

民初上海居士佛教的發展 (1912- 1937)



鍾瓊寧

嘉義市玉山國中教師
政大歷史所碩士

一、前言

二十世紀初是近代中國宗教發展的一重要分水嶺，由於科學主義對宗教展開批評、廟產移為他用、政治祀典式微等「世俗化」(secularization)逆流的出現，宗教即將面臨重大考驗，而佛教亦難置身局外。為因應此新轉變，一種新的佛教運動乃就此展開。那麼，何者是民初佛教運動的「新」發展？根據幾位學者觀點，大抵可歸納出：對傳統佛學的貶抑、學會和佛學院的出現、全國性佛教組織、居士地位的提升等新趨勢¹。若以佛教運動推動者來說，其中，居士地位又特別引人注目，因為這些趨勢，除佛學院以僧侶為主體外，居士正是貫穿其間的關鍵所在。

對於民初居士佛教，學者早已指出其重要性，但真正以民初居士為主體的研究至今仍有不足，因此，如何呈顯居士在民初佛教運動的角色扮演，是本文的題旨。不過，就研究取向言，由於佛教區域性差異相當大，若等同視之，不免以偏蓋全²。

若從小區域著手，在空間差異和時間變化上，可以表現高度敏感性³。

¹ 所歸納者包括：Chan, Wing-tsit (陳榮捷)認為有八項趨勢：(1)在知識上，由天臺、華嚴轉向唯識觀念論，(2)在信仰上，從淨土形式主義轉向虔信主義，(3)在實踐上，從禪淨轉向密宗，(4)在文字上，從中文轉向巴利文、藏文，(5)在態度上，從儀式工作到宗教宣傳，(6)在領導地位上，從僧侶轉向居士，(7)在目標上，由來世轉向現世。見 Chan, Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*. Columbia University Press, New York, 1953, p.62. Yang, C.K. (楊慶堃)主張其特色有：(1)教義上新的詮釋，(2)未有新的宗教象徵與儀式，(3)宗教組織的發展，(4)學會和佛學院的出現。見 Yang, C.K., *Religion in Chinese Society*. California University Press, Berkeley, 1961, pp.358-360. Holmes Welch 認為，除了唯識與密宗外，真正新的發展是，(1)居士自組團體講經說法，(2)興辦慈善事業、佛教廣播、監獄佈教，(3)與海外佛教界共同開展佛教運動，(4)開辦佛學院，(4)發展全國性佛教組織，(5)調整傳統戒律。見 Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*. Harvard University Press, Cambridge, 1968, p.264. 藍吉富指出現代中國佛教的反傳統傾向，包括：(1)對傳統佛學的貶抑，(2)評破《楞嚴經》與《起信論》，(3)居士地位的提升。見藍吉富，〈現代中國佛教的反傳統傾向〉，《世界宗教研究》，1990年第2期，頁52-55。

² 如 Holmes Welch 認為研究中國佛教，如何掌握地區性差異因素相當重要。以西方人為例，為何他們早先對中國佛教有諸多扭曲印象？原因之一就是他們多以北京佛教為典範，而此地佛教又正處沒落狀態，於是造成先入為主觀念，甚至以此概括佛教整體。見氏著，*Buddhist Revival*, p.246。

³ Cohen, Paul A.. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. Columbia University Press, New York, 1984, pp.161-162。

在研究對象上，也將有助於群體，而不僅是少數的人物研究。至於如何選擇代表性區域？由於過去研究較偏重南京一系，因為近代居士佛教啓自南京金陵刻經處，至於後起的支那內學院，更因歐陽竟無提出「居士作師說」而爭議一時⁴。似乎民初居士佛教對出家人「但應事奉唯謹，一如奴僕之事主人」的傳統⁵，已開始提出挑戰與不滿。不過，是否能因此而以偏蓋全？或許以上海為主題，將可提供民初居士佛教另一研究面向。

至於曾以上海佛教作為研究範疇，並兼及居士者，有游有維的《上海近代佛教簡史》，該書以資料豐富見長⁶。而高振農在《上海宗教史》中亦負責撰寫〈上海佛教史〉部分，除承繼前者外，內容更兼具論述性與考據性，並指出「居士已成為上海地區弘傳佛教的主要力量」的發展特點⁷。不過，有一存在問題是，這類研究往往過於獨立，無法將其放入時代「歷史脈絡」中考察，故不易掌握其演變和發展軌跡⁸，因此，如何不與近代佛教史切割，是上海居士佛教研究有待補充之處。

其次有關「居士」的界定問題，由於中國宗教社會意像中，存在著高比率「佛教徒」現象⁹，因此本文擬以佛教居士團體作為研究對象。因為

⁴ 1927年歐陽竟無提出居士非僧類、非三乘、非福田、非師範、不應說法、不應閱戒，比丘不可就居士學、絕對不禮拜、不可與居士敘次等傳統說法，皆是有違經義的謬論。見歐陽漸，〈支那內學院院訓釋 上篇〉，《內學年刊》，第三輯，（臺北：鼎文書局，民國64年4月初版），頁464。此說法引起太虛不滿，於是發表〈與竟無居士論作師〉一文以駁之。見《海潮音》，第8卷第8期，民國16年9月，頁30-38。

⁵ 同上註。

⁶ 游有維，《上海近代佛教簡史》（上海：華東大學出版社，1988年4月第一版）。作者曾於1953年7月接任上海佛教居士林林長，屬於教內中人，因此對佛教史料非常熟悉。

⁷ 阮仁澤、高振農主編，《上海宗教史》（上海：上海人民出版社，1992年7月第一版），頁338。作者曾任上海社會科學院宗教研究所研究員，其他著作尚有《中國佛教》、《佛教文化與近代中國》、《靜安寺》，和《龍華寺》等書。

⁸ 陳三井：「城市史的研究，固然有它豐富的內涵和錯綜複雜的一面；但從宏觀的角度看，它不能與國史切割，獨立發展，而必須擺在國史的脈絡中，才能找到適當的定位。」上海宗教史研究亦然。見氏著，《近代中國變局下的上海》（台北：東大書局，民國85年8月初版），頁198。

⁹ 如1930年燕京大學從事河北地方研究，發現87.1%，或者89.1%的16歲以上人口自稱為「佛教徒」。但研究者說：「事實上他們大多是無宗教信仰者（non-believers），什麼都信一點，但絕不足以稱為信徒。」當然，人們為何常自稱是佛教徒而非道教徒？這又是另外一個問題。相關討論可參考張茂桂、林本炫，〈宗教的社會意像——一個知識社會學的課題〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第74期，民國82年11月，頁109-110。

民初宗教結社解禁，諸多居士組織漸趨蓬勃，居士內部資料之多，自非前代能比，而其中又以上海為著，舉凡《佛學叢報》、《世界佛教居士林林刊》、《淨業月刊》、《佛學半月刊》和《威音》等，皆是居士重要刊物，相信透過史料分析，應可描繪出更細緻的上海居士佛教發展輪廓。為了解歷史變遷，本文依據上海佛教組織發展趨勢，將民初上海居士佛教分成三階段：（一）萌芽期（1912-1916）（二）獨立發展與組織化時期（1917-1925）（三）救亡與護教—投入全國性佛教事務時期（1926-1937），以下將分述之。

二、萌芽期（1912—1916）

（一）世運如斯—民初政教關係與僧界肆應

自一八九八年清廷實施廟產興學及一九〇五年地方自治運動風起，上海寺產有十七處被改充學堂與市政公所。一九〇六年十一月二十日為因應衝擊，靜安寺住持僧正生發起組織佛教公會，聯合僧眾¹⁰。迨辛亥滬城戰起，軍隊商團多就寺庵充為兵營，並藉機侵佔廟產，逆流遂演成不可收拾之勢¹¹。即使「南北統一後，各該被害人均已援據通令提起控訴，但閱時已久，僅蓮座庵一案，始行判決¹²。」結果浙軍借駐留雲寺，未聞遷讓¹³。龍華寺僧均被逐散，僅留苦僧香工數人侷處一隅¹⁴。廣福寺亦遭佔用，商團並在寺後和尚濱另闢大門，強取自為，達於極點¹⁵。

不僅上海如此，據一九一三年章嘉呼圖克圖等呈請國務院通令保護佛教財產文中亦提及：

奉天、吉林、黑龍江、直隸、山東、山西、四川、陝西、甘肅、兩湖、兩廣、河南、福建、雲南、貴州、安徽、江蘇、浙江等省均紛紛攘奪廟產，假以團體名義，毀像逐僧者有之，苛派捐項者有之，勒令還俗者有之，甚至各鄉董率領團勇，強行威逼，稍有

¹⁰ 〈組織佛教公會〉，《申報》，1906年11月20日，第17版。

¹¹ 如留雲寺、龍華寺、廣福寺、蓮座庵、地藏庵、西方庵等。

¹² 〈給還廟產之波折〉，《佛學叢報》，第6期，民國2年5月1日，頁4。

¹³ 中央，〈致蔡子民先生書〉，《佛學叢報》，第1期，民國元年10月1日，頁4。

¹⁴ 〈龍華保存之問題〉，《佛學叢報》，第3期，民國元年12月1日，頁8。

¹⁵ 〈城內廣福寺僧人廣煜為清真商團侵佔廟產事〉，《佛學叢報》，第4期，頁7-8。

違抗，即行稟報該管官廳，嚴行拘捕各僧道，……以此弊命者，均已徵諸事實，而各省僧徒流離失所，相丐於道者亦實繁有徒¹⁶。

為挽此狂瀾，僧界遂倡議援據約法中宗教結社各自由原則，組成教會，以求政治保護，於是「佛教各處會所如林，會名特異，爭雄競長，一時成為風氣」¹⁷，而其中又以中華佛教總會最具全國代表性。

早在一九一二年二月南京陸軍部派王虛亭向江浙諸山籌餉，開會議於上海留雲寺時，諸山就以籌款為由，請求保護，並決議將各省縣僧教育會改組為中華佛教總會¹⁸。三月十三日南京臨時政府准予立案¹⁹，四月十一日開成立大會於上海留雲寺²⁰，由於攘奪風急，各省亦多組織支部，至一九一三年六月總會已設有省支部十七，地方分部則達一百二十四處²¹。

透過以上組織，似乎一股防禦力量正在形成。但不幸的是，此整合之勢在一九一三年後竟迅速瓦解，是廟產侵佔漸息？抑或與主事者相繼離去有關？諸多揣測至今仍無法解釋其中原由²²。但此問題若放在整個民初政教關係來考察，或許更得其要。除人事因素外，許多人可能忽略了一項重要史實，中華佛教總會固為南京臨時政府批准立案，但自民初政府北遷後，其法定地位卻已遭取消，即使屢次呈文要求再立案，內務部對其章程則一律批斥「修改以正名」²³，予以否決，甚至一九一五年十月二十九日〈管理寺廟條例〉

¹⁶ 〈中華佛教總會呈國務院請通令保護佛教財產原文〉，《政府公報》，民國3年1月19日，第611號，頁406。章嘉呼圖克圖為內蒙宗教領袖，屬蒙藏五佛之一。

¹⁷ 〈內務部批僧敬安等請嚴懲竊名集會招搖呈〉，《政府公報》，民國元年3月10日，第34號，頁14。如佛教協進會、佛教大同會、佛教會、維持佛教同盟會、佛教宏誓會、佛教青年會、佛教僧林會、中華佛教總會等。

¹⁸ 塵空，〈民國佛教年紀〉，《中國佛教史論集（七）》（台北：大乘文化出版社，民國67年12月初版），頁168。

¹⁹ 〈教育部批僧界全體代表敬安等請創設佛教總會呈〉，《政府公報》，民國元年3月13日，第37號，頁7。

²⁰ 湯志鈞編，《近代上海大事記》（上海：上海辭書出版社，1989年5月第一版），頁729。

²¹ 〈佛教總會各支部一覽表〉，《佛教月報》，第2期，民國2年6月，頁11-20。

²² 如Holmes Welch認為此問題至今仍無法解釋。見氏著，《Buddhist Revival in China》，p.38，p.301。而鄧子美則分析有，中樞乏人、基礎渙散、抗爭無力及內部不和等因素。見氏著，《傳統佛教與中國近代化—百年文化衝撞與交流》（上海：華東大學出版社，1994年4月第一版），頁102-104。以上解釋大抵不出人為因素，而忽略了政教間的互動關係。

²³ 〈內務部覆國務院佛教總會章程應加修改函〉，《政府公報》，民國元年12月8日，第221號，頁372-373。

第三十條，更逕行規定「曾經立案之佛道各教會章程一律廢止之」²⁴。內務部所持的理由是，從前政府核定，乃出於臨時批答，並無條例根據。中華佛教總會章程中，既有強迫入會、囊括財產、把持繼承、恃眾挾制、斂財勒捐等多項侵越行政權限條文，故難以呈准立案²⁵，其間的政教衝突已是不言而喻。不過民初政教關係相當複雜，本文不擬多作討論，因為問題焦點主要是放在政教衝突對中華佛教總會所造成的影響。

此影響主要有兩方面：第一，當政教關係改變，中華佛教總會頓時陷入窘境。因為僧界組成教會之初衷，本在透過組織，以求政治保護廟產，但政府卻一改傳統「政控制教」、「政指導教」或「政保護教」政策，反而採「政教分離」立場，斷然拒絕賦予中華佛教總會「以會統教」的公法人地位²⁶。既無此特許地位，總會又如何要求政治保護，組織僧界？第二，當政治不再提供保護，佛教廟產亦將朝夕不保。因為，按中國舊慣，廟產多為地方公有，僧侶僅有管理權，並無所有權，即使其中有僧人募置者，但產權界限亦不甚明晰²⁷。如今世俗化風起雲湧，地方團體急欲將宗教廟產「移為他用」，若政府不加以保護，僧侶勢必頓失所依。一九一二年十月十九日內務部議定祠

²⁴ 〈管理寺廟條例〉，《政府公報》，民國4年4月29日，第1249號，頁1313。

²⁵ 章程中第一條稱全國僧界共同組織，定名曰中華佛教總會，第十三條丁項稱，如未報名入會領取證書，各叢林概不掛單等語，意在強迫入會。第十一條丙項稱監督本會範圍內一切財產處分之權，又同條癸項稱佛教財產應為佛教公有，意在囊括財產。第十一條戊項稱凡入本會各寺庵更替，須報名查考，方得接充，有把持繼承之意。第十一條庚項稱有侵害會務及破壞會員名義者，應召集全體謀對付之，意在恃眾挾制。第十九條乙項稱寺庵須按產業豐嗇，量力認捐，亦有斂財勒捐之嫌。見〈內務總長朱啓鈴呈中華佛教總會章程請飭修正以杜流弊文並批令〉，《政府公報》，民國3年6月12日，第754號，頁531。

²⁶ 〈內務部覆國務院佛教總會章程應加修改函〉，《政府公報》，民國元年12月8日，第221號，頁372。其實南京臨時政府亦曾有此一問：「該會之發達愈宏，何患不能統一，亦何須本部特許？」見〈內務部批僧敬安等請嚴懲竊名集會招搖呈〉，《臨時政府公報》，民國元年3月10日，第34號，頁14。若由此視之，那麼許多對民初政教關係之看法其實還有待修正。例如佛教僧界雖然力主宗教結社自由，但根本上則依然希望政府能續延傳統的宗教保護政策，因此並不談政教分離，這也是中華佛教總會欲與李翊灼之佛教會劃清界限之另一原因，再者，僧界請設僧官，由政府明令傳授法戒，保護廟產亦是其例。至於政府立場，若從《政府公報》中的呈來批令來看，其實政府反倒是傾向「明界限」的政教分離立場。至於何以會有民初政治干涉、壓迫佛教之誤解，可能與政府不予中華佛教總會立案，及1915年〈管理寺廟條例〉之頒布有關。固然此條例政府已一反原先政教分離立場，但不能以此推論在此之前政治就是干涉迫害佛教，若比照1913年6月20日〈寺院管理暫行規則〉即可發現，二者有相當差距。

²⁷ 可參考〈內務部咨湖南都督請查明寶慶府廟產分別辦理文〉，《政府公報》，民國元年10月19日第171號，頁396。Yang, C.K. *Religion in Chinese Society*, pp.324-325.

廟調查表，其中官公私產一項規定：

如該祠廟歷屬於國家祀典者為官產，其有年代碑記無考，非公非私者亦屬官產；由地方公共鳩資或佈施建設者為公產；由該祠廟住守人募化以及私財建設者為私產²⁸。

若依此實行，則僧界必召破產之禍，而騷擾更不堪設想。這也是為何辛亥後，寺庵既援據通令，控訴已久，「迄未得直」的真正原因所在。中華佛教總會既不為政府認可，那麼「以會統教，以教統產」的努力已屬徒然，而崩解之因亦就此埋下。

綜上所述，可以看出，僧界所築起的第一道「組織化」防線—中華佛教總會，並未得到政府支持，廟產保護亦成空談。為今之計，似乎只有另尋他途，以應乎世變。一九一三年五月中華佛教總會會長清海於〈論保持佛教之必要〉一文中即對此提出深切反省：

攷佛教凌夷最大原因則由於專尚棄世純理主義，……故凡於政俗種種瑣事，均抱退守主義，以蓄養道德，完成棄世之果。……然而識解太高，驟難企及。我抱厭世純理主義，而人且競爭於入世背理一途。……而我佛棄世純理之大道，反大晦於天下，且受外界之排擠，而不能適應生存焉。世運如斯，世道如此，若仍循我佛所持之宗旨，以與此惡世界角勝，其勢必不敵²⁹。

至於如何挽此頹勢？他認為「非變其方法不可矣」。未來佛教只有先入世妥協，以厚植僧侶勢力，勢力厚，日後方能行我當為，無所阻患，而僧侶乃有立足之地。那麼該如何增長佛教勢力？他提出四項建言：（1）興學校以廣智識，（2）廣布教以弘法力，（3）興實業以裕財源，（4）講道德以維本旨³⁰。

就以上建言來看，除第四項反覆強調佛教本旨當永為遵守外，其他則多與入世務實有關。但興實業需面臨的問題是，一者，僧徒本不愜生業，再

²⁸ 〈內務部通咨各省都督民政長調查祠廟及天主耶穌教堂各表式請查照飭遵文附表〉，《政府公報》，民國元年10月19日，第171號，頁397。

²⁹ 清海，〈論保持佛教之必要〉，《佛教月報》，第1期，民國元年5月13日，頁20。

³⁰ 同上，頁21-23。

者，外界多以僧操生業有違清規，易啓非難³¹。若藉此以裕財源可能有其困難。至於興學校、廣布教則與未來僧界發展，息息相關，而其中廣佈教一項，更直接影響到接下來的上海居士佛教萌芽，因為廣布教的對象正是居士。

(二) 上海居士佛教的萌芽

過去講經法會，多局限寺院一隅，講經說法多向內部宣傳，聽眾不出僧眾及少數在家信徒³²。而今面臨時代變局，清海認為僧徒有必要使之增廣智識，能識本教宗旨，進而「散之四方，宣布教旨，庶信教者眾，而法力方弘，觀於耶教，可知其效。」那麼恢復佛教勢力將是可期待的³³。似乎在全國性佛教組織遭受頓挫之餘，僧團已逐漸體認到，由上而下的中央政治保護既無可依恃，未來抵禦地方團體之各項侵蝕，將有賴於從地方基層弘揚佛法，進而動員居士，方能使其成爲未來僧團的保護屏障³⁴。

以上海爲例，在中華佛教總會會務推展之際，一九一二年上海諸名宿已在留雲寺創辦佛學社，請天台諦閑主講法相與天台教義，不分緇素，自由入會³⁵。華嚴月霞法師宣講《妙法蓮華經》於滬濱，爲期三月³⁶。甚至一九一四年中華佛教總會上海分部開會於九畝地西福田庵，亦公推狄葆賢、狄梁孫、陳潤夫及姚子讓爲名譽會長，期以匡助，聯絡各界³⁷。是年，月霞法師且於哈同花園創建華嚴大學，招收學僧六十人³⁸，而穿梭引介者，即是狄葆賢³⁹。

除僧侶與居士間的互動影響，居士佛教本身亦有另一發展新契機。清

³¹ 〈佛教總會四川廣安州分部請議書〉，《佛教月報》，第2期，民國2年6月，頁10。

³² 圓瑛，〈告諸山長老〉，《佛學半月刊》，第123期，民國25年3月16日，頁22。

³³ 清海，〈論保持佛教之必要〉，《佛教月報》，第1期，民國元年5月13日，頁23。

³⁴ 如Reichelt 觀察民初佛教之發展，亦認爲佛教若要復興，將有待從基層尋求宗教資源，而達成此目標的唯一方法，即是精英僧侶與居士間共謀合作。見Reichelt, Karl Ludvig. *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai, 1927, pp.305-306.

³⁵ 寶靜編述，〈諦公老法師年譜〉，《諦閑大師語錄》（上海：佛學書局，1995年4月8日），頁479。諦閑，〈佛學研究社徵集同志啓〉，同前書，頁343。

³⁶ 〈宣講妙法〉，《佛學叢報》，第2期，民國元年11月，頁2。

³⁷ 〈佛教上海分部大會記〉，《佛學叢報》，第12期，民國3年6月15日，頁4。

³⁸ 正班四十二名，預班十八名，課程分三年講習。見〈華嚴大學簡章〉，《佛學叢報》，第10期，民國3年3月15日，頁2-5。

³⁹ 釋東初，〈中國佛教近代史〉（台北：東初出版社，民國63年9月初版），頁646。

朝對宗教集會結社屢有禁令⁴⁰，但根據民初約法，人民有宗教結社自由，居士結社既被政府定位為私法人，並無侵犯行政權限之虞，且無廟產之爭，因此政府多不加干涉，任其發展。例如金陵刻經處李政綱、歐陽漸等發起成立佛教會，臨時政府准予立案⁴¹。而北京國務院接受佛教會呈請，亦無駁斥之意⁴²，直與中華佛教總會迭遭批斥，判若兩別。因此，宗教集會結社自由，可說是民初居士佛教的發展新勢。

不過，此新勢在一九一七年以前，尚處萌芽階段。例如以居士為主的南京佛教會雖有一時之勢，但出於某種無法解釋的原因，成立不過數月，即以因緣齟齬，進行阻滯，最後聲明取消⁴³。此「齟齬」或許與布告中斥罵僧尼二眾，欲一舉摧滅之，另建新佛教，乃遭致全國佛教徒抨擊有關⁴⁴。但佛教會與大同會、佛教協進會因「主張急進，舉步即顛，等於曇花，觀同泡影」⁴⁵，卻是不爭的事實。另外，上海留雲佛學社及嘉興佛學研究會，則設會於寺院，仍以僧人指導為主⁴⁶，顯示此階段尚缺乏獨立性居士佛教組織。不過，值得注意的是，上海居士此時在佛教輿論上卻另有開創之功。

印光曾言：「當光緒初，上海各報，日載僧人劣跡。其雖有事實，而憑空捏造者居多半。自民國以來，居士修持機關，各處咸有，各報館遂不敢日載捏造之謠言，以誣蔑佛法⁴⁷。」其語已點出居士對佛教輿論之影響力。例如一九一二年十月，上海居士狄楚青、濮一乘等即為駁解輿論的提產逐僧

⁴⁰ 如婦女不准入寺觀神廟燒香。為禁止師巫邪術，凡「師巫假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道異端之術，或隱藏圖象，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，煽惑人民」者，皆為法律所禁絕。見《大清律例》，卷十六，（天津：天津古籍出版社，1993年12月第一版），頁280。佛教結社易有此嫌，因此亦在禁止之列。

⁴¹ 〈大總統令教育部查照佛教會李翊灼等函請保護即予批准立案文〉，《政府公報》，民國元年3月24日第47號，頁3-4。

⁴² 如〈國務院批佛教會李翊灼等請將要求條件交參議院議決列入法令呈〉，《政府公報》，民國元年6月12日，第48號，頁61。

⁴³ 〈本報訪事〉，《佛學叢報》，第1期，民國元年10月，頁1。

⁴⁴ 太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》，第29冊，（台北：太虛大師全書影印委員會，民國69年11月第三版），頁205。

⁴⁵ 中央，〈佛教進行商榷書〉，《佛學叢報》，第1號，民國元年10月，頁1。

⁴⁶ 留雲佛學社設於留雲寺。嘉興佛學會會所一在嘉禾城內精嚴寺，一在平湖東門外報本寺。見〈佛學研究會緣起并簡章〉，《佛學叢報》，第10期，民國3年3月15日，頁1。

⁴⁷ 印光，《印光法師文鈔全集（下）》（台北：新文豐出版公司，民國64年7月初版），頁132。

說，興辦《佛學叢報》，藉以宣傳教義，而開中國佛教雜誌新端⁴⁸。當時上海雖另有《佛教月報》，然二者差別在，後者僅是中華佛教總會機關報，所載多為總會公私文牘及民國現行法令，以開通僧界為主旨，影響層面有限⁴⁹。《佛學叢報》則涵蓋論說、專件、紀事、文苑等範圍，較具輿論影響力。甚至改革派與保守派已於《佛學叢報》中首見爭議，如太虛在寄禪和尚追悼會上演說佛教宜革命有三：一組織革命，二財產革命，三學理革命⁵⁰，《佛學叢報》則按文抨擊：

佛教革命之名詞，發現不久，度亦妄人之邪說耳。若大庭廣眾之間，明目張膽，放言高論，則未免肆無忌憚矣。即如某僧演說佛教革命宜有三，亦唯弟(第)二條財產問題尚有討論之餘地。若弟三條之牽涉學理，竊恐非自命新佛之提婆達多從地獄復起不可。至弟一條之組織革命四字，則不但無理由之可言，且并邏輯而亦不可解矣。⁵¹

事後，太虛亦作〈敢問佛學叢報〉以駁難，掀起佛教波瀾⁵²。再者，如印光影不出山二十餘年，迨高鶴年攜其文稿，刊〈宗教不宜混濫論〉、〈佛教以孝為本論〉、〈如來隨機生利淺近論〉等篇於一九一四年《佛學叢報》第十期，其韜光之行遂不可掩⁵³，亦是一例。而濮一乘〈中華民國之佛教觀〉，更指出佛教為國粹，乃中國固有精神之所繫⁵⁴，並強調佛教非迷信、非無為、非厭世、非專制、非依賴之教，藉以破斥一般世俗鄙佛論調⁵⁵。據此，似乎可看出，上海居士佛教已在佛教輿論展開其日益深遠的影響力，而這也正是民初佛教運動的特色之一⁵⁶。

⁴⁸ 慈渡，〈二十年來中國佛教的出版界〉，《海潮音》，第13卷第1號，民國21年1月15日，頁69-70。

⁴⁹ 〈中華佛教總會附設月報社簡章〉，《佛教月報》，第2期，民國2年6月，頁9-10。

⁵⁰ 組織革命意指改善僧制，寺產革命主張打破剝派、法派繼承的私佔惡習，使寺產成為十方公有。教理革命則認為今後佛教應多注意現生問題，而非死後問題。見太虛，〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》，第29冊，頁77-78。

⁵¹ 〈寄禪上人追悼會紀事〉，《佛學叢報》，第4期，民國2年年2月1日，頁10。

⁵² 太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》，第29冊，頁204。

⁵³ 見《佛學叢報》論說一、二、三，民國3年3月15日，頁1-8，1-3，1-2。

⁵⁴ 濮一乘，〈中華民國之佛教觀〉，《佛學叢報》，第1號，民國元年10月1日，頁16。

⁵⁵ 濮一乘，〈中華民國之佛教觀〉，《佛學叢報》，第2號，民國元年11月1日，10-13。

⁵⁶ 據 Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China* 附錄一所列1912至1938年四十種

三、獨立發展與組織化時期 (1917—1925)

(一) 非宗教運動與知識分子對現代化的反思

「宗教雖為構成文化的一種原素，但其本身必須受當時文化的其他原素底影響而變更其路線⁵⁷。」因此，除前面所提的政教關係及上海居士佛教的萌芽外，究竟民初學風思潮與佛教運動，有無互動關係之存在？而此關係又如何影響到上海居士佛教組織由萌芽轉向蓬勃發展？凡此，皆有必要再作進一步探究。

首先以學風思潮來看，影響民初佛教運動者，應是衝擊與肆應的關係。以時代新衝擊言，不可忽視的是，正如神學世界觀和機械世界觀的碰撞在西方引起巨大震盪，五四以來，當「科學」一詞已取得「無上尊嚴的地位」⁵⁸，中國亦將對宗教問題展開討論。由於科學主義強調將所有實體 (reality) 納於自然秩序之內，並期透過科學方法加以認知⁵⁹，而宗教則「背反」此項主張。誠如一九二一年二月梁漱溟在《少年中國》發表〈宗教問題演講之四〉文中所指出的，理知是科學主義的基礎，但宗教卻具有超絕知識與神祕經驗等「外乎理知」的特質⁶⁰，於是「理知」與「不可知」，宗教與科學間遂產生對立關係，而一九一七年至一九二一年的宗教爭論亦由此而生，甚至引發一九二二年的非宗教運動與一九二三年關於科學與人生觀的論戰⁶¹。其結果是，在反宗教者的眼光看起來，「宗教這個東西，是人類思想幼稚時代的產

佛教刊物，於上海出刊者有十五種，佔 37.5%。

⁵⁷ 王新命，〈中國的宗教發展及其儀式〉，《文化建設月刊》，第 1 卷第 1 期，民國 23 年 10 月 10 日，頁 92。

⁵⁸ 胡適，〈科學與人生觀序〉，《科學與人生觀》（上海：亞東圖書館，民國 24 年 6 月 9 版），頁 2-3。

⁵⁹ 郭穎頤著，雷頤譯，《中國現代思想中的唯科學主義（1900-1950）》（南京：江蘇人民出版社，1995 年 1 月第 1 版），頁 17。

⁶⁰ 梁漱溟，〈宗教問題演講之四〉，見張欽士選輯，《國內近十年來之宗教思潮》（北京：燕京華文學校研究參考資料，民國 16 年），頁 114-116。

⁶¹ 相關討論可參考《少年中國》2 卷 8 期至 3 卷 1 期的〈宗教問題號〉。張欽士選輯，《國內近十年來之宗教思潮》。亞東圖書館編，《科學與人生觀》。至於研究成果，可參閱 Chan, Wing-tsit. *Religious Trends in Modern China*, pp.217-235. 郭穎頤著，雷頤譯，《中國現代思想中的唯科學主義（1900-1950）》。

物⁶²」至於前途，周太玄結論是，中國的將來是沒有宗教的，因為「中國在改革的路上，需要的是真實、自動、平等、自由各等精神；宗教及信仰是不真實、不自動、不平等、不自由，當然不能用他為一種改造的方法⁶³。」而維護者如梁漱溟則駁曰：「所謂宗教的都是超絕於知識的事物，謀情志之安慰勗勉的」，亦即宗教根本，是反智的，而且宗教具有安慰心靈之功能，故有其存在必要。梁啓超在〈評非宗教同盟〉一文中，同樣指出：「宗教這樣東西，完全是情感的。情感這樣東西，含有秘密性，想用理性來解剖他，是不可能的⁶⁴。」其言亦對科學與理性之終極地位提出反擊。

姑且不論宗教究竟是否打贏了這場論戰⁶⁵。但就宗教界言，「世界學術之進步愈深，而宗教之光彩愈褪」卻是不爭的事實⁶⁶。亦即，在科學主義主張世間現象完全可由科學因果關係解釋，否認超自然的存在，並蔚為思潮主流情形下，宗教神聖性倍受世俗化衝擊乃意料中事。為回應新思潮，佛教界乃提出以科學證明佛學之主張，如王季同認為佛教是最徹底的辯證法，其宇宙觀與天文學相符，佛教和生理學亦不謀而合⁶⁷。又張化聲也主張從佛學自身來適應科學，如主編《海潮音》月刊，提議將佛學編成佛化天文學、佛化地理學、佛化理論學、佛化心理學、佛化生理學等⁶⁸。再者，除了適應與調整，佛教界且提出以佛教淨化科學之觀點，究竟「淨化」一詞有何含義？這必須從知識分子對現代化的反思談起。

此反思起自歐戰告終，是時歐洲由「科學萬能」轉向「科學破產」悲

⁶² 屠孝實，〈宗教問題演講之三〉，《國內近十年來之宗教思潮》，頁 91。

⁶³ 周太玄，〈宗教與中國之將來〉，《國內近十年來之宗教思潮》，頁 182-183。唯科學主義者認為，宗教所以仍存在今日，只是因為科學尚未普遍被接受，一旦科學思想為所有人採納，宗教自然消亡。對唯科學主義者來說，宗教的繼續存在與其性質或本質無關，不過是時間問題而已。

⁶⁴ 梁啓超，〈評非宗教同盟〉，《國內近十年來之宗教思潮》，頁 264。

⁶⁵ 如 Chan, Wing-tsit 認為宗教贏得這場論戰，因為論戰中科學不再被視為必然標準，宗教已提升至辯護者的地位。見氏著，頁 235。郭穎頤則主張，如果以論戰後唯科學主義的延續性與強度作為標準的話，那麼是科學的一方勝了。見氏著，頁 134。

⁶⁶ 天真，〈宗教順時維新說（上）〉，《中國回教學會月刊》，第 1 卷第 9、10 號，民國 15 年 9 月 10 日，頁 2-3。

⁶⁷ 王季同，〈附錄：唯識研究序〉，《佛教與科學·哲學》（台北：大乘文化出版社，民國 68 年 4 月初版），頁 9-22。

⁶⁸ 化聲述，塵空記，〈十五年來佛教思想之趨勢〉，《海潮音》，第 16 卷第 1 號，民國 24 年 1 月 15 日，頁 45。

觀論調⁶⁹，而梁啓超作為中國赴歐觀察成員，回國後發表《歐遊心影錄》，其中提到了對科學萬能之反思：

謳歌科學萬能的人，滿望著科學成功黃金世界便指日出現，如今功總算成了，一百年物質的進步，比從前三千年所得還加幾倍，我們人類不惟沒有得著幸福，倒反帶來許多災難，好像沙漠中失路的旅人，遠遠望見個大黑影，拚命往前趕，以為可以靠他嚮導，那知趕上幾程，影子卻不見了，因此無限悽惶失望。影子是誰？就是這位「科學先生」。歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破產來，這便是最近思潮變遷一個大關鍵了⁷⁰。

一九一八年上海《覺社叢書》出版宣言亦道：

人間何世，非亞美歐洲諸強國，皆以捲入戰禍，各出其全力以苦相抵抗之世乎？……自歐洲物種進化之學昌，物質文明之功盛，胥失定性安心之本真，盡成將形逐影之狂走⁷¹。

無論科學是否應為歐洲文化破產負責任⁷²，但以東方精神文明補救西方物質文明之呼聲，卻是知識分子對科學萬能的一種反思。原先「宗教與哲學已被科學打得個旗靡轍亂」⁷³，此時，作為東方精神文明之一的佛教，亦因精神生活的提倡，而受重一時。如太虛在〈中華佛教聯合會之緣起〉一文指出：「竊自歐戰告終，和平是尙，佛教之悲智兼大，足為維告之具，中外人士，遂競相提倡，電轉風馳，一日千里，可謂善哉希有矣⁷⁴。」再者，葉恭綽於一九一九年遊歐後曾有誌感：

死傷二千萬，所得兩疲敝，蠢爾阿修羅，損眾仍自斃。碩儒師造化，創闢窮道藝，豈料技術精，專為殺人計。……由來物欲盛，

⁶⁹ 梁啓超，《歐遊心影錄節錄》（台北：台灣中華書局，民國55年台二版），頁12。

⁷⁰ 同上，頁12。

⁷¹ 〈覺社出版之宣言〉，《覺社叢書》，第1期，民國7年10月，頁22-23。

⁷² 如丁文江在〈玄學與科學〉一文中提到：「歐洲文化縱然是破產，科學絕對不負這種責任，因為破產的大原因是國際戰爭，對於戰爭最該負責任的是政治家同教育家，這兩種人多數仍是不科學的。」見《科學與人生觀》，頁22。

⁷³ 梁啓超，《歐遊心影錄節錄》，頁11。

⁷⁴ 太虛，〈組織中華佛教聯合會之緣起〉，《海潮音》，第6年第4期，民國14年4月13日，頁1。

波委本難制。……安得金剛杵，摧破此迷謎，息爭趨上策，偃武明真諦。庶幾見大同，群生荷嘉惠，稍紓沈陸憂，亦挽流凡勢⁷⁵。

其意亦認為歐戰當歸於物質文明弊害，而佛教此「金剛杵」將可以精神文明紓解前者後患。要言之，就民初佛教運動來看，歐戰後精神文明復振一時，乃佛教發展之另一新契機，因為宗教正是精神文明的重要代表者。

除歐戰引發知識分子反思宗教存在價值，世界佛教運動亦影響著中國對佛教的重新注目。數世紀來，佛教教源似已枯竭，然自一八九一年錫蘭達磨波羅創摩訶菩提會（Maha Bodhi Society），提出收回釋迦成道聖地、復興印度佛教，及宏傳佛教於全世界等三項宗旨以來，歐美各地開始遍設佛教會及研究社，而亞洲國家如日本，亦積極投入於西方傳教工作，凡此，皆顯示出一種世界性的佛教復興運動正在逐漸醞釀⁷⁶。呂碧城於〈佛教在歐洲之發展〉一文中亦提及此現象：

近數年間，世界佛教廣為中興運動，蓋以東方形而上之哲學應西方物質主義之反響，而補救其失。在日本尤為特著，風靡全國。其在印度，則有多種團體及雜誌之組織，俾聖教返於母國，因印度已久非佛教國也。歐洲承物質之弊，偏枯不樂，遂有多種精神學術之發展，佛教其一也⁷⁷。

當此世界佛教復興運動日漸蓬勃，中國佛教界亦不免受其影響，如范古農〈告全國佛教徒〉一文即指出：

清季以僧德失修，佛教不振，向以提倡而尊崇者，改變態度為輕蔑摧殘。延及民國，政府以建國孔急，不遑顧問，社會以儒綱失紐，轉趨於佛，故佛教似乎稍振。又環顧東西列強，對於佛教方興未艾，印度佛教久衰，暹羅諸邦惟行小乘，日本雖亦昌明大乘，要為中國之昆閩，近歐美佛教徒來我國取法，而後恍然於國粹之

⁷⁵ 葉恭綽，〈己未歐遊誌感〉，《遐庵彙稿》，中冊，（台北：文海出版社，民國 56 年影印本），頁 149。

⁷⁶ 萬力辛哈，世界新聞社譯，〈大菩提運動與佛教世界〉，《佛學半月刊》，第 131 期，民國 25 年 7 月 16 日，頁 13。

⁷⁷ 呂碧城〈佛教在歐洲之發展〉，《世界佛教居士林林刊》，第 27 期，民國 20 年 1 月，頁 14。

不可以不保存⁷⁸。

其言道出，除儒家正統倍受衝擊，佛教因之稍振外，另一喚起佛教運動者，實為「國粹」意識的興起。但此意識並非憑空產生，世界性佛教運動正是使中國「恍然於國粹之不可以不保存」的關鍵所在。當時章太炎對此亦提倡甚力，如在東京之演說中即曾提到，宗教可以發起信心，增進國民道德，並可用國粹激動種性，增進愛國之熱誠。其理由是：

近來若實丹斯賓塞爾之一流人，崇拜功利，看得宗教都是漠然，但沒有宗教，道德必不能增進。生存競爭，專為一己，就使團結起來，譬如一乾麥子，豈得團得成麵？歐美各國，於宗教祇奉耶穌基督，雖是極其下劣，若無基督教，亦斷不能到今日之地位。……我國本稱為佛教國，佛教之理論，使上智人不能不信，使下愚人不能不信，通徹上下，唯獨佛教是最可用之宗教⁷⁹。

從章氏力主佛教是「最可用之宗教」，似乎可點出梁漱溟所提的，決定宗教未來命運，其實宜分為二題以求解答：（一）人類生活的情志方面果永有宗教的必要乎？（二）人類生活的知識方面亦有宗教的可能乎⁸⁰？換言之，五四以來宗教存廢，雖是眾說紛紜，然其環繞者，實為「必要乎？」與「可能乎？」的討論。宗教既無法用理性解剖，後者亦難釐清。但前者所引發的討論卻不絕如縷，如章氏認為佛教可以增進道德，激動種性，即是典型例子。且此必要性，亦可以引日本為據，如一九三五年許興凱在〈日本佛教現勢及其活動〉一文中即明白指出，佛教在日本精神中，佔有特別重要地位⁸¹。再者，民初知識分子留學日本，研究哲學者，多兼通佛學，深明佛教之內容及其歷史，歸國後多集中上海，著書立說，佛教遂益為國人重視。如賈豐臻、蔣維喬早歲皆留學日本，賈氏曾著《佛學易解》，蔣氏曾著《中國佛教史》。狄葆賢亦嘗游歷日本，民國初年在上海辦《佛學叢報》，其致力於佛教復興運動，皆與日本之

⁷⁸ 范古農，〈告全國佛教徒〉，《佛學半月刊》，第114期，民國24年11月1日，頁5。

⁷⁹ 〈章太炎在東京之演說〉，《覺社叢書》，第3期，民國8年4月，頁4-6。

⁸⁰ 梁漱溟，〈宗教問題演講之四〉，《國內近十年來之宗教思潮》，頁117-118。

⁸¹ 許興凱，〈日本佛教現勢及其活動—日本思想及思想問題之二〉，《文化與教育旬刊》，第72、73期合刊，民國24年11月20日，頁50。

佛學盛行，有相當之關係⁸²。

綜上所述，就民初學風思潮言，其影響宗教者，不外是科學主義對宗教神聖性所造成的世俗化衝擊。佛教界為因應此時代趨勢，其本身遂主張從佛學自身來適應科學主義。不過，歐戰後所引發的以東方精神文明補救西方物質主義之思潮，卻使知識分子反思宗教的存在價值，進而對佛教運動起了促進作用。再加上印度、歐洲及日本所形成的世界性佛教運動，亦影響著中國對佛教的重新矚目，民初佛教運動乃由此而頓呈蓬勃之象。

(二) 居士佛教組織蓬勃發展

此蓬勃發展之勢，反映在居士佛教組織的普遍設立。如胡瑞霖曾言：「自歐戰以還，西洋各國鑒於物質文明之前途，未能樂觀；於是進而求東方文化以自救；而佛學始有西漸之勢。近年以來，我國新人物之所以不敢一舉；而除佛教者外，實因西人有佛之研求，恐貽笑於世界。否則，雖今日之現象亦不可保矣！各地有見於此，對於設立佛教，均有爭先恐後之勢⁸³。」沈心師在〈對於各處居士所辦法會團體之意見〉一文中，對此「爭先恐後」現象即有所述：

自楊仁山居士創辦金陵刻經處流通佛經以來，居士之研究佛經，清修淨業者，幾有風行草偃之概。由是聯合團體，成立法會，通都大邑，無處無之，有蒸蒸日上漸達圓滿之望。……即就上海法會而論，則有居士林、淨業社、功德林三處之多⁸⁴。

此居士佛教「聯合團體」之勢，亦可在佛教機關數目上，見其梗概。以一九二八年〈佛教機關調查錄〉中所載江蘇省為例，六十九處佛教機關可知成立時間者有四十二處，一九一八年成立者有五處，一九一九年至一九二五年成立者有二十二處，且屬僧界組織者，僅三處，絕大多數則

⁸² 〈佛教復興以後上海佛教情形〉，《上海市年鑑》（上海：上海通志館年鑑委員會，民國35年12月初版），頁R2。

⁸³ 胡瑞霖，〈請江浙大刹興辦佛學院案〉，《中國佛教會報》，第15-21期，民國20年4月，頁8。

⁸⁴ 心師，〈對於各處居士所辦法會團體之意見〉，《世界佛教居士林林刊》，第14期，民國15年10月，頁1。

爲居士團體⁸⁵。依此大抵可看出，第一、就時間言，一九一九年至一九二五年應爲居士佛教組織發展之重要階段，而此現象正與前述歐戰後之學風思潮相符。第二、就會址言，除四處從屬寺院，其餘十五處則爲居士獨立性組織⁸⁶，所以，此階段居士佛教具有由以往受僧人指導，轉向獨立發展之特徵。

上海亦不例外，如其最具代表性之居士團體有三：上海佛教居士林於一九二〇年四月間成立⁸⁷，佛教功德林在一九二二年四月八日開幕⁸⁸，佛教淨業社於一九二二年成立⁸⁹。時間皆在歐戰後，其性質與萌芽期階段所不同的是，第一、後者多設會於寺院，如留雲寺佛學社，居士林、淨業社、功德林則不然，其內部以居士爲主體。第二、上海居士佛教團體此時已具有相當的組織化規模，舉凡講經、修持、出版、慈善等事業，皆無所不辦。第三、上海居士佛教團體創辦甚早⁹⁰，且因組織化程度高，故能起示範作用，如〈六合佛教居士林勸募基金緣起及簡章〉中即提到，近世佛教居士林之設乃「滬上創之於先，而各省縣聞風興起，幾遍於全國」⁹¹。其影響層面之廣，亦由此可見。

此類兼具獨立性與組織性之居士道場，若徵諸以往，是相當罕聞的，因按佛教傳統，居士專精修持者，應以依止僧師爲宜，如東晉劉遺民、張野、張詮、王喬之、宗炳、周續之及雷次宗等一百二十三人，入廬山師事慧遠法師，結白蓮社，向爲典例⁹²。即使未依諸山叢林修學，傳統居士也「大都修於家而不囿於俗。未有合群集益，自利利人，如近世佛教居士林之設也」⁹³。

⁸⁵ 資料根據〈佛教機關調查錄一〉，《世界佛教居士林林刊》，第19期，民國17年6月，頁7-11。

⁸⁶ 同上。

⁸⁷ 智藏，〈十五年來之居士界〉，《海潮音》，第16卷第1號，民國24年1月15日，頁141。

⁸⁸ 〈上海佛教功德林出現〉，《海潮音》，第3年第7期，民國11年9月21日，頁3。

⁸⁹ 游有維，《上海近代佛教簡史》，頁91。〈佛教機關錄〉記上海佛教淨業社成立時間爲1926年，此爲遷至覺園時間，事實上，淨業社原成立於1922年。

⁹⁰ 較早者，如1920年9月12日漢口佛教會（後改名爲正信會），1922年7月南京支那內學院正式成立，其時間皆在上海之後。

⁹¹ 〈六合佛教居士林勸募基金緣起及簡章〉，《佛學半月刊》，第124期，民國25年4月1日，頁21。

⁹² 彭紹升，《居士傳》，傳二至傳三，見《續藏經》，第149冊，（台北：新文豐出版公司，民國66年元月初版）。

⁹³ 〈六合佛教居士林勸募基金緣起及簡章〉，《佛學半月刊》，第124期，民國25年4月1日，頁21。

那麼，除學風思潮之外部因素，以居士界本身言，是否也另有內部因子，促使其由依止僧界而轉向合群集益式的獨立發展？

對此，上海居士林發起人沈心師解釋其轉向原因，大抵有三：（一）藉此可建立居士潛修之所—僧界高僧既少，其以經懺為門庭撐持計者，實佔多數。居士俗務在身，無法依止高僧，入諸山叢林修學，其或有發微少信心者，但燒香拜佛，所入僧廟，又多是酬應寺庵，因此居士道場應可作為折衷式的方便門庭。（二）推廣社會事業—世界維新，社會事業日漸其多，其他宗教常識佛教徒專業自修，少參與公益事業，僧侶既已專修宏法為任，利濟事業只能委諸居士團體。（三）護持僧界—廟產興學議起，佛教經濟根本動搖，若欲維護，亦勢必集結居士團體之力不可⁹⁴。沈氏之言道出，設林以容納居士，實有未出家披剃，而有公共自修之地，及推廣利濟事業，乃致外護僧界等數利。

不過，就佛教界言，何以此階段居士佛教組織頓呈蓬勃之象，而僧界組織卻轉趨沈寂？如上所述，以江蘇為例，一九一九年至一九二五年新成立佛教機關，且知時間者，屬居士有十九處，僧界組織者，僅三處。至於上海，新興佛教組織更非居士莫屬⁹⁵。究其差異，原因主要有三：（一）政教關係—自一九一五年〈管理寺廟條例〉第三十條中規定「曾經立案之佛道各教會章程一律廢止之」⁹⁶，以僧界為主體之中華佛教總會已形同虛設，即使僧界屢有請願，但一九一九年六月北洋政府仍宣布〈管理寺廟條例〉繼續有效，不准中華佛教會成立⁹⁷，僧界乃深受打擊。居士則不然，除民初南京佛教會因主張急進，舉步即顛外，否則基於宗教結社自由化，居士佛教組織並無成立的困難，而且居士因介於俗聖之間，外表與俗人差異不大，且居士本身少有廟產可供覬覦，其組織亦分任區域性發展，並無統屬問題存在，凡此特質皆使居士佛教更易普及於一般社會基層。（二）態度上—僧人自有叢林寺院作為修行之地，其發展組織，主要為維護廟產，以禦世俗化逆流，今全國性佛教組織既屢遭駁斥，諸山叢林對此亦不免意興闌珊。相對的，居士因處城

⁹⁴ 沈心師，〈對於各處居士所辦法會團體之意見〉，《世界佛教居士林林刊》，第14期，民國15年10月，頁2-3。

⁹⁵ 〈佛教機關調查錄一〉，《世界佛教居士林林刊》，第19期，民國17年6月，頁7-11。

⁹⁶ 〈管理寺廟條例〉，《政府公報》，民國4年4月29日，第1249號，頁1313。

⁹⁷ 釋妙然主編，《民國佛教大事年紀》（台北：海潮音雜誌社，民國84年元月元旦初版），頁86。

市紛華之地，苦無潛修場所，若能創設佛教組織，將可匯集教友，形成居士道場，因此在態度上，居士較具積極性。(三)僧俗關係—現階段居士雖傾向獨立發展，不過若以僧俗關係視之，此亦為彼此分工合作之結果，換言之，僧以宏法為任，利濟事業及護持僧界則必須委於居士團體，前者自有叢林寺院為其根據，實無需另設組織，但後者若要利濟與護教，只有致力發展新組織，方能成其合群集益之功。

四、救亡與護教—投入全國性佛教事務(1926-1937)

(一) 北伐風潮與廢寺興學

如上所述，一九一七年至一九二五年之間的上海居士佛教，較傾向獨立發展，但一九二六年後，則有逐漸投入全國佛教性事務的趨勢。是何原因造成其有此轉向？這必須從北伐風潮與廟產興學運動說起。

儘管民初以來，因寺廟產權歸屬問題，懸而未決，地方迭有提產風波，但一九一六年後此風波漸息，卻是不爭的事實，即使地方上偶有發生，也是零星出現⁹⁸。不過，廟產產權不甚明晰、政治保護不再，及一九二〇年代的非宗教思潮，卻是佛教所面臨的長期隱憂。尤其南方革命政府自一九二四年實行改組以來，日漸師法俄式領導，而一九一七年俄國大革命後，俄共即對原有東正教施以迫害政策⁹⁹，因此在蘇聯的示範作用下，南方政府反對宗教，打破迷信之聲浪乃接續而起。再加上，國民革命軍久已計劃北伐，卻苦無經費，於是逐僧沒產，成為其另闢財源之一途¹⁰⁰。類似舉措開始尚限於廣東一地，但隨著南方政府揮軍北上，各地遂趁革命風潮，將廟產充為軍

⁹⁸ 如1921年湖南內地各縣皆有提產之事，後經湖南總司令部出示保護廟產通令，勢始稍煞。1921年四川各縣亦有地方侵奪廟產案。1922年湖南教育會提取教產最力，雖未能實行，但遭其難者亦有數處。1922年江蘇省公署批准義務教育期成會借廟辦學案，後取消。1923年湖南寧鄉縣曾實行提產。1923年上海曾有佔產事，江蘇省公署旋令飭還。見大醒，〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第16卷第1號，民國24年1月15日，頁100。

⁹⁹ 海老名彈正著，寂穎譯，〈俄國的迫害宗教與日本明治維新時期的排佛〉，《海潮音》，第14卷第10號，民國22年10月，頁1。

¹⁰⁰ 如1920年廣州、潮、梅一帶尼庵，為當地政府沒收。香山全部教產亦被地方政府充公。1923年廣州大佛寺被市政廳賤價變賣。1924年廣東潮梅一帶庵產，悉被當地提取。見大醒，〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第16卷第1號，民國24年1月15日，頁100。

費，改寺宇為學校，逼僧尼還俗。如表 1 即為一九三二年上海《世界佛教居士林林刊》所調查的各地教況，此項調查大致可反應出北伐對佛教界所造成的衝擊。另外根據大醒統計，單以《海潮音》刊載的一九二〇年至一九三四年教難消息，亦有七八十件之多，其中又以廣東、湖南、四川、河南四省最為嚴重¹⁰¹，日本藤井草宣且著有《支那最近の宗教迫害事情》一書，加以記述¹⁰²。

表 1：北伐風潮中的各地教況一覽表

省別	縣名	教況
江蘇	泰縣	邇者匪共蜂起，其被剽掠焚燬，尤以寺宇為最。蓋兵匪駐紮處，均以寺宇為營所，一則去之，一則燬之，幾使全縣僧伽有廟難歸之慨。
江蘇	寶應	曩者嘗有打倒佛像之風潮，寧國寺新塑之四天王像，一變而為丘墟，餘被毀者不可勝數。雖間有賄賂而幸免者，而無賄賂者多全廟沒收。
江蘇	鹽城	近來屢受外界摧殘，毀寺逐僧之聲常有所聞。
江蘇	淮安	忽而聞某叢林住持被縣政府驅逐，忽而聞某庵堂被教育界改作學校，及某寺佛像搗毀。
湖北	應城	革命軍克服武漢，不逞之徒趁此風潮，提取廟產，充作辦公費，於是打倒廟宇，提廟產，逼迫僧尼還俗，弄得佛徒不能安身。
湖北	天門	當黨軍抵天邑之際，一般青年之輩趁時而起，於是東逐僧，西毀廟，或迫僧還俗，或將廟產充公，致使僧伽無立足之地。
河南	信陽	前遭馮軍之難，將寺產充為軍費，伐木以作薪，逐僧還俗，壯者從軍，老幼使散之四方。

資料來源：《世界佛教居士林林刊》，第 32 期，民國 21 年 8 月，頁 2-7。

當然，在廢寺提產風潮中，倍受衝擊者，自然又是僧侶。為此昌霖乃不得不喟然歎道：

於戲，大覺緬邈，佛化淪翳，攻擊之聲浪，勢若驟雨，提產之風波，宛如春潮，一髮千鈞，危在旦夕，傍門偏人而來，撒且攬冠

¹⁰¹ 見大醒，〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第 16 卷第 1 號，民國 24 年 1 月 15 日，頁 99-100。

¹⁰² 牧田諦亮，〈清末以後に於る廟產興學〉，《中國佛教史研究》，第 2 冊，（東京：大東出版社，平成元年 10 月 20 日初版），頁 318。

而去。一場天演，托鉢無門，半肩行李，蟄居何地，痛淚潛潛，不減一江秋水¹⁰³。

此「痛淚潛潛」之情，並不僅止於個人，一九二七年安徽佛化總會在發表成立宣言中亦指出：

近來反對宗教，打破迷信的聲浪接續而起。尤其是對佛教徒的攻擊，如僧眾為社會之蠹呀，毀廟宇取廟產充公呀，鬧得震天價響。……我們僧眾的大本營，庵堂寺廟已被人佔領，我們僧人被壓迫還俗，失去身體和信仰自由。甚至如湖南衡州，湖北陽新，不但毀佛像，戮僧徒，無所不用其極，即為佛請命的人，亦槍斃無數，……紺宇琳宮，盡付一炬，寶物法器，被掠一空，昔日清淨之儔，今作喪家之犬，三武之劫，非又再見一次¹⁰⁴？

文中所提湖南衡州，湖北陽新逐僧提產，實為北伐風潮引起，而其打擊之重，亦使佛教界惟恐「三武之禍」再度出現。即使一九二七年實施寧漢分共，國民革命軍左傾激進之風稍斂，但隨著一九二八年國民政府成立，向民眾推行啓蒙運動，公布法令，掀起打倒迷信運動¹⁰⁵，佛教仍不免受到波及。於是各地佛教神像被毀者，屢有所聞，直到一九二九年一月內政部頒定〈神祠存廢標準〉，將佛像與一般神像加以區分，搗毀佛像風波方才暫告落幕¹⁰⁶。

不過，就在破除迷信方興未艾之際，廟產興學運動議起，卻使政教關係再趨緊張。由於國庫空虛，教費竭蹶，一九二八年四月，內政部部長薛篤弼乃於全國教育大會，提議改僧寺為學校¹⁰⁷，一九三〇年十二月，中央大

¹⁰³ 昌霖，〈振興佛教芻議〉，《世界佛教居士林林刊》，第22期，民國18年4月，頁10。

¹⁰⁴ 〈安徽省佛化總會第一次宣言〉，《世界佛教居士林林刊》，第18期，民國16年7月，頁2-3。

¹⁰⁵ 如公布〈廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法〉、〈嚴禁藥籤神乩方案〉、〈取締經營迷信物品業辦法〉，見釋東初，《中國佛教近代史》，頁142。

¹⁰⁶ 大醒：「在十七八年的破除迷信，打倒偶像的聲浪中，有些地方僧侶也受了一番震驚！佛寺與神廟，在中國一部分的僧徒是把牠混合在一起的，於是東嶽廟、火神廟、龍王廟，僅多是僧徒住持的，同時也會把佛像同嶽神火神龍王的像奉在一起。遇到破除迷信的盲目者就同一般僧徒的無知，把神佛不分，一股腦兒的破壞了。」見〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第16卷第1號，民國24年1月15日，頁103。

¹⁰⁷ 塵空，〈民國佛教年紀〉，《中國佛教史論集（七）》，頁195。

學教授邵爽秋等且重組廟產興學促進會，并由國府交行政院轉飭辦理¹⁰⁸，廟產興學之風遂有風起雲湧之勢。如南京市黨部呈請中央按其寺廟之豐絀，分別令飭自動興辦教育或其他慈善事業。湖北教育行政會議，廣東全省教育會議，江蘇、河南、山東等省全省教育局展會議，中央大學、區縣督學教育委員聯合會議等，皆有廟產興學之議決案¹⁰⁹。因此，大醒在〈十五年來教難之回顧〉一文中，曾提到此現象：

在通都大會城市中的寺屋，大約有三四分是佔作軍警局，五六分則被學校所佔用。在我的家鄉那一縣城，約有學校二十所，只有一校有建造的校舍，其餘都是佔用的寺廟房屋，我跑過八九十個縣城以上的地方，無一處不是這樣的¹¹⁰。

易言之，北伐風潮對佛教經濟衝擊最為嚴重者，實為廟產興學。不過，為何全國教育界公議以廟產移作教育費？邵爽秋在〈廟產興學促進會宣言〉中提出的理由主要有二：（一）廟產興學可以鞏固黨國基礎，均平教育負擔，並實現民生主義，避免僧閥坐擁巨資，致礙農工發展。（二）廟產興學本有久遠歷史，且無妨礙人民信仰自由及財產所有權之過失可言¹¹¹。其中，宣言更提出反面理由：

監督寺廟條例雖規定寺廟法物為寺廟所有，但只由住持保管，除可正當開支外，不得動用其收入，又應按財產情形興辦公益事業，可見寺廟財產是公有，非私人財產可比¹¹²。

此項解釋，無疑是將民初以來迄未解決的廟產產權問題，重作討論。因為，如前所述，廟產權限本具模糊性，而今訓政時期推行教育，卻短於經費，為均平負擔，教育當局自會參酌張之洞先例，建議將廟產撥作校產。

姑且不論移撥廟產是否得當，但此運動勢必再度動搖佛教經濟基礎。

¹⁰⁸ 同上，頁 203。

¹⁰⁹ 〈國民會議提案之一 請大會議決交由國民政府轉令立法院限期規定劃撥廟產興學辦法通令全國一體遵行蒙藏除外案〉，《中國佛教會報》，第三屆第 2 期，民國 20 年 6 月，頁 1。

¹¹⁰ 大醒，〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第 16 卷第 1 號，民國 24 年 1 月 15 日，頁 103。

¹¹¹ 見明道等編，《廟產興學促進會宣言駁議》（出版不詳，南京圖書館藏），頁 5-12。

¹¹² 同上，頁 11。

基於前車之鑑，以及北伐後接續而來的，毀寺提產、破除迷信，及廟產興學等運動，似乎民初以來的世俗化風潮，至此已日漸呈現激進化趨勢，那麼，佛教該如何肆應此衝擊？一九一二年僧界曾謀組中華佛教總會以護教產，惜遭頓挫。而今世俗化風潮再次席捲而至，若要扭轉此變局，恐怕佛教內部，非有另一番整合不可。

（二）上海佛教維持會與江浙佛教聯合會

一九一二年設會上海之中華佛教總會因政教衝突，陷入窘境，一九一六年以僧伽為中心的總會，因〈管理寺廟條例〉公布，遭致取消。於是一九一七年至一九二八年間，中國佛教進入各省分立發展階段，而其中又以居士佛教組織因蓬勃興起而倍受矚目。儘管此時居士佛教傾向獨立發展，但基於全國性佛教組織未成，各地仍時有廟產糾紛，居士亦難置身局外。

以上海為例，由於地處全國交通中心，加上民初以來居士佛教組織創之於先，各省縣聞風興起於後，且漸具組織規模，其中又不乏大居士，如馮煦、施肇曾、黃慶瀾、程德全、王震等熱心護法，因此，凡各地若有提產風急者，則多有上海居士斡旋之力。如太虛法師曾指出：

在民九至民十六年間，各地時有毀奪寺產之事發生。藉以呼籲營救者，時仗上海十數寓公所立佛教維持會之名義，而領銜則程雪樓、馮夢華、施省之及長者（王一亭）等也。故一時為各省寺僧所共仰為大護法¹¹³。

以上點出，在民初僧團謀組全國性佛教組織失敗，由上而下的中央政治保護無可依恃情況下，其實，地方居士正是日後僧界所賴以抵禦地方各項侵蝕之最後屏障。

此護法屏障始自上海佛教維持會，其成立時間目前仍無法確定，但最晚不過一九二四年¹¹⁴，迨一九二六年十一月上海佛教淨業社成立後，並附

¹¹³ 太虛，〈追念王一亭長者〉，《海潮音》，第19卷第11號，民國27年11月15日，頁4。

¹¹⁴ 游有維記上海佛教維持會於1926年發起組織，見《近代上海佛教簡史》，頁95。高振農沿襲游書，亦載1926年，見《上海宗教史》，頁172，但二者均未註明時間出處。若根據覺華，〈美國葛麗女士在上海演講佛學〉一文所提到的：「美國佛學家葛麗女士來華攷察佛教，上海佛教維持會於九月十四日特假功德林，請其演講歐美佛教概況。」，那麼維持

設於覺園內¹¹⁵。成員包括有程德全、馮煦、施肇曾、黃慶瀾、李雲書、王震、聶雲臺、關炯之、丁福保等多人。至於成立原因，據該會緣起說：

幸承夙福，得睹遺規，縱遭塵網之纏，難預僧寶，當作法城之衛，藉報佛恩，痛狂象之殺人，摧殘寺廟，哀獅子蟲之食肉，破壞門庭，爰同信解之倫，合組維持之會¹¹⁶。

故維持會成立之意，實因哀痛僧界難以維持門庭，外界又時有逐僧提產情事，最後基於「法城之衛」，上海居士亦只得走向「組織化」一途，以折衝政教之間。

例如，一九二〇年程德全祈請徐世昌修改〈管理寺廟條例〉三十一條，至一九二一年五月，北洋政府乃公布〈修正管理寺廟條例〉二十四條，其中規定寺廟財產所有權屬寺廟自身，不得沒收提充罰款¹¹⁷。一九二五年上海擬徵經懺捐，後經上海佛教維持會折中調解，建議取消，另行募款籌辦僧醫院，事遂息¹¹⁸。一九二六年六月十八日江寧縣知事欲清查寧邑寺產，并令一體納稅，以裕財收。寺院僧尼爲之群起恐慌，馮煦等居士則上書建言：

目下官廳對於普通人民，并無將其財產，按戶查驗之事，獨於寺廟財產，首以清查，是不以同等人民相待。且由縣調查估價，手續稍有不慎，不免有藉端滋擾之虞，故建議將寺廟財產一體註冊一節，暫緩施行¹¹⁹。

甚至山西五台山麓廣濟茅蓬，因碧山寺西房僧眾押賣寺產，東房僧隆果亦乞援上海佛教維持會，維持會乃由莊思緘致書閻錫山，請其依據〈管理寺廟條例〉，嚴禁西房僧抵押寺產¹²⁰。一九二八年鑒於基督將軍馮玉

會成立時間應不致晚於1924年。見《世界佛教居士林林刊》，第7期，民國13年11月，頁8。

¹¹⁵ 智藏，〈十五年來之居士界〉，《海潮音》，第16卷第1號，民國24年1月15日，頁159。

¹¹⁶ 游有維，〈近代上海佛教簡史〉，頁95。

¹¹⁷ 印光，〈修正管理寺廟條例并護教文稿序〉，《印光法師文鈔全集（上）》，頁42。釋東初，〈中國佛教近代史〉，頁506。

¹¹⁸ 〈准設僧醫院之縣知事訓令〉，《海潮音》，第6卷第10期，民國14年12月5日，頁6。

¹¹⁹ 馮煦、施肇曾、黃慶瀾、李雲書、程德全、王震、聶其杰、丁福保，〈上江蘇陳省長財政廳李廳長書〉，《淨業月刊》，第8期，民國15年12月，頁5-9。

¹²⁰ 馮煦、施肇曾、葉爾愷、關炯之、程德全、王震、黃慶瀾、狄葆賢，〈致莊思緘書〉，《淨

祥強封豫陝甘等省所有寺廟，且沒收財產充公，僧徒概行驅逐，維持會遂上書國民政府¹²¹，並電請馮玉祥，停止壓迫佛教，以尊重信仰自由¹²²。以上護教例子不一而足，然大抵可看出，以上海居士為中心之維持會，在救亡與護教的前題下，已有逐步投入全國性佛教事務的趨勢。

此護教圈起初尚以上海為範圍，但自一九二七年國民革命軍先後佔領浙蘇兩省，封佔佛寺，沒收寺產等謠言，一時蜂起¹²³，再加上江浙兩省本為全國佛教之中心¹²⁴，為避免重蹈廣東覆轍，遂有〈勸佛化團體加入聯合會白話〉出現：

佛化的諸同志們聽著，現在我們佛化徒的厄運來了。我們的環境上隱伏著非常的危險，我們信仰的方面，已經發生了很重要的問題。佛法是救世救人的，難道難佛法的本身都不能存在麼？這不是我們沒有團集力和團集的工作，所以不能在社會上有一必要的位置。可是現在我們應當覺悟了，我們應當快快聯合起來，進行有力的工作，那麼才可以抵制環境，是故我們現在組織江浙佛化聯合會和江蘇佛化聯合會，以為一種堅固有力的團體¹²⁵。

透過以上呼籲，於是一九二七年四月七日，江蘇佛化聯合會成立，並設會於上海覺園佛教淨業社，四月八日江浙佛化聯合會成立，亦設會於此¹²⁶。其理由是，「兩省地利交通，民同信仰，有互助可能，合作之必要。爰由兩會代表，集合上海，更組江浙佛化聯合會¹²⁷。」

再者，若根據表2所列之江蘇佛化聯合會執行委員¹²⁸，計比丘十四人，居士十人，比丘尼及女居士各二人，總共二十八人¹²⁹。僧眾約佔57.1%，居

業月刊》，第11期，民國16年3月，頁6-7。

¹²¹ 〈國民政府秘書處復上海佛教維持會公函〉，《淨業月刊》，第27期，民國17年7月，頁4。

¹²² 上海佛教維持會，〈電河南馮總司令〉，《淨業月刊》，第27期，民國17年7月，頁24。

¹²³ 〈江浙佛化聯合會宣言〉，《淨業月刊》，第15期，民國16年7月，頁1。

¹²⁴ 〈江浙佛化聯合會主席答詞〉，《淨業月刊》，第15期，民國16年7月，頁3。

¹²⁵ 〈勸佛化團體加入聯合會白話〉，《淨業月刊》，第14期，民國16年6月，頁4。

¹²⁶ 同上，頁4-5。

¹²⁷ 江浙佛化聯合會，〈呈江蘇省政務委員會文〉，《淨業月刊》，第15期，民國16年7月，頁2-3。

¹²⁸ 江蘇佛化聯合會，〈呈南京國民政府文〉，《淨業月刊》，第14期，民國16年6月，頁4。

¹²⁹ 〈江蘇佛化聯合會簡章〉，《淨業月刊》，第14期，民國16年6月，頁7。

士約佔 42.9%，其中上海居士八位，又佔 2/3。由此大抵可歸納出二項趨勢：第一，就居士地位言，過去中華佛總會幾以僧界為主體，居士任各支分部正副會長者不過佔 8.1%¹³⁰，如今作為未來中國佛教會基礎的江浙佛教聯合會，其居士比率大幅提高，正顯示居士在民初佛教地位的提升。第二，就居士領導中心言，上海因成立佛教維持會，對逐僧提產事，多所建白匡救，早為各省寺僧共仰為大護法。今江浙風雲日見緊急，僧界岌岌可危，若欲抵禦世俗化侵蝕，非有賴上海各大居士奔走呼號不可¹³¹，而上海居士護教圈亦隨此變局逐漸擴大至江浙佛教圈。

表 2：江蘇佛化聯合會執行委員名單

僧 眾	居 士
興慈、寂山、蔭屏、惟寬、雨山、可成、吉堂、若舜、顯宗、德浩、輔仁、德寬、靜波、可興、守參、純和	王一亭、關炯之、黃涵之、朱子謙、施省之、沈惺叔、狄楚青、李雲書、王曉籟、施智矩、聞蘭亭、關永圓

資料來源：江蘇佛化聯合會，〈呈南京國民政府文〉，《淨業月刊》，第14期，民國16年6月，頁4。

此以上海為中心的江浙佛教圈共識的形成，對未來全國性佛教組織之再次重組具有相當意義。因為根據以下表3所列之一九二八年各省佛教機關數：

表 3：一九二八年佛教機關調查錄

省 別	江 蘇	浙 江	安 徽	江 西	湖 北	湖 南	四 川	福 建
數 目	69	50	23	9	11	11	27	19

省 別	廣 東	雲 南	貴 州	河 北	山 東	河 南	山 西	陝 西
數 目	24	1	1	25	3	4	1	6

¹³⁰ 根據〈佛教總會各分支部一覽表〉，《佛教月報》，第1期，民國元年5月13日，頁10-20。

¹³¹ 如1928年江浙佛教聯合會鑑於全國教育會議，頗多處分寺產之提案，遂代電廣東李濟深與陳銘樞，迫懇二公致電國民政府維持佛教。見江浙佛教聯合會整理僧伽委員會，〈代電廣東李主席陳軍長〉，《淨業月刊》，第29期，民國17年9月，頁4-5。同年並公推王鐵珊、王一亭、聞蘭亭、孫厚在、張純一、周霽光六代表進京請願。見江浙佛教聯合會，〈呈內政部公函〉，《淨業月刊》，第27期，民國17年7月，頁5。故印光，〈與魏梅菴居士書十六〉中提到：「近來學國若狂，論議離奇，幸上海諸居士熱心護法，為之一再維持。」見《印光法師文鈔全集（下）》，頁96。

省別	遼寧	吉林	黑龍江	南洋華僑	總計
數目	6	7	2	6	305

資料來源：《世界佛教居士林林刊》第19期至第23期所載之〈佛教機關調查錄〉。

可發現，調查十九省，若包括南洋華僑圈，則佛教機關計三百零五處。其中長江流域江蘇、浙江、安徽、江西、湖北、湖南、四川等七省共二百處，約佔全國 65.5%，而江浙一百一十九處，又居七省中的 59.9%，故江浙佛教圈在佛教組織化過程中，實佔核心地位，而未來中國佛教會之籌組，亦由此開始。其次，若以江蘇為例，六十九處可知成立時間者有四十二，一九一八年前成立者有五處，一九一九年至一九二五年間有二十二處，一九二六年至一九二八年短短三年則新成立十五處，據此大抵可看出，除一九一九年為佛教組織之重要發展階段外，一九二六年的北伐風潮與廢寺興學，亦是刺激佛教團體組織化的另一新催化劑。但二者所不同的是，前者較傾向地區性的獨立發展，後者則因革命風起，迫於時局，乃漸有區域整合之勢。

(三) 中國佛教會

經過北伐與廢寺興學風潮，以上海為中心之江浙佛教區域整合，有逐漸向全國擴大趨勢。因為，此時佛教界已意識到，依恃居士折衝於政治之間，或能救一時之急，若欲維護教權，佛教界本身對於世俗化風潮，勢必有待一番調整與適應不可。無超在〈論中國佛教會之進行〉一文中指出，解決寺產所有權糾紛，編制僧教育方案，提倡佛教生產事業，籌劃佛教生產事業，舉行佛教社會宣傳，聯合佛教世界組織等六項，皆是佛教當此過度之秋，急需革新者，但事業實施，經緯萬端，「非合全國僧眾，各界信徒之群策群力，罔克有濟」，故成立中國佛教會勢不容緩¹³²。就以上建言可看出，在世俗化逆流衝擊下，佛教界已開始將「世俗化」轉成為宗教內部的自我調整¹³³，

¹³² 無超，〈論中國佛教會之進行〉，《中國佛教會月刊》，第4期，民國18年10月，頁1-2。

¹³³ 又如1927年〈江蘇佛化聯合會簡章〉載明：本會所辦事項包括舉辦社會慈善事業，實行僧農僧工，宣傳佛化。見《世界佛教居士林林刊》，第18期，民國16年7月，頁1。〈安徽省佛化總會章程大綱〉亦提到：本會以中山先生三民主義之精神弘揚佛化，所辦事業含籌辦工廠農林和宣傳佛化（分定期講經及普通、軍隊、監獄、巡迴宣講）等，同前，頁4-5。

並擬成立全國性佛教組織，以俾革新事業之進行。

江浙佛教圈在佛教組織化過程中，既佔核心地位，且為全國佛教中心，於是中國佛教會之籌組，亦由此開始。如大醒即曾言，中國佛教會實際上，「就是為的四方八面，因教產及發生了絕大風潮，江浙的僧徒先組江浙佛教聯合會，後由江浙佛教聯合會脫胎為中國佛教會的」¹³⁴。此整合之勢雖然漸趨形成，不過，進一步為中國佛教會催生者，實為一九二九年一月二十五日國民政府所公布的〈寺廟管理條例〉二十一條。因該條例第九規定，寺廟財產若「有僧道住持者，應由該管市縣政府，與地方公共團體以及寺廟僧道，各派若干人合組廟產保管委員會管理之」，且「僧道不得過全體委員人數之半」¹³⁵。無疑的，此舉將有助於「廟產移為他用」。四月十二日，佛教界為籲請政府廢止〈寺廟管理條例〉，於是第一次全國佛教代表大會在上海覺園召開，並決議成立中國佛教會¹³⁶。

一九一二年四月十一日，中華佛教總會在上海留雲寺召開成立大會，而今中國佛教會則設會於上海佛教淨業社覺園內，此一轉變正顯示出，上海居士已在全國性佛教事務中，扮演著日益重要的角色。如〈十九年中國佛教會委員一覽表〉中，執行委員三十六位，居士佔十七人，而上海居士九位，又佔全體執委的 1/4¹³⁷。再者，以中國佛教會〈第三屆年度二十年四月十四日—廿一年六月廿二日賬略報告〉來看，各省捐款合計銀二千五百七十元，而上海特別市會獨捐一千五百元，亦佔 58.3%¹³⁸。凡此，皆呈顯出上海居士在全國佛教事務中，實居護教重鎮之勢。

不過，此重鎮之勢亦招來改革派的批評。例如署名新僧者，在〈十五年來沒法解決的十五年事〉一文中，譏評道：

¹³⁴ 大醒，〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第 16 卷第 1 號，民國 24 年 1 月 15 日，頁 102。

¹³⁵ 〈寺廟管理條例〉，《國民政府公報》，民國 18 年 1 月 25 日，第 76 號，頁 4。

¹³⁶ 塵空，〈民國佛教年紀〉，《中國佛教史論集（七）》，頁 199。

¹³⁷ 〈十九年中國佛教會委員一覽表〉，《世界佛教居士林林刊》，第 27 期，民國 20 年 1 月，頁 2。此十七位居士包括王一亭、關炯之、黃涵之、鍾康侯、徐平軒、狄楚青、謝鑄陳、范古農、李雲書、戴季陶、施省之、朱石僧、黃健六、王森甫、馬貢芳、甯達蘊、葉玉甫。

¹³⁸ 〈第三屆年度二十年四月十四日—廿一年六月廿二日賬略報告〉，《中國佛教會報》，第 31-42 期合刊，民國 22 年 1 月，頁 4-5。

《現代僧伽》當時的政策同九一八、一二八以後的國家政策一模一樣，主張「攘外必先安內」，而上海的人則說，如同中國的政府，必先打倒外國的侵略才談到建設。朝野僧俗，真像煞有介事，祇苦了王一亭老居士，又得要代表晉京。上海僧俗惟一的目的，只要保存寺產就完了。……佛教已變成財勢的佛教了，有重要職務的和尚—如佛教會主席常委和叢林中方丈等人，都是糊言亂語之徒；做居士的人，原有護法的責任，但應該怎樣去真正「護法」呢¹³⁹？

中國佛教會的成立與運作向來爭議頗多。尤其新舊之爭，更是內部長期潛在的問題，就新僧以上所述，即是改革派對江浙諸山叢林與上海居士的若干批評。此爭議不僅表現在輿論上，一九三一年、一九三五年的第三屆及第七屆全國代表大會，兩派間的對立之勢愈加明顯，為此，鍾康侯乃不得不喟然歎道：「吾佛教人才稀少，能力薄弱，外界輕視未已，反顧教徒鮮知衛教！新舊相爭，老派多古步自封，譏新派為狂妄；新派則自命革新，視舊派為腐物。各懷吾見，結合非易¹⁴⁰。」

然而，誠如「新僧」所言，新舊相爭不限於僧界，上海居士既是中佛會重要支持者，且歷來多被視為江浙叢林護符，亦難免不被捲入新舊之爭。不過，值得探究的是，為何改革派批評上海居士「護教」不「護法」？從上海佛教維持會、江浙佛教聯合會到中國佛教會，護教事務多賴上海居士從中斡旋，即使一九二九年十二月七日，國民政府公布〈監督寺廟條例〉，在法令上規定：「寺廟財產及法物為寺廟所有，由住持管理之」¹⁴¹，承認寺住持有管理寺廟之權。但這畢竟只是法令上的保護，在國民政府「令不出都門」的情況下¹⁴²，實際上，佛教界所賴以護教的，仍以居士為主¹⁴³，尤其上海

¹³⁹ 新僧，〈十五年來沒法解決的十五件事〉，《海潮音》，第16卷第1號，民國24年1月15日，頁222-224。

¹⁴⁰ 鍾康侯，〈鍾康侯致本會書〉，《中國佛教會報》，第三屆第2期，民國20年6月，頁12-13。

¹⁴¹ 〈監督寺廟條例〉，《國民政府公報》，民國18年12月9日，第340號，頁1。

¹⁴² 大醒，「國民政府對佛教當然是保護的，但祇在法令上保護。各省佛教教產所被提取或沒收的情事，本多為各地政府所主動，但在割據的局面之下，實在是沒有辦法的。前幾年有人說國民政府的命令不出都門，其實南京城內俱不能奉行國民政府的命令。行政院會通令各省市，無論任何機關及人民團體不得佔用寺廟，所已佔用的，令即退還。可是緊靠在國民政府牆之外的毗盧寺就不會有一天不駐兵。」見〈十五年來教難之回顧〉，《海

王一亭等居士，更是各方所共仰的護法大居士。

「護教」無庸置疑，那麼，不「護法」之說又從何道起？根據一九二九年〈六月三日中國佛教會第一次執監委員會會議紀事〉所載，中佛會原決議組織學務及慈善委員會，前者由太虛等原中國佛學會籌備委員組成，後者則推舉王一亭、德浩、可成、關炯之、明道等上海僧俗負責¹⁴⁴。但一九二九年九月一日，學委會卻在提案中指出，中佛會籌辦教育實有經費與學制二方面之困難，並責成中佛會於教育經費，予以固定之擔保¹⁴⁵。不過，中佛會因短缺經費¹⁴⁶，對地方佛教團體亦乏管理權¹⁴⁷，設辦學務，實有困難。其結果是：「太虛任中國佛教會常委二年，對於會務提議決之案，關於改革僧制，整頓寺產，設辦僧學，振興教務等等，不下二三十件。但因各寺僧之漠視，及經費人才缺乏，無一能見之實行者¹⁴⁸。」

再者，以慈善委員會言之，上海居士則推動不遺餘力，如一九三二年王一亭呼籲：「教徒舉辦公益等事，已急不容緩。余辦各省賑災，已由各團體派定代表調查鄂豫皖三省災狀，我教團亦當推出代表參加調查，不落人後。¹⁴⁹」中佛會第五屆代表大會，上海市代表關炯之等提出，「請通令組織

潮音》，第16卷第1號，民國24年1月15日，頁101-102。

¹⁴³ Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*, pp.153-155.

¹⁴⁴ 〈六月三日中國佛教會第一次執監委員會會議紀事〉，《海潮音》，第10年第6期，民國18年7月26日，頁4。

¹⁴⁵ 中國佛教會學務委員會：「從事佛教教育者，前仆後繼者，有二十餘年之歷史，較之於國家學校教育，實相形見絀。揣其原因，不外如下之二種：（一）經費—學校教育，無論其為國立或私立，均有固定之經費，而佛教教育則無之。或類於慈善事業，臨時集募，或私人發心，獨立籌劃，稍遇事變，來源即竭。……（二）標準—佛教教育完全漫無標準，大學學院研究社，名目濫出，探其實際，或徒懸虛名，以銜人目，或偏古法不知改良。」見〈中國佛教會應辦佛教教育方案〉，《海潮音》，第10年第8期，民國18年9月22日，頁16-17。

¹⁴⁶ 例如〈本會訓令各省佛教會催收第一期經費文第廿五號〉：「各會未繳經費者，尚居多數，致本會開支一切極感困難，須知經費乃機關之原素，倘無經費，會務進行，自必無形停頓。」見《中國佛教會月刊》，第5、6期合刊，民國18年12月，頁3。

¹⁴⁷ 如中佛會呈文內政部：「當此訓政時代，佛教團體之進展，自應由地方官廳加以指導，隨時協助，俾利進行。」，否則進行會務，殊多障礙。見〈本會呈文內政部浙江省佛教會呈為辦理會務殊多障礙請轉呈通令各省轉飭地方官廳隨時協助文〉，《中國佛教會月刊》，第4期，民國18年10月，頁5。

¹⁴⁸ 太虛，〈全國代表大會提案〉，《中國佛教會報》，第15-21期，民國20年4月，頁3。

¹⁴⁹ 中國佛教會，〈天童寄禪師生西二十年紀念會記錄〉，《世界佛教居士林林刊》，第34期，民國24年4月1日，頁4。

佛教災區服務團並擬規約草案」，世界佛教居士林王一亭等提議，「擬請各寺廟增辦公益慈善事業，俾資救濟案」，以及「擬請設法組織宣講團分赴各監獄工廠勸化案」¹⁵⁰。又監督寺廟條例第十條規定：「寺廟應按其財產情形興辦公益或慈善事業」¹⁵¹，故慈善事業不同於僧伽教育，後者屬教內事務，而前者則是維持政教關係之重要環節。因此，慈善事業所賴以推動者，除上海居士外，其實，政府既定的佛教寺廟興辦慈善公益事業政策¹⁵²，亦是重要的壓力源頭¹⁵³。

以居士立場言，改革僧制，設辦僧學，若以在家信徒身份直接參與，自屬不宜¹⁵⁴。至於慈善事業，一者，可不悖宗教救濟眾生之旨，二者，亦可一改佛教徒專業自修，少參與公益事業之社會意象。因此，上海居士如王一亭，每年籌賑南北災難，恆集資數十萬數百萬元¹⁵⁵，而滬上各善堂與諸慈善事業，舉凡上海慈善團、江平會嬰堂、上海廣益善堂、上海仁濟善堂、位中善堂、上海復善堂、中國婦孺救濟總會、普濟善會、上海殘疾院、滬南慈善會、大場惠生社、上海游民習勤所、上海慈善團體聯合會等，莫不以之為號召者¹⁵⁶。

但是，僧界改革派對慈善事業卻另有看法。如仁山法師曾言：

吾佛教僧尼，數有百萬，非本身之產生，乃國家社會不得其所之人民也。其出家之根源，大多幼年無恃，中年失業，老年無依，迫不得已，乃投入出家之一途。吾佛教徒志在普渡眾生，不論老幼，一概收入，與衣與食與住，故我國千萬大小之寺院，實屬國

¹⁵⁰ 〈中國佛教會第五屆代表大會記〉，《世界佛教居士林林刊》，第36期，民國22年12月1日，頁1-2。

¹⁵¹ 〈監督寺廟條例〉，《國民政府公報》，民國18年12月9日，第340號，頁1。

¹⁵² 如1935年1月14日，內政部依照監督寺廟條例第十條，並中國佛教會章第十二條，擬定〈佛教寺廟興辦慈善公益規則〉。見立法院編譯處編，《中華民國法規彙編》，二十四年輯，頁191。

¹⁵³ 〈本會訓令各省特別市佛教會傳知各寺廟住持注意監督寺廟條例應實行興辦公益或慈善事業文第三十四號〉，《中國佛教會月刊》，第5、6期合刊，民國18年12月，頁7。

¹⁵⁴ 李慧開，〈對中訓部修定佛教會章程草案的幾點補充〉，見廣文等編，《改造中國佛教會的呼聲》（蘇川湘豫黔院各省佛教聯合會印行，民國25年），頁28。

¹⁵⁵ 太虛，〈追念王一亭長者〉，《海潮音》，第19卷第11號，民國27年11月15日，頁4。

¹⁵⁶ 〈上海市依照舊日法規核准註冊之公益慈善團體一覽表〉，《上海市年鑑》，民國26年，頁T201-T204。

家千萬之育幼院、養老院、濟貧院也¹⁵⁷。

因此，佛教寺院不啻為社會慈善機關，僧尼自身即為被救濟者，其又如何致力於慈善公益¹⁵⁸？為此，在中國佛教會內，僧侶改革派對上海居士屢有非議，如大醒法師於〈評佛教寺廟興辦慈善公益事業規則〉一文中，即坦率指出：

晚近一般僧徒及世俗人等均誤以「慈悲」就是「慈善」，所以在一般人就也把佛教會一類組織當作慈善機關；而同時因為佛教會中的一部分在家居士，大半的出身為慈善家，於是全不注重教義的宣傳，一味趨向慈善之一途，致整理僧制及佛教一切施設於不顧，此為有目共見之事實！……如今佛教會一類的組織，不從根本上去做「弘法為家務」的事，專著重在慈善公益事業方面；外表似乎想緩和政府對於佛教保護之感情，而實際上祇是少數人以行慈善而名居士的人，從中擊劃，想假機會為其借名活動的鬼計¹⁵⁹。

若依大醒所言，可看出，僧侶改革派與上海居士間，最大之爭議在於，前者以「弘法為家務」，後者則以「慈善」為「慈悲」之發端。上海居士既佔中佛會理監事之多數，且專重慈善事業，而僧侶改革派則欲辦僧教育，但人力與經費俱缺¹⁶⁰，二者立場互異，衝突勢難避免。如一九三一年四月八日第三屆全國代表大會，太虛接管會務，將會址遷至南京萬壽寺，上海關炯之、黃涵之、施省之等居士，則集體申函辭退¹⁶¹。迨王一亭接總辦事處回上海，太虛等遂辭出中佛會，而由滬委改推圓瑛主持¹⁶²。

¹⁵⁷ 仁山，〈對於浙江宣傳部之質疑〉，《仁山法師文集》（鎮江：金山大觀音閣，民國23年），頁21-22。釋東初亦認為：「佛教寺院不啻為一大慈善機關」。見氏著，《中國佛教近代史》，上冊，頁193。

¹⁵⁸ Yang, C.K. *Religion in Chinese Society*, pp.335-336.

¹⁵⁹ 大醒，〈評寺廟興辦僧教育之反省〉，《海潮音》，第16卷第3號，民國24年3月15日，頁2。

¹⁶⁰ 葦舫，〈十五年來僧教育之反省〉，《海潮音》，第16卷第1號，民國24年1月15日，頁132-136。

¹⁶¹ 〈附關炯之致本會書〉、〈黃涵之致本會書〉、〈施省之致本會書〉，《中國佛教會報》，第三屆第2期，民國20年6月20日，頁6-10。

¹⁶² 塵空，〈民國佛教年紀〉，《中國佛教史論集（七）》，頁205。

此衝突態勢，至一九三六年愈趨白熱化。一九三五年七月十八日，中佛會第七屆全國代表大會通過修改章程，決議原省佛教會改設分辦事處，每一市縣得設分會，並由中佛會直接指導，俾會務能如臂使指，進而達到全國總動員之效¹⁶³。改革派則不願省級虛懸，遂發起改造中國佛教會，而由國民黨民訓部提出修定佛教會章程草案七十條，以期整理中佛會¹⁶⁴，並於〈中國佛教會章程草案要點說明〉中提到：

本案最大之修正點，即為規定佛教會應以全國僧尼組織，凡屬僧尼，必須加入為會員，而在家居士，只可受聘為檀護，列席會議，協助進行，絕對不得入會，取得與僧尼同等之會員資格¹⁶⁵。

以免居士有「喧賓奪主，越俎代謀」之嫌。而各方針對居士入會之討論，亦反應出僧尼的諸多疑慮，如大醒在〈中國佛教會近事痛言〉中說道：佛教會一類的組織，在起初是得到了居士們的助緣而成，居士多會辦事，而又易於接近社會。但是，這裡卻有一個笑話，有人說，僧尼的人材不夠辦佛教會，非要居士幫辦不可，難到僧尼們就永久的不能自立，非依賴居士們就不能辦事¹⁶⁶？

而廣文於〈讀「中央民訓部修定中國佛教會章程草案」以後〉，亦不禁反問：

我們從微而知著，相信將來的佛教會一切活動要完全操於居士，而僧尼的生命也將要由居士把握了。這豈是在家居士護持佛教的初心？又豈是出家僧尼本心之所甘願¹⁶⁷？

對於上海居士，僧侶改革派尤多微言，除批評其一味趨向於慈善事業外，居士所佔佛教會員之比重，亦引起非議，如中佛會當選之理監事，

¹⁶³ 常惺，〈中國佛教徒對中國佛教會應有之認識〉，《佛學半月刊》，第114期，民國24年11月1日，頁3-4。〈中國佛教會各分會組織通則〉，同前，頁9。

¹⁶⁴ 見廣文等編，《改造中國佛教會之呼聲》（蘇川湘豫黔皖各省佛教會聯合會印行，民國25年）。

¹⁶⁵ 民訓部，〈中國佛教會章程草案之商榷〉，《改造中國佛教會之呼聲》，頁22-23。

¹⁶⁶ 大醒，〈中國佛教會近事痛言〉，《改造中國佛教會之呼聲》，頁131。

¹⁶⁷ 廣文，〈讀「中央民訓部修定中國佛教會章程草案」以後〉，《改造中國佛教會之呼聲》，頁34。

幾全屬於江浙兩省僧侶，與上海方面之居士¹⁶⁸。甚至上海市佛教分會改選，出席五百餘人，而居士竟佔四百多人¹⁶⁹。因此，改革派認為，若欲改造中佛會，勢必得將佛教會之會員性質，先作劃定不可，否則中佛會「能對於夾雜在居士中間的僧尼得有一分毫的整理嗎？」¹⁷⁰」

由於對上海居士的爭議頗多，南京居士陸心梵則提議將中佛會遷於首都南京，其理由是：

全國佛教會向設於滬，今各機關團體，除因有特殊情形者外，皆遷移至首都，全國佛教會似亦以從速遷京為宜，比較附設於租界上之淨業社，當可增其尊嚴。首都毗盧寺頗為宏敞，倘能借為會所，則要求現住軍隊之遷讓，亦可有正當之理由¹⁷¹。

的確，根據《內政部調查統計表》中之〈佛教組織一覽〉，二十四處省市佛教會，有十九處會址位於佛寺內¹⁷²。而上海則因位處江浙佛教聯絡中心，具地利之便，且居士組織向稱發達，能為護法之城，故全國性佛教會附設於佛教淨業社。但如此一來，除僧界有失「尊嚴」外，中佛會亦不免為上海居士所制，因改善僧制、整頓寺產、設辦僧學等教務，權屬僧界，上海居士雖護持佛教，但卻依於保守的江浙佛教叢林，那麼，整頓僧界又從何著手？此乃改革派所憂心者，故遷會之說再起。

不過，關於限制居士入會問題，范古農主張在家眾會員另組居士團體，以協助會務進行，並撰〈組織中國佛教會居士公會建議書〉，及〈中國佛教居士公會組織大綱〉¹⁷³。劉彭翊在〈對於佛教會改組之管見〉一文中，則提出駁議，其重點主要有四：（一）佛教會為宏法利生的文化慈善團體，與其他職業團體根本不同，若為謀佛教發展，則非團結四眾之力不為功。（二）依據經典，佛教徒意指四眾，若僅以僧尼組織，則是違背佛說，只可名為僧尼會或寺廟會，而非佛教會。因僧伽為住持三寶之一，居士有護持三寶之責，

¹⁶⁸ 〈全國佛教徒積極改組中國佛教會〉，《海潮音》，第17卷第5號，民國25年5月25日，頁119。

¹⁶⁹ 大醒，〈中國佛教會近事痛言〉，《改造中國佛教會之呼聲》，頁132-133。

¹⁷⁰ 同上。

¹⁷¹ 心梵，〈對於中國佛教會之貢獻〉，《佛學半月刊》，第116期，民國24年12月1日，頁11。

¹⁷² 內政部編，《內政部調查統計表》，第5期，民國23年1月，頁15。

¹⁷³ 單培根，〈范古農居士年譜〉，《內明》，第232期，1991年7月1日，頁42。

本不可須臾離者。(三)倘佛教僅有僧伽而無居士，則僧伽無從供養，亦無從護持，佛教不自然消滅，未之有也。(四)若依佛制，僧尼不得參與世事，不得親近國王宰官，居必蘭若，行必苦陀，以此行徑，處於今日之世，欲謀佛教之發展，不亦難乎¹⁷⁴？換言之，既名佛教會，即應由四眾組成，方符合教旨與佛教現況。

綜上所述，大致可反應出幾點：(一)上海居士與江浙佛教保守派大抵採合作關係。(二)在理念上，僧侶改革派以為「中國佛教之振興非從整理僧伽入手不可」¹⁷⁵。上海居士則較認同於慈善利濟事業，此為二者在中佛會上之最大爭議。(三)由於理念與所支持者不同，僧侶改革派不免視上海居士為整理教內事務障礙，故有「護教」不「護法」的譏評，及限制居士入會之規定產生。

為解決中佛會內部問題，一九三六年八月二十三日，國民黨民訓部責成中佛會於南京毗廬寺，召開第四次理監事聯席會議，謀求合作¹⁷⁶。並指定圓瑛、太虛各推一百五十人，由民訓部圈定各半數，為第八屆全國代表大會之出席代表。但中佛會則以「圓瑛法師既為本會理事長，則不能違背現行章程，推列代表名單，應由本會通告各分會，依合法手續選舉出席代表」，斷然拒絕¹⁷⁷。並由段祺瑞致書蔣委員長，經段宏綱、屈映光飛廣州謁蔣面遞，由蔣電陳立夫，著令緩辦。再則上海居士屈映光、聞蘭亭等亦致函時在巴黎之戴季陶，由戴電中央黨部，勿過問佛教，而中佛會改組案遂為政府所擱置¹⁷⁸。太虛知後，乃發表〈關於佛教之談話〉：「設因少數任意推翻議案，中央黨部主管機關之出席指導者，亦不加追究，則於議決案既無效力，余亦藉此可卸除責任」¹⁷⁹。話中所謂的「少數」分子，事實上，就是江浙保守派僧侶與上海居士。故以江浙僧界言，上海居士實為護法重鎮，然以太虛為中心之改革派，則視其越俎代謀，有操控中佛會之嫌。姑且不論上海居士究竟

¹⁷⁴ 劉彭翊，〈對於佛教會改組之管見〉，《佛學半月刊》，第138期，民國25年11月1日，頁19。

¹⁷⁵ 法舫，〈從中國佛教會史上檢討中央修正案〉，《改造中國佛教會之呼聲》，頁46。

¹⁷⁶ 釋妙然主編，《民國佛教大事年紀》，頁184。

¹⁷⁷ 〈本會第七屆第二十八次常務理事會議〉，《中國佛教會報》，改編第9期，民國25年9月，頁26-27。

¹⁷⁸ 印順，《太虛大師年譜》（台北：正聞出版社，民國81年3月修定一版），頁412-413。

¹⁷⁹ 同上，頁413。

屬於何者，但此歧異現象不也正顯示出，在民初全國性佛教事務中，上海居士所扮演的角色，其實兼具重要性與爭議性！

五、結論

民初政治及思想界的世俗化潮流，使佛教面臨發展上的困局。不過，也正因昔日政治保護不再，佛教乃存有危機意識，而宗教復興運動亦由此而生¹⁸⁰。此運動有多項趨勢，居士地位的提升，尤為各界所矚目。如日本野依秀在《國民佛教聖典》一書中，舉印光、太虛、歐陽竟無、王一亭、王弘願等五人，代表中國佛教，其中居士即佔五分之三¹⁸¹。但居士佛教如何由傳統的內修於家，轉向合群集益式的發展？其個中因素，絕非概括數語所能道盡。相信透過上海研究，將有助於此方面的進一步瞭解。

本文研究結果，大抵可以解釋一項重要問題：上海居士如何成為民初之護教重鎮？事實上，民初政教關係逆轉，僧界籌組中華佛教總會之際，上海居士尚處萌芽階段。不過正因為第一道全國僧界組織化防線，涉及政教衝突，陷於窘境，乃使僧侶意識到，當政治保護不再，那麼未來第二道防線，將有賴於叢林僧侶轉向城市布教，以動員基層的居士力量。此外，一次大戰後的東方精神文明反思，及世界性佛教運動，亦推波助瀾的，使僧侶弘化及學風思潮，趨向一致，上海居士佛教乃因此而頓呈蓬勃之象。不過，一九二六年前的上海居士，仍屬獨立發展及組織化階段，真正促其介入全國性佛教事務者，實為北伐風潮及廢寺興學運動。在救亡與護教聲中，滬上居士自組上海佛教維持會，以折衝政教之間，並與諸山叢林，形成江浙佛教聯合會，甚至以此為基礎，進而將護教圈擴展至全國。但過於介入的結果，亦使改革派指其「護教」不「護法」，有操控中國佛教會，越俎代謀之嫌。從以上轉變，大致可歸結出上海居士佛教的二項發展特點：（一）在僧俗關係方面，上海居士與江浙叢林有趨合現象，至於改革派僧侶，則屢有爭議。（二）上

¹⁸⁰ 范古農：「歷代政體是君主專制，故佛教以君主尊崇而始得發展。今者民國是民主共和，主義所尚，要在國民自謀振刷，而不取倚賴政府。……所以除有自集團體，自圖發展外，絕無振興整理之希望。」見〈告全國佛教徒〉，《佛學半月刊》，第114期，民國24年11月1日，頁5。

¹⁸¹ 化聲述，塵空記，〈十五年來佛教思想之趨勢〉，《海潮音》，第16卷第1號，民國24年1月15日，頁43。

海之例顯示出，民初居士佛教發展的一大趨勢：僧團日益受居士控制，同時居士日益獨立於僧團。

