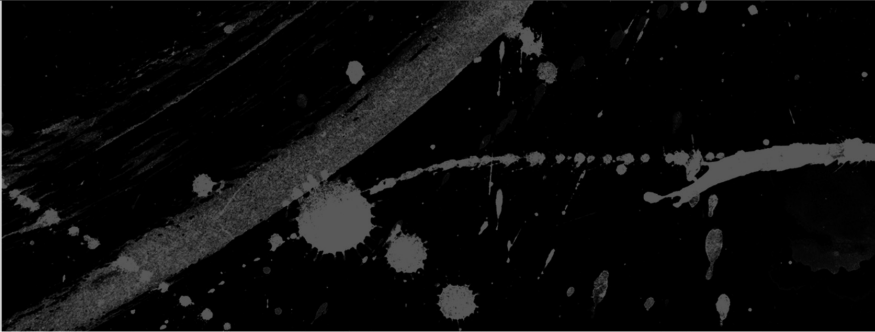


近代佛教改革的 地方性實踐

The Reform of Modern Buddhism in Local Communities of China:
A Case Study in Nanjing, 1912–1949

以民國南京為中心
(1912–1949)



邵佳德——著

當代漢傳佛教論叢總序

聖嚴教育基金會數年前設立「當代漢傳佛教論叢學術獎助金」是為了推廣聖嚴法師所倡導「提昇人的品質，建設人間淨土」之思想理念。獎助與聖嚴法師思想理念相契合的佛教學術研究，以及漢傳佛教著作之出版。其內容主要以清末民初、現代佛教學術專書為首要，並且不限制以聖嚴法師思想、佛教典籍為主，凡釋、儒、道，皆可為研究切入點，亦可與社會、文化面相關議題結合闡述。

佛教在中國已經有兩千年的歷史，經過長久與儒家和道家思想的互動和融合，發展出超越印度佛教傳統的漢傳佛教。天台、華嚴、禪和淨土這四大宗派，都是首次出現在中國，然後傳到韓國、日本和越南，而成為一枝獨秀的東亞佛教。歷來研究漢傳佛教的學者一般認為隋唐是漢傳佛教的「黃金時代」，因此大量的學術專著也以隋唐或魏晉南北朝時代為研究課題。其實佛教在中國一直不斷地演變，如果沒有佛教，很可能沒有宋明理學，也可能沒有道教的全真教。雖然宋、元、明、清甚至現代，都有大師、著述和新的發展或運動值得研究，但如果跟日本及美國學者在這方面研究的成果相較，國人尚須努力。聖嚴法師深深了解有此必要，他的博士論文是研究明末大師蕩益智旭，他在很多的論文及講

演中，多次強調研究明清及近代和當代漢傳佛教的重要性。

在一次討論漢傳佛教未來發展的講演中，聖嚴法師有如下的建議：「第一，對弘揚漢傳佛法要有大悲願心！第二，要吸收國際上已有的成果，不管是哪一個系統。不過，為了發揚漢傳佛教，去吸收人家對漢傳佛教研究的成果時，首先，可能要大量地翻譯；其次，必須自己去研讀、去吸收這些研究資料。另外，外國人現在已朝向於把佛法跟哲學、心理學、社會學、宗教學等學科加以結合。用佛教的死亡學、生死學，去結合醫學、精神學、心理學、精神分析學、精神醫療學等等，再用佛法談死亡學。現在為何《西藏生死書》那麼暢銷，原因是作者自己研究心理學，所以結合了多方面的觀念和方法。」我認為這是非常中肯的告誡。如果學者能善用現有的中外學術成果，同時採用多學科或超學科的方法論，必定會有豐富的收穫。

我非常高興由「當代漢傳佛教論叢」獎助的第一本書問世，預祝更多的專著陸續出版，實現聖嚴法師的理念。



2016年11月9日，識於美國加州

自序

距今二十年前的暑假，尚在念小學的我參加學校組織的夏令營活動，第一次來到南京。夏令營安排的住宿地就在南京大學，三天的旅程中有兩處宗教場所的參訪，一處是靜海寺，另一處是靈谷寺。當時我們這群學生並未在意，只是跟著導遊穿堂過殿，一路嬉戲。之後回想起來，在一次以愛國教育為主題的小學生夏令營活動中安排參觀佛寺，不免顯得有些怪異。直到我開始以近代南京佛教為研究對象撰寫博士論文時，才意識到當年活動方組織參訪靜海寺和靈谷寺的用意。

時光退回到清朝道光二十二年（1842）八月，時值南京盛夏，天氣炎熱。矗立在下關附近儀鳳門外永樂年間敕建的靜海寺幾經興廢，此時經歷了十年前的失火，大殿早已焚毀，只剩天王殿倖存。這樣的失修對於傳統中國的佛寺來說，可能並不十分可怕：僧人往往習慣於容忍部分建築的毀損，直到不得不整體重建的地步，只要有僧人在，隨時可能獲得資助進行大規模的重修。但是當月十二日發生的事對於一座佛寺來說倒是有些不同尋常。當天上午寺裡的僧人突然接到官員指令，要求為即將到來的一群外國人準備茶水。這群外國人正是停留在附近下關江面的「康華麗」號（HMS Cornwallis）戰艦上以璞鼎查（Sir Henry Pottinger）為首的英國代表，他們以天氣酷熱、

艦上地方狹小諸多不便為由，要求與清廷代表在附近的靜海寺會談。在之後的十多天內，中英雙方在寺內數次會商，最終於二十九日簽訂了《南京條約》。在此之前，廣州一帶就有西方傳教士祕密活動，而五口通商及之後的各項條約所產生的一項後果，便是將基督教在清代的傳播合法化了。

幾年後，曾在廣州接觸過基督教的洪秀全，就在其拜上帝教中糅合了西方基督宗教理論，開始在兩廣一帶傳教。後與清廷對立，發起了太平天國運動，兩年內便波及南方數省。一八五三年三月太平軍打到南京儀鳳門外，由靜海寺挖地道攻入城內，清軍炮擊太平軍，寺廟再次受到毀損。靜海寺的僧人或許不會意識到，十年前在此討論的簽約事宜，與這次寺廟被毀有著一絲微妙的聯繫。而隨著反佛道的太平天國定都南京以及與清軍在此的激戰，城內其他佛寺也多遭兵燹之災。

太平天國之後靜海寺雖經僧人募修，但進入民國後宗教的地位受到了前所未有的質疑，因此寺廟裡的生活並不安定。而南京在成為首都後，由於人口激增、軍政機關林立、首都建設規畫、戰亂等各種因素，城內的寺廟和僧人更是面臨空前的挑戰。靜海寺一九三〇年代一度被軍政局、衛生局、紅十字會等多家單位及工作人員眷屬分而據之，六十餘間房僧人僅得八間棲身。一九三七年十二月日軍圍攻南京，寺廟再遭重創，僅存方丈室六間，念佛堂五間和臨街綏遠路大門「靜海律寺」四字。一九四一年的寺廟調查顯示，當時寺方擁有配殿十二間，小房六間，多數禮器、經籍、神像、雕刻、繪畫等皆在事變中焚毀，未曾恢復。但佛像倖得保存，尚有四十餘畝田產維持十名僧人和五名傭工生活。

靜海寺近百年的興衰僅僅是一個例子，但它彷彿南京佛教的一個縮影，見證了近代以來的傳統佛寺如何在叢林原有的興衰週期中，被加入了許多從未面對過的國內外新元素。在南京，有著眾多歷史更為悠久、規模更為宏大、香火更為旺盛的佛教寺院，在從帝國到民國的轉變中，面臨類似的重重危機。比如總理陵園管理委員會就曾將靈谷寺的數百畝土地和大量財產收歸國有，並將寺中的無量殿轉換成了紀念國民革命軍陣亡將士的祭堂。寺中佛像和僧人則被轉移到寺旁的一間龍王堂，原先的佛寺搖身一變成了紀念革命和國民黨將領的聖地。近代歷史的風雲變幻賦予了這兩座寺廟新的歷史記憶，這也是其在今天成為愛國主義教育示範基地的原因。

佛寺在近代面臨的這種挑戰也伴隨著各界改革叢林、復興佛教的願望和實踐，從而使得晚清到民國的中國佛教發展史呈現出紛繁複雜的新局面。傳統叢林如何應對新的挑戰？國家和僧界的改革將把佛教帶往何方？各種不同角色在近代地方佛教社群中如何相互作用？佛教信仰在城市生活中究竟又以何種狀態存在、扮演什麼角色？對今天城市中日益興盛的宗教活動又產生過何種影響？筆者期望通過對南京這個近代史上重要城市的佛教史進行研究，從而尋求答案。本書就是以筆者的博士論文為基礎修改而成的，希望對上述問題能有初步的回應。

當即將完成這本書稿並付梓之際，筆者已從香港中文大學獲得博士學位，感謝南京大學哲學系尤其是中國哲學專業賴永海教授等諸位師長的認可，我得以回到曾經求學七年的母校任教。再次踏上南京這方土地，回到靜海、靈谷這些佛寺，覺得個體的生命之路冥冥中自有些定數。當然，支持我走過這條

路的外緣也有很多，所謂法不孤起、仗境方生。沒有以下師長、親友的幫助、支持，或許根本不會有這樣一本小書的誕生。

首先我要感謝我的博士論文指導老師黎志添教授。黎師是宗教學尤其是道教研究方面的專家，但他得知我想以佛教史為選題後，仍全力支持我的研究並給予建議。黎師平日科研、公務繁忙，但從論文的最初選題到寫作及最後的定稿，他從未放鬆要求，總是與我一再討論、幫我反覆修改。他是一位典型而純粹的學者，即便課後吃飯聊天，談資亦不離最近的研究課題。在學術事業的追求上，黎志添教授為我四年的博士生涯和之後的學術道路樹立了極好的榜樣。

其次我要感謝諸位師友。中文大學的學愚教授在近現代佛教研究領域耕耘多年、頗多創見，感恩他多年來給予我很多專業知識上的指點和日常生活上的關照。感謝宗教研究系李熾昌教授、譚偉倫教授、賴品超教授、唐秀蓮博士在課堂上授業解惑。感謝中文大學楊凱里（Jan Kiely）教授、陳劍煌教授、姚治華教授和城市大學李孝悌教授等師長，為我在香港學習中提供的學術機會和專業意見。感謝審讀並參與我論文口試的賈晉華教授和黃維珊教授給予的肯定及中肯建議。我也要感謝我在香港攻讀博士期間結識的學友們，他們豐富各異的研究課題拓寬了我在學術領域的視野，他們給予的批評和指正使我避免了很多錯誤。

我還要特別感謝我在南京大學的碩士指導老師王月清教授。我雖負笈香江，王師卻始終關心我的學業並給予多方幫助，知遇之恩難以為報。臺灣中央研究院的康豹（Paul Katz）

研究員數次為我細心審讀、批閱論文章節，感激之情溢於言表。法鼓山聖嚴教育基金會對我的論文寫作給予慷慨支持；南京毘盧寺傳義法師、靈谷寺傳靜法師、高座寺靈山法師等大德及南京市佛教協會詹天靈先生給我介紹佛寺歷史或提供佛教史料；臺灣師範大學吳政哲先生、中研院近代史研究所蔡蓉茹小姐、臺灣天人研究中心劉文星研究員、日本京都花園大學柳幹康博士、中研院近史所平山光將博士曾協助我蒐集論文資料或翻譯外文文獻；南京市檔案館、臺灣國史館、中國國民黨黨史館、中研院近史所檔案館、中國第二歷史檔案館等機構的工作人員為我查閱論文素材提供了專業的服務，在此一併致謝。

最後，也是我最應當感恩的，是我的家人。感謝我的父母一直以來無條件地支持我選擇自己的人生道路。在讀博士的第四年，我與女友鄭菲結為連理，立誓從此甘苦相隨、同舟共濟，感謝她這麼多年來伴我左右、給我鼓勵。在我寫完本書初稿時，我們的女兒降生人世，她的到來使我的工作進度大幅減緩，但她給我帶來的快樂卻無與倫比。我把我在而立之年完成的這本小書獻給我的家人，希望這成為我人生的新起點。是為序。

邵佳德

於 2017 年元旦

目錄

當代漢傳佛教論叢總序 / 于君方 003

自序 / 邵佳德 005

■ 第一章 導 論 017

第一節 研究緣起 017

第二節 研究回顧 023

一、近代佛教興衰與改革的問題 023

二、近代國家與佛教的研究 037

三、城市佛教史的研究 044

第三節 近代南京的佛教社群：研究範圍、方法及意義 053

一、本書的研究範圍及方法 053

二、南京佛教歷史及研究 061

三、近代南京佛教研究的理論意義及貢獻 072

第四節 本書所用史料及章節安排 076

一、本書所用史料 076

二、全書章節安排 081

■ 第二章 民國南京的佛教概貌——調查數據的分析 087

第一節 太平天國對南京佛教的影響 088

一、南京佛寺的歷史概述 089

二、太平天國造成的破壞 092

三、寺廟重建工作的開展 095

第二節 南京的佛教寺廟 098

一、調查登記的動機、時間、方法 098

二、南京佛寺的數量與種類 104

三、南京佛寺的地域分布 113

第三節 南京的僧人和佛教信徒 119

一、南京的僧人及信徒數量 119

二、南京僧眾的籍貫、年齡 123

三、南京僧尼的類型及教育程度 126

第四節 南京的寺院經濟 131

一、廟產的規模 131

二、廟產的來源 134

第五節 小結 139

第三章 政府對南京佛教的改造及其成效 143

第一節 「宗教」觀念的重塑與宗教法令的制定 145

一、「宗教」與「迷信」——一個新的判準 145

二、民國政府宗教政策的制定 151

第二節 首都「模範佛教社區」的建設 160

一、民國初年南京佛教的狀況 160

二、改革首都佛教的願望 163

三、改革的措施 168

第三節 首都建設中的廟產糾紛 182

一、邵爽秋與廟產興學 183

二、廟產興都：首都建設中的佛寺 186

三、抗戰及戰後的南京佛寺狀況 195

第四節 佛教改造的局限及原因 203

一、僧人的抵制 205

二、政界佛教徒的庇護 210

三、做為權力爭奪場域的佛寺 217

四、地方政府與黨部的立場差異 221

第五節 小結 227

第四章 人生佛教改革在南京的實驗及受挫 231

第一節 太虛的「人生佛教」及僧制改革計畫 234

一、「人生佛教」的提出 234

二、僧伽制度的改革藍圖 237

三、首都僧團的分歧 246

第二節 僧團改革的措施及效果 255

一、神佛分離的嘗試及困境 255

二、佛教會的創設及局限 260

三、佛學院的興辦及其問題 267

四、經懺改革的受挫 276

第三節 僧團改革的局限及原因 288

一、保守與激進的反思 288

二、改革的方法問題 294

三、信眾及菁英居士的反面影響 299

第四節 小結 303

第五章 佛教改革背景下的南京居士及信眾 307

第一節 居士熱衷的佛教信仰及實踐 310

一、聽法：講經說法的參與 310

二、念佛：蓮社的活動 316

三、茹素：素食館中的佛法 320

第二節 綜合型居士組織及其公共角色 325

一、居士林與淨業社 325

二、佛教慈幼院	332
三、往生蓮社	338
第三節 研究型佛學組織的困境	342
一、金陵刻經處與支那內學院	343
二、其他佛學研究組織	352
第四節 民眾的宗教實踐對改革運動的抵制	356
一、民眾的佛教信仰方式：以棚戶區為例	356
二、信眾的狂歡：佛教節慶與朝山進香	362
三、佛教信仰的普遍性及影響力	371
第五節 小結	374

第六章 結 論 379

第一節 近代城市佛教的特點	379
第二節 民國佛教改革受挫之原因	383
第三節 近代佛教地位之評價	386
第四節 近代佛教圖譜之構成	390

參考文獻 397

一、檔案	397
二、報刊、公文	397
三、傳統文獻	398
四、中、日文論著	399
五、西文論著	416

附 錄 427

附表 2-1：節錄全國佛教機關及佛教徒統計	427
附表 2-2：1931 年南京市廟宇僧道統計表	428

附表 2-3：南京市寺廟概況 1936 年 6 月調查	430
附表 2-4：南京市寺廟調查表	431
附表 2-5：1947 年南京市各種宗教報告表	447
附表 2-6：1950 年 7 月至 1951 年 12 月南京寺廟一覽表	448
附表 2-7：南京特別市寺廟統計	474
附表 2-8：南京市宗教人數統計	475
附表 2-9：南京信教人口年齡別統計表	476
附表 2-10：1948 年 12 月 31 日南京市登記寺廟名冊	477
附表 2-11：1936 年南京市憲警檢查僧尼識別證各警局分區辦理情況表	484
附表 2-12：維慈（Holmes Welch）統計 1930 年左右各市寺僧數	485
附表 2-13：中國佛教會南京市分會會員名冊	486
附表 2-14：南京市佛教經懺聯合會會員名冊	503
附表 2-15：南京部分佛寺在太平天國中受損及重建統計	510
附表 3-1：民國南京佛教寺廟被占情況統計表	514
附表 4-1：金陵佛學院課程表	520
附表 4-2：1936 年金陵佛學院在讀學僧概況	521
附表 4-3：古林佛學院簡章	522
附表 4-4：南京毘盧佛學院章程	523
附表 5-1：南京佛教慈幼院章程	525
附表 5-2：指導人民團體組織總報告表：佛教慈幼院	527
附表 5-3：南京市佛教往生蓮社章程	529
附表 5-4：南京市第三區承恩寺中心國民學校移存香林寺佛像暨佛教用品清冊	532
附表 5-5：往生蓮社重要成員登記表	535
附表 5-6：往生蓮社理監事略歷表	540

附表 5-7：南京市佛學研究會發起人略歷表	542
附表 5-8：首都金剛乘學會發起人略歷表	543
附表 5-9：中國法幢學會南京市分會發起人簡歷冊	545
附表 5-10：中國佛學會正信修持部會員發起人年籍經歷表	548
附表 5-11：首都佛教正信會籌備處懇求皈依三寶眾等姓名性別職業等項	550
附表 5-12：南京佛教團體調查表	551

【第一章】

導 論

第一節 研究緣起

坐落在城內中心區域的毘盧寺是南京一間頗具規模的佛寺。毘盧寺建於明嘉靖年間，原為供奉毘盧遮那佛的一座小庵。明萬曆間葛寅亮在撰寫《金陵梵剎志》時統計了南京的佛寺卻並未提到毘盧寺，可見其在當時規模尚小。清咸豐年間毘盧庵毀於太平天國戰火。光緒十年（1884），曾國荃任兩江總督，遵守先前與僧人海峰^①「如我督兩江，為您造庵」的約定，招其至南京擇地造寺，經與原住持量宏商量，在毘盧庵址建寺。湘軍諸將捐鉅資建大雄寶殿、萬佛樓和藏經樓等，將原毘盧庵舊址周邊擴大，改庵為寺，使之成為當時南京最大的十方叢林。^②太平天國運動對南京佛寺造成很大破壞，但在隨後興起的廟宇修復熱潮中多數佛寺得到了恢復，^③有的甚至規模

① 出於行文暢通考量，本書多有徑以法名、字號稱呼僧人之處，未加「大師」、「和尚」、「法師」等尊稱，特此說明。

② 參見何建明，〈近現代中國佛教史上的南京毘盧寺〉，傳義主編，《溯流徂源——毘盧寺與中國近現代佛教》（下冊），北京：宗教文化出版社，2008年，頁252-276。

③ 一八五〇至一八九九年是中國歷史上寺廟重建活動頻繁、寺廟總數較多

比原先還有所擴大，毘盧寺就是一個典型案例。

民國元年（1912），太虛在毘盧寺從事講學和教務活動，並籌辦中國佛教協進會，拉開了近代中國佛教革新運動的序幕。國民政府定都南京後，太虛在南京毘盧寺發起成立中國佛教會，最後在各方協商下改名成立中國佛學會。此會後來成為指導和影響全國佛教革新運動的重要組織。之後，太虛又以毘盧寺為聯絡處發起並籌設世界佛學苑，^④ 毘盧寺因此成為以太虛大師為首的現代佛教革新派的重要陣地。一九二九年中國佛學會與江浙佛教聯合會發起成立中國佛教會，並在會章中表明設會所於首都毘盧寺。後來中國佛教會會所是設在南京毘盧寺還是在上海赫德路十九號的原江浙佛教聯合會會址，一直成為教內新舊兩派爭論的焦點之一。抗戰勝利後到一九四九年，毘盧寺最終成為中國佛教會的唯一會所。^⑤ 可以說自民國之初

的時段，參見 Wolfram Eberhard, “Temple – building Activities in Medieval and Modern China. An Experimental Study,” *Monumenta Serica*, Vol. 23 (1964): 264-318. 南京佛寺的破壞和修復狀況見下章。

④ 一九二八年九月太虛抵巴黎，在東方博物院講演佛學源流及其新運動，聽者各國名流五、六百人，旋由西爾法勒肥及阿甘兩博士邀集，受斯加拿、伯希和等著名學者議設「世界佛學苑」，先在「東方博物院」設一「世界佛學苑巴黎通訊處」，在南京毘盧寺設一「世界佛學苑中國通訊處」。見塵空，〈民國佛教年紀〉，載張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊（86）：民國佛教篇》，臺北：大乘文化出版社，1978年，頁196。最初世苑也決定在南京太平門外佛國寺設址，見〈世界佛學苑擇定總苑址之經過〉，《海潮音》，第13卷第2期，1932年2月15日，頁45-46。

⑤ 中國佛學會及佛教會的籌設及選址問題，參考〈中國佛學會組織大綱〉，《海潮音》，第9卷第5期，1928年6月7日，「佛教要聞」頁4-6。〈中國佛教會代表大會呈中央政府請求備案文〉，《中國佛教會公報》，第1期，1929年7月，「呈文」頁1。〈空設的中國佛教會之啞謎〉，《中國佛教會公報》，第4卷第3期，1931年10月15日，頁

毘盧寺就一直是幾個全國性佛教組織的會址，也是以太虛為首的一批主張革新的僧人之弘法陣地。太虛鑒於廟產興學等不利佛教的風潮而組建中國佛學會、佛教會，團結僧眾、革新佛教、抵制侵占。他在這裡醞釀了其教理、教制、教產的佛教革命主張，鼓吹革除原先寺院剃派、法派的弊端，建立全新的僧伽制度；他也在此宣揚了人生佛教的理念，要求佛教注重人生和現世，反對僧人專向死後問題探討以及專營經懺佛事。^⑥

民國時期改革佛教的呼聲除了來自太虛等僧人還來自於政府，南京國民政府試圖將宗教限制在獨立領域並加以管控和利用。為此政府頒布了一系列分判「正信」/「迷信」、合法/非法的條例，以及登記、監督寺廟的辦法。毘盧寺一直與政府保持著良好關係。這座位於南京市中心的佛寺依仗曾國荃和在寧湘軍的護持，在清末就成為湘籍官民和江浙士紳往來之所。民國後又比鄰總統府等政府機構，因此向來與政府關係緊密。寺內常有民國要人往來，也常有軍警單位駐紮。太虛在籌備協進會時，寺內就設有社會黨的支部，他也因這層關係得同孫中山商談協進會的籌辦並得到支持。^⑦ 設立中國佛學會時太虛同樣得到了蔣介石的讚許，並依靠蔣的

193-194。〈中國佛教會整理委員會通告〉，《海潮音》，第27卷第3期，1946年3月1日，頁37。

⑥ 太虛關於佛教改革的理念，參見釋太虛，〈人生佛教開題〉，《海潮音》，第26卷第1期，1945年1月1日，頁4-5。釋太虛，〈我的佛教改革運動略史〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（一），北京：宗教文化出版社、全國圖書館文獻縮微複製中心，2004年，頁63-110。

⑦ 釋太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（一），北京：宗教文化出版社、全國圖書館文獻縮微複製中心，2004年，頁185。

關係使駐紮寺內的憲兵隊遷出，為佛學會成立騰出了空間。^⑧即便在中日戰爭南京淪陷期間，毘盧寺也是中日官員經常來訪或舉行各類公祭活動的場所。^⑨毘盧寺與政府保持良好關係的重要目的之一，就是藉助政治力量抵制部分政府官員試圖侵占廟產甚至剷除宗教的計畫，而在政府庇護下反而能夠時常舉行講經、法會等遊走在政府法令邊緣的宗教活動。^⑩

依靠政府高官的庇護來抵制國家對寺僧的「整頓改良」似乎已經成為佛教界的常態，因此毘盧寺內官員的往來出入並沒有促成政府對佛寺的改造、利用，相反地，政界居士在寺內聽講佛法、參與法會、辦理喪事的活動，還常與政府的改革藍圖背道而馳。此外，即便是在太虛等人極力宣揚的佛教內部改革的方面，毘盧寺似乎也沒有成為很好的表率。比如眾多官紳及其家屬去世後經常在寺內設奠發喪，並舉行諷經超度儀式。^⑪對於佛寺來說承接這類事務並不罕見，從現

有資料看，這種活動至少在一九二〇年一直到一九四〇年代間都未曾中斷。真華法師在回憶抗戰後的毘盧寺時說：「念經也，拜懺也，放焰口也等佛事，無日無之。」有時僧人還須出外赴市民府上操辦。^⑫但民國時太虛既然在毘盧寺力倡人生佛教、反對應赴經懺、建設佛學院，而寺內外的佛事竟依舊流行，則不免令人詫異。由此可見寺僧經濟來源沒有保障，仍須通過經營佛事來維持，僧團內部的改革也面臨諸多困境。

毘盧寺這樣一座在近代佛教史上具有標誌性意義的寺廟，處於民國時期國家政治和佛教改革的中心，雖然與政治力量關係緊密，卻也沒有順從政府對佛教的改革和監管；雖然興辦了佛學院，卻同時成了經懺窟；^⑬雖然成為佛教改革理想的發源地，卻無法成為改革理想的試驗場。如果說上海的佛教界長期被那些對佛教革新持保守態度的江浙諸山長老把持，因而改革不易深入的話，那麼南京做為力圖改革宗教的國民政府所在地，又是太虛等僧人對抗保守派的重要陣地，為何佛教的發展態勢不僅不足以成為「全國之模範」，反而維持了很多改革前的特徵呢？^⑭如果我們把眼界放寬，

⑧ 〈蔣總司令令警備司令陳誠遷讓毘盧寺駐軍為全國佛學會會址令〉，《大雲佛學社月刊》，第20號第86期，1928年9月，頁65。

⑨ 參見經盛鴻，〈抗戰期間的南京毘盧寺〉，《江蘇地方志》，2007年第5期，頁43-44。

⑩ 毘盧寺講經法會活動頻繁，並曾引起教育界人士的疑慮。參見嚴霽青，〈京市毘盧寺講經愚民趨聽者甚眾因作此記之〉，《真光》，第35卷第6期，1936年，頁54。陳劍脩，〈呈文：南京特別市教育局呈：為奉令查毘盧寺開講藏經究與黨化有無抵觸覆市政府由〉，《南京特別市教育月刊》，第1卷第7期，1928年2月25日，頁22-23。

⑪ 在毘盧寺舉辦發喪事宜的例子眾多，僅《申報》刊出的消息就不下數十篇，例如：〈白雲圖梯訃告〉，《申報》，1928年11月6日，版4。〈戴母祭奠有期〉，《申報》，1929年3月6日，版10。〈袁宅訃告聞〉，《申報》，1943年7月1日，版4。〈訃告〉，《申報》，1948年7月29日，版5。

⑫ 釋真華，《參學瑣談》，臺北：天華出版社，1984年，頁50。

⑬ 毘盧寺於一九四〇年代興辦佛學院，參見〈南京毘盧佛學院招生〉，《佛學月刊》，第11期，1942年4月1日，頁29。〈南京毘盧佛學院章程〉，《佛教文藝》，第3期，1944年2月1日，扉頁。

⑭ 這些特徵常被改革派的僧人或學者做為佛教「衰朽」的證據，主要包括僧人素質低劣、不守戒律、子孫制汙濫、理性信仰淡薄等，可參見陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，北京：民族出版社，2000年，頁29-35。

就會發現毘盧寺並非唯一的例子，當時南京還有不少佛寺有著類似「表裡矛盾」的情況。

明清以來，江浙地區一直是佛教信仰和實踐的中心區域，而南京則是此地區中能夠同上海、杭州、鎮江、揚州等並列的主要城市之一，亦是佛教中心之一。自清末民國始，佛教徒面對廟產興學、外教競爭、反宗教反迷信運動等挑戰，開始自覺反省、改革僧團內部的弊端。同時政府也一直有各種重整佛教的打算。尤其是定都南京後，在首都建設一個「模範性」的佛教社群並以此做為改革全國佛教的樣本，一直是國民政府和國民黨的設想。可以說，佛教改革運動是整個民國佛教史中的核心內容，但事實的情況是，地方佛教社群的發展涉及當地佛寺、僧人、菁英居士及普通信眾的利益，因此來自政府或佛教內部的改革呼聲雖高，但改革藍圖一旦進入地方社會卻往往無法實現，在南京情況亦是如此。

過往的研究已經注意到革新是近代佛教史的主流，但因為關注視角的片面、史料運用的單一等原因，傾向於將晚清民國以來的佛教史描述成由衰落經過「人生佛教」的革新而走向復興的過程，^⑮並進而將佛教視為一種順應國家管控的制度性（institutional）的宗教，或者是理性的、捨棄了儀式及神祕性而只重現世的現代宗教（modern religion）。^⑯這

種論述簡化甚至誤讀了這一時段佛教發展的樣態及特徵，毘盧寺的情況就不符這種論述。而承認佛教改革失敗的學者，又常將原因簡單歸結為反對勢力的強大或改革派僧人實行力的不足，這實際並未回答改革計畫為何會在地方社會網絡中遭抵制以及究竟如何被化解。本書將研究範圍限制在民國初至一九四九年前南京的佛教革新活動中，希望通過對教內外多種史料的解讀、對佛教社區中不同群體的關注，解釋聲勢浩大的佛教改革，為何無法在地方上甚至是南京這樣的中心城市得到很好的實現。改革運動的地方性實踐涉及國家、僧團和信眾各群體，藉由對此問題的討論可以補充或修正前人研究中，對佛教的衰落與復興、國家與宗教的關係、地方佛教的特徵等問題的論述。

第二節 研究回顧

一、近代佛教興衰與改革的問題

晚清以來僧團內部希望改革佛教，是因為部分僧人及居士認為佛教出現了義學不興、宗派敗落、僧人水平低下、不守戒律、專事經懺營利等狀況，因而在面對政府官員或地方菁英的侵占以及基督宗教的競爭時，處於不利的地位。有學者認為中國僧人在民國所採取的面對挑戰的因應方式大致有兩種，一種是如印光、弘一、虛雲、來果等主張修行的「保

^⑮ 比如何建明，〈民初佛教革新運動述論〉，《近代史研究》，1992年第4期，頁74-92。

^⑯ 所謂 modern religion 的上述特徵，參看 Joseph Kitagawa, "Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions," in Kitagawa, Mircea Eliade & Charles Long eds., *The History of Religions*:

Essays on the Problem of Understanding. Chicago: University of Chicago Press, 1967, pp. 39-65.

守派」，他們強調回歸最基本的修行、戒律，以此做為復興佛教的方法。另一種是太虛及其信徒們，採取現代化的作法，把佛教變革為一個積極投入社會服務工作和順應現代價值的宗教。¹⁷用「保守」或「激進」這樣的二元標籤來區分僧人或許過於武斷，¹⁸但在對待佛教改革的態度上二者確有不同見解。

同時民國政府亦在對待宗教的態度上同帝國政權有所區別，因此有重新制定政策來管理、革新宗教的意圖。在改革的方式和目標上，主張大力革新的僧人和政府間雖不必相同，但二者卻時常互相利用以期達到各自的目的。正因如此，民國佛教界改革的呼聲很高，太虛等人的理念和實踐幾乎構成了現有佛教史的大半內容。

（一）觀察角度造成的局限

在專門的近代佛教史研究中，高僧及菁英居士的出現通常被認為代表了佛教的興盛，因此針對他們的討論成了以往研究的重點，而持改革立場的僧人、居士因為表現活躍而更受關注。在此背景下，學者對清末居士如魏源、龔自珍、梁啟超、章太炎、譚嗣同、楊文會、歐陽竟無等人的佛學思想

給予了很多概念史、哲學史、思想史的考察，認為佛教開始在知識階層興起並做為救世與救心的工具而得到流行。¹⁹在僧人方面對太虛進行的研究也十分豐富，²⁰多數學者認同他

¹⁹ 如郭朋等，《中國近代佛教思想史稿》，成都：巴蜀書社，1989年。高振農，《佛教文化與近代中國》，上海：上海人民出版社，1992年。李向平，《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》，上海：上海人民出版社，1993年。江燦騰，《明清民國佛教思想史論》，北京：中國社會科學出版社，1996年。江燦騰，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，臺北：南天書局，1998年。程恭讓，《歐陽竟無佛學思想研究》，臺北：新文豐文化出版有限公司，2000年。劉成有，《近現代居士佛學研究》，成都：巴蜀書社，2002年。張華，《楊文會與中國近代佛教思想轉型》，北京：宗教文化出版社，2004年。麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》，開封：河南大學出版社，2005年。黃志強等，《近現代居士佛學》，成都：巴蜀書社，2005年。Chan Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, Hong Kong: Chinese University Press, 1985. Gabriele Goldfuss, *Vers un bouddhisme du XXe siecle: Yang Wenhui (1837-1911), réformateur laïque et imprimeur*, Paris: College de France Institut des hautes etudes chinoises, 2001. Eyal Aviv, "Differentiating the Pearl from the Fish Eye: Ouyang Jingwu (1871-1943) and the Revival of Scholastic Buddhism," Ph.D. dissertation, Harvard University, 2008. 陳繼東，《清末佛教の研究——楊文會を中心として》，東京：山喜房佛書林，2003年。蔣海怒的新著中添加了對彭紹升、文廷式、沈增植、宋恕、楊度等數位晚清居士的研究，這些人之前少被關注。見蔣海怒，《晚清政治與佛學》，上海：上海古籍出版社，2012年。

²⁰ 專著方面有郭朋，《太虛思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1997年。鄧子美、陳衛華，《塵下一代新僧》，西寧：青海人民出版社，1999年。洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，臺北：法鼓文化，1999年。羅同兵，《太虛對中國佛教現代化道路的抉擇》，成都：巴蜀書社，2003年。陳永革，《人間潮音：太虛大師傳》，杭州：浙江人民出版社，2003年。Don Alvin Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001. Eric Stephen Goodell, "Taixu's (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism," Ph.D. dissertation, University of Virginia, 2012.

¹⁷ Raoul Birnbaum, "Buddhist China at the Century's Turn," *China Quarterly*, Vol. 174 (2003): 428-450.

¹⁸ 如葉紅玉 (Ip Hung-yok) 主張用佛教的行動主義 (Buddhist activism) 來描述近代佛教的諸多發展歷程，而不嚴加區分不同立場的僧人。Ip Hung-yok, "Buddhist Activism and Chinese Modernity," *Journal of Global Buddhism*, No. 10 (2009): 145-192.

做為「中國的馬丁·路德（Martin Luther）」這樣的改革角色，也贊成太虛對於當時其他僧人腐敗墮落的批判。因此近代佛教史的研究立場，幾乎是順應著太虛一系的改革派僧人而確立的。^{②①}

但是宗教史研究者的任務並非根據不同僧人的論述去判斷「佛教應該是怎樣」，而是去研究及解釋「佛教事實上是怎樣」。因此關注改革派僧人固然必要，但完全依照他們對佛教的判斷來做為研究的起點和前設，則得出的結論難免武斷。當然，其他所謂「保守派」的僧人如印光、弘一、虛雲、倓虛等，近年也不乏專門研究。^{②②}但他們仍屬於有名的「高僧」，

②① 比如單俠的博士論文專以近代佛教革新運動為考察對象，但還是將範圍限定在「革新派僧伽」，雖然作者反思了改革不完全成功的原因，但仍難免跟隨這批僧人的思路進行論述，強調改革的必要性和反對改革者的不正當性。此外，作者也沒有論述佛教革新運動在具體地方上的實踐狀況，而多以革新派僧人在報刊的言論為史料來源。參見單俠，〈民國時期佛教革新研究（1919-1949）——以革新派僧伽為主要研究對象〉，西安：陝西師範大學博士論文，2012年。

②② James Carter, *Heart of Buddha, Heart of China: The Life of Tanxu, a Twentieth Century Monk*, New York: Oxford University Press, 2010. Daniela Campo, *La construction de la sainteté dans la Chine moderne: la vie du maître bouddhiste Xuyun*, Paris: Les Belles Lettres, 2013. Raoul Birnbaum, "Master Hongyi Looks Back: A Modern Man Becomes a Monk in Twentieth-Century China," in Steven Heine and Charles S. Prebish, eds., *Buddhism in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 75-124. Raoul Birnbaum, "The Deathbed Image of Master Hongyi," in Jacqueline Stone and Bryan Cuevas eds., *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, pp. 175-207. 周軍，〈印光法師研究〉，成都：四川大學博士論文，2004年。張雪松，〈法雨靈岩：中國佛教現代化歷史進程中的印光法師研究〉，臺北：法鼓文化，2011年。

一般僧人或信徒的佛教信仰和實踐狀況就較難得見。

上述人物固然重要，但佛教史的研究應當有更廣闊的視野。首先，即便就晚清以來菁英僧人和居士群體本身來說，之前的研究亦不全面，而是不斷重複上述幾個人物。其次，在研究方法上除了考察人物的佛學思想，還可將其放置在更為具體的社會歷史中考察，如此方能檢視其活動網絡和宗教實踐，進而避免將近代佛教史局限在一小部分人帶有一己偏見的佛學著作或講義中，須知很多人自己的實踐都未必與其說詞全然相符。比如太虛一再強調佛教信仰的純正性、科學性，要求去除迷信和愚昧的成分，但其身邊重要的護法居士如王一亭等紳商經常參與扶乩等活動，太虛雖然知曉，但不妨礙這些商人成為佛教界的領袖。^{②③}第三，構成近代佛教史的人群、組織和牽涉的事件十分廣泛，除了高僧大德、護法龍象，還有大批地方上熱衷佛教的菁英居士及香客，也有大批清修或應赴的僧眾，以及反對宗教的官員和黨員等等。康豹（Paul Katz）認為宗教社群中的三角關係網絡，至少由官員、地方菁英、神職人員三者互動組成。^{②④}以此反觀現有的研究只關注了少數僧人和菁英居士，同時也較少注意他們

②③ 王一亭的研究，參見康豹，〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活——王一亭〉，載巫仁恕、林美莉、康豹編，〈從城市看中國的現代性〉，臺北：中央研究院近代史研究所，2010年，頁275-296。近代佛教與扶乩的研究，參見范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》，1999年第3期，頁261-291。

②④ 康豹，〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能〉，林富士編，〈中國史新論·宗教史分冊〉，臺北：聯經出版社，2010年，頁375-412。

之間的互動關係。且不說一般的僧人，即使是一方叢林的主持、一地佛教會的會長，也很可能像從未出現過一樣被輕易地從佛教史中抹去。另外筆者認為上述三角關係網絡中還須加入普通信眾，這些人組成了一個佛教社群中最多數的群體，他們以自身的方式實踐宗教的信仰、抵制上層的壓力，甚至決定著佛教改革的理想究竟能否在地方上實現。但是因為以往研究未能充分挖掘檔案、報刊等史料，這些信眾的宗教實踐經常被忽視。汲喆曾敏銳地指出需要借鑒「群像」（prosopography）的方法擴展當前「傳記」式研究法的路徑，主張關注整個佛教共同體，並將對人物的再現嵌入到社會史脈絡中。他還特別提醒注重對普通僧人的描述，以及將各類與佛教相關的團體、人物放在大的「場域」（field）中思考的重要性。²⁵第四，廟宇在帝國時期地方社會往往扮演重要角色，關涉一地的信仰、司法、財政、公共建設、身分認同等，進入民國後其地位和功能處於什麼境地無疑是佛教史研究中不可缺少的環節。同時關注寺廟的性質、歸屬、財產、供奉的神祇等細節，對於理解近代佛教的樣態也很有用。而現有研究對於佛寺這種重要宗教活動場所的討論很有限，或者僅僅關心少數以清淨禪修聞名的十方叢林。實則通

過檔案材料，我們可以發現諸多的土地廟、東嶽廟、城隍廟等在民國時期都由僧人在實際住持，這些小廟同大量的私人庵觀一樣，往往供奉各種神佛、吸引抱有不同信仰需求的民眾。這些數量眾多的廟宇歷來是構成南京佛教社群的重要部分，但是因為近代以來國人對「宗教」概念和如何信仰宗教有了新的理解，這些廟宇、僧人和信眾往往被排除出佛教社群而被歸入民間或地方信仰行列，或者被認為是佛教「墮落」的表現形式。但學者如果擯棄偏見，甚至放棄認為「佛教」有一個普世或本質化的概念，²⁶那麼我們就沒有理由不重視這些廟宇和信眾。

筆者對民國南京佛教改革的研究固然要涉及太虛及其弟子，但更多只是做為一個參照對象。本研究的重點是佛教改革的地方性實踐，因此集中關注的是城內普通僧眾對於佛教改革的態度和應對上，從而考察這些在佛教史研究中缺席

²⁵ 汲喆，〈重寫佛教史：從傳記、群像到場域〉，北京大學宗教文化研究院編，《人文宗教研究》，2013年第3輯，頁263-277。關於「群像」理論，參見Lawrence Stone, "Prosopography," *Daedalus* Vol. 100, No. 1, (1971): 46-71. 關於「場域」理論，見布迪厄（Pierre Bourdieu）、華康德（Loïc Wacquant）著，李猛、李康譯，《實踐與反思——反思社會學導引》，北京：中央編譯出版社，1998年，頁131-186。

²⁶ 威爾弗雷德·史密斯（Wilfred C. Smith）說：「將佛教完全等同於佛陀的教導或最初幾十年『僧伽』的生活，就是不公允地排斥了大乘傳統在中國和日本的那種豐富與發展。這實質上是提出了某種被稱之為宗教的東西，然後又斷言它沒有任何的歷史，並對整個人類的宗教史都置之不理和視若無睹。」根據喬納森·史密斯（Jonathan Z. Smith）的觀點，「宗教」或是「佛教」一類的概念皆是第二序（second-order）的範疇，其提出很大程度上是出於學者建立學科的需要。塔拉勒·阿薩德（Talal Asad）則認為宗教不可能有統一的定義，不僅因為其組成部分都是存在於具體的歷史文化情境（context）中，而且此種普世性的定義本身也是特定歷史的產物。以上觀點分別考察 Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York: The Macmillan Company, 1962, p. 148. Jonathan Z. Smith, "'Religion' and 'Religious Studies': No Difference At All," *Soundings*, Vol. 71 (1988): 233. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993, p. 29.

的角色，是如何堅持他們自身對於佛教的理解和實踐的。這些角色中，如僧團中專營佛事的應赴僧以及眾多神佛不分的民間信眾，很可能在之前的研究中被剔除出佛教史而歸入到「民間信仰」領域。筆者的研究則將他們納入佛教史的範圍，不僅因為他們自身認同自己的佛教信仰，更因為他們的宗教實踐在民國其實左右了所謂「正統佛教」的發展。

（二）佛教改革的必要性

佛教需要通過改革來振興的前提是其出現了衰落。這也是現有佛教史研究大都秉承的一種敘事模式：即清末佛教衰敗不堪，經過民國以來的革新後得到復興。^{②⑦}誠然，我們檢視近代佛教的相關史料可以發現近代佛教改革運動似乎聲勢浩大、力挽狂瀾，但佛教史的研究者應當警惕這些報紙、期刊上的言論，因為改革佛教的一項內容就是積極利用報刊、電台等現代媒體弘法，^{②⑧}所以現在留存的大量史料都帶有改

革派僧人的立場。我們需要正視這些材料的價值，但並非簡單接受它們的敘述以做為研究的起點，而是必須反思：衰落是否是事實？改革是否有必要？

維慈（Holmes Welch）在他一九六〇年代的研究中已經開始反思這個問題。他認為十九世紀末到二十世紀初佛教衰落的觀點流行有眾多原因：包括傳教士帶有宗教偏見且不完整的觀察、儒家士大夫對佛教一貫的指責、小說家長期以來熱衷對墮落僧人的描述、日本佛教徒因帝國政策需要詆毀中國佛教、中國共產主義者等無神論者的攻擊等。^{②⑨}這些原因進一步催生了僧團內部末法危機意識的產生，而改革者的大聲疾呼往往又誇大了這種危機。維慈的觀點是，中國佛教一直具有鮮活的生命力，即使在遭太平天國破壞後也正在恢復，所謂的全面衰落之說本來就站不住腳，因此也不需要太虛等人站出來進行改革。對維慈來說，幸運的是他覺得太虛等人的努力最後失敗了，他們提倡的復興除了催生了佛學院、佛教會、居士組織等新事物外，並沒有使佛教回到唐代時所謂的鼎盛狀態。之所以說「幸運」，是因為他根本不指望真正的復興任務能夠通過太虛的改革方式來完成。恰恰相反，他覺得太虛的努力會導致宗教向世俗轉變，他甚至悲觀地預測，如果政權沒有鼎革、太虛也沒有早逝而是繼續改革的話，佛教的未來並不看好：屬於佛教傳統的組織和儀式都可能消失，中國佛教甚至不成其為佛教，而可能會淪為基督教青

^{②⑦} 比如陳榮捷著、廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987年，頁71-120。釋東初，《中國佛教近代史》，臺北：中華佛教文化館，1974年，頁3-5。陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁1-28。

^{②⑧} 近代佛教出版文化的例子，參考Gregory Adam Scott, "Conversion by the Book: Buddhist Print Culture in Early Republican China," Ph.D. dissertation, Columbia University, 2013. Jan Kiely, "Spreading the Dharma with the Mechanized Press: New Buddhist Print Cultures in the Modern Chinese Print Revolution, 1865-1949," in Christopher Reed and Cynthia Brokaw, eds., *From Woodblocks to the Internet: Chinese Publishing and Print Culture in Transition, 1800-2008*, Leiden, E.J. Brill, 2010, pp. 185-210. Philip, Clart & Gregory Adam Scott eds., *Religion and Society: Religious Publishing and Print Culture in Modern China: 1800-2012*, Berlin: De Gruyter, 2015.

^{②⑨} Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968, pp. 222-223.

年會之類的形式，或者是圖書館和博物館中的研究對象。^{③①}

相比之下，維慈更欣賞的是傳統的佛教叢林。他認為中國佛教的整套儀軌在歷史發展中形成了具有適應性和可操作性的系統，因而不應被輕易否定。^{③②}他對激進的革命僧人們所要反對和打倒的住持、方丈等「僧閥」，也往往抱有更多同情的理解。雖然沒有明確表述，但維慈顯然更傾向於認同他的那些「長老派」、「方丈派」採訪對象所說的：佛教在太平天國後應當從自身的傳統中逐步恢復，禪林的僧人應一心坐禪，淨土的和尚應一心念佛，試圖否認這些自身傳統而通過改革來實現復興並不可取。

維慈對於中國近代佛教史的研究成果已經發表近五十年，至今學界對其研究的路徑和結論沒有給予足夠的重視。將他視作提倡或支持佛教復興說的始祖，或將他看作是強調衰落、否認復興的學者，都不盡準確。維慈只是覺得佛教既沒有衰敗，也沒有或無需復興。因而他對於太虛及其追隨者們的態度不免消極，這招致了白德滿（Don A. Pittman）等學者的反對。^{③③}不過維慈對近代佛教的觀察近年在西方學

界日漸得到認同，愈來愈多的學者認識到佛教徒對於危機和衰落的描述，可能只是僧團內部固有的對於綱紀鬆弛的警示勸誡，做為一種說詞的性質大於事實。^{③④}佛教界想要回到唐代的「盛況」只是借對過去黃金時代的追溯來推動當前的變革，這是幾百年來僧團內部慣用的手段，並不新鮮。^{③⑤}

而很多改革派僧人所宣揚的佛法「衰落」的原因或表徵，如果仔細推敲的話並站不住腳。比如有一種觀點認為清乾隆年間停止頒發度牒，導致發展到民國時僧人數量激增、僧團魚龍混雜而素質敗壞。另一種觀點認為民國以來反宗教思潮的高漲和各種對佛教抱有敵意的政策法令的實施，使得僧人數量在破除迷信、廢廟興學等運動中急劇下降。僧人數量過多過濫和僧人數量驟減都可以被視作是佛教衰落的標誌，但事實上清中葉到民國時期，中國僧人數目保持了驚人的穩定，這種穩定性不僅表現在數量上，同時也表現在地域分布比例上。^{③⑥}這就使得根據僧人數量變化來論證佛教衰落

^{③①} Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, pp. 264-269.

^{③②} 關於近代中國佛教儀軌及實踐詳細考察，參見 Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

^{③③} 兩項關於太虛的研究皆不能同意維慈的觀點，依然強調太虛改革佛教的重要性。Don Alvin Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001. Eric Stephen Goodell, "Taixu's (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism," Ph.D. dissertation, University of Virginia, 2012.

^{③④} 比如 Francesca Tarocco, *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma*, London and New York: Routledge, 2007, p.3.

^{③⑤} 近代中國僧界的「末法」論述，參考 Erik Christopher Schickelanz, 《近代中國佛教の歴史認識形成と日中仏教交流》，東京：東京大學博士論文，2012年，頁63-116。

^{③⑥} 張雪松曾根據高萬桑（Vincent Goossaert）和常建華對於清中葉以來僧人數量及其分布得出的結論，請見 Vincent Goossaert, "Counting the monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," *Late Imperial China*, Vol. 21, No.2 (2000): 40-85. 常建華，〈乾隆前期治理僧道問題初探〉，氏著，《清代的國家與社會研究》，北京：人民出版社，2006年，頁238-264。張雪松，《法雨靈岩：中國佛教現代化歷史進程中的印光法師研究》，臺北：法鼓文化，2011年，頁88-104。

的說法喪失了可信度。很多關於近代佛教衰落或復興的結論並沒有建立在嚴謹、客觀的分析上，而更多地是盲目輕信社會輿論或僧團內部的傳言。

筆者認同維慈對於近代佛教的不少觀察，但認為其觀點至少有兩點值得商榷。首先他對改革可能帶來的破壞估計得太過悲觀。佛教叢林的弊病並非完全不存在，太虛等僧人的改革至少為佛教在政治高壓下的發展爭取了一定的生存空間。今天的人間佛教在很多方面繼承了民國人生佛教的遺產，在兩岸發展得比較成功，這也部分證明維慈的預測並不準確。其次，太虛等人執著於回到佛陀教導的人生佛教而不認可其他中國化的清高、講經、坐香、懺焰等傳統，^{③⑥}這固然是將「佛教」做為一個本質化、固定化的概念來理解，而忽視或否認其發展過程中產生的其他不同傳統，但維慈批評人生佛教將導致中國佛教喪失活力乃至失去做為佛教的特質，這同樣是將「中國佛教」做為一個本質化的概念而不能容忍比如人間佛教這樣不同的聲音。二者雖然取向不同，但思考的邏輯是相似的——這也是二者都希望中國佛教回到過去某一個時段的原因（維慈希望回到佛教叢林原有的和諧狀態，而太虛則將人生佛教的源頭上溯到佛陀的親身教誨）。

^{③⑥} 釋太虛，〈震旦佛教衰落之原因論〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（一），北京：宗教文化出版社、全國圖書館文獻縮微複製中心，2004年，頁40-42。

（三）佛教興衰的標準

傳教士、儒家知識分子或無神論者對僧團腐敗的批評並非全然杜撰，但佛教在晚清以來是否衰落、是否需要改革、改革是否帶來復興，很大程度上依然取決於我們對佛教興衰的界定。評價一段時期的佛教「衰落」，勢必意味著評價者預設了一種有固定標準的「興盛」狀態。對主張近代佛教衰落的僧人來說，佛教的黃金時代在隋唐，之後則每況愈下。以太虛為例，他說：「自陳隋至唐末，為中國佛教之全盛時代。過茲以往，即為鎖關、為守成、為漸衰、為衰極之時代矣。」^{③⑦}而戒律鬆弛、僧人弊竇、儒佛混融、義學不興、宗派湮沒等都成了這種衰落的表徵。^{③⑧}事實上一種宗教興盛的標準除了教義發達純粹、神職人員德行圓滿外，尚可有許多不同考量，比如在民間的普及率、在日常生活中的影響力等。「衰落」或者「復興」畢竟是一對概念化的二分法範疇，如果簡單套用，難免會隨著觀察者的立場、標準不同得出完全不同的結論。^{③⑨}

^{③⑦} 釋太虛，〈佛教史略（續）〉，《佛教月報》，第2期，1913年6月，「史傳」頁4。

^{③⑧} 釋太虛，〈震旦佛教衰落之原因論〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（一），頁28-42。

^{③⑨} 彼得·格雷戈里（Peter N. Gregory）及其他學者在對宋代佛教的研究中已經證明，所謂唐代是佛教發展的「黃金時期」、宋代進入衰落期的成見並不可靠，這也提示我們那種認為佛教自唐到近代日趨衰落的觀點值得反思。參見：Peter N. Gregory, "Vitality of Buddhism in the Sung," in Peter N. Gregory & Daniel A. Getz eds., *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002, pp. 1-20.

筆者的研究不擬貿然評判民國南京的佛教社群是否衰敗或需要改革，而是將一個城市的佛教生態盡量呈現。這裡所謂佛教生態的呈現，是指將太虛一系力主改革的僧人、南京本地寺院的僧人甚至小廟小庵的修行者或管理人的狀況，和各種佛教組織及活動的運作，以及中央、地方菁英對佛教改革的態度都作交代，以期從直觀的數據變動和具體的案例分析來展現民國當地佛教的狀況，進而檢視衰敗的狀況是否如維慈所說被誇大，改革的理想在地方上多大程度被實現。如此則可以看到一段時間內佛教勢力的變遷過程，同時也避免了因選取不同地區事例來論證所產生的危險。

除了警惕僧團內部固有的末法意識對佛教衰落的誇大外，我們還須特別注意民國時期西方現代宗教觀念的傳入給時人的評判標準帶來的變化。當僧團之外的人也開始以西方基督宗教為模本來看待中國人信仰佛教的方式時，難免會發現很多不合規範的狀況；而當科學和理性的無神論價值進一步深入人心時，整個佛教都可能成為落後和腐朽的代表。這是近代佛教在面對西方現代性衝擊時的尷尬境遇，也是當時諸多亞洲國家佛教界共同面臨的議題。

張雪松在評價民國僧道雜處、混同的現象時指出：「我們對這些司空見慣的現象，再不能用所謂傳統宗教的衰落受民間信仰影響來說明，因為在歷史上這些『修行人』從來就沒有『正統』過」。⁴⁰既然歷史現實從沒有多大改變，那麼

真正需要回答的問題是為何在近代出現了「衰落」的論調，以及各方是如何應對這種論調的。清末民國以來佛教的「衰落」、「復興」論述，是在末法思想、亡國危機、民族主義、中日交流等多重背景下產生的複雜話語。⁴¹在這多重因素影響下，以太虛為代表的佛教改革者及其實踐自然成為了矚目的焦點，而改革也被普遍認為是能夠挽救並復興佛教的途徑。太虛有著宏偉而詳盡的佛教制度改革計畫，並在各地試行，然而結果往往不算成功，太虛自己也承認其改革未能達到預期效果，總體是失敗的，他認為「反對方面障礙力的深廣」和自身「理論有餘而實行不足」的弱點是主要原因。⁴²從南京的經驗來看，太虛和他的弟子成功接收了一批佛寺開展新佛教運動，但改革的成效十分有限，這固然是因為僧團中有不同的意見，但為何有人反對、反對者又是如何阻礙了改革的實施，才是本文要著重討論的問題。

二、近代國家與佛教的研究

佛教的發展同國家政治歷來有著密切的關係，寺院財產的賜封、宗教政策的制定、信仰「正邪」的分判等都與政府息息相關。各級政府是南京佛教改革過程中的主角之一，因此國家與宗教之間的關係也是本研究關注的重點。

⁴⁰ 張雪松，《佛教「法緣宗族」研究：中國宗教組織模式探析》，北京：中國人民大學出版社，2015年，頁8。

⁴¹ Erik Christopher Schickelanz，〈近代中国仏教における「復興」と「墮落」の思想的背景（第十部会，〈特集〉第六十七回学術大会紀要）〉，《宗教研究》，第82卷第4輯，2009年3月，頁1269-1270。

⁴² 釋太虛，〈我的佛教革命失敗史〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（一），頁57-59。

民國以前的宗教政策建立在皇權的基礎上，帝王可以決定民眾信仰屬於「正統」還是「淫邪」，而民國以來這種關係隨著君權的沒落而遭到根本性改變。⁴³「宗教」的涵義和範疇被重新界定了，⁴⁴知識分子對佛教的批判不再是基於儒家意識型態同佛教的競爭，而是徹底懷疑佛教世界觀、神祇、法術、儀式等存在的「真實性」。「迷信」的觀念被引入並一再提及，諸「宗教」之間應該明確劃分的思想開始確立，政府對於宗教事務的管理也建立在這些新的觀念上，並希望能夠破除迷信落後信仰，以推動一個現代的、進步的、科學的、國家的確立。

就民國佛教來說，政教關係並非僧團面對的唯一問題，但絕對是一個重要問題，廟產興學、宗教法規制定、反迷信反宗教運動等事件中，無不滲透著國家或地方的政治力量。筆者要研究的南京在近代一直是政治中心，而隨著近代以來國人對「宗教」、「迷信」等觀念的重新認識，以及政府試圖管理、利用、規畫首善之區宗教的意圖，佛教與政治的緊密關係就成了近代南京佛教具有的區域性特徵之一。

⁴³ 這種政治變革帶來的影響參見 Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End of Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies*, Vol. 65, No. 2 (2006): 307-336. Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009, pp. 27-66. Vincent Goossaert & David Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2011, pp. 43-65.

⁴⁴ 參見陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，第13卷第4期，2002年12月，頁37-66。

南京的佛教社群在民國時期，尤其在一九二七年之後是考察佛教與政權關係的極佳樣本。南京是制定了各種宣稱保護佛、道教政策法令的中央政府的所在地，南京也出現過甫一上任就要拆寺逐僧、破除迷信的市長和大力倡導廟產興學的最高學府教授。當然政界中從中央政府的主席到各院長、部長及政府部門職員都有信仰佛教者，僧人如能爭取到他們的支援則往往可以將衝突化解為雙方的妥協。然而政界朋友對佛教的支持並非是無條件的，很多政客將佛教的改革與國家的改革相連，因此只支持和信仰被淨化過的「正信」佛教，對於一般目不識丁、「賴佛偷生」的僧人的態度未必好過其他官員，戴季陶就是這樣一位主張革新的政界佛教徒。⁴⁵

佛教雖然處在國家承認的合法宗教範圍之內，但在政府看來絕非沒有變革的必要。燒香拜佛、朝山進香等活動一直處在合法與非法的邊緣，隨時可能被歸入迷信之列。因此佛教改革的一項重要議題就是適應國家的世俗化（secularization）新政策，這意味著佛教重新調整自身以符合國家對「宗教」的定義，因此也是一種「宗教化」

（religionalization）的過程。⁴⁶來自國家的壓力也促進了改革派僧人推行符合官方意識型態的宗教革新。近代佛教呈現出來的所謂「原典化」、「現世化」、「理性化」、「多元

⁴⁵ 參見 Gregory Adam Scott, "The Buddhist Nationalism of Dai Jitao 戴季陶," *Journal of Chinese Religions*, No. 39 (2011): 55-81.

⁴⁶ Robert Weller, "Asia and the Global Economies of Charisma," In Pattana Kitiarsa ed., *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, London; New York: Routledge, 2008, pp. 15-30.

化」等特徵⁴⁷就是這種「宗教化」過程的體現，而當時佛教徒積極回應、調適與科學的關係，也必須在這個背景下方能被理解。⁴⁸官員對於宗教的敵視或支持態度，其實都促進了這種「宗教化」的改革。

利用「世俗化」理論來研究近代中國宗教被高萬桑（Vincent Goossaert）認為是最為普遍的一種研究典範。⁴⁹民國開始各屆政府不再將其統治的合法性建立在宗教之上，而是將宗教從其他社會領域區分出來，並嘗試分離宗教與迷信，這些都是世俗化進程的題中之義，也是民國社會面臨的主要「宗教問題」（religious question）之一。⁵⁰世俗化典範被認為比較適用於討論佛教團體的情形。民國僧團內部出現過許多主動要求改革的呼聲；不少政府中的佛教徒和做為社會菁英的居士也都是推動社會世俗化計畫的領導人。他們可能本身是佛教信徒，但又常秉持基本教義論（fundamentalism，即揚棄經典中沒有的思想和實踐，否定宗教的歷史演進和地方化）、反教權論（anticlericalism，即反對僧人等宗教專業人士）、反迷信論等觀點，故此佛教通常被看作比較順應政府世俗化規畫的宗教。

正因如此，佛教在面對政府的廟產興學、管理改造等壓力時，通常被認為只能被動適應或採取溫和的抗議，以致於黃運喜將整個一八九八至一九三七年的佛教史都視作為一場政治管控下的「法難」，⁵¹似乎佛教界毫無反抗能力。事實的情況並非如此。杜贊奇（Prasenjit Duara）已經認識到世俗化不是不可避免的過程，因為民間宗教領域一直使這個計畫觸礁。⁵²但他並未意識到佛教也時常使政府的世俗化計畫碰壁，因為佛教界有一大批不願順遂政府改革方案的僧人以及大量難以被真正改變的民間信眾，即便是支持改革的僧人，也會在佛教界受損害之際摒棄門戶之見共同抵抗政治壓力。此外，佛教的組織、社團、廟宇也在很多地方的講經、慈善、進香等活動中扮演著同民間信仰一樣重要甚至更為顯著的公共作用，它們未必挑起反抗政府的變革，但都製造了獨立於國家控制之外的某種社會空間，時常引起政府的不安。

陳金龍已經看到了佛教界對於政府頒布的法令經常進行抗議並收到過一定成效，但他強調的佛教與國家的關係模式，依舊是政教分離型和國家控制宗教型。⁵³潘淑華的研究則直接把視角聚焦在普通民眾如何應對近代國家對宗教的改造上，她發現信眾有非常靈活的對策來應付政府的政策，

⁴⁷ 何建明，《佛法觀念的近代調適》，廣州：廣東人民出版社，1998年，頁31-39。

⁴⁸ 佛教徒如何討論科學，參考 Erik Hammerstrom, “Buddhists Discuss Science in Modern China (1895-1949),” Ph.D. dissertation, Indiana University, 2010.

⁴⁹ 高萬桑，〈近代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典範〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第54期，2006年12月，頁169-209。

⁵⁰ Vincent Goossaert & David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, pp. 401-402.

⁵¹ 黃運喜，《中國佛教近代法難研究 1898-1937》，臺北：法界出版社，2006年。

⁵² Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: Chicago University Press, 1995, p. 86.

⁵³ 陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係——以佛教為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，2010年，頁267-269。

故此國家並無法真正壓制宗教，而更多是與宗教徒進行一場「協商」（negotiation）。⁵⁴不過因為研究對象是一般民眾，作者沒有考慮到在國家官員中有著大量的宗教徒，他們的信仰使得政府的宗教改造藍圖無法順利執行。他們的存在模糊了「國家」與宗教間的界限，這兩者更多是糾纏的一體而不是坐在談判桌前「協商」的雙方。此外，潘淑華對佛教的論述也表明她認為部分寺僧在宗教改革中是相當順從國家管制的，對佛教和僧人的這種認識也是不夠全面的。

張倩雯（Rebecca Nedostup）同樣不看好南京國民政府和國民黨改造宗教的努力會成功，但她卻認為政府對於佛教尤其是南京佛教的管控是相對成功的，南京被改造成一個「理想化」（idealized）的佛教社區。⁵⁵此判斷至少存在兩層問題，首先這種「理想化」只是對國家或部分支持佛教改革的人而言。這種單方面的「理想化」使得其他的人群和實踐遭受打擊，比如大多數城內的經懺僧和佛教儀式受到質疑，比如小型的子孫庵廟被要求取締，僧人只能在佛學院受教育、訓練。這些措施將使得佛教的修行傳統和知識傳承方式被改寫、僧人同地方社群的關係削弱、僧人對自身的傳統和使命疏離。其次，雖然政府和改革者的願望十分強烈，但事實表明，南京地方佛教的發展與國家及改革者的願望往往背道而馳：整個民國時期寺庵大都得以保存、經懺服務依舊

盛行、朝山進香熱鬧非凡、小廟小庵不願被佛教會收編、大量寺廟與各級政府爭訟不斷。張倩雯對南京佛教的考察著重於城郊的三座大寺，似乎未能觀察到城內改革的不徹底性，而這恰是本文要重點探討的內容。

除了地方寺僧不肯輕易就範以及政界存在護法居士，政府改造佛教無法完全成功的另一個原因是，佛教的寺廟往往是一地的信仰、經濟、教化等資源中心，地方菁英發現通過支持或反對佛教是控制地方社會的一件非常方便的武器，⁵⁶因此政教衝突的背後，經常隱藏諸多不同利益集團間以宗教問題為藉口和場域，對國家和地方權力的爭奪，⁵⁷這使得佛教寺僧常處於各種政治勢力的角力之中而不會被輕易摧毀或改造。而有時要推倒舊僧閥的改革派僧人也會以黨部或政府為後盾來行事，僧人和政府間的相互利用，表明近代佛教的定位其實深植於現代國家建立的過程中。⁵⁸

在南京或廣州這樣政府和國民黨勢力強大的城市，現代的世俗政府卻並不能隨心所欲改造宗教，即便是佛教這樣被

⁵⁴ Poon, Shuk-Wah. *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2011.

⁵⁵ Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes*, pp. 150-175.

⁵⁶ Timothy Brook, "The Politics of Religion: Late-imperial Origins of the Regulatory State," in Yoshiko Ashiwa & David Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 2009. pp. 22-42.

⁵⁷ 國民政府反迷信運動的例子參看三谷孝，〈南京政權と「迷信打破運動」（1928-1929）〉，《歴史学研究》，第455号，1978年4月，東京：青木書店，頁1-14。

⁵⁸ Yoshiko Ashiwa and David L. Wank, "Making Religion, Making the State in Modern China: An Introductory Essay," in Yoshiko Ashiwa and David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009, pp. 1-21.

認為是制度化和規訓（disciplined）的宗教，也沒有在政府的改造計畫中聽任處置。甚至可能相反，僧人和政界護法居士的努力有時使得政府的世俗化計畫發生了妥協。更重要的是，佛教勢力經常成為各級、各地、各部門政府相互博弈的籌碼，因此在政治勢力角逐的空隙中獲得生存的空間，有時甚至反過來影響到政治局面的發展。因此，將民國佛教歷史視作如同受「三武一宗」迫害一樣的「法難史」，是有所偏頗的；而強調佛教與國家間有「協商」和抵制的層面，也還沒有全部揭示出二者間的複雜關係。

三、城市佛教史的研究

（一）區域佛教史做為一種方法

宏大敘事的佛教史研究的一個缺陷，是無法準確概括不同區域的不同情況，而近代佛教的發展恰恰又具有較強的區域不平衡性。⁵⁹比如南京曾深受太平天國影響，清末佛教一度陷入低谷，而這種現象在其他地方則不絕對。又如南京國民政府時期反迷信風潮雖然在全國都有響應，但是在南京、廣州這樣的國民黨勢力強盛的城市，影響往往更為顯著，而佛教界的反應策略也會相應不同。而上海的工商業水準發達，因此商人、資本家對於城市佛教的影響就格外明顯。

近年來中文學術界在佛教的區域性研究方面出現不少

成果。⁶⁰總體來說，這些區域佛教史的研究極大豐富了對於傳統佛教通史或斷代史的研究，通過對大量考古、文物、地方誌等材料的運用，揭示了佛教在不同地域流行過程中所表現出來的「地方特色」。但它們普遍存在的問題是，往往沿襲了傳統佛教史寫作的既定模式，因而未對傳統佛教史造成太大的衝擊，似乎僅僅是將通史或斷代史進一步片段化，選取一個區域，依照時間順序再爬梳一遍此區域的佛教材料。這樣的區域研究雖然在處理對象上涉及地方，但在研究方法上還是通史式的。比如嚴耀中在其《江南佛教史》和《中國東南佛教史》就按朝代順序梳理了各宗派在江南幾省的發展史，但作者對什麼才是江南佛教獨有的性格，以及區域佛教史能夠提供什麼新知識，並沒有清楚地說明，即沒有回答為何要單獨研究江南佛教。

區域佛教史的研究不應局限於蒐集地方佛教史料以及宣

⁵⁹ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, pp. 246-253.

⁶⁰ 比如游有維，《上海近代佛教簡史》，上海：華東師範大學出版社，1988年。嚴耀中，《江南佛教史》，上海：上海人民出版社，2000年。嚴耀中，《中國東南佛教史》，上海：上海人民出版社，2005年。鄧子美，《吳地佛教文化》，北京：中央編譯出版社，1996年。冷曉，《杭州佛教近代史》，杭州：杭州市佛教協會，1995年。韓溥，《江西佛教史》，北京：光明日報出版社，1995年。王路平，《貴州佛教史》，貴陽：貴州人民出版社，2001年。崔正森，《五台山佛教史》，太原：山西人民出版社，2000年。杜鬥城，《河西佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2010年。王榮國，《福建佛教史》，廈門：廈門大學出版社，1997年。陳榮富，《浙江佛教史》，北京：華夏出版社，2001年。侯沖，《雲南與巴蜀佛教研究論稿》，北京：宗教文化出版社，2006年。徐威，《北京漢傳佛教史》，北京：宗教文化出版社，2010年。胡思厚，《甘肅佛教史》，蘭州：甘肅民族出版社，1993年。

揚地方佛教文化，我們更期望的是，通過區域性的研究可以發展一套新的歷史研究的話語，取代基於「國家」的話語系統，建立新的歷史範式和解釋體系，從而補充甚至修正從通史性研究中獲得的知識。唯有如此，區域性的研究才不會淪為通史性研究在地方上的一個例證或註腳。同時，通過對不同城市或鄉村的佛教考察，我們可能有機會對一個區域甚至全國的佛教樣貌做出比對和概括。⁶¹這種通過自下而上、由點及面的方式產生的跨區域研究，也許要比現有的通史性研究更有說服力。

相較於仍局限在通史寫法中的區域佛教考察，近代佛教史研究中近年出現了一些較有問題意識的區域性研究成果，⁶²

⁶¹ 關於從歷史地理的角度研究寺院分布和佛教發展，以及在 William Skinner 對中國地域研究基礎上建立區域宗教系統（Regional Religious System）的嘗試，參見 Wu Jiang, Tong Daoqin, and Karl Ryavec, “Spatial Analysis and GIS Modeling of Regional Religious System in China: Conceptualization and Initial Experiments,” in Du Yongtao & Jeff Kyong-McClain eds., *Chinese History in Geographical Perspective*. Lanham: Lexington Books, 2013, pp.179-196.

⁶² 參見陳永革，《佛教弘化的現代轉型：民國浙江佛教研究（1912-1949）》，北京：宗教文化出版社，2003年。付海晏，〈革命、法律與廟產——民國北平鐵山寺案研究〉，《歷史研究》，2009年第3期，頁105-120。丁希宇，〈教派與權爭：靜安寺住持傳繼糾紛（1922-1923）〉，《世界宗教研究》，2012年第4期，頁55-63。袁泉，〈政府、民間、寺僧之間的博弈——以民國宜都寫經寺廟產糾紛案（1930-1948）為例〉，武漢：華中師範大學碩士論文，2011年。梁勇，〈清末「廟產興學」與鄉村權勢的轉移——以巴縣為中心〉，《社會學研究》，2008年第1期，頁102-119。徐躍，〈清末四川廟產興學及由此產生的僧俗糾紛〉，《近代史研究》，2008年第5期，頁73-88。

擴寬了佛教史的研究範圍、觸及了佛教史中地方僧人和地方政府等被忽視的角色，但目前仍以考察僧團內部或政教之間的衝突個案為主，較少能就一地的宗教生態進行全面論述。筆者的研究同樣會處理民國南京佛教改革中的個案，但範圍將涉及中央和地方政府、不同立場的僧人、各界的菁英居士以及一般的佛教信徒，以此呈現南京佛教社群中各種力量的不同立場及其之間的博弈。

進行區域佛教史研究的一項優勢就是可以具體分析佛教在地方社會中的角色和作用。這對於本研究的重要性在於：佛教改革的成功與否並非取決於其聲勢大小，而是在地方社群中是否能夠被普遍接受，同時佛教的「衰落」或「復興」也必須綜合地方社會中各方的具體因素來進行評價。此外，地方政府對於宗教管控的一項主要動機就是藉由收編宗教團體，從而獲得其在地方上的資源和權力，而地方宗教社群的活動也形成了對政府控制的反作用力。因此無論是討論佛教的改革、興衰還是其與國家的關係，佛教社群中各個角色在近代的地方城市中的實踐，是我們必須考慮的問題。

（二）城市中的佛教

在選擇研究區域時，筆者為何選擇一個城市而非鄉村？中國的鄉村人口占據絕大多數，在廣大的鄉村地區宗教在百姓的生活中扮演重要角色，除了個人日常的婚喪嫁娶、祭祀、生產、醫療等活動，還涉及地域、族群身分的認同，很多時候一個村落的宗教活動都是義務型的。儘管我們可以從近代鄉村找到遊方的僧人、看到由在家人操辦的佛教儀

式，但佛教寺院在村落中往往並不扮演最重要的角色。杜博思（Thomas DuBois）對於河北滄州地區的研究即表明建制化（institutional）的佛教在近代北方鄉村非常衰落，幾乎沒有影響力。⁶³而對東南省分鄉村中操辦佛教儀式的僧俗二眾（香花僧、齋姑齋婆等）的狀況，學者業已透過田野與文獻的考察逐步揭示，其中真正的佛寺和出家僧人扮演的角色也比較有限。⁶⁴

近代較為發達地區的城市佛教生態與鄉村佛教的狀況很不一樣。因此關注鄉村民眾佛教的信仰、儀式固然重要，但是無法窺見它們與寺院佛教發展間的交互影響，也很難將之放在複雜的政治環境中考察。大城市內寺院林立，無論大廟還是小庵，往往與市民的生活密切相關。除了佛寺經常性地提供儀式服務並舉辦講經活動，市內還有各類居士林、念佛會、素食館、佛學研究會等場所，可以讓都市中不同社會階層的民眾有機會接觸到佛教。而城市周邊的寺廟，則會開放讓民眾朝山進香或旅遊觀光。寺院的僧人有不同類型和派別，他們與政府及地方菁英也互動緊密。總結來說，城市內的佛教社群的角色和影響力更為多元，而市民的佛教實踐也

多為自發型的社群活動。⁶⁵同時近代城市中的民眾會比鄉村的更容易接觸到當時西方的文化理念及宗教知識，因此造成城市中的佛教面臨更多中西、新舊傳統間的張力。

但是近代城市中的宗教似乎經常被都市史以及一些關於公共空間（public sphere/space）的研究所忽略。⁶⁶其實在南京這樣的大城市，佛教的改革將觸動政商軍學各界的居士、數百的寺廟、上千僧眾，以及數萬信徒的宗教生活和利益，改革對地方社會的影響力不容忽視。

韓書瑞（Susan Naquin）關於北京明清廟宇的詳盡研究顯示了寺廟在城市中的公共職能，如演劇、講會、慈善、投宿、廟會、進香、藏書、出版、娛樂等，但是她認為至十九世紀以後寺廟的這些功能，逐步被新興的場所和機制所取代。⁶⁷但在民國江南，佛教的發展方興未艾。至少到一九四九年之前，南京的佛教寺廟及佛教實踐依然在都市日常生活中扮演重要的角色。比如南京城北的棲霞山和城南的牛首山佛寺眾多，明清以來就是文人名士和百姓遊覽的佳處，到民國時「春牛首、秋棲霞」的俗諺已經流傳，南京人大多會在春季和秋季

⁶³ Thomas DuBois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005, pp. 86-105.

⁶⁴ 相關研究如譚偉倫編，《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007年。王旭，《佛教香花——歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，上海：學林出版社，2009年。TAM, Yik Fai, "A Historiographic and Ethnographic Study of Xianghua Heshang (Incense and Flower Monks) in the Meixian Region," Ph.D. dissertation, Graduate Theological Union, 2005.

⁶⁵ 關於自發型與義務型宗教社群模式的分別，參見高萬桑，〈二十世紀宗教社群的社會組織形式〉，載宗樹人、夏龍、魏克利編，《中國人的宗教生活》，香港：香港大學出版社，2014年，頁187-189。

⁶⁶ 康豹基於現有中國社區宗教研究得出的看法，參見氏著，〈西方學界研究中國社區宗教傳統的主要動態〉，《文史哲》，2009年第1期，頁58-74。

⁶⁷ Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*. Berkeley: University of California Press, 2001.

分別遊歷這兩座山頭和其間的寺廟。⁶⁸這表明牛首山和棲霞山的佛寺同山林風景一起成為了近代南京人身份認同的標誌之一。而每年的觀音誕、地藏誕、佛誕等節日，南京的雞鳴寺、地藏庵等廟宇通常都被香客擠得水洩不通，即便政府嚴加控制亦不能阻擋民眾的信仰熱情。⁶⁹另外，南京眾多的僧人為市民提供寺廟內或上門的經懺儀式服務，這也成了百姓日常生活中不可或缺的部分。同時，佛寺和僧人的慈善救濟活動在平日和戰時都未中斷，各類佛學研究會在知識階層中流行，居士林和淨業社定期舉辦講經、放生等活動，念佛小組在從市到村的各級行政單位都有籌設，寺院或居士經營的素食餐館在市內林立。因此筆者大膽推測，儘管佛教改革者們極度擔憂佛教的「衰敗」，但即便沒有他們的改革努力，佛教在城市的活力也未必衰退，因為佛教的組織及活動在民國南京深植於民眾的日常生活。

城市佛教社群雖然成員眾多、型態各異，活躍程度超過鄉村，不過城市中因為擁有完善的政黨體系和警察機構，使得佛教所受的監管和利用也更為嚴苛。但江浙一帶的城市也聚集了大量政界商界的菁英居士，這使管控佛教的嘗試變

得困難。上海佛教因為吸引了大量有錢有勢的居士並組成各種團體，被一些學者認為形成了一種「公共文化」（civic culture），以此來鞏固及合法化地方菁英在城市中的領導權。⁷⁰上海大型居士組織的興起，更是在城市中承擔了諸多慈善、救濟、教育等政府職能。⁷¹士紳通過支援佛寺而構成與國家意識型態競爭的「公共領域」（public sphere）的現象，可早至明代。⁷²但多數學者傾向於認為民間的地方的宗教才在市民社會（civil society）中扮演重要角色，⁷³也似乎只有這些信仰和廟宇才受到最嚴重的打擊和破壞。⁷⁴而佛教

⁶⁸ 朱明娥，〈南京民俗「春牛首，秋棲霞」起源考〉，《南京曉莊學院學報》，2011年第4期，頁78-81。陳邦賢，《棲霞新志》，上海：商務印書館，1934年，頁15。王煥鑣編，《首都志》，南京：正中書局，1935年，頁394。

⁶⁹ 當時的報導參見濮德玠，〈觀音誕辰南京雞鳴寺香訊最高潮〉，《申報》，1948年7月27日，版5。雲霞，〈首都雞鳴寺之形形色色〉，《國聞週報》，第8卷第38期，1931年，頁1。〈雞鳴寺〉，《世界畫報》，第1卷第1期，1948年，頁36。

⁷⁰ James Brooks Jessup, "The Householder Elite: Buddhist Activism in Shanghai, 1920-1956," Ph.D. dissertation, Berkeley: University of California, 2010, p.3.

⁷¹ 唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維——民國上海居士佛教組織與慈善研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2013年。

⁷² 參見卜正民（Timothy Brook）對於明末士紳佛教的研究，氏著，張華譯，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2005年。

⁷³ 關於 popular religion 在地方社會作用，參見 Adam Yuet Chau, "The Politics of Legitimation and the Revival of Popular Religion in Shaanbei, North-Central China," *Modern China*, 31:2 (2005): 236-278. Paul Katz, "Religion and the State in Post-war Taiwan," *The China Quarterly*, Vol. 174 (2003): 395-412. Robert P. Weller, "Worship, Teachings, and State Power in China and Taiwan," in William Kirby, ed., *Realms of Freedom in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 2004, pp. 285-314. Kenneth Dean, "Ritual and Space: Civil Society or Popular Religion?" in Timothy Brook & Michael Frolic, eds., *Civil Society in China*. Armonk: Sharpe, 1997, pp. 172-192.

⁷⁴ 比如杜贊奇（Prasenjit Duara）的一系列研究：Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford: Stanford University Press, 1988. Prasenjit Duara, "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early

被認為是制度化很強的宗教，⁷⁵在近代的宗教變革中也一直積極適應國家政策並受到國家認同，似乎其存在及發展與否都對民眾和地方社會沒有太大的影響。這顯然與我們在民國都市中看到的佛教與國家的關係不符，雖然居士與信眾抵制國家改造的努力是否形成西方意義上的「市民社會」仍大有疑問，⁷⁶不過它們無疑利於我們看清地方佛教在對抗國家控制時表現出的主動性。

近代城市佛教的寺僧規模大、活躍度高，因此成為僧團內部改革派的實踐基地，比如太虛一系列的僧人多在南京、武漢、杭州、廈門、北京、上海等都市開展改革運動。同時都市政治力量的強大，也使得國家的佛教改革計畫有條件開展。但城市人員和環境的複雜性也令改革遭受各方面的困局而難以深入。

總結來說，近代佛教史的研究在對象、方法及具體觀點上都有較大的盲點和局限。首先，大多近代佛教研究都沒有仔細考察「興衰」敘述的來源和佛教改革的必要性，不加反

思地認同當時佛教界流行的改革呼聲，並認為改革給佛教帶來了復興，對於反對改革的主張則輕易否定。其次，對於佛教與國家的關係認識過於簡單，停留在一方壓制另一方的敘述模式上。新近的研究逐步強調政教雙方的妥協，但仍不能認識到包括佛教在內的宗教是政治權力爭奪的場域之一，因此佛教不可能在國家的世俗化進程中被部分政客徹底改造。第三，儘管開始出現區域性的研究，⁷⁷但學者對佛教在城市社區中的作用仍不夠重視，忽略了地方民眾的信仰及實踐對國家權力和僧人的影響力，因而對地域特徵的把握有所偏差，亦不足撼動宏大敘事的研究。

第三節 近代南京的佛教社群： 研究範圍、方法及意義

一、本書的研究範圍及方法

（一）研究範圍

從研究的**地域範圍**來說，本文所指南京地區以南京城牆內的市中心區域為主，兼及周圍郊縣。從清末至一九五〇年代前南京的行政區劃設置多有變動，如清代的上元、江寧

Twentieth-Century China,” *Journal of Asian Studies*, Vol. 50 (1991): 67-83.
Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: Chicago University Press, 1995.

⁷⁵ 關於制度性（institutional）和分散性（diffused）宗教的理論，參見 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press, 1961.

⁷⁶ civil society 的理論在中國的應用一向容易遭致非議，見魏斐德（Frederic Wakeman），〈清末與近代中國的公民社會〉，載氏著，梁禾主編，《講述中國歷史》，北京：東方出版社，2008 年，頁 742-743。黃宗智主編，《中國研究的範式問題討論》，北京：社會科學文獻出版社，2003 年，頁 260-285。

⁷⁷ 在筆者完成書稿後，又有兩部討論近代城市佛教的論著問世，亦可見學界逐步意識到區域性視角對深化近代佛教史研究的重要性。分別參見吳華，《民國成都佛教研究（1912-1949）》，北京：宗教文化出版社，2016。張蕾蕾，《近代北京佛教社會生活史研究》，北京：宗教文化出版社，2016。

縣，民國的南京市、南京特別市、汪精衛政府首都等，筆者在具體討論中會做出說明。但研究的範圍大致不出今天南京市的十一個區，並以今日長江以南的玄武區、秦淮區、鼓樓區、建鄴區、雨花台區、棲霞區、江寧區的地理範圍為主。

從研究的**時間範圍**說，以一九一二至一九四九年為限，並將重點放在一九二七年國民政府定都南京之後的時段。但因探討涉及佛教在近代的轉變，所以亦在文首對太平天國運動以來的社會背景略做交代，以做比較。

從**研究內容和對象**來說，政府、僧人和居士均有意將南京的佛教建設成為全國性的模範，本文即以對南京佛教的改革運動為線索，探討各自改革的理念在地方上的落實成效；同時分析地方上的寺僧、信眾以及各界居士對這種改造的應對。具體的研究對象涉及各級政府、黨部的官員，太虛法師及其常駐南京的弟子，南京本地的住持、學僧、應赴僧，政商各界的佛教居士及其所創之組織，城內普通信眾及其日常的佛教實踐等。

近年來關於近代佛教的研究中，地域發展的差異性開始逐步受到重視。北京做為帝國終結前的兩朝都城，擁有包括佛寺在內的眾多廟宇，^{⑦⑧}這些廟宇在城市生活中扮演過各種公共角色。^{⑦⑨}雖然佛教在近代依舊是民眾最主要的信仰，^{⑧⑩}但隨著帝國的終結和政治、經濟中心的轉移，佛寺的發展在

北京甚至整個北方都有所式微。而廣州做為民國時期南方重要的城市和政治中心，其宗教發展也獲得了一定的研究，^{⑧⑪}佛教僧團中有配合民國政府進行改造的僧人，但表面的服從下，民眾也繼續參與盂蘭盆會、佛誕法會等被禁止的宗教實踐。^{⑧⑫}近代上海是江浙一帶的佛教中心之一，因為有便利的地緣優勢和發達的工商業，城內各界居士眾多、佛教文化及慈善事業發達。^{⑧⑬}

廣州、上海等都市的佛教固然極具研究價值，但筆者卻選擇南京做為研究範圍，這主要基於以下幾方面的考慮。首先，南京歷來是佛教發展興盛的地區，雖然歷史上受到過各種政治、戰亂的衝擊，但城內的佛教信仰傳統一直未曾中斷。江浙地區的佛教一直是明清到民國時期全國佛教的中心區域，^{⑧⑭}而南京又是這個區域中的重鎮之一，具備研究價值

^{⑦⑧} 統計數據可參見北京市檔案館編，《北京寺廟歷史資料》，北京：中國檔案出版社，1997年。

^{⑦⑨} 廟宇在北京城市的公共作用，參考 Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*. Berkeley: University of California Press, 2001.

^{⑧⑩} 習五一，〈近代北京寺廟的類型結構解析〉，《世界宗教研究》，2006年第1期，頁34-44。

^{⑧⑪} 道教方面參考黎志添，〈民國時期廣州市喃嘸道館的歷史考察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，2002年第37期，頁1-40。黎志添，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》，香港：中文大學出版社，2007年。

^{⑧⑫} 廣州的例子參見 Poon Shuk-wah, *Negotiating Religion in Modern China*, pp. 108-116, p. 133.

^{⑧⑬} 關於民國上海佛教方面的研究如：James Brooks Jessup, "The Householder Elite: Buddhist Activism in Shanghai, 1920-1956," Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 2010。唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維——民國上海居士佛教組織與慈善研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2013年。

^{⑧⑭} 李尚全，《當代中國漢傳佛教信仰方式的變遷：以江浙佛教在臺灣的流變為例》，蘭州：甘肅人民出版社，2005年，頁1-9、56-84。

和可能。二十世紀初這裡更是出現了太虛、楊文會、歐陽竟無等重要僧人或居士，以及中國佛學會、中國佛教會、金陵刻經處、支那內學院、祇洹精舍以及各僧學堂、佛學院、居士林等機構，給傳統的叢林生活注入了新的力量。

其次，近代佛教改革的主張主要來自政府和僧團，就國家方面的因素來看，南京是民國政治脈絡中的重要區域，考察國家對於佛教的改造這一問題，南京具有上海、杭州等城市不可比擬的優勢。民國初臨時政府就曾設在南京，之後南京也是東南一帶直系軍閥的中心，南京國民政府成立後，南京更是正式做為首都，即便是在一九三七至一九四五年間的淪陷期，南京也是維新政府、汪精衛國民政府的首府所在。政治中心的地位使南京在整個民國時期都彙集了各級政府官員於此，這裡當然就有制定宗教政策、發動佛教改革的中央和地方官員或黨員。政治力量強大並未使得佛教改革進展順利，因為中央和地方、部門和部門、政府和黨部之間都有不同利益關係，他們對佛教看法也大相逕庭，政治環境的複雜性使得改革藍圖難以執行。我們經常看到中央的宗教法令在地方遭到無視或抵制，南京的案例可以直接展現從中央到地方的政治力量如何在一座城市內相互博弈，進而影響佛教的發展。

第三，從主張改革的另一主體也即僧團來看，選擇南京做為個案也有研究的價值和優勢。南京擁有眾多歷史悠久、極為傳統的大型叢林及小廟小庵；南京在成為政治中心城市尤其是民國首都後，又吸引了持改革態度的僧人在幾十年間湧入城內，不同僧人對佛教該如何發展各有看法，從而形成

了張力。上海等城市雖然江浙諸山長老雲集，但改革派僧人的勢力較難開展運動，佛教社群的生態較為單一。南京因為彙集了不同派別的僧人而使改革既具備可能性又面臨挑戰性，這種張力呈現出了改革問題對僧團的重要性。

因為發動改革運動的兩個主體（國家和僧團）在南京均呈現出豐富的層次性和差異性，故我們在城內既可以看到內政、教育等政府部門的官員企圖管控甚至摧毀佛教，也可以看到一些他們的同僚像傳統士紳一樣利用政治特權來支持或保護佛教；既能看到大力提倡僧教育、組織佛教會、發行佛教刊物的僧人，又能看到終日忙於經懺佛事、拒絕加入佛教會或是不問世事兀自修行的和尚；既能看到知識菁英和大學教授重新定義和詮釋佛教的教義系統，又能看到另一些地方菁英和高校學子積極參與佛教的慈善、講經、法會等活動；既能看到一些市民對佛教僧人、儀式等斥為迷信、不屑一顧，又能看到佛教節慶時城內的佛寺人頭攢動、擠滿香客。總之，我們不僅能看到所謂近代佛教改革和「復興」帶來的新動向，也可以看到傳統寺廟如何在社會的變動中延續傳統。不同的群體帶著各自對建設一個「理想佛教社群」的理解，聚集在這個城市，他們的宗教實踐構成了筆者所稱的近代南京的佛教生態，這種生態為我們展示了佛教在近代發展的複雜性和代表性，因此而具有研究價值。

如果說佛教在民國政治中心都不能完全被政府所改造，那麼我們就有必要重新思考當時國家與佛教的關係。此外，如果說佛教在上海難以革新是因為當地聚集了江浙叢林的保守僧人、住持，那麼南京做為以太虛為首的革新派僧人的陣

地，當地佛教理應呈現更多新面貌。而事實上僧團內部提出的改革亦舉步維艱，如此我們則有必要重審「近代佛教改革重振了僧團」的論述。這是民國南京的佛教歷史可以提供的新思考。

（二）研究方法

由於前人的研究對象集中於高僧、菁英居士上，因此在處理近代佛教研究的方法上，學者們多採用哲學史、思想史等方法，注重文本和思想的剖析、注重佛學多於佛教。比如南京的金陵刻經處和支那內學院就是高度菁英化、哲學化的研究中心，其重要性不言而喻，但是其影響力更多局限在菁英圈內，對於南京城內大量的僧人和普通信眾而言，其影響力未必高於一座附近香火旺盛的小廟。因此要處理地方社區內的佛教信仰，必須將視域擴大，進而也需要在研究方法上做出更新。

日本學者竺沙雅章在研究宋代佛教時提倡的佛教社會史的研究路徑，要求將注意力不僅僅放在日本學界一貫重視的教理史上，而是關注佛教的社會、經濟、制度等各歷史層面，否則研究就會像是沙上之樓閣。⁸⁵許里和也提醒我們宗教活動不能做為單純的「觀念史」（history of ideas）來研究，因為佛教不是一種理論，而是一種生活方式，它的傳入不僅意味宗教觀念的傳播而且也是社會組織形式的傳入。⁸⁶許里和對於社會

史在佛教研究中的強調，直到今天依然受到學者肯定。⁸⁷筆者認為用這種取徑可拓寬近代佛教史的研究視野和方法。近代佛教史研究相對於更為早期的佛教史，對學者的一個便利之處是擁有較為豐富和多樣的文字及實地材料可資利用，這使得重建當時佛教社群的多樣生態有了更大的可能性，因此也使得佛教社會史的方法在討論佛教僧人、廟宇、組織與國家及地方社會的互動時，更能夠發揮用武之地。

社會史偏好研究普通群眾，重視基層社會的發展。具體到佛教史的研究中，筆者將更多關注普通僧人和信眾的信仰方式及實踐、地方佛教團體的運作及作用，對於高僧和政府的考察，也將注重其在地方佛教社群中的實際影響力。同時，社會史擅於利用社會科學的方法，如量化分析、數據統計等，而筆者在部分章節中也將利用檔案材料等對南京當地佛寺、僧人、團體等進行計量史學式的分析，以期對地方佛教發展有更直觀準確的觀察。

有學者站在思想史的立場認為，中國近代佛教史的研究深受政治史、社會史中的重大事件和時間線索的影響，從而容易將問題簡單化、忽視思想發展的內在理路。比如近代居士佛學的興起可能並非是知識人救亡圖存的一種社會思潮，

⁸⁵ 竺沙雅章，《中國佛教社會史研究·序言》，京都：朋友書店，2002年，頁1-13。

⁸⁶ 許里和著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年，頁2。

⁸⁷ Stephen F. Teiser, "Social History and the Confrontation of Cultures: Foreword to the Third Edition," in Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 2007, pp. xiii-xxviii.

而可能直接繼承了晚明以來僧人對義理的重視；又比如近代僧伽制度改革，也同樣可從晚明叢林衰微和「世俗化轉劇」中找到歷史淵源。⁸⁸

對於治思想史來說，內在理路固然重要，但是對於研究近代佛教史來說，社會史的關注不是過多，而是太少。現有研究雖都花費一定篇幅介紹晚清民國社會、政治的變化給佛教帶來的影響，但都過於單薄且不分地域，因此普遍將佛教「復興」的原因簡單歸結為變革佛教、拯救危亡的需要。⁸⁹但事實上只要對社會史有更全面的分析，就不難發現各方對於佛教的態度各不相同，佛教的發展也深受西方基督教模式、科學理性思想、政府管理政策、自身經濟狀況、內部權力鬥爭等多種因素的掣肘，絕非幾個知識分子在清談中試圖將佛教教義轉化為救世或救心的資源那麼簡單，也並非部分僧人一聲疾呼就可改變教內舊貌。所以，如果能夠利用社會史方法將佛教史中的不同群體呈現，近代佛教的研究並不會落入一些範式的陷阱中。

⁸⁸ 見葛兆光，〈關於近十年中國近代佛教研究著作的一個評論〉，載《思與言》，第37卷第2期，頁259-278。關於對近代中國佛教的研究，另有一篇書評可供參考唐忠毛，〈近代中國佛教思潮研究述評——以大陸近三十年來的研究為例〉，載《覺群佛學》，北京：宗教文化出版社，2010年，頁423-433。

⁸⁹ 如鄧子美，《傳統佛教與中國近代化》，上海：華東師範大學出版社，1994年。何建明，《佛法觀念的近代調適》，廣州：廣東人民出版社，1998年。陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，北京：民族出版社，2000年。李少兵，《民國時期的佛學與社會思潮》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。

本研究將吸取前人在思想史、哲學史方面的討論成果，主要運用社會史、宗教史、地方史的方法，通過對多種歷史文獻的解讀，將具體歷史情境中的佛教面貌呈現出來，既不囿於一人一派的說法，也不迷信書刊文字的說詞。呈現佛教社群的複雜性，一方面是為了貼近史實，同時也可避免因方法論導致的簡單化、概念化，因為「宗教」在中國從來不是一個獨立的領域可以拿來單獨討論，離開與政治、經濟、社會的關係必然導致偏差。

二、南京佛教歷史及研究

南京可以說是中國歷史上的「佛都」之一，佛教發展歷史悠久，信仰基礎深厚。寺僧規模雖因戰亂和法難時有起伏，但佛教的傳播和信仰卻一直在南京得到延續。筆者在此不擬對南京的佛教做通史式的梳理，⁹⁰只對其特點做簡要概括。

首先，南京歷史上佛教寺廟數量眾多。根據現有史料可以明確考訂出的整個六朝南京興建的佛寺約三百座，⁹¹實際

⁹⁰ 對南京佛教發展的簡要歷史梳理，參見楊永泉，〈南京在中國佛教文化中的地位〉，《南京社會科學》，2009年第2期，頁7-14。另據筆者所知，一項由多名學者合作撰寫《南京佛教通史》的計畫正在進行之中。

⁹¹ 分別見孫川文草述，陳作霖編纂，《南朝佛寺志》，《中國佛寺史志匯刊》，第1輯第2冊，臺北：明文書局影印本，1980年。賀雲翱，〈六朝都城佛寺和佛塔的初步研究〉，《東南文化》，2010年第3期，頁101-113。蔣少華，〈六朝江東佛教地理研究〉，南京：南京大學歷史系碩士論文，2011年。

的數量還要超過這個數字。六朝所建佛寺，至民國時仍存者尚有不少。⁹²明初定都南京，是當地佛教發展的又一個高峰期。據天啟年間《金陵梵剎志》記載，南京大寺、次大寺、中寺、小寺及「最小不入志者」共二百七十餘所。⁹³而如果「最小不入志者」未包括非法的私創寺院的話，則南京佛寺的總數可能達到近六百所。⁹⁴清咸豐年間太平天國戰火波及南京，城內的佛寺受毀嚴重。清軍擊敗太平軍後，同治、光緒年間隨即出現了復建廟宇的熱潮。

及至民國成為首都後一直到全面抗日戰爭前夕，南京寺僧的規模又達到一次高峰，一九三六年的寺廟調查顯示全市有各類寺庵四百五十一座。⁹⁵僧尼數量基本維持在一千至一千五百人左右。抗戰前夕的僧尼總數為一千四百九十八人。⁹⁶民眾信仰佛教人數一九三五年時約達三萬之眾。⁹⁷寺廟財產在

一九三七年前也頗為可觀，合計房屋達六千多間，田地逾萬畝。⁹⁸當時南京的佛教組織也眾多，除去最有名的金陵刻經處、支那內學院以及中國佛教會、中國佛學會和市區級佛教會之外，尚有大量的居士佛教團體和帶有佛教性質的慈善組織，比如居士林、淨業社、佛學研究會、念佛會、經懺聯合會、法幢學會、佛教慈幼院、三藏蓮社、往生蓮社、覺民報社、資生極樂會、素食同緣社、佛慈小學、大雄中學等，⁹⁹這些組織有著不同背景的成員、主旨和活動，成為勾連佛教寺廟、僧人和普通信眾以及政治力量間的複雜紐帶，也是佛教信仰影響普通民眾生活的重要形式。

其次，南京的佛教義學發達，在此地興起的宗派也很多。湯用彤認為佛法初傳中土時北方的譯經活動和義理研究均較繁盛，而漢魏之間、兩晉之際都有學士名僧南渡，譯經活動也增多，從而導致南北佛學風氣殊異，南方專精義理，北方偏重行業。¹⁰⁰嚴耕望進一步指出南北朝都市盛義解，而山林盛禪行，固不論方域之南北。¹⁰¹許里和則認為到四至五世紀左右在中國東南地區和都城建業佛教已根植於皇室和

⁹² 參見朱傑的考證。朱傑，《金陵古蹟圖考》，上海：商務印書館，1936年，頁154-167。

⁹³ 參見〔明〕葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》，南京：南京出版社，2011年。何孝榮，《明代南京寺院研究》，北京：中國社會科學出版社，2000年，頁142-143。

⁹⁴ 嘉靖年間霍韜拆毀南京尼寺及變相尼寺一百四十餘所，迨其離任後「尼復集，庵復興，更倍往日矣」。這表明私創尼寺最多時有將近三百所。參見〔明〕沈德符，《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1959年，頁685。

⁹⁵ 〈南京市寺廟概況〉，南京市政府祕書處統計室編，《南京市政府行政統計報告（1935年度）》，1937年，頁103。同樣的資料見〈本市寺廟四百五十一所〉，《中央日報》，1937年4月27日，第2張第3版。

⁹⁶ 〈南京市寺廟概況〉，南京市政府祕書處統計室編，《南京市政府行政統計報告（1935年度）》，1937年，頁103。

⁹⁷ 葉楚傖、柳詒征、王煥鑣，〈南京市宗教人口統計表〉，《首都志》，南京：正中書局，1947年，頁1216。

⁹⁸ 〈南京市寺廟概況〉，南京市政府祕書處統計室編，《南京市政府行政統計報告（1935年度）》，1937年，頁103。

⁹⁹ 參見〈佛教機關調查錄：長江流域·江蘇省〉，《中華民國佛教機關調查錄》，第2期，1929年，頁1-7。以及南京市檔案館相關組織的檔案材料。

¹⁰⁰ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本），北京：北京大學出版社，2011年，頁221-224、188。

¹⁰¹ 嚴耕望，《魏晉南北朝佛教地理稿》，上海：上海古籍出版社，2007年，頁221。

士大夫圈，僧人的譯經、辯論、講經活動很頻繁。^⑫整個南朝建康是全國佛學最大的中心，為四方僧徒嚮往，城內外的棲霞山、鍾山、牛首山在當時已經形成寺院群落。此地先後出現了涅槃、毘曇、成實、俱舍、地論、禪、淨、律等佛教學派或宗派。隋代時的吉藏被認為秉承棲霞寺三論學說創立了三論宗；^⑬同時期的智者大師曾在此撰《淨名義疏》推動了義學研究，也使得南京的光宅寺、瓦官寺成為後來天台宗的祖庭。唐代是中國佛教創宗立派的時期，分布在江南道潤州地區（包括今天南京）的高僧數僅次於京兆府。^⑭法融被認為在南京牛首山、祖堂山創立了牛頭宗，^⑮文益在清涼山創立了法眼宗，使南京成為禪宗史上重要的城市。從宗派史上說南京，另值得一提是古林寺，古林寺自明末古心如馨律師卓錫後，寺庵煥然崛起、僧眾日盛，古心登壇傳戒，戒嗣眾多，聲名遠播。古林寺也因此被譽為「中興戒律第一祖

庭」，寺內戒壇被譽為「天下第一戒壇」。之後古心的弟子們又分燈全國各地，形成「古林」、「千華」、「愍忠」、「聖光」等最重要的四個律宗派系，^⑯將明清律學發展推向一個新的高度。直到晚清近代以後，古林寺因為戰火、政治及自身弘戒不力而逐漸衰落，勢頭被南京近郊寶華山隆昌寺的「千華派」蓋過。但從派系傳承角度講，古林寺才是明清近代以來的戒律祖庭。^⑰

佛學義理在南京皇族、士大夫階層的流行，以及宗派學說在南京寺廟的建立，使得此地的佛教信仰呈現出菁英化、學理化的樣態。一直到晚清居士佛學的興起，以及民國南京成立祇洹精舍、佛學研究會、支那內學院等機構提供以佛學義理為中心的菁英教育，依舊顯示了南京的知識菁英試圖通過改變義學衰落從而復興佛教的嘗試。

第三，儘管南京可算作江南地區佛教的義學中心，但佛教信仰和實踐顯然不止於佛學名相或思辨，這在南京也是一樣。一般認為義學發展至唐朝到達鼎盛，五代和宋元以後的佛教由「學理型」轉為「民俗型」，缺乏理論創新和思想活力。湯用彤說：「隋唐以後，外援既失，內部就衰，雖有宋初之獎勵，元代之尊崇，然精神非舊，佛教僅存軀殼而已。」^⑱過去日本學者基於對「唐宋變革」的研究，基本

^⑫ 許里和著、李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年，頁183、219-227。

^⑬ 關於三論、淨土是否屬於佛教「宗派」，學界尚有爭論，根據湯用彤先生的論斷，中國佛教的宗派應包括天台、華嚴、法相、禪、密、律以及三階教。三論雖已成教派，但傳世甚短。見湯用彤，《隋唐佛教史稿》，南京：江蘇教育出版社，2007年，頁223。

^⑭ 數據統計見李映輝，《唐代佛教地理研究》，長沙：湖南大學出版社，2004年，頁58、63。

^⑮ 關於牛頭宗的傳承法系，現在的研究認為多不可靠，可能是後來禪師為了與東山一系的南北宗爭奪話語權附會而成。故當時法融在南京可能並無創宗立派之舉，只是後世被追認為牛頭宗的創立者。儘管如此，這仍說明唐中後期江東一帶習禪盛興，故此方有慧忠、玄素等人偽造牛頭法系之舉。參見劉曉玉，〈禪門牛頭宗傳承法系考辨〉，《中國佛學》，2014年第2期，頁83-95。

^⑯ 參考聖凱，〈明末清初律宗的傳播情況和特點——以《南山宗統》與《律宗燈譜》為中心〉，《世界宗教研究》，2014年第5期，頁35-42。

^⑰ 民國古林寺輔仁和尚撰《律門祖庭彙誌》曾考證了此問題。見釋輔仁，《律門祖庭彙誌》，南京：南京出版社，2011年。

^⑱ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，南京：江蘇教育出版社，2007年，頁294。

也對唐以後的佛教持類似看法。^⑩對於這種論調我們無法認同。首先唐代佛教宗派如天台、禪宗，到了五代、宋以後才真正發展完整的理論系統和宗派意識；^⑪其次我們不能以義理和宗派的發展做為佛教興盛的唯一標準。由於深受唐宋間政治、社會變革的影響，宋代佛教表現為與唐代不同的另一種形式的興盛。^⑫佛教在文學、經濟、儀式、節慶、習俗等層面向民間的持續滲透，其實正表現了佛教的宗教活力。^⑬

其實佛教的所謂「民俗化」不僅在唐之後才出現，安史之亂後唐代佛教的發展即有這種趨勢。^⑭再往前看佛教初入

中土時就是以神仙方術的形式為世人接受。而南北朝時期佛教也已經開始向士大夫階層之外的民眾發揮影響力。北方鄉村佛教義邑的盛行和佛教造像的普及，就表明了佛教在普通民眾生活中的作用和意義。^⑮

南方的情況也類似，自古江南民間「尚鬼好祀」，以南京來說，《景定建康志》稱此地風俗為「信巫鬼，重淫祀」。^⑯因此湯用彤說「南方專精義理」並不全面。佛教思想在民間的傳播不必總以教義學理為核心，也不會全然遵循經典教理，而必然與地方文化環境發生交流融匯。史載建初寺建立時寺側就有所謂「淫祀者」。^⑰《攝山志》記錄梁代棲霞寺法度為楚大夫靳尚化身的神授菩薩戒，並為其立祠廟於寺門。^⑱《景定建康志》則載有「衡陽神女」被僧人收服的故事。^⑲而寶誌和尚這樣的佛門歷史人物也逐步演變成地方上備受崇拜的民間保護神。同時，由僧人管理的地方土地、城隍、龍王等廟宇往往神佛共供。佛教同地方上的其他信仰在發展過程中經常變得混融，無法截然分開。而這種混融的信仰方式在民眾日常生活可能是很有需求的。比如南宋范成績在南京任通判時家中發生奇異現象，即找來所謂「僧

^⑩ 比如禪宗史的研究中，經常將唐以後的發展視作「爛熟」或「衰退」期，參見柳田聖山著，吳汝鈞譯，《中國禪思想史》，臺北：商務印書館，1982年，頁190。忽滑谷快天著，朱謙之譯，《禪學思想史》，上海：上海古籍出版社，2002年，頁659。

^⑪ 參考 Benjamin Brose, "Buddhist Empires: Samgha-state Relations in Tenth-century China," Ph.D. dissertation, Stanford University, 2009. Peter N. Gregory & Daniel A. Getz eds., *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002, pp. 1-20.

^⑫ 竺沙雅章，《中國佛教社會史研究·序言》，頁2。

^⑬ 日本學界認識到不應將唐以後的時代視作佛教的衰退期，之後出現了一批「近世」佛教史的研究，關注「民俗佛教」、佛教在民眾間的受容、教團歷史等，參見牧田諦亮，《中國近世佛教史研究》，京都：平樂寺書店，1957年。道端良秀，《中國佛教思想史の研究：中國民眾の佛教受容》，京都：平樂寺書店，1979年。長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，東京：同朋舍，1993年。另外關於佛教在經濟、文學、民俗等層面的影響，參見謝和耐著，耿昇譯，《中國5—10世紀的寺院經濟》，上海：上海古籍出版社，2004年。澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，東京：國書刊行會，1975年。Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

^⑭ Stanley Weinstein, *Buddhism Under the T'ang*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1987, pp. 62-63.

^⑮ 參見劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1993年第63分第3本，頁497-544。侯旭東，〈五、六世紀北方民眾佛教信仰——以造像記為中心的考察〉，北京：中國社會科學出版社，1998年。

^⑯ 〔南宋〕周應合，《景定建康志》卷42，四庫全書本，頁3。

^⑰ 〔梁〕慧皎，《高僧傳》，《大正藏》第50冊，頁325。

^⑱ 〔清〕陳毅，《攝山志》，臺北：明文書局，1980年，頁229-230。

^⑲ 〔南宋〕周應合，《景定建康志》卷17，四庫全書本，頁16。

巫」進行禳解。¹¹⁹宋以後在江南包括南京一帶流行的白雲宗、白蓮教、羅教，也是帶有強烈佛教色彩的宗派，它們在當地的在家民眾間很有市場。¹²⁰

因此，即使是做為佛教高僧雲集、義學發達的中心，南京同樣可以是佛教在地方日常生活中被重新闡釋、變革和信仰的一個代表性區域。

第四，佛教在宋元以來的發展雖然顯示了其在民間的宗教活力，但也刺激了明代後佛教衰落論調的出現。比如圓澄認為當時朝廷的佛教政策不當、叢林內部又宗風墜地；而葛寅亮則認為南京在明中後期寺院經濟衰退、瑜伽僧氾濫等問題十分嚴重。針對這種「衰落」，明嘉靖、萬曆年間南京地區經歷了憨山德清、葛寅亮等人主導的佛教改革的嘗試。¹²¹而通常的研究都認為經過晚明四大師等人的革新，佛教才得以復興，¹²²並出現了日後宗派壯大¹²³和居士活躍¹²⁴的狀況。

晚明南京佛教改革的背景同近代的佛教改革有相似性。由此可見，佛教內部的末法意識和對衰落的警惕歷來就有，

甚至在晚明以前就出現過。那體慧（Jan Nattier）認為佛教的末法意識在不晚於二世紀即在印度出現，在三世紀後期時被譯介至中國。¹²⁵而這類末法意識在六世紀以來就一直縈繞在中國僧人腦中，時常轉變為對現實僧團的批評指責，甚至引發佛教界的改革。

義學發達、宗派林立往往被看做興盛時期的標誌，而一旦這些特徵不明顯或佛教在民間以其他形式傳播時，則容易被批評為僧人墮落、僧團腐敗。所以一部佛教史也是一部周而往復的「衰落」和「復興」史。雖然確有叢林敗落的

¹¹⁹ 〔南宋〕洪邁，《夷堅志》支景卷9，北京：中華書局，1981年，頁949。

¹²⁰ 參考 Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge: Harvard University Press, 1976. Barend Ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden: Brill, 1992.

¹²¹ 參見江燦騰，《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年，頁11-87。何孝榮，〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，《成大歷史學報》，2011年第40號，頁61-92。歐陽楠，〈晚明南京地區的寺院等級與寺院經濟——以《金陵梵刹志》為中心的考察〉，《世界宗教研究》，2012年第3期，頁39-50。

¹²² 關於明末憨山德清、雲棲株宏、紫柏真可、滿益智旭四大師及佛教復興的研究，主要有：Sung-pen Hsu, *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te Ch'ing*, University Park, Penn.: Pennsylvania University Press, 1979. Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press, 1981. Beverley Foulks McGuire, *Living Karma: The Religious Practices of Ouyi Zhixu*, New York: Columbia University Press, 2014. 釋聖嚴，《明末佛教研究》，臺北：東初出版社，1987年。陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007年。Zhang Dewei, "A Fragile Revival: Chinese Buddhism under the Political Shadow, 1522-1620," Ph.D dissertation, The University of British Columbia, 2010.

¹²³ Wu Jiang, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

¹²⁴ 卜正民（Timothy Brook）著，張華譯《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2005年。Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*, London & Boston: Brill, 2016.

¹²⁵ Jan Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Fremont, CA: Asian Humanities Press, 1991, pp. 117-118.

事實，但很多時候「衰落」的敘事（narrative）是被建構出來的，因此宗教史學者必須警惕僧團內部對「衰落」和「復興」的自我界定。筆者認為，南京歷史上既有菁英佛教徒的佛理創新或是對佛陀教誨的嚴格遵守，也有民間信仰者的龍蛇混雜、功利世俗、忽視戒律。我們要承認宗教理論在思想方面的創造力，也要認同宗教實踐在民間流變的生命力。正是這兩種力量間持續的張力——而不是任何其中一股力量的勝利——促成了晚明及民國南京佛教的繁榮。由此我們甚至可以推測，歷史上每次真正的佛法興盛，都不是因為改革的一方按計畫完全革除了教界的「弊病」，而恰恰是因為不同勢力和聲音在競爭或對抗。

專就近代南京地區的佛教來說尚缺乏專門的區域性研究，這顯然與南京在民國佛教史上的地位不相稱。重要的廟宇除了毘盧寺曾召開學術會議討論其在近代史上的地位外，^⑫其他寺廟的研究還停留在一般的普及介紹上。^⑬在南京駐錫過的僧人如太虛，在南京生活過的居士如楊文會、歐陽竟無等均有相關的研究，但是都沒有凸顯他們對南京地方佛教社群的影響。比如對太虛宏偉的佛教改革理想在南京這樣的中心城市究竟能否實現等重要問題都沒有討論。對於重要的佛教機構如金陵刻經處也有過專項研究，但刻經處更為顯著的是其對近代佛教學術的影響，對南京一般僧人、信眾的作用未

必明顯。^⑭唐忠毛在對於上海佛教居士組織的考察中論及了南京的類似組織，並認為南京的居士團體屬於知識分子為主的研究會性質，上海的特性則是工商業者為主的大型綜合組織。^⑮其實南京城內除了金陵刻經處、支那內學院等組織，真正在民國時期發揮影響的還是居士林、淨業社，且居士群體及運作形式均與上海相似，很多人甚至同時是兩地的居士骨幹。而關於這些組織的基本狀況及其在地方社會的作用研究極少。因此民國以來南京的寺廟、僧人和以地方菁英為主幹的佛教團體，如何回應政府及太虛等僧人的佛教改革計畫，並未被系統地討論過。

在國家宗教政策方面，陳金龍對南京國民政府的佛教政策做了詳盡的歷史考察，使我們了解南京國民政府對於佛教希望通過管理改革以控制利用，但其立場又與佛教有諸多衝突之處，導致其政策和設想往往需要與佛教徒妥協而不能完全實現。但陳更多關注中央政府的角色，對於政策在地方層面的具體實行狀況討論不足。雖然中央政府位於南京，但作者討論的範圍實際包括全國各地，因此也未對南京的佛教社群有更為詳細的考察。^⑯而具體涉及到南京的佛寺與政府關係的，是張倩雯關於民國江蘇宗教的研究。作者著重考察了國民黨和政府對棲霞寺、靈谷寺、牛首山的改造及糾紛處

^⑫ 論文集見傳義編，《溯流徂源：毘盧寺與中國近現代佛教》，北京：宗教文化出版社，2008年。

^⑬ 如楊新華、吳闓，《南京寺廟史話》，南京：南京出版社，2003年。

^⑭ 羅琿，《金陵刻經處研究》，上海：上海社會科學出版社，2010年。

^⑮ 唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維——民國上海居士佛教組織與慈善研究》，頁51。

^⑯ 陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係：以佛教為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，2011年。

理，認為南京處於當時國民政府的中心區域，佛教社群的發展深受政治力量的管控，因而相較於發生暴力衝突的蘇北而言，南京的佛教更為順從管理，對政府來說是一個理想化（idealized）的佛教社群。但事實上筆者通過解讀史料要在本書中證明的是：民國政府對於南京佛教的控制並不成功。儘管廟宇和僧人一度被威脅取締、廟產被大量徵用作首都建設，但在信仰改造、僧制改革、香會控制、廟宇登記管理等方面，佛教的改革運動都受到積極或消極的抵制，以致於政府建設首都模範佛教社區的努力未能得到實現。

三、近代南京佛教研究的理論意義及貢獻

通過考察民國時期南京地區各級、各屆政府和革新派僧人對佛教的改造計畫，筆者主張，政府強力的行政管控、改革派僧人的宏偉藍圖都沒有真正觸動近代地方佛教的型態：寺廟、僧人沒有被取締，他們也未完全遵照政府要求去除信仰中的「迷信」成分；人生佛教和僧制改革的呼聲高漲，卻在地方實踐中屢屢受挫。而地方的僧人、居士、信眾卻往往根據自身和當地的實際情況，在與各方勢力的斡旋中長期維持著他們認為最重要的佛教信仰、儀式和組織，比如佛教的禪、淨實踐、僧人的經懺傳統、寺院的法會香會等。這絕非意味著南京的佛教如激進的改革派僧人所說的積重難返、衰敗落後，相反地，我們應該就此反思最具有信仰需求和宗教活力的佛教形式，是否真的是所謂「正信」的佛教或人生佛教。

通過對近代南京佛教社群的考察，我們至少可以進一步

反思以下理論問題並與之對話。首先，佛教做為政府認可的合法的制度性宗教，又處在民國政治中心，與民間信仰和教派相比，通常被認為是極為規訓而受制於國家的宗教，但事實上在表面的順應和改革下，往往掩藏著與國家期待相左的目的，很多的佛教會、居士林及慈善組織甚至在城市生活中發揮重要公共作用以致於引起政府不安。「國家」力量中的權力分層和矛盾也使得佛教與政治的利益相互糾纏，改革計畫的實施舉步維艱。

其次，中國近代佛教史的面貌，是否是以太虛等人主張的人生或人間佛教為最重要的形式值得反思。白德滿在討論太虛時認為他是約阿希姆·沃赫（Joachim Wach）所說的「典範的」宗教人物，^⑬而人生佛教的思潮則是北川三夫（Joseph Kitagawa）所說的典型的「現代宗教」（modern religion）的型態，即關注人生的存在意義和喪失彼世意義、重視現世的救世神學。^⑭這些也被認為是當時很多亞洲國家的佛教面對現代性挑戰時共同具備的特點，有學者將此類型的佛教稱之為「新教式的佛教」（protestant Buddhism）^⑮。這種追求平等和普

⑬ Joachim Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago: University of Chicago Press, 1951, pp. 48-57.

⑭ Joseph Kitagawa, "Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions," pp. 39-65.

⑮ Gananath Obeyesekere, "Religious Symbolism and Political Change in Ceylon," *Modern Ceylon Studies*, Vol. 1 (1970): 43-63. 同時可參考 Gabriele Goldfuss, *Vers un bouddhisme du XXe siècle: Yang Wenhui (1837-1911), réformateur laïque et imprimeur*, Paris: Collège de France Institut des hautes études chinoises, 2001, pp. 10-22.

世、強調社會參與、拒絕儀式和神祕性的現代佛教（modern Buddhism）^⑭是佛教同現代性相遇後的產物，它與傳統佛教的差別是去傳統化（de-traditionalization，從外在超越轉為內在自我覺醒），去神話化（demythologization）以及心理化（psychologization），大衛·麥克馬漢（David McMahan）將之稱為佛教的現代主義（Buddhist modernism）。^⑮政府和太虛等僧人試圖造就的新佛教即屬此種型態，但我們從南京的個案卻發現，這種型態的佛教在政治力量的中心和佛教改革派的重鎮依舊不能被順利推行，甚至在很大程度上被地方佛教徒追求彼岸、重視儀式和神祕力量的特性所抵消，使得近代中國佛教呈現出一種不完整的或至少混雜了相反訴求的現代特徵。

第三，上文提及的世俗化問題，本質上是現代性（modernity）給宗教帶來的挑戰，經典世俗化理論的缺陷^⑯並不影響學者對於宗教現代性的持續關注。現代化或世俗化的發展不是只有一條路線，相反地，它應該是根據當地的具體情況做出應變，因而形成多元的現代性（multiple modernities）。^⑰而在不同的現代性中，宗教的形式及其演

變自然也可能各不相同，不是某種普遍的世俗化法則決定了宗教的現代命運，而是宗教的文化積澱本身決定了世俗化的形式與方向。因此「多元宗教現代性」的概念被提出，做為超越經典世俗化理論單一線性進化史觀的工具。^⑱

中國佛教與現代性的相遇就形成了不同於歐洲社會的世俗化效應，因為中國佛教的歷史發展不同於歐洲社會的宗教。我們在南京看到的不同形式佛教並存的混融性（hybridity），就表明佛教沒有全然走向西方意義上的現代，反而還有與之對抗的特性。^⑲這種並存不是改革一方徹底戰勝「衰落」一方前的暫時共存，事實上並沒有任何一方會戰勝另一方，而是兩者會長期共存。鄧子美認為傳統農業社會中大量「愚昧的下層信眾」的宗教需求落後於時代，這與佛教改革者的理念相互脫節，進而造成佛教改革步履維艱。^⑳但筆者認為這種相互「脫節」或競爭反而是佛教在現代中國持續發展的動力，這是混融性具有的生存活力（viability）。^㉑事實上任何一時期中國佛

^⑭ Donald Lopez, *Modern Buddhism: Readings for the Unenlightened*, London: Penguin, 2002, p.xi.

^⑮ David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008. David L. McMahan, "Buddhist Modernism," *Buddhism in the Modern World*, London and New York: Routledge, 2012, pp. 159-176.

^⑯ 對經典世俗化理論的批評由來已久，參見 David Martin, *The Religious and the Secular*; London: Routledge, 1969. Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory," *Social Forces*, Vol. 65, No. 3 (1987): 587-611.

^⑰ 參見 Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities," *Daedalus*, Vol. 129, No. 1 (2000): 1-29.

^⑱ Danièle Hervieu-Léger, "Pour Une Sociologie Des 'Modernités Religieuses Multiples': Une Autre Approche De La 'Religion Invisible' Des Sociétés Européennes," *Social Compass* Vol. 50, No. 3 (2003): 287-295.

^⑲ McMahan 借用了 Homi Bhabha 關於 hybridity 的理論來觀察佛教的現代主義。Hybridity 在 Homi Bhabha 那裡被用來解釋被殖民者既模仿又反抗殖民者的矛盾狀態。參見 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994.

^⑳ 參見鄧子美，《傳統佛教與中國近代化》，頁8。

^㉑ 宗教社會學界有「宗教市場理論」（religious economy model），認為政府管制導致宗教衰落，而競爭使宗教富有活力。見 Roger Finke & Rodney

教的繁榮都離不開不同傳統間的對峙。從這個角度說，太虛和政府的改革即便失敗了也並非沒有意義。而維慈對於傳統佛教的觀察當然可貴，但他貶低太虛的改革並暗示有一種中國佛教的「本來面目」的態度也不可取。由此我們也可嘗試擺脫描述近代佛教時常用的「衰落」/「復興」的固有模式，將佛教社群中不同要素的共存，看成是佛教維持活力的真正保證。

第四，對於地方社群中的佛教信仰和實踐，之前的僧人或學者傾向於認為是一種偏離「正法」的「墮落」，似乎佛教在民間的發展只是對智識化佛理的拙劣模仿。而從民國南京城佛教改革的經驗來看，佛教有不同的信仰方式，民眾的宗教實踐不僅不是一種偏離墮落，而且會影響、左右所謂「正統」佛教的發展方向。

第四節 本書所用史料及章節安排

一、本書所用史料

根據上述要處理的議題，筆者將充分利用南京地區具

Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906," *American Sociological Review*, Vol. 53 (1988): 41-49. Roger Finke, "The Consequence of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change," in Lawrence A. Young ed., *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York: Routledge, 1997, pp. 46-65. 筆者並不認為民國佛教社群中的不同派別及其實踐可以與歐美不同宗教或教派間的自由競爭相提並論，但政府的扶持或壓制並沒有使得不同的立場消失，由此導致的多元主張和實踐有利於佛教在不同群體間的流行，也有利於宗教市場整體繁榮度的提高。

有代表性的寺廟如毘盧寺、棲霞寺、靈谷寺、雞鳴寺、清涼山、牛首山等的新舊寺志、山志，如《南朝佛寺志》、《金陵梵剎志》、《牛首山志》、《棲霞小志》、《金陵大報恩寺塔志》、《靈谷禪林志》等，希望在歷史變遷中重建十九世紀末到二十世紀上半葉南京佛寺的具體歷史和宗教生活。

其次，筆者將利用近代興起的各佛教團體，尤其是活躍於南京及周邊地區的團體所刊行的報章雜誌，了解佛教內部的呼聲。《民國佛教期刊文獻集成》及其《補編》、《稀見民國佛教文獻匯編（報紙）》共蒐羅當時期刊文獻超過兩百種，是非常有用的資料庫。^{④②}同時，非佛教類的報刊如《中央日報》、《申報》、《現代週報》等也記錄了不少民國政府、國民黨以及社會大眾對佛教的看法，值得關注利用。

第三，南京地區明清、民國時期的地方文獻史料，如《金陵瑣志》、《金陵歲時記》、《新京備乘》、《金陵勝蹟志》等記錄了南京的風土民俗，值得關注。同時筆者還將從晚明至民國的《萬曆上元縣志》、《嘉慶新修江寧府志》、《光緒續纂江寧府志》、《道光上元縣志》、《高淳縣志》、《六合縣續志稿》、《首都志》等二十部左右的縣志、府志、市志，以及當代新修方志和《民族宗教志》等專門志中選出關於佛教的記載，以期跳出佛教內部的自身敘事，從社會史的角度更全面地了解佛教在民眾生活中的影響

^{④②} 參見黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成補編》，北京：中國書店，2008年。黃夏年主編，《稀見民國佛教文獻匯編（報紙）》，北京：中國書店，2008年。

及與地方社會的關係。

第四，民國政府關於宗教或佛教事宜，保存了相當多的檔案公文，散見於《中華民國法規彙編》、《中華民國史檔案資料彙編》、《南京市政府公報》等史料叢書中，^{④3}除了大量相關公文外，還有不少政府社會調查結果可供利用。同時根據筆者走訪調查，發現亦有大量尚未整理出版的第二歷史檔案館、臺灣國史館、中國國民黨黨史館、江蘇省檔案局、南京市檔案館的檔案材料有重要價值。如南京市各區歷次呈送市政府的寺廟調查表，其中記錄了寺廟的性質、數量、分布，廟產的多寡，偶像的種類，僧人的數量、籍貫、年齡、性別、教育程度等；^{④4}又如各類佛教會和組織的人員名錄、簡歷甚至相片；^{④5}還包括為數不少的訴訟、糾紛的案件調查和處理檔案。^{④6}這些檔案對於了解地方佛寺、僧人的歷史背景，佛教政策制定的過程、實施的情況，政教二界的

糾紛論爭等史實，都是極其有用又尚未被開發的史料。

第五，近代以來中國以及日本政府方面對包括南京在內的城市有相當多的社會調查。南京國民政府對首都有著宗教、經濟、人口、文化、團體等各類詳盡的調查數據，結果呈現在《南京市政概況》、《首都戶口統計》、《內政消息》、《南京社會特刊》、《南京員警概況》、《南京市政府行政統計報告》等各類調查報告中，這些數據覆蓋時間密集、涉及領域廣泛，可以用來考察佛教與其他社會因素間的關係。同時日本興亞院曾有專門針對南京地區佛教狀況的考察，也有一些對於近代南京城市的介紹文集或旅遊手冊，這些資料中對於南京佛寺、僧人的直觀介紹、南京風土民俗的調查等都對本研究很有價值。^{④7}部分調查材料可以與政府的調查資料參照使用，以提高準確度。

第六，近代人物的文集、日記、回憶錄、傳記等材料也

^{④3} 參見立法院編譯處編，《中華民國法規彙編》，上海：中華書局，1934年。中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編》，南京：江蘇古籍出版社，1991年。

^{④4} 寺廟和僧人的調查是南京國民政府成立以後長期實行的政策，前後歷經數次。據筆者掌握的資料，南京地區至少在一九二九、一九三六、一九三九、一九四一、一九四八、一九四九、一九五一等年份均有調查報告呈送，正好可以做為調查近代地區佛教發展變化的重要資料。如一九三九年南京市各區「呈送市政府寺廟調查表報告」，南京市檔案館，檔號：1002-2-1264。一九三六年社會局統計的「各寺房屋調查表」，南京市檔案館，檔號：1001-5-45。

^{④5} 如「市佛教會第四屆大會當選為理監事名單及選舉人名單」，南京市檔案館，檔號：1002-1-880。「諮呈市政府、呈社運會送市佛教往生蓮社理監事略歷表會員名冊及章程等」，南京市檔案館，檔號：1002-3-356。

^{④6} 關於南京寺廟問題的各類糾紛很多，除了張倩雯提及的棲霞寺、靈谷寺、弘覺寺之外，如大報恩寺、靜海寺、毘盧寺、承恩寺、東嶽廟、妙峰庵、白衣庵、天界寺、靈鷲寺、甘露寺、三塔寺、天后宮、觀音庵等大小寺庵都在南京的現代化建設中與各類機關有過不同情形的糾紛。如「關於雨花路小學強占大報恩寺房屋事請教育局查照」，南京市檔案館，檔號：1003-7-331。

^{④7} 如常盤大定，《支那佛教史蹟踏查記》，東京：國書刊行會，1972年。水野梅曉編，《日本佛教徒訪華要錄》，東京：日本佛教聯合會，1928年。福井康順，《支那寺觀の現狀に就て》，東京：外務省文化事業部，1934年。興亞院華中連絡部調查機關編，《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，東京：近現代資料刊行會，2011年。內山清，梶原熊雄，《南京》，1910年。南京日本商工會議編，《南京》，1941年等。

多有涉及南京佛教的內容。僧人方面比如太虛、印光、東初、真華、樂觀、大醒等著作，都有一些與南京相關的描述。¹⁴⁸此外如戴季陶、謝鑄陳等親佛的政商軍學各界人物的文集、日記中，也有很多與佛教相關的歷史事件之記載。¹⁴⁹

第七，碑刻材料的運用也十分重要，在《南京歷代碑刻集成》¹⁵⁰中，我們就能發現清代至民國時期的與寺廟及僧人相關的碑刻十七通，這些碑刻對於研究寺廟沿革、僧人事跡、廟產來源、香會盛況等都極具參考價值。

最後，近代國內外留存的對於南京史蹟的考察或遊記等材料，如《金陵古蹟圖考》、《金陵古蹟名勝影集》、《支那佛教史蹟踏查記》、《日本佛教徒訪華要錄》、《名山遊訪記》、《大地勝遊記》、《金陵勝觀》、《南京影集》等文獻中記錄的與南京相關的內容，亦給我們提供了珍貴的文字甚至圖像資料，讓我們可以更直觀全面地認識佛教在社會生活中的影響。還有一批西方傳教士對於中國佛教的思想、史蹟、活動的記載，對於我們更好了解當時佛教界的狀況以及相關地區寺廟、僧人的情況十分有益。¹⁵¹

¹⁴⁸ 如釋東初，《中國佛教近代史》，臺北：中華佛教文化館，1974年。釋真華，《參學瑣談》，臺北：天華出版社，1984年。釋大醒，《口業集》，上海：中西印刷公司，1934年。

¹⁴⁹ 如陳天錫，《戴季陶（傳賢）先生編年傳記》，臺北：文海出版社，1977年。謝健，《謝鑄陳回憶錄》，臺北：文海出版社，1960年。

¹⁵⁰ 參見南京市文化廣電新聞出版局（文物局），《南京歷代碑刻集成》。上海：上海書畫出版社，2011年。

¹⁵¹ 傳教士對中國佛教的描述，不僅僅是重要的佛教史資料，他們的歷史敘述對當時人們認識中國佛教的衰敗等有很大影響。不論這種敘述是否客

觀，可以說傳教士的話語一定程度上推動了近代佛教要求改革的呼聲。見維慈著，王雷泉、包勝勇、林倩等譯，《中國佛教的復興》，上海：上海古籍出版社，2006年，頁210。

資料方面雖有以上各種，但我們仍需要注意各種材料的局限性，細加甄別。比如政府調查、登記的檔案雖然事無巨細，但是出於官方背景，民間上報的材料未必完整或屬實。而且政府調查和登記人員對於佛教的認識和民眾自身對其信仰的看法未必相同，因此也會出現調查員詢問百姓信仰何種宗教時，民眾不知何為宗教，也不明為何只能有一種宗教信仰的「笑話」。¹⁵²又如佛教出版物，雖然數量眾多，但是很多報紙期刊因為主辦人的立場，往往不能做到中立客觀，比如主張革新派的僧人主持的刊物就往往攻擊保守派寺廟和僧人的「惡行」，從而為改革佛教提供論據。¹⁵³因此對於所用材料的事先檢討及互相參照十分必要。

二、全書章節安排

本書主體分四章展開，第二章交代從太平天國之後到一九四九年間南京佛教發展的特點，這些特點可做為後續評估佛教改革之必要性、成效性的標準。第三、四、五章分別從國家、僧人、居士及信眾的不同角度論述佛教改革的進程和效果。其中第三章論述政府及國民黨對南京佛教社群進行的

觀，可以說傳教士的話語一定程度上推動了近代佛教要求改革的呼聲。見維慈著，王雷泉、包勝勇、林倩等譯，《中國佛教的復興》，上海：上海古籍出版社，2006年，頁210。

¹⁵² Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes*, p. 288.

¹⁵³ 此類現象並不少見，報刊立場往往十分鮮明，報導內容也帶有感情色彩。如大醒主編的《現代僧伽》就時常發表痛斥保守派僧人的各類醜聞的報導。

改造，並分析為何實際成效未能達成改革的初衷。第四章討論僧團內部改革和建設南京佛教社群的藍圖，並分析為何高調的改革規畫最後成為紙上談兵的理想。第五章考察南京城內佛教徒的宗教實踐，菁英居士和普通信眾並不被認為是改革的主體，他們的信仰和實踐甚至被貶低為偏離「正統」的「迷信」，但他們卻很大程度上自下而上地抵制了來自政府和僧團內部的改革嘗試，左右了「正統」佛教的發展方向。通過三、四兩章可以看到各方建設首都模範佛教的期望均未達成，而第五章則展現了地方佛教社群中最廣大信眾的真實宗教生活，再參照第二章交代的南京佛教的各類數據及特徵，我們發現近代佛教所延續的傳統性格似乎遠多於呈現的新內容，因此改革的起因、計畫、實施方法、意義等均值得站在更包容和中立的學術立場進行反思。

太平天國對包括南京在內的江南佛教造成了衝擊，這被認為是佛教在近代一蹶不振的起點，而之後同治、光緒年間的重建和恢復工作則是我們討論的開始。從晚清到一九四〇年代的南京佛教，經歷了西方文化的挑戰、政治權力的控制、城市建設的壓力、內戰外亂的衝擊，以及僧團內部的衝突，其發展自然受到這些因素影響而波動。在第二章，我們依靠地方志、寺志、佛教報刊、政府公文檔案包括日本政府的調查資料等，可以從計量史學的角度對民國南京佛教的寺廟、僧人、信眾、財產等變化趨勢有一整體性的了解，據此亦可進一步討論佛教改革的動機、措施及成功與否。通過適當的量化研究（quantitative research）可以佐證或修正一些質性研究（qualitative research）的論斷，同時，統計資料也

能讓我們看到更多小型庵堂、普通僧人的生存狀態，補充一般佛教史只關注少數重要寺廟和人物思想的論述。

第三章分析民國時期政府對南京地區佛教進行的改造。帝國的終結、世俗化政權的建立和西方「宗教」觀念的傳入，給傳統佛教的定位帶來了新課題。概念的重新定義立即變成了涉及佛教實際利益的緊要問題：南京國民政府甫一成立，南京的市長就宣布要大刀闊斧改造首都的佛教，取締眾多小廟，只留部分大寺。大多數僧人被要求還俗，「迷信」的儀式活動被一概禁止，一時間南京僧界人心惶惶。

雖然這樣極端的改造想法未能實現，但市政府期望革新佛教並在首都建立模範佛教社區的願望一直存在。政府一方面訂立法規分割「正信」和「迷信」，另一方面以「整頓改良」的名義在首都市政建設中大量徵借佛寺資源。顯然不是所有佛教徒都認同政府對於宗教的界定和對佛教的改造、利用。上級政府的努力在僧人的抵制、民眾的漠視、地方政府的配合不力、官員內部的意見分歧等因素中被消解。

第四章將視角轉至南京僧團內部的革新活動。雖然政府不再威脅取締佛教，但是僧團面臨政治中心的高壓，如何改造首都佛教成了最迫切的問題。對當時身處南京的太虛等僧人來說：南京佛教地處首善之區，應該首先革新、樹立模範，成為全國佛教的榜樣。

當然，怎樣的佛教社區才是模範榜樣，顯然見仁見智。太虛等改革派的僧人早在民國初年即在南京活動，他們提出了一系列的建議：比如區分純正的佛寺和那些神佛雜陳的小廟；在首都建立全國性的總寺廟並按宗派在各地設分廟，取

消、合併小型庵廟；提倡「佛教」就是「教育」，「僧寺」即是「學校」，普及現代佛學院培養學僧，反對專營薦亡超度的「死鬼佛教」；成立能夠承擔一方佛教責任的佛教會，驅逐把持地方教權的「僧閥」等。

但大刀闊斧的變革也觸及了南京地方舊有叢林的一些利益，因此客觀地說，太虛在首都南京的改革實踐算不得成功。首都的佛教社群因為聚集了各種不同勢力而顯得紛繁複雜，建設一個理想的模範僧團可能是從政府到僧人共同的願景，然而每一方對於「模範」都有自身的定義，這使得各方往不同的方向努力。

第五章將視角轉向佛教信眾及其在南京地方社會中的網絡和作用。檔案資料顯示，除了僧人，大量地方上政軍學商各界的菁英和普通民眾構成了信仰佛教的主要群體。地方菁英成立了眾多的居士林、淨業社、念佛小組、慈善機構，並因此形成由信仰聯結起來的團體而參與地方事務，不願隨意被政府或黨部操控。儘管受到合法性質疑，但信徒們還是通過各種靈活方式積極組織、參與各種法師的講經活動和佛教法會。而普通民眾對於佛教僧人經懺儀式的需求，使得地方上的應赴僧人並無減少趨勢，以致於一座寺廟經常是既辦佛學院招收學僧，同時常住又忙於經懺，佛教會也只得自行設立專門的經懺組織以便管理。在佛教的節慶，很多佛寺更是成為大量信眾朝山進香的場所，政府雖然三令五申嚴格限制，最後也不得不默認其合法性。由此可見佛教信徒有其自身對信仰的理解和實踐方式，絕非一朝一夕得以改變的。

檔案資料表明一直到一九四〇年代末，上述組織和活動

都十分活躍，政府和部分僧人的改革計畫在南京居士、民眾的信仰需求和靈活實踐中收效甚微。從南京的狀況來看，一方面佛寺裡依舊神佛不分，經懺活動仍然流行，民眾燒香拜佛的「迷信」活動沒有減少；另一方面佛學院則經常停辦、成果有限，很多學僧甚至轉而投奔應赴之列。因此主張國家力量控制了近代佛教發展、人生佛教是近代佛教主流的看法都不盡準確。

結論部分，筆者認為就民國南京佛教寺廟、組織和信眾的特點來看，政府和太虛等僧人的佛教改革嘗試均未獲成功。因此國家定義的「合法宗教」和僧團倡導的「正信佛教」或「人生佛教」均不是近代佛教的唯一型態，甚至不是主要型態。但這並不意味著佛教的「衰敗不興」是一個事實，恰恰相反，寺僧和佛教組織在城市民眾生活中扮演的重要角色表明佛教充滿活力，這種活力與佛教改革提倡的理性化、入世化、人間化等特點雖頗多衝突，但卻共同豐富了地區內宗教模式的樣態，滿足了各類人群的信仰需求。如果我們不預設一種「標準化的佛教」，而是充分尊重不同型態、傳統的佛教，就可發現，雖然佛教的改革未達預期，但各群體間的競爭和博弈，使城市的佛教整體上呈現興盛的面貌。近代佛教衰落／復興的爭論在這個意義上談論，才有可能避免因標準不同產生的歧見。

民國南京的佛教概貌 ——調查數據的分析

宗教史研究中的量化統計方法有重要意義，歷代執政者對於佛道教僧侶人口、寺廟數量、財產等都會給予關注以便管理，這也給研究者提供了寶貴的資料。晚清到民國以來，「宗教」成為政府必須面對的問題之一，^❶而解決「問題」的前提是對當時宗教發展的狀況有一充分的了解。因此近代以來政府主導下的宗教、寺廟調查活動得以全面展開，即便調查的方法、準確性不無缺陷，但就調查的廣度、頻度和調查材料的保存來說，依然為當代學者研究近代宗教包括佛教發展提供了重要材料。

關於清代的全國僧人數量問題，高萬桑（Vincent Goossaert）曾做出了初步的統計和分析，同時也指出了統計的難度：如方志中統計的缺失，檔案資料的不公開等。^❷而民國以來部分區域佛教僧眾、寺廟和組織的規模，則有了更

❶ 近現代中國政府和社會所面對的「宗教問題」的概述，參見 Vincent Goossaert & David Palmer, *The Religious Question in Modern China*, pp. 401-404.

❷ Vincent Goossaert, “Counting the monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy,” *Late Imperial China*, Vol. 21, No. 2(2000): 40-85.

精確和全面的統計數據。進行全國範圍的統計固然仍存在難度，但像南京這樣的中心城市因為有較多的統計資料可以利用，具備量化分析的條件。本章擬利用南京地區的方志、寺志，政府歷次社會調查、寺廟登記檔案，民國期刊報紙的統計數據，以及其他文集、遊記中的線索，將此區域內從太平天國至民國時期的佛教寺廟、寺產、僧人、信眾的數量及分布等情況做出初步研究，分析其規模的波動及原因。

通過數據獲知民國南京佛教的概貌只是第一步的工作。藉由數據資料，一方面我們可以重審近代佛教衰落和復興的問題，雖然從僧人素質、教義發展、社會參與等指標來考察都是必要的，但也會因為論述者主觀印象和立場態度不同造成偏頗；而量化的數據統計雖不能完全反映佛教的興衰狀況，但卻是較為客觀的評價指標之一。若能將基本數據與其他指標結合考慮，則對於評價近代以來南京的佛教發展狀況，無疑能做出更可靠的判斷。另一方面，由寺僧、廟產等統計，可進一步反思佛教改革運動在近代城市發起的原因、實施的效果，同時從政府對宗教調查的設計、實施的過程及其局限中，也可以看到近代國家和信眾是如何理解和處理佛教的。

第一節 太平天國對南京佛教的影響

太平天國運動從一八五一年起，在二十餘年間波及數省，在天京（南京）定都超過十年。因太平軍崇信「拜上帝教」，反對其他偶像崇拜，所以「革命軍所到之處、所克之

地，無不以打倒偶像為先急之務，凡儒釋道三教之偶像神位與寺觀廟宇，均遭破壞或焚毀」。^③考察太平天國對於南京佛教造成的影響有兩點意義：首先，學者研究此運動對佛教造成的破壞多停留在感性層面，缺少針對具體地區的深入、量化的研究。^④南京是太平天國都城，又有眾多佛寺，可以用作個案考察。其次，對太平天國後佛寺重建活動的觀察，正是催生各種關於近代佛教衰落／復興敘事的起點。因此我們有必要評估清末南京佛教究竟經歷了何種劫難、又是如何嘗試從中恢復的。

一、南京佛寺的歷史概述

南京在南朝、南唐、明初、民國等時期都是所處區域內乃至全國性的佛教重鎮，歷史上佛教寺廟數量眾多。相傳東漢時期信奉浮屠的楚王劉英被貶移居丹陽一帶時，佛教就隨之傳入秣陵（南京）。東吳赤烏十年（247）孫權為康僧會來建業講學而興建建初寺，這是南京也是江南地區最早出現的佛寺。根據現有文獻材料可以考訂出的東晉時興建的佛寺約四十一座，劉宋興建的八十九座，蕭齊興建的四十座，蕭梁興建的一百零七座，陳朝興建的二十四座，整個六朝南

^③ 簡又文，《太平天國典制通考》，香港：簡氏猛進書屋，1958年，頁1816。

^④ 蔡玉惠曾考察過江南地區的狀況，但未及南京。參見氏著，〈太平天國對佛教寺院的影響——以杭州、蘇州、上海為例〉，新竹：玄奘大學碩士論文，2007年。

京興建的佛寺約三百座。^⑤但這尚不是全部寺廟，詩人杜牧所謂「南朝四百八十寺」的盛況，從史料上說並不具備太大價值，實際情況可能還要超出。唐朝李延壽《南史》卷七十《郭祖深傳》記載：「都下（建康，即南京）佛寺五百餘所，窮極宏麗。僧尼十餘萬，資產豐沃。所在郡縣，不可勝言。道人又有白徒，尼則皆畜養女，皆不貫人籍，天下戶口幾亡其半。」^⑥唐《續高僧傳》卷十五《義解篇·綜論》記載梁朝鼎盛時期建康的寺廟盛況時寫道：「當斯時也，天下無事，家國會昌。風化所覃，被于荒服。鍾山帝里，寶剎相臨，都邑名寺，七百餘所。」^⑦唐朝僧人法琳《辨正論》卷三《十方奉佛上篇》云：陳朝「郭內大寺三百餘所」，又引《輿地圖》云：「都下舊有七百餘寺，屬侯景作亂，焚燒蕩盡。有陳大統國，及細人備皆修造，連盜接棟，櫛比皇居，表塔相望，星羅治下，書經造像，不可紀言。」^⑧可見至少在唐人的記憶中，南京梁初有五百餘佛寺，鼎盛時期達到七百，侯景之亂後還有三百左右。六朝所建佛寺，沿革千餘年到民國時仍存者尚有不少。^⑨

⑤ 分別見孫川文菴述、陳作霖編纂，《南朝佛寺志》，《中國佛寺史志匯刊》，第1輯第2冊，臺北：明文書局影印本，1980年。賀雲翱，〈六朝都城佛寺和佛塔的初步研究〉，《東南文化》，2010年第3期，頁101-113。蔣少華，〈六朝江東佛教地理研究〉，南京：南京大學歷史系碩士論文，2011年。

⑥ 〔唐〕李延壽，《南史》，北京：中華書局，1975年，頁1721。

⑦ 〔唐〕道宣，《續高僧傳》，《大正藏》第50冊，頁548。

⑧ 〔唐〕釋法琳，《辯正論》，《大正藏》第52冊，頁503。

⑨ 參見朱楔的考證。朱楔，《金陵古蹟圖考》，頁154-167。

六朝之後南京佛寺雖屢遭損毀，但也時有興建。陳隋之際，南京佛教寺院遭兵火破壞嚴重，所幸隋朝帝王崇信佛教，戰後得以修復。文帝詔令各地廣建舍利塔，南京的棲霞寺就有一座，至今尚在，為存世僅有。到唐時棲霞寺還成為當時「天下四大叢林」之一。唐代潤州地區（包括今天南京）的佛寺數量從有限的文獻統計看雖然無法與南朝相比，但同其他區域相比數量依舊較多。^⑩南唐帝王亦崇佛，所建清涼寺成為文益禪師創法眼宗之所。宋王安石在南京鍾山將留存的六朝佛寺合併為太平興國寺，成為後來靈谷寺的前身。他還捨宅為半山寺，至民國遺蹟尚存。南宋到元代，金兵及元軍入南京時佛寺因戰火多有損毀。入元後文宗擴建了太平興國寺，又興建了大崇禧萬壽寺，將金陵潛邸改為龍翔集慶寺。集慶寺的住持當時以佛教領袖身分統領江南五山十剎。^⑪明初朱元璋建都南京，將蔣山寺（即太平興國寺）遷移建陵寢，在鍾山東麓另建靈谷寺，賜額「第一禪林」，成為當時全國第一大寺。又將大龍翔集慶寺改為大天界寺，設善世院在其中，成為管理全國佛教的行政機構。^⑫永樂十年（1412）明成祖在南京建大報恩寺，規模宏大，採用的是

⑩ 李映輝，《唐代佛教地理研究》，長沙：湖南大學出版社，2004年，頁90。

⑪ 〔元〕張鉉等編，《至正金陵新志》卷11，《寺院·大龍翔集慶寺》，收入《南京文獻》第6冊第18號，上海：上海書店，1991年，頁75-76。

⑫ 關於明前期南京佛教管理機構的設置，見陳玉女，〈明太祖徵召儒僧與統制僧人的歷史意義〉，載氏著，《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2010年，頁1-27。

皇家宮闕規制。據天啟年間統計，南京有靈谷、報恩、天界三大寺；棲霞、雞鳴、靜海、弘覺、能仁五次大寺；普德、清涼、金陵、永慶、吉祥、弘濟、高座、鷲峰、瓦官、碧峰等三十八中寺；華嚴、安隱、天隆、唱經樓等小寺一百三十處，不具名小寺百餘處。^⑬清代的法令規定不可私建、新建佛寺，^⑭因此太平天國前南京佛寺格局比起明代未有大的變動。

二、太平天國造成的破壞

太平天國運動對於南京佛寺的破壞在其定都天京前就開始了。一八五三年太平軍攻到南京城下之前，城內各廟神像之眼就被挖去，這是事先混入城中的內應所為。因為太平軍與佛教勢不兩立的消息廣為傳播，所以許多城裡的內應正是化裝成和尚混入，以掩人耳目。攻城之時，城北和城南都有部隊，城南的聚寶門外是著名的大報恩寺，而城西北的儀鳳門外則矗立著靜海寺。大報恩寺曾是明初時城內最高級別的「三大寺」之一，位於大殿後的琉璃塔始建於永樂十年（1412），宣德三年（1428）竣工，九層八面，高近八十米，遠在數十里外長江上也可望見。塔身白瓷貼面，拱門琉璃門券，門框飾有五色琉璃磚，剎頂鑲嵌金銀珠寶，角樑下

懸掛百餘風鈴，日夜作響，聲聞數里。該塔是金陵四十八景之一，明清時代許多歐州商人、遊客和傳教士來到南京，稱之為「南京盜塔」，將之列為中古世界七大奇觀之一。^⑮但這也成了守城的重大隱患，攻城一方可以據高塔鳥瞰甚至炮轟內城，因此報恩寺塔成為太平軍和清軍攻防的焦點。而西天寺的五百羅漢則被太平軍高下排列，插旗點燈，以作疑兵，引得守城官兵炮轟一夜。^⑯最終太平軍在城北的靜海寺挖地道炸毀城牆攻入城內，清軍炮擊太平軍卻殃及了靜海寺。

太平天國定都天京後，城內的佛寺受到更大的破壞，何紹基有詩云：「六代流風到有明，欲憑佛力鞏皇京。報恩寺塢成焦土，畢竟堅牢是石城。」^⑰《粵逆紀略》則稱「賊遇廟宇悉謂之『妖』，無不焚毀。姑就金陵言，城外則白雲寺、靈谷寺、將侯廟、高座寺、天界寺、雨花台亭、長干塔、呂祖閣、天后宮、靜海寺，城內則鷲峯寺、朝天宮、十廟等處。此尤其最著者，至無名寺觀指不勝屈，間遇神廟無不斬棄。」^⑱曾國藩在給南京龍神廟撰寫的碑記中也說「蓋金陵至六代以來，號為名都，梵宇琳宮，震耀今古，勳戚甲地，湧殿飛甍，往往數千百年，遺構尚存。獨至粵賊洪楊之

^⑬ 參見葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》，南京：南京出版社，2011年。何孝榮，《明代南京寺院研究》，北京：中國社會科學出版社，2000年。

^⑭ 關於清代政府的佛教政策，參考于本源，《清王朝的宗教政策》，北京：中國社會科學出版社，1999年，頁119-146。

^⑮ 參見 Johann Bernhard Fischer von Erlach, *A Plan of Civil and Historical Architecture*, London: The Translator, 1737, p. 24, plate XII.

^⑯ 《同治上江兩縣志》，卷18，南京：江蘇古籍出版社，1991年，頁379。簡又文，《太平天國全史》，香港：簡氏猛進書屋，1962年，頁481。

^⑰ 何紹基著，曹旭校點，《東洲草堂詩鈔》，上海：上海古籍出版社，2006年，頁747。

^⑱ 佚名，《粵逆紀略》，羅爾綱、王慶成主編，《太平天國》（四），桂林：廣西師範大學出版社，2004年，頁63。

亂，埽地剷除，無復一椽片瓦之留遺。」¹⁹可見金陵城內佛寺、神像被毀的情況極為普遍。²⁰

除了拆毀廟宇、搗毀神像外，太平天國政府還禁止誦經念佛等佛教活動，《鰵聞日記》載太平軍「不許僧道誦經拜懺，稍與爭執，刀背亂砍」。²¹《劫餘灰錄》則說「賊禁人間僧道追薦，不許奉佛敬神，見則以香燭置之廁中」。²²甚至有太平軍殺害僧人的傳言，如《盾鼻隨聞錄》記載太平軍「最恨僧道，見者必殺戮無遺。寺觀廟宇一見即毀，磚石木料，搬運上城」。然根據時人記載及簡又文考察，毀廟之事有之，殺僧則係謠傳。²³況且因為金陵城內先前有扮作和尚的內應，因此破城後為免誤傷，更不可能隨意殺戮僧人。

儘管太平天國對佛教寺僧採取了嚴苛的毀禁政策，但這種政策遭致了民眾普遍而頑強的抵制。就寺廟的毀壞狀況來說，江南地區的蘇州、上海、杭州等地被太平軍損毀的寺廟約占五分之一到三分之一左右，²⁴並非「無復一椽片瓦」。在一些江南地區，士紳依舊拜佛求神，僧人的佛事仍然繁

忙，民眾也積極參與佛會。²⁵只是這些活動可能要採取更為隱祕或妥協的方式，比如庵廟的香會有時會得到默許，但需要在觀音大士頭上纏上一塊太平軍的紅絹方可避免嫌疑。²⁶甚至太平天國的一些重要領袖自身也不能完全按禁令行事。比如楊秀清曾在進入南京真武廟時「忽匍匐仆地，戰慄不能起，叩首無數」；²⁷而李秀成祭奠陣亡部下時則「廣招眾僧，建醮追祭，躬拈香痛苦叩拜」。²⁸因此我們尚需謹慎評估太平天國對佛教造成的消極影響，不可誇大其破壞性，也不能忽視民眾信仰心理的穩固性和宗教實踐的靈活性。

三、寺廟重建工作的開展

儘管南京的寺廟遭受破壞，但太平天國在天京的統治到一八六四年即宣告結束，隨後數年間太平軍餘部也被清軍陸續剿滅。戰事結束後城內的寺廟迎來了重建熱潮。

艾伯華（Wolfram Eberhard）曾根據地方誌的記載，選取了福建、廣東的十多個地區對寺廟的修建狀況進行統計分析，另外作者也挑選了浙江、安徽、江蘇、湖南、湖北的十個縣以做不同地域的比較分析。儘管地方志的材料有諸多問題，並且缺少南京或者江蘇地區的完整數據，但我們根據浙

¹⁹ 曾國藩，〈靈谷龍神廟碑記〉，《曾文正公全集》（一），臺北：世界書局，1972年，頁134。

²⁰ 部分佛寺的被毀及重建情況，參加附表2-15。

²¹ 《鰵聞日記》，羅爾綱、王慶成主編，《太平天國》（六），桂林：廣西師範大學出版社，2004年，頁339。

²² 太平天國歷史博物館，《太平天國史料叢編簡輯》（二），北京：中華書局，1962年，頁162。

²³ 簡又文，《太平天國典制通考》，頁1825。

²⁴ 蔡玉惠，〈太平天國對佛教寺院的影響——以杭州、蘇州、上海為例〉，頁76-91。

²⁵ 李文海、劉仰東，《太平天國社會風情》，北京：中國人民大學出版社，1989年，頁25-30。

²⁶ 太平天國歷史博物館，《太平天國史料叢編簡輯》（四），北京：中華書局，1962年，頁440。

²⁷ 羅爾綱、王慶成主編，《太平天國》（四），桂林：廣西師範大學出版社，2004年，頁398。

²⁸ 胡寄塵，《清季野史》，長沙：嶽麓書社，1985年，頁104。

江、安徽、江蘇七縣的數據，還是能夠明顯看出一八五〇至一八九九年這半個世紀，既是歷史上寺廟受損最嚴重的時期之一，也是寺廟重建和恢復最活躍的時期。方志記載中，浙江、安徽、江蘇七縣共存六千一百七十八座寺廟，在一八五〇至一九〇〇前後的五十年間毀壞的寺廟達一百七十四座，興建的則有三百四十八座，這是從西元六〇〇年以來江浙一帶興修廟宇最活躍的時段之一。^{②9}而維慈的觀察也證實了此點，他發現江蘇的金山、焦山、寶華山和天寧寺，安徽的化城寺、甘露寺、百歲宮、迎江寺，浙江的禪源寺、徑山寺、靈隱寺、六和塔等都得到了恢復，有的甚至規模比以前更大。^{③0}

這種恢復在南京也能得到印證，損毀的寺廟大多得到不同程度的修繕，^{③1}有些甚至還因此興盛。毘盧寺就是一例，它相傳為明嘉靖時期所建的供奉毘盧遮那佛的一座小廟。可是，在天啟年間出版的由進士葛寅亮撰寫的《金陵梵剎志》中並沒有提到毘盧寺。這說明毘盧寺在明代的金陵地區並沒有多大的影響。即使到了清代，毘盧寺也仍然維護其小廟的格局，直到洪秀全領導的太平軍到達長江中下游，許多較大規模的佛寺道觀都被摧毀殆盡，這個不起眼的小廟也未能倖免。太平天國革命被挫敗後，釋量宏在毘盧寺原址上建起了一座佛殿，勉力維護香火。曾國荃任兩江總督後，特邀請此前

在南嶽衡山有緣相見的海峰法師來南京重建毘盧寺。後來在湘軍官兵支持下，毘盧寺成為了南京第一大十方選賢叢林。^{③2}

同治、光緒年間，除了附表 2-15 中規模較大的寺廟得到不同程度的修葺外，南京地區還新建了不少小廟小庵。據一九五〇至一九五一年的一份南京寺廟調查檔案顯示，太平天國結束到民國建立的數十年間南京新建或重建的寺廟計九十八座，大多為小型的庵、院、閣、林、殿、宮等，^{③3}這也印證了艾伯華對於近代寺廟重建熱潮的判斷。

太平天國對佛教造成的破壞是嚴重的，但這種破壞更多是外部的直接衝擊，當天京被清軍收復後，出逃的僧人可以回來，焚毀的佛經由江南、江北的多家刻經處重新刊印，傾圮的佛寺經僧人募建或里人共同重建。其實很多佛寺在太平軍進入南京前已經失修，比如一八三二年時南京儀鳳門外的靜海寺大殿就已焚毀，只剩天王殿倖存。^{③4}寺僧一時無力修復，便任其如此。這樣的失修對於傳統中國的佛寺來說，可能並不十分可怕：僧人往往習慣於容忍部分建築的毀損，直到不得不整體重建的地步。只要有僧人在，隨時可能獲得資

^{②9} Wolfram Eberhard, "Temple-building Activities in Medieval and Modern China. An Experimental Study," *Monumenta Serica*, Vol. 23(1964): 264-318.

^{③0} Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p.251.

^{③1} 參見附表 2-15。

^{③2} 何建明，〈近現代中國佛教史上的南京毘盧寺〉，傳義主編，《溯流徂源——毘盧寺與中國近現代佛教》（下冊），頁 252-276。

^{③3} 參見附表 2-6。

^{③4} 據《白下瑣言》：「儀鳳門外靜海寺，明永樂間建。規模巨集闊，礎石大若車輪，潤如蒼玉。柱皆數圍，或云沉香木為之，其實鍾山楠木耳。乾隆間，住持浩清重為修整，創造石戒台，芘芻來歸者日眾，為金陵律門之冠。道光壬辰二月二十二日卯時，不戒於火，悉成灰燼，僅留山門、天王殿而已。」〔清〕甘熙撰，鄧振明點校，《白下瑣言》，南京：南京出版社，2007 年，頁 120-121。

助進行大規模的、帶有宗教熱忱的重修盛舉。³⁵ 太平軍的到來固然加劇了靜海寺等廟宇的損失，但總體來說，太平天國運動失敗後南京的佛教還是處在恢復的軌道上。就如同歷史上很多的佛寺，遭遇過無數戰火、法難或是敗落在寺僧自己手中，但後來又一次次獲得重生。我們在評價太平天國對南京佛教的破壞時，不應忽視戰後寺廟的重建工作，否則就看不到寺廟修復進程中的宗教熱情，也就會片面地將太平天國以後的南京乃至江南佛教視為徹底的衰落。而如果江南佛教在清末並非呈現完全的衰敗狀況，那麼對於日後佛教改革的合法性我們也必須重新評估。

第二節 南京的佛教寺廟

一、調查登記的動機、時間、方法

民國初年至一九二七年間，南京基本處於直系軍閥勢力控制下，政府對寺廟未有系統的調查統計。民初內務部曾制定表式通行各省調查寺廟，但除了黑龍江省外，幾乎沒有響應者。一九一三年十月，內務部再次訂立「寺院調查表」和「寺院財產調查表」二種，要求各地調查匯呈，但報送者仍然很少。³⁶ 自南京國民政府成立後，隨著政治力量的鞏固

和城市地位的提昇，政府對於宗教和廟宇的關注及管理也有所加強，而寺廟登記正是寺廟管理的基礎。一九二八年內政部力主對寺廟進行登記：「我國各地寺廟林立，僧道繁多，歷來無精確之調查，無整頓之計畫，遂至散漫無紀，日就衰微。現值訓政開始之際，對於各項統計，亟應詳速調查，而宗教事項，關係尤為複雜，整理改進，刻不容緩，登記事宜，實為先務。」³⁷

一九二八年十月二日，內政部公布《寺廟登記條例》十八條，規定凡僧道住持或居住之一切公建、募建或私家獨建之壇廟、寺院、庵觀均應登記。登記包括人口、不動產、法物三項內容。《條例》還規定市、縣寺廟應向公安局申請登記，若違反條例則可強制使之登記、處以罰款甚至撤換住持。雖然內政部預定在三個月內辦理完畢，但此次登記效果不甚理想。³⁸

在南京，一九二八年市府在完成對「淫祠邪祀」的調查後，已經令員警廳辦理寺廟登記。十月收到內政部關於寺廟登記的諮文後，就更加緊了調查進度。³⁹ 但是兩年之後，也即一九三〇年十月，專門的寺廟財產登記仍舊進展緩慢。當

³⁵ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p. 87. 中譯本參見維慈著，王雷泉、包勝勇、林倩等譯，《中國佛教的復興》，頁 73。

³⁶ 〈內務部為調查寺院及其財產致各省長都統諮〉（1913 年 10 月），《中華民國史檔案資料匯編》（第三輯·文化），南京：江蘇古籍出版社，1991 年，頁 693。

³⁷ 「內政部為鑒核寺廟登記條例事致國民政府呈」，1928 年 8 月 25 日，臺北國史館檔案，檔號：0121-40000.012，微卷號：323-1997。

³⁸ 陳金龍總結原因有：條例規定的模糊性、登記機關的混亂性、缺乏應有的培訓和指導、登記僅限於佛道二教引起不滿、各行其是而缺乏統一安排、寺廟擔心財產被占不願公開等。參見陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係》，頁 39-42。

³⁹ 〈市社會局進行寺廟登記〉，《中央日報》，1930 年 9 月 28 日，第 2 張第 3 版。

時南京二十三個鄉被認為有五十二處廟產（後續的調查證明遠不止此數），而已登記的僅有十處，而且申請登記的機關也各不相同。定淮鄉的金陵寺向內政部登記，萬壽鄉的藥王廟向中山陵園登記，勸業鄉的淨界寺、萬竹鄉的蕭公廟、九天祠、自修庵、復興庵、鐵佛寺等均向佛教會登記，其餘未登記者則持觀望態度。對此南京市黨部十分不滿，認為應統一登記機關盡快辦理完竣，以便令飭寺廟自動興辦教育或地方慈善事業。⁴⁰

事實上，在一九三〇年六月南京市農民協會為補充農村教育經費，曾另擬辦法單獨調查市內寺產，並經市黨部批准備案。調查內容包括寺廟名稱地點、僧道人數及住持法名、廟產性質、廟產詳數、寺廟每年收支總數、曾否依法履行廟產登記、廟產管理委員會及內部組織。農民協會計畫在調查結束後即向各鄉會協議，各撥若干做該鄉農村教育基金。⁴¹可見地方黨部或團體為了能夠盡快利用寺廟資源，對於寺廟的調查統計往往具有更大的熱情。

鑒於第一次寺廟登記效果不佳，內政部又於一九三六年一月四日頒布了重新修訂的《寺廟登記規則》，通行各地寺廟一律重新登記，限當年六月底完成。⁴²新的登記規則分為

十年一次的總登記和每年一次的變動登記，明確了登記機關為各地市政府或社會局，加大了處罰力度，明確了登記的具體要求。是次登記就全國範圍來說效果仍不理想，外加大一九三七年抗日戰爭全面爆發，未徹底完成的調查也隨之中止。但就南京來說，此番調查的結果則較為完整。一九三六年三月，南京市社會局就開始發放「一般」、「概況」、「人口」、「財產」、「法物」五種登記表格，並詳細說明填寫規則。⁴³同時社會局函請首都員警廳轉飭各局所依照戶口冊協助辦理調查，又請中國佛教會南京市分會向寺廟住持說明登記原因，以免寺廟瞞報、不報。⁴⁴一九三六年五月，社會局為核實各寺廟所填表格是否屬實，又派員分赴各寺調查，如係確實則發給登記證。⁴⁵一九三六年南京的寺廟調查進行得較為順利，所統計的廟宇和僧眾數量在歷次調查中都為最多。這一方面反映了此時段南京佛教發展態勢良好，同時也因為此次調查工作實施得較為徹底。

在淪陷期間，一九四一年三月南京特務機關市府聯絡官為明瞭本市各種寺廟狀況起見，下令將境內各大小寺廟詳細

⁴⁰ 〈寺廟登記問題極複雜，京市廿三鄉廟產五十二處，登記機關衷一是極凌亂，黨部呈請中央應速謀統一〉，《中央日報》，1930年10月8日，第2張第3版。

⁴¹ 〈調查市內寺產辦法〉，《中央日報》，1930年6月16日，第2張第3版。

⁴² 〈內部另擬寺廟登記規則〉，《申報》，1936年1月8日，第5版。

⁴³ 〈京市舉辦寺廟總登記，先開始調查，六月底辦畢〉，《中央日報》，1936年3月12日，第2張第3版。〈寺廟總登記，限於六月底辦理完竣，財產法物等均須填明〉，《中央日報》，1936年3月13日，第2張第3版。

⁴⁴ 〈寺廟登記，員警廳協助辦理〉，《中央日報》，1936年3月23日，第2張第4版。

⁴⁵ 〈社會局，調查寺廟，發給登記證〉，《中央日報》，1936年5月28日，第2張第3版。

調查。⁴⁶到一九四一年九月時，偽滿洲國為製作「東亞寺院一覽表」，曾函請南京特別市社會局將管轄內佛教寺院之院址、寺名等抄錄，市社會局就將三月的調查表抄送了一份給負責製表的三藏道院。⁴⁷

抗戰結束後，一九四六年五月南京市社會局即著手整理本市寺廟並舉行登記。當時各項規定都在戰爭中佚失，社會局只得呈請內政部檢賜全份監督、登記規則。⁴⁸內政部重新發放各項規則及登記表式後，市社會局即開始登記。⁴⁹登記公告稱：「查本市寺廟登記戰前曾經舉辦有案，抗戰以還，本市所有壇廟寺院庵觀等遭受敵偽摧殘者所在皆是，本局現為維護寺廟財產、保障合法權益起見，特依照內政部頒布之《寺廟登記規則》之規定重新舉辦寺廟登記。」⁵⁰社會局計畫的登記工作進程如下：一九四七年一月至二月十五日為準備期，印製表格；二月十五至二十八日為通告期，出布告，令佛教會轉飭所有寺廟二月十五日起來局領取登記表；三月一至三十一日為登記期；四月一至三十日為調查期，局派員

前往寺廟實地調查各表所填是否屬實；五月一至十五日為發證期；五月十六日起社會局依照《寺廟興辦公益慈善事業實施辦法》組織寺廟興辦慈善事業委員會，斟酌具體情形開展各項地方慈善事業。⁵¹

實際的登記進程相當緩慢。直至一九四八年寺廟登記還在進行，當年十一月寺廟登記事務正式由社會局交由民政局接管，⁵²經查只有二十餘寺上報完整資料，原因是負責調查的市佛教會尚未匯呈。民政局下令當年底前佛教會匯呈全部調查結果，⁵³但到一九四八年十二月三十一日南京市佛教會雪嵩呈民政局文稱，仍有少數寺廟規避填報，只得先將已填報之表格一百九十份匯呈。一九四九年一月民政局指令南京佛教分會稱，寺廟登記係保護寺廟財產法益，凡屬本市寺廟，均應遵章辦理，不得稍事觀望，各該寺住持人等，實無規避之必要。民政局希望佛教會勸說各寺，辦理完畢後上報。⁵⁴經民政局再三催促，第一、第八、第十三、第十四等區公所才陸續上報所轄範圍內寺廟情況。⁵⁵

⁴⁶ 「南京市寺廟調查表」，1941年3月，南京市檔案館，檔號：1002-2-1512。

⁴⁷ 「函送三藏道院茲將本市佛教寺院調查表全份送奉希查照」，1941年10月，南京市檔案館，檔號：1002-2-1510。

⁴⁸ 「關於請頒發有關寺廟監督登記等項法規給內政部報告」，1946年5月，南京市檔案館，檔號：1003-3-2285。

⁴⁹ 〈市區內寺廟僧院定期開始總登記〉，《中央日報》，1947年1月11日，第4版。

⁵⁰ 「關於舉行寺廟總登記的公告並給員警廳各區公所公函市佛教會訓令附寺廟登記規則」，1947年3月，南京市檔案館，檔號：1003-3-2286。

⁵¹ 「關於抄發修正該局舉辦本市寺廟登記工作進程式給社會局指令」，1947年1月，南京市檔案館，檔號：1003-3-2286。

⁵² 一九四八年十一月社會局原前辦理之國籍宗教禮俗取締迷信集團結婚國葬公葬保存古蹟及寺廟登記監督管理等項自十一月二十日起移歸民政局管理。為明瞭本市現有寺廟庵觀壇院等狀況，特製訂調查表。

⁵³ 「為迅將前檢發寺廟免登記表格照前令匯呈本局核辦給中國佛教會京分會訓令」，1948年11月，南京市檔案館，檔號：1003-4-133。

⁵⁴ 「據呈送寺廟登記表格祈鑒核事給南京佛教分會指令附：登記寺廟名冊」，1949年1月8日，南京市檔案館，檔號：1003-4-133。

⁵⁵ 「關於寺廟調查的訓令，第一區公所轉發通知，呈文和調查材料」，1948年11月，南京市檔案館，檔號：1004-1-135。「為呈送本區寺廟調

綜上，南京國民政府成立後出於監管、利用寺廟的意圖進行了數次寺廟的登記。登記的內容和流程有著較好的設計，但在具體的實施過程中卻收不到預期效果。其中主要的原因是寺僧對政府的登記工作有所顧慮，擔心公布寺廟財產後遭到侵占。調查工作的混亂和寺僧的虛報瞞報必定會使統計數據出現一定偏差，不過如果能綜合分析南京市一九三〇年代初、一九三六年、一九四〇年代初、一九四九年包括一九五一年這數次寺廟登記的數據，再參照一般的戶口調查結果，我們還是可以對民國不同時段南京的佛教有更完整的了解。由此我們可以進一步對近代佛教史中衰落／復興的問題、僧人素質的問題、廟產問題等做出更為詳盡的歷時性分析。

二、南京佛寺的數量與種類

關於南京寺廟數量的統計數據，我們可以從上述幾次調查中獲得初步的結果。一九二九年一月的《首都戶籍第一次之調查》結果顯示寺廟戶口數量為三百二十六所。⁵⁶一九二九年三月六日南京《京報》稱據社會局調查南京有寺廟三百五十九所。⁵⁷而根據一九三〇年中國佛教會的調查，南京市

有僧尼居住的寺廟庵觀為三百六十座，有居士居住之寺廟為九十座。⁵⁸維慈曾在其著作中沿用了此份調查數據。⁵⁹而根據一九三一年時南京市員警廳的分區調查，全市共有寺廟三百四十四座。⁶⁰如果將一九三〇年調查中男女居士管理的寺廟去除，那麼這四份同時期不同機構的調查數據相當接近，基本可以反映南京一九二八至一九三〇年間佛寺的總數。

一九三六年《寺廟登記規則》頒布後南京重新進行了寺廟調查，社會局調查得出全市有各類寺廟四百五十一所，⁶¹這個數字與一九三七年四月二十七日的《中央日報》報導的寺廟調查結果相同。⁶²一九三六年南京市還開始給僧尼頒發識別證以加強監管，為此社會局和憲警對各寺僧尼識別證的領取情況做了調查。一九三六年十月十三日的《中央日報》報導當時憲警分區檢查各寺院僧尼的證件，結果顯示全市各區境內共有四百五十三座廟宇。⁶³從這兩次不同目的的調查結果來看，一九三六時南京寺廟的數量約在四百五十所也是較為確定的。

查表致民政局呈文與准予備查指令」，1949年4月，南京市檔案館，檔號：1003-4-133。「為本區並無公私寺廟與市民政局來往電函」，1949年4月，南京市檔案館，檔號：1003-4-133。「為呈送寺廟調查表致民政局呈文」，1949年4月，南京市檔案館，檔號：1003-4-133。

⁵⁶ 〈各區分類住戶統計表〉，南京特別市政府社會局編輯，《首都戶籍第一次之調查》，1929年，無頁碼。

⁵⁷ 〈佛訊雜錄：首都寺廟佛像最近之調查〉，《海潮音》，第3期，1929年4月29日，「佛教史料」頁18-19。

⁵⁸ 《申報年鑒》原表作850，但依各分項數據相加當為450。詳見附表2-1。

⁵⁹ Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, p. 414. 詳見附表2-12。

⁶⁰ 詳見附表2-2。

⁶¹ 見附表2-3。

⁶² 〈本市寺廟四百五十一所〉，《中央日報》，1937年4月27日，第2張第3版。

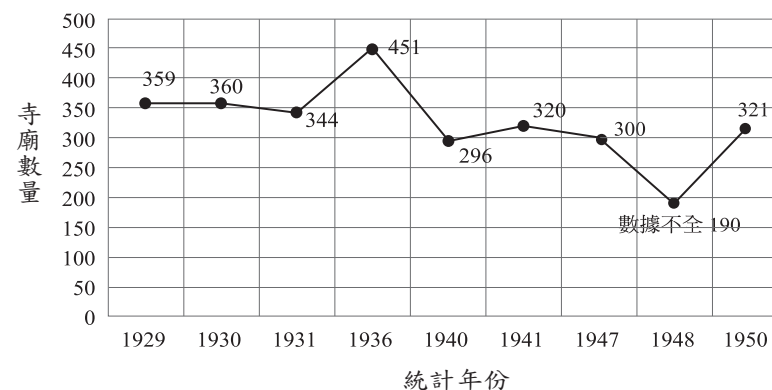
⁶³ 〈憲警今日舉行僧尼識別證總檢查〉，《中央日報》，1936年10月13日，第2張第3版。分區的詳細數據見附表2-11。

抗日戰爭爆發後，南京於一九三七年底淪陷，寺廟在戰爭中遭受重創。其後維新政府成立，南京市的社會秩序得以恢復，寺廟和僧人的活動也逐步重新開展。一九四〇年南京特務機關對全市的寺廟做了一次調查，結果顯示共有寺廟庵觀等二百九十二所，其中大多是由僧尼住持的佛寺，全市道士僅十七名。而昭和十五年（1940）五月，興亞院的調查報告中曾提及當時南京特務機關調查城內外佛寺總數為三百一十五所。⁶⁴《申報年鑒》則稱一九四〇年南京市寺廟共二百九十六處。⁶⁵從保存在南京市檔案館的一九四一年的「寺廟調查表」來看，全境有四百零一座寺廟庵觀。⁶⁶但此次調查的寺廟較為齊全，因此這個數據中包括了道士、道人、地方團體管理的寺廟，以及已經荒廢無人看管的寺廟達八十多所。因此嚴格意義上由僧人住持的寺廟約三百二十所左右。

抗戰結束後到一九四〇年代末南京佛寺的數量有兩個數據。根據〈1947年南京市各種宗教報告表〉所示，當時全市有佛寺三百所。⁶⁷而市民政局一九四八年底令南京市佛教會匯呈的統計則只包括了一百九十所寺廟，佛教會長雪嵩稱各寺多持觀望態度不願如實上報。一九四九年民政局再次催促尚未提交寺廟統計報告的區公所立即完成調查並上報。當年

四月第一區公所上報轄境內有二十八座寺廟，第十三區公所上報十七座寺廟，第八區公所稱轄區內無公私寺廟，第十四區公所上報二座寺廟。此次調查因委託市佛教會匯呈數據，在進行中受到不少阻力。期間上級管理機構又從社會局變更為民政局，更使調查進度受影響。因此是次調查並無完整可靠的數據，以現有資料看全市至少有二百五十所佛寺，但可能有不少遺漏。一九五〇至一九五一年由中共政府進行了新的調查，當時全市有寺廟三百二十一所，其中包括少數由道士及在家人住持或管理的廟宇。⁶⁸

表 2-1：民國南京佛教寺廟統計表



⁶⁴ 興亞院華中連絡部調查機關編，《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第22輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁142。

⁶⁵ 申報年鑒社編，《申報年鑒1944》，上海：申報社，1944年，頁488。

⁶⁶ 見附表2-4。

⁶⁷ 見附表2-5。

⁶⁸ 見附表2-6。

現代意義上依據宗教的種類來劃分寺廟類別，更多是一種後設的學術意義上的界定。在傳統中國人的信仰世界中，諸宗教之間並無明確的界限。十九世紀末二十世紀初西方的「宗教」概念傳入中國，使得一部分中國人包括政府的宗教管理機構開始區分不同宗教的類型。但對於多數的信眾包括部分的僧人、道士來說，其混融的信仰習慣並未立即隨之改變。因此我們在民國南京的宗教調查中，可以看到很多僧人在長期管理天后宮、東嶽廟、城隍廟、土地廟、財神廟等現代意義上看並非佛寺的廟宇，少數廟宇中甚至還有僧、道雜處的情況。

一九二九年三月六日的《京報》登載了當時首都三百五十九所寺廟中八百九十二座神像的名稱及數目：觀音（187），釋迦佛（108），地藏王（76），財神（38），韋陀（36），土地（22），火神（22），準提（21），彌勒佛（20），送子（20），痘神（19），文昌（19），痧神（18），如來（15），關聖帝（14），催生（14），西方三聖（9），玉皇（9），靈官（8），城隍（8），眼香（7），羅漢（6），彌陀（6），龍王（6），藥師佛（6），文佛（5），西方接引（5），炎帝（5），阿彌陀佛（5），普賢（5），雷祖（4），老君（4），菩薩（3），麻神（3），都天大帝（3），真武（3），斗姆（3），十殿閻羅（3），西方（3），太陽（2），太陰（2），道行天尊（2），千手佛（2），善射（2），龍女（2），侍者（2），判官（2），芳神（2），四大金剛（2），十八羅漢（2），東嶽（2），華佗（2），伽藍（2），天喜（2），

藥王（2），地母（2），羅祖（2），呂祖（2），楊將軍（2），善司（2），祖司（2），娘娘（2），阿南（1），迦舍（1），廣成子（1），赤精子（1），菩提（1），老郎（1），燧人（1），托塔天王（1），魁星（1），雷音王（1），招財（1），進寶（1），朱衣（1），古佛（1），花神（1），螺祖（1），後殿觀音（1），日神（1），護威（1），捷音（1），毘盧（1），四大天王（1），二十四星神（1），旃檀佛（1），高王觀世音（1），疹神（1），元始天尊（1），靈寶天尊（1），斗姆元君（1），慈航（1），太乙（1），石觀音（1），五聖（1），梅將軍（1），雲錦娘（1），蔣公（1），無量壽佛（1），顏魯木牌（1），達摩（1），天官（1），地官（1），水官（1），城隍娘娘（1），四丞相（1），蕭何（1），速執（1），莫愁女（1），張魯二神（1），延壽（1），李天王（1），白瓶（1），家神（1），瞿公（1），送神（1），石婆（1），福神（1），尊地（1），白邊（1），天皇（1），地皇（1），人皇（1），鏡州（1），神州（1），風婆（1），雨士（1），紫微神（1），二郎（1），定湘王（1），小鐘（1），白衣（1），飄海觀音（1），天后聖母（1），仙姑（1），如意（1），小神（1），大王（1），楊間（1），惻隱（1）。⁶⁹

⁶⁹ 〈佛訊雜錄：首都寺廟佛像最近之調查〉，《海潮音》，第3期，1929年4月29日，「佛教史料」頁18-19。

其中佛教神明占據了多數，此外還有玉皇、真武、斗姆等道教神明，蔣公、雲錦娘、莫愁女、梅將軍等地方神明，以及痘神、痧神、花神等其他神明。在傳統的佛寺中可能供奉關帝、龍王等神像，而一些由僧人住持的城隍、土地等小廟也可能供奉觀音、彌勒等神像。

因此我們既不能以廟宇的名稱斷定其宗教歸屬，也無法根據供奉神明簡單區分其性質。筆者在此只能依據一座寺廟在特定時間內的實際管理者來判斷其屬性，以便進行分類統計。出家的僧人和道士比起在家的信眾，對其自身信仰通常具有更強烈的歸屬感和排外性。因此即便一個僧人住持一座供奉有城隍的廟宇，甚至組織定期的廟會、出巡，他也仍會在其中添置佛像及舉行佛教的儀式活動。以南京保泰街東嶽廟為例，據僧人真華回憶當時廟內陳設的大致狀況是：

廟有兩進三殿，前殿東西兩間各塑著一匹栩栩如生的大馬，一匹是棗紅色，一匹是銀白色，每匹馬側塑一個牽馬小鬼，據說是準備東嶽大帝出巡御用。中殿供東嶽大帝像，兩側為十閻王殿，殿內小鬼判官，牛頭馬面，黑白無常等像，應有盡有……後殿中間供佛，右邊用薄板隔開四五個小房間，住著客師。右邊靠佛龕是功德堂，再過去即是東嶽娘娘的寢宮，經常不斷有幾個巫婆，叫呀，跳呀，哭呀，笑呀地胡鬧，裡面糟糕透了！⁷⁰

⁷⁰ 釋真華，《參學瑣談》，頁23。

民國南京的城隍廟也是城隍、土地與觀音共祀，廟主則是佛教僧人。⁷¹同時，南京政府還對其認可的僧人進行登記並發放識別證，而有僧人住持的寺廟也必須加入當地的佛教會以接受統一的管理。因此，將有僧人駐錫的寺廟庵觀當作佛寺對待雖然不一定全然準確，但我們基本可以保證這類廟宇在南京佛教社群中占據一席之地。

在歷次的寺廟調查中，不少是政府主導的針對佛、道等傳統廟宇的綜合調查，因此得出的總數不能全部看作是佛寺的數量。但根據僧人和道士數量的比例來看，南京市純粹由道士住持的全真道觀數量非常有限。⁷²因此，即便有幾次調查並未嚴格區分佛道寺廟各自的數量，但我們如果寬泛地將由僧人住持經營的廟宇均看作是佛寺的話，其數量與寺廟的總數相差不會太大。

由此，我們可以得出一九二〇年代末至一九五〇年代初

⁷¹ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シアリーズ第22輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，東京：近現代資料刊行会，2011年，頁45。

⁷² 在歷次政府調查數據中，南京的道觀和道士數量均非常有限，僅為佛教寺僧的零頭。當然，道教的廟宇和道士數量不可以此種數據為準。因為不受認可，大量地方正一火居道士及其道館往往在統計中缺失。廣州例子，參見黎志添，〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，2002年第37期，頁1-40。以及黎志添，〈民國時期廣州市正一派火居道士營業道館分布的空間分析——廟宇、人口與道教儀式〉，《漢學研究》，2014年第32卷第4期，頁293-330。上海的情況類似，近代道觀多係租屋設廟並由正一道士管理，見張化，《上海宗教通覽》，上海：上海古籍出版社，2004年，頁219-223。

南京佛寺的大致規模：在一九三〇年代初，全市約有三百五十所由僧人住持的寺廟；一九三〇年代中期這個數字達到四百以上；抗戰爆發後寺廟受到損毀或廢棄，因此在一九四〇年代初期全市約有三百多所佛寺；這個規模基本保持到了一九四〇年代末、一九五〇年代初。

在這幾百所佛教寺廟中，除了昆盧寺、香林寺、古林寺、棲霞寺、雞鳴寺、靈谷寺等十幾處規模較大的叢林外，大多數是小廟小庵。以一九三一年的統計數據為例，當時全市三百四十四所寺廟中「庵」占了一百九十所，「廟」占了五十二所，「寺」占了四十二所。在沒有「寺」的第一局、第二局和第十二局轄區內，僧尼數量分別為九十二人、六十六人和一人。而在「寺」最多的第三局、第八局和第九局轄區內，僧尼人數分別為一百三十八人、八十八人和二百零九人。可見庵廟的規模明顯較小，居住在內的僧尼人數也相對較少。

在一九三六年調查的四百五十一所寺廟中，「庵」為二百二十七所、「廟」八十六所、「寺」五十七所。而「庵」內僧尼共六百五十六人、「廟」內一百五十五人、「寺」內則達到三百七十五人，平均每寺的僧尼數明顯高於庵、廟。

一九四〇年調查的二百九十二所寺廟中，「庵」為一百三十九所、「廟」五十四所、「寺」五十五所。「庵」內僧尼共四百六十三人、「廟」內七十七人、「寺」內一百七十九人，總體上「寺」的規模還是較大。

歷次調查均顯示，南京的佛寺在數量上以規模較小的「庵」、「廟」為主，「寺」的數量較少，但規模較大，往往擁有更多的僧尼和房屋、土地。

三、南京佛寺的地域分布

從佛寺在南京的地域分布來看，如果以外郭為限，則多數寺廟在內城之中。郊區的燕子磯、孝陵衛、安德門、上新河占據整個南京市大部分面積，但就佛寺數量來說，還是占地較少的內城中較多。如以內城為限，則人口聚居較為密集的城西南地區擁有佛寺較多。

歷史上規模較大的寺廟多分布在外郭地域，如大報恩寺、靈谷寺、天界寺、棲霞寺、靜海寺等，而雞鳴寺、承恩寺、香林寺、金陵寺、清涼寺、瓦官寺、鷲峯寺等中等規模的寺院以及更多數量的小廟小庵則較多分布在城內民眾聚居處。

根據南京特別市政府社會局一九二九年編輯的《首都戶籍第一次之調查》，當時城內東、西、南、北、中、下關及八卦洲七個地區的寺廟數分別為四十一、一百零二、九十、四十七、三十七、九、〇；僧道和尼姑的總數分別為二百二十一、四百二十四、三百八十二、九十四、一百九十四、五十一、〇。⁷³可見城內西、南兩區廟宇、僧尼較為集中，而這兩區也歷來是市內人口聚居的區域。

⁷³ 南京特別市政府社會局，《首都戶籍第一次之調查》，1929年1月，無頁碼。

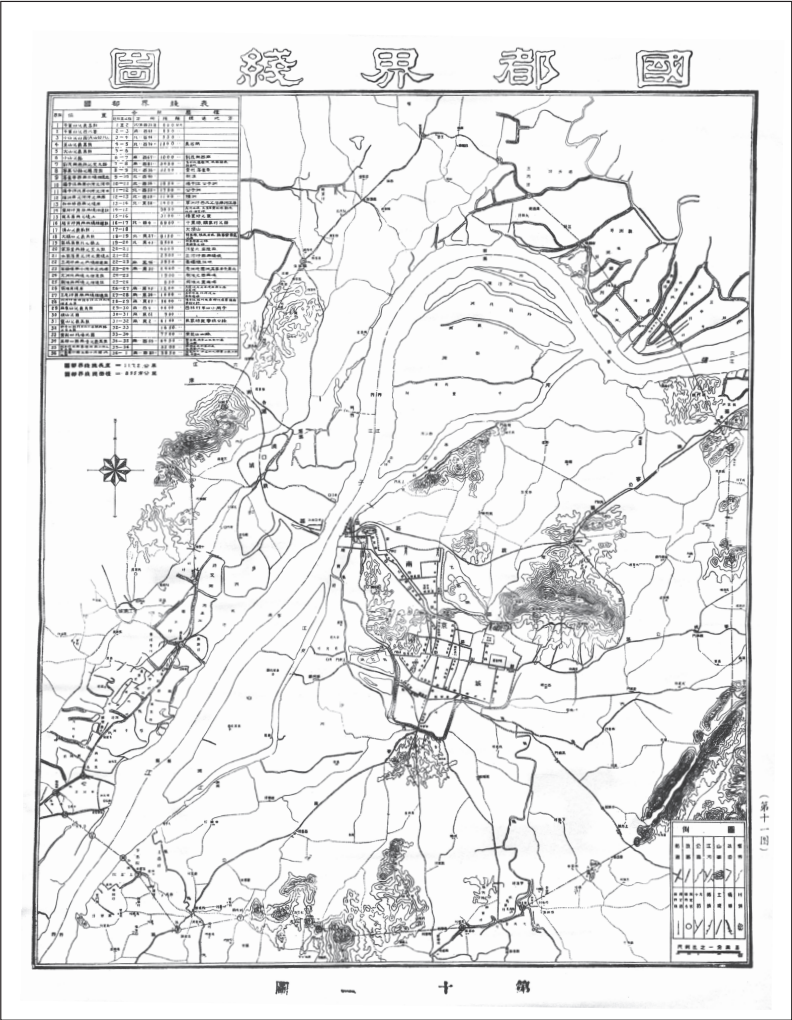


圖 2-1：1929 年國都設計技術專員辦事處擬定的首都界線圖⁷⁴

⁷⁴ 國都設計技術專員辦事處編，《首都計畫》，南京：南京出版社，2006 年，頁 39。

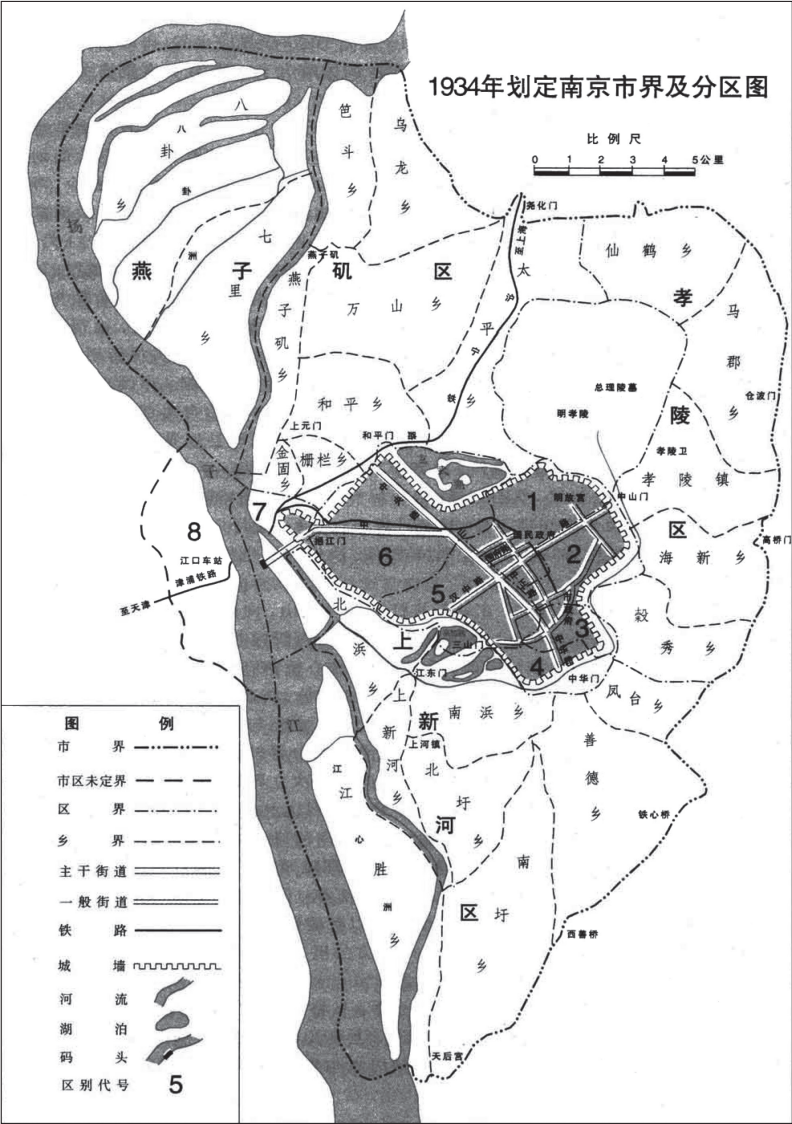


圖 2-2：1934 年劃定南京市界及分區圖⁷⁵

⁷⁵ 1934 年劃定南京市界及分區圖。



圖 2-3：1929 年南京城內人口密度圖⁷⁶

⁷⁶ 南京市地方志編纂委員會，《南京建置志》，頁 236。
⁷⁷ 國都設計技術專員辦事處編，《首都計畫》，南京：南京出版社，2006 年，頁 29。

表 2-2：首都警察廳各局界內寺廟及人口數（據 1931 年《首都戶口統計》製作）

局別	寺廟數	地區人口數	寺廟人口／男	寺廟人口／女	寺廟人口總數
六	49	66739	187	43	230
五	43	65020	136	101	237
七	43	53597	133	76	209
九	40	43601	241	71	312
八	31	50683	79	64	143
二	27	55680	106	16	122
十	26	25578	64	3	67
四	24	41728	97	58	155
三	23	41303	168	19	187
一	21	48556	47	93	140
十一	12	55764	86	19	105
十二	4	21823	12	0	12
總計	343	570072	1356	563	1919

不同的統計材料都表明南京城內的寺廟較為集中地分布在西南區。比如一九三一年首都警察廳所做的《首都戶口統計》就表明市區範圍十二個警察局界內五、六、七局的寺廟和僧尼數量都較多，而這幾個警局對應的範圍恰恰就是城西南地區。⁷⁷從寺廟和人口分布的聯繫來看，二者基本呈正比例關係：即人口愈多的區域寺廟數量也相應愈多。但也有例外，一九三〇年底的統計中，第十一局人口數為五萬五千七百六十四人，僅次於第六、第五局，但寺廟數卻僅為十二所，在十二個局中名列倒數。究其原因，可能是因為第十一

⁷⁷ 首都警察廳，《首都戶口統計》，1931 年 5 月，無頁碼。

局地處下關，下關在開埠前較少人煙和廟宇。隨著一八九九年開埠和之後京滬鐵路的開通，下關迅速得到開發並成為棚戶聚集之地，住戶多是工廠、碼頭工人以及依靠鐵路為生的貧民。⁷⁸但寺廟的興建卻無法在短時間內跟上城市建設和人口增長的速度。

中小型的佛寺集中在人口密集的地區，這些廟庵和寺僧在民眾的婚喪嫁娶、治病禳鬼、節慶壽誕等場合承擔重要角色，其在城市宗教生活中的重要性不亞於城郊的大寺。從南京市經懺聯合會的檔案材料中可以發現，登記在城內舉行經懺服務的寺廟正是集中在西南區。但因為城內空間的限制，多數庵、廟規模不大。又因為中心城區資源有限，寺廟空間也常被各機構借用、徵用以作它途。

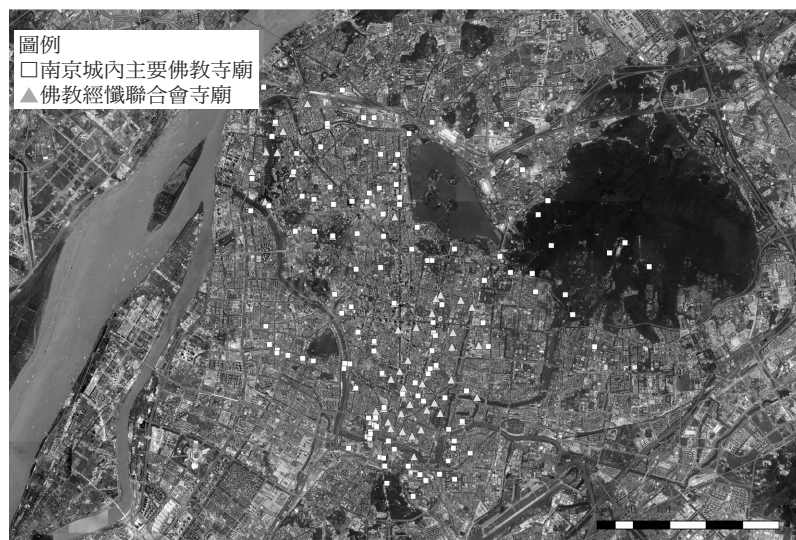


圖 2-4：民國時期南京城主要佛教寺廟分布⁷⁹

第三節 南京的僧人和佛教信徒

一、南京的僧人及信徒數量

僧尼的數量在南京歷次寺廟調查中也有所反映。一九二九年的首都戶口調查顯示，當時三百二十六所寺廟有僧道九百零六人，尼姑四百六十人，共計一千三百六十六人（包括道士）。⁸⁰根據中國佛教會一九三〇年的調查，當時南京共有僧人九百八十人，女尼三百六十人，共計一千三百四十人。⁸¹而一九三一年南京市廟宇僧道統計表則顯示當年南京有僧人七百零八人，女尼三百六十六人，共計一千零七十四人。⁸²一九三六年南京市社會局的調查數據是僧人九百三十九人，女尼四百五十九人，共計一千三百九十八人。⁸³一九四〇年維新政府的調查數據為僧人五百零三人，女尼三百二十九人，共計八百三十二人。⁸⁴一九四七年《南京市各種

⁷⁸ 吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，南京：中央大學，1935年，頁12-15。

⁷⁹ 此圖為筆者根據一九二八、一九三六、一九四〇等數份民國南京地圖，並通過GIS技術將各寺廟統計中的佛寺地址在現代地圖中標出製成，可反映民國時期南京城內佛寺的大致分布特徵。大寺多在郊縣，標示為黑色三角形的廟宇，表示在「佛教經懺聯合會」登記註冊的、常在城南等市民聚居區提供法事服務的小廟。

⁸⁰ 〈各區分類住戶統計表〉，南京特別市政府社會局編輯，《首都戶籍第一次之調查》，1929年，無頁碼。

⁸¹ 見附表2-1。

⁸² 見附表2-2。

⁸³ 見附表2-3。

⁸⁴ 見附表2-7。

宗教報告表》顯示當時南京有三百所佛寺，其中男性住持二百零三人，女性住持九十七人；其他僧人九百五十人，女尼一百六十七人；住持和教徒總數為一千四百一十七人。⁸⁵一九五〇至一九五一年的調查稱南京全市佛教僧尼共一千一百人。⁸⁶

表 2-3：南京市歷年僧尼人數統計表

統計年份	僧尼總數	男	僧人所占比例	女	女尼所占比例
1929	1366 (含道士)	906	66%	460	34%
1930	1340	980	73%	360	27%
1931	1074	708	66%	366	34%
1936	1398	939	67%	459	33%
1940	832	503	60%	329	40%
1947	1417	1153	81%	264	19%
1950	1100				

從以上這組數據中可以看出，出家的僧尼總數基本穩定在一千人左右。抗日戰爭初期因為受到戰亂影響，數量有所下降。從男女比例來看，男性僧人一直占據多數，女性尼眾通常不足男性的半數。

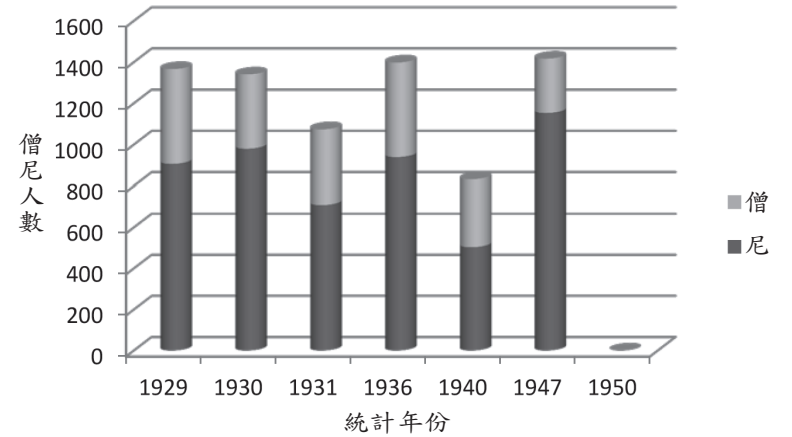
在家信徒的數量統計方面，不同數據差別較大，這很大程度上是因為調查標準的模糊性。怎樣才算是佛教徒這對調

⁸⁵ 見附表 2-5。

⁸⁶ 見附表 2-6。

查者和被調查者來說都是不易回答的問題。調查者需要根據被調查者的敘述、宗教實踐等判斷其是否信佛，但一個自稱是佛教徒的人可能同時信仰佛教傳統之外的神祇。而被調查者對於政府試圖明確劃分不同宗教的作法則可能更為困惑，很多民眾並沒有意識區分自己的信仰和實踐歸屬於哪一個特定的宗教。因為界定標準的不清，幾次統計的結果出入較大，我們無法保證佛教徒數量統計的精確度。

表 2-4：民國南京僧尼數量統計表



根據中國佛教會一九三〇年的調查顯示，南京市男居士為一千八百五十人，女居士為三千零六十人。這一數據與其他時期信徒人數的統計有較大出入，筆者懷疑因為此數據出自中國佛教會的統計，所以對於男女「居士」標準的限制比其他調查更為嚴格，可能是特指受過皈依的男女信徒，而

非全部自稱有佛教信仰的民眾。一九三三年統計的數據就大為增加，男性信徒為一萬三千三百八十九人，女性信徒為一萬七千五百一十三人。此次調查中佛教信仰者超過道教、回教、耶穌教、天主教和其他宗教的信徒，是南京各宗教中信仰者最多的。⁸⁷一九三九年的《南京信教人口年齡別統計表》中，男性佛教徒七千零五十八人，女性佛教徒五千九百二十七人，共計一萬二千九百八十五人。⁸⁸在這張統計表中佛教徒的數量少於回教徒及「其他」類的信徒。

表 2-5：南京歷年佛教信徒統人數計表

統計年份	信徒總數	男信徒	男性所占比列	女信徒	女性所占比列
1930	4910	1850	38%	3060	62%
1933	30902	13389	43%	17513	57%
1939	12985	7058	54%	5927	46%

從已有的幾次南京市佛教信徒人數的統計中可以看出，除了一九三九年的數據男女比例較為接近外，其他兩組數據中都是女性所占比列較高，這與僧尼之間的比例關係恰好相反。由此可見一般出家人中女性較少，而在家信眾中婦女人數卻較多，其中又以四十至六十歲的女性為主。

一九三五年時中央大學的吳文暉對南京的棚戶區居民做過一次社會調查，其中涉及了宗教信仰的內容。調查報告稱：

⁸⁷ 見附表 2-8。

⁸⁸ 見附表 2-9。

「棚戶的知識，幼稚得很，什麼是宗教，他們實在不甚明白，你問他信仰什麼，他便答覆你信天地，你問他信仰何教，他大概總是答覆不信，一百八十戶棚戶家主中，特別說明信仰佛教者有四十人，信仰耶穌教和回教者各有一人。」⁸⁹這筆資料顯示在調查統計時，詢問他人信仰何教未必能得到準確的答覆。雖然有四十人號稱信仰佛教，但在供奉神明的調查中僅有二十八戶供奉佛像和觀音菩薩。因此對於信眾人數的統計經常不如對於僧尼人數的統計來得準確。

二、南京僧眾的籍貫、年齡

從統計數據中，我們還可以獲知南京市僧尼的籍貫、年齡和教育程度等資訊，這些信息有助於我們了解民國僧人群體的整體素質。在各種對近代佛教的批評中，指責僧人缺乏教育、愚昧無知、不解佛理的聲音很多，但這類批評通常是人云亦云。通過考察僧人的教育程度我們可以更為確切了解當時一般僧眾的智識水準。同時對於出家和受戒的年齡，政府也有規定，因此僧人年齡的統計也可反映僧團的結構狀況，亦可將之與政府的規定進行比對。僧人的籍貫地則有助於我們了解不同地域間佛教發展的特點。

在各種統計中，一九四一年三月南京市的寺廟調查表、一九四六年九月南京市佛教會的會員名冊（共四百九十三人，尚有未及登記者）⁹⁰和一九四六年七月南京市佛教經懺

⁸⁹ 吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，頁 91。

⁹⁰ 詳見附表 2-13。

聯合會會員名冊（共一百九十二人）⁹¹ 這三份資料提供了較為詳盡的僧人籍貫、年齡和教育程度等資訊，可供我們做為樣本進行分析。

從籍貫方面來說，長期居住在南京寺廟並加入當地佛教會的僧人（並非雲遊參訪的僧人）最主要來自江蘇北部的沿江縣市如東台、泰縣、江都、興化、寶應等，這一區域被維慈稱為是「僧人的搖籃」。其次是來自附近省分如安徽、浙江和江蘇南部縣市的，再次是南京本地或江寧、江浦等鄰近縣市的。來自北方如北平、洛陽或西部如四川等地的僧人數目非常少。其中女尼的籍貫屬於南京及江寧的比例較高，或許是因為蘇北一帶男性出家較多且外出聚集於周邊如南京、上海這樣的都市。而女性出家人較少外出行腳，更多是由本地人士構成。僧人的籍貫分布與太平天國戰亂後淮北、蘇北移民大量湧入的人口遷移趨勢是一致的。在南京市經懺聯合會的成員中，幾乎所有成員都來自蘇中，這除了說明江蘇中部出家人眾多外，也表明當地的僧人普遍受過經懺的訓練，並樂意以此為業為人提供佛教的儀式服務。

從年齡方面來說，一九四六年南京市佛教會四百九十三名已經登記的成員中年齡最小的為十六歲（有名為「仁定」之女尼標註年齡為二，疑為筆誤），最長者為七十九歲，平均年齡約為四十歲。其中女尼平均年齡約四十三歲，男性僧人平均年齡約三十九歲。而一九四六年南京市佛教經懺聯合會的一百九十二名成員全部為男性，其中年齡最小者十九

歲，最長者為七十八歲，平均年齡約三十七歲。

關於僧人出家及受戒的年齡，政府有最低限制，部分僧人也不贊同幼年剃度。一九三〇年內政部曾呈請行政院通令各省市查禁幼年剃度，呈文認為幼年剃度「違反人道，妨礙進化」。行政院於三月二十四日訓令各省市「切實查禁，其已被剃度者，並設法救濟」。⁹² 限制年齡對政府來說可以控制出家人的數量、並救濟幼童。對此太虛等僧人也表示贊同，他曾說：「真正的沙彌固必須是能自立意志的成年，所以現今政府禁止未成年的兒童出家入僧以宗教教育之訓練，我認為與佛法並不違反的……故出家為沙彌者，必須已過高中畢業之年齡，即年滿十八歲者方可。」⁹³ 對僧團來說限制年齡可吸收更多認同佛教、道心堅定的僧人，而非被迫加入者。從已登記的一九四六年南京僧尼的年齡結構來看，除了有三名十六歲和兩名十七歲的出家人外，基本符合當時政教二界對於出家年齡的規定。但當時南京僧尼總數不下一千人，大量尚未登記者中不乏幼年出家、尚未成年者。比如一九四一年柵欄門城隍廟的昌明時年十二歲，出家時僅十歲，他的名字並未出現在一九四六年佛教會已登記的名單中。另外，很多年長的僧尼其出家時的年齡往往也只有八、九歲或十多歲，可見在政府出台禁令前幼年剃度是較為普遍的現象，而禁令出台後也未必得到切實執行。

⁹¹ 詳見附表 2-14。

⁹² 中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料匯編》（第五輯第一編·文化一），南京：江蘇古籍出版社，1994 年，頁 436。

⁹³ 釋太虛，〈佛教應辦之教育與僧教育〉，《海潮音》，第 12 卷第 8 期，1931 年 8 月，「理論」頁 2。

而在家信眾的年齡我們以一九三九年南京信教人口年齡統計表⁹⁴為例可見，人數最多的是四十一至五十及五十一至六十歲的群體，二十歲以下的人群最少。而男女比例方面，二十歲以下信眾男女人數接近；二十一至三十及三十一至四十歲群體中男性信眾明顯多於女性信眾；四十一至五十歲的信眾中女性比例開始上升，五十一至六十歲的信眾中女性超過了男性；六十歲以上信眾男女比例接近。

三、南京僧尼的類型及教育程度

不同的出家人對於自身宗教生活有不同的理解和追求，因此其宗教實踐也有所差別。有些僧人專注於清修念佛，有些熱衷於經懺佛事，有些則對新式的佛學院生活感興趣。不同類型的僧人對於近代佛教應當向何種方向發展有不同的看法，因此也造成佛教界的爭論。在民國時期受到政府和力主佛教改革的僧人兩面夾擊的是寺廟中趕經懺的和尚。南京市政府和南京的改革派僧人也曾試圖取締或改造城內的經懺僧，但這種努力到一九四六年後不但未能成功，反而還催生了應赴僧們自己成立的經懺聯合會。此會正式在市政府登記立案並擁有近二百名成員，可以說在當地取得了合法的地位，在民間亦頗具市場。

社會及僧團對經懺僧最主要的批評就是他們「不學無術」、「貪圖利養」，致使佛教義學不興、日趨衰敗。現存

的一九四一年南京市寺廟登記表中登錄了部分僧尼的教育程度，我們以其中記錄較全的第五區的十一所佛教寺廟做為樣本進行考察，其基本情況如表 2-6。

就這幾所寺廟中僧尼的教育程度來說，靜海寺十名僧人全部識字。城隍廟六名僧人中五名識字，十二歲的昌明不識字。二板橋觀音庵的四名僧人中三人識字。慈祥庵僅有的僧人峰嶺也識字。迴龍庵二名女尼均識字。炎帝庵四名僧人全部識字。四所村觀音庵五名女尼四名識字。文殊禪院一名僧人妙然識字。晏公廟二名僧人全部識字。念佛庵一名僧人常軒識字。由南京市第五區十一所佛寺的統計樣本可見，除幼僧外，大多僧尼都具基本文化水準，三十六名出家僧尼中僅三人不識字。蓮花念佛堂是個特例，此堂屬於私建的尼庵，其中所有十二名女尼及道人均不識字。

一九二八年南京全市識字者十三點三萬人，占全市總人數的百分之二十六點八，女性識字者一點五萬人，占識字人數百分之十一點二。一九三二年不識字人數占全市學齡以上人數百分之五十九，一九三九年此數據達百分之六十三點七。⁹⁵根據南京市政府一九四八年的統計，全市六歲以上一百萬人口的教育程度及比例如表 2-7。

⁹⁴ 詳見附表 2-9。

⁹⁵ 南京市地方志編纂委員會編，《南京公安志》，深圳：海天出版社，1994 年，頁 63。

表 2-6：寺廟概況登記表（1941 年 9 月南京特別市第五區）

寺廟類別			靜海律寺	城隍廟	觀音庵	慈祥庵
所在地			靜海寺 30 號	柵欄門 22 號	二板橋 437 號	下關姜家園 73 號
建立時代			明朝永樂初年	明朝	明代以後復建	明代
公建、募建或私建			募建	募建	私建募建各半	私建
住持法名或姓名			嵐川	自修	大緣	峰嶺
管理人姓名			嵐川	自修	大緣	峰嶺
僧道人數	本廟	男	十僧五道	七	六	二
		女	無	無	無	無
	寄居	男	一	無	無	無
		女	無	無	無	無
財產	不動產	房屋間數	配 殿 12 間， 小房 6 間	6 間 2 廂 共計 10 間	24 間	9 間
		土地畝數	四十畝零五分 六厘	四畝三分（內 荒地二畝）	一畝	十四畝四 分
		價值總計 （元）	九萬餘元	四千元	八千元	九千四百 八十元
	動產總數		約七千餘元	一千二百元	二百餘元	無
	財產總計		十萬餘元	五千二百元	八千二百餘元	九千四百 八十元
法物	類別及數量		鐘、 鼓、 木 魚、磬、鐺、經 箱	喇叭、笛子、 蕭、鑼、鼓及 各種木器	大磬 2 口、大 小鐘 2 口、法 器 1 付	無
	估計總值		約二千餘元	約一千二百元	七百餘元	無
住持繼承或管理慣例			繼承	繼承	繼承	繼承
備考						動產各物 事變焚盡

迴龍庵	蓮花念佛堂	炎帝庵 後改觀音庵	觀音庵	文殊禪院	晏公廟	念佛庵
頭所村 9 號	寶善街 19 號	寶善街 244 號	四所村 180 號	頭所村 30 號	晏公廟 7 號	二板橋 404 號
民國二年重建	清乾隆年間	清康熙年	民國初建	民國十二年翻蓋	前明時代	清光緒七年
募建	私建	募建	私建	募建	募建	募建
妙蓮	張淨貞	大航	演德	妙然	慶蓮	常軒
妙蓮	張淨貞	大航	演德	妙然	慶蓮	常軒
無	一	二	無	無	二	無
二	七	無	六	無	無	無
無	無	客僧二傭工一	無	無	無	無
一	四	一	無	無	無	無
5 間	27 間	32 間	4 間	15 間	6 間 4 庇共 10 間	7 間
一畝六分	八十方	十畝	一畝七分	十三畝	七十餘畝	
一千七百元	一萬二千元	二萬七千六百元	一千三百六十元	二萬一千元	三萬餘元	三千元
四百元	二千元	五千零九十六元	三百六十元	二百七十餘元	三千元	二百六十元
二千一百元	一萬四千餘元	三萬二千六百九十六元	一千七百二十元	二萬一千二百七十餘元	四萬餘元	三千二百六十元
鐘、鼓、木魚、磬	木魚、大磬、小磬、鑼、鼓、大香爐、大鐘等件	鐘、鼓、木魚、磬、經箱	大鐘、鐘、鼓、木器等法物	鐘 2、鼓、磬 2、木魚、經典等	鐘 2、鼓 1、木魚 1、磬 1、經本 3 部	鐘 1、鼓 1
約二百元	二千元	約一千元	約一百五十元	二百七十餘元	一百餘元	一百元
繼承	繼承	繼承	繼承	繼承	繼承	繼承

表 2-7：南京市 1948 年 6 歲以上人口教育程度統計

教育程度	文盲	高教程度	高中程度	初中程度	小學程度	私塾
人數	357,655	39,378	75,381	104,184	327,597	104,856
百分比	35.4%	3.9%	7.5%	10.3%	32.5%	10.4%

其中具有初中及以上教育程度的人口只占百分之二十一點七，文盲人口卻超過三分之一。除文盲外，各教育程度中男性人數均多於女性。⁹⁶由此也可看出，僧人雖未必都諳熟佛典佛理，但平均的教育水準卻未必在水平線以下。而女尼的教育程度相比男性僧人可能整體偏低，這也符合當時一般的社會規律。

近代僧人的類型，大致可以分為叢林僧、經懺僧、學堂僧幾類。所謂叢林僧即指恪守傳統叢林規範、以坐禪念佛等實修為主的僧人，這類僧人在江浙一帶多為掌控寺廟資源的住持方丈。⁹⁷所謂經懺僧，即指依靠從事經懺法事等儀式服務謀生的僧人。所謂學堂僧，就是佛學院興起以來在其中以佛理研究為己任的僧人，他們大多是態度激進的試圖改革僧團的新僧。這幾者之間可能有交叉，比如學堂僧以前可能在叢林出家受訓，即便在佛學院學習也可能因為經濟原因偶爾從事經懺服務。從南京的寺僧情況看，民國時期雖有學僧出現，但僧團主體依舊是叢林僧和經懺僧。他們的教育程度並

不低於一般民眾，普通信眾關心的燒香拜佛、經懺法事等宗教實踐，也並未對僧人的佛學素養提出過高期望。

第四節 南京的寺院經濟

佛教僧尼的不同類型很大程度上取決於其所處的寺廟依靠何種經濟來源維生。擁有大量田產和信眾捐助香火的寺廟才有實力創立佛學院並提供寺僧學習的機會，而一般私人的小廟小庵則依靠幾畝田產或出租房屋的收益供少數僧尼念佛清修，如果寺產不足養活寺僧，則僧人通常就要依靠招攬經懺生意來維持生活。因此調查民國佛寺的經濟狀況對於了解僧人的佛教實踐十分必要。

同時，寺廟的田產和房屋也是政府或地方團體爭奪的焦點。因為廟產問題引發了眾多政教之間或者寺僧之間的糾紛，因此考察廟產問題也可幫助我們理解近代佛教社群中各方爭論和博弈的重心。

一、廟產的規模

關於南京市寺廟的土地、屋宇等財產，有一九三六年的《南京市寺廟概況》、一九四〇年的《南京特別市寺廟統計》、一九四八年底的《南京市寺廟登記名冊》及一九五〇至一九五一年的《南京寺廟一覽表》四份統計材料可供分析。

一九三〇年時南京市佛寺廟基共九百五十一點二畝，房屋三千二百八十六間，附屬土地一千九百六十八畝。⁹⁸一九三六年的數據顯示，⁹⁹南京四百五十一所寺廟共有房屋六

⁹⁶ 以上數據來源參見「南京市各區現有人口統計表（四）現有人口教育程度」，1948年2月，南京市檔案館，檔號：1003-4-175。

⁹⁷ 仁性，〈學僧與住持佛教〉，《海潮音》，第17卷第12期，1936年12月15日，頁88-93。

千二百六十五間，其中絕大部分為瓦屋；土地方面寺廟占有一萬二千七百九十八點二二畝（表中總計為一萬零九十一點二二畝，與各分項相加不符），總價約達三億二千九百二十九萬五千七百七十三元。各種小型的「庵」雖然有二百二十七所，但一共只擁有二千四百七十七間房，平均每所庵有十一間房；而五十七所規模較大的「寺」則擁有一千八百九十三間房屋，平均每所寺有三十三間房。土地方面「庵」、「廟」與「寺」的差距更大，二百二十七所庵擁有九百九十七點二二畝土地，平均擁有四畝左右，八十六所廟擁有九百六十三點七畝土地，平均擁有十一畝左右，而五十七所寺則擁有九千六百一十六點二畝土地，遠遠超出庵、廟總和，平均擁有一百六十八畝土地。可見大型的佛寺以土地為主要經濟來源，擁有的房屋數也較多。但大型佛寺的僧尼較多，平日維持及開銷也較大。

一九四〇年時南京二百九十二所寺廟總計擁有三千七百七十一間各類房屋，四千九百零七餘畝土地和二百一十二畝池沼，⁹⁹在總數上比起一九三六年抗戰之前有較大幅度下降。在財產分布上，一百三十九所庵擁有一千五百零八間房，平均擁有近十一間；五十四所廟擁有四百八十九間房，

平均擁有九間房；五十五所寺擁有一千二百四十二間房，平均擁有二十二間房左右。土地和池沼方面庵占據六百五十三畝，平均擁有不足五畝；廟占據二百四十四畝，平均擁有四點五畝左右；寺占據三千九百一十六畝，平均擁有七十一畝。可見寺廟財產雖然在總數上比起一九三六年有所下降，但在分布結構上卻沒有變化。

一九四八年底南京市寺廟的登記名冊並不完整，因此無法獲取全部寺產數量。但就已有數據來說，一百九十所寺廟中約有四十所擁有的田產不足一畝，四十所左右擁有土地超過十畝，不到十所寺廟擁有將近或超過一百畝的土地，其中登記土地最多的是天界寺為三百零九畝。房屋方面一百九十所寺廟總計擁有約二千三百多間，最少的庵廟僅三間房，最多的佛寺可達五十間房。¹⁰¹

一九五〇至一九五一年的調查數據中對於寺廟擁有房屋和土地的統計亦不完整，大多數寺廟擁有的土地不足十畝、房屋不足十間，但少數大寺如天界寺的土地據稱有二千零五十畝、毘盧寺有一千畝，毘盧寺房屋有一百五十間、古林寺有一百二十間，這些數據與一九四八年底的調查有相當出入，頗為可疑。¹⁰²

政府在對寺廟的財產進行調查時常令寺方產生顧慮，恐其有侵占之意圖，因此瞞報虛報寺產的情況並不少見。但綜合現有的數據來看，南京佛教寺廟的財產尚屬豐富，因此在

⁹⁹ 〈南京、北平、天津、廣州四市寺廟財產與僧尼人數統計及其比較表（1930年9月）〉，中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編》（第五輯第一編·文化二），南京：江蘇古籍出版社，1994年，頁1075-1082。

⁹⁹ 見附表 2-3。

¹⁰⁰ 見附表 2-7。

¹⁰¹ 見附表 2-10。

¹⁰² 見附表 2-6。

城市建設和擴張的過程中屢屢成為各方覬覦的對象。在財產分布上，少數大型寺廟占據了多數的土地、房屋，可以收租的方式維持寺廟運轉；而絕大多數小型庵廟擁有較少財產，以信眾的香火錢或操辦經懺佛事維生。

二、廟產的來源

近代大型的十方叢林多為繼承前代產業，通過信眾捐贈或收取地租維持日常運作。小型的庵廟較多是私人通過募捐或個人出資修復無人看管的破敗廟宇或重新建立起來的，除了微薄的地產和捐贈外，通常也操辦佛教儀式來增加收入。

從一九四一年南京市第五區佛寺財產的來源及使用上，我們可以進一步看出不同寺廟如何獲得並使用其廟產。

靜海寺是此區中規模較大的寺廟，擁有土地四十餘畝、房屋十八間及下院海會庵房屋十二間，這些財產係一九二七年從上代住持手中繼承獲得。寺廟的不動產及動產價值總計九萬七千餘元，除每年上繳佛教會的常年捐外，其餘由寺廟管理使用。

城隍廟擁有房屋、土地總計五千二百餘元財產，係由明朝募得並由現住持繼承。

慈祥庵有房屋九間、土地十四畝四分，總價九千四百八十元。

迴龍庵有草房五間價值二千一百元，係繼承祖師獲得。

蓮華念佛堂擁有共計二十八間房、八十方土地，總價一萬四千餘元。

炎帝庵擁有十六間房以及南門外高座寺十六間房、四畝

土地，總價三萬二千六百九十六元，係由繼承祖師獲得，繳納佛會常年捐。

四所村觀音庵有四間房、一畝餘土地，總計一千七百餘元。

文殊禪院有十五間房、十三畝土地，總價二萬一千二百七十餘元，不經營經懺佛事，亦未興辦公益慈善事業。

晏公廟擁有十間房、七十餘畝土地，總價四萬餘元，係由一九三三年繼承前代住持所得。寺廟每年酌量補助佛會常年捐。

二板橋觀音庵的一畝土地及二十四間房則是在一九一三及一九二九年通過購買和募化所得，總計八千二百餘元。寺僧平時依靠募化和經懺為生。

念佛庵則只有七間房屋價值三千餘元，係前代募化所得，並無土地。庵內只有常軒一人，平日依靠做佛事為生。^⑩

城外的棲霞寺歷來屬於南京（江寧），但在民國後的省市劃界中因地處遠郊而被歸於江寧縣。棲霞寺民國時擁有一千四百多畝土地分散在周邊各地，寺方租與佃農收取地租。地產是主要的經濟來源，除此之外棲霞寺還通過其他方式獲取收入：

^⑩ 數據參見「各區呈復內政部頒發寺廟登記規則」，1941年12月，南京市檔案館，檔號1002-2-1285。

表 2-8：棲霞山 1937 年以前豐年的年收入統計

來自地產的收入		來自信徒的收入	
售 330 石稻穀	單價 4 元， 計 1,320 元	餐廳顧客的捐款	3,000 元
售 100 石小麥與大麥	單價 4 元， 計 400 元	信徒的捐贈	2,000 元
售茅草、木炭、 磚、瓦、石灰	5,000 元	三場水陸法會的利潤	3,000 元
抵押的利息	880 元	其他佛事的利潤	1,000 元
向教育局租賃的土地所產生的利潤	1,200 元	供設牌位的付款	1,000 元
		功德箱	1,200 元
合計	8,800 元	合計	11,200 元

這份年收入統計中已經扣除了寺院僧人、僱工、客人近二百人每天的口糧消耗，因此棲霞寺在抗戰前的豐年每年能有二萬餘元的淨收入。棲霞山原來就擁有大量田產，太平天國後寺廟受創、僧人逃散、土地無人看管，一九一九年寺廟中興以來才逐步收回原有田產，也有部分土地是後來受贈所得。¹⁰⁴

另一所大寺靈谷寺在明代擁有數萬畝田產，清代後失去皇家的捐贈和護持，但規模仍較可觀。太平天國使得寺僧四散、田產荒蕪。經僧人的重修、開墾，到光緒十三年（1887）的《靈谷禪林志》稱前明欽賜田產並後來續置之產，約計田地、蘆蕩、圩溝、塘壩、山基等八百餘畝，但更多廟產已無力收回。¹⁰⁵據民國的統計，靈谷寺有寺基五百畝，寺後森林八百

九十畝，直徑二寸以上樹木四萬四千零七十八株。¹⁰⁶不幸的是，一九三一年中山陵園正式接收了靈谷寺在陵園界內的所有田山、柴山、樹木和糧單等財產，僅保留龍神廟等處房產歸寺僧使用。¹⁰⁷

通過對以上大小寺廟財產的分析，可以看出民國時期大多寺廟的財產係由繼承前代而獲得，少數寺廟則是在民國時期募化新建、復建。財產較為充足的寺廟往往擁有較多土地，財產不足萬元者通常只有一畝土地或沒有土地。大型寺廟會定期向佛教會補助常年捐，私人小廟則少有納捐者，亦無力興辦其他公益事業。小廟僧人有時還會通過經營經懺佛事來補助寺廟收入。

十方叢林的廟產理論上是所有常住共有的，而子孫小廟的財產則為住持私有。關於廟產究竟屬於寺廟還是公有、官有或私有的問題，民國時期有過不少爭論。¹⁰⁸這些圍繞廟產所有權及使用權的爭論，也成為了近代南京城市中政府官員、僧人、地方菁英博弈的焦點。

相較於棲霞、靈谷這樣依靠捐贈及地租收入維持運作的大寺，城內更多的小廟則更多是自購廟產、土地無多，產權

¹⁰⁴ 參見維慈，《近代中國的佛教制度》，頁 317。

¹⁰⁵ 《靈谷禪林志》，轉引自楊永泉、陳蕊心編，《靈谷寺志》，南京：江蘇人民出版社，2001 年，頁 145。

¹⁰⁶ 總理陵園管理委員會編，《總理陵園管理委員會報告》（第四冊），鉛印本，頁 3-5。

¹⁰⁷ 楊永泉、陳蕊心編，《靈谷寺志》，頁 153。

¹⁰⁸ 參考許效正，〈試論清末民初（1895-1916）的佛教寺產所有權問題〉，《世界宗教研究》，2012 年第 1 期，頁 51-58。

的變動也較頻繁。比如漢西門內的靈鷲庵，是光緒八年好佛的劉漢亭自置的，劉出家後取名法空。後劉漢亭又從王世湘手中購買三畝餘地。廟產傳至法空徒孫海寬時，海寬認為法空當時以俗名購買地產，私庵也未在佛教會登記，要求將在土地局登記的「靈鷲寺地產圖」改為「海寬地產圖」，以做為其私產。^⑩

又如堆草巷有一方地產原係光緒元年李徐氏賣與鄭承林，鄭在翔鸞廟出家後改名禪林，收徒悟根。一九三五年禪林死後將廟產傳與悟根。一九三六年因悟根拖欠龔良根錢財無力還清因此意欲出賣此塊地產抵債，無奈地政局將此地做為廟產不准悟根買賣。龔良根遂以租賃形式在之後的十多年間在此地建房使用，直到一九四八年土地登記時才向政府提出登記申請，並得到准許做為悟根私產交易。^⑪於是這塊原為俗眾所有的土地經過寺僧數十年的持有後，又再次回歸到俗眾手裡。

因為政府對於廟產管理嚴格並時有侵占之舉，因此很多小廟小庵的僧尼都樂於將財產申請登記為私產以便自由處置，這樣就使得小廟的財產變動更為靈活。南京城內的雙松庵、妙峰庵、華嚴堂、果蓮庵等寺廟都曾因為財產屬於廟產、僧人私產還是市府公產，在過戶、轉賣等過程中發生過

糾紛。^⑫

第五節 小結

從對民國時期南京市佛教社群中的寺廟、僧尼、寺產等基本要素的分析中，我們可以得出以下結論：

首先，南京佛教寺廟和僧人的數量在民國保持了較高水平。從太平天國後，寺僧數量就逐步恢復，直到一九三七年前達到高峰。當時佛寺、僧人、信眾的數量均不低於明清時期南京的狀況。與城內其他宗教相比，佛教的廟宇和信徒是最多的；與其他城市相比亦具優勢，雖然絕對數量不及上海、北京，但考慮到地域面積和人口總數的差距，南京的寺廟、僧人、居士在單位面積和人口中的數值很多均超過上海、北京等都市。^⑬佛教面對戰亂等外界破壞具有恢復能力，不論是太平天國運動、抗日戰爭還是民國的破除迷信及廟產興學運動，均未能使南京的寺僧遭受毀滅性打擊，也沒有消滅民眾的信仰熱情。

^⑩ 「靈鷲寺住持海寬申請紅廟土地申請更名、發給圖狀的來往文件」，1936年3月，南京市檔案館，檔號：1001-6-4。

^⑪ 「關於龔良根呈堆草巷九號之一地產確屬私產一事的批文及報告」，1948年1月，南京市檔案館，檔號：1003-3-2285。

^⑫ 案例詳見以下檔案：「據呈請證明雙松庵為私庵案給董玉華批復」，1949年2月，南京市檔案館，檔號：1003-4-133。「准咨為妙峰庵僧智林自白化名事實請維持原處分一案咨復查照」，1937年3月，南京市檔案館，檔案：1001-1-1448。「呈復轉飭佛教會查明華嚴堂僧華自然身分」，1936年9月，南京市檔案館，檔號：1001-1-1345。「關於鄭嘉元劈賣果蓮庵房地產與市地政局來往電函並致南京佛教會第五區公所訓令」，1949年4月，南京市檔案館，1003-4-133。

^⑬ 比如南京每千人中僧尼、居士的數量，每座佛寺中僧人的平均數量等均超過上海、北京、青島等城市。參看附表2-12。

其次，從城市的佛教結構看，南京的大寺多位於郊區，城內以小廟小庵為主。除了朝天宮、天后宮等少數全真道觀以及為數不多的由在家俗眾管理的寺廟，南京大多數的傳統廟宇在民國時由僧尼住持或實際管理，並在當地佛教會登記、受其管理。寺產豐饒的大寺有可觀的土地、房產收益，有餘力者還可興辦佛學院或其他慈善事業；而小廟僧人多靠在城市中經營經懺法事維生。

第三，僧人在地方社群承擔著重要作用。南京僧人絕大多數原籍蘇北，男僧多於女尼，男性僧人多數掌握了流行於蘇北的佛事技能，在地方社群中承擔儀式服務的工作，是民眾生活中不可或缺的角色，即便在抗戰淪陷時期亦得維持。這些經懺僧的存在成為佛教改革的一大原因，因為他們被認為不守戒律、不明佛理。事實上，僧人的平均教育程度普遍高於城內的大多民眾，但受過基礎教育並非意味著對佛經有系統、學理的認知。大多經懺僧無意接受佛學院的教育，即便是熱衷修行、精熟禪淨的僧人對義理的認識也未必深刻。同時因為廟產的分布不均，客觀上一地的寺廟也不足以支持大量不事生產的學問僧。

第四，民國南京佛教沒有出現顯著的「衰落」徵兆：寺僧、組織、廟產數量均保持在一定水平，佛教在地方社會的作用也不可替代。因此政府及僧團內部提出佛教改革計畫的原因，更多是受到新觀念的影響及現實利益的驅使，政府希望建立做為「合法宗教」的佛教，而僧人希望建立做為「正信宗教」的佛教。因為佛教的改革藍圖希望以意識型態領域的新理念，來對抗現實社會中數量眾多的佛教徒的現實利

益，所以其進程勢必遭遇阻力。歷時性的量化考察也已經證明，庵廟未被取締、應赴僧長期存在、佛學院辦理缺乏廟產支持、民眾信仰少有智識性的向度，改革的成效並沒有改革者宣傳的那麼顯著。

當然，做為政治中心和改革派僧人聚集的城市，南京從表面看是最具佛教改革條件的地方，政府和僧團建設模範佛教社群的嘗試之所以屢屢受挫有著複雜的原因，下文就將分別從這個佛教社群中國家、僧人、菁英居士和普通信眾的角度展開論述。

政府對南京佛教的改造及其成效

國家與宗教間的關係自清末帝國秩序逐漸崩潰時就開始發生了變化。一八九八年似乎是關鍵的一年，在這一年中章太炎、康有為、張之洞分別在〈鬻廟〉、〈請飭各省改書院淫祠為學堂折〉和〈勸學篇〉中提出了用各類寺廟財產來興辦現代學堂的主張。^①國家打擊「淫祠」的現象歷代皆有並不足奇，但有學者指出，章太炎及康有為對於毀「淫祠」的態度表現出了不同以往的特點。他們不像張之洞那樣更多從教育或官府財政的考慮出發，而是希望徹底摧毀並革新中國的宗教。^②廟產興學的主張得到了光緒帝的支持和實施，數年後慈禧實施的新政中也因興辦教育的需要經常徵用各地廟產。此政策一直延續至北洋政府，形成清末民初廟產興學的

① 分別參見章炳麟，〈鬻廟〉，氏著，《馮書初刻本第四十七》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年，頁104。康有為，〈請飭各省改書院淫祠為學堂折〉，湯志鈞編，《康有為政論集》，北京：中華書局，1981年，頁313。張之洞，〈勸學篇〉，苑書義等主編，《張之洞全集》，石家莊：河北人民出版社，1998年，頁9739-9740。

② Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies* 65, No. 2 (May 2006): 307-336.

一次風潮。^③而一九二七年南京國民政府建立以來，雖然已有法律明令保護宗教，但在破除迷信、風俗改革等運動中，佛教寺僧和廟產利益還是面臨威脅。正因如此，在對近代佛教與國家的關係研究中，民國佛教史常被視為一段「法難史」，^④而新近的研究則開始逐步認識到教界及信眾對國家改造宗教的抵制和反抗。^⑤

本章以政治中心城市南京為例，著重考察民國時期尤其是南京國民政府成立後國家對於佛教的改造，內容涉及近代「宗教」觀念的重塑、政府宗教政策的制定、政府改造佛教的措施，以及改造計畫的成效評估等。筆者通過考察民國成立後至一九四九年間各級政、警、軍、學等集團改造、利用南京佛寺及建設模範性佛教社群的過程，認為佛教的寺僧、廟產是不同政治力量間相互博弈、競爭的場域和砝碼，故佛教本身就深植於國家權力之中，其發展雖會受政治影響，卻很少被徹底改造或全部消滅。政府對於宗教採取的政策或進

行的侵奪，通常也隱含著中央和地方、政府和黨部等不同政治集團間的路線或利益爭奪。正因如此，對於宗教所進行的改革，不僅改變了宗教的面貌，也使得區域內的政治版圖有所變動。換句話說，現代宗教的形成和現代國家政權的形成是一個相互作用的雙向過程，而非單向影響。所以用國家壓制或單方面作用於宗教的二元模式理解近代的政教關係是不恰當的，至少是不全面的。在分析南京的佛教改革時，我將避免把「國家」視作一種並不真實存在的統一的政治集團，而是充分挖掘其內部的複雜性甚至矛盾性，這樣就不難發現希望徹底摧毀或改革佛教的畢竟只是部分官員。在論述國家與佛教關係時我也試圖擺脫一方壓制另一方的二元模式，既看到國家權威對於佛教的強制作用，也注意佛教寺僧對政治博弈的間接作用。

第一節 「宗教」觀念的重塑與宗教法令的制定

一、「宗教」與「迷信」——一個新的判準

「宗教」和「迷信」都是古已有之的中文詞彙，近代以來用來對譯西方的 religion 和 superstition。翻譯的過程蘊涵了長期的複雜的文化交匯，歷經波折，^⑥也幾乎重塑了中國人對於自身信仰的認識。

③ 許效正，〈清末民初廟產問題研究（1895-1916）〉，西安：陝西師範大學博士論文，2010年，頁43-85。林作嘉，〈清末民初廟產興學之研究〉，臺中：東海大學碩士論文，2000年。牧田諦亮，〈清末以來に於ける廟產興學〉，收入《中國佛教史研究》（第二冊），東京：大東出版社，1984年，頁290-318。大平浩史，〈南京國民政府成立期の「廟產興學運動」と仏教界〉，《立命館言語文化研究》，2002年第13卷第4期，頁21-38。

④ 黃運喜，《中國佛教近代法難研究 1898-1937》，臺北：法界出版社，2006年。

⑤ 陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係——以佛教為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，2010年。及 Poon, Shuk-Wah. *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2011.

⑥ 關於早期傳教士及晚清中國知識分子對近代「宗教」一詞誕生產生的影響，參見 Thierry Meynard, "Religion and Its Modern Fate: The Shaping of the Concept between the West and China," *International Philosophical Quarterly*, Vol. 45, No. 4 (2005): 483-497. Tim H. Barrett & Francesca Tarocco,

現代研究認為，中文「宗教」一詞用來指涉西方文化中 religion^⑦的意涵，是從十九世紀末二十世紀初借用日文中漢字「宗教」開始的。在中國古漢語中，「宗」和「教」原本是分開各表其意的，「宗教」二字連用，最早還是出自佛教文獻。如梁朝袁昂曾說：「仰尋聖典，既顯言不無，但應宗教，歸依其有。」^⑧另佛典常有「天台宗教」、「慈恩宗教」、「大弘宗教」^⑨等說法，宋以後「宗教」二字連用幾成習語。不過佛典中的「宗教」用法，顯然不同於 religion 的意涵，更多是表達不同宗門的教法之意，或作動賓短語表示尊崇某一教法。再往後，這種用法亦為道教、儒門所用，但其語義依舊局囿在該教門或學派內部而論。

日人在十九世紀後半葉開始接觸並用漢字「宗教」轉譯歐洲的 religion 一詞。陳熙遠認為，創制這一日語詞的思想家也許並不知道它在佛教典籍中的本義，因而更多是一種格義、比附。^⑩但余國藩（Anthony C. Yu）懷疑這一構詞是

“Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term Zongjiao,” in Volkhard Krech & Marion Steinicke eds., *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*. Leiden: Brill, 2011, pp. 307-320.

⑦ 西方 religion 一詞的意涵也在不斷變化中，參見 Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, pp. 15-50.

⑧ 袁昂，〈右僕射袁昂答〉，載僧佑，〈弘明集〉，《大正藏》第 52 冊，頁 61。

⑨ 比如〔南宋〕志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》第 49 冊，頁 404、294、225。

⑩ 陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵字〉，《新史學》，2002 年第 13 卷第 4 期，頁 37-66。

有意為之，換句話說，日人在挑選「宗教」二字時已充分考慮到了「宗」和「教」在古漢語中就已經具備的 religion 的一些特質。^⑪在此我們先不論日人翻譯的恰當性，當晚清民初的中國人將日文中的「宗教」再引入中國時，受「宗教」一詞的中文原意影響，仍然未能很好把握其中的意義轉變，這從十九世紀末黃遵憲、康有為、梁啟超等人的著述中不難看出。但隨著中國與日本和西方世界的進一步接觸，我們可以從嚴復、彭光譽、朱希祖等人的翻譯、論著中逐漸看到近代知識分子對於西方文化中，尤其是以基督宗教為典範的 religion 的理解漸趨深入。^⑫漢字「宗教」獲得新意涵的過程，同時也是當時西方宗教典範和信仰方式入主中國的過程。此前「宗教」最初是指佛教中的某些宗派，而此後佛教卻因為具有較完備的教義、經典、僧侶、組織等要素而被歸入了諸「宗教」的某一種。與此同時，更多民間的教派則連「宗教」的序列都無法進入，直接被斥之為「迷信」。

近代意義上使用「迷信」一詞對應西文的 superstition，其發展過程之複雜不輸「宗教」。在漢語傳統中，「迷信」一詞最早也與佛教文獻相關。如唐代波羅頗蜜多羅譯的《大乘莊嚴經論·明信品》在討論「信相」時說：「七者有迷信，謂惡

⑪ Anthony C. Yu, *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*, Chicago: Open Court Publishing Company, 2005, pp. 5-25.

⑫ 參見嚴復譯，《群學肆言》，上海：商務印書館，1931 年。彭光譽，〈說教〉，光緒二十二年總理各國事務衙門據阿美利嘉初行本、同文館重印本校勘。朱希祖，〈論 religion 之譯名〉，《北京大學月刊》，第 1 卷第 2 號，1919 年 2 月，頁 47-49。

信，由顛倒故。八者不迷信，謂好信，由無倒故。」¹³這裡說的「迷信」，可以理解為信錯了對象或信的方式不對。另唐代一墓誌記載：「既下車，聞有僧道轡屬火於頂，加鉗於頸，以苦行惑民，人心大迷信。」¹⁴這裡的「迷信」也僅指迷狂地信仰，如果有價值判斷，也只是因為不符合當時的正統信仰。這些都與近代以來賦予「迷信」的意義不同。

十七世紀天主教在中國傳教時，「迷信」一詞的出現頻率大增，主要指耽溺於不合天主教規範的中國習俗，包括佛教的偶像崇拜，¹⁵這是與西文 *superstition* 的意涵相符的。雖然所指對象發生了變化，但此時「迷信」在用法上與唐代幾乎相同。歐洲社會經啟蒙運動後，隨著近代科學的發展，*superstition* 的矛頭也指向了包括基督教在內的宗教信仰。正因在此時代背景下中國知識界從日本引入了「迷信」概念，¹⁶所以科學理性才是判斷迷信與否的標準，沒有一種宗教可以再做為唯一真實的信仰去評判其他宗教，甚至所有宗教都可能滑入「迷信」的範疇。比如梁啟超就說：「一有迷信，則真理必掩於半面，迷信相續，則人智遂不可得進，世運遂不可得進。故言學術者不得不與迷信為敵，敵迷信則不得不並其所

緣之宗教而敵之。」¹⁷

新文化運動後，知識界高揚民主和科學的大旗，科學和理性明確成為判定「迷信」的基準。一九一五年陳獨秀的〈敬告青年〉一文說道：「當今淺化之民，有想像而無科學，宗教美文皆想像時代之產物，近代歐洲之所以優越他族者，科學之興……其效將使人間之思想云為，一遵理性，而迷信斬焉，而無知妄作之風息焉。」在一九一八年的〈偶像破壞論〉中，陳則說：「天地間鬼神的存在，倘不能確實證明，一切宗教，都是騙人的偶像：阿彌陀佛是騙人的，耶和華上帝也是騙人的，玉皇大帝也是騙人的，一切宗教家所尊重的崇拜的神佛仙鬼，都是無用的騙人偶像，都應該破壞！」¹⁸一九二一年《東方雜誌》上的〈迷信〉一文認為：「要下迷信的界說，只能說在當時，並無哲學上的根據，又與科學得來結果相衝突，像這種的東西，都可以叫做迷信。」¹⁹於是迷信不再是對象有誤的「錯信」或方式有誤的「過信」，而是指涉一切宗教信仰乃至不符合實證科學及理性主義的事物。當時激進的無神論者認為迷信阻礙進步、危害國民，因而必須掃除。²⁰

¹³ 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》，《大正藏》第31冊，頁608。

¹⁴ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》，上海：上海古籍出版社，2001年，頁910。

¹⁵ 祝平一，〈辟妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」之建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，2013年第84本第4分，頁695-752。

¹⁶ 參見沈潔，〈「反迷信」話語及其現代起源〉，《史林》，2006年第2期，頁30-42。

¹⁷ 梁啟超，〈論宗教家與哲學家之長短得失〉，葛懋春、蔣俊編選，《梁啟超哲學思想論文選》，北京：北京大學出版社，1984年，頁142。

¹⁸ 林茂生等編，《陳獨秀文章選編》（上），北京：生活·讀書·新知三聯書店，1984年，頁276。

¹⁹ 周昌壽，〈迷信〉，《東方雜誌》，第18卷第4號，1921年2月25日，頁7-14。

²⁰ 例如中宣，〈破除迷信之意義與辦法〉，《時代》，第1卷第3期，1929年，頁13-17。

所以，一門宗教要想避免被摧毀，必須證明它不是迷信。證明的方法是論證自身為純正的宗教，可是如果連「宗教」都被認為是染上迷信色彩的範疇，那麼就必須連「宗教」的標籤也一併脫離。對於佛教來說，其自身歷史中對不同教派或神通、占卜、求雨等「靈異」內容歷來都有不同的看法，常冠以「淫」、「邪」、「魔」等字眼，認為它們會摧毀正統、正信的派別，阻礙至高境界、解脫目標的達成。但這種分判並未否認這些「邪魔」的存在，從某種程度上說甚至必須有「淫邪」方能顯出「正統」。而二十世紀後的「迷信」概念，則基於科學的實證精神，從根本上否認了這些內容的存在，因信仰不存在之物，所以是愚昧的、落後的，必須破除。^②

「宗教」和「迷信」這兩個中國詞彙，在西方文化進入中國的過程中，幾經輾轉而獲得了新的意涵。新的詞彙和概念，當其逐漸成為日常語言中的一部分時，往往使得人們在理解及詮釋他們的經驗世界時，改變了舊的思維方式。原先孕育了「宗教」一詞的佛教，在新概念的衝擊下，不再是「佛陀之教導」或「佛門之教派」的意思，而需與 religion 的意涵聯繫起來理解，需以基督宗教的特徵做為模仿對象。佛教到底是不是「宗教」、應如何成為「宗教」、與「迷信」又有何種關係，是在今天看來不成問題，而在二十世紀之前則不會被問及的問題，但在晚清民國新舊思維交替之

時，這些恰恰是重要的問題。國家在積極界定合法的宗教；知識分子對佛教的重新認識透露了他們的宗教觀，也影響了輿論的走向；而佛教徒則必須在新的語境中謀求生存空間。

二、民國政府宗教政策的制定

近代佛教概念的重新定義，絕不囿於理論或學術討論之中，政府同樣面對在新的觀念下界定佛教和管理佛教的問題。國家力量對於中國社會中宗教的管理和控制有著悠久歷史，但是新的「宗教」概念出現後，國家的管控策略也出現了新的調整。

辛亥革命成功後不久，武昌軍政府就頒布了《中華民國鄂州臨時約法草案》，第二章第二條明確規定「人民自由信教」。湖北軍政府還於一九一一年十一月八日頒布了《內務部關於調和民教的告示》，規定「凡我中華民國，無論信奉何教，均須一視同仁，全體保護為要」。中華民國南京臨時政府成立後不久，孫中山就以臨時大總統的名義公布了具有憲法性質的《中華民國臨時約法》，其中第五條明確規定「中華民國人民一律平等，無種族、階級、宗教之區別」；第二條第七項載明「人民有信教之自由」。這些都是以根本大法的形式承認人民有信教的自由權利。但同時，在五四、新文化、新生活等運動中，反迷信、反宗教的風潮此起彼伏，包括佛教在內的宗教人員和場所屢屢受到衝擊。其中原因固然複雜多樣，但政府對於宗教概念的界定無疑是重要原因之一。因而所謂信教自由是在國家准許範圍內的自由，政府會頒布更多具體的法規來約束宗教信仰和實踐。進入民國以來，經中華民國南京臨時政

^② Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, pp. 50-51. Rebecca A. Nedostup, *Superstitious Regimes*, p. 9.

府、北洋政府、南京國民政府等主要政權發布的有關於漢傳佛教的政策、法規主要有以下幾種。

表 3-1：民國歷屆政府所頒與漢傳佛教有關的法規條例（1937 年之前）^②

頒布法令	頒布時間	法令條數	備註
寺院管理暫行規則	1913.06	7	
管理寺廟條例	1915.10	31	
修正管理寺廟條例	1921.05	24	同時廢止管理寺廟條例
廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法	1928.09	7	
寺廟登記條例	1928.10		四種登記表格
神祠存廢標準	1928.10		
寺廟管理條例	1929.01	21	
宗教團體興辦教育事業辦法	1929.04		
監督寺廟條例	1929.12	13	同時廢止寺廟管理條例
取締經營迷信物品業辦法	1930.03		
寺廟興辦公益慈善事業實施辦法	1932.09		
佛教寺廟興辦公益慈善事業規則	1935.01		佛教會擬定交內政部修正，由行政院核准，留內政部備案，取代前「實施辦法」
寺廟登記規則	1936.01		同時廢止寺廟登記條例

② 尚有眾多關於條文的諮議、實施細則、疑義解釋等政府公文未列入此表中。

以上各種與佛教相關的條例、條令、規則、辦法等，大致可以分為三類，首先是寺廟的登記法令，主要有《寺廟登記條例》和《寺廟登記規則》。登記的緣由，內政部在呈請南京國民政府核准《寺廟登記條例》草案時說：「我國各地寺廟林立，僧道繁多，歷來無精確之調查，無整頓之計畫，遂至散漫無紀，日就衰微，現值訓政開始之際，對於各項統計，亟應詳速調查，而宗教事務，關係尤為複雜，整理改進，刻不容緩，登記事宜，實為先務。」^③各寺廟須向縣市政府或公安局登記概況、人口、財產、法物及其每年的變動情況。其中概況登記首先要確立的就是寺廟的類別，另外包括營建性質、年代、管理人情況等；人口登記涉及性別、年齡、出家年月、年齡、籍貫、教育程度、是否國民黨員等；財產登記包括本廟和附屬廟宇的房屋、土地以及兼營或興辦慈善事業的動產等；法物登記包括佛像、神像、禮器、樂器、法器、經典、雕刻、繪畫等。^④國家試圖以此種詳細的登記制度，掌握僧、道的個人情況和寺廟的財產狀況。當然，事實證明由於主管單位不明確、僧人擔心登記後寺產遭侵占等原因，政府的登記很少能按計畫準時、準確完成。以一九二八年第一次登記結果為例，南京市二十三鄉五十二處

③ 「內政部為鑒核寺廟登記條例事致國名政府呈」，1928 年 8 月 25 日，臺北國史館檔案，檔案號 0121-40000.012，微卷號 323-1997。轉引自陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係——以佛教為中心的考察》，頁 36。

④ 登記表格參見徐百齊編，《中華民國法規大全》，上海：商務印書館，1936 年，頁 161-169。

廟產，只有十處辦理了登記手續。²⁵

第二類是各種寺廟管理、監督法令。從最早的北洋政府的《寺院管理暫行規則》，到南京國民政府的《監督寺廟條例》，都屬此類。這一類法令主要涉及寺廟管理事務，包括規定寺廟財產的管理、寺廟註冊、處罰、寺廟興辦慈善事業等內容。通過這一類規則條例的制定，國家和地方行政機關得以介入寺廟的登記管理、財產保管甚至是宗教實踐。比如《修正管理寺廟條例》和《寺廟管理條例》都有規定，凡僧道開會講演時，宗旨不得超越：一、闡揚教義；二、化導社會；三、啟發愛國或革命救國思想。僧道如「違反黨治」，寺廟是有可能被廢止、解散的；寺廟興辦的學校、圖書館、講習所等所用課程書籍還必須具備「黨義科學常識」。這類法規的制定名義上是為了更好管理寺廟，實際上卻因此產生了諸多寺廟與國家政府、地方社會的監管權力糾紛、土地糾紛、財產糾紛等等，在承認保障寺廟權利的同時，也為侵奪、占據寺廟權利提供了便利和依據。各類政府督促寺廟興辦教育、慈善事業的法令也可歸入此類。這些條例表明在政教分離原則下，政府保證人民信教自由與試圖利用寺廟公共財產之間有內在的矛盾。

而《廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法》、《取締經營迷信物品業辦法》等辦法則更是直接以破除、取締為宗旨，將從「宗教」範疇中區隔出來的不合法的「迷信」內容廢除。比

如民國不少居住在寺廟裡或周圍的相士，因為其職業被認為荒誕不經而被勒令改業；而製造、販賣供鬼神所用之錫箔、紙炮、冥鏹、錢紙、黃表、符籙、紙馬等物品者，也被認為助長了迷信惡習的傳播而被要求改業。²⁶

第三類是值得特別一提的界定合法與非法的標準。一九二八年內政部頒發的《神祠存廢標準》（以下簡稱《標準》）提到：「查迷信為進化之障礙，神權乃愚民之政策……際此文化日新，科學昌明之世，此等陋俗，若不亟予改革，不惟足以錮蔽民智，實足騰笑列邦。」²⁷為此政府決議可保存之神祠有二：先哲類（凡有功民族國家社會發明學術利溥人群，及忠烈孝義，足為人類矜式者屬之）和宗教類（凡以神道設教，宗旨純正，能受一般民眾之信仰者屬之）。同時應廢除者亦有二：古神類（即古代之科學未明，在歷史上相沿崇奉之神，至今覺其毫無意義者屬之）和淫祠類（附會宗教，藉神斂錢，或依附木偶或沿襲齊東野語者屬之）。在這份《標準》中，佛教被列為應保存的行列：「佛入中國最早，其教祖為釋迦牟尼，以成佛超凡為旨……其教中主要之神如釋迦牟尼（佛教之始祖），地藏王、彌勒、文殊、觀世音、達摩等，均為佛經所載。佛法以色即是空，空

²⁵ 〈寺廟登記問題極複雜〉，《中央日報》，1930年10月8日，第2張第3版。

²⁶ 《廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法》、《取締經營迷信物品辦法》，分別見《中華民國史檔案資料彙編》（第五輯第一編·文化一），南京：江蘇古籍出版社，1994年，頁514、493。

²⁷ 〈民政廳令頒神祠存廢標準〉，《申報》，1928年11月26日，第15版。

即是色，苟存心濟世，不染塵諍，則盡人皆佛。」²⁸佛教由於歷史悠久且具備經書、教義、神職人員等類似基督宗教的元素，通常會被列入宗教的範疇而受到政府認可，而其他未被列入宗教類的信仰傳統，則成為非法的內容而面臨被取締的命運。

另一方面，即使國家承認佛教做為合法的宗教，也是有附加的限制條件的。《標準》認可佛教的宗教地位，但也指出「世俗崇拜偶像之佛，而不能通曉佛理，遵奉佛旨，則殊失佛氏本旨，又世俗於人死之後，延僧奉經，名曰超度，尤屬不經」，「凡從前之燒香拜跪冥鑪牲醴等舊禮節，均應廢除，至各地方男女進香朝山，各寺廟之抽籤禮懺、設道場放焰口等陋俗，尤應特別禁止，以蕲改良風俗。」²⁹延僧超度、燒香跪拜、經懺佛事、朝山進香都是傳統佛教信仰中的常見內容，但此時必須被切割出去以維持佛教做為宗教的純正性。如果直接禁止難以奏效則「寓禁於徵」，各地政府收取經懺捐、迷信捐，所謂「一以破除人民迷信，一以建設地方事業，一舉而二善備焉」。³⁰佛誕、觀音誕辰等節慶的朝

山進香活動也受到嚴格監控乃至禁止。³¹

表面上看政府對於宗教的劃分相當明確，《標準》甚至還附錄了具體哪些神祇可以被祭祀、哪些是被禁止的。但仔細推敲，存廢的標準並不明確，對於宗教的定義也頗為模糊，何為「宗旨純正」以及「能受一般民眾之信仰」都語焉不詳。而對於應廢除的部分，標準也不甚清晰。古神類是因為古代科學不明產生的無意義的崇拜，而淫祠類則是因為其假託宗教之名，或者信仰一些木偶等完全不存在的偶像神明。一九三三年雲南省曲靖縣黨部請求內政部解釋「寺廟與淫祠之區別」，而內政部的答覆是「本部前編神祠存廢標準，雖經頒行，嗣因窒礙甚多，又經聲明僅備參考。在廢除淫祠邪祀條例尚未訂定實施以前，關於淫祠之性質及其廢除之手續與財產處理辦法所生之疑義，殊無法令可資依據。」³²可見內政部自身也意識到這份標準令的諸多問題。當時的內政部長薛篤弼在回答記者關於破除迷信、廟產興學的提問時曾表態：「無識的迷信與正當的信仰，兩者大有區別，行政上所謂破除迷信者係指人民之敬財神土地城隍及膜拜木石狐蛇等項愚昧舉動而言。在現下科學昌明時代，自當從增高人民的智識上著手破除，以促社會的進化。至於崇拜吾國之古聖先賢及

²⁸ 《神祠存廢標準》內容見《中華民國史檔案資料彙編》（第五輯第一編·文化一），南京：江蘇古籍出版社，1994年，頁499。

²⁹ 《中華民國史檔案資料彙編》（第五輯第一編·文化一），頁499、506。

³⁰ 此類敘述可參見〈議案匯錄：一件舉辦經懺捐補助地方建設費案〉，《松江縣政公報》，第18-19期，1929年，頁43。〈行政會議議案：戊、財務組議案：一件，徵收經懺捐充作區公園基金案〉，《南匯縣行政會議特刊》，1930年特刊，頁32-33。〈佛教要聞：安徽徵收經懺迷信捐認為異端惑眾〉，《現代僧伽》，第2卷第43-44期，1930年6月

1日，頁81-82。

³¹ 「關於解釋人民朝山進香的訓令」，1948年11月，南京市檔案館，檔號1004-1-307。

³² 參見南京國民政府相關職能部門對《監督寺廟條例》疑義的解釋。見陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係：以佛教為中心的考察》，頁305。

正式宗教，與通常之所謂迷信，迥乎不同。」³³從薛的口氣來看他對於迷信和正式宗教可以明確劃分，只是其判準仍舊不清，或許「科學昌明」四字可以給我們一些提示。

從《神祠存廢標準》中不難發現，政府在制定政策時，是以最新的「宗教」、「迷信」的定義和區分為準繩的。這對新範疇在更早時期就開始滲透到宗教法令中，例如一九一三年的《寺院管理暫行規則》就規定：本規則所稱寺院，以供奉神像，見於各宗教之經典者為限。寺院神像設置多數時，以正殿主位之神像為斷。³⁴這表明「合法」的宗教必須有經典依據，而根據正殿的主神，每座寺院都必須被歸為一種宗教。這些涉及佛教的政策，在以法律形式保障佛教信仰、財產等權益的同時，也再次確認了國家力量對佛教的權威性和解釋權。

不過，這並非意味著通過法規就能輕易控制佛教界。首先，政府雖努力界定「宗教」，但其背後的標準依舊是模糊的，一般信眾對「宗教」概念更是一頭霧水。因此，在政府的寺廟調查中，被歸為佛寺的廟宇往往也供奉《標準》規定之外的其他神像，這在一般信眾和寺廟住持看來都並無不妥。而政府在戶口調查中問及市民信奉哪一種宗教時，往往使得既拜祖宗、佛祖，又拜天老爺、耶穌的民眾覺得不可理解。³⁵

³³ 〈最近佛教之弓蛇：薛內長對破除迷信之解釋〉，《海潮音》，第9卷第4期，1928年5月9日，第1頁。

³⁴ 《中華民國史檔案資料彙編》（第三輯·文化），頁692。

其次，通過佛教徒與地方菁英、國家官員的互動，宗教法規會受到地方的質疑和挑戰。很多法令頒布後在地方上無法被執行，比如各地的機關對於《監督寺廟條例》提出的疑義多如牛毛，南京政府內政部必須不斷做出解釋回應，³⁶而這份條例還是諸多法令中相對晚出和完善的。一九二八至一九三〇年間南京政府頒布宗教類法令最為頻繁，而這一時段恰好也是破除迷信運動和廟產興學運動興起之時。中央政府希望以登記、界定、監管的形式控制宗教，但地方政府或者實施不力，或者曲解法令而過度實施。《神祠存廢標準》的頒布就是因為各地黨部在破除迷信熱潮中表現過於激進，導致寺僧、信眾的強力反彈，進而影響到政府對地方的控制，為此內政部制定《標準》意圖對「宗教」和「迷信」加以區分，從而控制地方上破壞祠廟的熱情。但有的地方政府竟曲解中央的意圖，將此法令的頒布視作中央對破除迷信的肯定。此外《標準》又與先前的《管理寺廟條例》在處理寺廟問題的原則上有所差別，導致不同集團可依據自身利益各行其是。中央迫於地方秩序的混亂，只得於數月後又新頒《寺廟管理條例》，這實際上就暫停了《標準》的實行。³⁷

第三，很多法令因為針對佛、道二教，並且威脅到其利

³⁵ 參見當時的連環畫：葉淺予，《王先生和小陳》，北京：人民美術出版社，1986年，頁156。

³⁶ 內政年鑑編纂委員會編，《內政年鑑》（四），上海：商務印書館，1936年，頁113-122。

³⁷ 《寺廟管理條例》參見《中華民國史檔案資料彙編》（第五輯第一編·文化二），南京：江蘇古籍出版社，1994年，頁1017-1019。

益，故頒布後常受到僧人的抵制。近代僧人經常聯合反對政府的宗教法規，³⁸這在一定程度上向政府施加了輿論壓力。但僅靠僧人的反對呼聲，很難使中央或地方政府做出真正讓步。僧人的反抗必須結合地方菁英或地方政府的支持，有時甚至需製造出暴力事件，方能迫使中央感受到壓力。而這些來自地方的治安、財政等壓力，才是促使中央政府改變宗教政策的關鍵。這提醒我們在討論政府的佛教改革時，除了關注僧人的態度，還要結合地方菁英以及官員等群體的作用，方可準確評估改革的成效及局限。

第二節 首都「模範佛教社區」的建設

一、民國初年南京佛教的狀況

如上一章所述，清朝後期太平天國運動失敗後，南京的佛教逐步得到恢復。民國成立到國民政府定都南京前，城內民眾的佛教信仰和實踐已經較為興盛。

金陵南門外的東嶽廟一直由僧人住持，在民國前就定期舉辦賽會出巡的活動，即便在歉收之年和官府禁止的情況下亦能如期舉辦。³⁹而此類活動在南京城絕不止東嶽一廟

舉行，因此民國後政府才嚴行取締迎神賽會。而每逢佛誕等重要的佛教節慶，市內的佛寺都會吸引眾多信眾前來進香禱拜。聚寶門外普德寺在一九二一年佛誕特開浴佛大會，並備消災水，凡納香資五角者敬贈一盃，稱飲之可心神清爽延年益壽。而諸多婦女紛紛前往進香該寺，將大小佛像齊抬至院中沐浴，一百餘僧繞佛誦經，午後則由住持施散消災水。⁴⁰

民國初期對於佛教活動的盛行就出現過批評的聲音。比如上述的浴佛大會就被一些人認為是「迷信可笑」之事。而僧人在寺廟的修行、士紳對於寺僧的資助，都曾被認為是不可理解之事，希望南京臨時政府將廟產改作公用以補充財政的主張也開始出現。⁴¹

但清末民初官府對於南京的佛教活動並沒有給予過多限制，反而多有保護。毘盧寺在太平天國後的修復和擴張即有賴於兩江總督曾國荃的大力支持。而到端方主政南京期間，就曾維護香林寺廟產。當時廟產興學的主張已經流行，實業學堂試圖以香林寺無人看管為由將該寺改為上元蠶桑小學堂。此舉遭致古林寺僧人輔仁等反對，總督端方「於叢林法派，素切維持，苟非有素清規，從不稍施壓制」，他責令上元縣另擇地興辦學堂，不必以該寺改充，以示體恤而維佛教。⁴²而對於雞鳴寺稟請恩准修葺寺廟之事，端方也認為「該寺為江南名勝，

³⁸ 如〈中國佛教會呈立法院請採納各方意見修正寺廟管理條例文〉，《中國佛教會報》，第4期，1929年10月，「呈文」頁1。釋太虛，〈評監督寺廟條例〉，《海潮音》，第11卷第1期，1930年1月，「佛學通論」頁1。〈中國佛教會為請修正寺廟興辦公益慈善事業辦法事致行政院內政部呈〉，《中國佛教會報》，第31-42期合刊，1933年，「護持寺產」頁13。

³⁹ 〈僧人亦知運動耶〉，《申報》，1908年4月28日，第12版。

⁴⁰ 〈迷信〉，《申報》，1921年5月17日，第14版。

⁴¹ 〈南京和尚寺尼姑菴之不可解〉，《申報》，1912年3月13日，第8版。

⁴² 〈江督維持古剎南京〉，《申報》，1908年9月17日，第2張第4版。

豁蒙樓又係前署部堂今大學士張所建造，勝蹟流傳，名賢憩止，均宜隨時保護，現在即將圯壞，應即趕緊興修」。⁴³

當然，官府的保護並不意味著佛教能獲得絕對保障。南京的佛寺從清光緒年間開始就面臨廟產興學的壓力。棲霞寺舊有六百餘畝寺田在光緒年間被地方紳董悉數提充勸學所及團練局經費，寺僧通過呈請兩江總督才得以撥還二百畝。⁴⁴一九〇六年南京奉詔提無主廟產以助學費，為避免寺產遭受提徵，部分寺廟願意主動認捐助學。靜海寺住持正蓮就主動具稟江寧、上元兩縣，請捐洋一千三百元以補學堂經費之不足。⁴⁵也有寺廟通過主動辦學以抵制地方政府的提徵。一九〇九年江蘇僧教育會在南京三藏殿開辦江蘇僧師範學堂，由全省各寺分擔費用，成為近代最早的僧教育機構之一。月霞、諦閑等高僧曾主持學堂工作，一九一一年辛亥革命後學堂關閉。⁴⁶一九一三年，中華佛教總會江寧分部也曾主動設立兩等求實學校。⁴⁷

民國成立後，政府認可民眾自由信仰宗教的權利，並頒布法令肯定佛教做為正統宗教的地位，但寺廟的利益仍可能受到威脅。比如一九二〇年棲霞寺僧就試圖根據《管理寺廟條例》中「寺廟財產不得藉端侵占」的規定，請求政府發還

先前被提充的田畝，但省公署認為教育部曾通令凡已撥定學產不得變，故未准發還。⁴⁸而進入軍閥混戰時期後，南京的佛寺還要面臨被軍警駐紮的情況。曾有民眾於一九二〇年遊覽南京三座佛寺均發現有員警駐內，但卻未見有居民禮佛。⁴⁹再以靜海寺為例，一九二三年駐揚州的憲兵第二中隊曾駐紮其中，⁵⁰而到一九二五年時，則是第十師三十七團第二營在寺內負責保護商埠。⁵¹寺廟駐紮軍警的現象雖然並不罕見，但在南京成為首都後變得愈加經常化。

太平天國後，南京佛教經過五十年左右的時間得以逐步恢復，但隨著清王朝的崩潰和民國政府的建立，寺廟的發展面臨新的挑戰。全新宗教觀的普及也開始增強了部分民眾對佛教信仰的質疑。而政府雖然宣稱保障信仰自由，但在對待佛教的態度上卻並沒有比清朝政府更為友好，相反地，隨著軍閥混戰的逐漸終結和南京國民政府的成立，一場比清末廟產興學更大規模的佛教改革運動即將展開。⁵²

二、改革首都佛教的願望

孫中山認為南京是適合建都的城市，他在《實業計畫》中就曾評價南京：「南京為中國古都，在北京之前，而其位

⁴³ 〈寺僧稟請修理勝蹟南京〉，《申報》，1907年11月13日，第12版。

⁴⁴ 〈平政院裁決書（中華民國十年十月七日）〉，《法律週刊》，第14期，1923年，頁22-23。

⁴⁵ 〈僧人認捐助學〉，《申報》，1906年11月16日，第9版。

⁴⁶ 釋東初，《中國佛教近代史》，頁80。

⁴⁷ 〈批中華佛教總會江寧分部呈報設立兩等求實小學請出示備案由（二十日）〉，《江蘇教育行政月報》，第2期，1931年，頁56-57。

⁴⁸ 〈平政院裁決書（中華民國十年十月七日）〉，《法律週刊》，第14期，1923年，頁22-23。

⁴⁹ 〈南京之一瞥〉，《申報》，1920年11月6日，第7版。

⁵⁰ 〈南京快信〉，《申報》，1923年3月21日，第10版。

⁵¹ 〈南京快信〉，《申報》，1925年1月18日，第7版。

⁵² 事實上早在一九二四年，江蘇省警務處就曾擬訂過一取締寺廟僧尼的辦法。〈南京快信〉，《申報》，1924年5月25日，第7版。

置乃在一美善之地區。其地有高山，有深水，有平原，此三種天工，鐘毓一處，在世界中之大都市，誠難覓如此佳境也。而又恰居長江下游兩岸最豐富區域之中心……南京將來之發達，未可限量也。」⁵³一九二七年北伐軍攻克南京，國民政府遵總理遺志定都於此，蔣介石曾說：

溯自辛亥革命，我總理即主張南京為國都，永絕封建勢力之根株，以立民國萬年之基礎，因袁逆為梗未能實現，我同志永念遺志，爰於北伐戰爭勘定東南之日，即遷國民政府于南京，而建中華民國之國都；今北平舊都已更名號，舊時建置悉予接收，新京確立更無疑義，凡我同志，誓當擁護總理夙昔之主張，努力於新都精神物質之建設，徹底掃除數千年封建之惡習，以為更新國運之始基。⁵⁴

當時劃外郭以內地為南京市，設市政府，直隸國民政府行政院；外郭外地為江寧縣，隸江蘇省政府。⁵⁵同年置南京特別市。

自一九二七年南京成為國民政府首都後，就佛教來說，當時政府以及僧人或社會上的信徒均有一種想法：即首善之區的佛教社群也應具有標誌性、模範性。政府希望能夠在首都建

設一個遵紀守法、宗旨純正的模範佛教社群，進而使之成為全國性的榜樣。僧人也希望整頓自身的團體以之做為全國性佛教改革的試驗場所。一般信眾對於首都佛教事業或團體的發展，亦覺得要敢為天下先，至少不能落後於其他地方。

比如，太虛的學生、力主佛教改革的僧人大醒，在一九三〇年時對於首都政府舉行佛寺登記、並試圖將所有佛寺合併為數寺的行為表示贊同，他認為這是建設一個「莊嚴簇新」的首都應做的。他還建議南京應廢除小廟，並將其他寺廟合併成立一座「中國模範佛寺」，做為整頓全國佛教的準備。⁵⁶在談及整理僧伽運動的局限時，他也提到其中一個問題就是「不曾有兩個模範道場，擺在中央政府的旁邊，和通都大市的上海，做他一個榜樣，給人看看」。⁵⁷一九三二年太虛的另一學生大鎮也曾表示「南京為吾國國都，凡百建設，為全國之模範，佛教同人有鑒及此，有設中國佛學會者，以太虛大師為領袖」。⁵⁸

南京本地的居士界對建設模範佛教社區亦寄予厚望。一九三〇年朱同生與孫景風、甘貢三等認為「首都為人文薈萃之區，佛學為甚深微妙之法，歐美人士莫不加以研究，以進於精神文明之域」，故而才在城內發起南京佛教居士林。⁵⁹

⁵³ 孫中山，《實業計畫》，上海：中華書局，1921年，頁53。

⁵⁴ 〈蔣中正祭孫總理文〉，《大公報》，1928年7月7日，第2版。

⁵⁵ 葉楚傖、柳詒徵主編，王煥燮編纂，《首都志》，南京：正中書局，1947年，頁32。

⁵⁶ 釋大醒，《口業集》，頁125。

⁵⁷ 釋大醒，〈十五年來之整理僧伽制度運動〉，《海潮音》，第16卷第1期，1935年1月，頁110。

⁵⁸ 釋大鎮，〈南京設立佛教醫院〉，《海潮音》，第13卷第9期，1932年9月15日，頁51。

⁵⁹ 〈地方通信·南京〉，《申報》，1930年8月25日，第12版。

而印光在一九三五年為南京另一居士組織淨業社所撰的成立緣起中則稱：「南京為古來佛教盛興之地，今又立為首都，凡偉人傑士，學博智深者，皆萃於此，不有淨社，則不易修行而證淨果。」⁶⁰正是基於首都的特殊地位，各類佛教組織才得以迅速完善起來。

一九三五年中國佛學會在南京召開第五屆全體會員大會時，做為黨部代表的楊紹西曾發言稱：「余口望佛教真義發揚而光大之，對於佛教組織擴大而統一之，由首都畿輔之區，推及於蒙藏邊疆皆有分會之組織。」⁶¹

抗戰淪陷期間，中日雙方鑒於南京佛教寺廟眾多、信仰基礎深厚，均有意通過佛教來加強地方統治。因此淪陷期南京設有東、西本願寺、知恩院、日蓮宗南京寺等日本佛寺，在古林寺成立有「日華佛教聯盟」，也曾舉辦過「東亞佛教大會」等活動，日方期望在南京以此達到親善提攜的效果，進而將其寺院和組織進一步向其他淪陷區推廣。⁶²

中日戰爭結束後，隨著還都南京，國民政府再次將改造首都佛教的計畫提上議程。譬如政府向來認為首都應建成一

個科學、進步的現代城市，故對於當地的迎神賽會等活動早有取締指令，但抗戰結束後發現又有復甦，因此下令嚴禁：「查迎神賽會不特事屬迷信亦且勞民傷財，政府迭經令禁在案。本市淪陷時期敵偽為麻醉人民竟任意放縱致此種陋習相沿未除，連日因所謂『東嶽生辰』無知愚民又結隊遊行，怪態百出，有礙觀瞻，妨害秩序，本市首都重地，尤不應有此種荒誕不經之行動，似宜嚴予禁止。」⁶³

一九四六年南京僧界發起一經懺聯合會，用以團結和管理在首都操辦經懺佛事的僧人。政府對佛教經懺向來以「迷信」視之，早在《神祠存廢標準》中就明確表示應破除。但礙於取締無方，只好認可經懺聯合會的成立，希望以此為中介加以管理。列席成立大會的南京市社會局代表張開耀表示：「今此會為南京市經懺聯合會成立大會，此後須口至為全國經懺領導，而能將此會推廣全國大都市縣，樹立首都經懺之模範僧伽。」⁶⁴可見即便是採取折衷的妥協策略，政府還是希望南京的佛教界可以建成全國的模範。

一九四六年九月二十五日抗戰後第一屆南京市佛教會會員大會在毘盧寺召開。中國佛教會整理委員會代表李子寬居士發言指出，南京是全國的首都、是政治的中心，希望南京市分會健全地組織起來，以成為各地分支會的模範。⁶⁵

⁶⁰ 釋印光，〈南京佛教淨業社緣起〉，《佛學半月刊》，第138期，1936年，頁7。

⁶¹ 楊紹西講，蔣微笑記，〈中國佛學會之使命〉，《佛學週刊·新報》，第3期，1935年6月29日，第8版。

⁶² 抗戰淪陷區內佛教的概況可參考學愚，《佛教、暴力及民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》，香港：中文大學出版社，2011年，頁311-334。侯坤宏，〈抗戰前後日本在華從事有關佛教的活動〉，中國科學院近代史研究所，《近代中國與世界——第二屆近代中國與世界學術討論會論文集》（第二卷），北京：社會科學文獻出版社，2005年，頁76-94。

⁶³ 「關於嚴加查禁迎神賽會的訓令以及市黨部函請禁止公函」，1946年5月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1892。

⁶⁴ 「關於請發起組織佛教經懺聯合會與定然等往來文書並附暫行簡章」，1946年4月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1090。

⁶⁵ 「關於該會報會員大會經過及會章會議記錄名冊職員表等情與市佛教分會往來文書」，1946年11月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1089。

一九四八年六月許君武等向社會局呈文稱「鑒於首都為全國冠冕名區，而平居殊乏在家居士研究佛學，共同修持之勝地，實不足以宏揚正教、丕煥人文」。⁶⁶因此申請籌組南京市佛學研究會，後來此會獲得市府批准成立，一度擁有會員近百人。抗戰後南京成立的佛教組織還有法幢學會、金剛乘學會以及諸多蓮社，這表明居士界也期望增加首都的佛教組織和活動。

由此可見，地方政府和僧俗兩界都對南京佛教社區的建設寄予厚望。政府和改革派佛教徒心中的理想佛教社區有同也有異：相同的是二者均提出了類似的改革主張（如加強僧伽教育、辦理慈善、改革經懺），不同的是二者的改革動機和方式。劉紀文主政時的市政府和淪陷期汪精衛政權的首都政府對於如何治理南京佛教也有不同出發點。甚至在僧團內部，佛教應該進行現代改革還是回歸傳統都是爭論不息的問題。因此，儘管各界均有意從南京這個政治中心城市入手改造佛教、建立榜樣，但在改革方向、動機、方式上又無法統一，甚至相互牴觸。

三、改革的措施

在蔣介石的推薦下，一九二七年五月，劉紀文出任南京特別市首任市長。劉紀文為廣東東莞人，早年在孫中山革命陣營中任職。孫科第一次出任廣州市長時，劉曾擔任審計處

長。⁶⁷劉從英國留學歸國後與蔣介石接觸頻繁，北伐時出任蔣介石總司令部軍需處長。後經蔣介石推薦出任南京特別市市長。一九二七年八月蔣下野時，劉亦離職隨行赴日，市長由何民魂擔任。一九二八年蔣介石復出後，劉紀文又取代何民魂第二次擔任南京市長直至一九三〇年四月止，並從一九二九年起連任四屆國民黨中央執行委員。⁶⁸劉紀文在擔任南京特別市市長期間，對首都進行了大刀闊斧的建設。⁶⁹除此之外，他也積極實施改革宗教的計畫。

（一）取締寺廟中的「迷信」活動

占卜與佛教寺僧歷來關係密切，隋唐時即有不少高僧以習《易》占卜為常，甚至發展出將因果報應論和求籤問卜相結合的「佛卜」、「佛讖」理論。⁷⁰近代的佛寺除了供人燒香拜佛，也是人們問卜之所。但一九二八年剛成立不久的南京市政府認為卜筮星相「荒誕不經」，將之與賭博、娼妓一起列為亟待取締的現象。⁷¹而取締後從業者則被勒令改業，

⁶⁶ 「關於籌組佛教研究會一案與許君武等往來文書附發起人略歷表」，1948年7月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1091。

⁶⁷ 參見劉紹唐主編，〈民國人物小傳〉，《傳記文學》，第43卷第5期，1983年，頁136-137。童軒蓀，〈劉紀文的生平及其它〉，《傳記文學》，第34卷第6期，1979年，頁63-64。

⁶⁸ 東亞問題調查會編，《最新支那要人傳》，朝日新聞社，1941年，頁211。

⁶⁹ 參見王俊雄，〈國民政府時期南京首都計畫之研究〉，臺南：成功大學博士論文，2002年，頁126-133。

⁷⁰ 占卜與佛教的關係，可見王月清、梁徐寧，《無神論與中國佛學》，南京：江蘇人民出版社，2014年，頁91-92。

⁷¹ 〈最近之三大取締〉，《市政公報》，第17期，1928年，「市政消息」頁11。

如其占住寺廟，則廟宇也會被政府收回：「……卜筮星相勢須禁絕，已無疑義，準備於最短期間實行，此輩人物急宜從事改業，其無業可改者，可使之做築路工作，決不使彼等流離失所。若輩所占住之廟宇及公共房屋，亦將由市政府收回……」⁷²首都政府採取了嚴厲的措施禁絕卜筮，⁷³從取締行動的結果來看，當時收效很好，從業者大都「改換招牌，為人滕文」。⁷⁴但政府監管的風頭一過，很多人又「陰操舊日生涯」。⁷⁵寺廟內的占卜情況也類似，從一九四〇年代後期南京雞鳴寺、地藏殿等處的香會狀況看，佛寺依舊在經營收費求籤的業務。⁷⁶

除了求籤問卜，對於寺廟中治病、開方、施藥的現象，首都政府也覺得有悖科學，在一九二九年四月的一份市府訓令中，市長嚴禁各地廟宇中施給仙丹神方的行為，並飭市社會局、公安局、衛生局遵照辦理：

衛生部諮開為諮行事查各地廟宇常有施給仙丹、藥

籤、神方、乩方治病等事，在昔民智未啟迷信神權以為此種丹方係由仙佛所賜，視為一種治病良劑，以致每年枉死者不可數計。現值科學昌明文化日進，不容再有此種迷信情事，亟應嚴行禁絕以杜害源而重民命。除分別諮令外，相應諮請查照轉飭所屬，將各地廟宇中施給仙丹、藥籤、神方、扶乩、開方等事一律禁止，以杜危害為荷等因准此。除分令兩局外合行令仰該局長轉飭所屬遵照辦理。⁷⁷

但是禁止寺廟中的「迷信」活動並不順利，直到一九三四年內政部還在發令禁止寺廟設置籤筒仙方，⁷⁸可見此種現象並未在短期內被禁絕。

（二）禁絕燒香拜禱

佛寺中的求籤問卜及施藥治病被南京市政府認為是「迷信」行為，因而不遺餘力試圖取締，而對一般的佛教信眾實踐，政府亦頗為仇視，認為是科學時代和訓政時期的大敵。

市長劉紀文對於民眾燒香焚紙、跪拜求佛之類的行為就頗為反感，因此屢次試圖加以禁止。他在一九二八年第七次總理紀念週報告中說：

⁷² 〈劉市長在本府第三次紀念週之報告〉，《市政公報》，第 18 期，1928 年，「紀念週報告」頁 1。

⁷³ 〈查禁娼妓卜筮星相之嚴厲〉，《市政公報》，第 19 期，1928 年，「市政消息」頁 2。

⁷⁴ 〈劉市長在本府第七次紀念週之報告〉，《市政公報》，第 20 期，1928 年，「紀念週報告」頁 1。

⁷⁵ 〈查禁卜筮星相〉，《首都市政公報》，第 62 期，1930 年，「紀事」頁 12。

⁷⁶ 濮德珩，〈觀音誕辰南京雞鳴寺〉，《申報》，1948 年 7 月 27 日，第 5 版。〈昨日廢曆中元，清涼山香火鼎盛，善男信女拜倒地藏菩薩，甚矣哉迷信入人之深也〉，《中央日報》，1934 年 8 月 25 日，第 2 張第 3 版。

⁷⁷ 〈令飭嚴禁廟宇中施給仙丹神方案〉，《首都市政公報》，第 35 期，1929 年，「公案彙要 令文」頁 22。

⁷⁸ 〈政府對於佛教最近施行政令〉，《海潮音》，第 15 卷第 4 期，1934 年 4 月 15 日，頁 112。

清涼山時有人上山燒香，一路跪拜，弄得汗流浹背，真是愚不可及，本席忝任市長，實有領導民眾的責任。我看這般民眾，尤其要領導他們破除迷信，因此聯想到社會上營塑偶像和造冥鏤香燭的，我們應該取締他，叫他們儘於一個月以內改業，或叫他來登記，遣派他們去作錘石子的工作。總之信教自由，載在約法，我們是應當尊重的，民眾信仰任何宗教，我們是不應當干涉的，不過無謂的迷信，實有取締的必要，各位如果有良好的取締辦法，不妨發表出來，以便採用。⁷⁹

可見信教自由的原則雖然載入法典，但通過區分宗教和迷信，政府依舊可以決定哪些佛教實踐是正當的可保留的、哪些是愚昧的當破除的。

再如在一九二八年九月第十二次市政會議上，劉紀文曾提議取締跪拜偶像行為，《市政公報》記錄了此次提案討論的過程：

市長起言此案本席在紀念週報告過，現在首都市中屢見此種迷信舉動，在路上即可見到三跪九叩首之迷惑神權惡習，當此科學昌明又在訓政方始之時，自不容此種頹風惡習再有存留，應如何設法禁絕請加討論。

楊社會處長起言此種惡習即應禁止，又有一種小廟建

在路旁亦有愚夫愚婦焚香羅拜，似亦應由工務局先予拆除。楊土地局長起言市長與楊處長主張固是，但和尚在寺燒香念佛應否予以禁止？

市長起言外間婦女燒香化錠等惡習先定於雙十節前一律加以禁絕，至和尚不犯法暫亦緩議，不過燭台香爐可予拆去。

李財政局長起言此案辦法可分兩步驟進行，第一步先禁燒香拜佛並拆去沿路小廟宇，第二步再查守廟僧徒，酌予留汰，最好訂一辦法逐漸推行。⁸⁰

這次會議的討論除了涉及取締首都街道上的跪拜、焚香活動外，還談到拆除沿路小廟的問題，這已經涉及具體的宗教場所和財產，而非局限在信眾的宗教實踐。而對於佛寺的和尚，市長雖決定緩議，但卻認為可拆除寺內的燭台香爐。財政局長更是提出了先拆小廟、再逐寺僧的計畫。一週後劉紀文進一步要求各局擬訂辦法在一月內禁絕跪拜偶像行為：「為令遵事查九月五日第十二次市政會議本市長交議取締跪拜偶像案，決議交社會處會同公安局、工務局擬訂辦法限一月內禁絕在案。除分外令合行令仰該處、局長即便遵照會同辦理此令。」⁸¹

劉紀文同他的同僚們意圖分步取締市內的廟宇和僧眾之

⁷⁹ 〈劉市長在本府第七次紀念週之報告〉，《市政公報》，第20期，1928年，「紀念週報告」頁1。

⁸⁰ 〈第十二次市政會議記錄〉，《市政公報》，第19期，1928年，「會議錄」頁4。

⁸¹ 〈南京特別市市政府令第六九一號〉，《市政公報》，第20期，1928年，「公牘彙要、令文」頁22。

時，也正是江蘇省內各種破除迷信運動轟轟烈烈進行之際。然而地方毀廟逐僧的情況一度失控，江蘇鹽城、宿遷，安徽懷遠等地在一九二八年底到一九二九年初先後發生農民抵制毀廟、衝擊黨部的暴動。內政部於一九二八年十月發布了《神祠存廢標準》，希望以此控制地方肆意毀廟的熱情。此令出台後首都政府暫緩毀廟之舉，先進行了調查工作：「社會局前奉本府轉內政部諮調查淫祠邪祀，即經分別調查，並交由該局局務會議決議，關於淫祠邪祀偶像一概銷毀，如有藝術上之價值者，則送交古物保存所或博物院保存，至先哲宗教古神等類，則暫行保存，該局已將是項存廢辦法，及調查表呈由本府轉諮內部矣。」⁸²一九二九年底所謂的「淫祠邪祀」調查完畢，結果顯示南京有此類廟宇一百四十八座，廟產五百五十四畝，⁸³劉紀文一改先前的激進態度，稱「關於廢除辦法因地方人士不無存有迷信觀念，為避免多數人之反感，計畫有慎重考慮之必要」，故將調查表提交內政部核復後再予實行取締。⁸⁴

（三）拆除小廟、沙汰僧人

上文提到政府在取締跪拜、焚香等活動時就注意到沿街小廟中此類活動尤為興盛，因此有意拆除這類庵廟。而佛寺

中的僧人雖受信教自由的法律保護，但政府也試圖加以考察從而淘汰一批不合資質的和尚。

劉紀文上任不久，南京佛教界就流傳開市長要毀廟逐僧的消息。比如一九二八年十月出版的《大雲佛學社月刊》就說：

南京劉市長以燒香拜佛為社會惡習之一種，既耗金錢，復生流弊，亟宜取締。況首都為文化中心，值茲訓政伊始，尤應革除，以合時代精神。特向市政會議提出議案，請予討論。結果經第九次市政會議，決定由社會處會同工務公安兩局，先訂辦法，限一個月內禁絕。所有燒香拜佛，一概禁絕。路旁小廟，一律拆除。至寺廟僧徒，則務予留汰云。⁸⁵

消息中劉紀文的議案乃是市政府新計畫的一種：

九月三十日（陰曆八月十七日）《京報》載中秋下午市長劉紀文遊燕子磯，日日社記者晤劉氏談及市府新計畫數種茲彙誌於下……第二條內有拆除廟宇神像，社會調查處調查全市廟宇計有三百八十餘處，有完美精緻之雕刻像品另造房屋以資保存，其餘一概拆毀。（這是南京中國佛學會籌備處發來的通告！）⁸⁶

⁸² 〈調查淫祠邪祀〉，《首都市政公報》，第51期，1930年，「紀事」頁12。

⁸³ 內政部年鑒編纂委員會，《內政年鑒》，上海：商務印書館，1936年，頁260。

⁸⁴ 〈調查淫祠邪祀案〉，《首都市政公報》，第51期，1930年，「公牘」頁42-43。

⁸⁵ 〈南京特別市政府改良首都之主張〉，《大雲佛學社月刊》，第28號第88期，1928年10月，頁87。

⁸⁶ 〈緊急通告：首都寺廟的危機到了！！！〉，《現代僧伽》，第15期，1928年10月16日，扉頁。

中國佛學會太虛的通告以及報刊登載的新聞使得南京佛教界一時人心惶惶，僧人首先作出反應以圖應對之策：「首都現已由特別市市長劉紀文命令公安局取締迷信，不許人民拜禱偶像，並廢除經懺；而拆毀廟宇之聲，亦甚囂塵上，觀《京報》連次所載，關於這類之新聞，似將有實行之局勢。聞江南北僧徒，已集京都，擬商一消極辦法以抵制云。」⁸⁷

更有《常熟自由報》曾登載：「國民政府因僧道惑人，專以邪說斂錢餬口，故特頒法令，凡僧道年在二十五歲以下者一律勒令還俗，另謀生計，二十五歲以上者，姑准終其餘年。惟所有廟寺則一律充公，並聞南京毘盧寺昨已發封充公。」⁸⁸後來此消息經《晨鐘特刊》社向報館嚴辭質問，認為是共產黨造謠。然而不論消息真假，當時輿論風聲相當一致，這本身即表明南京市府毀廟逐僧之計畫或許並非空穴來風。只是此舉未及實施，中央就頒布了《標準》及《寺廟管理條例》，限制了地方肆意毀廟的行為。

事實上從實踐效果來看，所謂拆毀廟宇、留汰僧人、禁絕燒香拜佛等宗教活動的嘗試並不算成功。從一九三〇至一九四〇年代的南京佛教界來看，很多舉措從未被真正施行，即便是施行的也未必收到預期效果：求籤問卜甚至扶乩的現象在佛寺依舊流行；小廟小庵仍是全市廟宇的主體；燒香跪拜的現象沒有絕跡，在佛教節日還十分興盛；僧人的數量也

並未有明顯減少。中央政府在一九二八至一九二九年間連續頒布的《神祠存廢標準》、《寺廟管理條例》、《監督寺廟條例》表明其改造宗教的態度在地方勢力的反彈下趨於緩和。南京做為首都，市府尚能較好執行中央的政令，因此毀廟逐僧的計畫在最後關頭落空，現有明確記載因破除迷信而被毀的佛寺只有紫金山頂的萬福寺。⁸⁹

（四）改善僧人素質

當然，南京政府在一九二〇年代末對宗教界的管控未收到預期效果並不意味著其放棄對於宗教的改革意圖。政府意識到改革宗教信仰和習俗並非一紙禁令可以解決，因此由初期較為激進的態度變得相對和緩變通。一九三〇年底之後毀廟逐僧的傳言逐漸銷聲，但政府改造佛教的期望卻沒有停止。那麼佛教究竟應該如何改革才能符合政府的要求呢？怎樣的佛教社群方可做為全國的模範呢？

對地方政府來說，既然佛教受法律保護、寺廟不可隨意搗毀、僧人也不能任意驅逐，那麼提高僧眾的素質就變得必要而可行。當時社會輿論針對僧人有很多批評，認為他們不事生產、專營迷信、對社會進步毫無貢獻。為此改革僧人的生活方式成為輿論較多關注的問題，國民黨機關報《中央日報》上就刊登過一些關於改革佛教的主張，比如內政部民政司司長樊象離認為：「不能消滅宗教則要改革，在傳

⁸⁷ 〈南京將實行廢除經懺拆毀廟宇〉，《現代僧伽》，第15期，1928年10月16日，頁20。

⁸⁸ 陳復初，〈解救中國佛教危亡意見之商榷〉，《晨鐘特刊》，第3期，1928年5月，「論說」頁16。

⁸⁹ 〈拱衛處破迷信，萬福寺偶像舊除〉，《中央日報》，1929年4月5日，第2張第4版。

教方式上，和尚除修道外，一要有家室，二要有職業。」⁹⁰而署名沛人的作者則稱：「佛教的改革，應當要有職業，要更入世、為信眾提供社會服務解決痛苦，而不是只知拜佛念經。」⁹¹

僧人職業化不僅僅是一般知識分子在報端的議論，內政部當時確有擬訂專門辦法來推行的意圖，《海潮音》曾刊文稱：「南京九日電：內政部擬改革僧道募化生活，提倡僧道口營職業。第一步勸導，第二部調查，第三部即擬訂實施辦法，以減少祇分利而不生利之分子。」⁹²

上述「僧人要有家室」的想法當然顯得荒唐，而僧道專門從事一樣職業的設想最終也未能實現。不過社會的呼聲還是提昇了僧人積極入世、參與社會慈善文化等事業的積極性。

除了進行職業化以改變長久以來僧人不事生產的印象外，提高僧人的知識水準也成為時人關注的議題。一九三三年三月二十二日，時任考試院長的戴季陶曾在南京中央廣播電台發表題為「中國之宗教改革與救國事業」的演講，論述了他對於佛教改革的看法。戴季陶是國民黨元老，在黨和中央政府中均任要職，同時也是位虔誠的佛教徒。他認為政府對於佛教持守舊、反對或放任的態度均不妥當，應當加以管

理，佛教當歸教育部而非內政部管理（而無教義組織的神廟則不必視為宗教），僧人應嚴守律儀，以宣揚佛化為職業，提高自身知識水準。⁹³

戴季陶主張政府改革佛教，尤其對於神佛混雜的廟宇和不解佛理的普通僧眾頗為不滿，希望能夠改善。在戴季陶發表他對佛教改革的看法前三年，王一亭居士及劉紀文曾晉謁戴氏未得見面，但與戴氏夫人鈕有恆女士有一次關於佛教的談話。鈕有恆認為：

全國廟產隨時可以生利，均為住持之僧侶把持操縱，小和尚所受之虐待黑黯尤多，既無職業可以自立，又無智識足以進身，代代相承，悉為消耗民眾勞力之分子到處募化以填欲壑，而民眾方面目為迷信，遂呼出打倒之口號，其危險至大，若謂其研究佛經茹齋念佛，皆欺人之談，住持者多飽食煖衣，逸居無教，誦經念佛，均屬欺人之工具。季陶先生研究佛學有年，每謂佛理深奧難解，尚欲加以注釋，不信一般僧侶之學力在季陶之上；恐其所識之字，即與吾等亦不如，其中果有精明佛理之高僧，應特設研究佛學機關，俾佛典精義得以闡明。信教自由，為先總理所規定，試問此哀哀無告之小和尚其信教是否出諸誠意，恐連佛教如何性質，亦復難解，實為闡揚佛理之大障礙，敬請王一亭先生設法提倡，以廟

⁹⁰ 樊象離，〈管理佛教的意見〉，《中央日報》，1929年12月13日，第3張第3版。

⁹¹ 沛人，〈佛教的改革〉，《中央日報》，1947年5月30日，第6版。

⁹² 〈內政部謀改革僧道募化生活〉，《海潮音》，第14卷第7號，1933年7月15日，頁114。

⁹³ 戴季陶，〈中國之宗教改革與救國事業〉，《海潮音》，第14卷第5號，1933年5月15日，頁15-18。

產為工場或職業學校，使和尚及貧民，均得有生產能力，教以國文使和尚得由閱經而入研究佛學之階梯云云。⁹⁴

從中亦可窺見戴季陶對於提高僧伽素養素來關心，惟將廟產做為工場或職業學校一項，鈕有恆的說法未必能代表戴季陶的主張。

（五）監督管理

既然允許佛教僧人的存在，如何監管他們就成為市政府需要面臨的問題。對於京中遊僧，市府一向頗為警惕，認為其妖言惑眾、為害社會。一九三〇年首都員警廳長吳思豫發現有號稱南海普陀的僧人在南京沿街向婦女兜售神符，稱用紅布袋裝之懸在懷中，並出洋六元購買薄團十二個由僧人帶回禪寺，明年婦人就可有貴子降生。員警廳通令所屬各警局，嚴行查禁此類行為，以維地方治安。⁹⁵

一九三六年南京市決定設辦遊僧收容所，同時頒發僧尼識別證，限期令城內僧尼住持退院客師以及帶髮修行凡住庵觀寺院者，一律繳國幣一元及照片兩張申領識別證，以示與遊僧區別。僧尼領證後不得隨意塗改，在京活動須隨身攜帶。本寺住持須切實擔保其行為，如有軌外行動者住持知情

不報也將被視為同謀。南京毘盧寺退院瑞生及諸寺住持認為此項措施頗多窒礙，對首都佛教界不利，因此聯合向中國佛教會呈文希望另擬妥善辦法。⁹⁶中國佛教會雖然同意下令南京市佛教會另擬辦法核審，但最後頒發僧尼識別證制度還是在南京實施。

一九三六年九月，南京市佛教會奉令辦理識別證一案，但多數僧尼觀望不領，因此憲兵司令部函請社會局定期檢查。九月二十五日，京中各政府機關會商決議：限僧尼於十月十日前領取，以便到時員警廳和憲兵司令部檢查，逾期不領者嚴厲取締。十月十三日，分區的檢查行動開始，憲警一百餘人分六十九組對全市四百五十三座寺廟進行了檢查，面斥並責令未領證僧尼於最後五天內補領，否則取締。

嚴格監控寺僧幾乎是政府一貫的政策，因此才有《寺廟登記條例》和《寺廟登記規則》的出台。一九二七年以後南京的歷屆政府都有針對寺僧的登記，而歷次的登記活動都不順利，其中尤以一九三〇年南京市第一次寺廟登記最為混亂。當時首都二十三鄉的廟產只有十處辦理了登記手續，而且所向申請登記的機關各不相同。有的寺廟向市政府登記，有的向內政部登記，有的向中山陵園登記，有的向佛教會登記，更多的則是持觀望態度未經登記的。⁹⁷爾後的歷次登

⁹⁴ 「鈕有恆主張利用廟產興辦實業教育」，1930年12月，臺北國史館檔案，檔號：一般446/3.150（二）。

⁹⁵ 〈員警廳查禁僧道斂錢，假藉神符靈咒欺騙無知婦女，準社會局函請特令所屬遵〉，《中央日報》，1930年9月21日，第2張第3版。

⁹⁶ 〈本會訓令第三零三號 令南京市分會據釋瑞生等呈稱為南京市分會頒行僧尼識別證殊多窒礙仰該會另擬妥善辦法呈候審核由〉，《中國佛教會會報》第7期，1936年7月，頁41-43。

⁹⁷ 〈寺廟登記問題極複雜〉，《中央日報》，1930年10月8日，第2張第3版。

記，政府吸取經驗，往往通過市佛教會事先向寺廟住持說明登記原因，並函請首都員警廳協助調查登記工作。⁹⁸儘管如此，僧人對於政府的登記活動往往懷有疑慮，擔心寺產的公布會導致政府的侵占，因此觀望不報或瞞報謊報的現象也時有存在。一直到一九四八年南京市統計市內寺廟時，還是有寺廟規避不報，民政局只好指令南京市佛教會勸說各寺辦理：「寺廟登記係保護寺廟財產法益，凡屬本市寺廟，均應遵章辦理，不得稍事觀望，各該寺住持人等，實無規避之必要。」⁹⁹

除了政府的社會局、民政局等專管宗教事務的部門會監管市內的佛教寺僧外，各級黨部對於包括佛教組織在內的民眾團體及其活動，也都有監督和指導之職責，如認為不適當可加以警告或糾正。¹⁰⁰因此在南京市各類佛教團體的重要會議上均有政黨代表的出席或發言，他們對於市內佛教徒的活動時刻給予了監視。

第三節 首都建設中的廟產糾紛

雖然一九二〇年代末以破除迷信為由的大規模毀廟逐

僧之計畫未能在南京實現，但教育界試圖利用寺產的嘗試卻並未停止。而南京佛寺因地處首都，面臨比興學更複雜的狀況，自一九三〇年代始，各政府或軍警機構常以「整頓改良」的名義徵借市內的佛寺房產做為公用，這實際成為政府較為緩和的改造佛教之計畫。

一、邵爽秋與廟產興學

就在市長試圖毀廟逐僧之時，南京市的教育界也開始提出廟產興學的要求，中央大學邵爽秋是主要發起人。邵爽秋早年留學美國，分獲芝加哥大學教育碩士和哥倫比亞大學教育學博士學位，一九二七年回國後任南京中學校長兼國立中央大學教授。¹⁰¹邵爽秋鑒於民生凋敝、教育停頓，於一九二八年提出廟產興學的方案，主張打倒僧閥、解放僧眾、劃撥廟產、振興教育，並對民眾可能產生的疑問做了解釋。¹⁰²時值全國教育大會召開之際，當時輿論紛紛傳言內政部也在會上提出了改僧寺為學校的主張，因此引起各地佛教界請願抗議。太虛針對邵爽秋的方案撰文反駁，並提出修正意見。¹⁰³為此，時任內政部長的薛篤弼特意申明「改寺為校」只是社會傳聞，內政部對於佛教僅有希望整頓改良之意，並無強改

⁹⁸ 〈寺廟登記，員警廳協助辦理〉，《中央日報》，1936年3月23日，第2張第4版。

⁹⁹ 「據呈送寺廟登記表格祈鑒核事給南京佛教分會指令附：登記寺廟名冊」，1949年1月8日，南京市檔案館，檔號：1003-004-0133。

¹⁰⁰ 〈規定各級黨部與各級民眾團體之關係〉，《江蘇省政府公報》，第2期，1927年，「黨務」頁67。

¹⁰¹ 邵爽秋之生平，參見楊肅，《邵爽秋之生平及其貢獻》，上海：民生書局，1936年。

¹⁰² 邵爽秋，〈廟產興學運動——一個教育經費政策的建議〉，《現代僧伽》，第5期，1928年5月16日，頁11-18。

¹⁰³ 釋太虛，〈對於邵爽秋廟產興學運動的修正〉，《海潮音》，第9卷第4期，1928年5月9日，頁124-126。

寺宇為學校之舉。而所謂「整頓改良」，薛氏曾說：

……信仰佛教，因屬國民自由，唯不應僅為僧侶，博衣食之資，及為少數信徒精神所寄託；應將我佛博愛平等艱苦卓絕之精神，發揮光大，使社會人類均得受其指導，蒙其利益；即具有感化人心、轉移風俗、改良社會、改造國家之效用，方不愧為真正佛教之信徒。若徒以燒香膜拜邀福免禍相號召，不唯無益社會，抑且有失佛教慈航普渡之本旨……篤弼不敏，對於國人之信仰佛教者，竊有兩大希望：一，應負有整頓佛教改良佛教之責，本舊有佛學之精神，察世界進化之潮流，努力改善，發揮光大，以拯救中國民族、挽回中國國權、免除遠東戰禍、促進世界和平為己任。二，不應僅為消極之信仰，並應進一步努力作積極之工作，即自動的按廟宇原有之房屋田產多寡，興辦各種學校，或平民圖書館，或貧民醫院，或貧民工場等；既不悖我佛救濟眾生誕登彼岸之旨，又可上益國計，下益民生，而亦可箝制譏訕僧侶為不勞而食者之口。¹⁰⁴

可見在內政部看來，當時佛教必須改革，而主要的方式就是利用廟產來服務公眾，如果僧人不能自動實行，則政府隨時可能強制實施。

¹⁰⁴ 薛篤弼，〈薛內長並無改僧寺為學校之議〉，《現代僧伽》，第5期，1928年5月16日，頁22。

一九二八年五月，大學院在南京召開了全國教育會議。南京特別市教育局在會上提出了「全國廟產應由國家立法清理充作全國教育基金案」，希望以廟產補助教育事業，主張「人其人而不火其書，佛其佛而僅取其廟」，每廟酌量一二僧尼存飯香之敬，酌留一二間舍藏居佛像，亦可酌留田畝做為僧尼生活來源。提案還堅持認為廟產興學並不妨礙信仰自由。¹⁰⁵ 這個提案與邵爽秋的建議十分相近。不過這次會議的提案並未真正實施，六月十二日大學院院長蔡元培在給南京國民政府的呈文中說：「此次全國教育會議，對於處分寺產各議案，決議分送內政部及本院參考，亦僅為建議性質。現在各地僧人，如能自動興學，各地方教育行政機關，自當加以指導，予以維持，斷不至有擅行處分寺產之舉，致違反本黨綱領人民信仰自由之規定。」¹⁰⁶ 邵爽秋和全國教育會議關於廟產興學的提議雖未被正式實行，但無論是內政部還是教育界，都有改良佛教的意圖，即使不強迫提徵廟產興學，也希望寺廟至少能自動辦學或興辦慈善公益事業。

一九三一年，邵爽秋進一步認識到經濟困難給中國教育帶來的不利影響，因此籌組廟產興學運動促進委員會，發表〈中華民國廟產興學促進會宣言〉，認為廟產興學可鞏固黨國基礎、均平教育負擔、實現民生主義，並指出廟產興學有

¹⁰⁵ 中華民國大學院編，《全國教育會議報告》（丙編），上海：商務印書館，1928年，頁4-5。

¹⁰⁶ 「蔡元培致國民政府呈」，1928年6月12日，中國第二歷史檔案館檔案，檔號：1(1)-1765。

悠久歷史且係教育界公意。^{①⑦}一九三一年六月二十二日下午七時廟產興學促進會在中央大學致知堂召開成立大會，會員來賓、市黨部、社會局代表二百餘人出席。^{①⑧}儘管促進會關於廟產興學的提案在內政部會議上未能通過，但教育界對於廟產之覬覦之心並未停止。如一九三一年教育部頒布的《繁盛都市推廣小學教育辦法》即規定繁盛都市「校舍如不敷用而又不及建築或無力建築者，得商借廟宇、公所、宗祠等之餘屋供用」。^{①⑨}一九三五年時七省教育廳長又聯名呈請以寺產充作教育經費，並提出已經撥用廟產建立的學校不許破壞，這得到了教育部和行政院肯定。^{①⑩}整體而言，寺產或房屋被徵租的情況中，最多就是被用來開辦學校的。

二、廟產興都：首都建設中的佛寺

目前學界關於民國廟產爭論的討論頗多，但尚有可進一步研究的地方。首先可注意差異性，包括地域的差別和城鄉的差別。廟產的破壞和徵用狀況在北方的嚴重程度似乎超越長江以南地區，在城市又超過鄉村，^{①⑪}甚至對於不同大小和

性質的廟宇徵用、破壞的狀況也有所差別。雖然地區性、個案性的深入研究逐漸湧現，^{①⑫}但仍有待擴展研究的區域。其次，目前的研究較為集中在廟產用作興學的情況上，事實上廟產被政府機關等侵占徵用的情況十分複雜多樣，興辦教育只是其中一種。了解寺廟在廟產紛爭中的不同命運，方能掌握其在地方社區網絡中扮演的多重角色。第三，對於占用寺廟的機構究竟是地方政府、黨部還是學校，占用的人員究竟是軍警、公務人員還是學生，應當有更詳細的統計分析，這將使我們不再把廟產糾紛簡單理解為一個統一的國家政府對佛教進行的侵害，對於我們理解地方社會中各方力量圍繞佛寺進行的權力博弈十分重要。

南京佛教廟宇一九三〇至一九五〇年代房屋、土地等財產狀況的統計在上一章中已作交代，茲不贅述。以下我們通過挖掘尚未被充分利用的民國時期政府檔案、報刊資料，考察一九二七年後南京的佛寺在首都建設中的狀況。

^{①⑦} 〈中華民國廟產興學促進會宣言〉，《正覺雜誌》，第7期，1931年1月，頁21-25。

^{①⑧} 〈廟產興學促進會開成立會〉，《現代僧伽》，第4卷第3期，1931年10月15日，頁259-260。

^{①⑨} 中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料匯編》（第五輯第一編·教育一），南京：江蘇古籍出版社，1994年，頁535。

^{①⑩} 「行政院致國民政府文官處公函」，中國第二歷史檔案館檔案，檔號1（1）-1768。〈廟產興學案內政部議定辦法三項〉，《佛教日報》，1936年1月8日。

^{①⑪} 康豹，〈近代中國之寺廟破壞運動——以江浙地區為討論中心〉，收入康豹、高萬桑編，《改變中國宗教的五十年——1898-1948》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015年，頁1-38。

^{①⑫} 參考歐陽楠、張偉然，〈清末至民國時期江南地區廟產興學的時空分析〉，《歷史地理》，2010年第24輯，頁148-159。梁勇，〈清末「廟產興學」與鄉村權勢的轉移——以巴縣為中心〉，《社會學研究》，2008年第1期，頁102-119。徐躍，〈清末四川廟產興學及由此產生的僧俗糾紛〉，《近代史研究》，2008年第5期，頁73-88。付海晏，〈革命、法律與廟產——民國北平鐵山寺案研究〉，《歷史研究》，2009年第3期，頁105-120。袁泉，〈政府、民間、寺僧之間的博弈——以民國宜都寫經寺廟產糾紛案（1930-1948）為例〉，武漢：華中師範大學碩士論文，2011年。

國民政府定都南京後，為適應在人口、經濟、文化、教育、交通等方面的新需求，從一九二八年開始設置專門機構進行首都的城市規畫，在次年制定了《首都計畫》，並在接下來的近十年間不斷修改補充並付諸實施。雖然抗戰中斷了這項計畫，但還都南京後重建首都的事業依舊得到了延續。

首都的建設計畫不僅僅是現實的城市建築方案，也是國民政府試圖建立國家統治的手段，因此「科學理性」和「民族主義」的論述滲透在城市的規畫中。政府希望運用科學方法改造城市進而擺脫混亂落後步入文明秩序，同時又對社會進行民族主義的意識型態統禦。¹¹³在此背景下，寺廟在城市建設中的地位必然受到忽視甚至敵視。在《首都計畫》的分區條例草案中，允許新建或改造的屋宇用作廟宇的，只有第一住宅區。不僅如此，其他住宅、商業、工業、行政、軍用、教育區還常因各種建設需求徵借或拆除廟宇。此外《首都計畫》預測的南京人口增長速度大大落後於實際人口增長速度，¹¹⁴更加劇了城市建設中的「房荒」問題。

就興學方面來說，儘管佛教界對於邵爽秋等人的廟產興學建議表示強烈抗議，¹¹⁵但南京國民政府時首都被徵借做學

校的佛寺還是很多。比如一九三二年市立米行街小學（後改名為雨花路小學）就是向當時大報恩寺的住持本參租用房產辦學的；¹¹⁶三藏殿內則設有私立經緯小學；¹¹⁷中華門外東嶽廟原為地方施主捐資建立，一九三四年政府將廟產興辦雙橋門國校，一九三五至一九三六年間校長朱文祺在廟內建房八間；¹¹⁸臥佛寺房屋曾被莫愁路小學高年級班占用。¹¹⁹另據一份一九三六年十月的寺廟房屋調查表，西方寺兩廂房屋亦為小學占用，九華寺為清涼鄉小學所用，放生庵部分做為三民中學的宿舍。¹²⁰棲霞寺雖未被學校徵用廟產，卻與棲霞鄉村師範學校因為鄰近地界問題屢屢發生糾紛，雙方纏訟十年之久，寺僧寂然期間三度入獄，最後還是經寺方在中央政府的「護法」出面調解方獲解決。¹²¹

¹¹³ 王俊雄，《國民政府時期南京首都計畫之研究》，頁 144-190。

¹¹⁴ 國都設計技術專員辦事處編，王宇新、王明發點校，《首都計畫》，南京：南京出版社，2006 年，頁 14-20。關於南京市一九一二至一九四八年間實際人口、戶數的變動，請參侯楊方，《中國人口史》（第六卷），上海：復旦大學出版社，2001 年，頁 160-161。

¹¹⁵ 如〈中國佛教會呈行政院等關於護教產文〉、〈浙江省佛教會為廟產興學促進會事致國民政府呈〉，《中國佛教會報》，第 13-19 期合刊，1931 年。

¹¹⁶ 「為請求維護租賃法益以恤民而彰公道由」，1946 年 3 月，南京市檔案館，檔號：1003-7-133。

¹¹⁷ 「關於經緯小學社心田訴請懲辦三藏殿住持僧本明並請撥敵偽產業以備復校一案與市政府及該府與敵偽產業處理局往來電文」，1946 年 2 月，南京市檔案館，檔號：1003-7-144。

¹¹⁸ 「為本鎮東嶽廟劣僧石根吸食毒品以盜賣校產等及教育局的批復與致首都地方法院的公函」，1947 年 10 月，南京市檔案館，檔號：1003-7-1299。

¹¹⁹ 「為安品街小學與大雄中學校舍糾紛案經派員商定解決辦法函達查照由」，1946 年 8 月，南京市檔案館，檔號：1003-7-300。

¹²⁰ 「各寺房屋調查表」，南京市檔案館，1936 年 10 月，檔號：1001-5-45。

¹²¹ 〈棲霞和尚與棲霞鄉師訟案未已〉，《申報》，1934 年 2 月 28 日，第 17 版。朱潔軒，《棲霞山志》，香港排印本，第 132-135 頁。Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes*, pp. 159-165.



圖 3-1：南京大報恩寺（寺門口懸掛「南京特別市立米行街小學」牌匾）^⑫

除了與學校的紛爭外，寺廟還面臨著其他各類機構的占用。寺廟為軍隊借用早有先例，而南京建都以來做為首善之區，軍警機關繁多，寺廟駐紮軍警更是成為慣例。一九三六年二月天界寺被內政部員警總隊徵用熟地十一畝建總隊部，並駐紮憲兵數人；^⑬ 毘盧寺長期為陸軍通信兵學校的學生隊借住；普德寺為憲兵司令部借用；楞嚴寺內國民軍訓隊駐紮；府西街城隍廟裡是員警廳醫務所及特務大隊；天隆寺內駐有軍政部一班人及其軍用品；古林寺內有憲兵第二團、員警派出所及十八軍倉庫；第六警察局一九二八年起就在淨界寺設分駐所；西方寺正殿為陸軍通信

兵團獨立營第三連第一排第一、二班所用；華藏寺駐有軍政部特種通信隊；臥佛寺內駐水雷大隊；朝天宮西街的古城隍廟設警察局朝天宮派出所和煙犯勞動服務隊；文昌閣成為陸

軍八十三師的軍械庫；水西門大街的古城隍廟有憲兵城門稽查所駐紮；金陵寺一九三一年時就有十一軍軍械庫修械所占據，雖太虛呈請軍政部撤出，^⑭ 但到一九三六的調查顯示仍設有陸軍第十八軍軍械庫，^⑮ 而一九二七年時還曾駐第三十七軍炮兵團。^⑯ 雖然南京國民政府曾下令「軍警及其他機關團體或個人、不得任意侵占、應由內政軍政兩部分別通行各省市政府及各軍隊遵辦」，^⑰ 市政府又「以清涼山掃葉樓、古林寺、雞鳴寺等名勝地駐有軍隊，特電呈軍委會，請照西湖名勝不准駐兵例」，^⑱ 但效果並不明顯。一九三五年軍政部在向行政院呈文中認為，確係古蹟的寺廟如本京的掃葉樓、古林寺、雞鳴寺已經嚴禁駐軍，但普通寺廟不僅沒有古蹟而且頗多屬於迷信，在此部隊調動靡常營房不敷利用之際，不得不暫時借用以免占據民房。^⑲ 軍警對廟產的大量徵用雖很多以租借形式進行，但也會影響到寺院的宗教生活及經濟利益。一九三七年四月毘盧寺呈請陸軍通信兵學校將借住寺廟的學生遷出，以便充分利用寺產來繳納高於民產的租

^⑫ 劉曉梵編，《南京舊影》，北京：人民美術出版社，1998年，頁89。

^⑬ 「據天界碧峰兩寺僅餘熟地六十七畝請派查一案致天界寺主持的批及公函」，1948年1月，南京市檔案館，檔號：1003-5-1619。

^⑭ 〈本會為金陵寺駐軍呈行政院請即遷出以便辦會務人員養成所文〉，《中國佛教會報》，第22期，1931年6月20日，「呈文」第1-2頁。

^⑮ 上述毘盧寺到金陵寺被占用情況均見「各寺房屋調查表」，1936年10月，南京市檔案館，檔號：1001-5-45。

^⑯ 〈南京快信〉，《申報》，1927年12月13日，第6版。

^⑰ 〈軍警機關及各團體不得侵占廟產〉，《申報》，1933年8月6日，第3版。

^⑱ 〈各名勝地永禁駐兵〉，《申報》，1934年4月6日，第7版。

^⑲ 「禁止各寺觀廟宇駐紮軍隊並附設含有爆炸性或震動力極大之物品製造廣以保護古物」，1935年，臺北國史館內政部檔案，檔號：129-1746。

稅，但通信兵學校稱學生隊因校舍不敷無法遷出，因此向政府呈請免予徵收毘盧寺內學生隊借住的房屋的租稅。地政局認為借用房屋並非公有，無法免稅，最後市府為體恤計，指示被借用地產在借用期間免徵，其他部分地價稅照章徵收。^{⑬〇}



圖 3-2：南京普德寺（德籍攝影師 Hedda Morrison [1908-1991] 1944 年攝於南京，該門外可見駐軍）^{⑬一}

^{⑬〇} 「為陸軍通信兵學校借毘盧寺房屋免納租稅」，1937 年 4 月，南京市檔案館，檔號：1001-1-975。

^{⑬一} 資料來源：The Hedda Morrison Photographs of China, 1933-1946, accessed January 6, 2017, http://via.lib.harvard.edu/via/deliver/deepLink?_collection=via&recordId=olvwork586529.

另外首都市政項目的建設中也多牽涉廟產。例如，一九二八年一月南京特別市工務局設計課馬軼群向市府建議收回承恩寺規畫新式市場，認為承恩寺地處繁華之地，難能可貴，雖為寺廟但係市產，希望規畫市場、菜場便利周邊民眾。市府調查後稱承恩寺為前明敕建官廟，向為僧綱司住址，因此屬於市產而與其他寺宇性質不同，自應收回。當時承恩寺房屋被若干僧人分別管理，多數出租或做旅館，一間已被財政局接收公用，政府決定將空地闢做菜場。^{⑬二}在接收承恩寺產過程中，還有市民向市府舉發寺方的隱匿房產，後來隱匿房產連同寺方下屬福德庵一併被接收。^{⑬三}一九二九年政府預備設立中央模範林區，這除了關係經濟利益外還牽涉到紀念孫中山的造林活動，城南牛首山的宏覺寺因此被徵收了土地。^{⑬四}一九三四年南京建設中央車站，軌道規畫經過香林寺，中國佛教會、南京市佛教會、香林寺僧眾呈請鐵道部保存寺廟，但鐵道部稱事關公家徵用，所請難以遵照。^{⑬五}一九三五年甘露寺僧方成曾與南濱鄉長簽訂租地協定，租與建設市政府預定的衛生事務所項目，後因租金問題還發生過爭訟。^{⑬六}一九三六年市政府欲徵收中華門外珍珠巷法華寺做為

^{⑬二} 「呈為建議迅即收回承恩寺作為新市場」，1928 年 1 月，南京市檔案館，檔號：1001-3-60。

^{⑬三} 〈沒收承恩寺隱匿房產〉，《申報》，1928 年 9 月 24 日，第 22 版。

^{⑬四} Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes*, pp. 156-159.

^{⑬五} 〈中央車站即日興築拆遷香林寺不能避免〉，《中央日報》，1934 年 9 月 27 日，第 7 版。

^{⑬六} 「關於僧方成控鄉長聞天福強以廟產租與該所應用的呈、指令」，1935 年 11 月，南京市檔案館，檔號：1001-4-83。

屠宰場，住持捷空呈文敘述建庵艱辛經歷，懇求政府免徵。經市府調查認為該寺香火冷淡僧人稀少，屬隱僧之流，應向深山僻地設寺，不應以一己之私阻礙政府建設，且住持煽動附近住戶出面呈反對意見尤為可惡，免予徵收一事自當無庸置議。¹³⁷靈谷寺則在國民黨試圖建立自身的禮儀制度並藉此鞏固黨和人民情感聯繫的運動中，被總理陵園管理委員會將數百畝土地和大量財產收歸國有，並將寺中無量殿轉換成了紀念國民革命軍陣亡將士的祭堂。而寺中佛像和僧人則被轉移到寺旁的一間龍王堂，原先的宗教場所變成了對於革命和國民黨將領的紀念聖地。¹³⁸政府對於靈谷寺的處理其實並不符合《監督寺廟條例》，但徵收者以建設總理陵園「情形特殊，自當別論」為由進行了開脫。¹³⁹

除此之外，不少寺廟的房產還長期被地方團體、機關要員占用辦公或租住。中正路古白衣庵一九三五年一月被首都各區救火聯合會常務理事舒敦甫等，以訓練名義強占大殿及殿西殿後房屋數十間，居住眷屬並轉租漁利，舒還將庵門題額石碑匾聯拆毀，並偽造文約私往地政局登記。經呈監察院、內政部、市政府均未解決，後經中國佛教會函南京市政府要求解決。市府回復稱限期該庵向法院訴理，逾期不提起

訴訟則仍維持救火會登記原案。¹⁴⁰一九三六年時長生禪寺為軍政部第一臨時醫院借用房屋數間；二郎廟被消防隊電信隊占用。¹⁴¹一九三五年時，靜海寺共有房屋六十餘間，其中五十多間分別被軍政部、警察局、衛生局、紅十字會等機關的領導及其眷屬占用居住，僧人僅得住八間。¹⁴²

在同樣以科學理性為指導思想的首都建設和破除迷信運動中，佛教寺廟被徵用興辦城市的教育、衛生、交通或是其他益於現代國家和民眾之事業，似乎理所當然。

三、抗戰及戰後的南京佛寺狀況

抗戰的爆發和南京的淪陷不僅使得首都的建設事業受到了中斷，而且也使整個佛教的發展脈絡大受影響。淪陷初期因為戰火波及，不少寺廟遭到毀壞，僧人大量逃離。但因佛教在日本的流行，使不少日軍將士對於僧寺並不絕對敵視，反而希望通過中日兩國的這一共同信仰來服務其統治。以下就此背景對南京的佛寺廟產狀況略作分析。

部分佛寺在淪陷初期為難民乃至國軍將士提供了避難場所。比如棲霞寺的寂然法師在大本、志開的協助下，於寺中設立難民收容所四月之久，救護難民二萬三千餘人，並掩

¹³⁷ 「據請免徵寺產礙難照準由」，1936年5月，南京市檔案館，檔號：1001-1-1721。

¹³⁸ 楊永泉、陳蕊心編，《靈谷寺志》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁89-98。

¹³⁹ 〈接收靈谷寺廟產〉，《中央日報》，1931年7月8日，第2張第4版。

¹⁴⁰ 「據白衣庵呈舒敦甫等偽造契據強占廟宇請查照辦理」，1937年3月，南京市檔案館，檔號：1001-1-1313。

¹⁴¹ 「各寺房屋調查表」，1936年10月，南京市檔案館，檔號：1001-5-45。

¹⁴² 「保護下關靜海寺與三宿巖古蹟」，1935年，臺北國史館內政部檔案，檔號：129-1572。

護抗戰將領脫險。¹⁴³鈕先銘在其回憶錄中也記載了他在淪陷後落髮藏身於永清寺和雞鳴寺的經歷。¹⁴⁴此外戰爭初期不少佛寺都成為收殮掩埋遇難者屍體的場所。¹⁴⁵隨著淪陷區秩序的重建，日本和維新政府當局雙方都認識到佛教在南京歷史悠久、頗有群眾基礎，因此均有意利用佛教來營造中日友好氣氛、加強地方統治。日方要求各屆偽政權倡導佛教，並持續組織各宗僧人來南京交流、說法。一九四一年南京市政府在東郊修復了紀念六朝寶誌和尚的寶公塔和誌公殿。同年日本當局和南京市府間完成了中日兩尊觀音像的交換活動，日本名古屋東山公園高十一公尺的觀音雕像被贈送給南京，稱為「東來觀音」，安放在毘盧寺。毘盧寺一尊唐代千手觀音雕像則做為「西來觀音」回贈給日方。雙方為接收和贈送均舉行了盛大的儀式，南京方面汪精衛、駐日大使褚民誼、南京市長蔡培等均參與了此次活動。¹⁴⁶毘盧寺萬佛樓因為陳列「東來觀音」不得不將頂棚打破，一九四一年五月南京特別市政府和市社會局還因前來參拜觀音的人士眾多，特意制定

了《毘盧寺管理規則》十八條，規定了參拜路線、儀軌，禁止了小販兜售食物、借用供有佛像的房屋祝壽、設奠、停柩等行為，以示官方的重視。¹⁴⁷一九四二年十一月，駐南京的日本高森部隊在武定門外施工建造稻禾神社時挖出了裝有玄奘舍利的石函，第二年三月由日本駐南京大使重光葵移交給時任外交部長的褚民誼，報刊、廣播對此事大造輿論，一時成為南京城內的盛事。¹⁴⁸後玄奘舍利部分被保留在南京小九華山，其餘則在後續的數十年內被不斷分割流傳至中國其他城市以及日本、臺灣、印度。¹⁴⁹

以上事件都表明，佛教成為淪陷時期地方政治統治的籌碼，因而此時在南京拆除佛寺、驅逐僧人的主張自然銷聲。寺廟被政府、學校徵用的情況雖依舊存在，¹⁵⁰但因為遷都重慶，淪陷前借用寺廟的機關撤出，很多學校也停辦。前述東嶽廟內的雙橋門國校，在淪陷後即停辦，住持實根與汪精衛國民政府關係密切，因而拆除學校的房屋，出賣了磚瓦

¹⁴³ 〈寂然上人碑〉，南京市文化廣電新聞出版局，《南京歷代碑刻集成》，上海：上海書畫出版社，2011年，頁437-438。

¹⁴⁴ 鈕先銘，《佛門避難記》，南京：南京師範大學出版社，2005年。

¹⁴⁵ 〈世界紅卍字會南京分會救濟隊掩埋組關於掩埋屍體情況統計表（1938年）〉，中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編》（第五輯第二編·軍事五），南京：江蘇古籍出版社，1998年，頁766-772。

¹⁴⁶ 參考經盛鴻，《南京淪陷八年史》，北京：社會科學文獻出版社，2005年，頁788-790。「呈請東來觀音宏傳戒法請給予保護而維道場及市政府的批示佈告」，1941年10月，南京市檔案館，檔號：1002-2-1539。「關於偽市長蔡培等贈送日本之佛像觀音像一案與行政院賠償委員會來往文件」，1948年10月，南京市檔案館，檔號：1003-3-2285。

¹⁴⁷ 「訂定毘盧寺管理規則佈告遵守實貼毘盧寺」，1941年5月，南京市檔案館，檔號：1002-2-1257。

¹⁴⁸ 〈重建三藏塔並修建毘盧寺舍利塔等〉，《中流》，第2卷第7期，1943年8月10日，頁16。經盛鴻，《南京淪陷八年史》，頁790-792。

¹⁴⁹ Benjamin Brose, "Resurrecting Xuanzang: The Modern Travels of A Medieval Monk," In Jan Kiely and J. Brooks Jessup eds., *Recovering Buddhism in Modern China*, New York: Columbia University Press, 2016, pp. 143-176.

¹⁵⁰ 例如一九三九年中華門外圓覺禪寺被日本江幡部隊駐紮，僧人被勒令遷出另租房居住。見「關於圓覺寺住持雲錫呈江幡部隊中村隊城外保線所駐寺已久請求救濟致特務機關公函呈報」，南京市檔案館，1939年6月，檔號：1002-2-1036。

桌椅。¹⁵¹而本明接任大報恩寺住持後，將其住持三藏殿內的私立經緯小學拆除，建材移來在雨花路小學操場建迎街市房十四大間，租與商人。¹⁵²而佛教徒自身設立之學校或慈善組織反而能比較好地運作。華業嵩是夫子廟著名餐館六華春的老闆，也是佛教居士，他在戰時依靠與偽政府方面的良好關係，得以在承恩寺組織佛慈小學及往生蓮社。佛慈小學招生不收學費，免費發給課本提供膳宿，教授佛教課程，同時提供民眾燒香，佛誕日學校放假。蓮社還收養戰時的孤兒數十名。¹⁵³

當然這都是暫時的情況，隨著抗戰結束和還都南京，與淪陷區國民政府有所牽連的寺僧都被清算。一九四六、一九四七年間地方政府希望依舊在東嶽廟設國民學校以收容失學兒童，校長私自移除行宮內的佛像，主持實根阻撓不准，揚言拚命。後通濟鎮第二十一保保長向政府呈文控訴東嶽廟實根依仗「敵偽」盜賣公產阻礙興學，並有購買吸食毒品之行為。雖經實根辯解，但教育局認為該處原為校舍，廟方應即交還。¹⁵⁴而報恩寺被本明拆除租出之校舍也在一九四六年

被市社會局和雨花路小學校長錢耀生要求收回，並限期令租用的商人遷出。本明與商家租戶及「街坊縉紳」進行了聯合抵制，雨花區第十保副保長亦出面請求政府體恤商艱、免予收回房產，後寺方和教育局在市府房屋租賃管理委員會的調解下達成了租賃協議。但因租金問題，雙方在隨後一年間糾紛不斷。一九四八年本明還是被佛教會和社會局控告其戰時與敵偽關係密切並去過日本，又不守清規、吸煙吸毒並與一寡婦生有一女，以致被社會局根據《監督寺廟條例》逐出寺廟。¹⁵⁵南京市佛教會隨即委任隆江接任住持一職。值得注意的是，簽發此份委令的南京市佛教會理事長雪嵩其時已加入國民黨。¹⁵⁶承恩寺國民小學的校長也於戰後同社會局人員前往佛慈小學和往生蓮社要求接收寺產，並封存財產、驅趕社員。蓮社創立者華業嵩雖呈文辯駁，仍因在社內搜出偽政府官員的長生祿位牌和題名匾額等，被定性為利用奸偽勢力占用公產。承恩寺小學接收後覺得大殿內的佛像有礙觀瞻，又占用空間，通知華業嵩也未來認領，只得移至偏僻地點並請示南京市佛教會處理。¹⁵⁷此外，觀音庵僧尼也因庵內被搜出

¹⁵¹ 「為本鎮東嶽廟劣僧石根吸食毒品以盜賣校產等及教育局的批復與致首都地方請院的公函」，1947年10月，南京市檔案館，檔號：1003-7-1299。

¹⁵² 「關於大報恩寺及三藏殿住持本明擅自處分廟產案與佛教南京分會來往文書給第十一區公所訓令及市政府對該僧處分訓令等」，1948年12月，南京市檔案館，檔號：1003-4-133。

¹⁵³ 「為呈請收回佛慈小學公產並將該校原有班級劃歸本校續辦仰祈鑒核祇遵由」，1946年1月，南京市檔案館，檔號：1003-7-368。

¹⁵⁴ 「請十一區公所協助雙橋門國校責令東嶽廟僧實根為還該校原有農場操

場賠償盜賣校舍並將佛像四尊遷出」，1947年11月，南京市檔案館，檔號：1003-7-1299。

¹⁵⁵ 「關於員警機關強制驅逐大報恩寺住持本明出寺並傳案押法物等由函請核由」，1948年6月，南京市檔案館，檔號：1003-7-331。「呈市政府為懇祈驅逐謠僧蕩婦而慰民望由」，1946年7月，南京市檔案館，檔號：1003-1-1213。

¹⁵⁶ 「關於該會報會員大會經過及會章會議記錄名冊職員表等情與市佛教分會往來文書」，1946年11月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1089。

¹⁵⁷ 「為令發還華業嵩有關佛經用品送催未見來校洽領呈報與市社會局暫為保管指令」，1946年5月，南京市檔案館，檔號：1003-7-368。

汪精衛之妻的花瓶在戰後遭捕。¹⁵⁸

與此同時，因抗戰中止的辦學事業開始恢復進行。南京市教育局一九四七年五月給民政局函文稱希望利用公共廟宇興辦國民學校，民政局訓令事關推行國民教育，自應照辦，惟須先對各區境內寺廟狀況是否適宜利用興學做出調查。¹⁵⁹一九四七年九月南京市第一區區長呈南京市教育局稱，區內九華山附近人煙稠密學齡兒童眾多，地方人士多次懇請設立國民學校，請准予利用廟宇。¹⁶⁰一九四六年由太虛及國民參政會的雷震等在重慶創辦的大雄中學遷回南京，預備設址在水西門臥佛寺，而市立安品街國民學校也欲在臥佛寺立校。經創辦人同教育局、市政府商談，最後兩校分用寺內房屋，副市長親自向太虛說明安品街小學需利用寺產，並承諾盡量協助大雄中學成立。太虛復函教育局稱謝，關於安品街小學暫借廟產亦表示同意，但限制了數量，希望當年寒假即能歸還。¹⁶¹可見儘管僧人常自行設立學校以防止廟產被侵占，¹⁶²但還都南京後，佛寺還是面臨市府教育系統辦學的壓力。

除了恢復被中斷的廟產興學事業，其他市政建設專案也於戰後重新開展。期間面臨戰後拆除危房重建以及準備內戰等形勢，使得南京市內的房屋更為緊張，寺廟的房產再次被大量徵用。中國佛教會整理委員會有鑑於此，曾於一九四六年呈請中央政府頒發保護寺廟財產及僧眾自由的布告，並要求廢除各種提徵寺產及其收益之單行法規。行政院和軍事委員會下達指令後南京市政府也要求社會、財政二局遵照查明，社會局稱並無此種單行法規，財政局稱除照章徵稅外也無與中央法令牴觸之單行法規。¹⁶³儘管如此，事實上寺廟財產還是屢遭提徵。市社會局曾在一九四六年決議在遊民習藝所未建成前借用市內大寺收容乞丐，並要求南京市佛教會長峻嶺協助。¹⁶⁴一九四六年五月孝陵鎮第十區公所函請佛國寺方丈，因原借住的衛生事務所房屋現須籌復，而附近又難覓辦公房屋，希望借用寺方空房數月。太虛婉拒了請求，稱此房係自用恢復義學補習班，籌備數月正在修理，先前第五倉庫翁科長和市立小學提出借用都被謝絕。¹⁶⁵一九四六年十二月美國大使館向市府函稱需租古林寺房屋六十間做為華裔職

¹⁵⁸ 〈南京觀音庵搜出陳逆璧君之古瓶〉，《飄》，1946年第7期，頁2。
〈新聞卡通：南京觀音庵藏匿奸逆，致該庵之和尚尼姑遭被捕〉，《新上海》，1946年第25期，頁3。

¹⁵⁹ 「調查可利用興學的寺廟和派員督導考核辦理禁政令的訓令」，1947年6月，南京市檔案館，檔號：1004-1-135。

¹⁶⁰ 「電教育局為請本區三十保九華山原有廟宇設立國民學校及局電」，1947年9月，南京市檔案館，檔號：1003-7-572。

¹⁶¹ 「關於大雄中學遷至水西門臥佛寺事給教育局長函件」，1947年3月，南京市檔案館，檔號：1003-7-811。「函教育局建議臥佛寺作為大雄中學及安品街小學校舍」，1946年8月，南京市檔案館，檔號：1003-7-300。

¹⁶² 比如有普德中學、瓦官義務小學、毘盧寺初級小學、古林寺義塾小學、私立宗仰中學、萬壽寺初中學校、牛首義學等，參見南京市地方志編纂委員會，《南京民族宗教志》，南京：南京出版社，2010年，頁274-275。

¹⁶³ 「關於調查違法徵提寺產及收益的命令及南京市政府的辦理意見和情況」，1946年5月，南京市檔案館，檔號：1003-1-1178。

¹⁶⁴ 「關於轉借市內大寺院收容乞丐一案給佛教京分會函件」，1946年9月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1241。

¹⁶⁵ 「關於暫借佛國寺空房作為孝陵鎮辦公用房的公函」，1946年5月，南京市檔案館，檔號：1004-1-411。

員宿舍，當時寺廟被中國軍隊占用，市府清查後發現寺內自抗戰後為國民政府警衛總隊第二大隊住用，人數時多時少，現約八十多人，又有憲兵第一團第三營第九連二十多人亦居該寺。¹⁶⁶一九四七年靜海寺內房屋三間被政府接收使用，其中財政局屠宰稅辦事處占用兩間住宿，另衛生局屠宰檢驗生住宿一間，因房屋有倒塌危險，住持希望財政局發還一間給寺方出租，以使用租金維修房屋。¹⁶⁷一九四七年三月南京市衛生局曾函請社會局希望提供廟產一處，權作設置臨時驗屍所用。社會局稱寺廟調查尚未完畢不清楚是否有廟產提供，且目前情勢不便遵照，可自行與殯儀館洽商。¹⁶⁸一九四八年七月城南醫院為添建病房，曾呈請租用普德寺在中華門外的土地儲備建材。¹⁶⁹

此外因為國共內戰，市內的部隊駐紮調動依舊頻繁，而戰爭也進一步擴大了對寺廟房產的利用需求。一九四七年三月第十一區公所呈市長稱，海新鄉二十七保四、五、六甲長呈當地柴家營土地廟房產被駐紮在張王廟的傘兵總隊印刷所士兵強行拆毀。呈文稱此廟係當地農民數十年因受迷信舊習熏染祈禱農作物生產之用，雖屬迷信然係其信仰宗教之自

由，請順適輿情予以保護。¹⁷⁰一九四七年九月前金粟庵內駐紮著通訊一團二連的軍隊，據住持悅譚呈文稱部隊開拔後在寺內留有子彈十一發、麻將牌一副。¹⁷¹一九四八年時，受內戰影響而南下首都的河南等省流亡學生頗多，安置頗為費事，其中有一批就住承恩寺小學內。¹⁷²隨著戰局日緊，一九四九年一月市民政局奉總統府令南京市佛教會、各區公所上報空出公私房屋及廟宇，以做為傷兵醫院與前方撤退軍人眷屬之住宅。¹⁷³

第四節 佛教改造的局限及原因

學者一般認為，因為南京的佛教界地處民國中央政府和首都政府的權力中心，所以在廟產糾紛等問題上較為順應政府的管控，也未曾因政教間的矛盾發生過直接的暴力衝突。¹⁷⁴但事實上政府對佛教進行的改造計畫在南京並未收到預期的效果：首先，毀廟逐僧的意圖只是曇花一現，在一九三〇年

¹⁶⁶ 「關於租賃古林寺房屋 60 間為美使館華籍職員宿舍的來往文書、附租約稿」，1946 年 12 月，南京市檔案館，檔號：1003-1-377。

¹⁶⁷ 「為暫借靜海寺房屋一間由屠宰場用准借與衛生局的來往函」，1948 年 4 月，南京市檔案館，檔號：1003-5-1098。

¹⁶⁸ 「函社會局請指撥廟產作為臨時驗屍所之用及其公函」，1947 年 3 月，南京市檔案館，檔號：1003-6-191。

¹⁶⁹ 「為擴建藥房擬承租普德寺廟產基地一事與衛生局及該局與地方政局往來檔」，1948 年 7 月，南京市檔案館，檔號：1003-6-478。

¹⁷⁰ 「請歸還拆毀廟宇的材料」，1947 年 3 月，南京市檔案館，檔號：1003-1-815。

¹⁷¹ 「關於運送第十五保保長送來金粟庵居住通信一團軍隊所遺步槍子彈麻將牌給民政局報告及批文」，1947 年 9 月，南京市檔案館，檔號：1003-4-61。

¹⁷² 〈京河南流亡學生十餘人飲食中毒〉，《申報》，1948 年 10 月 19 日，第 2 版。

¹⁷³ 「為通知查明空出私房及廟宇作為傷兵醫院及前方軍眷住宅給南京佛教會各區公所訓令及總統府代電」，1949 年 1 月，南京市檔案館，檔號：1003-4-133。

¹⁷⁴ Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes*, pp. 150-188.

之後破除迷信的熱潮基本得到控制。從實際統計資料來看僧寺並未大幅減少，南京國民政府統治的前十年間甚至有所增長。¹⁷⁵其次，對於佛教實踐的規範也不算成功。占卜求籤之事屢禁不止；燒香跪拜活動沒有消失，直到一九四〇年代每年的佛陀、觀音、地藏誕辰香會，城裡的佛寺依舊人山人海，政府只好承認朝山進香一類的活動尚屬合法，只要不違背人道或妨礙風俗均不必急於取締，而當以勸導為主；¹⁷⁶寺內的講經、法會等活動雖受監控，但常以為領導祝壽、為國家祈福等形式繼續進行。總之，寺廟登記和法令實施在地方上都困難重重。第三，佛學院辦理效果不佳、僧人的佛學素養提高有限，而城內的經懺應赴等活動卻一直興盛不衰。（詳見下章）第四，各級政府部門和其他機構利用寺廟房屋和土地辦學或進行公共建設的情況確實較為普遍，但大多採取租借或給價徵收的形式進行，而且此種現象從帝國以來就不新鮮，這也是寺廟在土地和經懺外獲取收入的重要方式。被占用的佛寺大多尚可維持宗教活動和日常生活，有些寺廟即便被充作學校，但民眾在節誕期間依舊前來進香，以致學校不得不放假以避讓香客。¹⁷⁷統計數據顯示抗戰前夕廟產總數比之一九三〇年代初反而有所增長，當然這種資料的差別

¹⁷⁵ 「南京十年」間寺僧、廟產數量的變化，參見第二章第二、三、四節。

¹⁷⁶ 「為告知孟蘭會應注意禁之事項和對朝山進香者有不良行為舉止應予勸導或取締的公函及第四區公所令各保遵照辦理的訓令」，1946年8月，南京市檔案館，檔號：1004-1-247。

¹⁷⁷ 「關於本校址原借用善司廟房屋該廟定期為鄉民寺廟焚香膜拜請准放假一事給教育局呈文」、「關於當地人民進香日停課一事給教育局呈文」，1948年4月，南京市檔案館，檔號：1003-7-434。

很可能是調查範圍和準確度有所差異造成的，但至少說明除戰亂外毀廟的情況不多：大多情況廟產只是被利用，寺廟和宗教活動均得以保存。學界對於廟產興學的討論多依據僧人的敘述來進行，也多未進行詳細的數據統計，由此可能誇大了寺廟受破壞的程度。¹⁷⁸根據不完全的統計，南京佛寺的廟產在一九二七至一九四九年間被侵占利用的比例約在三分之一到四分之一，¹⁷⁹大多的小廟小庵因為登記成私產或空間有限，無法在城市建設中被真正利用。

改革效果不佳的原因，在於當地佛教信仰社群運用多種資源和方法進行了抵制、協商。更重要的是，佛寺往往深植於地方的權力、經濟結構中，因此政治集團內部對於改革、利用佛教的立場和觀點都有所差異，並非所有人都是激進的反對者，這使得各級政府及各部門間並不能上下一心地實行改革方案。於是佛教不僅不能隨意被國家力量單方面改造，在一些特定的處境下也可以反過來影響政治的格局。如果在南京這樣的國民黨和國民政府勢力強大的中心城市佛教都無法被真正改造，那麼對於更為偏遠縣市因為破除迷信或廟產興學運動而引發的信眾的暴力反抗，我們就不會覺得奇怪了。

一、僧人的抵制

南京市政府對於佛教的破壞、侵占、登記、監督都受

¹⁷⁸ 康豹，〈近代中國之寺廟破壞運動：以江浙地區為討論中心〉，頁1-38。

¹⁷⁹ 具體統計參見文末附表3-1。

到了僧人和信眾不同程度的抵制，這種抵制使得南京的佛教社群並未完全按照政府的設想發展。雖然比起蘇北等地區信眾發起的武力暴動、騷亂，南京地區佛教界對於政府管控的抵制並不算激烈，但是我們也應看到，政教間的矛盾之所以到達武力衝突的地步，說明地方政權和宗教徒之間並沒有形成良好的協商機制。地方市縣的黨員往往憑一腔熱情不顧上級法令破壞廟宇和僧人的利益，而信眾則缺乏利用行政、司法手段維護自身利益的意識、能力或資源，傾向於採取直接的暴力反抗，因此往往造成兩敗俱傷的結局。從這個意義上說，南京佛教徒對於政府的管控或侵占並非一味順從，而是採取了更為平和、有效的抵抗方式。

首先，南京的僧人注重經營與政府官員的良好關係。南京從明清到民國以來，一直是所處地域中的重要城市，城內從來不乏各階層的官員。而僧人要在南京生存、發展，必須善於處理與政府和官員的關係。社會輿論認為金陵寺觀住持歷來好「結緣於富貴之家」，¹³⁰唯有如此在寺廟利益受損時才可藉助官府的力量獲得額外的保護。筆者在「導論」中提及的毘盧寺，就是藉助兩江總督和湘軍的勢力得以壯大。又如清末金陵南門外的東嶽廟主持僧在被禁止舉辦賽會出巡時，即通過「極力運動兩縣」而獲許可。¹³¹民國後僧人同樣積極攀援可以利用的政治力量，例如一九四六年八月三汊河法雲寺僧寬定，就呈請南京國民政府的吳文官長兼任其創立

的華嚴佛學院院長。¹³²民國時期無論是軍閥還是南京國民政府的官員中，都有佛教界的朋友，而這些朋友有時能在關鍵時刻幫助寺廟度過危機。

其次，南京佛教界成立有佛教會等組織，在寺僧利益受侵害時，能夠迅速組織、聯合全市佛教力量共同商議應對措施。依靠政府官員並非長久穩妥的策略，佛教會等組織在民國初年的出現，就是僧人為了聯合地區間佛教力量來共同應對外界壓力的。南京的佛教組織成立較早，一九一二年時就由居士李翊灼等人在金陵刻經處發起成立過一佛教會，因與僧人不和很快解散。而民國元年僧人也在南京呈准臨時大總統孫中山成立一佛教會，古林寺僧輔仁任會長，一九二七年後奉江浙佛化聯合會及江蘇佛化聯合會頒發章程而略事改組成為江寧佛化聯合會。¹³³一九二八年輔仁因被控訴而取消會長一職，佛化聯合會也就此解散。次年中國佛學會和佛教會都得以成立，成為最具影響的全國性佛教組織，而南京市也成立了其下屬的特別市佛教會，德寬和尚任會長。¹³⁴

中國佛教會十分重視首都佛教的發展，因此於一九二九年十二月特意指派謝鑄陳、甯達蘊兩位居士指導南京特別市佛教會的會務。¹³⁵新成立的市佛教會成為了一九三〇年代

¹³⁰ 《申報》，1891年2月27日，第2版。

¹³¹ 〈僧人亦知運動耶〉，《申報》，1908年4月28日，第12版。

¹³² 「本京三汊河法雲寺請文官長擔任華嚴佛學院長」，1946年7月，臺北國史館檔案，檔號：社04.2，案號：9。

¹³³ 〈民政：僧輔仁等控周浩貪贓舞弊〉，《江蘇省政府公報》，第30期，1928年，頁18-20。

¹³⁴ 《申報》，1929年9月29日，第7版。

¹³⁵ 〈本會訓令南京特別市佛教會令知特派謝鑄陳甯達蘊居士指導該會會務文（第三十七號）〉，《中國佛教會報》，第7-9期合刊，1930年3

前後，抵制南京國民政府破除迷信和廟產興學風潮的重要組織。在市政府試圖大力改革佛教、取締寺僧之時，佛教界往往能夠通過謝鑄陳等任職於政府的居士事先獲得消息，並利用佛教會的平台迅速組織僧人會商解決的方法。比如邵爽秋的廟產興學提案一出，南京的佛教徒就早有察覺，很快召集開會商議對策。¹⁸⁶

再次，南京的僧人在遭受外界侵權時善於利用司法、行政的手段向上級佛教會、市社會局、市政府乃至內政部、行政院提出控告或訴訟。比如一九二九年首都大力修築馬路時曾將光明庵列入拆除範圍，住持尼雲岩呈中國佛教會請南京市政府考慮改變路線以保全寺廟。¹⁸⁷一九三〇年市佛教會德寬和尚在看到報紙登載市黨部有意將荒地及廟產提作教育經費時，就及時向中國佛教會匯報，並希望由中佛會出面請求南京市政府取消此案。¹⁸⁸一九三一年市政府徵收清涼山一地土地，伽藍庵被劃入徵收範圍面臨拆除命運，住持尼性敏呈請中國佛教會向相關機構求情以保寺庵。中國佛教會以內政部《名勝古蹟古物保存條例》為根據，呈請行政院轉令市政府免予徵收。¹⁸⁹一九三六年市屠宰場徵收中華門外珍珠巷

法華寺土地事宜，住持捷空呈文市長敘述建庵艱辛經歷，懇求政府不予徵收。¹⁹⁰而棲霞寺與地方公署及棲霞鄉村師範學校之間關於廟產問題的爭論更是持續達十多年，寺僧多次對縣、省公署以及師範學校校長等提出控告或訴訟。¹⁹¹僧本明在抗戰結束後與地方教育局、社會局的官司糾紛中，則一直僱傭倪志清律師做為其法律代理人。行政控告或司法訴訟對保護寺僧的效果不一而足，例如伽藍庵被保存了下來，而法華寺就被市府認為「不應以一己之私阻礙政府建設……免予徵收一事自當無庸置議。」在利用法律途徑解決寺廟危機時，佛教相對於政府往往處於弱勢，但是如果善於利用政府頒布的法令政策來為寺廟爭取生存空間，有時亦能收效。

最後，南京的佛教界也積極調整了自身發展的方向。政府對於佛教的改造計畫和部分僧人對自身信仰的改革路徑多有重合，因此在興辦教育、舉辦慈善等問題上，僧人往往願意主動配合政府的政策。他們認為自動辦學和辦慈善一方面可以提高自身素質、弘揚入世利他精神，同時也可以此抵制政府強行提徵寺產用來興學或興辦其他事業。

月，「令文」頁1。

¹⁸⁶ 〈南京對付廟產興學（本社南京訊）〉，《現代僧伽》，第5期，1928年5月16日，頁25。

¹⁸⁷ 〈致南京特別市政府請將光明庵劃出馬路路線函〉，《中國佛教會公報》，第2期，1929年8月，「函件」頁4。

¹⁸⁸ 〈德寬和尚函述報載南京市黨部函請市政府將荒地及廟產提作教育經費已由教育等局呈請提交市政會議請函市政府取消原案函〉，《中國佛教會報》，第10-12期合刊，1930年6月，「函件」頁2。

¹⁸⁹ 〈南京市政府徵收清涼山伽藍等庵房地請轉飭免徵：呈行政院〉，《中國佛教會會報》，第67-69期合刊，1935年1月，頁11-12。

¹⁹⁰ 「據請免徵寺產礙難照準由」，1936年5月，南京市檔案館，檔號：1001-1-1721。

¹⁹¹ 參見〈批：江蘇省長公署批第六百十八號：原具呈人攝山棲霞寺僧宗仰：呈為寺產無故沒收依法訴願乞調卷裁決發還寺產〉，《江蘇省公報》，第2568期，1921年，頁10。〈平政院裁決書〉，《法律週刊》，第14期，1923年，頁21-23。第先，〈社論：異哉所謂棲霞寺校之爭〉，《農業週報》，第4卷第21期，1935年，頁703-704。〈棲霞

二、政界佛教徒的庇護

出於討論的便利，學者在考察政治與佛教社群的關係時，時常將南京國民政府和地方市縣、區鎮政府做為共同的概念來使用，但其實每個政府中的官員對於佛教都可能不同看法。

政府和國民黨中有不少基督徒，比如孫中山、蔣介石，以及曾分別任內政部長和南京市長的薛篤弼和劉紀文。據統計顯示，一九一二至一九一三年間，中國首屆國會的二百七十四名議員中有六十位基督徒，占百分之二十二，而當時中國基督徒不足整體人口的百分之一，可見基督教在政府官員中頗有影響力。¹⁹²基督徒的身分雖不必然導致官員反對乃至破壞佛教，但難免使得他們常以基督宗教做為範本來審視其他宗教，進而提出改革其他宗教的主張。例如蔣介石曾論及宗教與三民主義的關係，其中就為「耶穌教」做了辯護。他認為「共產教」批評基督教倚仗帝國主義保護以圖侵略、基督教儀式令人迷信等觀點均站不住腳，並說「耶穌教中之非科學的神話與迷信，乃多為耶穌未出世前之舊教，及夫耶穌時代科學尚未發明，耶穌志在反對一切帝王專職與黑暗社會而向之革命，以拯救世界人類，其志趣之淳良如此，至言其教義多未能合乎科學者，此乃時代使之然也」。¹⁹³可見蔣也

以科學、進步來區分宗教、迷信。薛篤弼自詡「厚愛佛教，自信不讓於諸公」，但主張佛教需要改良，而耶教雖「不敢謂其盡善」，但仍有很多佛教可資借鑒之處。¹⁹⁴劉紀文則是早年在日本受洗，他對佛教，尤其是國人之燒香拜佛等宗教實踐無甚好感，曾將之斥為迷信並試圖嚴加取締。

儘管如此，官員之中也有不少佛教信徒。釋東初在《中國佛教近代史》中曾介紹了近代「佛法之金湯」及「社會賢達護法」，名單中就有不少人物出自政界，包括熊希齡、林森、戴季陶、居正等身居高位者。¹⁹⁵就中央或地方政府在南京的官員來說，戴季陶、林森、林翔、居正、于右任、汪精衛、褚民誼、陳群、張靜江、張溥泉、柏文蔚、王茂如、吳潤江、王家齊、劉文輝、陳陶遺、江亢虎、許公武、陶錫三、周仲良、姚雨平、丁超五、彭養光、張默君、梅擷雲等都可算作有佛教信仰者或支持佛教發展者，這些人對民國南京佛教的發展產生過重要影響。

南京成為首都後的十年間，中央一級的黨、政、軍機關集中遷入，因此這種影響之一就是信佛的官員在南京組織參與了很多佛教活動。曾任南京國民政府考試院院長、國民黨中央宣傳部長的戴季陶一九二二年自殺未遂後篤信佛教，¹⁹⁶

和尚與棲霞鄉師訟案未已》，《申報》，1934年2月28日，第17版。
〈棲霞控案來鎮上訴〉，《申報》，1935年7月6日，第9版。

¹⁹² Goossaert & Palmer, *Religious Question*, pp. 68-73. Kuo Cheng-tian, *Religion and Democracy in Taiwan*, Albany: SUNY Press, 2008, p. 44.

¹⁹³ 「蔣中正撰主義與宗教之關係全文」，1931年4月18日，臺北國史館，編號：002-060100-00035-018-001x。

¹⁹⁴ 薛篤弼，〈薛內長並無改僧寺為學校之議〉，《現代僧伽》，第5期，1928年5月16日，頁22-24。

¹⁹⁵ 參見釋東初，《中國佛教近代史》第18、19章，頁459-548。

¹⁹⁶ 佛因，〈戴季陶先生之學佛因緣〉，《香海佛化刊》，第1期，1932年，頁39。也有說他因與日女分隔兩地，重聚為難，故而厭世投江的。見〈名人逸話：戴季陶為什麼信佛〉，《攝影畫報》，第10卷第22期，1934年，頁13-14。

他在南京的住宅位於武廟西側，靠近雞鳴寺，後院設佛堂。戴氏平日四時以前就盥洗完畢，手持佛珠入佛堂誦經擊魚二小時，黃昏時再做一次晚課。平日家中備有汽油爐，戴夫人親自烹飪素食。¹⁹⁷戴氏還曾皈依班禪，並發起創辦時輪金剛法會。¹⁹⁸戴季陶做為政界元老而篤信佛教，自然也招致不少非議。比如有人對於他發起時輪金剛法會等行為，就認為「實有提倡迷信宣傳腐化的嫌疑」；而他一味佞佛也引得社會民眾譏笑他認為念佛誦經可以救國。¹⁹⁹但這都未影響其積極投身佛教界活動及出手相助陷於寺產糾紛的佛寺。

戴季陶外，還有一大批在南京任職的政要經常組織或參與佛教活動。一九二六年四月孫傳芳曾發起蘇浙皖閩贛五省金光明法會，在南京毘盧寺迎請白喇嘛講經，並於誦經之日起五省禁屠三日。後孫被施劍翹刺殺身亡之地還是在天津的佛教居士林。而在孫傳芳任五省聯帥時的江蘇省長陳陶遺，曾批准每逢觀音及阿彌陀佛誕辰日全省禁屠一日，²⁰⁰陳也於一九二六年六月一日出席了南京佛教慈幼院的成立大會並發表訓詞。²⁰¹一九二八年八月南京國民政府常務委員、軍事委

員會常務委員李烈鈞曾邀請太虛赴毘盧寺講《佛陀學綱》三日。²⁰²而每次太虛等高僧在南京講經則往往吸引一大批政界人士前往拜謁聽講。²⁰³曾任孫中山祕書、印鑄局長等職的周仲良於一九二八年中國佛學會成立時擔任副會長，他與辛亥革命元老、曾任職南京國民政府檢察院的姚雨平等還是南京法幢學會的成員。²⁰⁴曾任國民黨中央執行委員的柏文蔚一九三七年在玄武湖公園籌建了紀念諾那上師的佛塔，塔上的《普佑法師塔碑銘》是居正撰寫的。²⁰⁵一九三二至一九三五年任南京市長的石瑛之胞妹與張純一兒子的婚禮在沁心居舉辦，純用素席。後最高法院書記官陳受三兒子結婚亦效仿，由梅光曦居士主持。²⁰⁶而南京淪陷期間汪精衛及其政府中的褚民誼、陳群等官員都經常出入佛寺，出席中日佛教交流活動，他們的長生祿位牌被供奉在往生蓮社等佛教團體或寺廟中。

筆者在導論部分述及的官員利用寺廟設奠治喪的現象，

¹⁹⁷ 〈本週大事記：名人近事：戴季陶之經課〉，《興華》，第30卷第37期，1933年，頁35。

¹⁹⁸ 〈戴季陶皈依佛教〉，《佛學半月刊》，第48期，1933年，頁18。

¹⁹⁹ 皓翁，〈流芳遺臭：佞佛的戴季陶〉，《禮拜六》，第550期，1934年，頁300。

²⁰⁰ 〈訓令：江蘇省長公署訓令第五七五九號（中華民國十五年八月廿一日）〉，《江蘇省公報》，第4519期，1926年，頁3-4。

²⁰¹ 〈佛教慈幼院開幕記錄〉，《淨業月刊》，第7期，1926年，「雜錄」頁1-8。

²⁰² 釋印順，《太虛大師年譜》，臺北：正聞出版社，2000年，頁258-259。

²⁰³ 〈首都各界名流連日訪謁太虛大師〉，《正信》，第6卷第13期，1935年6月24日，頁8。〈首都緇素敦請本會導師宣講優婆塞戒經啟〉，《正信》，第6卷第10期，1935年6月3日，頁2-3。

²⁰⁴ 〈心道法師駐錫普照寺工作（南京）〉，《大雄》，第11期，1948年10月，頁9。

²⁰⁵ 〈首都將建築諾那活佛塔廟供永久紀念〉，《佛教公論》，第8期，1937年3月15日，頁23。南京市地方志編纂委員會，《南京民族宗教志》，南京：南京出版社，2010年，頁264-265。

²⁰⁶ 〈首都結婚純用素菜又一幕〉，《佛學半月刊》，第119期，1936年1月16日，頁17。

在南京城也十分普遍。比如一九二八年五月前獨立第二師師長賀公丹靈柩暫停靜海寺治喪；²⁰⁷一九二八年九月國民革命軍第六軍軍長胡仲槎在靜海寺治喪；²⁰⁸一九二八年十一月國民黨中央執行委員、蒙藏委員會常務委員白雲梯為其父在毘盧寺開吊治喪；²⁰⁹一九二九年戴季陶為其母設靈於毘盧寺萬佛樓；²¹⁰一九二九年十月何應欽為其父在毘盧寺設靈治喪；²¹¹一九四二年國民黨中央執行委員、軍事訓練部部長蕭叔宣為其元配夫人在毘盧寺治喪；²¹²一九四三年實業部次長袁愈佳為其元配夫人在毘盧寺治喪；²¹³一九四五年國府行政院周副院長之母馬太夫人去世，在古林寺設位誦經，中樞各長官均親往弔唁；²¹⁴一九四七年國防部、行政院祕書許聞淵為其父在毘盧寺治喪。²¹⁵首都的一批政要和信佛的民眾一樣，熱衷於借用城內的大寺為其家屬設奠治喪，幾成風尚。政界佛教徒尤其是中央政府高官參與佛教活動、籌辦佛教組織，無疑部分抵消了南京市政府取締、限制寺僧的努力，甚至與政府倡導的禮俗改革和破除迷信計畫背道而馳。

²⁰⁷ 〈賀宅治喪辦事處啟事〉，《申報》，1928年4月26日，第2版。

²⁰⁸ 〈第六軍胡軍長仲槎治喪事務處啟事〉，《申報》，1928年9月3日，第3版。

²⁰⁹ 〈白雲圖梯訃告〉，《申報》，1928年11月6日，第4版。

²¹⁰ 〈戴母祭奠有期〉，《申報》，1929年3月6日，第10版。

²¹¹ 〈恕訃不週〉，《申報》，1929年10月18日，第2版。

²¹² 〈訃告〉，《申報》，1942年10月1日，第3版。

²¹³ 〈袁宅訃告聞〉，《申報》，1943年7月1日，第4版。

²¹⁴ 〈京市遙奠〉，《申報》，1945年7月8日，第2版。

²¹⁵ 〈訃告〉，《申報》，1947年9月19日，第5版。

其次，佛教界在政府中的朋友給寺僧很多經濟支持。例如棲霞寺是南京郊區的重要佛寺，在太平天國運動中遭到了破壞，而其在近代的復興則有賴於曾投身反清革命的宗仰法師，其與孫中山的私人關係很好，復興棲霞寺所用的資金即是宗仰從孫處募得。此外，在長達數頁的棲霞寺的「中興護法」名單中擁有一批南京國民政府的官員和社會賢達。包括曾為寺廟建碑的國府主席林森，曾將五十三畝二分土地交予寺廟管理的監察院長于右任，主持修建了宗仰骨塔的考試院長戴季陶和國府委員張繼，助緣修繕舍利塔的交通部長葉恭綽，助緣的陸軍總司令孫立人等等。²¹⁶

第三，更為重要的影響是政界的佛教徒可以利用職務之便，為寺僧提供政治保護和支援。太虛在南京成立佛教協進會和中國佛學會時，即分別通過晤談得到了孫中山和蔣介石的支持。²¹⁷而一九二八年八月在破除迷信運動的風潮中，譚延闓、李烈鈞曾假棲霞寺宴請馮玉祥。²¹⁸據《棲霞山志》記載，住持明常法師在宴上藉機勸說基督徒馮玉祥，使其轉變了毀廟興學的看法。馮玉祥態度的細微變化又使得其麾下的內政部長薛篤弼暫時打消了動用廟產的念頭。這就解釋了為何當時輿論紛紛傳言政府即將實施廟產興學，但薛篤弼旋

²¹⁶ 朱潔軒，《棲霞山志》，頁165-166。

²¹⁷ 太虛與孫中山及蔣介石的交往，可參見〈太虛自傳〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（一），北京：宗教文化出版社、全國圖書館文獻縮微複製中心，2004年，頁151-284。侯坤宏，〈太虛法師與蔣介石〉，《四川師範大學學報》，2006年第5期，頁126-132。

²¹⁸ 〈譚李馮同赴棲霞山〉，《申報》，1928年8月5日，第7版。

即又出來闢謠說明內政部無此打算，並表明佛教乃「純正宗教」亦不應在破除迷信運動之列。²¹⁹

而當南京的佛寺與教育界或其他政府機構發生了現實衝突時，官員的支持就更為重要。棲霞寺與棲霞鄉村師範學校間的地產矛盾由來已久，寺僧寂然甚至為此數度身陷囹圄，最後通過國府主席林森、最高法院院長林翔等的干涉，寺產方得保全。²²⁰一九三二年政府擴充軍校時意圖徵收南京香林寺土地，經戴季陶與教育長面商後才得以保全廟宇。²²¹一九三四年南京建設中央車站時再次威脅到香林寺，中國佛教會、南京市佛教會、香林寺僧眾屢次與鐵道部商議均遭拒絕，²²²最後還是通過林森和戴季陶出面，分別在門首通衢處題寫「正法久住」和「古道重興」的匾額，方得保全寺廟。²²³

謝鑄陳是任職於司法界的佛教居士，他曾在南京長期協助太虛處理中國佛學會、佛教會的會務，並曾在南京開辦覺林素食餐館。一九三一年七月時任國府祕書的謝氏在南京參加第一屆高考典試工作，擔任典試委員。而邵爽秋則同時在闈中擔任襄試委員，他曾題寫廟產興學促進會的標語「人其人而不火其書，用其產而不毀其宇」送給謝鑄陳，希望謝能

與之合作。而謝氏則站在佛教徒立場，每當空暇之時，便與邵爽秋辯論廟產興學之事，還曾寫一詩文作答。²²⁴謝鑄陳後任司法行政部長，凡涉及有損佛教權益公文及法令方面，因謝氏均先有獲悉，便從中輪通解釋，或預先傳出，俾使佛教方面有所準備應付。²²⁵

南京佛教界在政界尤其是中央政府的朋友通過參與宗教實踐、資助寺廟經濟、援助困難僧人等，以相對平和而高效的方式部分消解了政府在破除迷信、廟產興學等風潮中改革佛教的努力。

三、做為權力爭奪場域的佛寺

當然，在破除迷信及廟產興學呼聲高漲之時，寺廟純粹依靠一二高官亦無法獲得真正的保障。比如在棲霞寺與鄉村師範學校的糾紛中，雖然在政府高官的干預下雙方最後和解，但是歷時九年之久，期間監院寂然法師數度被捕入獄。²²⁶同時，有些信仰佛教的官員雖樂意支援寺僧，但亦不滿其時僧團的狀況而呼籲改革，比如戴季陶。²²⁷但部分官員對佛教的支持提示我們所謂的「政府」或「國家」並非一個概念化的整體，而是由眾多立場態度都有差別的具體個人組成。因此在討論民國佛教與政治關係時，我們應重視中央與地方、地方

²¹⁹ 朱潔軒，《棲霞山志》，頁 146-147。

²²⁰ 朱潔軒，《棲霞山志》，頁 147-148。

²²¹ 釋大鑑，〈各處致本社社長太虛大師書：南京香林寺大鑑和尚來書〉，《海潮音》，第 4 期，1934 年 4 月 15 日，頁 114。

²²² 〈中央車站即日興築拆遷香林寺不能避免〉，《中央日報》，1934 年 9 月 27 日，第 7 版。

²²³ 釋大鑑、釋海禪、釋遠塵，〈各處致本社社長大師書選錄：南京香林寺來書〉，《海潮音》，第 12 期，1934 年 12 月 15 日，頁 125。

²²⁴ 謝健，《謝鑄陳回憶錄》，臺北：台海出版社，1973 年，頁 79-80。

²²⁵ 釋東初，《中國佛教近代史》，頁 522。

²²⁶ Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes*, pp. 159-165.

²²⁷ Gregory Adam Scott, "The Buddhist Nationalism of Dai Jitao," *Journal of Chinese Religions* 39 (2011): 55-81.

與地方、政府與黨部等各種立場的差別，如此才可更好理解佛寺如何在政治角力的縫隙中獲得生存。

南京方面，市長劉紀文等官員雖然都力圖取締「迷信」、改革宗教，但地方政府的宗教政策受制於至少兩種力量而無法得到徹底的施行：一是同樣位於南京的中央政府；二是市政府下轄的區縣政府機關和地方士紳。這些牽制使得南京的佛教界能夠在不同權力機構的博弈間獲得一定生存空間。

中央政府方面出台的一系列宗教政策法令，雖有對佛教不利的因素，但主要目的還是保護宗教或防止糾紛出現。南京市政府官員不可能不顧同處一地的中央政府的管制，而像一些較為偏遠的縣市那樣肆意破壞寺廟。劉紀文提出的限一九二八年十月後拆毀小廟、移除佛寺香爐燭台、合併佛寺、沙汰僧人等主張，在中央政府試圖控制地方秩序而相繼頒布《神祠存廢標準》、《寺廟管理條例》、《監督寺廟條例》後，均未得到真正實施。爾後市政府對於佛教的管控政策明顯變得和緩，主要目標在於規範僧人的宗教實踐和利用寺廟的空間、財產服務市政建設。

同時市府還規定對於借用、徵用的方式，必須以收買或租用為原則。²²⁸雙方未能達成協議的強行占用通常會受到佛寺的抵制和上訴。比如一九三七年南京近郊江寧縣地藏庵

庵產被南京中學強行占用，庵內神像被毀棄、僧人遭驅逐、田產遭侵占，寺僧即通過中國佛教會請求上訴江蘇省教育廳及江寧縣政府，後教育廳查明制止，並飭賠償神像及田產損失。²²⁹同年江寧縣東嶽廟、桂陽寺被江寧阜東縣縣長時鳴九、小學校長黃德需強行提徵田穀做為該鄉自治、教育機關津貼，寺僧通過中國佛教會向江寧縣政府發函，得以查明糾正。²³⁰

另一方面南京市政府又受制於更下層的機構或地方士紳，很多時候外調來的政府官員需要依靠區縣的當地勢力來治理地方，而這些地方的菁英或士紳又經常與轄區內的佛寺保持著密切的聯繫。因此市府又須面臨下轄機關不願或不能完全執行其指令的狀況。歷次寺廟登記的過程中，各區統計各自轄區內廟宇狀況的配合度和效率就極低，導致市府的登記時間表一再後延。而前文提及的大報恩寺本明和尚在一九四六年後與雨花路小學及社會局的糾紛中就表現十分強硬，原因在於本明自信其在當地的影響力。他曾聯合租用大報恩寺房產的各商戶及街坊縉紳聯名向市府請願拒絕雨花路小學

²²⁸ 石瑛，〈內政部訓令首都員警廳嗣後各機關需用民地應先以收買為原則仰遵照並飭屬京內各機關遵照：附抄原呈〉，《中國佛教會會報》，第70-72期合刊，1935年7月，「法令轉載」頁2-4。

²²⁹ 〈維護寺廟事項：本會公函第八七二號函江蘇省教育廳江寧實驗縣政府為據江寧縣分會呈以地藏菴產被南京中學占用請轉函制止由〉，《中國佛教會會報》，第13期，1937年1月，頁33-34。〈維護寺產事項：本會訓令第四一六號令江寧縣分會為江寧鎮地藏庵庵產被南京中學占用一案准江蘇省教育廳函復已令飭該校長查復等由仰轉飭知照由〉，《中國佛教會會報》，第14期，1937年2月，頁36-37。

²³⁰ 〈維護寺廟事項：本會公函第八七七號函江寧實驗縣政府請將鄉長時鳴九等強提桂陽等寺租穀一案查明糾正由〉，《中國佛教會會報》，第13期，1937年1月，頁38-39。

的租借要求，並揚言「南門（即中華門）外我相信沒有人敢告我」。²³¹而十一區雨花鎮第十保的副保長也曾向市臨時參議會提案請求免予收回租用報恩寺的商鋪改做校舍。準提庵主持果梵則曾利用地方士紳成功說服租借其房屋的貓魚市國民小學停課三日以避香會。²³²可見雖有積極於教育事業的基層官員和人士，但地方上也有出於自身利益而擁護寺廟的紳商及官員與之抗衡。

除了受限於上、下級行政機構的不同利益，南京市政府在試圖管控佛教廟產時也曾受到其他平級機關的抵制或不合作。南京和平門外神策鄉的三塔寺有旱地四十餘畝，荒山六十餘畝，太平天國時寺廟遭焚毀。一九三〇年時寺田由村公管租與佃戶，田租用作當地盂蘭盆會開支。當時鄉長經江寧縣政府核准，欲私自將土地出賣，此舉立即遭致南京市政府反對。原因是當時江蘇省與南京市的劃界問題尚未解決，而三塔寺地產正好位於省市交界處。²³³市府要求江蘇省下轄的江寧縣政府在省市界限未定以前暫時保留三塔寺公產，不得隨意變賣，以免糾紛，因此寺產暫得保留。²³⁴而財政部下轄

的江鎮句六官產分局，在一九三一年七月又試圖將該寺產做為官產變賣，南京市政府遂以保護地方古蹟為由制止變賣，²³⁵並呈文行政院要求省政府和財政廳飭令官產分局撤銷變賣的處分。²³⁶一九三二年經行政院組織內政、實業、財政、教育四部會同南京市政府覆議，認定三塔寺土地屬官產，應由江鎮句六官產分局處理，²³⁷而所得經濟收益則交由南京市做建設首都之用。²³⁸在這場糾紛中，南京市、江蘇省江寧縣、財政部官產分局均無保護廟產的意圖，但鑒於寺廟對地方經濟和秩序的意義，三方均不願相讓。三塔寺廟產因成為不同政府機關爭奪權力的場域反而得以短暫保留，而一旦各方達成處理協定後，廟產卻即被收回，收入也無法再用於宗教活動。

四、地方政府與黨部的立場差異

在考察政治力量對於佛教的管控時，有時我們還有必要區分地方黨部和政府態度的差別。地方的黨員幹部非常熱衷於破壞、侵占廟宇，其激進程度往往超過政府官員。²³⁹究其原因，三谷孝認為一九二七年後以蔣介石為代表的南京中央

²³¹ 「為令知收回雨花路小學校舍仰雨花苑路小學轉知報恩寺及租用校舍務限期遷讓」，1946年1月，南京市檔案館，檔號：1003-7-331。

²³² 「關於借本校址的準提寺廟訂期舉行佛會道場有礙教學請准停課一事給教育局呈文」，1947年11月，南京市檔案館，檔號：1003-7-434。

²³³ 關於一九二七至一九三五年間首都南京與周邊江寧縣界線劃分及多次爭端的詳情，參見朱彥同，〈民國時期江寧與南京行政區劃紛爭研究（1927-1935）〉，南京：南京師範大學碩士論文，2014年。

²³⁴ 〈令縣撤銷變賣三塔寺〉，《江蘇省政府公報》，第490期，1930年，「民政」頁1-2。

²³⁵ 〈保留三塔寺古蹟〉，《首都市政公報》，第90期，1931年，「紀事」頁10。

²³⁶ 〈保存三塔寺公產案〉，《南京市政府公報》，第92期，1931年，「公牘」頁50-51。

²³⁷ 〈處分三塔寺公產案〉，《南京市政府公報》，第100期，1932年，「公牘」頁84-55。

²³⁸ 〈市縣官產糾紛擬互惠解決〉，《中央日報》，1932年9月7日，第2張第3版。

²³⁹ 北平鐵山寺的案例，參見付海晏，〈革命、法律與廟產——民國北平鐵山寺案研究〉，《歷史研究》，2009年第3期，頁105-120。

在革命問題上態度趨於保守，而地方黨部年輕激進的黨員則堅持三民主義和國民黨的基本原則，故對於破除地方神權、領導農民反抗土豪劣紳具有極大熱情。^{②40}

一九二八年前後在國民黨統治的中心地帶江蘇、安徽、浙江，均出現地方激進的國民黨員或教育界官員不能認同中央黨部和政府的保守政見，因而在地方強行發動農民運動並拆毀代表落後迷信的廟宇，此舉遭到了僧人和信眾的強力反彈乃至引起武力暴動，^{②41}這促使國民黨和中央政府開始調整其宗教政策。一九二八年十月內政部《神祠存廢標準》的頒布就是這樣一種調整的結果，其本意在於限制地方上無節制的破除迷信運動以及由此造成的混亂。但有些地方黨員將此法令當做中央認可其破除迷信的信號，繼續肆無忌憚地破壞包括佛寺在內的廟宇。面對地方情況的失控，中央政府只好繼續作出調整，說明《神祠存廢標準》僅是參考性的法令，應當暫停實施，進而又於一九二九年一月頒布了《寺廟管理條例》保障寺廟權益。即便如此，地方上的情況還是未能得到全面控制，比如江蘇省政府就質疑，《標準》與《寺廟管理條例》不能並存，否則黨部和教育局必定按照《標準》拆除寺廟，而僧道和信眾則會援引《條例》反對，易造成

糾紛。^{②42}一九二九年十二月，政府又出台新的《監督寺廟條例》取代《寺廟管理條例》，試圖平息各方的糾紛和爭論。從宗教法令的頻繁更換和相互矛盾中，可以看到地方黨部和中央政府在宗教問題上立場往往有所差別，中央政府雖然也希望破除迷信，但較之地方上因拆廟而帶來的秩序混亂顯然傾向於優先處理後者。最後藉助這一波地方暴動風潮，中央黨部和政府就以此為由，將不受規訓的基層激進黨員清除出了組織。^{②43}

相較於地方縣市的年輕黨員，中央黨部對於宗教信仰態度確實相對緩和。一九三一年針對浙江奉化縣黨部制止當地僧尼重塑佛像一事，中央黨部曾特別通令遵守《監督寺廟條例》，宗教儀式不應加以干預。^{②44}曾經甚至有黨員在國民黨中央大會上提出「施行黨的宗教化以維持本黨永恆生命」的議案。^{②45}而地方黨部則未必遵守中央的指令，南京市黨部雖然與中央黨部同處一地，但並非總是上下一心。^{②46}一九二八

^{②40} 三谷孝著，李恩民等譯，《祕密結社與中國革命》，北京：中國社會科學出版社，2002年，頁182-189。

^{②41} 宿遷極樂庵、五華頂的案件參見 *Superstitious Regimes*, pp. 181-187. 孫江，〈一九二九年宿遷小刀會暴動與極樂庵廟產糾紛案〉，《歷史研究》，2012年第3期，頁61-80。三谷孝著，李恩民等譯，《祕密結社與中國革命》，頁169-235。

^{②42} 〈民政：管理寺廟條例神祠存廢標準兩者不能並行〉，《江蘇省行政公報》，第73期，1929年，頁14-15。

^{②43} 比如江蘇省內黨員數量自一九二七年底至一九三三年後持續下降，教員、學生和三十歲以下年輕黨員占比亦減少，參見趙如珩，《江蘇省鑑》，上海：新中國建設學會，1935年，第二章「黨務」頁55-66。

^{②44} 〈中央黨部宗教儀式不加干預〉，《世界佛教居士林林刊》，第30期，「教況」頁5。

^{②45} 「請施行黨的宗教化以維持本黨永恆生命案」，1947年9月9日，中國國民黨黨史館檔案，編號：會6.2/83.43。

^{②46} 參見仙君，〈勸南京市黨部指委諸君〉，《再造》，第15期，1928年，頁33。木馬，〈不怕死的上海、南京市黨部〉，《青戰》，第3期，1928年，頁23。

年南京特別市黨部成立時，南京約有國民黨員三千餘人，²⁴⁷市黨部下設區黨部及分部。按照規定，黨部的執監委員有義務出席各類機構的活動並給予指導。²⁴⁸佛教界也訓令各級佛教會應呈請黨部指導。²⁴⁹因此我們在各類佛教組織成立、改選等大會上，均能看到市黨部代表出席或發言。比如一九四六年七月十六日，在月牙巷臥佛寺召開南京市佛教經懺聯合會成立大會時黨部代表曾列席。一九四六年九月二十五日在毘盧寺召開第一屆全市佛教會會員大會，市黨部代表出席並發言。一九四八年八月一日佛學研究會在莫愁路普照寺召開籌備會議，以及八月九日在集慶路二百五十二號召開成立大會時，市黨部均派代表出席。²⁵⁰黨員對佛教組織及活動抱有較強的不信任感，比如南京的教育局就曾派員祕密考察市內毘盧寺的講經活動是否有違黨義、有無取締必要。²⁵¹可見黨部和黨員對於南京佛教界一直保持著嚴密的監控。

在破除迷信廢除神祠的運動中，黨部也表現積極。一九二八年《神祠存廢標準》頒布後，《南京黨務週刊》曾刊文指出，革命建設事業在破除封建勢力時常常遭遇受迷信心理支配的民眾之抵抗，因此黨員對於內政部的指令尤應詳加解釋、切實宣傳，俾利政府執行時免除或減少阻力。²⁵²這顯然與政府頒布此令的意圖不合。又如，一九三四年江寧縣黨部因民眾於七月盂蘭盆會燒紙誦經，要求全體黨員積極勸導民眾，並函請縣政府取締。²⁵³

在廟產興學風潮中，黨部也發揮了推動作用。一九二八年八月在江蘇省黨部和省政府的第五次談話會議和聯席會議中，決議就省黨部提議處理廟產興辦社會事業一案會呈中央黨部。²⁵⁴而此時內政部方面卻為避免糾紛，一再否認了政府有將廟產用來辦學的意圖。²⁵⁵一九二八年，當江寧棲霞師範學校與棲霞寺關於土地問題纏訟不休時，學校校長黃質夫受

²⁴⁷ 參見〈一週大事述評：黨務報告：京市黨部正式成立〉，《中央週報》，第34期，1929年，頁2-3。〈一週大事述評：黨務報告：京市黨員之總統計〉，《中央週報》，第25期，1928年，頁2-3。

²⁴⁸ 〈一週大事述評：黨務報告：京市黨部整理下級黨部〉，《中央週刊》，第61期，1929年，頁2-3。

²⁴⁹ 圓瑛，〈各級佛教會應呈請黨部指導〉，《四川佛教月刊》，第13期，1932年5月1日，頁4。

²⁵⁰ 相關資料見「關於請發起組織佛教經懺聯合會與定然等往來文書並附暫行簡章」，1946年7月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1090。「關於奉派出席佛教會市分會成立大會於二十五日召開情形給社會局的報告」，1946年9月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1089。「關於奉派出席佛教研究大會成立大會附選舉結果」，1946年8月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1091。

²⁵¹ 陳劍脩，〈呈文：南京特別市教育局呈：為奉令查毘盧寺開講藏經究與黨化有無抵觸覆市政府由〉，《南京特別市教育月刊》，第1卷第7期，1928年2月25日，頁19-20。

²⁵² 〈過去一週間黨務政治報告（十月廿一日至廿七日）：（乙）國內政治報告：內部審定神祠應存應廢標準〉，《南京黨務週刊》，第22期，1929年，頁17-18。

²⁵³ 〈破除迷信，江寧縣黨部努力宣傳〉，《中央日報》，1934年8月26日，第2張第3版。

²⁵⁴ 〈蘇省黨政委員的聯席會議（本社南京訊）〉，《現代僧伽》，第13期，1928年9月16日，「佛教要聞」頁20。

²⁵⁵ 薛篤弼，〈薛內長對破除迷信之解釋〉，《海潮音》，第9卷第4期，1928年4月，「佛教史料」頁3。

到了各方教育同行的聲援，²⁵⁶而棲霞寺住持若舜則利用地方士紳、護法居士汪嘉棠來從中周旋，汪嘉棠試圖通過與縣長周浩的關係來幫助棲霞寺擺脫困境。棲霞乃一方大寺，寺產豐饒（見第二章）、勢力強大，因而縣長也樂意聽從汪的調停。²⁵⁷但江蘇省黨部的態度卻截然不同，黨部指導委員會曾特函江寧縣政府查辦棲霞寺僧寂然。²⁵⁸當地受黨部指導的農民協會還曾向江寧佛化聯合會狀告棲霞寺僧，試圖通過佛教會的力量解除寺廟住持之職。²⁵⁹

而在南京市區內，一九三〇年第十一區黨部第四區分部曾請求劃撥寺產辦學，用於興辦農村職業教育學校。²⁶⁰同年市黨部更是函請市政府將荒地、廢棄寺廟提作教育經費。²⁶¹

除了中央黨部和地方黨員對佛教有立場差異外，市縣政府官員和地方黨部也常有立場不和之處，因為外來的官員必

須依靠地方豪強勢力才可在當地立足進而徵稅及維持治安，所以地方官員常與大型佛寺或跟寺僧關係密切的士紳保持良好關係，這也常與黨部的立場有別。

第五節 小結

國家與佛教間的關係，在民國南京經歷幾個主要階段：首先在清末民初，南京佛教界較早地響應了政府廟產興學等新政策，不少大寺都將收益補助政府的教育、公益等事業，或者寺方自己籌辦學校、興辦慈善。地方政府對於佛教信仰及寺僧利益尚能積極維護。

其次，一九二七年國民政府定都南京後，旋即又進入「訓政」時期。所謂「訓政」時期，是指為了使人民能夠行使「民權」，需要政府訓導人民的政治認識能力的時期。²⁶²而神權則被認為是民權發展、社會進步的障礙，因此絕不能和三民主義並存。宗教做為腐蝕國民黨革命精神和妨礙革命運動的「封建餘孽」，在當時激進的黨員看來也應被消滅。在這樣的背景下，剛上任的首都市長劉紀文開始了激進的佛教改革。

第三，一九二九年後，激進破壞宗教的政策迅速趨於緩和，原因在於中央政府的初步嘗試在地方遭遇了強烈反彈，南京市政府也被迫轉變策略：只在一定限制下徵收、利用佛

²⁵⁶ 〈棲霞黃校長宣告無罪〉，《申報》，1935年5月5日，頁14。

²⁵⁷ 〈民政：僧輔仁等控周浩貪贓舞弊〉，《江蘇省政府公報》，第30期，1928年，頁18-20。

²⁵⁸ 〈佛教雜訊：江蘇省黨部指導委員會函江寧縣政府查辦棲霞寺僧寂然〉，《海潮音》，第10卷第1期，1929年3月1日，頁18。

²⁵⁹ 〈民政：僧輔仁等控周浩貪贓舞弊〉，《江蘇省政府公報》，第30期，1928年，頁18-20。

²⁶⁰ 〈國內之部：首都社會局調查紫竹林寺產〉，《威音》，第13期，1930年7月1日，「新聞」頁4。

²⁶¹ 〈德寬和尚函述報載南京市黨部函請市政府將荒地及廟產提作教育經費已由教育等局呈請提交市政會議請函市政府取消原案函〉，《中國佛教會報》，第10-12期合刊，1930年6月，「函件」頁2。〈本會致南京市政府第四十三號公函請否決市黨部建議提荒地廟產作教育經費案由〉，《中國佛教會報》，第10-12期合刊，1930年6月，「函件」頁7。

²⁶² 孫中山，〈建國大綱〉，載《孫中山選集》（下），北京：人民出版社，1956年，頁570。

寺房屋、土地，但並不以毀廟為最終目的。因此本章開頭所說的一八九八年以來出現的以徹底摧毀或改革舊有宗教的想法並未實現。「南京十年」內，首都的寺僧數量、寺產不減反增。抗戰期間南京淪陷，中日雙方政府都有意利用南京的佛教資源鞏固在地統治秩序，故此淪陷後期佛教的發展逐漸從戰亂中恢復，部分佛寺被占的廟產甚至得以由僧人收回。戰後部分與日偽勢力關係密切的寺僧受到了清算。同時由於戰後重建及內戰爆發，南京城的佛寺繼續承受被占用的壓力。但廟產總體被占用的比例是有限的，被占佛寺大多也得以維持宗教生活。

從地方政府的角度和初衷來看，南京市的佛教改革計畫無論在激進期還是緩和期都不算成功。原因是多樣的，包括學界經常討論的高僧們的抗議、佛教會的運作，也包括政界佛教徒的支持。但是僧人的抗議不是每次都能成功，即便成功也多是迫使中央政府改變策略，但重要的恰恰是地方上的實踐，因為地方政府時常會忽視中央的政令。而政府中信佛者的支持則是零散的、有選擇性的，比如戴季陶支持棲霞寺反抗教育界的侵占，可能是因為棲霞山有戴氏宗祠，²⁶³而戴氏對其他不通佛學佛理、只知念佛拜懺的和尚則並無好感。

筆者認為最重要的原因是佛教在國家權力的不同層級中承擔著不同意義，因而成為了深植於民國政治生態之中的一環，是不同利益團體間博弈的重要平台，不可能因為部分人

士純粹在意識型態領域的反對就被消滅。佛寺在近代地方基本有兩層象徵意義：一是社會秩序維繫者和經濟收入來源；二是與三民主義和訓政精神相違的神權中心。而所謂「國家力量」也不是一個統一的範疇，現實中只有中央、省市、區縣各部門的官員或黨員，他們會因為所處的地域、層級、部門等差異而選擇佛教不同的象徵意義。佛寺可能會被地方行政官員和鄉紳（比如江寧縣的縣長、雨花鎮的縉紳、保長以及淪陷期的南京市府官員）看作維繫地方認同和倫理秩序的樞紐，同時大寺也是一地重要的經濟財稅來源；而黨員或學校校長則可能把寺僧理解成阻礙人民解放和社會進步的封建殘餘或地主階層。在破除迷信或廟產興學運動中，無論是主張破壞佛教者還是保護佛教者，都可把代表地方權力中心的佛寺做為資源，向異己施壓。這在帝國晚期也是如此，士紳不論是積極支持佛寺者，還是堅決捍衛儒家價值而攻擊佛教者，都可利用其對佛教寺院的態度來控制地方。²⁶⁴

於是在南京城，市政府的改革理想根本無法由上而下得到貫徹，寺僧卻反而在地方與中央、地方與地方、黨部與政府的利益衝突和政治「內耗」中得以生存下來。不僅如此，佛寺和廟產在成為政治博弈的場域和砝碼後，也在一定程度上改變了政治版圖。比如三塔寺一案，一定程度上就加速了各地方和部門間的權力劃分。因此佛教是套嵌在政治勢力中

²⁶³ 王炳毅，〈寂然法師和黃質夫從結怨到殊途同歸〉，《鍾山風雨》，2010年第4期，頁44-47。

²⁶⁴ Timothy Brook 對帝國晚期的宗教與政治關係研究即指出了此點，參見“The Politics of Religion: Late-imperial Origins of the Regulatory State,” pp. 22-42.

的因素，很難將其完全與政治分開而做為獨立的領域討論。現代宗教的形成和現代國家政權的形成應是一個相互作用的雙向過程，只要政治集團間的利益無法完全統一，佛教寺僧也就不可能被完全消滅或改造。

除了政治集團有不同的派別外，佛教僧團內部也是如此，並且這種內部分歧也使得地方的佛教改革進程舉步維艱，這是後續章節要討論的問題。

【第四章】

人生佛教改革在南京的實驗及受挫

一九二八年三月由力主僧團改革的僧人大醒等主辦的《現代僧伽》創刊號上刊登了一篇名為〈紙老虎驅逐問題〉的文章，文章稱首都南京的「胖頭胖腦的方丈和尚們」被古林寺前方丈輔仁所魚肉、操控而不敢反抗，只敢在上海散發驅逐輔仁的傳單。署名「費伯」的作者將輔仁比作類似「老虎」的「僧閥」，但又認為他只是一隻「紙老虎」——只要僧眾敢於起來反抗，輔仁就不堪一擊。至於輔仁究竟有哪些「雄踞一隅」的惡行，作者卻未做詳細交代。^①

輔仁和尚法名仁友，同治元年（1862）生人，江蘇東台人。初出家於姜堰，光緒初至寶華山慧居寺受戒，嗣後往南京古林寺參學，受古林東山老和尚記別，後主古林法席。輔仁致力於復興古林寺這一律宗的重要道場，在其努力下清末民國以來古林寺一度成為南京最大的佛寺之一。與此同時，輔仁也成為了地方佛教社群中的重要人物。一九一二年由敬安等人組織成立的「中華佛教總會」，輔仁即是發起人之

① 費伯，〈紙老虎驅逐問題〉，《現代僧伽》，第1期，1928年3月16日，頁15-16。

一；一九一三年輔仁擔任江蘇省佛教會副會長、江寧佛教分會會長；一九一四年又任「中華佛教會」評議員；一九二三年「佛化新青年會」成立後輔仁又任「江蘇佛化聯合會」執行委員；一九二五年被選為「中華佛教聯合會」江寧佛教分會會長。^②可見從民國初年直至南京國民政府成立前，輔仁一直在南京地區擔任佛教界要職。

《現代僧伽》創刊號登出非難輔仁的文章後不久，第五期又刊出〈南京佛教會會長輔仁取消〉一文，稱輔仁假公濟私已被江寧縣黨部和政府查辦。^③第二年輔仁就在古林寺圓寂。後來大醒在一九三〇年十一月的《現代僧伽》上曾評論南京的佛教：「大寺如古林寺、毘盧寺、香林寺、寧國寺等，沒有一寺能代表佛教精神，從事佛教真正事業，沒有一人懂得佛學；所有大寺的所謂住持者流更無一受持戒行、修習佛學過的，而所有教產就都平白荒廢了。這是不可諱飾的事實。」^④雖然大醒沒有說明南京大寺裡的哪些僧人不學無術、荒廢寺產，但古林寺顯然也在其批評範圍之中。而輔仁在《現代僧伽》上呈現出的形象也幾乎全是負面的，讓人覺得他就是一個把持一方佛教資源卻又不懂佛學、無所作為甚至中飽私囊的「僧閥」。

上一章我們討論了民國以來各種政治力量如何在新的宗教語境下嘗試改造南京的佛教，而面對外界的壓力，僧團內

部也勢必產生應對的策略。這種應對中最引人注意的，就是僧團內部出現的強烈呼籲自身改革以求得生存的聲音。要求改革的僧人對於僧界的異己進行了批評，但改革的主張也要面對地方上其他僧人的抵制，因此改革的藍圖始終得不到全面的實施。

本章中筆者將首先回顧以太虛及其弟子為代表的僧人所主張的佛教改革的理念，進而根據其在南京這樣的城市所付諸的實踐（包括分離神佛、創設佛教會、興辦佛學院、改革經懺佛事等）及其有限的成效，來考察在真實的地方社會中僧人對於佛教發展的不同見解，從而凸顯在研究中被長期忽視的地方佛教群體的內部結構及其複雜性。這種複雜性及表現在太虛及其弟子等改革派僧人同輔仁等地方掌權派僧人間的意見不合，也表現在同一個僧人前後形象的變化，比如輔仁由倡導佛教教育、慈善的先驅變為「僧閥」，又如太虛由理論上的激進者變為實踐中的和緩者。由此對於僧團佛教改革的局限及原因，亦不可簡單推給「保守派」的阻撓，因為我們可能根本找不出一個固定不變的「保守派」，而改革者自身的實踐方式亦並非完美。

相對於道教及其他民間教派或社區宗教（communal religion），佛教被認為是進行了較為徹底改革的傳統宗教，因此過往的近代佛教史研究，多把焦點集中在佛教改革所獲得的成就上。僧團的內部改革有其時代背景下的積極意義，但因此而將改革做為近代佛教史的全部內容，則無疑會忽視歷史中的其他成分或聲音。這些不同的聲音並非僅是改革者眼中「腐敗墮落」的代表，而是構成近代佛教史這枚硬幣的

② 詹天靈編，《古林寺輔仁老和尚集》，非公開發行，頁 14-16。

③ 〈南京佛教會會長輔仁取消〉，《現代僧伽》，第 5 期，1928 年 5 月 16 日，頁 25。

④ 釋大醒，〈首都整頓佛寺〉，氏著，《口業集》，頁 123-125。

另一面向——其重要性不容忽視。

第一節 太虛的「人生佛教」及僧制改革計畫

一、「人生佛教」的提出

晚清以來部分僧人及居士希望改革佛教，是因為他們認為佛教出現了義學不興、宗派敗落、僧人水準低下、不守戒律、專事經懺營利等狀況，因而在面對政府官員或地方菁英的侵占以及基督宗教的競爭時，處於不利的地位。有學者認為中國僧人在民國所採取的面對挑戰的因應方式大致有兩種，一種是如印光、弘一、虛雲、來果等主張修行的「保守派」，他們強調回歸最基本的修行、戒律，以此做為復興佛教的方法。另一種是太虛及其弟子們，採取現代化的作法，把佛教變革為一個積極投入社會服務工作和順應現代價值的宗教。^⑤

太虛大師在二十世紀上半葉陸續提出並實踐了其「人生佛教」或「人間佛教」的理念，他與他的學生們認為人生佛教是新時局下可行的發展模式。何謂「人生」，太虛解釋說「消極方面為針對向來佛法之流弊」，即「死的佛教」和「鬼的佛教」。太虛認為從消極方面說，死就是生的變化，了解此生做好此人，則了死了鬼也就不難，這類似於儒家的「未知生焉知死」。而從積極方面說，「生」不限於人而可

以指涉眾生，死只是生的一部分，了生方能了死。他認為「生之緣起即緣起而有生，是即生而無生之因緣本空義，更有無生而生之妙生義，非儒家之義能及。」根據對「生」、「死」的解釋，太虛將人生佛教之效果分為四端，即改善人生、後世增勝、生死解脫、法界圓明。^⑥

太虛認為，「人生佛學」者，當暫置「天」、「鬼」等於不論，從「人生」求其完成以致於發達為超人生、超超人生，洗除一切近於「天教」、「鬼教」等迷信；依現代的人生化、群眾化、科學化為基，於此之上建設趨向於無上正遍覺之圓漸的大乘佛學。而實現的途徑，當先從大乘經論研求得正確之圓解，發菩提心，學菩薩行。先修習大乘十信位菩薩之善根，獲得初步之證驗，完成人生，成為孔丘、王守仁一般之人聖，然後再漸趨入於十住、十行、十迴向、四加行、十地等三無數劫之長劫修證，由超人、超超人以致於佛。而其建立，「則當有專以修學及宣傳與辦理於佛學為職業之僧團，及普收全民眾之學會，使皆成為大乘的組織化與紀律化，滌除舊染，湛發新光。」^⑦白德滿認為，恢復並強調與入世的人間佛教有關的要素，表明太虛意圖對宗教傳統進行一種「創造性復興」。^⑧

⑤ Raoul Birnbaum, "Buddhist China at the Century's Turn," *China Quarterly*, Vol. 174 (2003): 428-450.

⑥ 釋太虛，〈人生佛教開題〉，《海潮音》，第26卷第1期，1945年1月1日，頁4-5。

⑦ 釋太虛，〈人生佛學說明〉，《海潮音》，第9卷第6期，1928年7月7日，頁1-4。

⑧ 白德滿，《太虛——人生佛教的追尋與實現》，臺北：法鼓文化，2008年，頁211。

雖然人生／人間佛教的提倡者常將理論的源頭溯及佛陀的教導，^⑨但人間佛教的實踐做為一場具有理論自覺的真正的社會運動，則應該到民國時期才出現。太虛等僧人之所以重要，也就是因為他們不僅提出理論而且嘗試在僧團中進行改革。在行動上，太虛提出教理、教制、教產三大革命，他在對中國「革命僧」的訓詞中解釋了佛教革命的宗旨：

「一、要革除的方面：甲、為從前中國君相利用為神道設教以愚民的迷信；乙、為習染從前中國家族制度所養成的剃派法派，將僧產變為各家師徒私相授受的遺傳制度。二、要革改的方面：甲、為改變從前中國在儒家專化下，真佛教僧但為遁世高隱的態度；而改正為一面精進修習三增上學，一面廣行化導民眾及利濟民眾。乙、為改變從前中國僧眾在君相及愚民的要求與供養中，專顧脫死問題及服務鬼神的態度；而改正為服務人群，及兼顧資生問題的態度。三、要建設的方面：甲、中國從前儒化的地位，今三民主義者若能提取中國民族五千年文化及現世界科學文化的精華建立三民主義的文化，則將取而代之；故佛教亦當依此，而連接以大乘十信位的菩薩行，而建設由人而菩薩而佛的人生佛教。乙、以大乘的人生佛教精神，整理原來的僧寺，而建設適應現時中國環境的佛教僧伽制。丙、宣傳大乘的人生佛教以吸收新的信佛民眾，及開化舊的信佛民眾，團結組織起來，而建設適應現時中國環境的佛教信眾制。丁、昌明大乘的人生佛教於中國的全民眾，使農工商學軍政教藝各群眾皆融洽於佛教的十

^⑨ 比如釋印順，《佛在人間》，臺北：正聞出版社，1987年，頁1-16。

善風化，養成中華國族為十善文化的國俗；擴充至全人世成為十善文化的人世。」^⑩

太虛的佛教革命最後是要將佛法普及於人世、在人世建立佛國淨土。^⑪為實現此計畫要堅決革除的包括「迷信」內容、剃派法派等僧制傳統，要改革的包括僧人遁世或專事鬼神的態度。而要建設的則是人生佛教、新的僧伽制度、新的信眾制度。在這些宗旨的指導下，太虛及其周圍的一批主張佛教改革的僧人積極破除「迷信」、分離神佛、改革僧制、打壓經懺佛事，同時參與及領導佛教會、興辦及主持佛學院、主編佛教期刊報紙、進行普世性的弘法甚至參與政治活動，掀起了民國佛教革新的浪潮。

二、僧伽制度的改革藍圖

在太虛等僧人宏大的佛教改革計畫中，居於核心位置的同時也是最為複雜的就是僧伽制度問題。一九一五年，太虛鑒於當時北洋政府頒布的《管理寺院條例》對僧團及廟產的不利影響，在普陀山閉關閱藏期間撰寫了〈整理僧伽制度論〉一文，決心開展佛教改進運動，廓清寺院面貌，振興

^⑩ 釋太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《海潮音》，第9卷第4期，1928年5月9日，頁1-6。

^⑪ 關於太虛人生佛教、人間淨土思想的研究較為豐富，參見洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，臺北：法鼓文化，1999年。鄧子美、陳衛華，《麾下一代新僧》，西寧：青海人民出版社，1999年。羅同兵，《太虛對中國佛教現代化道路的抉擇》，成都：巴蜀書社，2003年。Don Alvin Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

他認為「日益萎靡」的中國佛教。¹²此文根據清朝乾隆年間（1736－1795）調查所得中國僧伽有八十萬之眾的資料，結合當時社會國情，又依教理教史為準繩，對全國僧團之發展提出了全面的整頓方案。全文內容可分為四品：

（一）僧依品

本品以中國本部原有八十萬僧數及寺產的定額為準，希望通過整頓使之適應新形勢的發展。太虛將佛教徒分為住持、信眾二部，此與章太炎〈建立宗教論〉一文所闡述的觀點相同。文中說：「非捨俗為僧者，不足證法身，延慧命；非信僧居俗者，不足以資道業，利民也。」又說：「漢土所流傳尊崇者，其學理雖全屬大乘系統，而律儀則從聲聞乘。內祕菩薩行，外現聲聞相，漢土佛教化儀之特色乎！……在俗菩薩既攝在人、天乘，則形儀隨俗而不能住持像教。入僧菩薩則攝在聲聞，聲聞乘眾以波羅提木叉為師，依毘奈耶處住。」這裡太虛把住持佛法的重任歸與僧眾，因此，出家僧伽要進行長期嚴格的訓練，以佛法修習為中心兼及近世思想，做為弘揚佛法、救世度人的準備。

（二）宗依品

本品從佛教的根本立場出發，主張中國大乘八宗一律平等，小乘附焉。太虛認為，大乘各宗派各有殊勝，沒有不究竟的，所以均應得到相應的發展。在學習上，太虛主張分宗

專學，以對治傳統的混沌籠統之病，他說：「初學貴在一門深造，乃能精義入神。久修自知殊途同歸，寧慮局道相斫！所謂『方便有多門，歸元無二路』者也。數百年來，學者病在汗漫，唯汗漫乃造成紛挐，佛法深廣，人智淺狹，取捨莫定，茫昧無歸，以故學不精察，心不明了……欲祛斯病，則端在分宗專究耳！」

（三）整理制度品

此品內容眾多，也是太虛改革思想之核心所在，分為前後五節：

1. 教所

將當時全國十八省及各道、縣的各寺院分別配設大乘各宗的專門大學和慈兒院、醫病院、仁嬰院、行教院、法苑、尼寺、蓮社、宣教院。而在國都則計畫設一稱為佛法僧園的總體機關，另附設銀行、工廠各一。以上機構謂之「教所」。

2. 教團

將佛教徒歸為出家的住持僧與在家的正信會。住持僧即上述教所中的總機關團體，而正信會則分設佛教護持社、佛學研究社、佛教慈濟團和佛化宣講團。

3. 教籍

分為佛教正信會籍和佛教住持僧籍兩種。而僧籍又分為

¹² 釋印順，《太虛大師年譜》，臺北：正聞出版社，2000年，頁79。

戒籍、學籍、座籍和職籍四個層次。

4. 教產

指寺廟等的各種財產，(1) 凡寺院現存的不動產一律做為各宗專門大學的辦學經費；(2) 法苑、專作經懺處、梵剎、尼僧處等應赴佛事的收入餘額，則做為持教院、宣教院、蓮社及仁嬰院、慈兒院等的所需經費；(3) 吸存現有僧眾的現金用於建設佛法僧園，並開辦銀行、工廠，以其所獲餘利充作當年費用支出，以及在全世界宣傳佛教與籌設最高學府的經費等。

5. 教規

規定宗制、衣制、齋制、誦制、布薩制、曆制、名制等內容。

（四）籌備品

指整理僧伽制度的籌備工作。太虛的設想是分三步走，以五年為一期，共用十五年時間籌備。其目的在於逐步實現上述各種計畫，太虛認為籌備即是實行，籌備至圓滿，即實行之完成，故整個整理僧伽制度的計畫需時十五年。^⑬

〈整理僧伽制度論〉可謂規制詳盡、視野宏大，但從其

立論本身來看卻並非沒有問題。後來太虛自己總結認為此論的問題有：以清乾隆年間的統計資料來核定民國時期的僧人數量明顯不合事實，以江蘇、浙江兩省寺院的經濟狀況來比擬全國各地寺產的富裕程度，也與當時的現實相去萬里。中國大乘古代舊傳的八大宗派有的早已名存實亡，要讓它們平均發展起來，亦並非易事。另外當時的社會狀況和經濟條件也不允許有如此數量眾多的僧人受國民供養。^⑭

到一九二〇年代後，太虛逐步感到〈整理僧伽制度論〉的設想與現實社會有所脫節，於是又重新對此問題進行思考，先後發表〈學佛者應知行之要事〉、〈佛化工人的教育〉等文，賦予僧制改革新的內容。^⑮隨著北伐的進行和南京國民政府的建立，革命的思想也瀰漫大江南北。太虛為建立適應時代潮流的僧伽制度，於一九二七年又撰寫了〈僧制今論〉一文。^⑯該文將核定僧人數量由原先的八十萬人減為二十萬人，分全國為五大教區，在國都設佛法僧園。又把僧眾分為長老、學行、服務、尼四眾，信眾則分為皈依、研究、女三眾。太虛在文中指出：「今佛化重心移至信眾，而時代趨勢又側重生計，僧眾亦不能不為生利分子以謀自立於

^⑬ 以上內容見釋太虛，〈整理僧伽制度論〉，《太虛大師全書·制藏·制議》（一），北京：宗教文化出版社、全國圖書館文獻縮微複製中心，2004年，頁3-162。

^⑭ 釋太虛，〈建僧大綱〉，《太虛大師全書·制藏·制議》（一），頁181。

^⑮ 釋太虛，〈學佛者應知行之要事〉，《海潮音》，第4卷第3期，1924年4月23日，「理論」頁1-3。釋太虛，〈佛化工人的教育〉，《心燈》，第27期，1927年2月28日，頁2-6。

^⑯ 釋太虛，〈僧制今論〉，《太虛大師全書·制藏·制議》（一），頁171-175。

社會。」同時又說：「此七眾，一者可廣攝學理之研究者，二者可別開僧眾中之從事於資生事業者。此依今此佛化眾情狀，及適應現社會，不得不然也。」這裡太虛的想法是利用所謂多數無僧格之僧伽，充作勞僧做農做工，可令僧眾於士、農、工、商各有一立身之地位，同時也以此收入供給少數優秀分子研習經論。後來太虛承認以多數僧伽從事生產供給少數僧伽專心深造是遷就時趨的辦法，嚴格的講，做農做工的人不能謂之為僧，因其不能養成僧格。

此後經過一段時間的思考，太虛變革僧制的思想又有所改易。他覺得當時佛教的改進純粹是為應付外在環境的變化，不可能有大的建樹，何況佛教叢林的精神早已喪失殆盡，政府又不願採取切實有效的措施真正來扶助佛教的復興，所以佛教的真正改善只能靠佛教界自身的力量來進行。由此，太虛希望從一般佛教徒中吸收一部分於佛法真正有修學又有弘法願行之人，加以培養建設，做為今後佛教振興的棟樑之才。一九三〇年春他在福建閩南佛學院開講〈建設現代中國僧制大綱〉（簡稱〈建僧大綱〉）。¹⁷在〈建僧大綱〉中，太虛將海內外僧尼數再縮減至四萬人，寺院也不再要求分宗立派，而是代之以建立統一的三級僧制：

（一）學僧制

約一萬人。設律儀院二年，教理院四年，研究院三年，

參學林三年，藝學十二年。除文、史、哲達到大學本科水準外，對佛教歷史、主要經論、各宗派的思想都能通達無礙，從而極大地提昇全體僧伽的佛學水準。

（二）職僧制

約二萬五千人，下分五個部門：1. 布教所五千所，每所十七人，共約五千人；2. 醫院、慈幼院、養老院、殘廢院、賑濟會工作人員約七千人；3. 律院、教理院及文化事業機關教職員五千人；4. 教務機關辦事員三千人；5. 研究院、參學林辦事員一千人。這些僧尼應當具備精明強幹的處事能力，又能忠於職守，遵紀守法，廉潔奉公，完全有能力從事他們的事業。

（三）德僧

對於那些喪失工作能力且又年老多病的僧尼，將他們集中到山林中的寺廟裡去靜養潛修，使之老有所養。全國各寺院均可設立一座「德僧院」，以滿足需要。

從太虛的三級僧制可以看出，僧尼人人均有各自位置，須各盡職守、愛教敬業，這樣可免除僧眾雜濫之過，並且可以培養出佛教人才。至於那些「混進佛教隊伍、賴佛度生之人」，太虛認為可以勸其離開寺廟，在社會上另謀生路，藉以激濁揚清、淨化僧團，提昇佛教的社會形象，促使佛教循著良性的軌道發展。

而到了一九三〇年冬天，太虛又作〈建立中國現代佛教住持僧大綱〉，此文中太虛再次減少了僧人的總數，改為學

¹⁷ 釋太虛，〈建僧大綱〉，《太虛大師全書·制藏·制議》（一），頁176-186。

僧五千人、職僧一萬二千人、德僧三千人，總數二萬人，並計畫分三期逐步完成布教事業和三級僧眾組織的建立。¹⁸

除了在僧團內部推行整理之辦法，太虛還堅持不懈地尋求政府在制度建設上的支持。一九三六年他曾給蔣介石呈文希望內政部出面組織整理僧寺委員會，太虛說：

思就佛教僧徒之立場，略貢棉薄，擬請由內政部組設「整理僧寺委員會」保存其優良者，期能適合佛教真理，及現時中國需要而發展，同時擇去不莊嚴、非名勝者，辦義務教育及生產慈善等社會公益，於國於民於教，均屬有利。整理僧寺委員會，由內政部以部令組織之，一，內政部次兼正副委員長，禮俗司長委員兼總務組主任。二，由部函聘「僧」委約二十人，「居士」委員約十人，組成委員會，再分各組。三，黨國名人之與佛教有信仰者，如戴院長、居院長及朱益之、張靜江、柏烈武、王茂如諸先生等聘請為指導或顧問，是否有當，仰祈鈞核。¹⁹

蔣介石雖批示交由內政部核辦，但最後此整理委員會計畫並沒有成功實施。

一九四七年二月太虛在寧波延慶寺講演的「菩薩學處」，包含了他對僧制變革的最後說法。按其設想，建立「菩薩學處」，必須從「結緣三皈」開始。結緣三皈是針對那些雖皈依了三寶，但對三寶還沒有正信和正見的徒眾來說的。接下來是正信三皈，這主要針對因對佛教有正當的了解和信仰而皈依的知識分子。再次五戒信眾，受五戒後，有兩條路線可走：一條是由此直接發菩提心，受菩薩戒，成為在家菩薩；另一條是受五戒後，繼續學習八戒，轉入出家階段，作沙彌、比丘，再接受十二年的教育，而成為出家菩薩。最後是出家菩薩的設計，要求也進一步的提高。

從正信三皈到五年出家菩薩的初級階段，其中設有幹部人才的培訓，以造就菩薩學處的幹部人才。而在家菩薩下至「結緣三皈」的徒眾，也都可以成為「菩薩學處」攝化的大眾。想成為出家菩薩，要經過十二年訓練方可，但若選擇終身做為在家菩薩也適宜，因為在實行上，都是「六度四攝」，即實行瑜伽戒律法。這是以信眾和僧眾共同組織的「菩薩學處」、制定的僧伽制度，是太虛晚年對僧制的看法。

太虛的僧制革新，歷時多年，其設想屢經更易，以僧眾數量的設計為例，從〈整理僧伽制度論〉所訂立的八十萬到〈僧制今論〉的二十萬，再至〈建僧大綱〉的四萬、二萬，直到最後縮減為一座道場以創立「菩薩學處」。但貫穿僧制改革的有幾點內容：一是精簡僧團，改造或取消神佛不分的寺廟和不夠僧格的法師，重品質不重數量，以免教界「龍蛇混雜」，從而達到去偽存真之效；二是重視僧人的訓練和教

¹⁸ 釋太虛，〈建立中國現代佛教住持僧大綱〉，《太虛大師全書·制藏·制議》（一），頁187-190。

¹⁹ 「太虛法師呈蔣中正擬請內政部組設整理僧寺委員會」，臺北國史館檔案，1936年3月7日，檔號：002-080200-00469-065。

育，無論哪一期的僧制設想，僧人佛學修養和處事能力的培訓均受重視，尤其對於學問僧的培養，更是不遺餘力；第三太虛也重視在家信眾，例如以建立菩薩學處吸引社會青年來信仰佛、法、僧三寶，從而達到「人成即佛成」的人生佛教這一終極目的。

三、首都僧團的分歧

清末以來江浙地區一直是全國佛教發展最盛的區域，而南京一直就是這一區域中的中心城市之一，無論是被稱為「近代佛教復興之父」的楊仁山還是其創立的金陵刻經處、祇洹精舍等機構都在南京城內。南京的佛寺吸引著周邊乃至全國各地的高僧大德或青年法師前來講經說法、參訪掛單，這其中也包括了太虛這樣思想前衛、立志改革的年輕僧人。一九一二年太虛最早成立的佛教組織——佛教協進會最初就設在南京的毘盧寺。

隨著國民政府在一九二七年定都南京，首都的人口在幾年間從數十萬迅速擴張至百萬，各地僧人湧入城內。而上一章已述及將南京的佛教界建設成為全國之樣板不僅僅是政府的計畫，同時也是很多僧人的意願。不同僧人的進駐和時局的變遷，使得一九二〇年代末以後南京佛教的發展方向變得更為多元。

比如一九三〇年十一月，僧人大醒曾發表他對於首都整頓佛寺的看法。大醒曾就學於武昌佛學院，長期追隨太虛左右，致力於整理中國佛教，他說：「現在國民政府正在建設的時期，尤其是在首都的南京，各事各業都應該亟謀建設，成一

莊嚴簇新的首都。所以現在南京特別市政府擬將首都全市佛寺登記整頓，合併為數寺，這卻是應該做的一件事。」大醒認為南京佛教「有過很久遠很興盛的歷史」，但現在「南京全市佛寺能清淨修習佛法者，一百寺之中實找不到幾寺，而南京全市僧尼有學問有道行的，除去漢西門普照庵裡的度厄、世航²⁰兩個法師外，實在就再找不到第三個人。至於大寺如古林寺、毘盧寺、香林寺、寧國寺等，沒有一寺能代表佛教精神，從事佛教真正事業，沒有一人懂得佛學；所有大寺的所謂住持者流更無一受持戒行修習佛學過的，而所有教產就都平白荒廢了。」因此，大醒認為藉由南京市政府辦理寺廟登記之機，應對當地佛教實行整頓。他還特別向市府提供了幾點整頓意見：一是要將寺院財產登記為整個佛教的公產，而不將其做為某僧的寺產；二是登記後將大小寺院所有教產併歸為一寺管理，小寺一概廢除，房屋售賣，價歸佛教公有；三是將南京全市佛教寺院歸併一寺名為「中國模範佛寺」，一寺下立數院——律學院、禪學院、法相學院、淨土學院等，以造就各學系專門人才，為整頓全國佛教做準備；四是「中國模範佛寺」之規制由內政部召集全國佛教名師共商訂立，住持則由考試或推選產生；五是此寺規模須大，不但要融攝全南京市、還要融攝全國

²⁰ 度厄光緒間依赤山法忍剃度，禪淨雙修，曾任安徽迎江寺住持。駐錫南京後與世航在一九三〇年代在普照庵設立一資生極樂蓮社組織佛教活動，參見周觀仁，〈佛教時人彙誌：度厄老法師〉，《正信週刊》，第9卷第27期，1937年1月18日，頁3。度厄、世航、顏大德、井如輝，〈南京普照資生極樂蓮社古規則並敘〉，《佛化週刊》，第125期，1929年10月6日，頁2-3。普照寺在抗戰結束後成為中國佛學會所在地。

有志僧尼來修學；六是對佛教無真實信仰及弘教志願者、無相當學力者概行淘汰，迷信舉動一概廢除。²¹

從大醒在一九三〇年對於南京佛教的規畫來看，這顯然是受到太虛〈整理僧伽制度論〉以及〈僧制今論〉中佛教建設理念的影響，比如試圖建設全國性的模範寺院、按宗派建設佛學院、廟產歸僧團共有、重視教育、廢除迷信等。因此這可以說是太虛及其學生改革僧制的理念在南京的一個實踐嘗試。當然，大醒的這些建議最後並未在南京佛教界得到實行，但是一系列以首都為依託建設模範佛教社群的措施還是在城內逐步開展起來。

也正是在此背景下，前文提及的輔仁和尚這樣南京地方上重要的僧人，才會在一九二八年被人視作是「雄踞一隅」的「僧閥」而加以申討。從民國初年到一九二八年間，輔仁一直是南京地方佛教界的領袖，雖有關於他盜賣寺產、私自斂財的傳言，²²但他曾戮力復興古林寺，詳考律宗法脈並撰文辨析，²³並非全然貪戀名利之徒。甚至對於當時種種革新佛教的嘗試也一直參與支持，他也有意興辦佛教的教育、慈善事業，並付諸了實施。²⁴不過興辦一兩所學校和孤兒院對

於態度激進的僧人（比如大醒）來說，顯然不能令其滿意。如果要實施合併寺廟、淘汰僧人、重整地方佛教體系的主張，則必然會觸犯到南京本地寺僧的利益而引起不滿，因此大醒等人對於南京的住持、方丈們也並無好感。我們現在無從考證一九二八年在上海散發傳單攻擊輔仁的人是何身分，也很難弄清署名「費伯」、聲稱輔仁魚肉南京僧眾的作者究竟是誰，但在當時的大背景下，藉助整頓佛教的語境給輔仁加上「僧閥」的帽子（邵爽秋「廟產興學促進會」的一條主張就是「打倒僧閥」），無疑是剷除異己的有力方法。輔仁甚至一度被控告是共產黨員而受到通緝，後雖洗清嫌疑但還是被縣黨部及縣政府撤職法辦。²⁵輔仁絕不是第一個因僧團內部衝突而被逐的僧人，但他在一九二八年做為「落後僧閥」而被犧牲的遭遇卻具有時代的典型意義，輔仁的去世和江寧佛化聯合會的解散，標誌著南京城內佛教界的一次權力重整。

就在輔仁被捕後的一九二八年五、六月間，南京一批僧人曾在羊皮巷觀音庵籌設一「中國佛教民眾大會」。²⁶佛教徒鑒於當時地方土豪劣紳常不顧中央政府和黨部的政令私自沒收寺產，故希望組織僧人團體來抵制。此會籌備時的口號是：佛教民眾大團結，打倒覬覦寺產的土豪劣紳，打倒利

²¹ 釋大醒，〈首都整頓佛寺〉，氏著，《口業集》，頁123-125。

²² 周浩，〈江寧縣長周浩謹啟〉，《駱駝畫報》，第59期，1928年，頁2。

²³ 喻謙，《新續高僧傳四集》卷59，民國輯影本，1923年，頁14。

²⁴ 如他先設立南京毘盧寺初級小學，後又在古林寺辦義塾小學，皆獨立支撐，不外籌分文。見詹天靈編，《古林寺輔仁老和尚集》，頁16。他還曾特邀覺先來南京指導辦理教育慈善事業，友蓮，〈覺先上人接受南京萬壽寺方丈之盛紀〉，《佛化新青年》，第2卷第7、8合號，1924年，「雜纂」頁7-8。

²⁵ 〈本省法令：行知：國民革命軍第三集團軍總司令部行知：法字第六號〉，《山西省政公報》，第4期，1928年，頁43-44。〈本省法令：訓令：國民革命軍第三集團軍總司令部訓令：法字第六三四號〉，《山西省政公報》，第5期，1928年，頁31-32。

²⁶ 〈南京佛教民眾大會之籌備〉，《現代僧伽》，第4期，1928年5月1日，頁21。

欲熏心的野心家，打倒阻礙佛教教育發展的腐化分子，打倒毀滅佛蹟摧殘教育的民賊僧蠹，整頓僧伽制度，實行一切慈善事業，保護與民同樂的著名佛蹟，維持各叢林固有的恬淡生活，擁護中國國民黨，擁護中國國民黨中央黨部決議的信教自由案。²⁷從此會的口號和宗旨來看，基本還是以維護廟產、抵禦外侮為基本目的，這與民初各類佛教會組織並無太大差別，但其中也開始逐步強調佛教教育、整頓僧伽制度、興辦慈善事業等，從中可以看到佛教改革的觀念在僧團中日益普及。從現有史料看，中國佛教民眾大會後來並未真正發展起來，很可能迅速夭折了。一九二八年後真正成功組建起的全國性佛教組織是中國佛教會、中國佛學會。

一九二八年七月二十八日，太虛在南京毘盧寺成立中國佛學會籌備處，隨後他就出洋考察。太虛出洋後不久，曾去信中國佛學會，建議「即由（中國佛學會）籌備處召開佛教代表大會，將學會改組為中國佛教會，以今中國之佛教，不可不有此全國之組織也。」²⁸因此，中國佛學會籌備處就開會議決建立中國佛教會。而此前「南京會議時，圓瑛猶多和同，迨返滬，為滬、杭名流居士所包圍，競主佛會設上海覺園（便於控制），南京設辦事處。佛學會分子，乃主別設佛教會，保留佛學會以觀其變。」²⁹由是，太虛所領導的中國佛學會與圓瑛所領導的江浙佛教聯合會發生公開衝突。一九

二九年六月中國佛教會在上海覺園正式成立，³⁰爾後此會下屬的南京特別市分會也於一九三〇年初備案成立。³¹而中國佛學會則在一九二九年十一月二十九日才於南京萬壽寺開成立大會，太虛當選為會長。至此，南京地區自輔仁被逐、江寧佛化聯合會解散後，組織上的真空方被填補起來。

因對於佛教如何發展秉持不同理念，太虛與圓瑛之間矛盾迭起，致使最後分道揚鑣，太虛一度函辭中國佛教會常務委員及學務委員長之職，³²決定專心於總部設在南京的世界佛學苑及中國佛學會之建設。中國佛學會所在的萬壽寺在一九二九年前是達如法師在住持，達如因在閩南辦學無法兼顧萬壽寺事務。後總理葬事籌備委員會決議將寺廟收歸中山陵園，改為奉安臨時招待處，達如聞訊趕回萬壽寺，一方面無力大規模整修，另一方面又不願寺廟就此被作他用。因而最後達如建議政府將該寺改為佛教圖書紀念館，他認為此舉若實現於佛教文化和陵園風景上都有益處。³³達如法師在廈門與太虛過從甚密，幾次擔任其在南普陀演講的記錄者。³⁴到

²⁷ 〈國內佛化消息：中國佛教民眾大會宣言〉，《佛化旬刊》，第111期，1928年5月26日，頁4-5。

²⁸ 釋太虛，〈致中國佛學會書〉，《太虛大師全書·雜藏·酬對》，頁6-7。

²⁹ 釋印順，《太虛大師年譜》，頁143。

³⁰ 〈中國佛教會成立〉，《大雲佛學社月刊》，第95期，1929年8月，頁69-78。

³¹ 德寬、月朗，〈南京特別市佛教會呈報成立請速頒發圖記式樣以利進行文〉，《中國佛教會月刊》，第5、6期合刊，1929年12月，頁21。

³² 釋印順，《太虛大師年譜》，頁300。

³³ 〈中山陵園萬壽寺改建佛教圖書紀念館之計畫〉，《金山法海波瀾》，第2期，1929年5月，「要聞」頁2-4。

³⁴ 太虛講，達如記，〈太虛法師十月二十一日在南普陀講演〉，《佛化策進會會刊》，第2期，1927年2月25日，「論壇」頁20-23。太虛講，達如記，〈太虛法師在南普陀歡迎會講演〉，《海潮音》，第7卷第11期，1926年12月24日，「言論」頁1-3。

一九二九年底時佛教圖書館並未建成，但太虛的中國佛學會卻最終就在萬壽寺成立。後來太虛多次駐錫萬壽寺佛學會並講經說法，一九四六年抗戰結束後中國佛學會遷回南京才改設在普照寺內。³⁵

世界佛學苑則是太虛一九二八年在遊歷歐美途中於巴黎發起的，當時預備在法國設立苑址，後因資金問題還是決定先在國內建設中心，再向歐美推廣。南京太平門外當時有占地數十畝的佛國寺一所，歷久失修，僅存大佛殿。一九三一年四月住持如民法師將全寺及寺基交付太虛以做世界佛學苑苑址。³⁶四月六日，由李子寬洽商成議，代表世苑接收此寺。印順稱其「地處首都，勝於北平」。³⁷但當時適以長江流域之大水，繼以九一八、一二八之事變，社會局勢和經費來源均不穩，世苑的發展並不順利。³⁸

太虛及其學生在南京還接收了規模頗大的香林寺。香林寺退居爾俊老和尚因與其繼任者糾紛不斷，遂於一九三六年初與諸山法師及彭養光、姚雨平等居士一致恭請當時萬壽寺的大鎮法師（太虛弟子）前去接住。³⁹大鎮在接任後積極恢

復寺廟舊觀，並擬籌設一小規模的全寺僧眾佛學研究班，每日訓練僧俗常識經典，根據太虛所著之〈整理僧伽制度〉作初步實行。為此大鎮還曾專門寫信徵求太虛的指導意見。⁴⁰

此外，抗戰期間太虛在重慶設立的大雄中學在一九四六年後也搬遷至南京，經太虛、雷震等人與南京市教育局協商，決定設址在水西門臥佛寺內。雖不幸遭遇火災，但在校長和臥佛寺住持真性和尚的大力支持下得以修復，一度招生達三百多名。⁴¹

民國時期隨著南京市政治地位的上升，城內各類僧人會集，除了輔仁這樣長期在南京活動的僧人，還有一批像太虛、大鎮、大醒、達如這樣被吸引至首都實踐其整頓佛教事業的僧人。這些新來到南京的僧人在城內發展自身勢力，他們先後在南京的毘盧寺、萬壽寺、普照寺、香林寺、臥佛寺等寺廟內活動甚至住持，很多時候這些寺廟都成為了佛教改革的實踐場所。直到太虛去世後，仍有追隨者繼承他的遺志，比如一九四七年星雲法師就在南京接收了華藏寺，試圖按照太虛的方式繼續其未竟的佛教改革事業。這些僧人的到來給當地的佛教生態造成了衝擊，除了像輔仁這樣的僧人被

³⁵ 釋印順，《太虛大師年譜》，頁325、530。

³⁶ 〈南京佛國寺重修落成〉，《佛學半月刊》，第76期，1934年4月1日，頁14。

³⁷ 釋印順，《太虛大師年譜》，頁321。

³⁸ 釋印順，《太虛大師年譜》，頁346。太虛曾言及經費籌集不易，南京總苑僅夠修復舊屋及培植森林而已。收支報告見湯舜生、釋大鎮，〈世界佛學苑設備處從民國二十一年七月一日起至二十三年十二月卅一日止收支各項報告〉，《海潮音》，第16卷第4期，1935年4月15日，「附載」頁137-138。

³⁹ 〈香林寺住持易人〉，《佛學半月刊》，第122期，1936年3月1日，「消息」頁18。

⁴⁰ 〈大鎮法師接任南京香林寺住持〉，《佛教日報》，1936年2月24日，第1-2版。

⁴¹ 「關於大雄中學遷至水西門臥佛寺事給教育局長函件」、「對私立大雄中學視察報告及給該校訓令」，1947年3月，南京市檔案館，檔號：1003-7-811。〈南京大雄中學就臥佛寺修復教室〉，《海潮音》，第28卷第9期，1947年9月1日，頁33。

驅逐外，南京本地的其他僧人也經常成為批評的對象，前述大醒的言論就是一例。而大鎮對南京佛教諸山長老也頗有不滿，他在普利寺建立佛教醫院時曾說：

南京為吾國國都，凡百建設，為全國之模範，佛教同人有鑒及此，有設中國佛學會者，以太虛大師為領袖，近來又發展慈善事業，創辦佛教普利醫院，宗旨宏大。近發告南京市信佛徒眾書云：本市諸山長老、諸大法師暨一切信佛的同胞們，你們不是常常的自耀自誇的向人便宣稱嗎（佛教是自利利他的）（佛教是大慈大悲的）（佛教是應時應機的），不錯，這些在佛教的本身上，任何信或不信的人，都不能加以否認。但是誇是一回事，實際上能否將那樣的精神表顯出來給大家賞識賞識，又是一事。我以為現在的佛教徒只落得了一個誇，這是我們為佛子的奇恥大辱。事到如此，我們各人就各人的力量之所及，我們由少數的同心相應的熱血者，開始創辦了佛教普利醫院……尚希我南京全市的信佛同胞們當仁不讓，踴躍興起，給以種種有力的贊助，群策群力，共同培植，毋抱袖手旁觀、掩目不顧，要知佛教非那一個人的佛教，凡是信佛的徒眾，皆有振新提倡的責任。捨了這樣的責任，那就成功為佛教的叛徒了。同胞們，請你們快快的覺悟罷，來，來與我們連接起戰線，來，來與我們握緊手合作，使此南京佛教一線的生機，繁榮滋盛，而成為三千大千世界的救星。⁴²

在大鎮心目中南京的僧人顯然是需要被啟蒙和改造的未覺悟者，他們只知自耀自誇、使得南京佛教只存「一線的生機」。

當然，太虛等僧人在南京的活動以及輔仁等本地僧人被驅逐，並不意味著佛教改革一帆風順。相反，一方面太虛一系的僧人與上海中國佛教會方面齟齬日深；另一方面多數南京僧人對改革佛教也態度消極，這些僧團之間的分歧預示了首都佛教的改革必定阻力重重。

第二節 僧團改革的措施及效果

佛教改革理念的提出並不能做為佛教復興的標誌，僧人們在報章雜誌對「新佛教」的大力宣揚，也不能遮蓋所有其他的反對聲音。唯有檢視這些理想在地方佛教社群中的實踐成效，方能判斷它們給近代中國佛教帶來的真實影響。

一、神佛分離的嘗試及困境

儘管大醒法師對於整頓僧團的意見在很多層面與政府的計畫相近，但在拆毀廟宇的問題上他還是表現出了做為一個僧人的謹慎態度。地方上熱衷搗毀廟宇的人士及多數信眾，對於宗教的理解和劃分並沒有明確的認知。而寺廟內部的狀況也十分複雜，往往僧人住持的是城隍、東嶽、土地等廟

⁴² 釋大鎮，〈南京設立佛教醫院〉，《海潮音》，第13卷第9號，1932年9月15日，頁51-52。

宇，因而廟中的神像也十分繁雜。根據一九二九年調查的情況，首都三百五十九所寺廟中陳列有八百九十二座神像，除了最常見的觀音、釋迦佛、地藏外，很多僧人管理的廟宇供奉財神、土地、火神、痘神、關帝、玉皇、城隍、眼香、龍王、炎帝、痧神、都天大帝、真武、呂祖、招財等神像。⁴³因此在破除迷信的風潮中，雖然佛教在政府發布的《神祠存廢標準》中是被認可的合法宗教，但在實際操作中因為僧寺經常神佛混雜，所以還是經常受到衝擊。

大醒對於南京市政府在一九二八年試圖毀廟的行為曾表示，對於寺廟不應不加分別地拆毀，佛寺應當保留，而其他神廟則可破除。對於僧人大醒也認為不應一概驅逐，而是改為「取締劣僧偽道」。⁴⁴由此可見區分神佛信仰之不同是當時僧團整頓佛教的內容之一，因為如果僧人不將自身的信仰體系與其他宗教分開，則可能在破除迷信的風潮中遭到摧毀。所以大醒說：「佛寺與神廟，在中國一部分的僧徒是把他們混合在一起的，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。」⁴⁵

一九三三年位於首都的中國佛學會專門呈請內政部要求

劃清佛廟和神廟的界限，呈文稱：

竊聞報載前內政部薛部長，發表公文一件，有六種廢物，可供建設之用，中有廢除廟宇，改建學校一條。雖未註明佛廟字樣，揆其用意，似一切廟宇，均在其內……佛教前途，極為危險。敝會同人，以為宜亟起而正之，以免風聲所播，誤會滋多。查我國廟宇，向有佛廟與神廟之別，所謂神廟者，如東嶽、火神、城隍、土地、三官、龍王等廟，此等神廟，大都根據神道設教而來，無淵深之學理存於其間。至於佛廟，或係菩薩顯化，或為高僧道場，或關歷史陳蹟，或位風景勝區，絕非神廟所能比擬。且其建築之資，供養之費，俱係信眾捐助而來，在法律上合於贈與性質。民法原則，凡贈與者，財產權即移於受贈與人，雖本人不得取回。是佛廟財產權，在法律上極有根據。神廟建築費，大半出於地方公款，故神廟多有董事管理，而佛廟則無，可知神廟多屬地方公有，佛廟則屬僧眾私有也。況佛以覺道教人，與祀狐神牛鬼、提倡迷信者，絕端相反。其廟宇純係僧眾研究佛學，宣揚佛理之所，與一種哲學院相似，比較耶教之教堂、回教之禮拜寺，其有益於世道人心，尤為過之。現在耶回二教之教堂，未聞廢除，何獨於佛廟加以摧毀？先總理在桂林演說軍人教育之精神時，並引佛教徒宣傳佛理之堅苦耐久，具救世之仁，可以為革命軍人之法。民國元年致全國佛教會公函，亦承認佛教有存在之必要，且人民信仰自由，載在黨綱，前薛部長

⁴³ 〈佛訊雜錄：首都寺廟佛像最近之調查〉，《海潮音》，第3期，1929年4月29日，「佛教史料」頁18-19。

⁴⁴ 釋大醒，〈南京拆毀廟宇神像〉，氏著，《口業集》，頁75-76。

⁴⁵ 釋大醒，〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第16卷第1期，1935年1月，頁103。

為總理忠實信徒，決不至違總理之遺訓，及國民黨黨綱，而主張廢廟。想其所廢之廟，必係神廟而非佛廟，但遠道傳聞，遂多失實，苟不明白解釋，必至糾紛迭起。理合呈請鈞部鑒核，將此項廢除神廟並非廢除佛廟之界限，明令分清，昭示全國，以免混淆而維佛教。是否有當，伏候訓示祇遵，不勝迫切待命之至。謹呈行政院內政部長。⁴⁶

除了請求政府明令區分佛寺與神廟外，僧人也要求寺廟自身能夠主動整頓，排除佛教神祇之外的「雜亂」信仰。比如太虛在一九三五年就曾表示：「寺院除專修淨土供西方三聖，及專修密咒設壇場儀軌，或普陀等名山專奉觀音等菩薩外，宜但供釋迦佛，以一其尊信，而清除向來跡近多神的陋習。」⁴⁷

然而實際情況並沒有得到改變。比如南京僧人住持的保泰街東嶽廟一九四五年前後的格局大致如下：

廟有兩進三殿，前殿東西兩間各塑著一匹栩栩如生的大馬，一匹是棗紅色，一匹是銀白色，每匹馬側塑一個牽馬小鬼，據說是準備東嶽大帝出巡御用。中殿供東嶽大帝像，兩側為十閻王殿，殿內小鬼判官，牛頭馬面，

黑白無常等像，應有盡有……後殿中間供佛，右邊用薄板隔開四五個小房間，住著客師。右邊靠佛龕是功德堂，再過去即是東嶽娘娘的寢宮……⁴⁸

根據日人《支那佛教史蹟踏查》的描述，南京清涼寺內大殿除供奉佛像及菩薩像外，有關帝配祀，而牛首山的文殊窟中也供奉日宮、月宮娘娘，日本僧人稱此為「道教化」的表現。⁴⁹而據朱楔一九三〇年代遍訪南京佛寺的見聞，長樂路千佛庵附祀石將軍，蒼坡的古蕭公廟供奉一皓首白鬚的蕭公，殿外兩廡塑有十殿閻王像，方家巷的長生禪林則原為五顯禪林，寺有一正殿四偏殿，係新修的釋道混合之寺宇。⁵⁰

南京淪陷時期根據日人的調查，當時城中還有不少廟宇均有神佛共祀的狀況。南京府西街的城隍廟（淪陷時期南京特別市佛教會會址）就是城隍神與觀音大士同設殿中，正殿兩側各有一偏殿陳設十殿閻羅。日本的調查者認為中國寺廟中常有佛教元素的「混交」，⁵¹這體現在寺廟供奉的神祇、使用的經典和舉行的儀禮等各方面。

⁴⁶ 中國佛學會，〈首都中國佛學會為呈請劃分佛廟與神廟界限上內部文〉，《頻伽音隨刊》，第4期，1933年，「公牘」頁9-10。

⁴⁷ 釋太虛，〈建設現代中國佛教談〉，《太虛大師全書·制藏·制議》（一），頁239。

⁴⁸ 釋真華，《參學瑣談》，頁23。

⁴⁹ 常盤大定，《支那佛教史蹟踏查記》，頁167、170。

⁵⁰ 朱楔，《金陵古蹟圖考》，頁250、257、286。

⁵¹ 《南京及蘇州に於ける儒教、道教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第42輯）》，《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁44-46。

二、佛教會的創設及局限

維慈認為所謂近代佛教的「復興」並沒有將佛教恢復至古代，其實更多是創新，比如佛教會的創立、僧人主持的佛學院的開辦、普世性佛教運動的嘗試等。⁵²其中，佛教會的創立被認為是近代佛教發展的重要舉措，因為傳統佛教不比基督宗教等，僧團在佛教會成立前沒有一個統一的組織進行有效的管理及合作，故而無論是處理教內事務還是抵制教外壓力，均不能有效進行。

及至清末民初，各類跨地域性的佛教聯合組織紛紛出現，僅在南京就有一九一二年居士李翊灼等人在金陵刻經處發起成立的佛教會、一九一二年太虛在毘盧寺成立的佛教協進會、一九二九年在萬壽寺成立的中國佛學會（一九四六年遷回南京普照寺）、一九三一年短暫遷至毘盧寺的中國佛教會、一九四三年設在毘盧寺的中國佛教會、⁵³一九四六年後設在毘盧寺的中國佛教會整理委員會。而南京市地方性的佛教組織，則有一九一三年在毘盧寺創辦的中華佛教總會江寧支部、一九一七年在毘盧寺創辦的中華佛教會江寧分會、一九二六年在毘盧寺設立的中華佛教聯合會江寧分會、一九二八年設在西方寺的江句六溧高浦六縣佛教會、一九三〇年設在西方寺的南京市佛教會、一九三九年設於府西街城隍廟的南京特別市佛教會、一九四六年設在毘盧寺的中國佛教會南

京市分會整理委員會。

在上一章中我們提及，佛教會的成立成為地方僧團抵禦外界侵占的武器：僧人可以在短時間內動員起來商議應對之策略，以集體名義向對方施壓。因此佛教會的創設和各省、各縣分會的建設是民國時期僧團改革佛教的內容之一，然而在地方上，佛教會往往代表的是當地佛教界的權威力量，其組建和運作過程中常體現出權力的爭奪和衝突。

中國佛教會內部太虛和圓瑛間的矛盾在當時教界鬧得沸沸揚揚，⁵⁴這使得佛教會行事效力大打折扣。大醒曾經評論中國佛教會的建立只是為了抵擋外界侵奪廟產的風潮，實際內部宗旨不明、派系分立，故根本無法在實際運作中發揮作用：

中國佛教會它好像也是一個掛牌的衙門；一縣中的教產發生了風潮，如果有稍有知識的僧徒或形式上有一個團體——佛教會，就向一省的佛教會呈請救濟，省佛教會照例去呈請中國佛教會，中國佛教會再照例諮函下去到省政府轉飭令各縣政府辦理，如是輾轉等因奉此，一演百演，好像煞有介事，其實全無一點效力！行政院的命令都無用，何況空空如也的中國佛教會一張白紙黑字？！根本它（中國佛教會）的組織，就是為的四方八

⁵² Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p. 264.

⁵³ 此為淪陷時期汪精衛政府治下的中國佛教會。參見〈南京：中國佛教會成立〉，《中流》，第2卷第7期，1943年8月10日，頁16。

⁵⁴ 關於中國佛教會內部圓瑛與太虛間的紛爭，可參考何建明，〈中國近代佛教史上的激進與保守（上）〉，《普門學報》，2004年第24期，頁1-20；〈中國近代佛教史上的激進與保守（下）〉，《普門學報》，2005年第25期，頁1-23。

面因教產發生了絕大風潮，江浙的僧徒先組江浙佛教聯合會，後由江浙聯合會脫胎為中國佛教會的。本來在民國十三年由太虛大師發起的中國佛教聯合會，之後各省縣才有聯合會之組織，但名目同而主旨不同。所以中國佛教會它根本不曾立定一個宗旨，因由教產而發生的教難，它的組織不過是為的「擋擋風潮」而已（江浙諸僧眾都會說這一句：「開佛教會是擋擋風潮的」）！⁵⁶

大醒因為追隨太虛，故對中國佛教會及圓瑛等僧人常有不滿之處，他對佛教會的批評或帶有個人情感，但他說在教產糾紛中佛教會只顧做些「照例諮函」的表面工作，根本沒有效力，這一點確有合理性。中國佛教會的抗議並非都能收效，有時雖使得中央政府改了政令，但地方上破壞寺廟的行為即便中央指令也未必控制得住。

地方佛教會的情形同中國佛教會有類似之處，僧人雖試圖以一個統一組織管理一地的寺僧，但卻時常無法奏效。不同僧人間的紛爭未必是因為發展路線上激進與保守、新與舊的差異，而可能包含各種實際的權力、利益的爭奪。地方佛教會缺乏效力的一個原因是大寺不服管束。棲霞寺在一九二七年因與地方農民發生利益衝突時，曾被農民協會告到當時由輔仁擔任會長的江寧佛化聯合會。輔仁因屢次收到對棲霞寺的狀告而出面介入調查，然而棲霞寺的住持若舜雖身陷官

司外逃避難，卻委託做為寺方護法的鄉紳汪嘉棠出面與輔仁和縣政府交涉。輔仁稱「棲霞寺富有百萬，人人所知」，⁵⁶故可籠絡士紳乃至官員為其解圍。一開始「為保存佛教會尊嚴」而介入調查的輔仁，最後竟因此落得通緝、被逐，佛教聯合會也就此被政府解散。在輔仁與若舜的衝突中，淨界寺的妙蓮也曾幫助若舜油印傳單攻擊輔仁、海安以及聯合會的大照、艤波、古棠等僧人，這表明地方佛教會不僅不具權威性還經常遭遇挑戰。

大報恩寺本明和尚與雨花路小學的糾紛，也表明佛教會與佛寺間經常立場不和、關係緊張。本明因與租用報恩寺房屋的商戶及地方官員保持較好的關係，因此在抗戰結束後與雨花路小學關於校舍的官司中一直不願示弱，甚至還經常就房租問題與校方及教育部門討價還價。而本明最後從報恩寺被驅逐不僅僅是因為被校方及社會局控訴，另一個重要的原因就是南京市佛教會以不守清規為由，在一九四七年底呈覆社會局要求革除本明大報恩寺及三藏殿住持之職。一九四八年一月南京市佛教會令本明將該寺所有財產、契約、藍圖一併點交新住持隆江接收，並請社會局函請員警廳協助執行。⁵⁷為此，本明向市政府提起了不服社會局、佛教會處分的訴願。訴願書中本明對南京的佛教會頗為不滿，稱「據司法院第八一七號及四二三號解釋，佛教會並非各寺廟之主管機關，僅

⁵⁶ 大醒，〈十五年來教難之回顧〉，《海潮音》，第16卷第1號，1935年1月，頁101-102。

⁵⁶ 〈民政：僧輔仁等控周浩貪贓舞弊〉，《江蘇省政府公報》，第30期，1928年，頁19。

⁵⁷ 「關於大報恩寺地產及佛教會證書交隆江等情況呈養虎巷員警廳」，南京市檔案館，1948年5月，檔號：1003-6-282。

屬於宗教之文化團體，無干涉住持之權，循此解釋法意是本京社會局一再令飭佛教分會查辦及遴選住持均屬非法處分」。⁵⁸

除了較大的寺廟不服、質疑佛教會的權威外，一些小廟也不願被納入佛教會的體系中。一九三三年底南京一所小廟香水林與市佛教會發生衝突，香水林住持六十六歲的德崇向內政部呈文請求准予不加入地方佛教會。呈文稱：

呈為依違無據呈請示遵事，竊以中國佛教會之產生原根據行政法規及鈞部頒布之監督寺廟條例而設立，但監督寺廟條例第三條第三項明載有私人建立並管理者不適用此條列，所謂不適用此條例，似不屬該會之範圍。再查民國十八年十二月二十六日鈞部批駁佛教會組織大綱內開：須知該會為私人團體非國家機關決不能以私人團體而侵越國家行政乃至更不能強各省縣之佛教團體完全受該會之統屬也。以及該會為社團法人而各寺院則獨立之財團法人也，世未有此一法人而可以自由處分其他法人之法財產者等因。僧德崇青年出家屏絕世緣，專研教義，初於江浙各大叢林歷任要職，嗣因職責關係積勞成疾，遂於遜清宣統元年在本京城北三牌樓馬台街以私人德崇名義價買民地七分，獨自建庵一所名之香水林。然買地有印契稅驗完備，並有德崇名戶繳糧納稅之確

證，按法理完全為私人建立，非法人團體所可論列。且德崇自建私庵以來雖係閉戶潛修不涉世緣，而對於國家行政司法管轄官警無不呈明在案。迨民國肇建始有佛教協進會、佛教大同會、江寧佛教會、佛教聯合會以及江句六溧高浦佛教會，種種施設而各該會辦理人員無不以德崇為退隱潛修之衰朽廿餘年，從無談及。惟本年改組之南京市佛教會竟似有大權在握統治無遺之威勢，除三令五申公函催告入會外，並風聲有敢不入會者必有以對付等語，似此是佛教慈悲感化之本旨一變為強制執行之政綱。究係依據何法殊不可解。德崇衰病殘年、行將入滅，應機利物自可隨緣，無如處境維艱，力難恒順，緣德崇自出家後即抱有行苦行清修之宗旨，不惟不事生產，且無交際世緣，亦無香火佛事，而今自處已難為繼，何堪再增其他負擔。如被要挾而入會不惟應交證事規費而將來常年義務、臨時特別種種捐項更難獨異。一經入會應遵會章，德崇實無此財力，再再思維從違兩難為敢瀝陳苦況呈求鈞部電核矜憐下情，明賜批示祇遵實為德便謹呈內政部部長公鑒。

對此內政部的回應是：

案據南京市香水林住持僧德崇呈請核示南京市佛教會強迫私人建立之寺廟入會，究係依據何種法令一案到部，當經批以查該佛教會對該廟通知書僅係勸導及催促性質，至願入會與否仍應聽該廟自由，該佛教會自不得

⁵⁸ 「本明和尚向社會局及中國佛教會南京分會的答辯訴願書」，南京市檔案館，1948年6月，檔號：1003-1-1213。

加以強迫。惟本部前奉行政院解釋處置荒廢寺廟財產案內，關於教會「所屬」二字疑義一案，明令凡和尚之寺廟均應屬於佛教會、道士觀宇均應屬於道教會，依照此項解釋，則該廟無論入會與否，仍應屬於該佛教會，等語在案。⁵⁹

內政部的解釋十分弔詭，既承認佛教會不得強迫廟宇加入，又稱無論和尚之寺廟是否主動入會，仍歸佛教會管轄。

從棲霞寺、大報恩寺及香水林這些不同規模的佛寺在一九二〇、三〇、四〇不同年代的案例可見，南京市歷代的佛教會均可能與下轄寺廟發生矛盾。佛教會成立的初衷是聯合一地乃至全國的佛寺來保護佛教寺僧的利益，然隨著各地分會的完善，佛教會也開始具備了官僚的屬性、代表了一國一地的佛教權力中心。佛教會的目的不再只是抵制外界侵奪，也包括了整頓教規、監督收支、辦理登記、取締不合法佛制之陋習、管理住持之進退等。⁶⁰在此背景下，原本旨在團結寺僧的佛教會與寺院間的矛盾、糾紛也日益凸顯，所以後來很多僧人不願擔任會長一職，因為會長很難管理下屬寺廟且容易得罪人。比如一九四三年九月南京特別市佛教會的第

四屆第一次理監事聯席會議上，關於推選理事長一事竺善、務道、果言幾位法師相互推讓不願出任，原因是佛教會經濟有限、無力辦事，除了理事長外其他成員和寺廟不但不肯出力、出捐，而且還常在背後「說好說壞」。⁶¹

總結來說，佛教會的創設雖然在聯合寺僧一致對外的層面起到過一些維護教界權益的作用，但大多時候只是一個鬆散的、不具權威的團體，主事者的工作往往吃力不討好，不但得不到寺僧支持，有時還面臨指責。地方佛教會內權力鬥爭嚴重，又無法真正團結寺僧，做為近代僧團改革中興起的新生事物，顯然沒有發揮其預期的效用。

三、佛學院的興辦及其問題

佛學院是近代佛教史上的新生事物。為了回應政界和社會輿論對僧人不學無術、素質低下的批評，民國僧界非常重視提昇青年僧人的教育水準，因此仿照西式學堂建立了僧學堂和佛學院。同時僧人自建學校也可防止廟產因興學為由被他人侵占。

南京的僧人從民國初年就開始響應政府的號召用寺產收入辦學或充作學費，比如棲霞寺、靜海寺及香林寺。⁶²而南京的僧立師範學校更是中國近代佛教史上最早成立的教育機

⁵⁹ 原呈及批示見〈府令：訓令：青島市政府訓令：第一四二八號（中華民國二十三年二月十二日）：令直轄各機關：准內政部諮解釋南京市佛教會強迫香水林廟入會一案令仰知照由〉，《青島市政府市政公報》，第55期，1934年，頁35-36。

⁶⁰ 「關於奉派出席佛教會市分會成立大會於二十五日召開情形給社會局的報告」，南京市檔案館，1946年9月，檔號：1003-3-1089。

⁶¹ 「呈召開第四屆會員改選大會理監事宣誓就職典禮請社會福利局指導附監事名單」，南京市檔案館，1943年9月14日，檔號：1002-2-2002。

⁶² 分別參考〈平政院裁決書（中華民國十年十月七日）〉，《法律週刊》，第14期，1923年，頁22-23。〈僧人認捐助學〉，《申報》，1906年11月16日，第9版。

構之一。一九〇九年江蘇省僧教育會為培養佛教人材在南京三藏殿開辦了「江蘇僧師範學堂」，經費由全省各寺共同負擔，由月霞法師任監督，後又由諦閑法師繼任。智光、仁山、開悟、惠敏等僧人曾就讀於此。⁶³僧師範學堂頗具規模，有學僧百人，分戒、定、慧三班，辦得很有成績。但到宣統三年秋天，武昌起義後不久，國民革命軍光復南京，學堂受戰爭影響遂停辦。



圖 4-1：民國初的南京僧立師範學校⁶⁴

本章開頭述及的南京的輔仁和尚，雖一度被視為腐敗墮落、反對整理佛教的「舊派」僧閥，可是我們檢視輔仁的行狀

卻發現他對於「新僧」熱衷的教育、慈善等事業，早在一九二〇年代就已經在南京積極實踐。一九二四年陰曆七月初三午前，時任古林寺住持的輔仁代表南京諸山長老和諸信善士歡迎覺先住持萬壽寺，覺先早年東渡日本考察，回國後以改革佛教為己任，辦教育、興慈善，是早前同太虛等人一同創立世界佛教聯合會的僧人。⁶⁵輔仁稱南京佛教界預備籌辦佛教學校和孤兒院，覺先曾在北京舉辦學校和慈善事業頗有經驗，希望匡助南京方面的辦理。⁶⁶此外輔仁還先後在南京創辦了毘盧寺初級小學、古林寺義塾、佛教孤兒院、佛教工藝廠等。⁶⁷

一九二七年以後，南京市各寺廟在不同時段設立過多所佛學院，包括金陵寺的金陵佛學院、毘盧寺的毘盧佛學院、古林寺的古林佛學院、棲霞寺的棲霞律學院、普德寺的普德佛學院等，在一市之內擁有數所佛學院，這表明南京的僧教育運動比較活躍。這些佛學院在南京本地的僧界產生了一定的影響，也吸引了一批周邊地區的僧人前來深造。

南京城內由寺院和僧人主辦的佛學院大都從一九三〇年代開始創設。較早辦學的是金陵寺，一九三二年寺中的機本、映徹和尚邀請惟周（葦舟）法師來住持佛學院。據金陵佛學院的學生僧鎧稱，南京是中國的首都，名剎也多，但對

⁶³ 智光，〈月霞法師略傳〉，《海潮音》，第11卷第3期，1930年3月，「法苑藝林」頁3-5。

⁶⁴ 〈南京僧立師範學校〉，《佛教月報》，第1期，1913年，「圖畫」頁5。

⁶⁵ 〈北京龍泉寺覺先上人六秩壽辰徵言啟〉，《四川佛教旬刊》，第35期，1926年5月9日，「法苑藝林」頁6。

⁶⁶ 友蓮，〈覺先上人接受南京萬壽寺方丈之盛紀〉，《佛化新青年》，第2卷第7、8合號，1924年，「雜纂」頁7-8。

⁶⁷ 詹天靈編，《古林寺輔仁老和尚集》，頁16。

於整頓僧伽、振興佛教的事業卻總是棄之腦後，甚至有極端反對辦僧教育者。儘管如此，金陵寺的佛學院還是在惟周的操持下興辦起來，限於房屋狹窄（大部分被軍隊占去）只得先招收二十名學僧。教師方面請揚州的謝子雲教授文學，佛學課程則由惟周和他的同學僧曇負責。但學校在第一年暑假就因師生多人染病而遭受打擊，惟周因養病離開佛學院而將院務交給僧曇負責，期間因課程中斷，不少學生轉投其他佛學院。⁶⁸而僧曇住持後轉年又因病入院治療，只得再請閩南佛學院畢業的默如前來接手。⁶⁹不久默如又因故離職而由道屏接任。⁷⁰而教授國文的老師也不穩定，三、四年間換了幾任先生。

經費方面寺方不收學生的學、膳、宿費用，而金陵寺地產有限又不事經營，只得依靠機本、映徹多年來的積蓄維持二十多學僧的日常開銷。所授課程除了佛學義理外，還有國文、地理、歷史、法學、音樂、公民黨義等。⁷¹

從一九三六年佛學院在讀的二十多名學僧的情況分析，學員年齡均在十六至二十四週歲之間，入院前均具備高小文化水準或在其他佛學院修學過。學員幾乎全部來自蘇北地

區，僅少數來自安徽、浙江、湖南。⁷²

從金陵佛學院在抗戰爆發前的辦理狀況來看，限於當時整體的僧團環境及寺方經濟，基本處於慘澹經營的狀態。雖然學院未曾中斷，但教師數量極為有限，且更迭頻繁。因此即便是佛學課程也只得根據當時教員的偏好開設，比如惟周、僧曇專於天台、華嚴，則授課亦偏重此二宗教義，而道屏於唯識頗有心得則唯識課程就占較大比重。世學方面的教員情況亦是如此。總體來說佛學院既無規模也無成熟的管理運作體系，基本是幾位主事者依照個人情況和偏好隨機運作，因此成果也有限。抗戰初期佛學院一度停辦，至一九四三年方由住持真山恢復辦學，但規模一直有限。⁷³

惟周法師在因病離開金陵寺後，近三年間鬱鬱不得志，但又頗有「老驥伏櫪」之感，直到一九三六年南京古林寺預備創設佛學院，他才再次被請去主辦。⁷⁴根據古林寺佛學院的簡章，當時的招生規模、要求、課程設置等大致與金陵寺相同。⁷⁵抗戰期間古林寺佛學院辦學中斷，但寺內另設有南京佛學院，由日本設在南京的西本願寺出資創辦，日僧橫湯通之任院長，古林寺方丈如愚任副院長。當時教務主任為

⁶⁸ 〈惟周法師生病金陵僧學苑未開課（南京）〉，《人海燈》，第3期，1934年1月1日，頁16。

⁶⁹ 〈南京金陵寺僧學院之默如及同參法師專改學問計畫〉，《人海燈》，第2卷第2期，1934年12月15日，頁32。

⁷⁰ 〈僧曇法師繼任金陵寺住持續辦僧學院（南京）〉，《人海燈》，第3期，1936年3月1日，頁124。

⁷¹ 課表見附表4-1。

⁷² 參見附表4-2。

⁷³ 〈南京：金陵佛學院招插班生〉，《中流》，第2卷第10期，1943年11月10日，頁16。〈南京金陵佛學院招插班生通告〉，《妙法輪》，第1卷第11期，1943年11月10日，頁16。

⁷⁴ 〈南京古林寺請葦舟法師主辦古林佛學院〉，《人海燈》，第13卷第11期，1936年11月1日，頁458。〈借重葦舟法師在南京古林寺創辦僧教育道場〉，《人海燈》，第3卷第6期，1936年6月1日，頁263。

⁷⁵ 古林佛學院簡章見附表4-3。

小川貫一，佛學教師為大本、覺民，因明學教師梅文傑。佛學院僅十來名學生，每天從上午八點到下午二點授課，科目為修身、日本語、佛教史、佛教概論、天台、華嚴、唯識、佛教論理、禪文學、佛前作法、國文習字、音樂體操等。⁷⁶佛學院還在鐵湯池接引庵設了尼眾分院。一九四五年日本投降後南京佛學院停辦，一九四六年古林寺監院融通籌備恢復古林佛學院，招收十六至二十歲之具備高小文化程度的僧青年，教授佛學及初中課程。⁷⁷至一九四八年，佛學院有學僧三十名。⁷⁸

在南京淪陷期間辦理佛學院較有成績的尚有設在毘盧寺的毘盧佛學院。⁷⁹當時毘盧佛學院制定了較為完善的章程，學院實行分班分級教育，入學門檻較高，課程設置相對完善，並有一整套嚴格的考試、升學、退學規則。⁸⁰

⁷⁶ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第22輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁182。

⁷⁷ 〈南京古林寺復員開學〉，《海潮音》，第27卷第6期，1946年6月1日，頁36。〈南京古林寺佛學院續招插班生〉，《海潮音》，第27卷第9期，1946年9月1日，頁40。

⁷⁸ 〈南京古林寺佛學院力圖恢復舊觀〉，《覺群週報》，第31期，1947年2月10日，頁7。〈南京古林寺養熙和尚竭力發展佛學院〉，《海潮音》，第29卷第11期，1948年11月10日，頁311。〈南京古林律寺重興佛學院並編《慧炬》〉，《正信》，第14卷第8-10期合刊，1948年12月31日，頁12。

⁷⁹ 〈南京毘盧佛學院續招插班僧十名〉，《佛學半月刊》，第12卷第7號，1943年4月1日，頁56。〈南京毘盧佛學院招收甲以班新生通告〉，《佛教文藝》，第1卷第1期，1943年12月1日，封底頁。

⁸⁰ 毘盧寺簡章見附表4-4。

日本投降後，毘盧寺佛學院也開始重新招生，一九四六年初寺方就發出招生通知，計畫招初中或同等學力程度學僧二十名插班。⁸¹但是根據真華回憶，一九四六年初雖早有傳聞太虛將至南京毘盧寺辦佛學院，但實際的開學日期一再拖延，趕赴毘盧寺報考的僧人最後都在寺裡趕起了經懺。⁸²一九四七年後毘盧寺計畫將佛學院改組為盧嶺中學，僧俗兼收，設三百名學額，並已經呈請教育部備案。⁸³

同樣在南京淪陷期間開辦的還有普德佛學院。一九四四年普德寺學愚、普霖二法師創辦佛學院，以華嚴教義為必修課，其餘宗派教義為選修。⁸⁴一九四五年停辦，次年復辦，中國陸軍總司令部曾發給保護布告，禁止寺內駐軍。⁸⁵一九四七年後覺民法師接手，繼續招聘僧俗教師及學僧。⁸⁶

城郊的棲霞寺則在卓成法師住持後於一九三六年開辦一律學院，請了嶺東佛學院、閩南佛學院、焦山佛學院等處畢業的覺成、心海、志開、慧海、本空、離非等法師主持

⁸¹ 〈南京毘盧寺佛學院春季招收插班新僧〉，《海潮音》，第27卷第3期，1946年3月1日，頁38。

⁸² 釋真華，《參學瑣談》，頁46-73。

⁸³ 〈南京毘盧寺改組更名為盧嶺中學〉，《覺群週報》，第34-35期合刊，1947年3月10日，頁14。

⁸⁴ 〈南京普德佛學院開學〉，《中流》，第3卷第7期，1944年8月10日，頁16。〈南京：普德佛學院招僧開課〉，《妙法輪》，第2卷第8-9期合刊，1944年9月20日，頁24。

⁸⁵ 〈南京中華普德寺佛學院開課〉，《海潮音》，第27卷第5期，1946年5月1日，頁35。

⁸⁶ 〈覺民法師接任南京普德寺佛學院重整陣容〉，《海潮音》，第28卷第9期，1947年9月1日，頁34。

教務、擔任教職。⁸⁷一九四八年後志開為紀念宗仰法師在棲霞寺創辦了宗仰中學，學校開設國文、數學、物理、化學、地理、歷史、英語、公民、體育、音樂等課程，由法宗、達道、煜民任佛學教師，秦克夫任音樂課教師。學生有男有女，有四十名小和尚，他們每週另有四堂佛學課。一九四八年底中學停辦。

從以上南京僧界辦理佛學院的情況來看，民國時期南京的僧教育事業尚屬發達。但即便在這樣一個擁有數所佛學院的城市內，僧教育的真正成果卻不容樂觀。首先，辦佛學院並非僧團內部的共識，當時南京仍有僧人對此項事業並不熱衷，甚至有所反對。其次，多數佛學院受限於經濟狀況規模不大，招生普遍在二、三十人左右，且維持時間均不長久。第三，學校辦理經驗不足，各院普遍沒有形成完善成熟的管理機制，教師、課程的安排也沒有長期穩定的規畫，普遍重視義理而忽視實修。第四，佛學院的學僧求學的道心不堅，很多半途而廢或養成恃學驕橫的習氣，進而導致師生不和。比如一九四七年古林佛學院的幾個僧人就在《中央日報》發文批評老師拉幫結派驅逐少數學僧。⁸⁸第五，全國的佛學院間無法形成各自分工的完整教育體系，即便是同處一地的學院也多是各自為陣。這使得學僧經常面臨「一處畢業，到處

畢業」的窘境，也即在一地佛學院畢業或轉學到其他佛學院插班後，發現所學內容大多重複，故進退兩難。總體來說，南京的這些佛學院與近代佛教史上最著名的閩南、武昌、柏林、焦山等佛學院相比規模有限、維持較短，因此在很多民國佛學院的名錄中都未被收入或一筆帶過，⁸⁹也未培養出多少近代佛教史上有名的學僧。

太虛雖是經營僧教育最積極的僧人之一，但他對於民國僧界的教育事業頗有不滿之處，他曾說：

我所希望的僧教育，不是去模仿學做個講經法師，就一切都完了，必須要學習整個的僧伽生活，要勤苦勞動、淡薄，要能做擔水、扛柴、掃灑應對，以及處世理事、修禪弘法的工作。所以，從前各種僧學出來的學僧，不但不能勤苦勞動去做工作，甚至習染奢華而不甘淡泊，這可說是模仿社會學校所得的結果，而誤於「法師養成所」觀念的，以為別種事不可幹，除去講經當教員，或作文辦刊物以外，把平常的家常事務都忘記了。假若全中國的僧徒都來受教育，那末寺院中家常的工作都沒有人去做了。結果，不但不能住持佛教，甚至消滅了佛教，墮落了佛教！這是多麼地危險啣！像這種教育，有還不如無好！⁹⁰

⁸⁷ 〈首都棲霞山組織律學苑〉，《人海燈》，第3卷第11期，1936年11月1日，頁458。〈各地佛學院近訊〉，《海潮音》，第18卷第7期，1937年7月15日，頁90-91。

⁸⁸ 〈古林寺佛學院法師欺壓學徒〉，《中央日報》，1947年8月6日，第10版。

⁸⁹ 如釋東初，《中國佛教近代史》，頁214。〈全國佛學院一覽表〉，《覺群週報》，第1卷第11期，1946年9月23日，頁9-10。

⁹⁰ 釋太虛，〈現代僧教育的危亡與佛教的前途〉，《海潮音》，第14卷第1期，1933年1月，頁14。

一九三六年太虛的學生諦聞在浙江報恩寺佛學院的開學演講中，總結了彼時僧教育的幾大問題，包括：辦學宗旨之不正、辦學經濟之不足、住持長老之無公益心、求學者之無真實心、青年學僧之囂張過甚等幾點。⁹¹這些問題在當時南京佛教界的僧教育事業中都有所體現。即便是太虛這樣富有洞見且資源豐富的高僧想要推動僧教育事業，也仍然困難重重。⁹²

四、經懺改革的受挫

民國僧俗及當代學者對於近代以來佛教衰落原因的反思中，重要的一條是當時佛教的「經懺化」。比如太虛認為當時佛教有四流：清高流、坐香流、講經流、懺焰流，其中懺焰流「學習歌唱，拍擊鼓鈸，代人拜懺誦經，放焰設齋，創種種名色，裨販佛法，效同俳優，貪圖利養者也」。且「前之三流，其眾寡不逮後之一流之什一」，「第四之流，其弊惡腐敗，尚有非餘所忍言者。」⁹³印順法師亦認為中國「經懺法事」的氾濫是佛法衰落的現象。因為一方面中國的經懺

太多，占用大量僧人的大量時間，於是勝解佛法、實行佛法、體悟佛法的，當然少了；第二，「經懺法事」應該是對信眾的義務。但大陸佛教做法事是要講定多少錢的，這就已失去宗教的意義，變成交易的商業行為。⁹⁴

僧團之外也多有批評之聲，如蘇曼殊批評當時的僧尼「不事奢摩靜慮，而唯終日安居；不聞說法講經，而務為人禮懺。屬累正法，則專計資財（此弊廣東最甚。其餘雖少，亦不求行證，惟取長於世法而已）。爭取縷衣，則橫生矛盾。馳情於供養，役形於利衰」，又稱經懺之事「是謂貿易」、「是謂盜施主物」，為律文明令禁止。⁹⁵蔡元培對佛教改革的建議中也有「當刪去念經拜懺之事，而專意於佛教事」⁹⁶之說。

同時，佛教界經懺流行的現象也引起了政府的注意，通過在行政上頒布一系列宗教法令來管控此類「迷信」，在經濟上徵收捐稅來加以限制，在社會風俗上則提倡全新的禮俗試圖更新傳統作法，從多方嘗試對經懺佛事現象進行改造。

儘管如此，事實的狀況是直到二十世紀四〇年代，佛教經懺活動依舊在南京等江南地區盛行。因此，僧俗及政府方面對經懺佛事的改革顯然不成功。維慈認為近代佛教所謂的

⁹¹ 釋諦聞，〈本院開學諦聞法師演詞〉，《報恩佛學院院刊》，1936年10月，頁19-26。

⁹² 太虛在僧教育領域的努力固然收到不少成效，但比起他的設想，也有很多未竟事業，最新的研究可參見龔雋、賴嶽山，〈重估太虛法師（引論）——以「中國第二歷史檔案館」所藏民國教育檔案為中心〉，龔雋、林鎮國、姚治華主編，《漢語佛學評論》第四輯，上海：上海古籍出版社，2014年，頁129-153。

⁹³ 釋太虛，〈震旦佛教衰落之原因論〉，《太虛大師全書》第29冊，臺北：善導寺佛經流通處，1980年，頁42。

⁹⁴ 釋印順，《中國佛教瑣談》，《華雨集》第4冊，臺北：正聞出版社，1993年，頁141-142。

⁹⁵ 章太炎、曼殊，〈敬告十方佛弟子啟〉，載馬以君編注，柳無忌校訂，《蘇曼殊文集》，廣州：花城出版社，1991年，頁266-268。

⁹⁶ 中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第一卷，杭州：浙江教育出版社，1996年，頁274。

「復興」之所以名不副實，一個原因就是占僧眾大部分的應赴僧，並沒有真正參與到這場改革中。⁹⁷

所謂「經懺佛事」，即指誦經念佛、禮佛懺悔的儀式。⁹⁸僧人長期以來在社會中承辦各類不同性質或目的的佛事：如治喪、消災、祛除蝗災、治病、驅疫、止戰、祈雨、祈福、祝壽、落成等等。⁹⁹各種佛事中除了誦地藏、金剛、阿彌陀、法華、華嚴、佛名、報恩、藥師、無量壽、血盆、梵網、心經等佛經及〈大悲咒〉、〈往生咒〉、〈楞嚴咒〉之

外，¹⁰⁰最常見的儀式有放焰口、水陸法會以及各類懺法，依據儀式的性質、齋主的條件及誠意等，儀式的時長和參與的人數會有所差異。¹⁰¹

除少數佛寺定立規約宣稱杜絕經懺佛事外，近代多數寺廟和僧人都參與過經懺佛事。¹⁰²一般來說，大多規模較小的寺廟是專以佛事來盈力度日的，相當數量的僧人則是專靠在

⁹⁷ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p. 264.

⁹⁸ 整體性的研究可參見業露華，《中國的佛教儀軌》，臺北：南海菩薩雜誌社，1994年。侯沖，〈中國佛教儀式研究——以齋供儀式為中心〉，上海：上海師範大學博士論文，2009年。Sylvie Hureau, “Buddhist Rituals,” in John Lagerwey and Lü Pengzhi eds., *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, Leiden: Brill, 2010, pp. 1207-1244. 此外鎌田茂雄，《中國の仏教儀禮》，東京：東京大學東洋文化研究所，1986年。Ingmar Fédéric Heise, “Buddhist Death Rituals in Fujian,” Ph.D. dissertation, University of Bristol, 2012。譚偉倫編，《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007年。侯沖，《雲南阿吒力教經典研究》，北京：中國書籍出版社，2008年。王馵，《佛教香花——歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，上海：學林出版社，2009年。李國泰，《梅州客家香花研究》，廣州：花城出版社，2005年。TAM, Yik Fai, “A Historiographic and Ethnographic Study of Xianghua Heshang (Incense and Flower Monks) in the Meixian Region”, Ph.D. dissertation, Graduate Theological Union, 2005. 有對於各地民間佛教儀式專家及其實踐的歷史及田野考察。新近 Paul Williams and Patrice Ladwig eds., *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 一書中也有數篇關於中國佛教喪儀的研究。

⁹⁹ J.J.M. de Groot, *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*, Vol. 1, Taipei: Southern Materials Center, 1989, p. 178.

¹⁰⁰ 關於近代佛教經懺法事中實際使用的經目，可以通過一些寺廟印行的經懺目錄稍作了解，參見〈冊本經懺目錄〉，《佛教居士林特刊》，第14期，1934年12月15日，頁12。〈西來華林寺經懺總目錄〉，《頻伽音》，第2期，頁105-106。〈粵東海幢經懺總目〉，《佛學叢報》，第12期，1914年6月15日。而常用到的懺儀根據經懺目錄來看，主要有三昧水懺、梁皇寶懺、十王寶懺、藥師懺、淨土懺、華嚴懺等。

¹⁰¹ 關於各佛教儀式的專門性研究，瑜伽焰口方面可參見 Lye Hun Yeow, “Feeding Ghosts: A Study of the Yuqie Yankou Rite,” Ph.D. dissertation, University of Virginia, 2003。楊毅彬，〈瑜伽焰口施食儀式研究：以香港「外江派」佛教道場為對象〉，香港：香港中文大學碩士論文，2005年。水陸法會的研究參見牧田諦亮，〈水陸法會小考〉，載楊曾文、方廣錫編，《佛教與歷史文化》，北京：宗教文化出版社，2001年，頁343-361。Daniel B. Stevenson, “Text, Image, and Transformation in the History of the *Shuilufahui*, the Buddhist Rite for Deliverance of Creatures of Water and Land,” in Marsha Weidner ed., *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*, University of Hawai’i Press, 2001, pp. 30-70。洪錦淳：《水陸法會儀軌》，臺北：文津出版社，2006年。陳堯鈞，〈中國佛教的水陸法會之研究〉，香港：香港中文大學碩士論文，2005年。佛教懺法的歷史研究可參考聖凱，《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年，另如七月盂蘭盆會的考察可參見太史文（Stephen Teiser）著，侯旭東譯，《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，杭州：浙江人民出版社，1999年。

¹⁰² 比如一九三〇年代的揚州高旻寺、四川寶光寺等都有規約禁止僧人應赴佛事。見釋來果，《高旻寺規約》，臺北：觀音山凌雲禪寺心光社，1960年及 Johannes Prip-Moller, *Chinese Buddhist Monasteries*, p. 366.

一廟或不同寺廟間輾轉做佛事來營生，這類僧人被稱為「應赴僧」或「赴應僧」。民國時蘇州就有所謂「堂室」的小廟，有些簡陋的甚至只有個「佛攤」，當家師租賃民居或客棧供趕經懺的僧人居住。¹⁰³這些人往往是應赴經懺的主力。

除此之外，尚有一批並非嚴格意義上的出家人在從事經懺事業。在上海早有一批以經營經懺為生的租屋設廟者，市政府在一九三〇年初就試圖分批取締之，但因牽涉太廣一直未能徹底執行。¹⁰⁴一直到一九四〇年代這樣不住寺廟的「半遊方」僧人仍在上海的斯文里及汶林路一帶活動，他們拖家帶口，與俗人無異。當地有所謂拉攏生意的「地頭鬼」負責介紹倒頭經、拜七、送殯、冥壽等法事。¹⁰⁵蘇州則自嘉慶、道光年間即有一批本地人晨聚於雙塔寺前，承接經懺，他們平時著俗服、有家室，趕佛事則穿僧服、攜樂器。¹⁰⁶不論是正式出家守戒的僧人還是在家的俗人，雖然他們都熟知佛教儀式的流程，但對佛教的義理及經懺的意涵則通常只是一知半解。¹⁰⁷

經懺佛事的儀式流程根據所在地區的風俗、法事的規

模、齋主的要求等往往有所差別，但值得特別注意的是，根據應赴僧人身份性質的不同，佛事之內容亦有差別。一般大寺的僧人出外應赴，相對尚能按照佛教傳統的科儀規範進行，但是小廟或在家的和尚則往往在儀式中加入很多並非原有的內容，比如運用多種樂器、加入各類唱曲、創造許多花式等，盡量將儀式辦得熱鬧，從而取悅齋主、懺主，亦可藉此提高在經懺市場上的競爭力並增加收費。此種行為導致整個經懺界出現攀比「經懺技能」的趨勢，儀式的內容也離原初佛教的誦經懺儀日遠。

比如上海就有所謂一般佛事和花式佛事之分。而據南亭和尚回憶，民國時蘇北地區經懺佛事也頗流行，而且風行吹打。「所謂吹打，就是以粗細音樂配合唱念。諸如放一台焰口，有四個到六、八個後台，實際坐在前台。上台以前要打開台——先粗樂，後細樂。笙、簫、管、笛、二胡、四胡混合奏起來，著實好聽。還要唱戲，吵吵喊喊，那是欺人的。後來又加些跑方、舞火球、劈鑊之類的玩意兒。吹打的和尚，沒有一個不吃肉、喝酒，而且在焰口台上，也有酒、肉、雞蛋做腰台。非吹打的和尚則吃素，穿著還保持著緇衣。」¹⁰⁸從第二章中南京市僧人的籍貫分布可知，當時多數法師來自蘇北，因此大多熟悉經懺流程，並將此風氣帶到了南京。

真華法師在回憶錄中提到他一九四五年底在寶華山受戒後，一群同戒各自計畫未來，其中「有的人計畫著去上海或南京趕經懺」，真華本人則想去南京毘盧寺預備報考籌辦中的佛

¹⁰³ 見蘇州市地方誌編纂委員會，《蘇州市志》，南京：江蘇人民出版社，1995年，頁1134。《董浜鎮志》編纂委員會，《董浜鎮志》，北京：方志出版社，2011年，頁877。

¹⁰⁴ 〈上海市政府取締租屋設廟〉，《現代僧伽》，第4卷第4期，1931年12月10日，頁276-277。

¹⁰⁵ 無住，〈上海趕經懺和尚的兩大集中地〉，《上海特寫》，第26期，1946年，頁6。

¹⁰⁶ 蘇州市地方志編纂委員會，《蘇州市志》，南京：江蘇人民出版社，1995年，頁1133。

¹⁰⁷ 見釋聖嚴，〈論經懺佛事及其利弊得失〉，載氏著，《律制生活》，臺北：法鼓文化，1999年，頁194-215。

¹⁰⁸ 釋南亭，《南亭和尚自傳》，臺北：華嚴蓮社，1994年，頁12。

學院。¹⁰⁹然等他到了昆盧寺後卻發現這座近代佛教史上地位顯赫的寺廟，一樣是「今天張府念經，李府拜懺，趙府放焰口；明天劉府放焰口，孫府念經，馬府拜懺；總之，念經也，拜懺也，放焰口也等佛事，無日無之」。真華雖然頂住了寺方的壓力和同戒的嘲笑，但最後還是因為貧病交迫、佛學院又遲遲不開，只得回到保泰街的東嶽廟幫忙。東嶽廟僧人以經懺為生，真華開始還能靠寫寫算算維生，到了忙碌的七月也不得不加入趕經懺的行列，做了自己曾經鄙視的應赴僧。¹¹⁰

根據真華的見聞，南京負責聯絡齋主和僧人的齋婆們稱上等的和尚老爺（方丈、住持、當家一類的人物）為「大老官」，稱中等的和尚老爺（精明伶俐、年輕俊秀、能戴昆盧帽的一類人物）為「馬馬虎虎」，稱下等的和尚老爺（念經是個啞和尚，吃飯跟倆和尚，打架是個傻和尚一類的人物）為「大蘿蔔」。齋婆們對住持、當家們「奉若神明」地招待，而對不擅唱唸的和尚則不屑理睬。¹¹¹真華所在的東嶽廟雖都是正式的出家僧人在操持法事，但遇到人手緊缺時也會

將廟內的香火道人拉去充數。而經懺界的儀式方面，除了一般的佛事外南京也流行散花、嘆骷髏、嘆七七和七杯茶、七杯酒一類的花式。¹¹²一到七月靠經懺為生的寺廟經常忙碌異常，一天可能要做四堂佛事。

依照太虛整理僧伽制度的設想，絕大多數的應赴僧是應被取締的，僅留部分在專門設置為民眾操辦瑜伽水陸、懺摩諸儀的「法苑」內。法苑在計畫中應在每縣人民聚居處設一所，或因舊寺之便每縣置二，「再多則法儀難周，更有諸多不便」。¹¹³經懺收入的餘額則需供給宣教院、佛學院、醫病院等其他機構。

一九二七年二月二日，太虛於上海籌備之「法苑」舉行開幕禮。印順稱「法苑乃本『整理僧伽制度論』而設立，為一改良經懺（除去其迷妄，擴大其內容）組織。謀於此獲得經濟基礎，以作新僧運動。經濟之援助者，為玉慧觀。助理進行者，為嘿庵、悅安等」。¹¹⁴法苑的宗旨在於「本佛法之真精神，糾正迷謬，益加改良，期無負求者之心」，改良的要點在於：整齊嚴肅清淨莊嚴、禪淨律密精進修持、通達經論隨場講演、禁絕鴉片酒肉煙賭、廢除楮燭精設香燈、非純粹佛經懺不修。¹¹⁵後來太虛在法苑為張歆海及王森甫依佛式

¹⁰⁹ 昆盧寺在一九四六年初確實曾意圖向僧界招收二十名新僧，參見〈南京昆盧寺佛學院春季招收插班新僧〉，《海潮音》，第27卷第3期，1946年3月1日，頁38。

¹¹⁰ 關於真華在南京昆盧寺和東嶽廟的見聞，參考釋真華，《參學瑣談》，頁46-73。

¹¹¹ 釋真華，《參學瑣談》，頁65。這裡的齋婆與江西、廣東等地區從事「經懺道場」的齋公、齋婆角色有所不同，她們不直接從事經懺服務。江西的例子參見劉勁峰，〈活躍在佛教寺院外的齋公與齋婆——寧都縣民間佛教文化調查〉，載譚偉倫主編，《民間佛教研究》，頁281-292。梅州的例子參見王煊，《佛教香花》，頁181-208。

¹¹² 釋真華，《參學瑣談》，頁71。

¹¹³ 釋太虛，〈整理僧伽制度論〉，《太虛大師全書·制藏·制議》（一），頁45。

¹¹⁴ 釋印順，《太虛大師年譜》，頁233。

¹¹⁵ 〈上海佛法僧園法苑之新建設〉，《海潮音》，第8卷第1期，1927年2月21日，頁11-23。

婚儀主婚，引起舊派之猛烈反對，甚或指法苑為共黨機關，法苑之經懺來源，因此大受影響。^{①⑥}之後太虛赴南普陀住持，於是法苑僅開辦兩個月即告破產。

法苑建立時主事者訂立了極為詳盡的規章制度，^{①⑦}但在真正實行時卻虎頭蛇尾、半途而廢。印順後來批評太虛說：「時革命風暴，迫在目前，大師不依『僧制今論』，與研究佛學者相聯絡，導一般僧眾從事資生工作，乃欲藉改良愚迷陋習之經懺生活以謀發展，似非善策！使當年三民主義革命而真能實現，則『經懺』決為取消而非改良也！」^{①⑧}可見法苑的開設除了做為改良經懺的模範，更重要的意義在於補充僧團的經濟。而一旦經濟來源受阻，法苑也就沒有存在必要了。與印順不同，太虛藉助經懺佛事的收入來支持其他佛教事業發展的理念一直沒變，直到一九四六年時他還說：「應民眾需求而服務的經懺，應由佛教會訂立法規，整理運用，以增經濟收入，同時改善風俗。」^{①⑨}在此背景下，即便是對應赴佛事批評最嚴厲的僧人也沒有底氣將之一概取締了。

真華在南京趕經懺是一九四六年的事，當時南京城內對於經懺的需求還是相當大。然一九二八年時南京市長劉紀

文就已打算令公安局取締迷信，不許人民拜禱偶像並廢除經懺。^{①⑩}可見廟產興學和反迷信的風潮雖然聲勢浩大，但實際的效果卻不盡如人意，從第二章歷年的寺廟調查數據來看，南京市內占據絕大多數的小廟小庵仍多以經懺為業。主張佛教改革的僧人提倡建立佛學院以改善僧人愚昧無知、專營經懺的狀況，但從上述幾所佛學院的辦理情況來看效果也不理想。抗戰結束後毘盧寺雖重新招生，但遲遲難以運作，甚至有寺內的僧人告訴真華招生只是幌子，而招徠客僧幫忙經懺才是目的。當時也有僧人在報端批評說：「寺廟裡的方丈個個緊握著產業的權柄，最痛惡最傷心的事是利用佛學院的名義號召一般彷徨中的同志，替他幹的人搖旗吶喊地工作，實際上籍青年同志們的『法相』好撐撐老祖的門面，進一步替他個人永遠的保障著福利主義，可恨混頭混腦知識簡單的同志，甘心情願做別人的一頭獵犬。」^{①⑪}可見社會上利用開辦佛學院的名義來吸引年輕僧人的例子也並不少見。於是像真華這樣一心向學的年輕僧人不僅受到應赴僧的嘲弄，而且最後還是不得不加入經懺隊伍，而毘盧寺的佛學院之後即使辦起來了，也不能改變寺內部分僧人依舊出外應赴的狀況。

從僧人、民眾以及政府對經懺佛事的態度來看，情況相當複雜，正反兩面的聲音同時存在。僧人如太虛等明確批

^{①⑥} 釋印順，《太虛大師年譜》，頁234。遊有維，《近代上海佛教簡史》，上海：華東師範大學出版社，1988年，頁94-95。

^{①⑦} 〈上海佛法僧團法苑之新建設〉，《海潮音》，第8卷第1期，1927年2月21日，頁11-23。

^{①⑧} 釋印順，《太虛大師年譜》，頁233。

^{①⑨} 釋太虛，〈佛教寺僧的經濟建設〉，《太虛大師全書·制藏·制議》（二），頁342。

^{①⑩} 〈南京將實行廢除經懺拆毀廟宇〉，《現代僧伽》，第15期，1928年10月16日，頁21。

^{①⑪} 曙青，〈給全國僧青年同志們的一封信〉，《人海燈》，第4卷第8期，1937年8月1日，頁338。

評過經懺佛事的「危害」，但多數時候只是要求整頓而非徹底廢除。從經濟角度考量，當時僧團要從事各項僧教育、慈善事業也需要依靠經懺來維持。而在面對政府徵收經懺捐等政治壓力時，太虛等僧人又積極出來反抗，為佛教出聲；部分出家人既極盡批判之能事指責應赴佛事損壞佛教的觀感，卻又不情願將僧人做佛事的權力讓渡給在家人或其他專職人員。政府不能有效取締經懺，一方面是因為民眾延請僧人操辦法事的習俗和需求根深柢固；另一方面通過徵收經懺捐，政府實際也得以從中獲利來補充教育、行政經費。¹²²

一九四六年四月，南京市常樂庵的定然和尚曾在社會局登記發起一經懺聯合會，希望統一登記市區內應酬經懺的寺廟，一方面是加以限制，同時也施以保障。七月十六日下午聯合會在臥佛寺召開成立大會，市社會局、市黨部派員出席，章程規定未登記入會及佩戴證章者一律不得在南京從事經懺道場事務，否則即可由員警廳協助驅趕。當時加入此會的南京僧人有近兩百人，多數為小型的庵、廟、堂、閣的僧人。他們全部為男性，且大多籍貫為蘇北的東台、泰縣、泰州、寶應、江都等地。¹²³僧人入會須宣誓實行三民主義、遵

守國家法令、忠心努力本職。政府方面亦希望此會「樹立首都經懺之模範僧伽」，日後可推廣至全國大都市縣。

經懺聯合會的成立，從政府來看，使得城內的應赴僧人受制於社會局和黨部的管理，但同時也表明政府無法真正以一紙命令徹底取締經懺活動，只得妥協將權力下放至佛教組織，從而試圖進行間接管控。從經懺聯合會和南京市佛教會來看，成立這一組織可以整理鬆散的經懺界，通過登記會員、核定價格、發放證章等方式實行管理，杜絕任何企圖私自在南京提供經懺服務的本地或外來僧人。雖然很多大寺並未參與此會，但眾多以經懺為生的庵廟都已登記入會，幾百僧人在經懺聯合會的控制之下。從應赴僧人來看，市內多數寺廟是小型庵廟，不具備大量田產，僧人也並無修學之願望，經懺佛事是他們維持生活的重要手段，故很多僧人加入了經懺聯合會。但也有不少人抱有疑慮、袖觀暗哂，認為既然已經有市佛教會，不必另成立一經懺聯合會。¹²⁴

聯合會的成立使應赴僧受到很多新的限制，但這無法改變經懺市場繁榮的事實。從一九二七年上海法苑的設立及迅速破產，到一九四六年南京佛教經懺聯合會的成立，標誌了近代政府、僧團在改革經懺問題上的失敗。經懺聯合會可被視為地方政府、改革派僧人及應赴僧間的相互妥協後的產物。

¹²² 徵收經懺捐的行為在江浙一帶十分普遍，參見〈議案彙錄：一件舉辦經懺捐補助地方建設費案〉，《松江縣政公報》，第18-19期，1929年，頁43。〈行政會議議案：戊、財務組議案：一件，徵收經懺捐充作區公園基金案〉，《南匯縣行政會議特刊》特刊，1930年，頁32-33。〈佛教要聞：安徽徵收經懺迷信捐認為異端惑眾〉，《現代僧伽》，第2卷第43-44期，1930年，頁81-82。

¹²³ 參見附表2-14。

¹²⁴ 〈南京常樂等發起組織佛教經懺聯合會〉，《海潮音》，第27卷第7期，1946年7月1日，頁39-40。關於南京市經懺聯合會的發起、章程、名單等，可參見南京市檔案館檔案，1946年5月—1948年8月，檔號：1003-3-1090。

第三節 僧團改革的局限及原因

一、保守與激進的反思

太虛後來在撰寫〈我的佛教革命失敗史〉時承認其革命運動的失敗，他總結原因一是因為反對方面障礙力的深廣，二是其自身理論有餘而實行不足。¹²⁵認為當時僧界有一批以江浙諸山住持為代表的守舊勢力阻礙改革的進程，這幾乎成了力主改革的僧人的共識。僧團內部有派系分立並不鮮見，但以「新」、「舊」或「激進」、「保守」等標籤來簡單區分則未必妥當。

新、舊兩派的劃分並不是當代學者建立的，而是民國時期僧人的自我歸類。比如大醒曾總結兩派的區別說：「其一，新派主張讀書明理，修學並重，並注重教化；而舊派主張離絕言語文字，閉戶修行，或即隨世浮沉。其二，新派想自利利他；而舊派只想自利。其三，新派求實行和合眾（僧伽）的生活，而舊派屬於自私的、講階級的。其四，新派主張佛教徒在國家社會中的權利及義務均等，而舊派依賴社會，只享權利，不盡義務。」¹²⁶

而對於究竟何為新何為舊，大醒則說：

一般僧徒自以為身居叢林就以舊派自居，同時看到從事新建設辦僧教育的僧伽，則一律目之曰新派，這個界限分得太有趣了！如果說辦僧教育的人都是新派，或者會做文章以及提倡整理僧伽制度者皆是新派，那麼釋迦牟尼佛就是新派的領袖了。可是真真實實地講，新舊派無形中是有了的，但是那個界限絕不是在年齡上與智愚上去分界的。如其一定有人要分派，那可以這樣說：主張「整理僧伽制度」的是新派，主張「寧為玉碎不為瓦全」的是舊派，這才貼切。¹²⁷

對於兩股勢力間的交鋒，大醒很有信心新派會逐步取代舊勢力：

如果談勢力，新派有點活動勢力，舊派有固守的潛勢力。可是，在新派有知識的教徒，也絕不用若何手段去對待舊派，總等待天然淘汰來去舊替新。所以舊派也不妨在時代允許他們固守的時候，正好潛守他們的舊勢力。然而只要時代不向後轉，我國不開倒車，我相信中國佛教在新舊兩派中，舊的總會一天三天漸進新起來的。¹²⁸

大醒法師做為力主佛教改革的「新僧」，他對僧團內部

¹²⁵ 釋太虛，〈我的佛教革命失敗史〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（一），頁 57-59。

¹²⁶ 釋大醒，〈中國佛教講話·中國佛教新舊兩派之趨勢〉，《現代僧伽》第 41-42 期合刊，1929 年 12 月 1 日，頁 35-37。

¹²⁷ 釋大醒，〈十五年來之整理僧伽制度運動〉，《海潮音》，第 16 卷第 1 號，1935 年 1 月，頁 108。

¹²⁸ 釋大醒，〈中國佛教講話·中國佛教新舊兩派之趨勢〉，《現代僧伽》，第 41-42 期合刊，1929 年 12 月 1 日，頁 35-37。

新舊勢力劃分的看法是具代表性的。大醒這批僧人常標榜自己的「新僧」地位，而對「舊僧」則認為他們「思想、知識之腐舊，與現社會距離太遠。非必其人格皆在水準線之下，但以之做住持佛法之僧寶，誠有不倫不類之感耳」。¹²⁹芝峰說：佛教之所以不易整理，不是外界人來障礙，唯一的障礙是僧伽內部不肯整理。舊派頑固的思想都集中在「老祖清規」上，少數狡猾之徒於是利用之，大多數的「庸僧」受他們指揮支配。¹³⁰

而所謂的「舊僧」則並不以「舊」為恥，相反，他們認為「新」未必是好。因此不同立場的僧人常各執一詞、互相批評：

自甘居認為腐化的老僧，甚謂青年僧不講行持，不遵戒律，不懂世事，不敬師長，不知艱難。只知辦學院，辦會所，辦報章雜誌，對於自己本份上的事，全不究竟，這種惡習，非滅除不可！一則謂老和尚變成老腐敗，只知坐方丈，傳大戒，濫收徒眾，化緣，趕經懺，對於佛門應作的事業，全不提起。這樣的舊積習，非改革不足以昌佛教！由此二說，各存於心，乃至各走極端，不能和合，而門戶見深，互相排擠，鬧得滿城風雨。¹³¹

¹²⁹ 〈社評：今日佛教中各種無可如何之現象〉，《佛教評論》，第1卷第3號，1931年，頁4。

¹³⁰ 芝峰，〈本律學以整理今日佛教之制度〉，《現代僧伽》，第2卷合刊，1929-1930年，頁21。

雖然見於輿論的言詞經常是兩派互相攻訐，但在實際的地方佛教社群中又是什麼情況呢？首先，被視為「舊僧」或保守派的住持方丈一類的僧人，其實並沒有完全反抗近代以來整頓佛教的趨勢，相反有些僧人還是革新佛教的先行者。圓瑛法師後來常被視作與太虛對立的江浙保守勢力的代表，但他曾提倡「結團體，開學校，編雜誌，興實業，立宣講，辦公益，破除僧俗人我意見，增進國民共和程度」。¹³²在南京，被視作舊僧代表的輔仁和尚，早在一九二〇年代就致力於辦學校、孤兒院。可見不同派系的僧人之間對於具體事業的興辦並非不能達成一致，真正使得雙方不願妥協、相持不下的還是教制、教產上的大幅改動。比如要求私人登記的廟宇強行加入佛教會甚至將其產業做為整個僧團的公產，勢必引起反彈。又如在對應赴僧的處理上，一味貶低並強行取締必然斷絕一大批人的生活來源。這些改革舉措才是真正引起僧團內部矛盾的焦點。

其次，保守與激進還有一個相對程度的問題。余英時曾說：

保守跟激進一定是相對什麼東西來說。相對於什麼呢？一般說是相對於現狀，最簡單地說，保守就是要維持現狀，不要變；激進就是對現狀不滿意，要打破現

¹³¹ 了如，〈從僧寶說起〉，《海潮音》，第18卷第6號，1937年6月15日，頁83-84。

¹³² 釋明暘主編，《圓瑛大師年譜》，上海：圓明講堂，1989年，頁63-64。

狀。要打破現狀的人，我們常把他放在激進的一方面，要維持現狀的人，我們把他放在保守的一方面。可是，我們要知道這樣用的時候，保守和激進都可以有不同程度的態度；可以是極端的保守，什麼都不變；也可以是極端的激進，一切都打倒。¹³³

在佛教的改革中也存在這樣的問題，早年提倡辦僧學堂、辦慈善事業的僧人可能被視作新僧乃至異端，可是隨著局勢發展，這些僧人到後來可能又因不贊同更激進的舉措而被歸為保守的舊僧。因此在最激進的僧人看來，很多僧人雖曾經贊成改革，最後卻變得首鼠兩端、猶豫不定：「提倡者自提倡，贊成者自贊成，都是坐而言，而不能起而行，甚至騎牆、妥協、開倒車的，舉止莫定，莫之所以，倒反促成反對者堅壁清野嚴整陣線。」¹³⁴

事實上，太虛這樣的僧人雖然早年以「大鬧金山」聞名，又首倡了完整的佛教改革計畫，但他經常強調對於叢林制度和僧中長老的尊重。他在一九二五年就明確告誡當時社會上的「新僧」整頓佛教應當「循以求完善」，對「未知現時情形」之老僧也應婉言諫諍。¹³⁵而對佛教改革，他認為

「是為建設而革命的，非為破壞而革命的。在革除革改中，雖難免有相當之破壞，然中山先生說的好：革命中的建設易而破壞難。以為建設而不得已行破壞，極須慎重思擇。一、要認清破壞的目標；二、要選用破壞的手段；三、要善知破壞的步驟。若一錯誤則莫能挽救，而噬臍無及矣」。¹³⁶所以太虛的改革計畫雖宏大，但他在實行時無論對於僧教育、佛教會還是應赴僧，多能採取持平之舉。比如他在言辭中痛批經懺僧，但實際上當江浙地區政府開徵經懺捐以打擊「迷信」時，太虛又站出來以中國佛教會名義向南京國民政府請飭令停免徵收經懺捐，呈文稱「查各地方人民，根據信仰自由，延請僧人，禮誦經懺，大抵為追念先亡，或懺除罪失起見，在齋主布施供養，不過表其祈禱之誠，在僧人禮拜誦經，亦純為宗教上之一種儀式，並無貿易之關係」，因此無徵捐之理據。¹³⁷此呈文一反太虛先前對「懺焰流」的批評而將經懺視作一種不涉貿易且宗旨純正的宗教儀式。相比而言，太虛的一些學生如大醒、芝峰等在改革佛教的態度上，反而比他們的老師更激進。

總之，新與舊、激進與保守都是相對及變動的概念，很多被認為是保守的僧人也做過改革佛教的努力，而被認為激進的僧人在很多具體整頓的事務上出於各方制肘又不能真正改革到底。我們很難根據佛教報刊中長期存在「新僧」攻

¹³³ 余英時，〈中國近代思想上的激進與保守〉，載李世濤編，《知識分子立場：激進與保守之間的動盪》，長春：時代文藝出版社，2000年，頁3。

¹³⁴ 寄塵，〈從寺院裡改造起〉，《海潮音》，第17卷第4號，1936年4月15日，頁54-64。

¹³⁵ 釋太虛，〈箴新僧〉，《太虛大師全書·制藏·制議》（二），頁114。

¹³⁶ 見釋太虛，〈對於中國佛教革命僧的訓詞〉，《海潮音》，第9卷第4期，1928年5月9日，頁1-6。

¹³⁷ 〈本會呈國民政府請飭令停免經懺捐文〉，《中國佛教會報》，第10、11、12期合刊，1930年6月，「呈文」頁1。

擊「舊僧」的敘事，就認為存在兩個真實且不變的新、舊僧群，因為新與舊、激進與保守，到後來更多只是一張方便被用來責難異己的標籤而已。

如果不是保守與激進間的決然對立，那麼佛教改革失敗的原因就不能籠統地推給江浙諸山保守方丈的抵制，很多時候是因為提出整頓意見的僧人自己在實行時變得相對「保守」，或者說不得不顧及客觀條件。同時新與舊的定義在不斷變化，一批「舊僧」退出舞台後很可能又有一批「新僧」已變成「舊僧」，因而僧團內部長期無法就改革事宜達成共識。南京的情況也證明了輔仁這樣被視作「僧閥」的和尚退出歷史舞台後，並未使得改革進程得到有效推進。

二、改革的方法問題

那麼為何很多大力呼籲改革僧制的僧人在地方上實行其抱負時，就變得保守起來或顧慮重重了呢？

一座城市內的佛教寺僧群體，有其較為穩固的權力結構和活動網絡。比如僧人之間可以因為籍貫、語言、法脈等因素形成不同的團體和派別；寺廟之間也會因宗派、上下院等關係形成網絡；而每個寺廟又與其周邊的信眾結成固定的聯繫，負責給民眾提供信仰寄託和宗教服務。在此基礎上，通過僧人、信眾在城內不同寺院間的駐錫、流動，就將整個地域內的佛寺、僧人、信眾勾連起來，形成一個或數個關係複雜卻是相對穩固的權力網絡。

在南京成為首都後，大批外籍僧人尤其是希望將首都佛教界整頓為模範樣板的年輕僧人進入了城內。他們的到來給

原本較為穩固的地方佛教社群造成了衝擊，同時他們的改革舉措也受到了不少地方僧人的懷疑和抵制。

一方面，很多僧人整頓佛教的計畫過於理想化，不切實際。比如要求神佛分離、去除佛寺中的「迷信」成分，這在一些由僧人住持的城隍廟、東嶽廟中很難實現。這種改革首先涉及廟宇的大規模改建，例如上述保泰街東嶽廟的格局，東嶽大帝、東嶽娘娘、小鬼判官、牛頭馬面、黑白無常均在各殿陳設，在這樣的情況下，要把東嶽廟改造成一所純粹的佛寺無異於整體翻修，顯然並不現實。其次，南京的城隍、東嶽、炎帝、關帝等廟宇雖多是僧人住持，但周邊信眾仍會因為信仰、朝拜這些神靈而出入廟宇，比如府西街城隍廟每月初一、十五都有數百民眾參拜，幾成風俗。^③如果將佛像以外的神像一併拆除，勢必也將影響廟宇與信眾間的關係。

而合併小寺、重新分配廟產資源的提議則更無法實現。我們在第二章提到小廟小庵的財產往往是廟主私人購置，十方叢林的廟產雖屬公有但須維持幾十乃至上百僧眾的日常開銷，如將小廟取締、大寺合併，甚至如太虛早年設計的在首都只建一座規制宏大的佛法僧園，則無疑會打散地方上原有的寺僧權力網絡、觸及大多數僧人的實際利益。像香水林的這樣的小廟不惜層層上訴都不願加入地方佛教會，如果要取消數百所類似的廟庵再重新整合，可以想見難度有多大。

^③ 《南京及蘇州に於ける儒教、道教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第42輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁43。

再如取締應赴僧一項，南京城內專業趕經懺的僧人就有兩百，這還不包括大量未及登記或不願登記的應赴僧，如按太虛的設計一地僅設一、二法苑專營佛事，則幾百僧眾的生存問題必須得到處理。而南京雖有五、六所佛學院，但依上文討論，其辦理狀況顯然不適合這些年齡、學力不達標的應赴僧，規模、師資上也無力承擔如此多的人數加以教育。

另一方面，年輕僧人在實行其改革計畫時又缺乏策略。我們以星雲法師在華藏寺的改革為例說明。一九四六年星雲在宜興白塔國民小學任校長，當時國共內戰爆發，宜興地方形勢不穩，星雲甚至一度被捕入獄，後經人買通獄方人士方免於一死。出獄後星雲與智勇法師去往南京。南京華藏寺的退居蔭雲和尚，¹³⁹鑒於其繼任者「將一個曾經擁有學校、書店、水廠的大規模寺廟揮霍殆盡，土地變賣到所剩無幾」，遂找星雲、智勇去主持寺廟事務。星雲認為「革新佛教，必須要有根據地，總不能天天居無定所，站在馬路上空喊改革的口號，這是沒有用的」。因此他與蔭雲和尚商量決定接手華藏寺。¹⁴⁰

星雲、智勇入寺後，把這裡當作推動新佛教的基地，並邀請能培、惟春、淨山、實權等僧人從各地前來共襄大業，先後興辦了華藏小學、益華文具店等機構。但是當時華藏寺

已住有二十幾位以經懺為業的住眾。根據星雲的敘述，「儘管我們言明互相尊重，互不干涉，但這群僧眾除了念經拜懺以外，經常不做早晚課，有的連佛殿在哪裡都不知道。有時候甚至夜不回寺，平時在房間裡更是喧嘩唱歌，並且帶回一些軍人、員警等，男男女女來往不斷，進出複雜，整個寺院簡直像是個大雜院。」¹⁴¹

星雲等人不滿此種情形，迫不及待地要為寺院樹立新風氣，於是訂定僧伽規約：第一，所有住寺的人必須做早晚課；第二，社會、寺廟有別，非僧眾不可安單寺院；第三，三餐不准自製飲食，不准從外面購買食物回寺，一切由常住供應；第四，進出山門必須經過請假；第五，每個月的單銀、錢，只給一半，另一半由常住代為儲存，將來離寺時再發還帶走等等。新生活規約發布以後，起初並沒有引起寺內經懺僧的抗議，但時日一久，矛盾還是難免。於是星雲就以寺中經濟困難為由，每天只吃稀飯，希望讓他們吃不習慣而自動離開。

這時正逢徐蚌會戰國民黨失利，南京戰局不穩，過去暫住寺院的軍人眷屬紛紛撤離，前往四川、廣州、臺灣等地。但是他們臨走之前又把房間廉價賣給後來者，星雲等人正愁房間不夠用，就阻止軍人的行為。但據星雲稱，寺裡數十名經懺派的一致站在軍人一邊，替他們搬家、通風報信，寺中就分成了新僧與舊僧兩派。舊僧與官僚勾結起來，甚至與煮

¹³⁹ 蔭雲和尚歷來重視佛教教育、慈善，參見〈蔭雲致本刊書〉，《妙法輪》，第1卷第2期，1943年2月10日，頁16。

¹⁴⁰ 釋滿義，《星雲模式的人間佛教》，臺北：香海文化事業有限公司，2005年，頁199。

¹⁴¹ 釋星雲口述，佛光山書記室記錄，《百年佛緣（一）·僧信之間》，臺北：國史館，2012年，頁107。

雲、松峰、松泉等發生武力衝突。^{⑭②}星雲稱當時「一所寺廟已不像個寺廟，每天員警、憲兵川流不息，黑白兩道在裡面公然活動，我們所依賴的政府自顧不暇，哪有力量來保護我們呢？所以註定我們的新佛教運動，必然要遭到失敗的命運」。^{⑭③}

從華藏寺的改革案例可見，臨時聚集「空降」至南京的僧人，未能結合當地的實情，以少數人對抗多數，也未試圖從根本上安置或轉變經懺僧，只想將他們驅逐了事。很多時候所謂「舊僧」並沒有極力抗爭，相反給了「新僧」介入共管的機會，但往往因為後續處理不當而導致無法平穩過渡甚或釀成糾紛。相比而言，毘盧寺做為太虛曾經駐錫之地，同時也是近代史上諸多南京地方乃至全國性佛教組織的會址，僧人趕經懺的行為長期存在。雖然太虛曾痛批經懺的流弊，但他對毘盧寺的狀況卻採取了容忍的態度。

從以上分析看，星雲等人的改革除了觸犯到經懺僧的利益，也得不到地方政客與菁英的認可和同情，^{⑭④}因此才陷於孤立的境地而遭遇失敗。那麼星雲口中這些出入佛寺的「軍閥政客」和「土豪劣紳」究竟如何影響了民國時期佛教的發

展呢？

三、信眾及菁英居士的反面影響

很多時候僧團內部的問題不完全是出家人自己的問題、也不是出家人能獨自解決的問題。考慮一個佛教社群的生存狀況必須聯繫官員－出家人－地方菁英－信眾這些要素。^{⑭⑤}若從宗教市場理論來看，^{⑭⑥}信眾的信仰需求往往跟官方以及改革派僧人提供的「產品」有所差異，或者說佛教的改革運動試圖使宗教市場的內容單一化，這卻導致其他形式的佛教公開反彈或暗中抵制。

普通民眾對於宗教的信仰方式多是混融的，也即是說他們崇信各宗教系統中的神祇，但很少區分何為佛教、何為道教，更不會覺得自己信仰的是「民間宗教」。因此在僧人要求神佛分離時，一般民眾未必理解也很難贊同。而對於僧人來說至關重要的佛學院的建設情況，民眾也無甚興趣參與，即便是在家人主辦的支那內學院這樣的佛學研究機構，其在南京普通佛教徒中的影響力也是有限的。與此相反的，民眾對於僧團極力批評的經懺佛事卻有很大需求。當時就有僧人辯稱佛事可承擔「宣揚傳教」的功能，是「傳教接引人的先鋒隊」。由聽念

^{⑭②} 星雲稱煮雲被「打得死去活來」，但《煮雲法師年表》中未記載僧人衝突詳情：「民國三十七年，戊子（1948），三十歲……因應弘度、星雲二師之邀前往南京華藏寺，旋因時局不定，故小住月餘，即再返雙泉庵。」見釋星雲，《往事百語（五）·永不退票》，臺北：佛光文化，1999年，頁10。

^{⑭③} 釋星雲口述，佛光山書記室記錄，《百年佛緣（一）·僧信之間》，頁107-108。

^{⑭④} 釋星雲，《往事百語（五）·永不退票》，頁42-43。

^{⑭⑤} 官員、地方菁英、神職人員組成的「寺廟與權力的三角網絡」，參見康豹，〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能〉，林富士主編，《中國史新論——宗教史分冊》，頁375-412。筆者認為這種三角關係中還當加入信眾的因素，形成一種四角關係。

^{⑭⑥} Yang Fenggang, "The Red, Black and Gray Markets of Religion in China," *Sociology Quarterly* 47, No. 1 (Winter 2006): 93-122.

經引出看經，由看經引出聽講經，再引出買經、刻經，從而可推動佛教事業發展。¹⁴⁷「如果佛門之中，一旦中止了經懺的應赴，勢將拒絕了許多人的入佛因緣。」¹⁴⁸普通民眾在宗教儀式上花費的金錢雖然未必龐大，但往往超越教育、衛生、娛樂、器具等方面的開銷，這是值得注意的。¹⁴⁹

從各地的喪葬習俗來說，民國時期普通百姓仍然多行佛事，南京舊俗如七七、百日、期年、禪服皆誦經修齋。¹⁵⁰晚清近代以來如做七，富家則延請僧道，禮懺諷經，以求冥福；家奠之日雖貧家亦延僧徒誦經以求超度。¹⁵¹南亭稱，「說起經懺來，鄉村人家沒有一戶不信仰」，「死了人，哪怕是一個和尚，都得要念三卷《金剛經》，不然的話，鄰居親友就要嘆息著說：『連磚頭瓦片的響聲都沒聽到。咳！可憐，可憐！』」¹⁵²大辦喪事，為死者盡孝，並祈求保佑生者，在中國鄉土社會中較為普遍，這反映了人們的情感需求和「門面觀」，¹⁵³也進一步提昇了經懺佛事在民間的需求量。即便是在抗戰南京淪陷的時期，雖然寺院的經懺生意普

¹⁴⁷ 劉顯亮，〈說經懺與傳教之關係〉，《四川佛教月刊》，第3卷第8期，1933年8月1日，頁1。

¹⁴⁸ 釋聖嚴，〈論經懺佛事及其利弊得失〉，載氏著，《律制生活》，臺北：法鼓文化，1999年，頁194-215。

¹⁴⁹ 吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，頁76。

¹⁵⁰ 葉楚傖、柳詒徵主編，王煥鑣編纂，《首都志》，南京：正中書局，1924年，頁1130。

¹⁵¹ 徐壽卿編，《金陵雜志》，南京：共和書局，1918年，頁125-126。

¹⁵² 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁12。

¹⁵³ 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁162。

遍受到影響，但民眾還是有儀式服務的需求，因此佛寺的經懺事業也沒有消失。日本興亞院一九四〇年左右在南京調查時記錄了當時鐵湯池接引庵的佛事價目表：¹⁵⁴

表 4-1：1940 年鐵湯池接引庵佛事價目表

佛事內容	單位	費用	備註
焰口八眾全色	大洋	拾元整	另錢在外
焰口八眾不色	同	捌元整	另錢在外
晝七夜六眾全色	同	拾柒元整	另錢在外
晝七夜六眾不色	同	拾肆元整	另錢在外
晝七夜八眾全色	同	拾柒元整	另錢在外
晝七夜八眾不色	同	拾伍元整	另錢在外
本堂焰口六眾全色	同	九元整	另錢在外
本堂焰口八位全色	同	拾一元	另錢在外
本堂晝七夜八位全色	同	貳拾元	另錢在外
本堂晝七夜六位全色	同	拾八元	另錢在外
繫念焰口八眾全色	同	拾八元	另錢在外
繫念焰口八眾不色	同	拾六元	另錢在外
繫念焰口六眾全色	同	拾四元	另錢在外
繫念焰口六位不色	同	拾貳元	另錢在外
華嚴懺晝七夜八全色	同	卅六元	另錢在外
華嚴懺晝七夜八不色	同	廿八元	另錢在外
血湖七位全色	同	捌元	另錢在外

¹⁵⁴ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第22輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁200-201。

佛事內容	單位	費用	備註
血湖七位不色	同	陸元	另錢在外
法華經每眾	同	四元	另錢在外
地藏經每天兩部每眾	同	三元	另錢在外
地藏經每天一部每眾	同	二元	另錢在外
金剛經座諷每眾	同	二元	另錢在外
梁皇懺每眾	同	二元	另錢在外
送殯五眾	同	肆元	路遠再議 大送殯雙 單子
開路經入殮有早遲不一須要面議	同	每眾大洋八角	
藥師燈色油每擔	同	三元	挑燈在內

由表可見當時各類佛事的項目仍很全面，經懺收入也成為接引庵最主要的收入來源。大多信眾對僧人只要求其茹素獨身，因此儘管應赴僧不坐禪苦修，也不學經講經，但人們家中有喪事時依舊願意延請他們，甚至認為給死者靈魂提供幫助是可敬的職業。¹⁵⁵所以應赴僧的存在也未必使得佛教在整個社會的觀感大受破壞。

政商軍學各界的菁英居士對於佛學義理的興趣當然普遍高過一般的佛教徒，正因如此南京城內才會出現像佛學研究會、法幢學會之類的居士組織。但居士組織更普遍的形式是居士林、淨業社、念佛蓮社等，這些團體的日常活動更多的是組織念佛、邀請法師講經或舉辦法會等。菁英居士們更願

意支援的是慈幼院等被認為可以積累功德的慈善事業，而對於佛學院等未必有興趣資助。官商與佛寺僧人交好，很多時候是出於藉助寺廟在地方上的資源和影響力來鞏固其在當地的權勢，在兩者的利益密切結合的情況下，官商自然更願支持本地的寺僧，而對外來僧人的改革計畫並無興趣。

第四節 小結

自清末以來國家試圖改造佛教的同時，僧團內部就相應產生了自我整頓的運動。這場運動中以太虛及其弟子們的表現最為搶眼，太虛多次提出佛教改革的宏偉方案，並嘗試在全國各地實踐。南京是太虛等人經常活動的城市，在成為國民政府首都後，各路僧人更是會集於此，希望將此地的佛教加以特別的整理，以做為推動全國佛教改革的榜樣。

筆者在此章並非重點關注太虛提出的佛教整改理念，而是要分析宏大精緻的改革計畫在地方社會的實踐狀況。首先，就太虛等僧人的改革措施來說，主要有合併寺廟、分離神廟與佛寺、創設全國性及市級的佛教會、建設佛學院、取締劣僧、改革經懺等內容，從上文的討論看各項措施收效有限。關於這一點，太虛自己和前輩學者都有述及，比如洪金蓮對太虛改革的貢獻和局限都有清楚論述，她指出：「在理論上，僧制的整頓，有著一套完備的具體藍圖，但是一落到現實環境時，則捉襟見肘，到處都顯得障礙難行。」¹⁵⁶

¹⁵⁵ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p. 235, p. 347.

¹⁵⁶ 洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，頁 276。

其次，改革受挫的原因有表層和深層之分。提出及實踐改革的僧人很多都不是長期居於南京的本地法師，但他們希望以南京的寺廟做為實驗的基地，經常將南京本地的僧人視作「舊僧」、「僧閥」，批評他們不思進取、頑固保守。這種舉動因為觸及地方僧人的既有利益而遭遇抵制，但這只是改革失敗的表層原因。這一層的原因太虛和後來的學者都有說明，洪金蓮說：「不但僧制的整頓受制於叢林舊勢力的阻撓，同時僧伽教育也受到國內外環境的限制而無法擴展；政治軍事的破壞，尤其使辛苦籌建的各項佛學院教育，被迫停頓放棄。」事實上很多南京寺廟的住持並非冥頑不化，他們甚至是近代佛教史上籌組佛教會、興辦僧教育和慈善事業的先驅。不少方丈還曾邀請太虛及其弟子們前來寺廟住持，提供他們整理佛教的場所和資源。因此所謂「新」、「舊」僧人的判別和對立並不絕對。而政治及軍事環境固然會影響佛教，但上文已經說明，政治因素對於佛教的影響絕非單向的壓制；而根據南京軍警駐紮的情況調查，因為駐軍導致佛學院無法辦理的案例並不多見，反而因為辦理佛學院而使得駐軍撤離的請求常獲得支持；至於戰爭當然破壞了佛教發展的正常軌道，不過即便在淪陷期南京佛教發展亦未停滯，佛學院也都在運作。故此將僧團改革受挫的原因全部歸為外部力量的阻礙，並不確切。

僧團理想中的改革藍圖遭遇地方性實踐的失利，有更深層的原因。第一，太虛對自己「理論有餘而實行不足」的判斷未必準確，因為其理論和藍圖雖看似周密嚴謹，實則有不少過於理想化的、不具操作性、未考慮地方具體情況的內

容，例如合併寺廟、寺產，分離神廟、佛廟等措施，這從他屢次變更改革計畫的作法也可看出。第二，設計藍圖與實施計畫這兩者間存在巨大差異。太虛在南京主持事務的時間不長，而且是間斷性的，長期在南京實施佛教改革的是其弟子及贊同其理念的僧人。太虛雖可做為所謂「新僧」的代表，但他在實踐改革計畫時還是相當顧及教界和僧人的整體利益，比如他反對政府徵收經懺捐，也提倡青年僧人需婉言勸誡保守的老僧，對於護法居士的扶乩等「繁雜」信仰亦多有容忍。但大醒、大鎮等年輕僧人在改革時往往較少顧忌、不能變通，這使得改革的實施過程與設計初衷不無牴牾。第三，改革很大程度上受限於僧團經濟實力的不足。佛學院的辦理缺乏資金，因此也無力完善師資和制度，導致收效甚微。改革經懺佛事的嘗試也因牽涉僧團發展的經濟支柱而不夠徹底。第四，改革計畫未能引起菁英居士和普通信眾的興趣。擁有經濟實力的菁英居士有其自身的信仰偏好，未必將精力放在辦理佛學院等改革事業上。而民眾的教育水平有限，信仰習慣又根深柢固，一時也無法接受僧團的劇變。

城市佛教的環境遠比山林寺廟複雜，僧人試圖整改自己的團體時，更多將注意力集中在出家眾身上，在家信眾似乎只是相對次要的附加內容。實際上解決僧團的問題還需要考慮居士和信眾的影響。他們在僧團的內部整理中並非無法發聲的看客，相反，這些人的宗教實踐經常決定著政府以及僧人改造佛教社群的努力是否能夠成功。這是我們在下一章要繼續討論的議題。

佛教改革背景下的南京居士及信眾

前兩章分別論述了國家和僧人改造南京佛教的嘗試，其中寺僧和政府是改革運動中的主角，而廣大的佛教居士和信眾則常被忽視。本章著重分析這些居士和信眾的實踐，並討論其與佛教改革運動的關係。居士在中國原本的語義為居家飽學之士或隱居不仕之士，佛教傳入中國後，居士還可指涉佛教居家修行人士或所有非出家的學佛人士。有學者認為基於中國古代社會和人文的特點，佛教居士的主體應是既富有資財又信奉佛法的在家徒眾。^①筆者在本章不擬討論哪些在家徒眾才是居士的主體，但考慮到「廣積資產、居財之士」^②與經濟能力較低的信眾間確有宗教實踐上的差別，故仍將區分居士和一般信眾進行論述。我將首先討論菁英居士熱衷的各類宗教實踐，接著分析居士籌建的居士林、慈善機構、佛學研究組織及其社會功能，再轉入普通信眾的視角觀察其信仰和實踐是如何回應佛教改革的風潮的。

① 潘桂明，《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2000年，頁3-4。

② 〔隋〕慧遠，《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁441。

居士佛教的崛起被認為是近代佛教發展的一個特徵，推動了佛教的復興。^③大量政界、商界、學界的地方菁英在信仰佛教後確實成為支持佛教發展的新的助力，但同時也對政府、僧界改革佛教產生了阻力。居士們的信仰「駁雜不純」，他們不在乎寺廟是否拆除或合併。居士捐助的出發點是希望能夠積累功德或擴大在地方的影響力，故他們對於資助佛學院等未必有興趣，而更多偏重興辦慈善事業。經懺佛事、問卜扶乩也是積累功德、改變命運的方式，因此在依靠居士支持的同時，僧團也很難取締這些活動。當然也有一些知識界的菁英認為佛學義理非常重要，因此才有祇洹精舍、支那內學院、佛學研究會等組織的誕生，也出現了試圖將佛學納入國民教育系統的嘗試，^④但這些活動多以知識分子的個人興趣為動力，缺乏與地方僧人和寺廟間的互動，並不能直接推動僧團教育的發展，對城內民眾的宗教生活影響也有限。

而普通信眾的信仰習慣更是與政府分離神廟與佛廟、禁止朝山進香、取締經懺佛事等改革藍圖相悖。居士和信眾雖不是僧團的成員，但卻是城市中數量最龐大的信佛群體，

他們都期望首都佛教有齊全的組織和活動，以彰顯國都的佛法氛圍，但他們更多關心的是自身如何從佛教的世界觀下獲得利益，包括宗教利益（往生淨土、積累功德、懺悔罪惡）和世俗利益（通過結社勸善、參與公益事務擴大在地方的影響力），他們更為熱衷的宗教實踐是念佛、吃素、放生、做慈善，這在南京普照庵念佛放生會的〈緣起文〉中有很好的體現：

信夫善不孤運，生必托緣。緣中乎勝者，莫過修因。欲得因深果厚，必藉乎行裝，唯念佛放生。自利者，老實念佛也，利他者，戒殺放生也……希望清信髦士，乘機撫運，拯溺救焚，努力發心，仗群策群力一念之誠，感化劫運於既倒，以啟弭禍之機，而達息災之願，可慶昇平，共遊羲和之世，同享仁壽之域。^⑤

這些信仰和實踐的方式與國家和改革派僧人提倡的模式均有差距，甚至背道而馳，但這卻是民國城市中佛教生態真實而普遍的面貌。

③ 如鄧子美將上海總商會稱為「佛教革新後援會」，肯定商界居士對改革佛教的積極作用。參見氏著，《傳統佛教與中國近代化》，頁294。唐忠毛則認為僧人自身改革無法奏效時，居士群體出來扭轉頹勢是佛教運轉系統的內部規律，見氏著，《中國佛教近代轉型的社會之維——民國上海居士佛教組織與慈善研究》，頁37。

④ Beverley Foulks McGuire, "Bringing Buddhism into the Classroom: Jiang Qian's 江謙 (1876-1942) Vision for Education in Republican China," *Journal of Chinese Religions*, Vol. 39 (2011): 33-54.

⑤ 〈南京普照庵資生會附設念佛放生會緣起〉，《正覺月刊》，第5期，1930年，頁29-30。

第一節 居士熱衷的佛教信仰及實踐

一、聽法：講經說法的參與

法師的講經說法是城市中居士熱衷參與的活動之一，通常法會的舉辦也都歡迎社會各界人士參加。不少情況下，這些講經說法活動本身就是居士發起或出資支援的。下表是筆者統計的一九三〇至一九四〇年代反響較大的幾次法師在南京的講經活動。講經者通常是僧界較有影響力的名僧，所講內容多為常見佛經，能夠契合時事發展和信眾口味。講經時長通常為每天兩小時，整個活動視經典長短持續數天至月餘不等，有時伴有聽眾的皈依儀式。大多講經活動均能吸引上百名四眾弟子前去聽講，知名法師如太虛等說法時聽者甚至「不下千餘人」，需警局專門維持秩序。

表 5-1：民國僧人在南京講經情況統計

地點	發起人	所請法師	所講內容	日期
毘盧寺	孫傳芳等蘇省官紳	白普仁喇嘛	《金光明經》	1926 年 4 月
素食同緣社	黃懺華、龔慧雲等	印光	素食	1927 年 ^⑥
毘盧寺		遠參	《法華經》	1928 年 4 月 ^⑦
居士林		月溪	《金剛經》 《心經》	1930 年 8-9 月
覺林	謝鑄陳	持松	《大日經》	1930 年 12 月 ^⑧
覺林拂玉軒		太虛	佛學	1931 年 4 月 ^⑨

地點	發起人	所請法師	所講內容	日期
中國佛學會		太虛	《圓覺經》	1932 年 6 月 ^⑩
毘盧寺		圓瑛	《仁王護國經》	1934 年
中國佛學會	戴季陶、居正、林翔、褚民誼、姚雨平、曹夢漁、陶叔惠、陶冶公、許炳堃、羅正緯、陳衡夫、謝鑄陳、萬朝桂等，女界戴院長夫人鈕有恆等，僧界毘盧寺瑞生等	太虛	《優婆塞戒經》	1935 年 5-6 月 ^⑪

⑥ 印光講，黃懺華、龔慧雲記，〈印光法師在南京素食同緣社開示法語〉，《佛化隨刊》，第 1 期，1927 年 12 月 10 日，頁 33-38。

⑦ 陳劍脩，〈呈文：南京特別市教育局呈：為奉令查毘盧寺開講藏經究與黨化有無抵觸覆市政府由〉，《南京特別市教育月刊》，第 1 卷第 7 期，1928 年 2 月 25 日，頁 19-20。

⑧ 講經時「每日四眾聽者如雲。至十日完畢，並分期在毘盧寺、居士林、覺林三處為聽眾灌頂結緣。」〈首都大日經講演會紀略〉，《海潮音》，第 16 卷第 11-12 期，1930 年 12 月，「佛教史料」頁 16-17。

⑨ 講經時聽眾頗踴躍。每晚約二百多人，一半為中央大學學生，餘多為軍政要人。〈國內之部南京：太虛大師在京弘法雜訊〉，《現代僧伽》，第 2 期，1931 年 6 月 15 日，頁 181。

⑩ 〈南京：佛學會議請太虛大師講圓覺經〉，《現代佛教》，第 5 期，1932 年 5 月 10 日，頁 447。

⑪ 聽眾「不下千餘人，講堂座位不敷。門外停流中山道上之汽車包車，一時交通為之阻塞，幸有警士憲兵照管。」〈太虛大師首都講經誌盛〉，《正信》，第 16 卷第 10 期，1935 年 6 月 3 日，頁 10。另「經書一千餘

地點	發起人	所請法師	所講內容	日期
三藏殿	本明	諦聞	《法華經·普門品》	1935 年 9 月 ¹²
毘盧寺	呂超、陳天材、姚雨平、梅光羲、焦易堂、居正、戴傳賢、石瑛、彭養光、葉楚傖等	圓瑛	《圓覺經》	1935 年 9 月 ¹³
正覺寺	世界和平法會	慈航	《發菩提心論》	1936 年 5 月 ¹⁴
毘盧寺		圓瑛	《維摩詰經》	1936 年 11 月 ¹⁵
保國寺		悅西	《維摩詰經》	1937 年 4 月 ¹⁶

部早經校印齊全」，見〈京各界請太虛大師講經（首都通訊）〉，《海潮音》，第 16 卷第 6 期，1935 年 6 月 15 日，頁 129。

¹² 本明和尚鑒於「南京為國都所在地，機關林立，名人會集，全國佛化盛衰之樞紐，胥係於此，亟須有提倡宣揚之必要。」故請諦聞法師講經。九月一日開講，四眾三百餘人前來聽法，「莫不屏息凝神，細心領受。」參見〈南京三藏殿講經啟〉，《北平佛教會月刊》，第 1 卷第 10 期，1935 年 8 月，「啟事」頁 5。另見〈各地寺廟一片振作聲：南京三藏寺請師說法〉，《海潮音》，第 16 卷第 10 期，1935 年 10 月 15 日，頁 106。

¹³ 〈南京毘盧寺敦請圓瑛老法師講演圓覺經緣起文〉，《北平佛教會月刊》，第 1 卷第 12 期，1935 年 10 月，「來件」頁 2。

¹⁴ 「遠近士女，爭來聽法瞻禮，因而皈依者百數十人。」另提倡組織佛化星期通俗演講會，以期一洗中國佛教徒以前沉悶消極的風氣。參見善住記，〈南京正覺寺啟建世界和平法會恭請慈航法師宣講發菩提心論〉，《正信》，第 8 卷第 7-8 期，1936 年 5 月 31 日，頁 13-15。

¹⁵ 〈南京毘盧寺恭請圓瑛老法師宣講〉，《大生報》，第 4-5 期，1936 年 9 月，頁 25。

¹⁶ 〈南京保國寺講經〉，《佛學半月刊》，第 7 卷第 9 期，1937 年 5 月 1 日，頁 16。

地點	發起人	所請法師	所講內容	日期
羊皮巷觀音庵		妙蓮	講經	1939 年 8 月 ¹⁷
普照寺		悅西	《梵網經菩薩戒本》	1941 年 4 月 ¹⁸
普照寺		悅西	《大乘起信論》	1941 年 4 月 ¹⁹
普照寺		悅西	《地藏經》	1941 年 9 月 ²⁰
二聖殿		悅西	《地藏經》	1941 年 9 月 ²¹
鷲峰寺	隆慧	冰鏡	《阿彌陀經》	1941 年 11-12 月 ²²

¹⁷ 「南京淨界寺妙蓮法師於上年農曆七月重興羊皮巷觀音庵，佛殿寮堂規模粗具，附設之南京佛經流通處，亦擬隨時恢復。妙師自上年八月起，每星期日午後，領眾念佛，二時至四時講經。昔年月霞老法師於杭州開華嚴學院，妙師親承受業，造詣甚深。住持淨界，與玉桂闡釋頗稱相得。此次重興觀音庵道場，發願宏釋，並由南京佛教淨業社將各經全文印成小冊多本，名曰《法門無量》，以供聽眾讀誦。」參見〈南京觀音庵長期講經〉，《佛學半月刊》，第 9 卷第 9 號，1940 年 5 月 1 日，頁 12。

¹⁸ 〈南京普照寺講經〉，《佛學半月刊》，第 10 卷第 8 號，1941 年 4 月 16 日，頁 14。

¹⁹ 「普照寺世航度厄二法師事變後相繼去世，現由含德禪師繼承……該寺向為首都弘揚淨土最切實之道場。」見〈南京莫愁路普照寺繼續講經〉，《佛學半月刊》，第 10 卷第 11 號，1941 年 6 月 1 日，頁 14。

²⁰ 「普照寺以度厄法師圓寂三週年紀念，清涼山二聖殿，以地藏香會期，分別於古曆七月十三、廿三兩日啟建佛七道場，均請悅西法師宣講地藏經全部。」見〈南京悅西法師兩處講地藏經〉，《佛學半月刊》，第 10 卷第 18 號，1941 年 9 月 16 日，頁 8。

²¹ 〈南京悅西法師兩處講地藏經〉，《佛學半月刊》，第 10 卷第 18 號，1941 年 9 月 16 日，頁 8。

²² 〈南京鷲峰寺講經〉，《佛學半月刊》，第 10 卷第 23 號，1941 年 12 月 1 日，頁 9。

地點	發起人	所請法師	所講內容	日期
普照寺		曇鉢	《菩提道修行次第頌》	1942 年 5 月 ²³
毘盧寺	褚民誼、陳群、任援道、梅思平、周學昌、顧寶衡、李滙一、鄧祖禹、左聘卿、蕭奇斌、傅近秋、施慧江、江覺真、江守權、朱繼林、張錦南、華業嵩、務道、孫喜榮等	圓瑛	《法華經·普門品》	1943 年 4-5 月 ²⁴
普照寺		慈舟	《華嚴經·行願品》	1943 年 11 月 ²⁵
金陵寺		守培	《仁王護國經》	1944 年 5 月 ²⁶

²³ 寺方稱將「以此功德，超度全球陣亡將士，祈禱世界和平。」見〈南京普照寺講經〉，《佛學半月刊》，第 11 卷第 11 號，1942 年 6 月 1 日，頁 8。

²⁴ 〈南京毘盧寺敦請圓瑛老法師講演觀世音菩薩普門品〉，《佛學月刊》，第 2 卷第 9-10 期，1943 年 3 月 1 日，頁 28。〈南京毘盧寺敬請圓瑛老法師講演觀世音菩薩普門品緣起〉，《佛學半月刊》，第 12 卷第 8 號，1943 年 4 月 16 日，頁 7。

²⁵ 寺方稱「籍以祈禱世界和平，超薦中日死難將士。」〈慈舟老法師抵京在普照寺講經（南京訊）〉，《佛教文藝》，第 1 期，1943 年 12 月 1 日，頁 29。

²⁶ 金陵寺退院機本、映徹及主持真山和尚，事變以還不遺餘力，京中信徒大半皆其門下弟子。該寺近以佛法精神在乎保國衛民，當今大東亞戰爭之時，正國族存亡之際，定於四月初一起，迎請超岸寺守培在該寺宣講仁王護國般若經，以發揚佛法保國衛民之真諦。〈保亞興華聲中當代大德守培老法師將來京宣講仁王護國般若經（南京訊）〉，《佛教文藝》，第 6 期，1944 年 5 月 1 日，封底。

地點	發起人	所請法師	所講內容	日期
普照寺		應慈	《金剛三昧經》	1946 年 8 月 ²⁷
普照寺		隆泉	《華嚴經要解》	1946 年 8-9 月 ²⁸
普照寺	傅近秋、周慧叢、江一真、張雲樹等	應慈	《華嚴經探玄記》玄談	1947 年 10 月 ²⁹
普照寺	法幢學會	心道	《維摩詰經》	1948 年 7 月 ³⁰

由表可見，南京的佛寺或居士邀請僧人進行講經的活動在一九三〇至一九四〇年代中幾乎每年都有，圓瑛、太虛、悅西、應慈等法師經常被請入京中弘法。普照寺、毘盧寺、中國佛學會以及居士所辦的素食館，均是高僧大德講法弘化常去的地點。法師所宣講的內容大多淺顯易懂，《維摩詰經》、《發菩提心論》、《優婆塞戒經》、《梵網經菩薩戒本》等均是與在家信眾相關的經律論，《仁王護國經》是為了彰顯佛教在國難當頭之時的護國佑民作用，《阿彌陀經》、《圓覺經》、《金剛經》、《心經》、《法華經·觀世音菩薩普門品》、《華嚴經·普賢菩薩行願品》等則是在民間流行頗廣、極受歡迎的佛經。在南京任職的官員及經商的居士是這些講經說法活動最有力的支持者，他們不僅能

²⁷ 〈應慈法師與隆泉法師陸續在南京普照寺講經〉，《海潮音》，第 27 卷第 9 期，1946 年 9 月 1 日，頁 40。

²⁸ 同上。

²⁹ 〈首都居士界請廣慈老和尚講晉譯華嚴探玄記玄談〉，《海潮音》，第 28 卷第 11 期，1947 年 11 月 1 日，頁 32。

³⁰ 「法幢學會京分會研究佛學哲理章程、理監事職員簡歷冊成立大會特刊」，1948 年 7-8 月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1094。

夠因此聽聞佛法妙義，而且往往藉機成為這些高僧的皈依弟子。

二、念佛：蓮社的活動

蓮社是中國佛教的重要居士組織，以念佛法門和往生淨土為修行綱領。蓮社之始，一般追溯到東晉廬山慧遠與居士組織白蓮社相約吃齋念佛、共期往生西方淨土。宋代以後，禪淨雙修成為中國佛教實踐的主流，北宋永明延壽、明代蓮池祿宏與蕩益智旭皆以提倡禪淨融合、組織蓮社化俗、接引當時名士而聞名。^{③①}清代則有居士彭際清倡功過格，以淨土九品蓮位為修行標的。^{③②}蓮社是居士團體，有別於以僧尼為主體之寺院，雖可由僧人創建、指導，但其成員與運作皆以俗人為主體。而地方士紳大量參與的結果，使得蓮社亦成為當時社會上行善教化的重要組織。^{③③}蓮社發展愈來愈蓬勃，其參與之社會事業亦趨多元化，但是其特徵（居士團體、專修念佛、共期往生淨土和從事社會慈善事業）則一貫。^{③④}因此雖然有些佛教結社不以蓮社為名，但仍歸蓮社之屬，譬如

③① 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 142、179。

③② 中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》，臺北：天華出版社，1984 年，頁 511-514。

③③ 梁其姿，《施善與教化——明清慈善組織》，臺北：聯經出版社，1997 年。

③④ 李玉珍，〈佛教蓮社與女性之社會參與——1930 年代上海蓮社與 1960 年代臺灣蓮社之比較〉，黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》，臺北：中央研究院近代史研究所，2001 年，頁 255-312。

明末南京天界寺仿北京城永聖寺之西方蓮社，與官紳組織的雨花社。而一九二〇年代起陸續出現之淨業社、念佛堂、正信會、居士林，名稱雖異，皆專宗淨土，視其修行與組織方式則亦屬蓮社，只是各自標榜改革時弊、挽救流俗，因而另外命名。^{③⑤}

民國以來南京創立較早的蓮社是普照庵的資生蓮社，世航、度厄法師稱：

清同治間，金陵妙峯二老人，開辦蓮社，作七期念佛規儀為一期方便，隨緣接引，誘進初機，遐邇奉行，遵守不改。五十餘年，遂成規例……故此功高易進之法，末世行人，罕獲效驗者。良以行門不專，信願未切故也。民國十三年，余等就本庵設資生蓮社，意取勸導念佛，資助生西之旨，遠近縑素，加入者頗不乏人，每月兩次月課，每年四次佛七，擬擇蓮宗諸祖，專修規模之簡而易行者為社約。^{③⑥}

可見南京自明清以來蓮社的傳統就未中斷，資生蓮社則是創立於一九二四年，並希望對先前的修習方法有所改善。鐵湯池接引庵的淨慈蓮社亦有悠久歷史，據稱清代已經成

③⑤ 釋法舫，〈1930 年代中國佛教的現況——民國元年至二十三年〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊（86）：民國佛教篇》，頁 134。

③⑥ 世航、度厄、顏大德、井輝如，〈南京普照資生極樂蓮社古規則並敘〉，《佛化週刊》，第 125 期，1929 年 10 月 6 日，頁 2-3。

立。³⁷除此之外南京還有洗心蓮社、三藏蓮社、淨慈蓮社、正因蓮社、慈航蓮社等團體。三藏蓮社於一九二六年五月在三藏殿成立，據一九三〇年三藏殿住持本明和尚稱其時社中有居士六、七十人，每月朔望月課、一年兩次佛七，因遊人日眾，故需一閱經處，本明曾特請地方善士提供初機淺顯的佛書。³⁸而南京淪陷時期的調查報告則稱三藏蓮社已有居士三百人。³⁹一九四五年六月商人張德福等出資在小石壩街二十六號創辦佛慈精舍，組織的活動也是定期請法師向信眾講經以及辦理施粥，一九五一年三月後解散。洗心蓮社位於集慶路二百三十二號，一九四七年由張德福、周尚等出資在集慶路選址建房，請其師緣至法師住持。社內內住四僧二尼，男居士二人、女居士十三人，一九四八年底蓮社解散。一九四六年李炳南及其弟子紀善庭也曾在城北將軍巷三十六號組織正因蓮社勸人念佛，一九四九年紀善庭又於城中文昌店三十六號創立慈航蓮社，遵循印光遺教，以常念觀音聖號為消災脫苦的因緣。⁴⁰

³⁷ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第22輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁154。

³⁸ 〈南京雨花台三藏殿開辦佛經閱覽處募集經典啟〉，《世界佛教居士林林刊》，第24期，1930年2月，「教況」頁2。

³⁹ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第42輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁153。

⁴⁰ 紀善庭，〈我與印公間接的因緣〉，《弘化月刊》，第116期，1951年1月15日，頁12。

蓮社最主要的宗旨就是勸導念佛，各蓮社的發起人中不少均是印光法師的皈依弟子或信徒。而參與蓮社組織的念佛或佛七活動，則是地方居士最尋常的佛教實踐。除了居士主導的蓮社外，寺廟尤其是尼庵也十分重視淨土念佛的修習法門。南京清涼山伽藍庵曾於一九四七年籌組過一念佛會，雖由庵中住持釋德昌主管事務，但也歡迎在家弟子入會參與。從當時的會員名冊來看，大多成員為清涼山上各佛廟的女尼，亦有數位女性在家善信。經費則由會員量力捐助或向外募集。

地方政府對於大型的居士林等組織尚為寬容，這些團體的創立者也多為頗有權勢的政商菁英。但政府對蓮社等小型組織的成立並非沒有顧慮。以伽藍庵念佛會為例來說，在當時向政府提交的備案檔中，社會局的批示是：「查人民有信教及集會之自由，惟在戡亂時期可否許可組織係屬第二科主管範圍，倘依法得許可組織則不得利用團體提倡迷信，應於章程中明白規定。」正因如此伽藍庵的釋德昌才強調成立念佛會是為了「祈求世界永久和平，超度歷年死難軍民，並上為國家元首賢良宰官祝叩福壽、永葆健康，下為作亂奸黨國家敗類代求懺悔、早日覺悟，使國難日舒，和平速至，軍民同安，政治修明，中國成為富強、康樂之邦」。⁴¹

⁴¹ 伽藍庵念佛會的資料參見「關於釋德昌等報設立念佛會一案與市佛教分會往來文書並附會員名冊簡章」，1948年5月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1089。

表 5-2：首都清涼山伽藍庵念佛會會員名冊（1947 年 5 月 10 日於清涼山 30 號）

區別	姓名	性別	年齡	籍貫	住址
常務理事	釋德昌	女	78	南京	清涼山 30 號伽藍庵
理事	釋能義	女	36	北平	清涼山 30 號伽藍庵
	董妙修	女	57	廣東	清涼山 30 號伽藍庵
監事	釋善清	女	40	句容	清涼山 30 號伽藍庵
	畢善悟	女	53	安徽	清涼山 30 號伽藍庵
會員	釋月禪	女	42	寶應	清涼山 30 號伽藍庵
	釋隆慧	女	45	鎮江	清涼山 30 號伽藍庵
	釋輝正	女	70	南京	清涼山 30 號伽藍庵
	釋方提	女	80	南京	清涼山地母殿
	釋心正	女	48	四川	清涼山果蓮庵
	釋道明	女	78	安徽	清涼山普度庵
	釋圓音	女	48	南京	清涼山化城庵
	釋玉賢	女	36	南京	清涼山化城庵
	釋善信	女	46	南京	清涼山普度庵
	畢淑德	女	70	安徽	清涼山 30 號
	王善巧	女	63	南京	清涼山 30 號
	劉善妙	女	64	山西	清涼山 30 號

三、茹素：素食館中的佛法

民國時期佛教信眾宗教實踐的開展場所除了寺廟及居士林、蓮社外，尚有一類值得注意，那就是佛教徒經營的素食餐館。除了寺廟會提供素齋給信眾外，南京城中稍具規模的素食餐館還有好幾處，這些餐館成為了佛教徒日常聚會乃至

法師講經說法的場所。更重要的是，經營素食館或奉行素食的生活方式，實際意味著奉行不殺生的佛教戒規，這被認為是極有功德的行為。

前章所述任職於南京國民政府司法系統的謝鑄陳，是位虔誠的佛教徒，曾輔佐太虛辦理中國佛教會、佛學會事務，並對南京市佛教分會貢獻頗多。謝鑄陳從一九二〇年代初開始茹素，完全戒絕油葷，到一九二九年，已有七、八年時間。因此他一直想要提倡素食，「一方面是希望少殺生，同時亦有幾分為自己方便著想」。

一九二九年謝鑄陳先向國府同事徵集股本，每人最少五十元，他自己出資較多，合共得資本六千元，用「覺林」二字為招牌開設素食館。謝鑄陳與實業部國貨陳列館館長楊聞泉先生洽商十分圓滿，因此決定將覺林的地點選在陳列館花圃內。此花圃在南京淮清橋附近，為悼紅軒主人故址，亦即從前的江寧織造衙門，其中亭台樓閣，布置井然。租得之後，謝氏略加修葺，並重新命名園內各處景觀。全園最高處有一亭，為紀念其先妻故，名之曰至遊亭；一處最大水榭，改為餐所，名之曰拂玉軒。其餘尚有「一葦舟」、「笛韻軒」等。

覺林開幕之後，每值星期六，謝鑄陳都舉行聚餐會，邀請熟識朋友參加，每人出資八角，可以一飽。最初原則上吃麵，漸次有人自行點菜，最後變為請客，輪流五、六人作東，客多時常達百餘人。但好景不長，覺林僅維持三年就關門大吉，謝氏自己總結原因說：「可惜像我這樣的人，對生意經太門外漢，完全玩票性質，目的既不在賺錢，所延掌烹

調者，又是李雲書居士家中的大廚師，真真做到價廉物美四個字，結果賠累不堪，只好出讓了事。」⁴²覺林的開辦推動了首都官紳界的茹素風氣，也成為佛教徒們聚會的場所。謝鑄陳還曾在覺林邀請過持松法師講經。⁴³雖然最後歇業了事，但謝氏明確表示目的不在賺錢，可以想見，推廣素食和佛法的功德顯然對他更具吸引力。

同樣設在淮清橋的素食同緣社，則經常有法師現身說法。一九二六年為了迎請白普仁喇嘛來京講《金光明經》，正月二十三日起每日下午三時至五時，南京居士特請范古農在素食同緣社講經，以使各界人士預先了解經中大意。雖是居士在素食館講法，科儀卻完全按照法師的規制執行：首先禮佛唱讚，其次誦經，第三開經，第四講經，第五迴向，第六禮佛。⁴⁴

一九二六年陰曆六月初九印光法師也曾來素食同緣社講法。印光「初勸發菩提心，次勸提倡因果報應、生死輪迴，又次勸戒殺吃素，而終之以念佛求生西方」。印光稱：「吾人當真為生死，發菩提心，以深信願，持佛名號，求生西方，不須別修他法。」印光強調的重因果輪迴、倡戒殺吃素及念佛往生的修行方法很契合當時居士的口味，他們認為「戒殺吃素者日多，所造惡業自然日少，地方災劫，亦即隨

之漸輕，此一定之理。」⁴⁵這也是為何蓮社、素食館在城內興盛的原因。

夫子廟貢院一帶是南京菜館集中之地，此處有一家沁心居是素食飯店。飯店老闆名韓萬松，是佛教居士，除了開辦素食館外亦參與了往生蓮社等組織的活動。沁心居在抗戰前曾為南京市長石瑛的胞妹與張純一的公子之婚禮籌備素宴，後最高法院書記官陳受三之子結婚時亦效仿此素席之法，由梅光羲在沁心居證婚，並演說學佛茹素的妙義。⁴⁶南京淪陷期間，沁心居依舊營業，店內設佛堂，興亞院的調查人員在飯館訪問韓氏時稱有置身於小庵之中的錯覺。據韓萬松解釋，開辦素食館的動機是因為他十五歲至五十歲都是經營葷菜館的，因為不忍宰殺禽獸才決定轉業做素食，並稱僅僅念佛而不付諸實行是無用的。用餐的賓客均稱讚韓氏「他的佛心很大」。⁴⁷

同樣在貢院附近的還有一家知名的京菜館六華春，蔣介石夫人及其他政界要員均在此用過餐，當時在首都只要提到「六華春」三字，人盡知曉。⁴⁸六華春雖不是專門的素食餐館，但其經理朱繼林、司帳趙默愚、店員柴筱軒等均是佛教

⁴² 謝健，《謝鑄陳回憶錄》，臺北：文海出版社，1973年，頁74-75。

⁴³ 〈首都大日經講演會紀略〉，《海潮音》，第16卷第11-12期，1930年12月，「佛教史料」頁16-17。

⁴⁴ 〈宣講金光明最勝王經啟事〉，《海潮音》，第7卷第3期，1926年5月1日，「時事」頁9-10。

⁴⁵ 釋印光講，黃懺華、龔慧雲記，〈印光法師在南京素食同緣社開示法語〉，《佛化隨刊》，第1期，1927年12月10日，頁33-38。

⁴⁶ 〈首都結婚純用素菜又一幕〉，《佛學半月刊》，第119期，1936年1月16日，頁17。

⁴⁷ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シアリーズ第22輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁154-155。

⁴⁸ 〈冠蓋京華〉，《申報》，1946年11月15日，第13版。

往生蓮社的社員，店員華業嵩長期在往生蓮社中擔任實際的主持者。往生蓮社是淪陷時期南京地區重要的居士組織，一度擁有上千名社員，⁴⁹除組織佛教活動外還開辦學校、收養孤兒。直到一九四六年後此蓮社才被解散。

抗戰結束後，陳修南、陳國樑兩居士「憫念世界阡危，人心陷溺」，覺得必須戒殺方可免斯苦厄。故二人集資在洪武路一百一十五號開設了一所蔬食林菜社，地點宏敞、交通便利、設備幽雅，全日供應各種應時茶點麵食、素席。同時店內備有佛教各種經書及刊物，供眾閱覽並贈送。⁵⁰

吃齋念佛以及聽法師講經說法是南京政商界的居士最為熱衷的佛教實踐，這些教徒希望通過戒殺、放生、念佛、聽法、皈依等方式來達到往生淨土世界的目的。通過在寺廟、蓮社、素食館等地點舉辦活動，南京成為一個居士實踐活躍的城市。儘管這批居士中很多是中央和地方政府的官員，但並沒有使得政府放鬆對於講經活動或蓮社組織的警惕，比如一九二八年四月毘盧寺邀請遠參法師講經前，南京市教育局即派員調查是否有違黨義，教育局長陳劍脩稱講經開始前，一時難以推斷究竟是否含有學理抑係鼓吹邪說，但他肯定打團念佛之舉，極形奧妙祕密且有提倡迷信思想，並建議講經活動如果係公開研究學理，可借用如金陵大學大禮堂或通俗

教育館、演講廳舉行，而不必設壇偏隅轉滋疑慮。⁵¹可見居士們熱衷的活動在政府看來則處於法律的邊緣地帶，不能被清晰地按照「宗教」/「迷信」的劃分標準歸類，也不符合政府改造佛教的藍圖。

第二節 綜合型居士組織及其公共角色

一、居士林與淨業社

南京政商軍學各界的佛教居士眾多，居士林成立後成為組織地方居士參與佛教活動的重要團體。南京佛教居士林的創立者是朱同生，他是上海世界佛教居士林創辦者之一朱石僧的胞弟。朱同生是南京人，曾與其兄瀏覽道教經籍，頻施小惠（如施藥、施米、施衣等）。後在楊文會門下研究淨土，感到「塵寰紛擾，唯淨土可居，乃發心念佛」，並與同學劉玲生開辦中國濟生會江寧分會。一九二七年朱石僧等在上海建立世界佛教居士林後，又與朱同生一起皈依了諦閑、印光兩位淨宗大德。⁵²

一九二六年孫傳芳發起蘇浙皖閩贛五省金光明法會，迎請密教大德白普仁來南京講《金光明經》。當時的歡迎儀式官紳聚集、盛況空前，待設在毘盧寺的誦經活動開始後孫傳

⁴⁹ 衛錫良，〈佛教在南京之現況〉，《青年之南京》，第1-3期，1941年，頁201-202。

⁵⁰ 〈南京創辦蔬食林菜社近訊〉，《弘化月刊》，第74-75期，1947年8月20日，頁33。

⁵¹ 陳劍脩，〈呈文：南京特別市教育局呈：為奉令查毘盧寺開講藏經究與黨化有無抵觸覆市政府由〉，《南京特別市教育月刊》，第1卷第7期，1928年2月25日，頁19-20。

⁵² 朱同生講，子林、紀善庭記，〈朱同生阿闍黎入佛弘法經過自述〉，《覺有情》第12卷第1期，1951年1月1日，頁15。

芳又令五省一律禁屠三日。⁵³法會後南京諸寺方丈及熱心居士專門成立了金光明佛學會，以「皈依三寶、懺悔業障、顯密雙修、解行並重」為宗旨。⁵⁴朱同生等人亦是金光明法會的發起者之一，並於當時受白普仁灌頂。

金光明佛學會成立後，鑒於「滿地干戈、兵禍尤烈」曾啟建過七日的大悲法會，⁵⁵也曾代表南京市佛教界接待過來華考察的日本佛教團體。⁵⁶可以說金光明佛學會就是南京佛教居士林的前身。⁵⁷



圖 5-1：一九二六年金光明佛學會歡迎日本佛教團（第二排中央為日本團長，右側為中央大學校長蔣維喬居士）⁵⁸

⁵³ 〈寧垣各界歡迎白喇嘛〉，《申報》，1926年4月3日，第6版。

⁵⁴ 〈南京金光明佛學會章程〉，《海潮音》，第7卷第9期，1926年10月26日，「專件」頁10-13。

一九三〇年朱同生與孫景風、甘貢三等鑒於「首都為人文薈萃之區，佛學為甚深微妙之法，歐美人士莫不加意研究，以進於精神文明之域」，遂於八月十三日在南京城東石觀音後的四方城發起了南京佛教居士林。⁵⁹朱同生任林長，專理事務，甘貢三則負責財務。⁶⁰居士林所有組織大綱均參照上海世界佛教居士林的作法。當天南京的學者到會甚多，又定於八月十七日起請雲南月溪大法師在林中演講《金剛經》全部、《心經》全部及人生觀哲學等，至九月六日圓滿。此外居士林還計畫為南北陣亡將士超薦，敬誦《梁皇懺》、《地藏經》至地藏大士誕日為止。

居士林成立後，曾舉辦錢化佛的佛畫展覽會，⁶¹當時西康的諾那上師也來參觀展覽。朱同生藉此機會得以親近諾那，並常請其蒞林弘法，由此吸引了一批學密仕子前來皈依。此外，居士林還常請西藏的班禪、安欽二上師來傳法，

⁵⁵ 南京金光明佛學會，〈南京金光明佛學會啟建大悲法壇通告〉，《海潮音》，第8卷第1期，1927年2月21日，「佛化文藝」頁1。

⁵⁶ 當時江寧佛教會會長為輔仁，金光明佛學會會長為蔣維喬，〈日本佛教團來華視察紀實：南京金光明佛學會歡迎之情形〉，《海潮音》，第7卷第12期，1927年1月23日，「時事」頁3。

⁵⁷ 居士林由金光明法會改組而成，見南京市社會局編輯，《南京社會特刊》（第三冊），1932年，頁138。

⁵⁸ 水野梅曉編，《日本佛教徒訪華要錄》，東京：日本佛教聯合會，1928年。

⁵⁹ 《申報》，1930年8月25日，第12版。

⁶⁰ 〈國內消息一束：南京消息〉，《世界佛教居士林林刊》，第30期，1931年9月，「教況」頁9。

⁶¹ 《申報》，1930年11月22日，第16版。

這使得南京城修習密教的風氣興起。後因密法傳習中出現濫收徒眾的現象，朱同生以為有違密制，遂又轉而極力提倡念佛。

當時南京的念佛團體，以兩處為最盛。一在四根杆子普照庵，一在石觀音之居士林，其地點均偏於城南，城北及鄉村各地尚付闕如。一九三四年南京各界善信發心創辦鄉村念佛林，共計四處，均與居士林聯絡，為有系統之組織。其地點則第一念佛林在通濟門外高橋門，第二念佛林在上方鎮，均係自建房屋，由檀越主施捨。第三念佛林在方山樂村，係借用寺宇。第四念佛林在滄波門，係借用住宅。「林內規定每月念佛兩日，各處林友，合計約有二、三千人之多，可謂盛矣。」⁶²後在朱同生等居士的努力下，居士林在京郊各處共創設了十八處分林，普宣念佛法門。

居士林在一九三〇年代常請各宗大德宣講經論，並不斷修持佛七息災法會、大悲七修懺等。比如一九三〇年十月為超度陣亡將士、祈禱世界和平請慈筏主法的大悲佛七道場。⁶³一九三一年三月為追悼南北陣亡將士及祈禱息災請諾那主法的大悲法會，⁶⁴「分股顯密兩壇修法，行持定期一七。」⁶⁵一

九三三年又成立星期演講念佛會，每週日請高僧大德或各界大善知識至該林演講，專闡淨土妙義，使念佛者依簡便之方法，得切實之受用。⁶⁶一九三六年居士林為國難嚴重，集合林友祈禱和平，「由主僧煜明法師率領該林職員，及各林友數百人，鳴鐘擊鼓，在大殿齊集，舉唱大悲讚後，同誦〈大悲咒〉三遍畢，即分班輪流坐念，每一小時，更換一班，計到十六林林友二百餘人，均住林行持，晝夜經聲不斷，入晚燈燭齊明，參加者極為踴躍，一致虔誠誦念。」⁶⁷一九三六年林友還曾以為蔣介石祝壽的名義啟建藥師道場。⁶⁸此外林中亦出版刊物、刻繪佛像及經典講義多種，其他放生、濟貧、施藥、施米等也經常不斷。據朱同生稱，一九三七年前南京居士林總林與各分林林友總計達一、二萬人，⁶⁹輾轉攝化念佛同人達數十萬人，確實往生者亦不知凡幾。而其間的所有費用則是朱一人荷擔。朱稱他學佛一生以來之心願，除護教弘法不遺餘力外，總期「學佛行人及法界含識盡入十方國土」。⁷⁰

⁶² 〈國內之部：南京成立鄉村念佛林〉，《威音》，第57期，1934年3月1日，「新聞」頁2。

⁶³ 〈地方通信·南京〉，《申報》，1930年10月2日，第8版。

⁶⁴ 見南京佛教居士林，〈迎請諾那胡圖克圖大悲道場主法啟〉，《世界佛教居士林林刊》，第30期，1931年9月，「教況」頁5-6。

⁶⁵ 〈國內之部南京：居士林啟建大悲法會追悼陣亡將士〉，《現代僧伽》，第2期，1931年6月15日，頁181。

⁶⁶ 〈佛教居士林成立星期講演念佛會（南京）〉，《海潮音》，第14卷第9期，1933年9月15日，「佛教新聞」頁1。

⁶⁷ 〈南京居士林舉行大悲法會〉，《四川佛教月刊》，第2期，1936年2月1日，頁9。

⁶⁸ 〈慶祝蔣公壽辰天主教堂定期唱奏大禮彌撒，佛教居士林將啟建藥師道場〉，《中央日報》，1936年10月27日，第7版。

⁶⁹ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第42輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁152。

⁷⁰ 朱同生講，子林、紀善庭記，〈朱同生阿闍黎入佛弘法經過自述〉，《覺有情》，第12卷第1期，1951年1月1日，頁15。

一九三七年日軍入侵南京後，居士林遭受破壞，林長朱中（朱同生？）希望藉助與日本方面的合作來恢復居士林的運作，但他也強調這種合作只是從佛教方面來說，不涉及其他國際問題。⁷¹

除了居士林外，南京居士組織的另一重要團體是佛教淨業社。印光在一九三五年為淨業社所撰的成立緣起中稱：

南京為古來佛教盛興之地，今又立為首都，凡偉人傑士，學博智深者，皆萃於此，不有淨社，則不易修行而證淨果。又五方同處，龍蛇混雜，不有淨社，則何由出幽谷而登喬木。於是楊先芬、魏仰山等諸居士，於公事之暇，率諸同志修持淨業，以聞風隨喜者多，暫租妙峯庵以為社址。又恐見聞及入社之人，不知法門利益，祈光作緣起以發明之，則即心本具之道，即俗修真之法，即念佛以護國，即潛修而輔世之益，皆可備知矣。⁷²

淨業社發起者楊先芬、魏仰山均是鐵路系統的公務人員，淨界寺的妙蓮法師⁷³則負責指導開展活動。一九三六年三月淨業社籌備處發起募資營造的觀世音、大勢至菩薩像圓滿完工，定於三月三十一日上午九時舉行開光典禮，恭請諾

那上師傳法。並於是日下午二時召開淨業社的成立大會。⁷⁴一九三六年八月淨業社又為諾那上師示寂舉行禮敬寶懺，嗣後又加誦《金剛經》七天，並放三時繫念，又繼續發起華嚴法會，禮誦《華嚴經》全部。八月七日開經時由淨界寺玉桂老和尚及妙蓮方丈蒞社領導，該社社員每日下午二時開經，日誦四卷，遇星期日則全日禮誦。爾後續誦《藥師經》及《地藏經》各三天，於八月三十日下午，放三時繫念後圓滿。⁷⁵

淨業社發起後社員就每週讀誦《大涅槃經》，到一九三七年二月佛涅槃日誦經圓滿。是日社員還邀請古林寺戒德法師施放瑜伽焰口一台，普利一切。⁷⁶淨業社也時常與居士林合作舉辦佛教活動，比如一九三六年南京居士林、淨業社為與滬上同仁共結殊勝法緣起見，均於十一月二十二日起，啟建護國息災法會七永日。居士林集合第一林至十七分林，擇林友持咒極熟者多人專持〈大悲咒〉，晝夜不斷，每一小時

⁷¹ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第42輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁152-153。

⁷² 印光，〈南京佛教淨業社緣起〉，《佛學半月刊》，第138期，1936年，頁7。

⁷³ 妙蓮法師生卒年份不詳。大約一九二二年之後，擔任南京羊皮巷觀音庵住持。觀音庵建於明末，原稱桓因寺，清季洪楊亂後，永固長老恢復。民國三年密盡法師住持，附設佛經流通處。民國十九年秋駐軍。一九三七年日軍占領南京時被毀。一九三九年夏曆七月妙蓮法師募緣重修。妙蓮法師熱心公益，對於護教事務多方奔走，兼任南京三汊河法雲寺住持。一九二四年曾刻印印光大師所校正的《觀無量壽佛經普導疏》。印光大師讚其「性情純篤」、「頗有老成氣概」。

⁷⁴ 南京佛教淨業社籌備處，〈來文摘要：南京佛教淨業社籌備處來函〉，《世界佛教居士林林刊》，第41期，1936年4月，頁67。

⁷⁵ 〈南京佛教淨業社禮誦華嚴經全部〉，《佛學半月刊》，第6卷第17號，1936年，頁18。

⁷⁶ 〈南京淨業社誦經圓滿並贈菩薩像〉，《佛學半月刊》，第149期，1937年，頁17。

派兩林為一組，輪流誦念，八小時一轉。在此七日中，所持咒數以達二十萬遍以上，以此功德迴向和平。淨業社則一心稱誦觀音大士聖號，每晚並禮誦《大悲懺》，同於二十八日圓滿。如此大型的法會活動，據稱為的是「共伸護國之忱，祈息刀兵之劫，與滬上法會遙相呼應云」。⁷⁷

二、佛教慈幼院

一九二二年底，馮夢華、魏梅蓀與王幼農、龐性存等居士及妙蓮、心淨等法師，以殺劫彌漫，思為挽救，故籌備建立法雲寺念佛放生道場。眾人商議邀請印光法師為發起人，請其撰寫〈金陵三汊河法雲寺放生池疏〉，一則募緣，二則普勸一切人戒殺放生。印光撰文後，魏梅蓀居士請人刻板出了單行本，普遍流通。疏文贊「金陵為文獻之邦，素稱佛國。其地之人，多有大乘根性」，略述歷代高僧弘法及顏真卿在南京放生護生之懿行。印光最後稱：「須知放生原為戒殺，戒殺必從吃素始……此挽回天災人禍，正本清源之要務也。凡有欲家門清泰，身心康寧，天下太平，人民安樂者，請皆於戒殺放生、吃素念佛中求之，則求無不得矣。」⁷⁸

經法雲寺方面與方峻生兄弟商議，購買其莊田約一百五十畝，地價議定大洋一萬零五百元，方峻生昆仲難捨而能捨，慷慨同意以五千元出售以作功德，只請求將其祖先和父

母的牌位，永遠供在念佛堂，以期仗佛慈力，接引往生，用報親恩。

按照印光的提議，法雲寺將做為專修淨業之道場長年念佛，每日功課與普通打佛七相同。發起人請南京羊皮巷觀音庵住持妙蓮和尚和當家心淨法師⁷⁹分別擔任法雲寺住持和當家師。道場的名字效法淨宗八祖蓮池的道場雲棲寺，所以取名為法雲寺。印光給魏梅蓀居士的信中談到：「閣下以法雲為寺名，其用意甚深。竊念法雲寺，已成江南第一慈善道場，當獨行一法，不與諸方相同。一不剃度，二不傳法，所有住持，唯賢是取。亦不問是臨濟、曹洞、天台、賢首，但須篤信淨土法門，言行相應即可。其住持論次數，不論世代。乃大公無私之道場，非如傳剃度、傳法徒之涉於專私之範圍也。」⁸⁰

一九二二年臘月，法雲寺開工，至一九二三年陰曆八月，念佛放生道場初具規模，應魏梅蓀邀請，高鶴年居士陪印光赴南京參加了法雲寺放生池開幕典禮。當時南京名流皈依者眾，印光方便說法，闡述因果和淨土，大眾紛紛解囊相助。後又經過數年挑低墊高的工程，鑿成三個大塘用作放生池，並在三個池塘中央由人工堆砌起的高地上建了三進兩廳七十餘間房。

⁷⁷ 〈南京居士林淨業社同啟法會〉，《佛學半月刊》，第6卷第23號，1936年，頁18。

⁷⁸ 釋印光，〈金陵三汊河法雲寺放生池疏〉，張景崗點校，《增廣印光法師文鈔》，北京：九州出版社，2012年，頁275-276。

⁷⁹ 心淨法師（1890-1942），湖北天門人。自幼出家，受具後朝禮名山，遍參知識。在寧波阿育王寺，曾燃二指，供養舍利。心淨法師聞知印光大師創立放生念佛道場的發心，與自己本願相投，便慨然應承，擔當此事一切籌辦的任務。

⁸⁰ 釋印光，〈與魏梅蓀居士書〉，北京大方廣華嚴書局編註，《印光法師文鈔續編》，鄭州：中州古籍出版社，2010年，頁345-346。

一九二三年法雲寺初成立時，任心白就提議在放生池區域內建慈幼院一所，收養教育孤兒，並設立慈悲醫室，備中、西醫藥，專為貧苦病人免費診治。經過幾年籌備，一九二六年六月一日上午十一時，佛教慈幼院的開學典禮正式開始。當日來賓中政界有陳陶遺省長、曹翰庭縣長、楊墨齋署長，紳商各界有仇淶之、鄧孝先、蘇民生、顧錫箴、湯堯丞、顧花岩等六十餘人。開幕式上印光報告了慈幼院開辦的經過，稱當時適逢馮夢華籌辦淮徐兵災，遴送災童三十餘名，益以金陵城廂無依孤兒，共得五十餘名，收在慈幼院開始授課。

鄧璞君居士代表馮夢華會長進行了演說，講了四個方面：一是期望學生之發達。鄧氏認為該院名曰佛教慈幼院，則應當儒佛兼修，早晚均持佛號。總以謹守規矩，約束身心為主，不與他種學校視同一例。二是表彰院長及教職員成績。任心白居士犧牲商務印書館重要職務來主持院務，貢獻最大。三是表示借重省長及來賓諸公隨處關照。四是希望從前概賜布施諸上善人繼續補助。

陳陶遺省長稱印光及諸大善士成斯宏願，能以出世間法與世間法貫通融合，以出世間之人行世間事，能令世間之貪名利富貴者因此減少欲望，尤為佛門中莫大功德。並稱近年各處倡辦孤兒貧兒等院甚多，而像慈幼院之專宏佛法者，殊為難得。佛門中雖亦有辦此等院者，而以印光法師主持其間，斯真難能稀有。⁸¹

佛教慈幼院的經費來源主要依靠各方捐贈。主要創辦人捐錢出力，貢獻良多，比如方峻生兄弟仗義捨財，又如鄧璞

君「抱非生西方則入地獄之願，從事江蘇全省監獄感化會、南京法雲寺佛教慈幼院諸役」。⁸²此外一九二〇年代的《申報》還記錄下了大量曾向慈幼院籌備會助洋的公司、家族及個人的名單，⁸³其中多是虔誠的善信人士，他們常將籌辦壽宴、喜宴的資金甚至家人的遺產捐出，以期獲取福德。比如「孫伯繩示及舊歷三月十七日為庭闈五秩雙慶，原擬稱觴上壽，因垂念孤寒特將筵資大洋一千元移助慈幼院」，⁸⁴又如「汪頡荀先生函稱先慈病重，以前謂餘平日儉約自持，歷年月費所餘薄有積蓄，設或不起悉數捐作南京佛教慈幼院開辦經費，茲特謹遵遺命賚呈銀洋一千元請即察收」，⁸⁵另有「徐君頌遐函稱去冬小妾生子辱承諸親友厚愛賜賀，極應薄治杯酌以答盛情，惟是設度肆筵未免多浮耗，而物命不若移助善舉為諸親友造福川，彙集所賜之金飾繡件禮券等作洋三百五十元，筵資亦作三百五十元，共計七百元以五百元助充貴會經費，餘二百元懇為代送上海孤兒院用」。⁸⁶

⁸¹ 〈佛教慈幼院開幕記錄〉，《淨業月刊》，第7期，1926年11月，「雜錄」頁1-8。

⁸² 〈告哀〉，《申報》，1930年11月16日，第5版。

⁸³ 如〈南京佛教慈幼院籌備會敬謝〉，《申報》，1923年12月24日，第2版。〈南京佛教慈幼院籌備會敬謝世經堂潘對壘老人及眷屬助洋一千元〉，《申報》，1924年3月7日，第2版。

⁸⁴ 〈南京佛教慈幼院籌備會敬謝孫伯繩大善士移助壽延洋一千元〉，《申報》，1925年4月9日，第3版。

⁸⁵ 〈南京佛教慈幼院籌備會敬謝汪頡荀先生之汪老太太馬太夫人遺命捐助洋一千元〉，《申報》，1923年12月20日，第2版。

⁸⁶ 〈南京佛教慈幼院籌備會敬謝徐錫祚堂禮券並湯餅筵資移助洋五百元〉，《申報》，1924年3月1日，第6版。



圖 5-2：1928 年南京佛教慈幼院全體職教員暨院生合影⁸⁷

佛教慈幼院成立後在地方社會上承擔了不少救濟事務。南京淪陷初期留守南京的慈幼院董事收容了避難民眾二千餘人，保其安全。⁸⁸根據興亞院的調查，一九四〇年時慈幼院有八十七間院舍、三十間市屋、禾地三十畝、柴地七十畝，共計價值約五萬四千元。自創辦以來慈幼院共收容過孤兒達七百餘名，一九四〇年時院內收容九十九人，分為四級，主要來自南京、江蘇、安徽等地從事工、農、商業的家庭。平時除了上課外，學生還要參加製鞋、縫衣、種菜等勞作。當時院長為綢緞業商人黃月軒、院監為心淨，另有十三名教職員，日本方面亦有派人每週前來指導衛生事宜。⁸⁹經費來源方面，夙無固定收入，多半由熱心院董暨地方善士發願解囊，按月自認捐款。以一九四四年院方的月捐表來看，當時認捐的主要有城內的布號、銀樓、錢莊等商號，捐數由數十

⁸⁷ 〈南京佛教慈幼院全體職教員暨院生合影〉，《中國佛教會月刊》，第4期，1929年10月，「圖畫」頁1-2。

⁸⁸ 迅夫，〈在培育中的下一代——三義河佛教慈幼院參觀記〉，《中央日報》，1947年8月4日，第5版。

⁸⁹ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第22輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁168-170。

元到五百元不等。⁹⁰

抗戰勝利後，原來的董事逐漸返京，佛教慈幼院於一九四六年六月重新選出了董事長、常務董事和董、監事四十二人，院長仍由任心白擔任，並向政府呈請備案。當時慈幼院建築破敗，又時有軍隊駐紮，同時物價飛漲，經費拮据，因此除了向社會積極募捐，院方的主要計畫是「教養孤兒立身社會，調整房屋租金，增裕收入，整理空地種植農作物生利，興辦工藝以資生產並授兒童技工」，同時還募集圖書擴充院內的魏梅蓀圖書館。⁹¹一九四六年的佛教慈幼院經過整理後擁有三十九位管理人員和保姆，一百四十名六至十四歲的收養兒童。兒童在院中受各級國民教育，並參加工藝班學習生存的專門技能。當時的《中央日報》稱這些被收養的兒童是「代表了中華民族的下一代」。⁹²

儘管《中央日報》曾盛讚佛教慈幼院的功績，但政府對於慈幼院的態度未必友好。一九四六年時院方曾與借用法雲寺房屋的南京市第十二區三汊河中心國民學校關於房租問題發生糾紛，慈幼院因為經濟困難希望提高校方的房租，而三汊河國民學校的校長伍延祚卻向教育部門呈文稱慈幼院現時各方條件不足，兒童健康及教育均成問題，院長任心白理

⁹⁰ 「淮市佛教慈幼院送來的月捐清單准予備查」，1944年3月，南京市檔案館，檔號：1002-2-1035。

⁹¹ 〈佛教慈幼院，圖書館恢復〉，《中央日報》，1947年7月24日，第5版。

⁹² 迅夫，〈在培育中的下一代——三義河佛教慈幼院參觀記〉，《中央日報》，1947年8月4日，第5版。

念落後，篤信佛教，囿於迷信，不能善用院產。這導致市政府、教育局一度希望將慈幼院的救助孤兒事業收歸市辦。⁹³

三、往生蓮社

佛教往生蓮社組建於南京淪陷後的一九三八年，最初由維新政府內政部警官學校的秦良發起。當時秦良鑒於「遭逢事變、浩劫重重」而糾合同參「弘揚佛法、端正人心」，在建康路古承恩寺組織往生蓮社。根據蓮社的章程，社務主要分為文化事項、慈善事項，具體包括流通佛經、籌設圖書館、講經弘法、施醫施藥施茶、放生、救濟等。蓮社的經費主要來自會員的常年費和其他樂助。從蓮社的成員來看，男性主要來自當地的政、商、學界的社會菁英，女性則多為普通的家庭主婦。⁹⁴維新政府和南京市政府的許多高官如陳群、高冠吾、蔡培、周學昌、內政次長李文濱、教育局長徐公美等的長生祿位牌被供奉在蓮社內，蓮社的橫額是高冠吾所提，殿內「亦佛堂」的橫匾則是陳群所提。⁹⁵

往生蓮社是南京淪陷時期頗為活躍的佛教居士組織，規模宏大、規制嚴謹。蓮社設址在承恩寺，因此有寬裕的活動

場所。一九四〇年在向政府備案時南京特別市社會運動指導委員會曾批示：「惟查該社章程，載有念佛誦經一項與法不符，應即取消。」⁹⁶但是從興亞院的調查來看，蓮社還是每月陰曆初八、二十四兩日定期舉行集會，一心稱念。⁹⁷從一九四六年解散後社中留存下來的物品統計來看，蓮社的佛教經籍眾多，有些常見的佛經存有數捆，顯係作流通之用，社中甚至還有自編的修習課本。蓮社內佛教儀式所用的器具也十分齊全，另有大小佛像上百座。⁹⁸由此可見往生蓮社在正常運作期間是地方上很有影響力的綜合型居士組織，在淪陷期居士林遭受破壞的情況下，承擔了組織南京居士開展佛教活動的職責，其規模和作用均遠超前文所述之小型念佛蓮社。

除了流通佛經和念佛等活動外，往生蓮社還積極興辦慈善事業。當時報端記載：

本京居士界名流華業嵩氏，善根宿植，自皈依當代大德圓瑛法師後，即信願奉佛，十餘年如一日。手創佛教往生蓮社……並於該所創設佛慈施療所、孤兒救濟所及金剛陶工習藝所等各種慈善事業，以資救濟一般貧病孤

⁹³ 「呈復教育局關於詳查南京佛教慈幼院辦理情形及其訓令」，1946年8月，南京市檔案館，檔號：1003-7-1164。

⁹⁴ 參見「呈送組織章程、社員名冊、特種社團調查表佛教往生蓮社重要職員登記表請准予備案」，1940年11月，南京市檔案館，檔號：1002-3-356。

⁹⁵ 「為發下往生蓮社負責人華業嵩呈訴承恩寺小學校長陳本初濫用職權接收佛慈小學案致本市政府呈復及調查報告呈訴件等」，1946年3月，南京市檔案館，檔號：1003-7-368。

⁹⁶ 參見「呈送組織章程、社員名冊、特種社團調查表佛教往生蓮社重要職員登記表請准予備案」，1940年11月，南京市檔案館，檔號：1002-3-356。

⁹⁷ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シアリーズ第22輯）》；《中国占領地の社会調査I・第18巻「宗教・思想」②》，頁154。

⁹⁸ 參見附表5-4。

兒。現社會下，能有如華氏學佛之足踏實地者，實不可多得云。⁹⁹

除此之外蓮社還在承恩寺辦理了佛慈小學，一度招收三百餘名學生分六級教育。學校不收學費並免費發給學生課本、提供膳宿。同時蓮社收養的二十多名孤兒，亦在佛慈小學受教。

抗戰結束後，原本借用承恩寺房屋的承恩寺國民小學意圖在原址復建，因此與往生蓮社發生糾紛。承恩寺小學方面一九四六年一月即呈文社會局指陳佛慈小學校舍簡陋，師資未經甄選、手續不全，此外學校設有佛社，民眾燒香使學生養成迷信觀念，佛誕日放假影響教學等。一九四六年二月十一日南京市社會局調查員會同承恩寺小學校長陳本初和地方警局巡警前往承恩寺強行接收佛慈小學，與往生蓮社社員發生衝突。當時往生蓮社的負責人華業嵩、佛慈小學校長盛紹華向市府呈訴承恩寺小學校長陳本初濫用職權接收佛慈小學，並援引《金陵梵剎志》說明蓮社房屋為承恩寺寺產古蹟，不應破壞。市政府認為，往生蓮社內有漢奸的長生祿位牌多塊，所有家具物品據調查以購辦時之物價估計非私人財力所能購辦，顯係奸逆捐助與社會募化而來。因此市府斷定華業嵩等在抗戰期間利用奸偽勢力非法占用承恩寺公產，社會局收回辦理小學自屬正當。隨後市府通知南京市佛教整理

委員會撤銷該往生蓮社的登記，發還蓮社內的物品，轉移二十四名孤兒至市立救濟院收養。¹⁰⁰

華業嵩等人的訴願不僅未被理會而且還因涉嫌漢奸罪面臨起訴，蓮社內物品也處於無人認領的狀況。一九四六年五月承恩寺小學校長陳本初因佛像占用教室空間又建議可令古林、香林大寺強制接收。一九四七年二月南京市政府令社會局，稱前檢送往生蓮社及華業嵩漢奸案，首都高等法院檢察處決定不起訴，但往生蓮社也就此解散，退出歷史舞台。¹⁰¹

居士林和淨業社的成立使得南京的居士界有了整體性的組織，林友或社員得以依託團體的平台組織、參與各種大型的法會及舉辦慈善活動。正如沁心居經理韓萬松所說，只是念佛而沒有行善的實際行動亦不能修成正果。因此有經濟實力的居士大多樂意捨財經辦施醫施藥、救濟貧病的事業。佛教慈幼院之所以從單純的念佛放生道場發展為頗具規模的教養孤兒團體，正是受這種積累功德的觀念影響。在抗戰淪陷期承擔了居士林角色的往生蓮社，也是集念佛修行、講經法會、收養孤兒、辦理學校等事務為一體的綜合型居士組織。這些大規模的居士組織不斷地出現，說明居士在城市發展

⁹⁹ 〈南京特別市佛教往生蓮社附設佛慈施療所孤兒救濟所金剛陶工習藝所〉，《佛教文藝》，第1卷第3期，1944年2月1日，頁18。

¹⁰⁰ 「據原往生蓮社華業嵩佛慈小學盛紹華等呈補承恩寺小學校長濫用職權接收佛慈小學請發還物品等情給該兩員批復及呈訴件市政府批文」，1946年4月，南京市檔案館，檔號：1003-7-368。

¹⁰¹ 「關於首都高院檢察處對華業嵩漢奸起訴的令」，1947年2月，南京市檔案館，檔號：1003-1-1149。「為往生蓮社過去有媚逆行為已予嚴斥並不准設立給佛教心理委員會訓令」，1946年4月，南京市檔案館，檔號：1003-7-368。

中扮演了多樣的角色，他們結社聚會以自我修行的實踐分擔了政府的教化、賑濟等角色，也強化了其在地方社會的影響力，這一點時常引起政府教育及救濟部門的警惕和不滿。

因此儘管居士林、慈幼院、往生蓮社等組織動輒擁有數百上千支持者及成員，但仍面臨各方壓力，為此居士亦採取策略靈活應付。比如舉辦法會等宗教活動需在政府備案，但主辦者大多以祈禱世界和平、超度軍士亡靈或為領導人祝壽等為由進行宣傳，這就避免了被視為迷信活動的嫌疑。維慈曾表示中國宗教中有一種「多面」的特質，^⑩即表面行為往往與實際目的不同，居士參與的各種法會亦可做為一例。

第三節 研究型佛學組織的困境

當然，並非所有的佛教居士都對佛教義理和思想不感興趣，事實上南京的金陵刻經處、支那內學院等機構一直被認為是近代居士佛學研究的濫觴，標誌著以「宗經」為核心的理性信仰的復甦。^⑪除此之外，南京本地還出現過諸如佛學研究會、研經部、法幢學會、金剛乘學會等組織，中央大學等高等學府的部分教師也嘗試過將佛學研究納入國民教育體系。故此可以判斷，南京有一批重視佛教義理和思想研究的知識菁英或信徒，本節將討論他們對於民國地方佛教改革的影響。

^⑩ 戰時的祈禱法會等也可能是僧人另有目的的活動，參見 Holmes Welch, “Facades of Religion in China,” *Asian Survey*, Vol. 10, No. 7 (1970): 614-626.

^⑪ 羅琿，〈金陵刻經處研究〉，上海：上海社會科學院出版社，2010年，頁53。

一、金陵刻經處與支那內學院

一八六六年楊文會居士在南京約集十餘同志募集資金創立金陵刻經處，此後選覓善本、刻印經書、兼事講學。一九〇八年又創祇洹精舍、一九一〇年設佛學研究會、一九一四年開佛學研究部，一九二二年在金陵刻經處佛學研究部的基礎上開辦了著名的支那內學院。關於金陵刻經處和支那內學院的研究頗豐，因此對這些機構的規制及其發展筆者不擬詳述。^⑫本節將重點討論這些機構如何推進近代佛教的改革，其與南京地方佛教社群的關係又是如何。

長期以來金陵刻經處的成立被視為是近代佛教復興的開始，而內學院則被認為是近代佛教改革中興起的最具成就的研究機構之一。^⑬楊文會對於其時佛教界狀況頗有不滿之處，他說「近世以來，僧徒安於固陋，不學無術，為佛法入支那後，第一墮壞之時」，^⑭「若不及時整頓，不但貽笑

^⑫ 參見羅琿，〈金陵刻經處研究〉，上海：上海社會科學院出版社，2010年。陳繼東，〈清末佛教の研究：楊文會を中心として〉，東京：山喜房叢書林。張華，〈楊文會與中國近代佛教思想轉型〉，北京：宗教文化出版社，2004年。程恭讓，〈抉擇於真偽之間：歐陽竟無佛學思想探微〉，上海：華東師範大學出版社，2000年。Eyal Aviv, “Differentiating the Pearl from the Fish Eye: Ouyang Jingwu (1871-1943) and the Revival of Scholastic Buddhism,” Ph.D dissertation, Harvard University, 2008.

^⑬ 參見何建明，〈民初佛教革新運動述論〉，《中國近代史》，1992年第2期，頁74-92。潘桂明不贊成近代佛教的「復興」說，認為佛教到了民國後到達其必然衰落的時期，但他承認居士的努力使得當時佛教在一定範圍內復甦。見氏著，〈中國居士佛教史〉，頁835-836。

^⑭ 楊文會，〈般若波羅蜜多會演說一〉，麻天祥主編，〈楊仁山卷〉，武漢：武漢大學出版社，2008年，頁242。

鄰邦，亦恐為本國權勢所奪」，^⑩因此楊氏認為唯有提倡新式的佛教教育方可振興佛教，他主張全國寺院以廟產自費興辦學校，「令通國僧道之有財產者，以其半開設學堂，分教內教外二班。外班以普通學為主，兼讀佛書……內班以學佛為本，兼習普通學」。對於僧尼的教育，他則主張開辦釋氏學堂，「由各省擇名勝大剎，開設釋氏學堂，經費由庵觀寺院田產提充，教習公同選舉」，所開課程分成三級，「先令其學習文理，然後教以淺近釋典，約須三年，學成者准其受沙彌戒，是為初等。再令學習稍深經律論，三年學成，准其受比丘戒，給牒，是為中等。此後應學深奧釋典，及教律禪淨專門之學，三年之後能通大意，講解如流者，准其受苦薩戒，換牒，是為高等。聰慧之流，九年學成，具受三壇大戒，方能做方丈，開堂說法，陞座講經，登壇傳戒，始得稱為大和尚。」^⑪

早在一九〇六年楊文會就請南條文雄幫忙蒐集日本僧學堂的章程，以備參考，一九〇七年，楊開始籌建祇洹精舍，預備教授佛法、漢文、英文，俟學生英語純熟，再赴印度學習梵文。當時入學的有僧人仁山、太虛、惠敏、智光等十數人，居士邱虛明、謝無量等人。^⑫但學校開辦後僅一年即停辦。

之後，刻經處同仁又於一九一〇年成立佛學研究會，楊

文會被推任為會長。他指出創設研究會的目的，在於革除禪門掃除文字的弊病，「頓漸、權實、遍圓、顯密種種法門，應機與藥，淺深獲益，由信而解，由解而行，由行而證」，最終都歸於淨土，「欲一生成辦，徑登不退，要以淨土為歸。此係最捷之徑也」。^⑬可見楊文會也是以往生極樂淨土為修行之目的，^⑭但其方法則是「由信而解，由解而行，由行而證」，故「解」是實現目的的重要環節。正因如此楊文會才重視蒐集、刊刻、流通佛教經書，並設立佛學教研機構。楊文會認為中下根器之人當然也可單持彌陀名號，靠一心專念得往生，雖證道有遲速但效果是相同的。不過一般凡夫習氣最重，若令其專念佛名號，日久會疲憊，心隨境轉、誤入歧路而不自覺。故必以深經妙論，消去妄情、策勵志氣、勇銳直前，方免中途退墮。^⑮

一九一一年楊文會去世，其學生歐陽竟無得葉恭綽、蒯若木、梅光羲諸人之助，創立了金陵刻經處研究部，之後六、七年間日夕校印法相唯識經論，大闡瑜伽學慈恩宗。一九一八年歐陽竟無思承先師遺志而計畫擴充研究部，組織一研究佛學、推行佛化之機關，得沈子培、陳伯嚴、章太炎等相助，於是籌備支那內學院，並於一九二二年正式成立。

一九二四年前內學院的主要事務分為五項：一、刻經。學院成立前所有校刻之經皆歸金陵刻經處出版，學院成立後

^⑩ 楊文會，〈支那佛教振興策一〉，《楊仁山卷》，頁236。

^⑪ 楊文會，〈釋氏學堂內班課程芻議〉，《楊仁山卷》，頁237。

^⑫ 釋太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（一），頁180。

^⑬ 楊文會，〈佛學研究會小引〉，《楊仁山卷》，頁240。

^⑭ 楊文會的淨土思想，參見張華，《楊文會與中國近代佛教思想轉型：有音如雷，有氣如霞》，北京：宗教文化出版社，2004年，頁160-257。

^⑮ 周繼旨校點，《楊仁山全集》，合肥：黃山書社，2000年，頁326。

所有刻經自行流布。二、聚徒。研究部初興時從歐陽居士學者不過邱晞運、呂澂、黃樹因等六、七人，一九二一年後又得聶耦庚、陳真如、吳希真、王恩洋、馮超如、蘇曼殊、劉愍夫、熊子真、繆鳳林、景昌極等十數人。內學院正式成立後來者益多，一九二三年達二十餘人。居院者五分三膳宿皆由院供給。雖不時有要求入學者，院中以經費支絀未能答應，而來學之志又不忍拒絕，招試學生二十人，另設學舍，略收膳宿費，秋季陸續報到者十餘人。研究員先後以事他適或病故七、八人，一九二四年合計二十餘人。三、研究。凡入該院者無不以研究內學為職志。有專研性宗、密宗、禪宗、小乘、各宗並研、歷史、西文等學者。一九二三年起每兩月開研究會一次，發表心得討論疑問。四、演講。多為歐陽竟無自己演講，弟子記錄刊布，而聽眾則是院內與院外各界人士相等，如梁卓如、張君勱、蔣維喬、湯用彤及大學高年級生。五、著述。歐陽竟無、呂澂、王恩洋、繆鳳林五、六種而已，蓋因歐陽認為學貴自得、不求人知。¹¹³

支那內學院的成立使其成為比金陵刻經處更為專門的研究機構，是一個「純粹學術研究及教育的機關」。院員「鑒於今世佛學界之迷誤凌亂，亟欲養成基本人材，從事整頓」，一九二三至一九二五年設研究部正班及試學班，用演講討論及指導研究制，來學者二十六人；自一九二五至一九二七年該辦法相大學部、問學部、研究部，兼行日課指導

制，來學者六十四人；一九三〇年停辦大學，縮小問學、研究二部，專用指導自習制，來學者十七人，總計學人逾百，登記為院員者過半。至一九三〇年時出版刊物也比初期增多，計有《內學年刊》四輯、講學者著作專刊、雜刊十七種、《藏要》一輯。¹¹⁴

中日戰爭全面爆發後，支那內學院西遷至四川繼續刊刻經典、培養人才。一九四三年歐陽竟無在四川江津去世，呂澂接任院長。一九四五年抗戰勝利後，內學院曾謀求在南京公園路的舊址復校，但因基地被九十六戶棚戶占據而未能遷回。¹¹⁵

從楊文會到歐陽竟無再到呂澂的「一門三代」所辦之佛學教育持續數十年，先後培養了二百人左右的學生，¹¹⁶比之寺院辦理的佛學院顯然更有成績。羅璋曾總結了金陵刻經處對弘法全球、對話中西、溝通中日的積極影響，¹¹⁷惟獨沒有討論刻經處、內學院對南京當地的佛教發展有何影響。事實上可能正是因為楊文會、歐陽竟無強調國際視野、希望辦理最高水準的佛學研究機構，使得他們雖招徠了全國乃至世界範圍內的支持與合作者，但對南京本地活躍的佛教居士反而

¹¹³ 〈南京支那內學院之實況〉，《世界佛教居士林林刊》，第5期，1924年4月，「專件」頁1-4。

¹¹⁴ 〈南方唯識學學府支那內學院概覽（民國二十年一月）〉，《海潮音》，第12卷第5期，1931年6月15日，「史乘」頁7-10。

¹¹⁵ 「支那內學院拆遷文件」，南京市檔案館檔案，轉引自羅璋，《金陵刻經處研究》，頁76。

¹¹⁶ 名單見羅璋，《金陵刻經處研究》，頁77-78。其中不少是「蜀院」時期的川籍人士。

¹¹⁷ 羅璋，《金陵刻經處研究》，頁271-281。

沒有產生很大的吸引，時常顯得曲高和寡。^⑪

在經濟方面，金陵刻經處創立初期經費來自發起人的捐款和募款，但時常不敷使用，甚至於到「萬難萬難」之地步。^⑫楊文會不得不將其從歐洲帶回的儀器出售以補貼刻經費用，即便如此一九〇一年時刻經處仍是負債經營。^⑬刻經處刊印佛經功德無量，但堅持「疑為偽經者不刻，文義淺俗者不刻，乩壇之書不刻」，^⑭這無疑會使得一大批知識水準達不到鑽研佛理程度的信眾望而生畏、喪失興趣。後來辦祇洹精舍時也是有經濟原因才導致迅速停辦。內學院在開班十數年之內都沒有充足的資金來興辦計畫中的事業，院方在一九二四年曾稱：未來之計畫困於經濟，已辦法事按之原定計畫千萬億分不及一焉。「海內外不乏有識之士，或終有以助成之歟。」^⑮根據一九二四至一九二六年支那內學院的經費收支報告，刻經項收到捐款七千七百九十六點三四元，辦學項收到捐款一萬九千八百二十四點三三元，其他收入一萬一千零六十一點一五元；刻經支出四千零三十三點八五六元，辦學支出三萬五千二百六十四點五二九元，主要用在薪資和

建設事項上。加上往年餘存一千二百七十六點五五八元，量入支出，兩年內的收支勉強平衡。^⑯一九三一年時院方表示「於民國十四年曾擬定計畫，期以四年基本建設，而困於經濟，僅舉其半。」^⑰建設學校所需的資金大部來自葉恭綽、段祺瑞等官員以及蒯若木、梅光羲等較有財力的院員，較少有本地的信眾或商人支持，這與前文所述的佛教組織差別很大。

金陵刻經處和支那內學院一系居士在對智識化佛學的重視上，其實與主張佛教改革的僧人態度相似，但這卻並未使這些居士與僧人在佛教改革的問題上站到同一戰線。祇洹精舍停辦的原因，據稱是經費不敷及缺乏生源，但據當時鄭孝胥的日記說：「往日，見楊文會修淨土，年七十餘，操行甚篤；及與僧徒爭佛教小學堂，忿燥攻訐，盡失常度；余在端忠敏幕中，彼遂求餘言於端公，欲以官力覆之。」^⑱而當端方的兩江總督之職被革除後，祇洹精舍也就隨即停辦。鄭孝胥日記中透露出的有限資訊顯示，楊文會在辦理學校時遭受了僧人的激烈抵制，最後這個「為中國佛教種下革命種子」^⑲的

⑪ 甘貢三、傅近秋是曾較多參與刻經處和內學院事務的南京居士，見羅琿，《金陵刻經處研究》，頁128。

⑫ 蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集》（增訂本），北京：中華書局，1981年，頁513。

⑬ 徐文蔚編，《楊仁山居士遺著》第一冊，南京：金陵刻經處本，「楊氏分家筆據」頁1-2。

⑭ 楊文會，〈與郭月樓（道直）書〉，《楊仁山卷》，頁321。

⑮ 〈南京支那內學院之實況〉，《世界佛教居士林林刊》，第5期，1924年4月，「專件」頁1-4。

⑯ 〈支那內學院刻經辦學收支第二次報告（民國十三年陽曆一月一日起至十五年陽曆二月十二日（陰曆年終）止）〉，《內學》，第2期，1925年12月，附頁。

⑰ 〈南方唯識學學府支那內學院概覽（民國二十年一月）〉，《海潮音》，第12卷第5期，1931年6月15日，「史乘」頁7-10。

⑱ 中國國家博物館編，《鄭孝胥日記》，北京：中華書局，1993年，頁1947。

⑲ 釋東初，《中國佛教近代史》，頁80。

「第一所新式佛教教育學堂」¹²⁷就此破產。

內學院雖被視為與武昌佛學院並列的近代最有成績的佛學教育機構，然其同僧團之間的關係也不和睦。歐陽竟無看不起一般的出家人，他曾說：「中國內地，僧尼約略總在百萬之數，其能知大法、辦悲智、堪住持、稱比丘不愧者，誠寡若晨星。其大多數皆遊手好閒，晨夕坐食，誠國家一大蠹蟲，但有無窮之害，而無一毫之利者。此如不整理、不嚴揀，誠為革命時之一大遺憾。」¹²⁸民國元年歐陽竟無與李證剛等發起佛教會，「佛教會初起，布告、會章、及孫大總統復函，聲勢張甚。逮發第二布告，以斥罵僧尼四眾，有一舉摧滅之而另建，李證剛等新佛教企圖，大受全國佛教徒的抨擊。」¹²⁹太虛就曾專門寫文批評，他說：

民元，（李證剛）與歐陽竟無等七人，發起佛教會，倡政教並峙之說，欲設世界佛教會總會，與各國政府對抗，詬厲僧徒，意勢甚盛，儼若以佛教主自任。會袁世凱當國，專尚政權，格不得逞。逮袁氏帝圖漸隆，李以重張儒說可迎合袁意，遂舍佛教主不圖而改圖儒教奴。又以其未婚妻桂伯華之妹，以學佛守不嫁主意，使之久不能遂室家之好，由此求遂婚宦之情欲衝動於內，乃悍然一反其十餘

年所學，假講佛學之名，毀佛譽儒。跡其所為，乃一急功名、恣情欲，而外假博大豁達之旨以自文飾，蓋偽君子真小人之流也！此其人誠不云也！惟其才慧亦殊可喜，竊冀其不遠而後，早發悔悟以滌前愆也！¹³⁰

一九一九年歐陽竟無發布《支那內學院簡章》，其中規定：「本內學院以闡揚佛法養成利世之才，非養成出家自利之士為宗旨。」這又引起了太虛的不滿，太虛專門撰〈關於支那內學院之文件摘疑〉一文駁斥。¹³¹因此內學院在後期的辦理中一直與僧團保持著一定的距離，南京的主要寺廟和僧人與之也很少互動。這與前述南京居士組織中，居士與地方僧人互動密切的狀況又形成對比。

金陵刻經處和支那內學院一系的佛教居士被認為是「一個特立獨行的佛教知識分子集團」，¹³²他們在南京經辦了具備全球視野和宏偉計畫的刊印經書、佛學研究事業，但他們不滿僧人的「自利無知」，成員中也少有僧人，未能與僧團在改革佛教事業上形成有效的合作。他們認為藉由佛教而得的解脫必須建立在了解佛教真義的基礎上，因而制定了高標準的校印、研究和教育要求，卻也使得自己經常陷入曲高和寡的困局，無法獲得地方上居士與信眾的支持。

¹²⁷ 藍吉富，〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》，1973年第3期，頁97-112。

¹²⁸ 歐陽竟無，〈辨方便與僧制〉，黃夏年編，《歐陽竟無集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁159。

¹²⁹ 釋太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（一），頁187。

¹³⁰ 釋太虛，〈編閱附言〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（三），頁255。

¹³¹ 釋太虛，〈關於支那內學院之文件摘疑〉，《太虛大師全書·雜藏·文叢》（三），頁81-85。

¹³² 張華，〈楊文會與中國近代佛教轉型〉，頁330。王雷泉，〈《悲憤而後有學——歐陽漸文選》編選者序〉，頁1-2。

二、其他佛學研究組織

比起支那內學院，南京尚有其他以佛學研究為名義集結的佛教居士團體，它們在運營和風格上與內學院有較大差別，算不上是純粹的學術研究機構。

早在一九二二年，南京就在南捕廳二十號成立過一研經部，以研究佛學為宗旨，組織閱經、研究、演講、流通等活動。研經部章程稱「本部純粹研究佛理非會社性質，凡有志研究佛學者均可來部研究，故無固定之部員」。¹³³

一九三六年時南京的佛教女信徒們鑒於「世界浩劫將臨，皆由眾生共業所感，挽救之方，惟賴昌明佛法」，故聯合同志五十三人籌備成立一中華女子佛學會，當時已經草擬了宣言及簡章，並計畫設址在漢西門銅銀巷。¹³⁴後因中日戰爭等原因，此會只是曇花一現。

抗戰結束後南京的各類佛教學會、研究會更是紛紛建立。一九四八年六月許君武等向社會局呈文稱「鑒於首都為全國冠冕名區，而平居殊乏在家居士研究佛學，共同修持之勝地，實不足以宏揚正教、丕煥人文」。¹³⁵同年八月許氏在集慶路二百五十二號與同人正式發起成立佛學研究會，以弘揚佛學、集體修持、自覺覺他為宗旨，有講經、組織念佛

團、印經流通、舉辦慈善事業等各項弘法任務。

從佛學研究會的發起人名單中不難發現大多係商界菁英，只有數位記者及學界人士，這與楊文會早年創立的佛學研究會頗為不同。而組織的宗旨也並非限於純粹的佛學研究，而是囊括了念佛、慈善等事務。

一九四八年南京成立的另一學會——金剛乘學會，則由立法委員馮兆異發起，馮說：「竊以佛學淵博精深，素以慈悲濟世、克己利人為本，實有弘揚之必要，爰集篤信佛學同志籌組首都金剛乘學會，利用公餘之暇相互研討佛學之精義，並擬弘揚佛家精神，俾對人類社會有新貢獻。」此學會設址於羊皮巷觀音庵十六號，馮兆異稱中央極為重視康藏事務，貢嘎呼圖克圖近受冊封，來至內地弘法，擁有弟子數千且多為知名之士，因此計畫組一金剛乘學會，以溝通漢藏文化、研究政教、利濟人群。金剛乘學會的成員大多為在南京任職的政界官員以及商人。

一九四八年七月二十五日，一百四十名社會各界信士在南京莫愁路普照寺召開中國法幢學會南京市分會的成立大會，此學會以研討佛學哲理、發揚大乘救世精神及國民固有道德、促進地方文化暨社會公益慈善事業為宗旨，當時有成員超過一百人，僧俗兼有。心道法師任學會理事長，他曾稱：

竊以世變日亟，禍亂頻仍，人心萎靡，真理不明，蚩蚩者氓莫能自拔，浩劫當前怒為憂。心道等極思以佛教弘法救世之旨，發揚達成哲學精神爰組織法幢學會冀以

¹³³ 〈南京研經部簡章〉，《海潮音》，第5卷第9期，1924年10月18日，「事紀」頁10。

¹³⁴ 世界新聞社，〈國內佛教：南京發起組織中華女子佛學會〉，《海潮音》，第6期，1936年6月15日，頁105。

¹³⁵ 「關於籌組佛教研究會一案與許君武等往來文書附發起人略歷表」，1948年7月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1091。

扶植世道拯救人心。抗戰時期曾於蘭州、新疆等處先後組織成立，並呈奉新疆省社會處及蘭州市社會局批准在案。茲經集合同志假本京莫愁路普照寺組織總會，訂定簡章弘法利生，挽茲末運。¹³⁶

而早在一九二〇年代就成立的以太虛為會長的中國佛學會，在抗戰勝利後也開始在南京籌辦居士組織——正信修持部。中國佛學會正信修持部的會員多是地方上的官商，呈現出明顯的家族性特徵，即戶主帶動全家皈依佛教。修持部大多是皈依太虛法師的信眾，皈依需要繳納數千元的「登記費」以支持會務開展。¹³⁷

上述這些組織雖然均以「學會」命名，並將研究佛教做為宗旨之一，但它們其實都不是純粹的學術研究團體，從成員的構成也可以推測佛學研究甚至都不是團體的主要活動。這些打著「學會」名號的組織依舊以念佛講經、慈善救助為主要的實踐項目，同時多數學會均以貢嘎、心道、太虛等某一僧人為成員的皈依師父，並依照法師的指導開展活動。這些特點都與刻經處、內學院的辦理狀況大相逕庭。

這些並非專事研究的組織之所以均以「學會」命名，可能與政府對於宗教團體的管控有關。南京國民政府治下的結社需要呈請備案並接受政府監督，而國家對宗教性的結社尤

為敏感，擔心其成為政治動亂的潛在威脅或成為宣揚迷信的機構。一九二八年太虛在南京籌組全國性的佛教團體時，蔡元培曾致函太虛云：

太虛法師哲鑒：晨間奉教甚感，頃晤張靜江先生，話及毘盧寺之會，最好採用全國佛學會之名，而避去教字（名佛學，則研究佛陀之哲學者，皆可與會。名佛教，則未信佛教者，恐不願到會也。故有此請），如荷贊成，甚幸。¹³⁸

蔡元培復太虛之函，實際上使得太虛最初想要成立的「中國佛教會」最終改名為「中國佛學會」。太虛本人也表示接受「中國佛學會」之名稱，認為「佛教之教字，本指『言教』，與今語『學說』同義。以『學』代『教』，理無不可，而能較順時代之心理。至先設中國佛學會籌備處，然中國佛學會會章，仍待全國佛教代表會議議訂，亦不違原議也」。¹³⁹可見當時佛教做為宗教仍然受到政府官員或社會人士的警惕，而佛學做為學術則具有更廣的接受度，因此各類佛教組織在成立時會有意或無意地強調自身的學術特性，從而擴大潛在的參與人群並規避政府的嚴密監控。

國家在界定宗教與迷信的區別時，提倡佛教的學理層面

¹³⁶ 「法幢學會京分會章程、理監事職員簡歷冊成立大會特刊」，1948年7-8月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1094。

¹³⁷ 「首都佛教正信會籌備處謹將懇求皈依三寶眾等姓名性別職業等項開呈」，1946年11月，南京市檔案館，檔號：1019-1-157。

¹³⁸ 〈蔡子民先生致太虛法師函〉，《海潮音》，第9卷第5期，1928年6月，「佛教要聞」頁7。

¹³⁹ 太虛，〈中國佛學會會名說明〉，《海潮音》，第9卷第5期，1928年6月，「佛教要聞」頁6。

而打壓佛教的儀式及偶像崇拜，僧團在改進僧人素質時也強調佛學教育的重要性，這使得佛學研究的風氣興起。支那內學院一系的居士所辦的佛學研究事業，因此得到政府及菁英居士的支持及撥款，但內學院的居士過於貶低僧團的弊病及形象，使其與僧團關係不和，不能共同起到改革佛教的作用。同時高標準的學術要求，使得地方上普通的政商菁英失去加入的資質及支持的興趣，亦不能影響南京城普通信眾的宗教生活。

與此同時，南京很多其他信眾也以佛學研究為名義成立了一批居士團體，這些組織更像是以僧人為中心修行團體而非單純的研究機構，它們能夠吸納更多領域和階層的民眾加入，更有效率地普及佛學知識，也容易獲得多種管道的經濟資助。

第四節 民眾的宗教實踐對改革運動的抵制

一、民眾的佛教信仰方式：以棚戶區為例

南京在成為國民政府首都後人口迅速增長，在一九三六年時已由一九二七年的四十萬成長至一百萬。抗戰初期人口銳減至四十三萬，直到一九四六年底才恢復到一百萬，一九四八年人口突破一百三十五萬。^{④⑩}在一九三五年南京人口數量迅速增長的時期，市內有棚戶居民人數十五萬，戶數四萬，分布面積六百六十四平方公里，占南京當時人口數的百分之二十點三六、戶數的百分之二十六點四一。^{④⑪}這些棚戶居民是都市中

^{④⑩} 南京市地方誌編纂委員會編，《南京簡志》，南京：江蘇古籍出版社，1986年，頁91。

的貧民，其生活狀況可代表普通民眾的情況。^{④②}

一九三三年十至十一月，中央大學社會學系教授吳文暉及調查班的師生對南京地區的棚戶家庭做了詳盡的調查。這次調查採取抽樣的方式，在市區莫愁湖附近二道埂子抽取二百二十戶作樣本，選得一百八十戶較為可靠的數據進行了分析。對棚戶的抽樣調查可反映當時南京五分之一人口的狀況，調查內容又包含民眾的信仰狀況，因此對筆者考察當時南京一般百姓的宗教信仰和實踐來說是重要的材料。

根據吳文暉等人的調查，當時南京莫愁湖附近一百八十戶棚戶居民的宗教信仰狀況如下：

表 5-3：180 棚戶家主信仰之宗教^{④③}

信仰之宗教	人數	百分比
不信	118	65.56
佛教	40	22.22
耶穌教	1	0.56
回教	1	0.56
不明	20	11.11
合計	180	100.00

數據顯示棚戶家庭中不信教的占據大多數，但是這份表

^{④①} 吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，頁10-11。

^{④②} 調查者稱「南京的棚戶，可說是都市的標準貧民」，而調查的目的則是「以作研究中國貧窮問題之參考」，見吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，頁1。

^{④③} 以下三表見吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，頁91-93。

格顯示的數據存在較大問題，因為當時調查員發放的調查表如下：

表 5-4：南京棚戶家庭調查表：信仰¹⁴⁴

是否信教	(1) 信 (2) 不信
信仰何教	(1) 儒 (2) 佛 (3) 道 (4) 天主 (5) 耶穌 (6) 回 (7) 其他
供奉何神	
每年燒香次數	
家主是否國民黨員	(1) 是 (2) 否

調查報告總結：「棚戶的知識，幼稚得很，什麼是宗教，他們實在不甚明白，你問他信仰什麼，他便答覆你信天地，你問他信仰何教，他大概總是答覆不信，一百八十個棚戶家主中，特別說明信仰佛教者有四十人，信仰耶穌教和回教者各只一人。」調查人員意識到了宗教調查可能存在的不準確性，但他們將這種誤差的原因歸結為棚戶的知識貧乏。事實上，調查者設計的調查表和所提的問題未必能夠展現出棚戶信仰的真實面貌。比如很多民眾都會燒香拜佛，但未必認為自己信教，更不清楚自己信的屬於哪一教。此外關於信仰何教的調查，民眾也未必認為一家、一人只能信一種，而調查結果中各教信仰戶數之和與總戶數相同，顯然預設了一戶只能信仰一種教，因此準確性值得懷疑。事實上一般民眾中有宗教信仰或實踐的人數應該比例更高。然而無論調查的準確性如何，信佛人數仍是信仰諸宗教中最多的。

¹⁴⁴ 吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，頁 118。

而民眾家中所供奉神祇的狀況如下：

表 5-5：180 棚戶每家供奉之神

供奉之神	家數	百分比
無	8	4.44
天地	110	61.11
佛與天地	14	7.78
觀音菩薩	14	7.78
財神	4	2.22
家神與天地	3	1.67
祖宗與天地	2	1.11
財神與天地	1	0.56
福祿壽三星	1	0.56
中山先生遺像	1	0.56
水神	1	0.56
上帝	1	0.56
不明	20	11.11
合計	180	100.00

由表可見，真正不供任何神像的家庭只占百分之四，遠低於上述自稱「不信宗教」的戶數。「天地」是一般民眾最多供奉的，同時與佛教有關的神祇也有相當比例的家庭供奉。從燒香這樣的宗教實踐來看，「每月初一和十五（陰曆）各燒香一次，一年計二十四次，年節則多加幾次，故棚戶全年燒香次數多在二十五次至三十次之間；有的棚戶，天天燒香，甚至早晚各一次，故一年燒香至三百次以上者亦有十二家；又有的棚戶，則於年節才燒香，平時是不常燒香

的；還有少數棚戶，則根本不燒香」，詳如下表：

表 5-6：180 棚戶每家全年燒香次數

燒香次數	家數	百分比
無	8	4.41
1-9	36	20.00
10-19	9	5.00
20-29	62	34.44
30-39	13	7.22
40-49	1	0.56
50-59	-	-
60-69	1	0.56
300 以上	12	6.67
每天祈禱	1	0.56
不明	37	20.56
合計	180	100.00

棚戶民眾在燒香、祭祀等宗教實踐上的開銷是比較普遍之費用，無宗教費之棚戶只六十八家，占百分之三十七點七八；有宗教費者共一百一十二家，占百分之六十二點二二，但有此費用之棚戶，全年所費並不甚多，大半在四元以下，尤以一元至三元之間者為多，四元以上者僅十三家。

一百八十棚戶每家全年宗教費平均為一點五元，占一切雜費的百分之七點四七，此數雖不甚高，但較之衛生費、娛樂費、器具費和教育費等，都要高些，其高於教育費且多至四倍，這是值得注意的。當時上海工人每家全年宗教費平均為二點八元，較南京棚戶為多，北平郊外貧民只有八角，定

縣農民只有七角，皆較南京棚戶為低。^{④5}

表 5-7：180 棚戶每家全年宗教費

宗教費	家數	百分比
無	68	37.78
1 元以下	17	9.44
1-1.9	39	21.67
2-2.9	27	15.00
3-3.9	16	8.89
4-4.9	5	2.78
5-5.9	2	1.11
6-6.9	1	0.56
7-7.9	-	-
8-8.9	1	0.56
9-9.9	-	-
10 及以上	4	2.22
合計	180	100.00

雖然吳文暉的調查只限於一百八十戶棚戶居民，但由於採用了社會科學較為嚴謹的調查方法，所得出的結論還是能夠反映出南京十五萬棚戶民眾的信仰狀況之特徵。這些特徵包括：南京大多數民眾信仰神佛並有宗教實踐（儘管自稱不信教的戶數居多），也樂於為此投資；佛教是擁有最多信仰者的宗教；民眾的宗教實踐以燒香拜佛為主，極少涉及佛經的閱讀、研究，這部分是因為棚戶居民中百分之七十五以上

^{④5} 吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，頁 75-76。

未受過教育，僅有百分之十左右的人可以看報寫信。¹⁴⁶ 棚戶區民眾的佛教信仰狀況，表明南京普通民眾並不完全理解新的「宗教」/「迷信」的範疇劃分，也未響應政府限制燒香拜佛、取締荒誕迷信的改革計畫。

二、信眾的狂歡：佛教節慶與朝山進香

雖然菁英居士可能與普通信眾一樣重視佛教節慶寺廟所舉辦的宗教活動，但信眾的數量龐大，他們在節誕的朝山進香活動構成了城市獨特的景觀。南京的佛教徒最熱衷參與的是每年陰曆二月十九觀音聖誕、四月初八釋迦佛誕、六月十九觀音成道、七月十五盂蘭勝會、七月三十地藏聖誕這幾日的香會。

一九二一年五月十七日的《申報》記載，南京聚寶門外的普德寺散發請帖稱四月初八日將舉辦浴佛大會，寺方準備了五角一杯的「消災水」提供給信徒，聲稱飲之可延年益壽。佛誕當日「一般迷信婦女」紛紛前往寺中，伴隨著一百餘僧誦經將佛像抬至院中沐浴。午後寺方將浴佛所用之水當做消災水施散，文章的作者稱「內中灰塵積滿，有礙衛生，而一般婦女飲之宛若甘露云」。¹⁴⁷

儘管民間不乏對佛誕儀式荒誕迷信的批評，但在國民政府定都南京前，地方政府對於民眾宗教活動的態度還是相對寬容，比如一九二三年的佛誕江蘇省長韓國鈞即下令「所屬

致齋一日，不理刑名，並停止屠宰一日」。¹⁴⁸

除了佛誕日的浴佛活動外，南京城中幾成一景的是每年雞鳴寺的觀音聖誕香汛。根據民國報章記載，每年從陰曆六月初一至六月三十，是城內觀音香汛的時期。一九四八年《申報》記者濮德玠這麼描述雞鳴寺六月的盛況：

南京的善男信女們開始做觀音會，喫觀音齋，奉祀觀音的寺庵裡的香火便一天天旺起來。這一段日子裡，大街上便時常可以碰見朝山進香的人群，有的是單幫客，肩上揹一個香囊，胸前掛一個黃條，到寺裡燒一炷香，磕幾個頭，有的是結隊香會，男的女的的老的少的，一個個穿起朱紅、杏黃、翠綠各種色彩鮮豔的服裝，打起「朝山進香」的錦旗，萬民傘，槓起香亭，敲起鑼鼓，招搖過市，到了寺裡鐘聲大鳴，少不了上香還願再大大布施一番。天氣愈來愈熱，香火愈來愈盛，直到六月十九，觀音菩薩的生辰，是觀音會的正日子，雞鳴寺的香汛便到了鼎盛最高潮。¹⁴⁹

從六月十八晚上開始，來到雞鳴寺的人潮就開始激增，「試院路上已是行人絡繹燈火不絕，賣香燭和應景東西的攤子一直擺上了山。多少人抱著燒第一炷香，鐘聲一次次地響

¹⁴⁶ 吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，頁34-35。

¹⁴⁷ 〈迷信〉，《申報》，1921年5月17日，第14版。

¹⁴⁸ 〈本年佛誕紀念大會見聞之一束（十五）南京之佛誕紀念〉，《海潮音》，第4卷第5期，1923年7月3日，「記事」頁21。

¹⁴⁹ 濮德玠，〈觀音誕辰南京雞鳴寺〉，《申報》，1948年7月27日，第5版。

著，燒拜香的雙手端端正正地捧著一隻小橈子，橈子頭上拴著一炷香，三步一磕頭地從山門開始拜上山去。佛堂裡更是香煙繚繞，燭火輝煌。」¹⁵⁰當晚的活動會一直持續到十九日的正日。十九日的香客「熙攘往來的，總有好幾萬人」，¹⁵¹寺內的情況十分熱鬧：

庭院裡的溫度要比外面高上十幾度，正殿對面鐘聲不住的敲，正殿裡四尊佛像前香爐灰滿，燭架淋漓，廟祝們光著膀子不停的拆除殘香一簌箕一簌箕的倒進磚砌的一個大池子裡。善男信女們仍然不斷的燒香燃燭，口裡喃喃的跪在蒲團上拜了又拜。求籤的拜墊上更是難得出缺，有還願的有搖籤的，一個小僮忙得團團轉，每收十萬元，便對號付出了一根籤條，人們臉上顯現出不同的表情。偏殿裡是奉的關聖和送子娘娘，一邊是男人的世界，一邊是女人的世界，大家磕頭如搗蒜。這小天地裡擠滿了人，擠滿了煙火，擠滿了鐘聲，也擠滿了願望，這便是鷄鳴寺的香汛盛況。¹⁵²

六月十九日後，燒香活動還將持續，零零落落直至三

十日。

觀音誕辰的香汛將給寺廟帶來可觀的經濟收入，「使和尚們的腰纏飽，笑顏逐開」。同時寺廟周邊的小攤販也生意紅火，「試院路上排滿了各式車輛，賣香燭、賣西瓜和賣廉價冷飲的攤子鱗次櫛比，偌長的行列在路兩旁一直伸展到山門以內。進了山門又多了幾種攤子，賣鏡框的，賣念珠的，賣香草的，賣太平糕太平乾（茶糕與豆腐乾），賣小孩玩具的，還有賣女人用的綉花針，朝山進香帶趕會，大家都湊熱鬧來了」，連道旁的殘廢乞丐，也不會錯過這一熱鬧的節慶，「暴露著他們毀損的肢體，從路上一直要排坐到山頂，來求香客的布施」。



圖 5-3：南京市民朝山進香景象¹⁵³

觀音誕辰的香汛結束後又進入到陰曆七月，緊隨而來的就是中元節的盂蘭盆會和七月三十的地藏菩薩誕辰。於是虔

¹⁵⁰ 濮德玠，〈觀音誕辰南京鷄鳴寺〉，《申報》，1948年7月27日，第5版。

¹⁵¹ 金平，〈首都風景線外的雞鳴寺香汛〉，《中央日報》，1935年7月22日，第12版。

¹⁵² 濮德玠，〈觀音誕辰南京鷄鳴寺〉，《申報》，1948年7月27日，第5版。

¹⁵³ 分別見蔡，〈南京人的迷信〉，《圖畫京報》，第25期，1928年9月16日，頁4。〈雞鳴寺〉，《世界畫報》，第1期，1948年，頁36。

誠的信眾再從雞鳴寺轉戰到城裡的清涼山，開始下一輪的進香朝拜。清涼山是南京的名勝之一，周圍不過十里面積，山頂有數座廟宇。清涼山七月的香會規模不亞於雞鳴寺，以山上的地藏殿為例：

每年自廢曆七月初一日起至三十日止，遠近善男信女僧俗等眾，前往燒香祈福者，盡此一月，絡繹不絕。自廢曆七月初一日起至十四日，進香者已不在少數，至十五日，自清晨一時起，棋盤城道上之善男信女，持香捧燭者，來往不絕，自山腳下之土地廟，及半山寺小庵廟等，皆香煙繚繞，至沿途香燭店攤，以及小販生意，猶如林立，激流不息，咸引頸招徠香客購買香燭等物。最殺風景者，為自山腳起至廟門止，乞丐整隊排列，數約一百餘名，不時伸手向香客索討布施，聲音嘈雜，形狀可憐。

信眾朝拜的方式也與雞鳴寺香會大致一樣：

途中見有一種香客，以小橈一隻，插香燭各一，沿途口武一拜，因天氣炎熱，故由家人為之打扇，並見有以銅絲鉤數隻，鉤入臂肉，下墜盤香一圈，以木棍撐住上山禮拜。聞此種均為從前重病時所許願心，病癒後拜山還願。拜山者有一步一拜、三步一拜、五步一拜、十步一拜，有從家中拜至山頂，有從山下拜至山上，視許願時所許之願心為定。提香者，亦為願心之一，誠迷信達

於極點……香客於燒香、點燭、焚元寶、叩拜神靈後，向香積櫃擲二三銅元，為留香金。香積櫃旁道人口中不絕唱「迴向得福」、「請施主們擲下香金」等語，此亦斂錢之一道也。¹⁵⁴

除了單純的跪拜，「最大的迷信就是素來不生育的婦女，都到送子娘娘的前面，這娘娘的面前有好些小菩薩兒。這些小菩薩的頭頸上均有稻草做一圈式，而記者甚奇，莫名其妙。彼時請看香的和尚示個究竟，據云凡婦人數年或向不生育者，以草代繩，投入小菩薩的頸頭上，表明此兒被她牽去了。」¹⁵⁵燒香畢，歸去時，人們必留回頭香數隻，並須購買太平乾、離鄉草、花棒槌等回家，以取吉利。

籌備大規模的香會需要僱傭工人、準備用品，耗費頗多，但地藏殿依靠七月香客的香金仍能獲利不少，可補足其他月份的開銷：

昨日該廟住持，為照顧香客計，特僱用臨時香夥約百餘人，分別職司，如點燭燃香、擊敲磬鼓、撞鐘發籤、收香剪燭、守香口、守燈油等，各任其事，秩序尚稱整齊，其幽雅之處，為地藏殿前有一點樓閣，備有香茗素食，專供香客休息。記者在遊憩之時，招呼一老年香

¹⁵⁴ 〈昨日廢曆中元，清涼山香火鼎盛，善男信女拜倒地藏菩薩，甚矣哉迷信入人之深也〉，《中央日報》，1934年8月25日，第2張第3版。

¹⁵⁵ 胡不醒，〈南京地藏王的誕生與消費〉，《興華》，第20卷第37期，1923年，頁23-25。

伙，詳詢該廟香火情形。據談該寺（彼稱）除另有江北田地為寺產之收入外，每年七月一個月中，香金收入約一千餘元，足可彌補數月齋糧。今年因年荒歲饑，南京農村商業不景氣，故每日計香金收入還過三十元，只能維持每日開支。每日百餘人伙食，以米計，非一石二斗不足一飽，其餘工錢等，均甚微薄，籤經每張收銅元十枚，因政府並不收捐，故平日連香金收入，尚能勉強維持。¹⁵⁶

南京每年陰曆六月初到七月底兩個月的香汛經常受到社會輿論的批評。上文所引各則報章材料雖然詳細地記錄了民國時香汛的情形，但從作者的調查和撰文動機來說，幾乎都是要把「迷信的種種錄出」，進而加以嘲諷和批判。批評的聲音中最為集中的是指責朝山進香屬迷信行為，比如稱「迷信如此可發一笑」、「迷信如是，良可嘆也」、「誠迷信達於極點」，並認為佛像的「神祕已籠罩住這年代的中國社會」。此外還有批評香會浪費社會財富的，例如有記者稱「據他們統計這個地藏的生日，每年須消費五十萬以上，白花花的洋錢，你看拿來充補教育費、贖路費不好嗎？」¹⁵⁷認為香會將造成社會秩序不安定的想法也由來已久，早在清末就有人批評「俗僧惡尼專以福田利益之說蠱惑良家婦女，

¹⁵⁶ 〈昨日廢曆中元，清涼山香火鼎盛，善男信女拜倒地藏菩薩，甚矣哉迷信入人之深也〉，《中央日報》，1934年8月25日，第2張第3版。

¹⁵⁷ 胡不醒，〈南京地藏王的誕生與消費〉，《興華》，第20卷第37期，1923年，頁23-25。

以致成群結隊朝山進香，釀成種種事端」。¹⁵⁸民國時則有人嘲諷南京地藏殿的香會是「青年人的良機」，因為它給了閨門女子與她意中人相親的機會：「地藏王的慈悲，給他們償還情債的機會，所以有的藏在寂寞的山傍談心，有的坐在茶棚酒樓的底下會話，不立於廟傍，就站在樹下。有時哈哈大笑，手舞足蹈，有時眼目傳情，如織梭似的。這真是從阿彌陀佛中產出一種新男女社交公開的現象來了。」¹⁵⁹故此取締香汛的呼聲一直存在：「中元將屆，一般信男善女，依鬼神為禍福者，均手提香燭紙鏢，朝山拜佛，以冀長生，種種怪行，閱之令人噴飯。近來清涼山等廟，鬼神大走紅運，香火終朝不絕，磕頭禮拜，彼往此來，熙熙攘攘，盛極一時，首都竟有此類怪現象，似有取締之必要。」¹⁶⁰

政府對於香會這樣聚集大量民眾的活動一直保持警惕，比如一九三七年政府就試圖禁止雞鳴寺的燒香活動：「廢曆六月十九日為佛教之觀音誕辰，本京市民，慣例每年是日赴雞鳴寺焚香宿山，茲悉警廳以值此華北事件緊張之際，為防止騷擾秩序，以維地方治安起見，頃已發出通告，禁止往雞鳴寺燒香。」¹⁶¹

¹⁵⁸ 〈論中國婦女佞佛陋俗〉，《申報》，1897年3月24日，頁1。

¹⁵⁹ 胡不醒，〈南京地藏王的誕生與消費〉，《興華》，第20卷第37期，1923年，頁23-25。

¹⁶⁰ 趙笑天，〈燒香者何多！〉，《中央日報》，1931年8月24日，第2張第4版。

¹⁶¹ 〈雞鳴寺暫禁燒香，防止騷擾而維治安〉，《中央日報》，1937年7月25日，第7版。

不過要取締這數萬人為之狂熱的宗教實踐實非易事，即便是反對者亦清楚認識到這一點：「佛教在中國社會上，可以說是『深入下層』了！尤其是在六代故都的古舊南京。我們常常知道凡是社會中的宗教信仰，有時決不會隨著政治和國體而變更的；俄國革了這許多年的命，他們把舊有的什麼階級都打破了，惟獨宗教，在人民依然有相當的潛伏性；而況本來主張信仰自由的中國呢！」¹⁶²正因為這種宗教活動「深入下層」，所以政府的行政指令亦可能無法奏效。一九二九年首都公安局就試圖查禁盂蘭會以除迷信，¹⁶³一九三一年市社會局稱：「以盂蘭勝會全屬迷信，迭經禁止舉行，而一般市民每逢廢曆七月，仍有陽奉陰違情事，現擬會同警廳從嚴取締，以期禁絕云。」¹⁶⁴一九三四年內政部又諮各省、市嚴令禁止盂蘭盆會。¹⁶⁵政府的三令五申正說明了政令得不到切實執行，到了一九四〇年代後期，陰曆七月仍是南京城裡「人鬼同歡」最「熱鬧」的時節。一九四六年市第一區公所曾查禁七月盂蘭會期間增添雜耍、遊藝僧人附唱小調等現象，¹⁶⁶這說明盂蘭盆會仍舊在舉行，而政府也未加取締，只

是限制其內容。

一九四六年五月四日南京市黨部指出：迎神賽會不特事屬迷信，淪陷期敵偽為麻醉人民任意放縱此種陋習，相沿未除，連日因所謂東嶽生辰無知愚民結隊遊行怪態百出，有礙觀瞻妨害秩序，本市首都重地尤不應有此種荒誕行動，查照員警廳嚴加禁止。¹⁶⁷於是六月市政府給首都員警廳、區公所、各民眾教育館、佛教京分會下令稱：迎神賽會早有禁令，此種荒誕行為尤應禁止。警察局應嚴加查禁以正風尚，各保甲長須挨戶曉諭，民眾教育館、佛教京分會則要隨時勸導一般民眾毋再崇尚迷信。雖然政府嚴加控制迎神賽會，但對於朝山進香要如何處理則頗有疑問。一九四八年十一月市政府訓令稱，經內政部解釋，人民朝山進香是基於宗教信仰之祈禱行為，尚不能與迎神賽會同論，惟朝山進香時如有違背人道或妨害風俗等情事，自得分別糾正取締或先事勸導以弭事端。這些「情事」包括燒肉香、掛臂燈等「風尚野蠻」的行為，對此市府呈請首都員警廳及社會局予以勸導取締。¹⁶⁸

三、佛教信仰的普遍性及影響力

根據第二章中對南京市佛教信徒數量的分析可知，在各宗教的信仰者中，佛教徒的數量是最多的。雖然不同時代的統計標準和數據有所出入，但基本可以肯定在一九三〇年代

¹⁶² 金平，〈首都風景線外的雞鳴寺香汛〉，《中央日報》，1935年7月22日，第12版。

¹⁶³ 《申報》，1929年8月12日，第7版。

¹⁶⁴ 〈所謂盂蘭勝會社會局嚴厲取締〉，《中央日報》，1931年8月23日，第2張第4版。

¹⁶⁵ 〈內部令禁盂蘭盆會〉，《申報》，1934年8月25日，第10版。

¹⁶⁶ 「為告知盂蘭會應注意禁之事項和對朝山進香者有不良行為舉止應予勸導或取締的公函及第四區公所令各保遵照辦理的訓令」，1946年8月，南京市檔案館，檔號：1004-1-247。

¹⁶⁷ 「關於民眾朝山進香不能以迎神賽會同論的訓令」，1948年11月，南京市檔案館，檔號：1004-1-287。

¹⁶⁸ 「關於解釋人民朝山進香的訓令」，1948年11月，南京市檔案館，檔號：1004-1-307。

後南京城內的佛教居士數量維持在數萬人之眾。¹⁶⁹而事實上在平日或佛教節慶會燒香拜佛或延請僧人操辦法事的人數，可能還遠遠不止數萬。

日本興亞院在一九四〇年對南京佛教做調查時提到，在中國確定佛教信徒的人數是一件極難的事。當然在日本也很難，但因為至少各個家庭都有固定的宗教，因此可以用其數據來推算日本佛教信徒的人數，而中國卻沒有檀家制度。¹⁷⁰「不過除了以無信仰自豪的輕薄之徒，以及少數的基督教徒和回教徒以外，中國百姓基本都信奉佛教。因此可以說，中國民眾的大部分都是佛教徒。」調查人員稱：「如果你在街上隨便問人們『是否信觀音菩薩』，肯定大家會虔敬地回答說『是，就是救世菩薩』。實際上觀音信仰是很普遍的：即使以道教徒自任的也信仰祂，何況佛教徒。」調查者還曾利用民眾集會等各種機會問大眾：「你信什麼？」，總有七八分人都回答說：「信佛教。」因此一九四〇年日本的宗教調查者認為要推測南京信徒人數的話，應該可以把市民的大部分都視作佛教徒。一九三五年出版的《首都志》中的〈南京市宗教人數統計表〉顯示南京佛教徒數量為三萬零九百零二人，但日人認為調查數據來源不明，他們懷疑此數字過小。¹⁷¹

¹⁶⁹ 參見第二章表 2-6。

¹⁷⁰ 關於此問題的研究，可參見張雪松，〈明清以來中國佛教「門眷」制度述評——兼與日本佛教「檀家制度」比較〉，學愚編，《佛教文化與現代實踐》，香港：中華書局，2014 年，頁 278-290。

¹⁷¹ 《南京及蘇州に於ける仏教の実情調査（華中連絡部調査報告シリーズ第 22 輯）》；《中国占領地の社会調査 I・第 18 卷「宗教・思想」②》，頁 148-149。

日本調查者的懷疑不無根據。我們現在無從知曉當時南京市政府在調查宗教信徒的數量時採取何種具體標準，但如果「佛教徒」是以受過皈依儀式為判準，則表示實際有佛教實踐的人數必定遠超三萬多；如果是以受調查者自身的宗教歸屬認定為準，則此數據亦會有誤差，因為很多民眾對於宗教信仰及歸屬這樣的提問根本沒有概念，所以常年燒香拜佛的人也未必認定自己是佛教徒。筆者在此不擬糾纏宗教歸屬的標準問題，暫時只以供奉佛像、進廟拜佛、燒香等實踐為切入點來看的話，南京城的佛教信眾數量還是相當可觀的。僧人和政府在爭論佛教發展道路時，極少將民眾的信仰需求考慮在內，往往以「愚夫愚婦」來概括這批人，認為他們不懂佛學的真義，甚至阻礙了佛教的復興。

這些人的日常實踐看似沒有直接介入僧團內部對佛教發展道路的爭辯，但其實卻深刻影響了近代佛教發展的方向。僧團的發展固然需要謹慎處理與國家的關係，也無法忽視各界菁英的有力支持，但寺僧的存在更不能不考慮信眾的影響。舉例來說，經懺法事之所以難以革除，正是因為民眾有此種需求，這也成為很多小廟的主要收入來源，南京城內從事經懺業的寺廟集中在居民聚居區正是因為這個原因。而朝山進香的活動也給寺廟提供了大量的經濟支援，往往一、兩個月內的收入能夠補足全年的支出。另外政府方面也曾依靠收取經懺捐等獲利，因此不少地方政府並不願真正看到經懺業被徹底革除。

單個市民的習俗和實踐對佛教的影響，或許無法與高僧或政商界的巨頭相提並論，但集體的作用就不可忽視。而這

些民眾的風俗信仰又是根深柢固、最難變更的，雖然南京國民政府一直嘗試營造全新的儀式結構和空間，來取締前現代的宗教信仰，但結果並不樂觀。而與民眾的宗教習俗相關聯的錫箔、香燭等「迷信產業」也不容易被取締，從業者時常向威脅其營生的政府抗議施壓，這也使得國家改造城市信仰風俗的努力受挫。^⑫一直到一九四九年後，共產黨依靠強力的政治手段才使得南京地區的民俗發生鬆動。^⑬儘管如此，歷史的發展總是曲折反覆，曾經看似消失的儀式或信仰經常在後來又重新出現，民國時期南京民眾處理死亡的習俗及其佛教的實踐方式，在今天的江南地區依舊在延續。

第五節 小結

南京的居士主要由在中央政府任職的官員、地方公職人員、商人、教師和學生等知識分子組成，他們或有較高的知識水準，或有較強的經濟實力，因而能夠組建佛教團體、參

與佛教活動。這些居士最關心的是透過自己的信仰和實踐獲得宗教和現實層面的雙重利益。在宗教利益層面，往生淨土的理想和念佛、茹素、放生、護生的實踐十分流行，這些行為被認為是通向極樂世界的途徑。除此之外，捐錢出力興辦教育、慈善事業也是大多數居士熱衷的事業，一方面施醫施藥、教養孤兒、救助貧病可以積累功德、懺除罪孽，另一方面這也使得社會菁英得以更多介入地方的公共事務、提昇其在世俗世界的現實影響力。

各界的居士普遍希望能夠與當時的高僧大德接觸，從而能夠獲得佛法上的開示和修行上的指導，因此他們熱衷於邀請僧人講法、指導他們的居士團體，甚至是成為高僧的皈依弟子。南京地區比較活躍的居士往往與太虛、圓瑛、印光等僧人多有交往，並在數個不同的佛教團體中擔任職務。而知識界的菁英對於更深層面的佛學義理還有著額外的興趣，以金陵刻經處和支那內學院為代表的居士集團，開創了在家眾研究佛學的高峰。他們不滿足於念佛、吃素層面的修行，甚至覺得義學不興、安於固陋是佛教衰敗的象徵，他們期待能夠深入經藏獲得更契合佛教本旨的解脫之道。晚清以來魏源、梁啟超、章太炎、沈增植等擁有良好知識背景的居士畢竟是少數，他們研究佛理除了「救心」尚有用佛教這種東方文化來「救世」的期望。民國後靠佛教救國的思潮逐步失去市場，研究佛學更多只是個人解脫的需求。然而「慧解脫」的門檻頗高，大多數的官商居士沒有興趣也沒有能力走這條路。

除了吃齋念佛或研究佛理，菁英居士的信仰狀況還有更

^⑫ 地方風俗改革內容可參見「查禁民間不良習俗辦法」，1946年11月，南京市檔案館，檔號：1003-1-1178。「宣導民間善良習俗實施辦法」，1945年10月，南京市檔案館，檔號：1003-1-1178。「婚喪儀仗辦法」，1948年9月，南京市檔案館，檔號：1003-1-1178。相關研究參見 Rebecca A. Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009. Charles Musgrove, *China's Contested Capital: Architecture, Ritual, and Response in Nanjing*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.

^⑬ 解放後政府「一掃陳習」，「紙紮轎馬、神主牌位、做佛事等，自覺而廢」。參見南京市地方志編纂委員會編，《南京簡志》，頁867。

複雜的面向，我們甚至無法根據他們捐助佛教慈幼院、參與蓮社的念佛、法會就認為這些政商界的人士是「純粹」的佛教徒。以前文述及的研經部為例，其成立之初設在南京蔚雲軒（即絨莊街廣利壇）的房屋內，一九二二年八月後方搬出以南捕廳為部址。而搬遷的理由除了房屋不敷使用外，更重要的是研經部認為其事務與蔚雲軒頗有不合，因此特別聲明「完全與蔚雲軒脫離關係」。¹⁷⁴

南京的蔚雲軒實際是成立於一九一七年的善堂，近代善堂多尚扶乩飛鸞之信仰，蔚雲軒壇中的乩神為景忠烈公（景清）。¹⁷⁵研經部的人員現已無史料可考，但我們可以確定的是，民國南京的很多商界菁英在參與佛教慈善等活動的同時，亦是很多善堂、善會¹⁷⁶的發起者或成員，南京的善堂多以施材掩埋、送診送藥、開辦義學、救濟貧病等為主辦事業，經費由各理事量力資助。因此商界人士在積極放生、念佛的同時也常參與善堂善會的活動，包括降神、扶乩。¹⁷⁷

根據筆者對各團體人員名單的爬梳，在支持佛教慈幼

院的董事中，傅斌如（南京森和蛋行經理）、朱菊山（南京商會下關辦事處主任）、李少卿（鍾山旅館經理）、甯聘卿（聚大北貨行經理）分別在下關樂善堂任常務理事、理事、監事，魏敬生（南京市參議員）是私立同善堂的董事，¹⁷⁸朱晉良（大新紙號經理）是私立德育崇善會的理事長，¹⁷⁹而往生蓮社的成員朱繼林（六華春司帳、中西餐食業常務）同時也是南京私立義興善堂的理事。¹⁸⁰居士林的創立者朱同生則同時也是中國濟生會江寧分會的創立者。¹⁸¹

根據民國時乩壇降神的敘述：「世尊說法，為宗為教，亦微有差別。今寺院與乩壇，性質猶屬不同。寺院者，僧徒之所歸也，其守在於宗法。乩壇者，信士之所奉也，其旨在於功德。執信士而人人授以宗法，則有所不能。執僧徒而人人責以功德，則力或不及。」¹⁸²可見一般來說僧徒更在意宗法，而乩壇信士則重視功德，這個總結放在南京地方的紳商信仰及實踐中也是可信的。商人不論是參與佛教的修習活動還是支持佛教的慈善事業，最終是為了積累個人的功德，因此他們並非嚴格的、只信佛教的教徒，也較少關注僧團內部

¹⁷⁴ 〈南京研經部特別啟事〉，《申報》，1922年8月18日，第1版。

¹⁷⁵ 轉引自劉正平，〈虎跑藏殿湖隱佛祖報本團與清末民初江南紳商的慈善救濟——兼論《虎跑佛祖藏殿志》的性質〉，《宗教學研究》，2011年第2期，頁209-214。原文見《虎跑佛祖藏殿志》，載白化文、張智主編，《中國佛寺志叢刊》，揚州：廣陵書社，2006年，頁316-317。

¹⁷⁶ 善堂歷史可參考夫馬進著，楊文信等譯，《中國善會善堂史研究》，北京：商務印書館，2005年。

¹⁷⁷ 居士參與扶乩是近代較為普遍的現象，參見范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》，1999年第3期，頁261-293。王見川，〈清末民初中國的濟公信仰與扶乩團體：兼談中國濟生會的由來〉，《民俗曲藝》，2008年第162期，頁139-169。

¹⁷⁸ 「關於南京市下關樂善堂、南京市私立興善堂、南京市私立同善堂、南京市崇道善堂」，1947年9月，南京市檔案館，檔號：1003-3-660。

¹⁷⁹ 「關於朱晉良呈送修正德育崇善會章程請准改組一事的批文附會員名冊」，1947年5月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1120。

¹⁸⁰ 「私立義興善堂章程、理監事略歷表、發起人籌備員名單略歷冊」，1947年8月，南京四檔案館，檔號：1003-3-1130。

¹⁸¹ 朱同生講，子林、紀善庭記，〈朱同生阿闍黎入佛弘法經過自述〉，《覺有情》，第12卷第1期，1951年1月1日，頁15。

¹⁸² 《虎跑佛祖藏殿志》卷8，頁318-319。

的發展狀況，甚至他們的扶乩等宗教實踐，還會阻礙政府和僧團的佛教改革進程。

城市中知識水準和經濟實力較低的普通信眾的數量，遠多於政商軍學各界的居士，對他們來說，佛教同樣具有吸引力。普通信眾的佛教實踐以燒香拜佛、延僧作法、參與蓮社或居士林的念佛，以及每年的朝山進香為主。雖然這些行為常成為佛教改革的對象，但它們是根植於地域文化中的習俗，同時也關涉到寺廟和政府的經濟利益，因此得以常年延續。

【第六章】

結 論

第一節 近代城市佛教的特點

城市因為聚集了各色人群和不同規模的寺廟，而使佛教社群的發展呈現出多元的面貌。從影響一個城市佛教社群發展的成員來看，黨政官員、佛寺僧人、菁英居士及普通信眾是最主要的四種力量。他們均認為南京佛教的發展應當成為全國佛教的模範，以符合南京做為首都的中心地位。而在建設的藍圖和方法上，不同群體雖有過交集但最後又分道揚鑣。這些成員對佛教應該如何發展或改革持有不同的意見，即便同是佛教信徒，官員與僧人之間、僧人與僧人之間、居士與信眾之間，關心的重點和實踐的方式也有所差別。

在上述的不同群體的相互制衡下，民國時期的佛教改革雖然聲勢浩大，但民國佛教呈現出來的面貌卻並未較之前煥然一新。我們依據南京一九四〇年代後期的狀況來看，雖然政府出於城市建設、興辦教育、安置人員等原因，頻繁徵用寺廟的土地及空間，但真正毀廟逐僧的情況比較少見，即便是被占用空間的佛寺，大多也依舊可以開展宗教活動。寺廟和僧人的總量基本沒有比清末時減少，大量的私人廟庵依舊

存在，相當數量依靠經懺法事維生的應赴僧也並未改行。佛教會的設立儘管有助於抵禦外界侵奪寺產，但對協調統領僧團內部事務來說則明顯缺乏效力。建設佛學院的嘗試雖然出現熱潮，但限於師資、財力、經驗等因素，在實際改善僧人素質方面收效不大。而居士所辦之佛學研究機構或者並非專事研究，或者缺乏廣泛的信眾支持而發展受限，外加與僧團關係緊張，故未能在改革事宜上與僧人形成合力。相反地更多居士熱衷參與的是念佛、聽經、扶乩等可以積累功德、改變命運的活動，這顯然與改革者提倡的「正信」、「理性」的佛教有所差別。普通民眾在家中及寺廟參與的燒香拜佛活動，更是超出政、教二界的可控範圍。

鑒於此，我們可以說佛教改革的藍圖在南京城裡的實踐並不成功。學者以往概括近代中國佛教時，經常強調理性化、去儀式化、現世化等特徵，而這些特徵多在城市的佛教大寺、佛學院、居士組織中方可見。但我們在南京觀察到的情況則顯示，即便是在中心城市，燒香拜佛、朝山進香、經懺法事、念佛法會等活動中非理性化的、儀式性極強的、追求往生彼世的內容也十分普遍，而且可說是主流。這些特點在以往近代佛教的研究中長期被現代性的話語所遮蔽，本研究即指出所謂佛教的現代轉型是十分有限的，民國佛教在很多層面表現出對傳統的延續而非變遷。中國佛教在近代的發展至少表現出混融了「現代」與「非現代」的特徵。

杜贊奇等人的研究指出了現代性話語下，宗教改革時常在鄉村的民間宗教領域遭遇失敗，但其未指明城市中佛教的情況如何。^①張倩雯根據南京棲霞、靈谷、宏覺三座佛寺

（均不在城區內）的情況就判斷南京佛教界順應了政府對其進行的現代性改革，顯然過於大膽。^②而潘淑華雖強調了普通民眾對國家改造宗教的抵制，但她根據廣州個別僧人的表現就判斷佛教比起其他宗教是較為順應政府意願、要求自身改革的宗教，^③也忽視了僧團內部的複雜性，因而對於近代佛教特徵的評價有所偏差。

民國南京佛教社群表現出的上述特徵，在江浙一帶的大城市如上海、杭州等均有體現。比如僧人經營經懺佛事的現象，雖屢被上海、浙江等地政府令行禁止，卻始終興盛不絕。^④而因為地區內工商業較為發達，江浙滬一帶的商界菁英往來密切，他們的佛教信仰和實踐方式也大同小異，在上海成立的世界佛教居士林成為了南京等各地居士組織運作的樣板，而在南京成立的法幢學會、金光明學會等組織在杭州、上海等地也有分會，不少僧人和居士經常往來南京與上海之間參加佛教界的活動，或是兼任兩地佛教組織的領導職務。例如王一亭等上海居士就是南京佛教慈幼院的名譽院長，印光的道場雖在蘇州，但頻繁往來寧、滬等地向信眾講法開示，而上海世界佛教居士林與南京佛教居士林的主要創

① Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, p. 86.

② Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes*, pp. 150-175.

③ Poon, Shuk-Wah. *Negotiating Religion in Modern China*, pp. 125-135.

④ 無住，〈上海趕經懺和尚的兩大集中地〉，《上海特寫》，第26期，1946年，頁6。〈國內之部：上海公安局布告租屋設廟者限年底閉歇〉，《威音》，第16期，1930年8月16日，頁2。

立者朱石僧與朱同生則是兄弟。在民眾風俗習慣上，江浙一帶城市也大同小異，比如熱衷延請僧人操辦法事、在某些固定的節慶燒香拜佛等。此外紹興、蘇州等地均是江浙乃至全國錫箔業等所謂「迷信產業」的中心，^⑤為當地民眾的日常祭拜和朝山進香提供了宗教用品。這種地域經濟、文化、習俗的相似以及社會菁英的密切交往，使得南京佛教表現出的特徵在周邊城市均有體現。在應對政府的宗教管控時，上海、杭州等地的各類廟會或迎神賽會也同南京一樣，運用了各類靈活手段保持了頑強的生存能力，宗教徒及其宗教實踐長盛不衰。^⑥

江浙地區是近代中國佛寺最密集、信眾最多、廟產最豐富、僧人最活躍的地帶。^⑦南京佛教發展的特點既然也顯現在周邊城市，那麼我們甚至可以說這些特點在整個民國佛教史中也有一定的普遍意義。甚至在遠離江浙的廣州等城市，我們同樣可以看到信眾靈活運用政府的話語而陽奉陰違地繼續他們的宗教實踐，這使得廣州政府的宗教改造也未收到預

期實效。^⑧

佛教改革運動在南京又具有其獨特性，這與這座城市的特點有關。上海在民國時已經是全國經濟、文化的中心，因而各路富商、資本家和社會菁英匯聚於此，僧團中的方丈、住持等實權派人物也常住在上海的佛寺，或江浙佛寺在上海設的下院裡，這使得改革佛教的勢力在上海並不強大，因而上海佛教呈現出「保守」的特徵亦不足為奇。而南京在民國成立後政治地位日益上升，立為首都後更是成為國民政府和國民黨的中心，很多活動於此的年輕官員敵視佛教，希望銳意改革。太虛及其弟子們也以此地作做為發動變革的基地，與關係不和的江浙諸山長老對峙。外加首都建設的需要，南京城內的佛寺空間和財產面臨更大壓力。種種跡象顯示南京佛教在民國最具備被改造的條件，然而出人意料的，政府和僧人的改革成果均不顯著。所以南京例子的特殊性在於，它集中展現了中國佛教在現代轉型的嘗試中可能遭遇的各種阻力和困難，致使在最具備改革條件的城市，佛教改革亦未獲成功。

第二節 民國佛教改革受挫之原因

佛教改革的不成功早在民國時太虛等僧人就已經自我承認，不過他們更多將原因簡單歸結為「保守勢力」的阻礙或外界環境的動亂。但是如果佛教衰微是各界共識，而佛教改

⑤ 戚森，〈紹興錫箔業現狀〉，《浙江工業》，第9-11期，1941年，頁173-177。〈批蘇州箔商同業公會主席委員周治臣：呈為請飭內政部修正取締經營迷信物品業辦法將錫箔一項明示摘除以維工業而安人心由〉，《行政院公報》，第163期，1930年，「批令」頁32。

⑥ 何善蒙，〈「迎神賽會」還是「普通燒香」？〉，王崗、李天綱編《中國近世地方社會中的宗教與國家》，上海：復旦大學出版社，2014年，頁69-103。郁喆雋，《神明與市民：民國時期上海地區迎神賽會研究》，上海：三聯書店，2014年，頁258-263。

⑦ 李尚全，《當代中國漢傳佛教信仰方式的變遷：以江浙佛教在臺灣的流變為例》，蘭州：甘肅人民出版社，2005年，頁1-9，56-84。

⑧ Poon, Shuk-Wah. *Negotiating Religion in Modern China*, pp. 93-116.

革又是僧界和政界共同期盼之事，那麼「保守僧閥」顯然將無力阻擋革新的大潮。因此我們有必要重新思考佛教改革不成功的原因，而不是簡單將之歸因於「保守僧閥」或「愚昧信眾」的抵制，也不可大而化之地以政治、軍事環境混亂的時代背景做為主要理由。

政府和僧人出於改革的需求常批評僧人的墮落、佛教的衰微，這種立場有其現實之目的，因而不難理解。但宗教研究者不應簡單跟隨這些批評的敘述、不加分析地將其做為史料使用，否則就會先入為主地將改革者之外的佛教徒視為「錯誤」或「落後」的對象。事實上正是這樣的成見，使得近代佛教史中非改革者的形象長期得不到細緻的討論，佛教改革運動為何失敗也解釋不清。

如果摒棄先入之見來分析南京城的佛教改革可以發現，在國家層面，提出改革要求的官員或黨員認為取締或淘汰寺僧、切割佛教實踐中的「迷信」內容、徵用寺廟的財產及空間、要求僧人提高素質及辦理慈善等措施，是建設一個理想佛教社群的必要手段。然而在各級政府之中，也有官員信仰佛教並與寺僧來往密切，他們不贊同取締寺僧的作法，甚至經常出手保護廟宇的權益。即便是不信仰佛教的官員，出於經濟或政治等現實的利益，亦不願意對佛教採取過於嚴格的控制或破壞措施。很多情況下，佛寺做為地方社會的經濟、信仰中心，會成為各方勢力相互爭奪權力的平台和砝碼，因此深植於政治環境中而不易被徹底破壞。

在僧團內部，提出改革主張的僧人認為提倡入世理性的教理、改良經懺儀式、重新分割僧團財產、建設佛學院提高僧

人學養、創辦佛教會推動改革並抵禦外侮等措施，才是改變僧界弊病、重整僧人形象的有效措施。而僧團中也存在不同的聲音，外來的高僧如太虛及其弟子與南京本地的方丈、住持及更多默默無聞的普通法師之間，存在眾多理念及利益上的衝突，比如廟產如何分配、應赴僧是否應取締、佛教會由誰主理等。這些衝突使得改革運動的效率極低，而一旦政府試圖侵占佛寺權益，僧人之間又往往暫時摒棄在改革問題上的矛盾而一致對外。這使得我們經常在同一派或同一個僧人身上，同時看到被認為是激進和保守的「矛盾」面向。因此僧團內部改革也是一場口號高於實踐的運動，真正被徹底執行的計畫很少。

國家和僧人是民國佛教改革過程中兩股直接而重要的力量，但居士尤其是信眾的作用常被研究者忽視。通常研究近代居士佛學的學者或者傾向於討論知識分子的佛學思想，^⑨或者強調居士的支持對於佛教「理性化」、「世俗化」、「人間化」等現代轉型的推動，^⑩而筆者通過考察地方居士熱衷的佛教實踐及其組建的團體，認為居士們雖然積極資助並參與佛教活動，但並不關心政府和僧團的改革計畫。相反地，居士們熱衷的念佛、聽經、法會甚至扶乩等活動，還經

⑨ 劉成有，《近現代居士佛學研究》，成都：巴蜀書社，2002年。張華，《楊文會與中國近代佛教思想轉型》，北京：宗教文化出版社，2004年。麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》，開封：河南大學出版社，2005年。黃志強等，《近現代居士佛學》，成都：巴蜀書社，2005年。Chan Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, Hong Kong: Chinese University Press, 1985.

⑩ 唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維——民國上海居士佛教組織與慈善研究》，頁342。

常與政、教二界的改革藍圖相左。但菁英居士是支持寺僧的重要經濟支柱，因此僧人並無法有效禁止居士繁雜的宗教實踐。而一般的信眾則經常以成千上萬的規模，集體參與佛教節慶的朝山進香等活動，平時的燒香拜佛亦是融入日常生活、占據相當開銷的重要內容。在這種狀況下，菁英居士在政界和商界的廣泛分布雖可保護寺僧，但同時也使得國家和僧團內部的改革無法推進。而信眾龐大的數量和根深柢固的信仰習俗，又令很多改革措施推行不力。

當然，佛教社群中幾個主體對於佛教改革藍圖的不同設計，也拖累了改革進程。比如政府和僧團均希望提高僧人素質，但對寺產的歸屬和利用權則屢起爭端。又如政府、僧人和居士均提倡佛教辦理慈善，但政府是出於社會責任角度而要求寺廟興辦慈善，僧人則是出於慈悲理念以及應對政府法令考慮，至於很多實際出資支持寺廟慈善義舉的居士信眾，則僅是為自己或家人求功德而已。雖然不同群體的很多改革措施表面都有交叉，但因為背後目的不同，在實際操作時各方又不能合作，有時還會發生衝突。

第三節 近代佛教地位之評價

需要指出的是，強調近代佛教發展在改革之外的面向，絕非意味著否定改革的必要性及積極意義，而是為了展現現有研究之外的其他面向，亦是為當代佛教的發展提供歷史維度的參考。通過對南京佛教的考察，我們發現改革的成果非常有限，但這不構成佛教衰落的證據。反之，佛教改革的部

分成果，也並非絕對意味著復興。

從寺僧的數量來看，太平天國運動破壞了南京的寺廟、驅逐了城內的僧人，但沒有改變民眾的信仰心理和習俗。同治、光緒朝之後，寺廟的重建和恢復工作集中開展，此後除了中日戰爭初期佛教短暫式微外，南京地區的寺僧數目一直維持在穩定的水平。這從一定層面證明所謂近代佛教的衰落和復興，至少在民國時期的南京並無明顯體現，而破除迷信運動、廟產興學運動對寺僧的影響也有限。

從興衰的標準來看，太虛等僧人和部分菁英知識分子（包括政府官員和居士）認為宗派不興、義學式微以及經懺盛興均是佛教衰落的表現，而唐代宗派林立、高僧輩出的狀態才是這些人心目中佛教發展的黃金時期。他們發起的改革則更將人生佛教的入世性、智識性等特徵溯源至佛陀的親身教誨，所以他們強調改革其實更多是「復舊」而非「維新」，以此凸顯這種變革的合法性。

而在很多南京地方上的僧人看來，恪守叢林的儀軌和傳統才是最重要的，坐禪和念佛則是最為流行的佛教修行。成為精通佛理的學問僧畢竟只是少數人的事業，況且在新出現的佛學院的訓練制度下，學僧容易生起傲慢之心，成為只知講經、辦刊物之人，對於叢林中的家常事務則時常怠惰遺忘。而經營經懺佛事在多數僧人看來則是寺廟維持生活、服務社群的重要實踐，並非佛教衰敗的象徵。所以對大多數南京的僧人來說，教理、教制、教產的全面革新並無必要也不受歡迎。

同情這些普通僧眾並高揚傳統叢林儀軌的美國學者維慈

對佛教改革的態度就很消極。他積極評價佛教寺廟和普通僧人在民眾生活中的作用，同時希望僧團能夠重視中國佛教傳統中的叢林軌範，以此來解決時代變革中出現的弊病。維慈不贊同太虛等僧人希望回歸佛陀原旨的嘗試，認為這是一種原教旨主義的偏執、抹殺了其他型態的佛教，但維慈認為近代佛教應回歸到傳統叢林制度的主張，其實也否認了人生佛教等「新佛教」的合法性。太虛和維慈對於何為「衰敗」、何為「興盛」明顯存在不同標準，因此觀點不和。但不同觀點背後的邏輯則是一致的：他們均預設了一種理想或標準型態的佛教，因而對異於此型態的信仰和實踐無法認同。

佛教從印度形成並歷經二千多年的發展，在不同時期和地域均形成了各異的傳統。故時至今日數以億計的信眾，很難再就佛教的正統型態達成統一的意見，比如現當代的佛教徒傾向於認同佛教是一種哲學而非宗教、佛教是無神的宗教、佛教是對「空」的崇拜、佛教徒都追求覺悟、佛教與科學是相容的等觀點。這些認知並非完全錯誤，但我們也很容易找出反例，換句話說這些觀點忽視了不同佛教傳統在時空層面的複雜性和豐富性。^⑩預設一個唯一如法的佛教樣態並不是學者應持的態度，因為這等於否認了所有其他自認是佛教徒的信眾及其實踐的合法性。^⑪

^⑩ Bernard Faure 曾對流行於西方佛教徒中的各種成見進行過分析，認為這些見解是佛教在應對殖民主義、現代化進程和基督宗教競爭等特定背景下形成的，並不能因此否認不同佛教傳統的不同特性。Bernard Faure, *Unmasking Buddhism*, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.

南京的例子顯示，佛教社群中幾種力量間的相互競爭和博弈，才能更好地推動佛教發展。這就是說即便近代佛教出現過所謂復興，也不是因為改革者去除了「迷信」、「落後」、「愚昧」的內容，而正是在知識菁英注重研究佛理與居士民眾熱衷求神拜佛的不同取徑中，存在相互批評爭論或妥協讓步的現象，才使得佛教的教義、信仰和組織等層面均能夠保持活躍的狀態。在佛教史的發展歷程中，這種現象並不少見，比如晚明官員和僧人主持的一系列革新運動中，佛教界的狀況獲得改善也並非因為改革達成了最初的設想，^⑫不同勢力間的博弈才保證了佛教在各階層間的發展維持平衡。宗教社會科學中的「宗教市場」理論也認為不同宗教派別間的競爭，能夠提昇各自宗教服務的水平，雖然部分派別可能因此被淘汰，但競爭過程中宗教市場的整體繁榮度則會提高。^⑬

此外，尊重、認可不同佛教傳統的價值，也可使我們超

^⑫ Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 148. Talal Asad, *Genealogies of Religion*, p. 29.

^⑬ 例如葛寅亮、憨山德清等在南京地區嘗試進行的佛教改革，最後獲得的成效和持續的時間均十分有限。參考何孝榮，〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，《成功大學歷史學報》，2011年第40期，頁61-92。江燦騰，〈晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究〉，頁28-31。江燦騰，〈晚明佛教改革史〉，頁11-87。

^⑭ 羅傑·芬克（Roger Finke）和羅德尼·史塔克（Rodney Stark）利用數據證明美國二十世紀初城市裡宗教的多元競爭，使城市宗教活力整體提高而超越鄉村地區，參考“Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906,” *American Sociological Review*, Vol. 53, No. 1 (1988): 41-49.

越不同學者因為對於「衰落」、「復興」之定義不同而產生的歧見。回到筆者在導論中提及的昆盧寺的例子，我們並不能因為昆盧寺經營經懺佛事就否認其在近代佛教史上的重要意義，事實上正是不同見解的僧人和信眾匯聚、妥協於此，才使得它成為一座香火旺盛不斷，又同時見證了佛教革新的佛寺。

第四節 近代佛教圖譜之構成

從南京佛教改革運動的案例中我們還可發現，要想全面理解近代佛教的特點必須拓寬前人研究的範圍，將之前被排除出研究圖譜的內容重新納入視野中。實際上放眼世界範圍內的佛教研究，前人早已指出佛教型態之多樣性。比如梅爾福德·史皮羅（Melford Spiro）在對緬甸佛教研究中，就把佛教分為解脫的佛教（Nibbanic Buddhism）和功德的佛教（Kammatic Buddhism），以表明佛教徒的不同類型和修行目標。^⑮而格雷戈里·史寇潘（Gregory Schopen）利用碑刻、考古等材料證明了即便在起源地印度，佛教也絕不僅僅是通常認為的純粹哲思而已。^⑯這些都提示我們在討論佛教時需運用多種史料、關注各種群體，而不是局限在宗教文本

^⑮ Melford Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley: University of California Press, 1982.

^⑯ Gregory Schopen, *Bones, Stones and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

或菁英僧人上。

筆者在導論中提及近代中國佛教研究的一項不足，正是考察範圍過於狹窄，集中在高僧、菁英居士的思想和實踐上，因而也常跟隨這些僧眾的敘述得出研究結論，由此造成的一大問題就是對民國佛教特徵的判斷有所偏差。要解決此問題就必須擴大佛教的圖譜：一要重視各類不同廟宇和組織；二要重視高僧、學問僧之外的僧人；三要重視佛教實踐的各種類型。

就廟宇來說，前人多注重考察大型佛寺的變遷及其在佛教史中扮演的角色。通過南京的例子可見，大型佛寺固然規制宏大、寺產豐饒，並有力興辦佛學院及慈善事業，影響地方公共事務，但城市中分布更多的是小型的廟庵。這些廟庵有些是私人購置房屋土地、勉力經營，有些則是僧人接手東嶽廟、城隍廟、土地祠等各種廟宇加以管理。這些小廟小庵集中分布在居民區，是民眾日常接觸最為頻繁的佛教場所，在地方社會的婚喪嫁娶、節慶聖誕等活動中擔任要務。小型庵廟因較為私人所有且廟產有限，故較少被政府徵用侵占，也經常不顧佛教會等組織的統一管理，成為佛教改革運動中較難變動的角色。即便是在人間佛教獲得了長足發展的今天，在中國的鄉村及城市，維持佛教活力的方式依舊多樣。在鄉村，民眾的佛教信仰和實踐，似乎從來沒有按照人間佛教的模式發展。^⑰而在城市，信眾除了在大型寺廟中實

^⑰ 東南省分如廣東、福建、江西等地的民間佛教研究，參見譚偉倫編，《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007年。王旭，《佛教香花——

踐其信仰，也會在小廟或地方庵堂尋求庇佑，或是自己組織團體開展活動，並非一種發展模式一統天下。例如福建廈門的南普陀寺是太虛等僧人在民國時辦理閩南佛學院的基地，時至今日這樣的大寺也需要面臨與周邊小廟競爭信徒和資源的情況。¹⁸

就僧人來說，以往研究強調的是高僧，而在報刊等媒介留下資料的則多是青年學僧。對於小廟中以經懺為業的絕大多數應赴僧，改革派僧人的基本態度是不承認他們的佛事傳統，並希望將之從「正信」佛教的範疇中切割出去。這導致了數量眾多的應赴僧人在佛教史研究中缺席，但他們又很少成為其他宗教傳統的研究對象，故我們長期不能客觀認識此群體的樣態。實際上應赴僧在民國「腐化墮落」和遭受詬病的程度，可能遠沒有青年學僧宣揚的那麼嚴重，相反地他們長期以來是地方社會生活習俗和秩序的維繫者。

類似的，在對居士的研究中，我們也需要將普通信眾納入討論範圍。他們雖然可能不了解佛教的歷史，也不清楚佛經

所載的教義，甚至不是只信佛教的神祇，但這是大多數佛教信徒一貫的信仰方式。新的「宗教」、「迷信」觀念傳入後，原本的信仰方式才不被接受，比如不明就裡地崇拜多種神祇，就很可能會被視為荒誕、非法的「迷信」。但這樣的信眾數量龐大，佛教的神明和儀式在他們的宗教生活中占據核心地位，他們也是佛教最有力、最基礎的支持者。如果簡單以「愚夫愚婦」、「封建迷信」來描述這批人群及其信仰，就無法解釋來自菁英層的改革計畫為何在基層無法推行。直到今天信佛民眾的信仰和實踐型態依舊是多樣的，如在北京廣濟寺（現中國佛教協會所在地）山門外的廣場上，常聚集一群宣講佛法的信眾。他們組成一個個以某位居士為中心的小團體，在寺外的廣場上講法，希望以佛法來解決個人在生活上的困擾，以及他們所認為的這個時代世風日下、道德淪喪的問題。這些講解和討論佛法的信眾與寺內的僧人僅一牆之隔，並以佛法做為維繫其團體的紐帶，但他們關心的問題又與院牆內的僧人大相逕庭。廣場上的人不關心佛經上寫的義理、不了解佛教發展的歷史、也不知道誰是太虛；而寺裡的僧人則繼承了近代佛教的遺產，堅持做慈善、興教育來普及佛法，秉承並發展「人間佛教」的理念。只在廣濟寺內參與活動的居士們常指責廣場上的這批人很「雜亂」，認為他們對於佛法的理解大有問題，但這並不影響這些信眾的宗教熱情。¹⁹

歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，上海：學林出版社，2009年。
Tam, Yik Fai, "A Historiographic and Ethnographic Study of Xianghua Heshang (Incense and Flower Monks) in the Meixian Region," Ph.D. dissertation, Graduate Theological Union, 2005.

¹⁸ 參考 Ingmar Frédéric Heise, "Buddhist Death Rituals in Fujian," Ph.D. Dissertation, University of Bristol, 2012. 以及 Yoshiko Ashiwa, "Positioning Religion in Modernity: State and Buddhism in China," In Yoshiko Ashiwa and David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009, pp. 43-73.

¹⁹ 當代北京廣濟寺（中國佛教協會所在地）外的信眾講經團體，即顯示了佛教發展形勢的多樣性，參見 Gareth Fisher, *From Comrades to Bodhisattvas: Moral Dimensions of Lay Buddhist Practice in Contemporary China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015, pp. 23-81.

就佛教實踐來說，僧人和信眾除了打坐參禪、講經說法、慈善救濟等內容外，還有占卜算卦、扶乩降鸞、經懺佛事、朝山進香等，這些實踐早已成為中國佛教傳統的題中之義，民國以來因為佛教改革的影響，卻成為「迷信」、「荒誕」的內容而受到批判。如果我們僅僅依據當時報刊連篇累牘的批評文章，就可能誤以為改革運動已經將這些佛教的實踐型態取締殆盡，實際上我們在當時的佛寺經常可以看到求籤算卦的現象，很多佛教界的居士同時是乩壇的參與者，經懺佛事在寺廟和百姓家中不時舉辦，朝山進香在節慶時已經成為城市一景。

總結來說，當我們從廟宇、信眾、實踐這幾個層面擴大近代佛教的圖譜，而不再是切割掉所有不符現代「正信宗教」的內容時，就會發現近代佛教呈現的圖景，遠多於幾位高僧或居士的精神世界和生活經歷。也唯有讓「近代佛教」容納更多的廟宇、人物和實踐，我們才有可能重估此時段佛教的特徵和地位。

最後我要提及的一個議題，儘管並非本書要處理的問題，但與本書相關且可能是筆者未來會繼續的課題，那就是號稱繼承了民國人生佛教改革精神的當代人間佛教發展勢頭迅猛，這與近代佛教改革的挫敗形成了鮮明的對比。這種現象或許要從幾個層面來考慮：首先，海峽兩岸的政治及社會環境在近半個多世紀都有較大改變，政府均樂意扶持人間佛教的發展。²⁰其次，當代人間佛教教團業已開始變更理念，以更包容的心態接納「擴展後的佛教圖譜」。很多太虛當年聲討過的坐香、講經、焰懺等傳統，在今天的人間佛教僧團

中都在開展。而部分民國僧人十分排斥的神佛混融現象到了當代也有所改變，比如星雲法師每年聖誕節在佛光山舉辦各宗教神明的朝山聯誼會，讓地方上的城隍、土地、媽祖等神明及其信徒在佛光山聯歡，還在佛陀紀念館建了文、武二殿專奉關羽、孔子。²¹星雲在處理今天教內外各種問題時的方式，顯然比他在南京華藏寺主持改革時更為圓融和高效。第三，人間佛教外的其他佛教型態依舊興盛，前述廣濟寺山門外的佛教講經團體就是一例。在臺灣，日本日蓮正宗（創價學會、靈友會、西藏密宗等「外來宗派」，以及一貫道、靈仙宗等「貌似佛教」的宗教團體的存在，亦吸引了不少信徒，²²這實際上補充了人間佛教教團無法滿足的一些信仰需

²⁰ 大陸改革開放後到一九八〇年代初，以趙樸初為首的教界領袖開始籌劃恢復佛教的發展，並明確提出將人間佛教做為大陸佛教發展的基本方向，他於一九八三年時說：「本著『人間佛教』積極進取的精神，中國佛教協會今後的任務是：在黨和政府的領導下，在黨的宗教信仰自由政策和民族團結政策的光輝照耀下，團結全國各族佛教徒，發揚佛教優良傳統，為開創佛教徒為四化建設、祖國統一和維護世界和平事業服務的新局面而勇猛精進。」參見趙樸初，〈中國佛教協會三十年〉，余樹民編，《趙樸初文稿》，安徽省太湖縣趙樸初資料徵集委員會，2002年，頁32。而臺灣的政治解嚴也使得「一股銳不可擋的新情勢業已成形，新興教派、教團、基金會乃至網際網站的紛紛成立」。參見楊惠南，〈解嚴後臺灣新興佛教的現象與特質——以「人間佛教」為中心的一個考察〉，《「新興宗教現象研討會」論文集》，臺北：中央研究院社會學研究所，2002年，頁189-238。

²¹ 釋星雲口述，佛光山法堂書記室、妙廣法師等記錄，《貧僧有話要說》，臺北：福報文化，2015年，頁229-239。

²² 藍吉富，〈臺灣佛教發展的回顧與前瞻〉，氏著，《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐出版公司，1991年，頁59-78。

求。因此，近代佛教改革的經驗並非可以完全照搬來討論今天的情況，民國時期的普遍受挫並不意味著在當下沒有局部成功的可能，當下的成功也並非因為複製了近代的經驗。

但另一方面，從當今中國佛教的發展狀況看，仍有不少僧人秉承太虛等近代僧人的遺產，對所謂「愚夫愚婦」式的信仰及實踐有所不滿或異議，大力發展教育、慈善事業，希望再次復興佛教。政府和黨在佛教發展中的角色也似曾相識，一方面加以管控限制，另一方面很多官員又是虔誠信徒。在任何宗教節慶乃至陰曆初一、十五日，城市內的佛寺大都擠滿香客，平日裡佛教徒也會自發集會舉行放生、念佛等活動。從形式層面上看，今天佛教的發展並沒有走出民國佛教的議題範圍。²³近代以來國家及僧團內部希望進行的佛教改革，直至今日也未能徹底實現，但不同群體間觀點的爭論和信仰的差異從未停止，改革帶來的張力仍將持續。

²³ 南京當代佛教的發展，參見 Alison Denton Jones, “A Modern Religion? The State, The People and the Remaking of Buddhism in Urban China Today,” Ph.D. dissertation, Harvard University, 2010.

參考文獻

一、檔案

南京市檔案館檔案

臺灣國史館檔案

中國國民黨黨史館檔案

第二歷史檔案館檔案

二、報刊、公文

佛教類報刊（以筆畫為序）

《人海燈》、《大生報》、《大雄》、《大雲佛學社月刊》、《中華民國佛教機關調查錄》、《中流》、《中國佛教會公報》、《中國佛教會月刊》、《中國佛教會報》、《內學》、《心燈》、《正信》、《正覺月刊》、《正覺雜誌》、《世界佛教居士林林刊》、《北平佛教會月刊》、《四川佛教月刊》、《弘化月刊》、《佛化旬刊》、《佛化週刊》、《佛化策進會會刊》、《佛化新青年》、《佛化隨刊》、《佛海燈》、《佛教日報》、《佛教公論》、《佛教文藝》、《佛教居士林特刊》、《佛教評論》、《佛學月刊》、《佛學半月刊》、《佛學週刊》、《佛學叢報》、《妙法輪》、《金山法海波瀾》、《威音》、《香海佛化刊》、《海潮音》、《現代佛教》、《現代僧伽》、《晨鐘特刊》、《淨業月刊》、《報恩佛學院院刊》、《頻伽音隨刊》、《覺有情》、《覺群週報》。

政府報刊、公文

《山西省政公報》、《中央日報》、《中央週報》、《行政院公報》、《江蘇省公報》、《江蘇省行政公報》、《江蘇省政府公報》、《青島市政府市政公報》、《松江縣政公報》、《市政公報》、《南京特別市教育月刊》、《南京黨務週刊》、《南匯縣行政會議特刊》、《首都市政公報》。

中華民國大學院編，《全國教育會議報告》丙編，上海：商務印書館，1928年。

南京市社會局編輯，《南京社會特刊》（第三冊），1932年。

南京市政府祕書處統計室編，《南京市政府行政統計報告（1935年度）》，1937年。

南京特別市政府社會局編輯，《首都戶籍第一次之調查》，1929年。

首都員警廳，《首都戶口統計》，1931年5月。

其他類報刊（以筆畫為序）

《大公報》、《上海特寫》、《世界畫報》、《申報》、《申報年鑑》、《再造》、《青年之南京》、《青戰》、《東方雜誌》、《法律週刊》、《真光》、《時代》、《浙江工業》、《農業週報》、《新上海》、《圖畫京報》、《駱駝畫報》、《興華》、《禮拜六》、《飄》、《攝影畫報》。

三、傳統文獻（以年代為序）

〔梁〕僧佑，《弘明集》，《大正藏》第52冊。

〔梁〕慧皎，《高僧傳》，《大正藏》第50冊。

〔隋〕慧遠，《維摩義記》，《大正藏》第38冊。

無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》，《大正藏》第31冊。

〔唐〕道宣，《續高僧傳》，《大正藏》第50冊。

〔唐〕李延壽，《南史》，北京：中華書局，1975年。

〔唐〕釋法琳，《辯正論》，《大正藏》第52冊。

〔南宋〕洪邁，《夷堅志》，北京：中華書局，1981年。

〔南宋〕志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》第49冊。

〔南宋〕周應合，《景定建康志》卷42，四庫全書本。

〔元〕張鉉等編，《至正金陵新志》，《南京文獻》第6冊第18號，上海：上海書店，1991年。

〔明〕葛寅亮，《金陵梵刹志》，臺北：新文豐出版公司，1987年。

〔明〕沈德符，《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1959年。

〔清〕陳毅，《攝山志》，臺北：明文書局，1980年。

〔清〕甘熙撰，鄧振明點校，《白下瑣言》，南京：南京出版社，2007年。

〔清〕蔣啟勛等修，汪士鐸等纂，《同治續纂江寧府志》，南京：江蘇古籍出版社，2008年。

〔清〕莫祥芝、甘紹盤修，汪士鐸纂，《同治上江兩縣志》，南京：江蘇古籍出版社，1991年。

〔清〕彭光譽，《說教》，光緒二十二年總理各國事務衙門據阿美利嘉初行本、同文館重印本校勘。

〔清末民初〕輔仁，《律門祖庭彙誌》，南京：南京出版社，2011年。

四、中、日文論著（以作者首字拼音為序）

白文固，〈洪武、永樂年間對僧團的全面整頓〉，《青海民族學院學報》，2004年第4期，頁96-101。

北京大方廣華嚴書局編註，《印光法師文鈔續編》，鄭州：中州古籍出版社，2010年。

北京市檔案館編，《北京寺廟歷史資料》，北京：中國檔案出版

- 社，1997 年。
- 布迪厄（Pierre Bourdieu）、華康德（Loïc Wacquant）著，李猛、李康譯，《實踐與反思——反思社會學導引》，北京：中央編譯出版社，1998 年
- 卜正民（Timothy Brook）著，張華譯，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2005 年。
- 蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集》（增訂本），北京：中華書局，1981 年。
- 蔡玉惠，〈太平天國對佛教寺院的影響——以杭州、蘇州、上海為例〉，新竹：玄奘大學碩士論文，2007 年。
- 長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，東京：同朋舍，1993 年。
- 常建華，《清代的國家與社會研究》，北京：人民出版社，2006 年。
- 常盤大定，《支那佛教史蹟踏查記》，東京：國書刊行會，1972 年。
- 陳邦賢，《棲霞新志》，上海：商務印書館，1934 年。
- 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，北京：民族出版社，2000 年。
- 陳繼東，《清末佛教の研究——楊文會を中心として》，東京：山喜房佛書林，2003 年。
- 陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係——以佛教為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，2011 年。
- 塵空，〈民國佛教紀年〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊（86）：民國佛教篇》，臺北：大乘文化出版社，1978 年。
- 陳寥士編，《七塔寺志》，《中國佛寺志》第一輯第 15 冊，臺北：明文書局，1980 年。
- 陳榮富，《浙江佛教史》，北京：華夏出版社，2001 年。
- 陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1988 年。
- 陳天錫，《戴季陶（傳賢）先生編年傳記》，臺北：文海出版社，1977 年。
- 陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，第 13 卷第 4 期，頁 37-66。
- 陳堯鈞，〈中國佛教的水陸法會之研究〉，香港：香港中文大學碩士論文，2005 年。
- 陳永革，《佛教弘化的現代轉型：民國浙江佛教研究（1912-1949）》，北京：宗教文化出版社，2003 年。
- 陳永革，《人間潮音：太虛大師傳》，杭州：浙江人民出版社，2003 年。
- 陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007 年。
- 陳玉女，《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011 年。
- 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，臺北：稻鄉出版社，2010 年。
- 程恭讓，《抉擇於真偽之間：歐陽竟無佛學思想探微》，上海：華東師範大學出版社，2000 年。
- 崔正森，《五台山佛教史》，太原：山西人民出版社，2000 年。
- 傳義主編，《溯流徂源——昆盧寺與中國近現代佛教》，北京：宗教文化出版社，2008 年。
- 大平浩史，〈南京国民政府成立期の「廟產興學運動」と仏教界〉，《立命館言語文化研究》，2002 年第 13 卷第 4 期，頁 21-38。
- 道端良秀，《中国仏教思想史の研究：中国民衆の仏教受容》，京都：平楽寺書店，1979 年。
- 鄧子美，《傳統佛教與中國近代化》，上海：華東師範大學出版社，1994 年。

- 鄧子美，《吳地佛教文化》，北京：中央編譯出版社，1996年。
- 鄧子美、陳衛華，《麾下一代新僧》，西寧：青海人民出版社，1999年。
- 丁希宇，〈教派與權爭：靜安寺住持傳繼糾紛（1922-1923）〉，《世界宗教研究》，2012年第4期，頁55-63。
- 《董浜鎮志》編纂委員會，《董浜鎮志》，北京：方志出版社，2011年。
- 東亞問題調查會編，《最新支那要人伝》，朝日新聞社，1941年。
- 杜斗城，《河西佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2010年。
- 范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》，1999年第3期，頁261-291。
- 付海晏，〈革命、法律與廟產——民國北平鐵山寺案研究〉，《歷史研究》，2009年第3期，頁105-120。
- 福井康順，《支那寺觀の現状に就て》，東京：外務省文化事業部，1934年。
- 夫馬進著，楊文信等譯，《中國善會善堂史研究》，北京：商務印書館，2005年。
- 高萬桑，〈二十世紀宗教社群的社會組織形式〉，載宗樹人、夏龍、魏克利編，《中國人的宗教生活》，香港：香港大學出版社，2014年，頁187-189。
- 高萬桑，〈近代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典範〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，2006年第54期，頁169-209。
- 葛懋春、蔣俊編選，《梁啟超哲學思想論文選》，北京：北京大學出版社，1984年。
- 葛兆光，〈關於近十年中國近代佛教研究著作的一個評論〉，《思與言》，1999年第37卷第2期，頁259-278。
- 龔雋、林鎮國、姚治華主編，《漢語佛學評論》第四輯，上海：上海古籍出版社，2014年。
- 國都設計技術專員辦事處編，王宇新、王明發點校，《首都計畫》，南京：南京出版社，2006年。
- 郭朋、廖自立、張新鷹，《中國近代佛學思想史稿》，成都：巴蜀書社，1989年。
- 韓溥，《江西佛教史》，北京：光明日報出版社，1995年。
- 何建明，《佛法觀念的現代調適》，廣州：廣東人民出版社，1998年。
- 何建明，〈民初佛教革新運動述論〉，《近代史研究》，1992年第4期，頁74-92。
- 何建明，〈中國近代佛教史上的激進與保守（上）〉，《普門學報》，2004年第24期，頁1-20。
- 何建明，〈中國近代佛教史上的激進與保守（下）〉，《普門學報》，2005年第25期，頁1-23。
- 何孝榮，〈論萬曆年間葛寅亮的南京佛教改革〉，《成大歷史學報》，2011年第40號，頁61-92。
- 何孝榮，《明代南京寺院研究》，北京：中國社會科學出版社，2000年。
- 賀雲翱，〈六朝都城佛寺和佛塔的初步研究〉，《東南文化》，2010年第3期，頁101-113。
- 洪錦淳，《水陸法會儀軌》，臺北：文津出版社，2006年。
- 洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》，臺北：法鼓文化，1999年。
- 侯冲，《雲南阿吒力教經典研究》，北京：中國書籍出版社，2008年。
- 侯冲，《雲南與巴蜀佛教研究論稿》，北京：宗教文化出版社，2006年。
- 侯冲，〈中國佛教儀式研究——以齋供儀式為中心〉，上海：上海師範大學博士論文，2009年。

侯坤宏，〈1930年代的佛教與政治：太虛法師與蔣介石〉，《四川師範大學學報》，2006年第5期，頁126-132。

侯坤宏，〈抗戰前後日本在華從事有關佛教的活動〉，中國科學院近代史研究所，《近代中國與世界——第二屆近代中國與世界學術討論會論文集》第二卷，北京：社會科學文獻出版社，2005年，頁76-94。

侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰——以造像記為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，1998年。

侯楊方，《中國人口史》第六卷，上海：復旦大學出版社，2001年。

忽滑谷快天著、朱謙之譯，《禪學思想史》，上海：上海古籍出版社，2002年。

胡寄塵，《清季野史》，長沙：嶽麓書社，1985年。

胡思厚，《甘肅佛教史》，蘭州：甘肅民族出版社，1993年。

胡祥翰，《金陵勝蹟志》，南京：南京出版社，2012年。

黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年。

黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成補編》，北京：中國書店，2008年。

黃夏年主編，《稀見民國佛教文獻匯編（報紙）》，北京：中國書店，2008年。

黃夏年編，《歐陽竟無集》，北京：中國社會科學出版社，1995年。

黃運喜，《中國佛教近代法難研究（1898-1937）》，臺北：法界出版社，2006年。

黃志強等，《近現代居士佛學》，成都：巴蜀書社，2005年。

黃宗智主編，《中國研究的範式問題討論》，北京：社會科學文獻出版社，2003年。

汲喆，〈重寫佛教史：從傳記、群像到場域〉，北京大學宗教文化研究院編，《人文宗教研究》，2013年第3輯，頁263-277。

簡又文，《太平天國典制通考》，香港：簡氏猛進書屋，1958年。

簡又文，《太平天國全史》，香港：簡氏猛進書屋，1962年。

江燦騰，《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。

江燦騰，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，臺北：南天書局，1998年。

江南問題研究會，《南京調查資料》，南京：南京出版社，2014年。

蔣海怒，《晚清政治與佛學》，上海：上海古籍出版社，2012年。

蔣少華，〈六朝江東佛教地理研究〉，南京：南京大學歷史系碩士論文，2011年。

經盛鴻，〈抗戰期間的南京毘盧寺〉，《江蘇地方誌》，2007年第5期，頁43-44。

經盛鴻，《南京淪陷八年史》，北京：社會科學文獻出版社，2005年。

康豹（Paul Katz），〈近代中國之寺廟破壞運動：以江浙地區為討論中心〉，收入康豹、高萬桑編，《改變中國宗教的五十年——1898-1948》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015年，頁1-38。

康豹，〈西方學界研究中國社區宗教傳統的主要動態〉，《文史哲》，2009年第1期，頁58-74。

康豹，〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活——王一亭〉，巫仁恕、林美莉、康豹編，《從城市看中國的現代性》，臺北：中央研究院近代史研究所，2010年，頁275-296。

康豹，〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能〉，林富士編，《中國史新論·宗教史分冊》，臺北：中央研究院、聯經

- 出版社，2010年，頁375-412。
- 來果，《高旻寺規約》，臺北：觀音山凌雲禪寺心光社，1960年。
- 藍吉富，〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》，1973年第3期，頁97-112。
- 藍吉富，《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐出版公司，1991年。
- 冷曉，《杭州佛教近代史》，杭州：杭州市佛教協會，1995年。
- 立法院編譯處編，《中華民國法規彙編》，上海：中華書局，1934年。
- 李國泰，《梅州客家香花研究》，廣州：花城出版社，2005年。
- 李尚全，《當代中國漢傳佛教信仰方式的變遷：以江浙佛教在臺灣的流變為例》，蘭州：甘肅人民出版社，2005年。
- 李少兵，《民國時期的佛學與社會思潮》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
- 李世濤編，《知識分子立場：激進與保守之間的動盪》，長春：時代文藝出版社，2000年。
- 李文海、劉仰東，《太平天國社會風情》，北京：中國人民大學出版社，1989年。
- 李向平，《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》，上海：上海人民出版社，1993年。
- 李映輝，《唐代佛教地理研究》，長沙：湖南大學出版社，2004年。
- 李玉珍，〈佛教蓮社與女性之社會參與——1930年代上海蓮社與1960年代臺灣蓮社之比較〉，黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》，臺北：中央研究院近代史研究所，2001年，頁255-312。
- 黎志添，《廣東地方道教研究》，香港：香港中文大學出版社，2007年。
- 黎志添，〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，2002年第37期，頁1-40。
- 黎志添，〈民國時期廣州市正一派火居道士營業道館分布的空間分析——廟宇、人口與道教儀式〉，《漢學研究》，2014年第32卷第4期，頁293-330。
- 鎌田茂雄，《中国の仏教儀礼》，東京：東京大学東洋文化研究所，1986年。
- 梁其姿，《施善與教化——明清慈善組織》，臺北：聯經出版社，1997年。
- 梁勇，〈清末「廟產興學」與鄉村權勢的轉移——以巴縣為中心〉，《社會學研究》，2008年第1期，頁102-119。
- 林茂生等編，《陳獨秀文章選編》（上），北京：生活·讀書·新知三聯書店，1984年。
- 林作嘉，〈清末民初廟產興學之研究〉，臺中：東海大學碩士論文，2000年。
- 劉成有，《近現代居士佛學研究》，成都：巴蜀書社，2002年。
- 劉紹唐主編，〈民國人物小傳〉，《傳記文學》，1983年第43卷第5期，頁136-137。
- 劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1993年第63分第3本，頁497-544。
- 劉曉梵編，《南京舊影》，北京：人民美術出版社，1998年。
- 劉曉玉，〈禪門牛頭宗傳承法系考辨〉，《中國佛學》，2014年第2期，頁83-95。
- 劉正平，〈虎跑藏殿湖隱佛祖報本團與清末民初江南紳商的慈善救濟——兼論《虎跑佛祖藏殿志》的性質〉，《宗教學研究》，2011年第2期，頁209-214。
- 柳田聖山著，吳汝鈞譯，《中國禪思想史》，臺北：商務印書館，1982年。

龍池清，〈明代の瑜伽教僧〉，《東方學報》，1940年第11冊第1期，東京：東方文化學院，頁405-413。

羅爾綱、王慶成主編，《太平天國》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。

羅同兵，《太虛對中國佛教現代化道路的抉擇》，成都：巴蜀書社，2003年。

羅琿，《金陵刻經處研究》，上海：上海社會科學出版社，2010年。

麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》，鄭州：河南大學出版社，2005年。

麻天祥主編，《楊仁山卷》，武漢：武漢大學出版社，2008年。

馬以君編注、柳無忌校訂，《蘇曼殊文集》，廣州：花城出版社，1991年。

牧田諦亮，〈水陸法會小考〉，載楊曾文、方廣錫編，《佛教與歷史文化》，北京：宗教文化出版社，2001年，頁343-361。

牧田諦亮，《中國近世仏教史研究》，京都：平樂寺書店，1957年。

南京市地方誌編纂委員會編，《南京公安志》，深圳：海天出版社，1994年。

南京市地方誌編纂委員會編，《南京簡志》，南京：江蘇古籍出版社出版，1986年。

南京市地方誌編纂委員會編，《南京民族宗教志》，南京：南京出版社，2010年。

南京市秦淮區地方志辦公室，《十里秦淮志》，北京：方志出版社，2002年。

南京市文化廣電新聞出版局（文物局），《南京歷代碑刻集成》。上海：上海書畫出版社，2011年。

內政部年鑒編纂委員會，《內政年鑒》，上海：商務印書館，1936

年。

鈕先銘，《佛門避難記》，南京：南京師範大學出版社，2005年。

歐陽楠，〈晚明南京地區的寺院等級與寺院經濟——以《金陵梵刹志》為中心的考察〉，《世界宗教研究》，2012年第3期，頁39-50。

歐陽楠、張偉然，〈清末至民國時期江南地區廟產興學的時空分析〉，《歷史地理》，2010年第24輯，頁148-159。

潘桂明，《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2000年。

三谷孝，〈南京政權と「迷信打破運動」（1928-1929）〉，《歷史學研究》，第455号，1978年4月，頁1-14。

三谷孝著，李恩民等譯，《祕密結社與中國革命》，北京：中國社會科學出版社，2002年。

單俠，〈民國時期佛教革新研究（1919-1949）——以革新派僧伽為主要研究對象〉，西安：陝西師範大學博士論文，2012年。

申報年鑒社編，《申報年鑒1944》，上海：申報社，1944年。

沈潔，〈「反迷信」話語及其現代起源〉，《史林》，2006年第2期，頁30-42。

釋大醒，《口業集》，漢口：中西印刷公司，1934年。

釋東初，《中國佛教近代史》（上冊），臺北：中國佛教文化館，1974年。

釋滿義，《星雲模式的人間佛教》，臺北：香海文化事業有限公司，2005年。

釋明暘主編，《圓瑛大師年譜》，上海：圓明講堂，1989年。

釋南亭，《南亭和尚自傳》，臺北：華嚴蓮社，1994年。

釋聖凱，《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年。

釋聖凱，〈明末清初律宗的傳播情況和特點——以《南山宗統》與

- 《律宗燈譜》為中心》，《世界宗教研究》，2014年第5期，頁35-42。
- 釋聖嚴，《律制生活》，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴，《明末佛教研究》，臺北：東初出版社，1987年。
- 釋太虛，《太虛大師全書》，北京：宗教文化出版社、全國圖書館文獻縮微複製中心，2004年。
- 釋星雲口述，佛光山書記室記錄，《百年佛緣（一）·僧信之間》，臺北：國史館，2012年。
- 釋星雲口述，佛光山法堂書記室、妙廣法師等記錄，《貧僧有話要說》，臺北：福報文化，2015年。
- 釋星雲，《往事百語（五）·永不退票》，臺北：佛光文化，1999年。
- 釋印光，《印光法師文鈔續編》（卷下），蘇州：靈岩山寺，1997年。
- 釋印順，《中國佛教瑣談》，臺北：正聞出版社，1993年。
- 釋印順，《太虛大師年譜》，臺北：正聞出版社，2000年。
- 釋印順，《佛在人間》，臺北：正聞出版社，1987年。
- 釋印順，《平凡的一生》，北京：中華書局，2009年。
- 釋真華，《參學瑣談》，臺北：天華出版，1984年。
- 水野梅曉編，《日本仏教徒訪華要録》，東京：日本仏教聯合会，1928年。
- 蘇州市地方志編纂委員會，《蘇州市志》，南京：江蘇人民出版社，1995年。
- 孫川文葺述、陳作霖編纂，《南朝佛寺志》，《中國佛寺史志匯刊》第1輯第2冊，臺北：明文書局影印本，1980年。
- 孫江，〈一九二九年宿遷小刀會暴動與極樂庵廟產糾紛案〉，《歷史研究》，2012年第3期，頁61-80。
- 孫中山，《實業計畫》，上海：中華書局，1921年。

- 孫中山，《孫中山選集》下，北京：人民出版社，1956年。
- 太平天國歷史博物館，《太平天國史料叢編簡輯》，北京：中華書局，1962年。
- 太史文（Stephen Teiser）著，侯旭東譯，《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，杭州：浙江人民出版社，1999年。
- 譚偉倫編，《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007年。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本），北京：北京大學出版社，2011年。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，南京：江蘇教育出版社，2007年。
- 湯志鈞編，《康有為政論集》，北京：中華書局，1981年。
- 唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維——民國上海居士佛教組織與慈善研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2013年。
- 唐忠毛，〈近代中國佛教思潮研究述評——以大陸近三十年來的研究為例〉，《覺群佛學》，北京：宗教文化出版社，2010年，頁423-433。
- 童軒蓀，〈劉紀文的生平及其它〉，《傳記文學》，1979年第34卷第6期，頁63-64。
- 王炳毅，〈寂然法師和黃質夫從結怨到殊途同歸〉，《鍾山風雨》，2010年第4期，頁44-47。
- 王崗、李天綱編，《中國近世地方社會中的宗教與國家》，上海：復旦大學出版社，2014年。
- 王煥鑣編，《首都志》，南京：正中書局，1935年。
- 王見川，〈清末民初中國的濟公信仰與扶乩團體：兼談中國濟生會的由來〉，《民俗曲藝》，2008年第162期，頁139-169。
- 王旭，《佛教香花——歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，上海：學林出版社，2009年。
- 王路平，《貴州佛教史》，貴陽：貴州人民出版社，2001年。
- 王俊雄，〈國民政府時期南京首都計畫之研究〉，臺南：成功大學

- 博士論文，2002 年。
- 王榮國，《福建佛教史》，廈門：廈門大學出版社，1997 年。
- 王月清、梁徐寧，《無神論與中國佛學》，南京：江蘇人民出版社，2014 年。
- 維慈（Holmes Welch）著，王雷泉、包勝勇、林倩等譯，《中國佛教的復興》，上海：上海古籍出版社，2006 年。
- 魏斐德（Frederic Wakeman），〈清末與近代中國的公民社會〉，載氏著、梁禾主編：《講述中國歷史》，北京：東方出版社，2008 年，頁 742-743。
- 吳華，《民國成都佛教研究（1912-1949）》，北京：宗教文化出版社，2016 年。
- 吳文暉，《南京棚戶家庭調查》，南京：中央大學，1935 年。
- 習五一，〈近代北京寺廟的類型結構解析〉，《世界宗教研究》，2006 年第 1 期，頁 34-44。
- 謝和耐著、耿昇譯，《中國 5—10 世紀的寺院經濟》，上海：上海古籍出版社，2004 年。
- 謝健，《謝鑄陳回憶錄》，臺北：文海出版社，1960 年。
- 興亞院華中連絡部調查機關編，《中国占領地の社会調査 I・第 18 卷「宗教・思想」②》，東京：近現代資料刊行會，2011 年。
- 徐百齊編，《中華民國法規大全》，上海：商務印書館，1936 年。
- 許里和著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998 年。
- 徐壽卿編，《金陵雜誌》，南京：共和書局，1918 年。
- 徐威，《北京漢傳佛教史》，北京：宗教文化出版社，2010 年。
- 許效正，〈清末民初廟產問題研究（1895-1916）〉，西安：陝西師範大學博士論文，2010 年。
- 許效正，〈試論清末民初（1895-1916）的佛教寺產所有權問題〉，《世界宗教研究》，2012 年第 1 期，頁 51-58。
- 徐躍，〈清末四川廟產興學及由此產生的僧俗糾紛〉，《近代史研究》，2008 年第 5 期，頁 73-88。
- 學愚，《佛教，暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》，香港：香港中文大學出版社，2011 年。
- 嚴復譯，《群學肆言》，上海：商務印書館，1931 年。
- 嚴耕望，《魏晉南北朝佛教地理稿》，上海：上海古籍出版社，2007 年。
- 嚴耀中，《江南佛教史》，上海：上海人民出版社，2000 年。
- 嚴耀中，《中國東南佛教史》，上海：上海人民出版社，2005 年。
- 楊惠南，〈解嚴後臺灣新興佛教的現象與特質——以「人間佛教」為中心的一個考察〉，《「新興宗教現象研討會」論文集》，臺北：中央研究院社會學研究所，2002 年，頁 189-238。
- 楊肅，《邵爽秋之生平及其貢獻》，上海：民生書局，1936 年。
- 楊新華、吳闓，《南京寺廟史話》，南京：南京出版社，2003 年。
- 楊毅彬，〈瑜伽焰口施食儀式研究：以香港「外江派」佛教道場為對象〉，香港：香港中文大學碩士論文，2005 年。
- 楊永泉，〈南京在中國佛教文化中的地位〉，《南京社會科學》，2009 年第 2 期，頁 7-14。
- 楊永泉、陳蕊心編，《靈谷寺志》，南京：江蘇人民出版社，2001 年。
- 葉楚傖、柳詒徵主編，王煥鑣編纂，《首都志》，南京：正中書局，1924 年。
- 業露華，《中國的佛教儀軌》，臺北：南海菩薩雜誌社，1994 年。
- 葉明生：〈試論『瑜伽教』之衍變及其世俗化事象〉，《佛學研究》，1999 年第 8 期，頁 256-264。
- 葉淺予：《王先生和小陳》，北京：人民美術出版社，1986 年。
- 遊有維，《上海近代佛教簡史》，上海：華東師範大學出版社，1988 年。

于本源，《清王朝的宗教政策》，北京：中國社會科學出版社，1999年。

于凌波，《中國近代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995年。

于凌波，《民國高僧傳續編》，臺北：昭明出版，2000年。

余樹民編，《趙樸初文稿》，安徽省太湖縣趙樸初資料徵集委員會，2002年。

喻謙，《新續高僧傳四集》，民國輯影本，1923年。

郁喆雋，《神明與市民：民國時期上海地區迎神賽會研究》，上海：三聯書店，2014年。

袁泉，〈政府、民間、寺僧之間的博弈——以民國宜都寫經寺廟產糾紛案（1930-1948）為例〉，武漢：華中師範大學碩士論文，2011年。

苑書義等主編，《張之洞全集》，石家莊：河北人民出版社，1998年。

詹天靈編，《古林寺輔仁老和尚集》，非公開發行。

章炳麟，《壇書初刻本》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年。

張化，《上海宗教通覽》，上海：上海古籍出版社，2004年。

張華，《楊文會與中國近代佛教思想轉型》，北京：宗教文化出版社，2004年。

張惠衣，《金陵大報恩寺塔志》，上海：商務印書館，1937年。

張景崗點校，《增廣印光法師文鈔》，北京：九州出版社，2012年。

張蕾蕾，《近代北京佛教社會生活史研究》，北京：宗教文化出版社，2016年。

張雪松，《法雨靈岩：中國佛教現代化歷史進程中的印光法師研究》，臺北：法鼓文化，2011年。

張雪松，〈明清以來中國佛教「門眷」制度述評——兼與日本佛教「檀家」制度比較〉，學愚主編，《佛教文化與現代實踐》，香港：中華書局，2014年，頁278-290。

趙如珩，《江蘇省鑑》，上海：新中國建設學會，1935年。

澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，東京：國書刊行會，1975年。

曾國藩，《曾文正公全集》（一），臺北：世界書局，1972年。

中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》，臺北：天華出版社，1984年。

中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第一卷，杭州：浙江教育出版社，1996年。

中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料彙編》，南京：江蘇古籍出版社，1991年。

中國國家博物館編，《鄭孝胥日記》，北京：中華書局，1993年。

周繼旨校點，《楊仁山全集》，合肥：黃山書社，2000年。

周軍，〈印光法師研究〉，四川大學博士論文，2004年。

周齊，《明代佛教與政治文化》，北京：人民出版社，2005年。

周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》，上海古籍出版社，2001年。

朱潔軒，《棲霞山志》，香港排印本，1962年。

朱明娥，〈南京民俗「春牛首，秋栖霞」起源考〉，《南京曉莊學院學報》，2011年第4期，頁78-81。

祝平一，〈辟妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」之建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，2013年第84本第4分，頁695-752。

竺沙雅章，《中國佛教社會史研究》，京都：朋友書店，2002年。

朱希祖，〈論 religion 之譯名〉，《北京大學月刊》，第1卷第2號，1919年，頁47-49。

朱傑，《金陵古蹟圖考》，上海：商務印書館，1936年。

總理陵園管理委員會編，《總理陵園管理委員會報告》第四冊，鉛印本。

Schicketanz, Erik Christopher, 〈近代中國仏教の歴史認識形成と日中仏教交流〉，東京：東京大學博士論文，2012 年。

Schicketanz, Erik Christopher 〈近代中國仏教における「復興」と「墮落」の思想的背景（第十部會〈特集〉第六十七回學術大會紀要）〉，《宗教研究》，第 82 卷第 4 輯，2009 年，頁 1269-1270。

Welch, Holmes 著，包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》，臺北：華宇出版社，1988 年。

五、西文論著

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.

Aviv, Eyal. "Differentiating the Pearl from the Fish Eye: Ouyang Jingwu (1871-1943) and the Revival of Scholastic Buddhism," Ph.D. dissertation, Harvard University, 2008.

Barrett, Tim H. & Francesca Tarocco, "Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term Zongjiao," in Volkhard Krech & Marion Steinicke eds., *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Leiden: Brill, 2011, pp. 307-320.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994.

Birnbaum, Raoul. "Buddhist China at the Century's Turn," *China Quarterly*, Vol. 174(2003): 428-450.

Birnbaum, Raoul. "Master Hongyi Looks Back: A Modern Man Becomes a Monk in Twentieth- Century China," in Steven Heine and Charles

S. Prebish, eds., *Buddhism in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 75-124.

Birnbaum, Raoul. "The Deathbed Image of Master Hongyi," in Jacqueline Stone and Bryan Cuevas eds., *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, pp. 175-207.

Brook, Timothy. "Funerary Ritual and The Building of Lineages in Late Imperial China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 49, No. 2 (1989.12): 465-499.

Brook, Timothy. "The Politics of Religion: Late-imperial Origins of the Regulatory State," in Yoshiko Ashiwa and David Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 22-42.

Brose, Benjamin. "Buddhist Empires: Samgha-state Relations in Tenth-century China," Ph.D. dissertation, Stanford University, 2009.

Brose, Benjamin. "Resurrecting Xuanzang: The Modern Travels of A Medieval Monk," In Jan Kiely and J. Brooks Jessup eds., *Recovering Buddhism in Modern China*, New York: Columbia University Press, 2016, pp. 143-176.

Campo, Daniela. *La construction de la sainteté dans la Chine moderne: la vie du maître bouddhiste Xuyun*, Paris: Les Belles Lettres, 2013.

Carter, James. *Heart of Buddha, Heart of China: The Life of Tanxu, a Twentieth Century Monk*, New York: Oxford University Press, 2010.

Chan Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1985.

Chau, Adam. "'Superstitious Specialist Households'? The Household Idiom in Chinese Religious Practices," *Min-such'ü-yi*, Vol. 153 (2006): 157-202.

- Chau, Adam Yuet. "The Politics of Legitimation and the Revival of Popular Religion in Shaanbei, North-Central China," *Modern China*, Vol. 31, No. 2 (2005): 236-278.
- Clart, Philip & Gregory Adam Scott eds., *Religion and Society: Religious Publishing and Print Culture in Modern China: 1800-2012*, Berlin: De Gruyter, 2015.
- Dean, Kenneth. "Ritual and Space: Civil Society or Popular Religion?" in Timothy Brook & Michael Frolic, eds., *Civil Society in China*. Armonk: Sharpe, 1997.
- Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*, Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Duara, Prasenjit. "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China," *Journal of Asian Studies*, Vol. 50 (1991): 67-83.
- Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: Chicago University Press, 1995.
- DuBois, Thomas D. *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Eberhard, Wolfram. "Temple -building Activities in Medieval and Modern China. An Experimental Study," *Monumenta Serica*, Vol. 23 (1964): 264-318.
- Eichman, Jennifer, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*, London & Boston: Brill, 2016.
- Eisenstadt, Shmuel N. "Multiple Modernities," *Daedalus*, Vol. 129, No. 1 (2000): 1-29.
- Fang Ling and Vincent Goossaert, "Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'État chinois, 1900-2008," *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Vol. 144 (2008): 51-73.
- Faure, Bernard. *Unmasking Buddhism*, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.
- Finke, Roger & Rodney Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906," *American Sociological Review*, Vol. 53 (1988): 41-49.
- Finke, Roger. "The Consequence of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change," in Lawrence A. Young ed., *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York: Routledge, 1997, pp. 46-65.
- Fisher, Gareth. *From Comrades to Bodhisattvas: Moral Dimensions of Lay Buddhist Practice in Contemporary China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015.
- Goldfuss, Gabriele. *Vers un bouddhisme du XXe siècle : Yang Wenhui (1837-1911), réformateur laïque et imprimeur*, Paris: College de France Institut des hautes etudes chinoises, 2001.
- Goodell, Eric Stephen. "Taixu's (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism," Ph.D. dissertation, University of Virginia, 2012.
- Gregory, Peter N. & Daniel A. Getz eds., *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- Goossaert, Vincent. "1898: The Beginning of the End of Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies*, Vol. 65, No. 2 (2006): 307-336.
- Goossaert, Vincent. "A Question of Control: Licensing Local Ritual Specialists in Jiangnan, 1850-1950," 劉淑芬、康豹主編,《信仰、實踐與文化調適(第四屆國際漢學會議論文集)》, 臺

- 北：中央研究院，2013年，頁569-604。
- Goossaert, Vincent. "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," *Late Imperial China*, Vol. 21, No. 2 (2000): 40-85.
- Goossaert, Vincent. *The Taoists of Peking, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- Goossaert, Vincent and David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*, Chicago, London: University of Chicago Press, 2011.
- Groot, J. J. M. de. *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*, Leyden: E.J. Brill, 1884.
- Groot, J.J.M. de. *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*, Vol. 1, Taipei: Southern Materials Center, 1989.
- Hadden, Jeffrey K. "Toward Desacralizing Secularization Theory," *Social Forces*, Vol. 65, No. 3 (1987): 587-611.
- Hammerstrom, Erik. "Buddhists Discuss Science in Modern China (1895-1949)," Ph.D. dissertation, Indiana University, 2010.
- Heise, Ingmar. "Buddhist Death Rituals in Fujian," Ph.D. dissertation, University of Bristol, 2012.
- Heise, Ingmar. "For Buddhas, Families and Ghosts: The Transformation of The Ghost Festival into A Dharma Assembly in Southeast China," in Paul Williams and Patrice Ladwig eds., *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 217-237.
- Hervieu-Léger, Danièle. "Pour Une Sociologie Des 'Modernités Religieuses Multiples': Une Autre Approche De La 'Religion Invisible' Des Sociétés Européennes," *Social Compass*, Vol. 50, No. 3 (2003): 287-295.
- Hsu, Sung-pen. *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te Ch'ing*, University Park, Penn.: Pennsylvania University Press, 1979.
- Hureau, Sylvie. "Buddhist Rituals," in John Lagerwey and Lü Pengzhi eds., *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, Leiden: Brill, 2010, pp. 1207-1244.
- Ip Hung-yok, "Buddhist Activism and Chinese Modernity," *Journal of Global Buddhism*, No. 10 (2009): 145-192.
- Jessup, James Brooks. "The Householder Elite: Buddhist Activism in Shanghai, 1920-1956," Ph.D. dissertation, Berkeley: University of California, 2010.
- Jones, Alison Denton. "A Modern Religion? The State, The People and the Remaking of Buddhism in Urban China Today," Ph.D. dissertation, Harvard University, 2010.
- Katz, Paul. "Religion and the State in Post-war Taiwan," *The China Quarterly*, Vol. 174 (2003): 395-412.
- Kiely, Jan. "Spreading the Dharma with the Mechanized Press: New Buddhist Print Cultures in the Modern Chinese Print Revolution, 1865-1949," in Christopher Reed and Cynthia Brokaw, eds., *From Woodblocks to the Internet: Chinese Publishing and Print Culture in Transition, 1800-2008*, Leiden, E.J. Brill, 2010, pp. 185-210.
- Kitagawa, Joseph. "Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions," in Kitagawa, Mircea Eliade & Charles Long eds., *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, pp. 39-65.
- Kuo Cheng-tian, *Religion and Democracy in Taiwan*, Albany: SUNY

- Press, 2008.
- Lopez, Donald. *Modern Buddhism: Readings for the Unenlightened*, London: Penguin, 2002.
- Lye Hun Yeow, “Feeding Ghosts: A Study of the YuqieYankou Rite,” Ph. D. dissertation, University of Virginia, 2003.
- Martin, David. *The Religious and the Secular*, London: Routledge, 1969.
- McGuire, Beverley Foulks. *Living Karma: The Religious Practices of Ouyi Zhixu*, New York: Columbia University Press, 2014.
- McGuire, Beverley Foulks. “Bringing Buddhism into the Classroom: Jiang Qian’s 江謙 (1876-1942) Vision for Education in Republican China,” *Journal of Chinese Religions*, Vol. 39 (2011): 33-54.
- McMahan, David L. “Buddhist Modernism,” *Buddhism in the Modern World*, London and New York: Routledge, 2012.
- McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Meynard, Thierry. “Religion and Its Modern Fate: The Shaping of the Concept between the West and China,” *International Philosophical Quarterly*, Vol.45, No.4, (2005): 483-497.
- Musgrove, Charles. *China’s Contested Capital: Architecture, Ritual, and Response in Nanjing*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 2013.
- Naquin, Susan. *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*, Berkeley: University of California Press, 2001.
- Nattier, Jan. *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Fremont, CA: Asian Humanities Press, 1991.
- Nedostup, Rebecca. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- Obeyesekere, Gananath. “Religious Symbolism and Political Change in Ceylon,” *Modern Ceylon Studies*, Vol. 1 (1970): 43-63.
- Overmyer, Daniel L. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Pittman, Don A. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu’s Reforms*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 2001.
- Poon, Shuk-Wah. *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2011.
- Prip-Moller, Johannes. *Chinese Buddhist Monasteries: Their Plan and its Function as A Setting for Buddhist Monastic Life*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967.
- Scott, Gregory Adam. “Conversion by the Book: Buddhist Print Culture in Early Republican China,” Ph.D. dissertation, Columbia University, 2013.
- Scott, Gregory Adam. “The Buddhist Nationalism of Dai Jitao 戴季陶,” *Journal of Chinese Religions*, No. 39 (2011): 55-81.
- Smith, Jonathan Z. “‘Religion’ and ‘Religious Studies’: No Difference At All,” *Soundings*, Vol. 71 (1988): 231-244.
- Smith, Wilfred C. *The Meaning and End of Religion*, New York: The Macmillan Company, 1962.
- Spiro, Melford. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley: University of California Press, 1982.
- Stevenson, Daniel B. “Text, Image, and Transformation in the History of the *Shuilufahui*, the Buddhist Rite for Deliverance of Creatures of Water and Land,” in Marsha Weidner ed., *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*, University of Hawai’i Press, 2001, pp. 30-70.
- Stone, Lawrence. “Prosopography,” *Daedalus* Vol. 100, No. 1, (1971):

- 46-71.
- Tam, YikFai. "A Historiographic and Ethnographic Study of Xianghua Heshang (Incense and Flower Monks) in the Meixian Region," Ph.D. dissertation, Graduate Theological Union, 2005.
- Tarocco, Francesca. *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma*, London and New York: Routledge, 2007.
- Teiser, Stephen. *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton: Princeton University Press, 1988.
- ter Haar, Barend. *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden: Brill, 1992.
- von Erlach, Johann Bernhard Fischer. *A Plan of Civil and Historical Architecture*, London: The Translator, 1737.
- Wach, Joachim. *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Watson, James. "Introduction: The Structure of Chinese Funerary Rites," in James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 3-19.
- Weinstein, Stanley. *Buddhism Under the T'ang*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1987.
- Welch, Holmes. "Facades of Religion in China," *Asian Survey*, Vol. 10, No. 7 (1970): 614-626.
- Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
- Welch, Holmes. *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.
- Weller, Robert P. "Worship, Teachings, and State Power in China and Taiwan," in William Kirby, ed., *Realms of Freedom in Modern China*, Stanford: Stanford University Press, 2004, pp. 285-314.
- Weller, Robert P. "Asia and the Global Economies of Charisma," In Pattana Kitiarsa ed., *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, London; New York: Routledge, 2008, pp. 15-30.
- Williams Paul and Patrice Ladwig eds., *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Withers, John Lovelle. "The Heavenly Capital: Nanjing under the Taiping, 1853-1864," Ph.D. dissertation, Yale University, 1983.
- Wu Jiang, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Wu Jiang, Tong Daoqin, and Karl Ryavec, "Spatial Analysis and GIS Modeling of Regional Religious System in China: Conceptualization and Initial Experiments", in Du Yongtao & Jeff Kyong-McClain eds., *Chinese History in Geographical Perspective*, Lanham: Lexington Books, 2013, pp. 179-196.
- Yang, C. K. *Religion in Chinese Society*, Berkeley: University of California Press, 1961.
- Yang Fenggang, "The Red, Black and Gray Markets of Religion in China," *Sociology Quarterly*, Vol. 47, No. 1 (2006): 93-122.
- Yoshiko Ashiwa. "Positioning Religion in Modernity: State and Buddhism in China," in Yoshiko Ashiwa and David Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 43-73.
- Yu, Anthony C. *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*, Chicago: Open Court Publishing Company, 2005.

Yü Chün-fang. *Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung & the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press, 1981.

Zhang Dewei, “A Fragile Revival: Chinese Buddhism under the Political Shadow, 1522-1620,” Ph.D dissertation, The University of British Columbia, 2010.

Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 2007.

附 錄

附表 2-1：節錄全國佛教機關及佛教徒統計（中國佛教會 1930 年調查於 1936 年製成統計發表）

省市區	佛教機關數				合計
	僧居之寺廟庵觀等	尼居之寺廟庵觀等	男居士居住之寺廟觀等	女居士居住之寺廟觀等	
全國	98,400	144,500	4,210	19,980	267,090
江蘇	24,200	54,600	349	5,400	84,549
南京	230	130	30	60	850 ^❶
上海	1,340	2,440	540	840	6,160 ^❷
北平	360	180	150	120	810
青島	1	—	1	—	2

省市區	佛教徒數				合計
	僧	尼	男居士	女居士	
全國	513,000	225,000	1,530,000	2,360,000	4,628,000
江蘇	91,400	80,360	401,600	737,940	1,311,300
南京	980	360	1,850	3060	6,250
上海	3,990	2,210	5,660	31,720	43,580
北平	1,200	290	2,390	4,900	8,780
青島	30	—	140	300	470

資料來源：申報年鑒社，《申報年鑒 1936》，上海：申報年鑒社，1936 年，頁 1278-1279。男女居士住庵較少，住家較多，故本表居士人數多於僧尼，所住庵數則少於僧尼所住之寺庵數目。

❶ 原表作 850，實際數字相加應為 450。

❷ 原表作 6,160，實際數字相加應為 5,160。

附表 2-2：1931 年南京市廟宇僧道統計表

類別 警察 局別	廟宇數									
	庵	廟	寺	院	殿	宮	社	堂	舍	祠
第一局	20	1	—	1	—	—	—	—	1	—
第二局	11	—	—	2	—	—	—	—	—	—
第三局	14	3	8	—	—	1	—	—	—	—
第四局	9	7	4	1	—	2	—	—	—	—
第五局	29	3	2	—	—	—	—	1	—	2
第六局	21	8	7	1	3	1	1	—	—	3
第七局	25	6	5	—	1	1	—	—	—	2
第八局	28	6	8	—	—	1	1	—	—	1
第九局	17	5	7	1	1	—	—	—	—	—
第十局	11	5	5	—	—	—	—	1	—	—
第十一局	5	5	1	—	—	1	—	1	—	—
第十二局	—	3	—	—	—	—	—	—	—	—
總計	190	52	42	6	5	7	2	3	1	8

資料來源：南京市社會局編輯，《南京社會特刊》（第三冊），1932 年，頁 179。

廟宇數						總 計	僧道人數				總數
觀	林	居	亭	閣	司		僧	道	尼	冠	
—	1	—	—	1	—	25	23	4	69	—	96
—	1	—	—	1	—	15	46	13	20	—	97
—	—	—	—	—	—	26	116	—	22	—	138
—	—	—	—	—	—	23	31	21	35	3	90
—	2	1	—	—	1	41	34	7	28	3	72
—	2	—	—	2	—	49	78	2	17	9	106
—	1	1	—	4	—	46	71	1	31	3	106
1	—	—	—	—	—	41	26	3	62	8	135
—	—	—	3	1	—	35	155	2	54	1	212
—	3	—	2	—	—	27	37	—	3	—	40
—	—	—	—	—	—	13	36	1	25	9	71
—	—	—	—	—	—	3	1	—	—	—	1
1	10	2	5	9	1	344	708	54	366	36	1,164

附表 2-3：南京市寺廟概況 1936 年 6 月調查（數據同 1937 年 4 月 27 日之《中央日報》）

項目 類別	所數	僧道尼人數				資產種類					
		合計	僧	道	尼	房屋間數				田地畝數	價值約數
						合計	瓦屋	披廈	草屋		
庵	227	659	317	3	339	2,477	2,271	206	—	997.22	77,852,000
寺	57	375	375	—	—	1,893	1,861	32	—	9,616.20	155,533,273
廟	86	176	136	21	19	870	849	21	—	963.70	24,303,500
閣	9	23	14	1	8	80	80	—	—	72.90	3,499,100
宮	13	47	16	30	1	224	220	4	—	215.20	18,615,000
林	11	49	14	—	35	185	167	15	3	249.20	10,472,100
洞	6	12	9	1	2	28	28	—	—	118.50	897,700
堂	6	26	9	—	17	49	49	—	—	128.70	5,364,000
其他	36	95	49	8	38	459	421	35	3	436.60	32,759,100
總計	451	1,462	939	64	459	6,265	5,946	313	6	10,091.22 ❸	329,295,773

資料來源：南京市政府祕書處編，《南京市政府行政統計報告（1935）》，頁 103。

❸ 原表作 10,091.22，實際數字相加應為 12,798.22。

附表 2-4：南京市寺廟調查表（1941 年 3 月調查，401 座）

寺廟名稱	所在地	住持	備考
第一區：74 座			
普淨庵	長樂路武定橋口	邵元怡	本庵無住持，管理人邵元怡
長生庵	下江考棚第 10 號	王德明	本庵無住持，管理人王德明
地藏庵	軍師巷第 3 號	永祥	
土地祠	信府苑第 23 號	雀塵	
都天廟	豆腐巷第 1 號	能持	僧人名
地藏庵	馬芳苑	普明	尼僧名
大福禪林	長樂路第 248 號	永祥	
翔鸞禪林	堆草巷第 9 號	禪定	
大乘庵	邊營第 25 號	乘仁	
萬壽庵	邊營第 22 號	能空	
蓮社庵	積善里第 13 號	乘一	
淨居庵	張家衙第 5 號	覺惠	
千佛庵	飲虹園第 35 號	悟樵	
百歲宮	倉門口第 1 號之 1	賢清	
極樂庵	轉龍車第 2 號	性體	
如來庵	小心橋東街第 3 號	福元	
正覺寺	長樂路第 444 號	蓮華	
自修庵	小心橋東街第 4 號	李陳氏	
石觀音	石觀音第 11 號	自願	
壽福庵	倉門口第 67 號	道惠	
消災庵	小心橋第 33 號	慧定	
觀音庵	長樂路第 434 號	隆階	
準提庵	長樂路 381 號	志成	僧
一脈庵	長樂路 393 號	境安	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
自修庵	長生祠 14 號	智通	
淨月庵	長生祠 28 號	德明	
藥師庵	蓮子營 12 號	性德	
觀音庵	蓮子營 15 號	常性	
慧炤庵	小黨家巷 16 號	大照	
古惜字庵	大石坝街 32 號	雨亭	
鷺峯寺	東花園 14 號	龍慧	
復興庵	東花園 10 號	定義	
普樂家庵	小石坝街 29 號	王愿貞	管理人
同緣家庵	小石坝街 33 號	張道緣	管理人
長樂庵	大全福巷 22 號	定然	
白佛殿	小王府園 78 號	清梓	
甘露庵	中華路 145 號	覺照	
護國寺	致和街 130 號	悅譯	
觀音庵	東井巷 28 號	覺心	
準提庵	東文思巷 1 號	趙洪氏	
觀音庵	西華門 1 號	慧來	
眼香廟	琥珀巷 33 號	徹明	
三茅宮	城佐營 2 號	妙空	
財神廟	馬路街 65 號	陳靜修	
觀音庵	三條巷 61 號	雲清	
九蓮庵	三條巷 91 號	皓月	
準提庵	二條巷 81 號	永詮	
炎帝庵	二條巷 43 號	法中	
福緣庵	四條巷 30 號	永定	
寶善庵	四條巷 125 號	孫李氏	
城皇廟	通濟門街 22 號	東波	
西方寺	公園路 47 號	妙機	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
白下寺	白下路 369 號	心來	
準提庵	太平路 33 號	然遠	
極樂庵	太平巷 12 號	永圓	
光明庵	沙塘灣 9 號	永開	
斗姥宮	廣藝街 31 號	王至慧	
文華閣	西方庵 6 號	同上	
龍王廟	西方庵 3 號	雲霞	
法華庵	戶部街 12 號	淨慧	
炎帝庵	戶部街 104 號	春觀	
天印庵	天印庵 1 號	程淨華	
接引庵	鐵湯池 5 號	長根	
觀音庵	鐵湯池 28 號	宏開	
西來庵	抄紙巷 11 號	印潤	
地藏庵	洪武路 29 號	松月	
二郎廟	二郎廟 20 號	徐宗佑	
吉祥庵	洪武路 148 號	性海	
妙覺庵	洪武路 152 號	修德	
華圓庵	程閣老巷 34 號	妙蓮	
處聚庵	白下路 29 號	張煥文	
高王庵	丁官營 4 號	法成	
普善庵	丁官營 17 號	妙諦	
觀音庵	裘家灣 64 號之 1	信圓	
第二區：76 座			
三官殿	大輝復巷	隆慧	
圓通庵	小輝復巷	樹春	
楞嚴寺	崔妃巷	印妙	
臥佛寺	月牙巷	靜崖	
菩提庵	大丁家巷	果慶	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
觀音庵	止馬營	廣願	
曇雲寺	止馬營	白海	
老龍庵	北灣子	傳月	
觀音庵	復興路	如靜	
都土地祠	復興路	用成	
復興庵	老府橋 27 號	廓清	
準提庵	貓魚市 25 號	春觀	
海會庵	貓魚市 2 號	海安	
大悲庵	倉頂 13 號	容寬	
金粟庵	金粟庵 18 號	悅鐸	
保國寺	五福街 18 號	摩尼	
觀音庵	泥馬巷	錫光	
炎帝庵	綾莊巷 16 號	常修	
清淨庵	大板巷		荒廟
古白衣庵	白衣庵	妙空	
城隍廟	府西街	緣修	
大悲殿	大百花巷 1 號	一心	
自修庵	大百花巷 3 號	榮海	
普霖庵	糖坊廊	冰鏡	
伏魔庵	伏魔庵	真霖	
準提庵	大百花巷 6 號	福澄	
正宗庵	明瓦廊 10 號	性道	
普渡庵	張府園 36 號	印性	
長生庵	建業路 133 號	能善	
地藏庵	三茅宮 51 號	徹融	
觀音庵	建業路 131 號	覺清	
文昌庵	曹都巷 2 號	耕塵	
護國庵	朱家苑 31 號	妙定	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
六度庵	六度庵 5 號	景園	
觀音庵	胭脂巷 17 號	如海	
財神廟	鴨池塘 6 號	雨才	
永祥庵	集慶路 192 號	宏量	
財神廟	集慶路 246 號	果成	
九天祠	倉坡 6 號	惟定	
一葦庵	柳葉街 70 號	覺福	
半隱庵	大膠巷 23 號	仁可	
自修庵	雙塘 35 號	禪圓	
神州庵	畚子巷 38 號	自願	
地藏庵	地藏庵 17 號	果梵	
慧月居	花露崗 35 號	印珠	
禹王庵	磨盤街 43 號		現由王愷榮代理
財神廟	庫司坊 31 號		荒廟
彌勒庵	陳家牌坊 23 號	慧林	
如意庵	郭府園 17 號	密才	
菩提庵	秣陵路 196 號之 1	聖寬	
紫竹林庵	跑馬巷 4 號	妙鎔	
鳳游寺	杏花村	玄鍾	
鐵牌庵	大沙井 9 號	隆海	
三聖庵	花露崗 54 號	道純	
慈佑閣	豆腐坊 15 號	慧勤	
妙悟庵	花露崗 123 號	妙空	
瓦棺寺	瓦棺寺 8 號		解柏氏代理
佛勝庵	五福橫首 24 號	奧慈	
神州庵	花露崗 2 號	修禪	
亳州庵	五福橫首 22 號	了德	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
水齋庵	水齋庵 37 號	潤忠	
福緣庵	鳴羊街 19 號	海山	
從容庵	六角井 32 號		該庵主持逃亡在外，本地施主尚未決定人選
普利寺	安品街	蓮華	
蕭公廟	杏花村	廣明	
復興庵	復興路	慈安	
羅漢寺	石鼓路	仁慶	
三聖庵	柏菜樹	永修	
將軍廟	石鼓路 7 號	隆興	
淨業庵	秣陵路 239 號	性慈	
如意庵	天妃巷 52 號	張徐氏	
甘露禪林	鐵管巷 31 號	品正	
普照寺	莫愁路 63 號	迦樂	
地藏庵	石橋後 2 號		荒廟
古都 城隍廟	朝天宮西街	雲曙	
華藏寺	軍械局後	見性	
第三區：52 座			
菩提經壽	上乘庵 36 號	如松	略有房屋
上乘庵	上乘庵 65 號	雲峰	略有房產菜園生活可
法雨庵	青石街 11 號	隆園	略有房產賣經唱生活
水月庵	青石街 13 號	常新	略有房產可
容道庵	白井廊 50 號	淨德	事變被燒略有房產生活困難
神州庵	雞鵝巷 50 號	印能	略有房產生活可
觀音庵	雞鵝巷 21 號	德根	略有房產
自修庵	安將軍巷 36 號	陳自修	私有

寺廟名稱	所在地	住持	備考
萬壽寺	中山東路 411 號	釋心恒	
大悲院	觀音閣 16 號	興五	
觀音閣	網巾市	悟蓮	觀音閣 20 號
華嚴寺	黃家塘 19 號	法龍	屋於事變時已焚毀其半，餘者租與人住
大悲庵	太平橋南 6 號	坤龍	廟屋六間租與人住
□檀庵	半山園 34 號	法光	房屋四間乃香林寺下院
香林禪寺	香林寺 1 號	顯曇	六朝勝蹟遺留於今，為古之名剎
毘盧寺	漢府街 4 號	廣明	廟屋宏大約百餘間，為本京名剎
半山寺	半山園 16 號	幼泉	房屋十八間，田地約百三十餘畝
玄帝庵	花家巷 2 號	興義	
雞鳴寺	武廟 15 號	僧守慧	
小九華山	太平門九華山	本全	
雙聖庵	珠江路珍珠橋	醒慈	
財神廟	大影壁	龍發	
小南海	文德里 12 號	果証	
蓮華庵	居安里 1 號	本恭	
炎帝庵	成賢街 75 號	婁至明	
通覺庵	衛巷 1 號	永智	
土神祠	尖角營 42 號	守慧	僧
明慧庵	雙龍巷 18 號	德性	尼
東嶽廟	保泰街 46 號	守慧	僧
石婆婆庵	石婆婆巷 18 號	永海	尼
三皇廟	保泰街 32 號	無	係醫藥成衣三業公所
地藏庵	荷葉巷 23 號	德智	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
普利庵	湖北路 257 號	祖德	
大鐘亭	大鐘亭 1 號	心仁	
觀音庵	獅子橋 3 號	修亭、 慈松	
百子亭	百子亭 4 號	無	該廟內有孟憲科看管
將軍廟	將軍廟 1 號之 1	因空	
靈鷲寺	馬台街 26 號	海寬	尼庵
福壽庵	堂子巷 9 號	郎軒	
萬松林	籌市口 31 號		管理人楊金和
龍衣禪林	大樹根 20 號	霧蓮	
紫竹林寺	紫竹林 21 號	峻嶺和 尚	
萬佛寺	小北門 9 號	大航和 尚	
甘露林	金川門 8 號	廣融和 尚	
妙峰庵	妙峰庵 3 號	寬定	尼
三聖庵	驢子巷 6 號	李永福	管理人
普佑法師 諾那佛堂	環洲	蒼士鈺	管理人並任十一坊長
湖神廟	梁州		園林管理所
土地廟	環洲		洲民住持
土地廟	環洲		洲民住持
土地廟	櫻洲		洲民住持
土地廟	菱洲		洲民住持
第四區：34 座			
古林寺	吉祥寺 10 號	果言	
大佛寺	大方巷 8 號	中林	
準提庵	龍蟠里 25 號	常定	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
普渡庵	龍蟠里 36 號	道明	
聽潮寺	黃瓜園 1 號	寬塵	
祖師庵	人和街 5 號之 1	慈舟	
顏魯公祠	收兵橋 15 號	果修	
駐馬庵	蛇山 8 號	正定	
化城庵	廣州路 252 號	圓應	
朝陽庵	上海路 109 號	通桂	
永慶寺	上海路 25 號	麗塵	
雙松庵	左所巷 6 號	極聖	
光明庵	漢中路 172 號	寶華	
太平庵	沈舉人巷 17 號	願成	
浩月庵	沈舉人巷 11 號	寶林	
地藏庵	沈舉人巷 22 號	真如	
福壽庵	高家酒館 35 號	月江	
慈悲社	華僑路 49 號	性源	
金陵寺	童家山 1 號	映徹	
淨界寺	東門街 10 號	迦慶	
祖燈庵	晚市 3 號	宏亮	
南祖師庵	南祖師庵 24 號	高陳氏	該庵前住持深泉亡故，由高陳氏係親生女主持，查前進房由能明住持，該氏不居於此
歸雲堂	歸雲堂 5 號	堂修	
法華庵	挹江門內 10 號	心益	該庵於二十九年七月間被友軍暫住，其主持僧已遷移他處
龍池庵	挹江門內 25 號	證修	
清涼山 九華寺	清涼山 15 號	相空	
清涼寺	清涼山 18 號	智寬	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
掃葉樓善慶寺	清涼山 19 號	寄龕	
延壽庵	清涼山 3 號	方提	
回香閣	清涼山 6 號	普義	
二聖殿	清涼山 7 號	覺道	
果蓮庵	清涼山 28 號	心定	
伽藍庵	清涼山 30 號	善清	
地母殿	清涼山 31 號	本榮	
第五區（有詳細資料，見第二章表 2-6）：13 座			
念佛堂	寶善街	淨貞	尼僧，住修老太共十六名
炎帝庵	寶善街	大航	和尚，客師四名道人一名
觀音庵	二板橋	大緣	和尚，客師十名道人四名
念佛禪林	二板橋	常軒	和尚
晏公廟	晏公廟	慶蓮	和尚，徒弟一名
慈祥庵	姜家園	褚恩玉	道人，客師共三名
天后宮	綏遠路	劉萬明	道士，道人一名
靜海寺	綏遠路	嵐川	和尚，客師五名道人五名
古城隍廟	柵欄門	自修	和尚，客師三名道人三名
迴龍庵	頭所村	妙蓮	尼僧住修三名
文殊禪院	頭所村	妙然	和尚，住修老太四名徒弟、孫二名
觀音庵	四所村	演德	尼僧，內住修老太七名徒弟一名
福德祠	東砲台	顧正揚	看廟
孝陵衛			
關帝廟	孝陵鎮五保七甲苜蓿園 1 號	劉圓陽 年 68 歲	男，道士，道教江蘇人
大士庵	孝陵鎮七保一甲晏公廟 2 號	本來 年 51 歲	男，僧，佛教江蘇人

寺廟名稱	所在地	住持	備考
接引庵	七保四甲雙拜崗 3 號	常法 年 45 歲	男，僧，佛教江蘇人
靈谷寺	八保四甲靈谷寺村 4 號	與善 年 53 歲	男，僧，佛教江蘇人
觀音寺	十保七甲左所村 5 號	清梓 年 32 歲	男，僧，佛教江蘇人
葛仙庵	孝陵衛牌樓鎮一保一甲張家上 1 號	胡福奎 年 51 歲	男，道人，江蘇人
地藏庵	一保九甲豌豆園 2 號	周慶修 年 74 歲	女，尼，江蘇人
前鎖庵	三保九甲前鎖存 3 號	朱惟元 年 48 歲	男，道人，江蘇人
海福庵	九保四甲西方村 4 號	王玉海 年 56 歲	男，道人，江蘇人
神樂觀	十一保五甲關門口 5 號	易福堂 年 71 歲	男，道人，河南人
雙松庵	孝陵衛馬群鎮一保十二甲陶家營 1 號	傅喜 年 47 歲	男，僧，佛教江蘇人
興隆庵	七保六甲餘糧莊 2 號	王金發 年 64 歲	男，道人，江蘇人
興隆庵	八保十甲滄波門 3 號	昌經 年 45 歲	男，僧，佛教江蘇人
蕭公廟	八保十一甲向上村 4 號	隆淨 年 69 歲	男，僧，佛教江蘇人
大仙廟	孝陵鎮十保五甲大石山 5 號	吳老太 年 53 歲	男，齋公，江蘇人
地藏庵	仙鶴鎮二保一甲仙鶴門 1 號	本道 年 52 歲	女，尼，佛教江蘇人
關帝廟	二保二甲仙鶴門 2 號	如常 年 63 歲	男，僧，佛教江蘇人

寺廟名稱	所在地	住持	備考
觀音庵	四保三甲湖底村 3 號	劉家有年 42 歲	男，道人，江蘇人
善土廟	孝陵衛第十保五甲		事變被焚
觀音庵	仙鶴鎮五保二甲金莊村		同上
觀音庵	仙鶴鎮七保五甲邊莊		同上
中庵	仙鶴鎮二保二甲仙鶴門街		同上
三茅庵	仙鶴鎮獅子垸村		事變被焚
炎帝庵	孝陵鎮本街		同上
牛王廟	馬群鎮牛王廟村	龍祥年 38 歲	江寧人，同上復建
蠶母殿	孝陵鎮小衛街		事變被焚
燕子磯：48 座			
火神廟	燕子磯鎮忠孝里	微妙	燕子磯鎮
大王廟	信義里	無	荒廟
永濟寺	永安里	如山	
觀音閣	永安里	自甯	
觀音洞	永安里	孫志妙	
頭台洞	永安里	葉定修	
二台洞	永安里	劉慈善	
三台洞	永安里	周鏞濤	
達摩洞	佛靈里	乘一	
永清寺	永清里	乘一	
大覺庵	上元里	隆靜	
吼子洞	上元里	無	荒廟
觀音閣	二仙橋	隆靜	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
觀音寺	笆斗鄉東里	劉慈星	笆斗鄉
江沿都土地廟	西里	謝宜聰	
娘娘廟	興武營	王萬金	
土地廟	許家巷	吳春才	
神州庵	陰陽衛	悟雲	
慈善廟	烏龍鄉張化村	隆興	烏龍鄉
吳家廟	謝崗頭	吳長清	
烏龍寺	烏龍山	廣緣	
興隆庵	朱家邊	雲亮	
梵慧寺	伏家場	靜璽	
清淨寺	吳家場	昌恒	
下廟	吳家場	田承洲	
萬壽庵	萬壽村	秀廷	萬山鄉
龍王廟	奮鬥村	連譜	
東嶽廟	太平村	聖元	
聚賢堂	太平村	韋智德	
嘉善寺	和平鄉幕府山凹	醒慈	和平鄉
蟠龍山	邁皋橋	劉萬明	
關帝大廟	柵欄鄉大廟村	自修	柵欄鄉
鐵古廟	郭家山	心淨	
張王廟	張王廟村	沈作春	
七古廟	篆塘村		荒廟
眼香廟	城河村	瞽目徐老太	
念佛堂	東嶽廟村	常志	
東嶽廟	東嶽廟村	林峰	
三茅宮	太平鄉白馬村	德洪	太平鄉

寺廟名稱	所在地	住持	備考
佛國寺	鎖金村	曇鉢	
火神廟	櫻駝村	穎悟	
蔣王廟	蔣王廟		荒廟
善司廟	劉王井	高成業	
保國庵	金固鄉寶塔橋街	修慧	金固鄉
百善廟	橋東街	鋼明	
觀音庵	八卦鄉蛇路東	惟奚	八卦鄉
興隆宮	七里鄉白沙灘東村	葛保清	七里鄉
興華庵	後新圩	韋恆發	
上新河：43 座			
送子觀音庵	茶亭西	善容	
甘露寺	茶亭西	養田	
觀音庵	鳳凰西街	蔡有志	管理人
大士庵	茶亭東	學參	
三茅行宮	茶亭東	福壽	
萬壽庵	茶亭東	心靈	
太平庵	拖板橋	應遠財	管理人
武聖廟	河北大街	唐祖銀	管理人
土地廟	新橋街	省三	
定波庵	菜市口	蔣陳氏	管理人
興善庵	菜市口	自明	
迴龍庵	菜市口	靜廷	
火神殿	荷花池	靜誠	
都天廟	荷花池	靜誠	
吉祥寺	荷花池	洲濤	
火神廟	北河里	松泉	
紫竹林	下河街	定安	

寺廟名稱	所在地	住持	備考
觀音閣	牌坊街	昌諦	
華嚴庵	牌坊街	邱德輝	管理人
三元庵	二道埂子	明福	
地藏庵	鳳凰街	聖禮	
火神廟	鳳凰街	姚文彬	管理人
三元宮	瓦廠街	昌嗣	
玉皇閣	外關頭	沈長海	管理人
大王廟	上河街	愧生	
法雲寺	清江村	心靜	
地藏庵	清江村	妙智	
雙龍庵	雙龍村	王長華	管理人
龍王廟	南傘巷	德法	
大王廟	南傘巷	妙連	
雷公廟	南傘巷	周開元	管理人
天后宮	北圩村	妙靜	
城隍廟	崇安橋北街	廣本	
靈興寺	積餘村	竹善	
關帝廟	崇安橋南街	陳祥貴	管理人
小東嶽廟	東林村	靜誠	
老東嶽廟	李勝村	普育	
龍王廟	李勝村	普育	
圓通庵	圓通村	張四	
蓮花庵	蓮花村	徐奎發	管理人
興隆庵	興隆村	徐萬貴	管理人
四松庵	四松村	圓錫	
廣濟庵	白馬村	王文斌	管理人

寺廟名稱	所在地	住持	備考
安德門：35 座			
三藏殿	寶塔根 297 號	本明	
瑞像院	寶塔根 212 號	雲霞	
大報恩寺	雨花路 63 號	本明	
炎帝庵	掃帚巷 52 號	仁松	
觀音庵	養虎巷 78 號	介普	尼
長生寺	方家巷 3 號	宏量	
觀音庵	小市口 12 號	性悟	尼
園覺庵	集合村 6 號	雲錫	
法華寺	城南村 58 號	志良	
地藏庵	珍珠巷 251 號	昌持	尼
土地祠	珍珠巷 272 號	昌蓮	尼
普德寺	普德村 40 號	學愚	
財神廟	下碼頭 6 號	道泉	
南嶽行宮	城南村 10 號	陳少卿	因該廟屬於湖南會館，事變後並無僧道，現由該會館陳少卿管理
玉皇閣	錢家村 75 號	果來	尼
三茅行宮	通濟門外九龍橋下七里街	李志本	
龍華寺	通濟門外四方城 1 號	印源	
東嶽廟	路字鋪 32 號	實根	
張王廟	夾崗門 52 號	德修	
恒和庵	草場圩 33 號	通慧	
觀音庵	紅花村 58 號	德昌	
淨土庵	毛家營 38 號	德林	
觀音庵	海新鄉常萬圩村	性修	尼
善居庵	海新鄉趙家崗村	陳老三	道人

寺廟名稱	所在地	住持	備考
土地廟	海新街前頭街	劉本發	道人
圩心庵	海新鄉第七保	馬喜壽	道人
地藏庵	海新鄉橋西里	孫隆金	道人
東嶽廟	海新鄉橋西里	李存財	
善司廟	善德鎮鐵心橋	軼齋	
天隆寺	善德鎮向花村	宗明	
城隍廟	善德鎮安德里	悟純	
天界寺	善德鎮安德里	愿如	
碧峰寺	善德鎮安德里	愿如代管	
華嚴寺	善德鎮臧家巷	空如	
能仁寺	善德鎮能仁里	寶善	荒產廟無

資料來源：「為送寺廟調查表備文呈轉市府」，1941 年，南京市檔案館，檔號：1002-002-1512。

附表 2-5：1947 年南京市各種宗教報告表

宗教別	寺院或教堂數	主持人數			教徒人數		
		共計	男	女	共計	男	女
佛教	300	300	203	97	1,117	950	167
道教	10	8	8	—	37	37	—
回教	29	29	25	4	99,876	69,248	30,628
天主堂	10	47	31	16	1,499	901	598
耶穌教	22	22	21	1	2,689	1,377	1,310
理教	29	30	30	—	1,030	979	51
共計	400	436	318	118	106,246	734,92	32,754

資料來源：「關於 1947 年南京市各種宗教報告表」，1947 年，南京市檔案館，檔號：1003-3-164。

附表 2-6：1950 年 7 月至 1951 年 12 月南京寺廟一覽表（共計：321 座，1100 人，太平天國後興修的寺廟以劃底線標出）

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
棲霞寺	棲霞山	齊永明元年明僧紹捨宅為寺					
雞鳴寺	雞鳴寺路 1 號雞籠山上	東吳赤烏年間	乘修	房 32 間	地 130 畝	僧 1 道友 3 茶房 4	
毘盧寺	漢府街 4 號	傳南朝建明嘉靖和清初重修	應如	房 150 間	田 1000 畝	僧 14 工 8	過去一百餘人
金粟庵	來鳳社區	明洪武年間	悅譯	房 13 間		僧 4 道 1	
鷺峰寺	白鷺洲公園北大門	南齊	隆慧	房 13 間		僧 1 工 1	
兜率寺	江浦縣老山西華峰下獅子嶺	清順治年間					
泰山寺	浦口泰山新村	明代					
弘覺寺	江寧牛首山	南朝					
無想寺	溧水縣城南 75 千米處	六朝					
慧濟寺	江浦縣湯泉鎮	東晉					
真如寺	高淳縣遊子山	明萬曆十八年建					

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
觀音禪寺	溧水縣東廬山西	元朝					
建初寺	南京萬歲橋（今新橋）	吳赤烏十年					
瓦官寺	南京花露崗	東晉					
道場寺	秦淮河南岸鬥場里	東晉					
高座寺	南京雨花台	西晉	淨森			僧 1	房居烈士墓工人
幽棲寺	江寧東善橋幽棲山	南朝					
香林寺	南京黃埔路佛心橋 37 號	明代	滿輝	房 64 間	田 600 畝菜地十餘畝	僧 2	過去一百餘人
定山寺	浦口大頂山的獅子峰下	梁代					
光宅寺	秦淮區江寧路老虎頭 44 號	梁代	自願	房 18 間		僧 1	現名石觀音寺
普德寺	雨花台普德村 134 號	梁天監二年建，雪明（另登記通經）		房 48 間	四百二十餘畝	僧 4	後增至一千餘畝，土改後留一畝作菜地
長蘆寺	大廠區長蘆中學內	梁代					
古林寺	南京城西古平崗	南朝	養熙	房 120 間	四百餘畝	和尚 12 工人 11	過去六十餘人

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
半山寺	南京中山門海軍學院內	北宋元豐七年		房 18 間	地 57 畝		王安石捨宅為寺
玉泉寺	高淳縣花山	宋代					
天界寺	南京雨花西路能仁里 103 號	元代	願如	房 32 間	田地 2050 畝	道士 1	元代在城內稱大龍翔集慶寺
天隆寺	南京中華門外玉環山	明初					
靜海寺	南京下關朝月樓 465 號	明永樂九年	光監	房 20 間	地一百餘畝	僧 11	
大報恩寺	南京古長干巷	三國					明永樂年間建琉璃塔
清涼寺	南京清涼山 23 號附 6 號	五代十國	培芝	房 10 間	地 6 畝	僧 1	續朗
龍泉寺	南京鐵心橋高家庫村	唐代					
西本願寺	南京洪武路	清初					日本人建，稱西本願寺
東本願寺	南京中山東路小學內	清初					日本人建
東大寺	南京逸心橋	清初					日本人建
西大寺	南京小火瓦巷	清初					日本人建
金陵寺	南京三牌樓三步兩橋童家山 1 號	梁朝	德法	房 36 間	田 100 畝	僧 12 工 2	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
敕封正覺寺	長樂路 444 號	唐代	蓮華	房十餘間	菜地 1 畝	僧 4	過去五十餘人
大鐘寺	南京中央路大鐘亭 1 號	明洪武二十一年	長法	12 間		僧 1 道 1 尼 1	
祖師庵	南京山西路人和街 1 之 3 號	約建於梁清初建，民國二十三年又建	慈舟	13 間	基地一畝餘	僧 1 道友 1	
大佛寺	南京大方巷 8 號		中標	8 間	田六十餘畝	僧 2	
東嶽行宮	南京保泰街 101 號	梁代	習初	15 間		僧 7	過去十餘人
化城庵	南京廣州路 354 號	民國十九年蓮華構建 15 間	圓應	房 7 間		尼 3	過去 8 人
慶善寺掃葉樓	南京清涼山		寄龕	廟基 3 畝		僧 1	
九華寺	南京清涼山 19 號		靜崖	殿宇借給教養院		僧 1	過去十餘人
長生茶亭	建鄴路 133 號	同治四年	馮樹春	9 間		2 人	
炎帝行宮觀音庵	建鄴路 131 號	同治五年	妙隆	樓房 9 間		尼 4	
普利律寺	南京安品街 68 號	唐代洪楊時毀，光緒年重建	嵩山	房 10 間		僧 3	民國二十一年端齋募建改普利律寺

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
吉祥觀音庵	南京中華門外小市口	光緒年建	性悟	房出租		尼 2	
文昌庵	南京大香爐曹都市	同治年間	梓濤	房 18 間 日寇燒毀 9 間		4 人	
翔鸞禪林	南京中華門東堆草巷	洪武三年沈萬三祭祖家廟	真性	房 18 間	43.92 方	僧 5	其位又稱大油坊巷
復興庵	南京新街口南街 14 號		慧光			僧 2	
送子觀音律院	南京中山東路鐵湯池 28 號	光緒年間	德誠仁善	房 12 間	地 1 畝	僧 3	
玉皇閣	南京中華門外錢家屯		聖能	房 8 間	地基 4 畝	尼 1	
鄧府庵	中華門外錢家屯		智能				
龍華寺	南京通濟門外洗吸水閘		印源				
三元庵	中華門外雞鵝所 2 號		妙泉	殿房 6 間	地 4 畝 5 分		
神州庵	雞鵝巷 46 號	同治前	乘參	房 17 間	地 8 畝	尼 4	
放生庵	南京龍蟠里 44 號	同治四年重建	果修	房 32 間	地二畝餘	僧 3	
大悲院	雞鵝巷觀音閣 16 號	明末	善宣	房 15 間		僧 2	
瑞像院	南京中華門外正學路 27 號	光緒四年眼修和尚建	雲霞	房 2 間	地 13 方丈	僧 2	
法雨庵	南京長江路 89 號		良修			僧 3	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
妙悟庵	南京花露崗						
觀音庵	南京白下路東井巷	同治八年	覺心	房 26 間		尼 2	
萬壽庵	南京邊營 59 號	光緒年間	丁覺	房 14 間		僧 1	
眼香庵	南京東釣魚巷 9 號		能願	房 2 間		尼 1	
一脈庵	南京長樂路 393 號	明末年	鏡庵	房 8 間		尼 2	
將軍廟	南京將軍廟 1 號之 1		能安			僧 2	
城隍廟	南京下關柵欄門 37 號		昌明	房 8 間	地 7 畝 3 分	僧 3	
文殊禪院	南京下關四所屯頭庵 1 號		惟本	房 5 間	地 4 畝	僧 3	
接引庵	南京鐵湯池新 5 號	一百年前	長根	房 42 間		尼 9	
炎帝禪林	南京下關寶善街 216 號		大航	房 32 間		僧 6	
地藏庵	南京洪武路 29 號		朱仁順	房 2 間		3 人	
普利庵	南京湖北路新門牌 15 號		修亭	房 4 間		僧 21	
上乘庵	南京上乘庵 43 號		廣亮	房 7 間		尼 7	
妙覺庵	南京洪武路 152 號		順清	房 5 間		尼 3	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
晏公廟	南京下關晏公廟 1 號	明代	慶蓮	房 10 間	山塘 50 畝	尼 1	民國四十年十二月九日登記主持昌田
皈一佛堂	南京集慶路倉頂 9 號	民國三十三年開始	張茂榮			男 5	不足法定人數，未登記
龍池庵	南京龍池巷 18 號		鶴亭	房 9 間	基地 9 分山地 20 畝	僧 1	
東嶽廟	南京中央門外東嶽廟 13 號	同治	正慧	房 28 間	地 65 畝	僧 1	
南祖師庵	南京挹江門	民國八年建	呂淨七	房 8 間	地四十餘方	女 2	
東台庵	南京下關熱河路 6 號	明代	自修	房 3 間		僧 1	
西來庵	南京抄紙巷 11 號	光緒十九年私人建	印潤	房 13 間 批房 7 間		尼 7	
慈祥庵	南京下關薑家園 37 號		峰嶺	房 16 間	田 41 畝	僧俗 5	過去 11 人
香水林寺	南京馬台街 26 號		海量		地基 2 畝	僧 6	
華嚴庵	南京程閣老巷 24 號		隆玉	房 7 間 草房 3 間		2 人	
準提庵	南京長樂路 381 號	同治年間	志成	房 8 間		僧 2 老太 1	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
福緣庵	南京中山東路四條巷		雪空	房 5 間		尼 11 修行 3	
財神廟	南京門西庫司坊		聖機	房 2 間		僧 2	
彌勒庵	南京門西陳家牌坊 23 號		廣澤	房 10 間 小坡 1 間		僧 1	過去 21 人
華藏庵寺	南京漢西門軍械局路 18 號		範德圓	房屋出租		僧 2	
觀音閣	南京升州路 194 號	同治年間，民國二十三年拓馬路拆	旭升	樓房 3 間 平房 3 間		僧 3	前主持能忍複建
甘露庵	南京中華路府西街		道禪	房 8 殿房 5 鋪房 3		僧 3	
惜字庵	南京大石壩街 34 號	清代建，民國三十年重修	妙果	房 8 間		僧 4 道 2 工 2	
觀音庵	南京羊皮巷 18 號	同治四年	卓齋	房 18 間	地 3 畝	僧 2	卓齋擔任過古林寺主持，詹融通在此籌組佛教會
華嚴法會	南京中山南路 631 號	民國三十七年十月成立講《華嚴經》	傅近秋 周尚			居士 7	另有：張德福張錦堯張雲樹盛韶華陳鏞清

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
觀音庵	南京下關二板橋 601 號	清代重建，民國十九年明心重建	心惠	房 24 間		僧 5	過去 14 人，1951 年心智
念佛禪林	南京下關二板橋 442 號	光緒年間	昌田	房 4 間	池塘 1 畝	僧 1	
淨界寺	南京丁家橋東門街 41 號		文融	房 10 餘間	地 230 畝	僧 1	
常樂庵	南京大福巷 34 號	清同治十三年丁姓家庵	道一	房 10 餘間		僧 4	定然任經懺聯合會會長
吉祥寺	南京洪武路 168 號	光緒十六年	性海	房 17 間		僧 2 尼 7	過去 13 人，佛革籌備委員
古龍王廟	南京火瓦巷龍五廟 3 號	光緒年間曾國荃建	來舟	房 12 間	基地 8 畝	僧 5	光緒十一年重修
新一脈庵	南京剪子巷 185 號	民國三十年由妙蓮太師構建	聖華	房 8 間		尼 1	
九蓮庵	南京中山東路三條巷 47 號	光緒年重建	明曦	房 14 間		僧 3	
九天禪林	南京滄坡 8 號	同治後重修	惟定	房 8 間		僧 1	過去 4 人
二郎廟	南京延齡巷 725 號（道教）		于信真	房 33 間	地 1 畝餘	道士 5	
二聖殿	南京清涼山 8 號	光緒初	賢清	房 8 間	地 3 畝	尼 2	
大乘庵	南京門東邊營 60 號	民國十四年	妙智	房 15 間		尼 3	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
大悲庵	南京城佐營 9 號	光緒年間	志明	房 12 間		僧 7 工 3	
大悲庵	南京城北太平橋南 4 號	光緒年間	宏模	房 8 間		僧 3 俗 1	
玉皇閣	南京南門外五貴里		挽聖	房 8 間	地 4 畝 4 分	尼 1	
大悲庵	南京倉頂 13 號	乾隆四十年	融寬	房 18 間		僧 1	
大悲殿	南京大百花巷 1 號		一心	房 6 間		僧 2	過去 1 人
大悲院	南京城北通賢橋觀音閣 16 號	民國三十四年建	德高	房 6 間	地 1 畝 4 分	僧 3	過去 10 人
大福庵	南京長樂路 238 號	同治年間可慧建	谷雲	房 6 間		僧 6 客 3	
大佛寺	南京大方巷 10 號	明代	中林	房 11 間	地 7 畝餘	僧 1 女居士 1	
大王廟	南京水西門外上河街 46 號		月恒			僧 5	
三官殿	南京大輝複巷 22 號	唐朝	張乘宗	房 8 間	地 2 畝 6 分	僧 4	
三聖庵	南京門西花露崗 52 號		道純				
三聖庵	南京漢西門柏果樹 23 號	同治年建	體安	房 8 間		僧 1	
三元宮	南京瓦廠街 86 號	同治年間翻蓋	昌嗣	房 4 間	地基 2 畝	僧 3	演恒回家生產
天后宮	南京清江鄉中保村 2 號		隆本	房 3 間	地 3 畝 5 分	僧 2 道 1	
小南海	南京成賢街文德里 16 號	民國	願修	房 8 間		僧 1	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
瓦官寺	南京門西鳳遊寺瓦官寺10號	晉代	慈舫	房6間		僧1	
千佛庵	南京飲虹園31號	同治初年	悟樵	房16間		僧1 女2	
天后宮	南京大中和鄉大中和村2號		萬宜亮	房5間		僧2	
天后宮	南京下關靜海寺76號	明代	劉萬明	房10間		道1	
太平庵	南京沈舉人巷17號	光緒十六年	顧成	房8間		僧2	
水月庵	南京長江路77號	民國年間	勤如	房12間		僧4	
古斗姥宮	南京白下路廣藝街31號	唐代洪楊時毀，光緒十四年徐圓順重建	王宗衡	房數十間		道士7	
火星廟	南京健康路515-2號	民國三十二年重建	聖銘	房3間		僧1	
鄧府庵	南京西街小市口錢家村32號	光緒十年隆修創建	智融	房3間		尼3	
六度庵	南京門西太平橋6號	清時建	景園	房10間		僧1	
從容庵	南京六角井34號	同治	聖林	房5間		僧3	
嘉善禪寺	南京北郊邁皋橋		雲亭	房7間	田9畝 3分	僧2	
雙聖庵	南京太平橋珠江路4-6號	(嘉善寺下院)	雲亭	房5間			
白衣庵	南京白衣庵12號	明時建	妙空	房20間		僧1	過去10人

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
白衣庵	南京長江路楊將軍巷22號	民國二十三年重建	仇昌德	房9間		女1	
白佛禪院	南京小王府園60號	光緒十六年戒道建	洽之	房16間		僧4 道1	
白下寺	南京大光路250號	唐宋年間日炸毀二十餘間	心來	房30餘間		僧4	
東嶽古廟	南京保太后街101號		常明	房15間	地基1畝	僧6	
正宗庵	南京明瓦廊10號	光緒年間建	圓音	房9間		尼2	
歸雲堂	南京挹江門歸雲堂15巷1號		堂修	房17間	田8畝 山地16畝	僧2	
安隱寺	南京高輦柏村	明姚廣孝隱居之處	澄清	房停棺材	地1畝	僧4	
永祥庵	南京集慶路192號		湯宏亮	庵內11間 庵後20間		僧6	
玄帝庵	南京花家巷2號	光緒二十年	密通	房13間		尼2	
甘露禪林	南京薩家灣34號		能安	房3間	地2畝	僧1	
甘露庵	南京中華路121號	李鴻章投考讀書處	道禪	房16間		僧1	佛教籌備會籌備於此
欸賜永慶禪寺	南京上海路29號	梁代	麗塵	房22間	地22畝	僧12 工2	
觀音禪林	南京獅子橋3號		慈嵩	房8間	地2畝 3分	僧2	過去7人
觀音庵	南京三條巷55號	光緒十二年	雲清	房6間		尼2	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
觀音庵	南京莫愁路西止馬營9號	同治八年	昌化	房9間	地69方	尼1	
觀音庵	南京建鄴路131號		王樹英	房9間		女3	
觀音庵	南京糖坊橋35號	咸豐二年	梵摩	房3間		尼1	
觀音庵	南京雞鵝巷21號		仁義	房6間		尼1	
觀音庵	南京丹鳳街石婆婆巷6號	同治年間	永海	樓房3間 開間前後兩進		尼3	
觀音庵	南京泥馬巷24號	古庵同治年 馨山老和尚重建	悅譚	房6間		僧2	
觀音庵	南京中山南路馬巷觀音庵11號		廣願	房27間		僧1 俗1	
觀音禪林	南京新民門外四平二路二道街30號		寬亮	房5間	地1畝 6分	尼3	
觀音庵	南京養兔巷76號		福果	人民服務隊借用		尼1	
觀音閣	南京水西門牌坊街38號	同治年間	自亮	房3間 兩廂		尼3	
觀音真武禪林	通濟門外七里街紅花村13號		白雲	房16間	地4畝	僧1	
觀音庵	南京門東大樹城34號		信圓	房出租 2間		尼1	
觀音庵	南京狀元境二三巷3號		昌悟	房緊		尼2	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
觀音禪林	南京中華門西街小市口35號	光緒十年	昌義	房6間		尼2	
觀音庵	南京胭脂巷18號		覺恒	房6間		尼1	
觀音庵	南京長樂路門東小石橋44號		覺三	房10間		僧2	
西觀音庵	南京漢中門外鳳凰西街60號	同治年間	聖禮	房6間 2廂	地2畝	僧4	
觀音寺	南京正覺寺11號		義城	房10間		僧3	原在西華門東廠街，日人拆毀
地藏庵	南京大石壩街34號	同治時建	智如	房5間	地6分 6厘	尼1	
小九華地藏廟	小九華地藏廟41號	東晉（古青園寺、龍光寺、今玄奘寺）	本全	房12間	地2畝	僧3	
地藏庵	南京下關三汊河橋東街172號		祈淨處	房5間	地5畝 3分	女3	
地藏庵	南京珠江路將軍巷34號	道光年間	淨慧	房8間		尼4	
地藏庵	南京三茅宮59號	光緒十八年	徹融	房2間		尼1	
地藏庵	南京沈舉人巷18號	光緒年間	輝光	房7間		女2	
地藏庵	南京石橋東村21號	同治年間	法乘	房4間 4廂		尼1	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
地藏庵	南京中華門外北珍珠巷147號		昌持	房8間		尼1	
地藏庵	南京新民坊1號	同治十三年圓保師太建	普明	房6間2廂		尼2	
地藏庵	南京牽牛巷7號		開智	房7間		尼1	
地藏庵	南京柳葉街17號		昌法	廟產		僧1	
地藏庵	南京清涼山36號		輝正	地母殿1座		尼1	
地藏庵	南京中華路軍師巷3號		永祥	房6間2廂		僧5	
自在庵	南京養虎倉79號		妙義			尼1	
自修庵	南京門東小橋東街57號	清代，民國二十六年毀，密圓重建	密圓	房3間		尼1	
自修庵	南京大百花巷3號	同治年間	蔡榮海	房9間		尼2	
自修庵	南京雙塘26號	同治年間	本妙	房13間		尼1	
自修庵	南京長樂路長生祠14號	同治年間	慶和	房9間2廂		尼2	
光明庵	南京沙塘灣27號	民國十年	能修	房21間		尼3	
光明庵	南京漢中路192號	光緒五年	寶華	房4間		尼2	
華嚴堂	南京傳厚崗18號	清代	自然	房2間1廂		僧1	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
華嚴庵	南京中山南路程閣老巷34號	光緒十三年建	隆玉	房6間2廂		尼2	佛革會成立後會議之所
華光精舍	南京中華門外小市街		廣安	房7間		尼1	
西方寺	南京公園路159號	光緒年間建	觀禪	房24間	地2畝	僧3	
長生禪寺	南京雨花路大思古巷內方家巷7號	始於六朝，原為五顯廟	宏量	房21間		僧2	過去10餘人
如意庵	南京天妃巷8號		勤修	房5間		尼1	
回香閣	南京清涼山	民國八年	普義	房3間		尼1	
延壽庵	南京清涼山4號	光緒年間	方提	房13間		尼2	
百歲宮	南京門東剪子巷183號	民國二十六年春賢清師建	楊賢清	房2間8披		尼1	又稱紫竹禪林
伏魔庵	南京門伏魔庵8號		定然	房8間		僧3	
存心佛堂	釣魚巷7號	民國十七年	王玉庵	房10間		僧1	黃永泰與方德桃發起成立
如來禪林	南京小橋東街67號	光緒十年志清老師太建	福緣	房9間2廂		尼2	
龍池庵	南京海軍部對面龍池庵66號		心益	房10間	山地20畝	僧1	
龍華禪林	南京武定門外5號		印源	房11間		僧2	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
財神廟	南京下碼頭4號	乾隆年間由兩湖公所建	靜山	房5間		僧3	
財神古廟	南京鴨池塘5號	民元年燒毀，由德清募建	寶峰	房3間		僧2	
古財神廟	南京門西飲馬巷46號	二百五十年前	聖機	房5間		僧1	
財神廟	南京集慶門230號	過去為王道士蓋	果成	房2間		尼2	
財神廟	南京馬路街27號	民國二十九年建	陳靜修	房6間		女3	
護國庵	南京門西朱家苑24號	光緒十二年建	妙定	房17間		僧6	過去10人
護國甘露禪林	南京鐵管巷25號		渭川	房9間		僧2	
妙悟律院	南京花露北崗12號	太平天國時期明禪師重建	福根	房28間		僧4	
妙覺庵	南京洪武路	順治年間建	順清	房10間		尼3	
妙峰庵	南京東妙峰庵15號		寬定	房3間2廂	地15畝	尼3	薩家灣小學借地4畝
極樂庵	南京太平巷16號	光緒年間建	永源	房10間		尼4	
極樂庵	南京老虎頭42號	光緒二十三年建	李能傑	房6間		女3	
吉祥庵	南京洪武路168號	光緒年間建	性海	房17間	地2畝餘	尼7	又稱吉祥禪林
伽藍庵	南京清涼山31號	民國十五年昌德師重建	昌德	房5間		尼2	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
肖公廟	南京門西集慶門肖公廟4號	明代	廣明	房25間		僧1	
圓覺庵	南京中華門外集合村77號		印禪	房7間		僧5	
佛勝庵	南京門西五福里21號	嘉慶十二年至光緒十二年蓋成	聖容	房10間		尼2	又稱佛勝庵
壽佛庵	南京剪子巷122號	光緒年間	真明	房3間半		僧1	
炎帝庵	南京升州路282號	民國十五年	慶雲			僧1	
鳳遊寺	南京門西花露崗25號		王玄鐘		菜地19畝	僧1	解放後還俗，移釣魚臺行醫
新一脈庵	南京剪子巷185號		聖華	房出租4間		尼1	
炎帝庵	南京絨莊巷16號		智安	房6間		僧2	
炎帝庵	南京下關寶善街216號		能忍	房18間	地3畝6分	僧道4人	過去12人，民國四十年住持大航
炎帝庵	南京戶部街96號	同治四年建	春觀	房6間		僧1	
炎帝庵	南京二條巷41號		有量	房22間		僧3	
炎帝庵	南京成賢街109號		松華	房6間		尼2	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
炎帝庵	南京掃帚巷	同治年間建	聖緣	房 7 間		僧 3	
炎帝庵	南京牽牛巷 40 號	同治元年建	普渡房 10 間 3 廂			僧 1	
法雲寺	南京下關三汊河橋東街四巷 21 號	民國年間	印海	房 44 間	地 15 畝	僧 4	過去 24 人
法華寺	南京中華門外西街城南村 109 號	咸豐前	演如	房 9 間		僧 3	
法雨庵	南京長江路 89 號	同治元年五月性慈老和尚建	良修	房 6 間	基 55 方	僧 2	
法華庵	南京戶部街 22 號		華光	房 6 間		尼 1	
淨業庵	南京秣陵路四段 126 號	同治七年	性慈	房 9 間		尼 3	
淨月庵	南京長生祠 28 號	同治十三年本修師太蓋	德明	房 11 間		尼 2	
淨界寺	南京祁家橋 39 號		德法	房 12 間		僧 1	
彌勒庵	南京陳家牌坊 23 號	光緒六年德開師建	廣譯	房 7 間		僧 6	德開、虹葦、道航、仁田、廣譯
彌陀寺	南京水西門北灣子 48 號	民國三十年重建	德廣	房 3 間		僧 2	原名老龍庵
念佛堂	南京下關寶善街 9 巷 1 號		張淨貞	房 31 間	地 4 畝	女 5	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
念佛堂	南京下關東嶽廟村 57 號		李寬融	房 4 間	地 2 畝	女 1	
經場庵	南京中華門外城南村 75 號		覺明	房 3 間 2 廂		僧 1	
宗神廟	南京寶善街南石樑柱大街 76 號		隆通	房 3 間	地 7 分	僧 1	
曇雲寺	南京西止馬營門東 41 號		果真	房 12 間		僧 1	
臥佛寺	南京月牙巷 15 號		養真	安品街小學、城西中學用		僧 4	過去 10 人
羅漢寺	南京石鼓路 115 號		能進	房 12 間		僧 4	
回龍庵	南京新民門外頭所村 45 號		妙蓮	房 5 間	地一畝 9 分	尼 1	
青蓮社	南京三元巷 17 號	民國十六年建	隆興	房 8 間		尼 5	
駐馬庵	南京漢中門蛇山 6 號	光緒年間重建	正定	房 18 間		尼 4	
果蓮庵	南京清涼山 22 號	清庚子年建	心定	房 3 間	地 1 畝多	尼 1	
明慧庵	南京雙龍巷 18 號	光緒二十六年師祖德性建	竹根	房 6 間	地 2 畝	尼 5	
準提庵	南京西華門二條巷 55 號	光緒年間建	永詮	房 7 間		尼 1	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
準提庵	南京東文思巷 1 號	日軍燒毀，民國年間重建	趙洪氏	房 8 間		女 1	
準提庵	南京健康路東文思巷 3 號		黃汪氏	房 8 間		尼 2	
準提庵	南京長樂路 39 號	同治年間建，民國十二年志成建大殿	志成	房 6 間	地 6 方	僧 4	
準提庵	南京五福街 1 號		果梵	房 8 間		僧 2	
準提庵	南京菱角市 61 號	光緒四年建	妙悟	房 9 間		尼 3	
準提庵	南京大百花巷 6 號	同治年間建	情性	房 13 間		僧 1 俗 2	
將軍廟	南京石鼓路 9 號	光緒年間建	隆興	房 15 間		尼 4	
將軍禪林	南京將軍廟 1 號	同治年間	能安	房 3 間	地 1 畝 1 分	僧 2 道 1	
紫竹林	南京跑馬巷 4 號	同治十年	妙鎔	房 11 間		尼 2	
紫竹林寺	南京三牌樓紫竹林 2 號		寬量	房 36 間	地 30 餘畝	僧 1	原 5 人 今傳染病院
紫竹林庵	南京下河街 18 號	光緒時建	善蓮	房 3 間 2 廂		尼 2	
蓮華庵	南京居安里 1 號		照五	房 6 間	基 35 方	僧俗 3	
蓮社禪林	南京三條營 27 號		能進	房 4 間		僧 1	
容道庵	南京白井廊 3 號	光緒年間建	演乘	房 9 間		尼 3	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
通覺庵	南京衛巷 19 號	同治八年建	永智	房 21 間		尼 3	
耆闍禪寺	南京蘆席營北段 137 號	唐代	儀賓	房 2 間	地 43 畝 9 分	僧道 2	
鐵牌庵	南京鳳遊寺 83 號	明代	隆海	房 13 間	地 3 畝 7 分	僧 1	
都天廟	南京豆腐巷 23 號	同治年間建	本然	房 4 間	地 83 方	僧 3	
都土地祠	南京中山南路 579 號 (銅作坊)	明代建	竟圓	房 8 間		僧 1	
菩提庵	南京大丁家巷 32 號		果慶	房 8 間		尼 1	
古菩提庵	南京秣陵路東段 46 號	同治四年	聖寬	房 15 間		尼 6	
菩提精舍	南京青石街 7 號	順治年間建	順跟	房 7 間		尼 4	
慈佑閣	南京門西豆腐坊 13 號	同治十二年建	妙法	房 8 間		尼 4	
慈悲社庵	南京華僑路 43 號	乾隆辛卯年老師太帶產出家	性源	房 46 間	地 11 畝 8 分	尼 2	
慈雲庵	南京漢中門外鳳凰西街 85 號	日寇時燒，民國三十五年又燒	定道	房 4 間	地 3 畝	尼 3	
眼香庵	南京中華門外窯崗村 1 號		慧忍	房 14 間	地 51 畝	僧 1	
眼香廟	南京大中橋斛門巷 8 號	光緒年間建	聖道	房 5 間		尼 1	
常樂社	南京長樂街 75 號	同治十三年	印隊	房 4 間		僧 1	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
高王庵	南京丁官營 14 號	始建咸豐年間，民國二十六年毀	法成	房 7 間		尼 1	
亳州庵	南京五福里 23 號	光緒十六年	寬融	房 6 間		尼 1	
皓圓庵	南京沈舉人巷 9 號	光緒十四年	鑒慧	房 3 間		尼 1	
海會庵	南京五福街 38 號	同治初年	海庵	房 15 間		僧 3	
普利庵	南京馬台街 15 號	光緒元年	修亭	房 8 間	地 1 畝 5 分	僧 1	
普渡庵	南京張府園 36 號	光緒年間	法慶	房 9 間		尼 3	過去 5 人
普善庵	南京大中橋裘家灣 34 號	光緒二十九年慧修師建	信圓	房 3 間	地 90 方	尼 1	
普照寺	南京莫愁路 398 號		輝堅	房 12 間	地 256 方	僧 11	輝堅民國三十八年任主持
普渡庵	南京龍蟠里 42 號		道明	房 7 間		尼 3	
普照庵	南京丁官營 7 號	同治戊辰年寬發老師太建	淨蓮	房 7 間	菜地 1 畝	尼 3	
善慶寺	南京清涼山 25 號	明末建，洪楊時毀光緒年重建	寄龕	房 10 餘間	荒山 2 畝	僧 2	一名掃葉樓
□	南京上海路 181 號	康熙十三年知周和尚創立	通桂	房 9 間	地 18 畝 6 分	僧 1	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
福緣庵	南京中山東路四條巷 28 號	光緒二年法名教和建	永定	房 20 間		尼 8	
福壽庵	南京管家橋 93 號	光緒四年建	廣安	房 7 間		尼 2	
福德祠	南京中華門北珍珠巷 146 號		佛明	房 3 間	地 5 畝 3 分	僧 2	
福緣庵	南京鳴羊街 28 號		楊占山	房 7 間半		男 1	
福壽庵	南京司背後 1 號		修亭	房 8 間	地 7 畝	僧 1	
楞岩禪寺	南京洋珠巷 28 號	洪武年間建	洪志	房 79 間		僧 4 俗 3	
靜修庵	南京菊花鄉安德門 28 號		志誠	房 6 間		尼 2	
慧月居	南京中華門西花露崗南崗 57 號	光緒十二年	性修	房 20 間		尼 5	
慧照庵	南京蓮子營 3 號	光緒二十八年自建	常性	房 16 間		尼 4	
靜願佛慈舍	南京上海路隨園 22 附 3 號		王壽明	房 3 間		男 1	
城隍廟	南京中華路府西街 43 號	八十年前由金沙井遷來	圓修	房 65 間	地 362 萬 3899 方丈	僧 5	原名文信國公祠，即文天祥祠
城隍廟	南京通濟門街 28 號	同治年間	東波	房 10 間	地半畝	僧 2	
城隍廟	南京安德門		德山	房自住	地 2 畝	僧 1	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
祖燈禪林	南京鎮江路晚市 25 號		性法	房自住	地 9 畝	僧 1	原 1 僧 3 道
南祖師庵	南京海軍學校對過南祖師庵 42 號	民國八年修建	杜能證	房 8 間	地 40 餘方	女 2	
香水瓶	南京馬台街 80 號	民國二十年僧德崇建	海量	房 4 間	地 42 方	尼 3	過去 8 人
香林寺下院	南京白下路 439 號	乾隆年間建	覺圓	房 10 間		僧 1	
保國寺	南京五福街 16 號	唐代	摩尼	房 17 間		僧 1	過去 6 人，亦名善司廟
保國禪林	南京下關寶山橋西街 62 號		本性	房 72 間		尼 4	
寶善庵	南京四條巷 109 號	光緒年間建	孫覺安	房 3 間 原有樓房 1 棟		女 1	
復興庵	南京施府橋 11 號		徹雲	房 5 間半		尼 6	
復興庵	南京中山南路 14 號	同治九年由精覺老和尚建	慧光	房 20 間		僧 5	
神洲庵	南京西子巷 36 號	民國二十六年間	自願	房 6 間	地 1 畝 1 分	尼 2	
神洲庵	南京花露崗 18 號		慶明	房 3 間		尼 2	
西流庵	南京正覺寺 35 號	民國二十三年建	朱性寬	房 4 大間 6 小間		女 2	

名稱	地址	始建年代	負責人	廟產	田產	人數	備註
洗心蓮社	南京門西集慶路 232 號	民國三十二年建	張德福	房 17 間	地 1 畝 6 分	僧 4 男 3 尼 2	
覺慧居	南京長樂路 385 號	光緒三十三年建	靈華	房 6 間		尼 2 人	

資料來源：「佛教各寺廟庵院簡化登記表等材料」（一）（二）（三），1950 年 7 月—1951 年 12 月，南京市檔案館，檔號：5027-4-284、285、286。

附表 2-7：南京特別市寺廟統計（1940 年元月調查）

項目 類別	所數	僧道尼人數				資產種類					
		合計	僧	道	尼	房屋間數				地積 畝數 (畝)	池沼 畝數 (畝)
						合計	瓦屋	披廈	草屋		
庵	139	463	198		265	1,508	1,304	201	3	599.7455	53.2000
寺	55	181	177	2	7 ^④	1,242	1225	14	3	3,827.1842	88.8000
廟	54	82	58	5	19	489	463	20	6	225.4868	18.6000
院	4	18	15		3	52	52			16.4100	
閣	4	5	2	1	2	50	47	3		37.3000	36.0000
宮	4	13	5	8		31	31			51.0287	14.0000
林	5	23	23			39	39				
洞	6					40	33	7		78.6000	1.4000
堂	5	7	2		5	41	41			9.0840	
其他	16	52	23	1	28	279	267	12		62.3801	
總計	292	844	503	17	329 ^⑤	3,771	3502	259	12	4,907.2193	212.0000

資料來源：南京特別市政府祕書處，《南京市政概況》，1939 年，頁 34。

④⑤ 原表如此。

附表 2-8：南京市宗教人數統計（《中國經濟誌南京市冊》
1933 年調查）

教別	男	女	合計
佛教	13,389	17,513	30,902
道教	216	89	305
回教	18,088	12,725	30,813
耶穌	1,277	1,110	2,387
天主	183	93	276
其他	59	25	84
總計	33,212	31,555	64,768

資料來源：申報年鑒社，《第三次申報年鑒》，上海：申報館特種發行部，1935，頁 1107。

附表 2-9：南京信教人口年齡別統計表（1939 年 9 月份調查）

教別 年齡組距		佛	道	回	耶	天主	其他	總計	男女 總計	百分 比
20- 以下	男	926	101	2,235	982	529	970	5,743	10,510	9.00
	女	872	80	1,885	1,152	559	219	4,767		
21- 30	男	1,169	627	2,421	1,324	1,136	3,654	10,325	18,525	15.85
	女	829	207	2,039	1,381	999	2,745	8,200		
31- 40	男	1,370	374	3,047	1,272	575	7,238	13,816	22,045	18.86
	女	771	101	2,387	1,111	517	3,342	8,229		
41- 50	男	1,444	520	3,570	910	549	4,804	11,788	21,205	18.15
	女	1,267	315	3,645	818	485	2,887	9,417		
51- 60	男	1,208	145	2,528	818	603	7,958	13,263	24,706	21.14
	女	1,271	214	2,957	683	583	5,785	11,443		
61- 以上	男	1,001	128	2,900	569	431	5,026	10,055	19,884	17.00
	女	917	118	3,325	564	396	4,509	9,829		
合計	男	7,058	1,889	16,701	5,866	3,826	29,650	64,990	116,875	100.00
	女	5,927	1,035	16,238	5,709	3,489	19,487	51,885		
	計	12,985	2,924	32,939	11,575	7,315	49,137	116,875		
百分比		11.11	2.51	28.19	9.88	6.26	42.05	100.00		

資料來源：數據同維新政府概史編纂委員會，《中華民國維新政府概史》，行政院宣傳局，1940 年，頁 391。

附表 2-10：1948 年 12 月 31 日南京市登記寺廟名冊（190 座）

寺廟名稱	住持法名	人數	地產畝數	房屋間數	地址
淨月庵	尼德明	3	8 分 6 厘 57	10 間	長生碕 28 號
吉祥庵	尼性海	5	2 畝餘	14 間	本市洪武路
玉皇閣	能聖	1	3 畝	8 間	京蕪路 25 號
三聖庵	恒修	2	4 分 6 厘	6 間	文昌巷紅花片 51 號
三元庵	祇林	1	2 畝 2 分	6 間 2 廂	雞鵝所 2 號 11 區
慧紹庵	常性	4		4 間 1 廂	東門蓮子營 15 號
福緣庵	永定	6	3 分 2 厘	5 間 4 廂	四條巷 30 號
接引庵	長根	8	3 畝 1 分 7 厘 2	24 間	鉄湯池 5 號
地藏庵	開智	1	3 分 7 厘 8	10 間	牽牛巷 7 號
觀音庵	福果	1		6 間	中華門養虎巷
大士庵	智銘	3	30 畝		孝陵衛 26 號
紫竹林	妙鎔	3	1 畝 0462	16 間	跑馬巷 4 號
慈佑閣	慧勤	4	1 畝 377	8 間	豆腐坊 15 號
羅漢寺	能淨	3	3 畝 1 分	9 間	石鼓路 47 號
香林寺	大本	7	150 畝	50 間	黃浦路佛心橋 1 號
三聖庵	修慈	2	2 畝	8 間	驢子巷 16 號
仙鶴碕	隆淨	1		3 間	上元門 30 號
準提庵	中林	5	3 分 035	6 間	百華巷 6 號
佛勝庵	聖容	3	1 畝 3457	20 間	五福橫首 24 號
伏魔庵	真霜	1	2 分	8 間	
東嶽廟	能月	1		7 間	燕子磯
古佛寺	大航	1	33 畝 5248	7 間	小北門 9 號
萬壽庵	霞光	2	8 畝	11 間	燕子磯
從容庵	聖林	2	6 分	8 間	六角井 32 號
瓦棺寺	能忍	2	5 分	6 間	萬竹園 8 號
復興庵	廓清	3	7 分 7	9 間	老虎橋 27 號
自修庵	本妙	3	1 畝 3 分 6	19 間	雙塘 35 號

寺廟名稱	住持法名	人數	地產畝數	房屋間數	地址
炎帝廟	心智	2	18 畝餘	8 間	燕子磯
古高座寺	大航	3	15 畝	20 間	雨花台 6 號
彌陀寺	巖谷	3	1 畝 3 分	3 間	水西門北口子 86 號
蕭公廟	廣明	1	2 畝 4 分	25 間	四區二五保八甲
極樂庵	能傑	3	3 畝 7 分	8 間	門東輪轉車 2 號
炎帝庵	常修	3	9 分 166	9 間	綾莊巷 16 號
一脈庵	聖華	1		8 間	門東倉門口 8 號
炎帝庵	正祥	1		25 間	西華門二條巷 43 號
石觀音	自願	2	14 畝	15 間	石觀音 11 號
天界寺	願如	6	309 畝	22 間	中華門外能仁里 64 號
準提庵	永詮	3	1 畝 6 分	10 間 1 廂	二條巷 81 號
寶善庵	覺安	1	1 畝 1 分	11 間	西華門四條巷 125 號
自修庵	慶和	6	6 分 487	9 間	門東長生祠 14 號
妙覺庵	順清	4	1 畝 09	20 間	洪武路 52 號
龍王廟	時靜	4	7 畝 34	19 間	火瓦巷 3 號
準提庵	妙悟	2		9 間	菱角市 10 號
六渡庵	慧林	3	1 畝	10 間	門西六度庵 5 號
駐馬庵	正定	2	1 畝	14 間	蛇山 8 號
地藏庵	聖九	1	3 畝	12 間	鳳凰街 32 號
觀音庵	覺山	5	6 分 9	9 間	門東小石橋
觀音庵	信圓	1	1 畝 734	5 間	裘家巷 77 號
觀音庵	信圓	1	荒山一座	4 間	門東石觀音 12 號
觀音庵	性悟	3	1 畝	6 間 3 廂	中華門小市口
大乘庵	妙智	3	3 畝 3281	9 間 3 廂	門東道營 25 號
鄧府庵	智融	1	2 畝	6 間	京蕪路 19 號
觀音庵	定禪	3	9 分 37	24 間	東井巷 28 號

寺廟名稱	住持法名	人數	地產畝數	房屋間數	地址
觀音庵	志明	7	2 畝 3282	19 間	城左營 2 號
龍華寺	印源	1	2 畝	11 間	四方城 1 號
將軍庵	隆口	4	2 畝	19 間	石鼓 7 號
藥師庵	密蓮	6	1 畝 4	12 間	蓮子營 12 號
正覺寺	蓮華	3	10 畝	24 間	長樂路 444 號
觀音寺	法寬	5	1 畝	15 間	正覺路 2 號
都天廟	本然	7	1 畝 392	5 間	豆腐巷
九天祠	惟定	3	3 畝 9	8 間	西倉坡 8 號
鐵牌庵	隆海	1	3 畝 765	13 間	大沙井 9 號
炎帝庵	普渡	1	6 分 583	10 間 3 廂	牽牛巷 36 號
普利寺	嵩山	3	62	50 間	安品街 66 號
鳳游寺	玄鐘	1	19 畝	11 間	杏花村 12 號
容道庵	淨德	3	9 分	3 間 2 廂	百井廊 3 號
城隍廟	自修	3	6 畝 3	10 間	柵欄門 93 號
準提庵	果梵	6	1 畝 0197	9 間 6 披	貓魚市 25 號
華嚴寺	空如	3	93 畝	9 間	安德里
文昌庵	德堅	1	1 畝 137	11 間	文昌巷 57 號
準提寺	文修	7	1 畝	9 間	小石橋
觀音庵	昌華	3	1 畝 1	15 間	止馬營 320 號
百歲宮	賢清	1		14 間	倉門口 812 號
普照庵	印源	4	1 畝 4175	14 間	丁官營 17 號
菩提庵	聖寬	1	1 畝 7011	15 間 4 廂	秣陵路 196 號
大悲庵	融寬	1	1 畝 462	18 間	倉頂 13 號
觀音閣	普敬	5	18 畝餘	9 間	燕子磯
神洲庵	徹悟	4	1 畝 1437	6 間	畚子巷
保國禪林	修慧	15	158 畝	55 間	寶塔橋 3 號
二台硎	妙覺	2	12 畝	3 間	燕子磯
永清寺	自成	5	180 畝	8 間	燕子磯
古頭台硎	能明	2	20 畝	11 間	燕子磯
東嶽廟	正慧	8	72 畝	26 間	和平門

寺廟名稱	住持法名	人數	地產畝數	房屋間數	地址
蓮社庵	能進	2	4 分 6 厘	8 間	積善里 13 號
大悲院	德高	7	幾分地	7 間	城北觀音閣 12 號
雙聖庵	醒慈	5	2 畝	6 間	珠江路 544 號
嘉善寺	醒慈	1	40 畝	6 間	燕子磯
放生庵	果修	2	60 畝	32 間	收兵橋 15 號
朝陽庵	通桂	1	18 畝餘	7 間	上海路西南陰陽營
永慶寺	麗塵	10	5 畝	9 間	上海路 25 號
慈悲社	性源	3	7 畝 846	26 間	華僑路 49 號
白衣庵	妙空	8	2 畝 9	10 間	中正路 12 號
財神廟	聖機	1	3 分	5 間	門西庫司坊 31 號
觀音庵	性修	8	7 分 2	13 間	胭脂巷 27 號
寶林寺	隆海	2	30 餘畝	13 間	養回紅村
九蓮庵	明曦	5	1 畝 5 分 9	16 間	西門三條巷 51 號
長生寺	平來	3	3 畝	22 間	方家巷 2 號
口洲庵	寬容	2		9 間	五福橫首 22 號
神洲庵	慶明	2	5 分	7 間	花露崗
觀音禪林	大航	6	3 畝 9 分 84	20 間	寶善街 244 號
長樂社	印禪	3	4 分 6 厘	8 間	長樂街 77 號
長生茶亭	樹春	1		11 間	建業路 133 號
三官殿	乘宗	2	2 畝 6487	13 間	大輝復 22 號
慈雲庵	定道	1	7 畝	3 間	鳳凰西街
西方寺	觀禪	5	16 畝	39 間	公園路 59 號
香水林	海量	6	13 畝 368	6 間	馬台街 26 號
水月庵	常新	1	5 分 359	9 間 2 廂	青石街 13 號
漢三聖庵	體安	2	1 畝	26 間	白果樹
靈應寺	李德園	1	200 餘畝	26 間	烏龍潭蛇山
永祥庵	宏量	4	2 畝 3	33 間	集慶路 192 號
如來庵	福緣	3	1 畝 95	9 間	小心橋東街 2 號
淨海寺	時雨	15	40 畝 056	19 間	下關熱河路

寺廟名稱	住持法名	人數	地產畝數	房屋間數	地址
觀音閣	隆淨	1	25 畝		上元門 30 號
駐馬庵	正定	2	1 畝	14 間 2 廂	蛇山 8 號
普渡堂	吳步雲	2		3 間	下關三汊河 140 號
白鱗廟	自修	1	4 畝 5 分	10 間	寶塔橋 3 號
天后宮	妙靜	5	27 畝 5	12 間	下關三汊河 140 號
宗神廟	隆道	1	9 畝 4 分	8 間	三汊河
東台庵	自修	1	5 分	3 間	熱河路
清淨佛堂	荷青蓮	4	3 分 73	4 間	柵欄門 110 號
地藏庵	明遠	1	100 畝	14 間	十三區第五保神寶座
文殊院	惟本	3	17 畝	15 間	金川門外頭所村
太平庵	乘義	3	9 分	7 間	沈舉人巷 17 號
觀音庵	永海	3	5 畝 5	9 間	石婆巷 18 號
通覺庵	永智	4	4 畝 5	10 間	唱經樓衛巷
玄帝庵	興福	3	8 分	30 間	花字巷
地藏庵	廣德	5	30.0117	6 間	沈舉人巷 22 號
西來庵	印潤	5	2 畝	16 間	草紙巷 1 號
觀音庵	妙蓮	4	4 畝	11 間 2 廂	羊皮巷 16 號
淨界寺	迦慶	5	6 畝 2	16 間	東門街 10 號
炎帝庵	婁至明	1	5 畝 233	6 間 2 廂	成賢街 75 號
小南海	陳果證	2	40 方	5 間 2 廂	成賢街天德里 268 號
祖燈庵	惟法	3	7 畝	9 間	鎮江路晚市
紫竹林寺	融通	4	2.161534	33 間	三牌樓竹林寺 2 號
祖師庵	慈舟	5	11 畝 36	11 間	山西路八和街 5 號
準提庵	能智	1	18 方	6 間	龍蟠里 25 號
善慶寺	寄龕	2	5 畝	5 間	清涼山 19 號
二聖殿	賢清	2	5 畝 4 分	2 間 7 廂	清涼山 7 號
果蓮庵	心定	1	2 畝	3 間 2 廂	清涼山 28 號

寺廟名稱	住持法名	人數	地產畝數	房屋間數	地址
觀音庵	慈嵩	3	240784 方丈	8 間	獅子橋 3 號
香林寺	大本	7	150 畝	50 間	黃浦路佛心橋 1 號
上乘庵	廣量	6	2 畝	30 間	林森路 65 號
念佛堂	張淨貞	16	4 畝 542	26 間	寶善街 17 號
龍池庵	鶴亭	4	20 畝 05 分	7 間 3 廂	龍池庵 5 號
迴龍庵	妙蓮	2	4 畝	3 間	頭所村 9 號
觀音庵	圓普	2		12 間	二板橋
念佛庵	常軒	3	1.5 畝，4 畝 5 分	10 間	二板橋
地藏庵	祁淨虔	4	7 畝	5 間	三汊河鳳凰村
清淨寺	昌恒	3	24 畝	6 間	燕子磯伏家橋
海慧庵	時雨	3	1.5473 畝	14 間	門西貓魚市 2 號
鷺峯寺	守賢	2	6 畝	12 間	2 區東華園 14 號
天后宮	普隆	2	20 畝	5 間	小行橋 1 號
一脈庵	境安	3	1 畝 0868	8 間	武定門長樂路 393 號
華嚴庵	隆玉	1	1 畝 7748	5 間	程閣老巷 324 號
光明庵	能修	3	2 畝 4 分	11 間	太平路沙塘灣 9 號
極樂庵	永源	5	1 畝 648	9 間	太平巷
慧炤庵	大照	2	1 畝 30	5 間	黨字巷 16 號
觀音庵	雲清	3	8 分 1 厘	10 間	三條巷 59 號
覺會居	靈華	3	1 畝 63226	15 間	長樂路蓮子營 7 號
壽佛庵	道慧	1		3 間 2 廂	倉門口 57 號
半山寺	幼泉	3	12 畝	18 間	中山門半山園 16 號
大佛寺	中林	1	7 畝	5 間	大方巷 8 號
城隍廟	圓修	5	6 畝 0398	75 間	府西街 35 號
觀音庵	德根	3	6 分	14 間	雞鵝巷 21 號
化城庵	圓應	5		7 間 4 廂	廣州路 252 號

寺廟名稱	住持法名	人數	地產畝數	房屋間數	地址
普渡庵	法慶	1			張府園 36 號
普渡庵	道明	3	9 分	9 間	龍蟠里 36 號
延壽庵	方提	2	8 分	15 間	清涼山 3 號
回香閣	普義	1	5 分	3 間 2 廂	清涼山 6 號
觀音庵	梵摩	1	5 分 50	6 間 2 廂	糖坊橋 39 號
明慧庵	竹根	2	2 畝 44	6 間	雙龍巷 18 號
清涼寺	印濤	5	5 畝	10 間	清涼山 18 號
妙峰庵	寬定	3	15 畝	5 間	薩家灣 3 號
地藏庵	靜慧	4	1 畝 2652	8 間 2 廂	將軍巷 36 號
神洲庵	乘參	8	1 畝 6 分	15 間	雞鵝巷 50 號
伽藍庵	昌德	3	9 分	10 間 2 廂	清涼山
文昌庵	梓濤	2	1 畝 2 分 6	6 間	曹都巷 2 號
青蓮社	隆品	5	1 畝	9 間	三元巷 17 號
蓮華庵	自成	5	4 分 6	7 間	珠江路 1 號
華嚴堂	華自然	1	10 畝	2 間	傅厚崗
禹王庵	中林	4	9 分 1	17 間	磨盤街 43 號
慈祥庵	峰嶺	9	15 畝	7 間	下關善家圩 77 號
念佛堂	寬量	3	5 畝	3 間	和平鄉張世村
觀音庵	寬量	6	2 畝	9 間	下關四所村
晏公廟	慶蓮	3	70 畝	12 間	姜家圩 7 號
關帝廟	自修	2	12 畝	10 間	仁丹山
地藏庵	智如	2	6 分 467	8 間	荷葉巷 23 號
法云寺	了乘	8	24 畝	24 間	三汊河清江村 28 號
梵慧寺	鏡璽	2	12 畝	3 間	燕子磯伏家橋
財神廟	鶴亭	1	2 分 9		下關車站

資料來源：「據呈送寺廟登記表格祈鑒事給南京佛教分會指令附：登記寺廟名冊」，1949 年 1 月 8 日，南京市檔案館，檔號：1003-4-133。

附表 2-11：1936 年南京市憲警檢查僧尼識別證各警局分區辦理情況表

局別	寺廟數量
第一局境內	33
第二局境內	36
第三局境內	38
第四局境內	108
第五局境內	73
第六局境內	36
第七局境內	28
第八局境內	2
第九局境內	28
八卦洲境內	2
燕子磯境內	34
上新河境內	35
總計	453

資料來源：《中央日報》，1936 年 10 月 13 日，第 2 張第 3 版。

附表 2-12：維慈（Holmes Welch）統計 1930 年左右各市寺僧數

地區	直轄市 上海	北平	南京	青島	小計
地區和尚人數	3,390	1,200	980	30	6,200
每千名男性中之和尚人數	1.9	1.3	2.2	—	1.6
地區女尼人數	2,210	290	360	—	2,860
每千名女性中之女尼人數	1.4	0.5	1.3	—	1.1
地區男居士人數	5,660	2,390	1,850	140	10,040
每千名男性中之男居士人數	2.7	2.5	4.2	—	2.6
地區女居士人數	31,720	4,900	3,060	300	39,980
每千名女性中之女居士人數	20.2	8.1	10.7	1.4	15.0
和尚、女尼對居士的百分比	17	20	27	—	18
女尼對和尚的百分比	55	24	37	—	46
有和尚居住的寺廟數	1,340	360	230	1	1,931
各寺的平均和尚人數	3.6	3.3	4.3	30	3.2
有尼姑居住的庵觀數	2,440	180	130	—	2,750
各庵的平均尼姑人數	0.9	1.6	—	—	1.0
有男居士居住的寺廟數	540	150	30	1	721
有女居士居住的寺廟數	840	120	60	—	1,020

資料來源：The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, pp. 413-414.

附表 2-13：中國佛教會南京市分會會員名冊（1946 年 9 月，
共計 493 人，其餘尚在陸續登記）

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
雪嵩 （黨員）	38	江都	鹽城	現住本 京毘盧 寺	男
大本	33	江都	東台慶隆庵	香林寺	男
守慧	40	南京	南京雞鳴寺		男
定然	44	東台	本縣聞家莊		男
曇鉢	55	安洛	湖北安洛縣	普照寺	男
融通	25	南京	本市府城隍廟		男
儀光	24	泰縣	本縣泰山	毘盧寺	男
又信 （黨員）	47	吳縣	浙江普陀錫麟禪院	臥佛寺	男
爽亭	33	如皋	泰縣毘盧庵	毘盧寺	男
能忍 （黨員）	29	江都	興化上方寺	普德寺	男
普霖	46	江都	邵伯東鄉護國庵	普德寺	男
養真	31	江都	樊川華嚴庵		男
明曦	39	江都	南京西華門三條巷 51 號九蓮 精舍		男
醒慈	61	商丘	河南商丘		男
皓如	33	江都	江都灣頭山光寺	金陵寺	男
大航	61	寶應	南京下關炎帝庵		男
卓齋	39	東台	本縣南安豐普濟庵	古林寺	男
覺成	35	興化	本縣三區古廣福寺	毘盧寺	男
聖航	33	興化	鹽城極樂庵	毘盧寺	男
峻嶺	35	江寧	南京甘露寺	毘盧寺	男
合禪	22	泰縣	東台秦潼周陳鄉福田庵	普德寺	男
合塵	29	東台	東台秦潼周陳鄉福田庵	毘盧寺	男
時雨	49	泰縣	本縣清淨庵	靜海寺	男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
大照	59	湖南	九華山碎峰茅蓬	祈澤寺	男
學本	25	東台	本縣青蒲鄉萬壽庵		男
守賢	27	高郵	本縣如來庵	華藏寺	男
妙連	54	江蘇	安徽九華山	羊皮巷 觀音庵	男
摩尼	51	廣東	南京正覺寺		男
映徹	54	泰縣	本縣青寧庵	金陵寺	男
圓修	53	淮安	本縣文通寺		男
演修	56	南京	本市北門橋火星廟		男
妙機	57	江都	揚州城內帝君閣	西方寺	男
中林	47	泰縣	本京百花巷準提庵		男
願如	58	江浦	本京中華門聚寶庵		男
悅譚	44	東台	本縣裴家舍慈航庵		男
圓普	49	青陽	九華山百歲宮		男
宗明	28	江都	本市中華門外西街天隆寺		男
養齋	34	東台	東台蓮花庵		男
心禪	24	東台	周薛莊淨庵		男
覺靜	21	東台	廣福寺		男
六安	30	東台	東台秦潼法善庵		男
峻嶺	35	江寧	府西街城隍廟		男
明真	35	江寧	紫竹林		男
普亮	55	淮安	淮安玄天宮		男
堂修	52	泗縣	南京歸雲堂五號		男
能安	30	鎮江	鎮江登頭廟六號		男
慈舟	60	江都	南京人和街祖師庵		男
宏亮	53	寧鄉	南京三牌樓晚市祖燈庵		男
寂昌	24	山東	山東慈燈寺		男
圓恒	63	安徽	南京東門街淨界寺		男
自修	45	河南	南京柵欄門外城隍廟		男
常軒	57	宿縣	南京下關三板橋念佛庵		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
慶蓮	54	泗縣	南京下關晏公廟		男
峰嶺	43	盱眙	南京下關慈祥庵		男
林峰	58	延津	南京柵欄門城隍廟		男
惟本	32	泰縣	下關文殊禪院 30 號		男
正慧	38	泗陽	南京和平門東嶽廟		男
乘中	42	江都	南京毘盧寺		男
演如	19	安徽	南京南門外城南村法華寺		男
道一	24	泰縣	東台秦潼沙望大慈禪林	毘盧寺	男
果真	18	邵伯	龍潭鎮眼香廟	毘盧寺	男
聖如	29	江蘇	邵伯東鄉東明禪寺		男
悟開	21	東台	時堰鎮東鄉天寧寺	毘盧寺	男
月樓	24	泰縣	泰縣三忠鄉水源庵	毘盧寺	男
宏模	20	東台	白甸護國寺	毘盧寺	男
了行	25	泰縣	泰縣東鄉營溪觀音庵本門外港口雄心庵		男
真性	23	東台	東台時堰鎮後港永慶庵		男
興法	21	東台	寶應甯國寺	普德寺	男
海月	21	東台	東台安南豐大雄院	普德寺	男
汝航	19	東台	東台安豐鎮聖感寺		男
隆祥	20	南京	中華門外養回村寶林寺		男
清風	21	南京	南京雨花台普德寺		男
隆平	25	泰縣	南京雨花台普德寺		男
通經	43	當塗	同上		男
合霖	24	泰縣			男
悟禪	48	南京	本京大中橋白下寺		男
覺三	38	江蘇	門東小石橋 424 號觀音庵		男
用成	54	江都	南京中正路銅作坊四六七號都土地祠		男
二悟	49	六合	本京上言門永清寺		男
與善	59	宿縣	本京中山陵園靈谷寺		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
觀禪	40	高郵	本京公園路西方寺		男
妙靜	68	南京	三岔河天后宮		男
真明	28	東台	本京東堆草巷 9 號翔鸞廟		男
福根	42	盱眙	本京妙悟庵		男
岩谷	58	南京	北灣子 86 號彌陀寺		男
融盛	44	安徽	本京頭關鎮太平庵		男
廣明	59	江寧	龍潭寶 南京集慶路 7 號蕭公廟	毘盧寺	男
中林	47	泰縣	本京八百花巷 6 號準提寺		男
靜岩	57	南京	南京九華寺		男
昌法	55	江蘇	本京地藏庵		男
慶雲	45	安徽	本京炎帝庵		男
聖禮	45	江都	本京護國庵		男
月恒	32	東台	本京大王廟		男
妙定	56	南京	本京護國庵		男
慧權	78	江蘇	本京前聚庵		男
可性	33	東台	東台紫竹庵		男
仁輝	24	東台	東台鎮海寺		男
道禪	56	寶應	本市臥佛寺		男
脫雲	25	泰縣	泰縣塘子妙		男
能忍	48	江寧	本市小石橋觀音庵		男
印真	22	東台	東台龍樹庵		男
月朗	37	東台	本事文昌庵		男
仁靜	25	寶應	南鄉盧村鎮萬緣庵		男
能渡	26	泰縣	勝音庵		男
希順	33	泰縣	泰縣永口庵		男
常證	24	東台	本京靜業庵		男
緒能	30	高郵	本縣萬緣庵		男
隆芹	38	東台	東台祥興庵		男
啟元	21	興化	荻口水月庵		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
溪亭	22	東台	寶福寺		男
禮塵	26	東台	東台觀音庵		男
常峻	35	東台	東台觀音庵		男
月松	29	東台	本市大王廟		男
常俊	22	淮安	關帝廟		男
清泉	26	泰縣	大王廟		男
慈嵩	26	江都	南京九華山地藏寺		男
修亭	57	徐州	徐州西北鄉火神廟		男
通桂	45	長垣	南京陰陽營朝陽庵		男
聖緣	31	江都	南京中華門外炎帝庵		男
佛明	63	天津	南京中華門外福德祠		男
隆海	58	鎮江	南京雨花台寶林庵		男
實根	51				男
雲霞	45	南京	南門外正學路小報恩寺		男
果峰	35	南京	中華門眼香廟		男
澄清	60	寶應	雨花台安隱寺		男
靜山	36	泰縣	本京南門外財神廟		男
祇林	28		本京中華門三元庵		男
印源	36	淮安	本京通濟門外龍華寺		男
本明	50	岐山	中華門外報恩寺		男
平來	26	壽縣	中華門長生寺		男
心山	37		南京漢中門外三聖觀音庵		男
常歷	24	東台	南京銅作坊 461 號都土地祠		男
誠修	30	南京	大石橋荷葉巷 23 號		男
祥雲	43	江寧	南京中山門外蕭公廟		男
志明	32	鹽城	南京中山門孝陵衛大土庵		男
朗智	19	鹽城	本縣高馬莊福緣庵		男
唯周	42	淮安	本市金陵寺		男
臨性	26	聊城	普照庵		男
悟理	24	寶應	本縣南門外一宿庵		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
祖林	22	東台	如皋李保鎮藥師庵		男
大乘	19	泗縣	泗縣北大莊垚阜院		男
慧宗	23	淮安	淮安南門外福緣庵		男
宏益	36	淮安	下關文殊禪院		男
宗善	26	淮安	城內海會庵		男
雲亭	45	銅山	本京古林寺		男
演空	38	泰縣	古林寺		男
瑞峰	26	東台	同上		男
韜達	21	潮陽	山頭中山路圓覺精舍		男
機本	52	安康	金陵寺		男
養熙	36	東台	古林寺		男
寬量	25	如皋	本市菩提舍		男
融通	25	南京	古林寺		男
照慶	26	淮安	本縣大王廟		男
崇武	31	東台	觀音閣		男
心安	37		東嶽廟		男
如印	32	南京	武定門長樂路正覺寺		男
慧明	51	南京	武定門長樂路正覺寺		男
大量	35	泰縣	本京安品街普利寺		男
超塵	22	亳縣	南京五福街保國寺		男
德開	77	南京	同上		男
博量	34		軍師巷地藏庵		男
道慈	30		洪武路 152 號妙覺寺		男
印海	43	北平	定海縣出家本京龍王廟		男
聖權	35	高郵	揚州徐凝門外蓮華寺		男
法澄	31	泰縣	海安關帝廟	毘盧寺	男
志定	29	興化	白駒關帝廟		男
蓮華	42	本京	武定門長樂路正覺寺		男
清晏	56	南京	古林寺		男
二法	19		雞鳴寺		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
乘通	58	陽新	本京西華山二條巷炎帝庵		男
聞修	55		本京武定門準提庵		男
超凡	29	南京	五福街保國寺		男
悟樵	53		門東虹園千佛庵		男
自願	35		門東石觀音庵		男
習初	43		保泰街 46 號東嶽廟		男
永祥	50		南京大福庵		男
覺蓮	32	泰州	南京飲馬巷財神廟		男
大鵬	51		南京慧照庵		男
正祥	67	本京	西華門二條巷炎帝庵		男
嵩山	29		南京普利寺		男
本然	35	東台	老土地廟		男
體安	66		三聖庵		男
樹春	56	東台	南京長生庵		男
傳燈	38		南京九天祠		男
仁可	46	東台	半隱庵		男
梓濤	27	東台	南京文昌庵		男
果梵	39		準提庵		男
果修	57	本京	放生庵		男
玄鐘	51		鳳遊寺		男
乘宗	28	東台	南京三官殿		男
濶忠	52	沛縣	水齋古剎		男
真霖	61	寶應	南京甘露寺		男
印濤	38	本京	清涼寺		男
常修	53	豐縣	炎帝庵		男
廣譯	55	本京	彌勒庵		男
仁福	37	高郵	高郵福海庵		女
印性	58	江都	江都福星庵披剃		女
善清	35	南京	本京清涼山伽藍庵		女
廣德	29	揚州	南京三聖殿		女

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
果定	32	江寧	本京觀音庵		女
聖緣	49	江寧	同上		女
如松	18	南京	本京上乘庵菩提精舍		女
明理	33	天長	下關寶塔橋保國庵		女
普融	46	洛陽	南京西來庵		女
性悟	46	南京	南門外小市口觀音庵		女
道心	52	如皋	句容縣六里鄉關帝廟		女
明慶	30	天長	本京寶塔橋保國庵		女
願正	64	同上	同上		女
願聞	56	同上	同上		女
演德	63	南京	本京四所村觀音庵		女
宏安	20	南京	同上		女
願複	38	六合	本京下關寶塔橋保國庵		女
演明	40	南京	南京四所村觀音庵		女
隆芳	60	南京	本京吉祥庵		女
宏蓮	16	南京	南京四所村觀音庵		女
宗來	36	範縣	下關三汊河法雲寺		男
寬明	28	揚州	揚州三聖庵		男
後生	33	邵伯	邵伯鎮晏公廟		男
覺禪	50	東台	戴南鎮如意庵		男
昌溶	54	淮安	南京大百花巷準提庵		男
悟徹	40	興化	興化水月庵		男
慧舟	31	泰縣	東台海慧庵		男
性通	37	高郵	一溝太平庵		男
明亮	35	江都	清江廣慧寺		男
妙華	39	東台	東台永盛庵		男
果田	27	東台	東台地藏庵		男
宏法	24		東台淨業庵		男
松崖	36		東台善慶庵		男
光瑞	34	鹽縣	鹽城武廟		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
智安	39	東台	溱潼壽生寺		男
潤國	22		東台復興禪院		男
旭飛	44		本京觀音庵		男
全崖	24		東台接引庵		男
法祥	20	泰縣	泰縣秦家橋觀音庵		男
恒靜	24	泰縣	樊川寶寧寺		男
松林	61	江都	南京漢西門三聖庵		男
脫輪	27	泰縣	中華門外掃帚巷炎帝庵		男
脫苦	28		同上		男
福成	21		同上		男
隆度	20		泰縣耿家莊興隆庵		男
靈度	18		泰縣曲塘報本庵		男
來舟	19	高郵	高郵保安寺		男
萬如	19	東台	泰縣溱潼鎮長生庵		男
朗鑒	22	泰縣	泰縣忘私鎮西來院		男
法真	33	南京	南京三汊河法雲寺		男
性願		杭州	南京金川門外頭所村文殊院		男
福慧	34	鎮平	南京三汊河法雲寺		男
聖恩	32	江陵	同上		男
廣輝	50	如皋	同上		男
慧融	32	英陂	同上		男
普明	40	府谷	同上		男
近道	38	聊城	同上		男
沙海	52	江浦	同上		男
潤根	32	興化	同上		男
惟順	39	句容	同上		男
蓮波	39	東台	南京金陵寺		男
德法	37	本都	南京金陵寺		男
智穩	20	泰縣	泰縣孫家莊觀音庵		男
懷峻	38	溱潼	本京中山東路萬壽庵		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
靜生	45	溱潼	本京太平路復興橋香林寺		男
悟開	55	溱潼	本京紫竹林寺		男
行慧	25	南京	本市府西街城隍廟		男
緣修	53	淮安	本市府西街城隍廟		男
峻峰	42	銅山	毘盧寺		男
滅煩	35	江都	毘盧寺		男
從周	48	宿縣	毘盧寺		男
悟性	31	富順	毘盧寺		男
乘一	49	江都	毘盧寺		男
古曇	61	東台	毘盧寺		男
宏海	21	江都	毘盧寺		男
觀同	60	泰縣	毘盧寺		男
新仁	40	泰縣	上新河蓮花庵		男
自林	34	南京	燕子磯觀音閣		男
能月	28		本京寶林寺		男
東波	48	清江	本京通濟門城隍廟		男
隆慧	50	泰縣	南京東花園鷺峯寺		男
昌慧	37		馬路街財神廟		男
清梓	38	興化	南京王府園白佛殿		男
徹融	58	安慶	南京三茅宮地藏庵		男
宏開	47	東海	鉄湯池 38 號觀音庵		男
自成	43	沭陽	南京蓮花庵		男
祥山	44	潁上	南京太平路準提庵		男
心圓	36	江都	湯山古泉鄉龍泉寺		男
寂念	36	鎮江	積善里蓮社庵		男
慈安	70	江陵	南京福興庵		男
時靜	46	江都	南京西方庵 3 號龍王廟		男
德高	64	宿遷	南京北門橋大悲禪院		男
幼泉	43	江寧	中山門內半山園半山寺		男
本全	71	句容	南京九華山地藏寺		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
良修	25	寶應	國府路法雨寺		男
麗塵	62	寶應	上海路永慶寺		男
德堅	39	東台	南京太平路文昌庵		男
印潤	52		南京西來庵		男
渭川	43	河南	南京鐵管巷甘露庵		男
道禪	47	江都	南京錦繡防口甘露庵		男
僧亨	27	東營	本京武定門準提庵		男
雨順	39	東營	本京西華門二條炎帝庵		男
樂禪	39	東營	本京鐵管巷甘露寺		男
體華	39	東營	本京鐵管巷甘露寺		男
能願	67	本都	南京釣魚巷眼香庵		男
智慧	54	安嚴	上海路永慶寺		男
香然	72	滑縣	靈谷寺		男
存仁	41	銅山	本京上海路永慶寺		男
宏德	33	泰縣	南京南門外花塘庵		男
常悟	32	新都	四川新都南街華藏寺		
能屋	24	高郵	興化圓通院轉竹林佛學院	毘盧寺	男
蔭如	31	東台	本京銅作坊土地祠		男
隆安	25	泰縣	本京銅作坊土地祠		男
月樵	37	東台	時堰靜業庵		男
恒岱	21	泰縣	樊川寶寧寺		男
鶴林	27		本京臥佛寺		男
慈泉	26	東台	東台復興庵		男
印覺	58	墮州	本京普照寺		男
光明	51	興化	本京六度庵		男
慧明	56		新街口復興庵		男
了乘	47	永年	南京下關三汊河法雲寺		男
如提	60		南京淨界寺		男
三定	61		同上		男
本振	25	東台	古林寺		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
寬海	60	郎溪	古林寺		男
明心	35	開縣	南京下關三汊河法雲寺		男
量印	18	儀征	朴樹灣火星廟		男
心衡	20	江都	江都新集鎮柳隱庵		男
傳璽	17	當塗	當塗馬鞍山千佛寺		男
廣度	20	寶應	寶應東鄉永福庵		男
悟道	16	南京	本市蕭公廟		男
瑞鴻	18	泰縣	本縣太平庵		男
自明	19	江都	戚墅廟圓通庵		男
宏興	24	當塗	採石磯華山地藏寺		男
根檀	19	臨川	犀牛山正覺寺		男
惟清	30	泰縣	姜堰東嶽廟		男
春淮	34		同上		男
厚誠	46	嘉興	松江觀音庵		男
廣榮	34	南匯	新場鎮南山寺		男
震暉	22	泰縣	泰縣北門外普慶寺		男
常瑞	39	江寧	南京門東石觀音極樂庵		男
印源	59	江寧	本京普照庵		男
慶和	41	江都	門東放生祠自修庵		男
德明	63	首都	本京長生祠淨月庵		男
果證	67	首都	南京成賢街文德里小南海		男
順眼	53	首都	本京上乘庵菩提精舍		男
長根	58	首都	本京鉄湯池接引庵		男
廣德	57	揚州	句容縣橋頭鄉緣善庵		男
慧定	40	南京	南京門東小心橋消災庵		男
普明	57	南京	南京馬芳苑地藏庵		男
園修	42	句容	下蜀鎮六里鄉關帝廟		男
性海	46	南京	本市洪武路吉祥巷		男
修慧	66		本市下關寶塔橋保國庵		男
常新	55	南京	本市國府路青石街水月庵		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
松月	69	南京	本市土街口地藏庵		男
妙智	45		南京門東邊營大乘庵		男
宗誠	34	常熟	南京妙峰庵		男
定寬	29	鹽城	同上		男
寬量	49	宿遷	南京下關四所村觀音庵		男
志誠	46	宿遷	南京安德門靜修庵		男
仁海	42	東台	楞嚴寺		男
妙連	37	淮安	淮安極祥庵		男
靜山	35	東台	東台祖師廟		男
悟明	24	東台	水齋古剎		男
了塵	60	江寧	同上		男
慧林	35	東台	同上		男
南昆	20	泰興	南京三官殿		男
本源	35	東台	東台觀音庵		男
本靈	32	興化	興化東嶽廟		男
本山	25	東台	東台財神廟		男
能精	32	東台	東台鎮海寺		男
聖惺	32	東台	南京半隱庵		男
傳一	36	東台	永壽庵		男
果裕	57	江寧	楞嚴寺		男
永懋	34	泗陽	老土地廟		男
作林	36	東台	同上		男
玉清	25		炎帝庵		男
汝琴	22	東台	東台護國院		男
合梵	24	東台	東台丁家泊極樂庵		男
紹玖	39	泰縣	泰縣復興庵		男
聖權	35	高郵			男
印海	43	北平	火瓦巷龍王廟		男
道慈	30		洪武路妙覺寺		男
博量	34	本京	軍師巷地藏庵		男

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
超塵	22		五福街保福寺		男
德開	77	本京	同上		男
大量	35	泰縣	安品街普利寺		男
東海	39	江都	江都興福寺		男
慧明	51		長樂路正覺寺		男
體道	24	泗縣	土街口送子觀音庵		男
松嶺	49	睢縣	本京上海路永慶寺		男
慧開	32		武定門長樂庵正覺寺		男
廣度	46	淮安	本京普照寺		男
丹鳳	50	阜陽	本京鉄湯池送子觀音庵		男
昌海	33	高郵	同上		男
悟性	40	巴縣	同上		男
普雲	29	興化	本京武定門準提庵		男
寂希	28	太湖	同上		男
聖泉	28	東台	本京東花園鷺峯寺		男
文達	45	東台	同上		男
智修	67	和縣	炎帝行宮觀音庵		女
慶瑞	34	南京	四條巷福緣庵		女
佛智	45	南京	馬路街財神廟		女
聖量	41	江寧	江寧縣觀音庵		女
智法	77	南京	本市吉祥庵		女
輝學	34	湖州	本市丁官營普照庵		女
仁祥	20	揚州	本市南門內昇平巷太平庵		女
仁定	2	揚州	顏家橋釋放觀音庵		女
智達	74	南京	本市吉祥庵		女
靈淨	32	泰縣	本市覺慧居		女
如自	22	泰縣	本市覺慧居		女
圓應	45		本市化城庵		女
果盛	57		漢口觀音庵		女
靈華	35	南京	本市覺慧居		女

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
惟妙	30	無錫	安徽九華山小天空		女
梵摩	49	南京	本市門西清涼庵		女
慧勤	73	南京	本市慈佑閣		女
福蓮	21	南京	本市三條巷觀音庵		女
仁鏡	23	泰縣	本市太平路沙塘灣光明庵		女
能培	33	句容	同上		女
果證	35	南京	武定門正覺寺		女
果圓	23	高郵	本市衛巷通覺庵		女
聖融	47	南京	本市衛巷通覺庵		女
來修	32	江寧	本市跑馬巷紫竹林		女
慧根	40	南京	本市鉄湯池接引庵		女
慶善	43	江都	同上		女
如祥	16	江寧	本市上乘巷菩提精舍		女
慶華	42	東台	本市四條巷福緣庵		女
如量	17	江寧	本市武定門小心橋如來庵		女
常定	30		同上		女
慧光	24	泰縣	本市東井巷觀音庵		女
海寬	57	南京	大紗帽巷將軍巷地藏庵		女
一誠	37	江浦	同上		女
方達	19	六合	同上		女
如海	73	南京	門西胭脂巷觀音庵		女
宏祥	27	和縣	同上		女
宏吉	32		門西胭脂巷觀音庵		女
智榮	70	江寧	南門外錢家村鄧府庵		女
能全	29	本都	南門外錢家村玉皇閣		女
昌義	30	和縣	南門外小市口觀音庵		女
昌持	77	本都	南門外珍珠巷地藏庵		女
志良	47	高淳	本京中華門外城南村法華庵		女
能智	54		南京延壽庵		女
定道	35	南京	南京紫竹庵		女

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
方提	79		本京延壽庵		女
清明	49	六合	南京神州庵		女
昌德	66	本都	南京清涼山伽藍庵		女
學參	30	本都	上新河大士茶亭		女
根清	55	邵伯	南京花露崗 35 號		女
昌華	44	六安	南京觀音庵		女
道明	73	合肥	南京龍蟠里普渡庵		女
祥光	42	揚州	南秣陵路淨業庵		女
聖寬	34	本都	同上		女
明慧	33		南京五福橫首毫洲庵		女
福壽	70		南京三茅行宮		女
果慶	43		南京大丁家巷菩提庵		女
鑒慧	43		南京沈舉人巷皓月庵		女
雲清	47	揚州	本市慧月居		女
雲清	53	南京	本市三條巷觀音像		女
昌蓮	71	南京	本京陳閣老巷華嚴庵		女
廣安	40	江都	和平門華光精舍		女
永海	64	南京	本市石婆婆巷觀音庵		女
福緣	56	鹽城	本市武定門小心橋如來庵		女
鎮玲	27	南京	本市鉄湯池接引庵		女
竹根	38	南京	本市衛巷通覺庵		女
永智	58	南京	本市雙龍巷明慧庵		女
志明	45	泰縣	本市西華門四條巷大悲庵		女
淨德	78	江浦	本京青石街水月庵		女
恒修	31	徐州	本市紅花地三聖庵		女
境安	58	徐州	本市長樂路武定門一脈庵		女
慧光	51	南京	中正路復興庵		女
能安	41		新河口災息庵		女
自願	57	南京	本市畜子巷神州庵		女
妙鎔	55	南京	跑馬巷紫竹林		女

法名	年齡	籍貫	住址	備考	性別
永源	38	高郵	本市太平巷極樂庵		女
同頤	21	江都	本市花露崗慧月居		女
明慧	21		沈舉人巷地藏庵		女
乘仁	73	南京	本京門東大乘庵		女
法祥	31	江寧	本京自修庵		女
願成	43	南京	下關寶塔橋保國庵		女
演乘	38	江都	本京白井廊容道庵		女
智根	58	南京	本市鉄湯池接引庵		女
明松	34	六合	下關寶塔橋保國庵		女
本興	41	江都	同上		女
明珠	25	泰興	同上		女
普光	26		南京消災庵		女
願果	63	天長	下關寶塔橋保國庵		女
願生	50	天長	下關寶塔橋保國庵		女
妙法	40	六合	本市慈佑庵		女
量林	23	揚州	本市蛇山住馬庵		女
華光	27	儀征	本市戶部街法華庵		女
常會	51	南京	本市羊皮巷觀音庵		女
鎮泉	30	泰縣	本市鉄湯池接引庵		女
勤如	35	江都	本京青石街水月庵		女
隨印	76	南京	本市長樂路武定門一脈庵		女
宏賢	40	徐州	西華門四條巷大悲庵		女
宏德	39		同上		女

資料來源：「關於該會報會員大會經過及會章會議記錄名冊職員表等情與市佛教分會往來文書」，1946 年 11 月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1089。

附表 2-14：南京市佛教經懺聯合會會員名冊（1946 年 8 月）

法名	性別	年齡	籍貫	現在職務	通訊處	備考
演修	男	56	南京	觀音閣 住持	升州路	
仁山	男	26	淮安	觀音閣 客師	升州路	
寬量	男	27	高郵	觀音閣 客師	升州路	
覺海	男	20	高郵	觀音閣 客師	升州路	
啟元	男	21	興化	觀音閣 客師	升州路	
素泉	男	69	淮安	觀音閣 客師	升州路	
通禪	男	52	南京	觀音閣 客師	升州路	
法航	男	33	宿縣	觀音閣 客師	升州路	
能悟	男	27	淮安	觀音閣 客師	升州路	
松巖	男	36	東台	觀音閣 客師	升州路	
常明	男	53	東台	觀音閣 客師	升州路	
學禮	男	20	寶應	觀音閣 客師	升州路	
常證	男	24	東台	觀音閣 客師	升州路	
通源	男	20	東台	觀音閣 客師	升州路	
旭飛	男	44	東台	觀音閣 客師	升州路	
慧舟	男	31	泰州	觀音閣 客師	升州路	
融海	男	19	泰州	觀音閣 客師	升州路	
悅譚	男	43	東台	金粟庵 住持	門西金粟庵	
脫海	男	28	泰縣	金粟庵 客師	門西金粟庵	
廣晴	男	21	東台	金粟庵 客師	門西金粟庵	
界蓮	男	33	泰縣	金粟庵 客師	門西金粟庵	
持光	男	27	東台	常樂庵 住持	大全福巷	
常松	男	43	江都	常樂庵 客師	大全福巷	
雨田	男	53	東台	常樂庵 客師	大全福巷	
滿參	男	49	東台	常樂庵 客師	大全福巷	
演恒	男	29	東台	常樂庵 客師	大全福巷	
懷峻	男	38	東台	常樂庵 客師	大全福巷	
仁德	男	26	東台	常樂庵 客師	大全福巷	

法名	性別	年齡	籍貫	現在職務		通訊處	備考
養根	男	27	東台	常樂庵	客師	大全福巷	
自然	男	30	寶應	常樂庵	客師	大全福巷	
悟章	男	24	寶應	常樂庵	客師	大全福巷	
學林	男	30	寶應	常樂庵	客師	大全福巷	
法元	男	37	東台	常樂庵	客師	大全福巷	
慧軒	男	33	東台	常樂庵	客師	大全福巷	
濟宗	男	41	泰縣	常樂庵	客師	大全福巷	
定然	男	44	東台	常樂庵	客師	大全福巷	
常照	男	54	東台	常樂庵	客師	大全福巷	
學本	男	25	東台	惜字庵	住持	大石埧街	
勤修	男	45	揚州	惜字庵	客師	大石埧街	
聖機	男	25	泰州	惜字庵	客師	大石埧街	
宏深	男	21	東台	惜字庵	客師	大石埧街	
普雲	男	27	金壇	惜字庵	客師	大石埧街	
同徹	男	25	泰州	惜字庵	客師	大石埧街	
定覺	男	31	泰州	惜字庵	客師	大石埧街	
清渠	男	31	揚州	惜字庵	客師	大石埧街	
志心	男	48	寶應	惜字庵	客師	大石埧街	
法度	男	25	泰州	惜字庵	客師	大石埧街	
學慧	男	24	東台	惜字庵	客師	大石埧街	
竟圓	男	24	東台	土地祠	住持	銅作坊	
蔭如	男	31	東台	土地祠	客師	銅作坊	
隆安	男	25	泰縣	土地祠	客師	銅作坊	
東海	男	39	江都	土地祠	客師	銅作坊	
用成	男	56	江都	土地祠	客師	銅作坊	
融寬	男	55	江都	大悲庵	住持	門西倉頂	
東波	男	48	靖江	城隍庵	住持		
朗泉	男	35	東台	城隍庵	客師		
法祥	男	38	東台	城隍庵	客師	通濟門	
本然	男	35	東台	都天庵	住持	豆腐巷	

法名	性別	年齡	籍貫	現在職務		通訊處	備考
作林	男	36	東台	都天庵	客師	豆腐巷	
希順	男	33	泰縣	都天庵	客師	豆腐巷	
德如	男	54	泰縣	都天庵	客師	豆腐巷	
慧勤	男	22	泰縣	都天庵	客師	豆腐巷	
仰芝	男	27	泰縣	都天庵	客師	豆腐巷	
雲谷	男	24	泰縣	都天庵	客師	豆腐巷	
先銘	男	19	東台	都天庵	客師	豆腐巷	
植梅	男	42	東台	都天庵	客師	豆腐巷	
慈雲	男	49	東台	都天庵	客師	豆腐巷	
蓮溪	男	44	東台	都天庵	客師	豆腐巷	
慧林	男	35	東台	六度庵	住持	門西	
秀岩	男	37	東台	六度庵	客師	門西	
乘龍	男	25	東台	六度庵	客師	門西	
聖壽	男	26	鎮江	六度庵	客師	門西	
月川	男	32	寶應	法雨庵	住持	國府路	
隆慈	男	53	寶應	法雨庵	客師	國府路	
良修	男	25	寶應	法雨庵	客師	國府路	
仁宏	男	23	寶應	法雨庵	客師	國府路	
常軒	男	57	宿縣	念佛庵	住持	下關	
隆鐘	男	34	宿縣	念佛庵	客師	下關	
體慈	男	53	宿縣	念佛庵	客師	下關	
克明	男	44	揚州	念佛庵	客師	下關	
能安	男	30	鎮江	甘露亭	住持	丁家橋	
寶林	男	46	興化	甘露亭	客師	丁家橋	
自修	男	45	商丘	城隍廟	住持	下關柵欄門	
照清	男	58	宿遷	城隍廟	客師	下關柵欄門	
化南	男	29	宿遷	城隍廟	客師	下關柵欄門	
議誠	男	42	宿遷	城隍廟	客師	下關柵欄門	
峰嶺	男	43	盱眙	慈祥庵	住持	下關姜家園	
源密	男	25	六合	慈祥庵	客師	下關姜家園	

法名	性別	年齡	籍貫	現在職務		通訊處	備考
崇善	男	26	淮安	慈祥庵	客師	下關姜家園	
祖林	男	22	東台	慈祥庵	客師	下關姜家園	
正慧	男	38	泗陽	東嶽廟	住持	下關城河	
真誠	男	28	東台	東嶽廟	客師	下關城河	
本德	男	26	東台	東嶽廟	客師	下關城河	
圓普	男	49	青陽	觀音庵	住持	下關復興街	
慶蓮	男	54	泗州	晏公廟	住持	下關	
悟璽	男	52	泗州	歸雲堂	住持	下關挹江門內	
一心	男	60	南京	大悲殿	住持	大百花巷	
中林	男	47	泰州	準提庵	住持		
德堅	男	39	東台	文昌庵	住持	城北文昌巷	
雨順	男	39	興化	炎帝庵	住持	中山東路二條巷	
時雨	男	49	泰縣	靜海寺	住持	下關儀鳳門外	
佛化	男	38	揚州	靜海寺	客師	下關儀鳳門外	
心海	男	26	龍潭	靜海寺	客師	下關儀鳳門外	
永泰	男	33	寶應	靜海寺	客師	下關儀鳳門外	
大航	男	61	寶應	炎帝庵	住持	下關寶善街	
能忍	男	22	寶應	炎帝庵	客師	下關寶善街	
能慧	男	23	寶應	炎帝庵	客師	下關寶善街	
品堯	男	44	渦陽	炎帝庵	客師	下關寶善街	
智光	男	26	八字橋	炎帝庵	客師	下關寶善街	
體安	男	24	興化	炎帝庵	客師	下關寶善街	
道盛	男	31	興化	炎帝庵	客師	下關寶善街	
森鑫	男	43	泰縣	炎帝庵	客師	下關寶善街	
時靜	男	49	江都	龍王廟	住持	火瓦巷	
本慈	男	44	興化	炎帝庵	客師	下關寶善街	
發明	男	24	泰縣	龍王廟	客師	火瓦巷	
覺性	男	28	鹽城	龍王廟	客師	火瓦巷	
了然	男	31	鹽城	龍王廟	客師	火瓦巷	
時修	男	52	鹽城	龍王廟	客師	火瓦巷	

法名	性別	年齡	籍貫	現在職務		通訊處	備考
永祥	男	49	南京	地藏庵	住持	軍師巷	
焯寬	男	41	泰州	地藏庵	客師	軍師巷	
焯林	男	35	泰州	地藏庵	客師	軍師巷	
覺禪	男	50	東台	地藏庵	客師	軍師巷	
聖謨	男	24	泰州	地藏庵	客師	軍師巷	
真性	男	31	江都	臥佛寺	住持	月牙庵	
常清	男	36	泰縣	臥佛寺	客師	月牙庵	
昌慧	男	23	江都	臥佛寺	客師	月牙庵	
常修	男	53	徐州	炎帝庵	住持	凌壯巷	
明亮	男	35	淮安	炎帝庵	客師	凌壯巷	
覺蓮	男	32	泰州	財神廟	住持	庫司坊	
廣譯	男	55	南京	彌勒庵	住持	門西陳家牌坊	
聖緣	男	32	江都	炎帝庵	住持	南門外掃帚巷	
脫輪	男	27	泰州	炎帝庵	客師	南門外掃帚巷	
鑒澄	男	27	泰州	炎帝庵	客師	南門外掃帚巷	
妙清	男	19	東台	炎帝庵	客師	南門外掃帚巷	
脫苦	男	28	泰縣	炎帝庵	客師	南門外掃帚巷	
福澄	男	21	泰縣	炎帝庵	客師	南門外掃帚巷	
聞修	男	51	陽新	準提庵	住持	小石橋	
普雲	男	29	興化	準提庵	客師	小石橋	
乘宗	男	28	東台	三官殿	住持	大輝復村	
妙蓮	男	37	淮安	三官殿	客師	大輝復村	
能精	男	33	東台	三官殿	客師	大輝復村	
靈峰	男	24	泰州	三官殿	客師	大輝復村	
本源	男	35	東台	三官殿	客師	大輝復村	
本靈	男	25	東台	三官殿	客師	大輝復村	
青蓮	男	43	淮安	三官殿	客師	大輝復村	
本山	男	26	興化	三官殿	客師	大輝復村	
隆慧	男	50	泰縣	鷲峯寺	住持	東花園	
聖泉	男	28	東台	鷲峯寺	客師	東花園	

法名	性別	年齡	籍貫	現在職務		通訊處	備考
文達	男	45	東台	鷲峯寺	客師	東花園	
慈安	男	70	江寧	復興庵	住持	新街口	
慧明	男	56	南京	復興庵	客師	新街口	
慧權	男	78	南京	虎聚庵	住持	白下路	
真霖	男	61	寶應	甘露庵	住持	府東街	
梓濤	男	27	東台	文昌庵	住持	大香爐曹都巷	
樹春	男	56	東台	長生庵	住持	下街口	
妙空	男	58	東台	白衣庵	住持	天青街	
宏法	男	25	東台	白衣庵	客師	天青街	
溪亭	男	22	東台	白衣庵	客師	天青街	
真明	男	28	東台	翔鸞廟	住持	大油坊巷	
廣嵐	男	31	東台	翔鸞廟	客師	大油坊巷	
清梓	男	39	興化	白佛殿	住持	王府園	
自成	男	42	海州	蓮花庵	住持	城北蓮花橋	
祥山	男	44	潁上	準提庵	住持	大行宮	
德高	男	64	宿遷	大悲院	住持	城北雞鵝巷	
醒慈	男	61	河南	雙聖庵	住持	城北珍珠橋	
實鏡	男	30	河南	雙聖庵	客師	城北珍珠橋	
麗塵	男	62	宿縣	永慶寺	住持	城北五台山	
渭川	男	43	河南	甘露庵	住持	城北鐵管巷	
品政	男	46	渦陽	甘露庵	客師	城北鐵管巷	
道安	男	29	銅山	甘露庵	客師	城北鐵管巷	
體華	男	39	安徽	甘露庵	客師	城北鐵管巷	
福根	男	35	盱眙	妙悟庵	住持	花露崗	
慈光	男	28	泰縣	妙悟庵	客師	花露崗	
養齋	男	34	東台	妙悟庵	客師	花露崗	
後生	男	33	江都	妙悟庵	客師	花露崗	
守愚	男	57	盱眙	妙悟庵	客師	花露崗	
宗正	男	21	泰縣	妙悟庵	客師	花露崗	
潤忠	男	52	沛縣	水齋庵	住持	門西陳家牌坊	

法名	性別	年齡	籍貫	現在職務		通訊處	備考
道慧	男	56	河南	壽佛庵	住持	門東倉門口	
卓齋	男	37	東台	古林寺	住持	西康路	
江清	男	56	東台	土地廟	住持	上新河	
廣本	男	42	東台	城隍廟	住持	上新河	
龍法	男	43	渦陽	大悲庵	住持	城北太平橋	
靜誠	男	47	南京	善司廟	住持	上新河	
心誠	男	22	淮安	龍王廟	住持	沙洲圩	
慧修	男	37	泰州	東嶽廟	住持	水西門棉花堤	
輔文	男	23	東台	大王廟	客師	水西門外	
如馥	男	30	金壇	大王廟	客師	水西門外	
仁靜	男	25	寶應	大王廟	客師	水西門外	
龍柱	男	40	安徽	永慶寺	住持	城北五台山	
守賢	男	27	高郵	華藏寺	住持	漢西門	
慧波	男	54	盱眙	楞嚴寺	住持	顏料坊	

資料來源：「關於請發起組織佛教經懺聯合會與定然等往來文書並附暫行簡章」，1946 年，南京市檔案館，檔號：1003-3-1090。

附表 2-15：南京部分佛寺在太平天國中受損及重建統計

寺廟名	地點	毀壞時間 及狀況	重建時間 及狀況	備註
大報恩寺	聚寶門外 長千里	咸豐，寺 塔悉毀	後稍葺，門殿 不如曩時百分 之一	張惠衣，《金陵大報 恩寺塔志》卷十，上 海：商務印書館， 頁 9。簡又文考證寺 塔其實毀於後來的 內訌而非攻城。
靈谷寺	鍾山麓	咸豐三年 毀	同治六年及光 緒年間	John Lovelle, II. Withers, “The Heavenly Capital: Nanjing under the Taiping, 1853-1864,” Ph.D. dissertation, Yale University, 1983, p. 88.
慈蔭律寺	朝陽門外 東流鎮	咸豐毀， 片瓦無存	同治十一年星 悟復建；民國 五年艤波繼席 重修	據《金陵勝蹟志》， 以下未特別標註者均 出自此書。
白雲寺	鍾山之陰	咸豐	有僧結茅於此	
小九華	清涼山	咸豐	同治僧可曾、 竺志重建地藏 殿、靈官殿	
清涼寺	清涼山	咸豐	同治	
香林寺	太平門內	咸豐	佛牙丟失	
永慶寺	峨眉嶺	咸豐	光緒初年僧宏 興重建	
雞鳴寺	雞籠山東 麓	咸豐	光緒六年僧西 池募資重建	
毘盧寺	督軍署東	咸豐	僧量宏	
淨覺寺	三山街北	咸豐	亂後重修，規 模狹於舊時	

寺廟名	地點	毀壞時間 及狀況	重建時間 及狀況	備註
朝天宮	古冶城	咸豐	同治四年李文 忠公	“The Heavenly Capital,” p. 88.
瓦官寺	花盞崗	咸豐	僅葺破屋數椽	
臥佛寺	朝天宮後 倉巷	咸豐僧炳 炎焚寺以 殉	同治六年僧德 誠重建佛殿僧 寮。息符舊制	
大紫竹林	神策門內 耆闍山麓	咸豐片瓦 無存	同治僧清潭開 始重建，至民 國 11 年完成	
妙悟律院	花盞崗	咸豐僅存 破屋數椽	同治己巳僧明 禪、丙午僧安 靜重建	
古林寺	定淮門內 篤義里	咸豐	僧東山復建	
普德寺	雨花山西	咸豐僅存 鐵佛一尊 及五百鐵 羅漢倒臥 於瓦礫間	僧大倫、僧婆 心、僧月朗先 後募建	
高座寺	雨花山岡	咸豐盡毀	同治重建難復 舊觀，光緒二 年重修	
永甯寺	雨花山中	咸豐蕩為 邱墟	稍稍修葺	
三藏禪堂	聚寶山北 麓	咸豐毀	同治重建，今 又失修	
宏覺寺	牛首山	咸豐	稍稍修葺	
嘉善寺	神策門外	咸豐寺產 遭人侵占	民國初僧醒慈 悉數收回	

寺廟名	地點	毀壞時間 及狀況	重建時間 及狀況	備註
棲霞寺	攝山	咸豐毀	僅構數椽於山麓以安瓶鉢，光緒末至民國初宗仰、若舜修復	《棲霞山志》卷一，《中國佛寺史志彙刊》第2輯第14冊，頁71。
保國禪寺	金川門外寶塔橋西	咸豐蕩為邱墟	光緒八年尼長音、民國戊午修慧、修靜修復	
妙相庵	北城薛家巷	石達開所據為翼花園，無恙		
鷲峯寺	道光中郡人甘氏修之		才建數椽	“The Heavenly Capital,” p. 88. 《同治續纂江寧府志》卷8，頁4。
承恩寺		銅殿一座鑄炮		簡又文，《太平天國全史》，頁532。
園覺庵		咸豐毀	同治四年僧長桂復建六間	
半山寺	報寧寺		道光中奎光葺之，同治中八旗賢者又修之	《同治續纂江寧府志》卷8，頁1。
萬壽寺	總理陵園西半里	洪楊被毀		〈中山陵園萬壽寺改建佛教圖書紀念館之計畫〉，《金山法海波瀾》第2期，頁2-4。
常樂庵		洪楊被毀基地徒存	天長瘦梅宣鼎撰文募修	〈募修金陵常樂庵疏〉，《申報》，1878年9月11日，第3頁。

寺廟名	地點	毀壞時間 及狀況	重建時間 及狀況	備註
法華寺	中華門外珍珠巷	洪楊被毀，片瓦無存	光緒二年張仲領派人修圍牆及草房三間，請僧人管理	「呈復請免徵寺產由」，1936年5月，南京市檔案館，檔號：1001-1-1721。
石觀音寺	老虎頭	咸豐年間被毀	同治以後有所修復	《十里秦淮志》，頁50。
封崇寺（臥佛寺）	水西門牙檀巷	洪楊之亂炳炎焚庵以殉	同治年間德誠重修	《金陵古蹟圖考》，頁256。
安隱寺	高座寺東	洪楊之亂被毀	後重修，院宇頗宏	《金陵古蹟圖考》，頁262。

附表 3-1：民國南京佛教寺廟被占情況統計表^⑥

寺廟	占用、破壞機構	占用 (或調查)時間	備註
學校租用或占用			
九華寺	清涼鄉小學	1936 年	
下瓦官寺	瓦官寺義務小學	1947 年	初慈舫辦私塾，1951 年改為瓦官義務小學
大報恩寺	市立米行街小學 (後改名為雨花路小學)	1932 年	學校租用。1946 年大報恩寺與雨花路小學校長錢耀生之間關於寺產及校舍發生糾紛
三藏殿	私立經緯小學	1923 年	
牛首山宏覺寺	牛首義學	1948 年秋由仁性、仰峰、震寰三法師接任寺務，創辦義學。	招沙彌 20 名，供學費、膳宿費，解放後停辦
白下寺	內設簡易學校	1949 年	1949 年後改為大中橋國民學校
古林寺	古林寺義塾小學	輔仁和尚創辦於 1920 年代。	
江甯地藏庵	南京中學	1937 年	中學強行搗毀神像、驅逐寺僧、霸占田畝
西方寺		1925-1937 年	兩廂房屋為佛教會及小學占用
延祥寺	第十三區公所及中心國民學校用	1949 年	
放生庵	三民中學	1936 年	部分房屋作為學校宿舍
炎帝庵	房屋一間設立二條巷小學	抗戰前	租金每月法幣 4 元，抗戰中遺失租約。戰後繼續被徵用，1948 年 5 月住持嫌物價上漲、經懺蕭條，請求學校發給租金

⑥ 本表係參考南京市檔案館檔案、《南京調查資料》、《中國佛教會報》、《現代僧伽》等資料編制而成的不完全統計。

寺廟	占用、破壞機構	占用 (或調查)時間	備註
承恩寺	市立第十一初級小學	1926 年	
東嶽廟	年政府將廟產興辦雙橋門國校	1934 年	1935-1936 年間校長朱文祺在廟內建房 8 間
晏公廟	學校用	1949 年	
臥佛寺	莫愁路小學高級班	1946 年	
臥佛寺	安品街國民學校		1946 年 8 月市立安品街國民學校與私立大雄中學糾紛
香林寺	香林寺國民學校	1947 年 12 月籌設	
毘盧寺	毘盧寺初級小學	輔仁創辦於 1920 年代。	
毘盧寺	陸軍通信兵學校		1937 年 4 月毘盧寺將借住寺廟的學生遷出
準提庵	貓魚市國民小學	不詳	學校租用。1947 年 11 月因為寺廟舉辦法會曾請求小學停課
張王廟	學校用	1949 年	
萬壽寺	萬壽寺初中學校	1947 年中國佛教會整理委員會創辦。	委派恒孚和尚負責，以「造就青年小子，扶植社會」為目的，停辦時間不詳
棲霞寺	棲霞鄉村師範學校	1920-1930 年代	因寺產問題纏訟十年
棲霞寺	私立宗仰中學	志開為紀念宗仰創辦於 1948 年。	開設國文、數學、物理、化學、地理、歷史、英語、公民、體育、音樂等課程。學生有男有女，有 40 名小和尚，他們每週另有 4 堂佛學課。1948 年底停辦
湯王廟	慈庵中學產權	1949 年	
普德寺	東岑小學	1946 年	

寺廟	占用、破壞機構	占用 (或調查)時間	備註
普德寺	普德中學	1948 年 創 辦， 校長覺民。	同年底停辦。
圓覺庵	江寧縣立師範	民 國 成 立 至 1922 年	每年給庵香火費 3,000 元，後數年未給
碧峰寺	第十一區碧峰寺 國民學校	1949 年	
隱靜寺	全保公共保管， 學校用	1949 年	
雙社庵	慈庵中學用	1949 年	
軍警機關租用或占用			
二郎廟	警廳消防隊第一 分隊	1949 年	
大佛寺	軍政部兵工署	1931 年	徵收大方巷土地建理化 研究所時牽涉寺方
水西門大 街的古城 隍廟	憲兵城門稽查所	1936 年	
文昌閣	陸軍八十三師軍 械庫	1936 年	
天界寺	內政部員警總隊	1936 年 2 月	徵用熟地 11 畝建總隊 部，剩熟地 57 畝
天隆寺	軍政部	1936 年	內駐有軍政部一班人及 其軍用品
五顯廟	湯山員警所	1949 年	
西方寺	陸軍通信兵團獨 立營	約 1928 年	正殿為陸軍通信兵團獨 立營第三連第一排第 一、二班所用
羊皮巷觀 音庵	警衛某團	不詳	1929 年，曾發生衝突 致使佛像、經書被搬、 僧人被逐
妙峰庵	陸軍第四師通訊 營第二連軍鴿排	1932 年	借用
長生禪寺	軍政部第一臨時 醫院	1936 年	借用房屋數間

寺廟	占用、破壞機構	占用 (或調查)時間	備註
府西街城 隍廟	員警廳醫務所及 特務大隊	1936 年	
金陵寺	陸軍第十八軍軍 械庫	1936 年	1927 年時還曾駐第三 十七軍炮兵團。1931 年時就有十一軍軍械庫 修械所占據
金粟庵	通訊一團二連	1947 年 9 月	駐紮
承恩寺	警廳消防隊第三 分隊	1949 年	
臥佛寺	水雷大隊	1936 年	駐紮
香林寺	國民政府警衛總 隊第二大隊第五 隊	1948 年 1 月 遷 讓	駐紮
香林寺	陸軍裝甲兵司令 部	1949 年	
香林寺	軍令部通訊總所	1949 年	
南祖師庵	北區警察局南祖 師庵分駐所	1949 年	
淨界寺	第六警察局	1928 年起	設分駐所
毘盧寺	警衛旅司令部總 隊長室	1949 年	
柴家營土 地廟	傘兵總隊印刷所	1947 年 3 月	被駐紮在張王廟的士兵 強行拆毀
華藏寺	軍政部特種通信 隊	1936 年	駐紮
朝天宮西 街的古城 隍廟	警察局朝天宮派 出所、煙犯勞動 服務隊	1936 年	
普德寺	憲兵司令部	1936 年	借用
復興庵	警所用	1949 年	
鉄湯池接 引庵	國民黨通訊兵團 部	1949 年前夕	
楞嚴寺	國民軍訓隊	1936 年	駐紮

寺廟	占用、破壞機構	占用 (或調查) 時間	備註
碧峰寺	憲兵醫院	1932 年	原有熟地 49 畝，醫院徵收 33 畝。1941 年交通部發報台又收熟地 6 畝，餘 10 畝
靜界寺	74 軍 無 線 電 臺、工務局	不詳	電臺職員二十餘人和工務局修路工人
靜海寺	1923 年駐揚憲兵第二中隊駐紮。1924 年江浙備戰中設臨時醫院。1925 第十師三十七團第二營駐紮。1927 年南京戍衛司令吳樂觀派員設第一收容所收容士兵		
顏料坊財神廟	後勤部	不詳	十餘人借住
雞鳴寺	空軍中央情報所	1949 年	
雞鳴寺	空軍地面警衛四團	1949 年	
其他黨政、社會機構徵用或租用			
二郎廟	消防隊電信隊	1936 年	
二郎廟	第二公共宿舍	1949 年	
上乘庵	中央通訊社	1934 年	租用建築社屋
三聖殿	國立中央研究院	1929 年	建立清涼山院時徵收
牛首山宏覺寺		1929 年	政府預備設立中央模範林區
中正路天青街古白衣庵	首都各區救火聯合會常務理事舒敦甫	1935 年 1 月	被以訓練名義強占大殿及殿西殿后房屋數十間，居住眷屬並轉租漁利，拆毀庵門題額石碑匾聯

寺廟	占用、破壞機構	占用 (或調查) 時間	備註
中華門外珍珠巷法華寺	屠宰場	1936 年	
半山寺	鹽務總局	1947 年	購買二畝餘土地
古林寺	美國大使館向市府函稱租古林寺房屋六十間為華裔職員宿舍	1947 年 1 月	1936 時內有憲兵第二團、員警派出所及十八軍倉庫。自抗戰結束後為國民政府警衛總隊第二大隊住用，人數時多時少。1947 年約有 80 多，又有憲兵第一團第三營第九連 20 多人
甘露寺	衛生診療所	1935 年	僧方成起訴南濱鄉鄉長聞天福將寺方一百方土地自行低價租與衛生事務所
光明庵	新街口至漢西門大馬路建設拆遷	1929 年	
佛國寺	孝陵鎮第十區公所	1946 年	徵用辦公，被太虛回絕
伽藍庵	清涼山建公園及住宅	1935 年	徵收
承恩寺	新式市場	1928 年 1 月	
臥佛寺	社會局救濟院	不詳	
香林寺	南京建設中央車站拆遷	1934 年	1932 年政府擴充軍校曾試圖拆除
毘盧寺	黨政工作考核委員會	1949 年	
財神廟	第一區十七保	1949 年	借用辦公
普德寺	城南醫院	1948 年 7 月	租用在中華門外的廟產土地

寺廟	占用、破壞機構	占用 (或調查) 時間	備註
靜海寺	屠宰稅辦事處占用兩間住宿，另衛生局屠宰檢驗生住宿一間	1947 年	1935 年時，靜海寺共有房屋六十餘間，其中五十多間分別被軍政部、警察局、衛生局、紅十字會、等機關的領導及其眷屬占用居住，僧人僅得住八間。房屋三間淪陷時被偽財局占用，勝利後由財政局屠宰稅辦事處接收。
雞鳴寺	考試院委員長辦公室	1949 年	
靈谷寺	陣亡將士公墓委員會將大殿改建陣亡將士墓	1929 年	1931 年總理陵園委員會接收靈谷寺在陵園界內所有田地、柴山、樹木。

附表 4-1：金陵佛學院課程表

時刻 科目 曜日	上午			下午		
	7:00-8:00	8:10-9:10	9:20-10:20	1:00-2:00	2:10-3:10	3:20-4:20
一	唯識	國文	圓覺	歷史	小乘佛學	詩歌
二	唯識	國文	圓覺	歷史	小乘佛學	黨義
三	唯識	國文	圓覺	地理	小乘佛學	黨義
四	唯識	國文	圓覺	地理	莊子	法學
五	因明	國文	教義	公民	莊子	法學
六	因明	作文	教義	公民	詩歌	音樂

資料來源：僧鎧，〈金陵佛學院之概況〉，《海潮音》，第 17 卷第 5 號，1936 年 5 月 15 日，頁 71-76。

附表 4-2：1936 年金陵佛學院在讀學僧概況

法名	別號	籍貫	年齡	學歷
麗明	皓如	江蘇江都	23	高小畢業
友智	僧鎧	江蘇泰縣	21	高小畢業
淨蓮	潔塵	江蘇江都	18	鎮江竹林佛學院肄業
傳燈	慧證	江蘇泰縣	24	常熟法界學院肄業
仁傑	佛宗	江蘇泰縣	20	泰縣光孝佛學院肄業
本證	恒遠	江蘇泰縣	24	鎮江竹林佛學院肄業
善果	乘三	江蘇江都	22	鎮江超岸佛學社肄業
中和	育生	江蘇泰縣	23	鎮江超岸佛學社肄業
滿覺	一音	江蘇東台	22	鎮江竹林佛學院肄業
眼慧	性智	江蘇阜寧	24	常熟法界學院肄業
明觀	樂聞	江蘇丹徒	24	
博藏	學瑄	江蘇江都	20	常州天寧佛學社肄業
隆信	律願	安徽蕪湖	18	常熟法界學院肄業
覺普	守一	江蘇泰縣	22	鎮江竹林佛學院淮城苕芻學院肄業
本實	真遠	江蘇泰縣	18	高小肄業
淨參	拂塵	江蘇江都	24	鎮江竹林佛學院肄業
實如	智林	江蘇泰縣	23	鎮江竹林佛學院肄業
體空	慧通	江蘇南通	23	
善輪	通三	江蘇高郵	18	常州天寧佛學社肄業
燈妙	慧光	江蘇泰縣	24	鎮江竹林佛學院常熟法界學院肄業
性平	超岸	江蘇泰縣	20	
緣生	幻如	浙江杭州	18	高小肄業
圓智	修覺	湖南益陽	17	小學畢業
能靜	慧海	江蘇寶應	16	

資料來源：僧鎧，〈金陵佛學院之概況〉，《海潮音》，第 17 卷第 5 號，1936 年 5 月 15 日，頁 71-76。

附表 4-3：古林佛學院簡章

- 一、宗旨，以造成佛教住持僧寶弘法利生。
- 二、學額，暫收二十四名。
- 三、資格，十六歲以上二十六歲以下出家比丘沙彌具有真實求法弘法志願者，高小畢業或有同等學力身體健全品性端方無諸嗜好者。
- 四、課程，佛學、國文、歷史、地理、教育、三民主義、藝術、體育、行持、服勞。
- 五、報名手續，繳履歷志願書附四寸相片等。
- 六、報名日期，九月五日至九月十五日止。
- 七、試驗，隨到隨考。
- 八、入學手續，須繳保證書及戒牒。
- 十、待遇膳宿等費概免，三年畢業後，品學優良者，留本院供職，如有志研究深造者得酌量資助。
- 十一、地點南京古林寺本院。

資料來源：〈古林佛學院章程〉，《佛海燈》，第 12 期，1936 年 10 月 12 日，頁 20-21。

附表 4-4：南京毘盧佛學院章程

總綱	
院名	本院命名為南京毘盧佛學院。
宗旨	本院以培育僧材、宏法利生為宗旨。
地址	本院設南京中山東路毘盧寺內。
經費	本院經費，概由毘盧寺完全負擔。
職務	本院設院長一人，教務主任一人，訓育主任一人，事務主任一人，學監一人，會計兼文牘一人，教授若干人。
學制	本院分甲以兩班，施以高等及初等教育。甲班三年畢業，以班四年畢業。
學額	暫定四十名，甲以各半。俟後再為擴充。
入學	
資格	凡入學者須具左列資格：（一）甲班具有中等學力之沙彌或比丘，年齡在十八歲以上，二十二歲以下。以班具有高小學力之沙彌或比丘，年齡在十四歲以上，十八歲以下。（二）身體健全，品性端良。
試驗	應招新生先函向本院報名處報名後，自撰佛學及國文之作文兩篇寄本院教務處，如認為合格，即行通知來院，舉行面試，視其程度之如何，然後置於相當之班次。
保證	凡入學者，先須向本院領取志願書，填寫履歷並一次繳足保證金二百元，畢業後，如數發還。如中途無故口學，或因故被開革者，其保證金概不發還，悉數留院作為品學優良學生之獎學金，以儆懶學而資鼓勵。
待遇	凡入本院肄業者，學膳書籍等費概予免收，但於入學時須繳保證金二百元。入品學優良或寒苦之學生，並得酌予津貼。
課程	
甲班	佛學科、國文科、經學科、算術科、公民科、史地科、外國語科、自然科。
乙班	佛學科、國語科、社會科、自然科、算術科、音樂科、外國語科。
考試	
月考	每班各科除各教授隨堂口頭考試外，並得每月舉行考試一次，分數多寡與學期考試平均計算。
學期考試	每寒暑假前舉行考試一次，平均分數及格者給與修業證書，否則留級或開除。

畢業考試 修業期滿，舉行畢業考試，平均分數及格者，由本院發給畢業證書，否則留班。

學期及休假

學期 本院無論春秋，概以兩學期為一學年。自二月一日至七月三十一日為一學期，自八月一日至一月三十一日為一學期。

休假 本院除例假及寒暑假外，佛誕日佛成道日國慶日大東亞戰爭紀念日端陽節中秋節冬節日本院紀念日均修業一日。

升學及退學

升學 本院各班學生，平時精進，月試及學期學年試驗平均分數列入最優等者，得給與獎學金或升班以資鼓勵。

退學 本院學生有犯左列之一者，即令退學：（一）不守院規及常住恒規者。（二）品性不良，屢戒不悛者。（三）無故曠課在一月以上者。（四）月考在三次以上不及格者。（五）疾病久纏，難望卒業者。（六）有不得已事故，陳請退學，經本院許可者。

附則

本章程如有未盡善處，得由院長召集職教員開臨時會議酌定修正之。

資料來源：〈南京毘盧佛學院章程〉，《佛教文藝》，第 1 卷第 3 期，1944 年 2 月 1 日，扉頁。

附表 5-1：南京佛教慈幼院章程

第 一 條	本院由京滬樂善人士組織定名曰南京佛教慈幼院
第 二 條	本院以收養無依孤苦兒童授以相當教育俾可自立於社會為宗旨
第 三 條	本院設於難進下關三汊河
第 四 條	本院會員無定額，凡熱心贊助本院、募集鉅款暨與本院有悠久之歷史者皆得推聘為本會會員
第 五 條	本院採理監事制，分理事監事會，設理事二十一人，由會員於大會中推舉之，設常務理事七人，由理事互推之，並由常務理事互推理事長一人。監事設監事七人，由會員於大會中推舉之，並互推常務監事一人，任期概為三年，但續被推舉者得連任。
第 六 條	本院各項職權
甲	理事職權
	（一）關於保管資產基金事項
	（二）關於指導管理院務事項
	（三）關於隨時改進院務事項
	（四）關於規畫教育、籌設工藝、推廣名額、衛生等事項
	（五）關於經濟出納編制預算決算核辦公牘及本院收支款目等事項
	（六）關於進退院中職員事項
	（七）關於本院對外接洽事項
乙	監事職權
	（一）關於資產基金收入開會審核事項
	（二）關於經常支出開會審定事項
	（三）關於本院一切興革開會審定事項
	（四）關於本院各職員職務糾正事項
第 七 條	本院得酌設辦事員分任會計文牘等事，其辦事細則另定之
第 八 條	本院訂立重要文契以及存放銀款由理事長暨常務理事二人以上核定蓋章
第 九 條	本院設院長一人，由本院理事長提請理事會通過，具名函聘，常川駐院，商承本院理事長暨常務理事辦理一切事務院務，章則另定之
第 十 條	會議
甲	會員大會每春二月間舉行一次，報告上年經過，籌

- 議本年進行各項，如有重要事務得開臨時會由理事長召集之
- 乙 理事會每三月舉行一次，籌議本院一切進行事項，院長應列席報告
- 丙 監事會每年春秋各舉行一次審核，半年來院務暨本院進行事項由常務監事召集，理事得出席與議，院長應列席報告
- 第十一條 本章程未盡事宜由大會修正之
- 第十二條 本章程自呈准主管官署核准施行

資料來源：「關於南京佛教慈幼院章程」，南京市檔案館，檔號：1003-3-82。

附表 5-2：指導人民團體組織總報告表：佛教慈幼院

團體名稱：南京市佛教慈幼院
 設立地址：下關三汊河
 發起宗旨：專收孤苦兒童教養兼施
 許可發起組織日期：於民國十二年設立
 籌備員姓名：卞芷湘、伍仲文、魏敬生、王衡卿、周文敏
 呈報章程草案日期：1946 年 6 月 26 日（勝利後整理）
 出席會日期及地點：1946 年 6 月 22 日，洪武路小火瓦巷紅卍字會
 出席會員或代表人數：32 人，監選人姓名：楊驥
 會員總數：42 人，男：42；女：0
 職員：董事長／卞筱卿，歷任下關商會會長，大同麵粉公司總經理，
 理，
 常務董事／魏敬生，現任南京市參議員
 常務董事／周文敏，遠東印刷所經理
 常務董事／王應勤，德昌北貨行經理
 常務董事／卞芷湘，德記堆棧經理
 常務董事／徐世明，衡義油蔴號經理
 董事／楊澤棧，仁和祥布號經理
 董事／劉鴻筏，信和醬園經理
 董事／王亦卿，紅卍字會理事
 董事／王鑄九，椿記酒莊經理
 董事／甯聘卿，聚大北貨行經理
 董事／朱菊山，南京市商會下關辦事處主任
 董事／李少卿，中山旅館經理
 董事／許道九，中興煤礦公司南京辦事處主任
 董事／伍仲文，現任南京市參議員
 董事／王誠彰，南京商務印書館經理
 董事／夏育萬，南京國華銀行經理
 董事／張德福，泰興西服號經理
 董事／任心白，曾任商務印書館保管股主任，南京佛教慈幼院院長
 董事／傅斌如，南京森和蛋行經理
 董事／真達，蘇州靈巖寺主持
 監事／袁伯庸，上海新亞藥廠文書
 監事／袁孝谷，鎮江江蘇農民銀行經理
 監事／王繹齋，南京市商會會長
 監事／張可瑞，中國銀行升州路辦事處主任

常務監事 / 熊葉生，新盛北貨行經理
常務監事 / 王衡卿，南京市財政局科員

主管官署立案日期：1929 年 4 月，1936 年 9 月，1946 年 7 月
經費來源：少數基金並捐助
團體事業及計畫述要：教養孤兒立身社會，調整房屋租金，增裕收入，整理空地種植農作物生利，興辦工藝以資生產並授兒童技工。

資料來源：「關於市崇道善堂、佛教慈幼院、首都友誼話劇社報告表」，1946 年 4 月，南京市檔案館，檔號：1003-3-659。

附表 5-3：南京市佛教往生蓮社章程

第一章 總則	
第一條	本社定名為南京市佛教往生蓮社
第二條	本社聯合信仰佛教同志闡揚佛法交換只是並舉辦救濟慈善事業為宗旨
第三條	本社以南京市古承恩寺為永久設址
第四條	本社舉辦之社務為左
	甲 關於文化事項
	（一）流通佛學書籍
	（二）籌設佛學圖書室
	（三）講經
	（四）一切宣揚佛法
	乙 關於慈善事項
	（一）施醫施藥
	（二）施材施茶
	（三）放生
	（四）臨時救濟
	丙 關於社務進行事項
	（一）凡遇佛誕日期除舉行法會外並延請學者開講經典
	（二）臨時應辦事項由理事長召集各職員討論或開社員臨時大會決定之
第二章 社員	
第五條	凡信奉佛教同志贊成本社宗旨由社員二人之介紹，經審查許可發給入社證後方得為本社社員
第六條	社員分左列三種
	（一）特別社員 以此捐助壹佰元以上者
	（二）基本社員 年繳常年費十二元以上者
	（三）每年繳社費五元以上者
第七條	入社手續如左
	（一）填寫志願書
	（二）繳納常年費
	（三）領取本社證書證章
第八條	社員對內有選舉、罷免、創製、複決各權以及本社共同應享之權利
第九條	本社社員有遵守社章繳納社費及服從本社決議案之義務

- 第 十 條 本社社員如有左列情事之一者由正副社長斟酌情形取消其社籍
- (一) 不遵守社章者
 - (二) 染有不良嗜好者
 - (三) 假借本社名義在外招搖及其他一切不正當行為確有損害本社名譽者
 - (四) 停繳常年費滿二年者
- 第十一條 社員出社或自動取消社籍者應繳還證書證章或由本社公布取消之
- 第十二條 凡有志而無力繳納社費者經本社會議許可亦得為免費社員

第三章 組織

- 第十三條 本社設理事十五人，後補理事五人組織理事會，監事七人，後補監事三人組織監事會，由社員大會推選之
- 第十四條 本社設常務理事五人組織常務理事會，由理事會推選之
- 第十五條 本社設理事長一人、副理事長二人，由常務理事推定之；監事長一人，由監事會推定之
- 第十六條 本社理監事任期為一年，連選得連任之
- 第十七條 本社設總務、文書、宣傳三股，每股設主任一人、股員三人至五人，分理本社事務
- 第十八條 有左列資格之一經社員大會之提出由本社聘為名譽理事長
- (一) 研究佛學具有新的及熱心愛護本社者
 - (二) 每年繳納常年費壹佰元以上或一次樂助二百元以上者
 - (三) 代本社募集慈善費成績特著者

第四章 會議

- 第 十 九 條 本社社員大會每年舉行一次，由理事會召集之
- 第 二 十 條 理事會監事會每月各舉行一次，必要時得召開理監事聯席會議
- 第二十一條 理事會主席由理事長任之，理事長因事不能出席由副理事長或互推常務理事一人為臨時主席
- 第二十二條 監事會主席由監事長任之，監事長因事不能出席時得臨時推定之
- 第二十三條 為遇有特別事故時由社員三分之二以上之請求得由理事會決議召集臨時社員大會

第五章 經費

- 第二十四條 本社經費之來源為左
- (一) 社員常年費及特別樂助
 - (二) 制定用途之捐款
 - (三) 非社員之樂助
- 第二十五條 本社收支賬目每月向理事會報告一次，每年度向社員大會報告一次，並呈報主管機構備案
- 第二十六條 繳納常年費及捐款人姓名數目用途分期編制收支報告隨時公布以昭徵信

附則

- 第二十七條 本章程如有未盡事宜由社員大會修正之
- 第二十八條 本章程奉主管機關批准備案後施行

資料來源：「呈送組織章程、社員名冊、特種社團調查表佛教往生蓮社重要職員登記表請准予備案」，1940 年 11 月，南京市檔案館，檔號：1002-3-356。

附表 5-4：南京市第三區承恩寺中心國民學校移存香林寺佛像暨佛教用品清冊

類別	名稱	數量	備註
佛經	木板大乘金剛般若波羅蜜經	5	
	大金剛般若波羅蜜多經	18	
	淨土三經	6	
	了凡四訓	59	
	中峰國師三時繫念佛事	5	又 12 本
	大悲寶懺	4	
	佛說盂蘭盆經	3 頁 16 本	
	徹悟禪師語錄	7	
	心道法師大悲咒講演錄	22	
	地藏菩薩本願經	5 部	缺 1 本
	佛說佛名經	124	少 1 本
	無量壽佛經	160	少 5 本
	往生蓮社課本	二捆	
	小金剛般若波羅蜜經	七捆	
	勸發菩提心文	一捆	
	淨土慈航	50 □本	
	觀世音菩薩普門品	106	
	仁王護國道場懺	3	殘破
	維摩詰所說經	3	少 2 本
	出苦飛航	4	
	中國佛教季刊	22	少 1 本
	自殺以後的真相	12	
	飭終津梁	8	少 1 本
	普門品	24	
	消災延壽藥師懺	9	
	梵網經菩薩戒疏	2	少 2 本
	彌陀寶懺	2	
	眾佛之門	2	

類別	名稱	數量	備註
佛經	佛說彌勒來時經	6	
	觀世音菩薩行述要	6	
	大般涅槃經	3	少 1 本
	大乘莊嚴經論	5	
	大方廣佛華嚴經	4	少 1 本
佛像片	單本佛經佛刊	2 捆	
	彩繪佛像篇	85 張	
	石印佛像片	1 捆	
用品	風燈	3 對	少 1 對
	香爐	27 個	
	鐵磬	3 個	
	籤筒	2	
	燭台	木 4，鐵 1	
	盤香架	1 付	
	掛鐘	1 具	
	佛墊	92 個	草蒲質多朽爛
	香櫃	2	
	香亭	3	少頂一個座一個
	鐵燭籤	1	
	打鼓	1	連架
	大木魚	1	連架
	鐵鼎	1	
	大香幾	1	
	香擔	1	附用品 22 件 □□ 26 件 佛像 13 尊
	洋鐵播箱	1	
	洋鐵香擔	1	
	幡子	大 44，小 95	少 1 個
	手香爐	9	

類別	名稱	數量	備註
佛像	大佛像	8	
	中佛像	10	
	小佛像	86	
	小佛像	7	

資料來源：「為請核發所存本校錫像法器經文用具等全部送交香林寺搬運工資致市教育局呈報及清冊」，1946 年 8 月，南京市檔案館，檔號：1003-7-368。

附表 5-5：往生蓮社重要成員登記表

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	經歷	現在職業及其地位	黨籍	住址或通訊處	備考
倪長林	男	62	南京	中等教育	經商	商		洪武路 7 號	
周文坤	男	24	南京	中等教育	經商	商		貢院東街 17 號	
孔祥榕	男	42	南京	初級教育	經商	商			
許寶奇	男	41	南京	初級教育	經商	商			
彭壽頤	男	53	南京	初級教育	政界	政		小仙鶴街 17 號	
婁口九	男	38	六合	初級教育	教育	學		剪子巷 55 號	
王壽全	男	63	南京	私塾	商	商		東關頭 45 號	
紀善修	男	61	南京	私塾	商	商		貢院街海洞春	
沈禹仲	男	54	南京	私塾	商	商		花露崗 5 號	
胡菊生	男	68	南京	私塾	商	鹽務處職員		本社	
朱甸清	男	46	揚州	中等教育	萃文書局經理	商		顏料坊三坊巷 15 號	
唐少武	男	42	清江	中等教育	商	商		海洞春	
景元有	男	32	南京	中等教育	商	商		朱雀路明星大戲院對門	
汪辛穀	男	66	南京	中等教育	商	商		本社	
龐鎮平	男	42	南京	中等教育	商	商		承恩寺 51 號	

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	經歷	現在職業及其地位	黨籍	住址或通訊處	備考
姚舒善香	女	42	寧波	初等教育	工	商		望鶴崗 2 號	
楊普法	女	62	南京	初等教育	商	商		篾街	
吳廣滿	女	62	揚州	初等教育	商	商		東關頭 63 號	
華業林	男	51	南京	初等教育	商	商		本社	
羅廣鐸	女	42	湖南	初等教育	商	商		東關頭 59 號	
王震榮	男	53	南京	中等教育	正始中學庶務主任	內政部職員		內政部	
宋介之	男	43	南京	中等教育	曾任南京市政府自治事務所專員	南京市商會公斷委員會顧問		第一區公所	
陳文波	男	48	南京	中等教育	經商	商		建康路 25 號	
岳子章	男	42	河北	中等教育	經商	商		貢院東街太平洋	
韓萬松	男	60	南京	私塾	經商	商		貢院東街沁心居	
鄭東衡	男	47	南京	私塾		政		軍師巷 44 號	
姚鼎濤	男	48	寧波	私塾	老寶慶銀樓	老寶慶銀樓協理		望鶴崗 13 號	

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	經歷	現在職業及其地位	黨籍	住址或通訊處	備考
汪時雲	男	45	江都	中等教育	辦慈善機關事	本社會計員		承恩寺本社內	
朱春甫	男	57	南京	中等教育	商店經理	商		同上	
嶽亞東	男	32	河北	中等教育	商	商		市府路新華園	
孫法輝	男	51	揚州	中等教育	經商	商		洪武路 291 號	
曹兆壽	男	39	南京	私塾	經商	兆豐雜貨鋪經理		本社	
汪靜源	男	62	南京	私塾	經商	商		中華路	
王輝明	男	52	浙江	私塾	教育	商		中華路	
倪子華	男	44	南京	中等教育	商	商		本社	
朱繼林	男	53	南京	私塾	商店經理	六華春經理		本社	
趙默愚	男	38	安徽	初等教育	商店經理	六華春司帳			
華業嵩	男	50	江都	初等教育	自幼學商	六華春店員			
柴筱軒	男	61	南京	私塾	商	六華春店員			
王伯豪	男	47	鎮江	初中畢業	充南京市財政局捐稅徵收所辦事員	政			

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	經歷	現在職業及其地位	黨籍	住址或通訊處	備考
喬昌素	女	52	南京	中等教育	小學教員	學		平江府 2 號	
楊九懿	女	46	南京	中等教育	小學教員	學		淮海路 107 號	
王德寬	男	53	河南	中等教育	商	商		洪武旅館	
殷如鳳	女	52	南京	私塾	家事	家事		七家灣 58 號	
張桂山	男	72	揚州	私塾	商	商		下關寶善街洪興昌木行	
範福蓮	女	71	南京	小學	家事	家事		閩壺營 6 號	
潘劉氏		61	南京	小學	家事	家事		東關頭 18 號	
邵文賓	男	32	南京	小學	商	商		大光路 187 號	
陳天慶	女	50	南京	小學	家事	家事		大光路 225 號	
季果明	女	52	南京	小學	家事	家事		大中橋水巷 4 號	
周法康	女	48	南京	初等教育	家事	家事		通濟門都統巷 23 號	
高願智	女	48	浙江	初等教育	家事	家事		朱狀元巷 4 號	
毛福慈	女	52	南京	初等教育	家事	家事		吉兆營 68 號	
張心誠	女	61	南京	私塾	家事	家事		信府河 27 號	
郭密淨	女	68	南京	私塾	家事	家事		大香爐汾陽旅館	
陸雲孫	男	42	浙江	私塾	學	政		市府路 17 號	
陳長禮	男	43	揚州	私塾	商	商		貢院街 17 號	
裔秀和	男	48	南京	私塾	商	商		丹鳳街 146 號	
鮑南山	男	61	安徽	高等教育	營業稅職員	鮑正療養院		俞家巷 25 號	

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	經歷	現在職業及其地位	黨籍	住址或通訊處	備考
吳芳	男	48	揚州	中等教育	營業稅職員	鮑正療養院		石壩街 67 號	
崔覺空	女	46	揚州	初等教育	家事	家事		石壩街 42 號	
穀寶明	女	50	南京	初等教育	家事	家事		中山北路 244 號	
方錕	男	38	南京	初等教育	商	商		中華路五豐米號	
吳駿	男	38	南京	國學專修館畢業	曾任江蘇省政府視察員	現任民國日報記者	國民黨	王府園 22 號	

資料來源：「呈送組織章程、社員名冊、特種社團調查表佛教往生蓮社重要職員登記表請准予備案」，1940 年 11 月，南京市檔案館，檔號：1002-3-356。

附表 5-6：往生蓮社理監事略歷表

職別	姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	經歷	現在職務及其地位	黨籍	備考
名譽理事長	高冠吾	男					現任江蘇省政府主席		
名譽副理事長	蔡培	男					現任南京市長		
名譽理事	張文煥	男					現任內政部祕書		
理事長	秦良	男	38	江蘇	上海正德中學畢業，上海北平武士學校畢業	上海市國術館教官，中央警官學校國術教官	警		
副理事長	宋介之	男	41	江蘇	淮南中學畢業	高廟慈善堂長，第一區救濟組長	政		
副理事長	王震榮	男	51	江蘇			政		
副理事長	喬昌素	女	52	江蘇					
理事	華業嵩	男	48	江蘇	粗通文字	宜昌新新影院及沙市普和口影院經理，沙市佛教居士林	商		
	王伯豪	男	47	江蘇	鎮江中學畢業	南京地方宏濟善堂學業員	政		
	胡哲夫	男	52	江蘇			政		
	鄭秉衡	男	46	江蘇			政		

職別	姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	經歷	現在職務及其地位	黨籍	備考
理事	彭壽頤	男	52	江蘇	私塾	教讀	商		
理事	王壽全	男	63	江蘇	粗識文字	文藻書局	商		
	姜紫九	男	38	江蘇	哲學		學		
	陳拱北	男	40	江蘇	哲學		學		
	趙默愚	男	36	安徽	粗識文字	充任六華春菜館司帳十餘年	商		
	姚鼎璣	男	47	寧波	培德小學畢業	宣統元年南京慶華銀樓肄業歷任經理	商		
	李廣餘	男	48	寧波			商		
	曹兆壽	男	38	寧波	私塾		商		
	朱繼林	男	47	寧波	略識文字	六陽春南口紹酒樓經理	商		
	喬鴻年	男	52	江蘇	高等學校肄業	安清總會理事	商		
	倪子華	男	50	江蘇	私塾	吳宮環球飯店經理	商		
	陳長松	男	52	江蘇	私塾		商		
	柴筱軒	男	60	江蘇			商		
	胡黃達	男	68	江蘇	粗通文字	前清督口世職	商		
	朱春圃	男	55	高中學校	生記南貨總經理		商		
監事	喬鴻年	男	52	高中學校			商		
	張榮樓	男	45	高中學校			商		

資料來源：「函市社會局、首都警廳抄送市佛教往生蓮社理監事略曆表函請查照」，1940年5月，南京市檔案館，檔號：1002-3-356。

附表 5-7：南京市佛學研究會發起人略歷表

姓名	年齡	籍貫	職業	住址	備考
許君武	44	湖南	記者	沙塘灣 12 號之 1	
殷冠三	49	山東	商	四條巷 100 號	
江一真	52	安徽	學	程善坊 5 號	
李茂源	50	山東	米業	太平路 176 號	
周福錦	48	江蘇	西服	太平路富昌西服店	
張和庭	37	浙江	電影	中山路 100 號	
張紹琴	58	江蘇	西服	貢院西街 43 號	
張德福	37	江蘇	西服	貢院西街 43 號	
周文敏	35	江蘇	印刷	升州路 106 號	
陳秋帆	72	江蘇	財政局	方家巷 18 號	
陳秉良	63	江蘇	學	同上	
朱甸清	58	江蘇	書業	太平路 463 號	
陳雨蒼	64	江蘇	地政局	烏衣巷 57 號	
趙生泉	54	江蘇	商	瞻園路 134 號	
褚靜誠	75	安徽	商	張家衙 15 號	
汪辛穀	65	安徽	商	中華路 336 號	
秦福生	49	浙江	綢業	洋珠巷 16 號	
秦純一	36	浙江	綢業	太平路天豐綢號	
王竹西	76	南京	學	張家衙 2 號	
姚植卿	58	南京	商	柳葉街 116 號	
洪仲金	61	南京	商	殷高巷 7 號	
孫誠齋	72	山東	軍	營門口 7 號	
魏伯和	76	湖南	商	龍蟠里 34 號	
吉兆徵	50	浙江	記者	同上	
梁樹林	54	南京	商	中華門 12 號	
趙少卿	64	南京	商	金沙井 25 號	
許錦榮	57	浙江	商	南捕廳 22 號	
盛紹華	42	江蘇	西服	太平路 197 號	
張耀堂	43	江蘇	商	程善坊 5 號	

資料來源：「關於籌組佛學研究會一案與許君武等往來文書附發起人略曆表」，1948 年 7 月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1091。

附表 5-8：首都金剛乘學會發起人略歷表（設在羊皮巷觀音庵）

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	經歷	現任職務	通訊處
周仲良	男	60	貴州	日本早稻田大學畢業		總統府局長	大油坊巷 77 號
馮兆異	男	54	瀋陽	德國柏林大學博士		立法委員	立法院
何叔達	男	53	北平	大學		內政部視察	內政部
胡道淵	男	45	江蘇	高中		商	大油坊巷 77 號
熊道瑞	男	40	湖北	大學		專員	同上
吳中行	男	54	湖北	陸大畢業		處長	同上
方覺慧	男	60	湖北	武昌大學		中委	同上
何侃如	男	60	北平	大學		政	同上
雷寶華	男	47	北平	東京帝大		廳長	同上
徐箴	男	45	遼寧	東京帝大		主席	同上
賈成章	男	42	遼寧	德國農大		立委	立法院
□升鳴	男	30	江蘇	大學		商	大油坊巷 77 號
陶心如	男	60	江蘇	大學		政	同上
黃偉卿	男	55	安徽	中學		商	同上
李德園	男	42	湖北	高中		理事長	同上
張季良	男	50	湖南	東京帝大		大學教授	同上
郭世昌	男	30	北平	高中		畫像師	同上
戴葉煌	男	29	北平	高中		商	同上
陽繩武	男	50	江蘇	大學		商	同上
司長懿	男	33	江蘇	中學		商	同上
鄧明高	男	33	江蘇	中學		政	同上
李果慧	男	31	江蘇	中學		政	同上
何舜卿	男	35	四川	中學		商	同上
吳孝焜	男	32	江蘇	大學		政	同上
朱同生	男	55	北平	大學		商	同上

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	經歷	現任職務	通訊處
韓哲吾	男	60	北平	東京帝大		商	同上
姜悟	男	53	江蘇	高中		商	同上
餘昆陽	男	55	浙江	大學		政	同上
吳子升	男	50	安徽	大學		政	同上
□亞龍	男	30	浙江	高中		政	同上

資料來源：「關於籌組首都金剛乘學會一案與馮翼往來文書附發起人名單章程」，1948 年 10 月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1092。

附表 5-9：中國法幢學會南京市分會發起人簡歷冊

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	是否黨員	現在職務機關	住址
于右任	男	70	陝西		國民黨	監察院	寧夏路 2 號
姚雨平	男	67	廣東		國民黨	國民政府	西康路古林寺
李子寬	男	67	湖北		國民黨	國大代表中國佛教會常務理事	大光路 36 號
周仲良	男	61	貴州黎平	日本宏文學院畢業	國民黨	總統府	本京洪武路 21 號
湯葆光	男	60	湖北浠水	巴黎法科大學畢業	國民黨	司法院法規委員	本院
李賓南	男	58	湖南嶽陽	嶽陽中學	國民黨	中央公務員懲戒委員會書記員	如上
張秀鍾	男	62	湖南芷江	日本明治大學	國民黨	中央公務員懲戒委員會書記員	如上
余容光	男	66	江西新建	前清南昌府學附生	國民黨	中央公務員懲戒委員會書記員	本會
楊梓樑	男	67	湖南衡山	湖南達才法政畢業	國民黨	同上	本會
王淮琛	男	70	安徽六安	留學日本中央大學法學士	國民黨	懲戒委員會委員	同上
黃蔭候	男	50	南京	兩江師範	國民黨	懲戒委員會書記官	同上
曹曉	男	35	福州	金陵中學	國民黨	懲戒委員會書記官	同上
呂彥候	男	53	湖北	湖北省立甲工校	國民黨	司法院科員	同上
夏壽祺	男	56	浙江	兩江法政畢業	國民黨	司法院科長	同上

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	是否黨員	現在職務機關	住址
梅馨翹	男	58	湖北	湖北私立法政專校	國民黨	司法院會計處科員	同上
鄧克愚	男	56	湖北	倫敦大學畢業	國民黨	懲委會委員	同上
李翊民	男	51	湖北施南	武昌中華大學	國民黨	行政法院評事	廣州路公教三村辰4號
張純一	男	78	漢口		國民黨	政治大學教授	政大宿舍
唐祖培	男	51	咸寧		國民黨	史政局編修官	國防部史政局
陶冶公	男	61	浙江紹興	日本私立法政大學	國名黨	中央公務員懲戒委員會委員	莫愁路63號
邵育芳	男	37	山西安邑	國立清華大學畢業	國民黨	事宜均配件製造廠電機主任工程師	本廠
張景尼	男	45	南京	青年會中學	國民黨	郵政局員	五臺山村8號
陳濟博	男	49	湖北	倫敦大學畢業	國民黨	蒙藏委員會	莫愁路63號
曇鉢僧	男	56	湖北	閩南佛學院		南京市佛教會常務理事	同上
隆信	男	31	南京	天寧佛學院		中國佛學會幹事	同上
衛立民	男	37	安徽合肥	金陵大學哲學系	國民黨	中央文化運動委員會宗教委員會委員，中國宗教徒聯誼會總幹事、國際宗教研究會常務理事	毘盧寺

姓名	性別	年齡	籍貫	學歷	是否黨員	現在職務機關	住址
雪嵩	男	40	鹽城			中國佛教會祕書長	同上
章嘉	男	59	青海		國民黨	蒙旗宣化使、國府委員	馬路街11號
李岫青	男	56	河北口安	並		普利銀行總經理	中華路140號
馬慶祥	男	45	河北鉅鹿	鉅鹿縣立師範學校	國民黨	總統府第六句交際科科長	秣陵路304號之7
寬鑑	男	47	廣東揭陽	嶺東佛學院		韶州大鑑寺住持、廣州六榕寺住持	廣州六榕路六榕寺
心道	男	44	湖北松滋	閩南佛學院		新疆省法幢學會理事長、蘭州市法幢學會理事長、南京普照寺方丈	莫愁路63號

資料來源：「法幢學會京分會研究佛學暫理章程、理監事職員簡歷冊成立大會特刊」，1948年7—8月，南京市檔案館，檔號：1003-3-1094。

附表 5-10：中國佛學會正信修持部會員發起人年籍經歷表

登記會員姓名	法名	皈依師德號	年齡	性別	籍貫	住址	職業
王慶臣		太虛大師	52	男	江蘇江都	黑廊巷 1 號	印刷商
吉巧生		太虛大師	47	男	江蘇寶應	表畫廊 16 號	麵店商
溫興	慧發	太虛大師	56	男	江蘇江寧	本處	京市府職員
蔣偉之		太虛大師					
仇漢欽	印欽	性空法師	52	男	南京市	本京小彩霞街 28 號	市府會計處科員
王承慶	幼秋	太虛大師	56	男	南京市	本京大彩霞街 52 號	市政府機要室
夏西琰	慧道	印光法師	30	男	浙江	張府園 11 號	交通部
楊惟安		映徹法師	36	女	蘇州	大板巷 50 號	
江一真		應慈法師		男	安徽	程善坊 5 號	
夏輝圓		度厄法師	57	男	南京	大王府園 4 號	
朱慕潔	慧恒	圓瑛法師	53	男	上海	現住太平路電信局	電信局
陳慧雨		印光法師	62	男	南京	烏衣巷 57 號	
楊焜			42	男	南京	小石壩街 56 號	
陳又新			56	男	浙江鎮海	上海大來油墨廠京分行武學園 57 號	
吉翠芳			14	女	江蘇寶應	表畫廊 16 號	
溫普義	廣慈	心道大師	16	女	江蘇江寧	本處	
方清泉		海山法師	31	男	湖北蘄春	本會	
丁淑筠	名淑	太虛大師	24	女	南京	中華路 452 號	南京市私立安徽小學教員

登記會員姓名	法名	皈依師德號	年齡	性別	籍貫	住址	職業
李時馨	名馨	太虛大師	18	女	南京	同鄉共井 9 號	南京市立職學生
吉翠箇	名	太虛大師	19	女	江蘇寶應	表畫廊 16 號	冶成中學讀書
丁仁海	淨	太虛大師	41	男	南京	中華路 452 號	商
李聶氏	名	太虛大師	38	女	南京	釣魚台 182 號	炭店
李賢流	淨	太虛大師	43	男	南京	船板巷 7 號	商
陳秉良	慧秉		61	男	南京	上江考棚 18 號 亂石堆後門	
吉費氏	名	太虛大師	39	女	南京	表畫廊 16 號	商
王國英	名	太虛大師	32	女	江蘇江都	黑廊巷 11 號	瑞雲印刷所

資料來源：「中國佛學會正信修持部發起人年籍經歷表」，1946 年 11 月，南京市檔案館，檔號：1019-1-157。

附表 5-11：首都佛教正信會籌備處懇求皈依三寶眾等姓名性別職業等項

姓名	性別	年齡	籍貫	職業	住址	皈依登記費
王慶臣	男	52	江蘇江都	開設瑞雲印刷所	黑廊巷 11 號	5,000 元
王國英	女	32	同上		同上	3,000 元
陳田氏	女	51			同上	1,000 元
吉巧生	男	47	江蘇寶應	麵粉業	表畫廊 16 號	2,000 元
吉費氏	女	39	江蘇江寧		同上	2,000 元
吉翠蘭	女	18	江蘇寶應	冶成中學讀書	同上	1,000 元
吉翠芳	女	14	同上	小學讀書	同上	1,000 元
吉斯福	男	4	同上		同上	1,000 元
王承慶	男	56	南京	南京市政府職員	大彩霞街 52 號	2,000 元
方清泉	男	31	湖北蘄春	中醫士	綾庄巷 31 號本處	3,000 元
李月波	男	42	江蘇江都	履業	黑廊巷 1 號	3,000 元
馬陳氏	女	27	南京市	雜貨業		1,000 元
秦良	男	44	江蘇江都	國術教員	東石壩街	3,000 元
丁淑筠	女	24	南京	南京市私立安徽小學校教員	中華路 452 號	1,000 元
李時馨	女	19	南京	南京市立一職學生	同鄉共井 9 號	1,000 元
李陳氏	女	53	湖北		表畫廊 18 號之 1	2,000 元
丁仁海	男	41	南京	商	中華路 452 號	1,000 元
李賢流	男	43	同上	商	船板巷 7 號	2,000 元
李聶氏	女	38	同上	商	釣魚台 182 號	2,000 元

資料來源：「首都佛教正信會籌備處謹將懇求皈依三寶眾等姓名性別職業等項開呈」，1946 年 11 月，南京市檔案館，檔號：1019-1-157。

附表 5-12：南京佛教團體調查表

名稱	社員人數	設址	成立日期	負責人姓名	備考
往生蓮社	二千餘人	建康路承恩寺	1938 年	華業嵩	社員多係商界人士
佛學研究社	一百餘人	箍桶巷興善堂	1939 年	姜品三	
佛教淨業社	三十人	三牌樓妙峯庵	1935 年	顧玉年	現時社務停頓
居士林	五千人	門東石觀音後面	事變前	朱桐森	同上
日華佛教聯合會	南京市佛教會、日本佛教聯合會安清總會、班禪駐京辦事處聯合組成	中山東路知恩院	1941 年	知恩院勝田、果言法師	
南京市佛教會	二百餘人	府西街城隍廟	1939 年 3 月 20 日	果言法師	

資料來源：衛錫良，〈佛教在南京之現況〉，《青年之南京》，第 1-3 期，1941 年，頁 201-202。

當代漢傳佛教論叢 1

近代佛教改革的地方性實踐 ——以民國南京為中心（1912–1949）

The Reform of Modern Buddhism in Local Communities of China:
A Case Study in Nanjing, 1912-1949

著者	邵佳德
論叢主編	楊蓓
編輯	聖嚴教育基金會學術研究部
出版	法鼓文化
封面設計	黃聖文
地址	臺北市北投區公館路186號5樓
電話	(02)2893-4646
傳真	(02)2896-0731
網址	http://www.ddc.com.tw
E-mail	market@ddc.com.tw
讀者服務專線	(02)2896-1600
初版一刷	2017年4月
建議售價	新臺幣580元
郵撥帳號	50013371
戶名	財團法人法鼓山文教基金會—法鼓文化
北美經銷處	紐約東初禪寺 Chan Meditation Center (New York, USA) Tel: (718)592-6593 Fax: (718)592-0717



本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回本社調換。
版權所有，請勿翻印。

國家圖書館出版品預行編目資料

近代佛教改革的地方性實踐：以民國南京為中心
(1912-1949) / 邵佳德著. -- 初版. -- 臺北市：法鼓
文化, 2017.04

面；公分. -- (當代漢傳佛教論叢；1)
ISBN 978-957-598-744-2 (平裝)

1.佛教改革 2.佛教史 3.中國

228.2

106001235