政部改称内政部，特任薛笃弼为部长。3月，国民党中央政治会议第132次会议通过的《国民政府内政部组织法》规定：内政部直隶于国民政府，依法令管理地方行政、土地、水利、人口、警察、选举、国籍、宗教、公共卫生、社会救济等事务。内政部设秘书处与民政、土地、警政、卫生4个司，分管法定事务。^①1931年3月，立法院通过的《修正内政部组织法》，对内政部的设置有所调整，规定内政部设礼俗司，掌管名胜古迹保存管理事项、寺庙僧道管理登记事项、教会立案事项。^②同时，国民党中央党部、省党部、市县党部或特别市党部，也有管理宗教之权，主要负责中央和地方有关重大宗教问题的处理和宗教社团的审批。

内政部所属之北平古物陈列所、北平庙坛管理所，教育部所属之南京古物保存所、古物保管委员会、甬直唐塑保管委员会和中央古物保管委员会，负责全国名胜古迹古物的保管，其中包括宗教文物的保管。

南京国民政府有关藏传佛教的事务，则主要由蒙藏委员会负责处理。1928年2月4日国民党第二届中央委员会第四次全体会议通过的《中华民国国民政府组织法》，将蒙藏委员会列为国民政府的职能部门之一。3月21日，国民党中央政治会议第133次会议，修正通过《国民政府蒙藏委员会组织法》。6月18日，国民政府任命张继等7人为蒙藏委员会委员，指定张继、白云梯、刘朴忱为常务委员。7月11日，蒙藏委员会正式成立，负责处理蒙古、西藏的事务，其中包括藏传佛教的事务。

^① 参见孔庆泰等《国民党政府政治制度史》，安徽教育出版社1998年版，第32、33页。

^② 《立法院会议昨通过“修正内政部组织法”》，《中央日报》1931年3月8日。

佛教界希望借政府的力量振兴佛教，作用于社会；政府希望运用佛教，使佛教有益于国家和社会。政教双方，都有互相利用之图，也有相互认同之处，这是政教关系能够协调的重要原因。

第四节 南京国民政府与佛教界冲突产生之源

南京国民政府与佛教界之间，既有合作与协调，也有冲突和对抗。深究其冲突产生的原因，主要有如下一些方面：

1. 南京国民政府觊觎庙产。南京国民政府与佛教界的冲突，主要由庙产引起。由于财政拮据，国民政府经常在庙产上做文章，期望利用庙产兴办学校、慈善事业或地方事业，以缓解政府的财政压力。政府每作出以庙产兴办学校、慈善事业或地方事业的决定，便引起佛教界的恐慌和抗议，他们联合起来，成立佛教团体，一方面以宗教信仰自由为武器进行抗争或向政府请愿，另一方面利用种种社会关系，向主管部门和官员说情或施加压力，影响甚至逼迫中央政府作出修订和调整。各地军队对寺庙的占用或损毁，也是引发政教冲突的重要因素。以寺庙为军营，不仅有损佛教器物，而且有损佛教庄严，因而导致佛教界的强烈不满。有些地方占用庙产、毁寺逐僧的行为，虽不是国民政府直接所为，国民政府在政策上也不支持这种行为，但由于国民政府对于地方兴办教育或公益慈善事业没有提供足够的经济支持和制度保障，对于这种过激行为的产生负有不可推卸的责任。因此，一旦这种行为发生，佛教界也只好寻求政府解决。

2. 不平等的宗教政策。南京国民政府可谓一届“基督化”的政府，蒋介石、冯玉祥、宋子文等人都信奉耶稣基督。1930年10月，蒋介石在上海接受基督教洗礼，由江长川牧师主持。蒋介石在自述入教宗旨时说：“党义为余政治行动之信仰，耶稣乃为余宗教精神之基础。此生以基督为余唯一之模范，救人救世，余当永矢勿渝也。”^①蒋介石还说：“余之赞美耶稣者五：一曰牺牲精神，二曰忍耐精神，

^① 《蒋中正总统档案·事略稿本》第9册，台北“国史馆”2004年印行，第79页。

三曰奋斗精神，四曰纯一精神，五曰博爱精神。”^① 基督教会在内政、外交上尽力支持政府，不少教会人士则出任政府要职，如孔祥熙、颜惠庆、王正廷等。1934年，南京国民政府发起新生活运动，聘请基督教青年会黄仁霖任运动总干事，蒋介石要求“推广新生活运动的时候，凡有青年会者与青年会联络，无青年会者，与教会联络”^②。由此可以看出蒋介石对于基督教有明显的偏爱。

内政部长薛笃弼对于基督教也有好感。他在1928年4月18日致佛教会函中明确表示：“耶教亦宗教之一，固不敢谓其尽善，但耶教徒踪迹所至，不惮梯山航海，披荆斩棘，冒险猛晋，或设学校，或设医院，虽极荒秽之区，一经彼教整理，即可变为净土，极顽固之俗，一经彼教诱导，即可逐渐改良。所以我国之信耶教者，妇女多知放足，儿童多能读书，是其明证。其组织之严密，愿力之宏毅，事业之伟大，成绩之卓越，与年均进，尤堪惊异，而其国势亦随其宗教而膨胀。”^③ 从其溢美之词，可以看出薛笃弼对于基督教的偏爱，故而有“基督部长”之称。

南京国民政府时期，佛教与基督教基本上能和平相处，但双方也发生过一些争执和辩论，多少有一些隔阂。在佛教界看来，南京国民政府对于基督教比较宽容，对佛教的管理则过于苛刻，名为管理，实为控制。《寺庙管理条例》颁布后，佛教界的这种情绪表现尤为明显。事实上，由于南京国民政府继承了历届政府的不平等条约，基督教、天主教在华享有特权，除教会学校立案和对基督教青年会的活动范围有所限制外，国民政府对基督教、天主教并无太多的干涉，对外国传教士、传教团体缺乏应有的管理，由此导致佛教界的不满。

3. 限制宗教界的活动及信仰宗教的自由。由于佛教和其他各教要求制定宗教法，南京国民政府也曾有过这方面的考虑。1931年1

① 秦孝仪总编纂：《总统蒋公大事长编初稿》第3卷，1978年内部印行，第11页。

② 参见吴耀宗《控诉美帝国主义在青年会利用改良主义侵略中国》，《文汇报》1951年7月2日。

③ 《薛内长复佛教会函》，《海潮音》第9卷第4期（1928年4月），“佛教史料”第3页。

月，内政部召开内政会议，礼俗司提出“预防宗教团体涉及政治活动案”。经大会审查认为，宗教团体的活动力颇大，且往往涉及政治，殊为可虑，原案拟请通过。惟办法修正为：（一）呈请中央速订宗教法。其要点为：（甲）禁止教会及传教师调查宗教以外事项或涉及政治活动；（乙）限制宗教团体开办学校；（丙）信教以个人为单位并禁止未成年人信教；（丁）严防假借教会名义收买土地及不动产。（二）各省民政警政各机关及当地党部，对于各教的行动，宜特别注意，随时稽查，密呈上级党部及官厅，加以取缔。^①可见，内政部对于宗教团体的活动十分敏感，其所倡议的宗教法，也着眼于限制宗教团体的活动自由。尽管这里所说的宗教团体主要是指基督教或天主教团体，但佛教团体无疑包括在内。1931年3月5日，内政部呈请行政院速订宗教法，并转请中央党部飭令各级党部注意宗教之行动。后立法院经过反复讨论认为，暂无制定宗教法之必要，宗教法中各要点可于草订其他法案时分别采用。^②宗教法虽未制定，但从其要点可以看出此法侧重于“限制”、“禁止”，对于公民信仰自由的权利没有相应的保护措施，信仰自由的不完全性、不真实性，与宗教界期望的宗教法相距甚远。宗教界期望的宗教法，是求“以示一律，而昭平允”。对于佛教，南京国民政府总的态度是要限制其发展。教育部便提出，“现在信仰虽任人民之自由，而佛教关系国脉民命，至为重大，自不能过于放任，既妨害国家民族之发达，复阻碍社会文化之进步。”^③这是当时南京国民政府对于佛教较为普遍的看法。1937年4月18日，蒋介石与冯玉祥谈话时亦曾表露：“佛教在中国势力甚大，且阻碍中国进步，使中国人成为自私自利之人。”^④这是蒋介石对于佛教的真实看法和真实态度。

① 《内政会议昨三次大会》，《中央日报》1931年1月21日。

② 《行政院致内政部训令》（1931年5月13日），《内政公报》第4卷第8期，“行政院命令”第1页。

③ 《教育部为中国佛教会佛教学苑组织大纲事复内政部咨》（1933年2月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

④ 中国第二历史档案馆编：《冯玉祥日记》第5册，江苏古籍出版社1992年版，第141页。

4. 难以采纳佛教界的合理意见。如前所述，南京国民政府建立后，佛教界曾强烈要求国民政府设立专门的行政机构处理宗教事务，要求召开宗教会议制定宗教法和宗教行政法规。但是，这些正当的要求和合理的建议，都未能得到国民政府的认同。佛教界对于南京国民政府的期待，也难以成为现实。

当然，南京国民政府与佛教界之间冲突的出现，有南京国民政府方面的原因，也有佛教界方面的原因。当时佛教界自身存在的诸多问题，也是引发冲突的重要因素。关于这一点，将在后文再作具体说明。

第五节 南京国民政府与佛教界关系 演进的历史轨迹

纵观 1927—1937 年南京国民政府与佛教界的关系，大致可分为两个阶段来说明：

1. 围绕庙产而进行的互动（1927 年 4 月—1931 年 8 月）

南京国民政府成立后，佛教界面临的最大困难是庙产危机。这种危机，既源于国民革命、破除迷信、庙产兴学、军政部门占用损毁对庙产造成的冲击，也与佛教界内部缺乏应有的联系、住持侵吞庙产或变卖庙产有关。为应对庙产危机，佛教界一方面着手组织佛教团体，如上海佛教维持会、江浙佛教联合会、中国佛教会等，力图实现佛教界内部的联合；另一方面纷纷呈请国民政府颁发有关寺庙管理条例，明晰庙产的产权归属，为庙产保护提供制度或法规的支撑。为加强对庙产的管理，国民政府在着手进行寺庙登记、庙产调查的同时，于 1929 年 1 月颁布了《寺庙管理条例》。由于这一条例出台仓促，不仅带有明显抄袭的痕迹，而且使庙产的命运反多了几分变数，导致佛教界的普遍反对，政教之间的关系不仅没有因条例的颁布而缓和，反而由此加剧了关系的紧张状况。在此情况下，国民政府只得暂缓施行《寺庙管理条例》，另行起草《监督寺庙条例》，并于 1929 年 12 月公布了这一条例。《监督寺庙条例》是南京国民政府处理佛教事务的重

要文献，自颁行之后，各地方政府处理寺庙纠纷，即以该条例为依据。但由于条文本身过于简略，许多问题没有界定清楚，实际操作起来十分困难，故各地纷纷提请国民政府有关部门重新作出解释。一年之内两度公布同一性质、涉及同一问题的条例，可见当时国民政府办事的草率和匆忙，也显示问题的紧迫性和严重性。

在政教双方围绕庙产而频繁交涉之际，佛教界力图通过国民会议来寻求国民政府的保护和支持。在1931年5月举行的国民会议上，罗桑楚臣等58人提出保障汉蒙藏佛教徒约法所许可之权利的提案。提案针对当时随意侵占、毁坏、变售庙产的情形，提出了具体的保护庙产办法，受到国民政府有关部门的重视。国民政府尽管未能接受提案的全部内容，但也采纳了其中的部分建议。1931年8月1日，国民政府乃通令全国：“以后无论军警，以及机关团体个人等，如有侵夺占用佛寺僧产者，概依法律办理。”^①这是国民政府关于庙产保护措施最为严厉的规定，受到了佛教界的欢迎。政教之间围绕庙产而进行的互动，至此总算有了一个初步的结果。

但是，佛教界要求各地占用佛寺僧产者尽快恢复原状的交涉，未能得到国民政府的应允。国民政府通令发出之后，军队占据寺庙之风依旧，庙产兴学的风波也未完全平息。因此，1931年8月以后，政教之间围绕庙产的互动虽相对减少，但并未完全结束。

在这一阶段的政教互动中，南京国民政府相对而言比较被动，主动的行为较少，佛教徒通过上书、请愿、通电、组织佛教团体、联合政要名流、利用新闻媒体等手段，向国民政府施加压力，但国民政府对佛教仍采取了一种任其“自生自灭”的态度，有关条例的制颁也带有敷衍了事的性质。

2. 围绕佛教整理而进行的互动（1931年9月—1937年7月）

佛教界在应对庙产危机的过程中，深感整理佛教的必要，只是当时忙于应付，无暇顾及。国民政府禁止侵占佛寺僧产的通令发布后，佛教界似乎有了喘息的机会，整理佛教的呼声日渐强烈起来。国民政

^① 参见释印顺《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第176页。

府因九一八事变、一二八事变、华北事变的相继爆发，需要联合国内各派力量抗日，也萌生了整理佛教之意。这一时期的佛教整理，主要包括僧伽制度的整理和中国佛教会的整理。

中国佛教演进至 20 世纪 30 年代，已积累了不少问题。大雷在 1932 年指出：佛教到了今日，可谓通身是病的时候了。他列举了当时存在的十种弊病：寺制不良，住持弄权，门户见深，讲学废弛，化世无方，错谬知见，养成懒风，滥收徒众，僧格破产，新弊丛生。^①佛教界要求国民政府出面整理佛教，国民政府教育部、内政部、国民党中央民众训练部对于僧伽制度的整理，提出了一些基本原则或具体方案，特别是 1933 年教育部为佛学苑组织大纲复内政部的咨文，受到了佛教界的好评。为回应国民政府整理僧伽制度的要求，1934 年 2 月，中国佛教会拟定了《整理僧伽制度暂行规程》、《佛教剃度暨传戒规程》、《佛教教育组织规程》，对僧伽制度的整理提出了较为系统的方案和步骤。但是由于中国佛教会内部的分歧，国民政府整理僧伽制度的一些设想也难以付诸实践。总体而言，这一时期僧伽制度的整理无多少成效可言。

中国佛教会自成立始，便存在严重的分歧，国民政府最初采取的是一种冷眼旁观的态度，对其内部出现的分化不闻不问。1936 年 6 月，国民党中央民众训练部拟定了《中国佛教会章程草案》70 条和要点说明 8 条，阐明了国民党中央整理中国佛教会的基本原则和具体意见。这是国民党当局正式介入中国佛教会内部纷争的开始，在佛教界引起了不小的震动，有人支持，亦有人反对。但是，由于中国佛教会内部新旧两派矛盾由来已久，因整理中国佛教会又引发了出家僧尼与在家居士之间的矛盾，加上当时国民政府亦处在风雨飘摇之中，没有更多的精力来应对中国佛教会的整理，使中国佛教会的整理也是无果而终。

在南京国民政府与佛教界互动的整个过程中，国民政府为了赢得

^① 参见大雷《论今日中国佛教之十大病》，《现代佛教》第 5 卷第 4 期（1932 年 4 月），第 287—294 页。

佛教界的支持，采取了怀柔和利用佛教界上层的政策，对于佛教文化的复兴给予了一定的支持，对于一些佛教古物的保护也采取了若干具体措施。同时，为协调政教关系，赢得国民政府的理解与支持，佛教界对于南京国民政府时期的重大政治事件、政治风潮，对于达赖和班禅关系的协调，对于抗日战争的宣传和筹备，也有一定程度的参与。

从1927—1937年南京国民政府与佛教界的互动可以看出，政教之间在庙产管理、佛教整理等问题上，既有冲突，也有调适，既相互影响，又相互制约，国民政府对于佛教事务有一定程度的介入，佛教界对于国民政府关于佛教事务的决策又有一定的影响力。

第二章 庙产管理中的冲突与调适

庙产是佛教传承的物质基础，对庙产进行维护和管理既是佛教界对国民政府的期盼，也是国民政府对于佛教事务的应尽之责。但国民政府在对庙产实施管理的过程中，与佛教界发生了诸多摩擦和冲突，有些摩擦和冲突经过多方协调，基本得到解决；有些摩擦和冲突由于比较复杂，直到抗日战争全面爆发也未能完全化解。

第一节 庙产危机的出现

庙产包括属于寺庙的山林、田地、建筑物等不动产和在宗教上、历史上或美术上有重要影响的佛像、礼器、乐器、经典、雕刻、绘画等动产。佛教在印度时，僧尼本不准积蓄财产，所谓不许蓄八不净物，即田园、种植、谷帛、禽兽、钱宝、金饰等。佛教传入中国之初，仍不许僧尼积蓄。大致在魏晋以后，寺院僧尼通过募化或捐助，开始置产蓄财，然所有财产，多为寺院公有。随着庙产的积聚，一部分庙产渐渐化为僧人私有。近代以降，由于佛教衰落，导致庙产呈减少之势。至南京国民政府建立之时，庙产可谓危机四伏。庙产危机的形成，有佛教内部的因素，也有外部的社会因素。就外部因素而言，主要有如下几个方面：

1. 国民革命对庙产的冲击

国民革命后期，北伐初成，政局未定，灭佛之议、驱僧之说时有所闻，对庙产的破坏与占用也时有发生。在湖南各地，便发生了农协勒提庙产、农民佃种寺有土地拒不交租、农协私擅吊拷僧人或借党部、农协及工会名义侵占寺产等现象。有鉴于此，唐生智向湖南省党

部、省总工会、省农协会发出通电：“请诸同志通告各级党部各级农协会各级工会及商学各团体，申明佛学与革命有体用相关之意义，俾各惕然深省，以尊重党义者尊重佛学，互相策励，互相规劝”；“对于各处寺产无得再有提充其有，已经提勒者一律归还，以昭公允。”^① 通告的颁发，本身表明国民革命对庙产已造成相当严重的冲击。而在当时，这类通告实际上收效甚微，难以控制破坏和占领庙产之势。

国民革命军进入江西之后，一些非教者借机扰乱，往来军队每遇教堂强为驻扎。蒋介石于1927年2月10日发表文告：“外交事宜应由国民政府外交部统一主持，对于外人生命财产，应予保护。近闻各处将外人教堂学校以及住宅被军驻扎，甚有捣毁器具情事，似此举动，殊属违法，亟应从严制止。……嗣后外人所有教堂学校住宅等处，凡我军队均应服从长官命令，随时加以保护，不得任意占驻，如敢故违，一经查明，定即严惩不贷。”^② 蒋介石明令保护教堂，却没有同时强调保护庙产，因而未能缓解当时国民革命对庙产造成的冲击。

正是在这种背景下，圆瑛至上海联络程雪楼、施省之、王一亭等人，组织上海佛教维持会，向当局呼吁保护庙产。^③

2. 破除迷信对庙产的冲击

非基督教运动之后，训政伊始，国民政府把破除迷信提上了议事日程。破除迷信运动兴起之初，出现了将宗教视为迷信的现象。为扭转这一偏向，内政部长薛笃弼曾明确表示：“无识的迷信与正当的信仰，两者大有区别。行政上所谓破除迷信者，系指人民之敬财神、土地、城隍及膜拜木石狐蛇等项愚昧举动而言”，“至于崇拜吾国之古圣先贤及正式宗教，与通常之所谓迷信迥乎不同。”^④

尽管内政部有明确说法，但不少人仍将宗教与迷信、特别是佛教

① 《唐生智致湖南省党部省总工会省农协会的通电》，中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

② 《蒋介石严令保教堂》，《真光》第26卷第3期（1927年3月），第67页。

③ 参见明畅《圆瑛法师年谱》，宗教文化出版社1996年版，第57页。

④ 《内政部长解释破除迷信》，《中央日报》1928年4月18日。

与迷信混为一谈。如冯玉祥在河南发布通令三则，其第一令大意谓，旧有大规模之城隍庙，设置各种奇怪偶像，原为专制政府愚惑民众之工具，应速铲除，以原有庙宇改设中山公园及俱乐部。其第二令大意为，旧有之寺观庙宇，向系供奉神像、豢养僧道、传播迷信之所，实有根本铲除、改为别用之必要，其庙宇宏敞、资产丰富者，或将房屋改为兵房，或将资产办理学校。其第三令大意是，寺庙之设，原系以神道设教、愚惑民众之政策，值革命时期，亟应首先革除此种办法，以破除旧日迷信，改造社会习惯。^①这三则通令，视佛教为迷信，将城隍庙等同于佛教寺庙，已有悖基本常理。基于这样的认识，冯玉祥在河南大肆摧毁佛教，将开封相国寺改为中山市场，救苦庙改为救济院，所有僧众一律驱逐回籍，寺产尽行没收。据河南信阳僧人称：“信阳当道通令僧人五十以下者勒令还俗，驱逐出寺；二十上下者勒令从军。寺产分拨作教育费，一分作军事费，一分作办地方公益用。各寺大小僧人，均已播迁流离，无地可容。”^②

河南省逐僧毁寺事件发生后，1928年3月21日，全国20余省僧众代表联合呈文国民政府，要求予以制止。僧众代表认为，冯玉祥的灭佛之举，既违背民意、有犯法典，也与党义不符。他们的具体主张是：其一，劣僧不妨驱逐而贤德比丘与青年沙弥均应予以保全；其二，淫祠怪像不妨摧毁而佛教正当像设应予保存；其三，寺产应全部发还，以表示政府无强占庙产之意；其四，将全省僧众产业由政府派官吏僧众居士合组委员会管理。^③正修还以个人名义呈请国民政府，申明了上述主张。^④1928年3月，上海佛教维持会针对河南、陕西、甘肃等省当局违反信教自由，有强封佛教寺院、没收财产、驱逐僧人之举，致电国民政府：“河南陕西甘肃等省当局，竟有强封佛教寺

① 参见《正修呈中央政府文》，《海潮音》第9卷第3期（1928年3月），“佛教史料”第6页。

② 《江浙等省代表为河南省政府通令逐僧灭教致国民政府呈》（1928年3月21日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

③ 同上。

④ 参见《正修呈中央政府文》，《海潮音》第9卷第3期（1928年3月），“佛教史料”第8页。

院、没收财产、驱逐僧人等种种压迫侵害人民信仰自由之举动，不图青天白日旗帜下，复见魏太武帝、周武帝、唐武宗蹂躏宗教之专制行为，若不亟予纠正，微独损中央之威信，且恐破坏总理手定之党纲主义，将何以指导人民共趋正轨。”^① 3月10日，国民政府分别致函三省政府和上海佛教维持会。4月12日，甘肃省致函国民政府，表示“甘肃并无强封佛教寺院、没收财产、驱逐僧人之事”^②。上海佛教维持会也致电冯玉祥，对其查封寺庙、没收寺产、驱逐僧众的行为，表示“不胜惊骇”。但是，佛教界的呼吁，并未阻止冯玉祥对佛教的摧残。

1929年春，冯玉祥在河南新乡行营对全体官佐训话时，极力为自己的行为进行辩护。他说：“迷信是民族落后的象征，是亡国灭种的根源，革命的民众要绝对破除迷信。”视迷信为民族落后的象征，并号召民众起来破除迷信，这些都没有错，问题在于冯玉祥视宗教为迷信，认为“迷信大概可以分为宗教和术数的两种”，特别是对佛教充满敌意，认为佛教中有许多拜神拜鬼的“玩意儿”，并提出“我们为革命而牺牲的军人万不可劝人去信佛信教，我们应当以破除迷信为要”。^③

眼见冯玉祥毫无退让之意，1929年5月，中国佛教会呈请行政院飭令河南省政府，将被毁各寺庙及已被侵占之寺产，一律回复原状，并将尚存之寺庙切实保护。^④

为平息因破除迷信引发的摧毁庙产之风，内政部通过研究中国经史及各种宗教典籍，考察淫祠之起源与盛行、我国先贤破除迷信之事迹、祀神礼节应行改良之必要等，制定了《神祠存废标准》，呈请国民政府鉴核并予备案。内政部将神祠分为先哲类、宗教类、古神类、

^① 《上海佛教维持会致国民政府电》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

^② 《甘肃省致国民政府函》（1928年4月12日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

^③ 冯玉祥：《破除迷信与革命》，《中央日报》1929年4月3、19、20日。

^④ 《中国佛教会致行政院呈》，《海潮音》第10卷第8期（1929年8月），“佛教史料”第3页。

淫祠类四类，并且提出，先哲类、宗教类神祠一律予以保存，古神类、淫祠类神祠一律从严废除。对于内政部拟定的《神祠存废标准》，国民政府认为“具征博洽”，在准予备案的同时，仍希望内政部“深加探讨，以期周妥而免挂漏”。^① 1928年底，内政部正式公布了《神祠存废标准》。其中关于佛教作出了如下说明：“佛入中国最早（东汉明帝时自西域入中国），其教祖为释迦牟尼，以成佛超凡为旨，在中国者共分为沔仰、曹洞、临济、云门、法眼五宗，其在西藏、青海、满洲、蒙古者为喇嘛教，皆佛教也。其教中主要之神如释迦牟尼（佛教之始祖），地藏王、弥勒、文殊、观世音、达摩等，均为佛经所载。”^②

自内政部颁布神祠存废标准后，各地党部、民众纷起捣毁庙宇。由于动员广泛，对标准却掌握不详，有的地方甚至未能收到标准（如四川刘湘1929年1月20日致电国民政府要求补发《神祠存废标准》），导致将应存祠像任意捣毁，并引发对寺庙、佛像的破坏，引起佛教界人士的不满和恐慌。在此情况下，1929年1月21日，内政部颁发部令，禁止民众擅自处分寺庙，并呈请国民政府采取补救办法，分电各省3个月内暂停拆毁神祠。其呈曰：“案据各省查报，因拆毁神祠，时起纠纷，人心颇感不安等情。本部顾虑地方安宁，特拟补救办法，分电各省市，于接电三个月内，暂行一律停止拆毁。三个月后，再依照本部所颁神祠存废标准及所拟之寺庙管理条例，应经由各特别市公安局局长及各县长分别查明，妥慎办理，不得由其他机关或团体及人民任意拆毁，以杜纠纷而维秩序。”^③ 1月31日，国民政府令准内政部分电各省，暂停拆毁神祠。随后，内政部通电各省政府特别市政府：“本部前颁神祠存废标准，原为尊崇先哲与破除迷信

① 《国民政府为准予神祠存废标准备案事给内政部的指令》（1928年10月26日），台北“国史馆”馆藏档案，档号0518—3537.01，微卷号259—1451。

② 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（一），江苏古籍出版社1994年版，第499页。

③ 《内政部为拆毁神祠事致国民政府呈》（1929年1月28日），台北“国史馆”馆藏档案，档号0518—3537.01，微卷号259—1451。又见《中华民国史事纪要（初稿）——1929年1—2月》，台北“国史馆”1989年印行，第288—289页。

起见，范围各别，规定详明，乃各地人民对于应存神祠，有任意毁灭任意行动，纠纷丛生，殊于治安关系至巨，务望通令所属，布告人民，一体遵照标准，分别办理，不准人民任意毁灭，倘敢故违，即予严惩。”^①内政部通令发布之后，才稍息毁庙之风。

大醒后来在回顾这一风潮时指出：“在十七八年的破除迷信、打倒偶像的声浪中，有些地方僧侣也受了一番震惊！佛寺与神庙，在中国一部分的僧徒是把它混合在一起的，于是东岳庙、火神庙、龙王庙，仅多是僧徒住持的，同时也会把佛像同岳神、火神、龙王的像奉在一起。遇到破除迷信的盲目者就同一般僧徒的无知，把神佛不分，一股脑儿的破坏了。”^②圆瑛后来也说：“以信佛教为迷信者，因未曾研究佛学，不知佛理有益于人心，有关于世道。妄以迷信目之，是屈佛教也。”^③

破除迷信固然必要，但迷信与宗教不分，视佛教为迷信，实是过激之举。在破除迷信的过程中，佛教庙产受到了较大冲击。

3. 占用对庙产的冲击

以兴学之名占用庙产的现象，当时时有发生。关于庙产兴学，将有专章论述，这里仅举一些实例说明当时庙产兴学的情形。安徽省亳县教育局长黄金堂于1928年春，请求县长组织庙产委员会，逼迫亳县僧众印川、智信等每年捐5000元补助学费，以致将印川、性钊两僧逼死。^④1929年9月22日，白彦章、石又磊等率领北平电车工会工人百余人，手持铁斧、锁链、棍棒等器，突袭北平铁山寺，声称奉有政府命令，改全寺为电车工会工人子弟学校校址，驱逐寺僧，毁坏佛像，霸占庙产，并污蔑该寺住持，于各电车上张贴标语，在全城内外散发宣言，摇惑人心。铁山寺住持将被占情形报告北平佛教会，请

^① 《内政部禁止任意毁灭神祠》，《海潮音》第9卷第12期（1928年12月），“佛教史料”第2页。

^② 大醒：《十五年来教难之回顾》，《海潮音》第16卷第1期（1935年1月），第103页。

^③ 黄夏年主编：《圆瑛集》，中国社会科学出版社1995年版，第47页。

^④ 记者：《关于亳县溧阳息烽三县“摧残佛教”“强占寺产”“压迫僧民”的案件》，《现代僧伽》第4卷第2期（1931年6月），第97页。

求援助。10月15日，北平佛教徒召开全体大会，游行请愿，向党政机关提出三点要求：其一，令工人子弟学校将非法占据的铁山寺，从速让出；其二，摧毁的佛像，应请负责人恢复原状；其三，强暴侵占，非法检查，伪称奉政府命令接受，似此情形，请予以处分。北京市党部、市政府也分别接受意见，准予处分办理。^①后北平市政府认为，该寺住持吸食鸦片，破坏戒规，固应依法讯办；而子弟学校未奉官厅命令，擅自占据庙产，亦有未合之处，当即令公安、社会两局会同勒令子弟学校迁出该寺。后经佛教会议决，将寺产全部收回，作市民公益建设之用，该寺住持既经犯法破规，应将其继承权取消。这种以庙产兴学之名随意侵占庙产的情形，对庙产的冲击不小。

地方政府、党部对寺庙的占用，也使庙产面临危机。江苏省宿迁县极乐庵、五华顶两寺，有寺田五、六万亩，不但为江北寺产富实的佛寺，即使在江苏全省寺院中，亦属难得。但江苏省政府以该两寺的住持有“通匪嫌疑”为由，勒令查封其全部寺产。1929年，其全部寺产被县政府、县公安局查封没收。宿迁县僧界、江苏省佛教会、中国佛教会多次呈请江苏省民政厅令宿迁县发还，但江苏省民政厅搁置不理，迟迟未见有惩办明令，亦未严令从速发还，反而有准予划分两寺寺产，兴办工厂及地方要政之议。^②又如，山东临清县党部以建设俱乐部为名，将大宁寺泰山行宫大王庙三处庙宇强行霸占，神像概予拆毁，并将庙中住持僧道教民实行驱逐，尽情诋侮，甚至各僧道私有财产衣物亦皆被没收。^③可见，当时地方政府、党部对庙产的占用，已是无所顾忌。1928年，佛教界在呈国民党中央党部第五次执监委员会议和国民政府的“请愿文”中提出：各地方政府、地方党部乃至地方公团，常有主张处分寺院财产者，以致全国僧众骚然不可终

^① 记者：《北平电车工会侵占铁山寺之非法行动》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第252页。

^② 记者：《宿迁极乐庵五华顶两寺产被县政府没收事件》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第254—256页。

^③ 《临清县佛道两会致国民政府代电》（1928年9月13日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

日，因而请愿保护全国寺产。^①

土豪劣绅对寺庙的霸占，加重了庙产的危机。土豪劣绅凭借其霸气，也加入了占用庙产之列。比如，江苏省溧阳县妙如寺为一县古刹，劣绅王永康强占其佛殿的地基为葬地，当局出面调解，结果只立租约，仍旧把佛殿地基租给王永康。类似的事件在当时为数不少。

4. 拍卖对庙产的冲击

南京国民政府建立之初，各地借兴办地方公益事业之名，不仅占用庙产，有的甚至拍卖庙产。国民革命军第20军军长郭汝栋借办市政为名，勒卖涪陵全县寺产；国民革命军第28军下属之第3师，借筑公路为名，将武胜全县寺产勒卖无存；在修筑潼保、潼赵两公路的过程中，为筹集巨款，寺庙在分摊建筑费用后，又遭提卖。用当时佛教界的话来说，有关方面一提寺产十成之六，一提庙产十成之八，将数十县庙产完全拍卖，犹不足以塞责。^② 1930年，国民革命军第24军军长刘文辉，通令所属防区组织清理庙产委员会，将该军所辖60县防区内寺庙财产，借端建设，实行清理拍卖，徒饱私囊。由该军部派出的清理委员会，分往各县，封闭庙宇，逮捕僧尼，没收法器，搜括僧产。^③

佛教庙产的危机，除了来自外部因素的刺激之外，也来自佛教内部存在的诸多问题。中国少数有财产的寺庙，其住持大多不明教义，不守清规，以致侵吞、盗卖教产之事时有发生。

佛教寺院所有教产，是十方僧众公有之物。作为住持，对于庙产只有管理的义务，没有把持、抵押或者变卖庙产的权利。由于中国传统家族主义的影响，中国佛教形成了所谓剃度派、传法派，将寺庙财产视为家族遗产一般，由师父传给徒子徒孙，而完全忘记了一草一木

① 《呈五次中大执监会、国民政府请愿文》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“佛教史料”第1页。

② 《中国佛教会为四川军政当局违抗法令擅提庙产事致国民政府呈》，《海潮音》第10卷第8期（1929年8月），“佛教史料”第5页。

③ 参见慧敏《四川军阀下僧侣的呼声》，《海潮音》第11卷第9期（1930年9月），“佛教史料”第8页。

皆系十方僧物，佛教公有的寺产变成了他们的私产，且当时的寺院大多既不兴办教育，也不兴办慈善。1927年2月，蔡元培在闽南佛学院演讲时就说：“今之佛教徒，将庙产占为私有，甚至弃佛教本身之公益亦不作”^①。如在云南，所有气势宏伟的大寺庙，都是从前许多高僧苦心经营留给十方僧众修学宏法的，其后逐渐变成子孙派的私有之物。当时有人这样描述云南寺庙财产分割的情形：“云南寺院子孙派的组织，他们比俗人还不如，譬如一寺里有一千亩地的田产，有了四个宝贝大徒弟，一位老和尚，就得将这一千亩田产分作六份，一份常住公用，一份给老和尚吹大烟、养老，其余各人一份，房屋也分开。这样分开了，就叫做各房，各房再有了徒弟，也是这样照分……因此，越分越少，越少越要分；再加之时常因为嫖赌的事情，被当地贪官土棍一敲再敲，财产就渐渐消灭，以至于将常住一份公用的也就一偷卖光。”^②又如，上海静安寺是全国丛林中最富有者，拥有市中心黄金地产50余亩，依当时市价估计约值500余万元，但静安寺全部寺产，掌握在志汶手里。志汶年纪轻轻，是个“公子哥儿”、“资本家小少爷”式的人物，连中国佛教会想借静安寺为会址，也无法借到。

当时寺产管理的最大弊端，就是寺产及其常年的收支不公开。如静安寺每年究竟有多少地租收入，无人知晓。较大的丛林，食口在百人以上的，或尚有职事^③等从旁监督，使住持僧无法动用寺产。至于一般虽有寺田十百千顷的丛林，既不开堂参禅习教，又不接众挂单^④，所有寺产悉为其住持僧一人挥霍享受。

除盗用寺产不计外，有些寺庙还有巨额负债，为抵债务，只得变卖寺产。如江苏泰县光孝寺，自培安接任该寺住持后，盗卖寺产

① 蔡元培：《佛学与佛教及今后之改革》，《蔡元培全集》第6卷，浙江教育出版社1998年版，第11页。

② 性空：《云南僧伽生活的怪现象》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第245—246页。

③ “职事”又名“执事”，按照《百丈清规》的规定，寺院职事分为序职和列职两大类。前者主要是负责佛教本身事务的管理，后者侧重于行政事务的管理。

④ 僧众在外云游参学时，可以到十方丛林居住，称为“挂单”。

达10多万之巨，且私筑密室，捣毁佛像。经检举告发后，培安畏罪潜逃，于1931年4月在上海被捕。^①北京法源寺住持空也于1928年6月接任后，为偿还前任住持移交的债务2万多元，经法门公议，也以寺产抵押借款，且其前任屡有其事。^②

南京国民政府建立后，上海静安寺住持深恐庙产被收，遂上呈军事委员会，愿捐助军饷10万元，请求保存佛教古迹。军事委员会将此事发交江苏省政府查复，江苏省民政厅厅长茅祖权奉命后即派委员项康元前往调查清理。调查期间，住持竟敢将全部地产52亩，售与外国人牛门。项康元呈报省府，省府对此事未置可否。但上海市政府因事关国家产权，遂竭力反对，令土地局制止，不发通契，才使该项交易停顿下来。1928年秋，财政部在上海设立清理静安寺财产委员会，但仅开会数次，并未进行清理手续。1929年，国民政府国务会议对此事根据各方意见，作出三条决议：保存静安寺原有庙址；将其余地完全售卖；售得之款悉数购买二五库券，作为文化基金，交江苏省政府与上海市政府执行。但其后因脱售困难，执行又告停顿。^③

应当说，南京国民政府时期的庙产危机，是内外因素交织的结果。正是由于庙产内部管理不善，才为外界侵吞庙产提供了可乘之机。

第二节 寺庙登记与庙产调查

寺庙登记是寺庙管理的基础。1927—1937年，南京国民政府曾先后两次进行寺庙登记，但都未能如期完成，庙产调查也没能取得预期效果。

^① 《盗卖庙产之秦县培安在沪被拘》，《现代僧伽》第4卷第2期（1931年6月），第183页。

^② 记者：《北京法源寺讼案的前因后果》，《现代僧伽》第4卷第2期（1931年6月），第93页。

^③ 《财部开始彻查沪静安寺全部地产拟具办法呈请决定处分》，《现代佛教》第5卷第8期（1933年4月），第136—137页。

1. 政教双方对于寺庙登记的基本态度

民国建立之初，曾由内务部订定表式通行各省调查寺庙，作为管理的根据，但除黑龙江等省外，应者寥寥。1913年10月，内务部重新订定各省寺院调查表二种（即“寺院调查表”与“寺院财产调查表”），要求各地一体遵照，分别调查填列，汇齐送部，以资考核。^①但报送者仍寥寥无几。

南京国民政府成立后，寺庙调查与登记之事，再次提上议事日程。内政部在呈请国民政府鉴核《寺庙登记条例》草案时指出：“我国各地寺庙林立，僧道繁多，历来无精确之调查，无整顿之计划，遂至散漫无纪，日就衰微。现值训政开始之际，对于各项统计，亟应详速调查，而宗教事项，关系尤为复杂，整理改进，刻不容缓，登记事宜，实为先务。”^②因此，作为主管机关，内政部力主对寺庙进行登记，并得到国民政府的支持。1928年7月，内政部公布的行政纲领，第10项即为“寺庙登记”，包括“调查管理寺庙僧道”和“调查管理教会教民及其财产”。同年8月25日，内政部将拟定的《寺庙登记条例》草案及各种表式呈送国民政府鉴核，并在8月30日致国民政府的公函中表达了早日提交国民政府会议核议的愿望。^③国民政府随即将《寺庙登记条例》草案交法制局审查，并催促其尽快办理。9月8日，法制局向国民政府提交了《寺庙登记条例》草案的修正案，对其中的八条提出了具体的修改建议。

由于前述庙产危机，佛教界自身也要求对庙产及僧徒进行调查。太虚就曾倡议“由各县佛教会速为严密之寺产调查与僧徒调查，制成统计，以为整理之所本”^④。1929年4月，中国佛教会召开第一次

^① 《内务部为调查寺院及其财产致各省省长都统咨》（1913年10月），《中华民国史档案资料汇编》第三辑文化，江苏古籍出版社1991年版，第693页。

^② 《内政部为鉴核寺庙登记条例事致国民政府呈》（1928年8月25日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.012，微卷号323—1997。

^③ 《内政部为佛教请愿团总代表释太虚请求维护佛教事致国民政府公函》（1928年8月30日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.012，微卷号323—1997。

^④ 太虚：《评监督寺庙条例》，《海潮音》第11卷第1期（1930年1月），“佛学通论”第4页。

全国代表大会时，福建漳州南山学校也提交了“佛教机关自动速办登记工作”的提案。提案认为，寺产和僧徒，政府尚有严密登记，佛教会号称佛教行政机关，对于本身问题，反置之不闻不问，至今尚无明确调查。“各县佛教行政机关，对于此项登记手续，宜即行举办，限三个月或五个月内，清楚呈报省政府佛教行政机关，转呈国佛教行政机关备案，以便稽查而作整个整理。”^①当然，佛教界内部也有人反对进行登记，如闻兰亭、可成认为，佛教会最要紧的是对外，而不是对内，“故不必急乎办登记事件”^②。

而各地方政府，对于寺庙登记，较之南京国民政府与佛教界双方，则更为积极主动。1927年10月，上海特别市政府即发布《寺庙注册暂行条例》，规定“新设寺庙须注册后始得设立，已设寺庙须注册后始受保护”。条例具体载明了寺庙注册的条件、要求^③。12月，浙江省政府也公布《寺庙财产登记暂行条例》，规定凡寺庙财产，均应遵照本条例规定一律登记，对登记事项作出了具体说明。^④

政教双方尽管都主张寺庙登记，但出发点并不完全一样。国民政府强调登记，其主要目的在于控制寺庙财产，加强政府对寺庙的管理，推进寺庙的整顿；佛教界主张寺庙登记，则主要是为了着手进行寺庙整顿，以利于佛教的复兴。

2. 第一次寺庙登记

1928年10月2日，内政部公布《寺庙登记条例》，共18条，对登记范围、登记事项、登记机关、登记程序、登记时限等作出了明确规定。（参见附录1）

关于登记范围，《寺庙登记条例》规定：凡为僧道住持或居住之一切公建、募建或私家独建之坛庙、寺院、庵观，均应进行登记。寺

① 《福建漳州南山学校提案》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第157页。

② 记者：《全国佛教代表大会三日记》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第85页。

③ 《上海特别市寺庙注册暂行条例》，《申报》1927年11月3日。

④ 《浙省寺庙财产登记条例》，《申报》1927年12月10日。

庙登记分三种，即人口登记、不动产登记、法物登记。寺庙人口登记以僧道为限，未成年人不得登记为僧道，僧道还俗时应申请注销登记。依据条例规定，寺庙不动产包括寺庙本身建筑物及其附属之土地房屋；法物包括宗教上、历史上或美术上有重要关系之佛像、神像、礼器、乐器、经典、雕刻、绘画及其他保存之一切古物。寺庙之不动产或法物有增益或减损时，应随时申请登记。从其另订的登记簿式来看，要求登记的项目包括：寺庙名称、原有编号、建立年代、寺庙性质、住持法名或姓名、执事僧道人数、本庙僧道人数、寄居僧道人数、不动产、法物件数等。

关于登记机关与登记程序，《寺庙登记条例》规定：寺庙登记在各县由县政府、在特别市及市由公安局负责办理。县政府、特别市公安局办理寺庙申请登记时，应于三日内派员调查其申请情形，如查与事实不符，应令原申请人据实更正。第一次登记办理完竣后，其经办机构县政府应造册呈报该管省政府民政厅备案；特别市公安局应造册呈报该管特别市政府备案；市公安局应造册呈由该管市政府转送该管省政府民政厅备案。

《寺庙登记条例》还载明了相应的罚则：寺庙若违反本条例各规定，情节轻微者强制使之登记，情节重大者科以一百元以下罚款或撤换其住持。^①

这次登记，依据《寺庙登记条例》规定，3个月内办理完竣。但《寺庙登记条例》颁布后，只有一部分寺庙遵照办理了登记注册手续，绝大多数寺庙观望拖延，未能及时办理相关手续。上海市政府于1929年11月曾训令公安局遴派委员，不待寺庙申请，直接携带簿表，径赴各寺庙进行登记。^②这种做法实是不得已而为之。内政部后来公布，这次登记由于种种原因，各省市多未办竣，呈送表册到部者仅16省587市县及南京、北平、天津3市。^③

① 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第(F)303—304页。

② 《市府再催寺庙登记》，《申报》1929年11月16日。

③ 《第三次全国内政会议报告书》，内政部1942年印行，第215—216页。

为何此次登记的效果不甚理想呢？深究其原因，恐怕与此次登记组织、发动方面存在的问题不无关系。概而言之，其问题主要有如下几个方面：

条例规定的模糊性。《寺庙登记条例》规定，凡为僧道住持或居住之一切公建、募建或私家独建之寺庙，属于登记范围，但对于寺庙性质，何者系公建，何者系募建或私建，没有明文规定。故在登记的过程中，少数寺庙改变性质，以公建或募建改填私建。因为，按照1929年底公布的《监督寺庙条例》规定，私人建立并管理的寺庙，不受本条例的限制。少数寺庙为逃脱《监督寺庙条例》的管束，故而改变其性质。又如，《寺庙登记条例》规定，寺庙登记由主持之僧道申请办理。但各地在办理登记的过程中，遇到了不少问题：无僧道住持之寺庙，可否由管理人申请登记？由私家独建之寺庙，庙产产权证据均由庙主保管，而寺庙又由僧道主持，则应由何人申请登记？董事会管理或由地方公民轮流管理之寺庙，应由何人申请办理？这些问题，《寺庙登记条例》亦无明文规定。再如，《寺庙登记条例》规定，无重要关系之寺庙法物可免于登记，而登记总簿内又有法物总数一栏，寺庙法物是否无论重要与否，均须登记？也不甚清楚。1933年8月31日，内政部只好就这些问题重新作出解释：（1）无僧道住持之寺庙，其登记应由管理人申请，私家建立之寺庙，虽产权证据由庙主保管，仍应由住持申请登记，董事会管理或由地方公民轮流管理之寺庙，亦应由住持申请登记。（2）寺庙登记总簿内法物件数栏，即为填载登记条例所规定之法物，并无重要与否之分，自应一并登记。^①

同时，尽管《寺庙登记条例》规定寺庙登记在各县由县政府、在特别市及市由公安局负责办理，但在实行登记的过程中，负责登记的机关又显得极其混乱。如当时南京市23乡的庙产，共有52处，办理登记手续的仅10处，且申请登记的机关，各不一样。如清凉、古林2寺，向南京市政府申请登记；定淮乡之金陵寺，则向国民政府内

^① 《内政部咨上海市政府》（1933年8月31日），《内政公报》第6卷第35期，第1114页。

政部申请登记；万寿乡之乐王庙，则向中山陵园申请登记；劝业乡之净界寺、万竹乡之萧公庙、九天祠、自修庵、复兴庵、铁佛寺等，则皆向佛教会申请登记。其余未登记者，都抱观望态度。鉴于这种情况，南京市党部执委会曾向国民党中央提出，应速谋统一登记机关，以期早日办理完竣，再按寺庙之丰绌，分别飭令自动兴办教育或地方慈善事业。^①

缺乏应有的培训和指导。寺庙登记涉及的面广，也有一些技术层面的问题，对有关登记手续、方法，政府方面应有适当的培训和指导。但内政部在布置寺庙登记时，没有同时进行有关登记业务的培训，导致各地在登记的过程中，诸多事项不甚明了。如在上海市，由于此项登记手续方法，各寺庙当事职僧多未明了，上海市佛教会只好召集诸山开会讨论，并为便利指导未明了登记手续的寺庙起见，特于市佛教会内附设一问询处，上海市佛教会、中国佛教会各派一人，负责解答登记过程中的各种疑问。^② 1936年，圆瑛在谈及这次登记时说：“各寺庙住持因不谙填写登记手续，类多出资延人代填，迨送呈官厅，又因手续不符退回重填，甚有多次往返，仍未妥洽，亦有官厅严厉催促，无法填送者，各寺庙住持感受痛苦，不可言状。”^③ 寺庙住持不谙登记手续，确实影响了登记的进展。

寺庙登记仅限于佛教和道教，不及其他，佛教界心有不满。太虚对于这次寺庙登记，便持反对意见。他说：“应改正‘寺庙登记条例’为‘祠庙登记条例’，专登记‘先哲类’‘古神类’‘淫祠类’之非宗教的祠庙。至于宗教之寺观院堂等，则另由各教所组织的教会分别登记，并呈报政府存案。……盖‘先哲类’‘古神类’‘淫祠类’之祠庙，实为国家民众之公物，故当然由政府直接登记，或存或废以支配用途；至于佛寺等则为各教教会之所有物，在法律上乃为

① 《寺庙登记问题极复杂》，《中央日报》1930年10月8日。

② 《上海市佛教会集议登记事》，《佛学半月刊》第74期（1934年3月），第18页。

③ 《中国佛教会致内政部呈》，《内政公报》第9卷第3期（1936年3月），第238页。

‘财团法人’之所有财物，何可与为国家民众公物之祠庙混无区别？”^① 太虚尚且持这种看法，整个佛教界对于寺庙登记的态度也就可想而知。由于佛教界对于此次寺庙登记有抵触情绪，1929年，内政部又制定“宗教调查表”一种，以求对全国宗教有一个明晰的概况。7月31日，内政部就宗教调查问题发出训令指出：“宗教势力弥漫社会，人民思想多受支配，不徒有关国家行政，亦且暗示人心趋向。兹值训政开始，对各宗教綦应有精确调查，以为实施训练之嚆矢。”这次调查包括道教、佛教、伊斯兰教、天主教、基督教等。各教调查的项目包括：寺院或教堂名称；所在地址；住持或主教的姓名、国籍；男女信徒人数；不动产和动产等财产；学校、慈善等附属事业。^② 内政部要求2个月之内完成调查，但按期完成的省市甚少。

各行其是，缺乏统一安排。在内政部部署寺庙登记的同时，一些地方还自行开展了针对寺庙的调查。如南京市农民协会为调查市内寺庙产业，以便补充农村教育经费，另拟调查办法，并经市党部批准备案。其调查内容，与寺庙登记内容基本相似，包括寺庙名称地点、僧道人数及住持法名、庙产性质、庙产详细数目、寺庙每年收支总数、曾否依法履行庙产登记、庙产管理委员会及内部组织。^③ 各行其是，“政出多门”，使各寺庙不胜其烦，对寺庙登记持冷漠态度。

此外，各寺庙不愿公开庙产数量，也影响了登记工作的推行。由于当时各方觊觎庙产，各寺庙担心庙产被占、被抢、被提而不愿将庙产的真实情况公之于众，从而影响了寺庙登记工作的开展。同时，内政部与地方在登记费用方面也存在分歧。1929年，浙江省曾呈请内政部收取手续费，未被照准。1933年，上海市政府又提出酌收费用，仍未获准。对于印刷登记证的成本，则允许略收费用，但每张不得超过1元。因此，内政部与地方政府在寺庙登记问题上也存在一些

^① 太虚：《佛寺管理条例》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第147页。

^② 《内政部关于宗教调查的训令》（1929年7月31日），《内政公报》第2卷第7期，第42—44页。

^③ 《调查市内寺产办法》，《中央日报》1930年6月16日。

矛盾。

由于上述原因，这次登记延至 1934 年仍未完成。当时国民政府管理宗教事务的效率之低及其政令缺乏权威性，由此可见一斑。

3. 第二次寺庙登记

由于第一次登记未能达到预期效果，加上条例本身也存在不少问题，内政部从 1935 年起，又着手筹划新一轮寺庙登记。1935 年 12 月 13 日，内政部呈文行政院指出：“自施行登记以来，各省市因种种关系，多有未能举办完竣者，而原条例与现时环境亦有窒碍难行之处。”^①为改进寺庙登记工作，内政部拟将原条例加以修订，行政院曾于 1935 年 11 月 2 日指令内政部“从速办理”。内政部在审酌各省市寺庙登记实施情形的基础上，另行拟就《寺庙登记规则》及其表证式样草案，于 12 月 13 日呈请行政院核定公布施行。经行政院讨论，准予备案，并于 12 月 25 日呈请国民政府鉴核。^②

1936 年 1 月 4 日，内政部正式颁布《寺庙登记规则》（参见附录 2），通行各省市将辖境内所有寺庙一律重新登记，限当年 6 月底完成。

《寺庙登记规则》与《寺庙登记条例》比较，主要的变动有：（1）明确登记分总登记和变动登记两种，总登记每 10 年举行一次，变动登记每年举行一次。（2）明确了经办寺庙登记的机关，即在县市为县市政府，在直隶行政院之市为社会局，在特殊行政区为各处主管官署，公安局不再办理寺庙登记。（3）加大了处罚力度，如呈报不实或故意隐瞒情节发觉后，除强制执行补充登记外，并得撤换其住持或管理人，情节重大触犯刑法者，送法院究办。（4）进一步明确了登记的具体要求。在颁发《寺庙登记规则》的同时，规定了“寺庙概况登记表”、“寺庙人口登记表”、“寺庙财产登记表”、“寺庙法物登记表”、“寺庙变动登记表”、“寺庙变动登记收执”、“寺庙登记

^① 《内政部为寺庙登记事致国民政府呈》（1935 年 12 月 13 日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号 0121—40000.012，微卷号 323—2079。

^② 《行政院为寺庙登记规则备案事致国民政府呈》（1935 年 12 月 25 日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号 0121—40000.012，微卷号 323—2079。

证”等表的记载内容，统一了各表的样式、规格，对各表登记的要求作出了明确规定。

但《寺庙登记规则》仍存在一些问题。如其规定：“本规则于天主耶回及喇嘛之寺庙不适用之。”^①只监督寺庙而不监督教会（堂），使佛教界依然感到有违宗教平等的精神。

鉴于前次登记中出现的问题，1936年2月16日，中国佛教会呈请内政部通令各省民政厅转饬各市县政府，在办理寺庙登记时，“准由当地佛教分会，选聘相当人员随时与经办机构主办登记人员接洽，一面随时指导各寺庙住持依式遵填，如寺庙住持有未谙填写，或虽已填写而未合程式者，应为详细指示，庶臻妥善，而免窒碍。”^②后内政部批示“应准照办”，但规定派员所需经费，不得由被登记寺庙负担。

内政部礼俗司司长陈念中在谈到这次寺庙登记时说：“此项工作，旨在明了僧尼状况，以资改进，与夫保护庙产，促其利用。此种调查报告之进行，倘委之于佛教自身，信能胜任愉快，抑且更能迅速有效。兹因组织未臻健全，悉委诸地方政府办理，则人力财力，虚耗实多。”^③可见，国民政府这次进行寺庙登记的主要目的在于整顿僧尼与利用庙产。由于中国佛教会组织不健全，寺庙登记工作只能委诸地方政府承担。

这次登记，进展也不尽如人意。至1936年底，仅有南京市、威海卫管理公署查报齐全，河北省宛平等83县2局、江西万载等2县、济南等15市县填送到部。

与此同时，1936年4月，行政院批准内政部提出的方案，将1929年7月呈准通行的“宗教调查表”废止，另订天主及耶稣教堂暨回教清真寺概况调查表。调查涉及名称、教别、所在地、建立年月、主管

^① 《寺庙登记规则》，《内政公报》第9卷第2期（1936年2月），第186页。

^② 《中国佛教会致内政部呈》，《内政公报》第9卷第3期（1936年3月），第239页。

^③ 陈念中：《整顿中国佛教会意见》，《海潮音》第17卷第9期（1936年9月），第110页。

人的姓名籍贯、信教人数、财产、兴办事业等。

由于抗日战争的爆发，这次寺庙登记和宗教调查无形中止。1942年第三次内政会议召开时，重开宗教登记之议。“频年以来，各地宗教既迭起纠纷，庙产复横被侵夺，而一切有关宗教要政，未能顺利推行，根本原因胥由是项登记未能完成之故，苟非彻底清厘，一切无由整顿，故此项工作之举办，尤不容稍事延缓。”正因为如此，内政部提议举办全国宗教总登记，“凡宗教团体、寺庙、教徒、财产、经典诸物及附属事业，全部登记”。^①

4. 寺庙数量与庙产状况

由于僧尼担心庙产被占、被抢、被提而不愿进行寺庙登记，南京国民政府尽管先后两次对寺庙进行登记、对庙产进行调查，但由于各地执行不力，始终未能得到一个完整、准确的统计数据，全国究竟有多少庙产，难以概算。

内政部为了解地方行政的现状，曾于1933年制定“县政调查表”，分发各地填报，调查内容涉及人口、土地、县组织、县政府以外的组织、财政、警政、自卫、教育、农村经济、人民团体、寺庙、教会、救济组织、卫生组织、交通等。据这次县政调查的不完全统计，各省所辖县的寺庙数量（不包括城市）情况如下：

表 1-1 各省辖县寺庙数量统计表（1933年）

省别	寺庙所数	所属县数	说明
江苏省	12814	57	常熟丰县砀山宿迁4县未报
安徽省	5669	52	泗县六安涡阳等10县未报或不详
江西省	3915	23	南城广昌丰城等52县未报或不详
湖南省	9689	64	湘阴新宁等11县未报

① 《第三次全国内政会议报告书》，内政部1942年印行，第216页。

续表

省别	寺庙所数	所属县数	说明
湖北省	4492	37	武昌黄梅等 32 县未报
四川省	3173	145	开县广元等 3 县未报
山东省	19313	87	历城邹平等 21 县未报或不详
山西省	10604	105	
河南省	8308	72	洧川陕县等 4 县不详, 宁陵兰封等 35 县无寺庙
河北省	12690	123	密云庆云等 7 县未报或不详
陕西省	4224	70	泾阳等 4 县不详, 华县等 18 县未报
浙江省	12358	61	桐乡吴兴永嘉等 15 县未报
福建省	2607	40	思明晋江闽县等 25 县未报
甘肃省	2182	46	永靖等 7 县不详, 景泰等 13 县未报
广东省	5430	62	龙门三水等 8 县未详, 高明恩平等 8 县无寺庙, 从化增城等 16 县未报
广西省	883	31	永淳武鸣等 14 县未详, 扶南都安等 42 县无寺庙, 绥禄西隆等 7 县未报
云南省	4102	107	弥渡丽江 2 县不详
贵州省	1768	83	开阳县不详
宁夏省	182	8	宁朔等 2 县陶乐紫湖等 3 局未报
青海省	384	11	民和化隆玉树及囊谦 4 县未报
察哈尔省	1755	12	保康县无寺庙, 沽源多伦等 3 县未报
绥远省	512	16	清水河丰镇 2 县未报
总计	127054	1312	

资料来源：内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆 1936 年版，第 (F) 256 页；内政部编：《内政调查统计表》1933 年 12 月第 4 期至 1935 年 7 月第 23 期。^①

^① 此表湖南、湖北、四川、山西、河北、云南、贵州未注明寺庙所属县数，表中现有所属县数系笔者根据当时各省县数推算而来。

当时全国有 28 省，此表收集的统计数据为 22 省，辽宁省、吉林省、黑龙江省、新疆省、西康省的寺庙情况未能列入；当时全国有 1935 县，提供统计数据的大概是 1312 县，占 67%。从这一统计来看，每县平均有寺庙 97 所，其数量不可谓少。

就城市的情况看，寺庙较之县城和农村更为集中。据 1929 年的统计，南京市有佛教寺庙 277 所，北平市有佛教寺庙 748 所，天津市有佛教寺庙 25 所，广州市有佛教寺庙 62 所。在各地寺庙总数中，佛庙占有相当大的比例，道庙所占比例则不大。

表 1-2 南京北平天津广州四市各类寺庙数量
比较表（1929 年）

项别 市别	各类寺庙数					佛庙与道庙百分比	
	僧类	尼类	道类	冠类	合计	僧尼	道冠
南京	180	97	17	18	312	88.8	11.2
北平	652	96	113	1	862	86.8	13.2
天津	19	6	18		43	58.2	41.8
广州	13	49	2		64	96.9	3.1

资料来源：《寺庙统计表》，中国第二历史档案馆藏档案，全宗号 12（2），案卷号 2673。

实际上，据 1936 年内政部的调查统计，全国共有大小寺庙庵院 26.7 万余所，僧尼 73 万多人，男女居士则是出家者的 5 倍以上。^①

寺庙数量多，其庙产也不是一个小的数目。中国佛教到底有多少庙产，没有一个完整的统计。佛教界自己认为，佛教寺产远不及基督教、回教富有，即以佛教而论，也远不及日本、泰国、缅甸佛教富有。“通都大刹间拥田园，然丛林食指，恒以数千计，余资能几？其茅庵石窟、木食草衣、打包行脚并日不给者，占十之三四；啖经礼忏、募化檀施、勉强支持免于冻馁者，盖占十之三四；薄有恒产、量入为出、须求补助方免艰虞者，仅占十之一二；其从容丰厚，可安坐

^① 《全国寺庙僧尼统计》，《海潮音》第 17 卷第 7 期（1936 年 7 月），第 77 页。

而食者，并不及十分之一也。”^①

据 1933 年县政调查的不完全统计，各省辖县寺庙的现金与田地状况如下：

表 1-3 各省辖县寺庙财产统计表 (1933 年)

省别	现金		田地	
	额数 (元)	所属县数	亩数	所属县数
江苏省	7881268	21	261704	17
安徽省	925384	24	26879	10
江西省	716269	14	11177	5
湖北省	771800	19	15166	6
湖南省	3622969	35	6894	10
四川省	71360	3	1083	4
山东省	654146	25	177912	47
山西省	1736814	82	11582	7
河南省	1468845	28	37688	14
河北省	2561490	74	23934	14
陕西省	279373	35	2879	10
浙江省	3085212	37	72859	9
福建省	279550	16	747	2
广东省	617850	19		
广西省	90700	5		
云南省	2150811	44	528	4
贵州省	188800	11		
宁夏省	4000	1	410	2
甘肃省	656550	22	6408	7

^① 明道等：《庙产兴学促进会宣言驳议》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号 1 (1)，案卷号 1768。

续表

省别	现金		田地	
	额数(元)	所属县数	亩数	所属县数
青海省	196378	6	61688	3
察哈尔省	115278	5	14724	6
绥远省	90350	8	30000	2
总计	28165197	534	764262	179

资料来源：内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第(F)256—257页；内政部编：《内政调查统计表》1933年12月第4期至1935年7月第23期。

从上表可以看出，全国534县佛教寺庙拥有现金2800多万元，179县佛教寺庙拥有田地76万余亩。从这一不完全统计来看，寺庙拥有的现金确实有限，但其拥有的田产，则不是一个小的数目。

应当承认，不少寺庙除了拥有简朴的建筑物外，并无多少庙产，有些寺庙甚至有寺无产。如上海市有一种租屋寺庙，只有住持而无宗教上的建筑物，僧尼租借房屋设立寺庙。因与内政部颁布的《寺庙登记条例》有关规定不符，上海市政府于1931年决定予以取缔，分4期进行，至1933年9月完成。

但也有不少寺庙，可谓富甲一方。如江苏泰县光孝寺，为南方著名八大古刹之一，寺田多达1万亩，每年田产收入高达2—3万元，除全寺近30位僧众一日三餐之饭粥费和其他一切费用外，每年节余不是一个小的数目。江苏常州天宁寺，有田产5万余亩，1928年抗租佃户即达360多户。

在日本学者田中忠夫看来，中国寺院之所以能得如此广大的寺田，有如下几种方法：朝廷所赐予；无主地之占领；附带取得之沙洲；捐资；委托保管之财产；进香之资、营业收入、工作收入及买土地等类。“此等寺田之内，以不正大之原始的蓄积之方法，与封建势力之榨取而得者，占不少之部分。”^① 根据田中忠夫的估计，全国寺田约在百亿元以上。

^① 田中忠夫：《中国现代之寺田问题》，溟译，《中央日报》1930年7月8日。

“现代中国经济之危机，形成数十百万之失业群众，而僧侣有百亿以上之寺田度其安逸之生活，在中国经济上实一大失策。”他认为，寺田收入除了支付寺庙生活费、寺僧津贴、交际杂费、衣服车马费外，尚有巨额余裕，这也是导致“僧侣怠惰无教育，寺院日见腐败”的原因。^①田中忠夫的看法虽不无道理，但单就寺田一项百亿元的估计，恐怕有些偏高。

可见，南京国民政府尽管在寺庙登记、庙产调查方面作了一些努力，但都没有达到预期目的。对于庙产数量，始终未能获得一个完整、准确的统计数据。

第三节 《寺庙管理条例》的颁布与废止

对于寺庙管理，我国向无单行法规，故每遇寺庙纠纷，只得由当地官署量情处理。1913年6月，北洋政府内务部公布《寺院管理暂行规则》，计正文七条，此为寺庙管理单行法规之嚆矢。观其内容，大都侧重于庙产保护，如第二条规定寺院财产由其住持管理，第四条规定寺院住持及其他关系人不得将寺院财产变卖、抵押或赠人，第五条规定不论何人不得强取寺院财产，均着眼于庙产保护。^②由于此项规则系“暂行”办法，过于简略，且仅由内务部公布施行，并未经过立法程序，故其本身的效力不强。1915年10月29日，始以大总统名义正式公布《管理寺庙条例》，计分总则、寺庙财产、寺庙僧道、寺庙注册、罚则五章三十一条，对于寺庙界限、寺庙注册、处罚等，均有详细规定，较之《寺院管理暂行规则》已有明显进步。但其内容太泛，已超出“管理”范围，且将实体问题（寺庙财产及僧道继承等）、手续问题（寺庙注册）混合规定，以致内容庞杂，适用

^① 田中忠夫：《中国现代之寺田问题》，溟译，《中央日报》1930年7月8日。

^② 参见中国第二历史档案馆编《中华民国史档案资料汇编》第三辑文化，江苏古籍出版社1991年版，第692页。

困难，故条例虽经公布施行，而各省鲜有能遵照办理者。^①至1921年5月20日，北洋政府始将该项条例废止，另行公布《修正管理寺庙条例》，计分总则、寺庙之财产、寺庙之僧道、罚则、附则五章二十四条。其可取之处在于规定寺庙不得废止或解散，寺庙注册另订法规，教规事项概不列入。^②

南京国民政府成立后，因国民革命、破除迷信、庙产兴学等引发的占寺庙、毁寺庙、焚经书之风，使佛教界感到危机四伏，各处寺庙因产权关系时起纠纷，地方政府处理此种纠纷时，亦无适当法令遵循。因此，政教双方均纷纷呈请另颁寺庙管理条例。

1928年6月23日，太虚呈内政部整理宗教文所附条陈就提出：“废除袁政府时之寺庙管理条例，以示宗教平等。”^③7月3日，内政部长薛笃弼复函太虚：“查前管理寺庙条例，多偏于管理佛教之规定，关于其他教会，则涉疏略，按之现在情势，自难适用。本部正拟另新订定此项条例，对于各种教会寺庙，将有妥当管理方法之规定。承示各节，具有见地，已飭主管司参考矣。”^④可见，主管当局对于太虚提出的意见，还是相当重视的。

同年8月，江苏省政府主席钮永建也呈文国民政府：“训政开始，社会积习急宜革除，现在处理寺庙财产争执，若照从前管理寺庙条例办理，不免与党国精神有所抵触，应另行颁订，以资遵守。”^⑤钮永建呈请国民政府另颁条例，主要是当时处理庙产纠纷无据可依，若仍按照北洋政府颁布的《修正管理寺庙条例》来处理庙产纠纷，

① 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）110页。

② 参见中国第二历史档案馆编《中华民国史档案资料汇编》第三辑文化，江苏古籍出版社1991年版，第699—702页。

③ 《太虚法师呈内政部整理宗教文所附条陈》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教要闻”第2页。

④ 《内政部长薛子良先生复函》，《海潮音》第9卷第6期（1928年6月），“法界通讯”第2页。

⑤ 《钮永建呈国民政府》（1928年8月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1，案卷号1764。

显然不合时宜。国民政府秘书处于8月30日将其呈文转交内政部参考。10月26日，钮永建再度呈文国民政府，一方面申明另颁条例的必要，另一方面提出，在新条例“未经颁布以前，管理寺庙条例是否继续有效？”^①11月6日，国民政府秘书处分别致函内政部、江苏省政府，“在未颁布以前，所有管理寺庙条例核与现行法令无抵触者，仍继续有效。”^②

为管理寺庙，平息纠纷，颁布新的寺庙管理条例，已成刻不容缓之举。1928年12月，由内政部草成《寺庙管理条例》，经国民政府酌加修正后，于1929年1月25日正式公布。（参见附录3）由于出台仓促，在制定过程中也未能听取佛教界人士的意见，《寺庙管理条例》因袭北洋政府《修正管理寺庙条例》者颇多，其中11条条文几乎完全一样或基本精神相似，带有明显抄袭的痕迹。兹列表比较如下：

表 1-4 《寺庙管理条例》与《修正管理寺庙条例》比较表

《寺庙管理条例》	《修正管理寺庙条例》
第二条 凡寺庙财产及僧道，除本条例另有规定者外，与普通人民受同等之保护	第二条 凡寺庙财产及僧道，除本条例有特别规定外，与普通人民受同等之保护
第三条 凡著名丛林及有关名胜古迹之寺庙，其保管另定之	第三条 凡著名丛林及有关名胜或形胜之寺庙，由该管地方官特别保护
第八条 寺庙财产应照现行税则，一体投税	第八条 凡寺庙财产，应照现行税则一体投税
第十二条 寺庙僧道主持之传继从其习惯，但非中华民国人不得继承之	第十条 寺庙主持之传继从其习惯，但非中华民国人民不得继承之

① 《钮永建呈国民政府》（1928年10月26日），中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1，案卷号1764。

② 《国民政府秘书处致内政部公函》（1928年11月6日），中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1，案卷号1764。

续表

《寺庙管理条例》	《修正管理寺庙条例》
第十三条 僧道之一切教规从其习惯	第十五条 关于僧道之一切教规从其习惯，但以不背公共秩序及善良风俗者为限
第十四条 凡僧道开会讲演或他人延聘讲演时，以不越左列各款范围为限：一、阐扬教义；二、化导社会；三、启发革命救国思想	第十六条 凡僧道开会讲演或由他人延聘讲演时，其讲演宗旨以不越左列各款范围为限：一阐扬教义；二化导社会；三启发爱国思想
第十六条 凡僧道受度时，应由其度师出具受度证明书，载具法名、年貌、籍贯及受度之年月，交付该僧道，并由度师呈报该管市县政府备案	第十八条 凡寺庙僧道受度时，应由其度师出具受度证明书，载具法名、年貌、籍贯及受度年月交付该僧道，并由度师呈报该管地方官备案
第十七条 各寺庙僧道或主持关于民刑诉讼事件仍由司法官署依法处断 第十九条 凡寺庙僧道或主持，违背本条例应守之义务者，得由该管市县政府申减或撤退之	第十九条 各寺庙僧道或住持不守教规，情节较重，该管地方官得申减或撤退之，但关于民刑事件仍由司法官署依法处断
第十八条 僧道不得私擅抵押或处分寺庙财产	第十一条 （寺庙之财产）寺庙不得抵押或处分之
第二十条 无故侵占寺庙财产者，依刑律侵占罪处断	第二十三条 侵占寺庙财产时依刑律侵占罪处断

资料来源：中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社1994年版，第1017—1019页；《中华民国史档案资料汇编》第三辑文化，江苏古籍出版社1991年版，第699—702页。

可见，《寺庙管理条例》共21条，大部分内容抄自《修正管理寺庙条例》。但关于寺庙财产的管理方式及监督寺庙兴办公益事业等规定，与后者相比有较大差别，党治的色彩也较为浓厚。

《修正管理寺庙条例》规定，寺庙财产由住持管理。《寺庙管理条例》将财产的保管方法改由三种方式来处理：第一，有僧道主持者，应由该管市县与地方公共团体以及寺庙僧道各派若干人合组

庙产保管委员会管理之；第二，无僧道主持者，应由该管市县政府集合地方公共团体，组织庙产保管委员会管理之；第三，由地方公共团体主持者，呈请该管市县政府备案，归该团体组织庙产保管委员会管理之。^①从第一种方式可以看出，因庙产保管委员会除住持及寺庙僧道外，还包括市县政府与地方公共团体的人士，有明显的政府力量介入，住持已丧失管理庙产的自主权。第二、三种方式则表明，地方行政机关已直接介入寺庙财产的保管。《寺庙管理条例》同时规定：寺庙废止或解散时，应将所有财产移归该管市县政府或地方公共团体保管。这一规定，使庙产的管理更集中于地方行政机关。由于南京国民政府对于寺庙财产管理干涉过甚，寺庙仅享有财产之空名，实际上凡事均须仰承庙产保管委员会鼻息，衡情量理，均有未妥。

《修正管理寺庙条例》对于寺庙兴办公益事业没有硬性要求，《寺庙管理条例》则明确规定：寺庙得按其财产之丰绌、地址之广狭，自行办理各项公益事业一种或数种。其中包括：各级小学校、民众补习学校、各季学校、夜学校；图书馆、阅报室、讲习所；公共体育场；救济院全部或残废所、孤儿所、养老所、育婴所；贫民医院；贫民工厂；适合于地方需要的合作社。^②这一规定，较之以往各条例毫无提及，固胜一筹，带有一定的强迫性质。

《修正管理寺庙条例》明确规定，寺庙不得废止或解散。《寺庙管理条例》则提出：寺庙僧道有破坏清规、违反党治及妨害善良风俗者，得由该管市县政府呈报直辖上级政府转报内政部核准后，以命令废止或解散。^③这实际上给予了地方政府废止或解散寺庙的权利。僧道破坏清规、违反党治或妨害善良风俗，固应予以制裁，但不能以此作为废止或解散寺庙的依据，《寺庙管理条例》这一规定，明显有失允当。

与《修正管理寺庙条例》相比，《寺庙管理条例》还有一个重要

① 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社1994年版，第1018页。

② 同上书，第1017—1018页。

③ 同上书，第1017页。

特点，就是带有明显的“党治”色彩。如上述废止或解散寺庙的规定中，僧道“违反党治”，寺庙可因此被废止或解散；寺庙兴办各类学校、图书馆、阅报所、讲习所时，其课程书籍演词必须具备“党义科学常识”。

此外，条例本身衍文太多，含义不清，如第二、八、十七、二十条，均属当然解释，无待明文规定，一一列入。^①

由于存在诸多问题，自《寺庙管理条例》公布后，各地庙产纠纷有增无减，各地佛教团体纷纷致电、呈文国民政府，或向国民政府请愿，要求修改。

四川省各县佛教会于1929年3月15日致电国民政府，指出“新颁管理寺庙条例，名曰保护，实近摧残”，“僧众为维持正法起见，誓死不敢遵从此项不平等条例，伏冀政府收回成命，迅速召集深明佛法民众，另行慎重规定颁布维持庙产条例，以示大公而维国本”。^②云南佛教团体致国民政府行政院、内政部的通电，措词也非常激烈，指出“此项条例，诸多牴牾，一经颁行，弊害丛生，危及佛法，影响甚巨”，同样要求国民政府“收回成命，另外召集深明佛理之人，详加审定，制为完善条例”。^③不少佛教徒还个人名义，上书南京国民政府当局，质疑《寺庙管理条例》的合理性与合法性。3月27日，守培法师呈文内政部，认为《寺庙管理条例》“不但消灭佛教财产，且丧失国府威信，亦败坏世道人心”，要求国民政府设法保全庙产以免伤风败德。^④

1929年4月，在上海召开中国佛教徒第一次代表会议时，也提议向政府请愿根本废止《寺庙管理条例》。中国佛教会认为，《寺庙

^① 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第(F)112页。

^② 《四川省各县佛教会为寺庙管理条例事致国民政府电》（1929年3月15日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1765、1766。

^③ 《云南佛教团体力争寺庙条例通电》，《海潮音》第10卷第5期（1929年5月），“佛教史料”第19页。

^④ 《守培法师为寺庙管理条例上内政部函》，《海潮音》第10卷第3期（1929年3月），“法界通讯”第2—3页。

管理条例》“违反党纲，抵触国法”，“所以发生窒碍之处，实由起草者根本上不明佛教为何物，而复中于一般流播之浅说，故所以条款多含破坏之精神。”^① 6月4日，中国佛教会在上海召开第一次执监委员会会议，决议全体执监委员于6月6日赴南京请愿，要求政府及立法院废止《寺庙管理条例》，并请速颁宗教法。会议推举克全和尚、古云和尚、宁达蕴居士先赴南京会所筹备一切，推举常惺法师、谢铸红居士、钟康侯居士起草请愿呈文。

1929年5月，太虚在上海佛教居士林演讲，也痛斥《寺庙管理条例》。他说：“今内政部所依据改订之寺庙管理条例，除加入可由地方政府解散废止以夺取寺产之外，其他概袭其旧。”^②

对于《寺庙管理条例》，政教之间的分歧与冲突主要集中在如下几个方面：

1. 关于寺庙财产管理权归属问题。庙产管理权取决于所有权。对于庙产所有权与管理权，太虚在《寺庙管理条例》颁布前就提出了自己的看法。他在《佛教僧寺财产权之确定》一文中指出，佛教僧寺财产性质，向未确定，或视为地方或国家公有，或争为僧众内某个人、某一系或某一宗派所私有。袁政府时代之寺庙管理条例，虽规定寺庙财产由各寺庙住持管理，然不得有变卖、抵押及处分之权，且各寺庙住持又归县公署管理，其所有权似仍视为地方或国家所公有，种种纠纷，皆由此起。太虚认为，“按三民主义所本之民有、民治、民享原理，对于僧寺财产应有三种权力之规定：一、所有权，二、管理权，三、享使用权”。太虚提出，全国寺院财产，应确定其所有权属于全国寺僧；各寺院财产及一切寺僧事务，则由中国佛学会寺僧部根据其寺产寺务大小，由中央及省、县三级寺僧部，分别选任或委任僧员以管理之。其管理僧员，或为住持，或为委员会，或为院长，或为宣讲师等，由中国佛学会寺僧部决定，寺僧部拥有寺院财产之最高管

^① 《中国佛教会呈立法院请采纳各方意见修正寺庙管理条例文》，《中国佛教会报》1929年第4期（1929年10月），“呈文”第1页。

^② 《太虚法师归国后在上海佛教居士林演讲词》，《海潮音》第10卷第4期（1929年4月），“佛教讲坛”第10页。

理权；全国凡能依法取得寺僧资格者，皆得均同享用寺庙财产。^①

《寺庙管理条例》明确规定“寺庙财产之所有权属于寺庙”，管理权属于由市县地方政府、地方公共团体、寺庙僧道共同组成的庙产保管委员会，而在保管委员会中，“僧道不得过全体委员人数之半”^②。佛教界认为，这一规定使市县地方政府及地方公共团体实际有了支配寺庙财产的权力。常惺法师提出：“凡寺庙财产，皆属于寺庙所公有，则处理保管之权，亦当属于僧道共同组织的法团，他人不得过问，自是法理所当然的事情。今处理保管之权，僧道反退居于少数，或全部不得过问，反客为主，莫此为甚。”^③四川省佛教会认为，这一规定是“名曰所有权属于僧人，而实则已加剥夺”，“盖服从多数之主张，为会议之原则，僧人既属少数，安有主持之余地，必至巧夺罄尽而后止”。^④1929年5月，浙江省佛教会致电国民政府，要求修改条例，“凡宗教财产应由教徒组织宗教委员会，公推专员妥慎保管”。^⑤6月，中国佛教会电请行政院、内政部通电各省，在修改条例未有确定办法以前，暂缓组织寺产保管委员会。因此，佛教界反对地方政府、地方公共团体参与对寺庙财产的管理。

2. 僧道个人行为与寺庙存废的关系问题。如前所述，《寺庙管理条例》规定，寺庙僧道有破坏清规、违反党治及妨害善良风俗者，地方政府呈报直辖上级政府转报内政部核准后，可命令废止或解散寺庙。1929年3月，江浙佛教联合会呈请国民政府修改《寺庙管理条例》，其中的理由之一就是对此规定表示不满。呈文指出：“寺庙大

① 太虚：《佛教僧寺财产权之规定》，《太虚大师全书》第17册，太虚大师全书影印委员会1970年印行，第378—384页。

② 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社1994年版，第1018页。

③ 常惺：《寺庙管理条例与宗教委员会》，《海潮音》第10卷第4期（1929年4月），“佛学通论”第25页。

④ 《四川省佛教会为修改寺庙管理条例事致国民政府电》（1929年3月27日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1800。

⑤ 《浙江省佛教会为修改寺庙管理条例事致国民政府电》（1929年5月14日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1913/1914。

者恒有僧道数百人，保无良莠不齐。今若以人之行止有污，便可散废其寺庙，是寺庙无时不在恐慌之内，尚何保障之可言。且僧道虽属教徒，既受一般法律之制裁，即应受一般法律之保障。设果犯法亦只能罪其本身而止，不应波及所居之寺庙。”^① 3月27日，四川省佛教界在致国民政府的代电中也指出：“以个人一时之行为，消灭机关永久之存在，言法言理，均属不平。”^② 中国佛教会认为：“佛寺财产，原为全国佛教徒公有，其处理之权，应归佛徒代表组织之法团。今以一人不德，波及公有之物权，以本身财产，反由他人支配。”^③ 佛教界的这种抱怨是有其道理的，应把教徒个人与所在寺庙区别开来，不能因为教徒破坏清规、违反党治及妨害风俗，就废止或解散寺庙。

3. 关于佛教与其他宗教的平等地位问题。由于《寺庙管理条例》专注寺庙，不涉其他，佛教界大为不满。1929年3月，四川省佛教会向国民政府提出：“基督教徒属于异国之人，遍布国中建宅置田，无处蔑有，何以政府不加以取缔，而以此种条例限制之乎？总理三民主义所以扶弱小之民族，今对于强邻异类则宽待之，对于本国僧侣弱小则摧残之。”^④ 5月，太虚在上海佛教居士林演讲时也指出：“夫佛教与回教耶教等同为宗教，彼教之教堂、礼拜寺等无此等条例，独令佛教之僧寺与道教之道庙有此条例，殊为可怪。”^⑤ 6月中国佛教会成立后，即向立法院提出取消寺庙管理条例名称，另颁宗教法，以示各教平等。“宗教种类，除佛道二教外，尚有回教耶教，国家颁布条例，何竟为局部之谋而不及于回耶二教。又蒙藏青海为佛教之重心

① 《江浙佛教联合会为修改寺庙管理条例事致国民政府呈》（1929年3月），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1777。

② 《四川省佛教会为修改寺庙管理条例事致国民政府电》（1929年3月27日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1806。

③ 《中国佛教会呈立法院请采纳各方意见修正寺庙管理条例文》，《中国佛教会报》1929年第4期，“呈文”第2页。

④ 《四川省佛教会为修改寺庙管理条例事致国民政府电》（1929年3月27日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1803/1804。

⑤ 《太虚法师归国后在上海佛教居士林演讲词》，《海潮音》第10卷第4期（1929年4月），“佛教讲坛”第10页。

地，是项条例能否适用于蒙藏等处，若仅为内地各寺庙而设此条例，尤见立法之偏。”^①因此，佛教界对于国民政府的宗教歧视，深感不悦。

由于佛教界人士激烈反对，内政部部长赵戴文在国务会议上提议缓行、修改《寺庙管理条例》。同时，内政部呈请国民政府将《寺庙管理条例》转交立法院详加审核，赵戴文本人也愿到院陈述意见，并且提议未经修正公布前，由部转行各省维持现状，将条例暂缓施行，俾免纠纷。^②经行政院第25次会议议决，采纳了内政部的意见。6月8日，内政部训令各省民政厅、南京市公安局转饬所属：“在寺庙管理条例未经修正公布以前，所有寺庙事项一律维持现状，停止处分，前条例暂缓施行。”^③

但是，有的地方置内政部的训令于不顾，训令发出之后仍在施行寺庙管理条例。比如，四川省军政长官对于通令暂缓施行的公文，“不惟隐搁不宣，更复肆其淫威，公然违抗法令”。四川大学还依据《寺庙管理条例》，规定寺庙财产提成兴学之暂行规程。^④

总之，由于《寺庙管理条例》存在的问题较多，导致佛教界普遍反对，政教之间的紧张关系不仅未能因此而缓和，反而由此增多了几分隔阂，加剧了关系的紧张状况。

第四节 《监督寺庙条例》的颁布与解释

由于佛教界人士的强烈反对，各地纷纷要求修改《寺庙管理条例》，国民政府不得不将条例送立法院审核。1929年6月8日，立法院第27次会议决议，由焦易堂、卫挺生、陈肇英、陈长蘅、陶玄、

^① 《呈国民政府立法院请另订宗教法文》，《海潮音》第10卷第8期（1929年8月），“佛教史料”第3页。

^② 见《行政院为暂缓施行寺庙管理条例事致国民政府呈》（1929年5月22日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1920。

^③ 《内政部训令》（1929年6月8日），《内政公报》第2卷第6期，“训令”第6页。

^④ 《中国佛教会为四川军政当局违抗法令擅提庙产事致国民政府呈》，《海潮音》第10卷第8期（1929年8月），“佛教史料”第5页。

庄崧甫、曾杰、邵元冲、史尚宽、林彬、王用宾、蔡瑄负责审查条例。经先后四次详细讨论，结果认为该条例“窒碍难行”，于是另行起草监督寺庙条例。^①

在起草《监督寺庙条例》的过程中，因《寺庙管理条例》暂缓施行之后，各地庙产纠纷并未因此减少，更有僧众要求恢复已毁寺庙，各地方政府苦于应付各种纠纷，故而纷纷呈请从速颁行新的寺庙管理法规。上海特别市市长张群深感“办理寺庙事项于法既无根据，而破除迷信又未便缓行”^②，是从速组织寺庙整理委员会，抑或待立法院修订之寺庙管理条例颁布以后再行办理，难以定夺，故于1929年9月11日呈请国民政府赐令立法院迅速将管理寺庙条例提前修订颁布。10月28日，北平特别市市长张荫梧也致电行政院，称“北平寺庙众多，情形特别，时有事故发生，解决问题诸待明文依据”，“如能早颁明令施行，或准予未施行之前，由职市依照该条例用意，先行制定单行章程，于市政实属有益”。^③ 行政院认为，《寺庙管理条例》已交立法院审核，现在尚未核复，似未便准由该市制定单行章程，拟请国民政府令催立法院迅将该条例审核公布。国民政府采纳了行政院的意见，并于11月7日训令立法院“迅即核议具复”。^④

当各地请求内政部处理之法而又无所依据、难于应付之时，内政部亦深感“长此迁延，终非所宜”，于是呈请国民政府转飭立法院将《寺庙管理条例》从速审定公布。^⑤

在起草《监督寺庙条例》的过程中，焦易堂曾征求太虚的意见，太

① 《立法院为监督寺庙条例事致国民政府呈》（1929年12月3日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.012，微卷号323—2110。

② 《上海特别市市长张群为迅将寺庙管理条例提前修订事致国民政府呈》（1929年9月11日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1981。

③ 见《行政院为令催立法院迅将寺庙管理条例审核事致国民政府呈》（1929年11月4日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1990。

④ 见《国民政府为从速审核议寺庙管理条例事致立法院的训令》（1929年11月7日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1995。

⑤ 见《行政院为从速审定公布寺庙管理条例事致国民政府呈》（1929年8月29日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1972。

虚提出了 13 条建议。在太虚看来，“只要有严密组织的佛教会，根本上政府用不着来定管理条例的，政府但须将佛教会会章严加核定便够了。”言下之意，就是政府不必行使管理或监督寺庙之权，管理或监督之责应由佛教会来承担。太虚所提建议，正反映了他的这一理念。如：佛寺财产之所有权，属于僧伽全体，由佛教会代表之；佛寺财产古物及僧人，皆预由县佛教会甄别登记，并汇报上级佛教会及县政府；佛寺财产之管理权属于佛教会选任之各寺管理人，其选任法规定于佛教会会章，但选任时须呈报该管政府；佛寺应办之事业，得由佛教会或管理人提议；佛寺产务管理人，每年须将收支款项及办理事业报告所属之佛教会，并受佛教会稽查监督；佛寺财产古物，非经全国佛教会公决，呈内政部批准者，不得抵押或处分。^① 太虚提出的这些建议，部分为立法院所采纳。

1929 年 11 月 30 日，立法院第 63 次会议逐条讨论通过《监督寺庙条例》，国民政府于 12 月 7 日公布了这一条例，并将《寺庙管理条例》明令废止。（参见附录 4）^②

《监督寺庙条例》共十三条，较之《寺庙管理条例》减少了八条，删除了其中对庙产构成直接威胁、引起政教冲突的一些条款，取消了对僧道行为规范的规定。十三条条文中，除去最后两条属于非实质性条文及第一条属于定义性条文外，十条中有八条都是与寺庙财产的管理与使用有关。《监督寺庙条例》的基本立法精神是：财产权属于寺庙，管理权属于住持，处分决议权专属教会，监督许可权属于官署。可以说，这一条例的核心内容在于寺庙财产的保管和使用。其改进之处，主要有如下两个方面：

其一，寺庙不因住持个人行为而废。根据《监督寺庙条例》，寺庙住持如违反条例有关规定，可以“逐出寺庙”或“送法院究办”，对于寺庙则不必“废止”或“解散”，这就把住持本人与寺庙区分开

^① 太虚：《佛寺管理条例》，《现代僧伽》第 2 卷合订本（1929—1930 年），第 145—153 页。

^② 有学者认为，公布的《监督寺庙条例》与立法院审议的并不相同。因此，《监督寺庙条例》的合法性问题尚有争议，在《六法全书》中也多未收录该条例。（参见瞿海源《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台湾桂冠图书公司 1997 年版，第 450 页）

了，寺庙不再因住持个人行为而废，较之《寺庙管理条例》，这是一大改进。

其二，确立了住持、教会管理庙产的权限。《监督寺庙条例》规定，寺庙财产由住持管理，“寺庙之不动产及法物，非经所属教会之决议，并呈经该管官署许可，不得处分或变更”。这实际上明确了住持、教会管理庙产的权限，原《寺庙管理条例》中规定的庙产保管委员会不复存在，地方政府虽有监督之权，但不再直接参与庙产的管理。1933年12月27日，中国佛教会通告全国，嗣后寺产非经所属教会决议，并呈请该管官署许可，不得受买或受押，以免违法。这表明，佛教界对于《监督寺庙条例》的这一规定，是认同和接受的。

但《监督寺庙条例》公布后，佛教界人士仍意见纷纷。太虚在《评监督寺庙条例》中指出：“寺庙管理条例与监督寺庙条例之不同点，显明的只是管理条例乃用官署及地方团体之力量来‘逐加破灭’，而监督条例则一听寺庙僧道之‘自生自灭’而已，所希望之‘一律平等的宗教法’固然是无，‘整理僧寺使佛教生长发荣’亦丝毫没有。”^①当时有舆论指出：“‘监督条例’与‘管理条例’，一样的对于寺庙未加以‘勒令整顿’，故所谓‘管理’，所谓‘监督’，皆是一种敷衍的纸上文章，与僧道不但毫无利益，并且有由其自自然然消灭之含意。这一点，我们做老百姓的，却不知道政府立法诸公的用心，而所立之‘法’与我们人们信仰及其事业的利益在那里？”当时舆论还认为：“国家政府对于此种有真理有价值且有功于中国民族思想文化的佛教，应当力令整顿，使其效法日本暹罗的佛教，运用佛教助治国家，助化人民。然而中央政府的立法院，竟轻轻松松、简简单单订了十三条的‘监督寺庙条例’，对于中国所有寺庙，就以‘监督’二字算尽其政府的责任了。我们久望政府对于寺庙——佛教寺庙整顿的希望，不意至今又失望了！”^②对于佛教寺庙的整顿，《监督

^① 太虚：《评监督寺庙条例》，《海潮音》第11卷第1期（1930年1月），“佛学通论”第1页。

^② 记者：《〈监督寺庙条例〉述评》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第355—357页。

寺庙条例》确实没有提及，佛教界所期望的各教平等，也未见诸文字，《监督寺庙条例》仍仅适应于汉传佛教寺庙和道观。

对于《监督寺庙条例》应行补充之处，佛教界也提出了一些修改意见。如贵州省佛教会提出，第十条规定“寺庙应按其财产情形，兴办公益或慈善事业”尚欠周详，建议补充为：住持自动，教会统筹，量其财力，兴办各种佛教上公益慈善事业。第十一条规定，该管官署革除住持之职或逐出寺庙或送法院究办，自为正当办法，但革除之后，对于另选补充，并无明文规定。住持为寺庙主管之人，不可一日空虚，既经革除，若不另选接充，势将成为荒废，且易启外界覬覦之心。建议补充为：住持革除或逐出之后，由该管官厅即时函知教会，开会公议，选人接充。^①从这些建设性建议，可见佛教界对《监督寺庙条例》的关注。

也有佛教界人士认为，《监督寺庙条例》对于寺产有一定的保护作用。陕西佛化社康寄遥居士在致《现代僧伽》杂志社的代电中指出：《监督寺庙条例》“纵其用意在于听僧徒自生自灭，原无整顿僧伽之意，然对寺产明定不得任意变更，似亦不无相当保障。”^②

《监督寺庙条例》是南京国民政府处理佛教事务的重要成文文献，自颁行之后，各地方政府处理寺庙纠纷，即以该条例为依据。但各地引用之时，因条文本身过于简略，许多问题没有界定，容易发生疑义，故提请内政部和司法院解释的难计其数。（参见附录5）综观各地提请解释的情况，问题集中在如下几个方面：

1. 佛教寺庙的范围问题。佛教寺庙究竟仅限于供佛之寺庙，抑或兼括佛教以外其他崇德报功之祀庙，《监督寺庙条例》没有明确规定，使地方在处理有关寺庙纠纷时感到无所适从。1932年5月，司法院第702号解释提出：“奉祀关公神像之建筑物，亦属宗教上之建筑物，其中苟又有僧道住持，则不论其名称之为庵为庙，依监督寺庙

^① 《贵州省佛教会为陈明监督寺庙条例应行补充事致中国佛教会呈》（1930年4月1日），《中国佛教会报》1930年10—12期合刊（1930年6月），“呈文”第10页。

^② 记者：《庙产兴学停顿后之问题》，《现代僧伽》第4卷第1期（1931年4月），第1页。

条例第十一条之规定，自应认为寺庙，其寺庙之屋宇及田地产业，虽向由住持管理，自应认为寺庙之财产。”^① 这里明确了关庙的性质，即属于《监督寺庙条例》中的寺庙，岳庙的性质则未言及。事实上，《监督寺庙条例》所指的寺庙，必须具有宗教性质，也就是说，庙中供奉之对象，必须属于宗教之人物，有僧道住持，且须具有教义及仪式。关岳庙既未创有教义及仪式，其供奉对象也非宗教人物，即令有僧道住持，也仍属于先哲先烈之祀庙。因此，司法院的这一解释，对于关岳庙性质的认定，有失妥当。1936年2月14日《先哲先烈祀庙财产保管规则》公布后，内政部才明确规定关岳庙财产按《先哲先烈祀庙财产保管规则》办理，这实际上表明内政部对关岳庙性质的认定发生了变化。同年8月，内政部明确解释佛教寺庙范围时明确规定：“寺庙中所供奉之对象，属于佛教上之人物，而又有僧尼住持，始在佛教寺庙范围之内。如其中所供奉之对象，系属先哲先烈，其性质为崇德报功者，则属于先哲先烈祠庙财产保管规则中之祠庙，不属于监督寺庙条例中之寺庙。”^② 因此，南京国民政府相当长一段时期内对于佛教寺庙与先哲先烈祀庙的界限比较模糊。

2. 关于寺庙财产处分与监督的权限问题。如前所述，《监督寺庙条例》关于寺庙财产处分权限的规定尚属明确，但也有不少地方在处分寺庙财产时，未能按此规定办理。1933年3月23日，内政部在解释时强调：“寺庙之不动产及法物，凡未经所属教会之决议，并呈请该管官署许可而先行变更或处分者，无论其事后已否补行呈准备案，均应认为违法。”^③ 针对河南省部分地方企想利用庙产筹支奖金及办学的情况，同年6月，内政部再次申明：“寺庙财产，除应兴办

^① 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）115页。

^② 《内政部致行政院秘书处函》（1936年8月），《内政公报》第9卷第9期，第195页。

^③ 《内政部咨各省市府》（1933年3月23日），《内政公报》第6卷第12期，第639页。

公益或慈善事业外，不得强其出款或提其财产，纵令住持有不法行为，只能依法惩办，不能径行处分其财产。”^① 这些解释，有利于保护寺庙财产。

《监督寺庙条例》赋予政府监督寺庙财产的权力，但其规定相当简略，漏洞不少。内政部亦承认：“第十条之规定，极为空洞，又附以第十一条之规定，则流弊滋多”，要求司法院解释，但司法院以两条规定“是否适当，系属立法问题，不属解释范围”为由，拒绝解释。^② 从内政部的态度来看，虽然条例赋予它相当大的权力，但它主张从外部保持强大的监督压力，并不想全面介入寺庙内部事务，因为全面介入必然会导致问题丛生，反而不利于政府的管理。因此，它比较重视佛教、道教界的自我管理。内政部解释规定：“凡和尚之寺庙，均应属于佛教会，道士观宇均应属于道教会”^③，将佛、道两教的众多寺庙纳入教会系统，便于统一管理。

3. 关于政府机关、地方公共团体管理的寺庙如何界定的问题。《监督寺庙条例》第三条规定，政府机关、地方公共团体管理的寺庙，不适用于本条例。对此，1929年12月5日，圆瑛、太虚、仁山等中国佛教会常务委员呈文国民政府，要求对于政府机关、地方公共团体管理的寺庙作出明确界定。由于“近年以来各省寺庙财产或被地方政府任意没收，或由公共团体违法侵占，在根本上既未合法，虽管理实同强夺，若认为政府机关及地方团体管理之不适用本条例之规定，则违法侵占之举已成合法之管理”。圆瑛等人担心，此一规定将使近年侵占之寺产权交涉无可进行，将来寺庙财产一经机关及团体占管，亦皆引用本规定，如此，寺产前途将不堪设想，因而要求对此作出解释。^④ 后最高法院作出解释：“所谓由地方公共团体管理者，

① 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）119页。

② 同上书，第（F）116、117页。

③ 同上书，第（F）121页。

④ 《圆瑛等为解释监督寺庙条例事致国民政府呈》（1929年12月5日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（2），微卷号323—2126。

自系指政府机关或地方公共团体依法令或习惯由其管理者而言。”^①这一解释，明确了政府机关、地方公共团体管理寺庙的基本范围。

4. 关于庙产应否摊纳地方捐税的问题。寺庙财产在依法缴纳正附税后，应否摊纳地方花费，南京国民政府没有明确规定，依惯例则无摊纳地方花费的做法。但在山东滋阳县等地，部分地方政府强迫寺庙缴纳地方捐税。当地佛教界人士认为，庙产与民产不同，只有纳税之义务，并无摊纳地方杂项花费之规定，僧人如除缴纳正附税外，再责以摊纳地方无限制之杂项花费及其他征收，将无立足之地。山东省政府咨请内政部就此作出解释。1934年11月15日，内政部明确指出：“查寺庙应否摊派地方捐项，监督寺庙条例并无规定，但该项捐项果有合法根据，而又系公平摊派者（如按照田亩或财产之多寡为比例），寺庙自应与一般人民一同缴纳，不得独持异议。”^②北平佛教会认为，寺庙财产住持无处分权，大部分又为无收益之物，不能以财产比例作为摊纳地方捐税之标准，若令一律摊纳捐项，无形中会增加寺庙的负担，恐财力有所不胜。对此，1935年2月5日，内政部在解释寺庙摊派捐项时进一步明确指出：摊派地方捐项的“财产”，“乃系指有收益之财产而言，至有关宗教仪式之建筑物古物法物等，当然不在此限”。^③对于庙产应否摊纳地方捐税的问题，佛教界的看法并不一致。法舫认为，僧尼作为国民，一方面应依法享受国民应享之权利，另一方面应尽作为国民应尽之义务，不应自视为国民中一特殊阶级，故这一办法“合法合理”。^④

5. 关于荒废寺庙的问题。《监督寺庙条例》第四条对荒废寺庙作出了规定，即“荒废之寺庙，由地方自治团体管理之”。这一规定比

^① 见《行政院为解释监督寺庙条例事致国民政府公函》（1930年2月13日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（2），微卷号323—2136。

^② 《内政部就僧道管理寺庙财产应否摊纳捐项事咨各省市府》（1934年11月15日），《内政公报》第7卷第46期，第2411页。

^③ 《内政部就解释寺庙摊派捐项疑义咨北平市政府》（1935年2月5日），《内政公报》第8卷第6期，第267页。

^④ 法舫：《寺庙财产纳捐与人民公平摊派》，《海潮音》第16卷第6期（1935年6月），“佛教春秋”第4—5页。

较笼统，究竟何为荒废寺庙、何为地方自治团体、如何管理荒废寺庙，不甚明确。而按内政部的解释，所谓“地方自治团体”，乃“国家之政治组织，与通常之人民团体，性质各殊”。^①明乎此，各地方政府围绕“荒废之寺庙”大做文章，也就十分自然。山东省政府、江苏省政府、浙江省政府、江苏省民政厅、浙江省民政厅、中国佛教会，都曾呈请内政部或司法院对荒废寺庙作出解释。

内政部在说明“荒废寺庙之条件”时指出：“荒废寺庙之条件，所谓经久无人管理，其经久之范围，不仅以三月为限，且应以客观事件认定之。”^②司法院还提出：寺庙虽未登记，究不能即谓为无人管理。该寺庙虽曾有僧人暂住，亦尚不能认为管理^③；“若原有僧道管理之寺庙，偶因事故，至未定管理谁属者，只得谓管理人暂缺，不得谓之寺庙荒废”^④。

关于荒废寺庙的管理，司法院在解释时指出：“荒废寺庙，如确被私人占据，该管地方官署，应本其监督之职权，责令交由地方自治团体管理之，纵令现无此种团体，该管地方官署亦仅得根据监督职权，代为管理，而不得以荒废之故，遂予处分。”^⑤这一解释，也就明确了地方自治团体、地方官署无权处理被私人占据的荒废寺庙，只得代为管理，不能处分其财产。

6. 关于私人建立并管理的寺庙和僧道私产问题。《监督寺庙条例》规定，“由私人建立并管理”的寺庙，不适用本条例。那么，究竟何为“由私人建立并管理”的寺庙，条例没有作出明确界定。北平市政府就提出：僧道个人或多人出资建筑之寺庙，可否认为私人？司法院在解释这一问题时指出：《监督寺庙条例》“所称之私人，非

^① 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）113页。

^② 同上书，第（F）120页。

^③ 《司法院解释荒废寺庙疑义》（1933年3月），《内政公报》第6卷第13期，第659页。

^④ 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）113页。

^⑤ 同上。

指一私人而言，集合多数私人，非以出捐为目的而以其个人私有财产建立寺庙而并管理者，均应适用该条之规定。现行法例，对于僧道私人建立私有寺庙并不禁止，如僧道不以出捐为目的，而以其一私人或集合多数人之个人私有财产建立寺庙并管理者，自应与一般私人同视。”^①

僧尼在寺庙实际上具有双重资格、双重身份，一为个人，一为寺庙代表。那么，僧道私产该如何界定？内政部1933年1月在解释“僧道私产及处分权限”时说：“僧道个人私有财产，系指以僧道私人身份所享有或取得之财产而言，善主施舍之田地，乃善主对于寺庙所为之捐助行为，并非对僧道个人之赠予。其非僧道之私产，显然可知。至历代住持经营陆续购置之财产，苟无私人之反证，均应为寺庙所有，僧道不得自由处分。”^②1934年6月29日，内政部还就“僧道还俗，能否携带由僧道名下所购之财产”问题作出解释：“僧道私人名下所购之产，果系纯以寺庙财产之余裕而经营者，仍应认为寺庙之财产，僧道还俗时，自不能携带出庙。”^③至此，何谓僧道私产，其界定已属明确。

南京国民政府相关职能部门对于《监督寺庙条例》疑义作出的种种解释，明确了条例有关规定的内涵和适用的范围，对于地方政府沿用条例管理寺庙、处理庙产纠纷，当有积极意义。

在修正、解释《监督管理条例》的同时，国民政府也在进行藏传佛教寺庙管理条例的起草。1931年6月6日，立法院会议通过《蒙古喇嘛寺庙管理条例》，国民政府于6月15日公布了这一条例。该条例共十八条，规定蒙古各旗及北平、沈阳、承德、五台、长安、归绥、甘肃、青海、东陵、西陵等处之喇嘛寺庙，不论为何人建造，

^① 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第(F)114页。

^② 同上书，第(F)118页。

^③ 《内政部咨河北省政府》(1934年2月17日)，《内政公报》第7卷第8期，第338页。

均按本条例监督。^①但由于这一条例在事实上难以通行，蒙藏委员会又另拟《管理喇嘛寺庙条例》^②，经1935年11月29日立法院会议议决通过，并由国民政府于12月9日正式公布。^③至此，南京国民政府对于汉传佛教和藏传佛教的管理，都有了基本的法规。

第五节 《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》的颁布和修订

对于寺庙办理公益慈善事业，佛教界内部的态度并非一致。有佛教界人士认为，寺庙应积极兴办公益慈善事业，这是佛教应尽的责任和义务，也是整理僧伽制度的途径。也有佛教界人士提出，寺庙办理公益或慈善事业，一须由僧尼自己主办，二须视寺庙本身的能力如何，办理宏演教义等佛教本身事业之外尚有余力，方可办理地方公益慈善事业。

1928年5月，江浙佛教联合会拟具的《整理僧伽进行计划书》，就把开办平民小学校、平民图书馆、感化院、平民医院、平民工厂、孤儿院，作为整理僧伽制度的重要途径，^④对兴办公益慈善事业持积

^① 《蒙古喇嘛寺庙监督条例》，参见《世界佛教居士林林刊》第31期，“教况”第2—3页。

^② 《管理喇嘛寺庙条例》共八条，兹录于下：第一条，喇嘛寺庙及喇嘛向由当地官署管理者，仍由各该官署管理之，并受蒙藏委员会之监督。北平等处喇嘛寺庙向由中央主管机关管理者，由蒙藏委员会设专管机关管理之。其他各地喇嘛寺庙，如经该会认为有管理之必要时，得另设专管机关。第二条，喇嘛之转世，以从前曾经转世者为限。其向不转世之喇嘛，非经中央政府核许，不认为转世。第三条，喇嘛寺庙所设各项职任喇嘛，仍照惯例酌予设置。第四条，喇嘛之道行高深或有助劳于党国者，得由蒙藏委员会分别呈请奖励之。其有违反教律或法令者，由蒙藏委员会分别呈请惩处之。第五条，喇嘛寺庙及喇嘛应向蒙藏委员会申请登记。第六条，喇嘛之割付及度牒，由蒙藏委员会核给之。第七条，喇嘛之转世、任用、奖惩、登记等办法，由蒙藏委员会拟订，呈请行政院核定之。第八条，本条例自公布日施行。（参见台北“国史馆”馆藏档案，档号0121—4440.01，微卷号324—0351）

^③ 《立法院为公布管理喇嘛寺庙条例事致国民政府呈》（1935年12月3日），台北“国史馆”馆藏档案，档号0121—4440.01，微卷号324—0349。

^④ 《整理僧伽进行计划书》（1928年5月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

极态度。但在佛教界内部，也有不少教徒对兴办公益慈善事业持消极态度。1929年，中国佛教徒第一次代表大会召开时，福建漳州南山学校的提案明确主张：佛教教产宜办佛教本身上事务。赈灾、济贫和举办孤儿院、贫民教养所等虽属善举，能博美名，但于佛教本身上、僧徒受用上仍丝毫不关痛痒，我们可把这些金钱积集起来，办理佛法真正切实的事业，成就人才，宣传真理，使自己能有立足基础，不致内部恐慌，根本动摇。^① 甚至有不少僧众反对佛教兴办公益慈善事业。尽管如此，《中国佛教会会章》仍将“举办慈善公益”作为中国佛教会的第一项事务。

国民政府要求寺庙兴办公益慈善事业的态度是非常明确的，对于不履行义务的寺庙，甚至提出要予以严厉制裁。^② 如前所述，《寺庙管理条例》就规定：寺庙得按其所有财产之丰绌、地址之广狭，自行办理各项公益事业一种或数种：第一，各级小学校、民众补习学校、各季学校、夜学校；第二，图书馆、阅报所、讲习所；第三，公共体育场；第四，救济院全部或残废所、孤儿院、养老院、育婴所；第五，贫民医院；第六，贫民工厂；第七，适合于地方需要的合作社。^③ 因这一条例公布不久即被废止，故这一规定也没有发生实质性的影响。但从中可以看出南京国民政府对于佛教寺庙兴办公益慈善事业的强硬态度。

随后颁布的《监督寺庙条例》第10条，对寺庙兴办公益慈善事业也作出了原则性规定：“寺庙应按其财产情形，兴办公益或慈善事业。”^④ 由于这一规定过于简单和笼统，对于出资标准及兴办何种事业，均未作出规定，因而事实上也无任何效力。尽管如此，这一规定仍引起了佛教徒的争议。在不少僧伽看来，“监督寺庙条例所规定的

① 《福建漳州南山学校提案》，《海潮音》第10卷第4期（1929年4月），“佛教史料”第10页。

② 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）125页。

③ 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社1994年版，第1017—1018页。

④ 同上书，第1029页。

举办慈善事业，在真正的僧众已觉得非常可耻，因为慈善事业原是僧众唯一的家务，今也不去进行，由政府的督促，已失却僧众的资格了。”^①也有僧徒认为，政府不能因《监督寺庙条例》有“寺庙应按其财产情形，兴办公益或慈善事业”的规定，强制寺庙兴办公益慈善事业。

尽管对于政府的规定有不同意见，佛教界从其宗教精神和实际情况出发，还是兴办了一些公益慈善事业。如在北平，北平佛教会设立了慈航小学、慈航图书馆、恤嫠会，华严寺、广济寺、净业寺、觉生寺、法源寺、宝禅寺设立了私立平民学校，拈花寺设立了私立初级学校，柏林寺设立了农禅养成所，慈慧寺开办了慈慧工厂。^②在安徽，虚容、寄尘等兴办九华佛学院，附设平民小学校、九华公共阅报所、九华乞丐收容所等。^③

由于政府要求寺庙兴办公益慈善事业，各地佛教会纷纷借此要求国民政府令各省、市、县发还被提拨没收的寺庙财产。如湖北省佛教会呈请中国佛教会转呈国民政府，令各省县发还1931年3月以前被团体或个人没收的佛教教产及僧人私产，以便办理慈善公益事业。四川省佛教会也呈请中国佛教会转呈国民政府令各省县，将违法提卖各寺庙财产，逐一发还，以维教务及利于僧尼举办教育慈善各事业。由于各地被非法没收提拨的寺产没有遵令归还，导致不少僧尼困苦流离，生活断绝，无力宣传教义和兴办公益慈善事业，中国佛教会于1931年4月25日呈请国民政府令行政院转行严令各省县市，“对于各省县市已提卖没收之佛教寺产及僧人私产（但系举出证据确系僧产及确系被提没者），分别悉予发还原有僧尼，俾僧尼等未举办之教育慈善事业，得之筹备进行；已办之事业，得已扩充不辍。”^④

^① 寄尘：《内政部颁布寺庙产业兴办公益慈善事业》，《现代佛教》第5卷第8期（1933年4月），第24—25页。

^② 《北平佛教会各寺弘法利生成绩一览》，《海潮音》第10卷第1期（1929年1月），“佛教史料”第15页。

^③ 尘空：《民国佛教年纪》，大乘文化出版社1978年印行，第199页。

^④ 《中国佛教会致国民政府呈》（1931年4月25日），《中国佛教会报》1931年第2期，“呈文”第2—3页。

1931年夏秋间，中国遭受了严重的水灾，大水遍及16省。9月14日，蔡元培在国民政府纪念周所作的报告指出：“现在国内最大的问题，还是水灾的救济。因为据最近报告，灾民达七、八千万人，在全国总人口四万万七千余万人中，占六分之一。若没有一种良好的办法，令他们得以生存，则完全与民生主义背道而驰，而且一定要引起最大危险。”^①面对自然灾害，太虚发表《敬请全国僧寺努力救灾启》等文，号召僧寺加入救灾的行列。

为了规范寺庙兴办公益慈善事业的行为，内政部于1932年8月拟订《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》，共十条，呈交行政院修正后，于同年9月12日以部令公布施行。（参见附录6）《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》系根据《监督寺庙条例》拟订，其目的在于补充《监督寺庙条例》第十条的规定，使寺庙财产有所保护、有所作为。

《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》规定了寺庙兴办公益慈善事业的范围：（1）关于民众教育事项；（2）关于济贫救灾事项；（3）关于育幼养老事项；（4）关于公共卫生事项；（5）其他公益或慈善事项。“办法”对出资标准、“寺庙兴办公益慈善事业委员会”的组织、主管官署对于寺庙兴办公益慈善事业的监督、罚则等问题，均作出了相应的规定。^②

《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》公布后，佛教界认为，内政部对于清真寺的寺产、喇嘛寺庙的庙产、基督教堂的教产，没有兴办公益慈善事业的规定，唯独要求佛教寺庙兴办公益慈善事业，是厚彼薄此，“在事在理，都未得平”。在佛教界看来，全国庙产较富的不过是江浙几个著名的寺院，大部分都是靠经忏收入维持生活。“纵使庙产过剩，使佛教徒自动的去办各种慈善事业，只可劝谕而不可勒令”。“办法”“使佛教徒的僧人们处于被动的地位，将所有的产业

^① 蔡元培：《水灾问题》，《中央周报》第172期，1931年9月21日。

^② 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）304—305页。

权，虽不至于完全丧失，实权已落在‘该管官署’、‘地方自治团体’了”。^①

基于上述认识，各地僧尼、各级佛教会以寺庙无力兴办公益慈善事业为由，纷纷呈请地方政府通令停止实行“办法”，并祈请内政部免于实行“办法”。1932年10月10日，即“办法”公布之后不到一个月，中国佛教会呈请行政院、内政部修正《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》。其要求修正的理由主要有二：

一是对寺庙兴办公益慈善事业委员会的组织不满。依据“办法”规定，寺庙兴办公益慈善事业，由主管官署组织“寺庙兴办公益慈善事业委员会”负责办理，该委员会由主管官署代表1人、地方自治团体代表3人、寺庙所属教会代表1人（如无教会者暂缺）、僧道代表2人共同组成。中国佛教会认为，这一组织属于该管官署，与《监督寺庙条例》应受该管官署监督的规定不符，既曰监督则非执行。又财团法人财产，依照法例应由该团自行处理，“今以地方官署及自治团体代表，得于宗教财产收益办理公益慈善事业，有共同征收保管之权，实不能不谓之越俎。查东西各国教会林立，所有财产及其收益，绝未闻有其他团体混杂争管之事”^②。

二是对出资标准的不满。“办法”规定，寺庙出资兴办公益慈善事业时，按其每年财产总收入的一定比例分两次缴纳，具体出资比例为：500—1000元者2%，1000—3000元者4%，3000—5000元者6%，5000—10000元者8%，10000元以上者10%，500元以下者则听其自愿。中国佛教会认为，寺庙僧众人数不一，有产多僧少或僧多产少之不同，其住僧较多之寺院，虽每年有万金之收入，开支尚属不敷；其住僧较少者，每年收益或仅千元亦有余裕。“办法”第三条所载寺庙财产总收入，依其标准分等缴纳，亦属“窒碍难行”，且与

^① 寄尘：《内政部颁布寺庙产业兴办公益慈善事业》，《现代佛教》第5卷第8期（1933年4月），第24页。

^② 《中国佛教会为请修正寺庙兴办公益慈善事业办法事致行政院内政部呈》（1932年10月10日），《中国佛教会报》1933年第31—42期合刊，“护持寺产”第13页。

《监督寺庙条例》第七条及第十条规定亦觉有所不符。^①

中国佛教会经过反复讨论认为，寺庙财产收益，除宣扬教义、修造殿宇及正当开支外，办理地方公益慈善等事，自由由所属教会督促寺庙住持竭力经营，或由各寺庙住持联合办理，方足以符法例而免纠纷。“如因计划进行需聘外才为之匡助，亦应由举办之财团自行延请，则产权主体不致混杂，地方土劣亦免乘机攘夺”。因此，中国佛教会要求行政院、内政部将“办法”迅予修正，以清界限而免纠纷。^②在这一过程中，佛教界积极寻求民国政要的支持。1932年11月，焦山定慧寺住持慧莲、金山寺住持霜亭致信时任国民党中央执行委员会委员、立法院副院长兼代理院长的邵元冲，称“内政部根据寺庙监督条例，征收各寺庙财产为办公益之需，其征收率以寺庙每年收入征百分之二至百分之十，极为苛重”，嘱邵元冲“向内政部及行政院诉愿”。^③

对于中国佛教会、佛教界的上述请求，内政部作出了积极的回应。其具体解释是：内政部制定“办法”，“原以备寺庙办理时有所准则，不致有畸重畸轻之弊。该办法所定之委员会，亦以地方官署本有监督职权，自治团体有促进地方公益之责，与教会僧道共同组织、协力办理较易推行。且该委员会所办之事，系在本办法范围以内，负征收保管计划进行之责，对于寺庙原有财产，当然不能有所处分，自不致有乘机攘夺之事。即关于出资标准，亦经慎重核定，采累进方法，正所以使寺庙负担平允，初无厚薄之分。现在该办法甫经颁行，各地如有发生窒碍，自当体察情形，依照该办法第十条之规定，随时修正。”^④

中国佛教会在呈请内政部修正“办法”的同时，亦向各寺院发

① 《中国佛教会为请修正寺庙兴办公益慈善事业办法事致行政院内政部呈》（1932年10月10日），《中国佛教会报》1933年第31—42期合刊，“护持寺产”第13页。

② 同上。

③ 王仰清、许映湖标注：《邵元冲日记（1924—1936）》，上海人民出版社1990年版，第932页。

④ 《内政部批礼字第7号》，《中国佛教会报》1933年第43—45期合刊（1933年7月），“护持寺产”第1页。

出通告，要求“彻底觉悟，速谋团结”，“对于整饬内部及各项建设等事，必须切实负责，努力进行”。之后，又推王一亭居士到南京，与相关部门几经磋商，始允同意先由中国佛教会转令各地寺庙，自动出资兴办各项公益慈善事业，利益社会。由于南京国民政府态度有所变化，中国佛教会对于兴办公益慈善事业反而变得主动起来。之所以如此，是基于如下考虑：“如其办有成效，自可不生问题。若仍因循苟安，自暴自弃，则此项办法，定当实现。届时虽欲力图补救，以观后效，亦所不许”。1932年底，中国佛教会再次发出通告：指出“事实严重，达于极点；从违之际，所关甚大”，要求各寺庙“切实遵照，自动出资独办，或合力举办各项公益慈善事业，以符部令督促之意，而尊我佛慈悲喜舍之旨，幸勿观望自误，后悔莫及”。^①中国佛教会还附发表式一份，要求各地将已办及拟办的各项公益慈善事业，照表填列呈报，以备向南京国民政府有关部门汇报。

由于中国佛教会敦促寺庙兴办公益慈善事业，各地佛教界也略有行动。如1932年底，上海市佛教会为辅佐社会兴办慈善事业起见，积极筹办慈幼院，教育贫苦幼童，开生和尚将闸北宝莲寺房屋拨归院用，首次招收幼童50名。^②

1933年1月9日，中国佛教会再次呈请行政院、内政部修正“办法”，就委员会之组织及出资标准继续申明其看法。“设委员会以督促进行，事无不可。但委员人选似宜以熟悉佛教情形者充任之，则执行时方不致发生窒碍。若以督促之名而行代办之实，势必全国寺院基础动摇”；“标准未尽公平，而执行必多纷扰”。中国佛教会召集执监委员会开会讨论，提出了四条修改意见：1. 办法第二条所列举各项事业第一项中，拟请改为“关于僧众教育事项”；2. 办法第三条所称其每年财产总收入下，拟请加“除宣扬教义、修持戒律及正当开支外”；3. 办法第六条所称均由该管官署组织，拟请改为“均由佛教会组织寺庙兴办公益慈善事业委员会，负责办理并计划一切进行事

① 《中国佛教会之通告》，《佛学半月刊》第45期（1932年12月），第288页。

② 《佛教会筹办慈幼院》，《威音》第46期（1932年12月），“新闻”第2页。

宜，其各种规程由佛教会订定，呈请该管官署核准备案，督促进行”；4. 办法第七条拟请改为“前条所称委员会以左列人员组织之，并受该管官署之监督：（一）监督寺庙条例第八条所称之所属教会代表3人；（二）地方慈善团体代表2人；（三）寺庙代表2人”。^① 2月24日，内政部批示：“该项实施办法，既迭据该佛教会等沥陈窒碍难行情形，准予酌加修改，业经本部呈准行政院将原办法暂缓施行矣。修改完妥后，再行呈核公布在案。该会条陈各节，准予留备参考。”^②

由于佛教界一再要求修改“办法”，内政部也承诺“随时修正”，1934年9月，中国佛教会拟订《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》，经内政部修正后，呈交行政院核准，并通行各省市。（参见附录7）由佛教会提交“规则”草案，南京国民政府有关部门审核修正后加以公布，这种制颁程序使政教双方容易达成共识。

将《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》与《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》进行比较，可以发现二者有不少相同之点。其一，公益慈善事业的范围相同。“规则”所界定的寺庙兴办公益慈善事业的范围没有变化，仍为民众教育、济贫救灾、育幼养老、卫生医药等事项。其二，主管官署的监督办法相同。二者都强调寺庙应将办理状况及收支情况呈报主管官署转呈内政部备案，“办法”要求每半年报告一次，“规则”要求每年报告一次。其三，罚则相同。二者都规定，寺庙住持如不遵守出资比例规定，则呈请主管官署按《监督寺庙条例》的规定，革除其住持之职。

较之《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》，《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》的变化主要有二：

其一，出资比例的变化。对于寺庙年财产总收入在1000元以下者，出资比例有较大幅度提高，对于寺庙年财产总收入在3000元以

^① 《中国佛教会为修正寺庙兴办公益慈善事业实施办法事致行政院内政部呈》，《中国佛教会报》1933年第43—45期合刊（1933年7月），“护持寺产”第2—3页。

^② 《内政部批礼字第22号》（1933年2月24日），《中国佛教会报》第31—42期合刊，“护持寺产”第4页。

上者，出资比例则有较大幅度下降。“规则”规定寺庙兴办慈善公益事业的比例为：100元以下者1%，100—300元者2%，300—500元者3%，500—1000元者4%，1000元以上者5%。原“办法”规定，寺庙财产总收入500元以下者，量力纳款，没有硬性要求；寺庙财产总收入10000元以上者则出资比例高达10%。

其二，委员会的性质与组成的变化。“规则”规定：寺庙兴办慈善公益事业应酌量各寺庙情形，可一寺独力兴办、数寺合力举办或由当地佛教会督促该地全体寺庙共同举办。而由当地佛教会督促该地全体寺庙共同举办慈善公益事业时，应设立委员会负责计划办理，委员会由当地佛教会推选代表3人、各寺庙推选代表4人组成。这一委员会与前述“寺庙兴办公益慈善事业委员会”的性质、组成已有很大不同，主管官署、地方自治团体的代表不再加入委员会，委员会有了较多的独立性。

《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》公布后，内政部力促各地遵照施行。1936年3月，内政部令飭中国佛教会督促各寺庙从速依照《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》分别办理，并将办理情形随时报部备查。从后来江西、河南、福建、天津等省呈报的情况来看，各地寺庙兴办慈善公益事业的成效并不显著。如江西在给内政部的报告中指出：本省“各处寺庙多被毁坏，僧徒相率逃亡，田园荒芜，施主绝迹，各寺僧众衣食常虞不给，已无余力自动举办公益慈善事业。”^①福建省的报告也称：现在各寺庙，均感僧多粥少，唯涌泉寺数年来栽种森林为数颇多，并附设佛学院研究教典；法海寺附设法界苑，教授青年僧徒，兴办社会事业；成绩最著者为开元寺圆瑛法师所创办之慈儿院，该院设立已近十年，规模较大，收容孤儿亦多，工读兼施，管理一切，均属妥洽。^②天津市在报告中亦说：本市寺庙，按照寺庙登记规则登记者约有四十处。然大半均无庙产进益，其稍有余力能兴办

^① 《各省市寺庙兴办慈善事业概况》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号12(6)，案卷号17624。

^② 同上。

公益慈善事业者，仅有三处。^①

佛教界在兴办公益慈善事业问题上，对于国民政府并不满意。大醒后来就说：佛教在兴办公益慈善事业方面，“处处都不及其他宗教。这个缺点，固然是我们僧尼们本身懈怠之故，但是我们的政府没有负责加以合法合理的指导管理，也是最大的原因。”^②

可见，南京国民政府与佛教界围绕有关寺庙兴办公益慈善事业实施办法、规则的制定或修订，既有冲突，也有妥协。为化解矛盾，南京国民政府作出了让步，但要求寺庙兴办公益慈善事业的态度一直未变；佛教界为赢得国民政府的妥协和让步，尽管也有兴办公益慈善事业的行为表示，但总的来说，收效不甚明显。

总之，南京国民政府成立后，围绕庙产管理制定了若干行政法规。这些行政法规，有的由于佛教界的抵触和反对，颁发不久便告废止；有的由于条例本身存在诸多问题，在执行的过程中遇到了不少阻力。从这些行政法规制颁与实施的过程可以看出，南京国民政府力图控制庙产、利用庙产，佛教界则在一定程度上影响了南京国民政府有关庙产管理条例的制定。

^① 《各省市寺庙兴办慈善事业概况》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号 12 (6)，案卷号 17624。

^② 大醒：《拥护中央民训部修订中国佛教会章程草案》，《海潮音》第 17 卷第 8 期 (1936 年 8 月)，第 98 页。

第三章 庙产兴学风波中的政教关系

所谓“庙产兴学”，顾名思义，就是利用各地寺庙的财产来兴办教育，包括庙产补助学费、寺庙为校等形式。南京国民政府成立之后的十年，庙产兴学之声此起彼伏，佛教界的反抗也可谓不屈不挠。庙产兴学风波导致了政教关系的紧张，而平息庙产兴学风波的过程，也是一个政教之间相互调适的过程。

第一节 庙产兴学的由来

庙产兴学的首倡者，为康有为和张之洞。1898年5月22日（7月3日后），康有为在《请飭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，以臣广东论之，乡必有数庙，庙必有公产。若改诸庙为学堂，以公产为工费，上法三代，旁采泰西，责令民人子弟，年至六岁者，皆必入小学读书……若此则人人知学，学堂遍地，非独教化易成，工人之才众多，亦且风气遍开，农工商其之学亦盛。”^①康有为在这里建议将各地庙宇废除并改为学堂，首开庙产兴学之议。

1898年6月，张之洞在《劝学篇》中亦提出：清廷既于中日战争中惨败，欲谋往后的复兴与强盛，首先必须全面改革教育，积极设置学堂，奠定地方初等教育的基础。其办法是征收全国数万座寺院、道观，利用其土地及建筑物，以节省巨额费用。其具体实施细则为：（一）将寺庙建筑物的十分之七辟为校舍，余者仍供僧侣、道士居

^① 汤志钧编：《康有为政论集》上册，中华书局1981年版，第313页。

住；（二）寺院、寺田的收益所得，拨出十分之七充作学堂经费，余款为僧道膳食之资。张之洞自信此乃极周全的权宜之计，并预言“万学可一朝而起”。^①

当时，清廷痛感复兴教育的重要性，却苦于财源难辟，以致迟迟无法大刀阔斧地振衰启弊。康有为和张之洞的建议被光绪皇帝采纳，并下令不在祀典的庙宇悉改为学堂。全国各地随即迅速行动，时有强占寺庙、改办学堂的事件发生。为减少阻力，清廷于实施之际，破格延请地方乡绅参与此事，并由“土豪劣绅”具名赞同兼并庙产。维新变法失败后，庙产兴学虽被禁止，但此类做法并未因此完全平息。清末新政过程中，各地为筹措兴学经费、解决办学场所，亦纷纷欲提拨庙产或借用寺庙道观。

民国成立后，兴学工作并没有停顿下来，但国家的财力依然有限，兴学的经费仍然要靠地方去筹措。北洋政府延续了清末利用庙产的思路，在《寺院管理暂行规则》和《管理寺庙条例》中都明文规定，为办理地方公益事业，地方官可以呈请拨用庙产。如《寺院管理暂行规则》规定：寺院财产“因办理地方公益事业时，得由该省行政长官呈请内务总长、财政总长许可拨用。”^②因佛教界人士的强烈反对，俟后北洋政府也有明令保护庙产之举。

南京国民政府建立后，庙产兴学再起波澜。究其原因，与庙产管理中存在的诸多问题有较大关系。1931年2月4日，上海《威音》佛刊社海珊法师在致大醒的信中指出：“现在这班当住持的，他们对于庙产方面，不仅管理而已，而且有实在的享受，无限的利赖。慈善事业，一点不作；佛教教育，半筹莫展。他们终年所经营的结晶，就只买洋房，住高楼，着锦服，贪美味罢了。什么‘宏法利生’、‘挽回国运’的重大事业，他们当住持的人们，都视为儿戏，一些也不注意。像这样坐拥巨资、百般享乐的方丈大老爷，把有用的庙产，用

^① 苑书义等主编：《张之洞全集》第12册，河北人民出版社1998年版，第9740页。

^② 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第三辑文化，江苏古籍出版社1991年版，第692页。

之于无用之地，又何怪他人有此‘庙产兴学’的提议呢？这实在关系内部不良，才激起外来的波浪。庙产兴学的由来，多半是一班把持庙产的住持大老爷直接造成的。”^① 佛教界自身的这一认识，大致说出了庙产兴学的部分原委。

庙产兴学在南京国民政府建立后再起波澜，与当时普及教育的经费不足有直接关系。1928年5月第一次全国教育会议，通过“厉行义务教育办法”。1929年，国民党中央执行委员会第二次全体会议议决厉行义务教育，并限于1934年底实现。教育界指出要达到这一目标，全国1910个县，每县每年须增加教育经费13.6万元，但即使富庶的江苏省，每县平均每年的教育经费也只有6.4万元。县无法承担全部义务教育经费，要求中央分担其中之25%，省分担其中之15%，地方承担其中之60%。《中华民国训政时期约法》曾规定：“中央及地方，应宽筹教育上必需之经费，其依法独立之经费，并予以保障。”^② 但由于军费开支过大，教育经费的筹措也就十分困难。如国民政府对义务教育经费的补助与教育界的期望相去甚远。1935年，国民政府义务教育补助费仅为270万元，补助费仅占全国义务教育经费总额的2.26%。^③ 国民政府的补助可以说是杯水车薪，省、县的经费也难以到位。1935年，教育部视察各省、市义务教育，发现各省、市义务教育补助经费常常发生少拨现象。如浙江省原定拨义务教育补助费10万元，实拨7万元；安徽省原定拨17万元，实拨11万元；察哈尔省原定拨11万元，实拨7万元，河北、云南等省都没有到位。并且，各省义务教育补助费往往未列入预算，来源也就极不稳定。1935年，安徽省义务教育补助费来自留学经费结余、善后款印花税补助、预备费提取；河南、河北由省库临时指拨；绥远由鸦片烟捐指定为义务教育经费；云南由缩减常备队二成节余之款作为义务教育经

① 《海珊致大醒信》，《现代僧伽》第4卷第1期（1931年4月），第72页。

② 荣孟源主编：《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》上册，光明日报出版社1985年版，第949页。

③ 参见商丽浩《政府与社会——近代公共教育经费配置研究》，河北教育出版社2001年版，第139页。

费，但军费裁减不成，义务教育经费便没有着落。^① 县教育经费来源无疑比省教育经费来源更不稳定，田赋及其附加是县教育经费的主要来源，其次来源于县库款、基金、契税、地方行政收入和村自筹等。并且，县教育经费大多滞留于县城，无力补助乡村教育的发展。

1927年夏，蔡元培在起草《浙江最近政纲审查报告》中就指出：“酌拨寺庙财产有流弊。”^② 但由于中央、省、县都难以保证义务教育的经费，教育界人士及有关部门企望借庙产之力来普及教育之议，也就在所难免。1935年，江苏、山东等七省教育厅长呈文教育部时就指出：“当此全国义务教育开始实施之日，中央既深体民艰，筹集巨款，分别补助，地方似亦应多所劝募，俾义教大计，得以早观厥成。然环顾目前社会经济状况，苛杂既尽须废除，民力尤不胜负担，为今之计，只各地寺庙财产，尚可稍资挹注。”^③ 可见，庙产兴学是教育界为普及教育而采取的一种权宜之计，实是一种无可奈何之举。

总之，南京国民政府成立后庙产兴学再起波澜，既有历史的渊源，也有现实的基础。1927—1937年，由庙产兴学引起的风波有三次，每次风波既加重了佛教界的危机意识，又使政教关系趋向紧张。而平息庙产兴学风波的过程，也是一个政教之间相互调适的过程。

第二节 第一次庙产兴学风波中的政教交涉

第一次庙产兴学风波始于1928年4月，是围绕第一次全国教育会议有关庙产兴学的议案而展开的。在这次庙产兴学风波中，反映最敏感的是江浙一带。

1928年3月，《新闻报》等媒体纷纷报道，内政部长薛笃弼拟于

^① 参见商丽浩《政府与社会——近代公共教育经费配置研究》，河北教育出版社2001年版，第215页。

^② 蔡元培：《浙江最近政纲审查报告》，《蔡元培政治论著》，河北人民出版社1985年版，第279页。

^③ 《江苏山东等七省教育厅长致教育部呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

全国教育大会提议改僧寺为学校。同时传闻，中央大学教授邵爽秋有庙产兴学的具体方案，拟向全国教育会议提出。获悉这些消息，佛教界大受震动，并迅速作出了反映。

1928年4月，江浙佛教联合会除公推王芝祥、王一亭、闻兰亭、孙厚在、张纯一、周霁光到南京请愿外，还致电国民政府：“报载内务部拟提出大会主张改僧寺为学校，未审确否。但此间人士闻此消息，群相惶骇，此举显违总理尊重宗教居住完全自由之党纲，亦与政府历次保护佛教庙产之明令相悖，且寺庙为大多数信徒精神所系，一旦改为学校则所谓宗教居住自由者何在？况有寺庙者，不仅佛教，若独薄于佛教何以得行政之平。设同时并改各教寺庙，则宗教非宗教之仇嫉从此愈烈，启争召乱，恐非政府所宜出此。况我国佛教深入人心，革命前途实视大多数潜伏未伸之民意向背为成败，此举仅能为少数新学家所欢迎，实失大部分之民望，甚非谋国之至计也。”江浙佛教联合会请求国民政府“熟察利害，取消前议，无任企传”。^①4月14日，国民政府将此案交内政部办理。

与此同时，江浙各佛教团体代表王震等，还致函国民政府委员、国民政府军事委员会参谋总长、广东省政府主席李济深和国民革命军总政治部副主任陈铭枢，要求他们致电国民政府“陈明是非利害，以冀挽回”。李济深、陈铭枢在致国民政府的电文中指出：“伏查本党于人民信教自由原不干涉……民间一切宗教团体，其机关俱在本党政府保护之下，即令政府扩充教育亦必别有正当筹策，无单独摧毁佛教之理，所有报载前项拟议似非事实，如有其说，亦望钧府公议作罢为幸。”^②4月16日，国民政府亦依惯例将此案交内政部办理。

杭州市佛教会和居士对此也作出了积极反映。1928年4月18日，杭州佛教会致电南京中央执行委员会、监察委员会、教育委员会：“顷闻政府有改僧寺为学校之举，得悉之余，惊异万状”，“政府

^① 《江浙佛教联合会致国民政府呈》（1928年4月），中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1765。

^② 《李济深陈铭枢致国民政府呈》，中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1765。

提倡教育果为当务之急，但以甚深广大之佛法，尤应同予维护。查党纲对内政策确定人民有信仰之完全自由权，僧寺为研究学习信仰之根本，若一旦改设学校，则信仰完全失其自由矣”。^① 4月20日，杭州居士再次致电中央执行委员会、监察委员会、教育委员会：“比闻中央有改僧寺为学校之举，宗教将失其根据地，尚何有信仰自由之可言。如果实行改设，不惟上背遗旨，下拂民意，吾国行将为无宗教之国家矣，尚望执政诸公，郑重审察”。^②

太虚在《对于邵爽秋庙产兴学运动的修正》一文中则指出：庙产兴学运动有四个小问题，即打倒僧阀、解放僧众、划拨庙产、振兴教育。今修正如下：革除弊制、改善僧行、整理寺产、振兴佛教。^③ 太虚对邵爽秋的庙产兴学之议，一一进行了反驳。

面对外界的种种传闻和斥责之声，内政部长薛笃弼在会见记者时明确表示：将庙产改办学校之事，“纯系外间误传，本部实无此项计划”。^④ 4月18日，薛笃弼在致佛教会的函中申明：改僧寺为学校及薄于佛教等传闻，“殊属离奇”。^⑤ 针对王芝祥、李济深等的呈文和各地佛教会的反映，4月21日，内政部致函国民政府，明确表示：“本部并无此种提议，确系报纸传闻失实。”^⑥ 此时，蒋介石也出言澄清事实：“内政部对于佛寺仅有希望整顿改良之意，并无强改寺宇为学校之举。”^⑦

① 《杭州佛教会上中委会等电》，《世界佛教居士林林刊》第19期（1928年6月），“专件”第1页。

② 《杭州民众上中委会等电》，《世界佛教居士林林刊》第19期（1928年6月），“专件”第2页。

③ 《对于邵爽秋庙产兴学运动的修正》，《太虚大师全书》第17册，太虚大师全书影印委员会1970年印行，第643页。

④ 《薛内长对破除迷信之解释》，《海潮音》第9卷第4期（1928年4月），“佛教史料”第3页。

⑤ 《薛内长复佛教会函》，《海潮音》第9卷第4期（1928年4月），“佛教史料”第3页。

⑥ 《内政部致国民政府公函》（1928年4月21日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1765。

⑦ 《蒋总司令复文》，《海潮音》第9卷第4期（1928年4月），“佛教史料”第2页。

事实上，当时报端的传闻并非空穴来风，内政部和各地提交全国教育会议的提案，实际上确证了这一传闻。

1928年5月，大学院在南京组织召开了全国教育会议。出席会议的有各省区、各特别市和大学院当然会员及专家共78人，历时2个星期，收到议案402件。在提交会议的议案中，有不少提及庙产兴学的问题。如上海特别市教育局提交的“确定社会教育经费案”就提出：“凡无业主的或公共的庵观庙宇，一律移作教育款产，而社会教育占有其半。”^①柳报青在“请国民政府通令各省切实施行义务教育案”中提出：“将全国庙宇寺观之财产全部，收为办理义教之用，既可打破迷信，更可谋民智之开展，民德之促进。一举两得，计莫善于此。”^②湖南省教育厅在“普及全国教育计划案”中，也要求划提“寺院祠庙祠产”作为教育经费。^③内政部提出的“实行民众补助教育案”，也有如下设想：“利用公共处所，如各地方庵观庙祠堂会馆等，劝令其住持首事值年人等，节省演剧宴会无用之资，以岁入二分之一作为办理教育经费，自行组织，自行筹划，创设各种学校，由公家监督指导。其学校名称，应冠以出资之寺庙等名称，如为某寺所办之平校，即冠以某寺私立平民学校。”^④

这次全国教育会议上，南京特别市教育局提出的“全国庙产应由国家立法清理充作全国教育基金案”，格外引人注目。其中提出：国脉之谋，厥在教育，已为国人所公认。但由于中国积弱，军事尚未结束，需款浩繁，即使结束，百端待举，断不能将全国收入，悉数充为教育经费。出路何在？南京特别市教育局同样打起了庙产的主意。提案称：“查中国庙产为数甚多，据确实调查，只江苏丹徒一县，已有五千万之多。准此推计，全国庙产价值，何啻百万万。以若大财产沦落于僧尼之手，宁不可惜？若以之变作兴学之资，则当今急务之义

① 中华民国大学院编：《全国教育会议报告》乙编，商务印书馆1928年版，第235页。

② 同上书，第299页。

③ 同上书，第301页。

④ 同上书，第405页。

务教育、民众教育等问题，何虑无法解决？”那么，庙产兴学是否妨碍宗教信仰自由？提案作出了这样的解释，“自由信仰为一事，拨庙产以兴学乃另为一事。自由信仰不贵聚千百之众，拥巨万之财，移拨庙产兴学，亦非灭绝佛事，人其人而不火其书，佛其佛而仅取其庙。匪特为是，每庙并酌量一二僧尼，以存饭香之敬；每庙复酌留一二间舍，为佛像藏居；僧尼果感收入不敷支出，酌留庙田二十亩，更无不可。僧之于佛，佛之于僧，既各得其所；其余化僧尼阶级为平民，改佛道为开明宗教，或视为一种哲学而研究之，自当徐徐计划，而全国教育亦于焉以兴，两得而并无偏废”。提案还提出：庙产产权为僧尼所袭有，在中国民法上已有保护，但法律并非死物，实因国家现状及需要而订定或变动之。“吾国现为革命之国家，且是有主义之国家，绝对保护或拥护佛教已非所宜，故亦无绝对保护庙产之必要。”既然庙产之由来，不外荒地之占领、人民之捐输、附托保管及金钱买得，那么，由国家取而收之，并无不当。^①因此，南京特别市教育局的这一提案，明确主张庙产兴学，并放言无绝对保护庙产之必要。

对于上述提案，全国教育会议作出了如下决议，要求大学院会同内政部审核：（一）由大学院组织庙产兴学委员会，秉承大学院长，负责办理庙产之调查、统计、审查、移拨等事项。（二）各省市县次第成立各级庙产兴学委员会，分别秉承各该高级委员会办理庙产兴学的事项。各级委员会应受该地上级委员会之监督及该地同级或相当教育局的指导。（三）国家明令规定全国庙产应即拨充全国教育基金，只许支用利息，不得侵占本金。（四）此项基金之用途，以补助义务教育及民众教育经费为限。民众教育完成后，即以办理民众教育部分之基金，为办理文化事业之用。（五）对于老幼僧尼，应由各省市县筹办平民工厂或职业学校，分别容纳。或于寺庙中酌留房屋田产，以为少数年老僧尼住居之用，藉示优待。^②

^① 中华民国大学院编：《全国教育会议报告》丙编，商务印书馆1928年版，第4、5页。

^② 同上书，第6页。

可见，全国教育会议确有关于庙产兴学之议。会议召开之前，1928年5月13日，江浙佛教联合会整理僧伽委员会致电国民政府，恳迅令大学院转全国教育会议，将提拨庙产充办教育议案悉数剔出，毋庸列议，以符党纲。但大会并未受此影响，有些涉及庙产兴学的议案，仍在审议之列。

涉及庙产兴学的议案，有些虽经全国教育会议审议通过，但也只是建议而已，并未写进大会的宣言之中，其用意在于促使各地佛教界自动兴学。6月12日，大学院院长蔡元培呈文国民政府时，对此说得十分清楚。他说：“信仰自由，为本党党纲所规定，此次全国教育会议，对于处分寺产各议案，决议分送内政部及本院参考，亦仅为建议性质。现在各地僧人，如能自动兴学，各地方教育行政机关，自当加以指导，予以维持，断不至有擅行处分寺产之举，致违反本党纲领人民信仰自由之规定。”^①

全国教育会议后，佛教界的抗议仍在继续。1928年6月，苏慧持、汪济生在《当今教育界之根本问题》一文中指出：当今教育的症结所在，非教育推行未广，也非教育经费不足，主要在于教育根本方针缺乏、教育方法错乱、教育言论混乱。他们认为，庙产兴学是“倒行以逆施，唯利是图，置一切道德法律情理不顾”，“以盗跖之行，为教育之谋，岂徒贻纯洁教育羞。吾哀其理性沦亡、正义熄灭，恶影响之所及，将使教育永陷于万劫不复之地矣。”^②

各地在全国教育会议后，仍有庙产兴学之议。安徽省定远县教育局在省教育会议上，提议厉行查充庙产，兴办学校。中国佛教会呈请行政院迅令安徽省政府饬知教育厅依法驳斥，并转饬各县教育局嗣后不得再有此种提议。1930年8月1日，教育、内政两部提出：“定远等县教育局长在省教育会提议之案，是否有将庙产全数提充，所有僧尼一律勒令还俗之语，既未可知，能否通过尤属疑问。中国佛教会遽

^① 《蔡元培致国民政府呈》（1928年6月12日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1765。

^② 苏慧持、汪济生：《当今教育界之根本问题》，《海潮音》第9卷第6期（1928年6月），“时论选录”第4页。

请依法驳斥，并转饬各县教育局嗣后毋得再有此种提议，虽为维护宗教起见，究系妨害言论自由，似觉无此办法。”^① 教育部和内政部认为，如果提议实现，再查核情形依法纠正，不愿事先干涉。

这次庙产兴学风波，由内政部及全国教育会议关于庙产兴学之议触发，国民政府负有不可推卸的责任。国民政府的一些政要，除内政部长外，也有庙产兴学之议。1928年9月16日，时任国民政府行政院副院长兼军政部长的冯玉祥与宋哲元谈话时，就提及要改修庙宇为学校或慈善机构。^② 由于佛教界的反对，这次庙产兴学并没有多少实际的行动。后来，佛教界自己认为，这次庙产兴学，“在当时不过叫喊叫喊而已”，“僧界当时不过受点惊慌，尚不会受到致命之伤”。^③

第三节 第二次庙产兴学风波中的政教之争

1930年11月，邵爽秋鉴于国库空虚、民生凋敝、教育经费竭蹶，特集合同道，发起成立庙产兴学运动促进委员会，发表宣言，由此引发了南京国民政府成立后的第二次庙产兴学风波。在这次庙产兴学风波中，中央大学教授邵爽秋可谓中心人物。

邵爽秋于1912年考入江苏省立第五师范，尽力研究教育，其思想常常与众不同。毕业后，又考入南京高等师范，因经济不裕，开始撰写一些文章投寄教育杂志。1923年，邵爽秋赴美留学，入芝加哥大学，在当时著名教育家基德（Judd）、葛雷（Gray）诸名师指导下研究教育，获硕士学位。离开芝加哥大学后，邵爽秋又入哥伦比亚大学师范学院，专攻教育行政，深得美国教育行政学泰斗斯屈来（Strayer）、孟绿（Monroe）、罗赛尔（Russell）诸教授的赏识，其博

^① 《教育、内政部致行政院呈》（1930年8月1日），《内政公报》第3卷第8期，“呈”第1页。

^② 中国第二历史档案馆编：《冯玉祥日记》第2册，江苏古籍出版社1992年版，第511页。

^③ 度环：《庙产兴学运动之复兴》，《海潮音》第12卷第1期（1931年1月），“佛事评论”第4页。

士论文被哥伦比亚大学用作教育行政课本，为报考博士者必读之书，其影响可见非同一般。哥伦比亚大学毕业后，邵爽秋又赴英法德三国考察教育一年，对欧洲教育也有了大致的了解。

邵爽秋于1927年回国后，即在国立中央大学任教，兼任南京中学校长。1928年5月全国教育会议召开时，邵爽秋向会议提出了两个议案：一是“请大学院补充教育经费政策，通令全国豁免苛细教育杂捐，励行公平教育税制，实施教育机会均等案”，说明公平教育税制之必要，发前人所未发；一是“教育人员保障案”，申述保障教育的必要与方法。两案均为大会接纳。1931年，邵爽秋鉴于一般教员生活困难，地位没有保障，乃联合同志，发起教师节运动。上海一二八事变后，邵爽秋赴河南大学任教。在那里，他目睹了中国内地农村社会衰败的情形，深觉中国当下的教育，非从根本上改途易辙不可。这时，湖南省政府请邵爽秋前往讲学，邵氏在“中国教育之歧途与出路”一讲中，提出了“社会生产教育”的主张，痛论当下教育的弊端。随后，邵爽秋又受聘赴江西讲学，一路考察农村情形，对于中国农村经济的状况，有了更加深切的认识。此后，邵爽秋的教育思想发生了重大转变，他感觉最大的问题是民生问题，中国教育最大的任务是谋适应民生的需要，民生本位的教育取代了他原来所醉心的儿童本位教育。在邵爽秋看来，中国教育界种种混乱，十有八九都是因为经济困难；现在要为国家生存，为教育谋进步，不能不大声疾呼打倒僧阀、移拨大部分庙产来振兴我国的教育。^①

正是基于这一认识，邵爽秋积极筹组庙产兴学运动促进委员会，发表《中华民国庙产兴学促进会宣言》，并呈请国民政府批准拨庙产以兴学。

《中华民国庙产兴学促进会宣言》，列举了主张庙产兴学的五点理由，并对庙产兴学的五点怀疑一一进行了说明。

1. 庙产兴学可以巩固党国基础。“国本之谋，厥在教育”。由于中国积弱，军事尚未结束，需款浩繁；即使结束，也有百事亟待建

^① 杨肃：《邵爽秋之生平及其贡献》，民生书局1936年版，第2—9页。

设，断不能将全国收入悉数充为教育经费，全国庙产价值数万万，以之兴学，则义务教育、民众教育等问题皆可解决。

2. 庙产兴学可以均平教育负担。我国教育经费，多来自田赋、盐税或苛细杂捐，对于一般贫苦民众的生活影响甚大。独有少数僧侣，坐拥巨资，恣意挥霍，对于教育经费殊少贡献。庙产兴学可以平均教育负担，解除民众疾苦。

3. 庙产兴学可以实现民生主义。民生主义的目的是不使任何人成为大地主大资本家，而拥有庙产之僧尼，有屋千间，有田千顷，若不由国家以兴学之法间接制止其发展，减少其富源，恐日后蒂固根深，成为民生主义推行的大障碍，农工之幸福也将不堪设想。

4. 庙产兴学有久远的历史。历史上提倡或实行庙产兴学者，指不胜屈。庙宇用作校舍，已成通例；庙产拨作校产，亦已数见不鲜。

5. 庙产兴学是出自全国教育界公意。近年以来，全国教育界益觉庙产兴学之重要，各省市教育会议及教育当局议决或实行庙产兴学者，风起云涌，庙产兴学的主张已成为一种中心舆论。

宣言还就庙产兴学是否妨碍人民自由信仰、佛理研究、人民财产所有权，庙产兴学是否剥夺僧尼生计、毁灭名山胜迹等问题，一一作出了回答。宣言指出：自由信仰为一事，拨庙产以兴学为另一事，自由信仰不在聚千百之众，拥巨万之资，移拨庙产兴学亦非灭绝佛事，更非反对佛教^①；拨庙产以兴学并不阻止民众研究佛学；庙产实具公有性质，非人民之私产，以之兴办公益事业之教育，正为适当用途；对一般僧尼，援助其还俗，并建设大规模的工厂使习技艺，并施行特殊的成人教育与公民训练，其不愿还俗者，则于庙产中酌留贍养之费；名山胜迹，应竭力保存，可划拨一部分庙产专为保管名山胜迹之用。^②

其实，主张庙产兴学者并非邵爽秋及庙产兴学促进委员会的同

① 这一回答与前述南京特别市教育局向全国教育会议提交的“全国庙产应由国家立法清理充作全国教育基金案”的解释如出一辙。

② 《中华民国庙产兴学促进会宣言》，《正觉杂志》第7期（1931年1月），第21—25页。

人。当时，湖北省教育行政会议、广东全省教育行政会议、江苏全省教育局长会议、山东全省教育局长会议、中央大学区县督学教育委员会联合会议，都有关于庙产兴学的决议案，南京市教育局长也提议庙产兴学。1930年召开的全国教育会议，各省教育界代表又一致议决以庙产为教育经费。^①同年12月，中华学艺社年会也通过决议，呈请国民政府转令立法院规定庙产兴学办法，通令全国一体进行。

宣言一出，佛教界就意识到其影响力和后果非同一般，因而反抗的力度加大了，反抗的形式也多样化了。佛教徒认为，兴学是政府和大家的责任，不是佛教的责任；只要政府减少兵费1%，教育就大放光明；教育界应积极向政府力争，不应打庙产的主意。度环就认为，“庙产兴学促进会宣言所拟的计划是亡佛法、灭僧伽唯一的政策”，“我们要真护教卫僧，就应奋起努力救亡之工作和反抗邵爽秋等所提议之计划”，“全国僧伽居士都应为佛教呼冤，打消庙产兴学之提议，实行庙产兴办佛教事业”。^②

针对庙产兴学运动促进委员会的成立和宣言的发表，佛教界采取的对策主要有如下几个方面：

1. 对宣言进行驳斥。中国佛教会见到这篇宣言，立即翻印，遍散全国，征求僧界驳辩宣言的理由。各地佛教会接到宣言后也迅速翻印散发。如北平佛教会就提出：“望我同人由收到此件之日起，务必于十天之内，将驳辩的理由，具名函复会所，以便凑齐速寄上海佛教会。事关吾同胞生计存亡，祈勿袖手观望”。^③圆瑛率宁波市鄞县佛教会全体僧界发表“宣言书”，对宣言一一进行反驳，印智法师也对宣言进行批评。宣言出来后，汉口佛教正信会发表代电，厦门《现代僧伽》社也发表特别通讯反对庙产兴学。

在反抗声中，最有力的当数明道、大悲、弘伞、王一亭、钟康模、许正净等人拟定的《庙产兴学促进会宣言驳议》。《驳议》申明

① 《中华民国庙产兴学促进会宣言》，《正觉杂志》第7期（1931年1月），第23页。

② 度环：《庙产兴学运动之复兴》，《海潮音》第12卷第1期（1931年1月），“佛事评论”第6页。

③ 《北平佛教会贻言》，《正觉杂志》第7期（1931年1月），第26页。

了佛教在我国政治、法律、宗教上的地位，说明了僧徒在我国佛教内寺院内的地位、寺院财产的性质和实况，并对《庙产兴学促进会宣言》逐条进行了驳斥。

《驳议》指出：“佛教于灌输文化、检摄人心、协助社会事业，皆有莫大之功效，且佛教之真谛，绝不迷信，亦绝无侵及政治范围之举”；“佛教在我国法律上，当然偕其他宗教享受平等地位，任何人不能屏佛教于法律之外，即任何人不能屏佛教徒于法律之外，即佛教徒之权利，应与一般人平等”；“凡施之佛教之法令，他教亦当然受其拘束，固无独苛待佛教之理由及根据”；“僧徒固不得丝毫为有损寺院之行为，而僧徒个人之行为，寺院并不负其责”；“寺院为宗教集团性质，其财产实为团内公有，固非某僧徒所得而私，尤非团以外所应掠夺”。

针对“庙产兴学可以巩固党国基础”，《驳议》强调：兴学以巩固党国基础，其需要毋待繁言，但“兴学之费，自应有其正当来源。除已有之款外，如裁节军费、开辟边荒、整理田亩、恢复交通、厘剔中饱，以及种种色色开源节流之事，不胜枚举。不此之务，而专谋及庙产，又专谋及宗教之庙产，复专谋及佛教之庙产，岂佛教以外之庙产非产业耶？或宗教以外之庙皆无产耶？抑惟佛教之庙产为应充公耶？”

针对“庙产兴学可以均平教育负担”，《驳议》指出：“教育经费应由何项财源支出，此乃财政上之问题，如何均平负担，自有其整理及支配方法。佛教寺院财产，大多数系属田地，久已照纳赋税，与人民同一负担，其余苛细杂捐，凡人民所受之影响，僧徒岂有独免之理？今必谓僧徒于普通人民所受苦痛之外，应再抄没其资产，不知僧徒负何大罪，而应加受此罚。”

针对“庙产兴学可以实现民生主义”，《驳议》质疑：“全国僧尼不下一百万人，其中茅屋数椽、瘠地数亩、自种自食者，实占多数；而上无片瓦、下无寸土，日则依人工作或沿门乞食，夜宿无主破庙或居土洞者，正在在皆是。况庙产非僧尼所有，宣言中已自言之，今乃谓尼僧已成大地主大资本家，岂只求言之快意，不及顾其自相矛盾

耶？”

针对“庙产兴学有久远的历史”，《驳议》认为：“佛教自入中国以来，历代帝王崇饰庙宇、优待僧尼者，几乎纸不胜数”，庙产兴学有久远历史并非事实。

针对“庙产兴学是出自全国教育界公意”，《驳议》指出：“教育界人数众多，思想正非一致，其堕于谬误者，亦不知凡几，吾人今日一切言动，自应以党义为标准，若轶出范围之举非所敢闻。且教育界中人反对此种掠夺主张者，正不乏其人”。^①

这篇宣言，火药味浓，可谓击中《庙产兴学促进会宣言》的要害，具有较强的说服力。

2. 呈请国民政府制止庙产兴学之风。1931年1月9日，中国佛教会呈请国民政府暨内政部、行政院、立法院、教育部，要求“通行各省市，一律切实维护宗教，保护寺产，不准任何团体个人藉端扰害”。^② 呈文认为，“总理手订党纲，许国民信仰自由，是则国民原可信仰宗教，而宗教中人原不屏诸国民之外，宗教中团体之财产权及个人之产权，固同为国民之产权，同受国家法律平等之保护”。但“各地自命知识界中人，动以破除迷信为辞，自由行动，官厅劫于趋势，非随声附和，即袖手旁观，或且阴为操纵以遂其择噬之谋”。呈文还指出：当时世界各国，独苏俄实行破坏宗教政策，“知识界中人何以不惟总理之言是信、政府之法令是遵，而必以苏俄之所行为金科玉律而信之、从之且实行之。且官厅党部亦熟视而不之睹，似以此辈违背党纲法令之举动为正当、为不可抗、为不应制止、甚且从而助长之或自行之”。^③ 中国佛教会不仅对邵爽秋等知识界表示了强烈不满，对于各地官厅未能有效制止甚至暗中操纵庙产兴学的实质和真相，也有

^① 《庙产兴学促进会宣言驳议》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

^② 《中国佛教会呈行政院等关于护教护产文》，《中国佛教会报》1930年9月—1931年3月合刊（1931年4月），“呈文”第3—4页。

^③ 《中国佛教会为请通行各院部各省市切实维护宗教保护寺产以安民生事致国民政府呈》（1931年1月9日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

清醒认识。中国佛教会请求国民政府通行各院部、各省市一律切实维持宗教，保护寺产，不准任何团体、个人藉端扰害。1月13日，中国佛教会还呈文正在召开的內政会议，请求依照中央政府历次颁布的法令保障宗教，制止攘夺庙产，并将从前已被侵占者悉令发还，以保产权。中国佛教会还将《庙产兴学促进会宣言驳议》30册呈送內政部，以期得到南京国民政府的认可和支持。

汉口佛教正信会护法社亦呈文南京国民政府各机关，“倘一旦徇某教职员片面兴学之请求，偏于该促进会越俎代庖之建议，不独破坏法律，有摧残宗教之嫌，而于属会依法主张庙产庙有、僧治民享之根本计划，将成泡影”。汉口佛教正信会护法社请求国民政府依据《监督寺庙条例》，驳斥庙产兴学促进会的请求。^①

1月12日，浙江省佛教会为邵爽秋提议庙产兴学，电呈国民政府切实保护宗教，斥责“此种主张，美其名曰兴学，实则破坏国法，攘夺产权，不顾党纲，摧残信仰。此而可为，凡假公益建设之名，无一不可侵民财产，国家前途，何堪设想！”浙江省佛教会认为，法治为国家根本大法，决无任意破坏之理；产权为国法所保障，断不容恃强侵夺，因而恳请国民政府“将邵某提案立予驳斥，并请严加惩处，以为淆乱政治欺蒙政府者戒。”^②

对于各地有关庙产兴学的呈文，国民政府概交行政院办理。1931年1月20日，行政院致函国民政府文官处：“查维持宗教、保护寺产，均已明白规定于监督寺庙条例之中。该条例自公布通行以来，遇有寺庙纠纷，均经据以解决，如有溢出范围，本部职责所在，自当查核情形，依法纠正。至庙产兴学促进会所发宣言及其进行手续，皆未正式呈请到部，尽可置诸不理。该佛教会所请通令保护一节，似可毋

^① 《佛教正信会护法社为中央大学教职员宣言庙产兴学一案呈首都各机关文》，《中国佛教会报》1930年9月—1931年3月合刊（1931年4月），“函电呈文”第2—3页。

^② 《浙江省佛教会为庙产兴学促进会事致国民政府呈》，《中国佛教会报》1930年9月—1931年3月合刊（1931年4月），“函电呈文”第1页。

庸置议。”^① 行政院甚至提出，如驳斥宣言会妨碍言论自由。依据这一态度，内政部在批复中国佛教会呈文时申明：“维持宗教、保护寺产，均已明白规定于监督寺庙条例。至庙产兴学促进会所发宣言及其进行手续，皆未正式呈请到部，尽可置诸不理。”^② 1月26日，国民政府文官处致函汉口佛教正信会护法社时，也作出了同样的回答：“所请驳斥宣言一节，应毋庸议。”^③

3. 召开代表大会，商讨应对办法。宣言发表后，地方佛教团体纷纷要求召开佛教界代表大会，商定对策。浙江省乐清县佛教徒发表的快邮代电指出：中国佛教会、各省佛教会及全国佛教佛学团体、护教诸公，“此次风潮，实为吾教极点危机，请诸公切勿坐视待亡，赶快振奋精神，努力抵御，共谋妥善办法，一致对付。或电请中国佛教会召集教徒大会，讨论设法，挽救危机。”^④ 1931年1月4日，中国佛教会在上海召开紧急会议，议决立即召开全国佛教徒大会，筹商办法。1月16日，中国佛教会常务会议，王一亭提议呈文制止庙产兴学，并推定谢铸陈、包寿饮、梅光义、朱同生四位居士为交际员，负责招待内政会议诸公，以资联络。

为应对危机，佛教界还有人提出组织全国佛教请愿团，向国民政府请愿，或直接向教育部交涉，打消庙产兴学的议案。但佛教界的种种努力，仍未能有效阻止庙产兴学促进会的成立。

1931年6月22日，庙产兴学促进会借中央大学致知堂开成立大会，有南京市党部代表、社会局代表等200余人出席，其标语为“人其人而不火其书，利其产而不毁其宇”。其组织章程规定：中华民国庙产兴学促进会“以联合全国民众力谋划拨庙产创办教育为宗

① 《行政院致国民政府文官处函》（1931年1月20日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

② 《政府对于庙产兴学之表示》，《威音》第27期（1931年3月），“新闻”第7页。

③ 《国民政府文官处致佛教正信会护法社书》，《中国佛教会报》1930年9月—1931年3月合刊（1931年4月），“函电呈文”第3页。

④ 《浙江乐清县之快邮代电》，《海潮音》第12卷第2期（1931年2月），“佛教史乘”第10页。

旨”。该会总部设南京，各地会员满10人以上，得组织分会。^①

第二次庙产兴学风波的兴起，国民政府实际上起了推波助澜的作用。

其一，依据《文化团体组织大纲》规定，各文化团体的章程呈请当地高级党部核准后，呈报主管官署立案：“文化团体于必要时组织临时或特种委员会，但须先呈请当地高级党部及主管官署备案”。^②既然庙产兴学促进会制定了章程，按照常理应呈报南京国民政府内政部备案。尽管南京国民政府行政院、内政部声称其“进行手续”未正式呈请到部，但若真要制止其成立，则易如反掌。即使成立之前没有备案，但它能大张旗鼓地召开成立大会，也足以说明其成立得到了南京国民政府的默认。

其二，当佛教界要求南京国民政府驳斥庙产兴学促进会所发宣言时，南京国民政府有关部门却因其未正式呈请到部，申明“置之不理”，这不仅回避了当时的矛盾，反而向其传递了一个重要信息，国民政府不会干涉或阻挠其成立，“置之不理”实际上是对庙产兴学促进会的一种支持。事实上，庙产兴学促进会成立前后，国民政府并没有采取相应的措施予以有效制止。

当然，庙产兴学促进会关于庙产兴学的提案，在内政部会议上未能通过。可见，南京国民政府尚不敢公然支持庙产兴学。1931年4月第三届全国佛教徒代表大会召开之前，第二次庙产兴学风波已基本平息。

但是，南京国民政府有关部门对于庙产仍有覬觐之心。1931年4月29日，教育部颁布的《繁盛都市推广小学教育办法》规定：人口繁盛之都市，“校舍如不敷用而又不及建筑或无力建筑者，得商借庙宇、公所、宗祠等之余屋供用。”^③可见，教育部仍有借寺庙解决校

^① 《中华民国庙产兴学促进会成立大会纪事》，《海潮音》第12卷第8期（1931年8月），“史乘”第22—23页。

^② 教育部参事处编：《教育法令汇编》第1辑，商务印书馆1936年版，第449页。

^③ 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编教育（一），江苏古籍出版社1994年版，第535页。

舍不足问题的设想。

第二次庙产兴学风波平息之后，不少地方仍有庙产兴学的现象发生。据江西省南康县佛教会电称：粤军驻庾第一军长余汉谋召开赣南善后会议，议决提拨赣南寺庙寺产为教育经费，且已令各县积极进行。1933年8月9日，中国佛教会呈文国民革命军第一集团军总司令部：“保障寺产，法令昭然，断不容任何机关随意提拨。至于淫祠邪祀，内政部有取缔明文，其标准与佛教寺产显有区别。今驻庾第一军长余汉谋藉提充教费为名，滥行提拨赣南各县佛教寺产，殊违政府维护佛教之初意，若不亟予制止，不独佛教前途不堪设想，中央法令亦等于弁髦”。为此，中国佛教会恳祈国民革命军第一集团军总司令部飭令第一军军长余汉谋撤消赣南寺产为教育经费的决议，并遵照内政部颁发神祠存废标准办理，以重法律而维佛教。^①

第四节 第三次庙产兴学风波中的政教较量

一波刚平，一波又起。

1935年8月16日，《申报》又传出新的消息，江苏、山东、安徽、浙江、湖北、湖南、河南等七省教育厅，联名呈请“保障寺庙财产，办理各地方教育，并厉行监督寺庙条例，将寺产收入充作民众小学或地方教育经费”。闻到这一风声之后，8月24日，中国佛教会立即呈文国民政府，指责各地方教育机关，“往往因自身经费短缺，动辄覬覦寺庙财产，不但启侵占产权之嫌，抑亦蹈违犯法令之咎。以造就人才之学府，而甘为占产违法之举动，此吾国法治精神不能提高，而为世界文明各国所轻视者，亦一重大之原因也”。中国佛教会认为，《申报》所载情形如果属实，“显有侵夺寺产收益之举，在法令固应严予制止，全国佛教徒亦不能任听攫夺。”中国佛教会请求国

^① 《中国佛教会致国民革命军第一集团军总司令部呈》，《中国佛教会报》第52—54期合刊（1934年5月），“维护寺产”第2—3页。

民政府“主持公道，以免纠纷，而重法纪”。^① 行政院认为，中国佛教会申述各节仅见报纸，应俟湘浙等省教育厅具呈来院再行核办。

《申报》的传言，不久便得到证实。由于当时各地寺院，常依据《监督寺庙条例》或各省单行之管理寺庙条文，将经行政决定拨归学产之庙产，诉诸司法解决，但往往难以得到司法的支持。在此情况下，“苟不从速设法防止，妥谋补救，将见地方教育事业必缘经费断绝或校舍无着，限于停顿而不能维持，是不仅引起纠纷，且足危及学校根本，影响教育前途至为重大”。基于这样的背景，江苏省教育厅长周佛海、山东省教育厅长何思源、安徽省教育厅长杨廉、浙江省教育厅长许绍棣、湖北省教育厅长程其保、湖南省教育厅长朱经农、河南省教育厅长李敬斋，联名呈请教育部对于已经定案拨归学产之庙产，应予切实保障。在他们看来，“各省地方兴学之初，类多经费短绌，恒由主持人士，就各地庙产拨充学校常费，或以其屋宇作为学校校舍，呈经地方政府核准定案，历数十年，相安无异，教育事业，胥赖维持。是庙产办学，就已往事实而言，实具有深切悠久之历史，应予切实保障，自属毫无疑问。”七省教育厅长拟请教育部转呈行政院通令各省，“凡以前拨用庙产，学校已经成立有案者，即应照常维持，不许破坏。至以后庙产，仍须遵照法令，不得擅自处理，俾于保障庙产之中，仍寓维护教育之意，教育前途，实利赖之。”七省教育厅长还向教育部提出另一项要求，即自1935年起，厉行《监督寺庙条例》第五、第八条的规定，实行登记及按期呈报，并遵照第十条的规定，另参酌《佛教寺庙兴办公益慈善事业规则》第五条所定出资标准，就各地寺庙情形及财产多寡，具体规定兴办公益事业之数额，此项公益事业，在实施义务教育期间，暂时悉数移办短期小学，或其他地方教育事业。^②

七省教育厅长的意见，得到了教育部的赞同。教育部认为，“业

^① 《中国佛教会致国民政府呈》（1935年8月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

^② 《江苏山东等七省教育厅长致教育部呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

经拨充教育之资产，本不应重行收回，致启纠纷而妨教育。至今后地方公益事业之兴办，应注重教育，自属正当”。因此，教育部请求行政院通令各省市政府，“在监督寺庙条例公布施行以前所有业经拨充教育经费之庙产，均应照旧维持。在监督寺庙条例施行后，各寺庙自应照该条例第五条之规定，履行登记；其依同条例第十条之规定，充办公益事业之经费，并应着重于地方教育事业之扩充。”^①

其实，在《监督寺庙条例》公布施行以前业经处分的庙产，应维持现状，国民政府已于1931年8月通令在案。1935年11月2日，行政院致函国民政府文官处仍然认为，在《监督寺庙条例》条例公布施行前“所有业经拨充教育经费之庙产，自应照旧维持”。关于实行寺庙登记，“应由内政部迅筹办理”。至各寺庙充办公益事业之经费，应着重于地方教育事业之扩充，与佛教寺庙兴办慈善公益事业规则的有关规定“自无不合，应由各省市政府切实主办”。^②

七省教育厅长的请求得到教育部、行政院的同意后，中国佛教会派人到南京请愿，向各方奔走，但各方并不重视，故请愿未得结果。

与此同时，佛教界纷纷献计献策。当获悉“行政院通令各省市利用庙产，兴办教育事业”的消息后，南京相寿吕居士致函太虚，提出三条建议：（一）敬请太虚与南京上海各地缙素同仁，或开会，或面商，希政府收回成命，以及保护宗教；（二）敬请太虚迅速致电班禅，请其向中央力争，并以后永不再摧残佛教；（三）于庙产兴学风潮平息后，全国须办“中华佛教大学”数处，多训练法师人才，以弘扬佛法，使世人知佛教可贵及佛法甚有益于人生。^③

七省教育厅保障庙产兴学尚在酝酿之中，江苏省即已开始行动。在镇江，1935年8月，为增设义务小学，教育当局事先并不通知，

① 《教育部致行政院呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

② 《行政院致国民政府文官处公函》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1768。

③ 《相寿吕居士陈太虚大师三办法》，《海潮音》第17卷第1期（1936年1月），第99页。

强令公安局于择定的30余处寺庙门首粘贴“义务小学预定校舍”字样，后又换为铅牌，并添贴县政府公安局之布告一纸，略谓为义校“借用寺庙”作校舍，如有阻挠不借，即“从严拘办”。僧尼见此情形，大为愤慨，遂联名呈请省佛教会、县佛教会依法制止。省佛教会呈请省府、省教育厅等请求法律保障，收回成命。久不见省方回复，而9月1日开学期已届，全体僧尼乃联合至县府、县教育局、省教育厅、民政厅、省政府请愿，推派代表与各方接洽。数日之后，仍不见省方回复，而义校进占如故，于是再次联合于9月6日省府各委员聚会时，进行大规模的请愿，书有大旗、标语，散发传单、宣言，指斥当局违背国府明令及党纲约法，全省震动。^①

对于镇江的这种做法，佛教界表示了强烈的不满。如大醒在《为镇江推行义务教育占用佛教寺院者聊进数言》一文中，引用约法规定、行政院1931年8月保护庙产的通令及司法院1933年1月为占用庙产之事所作的解释为依据，斥责这种强占寺院的行为。在他看来，“如今读书人骄浮太甚，皆以为僧尼无能，于是轻视佛教，无所不用其极。”如义务教育校址实不敷用，或者“一时筹办不及”，向佛教寺院有余屋者善为商借，也未尝不可。但借与不借，其权在寺院，而不属于地方任何团体。他还说：“既借佛教寺院，则凡宗教教堂均应借用——如耶教回教等教堂等也应当去借用，如其专向佛教借用，是明知佛教好欺”。他引用当时的“本位文化建设论”驳斥此种行为：“一个国家自有其一国之文化，宗教即为文化之渊源。佛教与中国文化有很密切之关系，中国虽不若日本离开佛教即无文化之可言，但中国文化实在无一不受佛教之助缘而成。今年我国提倡所谓‘本位文化’、‘文化建设’，正在高唱入云之时，而不想代表文化之佛教寺院反欲遭受意外之摧残，矛盾至此，国家之文化究何在？”^②

法舫在得悉有关江苏省教育厅已发出命令，提倡义务小学百处，

^① 《镇江各寺僧尼反对强占寺屋》，《海潮音》第16卷第10期（1935年10月），第97—98页。

^② 《为镇江推行义务教育占用佛教寺院者聊进数言》，《海潮音》第16卷第10期（1935年10月），第4页。

但校址都设在寺庙的消息后，意识到“现在地方政府实际干起来了”。他在《实行庙产兴学》一文中说：“民国二十年邵爽秋等庙产兴学运动，现在实行硬干了！”这几年之中，庙产兴学者“虽然表面不说话，实在工作是很利害”，“当时运动之中坚人物，现在多供职各省教育界，推行义务小学教育，借寺庙做校址，实行侵占，未尝不是他们的计划。因此我想这回实际上硬干、快干、强干，比二十年还要厉害。因为以前是理论时期，现在是实行时期”。^①

在这次庙产兴学过程，湖北省也“不甘落后”。《湖北省实行政教合一及普及教育办法大纲》第十一条丙款规定：“责成各区区长调查祠庙资产，以十分之四作奉祀费，十分之六作扩充义教经费为原则，向各祠庙主管人劝导办理。”这一办法实行后，各区区长即纷纷调查寺产，并提用十分之六，各寺僧众无力抵抗，纷纷向中国佛教会请求救济。中国佛教会认为，寺庙财产应依照内政部备案的《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》自行办理，且各县佛教分会均已遵照这一规则分别筹办，若再由地方机关提充拨用，“不惟重叠负担，僧人生计，不堪设想”，与院部备案之办法，亦有抵触。因此，中国佛教会推常惺法师赴南京，向各机关请愿，并请求转函湖北省政府，将《普及教育办法大纲》修改。中国佛教会同时通电湖北省各市县佛教会，转知全体寺庙停止交付，待确定办法后再行照办。^②

由于各地佛教界极力反对庙产兴学，为协调矛盾，1935年底，内政部拟定了三项处理办法，呈行政院鉴核。（1）各省市政府在监督寺庙条例公布施行前，所有业经拨充教育经费之庙产，均应照旧维持，似应由教部飭令各省教厅，将推翻原案不照旧维持者之详细数目，查明具报，以凭核办；（2）凡在监督寺庙条例公布后迄未登记之寺产，因教育而占用者，于登记后，应一律认为租用，庶于寺庙产权及地方教育，得双方兼筹并顾；（3）各寺庙充办公益事业之经费，应依佛教寺庙兴办慈善公益事业规则，迅飭佛教会，关于民教事项切

① 法舫：《实行庙产兴学》，《海潮音》第16卷第9期（1935年9月），第1—2页。

② 《中国佛教会推派代表赴京请愿》，《佛教日报》1936年3月6日。

实举办。^① 佛教界虽不满意这些办法，但也只得接受和承认这一事实。1936年4月，随县释通玄为该县各联保主任抽提庙产办理小学，请转饬制止并修改《湖北省实行政教合一及普及教育办法大纲》第十一条丙款之规定致电国民政府。后经内政部、教育部讨论，作出结论如下：各省市境内所有祠产，如系私有性质，依现行法令办理；其属于官有性质者，亦应依照先哲先烈祠庙财产保管规则办理。至于寺庙系属财团法人之一种，其所有财产，除依《监督寺庙条例》第十条规定“寺庙应按其财产情形，兴办公益或慈善事业”办理外，应与私人财产受同一之保护。^②

后据湖北省政府报告：《实行政教合一及普及教育办法大纲》第十一条丙款已修改为：“责成各区区长，调查祠庙资产，除佛教寺庙兴办教育事业，应遵照中央规定办理外，其余祠庙资产收益，以十分之四作奉祀费，十分之六作扩充义教经费为原则，向各祠庙主管人劝导办理。”^③ 这一修改，把佛教寺庙与其他祠庙区别开来，对于佛教寺庙财产的保护是有利的。

佛教界认为，此次庙产兴学，由七省教育厅领衔呈请中央指令实行，是“有筹略的，有组织的，非复以前的庙产兴学毫无组织而不堪一击也。”^④

但是，此次庙产兴学风波兴起之后，也有佛教界人士并不埋怨南京国民政府。如法舫认为，“中央政府通令全国教厅举办义务教育文中，并没有说‘占用寺庙’的话，而且中央是有义务教育费的呀！”“中央政府既没效法三武一宗的办法，废寺逐僧实行消灭佛教，为什么地方政府却要占据寺庙呢？要以政治力量强夺寺产来推行义务教育呢？”法舫还指出：中央既明令各省府保护寺庙，不许任何机关、团体

① 《庙产兴学案内政部议定办法三项》，《佛教日报》1936年1月8日。

② 《修改湖北省实行政教合一及普及教育办法大纲》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号12（6），案卷号17624。

③ 《内政部致中国佛教会的通知》（1936年6月13日），《内政公报》第9卷第6期，第149页。

④ 寄尘：《两年来中国佛教大事的检讨》，《人海灯》第3卷第1期（1936年1月），第14页。

或个人占据寺庙，今各地省府教厅，竟借办义务小学教育为名强占寺庙，有违中央之令。^①

第五节 庙产兴学的总体评价

如前所述，庙产兴学风波的兴起不是偶然的，从当时的环境和普及教育的角度来看，从对佛教界的警醒作用而言，庙产兴学有一定的积极意义。

庙产兴学促进了义务教育的普及。当时佛教界也有人认为：“利用寺庙办学校及其他公益事业，就中国现在之经济状况言，确为应奖励之事。因为寺庙地址，概为宏大，而办新事业者，多苦无款。故以寺庙有余之地，办理教育等有益事业，亦固合于佛家救世济人之义。”^② 有的寺院只住有二三个僧侣，如果将其移到僧侣众多的寺院去住，或是合并小的寺院，将空出的寺院改为平民学校，也不违佛教精神。因此，江苏省政府1935年10月15日在致内政部的咨文中指出：“照利用原意，系指庙宇庵观，遇有空闲房屋，不妨借用作为校舍，庶既免废置，两得其利。对于原庙宇产业所有权，初无损害，揆诸监督寺庙条例，并无违背，实无修正之必要。”^③ 庙产兴学，是当时环境下普及义务教育的一条路径，有助于解决部分校舍不够、资金不足的问题，利用庙产兴学也确实取得了一定的效果。

庙产兴学促进了佛教界的联合。中国僧伽和寺院大都抱“各自为政”的态度，视“各人自扫门前雪，莫顾他人瓦上霜”的先贤遗训为“金科玉律”。庙产兴学，使佛教徒认识到了联合的必要，联合抵抗也是其应对庙产兴学风潮的基本策略。从《现代僧伽》第4卷第1期刊载的60余封反对庙产兴学的通信来看，经历第二次庙产兴学的风潮之后，佛教界一致主张中国佛教会立即召开全体大会，实现

① 法舫：《实行庙产兴学》，《海潮音》第16卷第9期（1935年9月），第2页。

② 《唤起反佛教运动者之注意》，《正觉月刊》第1期（1930年7月），第37页。

③ 《江苏省政府咨内政部》（1935年10月15日），《内政公报》第8卷第20期，第240页。

佛教徒的进一步联合。

庙产兴学使佛教界认识到非根本整顿不可。庙产兴学之后，佛教界意识到了佛教内部存在的危机和整顿的必要。1931年2月18日，大醒在致开悟的信中指出：“佛教教产统一集中，这是我们的主张，认为这是根本整顿佛教僧制的最彻底办法。‘十方常住十方僧’，十方教产，本来无所谓是我的、你的、他的，本来是佛教教团公有的资生教产，可是现在不不然了，教产都变成各僧私人子子孙孙的私产了，这是佛教衰亡最大的致命伤。”^① 庙产兴学促进会发表宣言后，各方佛教徒团体表示反对的甚多，在责备提倡庙产兴学的一方之余，也有不少热心护法的教徒，由此认识到佛教非根本整顿不可。陕西佛化社康寄遥居士在致《现代僧伽》杂志社的代电中指出：庙产兴学促进会发表宣言，“虽因不明佛教妙理，然而佛界所有怪相，足资藉口，所在皆是！应知佛法衰败已极，寺产分崩，外被侵夺，已数十年，非自今始，内被狮虫把持占据，传子传孙，实同俗化；古刹名寺，每有僧闾，名为丛林，实等子孙，寺产本属佛教公物，恶性比丘认同私有，不兴教育，不办慈善，徒供挥霍，适滋物议。穴空风来，木朽虫生，应自厚责，勿尽咎人。”康寄遥主张“速开全国佛教代表紧急大会，一方合力御侮，一方速整清规”。他还深望“诸山长老大德速饬戒律，宏宣大乘，教令大众革面革心，完成佛家彻底革命”。^② 经历庙产兴学之后，慧云也说：“办学夺庙产的口号，也只有近一二十年之内方出生，这不能掩耳盗铃地责备人家的没有善根，或肆言无法时代，劫运将临。其实，他们的提议、他们的口号，应该欢迎采纳的；他们的用心在表面上似与佛法有极大的妨碍，其实是极大的护法。”^③ 慧云的这一说法，反映了部分佛教界人士对庙产兴学风波的看法。身为国民政府秘书的谢铸陈居士也说：“邵爽秋先生创庙产兴学之议，影响所及，破老悖之迷梦，启改

① 《大醒致开悟信》，《现代僧伽》第4卷第1期（1931年4月），第56页。

② 记者：《庙产兴学停顿后之问题》，《现代僧伽》第4卷第1期（1931年4月），第1页。

③ 慧云：《僧教育之过去现在及未来》，《海潮音》第12卷第8期（1931年8月），“理论”第19页。

造之曙光……其间接有益于我教者，诚非浅鲜。”^① 因此，从佛教界的革新和改造而言，庙产兴学有其积极效应。

当然，庙产兴学也带来了不可忽略的负面影响：

庙产兴学对佛教庙产造成了较大的冲击。在庙产兴学的过程中，不少地方寺庙用于兴学的比例较高。大醒就说：在通都大会城市中的寺屋，大约有三四分是占作军警局，五六分则被学校所占用。在我的家乡^②那一县城，约有学校二十所，只有一校有建造的校舍，其余都是占用的寺庙房屋，我跑过八九十个县城以上的地方，无一处不是这样。^③ 在广东，寺庙多产者亦被拨充教育经费、教育场所，甚至一些专科学校也打起了庙产的主意。

从下表可以看出，广东用于兴学之庙产（包括道教庵观），除光孝寺外，主要是县城或乡间小庙，提拨庙产兴学之地，主要是经济比较落后的地方。就当时全国而言，大都市因有大法师、名居士护法，庙产兴学不易实行。如当时南京设有义务学校 30 余所，借用庙宇者，仅五六处，其余皆借用公共场所、学校机关余屋为校舍。

庙产兴学对佛教文化的保护不利。庙产兴学过程中，学校强占寺庙作为校舍时，烧毁或撕毁经书、损坏佛教器物的事时有发生。如山东掖县城内海南寺藏有明刻北藏版大藏经（大藏经分南藏版与北藏版），共 3 万余册，是当时全国保存最完整的一部。后掖县创办师范讲习所，借用海南寺作为地址。修理房屋时，发现有屋 3 间，满藏书籍，当时不知其为十分珍贵的大藏经，仅视为废纸，又无可转移之处，遂异想天开，付诸一炬，焚毁 2/3，甚为可惜。^④ 为推卸责任，掖县县长竟说“海南寺大藏并无被师范焚毁事”；山东省教育厅派往掖县调查人员回省报告时则说“大藏系被毁于军队及民团”。^⑤

① 谢健：《谢铸陈回忆录》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第 91 辑，台北文海出版社 1975 年印行，第 79 页。

② 指江苏省东台县。

③ 大醒：《十五年来教难之回顾》，《海潮音》第 16 卷第 1 号（1935 年 1 月），第 103 页。

④ 《掖县海南寺藏经被焚》，《申报》1931 年 4 月 10 日。

⑤ 《海南寺藏经毁损真相》，《申报》1931 年 4 月 19 日。

表 3-1 广东省寺产拨充教育经费情况 (1929 年 8 月)

寺院名称	所在地址	住持	寺产拨充教育经费情况
光孝寺	广州光孝街	铭参	该寺仅余睡佛楼及祖堂一座以居僧侣, 其他各处皆被改为法科学校
紫禅林	广宁县	浣凡	庙产尽数拨充学校经费
回龙庵	五华县		产业全部拨充第一中学校产
世华庵	五华县		产业全部拨充第一中学校产
观音堂	五华县	权乘	该寺产租谷原有 70 余石, 除留石余外, 悉数拨充校产
禅定寺	五华县	权乘	该寺产原有租谷 100 余石, 悉数拨充第一中学校产
国恩寺	新兴县	颖觉	该寺田租俱拨充县立中学经费
广福寺	紫金县	济宽	该庵财产已拨充办学
风华庵	紫金县		该庵拨充私立 13 初小及 90 初小两校经费
福田寺	紫金县	宽司	该寺产拨归私立 20 初小为办学经费
麒麟庵	紫金县	黄南二	该庵财产拨归办学
碧云洞	紫金县	黄齐八	该庵财产拨归办学
鹿华洞	紫金县	温亚福	该庵财产拨归办学
寺隆寺	连县		该寺产已拨充学校经费
华光庙	化县	张三娘	化县各寺庙产业均已拨归各学校作为常经费
长春寺	郁南县	昧尼	寺产拨充中学校费, 每年由校拨回银 200 元作该寺香灯伙食
龙井寺	郁南县	恩参	寺产拨充中学校费, 每年由校拨回银 200 元作该寺香灯伙食

此表根据中国第二历史档案馆馆藏档案, 全宗号 12 (6), 案卷号 1762 编制。

庙产兴学加剧了佛教界与南京国民政府的紧张关系。尽管南京国民政府没有直接发起庙产兴学运动, 但庙产兴学实际上得到了南京国民政府的支持与认可, 其政策的偏颇也是引发庙产兴学的重要因素。

因此，每当庙产兴学风波兴起之时，佛教界就通过各种方式向南京国民政府申诉，由此使政教关系变得紧张。平息风波的过程，成为政教双方交锋、调适的过程。

第四章 南京国民政府与中国佛教会

中国佛教会是南京国民政府时期合法的、带有一定全国性的佛教团体。南京国民政府与中国佛教会的成立、分化、整顿有着密不可分的关系。中国佛教会成立、分化、整顿的过程，也是一个政教双方冲突与调适的过程。

第一节 中国佛教会成立过程中的政府支持

1. 民初中国佛教界的组织化要求与受挫

我国僧伽如一盘散沙，素无团体，各居各地，各守各寺，彼此之间缺乏应有的联系。民国初年，佛教界的有识之士，鉴于佛教内部情形和社会环境对佛教发展的不利影响，特别是庙产兴学直接威胁寺院的生存和发展，遂积极谋求中国佛教的联合。

1912年1月，太虚在南京毗卢寺发起组织佛教协进会，面谒孙中山，孙中山命秘书马君武与他接谈，对成立协进会之举颇为赞许。2月，佛教协进会成立大会于江苏镇江金山寺召开，江南江北寺主与会者颇多，当场有长老僧寂山与新学僧仁山等发生冲突，佛教协进会勉告成立。后仁山等留会所筹办僧学，寺职霜亭等率工役殴伤仁山等，佛教协进会遂陷入停顿。

1912年3月，由李翊灼、欧阳渐等在家居士发起组织佛教会，他们猛烈抨击封建君主专制制度，认为“帝王者，大盗之积也”；“专制者，自由之蠹也”；他们盛赞民国共和之举，主张政教分离，

并请求临时政府给予承认和支持。^① 面谒孙中山后，所有要求条件，概由孙中山面允，并于24日令教育部准佛教会立案。遗憾的是，在筹设佛教会的过程中，欧阳渐撰写了一篇《警告佛子文》，原意是勉励僧侣，于佛法式微之际，要团结自救，文字沉痛感人，不料却引起了出家缁众的误会。后来，李翊灼、欧阳渐等只好解散筹备中的佛教会，争议才告平息。

1912年4月，中华佛教总会成立于上海静安寺，设办事处于清凉寺，推寄禅为会长，冶开、清海为副会长。各省设支部，各县设分部，陆续成立22个支部，400多个分部。^② 1913年1月，寄禅以身殉教。3月，中华佛教总会依会章规定，于上海召开第一次全国代表大会，改推冶开及熊希龄为会长，清海为副会长。因寄禅逝世、全国寺产渐趋稳定及核心成员相继离去，中华佛教总会到1914年1月便会务废弛，名存实亡。5月，清海删去中华佛教总会之“总”字，以中华佛教会名义召开全国代表大会，乃悬一空招牌于清凉寺。1915年10月，袁世凯政府内务部公布《管理寺庙条例》31条，明令废止中华佛教会。但由于袁世凯政府在条例公布后不久便宣告结束，这一条例也就没有发挥多少效力。1919年5月，段祺瑞政府令京师警察厅指控中华佛教会与《管理寺庙条例》相抵触，重行将其废止。

中华佛教会被废止后，各地特别是上海、浙江诸寺院深感需要建立新的全国性佛教组织。1919年7月，他们公推太虚、竹溪赴京请愿，要求修改《管理寺庙条例》，删除其中有关废止佛教会的条文，设中国佛教联合会。太虚一行抵京时，觉先、道阶、陈定远等正在筹组佛教统一会。太虚留京与庄蕴宽、夏寿康、王家襄、汤芑铭、胡瑞霖等共策进行。^③ 由于北洋政府不理睬其要求，致使佛教统一会的建立久无结果。

^① 参见黄彦、李伯新编《孙中山藏档选编（辛亥革命前后）》，中华书局1986年版，第368—374页。

^② 参见尘空《民国佛教年纪》，大乘文化出版社1978年印行，第168页。

^③ 同上书，第175页。

1924年7月^①，太虚以翌年出席东亚佛教大会，中国应合法推选代表为名，与李隐尘等联合发起筹组中华佛教联合会，并订有组织各省各县佛教联合会通则。但到1925年10月为止，似乎除湖北外，各省并未热烈响应。

总之，民国建立后，中国佛教界有建立全国性佛教组织的愿望，但终因佛教内部的分化和北洋政府的阻梗，全国统一的佛教组织始终未能建立起来。至于地方性或专门化的佛教团体，这一时期成立的倒有不少，存在的时间也有长有短。按其性质，大致可分为四类：（1）各寺院之间的联络与协调机构，如释道阶发起成立的南方佛教会，释佛源任会长的四川佛教会，释惠敏任会长的湖南佛化会；（2）讲经会与佛学研究团体，如孙毓筠、杨度、严复等因日僧议中国不弘佛教而发起在北京成立的大乘讲经会，太虚与章太炎、王一亭等在上海创立的觉社，以庄蕴宽、夏寿康为会长，由朝野名流数百人组成的己未讲经会；（3）居士修行与弘法团体，如王与楫、沈惺叔等发起组织的上海佛教居士林，张宗载、宁达蕴等创设的北京佛化青年会、闽南佛化新青年会；（4）救济与慈善团体，如钟益亭等在汉口组织的佛教慈济团，俞嗣和在西安创办的济生会，潘海观在江苏建立的如皋佛教救济会。^② 这些佛教团体的建立和运行，为建立全国性佛教会作了一些铺垫。

2. 南京国民政府成立后中国佛教的组织化要求

南京国民政府成立后，各地佛教团体有此消彼长之势。1927年5月，武汉佛教徒就汉口佛教会会址成立两湖佛化联合会，并设两湖佛化讲习所；7月，安庆组织安徽佛化总会。与此同时，浙江省党部改组委员会则通令各县党部解散僧道团体，取消佛化社。^③ 佛教团体何去何从？佛教界希望南京国民政府有一个明确的说法。

1927年5月，伍朝枢于国民党中央第93次政治会议，提议保护

^① 一说1925年1月。

^② 参见邓子美《传统佛教与中国近代化》，华东师范大学出版社1994年版，第198—199页。

^③ 参见司空《民国佛教年纪》，大乘文化出版社1978年印行，第192页。

宗教团体，经会议表决获得通过。^①但是，1927年8月7日，谛闲、圆瑛等向国民政府请愿，“请准僧众组织宗旨纯正之团体”，却遭到了国民政府教育行政委员会的否决。^②

其后，佛教界一再请求成立佛教团体，要求国民政府给予支持。玉慧观提出，“于今的佛教，差不多等于散沙一般，虽是同属在一个佛教系统之下，而其各个精神上只有自私自利，‘各扫门前雪’，所以养成各是其是，各非其非”。他呼吁佛教徒开诚合作，“力谋组织上的统一”。^③

佛教界要求成立佛教团体，从消极方面来说，是由于外力所迫，是应对外部危机的一种办法。中国佛教会的成立，最初就是因为“庙产兴学”风波的刺激。在1928年“庙产兴学”风波之中，佛教界深感无政府认可的合法组织，交涉不便。闻兰亭、可成在中国佛教会第一次代表大会上的发言就说：“现在这佛教会最要紧的是对外的，不是对内的；犹如革命军先打好了外敌而后可谋内里的统一。”^④达如法师是中国佛教会监察委员，参加了中国佛教会第一次执监大会及就职典礼。用他的话来说：“现在中国佛教会只想对外，如请愿‘保护寺产’，修改‘寺庙管理条例’等事，这是中国佛教会对外的政策；至于对内政策，现在就只希望各省县组织佛教会而已。”^⑤这些说法，道出了中国佛教会成立的部分初衷。

佛教界要求成立佛教团体，从积极方面来说，是要参与政治和促进佛教的复兴。太虚在《建设适应时代之中国佛教》一文中指出：“现在之政治环境已变，僧众对此当大大觉悟，应即改变其旧来之处

① 参见空尘《民国佛教年记》，大乘文化出版社1978年印行，第192页。

② 《整顿僧伽制度及逐渐革除迷信习尚请愿书》（1927年8月7日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518—3048.01，微卷号214—1569。

③ 玉慧观：《中国佛教振兴策》，《海潮音》第8卷第11、12期合刊（1927年12月），“特载”第2页。

④ 记者：《中国佛教会开会感言》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第57页。

⑤ 大醒：《中国佛教讲话》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第285页。

世方法以图生存发达。以现在国民对于国事皆应有参与政治之行动，实施此种权利，首应有各种团体之组织……出家者为佛教住持僧，在家者为佛教正信会，将此两部联合起来，由县而省，由省而全国，即可构成一整个的佛教团体。”^①因此，太虚积极主张成立佛教团体的缘由之一，是便于政治参与。

佛教界主张组建佛教团体，不仅是政治参与的需要，也是改善佛教、普及佛教、促使佛教复兴的需要。1929年3月，大醒在《佛教的危机和我们的责任》一文中指出，“我们要弘扬佛法，我们首要注重结集团体，现在佛教中的有知识者，太分裂了；有心振兴佛教的热心者，太涣散了，我们不能不设法集合他们同站在一条战线上来共同合作。”^②太虚也认为：“要向人群中从事实际工作，然后才能实现人间净土的！负有此等重大责任与使命，故不是向来旧有的残余、无精神的佛教团体所可做到，须有健全的新组织，集合健全的知识分子，认真地共同来探求得佛法的真理。”^③太虚还说：“中国佛教徒之习惯，在养成个人之高尚，不注重以佛法去救世；又为个人之修养，不去谋人类之共同解决。今后吾国人士，欲改善佛法、普及佛法，即在使全国佛教徒组织一团体，以倡行各种事业。”^④当时，佛教界都意识到要使佛教复兴，离不开一定的组织基础。

3. 中国佛教会的成立

对于中国佛教会的成立，太虚早有基本构想。1928年5月，太虚在上海发起“全国佛教代表会议”，对发起宗旨、具体方案、主要目的作出了详细说明。^⑤太虚期望通过召开全国佛教代表会议，成立“一全国统一永久的法定佛教团体”。在全国统一团体未成立之前，

① 《太虚大师全书》第18册，太虚大师全书影印委员会1970年印行，第4页。

② 大醒：《佛教的危机和我们的责任》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第28页。

③ 《太虚大师全书》第35册，太虚大师全书影印委员会1970年印行，第274页。

④ 释满智、释墨禅编：《太虚大师寰游记》，沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第92辑，台北文海出版社1973年印行，第113—114页。

⑤ 参见太虚《发起全国佛教代表会议的提议》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教史料”第2—4页。

于南京先成立一筹备处，各省分设省筹备处，限半年完全成立。

1928年6月，太虚等正式呈请国民政府，组织中国佛教会。呈文指出：组织中国佛教会的目的，在于“集中全国寺院僧众及各种佛学团体之策力，一面整理佛教，一面发扬佛学，同时举办各种教育慈善等社会事业，俾有合于时代之潮流，而无背于佛陀之大法，庶几数千年先德所遗之精神的遗产，得以发扬光大，随世运国运以俱进”^①。6月23日，太虚呈内政部整理宗教文所附条陈中，还提出了中国佛教会的基本组织框架，即纵向而言，中国佛教会应有中央、省、县三级组织，横向来说，中国佛教会大致可分为“僧众部”、“信众部”，出家僧尼为中国佛教会僧众部当然会员，在家信佛民众则任其自由加入，为中国佛教会信众部会员。^②

中国佛教会筹组之时，6月23日，太虚应蒋介石之邀，自上海赴南京，寓毗庐寺，谒蒋于总司令部。第二天，与蒋同游汤山。期间，太虚向蒋介石提出：“佛学为世界人类最高理想之表现，其救世之精神，尤非其他学术宗教之所及，必适应时代之思潮与国民之生活，方可推行无阻。际此训政伊始、百度维新之际，最好组织一能统一僧俗两界之佛学团体，俾收民富国强、政修俗美之效。”^③ 蒋介石深表赞同，北上前托人送来赞助洋300元为筹备费，并给介绍函7件，请太虚往晤谭延闿、蔡元培、钮永建、薛笃弼、王正廷、李烈钧、张静江等政要。其函曰：“沙门释太虚，为今日中国佛教中之健者，主张佛教改善，已颇著有成绩，其潜修极苦，著作等身，尤非寻常缁衣者所可仰其项背。兹以中国佛教会事来京，乞为一言介谒左右。盖夙钦护法愿宏，必能大有造于佛教，敬仰实出于至诚也。爰泐

^① 《中国佛教会筹备处释太虚等为组织中国佛教会致国民政府呈》，中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

^② 《太虚法师呈内政部整理宗教文所附条陈》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教要闻”第3页。

^③ 《全国佛学会之组织》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教要闻”第1页。

数行，伏维台察，俯予接见为荷。”^① 6月26日，太虚会晤内政部长薛笃弼，薛表示甚愿有此种团体成立。

由于有蒋介石支持，国民政府对于太虚等人成立中国佛教会的请求也作出了积极回应。7月6日，国民政府秘书处致函内政部，要求内政部查照核办。7月11日，内政部致函国民政府秘书处：“查集会结社自由为法治国通例，惟有无妨害地方秩序情事，应由地方官署负责考查此案。”内政部要求太虚等“径向该管地方官署呈请核转，以昭慎重”。^② 但是，国民党元老蔡元培、张静江等认为，当时社会上反宗教、反迷信风声正紧，国民政府不宜出面提倡宗教，以设立佛学会为宜；名佛学则研究佛陀哲学者皆可与会，名佛教则未信佛教者恐不愿到会^③。诸发起人协商后认为，佛教之“教”，本指“言教”，与“学说”同义，以“学”代“教”，理无不可。^④ 故该会创立之始，原包含学会与教会两种性质。

7月28日，太虚于南京毗庐寺，成立中国佛学会筹备处，并召开筹备会，作出如下决议：（1）推观同、惠宗、王一亭为筹备主任；（2）用全国各省区佛教代表名义向五中全会请愿；（3）筹办旬刊《中国佛学》^⑤，由宁达蕴负责；（4）成立“佛教工作僧众训练班”；（5）筹划经费。^⑥ 此前，蒋介石令警备司令陈诚迁移毗庐寺驻军，作为全国佛学会会址。其令指出：“顷据释太虚呈请准以毗庐寺为中国佛教会场，并飭现住该寺之军队迁让等情前来。经查，现住该寺军队，系属宪兵第二团，前以该团尚不妨碍寺务，据该寺呈请分一部分

① 《蒋总司令致谭组安等》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教要闻”第6页。

② 《内政部致国民政府秘书处函》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

③ 《蔡子民先生致太虚法师函》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教要闻”第7页。

④ 《中国佛学会会名说明》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教要闻”第6页。

⑤ 一说刊名为《中国佛教》。（参见释印顺《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第140页）

⑥ 参见尘空《民国佛教年纪》，大乘文化出版社1978年印行，第196页。

房屋，借与暂住。今据呈以庙宇为佛会场所，自属正当。除批示并转函内政部外，合行令仰该司令迅即转飭遵照，并派员督促，克日迁让具报，毋任玩延，是为至要。”^① 蒋介石支持中国佛学会成立的态度，由此也可见一斑。

在中国佛学会成立过程中，曾邀请内政部长薛笃弼予以指导。1928年8月1日，薛笃弼致函中国佛学会：“诸公阐扬佛法，热诚卫道，拟设中国佛学会，旨深愿宏，钦佩曷已。笃弼质本庸愚，罔识三昧，辱承公推指导，实属愧弗克当。惟事关公益，又承诸公厚爱，自当勉为赞助，藉负雅命。”^② 从其委婉之词，可见薛笃弼对于中国佛教会成立所持的态度。

在争取蒋介石、薛笃弼、蔡元培等政要支持的同时，佛教界在继续寻求国民党中央党部、国民政府的支持。当时，各地方党部及地方政府，认为组织佛教团体就是提倡迷信，对于佛教徒集会、结社、请求立案备案，辄加否认。而依据《文化团体组织大纲施行细则》及《修正人民团体组织方案》等规定，宗教团体组织的成立，先经当地高级党部核准许可后，再行呈请政府备案。为此，佛教界依然选择了从上层寻求突破的策略。8月1日，佛教界向国民党中央党部第五次执监委员大会和国民政府请愿。其“请愿文”提出：为改善僧众生活及增进僧众知识，为昌明佛学以开浚民智，辅成民德，并举办学校、医院、工厂等社会事业，以尽佛教徒之本分，非有全国佛教徒严密统一之组织，不足以完全实现。^③

正当发起召开全国佛教大会、筹组全国性佛教组织之时，太虚决定游欧。当时，佛教界人士颇感意外。净心在致太虚函中就指出：“筹备伊始，出此不意，未审是何作用，或是知难而避耶。预知此会

① 《蒋总司令警备司令陈诚迁让毗庐寺驻军为全国佛学会会址令》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教要闻”第7页。

② 《内政部薛部长致中国佛学会函》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“法界通讯”第1页。

③ 《呈五次中大执监会、国民政府请愿文》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“佛教史料”第1页。

乃新旧竞争之大会，无论委诸何人，均难成办，稍一不慎，必惹起重大纠纷，难以收拾。”净心劝告太虚：“体念大法关系，莫退素志，任何风波，以保教为目的，维持其间，或有效果。且此会乃法师提倡在先，岂可中途而去，必须始终如一。若委别人办理会务，设不如法，咎归何人？思之思之，或预先筹划，得有具体办法，待开会时不致发生意外关系。此时切不可他往，先将新旧两派意见化除，融成一个团体，对内对外方有把握。”^①融高法师也致函太虚，劝其暂缓欧美之行。太虚则认为：“赴欧观化，乃数年来预定之规划，而提议开全国佛教代表大会及共同发起中国佛学会，则为偶逢其缘之事。”^②事实确实如此。早在1927年6月，太虚就向外界透露，将出席加拿大世界教育大会，进而游化欧美。9月11日，太虚致函蒋介石时也告以赴欧美游化之意，蒋介石嘱陈果夫以3000元为助。^③因此，尽管各方劝阻，太虚仍执意前行，于8月11日从上海登法轮安特雷朋号赴欧，同行者有翻译郑松堂等。

太虚赴欧之后，全国统一佛教组织的筹备工作并未停止。太虚出洋后不久，即致信中国佛学会，建议即由中国佛学会筹备处召开佛教代表大会，将学会改组为中国佛教会。1929年1月，南京国民政府内务部正式颁布《寺庙管理条例》，内容十分苛刻。面对严峻的形势，在太虚缺席的情况下，中国佛学会筹备处常务会议议决，另组中国佛教会。此后，中国佛学会虽然独立存在，但失去了僧团的依托，基本上成为由追随太虚的佛教学者、居士构成的团体。^④

1929年4月12日，第一届全国佛教徒代表大会在上海觉园召开，到会者有江苏、浙江、云南、贵州、四川、陕西、河南、安徽、

① 《净心长老来函》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“法界通讯”第2页。

② 《太虚法师答净心长老冕甫居士融高法师书》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“法界通讯”第1—2页。

③ 释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第128、130页。

④ 1929年11月29日，中国佛学会开成立大会，太虚当选为会长。《中国佛学会宣言》指出：中国佛学会成立之旨，在于集中全国对于佛学已有研究和对于佛学愿意研究的知识分子，专作集思广益的研究。维持整顿振兴中国佛教的责任，则由中国佛教会肩负。（参见《海潮音》第11卷第3期，“佛教史料”第10页）

福建、河北、湖北、江西、山西等 17 省代表。会议决定成立中国佛教会，选举可成、太虚、弘伞等 36 人为执行委员，谛闲、印光、德峻等 12 人为监察委员，圆瑛当选为主席。会议拟定了中国佛教会章程，呈请国民党中央党部及内政部备案。

4 月 25 日，中国佛教会代表德峻、太虚等为组织中国佛教会拟具会章，呈请国民政府备案。呈文在说明成立中国佛教会的旨趣时说：“际此统一告成，训政伊始，复兴中国古有之文化，建设三民主义之国家，实为当务之急。而佛教之于三民主义所根底的中国文化，尤有不可分离之关系。我佛教徒为致力于党国，尽国民之天职，自应本大乘救世之精神，宏扬我佛之正法，以期贯彻博爱、互助之本愿，实现世界和平，天下大同。”^① 中国佛教会力陈佛教与三民主义、中国文化的关系，以期赢得国民政府的批准。这次呈文附送了拟定的会章 16 条。其间，王一亭、太虚面请蒋介石谕行行政院飭内政部批准中国佛教会会章，准予立案。6 月 3 日，行政院就此作出批示，并指令内政部准予备案。6 月 7 日，内政部奉令发布布告，宣示中国佛教会成立，中国佛教会备案工作至此有了圆满结果，但犹未能获得国民党中央党部方面的批准。

6 月 3 日，中国佛教会在上海召开第一次执监委员会会议，计有执行委员 36 人、候补执行委员 18 人、监察委员 12 人、候补监察委员 6 人参加。在这次会上，各委员宣誓就职。其誓词云：“余等誓以至诚，适应三民主义，宏扬大乘救世之佛法，余等誓不败坏教纲，做不如法事，如违此誓，愿受最严厉之处罚。”^② 会议推举圆瑛、太虚、仁山、寂山、惠宗、关炯之、王一亭、钟康侯、谢铸陈 9 人为执行委员会常务委员，并于 3 日在毗庐寺成立会所，在上海市赫德路 19 号设立办事处。

中国佛教会成立后，便立即着手省县佛教组织的建立。6 月 15 日，中国佛教会颁发各省县佛教会组织大纲，训令各省县依据本大纲组织

^① 《中国佛教会为备案事致国民政府呈》（1929 年 4 月 25 日），中国第二历史档案馆藏档案，全宗号 1（1），案卷号 1751。

^② 《佛教会欲受党化》，《申报》1929 年 6 月 5 日。

或改组。21日，中国佛教会训令各省县佛教会成立时，须向各主管地方官厅备案。省佛教会成立时，应向各省民政官厅备案，各市县佛教会成立时，应向各市县地方政府备案。^① 同一天，中国佛教会还训令各省县原有的佛教团体，迅速依照所颁大纲，更改名称，如改为省佛教会、县佛教会。22日，中国佛教会训令各省限1月内成立佛教会组织。

从上述过程可以看出，中国佛教会的成立得到了蒋介石的支持，南京国民政府的相关部门为中国佛教会的成立也提供了方便。蒋介石和南京国民政府的支持，是中国佛教会得以成立的重要条件。

第二节 中国佛教会分化过程中的政府缺位

新旧两派之争是南京国民政府时期佛教界内部潜在的问题，这一问题使中国佛教会自成立之始，就埋下了分化的种子。在其后运作的过程中，中国佛教会内部更是分歧不断，矛盾重重。但在1935年7月第七届全国佛教徒代表大会召开之前，国民政府对于中国佛教会内部的分化，采取了一种放任自流的态度。这种态度又在一定程度上加剧了佛教界内部的冲突。

圆瑛与太虚本来是义结金兰的好友，但民国之后，太虚受新的学术思想熏陶，学养日深，成为一代佛学思想巨擘，且锐意革新，提出教理革命、教制革命、教产革命的主张，成为佛教中革新派的领袖。而圆瑛历任宁波七塔寺、天童寺、鼓山涌泉寺、法海寺、南洋极乐寺诸大名刹方丈，长期受丛林制度浸染，思想日趋保守，为丛林寺院保守者拥为保守派领袖。^② 中国佛教内部新旧两派之争，由来已

^① 《中国佛教会关于成立各省县佛教会的训令》，《中国佛教会公报》第1期（1929年7月），“令文”第3页。

^② 也有学者认为，圆瑛与太虚两人的根本目的相同，都是为了佛法能够在人间久住。他们之间不同的地方在于，圆瑛主要在实践中佛教的主张方面做了不少工作，把毕生的精力放在弘法利生的事业上，广度接引众生，致力于佛教在民间的普及工作。太虚着重于宣传人间佛教理论，注重佛教的理论性、思想性和学术性，在知识界中影响较大。他们二人都是近现代中国佛教的法门龙象，没有根本的利害冲突，只是各自施設不同的方便法门而已。（参见黄夏年《圆瑛佛学思想讨论会综述》，《世界宗教研究》1994年第1期，第145页）

久，且引起了当时外界的注意。1929年，日本真宗布教师东海宜诚来华考察佛教时，就非常关注两派的发展趋势。大醒在回答他的提问时指出：“一派是要本着佛教救世的精神，宣传其教理，使其有利于世界国家社会，所以不得不随着时代的进化，方便善巧应机设化，这样就形成了一派——新派。而其他一班消极厌世的以及依佛为生的教徒，他们对于佛教与人世间关系的观念适得其反，他们以为佛教是出世的，人世间的恶浊可以不问，这样子他们只晓得向‘极乐世界’和‘坟墓’里跑，就也无形中分成一派——旧派了。”^①中国佛教会成立后，圆瑛与太虚距离日远，分歧日增，加上当时佛教中所谓名流居士从中制造是非，挑拨离间，更增加了新旧两派的裂痕。

1929年4月中国佛教会召开第一次代表大会时，就发生了会址之争。会上，禅定和尚、可成和尚极力主张会址设在上海，其理由是上海交通便利。但各位代表，尤其是谢铸陈居士，则极力主张设南京，其理由是南京是全国中心，海内外所共仰，凡全国性的机关，莫不设于此。佛教最高行政机关为20余省佛化之总汇，80万僧伽之命脉，设于南京，对内对外，承上御下，行使职权一则方便，二则庄严。两种意见争持很久，后来采取了折中的办法，即中国佛教会设会所于南京，设总事务处于上海。^②

中国佛教会成立之初，制度很不健全。按照规定，每半月开常务委员会会议一次，办理各方收到的公文案件；每月有常委1人住会值班，办理常务；接受各方公文案件，由秘书起草办理。但实际工作情形是：每次常务委员会会议缺席者多过出席者，有的委员委托非本会委员为代理人或1人同时代理2人；住会值班办理常务的常委，实际上并不住会；甚至秘书也不住会，所说起草公文，也只得每月办理几

^① 太醒：《中国佛教讲话》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第352页。

^② 记者：《全国佛教代表大会三日记》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第84页。

次，不能随拆随行。^① 上海名为中国佛教会总办事处，而办事员中甚至无一僧尼或正信居士。同时，中国佛教会成立之初，也面临经费方面的困难。1929年，各省认定的常年费不过6000元，尚有未缴齐及全数未缴者。

鉴于佛教会会务难于开展，加上旧僧蓄意诽谤，1929年11月中国佛学会成立时，太虚决定专心于世界佛学苑及佛学会之建设，函辞中国佛教会常务委员及学术委员长之职，中国佛教会坚决挽留。

1931年4月8—10日，第三届全国佛教徒会议在上海召开。出席会议的代表57人，委员28人。^② 这次会议上，太虚发表《告全国佛教徒代表》书，痛陈佛教会存在的种种问题，明确表示敷衍之教会，有不如无。他说：本会第二届以来，经费日益枯竭，人才日益凋敝。常务委员开会，每不合会章。如委托非本会委员为代理人，及1人同时代理2人等违反办事细则的现象时有发生。其他如开会不推定主席、记录，不具开会仪式等。又名为佛教会总办事处，而办事员中甚至无一僧人或正信居士，如此何能构成全国佛教最高机关，而期其能负全国佛教徒之托，振兴佛教事业耶？太虚提出，中国佛教会如果要续办，必须采取如下措施：1. 精选才德僧伽、正信居士，以构成常务委员会及总办事处。每半月须将议办之事，通知全体执监委员与各省佛教会，以凭监察。2. 最少须筹措确定之常费3万元，除常委及办事员能有稳定之办事经费外，并办一不可缺少之会报，及急需之“全国各级佛教会办事僧员训练班”，以期各省各县佛教会，陆续可得有能贯彻本会宗旨之办事僧员，否则，空挂一招牌，而徒耗乞讨得来之数千元经费，反为佛教增加许多不合理不体面之情节，倒不如从速将中国佛教会自动解散取消。^③ 太虚提出的问题，赢得了与会代表

^① 参见大醒《考察江浙佛教纪实》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第328、329页。

^② 出席大会代表的资格和人数原限定为：1. 中国佛教会现任执监委员全体；2. 各省佛教会代表2—4人；3. 中国四大名山代表各1人；4. 中国佛学团体机关（佛学院等）代表各1人；5. 特请特别代表若干人。预定出席大会的代表总数180多人。

^③ 参见释印顺《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第175页。

和委员的支持。这次会上，多数代表和委员感到佛教会僧才太缺乏，开会什么都不懂，办理会务什么都不清楚，都有不如意的地方。有鉴于此，这次会议决定办一“会务僧员养成所”，以“养成全国各级佛教会办事僧才，振兴会务为宗旨”。关于经费筹集的方法，会议提出了三种办法：各省市佛教会担任；各热心寺院自由认捐；各代表热心教务者自由认捐。^①

这次会上，新旧之间争论颇为激烈，但在记者看来，“新旧二派，各有见地。新派为循现时世界之潮流，旧派则重阐发固有教义，两派相互并进，同在一条直线上，实际自无隔阂。故旧派既不必非新，新派亦不必非旧。”^②

这次会议的一项重要工作是改选中国佛教会执行委员会和监察委员会。会议选出执行委员 36 人，候补执委 18 人；监察委员 12 人，候补监委 6 人。结果太虚一系革新派获得胜利，一向包办操纵中国佛教会的沪杭名流如黄健六、钟康侯落选。新旧派之间本可借此机会携手合作，为复兴佛教同舟共济。无奈，一向操纵中国佛教会的名流居士不甘失败，从中制造事端，新旧之间矛盾骤然激化。

4 月 11 日，中国佛教会召开第三届第一次执行委员会议，闻兰亭来函辞职。会议推举太虚、圆瑛、仁山、台源、德宽、王一亭、关炯之、黄忏华为常委。下午，召开第一次常务会议，圆瑛来函辞职，议决挽留，新旧派之间分裂进一步加深。太虚与仁山、王一亭、谢铸陈等，全部接管中国佛教会，并移至南京毗卢寺。

由于圆瑛等辞职和会址改迁南京，只有太虚住会办理常务，其他常委到会服务的极少；各处所认捐的经费抗而不缴，使会议议决的“会务僧员养成所”无法推行。由于旧派对新派采取不合作态度，会务实际上无法进行。黄健六则致书太虚，对第三届代表大会提出质疑，指责会议选举不合法，建议中国佛教会移沪办事，且将此书印刷

^① 记者：《中国佛教会第三届全国佛教徒代表大会的经过》，《现代僧伽》第 4 卷第 2 期（1931 年 6 月），第 92 页。

^② 记者：《全国佛教徒第三届代表大会略记》，《海潮音》第 12 卷第 4 期（1931 年 4 月），第 76 页。

分发，使新旧派之间的争论公开化。

太虚鉴于旧派公开对抗，会务难行，于6月3日发表辞职声明。当太虚声明退出中国佛教会之后，6月14日，上海部分执行委员以协调挽留名义，于上海功德林召开第三届第二次执行委员会议，有执委18人参加。据其议事录记载，会议通过了两项议案：其一，王一亭居士提议：请辞职各执监委员一致挽留，请求复职。结果议决通过，去函敦请。其二，王一亭居士提议：南京设立会所，上海仍应设驻沪办事处，并于四届大会提出追认。议决结果：南京请太虚法师、谢铸陈居士主持会务；上海设驻沪办事处，公推圆瑛、王一亭为办事处主持，有事开会公议，又公推钟康侯为驻沪办事处秘书长。^①

上述两项决议，实际上弃南京中国佛教会于不顾，导致了中国佛教会分裂的加剧。6月14日后，中国佛教会所发出的文件和通告，即用圆瑛、王一亭两人具名，给人的印象是中国佛教会已废除委员制而改为独裁制，太虚与圆瑛之间的关系更趋紧张，已无法合作共事。对此，钟康侯不得不喟然叹道：“吾佛教人才稀少，能力薄弱，外界轻视未已，反顾教徒鲜知卫教！新旧相争，老派多故步自封，讥新派为狂妄；新派则自命革新，视旧派为腐物。各怀吾见，结合非易。”^②

事已至此，与太虚、圆瑛都维持着良好关系的中国佛教会常委常惺、王一亭还力图挽回。王一亭提出了中国佛教会会所驻南京，在上海分设办事处的主张，让太虚和圆瑛各视其事。太虚认为，这等于使中国佛教会的分裂公开化，南京会所也形同虚设。在当时情况下，中国佛教会也很难如他所期望的那样推行佛教革新，故而拒绝为该会承担任何责任。6月28日，大师离开南京抵北平。7月2日，太虚再次发出通告，辞去在中国佛教会担任的一切职务。太虚辞去中国佛教会执行委员后，革新派的谢铸陈、黄忏华等亦先后退出中国佛教会。圆瑛则被挽留，继续领导中国佛教会。如此，新旧两派愈发疏远。当

^① 记者：《空设的中国佛教会之哑谜》，《现代僧伽》第4卷第3期（1931年10月），第193—194页。

^② 《钟康侯致本会书》，《中国佛教会报》1931年第2期，第12—13页。

时，四川、云南、湖南等省佛教会，纷纷指责黄健六而挽留太虚，这些函电，编集为“黄钟”。

太虚任中国佛教会常务委员2年，对于会务提议议决之案，关于改善僧制、整顿寺产、设办僧学、振兴教务等提议，不下二三十件。但因各地寺僧之漠视，以及经费人才之缺乏，无一件能见之实行。太虚认为，“除每日对于政府为保护之请求，对于外界为消极之抵抗外，更无一事可为。如此佛教会有不如无，不能振兴，应即取消。”^①太虚在宣布退出中国佛教会时，还对中国佛教会不谋整理僧伽制度表示了不满。他说：“此保持寺产集团，不惟无整理僧制、振兴佛教之望，且有最近暴露其实以整理僧制、振兴佛教为仇敌者，则余不应再空耗其精力于中国佛教会。”^②因此，太虚辞职，除了与旧派意见不合外，对于佛教会现状不满也是其中的原因之一。

各地佛教徒、佛教会纷纷上书或致电太虚，在表示惊异之时，希望太虚打消退志，照常任事，促进会务，振兴佛法。如四川省佛教会在7月18日的电文中指出：“虚公法师道高行洁，众望所归，务恳以我不入地狱谁入地狱之悲心，即日复职，继续维持，以竟前功，勿萌退志。”^③

太虚宣布退出中国佛教会之后，依然牵挂着中国佛教会的存亡问题。1931年9月1日，太虚作《告全国僧寺住持书》，提出废止中国佛教会及各省市各县市佛教会，成立“某县市僧寺联合会”，由“各县市僧寺联合会”再联合为“某省僧寺联合会”，由“各省僧寺联合会”再联合为“全国僧寺联合会”。其理由为：按照“文化团体组织法”，佛教会“由国而省而县”之组织，应改为“由县而省而国”之联合组织，中国佛教会执行委员会、监察委员会的名称也与民众团体设立“理事”、“监事”的规定不符，南京市党部对于中国佛教会也

① 《太虚法师告全国佛教徒代表》，《世界佛教居士林林刊》第29期，“教况”第5页。

② 太虚：《宣布退出中国佛教会通告》，《太虚大师全书》第26册，太虚大师全书影印委员会1970年印行，第1100页。

③ 《四川省佛教会致中国佛教会代电》，《海潮音》第12卷第9期（1931年9月），“史乘”第23页。

发出了依法改组的通知，否则将被视为非法团体。同时，佛教会于《监督寺庙条例》毫无根据，按照《监督寺庙条例》应联合组成“僧寺联合会”。佛教会僧俗混合组成，其在家众既无资格规定也无人会手续，杂滥而无界限，易滋流弊。太虚认为，只有以僧寺为单位，组成“僧寺联合会”，才能“振兴僧学”、“整理僧制”、“应用僧产”、“施行佛化”。^①

由于新旧派对抗，第三届全国佛教徒会议法定选出的执行委员36人，监察委员12人，多数未能就职。如1931年9月16日，中国佛教会召开第三届执监委员会第三次联席会议，出席者仅14人；1932年1月16日，中国佛教会召开第三届执监委员会第四次联席会议，出席者仅18人。每次会议均不足法定人数。各次常委会议，事实上出席者仅圆瑛、王震，其余如关炯之、德宽、仁山，都是派代表出席。自1932—1934年，全国佛教徒代表大会年年召开，由于两派隐晦对峙，都没有解决什么实际问题。中国佛教会历届大会提案的决议，也从未真正执行。

在这种情况下，佛教界对于中国佛教会的不满情绪日益显露出来。有人发出了“要中国佛教会做什么”的疑问，有人提出“中国佛教会是空设的”，“空设三年建树毫无”，演的是“空城计”。大醒认为，“有了中国佛教会一类的组织，实际上却替一般无愧的伪僧反多添了一重作恶的保障，益趋于黑暗。”^② 芝峰也表示：我们对中国佛教会早已失望，其本身的组织不健全，“委员中虽拉得少数的德学颇优的僧伽和居士们，也不过给他们做傀儡罢了”，“现在的佛教会是被劣绅土豪所占持”，“是他们吃饭发财的机关”。^③

南京国民政府当时对于宗教团体的处置，用民众训练部的话来

^① 太虚：《为救水灾告全国僧寺住持》，《海潮音》第12卷第9期（1931年9月），“特载”第1—2页。

^② 大醒：《致全国学僧的公开信》，《现代佛教》第1卷第1期（1932年1月），第86页。

^③ 芝峰：《王森甫居士告“全国僧寺住持书”》，《现代佛教》第5卷第8期（1933年4月），第26页。

说，“以不提倡、不禁止之态度，为消极之应付”^①。南京国民政府在中国佛教会分化的过程中，采取的是一种放任自流的态度，尽管国民党中央训练部自1931年起派金祖懋为中国佛教会组织指导员，对中国佛教会进行指导，但也没有及时协调、化解矛盾，使中国佛教会内部的分化日益明显，以致无法正常运作。政府协调的缺位，在一定程度上加剧了佛教内部的分化。

不仅如此，这一时期，南京国民政府与中国佛教会在省县佛教会成立问题上，出现了矛盾和冲突。1930年1月，内政部批驳中国佛教会所呈“省县佛教会组织大纲”有侵越国家权限及滥取经费之嫌。该大纲除于第七条规定省佛教会应根据中国佛教会会章，举办各项事务外，又于第二条规定，省佛教会承中国佛教会指导，办理各省佛教事宜；第八条规定县佛教会承省佛教会指导，办理各县佛教事宜。内政部认为，“此两条不惟有违背该会会章之规定，实有侵越国家行政之嫌碍。须知该会乃私人团体，非国家机关，决不能以私人团体，而侵越国家行政。况私人团体，苟合于国家法令之规定，即可呈请设立。该会会员虽可在各省县依法筹设分会，然不能禁止其他佛教团体之设立，更不能强各省县之佛教团体，完全受该会之统属也。”内政部在这里将中国佛教会作为“私人团体”，明显失当；“大纲”的相关规定是否“侵越国家行政”，确也有待商榷。同时，中国佛教会会章规定，本会经费由各省佛教及特别市佛教会负担，“省县佛教会组织大纲”第六条规定，省佛教会经费，由各该省佛教会分担；第十二条规定，县佛教会经费，由各该县寺院负担。内政部认为，中国佛教会经费，“总会取于省，省取于县，犹在该会之范围内，只要其可以负担，国家原不必强行禁止；至于县取于各寺院，则直取于该会范围以外，该会究依何法令而有此权。若依民法上法人之规定，则该会为社团法人，而各寺院则独立

^① 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编政治（三），江苏古籍出版社1994年版，第70页。

之财团法人也，世未有此一法人而可以自由处分其他法人之财产者。”^① 由于“省县佛教会组织大纲”备案受挫，省县佛教会组织的建立也就受到影响。1930年9月，“省县佛教会组织大纲”才获得内政部批准，省县佛教会的建立也由此受到影响。据1933年县政调查的不完全统计，各省设有佛教会的县数如下：

表 4-1 各省县佛教会统计表（1933年）

省别	呈报县数	设有佛教会县数
江苏省	61	20
安徽省	59	13
江西省	44	5
湖北省	43	12
湖南省	74	17
四川省	30	19
山东省	108	15
山西省	105	28
河南省	111	10
河北省	116	7
陕西省	78	22
浙江省	67	
福建省	45	6
广东省	78	6
广西省	87	
云南省	103	29
贵州省	27	13
宁夏省	8	2
甘肃省	54	11
青海省	11	5
察哈尔省	13	3
绥远省	18	3
总计	1340	246

资料来源：内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）257—258页。

① 《内政部批驳省县佛教会组织大纲》，《中央日报》1930年1月20日。

同时，南京国民政府内部，对于中国佛教会有关事务的管理，也出现了一些分歧。比如，私人建立的寺庙应否入会？内政部、行政院的说法也不一致。按照《监督寺庙条例》的有关规定，私人建立并管理的寺庙，并不适应此条例，佛教界人士据此便认为：所谓不适应此条例，似不属佛教会的范围。但南京市佛教会又有“强迫”私人建立的寺庙入会之举。南京市香水林住持僧德崇就此呈请内政部作出解释。1934年2月3日，内政部就此作出回答：“该佛教会对该庙通知书仅系劝导及催促性质，至愿入会与否，仍应听该庙自由，该佛教会自不得加以强迫。”^①但根据1934年1月11日行政院的指令，关于佛教会“所属”二字的意义，应采用广义的解释，凡和尚之寺庙，均应属于佛教会，道士观宇均应属于道教会。依此解释，内政部又认为，私人建立的寺庙，无论入会与否，仍应属于佛教会。当时私人建立的寺庙为什么不愿入会？除了佛教会自身在佛教徒中的认可问题，再一个原因就是不想增加负担。德崇在致内政部的呈文中道出了其不愿入会的真实原委。“如被要挟而入会，不惟应交证章规费，而将来常年义务临时特别种种捐项，更难独异，一经入会，应遵会章，德崇实无此财力。”^②

又如，内政部与中央民众运动指导委员会对于佛教会会员资格的认定，也存在较大差异。内政部核准的各省县佛教会组织大纲第八条附项规定：“会员之资格，以各寺院住持及四众弟子为限。”1932年4月11日，民众运动指导委员会就佛教会应否限于僧众一事作出批示：“查中国佛教会会章，系根据文化团体组织大纲制定，会员资格，除有消极条件限制外，并无非僧众之限制。是凡属佛教徒，无论其出家或在家，但确无触犯消极条件者，即有参加佛教会之资格，似不应仅限僧众组织。”^③各寺院住持及出家僧尼二众俱为僧众，属教

① 《内政部咨各省市府》（1934年2月3日），《内政公报》第7卷第6期，第219页。

② 《德崇致内政部呈》（1933年2月27日），《内政公报》第7卷第6期，第220页。

③ 《中央执行委员会民众运动指导委员会就佛教会应否限于僧众一事的批稿》，中国第二历史档案馆藏档案，全宗号722，案卷号1966。

徒无疑。但按教制未出家教徒，有受“五戒”、受“三皈依”之别。受“五戒”者，持杀盗淫妄酒五种戒律，男称“优婆塞”，女称“优婆夷”，合出家二众即为“四众弟子”。受“三皈依”者，即指出家二众在家二众之外，皈依“佛法僧”三宝之居士，统称“教徒”。可见，“四众弟子”与“教徒”二义，其范围广狭不同，内政部与中央民众运动指导委员会对于佛教会会员资格的认定存在较大差异，由此导致一些地方在成立佛教会时，对于会员范围存在较大分歧。如浙江省鄞县县党部令鄞县佛教会“应由僧众组织”；江苏省如皋县佛教会未许受“三皈依”者加入。^①故此，中国佛教会常务委员圆瑛、大悲、明道等人联名呈请内政部、国民党中央党部确定会员范围，以示限制。1934年11月19日，内政部和中央民众运动指导委员会会商后明确表示：中国佛教会会员应以佛教徒为范围。^②这也就是说，中国佛教会会员既包括“四众弟子”，也包括受过“三皈依”的佛教徒。至此，中国佛教会会员资格的界定才臻明确。

应当指出的是，南京国民政府尽管没有介入中国佛教会内部的纷争，但在中国佛教会分化的过程中，并没有放松对各地佛教会的控制。由于宗教团体组织的成立，先经当地高级党部核准许可后，再行呈请政府备案。因此，各地宗教团体组织或改组者究竟有多少，内政部无从稽考。1932年6月18日，内政部制定宗教团体调查表，要求各地将宗教团体的名称、教别、所在地、成立年月、主管者姓名及籍贯、结社人数、改组年月、改组经过、现有事业、今后计划、对于地方之影响、党部许可证号数、地方政府核准立案年月等情况，于文到2个月内填送到部。^③为此，内政部致函中国佛教会：“查信教自由固为法律所许，而监督管理又为本部职掌所关。举凡佛教上传教之情

^① 《中国佛教会为确定会员范围事致中央民众运动指导委员会呈》（1934年10月25日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1970。

^② 《中国佛教会会员应以佛教徒为范围——批中国佛教会常委圆瑛等》，《内政公报》第7卷第47期，第2469页。

^③ 宗教团体调查表样式，见《内政公报》第5卷第26期（1932年7月），第21—22页。

形，佛事之仪式，与夫僧徒之习惯等类，均须事先明了内容，然后设政施令方得推行尽利。贵会为全国佛教总枢，对于前项情事较为周知，即希搜罗编送，以备参考。”^①内政部要求中国佛教会将各省市县现有佛教会名称、地点等项情况报内政部。1932年8月，中国佛教会将江苏、浙江、湖北、湖南、河北、河南、安徽、江西、山东、山西、福建、广东、陕西、四川、贵州、云南、辽宁、吉林、甘肃、察哈尔、黑龙江21省省佛教会，南京、上海、北平3市市佛教会的名称、地址、主管者的情况报告内政部。尽管这次报告的资料不详，但为南京国民政府管理各省佛教会提供了一定的依据。

第三节 南京国民政府整顿中国佛教会的尝试

1. 新旧派矛盾的激化

1935年7月18日，中国佛教会在上海觉园召开第七届全国佛教徒代表大会。会前，圆瑛等擅自修改会章，不由大会通过先行呈请主管当局民众运动指导委员会备案，改中国佛教会为“中国佛教总会”，改“委员制”为“理事制”，改中国佛教会县——省——国三级制为两级制，即取消省佛教会，各县设“中国佛教会某某县分会”直属“中国佛教会总会”，各省设“中国佛教会某某省分办事处”。会议虽然对此进行了激烈的辩论，但最后仍朦胧通过了修订后的《中国佛教会章程》及《中国佛教会会员入会规则》、《中国佛教会各分会组织通则》、《中国佛教会选举代表规则》。

修改后的会章共32条，民众运动指导委员会的指令为“暂准”，但中国佛教会竟勒令各省县遵行。取消省一级佛教会，其用心在于控制全国僧尼，“统攫全国僧产”。^②而中国佛教会却辩称：不设省佛教会系由本会第六届执行委员会所提议，“因数年以来，

^① 《中国佛教会致内政部呈》，《内政公报》第5卷第32期（1932年8月），第26页。

^② 《各省佛教会金山会议》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），第73页。

各省佛教会，对于市县佛教会办理会务，大都未能切实督促进行，且于本会通令应办重要案件，亦未能实施筹办，本会对于各市县佛教会系属间接，督促进行，殊感困难。本会第六届委员会，为振飭全国教团，改进会务，共图奋勉起见，是以提议修正会章，不列省佛教会，以原有市县佛教会，改组为本会之分会，期收直接指导、改进会务之效。”^①

自改组令下，各省县佛教会以该项章程未依法定程序而订立，且取消省佛教会在事实上为不可能，群起反对，拒绝改组。在革新派掌握的舆论鼓动下，江苏省佛教会首先通电全国，反对取消省佛教会，改组县分会，并根据法理事实，呈请中央民众训练部收回成命，修改会章。紧接着，安徽、湖南、四川、贵州、山西、云南、山东、河南等省佛教会，通电中央地方党政当局和省市县佛教会，坚决反对中国佛教会一切“矛盾之乱命”、“朦胧之政策”，提议“一致联络，一致行动”，“另择地点日期，派员集合讨论，谋彻底改组中佛会，不能再任其垄断独行”。^② 各省反对取消省佛教会、修改会章的理由，主要有如下几个方面：

程序违法。依据民法规定，社团变更章程的决议，应有全体社员过半数出席，出席社员 3/4 以上同意，或有全体社员 2/3 以上书面同意，并得到上级主管官署许可，方可通过。据此，中国佛教会修改章程，应有全体代表过半数出席，出席代表 3/4 以上同意，或全体代表 2/3 以上书面同意，方为有效。而第七届全国佛教徒代表大会，仅有 12 省市代表、58 人出席，显然与上述规定不符。事实上，中国佛教会章程是先由少数人修正，经主管党部、主管官署备案后，再交第七届全国佛教徒代表大会追认，程序有违法规。

不利于庙产的保护与公益慈善事业的兴办。南京国民政府成立后，各县僧尼凡受到外界的摧残，无论是占提庙产，侵占庙宇，还是

^① 《中国佛教会为改组事致民众训练部呈》（1936年3月4日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1987。

^② 法舫：《改革中国佛教会之意见》，《海潮音》第17卷第3期（1936年3月），“佛教春秋”第1页。

损毁佛像，欺侮僧尼，以及其他佛教内部发生的任何事情，往往都是由省佛教会出面协调解决，省佛教会对于县佛教会实际上能起到一种保护作用。同时，各县佛教会在办理公益慈善事业时，省佛教会提供具体指导，作为承转救济机关，办理也比较方便。中国地域广大，交通不便，若将县佛教会移属总会，不仅保护难周，也有远水难救近火之势，各地寺庙办理公益慈善事业也将失去具体指导。并且，依据分会章程，各分会的决议要呈由中国佛教会总会核准后才能执行，“无论时间手续两不经济，我们徒拥一个佛教会的虚名，仍没有丝毫权力可言”^①。

会员划分失当和无力缴纳会员费。新会章规定，普通会员一年应缴会金2元，特别会员一年应缴会金4元，基本会员一年应缴会金100元。各省佛教界认为，会员不能以金钱分等第，在国民党党治下之民运团体内，会员应一律平等，不能有等第之分。况且，新章程要求重新征求会员，每人一年至少须缴纳2元后才得为普通会员，大多数僧尼无力负担。僧尼没有会员资格，也就难以参与佛教会的事务，更不能再借佛教会作为庙产的保障。

尽管各省反对取消省佛教会、拒绝改组，但中国佛教会由于有民众训练部、内政部的支持，仍执意推行“改革”，一方面强令各省佛教会结束、县佛教会改组，另一方面重新征求会员。

在佛教会改组的过程中，福建、浙江等省佛教会能按章进行，而江苏、湖南、安徽、四川等省佛教会则继续拖延，迟不结束。1935年11月5日，圆瑛呈文铨叙部部长石瑛，指责江苏省佛教会违反修正章程，不遵令结束，竟擅呈中央收回成命，如此举动实属破坏统一之行为，并恳求民众训练部及内政部转令江苏省佛教会“即日结束，以符定章，俾资划一”^②。为达此目的，民众训练部提出：江苏省于佛教会结束之后，如认为有必要时，得准其设分办事处，但须妥慎办

^① 广文：《读“中央民训部修订中国佛教会章程草案”以后》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），第97页。

^② 《圆瑛致石瑛函》（1935年11月5日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1987。

理，以不引起纠纷为原则。^①为使湖南省佛教会尽快结束，1936年2月7日，民众训练部致函湖南省执行委员会，同意湖南省佛教会改组为中国佛教会湖南省分办事处。^②经中国佛教会议决，聘请德望较高之僧宝生为湖南省分办事处主任。4月22日，民众训练部致函安徽省党部，要求转饬安徽省佛教会“遵照中国佛教会修正会章之规定，迅将省佛教会办理结束，以免纠纷。”^③5月14日，民众训练部又致函四川省党部，要求转饬四川省佛教会即日遵章办理结束，以符规定。

在各县市佛教会改组为分会的过程中，中国佛教会为“统一组织、改进会务”起见，特依据修正人民团体组织方案、中国佛教会修正章程、中国佛教会各分会组织通则，拟订组织佛教分会手续暨改组分会办法通知各縣市遵照办理：“凡从前成立会务，业经依法组织者，此次改组为本会之分会，应将改组分会情形，呈报当地党政机关备案，毋庸再请许可；倘从前组织会务，未符法定手续者，此次组织分会，应依照中央修正人民团体组织方案，从新发起，推举代表，连署呈请核准许可。”由于各縣市佛教会在改组过程中，对于应否免除再请许可仍存疑问，使会务进行有所障碍，中国佛教会呈请中央民众训练部核示。民众训练部指出：“前已核准备案之市县佛教会，现在改组分会，自可依法呈请当地高级党部派员指导改组，不必另行申请许可。”^④

民众训练部不仅支持中国佛教会组织系统的变更，而且对于其重新征求会员的工作，也给予了支持。

① 《民众训练部为江苏省佛教会应结束停止活动的签函》（1936年2月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1987。

② 《民众训练部为湖南省佛教会改组为中国佛教会湖南省分办事处事复湖南省执行委员会函》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1987。

③ 《民众训练部为安徽省佛教会常委本僧等呈控中国佛教会假借代表名义擅自变更组织请收回成命事致安徽省党部公函》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1987。

④ 《中国佛教会为市县佛教会改组事致各省党部函》（1936年7月），《中国佛教会会报》1936年第7期，第15页。

1935年10月9日，中国佛教会向民众运动指导委员会呈送第一次征求会员规则。中国佛教会认为：“征求会员，为团结民众根本要举；现在呈准修正会章，对于各级佛教会之组织既有变更，则征求佛教会会员，自应由属会依照修正会章及会员入会规则积极举行，以谋会务之进展。”^① 征求会员是中国佛教会为适应组织系统变更而采取的一项重要举措，计划在征求会员的基础上，重新组织各县分会。对于征求会员规则，除第二十条要求改为“本规则由本会理事会通过，呈请中央民众运动指导委员会及内政部核准施行”外，其他各款民众运动指导委员会均表同意。^② 中国佛教会第一次征求会员，原定1935年10月1日至10月底为筹备期，11月1日至12月底为征求期。但因全国各县分会路程遥远，交通不便，均纷纷呈请延期。后经中国佛教会征求会员委员会议决，展期一个月，至1936年1月底止。这一决定也得到了民众训练部的认可。^③ 这次征求会员，规定会员资格一部分是各寺庙的住持，一部分是已受比丘戒比丘尼戒或三皈五戒的佛教徒，界定尚属清楚。在征求会员的过程中，中国佛教会为使一般佛教徒明了征求会员的旨趣，特发行一种专刊，将征求会员的宗旨宣示明白，让一般佛教徒踊跃参加，但一般佛教徒对此仍存种种疑惑。在家居士认为，这是出家僧众的集合；出家僧众则说没有钱入会。在征求会员的过程中，还发现有的出家僧尼未受任何戒品，或三皈仪式也未曾经历，甚至有未经剃度的寺庙住持，其中以女庵为多。^④ 当时佛教界的混乱，由此可见一斑。1936年11月11日，中国佛教会向民众训练部报告征求会员的结果：“自1935年11月1日起至1936年1月底止，第一次征求会员，既自1936年2月起至10月止，陆续成立各县市分会征求会员，共计征得基本会员29人，特别

① 《中国佛教会为第一次征求会员规则事致中国国民党中央执行委员会民众运动指导委员会呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1966。

② 《中国国民党中央执行委员会民众运动指导委员会为第一次征求会员规则事致中国佛教会指令》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1966。

③ 《中国佛教会为举行第一次征求会员因时期不及拟展期一月事致民众训练部呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1966。

④ 古：《征求中国佛教会会员后感》，《佛教日报》1936年2月12日。

会员 1311 人，普通会员 14782 人，共计征求会员 16123 人。”^①

应当说，在中国佛教会组织系统变更和征求会员的过程中，民众训练部给予了中国佛教会有力支持。这种支持，尽管一时推进了当时中国佛教会的“改革”，但实际上激化了佛教界内部的矛盾。

中国佛教会擅自修改会章，并假借民众训练部的权威强制推行之后，使革新派对于中国佛教会甚为不满。太虚弟子法舫说：“七年以来，未曾见中国佛教会在佛教中做过一件于佛教有利益的事情。对于国家民众，除了通告全国寺院与佛教团体，做了几次祈祷和平法会，劝募了些许急赈捐款之外，并无其他事业表现。”^②这代表了当时革新派对中国佛教会的基本看法。对于佛教会内部的不和，佛教徒颇为痛心。周观仁就表示：“佛教之宗旨，原是无相无净；佛徒之使命，亦是劝世无相无净。而今同为佛之子，竟不能和合，就个人言，是缺乏护教之热忱；就佛教言，是暴露本身之黑暗；就国家言，是表现宗教徒之无组织。凡属爱教之士，观此教内不祥之剧，莫不至感痛心。”^③

这时，常惺又出言力图化解新旧派之间的矛盾。在《中国佛教徒对中国佛教会应有之认识》一文中，他一方面强调强有力教会对于佛教发展的作用，另一方面又认同取消省佛教会的做法。他指出：外侮之侵袭，非有教会不足以资抵抗也；慈善公益，非有教会不足以资举办也；宣传教义，非有教会不足以资提倡也；教规堕落，非有教会不足以资整理也；辅国牖民，非有教会不足以资推行也。“若无健全之中国佛教会暨各市县分会，内不足以言整理，外不足以言宏扬”。常惺期望全国佛教徒，认清佛教会之责任，如能各尽其力，全

^① 《中国佛教会为总会第七届第一次征求会员名册事致中国国民党中央执行委员会民众训练部呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号 722，案卷号 1966。

^② 法舫：《中国佛教会第七届代表大会》，《海潮音》第 16 卷第 6 期（1935 年 6 月），“佛教春秋”第 1 页。

^③ 周观仁：《唤起全国佛教徒热情共同努力》，《海潮音》第 17 卷第 7 期（1936 年 7 月），第 30 页。

国佛教徒将发生不可思议之动力，以之弘化接物，将产生特殊之效果。^①

事实上，至1936年夏，新旧两派之间也出现了缓和的迹象。1936年5月，大悲、屈文六陪同圆瑛，于雪窦寺分院访问了太虚，以共商佛教会事宜。^②6月5日，太虚致书屈文六，告以合作之原则：“比来屡接清言，深感尊重三宝、调融四众之诚愿，实为复兴中国佛教之精神要素。盖今后佛教之建立，须托命于四众（或七众^③）有秩序之和合组织；不和合不能有秩序，无秩序亦不能成和合。民十八以来之佛教会，殆因缺秩序而致欠和合欤！”^④可惜，这种缓和的迹象未能向前推进，中国佛教会内部依然是势不两立。

2. 国民党当局直接介入佛教内部争端

1936年6月9日，江苏代表仁山、法权、霜亭、静严，安徽代表本僧、镜空，四川代表广文、慈光，贵州代表天曦、马培中，湖南代表广种、谢归云，为谋全国佛教之整理及改组当时不尽合法的中国佛教会，集议镇江金山，筹商办法。国民党中央民众训练部与江苏省党部、市党部，均派要员参加指导。会议讨论事项主要有三：维持省佛教会之存在；呈请国民党中央颁发停止中国佛教会新章之活动；请愿于国民党中央准予迅速召开大会。会后，川湘黔皖苏等省佛教会代表广文等呈文中央民众训练部、内政部，提出四点意见：1. 依据1933年6月15日中央第15次常务会议通过的《修正人民团体组织方案》的有关规定，应先将县佛教会组织健全，再进而组织省佛教会，待省佛教会组织完全健全后，方始谈国佛教会之组织。中国佛教

^① 常惺：《中国佛教徒对中国佛教会应有之认识》，《佛学半月刊》第114期（1935年11月），第3—4页。

^② 释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第221页。

^③ 佛门弟子依照所受戒律宽严不同和男女区别，被分成七种类型，称为七众。1. 比丘，指满二十岁之出家男。2. 比丘尼，指满二十岁之出家女。3. 沙弥，指未满二十岁之出家男。4. 沙弥尼，指未满二十岁之出家女。5. 式叉摩那，乃沙弥尼为比丘尼前二年之称呼。6. 优婆塞，指在家之男信徒。7. 优婆夷，指在家之女信徒。

^④ 《太虚大师致屈文六居士书》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），“现代佛教史料”第75页。

会将省县佛教会取消，实属违法。应请制止其改组省县佛教会之违法命令，仍维持原有组织。2. 人民团体之会员应一律平等，对于会员不能以金钱分等第。中国佛教会擅行所订章程中，对于会员竟分为特别、普通及基本三种，且其缴纳会费亦各不一，不仅与佛教会的宗旨相反，亦且显违党义。3. 组织佛教会之初步，须从会员普遍登记，由县而省，由省而国，未具备之前，则概称指导委员会，如是办理庶可达健全组织之目的。4. 中国佛教会现有各项章程，系由少数人之私见，未依法定程序而订立，且其施行细则尚未奉准备案。该会不应以新章活动，压迫原有之旧组织。要免除纷争，非停止依新章的活动不可。^①

金山会议提出的主张，得到了国民党当局的支持。1936年6月，国民党中央民众训练部拟定《中国佛教会章程草案》70条和要点说明8条，阐明了国民党中央整理佛教的原则和意见。这是国民党当局直接介入佛教内部纷争的开始。

国民党中央民众训练部之所以要介入佛教内部的争端，用民众训练部张廷灏处长的话来说，是因为“知道中国佛教会因意见分歧，暗分新旧，以致会务不能进行，这是很痛心的事。如新旧两派的领袖，能开诚合作，无我无净，那末，中国佛教会的争端，至少可以消除大半，争端不消除，则团结不能坚固，团结不能坚固，会务自然无法推行”^②。内政部礼俗司司长陈念中也说：自1929年中国佛教会成立以后，“即以教徒团结为当务之急，顾其事实，则适得其反，佛教僧寺，纠纷屡见，庙产争执，相继发生，自佛教会成立后复因派别之相异，意见之互歧，其纷争之事亦时有所闻，以佛教之本旨论，以教会组织之前途论，诚令人不免扼腕兴嗟。”^③

国民党中央民众训练部之所以要介入佛教内部的争端，也与当时

^① 《各省佛教会金山会议》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），第75页。

^② 记者：《中佛会第七届第四次理监事联席会议》，《海潮音》第17卷第9期（1936年9月），“现代佛教史料”第92页。

^③ 陈念中：《整顿中国佛教会意见》，《海潮音》第17卷第9期（1936年9月），第110页。

国际国内形势的变化有关。华北事变后，日本意欲发动的全面侵华战争日益逼近，国民政府也开始有计划地对日备战。1935年11月，国民党中央民众运动指导委员会改组为国民党中央民众训练部，专门负责计划、指导民众训练事宜。民众训练部为动员民众准备抗日，特别是动员僧尼起来抗日，也就必将介入佛教内部的争端。

民众训练部此时介入，还有一个重要原因，就是担心不肖僧尼为日人利用。当时，日方已准备巨金，希图收买不肖僧众，借传教为名，诱惑人民。而日方密探冒充僧尼，混入寺庵，经察觉者，已不止一次。民众训练部后来也说：“华北事件以还，一般汉奸，每藉宗教团体之名，深入内地活动，不加预防，至堪忧虑。”^①这时，名义上为美国人发起、实际上由在檀香山传教的日本人主持的太平洋佛教青年会^②，也在积极活动。1934年7月，由日本佛教青年会组织的泛太平洋佛教青年会第二次会议，不仅邀请伪“满洲国”代表参加，而且列中华民国之前。太虚明确表示：“吾人虽赞成泛太平洋佛教青年会开第二次大会之意趣，而对于其组织之方法，则殊不以为然。”^③该会虽再三解释并致函邀请中国知名佛教青年参加，亦遭严词拒绝。在这种情况下，该会机关报陆续发表一些不确之宣传，特别是与京沪无聊佛教徒勾结，以匿名函件，传播一些毫无根据的消息。当时，《申报》等媒体传言，将有太虚之徒参加泛太平洋佛教青年会。太虚

① 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编政治（三），江苏古籍出版社1994年版，第70页。

② 据发起人称：成立这一新组织的目的，“在促进佛教之传布，藉以助长人类之康宁快乐，并创造一种新文明”。1930年7月，第一次泛太平洋佛教青年会大会在美国檀香山召开，中国佛教徒也在邀请之列，会议发起者曾电中国政府派佛教代表20人出席，时太虚主持中国佛教会，行政院长谭延闿拨出500美元，拟派太虚参加。太虚因悉该会内部的具体情况，日本代表20余人，美国及暹罗、缅甸、印度、朝鲜等亦共有代表20余人，中国若只有太虚1人出席，自不免相形见绌，故力辞不赴。当时，日本僧人水野梅晓来中国佛教会接洽，邀请参加，中国佛教会公议之后，认为事关国际，未敢自专，故呈请国民政府核示应否派人参加，国民政府文官处复函表示“应由该会自行酌定”，最后中国佛教会仍决定不参加此会。

③ 太虚：《论第二次泛太平洋佛教青年会大会》，《正信》第4卷第4期（1934年6月），第3页。

为此发表声明：“读申报等载有佛教徒有将参加日本侮辱我国之佛青会者，并言多系虚门徒，殊堪诧异。盖中国佛教徒以闻该会列有‘满洲国’，凡接得其函邀者，莫不严词拒绝。今各报所云，非出日人片面宣传，必系有人造谣诬害。除彻查外，特此声明。”^①

1936年8月4日《申报》报道，上海新闻路清凉寺内，发现有“日华佛教会”的招牌。民众训练部于8月5日训令中国佛教会派员前往清凉寺，“切实查明具报，并严飭所属，嗣后不得联络或介绍外籍僧众参加团体组织与活动”。^②与此同时，民众训练部还致函上海特别市党部，称“此种情事，如果属实，显见日人阴谋活动无微不至，将来把持人民团体，扰乱地方治安及牵涉外交问题等等，前途实堪隐忧”^③。8月11日，中国佛教会选派赵朴初前往调查。据查，该会成立于1934年春，系日本僧人借用清凉寺余屋组建，并未有中国僧俗正式入会，其主要活动为每隔若干时日演讲佛学一次。该会常驻干事5人，订有简章，尚未办有刊物。^④

上述情况发生后，民众训练部担心，“倘不将全国僧尼严加约束，并健全其组织，深恐伺隙所乘，难免不发生意外之事件”。^⑤

也正因为如此，民众训练部对于中国佛教会内部的争端，不再持冷眼旁观态度。经民众训练部修改的《中国佛教会章程草案》，其要点有如下几个方面：（1）佛教会组织分子，应限于僧尼，僧尼必须入会；（2）县分会会员人数的最低限额为500人，不及此数之县，可合二县或数县组织之；（3）各级代表大会、理监事会之组织、人数分配、产生方法及会议时法定人数，务求比例相当，合乎事实与法

① 《太虚启事》，《正信》第4卷第4期（1934年6月），第2—3页。

② 《民众训练部为日华佛教会事致中国佛教会的训令》（1936年8月5日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1966。

③ 《民众训练部为日华佛教会事致上海特别市党部函》（1936年8月5日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1966。

④ 《中国佛教会为日华佛教会调查情形事致民众训练部呈》（1936年8月13日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1966。

⑤ 《中央民众训练部部长为整理中国佛教会事致国民党中央执行委员会呈》（1936年9月2日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1973。

理；（4）寺僧及僧尼登记和会员入会手续规定甚详，对于入会证之发给与换领要求明确；（5）寺庵管理与僧尼约束，实施严密之管理整顿，不法者厉行惩戒；（6）传戒与以后新剃度僧尼入会办法，力求恢复戒律精神；（7）监督总分会及各寺庵收支，有严密的方法；（8）减低会费与寺庵应纳常年捐之标准，规定会费每人每年纳一元，常年捐以纳4%计。^①从这些问题，可以看出民众训练部整理中国佛教会的决心和思路。

《中国佛教会章程草案》公布之时，民众训练部张廷灏处长为调解佛教内部新旧两派纠纷，赴上海访问了圆瑛，与圆瑛共商中国佛教会的整理办法，并发表整理意见。张廷灏在上海时向记者表示，“佛教会纠纷，亟应早日解决”，“团结问题，颇为重要，盼各方弗以感情用事”，并向中国佛教会转交了民众训练部拟定的《中国佛教会章程草案》及说明书，要求全国佛门弟子及僧尼参与讨论和研究。^②返回南京后，张廷灏又访问了太虚。他对太虚说：“深望中国佛教会不再有纷争症结发生，组织得日臻健全完整，而能确尽佛教会应尽之任务，达佛教会之真正目的，并本佛教慈悲平等救世利他之精神，效忠党国，福益社会，为民众团体之模范。”^③他要求太虚出席中国佛教会即将在南京毗卢寺召开的七届四次理监事会议，并对太虚以非中国佛教会理监事的身份出席会议的难堪表示理解。太虚自然领会当局的良苦用心，深感国难当头，全国各党派尚且能抛开政见不同，团结起来，佛教徒理应舍除我见，真诚合作。

张廷灏还致函王一亭，强调《中国佛教会章程草案》及要点说明，“于佛教会前途，确有不可思议之利”，中国佛教会内部“长此纠纷不息，事业不振，良非释子之福，亦属教徒之羞。欲图根本解决，彻底改进，自不可不先有尽善尽美之章程，以巩固其基础，健全其组织，杜绝其流弊”。张廷灏希望王一亭敦促圆瑛速将《中国佛教

① 《中国佛教会章程草案要点说明》，《佛教日报》1936年7月4、5、6日。

② 《民训部派员来沪视察》，《佛教日报》1936年6月14日。

③ 俨然：《读了中央民训部修订中国佛教会章程草案后的希望》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），第93—94页。

会章程草案》及要点说明全文，刊登《中国佛教会公报》，并送《佛学半月刊》登载，使全国佛教徒在章程核准施行以前，均有参加讨论、发表意见的机会。^①

中央民众训练部修订之《中国佛教会章程草案》在报章公布后，全国知识素养较高的革新派僧尼，都表示拥护和认同，而把持中国佛教会的旧派僧尼，则极力反对。

比如，《中国佛教会章程草案》公布后，法舫呼吁全国僧尼“一致拥护中央草案”。在他看来，“中央看到佛教内部的缺点太多，已到了必须整理的时期了，‘为谋根本解决，彻底整顿计’，才修订全国佛教会的章程，这是中央自动地要整理佛教，而且这个‘草案’，就是全国佛教僧尼的‘宪法’，关系重大，今后佛教能不能发扬，僧寺能不能整理，完全看这草案能不能实现。”^②对于国民党当局关注佛教的整理，法舫给予了积极的评价，认为“在这个紧急万分地国难头上，在这个千端万绪地建设途中，中央能注意到中国佛教的前途，和顾及到全国僧尼之生命财产，这不能说不是朝中人对中国佛教的一种进步的认识”。^③周观仁认为，“此次中央民训部因鉴中佛会组织之不健全，为谋彻底整顿，修订会章七十条及要点说明八则，纲举目张，规定极为严密周详。果能依此切实施行，则佛会前途之光明在望。”^④俨然也说：“中央民训部修订中国佛教会章程草案一文，此实民国以来政府对于佛教关心空前未有的事，凡我佛徒，若不乘此直追，兹后恐再无人闻问矣。”^⑤对于民众训练部修订章程，大醒也给予了中肯的评价。他说：“民训部以领导全国人民团体的最高机关来

① 《张廷灏为佛教会事致王一亭居士函》，《佛教日报》1936年7月7日。

② 法舫：《全国僧尼应拥护中央修订佛教会章程草案》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），“佛教春秋”第1页。

③ 法舫：《金山会议与中央意见》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），“佛教春秋”第3页。

④ 周观仁：《唤起全国佛教徒热情共同努力》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），第30页。

⑤ 俨然：《读了中央民训部修订中国佛教会章程草案后的希望》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），第93页。

为我们僧尼着想，为我们僧尼拟定章程，为提高我们僧尼的地位，使我们僧尼自觉自救自治，促成我们僧尼团体的健全组织，不惜耗费那么多的精神，严密策划，周详规劈，实在稀有！”^①

1936年8月20日，尚未改组的四川省佛教会致民众训练部快邮代电称：“接读海潮音第六期特载钧部修订佛教会章程草案计共七十条，其中规定至为严密周详，并飭各省佛教徒公开研究，于党义教义范围内尽量发表意见等语，仰见钧部调护佛教以期完整之至意。本会全川佛徒同深欢庆，一致接受拥护，望飭依照通过实行。”民众训练部则认为：“查该会已非合法团体，拟置不理”。^②

当然，对于“章程草案”，革新派僧尼也提出了不少修改意见。太虚在《对于中央民众训练部修订中国佛教会章程草案之商榷》中，对《中国佛教会章程草案》的部分条文，作出了具体的修改。^③

对于《中国佛教会章程草案》，旧派僧尼则有不少误解，有的甚至极力反对。如有僧尼提出，“这章程足以灭亡佛教”^④。也有僧尼认为“章程草案”是使“佛教世俗化”，是“政府来干涉佛教，和日本明治改革佛教事出一辙”。^⑤旧派僧尼对“章程草案”的抨击主要集中在四个方面：僧尼必须入会和居士不得入会的规定；开除僧尼会籍和勒令还俗的规定；寺庵收支的监督和财政公开的规定；常年捐的规定。他们提出，居士可入会僧尼不必一定入会，勒令僧尼还俗有违佛旨，寺庵账目公开将使不贤者借以捣乱，寺庙常年捐难以负担。为此，张廷灏于1936年9月在《海潮音》发表《对章程草案中四点释

① 大醒：《拥护中央民训部修订中国佛教会章程草案》，《海潮音》第17卷第8期（1936年8月），第98页。

② 《四川省佛教会为修正佛教会章程草案事致民众训练部的代电》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1987。

③ 参见《佛教日报》1936年7月7日。

④ 法舫：《我们的立场》，《海潮音》第17卷第9期（1936年9月），“佛教春秋”第3页。

⑤ 涂心：《“佛教世俗化”和“世俗佛教化”与佛教会章程草案》，《海潮音》第17卷第9期（1936年9月），第129页。日本明治维新时对佛教所进行的改革，导致“戒律全废”、“佛教世俗化”，从宗教改革方面而言，可以说是完全失败（参见前揭文）。

疑》，对上述四方面的问题作出了进一步说明。

《中国佛教会章程草案》的拟定，反映了南京国民政府整理中国佛教会的决心和诚意。1936年8月，内政部长蒋作宾在接受采访时表示：“中央早有此整理佛教之决心，草案现在虽未通过定为正章，但将来是决定要实行的，希望佛教僧尼注意，千万不可蔑视。中央把草案先来发表，是征求各方意见，如有意见，请各位多多发挥，以供政府参考，期益臻完善。”^①

1936年6月30日，民众训练部训令中国佛教会，要求其于8月初旬在南京召集全体理监事暨候补理监事举行联席会议，商讨第八届佛教徒代表大会的筹备事项，并将开会日期先期呈报本部，以便届时派员出席指导。^②对此，中国佛教会迅速作出了决定。7月2日，中国佛教会呈文民众训练部，“定于8月23日，假首都毗卢寺，召开第七届第四次理监事联席会议，除呈报内政部察核，届时请派员监督，并通知全体理监事暨候补理监事届时一律出席会议，并登载上海新闻报申报，以期周知外，理合具文呈报，仰祈钧部察核，届时俯准派员莅会指导。”^③7月17日，民众训练部指令中国佛教会：“本部准派张处长廷灏、沈科长沛霖前来指导。”^④

民众训练部想借第七届第四次理监事联席会议召开之机，对中国佛教会有所整顿，故邀内政部共商应对此次联席会议的方略。7月30日，民众训练部致函内政部：“查中国佛教会奉令于8月23日举行第七届第四次全体理监事联席会议，本部拟在此次会议席间，对该会整顿方略有所指示。兹定于8月3日上午9时，请贵部推派代表1人来部

^① 《内政部长访问记》，《海潮音》第17卷第8期（1936年8月），“佛教春秋”第115—116页。

^② 《中国国民党中央执行委员会民众训练部为中国佛教会召开第七届第四次理监事联席会议致中国佛教会训令》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1973。

^③ 《中国佛教会为遵令定期召开第七届第四次理监事联席会议致民众训练部呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1973。

^④ 《民众训练部为中国佛教会定期召开第七届第四次理监事联席会议派员监督事致中国佛教会指令》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1973。

洽商。”^①

8月23日，中国佛教会第七届第四次理监事联席会议，在南京毗庐寺如期举行。中央民众训练部张廷灏在会上指出：佛教现今在国际上不得不认为重要，中国佛教寺僧，因内部派别斗争，致所组团体不能健全，有调解统一之必要。佛教会章，亦须严密规定，足以实施而收实效。张廷灏说明了草章中僧尼必须入会及居士不得入会的理由。一因此后僧尼要养成佛教徒特殊精神，然后可以达到护教救国之目的；一因居士与僧尼证果不同、地位不同、戒律不同，对于佛教，居士负护教之责，僧尼有住持之责，又复不同。至于整理僧伽，实有必要。张廷灏对于修改会章及筹备大会，提出了四点原则：即僧尼必须入会，会员以僧尼为限；组织采国省县三级制；大会期定在10月15日以前召集，在南京开会，代表产生要普遍平均。内政部代表在训词中也说：此刻佛教在“教难”时期，佛教徒须放弃成见，僧尼要全体加入，否则力小财少。佛教要以严密组织为方法，以自力更生为目标，以复兴佛教为终点。^②

这次会议由圆瑛主持，太虚与圆瑛之间尽管争论颇为激烈，最后仍通过了四点决议：（1）于10月15日前在南京召开第八届全国佛教徒代表大会。（2）民众训练部之“草案”中关于居士不得入会、僧尼一律入会的问题留待大会讨论。（3）中国佛教会组织恢复三级制，即省佛教会保留。（4）出席第八届全国佛教徒代表大会的代表人选，由太虚、圆瑛各介绍一百名，呈民众训练部圈定半数，作为出席全国代表大会之代表。^③

因时间紧迫，民众训练部一再电催中国佛教会上报出席第八届全国佛教徒代表大会候圈名单。8月29日，民众训练部密电中国佛教会：

① 《民众训练部为中国佛教会定期召开第七届第四次理监事联席会议派员监督事致中国佛教会指令》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1973。

② 《中国佛教会理监事联席会纪闻》，《佛学半月刊》第135期（1936年9月16日），第16页。

③ 释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第224页。

“中佛会代表候圈人名单速送中央民训部”^①。8月31日，中国佛教会回电民众训练部：“候圈名单发生障碍，正在设法进行”。9月1日，张廷灏在来电上批示：“拟再电催报限文到即将名单快邮呈部，倘再托故延不呈部，定予严惩。”同一天，民众训练部再次密电中国佛教会总办事处：“中佛会下届代表候圈人名单，望速核，毋再故延。”^②中国佛教会之所以迟迟不报候圈人名单，部分原因是各地分会手续赶办不及，但从中国佛教会后来的举止来看，确是有意拖延，希图借此阻挠第八届全国佛教徒代表大会的召开。

3. 中国佛教会整理受挫

民众训练部在督促第八届全国佛教徒代表大会召开的同时，也在酝酿新的整理方案。1936年9月2日，民众训练部向国民党中央执行委员会提出了三项整理办法：

(1) 将中国佛教会改组为“中国佛教寺僧会”，全国僧尼一律加入为会员，另组“中国佛教居士会”，以示区别。民众训练部认为，居士不与僧尼划分，不但对于整饬教规、施行训化有诸多窒碍，且无法健全其组织，约束其僧尼，流弊甚多。在民众训练部看来，以居士领导僧众、掌理僧众之事，亦有背佛教律制，不无喧宾越俎之嫌。况居士中借护法之名、行牟利之实者，颇不乏人。为正本清源计，实有划分之必要。

(2) 依照以前佛教会各届组织，仍采国省县三级制。民众训练部认为，废止省佛教会后，“纠纷叠起，竟有无法解决之概。以我国地广僧众、交通尚未臻于完备，以一总会直接指导全国各县分会，人力、财力两所难能，而欲其会务进展推行尽善，实为势所不能。”

(3) 废止中国佛教会现行代表选举法，下届代表之产生，除该会现任理监事为当然代表外，由民众训练部就全国僧尼中，选择具戒

^① 《民众训练部为速送中佛会代表候圈人名单事致中国佛教会总办事处电》，中国第二历史档案馆藏档案，全宗号722，案卷号1973。

^② 电文均见中国第二历史档案馆藏档案，全宗号722，案卷号1973。

已满5年、现任住持、监院^①或对于佛学确有深切研究者，指定两倍于当然代表之人数充之，以期普遍平均。^②

民众训练部整理中国佛教会的上述三项办法，赢得了佛教内部革新派的支持。如关于僧尼与居士划分，分别成立组织之法，佛教界早有此议。1936年4月11日，范古农居士在《佛教日报》发表“组织中国佛教居士公会建议书”，随后《佛教日报》又发表“居士公会组织大纲”。佛教界人士认为，“居士退出佛教会是护法”，并说“范古农居士有先觉之明，主张居士成立居士公会，僧尼成立佛教会，这个办法极好，不许居士参加佛教，免得把持会务，就是解除僧伽束缚，养成自立，并可取缔其他外道，假佛教会会员名义到处招摇，这是复兴佛教的好现象。”^③因此，对于民众训练部提出的将中国佛教会改组为“中国佛教寺僧会”、另组“中国佛教居士会”的办法，居士及革新派表示赞同。至于恢复中国佛教会三级组织、改革代表选举之法，也赢得了革新派的支持。

9月，民众训练部责成中国佛教会改组，圆瑛等极为不愿，乃阳奉阴违，运动段祺瑞。一则由段致书时在广州的蒋介石，由段宏纲（段祺瑞之侄）、屈文六飞抵广州谒蒋面递，并由蒋电陈立夫，著令缓办。再则由上海名流屈文六、闻兰亭等致函时在巴黎的戴季陶，由戴电国民党中央党部，勿过问佛教。^④于是，圆瑛、屈文六、黄健六等，召集少数常务理事，在上海办事处开紧急会议，变更前在南京理监事联席会议作出的决议，开会时间延后1月，开会地点改为上海，会议代表改由各分会选举，人选以会员为限，且须经中国佛教会审查通过方可出席。太虚得知这一消息，知中国佛教会改组遇到了新的阻力，乃于9月20日发表《关于佛教之谈话》：“设因少数任意推翻议

① 监院是寺庙中掌管库房的和尚，其处理日常事务的权力仅次于方丈，通常称为“当家”。

② 《民众训练部为整理中国佛教会事致国民党中央执行委员会呈》（1936年9月2日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1973。

③ 忍辱余生：《居士退出佛教会是护法》，《佛海灯》第2卷第1期（1936年11月），第16页。

④ 参见释印顺《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第224—225页。

案，中央党部主管机关之出席指导监督者，亦不加追究，则于议决案既无效力，余亦藉此可卸除责任。”^① 1936年10月3日，四川、湖南、河南、江苏、安徽、陕西、云南、贵州、江西、浙江等省佛教会联合致电内政部、民众训练部，对于少数人任意变更决议的行为表示抗议。

正当各省抗议之时，11月5日，中国佛教会呈文民众训练部，要求改会议名称为“第七届第二次全国佛教徒会员代表大会”。民众训练部考虑到中国佛教会纠纷事件累牍，若再将会期出尔反尔，实足引起更复杂的纠纷，且时间亦不许可，因而没有同意其要求。11日，民众训练部复电中国佛教会：“所请改为第七届第二次全国佛教徒会员代表大会，碍难照准。”在这种情况下，中国佛教会又呈文民众训练部：“遵电召开第八届全国佛教徒会员代表大会。”^②

1936年11月15日，中国佛教会第八届全国佛教徒代表大会在上海觉园召开。大会主席圆瑛在报告开会宗旨时说：“本届大会召集最大之点，厥为修改会章问题，同时其他要案亦颇多。请各地代表本大乘救世教义，蠲除私见，披诚讨论，为佛教谋发展，为国家谋利益。”^③ 国民党中央党部代表杨家麟的训词，对会议提出了三点希望：“（一）组织方面，佛教会组织逐渐扩大，章程必须严密，会员中应屏除一切私见，为整理佛教设想精诚体结；（二）训练方面，佛教僧尼数达50万人，其中知识能力受有训练者甚居少数。佛教会宜注意训练之工作，不但应设办学校教授各种知识，且当此国难之时，僧众应尽国民一分子之责，救护人才之训练尤不可缓；（三）事业方面，应提倡生产事业，以维护寺庙僧众之生活，且应努力为社会服务，则佛教自能深入社会。”^④ 大会发布了宣言，通过了又一新会章，较多采纳了各方意见，如规定居士“均得入会”，“全国僧尼须一律入会”等。尽管第八届全国佛教徒代表大会在各方压力下勉强召开，但由此造成了中国佛教会内部新的裂痕，民众训练部改组中国佛教会的尝试

① 释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第225页。

② 电文、呈文均见中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1973。

③ 《主席圆瑛法师报告开会宗旨》，《中国佛教会会报》1936年第11期，第18页。

④ 《中央党部代表杨家麟先生训词》，《中国佛教会会报》1936年第11期，第18页。

可谓彻底失败。自此，民众训练部也放弃了改组中国佛教会的努力，仍听其自生自灭。

第八届全国佛教徒代表大会召开之后，中国佛教会的问题依旧。如1937年5月6日，中国佛教会监事黄健六提出《弹劾中国佛教会理事长圆瑛书》，措词相当严厉。“查今本会理事长圆瑛，频年在单册报章上，睹其秽迹播彰，恶名流布，无论实与不实，要亦不无空穴来风，咎由自招之嫌，而顷岁本会叠生纠纷，尤出该理事长把持招摇操纵垄断之所致，乃曾不知耻，稍自敛抑，藉口募建会所，饰过称功，发其六十做寿寿言，大派狗腿，四出腴颜，求人署名。”^①从这里，我们不难看出当时中国佛教会内部的情形。1937年初，中国佛教会筹建会所，太虚被推为筹建会所常委。6月14日，太虚致函中国佛教会，以“即须赴庐山及鄂湘川数月”为由力辞所任，同时认为“会所不须另建，似稍有理，盍移寿资办僧学，盖兴土木不如造人才”。^②

可见，至全面抗战爆发前夕，中国佛教会内部依然矛盾重重。国民党当局改组中国佛教会受挫，究其原因，主要有如下一些方面：其一，中国佛教会内部新旧两派之间矛盾根深蒂固、积重难返，一时要消除分歧，诚非易事。其二，民众训练部（民众运动指导委员会）对于中国佛教会的整理缺乏系统考虑与周密安排。比如，民众运动指导委员会先是赞同中国佛教会取消省佛教会的做法，而后民众训练部又觉不妥，要求恢复三级制；民众训练部主张将中国佛教会改组为“中国佛教寺僧会”，另组“中国佛教居士会”，实际上又引发了出家僧尼与在家居士的矛盾；民众团体章程应由民众团体自己提出，由民众训练部起草《中国佛教会章程草案》，也有越俎代庖之嫌。因此，国民党当局整理中国佛教会的若干举措，都有失妥当。

1945年8月抗战胜利后，国民政府内政部与社会部依据人民团

^① 《弹劾中国佛教会理事长圆瑛书》，《人间觉》第2卷第12—13期合刊（1937年7月），首页。

^② 《太虚大师辞筹建会所常委致中国佛教会函》，《人间觉》第2卷第12—13期合刊（1937年7月），首页。

体整理办法及收复区人民团体调整办法，认为中国佛教会有整理之必要，由两部会同拟订“中国佛教会整理委员会组织规程”，呈请行政院核准施行。同年12月，由两部令派太虚、章嘉、李子宽、虚云等9人为整理委员，并在重庆长安寺召开第一次会议，通过“组织规程”，规定全国整理期为一年，全国28省均成立中国佛教会整理委员会分会。由于内战爆发，直至1949年，中国佛教会也未能完成整理。也正因为如此，霍姆斯·唯慈在其著作中指出：“在整部中国历史上，不曾有一组织是全体僧侣与居士所隶属的。民国时代也是如此，各种佛教团体都是地方性的；即使有活动范围遍及全国者，在地方上也缺乏实力，犹似有头无体。将佛教徒联络一起的是一系列关系网络，这些网络不经意的层层交叠。”^① 这里所指“活动范围遍及全国”的佛教团体，应当包括中国佛教会在内。

^① Holmes Welch, *The Practices of Chinese Buddhism 1900—1950*, Harvard University Press, 1967, p. 403.

第五章 南京国民政府与僧伽制度的整理

南京国民政府成立后，政教双方都有整理僧伽制度的愿望与要求。围绕佛教教育、僧伽职业化、住持制度、剃度传戒制度等问题，政教双方既有分歧和摩擦，也有共识和合作。但是，由于中国佛教会组织松散，佛教界内部矛盾重重，导致南京国民政府推进僧伽制度整理的一些设想和措施难以推行，僧伽制度的整理也就收效甚微。

第一节 整理僧伽制度的缘由

自清取消考试及度牒后，中国佛教滋生了诸多问题，为世诟病。这些问题，概而言之，有如下几个方面：

讲学废弛。佛教最大的病根，是讲学废弛。因为学不讲则理不明，理不明则行无依，行无依则易流入俗邪。古人设丛林原为讲学，至民国时期真正的讲教丛林所剩无几，仅极少数的寺院开辟小部分庙堂在那里讲教，讲者既未深入了解佛法经典，唯有背诵古人的注疏，这种古板的讲学方法使学僧未终卷即生退心。^①不通文字、不问经典，是当时佛教界较为普遍的现象。佛教界自身也认识到：近世佛教的衰落，全由于僧伽的失学造成的，“佛寺苟能成为弘法道场，僧伽苟能尽为教化人材，以佛教教育补助各种教育之不及，以僧伽道德感化人民道德之向上……佛教岂不可以自树？”^②

^① 参见大雷《论今日中国佛教之十大病》，《现代佛教》第5卷第4期（1932年4月），第290页。

^② 记者：《国民政府通令各省市保障佛教徒权利办法》，《现代僧伽》第4卷第2期（1931年6月），第192页。

僧格堕落。佛、法、僧称为三宝，僧宝和佛宝、法宝立在同等重要的地位。当时的僧伽，多数可以说僧格堕落。佛教所讲的不杀、不盗、不淫、不妄语四大戒，“能够完持无缺的，恐怕没有半数”；大多数僧伽“不仅是破佛所制的戒律，且干犯国家的法律，如吸大烟、赌博、拐骗等等，社会上认为卑鄙的行为，也是应有的了，乃至不僧不俗，威仪全无，人所厌视。而最可悲痛者，莫甚于外表是堂堂的僧相，内秘是行禽兽之所不为，声气相投之徒，结成魔党，而向真正为教为人之清净僧伽四面攻击”。^①当时，有人借口日本佛教徒娶妻生子，草拟宣言主张新僧必须娶妻，虽宣言未能发出，但附和者不少。偷吃荤腥烟酒、嫖娼、持刀行凶等事也时有发生。如浙江省余杭市径山寺和尚见荣，平日专事嫖赌，知同寺僧利钦积有余资，顿生谋财之念，趁其外出收账返回之机，开枪将其击毙，弃尸山坡。^②庄严神圣的道场，有的一变而为贸易的商店，出家僧徒甚至变成商人，有的僧徒还结合起来，投函诈索富商巨款。慧云说：“佛法的末流至近一二十年而已极”，“出家的佛徒，早已从比丘和尚的地位降落已为商人，由商人降落而为乞丐、盗贼、寄生虫了。”^③由于僧格堕落，导致教徒内乱的现象也时有发生。如江苏扬州县城有丛林30多家，且多有田产。佛教徒“饱食终日，无所事事，专门捣乱，三人成一派，五人作一帮，三十多家的所谓‘方丈’者，竟分成有六七八党。一派的人一做鬼，可以运动地方官厅，说某寺住持‘扣粮不完’，罚他几千元，大家分分。两三个人也可以运动官厅，告发某寺住持‘盗卖寺产’，判他坐监牢半年”^④。女僧中也有不守清规、玷辱法门的。江苏、浙江“无锡、永嘉两县的女僧，特别不守清规，明目张胆的

① 大雷：《论今日中国佛教之十大病》，《现代佛教》第5卷第4期（1932年4月），第293页。

② 参见寄尘《两年来中国佛教大事的检讨》，《人海灯》第3卷第1期（1936年1月），第12页。

③ 慧云：《僧教育之过去现在及未来》，《海潮音》第12卷第8期（1931年8月），“理论”第19页。

④ 大醒：《考察江浙佛教纪实》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第344页。

毁戒犯法”^①。

滥收徒众与滥传戒法。印光法师曾说：佛教之衰，缘于三滥：滥收徒众、滥传戒法、滥挂海单。本来，佛陀制戒，比丘收徒，条件是非常严格的，稍有不合，便不许出家。为人师父者，必出家有年，智慧高深，持戒精严，有教授之能力，经过合法之手续，方许收徒。出家者，也须具有完善资格，六根^②完具，聪明正见，自无恶疾，非求安逸，非避刑犯，年非幼稚，真正发菩提心者，方许出家。但当时的情况是：“自己出家尚未到五年十年，而收徒弟徒孙已满三代四代了。”不少师父自己愚痴无知，破戒作恶；来求出家的，不管是瞎眼跛足、不男不女，不管是邪知邪见，不管是偷懒求活，不管是犯罪避刑，不管是幼稚无知，不管是是否发心，无不尽量招收。^③如净慈寺是杭州四大丛林之一，1929年，净慈寺方丈为孝敬其老和尚，为其弘传“寿戒”。此前，浙江省佛教会曾制定禁止滥传戒法的议案，并订立了传戒的改良办法及其限制，全省限定4个寺院传戒。但杭州净慈寺违反有关议案和规程，忽然以某老和尚传寿戒为名，张其“传单”，成就衣钵，广招戒子，事前并未呈请浙江省佛教会批准，实为私自传戒。浙江省佛教会以议案和规程为由，令净慈寺停止传戒；净慈寺则以金钱运动杭州市政府出示通告，且声称已由市政府立案批准。这样一来，远近前往求戒者异常踊跃，戒期未至，已近200人。^④又如，宝华山一百多个青年僧伽，“其中没有一个是真实为持戒、为安居而住宝华山的，几乎纯是为名、为利、为开堂、为想做方丈而来的”^⑤。南京国民政府教育部也指出：“各寺院僧人，滥收青年

① 大心：《江苏浙江僧伽生活之概观》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第238页。

② 六根指眼、耳、鼻、舌、身、意。

③ 参见大雷《论今日中国佛教之十大病》，《现代佛教》第5卷第4期（1932年4月），第293页。

④ 参见大醒《考察江浙佛教纪实》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第333—334页。

⑤ 中亮：《宝华山僧伽的生活》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第226页。

徒众，甚至乳臭小儿已为剃度，未满成年便作大僧，此种积弊若不根本铲除，后患何堪设想。”^①

住持不守清规，钩心斗角。一般寺院的住持，大多不守出家本分，不明佛教学理，不明学佛责任，不讲住持因果，作恶为非，欺压一般僧徒。不少丛林寺院有很多教产，往往变成住持私产，寺院经济不公开，且谁也不敢过问。有的住持与毒品有染，如普陀山后寺住持及许多小庵堂住持就曾吸食鸦片。^②住持之间钩心斗角的事，时有发生。如北平法源寺住持空也1928年6月接任后，志果、德玉等人为谋得住持之位，先后联名诬告空也。上海寿圣庵住持谛松不守清规，私筑密室，引诱妇女，勾结地痞，引起舆论的不满，曾由湖社委员会会议决撤换，改雇谛明为住持。但1929年5月4日，谛松忽请两名律师护送到庵，驱逐谛明，强行占领该庵。后上海租界临时法院发出谕单：“该僧既经湖社撤退出庵，又复回庵盘踞，实属刁顽，亟应加以制止，为此谕飭该僧即日出庵，不得逗留滋扰，致干究办。”谛松只得遵谕离庵。^③1930年，上海静安寺住持志汶，因吸食鸦片并有嫖娼宿妓行为，被诸山派僧众擒获，扭赴官厅控告起诉，志汶被判处徒刑，诸山派于是占有该寺，公举住持。殆志汶刑满释放后，又向特区法院控告诸山派强占庙产，特区法院又判决志汶仍为住持。其后，志汶又被其师弟志法控告，诸山派又向国民政府、行政院、财政部控告，请求恢复十方丛林，由诸山派主持，以杜流弊。^④常州天宁寺住持慧轮与监院证莲，因私利及任住持问题，发生恶斗，各散传单，互相揭露其丑恶历史，双方各执一理。从当时散发的宣传文字来看，慧轮的罪状有四，即背道而驰、攘夺产权、盗卖寺产、鱼肉寺僧；证莲则“以一无赖流民出家，拥资数百万”，且“利用钦峰，供为傀儡，

① 《教育部为中国佛教会佛教学苑组织大纲事复内政部咨》（1933年2月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

② 记者：《浙江普陀山设整理委员会》，《现代僧伽》第4卷第1期（1931年4月），第192页。

③ 《寿圣庵仍由谛明住持》，《申报》1929年6月15日。

④ 《财部开始彻查沪静安寺全部地产拟具办法呈请决定处分》，《现代佛教》第5卷第8期（1933年4月），第137页。

植其党羽，组织僧团，排斥异己，扩张势力”。从这些措辞，可见当时的争斗十分激烈。^①宁波天童寺，每至住持更换时，便风潮迭起，传单四散。1932年，当圆瑛住持三年将满之时，僧众攻击圆瑛的传单，又似雪片飞舞，内容涉及圆瑛的种种问题，如霸持专权、滥用私人及个人不道德的行为等。据知情者说，攻击之点，颇为翔实。^②《现代僧伽》对当时的住持提出了严厉批评，称其是“罪恶”的，是佛教的“叛逆”，建议政府“与其管理寺庙，不如整理寺庙，对于僧众给予指导革命的机会和力量，对于一班寺院住持加以淘汰、考试，除尽形同土劣行为的僧侣，洗净封建制度的残迹”^③。大醒在《中国佛教讲话》中指出：“佛教衰败完全是一班丛林寺院的住持‘自私自利’的结果。”^④

对于佛教的这些问题，外国学者当时有冷静的观察和思考。徐志摩的好友逊更生，在高度赞美中国文化的同时，对中国佛教提出了批评。他所发表的《北平游记》，对中国佛教作了这样的描述：

翟尔斯教授告诉我们说，无疑的中国不是一个宗教的国家。我想，除开是印度，从没有一个国家是如此的。但是，宗教的激潮掠过了许多国家后，却留下了沉淀物，如仪式、僧侣和庙宇。在佛教的仪式中，这种激潮曾掠过中国，而我现在就是正观察在北京邻近它的沉淀物。有许多的和尚庙，分建在城西的山上，有的已荒废了，有的租给西洋人做别墅，又有像我现在住着的一样，仍然充满了全副和尚。人家告诉我，在我这庙里的约有三四百个。但是，在这里或任何地方，我都没看见有什么东西在宗教

① 参见随缘《常州天宁寺黑幕的暴露》，《现代佛教》第5卷第1期（1932年2月），第111、112页。

② 《天童寺大众散住持圆瑛传单》，《现代佛教》第5卷第4期（1932年4月），第359页。

③ 记者：《本刊一周纪念感言》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第1、4页。

④ 大醒：《中国佛教讲话》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第202—203页。

中暗示着生气。昨天黄昏时候，我走进一个庙里，看见和尚念经，围着神龛转，从神龛里朦胧的现出一个大铜黄色的佛像，他们在我们进去时，便像小孩子一般的憨笑起来，并且一直没有把眼睛离开我们。然后，每个和尚围着神龛跑，一边打着钟，好像是引起神明的注意，同时喊出几句马马虎虎的颂词或祷告。^①

逯更生以其敏锐的目光，看出了中国佛教衰败的情形。其形象、具体的描述，尽管反映的是北平的印象，但在一定程度上道出了当时中国佛教的现实。

佛教的这些问题之所以产生，根本原因在于僧伽制度。大醒认为：“僧伽的堕落，根本上不是僧伽个性的堕落，是佛寺里的僧伽制度使他们堕落的。设使佛寺僧伽制度，一切取公开的态度，一切依佛制的规律，一切生活都为自利利他、自觉觉他，使十方教产无一虚用，使全体教徒无一败类，这才是佛教的根本宗旨，才是僧伽正当的生活。”^②

正因为如此，整理僧伽制度，成为当时政教双方的共识。就佛教界而言，不仅意识到整顿佛教的必要，而且要求政府发起和组织。1927年4月3日，谛闲、圆瑛等发起组织“浙江宁属七邑佛化同志会”，以“联合僧众解除一切压迫，逐渐改良腐败习惯，整理僧伽制度，努力革命工作，阐扬大教”为宗旨。^③8月7日，该会向国民政府提交了整顿僧伽制度及逐渐革除迷信习尚请愿书，提出了组织僧众团体、限制20岁以下男女出家等要求，请国民政府议决通令各省政府、各省党部遵照施行，以维佛教而符党纲。^④对于这一请求，国民

① 《一个英国学者的中国佛教印象》，《威音》第56期（1934年2月），“论说”第3—4页。

② 大醒：《僧伽生活问题》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第210页。

③ 《谛闲等为提出整顿僧伽制度及逐渐革除迷信习尚之请愿书致国民政府呈》（1927年8月7日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.10—3048.01，微卷号214—1567。

④ 《整顿僧伽制度及逐渐革除迷信习尚请愿书》（1927年8月7日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.10—3048.01，微卷号214—1569。

政府迅速作出了反应。8月11日，国民政府委员会第41次会议对此作出决议：“交教育行政委员会审查”^①。为整理僧伽制度，武昌佛学院提议：由国民政府指派政府委员3人，佛教僧众委员4人，佛教信众（即居士）委员4人，组设一中国佛教整理委员会，以全权办理一切佛教整理事宜。^②1928年4月，中华佛教华严大学校长、扬州长生寺住持释可端，呈文国民政府，建议设立“中华民国寺庙管理局”，藉谋“全国各省佛教联合整个之整理”。释可端提出：“今日中国之佛教，以应新时代需要之趋势，不得不有全国全省整个佛教之整理；全国全省之寺院庵庙，不得不有全国产权整个之组织；全国全省之住持僧尼，不得不有全省整个之系统。寺庙管理权置于国民政府，团结全国全省僧尼，纳轨于党治革命线上，同列于国府党治训练之下，勃然而兴，无为而治。”^③

经历第一次庙产兴学风波后，佛教界更加意识到整理僧伽制度的必要。1928年12月，山西省佛教会便设立整理僧伽委员会，并发表整理僧伽宣言。1929年3月27日，四川省佛教会向国民政府提出：“值此学术昌明之世，政府正宜提倡整顿，俾东方文化日上蒸蒸。”^④4月，全国佛教徒第一次代表大会召开时，闽南佛学院提出了“寺院制度试行整理案”，认为全国寺院甚多，一时不易全行整顿，先可就江苏一省选择天宁、江天等8寺试行整顿，由江苏全体僧伽组织——江苏佛教会整顿制度委员会具体执行。^⑤佛教界当时认识到了整理僧伽制度的难度，故而非常希望借助政府的力量来推进僧伽制度的整

① 洪喜美编：《国民政府委员会会议记录汇编》（一），台北“国史馆”1999年印行，第341页。

② 《上国民政府为全国佛教请愿书》，《海潮音》第9卷第2期（1928年2月），“佛化文牍”第2页。

③ 《释可端为设立中华民国寺庙管理局事致国民政府呈》（1928年4月），中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1752。

④ 《四川省佛教会为修改寺庙管理条例事致国民政府电》（1929年3月27日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（1），微卷号323—1799。

⑤ 《江浙佛教联合会开全国佛教联合会筹备会提案》，《海潮音》第10卷第4期（1929年4月），“佛教史料”第11页。

理。“当我们每想到佛教自家整顿实难期望的时候，我们常想待诸政府出而整理”，“我们极端希望国民政府对于佛教，能命令整顿”，并希望政府颁布一个“寺庙整顿条例”。^①

1930年12月25日，浙江省佛教会钟利建居士呈文国民政府和蒋介石，提出八点建议，其中之一就是“整理全国宗教，以发扬民族精神”。

世界各国文明愈进步，宗教愈兴盛，其教务之组织皆有系统。……吾国佛道二教，从前曾设专官，近今由地方官监督，仅及于寺产及法物之保管与处置，其教规如何督促，教徒如何整理，地方官格于情势无从过问，教徒因智识薄弱，虽有少数优秀分子，亦无从整理，故吾国僧道漫无系统，教规荡然，至数千年来平等慈悲广大无边之哲学少人发扬，反以愚民祈神祷鬼之迷信举动牵引误会，视为宗教之缺点，因而排斥教徒，相率破坏。……宗教效力于国家文化及民族精神有莫大关系，若任其自生自来，在宗教之堕落衰微利害尚小，而于国家文化之退缩、民族精神之沉滞关系较大，应请钧府迅令各省教徒推选代表集合首都，郑重复选德隆望崇、学行兼优之僧道及居士若干人，并由钧府令飭行政院委派明达教义之委员一人，会同组织全国宗教维持委员会，凡寺庙教规应行整理促进，均由该维持委员会随时议定办法，责成各地方宗教团体切实办理，如有阻碍困难时，并得函请各省长官转飭地方官随时协助，以利改进而收成效。^②

钟利建居士从弘扬民族精神的高度，说明了整理宗教（主要是佛教）的必要，其提出的整理思路、实施路径，也具有一定的合理性和可行性，既立足于佛教界自身，也注意到了政府在僧伽制度整理

^① 大醒：《佛教的危机和我们的责任》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第27、28页。

^② 《钟利建致国民政府呈》（1930年12月25日），中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1752。

过程中的推动作用。

鉴于佛教存在的问题，太虚民国之后即大声疾呼整理僧伽制度，革除在帝制环境中养成并流传下来的恶习，建立一个以释迦佛陀的遗教为本怀，适合现代中国环境的新佛教制度。他1915年撰《整理僧伽制度论》，1927年作《僧制今论》、《救僧运动》，1930年提出《建设现代中国僧制大纲》（简称《建僧大纲》），提出了整理僧伽制度的一系列构想。太虚认为，“非从一般佛徒中，吸取一部分真正于佛法有修学，而且具有宏法愿行者为重新之建设，不能振兴佛教于今后。”^①太虚不仅强调僧伽制度需要整理，而且认为“非政府主管机关以政治力量执行，亦难睹其成效”^②。

佛教界寄望南京国民政府出面组织和推进僧伽制度的整理，南京国民政府也有整顿佛教的考虑。内政部长薛笃弼1928年4月18日致函佛教会，提出了整顿佛教、改良佛教的希望。他说：国人之信仰佛教者，“应负有整顿佛教、改良佛教之责，本旧有佛学之精神，察世界进化之潮流，努力改善，发扬光大，以拯救中国民族、挽回中国国权、免除远东战祸、促进世界和平为己任”。他还指出：“不应仅为消极之信仰，并应进一步努力作积极之工作，即自动的按庙宇原有之房屋、田产多寡，兴办各种学校，或平民图书馆，或平民医院，或贫民工厂等，既不悖我佛教济众生诞登彼岸之旨，又可上益国计下益民生，而亦可以钳制讥讪僧侣为不劳而食者之口。愚以为必如是而佛教始可昌明，佛教始能得全国人民之真正信仰。”^③薛笃弼此函，实际上向佛教界提出了整顿的要求。

1928年5月7、8日，江浙佛教联合会召开会议，推选若干委员组成整理僧伽委员会，拟定《整理僧伽进行计划书》，提出“限制剃度传戒”、“砥砺各宗行持”、“设立各宗学院”、“限制滥挂海单”、

① 释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第165页。

② 太虚：《建设现代中国佛教谈》，《太虚大师全书》第33册，太虚大师全书影印委员会1970年印行，第278页。

③ 《薛内长复佛教会函》，《海潮音》第9卷第4期（1928年4月），“佛教史料”第4页。

“约束无归僧众”等“治本”、“治标”的具体措施，呈请国民政府查核备案，国民政府秘书处随即转交大学院、内政部办理。^①7月3日，大学院院长蔡元培、内政部部长薛笃弼向国民政府提出了具体的处理办法：

1. 整理僧伽委员会应为地方性的民众团体，委员中应有所在地党部政府及教育行政机关之代表加入，并应将组织情形呈请所在党部审核备案转交同地方行政机关立案；
2. 该整理僧伽委员会原计划书内应规定僧众职业，使僧人于修持之外，从事工作，衣食有所自给。盖僧众不能不有衣食住行，斯不能不有正当职业，彼回耶教民各有职业，固丝毫不妨于信仰也；
3. 各地方慈善或教育事业之财产综合利用，组织该项事业财产委员会妥为保管外，并应受该地方政府及教育并公益行政机关之监督与保护，此项规定在各整理僧伽委员会、各寺庙所办之慈善教育事业当然适用之；
4. 办理工厂学校及其他社会教育等事业，应参照大学院民众教育方针办理，并受该地有关系之行政机关之严格指导；
5. 大学院或内政部所颁关于公益及教育之各项法令，各僧伽委员会各寺庙办理该事业时应遵守之；
6. 各僧伽委员会各寺庙不得提倡迷信及反革命思想；
7. 原计划书内整理方针应改为整理方案。^②

这里不仅提出了南京国民政府整理僧伽制度的基本思路，并且反映了南京国民政府对僧伽制度整理的具体要求。在等待国民政府批示的过程中，7月18日，内政部部长薛笃弼致信遂生：“近来敝部接收各处僧众呈请保护寺庙财产之文件积有多起，无从批答，请转陈常务委员将敝部呈覆拟具谛闲等组织整理僧伽委员会各项办法速行批示，

^① 《江浙佛教联合会整理僧伽委员会致国民政府呈》，中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

^② 《蔡元培等致国民政府呈》（1928年7月3日），中国第二历史档案馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

俾有遵循为荷。”^① 薛笃弼力图通过私人关系催促国民政府尽快作出批示，可见其当时对此的重视和关注。7月20日，国民政府向大学院、内政部发出指令：“所呈审议各项办法，均属妥当，应即照办。”因此，8月30日，内政部致函国民政府时，已有整理佛教的明确打算，表示将“一面办理寺庙登记，一面指导各处僧众确实改良”^②。1928年9月，王一亭面请蒋介石维护佛法。蒋介石表示：“一、真正依佛教行持的僧徒，可以保存。二、藉教育以造就有知识的僧徒，可以保存。三、寺院须清净庄严，不可使非僧非俗的人住持。且对于社会，要办有益的事业，可以保存。”^③ 这三条，实际上是对整理僧伽制度提出的要求。1930年12月16日，蒋介石游庐山海会寺，见“寺僧之粗鄙，院落之荒陋”，更加意识到整理僧伽制度的必要。^④ 庙产兴学风波发生后，蒋介石也敦促中国佛教会整理僧伽制度：“佛教西来有数千年之久，流传至今，积弊难免，必须尽力整顿，方不失真宗旨。”^⑤

南京国民政府教育部也力主整顿佛教。教育部在1933年提出：“中国人民信仰以佛教为最多，各地寺院僧尼一方关系于地方之治安，一方关系于社会之文化，倘再不加以整顿，则民族与佛教两俱沦于衰运。”当然，教育部主张整顿佛教，除上述原因外，还与国外来华受戒者日渐增多有关。教育部认为，“近年以来，各国国民来中国寺院受戒者日渐加多，非明定办法从事整饬，不足以彰中国之文化。”^⑥

由于南京国民政府内政部、教育部及蒋介石对于佛教整理均提出

^① 《内政部部长薛笃弼致蓬生信》（1928年7月18日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

^② 《内政部为佛教请愿团总代表释太虚请求维护佛教事致国民政府公函》（1928年8月30日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0121—40000.01（2），微卷号323—1997。

^③ 释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第144页。

^④ 《蒋中正总统档案·事略稿本》第9册，台北“国史馆”2004年印行，第204页。

^⑤ 参见《江浙诸山会议情形》，《世界佛教居士林林刊》第29期，“教况”第1页。

^⑥ 《教育部为中国佛教会佛教学苑组织大纲事复内政部咨》（1933年2月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

了明确要求，中国佛教会也着手佛教整顿规程的制定。1934年2月，中国佛教会拟定了《整理僧伽制度暂行规程》、《佛教剃度暨传戒规程》、《佛教教育组织规程》，对僧伽制度的整理提出了较为系统的方案和设想。

全面抗战爆发前，南京国民政府整理僧伽制度的意向更为明确。1936年6月民众训练部拟定的《中国佛教会章程草案》，尽管主要是针对中国佛教会的整顿而立，但其实质仍在于通过组织的整顿进而推进整个僧伽制度的整理。因此，《中国佛教会章程草案》有不少条文涉及僧伽制度的整理。

因此，南京国民政府成立后，政教双方鉴于僧伽制度存在的问题，都有整理僧伽制度的愿望，且都提出了整理僧伽制度的一些具体要求和设想。

第二节 佛教教育的推行

1. 政教双方对于佛教教育的倡导与互动

中国古代的僧教育，以丛林师徒传授为主，无论是经教的僧教育、律制的僧教育，还是禅林的僧教育，都曾有过兴盛的时期。至清末，僧教育全面衰败，讲经、持戒、习禅都失去了僧教育的本旨，徒具形式而已。民初有日本人到我国考察佛教，见我国古刹名寺徒具形式，戏称“今日中华可谓无佛教之国”。

中国佛教传统教育模式的转换始于1908年杨仁山居士创办的祇洹精舍，尽管这所学堂因经费短缺不到两年便停办，但它以“造就佛学导师”为鹄的，培养了欧阳渐、梅光羲、桂伯华、李政刚、太虚、仁山等一代佛学精英，是“20世纪佛教教育作为事业的真正开端”。^①当时，各地还创办了不少僧学堂，如1904年湖南僧人笠云得日僧水野梅晓之助在长沙开福寺创办的湖南僧学堂，稍后扬州天宁寺

^① 参见邓子美《20世纪中国佛教教育事业之回顾》，《佛教文化》1999年第6期，第10页。

铭廉和尚创办的普通僧校，1907年觉先在北京创设的僧教育会，后江苏僧教育会寄禅和尚创办的初级僧师范学校。这些教育，大多是在庙产兴学的刺激下为保护寺产而创办的，往往只是昙花一现，且大多依照社会教育所办之学校而设，较少以倡明佛教、造就僧宝为宗旨，其教学科目多属普通学校性质，间或讲授佛学，亦属点缀性质。

辛亥革命后，各类佛教院校再度勃兴。1914年，月霞法师在上海哈同花园建立华严大学，招生60人，订为预科3年，正科3年，方可毕业。因有异教徒从中破坏，学校未满3年即告解散，常惺、慈舟、持松等均在华严大学肄业。1918年，谛闲法师在浙江宁波观宗寺创办观宗学社，专研天台教义。1919年，欧阳渐酝酿成立支那内学院，开办之初拟设法相、法性、真言三大学，以学理性质划分，囊括中国佛教各宗派。后因师资与财力有限，仅于1923年成立法相大学。1922年，由太虚任院长的武昌佛学院成立，其办学实践初步体现了太虚的僧教育思想，即走传统与现代相结合的道路，培养具有现代意识、能够推动佛教革新事业的僧才。1925年，由常惺任院长的闽南佛学院成立，只招收学僧，分为普通、专修两部。这些学校，都以阐扬佛法、培养僧才为宗旨，是中国佛教教育的一大进步。

1927年2月，蔡元培在闽南佛学院演讲时，针对当时佛教存在的问题指出：佛教寺庙，今后要进行改革，“提倡佛化教育，以讲明佛法真义。有青年聪俊之僧徒，亦应资送往普通学堂，或留学外国，以深造其世学，而提高佛法之入世精神。”^①可见，蔡元培在南京国民政府成立前，已开始倡导僧伽教育。

南京国民政府成立后，佛教界深感自身最严重的危机在教育，加上对于国民政府有所期望，故而积极倡办僧伽教育。玉慧观提出，“今之僧伽，大多缺乏学术知识者，皆未受教育之训练，故宜大兴教

^① 蔡元培：《佛学与佛教及今后之改革》，《蔡元培全集》第6卷，浙江教育出版社1998年版，第11页。

育，以图补救。”他把兴办教育作为振兴佛教的策略重点。^① 1927年6月，扬州长生寺住持、江北僧代表释可端，呈请国民政府筹办僧众佛化院。之所以有此动议，一方面是因为在他们看来，佛化在世界上实占重要地位，如德俄政府为提倡佛化运动，亦设立佛化研究会。另一方面是因为太虚的提议。此前，太虚主张集合江北诸山各丛林寺院庵庙、各住持各僧众尼众男女居士，成立僧众佛化院，以“励行三民主义，宣传我佛大慈大悲、大无畏大牺牲、国民革命、救人救世救国为主旨”^②。在筹办过程中，他们还制定了《国民僧众佛化院院务执行会细则》，其中规定“本院延聘精通三藏法师演讲大乘经典，传授三坛大戒，修教坐禅各科，宏宣佛化，促进三民主义之实现”；“由执行委员会调查本省规模废弛之丛林寺庙，督促其整理教规，恢复旧观”；“由本院同佛教会各丛林团体，推选严持戒律通晓教义之四众弟子，派赴各地励行三民主义，宣传佛化，俾群众普遍了解佛教救世救人、民族民权民生之利益”。^③ 因此，僧众佛化院既从事佛教教育，也从事佛教整理和佛教宣传。1928年，国民政府教育行政委员会批准释可端成立国民僧众佛化院院务执行会，开办从事佛化教育的华严大学：“该僧提倡佛化教育，所定课程除普通科学外，皆属纯正佛教经论，执行会简章亦系宏宣佛法之本旨，尚无不合。但大学名称不应沿用，宜改为学校，其余大致不差，应准存查。所请通令保护一节，仰候令行第四中山大学校长转飭江都县知照可也。”^④ 后蒋介石也批示，“准给条示保护”。1928年8月15日，中华佛教华严大学开始报名招僧。

佛教界深知僧伽教育推行的困难和障碍，因而要求国民政府支持和保护僧伽教育的开展。1928年5月，太虚向全国教育会议提交的

① 玉慧观：《中国佛教振兴策》，《海潮音》第8卷第11、12期合刊（1927年12月），“特载”第3页。

② 《释可端呈国民政府》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1，案卷号1751。

③ 《国民僧众佛化院院务执行会细则》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1，案卷号1751。

④ 《国民政府教育行政委员会关于成立国民僧众佛化院的批示》（1928年），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1752。

提案，就要求大学院奖励提倡佛教教育，设立中央的佛学研究院，且特许佛教团体于科学的基础之上，以建设人生佛教为目的，设类似专门学校的佛学院。政府应设法筹集经费补助，以使佛教教育得以维持发达，进入创新繁荣之境域。^①但全国教育会议并未就此进行议决。在各届全国佛教徒代表大会上，佛教教育成为不少代表关注的问题。如在1929年4月召开的第一届全国佛教徒代表大会上，南山学校的提案便提出，“佛教教产宜办佛教本身事务”。闻兰亭附议说：“僧学院我以为急急乎要办的”，各代表都表示赞成，并议定于南京毗庐寺中国佛教会会所办一“中国佛学院”，学额暂定至少40名，学费由各学僧自备每年120元。^②但“中国佛学院”筹备数月，毫无进展。又如，在1932年6月召开的第四届全国佛教徒代表大会上，不少提案也涉及僧伽教育。明道、赵云韶提议“创设五大宗学院”，浙江省乐清县佛教会提议各省速办“僧伽教育教师训练所”，浙江省吴兴县佛教会提议“办理僧侣学校普及全国教育”，浙江省温岭县女尼佛学传习所所长显律提议各省县佛教会组织初中高女尼佛学传习所，开展女尼教育。

佛教界倡导僧伽教育，一方面是为了造就人才，振兴佛教。释可端就说：“佛教衰颓之由，虽有多端，而僧众不事学问，不明佛法，不行佛制，殊为根本缘由”，要应对外部潮流之逼迫，挽救佛法内部之衰亡，首当设立学校，提倡佛化，造就人才。正因为如此，他号召全国僧众、寺院住持、诸山长老，将原有现有僧众从速组织起来，每县成立一院务执行会，遵照章程，宏宣佛法，即行开办一中华佛教学学校，授课讲经。^③仁山也提出，开办佛教教育，是振兴佛教之本。他说：“值此知识竞争潮高时代，凡百事业，均有学校，士有学、农有

^① 参见太虚《全国教育会议提案》，《海潮音》第9卷第5期（1928年5月），“佛教史料”第5页。

^② 记者：《全国佛教代表大会三日记》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第85页。

^③ 可端：《告诸山长老住持书》，《世界佛教居士林林刊》第19期（1928年6月），“专件”第4页。

学、工有学、商有学、兵有学、妇女有学，乃至盲聋哑哑悉皆有学，独我三藏经典，深如渊海，不设学校以研究之，岂非咄咄大怪事？……仅恃少数智僧信士抵抗风潮，暂维现状，是为治末；实行改革、广造人才、宣传佛法，是为治本。不务其本而重于末，其为效力亦甚微矣！”^①可见，佛教界倡导僧伽教育，其主要着眼点在于造就僧才，视僧伽教育为佛教复兴的基础。

佛教界倡导僧伽教育，另一方面是为了应对庙产兴学风潮。世界佛学院筹备处发表宣言时就说：“因政府明令各寺庙若不动兴学，则由学界分提若干以充教育经费。以此劝请诸山长老，当知此款与其被夺于人，不如自用兴学。”^②可见，庙产兴学是促使佛教界创办佛教教育的重要因素。

僧伽教育的开展，涉及与南京国民政府教育制度的协调问题。1933年2月，中国佛教会根据教育部颁布之宗教团体兴办教育之规定，特定“佛教学苑组织大纲”^③，共20条，呈请内政部、教育部备案，被教育部斥为不合。教育部复内政部的咨文认为，“该大纲各级佛教学苑之组织，应纠正之点甚多。当此僧众初具求学之自觉，知兴办教育为自救救人要图之时，虽不宜吹毛求疵、遇事拘束，然国家所已经制定通行之大经大法所在，亦不能纯任自由，致既违普及教育之本旨，复背信教自由之原则。”^④教育部将大纲中存在的问题一一指出，并拟定了各种办法要点详加说明。

问题之一是自立章程兴办初中两级学校妨碍国家教育制度的统一。教育部认为，中国佛教会只有设立“相当于专门教育之学校”，“不得兴办初中两级学校”。因为，“此两级教育之本旨在于养成健全之国民，无论何种宗教、何种职业之人，皆须一律入学，不得因宗教

^① 仁山：《警告我国僧伽》，《海潮音》第12卷第8期（1931年8月），“谈丛”第5、6页。

^② 《世界佛学院筹备处宣言及简章》，《海潮音》第10卷第3期（1929年3月），“佛教史料”第5页。

^③ 参见《海潮音》第14卷第4期（1933年4月），“通讯”第1—2页。

^④ 《教育部为中国佛教会佛教学苑组织大纲事复内政部咨》（1933年2月），中国第二历史档案馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

不同而有所歧异。”当时，全国基督教会所办学校，中小学两级已受教育部所颁课程标准支配。教育部提出，中国佛教会为“失教僧尼学问之补习计，只应就地设立各级补习学校，不得借用初中小学各级学校之制度，以妨碍国家教育制度之统一”^①。问题之二是大纲所拟教学章程以戒律为基础，但忽略实施戒律之办法，于佛教自身之改良进步，亦属毫无所益。问题之三是大纲所定各级课程不符合国定课程标准。教育部提出，补习学校应开设的科目为：总理遗教、国文、历史地理、理科常识、音乐、律学、经论选读、论理、体育。对于这些科目的具体要求，教育部也作了说明。至于大纲所定高等佛学苑，教育部提出，必须具备关于哲学、宗教学的一般课程，如哲学史、宗教史、哲学概论、宗教制度、心理学、论理学，而外国文中，日文、梵文、暹罗文、尼波罗文、巴利文等，均得定为选修课程。对于大纲将蒙藏文列为外国文，教育部提出了严厉批评，认为蒙藏文“实为中国国族文字之一种，乃该大纲亦列入外国文中，殊属不识大体”^②。

对于教育部为中国佛教会“佛教学苑组织大纲”复内政部的上述咨文，被太虚称为“民国以来政府对于佛教第一有意义有价值之公文”，也成为其痛批旧派的有力证据。他在《论教育部为办僧学事复内政部咨》一文中，斥责中国佛教会之主持者，“不知僧教育，又不知国家教育制度”，胡拟“佛教学苑组织大纲”，为政府责为“妨碍国家教育制度之统一”，“不识大体”。^③

内政部认为，教育部“痛述幼年剃度之积弊，主张佛教会不得另立专章，兴办初中两级学校，固与本部宗旨相同”。但“关于补习学校所列各种课程，纯偏重知识方面，与本部拟定励行僧道职业化之行政计划，毫无关连，拟请再增加职业教育课程，训练僧尼谋生技能，改良其生活，使渐变为生产分子，其余办法，均甚妥善，本部极

① 《教育部为中国佛教会佛教学苑组织大纲事复内政部咨》（1933年2月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

② 同上。

③ 释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第194页。

表赞同。”^①

内政部会同教育部研究之后，对于中国佛教会提出的“佛教学苑组织大纲”，提出了如下处理办法：（1）佛教会不得另立专章，兴办初中两级佛科学学校，只能设立高等专门佛科学学校及佛科补习学校；（2）整理僧伽制度以事关重大，归内政部以后详加研究；（3）补习学校应增加职业教育课程。^② 教育部要求中国佛教会重加修订，限三个月内再行呈请国民政府核夺施行，“以期政教双方均得顾全，而国民文化之前途亦得其利”^③。

1934年2月，中国佛教会制定了《佛教高等专门学校组织规程》和《佛教补习学校组织规程》，其中，佛教补习学校修习学科中，增加了农工及其他职业教育的内容。两“规程”充分吸纳了教育部的意见，经中国佛教会第五届第二次执委会通过之后，由圆瑛、王一亭赴南京办理备案手续。^④

内政部、教育部之所以不赞同中国佛教会兴办初中两级学校，一个重要的原因是防止宗教教育向学校教育的渗透，确保宗教与教育的分离。1929年4月23日，教育部颁布《宗教团体兴办教育事业办法》，通令各省教育行政机关施行。“办法”规定：“凡宗教团体为欲传播其所信仰之宗教而设立机关，招致生徒者，概不得沿用学制系统内各级学校之名称”；“凡宗教团体集合社研究教义或其他学术者，得依照关于学术集会结社之手续办理”。^⑤ 正因为如此，教育部主张佛教会不得另立专章，兴办初中两级学校。当时，佛教界确有向学校

^① 《内政部咨教育部》（1933年3月8日），《内政公报》第6卷第10期，第545—546页。

^② 《教育部内政部会商决定办法》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

^③ 《教育部为中国佛教会佛教学苑组织大纲事复内政部咨》（1933年2月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

^④ 《中国佛教会订定佛教教育组织规程》，《佛学半月刊》第3卷第20期（1933年10月），第20页。

^⑤ 《宗教团体兴办教育事业办法》，见教育部参事处编《教育法令汇编》第1辑，商务印书馆1936年版，第385页。

教育渗透的动议。1934年6月，中国佛教会召开第六届全国佛教徒代表大会时，弘伞等提议中国佛教会应呈准教育部在全国各学校宣传教义。在他们看来，世界各国宗教教徒对于社会各界莫不努力宣传其教义，故欧西各文明国家大都信仰宗教；我国因缺少宣传，民众信仰宗教者，十无一二。“宗教之力量，能使全民众集中思想，养成雄健之民族”。中国佛教会如能向全国各级学校设法宣传，实于国家民族有莫大之裨益。他们提议，中国佛教会应先呈请教育部核准通令全国各大学暨各省教育厅转饬各中学一体知照，以便各地佛教会随时遴选接洽宣传。^①这样的提案，意图非常明确，自然难以为教育部所接受。1934年9月，国民政府教育部又公布了《限制宗教团体设立学校的训令》，对各宗教团体自立名目变相设立学校施行宗教教育进行限制。“训令”规定：“凡宗教团体设立学校，应遵照《修正私立学校规程》办理，如或设置机关传习教义，概不得沿用学校名称，并不得仿照学校规制编制课程，招收学龄儿童及未满18岁之青年。”^②

鉴于佛教研究及佛教徒训练的重要性，内政部在推动中国佛教会设立佛教高等专门学校与佛教补习学校的同时，又于1935年11月向中国佛教会提出创办佛教研究所，并确定了如下一些原则：（1）先由该会试办佛教研究所，其地点设于南京或上海，将来他处如有必要，由该会提出呈部核准；（2）由各大寺庙选派相当僧尼，轮流到所学习，毕业后回庙转教本庙僧尼；（3）修业期以一年为度；（4）经费由各寺庙负担；（5）课程以研究党义及教义，并使其知劳作之重要，及明了世界大势。内政部要求中国佛教会遵照上列原则，迅速拟具佛教研究所章程呈部核准。^③

1936年3月，中国佛教会拟具“佛教研究所简章”，呈请内政部

① 《中国佛教会第六届代表大会提案》，《中国佛教会报》第58—60期合刊（1934年7月），“会议记录”第16页。

② 《限制宗教团体设立学校》，见教育部参事处编《教育法令汇编》第1辑，商务印书馆1936年版，第385—386页。

③ 《内政部为佛教研究所事致中国佛教会的通知》（1935年11月25日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

鉴核备案。“简章”采纳了内政部的上述意见，如其中规定：本所以养成宏法人才、宣扬教义、应化社会为宗旨；本所所址设于上海，必要时得设分所于各省市；本所每期学额暂定六十名，修业期间以一年为度；本所学科包括戒学纲要、佛教大纲、三民主义、劳作训练、世界大势、社会常识、宗教比较；本所学员入学资格为：年在二十岁以上已受具足戒者、国文清通无不良嗜好者、身体健强语言清利者；本所学员由各市县分会或各寺庙保送，每人每学期缴膳宿费二十元、书籍费杂费五元；本所毕业学员应回本寺转教僧尼或由中国佛教会分发各地宣扬教义、办理会务。^①

对于上述“简章”，内政部认为，研究所本为研究教义、阐扬佛教及训练佛教徒而设，但简章规定学科，“仅能训练佛教徒，若欲研究较深佛学，恐有未能”。“该所规定程度，仅类似传习所，而非研究所。且我国佛教徒大都知识浅薄，徒事修戒而忽教义，若干年后，佛教精义，将必式微。故为宗教及文化前途发展计，训练普通佛教徒，固属当务之急，而提倡研究高深佛学，俾得发扬光大，尤为重要。”有鉴于此，内政部提出，佛教研究所除设普通佛学课程外，另增高深学系，或集合居士研讲佛学，或指定国立大学设立专系，“俾于训练佛教徒之外，并能宏深佛学，以巩固我国佛教基础”。^②同时，内政部还提出，佛教研究所开办及常经费， “究需若干，如何分配各知名寺庙负担，均应预为妥筹”，要求中国佛教会拟具概算，报部备核。民众训练部同意内政部的上述意见，认为内政部的审核意见“各具理由”，“该简章内容，有待修正或补充之处，亦属必要”。^③

1937年5月，内政部要求中国佛教会依据新会章，并参照部定原则，另拟整个佛教教育计划，订定佛教教育规章，规章内容可分为

^① 《中国佛教会佛教研究所简章》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

^② 《内政部为佛教研究所简章事致民众训练部函》（1936年3月23日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

^③ 《民众训练部为佛教研究所简章事致内政部公函》（1937年3月28日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

佛学院及佛教讲习所两部。内政部提出了规章的基本要点：（1）佛学院程度，比照高等专门学校，所有学生入学程度、肄业年限、各系科目等，均应分别详为规定。（2）佛教讲习所为僧尼补习教育性质，入学僧尼应按其程度分别规定。（3）佛学院由中国佛教会筹设，佛教讲习所由各地分会斟酌情形筹设。^①

可见，南京国民政府内政部、教育部及国民党中央民众训练部对于佛教教育都有较为明确的思路和要求，政教双方经过反复协调，在佛教教育问题上形成了较多的共识。

2. 佛教教育的进展

1927—1937年的佛教教育，取得了一定的成效。到1936年8月，全国佛学院有30多处，学生1000多人。这里选择其中几所，就其情况作一简要说明。

武昌佛学院

武昌佛学院创立于1922年，1924年9月太虚突然致函董事会辞职，曾经一度停顿。1928年1月，武昌佛学院由大敬、法舫等，联合武汉各居士继续开办。^②2月12日，武昌佛学院董事会改组，由王明福、赵子中、熊云程、夏致贤、贺民范等组成新董事会，王森甫为董事长。^③1929年10月，钟益亭、王达五、罗奉僧等加入董事会，王森甫仍为董事长。1932年，武昌佛学院改组为世界佛学院图书馆，分编辑、考校二室，馆务由法舫主持，仍招收研究学员和预习生。该院研究员中，谈玄、尘空、苇舫、力定、守志、洪林、寂颖，都是当时全国青年僧伽的英才。1938年武昌佛学院被迫停办。

闽南佛学院

闽南佛学院创立于1925年，常惺、会泉为院长，初分“专修”、“普通”两部。1927年9月，太虚接任闽南佛学院院长后，重新调整开学。同年冬，闽南佛学院发生学潮，会觉离院去南山寺，蕙庭解决

^① 《内政部为中国佛教会呈送寺庙住持讲习所规则事致民众训练部公函》（1937年5月18日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

^② 参见尘空《民国佛教年纪》，大乘文化出版社1978年印行，第194页。

^③ 参见释印顺《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第136页。

乏术，事态恶化，寺务院务均陷停顿。1928年2月，太虚命大醒、芝峰、寄尘去闽南佛学院主持学务，始复正轨。到1929年秋，学僧达90多名，其中以江苏、浙江、湖南等省的青年僧人占多数。所设课程，除日文、国文、哲学外，一概讲授大小乘各宗佛学。1930年春，闽南佛学院设立研究所，作为一部分毕业学僧研究深造之地。闽南佛学院共培养学僧200余人，到1937年因抗战全面爆发而停办。

世界佛学院^①

1928年秋，太虚弘教欧美时，与英、法等国学者共同发起组织世界佛学院。太虚回国后即着手组织，设世界佛学院筹备处于武昌，内分文书股、劝募股、会计股、建设股。筹备处成立后，致函各国发起人，提议世界佛学院本院设于中国，分院设于各国，并登报发表通告征求中国发起人，得到各方面响应，各省区佛教机关亦多踊跃参加。1929年4月14日，王森甫等召集武汉发起人开第一次筹备会议，决议于1929年夏先办预科次办研究科，以培养基础人才。5月，世界佛学院发表开办预科宣言。宣言指出：“世界佛学院者，为世界学术之总汇，造世界上最高尚优美之人才也。”世界佛学院预科招生简章，明确其宗旨为：“培植世界佛学院本科之预备人材，以能求佛学及各科学术之基本知识，辅助党国教育”。其课程分佛学与世学，学员资格规定为：16岁以上30岁以下者；能发心求学，弘扬佛学于世界者；出家须受沙弥戒，在家须受三皈五戒者；身体健康、品行端正者；出家曾受各佛教学校教育、在家曾受初中教育者；文理精通无他过犯者。学生入学时，须有各丛林长老或有声誉的居士2人以上保证介绍，亦可由团体机关保证介绍，学生须填写志愿书。^②招生之始，世界佛学院预科教务主任唐大圆、事务主任释大敬，发表《告全国佛教青年》书，劝告有志之佛子“起而来学”。《世界佛学院董事会简章草案》还规定：“本会以发扬佛教真谛，促成世界和平，补

^① 太虚最初议设者为“世界佛学会”，并订有“世界佛学会大纲”。他在欧美弘教时已改称“世界佛学院”，且订有“世界佛学院建设计划”，后国内亦称“世界佛学苑”。

^② 《武昌成立世界佛学院》，《海潮音》第10卷第5期（1929年5月），“佛教史料”第9页。

助现行文化，救济社会人心为宗旨”；“本会不分国籍，不分缁素，但能尽佛子之檀施发心，担任本院预科经费每年200元以上者，得为本会董事”；“本会董事有宣传佛法、广募创办之任务”。^①1930年9月，世界佛学院筹备处移北平柏林寺，改组为设备处，办柏林教理院。世界佛学院曾设立华英文系于柏林教理院，华日文系于闽南佛学院，后又在重庆北碚缙云寺创办华日文系，并派遣学僧分赴西藏、印度、锡兰（今斯里兰卡）等地留学，从事藏文、巴利文、梵文的研究，以促进世界佛化新运动。1931年底，设备处移至南京，以佛国寺为总院院址。后来，世界佛学院虽未正式成立，但其名义却沿用下来，柏林教理院、汉藏教理院前均冠以“世界佛学院”，武昌佛学院也改为世界佛学院图书馆。

柏林教理院

柏林教理院的前身为柏林佛学研究社，该社成立于1929年，由台源、常惺发起，朱子桥独力承担募集经费，且任社长之职，内分专修、普通两科。常惺法师曾主持闽南佛学院，道誉素隆，各方僧青年慕名就读者颇众。开班之时，有30多名僧青年参加研究，乃于1930年春改组为柏林教理院。同年5月，太虚赴北京弘法，驻锡柏林寺，与台源、常惺二人谈及创立世界佛学院的理想，台源当即表达支持的意愿，提供柏林寺为世院院址，常惺法师并提议改组柏林教理院为世界佛学院柏林教理院。9月，世界佛学院柏林教理院成立，由台源、常惺任院长，胡瑞霖主财政，法舫任书记兼柏林教理院监学。并将原有教理院学生编为华日文系，将原在武昌的锡兰留学团迁至柏林寺，改编为华英文系。同时在柏林寺发行《佛教评论》，对佛教教育及僧侣制度等多加评论。柏林教理院是当时北方的佛教教育中心，与厦门的闽南佛学院遥遥相对。九一八事变后，因经费无着，柏林教理院于1931年12月停办。

九华山佛学院

九华山佛学院创办于1929年，由容虚主持。其课程除佛学、国

^① 《世界佛学院董事会简章草案》，《海潮音》第10卷第5期（1929年5月），“佛教史料”第12页。

文、英文、国语、作文、作法、算术、历史、地理、音乐、艺术外，还设有“党义”一科。1931年改为九华内学苑，同年10月停办，历时2年。

鼓山佛学院

1929年由虚云创立于福州涌泉寺，自任院长。虚云于1928年接任涌泉寺住持后，为整顿寺风僧制，即在寺中创设学戒堂，专门为青年僧众讲授戒律及客堂、斋堂、上殿、过堂等仪制与规范。待全寺僧众在学戒堂受训一遍之后，虚云将学戒堂改为鼓山佛学院。学院先后礼请宗镜、大醒、印顺、心道等高僧大德为法师，开设的课程主要有佛教基本知识、诸宗要义、佛教史、书法等。后来，慈舟法师应聘在鼓山学院任主讲，佛学院改名为法界学院，招生范围亦有所扩大，不再限于常住青年僧众，福建、江西、浙江等地寺院的僧众也有不少人慕名前来就学。^①

汉藏教理院

汉藏教理院为世界佛学院在重庆开办的分院，专门从事汉文、藏文等佛教经典的研究。1930年9月，太虚首次入川讲法，21军军长刘湘与太虚大师见面时，谈及准备派僧人入藏留学。太虚当即建议：派僧入藏留学，不如在四川办一所藏文学院，培训汉僧学习藏文，作入藏留学之准备；同时西藏的活佛、喇嘛来川，也有讲习接待之处。刘湘采纳了他的建议，并决定由巴县县长何北衡负责筹备，筹备处设于重庆佛学社内，择缙云寺为校址。筹备过程中，重庆佛学社曾呈请刘湘拨款接济。1931年3月26日，21军军部向重庆佛学社发出指令：“筹设汉藏佛乘教理院，以期沟通文化，使汉藏佛乘合为一家，用意洵属远大。准予省教育经费项下，按月拨助洋600元以资进行。”^②自1931年5月起，21军军部每月在省教育经费项下拨发600元，后24军军部亦拨款600元充院中经费。由于有四川各军政长官的赞助，汉藏教理院筹备工作进展顺利，于1932年8月正式开学，

^① 参见何明栋《虚云和尚传》，宗教文化出版社2000年版，第56—57页。

^② 《国民革命军21军司令部致重庆佛学社的指令》，《海潮音》第12卷第8期（1931年8月），“史乘”第14页。

太虚大师任院长，何北衡任院护，潘文华等数十人任院董，刘文辉任名誉董事长，刘湘任名誉院长。汉藏教理院学生来自全川各寺庙遴选的青年僧人，也有少数在家信徒，教师大都是全国知名佛学院毕业的僧侣。《汉藏教理院简则》规定：以“研究汉藏佛理，融洽中华民族，发挥汉藏佛教，增进世界文化”为宗旨。普通级四年毕业，高等级三年毕业，每日课程包括：藏文佛学2时，汉文佛学2时，学习律仪1时，修习禅观1时，讲习常识1时，服劳运动1时，研究自习4时。学众分为正学众和附学众，正学众的资格为：年龄18岁至25岁；曾受苾芻白戒或沙弥戒；曾修业于各处佛学院而于汉藏文佛学及身体品行试验合格；有确实的保证人及具诚恳之志愿书。^①时人对汉藏教理院期望甚高，认为“今后如办理得当，前途光明，难可预量。从此，不但沟通汉藏文所传之佛教及汉藏间之民族文化等，更能辅助政府之治边疆也。是故该院之成立，在佛教为宏法一大事，在国家在世界咸有莫大关系。”^②但汉藏教理院成立后，因主持人意见不合，曾屡见风波。1933年8月，法尊法师自西藏留学归来主持院务之后，内部才稍安定。汉藏教理院设有藏文班，聘有西藏喇嘛专门教授。该院为中国佛教事业培养了不少人才，至1950年才正式停办。

河南省佛学院

河南佛教1928年遭冯玉祥重挫之后，佛教徒奔走呼吁，以谋复兴河南之佛教。河南省佛学院于1931年秋发起筹备，1932年8月初正式成立。由太虚任院长，性彻法师任副院长，净严法师任教务，袁西航居士任院护。9月，河南省佛学院开学，其成立是振兴河南佛教的重要举措。

岭东佛学院

1932年12月，广东潮汕佛教界推代表澄泓到厦门南普陀寺，礼请太虚莅潮弘法，太虚乃偕会泉南行。12月9日，太虚抵汕头，随

^① 《世界佛学苑汉藏教理院简则》，《海潮音》第13卷第1期（1932年1月），“史乘”第8—9页。

^② 《二十一年度全国佛教之总成绩》，《海潮音》第13卷第12期（1932年12月），“事评”第2页。

后于潮汕各县市弘法一周。在驻锡开元寺演讲佛法期间，寺内僧众恳请太虚于寺创办岭东佛学院，培育僧才，弘传佛法，太虚欣然应允，并命大醒法师负责创建等一切事宜。不久后，寄尘法师接替大醒主持教务。1933年10月，岭东佛学院开学，教员有六七位，学僧40余人，分甲、乙两班，除主要学习佛学课程和朝暮课诵以外，还兼习世俗学科知识。学院开办之时，广东省政府主席李济深令寺内之警商学各机关迁让，并出示保护各佛教寺庙。学院出版佛学杂志《人海灯》，后迁香港续办。1935年6月，第一批18名学僧圆满毕业，其毕业学僧文集《南询集》开佛教教育之先河。后因院、寺两方意见相左，且经费拮据而告停办。

除上述佛学院外，还有1928年开设的竹林佛学院，1930年创立的文殊佛学院、龙池佛学研究院，1931年设立的龙山佛学院，1934年创设的焦山佛学院，等等。

3. 佛教教育的基本评价

这一时期创办的佛学院，培养了一批佛教人才，给当时萎靡不振的中国佛教界，注入了新的血液。同时，这一时期的佛教教育也出现了新的特点，教学内容、办学理念也有了一些新的气息。但是，这一时期的毕业生中，真正的弘法人才又如凤毛麟角，传统佛教教育的一些根本问题未能得到解决。

这一时期的佛学院，不仅数量少，而且大多难以维持长久，常常是甲处方兴，乙处又停，教学效果也不尽如人意。这些问题之所以存在，究其原因，主要有如下几个方面：（1）经费不足。佛学院所赖以开办和维持的经费，多非从佛寺庙产中支出，而从募捐中得来，或以香火经忏余资补充，佛寺有庙产的多不肯用于正常的佛教教育，各地方政府又大多不愿资助佛教教育，使佛教教育虽有计划却无法推行。《世界佛学院筹募基金缘起》中说：“兴办筹款，不必藉国家之资助，但向已发心学佛或赞成本院宗旨者，不分缙素，广为劝募。”^①

^① 《世界佛学院筹募基金缘起》，《海潮音》第10卷第5期（1929年5月），“佛教史料”第11页。

因此，世界佛学院的资金多由劝募而来。又如，河南佛学院每月数百元的经费，也是靠居士的施助，朝不保夕。其副院长在开学典礼时，演说至此，声泪俱下。在开办佛教教育的过程中，各寺庙又不愿意联合，独力支撑自显势单力薄，即使勉强开学，设备也十分简陋。由于经费缺乏，导致各地佛学院不能长久维持，动辄中止，学僧也因此不能作长时间的修学。加上这一时期的佛教教育不少仍是为抵制庙产兴学风潮而展开的，庙产兴学风潮一过，佛学院也就随之而散。（2）缺乏统一的筹划。当时的佛教教育机关，如佛学院、僧学校、研究社等，内无系统，外无团结，没有统一的计划，没有系统的学制。太虚曾于1931年4月召开的第三届全国佛教徒代表大会上，提出“佛教办学系统”案，引起了与会者的关注，当时其他的办学提案都并入这一提案之中，决定交执行委员会推定教育专家详细审查办理。但这一提案后来被置之一旁，无人执行。大醒于1931年曾提出，由现已成立的各处佛学院、研究社及讲修佛学的团体，开一“全国僧教育会议”，组织一“中国僧教育联合会”，并初拟“全国僧教育会议组织法”、“中国僧教育联合会组织法”。^①由于中国佛教会的内部分歧，加上南京国民政府这时尚未直接介入佛教教育，这些设想也只能是一些善良的愿望。由于当时的学院“各自为政”，难以协调和统一，导致彼此学级相差无几，结果造成比丘无升学之机会，沙弥无求学之处所。常惺曾戏言：现在的青年僧伽大都一处毕业，则到处毕业。（3）不能因材施教。各处的佛学院、研究社所定的章程、学科，虽然大致相同，但实际上学僧的学龄不同、学级不齐、学识不等，效果也就存在比较大的差异。学院基本上都是2年一结束，学僧也就是2年一毕业。学僧有幼年出家的，也有成年出家的；幼年有受过初等教育或旧式私塾教育的，有全没有受过初等教育的；成年又有受过中等或中等以上教育的，亦没有受过中等以上教育的。于是，在佛学院学习2年，便称毕业；一经毕业，便称法师；一称法师，就不愿再做学僧。

^① 参见大醒《僧教育论》，《现代僧伽》第4卷第3期（1931年10月），第206—208页。

事实上，已受过初等教育或有同学历的学僧，至少要受7—10年的僧教育，才能精通佛学的一学系学理，对于其他各系亦能知其纲宗。如果连中等教育程度都不及的学僧，岂可学二三年就算毕业？当时的佛教教育，未能做到因材施教，这是影响其教学效果的原因之一。并且，当时佛教教育的开展，缺乏戒律精严、学行俱优的大师。没有合格的“师资”，也就难以造就戒学俱优的学僧。学僧学心不坚，没有吃苦耐劳的研究精神，也是导致学而不精的原因。印存在分析竹林寺佛学院解散的原因时说：同学中没有一个人肯认真研究学问；所有的法师和先生全没有精神，一味的敷衍，仅仅讲讲古套而已。佛学院的执事，“就好比大皇帝坐上了九龙抢珠的大宝椅一样的了不起”，执事抓住了“香板”就要打人，并且“结党”、“欺凌弱小”，全忘了他们所该当做什么事情。最后，法师走了，功课停了，学生也绝望了。^①（4）教育理念存在分歧。关于佛教教育究竟如何进行，当时有“新的教育”与“旧的教育”之争。太虚倡导“新的教育”，在讲习方面所授的科目是佛学、国文、外文、数学、历史、地理、科学、哲学、宗教、教育、三民主义、艺术、体育等；在行持方面有诵律、修净、习禅、服劳等。太虚还提出：“今日的僧教育，应速分为两大支：一支为汰除的僧教育，使之退为沙弥或优蒲，以习农工而自食其力。一支为考取的僧教育，使之入为律仪院二年、教理院七年、参学处三年的学僧，养成弘法利人的职僧，由选拔为职僧、推定为德僧者以主持佛教。”也就是说，办理佛教教育，一方面须认清“造成住持佛教的僧宝”的宗旨，另一方面又须适应现今寺院僧伽的实际生活以求逐渐推进。太虚认为，不如是，则兴办佛学院，非功德而实为罪过。^②大醒也提出，佛学院不能专讲佛学，科学、哲学、文学都要讲

^① 印存：《竹林寺佛学院解散》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第118—121页。

^② 太虚：《从中国的一般教育说到僧教育》，《海潮音》第12卷第8期（1931年8月），“事评”第7页。

修。^①可惜，这种教育被认为世俗化，遭到不少僧众的批评，未能推行下去，当时仍是“旧的教育”占主导地位。“旧的教育”，解的方面所授的课本是四十二章经、佛说遗教经、阿弥陀经、六妙门、二论引端、四书备旨、古文观止等，行的方面则以上殿、过堂、念佛、施食等为主。按照霍姆斯·唯慈的说法，民国时代，四书五经在佛学院的课程中占据显著的位置，通晓四书五经被视为弘法的首要条件。^②由于“旧的教育”在当时佛教教育中仍占主流，传统佛教教育存在的问题，也就难以克服。

同时，这一时期的佛教教育存在较为严重的党化倾向。置身于“以党治国”和“训政”的历史环境，佛教界意识到僧伽教育中党义教育的必要。广妙、持省在《关于实行整理僧伽制度案》中指出，整理僧伽制度，必须统筹教育，“宗教存亡问题，胥赖于国，中华以党建国，必须贯彻党义，以求佛教自由平等”。度寰在《僧伽将来之地位》中指出，佛教改革，必须朝“人生化”、“时代化”、“智育化”、“美育化”的方向发展。“一时代一时代的社会情形不同，民国不像前清，民主立宪时代不像军事君主专制时代，这是一个明证。时代与社会既是刹那的变迁而不同，我们仍畏缩不前，不讲主义，不谈革命，恐人家非请我们穿方领不可。就是讲佛法也要讲活的佛法，要合时代的需要，也要有‘启发革命思想’的刺激性，这样佛教方有光大之可能。”^③佛教界革新派寄尘在《现代佛教教育的问题》中也指出：“凡生存于党国之下的民众，都有参政的权利和守法的义务的。佛教的僧民亦是生存于党国之下民众的一分子也，是有参政的权利和守法的义务的。因此，必须具有政法的知识，以备僧民将来参加

① 大醒：《谈办“中国佛学院”》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第179页。

② Holmes Welch, *The Practices of Chinese Buddhism 1900—1950*, Harvard University Press, 1967, p. 400.

③ 度寰：《僧伽将来之地位》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第112页。

国政和献身服务于社会也。”^① 佛教界主张党义教育，是为了赢得南京国民政府对佛教教育支持的一种策略。当时，对于拟办中的“中国佛学院”，便有僧徒提出：“应当如耶教的教会学校一样的办法，向政府立案，为一佛教公立学校。使我僧徒在社会上占一地位；使我国佛教得以此光大”^②。为实施僧伽教育，各佛学院或佛教研究所多讲授三民主义，国民党中央宣传部还将《中央日报》赠送各佛学院。

需要指出的是，这一时期的佛教教育已具有开放意识，既有“走出去”，也有“请进来”。1935年12月，中国佛学会组织了“暹罗留学团”从上海启程经香港赴暹罗留学，团员有悲观、等慈、性教、觉圆4人，学期预备5年。这次留学，得到了戴季陶、萧佛成、谢健、李子宽等人经济上的援助，也受到了暹罗政府的优待。^③“暹罗留学团”出发不久，中国佛教会又组织了“锡兰学法团”，参加成员有慧松、法周、维幻、维植、隆安、维宝诸法师及林慧白居士父子，共8人。团员先集中在上海中国佛教会净业社预习英文、巴利文。往返川资，由佛教会净业社资助。学程预期订5年，在锡兰学法期间，衣食住宿，概由纳罗达法师负责提供。据组织者称：这次留学的目的有二，第一为研习原始佛教的戒律制度以及出家众之比丘僧制，以为改革我国佛教制度之借鉴；第二为学习巴利文佛教，以为将来翻译南传一切经之准备。^④除此以外，闽南佛学院还曾派遣微隆、天慧、定助3人赴日本留学；慈航1936年从缅甸留学归来时，还带回了缅甸文藏经2部，一部赠武昌世界佛学院图书馆，一部赠上海佛教居士林。^⑤

这一时期，也有北美、西欧国家的佛教徒来中国学习和交流。

① 寄尘：《现代佛教教育的问题》，《现代僧伽》第4卷第3期（1931年10月），第213页。

② 大醒：《谈办“中国佛学院”》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第179页。

③ 法舫：《一九三六年的中国佛教》，《海潮音》第18卷第4期（1937年4月），第15页。

④ 《锡兰学法团之筹备》，《威音》第69期（1935年12月），“新闻”第1—2页。

⑤ 法舫：《一九三六年的中国佛教》，《海潮音》第18卷第4期（1937年4月），第17、18页。

1931年9月，美国和尚孤云、默齐2人，由日本来北平，拟在华修行。^① 1933年8月25日，法德意比等国佛教徒毗罗、阿波罗、西提菩陀、优婆罗、阿努空百嘉、巴提太、巴提拉法、乌法巴、沙西普、大鲁比等10人，乘意轮“铁立登号”抵达上海。他们拟先研习汉文2年，再到南京宝华山宝华坛受戒，皈依三宝，其师为释照空。在华期间，他们对中国和中国人民给予了高度评价。在他们看来，“今中国虽处于扰乱的状态之下，而仍保持宽容和平之道德与内心的真实文明。惟其如是，乃中国远驾于彼腐败的欺诈的泰西之上。中国者，虽徼幸的未受欧洲思想之陶冶，而实为一圣人与智慧者之国家也。余等谨致意于中国与中国人民，惟在中国，余等始得认识人生真实的途径；惟在中国，余等始得亲近真理与真实；惟在中国，余等始得接受佛教僧人的尊贵纪律。”在外国佛教徒看来，“今日基督教之泰西，已在其奸恶与愚蠢政策之下，渐见崩溃，革新的中国，或将有以挽救此毁坏之世界，不恃武力，不恃金钱，不恃油棉橡皮等等，惟恃其善良、真实、公理、公正与其真正的同心一德。”^② 1934年3月25日，欧籍佛教徒照空及其弟子返国。临行前，具函分致上海各佛教团体、各寺庵及有名之法师居士，表示“愿将中国大乘佛教介绍欧人，并择交通适宜地点，建一最大佛寺，以供欧人皈依学佛之需”。照空还谦逊地表示：“惟晚学等初入道门，出家未久，对于佛的教理均未认识。嗣事尚求座下慈悲，时加指示，以匡不逮。”^③ 可见，这时的佛教教育，已具有一定程度的开放性，而开放的佛教教育，对于促进世界对中国文化的了解，又产生了积极影响。

第三节 僧伽职业化的倡导

民国时期大多数出家的僧伽，养成了懒惰之风，饱食终日，无所

① 《美国和尚到平修行》，《威音》第33期（1931年9月），“新闻”第2页。

② 《来沪欧洲佛徒致中国人士书》，《威音》第51期（1933年9月），“新闻”第2页。

③ 《照空师弟返国》，《威音》第58期（1934年7月），“新闻”第2页。

用心，当时有“贪嘴做厨夫，贪懒做和尚”的说法。在整理僧伽制度的过程中，政教双方都有僧伽职业化的呼声。

1928年，大学院、内政部在审核江浙佛教联合会整理僧伽的方案时指出：“该整理僧伽委员会原计划书内，应规定僧众职业，使僧人于修持之外，从事工作，衣食有所自给。盖僧众不能不有衣食住行，斯不能不有正当职业。彼回耶教民各有职业，固丝毫无妨于信仰也。”^①因此，大学院、内政部力图通过僧伽职业化，促进僧伽制度的整理。

对于政府部门的这一主张，有僧众表示赞同，也有不少僧众表示反对。不少佛教界人士认识到，僧伽生活不能再依靠施主的布施，必须自食其力、自谋生活。大醒在《僧伽生活问题》中提出：僧伽生活，“一方面根本要‘修行’、‘学习’，一方面要‘劳力工作’，这样的僧伽生活既合乎佛法，又不违事理，更不背时代，实为今日僧伽生活亟起图谋改革的救济方法。”^②寄尘在一篇关于佛教革新的通信中也指出：“社会上的人们，每每讥和尚只能分利而不能生利，是不冤枉的。和尚好吃懒做，数千年来，已成了一种特殊阶级的高等流氓，若再往下拖延下去，那还了得吗？以我的意见，除了少数知识界探求学理外，余者概勒令做工或务农，使之自食其力，实行农僧工僧制度。”^③这种认识，与政府部门僧伽职业化的主张较为接近。太虚也提倡效法唐代百丈怀海禅师那种“一日不作，一日不食”、寓禅于农的“农禅”遗风，使寺院农、工、商化，僧众于士、农、工、商各有一立身之业，勿为世人诟病，又能以佛法修己、化人，以此作为整理僧伽制度的重要途径。

为推进僧伽职业化，部分佛教界人士还制定了具体的行动方案。1929年闽南佛学院向中国佛教会提交了“创办工厂维持生活”的提

^① 《大学院内政部至国民政府呈》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“佛教史料”第4页。

^② 大醒：《僧伽生活问题》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第214页。

^③ 寄尘：《佛教革新管见》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第55页。

案，建议“就各省大埠大寺院中，创办工厂，以维持我僧伽大众之生活”。其具体办法是：一县或一镇至少须办一个以上的工厂；工厂用股份公司办法，凡较有寺产之大小寺院庵庙，皆须认股；工厂之种类，须视各地物产需要为定；僧伽作工，每日至多作六小时，须以二小时为讲教修法之工作；凡不能读书弘法年青力壮之僧伽，皆须入厂作工。^①北平佛教会也积极倡导和组织农禅工禅，以此作为整顿僧伽制度的途径。为此，北平佛教会拟具十条办法，其主要内容包括：各寺住持、各佛学院法师、学生，得暂免习农工各业；普通僧人，除特许免除外，其余均须于农工中自习一艺；愿依佛制乞食，或有确实施主，或年在六十以上，或自愿还俗者，皆免除之；凡僧人愿为农禅工禅者，须立愿书交存于常住；或农或工或一种或多种，由各寺自定；农工所得利益，除资本及作工者之伙食衣单外，如有盈余，应以其半数分之于作工者；所做之工及时间，每日应有日记；售品所由佛教会组织；各寺农禅院、工禅院成立后，由佛教会组织养老院。^②从这些具体设想，可以看出部分僧众对于僧伽职业化的认同和首肯。

也有部分佛教界人士认为，“僧众十之六七，本以务农作工为生活，若能许由佛教团体自加整理，不难渐臻完善。其一部分专修佛学者，例同学校学生，或学问之专门研究者，自应有相当供给。所余以办理寺务及宣讲佛典为职司者，亦犹教堂牧师、团体干事，同为服务社会，应受报酬。此应认可佛教僧众之职业者。”^③因此，在多数佛教徒看来，教徒求法弘法就是职业，这正如教育家专门做学问和教书一样，无需另谋职业。对于僧伽职业化，戴季陶也持反对意见。他说：“现一般人主张宗教教育要生产化，然天下事本应分工担任，佛教教育亦为一职，原不必驱天下之人而尽为农、为工、为商。”^④

① 《闽南佛学院提案》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第156页。

② 《北平佛教会倡行农禅工禅》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第431页。

③ 《呈五次中大执监会、国民政府请愿文》，《海潮音》第9卷第7期（1928年7月），“佛教史料”第2页。

④ 戴季陶：《中国之宗教改革与救国事业》，《海潮音》第14卷第5期（1933年5月），第17页。

内政部关于僧伽职业化的主张，得到了地方政府的支持。在地方政府中，湖北省推行僧伽职业化的时间早，气势盛。早在1928年11月，湖北省民政厅就发出通告，劝僧尼力自振作，量力而行，或立学校以育人才，或立医院以疗疾病，或筹义仓以救灾荒，或设工厂以养贫穷。并且表示，各寺庵僧尼，若“仍堕魔障，不慎修持，厚植私财，罔思报称”，将“严加取缔，决不宽容”。^①1931年1月，湖北省民政厅向全国内政会议提出了“僧侣职业化”的提案。内政会议审查后认为，“僧侣职业化为根本改良宗教办法，惟仅言僧侣，范围较狭，拟将议题改为僧道职业化案。”会议决定：“就各地方寺庙经济状况，由官厅责令其单独或联合筹设僧道职业机关（工厂农场或职业学校），训练僧道职业技能，俾能自食其力，并切实加以监督及奖惩。”^②中国佛教会得悉这一消息，即电请国民政府行政院、内政部及内政会议撤销。中国佛教会认为，“佛教教义，以严持律仪、精修定慧、奉行六度、救世牖民为宗旨。而舍俗为僧者，都由仰慕真诠、觉悟幻妄、或弃仕商等固有职业而来，志在道义，自甘淡泊，以期秉教修戒、彻证心性、己立立人、同获利乐，为唯一之职业。……今若强制僧侣放弃分内弘法利生之职志，而复令从事于利养上之争竞，则无异使梵唄焚修之地，顿成角名逐利之场，觉世牖民之道，变为奇技淫巧之术，不特与佛教教义未合，且与信仰自由之党纲相背。再就事实论列，僧侣既敝履世俗荣利，志求无上佛道，必不愿变易初心，兼营各项职业。”^③因此，中国佛教会请求撤销僧侣职业化议案，以安僧众，免滋纠纷。

尽管如此，内政部仍决意推行僧伽职业化。1933年3月内政部咨教育部文中，重申了僧伽职业化的计划。5月，内政部又提出了推进僧伽职业化的具体步骤：第一步劝导，第二步调查，第三步拟订实

^① 《民政厅劝各地僧尼力自振作》，《海潮音》第9卷第12期（1928年12月），“佛教史料”第6—7页。

^② 《内政会议昨三次大会》，《中央日报》1931年1月21日。

^③ 记者：《僧徒职业化之问题》，《现代僧伽》第4卷第1期（1931年4月），第7页。

施办法。^①

南京国民政府一方面倡导僧伽职业化，另一方面又不赞成佛教界组织实业团体。1932年1月，中国佛学农工实业救国宣导团主任大彻等呈文国民党中央党部，要求组织中国佛学农工实业救国宣传团，以提倡农工实业、改进僧侣生计为宗旨，为主管部门所不许。民众运动指导委员会张裕认为：“中央训练部例案对于佛教僧人请求组织实业农工商团体皆未之许。因僧人而化为农工，经营实业，即失其僧人之本职，且农工实业亦非彼辈所能。任徒乱人耳目，出世之人仍与平民争利，殊非所宜，拟请批复不许组织。”^②从这里，我们可以看出南京国民政府对待佛教实业团体的基本态度。后民众运动指导委员会以不能强制职业选择为由，未准中国佛学农工实业救国宣传团的成立。内政部也以该团简章不妥、程序不符为理由，拒绝了其立案之请。^③因此，南京国民政府对于佛教实业团体的成立，实际上又持反对态度，而这与其僧伽职业化的主张正好是矛盾的。

第四节 住持制度的改革

我国佛教寺庙大致可分为子孙剃度庙和十方丛林两种。子孙庙为私有制，其住持以在本庙剃度者为限，师徒传袭，不为外僧所得；十方丛林为十方僧徒所公有，不分远近，不拘畛域，凡具足戒之僧徒，不论入庙时间久暂，人人有选举被选举及罢免之权，其寺内住持为十方僧选众公，已成传统习惯。而在 Holmes Welch 看来，也有一些寺庙同时兼具丛林与子孙的性质，通常称为“子孙十方丛林”。^④

① 《内政部谋改革僧道募化生活》，《海潮音》第14卷第7期（1933年7月），“佛教要闻”第2页。

② 《民众运动指导委员会张裕为大彻等呈请组织中国佛学农工实业救国宣传团事的便笺》（1932年2月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号2116。

③ 《内政部为大彻等呈请组织中国佛学农工实业救国宣传团事致行政院函》（1932年3月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号2（2），案卷号277。

④ 霍姆斯·唯慈著，包可华、阿含译：《近代中国的佛教制度》上册，台北华宇出版社1988年版，第191页。

如前所述，至南京国民政府时期，住持制度已存在诸多问题。用太虚的话来说，“因中国民族是向来以家族制为中心的，以至佛教传入中国，住持之教团也变成了变态的家族了。”^①当然，住持中也不乏贤者。如据大醒记载：南京金陵寺常有僧众 10 多人，每年靠田禾山竹的收入 600 元左右、护法津贴 400 元左右维持。住持与一般僧众共作共食，一寺融融，除念佛恒课外，习禅研经，任人自由。泉州开元寺所办慈儿院，因常住恒产不够开支，其住持到南洋募捐十万元做基本金。^②但在当时，类似的住持毕竟只是少数。

为整顿住持制度，《寺庙管理条例》作出了一些规定：“各僧道主持除修持之生活费外，不得把持或浪费寺庙财产”，“寺庙僧道主持之传继从其习惯”，寺庙住持“关于民刑诉讼事件仍由司法官署依法处断”，若违反本条例“应守之义务者，得由该管市县府申诫或撤退”。^③这些规定限制了住持处分财产的权力，并说明了住持传承、处罚的基本原则。由于这一条例来不及实施就已废除，因而对于住持制度的整理实际上并没有产生多少实质性影响。

南京国民政府在随后制定的《监督寺庙条例》中，对住持制度又作出了一些具体规定：寺庙财产及法物，由住持管理；住持于宣扬教义、修持戒律及其他正当开支外，不得动用寺庙财产之收入；寺庙收支款项及所兴办事业，住持应于每半年终报告该管官署，并予以公告；住持违反条例有关规定，得依据情形，由主管官署革除其住持之职，或逐出寺庙，或送法院究办。^④《监督寺庙条例》赋予住持以管理庙产之权，同时也明确了住持应尽的责任：宣扬教义、修持戒律、服务社会，对于住持违反条例的处罚方式也作了基本规定。

^① 释满智、释墨禅编：《太虚大师寰游记》，沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第 92 辑，台北文海出版社 1973 年印行，第 98 页。

^② 参见大醒《中国佛教讲话》，《现代僧伽》第 2 卷合订本（1929—1930 年），第 202 页。

^③ 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社 1994 年版，第 1018、1019 页。

^④ 同上书，第 1028、1029 页。

由于《监督寺庙条例》不是专为住持问题而定，所以许多具体情况的处理，在条例中没有明确规定。由于法令变迁和佛教团体的成立，住持之革除、选任也出现了不少纠纷。南京国民政府内政部、司法院在处理具体纠纷的过程中，关于住持问题作出了一些解释，这些解释透出了南京国民政府整理住持制度的基本思路。

1. 关于寺庙住持的确认问题。寺庙住持应该如何认定，《监督寺庙条例》明确规定：“寺庙有管理权之僧道，不论用何名称认为住持。”^① 这即是说，确认寺庙住持的关键，在于是否拥有对寺庙的管理权。但有的僧道仅租住寺庙、租种田产，能否认定其住持资格？1933年10月12日，司法院曾就此作出解释，僧人如仅租住寺庙、租种田产，并未取得管理权，则无论其曾担任何种名义，仍属租赁关系，不得认为住持。^② 应当说，南京国民政府关于寺庙住持资格的认定，规定尚属明确。

2. 关于寺庙住持不守清规的处罚问题。《监督寺庙条例》对于住持不守清规的处罚，没有具体规定。因此，各地在处理有关事件的过程中，感觉难以把握，纷纷要求内政部重新作出界定。1930年11月，内政部曾就寺庙住持容留妇女的处理问题作出说明：寺庙住持，如有不守清规容留妇女情事，系属有碍风化，自当查核情形分别究办。若只容留居住，应饬勒令迁出；倘或涉及奸宿，应依刑法办理。^③ 1933年2月，内政部在解释相关问题时又进一步指出：寺庙住持，不守清规，系宗教范围内之事，当由其教会按照教规惩戒；如系触犯违警罚法及一般刑章，则与平民同科，应由官署依法惩处，其情节重大者，得革除其职务。^④ 这就进一步明确了处理寺庙住持不守清规问题的主体和尺度。

^① 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社1994年版，第1028页。

^② 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）120页。

^③ 同上书，第（F）113页。

^④ 同上书，第（F）118页。

3. 关于寺庙住持的传承或选任问题。关于寺庙住持革除后的传承办法，江苏省灌云县提出：依向来习惯办理命意不无含混，若由教会遴选，又多不洽舆情，能否由自治团体，或地方公正人士保举，由主管机关核委。内政部明确回答：住持被革除之后，其传继办法，依据习惯办理，词意含混、不洽舆情与否，官署自不必过问，至保举与核委各节，更不可行。^① 这也是说，在住持传承的问题上，内政部只主张依向来习惯办理，不赞成由地方保举、主管机关委任，这也就意味着内政部不愿介入住持的传承问题，而任由所属教会负责处理。但内政部同时指出，寺庙住持的传承，所属教会在不违反该寺庙历来住持传授习惯之范围内，得征集当地各僧道同意，但所属教会违反该寺庙住持历来传授惯例，径行委派，应认为无效。至于所谓历来传授习惯，是指寺庙本身“历来住持继承之习例”，该项习例应否改良，须视该项习例是否与现行法令抵触为断。如果寺庙从未采用之办法，自不能谓为该寺习例。^②

除南京国民政府力主整理住持制度外，佛教界自身也有整顿寺庙住持的要求，但由于这一整顿直接触及住持的利益，因而阻力不小。在1930年召开的第二届全国佛教徒代表大会上，仁山提出考试住持一案，便立即遭到一班住持的反对。1931年，广妙、持省又草拟“关于任免住持应确定办法案”，对住持的年龄、资格、学识、品行、事业、期限、儆策、人数，提出了他们的初步设想。但既未得到中国佛教会的认同，也难以以为南京国民政府有关部门所采纳。1932年6月第四届全国佛教徒代表大会召开时，湖南省佛教会又提出了整理住持制度的方案：按各地方丛林推选住持习惯制定选举纲要，通令实行；如属十方丛林或属法门，分别性质推选道高贤能长老二人或三人呈由省佛教会圈定一人委任之，并转请当地行政机关备案；选举时先应呈请当地佛教会派员监选；自通令之日起，凡各地丛林住持未经合

^① 内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴·礼俗篇》，商务印书馆1936年版，第（F）119页。

^② 《内政部解释选派寺庙住持疑义》（1935年1月18日），《内政公报》第8卷第4期，第173页。

法手续选任者，概作无效。^①这一提案，对于住持制度的整理颇具建设性，但也未能为大会所采纳，其处理结果仅是“保留”，而不是如其他提案“交执委会办理”。

迫于南京国民政府的压力，1934年2月，中国佛教会在其拟定的《整理僧伽制度暂行规程》中，对住持制度的整理作出了较为明确的规定。关于继任住持的选举，“规程”提出：“凡十方丛林住持交替时，其继任住持之选举法，曾经向地方官厅及该丛林向有完善之习惯办法外，其余丛林，如有选贤派，其继任之住持，应由该寺请所属佛教会征集当地著名各寺僧意见选任之；如为传法派，其继任之住持，应由前住持选定戒行相当者三人，开明法名年龄履历行状，请所属佛教会征询当地著名各寺意见后，择定一人充任之。”关于住持资格，“规程”规定：“凡丛林住持须有下列各项资格之一之比丘，方得充任：（1）恪守戒律通达教典者；（2）在佛教高等专门学校毕业得有证书，并在丛林参学三年以上者；（3）热心弘法满三年以上，并有著作行世者；（4）曾任丛林重要执事满三年以上成绩卓著品行端正者。”^②这些规定，在一定程度上反映了中国佛教会整理住持制度的决心和设想。

随后，鉴于各地寺庙住持“知识幼稚，办事能力薄弱，以致寺务废弛，会务亦难期发展”，中国佛教会第八届第二次理监事联席会议决议，创办“佛教寺庙住持讲习所”，“藉以补充各寺住持之知识，而增进其办事之能力”。^③中国佛教会同时拟定“寺庙住持讲习所规则”14条，于1937年4月呈送内政部、民众训练部。

“寺庙住持讲习所规则”对受训对象、受训内容、受训时间、处罚原则等作出了规定。中国佛教会组织寺庙住持讲习所（称为中国

^① 《湖南省佛教会提案》（1932年6月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1972。

^② 《整理僧伽制度暂行规程》，《海潮音》第15卷第3期（1934年3月），“新闻与通讯”第120页。

^③ 《中国佛教会为寺庙住持讲习所规则事致民众训练部呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

佛教会寺庙住持讲习所)，各分会受中国佛教会指导组织寺庙住持讲习所（称为中国佛教会某某分会寺庙住持讲习所），训练所属各寺庙之住持及合法继承人；各寺庙住持及合法继承人必须加入各寺庙讲习所，领得受训证书后，方取得健全之住持资格；寺庙讲习所讲授“佛法要义及教规”、“三民主义”、“社会常识”、“佛教法令及公文程式”四门学科，各以六十小时为度，受训时间两月至三月；各所务于两年内将所属各寺庙住持训练完毕；各寺庙住持不肯受训先由所属分会警告，倘仍违抗得呈报上级会核准转请主管官署惩处。^①

对于中国佛教会的这一举措，民众训练部有不同看法。杜址厚认为：“寺庙住持负有掌理教务、约束僧尼之重任，其地位不亚于旧时书院之山长，自非硕德高僧不足以当其位。际兹佛家所谓末法时期，僧多不肖，清规扫地，除少数名山古刹尚能维持丛林规制外，各地寺庙均因主持不得其人，无法整顿。该会有见及此，依据会章规定拟订‘寺庙住持讲习所规则’14条，诚为当前切要之举。惟此规第十三条规定各寺庙住持继承人，非有本会发给之讲习所受训或免训证书，不得为住持，似此强迫受训，恐非佛教会权力所能及，此点似宜与监督机关商酌办理。”^② 杜址厚基本认同中国佛教会的做法，但也指出了“寺庙住持讲习所规则”存在的问题。

胡星伯则认为，“佛教会自有总的组织以来，纠纷迭出，晚近两年，愈演愈烈，远不若无统一组织时之宁静和平。考其主因，不外乎一二野心佛徒，以视全国僧尼之众、庙产之丰，曲解佛理，妄作人世之思。……今该会所呈设之住持讲习所案，核其用意，无非为排除异己，造成中心势力之阴谋，五年十年，孳孳不已，诚妨害国家民族之健康状况！本党虽予人民信仰自由，但对于不事生产，弃其生人应尽之责者徒众，显有严格之限制，所呈拟不准设立。”^③ 胡星伯的批示，

① 《中国佛教会寺庙住持讲习所规则》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

② 《民众训练部为中国佛教会呈送寺庙住持讲习所规则拟函内政部征求意见再行核办签》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

③ 同上。

既反映了民众训练部对中国佛教会内部纷争迭起的不满，也反映了民众训练部力图限制佛教发展的真实态度。胡星伯将住持讲习所的设立视为“排除异己，造成中心势力之阴谋”，因而不赞成中国佛教会设立住持讲习所。

因此，杜址厚与胡星伯对于住持讲习所的设立存在分歧，杜址厚基本赞同住持讲习所的设立，胡星伯则反对设立住持讲习所。4月30日，张廷灏在中国佛教会的呈文上批示：“三民主义及社会常识两科教员，应由所长呈请所属党部派党员充任之，或于派定后由所长加聘。”^①张廷灏也没有明确否认创办住持讲习所的做法，只是赋予其党化教育的色彩，为党化教育的实施提出了具体的措施。

5月13日，民众训练部致函内政部：“查寺庙住持，责任重大，过去僧众每多不守清规，劣迹昭著，考其原因，未始非主持不得其人之故。该会此举，固为必要。惟所规第十三条之规定，近于强迫，恐非佛教会权力所能及。该会自成立以来，纠纷时起，此项讲习所之设，是否一二野心家为排除异己之工具，尚属疑问。”^②这里，民众训练部综合了杜址厚、胡星伯两人的意见，对寺庙住持讲习所的成立持怀疑态度。

内政部对于设立住持讲习所的做法及“寺庙住持讲习所规则”，则持基本否定的态度，认为“寺庙住持讲习所规则”“内容仍偏重住持补习教育，其他失学僧尼补习及研究高深佛学，均未顾及”。内政部主张中国佛教会创办佛学院、佛学讲习所，因而要求中国佛教会“参照部定原则，另拟整个计划，订定佛教教育规章，规章内容约可别为佛学院及佛教讲习所两部”^③。可见，内政部不赞同单独设立“寺庙住持讲习所”。

不可否认，南京国民政府有整理住持制度的愿望和措施，但由于

① 《民众训练部为中国佛教会呈送寺庙住持讲习所规则拟函内政部征求意见再行核办签》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

② 同上。

③ 《内政部为中国佛教会呈送寺庙住持讲习所规则事致民众训练部公函》（1937年5月18日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

阻力过大，这一时期住持制度的整理并无多少实效。

第五节 剃度传戒制度的整理

1. 幼年剃度的查禁

剃度与传戒有别，通常是剃度数年后再行传戒。根据佛教戒律，任何人未经父母同意不得出家，师父不得为未成年者剃度。但民国时期，幼年剃度现象时有发生。据 Holmes Welch 的调查，在鼓山涌泉寺 1926 年传戒的 79 位和尚中，有 4 位是在 16 岁前剃度的，其中 1 位不满 10 岁已受剃度；在 1932 年传戒的 49 位和尚中，也有 4 位在 16 岁前已行剃度，其中亦有 1 位不满 10 岁已行剃度。^①

幼年剃度，既有悖宗教信仰自由，也不利于未成年人的身心发展。对于幼年剃度，佛教界主张查禁和限制。1927 年 8 月 7 日，谛闲等呈文国民政府，提出整顿僧伽制度，其中一项就是呈请国民政府限制幼年剃度，提出男女非年满 20 岁以上不准出家，其未满 20 岁之已出家者，还俗与否听其自由。

各地方政府也要求查禁幼年剃度。1928 年 11 月，上海市社会局提出：“收买未成年之男女，强为僧尼，不事生产生育，以有用之光阴，消磨于红鱼青磬之中，已非人道所许。”上海市社会局主张：“严禁收买未成年男女为徒。其已收买者，勒令交还家属，或送慈善团体教养，授以技艺，俾资生活，以挽颓风”。^② 上海市政府认为，社会局所陈不为未见，拟具办法亦尚有可取之处，故而函请内政部查核施行。

南京国民政府对于幼年剃度，从一开始就持反对态度。对于上述谛闲限制幼年剃度的请求，国民政府教育行政委员会第 105 次会议讨

^① 霍姆斯·唯慈：《近代中国的佛教制度》下册，包可华、阿含译，台北华宇出版社 1988 年版，第 8—10 页。

^② 《取缔僧尼办法》，《申报》1928 年 11 月 22 日。

论，认为“其用意系维持信仰自由”，因而“准照所请”。^①《寺庙管理条例》中，有“未成年人不得度为僧道”的规定，以示限制。训政时期，内政部训政工作分配表第2期，又列入查禁幼年剃度一项，以期切实调查取缔。《监督寺庙条例》对于幼年剃度虽未提及，但并不意味着南京国民政府态度的变化。1929年，国民党中央党部执行委员会以《监督寺庙条例》中并未提及未成年人不得剃度为僧尼，乃特函行政院，通令各省切实查禁。1930年3月18日，内政部也呈请行政院通令各省市政府查禁幼年剃度。呈文指出：“查幼年剃度，违反人道，妨碍进化”，“近日各省市党部迭经函请严禁，以彰人道。此事关系重要，似未便因条例未经规定再行开禁。”3月24日，行政院训令各省市政府“切实查禁，其已被剃度者，并设法救济”。所谓“救济”，按照内政部的解释，“一方自指劝令其还俗而言，一方尤应斟酌情形于还俗之后，为谋教养之方，俾得免于流离失所也。”^②教育部也认为，“各国对于人民信教均有限制，非依法律具有民法上成绩之资格者，不得受任何宗教上归依仪式之拘束。我国立法旨意，亦与各国通行原则相同，即在佛教本身，其僧律亦早有明文规定，非年满廿，得其生身父母及所属国家之许可者，不得受具足戒而为大僧。照此佛法世法两方之原则观之，可见当初立法之旨意皆在尊重信仰者自身之自由，若其人格尚未完全，自由意识尚未充分者，不得以他人之意思强迫其信仰任何宗教，法至良、意至美也。”^③

太虚赞同国民政府的做法。他在《佛教应办之教育与僧教育》一文中指出：“真正的沙弥固必须是能自立意志的成年，所以现今政府禁止未成年的儿童出家入僧以受宗教教育之训练，我认为与佛法并不违反的。所以我主张佛教尽可收慈善性质之孤儿院贫儿院，教养孤

^① 《国民政府教育行政委员会为审查谛闲等请愿书致国民政府呈》（1927年9月8日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518—3048.01，微卷号214—1550。

^② 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（一），江苏古籍出版社1994年版，第436、437页。

^③ 《教育部为中国佛教会佛教学苑组织大纲事复内政部咨》（1933年2月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

贫无依之儿童，而不应收之为沙弥。故出家为沙弥者，必须已过高中毕业之年龄，即年满 18 岁者方可。”^①

当然，尽管南京国民政府主张年幼僧尼有还俗的自由，但事实上在当时要还俗并不那么容易。江苏泰兴南门甘露庵内幼尼长明，由于父亲早逝，家中贫困，其母兄重男轻女，8 岁时被送入该庵为尼。长至 17 岁要求还俗，被其师父海法尼所阻止。20 岁时重提前议，仍遭拒绝，遂与其恋人逃至上海，组织小家庭，但又遭人议论。^②可见，年幼僧尼还俗，会遇到不少阻力。同时，南京国民政府也未为还俗的年幼僧尼提供切实的生活保障，这在事实上也会制约年幼僧尼还俗。1930 年 6 月，四川省佛教会曾提出：先应有相当救济之方，而后才可以查禁寺庙收养幼年僧尼。否则，寺庙年幼僧尼将无处得食得衣，转为失养。^③这一提议看到了问题所在，但南京国民政府未能拿出具体的救济之方。因此，年幼僧尼名义上有还俗的自由，但事实上要还俗并不那么容易。

2. 传戒制度的整理

自清以来，佛门传戒漫无限制。至民国时期，滥传戒法仍盛见各地。传戒者不加考查及限制，受戒者大多不明正法，信仰毫无，或借道场为衣食之地，或以梵制为避祸之所。南京国民政府成立后，政教双方都意识到整理传戒制度的必要，不仅要求查禁前述幼年剃度，而且提出对整个传戒制度进行整理。

1927 年底，玉慧观就提出，“如今的和尚实在太多”，“现在一般和尚，以为自己不能养个亲生孝子，因而大收特收其徒子法孙，或者以为这样就是荣耀，其实罪过罢了”。同时，“现在无论宗教律丛林，皆靠着传戒做一笔大生意经，因为传戒的时候，可以罗致信男信女，可以运用灵妙的手段，向他们捐（骗）个几千几百，却不顾得从此

^① 太虚：《佛教应办之教育与僧教育》，《海潮音》第 12 卷第 8 期（1931 年 8 月），“理论”第 2 页。

^② 《小尼姑不应解放耶》，《申报》1929 年 5 月 16 日。

^③ 《四川省佛教会为行政院严令禁止收养幼年僧尼事致中国佛教会呈》（1930 年 6 月 27 日），《中国佛教会报》第 11—12 期合刊，“呈文”第 5 页。

破坏佛教，造出许多僧痞。”因此，玉慧观提出要“限制出家”、“限制传戒”，以此作为振兴佛教的策略。^① 1928年5月，江浙佛教联合会整理僧伽委员会在其拟具的《整理僧伽进行计划书》中也提出“限制剃度传戒”，认为“传戒一事，尤关重大。凡受戒人必须经戒师审查，认为合格者，方许承受。其传戒师必须精研戒律，德望素著者，方可开堂传戒。”^② 这里实际上对受戒人、传戒师都提出了整顿的要求。在部分寺院，从1929年起已开始整顿传戒制度的尝试。如普陀山普济寺对1929年春的传戒，提出了一些明确规定：凡来山求戒者，年龄须满20岁以上；须审查求戒者出家来历及信仰；跛聋残疾及六根不全者不予收容；新戒具足圆满大戒后，留住本山送普陀山僧学院教育；入僧学院一年后方给戒牒，放行下山。^③ 这些规定，在当时实开传戒之新例。

为整顿传戒制度，佛教界纷纷献计献策。1929年中国佛教会成立时，惠宗等提出“改良传戒提案”，对受沙弥戒、比丘戒、菩萨戒的具体要求、传戒方法、传戒次数、戒牒发放，都提出了一些设想。^④ 广妙、持省于1931年也草拟“关于全国传戒应速整理案”，提出了传戒整理的具体办法。其中建议：沙弥戒比丘戒菩萨戒均每年举行一次；菩萨戒坛，每省限一处，设立于省会；比丘戒坛，每省限东南西北四处，择其适中地点或旧有戒坛设立；沙弥戒坛，每县限一处，或联合数县共设一处；戒师由当地教会推选道德崇隆之长老若干人担任；受戒者年龄须在20以上（沙弥戒不在此例），曾经肄业佛学院或戒律娴熟；六根不具者不准受戒，有五逆之一者，亦不许

① 玉慧观：《中国佛教振兴策》，《海潮音》第8卷第11、12期合刊（1927年12月），“特载”第3页。

② 《整理僧伽进行计划书》（1928年5月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1751。

③ 《普陀山普济寺传戒之新例》，《海潮音》第9卷第11期（1928年11月），“佛教史料”第17页。

④ 《改良传戒提案》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第160页。

受戒。^①

此后，历届佛教徒代表大会也十分关注传戒制度的整理。如1932年6月第四届全国佛教徒代表大会召开时，智圆提交了“宜速实行整理传戒统一制度”案，认为“整理教规，当以改良传戒为最急最要之举，统一传戒制度，实为佛门中不可稍后之事。盖佛教兴衰，全视教徒之优劣，造就教徒实以传戒为前提。故传戒一事，关系佛门异常重要”。^②这次会议上，鄞县佛教会还提交了“整理教规开坛传戒案”，提出“整理教规，必先从根本入手。根本办法，首在改良传戒，次则禁止滥收度徒”，并提出了改良传戒的具体思路。^③

对于传戒制度的整理，南京国民政府也有初步的谋划和设想。《寺庙管理条例》规定：“凡僧道受度时，应由其度师出具受度证明书，载具法名、年貌、籍贯及受度之年月，交付该僧道，并由度师呈报该管市县政府备案。”^④这一规定若能真正实行，对于传戒制度的整理是有积极意义的。可惜，由于《寺庙管理条例》颁行不久即已废止，这一规定在实际上也就没有发生多少效力。

1933年2月，教育部为中国佛教会“佛教学苑组织大纲”事复内政部咨文中，对于传戒制度的整理，提出了一些基本原则：

第一，凡男女非年满二十岁不得出家。

第二，凡出家为僧尼者须由该剃度师僧尼师呈报当地官厅备案。

第三，凡男女出家者非剃度后或受沙弥、沙弥尼戒律后满五年者，不得受比丘、比丘尼戒。

^① 《关于全国传戒应速整理案》，《中国佛教会报》1931年第2期（1931年6月），“附录”第4—5页。

^② 《宜速实行整理传戒统一制度案》（1932年6月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1972。

^③ 《整理教规开坛传戒案》（1932年6月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1972。

^④ 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社1994年版，第1019页。

第四，传戒之寺院须将每届受戒人名单、履历于六个月前呈报当地官厅，分别呈报民政、教育两厅备案。

第五，凡各地寺院，非具下列各项资格者，呈经内政、教育两部认可者，不得传戒：（1）十方丛林；（2）具备完全之大藏经典；（3）有研究专门宗教学术及教学之设备。

第六，凡传戒师必须精通教义律法得教育部之认可。

第七，各地传戒寺院自1934年起满五年内停止传菩萨戒，同时限令各传戒之丛林寺院，于此五年内必须依照第五、六两项之规定，改良其内容，呈请内政、教育两部会同派员验看其经，验看合格者方许传菩萨戒。

第八，凡受菩萨僧尼戒之僧尼，必须受比丘僧尼戒律满足五年，且具备下列两项资格之一：（1）曾在大学毕业及具备与大学毕业相当之学问程度；（2）有合乎规定的丛林三所以上联名保证（联名保证的要点为：尽忠于国家社会之一切慈善事业；诚心扶持三民主义，不为反乎三民主义之宣传；终身不违犯国家法律）。

第九，凡曾经取得比丘僧尼戒及菩萨僧尼戒戒牒之僧尼，限于一年内取具其剃度本寺及受戒本寺之保证书，呈请各该地方官厅验看加盖印结后，分别转呈民政、教育两厅备案。其未成年者之戒牒一律取消。自1935年1月1日起，凡戒牒未经验看、未曾取得地方官厅印结者，一律不准担任各地寺院执事，并不发生一切法律上之效力。^①

因此，教育部对于受戒对象、受戒条件、传戒师、传戒寺院、戒牒管理等，都有一些初步的考虑和设想。

1934年2月，中国佛教会拟定《佛教剃度暨传戒规程》20条，明显采纳了教育部的意见。如“规程”第二条规定，“寺院举行剃度

^① 《教育部为中国佛教会佛教学苑组织大纲事复内政部咨》（1933年2月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1968。

时，须由该剃度师先期呈报当地佛教会核准后，方得举行，并呈报当地行政官署备案。”这一规定，体现了上述教育部所列原则第二条的精神。“规程”第五条规定，“各丛林须具备下列各项资格，经中国佛教会呈请内政部认可后，方得传戒。（1）十方选贤及传法丛林；（2）备具全藏经典；（3）研究专宗教义及有传戒之设备者；（4）严持戒律道风卓著者”。这一规定，直接采纳了上述教育部所列原则第五条的内容，并有所扩展。“规程”第十条规定，凡比丘比丘尼发大乘菩萨心欲求受菩萨戒者，须具备下列两项资格之一：（1）曾在大学毕业或具备相当程度；（2）有合乎资格的传戒师二人联名保证，其保证之要点应备者如下：应尽忠于国家社会之一切公益慈善事业；诚心服从三民主义无反动宣传之行为；终身不违犯国家法律；修持梵行精进不退。这一规定，与上述教育部所列原则第八条的内容基本相似。^①因此，中国佛教会拟定的《佛教剃度暨传戒规程》，充分吸收了教育部的意见，并使教育部提出的基本原则具体化了。

对于传戒制度的整理，内政部曾经认为，传戒仪式及起讫日期，系属宗教内部问题，应依教规及习惯办理，因而没有过多的干预，也未拿出具体的整理方案。但是，内政部并没有放弃对传戒问题的管理。为便于考查受度人数起见，内政部于1935年5月特制佛道教徒受度报告表，规定凡佛道教徒受度时，应由度师将受度者的履历、受度类别、地点、时间等分别填写，呈送当地主管官署并转呈内政部备案。^②内政部此举，受到了佛教界的好评，尘空便称之为“善举”，“关怀僧制者所乐闻”。^③

1936年6月，民众训练部在说明中国佛教会章程草案要点时，也谴责了近代以来传戒制度存在的问题，指出“唐代度僧，至为郑

^① 《佛教剃度暨传戒规程》，《海潮音》第15卷第3期（1934年3月），“新闻与通讯”第121页。

^② 《佛道教徒受度报告表》的具体格式，见《内政公报》1935年第8期，“礼俗”第135—136页。

^③ 尘空：《论出家应由剃度师呈报政府备案》，《海潮音》第16卷第6号（1935年6月），“佛教春秋”第3页。

重，故高僧辈出，见重于世。今则悉听自由，漫无限制，丛林传戒，仅江浙两省，每年已多至数十次，时期既短，复不遵古制，不加训海教化，惟以营利及代人烧疤为事。此等传戒，名为度人，实为误人，祸教害法，莫此为甚。若再无适当之规定，以恢复戒律之精神，必致狮虫日增，僧德日堕，教法日衰”。^① 因此，民众训练部在《中国佛教会章程草案》中，对传戒制度作出了具体规定，以解决当时乱收徒众、滥传戒法的问题。如“草案”提出：“各地丛林，非经陈由省市分会理事会之通过及总会之核准，绝对不得任意传戒，传戒期间，至短不得少于一百五十日，并应由总会选派具戒已满十夏、智德兼隆之大德三至七人为训导员，前往指导训海，训导员对传戒仪制、教学方法等认为失当时，得随时加以指导纠正，求戒人非对于佛教具有深切之信仰，相当之认识，真诚志愿修学，并在法律上已成年及领省市县分会许可求戒证者，不得受具比丘比丘尼戒。”^② 这一规定，既明确了中国佛教会对传戒的管理之责，也强调了受戒人应当具备的基本条件。

第六节 整理僧伽制度的评价

1927—1937年，政教双方围绕僧伽制度的整理，都有一些初步的考虑和谋划，也取得了一定的进展和成效。

通过这一时期的初步整理，使政教双方都更加意识到了僧伽制度存在的问题和整理僧伽制度的必要，政教双方对于僧伽制度的整理形成了某些共识，这为后来僧伽制度的整理提供了有利的条件。

经过这一时期整理僧伽制度的实践，使南京国民政府对于僧伽制度的整理有了比较明确的思路，如对于佛教教育的开展、传戒制度的整理，都有了较为明确的方案，佛教界依据南京国民政府的要求，制

^① 《中国佛教会章程草案要点说明》，《佛教日报》1936年7月5日。

^② 参见俨然《读了中央民训部修订中国佛教会章程草案后的希望》，《海潮音》第17卷第7期（1936年7月），第95页。

定了相关的规程。这番“建章立制”的工作，为后来继续推进僧伽制度的整理奠定了一定基础。

经过这一时期僧伽制度的整理，培养了一批佛教人才，给佛教教育带来了新的气息；幼年剃度的查禁，取得了较为明显的效果；传戒制度的整理，也有一定成效。而僧伽职业化的倡导、住持制度的改革，对于僧伽、住持也有一定程度的触动。

但是，总的说来，这一时期僧伽制度的整理收效甚微。存在的问题主要有如下几个方面：

1. 中国佛教会未能制定统一的教规和切实的整顿办法，使各地无所适从。教规的制定，属于佛教内部事务，应由中国佛教会制颁，作为佛教整理的依据。1934年6月，中国佛教会召开第六届代表大会时，镇海县佛教会就提出了“订颁统一教规”的提案。提案申明：“教规为教内无上之法规，本教教规真本失传，虽间有私人纪录，如百丈等诸书流行于世，非失于太繁，即不切于实用，各处寺院因无定本以作标准，大都各自为政，且均由口传，以误传误，日盛一日，将来必至真正教规湮没无存，是宪法式之具体统一教规亟应规定之也。”为解决这一问题，提案提议“先行组织起草委员会，并将初稿公开检阅，再行提交下次代表大会决议施行”。^①遗憾的是，中国佛教会始终未能制定统一教规，使整顿无章可循，这是整顿收效甚微的一个重要原因。中国佛教会为整理僧伽制度，尽管制定了《整理僧伽制度暂行规程》、《佛教剃度暨传戒规程》、《佛教教育组织规程》，但也未能有效地实行。1934年7月14日，全国佛教徒整理委员会在杭州昭庆寺举行会议，有圆瑛等十余人到会。会议除推选本会常务委员会、指导员、调查员、文牒主任外，集中讨论了整理教规的程序，即先发布通告，劝令尊重戒律，次对于一寺或个人有违犯教规者，先行劝导，如劝导不理，再行警告，警告不受，即根据调查事实，由常

^① 《中国佛教会第六届代表大会提案》，《中国佛教会报》第58—60期合刊（1934年7月），“会议纪录”第18页。

委议决取缔。但关系重大者，应由本委员会议决处分。^①但这次会议的有关精神，影响所及，主要是浙江省的佛教团体和寺庙庵院。因此，中国佛教会在整理僧伽制度过程中，未能发挥应有的作用。

2. 南京国民政府推进僧伽制度整理的措施不力。佛教界深切认识到，整理僧伽制度，若得不到政府的帮助，徒成空愿而已。从当时佛教的情况来看，确实需要政府从外部加以推动。南京国民政府对于僧伽制度的整理，尽管有过一些设想，也进行了一定的行政干预，但1933年前，南京国民政府对于僧伽制度的整理，基本上采取了一种冷眼旁观的态度，1933年后也未能制定切实可行的措施来督促佛教界推进僧伽制度的整理。其实，当时佛教界已认识到单靠自身无法实现整顿，希望政府“对于寺庙能定一个彻底的改革方法”，对于佛教给予“自动改革的力量与机会”，并对政府方面不能令其进行彻底改革感到失望，提出对于寺庙与其订“管理条例”，不如订“整顿条例”。^②甘悲佛在《庙产兴学运动》一文中提出，对已出家僧伽实行淘汰，“要求政府在全省重要的区域设立一个试僧院，召集一切僧侣来考试，于佛教教理有相当认识的，而且是的确为求真理的，可给以正式僧侣的文凭，没有这种资格的，一概勒令还俗。”^③1934年6月，镇海县佛教会在中国佛教会第六届代表大会的提案中再次提议：组织佛学考试委员会，举行佛学考试。但南京国民政府没有理会这些提议。大醒曾经感叹：“自国民政府建都南京以来，我们差不多岁岁年年都在盼望中央对于佛教施以整理的方针，后来盼望了几年，深觉得政府对于佛教徒是任其自生自灭的。”^④佛教界一再要求成立宗教整理委员会，但始终未能如愿，南京国民政府拒绝成立宗教整理委员会，

① 《全国佛教徒整理教规会开幕》，《威音》第59期（1934年8月），“新闻”第1页。

② 记者：《关于“寺庙管理条例”》，《现代僧伽》第2卷合订本（1929—1930年），第134页。

③ 甘悲佛：《庙产兴学运动》，《现代佛教》第5卷第5期（1932年5月），第443—444页。

④ 大醒：《拥护中央民训部修订中国佛教会章程草案》，《海潮音》第17卷第8号（1936年8月），第100页。

在一定程度上表明国民政府缺乏整理佛教的决心与诚意，以不干预宗教内部事务之名，推卸其组织、引导之责。

3. 在整理僧伽制度过程中地方佛教会和地方政府的作用未能充分发挥。为整理僧伽制度，部分省市成立了专门的组织，如浙江省设立了“整理佛教教规委员会”，制定了《浙江省整理佛教教规委员会组织规则》和《浙江省整理佛教教规办法》。其“组织规则”规定：“本会对于浙省各县寺庵僧尼如有违犯教规时，得随时派员召集当地市县佛教会委员或各寺住持会商整理”。其“办法”则提出：如违犯饮酒、食肉、纳妻等破坏清规者，重则摈出教门，轻则酌予训诫；如举行经忏、传戒、募缘等有不合佛教仪规及附设淫邪偶像等应行取缔者，重则勒令纠正，轻则酌予训诫；违背教规并抵触现行法令者，如鸦片、赌博、奸淫、浪犯寺款及盗卖抵押寺产，送请主管官署依法核办；不住寺庵游荡坏戒者，如乞丐式之游僧、不住寺庵毫无戒行者，由佛教会请求主管官署取缔。教规委员会议决应行整理各案，如有恶劣僧尼勾结土劣恃蛮抗拒者，各级佛教会得请求主管官署察酌情形予以协助或处理。^① 类似浙江省这样有健全组织、明确规则、具体办法的省份，毕竟是少数，大多数省市尚未设立专门的组织和机构。事实上，僧伽制度的整理，需要充分发挥各地佛教会的作用，没有地方佛教会和地方政府的配合和支持，要切实整理僧伽制度，诚非易事。由于南京国民政府和中国佛教会未能充分利用地方政府和地方佛教会来推进僧伽制度的整理，其效果也就难尽人意。

^① 《浙江省整理佛教教规办法》，《弘法社刊》第26期（1934年8月），第145—146页。

第六章 南京国民政府与佛教文化的复兴

南京国民政府时期，倡议复兴中国传统文化。佛教是中国传统文化的重要组成部分，且对于中国哲学、文学、艺术均产生了重要影响。太虚曾说：“佛法在中国将近二千年，与中国历史文化礼俗习尚早皆渗透。”^① 复兴中国文化，离不开复兴佛教文化。南京国民政府对于佛教文化的复兴给予了一定支持，对于佛教文化的复兴起了一定推动作用。

第一节 佛教出版事业的拓展

1. 佛学书局的创建

清末以来，江苏、浙江、北京、天津、四川、湖南、广东等省市都有佛经流通之所，出版的佛教经书皆为雕版印刷，成本高，印数少，不便流通。随着印刷业的发展、近代佛教的复兴以及国内外佛教徒对佛典的需求，迫切需要创设合出版、印刷、流通三者为一的出版机构，上海佛学书局于是应运而生。

1929年9月^②，由王一亭、李经纬、范古农等发起成立上海佛学书局，并成立董事会，由王一亭任董事长，范古农为总编辑，聘沈彬翰为总经理。局址初设上海闸北宝山路界路口，一二八事变后迁至胶州路。

^① 太虚：《提供谈文化建设者几条佛学》，《海潮音》第16卷第5期（1935年5月），第13页。

^② 关于佛学书局的成立时间，有1929年和1930年两种说法。

上海佛学书局借鉴企业组织形式，采取股份有限公司制。初创时，注册资金为5万元，每股10元，但当时实收股本不足一半，于是只好采取边筹资边营业的办法，向社会发行股票，吸收投资。当时规定：“凡为公司股东者，除照例每届发给官利外，并得享受本公司股东之各种优待。”^① 该公司派发年息为6厘的固定股息，由于入股者皆为佛教信徒，他们入股的目的是为了弘扬佛法，而不是为了赢利，故在收到佛学书局发放的股息后，便用这些钱回购佛学书局出版的书籍，通过佛学书局的赠书会转送佛教信徒。于是，佛学书局改用等价金额的购书优待券，代替现金股息发给股东。这样，就减少了书局的现金流出，保证书局营运过程中有充裕的流动资金。同时，佛学书局通过印送经书功德基金和放生弘法基金，募集了部分日常运营所需的流动资金。

上海佛学书局以“寓弘化于营业之中，播善业于四海之内”为经营宗旨，设立了四大部：（1）流通部，“将我国各地出版之佛经，及一切佛学书报，尽行罗致，陈列本局，使留心佛乘者，无辗转购求之劳”；（2）出版部，“将大藏要典，分别浅深，或依类编订，或择要单行，使初学之士，有循序入门之益”；（3）翻印部，“将藏外孤本，研究名著，学院讲义及中外佛籍，或与翻刻，或为译印，使幽潜蒙表彰之功，他山获功错之效”；（4）代办部，“为国内发心法施之士，审择稿本，计划印送，使佛化普及，功德圆成”。^②

南京国民政府在佛学书局登记过程中，给予了应有的支持。对于王一亭等人的登记申请，实业部审核后认为，符合有关规定，除准予登记外，并于1933年11月4日颁发营业执照。营业执照所载事项包括：

公司名称：佛学书局股份有限公司。

^① 《上海佛学书局敬请各界赞助》，转引自吴平《近代上海的佛教出版机构》，《华夏文化》2000年第1期，第42页。

^② 《上海佛学书局概况》，转引自孟令兵《老上海文化奇葩——上海佛学书局》，上海人民出版社2003年版，第28页。

所营事业：专以编辑发行翻版及推售有神世道人心之出版物为营业。

股份总银数：国币 5 万元分为 5 千股。

每股银数：国币 10 元。

每股已缴银数：缴足。

本支店所在地：上海沪西胶州路 11 弄 20 号。

公告方法：登载上海通行日报二种以上。

此外，登记事项还包括董事姓名住址、监察人姓名住址等。^① 佛学书局成立后，发展十分迅速，并取得了骄人的业绩。据 1937 年 5 月编印的《上海佛学书局第九期图书目录》统计，该局编辑出版发行的佛学书籍有 3319 种，佛学书局在国内有 8 处分局，100 多个分销处，在香港设有特约经销处，与印度、泰国、缅甸、锡兰（今斯里兰卡）、马来西亚等国均有业务来往。上海佛学书局的营业范围除出版佛学书籍外，还包括：出版和代理发行佛学刊物，如出版《佛学半月刊》、《佛学出版界》，代理发行《世界佛教居士林林刊》、《海潮音》；设立造像所，专门雕造佛像，其所造佛像于 1935 年全国铁路沿线出品展览会，获得实业部颁发的“超等奖状”^②；设立佛学文会，聘请佛学专家出题，按期征文，阅定等级，然后交《佛学半月刊》发表；设立刻经部，自行刻印了一大批古本佛经；利用无线电台，播送佛经、佛学问答和佛学讲演；灌制佛化唱片，供佛教寺院、佛教团体举行佛事仪式和佛教徒进行个人修持之用；成立佛学研究函授社，聘请佛学名宿编写各种佛学讲义，通过函授的形式，以培养更多的佛学人才；创办佛学图书馆，除陈列本局出版的图书外，还广为购置其他书局、出版社出版的图书，以供僧人和居士借阅；经营法器文物。

① “实业部执照”参见《佛学半月刊》第 4 卷第 4 期（1934 年 2 月），第 12 页。

② 参见孟令兵《老上海文化奇葩——上海佛学书局》，上海人民出版社 2003 年版，第 77 页。

佛学书局采取股份有限公司这种企业组织形式，将出版、印刷、流通三者结合成一个整体，为佛教弘法事业破天荒之举，在整个佛教史上不惟空前，亦且绝后。南京国民政府实业部准其登记，从一个侧面反映了国民政府对佛教弘法事业的支持。

这一时期创立的出版机构除佛学书局外，还有弘化社等。1930年，明道法师依照印光法师的旨意，与王一亭、黄涵之、关炯之等商议筹办弘化社，先在觉园设立流通部，本着弘法利生的宗旨，制定流通办法，分全赠、半价、照本三种，与一般书店的营业谋利截然不同。随着业务的扩大，于1931年春正式成立弘化社，社址设在觉园法宝馆内，后迁至苏州报国寺。印光法师圆寂后，真达、妙真等在觉园法宝馆成立印光大师永久纪念会，弘化社又从苏州迁回上海觉园法宝馆。该社印行流通了《印光大师文钞》、《印光大师永思集》、《歧路指归》、《学佛浅说》等书，还流通了印光法师历年所印净土宗经书30余种。

2. 佛教报刊的创办

南京国民政府建立之后，尽管对于报刊有严格的控制，但对于佛教刊物的创办，并未从政策上设置太多的障碍和限制。1927—1937年，是佛教刊物创办较为活跃的时期。

南京国民政府建立之前，佛教界已创办了一些刊物，如《海潮音》、《世界佛教居士林林刊》、《净业月刊》、《内学年刊》、《频伽音》等。这些报刊1927—1937年仍在出版发行的主要有：

《海潮音》，1920年2月创刊于杭州，太虚初任主编，并定下其宗旨为“发扬大乘佛法真义，应导现代人心正思”，即以佛教思想去影响社会、开导世人。历届编辑人员较著名者有唐大圆、史一如、张化声、法舫、芝峰、福善等人。《海潮音》拥有堪称强大的作者阵容，当时国内的一流学者，如章太炎、梁启超、欧阳渐、汤用彤、韩德清等，名僧如圆瑛、仁山、持松、倓虚等都为之撰稿。该刊对内呼应时代潮流，参与救国运动；对外呼吁反对侵略，促进世界和平与文化交流。《佛教半月刊》称《海潮音》为“吾国佛学杂志中之最精彩者”，并将其特点概括为十个方面：古今佛学家之渊藪；东西文化之总汇；撷华国之

道德；顺时代之潮流；能扩张眼界、开拓胸襟；能消除烦恼，度脱苦厄；能断万劫之愚痴，得大智慧；能破十方之黑暗，顿放光明；能以自觉，破一切障碍，觉他，破一切邪；现前为济世之伟哲，将来得转依之法身。^① 因政局动荡不宁，在1937年前的18年中，《海潮音》的社址迁移不定，“在杭在沪，迁汉迁平，匡庐泰州，再申再鄂”，可谓惨淡经营。初创时，由于发行渠道不畅，《海潮音》销量仅百余份，自佛学书局接受太虚的委托，负责承办发行后，至1933年，销量跃至1800多份。该刊1948年移至台湾发行，1949年停刊。

《世界佛教居士林林刊》，1923年创刊于上海，后在日本、檀香山、爪哇等地发行，先后由太虚、范古农、余了翁任主编，显荫、丁福保任编辑主任。其内容主要是研究佛学教义，讲授佛门法规，介绍佛教名家的传记，交流佛教界情况。该刊对国内佛教寺庙、名山胜地及佛教典籍均有介绍，亦登录佛教界的往来书信。自1937年第37期起，该刊内容侧重于林务记录，弘法文字则删并门类，择要附编，以为辅助。1937年4月停刊，共出43期。

《净业月刊》，上海佛教净业社社刊，1926年5月创刊，编辑为顾显微。该刊以弘扬净土法门为宗旨，主要内容有著述、论说、警策、专录、杂录等。1928年10月停刊，共出30期。

1927—1937年，又有不少新创的佛教报刊问世。现将这些报刊依创立时间先后，列表如下：

表 6-1 1927—1937年创办的佛教刊物

报刊名称	主办者	主编	出刊频率	创办时间	说明
晨钟特刊	常熟法界学院	密林	不定期	1927年10月	该刊以浅近文字宣扬通俗佛法，敦促僧伽觉悟。因普通寺院清晨敲钟只敲3下，该刊只出3期便停刊

^① 参见孟令兵《老上海文化奇葩——上海佛学书局》，上海人民出版社2003年版，第94页。

续表

报刊名称	主办者	主编	出刊频率	创办时间	说明
佛化随刊	陕西省佛教会	康寄遥	不定期	1927年12月	该刊主要记载陕西佛教界的活动，也刊登有关佛学研究的文章
现代僧伽	闽南佛学院	大醒	月刊 1931年改为季刊，1932年后改为月刊	1928年3月	该刊以“团结现代僧伽，住持现代佛教，建立现代佛学，化导现代社会”为宗旨，主要讲解佛学理论，论述僧制的改良，呼吁各地教徒要打破地域观念，组织佛教团体。该刊亦报道海内外佛教会现状、新闻、简讯，并刊登佛教徒研教修行的感想、评论及随笔、通信、文艺等。因一般社会人士以为“僧伽”二字系专限于“出家人”，不足以代表整个佛教，故该刊1932年1月改名为《现代佛教》
弘法社刊	宁波观宗寺	宝静	不定期	1928年8月	佛学研究刊物，专弘天台宗，主要内容为法论，专载研究文章，亦有特述、文苑、说丛、记闻、通讯、杂俎等
佛光社刊	安徽佛光社	江雪樨	不定期	1928年	该刊以弘扬佛法、联络社友、与各界共同研究佛学为宗旨
法海波澜	金山大观音阁	仁山	不定期	1929年2月	该刊以宣扬佛法、化导社会、增进人格为宗旨，智育德育齐修，爱国爱群并重
慈航	上海报本堂	恒渐	不定期	1929年4月	该刊以革除一切旧有腐败的伪佛教，显现适应潮流的新佛教为宗旨，为主张佛教改革的刊物。该刊仅出2期便停刊
浮图	闽南佛学院	学生会	不定期	1929年6月	该刊内容纯系闽南佛学院学生的作品，所刊文章反映了闽南佛学的精神

续表

报刊名称	主办者	主编	出刊频率	创办时间	说明
中国佛教会公报	中国佛教会	仁山等	月刊	1929年7月	该刊为中国佛教会会刊，第1—3期称《中国佛教会公报》，第4—6期称《中国佛教会月刊》，自第7期起改名为《中国佛教会报》，1936年11月停刊。该刊主要刊载中国佛教会和各地佛教团体的公函、文件、言论等，保存了丰富的佛教历史资料，具有较高的史料价值
山西佛教月刊	山西省佛教会		月刊	1929年	山西佛教会会刊，主要刊布该会的训令、文件，该会与其他地方佛教机构的往来函件，报道佛教界消息，并刊登佛学专论，宣传佛教教义
威音	上海威音社	顾净缘	半月刊 1931年 改为月刊	1930年1月	该刊设有释经、译述、演坛等栏目，解释佛教经典，对一些佛教内容进行研究、讨论，以刊登日本密宗的文章较多，也登载国内的佛教新闻。1937年停刊，共出78期
佛学半月刊	上海佛学书局	范古农、余了翁等	半月刊	1930年10月	该刊主要刊载宣传佛教的论说，著名法师的讲演，著名佛寺游记，有关佛学的文苑，各种“灵感”记，亦刊载世界佛教居士林消息。该刊辟有“佛学问答”栏目，对当时普及佛教起了推动作用。该刊为近代佛学刊物销量之冠。1944年12月停刊
大佛学报	江苏扬州江都县佛教传习所	可端	双月刊	1930年3月	该刊旨在“联合东西洋各国，共倡佛教之教理学术思想，以救世界众生，同享国际和平之乐”。为使中国之大乘佛学普及东亚各国，所刊文章译成英、法文传布各国

续表

报刊名称	主办者	主编	出刊频率	创办时间	说明
佛教评论	北平柏林寺	常惺	季刊	1931年 2月	该刊以研究教理、讨论僧制、促成佛化普及、增进人类幸福、督促国内佛教共谋整理、准备向世界发展为宗旨。主要内容有：关于佛教学理之研讨，关于僧伽制度之商榷，以及根据佛陀圣言指导人生社会
法雨月报	江苏常熟本报社	陈泽民	月刊	1931年 8月	佛学专业刊物，刊有佛学研究专著、高僧及佛事活动介绍，并结合国际形势论述佛教与政治的关系，报道国内灾情赈济情况，提倡民众教育，介绍科学常识
中国佛教杂志	上海佛教净业社	黄茂林	季刊	1931年	该刊为国内首创的英文版杂志，主要向当时在中国的欧美人士宣传佛教，内容有佛教的偈颂、禅堂生活及坐禅笔记等。1933年停刊
正信	佛教正信会	释法舫等	半月刊 1934年 1月改为周刊	1932年 8月	该刊旨在弘扬佛教，主要介绍佛学大师的学术成就，刊载宗教与佛学理论的研究论著及对佛教与救国、佛教与人生、佛教与青年、佛教与文化、佛教与科学等问题的论述和宣传文章。同时刊登国内外宗教，特别是佛教团体的活动信息；关于汉口佛教正信会的会务、章程；国民政府关于宗教和佛教方面的法令、法规等
护生报	上海该刊		双周刊	1932年 6月	该刊旨在“醒世渡迷”，主要宣传佛教教义，提倡戒杀护生，讲究因果报应。1936年9月停刊，共出107期
佛教特刊	上海《市民报》社	邓莫坤	日刊	1932年 11月5日	该刊以提倡道德文化、宣传大乘佛教为宗旨，主要内容为劝人皈依佛教、戒杀放生、多行善事等，同时也登载中国佛教会及各地佛教会的活动情况与重要文件。1934年7月16日停刊

续表

报刊名称	主办者	主编	出刊频率	创办时间	说明
佛化	中央刻经院		半月刊	1933年1月	该刊以“普及佛化”为宗旨，宣传佛教教义，发表佛学论著，并刊登佛教界往来函牍书札，推荐、评介刻经院刊行的佛经善书
上海慈航画报	上海慈航画报社	刘仁航	周刊	1933年7月	该刊宗旨为劝善去杀，宣扬佛教慈悲济世之真义，发扬东方文化之精神，化兵戈为玉帛，转娑婆成净土。辟有“家庭卫生医药常识问答”、“各地观音灵感近闻”、“宗教之比较革新与社会进化”等栏目，1935年11月停刊
佛教居士林特刊	汕头佛教居士林		月刊	1933年11	该刊以宣扬佛化为宗旨，倡遵佛，讲功德。内容以佛化文字为主，有诸经要语、佛学考证、演讲记略、佛教消息及诗、偈、歌、词等，并介绍该居士林的组织、活动情况
人海灯	汕头佛教会等	芝峰	半月刊 1936年 改为月刊	1933年12月	该刊旨在研究佛学，宣传佛化，主要刊登有关新旧佛学佛教问题之讨论文章及建设明日佛教的理论，也发表东洋学者所著之译品，如论文、散记、文艺等。该刊1935年6月迁香港，由东莲党苑主办，1937年6月迁上海，由上海西竺寺出版发行。1937年8月停刊
北平佛化月刊	北平佛化居士会	赵文郁	月刊	1933年	该刊主要刊载佛学论著，报道各地佛教活动消息，介绍《海潮音》、《人海灯》等佛教刊物的出版信息，并刊登有关佛教文艺作品

续表

报刊名称	主办者	主编	出刊频率	创办时间	说明
湖南佛教居士林林刊	湖南佛教居士林		月刊	1933年	该刊以弘扬佛法、研究佛理、报道各地佛化消息为宗旨，同时刊有湖南佛教居士林的收支报告
扬善半月刊	冀化堂善书局		半月刊	1933年	该刊主要刊载劝善劝孝、戒杀放生、遏淫戒赌、戒烟戒酒、拯难济急、治家修身、道学佛经等感化人心、有益世道的文章，同时登载冀化堂善书局善书经书目录。
觉社年刊	苏州觉社		年刊	1934年1月	该刊主要内容有社论、学理、演讲、传记、文艺、杂俎、记事等
佛学出版界	上海佛学书局	余了翁		1934年2月	该刊系上海佛学书局出版的佛学图书书目提要，将所出版的佛学图书分门别类，列出书名，编述（或著辑）者、册数、定价、内容或版本介绍，并选录部分章节附后
北平佛教会月刊	北平佛教会		月刊	1934年8月	该刊主要刊载佛教理论论著，阐释佛经内容，揭示佛教教义，发表著名法师讲道稿件，还有该会会务报道、法令转载等
净土宗月刊	净土宗月刊社		月刊	1934年11月	该刊系佛学专刊，主要刊载解释净土宗经典著作的文章，最初社址设于湖北武昌，从1935年8月第10期起迁至重庆北碚晋云寺，又从1936年11月第25期起迁至江苏淮阴觉津寺

续表

报刊名称	主办者	主编	出刊频率	创办时间	说明
佛教杂志	太原佛教杂志社		月刊	1934年	该刊旨在“宣传佛法，普利众生，兼辅导社会，培养道德”，除阐扬佛教教义、解释佛教经典外，还有关于社会生活的介绍
佛学研究	上海《新夜报》社		周刊	1935年2月	该刊是上海《新夜报》的副刊，主要登载佛学研究方面的文章。1935年10月9日停刊，共出35期
上海慈航周报	上海慈航周报社		周刊	1935年3月	该刊主要登载佛学论文、名僧评传等，同时刊载国内外佛教新闻
佛教日报	上海佛教日报社	范古农	日报	1935年4月	该报由太虚任社长，范古农任总编辑，初由邓慧戴主其事，后改由胡厚甫主持，每日出版一张。其宗旨为指导世俗人士认识佛教，警策佛门弟子修行，宣传各宗教义，联络佛教团体，促进佛教教育，消融新旧意见。主要登载有关佛教的消息、法令和佛教团体的章则、函件，也录有部分研究佛学的文章和关于佛教的诗文小说。1937年12月28日停刊
佛海灯	湖北沙市四众佛学研究社	毛振兴	月刊	1935年12月	该刊主要宣传佛教教义，研究佛学原理，结合国难局势探讨佛教与救国关系，报道佛教界动态，并发表佛教题材的文学作品。该刊部分篇章译自国外，撰稿人均为佛门弟子
现实	闽南佛学院僧自治会		旬刊	1936年5月	该刊主要发表闽南佛学院学生、法师的论文、演讲、时事评论，报道佛教界动态，对佛教界存在的问题敢于提出批评、改进意见，并寄望青年肩负重兴佛教的任务

续表

报刊名称	主办者	主编	出刊频率	创办时间	说明
佛教公论	厦门佛教公论社	慧云	月刊	1936年8月	该刊以报道佛教界活动,传播佛教教义,研究佛学理论,评述佛教界各派观点为主要内容,并有文章研究佛教在中国文学中的地位,介绍佛教团体的国际交往。另有少量游记、名人追忆等
觉津杂志	江苏淮阴觉津寺	大醒	月刊	1936年11月	该刊系觉津寺僧教育和研究的专业性刊物
微妙声	微妙声月刊社	周叔迦	月刊	1936年11月	该刊系佛学研究专门刊物,偏重于佛教教理与文化的阐扬,与一般宣传刊物不同,故深为当时学术界所推崇。佛学书局称赞该刊:哲理丰富,义解精纯,文辞优美,宗旨正大,议论精辟,装订美观,广述小乘大乘,阐明显教密教,广陈诸经依于圣言,详考事理使人参学,学理修持并重,指导弘扬工作。该刊出至8期,逢卢沟桥事变爆发乃停,1941年1月,又出版第2卷1期,共计9期,而后停刊
佛教新闻报	上海佛教新闻三日刊社	妙性	三日刊	1936年11月	该报以沟通佛教消息、弘扬佛教大同主义为宗旨,主要栏目有佛教新闻、佛学论述、佛学讲坛、佛学问答、各地通讯等。该报共出22期,于1937年1月停刊
护院特刊	闽南佛学院学僧自治会		不定期	1936年12月	该刊系厦门闽南佛学院专刊。由于该学院与当地养正院有矛盾,趁佛学院不备,养正院学监带人闯入学校闹事,该学院学僧被打伤,为说明这一事件的真相,以“救护闽南佛学院”为目的,创办了该特刊

续表

报刊名称	主办者	主编	出刊频率	创办时间	说明
宜昌佛教居士林林刊	湖北宜昌该社		不定期	1936年	该刊研究佛教理论，阐述佛教教义，也登载规章条例、公文函件、以佛教为题材的诗词短文、居士林的林务情况、动态新闻等
佛教月报	天津佛教月报社		月刊	1936年	该刊系佛教宣传刊物，以昌明佛教为宗旨
佛教月刊	四川省佛教会		月刊	1936年	该刊以“弘扬佛法，宣传教义”，“解决人生宇宙问题，求谋世界和平”为宗旨。解释佛教教义，报道佛教界消息，介绍国内外佛教事业，并发表相关题材的诗、词、碑文等
大生报	观音救苦会	陈其昌	月刊	1936年	该刊以劝人戒杀放生，持斋念佛为宗旨，主要宣传佛教教义，报道佛教团体的活动和佛教界消息，并介绍一些医学知识
人间觉	中国佛学会厦门市分会	释福善等	半月刊	1936年8月	该刊主要介绍抗战时期的佛教工作、佛教的现状和僧人的生活，宣传佛教的济世思想，报道佛法活动和国内外佛教要闻，并用散文、小说、诗歌的文艺形式来宣传佛教思想

资料来源：慈渡：《二十年来中国佛教的出版界》，《海潮音》第13卷第1期，“史乘”第9—16页；吴平：《民国年间上海地区的佛教报刊杂志》，《法音》2000年第11期。

这一时期创办的佛教刊物还有《中国佛学旬刊》（1928年）、《般若半月刊》（1929年）、《正觉日报》（1930年）、《大云月刊》（1930年）、《闽南佛学院报》（1930年）、《莲社汇刊》（1934年）等。这些刊物，大部分经南京国民政府内政部审核进行了正式登记，说明当时南京国民政府对佛教刊物的创办，没有设置太多的障碍。

南京国民政府还允许佛教界与普通新闻报合办副刊，以扩大影响。

佛教界所出专门刊物，除佛教信徒外，普通民众鲜有购阅，致佛化难于普及。与普通新闻报合办，更易使佛化普及于一般民众，弘法之效较之专门刊物更为理想。上海《市民报》的副刊《佛教特刊》、上海《新夜报》的副刊《佛学研究》，都是在这一理念指导之下创刊的。1934年6月，中国佛教会召开第六届代表大会时，圆瑛、王一亭、黄涵之等提出，请公认《市民报》为全国佛教界之言论机关，由大会通函各省市佛教团体寺庙，尽量补助经济、供给材料、介绍推销以资提倡而利弘扬。^①

华侨在海外创办的佛教刊物这时也传入国内。如从1933年开始，仰光中国佛学会宣传处编辑的《慈航》在国内发行；1935年12月新加坡星洲丹戎巴葛普陀寺僧寂英主编的《佛教与佛学》，亦在国内发行。

佛教报刊的创立，对于弘扬佛教文化，促进佛教复兴，起到了一定作用，部分佛教刊物对于增进中外佛教文化的交流，作出了显著成绩。这些报刊还保存了大量佛教史料，对于研究民国年间的佛教，亦有重要的史料价值。

但是，1927—1937年间创办的佛教刊物，大多寿命不长。导致这些刊物难以继续的原因主要有：第一，没有稳定的经费来源。佛教刊物创办过程中的经费，均由佛教徒自己筹集，这就使刊物的维系缺乏稳定的经济支撑。第二，发行的渠道不畅。当时的佛教刊物大多局限于佛教界内部交流，未能走向社会，有些佛教刊物其影响所及仅限于当地的佛教徒。

国民政府不仅允许佛教界自身创办一些专门刊物，而且对于其他刊物，强调不得侮辱宗教。南京国民政府成立之后，出版界出现了借口言论自由，任意于教科书或电影内公然侮辱宗教的现象。1934年6月中国佛教会召开第六届代表大会时，范成法师、沈彬翰就提议，提请教育部援照回教先例通令出版界不得侮辱佛教。这里的所谓“回

^① 《中国佛教会第六届代表大会提案》，《中国佛教会报》第58—60期合刊（1934年7月），“会议纪录”第20页。

教先例”，是指《南华文艺》侮辱回教徒一事。

1932年，曾仲鸣主编的《南华文艺》第14期，刊载了娄子匡的文章《回教徒怎么不吃猪肉》，文中引用了北新书局同年4月出版的一部“小猪八戒”的故事。回教徒认为，这是对回教的侮辱，于是要求“封禁南华文艺”、“严惩曾仲鸣”、“严惩娄子匡”。1932年11月6、7日，国民党中央常务委员会的谈话会和行政院均讨论此事。最后由行政院决议处分办法：一是《南华文艺》自行宣告停刊，原撰稿人娄子匡交法院究办；二是北新书局应即查封，其发行人、编辑人及著作人依法究办；三是通令全国，申明民族平等，信教自由。^①1932年11月，行政院发出指令，“以后各种刊物对于任何宗教，不得稍存侮视，政府于执法以绳之外，仍望各方咸知爱人敬事，矧异就同。值兹国难方殷，尤应切实团结，毋因细故而酿事端。”^②由此可见，南京国民政府对于出版物辱教事件的处理还是非常严厉的。也正因为如此，1927—1937年的出版物，尚未发生侮辱佛教的现象。1932年5月国民党当局制颁的《宣传品审查标准》规定“对法律认可之宗教，非从事学理探讨从事诋毁者”，为“谬误的宣传”。该标准同时规定“思想怪僻或提倡迷信足以影响社会者”，为“谬误的宣传”。^③

据1936年8月国民党中央宣传部编印的《中央取缔社会科学反动书刊一览》所载，其中并无宗教类书刊，只有《苏联宗教问题与宗教政策》列入禁书之列，且于1931年1月通令各省市宣传部邮检所查扣。

南京国民政府对于书报有严格的检查和控制，对于佛教书籍、报刊的出版、流通，则略显宽松。这在一定程度上促进了这一时期佛教文化事业的发展。

^① 参见胡适《侮辱回教事件及其处分》，《独立评论》第27期（1932年11月），第7页。

^② 《内政部致首都警察厅等的训令》，《中国佛教会报》第31—42期合刊（1933年1月），“法令转载”第12页。

^③ 国民党中央宣传部编：《宣传法规汇编》，1936年6月订正再版，第334页。

第二节 汉文大藏经的刊行

佛教于东汉时期传入我国，佛经亦随之传入。当时的佛经都是手抄本，唐代发明雕版印刷以后，佛经才有了刻印本。大量的佛经经过历代的翻译、汇编、诠释，形成了经、律、论三藏，即大藏经。^①用印刷方法印制的汉文大藏经有20多部，不少已无传本，只见于文献记载。汉文大藏经的刊行是一项巨大的工程，也是一项具有重要意义的文化拯救工作。南京国民政府对于《磧砂藏》和《清藏》的刊行给予了应有的支持。

1. 影印《磧砂藏》

磧砂是南宋平江府（今江苏吴县）东陈湖的一个洲，干道八年（1172）在此建寺庙，逐渐成为当地的佛教中心。《磧砂藏》于宋理宗宝庆至绍定年间（1225—1228）开雕，后因火灾和南宋垂亡，刻事一度中断，到至治二年（1322）方刻成，历时近百年。因刻经地点在陈湖磧砂延圣院，故此藏称《磧砂藏》。全藏收书1532种，6362卷，分装591函，依《千字文》字序编目，字体古雅，刻工精美，卷端所刻佛像，尤显庄严妙丽。

1923年11月30日，康有为在西安卧龙寺讲演时，于尘封的书架上发现有古本大藏经，经仔细考究之后，确认为《磧砂藏》。1930年冬，朱子桥（庆澜）将军因旱灾放赈至陕，见《磧砂藏》完存于西安卧龙、开元两寺，惊喜万分。回到上海后，邀约佛门缙素范成、叶恭绰、蒋维乔、王一亭、施省之、狄葆贤、徐乃昌、丁福保、范古农、李圆净、李经纬等，会商影印流通事宜，均表赞同。1931年10月9日，在上海功德林成立影印宋版藏经会，并制定《影印宋版藏经会章程》。^②影印宋版藏经会推朱子桥为理事长，叶恭绰为副理事

^① 经藏指佛所说之经典，有关佛陀教说之要义；律藏指有关佛所制定教团之生活规则；论藏指对佛典经义的议论和解释。

^② 《影印宋版藏经会章程》，共7章30条，对本会职责、理事资格、理事会职责、职员人数及待遇、会计制度等作出了明确规定。参见《佛化随刊》第38期（1931年12月）。

长，分任流通之事者，有狄葆贤、徐乃昌、蒋维乔、吴寄尘、丁福保、范古农、李圆净、李经纬等居士，费范九居士为驻沪办事主任，范成专门担任赴西安联络事宜。宋藏影印拟分四期，其发行事宜，则委托佛学书局办理。

1931年底，朱子桥致电陕西省主席杨虎城，请将全部宋藏运沪。杨氏得电，亦甚赞同。但后来考虑到此种宋藏，为我国之至宝，陕地至申，路途遥远，交通不便，加上历年既远，不耐迁移，若少有损失，关系非小。陕西名流宋芝田、吴敬梓则担心时局不稳，挪移过程中易流入外人之手。而北平松坡图书馆，亦有宋藏残本。有鉴于此，杨虎城电复朱庆澜、叶恭绰，提出先在北平摄制，其中缺佚之典，开单交陕拣集后，再赴西安影印，凑合补充。^①

影印宋版藏经会先向北平松坡图书馆借得宋藏目录，知其所藏卷数。1932年1月，特派常务理事范成至西安，依目检查核校，知两处所藏除相同者外，共有5629卷，所缺者仅173卷，后以北平松坡图书馆所藏之宋思溪藏、南海康氏所藏之元普宁藏、江苏南通狼牙山所藏之明南藏等补齐。

影印宋藏费时4年，原计划1935年3月底全书出齐。但第一期书印出后，交装订所装订过程中，由于邻近的玩具店起火，波及装订所，导致藏经被烧毁百余部，损失二三元。所幸其底本由藏经会保存无缺，只得重印，至1936年1月出齐。影印本《磧砂藏》金面装订，共60函，593册（经文59函，591册，目录1函，2册），6310卷。1935年12月，蔡元培为《影印宋磧砂版大藏经》作序，对宋刊藏经的概况及此次影印《磧砂藏》的经过作了叙述。^②1936年2月，朱子桥、叶恭绰，以影印宋版藏经会名义，赠送锡兰、暹罗影印宋版磧砂大藏经全部。^③

在《磧砂藏》影印过程中，南京国民政府虽然没有给予直接的

① 《陕西宋版藏经运沪波折》，《现代佛教》第1卷第1期（1931年1月），第89页。

② 参见蔡元培《〈影印宋磧砂版大藏经〉序》，《蔡元培全集》第8卷，浙江教育出版社1998年版，第233—234页。

③ 参见空《民国佛教年纪》，大乘文化出版社1978年印行，第216页。

支持，但南京国民政府并未阻挠其影印流通，蔡元培为其作序，在一定程度上表明了南京国民政府对于影印《磉砂藏》的态度。如此，使佛教瑰宝得以保存至今。

2. 重印《清藏》

《清藏》又称《乾隆版大藏经》，因其每函首册刻有“皇图巩固，帝道遐昌”的“龙牌”，故亦称《龙藏》。清雍正十一年（1733），清世宗雍正帝敕令雕造汉文大藏经，在北京贤良寺设立藏经馆，由庄亲王允禄、和亲王弘昼、贤良寺住持超圣等主持刻经事宜。雍正十三年（1735）开雕，乾隆三年（1738）刻完。《清藏》收书1670种，7240卷，724函，依《千字文》字序编目，自“天”字起至“机”字止，共724字，每字一函，每函十卷，合计经版79036块。^①《清藏》完全按照经律论、大小乘、杂藏的顺序编排，成为中国历代最权威的皇家宫廷版藏经。

《清藏》经版，原存武英殿，由清内务府保管，颁印《清藏》，为清褒扬僧寺之盛典。后达天等以印刷不便为由，奏请移藏柏林寺，由僧录司与柏林寺住持共同保管。咸同以来，由于内忧外患，准许僧寺奏准印刷，内务府及僧录司疏于监视，导致版片凌乱，卷帙混误。光绪初年，由理藩院经承张平泉居士，出资请柏林寺住持昆峰和尚，购木作架，历经三年，始整理就绪。民国初年，《清藏》改由内务部及柏林寺住持共同负责保管。1920年，叶恭绰居士条陈重加整理修葺，登架编号，并厘定《释藏经典颁给规则》8条、《释藏经典印刷规则》12条、《释藏经典保管规则》8条，经北洋政府核准后公布施行。^②

南京国民政府成立后，《清藏》由内政部北平档案保管处负责管理。1930年7月，开始对经版进行内部整理。1931年，内政部派总务司长孙祖昌、礼俗司科长张镛赴北平调查《清藏》经版情况，对

^① 《清藏刊颁后变迁之考证》，《北平佛教会月刊》“印刷清藏特刊”（1936年10月），第4页。另有一说认为，《清藏》收书1669种，7239卷。

^② 《北平柏林寺龙藏经板纪要》，《佛教评论》第1卷第2期（1930年4月），第110—114页。

经版数目、藏经卷目、保管现状等进行了详细考察。1933年3月，奉内政部令拨归北平古物陈列所管理。嗣后因柏林寺驻有军队，1934年5月由北平古物陈列所出示布告维护经版库。^①

在南京国民政府内政部开始介入《清藏》管理问题的同时，国民政府主席林森拟在南京紫金山总理陵园内建筑藏经楼，保存历代大藏经，商由圆瑛等发起筹设。1932年1月，中国佛教会呈请总理陵园管理委员会^②，拨紫金山陵园二道沟默林北面山坡一百亩为建筑藏经楼地址。1月25日，总理陵园管理委员会作出批示：“所请应予照准。现已令飭总务处工程组测绘地形规划界址矣。”6月，测量完竣，总理陵园管理委员会将藏经楼范界地图检送中国佛教会。在藏经楼建设竣工之际，1935年春，国民政府主席林森鉴于《清藏》“博大精深”，拟特印一部赠楼供奉。^③国内佛教界名流、名刹、佛教团体获悉这一消息，亦纷纷呈请附印。

国民政府对于《清藏》的印刷十分重视，专门制定了《释藏经典领印规则》。该《规则》经国民政府核准后，内政部于1935年10月公布，1936年5月又对此作出了修正。《规则》规定：领印释藏经典应由领印人申述需用经典理由，呈请内政部核准；领印人向部缴纳领印费每部五百元，存柏林寺作修理经版及印经时杂费之用；与印刷商人订立合同呈部核定后，由部通知柏林寺住持遵办；领印释藏经典时，不得将经版运出寺外，不得损坏版片，不得偷印私卖，经版印毕上架不得凌乱次序，领印人及印刷商人若违反规定，则按其情节轻重分别处罚；印刷释藏经典期间每年分为三月至四月、九月至十月两

① 《清藏刊颁后变迁之考证》，《北平佛教会月刊》“印刷清藏特刊”（1936年10月），第4页。

② 根据1929年7月3日国民政府通过的《总理陵园管理委员会组织章程》规定：总理陵园管理委员会直隶于国民政府，为总理陵园管理总机关。其主要职责有：护卫陵墓，管理陵园，办理陵墓陵园工程，办理陵园农林事业，指导陵园区内新村建设。本委员会由国民政府简派委员若干人组成，就中指定常务委员会5人执行会务，常务委员会内设园林设计委员会及总务处，总务处下设警卫组、工程组、园林组。

③ 《清藏刊颁后变迁之考证》，《北平佛教会月刊》“印刷清藏特刊”（1936年10月），第4页。

期，每届印刷经典，柏林寺住持须将启库及竣工日期分别报部备查；印刷经典期内禁止闲杂人等入寺游览；释藏经典印刷完竣，由内政部派员点验经版，储存库内，并于经典装运时验封经箱，发给护照，咨请财政部转饬沿途关卡查验放行。^①由内政部颁专条规范《清藏》印刷，本身已说明国民政府对此事的重视程度。从规则的具体内容来看，内政部对于《清藏》印刷的管理是非常严格的。

事实上，对于印刷过程中的各个环节，内政部都有监控。1936年6月15日，国民政府文官处致函范成，“希即前往内政部接洽”^②。与内政部面商之后，6月21日，中国佛教会正式委托范成赴北平主持印刷事宜，圆瑛代表中国佛教会出具委托书，开列所有委托条件。^③范成即偕办事人员于6月25日到达北平，经与北平市佛教会、社会局、古物陈列所协商，定于7月1日成立“丙子印刷清藏事务所”于柏林寺，并于当日开库整理、洗刷经版。范成与印刷承揽人北平琉璃厂本立堂书铺主人刘耀庭订立的印刷合同，与北平大成泰纸庄订立的迁安文宣牌号购纸合同，也于6月27日呈送内政部备案。同一天，范成致电国民政府主席林森：“应办手续已妥，专待内部通知开工，乞就近催部迅予施行。”^④7月1日，在北平古物陈列所的监视下，印刷清藏事务所开启经库，并接着进行了修理经架、整理经库、保护经版等具体工作。7月9日，范成还致电国民政府主席林森：“经版整理洗毕，各事俱备，专待内部公事，乞就近催蒋部长电

^① 《释藏经典领印规则》，台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—1964。

^② 《国民政府文官处为清藏印刷事致范成函》，《北平佛教会月刊》“印刷清藏特刊”（1936年10月），第20页。

^③ 当时也有舆论认为范成是受国民政府主席林森之托，但国民政府否认这种说法。如当《大美晚报》载有“主席派人赴平重印大藏经”的新闻时，国民政府认为“报载与事实不符”。但从后来范成屡次直接向林森报告情况，或请求林森催促内政部快速办理有关手续的细节不难看出，范成主持其事确有林森委托之嫌。参见台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—2012。

^④ 《范成为印刷清藏开工事致林森电》（1936年6月27日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—1994。

平钱主任，以便开印。”^① 因内政部、北平古物陈列委员会没有及时发出开印指令，7月30日，范成致电国民政府文官处：“筹备早经就绪，专待内政部令到达开印”，“因此次印刷部数甚多，恐延至冬季刷印，诸有不便，请转呈主席恳催部速发，俾便开印，以免工人旷置，应速着手为宜”。^② 内政部仍未就此作出反应。8月11日，范成再次致函国民政府文官处，要求尽快开印。与此同时，范成也呈文古物陈列所，请准予先行开印。后得到古物陈列所的同意，始先行印刷。内政部之所以迟迟未准开印，并非无端拖延，一个重要原因就是请印《清藏》的数量、名单几经变动，内政部要求补办手续后才能开印。8月18日开始印刷后，古物陈列所逐日派人到所监视，内政部也派人来所参观，了解印刷进展及修理经库与经版架、补刻残损经版与保管方法的情况。1936年12月1日，内政部批准柏林寺住持福振等拟具、范成修正的《清藏刊颁后变迁之考证》一文，附刊《清藏》目录末端。^③ 该文对《清藏》的由来和经版变化情况作了详细考证，有助于了解《清藏》的概貌。可见，内政部对于《清藏》印刷的全过程都有跟踪和监督。

内政部对于印刷《清藏》应缴的领印费，根据当时佛教界的实际情况进行了灵活处理。1936年6月14日，中国佛教会呈文内政部提出，鉴于社会经济极形凋敝，各寺募集经费至为困难，按领印规则第三条规定每部应缴纳之领印费五百元，拟请免于呈缴。^④ 内政部主管司考虑再三，深感免缴领印费之请，因已有《释藏经典领印规则》规定，“似难照准”。但因有国民政府主席林森居间协调，内政部也未严格按《释藏经典领印规则》办理。1936年6月8日，内政部部长蒋作宾致函林森，表示对于每部应缴之领印费，“拟由部专案呈请

① 《范成为清藏开印事致林森电》（1936年7月9日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—2006。

② 《范成为开印清藏事致国民政府文官处电》（1936年7月30日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—2016。

③ 《内政部指令》（1936年12月1日），《内政公报》第9卷第12期，第207页。

④ 《中国佛教会为领印释藏经典事致内政部呈》（1936年6月14日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—1978。

核免”^①。后经行政院核准，各部免缴领印费。8月5日，国民政府文官处致函范成，告知行政院已准免领印费。

对于印刷的数量，国民政府也尽可能满足佛教界和社会之求。最初请印者有14户，每户1部，每部计法币3200元，由中国佛教会呈请内政部备案。1936年6月，中国佛教会呈文内政部，称“释藏经典包罗广博，我国所存柏林寺释藏经版片，在清代校刻最精，迄无阙损”，请准予领印。^②后汉口佛教正信会会长李子宽请附印1部，补办手续后也得到内政部、行政院批准。1936年8月22日，国民政府文官处致函范成，表示国民政府主席同意共印15部，“未便再议增加”。但最初请求附印的湖北汉口古德寺、江苏苏州灵岩寺、上海世界佛教居士林、四川嘉定凌云山大佛寺、北平市广济寺5户，由于经费筹措困难，只好放弃，继而又有太虚、叶恭绰、唐慕汾、美国大使福开森4户请求增加印刷。9月17日，国民政府文官处致函范成：“请求增加之四户，虽不在免费之例，但亦未尝绝对不许印刷”，但“领印费应先缴纳”。^③后范成多次呈文国民政府主席林森、国民政府文官处、古物陈列委员会，力陈请求增印的4部，“均与宏扬佛法、普及文化有关，与普通请印者有别”，应“援照平等待遇”，以“示国家有宽容之量”。^④1937年1月13日，内政部致函国民政府文官处，“所请添印藏经，既系连同前经核准付印之十五部一并付印，自可援案邀免”。^⑤1936年9月7日，宋哲元偕富占魁、邓哲熙等要人前往柏林寺印刷清藏事务所参观印刷，“浏览已印成经藏，旋周览经

^① 《蒋作宾为领印释藏经典事致国民政府主席林森函》（1936年6月8日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—1961。

^② 《中国佛教会为领印释藏经典事致内政部呈》（1936年6月14日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—1978。

^③ 《国民政府文官处为增印清藏事致范成函》，《北平佛教会月刊》“印刷清藏特刊”（1936年10月），第23页。

^④ 《范成为增印释藏经典事致国民政府文官处处长魏怀函》（1936年10月17日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—2052。

^⑤ 《内政部为免释藏经典领印费事致国民政府文官处公函》（1937年1月13日），台北“国史馆”馆藏档案，档案号0518.14—8177.01，微卷号214—2081。

库，见雕版七八万之巨，认为国家文化之宝，极为赞叹”^①。参观之后，宋哲元认印4部，也获得内政部批准。因此，国民政府对于《清藏》的印刷数量，在严格控制的同时，尽可能满足有关各方面的要求。累计前后申请印刷者有28部，最后实际印刷者为22部。请印的具体情况如下：

表 6-2 各地请印《清藏》情况表

省别	请印寺庙团体	住持及主管人	请印部数	备注
江苏	中国佛教会	圆瑛	1	供养总理陵园藏经楼
江苏	中国佛学会	戴季陶	1	供养印度泰戈尔国际大学
江苏	僧伽图书馆	范成	1	
云南	云楼寺	定安	1	
浙江	灵隐寺	却非	1	
浙江	净慈寺	钦亮	1	
浙江	弥陀寺	大愿	1	
上海	法藏寺	叶恭绰	1	
上海	法宝馆	慧开	1	
湖北	汉口佛教正信会	李子宽	1	
北平	私立佛教图书馆	唐慕汾	1	
安徽	乐善寺	善青	1	
湖南	密印寺	太虚	1	
湖南	千明寺	继峰	1	
湖南	白沙茅棚	诚湘	1	
湖南	嘉坪佛教正信会	宋鹤庚	1	
山东	湛山寺	谈虚	1	

^① 《北平晨报二十五年九月八日新闻一则》，《北平佛教会月刊》“印刷清藏特刊”（1936年10月），第8页。

续表

省别	请印寺庙团体	住持及主管人	请印部数	备注
广东	南华寺	虚云	1	
北平		宋哲元	4	
美国		福开森	1	候美国政府电准开印
合计			23	

资料来源：《北平佛教会月刊》“印刷清藏特刊”（1936年10月），第15—16页。因美国福开森请印的1部，系个人请求美国政府陈列国家图书馆，须候美国政府电准开印，后实际上没有开印，故实际印刷为22部。此外，还有南京古林寺、青岛华严寺、奉化雪窦寺等寺庙，请补印残缺经卷1992卷。

1937年2月，《清藏》印刷结束之后，蒋介石颁发“宣扬佛典”的匾额，当即恭制悬于经版库，并影印分赠各请藏家。3月20日，国民政府主席林森又分颁各请藏家匾额一份，作为印经纪念。^①

国民政府对于印刷《清藏》如此重视，一方面是因为《清藏》在中国文化史上具有较高的价值，印刷《清藏》既关系中国文化的弘扬，也能向世界展示中国文化的魅力。佛教界认为，“以佛教之博大精深，中华为大乘性根地，龙藏尤为内典之精华，其所收罗宏富，去取谨严，校核精当，行款整齐，迥非宋明诸藏所可企及。”^② 印刷《清藏》之举，符合南京国民政府当时倡导的文化复兴。

另一方面，请印《清藏》者，既有政要，如林森、戴季陶、宋哲元，也有佛教界的名流，如太虚、叶慕绰，甚至有美国大使。有政要请印或前往参观，国民政府和内政部只得重视，并给予政策上的倾斜。

对于此次印刷《清藏》，佛教界给予了高度评价。湛山寺在叙说请印《清藏》缘由时指出：官版《清藏》“为世界文化艺术中有名之作，此次能一时印刷二十余部，流通中外，实为盛举。据闻工精而价

^① 《印清藏圆满当局颁匾褒美》，《海潮音》第18卷第5号（1937年5月），第100—101页。

^② 《北平市私立佛教图书馆请印清藏记》，《北平佛教会月刊》“印刷清藏特刊”（1936年10月），第11页。

省，不特为宏扬佛化之大助，裨益于国际之声誉，尤非浅鲜也”^①。

3. 对于其他佛教典籍的搜集

1928年，南京国民政府在全国各地搜集各类佛教典籍。当得知北平雍和宫前陆家经局及嵩祝寺后天清经局，关于藏文佛经世典图书版本甚富时，国民政府于10月9日立即致电阎锡山，令其查明情况，并“将两局藏出版书籍酌量购寄”^②。接电后，阎锡山当即派员前往调查。据查，雍和宫前陆姓经局，名和兴成，该局出版物约二百余种；天清经局出版物尤多，不下五百余种，若悉数将两局出版经典购置，约共需千余元。阎锡山将上述情况于10月20日电告国民政府，并附送两经局略目，要求国民政府核定应购经典种类。^③11月6日，国民政府致函行政院，要求行政院查照办理。

绥远大小召所藏藏文经典颇富，国民政府拟运南京保存。1928年9月24日，国民政府致电阎锡山：“佛学渊深，亦今日不可少之学问。比来佛学大家群集首都，极深研考，颇多妙谛。绥远大小郊存藏文经典颇富，意欲设法运京，藉供参考。事关保存国粹，望飭商诸地方妥为办理，并免误会。应如何搜集运送方为便利，复或由本府派员前往检运，统希查考见复。”^④9月26日，阎锡山致电国民政府：“绥远大小召储存藏文甚多，设法移运，保存国粹，至为要着。此事应由锡山疏通以后，再行着手。因蒙性多疑，喇嘛尤甚，清季官厅曾向该司运取物品，屡启争执，卒未达到目的。……请暂缓派员移运，俟锡山办理妥协，再请核办。”^⑤

① 《印经因缘·湛山寺》，《北平佛教会月刊》“印刷清藏特刊”（1936年10月），第11页。

② 《国民政府为购寄经书事致阎锡山电》（1928年10月9日），台北“国史馆”馆藏档案，档号0971—4400.01—01，微卷号265—0069。

③ 《阎锡山为购寄经书事致国民政府电》（1928年10月20日），台北“国史馆”馆藏档案，档号0971—4400.01—01，微卷号265—0074。

④ 《国民政府为移运藏文经典事致阎锡山电》（1928年9月24日），台北“国史馆”馆藏档案，档号0971—4400.01—01，微卷号265—0054。

⑤ 《阎锡山为移运藏文经典事致国民政府电》（1928年9月26日），台北“国史馆”馆藏档案，档号0971—4400.01—01，微卷号265—0058。

阎锡山致电国民政府后，当即电令绥远省当局前往接洽。1928年12月3日，阎锡山致电国民政府，据大小召喇嘛声称，“庙存之藏文经典，为僧众讲诵传教之所依据，不可一日缺无，且各召活佛与扎萨克喇嘛等，赴西习经未返，运经离召，事体重大，僧众不敢主持。”阎锡山认为，喇嘛所陈，尚属实情，“可否暂缓办理”^①。12月5日，国民政府回复阎锡山：“大小召所存藏文经典运京一事，应准缓办。”^②

北平市政府保存的铜版金刚经，是我国最有价值的佛经。教育部为慎重起见，于1933年派督学赴北平与市政府商洽，拟运来南京保管，以防散失。^③

总的说来，南京国民政府对于大藏经的保护颇为重视，但由于当时的战争环境，导致保护的具体措施不到位，致使一些大藏经流落海外。如1934年2月，日本人在热河承德发现古版大藏经后，便运往日本。^④

第三节 佛教古物的保护

南京国民政府自成立始，便较为关注古物的保管。大学院自1927年10月正式成立后，鉴于国内古物逐渐散失或湮没，特制定《古物保管委员会组织条例》，并于1928年组成古物保管委员会，张继、傅斯年为主任，蔡元培、张人杰、易培基、胡适、李宗侗等为常委。1928年10月大学院改组为教育部后，对于古物古迹的保管亦极注意，对于特殊的古物古迹，直接由教育部设法保管。1930年6月，南京国民政府公布了《古物保存法》，督促各省市依法组织保管委员

^① 《阎锡山为移运藏文经典事致国民政府电》（1928年12月3日），台北“国史馆”馆藏档案，档号0971—4400.01—01，微卷号265—0086。

^② 《国民政府为移运藏文经典事致阎锡山电》（1928年12月5日），台北“国史馆”馆藏档案，档号0971—4400.01—01，微卷号265—0091。

^③ 《教部保管铜版金刚经》，《威音》第55期（1934年1月），“新闻”第3页。

^④ 参见尘空《民国佛教年纪》，大乘文化出版社1978年印行，第211页。

会，对于特殊的古迹古物，令地方政府加以保护。为便利督促及实行，又颁布了各项保护古物的详细规则。如《古物保存法施行细则》、《采掘古物规则》、《古物出国护照规则》、《外国学术团体或私人参加采掘古物规则》。这些规则所指“古物”，包括佛教器物。1934年11月，行政院成立中央古物保管委员会，统一全国古物保管事宜。

就蒋介石个人而言，较为关注佛教器物的保管。1929年10月6日，蒋介石到日本奈良，观其大钟与大佛后说：“观此佛像与钟之巨大，乃日本民族性之忍耐不变，有以成之也。吾国人观之，殊有愧色。”^①从其感叹，可以看出蒋介石对佛教器物的重视。1934年10月30日，蒋介石致电行政院飭有关机关整理北平庙坛：“平市各坛庙，均属具有悠久历史之伟大建筑，足以代表东方文化。此次抵平，就闻见所及，此项建筑多失旧观，长此以往，恐将沦为榛莽，至深惋惜。现在各坛庙系由内政部所属北平坛庙管理处保管，考其以往情形，腐败不堪，殊未周妥，而地方政府，转不负管理之责，诚属非计。”蒋介石提出：所有北平各坛庙“以拨归北平市政府负责管理为妥，事关维护古物，谅荷赞同，除已谕知该市预为筹划，准备接收并规定切实整理办法外，请转飭有关机关分别派员与北平市府接洽办理”^②。蒋介石直接过问北平庙坛的管理，可见其对此的关注和态度。

1. 云冈佛像的保护

大同云冈佛像，为魏正光年始建，历百余年完成，石佛万余尊，大者每尊40余丈，雄伟庄严，为中外有名的古代石刻。1929年4—8月，由于管理不善，大同云冈石佛共失去佛头96尊，不法之徒窃为己有，作为古董出售。

云冈石佛被盗后，引起了社会各方面的关注，纷纷函电呼吁有关管理当局切实加以保护，如蔡元培、叶恭绰便致电古物保管委员会主

^① 台北“国史馆”馆藏，王宇高、王宇正合编《蒋总统困勉记》卷7，第13页。

^② 台北“国史馆”馆藏蒋中正文物档案，档号090102，卷号010，光盘号09A—00181。

任委员张继。电文指出：“山西大同云冈石像，近闻被匪偷割，售诸市肆，国宝消亡，至深愤惜。除电阎公百川，迅饬地方文武长官，先行负责防护，务恳贵会妥筹保存之法，以维现状。”^①天津《大公报》也发表社评《毁弃国宝之痛事》，既高度评价了云冈石窟的艺术价值，称之为“世界之瑰宝”，又对其被毁表示了遗憾和痛心，“不惟为艺术史上之痛事，亦现代中国国民之奇羞”。社评对云冈石窟的善后保护提出建议：山西当局派兵1连常驻石窟附近，防止盗匪；北平古物保存会派员驻云冈研究保护方案；保护费用请求国省两府拨款。^②

古物保管委员会于9月派该会干事常惠前往实地调查。据大同县县长称，该处地势广阔，附近村民与外来军人勾结古玩商，乘夜凿取，寺中和尚防不胜防。调查之后，常惠向县署与县长提出了如下注意事项：“（一）由县中派警察常川驻守；（二）不时派员密查有无偷盗及伤毁佛像情事；（三）预防驻守警察疏忽或与村人及古玩商勾结；（四）如有外人游历，预防其偷取及伤毁；（五）零星修理，由县中及本地绅董担任，较大工程则请由中央拨款。”^③

后据1929年10月4日《上海时报》报道，山西云冈佛像石头在北平古物店陈列待售。获知这一情况后，教育部于1929年10月15日分别致电北平行营主任何成浚、山西总司令阎锡山及北平市教育局，请其就近妥为保护。教育部在致北平行营主任何成浚的电文中指出：“晋省云冈佛像石头，近有在平市古物店陈列待售者。查云冈为吾国最大佛迹，在洛阳龙门以前，系融合东西风格之作品，名贵异常，世界推重，摧毁可惜。除电阎总司令设法保护残余各像外，在平市石头，闻有九十六具，希设法收回保存，勿任运出。”^④在致阎锡

① 《蔡元培、叶恭绰致张继电》，《中华民国史事纪要（初稿）——1929年9—10月》，台北“国史馆”1989年印行，第368页。

② 参见《海潮音》第10卷第11期（1929年11月），“佛教史料”第16页。

③ 《云冈石佛失去九十六尊》，《申报》1929年10月25日。

④ 台北“国史馆”馆藏蒋中正文物档案，档号090102，卷号012，光盘号09A—00180。

山的电文中，也提出了同样的要求。17日，阎锡山复电教育部：“云冈石佛至足珍贵，承示被人窃售，如果属实，深为可惜。已转饬地方官吏将保管经费列入预算，设法保护矣。”^①

1933年，报载大同云冈石佛又遭驻大同骑兵司令赵承绶部下毁损。中国考古会蔡元培、叶恭绰、刘海粟等，乃致电太原阎锡山，请严饬保护。阎接电后即派员查办。中国佛教会也电请阎锡山制止：“报载大同云冈石佛万余尊，被赵承绶部下毁损。查是项石刻，伟大庄严，于佛教史及东方文化，均有重要关系。无故毁损，殊堪惋惜。为特电恳台端，饬属保护禁毁为荷。”^②为挽回损失，1934年12月，赵承绶发起修复大同云冈佛窟，并得到北平军委分会代委员长何应钦及蒋介石的赞助。^③

2. 对东禅寺变卖古佛案的调查

河北省涿县永乐村古刹东禅寺，存有最古石佛，为世界有名雕刻品，价值甚巨。但因北洋政府时期管理不善，东禅寺石佛被偷卖。据《中央日报》报道：东禅寺石佛偷卖给日本古董商后，为日本大实业家大仓喜七郎男爵购去，预备陈列于东京集古馆内。得悉这一情况，国民政府财政部、内政部要求当地政府迅速查明此事。1929年10月27日，古物保管委员会派干事常惠到涿县调查变卖古佛案，并考查了石狮、大塔等古迹，31日返北平后提出了书面报告。经查，石佛偷卖案事发1925年。当时该村连年患水，田地坍塌，大半村民过于贫瘠，无法负担村中应办的学警、保卫、青苗、桥会等项公务的用款（年需900元左右）。正在这时，日本商人林屋到涿县收买古玩，于是召集村民公议，将本村东禅寺存放的旧石像以5000元出售，用所得之款购买地亩租与村内贫民耕种，再以历年所得租金抵补村内一切公用。如此，既减轻了村民负担，也有利于村务的整顿。针对这一事实，内政部强调：“世界各国，凡历代遗留有关文化物品，无不极力

① 《教育部通电保护》，《海潮音》第10卷第11期（1929年11月），“佛教史料”第14—15页。

② 《云冈石刻之毁损》，《威音》第52期（1933年10月），“新闻”第3页。

③ 参见空尘《民国佛教年记》，大乘文化出版社1978年印行，第212页。

保存爱护。良以名胜古迹古物为先民活动之遗迹，文化之结晶，鉴往知来，激发兴起于精神文明，所关至巨。我国近数十年来，历代文物流失海外消亡日甚，识者莫不深致痛惜。乃河北省涿县永乐村竟将此希世奇珍之古佛售于日人，蒙此极大之损失，若不严申禁令，任其流出毁坏，则文化之损失云胡可量。”内政部还咨请财政部“令行各海关，以后对于此项古物严禁偷运出口，以重文化”。^① 尽管东禅寺石佛未能追回，但南京国民政府有关部门关注这一发生在北洋政府时期的事件，也从一个方面说明了国民政府对于佛教古物保护的重视。

3. 甬直镇唐塑佛像的修复

江苏省甬直镇保圣寺，有唐代著名雕塑家杨惠之^②制作的壁塑，但随着年代的久远，已渐渐退出了世人的视线。1922年历史学家顾颉刚、摄影家陈万里重新发现了这一艺术珍品，将壁塑摄影公之于世，并由顾颉刚著文说明塑像的重要性。1923年，蔡元培与周峻君于苏州举行婚礼，胡适建议蔡元培发起修缮，作为新婚纪念，蔡元培当即捐银百元为倡。1927年，日本美术史专家、东京美术学校教授大村西崖来华，感于顾颉刚之记载，实地考察塑像，著有《塑壁残景》一书，记载甚详，考据确凿，并标其题曰“吴郡奇迹”，对塑像的价值作了高度评价。

1928年，叶恭绰感于大村西崖教授之记载，往瞻残景，见寺已多倾堕，壁未毁坏者仅一堵，脱落的雕像赖沈柏寒先生之力，保存于甬里先生寺中。叶恭绰于是发起唐塑保存会，筹集款项以修缮之。期间，蔡元培鉴于此种雕塑确为中国历史上有价值的遗迹，关系美术文化至巨，特约吴稚晖、褚民谊、叶楚傖、马寅初等先生，亲临其地，实地考察。筹备时，先请大学院拨款，被应允。不久，大学院改组为

^① 《内政部咨财政部》，《内政公报》第2卷第9期（1929年10月），“咨”第28—29页。

^② 杨惠之：唐开元（公元713—741年）时雕塑家。先曾学画，和吴道子同师梁人张僧繇笔法。两人初无轩輊，嗣后吴道子名声日着，杨惠之则默默无闻。因不甘名掩于吴道子之下，杨惠之自焚笔砚，专攻雕塑，遂成大器。当时有“道子画、惠子塑，夺得僧繇神笔路”之说。他在全国各地制作过许多佛像，保圣寺罗汉塑像为杨惠之真迹。

教育部，部长蒋梦麟、次长马叙伦提倡益力，专门组织保存甬直镇唐塑委员会。1929年3月12日，委员会正式成立，由教育部马叙伦、陈剑修，江苏省政府钮永建、叶楚伦，古物保存会张继、陈去病，唐塑保存会叶恭绰、黄涵之，最初发现人陈万里、顾颉刚，甬直学者金家凤及蔡元培等人组成，设会所于上海。^①保存甬直镇唐塑委员会在讨论保存计划时，采纳了吴稚辉的提议，定名古物馆；建筑之任委之建筑专家范文熙；修理塑物之任委之雕塑专家江小鹑。

1929年2月，由叶恭绰起草、经蔡元培修改的《甬直保圣寺古物馆董事会规则》规定：由教育部代表2人、江苏省政府代表2人、江苏省古物保管会1人、唐塑保存会代表2人，组成甬直保圣寺古物馆董事会，以维持管理现有的甬直镇保圣寺古物及设法广为搜集其他古物。

1929年3月，蔡元培赴南京列席国民党中央第203次常务会议，向记者透露了保存壁塑的方案：“尚有存在壁上者，拟在壁后添一层新壁，并将脱落之壁塑补上。”^②

1929年6月底，江苏省建设厅长王柏龄，为兴修甬直镇唐塑佛像，特拟具提案，呈请省政府拨款资助。其原文如下：“查吾苏甬直镇唐塑佛像，千余年来，巍然独存，实国之瑰宝，亦苏省艺术界之圭臬也，亟宜保存，用垂悠久，遂由中央委员蔡子民、吴稚晖两先生，发起组织委员会，共商保存，并函柏龄以照工程计划，预计经费约三万余元，除教育部拨助万元，社会方面捐募数千元外，不敷尚巨，拟请省府拨给万元，促成斯举。”^③

工程耗时10个月完成，费用除教育部拨款1万，江苏省政府拨款3000外，其他费用由保存甬直镇唐塑委员会募集。1932年10月，古物馆落成。

^① 参见蔡元培《甬直保圣寺古物馆记》，《蔡元培全集》第6卷，浙江教育出版社1998年版，第516—517页。

^② 蔡元培：《保存甬直保圣寺壁塑的谈话》，《蔡元培全集》第6卷，浙江教育出版社1998年版，第357页。

^③ 《保存唐塑佛像之运动》，《申报》1929年7月1日。

可见，角直镇唐塑的修复，南京国民政府不仅有发起之功，而且有实际资助之举。

4. 重修洛阳白马寺

洛阳白马寺为中国佛法第一寺。首倡重修白马寺的为国民党中央执行委员会委员、考试院院长戴季陶。他充分肯定白马寺在佛教史上的地位，称“最先创立之伽蓝当首推洛阳之白马寺”，但由于“二十年来，国家多难，人事纷纭，政失其统驭之力，教失其济度之旨，正法隐晦，伽蓝亦衰。白马古寺，殿宇虽未成废墟，而僧伽几寥落罄尽”。戴季陶久闻此况，“悲感不胜”。^① 1932年，戴季陶西行考察政教，顺道洛阳考察了白马寺的实情，且得知章嘉国师、诸宗善信对于复兴白马寺颇具热忱，于是自捐万元，以倡其首，并请上海留云寺释德洁督工修建。1932年4月，戴季陶呈文国民政府，力陈修复白马寺对于保护河洛文化的意义。^② 与此同时，戴季陶发表致全国佛教徒书，希望“全国丛林、各地教会，乃至比丘居士，众善信人，各量力以为布施，共组织以成其事”。^③ 但遗憾的是，号者舌焦而应者寥寥。

戴季陶在发起之初认为，白马寺为中国佛教僧人之根本源流地，凡出家人都应热心为之，遂急电中国佛教会，请其通令全国僧寺，群相发起，以为协助。但中国佛教会接电后，经议决对此倡议予以保留。在时人看来，这实际上是“不但自己不办，亦欲阻戴先生之办坎。观中国佛教会此种措施，则知其内幕之如何矣。此种与佛教前途有绝大关系之事业，号称领导全国僧寺之中国佛教会，本身不能为之，已成奇耻大辱，宰官提倡举办，尤不能随力合为，以求速成，竟将原案保留，请问将保留至何时耶？中国佛教会所为何事，吾人实百

^① 参见芝峰《戴季陶氏提倡兴复白马寺》，《现代佛教》第5卷第5期（1932年5月），第369页。

^② 《戴季陶为保护河洛文化事致国民政府呈》（1932年4月19日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1790。

^③ 参见芝峰《戴季陶氏提倡兴复白马寺》，《现代佛教》第5卷第5期（1932年5月），第370页。

思不得解也”^①。1932年9月，戴季陶又另筹办法，在上海成立委员会推进白马寺重修工程。至1933年2月，共筹得款项20万元，重修工程始告开始。在重修过程中，戴季陶又致信王一亭及中国佛教会诸公，要求共助德洁完成这一艰巨任务。他说：“若全国缁素，人人悉念中国百事衰败之由与佛教不振之故，共发悲心，则人出一线，已足重光祖刹，若仅赖少数人发心，不独无此大力，即令有成，法缘亦浅，四摄重同事，义犹是耳。切望诸公大发慈悲，共筹至计，以助德洁长老成此艰巨，不胜盼祷之至。”^②1936年5月，白马寺重修圆满，住持德洁于佛诞日举行庆祝典礼。

对于其他寺庙，南京国民政府的政要也有维修保护之议。比如，1931年4月，戴季陶携王一亭赴宝华山宝华寺诵经念佛后，决定重加修造。1931年7月，朱庆澜在西安募修大慈恩塔及兴教寺等古迹，并成立佛教法物采集处。1931年，戴季陶发起重修南京钟山下之灵谷寺，并建9层宝塔一座，预计造价36万元，蒋介石等赞助进行，募款达数十万元。1932年11月，开封发起重修铁塔寺，由戴季陶、王一亭请河南省政府主席刘峙拨还塔寺基地，交佛学社释慕西、净严筹备进行。1932年，国民政府主席林森、国民党中央委员李烈钧发起募建庐山大林寺佛殿，太虚自撰缘起，竺安和尚主持修造，武汉居士多赞助之。1937年1月佛殿落成。1935年12月，蒋介石捐5万元培修洛阳香山寺，并严令保护该寺古迹。1936年11月蒋介石巡视登封，并游嵩岳庙。他说：“不到嵩岳庙，不能知我中华建筑之庄严，惜多残废，宜加整理修复也。”^③1936年12月，因龙门石佛年久失修，多遭摧毁，蒋介石决定拨款加以修复，并偕河南省建设厅厅长张静愚前往巡视。^④

① 法舫：《二十一年度全国佛教之总成绩》，《海潮音》第13卷第12期（1932年12月），“事评”第4页。

② 戴季陶：《致王一亭先生及佛教会电》（1934年3月27日），《戴季陶先生文存续编》，中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会1967年印行，第248页。

③ 秦孝仪总编纂：《总统蒋公大事长编初稿》第3卷，1978年内部印行，第353页。

④ 参见尘空《民国佛教年纪》，大乘文化出版社1978年印行，第218页。

尽管南京国民政府对佛教古物的保护采取了一定措施，但是，南京国民政府时期也有不少佛教古物流入外人之手。比如，1934年4月，云冈天龙石佛被盗售美国，为温次洛泼所购得。^①因此，佛教界抱怨国民政府对佛教古物保护不力。当洛阳龙门石佛被毁时，佛教界就认为是“政府不重视佛教艺术”所致。^②

南京国民政府对于佛教文化的保护与复兴，采取了一些措施，开展了一些有意义、有成效的工作。这些工作，为协调南京国民政府与佛教界的关系，化解南京国民政府与佛教界的矛盾，发挥了独特的作用。

① 参见尘空《民国佛教年纪》，大乘文化出版社1978年印行，第211页。

② 参见《海潮音》第18卷第2期（1937年2月），“佛教春秋”第2页。

第七章 佛教界对民国政治的参与

对于政治参与，佛教界的态度颇不一致。趋向改革的佛教徒主张参与政治，有“政治和尚”之称的太虚是其代表，“问政而不干治”，是太虚对待政治的基本态度。为了消解中国佛教山林化、鬼神化的倾向，太虚提出了“人间净土”的理念。那么，怎样才能创造“人间净土”呢？太虚提出，“须用政治的力量为实际建设”。^①而要“用政治的力量”，首先必须参与政治、关心政治。佛教界的守旧派特别是部分居士，则反对佛教徒参与政治。欧阳渐认为：出家者应行头陀、居兰若，不应参与世事，不应服官，不应赴考，出家参政大违戒律，亦有碍世法。^②尽管对于政治参与存在分歧，但佛教界对于南京国民政府时期的政治事件、政治风潮、达赖班禅关系的协调和抗日战争的准备，都有一定程度的参与。

第一节 佛教界对于政治事件与政治风潮的意见表达

南京国民政府成立后，由于国民政府的政治运作或派系之争，引发了一系列政治事件、政治风潮。对于其中一些重大的政治事件、政治风潮，佛教界通过不同方式表明了自己的态度和意见。

1. 参加奉安大典

1925年3月12日，孙中山在北京逝世，非常国会与北京临时政

^① 参见陈仪深《太虚法师的政治思想初探》，台北“中央研究院”近代史研究所集刊第19期（1990年6月），第286—287页。

^② 参见欧阳渐《因僧尼参加国选辨方便与僧制》，《佛学半月刊》第6卷22期（1936年11月），第17—18页。

府决议为其举行国葬，其灵柩暂厝香山碧云寺。遵照孙中山遗言，葬事委员会议定在南京紫金山之阳为其建陵。1929年3月，中山陵大体告峻，国民政府组成奉安委员会，迎孙中山的灵柩回南京，并于6月1日举行了隆重的安葬典礼，史称“奉安大典”。按照李恭忠的看法，奉安大典是“一场着眼于国家再造的丧葬政治运作”，国民党人“把葬事与政治结合在一起，将革命追求融入葬事操办，使孙中山个人的‘不朽’汇合于新国家的建构，并最终转化为新国家的象征”。^①因此，奉安大典是南京国民政府时期的重大事件，在当时引起了广泛反响。

当中国佛教会获悉奉安大典举行，便呈文奉安委员会，请求准其参与，拟派代表48人赴陵拜奠，并通令全国佛教机关于奉安日举行祈祷大会。^②这一请求得到了奉安委员会的批准。之后，中国佛教会发出通告，要求各寺庙及佛教团体，举行总理奉安祈祷大会。通告云：“孙总理本我佛平等博爱之精神，建抑强扶弱之事业，故于奉安之日，全国各界皆推代表参加。况我佛教蒙总理于民党政纲中确定人民之信仰自由权，故屡受外界之风潮，藉作中流之砥柱。缅怀恩德，永矢不忘。兹由本会议决全国寺庙，应于奉安之日举行祈祷大会，希望各地佛教徒准于是日齐集各该地首刹，虔诚祈祷。”^③通告表达了佛教徒对孙中山的感激之情和参与奉安典礼的具体要求。6月1日，各地佛教徒如期举行了祈祷大会，如上海各寺庙及宗教团体，召集全市僧众居士，齐集上海首刹留云寺，举行总理奉安祈祷大会，有僧俗数百人参加。^④中国佛教会还编辑印发了纪念总理奉安特刊，内容载有《佛学对于现代人类之贡献》、《佛教教义与三民主义之关系》等篇，表达了佛教徒对孙中山的追念之情。

^① 李恭忠：《丧葬政治与民国再造——孙中山奉安大典研究》（未刊稿），南京大学历史系2002届博士学位论文。

^② 参见《中国佛教会致奉安委员会呈》，《中国佛教会公报》第1期（1929年7月），“呈文”第1页。

^③ 《中国佛教会通告全国寺庙及佛教机关》，《申报》1929年5月29日。

^④ 《前日各界举行奉安公祭大典》，《申报》1929年6月3日。

1929年6月1日，班禅为孙中山奉安大典撰写了祭文：“先生首创革命，得救众生，恩同父母。先生前生种道德之宏因，今生得其济众之硕果，我西藏同胞遵仰先生领导之下，共循正轨；先生手造共和，奠国基于磐石之安，解放民众倒悬，俾登极乐世界，人民歌功颂德，有史以来，今古世界第一人也。”^①班禅给予孙中山极高评价，称其为“今古世界第一人”，虽有溢美之嫌，但由此可以看出孙中山在佛教徒心目中的形象。

佛教徒参加奉安大典，一方面是出于对孙中山的感激之情。如前所述，孙中山生前能合理评价佛教的社会功能，在处理有关佛教事务时，采取了较为谨慎的态度，不仅法律上确立佛教的平等地位，而且积极支持佛教革新和佛教协进会、佛教会等佛教团体的成立，为后来佛教的生存和发展提供了有利的条件。因此，佛教徒参加奉安大典，是对孙中山感激之情的一种表达。另一方面，佛教徒参加奉安大典，是对南京国民政府政治操练的一种回应，也是佛教徒自身政治态度的一种表达。通过这种参与，表明佛教徒对于南京国民政府的支持和协作，以求协调政教之间的关系，为佛教复兴创造良好的政治环境。

2. 为解决政争献计献策

南京国民政府建立后，国民党内各派系之间的矛盾一直未能化解。1931年5月，汪精卫、孙科、陈济棠、李宗仁等反蒋派在广州另立国民党中央和国民政府，与南京的国民党当局分庭抗礼。12月15日，蒋介石被迫辞去国民政府主席及行政院院长职务，并将属于粤系的第十九路军从江西调出，卫戍京沪。这样，宁粤双方取得了暂时和解，组成了所谓统一的国民党中央和国民政府。但是，蒋介石的“下野”不过是一种以退为进的策略，他表面上不问政事，实际上仍操纵南京国民政府的军政、经济大权。1932年1月中旬，汪精卫与蒋介石在杭州举行谈判，达成权力分配的协议。蒋介石任国民政府军事委员会主席，汪精卫任行政院院长。

^① 《九世班禅为孙中山先生奉安大典所撰祭文》，《民国档案》1990年第2期，第20页。

佛教界非常关注国民党内这一政治纷争，对于新组建的政府，佛教界曾提出三点建议：（1）要组成健全的政府。佛教界指出：“中国政府因频年内战，已成为通身是病的政府，既内患各症，所以外患得乘虚而入，致成现前难以收拾的僵局。这次既为外患而将政府重新组织，根本就要在组织上使其健全，才能发生出力量来。……新政府登台的人物，无论是谁个主角，只要能使民众的希望，不致成为昙花泡影，而却能使政府组织健全，从今永无裂痕。此为新政府第一种急务”。（2）要确立民主的政治。佛教界认为，“自民国成立君主推倒以来，中国就号称民主的国家，其实二十年来，中国政府所行的政治，仍然是专政的政治，仍然国是国民是民，这是无可讳言的事实。现在新政府……又以‘民主政治’相标榜，但就要能切实行其民主政府，凡民众所应有的权利，政府须完全保障；换句话说，就是在民众未有抵触越犯法治的法律，则民众所有的一切权利，政府须任其完全自由，并给予在法律上有力的保障！同时，政府公务人员也应该尊重法律，不能越犯法治的一切行动，致使民主政治发生动摇，使民主政治不能确实树立！此为新政府第二种急务”。（3）要速定对日的政策。佛教界提出，“所有对日的政策，应速向民众公布，一方既免民众对于政府有所误会，一方亦好给民众对于政府有贡献各种力量的机会，而政府方面也可照所决定的政策积极准备。所谓‘同赴国难’等新出名词也可渐见诸实用，也可免如陈铭枢所说的‘尸位误国’了！此尤为新政府当前的急务。”^① 上述三点建议，可谓切中当时南京国民政府内政外交的要害，也是佛教界对当时政争的一种政治表达。

1936年6月，发生了“两广事变”。广东的陈济棠和广西的李宗仁、白崇禧宣布北上抗日，并于6月初联合出兵湖南，与南京国民政府对抗。之后，蒋介石又设法收买陈济棠的部下余汉谋、李汉魂。这些情况见诸报端后，中国佛教会对时局甚为忧虑，担心由此引发内战而给日人以可乘之机。6月23日，中国佛教会致电南京国民政府主

^① 参见《现代佛教》第5卷第2期（1932年2月），第110—111页。

席林森、军事委员会委员长蒋介石、军政部部长何应钦及陈济棠、李宗仁、白崇禧，呼吁精诚团结、共挽危局以顺舆情。“今大兵已发，全国民众咸惧内战大祸已迫眉睫，国土靡烂恐无宁日。总之，内战果授渔人以良机，兵谏亦妨团结而召侮。当此一发千钧存亡危急之秋，万望速派代表推诚相商，非精诚团结不足以言御外，非消弭内战不足以言救国。诸公救国救民均具同情，务乞俯顺舆情，速定大计，共挽危局。”^① 这种呼吁，对于国民党当局认清形势，转变对日态度，不无积极意义。

西安事变发生后，太虚发出通电，要求全国各佛教寺院为蒋介石的安全而祈祷。电文云：“委员长蒋公，一身系国家安危、民族兴替。顷蒙难西安，祈即或联合或分别修法诵经，祈求早获安全返京，不胜忧痛迫切之至。”^② 太虚此电，并未就政争的解决提出具体方案，但表达了他对西安事变的关切。普陀山前普济寺住持莹照，特电杨虎城部冯钦哉，请其设法护送蒋介石出险。上海佛教徒还发起大型祈祷大会，祈求佛佑蒋介石早日返回南京。^③

对于政争的解决，国民政府并未为佛教界提供合法的参与渠道。佛教界之所以关注政争，一是出于对时局和国家前途的忧虑，一是想借此扩大自身的社会影响，提升自身的社会地位。当然，佛教徒作为国民的一分子，应该关注时局的发展，也有权对于时局发表意见。尽管佛教徒所提出的种种主张，对于解决政争的实际作用不甚明显，但它有助于协调南京国民政府与佛教界的关系。

3. 参与新生活运动

1934年春，蒋介石在对中国工农红军连续发动军事“围剿”和在国民党统治区实行文化“围剿”的同时，在南昌发起了所谓重整道德、改变社会风气的运动，因其从改造国民的日常生活入手，故称

^① 《中国佛教会为请精诚团结共挽危局以顺舆情事致国民政府主席林森等的代电》（1936年6月23日），《中国佛教会会报》1936年第6期，第53—54页。

^② 《为蒋委员长祈祷安全通电》，《太虚大师全书》第26册，太虚大师全书影印委员会1970年印行，第299页。

^③ 《佛教缙素同仁祈祷蒋委员长回京续闻》，《佛教日报》1936年12月22日。

新生活运动。蒋介石在讲述新生活运动的“要义”时指出：“此一运动，旨在使民族道德复兴，国民生活丕变，以礼义廉耻为基本精神，以军事化、生产化、艺术化为中心目标，勸勉国人，以‘昨死今生’之精神，实践合乎礼义廉耻之新生活也。”^① 蒋介石还说：新生活运动“就是要使全国国民都能涤除旧污、刷新精神，以复兴我民族而建设现代的国家。”^② 事实上，新生活运动的目的在于用封建的伦理纲常来控制人民的思想 and 言论行动，用生活细节的要求来转移人民对政治、社会问题的不满，以清洗共产主义思想的影响，维护国民党的统治。1934年2月19日，蒋介石在南昌成立新生活运动促进会，自任会长；7月1日，又成立新生活运动促进总会，自任总会长。1934年7月至1937年抗日战争全面爆发，为新生活运动全面推行的时期。其间，新生活运动促进总会由南昌迁到南京，聘请何应钦、陈果夫、张群等33人为指导员，在全国各省、直辖市、各县设立分会或支会。这一运动受到革命者和进步人士的反对和抵制，也未能赢得广大群众的支持，实际上收效甚微。

新生活运动兴起后，宗教界给予了舆论上的支持，并采取了一些具体的行动。天主教徒就表示：“要提倡新生活运动，不能忘却我们天主教，我们天主教是始终提倡新生活运动的，是始终拥护礼义廉耻的。”^③ 佛教界认同蒋介石对新生活运动的定位，认为新生活运动是“一种建设国家之基本的革命运动”，其目的“就是要使我们一般同胞，个个人都能做健全的现代国民”。佛教界要求“站在弘法利生立场上”的佛教徒，“一齐起来担负提倡新生活运动的责任”。^④ 基于这样的认识，佛教界着手成立全国佛教徒新生活运动促进会，并结合佛教的教义、教规对新生活运动的内容提出了明确要求。

① 秦孝仪总编纂：《总统蒋公大事长编初稿》第3卷，1978年内部印行，第16页。

② 蒋介石：《立志奋发实行新生活》，《总统蒋公思想言论总集》第13卷，中国国民党中央委员会党史委员会1984年印行，第2页。

③ 《天主教和新生活运动》，《圣教杂志》1934年第12期（1934年12月），第723页。

④ 随缘：《全国佛教徒新生活运动前赞》，《正信》第3卷第25期（1934年4月），第1页。

1934年4月5日，全国佛教徒新生活运动促进会筹备处发表宣言，号召全国佛教徒立即负起新生活运动的责任，申明成立新生活运动促进会的目的，也就是要“把全国所有的佛教徒团结起来”。全国佛教徒新生活运动促进会筹备处还制定了“全国佛教徒新生活运动促进会约章”，规定全国佛教徒新生活运动促进会的宗旨是：根据新生活运动及佛教的原理，团结全国佛教徒，实施新生活运动的工作。作为会员，必须宣誓遵行四个方面的规约：

(1) 崇俭：关于衣、食、住、行及一切日常生活的消费，务较未入会前减省而不得增加；专以用国货为主，绝对不用暴货，非不得已时亦不购用一切外货；以蔬食、布衣、旧居、步行为主，严禁特杀肉食及奢侈的衣食住行浪费；戒除烟、酒、博、戏、征逐、歌舞等一切耗财废时光的无益嗜好；每天随力贮蓄救护国难，捐铜币一枚至银币若干元，以充捐助赈救灾难及建设农工、振兴生产等经费。

(2) 尚勤：人人各勤其职务，当较未入会前能增进工作而不减退；戒除各种无益游荡、嬉戏及懒惰、放逸之恶习；振作身心，以从事各种林、矿、农业、商、学等生产建设之事业；除各勤其本职外，并努力参加各种护国及弘教利群之佛事。

(3) 立诚：会员入会时，应宣誓从入会之日起，誓必心口一致，言行一致，以立会员国民间之诚信；会员必须开诚布公，互相规劝，彼此不得讥毁挑唆及为争夺权利而发生分裂；平日言行必须以言必信、行必果为规范。

(4) 为公：凡百所为，务必以护国、弘教、利群为前提，不得为私利而破坏公益，遇必要时能牺牲私利而奉行公益；以养成急公好义之风。^①

^① 《全国佛教徒新生活运动促进会约章》，《正信》第3卷第25期（1934年4月），第6—8页。

这些规约，既体现了新生活运动的基本精神，也在一定程度上反映了佛教的特点和整理僧伽制度的要求。

全国佛教徒新生活运动促进会总会设于汉口佛教正信会本部，拟在各省县市设立分会及支部。在1934年4月9日召开的第一次筹备会议上，推王森甫居士为主任，下设总务、文书、宣传三个组，总务以王达五居士为组长，文书以大醒法师为组长，宣传以罗奉僧居士为组长。

全国佛教徒新生活运动促进会成立后，在发起、组织佛教徒参与新生活运动方面做了一些宣传、动员工作。不过，由于当时佛教界内部的分化，影响了全国佛教徒新生活运动促进会的工作绩效，但其成立及宣言的发表、约章的制定，已表明了佛教界对新生活运动的基本态度。

除全国佛教徒新生活运动促进会的成立外，佛教界还有不少言论支持新生活运动。竹摩在评价新生活运动时指出，新生活运动是要“恢复固有优美的民族德性，尤其在救济革兴只知求取物质享受的现时都市文化生活的畸形状态”，其内容是把“礼义廉耻”等固有道德重新拈出，“来调剂融洽于人民的‘衣食住行’中，使其生活趋于规律化、合理化、艺术化”。故此运动“实是民族觉醒的一种运动”。^①

可见，对于南京国民政府发起的新生活运动，佛教界给予了合作和支持。佛教界之所以要采取这种态度，一方面是由于新生活运动的基本内容，从其外在形式来看，有助于僧伽制度的整理，另一方面又可以借此拉近南京国民政府与佛教界之间的距离。但事实上，佛教的旨趣在寻求个人的精神解脱，其出家的生活方式和回家不拜父母、入朝不拜君王的行为，与新生活运动提倡的忠、孝存在内在的冲突。

4. 参加国民会议和国民大会代表选举

1931年5月5日，国民会议在南京召开。这次会议通过了《训政时期约法》，以国家大法的形式确认了国民党一党专政的政治体

^① 竹摩：《中国的两大运动与佛教》，《人海灯》第3卷第1期（1936年1月），第3页。

制。

会前，南京国民政府于1931年1月1日公布了《国民会议代表选举法》，规定代表总额为520名，主要分布在农会、工会、商会、实业团体、教育会及自由职业团体。在分配代表名额和界定代表构成时，并未考虑佛教界和佛教团体。南京国民政府立法院还就寺僧应否有选举权展开了讨论，认为如以寺僧为宗教师，则应无选举权与被选举权，如以寺僧为普通国民，则应有选举权与被选举权。尽管讨论没有结果，太虚仍被邀列席会议，班禅则作为特邀代表出席会议。会上，太虚撰《上国民会议代表诸公意见书》，表达了他对于建设、统一问题的基本看法。太虚提出：“建设之所基”，在于全国官民共同遵守训政时期约法；“统一之所关”，在于“兴尊佛教”，以“造于蒙藏康青人心之归向”；“统一与建设之大本”，在于以佛学发扬光大三民主义之精意。^①“意见书”既表明了佛教徒对于《训政时期约法》的认同，也表达了佛教徒对于南京国民政府的希望。

在这次国民会议上，罗桑楚臣等58人，提出了保障汉蒙藏佛教徒约法所许可之权利的提案。提案认为，佛教之汉僧及喇嘛，与其他各宗教之宗教师平等，亦与自由职业之律师、会计师之类平等。提案提出了保护庙产的具体实施办法：（1）由国民政府严令首都（指南京——引者）占用佛寺僧产者，于国民会议未闭幕前，一律恢复原状。（2）由国民政府通令各省市各边地，转飭各处占用佛寺僧产者，于最近期内一律恢复原状。（3）由国民政府通令全国，以后无论军警以及任何机关团体个人等，如有侵夺占用寺庙僧产者，概依法律办理。^②提案经大会决议，交国民政府参考。内政部提出，“原提案办法第一第二两项，由国民政府通令首都各省市各边地占用佛寺僧产者，一律恢复原状，按诸事实，殊多窒碍。盖自监督寺庙条例公布后，本部督促各省市政府对于寺产，均依照条例处理，若一律恢复原

^① 太虚：《上国民会议代表诸公意见书》，《海潮音》第12卷第7期（1931年7月），第77—80页。

^② 《保障汉蒙藏佛教徒约法上所许之国民权利案》，台北“国史馆”馆藏档案，目录号154，案卷号0032。

状，事实上已不可能，徒滋纠纷，无裨实际。至第三项由国民政府通令全国，以后无论军警以及任何机关团体个人等，如有侵夺占用佛寺僧产者，概依法律办理……事属可行”。^① 1931年8月1日，国民政府乃通令全国：“以后无论军警，以及机关团体个人等，如有侵夺占用佛寺僧产者，概依法律办理。”^② 国民会议虽是国民党操纵的政治工具，但这次会议对佛教界而言，还是有所收获。自此，佛教界遭遇侵占佛寺僧产事件，即以此令作为依据维护庙产。

1936年5月14日，国民政府公布了《国民大会组织法》及《国民大会代表选举法》。《国民大会代表选举法》公布后，太虚主张僧尼参加选举。5月31日，太虚作《论僧尼应参加国民大会代表选举》。在他看来，依选举法规定，本无宗教区别及其他限制，僧尼也是国民一分子，不能放弃国民应有之权利和应尽之义务。但后来国民政府公布代表分配名额时，“对于佛教僧尼，独付缺如”。因此，1936年7月10日，中国佛教会推圆瑛、大悲、宏明、关炯之、赵朴初等五人，向当时正在召开的中国国民党第五届第二次中央全会请愿，力争佛教僧尼有选举及被选举权，并要求确定佛教僧尼代表的具体名额。^③ 中国佛教会呈文国民党中央执行委员会秘书处，请准佛教徒参加国民大会代表选举。后经国民大会代表选举总事务所解释，获得许可。

对于佛教徒参加竞选，佛教内部争论颇为激烈，出家僧尼积极主张佛教徒参选，在家居士则反对佛教徒参选。这场争论，是由欧阳渐居士致陈立夫的一封信引起的。

1936年8月18日，欧阳渐上书陈立夫，明确表示反对佛教徒参加国选。他说：

此事于国法自昭平等之美意，而于佛教则有破坏灭亡之大惧

① 《行政院致国民政府呈》（1931年7月30日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1（1），案卷号1752。

② 释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第176页。

③ 《国大选举事昨派代表晋京请愿》，《佛教日报》1936年7月11日。

……考佛教根本之制，声闻弟子，限于出家，所以免妻子爱念，王役驰驱，使之专志净行。为正法之住持，故居必兰若，行必头陀，不为名利亲近国王宰官，不得参与世事。此在佛经中，既已随处详明，而于涅槃时，又复谆谆垂诫，凡出家为佛徒者，必不可违此制也。佛说：在家随国法，出家随佛法，凡佛法与国法不相冲突，出家人应行遵守。今国选法规定公民皆得有选权者，非谓公民皆必参选也；自守佛制，不闻政事，初无忤于国法，亦无所谓不平等也。乃一二无知热衷之徒，见欲生染，若不急加纠正，弊端一开，必将以平等为词，而使出家者奔竞钻营，无所不至。服兵役可也，应考试可也，乃至为官吏任总统亦无不可也。缙素无别，又何取乎寺庙住持，此则使佛教日趋没灭已耳。^①

欧阳渐提出，僧徒必欲取得选举权，则伤其先还俗，如此则于佛制无伤，而于世俗亦偿，实是两全其美。之后，欧阳渐又发表《因僧尼参加国选辨方便与僧制》一文，表明对僧众参加国民大会代表选举的态度。他说：轻率徒众参加国选，“在国家未受公民之实，仍为弃民；在教团骤受公民之名，妨碍规法，进既不能补于国，退复不能安于团”^②。

可见，欧阳渐反对佛教徒参选的理由就是认为此举违背“佛制”。其实，佛制也非同一，西藏政教合一，无背于佛制；日本和尚或为大政治家，或为教师，或为记者，无不闻国事世事，而其佛教大兴，也无背于佛制。同时，佛制并非永远不变，也正因为能变，各国佛教制度戒律不同者甚多。对此，印顺法师曾经评论道：“欧阳治佛书三十年，偏宗深究，宜其得之专而失之通。”^③

1936年9月，《南洋商报》登载了2篇反对佛教徒参选的文章，《佛教与佛学》1936年第10期因论争之便，全文作了转载。其中之

① 欧阳渐：《致陈立夫先生书》，《佛学半月刊》第135期（1936年9月），第13页。

② 欧阳渐：《因僧尼参加国选辨方便与僧制》，《佛学半月刊》第6卷第22期（1936年11月），第16—17页。

③ 释印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第221—222页。

一《国选中之僧徒问题》，实际上是摘录了前述欧阳渐致陈立夫信中的主要观点，另一篇《该骂的和尚们》就说：“既做了和尚，便与世无争，虽宪法仍许可他们有选举及被选举之权，然和尚应恪守佛门教训，以无挂碍无争竞为原则，不仅对选举事应如是，一切皆应作如是观”。该文指责和尚参加竞选是“太滑稽”了。^①

对于居士的这些言论，出家僧尼作出了回应。太虚在中国佛教会第七届第四次理监事会上说，“我对于参加国选，和圆瑛法师之意见是差不多的，我们决不是要做官，我们的目的，是在举办慈善救济与教育事业，相信全国信仰一致的佛教徒如能团结努力，则对全国甚至全世界的和平均有重大关系。”^② 寂英在《答为佛教徒参加国选之骂和尚者》亦指出：“近来中国佛徒，依照中央明令，参加国选，肩负国民责职，实为千余年来中国佛教空前未有的好趋势，在理世人有识之士应多方勉励赞美也不为过，而事实却大不能，世人一闻僧徒参加国选，讥讽毒骂，无所不至。”^③ 针对欧阳渐的观点，寂英提出：“佛教无声无嗅，便不灭亡，一旦少数僧伽去参加国选便会灭亡，未免神经过敏吧！根本不懂世法、国法、公民法，而又偏要谈国法、公民法。进一步说，更不懂得廿世纪世界的政治潮流。二千年前宗教可以超乎国家，但在现代却就不成。”^④ 寂英认为，欧阳渐居士误解了佛制与佛法，根本不懂得宗教和人类演进的历史，更抹杀了佛教真正衰亡的原因。

由于国民党在分配国大代表名额时，常因分配不均而争吵，因而在1937年2月的国民党五届三中全会上，刘纪文等6人和潘公展等9人便分别提出修改国民大会组织法和选举法，重新确定候选人名额。会议决定授权常务委员会于会后组织修改。1937年4月，立法院根

① 《该骂的和尚们》，《佛教与佛学》第1卷第10期（1936年10月），第18页。

② 《圆瑛太虚两大师昨日在佛会谈话志要》，《佛教日报》1936年9月4日。

③ 寂英：《答为佛教徒参加国选之骂和尚者》，《佛教与佛学》第1卷第10期（1936年10月），第17页。

④ 寂英：《答为佛教徒参加国选之骂和尚者》，《佛教与佛学》第1卷第12期（1936年12月），第14页。

据国民党中央常务委员会决定的修改原则，对两法进行了修改。修改后的两法，于5月21日由国民政府重新公布。不过，由于抗战全面爆发，国大代表选举也未能依时进行，原定1936年11月召开的国民大会，因故一延再延，竟拖了十年之久。

第二节 佛教界协调达赖与班禅关系的尝试

西藏政事虽向由达赖经营，而在教务上则达赖、班禅地位相当，并无显著高下之分。且历年之达赖、班禅，皆视其年辈先后，互为师弟。事实上，“达赖舍班禅而不能，班禅弃达赖亦不可。两教主之相依，犹车轮之相辅以行也”^①。但是，1904年第二次抗英战争爆发后，十三世达赖出走蒙古，清朝政府试图抬出九世班禅以取代达赖，英印政府也采取各种方法笼络班禅，力图通过控制班禅达到控制西藏的目的，达赖和班禅积怨由此而生。1912达赖返藏后，试图统一前藏、后藏，将班禅置于自己的控制之下，政治上压制九世班禅，干涉班禅辖区内政；经济上向班禅辖区民众征收税款、摊派军粮，要求扎什伦布寺承担军费。^②如此，进一步加剧了达赖和班禅的矛盾。1923年11月15日夜，班禅带领侍从15人，轻骑简装，怀着沉重的心情，离开了历辈驻锡的扎什伦布寺，踏上了奔赴祖国内地的征程。

班禅离藏以后，先后在内蒙古、北京、山西、南京、上海、杭州、沈阳、陕西、甘肃、青海等地活动，其代表在四川、西康、青海、北京、南京等地分设办事处。南京国民政府建立后，为对西藏行使主权，力图消解达赖与班禅之间的隔阂，并为此进行了积极的努力，汉地佛教界也参与其中，协助国民政府化解达赖与班禅的矛盾。

1928年8月，李勉之提出待遇班禅办法，国民党中央政治会议当即交给内政、外交两部和军事委员会、大学院、蒙藏委员会讨论。

^① 《青海王公噶勒丹关于西藏情形的条陈》，《中华民国史事纪要（初稿）——1929年3—4月》，台北“国史馆”1989年印行，第559页。

^② 参见陈谦平《抗战前后之中英西藏交涉（1935—1947）》，生活·读书·新知三联书店2003年版，第38—48页。

内政部审议认为，班禅虽系被迫离藏，然蒙藏人民仍极信仰，自宜加以优待，以结民心；关于推任班禅为国民政府委员问题，内政部提出班禅达赖必须并重，前藏后藏未可歧视，宜任班禅达赖均为国府委员同时发表；关于指拨军队特编班禅护法军的问题，拟由蒙藏委员会选派相当人员，往说达赖解除误会，若说而不听，再相机办理。^①内政部在处理这一问题时，注意到了达赖与班禅关系的协调，并未给班禅过多的“优待”。尽管如此，班禅对于国民政府仍心存感激之情。9月2日，班禅致函南京国民政府行政院院长谭延闿，在表露其感激之情的同时，表达了其内向之意：“自到内地以来，履叨政府当道诸公怀柔远人，待遇优厚，感激之忱无可图报。夙仰我公德孚望重，热心救国，奔走革命，劳苦功高，而对于蒙藏民族不分畛域，一视同仁，曷胜钦佩。今幸革命成功，统一底定实现，三民主义照遍亚洲，而我各省民族同胞早跻极乐世界，独我西藏民族内受暴政之压迫，外逼强邻之侵略，正处于如水益深、如火益热，奄奄一息。仰求我公鼎力扶助，俾我藏民早登衽席之安，同立于青天白日旗帜之下，幸莫大焉。”^②

继班禅之后，达赖也竭诚内向。1929年1月31日，达赖的代表、五台山堪布罗桑巴桑到南京，向蒋介石面陈藏事，以表达拥护国民政府的诚意。^③蒋介石对于达赖代表的到来表示欢迎，并致函达赖，劝导其内向：

民国成立十有八年，徒因军阀专横，中原多故，共和真谛未克实施，而边远情形遂多隔阂。今寰区统一，军事告终，内外相维，励精图治，绥远、热河、察哈尔、青海、宁夏、西康各区均已改建新省。西藏为我中华民族之一政府，现正督饬蒙藏委员会调查实际，用资建设。适大堪布罗桑巴桑到京，备述一切，藉悉

① 《国府决定待遇班禅办法》，《申报》1928年9月9日。

② 《班禅致谭延闿函》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号2（2），案卷号398。

③ 秦孝仪总编纂：《总统蒋公大事长编初稿》第2卷，1978年内部印行，第5页。

高瞻远瞩，倾诚党国之决心，遥望西陲，至为佩慰。昔我总理孙先生创立三民主义，深有鉴于帝国主义者侵略我国所领导之民族，使侪于奴隶之列，安南朝鲜可为殷鉴，自非合吾五族之力，一致奋斗，不足以图存，而民族主义之精神，即所以求中华民族自由平等之路也。幸赖法座深明大义，内向情殷，此后愈当并力，一心修内政而御外侮，自不难相与造成民有民治民享之中国，以屹立于世界，进而扶助弱小民族跻于大同，普渡众生，实我佛之弘愿也。^①

蒋介石此书，表明了南京国民政府对于达赖的怀柔之策和希望其内向之情。8月28日，有外电报道：“西藏将组织独立政府，达赖为王兼教主，聘财政、矿务、畜牧、交通四个顾问，两为印度人，一为哲孟雄人，一为缅甸人，皆留英学生，国务总理以嘎布伦诺鲁培朴任之。”^②为澄清事实，9月13日，达赖的代表棍却仲尼、楚积丹巴二人到达南京，向国民党中央报告西藏方面的实际情形，并再次表示达赖有归顺之意。^③

达赖、班禅都向南京国民政府表达了内向之心、归顺之意，国民政府想借此机会化解双方的矛盾，佛教界则居间协调，力促达赖、班禅重归于好。

1931年5月4日，班禅抵达南京参加国民会议，蒋介石派代表贺耀祖、邵力子前往迎接。班禅驻京期间，太虚前往探访，劝班禅与达赖息争。5月12日，太虚等为请选派汉蒙藏佛教领袖入藏陈说达赖欢迎班禅回藏呈文国民政府主席蒋介石：

西藏区域辽阔，毗联英属印度，地大物博，早为英人所注目。此次达赖与班禅失和，班禅出走，达赖又时复构兵川边，其

① 《蒋中正总统档案·事略稿本》第5册，台北“国史馆”2003年印行，第84—85页。

② 《西藏将组独立政府》，《申报》1929年8月29日。

③ 《西藏达赖代表到京》，《申报》1929年9月14日。

中难保无受外人之愚。而西藏为我国领土，若任其所为，恐将为帝国主义之英吉利肆意侵略。西陲藩篱将被冲决。……昨由太虚特访班禅及其左右，劝与达赖息争，颇蒙赞许，但达赖方面犹未得其同意。拟请主席俯顺其信佛之俗，迅予遣派汉蒙佛教领袖各一人，限期入藏，以佛法无我不争之大义，陈说达赖及其左右，并晓以深切之利害，期其心服，俾达赖班禅先行自动联名通电，释嫌归好，再由达赖及其左右欢迎班禅及其左右回藏，使达赖班禅各安其位，坚藏人内向之心，藉固边陲而杜覬覦。^①

太虚不仅分析了达赖、班禅“释嫌归好”的重要性，而且提出了促成达赖、班禅“释嫌归好”的具体方法。对于太虚的这一建议，国民政府颇为重视，迅速转交行政院及蒙藏委员会参考。

5月13日，太虚又致电达赖，邀请达赖来京，携手班禅回藏，以“消释猜嫌”。电文指出：“班禅自民国十三年播徙各地，流离失所，传者谓由大喇嘛压迫使然，至世人疑谤佛法，谓无灵验。太虚昨询班禅，始知大喇嘛与班禅迥无芥蒂，且甚亲和。但因两方徒属积不相能，势成冰炭，遂分违顺。如此则大喇嘛应与班禅先联衔通电，宣示无他，继以为法忘身，命驾首都，观国民政府崇佛敬僧之盛况，与班禅同升法座，示诚徒属，消释猜嫌，皆大欢喜，然后携手班禅并肩西藏。”^② 尽管达赖未能接受太虚的这一建议，但从中可见太虚力促达赖、班禅“消释猜嫌”的诚心与善意。

班禅在南京期间，曾致电达赖，相约在西康会晤，达赖没有复电。^③ 之后，达赖、班禅的矛盾陡然升级。1931年6月，班禅驻京办事处罗桑坚赞呈文国民政府行政院，请政府明令讨伐达赖，并取消其驻京办事处，撤职查办贡觉仲尼。蒙藏委员会认为，在康藏纠纷未曾

^① 《中国佛教会致国民政府呈》（1931年5月12日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号1，案卷号400。

^② 《太虚大师电邀达赖来京》，《海潮音》第12卷第7期（1931年7月），“史乘”第84页。

^③ 《班禅约晤达赖》，《中央日报》1936年6月24日。

解决以前，拟将此案暂予存案，以备查考。^① 6月24日，国民政府明令颁给班禅名号，谓“班禅额尔德尼，志行精诚，冀赞和平统一，此次远道来京，眷念勋劳，良深嘉慰，着加治护国宣化广慧大师名号，用示优异。”^② 7月1日，国民政府举行典礼，授予班禅“护国宣化广慧大师”名号。但国民政府此举，遭到了部分西藏人士的反对。1932年5月，西藏三大寺僧俗官员反对授予班禅名号，贡觉仲尼呈文国民政府行政院，历陈班禅方面的种种“谬举”影响藏局，并根据事实痛陈利害，要求彻底解决，以冀挽回颓局。^③ 太虚认为，达赖、班禅失和之症结，在于双方属下的几个要人势不两立，而不在达赖、班禅本人。^④

基于这一判断，1932年11月22日，太虚电陈调解达赖班禅失和的办法。“对于西藏佛教民族二领袖达赖班禅之失和，将酝酿成西陲之隐患，余久经注意且曾向关系各方面陈解救之途径。……察近来中央与西康及班禅达赖各方之行动，殊感事势严重，如不速为妥切之安置，必成中华国族巨大之伤害。”他反对武力解决问题，认为如果“先有一方引入非佛教或反佛教之武力以相侵逼，则另一方必致呼起其全族僧民之武力，甚至不恤引结其他非佛教之武力抗争，以图保持。”太虚认为，达赖、班禅二人尚保师弟情谊；西藏全族及蒙汉各地喇嘛佛徒最大多数，对于达赖、班禅信仰犹未失均衡；双方属下之几个要人，亦不能全昧欲护持西藏佛教之良心，及达赖、班禅护持西藏佛教之本愿和护持西藏佛教之西藏民族意识。这三个方面是“调解班达重归和好之总线索”。考虑到达赖年老，一旦身故，西藏若无资望隆重者代掌其权，易陷于混乱，太虚也亟盼班禅能早回西藏。为此，太虚提出了和解的基本途径：由一德望为达赖、班禅两属及藏族

① 《罗桑坚赞致国民政府行政院呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号2，目录号2，案卷号402。

② 《国府明令颁给班禅名号》，《申报》1931年6月25日。

③ 《贡觉仲尼致国民政府行政院呈》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号2，目录号2，案卷号403。

④ 参见太虚《读西藏比丘血泪书告中央政府及国民》，《海潮音》第13卷12期（1932年12月），“特载”第1、2页。

僧民所知的汉僧，率领尊信诸悉西藏佛教的缙素团体，先礼请班禅及其属下与达赖代表予以同情，入藏朝礼圣地，遵行崇奉西藏佛教的仪式，对于达赖致隆重之礼，对于毕朋寺等各大寺喇嘛行庄严之供养，从行事上示藏人以汉地缙素尊奉西藏佛教之实情。随即宣示中央政府及全国国民对于西藏佛教尊仰护持之公意，先取得达赖及各大寺同情，进一步论到为护持西藏佛教有达班和好、汉藏融合之需要，再同达赖、班禅及藏族最大多数僧民，以达班、汉藏和合护持西藏佛教之同情，去感动两方之属下要人，释怨归好。^①

1933年，班禅大师奉令赴西陲宣化，并举行了就职典礼。太虚为此致电庆贺：“逖闻就职宣化，热诚救世，开政教之合作，为道俗所宗仰，特电敬贺”。此电去后，班禅复电云：“禅此次蒙中央优遇，特派宣化国陲，材铨任重，无补时艰，复承电贺，益增汗颜。此后尚祈不遗在远，时赐南针，俾匡不逮。”^②太虚还割指滴血，致血书与蒙藏委员会，力促南京国民政府从速解决西藏及西康一切纠纷。^③

1933年12月17日达赖逝世后，佛教界人士为西藏政教问题的处理纷纷进言献策。太虚曾经提出，“中央若划西藏为佛教特区，以知佛法及政治者指导其‘以佛教自治’，庶得其宜耳。”^④随缘提出四点建议：（1）达赖十三世逝世后，按照藏例，政教大事，系由四协政大臣摄政，当应仍援旧例；由中央指命四臣摄政，由实力领袖如噶厦氏等秉承中央意旨及达赖遗嘱，保持西藏政教原有的系统；（2）在中央未能查明藏民及达赖派对于班禅的信仰情况之前，中央绝不可贸然予班禅以回藏之命，以免不得实益反而引起纷扰；（3）为解决康藏纠纷，康藏交界的军政领袖须选任贤善者从事亲善政教及通商事

^① 参见太虚《读西藏比丘血泪书告中央政府及国民》，《海潮音》第13卷12期（1932年12月），“特载”第1—4页。

^② 《太虚法师电贺班禅就职》，《现代佛教》第5卷第8期（1933年4月），第140页。

^③ 《太虚法师割指血书请蒙藏会速决康藏纠纷》，《现代佛教》第5卷第8期（1933年4月），第135页。

^④ 参见太虚《达赖逝矣西藏将奈何》，《太虚大师全书》第24册，太虚大师全书影印委员会1970年印行，第112页。

业，以增进汉藏实际上的感情和人民利益；（4）中央选派通达佛学并能实行佛教贤德之士作为大使入藏宣慰，此为急不待缓的要务，中央苟能宣慰得法，则西陲疆守尚可太平无事，否则后果难以预料。^①

后内政部、蒙藏委员会“依照前清旧例，参酌现在情形”，拟具《达赖大师圆寂褒崇典礼》，经行政院145次会议讨论通过，并呈请国民政府鉴核施行。1934年2月1日，行政院指令内政部知照。《达赖大师圆寂褒崇典礼》规定：国民政府特派大员赴藏致祭，颁给玉册玉印、祭文祭品，发给治丧费；在南京为达赖举行追悼大会，为此组织追悼筹备处，由行政院派各关系部、会编制预算，共同组织，届时国民政府特派大员致祭，唸经21天。^②

达赖与班禅的关系，不仅是一种教派关系，也是一种政治关系。因为，达赖与班禅关系的好坏，直接关系边疆稳定、民族团结、国家统一和对外关系。因此，佛教徒参与协调达赖与班禅关系的过程，实际上也是一个政治参与的过程。尽管达赖与班禅的矛盾由于种种原因最终未能化解，但佛教徒参与达赖与班禅关系的协调，有利于加深汉地佛教与藏传佛教之间的相互了解，对于国民政府对西藏行使主权的努力也是一种配合。应当指出的是，汉地佛教徒之所以热衷于达赖与班禅关系的协调，积极促成班禅回藏，其中一个重要原因，就是力图争取班禅，通过班禅向国民政府施压，以化解政教之间的一些矛盾。

第三节 佛教徒的抗日宣传与抗日准备

尽管中国佛教界与日本佛教界的友好往来十分密切，但对日本侵华的罪恶行径，中国佛教界没有保持沉默。他们开展抗日宣传，组织抗日团体，接受军事训练，捐款捐物支援抗日前线，为全面抗战的准

^① 参见随缘《为达赖喇嘛逝后之西藏政教聊进一言》，《正信》第3卷第13期（1934年1月），第1页。

^② 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆合编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，中国藏学出版社1991年版，第19—20页。另见《内政公报》第7卷第6期，第152—153页。

备作出了积极的贡献。

1. 佛教界的抗日宣传

九一八、一二八事变后，中国佛教界纷纷发表通电、宣言、文章予以谴责，并呼吁日本佛教界促使日本统治集团改变对华政策。一些佛教刊物还出版专刊开展抗日宣传，有的佛教徒还组织团体从事抗日宣传工作。综观这一时期的抗日宣传，其内容主要集中在如下几个方面：

第一，谴责日本侵华的行径。九一八事变后，圆瑛代表中国佛教会对日本佛教界发表声明，指责日本“军阀竟以侵略之政策，占据中国领土，残杀中国人民”，认为日本此举既有损国家名誉，也有辱国际条约。^①太虚也发表《为沈阳事件告台湾朝鲜日本四千万佛教民众书》，历数日本对华的种种暴行，指责日本“妄动干戈，强占中华民国东北之辽、吉两省；复运其海军陆战队威胁天津、青岛、海州、上海以及长江各都市；且强迫满人、蒙人为傀儡而谎言独立。十恶五逆，一时俱作”。^②宽道在《告日本全国佛教徒》书中，也指责日本乘我国遭遇水灾之时，“突然称兵犯我东北，以致无辜官民，死伤不计其数”。^③一二八事变后，太虚又作《因辽沪事件为中日策安危》，对日本的侵略行径表示了极大的愤慨。他说：“辽吉黑热以及沿淞沪一带诸地，固万国所公认为中国之领土者，日本横以其海陆空军之武力，用不宣而战之行动，作如寇而袭之侵占，破坏中国政治与领土之完整。使国联犹有公理，固应群起加以相当之惩戒，使中国获伸民气，尤应协同施以尽命之抗击。”^④因此，对于日本的侵略行径，佛教界表示了强烈的不满。

^① 《中国佛教会为日本侵略致彼国佛教界书》，《佛学半月刊》第2卷第26期（1931年11月1日），第13页。

^② 太虚：《为沈阳事件告台湾朝鲜日本四千万佛教民众书》，《太虚大师全书》第24册，太虚大师全书影印委员会1970年印行，第328页。

^③ 宽道：《告日本全国佛教徒》，《海潮音》第13卷第1期（1932年1月），“谈丛”第15页。

^④ 太虚：《因辽沪事件为中日策安危》，《海潮音》第13卷第5期（1932年5月），“事评”第1页。

第二，分析日本侵华的原因。日本发动侵华战争的原因是多方面的，佛教界对此也作过一些分析。象贤认为，日本发动侵华战争的原因，在于其狭隘的国家主义发达到了极高峰。“国家主义的唯一使命，就是灭他人之国家，亡他人之种族。……日本的国民，大概受这种主义的训练，已不能认识全人类的同情心，只知道有自己的国家了。”^① 这一认识无疑是正确的。佛教界还对国联提出了批评，认为国联本应是主张和平与消弭战争的组织，如今已变成“列强们的国联，与弱小民族是毫无利益可言的”，“这样的国联是已失却了利益弱小民族的威信”，“不能实现世界真正和平，不能制止和消弭世界战争的祸源”。^② 九一八事变后，南京国民政府不愿自己起来抗日，而把制止日本侵略的希望寄托在国联身上。由于国联是一个相当松弛的国家组合，且西方列强各怀鬼胎，争夺在华利益，所以国联对于日本侵占东北、制造傀儡政权的行径，并未根据国联盟约对日本实行制裁。佛教界能认识到这一点，在当时也是难能可贵的。

第三，陈说日本侵华的危害。中国佛教界对于日本侵华带来的灾难性后果，有足够清醒的认识和估计。太虚便分析了日本侵华对中国、亚洲、世界和平及日本自身发展造成的危害，并预言将由此引发第二次世界大战。他说：“以残毁五族共和之中华民国，亦即为逼令东亚以至南亚、全亚佛教民众入于自相屠杀之一途，将亚洲民族复兴之活路突然堵塞，亦将进于世界和平之基础忽尔摧坏。若循日本最近对中国之行动而进展，诚思以地大人众、新兴蓬勃之中国民族，又岂为日本所能完全吞灭？则势须出于兵连祸结，相持不下，甚而引欧美各国相率来此东亚以作战场，发生二次世界战争，中国固首受其害，而日本数十年来所造成之政治的经济的优势，殆将一举而归于毁灭，亦宁日本之利？进言之，不惟东亚以及全亚各民族联合复兴之机缘为

^① 象贤：《日本佛教徒应一致觉悟起来》，《现代佛教》第5卷第3期（1932年3月），第199—200页。

^② 宏宣：《要怎样来消弭战争祸源》，《佛教日报》1936年7月10、11日。

破坏，即国际和平亦为之崩裂，使世界常陷于纷争而莫出。”^①后来的历史发展证明，太虚的这一分析是有远见的，由日本侵华引发的战争，成为第二次世界大战的策源地之一，给中国、亚洲、世界和平和日本自身的发展确实带来了难以估量的影响。

第四，呼吁日本佛教界制止日本政府的侵华行径。九一八事变后，圆瑛代表中国佛教会呼吁日本佛教徒，“本佛教主义及大乘行愿，敬致书于贵国佛教界，万望注意努力，各出广长之舌相，共奋无畏之精神，唤醒全国民众，条陈贵国政府，制止在华军阀之暴行，遵守国联之议案，即日撤退，免伤两国之邦交，免招各国之公愤（愤），免坏东亚及世界之和平，则贵国幸甚，人类幸甚，全世界幸甚矣。”^②太虚也号召日本 3000 余万佛教徒，“为救世之大勇故，为恤邻之大仁故，为自拔之大智故，应联合起来，表示大雄大悲大力之佛教精神，忠告日本主犯中国之军政财阀，迅速停止侵害中国之行动。”^③

但是，日本佛教界不仅不进言日本政府悬崖勒马，反而为政府的侵略行为张目。1932 年 2 月 1 日，日本佛教联合会复函中国佛教会，提出“欲补救目前之危机，须先开导抗日团令停止其暴举，劝导不正之军队，令中止对日炮击，则我徒继之提倡休战，以引入直接交涉之局，冀尚有前途一线之光明。如不然，排日如旧，炮击如前，而欲讲和平，虽我佛出世亦无可奈何。”对于这种混淆是非的回复，中国佛教徒表示了愤慨和不满，认为日本佛教联合会的佛教徒“已成为日本军阀的鹰犬，只知为少数军阀的恶宣传而助长其气焰”，是“离开佛教伟大精神和理智的抉择而说的话”，是“狂谬的思想和

^① 太虚：《为沈阳事件告台湾朝鲜日本四千万佛教民众书》，《太虚大师全书》第 24 册，太虚大师全书影印委员会 1970 年印行，第 328—329 页。

^② 《中国佛教会为日本侵略致彼国佛教界书》，《佛学半月刊》第 2 卷第 26 期（1931 年 11 月 1 日），第 13 页。

^③ 太虚：《为日本犯中国电告其国佛教徒》，《太虚大师全书》第 24 册，太虚大师全书影印委员会 1970 年印行，第 332 页。

言论”。^①

尽管如此，中国佛教界仍没有放弃争取日本佛教徒的努力。1932年3月，象贤发表《日本佛教徒应一致觉悟起来》，呼吁日本佛教徒“联合全国的佛教徒以佛教的大法，唤醒或降伏少数的野心家，以除全人类的恶魔，以恢复佛教国的荣誉，并联合全世界的佛教徒播佛陀慈悲的福音，以救这人类惨劫的来临”^②。1934年6月，法舫在《评第二届太平洋佛教青年会》一文中也表示：“今日世界恶劣，人类危机，至于万分，此世界危机之现象在太平洋者，日本军事政治之当局，应负相当之责任。即日本本身之困苦危险，日本佛弟子固然明白，因此吾人希望日本青年佛教徒，以佛陀平等大悲之精神，行自救救世之道，不帮助日政府之侵略政策，以助长日军政在太平洋制造危机，应以佛教之本怀，潜化日本之恶行，取信于各国佛教徒。”^③虽然日本佛教徒未能制止日本政府的侵华，但中国佛教界对于日本佛教徒所进行的这种呼吁，其积极意义仍不能否认。

第五，唤起佛教徒的救国热情。佛教界认识到，天下兴亡，佛徒有责，僧伽是中华国民之一分子，应尽救国护国的责任。倘国之不存，教将安寄？1932年2月，北平法源寺僧人空也拟具意见书，函请中国佛教会通令全国各省市佛教会转知各寺院僧侣共赴国难。空也提出，僧侣共赴国难的方法有二，即物质援助与精神安慰。所谓物质援助，即僧侣个人对于自己日常受用，力求节减，以其所省之资财，慰劳抗日军士；全国各寺院收入，除修持戒律、宣扬教义及其他正当开支外，量力捐助以表同情。所谓精神安慰，即追悼抗日阵亡将士与无辜受害同胞，祈求国难速消、和平早现。^④默如在《僧伽在国难中

^① 参见象贤《忠告日本佛教徒》，《现代佛教》第5卷第5期（1932年5月），第366、367页。

^② 参见象贤《日本佛教徒应一致觉悟起来》，《现代佛教》第5卷第3期（1932年3月），第201页。

^③ 法舫：《评第二届太平洋佛教青年会》，《正信》第4卷第4期（1934年6月），第3页。

^④ 《空也函佛教会呼吁全国僧侣共赴国难》，《海潮音》第13卷第5期（1932年5月），“救国史料”第7—9页。

应尽的义务》一文中也提出：在这国难当前的时候，僧伽应尽的义务有：捐款慰劳前方将士；祈祷世界永远和平；宣传佛陀平等真现；随意加入救护工作。^① 1933年3月15日，闽南佛学院学僧在致实业部的信中，说明了佛教徒与国家、社会的关系，认识到了自己应尽的责任。信中说：“我们以为国家的责任，不仅在政府中几位要人身上，救国的事业，国内四万万七千万三百万的同胞们，是都有责任的，我们希望大家一致团结起来作中流之砥柱，挽狂澜于既倒，所谓‘国家兴亡，匹夫有责’即此义也。我们身虽出家，衣食住乃至一切的一切，差不多都仰赖于社会的供给，与社会国家是有密切的关系的。我们生在于中国，长在于中国，吃中国的饭，穿中国的衣，讲中国的话，受中国政府的保护，而又是中华民国国民的一分子，对于国家也应该要负点相当的责任。”^② 《佛海灯》还于1937年出版了“僧伽护国专号”。其卷首语指出：“吾侪僧伽，乃中华国民之一，衣、食、住、行之问题，悉依赖于国家，而对于目前之国难，岂可忍而袖手旁观耶？本刊同人，有见于兹，且职责之所在，故出此‘僧伽护国’专集，宗旨在唤醒我醉梦之僧伽，一致来救国、护国。”^③ 专号发表了《护教护家与护国》、《僧训武装护国论》、《佛法救世与僧伽护国》、《僧伽与护国》、《僧伽与国难》、《唤起僧青年共同救国》、《僧伽应尽之护国责任》、《僧伽应怎样护国》、《僧伽生存与国民之认识》、《僧伽护国应有之认识》、《僧伽与国难》、《我们学僧该持怎样护国的精神》、《僧伽的护国途径》等文章。这些文章，不仅进一步说明了护国是僧伽应尽之责，而且强调护国与佛教教旨相符，并且号召佛教徒采取实际的行动。渔光在《护教护家与护国》一文中指出：“僧伽持枪护国，有违本旨，是不可能的。但是，僧伽站在人民战线上来做护国的工作，如以钱粮的援助，或救护伤兵等等，皆可能

① 参见默如《僧伽在国难中应尽的义务》，《现代佛教》第5卷第3期（1932年3月），第203—205页。

② 《闽南佛学院学僧募捐救国》，《现代佛教》第5卷第8期（1933年4月），第140—141页。

③ 《卷首语》，《佛海灯》第2卷第4期（1937年），第1页。

的。如此的护国工作，不特没有超出佛教范围，且亦合乎了佛陀说仁王护国的意旨。”^① 还有文章指出，僧伽护国，不能满足于“护国和平法会”、“祈祷和平法会”之类消极手段，而应学从前少林寺的和尚，以大无畏的精神为国家杀贼，以“武士”之道为人民除害。僧伽护国，应从事实的运动，除以物质、精神补助前方作战的同胞外，更应拿出“实力”来援助他们。所谓“实力援助”，就是现中国的僧尼应一致武装起来。^② 还有僧伽提出，为尽护国之责，僧众应组织佛教慈济会、佛教宣讲会、佛教实业会。

全面抗战爆发后，7月16日，太虚在庐山通电全国佛教团体，拟具三项办法相勉：（1）恳切修持佛法，以祈祷侵略国止息凶暴，克保人类和平。（2）于政府统一指挥之下，准备奋勇护国。（3）练习后方工作，如救护伤兵、收容难民、掩埋死亡、维持秩序、灌输民众防空防毒等战时常识诸项。各地佛教团体通电积极响应。^③

应当说，佛教界的抗日宣传，对于佛教徒认清日本侵华的实质和危害，对于唤起佛教徒的救国热情，发挥了一定的作用。但是，中国佛教徒对日本佛教徒的呼吁，并没有产生太多的效果。事实上，九一八、一二八事变后，日本佛教徒不仅没有制止日本政府侵华的行径，反而对于政府的侵华政策给予了支持和配合，特别是日本发动全面侵华战争后，各佛教团体立即响应，派遣慰军使进行战场救护、军队慰问、战地布教及对战地民众的“东洋和平”、“日华提携”宣传，有的日本僧侣直接从政，参与指导殖民侵略。^④ 因此，中国佛教徒的呼吁并没有改变日本佛教徒和日本政府的对华态度。

2. 佛教界抗日团体的筹备与建立

佛教界在从事抗日宣传的同时，着手筹建各种抗日团体，以整合佛教界的力量参与抗日救亡活动。

① 渔光：《护教护法与护国》，《佛海灯》第2卷第4期（1937年），第2页。

② 觉先：《僧训武装护国论》，《佛海灯》第2卷第4期（1937年），第5页。

③ 参见释印顺《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第229页。

④ 参见忻平《日本佛教的战争责任研究》，《华东师范大学学报》2001年第5期，第70—90页。

九一八事变后，中国佛教会通告全国佛教徒应本佛教慈悲平等之旨，发起救护队以济兵民，各地僧众积极响应。11月，台源、法舫、常惺等在北平发起组织僧徒救护队，将北平年壮僧徒实施救护训练，灌输必需的救护知识，以备宣战时出发前方。^①与此同时，浙江温岭僧人华日等，发起组织僧界救国联合会，并制定了组织大纲，呈请南京国民党中央党部批准。华日还要求国民党中央党部通令中国佛教会，“令各省县佛教徒一律组织僧界救国会，为救国救民，实为公德两便。”^②贵州佛教徒则组织反日宣传团，以期“唤醒同胞而作武装同志之后盾”。该团成立后，曾致电南京中央党部、国民政府，并呼吁“全国同志一致团结，息内争而御外侮，振民气而壮国威，众志成城，无攻不破”^③。1931年12月，湖南衡阳花药寺住持寄居，愤于暴日无端侵占东三省，发起组织抗日救国输送队，作为国民政府对日宣战之后盾。其发表的《告全国僧伽书》，历数日本割台湾、占琉球、夺旅顺、订二十一条、演五卅惨案、出兵东北的罪行，并对麻木不仁的僧伽晓以“国将不国，教于何有，僧于何存”之理，呼吁全国僧徒一致团结，群策群力，共赴国难。^④

不仅如此，佛教界还有组织抗日军队的设想。九一八事变后，余乃仁居士通电太虚及全国僧界，发起组织救国僧军。通电称：“暴日侵袭，中国危亡”，“国亡则佛教与之俱亡，此不待智者而后决也”。他倡议从全国80万佛教徒中，挑选20万少壮之佛教徒，练成强有力之僧军，加入抗日队伍。^⑤太虚复电赞赏其动议，但主张以“佛教救国军”或“僧伽救国军”为善；河南佛教会复电，认为组织“救国僧军”，“事体重大，未易见诸实行”，建议组织“义勇救国军佛慈救

① 《北平僧徒组织救护队》，《威音》第35期（1931年11月），“新闻”第3页。

② 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编政治（四），江苏古籍出版社1994年版，第375页。

③ 《贵州佛教徒之反日宣传》，《威音》第35期（1931年11月），“新闻”第4页。

④ 《衡阳僧人抗日之义愤》，《威音》第36期（1931年12月），“新闻”第1—2页。

⑤ 《余乃仁发起组织救国僧军》，《海潮音》第13卷第5期（1932年5月），“救国史料”第4—5页。

护队”。^①

九一八事变后，佛教界组织的抗日团体尽管性质不同，但仍以救护为重点。1932年2月27日，弘伞、常惺法师及包寿引、闻兰亭、赵云韶居士致函中国佛教会，提出以佛陀慈悲之精神，追随社会各团体，组织战地救护队，开展救济工作。2月29日，中国佛教会复函弘伞等，对此深表赞同，称其“悲深愿切，不辞艰险，诚今日之急务，与本会前通告之意相符，至深佩慰”。^② 1936年4月，中国佛教会鉴于国难日亟，灾祸纷乘，呈文民众训练部，要求组织“中国佛教徒灾区救护团”。民众训练部因其“简章”过于简略，对组成“中国佛教徒灾区救护团”的佛教团体、经费支出与核销、团长副团长之职权、救护事项、董事资格的规定、分团的设立等事项，未能作出明确规定，没有批准其成立，要求重拟简章，再呈来部核办。^③ 11月，中国佛教会重新拟具“中国佛教会灾区救护团章程”，并制定了“中国佛教会灾区救护团僧众训练班纲要”，呈请内政部、民众训练部备案。民众训练部认为，中国佛教会“组织灾区救护团，以期服务社会，尽民众之天职，其动机尚属良善，拟呈章程及纲要尚无不合之处，应准预备查。惟在举行该团团员受救护工作各种常识及关于战地各种救护动作之训练时，拟责令该会通令各地分会呈请中央及各地党政主管机关派员参加指导及监督。”^④ 内政部则参照训练总监部、军政部、卫生署的意见，对章程及纲要进行了修正。12月17日，中国佛教会灾区救护团在上海开始办公，圆瑛任团长，宏明任总干事。18日，抽派留云寺、灵山寺等寺40名壮年僧众，编队受训。各地寺庙，亦由总团部署限期成立分团，普遍受训，以备非常。^⑤

① 电文均见《海潮音》第13卷第5期（1932年5月），“救国史料”第5页。

② 《中国佛教会复弘伞常惺法师等函》，《中国佛教会报》第31—42期合刊（1933年1月），“社会事业”第4页。

③ 《民众训练部为中国佛教会呈请组织中国佛教徒灾区救护团事给中国佛教会的指令》（1936年5月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1963。

④ 《民众训练部金镗等关于中国佛教会灾区救护团的呈呈》（1936年11月11日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号722，案卷号1963。

⑤ 《灾区救护团部昨集中僧众开始训练》，《佛教日报》1936年10月22日。

1937年1月，上海佛教名流发起成立“中国佛教徒护国和平会”，大悲任理事长，赵朴初任总干事。依据会章规定，该会以“维护国家，倡导和平”为宗旨，目的实为抗日救国，会务包括弘扬佛法、研究党义、救护灾区、宣传和平、举办其他利益群众事业等。该会会址设于上海，各省市县设立分会。^①

应该承认，九一八事变后，佛教界成立抗日团体的积极性颇高，但这些团体，多无健全的组织、稳定的经费，且多未经国民政府正式备案，因而往往是昙花一现。有的组织发表成立通告之后，便无声息；有的组织虽勉强成立，因无经费，也难以正常运作；有的组织在呈请南京国民政府备案时，也未能如愿。

事实上，南京国民政府对于佛教界组织抗日团体，持消极态度。如1932年4月5日，西康省僧民抗日大会常务委员会格桑泽仁等呈文国民党中央执行委员会，要求组织西康省义勇军，并请对日宣战。民众运动指导委员会则认为：“义勇军之组织在作战期间，与军事上之任务同样重要。该省既僻处西陲，在此时期应即提高其科学上之知识与技能，为战时军事上之准备，尤须遵照中央颁行对日经济绝交要点之规定办理，以增进抗日救国之力量。惟关于组织义勇军步兵10大队，马队3000名，歃血誓师，枕戈待发，实属可嘉。但在中央未确定办法以前，似应暂不准组织。”^②6月25日，民众运动指导委员会正式批复格桑泽仁：“查义勇军之组织，前经中央决议暂行缓在案，仰即知照。”^③1936年初，宏明发起组织世界红佛字会中国总会，以集中僧尼力量，训练医药救护工作，一旦战事发生，即分赴前方，担任救护掩埋、救济灾区难民等工作。该会筹备过程中，得到了国民党中央执行委员柏文蔚、于右任、戴季陶，中央候补执行委员程潜等

^① 《中国佛教徒护国和平会章程》，《佛教日报》1937年1月31日。

^② 《中国国民党中央执行委员会民众运动指导委员会批西康省僧民抗日大会常务委员格桑泽仁等呈稿》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号721，案卷号82。

^③ 《中央执行委员会民众运动指导委员会批复西康省僧民抗日大会常务委员格桑泽仁等》，中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号721，案卷号82。

人的支持。^①但在呈请民众训练部监核备案时，却遇到了阻力。民众训练部有关当事人认为：“查原呈并听取发起人之口头报告，救世利人用意未尝不是，但事为中国佛教会分内应做之事，人又多参加中国佛教会组织之人，另组团体，徒然分散人力财力，殊于事实无补，若为应付非常事变，尤须集中力量，求步调之整齐与统一。”民众训练部有关当事人还提出，全国性的宗教慈善团体已有中国佛教会、中国红十字会、中国红卍字会等，似可不必另外组织。一经批准，在法徒觉窒碍，在事徒引纠纷，作为僧徒之国际组织，发动于我国时尤觉有慎加考虑之必要。^②6月1日，民众训练部正式批答释宏明：“所请组织世界红佛字会中国总会一节，应毋庸议。”^③接批复之后，宏明再呈民众训练部，申明“此项团体，乃普遍慈善性质，非属于各个宗教行政范围”，“与中国佛教会办理宗教事性质各别，丝毫不相抵触，诚乃辅助政府，利益群生，服务社会紧急需要，舍己利他之组织”，要求“派员指导训练，严密组织，以防外人间谍及利用”。^④民众训练部仍认为：“兹事体大，非一二政僧所能兴办，拟俟中国佛教会之组织臻于健全时，再行督促其进行。”^⑤由于得不到民众训练部的支持，世界红佛字会中国总会的成立只好作罢。

由于南京国民政府对于民众团体的成立控制十分严格，因而对于佛教界组织抗日团体的态度并不积极，由此影响了佛教界组织抗日团体的热情和抗日团体作用的发挥。

3. 佛教徒接受军事训练

为准备抗日，1936年7月，国民党中央训练总监部发出指令，

① 《宏明法师发起组织世界红佛字会》，《佛教日报》1936年3月4日。

② 《民众训练部关于世界红佛字会中国总会成立事的签呈》（1936年5月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号7221，案卷号2078。

③ 《民众训练部为世界红佛字会中国总会成立事给释宏明的批复》（1936年6月1日），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号7221，案卷号2078。

④ 《释宏明为世界红佛字会中国总会成立事致民众训练部呈》（1936年6月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号7221，案卷号2078。

⑤ 《民众训练部为世界红佛字会中国总会成立事给释宏明的批复》（1936年6月），中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号7221，案卷号2078。

规定全国僧尼应服国民兵役，各地僧尼应按其适当年龄，分别加入壮丁队、妇女队受训，同一地区人数甚多时，亦可单独组织，实施训练。对于僧尼服兵役与参加军事训练，佛教界看法并不一致。

寄尘在《现代佛教教育的问题》中指出：“学校中的军事训练，社会老早就有了，不过在佛教中，尤其是在新旧冲突的佛教之中，一旦实行，长老们又要大警（惊）小怯吓得面如土色了，不要害怕，这不是用武装同志们来实行武力的革命的，有两种的意义：第一是希望青年学僧获得一点军事的知识和技能，预备将来……参加社会中所谓军界者，做点事报效党国。第二是希望得到军事训练的真精神，不怕艰难，不辞劳苦，整齐严肃，服从规则，养成一种严肃的僧风而已。”^① 寄尘此论，应当说道出了僧伽参加军事训练的基本内容和目的所在。

大多数僧尼对服兵役受军训持矛盾的态度。一方面，如果不服兵役，则有背国家法令及放弃国民应尽的义务，既然不能尽应尽的义务，也就不能享应享的权利，国民的资格也就取消了。另一方面，服了兵役，则有违佛教慈悲之旨，有犯杀戒，犯了杀戒，则僧尼的资格也取消了。面对这一难题，当时有僧尼建议请政府特免，也有人提出，僧尼到了服兵役的时候，就放弃比丘比丘戒，兵役服完了，再来受比丘比丘尼戒。还有人提出，僧尼服兵役时，只去做救护工作，不上火线杀人。可见，僧尼在尽国民义务与遵佛教戒律之间实难选择。

中国佛教会一方面认为，际此国难当前，全国民众依照兵役法，均应加入训练，佛教徒同属国民一分子，自应尽护国卫民的责任。另一方面，中国佛教会又提出，“佛教以慈悲为本，首重戒杀，若令驰驱疆场，参加战役，于佛教所抱宗旨不无抵触。”因此，中国佛教会分呈国民政府、行政院、训练总监部，恳予明定办法，令全国壮年僧尼参加训练救护工作，以尽军事后方之义务，并准予训

^① 寄尘：《现代佛教教育的问题》，《现代僧伽》第4卷第3期（1931年10月），第213页。

练时另行编制，使卫国奉教两得其益。^①太虚还致电中国国民党第五届中央委员会第二次全体会议，并函训练总监部，请改僧侣为救护队、看护队，以符佛教宗旨。训练总监部后来提出了变通的四点办法：僧道受训得单独编组；训练服装得用原有之短僧服；如不单独编组或无需用短僧服，而照一般在俗参加者亦听其自便；僧道受训后之编组不列入战斗部队。^②

这次僧众受训，主要由各地市县政府具体组织。有的地方在国民党中央训练总监部发出指令不久，便行动起来。如松江县僧道训练班，于7月20日举行了开学典礼，学员60人。无锡僧众，接训练总监部训令后，也开始筹备，规定凡年龄在18岁至45岁的僧众一律接受训练，训练科目包括佛学、常识、党义、医药、卫生常识以及一切急救、看护、防空、防毒等常识。11月，嘉兴僧众训练班，在精严寺也举行了开学典礼。1937年1月，江苏镇江各寺僧众150多人齐集金山寺，也开始接受训练。其课程规定有党义、政治、医药、卫生、国术、救护、军事，教官4名、主任2名，均由县政府委任，县长兼任总队长。^③南京僧尼，也分别进行了军事救护训练，僧部在古林寺门前，尼部在接引庵门前，由训练总监部派黄瑶为总教官。受训僧众，皆着黄色军服，领章绣红色“僧训”二字，袖上佩红十字以资识别。^④

这次僧众受训，有的市县并未行动。1937年9月，南京国民政府再次通令全国壮年僧道，一律须受军训。

4. 佛教界捐款捐物支援抗战

1932年2月，中国佛教会通告全国诸山寺院，发起慰劳战地将士。通告指出：“上海受日军攻击，吾军起而抵御，血战已将一

① 《佛教会向中央请愿》，《佛教日报》1936年7月15日。

② 《训练总监部致中国佛教会指令》（1936年7月），《中国佛教会会报》1936年第7期，第10页。

③ 《镇江僧军训近讯》，《海潮音》第18卷第4期（1937年4月），“现代佛教史料”第93页。

④ 《首都僧尼分别受军训》，《海潮音》第18卷第5期（1936年5月），“现代佛教史料”第100页。

月。……我士绅工商各界，以财物前往慰劳者络绎不绝。我佛教徒除已由各法师居士组织救护队、收容所并捐大批食品慰劳负伤将士外，凡各地僧众居士，均应共发悲悯救世之心，募集金钱或物品输送战地，慰劳我忘生救国之将士，兼济战区逃出之难民，拯国家之危亡，尽国民之义务。愿我佛教徒踊跃图之，勿居人后。”^① 通告发出之后，各地佛教界尽其所能，捐款捐物，支援前线。比如，1933年2月，上海静安寺住持志法，因对暴日侵略中国极度愤怒，特将寺产一部分出租给南京路福祿寿公司，得租金5000元，悉数捐献东北义勇军。^② 又如，1933年3月，闽南佛学院学僧将募捐所得242元，汇交实业部，请其购买防毒面具，转赠前方将士。后实业部令中央工业试验所，迅将所制防毒面具按价配齐，函送军事委员会北平分会。^③

总之，南京国民政府成立后，佛教界有政治参与的热情，并通过不同的方式，作出了自己的政治表达。当然，在政教分离的框架之下，佛教界只能在有限的范围之内参与政治，其参与的方式由于佛教自身的特点而受到种种限制，且国民政府对于佛教界参与政治怀有戒备之心。1931年1月内政会议召开时，礼俗司曾提出“预防宗教团体涉及政治活动案”，认为宗教团体的活动力颇大，且往往涉及政治，殊为可虑，故而提出禁止宗教团体涉及政治活动。^④ 因此，佛教界政治参与的广度、深度及对民国政治发展的影响只能是有限的。前述佛教徒参与奉安大典、新生活运动，只是对政府行为的一种回应；佛教徒为解决政争、为协调达赖班禅关系所提的一些建议，对于解决问题所起的作用也不甚明显；佛教徒为抗日所进行的一些努力，则取得了一定的成效，但也存在一些问题。比如，近代中国佛教净土宗的大师印光，曾于1936年在上海主持护国息灾法会，数天的开示就围

① 《中国佛教会复弘伞常惺法师等函》，《中国佛教会报》第31—42期合刊（1933年1月），“社会事业”第5页。

② 《静安寺捐助东北义勇军五千元》，《佛学半月刊》第50期（1933年3月），第14页。

③ 《闽南佛学院学僧募捐救国》，《现代佛教》第5卷第8期（1933年4月），第140—141页。

④ 《内政会议昨三次大会》，《中央日报》1931年1月21日。

绕“念佛吃素、戒杀放生”这一主题，认为那是国家危难之时“标本兼治”的救国办法。其理由是：“盖今日之灾难，皆大家共业所招，如人人念佛行善，则共业可转，而劫运可消。一二八沪战时，念佛之人家得灵感者甚多，彼自己单修，尚得如此灵感（指遭飞机空袭却能生命财产两皆平安——引者），况人人共修者乎。故知国难亦可由众人虔恳念佛挽回也。”^① 这种念佛救国的政治参与，对于国难的挽救实际上作用甚微。

^① 参见陈仪深《太虚法师的政治思想初探》，台北“中央研究院”近代史研究所集刊第19期（1990年6月），第296页。

结 语

政教关系存在于每一个国家、每一个社会，一个国家只要有宗教存在，就面临政教关系如何处理的问题。由于各国历史背景、文化传统、社会制度不同，政教关系的表现形式也存在较大差异。大致说来，世界各国的政教关系可以分为四种模式：（1）政教合一型。在这种模式中，宗教权威与世俗权利高度统一，宗教领袖同时又是国家首脑，对制定国家的内外政策拥有绝对权威，宗教教义与宗教法典同时就是国家的法律，国家的行政、司法、教育完全受宗教指导。（2）政教分离型。在这种模式中，国家不支持、不禁止和歧视任何宗教，政府不干预宗教组织的事务，也不向宗教组织提供任何形式的财政补贴；宗教组织不干预国家的司法、行政、教育，也不接受政府的政治指导。（3）国教型。国家以某一宗教或教派为正统信仰，其政治、社会地位高于其他宗教或教派。国家领袖不是宗教领袖，但宗教领袖在国家政治生活中享有特权地位。国家从各方面鼓励和支持享有特权地位的宗教，包括提供财政上的支持，宗教组织对政府的行政、司法、教育等享有监督指导权。（4）国家控制宗教型。在这种模式下，国家权威高于宗教，政府通过行政管理机构控制宗教，宗教组织必须接受国家的政治指导，但不能干预国家的行政、司法和教育。

通过考察南京国民政府与佛教界的关系，比照上述四种模式的基本特征，我们不难发现，南京国民政府时期的政教关系，恐怕不能简单地用政教分离来概括，其实际的情形比想象的要复杂得多，既具政教分离的特点，也有国家控制宗教的表征，还有政教之间相互支持与相互利用的一面。

南京国民政府时期的政教分离，核心是政府制度与宗教制度的分

离、政府组织与宗教团体的分离。就佛教与国民政府的关系来看，中国佛教会等佛教团体具有自己的组织系统、组织章程，国民政府一般不干预佛教内部的事务，也不向佛教团体提供经常性的财政补贴。同时，佛教团体不干预国民政府的司法、行政、教育，佛教教义也难以影响国民政府的意识形态、法律制度，佛教代表人物对世俗民众也缺乏足够的影响力。因此，国民政府与佛教在组织结构、意识形态、社会活动等方面，各自具有相对的独立性，南京国民政府与佛教的关系，具备政教分离的基本特点。

但是，南京国民政府与佛教之间又存在千丝万缕的联系。一方面，政教之间相互利用与相互支持。国民政府看到了佛教对于收拾人心、改良习俗、稳定社会秩序、兴办公益慈善事业、协调西藏与中央政府关系等方面的积极作用，因而对于佛教有利用之心。也正因为如此，南京国民政府重视争取佛教界的代表人物，蒋介石等政要与班禅、太虚、章嘉、虚云等建立了良好的关系，力求通过佛教界的代表人物来达到利用佛教的目的。佛教界对于南京国民政府合法性的认同，对于南京国民政府运作的政治事件、政治运动的参与，对于解决政争提出的建议，对于抗日的呼吁和准备，实际上是对南京国民政府的一种支持。

佛教界对于南京国民政府也心存幻想，甚至对于南京国民政府有某种程度的依赖，不仅期望国民政府出面保护庙产，推进僧伽制度的整理，促进佛教文化的复兴，甚至期望运用政治手段或借助政府力量解决佛教内部的分歧。因此，不少佛教徒和佛教代表人物，在南京国民政府建立之初就对国民政府表示了友好的态度，佛教代表人物也力图通过各种方式靠近南京国民政府的政要。事实上，南京国民政府对于佛教团体的立案与整理、佛教书刊的印行、佛教古物的保护，僧伽制度的整理，都给予了一定的支持。

另一方面，政教之间又相互对抗与相互妥协。南京国民政府为稳固政权，加强了对社会各方面的控制，佛教自然不会超出其控制的范围。南京国民政府所颁发的《寺庙登记条例》、《寺庙登记规则》、《寺庙管理条例》、《监督寺庙条例》、《寺庙兴办公益慈善事业实施办

法》、《佛教寺庙兴办慈善事业规则》等行政法规，就其实质而言仍着力于对佛教的控制，力图通过规范管理达到控制佛教的目的。对于这种控制，佛教界又往往难以接受，纷纷通过请愿、上书、通电等多种形式进行抗议，向国民政府施加压力，或借助民国政要或社会名流中的佛教居士出面协调。在这种情况下，国民政府又往往会作出让步，或对条例进行修订，或将条例暂缓施行，或干脆先由佛教界自行起草条例，经国民政府修订后颁布施行，佛教界在一定程度上能影响国民政府关于佛教事务政策的制定。因此，在南京国民政府与佛教界的冲突之中，政教双方都会作出一些妥协和让步，以求得双方关系的协调。

从南京国民政府与佛教界的关系可以看出，这一时期政教关系的情形颇为复杂，政教之间有分离也有牵制，有合作也有对抗。从南京国民政府与佛教界关系演进的历史，我们不难看出，政教关系的处理应注意如下一些方面：

1. 政教分离是处理政教关系的基本准则。中国不可能出现政教合一的情形或将某种宗教定为国教，这是政教双方都不能接受的，政教分离仍是处理政教关系的基本原则。但是，无论过去还是现在，也不可能实行完全的、纯粹的政教分离。由于历史与现实的原因，决定了政府不得不过问宗教问题，政府必须依法对宗教事务进行管理。宗教既是一种观念形态，也是一种社会实体。作为观念形态的宗教，是人们脑子里的东西，是个人的内心活动，谈不上管理的问题。但宗教作为一种社会实体，要开展活动，就有可能与国家、与社会其他方面发生联系。因此，当宗教活动成为一种社会活动、宗教事务成为一种社会事务时，同其他社会活动、社会事务一样，必须依法进行规范和管理。政府依法对宗教事务进行管理，是依法对社会事务进行的一个重要组成部分，其目的是为了使宗教活动纳入法律、法规和政策的范围，实现宗教活动的正常化，而不是去干涉宗教团体的内部事务。

2. 法律调节是处理政教关系的根本途径。事实表明，政教关系无论采取何种模式，应该有明确的法律规定。政府应该管什么，宗教

组织应该怎么做，双方的权限、义务、责任分别是什么，应该有明确的法律规定；各宗教之间的平等地位，也应有相应的法律保障。对宗教事务的管理只有政策规定而缺乏法律规定，政教关系就容易产生矛盾，出现冲突。从南京国民政府与佛教界的关系来看，冲突之所以产生，一个重要原因就是没有系统的宗教法，有关佛教管理的行政法规也存在不少问题。因此，政教关系的处理，应通过法律来调节，政府在管理宗教事务的过程中，应重视宗教法规的制定，可先制定若干法规和规章，在此基础上，再制定宗教法。如此，可为政教关系的协调提供坚实的保障。

3. 引导宗教进行适应性调整是政教关系协调的重要基础。宗教是社会发展的产物，从一定意义上可以说，宗教发展的过程就是宗教与社会发展相适应的过程。南京国民政府时期，佛教界为适应时代的变化进行了若干调整，不仅成立了中国佛教会等佛教团体，而且着手进行僧伽制度的整理，对民国政治也有一定程度的参与，南京国民政府在这些方面，则给予了一些支持和引导。事实证明，政府引导宗教进行适应性调整，宗教随着社会的发展变化而发展变化，是协调政教关系的重要基础。

4. 政教关系的理想状态是和谐。中国文化崇尚和谐，各教之间、信教与不信教的群众之间、政教之间，基本上处于一种和谐的关系之中。但是，政教关系容易产生矛盾，出现对抗。对政府而言，由于宗教掌握着一定的信教群众，具有一定的能量，如果政教关系处理失当，有可能构成对现存政治秩序和社会稳定的挑战；对宗教组织来说，能否取得政府的认可与支持，直接关系到自己生存与发展的合法性问题。政教双方如果能在协调的基础上形成一种和谐的关系，则对政教双方都十分有利。因此，在政教分离的基础上，在宗教与政府之间建立一种和谐的关系，是政教关系的最佳状态。

参考文献

一 档案

中国第二历史档案馆藏国民政府、行政院、内政部、教育部档案各有关卷。

中国第二历史档案馆藏国民党中央执行委员会秘书处、国民党中央民众训练部、国民党中央训练委员会、国民党中央宣传部档案各有关卷。

台北“国史馆”藏内政部、行政院、教育部档案各有关卷。

台北“国史馆”藏“蒋中正总统档案”之“蒋总统筹笔”、“特交档案”、“文物图书”各有关卷。

广东省档案馆藏民国宗教档案各有关卷。

二 报刊

《海潮音》，1927—1937年。

《世界佛教居士林林刊》，1927—1937年。

《现代僧伽》，1928—1931年。

《现代佛教》，1932—1933年。

《中国佛教会公报》（《中国佛教会月刊》、《中国佛教会会报》），1929—1936年。

《佛学半月刊》，1930—1937年。

《佛教日报》，1935—1937年。

《弘法社刊》，1928—1934年。

《威音》，1930—1937年。

《佛教评论》，1931年。

- 《佛光社社刊》，1928年。
- 《正信》，1932—1936年。
- 《人海灯》，1933—1935年。
- 《人间觉》，1936年。
- 《北平佛教会月刊》，1936年。
- 《正觉月刊》（《正觉杂志》），1930年。
- 《佛化随刊》，1927年。
- 《佛教与佛学》，1936年。
- 《国民政府公报》，1927—1937年。
- 《内政公报》，1929—1936年。
- 《内政消息》，1934—1937年。
- 《内政统计季刊》，1937年。
- 《中央日报》，1927—1937年。
- 《申报》，1927—1937年。
- 《民国日报》，1927—1937年。
- 《世界宗教研究》，1985—2008年。
- 《法音》，1985—2008年。

三 资料汇编、文集、年谱、日记

中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，江苏古籍出版社1994年版。

秦孝仪主编：《总统蒋公思想言论总集》第1—40卷，中国国民党中央委员会党史委员会1984年印行。

《蒋中正总统档案·事略稿本》第1—36册，台北“国史馆”2003—2008年印行。

秦孝仪总编纂：《总统蒋公大事长编初稿》第2、3卷，1978年内部印行。

梁孟源主编：《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》上下册，光明日报出版社1985年版。

洪喜美编：《国民政府委员会会议记录汇编》，台北“国史馆”

1999年印行。

南京国民政府内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴》第4册，商务印书馆1936年版。

中华民国大学院编：《全国教育会议报告》，商务印书馆1936年版。

教育部参事处编：《教育法令汇编》第1辑，商务印书馆1936年版。

国民党中央宣传部编：《宣传法规汇编》，1936年版。

萧继宗主编：《新生活运动史料》，《革命文献》第68辑，中国国民党中央委员会党史委员会1975年印行。

中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆合编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，中国藏学出版社1991年版。

中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《九世班禅内地活动及返藏受阻档案选编》，中国藏学出版社1992年版。

广东省社会科学院历史研究室等编：《孙中山全集》第1—11卷，中华书局1981—1986年版。

陈旭麓、郝盛潮主编：《孙中山集外集》，上海人民出版社1990年版。

黄彦、李伯新编：《孙中山藏档选编（辛亥革命前后）》，中华书局1986年版。

苑书义等主编：《张之洞全集》第12册，河北人民出版社1998年版。

中国蔡元培研究会编：《蔡元培全集》第6、8卷，浙江教育出版社1998年版。

陈天锡编辑：《戴季陶先生文存续编》，中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会1967年印行。

陈天锡编辑：《戴季陶先生文存三续编》，中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会1971年印行。

太虚大师全书编纂委员会编辑：《太虚大师全书》第1—33册，

太虚大师全书影印委员会 1970 年印行。

黄夏年主编：《近现代著名学者佛学文集》，中国社会科学出版社 1995 年版。

张曼涛主编：《佛教与政治》，大乘文化出版社 1979 年版。

明旸编著：《圆瑛法师年谱》，宗教文化出版社 1996 年版。

林子青编著：《弘一法师年谱》，宗教文化出版社 1995 年版。

释印顺编著：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社 1995 年版。

释满智、释墨禅编：《太虚大师寰游记》，沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第 92 辑，台北文海出版社 1973 年印行。

中国第二历史档案馆编：《冯玉祥日记》第 5 册，江苏古籍出版社 1992 年版。

王仰清、许映湖标注：《邵元冲日记（1924—1936）》，上海人民出版社 1990 年版。

阎伯川先生纪念会编：《民国阎伯川先生阎锡山年谱长编初稿》第 2—5 册，台湾商务印书馆 1988 年版。

谢健：《谢铸陈回忆录》，沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第 91 辑，台北文海出版社 1975 年印行。

四 著作

张宪文主编：《中华民国史纲》，河南人民出版社 1985 年版。

孔庆泰等：《国民党政府政治制度史》，安徽教育出版社 1998 年版。

徐矛：《中华民国政治制度史》，上海人民出版社 1992 年版。

蒋维乔：《中国佛教史》，上海商务印书馆 1929 年版。

释东初：《中国佛教近代史》，东初出版社 1987 年版。

霍姆斯·唯慈：《近代中国的佛教制度》，上下册，包可华、阿含译，台北华宇出版社 1988 年版。

李富华等：《佛教学》，当代世界出版社 2000 年版。

牧田谛亮：《中国近世佛教史研究》，台北华宇出版社 1985 年版。

陈兵、邓子美：《二十世纪中国佛教》，民族出版社 2000 年版。

邓子美：《传统佛教与中国近代化——百年文化冲撞与交流》，华东师范大学出版社 1994 年版。

牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2001 年版。

释东初：《中国佛教近代史》，东初出版社 1987 年版。

高振农：《近现代中国佛教论》，中国社会科学出版社 2002 年版。

陈荣捷：《现代中国的宗教趋势》，廖世德译，文殊出版社 1987 年版。

肖平：《近代中国佛教的复兴——与日本佛教界的交往录》，广东人民出版社 2003 年版。

何劲松：《近代东亚佛教——以日本帝国主义侵略战争为线索》，社会科学文献出版社 2002 年版。

陈谦平：《抗战前后之中英西藏交涉（1935—1947）》，生活·读书·新知三联书店 2003 年版。

祝启源、喜饶尼玛：《中华民国时期中央政府和西藏地方的关系》，中国藏学出版社 1991 年版。

何建明：《佛法观念的近代调适》，广东人民出版社 1998 年版。

郭朋、廖自力、张新鹰：《中国近代佛学思想史稿》，巴蜀书社 1989 年版。

高振农：《佛教文化与近代中国》，上海社会科学院出版社 1992 年版。

麻天祥：《晚清佛学与近代社会思潮》，台湾文津出版社 1992 年版。

李向平：《救世与救心——中国近代佛教复兴思潮研究》，上海人民出版社 1993 年版。

麻天祥：《反观人生的玄览之路——近现代中国佛学研究》，贵州人民出版社 1994 年版。

江灿腾：《人间净土的追寻——中国近世佛教思想研究》，台湾

稻香出版社 1989 年版。

江灿腾：《中国近代佛教思想的争辩与发展》，台北南天书局 1998 年版。

江灿腾：《明清民国佛教思想史论》，中国社会科学出版社 1996 年版。

李少兵：《民国时期的佛学与社会思潮》，台湾佛光山文教基金会 2001 年印行。

于凌波：《中国近现代佛教人物志》，宗教文化出版社 1995 年版。

郭朋：《太虚思想研究》，中国社会科学出版社 1997 年版。

洪金莲：《太虚大师佛教现代化之研究》，东初出版社 1995 年版。

李明友：《太虚及其人间佛教》，浙江人民出版社 2000 年版。

邓子美、陈卫华：《太虚大师传》，青海人民出版社 1999 年版。

江灿腾：《太虚大师前传（1890—1927）》，台北新文丰出版公司 1993 年版。

霍韬晦主编：《太虚诞生一百周年国际会议论文集》，法住出版社 1990 年版。

何明栋：《虚云和尚传》，宗教文化出版社 2000 年版。

黎洁华、虞苇：《戴季陶传》，广东人民出版社 2003 年版。

王更生：《孝园尊者——戴传贤传》，台北近代中国出版社 1978 年版。

陈天锡：《戴季陶先生的生平》，台湾商务印书馆 1968 年版。

杨肃：《邵爽秋之生平及其贡献》，民生书局 1936 年版。

李齐芳主编：《中国近代政教关系国际学术研讨会论文集》，淡江大学 1987 年印行。

张训谋：《欧美政教关系研究》，宗教文化出版社 2002 年版。

邢福增：《当代中国的政教关系》，香港建道神学院 1999 年版。

叶永文：《宗教政治论》，台北扬智文化事业股份有限公司 2000 年版。

董小川：《20世纪美国宗教与政治》，人民出版社2002年版。

龙静儒：《宗教法律制度初探》，中国法制出版社1995年版。

黄庆生：《寺庙经营与管理》，台湾永然文化出版股份有限公司2001年版。

瞿海源：《台湾宗教变迁的社会政治分析》，台湾桂冠图书公司1997年版。

孟令兵：《老上海文化奇葩——上海佛学书局》，上海人民出版社2003年版。

游有维：《上海近代佛教简史》，华东师范大学出版社1988年版。

阮仁泽、高振农主编：《上海宗教史》，上海人民出版社1992年版。

金泽：《宗教人类学导论》，宗教文化出版社2001年版。

戴康生、彭耀主编：《宗教社会学》，社会科学文献出版社2000年版。

哈迎飞：《“五四”作家与佛教文化》，上海三联书店2002年版。

查时杰：《民国基督教史论文集》，台北财团法人基督教学宇宙光传播中心出版社1994年版。

杨天宏：《基督教与近代中国》，四川人民出版社1994年版。

商丽浩：《政府与社会——近代公共教育经费配置研究》，河北教育出版社2001年版。

五 论文

何其敏：《论宗教与政治的互动关系》，《世界宗教研究》2001年第4期。

方立天：《佛教与中国政治》，《社会科学战线》1987年第2期。

张践：《中国古代社会的宗法性与政教关系的历史演进》，《零陵学院学报》2004年第5期。

黄心川：《论中国历史上的宗教与国家的关系》，《世界宗教研究》1998年第1期。

彭琦：《中西政教关系史比较》，《北京社会科学》1997年第2期。

张宝海、徐峰：《南京国民政府（1927—1937）宗教法规评析》，《山东社会科学》2001年第6期。

黄汉纲：《孙中山先生与佛教》，《法音》1981年第4期。

雪烦：《宗仰上人与孙中山先生》，《法音》1982年第5期。

李恭忠：《丧葬政治与民国再造——孙中山奉安大典研究》（未刊稿），南京大学历史系2002届博士学位论文。

楼宇烈：《近代中国佛学的特点及其评价》，《文史哲》1986年第1期。

楼宇烈：《佛学与近代中国哲学》，《世界宗教研究》1986年第1期。

何建明：《民初佛教革新运动述论》，《近代史研究》1992年第4期。

蓝吉富：《现代中国佛教的反传统倾向》，《世界宗教研究》1990年第2期。

王雷泉：《对中国近代两次庙产兴学风潮的反思》，《法音》1994年第12期。

林作嘉：《清末民初庙产兴学之研究》（未刊稿），台湾东海大学历史研究所2000届硕士学位论文。

耿敬：《“庙产兴学”运动及佛教界的回应》，《五台山研究》2003年第2期。

邓子美：《20世纪中国佛教教育事业之回顾》，《佛教文化》1999年第6期。

邓子美：《新世纪佛教复兴的组织基础——二十世纪中国佛教教会社团的组建》，《法音》1999年第5—8期。

邓子美：《二十世纪中国佛教智慧的结晶——人间佛教理论的建构与运作》，《法音》1998年第6—7期。

邓子美：《近代僧制改革模式与现代丛林建设》，《法音》1995年第10期。

何亚将：《论太虚法师的佛教革新思想》，《南京大学学报》1988年第1期。

何燕生：《20年代初太虚的佛学思想》，《华中师范大学学报》1992年第2期。

姚南强：《太虚的佛教改革思想及启迪》，《中华文化论坛》1997年第4期。

潘桂明：《从太虚的“人间佛教”展望新世纪的中国佛教》，《世界宗教研究》2000年第2期。

王月清：《论太虚的人生佛教思想》，《南京社会科学》2000年第12期。

朱寰：《太虚人生佛教的批判意义》，《陕西师范大学学报》2003年第3期。

洪修平：《太虚与近代佛教的革新运动及人间佛教的提倡》，《佛学研究》1994年第3期。

李书有：《太虚大师与中国佛教的现代发展》，《世界宗教研究》1995年第2期。

陈仪深：《太虚法师的政治思想初探》，台北“中央研究院”近代史研究所集刊第19期。

罗福惠：《为“政僧”作一解》，霍韬晦主编《太虚诞生一百周年国际会议论文集》，法住出版社1990年版。

李广良：《佛法与革命——太虚大师的革命思想》，《世界宗教研究》2002年第3期。

楼宇烈：《中国近代佛学的振兴者——杨文会》，《世界宗教研究》1986年第2期。

明暘：《圆瑛法师生平略述》，《法音》1984年第3期。

皮明勇：《九世班禅返藏受阻与国民政府的治藏策略》，《近代史研究》2000年第4期。

忻平：《日本佛教的战争责任研究》，《华东师范大学学报》2001年第5期。

忻平：《近代以来日本佛教真言宗在华的宗教活动》，《史学月

刊》1996年第5期。

忻平：《近代日本佛教净土真宗东西本愿寺派在华传教述论》，《近代史研究》1999年第2期。

何劲松：《伪满期间日本佛教在中国东北扮演的角色》，《世界宗教研究》2001年第3期。

葛壮：《略论近代上海佛教文化》，《复旦学报》1997年第3期。

吴平：《民国年间上海地区的佛教报刊杂志》，《法音》2000年第11期。

吴平：《近代上海的佛教出版机构》，《华夏文化》2000年第1期。

张化：《试论上海地方政府和教会的关系》，《世界宗教研究》1998年第2期。

六 外文

Holmes Welch, *The Practices of Chinese Buddhism 1900—1950*, Harvard University Press, 1967.

Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Harvard University Press, 1968.

Don A. Pittman, *Toward A Modern Chinese Buddhism Taixu's Reforms*, University of Hawai 'i Press, 2001.

W. Pachow, *Chinese Buddhism : Aspects of Interaction and Reinterpretation*, University Press of America , 1980.

附 录

1. 《寺庙登记条例》(1928年10月)

第一条 凡为僧道住持或居住之一切公建募建或私家独建之坛庙寺院庵观，除依关于户口调查及不动产登记之法令办理外，并应依本条例登记之。

前项所谓僧道指僧尼道士女冠而言。

第二条 寺庙登记分左列三种，由主持之僧道申请办理。

一、人口登记

二、不动产登记

三、法物登记

第三条 寺庙人口登记以僧道为限，寺庙内之雇佣或寄居人等不在登记之列。

第四条 寺庙内之住持及其他有执事之僧道应于登记时注明其职务。

居前项职务之僧道有变更或增减时应随时申请登记。

第五条 非僧道而为寺庙之主者，准用前条之规定一并登记。

第六条 未成年人不得登记为僧道。

第七条 僧道还俗时应申请注销登记。

第八条 寺庙不动产包括寺庙本身建筑物及其附属之土地房屋而言，法物包括宗教上历史上或美术上有重要关系之佛像神像、礼器乐器、经典、雕刻绘画及其他保存之一切古物而言。

第九条 寺庙之不动产或法物有增益或减损时，应随时申请登记。庙产依向例不许变卖者，仍照向例办理。

第十条 寺庙登记在各县由县政府、在特别市及市由公安局负责

办理。

第十一条 办理寺庙登记，各机应置左列各簿：

- 一、寺庙登记总簿
 - 二、寺庙人口登记簿
 - 三、寺庙不动产登记簿
 - 四、寺庙法物登记簿
- 前项各种簿式另定之。

第十二条 县政府特别市公安局据寺庙申请登记时，应于三日内派员调查其申请情形，如查与事实不符，应令原申请人据实更正。

第十三条 第一次登记限于三个月内办理完竣。

第十四条 第一次登记办理完竣后，其经办机构县政府应造册呈报该管省政府民政厅备案，特别市公安局应造册呈报该管特别市政府备案，市公安局应造册呈由该管市政府转送该管省政府民政厅备案。

册报格式另定之。

第十五条 县政府特别市或市公安局于第一次册报后，每届三六九十二月月终，应将续行登记情形造册具报，其造报程序依前条之规定。

第十六条 已经县政府特别市或市公安局登记之寺庙不动产，如发现与依照关于不动产登记之法令办理不动产登记事宜之机关所登记之各种事项不符时，应即查照该机关所登记者更正。

第十七条 寺庙违反本条例各规定者，得施以左列处分：

- 一、情节轻微者强制使之登记
- 二、情节重大者科以一百元以下之罚鍰或撤换其住持。

第十八条 本条例自公布日施行。

（内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴》（四）礼俗篇，商务印书馆1936年版，第（F）303—304页）

2. 《寺庙登记规则》（1936年1月）

第一条 凡为僧道住持或居住之一切公建、募建或私家独建之坛庙寺院庵观，除依关于户口调查及不动产登记之法令办理外，并应依

本规则登记之。

第二条 寺庙登记之举办，分总登记及变动登记二种。总登记每十年举行一次，变动登记每年举行一次。新成立之寺庙，应于成立时申请登记，其登记手续与总登记同。

第三条 寺庙之登记由住持申请之，无住持者由管理人申请之。

第四条 寺庙登记包括左列三项：

一、人口登记

二、财产登记

三、法物登记

第五条 寺庙人口登记以僧道为限，但其他住在人等应附带申报。

前项僧道指僧尼道士女冠而言。

第六条 寺庙财产登记，包括寺庙本身及附属或享有之一切不动产、动产而言，法物包括宗教上、历史上或美术上有关系之佛像、神像、礼器、乐器、法器、经典、雕刻、绘画及其他应行保全之一切古物而言。

第七条 经办寺庙登记之机关，在县市为县市政府，在直隶行政院之市为社会局，在特殊行政区（如威海卫管理公署设治局等），为各该主管官署。

第八条 经办寺庙登记机关，应置左列各表证执照：

一、寺庙概况登记表

二、寺庙人口登记表

三、寺庙财产登记表

四、寺庙法物登记表

五、寺庙登记证

六、寺庙变动登记表

七、寺庙变动登记执照

上列各表证执照长宽尺度，应依照内政部所颁式样，由经办机构印制之。

第九条 经办机构于总登记时，须先通告当地寺庙限期领取填送

本规则第八条一至四等表各四份，经派员调查所填确与事实相符，即将每表各抽留三份，以一份连同登记证发给该寺庙，如有不符，应责令更正后发给之。

登记证得酌收费用，但每证不得超过一元。

总登记办理完竣后，其经办机构应将所留三份登记表分订成册，以一份存查，余二份送该管省市府存转。

第十条 经办机构应于登记后每满一年，通告当地寺庙，限期领取填送寺庙变动登记表四份，经派员调查所填确与事实相符，即抽留三份，以一份连同变动登记执照发给该寺庙，如有不符，应责令更正后发给之，其存转手续与前条同。

变动登记执照得酌收费用，但每执照不得超过一角。

无变动之寺庙，须向该管经办机构声明，其声明书式样另定之。

第十一条 寺庙于通告后，逾期延不登记，及新成立之寺庙不申请登记者，应强制执行登记，如无特殊理由，并得撤换其住持或管理人。

第十二条 如呈报不实，或有故意蒙蔽情事经发觉后，除强制执行补行登记外，并得撤换其住持或管理人，其情节重大触犯刑章者，并送法院究办。

第十三条 本规则于天主耶回及喇嘛之寺庙不适用之。

第十四条 本规则自公布日施行。

民国十七年十月二日公布之寺庙登记条例于本规则施行日废止。

（《内政公报》第9卷第2期，第185—186页）

3. 《寺庙管理条例》（1929年1月）

第一条 凡依寺庙登记条例登记之各寺庙，均按本条例管理之。

第二条 凡寺庙财产及僧道，除本条例另有规定者外，与普通人民受同等之保护。

前项财产指寺庙登记条例第二条之二三两项而言。

第三条 凡著名丛林及有关名胜古迹之寺庙，其保管另定之。

第四条 寺庙僧道有破坏清规、违反党治及妨害善良风俗者，得

由该管市县政府呈报直辖上级政府转报内政部核准后以命令废止或解散之。

第五条 寺庙废止或解散时，应将所有财产移归该管市县政府或地方公共团体保管，并得酌量地方情形，呈准兴办各项公益事业。

第六条 寺庙得按其所有财产之丰绌、地址之广狭，自行办理各项公益事业一种或数种。

- 一、各级小学校——民众补习学校——各季学校——夜学校
- 二、图书馆——阅报所——讲习所
- 三、公共体育场
- 四、救济院全部或残废所——孤儿院——养老所——育婴所
- 五、贫民医院
- 六、贫民工厂
- 七、适合于地方需要之合作社

前项一、二两款所列事业，其课程书籍演词除党义科学常识为必须具备者外，各该寺庙之教徒并得为宗教教义之研究。

第七条 寺庙财产之所有权属于寺庙，各僧道主持除修持之生活费外，不得把持或浪费寺庙财产。

第八条 寺庙财产应照现行税则，一体投税。

第九条 寺庙财产保管办法如左：

一、有僧道主持者，应由该管市县政府与地方公共团体以及寺庙僧道各派若干人合组庙产保管委员会管理之。

二、无僧道主持者，应由该管市县政府集合地方公共团体，组织庙产保管委员会管理之。

三、由地方公共团体主持者，呈请该管市县政府备案，归该团体组织庙产保管委员会管理之。

前三款之庙产保管委员会其人数至多不得过十一人，至少不得下七人，第一款之保管委员会僧道不得过全体委员人数之半。

第十条 寺庙之财产处分或变更，由庙产保管委员会公议定之。

第十一条 寺庙所属法物合于登记条件第八条第二项所列各款之一者，依名胜古迹古物保存条例办理。

第十二条 寺庙僧道主持之传继从其习惯，但非中华民国人不得继承之。

前项传继应依寺庙登记条例第四条第二项之规定办理。

第十三条 僧道之一切教规从其习惯，但以本条例第四条所列各项为限。

第十四条 凡僧道开会讲演或他人延聘讲演时，以不越左列各款范围为限：

- 一、阐扬教义；
- 二、化导社会；
- 三、启发革命救国思想。

第十五条 凡僧道有愿退教还俗者，教会不得加以抑制。

第十六条 凡僧道受度时，应由其度师出具受度证明书，载具法名、年貌、籍贯及受度之年月，交付该僧道，并由度师呈报该管市县政府备案。

未成年人不得度为僧道。

受度者如住该寺庙时，并应照寺庙登记条例人口登记办法办理。

第十七条 各寺庙僧道或主持关于民刑诉讼事件仍由司法官署依法处断。

第十八条 僧道不得私擅抵押或处分寺庙财产。

第十九条 凡寺庙僧道或主持，违背本条例应守之义务者，得由该管市县政府申诫或撤退之。

第二十条 无故侵占寺庙财产者，依刑律侵占罪处断。

第二十一条 本条例自公布日施行。

（中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社1994年版，第1017—1019页）

4. 《监督寺庙条例》（1929年12月）

第一条 凡有僧道住持之宗教上建筑物，不论用何名称，均为寺庙。

第二条 寺庙及其财产法物，除法律别有规定外，依本条例监

督之。

前项法物谓于宗教上、历史上、美术上有关系之佛像、神像、礼器、乐器、法器、经典、雕刻、绘画及其他向由寺庙保存之一切古物。

第三条 寺庙属于左列各款之一者，不适于本条例之规定：

- 一、由政府机关管理者；
- 二、由地方公共团体管理者；
- 三、由私人建立并管理者。

第四条 荒废之寺庙，由地方自治团体管理之。

第五条 寺庙财产及法物，应向该管地方官署呈请登记。

第六条 寺庙财产及财物，为寺庙所有，由主持管理之。

寺庙有管理权之僧道，不论用何名称认为住持，但非中华民国人民不得为住持。

第七条 住持于宣扬教义，修持戒律及其他正当开支外，不得动用寺庙财产之收入。

第八条 寺庙之不动产及法物，非经所属教会之决议，并呈经该管官署许可，不得处分或变更。

第九条 寺庙收支款项及所兴办事业，住持应于每半年终报告该管官署，并公告之。

第十条 寺庙应按其财产情形，兴办公益或慈善事业。

第十一条 违反本例第五条、第六条或第十条之规定者，该管官署得革除其主持之职；违反第七条、第八条之规定者，得逐出寺庙，或送法院究办。

第十二条 本条例于西藏、西康、蒙古、青海之寺庙不适用之。

第十三条 本条例自公布日施行。

（中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编文化（二），江苏古籍出版社1994年版，第1028—1029页）

5. 南京国民政府相关职能部门对《监督寺庙条例》疑义的解释

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
江苏吴县 陈鼎呈	寺庙僧道托故处分寺庙财产是否合法，地方政府、自治团体为保全原有寺庙及财产起见，有无制止之可能	内政部 礼字第 101号	监督寺庙条例对于处分寺庙财产第五、六、七、八及第十一等条，业经明白规定，地方官署自有监督之权	批示知照	1930年8月 23日
山东省政府 咨据教育厅 据安邱县 教育局呈	监督寺庙条例第四、第十两条，关于荒废寺庙及兴办公益或慈善事业之疑义	司法院 院字第 357号	荒废寺庙，如确被私人占据，该管地方官署应本其监督之职权，责令交由地方自治团体管理之，纵令现无此种团体，该管地方官署亦仅得根据监督职权，代为管理，而不得以荒废之故，逐予处分。至寺产属于住持管理者，固得令其履行监督寺庙条例第十条之义务，但如住持违反该条之规定，该管官署只得根据同条例第十一条革除其住持之职，不得径行强迫出款，或提其财产	咨复并通行	1930年11月 8日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
浙江省民政厅呈	寺庙住持，不守清规容留妇女，可否照监督寺庙条例第十二条办理	内政部礼字第1号	寺庙住持僧，如有不守清规容留妇女情事，系属有碍风化，自当查核情形分别究办。若只容居住，应饬勒令迁出；倘或涉及奸宿，应依刑法办理。监督寺庙条例对于不守清规，既无正条，未便援引	代电知照	1930年11月8日
江苏省民政厅呈	监督寺庙条例所称之地方自治团体疑义	内政部礼字第102号	修正人民团体组织方案，其第一节所谓地方自治团体另有规定一语，系指政府颁布之地方自治法规而言，盖以自治机关乃国家之政治组织，与通常之人民团体，性质各殊故也	指令知照	1930年12月15日
中国佛教会及江苏省民政厅呈	无人承继之寺庙及荒废寺庙能否变卖	司法院院字第423号	监督寺庙条例第四条，系因荒废之寺庙无人管理，特定管理权之所属。所谓荒废者，自系指无人管理者而言，若原有僧道管理之寺庙，偶因事故至未定管理谁属者，只得谓管理人暂缺，不得谓之寺庙荒废。	训令知照并行	1931年2月18日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
中国佛教会及江苏省民政厅呈	无人承继之寺庙及荒废寺庙能否变卖	司法院院字第423号	至当地僧道设有教会，其所属寺庙有管理权之僧道，因死亡或其他事故（如同条例第十一条由该管官署革除其职及逐出寺庙送法院究办等），无接受管理之人，至管理权暂无所属，在同一情形同条例既无若何限制之规定，其所属之教会，于不违反该寺庙历来管理权传授习例之范围内得征集当地各僧道意见，遴选住持管理。又荒废之寺庙，依上述条例，既有管理权归属之规定，如处分该寺庙财产，应依同条例第八条办理	训令知照并通行	1931年2月18日
北平市政府咨	子孙庙住持病故，仅有未成年幼徒一人，应否视为例外，准许登记	内政部第138号	寺庙登记条例第六条既明载未成年人不得登记为僧道，且幼年剃度，复经通令查禁有案，根本上已无承继之可能，自难因其子孙庙关系，认为例外特予登记，致违定例	咨复并通行	1931年9月13日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
浙江省政府呈行政院	寺僧不服县政府将寺产拨充教育经费之处分，提起诉愿，应归何厅受理	司法院院字第629号	县政府将寺产扩充教育经费之处分行为，该寺僧如不服诉愿，自应以省政府或民政厅为其主管厅	通行	1931年12月29日
教育部呈行政院	学校提充寺产发生争执时，诉愿管辖之疑义	司法院院字第703号	诉愿乃人民对于中央或地方官署违法或不当处分致损害其权利或利益者方得提起，学校或寺僧及地方团体发生争执，系属普通诉讼事件，非诉愿事件，应属法院受理	通行	1932年4月
河北省民政厅呈据迁安县政府呈	僧道因事故逃亡，应如何处理寺产	司法院院字第673号	原有管理权之僧道因事故逃亡，致陷于无人管理时，如该地僧道并无教会之设立又无较近同宗可传，自应由该管官署查明情节，依照监督寺庙条例第六条及第十一条之规定，将该逃亡之僧道革除另选，于未选定之前，得根据监督职权，暂行代为管理	训令并通行	1932年4月5日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
北平市政府咨	监督寺庙条例第三条所称之私人疑义，僧道个人或多人出资建筑寺庙，可否认为私人，僧道为出家前所置财产能否自由处分	司法院院字第715号	监督寺庙条例第三条第三款所称之私人，非指一私人而言，集合多数私人，非以出捐为目的而以其个人私有财产建立寺庙而并管理者，均应适用该条之规定。现行法例，对于僧道私人建立私有寺庙并不禁止，如僧道不以出捐为目的，而以其一私人或集合多数人之个人私有财产建立寺庙并管理者，自应与一般私人同视。至同条例第八条所称之寺庙之不动产及法物，系指归属于寺庙所有者，属于僧道个人私有者，不适用该条例之规定	咨复并通行	1932年5月10日
浙江省政府咨转据教育厅呈行政院	(一) 地方官署依据法令颁布单行规程，征收捐款可否提起诉讼愿 (二) 地方官署处分其所属之寺产而有违法或不当情形时，其自治机	司法院院字第704号	(一) 地方官署根据法令颁布单行章程，征收捐款而有违法或不当处分，得依诉讼法提起诉讼愿 (二) 地方官署处分其所属之寺产而有违法或不当情形时，有权利或利益之人，均得依诉讼	通行	1932年5月14日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
浙江省政府咨转据教育厅呈行政院	关或其他法团，与寺产本无权利或利益，可否提起诉愿		法提起诉愿，不以僧侣住持为限，其他与该寺庙无权利或利益之关系者，自不得提起诉愿	通行	1932年5月14日
浙江省政府咨转据余姚县政府呈	关公庙宇是否属于佛教范围，庙宇财产向有住持僧管理，是否仍作僧产论	司法院第702号	奉祀关公神像之建筑物亦属宗教上之建筑物，其中苟又有僧道住持，则不论其名称之为庵、为庙，依监督寺庙条例第十一条之规定，自应认为寺庙，其寺庙之屋宇及田地、产业，虽向由住持管理，自应认为寺庙之财产	咨复并通行	1932年5月14日
山东省政府咨转据民政厅呈	地方公有寺产，是否与佛寺僧产一律不准侵占	内政部礼字第94号	寺产既准省府饬厅查明，向无住持，以前所有庙产收入系收归办学之用，如确有地方公共团体管理性质，与监督寺庙条例第三条第二款相符，即可转饬遵照办理	咨复	1932年5月14日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
江苏省政府咨	监督寺庙条例第三条各款所属之寺庙，是否不受同条例第六、八两条之拘束；又公共建筑寺庙，私人捐助田产，向招住持管理，产权究归谁属，能否依照本条例规定办理	内政部 礼字 353号	监督寺庙条例第三条各款，既不适用条例之规定，当然不受第六、第八各条之限制。至寺庙屋宇系地方人士公共建筑，所有田产系个人或二三人捐助，向招住持管理者，此种建筑物及田产，如以出捐为目的，无论其为多数私人与否，产权应归寺庙所有，自当依照本条例各条之规定办理	咨复	1932年8月 20日
江苏南通教育局呈	监督寺庙条例未公布以前处分之寺产，经官厅核准者之疑义	内政部 第83号	在监督寺庙条例未颁布以前，各处荒废寺庙如已经官署核准，指定用途有案，仍应依法律不溯既往之原则，维持原案，免起纠纷	训令江苏省民政厅转令知照	1932年10月 11日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
山东省政府 批准省委 部函	已有住持管理 之寺庙,能否 由各团体修理 占用	司法院 (行政院第 4371号指 令准司法 院咨)	有住持居住之寺庙,其寺庙若系由住持募款建设或重修者,该庙祀无论应废与否,其庙产究系公产,非属官产,不得由地方官署拨归任何团体使用,即地方任何团体,亦不得擅行占用拆毁。至原有僧道住持之寺庙,而倾圮坍塌,若可认为荒废者,应依监督寺庙条例第四条规定办理。其无僧道住持,倘系暂时状态,应由其所属教会或该管官署征集当地宗教相同各僧道意见,遴选住持管理,地方团体亦不得占用拆毁	咨复并 通行	1932年11月 21日
行政院秘书处 函交江苏省 政府呈	禁止幼年剃度 设法救济,关 于救济二字疑 义	内政部 第406 号	所谓救济云者,一方面自指勒令还俗而言,一方面尤应斟酌情形,于还俗之后,为谋教养之方,俾得免于流失所也	函复并 通行	1932年11月 30日,

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
内政部	<p>(一) 监督寺庙条例第三条第一、二两项之规定，是否就根本上向系管理者为限</p> <p>(二) 属于地方公共团体管理之一种，如有处分或变更该寺庙之不动产，应用何种法定手续</p> <p>(三) 地方公共团体是否包含佛教会在内</p> <p>(四) 同条例第四条之荒废寺庙，各地方并无自治团体，而荒废寺庙之财产，完全为私人占有者，可否提充教育经费，并能否将基地变卖，以充公用</p> <p>(五) 无人承继之寺庙，应否由佛教会征集诸山意见，遴选住持</p>	司法院第817号	<p>(一) 各寺庙虽非依法令或习惯由政府机关或地方公共团体管理。但经政府机关或地方团体管理后苟无利害关系人争执，亦应认为属于监督寺庙条例第三条第一款或第二款之寺庙，若有争执应另行依法办理</p> <p>(二) 依同条例第三条规定，由地方公共团体管理之寺庙，不适用本条例之规定，则此项寺庙如有处分或变更该寺庙之不动产，自应由管理该寺庙之公共团体行之</p> <p>(三) 佛教会仅属关于宗教之文化团体，不得谓为地方公共团体</p> <p>(四) 依同条例第四条荒废之寺庙既无地方自治团体管理，其财产如为私人占有，应由该管地方官署本其监督职权向其收回，除</p>	通行	1932年12月5日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
内政部	<p>(六) 同条例第八条处分或变更寺庙不动产, 须经所属教会议决, 设该地无教会, 如何办理</p> <p>(七) 住持违反同条例第十条之规定, 应如何办理</p> <p>(八) 尼庵与兰若是否在本条例范围之内</p> <p>(九) 同条例第五条之规定, 似宜公布于地方民众</p> <p>(十) 同条例第十条之规定, 极为空洞, 又附以第十一条之规定, 则流弊滋多</p> <p>(十一) 耶稣基督之礼拜浸礼堂, 系欧洲式之寺庙, 牧师即等于住持, 应有纳入本条例之必要</p> <p>(十二) 一僧兼</p>	<p>司法院 院字第 817号</p>	<p>按情形依同条例第十条办理外, 不得径将庙产提充教育经费, 其基地非依第八条规定, 亦不得径行变卖充作公用</p> <p>(五) 无人承继之寺庙, 其住持之遴选, 见院字第 423 号、第 673 号及第 724 号解释</p> <p>(六) 寺庙如无所属之教会, 无从得同条例第八条规定之决议, 则但由住持呈请该管官署许可, 即可处分或变更</p> <p>(七) 住持违反同条例第十条规定, 自得依同条例第十一条办理。(参照院字第 357 及第 724 号解释)</p> <p>(八) 尼与僧道, 虽因性别异其名称, 其信仰宗教实无以异, 故尼庵兰若, 亦应在本条例范围之内</p> <p>(九) 寺庙财产及法</p>	<p>通行</p>	<p>1932 年 12 月 5 日</p>

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
内政部	<p>任数寺庙住持，当地人民指为管理不善，将兼管之寺庙列入荒废一类，又有原住持再经病故，新住持尚未选定，而当地人民亦认为荒废寺庙者，应否以荒废论</p> <p>(十三) 寺庙托故处分庙产，地方政府及自治团体有无制止之可能</p> <p>(十四) 同条例第三条第三项由私人建立并保管之寺庙，其寺庙及财产之管有权是否与普通人民一律，所称私人是否包括僧道在内</p> <p>(十五) 同条例第四条之地方自治团体，请明白指定</p> <p>(十六) 第七条</p>	司法院院字第817号	<p>物，既有登记之规定，自毋庸另行公布</p> <p>(十) 关于第十条、第十一条之规定是否适当，系属立法问题，不属解释范围</p> <p>(十一) 耶稣基督之礼拜堂浸礼堂，虽亦宗教上之建筑物，但非有僧道住持，不合于同条例第一条规定，自未能认为寺庙</p> <p>(十二) 同条例第四条所称荒废之寺庙，系指经久无人管理者而言，若仅因一时住持暂缺者，尚不能谓之荒废(参照院字第423号解释)</p> <p>(十三) 处分寺庙财产违反同条例第七第八各条规定者，该管官署得依本条例规定，行使其监督权，惟地方自治团体非呈请该管官署，不得径行制止</p>	通行	1932年12月5日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
内政部	<p>正当开支，如寺庙负有债务，或因保护固有权利之用费，是否属于正当开支</p> <p>(十七) 第八条所称之教会，似指依法组织呈请立案之教会而言，其临时组织者是否有效</p> <p>(十八) 第十条所称公益慈善事业，如办理佛教学校，及战后祈祷超拔等类，是否属于公益事项</p> <p>(十九) 第十一条所称违反本条例之规定，其住持因而革除驱逐或送究者，其继任住持可否由佛教会择贤推选</p> <p>(二十) 第十二条之规定，若采取属地主义，则各该地内</p>	司法院 院字第 817号	<p>(十四) 私人建立并管理之寺庙既不适用本条例之规定，自应听凭该私人之处分，至所谓私人，固不问其是否为僧道（参照院字第715号解释）</p> <p>(十五) 同条例第四条所称之地方自治团体，自系指区公所、乡镇公所、坊公所等而言</p> <p>(十六) 因保全寺庙之用费，或清偿寺庙正当之债务，系属于同条例第七条之正当开支</p> <p>(十七) 同条例第八条所称之教会，系依法组织，并经呈准立案而言</p> <p>(十八) 同条例第十条所称之慈善事业，系指济贫救灾养老恤孤及其他以救助为目的之事业，不得利用为宗教上之宣传，若办理佛教之学校及祈祷超拔等事，尤与公益之事业无关</p>	通行	1932年12月 5日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
内政部	之佛道寺庙，是否亦不适用本条例，若采取属教主义，则该地以外之喇嘛寺庙，是否在本条例之内	司法院第817号	(十九) 依同条例第十一条住持被革除或逐出送究后，其所属之佛教会，于不违反该寺庙历来传授习例之范围，得征集当地各僧道意见，遴选新住持(二十) 同条例第十二条所列之寺庙，自应以该条文所列举之区域为限	通行	1932年12月5日
山东省政府咨据民政厅呈转据东平县道人孙守铎呈	僧道私产及处分权限之疑义	内政部礼字第49号	僧道个人私有财产，系指以僧道私人身份所享有或取得之财产而言，善主施舍之田地，乃善主对于寺庙所为之捐助行为，并非对僧道个人之赠予。其非僧道之私产，显然可知。至历代住持经营陆续购置之财产，苟无私人之反证，均应为寺庙所有，僧道不得自由处分	咨复 飭遵 并行	1933年1月21日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
江苏省政府 政民据转 云县政 府呈	<p>(一) 佛教会组织条例尚无法令规定，致指导监督无所依据</p> <p>(二) 关于佛教会会员或职员资格之疑义</p> <p>(三) 地方自治团体或公正人士联名呈控不守清规之寺庙住持，如果属实，主管官署能否依照第十一条办理</p> <p>(四) 住持被革除后其传继办法，依向习惯办理，意不无含混，若由教会遴选，又多不治舆情，能否由自治团体或地方公正人士保举，由主管机关核委</p>	内政部 礼字第 47号	<p>(一) 佛教会为宗教团体，向准用中央颁发之文化团体组织原则与大纲及其施行细则，并依据修正人民团体组织方案办理，毋庸另订组织条例</p> <p>(二) 非僧道之佛教徒，依照习惯，经过人会手续，应得充当佛教会之会员或职员，并无法令上之限制</p> <p>(三) 寺庙住持，不守清规，系宗教范围内之事，当由其教会按照教规惩戒，如系触犯违警罚法及一般刑章，则与平民同科，应由官署依法惩处，其情节重大者，并得依照监督寺庙条例第十一条之规定，革除其职务</p> <p>(四) 住持被革除之后，其传继办法依据习惯办理，词意含混、不治舆情与否，官署自不必过问，至保举与核委各节，更不可行</p>	咨复并 通行	1933年2月6 日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
浙江省民政厅呈据杭县政府呈	荒废寺庙之范围	司法院第867号	所谓荒废寺庙经久无人管理者，应依客观事实认定之。至于寺庙虽未登记，究不能即谓为无人管理。该寺庙虽曾有僧人暂住，亦尚不能认为管理	训令并通行	1933年3月15日
江苏省政府民政厅转据江浦县政府呈	荒废寺庙之原屋基在甲区而田产在乙区，则管理权奚属，如原屋基坐落失考，又将如何办理	内政部礼字第95号	(一) 荒废寺庙在甲区，而田产在乙区，则其管理权属甲区 (二) 如寺庙原屋地基坐落何区实属无法证明，则其田产管理权属于所在区	咨复并通行	1933年3月20日
江苏省政府咨据江都县呈	监督寺庙条例第八第九两条疑义	内政部礼字第97号	(一) 寺庙不动产及法物，凡未经所属教会之决议，并呈请该管官署许可，而先行变更或处分者，无论其事后已否补行呈准备案，均属认为违法 (二) 寺庙收支款项及其兴办事业，凡未按期报告或公告者，应令其补行报告并公布	咨复并通行	1933年3月23日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
江苏省江都县佛教会呈	监督寺庙条例未公布以前，住持出卖寺产应依何种法令办理。寺僧私产能否自由处分	内政部礼字第46号	(一) 在监督寺庙条例未公布以前，住持将庙产出卖，应适用当时法令办理，本条例不追溯既往 (二) 寺僧自置管业之产，如确系私产，得自由处分，不适用本条例之规定	批示并通行	1933年4月29日
河南省政府呈	可否利用匪窠庙产，筹支奖金及办学	内政部礼字第193号	寺庙财产，除应兴办公益或慈善事业外，不得强其出款或提其财产，纵令住持有不法行为，只能依法惩办，不能径行处分其财产	咨复并通行	1933年6月16日
浙江省民政厅据绍兴县呈	私人建立管理之寺庙传统中断，及住持非法处分寺产疑义	内政部礼字第100号	(一) 私人建立并管理之庵庙，住持中断，应由该庵庙所有权人派人接管，他人不得干涉。如住持中断，并无利害关系人争执，且经久无人管理者，自得依客观事实，认为荒废寺庙，应由地方自治团体管理之 (二) 住持中断后，	指令飭遵并通行	1933年6月24日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
浙江省民政厅据绍兴县呈	私人建立管理之寺庙传统中非断，及住持处分寺产疑义	内政部礼字第100号	并无利害关系人争执，已由地方公共团体公选住持接管，则该种庵庙已变为公有性质，如现住持确有擅行处分或变更庙产情事，即应依照监督寺庙条例办理	指令并遵行	1933年6月24日
江苏省政厅据溧阳县呈	僧人如仅租住寺庙、租种田产，可否认为住持，寺庙住持应如何确定	司法院院字第973号	(一) 僧人如仅租住寺庙、租种田产，并未取得管理权，则无论其曾担任何种名义，仍属租赁关系，不得认为住持 (二) 凡对于寺庙有管理权之僧道，皆认为住持，监督寺庙条例第六第二项，已有明文规定	咨复并通行	1933年10月12日
浙江省民政厅呈	荒废寺庙之条件及僧道选任之疑义	内政部礼字第174号	(一) 荒废寺庙之条件，所谓经久无人管理，其经久之范围，不仅以三月为限，且应以客观事件认定之 (二) 寺庙住持被逐，或送法院究办后所属教会，得依照司法院院字第817号第十九项解	训令并通行	1933年10月18日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
浙江省民政厅呈	荒废寺庙之条件及僧道选任之疑义	内政部礼字第174号	释例，于不违反该寺庙历来住持传授习例之范围内，得征集当地各僧道同意，但所属教会违反该寺庙住持历来传授惯例径行委派，应认为无效。至因争持致住持未能选出，且该寺庙并无一僧者，只能谓住持暂缺，不得以荒废寺庙论	训令并通行	1933年10月18日
云南省曲靖县党部函	寺庙与淫祠之区别。	内政部第6号笺函	本部前编神祠存废标准，虽经颁行，嗣因窒疑甚多，又经声明仅备参考。在废除淫祠邪祀条例尚未订定施行以前，关于淫祠之性质及其废除之手续与财产处理办法所生之疑义，殊无法令可资依据	函复查照	1933年11月16日
河北省政府咨	僧道娶妻还俗	内政部礼字第962号	查僧道能否娶妻，娶妻是否即认为还俗，在现行法令上并无明文规定，此纯系宗教教规范围内问题，自应由所属之教会依据教规办理	咨复查照	1933年12月11日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
南京市政府咨	所属寺庙之所属二字疑义	行政院指令第3745号	关于佛教会所属二字之疑义，自应采用广义解释，凡和尚之寺庙，均应属于佛教会，道士观宇均应属于道教会	咨复并通行	1934年1月11日
南京香水林住持德崇呈	佛教会能否强制寺庙入会	内政部礼字第11号	寺庙加入佛教会与否，应听该寺庙之自由，但不问入会与否，仍应属于佛教会	批示并通行	1934年1月23日
湖南省政府呈行政院	财神会捐产涉讼管辖疑义	司法院院字第1026号	凡多数人为一定之公益事业捐集财产，并推举管理，若不能视为捐助人所有者，则该财产即系为一定目的所设置之财产，断非少数人因管理不当，即可以之移充他项公益事业之用，倘未得各捐助人同意，径行禀官处分，除被害人得向行政官署请求撤销或废止其处分外，并得对于加害人向司法机关提起民事诉讼，以资救济	通行	1934年2月13日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
河北省政府咨据民政厅呈据中华佛教会呈	僧道还俗，能带由僧道所购之财产	内政部礼字第40号	僧道名下所购之财产，果系纯以寺庙财产之余裕而经营者，仍应认为寺庙之财产，僧道还俗时，自不能携带出庙	咨复并抄登内政公报	1934年6月29日
浙江省民政厅呈据镇海县政府呈	选派寺庙住持习惯之疑义	内政部礼字第95号	寺庙住持，如向由僧众遴选，地方公决，即可认为习惯，尚无不合。惟佛教会系佛教团体，依司法院院字第817号第十九项之解释例，该佛教会在不违反该寺历来传授习惯之范围内，亦得参与遴选	指令并抄登内政公报	1934年6月29日
绥远省政府咨据民政厅呈	私人建立之寺庙应否属于佛教会之疑义	司法院院字第1102号	司法院第423号解释，系对监督寺庙条例所谓之寺庙而为之解释，私人建立并管理之寺庙，依同条例第三条第三款，既不适用该条例之规定，则关于该号解释中所属二字，自不能包括该寺庙在内	咨复并通行	1934年9月18日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
绥远省政府咨	寺庙所有权之归属问题	内政部代电	寺庙财产之所有权应属何方，事涉私权争执，应属司法范围，本部未便擅断。至该庙之管理监督，在所有权未确定以前，自应按其历年习惯办理	电复	1934年11月3日
山东省政府咨据民政厅呈转据滋阳县政府呈	僧道管理寺庙财产，应否摊纳地方捐项	内政部礼字第001732号	查寺庙应否摊纳地方捐项，监督寺庙条例并无规定，但该项捐项果有合法根据，而又系公平摊派者，寺庙应与一般人民一同缴纳，不得独持异议	咨复并通行	1934年11月15日
内政部	司法院院字第817号解释第一项所谓利害关系人之范围	司法院院字第1164号	所谓利害关系人，系指该寺庙之住持，或建立寺庙之私人及与该寺庙有关系之教会而言	通行	1935年1月26日
中国佛教会呈	关于选派寺庙住持案	内政部批第000756号	查寺庙住持，若系被革除，自可依照司法院院字第817号第十九项之解释办理。至该项解释所谓寺庙历来传授习例，系指该寺庙本身历来住持继承之习例而言。该项习例，应否改	批示知照	1935年1月18日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
中国佛教会呈	关于选派寺庙住持案	内政部批第000756号	良，系另一问题，须视该项习例是否与现行法令抵触为断。至该寺从未采用之办法，自不能谓为该寺庙习例	批示知照	1935年1月18日
北平市政府呈	解释寺庙摊派捐项疑义	内政部	本部二十三年发字第1733号咨内所称财产，乃系指有收益之财产而言，至有关宗教仪式之建筑物古物法物等，当然不在此限	咨复并通行	1935年2月5日
浙江省民政厅	重塑佛像收回庙宇疑义	内政部礼字第17056号指令	<p>(一) 某庙佛像虽已被毁，但其寺庙如尚未被处分者，该寺住持自可将被毁佛像照旧重塑</p> <p>(二) 某庙财产之被处分如在监督寺庙条例公布施行以前，自应维持现状，毋庸交还</p> <p>(三) 住持某丙之徒能否复为住持，须视住持某丙病故之际，已否依该地方寺庙继承习惯，取得继承住持资格。如已取得，该庙复未经处分，该住持某丙之徒，得向当</p>	指令知照	1935年11月30日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
浙江省民政厅	重塑佛像收回庙宇疑义	内政部礼字第17056号指令	地行政官厅申请复为住持，并得请求搬回原有偶像	指令知照	1935年11月30日
浙江省民政厅	监督寺庙条例疑义	内政部礼字第48号指令	<p>(一) 住持被革除或逐出或送法院究办后，其继任住持之产生，应依司法院院字第817号解释第十九项办理。至被革之住持，如经继任住持之许可寄居庙中，自无不可。但因违反监督寺庙条例第七条、第八条规定而被逐出或送法院究办者，应不准其回庙。如有强行回庙情事，继任住持尽可请求官署依法惩处</p> <p>(二) 1. 地方共有寺庙之住持，如有不守清规情事，经所属教会之公决后，自可请求官署将其革除。2. 甲住持不守清规，既经官署查实革除，自不能准其复任住持及入庙食宿。又在继任住持尚未产生以前，现任乙住持仍应负</p>	指令知照	1936年1月17日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
浙江省民政厅	监督寺庙条例疑义	内政部礼字第48号指令	住持甲庙之责，如甲住持仍事烦扰，乙住持可申请官署依法惩处	指令知照	1936年1月17日
河北省政府	监督寺庙条例第八条、第十一条疑义	司法院院字第1392号咨	寺庙住持违反监督寺庙条例第八条规定，擅将庙产典卖，系属无权处分，不生典卖之效力。违反该条规定而为处分之住持，若已物故，其继承住持职务之人，倘于擅行典卖之事无干，自不适用同条例第十一条之规定	咨复并通行	1936年2月13日
江苏省政府	办理寺庙登记可否分等收费，其登记费用是否在登记费内支用，抑将登记费汇集报解疑义	内政部礼字第174号咨	县政府拟分等收费，每证均在一元以内，核与寺庙登记规则第九条第二项规定尚无不合，应准照办。又查该项规定本意，酌收登记费系为补助经办机构办理登记之用，自毋庸报解。其应需表册印刷等费，当可在所收登记费内支用	咨复并通行	1936年2月19日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
江苏省政府	寺庙登记川旅等费在何项支，并穷苦小庵登记证费能否免收疑义	内政部礼字第200号咨	寺庙登记川旅等费，请查照本部礼字第174号咨，在所收登记证费项下动支，其穷苦小庙登记费亦可酌量减免	咨复查照	1936年2月25日
中国佛教会	寺庙兴办慈善公益事业应组织委员会疑义	内政部礼字第300号批	<p>(一) 寺庙兴办慈善公益事业，应否设立委员会，自应以是合于佛教寺庙兴办慈善公益事业规则第四条规定，“由当地佛教会督促该地全体寺庙共同举办之慈善公益事业”及与其他法令有无抵触之情形以为断，如合于上开情形，在本规则未颁行前已设有校董会等而有法令依据者，仍应维持现状；若无依据，自可依照本规则予以改组</p> <p>(二) 各县如尚未组织佛教分会，依本规则第四条之规定，既无佛教分会之督促，根本毋庸设立委员会，更毋庸佛教总会直接选</p>	批示知照	1936年3月23日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
中国佛教会	寺庙兴办慈善公益事业应组织委员会疑义	内政部礼字第300号批	补代表，应由该会督促各该县从速成立分会后，再行依据规则办理	批示知照	1936年3月23日
浙江省民政厅	不守清规之僧道，县政府可否将其革除疑义	内政部礼字第359号指令	查寺庙住持不守清规，地方官署根据所属教会之请求，固可革除其住持职务，但当地若无教会之组织，地方官署本其监督职务权，亦得直接将其革除。至僧道如有不守清规情事，应由所属教会或当地多数僧道之公决（限于无教会组织之地方），依该教教规予以惩处	指令知照	1936年4月10日
山东省政府	庙产所有权之认定疑义： （一）庙地于民国十八年列入寺庙登记簿，应否即确定为寺庙所有 （二）庙地原买约内买主为道人名字，能否认为私有之反证，抑必须提出买地时地价	内政部礼字第五八零号咨	（一）庙地既列入寺庙登记簿，如未注明道人私有字样，或未能提出确属私有之反证，应认为寺庙所有。 （二）查道人在寺庙所处之地位，一为个人一为寺庙代表，系属两重资格，故其在庙所买之财产，究属道人私有或寺庙所有，不徒	咨复查照	1936年5月25日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
山东省政府	<p>纯为私有之反证，方为有效</p> <p>(三) 庙地契约如有未税，白契能否生证据效力</p> <p>(四) 契约内所书道人名字，有法名与俗名之分，在所有权之归属有无差别</p> <p>(五) 监督寺庙条例第十一条后半段，违反第七条或第八条之规定者得逐出寺庙或送法院究办，其被逐及被送法院者应为负责之人，抑为用款人之全体。倘僧道数人对于动用或处分及变更庙产同负责任或责任不明时，应如何办理？</p> <p>(六) 僧道违反监督寺庙条</p>	内政部礼字第五八零号咨	<p>视契约上所书道人的法名或俗名，应依购买该产时之价款系道人私有抑系寺庙所有以为断，如财产来源不明时，应依司法院院字第724号解释（道教财产来源不明者应视为寺庙财产）办理</p> <p>(三) 未税白契，如确无伪造或变造情形，亦有相当证据效力。</p> <p>(四) 见（二）项解释。</p> <p>(五) 适用监督寺庙条例第十一条后半段之规定，固由寺庙负责人负责，但如僧道多人共同违反该条例第七条第八两条之规定，亦应依第十一条后半段之规定分别办理，如责任不明时由该庙负责人负其责任。</p> <p>(六) 僧道违反监督寺庙条例第七条规定，其情节较轻</p>	咨复查照	1936年5月25日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
山东省政府	例第七八两条所动用或处分变更之财产, 应向该僧道追反其原财产, 抑追反其所得价款	内政部礼字第五八零号咨	者, 得依第十一条规定, 将该僧道逐出寺庙, 其情节较重者, 得送法院究办。如违反第八条规定, 除得依第十一条规定办理外, 其擅行处分或变更之庙产, 应不生处分或变更效力(参照司法院院字第1392号解释) 得追反原财产或其所得价款。	咨复查照	1936年5月25日
浙江省民政府	有两种寺庙: 一为私人集资兴建者, 一为地方兴建者, 均无僧道住持, 应否令其登记疑义	内政部礼字第661号指令	该两种寺庙既据陈明均无僧道住持, 核与寺庙登记规则第一条规定不符, 应准暂免登记	指令知照	1936年6月10日
安徽省政府	庙产已被处分或被处分一部或现无僧尼之寺庙, 应否登记疑义	内政部礼字第706号咨	(一) 庙产完全被处分者, 其处分日期如在监督寺庙条例公布前, 自应维持现状免予登记; 如在该条例公布后, 经过合法手续, 亦应免予登记 (二) 庙产大部被处分, 尚有一二僧	咨复查照	1936年6月24日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
安徽省政府	庙产已被处分一部或被处分一僧尼之或现无僧尼之登记疑义	内政部礼字第706号咨	<p>尼者，其处分部分庙产应否登记，应照第一项解释办理。至该寺庙尚住有僧尼及未经处分之庙产，均应依照规则登记</p> <p>(三) 庙产大部被处分而僧尼死亡或他去者，其处分部分庙产应否登记，亦应照第一项解释办理。其庙产虽有未经处分，但该庙原有僧尼早已死去或他去，经久无僧尼住持或居住者，核与寺庙登记规则第一条规定不符，应免登记。如该庙系管理人暂缺，应依照司法院院字第423号解释，由其所属教会于不违反该寺庙历年管理权传授习惯惯例之范围内，得征集当地各僧道意见，遴选住持管理。该地若无所属教会，依司法院院字第724号解释，应由该管官署征集当地宗教相</p>	咨复查照	1936年6月24日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
安徽省政府	庙产已被处分或被处分一部或现无僧尼之寺庙，应否登记疑义	内政部礼字第706号咨	同各僧道意见，遴选住持管理后，再将其未经处分之庙产登记	咨复查照	1936年6月24日
浙江省民政厅	不守清规或意图占有政府机关及地方公共团体管有寺庙之道，所属教会词涉偏袒或蒙禀政府，该僧道该教会应受何项处分疑义。	内政部礼字第721号指令	查僧道如确系不守清规，所属教会知情不举或飭查仍词涉偏袒，县政府得本监督职权召集当地多数僧道公决，依该教教规予以惩处。如无法取得公决时，得直接将该僧道驱逐（如住持不守清规得革除其住持职务并予以驱逐），并得呈请上级机关转行该教总会飭令该会纠正，如该会不予纠正，得再请上级机关转飭另行改组或撤销该会备案。至本为政府机关或地方公共团体管理之寺庙，僧道意图占有，所属教会议决给证蒙报备案一节，应先究该政府机关及地方公共团体对该寺庙之管理权，曾否依法取得。	指令知照	1936年6月26日

续表

请求解释机关	疑义	解释机关	解释	办理经过	日期
浙江省民政厅	不守清规或意图占有政府机关及地方团体管有寺庙之僧道，所属教会词涉偏袒或蒙禀政府，该僧道该教会应受何项处分疑义。	内政部 礼字第 721号 指令	如已依法取得，该僧道意图占有，所属教会议决给证，自属无效。除蒙报备案，应由政府随时严切注意外，得将该僧道驱逐，其情节较重者，并得依现行法令办理，暨依照前项办法惩处该教会	指令知照	1936年6月26日

资料来源：中国第二历史档案馆馆藏档案，全宗号12（6），案卷号17624；内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴》（四）礼俗篇，商务印书馆1936年版，第（F）113—122页。

6. 《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》（1932年9月）

第一条 本办法依照监督寺庙条例第十条之规定制定之。

第二条 寺庙应兴办之公益或慈善事业，暂就左列各种事项范围内斟酌地方需要及经济情形办理之。

- 一、关于民众教育事项
- 二、关于济贫救灾事项
- 三、关于育幼养老事项
- 四、关于公共卫生事项
- 五、其他公益或慈善事项

前项各种事业兴办时另有法令规定者，仍应从其规定。

第三条 寺庙出资兴办事业时，应按其每年财产总收入依左列之标准每年分两次缴纳之。

- 一、五百元以上一千元未滿者百分之二
- 二、一千元以上三千元未滿者百分之四
- 三、三千元以上五千元未滿者百分之六
- 四、五千元以上一万元未滿者百分之八

五、一万元以上者百分之十

其全年总收入不满五百元之寺庙，自愿量力纳款者听。

第四条 寺庙于前条所定标准外，自愿另行捐助款项兴办事业者，由该管官署依照褒扬条例呈请褒扬。

第五条 本办法公布前，寺庙曾经出资举办公益或慈善事业及已资助其他地方公共团体或学校者，仍照旧办理。但所出款项尚不足第三条所定标准时，应如数补足，如已超过仍维持原状。

第六条 本办法第二条所列公益或慈善事业兴办之先后，及第三条所列款项之征收保管，均由该管官署组织寺庙兴办公益慈善事业委员会负责办理并计划一切进行事宜，其各种规程由该管官署订定之。

第七条 前条所称委员会以左列人员组织之，并受该管官署之指挥监督。

一、该管官署代表一人

二、地方自治团体代表三人

三、监督寺庙条例第八条所称之所属教会代表（如无教会者暂缺）一人

四、僧道代表二人

第八条 委员会对于地方兴办公益或慈善事业，应将办理状况及收支情形，每半年终报请该管官署查核递转内政部备查。

其每月应造之收支预算计算，应依通常程序办理并公告周知。

第九条 寺庙住持如违反本办法之规定抗不缴款者，委员会得呈明该管官署依照监督寺庙条例第十一条规定，革除其住持之职。

第十条 本办法自呈准公布之日施行，如有未尽事宜，得由内政部随时修正之，并呈报行政院备案。

（内政年鉴编纂委员会编：《内政年鉴》（四）礼俗篇，商务印书馆1936年版，第（F）304—305页）

7. 《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》（1935年1月）

第一条 本规则依照监督寺庙条例第十条，并中国佛教会会章第十二条规定拟订之。

第二条 如寺庙应斟酌地方之需要，兴办慈善公益事业，其范围如左：

- (一) 关于民众教育事项；
- (二) 关于济贫救灾事项；
- (三) 关于育幼养老事项；
- (四) 关于卫生医药事项；
- (五) 关于其他慈善公益事项。

第三条 前条各项事业兴办时，应酌量各寺庙经济情形，得由一寺独立兴办，或由数寺院合力举办，或当地佛教会督促该地全体寺庙共同举办之。

第四条 由当地佛教会督促该地全体寺庙共同举办之慈善公益事业，应设立委员会负责计划并办理之。

前项委员会，由当地佛教会推选代表三人，各寺庙推选代表四人组织之，其组织方法另定之。

第五条 寺庙兴办慈善公益事业，其出资应按各该寺每年总收入数目，依左列各项为标准：

- (一) 一百元未滿者百分之一；
- (二) 一百元以上，三百元未滿者，百分之二；
- (三) 三百元以上，五百元未滿者，百分之三；
- (四) 五百元以上，一千元未滿者，百分之四；
- (五) 一千元以上者，百分之五。(一千元以上，概征百分之五者，因收入巨大之寺庙，其僧侣必众，开支必繁，如丛林收入，虽或逾万元，但住僧常数百人，自给且时虞不足，故不能再用累进之法。)

第六条 寺庙兴办慈善公益事业，应受主管官署之监督，并当地佛教会之指导。

第七条 寺庙兴办慈善公益事业时，应报告主管官署及当地佛教会备案，并由当地佛教会转呈中国佛教会备查。

第八条 寺庙兴办慈善公益事业，应将办理状况及收支情形，于每年年终除呈报主管官署转呈内政部备案外，并须报由当地佛教会递

转中国佛教会评定成绩，分别惩奖，呈报内政部备查。

第九条 寺庙兴办慈善公益事项，其成绩优良，或出资超过第五条所列标准者，由当佛教会呈请中国佛教会奖励之；其成绩过劣，或出资不及第五条所列标准者，由当地佛教会责令改进，或令其补足。

第十条 寺庙住持不遵第五条规定者，由当地佛教会请求主管官署协助令其出资，如再抗违，得照监督寺庙条例第十一条规定办理之。

第十一条 本规则呈请内政部核准施行，如有未尽事宜，得由中国佛教会呈准内政部随时修改之。

第十二条 本规则施行细则另定之。

（《内政公报》第8卷第3期，第108—109页）

后 记

本书是我的博士学位论文，也是国家社会科学基金资助项目的最终成果。

人至不惑之年，我怀着学无止境的心态与对中山大学历史系的敬仰，重新回到了学生时代，开始了新的求学生涯。我常因自己醒悟太晚而后悔，也为自己最后的选择而庆幸。

导师林家有教授，既给我提供了难得的学习机会，也给了我充分的学习自由。林先生学识渊博，待人随和，其严谨的治学态度与人格魅力，是我终生受益的精神力量。在论文选题定位、篇章建构、文字表述、资料取舍的过程中，林先生给予了悉心指导和教诲，使我从中感悟了史料的浩瀚、史学的价值和历史研究的方法。师母梁碧莹教授也非常关注论文的写作与进展，并从世界史的视角给了我诸多启发和教益。

在论文写作过程中，中山大学历史系桑兵教授、邱捷教授、周兴樑教授、吴义雄教授，提出了许多建设性的建议，他们独到的学术眼光和求真的治学态度，使我深受熏陶和感染。如果说本书尚有一些可取之处，那么，与他们的无私教诲与指导也是密不可分的。

在论文评阅和答辩过程中，南京大学张宪文教授、华中师范大学罗福惠教授、湖南师范大学李育民教授、华南师范大学谢放教授、深圳大学莫世祥教授，对本文给予了中肯的评价，使我深受鞭策之余，又深感受益匪浅，其点评、其建议，为本书的修改或下一步的研究指明了路径。

台北“中央研究院”陈永发研究员、潘光哲博士，台北“国史馆”吴淑凤博士，中山大学哲学系龚隽教授，华南师范大学陈长琦

教授、左双文教授、曹旅宁教授、傅玉能教授，为论文的写作或给予观点的点拨，或给予方法的启迪，或提供资料的方便，使我受益匪浅。郭凡博士、赵立彬教授、曹天忠教授、郭华清教授、敖光旭博士、谷小水博士，也非常关注论文的写作，经常给予精神上的鞭策和进展上的督促，使我深受其惠。

在此，谨向上述师友表示衷心的感谢和敬意，这一切也将永远铭记在我心中，成为我未来生活的美好回忆。

在搜集资料的过程中，得到了中山大学图书馆、中山大学历史系资料室、中山图书馆、广州图书馆、暨南大学图书馆、华南师范大学图书馆、广东省档案馆、广州市档案馆、中国第二历史档案馆、上海图书馆、国家图书馆、北京大学图书馆、香港浸会大学图书馆、台北“中央研究院”近代史所图书馆、傅斯年图书馆、台北“国史馆”、台北中国国民党中央委员会党史委员会的支持和帮助。在此，深表谢意和敬意。

2006年，本人以“南京国民政府时期的政教关系：以佛教为中心的考察”为题申报国家社科基金项目，获得批准；2009年，以博士论文为基础的最终研究成果顺利通过全国哲学社会科学规划办公室的结项鉴定，并获得“优秀”等级。对于全国哲学社会科学规划办公室、广东省哲学社会科学规划办公室及申报、结项评审专家给予的支持，在此表示诚挚的谢意。

本书的出版，得到了中国社会科学出版社冯春风编审的帮助，没有她的鼎力支持，本书的面世将延迟不少时日。责任编辑黄夏年为本书的出版付出了艰辛的劳动，没有他的最后把关，本书将会逊色不少。对于两位出版人的支持与辛劳，在此表达虔诚的谢意。同时，本书的出版，得到了华南师范大学“211工程”的资助和学院领导的关心，在此亦深表感谢。

本书的部分内容，已在《世界宗教研究》、《宗教学研究》、《法音》、《广东社会科学》、《贵州社会科学》、《民国档案》、《安徽史学》、《华南师范大学学报》、《同济大学学报》发表，部分文章被《新华文摘》、《中国社会科学文摘》、《高等学校文科学术文摘》摘

要转载或中国人民大学复印资料转载。

南京国民政府时期的政教关系，是一个富有研究价值的学术领域，本书只是从佛教入手，初步探讨了南京国民政府时期的政教关系，呈现了南京国民政府时期政教关系的一个面相、一个时段，远未完成对这一课题的研究。因才疏学浅，书中浅陋粗疏之处在所难免，祈请学界同人不吝赐教。

陈金龙

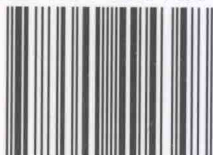
2009年4月于广州

南京国民政府时期的 政教关系

以佛教为中心的考察



ISBN 978-7-5004-9434-8



9 787500 494348 >

定价：39.00元