

江南

文化研究

首届江南文化论坛专辑(下)

—第6辑—

浙江省社会科学重点研究基地
浙江师范大学江南文化研究中心

Jiangnan Culture Studies

范出版社

江南

文化研究

首届江南文化论坛专辑（下）

—第6辑—

浙江省社会科学重点研究基地
浙江师范大学江南文化研究中心

Jiangnan Culture Studies

學苑出版社

从法眼禅系看五代时期江南佛教的发展

陈永革

赵宋时期，“文明造极”，佛教大盛于世，江南尤甚。然宋代佛教承绪唐五代佛教，并直接导源于五代佛教。五代时期，禅教并兴。但从学界来看，如同对隋代佛教史的关注，对于五代佛教史的专题研究，仅见日本佛教学者竺沙雅章氏的《五代佛教史》。本文拟从法眼文益禅系在江南地区的肇兴活动，试论五代时期江南佛教史的一些思想文化特质。

一、五代时期的江南社会与佛教

唐王朝覆亡后，907—959年，凡50余年间，经历后梁、后唐、后晋、后汉、后周五个朝代，史称五代时期。此时的中国，南北分裂，北方是五代更迭，南方则先有前蜀、吴、吴越、闽、南汉，继有荆南（又称南平）、楚、后蜀、南唐诸国。在历史上，则通常连同北方在后周时割据独立的北汉，合称十国。吴越国与闽国是此一时期江南社会的政治主体。

五代十国时期的中国佛教（或简称五代佛教），是隋唐佛教与宋代佛教之间的过渡阶段。区域佛教的持续发展，成为这一时期中国化佛教演进与变迁的重要表现。区域佛教的形成，意味着中国佛教多中心格局的逐渐确立。伴随着王室政局的动荡，隋唐以西京长安、东都洛阳为中心地区的佛教文化地理经历了逐渐变迁的过程，并在唐末五代时期表现得特别典型，最终确立了南唐金陵、吴越杭州、闽地福州等江南佛教文化中心，以及西南以蜀地佛教为中心的历史格局。

唐末五代的佛教分布，从其宗派来说，大致以禅宗为主体，于西南则扩展到巴蜀黔滇，于中南则有荆楚湘粤，于东南则有吴越闽赣。五代时期，中国佛教文化多中心的区域性特征，固然是由当时的行政格局、社会经济发展水平所决定的，但也有着地域文化因素的重要影响。因此，五代十国时期的中国区域佛教发展呈现出复杂的变迁形态，既有行政格局的主导作用，更有地域文化的影响因素。在此过程中，既有传统的佛教文化区域继续发挥影响，如北方地区的五台山佛教、江南地区的天台山佛教，更有新兴并迅速崛起的佛教文化区域，如巴蜀佛教、闽地佛教及在南中国开展的岭南佛教等。与此同时，随着佛教多中心地域的逐渐形成，对于后世中国文化形态的多区域发展，同样起着较大作用。

五代佛教的总体趋势，具体体现为王室官府普遍崇信佛教与广大民众对佛教的广泛信仰同时并进，在佛教诸宗派的发展上看，则表现出禅宗一枝独盛下其他诸宗派的相对式微。

王室官府普遍崇信佛教，主要表现于官府行香仪式的普遍盛行。对于官府到寺院行香，唐末朝廷虽有明令严禁，却收效不大。特别是国忌行香，更是五代诸王国所通行的共同活动，充分表达了参与佛寺活动的官方立场。如赞宁《僧史略》卷下记称，后晋、汉、周诸帝的生日，都曾举行百僧斋。广顺元年（951）五月，后周太祖追祭祖考，宰臣百官皆赴佛寺行香。^①

至于民众佛教的广泛流行，则表明佛教信仰与民俗文化的结合，导致俗信佛教的盛行，从而构成了五代佛教活动的一个显著特点。从唐末五代中国民众佛教的构成内容上看，则既包括观音、弥勒、文殊等菩萨信仰文化的流行，又包括民众围绕佛教信仰所展开的种种活动方式，特别是佛教结社。

这一时期，北方兵革时兴，社会秩序受到严重破坏，各割据政权出于充实国力的现实需要，往往对佛教实行严格的限制政策；南方各国虽有战乱，但社会比较安定，帝王大都热心护教，甚至利用佛教为各自小朝廷服务。比较而言，北方地区的佛教勉强维持，南方佛教则续有发展，其情况各不相同。随着帝王护教活动的影响，佛教文化重心自北向南渐移，并日益向民众渗透，进一步扩展其社会影响。

五代十国时期的佛教发展，突破了隋唐之前以中原、北方佛教为核心的存在格局，形成佛教多中心开展的趋势。中国佛教格局的多地域扩展，各竞其秀，既是五代佛教的基本样态，同时也对宋代佛教产生了较大影响。

唐末五代时期的北方佛教义学，整体上处于衰微状态。由于北方义学不主一宗，不似江南地区的义学复兴，或宗天台、或阐贤首，而是以疏通性相、精研大小乘经论的综合形式为主，更能体现并保持南北朝及隋唐时期佛教义学的研修风格。这种情形，也可以视为五代十国时期佛教多地域扩展的构成内容之一。

经藏为佛教之本。五代时，佛教界写经阅藏之风虽然盛行，但南北所写经藏，其依据各有所本，同样体现南北差异。大致而言，北方僧人多依据《贞元录》入藏经，较《开元录》入藏者多出300余卷。南方僧人则常依《开元录》写经。

在五代战乱频仍之际，在佛教修行与寺院生活中，与丛林佛教的展开相并存，则有大量游方散僧的活动。五代行忏，盛行一时。

二、五代北方佛教及周世宗灭佛运动

在北方地区，从后梁到后汉，各代对于佛教多因袭唐代旧规。如例行诞节诣寺行香、斋僧、僧道对论、赐紫衣师号、度僧等事，但对僧尼的管理，相对来说则比较严格。佛、道二教的最高行政管理机构为祠部（后梁），后唐则开设功德使，作为管理宗教事务的行政机构。在僧尼人口的控制方面，一向禁止私自度僧，后梁龙德元年（921）即再申明令，愿出家者须入京师比试经业。后唐、后晋也同此限制，并禁止新建寺院。在社会秩序及其教化上，佛教活动由祠部等机构负责行政管理。包括佛教在内的宗教势力，都表现出对于政治权力的现实依附性，从而较大地制约了佛教的自主发展。加之唐末五代相沿成袭的藩镇割据，属地佛教的发展，各竞其风，区域性特征颇为明显。

唐末五代的佛教格局，虽然仍表现为禅法一枝独大，但由中唐时期的南北禅门分立，演进为诸家竞起，衍成宗门五家。“北有赵州，南有雪峰”，时人所称，其来有自。天台、华严、唯识、净土、律宗及密教，皆有其余绪。但与禅宗相比之下，这些佛教宗派在当时的影响，则相对有限。

所谓“北有赵州”，即指唐末北方地区最具影响力的赵州从谂禅师。赵州示寂于唐昭宗乾宁四年（897），阅岁120，其所开创的禅法世系，时称“赵州禅”。

^① 《册府元龟》卷五二。

神秀北宗为主导的中原地区，由于唐武宗的毁佛、愈演愈烈的藩镇割据及唐末黄巢的流寇冲击，丧失了朝廷的资助，影响力急剧萎缩。与此同时，江西、湖南、四川、浙江等地禅系迅速崛起，或北上渗透，或东西扩展，成为当时禅法修学的主流。其中，赵州禅风的兴盛，正是江西禅系（洪州禅）北上渗透的产物，对后世北方禅宗的兴盛，产生了重要影响。

赵州禅是经历会昌法难事件后禅宗大兴于北方的宗门代表。会昌法难之后，宗门得以迅速复兴，表明其禅法的较强适应能力。除赵州禅法盛行弘传外，临济义玄门下在北方佛教亦具有一定影响。

五代时期，北方佛教所受到的外力影响较大，因此其波动程度甚于南方地区。此外，北方佛教除禅宗的影响独显其优势外，不同于南方佛教禅教并兴，且广泛渗透于民众日常生活之中。自唐末至五代十国时期的藩镇割据、军阀混战，使维持佛教存续发展的三大因素，即寺院建设、僧人活动与经藏刊刻等活动，都不同程度地受到冲击。特别是会昌五年（845）毁佛事件之后，更使北方佛教遭到沉重打击，陷入佛教暗淡的沉寂状态。

当时的地方政权往往出于社会经济、政治立场的考虑而申明其佛教政策。如明宗天成元年（926），对佛教采取保护与限制并举的政策。尝诏令天下，对于寺院修建及僧人出家，作出明确规定，称：“应今日已前修盖的寺院，无令毁废。自此以后，不得辄有建造。如要愿在僧门，并须官坛受戒，不得衷私剃度。”^①翌年，更诏令天下，除并无名额寺院，以行政手段整肃佛僧混滥情形。后周太祖郭威（904—954），曾诏令废除都城开封寺院58所。而后周世宗继之推行佛教肃正政策，则对于五代时期的北方佛教格局产生了更为直接的冲击性影响。

欧阳修在《新五代史》中评论称，“世宗区区五六年间，取秦陇，平淮右，复三关，威武之声，震摄夷夏。而方内延儒学文章之士，考制度，修通礼，定正乐，议刑统，其制作之法，皆可施于后世。”周世宗博得“雄杰”、“贤主”之誉^②，与其对佛教采取强制策略有较大关系。

显德元年（954），后周世宗柴荣（921—959）即位。在其即位的短短六年间（954—959），推行了税制、政制、刑政、乐制等领域的诸多改革。周世宗与后唐明宗，并称为五代“名君”。即位第二年，“废天下佛寺三千三百六十。是时，中国乏钱，乃诏悉毁天下铜像以铸钱。尝曰：‘吾闻佛说以身世为妄，而以利人为急，使其真身尚在，苟利于世，犹欲割截，况此铜像，岂其所惜哉？’”^③《旧五代史》卷115《周书世宗本纪二》对于此诏令则有更详尽的记载：

释氏贞宗，圣人妙道，助世劝善，其利甚优。前代以来，累有条贯。近年以降，颇紊规绳。近览诸州奏闻，继有缁徒犯法。盖无科禁，遂至尤违。私度僧尼日增猥杂，创修寺院渐至繁多。乡村之中，其弊转甚。漏网背军之辈，苟剥削以逃刑。行奸为盗之徒，托住持而隐恶。将隆教法，须辨臧否，宜举旧章，仍旧。其无敕额者，并仰停废。所有功德、佛像及僧尼，并腾并于合留寺院安置。天下诸县城郭内，若无敕额寺院僧尼，只各留一所。若无尼住，只留僧寺院一所。若无敕额寺院僧尼，只于合停废寺内选功德屋宇最多者，或寺院僧民各留一所。诸军镇坊郭及二百户以上者，亦依诸县例。指挥如边远州郡，无敕额寺院处，于停废寺院内，僧尼各留两所，今后并不得创造寺院、兰若。公王戚里诸道节刺已下，今后不得奏请创造寺院，及请开置戒坛。男子女子，若有志愿出家者，并取父母、祖父母处分，已孤者取同居伯叔兄处分候听，方得出家。男

① 《旧五代史》卷三七。

② 参见欧阳修《新五代史》卷一二《周世宗恭帝本纪》。

③ 欧阳修《新五代史》卷一二《周世宗恭帝本纪》。

年十五以上，念得经文一百纸，或读得经文五百纸；女年十三以上，念得经文七十纸，或读得经文三百纸者，经本府陈状乞剃头，委录事参军本判官试验经文。其未剃头间须留发髻。如有私剃头者，却勒还俗。其本师主决重杖，勒还俗，仍配役三年。两京、大名府、京兆府、青州各处置戒坛，候受戒时，两京委祠部差官引试。其大名府等三处，祇委本判官、录事、参军引试。如有私受戒者，其本人、师主、临堂三纲、知事僧尼，并同私剃头例科罪。应合剃头、受戒人等逐处奏闻，候敕下，委祠部给付冯由，方得剃头受戒。应男女有父母、祖父母要，别无儿息侍养，不听出家。曾有罪犯，遭官司刑责之人，及弃背父母、逃亡奴婢、奸人细作、恶逆徒党、山林亡命、未获贼徒、负罪潜窜人等，不得出家剃头。如有寺院辄容受者，其本人及师主三纲、知事僧尼、邻房同住，并仰收捉禁勘，申奏取裁。僧尼俗士，目前多有舍身烧臂、练指钉截、手足带铃挂灯，诸般毁坏身体，戏弄道具，符禁左道，妄称变现，还魂坐化，圣水圣灯妖幻之类者，皆是聚众眩惑流俗，今后一切止绝。如有此色人，仰所在严断，递配边远，仍勒归俗。其所犯罪重者，准格律处分。每年造僧账两本，其一本奏闻，一本申祠部。逐年四月十五日勒诸县取索管界寺院僧尼数目申州。州司攒账至五月终，以前文账到京。僧尼籍账内无名者，并勒还俗。其巡礼行脚、出入往来，一切取便。^①

据上所述，后周世宗的禁佛诏令，针对当时僧制紊乱的情形，制订了大约十四条禁约，其内容涉及面颇广，旨在通过行政法令的形式，限制唐代以来北方佛教的繁杂状况。这些条令，通过削减佛教寺院，加强僧尼管理，强化佛教统制，登录僧尼总数等方式，整肃后周境内的佛教秩序。^② 其结果，“是岁，诸道供到账籍所存寺院凡二千六百九十四所，废寺院凡三万三百三十六，僧尼系籍者六万一千二百人。”^③

这些针对佛教的行政取缔措施，显然是对唐代朝廷崇佛之举的一种反动。不过，后来政令渐弛，寺僧仍归浮滥，并直接影响到国家急需的赋税、兵役。至后周世宗显德二年（955）更对佛教予以沙汰。诏令凡未经国家颁给寺额的寺院，基本上一律废除，仅在原无敕额寺院的地方许留一二所。又禁止私度，出家必须通过严格的读经试验，并禁令当时流行的烧身、炼指等眩惑世俗、残害肢体的行为。这一措施的结果，后周境内的佛教寺院废除过半。因废寺院还连带将民间保存的铜制佛像全数没收，用来铸钱，以充实国家的经济。这对佛教本身来说，澄清了一切僧行紊乱的现象，使佛教弘法秩序得到一定程度的整顿。但经世宗破佛整肃措施的挫折，客观上使北方佛教更显衰落，加重唐末五代战乱对佛教摧残的后果。

《佛祖统记》还具体记载了显德二年（955），诏令禁佛的若干经过：“自今不许私度僧尼，及亲无侍养者不许出家。无敕寺舍，并须停废。九月，以久不铸钱，敕令除县官法物军器寺观钟磬铍铎之类听留外，自余民间铜器佛像，五十日内，悉令输官给其直。过期不输，五斤以上，其罪死。……是岁，废寺三千三百三十六所，以所毁像铸周通钱。帝既并省寺院，敕男年十五已上，诵经百纸或读五百纸。女年十三已上，诵经七十纸或读三百纸，陈状出家。本郡考试以闻，词部给牒，方得剃度。”^④

总体来说，周世宗所强制推行的禁佛运动，各地执行情况并不平衡。《五代史记注》卷66《楚世家周行逢》称，“尤崇信释氏，常设大会斋，缁徒毕集，行逢遍拜之。捧匏执帨，亲侍湔洗。因谓左右曰：吾杀

① 《旧五代史》卷一一五《周书世宗本纪二》。

② 《五代会要》卷一六载为三万三十六，《新五代史》为3336所，《资治通鉴》卷二九二为30336所。《五代会要》僧42444人，尼18756人。《唐六典》卷四载天下寺院为5358所，其中僧所3245所，尼所2113所。故史籍所载当时后周世宗废天下寺院3万余所，尚存疑问。《新五代史》、《佛祖统记》卷四二。参见《五代宗教史研究》之《论考篇》，第180页。

③ 《旧五代史》卷一一五《周书世宗本纪二》。

④ 《佛祖统记》卷四二，《大正藏》第49册，第392页中。

人多矣，不假佛力，何以解其冤报乎？”此外，《三楚新录》记载，“（其子保权）及末年，酷信释氏，每一岁之间，设大会斋者四季，无非破耗国用，仍度僧建寺，所在不辍。因暇复召群僧于府中讲唱而已。”王公宰臣对佛教崇信、酷信，显然佛教徒有。如《资治通鉴》卷293载，当时有僧仁及，为周行逢所信任，“军府事皆预之，亦加检校司空，聚数妻，出入导从如王公。”

在唐末五代的佛教修行活动中，不仅通过头陀苦行、朝圣巡礼等方式来表达其信仰，更导致一些修行者出现烧身、燃臂、炼指等眩惑世俗、残害肢体的极端形态。在上层或官方所进行的佛教活动中，唐代王公贵戚节日行香的惯习，在五代时仍在继续。当时，政治、经济、军事、文化等领域的诸多变动，地方军阀的自主保护政策，州县等地方官员在内的行香活动，引发了寺僧干预世务的行为，甚至直接参与军政大事，并使佛教徒对于神通、感应之类的圣迹表示更多的关注。而一般庶民则往往以轮回转生、因果报应等方式作为自己的信仰表达。唐末五代社会各界的佛教信仰修行生活，特别是对民间社会伦理的广泛渗透，既不同于宋代士大夫对于参禅问道和佛教义理的高度关注，亦有别于盛唐时代所重视的佛教文化建设及佛教宗派的创建。

在有关五代宋初的僧传中，佛教活动的神秘性格得到了更进一步的体现。神异甚至怪异的佛教行为，固然成为周世宗禁佛的现实理由。然而，在五代时期，社会各界或祈福，或忏业，对于五代乱世之时，显然有着相当广泛的社会影响。

特别是对于王公大族及普通庶民的佛教崇信活动，在当时流传的传奇、话本、民间传说及更正式的历史文献中，记载颇多。这种情形的频繁出现，反映了佛教界教僧（类似后世的应赴僧、瑜伽僧）与学僧（或讲僧）的进一步分野，致使宋代佛教政策作出相应的制度调整，推行以修德崇教的文化策略。

三、南唐佛教与江南法眼禅系的兴盛

五代时期的南方佛教以南唐、吴越、闽国、蜀国、南汉等国为代表。

南唐（923—976）是以金陵为中心的南方“十国”割据政权之一。南唐地跨江淮平原，境内既富盐、茶之利，盛产稻米桑麻，气候环境理想，水路交通发达。在南方诸国中，南唐地辖江南富庶之地，疆域最为广阔。“其地东暨衢、婺，南及五岭，西至湘湖，北据长淮，凡三十余州，广袤数千里，尽为其所有。近代僭窃之地，最为强盛。”^①

自中唐以来，随着中国经济中心的进一步南移，江南社会文化取得较大发展。南唐建都金陵后，“地大力强，人材众多，且据长江之险，隐然大邦。”^②在建朝之初，南唐一方面通过整治吏治、轻徭薄赋、休养生息、发展生产，另一方面兴科举，建学校，延揽南北人才，一时间文物称盛，“俊杰通儒，不远千里而家至户到。”^③

与此相顺应，江南地区的佛教活动同样蓬勃展开。南唐所辖江苏、江西、福建、浙江及湖南等地，皆成为南唐佛教文化兴盛的主要地区。而北方与南唐几乎同时建朝的后晋政权，则面临契丹势力的强大压力，使佛教的发展严重受挫，益显当时佛教活动中心的南移现象。

与历史上其他时期一样，南唐的佛教政策，往往受到王室朝臣的导向性影响。南唐先主李昇以唐朝后裔自居，佛道兼崇。他尝向聂师道的弟子王栖霞问为政之道，晚年更向道士寻取长生不老之术。南唐谭峭撰有《化书》，成为五代十国时期最重要的道教著作之一。

① 宋初薛居正语，引见《旧五代史》卷一三四《僭伪列传一·李璟传》。

② 陆游《南唐书》卷二。

③ 刘崇远《金华子杂编》卷上。

南唐佛教的兴盛,主要表现为兴修庙宇、广招佛徒、表荐名僧、佛教仪式的社会化等方面。在兴修庙宇上,如同光三年(925),钱塘孤山建智果寺,金陵石头城建法清凉寺。广招佛徒,以开放度僧为典型。表荐名僧,是增强佛法教化影响的重要途径。南唐表荐名僧,赐号赏紫,不乏其人。如天成三年(928),召两街僧道,谈经于崇元殿,百官行香修斋于相国寺赐紫衣师号者达60人。天福四年(939),僧尼赐紫衣师号者,更达105人,寺宇赐名额者23座。^①

至于佛教仪式的社会化,则体现为祈雨、祈雪等佛事活动普遍盛行。兴建金光明道场、消灾道场、看经道场诸事,在文献记载中,时有所见。其中,佛教仪式的社会化表现,最具典型意义的是官方“行香”活动。据《五代史记》引《西溪丛话》所述:“行香起于后魏及江左齐梁间。每燃香熏手,或以香末散行,谓之行香。唐初因之。文宗朝崔蠡奏,设斋行香,事无经据,乃罢。宣宗复释教,行其仪。朱梁开国,大明节,百官行香祝寿。石晋天福中,窦正固奏,国忌行香,宰臣跪炉,百官立班,仍饭僧数百,即为规式。国朝至今因之。”行香仪式在五代时期的社会化过程,往往伴之以官府朝臣饭僧供养,这成为佛教社会地位及其影响力的一大表征,造就了许多佛教名僧。如洛京福先寺道丕(899—955),庄宗赐署“广智”,“凡内建香坛,应制谈论,多居元席。”^②

李先主佛、道兼崇,奠定了南唐佛教稳定发展的社会基础。南唐后主李煜统治时期,“宫中造佛寺十余,出余钱募民及道士为僧,都城至万僧,悉取给县官。”^③宫寺与官僧的大量出现,成为南唐佞佛的典型表征。

南唐君臣之好佛,尤以后主李煜为最。李煜虽长于填词,但荒于政事,沉湎于酒色之中;又崇信佛教,造塔建寺,帑藏为之空虚。宫中造寺十余,城内建塔寺几满,都下供僧逾万。且广出金钱募民为僧,有道士为僧者予以二金。据称,当都城被宋兵围困之时,李煜尚于净室听沙门讲《楞严经》、《圆觉经》。对此,陆游《南唐书》对南唐佞佛之情形,有着文学化的描述:

南唐褊国短世,无大淫虐,徒以寢衰而已,要其最可为后世鉴者,酷好浮屠也。初,烈祖辅吴,吴都广陵。而烈祖居建业,大筑其居,穷极土木之功。既成,用浮屠说。……烈祖殂,及元宗、后主之世,好之遂笃。幸臣徐游,专主斋祠事,群臣和附,惟恐居后。宫中造佛寺十余,出金钱,募民及道士为僧,都城至万僧,悉取给县官。后主退朝,与后着僧伽帽,服袈裟,课诵佛经;胡跪稽顙,至为痛赞。手常屈指作佛印。僧尼犯奸淫狱成,后主每曰:此等毁戒,本图婚嫁,若冠笄之,是中其所欲。命礼佛百而舍之。奏死刑日,适遇其斋,则于宫中佛前燃灯,以达旦为验,谓之命灯;未旦而灭,则论如律。……金陵受围,后主召小长老求助,对曰:北兵虽强,岂能当我佛力?登城一麾,围城之师为小却。后主真以为佛力,合掌叹异,厚赐之。城下军民,皆诵教苦菩萨,声如江涛。未几,梯冲环城,矢石乱下如雨。^④

上述记载,颇见南唐君臣佞佛的浅薄之处。

当然,君臣好佛之浅薄,只是南唐佛教诸多面相之一。其实,南唐佛教的兴盛与发展,更表现了南唐出于保存大量文化财富的努力。据记载,宋朝官方所收藏的图书中,三分之一来自南唐。南唐为宋代结束

① 参见《册府元龟》卷五二。

② 《宋高僧传》卷一七。

③ 欧阳修《新五代史》卷一二《周世宗恭帝本纪》。

④ 陆游《南唐书》卷一五《浮屠列传》。

战乱后致力于文献兴邦提供了丰富的资源。在佛教文献方面，南唐泉州招庆寺释静、释筠共同编撰的《祖堂集》20卷，是我国现存最早的一部禅宗史料综集。本书的二位编撰者为雪峰义存的三传弟子，因此书中收录雪峰义存一系禅师的语录甚多，也是南宗禅在江南流传的重要历史文献。大约成书于南唐保大十年（952）。在《祖堂集》面世50年后，《景德传灯录》才编集完成。

就南唐佛教的僧人活动而言，一时著称者有漳州罗汉桂琛及其门下。

福建漳州罗汉院桂琛（867—928，故称罗汉桂琛），浙江常山人，俗姓李。随本邑万岁寺无相披剃，登戒得法于玄沙玄备。后漳州牧王公请住城西石山地藏十余年，迁止罗汉院。援法眼文益。至是天成三年入寂，寿六十二。敕谥“真应禅师”。

唐代江西、湖南为禅宗兴盛之地，五代时由于其地理位置的独特性，成为四战之地，禅宗传法受到一定的冲击。而政局相对安宁的福建，因为地方政权对佛法的一贯崇信，则成为禅宗传法的中心地区。赣僧入闽、浙僧入闽，在当时习以为常，导致了闽地禅佛教的大盛于世。

桂琛所传玄沙师备的禅旨，经其再传弟子的弘唱，以及当权者的热心护持，在南唐、吴越等江南地区得到较大发展，逐渐成为五代末期在江浙一带影响最广的一支禅系，即法眼宗禅派。

桂琛的嗣法弟子，宋代道元所纂的《景德传灯录》录有7人，即金陵清凉文益禅师、襄州清溪洪进禅师、金陵清凉休复禅师、抚州龙济绍修禅师、杭州天龙寺秀禅师、潞州延庆传殷禅师和衡岳南台守安禅师。这七位嗣法弟子，主要分布在江苏、江西、浙江、湖南等江南之地。其中，最著名者当推上首弟子文益禅师。

文益（885—958），俗姓鲁，浙江余杭（今杭州）人。七岁时，依新定智通院全伟禅师落发，后禀具戒于越州（今浙江绍兴）开元寺，时律匠希觉盛化于明州（今宁波）剡山育王寺，文益前往听习，“究昆尼，探儒典”。南唐元宗迎住于金陵报恩禅院，署号“净慧禅师”。后迁任清凉寺，大阐法化。《金陵清凉院文益禅师语录》1卷行世。死后谥“法眼禅师”，再谥“大智藏禅师”，史称“净慧法眼禅师”，为后世法眼宗的实际创立者。

文益“傍探儒典，游文雅之场”，尝被视为孔门之子游、子夏，可见其文才。传称文益“三处法集，及著偈颂、真赞、铭记、诠注等，凡数十万言，学者缮写，传布天下。”^①现存有径山沙门语风圆信、郭凝之编辑的《金陵清凉院文益禅师语录》1卷。此外，尚有《宗门十规论》1卷、《大法眼禅师颂十四首》等。

在《宗门十规论》自叙中，文益清楚地呈明了此作的针对性：“文益幼脱繁笼，长闻法要，历参知识，垂三十年。而况祖派瀚漫，南方最盛。于焉达者，罕得其人。然虽理在顿明，事须渐证。门庭建化，固有多方。接物利生，其归一揆。苟或未经教论，难破识情。驱正见于邪途，汨异端于大义，误斯后进，枉入轮回。文益中测颇深，力排匪逮。拒轍之心徒壮，颺河之智无堪。于无言中强显其言，向无法中强存其法。宗门指病，简辩十条。用诠诸妄之言，以救一时之弊。”^②

在《宗门十规论》中，文益列举了当时南方禅林日常修学存在的十种禅弊，如“自己心地未明，妄为人师”；“党护门风，不通议论”；“举令提纲，不知血脉”；“对答不观时节，兼无宗眼”；“理事相违，不分触净”；“不经淘汰，臆断古今言句”；“记持露布临时不解妙用”；“不通教典，乱有引证”；“不关声律，不达理道，好作歌颂”；“护己之短，好争胜负”等。

文益在《宗门十规论》中，历述唐代禅宗“分门别派，山头众多，相沿成习。”惠能、神秀，虽同一祖，但见解差别，世称南宗禅、北宗禅。惠能而下，行思、怀让，绍化一方，希迁、马祖，遂别洪州、石

① 《景德传灯录》卷二四，《大正藏》第51册，第4页上。

② 《大正藏》第47册，第36页中、下。

头二枝。从此而下，各分派列，皆镇一方。逮及近世，德山、林际、沩仰、曹洞、雪峰、云门等，各有门庭施設，子孙相继，护宗党祖，矛盾相攻，缙白不辨，是非锋起，人我山高。

论禅法的多样化及其弊端，则称“至于举令提纲，不知血脉，则称举唱宗乘，提纲法要。若不知血脉，皆是妄称异端。……曹洞宗风，以敲唱为用；临济禅法，以互换为机。韶阳接人，则函盖截流；沩仰应化，则方圆默契。皆如谷应韵，似关合符。虽有规仪差别，皆无碍融会。近代宗师失据，学者无稽。用人我以争锋，取生灭为所得，接物之心安在，破邪之智蔑闻，棒喝乱施。”

《十规论》辨析当时丛林禅弊的一些成因，其中有“理事相违不分触净”，指出“大凡祖佛之宗，具理具事。事依理立，理假事明。理事相资，还同目足。若有事而无理，则滞泥不通。若有理而无事，则汗漫无归。欲其不二，贵在圆融。且如曹洞家风，则有偏有正，有明有暗。临济有主有宾，有体有用。……又如《法界观》具谈理事，断自色空。海性无边，摄在一毫之上。须弥至大，藏归一芥之中。……不著它求，尽由心造。佛及众生，具平等故。苟或不知其旨，妄有谈论。致令触净不分，诤讹不辨。偏正滞于回互，体用混于自然。谓之一法不明，纤尘翳目，自病未能剿绝，他疾安可医治？”^①

《十规论》针对“不经淘汰，臆断古今言句”的情形，强调参禅与教证的相关性，特别是抉择善知识以指路、亲禅侣以切磋。对于“不通教典，乱有引证”的现象，文益告诫说，“凡欲举扬宗乘，援引教法，须是先明佛意，次契祖心，然后可举而行，较量疏密。傥或不识义理，只当专守门风。如辄妄有引证，自取讥诮。”^②

对于宗门不通声律、不达禅理却好作歌颂的风习，文益指出，宗门歌颂，格式多样，有短有长，谈古论今，或托事以伸机，或顺理以谈真，或逆事而矫俗，总归为阐扬一大事因缘，共赞诸佛三昧，以激昂后学，不可妄述。但在现实中，诸方宗匠，参学上流，以宗门歌颂为等闲之事，任情直吐，率意便成，同于俗语。可谓“呈丑拙以乱风，织弊讹而貽戚。无惑妄诞，以滋后羞。”^③

唐末五代，丛林至盛，禅社甚多，聚众数百。其中虽不乏抱道之士，洁行之人，绍继祖席，兴建道场，朝请暮参，以续佛慧命，引道初机，然也充斥着沽邀声名、贪婪利养之辈，望风承嗣，窃位住持，护己之短，毁人之长，“以诟露为慈悲，以佚滥为德行。破佛禁戒，弃僧威仪。返凌铄于二乘，倒排斥于三学。”更有甚者，行不检大节，自诩达人，“假如来之法服，盗国王之恩威，口谈解脱之因，心弄鬼神之事”，败坏宗风。

文益《宗门十规论》是阐释唐代五代宗门分派、对治禅病的一部专论，对于当时禅门所出现的种种流弊，颇显针砭，辨析得当，反映了五家禅法中最为晚出的法眼宗对禅风的关注与反思。

据称，文益在世时，法席高耸，多达五百余众。继文益之法者，尚有十数人为诸方导首。文益所开创的法眼一宗，多阐化于南唐、吴越，成为江南盛传的禅派。吴越境内的法眼禅系，以天台德韶（891—971）为代表；南唐境内的法眼禅系，则以文遂禅师为代表。有关天台德韶与吴越佛教之关系，拟另文撰述，兹不赘论。

文遂，生卒未详。俗姓陆，浙江杭州人。出家后，教禅并习，“尝究《首楞严经》十轴，甄分真妄、缘起、本末精博，于是节科注释文句交络。”完成后，呈至文益禅师。文益问，“《楞严》岂不是有八还义？”答曰：“是。”再问：“明还什么？”答曰：“明还日轮。”曰：“日还什么？”文遂懵然无对。净慧文益“诫令

① 《大正藏》第47册，第37页下。

② 《大正藏》第47册，第38页中。

③ 《大正藏》第47册，第38页下。

焚其所注之文”，文遂自此服膺请益，始忘知解。^①

文遂离开临川后，先往吉州（今江西吉安），住止观寺。宋乾德二年（964），南唐后主李煜请住金陵长庆寺，并相继住持清凉寺、报慈寺，署其号为“雷音觉海大导师”，礼敬有加。

据《景德传灯录》卷25、卷26所载，大约与文遂同时或稍后在南唐都城金陵弘阐文益禅法者，还有金陵章义道钦禅师、金陵报恩匡逸禅师、金陵清凉泰钦禅师、金陵报恩玄则禅师、金陵报慈行言导师、金陵净德智筠禅师、金陵报恩法安禅师、金陵保安止和尚、金陵清凉休复禅师及其法嗣金陵奉先慧同禅师、苏州荐福绍明禅师等10余人。其中，最知名者为泰钦禅师。

泰钦（？—974），俗姓蒋，魏府人（今属河北）。从文益得法后，先住洪州幽谷山双林院，继住洪州上蓝护国院、金陵龙光院等，同样受南唐后主李煜的礼遇，最终得住清凉寺，故时称“金陵清凉泰钦禅师”。^②

文益其他在金陵行化的弟子中，行言入主金陵报慈寺，署号为“玄觉导师”，鼎盛之时，听法者多达2000余众。智筠住持金陵净德寺，署名“达观禅师”。匡逸住持金陵报恩院，署号为“凝密禅师”。而高丽入华沙门慧炬，归国后，则更被尊为“国师”，备享殊荣。

作为五家禅法之一，“法眼宗闻声悟道，见色明心。句里藏锋，言中有响。往往随顺器根，调停化法，亦犹相体裁衣，对病施药者耳。”^③从禅法内容上看，文益及其门下所弘阐的法眼宗风，颇注重华严学与般若学的融会，成为唐末五代一家甚具代表性的禅法系统。其中，对古佛祖意、人天眼目、看话禅法等问题的辨析，更是为宋代禅风的全面推展，提供了必要的思考基础。五代禅法，已经出现禅净、禅律、禅教混融等趋势，并把中国地域佛教推向了一个新的发展阶段。

四、结 语

从法眼禅系的在五代时期肇兴现象，我们大致可以看出几个佛教文化的特点。

首先，五代时期佛教中国化进一步得以强化的重要时期。如果说隋唐佛教是佛教中国化的“宗派佛教”时期，创立了许多具有中国佛教特色的佛教宗教，那么，五代时期则可以说是佛教中国化的“区域佛教”时期。

其次，随着社会生产力的发展，中国经济文化发展的多中心格局，特别是其重心渐移至江南地区，而北方地区唐末政局动荡导致强盛一时的华严、唯识及密教等宗派佛教相继衰落，其禅系虽仍能维系一脉，但与社会发展之间的关系却未能得以改善。而当时偏在江南地区，却在地方性政权的文教政策的支持下，佛教事业得到了较大的扩展。

再次，在社会经济与政策权力的双重支撑下，以法眼禅系为代表的弘法活动兴盛于世，并形成了“祖师佛教”与“区域佛教”并进的佛教。奠定中国化佛教这种发展格局，其重要的社会基础是佛教教化的大众所普遍接受，知名僧人相对处于被普遍推崇的社会地位。

最后，从佛教思想的内在向度上看，伴随着禅宗大盛的佛教局面，以禅法修行为主导的弘法，导致种种禅弊的相继出现，这使倡导禅教并重、禅教律相对平衡的弘法观念逐渐确立。这种观念，对于后世的佛教文化发展影响极其深远。

作者简介

陈永革，浙江省社会科学院哲学研究所研究员。

① 参见《景德传灯录》卷25《金陵报慈文遂导师》，《大正藏》第51册，第411页下。

② 参见《景德传灯录》卷25《金陵清凉泰钦禅师》，《大正藏》第51册，第411页下。

③ 惟则《师子林天如和尚语录》卷九《宗乘要义》，《卮新纂续藏经》第70册，第833页下。

晚清新式教育与浙江学子

戴鞍钢

教育对人们思想的演进和社会的发展，至关重要。近代中国社会的进步，乃至杭州及浙江辛亥革命的酝酿发动，同样得助于新式教育的开展。综览海关报告、乡土文献、时人记载和追忆等各类资料，或可得见其内容的生动，以及新知识阶层与辛亥革命的关系和贡献等^①。

新式教育即近代文化知识在中国的传授，起步于鸦片战争前后的东南沿海。当时来华的外国传教士，为了推进其传教事业，设立了一些教会学校，较早的有 1839 年美国传教士在澳门开办的马礼逊学堂，首批学生有 6 名，全是男生，其中有后来赴美留学的容闳，年龄最大的 15 岁。他们全都住宿，免收学杂费和食宿费，半天学中文，半天学英文。1842 年，该校由澳门迁到香港，学生增至 20 多人。课程设置也有增加，除中英文外，还有地理、历史、算术、代数、几何、初等机械学、生理学、音乐等。与此同时，也向学生宣讲基督教的知识。^②

五口通商后，教会学校在广州、厦门、福州、宁波和上海相继设立。1843 年英国教会在宁波开设的女子学塾，是传教士在华设立的第一所女子学校。同年，伦敦会在厦门开设了英华男塾；又过一年，美国长老会在宁波也开设了一所男塾；1846 年，美国圣公会在上海创办了一所男塾。1850 年天主教耶稣会在上海创办的徐汇公学，是天主教会在华开办的最早的近代学校之一。同年，英国圣公会在上海创办了英华学塾，美国北长老会在上海创办了清心书院，其他差会分别在广州、厦门开办学堂。1853 年，美国公理会在福州开设格致书院；同年，天主教会在天津开办了法汉学堂、诚正小学和淑贞女子小学。1858 年，归正会在厦门开设了真道学校。^③

据统计，1860 年前，天主教在香港、澳门、广州、福州、厦门、宁波和上海设立的 38 所学校中，上海

^① 杭州及浙江各地辛亥革命的历史进程和具体史实，前人的相关成果，可参阅如金普森等主编的多卷本《浙江通史》（浙江人民出版社 2005 年版）、傅璇琮主编的多卷本《宁波通史》（宁波出版社 2009 年版）和杭州政协文史委编的多卷本《杭州文史丛编》（杭州出版社 2002 年版）等。本文旨在重点揭示晚清新式教育与杭州及浙江辛亥革命的内在关联。

^② 王忠欣《基督教与中国近现代教育》，湖北教育出版社 2000 年版，第 19、20 页；容闳《西学东渐记》，岳麓书社 1985 年版，第 42—48 页。

^③ 顾卫民《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社 1996 年版，第 239 页。

有15所,福州、香港各6所,广州4所,宁波3所,厦门、澳门各2所。基督教新教在香港、广州、福州、厦门、宁波和上海开设的各式学校有50所,学生有1000余人。^①其中有些人成为“通事”即早期的买办,1863年李鸿章曾描述:“查上海通事一途,获利最厚,于士农工商之外别成一业。其人不外两种:一、广东、宁波商伙子弟,佻达游闲,别无转移执事之路者,辄以通事为遁逃藪;二、英法等国设立义学,招本地贫苦童稚,与以衣食而教之。”^②

第二次鸦片战争后,教会学校由最初的五口通商城市扩展到内地。到1875年,各地的教会学校总计有800所,约93%为小学程度。其中如1871年设于武昌的文氏学堂(华中大学的前身)、设于苏州的存养书院(东吴大学的前身),都是较有影响者。^③据估计,1911年上海教会学校的在校学生当不少于2万人。^④

另一方面,自19世纪60年代洋务运动开展后,一批洋务学堂陆续开办。1897年在杭州,“浙江巡抚廖谷似寿丰以发封之普慈寺址,创设求是中西书院(以讲求实学为旨故定名求是),委派杭州府知府林迪臣启兼任总办,陆冕倬师懋勋为监院,下设事务二人,一掌文牒为陈仲恕,一司会计为俞吉斋,并聘美教士王令赓课格致、化学、英文,卢子纯葆桢课算学,陆叔英康华课英文。招收二十岁以上之举贡生监三十名,由杭州府考试察看录取,月给膏伙,优者随时给予奖金”。时年25岁的杭州人项兰生前往应试,是年5月“录取榜首后即到校上课。同榜十人,有汪叔明、张峰材、钟璞岑等”。^⑤

戊戌维新后,又有一些传授西学的新式学堂设立。新近出版的《蔡元培日记》载,1899年1月27日,他在绍兴走访在当地办新学的翁氏,“其人甚朴挚,而留意新学,于其家设一义塾,学者于读书外,兼读尺牍及市井数学,以皆商人子弟也。及来此,于学署中辟一馆,学生于读书外,兼课运砖、莳花,以皆农工家子弟也^⑥”。在日记中,蔡元培还记述了他任监督的绍兴中西学堂的办学情景:1899年2月,学堂聘用的“法文教习到”;3月,“学堂开学,学生到者二十三人,附课生三人,算学师范生一人”,“学堂课英、法文、算学”;当月某日,他“到学堂,阅正月《中西日报》,凡可观者,皆识别之,以便学生检阅”。^⑦1900年10月,蔡元培离开绍兴中西学堂,前往杭州筹办师范学校,虽几经奔波,终无结果。1901年上半年,蔡元培时常旅居上海,广泛收集各类新式学堂的学制和课程设置等资料,潜心研究,撰成《学堂教科书论》,由杜亚泉开办的普通学书室印行。^⑧

而新式教育在中国各地较普遍的开展,则是在1901年清末新政启动后,如1901年9月21日孙宝暄《忘山庐日记》所记:“朝廷降诏,各省大书院改为大学堂,府书院为中学堂,县书院为小学堂,内地风气从此大辟矣。”^⑨其间,杭州及浙江的新式教育也有明显推进。此前如周作人所描述的:“前清时代士人所走的道路,除了科举是正路之外,还有几路岔路可以走得。其一是做塾师,其二是做医师,可以号称儒医,比普通的医生要阔气些。其三是学幕,即做幕友,给地方官‘佐治’,称作‘师爷’,是绍兴人的一种专

① 熊月之《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社1994年版,第288—289页。

② 李鸿章《请设外国语言文字学馆折》,陈元晖主编《洋务运动时期教育》(中国近代教育史资料汇编),上海教育出版社2007年版,第182页。

③ 吴宣德《中国区域教育发展概论》,湖北教育出版社2003年版,第112页。

④ 熊月之《略论晚清上海新型文化人的产生与汇聚》,《近代史研究》1997年第4期。

⑤ 宣刚整理《项兰生自订年谱(一)》,上海市档案馆编:《上海档案史料研究》第九辑,上海三联书店2010年版,第191页。据整理者按:项兰生是近代著名爱国民主人士、教育家、银行家,名藻馨,字兰生。1873年生于浙江杭州,1957年在上海去世。他曾在杭州参与创办《白话报》、安定学堂(现为杭州第七中学)、浙江兴业银行等,并先后在浙江高等学堂(现为浙江大学)、大清银行、中国银行、浙江兴业银行、汉冶萍公司等担任要职。

⑥ 王世儒编《蔡元培日记》上册,北京大学出版社2010年版,第100页。

⑦ 王世儒编《蔡元培日记》上册,第104、105页。

⑧ 张晓唯《蔡元培传》,百花文艺出版社2009年版,第19页。

⑨ 孙宝暄《忘山庐日记》上册,上海古籍出版社1983年版,第396页。

业；其四则是学生意，但也就是钱业和典当两种职业，此外便不是穿长衫的人所当做的了。”^①此种情景，在清末有明显改观。

杭州的新式教育，如前所述始于1897年。1898年，林启又在西湖金沙港开办蚕学馆，招生传授科学的植桑、养蚕、缂丝的知识和技艺，学制为二年。开设的课程，有理化、动植物蚕体生理、病理、解剖、气候、土壤、显微镜、饲育、植桑、缂丝、采种等，还有实习。这是已知的浙江第一所职业学校，受到各方注目。次年，林启又在大方伯的园通寺开办了养正书塾，设有语文、小学、经学、修身、算术、历史、地理等课程，后又增设格致、体操、音乐、英文等课目。这是已知浙江最早的一所普通中等学校，清末新政期间于1901年改名为杭州府中学堂，1910年更名为浙江第一中学堂。^②

清末新政启动后，杭州的新式教育发展很快。其概况，可见下表：

表1 清末杭州的官办学校（1902—1911）

开办年份	校 名	校 址	备 注
1902	钱塘高等小学堂	前身为崇文书院	
1902	仁和高等小学堂	前身为紫阳书院	
1903	浙江高等学堂		
1906	浙江法政学堂	清泰门马坡巷原军械局旧址	
1907	浙江女子师范学堂	银洞桥	
1908	浙江两级师范学堂	浙江贡院	1913年改为浙江省第一师范学校
1910	浙江省中等农业学校	横河桥土桥头	
1911	浙江省中等工业学校	蒲场巷报国寺	
1911	浙江省中等商业学校	黄醋巷	

此外，杭州全城还有初等小学堂40所。

资料来源：洪昌文《辛亥革命前夕杭州的近代教育》，杭州市政协文史委编《杭州文史丛编·教育医药卫生社会卷》，杭州出版社2002年版，第8、9页。

当时在杭州的教会学校，有育英书院、惠兰中学、广济医学院等^③。这一时期，杭州各团体、行业公所及私人也办了不少新式学堂。

表2 清末杭州非官办学校（1902—1910）

开办年份	校 名	校 址	备 注
1902	安定中学堂	葵巷原敷文讲庐旧址	
1904	惠兴女学堂	金钩弄	
1905	宗文中学堂	皮市巷	前身为宗文义塾
1905	初等师范学堂	大东门直街	
1905	工艺女学堂	林司后	

① 周作人《知堂回想录》上册，安徽教育出版社2008年版，第37页。
② 洪昌文《辛亥革命前夕杭州的近代教育》，杭州市政协文史委编《杭州文史丛编·教育医药卫生社会卷》，杭州出版社2002年版，第7、8页。
③ 洪昌文《辛亥革命前夕杭州的近代教育》，杭州市政协文史委编《杭州文史丛编·教育医药卫生社会卷》，第9页。

续 表

开办年份	校 名	校 址	备 注
1906	铁路专门学校		
1906	浙江高等工业学堂		
1906	富华工艺学堂	三角荡	
1907	蚕桑女学堂	上板儿巷	
1910	私立浙江法政学堂	西大街	
此外，还有私立的两等、初等小学堂 16 所。			

资料来源：洪昌文《辛亥革命前夕杭州的近代教育》，杭州市政协文史委编《杭州文史丛编·教育医药卫生卷》，杭州出版社 2002 年版，第 9 页。

二

清末新政期间，浙江“最低级的学校是初等小学堂，每个市镇上都有这种学校，只教中文和简单的算术。进这种学校，必须通过一次简单的考试并保证做个好学生，完成所有的课程。本地还建有高等小学堂，课程相似但要求较高”^①。夏衍曾回忆他进新式学堂的经过：“我八岁那一年（时为 1908 年——引者）正月，母亲带我去樊家去拜年，当大姑母知道我在邬家店的私塾读书，就严肃地对我母亲说，这不行，沈家是书香门第，霞轩（我大哥）从小当了学徒，可惜了；又指着我说，这孩子很聪明，别耽误了他，让他到城里进学堂，学费、膳费都归我管，可以‘住堂’（住在学校里），礼拜日可以回家。大姑母主动提出，母亲当然很高兴地同意了。这一年春季，我进了‘正蒙小学’，这是一家当时的所谓‘新式学堂’，但是功课并不新。我插班进二年级，一年级学生念的依旧是《三字经》，不过这种新的《三字经》已经不是‘人之初，性本善’，而是‘今天下，五大洲，亚细亚，欧罗巴，南北美，与非洲……’了”。^②

继高等小学堂后，“接下来就是进入府中学堂，开设的课程有中国古典文学、数学、地理、中外历史、基础科学，此外还有英语和日语。从府中学堂毕业后就可进入浙江高等学堂，它设在杭州城，有三名外籍教师任教，课程同府中学堂一样，不过要求更高，而且还附加法语和德语”^③。当时有人在日记中写道：“近来中外学堂皆注重日本之学，弃四书五经若弁髦，即有编入课程者亦不过小作周旋，特不便昌言废之而已。”^④

浙江高等学堂等各级新式学校的设立，为年轻的学子们打开了一个崭新的世界，也为他们提供了较之前人更多的人生和职业选择。民国年间曾任北京大学校长的蒋梦麟，追忆他在 20 世纪初叶入学浙江高等学堂，“眼前豁然开朗，对一切都可以看得比较真切了”。他开始读包括英文原版的世界史在内的各类书籍，“所接触的知识非常广泛，从课本里，从课外阅读，以及师友的谈话中，我对中国以及整个世界的知识日渐增长”。^⑤ 时值革命思潮日渐高涨，“浙江高等学堂本身就到处有宣传革命的小册子、杂志和书籍，有的描写清兵入关时的暴行，有的描写清廷的腐败，有的则描写清廷对满人和汉人的不平等待遇。学生们如饥似渴地读着这些书刊，几乎没有任何力量足以阻止他们”。^⑥ 去江南其他城市求学的浙江学子也有类似的思想

① 陈梅龙等译编《近代浙江对外贸易及社会变迁——宁波、温州、杭州海关贸易报告译编》，宁波出版社 2003 年版，第 254 页。
② 夏衍《懒寻旧梦录》（增补本），三联书店 2006 年版，第 8 页。
③ 陈梅龙等译编《近代浙江对外贸易及社会变迁——宁波、温州、杭州海关贸易报告译编》，第 254 页。
④ （清）恽毓鼎《恽毓鼎澄斋日记》，浙江古籍出版社 2004 年版，第 250 页。
⑤ 蒋梦麟《西潮与新潮——蒋梦麟回忆录》，东方出版社 2006 年版，第 66 页。
⑥ 蒋梦麟《西潮与新潮——蒋梦麟回忆录》，第 69 页。

演变历程，周作人在1901年考入南京的江南水师学堂，他后来回忆说：“在南京的学堂里五年，到底学到了什么呢？除了一点普通科学知识以外，没有什么特别的东西。但是也有些好处，第一是学了一种外国语，第二是把国文弄通了，可以随便写点东西，也开始做起旧诗来。这些可以笼统地说一句，都是浪漫的思想，有外国的人道主义，革命思想，也有传统的虚无主义，金圣叹梁任公的新旧文章的影响，杂乱地拼在一起。”^①

各种新知识的接受，促使这些学生更多地去观察社会、时局和思考。当时杭州“大部分湖滨地区均被八旗兵军营所占，旗营一直延伸到了城内半英里之处”^②。这些所谓的旗兵，“实际上绝对不是兵，他们和老百姓毫无区别。他们在所谓‘兵营’里娶妻养子，对冲锋陷阵的武事毫无所知。唯一的区别是他们有政府的俸饷而无所事事，他们过的是一种寄生生活，因之身体、智力和道德都日渐衰退。他们经常出入西湖湖滨的茶馆，有的则按当时的习尚提着鸟笼到处游荡，一般老百姓都敬而远之。如果有人得罪他们，就随时有挨揍的危险。这些堕落、腐化、骄傲的活榜样，在青年学生群中普遍引起憎恨和鄙夷”^③。

即便如此，在科举制度明令废止前，家长和学生仍对科举中仕抱有期望。陈布雷忆述，1903年14岁的他奉“父命应童子试，心不愿而不敢违”。初试失利，又去应府试，名列第一，“父始色霁”。^④ 蒋梦麟自述：“为求万全，我仍旧准备参加科举考试。除了革命，科举似乎仍旧是参加政府工作的不二途径。”他也如愿考上了秀才。有趣的是，“郡试以后，又再度回到浙江高等学堂，接受新式教育”。而且“回到学校以后，马上又埋头读书，整天为代数、物理、动物学和历史等功课而忙碌。课余之暇，又如饥似渴地阅读革命书刊，并与同学讨论当时的政治问题。郡试的那段日子和浙江高等学堂的生活恍若隔世”。而他的父亲和亲友们则为他考上了秀才而兴奋不已，都希望他就此有远大的前程，“能一步一步由秀才而举人，由举人而进士，光大门楣，荣及乡里，甚至使祖先在天之灵也感到欣慰”。^⑤

但蒋梦麟自己则另有打算，已不再满足于已接受的新知新学，“渴望找个更理想、更西化的学校”，更多地去充实自己。不久，他就“趁小火轮沿运河到了上海，参加上海南洋公学的入学考试，结果幸被录取”。他记得很清楚，“那是1904年的事”。1908年，他回到杭州“参加浙江省官费留美考试，结果被录取”。^⑥ 从此，他步入新的人生历程。

杭州的一些专门学校，如商业学堂、农业学堂、艺徒学堂、巡警学堂和法政学堂，都是由官府全部或部分出资建立的。凡官立学堂，“浙江本地学生不收学费，外省籍学生象征性地收取一点。食宿、服装、课本等费用，由学生交纳”。在杭州，也有一些女子私立学堂，其中著名的是女子工艺学堂。“兴办女子教育的结果，是现在女子中能读书写字的人已占很大比例。而几年以前，极少有女子识字。事实上，那时女子识字简直就是奇事”。^⑦

在当时的宁波，开办了各级各类学堂，“各地的人都非常渴望送自己的孩子去学习西学。成百上千的年轻人学习英语，在年轻一代人中，英语迅速取代了迄今为止传统中国文人心目中至关重要的中国经典的地位。过去浙江很容易见到的好书法，现在要付费才可以求到。所有阶层的人似乎一直认为学习毛笔书法是浪费宝贵的时间，而毛笔书法不久以前还是读书士子的必修课。英语战胜了《四书》，数学战胜了书法。现

① 周作人《知堂回想录》上册，安徽教育出版社2008年版，第113—114页。

② [美]威廉·埃德加·盖洛著，沈弘等译校《中国十八省府》，山东画报出版社2008年版，第19页。

③ 蒋梦麟《西潮与新潮——蒋梦麟回忆录》，第69页。

④ 陈布雷《陈布雷回忆录》，东方出版社2009年版，第21页。

⑤ 蒋梦麟《西潮与新潮——蒋梦麟回忆录》，第75页。

⑥ 蒋梦麟《西潮与新潮——蒋梦麟回忆录》，第76、84页。

⑦ 郭大松选译《中国海关〈十年报告〉选译（1902—1911）》，中国社会科学院近代史研究所《近代史资料》编辑部编《近代史资料》总117号，第45页。

在，在浙江找一位优秀的传统中国学者，就像十年前找一位操英语工作的本地人一样难。即使在本省内地一些相对小规模学堂，英语教师也拿很高的薪水，供不应求”。^①

1903年10月20日，孙诒让在温州教会艺文学校发表演说：“吾们温州虽是通商码头，而地方风气亦未能开通。敝县瑞安近年来初办几处学堂，而经费短绌，校舍、课程都未完备。学董、讲师、办事人员多是科举出身的旧人，恐怕对于新的教学方法及新的各科教材，所见所知都有限。总而言之，诸凡草创，比较各强国的先进规模，真不啻天壤之判了。”^②

时隔五年，温州师范学堂开办，“有200名学生和12名教师，大多数教师是从日本留学回来的”；1911年，又有1所中学堂设立，有307名学生和23名教师，“课程包括中文、古典文学、伦理学、历史、英语、地理、生物、自然、数学、化学、物理和体育，大多数教师用从日本翻译过来的课本吸收新知识”；当地还有2所专门学校，“一个养蚕，一个培养用本国棉纱织布的人员”；初级学堂则有209所，有7912名学生和715名教师。^③温州和周围地区的居民，甚至“正在酝酿建立幼儿教育体制”。^④

在清末杭州及浙江各地相继设立的这些新式学堂中，近代自然科学和社会科学知识得以传播，并允许学生阅读中外报刊，民主思想渐入学生的心头，反观当时中国专制统治的黑暗现状，很多学生逐渐倾向了接受革命的主张。陈布雷回忆，1902年他13岁时，在浙江慈溪董宅私塾读书。“其时大哥提倡新学，以自然科学之研究相倡导，又同情于颠覆满清之革命思想”，陈布雷深受其影响。主持私塾的当地名士董子咸、董子宜兄弟亦提倡新学，“是时子咸、子宜、去矜、红伯诸先生及大哥等经营出版事业于沪上，输入新书及报纸杂志甚多，董氏斋中堆积盈架，暇辄往取读，尤喜阅《新民丛报》、《新小说》、《警钟报》、《浙江潮》等杂志，有时于夜课向子咸先生借读，翌日午前尽一卷而归之”，思想渐趋激进。曾与同学“组覆满同志社，辟一密室，请画师绘一墨笔黄帝像悬室中，相率礼拜之，且习为革命之演说”。^⑤

1904年始，陈布雷先后入学慈溪县中学堂、宁波府中学堂、浙江高等学堂，见识愈广，愈倾向于反清革命主张。他在浙江高等学堂就读时，“以性情气谊相投合者，则为绍兴之沈柏严、吴县之邹亚云、兰溪之胡心猷诸君。常以民族革命之义相勉，而陈君君哲尤激昂，时时以鼓吹种族革命之刊物假阅焉”。该校国文课教员沈士远，“乐与学生接近，同学时时往其室谈话，沈先生常以《复报》、《民报》及海外出版之《新世纪报》等，密示同学，故诸同学于国文课艺中，往往倡言光复汉物，驱逐胡虏，毫无顾忌，唯有时以□□字样代之而已”。1911年夏，他从浙江高等学堂毕业，即去上海任《天铎报》撰述，结识宋教仁、于右任等革命志士，“过从甚密”。武昌起义爆发后，陈布雷“意气凌厉，曾撰《谭鄂》十篇，鼓吹革命”，自此声名大震。^⑥

蒋梦麟追忆：“我们从梁启超获得精神食粮，孙中山先生以及其他革命志士，则使我们的革命情绪不断增涨。到了重要关头，引发革命行动的就是这种情绪”。他指出：“这就是浙江高等学堂的一般气氛，其他学校的情形也大都如此。”^⑦即使在官办的军事学堂里，革命思想也在暗中传播，如同盟会会员亦是光复会

① 郭大松选译《中国海关〈十年报告〉选译（1902—1911）》，中国社会科学院近代史研究所《近代史资料》编辑部编《近代史资料》总117号，第46页。

② 孙延钊《孙衣言孙诒让父子年谱》，上海社会科学院出版社2003年版，第468页。

③ 陈梅龙等译编《近代浙江对外贸易及社会变迁——宁波、温州、杭州海关贸易报告译编》，第171、172页。

④ 郭大松选译《中国海关〈十年报告〉选译（1902—1911）》，中国社会科学院近代史研究所《近代史资料》编辑部编《近代史资料》总117号，第49页。

⑤ 陈布雷《陈布雷回忆录》，第18、20页。

⑥ 陈布雷《陈布雷回忆录》，第32、33、48页。

⑦ 蒋梦麟《西潮与新潮——蒋梦麟回忆录》，第69页。