

浅论近代佛教寺院组织治理的合法性危机^{*}

谭全万

提 要：近代中国社会剧烈转型中的佛教寺院，在组织内外两个方向上均有治理方式的变革。不过，代表寺院外部治理的各种佛教组织，和代表寺院内部治理的各种改革，都以失败而告终。究其原因，在于寺院内外组织治理方面遇到的合法性危机，即，一方面，官方管理机构的退出而给僧团以自治的空间，但佛教组织建设方面的合法性危机使其最终走向失败；另一方面，有关寺院僧众教育等寺院内部治理的改革，也因合法性认同的危机而未能成功。

谭全万，四川大学公共管理学院宗教社会学博士研究生，成都理工大学文法学院副教授。

关键词：寺院 组织治理 合法性

1840年，鸦片战争摧毁了天朝上国不可战胜的神话，中国社会在“数千年来未有之强敌”的残酷冲击下，迎来了“数千年来未有之变局”，拉开了近代社会转型的沉重帷幕。西方的冲击对中国社会的影响是深远的，“这个工业性的西方文化逼使中国的社会结构、文化价值解组与崩溃”^①。随着洋务运动、维新变法、新文化运动、辛亥革命等一系列的重大社会事件的相继发生，中国社会在经济结构、思想文化、政治体制等方面发生了翻天覆地的变化，导致了社会结构的根本性转变，其影响所及，至于中国社会的每个角落，佛教与寺院当然也不会例外。乾隆年间，官方正式废除自唐以来实行的度牒制度，民国初年，代表官方对寺僧进行管理的僧官制度也被废除，此两者之于佛教和寺院的意义在于，“宣告了佛教匍匐于封建王权和儒教之下的苟安局面之结束，推动中国佛教在宗教思想和组织体制上进入自强、自立、自主的近代形态”^②。

一、转型社会中寺院组织治理的合法性压力

度牒制度和僧官制度的废除，标志着千百年来有关佛教与寺院受官方意志和佛教内部自律相结合的二元管理制度的终结，其固然有利于佛教与寺院自治的主动性和积极性，实现有关宗教思想和组织体制方面的变革。不过，此绝非一朝一

夕所能够完成，更何况彼时寺院“龙蛇混杂”，佛教管理混乱。其间，时人对佛教与寺院多有批评指责。有直指寺院道风败坏和僧众伪滥现象的，例如，苏曼殊与章太炎就指出：“丛林轨范虽存，已多弛缓。”而僧人则“不闻说法讲经，而务为人礼忏。属累正法，而专计资财。争取缁衣，则横生矛戟。弛情于供养，役形于利衰。为人轻贱，亦已宜矣。复有趋逐炎凉，情钟势耀。诡支护法，须赖人王。相彼染心，实为利己”^③。有对僧众宗教素养不满的，“自试经之例停，传戒之禁弛，渐至释氏之徒不学无术，安于固陋”^④。有对寺院管理私利凌驾于公共利益加以抨击的，如正果法师的批评是相当尖锐，其认为某些寺庙的管理者“贪图享受……懒惰成风，对于佛教的公共利益和存亡问题，一概置之不顾。他们甚为满足一己之私欲，将寺庙财产挥霍殆尽”^⑤。还有对寺院民主管理深感失望的，有所谓，“今日丛林之制度，名目有职事大众之别，尚是不成问题。但实则完全为专制的阶级的。如职事者，固应有管理大众遵守规约之权，但大众中，间有未越范围、绝无过咎，因私怨而受职事呵责与举罚者。况此职事，导常之过咎，尤有甚于大众。如是弊端，今日丛林，无一无之。凡职事者，是否有管理人、纠察人之资格，是否有指责人呵责人之程度，在主持丛林者，毫不审察。

只因其有数年之放参，几种唱诵之高调……”^⑥。

上述对寺院与僧人的各种指责，揭示了近代以来在社会结构转型的背景下佛教衰败而急需改革的现实。针对因寺院和僧人之种种弊端所反映出的佛教衰败现象，究其原因，虽然有动荡社会环境与结构巨变的影响，不过，所谓“物必自腐而后虫生，身必自虚而后病入”，因此，“法门败坏，不在外缘而在内因”^⑦。王永会博士据此从僧团内部分析了近代佛教衰败的主要原因，在于传统僧团管理制度的落后与腐朽，包括僧团人才的缺乏、僧团管理制度的缺失和僧团管理机构的缺失等三个方面^⑧。我们认为，此种分析不无道理，制度方面的问题确实是近代佛教不振的直接原因。不过，从组织治理的角度来看，本文认为，合法性机制是解释近代寺院与僧众积弊甚深的有效工具。

所谓“合法性”，最初是源于对政治秩序的研究和评价，指一种政治统治或政治权力能够让被统治的客体认为是正当的、合乎道义的，从而自愿服从或认可的能力与属性^⑨。政治权力的合法性程度越高，其所获得的社会认同程度也就越高，政治秩序或统治关系就越稳固；反之亦然。对于各种社会组织来说，其所处的法律制度、文化期待、社会规范、观念制度等等为人们“广为接受”的社会事实，便是对该组织具有强大约束力的合法性要求，是其能否获得社会认同进而得以生存与发展的前提^⑩。本文认为，寺院组织治理的合法性危机是导致近代佛教衰败的根本原因。具体而言，一是官方管理机构的退出而给僧团以自治的空间，但佛教组织建设方面的合法性危机使其最终走向失败；二是有关寺院僧众教育等寺院内部治理的改革，也因合法性认同的危机而未能成功。

二、寺院组织外部治理的合法性危机

代表官方对佛教和寺院进行管理的僧官制度的废除，使佛教成立全国性的自治组织成为必要，以填补官方权力退出之后的空缺。就其作用于目的来讲，一则可以对外统一代表佛教而主张自身权利，二则可以在出家资格、僧团建设等方面以统一的要求进行相应的规范，从而实现真正弘扬佛法的目标。有鉴于此，有识之士便提出要

加强包括佛教组织建设在内的佛教制度化建设工作，所谓“要根据教法及原始佛教的情形并台乎现在潮流国情，整顿僧伽制度，订立各种教规，如佛会组织法、寺院组织法、僧尼剃度法等”。为了应对转型之后新的社会形势，以及为了佛教改革故鼎新之发展需要，各种佛教组织纷纷出现，“从1912年到1929年，他们先后成立了不少于十八个互不隶属的中国佛教会”^⑪。其中，影响最大的当属八指头陀敬安于1912年发起成立的“中国佛教总会”和圆瑛、太虚等人于1929年重新成立的“中国佛教会”。

1912年4月，由八指头陀敬安发起，来自于僧教育会、中华佛教协进会、中央佛教公会等组织和各省的佛教徒代表会集上海留云寺，召开中华佛教总会成立大会，公推敬安担任首任会长。“中华佛教总会”是“中国历史上第一个全国性的佛教组织”^⑫。约七个月后，袁世凯的政府审定公布了中华佛教总会的章程，该会因此取得合法地位。1915年袁世凯政府颁布实施《寺产管理暂行条例》和《管理寺庙条令》，大大加强了政府对授戒、弘法等事务的管理权力，“中华佛教总会”也被取消。1917年，章嘉活佛与清海和尚等人申请恢复中华佛教总会，获批准更名为“中华佛教会”，而短短一年以后，“中华佛教会”也被段祺瑞北京政府解散。

“中国佛教会”于1929年11月成立于上海，圆瑛被推选为第一任理事长。由于佛教会内部人员素质日趋恶化，章程也遭到践踏，以太虚为代表的改革派和以圆瑛为代表的保守派之间的矛盾逐渐激化，1931年4月的第二届全国代表大会，改革派大获全胜，保守派大多落选，“新旧之间，显然趋于破裂”^⑬。不过，改革派的胜利只是昙花一现，随着圆瑛提出辞职，保守派的江浙诸大寺也拒绝为中国佛教会提供经费，太虚不得不因会务无法维系而辞职离去，保守派重新取得对中国佛教会的控制权。1932年，中国佛教会向国民党申请人民团体的许可证获准。1945年，太虚开始筹备“中国佛教整理委员会”，1947年5月，“中国佛教整理委员会”在南京召开第一届全国代表大会，不过，两个月之前，太虚圆寂于上海，其通过整理中国佛教会以复兴中国佛教的愿望未能实现，也标志着中国佛教会的最终失

败。

在社会发生巨变之时而成立的各种全国性的佛教组织，本可以在僧团规范、道风整顿等方面通过佛教组织的自治而起到相当的作用，甚至可以在转型的社会结构中占据一席之地。然而，彼时之各种佛教组织，无论种类与大小，均告失败。正如维慈所言：“即使在其发展的鼎盛时期，‘中国佛教会’也没有成为一个组织严密、成效卓著的组织，以便在影响中国的命运方面扮演哪怕是一个很微弱的角色。它无法与日本的‘创价学会’相提并论，甚至不能和美国的‘全国基督教协会’相比。当时世局混乱，佛教徒缺乏经验，甚至也缺乏建立有效组织的动力，这使像太虚一样的人物感到失望。但从另一方面看，它也只能如此。问题是，到底有多少真正有效的佛教会达到了真正的佛教目标（抛开保护庙产的目的不说）。由于在中国的佛教以不带有任何政治目的才得以保存，或许只有通过地方层次的较小的团体运作，才能得以稍稍避免官僚主义机制的影响，而更多地从事实质性的工作。”^⑭维慈所言虽然稍显片面，不过仍然可以就此看出佛教组织所面临的一些问题，如佛教徒的经验、真正的佛教目标和官僚主义等对于佛教及寺院的影响。本文认为，通过各种佛教组织遭遇到的失败，反映出当时社会环境下佛教和寺院在生存与发展中面临的特殊困难。换句话说，各种佛教组织的失败，对寺院而言，其深刻地反映了外部组织治理的合法性危机。

首先，在近代社会的转型过程中，反宗教运动、反迷信运动方兴未艾，社会大环境从根本不再认同佛教与寺院。在旧的王朝时代，佛教和寺院还能够通过僧官制度等官方管理体制得到程度不一的保护，及至民国对僧官制度的废止，佛教和寺院所受的来自于国家的保护不复存在，加上各种反宗教和反迷信运动，以及各种新的思想的传播，社会对佛教和寺院的认同显著降低，以至于被认为彼时“不是提倡宗教的时机”^⑮。由此，各种势力便可以用不同的看似有合法性支持的“正当性”理由，来对寺院进行破坏，“对于致力于推进提升大众教育的现代化分子来说，寺庙的殿堂可改建为宽敞的教室；对于增设了许多新行政机构的官僚们来说，则可以充作办公的衙

门；对于那些军阀、民族主义者、日寇，则可以把梵刹变作兵营；对当时的社会来讲，寺庙还可以用来改成医院、孤儿院和养老院”^⑯。那么，在各种冠冕堂皇的理由面前，佛教和寺院似乎一夜之间便丧失了合法性地位，可以成为任人批判的对象，而各界对“庙产兴学”或“庙产充公”之类的各种主张，便显得正当性十足的了。

其次，各种佛教组织的行为，无助于佛教和寺院合法性地位的回复与提升。一方面，佛教组织的创立动机，“不是为弘法使团做准备，而是为了防止没收庙产”^⑰，故而一旦威胁寺院的因素消除，僧众便对佛教改革的事业失去兴趣，如太虚愤怒地指出那样，“佛教会不但不能振兴佛教，而且只会把事情越搞越糟，倒不如趁早解散为好”^⑱。另一方面，与僧人主要为了保护庙产的目的不同，居士团体的兴起则是为了参加功德活动，“在寺院里，他们只能是旁观者，但他们希望成为参与者：念经诵佛，研究和弘扬佛法，以及亲身实践菩萨道”^⑲。僧众参与佛教组织之保护庙产的功利性，同居士组织团体以实践菩萨道的济世情怀之间产生强烈对比，以致使寺院失却居士的社会认同。

第三，佛教组织的自治有赖于寺院主动参与的责任意识。在“普遍王权”的观念下，国家权力具有不受限制、不受阻碍的特征，通行无阻地贯彻于都市社会之中，这样，中国也就不存在西方式的相对独立的“自治城市”，更谈不上享有政治特权和相当自由度的“市民社会”^⑳。长期的皇权统治传统致使寺院习惯于被动接受官方对其或抑或扬的制度安排，而补缺僧官制度留下的权力真空的佛教组织，也因这种传统而发生了无意识的角色“错位”，即佛教组织本应先服务于寺院后获取其支持，却在现实中表现为要求寺院被动接受佛教组织的安排，这无异于将佛教组织等同于原来的官方机构了。例如，江天寺僧众答应同“佛教协进会”合作，将后者的成立大会安排在江天寺进行，然而让江天寺僧众意外的是，在“佛教协进会”的成立大会上，组织者竟然直接宣布接管江天寺，以寺产办学堂。该寺僧众的愤怒可想而知，两者之间的冲突在所难免，时谓“大闹金山”^㉑。如此来看，在没有自治传统的社会中，突然有了自治的空间，首要的任务便是培

育期间主体的主动参与的责任意识,而不是以权力真空填补的方式,以旧有行为习惯来行所谓自治的新行为模式,结果当然是不会获得本应成为组织成员的寺院对这种外部治理安排的合法性认同。

三、寺院组内部组织治理的合法性危机

寺院种种弊端和僧众之伪滥,以及深受世人病垢之佛教组织,促使包括高僧大德在内的社会有识之士进行深入思考复兴寺院和佛教的有效途径。太虚大师便是其中最为杰出的代表。在多年的僧伽教育、住持寺院及其海外游历等丰富的经验基础上,本着一心要整顿僧伽以复兴佛教的良好愿望,在不断探索、思考、实践乃至完善的基础上,太虚大师提出了响亮的佛教改革口号,即“教理、教产和教制”三大革命。所谓教理革命,就是人生佛教为导向,革新佛教教理部分理义,充分发扬大乘佛教自利利他的精神,指导人类社会向上发展,美化现世人生,以“人成即佛成,完成在人格”将佛教导入人间化发展;所谓教产革命,是指对寺院经济和财产制度进行改革,以寺产推进佛教教育,培育青年僧伽,大力举办社会慈善事业,扩大佛教的社会影响和改进寺院的社会形象;所谓教制革命,是指以“六和”僧团为目标,改革僧伽制度,尤其要废除传统的剃度制与子孙住持制,并以佛教大学教育的方式,选拔优秀僧才以住持管理寺院,使僧团成为弘扬佛法的中心,使寺院能真正代表佛教济世救人^②。

具体而言,太虚大师之三大革命的佛教改革思想,有关寺院内部组织治理改革的内容主要有两个方面:第一,要加强僧众和寺院的宗教性特质。一方面,要提升僧众的宗教性素养。太虚认为:“非舍俗为僧者,不足证法身、延慧命;非信僧居俗者,不足以资道业,利民生。”^③僧众既然如此重要,那么宗教性素养的提高便是非常重要的了,故此,“固当以持戒、忍辱、苦行为本”^④。并应“一、真修实证以求圣果。二、献身利群以勤胜行。三、博学深究以昌教理”^⑤。另一方面,要革除寺院流弊甚多的经忏佛事。经忏佛事对佛教毒害甚深,不仅使僧众生活腐化,更使寺院陷入追求世俗利益的泥淖之中,妨碍僧

众和寺院的纯洁性。故而太虚对其深恶痛恨,认为经忏不革命,则佛教无革新之望^⑥。第二,要营造寺院开放性的组织治理方式。一方面,要革除寺院的封建宗法思想,废除寺院管理方面的以上首传法弟子或剃度弟子继承寺主地位之封闭性的变相的家族制传统,而恢复开放性的选贤传贤制度。太虚指出:“中国民族以至中国佛教最大的弱点,则在家族性太深,中国佛教僧寺亦变为一个一个家族,此为中国僧寺没法振兴的症结处。若能医好此病症,中国佛教乃可重振。”^⑦另一方面,要对寺院财产做妥善管理与使用。在子孙家族式的传承下,佛教丛林十方常住的财产,往往成为少数寺院住持私有,无法用之于佛教的教育、文化以及弘法事业,既影响了佛教人才的培养,也使社会对寺院追财逐利多有否定评价。因此,应当采取开放性的态度,使全国的僧众都成为十方丛林财产的所有者,并且都可以依法加以利用。太虚主张:“僧寺财产为全国僧团所有,选任住持等管理之,国内外僧众,皆得依规律来享用。”^⑧

毫无疑问,太虚大师有关“教理、教制和教产”的三大革命,于纷扰的时局中看到并努力提倡佛教在社会建设方面的重要作用,亦即佛教自身赢得复兴之关键所在,即将和合僧团与人间净土有机融合,寺院和僧众的社会地位由此能够得以彰显。可以说,相对同时代的大多数人来说,太虚的佛教改革思想极大地超越了时代,具有深远的意义。不过,也正是由于这种超越时代的特点,太虚的佛教革命思想在当时却无法获得多数认同,由此陷入根基不稳的合法性的危机之中。一方面,大多数僧众虽然承认太虚思想中的某些观点的价值,却并不能完全认同其革命口号,甚至其中最受人尊敬的僧人,“虚云、印光、谛闲、弘一、来果、倓虚等——都是一些以践行为本的人物,他们都超脱世俗而非在其中钻营地位,他们都希望恢复佛教的原本状况,而非使它成为某种新事物。大多数佛教徒担心,假如佛教真的变为太虚所建议的那种新模样,那它也就不再是佛教了”^⑨。另一方面,僧众和寺院都是怀有各自的目的而采取行动,尤其在加入佛教组织的时候,更是表现出了保护庙产而非真的改革之功利性目的,且一旦侵夺庙产的危险稍一解除,寺院

和僧众便立刻失去在组织中行为的动力。更有甚者,寺院为了保护庙产的功利性目的,还可以采取甘愿委身他人的短视行为,例如,针对1904年清廷有关征收寺院财产以建造学校的法令,不少寺院采取两个日本僧人水野梅晓和伊藤贤道的建议,以寺院开办学校来抵制朝廷的征收,所谓“抵制官绅之占夺寺产,为中国僧寺办学保庙之始”^③。当此种抵制效果不彰时,寺院和僧众们开始乐于接受水野的建议,“他怂恿他们接受日本京都东本愿寺的庇护。东本愿寺处于日本佛教界的领导地位,自1876年起就在中国进行传教活动(这些活动并非没有政治目的)。截止1904年底,浙江省三十五个寺庙成了它的下院,仅杭州一地就有十三个,并且很快发展到其他省区。不论何时,这些寺庙一旦受到被征用的威胁,它们都可以到日本领事馆寻求保护”^④。寺院为对抗朝廷对寺产的征收,居然可以短视到寻求“治外法权”的保护,如此功利性的行为表现,更难以接受太虚以复兴整个佛教为己任之革命行动与要求了。故此,即便太虚的思想具有时代的穿透力,但是,却穿透不了其时传统佛教教制对主流僧众观念的束缚,以及其中短视的功利化尘垢,因此也就会在有关寺院内部组织治理方面,遇到合法性的危机,最终只能遭到失败。就如同印顺法师所说,太虚大师有关僧制整理与改革思想,“虽有时迁就事实,而根本主张,还是想合于佛制,僧事僧治,可说是综合过去的二元僧制——僧官制与丛林制,统一在新的僧制中。……但在中国,不但是墨守老祖规矩(不是佛的律制)的僧众要反对,而时势也难以办到”^⑤。

(责任编辑: 熊邑)

* 本文系2010年国家社会科学基金青年项目课题“我国少数民族流动人口中的宗教发展状态研究”(项目编号:10CZJ016)阶段性研究成果。

- ① 金耀基:《中国的现代化》,载《港台及海外学者论近代中国文化》,重庆:重庆出版社,1978年,第22页。
- ② 王雷泉:《将终极托付给历史——兼评蓝吉富〈二十世纪的中日佛教〉与〈中国佛教泛论〉》,载《闻思:金陵刻经处130周年纪念专辑》,南京金陵刻经处编,北京:华文出版社,1997年,第48页。

- ③⑦ 曼殊、章太炎:《敬告十方佛弟子启》,载马以君编注《苏曼殊文集》,广州:花城出版社,1991年,第267—268页。
- ④ 杨文会:《般若波罗蜜多会演说》,载《等不等观杂录》卷一,台湾:新文丰出版社,1973年,第25页。
- ⑤ 正果:《重温虚大师“去私戒懒为公服务”的训示》,载《内明》第180期,第23页。
- ⑥ 机警:《读整理僧伽制度论之管见》,《佛教学足论·整理僧伽制度》(《海潮音文库》第三编),慈室主人编,台北:新文丰出版公司,1985年,第127页。
- ⑧ 王永会:《中国佛教僧团发展及其管理研究》,成都:巴蜀书社,2003年,第132—133页。
- ⑨ [美] 杰克·普拉诺等著:《政治学分析词典》“合法性”条,胡杰译,北京:中国社会科学出版社,1986年,第13页。
- ⑩ J. W. Meyer, B. Rowan. *Institutionalized organizations: Formal structure as myth and ceremony*. *American Journal of Sociology*, 1977, 83: 340—363.
- ⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓ [美] 霍姆斯·维慈著,王雷泉等译:《中国佛教的复兴》,上海:上海古籍出版社,2006年,第21页、28页、35页、35页、53页、19页、20页、35页、61页、26页、59—60页、11页、12页。
- ⑲ [德] 马克斯·韦伯著,洪天富译:《儒教与道教》,南京:江苏人民出版社,2008年,第77页。
- ⑳ 太虚:《我的佛教改进运动略史》,载《太虚大师全书》第29册,北京:宗教文化出版社,2005年,第71页。
- ㉑ 太虚:《整理僧伽制度论》,载《太虚大师全书》第33册,北京:宗教文化出版社,2005年,第22页。
- ㉒ 太虚:《救僧运动》,载《太虚大师全书》第34册,北京:宗教文化出版社,2005年,第589页。
- ㉓ 释印顺:《太虚大师年谱》,《妙云集》中编之六,台北:正闻出版社,1982年,第250页。
- ㉔ 太虚:《僧制今论》,载《太虚大师全书》第33册,北京:宗教文化出版社,2005年,第196页。
- ㉕ 太虚:《建设中国现代佛教谈》,载《太虚大师全书》第33册,北京:宗教文化出版社,2005年,第277页。
- ㉖ 太虚:《恭告全国僧界文》,载《太虚大师全书》第34册,北京:宗教文化出版社,2005年,第393页。
- ㉗ 印顺:《泛论中国佛教制度》,《教制教典与教学》,台北:正闻出版社,1982年,第7—8页。