緒　言

抗戰中的中國佛教

千百年來，人類一直在探求遠離暴力、實現和平的道路，人們總是希望在和平安樂中生活、享受人生的樂趣，很少有人、乃至沒有人希望在暴力中偷生。宗教的終極關懷就是要消滅暴力、化解衝突，把人們帶入一個永恆的和樂世界，或天堂王國、或極樂淨土。宗教和平理念是現實社會和人類追求的反映，在很大程度上，宗教之所以成為世界上大多數人的理想寄托和精神信仰，就是因為它能給人們帶來離苦得樂、化暴力為和平的理想，並且提供實現這一理想的方法。如果以上的論點成立的話，那麼，其邏輯推理的結論則應該是：宗教是和平的，它反對暴力，與戰爭不兩立、不共容。暴力和戰爭代表着死亡和痛苦，而宗教則旨在幫助人類戰勝死亡、脱離痛苦。不幸的是，宗教思想及其發展歷史常常展現出一幅相反的圖像，那就是宗教往往與暴力同在。它們好似一對同榮共辱的孿生兄弟，在人類歷史上形影不離、互為因果。宗教經常是暴力的策劃者和推動者，而暴力又常常以宗教的名義出現、或作為傳播宗教的工具。戰爭是暴力的最高手段，當與宗教結合在一起時，宗教戰爭就不可避免了。當暴力戴上宗教的頭冠，或戰爭附上神聖的光環，人們就會同讚美宗教一樣來讚美戰爭，像侍奉宗教一樣來從事暴力活動、乃至發動戰爭。當宗教與暴力站在一起時，人們就會以宗教信仰而產生的狂熱、投身於暴力戰爭，其恐怖性就可想而知了。長久以往，人類忘失了其應有的人道主義和自我尊嚴，分不清甚麼是宗教，甚麼是暴力。人們習慣了宗教暴力，熱衷於宗教戰爭，並美名其為「聖戰」。這樣，宗教暴力和戰爭貫穿於整個人類歷史。當前，文明衝突的陰影籠罩着整個世界，宗教恐怖似乎變得更加猖獗。所有這一切，都促使人們反思宗教的功能，重新評價宗教的和平性與暴力性。

一

宗教與暴力

打開世界宗教經典文獻，人們不難發現，早在人類之初，宗教和暴力就已經成為「難捨難分」的孿生兄弟。神通過屠殺暴力征服其他衆神，或通過犧牲祭祀創造了人類和世界。在原始宗教中，神常用天災人禍等恐懼來迫脅人們馴服和歸順，正因為這種超級恐懼，人類對神五體投地、唯命是從。為了平息神的超級恐怖，人們不得不用動物乃至活人來祭祀和奉獻，讚美神的偉大和萬能。在很大程度上，人們禮拜神或上帝，不是因為他們的博愛或寬容，而是因為他們具有超人的恐怖；對那些膽敢違抗者，他們具有絕對的扼制力和致命的打擊力。

印度教的《吠陀》(Veda)是當今世界上現存的最古老的宗教經典之一。其中，有大量對牲口祭祀的生動描述，以及對贏得戰爭勝利的娓娓讚美。一般人認為，無害思想是印度宗教特徵之一，但是，一些新的研究說明，這種思想並非來自於早期的吠陀宗教，而是發源於公元前6世紀時反吠陀宗教的苦行沙門運動，其中包括佛教和耆那教。[1]作為印度宗教中最重要經典之一的《薄伽梵書》(Bhagavad-Gita)，也極力鼓吹聖戰思想和尚武精神。本書描述了兩大家族為爭奪王位而進行的漫長戰爭，並以神的名義告誡人們戰爭的神聖性。在兩軍對壘、戰爭一觸即發時，阿久那將軍意識到他將以屠殺自己的

親友和師長的代價來換取戰爭的勝利，因此，他變得沮喪不堪、躊躇不前，從而產生厭戰心理。然而，毗濕奴神的化身奎士那卻再三敦促他履行自己剎帝利種姓的義務，不惜殺戮自己的親朋好友。根據奎士那的啓示，如果一個人在與敵人作戰時，把自己的身心毫無保留地交給神，那麼他所做的一切將是神聖的、無可厚非的。這樣的人會得到神的恩賜和賞識，「如果戰死，你將榮升天堂；如果勝利，你將享盡人間榮華富貴」。圓滿完成神聖義務的剎帝利，與從事宗教修行的僧人，將獲得同等的精神成果。另外，奎士那曾想方設法使阿久那相信，其實神早已打敗了那些作惡的敵人，戰爭或人殺人的現象只不過是神在昭示人類去完成自己應該完成的義務罷了。[2]戰爭屠殺和暴力本身並不重要，重要的是人類能否順從神的旨意、如何毫不懷疑地奉行這種旨意；戰爭只不過是神啓的一種形式，是神用來考驗信徒虔敬與否的工具。

聖雄甘地(1869–1948)是《薄伽梵書》的虔誠信奉者和讚美者，他把此聖典看成是印度文化的母親；然而，他一生奉行「非暴力」運動，這是否與他對此聖典的信仰有矛盾呢？或者說，他如何解釋「非暴力」與《薄伽梵書》崇尚暴力的矛盾？ 甘地說：「我覺得此經典所描寫的並非是一個真實歷史，而是假借形體上的戰爭，描繪人們內心深處永不停息的善惡之爭。有形戰爭的描述僅僅是為了更生動地表達人心內在的決鬥罷了。」但是，一些學者對甘地這種寓言式的解釋表示了質疑，他們認為這與《薄伽梵書》的整體思想及敘述不相吻合。[3]不管怎樣，無論是因文解義、還是借物顯心，《薄伽梵書》對印度宗教和文化產生了巨大而深厚的影響。一般印度民衆、特別是毗濕奴神教的信徒都認為自己只不過是神的工具而已，願意將自己的一切、乃至生命都奉獻給神，不惜使用暴力來完成神的旨意。在印度歷史上，許多戰爭都與宗教有關。數年前，印度教徒與穆斯林之間因摧毀巴哈裏清真寺、重建羅瑪(Rama)而產生衝突。根據印度宗教傳統，羅瑪也是毗濕奴神的化身。寺院而引起的暴力衝突只不過是傳統宗教暴力的延續而已。

與印度宗教一樣，猶太教所信奉的神也與暴力有不解之緣。無論是把《希伯來聖經》看成是一部宗教聖典，還是歷史文獻，人們將不難發現，早期的猶太教與戰爭之間有着緊密的聯繫。不但人與人之間充滿了暴力，神與神之間也是如此，在戰爭中獲得勝利的神就可以在世間推行其教義，而得勝的人則可以掌握戰敗者的生死大權、享受人世間的榮華富貴。耶和華為了拯救他所愛的選民不惜使用暴力屠殺了埃及城中「一切頭生的，無論是人是牲畜」(Exodus 12: 12)。他責成剛剛出逃的選民們殺掉十分之七的巴勒斯坦人(Deut 7.1–26)。同時，他也命令追隨他的信徒大肆對米甸人進行報復，殘忍地消滅他們，以此來表示對耶和華的信奉。猶太人聽從神的旨意，屠殺了所有的米甸男人，佔有了他們的女人，掠走了他們的一切財產，然後放火燒毀了他們的家園。當摩西知道猶太軍人饒恕了敵人的女人後，便大發雷霆，責令他的手下殺死所有男孩以及已婚女人，帶走未婚女子(Numbers 31: 15–19)。這些描述也許有它的宗教意義，但是，不可避免地，對於信奉這樣的神的人來說，其影響力也是巨大的，由此產生宗教暴力也是難以想像的。

與《希伯來聖經》所描述的不一樣，在基督宗教的《新約聖經》裏，耶穌的一生及其教導展示了一種非暴力的博愛思想。耶穌誕生時，社會正期待着一個軍事強人彌塞亞的出現。基督宗教認為，耶穌拒絕了暴力，並以傳播愛為自己的使命；他疾言宣告殺人者被人殺的真理，強調絕對和平主義，要求其信徒「愛你的敵人」。在早期的基督教會歷史中，亦曾有基督徒拒絕服兵役的現象出現，因為他們認為「於上帝無暴力」。然而，《新約聖經》是無法與《舊約聖經》或《希伯來聖經》截然分開的。如果有人把基督宗教完全同猶太教孤立開來，那他就很難理解基督教本身，或者說這種理解也是會很主觀和片面的。[4]《舊約聖經》中有關耶和華及其信徒使用暴力的記載，不應被理解是偶然，或者說與基督教毫無關係。另外，即使在《新約聖經》裏，耶穌也有非和平言行的出現，他曾經說過，「沒有刀的人要賣衣服買刀」(Luke, 22: 36)。

君士坦丁大帝(306–337年在位)時代，基督教與政治結合到一起，基督教成為羅馬國教，神學家們開始重新解釋基督教義與國家暴力的關係。無可避免地，基督宗教不得不修改其原有的和平主義理想。這樣，當奧古斯丁宣布說，戰爭是對罪惡者神聖裁判的工具時，基督教的聖戰思想也就應運而生了，並激勵了許多信仰者為神而戰。1093年，烏爾班二世教皇發動了征討異教徒的第一次聖戰，即十字軍東征(Crusade)，並許諾所有參戰的將士，他們將會在天堂得到上帝的恩典，在人間獲取戰利品的賞賜。從此，基督教聖戰思想不斷地與政治相互滲透，戰爭也因此得到宗教的認可，具備了神聖性，並成為宗教傳統的一部分。為了扼制罪惡、傳播福音，基督教徒可以發動戰爭。1530年期間，維多利亞王朝重新修改了基督教聖戰理念，為其征服印第安人的戰爭行為辯護。這種新理念主張，上帝的存在如同自然規律所表現出來的現象一樣。印第安人若能理解自然現象，就應該知道上帝的存在，進而信仰上帝，遵守基督宗教的教法。[5]如果他們還沒能找到上帝，或還無法接受上帝的愛，那麼，基督徒就有權利、而且有義務通過武力促使這些異教徒歸順上帝。這樣，到了16世紀，基督教聖戰思想隨着社會、政治、經濟以及宗教的發展而遍及歐美各地。不過，或許是因為戰爭的破壞性過於恐怖，或許是由於聖戰暴力的結果過於殘忍，一些基督徒也從聖戰中意識到和平的重要性。他們重新回歸到《新約聖經》，試圖從中得到一些和平的福音。他們重新詮釋經文、理解經義，反省聖戰思想及其實踐的危害性。他們發現，聖戰思想與耶穌所教導的和平博愛觀念相去甚遠。「上帝存在於每一個人身上」，和平才能顯示上帝的博愛。這樣，和平主義又一次在基督教中出現。一些反暴力或倡導絕對和平主義的組織相繼成立，其中之一就是教友會或貴格會(Religious Society of Friends)。這些組織成員，拒絕服兵役，不參加任何形式的戰爭。不可避免地，他們遭受到來自教會和國家的迫害。但是，他們的出現和存在，也成為傳統教會身上的肉中刺，因為他們有聖經作為其言論和實踐依據。

伊斯蘭教的聖戰理念可以追溯到早先存在的非伊斯蘭文化。也就是說，伊斯蘭教的聖戰思想受到流行於穆罕默德時代的宗教和政治的影響。穆斯林信徒廣泛地接受採納了這些文化、思想或傳統，並在實踐中大加發揮，它們也因此成為伊斯蘭教的一部分。[6]穆斯林可以在《可蘭經》、伊斯蘭司法傳統，以及先知穆罕默德的言行中得到發動或參與戰爭的啓示，因為，所有這些都清楚地表達着一種聖戰(Jihad)的思想和精神。雖然伊斯蘭教中不無主張和平主義者，特別是聲稱「戰勝自我比戰勝外敵更加重要」的蘇菲派(Sufi)，但是，許多穆斯林還是認為，聖戰是他們對反對、乃至迫害他們的異教徒所進行的正義之戰。正如穆罕默德先知所說，「我的命運在劍影之下」，「徹底屠殺，砍掉不信者的頭顱」(Koran 47.4)，穆斯林信徒可以通過自己的心、口、手、或劍，利用一切與神相向的方法，竭盡全力抗爭，以實現神啓的目的。中世紀時，穆斯林各部落之間掀起了一股强大的尚武運動。為了榮耀阿拉，他們加强對外軍事擴張，試圖建立一個一神、一王國、一法律、一統治者的世界神權帝國。或許是受到《可蘭經》的啓發、或許是得到其宗教領袖的鼓動，一些穆斯林無時不準備好以各種形式迫使他人改信伊斯蘭教、消滅異教徒。在伊斯蘭教中廣為流傳着這樣一種說法，阿拉要求人們的信仰，他將把不信者送到烈火地獄；順從其意志者將獲得永生，即使被他人殺害，他們也會上昇天堂。可以想像，具有這種信仰的人們將為聖戰奉獻一切，乃至以自己的身體為聖戰的武器也在所不惜。

從功能應用方面來說，宗教既可能成為暴力的工具，又可能是暴力的動力。歷史上伊斯蘭教的聖戰和基督教的十字軍東征，乃至目前的中東戰爭都能在不同程度上說明宗教對國家、政治、社會所起的巨大作用。1996年，塞繆爾·亨廷頓提出了「文明衝突論」。他在《文明的衝突與世界秩序的重建》一書中聲稱，冷戰結束後，文明衝突將會取代政治衝突，成為國家與國家對抗的主要動力。而文明衝突的本質，就是宗教衝突，也就是東方宗教(儒教和印度教)、伊斯蘭教

和基督宗教之間的衝突。目前，人們仍然無法真正弄清楚，到底是亨廷頓指出了歷史發展的規律，還是他的這一斷言反應或啓發了當今西方、特別是美國的對外政策，鼓動並引發了當前的宗教衝突和恐怖暴力。但是，無可否認的是，「9．11」事件以後，伊斯蘭恐怖主義分子把對西方社會的仇視演變為對基督教的聖戰；而美國布什總統也曾直言不諱地說，他所領導的反恐怖主義運動是新十字軍東征。當前的國際衝突在很多方面與宗教暴力緊密地結合在一起，或者說，它們的背後都有一根宗教神經。這就給人們提出了一個古老而常新的課題：宗教暴力的根源在哪裏？許紀霖和吳冠軍從社會學的角度分析了伊斯蘭教與基督教之間的現代衝突，試圖用現象學的方法解釋它們是否是「文明與野蠻」或「兩種文明」之間的矛盾所引起的。文章談及伊斯蘭傳統在新時代所受到以基督教文化為背景的西方文化的挑戰，以及一些聖戰者所作出的暴力回應。但是，他們並沒有深入探討這兩種具有相似經歷的的宗教為甚麼會產生如此劇烈的衝突，也就是說產生這種帶有宗教色彩衝突的主要根源或溫床到底在哪裏。[7]前面的分析或許告訴我們，宗教暴力來自於宗教本身，根深蒂固地存在於宗教經典、教義、傳統和信仰之中等。宗教作為文化的主體神經是孕育暴力和衝突的溫床。在這一溫床中栽培的原教旨主義和極端主義分子，受到歷史和時代助緣的影響，甘願以自己的肉身奉獻給他們所信奉的宗教。在某些人看來，這也許是一種荒唐的恐怖行徑，但對他們自己來說，因為有了宗教的光環，暴力賦有神聖的使命。換句話說，那些以自己的肉體為炸彈的恐怖分子肯定不會承認，他們的行為是野蠻的恐怖暴力，反而會認為他們是在實踐神的教導，發揚神的「超人暴力」的傳統。

以上討論了部分宗教經典以及歷史上的宗教暴力，分析了宗教與暴力之間的關係，說明暴力存在於宗教聖典和歷史之中，宗教與暴力互為因果或增上緣。[8]同時，我們也應注意到，暴力並不是宗教的全部，宗教與暴力共存的關係，並不是要否認神或上帝的慈愛、公義和

友善。神把暴力當成馴服人類的一種工具，而宗教徒則把它當成對異教徒的一種懲罰，或用它來達到個人或群體的利益。神允許甚至要求信徒使用同樣的方法以達到衆人的歸順。神或上帝以暴力來顯示其自身是人類一切行為的啓動者，也是人類命運的主宰者。從這個意義上說，神實際上是暴力或戰爭的第一策源者，由此暴力成為宗教的一部分。雖然，一般宗教信衆出於對自己宗教的信仰，都不願意承認自己宗教中的暴力因素，或一律把這種暴力標榜為聖戰，正如一個醉漢不會承認自己醉了一樣；但是，他們又常常譴責其他宗教為暴力的宗教，或其他宗教徒為宗教恐怖分子，又如一個醉漢堅持認為其他人都醉了，唯獨自己是清醒的，從而主張堅決地、無情地以武力鎮壓，乃至消滅其它宗教。在世界歷史中，無數戰爭都烙有上帝的名字，其中包括基督教的十字軍東征和伊斯蘭教的聖戰。以上的分析告訴我們：宗教一方面高唱博愛、慈悲、友善等概念，另一方面則順從或採納神的「超人恐怖」傳統，主張用暴力來懲罰邪惡者或異教徒。這樣，宗教徒從事暴力，無論是過去還是現在，可以說都是在追隨各自宗教各司其說的教義，是在奉行神的旨意、遵從神的傳統。正因為這樣，這些宗教徒感覺不到他們是在從事暴力，反而認為這是一種宗教的實踐。在漫長的宗教歷史長河裏，宗教徒一直尊崇神的啓示，反復地重新詮釋經典，不斷地創造傳統，並把這種傳統與當時的宗教、社會、政治、乃至經濟結合起來，從而構成了一整套理論和實踐兼備的聖戰思想，譜寫了一曲曲聖戰歷史。正如納爾森·柏爾彌亞 (Jack Nelson-Pallmeyer) 所說：「宗教暴力流行於一神教信仰大衆之中，這不是因為他們篡改了其聖典，問題在於『上帝暴力傳統』根深蒂固地存在於聖典之中。」[9]

在人類世界中，神的意志要靠人的行為反映出來，因此，與其說宗教暴力是神的暴力，倒不如說是人的暴力的宗教表現。全面瞭解宗教的教義和歷史，人們不難發現，宗教中同時存在着豐富的和平和正義思想。絕大多數宗教都倡導和平，並以實現和平為己任，以正

義和道德自居。基督教的博愛、伊斯蘭教的兄弟友善，佛教的慈悲都說明了這一點；而且絕大多數宗教徒也認同這一點，從而拒絕一小部分宗教分子的恐怖行為。暴力僅僅是宗教的一小部分內容。但是，一小撮極端分子無限地擴大了這一小部分在整體宗教中的意義和作用，從而使聖戰的理論得以渲染膨脹。雖然宗教可以給暴力提供溫床，或者說宗教能使暴力神聖化，但是宗教本身並不是暴力。暴力理念與和平思想同時存在於宗教的經典和歷史之中，它們的取捨在於人。人的選擇決定了世界是和平還是暴力。暴力是人為的暴力，雖然人因信仰宗教，其暴力可能會更加瘋狂。從某種意義上說，只有宗教的暴力，而不存在暴力的宗教；宗教暴力是個人追隨宗教傳統和依據宗教經典、借用上帝的名義表現出來的。同樣地，我們也可以這麼說，沒有和平的宗教，只有宗教和平，人們在神那裏，或在宗教傳統和經典中得到和平的啓示，從事宗教和平事業。因此，是暴力，還是和平，取決於人的選擇，是人的意志表現形式，是人的行為結果。

一些學者認為，宗教暴力思想根源於一神論。如果一個人只承認自己信仰的神為唯一的存在，就必然要拒絕另一宗教所信仰的唯一神。宗教的排他性不可避免地產生宗教衝突乃至戰爭。就宗教的特性而言，每一個宗教或多或少都有排他性，但相對而言，一神宗教的排他性要比其他宗教來得更為激烈。猶太教、基督教、伊斯蘭教都信仰同一個上帝，但他們都各自宣稱自己信奉的是唯一真神，其他人信奉的皆是虛假的、欺騙的。正因為這強烈的信仰，他們各自認為此「唯一真實」的神永遠站在自己的一方。具有如此信仰和思想的宗教徒，或以神的名義大肆降低乃至要消滅信仰「虛假和欺騙」之神的群體，他們不惜借助暴力乃至戰爭，以使那些迷茫的人類羔羊重新回到真神的信仰中來。當兩個、或兩個以上具有這種信仰的宗教相遇時，宗教衝突乃至暴力就不可避免了。但是，這並不是說，那些非一神信仰的宗教就不會與其他宗教發生衝突。當一個宗教與政治緊

密地結合在一起，或成為政治的一部分時，這樣的宗教也就要為其所在的國家效力。因此，政治的因素，即當宗教與政治結合在一起或政教合一時，宗教也無法置身於國家或群體進行的戰爭之外。政治的索求往往可以用宗教行為來達到，當宗教被政治鬥爭所利用，或宗教運動本身成為政治運動時，暴力就會以十倍百倍的力量爆發出來。在這種情況下，宗教、政治和暴力就不分彼此、互為一體了。

相比而言，佛教不同於一神教，它不承認一個絕對上帝的存在，故具有深廣的包容性。另外，就傳統的僧團來說，僧衆或自願或因戒律等限制，似乎與政治保持一定的距離。這樣，佛教似乎與暴力無緣了。一些佛教徒也常常自豪地聲稱，佛教提倡平等、忍辱、慈悲、和平，反對暴力、欺壓和殘害。即使在一些非佛教徒的心目中，佛教也是一個和平的宗教。在他們看來，佛教的倫理道德，不但要求不殺人，而且不傷害一切有生命的衆生，乃至更進一步要慈悲救護一切痛苦中的衆生。佛教哲學，如衆生平等，無我，緣起等思想，都直接或間接地勸說着人們要認識到暴力的本質和結果，以及生命的意義。佛教因果律告訴人們，人身難得、因果不爽，善有善報、惡有惡報，故教人以德報怨，以和平制止暴力。所有這些都在說明一個問題，那就是佛教重視生命，反對殘害生命的任何行為。然而，這是不是說佛教提倡絕對的和平主義？雖然佛教經典，無論是大乘佛教還是上座部佛教，一再强調不殺生，但這是不是要求人們無條件地拋棄一切暴力、甚至是自我保護呢？在兩千五百多年的發展過程中，佛教徒是否始終如一地堅持和平主義？佛教是否真的從未發動過任何暴力事件？在回答這些問題之前，讓我們來看一看佛教的慈悲、和平、反對暴力的理論和實踐。

二

佛教與非暴力

近代一些東西方學者對佛教戒律以及早期僧團生活的研究表明：「早期佛教是一場社會運動，不僅僅是一個人解脫的哲學體系。」[10]佛陀拋棄了世間的榮華富貴，但他並沒有與社會脫離，也沒有常住於邊遠山林地區，而同社會保持着一種不即不離的關係，其活動範圍一直以城市或農村為中心。佛陀以部落民主方式創立的僧團也沒有離開社會，出家人無私地服務大衆，或以高尚的道德行為，或以佛法思想幫助人們解除生活中遇到的苦難。[11]僧團的物質生活依賴於社會大衆的布施，這樣的生活注定了僧衆離不開社會。佛陀和僧衆往來於社會大衆之間，如同蜜蜂往來於衆花叢中採蜜，既能自利，同時又能利益他人。在佛陀時代，由於社會政治巨變、天災人禍時常發生，人們的生活充滿痛苦。為了兼並土地和掠奪財富，國與國之間戰事連續不斷，許多民衆家破人亡、流離失所。一方面，佛陀積極倡導和平忍辱以對治暴力，要求人們淨化自己的心靈，以此來淨化世界，徹底地擺脫人世間的痛苦。另一方面，佛陀常常不畏生死、親臨戰場，以和平方式解決武裝衝突，多次化解了族與族、國與國之間的宿怨，避免了種族之間的殘殺。

佛陀成道後的第四年，迦毗羅衛國與柯利衛國之間因水資源利用的問題產生了矛盾，最後似乎只有武力才能解決問題。佛陀與這兩

個民族都有十分密切的關係，他父親來自迦毗羅衛國，而母親來自柯利衛國。當佛陀聽說這兩個民族將要爆發戰爭時，便迅速趕到戰場，在兩軍對峙的中間地安然坐下。看到佛陀的到來，敵對兩軍的統帥趕緊來到佛前問安，並敦促他盡快離開，以免受到傷害。佛陀全然不顧他們的規勸，反而認真地詢問起衝突的原因。敵對雙方各自為自己的行為進行辯解，指責對方的無理。然而，佛陀問道：「哪一個更為珍貴，是人的生命還是水？」兩位統帥回答，當然是人的生命要比水珍貴得多。佛陀進一步啓發道：「那麼，你們又為甚麼要為了一點點水而來互相殘殺生命呢？迷於無知的人盲目地發動戰爭，屠殺生靈。你們要正確地瞭解對方以及事物的本質才是。」在佛陀的勸化下，一場屠殺終於得以幸免。

佛陀一直與國王和當代的軍事强人保持着友好的關係，教導他們要保護人民生命財產的安全，遠離戰爭恐怖，並想方設法勸阻他們從事暴力和侵略戰爭。有一次，一位將軍詢問佛陀，他對《吠陀》經典中有關軍人戰死疆場得昇天堂這一觀點有何看法。佛陀開始不願意對此表示任何意見，後經再三要求，他對此闡述了佛教的觀念。他說，在戰場上因暴力而死的人，一般往生於一特別的地獄，因為，他們在臨死一剎那懷有嗔恨和殘殺的惡念。[12]不難想像，佛陀的這種觀念無疑會對當時乃至以後從事暴力的人產生巨大震撼，促使他們在發動戰爭或施行暴力時三思。佛陀未出家，作為王子和王位的繼承人，他明白軍人的生活、國家的暴力。出家成佛後，他從一個旁觀者和參與者的雙重角度來觀察這個世界，更深切地看到戰爭的本質及其危害。出於宗教的悲憫、對社會的關心，他常常以敏銳的洞察力分析複雜紛亂的政治問題，好多國王也因此向他咨詢國是軍事。據《大般涅槃經》記載，當阿闍世王準備侵略鄰國跋耆族時，曾派兩名大臣前來聽取佛陀的意見，因為他認為，佛陀是真語者、不妄語者。佛陀告訴他們，如果跋耆族人能切實實踐他以前所教的治國七種原則，那麼，他們就是不可戰勝的，他們就足以防止阿闍世王的侵略。這樣，佛陀又一次阻止了一場屠殺戰爭。

在佛陀時代，社會、政治、宗教歧視和等級制度給社會帶來混亂，給人民帶來痛苦。為了給大衆創造一個和平離苦得樂的環境，佛陀開創了僧伽組織。一旦加入僧團，人人都能享受平等自由，所有民族、種族和國家觀念都蕩然無存；每一位僧人個體融入和合僧團共體之中，而成為一個新的無等級差別的整體；人人都是佛子，如百川入海而有一味，他們成為無任何國籍的「世界公民」。這樣的僧團為一般社會樹立了道德和精神榜樣，成為和平無爭、清靜安樂的楷模。出家僧衆追隨佛陀的教誨，和睦相處，過着和合融洽的僧團生活，同時又與社會保持聯繫，與政治無爭，與大自然無擾。為了保障這樣的僧團能夠正常的生存和發展，為了能在這個世間傳播佛法，佛陀逐漸制定了一些日常生活和道德規章，不殺生就是其中之一。

不殺生或無害的概念最早出現於西元前6世紀時期的《加多伽耶奧義書》(*Chandogya Upanishad*)，其基本意義就是自我犧牲或不傷害他人。在佛陀時代，不殺生已成為社會和宗教共同倡導的道德倫理。佛陀接納了這種理論和實踐，但同時亦給予新的佛教內涵。佛陀在最初二十年的傳教活動中，沒有規定任何具體的戒律，出家人遵循一般社會宗教的傳統和道德。佛教不殺生不僅指不殺害人類衆生，也包括其他一切有情生命；不但不應自己動手殺生，亦不應教他人殺，或見殺隨喜。不殺生是佛教的根本大戒，無論是出家還是在家佛教徒都須盡形壽而守持；反之，若有違犯，則不復為佛教徒。更進一步講，佛教徒不但不損壞生命，而且也應積極地拯救生命，希望一切有情衆生都從精神和物質痛苦中解脱出來。因此，就佛教不殺生戒律而言，它同其他佛教戒律一樣，具有兩個方面的意義，即不殺害生命和護持生命。這兩個方面共同構成了佛教的倫理特徵。

無論是以脱離三界輪回之苦為終極目的出家人，還是旨在獲得人天果報的在家人，他們都必須持守戒律，其中共同的，也是重戒之一的戒律就是不殺生。根據戒律的規定，出家衆必須飲用過濾後的清水，以防傷害水中之小蟲；他們也不應參與農業生產，以避免摧殘田

野裏的細小生命；僧團每年都要結夏安居，以免雨季在路上行走時傷害路邊的小蟲子；在家居士要遠離不正當的職業，如屠夫、販賣軍火和毒品等。比丘比丘尼戒律特別强調了不殺人的重要性；任何人若有犯此戒，則不復為合格的僧團成員，都得自願離開或被驅逐出僧團。佛教認為，人類衆生在解脱成佛路上有好多優越條件(superiority)。人身難得，只有多種善根、廣積功德之人才能再生人間；諸佛只在人間成佛，也只有人類衆生才能完全覺悟佛法。其他類的衆生不能如人一樣同時經歷痛苦和享受快樂。天道衆生有樂無苦，三惡道有苦無樂，所以他們都沒有因緣聽聞佛法或修證佛法。唯人類亦苦亦樂，知苦而趣解脱；有樂才有時間和精力修行。因此，佛教强調了人身的重要性，故殺人者罪大惡極。另外，佛教文獻也指出，殺人比殺害其他生命需要更强烈的意念和努力。此意念，即佛典所説的「行」，就是造業的主要動力；此「行」的力量越大，所產生的業力也越大，那果報也就自然越大了，故殺人者的罪報也就大於殺其他五道有情。[13]這也就是説，人類衆生雖具有許多優越條件，但這種優越條件絕不是認為人類有至高性或至上性(supremacy)，更不是説，人類對其他類衆生有生殺予奪的主宰權。人類衆生不但不應殺害其他衆生，反應愛護他們，與之和平相處。

一切傷害生命的行為都能給人帶來痛苦，皆是暴力行為，故皆有違於佛教戒律。暴力行為的表現形式多種多樣，層次也不盡相同，但最為殘忍的或傷害最大的則是戰爭。作為戰爭的工具和象徵，軍隊則被稱為不祥之地。佛陀曾明文禁止出家人往來於軍營之中，以避免暴力之嫌。即使因接受供養或為軍人講經説法而不得不逗留軍營時，僧人也不應借機前往觀賞軍事操練。在《根本薩婆多部律攝》中有這樣的記載：有一群比丘曾私下前去觀看勝光王的軍事操練，因此荒廢了他們的義務和修行。[14]佛陀瞭解到這一情況後，即召集僧衆宣布，如果再有僧人前往觀看軍人操練，犯過失罪。不過，如果是為了偵查敵方軍事行進情況，比丘還是可以前往軍營。《梵網經》也

有同樣的記載，但要求似乎更為嚴格，比丘「不得為利養惡心故，通國使命軍陣合會，興師相伐殺無量衆生。而菩薩不得入軍中往來，況故作國賊。若故作者，犯輕垢罪」。[15]因此，僧衆應盡量遠離軍隊，也不得為獲取行軍情報而去軍營。《俱捨論》甚至說：「若有他力逼入此中，因即同心亦成殺罪。唯除若有立誓自要救自命緣，亦不行殺。雖由他力逼在此中，而無殺心故無殺罪。」[16]這樣，即使比丘或比丘尼被强迫地征入軍隊，他們亦犯罪過，除非他們是為了自救，或發誓真心永不殺生。另外，佛教的不殺戒當然也包括不能自殺，因為每個生命都一樣重要，而且平等。

以上我們討論了有關戒律方面的不殺生。其實，不殺或非害思想也與佛教的基本教義相一致。緣起法是佛法的中心思想，它所延伸出來的就是衆生平等思想。在佛法中，衆生平等，無有高下，一切有情皆有佛性。因此，戒除相互殘殺、禁止剝奪他人生命就顯得非常必要。一切有情衆生，無論高低大小都具有同等的生命價值，而且都懼怕被殺。《法句經》說：「衆生皆懼暴，亦害怕死亡；此心比他心，離自殺他殺。」己所不欲，勿施於人，既然如此，每一位衆生都應把這「懼殺懼死」的感覺引申到其他衆生身上，對待他人就像對待自己一樣。在此緣起叢生、因果相續的世界裏，沒有人有權利剝奪其他衆生的生命，謀害他人的生命也就等於不尊重他人的生命權，而尊重他人的生命權則是人類生存的至高原理，也是仁愛道德活動的基礎。馬拉拉色克羅曾經說：「實踐慈愛的人會覺悟到人人平等，這不是說他們有相同的能力和才智，而是說每一個人的精神深處都具有這樣一種精華，能完善自己的命運。」[17]另外，殺生同許多其他惡業一樣，會讓人墮落惡道，遭受果報，輪回生死。佛陀有一次告訴羅睺羅，一切對自己和他人有益的事為善業，反之將是惡業。一切惡業，如殺生會阻止人們獲證涅槃。[18]

一方面，當人們明白衆生平等、人我相依、同為一體之時，他們就會相互尊重，遠離殘殺。從某種意義上說，殺生將無異於殺害自

己無數生死以來的父母、親友乃至本人。在此無始的生死大海之中，所有衆生皆曾為各自對方的父母，或者曾經是兄弟姐妹；另一方面，佛教的平等主義和人人為親的思想教導人們互相慈悲，不僅對自己的親朋好友、自己的國人，而且要對敵人、外邦人，乃至蜎飛蠕動都要一視同仁。那爛陀比丘曾這樣觀察道：「對一個佛教徒而言，沒有遠近之分、敵我之別、叛教和不可接觸之嫌。正確的見解產生慈悲，並將建立人世間的友善。真正的佛教徒是世界公民。」[19]慈愛他人猶如一個母親愛護她的獨生子一樣，沒有任何條件；如果人們從內心深處培養善德、富有慈悲，就無法忍心看到他人受苦受難或被殺害，更不用說自己動手殺人了。事實上，仁者無敵無怨，對於一個真誠實踐佛教慈悲的行者來說，他沒有任何敵人；內心充滿着慈悲，也就沒有生起嗔恨的「私留地」。

無論是大乘佛教，還是上座部佛教，都十分重視慈悲的理論和實踐。慈悲是慈悲喜舍四聖處的重要組成部分，而四聖處正是佛菩薩的四種品質和境界。《發菩提心論》云：「菩薩發心，慈悲為首。」慈(Metta or Maitri)即慈愛，悲(Karuna)即悲憫。《大智度論》云：「大慈與一切衆生樂，大悲拔一切衆生苦。大慈以喜樂因緣與衆生，大悲以離苦因緣與衆生。」如同一個母親不惜自己的生命以保護其獨生子女，同樣地，佛教的大慈建立於平等愛護一切衆生的基礎之上。慈愛所強調的不是母親對子女的情感，而是她對其子女純潔真誠的祝願，這種祝願是無條件的、無私的，也是不求回報的，這就是佛教所說的無緣大慈。同樣地，佛教也說同體大悲。悲憫之人看到他人受苦受難時，也會為之難受而身心顫栗，從而想方設法解脱他人的痛苦。大慈予樂强調了一個真誠善良的心，即尊重生命；大悲救苦則强調了身體力行，即拯救生命。雖然對佛菩薩來說，兩者都一樣重要，但對普遍沉淪生死、諸苦逼迫的衆生來說，大悲拔苦就顯得尤為重要。人生最大的苦患就是死亡和對死亡的恐懼。因此，佛教慈悲最重要的表現形式就是不殺生；不但不殺生，還要愛護生命，把衆生從殺戮中解救出來。

佛教强調慈悲，不僅因為人類衆生需要慈悲，而且因為只有慈悲才能化解世間的罪惡和暴力。以惡制惡或以暴止暴只能使邪惡和暴力加劇膨脹。《法句經》說：「於此世界，非恨止恨，因愛恨休，此乃恒法。」(v.5) 互相殘殺的暴力，沒完沒了，而且只能愈演愈烈。在這方面，佛强調了心力的作用。佛陀常奉勸弟子要以智慧、慈悲斷除一切罪惡的貪嗔痴三毒。只要三毒有一天存在於人們頭腦裏，暴力和衝突就有一天會延續下去。但是，人們可以通過淨化人心來化解三毒，由此減少世間的暴力和戰爭，而淨化人心的最為有效的方法就是慈悲。人心能善能惡，人性中有暴力傾向，但也有和善慈愛讓的可能。佛教的戒律就是為了幫助人從心裏去除邪惡傾向，佛教的慈悲就是要開發慈善的可能。戒律能防惡，慈悲能行善，戒律和慈悲的結合就能使人身心安樂、世界和平，殘酷暴戾將在世間逐漸消失，再現的將是人間的淨土。

正如佛教文獻，如《本生》等經典所記載，佛陀以自己今生及前生的身體力行，為人類樹立了一個忍辱慈悲的榜樣。他言行如一，以慈悲化解殘暴和憎恨。提婆達多是佛陀的弟子，但曾多次試圖謀害佛陀。有一次，他僱用了刀箭手圍攻佛陀；又有一次他用巨石砸向路過山腳下的佛陀。最後，他用烈酒灌醉了一隻兇猛的大象，然後驅趕着他衝向迎面走來的佛陀。據說，佛陀以慈愛心力，平靜地把瘋狂奔跑的大象馴服。這個故事常常被佛教徒引用來說明慈悲是化解殘暴的唯一有效的方法。但是，佛陀從來沒有因提婆達多三番五次地謀害他而對他懷恨在心；相反地，他總是千方百計地感化他，以達到拯救他的目的。這種忍辱寬容的慈悲精神成為佛教倡導的品德之一；無論是在家人，還是出家人，都應以佛陀為榜樣，難忍能忍，難行能行，縱使以自己的生命為代價也在所不惜。佛陀時代，有一名叫般若的比丘，證道後前來向佛陀辭行，準備前往一個名叫輸那婆羅蘭陀的地方傳播佛法。佛陀試探地警告他說，那裏的居民素以野蠻和暴力出名，前去傳教也許會遇到意想不到的困難和挑戰。最後佛陀問道：「如果輸那

婆羅蘭陀人要用尖刀把你捅死，你將怎麼辦？」般若比丘回答道：「尊者，如果輸那婆羅蘭陀人想用尖刀要我的命，我將這麼想：『有些佛弟子厭惡生命，或遭受他人打擊、污辱、嗔恨而試圖找人將自己殺死。我現在不用尋找就有現成賜我一死的人。』這就是我所要想做的。」[20]佛陀高度讚許了般若比丘的忍辱精神，並對衆弟子說，只有像般若比丘這樣的人才有資格成為佛教的傳播者。佛本生經典也記載了這樣一個故事：當佛陀為忍辱仙人時，他曾被惱羞成怒的國王活活地五體分身。他不但沒有因此而憎恨國王，反而對他施以慈悲憐憫。因此，佛教的忍辱是無條件的、徹底無我的，它教人難行能行，放棄暴力和復仇思想，實踐人類的徹底和平。

佛教從多方面强調不殺和非暴力的重要性，並從因果報應等方面來昭示殺生的惡果。惡有惡報，懷恨生殺的業力將產生連鎖殺戮的循環，也就是說，殺人者被人殺，生生世世報應不斷。在《小品經》中，佛陀對一位求法的年輕人講解了殘害生命的後果。他說，殺人者「在四大分解後，將落入惡道，乃至地獄，慘遭惡報；若復得人生亦短命」。[21]佛教闡述因果報應的目的，是要人們明白惡暴的後果，從而使人遠離殘殺，從而從反面激勵人們廣行慈愛、護持生命的積極性。佛教經典中存有大量這樣的記載。《本生經》第十八講述了這樣一個故事：一天，一位婆羅門在自己的寺廟忙着準備把一隻羔羊用來祭祀給神。突然，那只羊發出一陣大笑，然後又大哭不已。婆羅門被這種不尋常的情景驚呆了。那只羊告訴他說，五百生前，他曾是主持這座寺廟的婆羅門，同現在的這個婆羅門一樣，每年都要宰羊祭祀。他說，他大笑是因為他前世宰羊的因果報應將要了結，這是他最後一生做羊，不久他將投身到人間；他哭是因為他憐憫現在這個婆羅門，因為他將無法逃脫同樣的下場，而在下一生投生羊道，最終成為祭祀的犧牲品。[22]

為了預防暴力、捍衛和平，佛教經典常勸人尊重他人乃至惡人的生命。換句話說，人們沒有必要摧毀作惡多端者或邪惡來建立和平

和善良，而應通過道德的感化，使惡人改邪歸正、獲得新生。《阿含經》中有這樣一段記載，當一位在森林裏安居的比丘被一條毒蛇咬傷之後，與他同住的比丘都變得惶恐不安，其中一部分比丘趕緊跑過去詢問佛陀該如何是好。佛陀不但沒有叫他們把毒蛇趕走，更沒有讓他們殺死它，反而要求比丘對毒蛇施以憐憫慈愛之心。然後，他教授諸比丘念頌如下的護身咒語：「我慈愛一切蛇類……無足、兩足、四足或多足者。願無足者無害於我，願兩足者無害於我，願四足者無害於我，願多足者無害於我。一切衆生、一切呼吸者、一切有情者都能看到善良，願他們無災無難。」[23]

如果一個人保持內心的和平與安寧，常以慈悲忍辱之心對待他人，同樣的平安、同樣的心力也將會反射到他自己，從而得到心力的庇護，同時也能感召他人乃至以前的敵人。在《提可弟橋薩羅本生故事》中，佛陀講說了他在前一生是怎樣以和平方式化干戈為玉帛。當鄰國科釋王準備發動戰爭，以謀取橋薩羅富饒的國土時，國王提可弟為了保護成千上萬的民衆不受刀兵之苦，毅然決定放棄王位，自願到森林中過起貧苦和隱居生活。這樣，科釋國王不動一兵一卒，獲得了橋薩羅國。後來，當提可弟國王聽說新國王在重賞捉拿他時，他就把自己送給一個貧困潦倒的樵夫，讓他把自己交給新國王，這樣樵夫就可以得到一筆可觀的賞金。當他被押赴刑場時，老國王突然發現他的兒子提伽婆就在圍觀的人群中，並準備要營救他逃走。他仰望天空，大聲長嘆說，他的死是心甘情願。如果有任何人要為他的死而復仇，將是對他清白的玷污。復仇永無休止，必將導致沒完沒了的屠殺。如果一方能原諒另一方，報仇的欲望也就會消失。他的話及時阻止了他兒子的暴力行動，但是並沒有使他完全放棄復仇的念頭。後來，他設法成為科釋國王的侍從，並逐漸得到他的信任。一天，科釋國王帶着提伽婆一人前往森林行獵。途中，國王因疲倦入睡，提伽婆抽出寶刀，砍向國王。突然間，他想起父親臨死所說的話，手和刀不由自主地停在半空。這時，科釋國王突然醒來，提伽

婆就把原委一五一十地告訴了他，並希望得到他的原諒。國王聽後震驚不已，突然產生篡奪他人王國的罪惡感。回到王宮後，他把自己的女兒許配給提伽婆，然後又把他父親的王國交還給他。[24]

不殺生、非暴力是佛教和平主義最根本的特徵之一，它改變了無數殘酷暴戾的帝王，使他們成為和平的愛好者和生命的保護者。阿育王原是一個罪名昭著的國王，人稱「黑阿育王」。他殺死了衆多兄弟以奪取王權；他侵略了克林伽，殺死成千上萬的無辜百姓。不過，一旦皈依佛教，他就徹底地改變了自己，成為一個和平的愛好者。他頒布法律保護和平，禁止殺害生命，不但是人類，就連動物的生命也在保護之列；他在全國範圍內建造動物醫院，提倡素食主義。素食是大乘佛教的特徵之一，顯示了佛教對一切動物平等慈悲的精神。《大涅槃經》有這樣的經文：「夫食肉者斷大慈種。」[25]食肉即要殺生，故有違佛教的大慈悲精神。不食肉也是《梵網經》菩薩戒的主要戒律之一。經云：「故食肉一切肉不得食，斷大慈悲性種子，一切衆生見而捨去，是故一切菩薩不得食一切衆生肉，食肉得無量罪。若故食者，犯輕垢罪。」[26]中國六朝時的梁武帝進一步光大了佛教素食傳統，倡導凡是信仰佛教之人，無論是在家或出家，都應禁食肉。除了積極鼓勵人民持守不殺生戒外，他頒布了一系列素食條例。素食從此成為中國大乘佛教的傳統之一。另外，非但不殺素食，佛教徒亦積極護救拯救生命，釋放被捕的生命。

以上的討論，也許給人這樣一個印象：佛教拒絕暴力，佛教徒愛好和平。佛法和戒律都在勸善去暴，教導人們淨化人心、慈悲忍辱、化解並消除暴力和殘忍。也許正因如此，佛教經典和歷史文獻中很少記載與暴力或戰爭相關的理論和事件，正如羅婆所說：「要想綜合深入地談論佛教有關戰爭或自衛之事，那真是不容易。」[27]為此，許多佛教徒自豪地宣稱，佛教是一和平忍辱的宗教。那爛陀法師說：「必須指出的是，在二千五百多年的和平發展過程中，沒有因佛陀的名義而流過一滴血，不曾有一强大國王一手揮舞着威嚴的寶

劍，一手傳播佛法的現象；也不曾有以強迫或排斥的手段來改變他人信仰的事件。」[28]

在《諸法集要經》中，佛陀告誡他的弟子們說，如果面臨其他國家的侵略和掠奪，國王必須以方便法門謀求和平。[29]根據《法句經註解》的記載，當皈依佛陀的釋迦族人遭受到琉璃王大軍的攻打時，他們只作了形式上的抵抗；他們情願被殺乃至整個種族覆滅，也不願違反不殺生戒。[30]有人認為，佛教傳入蒙古和西藏後，佛教的慈悲和無害思想征服了這些民族的崇武和暴戾性格，削弱了人們的爭鬥意志，從而使這些民族成為愛好和平的民族。

所有這些是否說明，佛教倡導絕對和平主義？綜觀佛教文獻和歷史，人們也會發現，並不是所有佛教經典都同樣地教人無條件地放棄暴力，佛教歷史上也曾經經歷過暴力事件。作為一重視實踐而非教條的宗教，佛教並沒有堅持慈悲可以感化和改造所有世人，即使是佛陀，他也無法改造像提婆達多這樣的心；更何況佛陀並沒有教人反對國家和社會，相反地，而教其弟子們順從國法和尊重社會傳統。因此，說佛教反對一切形式的暴力，無論正義或非正義，或者說，整個佛教史沒有發生一件暴力事例，似乎與佛教應世的精神和歷史不符。作為一個具有強大生命力的宗教，佛教沒有否認世界暴力的客觀存在，沒有排斥對待暴力和戰爭的其他方法。同時，佛教之所以能生存並發展兩千五百多年、在世界各地廣泛傳播，自有其契機世間的種種方便法門，對治世間的暴力和戰爭。這些法門以般若為觀照、以慈悲為根本，這樣，佛教徒可以方便權巧，結合佛法與世法，契機契理地對治世間的暴力。

三

佛教與暴力

如果說，大乘佛教和上座部（小乘）佛教的戒律都强調了非暴力的重要性，要求人們戒除任何形式的屠殺，那麼，這是不是說暴力與佛教沒有任何瓜葛？一般佛教徒認為，佛法可以防止暴力，因為它能從根本上純潔人的心靈，去除暴力的根源，即貪嗔痴三毒。但是，宗教道德只能對其信仰者有約束力或感召力，對於不相信佛教因果和慈悲思想的人，或對於那些冒天下之大不韙而製造暴力者，佛教又應如何處理呢？佛教以善制惡的理想能否在這個五濁惡世全面實踐或實現，還是有待進一步觀察。對於那些只能看到今生今世或眼前，無法看透過去、現在、未來的凡夫俗子來說，善是不一定能止惡的，慈悲和忍辱不一定能化解暴戾和殘忍。即使是佛陀，他也無法改變其釋迦族滅絕的命運，阿闍世王最終還是侵犯並消滅跋耆國。當暴力出現後，佛教非暴力思想是否能夠有效地對付和制止暴力？或者說，當一個國家被侵犯後，作為國民的佛教徒應該怎麼辦？這是生活在每個國家的佛教徒必須面對的現實問題。夏普認為，非暴力運動將更能有效地戰勝暴力，說服對抗者，不過他的論點似乎有點太主觀，而且他列舉的例證也過於富有選擇性。[31] 如果說，佛教思想和戒律無法感化可能出現的第二個乃至更多的「希特勒」，那麼佛教徒，特別是出家僧衆又應怎麼做呢？當道德勸化和感召力失效之後，佛教是否也就不作進一步努力，而任其暴力泛濫？

佛教的慈悲忍辱思想影響了整個亞洲乃至世界文化，鍛造人們愛好和平的性格，改造了許多殘暴的君王和尚武的民族。但是，也許正因如此，也有一些人認為，佛教的慈悲和平主義使信奉佛法的強大王朝，如孔雀王朝放棄武力，從而促使王朝迅速衰落。佛教的非暴力道德倫理削弱了印度民族抵抗穆斯林入侵的力量。[32]這種觀念似乎既是對佛教和平慈悲思想的讚賞，又是對這種思想實踐所造成結果的指責。那麼佛法與王法能否相得益彰？回答應該是肯定的，佛法尊重王法。為了使僧團能在王法的世間生存，佛陀曾多次制定或修訂佛教的戒律。因此，問題是，如何在現世王法中實踐佛法，使之不違世間法。因此，在討論佛教對待國家暴力和戰爭等問題時，既要明白佛法與王法(世法)的不同點，又要看到它們之間的共通點，更要分別實踐佛法之人，即出家在家二衆的不同道德標準。

如果說不殺生屬於佛教倫理道德範疇，而戰爭又是殺生的最高形式，那麼，我們也就應從道德方面，來分類觀察佛教對戰爭的態度以及採用的相對方法。在上座部佛教傳統中，出家衆絕對不能與任何形式的暴力行為，他們甚至不能以暴力手段抵抗暴力。但是，以國王為代表的在家佛教徒是允許進行武力自衛的，也可以積極地應付戰爭。雖然他們不應發動戰爭，但是他們有權利、也有義務抗爭侵略和暴力，伸張和保護正義。[33]在《起世經》中，國王的義務就是要正當地利用武力懲辦邪惡，保護社會秩序和人民生命財產的安全。[34]作為佛教理想之王的轉輪聖王，雖以佛法統領世間，但也擁有強大的軍隊，隨時可以粉碎一切可能的暴力。阿育王是佛教史上最為重要的國王之一，被認為是轉輪聖王的化身，以佛法治國，但他沒有完全放棄武裝。[35]正如羅婆所指出的那樣，「佛教的經論從來沒有不準國王擁有武裝。佛法提倡和平，反對暴力，但是佛教文獻裏沒有任何一個地方提到有必要解散國家武裝，或不必擁有最基本的防衛力量」。[36]這裏應該強調的是，佛陀一再告誡他的弟子與世間和合共處，遵守他們居住地區和社會的國家法律和民俗習俗；他沒有

要求他們以暴力去改造現存的社會制度和政治秩序。相反地，他承認王法的正當性和合法性，他也曾多次修改僧團戒律以配合世間的法律，以保障僧團的存在和正法的久住。佛陀曾欣然地接受了頻毗沙羅王的建議，規定開小差的逃兵或任何逃避兵役的人都不得參入僧團。據說他曾經為那些前往戰場作戰的佛教軍人祝福，因為他們食國家的俸祿，就要為國家效力。[37]因此，佛教沒有一味地要求教佛教徒不要抵抗暴力。

當那爛陀長老說，佛教與戰爭暴力沒有任何關係時，他好像忽視了發生在他自己國家歷史上一件廣為流傳的事件。根據《大史》的記載，西元前2世紀，杜塔加瑪尼國王曾用佛陀的捨利作為他與入侵的泰米爾人作戰的指揮旗，他聲稱，他同泰米爾作戰不是為了王位，而是為了佛教，許多比丘也聞風參加了他的部隊。在斯里蘭卡近現代歷史上，經常可以聽到出家比丘不惜以武力爭取民族獨立、或以武力反對國家分裂的聲音和行動。事實上，近代斯里蘭卡的獨立運動和佛教復興是緊密聯繫在一起的，保護佛教又是僧伽羅民族反對泰米爾分裂的思想根源之一。一些僧人加入到同泰米爾武裝分子鬥爭的行列，僧團中的一些領袖人物強烈譴責分裂行為，鼓動不惜一切代價維護國家的統一。[38]巴托羅妙斯曾在斯里蘭卡做過長時間的實地調查，分析了佛教與當前斯裏蘭卡國內武裝暴力的關係。根據她的報導，僧伽羅僧伽從1983年以來，一直敦促政府要對泰米爾猛虎組織採取強硬的軍事政策，不惜以暴力手段阻止國家的分裂。這些僧人以佛教經典為依據，聲稱對泰米爾分裂分子的戰爭最終是為了保護佛陀托付給僧伽羅民族的佛法。在《保護佛法——聖戰思想在佛教的斯里蘭卡》一書中，巴托羅妙斯一方面討論了佛教的非暴力思想，另一方面，她又論述了佛教徒、特別是出家僧衆對暴力行為的接受乃至參與。為了保護佛法，捍衛被認為是佛陀應許之地的國家，僧伽羅佛教徒發展了佛教「聖戰」思想；他們願不惜用自己的生命，或使用武力，來完成佛陀賦予他們的神聖使命。[39]

近來，佛教與暴力的問題引起了學者的廣泛興趣。通過對經典文獻的分析以及對歷史事件的論證，這些學者重新詮釋了佛教對暴力和戰爭的觀點。在西元前6世紀的佛陀時代，印度社會、政治以及宗教正進行着一種革命性的變化，剎帝利種族逐漸上升到社會的最上層，强大的封建帝國相繼吞並周邊的弱小國家。但是，佛教並沒有因此聲討武士階級的剎帝利種姓的暴力，反而對他們比對婆羅門更懷有好感，佛陀與許多國王都保持良好的關係。當提到四種姓時，佛經中大多都不遵循當時的種姓排列順序，而把剎帝利排在婆羅門之前。剎帝利種姓是軍事和暴力的具體代表和象徵，他們的工作與暴力和戰爭結合在一起。雖然説，絕大多數佛教經典，正如前面所引，反復强調了非暴力思想，但是，作為對社會人生有深刻認識和體驗的佛陀，當然不會對人類普遍存在的暴力現象熟視無睹。雖然數目很少，但是還是有一部分經文表明，佛陀在暴力問題上並沒有一味地消極保守或採取「不抵抗」的態度。佛教並非絕對的和平主義，而是要求人民以智慧、慈悲和方便，在世間生活，實踐解脱之道。在這些經典裏，我們發現，佛教亦有時主張以暴力對治暴力。

在《大薩遮尼乾子所説經》中，耆那教主尼乾子對嚴熾國國王講述如何做一位善良正直的「法王」。[40]尼乾子認為，作為一位國王，他可以採取種種方法，視國民如子女，使他們離惡從善，或懲罰或發配，但「不斷衆生命，不割截諸根」。其餘一切方法皆可，正如父母可用適當的方法罰治不善子女，令其改悔，打罵等隨心苦治，沒有捨棄心、惡心、惱心，不失慈悲心。尼乾子强調，「不得慈心斷命割截諸根」，因為，被斷命截根之人，依自業回生嗔恨，死已命斷，生惡道中，惡心隨逐長夜不斷。另外，殺生是世間大怖畏，人死不可復生。當國家受到侵略或內亂時，尼乾子認為，國王應以不同的方式來處理，最後，當一切努力失敗後，則應慎重起兵迎戰、以智慧部署戰術。國王應如是三思：「爾時，復起三種思惟入陣鬥戰。何等三種？一者思惟，此反逆王，無慈悲心，自殺衆生，餘人殺者，亦不遮

護，我今不令如此相殺，此是初心護諸衆生。二者思惟，當以方便降伏逆王，士馬兵衆不與鬥戰。三者思惟，當以方便活系縛取，不作殺害。」[41]

國王經過如此周密的計劃，用盡一切方法避免暴力。戰爭是最後的選譯，這樣戰爭就是正義的戰爭，這樣才能讓士兵不畏生死、勇猛直前。尼乾子進一步解釋說，「行法行王，設是方便入陣鬥戰。爾時雖復殺害衆生，而彼王得輕微少罪，非決定，受懺悔能滅。何以故？彼法行王，為欲入戰，先生三種慈悲心故。」[42]佛陀認證了尼乾子的說法，並把它說成是正法，要求佛弟子們信受奉行。因此，佛教徒首先應遵守不殺的戒律，想方設法以和平的方式解決暴力問題；但是，當所有和平方法被拒絕後，他們就應積極備戰，即使殺人也是難免的。另外，《瑜伽師地論》也記載了這樣一個故事，即釋迦牟尼佛在前生為商人時，曾殺死了一個試圖謀殺五百商人的惡人。從而拯救了其他商人的性命。以上這些記載，經過長期的傳播，造就了佛教「一殺多生」或「慈悲殺生」的理論。藏傳佛教中亦有所謂「殺身解脫」的理論。據說，金剛般尼菩薩曾殺死濕婆神、然後又使他復活，這樣濕婆就得以重獲新生，成為佛教的一個護法神。因為這一傳說，在佛教密宗有一種宗教儀式，金剛上師口誦曼陀羅，意念珂拉雅神妡，最後用力擊打代表着作惡者的肖像。通過這種儀式，雖然作惡者的形體被銷毀了，但他卻得以脫胎換骨，去惡從善。[43]

除了「慈悲殺生」的思想之外，大乘佛教也常從空義的觀點理解殺生的虛幻不實性。《大智度論》中討論了殺生與不殺生等問題，從而得出「空義殺生」的理論。龍樹菩薩這樣解釋殺生的虛幻不實：「以是故，衆生實無，若無衆生亦無殺罪；無殺罪，故亦無持戒。復次，是五衆深入觀之，分別知空，如夢所見，如鏡中像。若殺夢中所見，及鏡中像，無有殺罪；殺五陰空相衆生，亦復如是。復次，若人不樂罪，貪着無罪，是人見破戒罪人，則輕慢，見持戒善人則愛敬。如是持戒，則是起罪因緣。以是故言，於罪不罪不可得故。應具足屍羅波羅蜜。」[44]

從空義上說，執着殺與不殺都非中道；不但殺生無過，而且輕視殺生之人亦有過。同樣地，殺之空義在《涅槃經》中也有生動的闡述。阿闍世王為了篡取王位，喪心病狂地謀殺了親生父親。但是，不久他便深深地為自己的罪業悔恨不已，身心遭受巨大痛苦的煎熬，終日不得安寧。阿闍世令人找來國內著名宗教師，希望在心靈上得到他們的安撫，但是，他就是不肯去見佛陀，因為他曾參與提婆達多刺殺佛陀的陰謀。有一天，在有生醫生的再三苦勸下，阿闍世王勉強同意前往見佛、尋求開示。佛陀首先分析了殺戮的本質以及業果的虛幻，說明殺行不能單獨產生，需要衆多因緣才能生起。佛陀暗示說，他父親頻毗沙羅王之死，在很大程度上是由於他在前一生謀害了一個苦行僧的緣故。佛陀然後說道：「大王，譬如幻師，四衢道頭，幻作種種男女、象馬、瓔珞、衣服，愚痴之人謂為真實，有智之人知非真有。殺亦如是，凡夫謂實，諸佛世尊知其非真……」[45]

這些記載是否是說，第一義上殺非殺業皆不可得或不應執着殺與非殺？但不管怎樣，我們至少可以這樣認為：佛陀的這種解釋，在一定程度上會對聽聞者產生巨大的心理作用，減輕他們對殺生罪惡的執着。阿闍世王聽說後，當下即得到精神上的解脫，所有對過去的罪惡感覺蕩然無存，生命重新開始。從此以後，他積極護持佛法，廣行善道。據傳說，佛教第一次結集就是在他的保護下得以順利地進行。為了使人們從罪惡感中得以解脫、皈順、實踐或保護佛法，佛陀在這裏沒有强調惡行的後果。雖然這不應被看成是佛教助長邪惡，但是，至少給人這樣一種感覺：每一殺生暴力都有極其複雜的內在因果，能了知其空義者，大不必執着殺與非殺。必須强調指出的是，對一般人來說，殺與非殺，暴力與非暴力是不可能沒有區別的。佛教在一定程度上是「處境論」者，即以方便為究竟。因此，從俗諦上說，一切否認或無視因果律和緣起的言行都與佛法有違。

這種以空義來理解殺生暴力的方法在禪宗得到進一步發揮。禪一直被認為是反傳統、非邏輯的，超越善惡二重性。禪師們常鼓勵

弟子不要理會傳統世俗的條條框框，因此，禪宗公案中隨處可見「無着殺生」的事例。有一次，南泉禪師聽到兩序大衆為一隻貓爭吵不休，便以此為教材，啓發無諍的不二法門。他一手抓貓，一手舉刀，大聲疾問大衆誰能回答他的問題，不然，他將把貓殺死。衆人被驚得目瞪口呆，不知所措，根本不知道如何回答他的問題，南泉禪師毫不猶豫地舉刀殺死了那隻貓。這一事件被看成是一公案，教導修禪者無諍無執、明白即心即佛的道理。佛教以後的文獻很少從戒律或果報等方面來分析這一公案，但是，人們不禁要問：南泉禪師是一得道開悟的高僧，但他的殺貓行為是否違犯了戒律？如果是，則其中的因果又將是怎樣的呢？這也許是後來學禪之人應參的課題之一。但公案永遠是公案，永遠也沒有一個統一的答案。另外，臨濟禪師也曾這樣教導弟子們：「道流，你欲得如法見解，但莫受人惑。向裏向外，逢着便殺，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脱，不與物拘，透脱自在。」[46]

雖然，人們不可照字取義地理解以上兩則禪宗公案，但是，它們所暗示的那種殺生無「罪」的理念、或人們不應執着於殺和非殺的觀點，都很有可能淡化甚至瓦解不殺生戒律的重要性。這些理論和實踐是否要使佛教徒重新認識佛教的戒律？它們是否對中國乃至日本僧人參與戰爭或其他暴力起過甚麼作用？它們是否給我們提供了重新認識或詮釋佛教與暴力的理論依據或方法？

或許人們不應猜測以上佛教文獻的記載是否在倡導或認可暴力觀，或教授佛教徒參與暴力。不過，可以肯定的是，佛教不殺等戒律，並未能阻止斯裏蘭卡的出家人提出「以暴護法」、「以暴制暴」的主張，也沒有削弱其在家信徒在戰場上與泰米爾分裂分子進行你死我活的鬥爭的勇氣和行為。早期日本佛教史也表明，僧伽中曾有暴力現象的出現。平安時代，僧兵泛濫，他們甚至成為戰爭的僱傭軍，專門從事武力攻奪其他寺廟或保護自己的寺廟，乃至抗拒前來圍捕的政府軍隊。在第二次世界大戰結束之前，日本僧侶在支持日本軍國

政府侵略亞洲各國等方面，顯得十分活躍。許多僧人在「為佛法而戰」、「慈悲殺人」思想的鼓動下，脫掉袈裟，換上軍裝，奔赴戰場；他們中的很多人親身參加了殘殺他國人民的侵略戰爭。[47]與此同時，在其他亞洲各國，特別是中國，成千上萬的出家人直接或間接地參加了抵抗日本侵略的民族戰爭。有些僧人活躍在前綫戰場上救死扶傷、掩埋屍體、運送負傷的軍人回到後方醫院；有的直接拿起槍杆與敵人殊死搏鬥；還有的則在敵佔區出生入死，同敵人展開游擊戰，捉拿漢奸。所有這些，正如他們自己所説，都是受到「慈悲殺生」等思想的激勵，都是在廣行佛事。

以上分析告訴人們，佛教中同時存在着對暴力兩種不同的觀點。雖然絕大部分經典都反復强調了不殺生戒的重要性，出家衆不應與軍隊為伍，不得參與任何形式的戰爭行為，但是，一小部分典籍，無論是直接地還是間接地，也傳遞着這樣一個信息，那就是在一定情況下，殺戒是可以開的，比如説為了自我保衛、為了護持或傳播佛法、或為了實踐慈悲救人救世的菩薩行。這一部分經典，雖然數量極少，且其思想的重要性尚未受到重視，但是，不能因為其闡述了與其他經典不同的觀點而被説成是「非佛説」。換句話説，對佛教有關暴力的理論和實踐不能被一概視為「非佛教」而加以拒絕。相反地，它們應該被看成是佛教的一部分，特別是佛教發展歷史的一部分。因此，只有以佛法的精神為根據，從歷史的角度分析闡述暴力的佛教典籍，從社會學的角度，瞭解僧團參與戰爭的社會和政治原因，我們才能正確地把握佛教對待暴力或戰爭的態度和方法，客觀而全面地觀察過去乃至現在所發生的佛教暴力，公正地理解佛教暴力理論，及其產生的歷史、社會、政治和經濟背景。從19世紀80年代到20世紀40年代，日本和中國僧衆都曾用同樣的佛法，為各自國家的侵略和反侵略戰爭辯護，並積極地投身於侵略與反侵略的民族運動行列。研究產生這種現象的共同性，即其所依據的佛教經典理論，以及它們的特殊性，即當時日本和中國的民族主義思潮，會幫助我們進一步認識佛

教戰爭觀念的本質及應用，以及佛教與國家、僧團與社會之間錯綜複雜的關係。這就是本書致力要做的工作。

四

本書的結構

第一章以當時中國社會、政治和宗教的變化處境為背景，簡要地介紹抗日戰爭爆發之前的中國佛教發展的一些特徵。在19世紀後半期，中國被帝國主義的槍炮打開了大門，並在一系列戰爭中屢遭失敗；與此同時，新的民族主義思潮也開始傳入中國。所有這些都從不同方面喚醒了中國知識分子和社會精英的民族意識。他們意識到只有建立一個强大的新中國，才能抵抗外國的欺凌和侵略。這樣，一場民族覺醒運動在中國展開，各項社會、教育和政治改革方興未艾，富國強兵成為中華民族追求的目標。這一系列改革運動迫使中國政府尋找新的財政資源，精神淪落而財產龐大的僧伽則成為衆矢之的，全國各地興起廟產興學或迫害佛教。一時內，寺廟被改造為學校，寺廟的土地被國家徵收，以充辦學經費。在這樣的情況下，佛教界一些先進覺悟僧衆，深受民族覺醒運動的影響，勇敢地站了起來。他們一方面呼籲佛教改革，倡導寺院辦學，主張佛教入世救世，以化解社會和知識分子對佛教的批評；另一方面，他們又號召佛教徒反抗廟產興學，維護佛教利益。我們將特別闡述部分「僧青年」是怎樣積極地參與社會和政治革命，以及他們又是怎樣把這種革命精神帶入僧團。許多佛教組織相繼成立，新的佛教教育和慈善事業逐漸展開，僧團開始了社會服務工作。這些「僧青年」一方面倡導佛教

改革，另一方面又積極關心國家政治和社會民生，他們最終成為20世紀30年代至40年代佛教抗日救國的生力軍。

第二章主要分析探究在抗日戰爭前和抗日戰爭期間，僧團與國家之間錯綜複雜的關係。這種關係從抗戰前佛教界抗拒「廟產興學」運動，到30年代後，變為佛教徒開始全力支援國家、共同抵抗日本侵略。30年代中期，日本的侵犯造成民族和國家的危機，中國僧尼面臨一種兩難境地：履行中國公民的義務，參與國家統一的僧伽軍訓，準備加入抗日行列；或者，堅持佛教傳統，遵守不殺生和不與軍人往來的戒律，拒絕參與軍訓乃至參與戰爭。我們將以《佛海燈》中的「僧伽護國專刊」為重點討論基礎，詳細論述那些曾接受過現代佛教教育的「僧青年」是如何面對和調和這種兩難困境的。他們以大乘菩薩思想為指導，得出護國即是護教的結論；倡導在戰爭時期，僧團應繼承佛教傳統護國精神，實踐「慈悲殺生」和「一殺多生」的大乘佛教理論。這樣，他們把履行公民義務，如參加僧訓和參與抗戰，看成是宗教修行、或者比宗教修持更為重要的行為。本章將以當代的民族主義和愛國主義為背景，分析當時的僧青年是怎樣和為甚麼認為中國僧衆應該首先服務民族、報效國家。

第三章討論佛教界反對日本侵略，呼籲中國人民奮起反抗侵略的宣傳。一些佛教領袖和活躍分子，例如太虛大師等積極倡導佛教徒應勇敢地站起來抵制日本的侵略。他們把這樣的宣傳帶到全國乃至其他佛教鄰國。他們聲稱，中國佛教徒參與反侵略的戰爭是為了報國家恩和人民恩，是為了保護佛教。我們將重點討論佛教期刊《獅子吼》中一些佛教宣傳文章。佛教的抗日宣傳，如同獅子吼一樣，旨在鼓勵那些投身於抗戰中的中國人民，震撼那些仍未行動起來的人民，讓他們團結起來，共同抵抗日本侵略，同時也給那些投敵賣國的漢奸當頭一棒喝，促使他們懸崖勒馬回到抗日戰綫中來。

在第四章一開始，我們首先來看一下自1936年底開始的全國僧伽軍訓情況，然後，再前往國民黨和共產黨統治區，觀察那裏的佛教

抗日活動。在這方面，我們將分析介紹僧伽在各地舉辦的護國消災祈禱法會，為中國軍人舉辦的募捐活動、救護和醫務工作，以及其他非傳統的軍事行動，如游擊戰爭。我們也將重點討論一些具體的事例，如上海僧伽救護隊和重慶僧伽救護隊的一些活動情況，分析一些「僧青年」是怎樣優先履行他們的國家公民義務，紛紛離開自己的寺院，奔赴戰場，又是怎樣在日本佔領區從事救護和軍事工作。

第五章全面介紹1937年後的日本佔領區的佛教活動，討論戰爭給佛教帶來的影響。無數寺院被毀，經典文獻被燒，出家人被迫離開自己的寺院而四處逃難，而那些留守寺院的老弱病殘者則日夜在不安中生活。在這個時期的日佔區，佛教活動出現兩大特徵：迅速發展起來的慈善救濟活動以及佛教活動的政治化。戰爭造成成千上萬人的死傷，無數人家破人亡、流離失所，這就給許多出家僧衆提供了從事慈善和救濟的機會。這樣的活動或許是受到民族主義熱情的感動，或許是佛教慈悲普度的實踐，或二者兼而有之。當戰爭發展到僵持狀態，日本試圖在三個月內滅亡中國的希望破滅後，轉而要求中國人民給予政治等方面的合作。僧人、特別是那些在地方有一定知名度的法師則被要求加入由日本人或傀儡政府組織的佛教會。佛教活動，如紀念法會或佛教大會都被政治化，用來表明日本佔領區的佛教徒團結一致，支持日本在中國的統治，或證明日本統治區的社會安定和經濟繁榮。這一章將以具體的事例，介紹分析一些中國僧人是如何與日本人合作，而另一部分人又是怎樣拒絕合作的。在抗日戰爭結束以後，那些曾與日本人合作的僧人，受到國民黨政府與共產黨政府的懲罰。

第六章檢討太虛大師在抗戰期間有關民族主義與戰爭、抗戰以前和結束後的和平主義與國際主義的論述。闡述佛教和平與戰爭的理念。太虛大師是近代中國佛教史上最為著名的僧人之一，他改寫了中國佛教發展的歷史。太虛大師積極參與戰爭，號召全國佛教徒走出寺院，投身到抗日戰爭的行列中去，所有這些都成為太虛大師社會

政治哲學的遺產和近代中國人間佛教的組成部分。在這一章裏，我們也將調查和分析戰爭以後的佛教發展情況，特別是在國共內戰中，大批的僧衆又一次被捲入戰爭，從而又一次破滅了中國佛教復興的希望。

在結論中，我們首先檢視抗日戰爭給中國佛教帶來的浩劫，然後再就前面各章的重點作一總結討論，分析當時佛教與民族主義的關係，再進一步綜合討論佛教「慈悲殺生」的理念。上座部佛教强調了個人去除貪嗔痴三毒、慈心不殺和防止暴力的重要性；大乘佛教則認為，為了佛法和衆生的利益，有「一殺多生」之說。對此，我們重新審查原始佛教經典，分析哪些人可以真正地行菩薩道，一般佛教徒是否能真正地像菩薩一樣做到「慈悲殺生」等問題。其實，「慈悲殺生」理念的反復運用，並不是説明中日兩國的僧人真正地相信他們能夠「慈悲殺生」，而是因為，在各自强烈的民族主義思潮的鼓動下，他們各自為了日本侵略中國、或幫助中國抵抗日本侵略進行辯護，或為自己參與戰爭找到合法的佛教理論，從而生硬地從佛教經典中搬出這一理論，至於他們能否實踐這一理論，那就不是他們所關心的事了。認真全面地檢查有關佛教經典文獻，我們會發現只有登地成聖或富有大慈悲和大智慧的大菩薩，乃至圓滿覺悟的佛陀才能做到「慈悲殺生」。為甚麼中國和日本僧衆一再强調他們無法做到的佛教理論呢？這只能從當時的民族主義中得到理解，他們這樣做的目的，其實只不過是試圖用佛法來為他們各自的國家乃至他們自己所從事的戰爭進行合理的辯護，「慈悲殺生」不過是一種藉口而已。在當時，民族主義幾乎成為一種超級宗教，壟斷了中日兩國的政治和意識形態。為了在國際社會的處境中進一步認清當時中國佛教徒的民族主義精神，我們將簡要地討論一下其他亞洲國家，如日本、斯里蘭卡、泰國和緬甸等國家中佛教和國家的關係。

註 釋

1 Henk Bodewitz, "Hindu Ahimsa and Its Roots," Jan Houben and Karel Van Kooij, eds. *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History* (Boston: Brill, 1999), 17–43.

2 M. K Gandhi, *Gita, the Mother*, Jag Parvesh Chander, ed., (Lahore, 1931), 4.

3 Kashi Nath Upadhyaya, *Early Buddhism and the Bhagavad-gita* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1971), 515.

4 John Langan, "The Western Moral Tradition on War: Christian Theology and Warfare," in John Kelsay and James Turner Johnson, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (New York: Greenwood Press, 1991), 80.

5 Ferguson, *War and Peace in the World's Religions* (New York: Oxford University Press, 1978), 106.

6 Fred Donner, "The Sources of Islamic Conceptions of War," in John Kelsay and James Turner Johnson, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (New York: Greenwood Press, 1991), 31–69.

7 許紀霖、吳冠軍：〈世俗社會的宗教神經——「九一一」周年的反思〉，《二十一世紀》，香港中文大學，第10期，頁11–21。

8 Francois Houtart, "The Cult of Violence in the Name of Religion," in Wim Beuken and Karl Josef Kuschel, eds., *Religion as a Source of Violence?* (London: SCM Press, 1997/4), 1.

9 Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran* (New York: Trinity Press International, 2003), 93.

10 Cynthia Keppley Mahmood, "Equality, Ethnicity, and the Political Potential of Buddhism," in A Narayan, ed., *Buddhism and World Peace* (New Delhi: Inter India Publications, 1990), 26.

11 Debiprasad Chattopadhyaya, Lokayata: *A Study in Indian Materialism* (New Delhi: People's Publishing House, 1959).

12 《大正藏》，卷2，頁227上–228上。

13 殺業的成就需要具足五緣，即有情衆生，知道其有生命，殺意，殺之助具和死亡結果。此五緣具備，殺業才能成立，缺一不可，否則不構成殺業。

14 《大正藏》，卷24，頁509上。

15 《大正藏》，卷24，頁1005下。

16 《大正藏》，卷29，頁86中。

17 Malalasekara, "Philosophical Implications of Panca Sila," in A Adikari, ed., *Sambhasha* (Colombo: A Publication of the Branch of Pirivena Education of the Ministry of Education and Higher Education, 1991), 270.

18 Bhikkhu Nanamoli, trans. *The Middle Length Discourse of the Buddha* (Boston: Wisdom Publications, 1995), 523–526.

19 Narada, *The Buddha and His Teachings* (Singapore, 1980), 176.

20 Bhikkhu Nanamoli, trans. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya* (Boston: Wisdom Publications, 1995), 1117–1119.

21 Bhikkhu Nanamoli, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya* (Boston: Wisdom Publications, 1995), 1053–1054.

22 H. T. Francis and E. J. Thomas, eds., *Jataka Tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 1916), 20–22.

23 Kenneth Kraft, "Introduction," in Kenneth Kraft, ed., *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence* (New York: State University of New York Press, 1992), 37.

24 H. T. Francis and E. J. Thomas, eds., *Jataka Tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 1916), 139–140.

25 《大正藏》，卷12，頁386上中。

26 《大正藏》，卷24，頁1005中。

27 Komarrju Ravi, "Buddhism and Just War," in *Buddhism and Peace: Essays in Honor of His Holiness the Dalai Lama* (Visakhapanam: Andhra University Press, 1991), 77.

28 那爛陀：《覺悟之路》，學愚譯，濟南：山東人民出版社，1996，頁179。

29 《大正藏》，卷17，頁516上。

30 Lambert Schmithausen, "Aspects of the Buddhist Attitude towards War," in Jan Houben and Karel Van Kooij, eds., *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History* (Boston: Brill, 1999), 49.

31 Kenneth Kraft, "Introduction," in Kenneth Kraft, ed., *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence* (New York: State University of New York Press, 1992), 37.

32 Komarrju Ravi, "Buddhism and Just War," in *Buddhism and Peace: Essays in Honor of His Holiness the Dalai Lama* (Visakhapanam: Andhra University Press, 1991), 76.

33 Elizabeth Harris, *Violence and Disruption in Society: A Study of the Early Buddhist Texts* (Colombo: the Wheel Publication, 1994), 46.

34 Dighanikaya (London: Pali Text Society, v. 3), 85–86. 見《增一阿含經》，《大正藏》，卷26，頁737。

35 《大正藏》，卷1，頁39中。

36 Komarrju Ravi, "Buddhism and Just War," *Buddhism and Peace: Essays in Honor of His Holiness the Dalai Lama* (Visakhapanam: Andhra University Press, 1991), 81.

37 印順：〈佛教的戰爭觀〉，《佛在人間》，臺北：正聞出版社，1993年，頁301。

38 Jayaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, politics, and Violence in Sri Lanka* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

39 Tessa Bartholomeusz, *In Defense of Dharma: Just War Ideology in Buddhist Sri Lanka* (London and New York: Routledge Curzon, 2003).

40 《大正藏》，卷9，頁317–365。

41 《大正藏》，卷9，頁337下。

42 《大藏經》，卷9，頁338上。

43 Pieter Verhagen, "Expressions of Violence in Buddhist Trantric Mantras," in Jan Houben and Karel Van Kooij, eds., *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History* (Boston: Brill, 1999), 280.

44 《大正藏》，卷25，頁164上。

45 《大正藏》，卷12，頁48上。

46 張伯偉（釋譯）：《臨濟錄》，臺灣：佛光山宗務委員會印行，1997年，頁117。

47 Brian Victoria, *Zen at War* (New York: Wealtherhill, 1997).

第一章

變革中的現代中國佛教

如果說人間佛教的出現是佛教在近現代中國弘化和傳播模式的轉換，那麼，這種轉換的動力主要來自內外兩個方面。清末民初的中國佛教，如同當時的中華民族和文化的命運一樣，經歷了內憂外患、生死存亡的掙扎。僧團內部龍蛇混雜，既出現了像寄禪、印光、虛雲、太虛這樣的佛教大師，同時亦有一大批無知無德無修行、甘願淪為「獅子身上的寄生蟲」的僧侶。在僧團素質下降、精神修持失落的同時，中國佛教界出現了一批具足正信的居士。他們一方面刺激僧團內部倫理的重建，另一方面又在社會上宣揚佛教哲學和文化，喚起一批知識份子和社會名流對佛教的興趣和好感。另外，僧團內部的腐敗亦招致政治的欺壓、社會的譴責、基督宗教的批判；再加上龐大的寺院資源導致國家「廟產興學」政策的推廣，佛教成為「眾矢之的」。然而，內憂外患亦成為佛教進步的動力，多難可以興邦，亦可以興教。患難中的中國佛教磨練了一批奮發圖存、不甘沉淪、志在振興佛教的「革命僧」。他們慘淡經營、努力重建佛教新文化；一方面捨身護教，另一方面振臂高呼改革，推動佛教走入人生、僧團走入社會。他們在佛教教育、慈善、社會奉獻、國家服務等方面為佛教開闢了入世之路，由此喚醒了沉睡千年的中國佛教。這種憂患意識和圖變行動促使僧團與社會的互動逐漸頻繁起來，這樣，社會變革的信息也由此進入寺院大門。部分僧眾、特別是接受過佛學院教育的青年僧人開始關心社會和國家。他們一方面努力抵抗僧團內部保守勢力的侵害，另一方面又積極回應社會的批評、反抗政府的歧視。但是，隨着日本帝國對中國侵略和掠奪的加劇，民族主義熱忱席卷中國，廣大僧青年又以國家大局和民族存亡為重，投身到抗戰救亡的行列中去。他們在太虛大師等率先覺醒的佛教領袖帶動下，積極從事佛教「護國衛教」的實踐，為人間佛教的理論建設和實踐留下了可貴的遺產。

一

覺醒中的中國僧侶

美國學者霍姆斯·維慈 (Holmes Welch) 在《中國佛教的復興》一書中，採納了流行於早期基督徒傳教士中的一種說法，提出19世紀後期和20世紀早期的中國佛教進入一個「復興」階段。他說：「就傳統和方便而言，復興這一詞彙表述了不斷發展變化中的中國佛教。」[1]維慈接着說：「首先，衆多事件所昭示的，與其說是對過去的一種恢復，毋寧說是一種創新，然而卻並非一種宗教性的復興，展現了宗教向世俗轉變的這一趨勢；其次，並非對整個中國的廣泛影響……，再者，如果繼續發展下去，其間可能導致的趨勢便是佛教地位不是愈加重要，而是其鮮活的生命力被削弱。」[2]然而在本書末尾，維慈自己卻對「復興」這一詞用法的準確性產生質疑，因為，復興一詞具有某種模糊性和概括性。就維慈對民國時期佛教的描述而言，似乎並沒有任何復興的跡象。在當時的中國，許多知識分子依然認為佛教僧侶不但麻木無知，而且是依附於社會的寄生蟲，他們居住在破敗的寺廟中，同時又不能給予社會和大衆以精神啓迪。因此，維慈擔憂「復興」一詞的運用是否會引發「嚴重誤解」。但是，最後，他還是堅持這一用法的合理性，並且認為「衰落的宗教將會以新的形式再次崛起」。[3]中國佛教正在復興的這一判斷也許是根據身處中國的西方傳教士的一些記載，他們目睹和經歷了20世紀初期佛教寺廟的改革，以及佛教講座的廣受歡迎等等。

用復興一詞來形容民國時期的中國佛教是否恰當，當然存在着很多爭議，可以說是仁者見仁，智者見智。但是，不管怎樣，清朝末年，佛教在遭受了太平天國運動的浩劫之後，呈現出一番新的氣象。在江浙一帶，許多大寺廟很快得到重新修建，而且規模似乎比以前更浩大。1885年，久負盛名的佛教重地寶華山重現昔日光彩，杭州最大的寺廟靈隱寺在1911年完成了修復工作。金山寺在太平天國運動期間遭到劫掠和焚毀，然而就在清政府鎮壓之後的短短五年之內，其重建的寺廟規模之恢巨、建築之精巧都令人嘆為觀止。佛教寺院在短時間內如此大規模的重建這一事實，充分顯示佛教並沒有衰亡，並非如19世紀一些傳教士所宣稱的那樣，中國佛教已經喪失其魅力，或正在走向滅亡。早期的傳教士誇大了佛教衰落的佐證，他們或根據自己親見，或推測臆會，僅僅描述了佛教消極的一面，從而有意或無意地忽略了其積極更新的一面。其實，佛教依然是中國人民信奉的主要宗教，雖然這種信仰在佛教傳入中國不久就與中國固有的宗教和文化結合起來，具有一種普遍的民間性質或文化性質。

儘管當時一般僧侶生活墮落，不再是一般大衆精神信仰的依止，他們中間的大多數淪為一群以經懺佛事為生的「佛教職業人士」，但是，這個時期的佛教僧伽，仍然培養了一批既有道德操守、又有佛法修證和知識淵博的僧人，如寄禪(1851–1913)、冶開(1852–1922)、印光(1861–1940)、虛雲(1840–1959)和太虛等，他們均深得社會各界之認同和讚賞，並且吸引了衆多追隨者和信奉者。與此同時，由於儒家一統天下的局面在鴉片戰爭後即被打破，一些思想和政治改革家深入佛教經藏，並從中得到建國興邦的啓發，如譚嗣同、梁啓超、章太炎等，他們都曾以大乘佛教的菩薩思想、無我精神、自利利他的理論，論述佛教正是當時中華民族和中國人民所需要的信仰，能夠統一全國人民，實現民族獨立和國家富强。在他們的影響之下，許多知識分子也沉浸於佛教哲學研究，嘗試從中探求中國社會政治和知識上的變革與出路，或是他們人生的皈依和指南。這樣，佛學研究正

如梁啓超所說，在當時的政界和學界引起很大的興趣，在社會上形成一股暗流。

一方面，一般僧衆的宗教修行普遍失落，失去社會大衆，特別是知識分子的信任；另一方面，一些遭受戰爭摧毀的寺院又得以迅速重建，佛教成為一些社會人士倡導社會改革的思想武器。這種現象反映了當時的中國佛教正處於一個新舊並處、傳統與革新共存的時期。在這一時期，佛教內部既有修證高深者和大力弘法於社會的高僧大德，又有不學無術、只以經懺為生的寄生者；這一情況也表現於寺廟建設方面。南方大叢林的迅速恢復，其功勞多出於住持這些寺院的高僧大德。他們登高一呼，傳統的佛教徒出於對他們的信賴，就會積極響應，以財力和物力布施，這樣，有些寺廟就可能在短時間內煥然一新。但是，在另一個方面，當時的中國各地，子孫寺院林立，任人唯親，把持這些寺院的僧人既無道又無德，很多人既不守戒律，又觸犯王法，這樣的寺廟，道風日下，寺產流失，呈現出一片殘敗衰落的景象。僧衆中佛法修持和道德的良莠不齊、佛教寺院的新舊不等，共同構成了民國初期佛教的狀況。在這樣錯綜複雜、內因和外因交雜的情況下，人們很難把整體佛教發展一概而論為「復興」。比較準確地說，或從其對後代佛教的影響方面而言，我們認為，民國佛教處在一個「覺醒」時期，它伴隨當時中華民族的覺醒，與民國時期社會政治、經濟文化的發展變化是分不開的。漢語中「覺」指覺悟或明白過來，醒即覺醒、蘇醒或恢復，原來是一個佛教用語，字面意義是從睡夢或幻想中蘇醒，象徵意義是洞徹真理。佛教認為，凡夫衆生不明萬物真相，執僞為真，執迷不悟，如同沉睡或夢幻之中。佛陀是從此不實之夢境中覺悟之第一人，並以其覺悟之佛法，教授給依然沉迷不悟的衆生，喚醒他們的覺智。同樣地，中國佛教在那個時代也開始從長夜中覺醒，意識到自身的安危。

始自1840年鴉片戰爭，中華民族走入一段恥辱的歷史，從此以後，中國屢遭外敵侵略欺凌，賠款割地，喪失民族尊嚴。但是，沉

睡千年的中華民族也在列强的槍炮聲中驚醒，尤其是1894至1895年中日甲午戰爭的慘敗，激發了一股新的民族精神，即大漢民族主義熱情。一部分知識分子首先覺醒起來，開始改良或推翻清朝統治的運動。覺醒後的中國知識分子站在時代的前列，以新思想啓蒙大衆，闡述建立新國家和民族的理念。在他們的積極進取和帶領之下，民族主義代替了中國長達數世紀以來自以為是的大文化主義，中國人民開展了轟轟烈烈的捍衛民族獨立、國家主權、疆土完整和抵抗外國侵略者的革命運動。一些知識分子和社會革命者接受並發展了達爾文適者生存的社會觀念，致力於重建漢民族文化的事業。[4]1912年，中華民國建立，標誌着近代中國民族主義思想的進一步發展，「中華民族」成了漢、藏、滿、回、蒙古等境內所有民族的共同稱號。在這一民族主義思想的指導下，國家聯合所有公民共同抵禦外國侵略，則成為一種新的信仰理論。在人們的想像中，統一而强大的中華民族，如同沉睡的雄獅覺醒過來一樣，將會震撼整個世界。當時流傳着這樣一種預言，即中國的覺醒將震撼亞洲以及整個世界。[5]中國近代的民族主義在1919年的五四運動中得到進一步發展，進而在抗日戰爭中達到高峰。

近代中華民族意識的覺醒是外敵侵略逼迫的結果，但它也反過來激勵中國人民放棄傳統的束縛，追求科技的變革和現代化，抵抗外國的入侵，實現中華民族的復興。同樣地，清朝末年的中國佛教，內憂外患，僧侶的墮落、精神的失落、廟產興學的打擊、社會道義和政府法律上保護的消失，以及基督教等其他外來宗教的挑戰，還有日本僧人的傳教活動，所有這些都迫使中國僧人，特別是青年僧人無法繼續沉睡下去。正如中國知識分子對民族意識的覺醒一樣，這些青年僧人意識到佛教到了生死存亡的危險時刻，並為解脱危機、復興佛教展開了自我革新運動。他們成為近代中國佛教界第一批覺醒的僧人，並極力把這種覺醒的思想和理念在佛教界中傳播。物競天擇，適者生存，佛教的現狀激發了他們改革佛教的勇氣和信心。他們意

識到，一方面，僧團必須加强自身的改革和建設，另一方面，僧團又必須契應社會、政治、宗教發展的形勢。為此，這些最先覺悟的僧青年們，努力向基督教學習，積極從事慈善工作和在社會上弘揚佛法。另外，他們吸取日本佛教改革的經驗，建立新的思想體系和實踐方法。在他們的帶領下，一個興辦佛教教育、參與慈善活動、服務社會人生的新佛教運動誕生了。

二

現代居士佛教

居士佛教在近代中國佛教覺醒過程中扮演了重要的角色。從某種意義上說，佛學理論研究，特別是法相唯識的研究是中國近代佛教覺醒的重要表現形式。近代居士佛教雖然可以追溯到晚清的龔自珍以及魏源等，但就影響的深度和廣度而言，則應首推楊仁山(1837–1911)和歐陽漸(1871–1943)。他們刊印大量的佛教書籍，向大衆傳播佛教的信仰；同時創辦佛教機構，向知識分子傳播佛教哲學。他們也影響了一些著名的社會思想家和政治家，對後來中國佛教的發展起了積極的推動作用。

楊仁山居士(楊文會)被稱為「現代中國佛教之父」。他於1866年創辦了金陵刻經處，刻印大量的佛經，免費向大衆贈送，開始了佛教重新在社會上傳播的歷史。[6]在日本友人、著名佛教學者南條文雄的幫助下，他找到中國失佚已久的法相唯識宗經典文獻。1908年，他將自己的住宅改建為祇洹精舍，培養了以歐陽漸等人為首的民國時期的傑出居士。法相唯識經典的重新引入，激發了國內一般學者研究佛教的熱情。在歐陽竟無居士的努力下，1922年，支那內學院在南京成立，培養了一批佛教專業知識分子，同時也影響了一些思想家和政治家對佛教哲學的興趣，如譚嗣同和梁啓超等。這些知識分子用佛教「無我」、「無常」、「不二」以及「無畏菩提行」等理論，作為他們

振興中華民族信仰、加强民族意識形態的工具，進行社會和政治改革運動。他們對中國佛教產生了巨大的影響，並成為近代佛教改革的先驅者，同時也促進了社會，特別是知識分子對佛教研究的熱情。在民國時期，許多社會名流和慈善家都成為佛教堅定的信仰者和護持者，在1929年成立的中國佛教會，許多著名居士起了領導作用。各地居士佛教逐漸建立起自己的組織，創辦佛教機構和院校，除南京支那內學院外，還有武漢漢口佛教會、北京三時學社、上海居士林等等關於佛教居士的組織以及活動。[7]

近代居士佛教的發展對中國佛教的整體覺醒和復興發揮了巨大的作用，乃至維慈等學者認為，在20世紀之交的中國佛教改革中，居士佛教起了領導作用。[8]陳榮捷則進一步認為，近代中國佛教的復興就是居士佛教的復興，他說：「僧侶到居士的這一變革是必然的。長久以來，小乘佛教主要在於寺院，而大乘佛教主要是居士階層……僧侶的衰落促成了這一轉變，現代佛教的發展正是這樣一過程的表現。」[9]

毫無疑問，中國近代佛教的覺醒乃至復興應有廣大居士的功勞，由於他們的努力和護持，有時甚至是催促，僧團逐漸地走向社會，佛教又一次與人生結合起來。然而，居士佛教是否促成了佛教由小乘(部派)向大乘佛教的轉變？近代中國佛教的發展是否是這種轉變的延續？這些問題還有待於進一步商討。雖然佛教有四衆之說，但出家在家二衆的義務和責任不盡相同，因此他們在佛教發展中的作用也同樣有所不同。大小乘佛教都曾傳入中國，雖然後來大乘佛教成為中國佛教發展的主流，但是，在很大程度上，中國佛教是印度佛教與中國社會和文化結合的產物，其中主角始終是出家僧衆，而非在家居士，雖然後者從事了重要的護持工作。在過去乃至現在，寺院仍然是佛教的主要活動場所，僧人一直是佛教的代言人，是主持佛法的三寶之一。如同其他亞洲國家的上座部佛教一樣，印度大乘佛教的產生，以及後來在中國的發展，雖然是面對廣大的在家信衆，即居士，

但是在印度乃至中國的過去，居士佛教並沒有形成獨立於僧團之外的組織，大多數都是個人信仰和實踐。大乘佛教的發展使佛教面向社會大衆，即在家居士，而這一發展的推動者仍是開明的出家僧衆。僧團內部向外傳播佛法的擴大，在很大程度上是僧衆自己，如龍樹、無着、世親等高僧努力的結果。就大乘佛教的理想而言，儘管僧人和居士的區別不是十分嚴格，兩者的大成就者都被稱為菩薩，但是，無論是在印度，還是在中國，出家僧衆對佛教的傳播和發展都起了決定性作用。如果把他們擺在一邊，而來探討居士佛教，那我們將無法理解佛教的思想和歷史。

清末民初的居士佛教啓發了近代佛教的轉型，開闢了佛學研究的新領域，為僧團進入社會提供了社會思想和方法。但是，他們大多數是個人或地方性的活動，嚴格來説，他們並沒有形成組織而進行活動，即使有這樣的組織活動，也是僅局限於一些佛教和社會知識分子之中，並沒有在社會上得到推廣，其影響是有限的和局部的，大多集中在上海、南京和北京這樣的大城市。這些早先覺醒的知識分子提升了佛教的學術水平，在理論方面，為佛教入世開闢了一條嶄新的道路，在實踐方面，為佛教與社會的組合奠定了基礎。但是，居士佛教在近代佛教史上的作用隨即被僧侶所取代，他們在佛教界的影響力也逐漸減弱。雖然他們中的一部分人仍然活躍於佛教的研究和社會活動中，乃至民國時期的佛教事務和教育等領域，但是，他們之所以出名，在很大程度上不是因為他們從事了佛學研究或佛教活動，而是因為他們的社會地位以及政治影響力。儘管如此，佛教組織和活動依然以寺院為核心，出家人仍然是這些活動的主角。近代居士曾開啓近代中國佛學研究之先河，但是，他們對整個佛教界的影響也是有限的，而且，不久僧伽中也出現了許多佛學大家，如太虛、印順、震華、常惺、法尊等。在社會實踐方面，佛教傳統和佛教大衆所信奉的依然是僧團，特別是那些既有修證、又熱心於社會慈善的僧人，如寄禪、虛雲、印光、太虛、圓瑛等。他們活躍於社會和佛教界，為

近代中國佛教的發展作出了卓越貢獻，逐漸改變了社會大衆對佛教的偏見，擴大了佛教對社會的影響力。

同樣不可忽視的是，在這一過程中，僧侶逐漸建立起全國性及省市級的佛教機構、佛學院，創辦了許多佛教雜誌，雖然這些都得到居士在物質方面的大力捐助。在這個時期，儘管僧侶佛學水平下降，精神修證頹廢，但是，他們的教育程度依然遠遠高於一般社會大衆，他們仍是佛教事務的主要管理者，寺院仍是宗教活動的中心。1906年，揚州天寧寺成立了第一所中國佛學院，它比楊仁山建立的祇洹精舍還要早一年。1912年，歐陽漸、李振綱和桂伯華等在南京成立了佛教會，並得到了孫中山親筆來信的支持。為此，他們大肆攻擊僧團，指責僧人的墮落，並試圖建立一個新的佛教。他們的過激言行遭到佛教界的聲討，最終，不得不在學會成立後不久即宣布取消。[10]

宗教具有感召力，而這種感召力需要宗教領袖的言行和道德表現出來。雖然近代中國僧伽存在着許多問題，但仍然在近代中國佛教的歷史上發揮了領導作用。這一方面是由於傳統信仰的緣故，但更重要的是，近代僧伽界出現了許多傑出的僧人。他們的道德和精神修證、佛學知識，以及他們在社會上的不斷努力爭取，維護了僧團的利益和尊嚴。雖然近代居士佛教建立了很多團體，但是，它們大多還是以某位大德高僧為導師，從事佛教和社會活動。武漢佛教正信會吸引了數千名受過良好教育並「具有濃厚興趣」的人，其中很多人都是因為對太虛法師的仰慕和尊重而加入的。據說，太虛法師在武漢一地的在家信徒就有三萬，其中有六名博士，還有留洋歸國者。[11]在這些僧衆領袖的領導下，佛教界組織起來，對內進行改革，從事佛學研究和弘法活動，對外積極入世，抵抗迫害。1912年，中華佛教總會成立，它是全國性的一個寺廟僧衆組織。在後來的幾十年間，中國僧衆先後成立了數十個全國或省市的佛教組織，其中最重要的是1929年成立的中國佛教會，它們都是由出家僧衆領導而產生的，而在家居士所從事的只是一些具體的工作，扮演護持和組織的角色。

雖然這些組織因財政或行政問題而無法發揮應有的作用，但是，它們促進了僧人對社會及政治事務的參與。這些組織或得到政府的許可，或受到社會的認同，成為聯合全國或某一地區寺院或佛教界的重要工具。在這些組織的領導下，僧尼們參與了抗議廟產興學、寺院駐軍等侵犯佛教權益的活動。1936年，一些改革派僧侶獲得政府部門的支持，重新改組中國佛教會，他們計劃將居士排除在中國佛教會之外。[12]

隨着近代中國社會和政治的變革，中國僧伽開始覺醒，並逐漸走向社會，揭開了近代中國佛教復興的序幕。這種覺醒多少帶點被迫性質，正如當時中華民族的覺醒一樣，在很大程度上是受到外在力量的推動。不管怎樣，這一時期，一部分佛教居士或佛教知識分子，掀起近代佛學、特別是法相唯識研究的高潮；另一部分則重新詮釋佛教思想，闡述佛教與社會政治改革以及中華民族之間的關係，指出佛教對社會的貢獻；也有一部分從事佛教慈善事業，提高佛教的社會活動力。所有這些都促進了僧團的自我覺醒。一些僧人參加了當時的中國革命，如栖雲、華山、太虛等，並把這種革命思想和實踐帶到僧團內部，着手改造傳統佛教，積極興辦佛教組織、佛學院乃至佛教研究和慈善機構，推動了近代中國佛教走向復興之路。如果說，居士佛教促進了近代中國僧團的覺醒，那麼，我們也可以看到，迅速覺醒的僧團，逐漸獨當一面，肩負起復興中國佛教的重任。因此，近代中國佛教的復興是佛教僧團的復興，是僧團與社會結合、契應時代發展的開始。

三

批評與迫害

在封建社會中，佛教僧侶備受儒家的譴責、批評。他們被認為不但不能為社會和家庭作任何貢獻，而且破壞社會和家庭，一味剝削他人的勞動成果，過着「寄生」的生活。清末民初，僧團中的一大批僧衆，正像儒家和當時的新型知識分子所批評的那樣，不但缺乏佛學功底，又無精神修證，而且對寺院以外的社會漠不關心，只以經懺超度佛事為生，被稱為「經懺僧」。仁山法師曾於1911年跟隨太虛同赴金山寺繼續推行佛教改革，他批判當時金山寺僧衆不學無術，三四百僧人中無一人能夠撰寫百餘字的信件。[13]另外，他們中的一部分既無宗教修行，又失落了道德倫理，更有一些僧人吸食鴉片或從事不法行為。在這樣的情況下，社會大衆對僧團的批評更為激烈，捲土重來的基督教傳教士也加入其中，把佛教説成是偶像崇拜和迷信，聲稱中國佛教已經「死亡」。在他們的眼裏，中國僧衆如同行屍走肉，既無宗教修持，又沒有救世精神，對社會道德的建立也毫無建樹。19世紀50年代後，基督教借助政治的强大保護，在中國，特別是沿海城市迅速傳播。到1906年，中國境內就有七十多個新教組織，共計四千餘名傳教士。[14]他們逍遙於中國法律管轄之外，並且得到國外基督教團體的經濟支援，積極向中國傳教，對中國佛教展開了激烈的批評和攻擊。傳教士歐德理 (Ernst Johann Eitel) 對佛教作過一些研究，並

對當時的僧團作了一些觀察，他認為佛教在各個方面都不如基督教。1884年，他曾這樣描述當時的中國僧侶：「他們大多來自於社會下層，組成一個人類最可悲的群體，沉溺於吸食鴉片；數世紀以來，他們已經荒廢了梵語，對自身宗教的歷史一無所知，生活閑散懶惰，偶爾外出為死者念誦禱文超度亡靈，並借此謀生；沒有凝聚力，與社會隔絕，喪失了精神追求，終日封閉在寺院內。」[15]

可以想像，在基督教徒，特別是基督教傳教士的眼中，佛教一無是處，僧團普遍地受到基督教的攻擊。有時，一些基督教傳教士，為了拯救「迷失」的中國僧伽，竟然奮不顧身地前往佛教寺院散發天主的傳單，宣說上帝的教義。更為嚴重的是，佛教受到了中國基督教啓示運動的暴力迫害。在長達十四年的太平天國運動期間（1850–1864），太平軍佔領了華南，沿路屠殺僧侶，焚燒佛經。[16]太平軍所到之處，佛教寺院蕩然無存。1920年，基督徒馮玉祥將軍，指揮大軍，對河南境內的佛教肆意摧毀，將寺院財產全部充軍，30餘萬僧人被迫流離失所，佛教在河南境內幾乎絕跡。[17]

1910年至1920年期間，中國宗教發展的環境發生了巨大變化，以科學反對宗教的思潮席捲全國。這一思潮在五四運動中達到高峰，北京各大院校的師生們組織成立了非宗教大同盟，倡導反孔反帝，反對基督教。[18]佛教作為宗教，也被當作封建迷信遭到批判甚至取締。這樣，一場新的廟產興學運動在全國展開，寺院財產被沒收，或挪做興辦教育。早在1890年，當時一些官員上奏朝廷，建議沒收佛教財產，以支付國家教育改革的龐大開支。1898年初，康有為上書光緒皇帝《請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀折》。[19]他批評寺廟的祭祀有失中國人的尊嚴，敦促清廷將其改建為學校，這一建議得到兩湖總督張之洞的大力支持。同年，他在《勸學篇》中，構思了較為詳細的廟產興學方案，上奏朝廷。他建議「各縣十分之七寺廟將改建學校，其餘之三安置僧尼及道士，寺院財產十分之七用作辦學，其餘列為僧尼道士的日常費用」。[20]1898年7月10

日，光緒皇帝準許了康有為和張之洞廟產興學的主張，頒布了《着各省府廳州大小書院改建學堂諭》，令各地方官員告示大衆，一切廢用的淫寺祠堂或祭拜之地一律改為書院，以減輕國家的負擔，達到振興教育的目的。[21]這樣，政府開始在全國强制推行寺院改建學校的運動。

乍看起來，這個文告對佛教並沒有構成甚麼嚴重的威脅，僅是說要改造荒廢的淫寺。其實不然，由於清廷並沒有宣告廢除寺院的標準，也就是說朝廷並沒有列出哪些寺院應該被改造，哪些應該被保留下來。這樣，各地政府官員都可以隨自己的所好，任意沒收或改造任何一所寺院。據報道，上海附近的一個村子，原先的幾十間寺院統統被改造為學校，其中佛像盡毀，僧人被驅逐到一間小廟裏，僅提供日常用品。[22]改建學堂諭頒布不久，慈禧太后重新掌權後，這一政令即被廢除。但是，廟產興學運動一直沒有停止，政府官員同地方士紳相勾結，他們根本不願意放棄輕易可得的財產。1904年，清廷廢除科舉制度，並號召全國各地興辦公衆學校。然而，國家財政困難，根本無法拿出任何經費來幫助辦學，這就迫使各地政府把目光投向道德頹廢但財產龐大的佛教寺院。一時間，大量的寺院被强佔，寺田被沒收，僧尼無「家」可歸。這種對佛教的打擊和破壞一直持續到清朝末年，並且延續至民國期間。[23]

僧人道德和修持墮落、社會知識貧瘠，所有這些都注定了他們無法面對變革中的中國社會，無法回應來自多方面的批評和破壞，更無法以傳統的方式來正視這樣的批評和迫害，從而進一步找出自我解救的方法。在這樣的情況下，一些年輕僧人意識到佛教正面臨着不變則亡的生死選擇。他們接受了挑戰，自稱為「革命僧」，一方面把社會和政治改革的精神帶入僧團，在佛教內部倡導和擁護佛教改革，以適應時代需求和國家的需要，另一方面，他們又積極參與社會政治活動，重新建立僧伽與社會聯繫的橋梁，促使社會重新認識佛教。可以這麼說，時代的變革打破了傳統僧伽的生活方式，給佛教帶來了各

種危機，但同時也給僧團帶來了改革復興的希望；而消除危機、實現希望的唯一方法就是順應時代、投入社會、迎接挑戰，加强僧團的自身精神和道德建設，提高僧衆的佛學和社會知識。

四

「革命僧」

20世紀初，佛教作為一種社會現象不可避免地捲入社會變革和政治動盪中去。隨着民族意識的覺醒，部分僧衆也開始覺悟到佛教的生存問題，再加上此起彼伏的廟產興學運動和其他剝奪寺院財產的運動，刺激了佛教面對現實世界、自我改造的信念。一部分僧衆意識到，與其一味依賴居士的護法、或幻想得到政府的保護，不如自己行動起來捍衛佛教。於是，在佛教僧團內出現了一批投身社會和政治運動的革命僧，宗仰法師(1865–1921)就是其中之一。他曾秘密加入反清同盟會，並常常在《蘇報》上發表詩文，斥責清朝政府。[24]1903年，報刊被清廷查封，宗仰法師成為政府的通緝犯，只好東渡日本。在日本期間，他結識了孫中山先生，並對其革命活動提供了精神和物質支援。1911年後，宗仰辭去鎮江住持，轉任南京栖霞寺住持。該寺曾於太平天國起義中遭到毀壞，後於1920年修復，孫中山出資一萬元重建寺院，以感謝宗仰對辛亥革命的支持。還有一位革命僧，就是杭州白雲庵的住持意周法師，他曾把自己的寺廟用來作為革命者秘密聚會的地方，組織地方反清活動。[25]為了便於開展革命工作，意周法師有時身着在家服裝，有時卻作僧侶裝扮，1911年後，他便退出寺院。

僧人不但提倡和支持革命，而且投身於革命和武裝暴動。1911年，中華民國成立前夕，上海和浙江的僧人紛紛組織起來，抗擊清廷的軍隊。南昌起義爆發時，杭州一間寺院的住持鐵岩法師，隨即變賣寺院財產，購買二百餘槍枝，組建了五百餘人的僧尼和居士隊伍，準備佔領杭州城。[26]同年年底，革命軍攻打上海，玉佛寺的僧人卻非法召集了附近七所寺院的青年僧人，成立了裝備精湛、訓練有素的「上海僧軍」，參加了由江蘇總督陳其美所率部隊光復上海的戰役。上海光復後，他們繼而進軍南京，參加了奪取南京的戰鬥。1927年，湖南的曉觀和開悟兩位法師，率領湖南百餘僧人加入了國民革命軍，他們的口號是「支持革命就是支持佛教」、「以慈悲救世的精神參加革命」。隨後，他們加入北伐的隊伍。

當時的中國，內外交困，西方列強虎視眈眈，而內部又軍閥混戰不斷。這種情況激發了中國人民的民族主義情緒和革命熱情。一些社會改革家希望引進西方科學技術之用，同中國傳統文化結合起來，以達到強國富民的目的。同樣地，當時的中國佛教僧團內部腐敗，外部又受到廟產興學的迫害和基督教的攻擊，一些僧衆試圖借助當時的社會運動，結合僧團的具體情況，推行適應時代的佛教改革，以期達到保護僧伽、復興佛教的目的。民國前期的佛教內部曾有保守派和改革派之分，但是無論是保守派還是改革派，他們都不得不為佛教存亡的問題而共同奮鬥，積極開展佛教社會活動和慈善捐贈救濟社會，在這樣的活動中達到自我保護的目的。與此同時，他們又希望重整佛教文化，抵禦西方宗教的入侵和本國政府的迫害。這樣，自民國建立以後，佛教界就把過去佛教徒參與革命的精神運用到僧團自身建設上，從事佛教教育和創辦佛教組織，以此來達到革新佛教僧團的目的。

起初，創辦佛教學校的目的主要是為了對應廟產興學運動，保護寺院財產，而提高僧衆的學識水平本身則是次要的。楊仁山居士曾經指出，佛教界自己創辦學校可以避免佛教資源的流失。他說：「今

日者百事更新矣！議之者每欲取寺之產業以充學堂經費，於通國民情，恐亦有所未愜也。不如因彼教之資，以興彼教之學，而兼習新法。如耶穌、天主教之設學課徒……我國佛教衰壞久矣！若不及時整頓，不但貽笑鄰邦，亦恐為本國權勢所奪……為今之計，莫若請政務處立一新章，令通國僧道之有財產者，以其半開設學堂。」[27]

僧人在寺院裏創辦學校，一方面是受到中國政府的逼迫而進行的自衛行動，另一方面則也是由於日本佛教傳教士的刺激。1904年，日本淨土真宗東本願寺的僧人水野梅曉來到長沙。當時的長沙正在進行廟產興學運動，許多僧人感到當時佛教的末法來臨、朝不保夕，但也不知如何應付這種局面。水野梅曉提出以日本政府的名義保護佛教寺院。他要求那些惴惴不安的僧人將自己的寺院註冊在日本淨土宗的名義之下，然後把一部分財產用作佛教教育。[28]作為對抗政府廟產興學的對策，這一建議馬上得到一般僧衆的普遍採納。幾乎一夜之間，長沙的許多寺院都變成了日本佛教的財產，都着手創辦學校。由於佛教教育也被認為是公共教育的一個部分，這一舉措既能顯示出僧團對政府教育的支持，又能達到保護寺院財產的目的。

由於日本勢力的介入，事情開始變得複雜起來，並引起清廷的注意。中國佛教寺院雖然得到日本政府的保護而得以保存，但是，它們也因此面臨着喪失中國佛教身份的危險。1904年「杭州事件」充分暴露了這一危機。在日本僧人伊藤賢道的協助下，杭州二十五間寺院集體歸附於日本淨土宗。這一消息傳開後，立刻引來媒體和公衆的尖銳批評，與論紛紛指責僧人裏通外國、倒賣佛教財產。這一事件之後，章太炎、蘇曼殊等人聯合呼籲政府和佛教界人士共同保護佛教。[29]在強大的公衆呼聲的迫使下，浙江總督聶仲芳意識到問題的嚴重性，立即上奏外務部建議允許寺院自行設立學校。最後，中日兩國達成共識，即日本僧人放棄對中國寺院的保護權，中國政府將盡力保護佛教，承認僧團辦校的合法性。隨後，中國政府的教育部門也發出通告，把佛教教育納入公共教育範疇之內。僧團不失時機地抓

住這個契機。[30]在很短的時間內，佛教機構所興辦的佛學院或公共學校，迅速出現在南方大地。寄禪法師(1851–1913)率先在他所住持的天童寺建立佛教學校。他意識到，佛教存亡的關鍵在於僧伽的團結和教育，因此，當務之急則是全國僧伽應摒棄門戶之見，團結一致，共同對外。1908年，寄禪組織成立了寧波僧教育會。這一組織設有兩個會長，佛教界一席，另外一席由當地政府官員擔任，教育會的所有開支一律由寧波各大寺院來共同負擔。不久，其他城市也紛紛仿效寧波，興辦佛教小學或初中。是年年末，浙江、江蘇、湖南、江西各地相繼成立了僧教育會，後來統一由政府成立的僧立教育總會管理，它就是中華佛教總會的前身。[31]

早在1906年初，文西和尚在揚州天寧寺開設普通僧學堂，提供中文和日語課程，逾20名僧人報名參加，辦學資金由揚州各寺共同承擔。然而，由於文西被政府以私通革命黨的莫須有罪名逮捕，學校最終被迫關閉。文西決定前往日本學習借鑒佛教教育，然而，就在他動身的前夜，由於佛教保守派的告密，清廷派兵逮捕了他。1909年，江蘇、安徽、浙江的總督段芳在南京建立了一所佛教學校。中國近代的兩位高僧月霞和諦閑，獲邀從事學校的管理和教學工作。民國時期，佛教學校在江蘇和浙江紛紛成立，創辦的目的由初期避免政府沒收寺產，逐漸轉變為進行僧伽教育。1922年武昌佛學院的創辦、1925年閩南佛學院的成立和1933年漢藏教理院的開學，所有這些都標誌着僧伽教育已經成為近代佛教發展的重要組成部分。[32]根據維慈的研究，1912年到1950年間，共有三十五間佛學院相繼創立，共培養了七千五百多名僧人，其中四所是用來培養出家女衆的學校。[33]佛學院畢業出來的這些僧衆，積極響應太虛僧伽改革的呼籲，在各地推動地方上的佛教重建工作。他們大多都是年輕僧人，和當時的中國青年一樣，充滿了民族主義熱情，關心社會和國家大事。在抗日戰爭期間，他們積極倡導僧侶參加抗戰，成為佛教入世的典範和主要力量。

這個時期的僧伽教育，不僅有佛教知識，而且包括政治、社會學和哲學等方面的內容，從而培養了一批僧伽人才，他們成為佛教改革與僧人參與社會的中流砥柱。這些佛教學校培養出來的年輕僧人，積極推動佛教參與社會的活動。在梁啓超「新民」理想以及陳獨秀「新青年」思想的鼓舞下，他們自稱為「新僧」或「僧青年」，反對佛教保守主義，公開談論政治，探索佛教徒承擔社會和國家責任的途徑；創辦佛教雜誌，倡導改革思想，提高佛教對社會的參與力和影響力。根據《中國年報》1935年至1936年的記載，當時大約有四十多種佛教雜誌陸續在中國出版，其中最為著名的是太虛主編出版的《佛教月報》、《海潮音》以及《佛化新青年》、《現代佛教》、《內學》等。[34]

1937年初，中國僧學會成立，其目的在於聯合年輕僧侶共同振興佛教，與全中國人民一道保衛國家，反抗外國侵略。同年的《海潮音》第5期，開闢「僧青年」專欄。同人法師在其創刊詞中聲稱，時代的加劇變化、世界的動盪、社會的不安定以及科學的發達給人類帶來了更為嚴峻的挑戰。他說：「似此不景氣的萬惡環境，我們有志行的僧青年，設身處地，試問：時代應如何去改造？潮流該怎樣去應付？就是我們的佛教又當怎樣去發揚光大？這都是與我們僧青年息息相關的，我們不能漠不關心。」[35]同人法師呼籲，作為中國佛教主人翁的僧青年應有憂國憂民之心，擔當起復興佛教和建設國家的大任。「僧青年」專欄就這樣成為青年僧衆抒發為國為民為佛教的理想抱負以及討論時事社會政治的天地。茗山法師在〈僧青年的使命〉一文中，表達了中國僧青年拯救人類和復興佛教的强烈意識和崇高願望。他列舉了僧青年當下就應從事的四項使命，即復興現代佛教、推進中國僧教育、化導社會人心以及互相鼓勵進德修業。最後，茗山法師這樣寫道：「『時乎時乎不再來』！深望全國有志行的僧青年，應抓着現實的機會，急起直追！來吧！敬愛的同志們！快來攜手來開拓我們的本地風光！負起我們的偉大使命！」[36]

「僧青年」專欄中的文章，表達了當時青年僧衆的觀點和理想，

不可避免地，也就常常出現對傳統僧團或「老僧」的批評，從而產生了僧伽中「新僧」和「老僧」之間的鬥爭。中國近代佛教形成了以圓瑛為首的保守派或「老僧」和以太虛為代表的改革派或「新僧」之間的對立，這種對立具體地表現在對中國佛教會的運作和組織方法上，以及對僧伽內部改革的態度上。「老僧」或保守的僧團擔心、害怕激進的變革，堅持寺院傳統修行的重要性，從而拒絕新式的佛教教育。一般來說，南方許多富裕的寺院都對佛教改革非常不滿。但是，這並不是說，這些保守的「老僧」對社會的變化視而不見、漠不關心。圓瑛法師等順應時代的需要，建立多所孤兒院，並積極參與社會慈善事業。保守主義與傳統主義的不同點在於，傳統主義墨守成規而懼怕革新，而保守主義則沿襲傳統方式試圖解決新的時代問題，儘管這一方式可能與社會進步不協調乃至相違背。本文中保守僧侶一詞是與改革僧衆對比而言，雙方都以不同的方式回應當時社會的變遷。如果說改革派主張革命，那麼保守派則倡導革新。改革派嘗試將社會革命精神帶入佛教，把佛教帶入當代的社會政治生活中去，故主張寺院的教育應當仿效現代學校的教育模式，注重培養僧人，使他們多方掌握服務國家和佛教的佛教知識和社會知識。為此，他們嚴詞批評寺院長期以來一直從事的喪葬祭儀等陋習，以及子孫叢林等一些不民主的叢林管理制度。

保守勢力與改革勢力之間的鬥爭表現在很多方面，最為顯著的就是他們對現代僧伽教育的態度。太虛大師等改革派建立了許多佛學院，以現代教育方式培養了許多佛教僧伽人才。他們自稱為「青年僧」，支持佛教改革，故與保守派或「老僧」在觀念上產生分歧而相互批評。一方面，保守勢力或「老僧」指責改革派或年輕僧人離經叛道，破壞了寺院的規矩和廢棄了佛教傳統，背離祖訓，戕害修行，對現代佛教教育深有疑慮。一般來說，保守派佔有龐大的寺院以及豐厚的寺產收入，但是他們拒絕派遣或贊助青年僧侶進入現代佛學院學習，以免他們因受現代思想的教育或過多地接觸和瞭解社會而動搖其

佛教信仰。另一方面，年輕僧侶無情地抨擊保守勢力的陳腐守舊和頑固不化，並且認為他們的思想和行為最終會斷送佛教。1937年6月，了如法師在《海潮音》的「僧青年」專欄裏發表了一篇題為〈從僧寶說起〉的文章。他認為，僧青年意識到許多僧衆已失去「僧寶」的資格、僧伽素質日趨墮落，故生起一番振興的精神，揚起革新佛教的旗幟，大刀闊斧地改革積弊叢生的腐化僧伽，以使佛教重新生起化導世俗的效用。但是，僧青年振興佛教的理想和行為引起僧伽中保守勢力的强烈反彈，從而造成兩相抗爭的局面。了如法師這樣介紹兩派之間的相互攻擊：「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，辦報章什〔雜〕誌，對自己本分上的事，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〔做〕方丈，傳大戒，濫收徒衆，化緣，趕經懺，對於佛門應作的事業，全不提起，這樣的舊習，非改革不足以昌佛教。」[37]

這種僧伽內部之爭本身違反了佛教「和合」的精神，為佛陀所禁止。但是，當時社會巨變，佛教何去何從，這種討論乃至不和亦在所難免，從側面反映了部分僧衆對佛教未來的整體關懷。一方面，傳統僧衆認為，他們才是佛教的真正保護者，是傳統的繼承者而不是破壞者，他們非常擔心佛教經這些「僧青年」改革後將會是甚麼樣子。另一方面，青年僧衆對老僧的批評也反映了當時社會對佛教僧團的普遍認識和態度，即僧衆是社會的寄生蟲。年輕僧衆借用這一社會批評，或者認同這種批評的正確，希望與那些傳統守舊的僧人保持距離，以此來表示與他們的不同，或希望對此加以改造，重樹僧伽形象。這些青年僧加入當代知識分子的行列，揭露了僧伽內部的腐敗現象，號召推行佛教改革，反對僧人只關注自身利益的「自了漢」行為，努力試圖將僧團帶入社會，從而正面地影響社會，使社會重新建立對佛教的認識。

儘管兩派對如何回應社會變革，特別是在僧伽教育方面存有分

歧，然而捍衛佛教權益、抵禦外來迫害則是他們共同的責任。民國初期，佛教寺院與國家之間存在着尖銳的矛盾，佛教徒陸續成立了自己的組織或學校，以保護佛教和寺院財產。1912年初，寄禪和尚得到南京政府的口頭承諾，組織佛教界人士在上海成立中華佛教總會。來自全國十七省的佛教代表參加了成立大會，共同商討佛教在當時動盪不安的社會政治中的生存和發展情況。會議通過了兩個決議，其一是呼籲政府保護佛教寺院，其二是號召僧侶為政府軍隊捐獻軍餉。[38]但是，中華佛教總會章程呈送到北京政府一年多以後，佛教界仍然沒有得到任何官方的正式回應和承認。相反地，軍隊佔領寺院和政府徵召僧尼入伍的情況逐漸增多，情況越來越危急，大有佛教末日將臨之勢。一些地方僧衆紛紛寫信給中華佛教總會，表達他們對政府的强烈不滿，並請求中華佛教總會出面幹預，於是，寄禪和尚決定北上進京請願。[39]與他同行的還有虛雲和尚，以及他的弟子們，他們一行於1913年12月抵達北京，掛單於法源寺。

這個時候，內務部正在進行社會調查和研究，登記全國的寺院財產，把寺院財產劃分為國家、公共和私有三個部分。[40]前二者是由國家或社會出資布施而建造的寺院，後者則是由出家人自己募捐而建。僧人可以佔有屬於私人募建的寺院，但是，政府將徵收屬於國家和公共的寺院。內務部禮儀司的主任杜關接待了寄禪和尚一行，並傳達了這一政策，認為國家或社會大衆布施的寺院應歸於國家或公共所有財產，而由僧侶募化而得來的寺院才是私有財產，這樣一來，各地沒收寺院和迫害僧衆的行為純屬正當。寄禪和尚據理相爭，認為兩者之間並沒有實質區別。從社會或在家人的角度來看，寺院的財產可以說是布施而來，但從出家僧侶的角度來說，則就是募化。因此，那些所謂國家和公共的部分，其實都是寺院的財產，理應歸於僧伽所有，即使是國家和社會布施的，所接受者也是僧伽。杜關聽後惱羞成怒，大發雷霆，寄禪和尚也憤然離去。然而，據章亞昕記載，杜關甚至摑了寄禪一個耳光。[41]次日清晨，人們發現寄禪已經死在法源

寺的房間裏。關於寄禪之死揣測頗多，一說是國民政府為了沒收廟產而謀害了他，一說是諦閑和尚的追隨者所為，也有人說是寄禪的心臟病發作。東初分析後認為，寄禪死於冬日取暖之炭火中毒。[42]

寄禪和尚為當時佛教界領袖，廣結社會名流和知識分子，在社會上有一定影響。他的神秘死亡，立即引發文化界和社會各界的强烈反應。七十三位北京各界名人組成治喪委員會，數千人參與了追悼寄禪和尚的法會。這一事件通過報紙媒體的報導，迅速傳開。人們紛紛發表議論，表示對佛教的同情，並且譴責杜關對待出家人的態度，以及政府的佛教政策。迫於文化界和媒體等社會壓力，北京政府最終妥協，批准了中華佛教總會的成立章程，同意放棄上述有爭議的政策。1914年1月7日，寄禪和尚生前的詩友熊希齡應邀擔任中華佛教總會名譽會長。政務院發表公告，宣布停止徵收廟產和禁止剝削僧尼。

北京政府批准了中華佛教總會的成立，頒布法令取消歧視佛教的政策，這在某種意義上說，是由於寄禪和尚的逝世，以及由此而引發的社會反應而促成的。但是，不管怎樣，從此之後，一方面，國家和社會徵收寺院財產的情況有所控制和緩和；另一方面，佛教內部加緊合作，加快了自我改造的步伐。1914年2月17日，在寄禪的追悼會上，中華佛教總會宣布正式成立，它由分布全國二十多個省市的四百餘個佛教單位共同組建，成為中國歷史上前所未有的一個全國性的佛教組織。由於得到政府的承認，在接下來數年間，中華佛教總會對保護寺院的財產、維護僧伽利益起了一定的作用。

1929年，另一個全國性機構，中國佛教會在上海成立。起初，中國佛教會致力於保護佛教群體，積極調解僧人和國家之間的矛盾。然而，後來圓瑛法師代表的保守派和太虛大師為首的改革派在佛教會的運作上產生分歧，影響了佛教會正常的工作。他們二人雖然都是寄禪和尚的弟子，但代表了當時佛教界，特別是僧團內對佛教發展的兩種不同的理念。這一內部鬥爭極大地損害了佛教會在社

會上應該起到的作用。後來，國民政府逐漸對佛教事務發生興趣，並且積極推動佛教內部的改革。1936年，國民黨中央委員會民訓部發布了《關於中國佛教會章程的修正案》。這一政府文件深受改革派的歡迎和讚賞，然而卻遭到保守派的排斥。經過一段時間的辯論，由於保守派的强烈反對，終於成為一紙空文。[43]當然，另一個原因就是，1937年7月，抗日戰爭突然爆發，改革中國佛教會的運動也就只好被迫停止。

五

佛教與民國政府

中國佛教與政治之間並非老死不相往來，而是常常保持着一種「若即若離」的局面，而政治對佛教始終具有控制的權力。在長期的封建社會中，中國一直是儒家佔統治地位的世俗國家，「神權」從未凌駕於政權之上，佛教傳入中國後，一直受到國家的幹預和管制。佛教一旦無視國家政權的統治，喪失當權者以及貴族的護持，就會遭到非難和迫害，其生存命運也就岌岌可危，最有力的證據就是歷史上「三武一宗」的滅法。中國佛教傳統認為，東漢明帝於永平七年，即公元67年，遣使西求佛法，佛教從此正式傳入中國。這一傳統並沒有多少歷史文獻的證實，但是，它卻普遍被佛教界所接受，原因之一就是，佛教的傳入得到政治的承認，從而也顯示了佛教自建立之初就與政治有着密不可分的關係。佛教傳入中國之初，無論是印度或西域的來華僧人，還是中國本地僧人，都或多或少得到政治上的護持，故能在譯經弘法上有所成就。道安法師(312–385)曾深有體會地告誡其弟子政權庇護佛教的重要性，尤其是社會動盪時期，「不依國主，則法事難立」。一般來說，佛教在中國受到國家帝王的庇護，如在南北朝以及隋唐時代，儘管這種護持多半帶有政治方面的因素。然而，清朝末年，國家對佛教的護持能力逐漸減弱。民國初期，雖然國家憲法保護宗教，但實際上，傳統中國家對佛教道義和法律上的護持幾乎消失，有的卻是一再的剝削和利用。

民國早期，北京政府和南京政府都在憲法中確立了宗教自由。1912年《中華民國臨時約法》第七章第六條寫道「人民享有宗教自由」。[44]這一條文成為後來憲法和法律中有關宗教政策的藍本。1923年10月出臺的《中華民國憲法》，承諾保護公民的宗教自由，其中儒家享有某些特權。1928年，民國中央政府委員會批准通過了《中華民國訓政時期約法》，但其中沒有提及宗教信仰自由。當時國民政府對宗教有所保留與批判，反對宗教的情緒仍然普遍存在。1928年，蔣介石在雪竇寺接見了太虛大師，同意建立佛教組織，但要求同政界要員與文壇學人協商後決定。當時有人提議組織的名稱應避免使用「佛教」一詞，以免有鼓勵宗教之嫌。於是，他們建議用「中國佛學會」，而不要用「中國佛教會」為名。[45]直到1931年公布的《中華民國臨時約法》第十一條，和1936年發布的《中華民國憲法修訂案》，政權才又一次宣告國家保護公民宗教信仰自由。

儘管有上述法律的保證，然而各屆政府先後頒布政策，往往與憲法中所規定的宗教信仰自由大相徑庭，一再推行剝奪佛教財產或限制佛教發展的措施。在這樣的情況下，佛教界一般都針鋒相對，以憲法為基礎，據理相爭，進行各項抗議活動，政府也會因此承諾修改對佛教的政策，出臺一些新的宗教法規。如此往復循環，這種狀況持續了數十年，直到抗爭爆發。1913年6月，內務部頒發《寺廟管理暫時規定則令》，承認寺院住持管理寺院的權利，但同時也申明，政府有權力收回或利用曾經是由國家或社會大衆捐獻而建的寺院財產。[46]此令一出，許多寺院被迫改造成為學校或慈善機構，僧尼被迫還俗，若有反抗者，即被逮捕。此規定一公布，即引起佛教界的一致反對，佛教徒，特別是出家僧衆紛紛請願，敦促政府返還徵收的財產。[47]最後，因為寄禪和尚的去世，政府稍有收斂。1915年10月29日，北京政府頒發了共三十一條的《管理寺廟條例》，不但剝奪了1913年成立的中華佛教總會的合法地位，禁止僧人轉移寺院財產，而且還進一步確立地方官員對寺院住持的管理和任命權力。章嘉活佛等佛教界領

袖即向國會請願，但是，因為國會不久就被袁世凱解散，故一時毫無結果。

這一期間，時局動盪，社會不安，北京政府頻頻更迭，但是，各界政府對佛教的政策和態度基本沒有甚麼變化。1921年5月20日，政府頒布了《大總統公布修正管理寺廟條例》，把前一次的規定精簡至二十四條。[48]這一條例再一次申明國家對佛教的保護政策，但也強調所有寺院不但要在政府註冊，還要繳納財產稅。儘管各個寺院的住持被認定為具有合法管理寺院的權力，但各級政府官員對寺院的管理有最後的決定權。同時，條例還要求僧人向在家信徒進行愛國主義教育，以此為國家和民族的發展貢獻力量。1928年，南京政府成立。次年1月25日，國民政府頒布《寺院管理條例》。[49]這一條例以過去諸多佛教條例和法規為基礎，但具體更要求佛教界積極參與籌款活動，如公共教育、社會救濟和救助孤兒等。條例也同時重申，國民黨政府對佛教寺院有管理權。其中，第6條規定國民黨的三民主義等思想是僧侶必須修學的課程。與此同時，政府還成立了寺院管理委員會，與僧尼共同管理寺院事務，僧衆也不得獨立地從事慈善事業。在這樣的管理委員會中，僧人的數量不得超過半數。市縣一級的官員有權開除「不遵守規定的僧尼」。僧人的教育應當以愛國主義為核心，鼓勵人民通過革命來護國救國。

然而，幾乎沒有人認為《寺院管理條例》可以落實，甚至一些中央政府官員都承認難以實行，再加上佛教界的一致反對，最後，經過立法院的一系列討論，中央政府於1930年1月11日簽發了另一份《監督寺院條例》。[50]與前一條例相比，在此條例中，政府調整了對佛教的態度和政策，賦予僧侶較多的寺院行政管理權，政府的角色由直接幹預管理轉變為監管。但是，寺院住持仍然要每年向地方行政官員匯報工作，而且地方官員有權開除不稱職的住持。同時，這一規定對藏族等少數民族地區的寺院免除征稅，這被視為對漢族地區寺院的歧視，引發了佛教界的反對。

政府對佛教的法令條例一旦公布，隨即又引起佛教界的抗議。但是，一些政客和社會知識分子始終未放棄對佛教財產的徵收工作，只因為僧伽擁有龐大而又現成的資源。在這些政客和知識分子的一再鼓動和操作下，政府一再堅持認為憲法規定國家有權徵用寺廟財產。不過，在實踐過程中，或在落實這些條例過程中，面對佛教界的一片反對聲，政府又不得不多次對政策進行修正。依據1931年《中華民國臨時憲法》第十八條中規定，國家需要時，可以依法徵收人民的財產。國家徵收寺院財產應是合法行為，因為，這些財產是用於國家建設。在當時一黨執政的中國，立法和行政權力不分，國民黨政府頒布的法令就是法律，因此，佛教僧團意識到，他們要以法律來自我保護，對抗政府的迫害。但是，要做到這一點，不但自己要堅持不懈，而且也要努力地尋求政治和社會力量的支持。

就中央政府而言，這一系列法規條例似乎是為了保護佛教，但是，實際上它們不但沒有能阻止地方政府對寺院的剝削和侵佔，反而進一步鼓勵了它們對寺院財產的徵收活動，各地任意徵用或佔有寺院的現象不但沒有減少，反而更加層出不窮。大的寺院淪為軍隊駐紮的營地、學校、政府辦公室，或者當地名流的勝地別墅。政府的行為也助長了一些知識分子借機反對佛教的聲浪。1928年3月，根據新聞媒體的報導，內政部長薛篤弼計劃將所有寺院全部改造為學校。這一提案是由時任浙江大學教授的邰爽秋發起，提交給第一屆國民議會教育會議查議，並獲得大會通過。

這一消息引發了佛教界人士的極大恐懼和憤怒。全國僧衆、居士以及佛教的同情者紛紛組織代表團向南京政府請願。在強大的輿論壓力下，薛篤弼不得不在1928年4月18日向外界宣布，有關沒收寺院財產的消息純屬謠言。同年5月7日，諦閑、印光以及江蘇和浙江僧衆聯名上書國民黨中央委員會，抗議這些違背國家法律和國民黨原則的言行，他們聲稱這將會損害國民黨的利益和國家的未來。同時，太虛致信給南京的第五執行委員會，籲請立即停止對佛教的破壞

行為。他提出，根據三民主義，政府應當支援佛教機構的重組和改革，清除封建社會的殘餘，而不是試圖將佛教驅逐或者消滅。[51]1928年7月3日，高等學院院長蔡元培在南京接見了佛教代表，並寫信給國民黨中央委員會，建議政府應當依法、審慎施行宗教自由政策。在1929年3月，四川19758座寺院的僧人聯名呼籲全國各地的僧人共同譴責政府。同時，全國上下掀起了一場抗議政府强行徵收和佔用佛教寺院的活動。4月，北京千餘僧人走上街頭，抗議北京電車司機聯合會對寺廟的侵佔。

1929年，由於不斷高漲的反對聲浪，教育部被迫延遲關於寺院徵收議案的實行，政府與佛教之間的矛盾也因此暫時得到緩解。次年11月1日，時任中央大學教授的郤爽秋和其他一些知識分子一道，組成中華民國廟產興學促進委員會，重新推動改造寺院為學校的運動。這個委員會宣稱其任務就是「打倒僧閥，解放僧衆，劃撥廟產，振興教育」。11月23日，他們草擬了宣言，敦促政府加快寺院的徵收步伐，並送呈國民黨三中全會第四次會議的教育委員會。他們舉出下列五點作為其充公政策的理由：(1) 鞏固黨和國家的基礎；(2) 共同分擔教育費用；(3) 實現黨的原則；(4) 中國古已有之，不乏此先例；(5) 可納入全國教育體系之中。同時他們以五個要點回應批評：(1) 未剝奪宗教自由；(2) 未妨害佛教研究；(3) 未侵犯個人財產；(4) 未侵害僧尼基本生活；(5) 未損害佛教名勝古跡。[52]委員會通過了他們的建議，即着令教育部和內政部落實推行。

政府的這一計劃還未正式公布之前，就由佛教雜誌《現代僧伽》以醒目的條文刊登出來。[53]這一消息又一次引起全國佛教界的恐慌，仿佛末法就要來臨似的，但同時也激起廣大佛教徒更大的反對浪潮。幾乎所有佛教雜誌報刊都轉載了這一消息，並一致號召全國僧侶和在家居士覺醒起來，堅決抗爭。這一全國性的反抗活動得到一些政治人物和社會名流的支持，其中還包括國民黨一些國大代表。佛教徒聲稱，中國國民擁有宗教信仰的自由和繼承財產的權利，並且，依照

憲法，政府沒有權力沒收寺院財產。1928年的《訓政綱領》第十六條規定：「除非依照法律，否則個人財產不得侵犯或充公。」第十九條規定：「個人依法享有財產繼承權。」[54]行修法師，湖南大溈山寺的住持，甚至呼籲佛教徒要同中華民國廟產興學促進委員會誓死一戰；同時，他也提出，僧人應當承擔為社會作貢獻的義務，彰顯佛教對國家和民族的積極作用，從而平息社會對佛教的指責，反對廟產興學的計劃。[55]

1931年4月，中國佛教會舉行第三次會議選舉，太虛大師為首的改革派贏得了勝利。5月，以太虛大師隨即上書給國民會議，呼籲政府放棄徵用佛教寺院的政策。太虛提出三點反對意見：憲法賦予佛教與基督教和伊斯蘭教同樣的權利；保護佛教有利於政府解決西藏和蒙古等少數民族問題；佛教教義有助於三民主義的實施。[56]會議討論了太虛大師的信，然後通過了班禪大師等人保護佛教的提議案。政府同意退還徵用的寺院，並保證今後杜絕類似事件的發生。同年8月1日，蔣介石簽署了政府令，禁止徵用寺廟。[57]不過，政府認為，無法退還已經被沒收的寺院財產，但是保證未徵用的將不會再徵收。由於政府令中沒有具體規定如果類似事件再次發生，哪一個政府機構將負責處理，各級教育部門繼續有權處理來自寺院的投訴和抱怨。為了維護自身的利益，教育部的官員們一如既往地鼓勵和縱容廟產興學運動，往往總是偏袒教育界，不惜傷害佛教利益。1932年5月5日，行政院又發布了一條規定，重申以後凡是有關寺院財產的案件，一律交由法院處理，禁止政府行政部門的干涉。

民國政府在頒布保護佛教法令的同時，也要求廣大僧衆把寺院收入的一部分用來作慈善事業，以幫助減輕國家的經濟負擔和減少財政赤字。1935年1月14日，行政院簽發了《佛教寺廟興辦慈善公益事業規則》，其中第五條這樣規定：「寺廟興辦慈善公益事業，其出資：應按各該寺每年總收入數目，依左列各項為標準：一、一百元未滿者百分之一；二、一百元以上，三百元未滿者，百分之二；三、三百元

上，五百元未滿者，百分之三；四、五百元以上，一千元未滿者，百分之四；五、一千元以上者，百分之五。」[58]這一法令的頒布與當時社會和政治局勢有着密切的關係。連續不斷的自然災害造成數百萬人無家可歸，東北淪陷以及國共內戰，造成數百萬人流離失所，這些人只能依靠社會慈善救濟維繫生活。其實，早在《佛教寺廟興辦慈善公益事業規則》頒布之前，佛教界就已經開始救災活動。佛教界組織了社會救濟活動，分赴受災地區，把由寺廟、僧衆以及居士等捐助的物資，發派運往災區。

侵佔寺院財產和强制慈善捐獻對佛教造成很大傷害，然而，給佛教造成更大更嚴重傷害的則是軍隊對寺廟的佔據。在1926到1928年國民黨統一全國時期，軍隊佔領寺院的現象隨處可見。1926年10月，革命軍攻佔武昌，沒收了武昌佛學院所在的寺廟，將寺院財產徵收充公，把它改造為一個軍事學院的辦公地點。在以後相當長的一段時間內，類似的情況常常發生，正如東初法師所記載，北伐之後，舉凡有戰事地方，寺院幾乎全部遭到軍隊的霸佔，成了軍隊的營地。[59]

當時的中國，軍隊人數高達數百萬，政府無力提供足夠的供給和居住設施，寺院遂成為軍隊駐紮的廉價便利之所。但是，一旦駐軍之後，這些寺廟往往難以逃脫被破壞的劫難，建築物被毀、佛像被焚，出家人被驅逐到寺院一隅。同時，寺廟成為戰備物資和軍火的儲備之處，對這些古老建築構成極大的威脅。1933年，國民軍第61師在泉州開元寺儲備的大批軍用物資不慎起火，開元寺被焚毀一空。[60]在類似事件不斷發生的情況下，內政部於同年11月發布文告，禁止軍隊佔領古跡寺廟或在古跡寺廟存放軍火物資。[61]1936年，軍政部下令將爆炸性武器搬出佛教古寺名剎。然而三令五申的文告，正好說明侵佔事件的屢禁不止，僧衆不斷提出强烈抗議。正如佛教雜誌中經常記載的一樣，僧侶和居士竭力敦促政府徹底放棄對寺院的佔據。自1928年以後，太虛大師等佛教界領袖一直要求收回武昌佛學院，

但軍隊始終不願撤離；直至1932年，一些軍界人士應邀加入佛學院董事會後，武昌佛學院才重新歸還給佛教界。[62]

隨着中日武裝衝突的加劇，佛教與政府的關係也出現了微妙的轉變。1936年底，中日全面戰爭一觸即發，中國僧伽界意識到民族危機的嚴重性，開始轉變與政府的對立態度，並多次表示支持國家反抗日本的侵略。儘管此時的政府依然奉行廟產興學的政策，繼續徵收佛教寺院，軍隊佔領和强制寺院納税的情況仍未停止，但是，僧伽大衆對政府的批評卻逐漸減少，乃至消失。《海潮音》等佛教雜誌對政府和國家抱怨之微詞也愈來愈少見，而激發民族主義情緒、呼籲佛教徒奮起保衛國家的文章和言論則愈來愈多。1936年，政府號召僧人尤其是年輕僧侶參加軍事訓練，準備投身到民族保衛戰爭中去。一般僧衆，特別是青年僧認為，雖然佛教一再受到國家不平等的待遇，但是僧人仍然應該踴躍回應政府的號召，積極參加備戰工作。他們相信，這樣做，不僅表明僧衆在承當保衛國家和民族的歷史責任，而且能證明佛教對國家和社會的功用和價值，消除長期以來佛教界與國家之間的不愉快，改變社會大衆對佛教的成見。許多這樣的青年僧已經開始準備好報效國家和服務民族。

六

太虛與近代中國佛教

早在1923年，基督教傳教士梅立得（Frank R. Millican）就曾高度評價時年僅31歲的太虛大師。他說：「太虛與中國現代佛教密不可分。如果你忽視了太虛，你將無法理性地書寫近代中國佛教，正如你將無法書寫宗教改革而忽略馬丁．路德一樣。」[63]太虛大師被稱為是中國近代佛教的馬丁．路德，或中國佛教的聖保羅。外國傳教士把太虛大師領導的佛教改革同16世紀時的基督宗教改革運動相比，一方面說明了他們是怎樣看待近代的佛教改革運動，另一方面也表明太虛大師在近代中國佛教史上不可替代的地位。太虛大師的著作總計達七百萬字，所涉主題非常廣闊，有佛教及其他宗教、政治、社會、哲學、文學等。他提出的「行在瑜伽菩薩戒本、志在整頓僧伽制度」的理念，成為中國現代佛教適應社會發展的座佑銘，為爭取佛教生存和復興的契機提供了理論基礎。他在抗日戰爭期間憂國憂民、愛國救民、反對侵略的言行，則成為近代中國僧伽入世和人間佛教實踐的典範。

1890年1月8日，太虛大師出生於浙江海寧縣長安鎮的一個貧苦人家。他1歲喪父後，其母改嫁，便由虔信佛教、居住於寺廟中的祖母撫養，並跟隨娘舅學習古文。少年時，他陪同祖母遍訪佛教勝地。1904年，太虛偷偷出走，獨自一人尋找修習成仙之術，不知不

覺中來到幾年前曾拜訪過的蘇州小九華寺，在尚未完全明白剃度是怎麼一回事的情況下，便師從士達法師落髮出家。數月後，由師祖奘老帶領，前往天童寺，隨名滿天下的寄禪和尚又名八指頭陀受戒。其後兩年，太虛精研佛典，不久便能背誦大量佛教經文，通達佛教哲理。1906年，太虛與圓瑛結為法兄弟。1908年，太虛與熱衷於革命的華山法師一見如故，二人夜以繼日長談。後經華山和栖雲二法師推薦，他閱讀了許多現代社會學和哲學書籍，其中包括康有為的《大同書》、譚嗣同的《仁學》、章太炎的《告佛子書》、嚴復的《天演論》，以及馬克思著作等中外書籍。這些著作及其中的思想點燃了太虛的革命熱情，奠立了他後來改革佛教的基礎。後來，太虛參加了孫中山於1905年成立的同盟會，並在廣州多次參與了同盟會的秘密集會。1911年，廣州起義失敗，其中就義的黃花崗七十二烈士中就有太虛的密友，他曾撰詩紀念。當所作之詩被官方發覺後，清政府派兵包圍他所居住的寺院，在當地朋友協助下，他才成功離開了廣州。

1912年，中華民國在南京成立，太虛大師即在南京毗盧寺設立辦公室，籌備佛教協進會。當時，他在祈園精舍學習時的同學華山法師也正在南京，試圖把以禪修和保守聞名的鎮江金山江天寺改建為佛學院。在共同的革命精神鼓舞下，二人同赴金山，以圖施展復興佛教的抱負。然而其激進的改革方法卻遭到了保守派的暴力阻撓，甚至一度發生流血衝突，這即是著名的「大鬧金山」事件。「金山風暴」對中國當時的佛教界影響深遠，許多年輕僧人或中國佛教界自此開始覺醒，儘管這一事件受到保守派僧人的嚴詞批評。東初甚至將此比擬為《西游記》中孫悟空大鬧天宮。[64]不久，寄禪和尚建議太虛大師將佛教協進會並入1912年4月成立的中華佛教總會。1914年寄禪和尚圓寂後，時年23歲的太虛在他的紀念法會上提出教制、教團、教理的三大革命，呼籲佛教徒改造「死鬼經懺」佛教，建立奉獻人生社會的新佛教；以五戒十善為基本教義，致力於社會政治、經濟的改革。同時，太虛提出寺院不應為私人所有，應當作為廣大僧衆共有的財

產，因此，他要求廢除傳統的子孫叢林傳法制度，建立十方叢林新制。這一改革措施立即招致保守派的激烈反對，有人甚至稱他為當代的「提婆達多」；他們擔心太虛的改革將導致他們失去對寺廟財產的控制權，或者斷送佛教的法脈。

太虛的改革遭到了保守派勢力的强有力抵制。雖然當時的中國僧團受到社會的批判和國家的迫害，但其內部反對激進改革、苟延佛法慧命的保守力量依然强大。與此同時，國內政治和社會改革的步伐亦停滯不前，使得一些熱血為國為民的有志青年極為失望。有鑒於此，太虛於1914年在浙江普陀山閉關修行。三年期間，除了既定的日常修行之外，他系統地研究了三藏經典。他每天利用餘暇閱讀報章雜誌以及其他哲學和宗教書籍，但是他關心國家大事，兼懷救濟天下之心從未改變。1917年出關後，太虛立即重新啓動他的佛教改革運動。

1917年，太虛大師在前往臺灣講經的途中，訪問了日本。回國後，他與當時的一些政治和社會名流，如章太炎、王一亭、蔣卓平等，在上海成立覺社，出版季刊《覺社叢書》。1920年，中國第一份佛教月刊《海潮音》，在太虛的主持下，正式出版。太虛發表了《海潮音宣言》，明確其宗旨為「發揚大乘佛法真義，應導現代人心正思」。在隨後的一段時間內，太虛大師除了編輯《海潮音》雜誌之外，也經常應邀到各地講經說法，深受佛教界開明人士以及知識分子的廣泛尊敬，從此聲名遠播。但是，太虛的言行，特別是在推動佛教僧團改革等方面，也得罪了佛教內部許多「老僧」，他們認為太虛大師的思想過於自由和激進，甚至不允許他們的弟子們跟從太虛大師學習。1922年，太虛借鑒西方教育制度，革新佛教教育，在武漢創辦了武昌佛學院。此佛學院與後來也是由太虛組織創辦的漢藏教理院和閩南佛學院，共同成為近代中國佛教教育的中心，為中國佛教培養了衆多的傑出人才。1928年，太虛創辦中國佛學會，被推舉為理事長；1929年，中國佛教會成立，太虛被推舉為常務理事。

這個時期，太虛有意聯合佛教各界組建國際佛教組織，以增進世界和平。1924年，太虛大師在廬山發起召開了東亞佛教大會，次年在日本舉行，這兩次會議成為中日佛教史上的里程碑。太虛學識淵博，折服了日本許多佛教學者，成為近代兩國佛教交流的關鍵人物和締造者。1928年末至1929年上半年，太虛參觀考察了歐美各國，拜訪各國宗教領袖以及著名的哲學家和宗教學家。六個多月的參訪開拓了他的視野，為其佛教改革和人間佛教思想構建了廣闊的國際空間。

太虛以其淵博的學識、圓融方便的態度，結識了一批政治界、知識界等社會各界人士，其中許多成為他的至交和護法。在他三十歲之前，太虛已經聞名於政界高層。他善於因人施教，他的佛法講演甚至吸引了一批軍人，這種工作與佛教基本教義「不殺生」似乎相違背，而太虛卻能夠圓融地加以分析，進而使他們不會因為自己的工作而感到與佛教格格不入。1926年太虛大師在新加坡時被問及是否可以殺害植物，他解釋道狹義而言佛教不主張傷害植物，儘管動植物之間有所不同。植物作為「無情物」不同於包括人類在內的動物，它們遭到毀滅時既無痛感也不會心生怨憤或報復之念，故而殺害植物者不會招致業報。[65]1927年4月，太虛大師應邀到福州，當地省市政府和軍政要員為他接風，設宴款待。席間，一些軍官詢問太虛大師，在戰爭時期，他們應當如何調解佛教不殺生與保家衛國而殺敵之間的矛盾。太虛回答說，普遍平等、自在正覺、大慈大悲之心就是佛心；以如是佛心，行菩薩道，勇猛精進，方便度生，如是救國利民。如果是為了饒益有情而進行降魔除敵，軍人也不應感到內疚。他向軍人們提出三項忠告，即真如而正覺、正覺而慈悲、慈悲而方便。太虛大師認為，只要把智慧和慈悲有機地結合起來，善用方便，一切行為，即便是除暴降魔亦是正行。當有人問及是否將敵人視為惡魔並對之仇恨時，太虛答道：「仁者無敵，敵慈悲者，自成魔類！佛不魔視，失慈悲心，自心不魔，諸魔自伏。」[66]

當士兵心存善念、充滿慈悲消除怨恨時，殺敵只不過是軍人恪盡自己的職責而已，故為國為民都是有功之舉。這樣的見解和回復，自然博得軍人的理解和讚嘆。也正是如此，太虛大師廣泛交識了軍界友人，乃至有許多軍人拜在太虛大師座下皈依了三寶。1929年8月，一名叫王深的軍官前往普陀山拜訪太虛，自認為擇業不慎，近於殺伐，並為此深表遺憾和不安。太虛回答言：「不然，韋馱菩薩亦現武將身，居士何所見之不廣乎？且軍營中團體最大，若能以我佛慈悲之宏願，灌輸於各個兵士腦中，使人人有慈悲之觀念。由此推廣，由營而團而旅而師，行見人人均知尊佛，人人均具慈心，度己度人，是一非二，要皆本源於大慈大悲普度衆生之一念而得其效果也。夫慈悲體用甚大，不時出家人當然，即在家人亦莫不然。」[67]

身着戰袍、手持降魔寶杵保護寺院的韋馱菩薩就是佛教軍人的典範。太虛大師認為，只要具有慈悲之心，為國為民殺敵降魔都是佛事，而在國家危難和動亂期間，軍人的工作顯得尤為重要。1929年11月，太虛大師應邀至長沙第一軍官訓練所演講，把菩薩的慈悲和革命的精神結合起來，鼓勵這些年輕的未來軍官，運用佛教的般若智慧、慈悲、勇氣、紀律，以及各種方便法門，為國盡忠。他說：「故說佛學之精神，與革命之精神，是貫通的。由動機上言，為人群謀利益，則同是慈悲心。有了慈悲心而為人群除痛苦、束縛，打破一切的障礙，即有奮不顧身之精神。」[68]

就佛教軍人可否在戰場上殺敵的問題，太虛大師給予兩個層面的回答。他認為，「戒殺乃人天乘、二乘之理」，所以受持五戒之人不應殺生，故不能成為軍人。因此，若要做好一個軍人，又希望做好一個佛教徒，他們應只受佛法僧三皈就可以了，不必受持五戒，這樣，軍人就可以在戰場殺敵，而無須擔憂受到宗教的責罰。但是，大乘菩薩戒則不一樣。太虛大師說：「菩薩無我，以衆生為我，負一國責任之軍人，當以全國國民為本位，為盡保衛國民之責任而殺敵無犯。反之，若任人凌而不衛民，反為殺生，故視其目的而定其應殺

與否。菩薩之殺敵，乃為大多人之生而去其害，從救大多數人之大悲心起，故不礙於戒殺，而反是實行菩薩行。若以侵略心殺之，則失菩薩心。若達性空，則無物無衆生，更無軍人，一切無相，而無殺不殺可言。若自因果和合言，則一切俱有差別而無量。然能以慈悲為本而方便行殺，仍為大乘行也。」[69]

無我的智慧與慈悲的精神是軍人實踐佛法的理論保證。行菩薩道的軍人應首先把自己看成是國家的公民。如果是為了保護國家、拯救人民，他們本應在戰場上奮勇殺敵。真正行菩薩道者，以慈悲為基礎，能所二空，故無所畏懼。但是，如果像日本軍閥一樣，在貪婪的驅使下而進行侵略殺戮，則違背了菩薩行，觸犯戒律，定將自食其果報。

在此期間，許多中國人已經把日本視為中國的仇敵，在1937年之前，太虛大師還有許多日本朋友，與日本僧團仍保持着一種友好聯繫。但是，隨着中日兩國戰爭的逼近，太虛大師義無反顧地承擔起自己的公民義務，懷着强烈的民族主義意識，尖銳地批評了日本對中國的帝國主義侵略政策，要求日本佛教徒起來反抗日本對中國的侵略。抗戰爆發後，太虛大師更强烈地譴責了日本的侵略行為，敦促日本佛教界抗議侵華戰爭。戰爭初期，太虛呼籲中國佛教徒配合國民政府積極抗日。在其後的八年抗戰中，他全力組織佛教界進行抗日戰爭的宣傳，在漢口、雲南、湖南、湖北各地建立僧伽救護隊，並率領中國佛教代表團前往緬甸、印度和斯里蘭卡各地訪問。1941年1月，太虛大師在重慶設立中國佛教會臨時辦公處，以期加强佛教組織，團結佛教界共同抗日。但是，由於政府無意和無力支援，而且佛教界內的反應也甚冷淡，他不得不最後放棄。直至戰後，太虛大師重新組織中國佛教會的計劃才得以開始實現。

七

結　語

民國初期，百廢待興，但國家財政貧乏、軍事薄弱、經濟蕭條，再加上軍閥連年混戰，造成中國滿目瘡痍，餓殍遍野，數百萬中國人民流離失所。在僧伽內部，一般僧衆的宗教精神喪失，道德修持頹廢。但是，即便如此，僧伽依然有龐大的寺院、富足的財產。在這樣的情況下，各界政府千方百計地試圖把寺院財產佔為國有，進而加以利用。在知識分子的幫助下，政府通過制定法令和條例，希望使廟產興學運動合理化和合法化。廣大僧尼利用法律賦予的權利，與政府展開激烈抗爭。儘管他們無法改變政府的政策，但減緩了廟產興學的速度，迫使政府數次修改法令，調整對佛教的政策。如果說，國家建設是民族主義的一部分，那麼，僧衆拒絕為國家捐獻廟產的行為，顯示了他們在當時並沒有表現出十分高漲的民族主義熱情，他們仍然把寺院看成自己的家，反抗侵佔、保護寺院財產則是他們的義務。寺院與國家之間的這種關係，直到30年代後才開始改變，原因之一，就是當時國難加深，青年僧進一步增强了民族意識，意識到中華民族正處在外來侵略的危機之中。

佛教傳入中國後，備受儒家和士大夫的責難，而在近代，更受到基督教傳教士以及新知識分子的批評，加之政府不斷進行迫害，佛教面臨着巨大的挑戰。所有這些都迫使中國僧伽不得不痛定思痛、勵

新圖治。外在的批評和打擊促使佛教內部進行自我反省和整頓，就這一意義而言，現代佛教改革是僧伽對外界各種迫害勢力的回應。一些佛教界領袖和僧青年意識到佛教的危機，紛紛在寺院創辦學校，重新整飭佛教機構，開展慈善救濟活動。一些僧人深受社會變革思想影響，加入推翻清政府與建設新中國的隊伍中。他們這種思想和行動激勵了後來的僧人開展佛教改革，參與社會乃至政治，為僧團的自身建設培養了一批富有才學的青年革命僧。他們反抗廟產興學，開闢了佛教走入社會的大門。更重要的是，這種改革精神，以及社會和政治的參與使這些青年僧得到了鍛煉，為他們後來投身抗日戰爭，成為佛教界抗戰的典範，做好了精神和物質準備。

太虛領導的僧團改革在當時佛教機構建制方面的收效甚微，其原因是多方面的：保守派的固執己見、政府的迫害、連年征戰以及反宗教的社會運動等。太虛也認為他的佛教改革的失敗是由於沒有一個完整而長遠的計劃，故有些學者將這一改革的失敗歸因於領導者個人的缺點或改革的不徹底。[70]這種觀點早在太虛時代就有人提出，故而在抗日戰爭期間、出現了所謂的「新佛教運動」，重新詮釋太虛大師的佛教三大革命。正如新佛教運動倡導者之一的巨贊法師所指出的那樣，現代佛教應掀起一起像當年馬丁·路德改革基督教一樣的革命，只有這樣，佛教才能復興。乃至現在，也有些學者認為，佛教的改革應徹底取消出家人與在家人之間的區別，實行與基督新教一樣的「居士佛教」。但是，不可忘記的是，佛教與基督教存在着很大的不同之處，僧侶住持佛法和在家護持佛法的實踐，早在釋迦牟尼佛時代就已經明確，也是佛教賴以生存的基礎。另外，民國期間，傳統佛教保守派勢力強大，以至於任何微小的改革方案都遭到極力反彈，可以想像，激烈的改革可能遇到更大的阻力。雖然太虛大師自己認為他的佛教改革失敗了，但是，改革本身卻給中國僧伽敲起了警鐘，部分僧衆開始覺醒起來，青年僧也逐漸意識到自己的責任和義務。這樣，以太虛為首的近代中國佛教的改革，為佛教參與社會事務、服

務人生，及為僧青年參加1937年民族抗日戰爭做好了準備，並為佛教未來的發展和復興播下了種子，他所開創的近代人間佛教已然成為當代中國佛教發展的主流。

註 釋

1 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 264.

2 同上，頁264。

3 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 262–269.

4 Guoqi Xu, "Nationalism, Internationalism, and National Identity: China from 1895–1919,"in C. X. George Wei and Xiaoyuan Liu, eds., *Chinese Nationalism in Perspective: Historical and Recent Cases* (Westport: Greenwood Press, 2001), 104; John Fitzgerald, *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 25.

5 中華民族如同醒獅的譬喻時常為中國政界領導以及學壇文人所引用，這或許起於拿破侖，然而費約翰認為拿破侖第一次提出這一譬喻的說法並不可信。

6 東初：《中國佛教近代史》，臺北：中華佛教文化館，1974年，頁41–46。

7 《海潮音》，第16卷，第1期，頁140–185。

8 Holmes Welch, 259.

9 Wing-tist Chan, *Religious Trends in Modern China* (New York: Octagon Books, 1969), 85.

10 塵空：〈民國佛教年紀〉，張曼濤主編，《中國佛教史論集(民國佛教篇)》，臺北：大乘佛教文化出版社，1979年，頁167–168。

11 Karl Reichlt, *China Christian Year Book*: 1932–1933, 110.

12 印順：《太虛法師年譜》，北京：宗教文化出版社，1995年，頁223。

13 于凌波：《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995年，頁126。

14 Arthur Smith, "Appendix 1: Statistics of Protestant Missions in China," in *The Uplift of China* (New York: Young People's Missionary Movement of the United States and Canada, 1908), 258.

15 E. J. Eitel, "Buddhism: Its Historical, Theoretical and Popular Aspects," in E. J. Eitel, ed., *Buddhism, Its Historical, Theoretical and Practical Aspects* (Hong Kong, 1884), 144.

16 太平天國摧毀佛教的詳情可參見〈太平天國與佛教〉,《太平天國史論文集》,南寧:廣西人民出版社,1983年,頁263–381。

17 東初:《中國佛教近代史》,頁134。

18 東初:《中國佛教近代史》,頁116。關於20世紀20年代反基督教運動的討論詳見葉嘉熾:《宗教、民族主義與中國學生:1922–1927年的非基督教運動》,西華盛頓,1980年。

19 楊家駱主編:《戊戌變法文獻彙編》,臺北:鼎文書局,1973年,頁230–236。

20 張之洞:《勸學篇》,《戊戌變法文獻彙編》,臺北:鼎文書局,1973年,頁3729。

21 〈着各省府廳州大小書院改建學堂諭〉,《中華民國開國五十年文獻》,臺北:正中書局,1961年,第8卷,頁317。

22 《上海縣志》,臺灣:成文出版社,1918年,頁661–702。

23 太虛:〈中興佛教寄禪安和尚傳〉,《海潮音文庫》卷18,臺灣:新文豐出版公司,1985年,頁112。

24 沈潛:《宗仰上人集》,武漢:華中師範大學出版社,1999年,頁1–2。

25 東初:《中國佛教近代史》,頁889–891。

26 書新:〈開國時期的佛教與佛教徒〉,張曼濤主編,《中國佛教史論集(民國佛教篇)》,頁6–7。

27 楊文會:〈支那佛教振興策〉,《楊仁山集》,黃夏年主編,北京:中國社會科學出版社,1995年,頁7。

28 印順:《太虛法師年譜》,頁6。

29 蘇曼殊、章太炎:〈告宰官白衣書〉,《曼殊大師全集》,香港:文源書店,1934年。

30 東初:《中國佛教近代史》,1974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。

31 《海潮音》，第16卷，第1期，頁113。

32 關於1921年之後佛教學院的記載，參見《海潮音》，第16卷，第1期（1935年），頁111–130。

33 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, 285–287.

34 塵空：〈十五年來之佛教出版社〉，《海潮音》，第16卷，第1期，頁186–197。

35 《海潮音》，第18卷，第5期，頁91 (525)。

36 《海潮音》，第18卷，第5期，頁95 (529)。

37 《海潮音》，第18卷，第6期，頁84 (630)。

38 印順：《太虛法師年譜》，頁23。太虛大師當時不贊同這一提法，他認為，這似乎成為一種交易，即佛教捐助換取政府保護。他說，佛教僧人為國捐助乃是身為國民責無旁貸的義務，而政府保護佛教也是其本來的責任所在。

39 赴京之前，寄禪和尚曾告訴太虛大師，根據他的命相，他不應去北京。參見太虛《中興佛教寄禪安和尚傳》，頁114。

40 內務部分別於1913年6月與10月頒布兩份文件。詳情請參看《中華民國史檔案資料彙編》，南京：江蘇古籍出版社，1991年，第15卷，頁692–694。

41 章亞昕：《八指頭陀》，北京：中國文史出版社，1998年，頁44。

42 東初：〈民國肇興與佛教新生〉，張曼濤主編，《中國佛教史論集（民國佛教篇）》，頁320–321。

43 印順：《太虛法師年譜》，頁223–225。

44 章伯鋒編，《北洋軍閥》，武漢出版社，1990年，第1卷，頁681。

45 印順：《太虛法師年譜》，頁139–140。

46 〈寺院管理暫行規定則令〉，《中華民國史檔案資料彙編》，v3，pt.15: 692。

47 章嘉：〈中華佛教總會致國務院呈〉，《中華民國史檔案資料彙編》，v3, pt.15: 690–692。

48 〈大總統公布修正管理寺廟條例〉，《中華民國史檔案資料彙編》，v3, pt.15: 698–702。

49 〈寺廟管理條例〉，《中華民國史檔案資料彙編》，v5, pt.1: 1017–1019。

50 〈監督寺廟條例〉，《中華民國史檔案資料彙編》，v5, pt.1:1019。

51 東初，《中國佛教近代史》，頁 138。

52 常惺：《常惺法師集》，臺北：中華大典編印會，1968年，頁 39–48。

53 東初：《中國佛教近代史》，頁 160。值得注意的是，這一議案本應載入1930年的《教育年報》，然而卻未見錄入，究其原因，或許是當時內外界的強烈反對所致。

54 參見《中國概覽》(*Chinese Handbook 1937–1943*)，頁 117。

55 東初：《中國佛教近代史》，頁 158–160。

56 太虛：〈上國民會議代表諸公意見書〉，《太虛大師全書》，臺北：善導寺，1979年，第 15 篇，第 48 冊，頁 18–24。

57 林錦東：《中國佛教法令彙編》，臺中：國際佛教文化出版社，1958年，頁 168。

58 〈佛教寺廟興辦慈善公益事業規則〉，圓瑛編，《佛教法令彙編》，上海：中國佛教會，1948年，頁 129。

59 東初：《中國佛教近代史》，頁 189–190。

60 《海潮音》，第 14 卷，第 9 期，頁 114。

61 林錦東：《中國佛教法令彙編》，頁 172–173。

62 于凌波：《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995年，頁 154。

63 Frank Millican, "Tai Hsu and Modern Buddhism," in *The Chinese Recorder*, 54/6 (1923), 327.

64 東初：《中國佛教近代史》，頁 98。

65 太虛：《太虛大師全書》，第 17 編，第 53 冊，頁 739。

66 太虛：〈為軍政當局開示〉，《太虛大師全書》，第 19 編，第 61 冊，頁 1173。

67 王深：〈南普陀訪太虛上人記〉，《太虛大師全書》，第 17 編，第 53 冊，頁 746–750。

68 太虛：〈怎樣去作軍官〉，《太虛大師全書》，第 18 編，第 55 冊，頁 271。

69 太虛：〈答吳覺僧問〉，《太虛大師全書》，第 17 編，第 52 冊，頁 535–536。

70 譚世寶：〈太虛大師年譜讀後〉，霍韜晦主編：《太虛大師一百周年國際會議論文集》，香港：法住出版社，頁 160。

第二章

佛教與護國

1931年9月18日，日本佔領滿洲後，中國和日本之間的全面軍事衝突危機與日俱增。1932年1月的上海之戰和1933年2月的熱河之戰表明中日兩國之間的大規模戰爭一觸即發。國民政府試圖推遲戰爭的爆發，以便首先「攘內」，消滅共產黨。為此，國民政府增加了軍事力量，並在此後的數年中，把大部分國家財政收入都用在軍費開支上。在政治上，政府一再促請全國人民聯合起來，在國民黨的領導下實現全國的統一。舉國上下開展了民族主義和愛國主義教育，其中包括新生活運動。1935年，共產黨領導的紅軍開始長征，同時一再呼籲國共團結合作，共同抵抗日本的侵略。這樣，在共產黨及其擁護者的鼓動下，許多地區普遍出現大規模的抗日遊行示威活動和抵制日貨現象。中華民族又一次面臨着內憂外患的雙重災難。1936年12月，西安事變爆發，促使國共停止敵對，團結一致抵抗中華民族的共同敵人日本的侵略。

早在1936年初，全國掀起全民動員參加軍事訓練的活動。同年7月，國民政府號召全國僧衆依法參加軍事訓練，做好戰爭的準備工作。10月，政府又一次下令，號召全國年輕僧衆同其他公民一樣武裝起來。[1]為了響應政府的號召，無錫佛教界首先組織僧衆軍訓，並擬訂簡章及訓練大綱，呈請南京中央訓練總監備案。不久，訓練總監部下達全國僧衆接受軍訓的命令，全文如下：「訓練總監令飭遵照，查我國憲法，信教自由，然兵役義務，則全民平等，凡我僧道同胞，應秉以往廟宇自衛之精神，進為國自衛之貢獻，國難日亟，寧容自外，允宜善為宣導，以樹全國佛教界之楷模。又此壯丁訓練，並非當兵，特同屬中華民國，不能不分擔保衛國家之責，蓋處於列國競爭之非常時期，關於管教養之訓練義務，必須全民一體。舉凡個人或團體，對於是項所受訓練之精神，與服精神之消長，乃將來存在與消滅之分歧，是最宜及早認識而自覺者。既據呈請前來，規定變通辦法四點：一、道受訓，得單獨編組，二、訓練服裝，得用原有之短僧服，三、前兩項如有認為無須，而照一般在俗參

加者亦聽，四、僧道受訓後之編組，不列入戰鬥部隊，仰即遵照辦理，為要，此令。」[2]短短數月之間，許多軍事訓練中心在全國各地、特別是大城市的寺院相繼建立，中國僧衆開始接受正規軍訓。在這一章裏，我們將首先概括性地論述抗日戰爭爆發前夕，充滿中國大地的民族主義現象，分析僧青年是如何創造性地重新構造佛教與國家的關係，以及如何協調二者之間的矛盾的。

一

國家的義務與僧伽的職責

中華民國自1912年建國以後，歷次憲法和法令都重申，僧衆作為公民的一員，有服兵役、報效國家的義務。1912年3月頒布的《中華民國臨時約法》第十四款規定：「公民有依法服兵役的義務。」[3]1931年，國民代表大會制定了《中華民國訓政時期約法》，其中第二十六條規定，中國公民有依法服兵役和强制勞動的義務。1936年5月，《中華民國憲法草案》又稱《五五憲草》出臺，其中第二十二條宣布，「所有公民應依法服兵役和參加生產勞動」。

無論是臨時約法、還是憲法草案都沒有明確提及僧侶和僧尼必須參軍，但是，當國家的領土受到侵犯、主權受到威脅的時候，每一個中國公民都有職責、有義務為國家提供軍事服務。長期以來形成的佛教傳統認為，出家人出家以後不應忙於世俗之事，而且，一般僧衆似乎並不知道他們對社會和國家也有服務的義務。出了家的僧衆離開家庭生活，以追求出世的解脱，他們對社會和國家的概念非常淡薄。但是，中華民國成立之後，僧人也被認為是中華民族的一分子，也是國民之一。《中華民國訓政時期約法》的第二條宣布，「根據法律，享有中華民國國籍者皆是中華民國的公民」，第六條又補充說，「不管性別、種姓、宗教或者階級，中華民國的公民在法律面前一律平等」。因此，雖然當時的中國僧衆還沒有多麼强烈的公民意

識，但在國家法律看來，他們是有責任、有義務的國家公民，同其他公民一樣享有平等的權利，並受到國家的保護，故應同其他公民一樣，履行為國家服務的義務，包括服兵役。

國家的憲法規定了包括出家僧衆在內的所有中國人的義務，但是，當時一般僧衆並不知道這一點，更不知道在法律面前，他們和其他在家人一樣；也就是說，他們並不瞭解僧衆也有服兵役和保護國家的義務。因此，雖然國難當頭，但是，要求廣大僧衆改變長期形成的傳統習慣和思維方式、適應新政治環境還是非常困難的。當他們聽說政府要求僧衆進行軍事訓練時，許多僧衆感到非常震驚，紛紛抱怨這是「聞所未聞」；有些僧衆則被激怒了，認為這是對佛教的迫害，是末法出現前的表現。為了戰爭，出家人參加軍事訓練，這已經違背了不近軍隊的戒律，更何況，訓練後，他們還得前往戰場，參加戰鬥，而在戰爭中殺生是不可避免的，這是犯戒，而且是根本大戒。但是，近代中華民族的覺醒運動，拉近了僧團與社會之間的距離，民族國家意識也開始傳入僧團，從而影響了一部分僧人的世界觀。這些僧衆，特別是青年僧衆開始關心社會、政治乃至軍事形勢的發展，意識到僧伽有義務承擔社會、國家和民族的責任。其中，最為積極活躍的是一部分經過佛學院教育的僧青年。在民族主義思想的影響下，這些僧青年或「新僧」，既關心中國佛教的未來，又關心國家民族的命運，同時把佛教同國家的未來和命運結合起來。他們經常討論或反問自己這樣一些問題：怎樣才能為國家和民族服務？怎樣才能復興佛教，使之得到社會和政治的認同？他們認為，政府要求僧侶進行軍事訓練，正好給僧團走入社會提供了機遇，僧伽應充分利用這一機遇，來表達他們的民族主義和愛國主義，服務國家和社會，由此進一步實現佛教的復興。

然而，這些僧青年也明白，他們是出家人，必須依教奉行、遵守僧團的戒律，而其中最為重要的就是非暴力主義或不殺生。無論是上座部佛教還是大乘佛教，都强調出家僧衆乃至一切奉行佛教的人都

不得妄殺生命，即使是細小昆蟲等。許多佛教經典不但強調不殺生的重要性，而且詳細地描述了殺生的惡報。佛教戒律更明文規定，僧衆不得無緣無故地往來於軍營之中，而要遠離作為暴力工具的軍隊。[4]那麼，中國僧衆又怎能把軍事訓練帶入寺廟，或親身參加軍事訓練，準備前往戰場殺敵呢？因此，如何在服務國家和遵守佛教戒律、奉行佛法之間找到一個協調點，這就是僧青年面臨的問題，而且也是他們必須解決的問題。為此，他們開始從佛教經典中尋找理論依據，證明僧伽從事軍事訓練乃至參加戰爭並沒有違反佛教思想。他們重新詮釋戒律，從而得出這樣的結論：佛教允許人們捨棄戒律，更好地饒益有情。

1936年12月的一天，厦門南普陀閩南佛學院出現了一則通告，通告來自《佛海燈》主編。[5]通告這樣寫道：「啓者，頃接《佛海燈》編者先生來信，擬於本卷四期出一《僧伽護國專號》，托為向諸同學代征鴻文。按：我輩僧伽，即屬國民分子，對此國難當頭，自有護國救民天責；故恭請同學，各將平日愛國赤誠，及其意見，可盡量發揮成文，借此機會公諸社人，以有鑒我心也。」[6]

這則通告同時在其他寺院和佛學院出現，得到許多新僧的廣泛關注及熱烈回應。意想不到的是，《佛海燈》雜誌社收到許多文章，無法在一期中刊出。這樣，在隨後的三個月中，《僧伽護國專號》分冊出版發行。在專號的卷頭語中，月耀法師簡要回顧了當時的軍事和政治狀況。他認為，中國內部軍閥、土匪橫行，政客變亂；外部列強威脅，喪權失地，實令人痛心疾首。但是，月耀法師高度評價了中國士兵抗擊外敵的英勇表現，以及後方人民宣傳、募捐等愛國行為。他相信，在愛國主義的旗幟下，中華民族和中國人民是不可戰勝的，一定能夠保護國家、實現民族復興的大任。月耀告訴廣大的讀者，在傅作義將軍的帶領下，中國軍隊已成功地反擊了日本、僞蒙、僞滿軍隊的聯合進攻，並收復了北方部分領土。勝利使中國軍隊士氣大振，也使中國人民的愛國熱情進一步加深。中國人民時刻

準備着為政府提供精神支援，為士兵提供物質資助。國難期間，全國上下各盡義務，那作為國家成員的僧伽又應怎樣做呢？月耀法師繼續說道：「吾儕僧伽，乃中華國民之一，衣、食、住、行之問題，悉依賴於國家，而對於目前之國難，豈可忍而袖手旁觀耶？本刊同人，有見於茲，且職責之所在，故出此《僧伽護國專號》，宗旨在喚醒我醉夢之僧伽，一致救國、護國。」[7]

三冊的《僧伽護國專號》共有約五十篇文章，主要來自現代中國佛學教育發源地閩南佛學院和武昌佛學院的新僧。在這些文章裏，學僧們熱情地表達了自己愛國護國的觀點，探討如何協調佛教的不殺生戒律與公民保衛祖國、抵抗入侵職責之間的關係，從而阻止敵人侵略中國和殺害中國人民。這樣，他們都得出一個雖然令人震驚但也是可想而知的結論，那就是，中國僧衆一定要支持政府，接受軍事訓練，為戰爭做好準備。這些僧青年發願，他們時刻準備為國捐軀，為了中華民族，他們寧願暫時放棄他們的宗教修持和宗教的職責。他們認為，廣大僧衆再也無法繼續靜守寺院或安心於禪堂，或對國家事務置之不理或保持沉默。他們堅信，儘管他們身已出家，但不能放棄國家責任，相反地，更應盡最大的努力發揮公民的職能。

在强大的民族主義宣傳面前，僧青年意識到，他們既不能改變日本帝國主義入侵的事實，也無法無視愛國主義的洪流，更不能忽略自己的公民責任，他們唯一能做的就是重新詮釋宗教職責的內容。他們在佛教經典和歷史文獻中尋找佛法護國的理論依據和範例，為其加入護國工作做辯解。最後，他們得出這樣一個結論，佛法和戒律並不是一成不變的教條主義，佛教的不殺生或非暴力原則並不意味着「無所作為」或消極等待，佛教不是絕對的非暴力主義。釋迦牟尼佛，正如在大乘佛教和小乘佛教文獻中所記載的那樣，並沒有一味地譴責殺生，他也沒有全然否決自衛正義暴力。佛教的戒律包括兩個層次：即諸惡莫作和衆善奉行。僧人不但要不作惡，而且要廣泛地行善。就不殺生戒而言，除不殺之外，佛教徒還應方便權巧，積極

地投身於促進和平、防止屠殺的活動中去。雖然佛教徒應避免殺生，但同時他們還需保護生命免受損害，以慈悲為懷，普度衆生於水深火熱之中。這些僧青年由此意識到，中國僧侶準備為國捐軀的思想與大乘佛教的精神是一致的。為了保衛祖國和服務人民，他們認為，僧侶應暫時捨棄殺生戒，捨小小戒，這樣，他們就能與其他中國人民一道共同抵抗日本帝國主義的侵略。一旦戰爭結束，他們可以重新受戒，恢復比丘身份。

對於出家人不應往來於軍營之中的說法，一些僧青年則回應說，佛教强調的是戒律的精神，而不是戒律文字。佛陀按照當時社會的需要，或為了使僧伽能夠在當時的社會中生存，以達到僧衆和合、正法久住的目的，隨時隨地隨人制定戒律。佛教的戒律，特別是小小戒並不是專制和教條的，它們有很大的契機性，其實踐也應隨宜時空因緣。釋迦牟尼佛曾說：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」[8]有關佛陀制定出家人不應隨往觀看軍事操練，是因為當時一些出家人因隨往觀看而忽視其宗教修持，或引起一些在家大衆的說三道四，所以，佛陀制定戒律，禁止類似的事情再次發生。如果這樣來理解佛教戒律的話，不入軍營戒也就不再會成為阻礙僧衆參加軍事訓練的障礙了。僧青年們認為，戒律的實踐應與社會時代的實際情況結合起來。佛陀規定僧衆不得往來於軍營，是為了讓廣大的僧衆能更好地修行，是為了避免其他社會大衆的閒言非語；同樣地，這些僧青年相信，如果當代僧衆參與軍訓是為了讓僧伽更好地與社會相處，那麼，佛陀是會允許他們這樣做的。接受軍訓、往來於軍營，是當時大勢所趨，是佛教進入社會的一種方便法門，對僧團有利，對中國社會有利。因此，出家僧衆無需執着於此戒律的表面形式，而應以智慧為指導，追隨菩薩道，修習慈悲喜舍四聖處。出家僧衆應以菩薩為榜樣，把握佛陀制戒的精神，以及戒律的本質，肩負起保衛祖國的責任。

僧青年可以輕易地解決不入軍營戒與參加軍事訓練之間的矛盾，但是不殺生戒與僧衆參加戰爭之間的矛盾似乎並不是輕易可以解決的。為此，一部分僧青年只是堅持認為不殺生戒是可以捨棄，但是並沒有明確地為此提供任何佛教經典依據和理論基礎，只不過是因為他們覺得，在國難當頭之際，他們可以這樣做，而且也應該這樣做。但是，另外一部分僧青年則從佛教經典文獻中，找出可以「殺生」的理論依據。大乘佛教的精神，可以用一句話來概括，那就是「慈悲為本，方便為門」。出家衆受比丘戒後，還要受以大乘戒律文本為基礎的菩薩戒，其中一部就是《瑜伽菩薩戒本》。[9]此菩薩戒本總結了菩薩行應持的三清淨戒，即攝律儀戒、攝善法戒和饒益有情戒，其中，最為重要的一條則是以種種方便智慧恆順衆生、利益有情。這樣，為了避免直接與不殺生戒產生矛盾，一些僧青年這樣問道：佛教的慈悲是否可以代替不殺生戒？以慈悲方便救護衆生與遵守不殺生戒，哪一個更重要？佛教經文中是否提及關於正義對抗非正義的主張？為了救護衆生，僧人們是否有權與殺人的惡魔鬥爭？這些僧青年在佛教經典中找到了他們希望找到的答案：佛教沒有完全禁止以暴制暴，消除罪惡正是獲得善益的方法。

「一殺多生」是諸僧青年引用最多的經典文句之一。覺先法師在其〈僧訓武裝救國論〉一文中，介紹了佛陀前生的一則故事，即菩薩為了救助五百名商人，毅然殺害了數十名海盜。他說，這就是佛教的慈悲利他主義，因此，如果能殺一人而救百人，殺百人而救一國，這在佛教的慈悲主義和戒律上是允許的。因此，覺先法師反問道：「我們的鄰邦，屢屢殺我同胞，奪我土地，『執為己有』，吾人身負護國救民責任的僧伽，該不該奮勇殺賊，『逼而奪取』我們失去的大好山河呢？」[10]

有關菩薩殺死強盜以救五百商人的故事，在不同的經典中數次提及，對此有各種不同的解釋，但是，其主要精神則顯而易見：為了救護多數衆生，佛菩薩將毫不猶豫地行殺。下面就是《瑜伽師地論．菩

薩戒本》中相關的記載：「謂如菩薩見劫盜賊，欲殺多生，或復欲害大德聲聞，獨覺菩薩，或復欲造多無間業。見是事已，發心思惟：我今斷彼惡衆生命，墮那落迦，如其不斷，無間業成，當受大苦，我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦。如是菩薩樂意思惟，於彼衆生或以善心，或無記心，知此事已，深生慚愧，以憐憫心而斷彼命。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。」[11]

就因果關係來說，殺生極其殘酷，將會產生報應，但若是出於慈悲，亦會有善報。菩薩知道殺生是邪惡的，但不會因其邪惡而妨礙行善，所謂的邪惡和善良都是菩薩廣度衆生的工具。從某種意義上講，除惡即是行善，消滅一個試圖行兇作惡者，即是救護那些可能被殺者。從佛教因果關係上來說，殺生本身是不善，亦會受到因果之報應，但是，菩薩以慈悲救生而行殺，雖亦受報，但亦有無量功德，這也許就是「我不入地獄，誰入地獄」思想的最好寫照。反之，如果應行而不行，則亦屬犯菩薩戒。因此，一殺多生不僅是佛教戒律的正當行為，也是符合大乘菩薩心戒的慈悲精神，是一種自利利他的行為。僧青年都不約而同地列舉菩薩拯救五百商人的故事，提出慈悲殺生的精神，至於其他繁文縟節或到底哪些人或者說是不是所有人都可以慈悲殺生，則就不是他們所關心的事了。

除了在理論方面論證慈悲殺生的菩薩思想外，僧青年亦從中外僧衆愛國護國、抵抗外來侵略的事例來為當時的僧衆參與軍訓、準備效力國家尋找歷史依據。震華法師是一位年輕有為的僧青年，曾任上海玉佛寺方丈。他在歷史文獻中，找出許多中外僧衆抗爭邪惡、伸張正義的事例，編寫成一部《僧伽護國史》。本書於1933年首次出版發行後，成為其他僧青年經常借用的工具。震華法師列舉了大量歷史和傳說中僧衆參加戰爭的事例，激勵中國僧衆、特別是青年僧投身於救國救亡的運動中去。正如智光法師在該書的序言中所說，此書的出版，將幫助社會大衆瞭解僧伽愛國護國的歷史，從而停止排斥和迫害佛教活動，加強當前的僧伽愛國護國的教育；以佛陀大覺

悟的真理，普給人們革命自心的方法。智光法師希望廣大僧衆都來學習古代大德的愛國護國行為，一心一德，摒除外侮，建立清淨莊嚴的國土。[12]

《僧伽護國史》的出版無疑給當時的中國僧伽界帶來了極大震撼，激勵了一大批愛國僧青年投身到護國救國的運動中去。首先，震華法師主張僧伽為公民一分子，既受國家的保護，故有愛國護國的義務。然後，他進一步說明佛教與政治的關係，引申佛教中有關護國的經證，如《佛說出愛王經》、《仁王護國般若經》以及《大乘心地觀經》等。震華法師批評了當時一些人關於「佛教亡國」的觀點，相反，他認為，「佛教衰而印度亡，非印度亡於佛教」。當時，一些反對佛教的言論認為，梁武帝因信佛而亡國，故佛教慈悲思想於抵抗外來侵略不利。震華法師則反駁說，梁武帝迷信禍兆，其最大的錯誤在於過信泥跡，不能通權達變，故梁武帝之亡國，是他本人思想的錯誤所造成，實屬自取滅亡，不應借禍於佛教。如果說，梁武帝因害怕殺生，於叛軍侯景兵臨城下時不迅速採取軍事行動，反而集僧衆誦《摩呵般若波羅密》，這正說明他對佛教戒殺意義的片面誤解。因此，震華法師認為：「當知佛教戒殺，是本於慈悲宗旨。有時遇到兇暴的專橫、修羅的叛變，亦可以略事從寬，開一綫道以救人。這種無可如何中的必要舉動，不但主持國政的要人可行，就是佛家本身也許行的。」[13]

震華法師認為，佛教的慈悲方便有四萬八千法門，一一法門皆可護國救國。在修習此等法門的過程中，菩薩為普救衆生，以方便為究竟，從而能無往而不勝、無堅而不克。在某種特定情況下，殺生是為避免更多殺害，是為了更廣大的慈悲，佛教這種廣大慈悲能夠激勵人民消滅那些企圖殺害衆人的「惡魔」。凡人看不出慈悲與殺生之間的辯證關係和內在的聯繫，反而將二者對立起來，片面地認為殺生違反慈悲和佛教戒律。事實上，震華法師強調，這種殺生正是慈悲思想的最好表現，佛教徒應關心的是殺生行為的動機和結果，而不是

行為本身。他說：「明明坐着看敵衆揮刃殺我同胞，若是拘於煦煦之仁、子子之義，實與大慈悲主義不合。因此倒不如內存菩薩心腸，外現金剛之面目，殲滅少數敵人，救活多數生命。」[14]

遇難不救，實是有違佛教的慈悲精神。佛陀在《金光明最勝王經》中說：「若見惡不遮，則便增長非法。」[15]「殺生」有時也是為了遮止「非法」，也是救難的一種方法。雖然說，為了護生或救難而殺生也將造成殺業，但另一方面亦積了善德。震華法師認為惡業與善德是可以相互抵消的，而慈悲殺生的功德要大於惡業之果。更何況，行菩薩道的佛弟子，一切為衆生，犧牲私我，不計個人得失，普濟人群，但求衆生得解脫，不問自己是否入地獄。

罽賓高僧求那跋摩舍王位而出家為僧，雲游四方，後至闍婆國，受國王皈依。當時，有外敵來侵，國王問如何是好，因為「外賊恃力欲見侵侮。若與鬥戰傷殺必多，如其不拒危亡將至」。求那跋摩回答說，「暴寇相攻宜須禦捍，但當起慈悲心勿興害念耳」。[16]西元431年，求那跋摩來到建業，深受宋文帝(424–453年在位)敬信。一日宋文帝問道：「寡人要想持齋不殺，無奈身主國政，勢有不能，你看怎麼辦？」求那跋摩告誡他應不拘小節而行國事，仁政治國，則是最好的持齋不殺。震華法師借用了古代大德的護國言行，從而得出結論，護國是帝王和僧伽的共同責任，只要在與敵人抗爭時保持一顆慈悲之心，拋棄仇恨，那就是正法。

震華法師在《僧伽護國史》中所介紹的慈悲殺生思想以及與此相關的事例，成為僧青年常常引用的理論和歷史依據。一乘法師在其〈僧伽護國的正途〉一文中，進一步論述佛教徒護國衛民、慈悲殺生的思想。國難當頭之際，也正是廣大佛教徒行菩薩道、為國效力之時，他說：「今假定有六七千萬一群劫盜賊，欲戕四萬萬五千萬之良人群，真正的菩薩，為救此多數的人，及為令彼賊人不至廣造殺業墮無間獄，永受大苦，均當殺此賊人。這正是〔拔〕苦救世最大的工作。」[17]在這裏，不同於太虛大師等人的觀點，一乘似乎把所有日本

人都統統看成是侵略中國的敵人，而非僅僅是一部分軍國主義狂妄分子。但是，這些僧青年亦強調，慈悲殺生不是因為憎恨日本人而行殺，相反地，而是出於憐憫，防止日本人因其殺生的惡業而墮落和受到懲治。菩薩沒有敵人，只有無限平等的慈悲。他們平等看待衆生，無分別喜憎之心。但是，他們將不會容忍非正義的暴力，因此，他們時刻準備着消滅潛在的殺人者，使一切衆生免受災難。

在本書的《緒言》部分，我簡要討論了「無分別心」和「空」等思想，及其相關的「殺與非殺」在絕對意義上的不二等問題。雖然僧青年沒有直接引用龍樹的思想以及《涅盤經》來深入闡述此意，但是他們卻多方面地引證了中國古代大德這些思想觀點的闡述。震華法師引用了蓮池大師(1535–1615)的相關論點，來說明殺生空義。蓮池大師是明朝(1368–1644)佛教四大家之一，以倡念淨土而聞名。他在《梵網戒疏發隱》一聯文中這樣說：「然則有罪而殺，殺何犯？虞舜之誅四兇，周公之戮二逆，即斯義也。況復『斷死必為流涕，三覆然後行刑』，是乃即殺成慈，雖殺非殺，法既不廢，恩亦無傷，國政佛心，兩無礙矣。」慈雲律師也曾主張，在某些特定的條件下，殺生無罪。覺先法師引用慈雲律師在《十善法語》中的一段話：「有為國家害者，殺之無罪，不但無罪，且能成就功德，如瑜伽菩薩地戒品及正法念經等言之。《涅盤經》載，大衆問佛：何以故佛得如此金剛不壞身時？佛答：『我過去世，為國王時，護持正法，立道軍故，故得此身……。』」[18]

從般若空性思想來看，世間存在或「色」的本質空幻不實，故「空不異色」、「色即是空」。空有、善惡、殺與非殺都是一種概念的執着，如夢幻泡影；在第一義諦中，並無真實的存在，因為，空是一切現象有或存在的本質。菩薩破除了我法二見，不着空有、自他、善惡一切法，故能以般若智慧為指導，從不掛念其所做行為結果。菩薩如此不着一切我見、身見分別，故能心無所礙，自在廣行各種方便法門，唯一目的就是廣度衆生。

以「空」的觀念來理解世間的一切行為，能夠有效地激勵廣大僧衆像菩薩一樣行菩薩道、為國服務，但是，這也是非常危險的。震華法師沒有進一步討論，聖義諦上的空是否適用於指導入世的「殺生」，或者是不是所有佛教徒皆可以做到以「空」觀殺人。他說：「在殺者方面，雖犯殺戒，卻又是為護國愛民的菩薩心所驅使，不但不成罪過，反過來積了功德。」如果沒有對空義的正確理解或者濫用了空義，那麼，慈悲殺生或空義殺生很可能成為亂殺的藉口。很明顯，震華法師等僧青年所關注的並非佛教的戒律或對戒律的正確使用，而是為了激發僧衆投入到當時席捲全國的愛國主義運動中去，乃至犧牲自我及佛教的利益也在所不惜。他們節選佛教文獻中有限的章節，大談特談本是出世的空義，以及聖者菩薩的實踐方法，目的在於促使僧侶參加軍事訓練並積極準備參加戰爭。同時，正因為與此相關的佛教經典文獻的缺乏，所以這些僧青年可以根據當時的政治和軍事背景，自由地詮釋和契時地發揮。雖然說，這種詮釋和發揮並沒有違背整體佛法思想，特別是大乘佛教思想，但是，就實踐的人、事、因緣而言，其實踐的合法性則有待於進一步商榷。

二

佛教與護國

以上有關僧侶參加護國的言論，不應被理解為是民國時期的僧衆對政府友善政策的回應，相反地，正如上一章所討論的，當時的僧伽與國家之間存在着長期的抗爭，在廟產興學、寺院繳稅、寺院駐軍等問題上存在着尖銳的矛盾。許多僧青年同全國佛教徒一道，曾多次反對政府對佛教的政策。事實上，就在僧青年支持政府、倡導僧伽參與軍訓的時候，廟產興學的速度加快，僧伽團體與國家之間的張力更大、更明顯，這樣的情況一直持續到抗日戰爭前。在戰爭期間，政府任意侵佔寺院財產、寺院駐軍則成為國民黨統治區普遍而正常的現象。

抗日戰爭爆發後不久，重慶成為中國的首都。政府無法安排龐大的中央政府機構以及軍事團體，寺院又一次成為國家徵收利用的對象。許多政府部門和軍事機構進駐寺院，將其作為辦公樓。例如，財政部佔據了華岩寺，重慶最大的寺院慈雲寺也被用來做軍事和民政部門的辦公所在地。原來居住在這些寺院的僧侶，被集中到寺院後面的一小塊地方，或移居他處。這個時候，很少有僧衆站出來反對，或是認為大敵當前，佛教也應同國家民族同甘共苦。即使有人提出反抗，政府部門也會認為這些僧衆有礙於國家的統一抗日大業，或對他們加以警告，乃至將他們驅逐出寺院。上海戰役爆發不久，

常州的天寧佛學院被用作安置傷員的救助站，佛學院不得不關閉，學僧被迫四處流浪。[19]然而，當時的政府文獻和佛教雜誌中，並沒有有關佛教界抗議政府軍事佔領寺院的報道。即使存在有關一些寺院被用於軍事或被政府佔用等的報告，這些報告一般也都批評佛教界不願為抗戰作自我犧牲，並且勸說僧伽和廣大佛教徒應以國事為重，把自己的寺院作為服務國家的工具。這些跡象似乎表明，僧團已經接受了現實，開始重新考慮佛教與國家的關係，把服務國家看成比保護佛教更為重要的事。1942年1月，太虛大師致函行政院，建議將全國佛教財產的20%捐助給國家支持抗日戰爭，另外20%作為佛教教育資金。不知是故意歪曲、還是無意利用，1943年8月，內務部下令寺院每年上繳55%的收入作為慈善費用，並且禁止僧尼自行建立慈善組織，統一由市縣各級委員會負責收取及決定支出。如果真的這樣實行的話，絕大多數寺院的僧衆將連飯都沒有着落。太虛認為政府誤解了他的用心，故致函蔣介石，表明「太虛性命與佛法共存亡」的立場，不久政府便廢除了這一命令。[20]

佛教界對國家態度的轉變可以從如下三個方面考慮。

第一，戰前，僧伽把寺院和寺院土地作為佛教機構的私有財產。傳統僧團認為，寺院及其寺田等財產是祖輩傳下來的財產，一旦被政府佔用，他們將會落得一個不善管理祖傳家業的罪名，如同在傳統的中國家庭中，子女繼承祖先的遺產後而無法守住，將被指責為敗家子一樣。寺院是僧衆之家，他們把自己看成是佛教大家庭中的成員，正如一個家庭的成員必須要先守家後護國，同樣地，在民族危機還沒有進入最危險階段之時，廣大僧衆一般都認為，保護佛教財產要比護國更為重要。

第二，現代中國知識分子的民主覺醒運動，促使一部分知識僧侶意識到自己的公民權利，他們開始依據憲法所賦予的權利，保護佛教。他們向政府提出抗議，要求將佛教與其他宗教平等對待，公正地保護佛教財產。在他們看來，國家有義務保護佛教，當然，佛教

徒亦有義務服務國家，因此，一旦國家不履行自己的義務，佛教徒則理所當然地應起來反抗。

第三，隨着戰爭的日益逼近，以及戰爭中局勢不斷惡化，中國人民的民族愛國主義熱情日益高漲，這種熱情足以掃除佛教與國家之間的矛盾和緊張。同時，民族思想和愛國熱情也深入僧團內部，促使乃至激發了僧衆放棄與政府抗爭。當日本侵略迫在眉睫或戰爭更為緊張的時候，中國僧伽意識到同佛教相比，國家更需要他們的保護，而且，只有保護好了國家，佛教才能得到保護而生存。因此，他們逐漸把護持佛法的熱情轉用到服務國家、抗擊外敵的抗日戰爭中去。雖然軍隊侵佔或政府借用佛教寺院的現象有增無減，但對於僧衆來說，保衛祖國比保護佛教顯得更加必要和迫切，而保衛祖國其實就等於護持佛教。僧衆如此認識到國家利益的至高無上，心甘情願地放棄與國家在廟產上的抗衡，反過來支持政府的抗日行動。

佛教自傳入中國，與國家的關係一直沒有清楚的定位。奉行出家制度和出世實踐的佛教與倡導入世、重視家庭、强調國家利益的儒家思想存在着矛盾。一方面，僧衆的出家無疑動搖了儒家傳統家庭觀念。對儒家來說，家庭是社會和諧、國家安定的基礎。另一方面，出家僧衆被認為不應過問世俗之事，不應與國家和統治者交往過密。如同來自不同河流的水匯入大海，自然失去各自以前的自我特性一樣，人們一旦出家為僧伽一員，則丟棄社會地位和身份，成為佛教大家庭的成員，都是佛陀的弟子，原來的家庭和國家的概念就逐漸淡化。東晉時代的道安法師曾主張，僧人跟從釋迦牟尼佛出家，故都應姓釋。出家之前的種種家庭、種族、民族觀念和特性都在佛教這個大家庭中消失。比丘和比丘尼上可以同國王同坐，下可以與平民百姓同行，只要他們能享受到基本的宗教活動自由和需求，無論誰統治，他們都能生存。從這個角度來看，佛教似乎沒有家庭和國家的概念。也許正因為如此，儒家一直抨擊佛教忽視家庭和民族的價值。作為對這種批評的回應，中國僧衆創立了佛教契應中國的新傳

統，僧團既不完全依賴國家和社會，又不完全脫離國家和社會。20世紀20年代，佛教改革運動可以被看成是對佛教傳統的再創造，在這種創造中成長起來的僧青年，重新從佛教經典中尋找社會學思想和實踐，探討佛教與國家的關係、解決僧衆是否應參加護國等問題。

《增一阿含經》卷二六記載了這樣一段故事：琉璃王子是國力强大的毗舍離國的太子，其母親曾是釋迦族的奴隸。由於他出身低賤，曾受到釋迦族人的侮辱。琉璃王子即位後，決定報仇，派遣由象軍、馬軍、車軍、步軍組成的軍隊，前往攻打釋迦族。釋迦牟尼佛聞訊後，立刻趕到國王軍隊行軍的前方，在一棵沒有枝葉的大樹下，跏趺而坐。國王看到佛陀頭頂烈日，坐在一顆無枝無葉的枯樹下，便走下馬車，來到佛前，詢問他為甚麼坐在一顆沒遮陰的樹下。佛陀回答説：「親族之蔭，故勝外人。」國王聽後，明白了佛陀的意思，下令撤軍。[21]這是佛陀設法阻止外族侵犯的一種方便，表明他曾經是釋迦族一員，故應報答國家種族之恩。據説，佛陀曾三次以同樣的方法阻止琉璃王的進攻，但最後一次，國王的軍隊繞道而行，終於血洗釋迦族。不過，就在此事件發生前數年，佛陀成道後第一次回國探望他年老的父親及國家時，卻不再承認自己是人人引以為豪的釋迦族一員。佛陀告訴他父親，他屬於佛陀家族，他的出家弟子們也是佛陀家族的成員。這便成為一種傳統，即凡是出家僧衆，無論來自何方或何種姓，皆為佛子，應拋棄任何國家民族乃至家庭的分別。

把以上兩事件放在一起討論，人們不難發現，雖然佛陀已經不再與釋迦族存在着種族上的關係，但是，他對其人民和國家的感情並沒有因此而減少，這種感情促使他採取行動，設法保衛他的祖國和人民，以報答他們的恩典。當釋迦牟尼佛聽説他的家族被琉璃王消滅後，大為悲傷，頭疼三天。儘管佛陀出了家，不再是世俗傳統家族中的一員，但仍然試圖保護他的國家和人民。這件事對佛陀的弟子來説應有一種啓發：出家人雖然離開家庭，不為國族成員，但仍應繼

續關心國家和人民的幸福。佛教傳入中國後，雖然佛教戒律和實踐受到儒家的抨擊，但同時也接受了儒教的影響，而佛教僧伽也對國家和家庭產生了新的認識。一般說來，佛教僧伽超然於社會，不參與國事政治，但是，僧伽服務國家和貢獻社會的活動從來都沒有中斷過。出家二衆在早晚功課中，都在為「國泰民安、風調雨順」作祈禱；每當國家有難或自然災害生起時，僧團或自願或應政府的邀請，主辦念誦《仁王護國經》法會。中國許多地區都建有護國寺，以示僧侶對國家的護持。西峰法師在其〈僧伽的護國途徑〉一文中這樣寫道：「本來僧伽對於護國觀念是很深的……經有《護國仁王經》，寺有護國寺，香讚中有『護國仁王降吉祥，免難消障』的詞調。中國在從前帝制時代，凡寺院的鐘磬上，鑄有『皇圖鞏固，帝道遐昌』等句語；大雄寶殿供有『皇帝萬歲萬萬歲』的牌位。現在呢，各寺院鑄鐘磬，當然都改為『國基鞏固，民生遐昌！』大佛殿供的牌位也改為『中華民國萬歲萬歲萬萬歲』了！最奇怪沒有的，你看各處還有許多寺院的屋級（脊）上，有甚麼『風調雨順，國泰民安』等字，高高大大的，遠遠映照〔在〕人們的眼簾上。如是一切的一切，無不表現僧伽護國的精神。」[22]

中國佛教本有護國的傳統和實踐，歷史上也曾出現衆多的愛國僧侶，為國出謀劃策，或被尊稱為國師，或成為民族英雄。道衍法師曾擔任永樂皇帝的軍師，幫助他成就帝業，後來又被任命為太子少師。法和法師是梁武帝時期的著名僧人，當叛軍侯景派兵攻打江陵時，他隻身來到湘東王面前，主動請纓，獨擔退敵重任。他召集弟子八百餘人，又命胡僧率領千餘人，一同出發。在同敵兵交戰中，法和法師手執白羽，指揮着早已埋伏在兩旁的火船，順着風勢，縱入敵軍陣營，敵軍慘敗，紛紛投水而逃。[23]16世紀中期，杭州常常遭到日本海盜的侵襲。1553年，當一群日本海盜前來襲擊杭州時，明朝廷即任命兩位少林寺武僧天正和天池為將軍，率領另外四十名少林寺僧人抗擊日軍。經過數次交戰，少林武僧率領的明軍殺死無數日

寇，迫使其退軍外海。隨後，少林寺又派了另外一隊武僧前來助陣，兩隊僧兵形成對日寇的包圍之勢，最後把日寇全部消滅。

以上的事例多見於30年代的僧青年「僧伽護國」的文章中。這些僧青年以過去僧伽抗暴的歷史或傳說作為依據，激勵當代的僧衆向前人學習，努力準備為國效力。雖然說，過去僧衆參與抵抗外敵的侵略、服務國家的事例並不太多，但是，他們都不厭其煩地反復加以引用。30年代中期，保護國家、積極備戰的運動，逐漸在全國展開，中國人民增長了愛國護國的激情。全國出現了父母送子女、妻子送丈夫參軍的現象，甚至據說妓女也捐款資助軍隊。[24]在這樣的情況下，許多僧青年愛國的激情也倍增，他們同全國人民一道，開始為抵禦外敵入侵作準備。他們聲稱，如果說中國青年是國家的保護者，那麼僧青年則肩負着保護國家和佛教的雙重責任；事實上，兩者的性質是相同的，只有保護好了國家，佛教徒才能更好地護教。

在1936年第9期的《海潮音》雜誌上，出現了一篇名為〈民族復興與佛教〉的文章，作者為玉佛寺退任方丈福善法師。他首先回憶了近代中國喪權辱國的悲慘歷史，認為中華民國只有一個沒有血肉的軀殼，實際上並不是一個獨立的國家。福善法師這樣寫道：「我們自己的田園裏已踏着有外國兵的馬蹄，我們自己的河港內已停滿了外國人的軍艦，我們的稅關由外人徵收，我們的司法由外人干涉，我們的交通由外人管理，我們的金融由外人支配！總之，我們的生命，大半都握在外人的手中！這樣，我們還能算得是獨立的國家和民族嗎？」[25]

為了改變這悲慘現狀，他們認為包括僧侶在內的全中國人民應團結一致，力圖中華民族的富強和繁榮。福善法師提出四項振興中華的建議：一、鏟除中國公民的弊病，以培養互助的精神和修身的美德，樹立自信心，建立民族的尊嚴心；二、復興中華民族固有的道德，即忠孝仁愛、信義和平；三、提倡宗教思想來復興民族精神；四、實行新生活運動以救國。中華民族具有許多優良傳統，而中國人民有能力復興自己的民族和發展民族傳統中的優良品質，重塑民族

優秀精神。福善法師主張，中國人民，尤其是宗教信仰者，應携手共同抵抗西方帝國主義，防止日本的新帝國主義的侵害，尋求世界平等。他說：「宗教最偉大的權威，就是他能統一一國民族的不同的思想，經過宗教洗禮以後的民族思想，是純潔的、系統的，絲毫沒有不景氣的斑點摻雜其間的。民族的思想退化了，宗教是進取的，是希望的，可以振發人民的精神，重新一個生氣勃勃的優越民族的精神。」[26]

信奉宗教的民族主義者擁有强大的力量，能夠克服物質資源的貧乏。那麼，佛教在此民族復興的大業中又能起到甚麼樣的作用呢？福善法師認為，佛教在中國已經生存和發展了兩千五百多年了，全國上下皆普遍信仰佛教，五大民族中，有四個民族是信仰佛教的（漢族、藏族、蒙古族、滿族），因此，佛教更能壯大愛國主義力量，團結全國各族人民，一致對外抗敵。另外，佛教思想中的無我、緣起、大悲等思想都能幫助克服中國人自私和不團結的缺憾。他說：「佛教是慈悲博愛覺人救世的偉大宗教，對於任何自私自利的主義者，都要排斥的。反過來說，是要去作一切利他主義的事業。所以我們黨國諸公，如果本着佛教的大勇大力、大慈大悲、大功大智慧的主義去救國救民，不愁衰落不振的國族不走上康莊的大道。」[27]佛教可以護國，也可以振興中華。佛教宣揚慈悲和博愛，反對自我主義，倡導利他主義。福善法師認為，如果全體愛國民衆都能以佛教思想為指導，以四悉檀、六波羅蜜為行持，積極救國，那麼中華民族將會馬上復興，走上富國強兵的寬廣大道。

普遍流行的民族愛國主義精神激勵了佛教僧侶超越僧團的本位主義，使他們放眼全中國乃至全世界。僧青年表達了他們誠摯的愛國和報國之情。1937年5月，《海潮音》刊登了一篇題為〈從一個民族英雄的青年和尚說起〉的文章。作者伊陀法師就讀於武昌佛學院，他介紹了14世紀的朱元璋是如何放棄寺院生活、參加抵抗蒙古入侵的事跡。朱元璋曾出家為沙彌，24歲時，受師父的鼓勵，毅然離開寺

院，加入反抗元朝統治的行列。他從一個出家人，成為一個普通的士兵，最後，建立了强大的明王朝。伊陀號召同為僧青年的現代學僧，以朱元璋為榜樣，肩負起救國救佛教的使命。他這樣寫道：「來吧！青年和尚們！未來佛教的整理，是放在我們的肩膀上，要做改革佛教的英雄！現在時機是最好不過了，國家正在危難，佛教正在危難，處在這種二重環境之下，愛國家，尤須愛佛教；愛佛教，尤須更愛國家！這樣，我們一面要配合國家做復興民族運動，一面要從事佛法修養，從事佛教宣傳，尤其是從事佛教興革。」[28]

在伊陀看來，熱愛祖國和熱愛佛教是一致的，且是相輔相成的，熱愛佛教的最好方法就是愛國，而愛國就是準備為國家效勞、抵抗外國勢力的侵略。伊陀還建議，在國家面臨危機時，中國僧侶不能坐以待斃，也不應在準備效力國家之事上，毫無生氣地落後於其他中國人民；應積極回應國家號召，放棄自我私利。顯而易見，僧青年已經放棄首先要保護自己宗教的觀念，增強了民族國家意識。他們暫時把佛教非暴力思想和不殺生戒律放置一邊，乃至把佛教放在一邊，轉而投身到全國上下一致護國的潮流中去。

值得注意的是，在這個時期，社會對佛教僧團的看法一般都是負面的，有時甚至是鄙視的。由於自身的墮落，大部分僧衆失去宗教修持和道德修養，長期以來僧伽被視為是國家的負擔，被斥為是社會的寄生蟲。甚至像譚嗣同、梁啓超這樣的思想家和「佛教徒」也不例外。他們對佛教都有着極大的興趣，而且對佛法思想具有理性的信仰，並曾試圖用佛法解決當時的社會和政治問題，將佛教引入人們的生活之中。但是，他們對當時佛教的實踐和僧團的生活和修持仍持嚴厲的批評態度。一些知識分子認為，佛教不但對社會無益，反而對國家有害。在這樣的社會和政治情境下，佛教界特別是僧青年似乎把這些批評和攻擊看成是一種動力，從而更加努力地證實僧衆參與軍訓和報效國家的重要性。他們認為只有這樣，僧伽才能擺脫長期以來社會對佛教的誤解，重新樹立僧團在社會大衆心目中的形象。

强調佛教與國家的密切關係，促使佛教徒，特別是出家僧衆服務國家，正是當時佛教改革者一致的觀點。改革者們相信，只有僧團與國家的利益保持一致，僧衆走入社會，佛教才有希望。曾經有人問太虛大師，佛教與國家的關係怎樣？佛教是否可以幫助國家發展？佛教是否可以救國？太虛大師回答說，在中國歷史上，佛教興旺時，國家也就富强。在唐、宋、明、清的早期階段，國家興盛，則佛教興盛，但是，佛教也隨着這些朝代的敗落而衰敗。清朝末期，中國敗落，佛教也遭受歷史上最嚴重的危機。太虛大師沒有進一步解釋，是佛教的興盛導致了國家的富强，還是國家的富强促進了佛教的興旺。在這裏，他試圖要解釋的是國家與佛教之間同舟共濟的命運，至於這種關係的內容，就並不重要了。為了進一步說明佛教對國家建設的貢獻，太虛大師闡述了慈悲與護國的聯繫，他說：「大乘佛法常言慈悲，意即先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，慈悲即積極救人救世。故處今日之中國地位，當以中國為其本位，如今日之抗戰建國精神，求達中國之自由平等，非若侵略者之意，是即合於佛教慈悲心也。蓋以衆生之苦為苦，以抗戰禦外侮救今日中國人所受之災難而免於敵人之壓迫，是即慈悲心、救世心。然慈悲救世，要有方便為門，應自救國做起。故凡救國救世之兵，仍是大乘慈悲之意。」[29]

佛教應該是慈悲的宗教，應為社會和國家作貢獻，但是，長期以來僧團的實踐已經偏離了這一思想，難怪社會大衆對僧伽存有批評。部分僧青年認為，社會大衆對僧團的批評其實是正確的，因為，傳統僧團確實與現代社會格格不入，對國家無法作出應有的貢獻。所以，僧衆不應單獨地責備或回避社會大衆的批評，而應積極地以實際行動改變自己的形象，從而改變他人的態度。他們說，過去的僧團忽視了與世界和凡人聯繫的重要性，因此，佛教受到誤解，僧尼遭受辱罵，佛教的宗教生命力逐漸消失。僧侶自己應對這樣的後果負責，並接受指責；而現在正是他們做出改變的時候，民族愛國主義和為國效力的運動正好為僧伽重返社會開闢了一扇大門。

在大多數文章中，僧青年表達了他們堅定的護國精神和愛國熱情，但是，他們的文章也從反面暴露了當時一些反對者的聲音。一部分僧衆對僧訓以及僧衆參與戰爭困惑不解，對政府的政策採取不合作態度，對那些鼓動僧訓和僧伽參與戰爭的僧青年進行嚴厲的批評。從這些批評中，我們可以看出，一些僧侶强調了遵守佛教戒律的重要性，故而不願參與僧訓，拒絕參戰，雖然這些批評文章無法從現有的佛教乃至政府的資料中發現，或者說他們的批評本來就從未公開地出現在佛教雜誌及政府的檔案中，只不過是一小部分人或私下的觀點而已。可以想像，在那個民族至上的時代，這樣的批評與時代的精神是不會合拍的。持這些觀點的僧侶認為，佛教的戒律和傳統無法容忍僧人參加軍事訓練的現象。出家人不應捲入世俗的爭鬥之中，更何況是殺人的戰爭。作為僧人，他們的首要任務是遵守佛教戒律、禪坐、舉行佛事和誦經念佛。在他們看來，參加僧訓和戰爭勢必違反戒律，參與社會和政治事務必然忽視佛教的精神修持，因這方面似乎是水火不相容。事實上，1936年，政府下令僧侶參加軍訓後，一些僧人逃離寺院，在山中隱藏起來。有一位僧人，在國民黨中央訓練總監部通令全國僧尼實行軍事訓練、履行國民兵役後這樣說道：「我也活了幾十歲，皇帝、大總統也親眼見過幾十個，從沒像現在一般甚麼要人這樣的作祟作怪，作的簡直無天無日，這還了得？到底是沒有皇帝的不好；和尚也要軍事訓練，破題兒，今天初次聽到，我卻不幹這，明日果真上起火綫來，我怕犯戒，等他們打死了的，我替他念佛超度，超度倒使得。」[30]

全國僧衆集體參加軍事訓練，這可能是史無前例，故而有些僧人無法接受，他們只希望能以傳統的方式表達愛國和護國之心，即念佛誦經、舉行儀式、超度在戰爭中犧牲的亡靈。這樣，他們對僧訓的態度就可想而知了。他們中間的一些人、尤其是被僧青年稱為保守派的老僧，堅持認為寧捨生命、不可犯戒。「一切男子是我父，一切女子是我母，應作如是觀。而現在教我們義務兵役，馳騁戰場，來

殺我們的『父』和『母』，這怎樣辦得到呢？」[31]當他們聽說參加軍訓後，有人甚至用自盡的方式來抵制，唯恐違反戒律。另外，有的人也認為，僧人參加戰爭將無濟於事，起不了任何作用。他們並不反對軍事訓練，只不過是，中日一旦開戰，中國必輸無疑，所以僧伽參戰與否，結果都是一樣。這樣，與其讓僧衆犯戒而一無所獲，倒不如讓他們一如既往地守戒而不犯。有一僧人這樣說：「說句老實話，就是破了戒律！脫去袈裟，披着戰袍，拿起槍桿子來，發一個虎威，去打個抱不平，還不是徒然犧牲了自己！」[32]這樣的僧衆認為，他們無法為戰爭做事，不僅僅因為他們早已在精神上奉獻給非暴力的佛教，持不殺生戒多年，而且他們的體力也無法從事暴力活動。還有反對僧訓者認為，佛教超越國界，宣揚世界和平，不分民族和國家，僧衆應從自他、本國人與外國人等分別中解脫出來，平等看待同胞與敵人，以大慈大悲之心對待一切衆生。

針對這些僧衆的思想，僧青年做了强有力的批評。他們指斥這些老僧不關心國家命運和人民幸福，說他們是「自了漢」或「禪和子」(沉迷於禪坐之人)。這些反對僧訓的老僧被認為是小乘佛教的行者，只在乎個人修持和利益的增長，違背了大乘佛教慈悲和造福全人類的精神。僧青年呼籲他們趕快從夢幻中覺醒過來，開闊眼界，正視民族危機的現實，否則他們將會成為人民和民族的敵人，而有叛國的嫌疑；如果全中國人民都模仿他們，為了自己的一私利益，不抵抗外國的侵略，那麼中國就會滅亡，中國人民就會成為亡國奴，這樣僧伽就會成為千古罪人。悟德法師在一篇題為〈僧伽生存與國民之認識〉的文章中，從佛教護國觀念出發，借用梁啓超「人人獨善其身者謂之私德，人人相善其群者謂之公德」的思想，論述了私德和公德的區別。這兩種都是人生和社會不可缺少的。若無私德就不能自立，無以為國；若無公德就不能團結，共同為國。但是，公德應優勝於私德，因為，正如悟德所說：「總而言之，無群無國，則吾性命財產無所托，智慧能力無所附，而此身將不可以一日立於天地之間。所以

說，報群報國之義務，凡有血氣的人，皆所同具的，假使放棄此種責任，無論其私德上為善人為惡人，而皆為群與國之蟊賊，將為群棄、為國棄，必入於敗亡之途而後已也。」[33]

公德就是一個國家的公民慈悲互愛，在精神和物質生活上共同提高。這樣的公德構成一個「我為人人，人人為我」的社會整體。從佛教緣起思想來看，國家和社會與一個人的生長是息息相關的，也就是說，一個人之所以能生存和生長，要依賴於衆人團體所提供的精神和物質因緣，這樣，每一個人對國家以及組成社會的其他人類衆生都應有一種知恩報恩的心情和行動。

「知恩報恩」也是廣大僧青年號召佛教徒參與愛國護國運動的佛教理論依據之一。國家對每一個公民，包括佛教徒在內都有恩惠；如果沒有了國家及其有效的保護，則佛教群體將無法存在。僧衆的物質生活依賴於社會大衆，國家為僧侶提供了修持佛法的處所，並以法律的手段給予正當的保護。這樣，出家人應對人民、社會和國家知恩報恩。[34]佛教主張，佛教徒必須回報四恩，即父母恩、衆生恩、國王恩和佛法僧三寶恩。民國時期，國王恩被重新定義，用來專指國家對佛教的保護，以及為佛教徒所提供的社會福利等。早在1922年，太虛大師就對國王恩作了新的解釋，他說：「況乎國者國家，王者主權，國土主權所在，即為國王，不問其為在君主或在民全體或在國自身也！」[35]從前的國家是國王的國家，而現在的國家是人民的國家。伊陀法師認為，如果釋迦牟尼佛生活在現代，他必定會將他所說的《護國仁王經》改為《護國人民經》。[36]這樣，對民國時期的僧青年或新僧而言，佛經中的國王恩即國家恩，即是由民族構成的國家群體對於此群體中每一個人的保護和關心。

從古以來，僧伽不從事生產勞動，不生產物質產品，其物質生活依賴於其他人的支持和國家的提供。衣服和食物，甚至僧衆居住的寺院，都是由人民和國家捐助的。因此，僧伽一直受到國家的恩澤。在〈僧伽應怎護國〉一文中，勗旦法師解釋了僧伽為甚麼要報國。[37]他

說，僧伽「不耕而食、不織而衣」，其所穿的、所吃的、所行的、所住的，一切都需要仰賴於社會國家的供給。這樣，假使國家不能獨立生存，那麼僧伽也就站不住腳，最終滅亡。國家和人民對佛教僧團有恩，所以當國家有難或受到侵略時，全體人民應挺身而出，加以護持，廣大僧尼也有義務報恩於人民和國家。1933年5月，太虛大師在上海永生無綫電臺發表題為《佛教與護國》的演講。首先，太虛大師向人們澄清佛教與國家的關係，消除人們對佛教的誤解，强調了佛教護國的因緣。國家保護着每一個公民，所以每一個人皆受恩於國家。一個人的生命雖然是來自於父母，但他的生長則需要社會大衆的幫助和撫育。人們無法在一個混亂動盪的社會中好好地生存，故有國家機器來統治和管理人與人、與社會、與國家之間的關係，只有這樣，社會才能安定，人們的生活才能平安。不管是否信仰佛教，每個人都與國家有着密不可分的關係。因此，一切受恩於國家之人，都應有愛國護國的思想和行為，作為對國家之恩的回報。

從廣義的僧伽護國上講，國家就是這個娑婆世界，衆生則是這個世界中各個國家和民族的人民。因此，護國就是保護世界和平、平等慈悲地對待各國人民，防止人與人、群體與群體、國家與國家之間的殘殺，保證全世界人民都生活在幸福和快樂之中。這樣，護國並不是單純的防衛或抵抗外國的侵略，而是要積極地爭取實現國家與國家之間的和睦相處，達到人民與人民之間的和平幸福。但是廣義的護國需要以狹義上的護國為基礎，也就是說，每一個國家的公民首先要保護好自己的國家，防止其他國家的侵略，然後才能保護世界這個大家庭不受戰爭的侵犯。

在不同時期，僧伽愛國護國的表現將不一樣。在國難當頭的20世紀30年代，中國僧青年强調了響應國家號召、積極參加軍訓、時刻準備奔赴戰場等愛國護國實踐的重要性。志開法師在其〈喚起僧青年共同救國〉一文中認為，凡是有熱血的中國國民，特別是中國青年，都在喊着救國救亡的口號，都在千方百計地為國效勞。志開反

問道，在此國家存亡的關頭，僧青年豈能袖手旁觀，甘願做亡國奴或刀下鬼。佛教本身就是救世的宗教，解決人生痛苦，改革社會人心向善。佛陀為救整個人類而廣行平等慈悲，佛教徒愛國和護國即是拯救人群，救人即是救世。救世救人的工作乃是菩薩行，不但責任重大，而且是難行道。正因為這樣，靠喊幾句口號，或抱着一種消極的態度，那是很難實踐的。志開法師動情地呼籲：「同胞們！醒來吧！我們挑起『我不入地獄，誰入地獄』的擔子來，去做『地獄未空誓不成佛』的工作。我們不要辜負了釋迦牟尼佛覺世救人的使命，我們要做釋迦牟尼佛覺世救人的工作，我們就要抱着『無緣大慈，同體大悲』的目標去救國！我們要盡救國的責任，也只有吹起『親愛精誠』的喇叭，走向救國的陣綫。我們要復興佛教，也只有被起『無畏精神』的精進鎧，衝入救國的戰團；我們今後幸福唯一的寄托，也僅有趨進救國的道途，去做我們護國的工作。」[38]

僧伽救世就是為了保護世界和平，保護人類的安樂生活；反過來說，僧伽救國就是拯救痛苦的世界，解脱遭受戰爭洗劫的人類大衆。正因為佛教平等對待一切國家，把所有人民看成是人類大家庭的成員，護國和救民就是防止人殺人的悲劇，消滅暴力戰爭，這正是佛教救世救國精神的具體實踐。佛教何以能救國？茗山法師認為，佛教的三藏十二部本身全是為了淨化人心、止惡修善、建立淨土，故說，「佛法在世間，不離世間覺」。為此，他提出佛教救國的三種主義，即淨化主義或救世主義、報恩主義或慈悲主義、利他主義或菩薩主義，並希望以此來指導僧團入世救世的工作。[39]

在這個時期的中國，民族主義和愛國主義是一致的，其具體的內容或表現形式就是護國和救國。愛國護國就是在民族主義的旗幟下，堅決抵抗外國勢力的侵略，以實際行動捍衛國家的統一、民族的團結和領土的完整。圓瑛法師認為，愛國主義是每個公民應盡的職責，是衡量一個人是否符合公民資格的首要條件。換句話說，若無愛國之心，則失國民資格。愛國主義是神聖的，故愛國是一個公民

的「天職」。1935年，圓瑛法師應邀為某團士兵作佛學演講，他以佛教的大慈悲、大無畏和大無我三種精神，闡述了佛教的愛國主義思想和實踐。出家僧衆也是公民，也應有愛國愛民之心。圓瑛法師這樣說道：「圓瑛雖居僧界，為佛教之信徒，究竟同是國民一分子，所以常具愛國之心腸，時切愛民之觀念。」[40]圓瑛法師反復强調，出家僧衆都是中國公民，只有履行公民應盡的職責，才能自由地行使宗教權利；也只有行動起來保護國家利益、愛護同胞，才能稱得上國家公民，享有宗教權利。當外敵入侵，國家的團結和主權受到威脅時，佛教愛國主義就是佛教的民族主義，都是為了喚起廣大佛教徒奮起保護國家和人民。

僧團愛國護國救國，因為佛教與國家之間存在着千絲萬縷的聯繫。僧伽乃至整個佛教的存在和發展都依賴於國家，反之「皮之不存，毛將焉附」。雖然說，僧人最終要打破國家的概念，但是，在現實生活中，他們也要隨俗得到國家法律的保護和受到法律的限制。正如一位僧青年所說，僧伽出國游學，也要國家的護照才能通行。僧衆雖然離俗出了家，但是，他們也要同一般老百姓一樣吃飯、穿衣、生活，他們無法「遁世」，無法「遺世獨立」，他們的生活必須依靠國家和人民。遇到天災人禍時，更需要國家的法律和組織，有秩序地協力保障僧伽的利益和僧人的安全。總之，僧伽無法脱離國家，出了家的僧衆也是具有國籍的公民，而公民對國家就應有保護的義務和職責。早在1933年，震華法師就用佛教與國家的這種關係來解釋佛教徒護國的職責。他說，人民和土地是一個國家的基本組織，人民既受土地的厚載，又得自然界產品的供給，故應自覺負起相當的護國責任。因此，當自己的國家與其他國家發生軍事衝突時，一國之公民應各具自衛的精神，只有這樣才能維護國家和個人的利益。僧團組織作為國家組織中的一部分，佛教徒作為受國家保護的公民，常常得到國家的恩澤，故佛教應該護國，佛教徒應該參與護國的工作。

有趣的是，當中國僧衆反對政府廟產興學運動時，他們也同樣地

聲稱，他們是中國公民，享有與其他公民相同的權利，但是很少有人指出僧侶也應該考慮國家利益。而現在，同樣是這些僧衆，同樣宣稱他們是中國公民，卻認為，他們應首先履行為國效力的職責。中國僧衆在不同時期為甚麼有如此不同的轉變呢？很明顯，這種轉變來自外敵入侵後而產生的强烈民族主義和愛國主義思潮，在這種思潮的熏陶下，僧衆們改變了對國家的態度，把愛國和護國看成是第一性。漁光在其題為〈護教護家與護國〉一文中，回憶了民國初期的反宗教運動，以及數年前的廟產興學運動。在這兩次運動中，佛教界特別是僧伽都曾以「保護佛教」和「保護廟產」的名義，發動强烈的抵抗運動，從而達到「護教」和「護家」的目的。僧伽愛護佛教、保護寺產，這是僧伽的天職。但是，漁光法師批評了一些僧衆只知護家護教、而不知護民護國的觀點，認為沒有了國家，「教」和「家」都難以生存。因此，僧伽有必要認識到佛教、僧伽與國家的關係，承擔起保護國家的義務。「國家興亡，匹夫有責」，在國難當頭之際，作為國家公民的僧衆有責任以國家的安危為念，從事護國的工作。

廣義上的護國要求每一位中國僧衆最終放棄民族和國家的觀念，實踐世界主義，但是僧衆生活在這個以國家為基礎的社會，就必須契應時代、恒順衆生，不但要有國家的概念，更要有為國家和人民效力的行動，只有這樣，而後才能再為世界國家和全人類服務。漁光指出，每一個國家的僧伽都必須愛護其所在的國家；所有僧衆，包括日本僧衆在內，將要同樣為自己的國家盡忠職守。淨光法師曾在一些報刊上看到日本僧衆扛着槍支進行軍事訓練的圖片。不過，他認為，中國僧衆與日本僧衆愛國行為和軍事訓練存在着本質的不同，那就是，日本僧衆是在幫助日本軍政府進行侵略主義擴張，故有「竊國盜賊」之嫌，而中國僧衆的愛國護國和僧訓活動則是為了救護因戰爭而受難的人，是為了抵抗外國的侵略。[41]

雖然説佛教的世界觀超越國家民族的概念，但是，佛教亦承認，作為人類共業所現的國家、種族、語言之分別還是存在的。在當時

的國際社會中，特別是在中國，民族愛國主義已經深入人心。世界被分劃成許多國家，人們因此有了自己的國家和他人的國家的分別，從而有了為保護自己國家而不惜犧牲其頭目手足的捐軀者。這是世界的真實存在。在當時的中國，民族主義似乎已經成為一種公民宗教，主導着大多數人的生活和信仰。作為生活在現實世界中的僧衆，很難或者是幾乎不可能不顧世間的現實，或無視人類大衆的國家和民族的信仰和實踐。儘管僧尼明白世界的虛幻不實，末法時代的世界更加腐敗、墮落和邪惡，但是他們必須接受現實，使理想與現實結合起來，首先為國效力，然後再為世界服務。由此而觀之，佛教與國家的關係應是兩方面的，即世間的和出世間的。出世的護國就是在全世界向全人類傳播佛法，徹底地鏟除戰爭因素，實現世界和平；世間的護國就是每一個民族都行動起來抵抗外來侵略，保護國家完整和人民安樂。一乘法師用佛教的緣起法來分析個人愛國護國與整個國家命運之間的關係。每一公民之小我，構成一個國家之大我。一個健康的人需要無數健康細胞的共同合作，同樣的，一個富强的國家，必須要有無數個健康的「小我」的盡職盡力，這樣，國家或「大我」才能健康生存生長，才能有效地抗擊外來勢力的侵入。為此，作為「小我」的每一位僧伽，特別是僧青年又應怎樣承擔自己的使命呢？一乘法師認為：「我們僧伽，尤其是堂堂丈夫、濟濟英俊的青年僧伽，我們既已經辭了親、割了愛、出了家，人世間以為最可貪戀的樂欲，我們也不留戀了，我們還貪生嗎？我們並不視死如歸，我們以為我們無有父母妻子之累和貪生戀樂的念頭，而護國救國同胞又是大仁大智大勇者所應為的事情，所以我們不當怕，死也沒有怕死的理由，因為以我一人伴一個敵人，能救活幾十個或幾百個幾千個同胞，於事實於真理，於我們希求佛道須多生積極地行利人之事、以積功德的大工作是有益的、成算的。」[42]

出家人放棄了世間的榮華富貴，所以，他們能夠面對世間的困苦，乃至對死亡也無所畏懼。從某種意義上説，出家就是為了超越

生死；但是，為了國家和民族，死亡正是服務衆生的最好機會。正如覺先法師所說：「多打死一個敵人，多做一點功德；不要怕死，死是顯示我們和尚的愛國真誠。」[43]

出家僧衆要「同敵人拚命戰鬥到死」的思想似乎很難被人們所理解。一般來說，佛教倡導慈悲忍辱，如此鼓動「以暴還暴」是否有違佛教的忍辱思想呢？這也是一些僧青年所考慮的問題。但是，他們很快就在佛教經典中找到論據來回應。佛教的慈悲是對他人而言，忍辱是對自己而言。也就是說，佛教徒雖應忍辱其他衆生對自己的不善乃至邪惡行為；但是為了慈悲他人，佛教徒應以智慧為觀照，積極救度他人的痛苦，不應看到他人的痛苦而無動於衷。僧伽護國既是為了護持衆人得以生存的依報之地、又是保障衆人的生命安全，使他們不至於遭受到侵略者的侵害。雖然說，這種護國行為也有自利的一方面，但主要還是為了民族大衆和整體國家的利益，因此，在護持國家、抗擊外敵的時候，僧伽應多多考慮和實踐的是慈悲，而不是忍辱。如果在外敵逼近、國難當頭之際仍一味地堅持忍辱，那無疑是一種「助紂為虐」。

忍辱是佛教六度之一，貫穿整個菩薩行過程中。但是，這個時候的僧青年卻大力宣揚不要忍耐、不能忍耐，甚至要以暴殺敵，這又如何解釋呢？僧青年給了如下三種答案：第一，出家僧人沒有個人的敵人，他們的敵人就是正義和道德之敵。因此，當他們說不能再忍受日本的侵略時，言下之意是要堅決同違背佛法的敵人作鬥爭。第二，忍辱行為要在智慧的指導下實踐，容忍對世界有危害的行為就等於是違背人性的犯罪。不聞不問邪惡之人的行兇作惡，就應該對邪惡的後果負責；縱容亂殺無辜的人就是在鼓勵屠殺。從佛教戒律來看，這樣的行為與直接作惡行兇無二。第三，僧侶可以忍受强加於自己身上的災難和非正義，但是，他們將無法忍受强加於他人身上的這種災難和非正義。當侵略者發動侵略戰爭後，出家僧衆不應袖手旁觀，而應積極加以阻止。慈悲之心促使僧侶以各種方便法門，不

計個人得失，一心把受害者從痛苦中拯救出來。震華法師認為：「所謂忍辱，並不即是示弱的代表，亦須顧及自他兩個方面的利益……同時，忍辱仍要看對方橫逆境象的廣狹，而變其應付態度。如果橫境是對於個人而發，便直用柔和方法化道，令彼感其誠懇，自己悔悟……若是橫境是對於群衆而發，就應該現起大雄無畏精神，蕩諸魔礙，安我同胞。故菩薩救世，方便多門，初無定法，能以奮鬥獲得群衆之利益即奮鬥，能以忍辱獲得群衆之利益即忍辱。」[44]

忍辱是一種力量，但是沒有智慧或者迂腐消極的忍讓不但無法解決問題，反而會增長敵人的氣焰。僧青年認為，忍耐應是有條件和有限度的，應就事論事，採取不同的方法分別對待。否則，忍耐就會被惡人利用，而成為作惡的幫兇，軟弱可欺的標誌。因此，僧侶應在智慧的指導下，懲罰侵略中國的魔鬼惡徒，阻止更多屠殺事件的發生。在〈僧伽與國難〉一文中，冷光法師概括了日本軍國主義者發起的一系列侵華事件：1895年侵佔臺灣，1931年佔領東北三省，1932年襲擊上海，其間還有很多欺凌中國的不平等協議。他認為，忍讓只會增加日本意圖消滅中國的貪婪，助長日軍的囂張。中國一次又一次地自我克制，避免同日本發生衝突，但是，日軍卻一步又一步地逼近中國，貪得無厭地把中國變成其殖民地。中華民族已經到了崩潰亡國的邊緣，中國人民深受侵略者的凌辱和欺負，已經到了忍無可忍的地步。過去一百多年間，正是由於中國人民一再忍讓，中國才一次又一次地遭受侵略，主權受到外來勢力的干涉。冷光法師主張，這樣的局面再也不能繼續下去了，中國人民越是忍讓，敵人就會越來越多地利用我們的忍讓行惡。凡是有知覺、有血性、不願做漢奸亡國奴的中國人，決不會一忍再忍。和平到了絕望時刻，犧牲到了最後關頭。所有不願意做亡國奴隸的中國僧伽，都應該加入中國人民陣綫，為國為民為佛教，準備流血，與全國人民一道「上起刺刀，向前進！衝破敵人的陣營，打出敵人在中國土地的痕跡！」[45]

護國就是為了不做亡國奴；國家一旦被侵略而消亡，則人民將生

活在外族的統治之下，遭受種種歧視和壓迫，在痛苦中生活。慧雲和隆耀原是廈門閩南佛學院的兩位講師，他們二人應台灣開元禪寺的邀請，前往臺灣講經，但不久即遭當時日本人統治下的臺灣當局拘捕。其理由衆說紛紜，有的認為他們參加了示威遊行，號召抗日；有的認為是因為慧雲法師在講經過程中，無意提及並講解了三民主義，而遭人告發。但是，無論怎樣，他們在被拘留期間，受盡各種非人的折磨和拷問，閩南佛學院及中國佛教會曾多次出面，請求臺灣當局放人，但一直沒有結果。最後，經過一年左右的拘留，他們二人先後被宣布無罪釋放。回到大陸後，他們分別在多個佛教期刊上發表文章，描述他們在日本殖民統治區所受到的非人待遇，隆耀法師還撰寫了《親日與親華》一書，介紹他在殖民地臺灣所受到的迫害。[46] 基於自己的親身經歷以及耳聞目睹，他描述了臺灣人民在日本殖民下的痛苦災難，他們像奴隸一樣受到各種非人的虐待。他堅持說，佛教僧侶一旦淪為奴隸，其遭遇將更為悲慘，他們將飽受外國政治和宗教的雙重虐待。因此，隆耀法師呼籲，中國大陸人民若不想遭受臺灣人民之苦，就必須站起來，保衛祖國，在叛國者和愛國者之間沒有中間路綫，一切不願叛國的人就必須時刻準備為護國犧牲。

「堅決不做亡國奴」是當時中國民族主義宣傳的響亮口號。這一宣傳强烈地震撼了中國人民，當然也震撼了佛教僧伽。慧雲和隆耀在臺灣的遭遇進一步證實了亡國奴的悲慘，更加激發了廣大僧青年强烈的民族主義熱情。不願做亡國奴或叛國賊，這是當時一切愛國人士的共同呼聲，僧青年也積極回應這樣的呼聲，要求頑固不化的傳統中國僧伽放棄自己的利益，與中國人民一道救國。亡國奴就是喪失國家的奴隸，是沒有依靠的孤兒。在那個國難當頭、外國侵略迫在眉睫的情況下，這一詞語足以喚起中國民衆的良知，促使一切愛國力量携手抵禦外敵侵略。亡國奴如同失去父母的孤兒，他們的未來充滿凄凉，將遭受他人的虐待和欺凌。為了不做亡國奴，全體中國人民就要團結一致、共同護國。佛教僧伽不應做亡國的僧伽，而應投

入到護國運動中去，上報國家之恩，下救衆生離苦，真正達到護國和護教的雙重目的。

三

僧伽如何服務國家？

僧青年熱情激昂地討論佛教與國家之間的關係，確立了僧伽應該護國的思想，進而探討他們在戰爭中到底應如何服務國家等問題。雖然這些僧青年批評了保守的傳統觀念，反駁了他們對戒律的執着，從而一致表示應以更為直接的方式參與護國運動乃至戰爭。但是，對如何具體地把這種理念落實到行動上，特別是有關如何實踐「殺生」等問題，部分僧青年仍然感到矛盾重重和束手無策。從大乘佛教的理論上講，「慈悲殺生」的思想是可以成立的，但是，兩千多年來的佛教傳統、佛教經典對戒除殺生的强調，以及寺院的環境和出家生活養成的一種特定的思維方式，所有這些都與戰爭所需的思想和行動產生截然不同的對比。要想從不殺生轉變為殺生，說起來容易做起來卻很難。鑒於這樣的實際情況，僧青年在倡導參與護國的同時，既要調和戰爭殺生和不殺戒律之間的矛盾，又要使這種調和理論能夠在實踐中運用。換句話說，他們如何真正做到毫無顧慮地到戰場上去殺敵？一方面，僧伽受到愛國主義的啓發，產生了强大的為國效力的激情；另一方面，他們又要客觀地分析戰爭事實，擔心犯戒，這兩個方面構成了當時部分僧青年焦慮和複雜的心理。僧伽應怎樣在此抵抗外來侵略的戰爭中護國？有的主張僧伽應多方闡述佛法中的戒定慧三學，對治世間的貪嗔痴，積極宣揚五戒、十善及出世之法，以化導

人心；有的認為僧伽只應從事救護工作或者傳統的「經懺救國」；有的則主張拿起槍杆子，到前綫同敵人作一死戰，因此，僧團內部並沒有一個統一主張和實踐方法。

早在30年代初，當日本發動瀋陽「九·一八」事件和上海「一·二八」事件後，一些僧青年就開始討論僧伽如何服務國家、抵抗外敵的問題。默如法師認為，每一個人都無法拋棄這個現實世界而生存，故每一個人對這個社會和所居住的國家都有應盡的義務。這樣，僧伽在國難中也應盡自己對國家和其他民衆的義務，具體則落實於四個方面，即：一、捐款慰勞前方將士；二、祈禱世界永遠和平；三、宣傳佛陀平等真理；四、隨緣加入救護工作。默如法師要求廣大的僧衆深刻明白和實踐佛教六度精神，放棄只接受物質供養而不行布施的傳統。這樣，寺院的僧衆可以省吃儉用，把如此積蓄的錢捐獻給在前方戰鬥的將士。默如法師同時批評了當時很大一部分諸山長老，認為他們只知道霸佔寺院財產，而不知救國救世。他說：「仍有大多數住持名山大川的長老方丈卻在此裏醉生夢死，不知國家現在處於甚麼狀態，一點兒愛國心的表現也看不到他們的，難道真去出世了嗎？」[47]

佛法不離世間，更離不開世間的覺悟，學佛之人不是要拋棄這個世界而另求一個解脫世間。所謂出世，就是改造這個世間，去除人們的貪嗔痴我慢等種種自私自利的染心，從而成就救世救民、大公無私的清淨心。因此，默如法師希望廣大僧衆解囊相濟，幫助國家擺脫外敵侵略的危難。雖然說，佛教倡導和平，但並不是說當日本人侵犯到中國的國土時，中國佛教徒也不應去抵抗。相反地，佛陀在大乘戒律中，曾經告訴在家信佛民衆，他們應消滅那些試圖破壞人世、危害衆生的軍閥；這樣做不但沒有罪過，反而多有功德，因為不殺死這些侵略軍閥，他們將會傷害更多人的生命財產，所以非殺死他們不可。在這個問題上，默如法師區分了在家與出家的差異。在他看來，這樣的一殺多生的事，只有在家人才能做，但並沒有特別指

出，出家人遇到了這樣的問題應怎樣辦。到1937年的全面戰爭爆發之前，這個問題還沒有得到解決，僧伽內部對此多有不同的看法。

對於僧伽是否保持出家比丘的身份前往戰場殺敵，有一部分僧青年認為，只要是慈悲殺生，無論是在家或出家都可以做到，因此披着袈裟上戰場也是可以的。但是，另一部分人則主張，到前方去殺敵的僧衆，應首先脱去袈裟，捨去不殺生戒，然後方可以抗戰殺生。一乘法師認為，在此動亂年代或末法時代，若要做一名比丘是十分困難的。既未證果，又未超出世間，故不能不着國籍，不得不受種種國家法律的限制，又不得不履行國家的義務。這樣一旦國家有難，僧衆應站起來護國，不然就會受到其他人的批評。但是，他們如果同其他人民一道，拿起武器，奮勇殺敵，保護國家，雖然可以完成護國的職責，但是，卻會被認為是破戒或不合格的出家人。因此，一乘法師主張，最佳的方法就是僧侶應首先從身心上改造自己，做到既不犯戒，又能護國抗敵。僧伽長期在一種慈悲和平的環境中生活，不知暴力和戰爭的殘酷性，因此，為了直接投入抗日的戰爭，他們有必要改變自己的思想和精神狀態。脱掉袈裟，換上軍裝，還俗的僧衆可以置身於一種與戰爭和暴力更為接近的環境。經過這樣一段時間的過渡準備後，創造一種嶄新的精神和物質環境，他們就可以不再受到佛教戒律的心靈束縛，能夠更好地、毫無後顧之憂地到前方去打仗殺敵。

是不是所有的僧衆都應捨戒而參與戰爭呢？一乘法師認為，「荷槍實彈，志在必死，直上前綫去殺賊」，這種護國的工作只有大心衆生行菩薩道者才能做到。對於重律儀、住持佛法而現出家比丘相的僧伽來説，這是絕對做不到的。因此，一乘法師主張，發大心的菩薩比丘應先退比丘戒返俗，這樣就能保全僧伽制度，免犯破戒之罪。這些菩薩比丘在戰場上殺敵時，也須起慈悲利他之心，而無復仇之念。[48]但是，一乘法師也强調説，這不是要求每一個出家比丘都要棄戒還俗。作為住持三寶之一的僧寶，是佛法存在的象徵，負有紹隆

佛種的重任。僧寶若亡，則佛法亦亡，佛法若亡，則亦不利於國家。因為，如果所有僧衆都離開寺院，參加戰爭，那麼誰來住持和傳播佛法呢？

傳統佛教認為，佛法本身就是最好的護國工具；佛法若亡，則國家也難以護持。僧人若違反佛教清規戒律，就會給國家帶來災難，個人也難逃因果報應。一乘法師認為，僧伽可以實踐兩種護國的方法，即世間的和出世間的。世間的護國就是舉辦護國法會、參加國民的一切護國活動等。出世的護國就是保護好佛教，使正法久住。佛法的存在可以給國家和人民帶來福益和安全；信仰三寶的國家必將受到神靈的保護，不信仰三寶的國家將失去這種保護，從而妖魔鬼怪作祟，最終導致亡國。因此，倘若所有僧侶為了效力國家而捨棄戒律、不行正法，那佛法就會斷失，國家也將受到危害，這樣，名為護國，實為害國。一乘法師主張，那些持守佛教戒律、清淨純潔的比丘、比丘尼應繼續留在寺院，住持佛法，並以自己的持戒和修行來做護國工作，一舉兩得，佛教和國家雙利。更何況，就佛教的教理而言，如法持戒修行者可以得大神通，作種種不可思議之事；一旦把這種神通運用到護國上面，則有無量之功德。太虛大師曾要求閩南佛學院的學僧，精進修持，以實修而證入神通，以此來高效率地護持佛教。一乘法師借用了太虛大師的話語，勉勵僧衆以持戒和修法的方法來達到護國的目的。他說：「像果位上聖者，有三身四智、五眼六通、十八變等等神力，略一運用，就能教成千累萬的我國敵人自自然然的拜伏吾人，幾千萬方畝的土地也會兵不血刃的奉還我國。對於護國是怎樣的有力？」[49]

神通救國，這在佛教的理論上是許可的，而且在佛教的歷史上也可以找到例證。一乘法師認為，這種出世護國的方法，是當代最少人做但亟需有人去做的工作。並且，這並不是痴心妄想或異想天開，而是正法和正法的實踐；只要人們能發真實心，加功修行，就一定能做到。同時，出家僧衆也可以通過自己的持戒和修行，給當代

的中國人民提供精神指引，使他們明白個人和集體的因果關係。這樣大家就可以團結一致改變過去的因，努力實現富國強兵，共同創造美好未來的果。因此，從某種意義上講，修出世法、奉守戒律、精進修行、延續佛法僧三寶的住世，這本身就是在做護國的工作。

並不是所有僧青年都認為有必要先捨戒，然後才能參加抗戰。佛教經典中一再強調了除惡降魔的絕對重要性，僧衆必須抵禦外敵入侵，將侵略者驅逐出界，侵略行為就是世間的惡行，將會給被侵略的國家和人民帶來災難，所以僧侶和僧尼與罪惡鬥爭是完全正確的。覺先法師列舉了佛教經典中有關慈悲殺生、一殺多生的事例，以及過去高僧大德的相關言論，從而斷言，在佛教的慈悲主義和戒律方面，殺一人而救百人、殺百人而救一國的行為是許可的。因此，在不捨棄戒律的情況下，僧伽亦可以參加中國人民消滅外國侵略者的戰爭，因為，這樣的戰爭是正義之戰，僧伽參加的抗敵大軍是有道之軍。在佛教中，除惡是合法的，而且是值得倡導的，這並不違背不殺生的戒律，佛陀必須降魔，然後才得以成佛。智慧指引下的慈悲能使人們區分善與惡，並做出正確的行動。覺先法師主張，在此民族危亡的時刻，僧尼不應首先考慮個人的得失和因果報應，最重要的是國家的安危和存亡。為國家和人民服務可以表現他們的博愛和慈悲。因此，僧侶應該學習少林寺的武僧，以武力保家護國。覺先法師呼籲：「全國僧尼應團結起來，武裝起來！我們要拿出活的精神赤的血來洗去敵人的暴惡！大家齊起，多打死一個敵人，多做一點功德！」[50]

許多僧青年對覺先法師的觀點作了積極的響應和支持，抨擊了那些「寧捨生命、戒不可犯」的言論。他們都認為，如果說殺生是為了揚善，是為了拯救衆人之苦，那麼殺生並不違背佛教不殺生的戒律。只要能夠證明殺生行為的結果是善美的、具有功德的，出家衆就沒有必要捨棄不殺生的承諾。冷光法師反問那些「寧捨生命、戒不可犯」之人，實踐大乘佛教、行菩薩道的佛弟子是不是不應該為自己求安

樂，而要為衆生得離苦。出家僧衆怎麼可以眼看侵略者舉起屠刀、殺向中國人民而無動於衷呢？因此，戒律與護國孰輕孰重，出家僧衆應該做出明智的、利他的選擇，只有這樣，才能算是真正行菩薩道的大乘行者。還有一些僧青年認為，僧侶上戰場時應該脱掉袈裟、換上軍裝。他們不一定要放棄對戒律守持的承諾，因為，他們信奉佛教的心和奉獻佛教的行為並沒有改變。他們認為，改變了外在的服裝，只是為了更好地有效地與全中國人民打成一片，共同抵抗侵略者。但是，這並不是説，他們不再重視佛教的戒律了，更不是説他們從此不再是佛陀的出家弟子了，而是説，他們更加堅信救助國家、抵禦侵略、挽救人民免於殺身之禍才是當務之急，才是出家人應該做的。這些僧青年認為，在此全民抗戰的時刻，僧伽走出寺院，奔向戰場，並不是説他們不再信仰佛教了，而是進一步證明，他們更加愛國，會更好地運用佛教慈悲之心去護國。同時，他們承諾，一旦戰爭結束，他們就會重返僧團。僧尼只是暫時離開寺院，去履行公民的義務，於佛教戒律上是無犯的，於國家是有利的。

出家人應以甚麼樣的身份準備和參加抗戰？僧伽到底是否要先捨戒返俗，然後才能自由地參與抗日的戰爭？這似乎是僧青年探討佛教如何護國救國的焦點，但在這點上也是仁者見仁、智者見智。比較容易接受的方法則是，每個僧尼要憑自己的良知，決定甚麼是他們力所能及並且適合的方法，有錢的出錢，有力的出力。1936年3月，當時任《海潮音》主編的大醒法師在上海會見了一些佛教界知名人士。談話之間，他們討論了國難期間，僧伽是否要盡相當的責任。大多數人認為僧尼應盡自己的責任，為國效力，但是，最好的辦法就是做好救護工作。若干天後，大醒法師又偶遇幾位軍界的朋友，他們問道，如果國家有了戰事，出家人能否參戰？當時，大醒法師脱口而出：「出家人多半是無用的，將來萬一國家免不了有不幸的事件發生，我們出家僧徒也只好盡一點救護的責任。」[51]事後，大醒法師為自己的回答感到有些遺憾和慚愧。傳統佛教不談國事，不論民族意

識，雖然這是由佛教平等的出世法造成的，但是，佛教徒實不可以忘記現實的世界，忘記僧伽愛國護國的工作。日本的僧衆就不一樣了，他們都愛國，而且將其表現在行動上，更有參與政治和主張暴力的僧衆存在。大醒法師認為，與日本僧衆相比，中國僧衆對於為國效力方面應感到慚愧。「國家興亡，匹夫有責」，大醒法師因此希望廣大的中國僧伽大衆，要把眼光放遠點，發起利人利世的大心，做一個大乘菩薩樣子的「匹夫」，在國難中盡自己所能，為國家服務。

大醒法師以上的兩次談話以及他自己後來的感想，揭示出普通僧衆在對待佛教和為國效力這兩個問題上的思想鬥爭。中國僧衆既無法超越現實，又不能忽視佛教戒律。大醒法師對其軍界朋友的回答可能正是當時大多數僧衆的觀點，認為僧伽除了一些救死扶傷的救護工作，在武力抵抗外國侵略等方面確實是沒有甚麼事情可以做。這些僧衆可能從未聽説過甚麼是愛國主義和民族主義，因此，也不知道在共和時代，他們應如何履行其社會和國家義務。與日本僧衆參與社會、政治乃至軍事的行為相比，中國僧衆似乎與時代相差甚遠，是故應該有所反省。大醒法師所代表的僧青年，為此呼籲全中國的僧衆向中國的敵人——日本國的僧衆學習，學習他們愛國的熱情和積極入世的精神。《佛海燈》的另一位編輯周觀仁也認為中國僧伽應學習日本僧人的民族愛國精神。他説，日本僧侶都致力於佛教教義和國家理想相結合的途徑，他們將「勘破生死」適用於「為國捐軀」。正因為這種精神，日本在日俄之役中能夠以少敵衆，並且現在仍然運用這種精神強兵富國。因此，中國的僧衆也要勘透中國佛教與國家的關係，以佛法護國。[52]

在僧伽應該竭盡全力為國效力的精神鼓舞下，僧青年思考着僧伽應以何種行為，或者説何種方法護國，才能既遵守佛教戒律，又積極地回應當時政治和社會的形勢。茗山法師認為，當代僧伽護國最為緊要的有三件事：軍事訓練、參加國選和援綏運動，即捐款勞軍。[53]參加僧訓，並非一定要破戒殺人，而是要借此機會發揚佛法的淨化主

義，去救世救國救人類。僧衆參加政治選舉，行使公民義務，以此報答國家恩和衆生恩。勞軍是佛教布施的現代實踐，這既能更有效地護國，也能體現僧伽與軍人的密切聯繫。茗山法師認為，這三件事既是僧伽護國的工作，又是僧伽行菩薩道的修行，每一位僧尼都應量力而行。另外，他也堅持，「勤修戒定慧，息滅貪瞋痴」，是僧伽大衆護國的根本大法，所以，比丘、比丘尼應在自己的日常生活和宗教修行上，時時刻刻、方方面面做護國的事業。

了如法師是武昌佛學院的一名學僧，他在〈僧伽護國應有之認識〉一文中，闡述僧伽為甚麼要護國以及當代僧伽為甚麼不知愛國護國，並且提出如何護國等問題。他認為，除了響應國家號召積極參加僧訓外，僧尼還應從事如下三個方面的組織活動：一、組織佛教慈濟會，辦理救災恤貧，賑饑扶困，或援拯戰區難民，救護戰區傷亡等事業；二、組織佛教宣講會，弘揚佛法，利益群生，使衆生好戰之心，改趨於歸善之途，永息干戈，實踐人類的最終和平；三、組織佛教實業會：救國護國應有物質基礎，僧人從事生產、傳習工藝，或開墾荒地，實現自食其力、不假外求的生活，從而打破僧衆「只知分利，不知生利」的習俗。[54]慈悲救世本是僧伽本分之事，因此，在戰爭中救死扶傷既是佛事，又是國事。僧伽應好好照料在前綫作戰士兵的家屬，使他們能安心殺敵護國。既有佛學知識又有社會知識的僧青年，應到鄉村去，宣傳團結抗日的思想。有體力的僧衆應從事農業生產，做到物質生活的自給自足，這樣，僧衆就可以減少依賴國家，也就是為國家作了貢獻。

僧伽護國最為重要的方法之一，就是向中國士兵提供物資。1932年2月28日，日軍攻打上海，與駐守上海的中國士兵發生了激烈的戰鬥。消息傳到厦門後，閩南佛學院的學僧們在南普陀寺集會，聲援中國軍隊的武裝抗日。他們走上街頭，進行遊行示威，高喊抗日口號，分發愛國宣傳冊。他們組織了前方救護工作隊，募賑救災委員會，以及募捐救護委員會，接受大衆的捐款。有的學生自

願減食十日，將節省的錢捐獻給中國士兵。短短數日，他們積累了三十多元，購置了前綫急需的醫療和救護物品，送往上海。當時在閩南佛學院上學的學僧，每月只有一元錢的生活費。許多僧人因為貧窮不能捐獻更多，為此深感遺憾。但是，正如當時在閩南佛學院上學的化莊法師所說，這只是他們熱情和誠意的一種表達方式。他們微薄的奉獻，並不奢望能扭轉國難，但卻希望全國佛教界的僧青年，乃至全國青年，紛紛響應，在全國掀起一場捐助中國士兵的浪潮。他們的言行也受到一些人，特別是駐上海的中國佛教會領導的批評和責難，為此一些僧青年感到痛心疾首，但是，他們為國為民的積極性並沒有因此而削弱。言然法師見證了這一場面，他說，國家有難，正是僧伽報效國家的好機會。僧青年愛國的熱情之所以受到某些人的反對，正是因為這些無錢無力的苦學僧比那些有錢有力的富僧，在愛國方面做得更好。因此，言然法師呼籲全國僧衆向閩南佛學院的學僧學習，携手共同抗日。他呼籲道：「醒悟的僧伽們！請於不越範圍內的護國工作，盡量做去吧！醒悟的僧伽們！起來吧！時候到了！」[55]

就佛教的傳統和戒律而言，僧伽不應從事農業生產勞動，他們的物質生活依賴於社會。但是，抗戰中的僧青年一再鼓勵倡導僧人投身於農業和工業生產中，這不僅能保證僧團獨立生存和發展，而且也是在為國家作貢獻。這些僧青年强調了僧衆像普通老百姓一樣耕種生產的重要性，但是，他們並沒有進一步分析，如果出家僧衆全身心地從事農工生產，那麼他們是否還有時間和精力來修行？如果這樣，那麼出家的目的又是甚麼？也許他們根本就沒有想過這樣的問題，因為對當時的他們或中國的僧團來說，這些都不是問題。在民族愛國主義高漲的形勢下，最為重要的問題，就是如何引導廣大的僧衆，促使僧團犧牲自我、走入社會，以多種方式達到護國救國的目的。

除了物質捐獻之外，僧伽也可以從事宣傳工作，從佛教護國的角度反對日本的侵略，支持中國政府的反侵略主張，增進中國人民面對

民族危機的認識。佛教的反侵略宣傳可以起到意想不到的效果。當一般中國人看到一貫生活在寺院裏、不問社會國事的僧伽大衆也在為國家獨立和民族解放而勇敢鬥爭時，他們就會認真考慮自己怎樣為國家作出更多貢獻。一些僧青年認為，僧伽應在公開的場合下，大張旗鼓地宣傳護國思想，揭發日軍妄圖佔領中國的野心，闡明中國的危機，向中國人民反復灌輸愛國主義和民族主義思想。與此同時，僧伽大衆也可以用佛法來教化自私自利的公民，使他們真正認識到「國家興亡、匹夫有責」的意義，鼓舞中國人民奮起抗戰的勇氣和士氣；以因果法門阻止那些投降派叛國和賣國行為。西峰法師在〈僧伽的護國途徑〉一文中這樣說道：「僧伽的護國並不在乎荷起槍來，上前綫去打仗，就是護國能夠披精進鎧，持智慧劍，乘悲願船，到各地市鎮省會縣區，以及窮鄉僻壤之所去宣傳佛法，帶講三民主義，及列强累次侵略中國、慘殺同胞的痛史，喚醒人民自立自强之精神，同時得到佛法的安慰，不至於演出投河自盡等無謂的犧牲，懂得做亡國奴的苦楚，不至於變成賣國賊的漢奸。」[56]

佛教宣傳與當代的社會、政治乃至軍事形勢結合起來，在道義上振奮中國人民反侵略的勇氣，加深對日本侵略者的認識，從而達到抗日護國的目的。一些僧青年主張，佛教的宣傳應首先喚起中國人民强烈的民族自尊心，鼓勵全國人民共同抵制日本進口的貨物。這種抵制日貨的愛國行動在當時的大城市，如上海等地推廣開來，獲得了出家僧衆的積極響應。佩洛在其〈從心坎兒裏寫出的一封信〉一文中說，日本列强侵佔中國的方法有多種，不單是武力，還有政治、文化和經濟等，其中，經濟侵略對中國的危害不亞於武力侵略。日本每年向中國出口數百萬噸貨物，獲得數億元的盈利，然後又用這些盈利來製造武器、侵略中國。這樣，購買日貨，就等於幫助日本帝國主義侵略中國。佩洛批評了當時抵制日貨運動的不徹底性，因為有些人口口聲聲喊不買日貨，但越是喊得兇的人，他身上穿的和日常用的日貨也就越多。他說，「憑良心說，我們佛教徒，所用的，卻是些道

地的本國貨！並不像那些嘴裏說得響、實際上用得兇的人！中國也有百餘萬的僧尼，所節省下來的漏卮，卻也很可觀的了！這也不能算作護國之一嗎？」[57]僧衆在抵制日貨的運動中可以起帶頭作用，應把這樣的宣傳推廣到每一個中國人身上。

總體而言，僧伽護國同其他公民護國一樣，有精神和物質兩個方面。蓮生法師在〈僧伽對於護國應有的認識〉一文中指出，僧伽護國有兩大要則，即內心的和外身的。[58]外身的就是物質捐獻、救護乃至親自投身於戰爭之中，也就是犧牲自己乃至生命，奉獻國家。內心方面即精神奉獻，其中包括念佛拜懺、講經說法，祈禱「國泰民安兵革消，風調雨順民安樂」，祝福世界和平，河山統一。正如我們前面討論的一樣，中國佛教傳統的護國方式，一般是經懺法會救國，即出家僧衆在國難或天災人禍出現時，念誦佛經，如《仁王護國經》等，這種傳統在中國已經存在了千年之久。然而，就在抗日戰爭爆發前不久，僧伽內部對這種傳統的護國方式也產生了不同的看法。一部分僧青年懷疑，大敵當前，經懺法會是否可以真正有效地發揮作用；另一部分人則堅持認為，舉辦護國法會、念誦佛教經文，是僧伽護國最為適宜合理的方法。因此，有關經懺救國的問題在佛教界內外產生了激烈的討論。

敢於懷疑乃至否定傳統佛教的某些理念和實踐，如誦經救國等，是當時僧青年的一大特徵，而這一特徵反映了當時的社會和政治環境。當時的中國正面臨着强敵的入侵，社會各界關心的是如何最有效地抵抗侵略。一部分知識分子，以科學世界觀反對宗教，更反對宗教的「迷信」之說教，故而對佛教中神通、經懺救國等說法嗤之以鼻、不屑一顧。僧伽中的一些知識分子，即僧青年受到社會的影響，從而也對傳統的僧伽救國護國方式產生了不同的看法。一方面，他們懷疑念誦陀羅尼會產生何種效力，因為很少有人能見證這種效力，而且在歷史上，一些愛好佛教的君王就曾因執迷於經懺救國而亡國。另外一方面，他們也急於把佛教與一般社會知識分子所批評

的「迷信」區分開來，所以，盡量避開運用這種「迷信」思想，更不用說去實踐了。

梁武帝迷信經懺救國而亡國的歷史常被僧青年用來批評經懺救國的言論。據說，當叛將侯景率兵攻打南京城時，梁武帝並沒有及時調兵遣將加以抵抗，而是召集僧衆念誦《摩訶般若波羅蜜經》，從而引發國破身亡的悲慘局面。覺先法師認為，現代僧伽應該牢記梁武帝亡國的教訓，而不應該盲目地追隨傳統，釀成千古遺憾。他說：「中國古史頁上關於僧伽積極救國的事跡雖有，然而總是極少數的「少數」。大稱（乘）流行的護國事業，皆着重於誦經祈禱者，如梁帝當侯景兵臨城下，尤集僧衆誦經，近如某國飛機大炮攻擊聲中，各地「護國和平法僧」應運而生者，如「雨後春笋」，這種現象未嘗不是一套救國把戲。[59]

覺先法師並沒有完全否定佛教經懺法會救國的價值，只是堅持認為，只有修證高深和道德高尚的僧伽，才能成就此種功德，並把這種功德回向給護國，改變世間的暴力和戰爭形勢。一般由衆人舉辦的佛教護國法會，祈禱佛菩薩的保佑，充其量只是表達了佛教徒的愛國主義和民族主義意識，很少能對戰爭的形勢產生甚麼影響。一乘法師說：「無如護國不是念幾卷經呪，磕幾個頭或做幾回祈禱的法會，就算具體的辦法的，那些動作，在聖教量上看來固屬功不唐捐，但要看做的人是何等人物，最低限度要鄰於聖位的大根機的人做起來才能獲效，否則雖集成千累萬的愚夫愚婦做這種工作，只能表現其愛國心理，可以說對於護國的工作有益無害而已，不能算真正護國的工作。[60]

在過去的一千多年中，僧伽舉辦護國法會，祈求國泰民安，這是很正常的佛教護國表現，但是，現在就連僧伽一分子的僧青年也懷疑其是否能發揮作用。他們擔憂經懺救國的效益太慢，其影響也是有限的。在國家危難時刻，這些僧青年渴望用更加直接和有效益的途徑為國效力。1936年底，佛教界在上海舉辦了盛大的護國息災法會，有些僧青年用帶有諷刺的口吻問道，日本侵略者的飛機炸彈的魔

力，總要比法會的「法力」更勝一籌吧。月耀法師認為，那些舉辦法會的僧人和社會名流，自以為這是一種愛國護國的表現，但實際都成為媒體報紙的笑料，受到社會各界的批評。[61]

這些僧青年擔憂，僧伽如果在抗戰方面不再積極努力，不能拿出實際行動，而是一味的「經懺救國」，就會招致社會大衆更激烈的批評，這對佛教的改革也將是一大損失。因此，他們主張，為了直接參加護國工作，即使捨棄傳統的僧伽清規和制度也在所不惜，更何況，護國即是護教，能愛國即是愛民衆，僧伽不應猶豫，而應打破傳統，以更有效的方式護國救國。一部分僧青年因此強烈主張實力救國或實際救民的護國策略。他們認為，在這個時期，即使是菩提達摩祖師再世，他也不會要求僧尼們去參禪打坐，而會要求他們以實際行動去參加救國運動，抗擊侵略者。覺先法師認為，實力救國就是把當時中國的七十三萬僧尼武裝起來，組成僧侶義軍，由太虛大師任總司令，比丘尼衆擔任救護工作，比丘衆以大雄大力慈悲的精神，趕赴沙場殺賊。1938年2月，成都和重慶各報章雜誌紛紛登載太虛大師發出的一則啓事，他主張全國僧伽一律武裝起來，組成抗日軍隊，到前綫殺敵。為此，太虛大師曾否認此事，太虛大師的弟子法舫法師也曾回信四川佛學院教務主任廣文法師，要求澄清事實。[62]

反對經懺救國的傳統方式只能説明一些僧青年的迫切救國心情，但作為僧伽的一個傳統，它有佛教理論依據，並有佛教歷史或傳説的證實。佛教中有許多關於佛教護國的經典，其中最為著名的就是《仁王護國般若波羅蜜多經》。[63]在此經中，佛陀告訴波斯匿王等諸大國王：「一切國土，若欲亂時，有諸災難賊來破壞，汝等諸王應當受持，讀誦此般若波羅蜜多。嚴飾道場，置百佛像，百菩薩像，百師子座。請百法師解説此經。於諸座前，燃種種燈，燒種種香，散諸雜花，廣大供養，衣服臥具，飲食、湯藥、房舍、床座，一切供事，每日二時講讀此經。若王、大臣、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，聽受讀誦，如法修行，災難即滅。」[64]

佛陀進一步解釋講誦此經的消災功德。諸國土中有無量鬼神，「若國欲亂，鬼神先亂；鬼神亂故即萬人亂，當有賊起，百姓喪亡」。而諸鬼神樂聞《仁王護國般若波羅蜜多經》，聞此經後，即群起而護國。佛教傳統認為，講誦此經有不可思議之功德。據說，天寶元年，西蕃五國突然派兵攻打唐朝的安西，唐朝廷措手不及，眼看安西就要落入敵人之手。這時一位大臣向唐玄宗獻策，召不空法師前來主持法會，解救安西之圍。唐玄宗即於二月十一日召不空法師前來作法，自己親執香爐上法壇。不空法師口誦《仁王護國陀羅尼》，繞誦二十七遍時，玄宗忽見神人帶領五百隨從，帶甲荷戈，降臨殿前。不空法師解釋道，這是毗沙天王第二子獨健前來，率部衆前去救安西。不久，安西官員來奏，報告說：「二月十一日巳時後，城東北三十裏，雲霧冥海中，有神長丈餘，皆披金甲至酉時，鼓角大鳴，地動山搖，經三日，蕃寇奔潰，過了一刻，城樓上有光明，天王現形其上，謹圖樣隨表進呈。」[65]

國難危急的抗戰前夕，很多僧衆認為舉辦盛大的護國息災法會、講誦《仁王護國般若波羅蜜多經》能夠改變國運。當時佛教界內的一些僧人和居士，如太虛大師以及戴季陶居士等，亦相信經懺法會能夠起到護國抗敵的作用。1932年，日本佔領中國東北地區，戴季陶和李濟深等政客名流建議在北京雍和宮辦一場由政府贊助的密教金光明道場，以祈息災弭亂，轉移劫運。這個消息發布後，《時事新報》以〈經咒救國？〉為題發表了短評，對經咒救國持懷疑的態度。太虛大師看後，即在《海潮音》上發表了一篇題為〈論時事新報所謂經咒救國〉的文章。他認為，護國祈禱是世界各國人民所從事的護國事業之一，也是各宗教的實踐之一。人們對佛教經咒法會救國存有很大的誤解，故有澄清的必要。他分析了佛教發展的歷史以及密宗產生的背景，從而得出漢傳顯宗佛教中也有很濃厚的密宗色彩。太虛大師要求大家對密宗的經咒救國要有一個正確的認識，把它看成是一種方便法門，應在智慧的指導之下進行。[66]

部分急於報國的僧青年，並沒有完全否認經懺救國的傳統價值，他們懷疑的是這種方法是否能在此國難危急時刻及時發揮作用。隆耀法師在〈關於僧伽護國的話〉一文中，介紹了兩種僧衆對經懺救國的不同態度。1937年某日，三位出家人在一起談起當時的國家危難。中國失去東北三省，有三千多萬中國民衆已有數年不見「青天白日旗」了。然而，由於中國人民和政府計劃收復西北部的失地，而日本又時刻企圖佔領所有中國土地，戰爭一觸即發。乙和尚建議，佛教界應共同舉辦一次護國講經法會，以此功德回向國家，或許能抑止戰爭，這實在是最好的護國方法。他的話音剛落，甲和尚馬上帶着懷疑和調侃的口吻反問道：「你真是護國菩薩呵！講經可以護國！大和尚！雖然佛法無邊，我可不懂得其中有這樣的法力，恐怕不行吧，他們的飛機大炮不是紙做的呀？」於是兩人爭論起來，這時，丙和尚再也按捺不住，指着乙和尚說：「你主張講經護國，雖然我不能反對『講經』，而你要聯上『護國』二字，在現在是沒效用的；我們不要護國便罷，否則還是接受政府的軍事訓練，比較來得實在些。」乙和尚似乎被激怒了，堅持認為，念經護國是出家人的本分事，他從來沒有聽說過出家人當兵護國之事。佛經中有捨身喂虎等驚天動地的佛事，卻沒有軍事訓練之說。因此，僧訓是萬萬不能的。於是，甲和尚出來打圓場，他說，護國的方法很多，要講經的僧人可以去講經或舉辦法會，認為軍訓更能護國的就去參加僧訓。只要能夠護國，一切工作皆是可以的。但是，甲和尚最後還是認為：「我覺得能有大雄大力大慈悲的願去軍訓，當然再好沒有了，而講經似是在國難以前的工作，直接軍訓是國難中最重要的。」[67]

雖然不知誦經講經能否真正地護國，但是，如果以一種護國的感情來從事這一工作，那它就是護國工作；只要有利於國家、能夠抵抗侵略的方法都是在護國，都是僧伽大衆應該從事的工作。大部分僧青年主張，僧伽應分工合作、各盡所能共同為國家效力。老年僧衆當更加精進修行，舉行經咒護國法會，恭請諸佛菩薩以慈力加庇，以

此功德回向國家。中年僧衆各盡其能，分擔護國之任務。其中，知識分子僧應以文字宣傳抗戰護國思想；善於言辭者，當奔向城市和農村，宣傳抗日、闡述日本侵略的危害，喚起全民族的覺醒，提高愛國熱情；體格健强者，當服務前方從事救護、掩埋、醫治、除奸、通訊、運輸等工作。幼年僧衆當勤於學業，不但要學佛學知識，也要多方學習社會和科學知識；為了佛教和國家之復興，僧青年應做佛教之棟梁和國家之好公民，修行和救國的工作兩不誤，明白救國即救教，復興中華民族即是復興中華佛教。[68]

分工合作抗日，不但不局限於佛教界內部，還要擴大到社會、乃至其他宗教。30年代前期，一些佛教徒就建議佛教徒與其他宗教徒合作，以達到護國救國的目的，這一建議在1937年戰爭來臨之時得到了很多宗教界人士的積極響應。在日本佔領的滿洲地區和西北地區，大多數民衆信仰佛教和伊斯蘭教。1936年7月2日，《上海新聞報》刊載了上海西北問題研究會的孫偉德先生關於提倡佛回二教聯合起來的倡議書。他建議，佛教徒應和穆斯林團結起來，以回教的長處改良佛教的短處，以達到驅逐侵略者於中國大門之外、復興中華民族的目的。法舫法師認為這是一個非常好的建議。佛教與回教之間雖有許多不同點，但在宗教立場、教理以及中國人信仰上亦有許多共同點，故能在護國等方面有互補的地方。因此，法舫法師呼籲：「當此國事魍魎、邊疆日蹙、民生塗炭、天災人禍、內憂外患相迫之際，應有彼此聯合團結親善之合作表現，聯絡感情，交換知識，當本三民主義之精神，根據古來原有民教相安之慣例，精誠團結，復興中華民族。」[69]

智藏法師也認為，雖然佛教徒和回教徒的信仰不同，但同是中國人，理應團結協作，共同抗敵。一方面，佛教徒本着佛教「我不入地獄，誰入地獄」的精神，與回教教友們取得切實的聯絡，到廣大的民間去作救國救世救人類的宣傳工作，化導社會，移風易俗，改正人心，消弭戰爭，指導人們來共同建設人間淨土，盡佛教國民一份責

任。另一方面，智藏法師亦希望回教教友本着穆罕默德那種為人熱忱、坦白直爽、用武力布教和救國、攘抗外來侵略的大無畏精神去護國抗日。佛教與回教的結合，即和平防守與武力抗爭的結合，是中國人民抵抗日本侵略的最佳方法。與此同時，佛教徒應學習回教徒的「善武」之精神，這樣不但能為護國多作貢獻，同時也能成就僧伽自身建設，達到佛教復興的目的。[70]

僧伽護國的熱情有時也有政治化色彩，出現支持或反對國民黨和共產黨的兩種觀點和傾向。有些僧青年認同國民政府的觀點，認為攘外必先安內，他們緊隨國民黨政府，把共產黨說成是「共匪」，譴責他們不願與國民政府合作共同抗日的行為。與當時許多强烈要求政府與共產黨合作的青年，特別是大學生不一樣，這些僧青年勸說共產黨放棄他們對政府的武力對抗。在他們看來，國民政府是當時中國唯一合法的政府，蔣介石是唯一可以領導中國人民勝利抵抗日本侵略、建設新中國的領袖。太虛大師曾呼籲佛教徒從軍，但明確指出從軍就是要當國軍，而不是其他任何軍隊。1936年12月，西安事變爆發，蔣介石被捕，全國為之震驚。太虛大師號召全國所有寺院為此舉行祈福法會，祈禱他早日釋放。許多僧衆都為此擔憂中華民族的前途，他們認為，在此外敵當前之際，中國內部的衝突必將削弱國家的實力，從而引狼入室。更有一位化名為蓬僧的僧人，曾擬一電文給張學良將軍，全文如下：「頃讀市報，知副帥電叛黨國，有劫持蔣委員長之舉；遽聞之下，不勝驚駭！當此中國危急之秋，正須南北長官精誠結合之力，以禦外侮，復興民族。而副帥突然此變，乃令萬民共棄也。須知蔣委員長之存，中國與之共存，蔣委員長之亡，亦有與之亡之勢！明哲之副帥，亦必早知之矣。請立即恢復蔣委員長自由，真誠合作，同禦外侮，共建民國，是為至禱。」[71]

20世紀30年代中期，中日戰爭一觸即發，中國政府號召全中國人民，包括僧伽，進行軍訓，準備抗日。雖然有些僧衆對僧訓還不能接受，但是，僧青年並沒有推諉他們公民護國的義務，只不過是在

如何護國的方面產生了分歧。換句話說，他們的民族愛國主義思想都是一樣的，不同的只是在護國的方法上。在僧伽如何護國的大討論中，一些「老僧」堅持認為僧伽護國必須按照傳統中的經咒法會救國。中國僧伽其實早就一直在為護國服務，如每天所做功課中，必唱念「國界安寧兵革銷，風調雨順民安樂」等偈句。另外一些僧青年卻認為這樣的救國方式已經不再有效了，全國僧伽必須暫時捨棄他們對佛教的義務，全身心地投入到抗戰中去。但是，即使是倡導武力或實力救國的僧青年，他們對自己的倡議到底能否在實際情況中實踐，也是不得而知。僧伽要從和平安寧的寺院到戰火紛飛的戰場，必須要經過一場改頭換面的自我身心革命，從精神和物質上做好充分的準備工作。最後，他們意識到，僧伽參與戰爭確實存在很多困難，而且並不是每一位僧人都要脫掉袈裟、換上軍裝、離開寺院、前往戰場。這樣，每一位出家人，如同每一位其他中國公民一樣，都應該存有愛國良知，在各自的崗位上，根據個人的體力和精神能力，竭盡全力為國服務。

四

結　語

我們分析了中國僧伽在抗爭之前的困惑：他們究竟是應該履行服務國家的公民義務，還是要遵守佛教非暴力的戒律。我們也討論了僧青年針對僧伽為何要以及如何來護國這一問題發表的文章，這些文章文字激揚、充滿愛國感情。近代中國佛教界，特別是僧界對國家的態度發生了巨大的轉變，從早期的抗議政府徵用寺廟、軍隊佔據寺院，轉變為支持政府，犧牲自身利益，為保衛國家作準備。僧青年們認為，他們必須優先履行憲法職責。為了證明佛教對國家是有用的，他們引用佛教慈悲殺生的觀點，來響應政府僧訓的命令。有些甚至公開主張放棄不殺生的戒律，批評那些「寧死不犯戒」的僧衆的保守思想。對於他們來說，一切為了抗戰，與國家興亡相比，任何戒律乃至他們的宗教信仰也就無足輕重了。

在這個非常時期，僧青年自覺自願地轉變了自己的國家觀念，決心捨棄他們的宗教承諾。這是國難時期僧伽界的非常現象，人們也只能在當時的特定社會和歷史環境中的民族主義和愛國主義思潮中，才能全面理解他們。如果不是民族危機，或者說，如果不是在那個時代，僧青年大膽質疑佛教戒律、建議慈悲殺生、捨棄不殺之戒，這些都是不可思議的。大多數中國僧尼在此之前，似乎從未聽說過僧訓、慈悲殺生等概念。在一般情況下，公然倡導摒棄佛教戒律定會

遭到佛教徒的群起而攻，被烙上「叛徒」的烙印。但是，在此國難救國時期，僧青年能夠在佛教雜誌期刊上，發表如此大膽激進的「反佛教」觀念，不是因為他們再也不相信僧伽戒律的重要性，也不是他們試圖以否定戒律來達到僧團的改革；而是因為，他們深深受到民族主義的感染，受到長期外國勢力侵略的刺激，真切地意識到國難的深重。這表達了他們一切為國家的強烈愛國主義熱情。在某種程度上，他們的言論與其說是表達了一個佛教徒的觀點，倒不如說反映了當時一個愛國公民的心聲。

就僧青年所稱的「老僧」或傳統僧伽而言，他們對佛教前途的關心和對戒律的謹慎，是完全可以理解的，而且可以說是一個佛教徒所應該做到的。我們雖然無法直接知道他們的言論，而只能從僧青年對他們的批評中獲得一點訊息。然而通過這些批評，我們也可以間接地聽到這些「老僧」的無奈。他們一生非戒不行，而且有着一顆護教的熱忱之心。當他們聽說要僧訓、要殺生時，或者當他們看到那些「新僧」要犧牲佛教、報效國家時，他們的不滿和憤慨是可想而知的。奇怪的是，在傳統勢力強大的僧伽中，這些老僧的反對之聲似乎顯得非常的微弱，或者很少公開表達出來。在現存的民國佛教的相關文獻和雜誌中，他們基本上都是受批評的對象。對於那些新僧來說，護國就是護教，任何反對或阻礙護國的言行就是在破壞佛教；對於這些老僧來說，他們自信，自己才是真正的護教者，僧青年的觀點和行為違背了僧團的傳統，將會斷送佛教前途，因此，他們才是佛教的真正背叛者。

我們不知道，當時到底有多少普通僧衆支援這些新僧的意見，又有多少贊成老僧的觀點。現存可查證的相關材料是有限的，並且主要是來自於這些僧青年之手。但是，有一點是可以肯定的，在那個愛國主義和民族主義瀰漫的時代，僧青年愛國護國的熱情是可以想像的，他們激進的言行也是可以通過民族主義來理解，他們留給後人的文字記載正是在這個國難當頭、民族主義高漲的環境中構成的。新

僧負責的佛教雜誌不會出現老僧的「不愛國」或「反民族主義」的觀點。就廣大僧衆參與軍訓的態度以及他們對僧訓的反映而言，我們所知道的資料也很有限。然而，很明顯，就連一些僧青年自己也不能完全地忽略他們的宗教身份或無視他們的宗教承諾；他們自己也不甚清楚到底應怎樣摒棄他們的宗教義務，實踐慈悲殺生。因此，我們可以這樣認為，在當時的中國僧伽中，充滿了一種不知到底如何是好的迷惘，沒有一個公認的既能保持佛教戒律、又能有效服務國家的統一理論和實踐。

註 釋

1 塵空：〈民國佛教年紀〉，張曼濤主編，《中國佛教史論集(民國佛教篇)》，頁227–228。
2 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁15。
3 章伯鋒編：《北洋軍閥》(1912–1928)，卷1，頁681。
4 《大藏經》，卷24，頁1005下。
5 《佛海燈》是由長沙佛教學會發行，於1935年開始出版發行。
6 〈僧伽護國雜談〉，《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁25。
7 《佛海燈》，第2卷，第4期，頁1。
8 《大藏經》卷22，頁153上。
9 《大藏經》，卷24，頁1107–1115。
10 《佛海燈》，第2卷，第4期，頁5。
11 《大藏經》，卷24，頁1112。
12 震華：《僧伽護國史》，臺北：臺灣琉璃經房印行，1933年，頁3。
13 震華：《僧伽護國史》，頁9。
14 震華：《僧伽護國史》，頁9。
15 引自覺先：〈僧訓武裝護國論〉，《佛海燈》，第2卷，第4期，頁6。
16 《大藏經》，卷50，頁340。

17 《佛海燈》，第2卷，第4期，頁13。
18 《佛海燈》，第2卷，第4期，頁6。
19 《海潮音》，第18卷，第12期，頁1051。
20 東初：《中國佛教近代史》，頁193；太虛：《太虛大師全書》，第9編，第34冊，頁668–670。
21 根據當時的印度傳統，當軍隊前往戰場途中，若遇到聖修者，應自動退兵，以示尊重。
22 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁19。
23 震華：《僧伽護國史》，頁64–65。
24 《佛海燈》，第2卷，第2期，頁1。
25 《海潮音》，第17卷，第9期，頁1016。
26 《海潮音》，第17卷，第9期，頁1019。
27 《海潮音》，第17卷，第9期，頁1024。
28 《海潮音》，第18卷，第5期，頁98 (533)。
29 太虛：《太虛大師全書》，第17編，第51冊，頁530。
30 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁8。
31 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁8。
32 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁10。
33 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁4。
34 《大藏經》卷2，第159號，頁269–306。
35 太虛：《太虛大師全書》，第17編，第52冊，頁336。
36 伊陀：〈僧伽與護國〉，《佛海燈》，第2卷，第4期，頁10。
37 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁2–3。
38 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁10。
39 茗山：〈佛法救世與僧伽護國〉，《佛海燈》，第2卷，第4期，頁6–8。
40 圓瑛：〈國民應盡天職〉，黃夏年編，《圓瑛集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁82。
41 〈現代中國佛教青年應具之幾種觀點〉，《海潮音》，第18卷，第1期，頁33–36。
42 〈僧伽護國的正途〉，《佛海燈》，第2卷，第4期，頁12–13。

43 覺先：〈僧訓武裝護國論〉，《佛海燈》，第2卷，第4期，頁6。
44 震華：《僧伽護國史》，頁10–11。
45 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁8。
46 《佛海燈》，第2卷，第4期，頁17。
47 《民國佛教期刊文獻集成》，第67卷，頁505。
48 〈僧伽護國的正途〉，《佛海燈》，第2卷，第4期，頁12。
49 《佛海燈》，第2卷，第4期，頁14。
50 《佛海燈》，第2卷，第4期，頁6。
51 《海潮音》，第17卷，第7期，頁799。
52 周觀仁：〈樹起僧伽護國的旗幟〉，《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁28。
53 茗山：〈佛教救世與僧伽護國〉，《佛海燈》，第2卷，第4期，頁8。
54 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁6。
55 言然：〈青年僧伽護國的一幕〉，《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁7。
56 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁19。
57 佩洛：〈從心坎兒裏寫出的一封信〉，《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁13。
58 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁26–27。
59 《佛海燈》，第2卷，第4期，頁4。
60 《佛海燈》，第2卷，第4期，頁12。
61 〈卷頭語〉，《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁1。
62 《民國佛教期刊文獻集成》，第60卷，頁11。
63 此經共二卷，有兩種譯本，一是鳩摩羅什大師所譯，題為《佛說仁王般若波羅蜜經》，一是不空三藏所譯，題為《仁王護國般若波羅蜜多經》；它們分別在《大藏經》，卷8，第245、246經。
64 《大藏經》卷8，頁840上。
65 震華：《僧伽護國史》，頁73–74。
66 太虛：〈論時事新報所謂經咒救國〉，《太虛大師全書》，第7編，第30冊，頁2889–2999。
67 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁17–18。

68 性痴：〈僧伽應盡之護國責任〉，《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁10。

69 法舫：〈論佛回二教之聯合〉，《海潮音》，第16卷，第8期，頁1014。

70 〈讀「論團結民族宜自聯合佛回二教始」後的感想〉，《海潮音》，第16卷，第8期，頁1032–1041。

71 化莊：〈我們的護國思想〉，《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁23。

第三章

佛教的抗戰宣傳

在前一章，我們討論了僧青年是怎樣認為他們應該接受軍事訓練、為保衛國家做好準備，以及又是怎樣主張讓對佛教的信仰暫時服從於國家利益，以慈悲殺生代替不殺生的戒律，以此來完成保護國家和服務民族的事業的。一部分人的言論也許會顯得驚世駭俗，但是，我們不能用我們當代人的眼光來看待、或用正統的佛教思想來衡量或評價他們的索求，而要把這些言行放在當時民族主義高漲的社會、政治、軍事的處境中去理解。用傳統佛教標準來看待這些僧青年，人們也許會認為他們的言行已經不再符合他們的宗教身份。同樣地，他們對民族主義的讚頌和對日本侵略者的譴責反復表明，他們希望自己成為一名中國公民，而不僅僅是一名佛教徒。抗日戰爭爆發前夕，佛教界發起譴責日本侵略者的活動。中國佛教徒指責日本佛教徒對佛教的背叛，把日本侵略者說成是帝國主義的走狗，貶稱日本侵略者為「鬼子」。在八年抗戰中，國民黨統治區的僧伽一如既往地支持中國的抗戰方針和活動。本章探討佛教在抨擊日本侵略中國的宣傳中扮演的角色，以及它的歷史意義。

一

太虛大師與反抗侵略

自1917年第一次訪問日本以後，太虛大師一直同日本佛教界保持着友好聯繫。早在20年代，他就呼籲和提倡中日僧侶之間加强合作，共同向西方傳播佛教。他强調兩國佛教界的友好往來，對促進東方文化和世界和平具有重大意義。1917年太虛大師訪問日本，日本現代佛教教育深深地觸動了他，激起他在中國推廣現代佛教教育、改革僧侶制度的決心。[1]1925年，太虛大師率領中國佛教代表團赴日參加東亞佛教會議，並參觀日本佛教古跡。雖然説日本佛教的現代改革給予太虛大師很多啓發，但是他對日本僧團戒律鬆弛的現象持批評態度，堅持倡導以僧伽為本的佛教改革運動。但是，隨着中日兩國關係的不斷緊張和惡化，20年代末，太虛大師逐漸加大了對日本帝國主義和侵略行為的批評，多次發表文章，解釋日本侵略中國將給中日兩國、特別是日本帶來的危害。他沒有因為要與日本佛教界保持友好關係而妥協他對中華民族的義務。當1928年，日本加緊策劃侵略中國時，太虛大師與日本佛教人士的接觸逐漸減少，而漸漸地，他對日本軍國主義的抨擊不斷激烈起來，並譴責日本佛教徒縱容日本帝國主義對中國的侵略。

1928年5月，國民政府軍北伐，中日軍隊在濟南發生血腥戰鬥，激發全國抗日情緒的空前高漲。太虛大師深受國內媒介宣傳影響，

以中國佛教界代表的名義，代表三億中國信佛民衆，致電日本佛教聯合會，敦促中日睦鄰友好、共同秉承佛教精神，從而造福於兩國人民。他譴責日本派兵入侵中國並殘忍地燒殺劫掠的行為，指責他們無惡不作，行為令人髮指。太虛大師要求三千萬日本佛教徒行動起來，勸說日本軍政府從中國撤軍，並為其侵略行為向中國道歉。他「謹代表中華三萬萬信佛民衆，請貴會領導日本三千萬信佛民衆，運其大悲般若，速破除貴國當局之無明貪嗔，撤兵回日，服禮謝華，弭將動之魔戰，彰遍常之佛慈，惟貴會勉之！」[2]

1931年9月18日，日本佔領中國東北的滿洲。這一事件進一步激發了中國人民的民族主義激情，各地民衆紛紛搗毀日本在華工廠，開展街頭示威和宣傳活動，號召全國上下一致抵制日貨。太虛大師強烈譴責日本侵略者的帝國主義和軍國主義行徑，呼籲日本佛教徒迅速覺醒過來，勇敢地站起來制止黷武的日本軍政府。同年10月，他發表了題為〈為瀋陽事件告臺灣朝鮮日本四千萬佛教民衆書〉一文，號召日本僧人運用智慧精神和慈悲行為，遏制中日之間戰爭的爆發。太虛大師指出中、日、印三國同受佛教文化的孕育，應擔當起發展亞洲與維護世界和平之重要責任。然而，「乃不圖佛教徒確佔過半數之日本民族，今竟不能自抑其貪欲嗔忿，迷昧因果之理，造作兇暴之行，妄動干戈，強佔中華民國東北之遼、吉兩省……十惡、五逆，一時俱作，以殘毀五族共和之中華民國，亦即為逼令東亞以至南、全亞佛教民衆入於自相屠殺之一途，將亞洲民族復興之活路突然堵塞，亦將進於世界和平之基礎忽爾摧壞。」[3]在當時，中國臺灣和朝鮮已經被日本佔領，故太虛大師的這一文章是要求所有日本統治地區的人民來反抗日本的倒行逆施。

太虛大師認為，日本的殘忍殺戮根本無法阻止中國人的反抗，其侵略中國的目的最終也將無法得逞；中國地大物博，燦爛的文化孕育了其人民堅毅、頑強、不屈邪惡的性格，日本徒存吞並中國的痴心妄想，必將自食其果。太虛大師預言，中日兩國相爭，可能會引發歐

美各國相繼來東亞開發戰場，故有爆發第二次世界戰爭的危險，不但中國、而且日本將會受到巨大的災難，中日兩國將最終淪為歐美的殖民地。他再一次要求四千萬中國臺灣、朝鮮和日本佛教民衆迅速聯合起來，「以菩薩大悲大無畏之神力，曉諭日本軍閥政客因果之正法，制止其一切非法行為」。如果用道義上的勸阻不成功的話，太虛大師進一步指出，亞洲的佛教徒衆應行動起來，共同推翻或廢黜日本軍閥政府，使之無法在亞洲行暴，阻止中日戰爭的爆發。在很大程度上，日本對中國的侵略揭開了第二次世界大戰在亞洲的序幕，而且，正如太虛大師預言的那樣，抗戰結束後，在相當長的一段時間內，日本成為美國的附庸，而中國則依賴於蘇聯。

1932年1月28日，滿洲事件之後數月，日本軍隊進攻上海。這場戰爭持續數月，雙方傷亡逾千，最後兩國同意談判解決武裝衝突。太虛大師為此呼籲和平解決中日兩國之間的矛盾，拒絕暴力相加。1932年3月18日，太虛大師撰文，提出自己的解決兩國暴力衝突的方法。他批評了英、美、蘇等國為了自利，坐視與縱容日本野蠻侵略的行為。不過，美蘇兩國為了自己的利益和掠奪亞洲的資源，終究不會無限地容忍日本的武力擴張，遲早會以武力來阻止日本的軍事擴張。日本軍國主義自以為軍事可以統治一切，侵略中國乃至整個亞洲的野心越來越大而不可一世，但是最終將以失敗亡國；而中國和中國人民、乃至其他亞洲各國必將不屈不撓地抵抗日本的擴張，並獲得最終的勝利，建立新的國家，因此，太虛大師認為，中日兩國，和則兩利，戰則俱傷。「嗟乎！我同洲、同種、同文之中日國民，於此安可不深思遠慮，而妄逞非理之欲，徒爭可已之氣，竟捨坦途而不由，甘入陷阱而不辭耶？」因此，他又一次大聲疾呼，全世界、特別是亞洲的佛教徒衆團結一致，以佛教的思想和精神來化解人類的暴力：「餘為中日國民與東亞黃種共免禍害計，為全世界人類鹹享福利計，敢本我佛『我不入地獄誰入地獄』之大無畏精神，不恤受全國人民之所忿惡，大聲疾呼，將繫鈴解鈴之議陳之日本當局，孫中山先生對於中日之議策

獻之中日國民。若得中日大仁大智之士，察則施行，餘雖萬死亦忻樂哉！否則不歸美，即歸俄，恐中日非復東亞之主人矣。」[4]

同年2月1日，繼日本入侵上海三天之後，日本佛教聯合會致函給中國佛教會，表示日本佛教徒與中國佛教徒同樣擔心日中戰事的擴大，故虔誠向佛天至心禱告，息事寧人。日本佛教聯合會認為，上海的戰爭導火綫是中國政府非公正地對待在中國的日蓮宗僧人以及西本願寺所造成的，因此告誡中國僧衆，這樣的事件會加深兩國佛教徒之間的惡感。日本佛教聯合會要求中國佛教徒要奮起大勇猛心，以東亞大局為前提，倡導日中親和。但是，欲要解決當前中日兩國間危機，中國佛教徒則「須先開導抗日團，令停止其暴舉；勸導不正之軍隊，令中止對日炮擊」。然後，日本佛教徒則可「提倡休戰，以引入直接交涉之局」。只有這樣，才有一綫解決兩國衝突的希望，但是，如果中國人民「排日如舊，炮擊如前，而欲講和平，雖我佛出世，亦無可奈何。」[5]

太虛大師接到日本佛教聯合會的信函後，義憤填膺，立即撰文〈致日本佛教聯合會書〉，回應並批評日本佛教界袒護日本軍國主義、為其侵略行為辯解的言行。日本僧人無視侵略戰爭的真正原因是日本的軍事擴張主義，而中國進行的純是正當的自衛反擊。如果日本佛教界無視自己及其軍國主義政府的侵略行徑，而一味譴責中國的抵抗，則絲毫無助問題的解決。「蓋今日欲令中日不幸事件之得以和平解決，惟在貴國軍閥之覺悟，速將一切在中國境內侵擾中國各種海陸空軍立即撤回耳！」[6]為此，太虛大師要求日本佛教聯合會以實際行動勸誡日本的侵略行徑。

在要求日本佛教界抵制日本軍國主義對中國侵略的同時，太虛大師號召中國佛教徒積極準備參加抗日戰爭。1933年，當日本試圖以武力侵犯榆關和熱河時，中國軍隊奮力抵抗，並取得了鼓舞人心的勝利。為了使廣大的僧尼作好戰爭準備，太虛大師於同年5月，促請青年佛教徒，包括僧尼在內，組織「佛教青年護國團」。在〈勸全國佛教

青年組護國團〉一文中，太虛大師指出了愛護國家是佛教青年的本務之一。他說：「今中國的國難已嚴重到極點了！所以佛教青年應站向一般愛國救國民衆的最前綫，認清國難發生的因緣所在，負擔起護國的責任。」[7]在中國佛教近代史上，太虛大師第一次為佛教界參與抗戰作了詳細計劃，提出僧侶軍訓參戰、隨軍祈福、負責運輸、承擔救護等方法。他說，護國工作是各行各業應該落實盡力而行的事業，所以人們可以不同的方式來實踐自己的愛國和護國行為。但是，從軍終是護國工作中最重要的一部分，只有强大的現代軍事力量，中國才能抵抗强暴外寇的侵略；有志護國的佛教青年，也應有從軍工作的需要。因此，太虛大師認為，在國難當頭之際，除了決志守持僧伽戒律，或一心致力於住持佛教的學僧、職僧、德僧以外，其他所有佛教青年都應當從軍報國。

太虛大師要求佛教徒衆積極從軍表明了他的佛教護國思想。他認為，佛教的愛國和護國只有在國民黨政府的領導下才能合法進行，因此，佛教徒衆要參加的是國軍，而不是其他軍隊。在太虛大師看來，只有在全國最高軍事機關統一指揮下的國軍，才能肩負起保家衛國的重任，其他一切不服從統一領導的軍隊都是「土匪」。不過，太虛大師眼中的國軍又似乎超越了黨派政治之爭，只有那些為國家無私奉獻犧牲、絲毫不存佔威權圖名利之心的軍隊，才能算是真正的「國軍」。因此，他要求全國佛教徒衆以自己從軍的實際行動，來淨化當時的中國軍隊、承擔起護國衛民的重任。他說：「現今全國數十萬的寺僧，除決志可為學僧、職僧、德僧的和老幼病廢的以外，其餘壯健的僧衆，既不能為純正的住持佛教僧寶，與其混在僧伽內污損佛門，倒不如全數去為國犧牲！從軍抗暴，這實在是於教於國兩俱有益的。」[8]

不合格的僧人都應走上從軍、報效國家之路，保留下來的學僧、德僧和職僧也當恪盡職守，在住持三寶、弘法利人的同時，也要從事宣教拯傷等工作，為國家盡其勞力。太虛大師草擬了「佛教青年護國軍」章程和條例，分為定名、宗旨、組織、誓約和附則五個部分；其

誓約又分為崇儉、尚勤、立誠、為公四個方面。這些章約和規定成為後來抗日戰爭中僧伽軍事訓練以及僧伽救護隊模式的藍本。

太虛大師的抗日言行激起日本人的批評。1936年11月，日本《中外日報》等報紙刊登了題為〈抗日的中國僧〉的文章，指責太虛大師有露骨和激進的反日宣言。文章認為，作為一個佛教徒來說，太虛大師的反日言行是不能容許的；無論日本怎樣不合理，中國佛教徒衆都不可以成為灌注民衆排日激情的急先鋒。文章認為太虛大師的言行已經超越了他作為一個佛教徒的身份，建議他反省自戒，保持冷靜的頭腦，以免激化中日矛盾。但是，太虛大師不認為他有反日和激化中日矛盾的言行，他說，當時亦有一些報刊雜誌言傳他為「親日者」。但不管怎樣，自此以後，太虛大師開始疏遠日本佛教界，雖然他並沒有完全排斥與日本佛教友好人士的往來。1934年，他回絕出任新建的中日佛教學會主席一職的邀請。[9]另外，太虛大師也拒絕參加同年7月在日本舉行的泛太平洋地區佛教青年會的邀請，原因就是，會議同時邀請了滿洲國佛教代表參加。然而，7月的《申報》卻報導說，太虛大師將率中國代表團赴日參加會議，從而引發社會輿論嘩然。[10]太虛大師不得不公開發表聲明，重申自己絕不會赴日參加會議的立場，再一次强調除非日本軍隊撤離包括滿洲在內的所有地方，否則中日將永遠不會成為好朋友。他批評日本佛教界未經他的同意借用他的名義發言的行為，引發中國佛教界對他的猜忌。[11]但是，儘管如此，太虛大師從沒有放棄中日佛教徒衆共同尋找和平解決中日衝突的希望，即使在1937年的3月，中日矛盾進一步惡化的時候，他還曾在上海與日本東本願寺的僧侶們商討召開佛教國際和平會的相關事宜，希望中日雙方佛教界共同努力，促進和平解決戰爭問題，達到兩國人民的親善共存。[12]

第二次泛太平洋佛教青年會是太虛大師備受「親日」爭議的起因所在。佛教青年第一屆會議是1920年，由日本和美國的佛教徒在夏威夷主持召開的。因為當時的中國還沒有成立任何青年佛教組織，故未派代表參加。第二次會議決定於1934年7月在日本召開，但

是，中國佛教界又沒有人參加，因為日本同時邀請了滿洲國青年佛教代表團。從政治意義方面說，如果中國派代表團參加了這次會議，則意味着中國承認了滿洲的獨立國家身份。1934年6月，太虛大師撰文〈論第二次泛太平洋佛教青年會大會〉，質疑日本組織是次會議的動機不純，帶有政治目的。他說：「雖道『滿洲國』鬼名為日本當局所造成，非日本的佛教徒或佛教青年所能逃避，吾人不必舉以責日本佛教青年；然在中國人觀之，則日本人所謂『滿洲國』，僅為中華民國完整領土之一角，故『滿洲國』乃一全無形體的鬼名。」[13]日本佛教界從未質疑日本軍國政府扶植的滿洲國的合法性，但是，中國佛教界堅持認為滿洲是中國領土不可分割的一部分。太虛大師指出，「滿洲國這個『鬼名』不消除，中、日國民即無『相互之精神的融合』可能」。因此，錯的是滿洲國的政治色彩，而不是佛教青年會。為了去除政治方面的因素，太虛大師建議泛太平洋佛教青年會以地區為邀請單位，而不是以國家，這樣，中國佛教青年就能和其他國家的佛教青年一道，共同探討佛教為世界和平能作和應作的貢獻。

這個時期的太虛大師極力反對日本軍國主義對中國的侵略，號召日本佛教徒勇敢地站起來抵制日本的侵略行徑，而且也一再為日本佛教徒容忍乃至支持日本軍國主義的行為感到氣憤，但是，他並沒有放棄與日本佛教界的來往，而是希望通過這種來往，加强兩國佛教徒之間的相互瞭解，從而化解兩國的敵對，實踐和平。太虛大師作為中國近代佛教改革的先行者，受到廣大僧青年的擁護和追隨，他的一言一行都成為有心改革中國佛教者、特別是僧青年的典範。因此，他對日本軍國主義和日本佛教徒的態度在很大程度上也影響了這些僧青年。其結果是，部分僧青年積極以佛教為橋梁，從事中日兩國之間的親善工作，而另一部分則旗幟鮮明地痛斥日本軍國主義，稱日本佛教徒為日本軍國主義的走狗。

墨禪和談玄二法師早年曾留學於日本大正大學，是中日佛教徒携手謀求中日親善的倡導者。他們積極向中國佛教徒介紹日本佛教，

推動中日佛學研究交流，以促進中國佛教的自身建設。1935年初，他們二人回國，與中國的高觀如、蔡吉堂和日本的藤井草宣、好楊春輝、稻葉文海等僧人游説中國各地，尋求中國僧衆支持，發起成立「日華佛教學會」又名「中日佛教學會」的運動。談玄法師認為，中日佛教關係源遠流長，具有一千四百多年的歷史，中日兩國人民都共同信仰同一種佛教，佛教也是中日兩國文化的重要組成部分。因此，當代中日兩國佛教徒提携合作，將中日兩國佛教友好往來傳統的繼續，也將會為兩國之間的和平作出貢獻。

但是，相當一部分僧青年似乎十分反對以佛教提携中日兩國親善的主張。他們繼承和發揚了太虛大師的民族主義思想，堅決反對日本對中國的侵略。這些僧青年紛紛從佛教護國思想和民族主義出發，譴責日本對中國的侵略，呼籲中國人民奮起反抗。1931年的「九．一八」事件和1932年的「一．二八」事件，激發了中國人民的反日情緒，一些僧青年也紛紛撰寫文章，支持中國軍隊的衛國行為，痛斥日本的侵略行徑。象賢法師多次在《現代佛教》發表文章，分析日本滅亡中國的狼子野心，闡述中國佛教徒對日本侵略中國應持的態度和應做的事。在〈日人所唱的大亞細亞主義〉一文中，他認為，日本打着大亞細亞主義的名義，其實質上是為了全面佔領中國。[14]大亞洲主義最早由孫中山先生提出，作為亞洲各國團結起來，以東方特有的仁道和王道，對抗當時歐美的霸道主義。象賢法師認為，日本在富國强兵後，成為西方霸道文化的鷹犬，窮兇極惡地侵略殘害中國。在另一篇〈日本佛教徒應一致覺悟起來〉一文中，[15]象賢法師批評了日本的國家主義。國家主義的最終結果只能給國家帶來亡國的災難，給人民帶來無端的痛苦。但是，日本人民，包括佛教徒在內，都還沒有覺悟到這一點，反而被國家主義思想衝昏了頭腦，成為國家主義的走狗而無法自拔。

上海「一．二八」事件後，日本佛教聯合會致函中國佛教會，極力為日本軍國主義的侵略行徑辯護，批評中國人民的反日行為。象賢法師聽聞此事後，大罵日本僧衆為日本軍閥的鷹犬，只知為少數軍

閥作宣傳，助長其氣焰，忘失基本的人道主義精神。象賢法師認為，雖然中國佛教徒亦喪失了道德感化力和崇高的救世精神，故而中國內戰不斷，但是，中國佛教徒並沒有像日本佛教徒一樣縱容乃至鼓動其軍閥進行暴力侵略行為。中國與日本兩國之間的武裝衝突，很明顯是由日本單方面造成。日本佛教徒應清醒地認識到這一點，而不是把責任推諉到受害的中國人民頭上。因此，象賢法師呼籲那些還認為自己是佛教徒的日本人趕快行動起來，糾正這種狂謬的侵略思想和言論，洗清佛教徒的莫大恥辱。[16]

儘管太虛大師同其他中國佛教徒反對日本對中國的侵略，想方設法尋求以和平方法解決中日兩國的武力爭端，中日全面戰爭還是在1937年7月7日爆發。此時的太虛大師，同許多其他中國人一樣，並沒有完全放棄對日本佛教徒的希望，而是再次電告全日本佛教徒衆，要求他們從兩個民族的利益出發，立刻行動起來，阻止中日戰事的擴大，電文全文如下：「芝公園增上寺日本佛教聯合會轉全國佛教及軍民公鑒：頃中日衝突已達危迫之極點，將陷中日民族於數載數十載相爭相殺，卒致日本自殺，遺地球至慘禍！抑懸崖勒馬，速停一切軍事行動，從平等外交以尋諒解途徑，使中日民族終獲真正携手，開人類大同之運，唯在日本之能系鈴解鈴與否而判。吾知日本佛教多優秀之士，且人民過半數為教信徒，此正宜大啓慈心慧眼，以之自救救人時矣。惟貴會審察施行，並電復為幸。太虛叩詵。十六日。」[17]也許這時的太虛大師已經意識到，勸説日本佛教徒反對日本軍國主義對中國的侵略終將一無所獲。在對盧溝橋事件和日軍全面侵略感到震驚和憤怒之餘，他也為自己努力的失敗而感到失望，撰詩一首以抒其懊惱和憤懣之情，詩曰：

心海騰宿浪，風雨逼孤燈。
卅載知憂世，廿年勵救僧。
終看魔有勇，忍説佛無能！
擲筆三興嘆，仰天一撫膺。[18]

二

佛教抗戰宣傳

抗日戰爭一開始，太虛大師深為中華民族的安危以及佛教的命運憂慮，同時，又深覺他全力所從事建立的中日兩國佛教徒友好往來的努力都付之東流，希望日本佛教徒站出來抵制日本軍國主義侵略的希望也隨之覆滅。但是，他又馬上重新振作起來，投身於全國上下的抗戰行列。他隨即致電全中國佛教徒，敦促他們迅速行動起來，履行三項緊急任務：一、懇切修持佛法，以祈禱侵略國止息兇暴，克保人類平和；二、於政府統一指揮下，準備奮勇護國；三、練習後防工作，如救傷兵，收容難民，掩埋死亡，維持秩序，向民衆灌輸防空防毒等戰時常識。[19]1937年9月，太虛大師領導的漢口佛教正信會成立了佛教救護隊。同年12月，太虛大師鼓勵漢藏教理院的學生參加軍事訓練，並在軍訓典禮上，為學生作了題為「復興佛教僧侶應受軍訓」的報告。太虛大師解釋道，漢藏教理院是教育廳備案及領補助費的佛教學院，故有報效國家的義務。接着，他分析了僧訓的意義：「本院以漢藏教理之名，旨在溝通漢藏佛教之教理。然漢地佛教之特點有禪宗，禪宗重在頭陀苦行的刻苦耐勞；藏地佛教之特點在密宗，密宗重在金剛勇力的勤勇精進。中國民族與佛教的復興，皆將托命於國民與教徒之能刻苦耐勞與勤勇精進。」[20]

僧訓不僅僅是為了抵抗外國的侵略，更是為了佛教和國家的復

興。一個國家的復興需要身體强壯、守紀律的公民；同樣地，佛教的復興也需要健康持戒的僧衆。軍訓可以幫助僧衆，特別是青年學僧糾正一向散漫放逸、怯弱萎縮的舊習慣，實現整齊嚴肅、勞苦勤勇的精神。因此，為了佛教的發展前途，青年學僧應積極參加軍事訓練，從中尋求佛教復興的出路。另外，僧衆參與軍事訓練本身，就可以革除百年來佛教在民衆心目中懶散的不良形象，這樣，僧衆參加軍訓，於國於教都有利。

僧訓為廣大僧衆與社會大衆結合在一起締造了良機，能夠開闢佛教徒的視野和知識。太虛大師認為，為了在這個暴力的世界中實踐佛教，佛教徒應掌握智慧和方便法門，並且隨緣契應當時社會發展的需要。只有在般若智慧的指導之下，行方便法門，人們才能實現自己的理想，包括宗教或非宗教。正如前面所説，並將在下一章詳細討論，早在1936年，政府下令所有符合年齡的僧衆都參加軍訓，太虛大師則要求政府允許出家人從事救護等工作，以避免出現任何與不殺生戒不合的矛盾。然而，早先他曾鼓勵在家出家佛弟子，除了學僧、職僧和德僧以外都應遵照國家的法令，前往戰場抗日。抗日戰爭全面爆發後，他不再堅持區分在家出家在戰鬥中的不同角色，而是一再鼓勵他們全部投身戰鬥。佛教中既有佛菩薩的智慧之本，又有金剛威猛的方便，二者的結合才能使行菩薩道之人一往無前、無所障礙。太虛大師重申，遵行佛教戒律與保衛國家之間可以建立一種辯證的「和諧」：「慈悲不僅是不殺，而方便即是適當的辦法。若有惡毒有情欲害多數衆生命者，為救多數衆生及免彼惡毒有情造大惡業，此時若無他法可止彼惡行，菩薩正應以大悲心斷彼惡毒有情命。今有少數瘋狂惡魔，不惜為禍世界，驅其國內人民與他國人民，互相殺戮；為制止此種瘋狂行動，採取抗戰方式，正是佛法的方便之門。」[21]

1937年12月，南京失陷，國民黨政府遷都武漢。次年又遷至四川重慶，太虛大師在戰爭爆發後亦轉赴成都又至重慶，其後八年間他主要在國民黨政府及其盟軍駐守的四川和雲南兩省活動。作為佛教

界與政府之間的溝通者，太虛大師主張始終如一地擁護國民黨的統一領導，竭力倡導佛教界參與保衛國家。1938年7月2日，國民政府發布了《抗戰建國綱領》，[22]要求全國人民團結一致，共同對外。為了表示對國民黨政府的全力支援，太虛大師隨即展開精神宣傳，呼籲日本政府及其扶植的中國傀儡政權盡早從統治中國的迷夢中覺醒。在〈日偽亦覺悟否？〉一文中，他譴責了日本軍國主義所發動的非正義的暴力侵略，及其對中國民族尊嚴的踐踏。太虛大師認為，中國抗戰必勝，因此在日本傀儡政府中任職的漢奸，應該馬上去惡從善、棄暗投明，以民族利益為重，回到抗日行列中去。同時，他又極力讚賞以蔣介石為首的國民政府的抗日決心和勇氣，認為這必定能帶領中國死裏求生、達到抗日建國的目的。因此，他主張全國其他各個黨派，也應犧牲小己以成就民族大業，放棄黨派之見，在國民黨政府的統一領導下，共同抗日。

太虛大師進而指出，日本深受中國文化尤其是中國佛教之影響，中日兩國在過去曾是兄弟，但是只因少數日本軍國主義分子背叛祖先之德、忘恩負義、以怨報德，竟至大肆侵犯中國。太虛大師接受了一種傳說，認為定日本立國大本的聖德太子是中國隋代高僧南岳慧思大師的轉生。中國未加一兵一卒於日本，而日本對中國的侵略已經造成五十萬(1938年3月)將士的死傷，更有許多無辜民衆在戰爭中生不如死。太虛大師希望日本再一次認清鯨吞中國乃痴心夢想，認識到其生裏求死的自殺行為，從而幡然悔悟，放棄對中國的侵略，並與中國政府合作，實現東亞團結，共同抗擊西方帝國主義。他說：「中國為儒化之發源地，亦為匯合漢藏文佛教之淵海，日本之古文明則悉承自中國之佛與儒，有同洲同種同文之誼；且除白種人以外，日本為較强之獨立國家，中國亦為較大之自存民族，數十年內與披靡一時之歐風美雨相接納，日本既能吸收消化，中國亦隨起為適應之變通，宜可以携手偕行，發揚固有和平道德以改善爭奪權利之國際，先保東亞之親睦，導進世界於大同。」[23]

1938年，鑒於原中國佛教會的負責人滯留淪陷的上海，一直不願隨國民政府前往重慶，太虛大師及西部地區的佛教界領袖章嘉活佛等，決定在重慶羅漢寺成立中國佛教會臨時辦事處，並電告黨政機關和全國佛教徒，「不要做漢奸」。在當時的淪陷區，日本人及其傀儡政府借用佛教名義，組織東亞佛教會，一些中國佛教徒參加了會議。並有傳說，日軍佔領區的僧侶常以中國佛教會名義，同日本人及傀儡政府合作。中國佛教會是一全國性組織，從政治上說，即使是一小部分僧人打着佛教會的旗號與日本人合作，也會給外界一種感覺，讓人誤以為中國佛教界支持日本對中國的侵略和統治。太虛大師要求其他地區的中國佛教會分會同南京、北京和上海的佛教組織斷絕往來。[24]同年6月，二十多位國民黨統治區的佛教名流和原中國佛教會理事，響應太虛大師的號召，致公開信給全國佛教徒，批評上海的中國佛教會的活動，責疑其負責人滯留淪陷區的意圖，譴責他們在國難當頭之時，全然不顧民族的安危而甘願接受日本的統治乃至與日本人合作，忘記了中華民族的養育之恩，使佛教界為之蒙受恥辱。[25]公開信聲稱，在大後方的佛教徒全力支持太虛大師等的努力，在重慶成立中國佛教會臨時辦事處，「發動全國僧尼，加强抗戰的力量，以雪洗佛教的仇恥」。同時，國民政府對淪陷區中日僧侶合作可能損害抗日統一戰綫的危險也表示了憂慮，為了解除政府的擔憂以及表示對四川、雲南和山西、河南各地佛教的支持，太虛大師宣布廢止在上海淪陷區的中國佛教機構，並敦促在上海的中國佛教會將相關檔案盡快轉交重慶的佛教會。作為太虛大師的好友，中國佛教會秘書長常惺法師承諾可以通過商量，向中國佛教會臨時辦事處移交卷宗文件，不過，他說：「內地佛教徒應該振作及團結，自屬需要。淪陷區內佛教徒，皆知自愛，實為國家好現象。中佛會八一三後，即縮小範圍，從未停止工作，報章所載，未足憑信。現尚有一部分救濟事業在辦理中。」[26]

在日佔區，中國僧衆常常陷入一種兩難境地：不與日本人合作則將受到來自各方面的打擊和迫害，同日本人合作又有違中國人的良

心。當時的日本試圖通過佛教加强同化中國人民，以達到長期佔領和統治中國的目的。這樣，倘若佛教徒拒絕與日僞合作，便面臨政治迫害和暴力加身的危險；但是，如果與日本或傀儡政府合作，則又將成為中華民族的罪人，對國家對佛教都會造成嚴重的傷害。太虛大師為此對他們的困境表示同情和慰問。根據有關媒體的報道，淪陷區的一些僧界領袖甘願充當漢奸，與日本人合作，如廈門的僧人覺斌宣誓效忠日僧，食肉帶妻；杭州的卻非聯合日僧組織東亞佛教會。太虛大師雖不相信這些傳言，但是，他還是希望淪陷區的僧衆能夠以國家和民族的利益為重，不要污辱佛教，不可被敵人利用。他建議：「且吾淪陷區佛教四衆同人，其未能逃出寇僞之鉗制者，除含辛茹痛以暫求生存外，當時之更有被侮辱之苦，諸不諒者或加以種種揣測之譏謗，則心靈上所受之刺激，將有勝於身體之傷害者。」[27]太虛大師告誡他們盡力避免捲入政治事件，或者潛逃至國統區參加救國工作，這樣就不會讓日僞政府假用佛教的名義，做不利於佛教和民族的事，保持佛教徒的清潔。即使無法這樣做，或如果限於經濟或其他方面的關係而無法離開淪陷區的話，「亦冀能隱跡沒踪，使倭寇漢奸無從綁架，庶其求保我國佛教徒之清潔，不蒙不潔之羞」。[28]

太虛大師對民族國家的深切關心、對抗日運動的拳拳努力以及對國家抗日政策的支持深受政府領袖的讚賞。1939年，他受邀出任國民精神總動員設計委員會委員。雖然這是一個象徵性的組織，但是其成員都是來自政府和軍隊的領袖，以及社會知名人士。[29]7月31日，國際反侵略大會中國分會邀請太虛大師出任第二屆常年大會的榮譽會長，太虛慨然應允，並題，「古所謂攻非攻，即侵略反侵略，墨子兼愛為懷，佛孔皆其先覺」六言詩一首。[30]從此，太虛大師在當時的國統區聲名大振，成為卓然超群的知名僧人，為各報社媒體競相追訪的對象。

抗日戰爭爆發後不久，重慶成為當時中國國統區的政治和軍事中心，四川成為中國抗日的大後方，其地理位置提升了與之毗鄰的雲南

等省份的戰略重要性。1938年，日軍對南部海岸綫的佔領切斷了中國與外界的通道，運往重慶的國際救援物資也受到阻礙，穿越雲南的中緬公路成為國外向國民黨政府運輸軍事物資和石油資源的唯一通道。雲南自清朝以降事實上一直處於獨立或半獨立狀態，國民政府竭力希望建立和加强與雲南當地政府和人民的良好關係，以保證道路的通暢。佛教是雲南地區的主要宗教，深為普通民衆和高層人物所信奉，因此，佛教團體成為國民黨政府和雲南建立和諧友好關係的重要團結對象。太虛大師意識到雲南省的重要地位，經常往來於昆明和重慶之間，試圖通過聯合當地佛教界，促進其與國民黨政府的積極合作，達到共同抗日的目的。

1939年4月，雲南佛教會開會重新組建，代表們一致選舉太虛大師為理事長。[31]同時，太虛大師應雲南的軍事首領祿介卿之托，負責重建佛教名寺鷄足山。這樣，在太虛大師的領導下，雲南佛教逐漸開始復興，佛教徒衆積極參與衛國抗戰工作。同年8月，雲南僧伽救護隊成立，太虛大師到會致辭，作了《服務國家宣揚佛教》的演講。他首先闡述了宣傳佛教與保衛國家之間的內在聯繫，指出組建僧伽救護隊的目的就是讓廣大僧衆從國民的立場上來服務國家、從佛教徒的立場上來宣揚佛教。太虛大師總結了僧伽救護隊的宗旨：「我們現在來訓練組織成立雲南省僧衆救護隊的初意，就是為的要使佛教徒能實際地從國民立場上去服務國家；同時，即是由佛教徒中主要分子的比丘僧衆來負起宣揚佛教、振興佛教、昌明佛教的責任。所謂大慈大悲、救人救世的佛教道德精神，即勇猛無畏的服務精神，是要我們比丘去擔任表現和發揮廣大的。如果我們佛教徒不去宣揚佛教的救世精神，即有失僧伽的資格和佛教的立場。」[32]

為了突顯佛教僧伽救國的精神和行為，太虛大師提出兩點建議：一、僧伽救護隊員的服裝應不同於一般軍裝，而應保持僧人所常穿的短僧衣，使人一見即知這是一個佛教僧伽組織；二、在訓練方面，除了應掌握一般救護技能、遵守紀律以外，僧衆更要嚴格地守持佛教戒

律，以佛教的道德來要求自己。他認為，僧伽救護隊是一幕活的事實表現，不但能讓世人知道出家人也投入了救國行列、也在為抗日工作，而且使他們意識到出家人亦有着崇高的救人救世、捨己為人的社會和宗教道德，從而改變傳統習俗對佛教僧伽的偏見和誤解。

隨着戰爭的不斷擴大和深入，中國抵抗運動的軍事情況越來越危急，資源越來越短缺；為了抗戰，中國幾乎耗盡了所有財力、人力和物力。1941年，日軍佔領了緬甸，中緬公路這一重要的物資通道也被迫關閉，從而更加劇了中國抗戰物資貧乏的困境。為此，國民政府號召國民為軍隊提供一切戰爭所需要的物資。太虛大師響應政府的號召，認為只有配備精良、物資充裕的軍隊才能克敵制勝，也才能達到最終的抗戰勝利。[33]作為中國公民，捐獻物資給中國軍隊是每一個佛教徒的責任和義務。為了鼓勵僧衆積極捐獻，太虛大師率先捐贈300元給軍隊。1941年2月15日，他在重慶中央電臺發表題為《出錢勞軍與布施》的廣播講話，把軍需捐獻看成與佛教的布施具有同等的意義，是中華民國公民的義務和責任。布施是菩薩行六度法門之一，有財施、法施和無畏施三種。宣傳正義的抗戰，使他人破迷成覺，除惡行善，是名法施；衆人有種種厄難，能解救之而使離怖畏，得快樂，是名無畏施；把自己的財產錢物動產不動產的外財，乃至各人自身皮骨生命的內財、妻子親屬等內外財，以為布施具足佛教之財施。他說：「在今抗戰建國時期內的中國人，當以認清並宣揚國家至上、民族至上之義為最大法施；以抵抗侵略、驅逐暴寇、達到軍事勝利為第一的無畏施；能將意志、力量集中，欲求國家民族抗戰勝利上，為最扼要的財施。」[34]

在前方浴血奮戰的軍人，以自己的生命行大無畏施；平民百姓送自己的子女從軍，以作布施；廣大在家佛教徒中，有許多大官、富紳、巨商、貴女，都可把此出錢勞軍看做是修菩薩行的最良機會，廣行布施。寺庵僧尼也各盡所能，少吃一碗飯，少嚼一口菜，積省日常開支，與其他中國民衆一道，把積餘下的錢或其他物質財富捐獻給

軍人。把出錢勞軍和捐獻軍需物資同佛教的財施同等看待，不但改變了這些勞軍活動的性質，而且增加了廣大佛教徒勞軍的積極性。太虛大師因此創造性地闡述了布施的新內容和可實踐性。僧衆捐助中國士兵物資以提高戰鬥能力，用現代化的武器抵抗侵略者，這樣，僧衆也是在為國家服務，與中國士兵為國家和民族服務具有同樣的性質。但是，太虛大師並沒有進一步闡明，把出資勞軍與佛教布施聯繫起來，是否是在鼓吹暴力，從而有違佛教不與軍隊往來，不買賣軍火等倫理。也許對太虛大師來說，這些並不重要，只要是為了國家和民族，其他都可以被看成是第二性的。

隨着戰爭的持久深入，太虛大師主張中國的抗爭不但要武力上爭取主動，而且在文化宣傳上也應積極進攻，粉碎日本對中國的文化圍剿。抗戰前期，許多僧衆、特別是僧青年紛紛參與抗日宣傳，提高了人民抵抗日本侵略的意志和決心，揭發日本侵略軍對中國人民犯下的罪行。在佛教的抗戰宣傳方面，《海潮音》等佛教雜誌扮演了非常重要的角色，陸續刊登抗戰消息和一些支持抗戰的文章，指出佛教與反侵略、佛教徒與護國的關係，堅持抗日立場，號召全國佛教徒用保護佛教的方式，積極保護國家。在〈用佛教思想來掃蕩侵略〉一文中，福善法師分析了抗戰爆發以來的國際政治形勢，以及中國抗日到底的決心和勝利的希望。他認為，佛教可以在此反侵略的戰爭中扮演重要角色，因為，佛教具有慈悲性、智慧性、醫藥性和反侵略性。福善法師主張，佛教思想可以幫助對治一切形式的侵略言論和行為，特別是强盜行為的侵略主義。他說：「佛教的人類觀是平等的，人類間若發現有不平等的舉動，在佛教主義的根本原則上須去鏟平了，今日侵略主義予以人類間的盡是些不平等殺啦搶啦淫，人道傷失，良心埋霾，用佛教的因果律去推定，他日侵略者的果報不堪設想了。所以佛教為了挽救侵略者的自入毒坑和全盤人類的痛苦出來打個不平，而使「世界和平」的徽幟高高地懸在偉大世界天空裏。」[35]

正平在其〈佛教教育與國防〉一文中，從歷史的角度，分析了佛教與國家之間的關係，建議佛教界成立一所專門培訓僧人備戰的佛學院，以統一佛教與政治的聯繫。[36]他認為，僧衆除了祈禱持咒、慰勞將士等方面的抗日工作外，更應深入到抗日區和敵佔區的農村，從事抗日宣傳。在抗日的後方，這樣的佛教宣傳有助於民衆組織訓練起來，以加强後方的治安和增加前綫的戰鬥力，防止漢奸的破壞活動。在敵佔區，僧衆以特殊身份宣傳抗日，可以幫助喚醒被佔領地區人民的民族意識，從而聯合起來，與日本侵略者作鬥爭。另外，僧衆也可以幫助我方探聽敵人的情報，破壞敵方的交通運輸以及糧食等物資，這樣，就可以削弱敵人的戰鬥力，增强人民抗日的意志和信心。

法舫法師在一篇題為〈我們對於日本佛教的態度〉的文章裏，反駁了日本僧衆對中國佛教徒抵抗日本侵略的指控。但是，他亦要求中國僧人學習日本僧人的愛國主義精神和民族主義熱情，儘管日本軍國主義的侵略背離了以善良慈悲為宗旨的佛教文化精神。他說：「凡是日本人，都愛日本，所以日本佛教徒是愛國化了的。凡是中國人，當然愛中國，所以中國佛教徒，不論僧俗，都愛中國。因此，日本佛教徒不能看見中國佛教徒的愛國表現，便誣為抗日運動，這是很明顯的道理。」[37]其實，中國僧人不是反日，而是愛國。日本佛教徒若真的愛自己的國家，亦應將心比心，要求其軍政府停止一切侵華活動。雖然說中國僧人同日本僧人同樣地愛國，但是，正如法舫法師所指出，中國僧人的愛國行為與日本僧人則有着顯著的差別。中國僧人的民族主義和愛國主義精神出於維護國家主權和捍衛領土完整、抵抗非正義的侵略，而日本僧人卻濫用了這一精神從而淪為軍國主義的幫兇，成為非正義侵略者的工具。相比而言，某些中國僧衆的不愛國或置身於戰爭之外，與日本僧人的過分愛國以致演變成軍國主義的幫兇，這兩種截然相反的行為都是佛教的恥辱，都應受到批判和譴責。

法鐸法師分析了中國佛教和日本佛教的不同點，强調中國佛教愛國的正義性。同時，他亦批評了中國佛教的傳統實踐。他說，中國

佛教走向兩個極端，即脫離現實人生的「高高在上」和世俗化的「同流合污」。這樣，在救國護國的問題上，佛教徒只停留於空談或熟視無睹。他還認為，雖然當時日本佛教文化極其發達，但並不能從當代日本人的思想和行為上表現出來。雖然日本佛教也高唱大亞細亞文化主義，也在從事佛教的和平事業，但實際上卻是受到軍國主義權勢的洗禮，並甘願為其爪牙，所以，它更有虛偽性和欺騙性。法鐸法師最後說：「但是，日本佛教徒，雖然未能走上佛教正義的路，而是已走上日本軍國主義下的國民之路；而我們中國的佛徒呢？連國民的路還沒有走上哩。我們要洗刷多數日本佛教徒所污辱了的佛教正義，洗刷我們自身所招得的羞恥，首先須走上國民正義之路，就是盡我們力之所能，來抵抗要毀滅人類正義的惡魔。我們要牢記住釋迦牟尼的兩句話：『親族之蔭，故勝外人。』」[38]

七七事變後不久，時任中國佛教會理事長的圓瑛法師致函日本佛教聯合會，呼籲日本僧人反對其政府的軍國主義和帝國主義行徑。信中說，日本人民自稱日本是一佛教國家，具有深厚的佛教文化，因此，日本人自當行菩薩道，實踐慈悲平等，倡導和平，避免戰爭。圓瑛法師把日本國和日本人同日本軍國主義分子區分開來，日本對中國的侵略或者說戰爭的爆發是少數軍權在握的野心家的行為。[39]另外，就中日之間的戰爭來說，圓瑛法師也沒有一味地嚴詞指摘日本，而是認為，此次戰爭有一部分原因應歸究到中國人自己，是他們自己的業力所致，集體導致中華民族衰微，自釀危機。因此，為了把衰落的中國改造成發展的中國，中國人民必須以自己的身心，共同建立善業，重振國風。同時，圓瑛法師也認為，不幸的是，中日兩國的一小撮人以當時的民族主義的名義，把他們的自私自利抬高於人民和國家的利益之上。他說：「現在兩國之人，多數但知注重我國家，而不知注重我種族，所以兩國人民不親善。鄙意極望兩國人民念日、中兩國系種族相同之邦，唇齒相依之國，自當注重種族，極表親善，雖說是注重種族，而重國家，亦在其中。」[40]

與此同時，中國佛教會公開致電日本佛教徒，要求他們站在佛教徒慈悲的立場上，阻止日本帝國主義對中國的侵略。電文說，具有四千年悠久文明歷史的中國，以及四萬萬强烈愛國之心的中國人民，是不可能向日本的軍事侵略屈服的。相反地，日本對中國的侵略必定給日本國家和人民帶來深重的苦難。但是，絕大部分日本佛教徒盲目地接受了日本軍國主義的教育，不但不阻止日本對中國的侵略，反而積極參與，造成成千上萬的中國人流離失所、家破人亡。中國佛教會代表全中國的佛教徒向日本佛教徒發出呼籲：「我們誠懇的希望你們抱自覺覺他的志願，放獅子吼，出大雷音，喚醒一般迷信黷武主義者，聯合大衆的力量，制止少數軍人危險的行動。我們等待你們握手，共同努力於國際仇恨及不平等事件之鏟除，以期維護東亞和平的局面，增强世界和平的力量。」[41]

然而，日本佛教界領袖不但拒絕採納中國佛教會的停戰呼籲，而且在1937年7月28日，公開聲明對日本侵佔中國這一軍事行動的支持，宣稱日本對中國的侵略，正是秉承佛教文化的慈悲和大愛，體現了佛教的「一殺多生」。聲明說：「我們相信，現在正是徹底改變以白人為中心、不平等的人類發展時刻。為了實現人類和平幸福和建設新文明，我們有必要從過去的錯誤之路回到世界歷史的正道上來。以此高尚的歷史觀為基礎，大乘佛教徒的使命和責職就是建造日中兩國的真正親善友好。」[42]一般來說，在當時的軍國主義統治的日本，絕大多數僧衆都是支持日本對中國的侵略，並為這種侵略製造輿論，為政府軍國主義行為提供佛教理論的辨識。日本僧人的粗暴回應使得中國佛教界認識到，勸說日本佛教界敦促其政府放棄侵略將是徒勞無益的，從而更進一步使他們明白，中國僧衆必須放棄這種幻想，這樣，他們唯一的選擇就是自己動手把侵略中國的日本人趕出中國。

隨着戰爭愈演愈烈，中國人民對日本侵略的憤恨也越來越激烈，佛教的抗戰宣傳也從對日本的諄諄勸誡轉變為嚴詞譴責。仁心法師在〈告日本佛教大衆〉一文中，嚴詞控訴日本的侵略戰爭對中國的傷

害和對中國人民的暴戾行徑。他說，崇尚和平和慈悲的佛教文化孕育了中國人民的忍辱負重，但中華民族富有頑强意志和不屈不服的精神。「中國人不盡是羔羊任你強暴的宰殺而不知反抗！數年來讓之又讓，忍之又忍，實為愛護世界和平，保持東亞幸福，不忍同種相殘，陷兩民族於悲慘的境地！而今忍讓已到了最後關頭，和平無復希望了！大軍壓境，逼中國為城下之盟，中國縱極弱無能，亦得領率健兒和你一拚！雖明知結果是日本的不幸，中國的不幸，世界人類的不幸，然而逼得中國無路可走，造成這個浩劫的責任是應由日本負之，而中國是可告無罪於天下後世了！」[43]

日本暴行逆施已經超出了容忍的極限，中國人民、包括佛教出家二衆將奮力抗戰。日本軍國主義强加給中國的戰爭震醒了沉睡中的中國人民，迫使他們以此暴力抗擊日寇侵略。因此，中國的抗戰是被迫的、是正義的，中國人民的殺敵行為完全是為了自衛。抗日戰爭期間，對於一些僧人來說，要求中國人民努力殺敵的呼籲已經不再是一個新鮮的話題。正如前一章討論的那樣，早在戰爭爆發之前，佛教雜誌就開始了殺生問題的討論；戰爭的殘酷性和民族的熱情高漲，促使一部分僧人紛紛投身宣傳，激勵中國士兵勇猛殺敵。盧溝橋事變發生後不久，北平的僧人就開始投入抵抗侵略、保護國家的宣傳工作之中。宗月法師告誡中國軍人要努力殺敵，他說，雖然在殺敵時要存有一份慈悲心，但決不能留情。當時駐守北平的中國軍隊中，有一位營長是宗月法師的在家弟子。當戰火延伸到北平城下時，此營長率隊奔赴前綫作戰。在前往戰場的途中，他率部來到宗月法師居住的鷲峰寺，請求佛菩薩的保佑和宗月法師的開示。得知他們是開赴抗日前綫作戰，宗月法即席發表了一篇激昂的演講，他說：「殺一救百，不犯殺戒；拯救衆生，是功德；為了民族，不要怕；要勇敢，佛會保佑你們的。」[44]宗月法師是當時北京城內聞名遐邇的高僧，他的一席話，猶如醍醐灌頂，說得年輕戰士們熱血沸騰，士氣大增。隨後，營長下令大家齊向宗月法師行軍禮，向後轉，齊步走，直接出城，奔赴沙場。

從宗教心理的角度來說，莊嚴而誠敬的宗教儀式給人一種神聖的力量，使人產生一種信仰般的信心，幫助克服一切人為的困難。作為精神和道德師表的出家僧衆，他們的言行會對尊敬他們的在家弟子產生深遠的影響，乃至改變其生命。他們所主持的佛教儀式增强了軍人的正義感，消除了他們心靈上的不安。當這些軍人受到佛教儀式的洗禮，得到出家僧人的祈福，在你死我活的戰場上也就不會或很少會在心靈上產生恐懼和行為上產生退縮。1937年10月，時任成都漢藏教理院理事的潘仲三軍長，率領二十三軍開赴前綫作戰，學院的全體師生致電潘仲三軍長，說：「軍座秉定遠之雄姿，展伏波之偉略，惟冀揮金剛寶劍，掃盡魔氛，揚大漢族天聲，歡騰凱唱，預祝勝利，並祝勛綏。」[45]潘軍長收到電文後，即刻回電，感謝學院師生的祝福，並且發願誓死衛國，直到抗戰勝利。

佛教徒一方面以文字和宗教儀式來激勵士氣，另一方面又以多種方式直接參加各項救國宣傳工作。1940年1月12日，國際反侵略運動大會在倫敦舉行集會，聲討侵略行徑，中國分會與國民外交協會發起國際反侵略宣傳周活動，並把每周的第一日和第六日作為宗教日。武漢地區一百五十八個佛教寺院和團體，二萬六千四百餘名佛教徒，分別舉行了反對侵略、祈禱和平宣傳大會和示威遊行。太虛大師在一次集會後，通電全世界佛教徒，共同抵抗侵略。電文說：「日本侵略中國，殘殺人類……務請我全世界佛教徒聯合一致，運大慈悲，以般若光照破其妄想執邪見，建議各國政府，以方便力降伏其兇暴魔焰，速令日本少數軍閥的瘋狂消滅，拯救日本多數無辜人民，以及中華國土人民早獲安全，世界得保和平，以符合我佛普度衆生之旨。」[46]

1937年9月，仁心法師在《海潮音》上發表了一篇題為〈抗敵聲中的佛教徒〉的文章，倡導僧伽本着佛教慈悲救世的本旨，去盡國民的義務。他提出佛教徒護國救民的兩個任務：其一是加强僧衆組織，進行救護訓練，做到既能奔赴前綫、又能在後方做救護傷兵和難民的工作。每省應辦一所可以訓練一百多名僧衆的救護中心，每期為三

個月。每一所大的寺院應建立一所能容納五百名傷病員的醫院，全省各個寺院收入的百分之三十應被徵收作為醫院的經費開支，不足之處請政府補助。其二，全國寺僧個人或集體修習護國法儀，虔誠祈求國泰民安。最後，仁心大聲疾呼：「同胞們！起來吧！最後的關頭到了！僧伽們！起來吧！行菩薩道的機會到了！」[47]

康寄遙是民國時期的大居士之一，抗戰爆發後，一直在西安一帶進行抗日救濟工作，號召佛教徒以佛教護國思想武裝自己，團結抗日，早日實現國家的獨立。他在〈佛教徒怎樣抗敵〉一文中，提出中國人民應以佛教的思想為指導，進行抗日戰爭。[48]具體指導思想如下：一、緣起法門：如果全國人民明瞭緣起法，則自然會生起愛國救國心力。國家是由所有公民共同構成的，所以國家興亡，乃是各個公民自身存亡之總集，故每一個公民都應知個人利益存在於公衆利益之中，並時刻以公衆利益為前提。佛教的緣起法門為全中國人民群策群力、共同抗日提供了理論保障；二、佛教認為，人是由衆緣組成，故空或無自性，即沒有單獨存在的個體。各人雖無自性，但卻有改變的可能性和力量。如果全中國人民都能真實瞭解此義，則自信力必增，不至自甘暴棄；人人都是中國的主人，人人都有抗敵救國的責任，故人人應為之而奮鬥；三、「慈悲為體，方便為門」是佛教濟世利人的原則。在明瞭因緣法和自動力後，中國人民應同發同體大悲之心願，如觀世音菩薩尋聲救苦，如地藏王菩薩度盡地獄，在抗戰中為中國人民乃至世界人民救苦與樂。最後，康寄遙先生借用《仁王護國般若波羅蜜多經》、《藥師經》、《大白傘蓋陀羅尼經》等論證了以上三點救國護國的實踐性。

法舫法師在編輯後記中高度評價康寄遙先生的文章，認為他所提出的佛教，實際上就是一種應用佛教。所有佛教徒，乃至全體中國人民都應以此應用佛教，投身到抗戰救國的運動中去。雖然說佛教不鼓吹戰爭，而以慈悲為本，但是佛教徒也應用慈悲的力量來對付暴力，最終以各種方便降伏暴力。所有中國佛教徒，同全國人民一

樣，不願意做亡國奴，但只有全面、徹底地消滅了侵略者，才能不做亡國奴。因此，法舫法師呼籲一切不願做亡國奴的佛教徒要積極行動起來，消滅日本侵略者。

早在1936年，中國佛教知識分子曾大力批評「佛教亡國論」，抗戰爆發後，一些出家人更加强烈地批評了學佛與抗戰不兩立的觀點，認為佛教能救國，特別是在此抵抗外來侵略的護國戰爭中。在〈從佛教的立場談抗戰〉一文中，昧禪法師從三個方面，分析中國佛教抗戰的力量。[49]一、「無我」之人能以大我、國家、人類為我。這樣，無我之人就能維護人類或國家的利益，以大無畏的捨身精神，消滅一切敢於害國害民的侵略者；二、大乘佛教以大悲為根本，無悲不足以學佛，悲不大不足以成佛。富有慈悲的佛教徒可以因一衆生之苦，而願捨身相救；如此大悲之人故無敵無畏，無敵無畏即名大雄，因此，大乘佛教最適宜抗戰；三、佛教徒有抗戰必勝的力量。佛教認為制心一處，無事不辦。也就是説，全國人民若能集中力量，精神一致，聽從最高領袖的統一指揮，而不是單槍匹馬地獨立行事，這樣就能前赴後繼、同心共德，爭取抗戰的勝利。

以大乘慈悲救世的大無畏精神進行抗戰，是佛教抗日宣傳的指導思想之一。在這種思想的指導下，全國許多佛教團體紛紛通電全國，號召佛教徒認識國難的危急，並在此國難中廣行菩薩道，救苦救難。1937年9月，四川成都佛學社通電護國。[50]電文引述《華嚴經》中「菩薩為利衆生故，內之頭目腦頂、脂髓精血，外之國城妻子、車馬宮室，有利衆生，一應盡捨」的經文，呼籲佛教徒要敢於奉獻犧牲，成就民族和國家的利益。1937年底，南京淪陷，隨後武漢成為中國的軍事中心。武漢曾是現代佛教復興的重鎮，佛教徒積極參與社會和慈善事業。然而，由於日本軍隊的迅速逼近和大肆入侵，武漢佛教界陷入一片混亂。為此，法舫法師呼籲武漢佛教界立即組織佛教力量，參加保衛武漢的戰役。他在〈武漢僧衆組建起來〉一文中，號召武漢僧尼走出寺院，參加抗日宣傳、救護工作或者直接投入戰鬥中

去。法舫法師為自己的觀點提出了佛教的理論依據，他說：「我們要知道，抗日是悲劇，作戰是忍行，佛教雖是反對戰爭，而為着救苦衆生卻也樂意犧牲自己，就是自己願去受後來的更大的痛苦，面對現在危害衆生的暴徒們，是要加以殺害的。這殺害不但無過，而且有功德。」[51]

法舫法師進一步强調，中國人民包括中國佛教徒抵抗日本侵略的目的，就是為了保護四萬萬五千萬人的生命，是為了全世界人類謀福利。因此，中國人民包括中國佛教徒行的是大仁大慈，而不是殺道，其行為是大忍大悲，而不是殺人。戰爭固然殘忍無情，然而為了保衛國家和人民生命而戰卻有慈悲精神的人道主義特徵，與宗教修行、實踐慈悲、「度一切苦厄」並不相違背。當時的許多中國僧人堅信，抵禦日寇毫無疑問是一場正義的保衛戰，必將獲得佛陀和菩薩的保佑，中國僧衆唯有參加「有道之軍」才可能挽救國運、拯救更多人的生命。同時，他們也清楚地意識到除惡才能揚善，不抵抗政策最終只能招致國家覆亡、人民淪陷於水深火熱的痛苦之中。正因為中國的抵抗是正義之戰，中國僧衆並不是孤軍奮戰，而將獲得來自海外佛教徒的同情和支持，而要得到世界人民特別是佛教徒的同情，中國佛教徒應該走出國門，進行抗日宣傳，說明中國人民和廣大佛教徒抗日的意義。

三

走出國門，宣傳抗日

1940年，日本佔領了大部分中國，並炮製「大東亞新秩序」的策略和佔領亞洲的計劃，這也就是後來的「大東亞共榮圈」，企圖把西伯利亞東部、外蒙古、中國、南亞、印度以及大洋洲都包括在日本的勢力範圍之內。為此，日本向蒙古、印度、緬甸和泰國等國家和地區，增派了包括佛教僧侶在內的宣傳人員，灌輸共榮圈的理念，並聲稱中國已經「赤化」或成為基督教政府，中國人民改信基督教，並有組織地摧毀佛教，沒收寺院財產。日本作為一個佛教國家，正通過戰爭的手段，以求得佛教在中國以及世界上的繼續生存和發展。其實，日本的這種宣傳早在戰爭爆發之前就開始了，只不過到了這個時期，日本政府加强了這種宣傳，目的是為了配合日本在亞洲的軍事行動，掩蓋其侵略的真面目。

對於日本的反動宣傳，中國佛教徒作出了强烈的反宣傳，號召全世界、特別是與中國相鄰國家的佛教徒認清日本侵華野心、支持中國的反侵略戰爭。1935年9月，法舫法師向世界佛教徒發出呼籲，要求他們認清日本侵略者的本來面目，不要被他們的假宣傳所蒙蔽。他說，日本佛教徒為虎作倀，幫助日本軍國主義者說假話騙人。相反地，正是日本對中國的侵略在破壞和摧殘中國佛教，日本侵略者變本加厲，慘無人道地到處轟炸破壞中國的文化機構，殺害無辜平民和佛

教徒。從歷史情誼來說，日本是忘恩負義；從世界和平來說，日本是戰爭的罪魁禍首；從文化上說，日本是敵人；從佛教來說，日本是人類的修羅。這樣，從事或幫助日本侵略中國的日本佛教徒，都再也不是佛陀的弟子，而是佛教的叛徒。最後，法舫法師呼籲全世界佛教徒團結一致，共同抵抗日本的侵略行徑，他說：「全世界佛教同志！我們中國是佛教第二祖國，在世界或在中國的文化質量上，佔重要地位，可是日本現在到處轟炸文化機關，存心毀滅中國文化，也殘滅佛教文化，希望為保存佛教文化，隨力隨能，作裁制暴日的工作。」[52]

中國佛教徒的反日宣傳活動僅限於漢族地區，而日本人或佛教徒的宣傳早已在其他一些國家展開，並開始引起這些國家佛教徒的共鳴，從而對中國和中國佛教產生誤解。這一現象引起國民政府的高度警覺。對於中國的抗日來說，周邊國家和地區的支持，特別是蒙古、緬甸和印度等國家和地區的同情顯得十分重要。為此，國民政府希望運用佛教外交，獲得毗鄰佛教國家和佛教徒的理解，多次派遣訪問團出訪這些國家和地區，說明中國政府對佛教的友好政策，以反擊日本的謊言。1939年以後，西北的青海和西藏成為國際援助中國、把急需物資由印度運往抗日中心重慶的重要通道。這一地區均深受藏傳佛教的影響，所以，佛教徒特別是僧伽領袖在團結當地人民的事務中起到積極作用。為此，重慶佛教界建議政府善待國內佛教，保護出家僧衆的權益和寺院財產，以實際行動來粉碎日本人的反動宣傳；加强國內各民族、特別是漢族區和蒙藏地區佛教之間的融合，團結各民族佛教徒共同抗日。同時，國民黨政府逐漸意識到佛教在團結各民族共同抗日以及獲得周邊國家同情抗日等方面的作用，一方面給予這些佛教地區優惠政策，如允許藏蒙兩地佛教喇嘛暫時不參加軍訓和服兵役等(雖然說漢族僧人必須參加軍訓)；另一方面，中央政府決定派遣在藏傳佛教界享有聲望的喇嘛，分赴這些地區進行抗日宣傳，派發抗日戰爭資料。[53]1939年，國民政府邀

請具有政治影響力的章嘉活佛(1889–1957)在青海組建蒙藏佛教學院，並委任其為院長。

1938年4月，150名日本僧人受其政府派遣來到中國，其中一部分遠至內蒙古。他們逐個訪問喇嘛寺廟，試圖勸誘他們與日本建立友好合作關係。針對日本佛教界的這一舉動，力主抗日的喇嘛也紛紛行動起來，參加了反日宣傳活動，喜饒嘉措就是其中最為突出的一個。喜饒嘉措(1884–1986)曾於1937年加入國民黨，是一個主張漢藏蒙團結抗日的著名喇嘛，他的道德和學識在藏傳佛教界聲名遠揚，深受信衆尊敬。1939年5月，他受國民政府委托，訪問青海、甘肅、內蒙古，宣傳三民主義的政治綱領和救國綱領，組織成立「抗日救亡宣傳隊」，印發《致藏蒙抗戰愛國同胞書》。他努力宣傳中華民族大團結的思想，說明國民政府保護佛教及相關少數民族政策，揭露日軍的殘忍和暴虐，從而激發這些地區佛教徒的抗日鬥志。喜饒嘉措告訴他的人民，儘管日本具有濃厚的佛教文化，但是，日軍的殘忍卻無異於佛教中代表暴力和仇恨的阿修羅；被日軍踐踏的北方地區則已經淪為魔鬼統治下的地獄。與此同時，喜饒嘉措通過舉行法會和佛教儀式，為國家祈福。他所到之處，就會進行這樣的演説，一再告誡人們要警惕日本宣傳的蠱惑性，不要輕信他們的謠言，無須屈從日本武力的淫威；他號召人們奮起抗擊日寇的侵略，達到自救救人的目的。喜饒嘉措的工作和成就得到國民政府的肯定，於1939年，政府授予他「輔教宣濟禪師」的稱號。[54]

1939年初，日軍佔領了中國的海南島，封鎖了國際社會通過水路對中國的援助，從而進一步加劇了中國的孤立，嚴重威脅了亞洲其他國家以及美國在菲律賓的利益。在這樣的情況下，中華民族的抗日事業更加嚴峻，國民政府一方面號召中國人民積極出資出力勞軍，另一方面努力向國際社會，特別是周邊鄰國尋求道義上的同情和物資上的緊急援助，希望佛教在這些方面起到協助作用。抗戰爆發以來，太虛大師一直密切關注國內政治和軍事局勢的進展，以及國際社

會對中國抗日的態度和行動，呼籲亞洲佛教徒聯合起來，共同抗日。1939年2月，他發表了題為〈佔海南島之威脅與對佛教國之誘略〉一文，[55]分析了當時的戰爭發展情況，指出日本打着「保障及發揚東方文化」即佛教文化的幌子，實具吞並世界的野心。因此，他希望中國政府一方面調整對佛教的政策，避免演出摧殘佛教的事實，以刺傷國內外佛教徒同情抗戰之心意，或助長日本對佛教國家的宣傳。另一方面，中國人民不應孤軍作戰，中國的反侵略應擴展到國際社會中去，應與其鄰國聯合起來共同抗日。中國周邊國家大多是佛教國家，如何博得這些國家和人民的同情和支持，是中國抗戰勝利的保證之一。因此，太虛大師建議，中央政府應借用佛教外交，爭取佛教國家的支持；而在這個方面，中國的佛教徒可以發揮自己的特長，到這些佛教國家和地區，為國家宣傳抗日。

太虛大師一方面呼籲國際，特別是鄰國在政治和道義上支持中國的抗戰，另一方面建議政府保護中國佛教寺院以免為人所詬。同時，他亦呼籲中國佛教徒更加努力地揭露日本侵略中國、迫害中國佛教的滔天罪行，揭發日本背叛褻瀆佛教、轟炸中國寺院、虐殺中國僧尼的猙獰面目。另外，太虛大師也注意到，由於日本在中國周邊國家的大力宣傳，這些國家的佛教徒對中國產生了不良的看法，憤恨中國政府對待佛教的政策，從而對中國政府表現出不友好的態度，不希望他們的國家來同情和支持中國的抗日戰爭。因此，太虛大師建議中國政府組建一個佛教代表團，訪問這些國家，同當地人民進行溝通交流，消除誤解。1939年2月，葦舫法師在《海潮音》上發表了題為〈應速組織佛教訪問團〉的文章，建議用佛教進行抗日外交。葦舫法師認為，中國是一個佛教國家，但是由於日本的片面宣傳，或者中國佛教徒的努力不夠，東南亞國家的佛教徒根本不知道中國仍然是一個佛教國家，還以為中國正如日本僧人所宣傳的那樣已經基督化了。文章列舉了緬甸的多次仇華反華運動，强調説明中國積極自我宣傳的重要性。葦舫法師寫道：「暴寇的宣傳，是無微不至的，法國人所謂

『日本在外國的男女，沒有一個不是間諜』，由此可見暴寇的宣傳，真是無孔不入了。所以我們佛教徒，應速組織佛教代表團，出國宣傳，這是非常必要的。況且安南等處，俱是我國的鄰邦運輸必經的地方，一旦受到敵人的謊騙宣傳，那種損失，還堪設想嗎？」[56]葦舫法師認為，中國佛教徒應到淪陷區、乃至到日本去作反對日本侵略中國的宣傳。這樣，就能揭露日本軍國主義的真面目，使一般老百姓知道日本發動了侵略中國的戰爭，而中國人民正在艱苦地進行自衛反抗。最後，葦舫法師動情地大聲疾呼：「佛教的同志們，抗戰一年又八個月。我們從速起來吧！最後的勝利，已在我們前面不遠了，努力吧！努力吧！」

佛教界主動請纓，要求出國宣傳抗日，再加上當時國際形勢的風雲變化，迫使國民政府慎重考慮。後經相關人士的討論，政府認為有必要組織佛教代表團出訪緬甸、印度以及其他東南亞國家。1939年6月21日，社會部官員朱建華致信教育部部長陳立夫，告知日本在緬甸等地煽動反對中國的活動。當蔣介石接到相關報告後，意識到事態的嚴重性，隨即列出三項指示，其中一項便是派遣佛教代表團前往緬甸等國。蔣介石指示教育部和外交部落實組建佛教代表團事宜，並要求各部門給予經濟援助和外交便利。[57]

1939年11月，經佛教界和政府部門多次商議和數月籌備，最後決定，佛教訪問團由太虛大師率領，其他成員包括慈航、葦舫、惟幻、陳定謨，以及太虛大師的侍者王永良居士。為了防止外界對代表團的誤解，佛教界和政府對外都一致決定，說這是一次宗教性訪問，是一次佛教朝聖、訪問佛教領袖、聯絡中外佛教徒感情、闡揚佛法的活動。事實上，這一代表團並非純粹是佛教朝聖活動，它獲得了政府的大力支持，肩負着在國外宣傳中國佛教徒、闡明中華民族為獨立生存與公平正義而抗戰的使命。代表團邀請蔣介石任名譽指導委員長、林森為指導委員長，其他政府各院院長和部長，及雲南省主席擔任委員，章嘉、虛雲、圓瑛等為名譽團長。[58]代表團離開重慶前

夕，蔣介石和林森分別為其題詞，蔣介石的題詞是「悲憫為懷」，林森的題詞是「巨海南針」。臨行前，太虛大師拜訪了蔣介石、孔祥熙、陳立夫以及其他非政府團體和宗教組織領袖，商討如何發動國際佛教組織聯合抗日。世界反侵略會中國分會為代表團一行舉行了歡送會，三十多位來自政府、宗教團體和其他社會組織成員出席了會議。太虛大師作了題為《武力防禦與文化進攻》的演說，強調佛教徒為國家和民族，堅決抵抗日本侵略、以佛教文化宣傳和平的信心和決心。世界反侵略會中國分會會長邵力子發表了講話，他說：「太虛大師等這次出去是為了反侵略，佛教是倡導慈悲光大，維護和平的。這次大師出去，要力辟敵人的邪說，喚醒各佛教國同情，援助中國的抗戰，制日本軍閥於死命。」[59]

在代表團離開雲南之際，太虛大師向各媒體發出《出國宣言》，介紹代表團的組建經過及訪問目的。宣言說：「太虛等頃因國中文化界之啓發，佛學人士之贊助，及各地佛徒之籲請，爰組織成立本團。將赴緬甸、錫蘭、印度、暹羅等處，朝拜佛教諸勝地，訪問各地佛教領袖，藉以聯絡同教之感情，闡揚我佛之法化。並宣示中國民族為獨立生存與公平正義之奮鬥，佛教徒亦同在團結一致中而努力。因此，佛教愈得全國上下人士之信崇，隨新中國之建成，必將有新佛教之興立，堪以奉慰吾全世界真誠信仰佛教之大衆，洎崇拜讚揚東方道德文化者之喁望！」[60]

1939年12月4日，太虛大師一行抵達中緬邊界的瓦城，兩千僧侶和一萬多名中國、緬甸和印度人士前來迎接。隨後，他拜訪了僧王達道那長老，參加了中國在緬甸華僑的多個招待宴會。12月10日，代表團抵達仰光，在火車站便受到三萬多群衆的熱烈歡迎。同日下午，會見了緬甸總理宇勃、森林部長宇素、仰光市市長宇容溫等，以及四百餘名政界、商界、文化界精英，參加了中緬佛教研究會。在緬甸的一個多月時間裏，太虛大師與數位政府部長、佛教領袖、海外華僑以及緬甸民衆進行了會談。當他會見緬甸佛教部

部長侖英時，曾建議由中立國聯合致電日本軍閥，勸其停止各種侵略行徑。

1940年1月12日，太虛大師一行抵達佛陀成道之地菩提伽耶，兩百餘名來自中國、印度、斯里蘭卡以及英國的政要名流以及文化精英出席了大菩提會（Maha Bodhi Society）為代表團舉辦的招待會。太虛大師轉贈了蔣介石先生贈送給大菩提會的鍍金銀塔。1月30日，太虛大師一行抵達貝勒納斯，印度人民議會黨主席普拉卡沙設宴招待代表團，1月31日，尼赫魯先生拜訪了太虛大師，雙方介紹了中印兩國佛教情形、以及抗日戰爭的發展情況。尼赫魯表示了對中國抗日戰爭的同情，並希望加强兩國的民間交流，增進兩國人民的相互瞭解。同日下午，十萬群衆上街迎接中國佛教代表團。在離開印度之前，太虛前往瓦而達，拜會了甘地先生。

1940年2月24日，中國佛教代表團抵達科倫坡，斯里蘭卡首相賈鐵拉卡、科倫坡市長杜拉勝芳，以及政界要員和各界人士前來歡迎太虛大師。第二天，全錫蘭佛教總會會長馬拉拉捨克喇，陪同太虛大師訪問了科倫坡地區的佛教勝地。他們討論了世界佛教發展情況，以及建立中斯友好關係等問題。接着，太虛大師一行前往康提拜訪佛牙捨利，僧王委托太虛大師轉贈一尊金色捨利塔給蔣介石先生，並祝願中國早日贏得自由。就在太虛大師訪問斯里蘭卡期間，日本加緊了對重慶的轟炸，造成極大的人員傷亡，文化古跡受到破壞，佛教寺廟被毀。太虛大師獲悉後，即在科倫坡向國際佛教界發出呼籲，他說：「日本軍閥半月來狂炸重慶，不惟各大學等文化機關概受摧殘，昨日並將重慶佛教古剎長安寺羅漢寺炸毀，可知日本當自詡為佛教國，全屬欺僞，願全世界佛教徒，速起共滅此破壞佛教之惡魔也。」[61]在結束對斯里蘭卡的訪問之前，太虛大師在錫蘭國家電臺發表題為《應破之迷夢與應生之覺悟》的演說。[62]他指出，世界和平需要破除兩個迷夢：第一，應把欲恃優勝武器以侵略征服其他國家民族的迷夢打破；第二，應把欲從殺害侵略其他民族國家以利益自己民族

的迷夢打破。太虛大師再一次呼籲斯里蘭卡的佛教徒從佛教的角度，宣傳和平理想，消除戰爭危害。

就在太虛大師一行訪問緬甸、印度和斯里蘭卡的同時，法舫法師給這些國家的佛教徒發出一封公開信，揭露日本僧衆的真面目，駁斥他們對中國佛教的誣告，以及日本軍閥對中國佛教的大肆破壞。他說，日本僧人與俗人沒有區別，蓄妻犯戒，所以在日本根本就沒有出家人，因此日本佛教也就是假佛教。日本聲稱為了傳播佛教而大行侵略之事，完全是騙人的，其本質就是迫害佛教徒和消滅佛教。法舫法師告訴這些國家的佛教徒，中國仍然是一個佛教國家，中國的僧衆仍遵守佛陀的戒律，他最後說：「現在我們全國八十萬僧尼和千百萬有組織的信佛民衆，擁護太虛大師領導佛教代表團到貴國訪問，進行東亞佛教友國的教友聯合，共同宣揚佛教主義，促進友誼，溝通文化。」[63]法舫法師的公開信，有力的配合了太虛大師的訪問。

太虛大師的緬甸、印度和斯里蘭卡的訪問，受到各國政府和民衆的普遍歡迎，喚起了亞洲其他國家對中國的同情和支援，顯示佛教參與抗戰的重要性。六個月後，太虛大師一行返回重慶，受到政府部門和社會各界人士的熱烈歡迎。1940年5月，國際反侵略運動中國分會、中國國民外交協會、中國文化協會、中印學會等五十多個團體，以及政府官員、宗教領袖和代表三百多人，在中法比瑞同學會舉辦盛大的招待會迎接太虛大師。大會由陳銘樞居士主持，太虛大師介紹了此次訪問的經過。這次訪問讓各國佛教徒知道中國僧衆正在努力「以出世之精神，作入世之事業」，正在投身於抵抗人類公敵日本的侵略。代表團的訪問向世界傳出兩個重要消息：第一，佛教仍然是中國人民信仰的主要宗教，在中國仍有強大的生命力；第二，中國佛教僧衆同中國人民一道支持國民政府，共同抗日太虛大師回國後，曾把代表團訪問的經過以及建議以書面形式呈交宣傳部和社會部。在報告中，他談到六點建議，其中最主要的一點就是希望政府多方面考慮佛教的影響，不應迫害佛教，而應尊重佛教，保護僧伽的利益，這樣

的政策一定會在國內外廣大佛教徒中產生良好的影響，有利於共同抗日的目的。[64]

中國佛教代表團的訪問不但在國外產生了深遠的影響，更重要的是，這次訪問增進了中國社會和民衆對佛教的認知。正如法舫法師所說，代表團的訪問聯合了世界佛教徒，增加了他們對中國的同情，反擊了日本的反動宣傳，增加了中國人民和佛教徒衆的抗日信心和決心。[65]由於報紙媒體的大量報道，代表團的成功歸來改變了許多中國人對佛教的成見，使他們認識到佛教和佛教徒在抗日戰爭中的作用。另一方面，太虛大師在佛教界的領袖地位得到進一步確立，他為國家的努力得到國家和社會的一致肯定。正如樂觀法師在歡迎太虛大師的集會上所說，太虛大師是中國現代佛教的唯一領袖，是僧青年的導師，他甚至把太虛大師的這次訪問，同唐代的玄奘西行相媲美，並且更有勝處，因為，他認為，這次訪問肩負着佛教和國家的雙重使命。[66]

中國佛教代表團對各國的訪問，顯示出中國僧衆參與抗日戰爭的努力，以佛教外交手段，構築亞洲佛教統一抗日的局面。雖然，我們很難準確地估計太虛大師的東南亞之行的宗教和政治意義，但是，這次訪問在當時無論是在政治和社會上，還是在佛教界內部都產生了轟動，成為中國僧衆參與戰爭的典範。在此後的數月中，太虛大師繼續撰文，號召僧侶奔赴海外抗日，其中之一就是〈佛教與國際反侵略〉。他認為，中國佛教代表團訪問鄰近的佛教國家，向世界宣告了中國的抗戰運動不僅是為了自己獨立和自由，而且代表了佛教國家的共同利益，中國的佛教徒正在為佛教國際反侵略作貢獻。[67]1943年5月，太虛大師在中央廣播電臺發表了題為《佛教徒與國民外交》的演講，以華嚴教義的法界緣起，來說明中國的抗日戰爭與佛教鄰國之間的關係，以及這種關係的重要性。他認為，中國公民應當與其他國家人民建立良好關係，以佛教的外交來補助國家和政府外交的不足。他建議中國佛教徒團結起來，在此抗日艱難的時刻，發揮佛教徒特有

的作用，本着慈悲救苦的精神、平等普渡的作風，與佛教國家的人民建立友好往來的聯繫。[68]

就當時的軍事和政治形勢而言，中國抗日戰爭期間，特別是在日本佔領了中國沿海城市以後，緬甸成為中國最為重要的窗戶，國際社會由此向中國抗戰武裝運送支援物資。緬甸是一個傳統的佛教國家，百分之八十的人口是佛教徒，因此，佛教幾乎是國教，僧伽受到社會的普遍尊重。1937年戰爭爆發前，緬甸政府和人民對中國頗多微詞，認為中國政府以廟產興學的名義迫害佛教組織。戰爭初期，緬甸成為中國極為重要的夥伴，中國政府一直嘗試並積極努力與緬甸建立良好關係，以保證當時中國迫切需要的國際支援物資得以暢通無阻地運入國內。1940年，中國與緬甸建立了學者及學生互訪計劃，以加强兩國的文化聯繫和人民的相互瞭解。當時在緬甸留學的中國僧人達居，就曾建議中國政府多派中國留學僧前往緬甸，從而更有效地增進兩國之間友誼。這些中國留學僧同其本國的僧人一樣，受到緬甸人民的尊重，他們的存在和游說能夠引導緬甸人民同情中國，從而影響緬甸政府對中國抗日戰爭的支持。[69]1940年9月，法舫、白慧和達居等人，受教育部資助前往錫蘭學習。他們分別從昆明經滇緬公路到達仰光，但由於經濟拮據，無法按計劃繼續前往錫蘭，故滯留緬甸，並在當地進行佛教抗日宣傳。他們經常拜訪當地著名僧人，與普通佛教大衆保持密切的聯繫，從而使緬甸佛教界認清中國仍然是一個佛教大國，日本已經不是一個真正的佛教國家，日本侵略中國，是對佛法的公然踐踏和對佛教的嚴重破壞。[70]

中國佛教代表團的成功出訪，激發了一些僧青年出國抗日的決心和勇氣，紛紛要求出國抗日，樂觀法師就是其中的一位。1940年10月13日，樂觀法師致函國民政府社會部，建議成立「中國佛教國際宣傳步行隊」，前往緬甸、印度和泰國進行佛教抗日宣傳。他的提議立即得到多方支持，曼林、果能、能仁和覺華四位僧人報名參加了步行隊。經過嚴格的政治考核，政府有關部門最後同意了他們的請求，

但同時也明確表示，政府將不負擔步行隊的一切經濟費用。也就是說，所有步行隊成員必須自己承擔路費、生活費以及其他開支。因此，樂觀等人變賣了自己多餘的袈裟，典當了行李箱、床單等日常用品，並向朋友借貸以支付旅途開支。最後，屈映光先生為宣傳隊送來了二百元，又代表護國息災法會捐助了二百元。臨行之前，隊員們精心製作了隊旗、符號，並正式向重慶的各報紙和媒體，如《大公報》、《新華日報》和《新聞時報》等發出中國佛教國際宣傳步行隊宣言。宣言反擊了日寇的謊言、揭露了其侵害中國佛教的事實，喚起國際佛教徒的廣泛同情。宣言聲稱：「我們這一群，都是在敵人飛機大炮下鍛煉出來的僧青年，我們親眼看到敵人的猙獰面目、慘絕人性的殘忍行為，切身受到敵人給我們的蹂躪侮辱，我們的熱血沸騰了，內心燃起了義憤的火焰，不願躲往深山禪房做那逍遙悠閑的自了漢，要挺起身子學習歷史上一些為人群謀幸福獻身國家古德們的作風，要為國為教雪恥，要展開佛教反侵略的旗幟，在國際上去與敵人作長期的戰鬥，這是我們的志行！這是我們的懷抱！」[71]

步行宣傳隊原計劃從重慶出發，一路步行至緬甸，但是，為了爭取時間、提前在緬甸展開工作，隊員乘軍用運輸卡車至中緬邊境。1940年11月11日，隊員們踏上了征途，他們隨身携帶着遭到日本炮火炸毀寺院、被毀壞佛像照片以及宣傳小冊子，作為日軍野蠻侵略的罪證實據。臨行前，重慶佛教界在前一天剛遭炮火襲擊的羅漢寺，為步行宣傳隊一行舉行了歡送會。同月23日，宣傳隊一行到達昆明，雲南省佛教會設茶話會招待了他們，樂觀法師代表宣傳隊致答謝詞。他說，佛教重在實踐，菩薩行就是在實踐中，以種種方便善巧攝化群機。在清代，清兵入關後，許多出家學佛的沙門，身在僧團，不忘國家，不甘受異族的統治，紛紛奮起反抗。一些比丘，如渾融、性因大師等，曾統率大兵，在東南一帶與清兵對抗，以救倒懸。樂觀法師說：「現在國家多難，外患方殷，三年半以來，日寇挾其兇惡的利器，節節侵佔我土地，殘殺我同胞，大有明末之情景，犧

牲在日寇槍彈炮火下的同胞，何止百千萬人，不談國家民族，就以我佛教的『慈悲』觀念，也就不能忍受，不能望着苦惱的同胞而不救？是真佛子，在這時候，應該是要有所表現，為國家民族效力。」[72]

1940年12月24日，步行宣傳隊一行三人抵達仰光，隊員隨即換上上座部僧人的袈裟。稍稍安頓後，他們立即動身，拜訪了中國駐緬甸的外交官員，以及緬甸政府官員、佛教領袖以及海外華僑，向他們報告中國僧衆參加抗日戰爭的原因和目的。宣傳隊按原計劃繼續前行，到印度、錫蘭、泰國等地去做宣傳，但是，他們到達仰光後，由於日本部隊的快速南進，前往以上國家的道路都被封鎖，因此，樂觀法師一行被迫滯留在緬甸，繼續從事抗日救國的宣傳。他們分別在各地派發漢語、英文、緬甸語的宣傳冊子，內附照片以及文章，痛斥日本轟炸中國寺院和殘害僧尼的殘忍罪行。1941年1月5日，緬甸華僑國民精神動員委員第十八次國民月會在仰光開始召開。樂觀法師作了題為《多難興邦》的演講，向在緬甸的華僑介紹了國內民衆以及僧衆抗日的情況。他的演講共分三個部分：一、自抗戰以來，舉國上下團結一致，全民救亡，爭取最後的勝利；二、抗戰期間，中國政府注意衛護和弘揚佛教；三、自抗戰以來，日寇飛機大炮轟炸摧毀我國各地佛教寺院，姦殺僧尼，種種暴行罄竹難書；與此同時，中國僧衆自動組織起來，參加抗日。這些組織有湖南的「佛教青年服務團」、漢口的「佛教救護隊」和「佛教擔架隊」、鎮江的「佛學院僧衆宣傳隊」、上海的「佛教戰地掩埋隊」和「上海僧伽救護隊」、陝西的「佛教僧衆隨軍工作隊」、五臺山的「僧衆游擊隊」等。因此，中國的佛教是救人的佛教，中國佛教徒是救人的佛教徒。

樂觀法師熱情地讚揚了國外的中國僑民在抗日戰爭中所作的貢獻，並聲稱他們的貢獻不會白費，中國人民的抗日戰爭一定會最終勝利。但是，為了迎接這一勝利，無論是中國內地的人民還是僑居海外的中國人還應不懈地努力，不斷地自我犧牲。為了喚起海外佛教徒，特別是華僑佛教徒對日本的仇恨，樂觀法師譴責了日本發動的侵

略戰爭對中華民族的傷害，强調日本不是一個佛教國家。他認為，日本沒有佛教，也沒有佛教徒，如果說日本有佛教，那日本的佛教是殺人的佛教，日本的佛教徒是殺人的佛教徒。有些日本僧人甚至叫囂，日本要結束戰爭，應把中國15歲以上的人完全殺掉，這才能解決問題。樂觀法師說：「作戰以來，敵機不斷轟炸我佛教寺廟，凡鐵蹄所至，僧侶任意屠殺，女尼任意姦淫，顯見日本沒有信佛的人。再看，作戰三年多以來，從來不曾見有日本和尚出來糾正那些軍閥的造孽行為，這都是日本沒有佛教的鐵證，就算有，也就是殺人的佛教。」[73]

樂觀法師等人在緬甸佛教界面前，極力展示中國仍然是一個佛教國家，以此來加深緬甸各界對中國的關心和同情。在接受《緬甸新光報》記者採訪時，樂觀法師代表中國五十萬佛教僧侶，向緬甸佛教領袖大德呼籲，請求他們迅速把全國佛教僧衆發動起來，組織起來，同被日本侵略和迫害的中國佛教僧侶合作起來，給予中國反侵略戰爭以道義上的支持。[74]當被問到緬甸人民為甚麼要支持中國人民時，他解釋說，因為中國是一個佛教國家，其實中國並不像日本僧人所宣傳的那樣，中國並沒有基督教化，中國人民依然依奉佛教。在國民黨中央政府中，主席林森是佛教徒，五院院長中，就有四人是佛教徒，他們分別是行政院長蔣介石、監察院長于右任、考試院長戴季陶、司法院長居覺生和立法院長孫哲生。

在緬甸宣傳抗日，宣傳隊員們還得與為日本侵略中國做宣傳的日本僧人作鬥爭。當時，日本派了大批特工到緬甸工作，其中有一位屬於日蓮宗的日本僧人，能說一口流利的緬語，精通緬甸佛教，整天手捧一隻皮鼓，一邊走路，一面敲鼓，嘴裏念念有詞，經常送一些小禮物與緬甸人結緣，故而得到一般百姓的喜歡。樂觀法師一行經常在街上遇到這個日本僧人，但總是視而不見，不作任何交談。有一次，仰光大金塔舉行法會，同時邀請了中國比丘和日本僧人參加，樂觀法師把宣傳隊的宣傳材料送了一本給那個日本僧人，裏面有日機轟

炸中國寺廟，日軍姦淫中國婦女，屠殺中國人民的畫片。不過，當日本軍隊佔領緬甸後，那個日本僧人出現在一次群衆大會上，不同的是，他卻搖身一變，穿着日本軍服，腰裏掛着軍刀。

在樂觀法師一行的努力下，緬甸佛教界對中國佛教和中國的抗日戰爭開始有了新的瞭解和認識，一些緬甸僧人紛紛加入譴責日本背離佛法的侵略行徑。1941年4月20日，緬甸佛教領袖宇遵省達大師在仰光的《覺民日報》上發表了題為〈日本是虛僞的佛教國〉的文章，作為緬甸佛教贈送給中國抗戰英雄的禮物。他在文章中說：「我緬甸素以佛教立國，全國人民皆崇信佛法，都是酷愛和平的。日本一向亦自命為佛教國，何以歷次用種種暴力壓迫中國人民？這次更變本加厲地對中國演成這種殘酷的戰爭？這很明顯的，是日本人民我慢自大，想征服中國，奪取中國的一切，都『集』中在他的太陽旗之下。中國人民不甘願受日本人的壓迫，不願受日本人的宰割，所以奮起抵抗。看來，日本就是這次戰爭中的罪魁禍首。」[75]宇遵省達大師認為日本的侵略是自取滅亡，他警告日本軍閥和一般為虎作倀的日本僧人和平民百姓，要真正地洗心革面，重新回到佛法中去，不然的話果報之期就不遠了，到時，即使是大慈大悲的佛陀，也不能挽救他們的命運。同年6月，日本在東京舉行世界佛教大會，邀請緬甸代表團參加。樂觀法師極力向緬甸佛教界領袖陳述利害，曉以大義。最後，緬甸佛教界毅然拒絕參加會議。

在中印、中緬、中斯友誼往來和文化交流的歷史上，佛教起了重要的紐帶作用。但是，抗日戰爭時期，佛教交流卻被賦予了政治和外交使命，出家僧衆成為宣傳中國抗日、聯合中外佛教徒共同抵抗外來侵略的使者。佛教主張和平、反對暴力，但是，佛教徒則可以在國際上從事反侵略的戰爭宣傳。出家僧衆到國外去宣傳中國人民和政府抗日戰爭的宗旨和目的，爭取獲得這些國家和人民的支持。與此同時，日本僧衆亦曾為了自己國家的侵略出國宣傳，宣揚日本侵略中國的正當性，解釋日本侵略中國的原因。他們的宣傳也曾在一些

佛教國家和地區產生了很大的影響。由此可知，中日僧侶均堅持各自國家的民族主義立場，都聲稱他們是在履行國家公民的義務，而且都認為他們的行為是符合佛教、特別是大乘佛教的精神，是在實踐佛法。但是，有一點則完全不一樣，那就是，日本僧衆參與的是侵略戰爭，而中國僧衆進行的是反侵略戰爭宣傳。

四

《獅子吼》與抗日宣傳

隨着戰爭的不斷深入，物質資源的供給越來越短缺，僧侶的抗日宣傳亦深受影響。佛教雜誌數目以及出版頻率逐漸減少，每一期出版的篇幅也不斷縮小。由於紙張昂貴與通訊艱難，再加上辦理這些雜誌的僧俗二衆因戰爭的原因不得不流離失所，許多佛教雜誌被迫關閉。根據1934–1936年的《中國年報》報告，1934年中國內地有34個佛教期刊，然而1941–1942年僅餘5個，而且有時也不得不二至三期合在一起出版，其版面和內容也大幅度縮小。[76]不過，即便在這樣的情況下，分散到各地的僧青年還是想方設法，積極從事佛教的抗日宣傳。1940年年底，佛教月刊《獅子吼》在桂林出現了。「獅子吼」乃是佛教用語，作為衆獸之王的獅子，一聲吼叫，其他衆獸膽戰心驚，就會不敢出聲。因此，獅子吼常被用來形容弘揚佛法，震懾和消除其他邪門外道。《獅子吼》月刊的出版，既希望中國人民能像獅子一樣無畏無懼，徹底打敗日本帝國主義的侵略，同時也像獅子一樣喚醒沉睡中的中國僧伽，促使他們投身到「樹立新佛教運動，傳播佛教反侵略思想」的佛教革命和護國戰爭中去。

《獅子吼》月刊由道安、暮笳和巨贊等一批僧青年擔任編輯工作，着力於佛教抗戰的文化宣傳。這些僧青年都曾積極參與和支持佛教改革，都是提倡僧伽參與戰爭的積極分子。他們在社會和文化界廣

結善緣，許多當代著名的作家和藝術家，如田漢、夏衍等，都紛紛在此月刊上發表文章，譴責日本對中國的侵略，激勵中國佛教徒奮起反抗。《獅子吼》月刊的出版提醒其他中國人民，國家民族的存亡已經到了非常危急關頭，連出家人也開始了救亡活動，一切不願做亡國奴的中國人理應放棄一切，奉獻國家和民族。同時，月刊的出版是希望震撼中國僧伽，要求他們走出寺院經堂，不必思前顧後或抱有任何精神負擔，而應直接參與抗日救亡戰爭。下面，就讓我們來分析討論《獅子吼》月刊中曾經出現的抗戰救國的一些文章，加深對佛教抗日宣傳的理解。

暮笳法師以〈沉重地背着兩個卍字〉一文為代創刊詞，介紹創刊的經過，說明僧青年為甚麼要創辦這樣一份佛教雜誌。他認為，所有青年僧衆必須擔負兩項使命：弘揚佛法和抗日救國。就弘法方面而言，《獅子吼》月刊以歷史的眼光，對佛教教義作有系統的整理；順應時代主潮，重新建立一套新佛教運動的基本理論；在抗戰救國方面，月刊主要針對敵僞的荒唐宣傳，發揮佛教的反侵略思想，從佛教的崗位上，鞏固抗日民族戰綫，支持長期作戰。暮笳法師說：「面對這樣嶄新的現實，我們佛門弟子該怎樣對付？作為佛教徒的一分子，我一點不遲疑的回答：針對無佛心也無人性的瘋狂侵略，展開我們佛教的本位莊嚴而神聖的佛事！我想，連感覺最遲鈍而頂蹩腳的佛教徒在內，也不反對我這個回答吧。因為，我知道，只要和佛門有點緣分的人，都懂得『以菩提心為因，以大悲為根本，以方便善巧為方便』，這幾句遺訓的意義。」[77]

僧衆應當暫時告別寺院，奔向一切農村、工場、兵營，湧向一切在戰爭中受苦的群衆，以清涼的佛法為指導，從事關心國家命運、解脱人民疾苦、進行救國救民的抗日宣傳工作和其他一切活動，這才是真正實踐菩薩道。暮笳法師認為，天堂人間是佛教徒行持佛法的道場，但地獄更是菩薩行化之地，因此，他呼籲全國佛教徒深入民間，建立廣大的佛教道場，努力完成時代賦予佛教徒的兩個使命，即繼續

佛法的慧命和拯救受難中的祖國以及全人類。暮笳法師最後說：「有人說，向太平洋的波心投下一石，可以翻動太平洋全體。這不是理想，而是事實。同樣的，我們想借用《獅子吼》的菲薄篇幅，向波瀾壯闊的抗戰洪流裏，也來投一石吧，希望浪花四濺的波光中，顯現出來的是新佛教運動的全景！我們十分熱忱的期待着。」[78]

在當時中國的日佔區，一些日本僧人參與了日本政府組織的宣撫團，到各地去宣揚日本政府的政治思想，以宣傳佛教為名義，為日本的侵略行徑做辯護，勸說中國僧衆和佛教徒接受並支持日本的侵略和統治。日本僧衆參與侵略戰爭的現象，引起中國民主愛國知識分子以及佛教界的公憤，認為日本佛教界是在助紂為虐，不但嚴重地傷害了中國人民，而且違背了佛教的教義。夏衍在〈對日本人民作獅子吼〉一文中，列舉了日本僧衆多次引發中日武裝衝突的事例，痛斥日本僧人是戰爭的幫兇。[79]他指出，近代中華民族的危機都同外國傳教士有關，先前是西方傳教士，現今是日本僧侶，他們都是侵略中國的急先鋒。民國以來，日本派了無數和尚間諜到中國，為侵略中國做準備。這些僧人間諜足跡北至外蒙古，南至海南島，無遠弗屆、無孔不入。夏衍提醒全中國人民注意，上海的「一·二八」戰爭就是由於一個日本和尚的挑釁而發生的。1932年1月8日，田中隆吉，一位在滿洲任職的日本軍人，策劃攻擊了兩位在上海的日蓮宗僧人和三位日本人，其中一位後來被宣布死於醫院。這一事件成為日本攻打上海的藉口，從而引發激烈的武裝衝突。[80]盧溝橋事件及中日全面戰爭的爆發，日本僧衆間諜都做了大量的準備工作。夏衍認為，替日本軍國主義當爪牙的日本僧衆一定「非入地獄不可」，因為，他們以佛陀的名義，行魔鬼之實，弄得中國人民家破人亡，妻離子散，屍骨成丘，使世界成為一個大修羅場。最後，夏衍要求中國人民、特別是佛教徒應該警惕起來，識破日本僧衆以佛教騙人的假招牌，而中國的僧衆應趕快覺悟過來，對日本人民，特別是日本僧衆作棒頭大喝和獅子震吼。

在很大程度上，佛教在抗戰期間的宣傳工作，反映了當時整個民族的抗日熱情，同時也配合了國民政府的軍事和政治運動。1939年4月，國民黨公布《國民精神總動員綱領》，號召全國上下犧牲小我、全力抗戰；要求各行各業的中國人民集中一切意識、思想、智慧、精神，團結一致，互相鼓勵，積極迎戰，驅逐日寇，奪取勝利。綱領指出只要全國萬衆一心，國家必將增强軍力，河山一定會得以重整，民族一定會得以復興。為了響應政府的號召，人們紛紛在《獅子吼》月刊上發表文章，從佛法的理念出發，多方面討論精神動員與抗日的關係。譚輔之在其〈精神總動員與唯識論〉一文中，從唯識學的角度，論述精神動員與抗戰勝利之間的聯繫。就佛教理論、特別是唯識學思想而言，精神與物質是不可分割的統一體，它們之間因果互動，而且精神可以化現為巨大的物質力量。譚認為，一個民族和國家的力量來自於屬於這個民族和國家所有人民的「通力合作」。人們的精神意志和力量一旦集中，其思想則可以化物，乃至改變這個物質世界，這就是唯識學所說的心能轉境。因此，倘若全國萬衆一心，把所有的精力和意志都集中到抵抗侵略中去，中國便能取得最終的勝利。譚相信，中國人民由於過往的積業深重，從而造成今日災難，而解救之方唯在齊心抗日，消除過去的業障，重建善業。他說：「佛之大無畏的犧牲精神，佛之捨小我而救衆生的觀念，佛之摒卻一切世好，而一志作救人救世的工作，佛之苦修力行，都是目前抗戰中國民修養訓練最好的榜樣，而為佛所隱示，為後人所闡揚的唯識論，更為目前精神動員之最好方法，吾人切不可忽視。」[81]

譚輔之所關注的是意識，即精神或意志對物質世界的改造性。「三界唯心、萬法唯識」，「心如工畫師」。譚輔之認為，只要人們集中精神，就可以創造一切或改造一切。抗戰建國是非常艱難的工作，但只要整個民族同心同德，必能創造一個新天地。不難看出，譚輔之的目的是希望全中國人民堅定必勝信念，不過，他隻字不提唯識學中諸相不實而不可執着的一方面。他的重點，並非在於正確地

宣揚佛教教義，或周緻地分析萬法唯識、人法無我等義理，而是指出意識對物質世界的作用與功能，從而能調動中國人民抗戰的積極性，為改變戰爭環境、爭取抗戰早日勝利建立一套佛法理論基礎。

譚輔之試圖重新詮釋傳統佛教教義，使之能在當時的抗日戰爭處境中得到有效的實踐，這可以說是對佛法的契機理解。與此相比較，蔡樹則主張，佛教思想中一切妨礙抗戰救國的理論和戒律都應得到重新認識、理解和應用。他認為，為了遏止戰爭而進行暴力抵抗並不違背佛教不殺生的戒律。不殲滅那些試圖侵略國土、屠殺中國人民的侵略者，是失去了大乘菩薩心；為了護國安民而行殺，才是佛教慈悲和智慧結合的具體實踐，才是真正行菩薩道。「救國即是慈悲，抵抗方為止殺。譬如農夫去茅，嘉禾才生，循吏鋤奸，善良方保。」[82]正如同摘除腫瘤以求治愈身體，醫生不但不應遭受責備，反而因其醫治理當獲得讚賞。這樣，殺生具有了阻止屠殺生命而延長生命的含義。與此同時，蔡樹告誡佛教界同仁，在殺敵時要戒除憎恨，導以智慧，輔以慈悲，這樣的殺生才具有功德。

在此國家存亡、戰爭第一的時代，有些佛教徒嘗試從佛教思想和傳統中尋找佛教徒參與抗日戰爭的合理性，但是，另一部分人公開表示，佛教教理已經過時，再也無法適應當時的戰爭時代。釋迦牟尼佛在二千五百年以前所說的法，是為了適應當時社會人生的需要，已經不再能運用到當前抗日運動之中。雖然說，佛教救世度人的目的千古常新，但是，所採用的方法則必然要隨着時代社會的變化而發展出新的適用。這些人甚至認為，如果佛陀再世，他也會教授佛教徒以及其他人民如何來抵抗外國的非法侵略。他一定會看出那些專以殺人放火、姦淫擄掠、詐欺偷竊為職業的劊子手、强盜和賊，決不是說法說理或道德所能感化得了的。佛教不應要求被壓迫和被侵略的人民實踐慈悲和忍辱，因為，這正是那些殺人劊子手和侵略者求之不得的事，這會增長他們的殺氣，助長他們的猖獗。現代的佛教徒應從戰爭的需要和發展出發，無論是為了抑制侵略者的氣焰，還是讓佛

教徒更毫無顧慮地投入到戰爭之中去，都需要建立一個能積極有效地服務抗戰的「新佛教」。為此，張志讓在其〈行抗建之正業，登人類於涅槃〉一文中，堅持認為，對於那些毫無人性、不可救藥的侵略者來說，佛法的慈悲思想和不殺生精神已經失去效力；更不能應用於反侵略抗戰中，因為這會削弱人們的抵抗信心和意志，唯一有效的辦法就是在戰爭中消滅這些侵佔者。他說：「抗戰是要消滅日寇一切殺人放火、姦淫擄掠、詐欺偷竊的行為，使中國人不做他的奴隸，使中國最後對於一切帝國主義者得到完全的獨立和解放。建國是要使中國完全為中國人民之所有，完全為中國人民之所治，其利益完全為中國人民所享。站在人類的立場，我們以抗戰來領導世界一切殖民地和半殖民地，使它們能夠完成它們的獨立和解放。」[83]

值得注意的是，在《獅子吼》這樣一個佛教期刊中，竟然有文章公開聲明「佛法已過時」，或要求放棄傳統佛教、特別是其中的不殺和非暴力思想，建立一個新佛教，以滿足中國人民和佛教徒「殺敵」的願望。張志讓對傳統佛教教義和戒律的理解，一方面從側面反映了當時還有佛教徒、特別是出家僧衆堅持認為佛教思想和戒律與抗戰不相協調，所以他們無法支持或參與抗戰；另一方面也說明，當時在佛教界內或外確有這樣一種聲音，要求佛教徒不惜一切代價，乃至犧牲佛教，做到抗戰第一。一切不利於抗戰至上原則的言論和行為都應得到重新詮釋，或被一掃而光。

印順法師沒有像其他僧青年那樣熱心於抗戰，但是，他的文章中常常表現出一位典型的中國僧人護國救民的願望。所不同的是，他認為，佛法可以用來對治戰爭，並為人類提供解決一切暴力的方法。他曾在《獅子吼》上以健行為筆名，撰文探討佛教與暴力之間的關係，以及討論如何用佛法解決暴力爭端問題。他以阿含經典為基礎，論述佛教的「諸行無常」、「諸受是苦」和「諸法無我」，從而得出結論：痛苦和無常、暴力和戰爭是世界的真實存在，而快樂和常恆、和平和安定則是人類一直追求的理想。理想和現實共存、暴力與和平為伍。只

要人類有貪嗔痴等煩惱和欲望，戰爭就是無法避免的。只要有人類的存在，就有貪嗔痴等煩惱的存在，也就有暴力的存在。只有真正斷除煩惱、永斷三界輪回之人才能遠離暴力、永住和平和安樂。

雖然佛教倡導和平，然而，因為暴力和戰爭是人類的真實，佛陀並沒有一概抹煞它們，而是承認正義戰爭的正當性。佛陀要求國王施行仁政，擁有正義和自由的武裝，他同時也希望一個國家的國民應履行自己護國的義務。印順法師列舉《生經》中的一個例子加以說明。有一回，一位軍人在行軍前去向佛陀辭行，佛陀祝福說，「汝等之身，受王俸祿，所作當然，此事佳善」。[84]印順法師認為，佛教所反對的是侵略戰爭，而佛陀也曾告誡其弟子們應積極備戰，防止侵略。但是，鼓勵積極備戰，並不是說要「以怨止怨」，而是要「以慈心入軍陣」，這樣才能消滅戰爭。印順法師最後說：「我中華民族，為了爭取民族的自由與生存，正進行反侵略的戰爭。這一戰，自然是志在摧破日本軍閥的瘋狂，而不是仇恨全體的日人。要抗戰到日本軍閥統治力的崩潰，進而與愛好和平的日人，確立其和樂共存永久的友誼。每個為民族戰鬥的勇士們！必需要深切顧念國族所遭受的慘重損失，更應顧念那日本軍閥宰割下的日人，是怎樣的急待我民族戰士從戰鬥中去拯救解放他！不是為了仇恨，而為慈悲心的激發，為了正義與自由；要慈悲，故戰爭，不惜自我的犧牲去努力實現，實現『仁者無敵』、充滿了安樂與自由的勝利。」[85]

與其他青年僧不同的是，在參與抗日戰爭問題上，印順法師並沒有區分在家與出家之間的不同，而是用「佛教徒」來泛指所有信仰佛教的大衆。也就是說，出家人和在家人一樣，都可以而且應該投身到抗戰中去。另外，他並沒有借用一般僧青年所慣用的「慈悲殺生」等大乘佛教的理念，而是認為佛教徒保護國家是應該的，是佛陀允許並鼓勵的。因此，印順法師激勵中國佛教徒，乃至全中國人民團結起來，承認戰爭的不幸事實，但同時應充滿消滅日本軍國主義的暴力與戰爭的自信，與敵人奮戰到底。

抗戰期間，佛教宣傳一方面强調中華民族萬衆一心、共同抗敵的重要性，另一方面則要求分裂已久、各自為政的中國佛教界團結合作，有效地領導全國佛教徒參加抗戰救國的工作。戰爭爆發後不久，滯留上海的中國佛教會總部喪失了運作工能，在後來的相當長一段時間內，即使是在國民黨統治區，也沒有一個領導全國佛教徒抗日的統一組織，這樣，佛教的抗日參與總是落在別的宗教後面。一些知識分子僧青年公開批評了佛教這種無組織和低效率的工作，激勵佛教徒向伊斯蘭教徒和基督教徒學習，重新組織一個全國性的佛教機構，從而能有效地領導全國佛教徒的抗日。巨贊法師更是建議中央政府出面幹預佛教內部的事務，重新組織中國佛教會，直接領導抗戰中的佛教徒。

在批評佛教界，特別是僧伽內部無組織、無效力、頑固不化的同時，巨贊法師也尖銳地抨擊了當時一些佛教界領袖僧人，認為這些人已經背棄了他們在抗日戰爭中的責任和義務。巨贊法師高度評價了太虛大師在抗日戰爭期間為國家所作的貢獻，但是，他也認為：「他(太虛)是比較偏於文藝性的人，又天生是宣傳家的性格，當真要他做事，非有熱心護法、頭腦清晰的中堅人物幫他不可。」[86]為此，巨贊法師希望太虛大師擇賢用能，調整他周邊辦事人員，同時解除部分富貴居士對他的包圍，只有這樣，新僧運動才有希望，佛教徒參與抗日救國才能有强有力的領袖。巨贊法師把太虛大師和圓瑛法師作了一個簡要的比較，但他毫無保留地批評了圓瑛法師的領導能力以及在抗日戰爭中所扮演的消極角色。巨贊法師認為，圓瑛法師「聲名甚劣，俗染頗深」，「他的學識、行為差太虛遠甚，但是很能仰承所謂上海聞人的鼻息，故太虛不能取而代之」。[87]最讓巨贊法師不解和不滿的是，圓瑛法師在抗日戰爭爆發後，仍然滯留日統區的上海，而不像太虛大師等一樣，前往抗日的國統區參加抗戰。

巨贊法師對太虛大師和圓瑛法師的評論或許反映了當時佛教界改革派，特別是僧青年對這兩位著名佛教僧人的觀點。抗戰爆發後，

作為改革派領袖的太虛大師繞道來到重慶，積極投入到抗戰運動中去，而作為保守派代表的圓瑛法師則繼續住在日統區的上海。這樣，戰爭似乎為改革派提供了一個機會，證明他們比保守派更為關心國家和民族的命運，改革派的追隨者當然希望政府和社會在未來支持中國佛教的改革。但是，像巨贊法師這樣的僧青年並不滿意太虛大師所領導的佛教改革，他們認為這樣的改革並不徹底。因此，他們希望「新佛教運動」能向基督新教的改革者馬丁·路德學習，在教制、教團、教理上來一個更全面、更深入的革命。這種革命能否最終實現，還要看「新佛教運動的同志們」能否更為積極、主動、無畏地參與抗日救國運動。

在抗日戰爭期間，《獅子吼》作為提倡新佛教運動、促進佛教徒加强抗日救國的宣傳機構，又一次震醒了當時的佛教界，使裹足不前的佛教改革又向前邁進了一步。它提出對過去佛教傳統進行徹底革命，同時也批評了太虛大師佛教改革的不徹底性和軟弱性。不可避免地，它的出現又一次刺激了近代中國佛教入世的追求，一批僧青年，如巨贊法師等，把這入世的追求與當時的抗日戰爭結合起來，試圖建立一種新佛教。雖然說，《獅子吼》期刊只出版了不到兩年的時間，但作為佛教抗日宣傳的一個窗口，向日本軍國主義者發出陣陣怒吼，向全中國人民乃至世界同情中國抗日的人民發出共同抗日的激情呼籲，成為佛教抗戰宣傳中的一顆炫耀的新星。

五

結　語

20世紀早期，許多中國知識分子和政治人物把日本看成是中國建設現代化國家的典範；同樣地，許多前往日本參觀或學習過的中國僧人也把明治維新以後、積極參與社會和政治的日本佛教當成中國佛教效仿的榜樣。太虛大師曾在1917、1925和1929年訪問或途經日本，回國後，根據親身所見所聞，創立了現代中國佛教教育和宣傳的新體系，成立覺社，創辦《海潮音》和武昌佛學院。他曾經積極領導和參與中日兩國佛教徒的交流，他堅信，佛教作為中日兩國人民的共同信仰，能夠加强兩國之間的相互合作，帶領亞洲國家和人民面對强大的西方國家。太虛大師的佛教改革也多少受到日本佛教的影響，但他始終堅持以僧伽為本，並一再强調僧衆的道德提升和戒律的守持。不過，中日軍隊在濟南發生武裝衝突以後，太虛大師開始批評日本佛教徒，責備他們縱容乃至支持日本軍國主義侵略中國、背叛佛教的言行；勸説他們要懸崖勒馬、勇敢地站起來，反對日本軍國主義的擴張。與此同時，太虛大師也激勵中國佛教徒隨時準備參與抵抗侵略的戰爭，並把這種參與同振興中國佛教的事業結合起來。雖然説，太虛大師有關佛教與戰爭的言論在很大程度上反映了他强烈的民族主義感情，但是讀者也應記住，太虛大師堅定不移地相信，通過參與抗戰，中國僧衆能夠給中國佛教帶來新的生機和希望。事實也正

如此，戰爭結束以後，太虛大師得到政府和社會的信賴，獲權重新組建中國佛教會，這樣又一次點燃了中國佛教復興的希望之火。

在戰爭中，許多佛教雜誌期刊被迫停辦，但是堅持下來的，如《海潮音》，以及新加入的，如《獅子吼》等，加倍擴大了抗日宣傳的力度。它們譴責了日本對中國的侵略，同時激勵中國人民以及佛教徒抗爭到底。這些宣傳工作，成為佛教徒在國統區抗日的主要活動之一。為了在廣大信衆中得到廣泛的支持，佛教宣傳被帶到少數民族地區以及相鄰國家。在批評日本佛教徒支持政府和日軍侵略的同時，一些中國僧人的活動也政治化了，他們心甘情願地為政府效力。僧伽參加戰爭宣傳是近代中國佛教的新生事物，因此，不可能沒有爭議，即使在抗戰年代，一部分佛教徒仍然堅信佛教的戒律，拒絕暴力，固執地認為佛教對戰爭起不了多大的作用，佛教徒不應拿佛教來為其參與抗日戰爭作辯解。但在另一個方面，一些新的理念，如殺一多生、僧伽護國、正義自衛等得到進一步强調，以此來淡化由僧衆參加戰爭而引發的服務國家和守護戒律的矛盾。不過，亦有一些人認為，佛教已經過時，不但無法適應新的抗戰需要，而且可能會在廣大的中國人民和佛教徒中產生消極不抵抗的影響，因此，他們直截了當地呼籲放棄傳統的「舊」佛教，建立新佛教運動，為中國佛教界參與抗日運動開闢新的途徑。在一般情況下，很難想像，號召徹底拋棄傳統佛教的言論可以出現在佛教雜誌和期刊中，但在那個以民族利益為第一的戰爭時代，這又似乎是順理成章的。這些言論雖然看起來非常激進，但也許真實地反映了當時中國僧衆所面對的現實，那就是，正如部分僧青年所說，他們肩負着歷史的雙種使命，不得不為了佛教和國家的生存而戰。

註釋

1 太虛：〈東瀛採真錄〉，《太虛大師全書》，第19編，第58冊，頁312–357。
2 太虛：〈致日本佛教徒電〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁327。
3 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁328–329。
4 太虛：〈因遼瀋事件為中日策安危〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁53。
5 《民國佛教期刊文獻集成》，第68卷，頁99。
6 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁333。
7 《海潮音》，第14卷，第5號，頁9。
8 《海潮音》，第14卷，第5號，頁12。
9 東初：《中日佛教交通史》，臺北：東初出版社，1985年，頁751–752。
10 印順法師認為，此傳言最初由南京支那內學院發出。當時，太虛大師正與內學院的師生進行一場有關學術和政治問題的辯論。印順：《太虛法師年譜》，頁201。
11 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁334–335。
12 《海潮音》，第18卷，第4期，1937年，頁92。
13 太虛：〈論第二次泛太平洋佛教青年會大會〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁120。
14 《民國佛教期刊文獻集成》，第67卷，頁407–409。
15 《民國佛教期刊文獻集成》，第67卷，頁501–503。
16 《民國佛教期刊文獻集成》，第68卷，頁98–99。
17 《海潮音》，第18卷，第8期，頁1 (741)。
18 印順：《太虛法師年譜》，頁229。
19 《海潮音》，第18卷，第8期，1937年，頁87。
20 《海潮音》，第19卷，第1期，1938年，頁3。
21 太虛：〈佛教之新認識〉，《太虛大師全書》，第18編，第56冊，頁526–527。
22 《中華民國史檔案資料彙編》，v. 5, pt.2, sect. 6 n.1 (1991): 149–153。
23 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁159。
24 印順：《太虛法師年譜》，頁236。

25 《海潮音》，第19卷，第7期，頁351–352。

26 《海潮音》，第19卷，第10期，頁484。

27 太虛：〈慰問淪陷區四衆同人〉，《太虛大師全書》，第19編，第62冊，頁1532–1533。

28 《海潮音》，第19卷，第10期，頁484。

29 《中華民國史檔案資料彙編》，v. 5, pt.2, sect. 6 n.1 (1991): 48–50。

30 《海潮音》，第20卷，第7、8期合刊，頁207。

31 《海潮音》，第20卷，第7、8期合刊，頁201。

32 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁200。

33 太虛：〈反侵略要有堅強力量〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁226–227。

34 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁228。

35 《海潮音》，第19卷，第5期，頁16 (230)。

36 《海潮音》，第18卷，第8期，頁745–757。

37 《海潮音》，第17卷，第12期，頁1379。

38 法鐸：〈從日本的侵略說到佛教的恥辱〉，《海潮音》，第19卷，第1期，頁5。

39 圓瑛：《圓瑛集》，黃夏年編，頁144。

40 圓瑛：《圓瑛集》，黃夏年編，頁80。

41 《民國佛教期刊文獻集成》，第59卷，頁475–476。

42 Hayashiya Tomojiro and Shimakage Chikai, *Bukkyōno Sensō Kan* (The Buddhist View of War). The translation is quoted from Brian Daizen Victoria, *Zen at War* (New York: Weatherhill,1997), 87.

43 《海潮音》，第18卷，第8期，頁742。

44 舒乙：〈宗月大師〉，《中華文史資料文庫》，卷18，中國文史出版社，1996年，頁495。

45 《海潮音》，第18卷，第11期，頁1005。

46 《海潮音》，第19卷，第2期，頁2 (38)。

47 《海潮音》，第18卷，第9期，頁844。

48 《海潮音》，第18卷，第9期，頁847–849。

49 《海潮音》，第19卷，第1期，頁6–8。
50 《海潮音》，第18卷，第10期，頁46 (956)。
51 《海潮音》，第18卷，第12期，頁1014。
52 《海潮音》，第18卷，第9期，頁846。
53 《中華民國史檔案資料彙編》，v.5, pt.2, sect.5 n.2 (1991): 771–772。
54 《中華文史資料文庫》，頁508。
55 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁193。
56 《海潮音》，卷20，第2號，頁1 (61)。
57 《中華民國史檔案資料彙編》，v. 5, pt. 2, sect. 5 n. 2 (1991): 792。
58 《海潮音》，第20卷，第9期，頁13 (223)。
59 《海潮音》，第20卷，第12期，頁2 (252)。
60 《海潮音》，第20卷，第12期，頁23 (273)。
61 《海潮音》，第21卷，第7期，頁21 (147)。
62 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁214。
63 《海潮音》，第21卷，第1期，頁2–3。
64 《中華民國史檔案資料彙編》，v. 5, pt. 2, sect. 5 n. 2 (1991): 795–800。
65 《海潮音》，第21卷，第5、6期合刊，頁33 (187)。
66 《海潮音》，第21卷，第7期，頁20 (146)。
67 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁220–223。
68 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁267–270。
69 達居：〈所期望於溝通中緬文化的有關當局者〉，《獅子吼》，第1卷，第11、12期合刊，頁4。
70 《海潮音》，第22卷，第9期，頁15–17。
71 《中華民國史檔案資料彙編》，v. 5, pt. 2, sect. 5 n. 2 (1991): 814–815；樂觀：《中國佛教國際步行宣傳隊特刊》，大中華印務局，1941年。
72 樂觀：《僧侶抗戰工作史》，上海：護國禪院，1947年，頁46。
73 樂觀：《僧侶抗戰工作史》，頁51。
74 樂觀：《僧侶抗戰工作史》，頁66。
75 樂觀：《僧侶抗戰工作史》，頁22。
76 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, 279.

77 《獅子吼》，第1卷，第1期，頁3。
78 《獅子吼》，第1卷，第1期，頁14。
79 《獅子吼》，第1卷，第1期，頁18。
80 《獅子吼》，第1卷，第1期，頁3。
81 《獅子吼》，第1卷，第1期，頁25。
82 《獅子吼》，第1卷，第2期，頁19。
83 《獅子吼》，第1卷，第1期，頁18。
84 《大藏經》，卷3，頁70–108。本經是由公元3世紀時的竺法護所譯。
85 《獅子吼》，第1卷，第11、12期合刊，頁24。
86 《獅子吼》，第1卷，第1期，頁12。
87 《獅子吼》，第1卷，第1期，頁13。

第四章

抗戰中的中國僧伽

戰爭改變了中國僧伽的平靜生活，許多僧衆同無數中國人民一樣以多種形式，或直接或間接地參加了戰爭，從而為戰爭作出了自己的貢獻。在前幾章裏，我們討論了中國僧衆、特別是僧青年有關僧伽護國和佛教民族主義的理念，瞭解到他們已經準備為國家服務。抗戰爆發後，中國僧衆加强了佛教抗日護國的宣傳工作，從多個方面闡述佛教與國家的關係、護國與護教的關係。曾經與日本佛教界保持友好往來的太虛大師，一再呼籲日本佛教徒站起來反對日本的侵略戰爭，並且號召中國佛教徒積極投身到保衛國家的戰爭中去。本章擬集中介紹並探討僧伽直接參與戰爭的情況。首先，我們將討論僧伽是如何進行為參戰而準備的軍事訓練的。

一

僧伽軍訓

1936年初，大規模的軍事訓練在全國展開，中國人民特別是青年開始接受軍事訓練，為抵抗外來侵略作準備。年中，無錫地方政府致函南京政府的中央訓練總監部，提議開設僧伽軍事訓練班培訓僧兵。這一提議獲得了中國佛教會無錫分會的大力支持，他們還協助草擬了相關法規以及訓練綱要等。不久，中央政府批准了這一建議，並簽署相關文件，要求全國僧伽都要進行僧訓，行政院也發布通告，强調僧侶參加軍事訓練的重要性。1936年6月，中央訓練總監部規定全國僧尼應服國民兵役，全文如下：「訓練總監部查兵役法，關於免役禁役緩役及停役各規定，未列僧道尼姑，應按其適當年齡，服國民兵役，分別加入壯丁隊婦女隊受訓；但同一地區此類人數甚多時，亦可單獨組織，實施訓練。已函各省府飭縣先將境內現有僧道尼姑詳細調查，俟壯丁訓練開始，分別受訓。」[1]

政府號召得到僧青年的積極響應。他們相信，參加僧訓是民族主義精神的表現形式之一，是佛教徒服務國家的最好機會。法舫法師認為，僧尼是國民，既是國民，就應服兵役，這是理所當然的。但是問題在於，以慈悲為本的僧伽，或行持不殺的僧尼，如何服兵役？僧尼拒不服兵役，則有違國家的法律；服了兵役則又違背了佛陀的慈悲本懷。法舫法師例舉了部分僧衆的觀點。正如我們前一章討

論的一樣，觀點不一：有人建議應請求政府免兵役；有的認為僧尼應先捨戒後服兵役，戰爭結束後，重新回到寺院；有的則主張依瑜伽菩薩戒本，本着善心、慈悲心或無記心，僧衆可以上前綫殺敵；又有一些人希望採取折中的方法，即僧尼服兵役，以慈悲平等之心，去做救護工作，不上前綫殺人。不過，法舫法師提醒大家，佛教的不殺戒，不但要求自己不殺，更要勸人不殺。這在殺人戰爭中，僧衆又如何能做得到呢？[2]

政府要求僧伽進行軍事訓練以及可能徵召他們入伍的命令，自然引起僧團內部一些保守人士的恐慌，他們擔心最終將會被迫犯戒，前往戰場殺敵。為此，四川的一些僧衆聯名向上海的中國佛教會請願，希望佛教會代表全中國的僧伽，要求政府不要徵召僧人參軍。[3]他們認為，從道義上來說，僧衆參加殺人的戰爭是不可接受的。太虛大師支持政府的決策，但是又不願意公開地挑戰僧伽不參與暴力的傳統。為了解決僧界與政府的這一矛盾，太虛大師致電國民黨二中全會，並致函訓練總監部長唐生智。他首先表達了對僧尼軍事訓練的歡迎，但同時也建議，受訓僧尼不應被編入正規部隊，政府應允許他們從事一些較少有爭議的戰事工作，如救護等。再說，社會工作以及醫護工作也是支援民族抗戰的重要部分，這樣，廣大的僧尼也可以守持佛教不殺生戒律。不過，太虛大師暗示說，政府和僧界應該鼓勵那些願意在僧訓後加入正規部隊的僧尼，讓他們到前綫去直接參加戰爭。不久，訓練總監部教育處長杜心如覆信，基本上同意太虛大師的意見，並提出如下四點為變通辦法：「一、僧道受訓，得單獨編組，二、訓練服裝，得用原有之短僧服，三、前兩項如有認為無須，而照一般在俗參加者亦聽，四、僧道受訓後之編組，不列入戰鬥部隊，仰即遵照辦理。」[4]

杜心如代表中央政府希望太虛大師能起表率作用，幫助完成此非常時期的僧伽軍事訓練工作。此信公布後，中國佛教會通告各省分會，要求廣大僧衆遵守政府的法令，積極參與國家組織的軍事訓練。

在其後的數月間，全國各地的大中寺院開始了以救護為主的僧伽軍訓，其中江蘇、浙江、上海等地組織了僧人救護培訓班，許多僧尼穿着特製的短袖僧服（而有些地方的僧尼則有統一的軍服）進行了僧訓活動。1936年10月7日，經三個多月的準備工作，無錫縣的僧尼開始了長達兩個月的軍事訓練。縣長任僧訓委員會名譽主任，超一法師任主任。中央訓練總監部派出了一位專業教導官來指導救護以及軍事方面的訓練。訓練經費由全縣六百多所寺院，分甲乙丙三類共同分擔。甲等寺院負擔三元，乙等寺院出二元，丙等寺院出一元。在兩個月中，僧衆接受了政治教育，加強了他們對中華民族的認同意識，强化了保家衛國的責任。其餘的課目包括佛學、常識、醫藥、衛生，以及一切急救、看護、防空、防毒等知識。參加第一期軍訓的大多是來自各寺院的住持，各寺院的職事僧衆將參加第二期的訓練。至於受訓服裝，則用白布做僧人小衣，加一黃「佛」字臂章，帽子用平時僧人小帽，加一黃「佛」字，徽章加一金銅帶，襪子是灰色，鞋子是羅漢草鞋。[5]受訓後的僧尼紛紛表示，通過僧訓，他們加深了對佛教大慈大悲、與樂拔苦、自利利他思想的認識。超一法師在僧訓結束後的《無錫縣佛教會僧衆救護隊同學錄》中這樣寫道：「區區救護工作，雖不足言大補於國家社會，然各盡其天職，亦匹夫之責為耳。吾輩僧衆，孰非中華民國之民？愛護國家，豈敢後於恒人？自茲以往，護國即以衛教，精誠不懈，實行我佛常讚之大乘不共法；以自利利他之心，更進而達自度度人之願。」[6]

其實，早在1936年的7月份，松江縣政府就開始組織僧道訓練班，縣長和公安局長兼正副主任。7月20日下午，開學典禮在楊家橋小學召開，學員共十六人，均穿白色制服。訓練工作從第二天開始，早上五點半，舉行升旗儀式，然後正式訓練開始，歷時約兩個小時；操練結束後，學員們還要上三個小時的學習課。[7]這樣，從1936年下半年開始，全國各地紛紛舉辦各種形式的僧伽軍事訓練，簡稱「僧訓」，其內容主要包括擔架運輸、緊急救護、醫藥常識、槍械操練

等基本內容，以及三民主義和公民的權利義務等政治課程。僧訓工作一般在較大的寺院內進行，時間多為一個月或一個半月，一期結束後，另一期將開始。在有些地方，這些接受軍訓的僧尼集中住在寺院內，但有時他們每月須交給主辦單位五元錢以充飯費，其餘的費用則由當地比較富裕的大寺院貼補。當地政府部門免費提供教官以及助理教官。

青年僧衆或佛學院的學僧是這次全國性僧訓的中堅力量。在他們的帶動下，寺院成為軍事訓練的中心。即便是那些思想保守者，或自願或出於被迫，也逐漸轉變了他們的態度，開始接受訓練。1936年12月，鎮江各寺院住持開會商討僧訓一事，他們選擇了金山江天寺為訓練基地。金山曾以禪坐著稱、且一貫反對佛教改革和新生事物，民國初曾發生由改革派領導的「大鬧金山」事件。但是，這一次，金山的「老僧」似乎改變了他們的態度，願意承擔鎮江僧訓的組織事宜。1937年1月1日，來自全縣的一百五十名僧尼開始了軍事訓練。[8]國民黨江蘇省政府、黨部、保安處，以及各廳要人和江蘇省佛教會領導參加了成立大會。鎮江縣長主持了開幕式，並作了講話。江蘇省佛教會理事長，也就是當年「大鬧金山」主要人物之一的仁山法師在講話中闡述了佛教、社會和國家之間的關係，要求訓練班的同學要以救世的精神、真俗圓融的方法進行訓練，完成僧訓任務。

鎮江僧伽軍事訓練班的主要課程有中國國民黨黨義、政治、醫藥、衛生、國術、救護、軍事等。每日上六節課，即兩場操練課和四堂學習課。政府派了四名教官任教，縣長親任總隊長，同時兼任政治課程的講師。全部人員分為九個班，每班十六名學員。首次培訓期為八個星期，第一期結束後，第二期就會馬上開始。三個月過去了，第一期培訓結束，僧訓班的同學們同其他參加軍訓的鎮江各界青年一道，在鎮江體育場舉行了隆重的結業典禮。考試院戴季陶院長、國民黨中央委員王柏齡等與會並講了話，他們高度評價了僧伽參加軍訓的時代意義。王柏齡居士在講話中論述了守持戒律與行菩薩

道以及降魔之間的關係。他說，雖然戒律規定出家人不能觀陣，更不能參加軍事行動，但是，僧伽更應發菩提心。日本軍國主義者奉行的是魔道，非佛道，亦非人道，中國佛教徒應向韋馱菩薩學習，以金剛杵降魔，達到護國和救民的目的。[9]

隨後，鎮江縣長作了總結報告，他強調了僧訓的三重意義：一、佛教徒一向很少與國家社會發生關係，但是現在僧伽接受國家的安排，參加軍事訓練，從此佛教與國家的關係也就更為密切；二、在一般社會大衆的眼光中，出家人是國家的消耗分子，但是僧訓後，僧團發生了改變，僧人的生活勞動化和生產化；三、在過去，出家人由於生活清苦，缺乏鍛煉，人人面黃飢瘦、委靡不振，但是通過僧訓，僧衆的身體強壯，精神面貌也發生了很大的變化。有意思的是，縣長強調了訓練對佛教的積極意義，卻沒有提及僧訓對救國抗敵的貢獻。這是一次史無前例的、全國性的僧尼軍訓運動，沒有人能夠確切地知道，到底這樣的僧訓能在抵抗侵略中為國家發揮哪些作用。最後，軍事委員會江蘇省民衆訓練處于處長講了話。于處長要求廣大的僧衆本着大慈大悲、救苦救難的精神，廣泛地實踐救護工作。畢業典禮結束後，一百多位來自鎮江各地寺院的僧衆又應徵開始了第二期的訓練課程，並舉行了開學典禮。

光源法師是鎮江竹林佛學院的學僧，也是第二期僧伽訓練班的新僧，參加了第一期僧訓班的畢業典禮和第二期的開學典禮。他在給《佛教日報》的新聞中，報導了第一期學員畢業典禮的隆重場景，同時也表達了他為此深受感動的心情。文中描述道，當天早上，他們提前一個小時就起床了。早飯後，他們就在大雄寶殿前集合，隊長簡要地講解了當天的任務，一百多位僧衆又重溫了他們前一天學習的各種操練動作。當他們來到體育場時，場上早已聚集了來自各行各業參加軍訓的青年，場面十分壯觀。光源法師為此而精神振奮，因為他看到了中華民族復興的希望。如此衆多的熱血青年，不願意做亡國奴，他們遂然走出自己的家門和工作單位，參加軍事訓練，準備

以身抗敵。看到這種充滿愛國主義精神的熱烈場面，光源法師內心又為僧伽缺乏愛國熱情而感到有些慚愧。他暗自告誡自己，要向其他中國人民學習。僧人雖然不能同大家一齊拿着槍奔向前綫，但卻可以和其他同胞一起為國出力，他寫道：「壯了訓練的同胞，我們以後同站在一條綫上了！振作起我們的精神，沸騰起我們的熱血；盡我們應負的雙肩，為國出力吧。」[10]

參加全國性僧訓的人包括比丘和比丘尼。在有些城市，比丘和比丘尼共同軍訓，而在另一些地區，比丘尼則分別受訓，但她們所學的內容和技術與比丘大體相同。有些地方的僧尼穿上統一的軍裝，而有些地方的僧尼則保留他們的僧服。在南京，比丘和比丘尼分別在古林寺和接引庵進行訓練。[11]中央訓練總監部派了一名教官和兩名助教，指導他們的訓練活動。受訓的僧尼一律着黃色軍服，領章呈紅色，嵌有「僧訓」二字，衣袖上佩戴佛字。他們每天訓練兩個小時，風雨無阻。比丘尼在上午8時至10時受訓，而比丘則在下午2時至4時受訓。軍訓的內容包括操練基本動作，如立正、稍息、變化隊形及陣形等。經過一段時間的訓練後，僧尼開始學習射擊戰術，以及救護常識。

以三民主義為核心內容的政治學習是許多地方僧尼軍訓的必修課程。國民黨和政府的一些幹部和官員常常應邀給學僧們上時事政治課。鎮江第二期僧訓邀請了當時的國民軍事訓練委員會主任禹治，禹治應邀前來作了《僧徒應如何奉行三民主義與實行新生活》的演講。禹治提出，佛教的慈悲濟世精神與三民主義以及新生活運動都具有共同的性質。佛教徒發願以大無畏精神，救衆生於苦難之中，為了救衆生，可以不顧一切乃至犧牲自己的生命。三民主義就是救國主義。廣大僧衆如果能以救世之心去救國，那就是在實踐三民主義。僧伽參加全國性的軍訓也就是三民主義和佛教的慈悲主義結合的最佳範例。[12]與此同時，禹治也希望參加僧訓的僧衆能以軍人的精神嚴格地要求自己，做到整齊、清潔、簡樸、迅速、確實。在僧訓期間，

僧衆的生活要軍事化，即要有尚武的精神，並把這種精神作為復興民族挽救危亡的基礎。

1937年3月，中國佛教會決定，全國寺院住持一律要參加軍訓，並為此規定了四項訓練及十一條規則。四項訓練包括三民主義、社會常識、佛法要義及佛教法令。規則要求全國各省市佛教會迅速組織成立住持訓練班，團員總共受訓時間要達到三百二十個小時。訓練的設備以及費用要由地方佛教會負責籌集，食宿費則由參與者個人承擔。凡兩年內未能完成或通過上述課程考試者，將留級接受第二次訓練。規則還規定，兩年後，凡是沒有拿到受訓證書的人，一律不得再為寺院住持。[13]

這種全國性的僧伽軍事訓練成為當時佛教界的大事，它的意義也是多方面的，不但改變了出家僧衆的生活習慣，同時也改變了他們對國家和民族的認識。浩成法師在《海潮音》上發表了一篇題為〈僧訓以後〉的文章，探討僧訓所具有的政治和宗教意義。他認為僧訓是佛陀慈悲救護衆生精神的實踐，是化導社會止殺弭爭的良策，是佛教徒報四恩濟三途的天職，是實踐大乘佛教、實現人間淨土的基礎。[14]另外，就僧伽本身來講，這樣的軍事訓練也是十分重要的，有助於改造僧衆的世界觀，促進僧衆與社會的聯繫。總之，軍訓不但能為民族國家作貢獻，而且也有利於佛教的發展和僧團自身的建設。1937年1月，戴季陶先生視察了鎮江金山的僧訓中心，並發表演說，肯定了僧訓對促進僧人體魄和嚴明戒律的積極意義。[15]他說，大約十五年前，他在四川時就親身體驗了僧訓的好處。當時的四川，內戰正酣，強盜橫行，人民無一日安寧。但是，當他來到峨嵋縣時，數百里內卻很安全平靜，不但沒有刀兵之患，連土匪盜賊等影子都不見。戴先生認為，這一方面是由於普賢菩薩的威力和感化力所致，另一方面則是由於當時的峨嵋山僧衆，組成了數千僧伽訓練團，着力保護地方治安。

為了維護僧訓的正當性、顯示其重要性，戴季陶先生比較了佛教

戒律與軍事紀律，他認為這兩者具有共同的基礎，並且可以用來達成同樣的目的。比丘的二百五十條戒總體可分為止持和作持，而作持中則有比丘百衆學法。此百衆學法，概括來說不外乎視、聽、言、動、行、走、坐、卧八個方面，即出家比丘的日常生活規則和威儀，所有這些都與軍事訓練的要求沒有多大區別。換句話說，軍事訓練就是要使僧衆的日常生活的行走坐卧皆紀律化。這樣，在國家太平時，依此可以攝身做人，做一個好公民；動亂時，亦可以依此集中力量捍衛國家、抗禦敵人。戴季陶認為，與其說僧訓是要求僧衆接受軍事訓練，倒不如說是要讓大家實行僧伽百衆學法。從這個意義上講，僧人和軍人具有相似的生活面貌和高度的集體主義精神。從一個方面來說，實踐百衆學法就是學佛者做人的初步工程，就是要清淨身心、收攝身心，以達到內外端肅嚴整的目的。這樣，僧訓實際上就是實踐僧伽自身的百衆學法；參加僧訓既是履行國家公民的義務，又是僧伽修持的本分。從另一個方面來說，僧訓是實踐佛陀主義的最好方法。佛陀主義的根本原則是大慈、大悲、大喜、大捨，其中心思想就是救度衆生。參加僧訓後，廣大僧衆就是要本着救度衆生的心理，到前綫上去救度那些受傷的同胞，到後方去宣傳抗戰，使全體中國人民離痛苦、得安樂。

儘管政府官員和部分僧人一再重申僧訓對國家和僧團的積極意義，也沒有任何一手資料顯示，曾有受過訓練的僧人抱怨僧訓耽誤了他們的佛法修行，但是，有跡象表明，並非所有參加僧訓的僧人都能夠嚴肅認真對待僧訓；有些報道還間接地揭露，部分僧衆認為，僧訓只不過是政府發起的社會和政治運動的一部分，走過場而已，其實國家決不會真的招募他們入伍。在1937年第5、6期合刊的《佛海燈》上，希梵法師報導了某寺院一天的軍訓活動情況。他說，自從史無前例的僧訓在全國展開以後，各地寺院僧衆的反應不一，有的人帶着嘲諷的口吻調侃僧訓；有的則認為僧訓標誌着佛教在末法時期的墮落，並且抱怨這一荒謬的活動不啻是對宗教的褻瀆。但是，所有這

些人都無法或不敢公然違抗政府的命令，於是被迫地或極不情願地應付僧訓。用他們自己的話說，在這樣的政治形勢下，僧人總得做個樣子，出來參加操練，做做形式。這樣，在兩個多月的僧訓中，這些僧衆只學會了「稍息」、「立正」、「向右轉」、「向左轉」、「開步走」。雖然他們也上了黨義、政治、黨旗和國旗，以及防空課程，但是，在考試時，當他們被問及國旗上角的太陽代表甚麼的時候，竟然有人說那是一朵白花。不管怎樣，最終凡是參加軍訓的僧衆都會拿到一張畢業證書。僧訓隊隊長道出了僧訓的秘密：「大家放心好了，即使國家有事，一定用不着我們去背槍杆的，但也絕不會真的要我們去埋死屍，抬傷兵，所以老實說，我們不過拿一張文憑而已！」[16]

人們不禁要問，這樣的僧訓對國家、對僧團到底有何意義。這樣的報告雖然很少見，但也從側面反映了一個問題，那就是，在當時的中國，還是有相當一部分僧衆對僧訓抱着消極抵抗和不合作的態度。但是迫於政府的壓力或一些熱心僧青年的批評，他們又不得不進行僧訓，哪怕做做樣子。在一些地區，地方政府把僧訓看成是自己行政業績表現的最好方式，從而多次召集本地區的僧人領袖開會，做他們的思想工作，並嚴格地要求他們把僧訓的內容和精神傳達到每一位僧人，使大家認識到僧訓的不可違抗性。1937年4月28日，《佛教日報》頭版報導了南京僧訓的情況，並以「出世精神入世事、袈裟卸下換徽衫」為副標題，以此來表達僧衆對軍訓的積極態度。文章報導了首都各地的僧伽踴躍響應政府號召，自願地穿起軍裝，懷着一種救國救世的精神參加了統一的僧訓。但是，仔細閱讀和分析這篇文章，人們不難發現，即便在南京這樣的大城市，又是中國的首都，人們對僧訓的態度也遠非完全積極，許多僧衆特別是一些寺院的方丈住持似乎感覺到政府通過僧訓來對他們進行壓迫，因此在不同程度上表露出對僧訓的無奈和敷衍了事。

我們在前面已經簡要地介紹了南京地區的僧尼參加軍事訓練的情況，來自《佛教日報》的報導又給我們提供了許多更為詳細的資料，

但這些資料大多是消極的，似乎更多地是在敘訴僧衆們因僧訓而面對的困境。在報告了南京僧衆受訓的總體情況後，這篇文章開始轉向介紹僧訓的前因後果以及出家衆所感受到的種種困惑和歧視，抱怨當地政府官員試圖利用僧訓，强迫他們捐獻。早在1936年的5、6月份，僧訓就已在全國開展，南京市佛教會曾向中央訓練總監部申請免除軍訓，但未獲批准，於是只得開始着手籌備僧訓事宜。但是，佛教會對僧衆軍訓時需不需穿軍服產生不同意見，相持不下從而耽擱了僧訓時間，再加上當時已是年底，所以僧訓日期一直遲遲未決。直到1937年2月，中國佛教會南京市分會才召開了全市寺院住持會議，軍事訓練委員會也派人參加了會議。南京市佛教分會的主席如愚法師介紹了僧訓籌備的情況後，開始抱怨僧衆所受到的不公平待遇。他說，最初，國民政府答應免費提供訓導官，但寺院必須負責他們的飯食和交通費用。不久，政府又規定，寺院應付給訓導官每人至多五十元薪金，但是，南京的僧衆則被要求付給每位教官一百元薪酬，另有助教三名，每人二十五元，號兵十二元，共計一百八十多元。於是僧人開始埋怨政府濫收費用，然而官員則解釋說，政府最早規定確是五十元，而這一規定已經被新的規定所取代了。

雖然中央訓練總監部曾明文令示，凡參加軍訓的僧衆可以穿統一的軍服，也可以保持原來的僧服，但是，南京市的地方官員卻另行規定軍訓中僧尼一律改穿軍服。當僧衆提出反對意見並以中央的明文規定加以質問時，當地政府官員告訴他們說，那是老規定，新的規定早就已經取代了老規定，即僧訓者一律要着軍服。由於部分僧侶無力擔負這一費用，儘管政府不斷催促，僧訓活動還是一再拖延。同時，這些地方官員一再要求，南京市的寺院按月捐獻九百一十元，供給其他五個地區作軍訓開支。在僧伽領袖的一再努力下，地方官員同意將這一費用減半。最後，政府同意寺院每月提供五百元贊助費，用於購置擔架等醫療及其他軍訓器械。為了籌措這一筆開支以及僧訓的服裝費用，南京市佛教分會建議，除80歲以下和16歲以上

的僧衆外，所有僧人每人每月出資一元。這一建議遭到部分僧衆的反對，經過一番討價還價的討論，最後決定：住持和客師每人每月共同擔任一元，其餘不受訓練的僧人，不論年齡已高或有疾病者，每月也應交一元，這樣，在僧訓結束時，所有僧衆都可以拿到佛教會頒發的軍訓證書，大家都可以皆大歡喜。就這樣，南京市的僧尼開始了為期兩個月的軍事訓練。[17]

以上的介紹告訴我們，各地僧衆對僧訓亦有抱怨之辭，乃至有消極抵制的行為出現，那麼當時居士界對僧衆參加軍事訓練，乃至對僧衆將可能參加戰爭一事又有甚麼看法呢？同樣地，從現存的資料中，我們很難找到這個方面的具體資料，故無法推論一般在家佛教徒對僧訓的反應。但是，這個時期的一些佛教雜誌偶而也會刊登一些居士的文章，表達他們對僧訓的不理解和對其正當性的懷疑。1936年10月出版的《佛教居士林特刊》刊登了一篇題為〈僧衆受訓之感言〉的文章。作者游睦百認為，出家僧伽足為人天師，不拜父母，可貴為國師，但是現在各地的僧訓班往往以各縣縣長為名譽主任，這不亞於僧徒拜長官，故有違佛教傳統。文章舉例說明在佛陀時代，琉璃王攻打迦毗羅衛國，無一人抵抗，是故「可見僧衆所重在心不在身也，是故出家僧衆，於有情一切平等，無所謂人我，無所謂國家」。[18]文章認為，當前的僧伽軍事訓練是末法時代的表現，是將暴力强加於僧伽，無亞於歷代帝王對佛法的摧殘。另外，僧衆從事軍訓，則與世俗之人沒有任何區別，有失僧人身份威儀，故不如法。因此，游睦百要求中國佛教會應負起護法的重任，同政府據理力爭，而不應一味地順從。

儘管僧訓中出現了很多的問題，但是全國性的僧訓工作還是成果斐然。僧訓不但為僧尼參加戰爭做好了準備，而且也讓他們加深了對社會的認識。1937年中日戰爭全面爆發以後，僧訓工作進一步在全國推廣，各省市佛教會相繼組織僧訓班。這些受訓的僧人組建佛教救護隊到前方去救護傷員，並把他們運送到後方醫院。戰爭一開

始，雲南就組建了60人的僧伽救護隊，重慶組建了40名僧人受訓，部分僧人甚至參加了政府舉辦的軍事學校訓練。經過一兩個月的集訓後，他們先後奔赴戰爭前綫，往來於醫院和戰地之間運送傷員。10月，四川省佛教會籌建僧衆訓練班，每期120人參加。同時，重慶漢藏教理院的學僧同附近寺院的20多名僧衆一道開始接受訓練，除了日常的佛教學習之外，他們還舉行了升國旗、唱國歌等儀式。訓練共分為兩組，分別學習戰地救護和社會安全秩序的維護。1941年以後，漢藏教理院的學僧分別參加了三民主義的青年團夏令營。[19]當抗日戰爭進一步惡化時，國統區內建立了許多這樣的訓練中心來組建僧伽救護隊。例如，1938年年末，成都文殊寺成立了120人的四川僧伽救護隊培訓班。這樣，無論是戰前還是戰爭期間，各地的僧訓工作為抗日戰爭輸送了衆多救護人員，奠定了近代中國僧伽服務民族國家的物質和精神基礎。

二

經懺護國和物質援軍

在中國，僧伽護國的傳統早已存在，但在不同的時代體現出不同的意義，另外，各個時代僧伽護國的內容也不盡相同。近代中國僧伽參加抗日救國運動的因素有很多，部分是受到當時高漲的民族愛國主義思想的激勵，部分則是出於佛教慈悲濟世的精神，救護士兵難民。這樣，僧衆參戰既是傳統佛教護國思想和實踐的延續，又具有新的民族愛國主義內容，其方法也遠遠超過傳統，形式也更加多樣複雜。在過去，舉辦護國法會、念誦仁王護國等經典是僧伽護國的主要活動內容，而這一傳統，正如前文所述，曾受到部分僧青年的反對，他們質疑經懺救國的實效性。但是，作為僧伽護國的傳統方式，經懺法會依然被很大一部分僧侶用來表達他們的護國之心，而且這種方式也是最為方便的。這樣，在戰爭爆發前後，許多寺院紛紛舉行護國法會，祈禱和平。

為國家和平和人民幸福而舉行法會的傳統也許在佛教傳入中國之初就開始實踐了，隋唐以後，隨着密宗在中國的深入發展，佛教護國和救國的法會開始普遍地流行開來。隨着佛教進一步與中國固有傳統文化緊密結合，佛教護國法會的宗教儀式糅合了密宗佛教、民間信仰以及道教的一些儀式，但始終以佛教的基本思想為根本，這樣形成一種特有的佛教經懺護國傳統，在佛教歷史和傳說中，出現了許多僧

伽護國的故事。清朝期間，這種實踐達到一個高峰，一旦朝廷陷入危機，或天災，或出現地方叛亂以及外族的侵略，國家就邀請出家人，特別是喇嘛舉行這樣的念經誦咒拜佛法會，以轉國運。

20世紀30年代早期，中國社會特別是在佛教界廣泛地流傳這樣一種傳說，即1936年是丙子年，將是人類大劫難輪回的開始。有人認為，天災人禍，人類將大難臨頭，非全體人類群起懺悔、祈求諸佛菩薩慈悲加被、消災免難，不足以挽浩劫而致和平。這樣，中國佛教界掀起了一股興辦佛教法會、以此功德扭轉國運的思潮和運動。這種傳說也反映了當時世界東西方的政治和軍事形勢，其時，列强加緊軍事競爭，世界大戰一觸即發。1936年5月，上海佛教界自發組織丙子息災法會，祈告國泰民安。[20]法會邀請榮增堪布和持松法師修建大威德尊勝佛頂息災大法，同時邀請覺拔堪布、能海法師、常惺法師宣講佛經，以期事理同圓、福慧並種。1936年秋，傅作義將軍率中國軍隊成功擊退綏遠和內蒙的日寇和偽軍的聯合進攻，勝利消息迅速在中國內地傳開，從而人心大快，中國人民抗戰之心大振。[21]為了祝賀中國抗戰的初步勝利，祈禱中國早日實現和平，圓瑛法師以及上海一些居士名流於同年11月22至29日在上海舉行盛大的佛教法會。當時備受佛教界尊重的印光法師特意應邀出關，趕往上海講經。法會期間，印光法師每日開示兩個小時，皈依者達一千多人。印光法師的參與使這次法會大增光彩，來自全國各地的佛教徒爭先捐獻，成為一時之盛舉。[22]

民國時期出現了許多熱心於主辦經懺法會、祈禱國泰民安的大居士，戴季陶就是其中的一位。戴季陶(1891–1949)出生的家庭素有佛教信仰，1922年冬，他奉孫中山之命前往四川與當地軍閥談判，然而無功而返。他意志消沉，夜投宜昌江中，欲凍死以了結生命，突見天際一道白光閃過，他認為定是佛光閃爍，後被人救起。此後，他愈加殷勤學佛、精進修行，成為近代中國佛教史上政治人物學佛的典型代表。[23]作為孫中山三民主義堅定的信奉者和一名虔誠的佛教

徒，戴季陶提積極倡導佛教護國的理念，曾為民國時期的佛教發展作出不少貢獻。他相信，宗教的任務，一是護國，二是化民，為此，他經常代表政府，邀請出家僧衆舉行祈禱法會。戴季陶認為，時局的動盪、社會的不安，都可以歸因於中國人民過去的積業深重。唯有通過宗教儀式虔誠悔過，人們才能夠消除罪業，佛菩薩也才能保佑和時常現身救濟世人脱離苦海和罪惡。1931年11月16日，滿洲事件後不久，戴季陶代表國家和政府在寶華山舉行仁王護國法會，邀請逾百僧人唱誦《仁王護國經》，南京地區的地方黨政要員、軍界官員以及社會人士都參加了此次法會。在儀式圓滿時，戴季陶親自讀誦祈禱文書，發十大願行，以期消災避難、實現國泰民安。[24]次年，戴季陶同李濟深等軍政要員於北京雍和宮舉行消災法會，邀請班禪喇嘛主法。1937年8月，中日雙方在上海展開激戰，戴季陶又一次親自來到寶華山，邀請百位僧人舉行百日法會，祈求佛菩薩保佑中華民族並超度戰爭中的死難者。[25]

1937年9月，寧波觀宗寺的僧衆開始每日舉行法會，為國祈福。住持寶靜法師代表全寺四百餘名僧尼，呼籲全國僧伽迅速行動起來，如法舉辦護國法會，以為國效力。在致全國各寺院的電報中，寶靜法師首先歷數了日寇的野蠻和殘忍行徑。他認為，日寇如同阿修羅一樣，得寸進尺，變本加厲，殺我同胞，毀我城市，種種暴行，慘無人道，中華民族到了生死存亡的關鍵時刻。寶靜法師講述了佛教經典中的這樣一個故事：當阿修羅侵略天人居住的天宮時，天人不支，求援於佛陀。佛陀教他們持誦般若經咒，後來在與阿修羅交戰中，天人大獲全勝，擊潰阿修羅，重新奪回宮殿。寶靜法師以此為喻，要求全國僧衆以佛法大無畏精神，以至誠懇切之心，致力於護國息災、免難消障的祈禱工作。他說：「為此勸告全國佛教界緇素善信，祈請興慈運悲，就各所宜，取各所長，或佛教會，或各叢林，或各寺院，或居士，集合四衆，無問多少，每日三時，或持大悲神咒，或誦般若心經，或一切陀羅尼，或持觀音之聖號……倘一日浩劫不除，

即護國息災法會，一日不息。」[26]寶靜法師同時也警告說，參加經懺法會，貴在心誠，所以全國僧俗大衆應一心一意念誦聖號和佛經，一心回向，自有不可思議之功德。只有這樣，持之以恒，才能達到佛光普照、神力加被、惡業消除，敵機敵艦，失其效力，敵兵敵將，幡然覺悟，這就能扭轉國家危機，早日結束戰爭。

1937年以後，國民政府曾多次舉行消災法會，祈禱勝利、保衛國家。1937年10月，重慶佛學社建立護國息災超度死難軍民法會。主壇者為能海法師，另有二百八十餘僧尼參加法會。法會分設數壇，分頭念經或持咒，終日不息。法會期間，每天下午4時，能海法師即登壇講解《仁王護國經》，晚間，全體僧俗參加舉行瑜伽焰口超度儀式。[27]在漢口，佛教正信會於1938年7月7日開始，舉辦了為期十天的護國息災追悼亡靈法會。法會共分五個部分：一、延請一百位大德法師，啓建仁王護國法壇，祈禱勝利；二、延請蒙藏大德喇嘛數十位，修建綠度母密法，息災免難；三、延請數百位男衆清修居士，啓建淨土法壇，追悼陣亡將士，及死難民衆；四、法會圓滿時，舉行齋天法儀，祈禱抗日的勝利；五、延請大德和尚，在圓滿日施放五大士焰口，普度亡魂，超拔苦海。監察院于右任院長、國民參政員謝健、印度國際大學中國學院院長譚雲山等一千餘人參加了第一天的法會。[28]1939年7月7日，雲南省佛教會在昆明舉行了七七事變兩周年紀念法會。紀念活動始於上午10時，在三位主法法師的帶領下，僧衆以及居士們集體反復唱誦《大悲咒》，祈求觀世音菩薩的保佑。下午1時開始念誦《懺悔文》，以求藥師琉璃光佛的保佑。4時許，僧衆重聚，共念《阿彌陀經》，超度抗戰中捐軀的戰士。同時，數場別開生面的佛學講座在國民黨雲南黨部的禮堂內舉行，太虛大師等為廣大聽衆講解了佛教以及佛教與護國的聯繫。同一天，在成都，川康綏靖主任鄧錫侯、成都市長楊全宇及省政府代表與軍政代表也出席了成都各佛教界舉行的七七紀念法會。

1938年，抗日戰爭陷入僵局，大批中國領土被日軍佔領，中國

將士抗戰的士氣也一度低落。為了堅定民心，國民政府要求全國人民在精神上和物質上做好長期抗戰的思想準備。為此，同年8月，于右任同國民黨中央政府內一些信仰佛教的官員，如張繼、王震等聯名上書蔣介石，建議舉行一次大規模的佛教消災祈福法會，借此抑制妖魔的力量、激勵國民抗日的鬥志，為死難者超度，為活着的人祈福。建議書全文如下：「漢口蔣總裁鈞鑒，外侮日亟，國難嚴重，前方將士，浴血抗戰，後方人民僧侶，以及川康、蒙、藏素信佛教之廣大群衆，鹹欲設壇修法，降伏暴魔，為國祈禱，行為雖異，愛國則同。右任等觸目悵懷，隨緣發心，擬鳩資十萬元，敦請大德，並發動全國僧衆，在康藏蒙古暨佛法勝地，分別建立護國法會，上祈建國抗戰勝利，次為死難將士同胞超薦，仰慰忠魂。我公領袖群倫，神人共依，倘加提倡，靈感必宏，敬祈大量布施，不惟精誠所格，不可思議，而邊疆多數佛教民衆，克成所願，益仰威德，加被所及，亦非淺鮮。是否有當，祇候鈞裁。」[29]他們計劃籌集10萬元，在國統區，包括內蒙古、西藏等地，舉辦護國法會。他們的建議得到朝野的一致贊成，漢口佛教界首先響應，隨喜捐贈一千部《仁王護國經》給全國各大寺院。此建議隨後得到國民政府主席林森和委員長蔣介石的讚許。經數月的籌備，重慶護國息災法會工作委員會於1939年上半年成立，其宗旨是鏟除衆生業障，追薦陣亡將士和死難同胞，虔求抗戰勝利，護國護民。來自中央和地方政府各個部門的代表參加了成立大會，委員會推舉戴季陶先生為會長、張繼為理事長，其他各部門的代表分工負責。1939年9月29日，戴季陶在國民黨政府的支持下，與中央以及地方軍政要員（其中包括內蒙和西藏顯貴）共一千五百人，按照顯密佛教的儀規，在成都舉行護國祈福法會。戴季陶在法會上宣讀了祈願文，闡述了此次法會的目的在於虔誠祈求抗戰勝利，降伏怨敵，以保人民安泰，並追薦陣亡將士和死難同胞，使死者生天，生者獲福。一百零八位和尚和喇嘛參加了此次長達四十九日的法會。

1942年12月9日至1943年1月26日，國民政府在重慶慈雲寺和華嚴寺同時舉行了佛教護國大法會，此次法會規模之盛，可能為戰時之最。虛雲和尚應邀從廣州前來主持法會。在這次長達四十九天的活動期間，重慶國民政府的主要領導人，如林森、蔣介石等均出席或參與了法會。法會結束時，戴季陶代表政府宣讀了發願文，指出九一八事變後日本的侵略使得國家岌岌可危，人民處於水深火熱之中的艱難境況，他祈願說：「惟願佛慈悲，垂念諸含識，白淨正義者，究竟獲勝利。中華得安寧，怨敵生慚悔，一切諸世間，悉皆成淨土。」[30]最後，戴季陶呼籲全國同胞，無論是佛教徒抑或非佛教信仰者齊心協力爭取奪取抗戰的最後勝利。在此期間，成都佛教徒在佛陀成道日舉行了盛大的紀念活動，展示了佛教徒慈悲救國、救己救人的精神。大會向主席林森、委員長蔣介石、前方的將士以及淪陷區的中國民衆發出電函，表達佛教徒忠心愛國、抗敵到底的決心：「國民政府林主席鈞鑒：倭寇肆虐，舉國同胞，因抗戰而增強。」[31]

人們也許無法考證或得知這些佛事法會到底對抗戰起到了怎樣的實際作用，但是，它們的影響力或動力也是不可忽略或抹殺的。一方面，作為一種精神動員力量，它們展現出佛教抗戰護國的熱情；另一方面，正如葦舫法師所指出的那樣，佛教的法會和祈禱就是用宗教的情感，在全國人民當中養成必勝的信心，只要全中國人民上下一心，抗戰就一定能勝利，建國就一定能成功。[32]儘管直接或間接參與這些活動的政府和軍事部門的高級官員中有相當的一部分人是非佛教徒，他們可能不會相信經咒法會能起到救國的作用，但是他們的參與表明了政府和國家竭盡所能、堅持抗日的決心。就普通抗日軍民而言，這樣的活動可以成為一種心靈慰藉和精神動員。在一切為了戰爭、一切為了民族、一切為了勝利的抗日戰爭中，全國上下、各行各業，想方設法，各盡所能。佛教界祈求諸佛菩薩、天龍八部的保佑，也應該具有其神聖的合法性。

部分僧衆，特別是僧青年，正如前一章所討論，不滿足於這種經

懺救國的方式，他們認為實力或物力才能救國，物資捐助國家和部隊才是更為有效的護國手段，能夠產生更為顯著的功效。就佛教傳統而言，僧尼通常不從事物質產品的生產，故只能接受社會大衆的捐獻或布施，但是在抗日戰爭爆發之前以及八年抗戰期間，向國家和軍人捐獻物資或金錢成為出家僧衆的共同實踐。在一些著名僧人的帶領下，全國僧尼為戰士捐獻成為普遍現象。1937年，戰爭爆發不久，居住蘇州的印光大師即同報國寺和靈岩寺的兩序大衆商量，決定共同捐獻法幣一千餘元，交給當地的抗敵後援會。在此之前的1936年底，印光法師曾應邀前往上海主持消災護國法會，會上圓滿皈依者有上千人。當聽說抗戰中綏遠災情嚴重時，印光法師隨即把當時所收的一千多人的香儀共計二千九百多元盡數捐出。在他的帶領下，江浙一帶的佛教界人士積極參與為國捐獻的運動。

佛教徒踴躍捐獻的活動在全國各地展開，有的省吃儉用，有的把多年的積蓄拿出來，有的在家佛教徒甚至把結婚戒指也拿來捐助抗戰。1937年10月，鎮江超岸佛學院的學生組織成立「鎮江僧青年公債勸募隊」，呼籲廣大市民特別是佛教徒購買救國公債、籌集救援物資。他們走上街頭，派發抗日宣傳冊子，譴責日寇的殘暴，說明中國人購買國債的重要性，以支援前綫的戰士。他們同時通過當地廣播電臺的節目，向廣大市民宣傳抗日救亡的意義，尋求公衆對抗日的響應和支持。他們的熱情和辛勞換來了豐碩的成果，短時間內就籌得一大筆捐款及衣物、棉被等日常用品。在四川，部分僧侶成立醫療救護服務隊，奔赴偏遠地區，為前綫戰士的家屬提供治療服務。1938年夏季，梁山縣雙林佛化學校的學僧，利用暑假出發到鄉下，為抗戰軍人家屬義務診療，經他們醫療的人數達8572人。在此過程中，學僧們積極向大衆宣傳抗日，把抗戰建國的宣傳按照當地流行的民間曲調編寫成朗朗上口的金綫皮歌典和詩歌，以此號召人們為國家民族的自由而戰。[33]

抗戰時期，佛教徒最值得一提的一舉是倡導和籌募購買「佛教號」

飛機。1941年8月，甘肅省酒泉等七個縣佛教會發起籌資捐獻「佛教號」飛機給抗戰中的中國士兵的倡議，並率先捐獻一千多元。他們致信太虛大師，希望他登高一呼，倡導各寺院和僧人捐贈香火供養之資，每人一日節省一分費用，在全國發起一場佛教徒為中國士兵捐助飛機的運動。四川佛教會立即回應了這一提議，並向四川各地寺院叢林、佛學院、佛學社、緇素四衆發出通電，呼籲他們積極向抗日士兵捐獻「佛教號飛機」。電文說：「茲者，全國捐款獻機運動熱烈展開，我佛徒愛國熱忱素不後人。本會特發起普遍勸募捐獻『佛徒號』飛機，以盡抗戰建國期中佛教徒應有之責任。所有勸募辦法臨電附上，務望抱衛教必先衛國之心、禀皮亡毛將焉附之義，盡與響應，廣為勸募，務達每個佛教徒於此次運動中都能出錢出力為目的該款募有成數。」[34]

根據電文的捐獻辦法附件，獻機活動以縣為單位，具體落實到每一寺院的個人。各寺院住持應率先捐獻，以作模範，然後以寺院所居住僧衆的人數分別收取捐獻金額，各佛學院和佛學社也應採取相似的辦法，緇素四衆相互勸募，四川省佛教會將代為各佛教團體和個人，收集相關捐獻，然後一齊上交給國家。到12月底，各縣佛教徒衆省衣節食，先後捐款法幣一萬二千元。為了表示對這次募集運動的支持，太虛大師首先捐助一百元，並號召全國佛教團體和僧衆積極參與捐獻運動。短短數月內，四川、貴州、雲南佛教團體紛紛響應，踴躍參加。雲南省佛教會於1942年1月分別收到來自境內各地的七百八十元，並把這批捐款及時匯到四川，交給太虛大師。

福建省泉州佛教會通告全寺僧衆，全體節食三天，每天一餐，將所節省之款捐獻給「佛教號」飛機。開元寺監院廣義法師，將三年來所積鉢資二十一元五角，全數捐出。據《獅子吼》報導，到1941年底止，成都佛教會已經收得捐款數千元。[35]中國佛教會貴州分會得知這一消息後，立即發表聲明，轉電全省佛教分會、佛教團體及緇素大衆，號召他們努力樂施。聲明認為，獻機救國，是每一位佛教徒應

盡的職責，目的是為了達到抗戰最後勝利。滇邊特區佛教聯合會理事長等慈法師，在接獲捐獻佛教飛機的消息後，奔走呼籲，當即組織成立芒市、遮放、畹町三土司區一元獻機運動勸募委員會。據預期，單這一地區的佛教徒就可集體捐獻二十多萬元，可購買一架「滇邊佛徒號」飛機。[36]

部分僧衆擔心飛機將會造成大規模的殺傷，他們懷疑佛教徒捐獻飛機的正確性和合法性，因為佛教的這一捐贈可能演變為鼓動或幫助他人殺生，從而犯下殺生大罪。暮笳法師則認為，在抗戰問題上，中國佛教徒不應太過僵化和教條。他認為，佛教不是絕對地主張戒殺，佛教強調的是慈悲和方便法門及其應用。更何況，佛教號飛機不一定是用來殺生，也可以用來救護和搶救生命。值得注意的是，就在同一時期，日本僧衆也進行了捐獻佛教號飛機給日本軍隊的運動；在日軍及其傀儡政府所統治的地區，在當地政府的要求和迫脅下，許多中國僧尼也參與了同樣的運動。他們把節省下來的錢捐獻給日軍和傀儡政府的軍隊，以對抗在重慶的國民政府軍隊，而且他們的這種行為在當時的日偽統治區，也被標榜為「服務國家」。

三

救護工作

予樂拔苦是佛教慈悲思想的重要組成部分，救死扶傷是佛教傳統社會活動的重點工作之一，佛陀有「諸福田中，看病第一」的教導。據說，佛陀曾親自看護罹病的年邁僧人，並鼓勵衆僧人說，照顧病人如照顧佛陀他自己。在漫長的佛教歷史中，有許多擅長醫術的僧人，積極為大衆治病。儘管一些僧青年在戰前和戰爭期間曾熱情地討論過慈悲殺生等問題，但是，大部分僧尼對這種慈悲殺生的理念還是無法理解，更談不上親身實踐了。他們中間的大多數人認為，對於出家僧伽來說，從死亡中拯救生命以及看護那些受傷的士兵和平民百姓，是更為合適的工作。抗日戰爭期間，廣大僧尼從戰場上搶救受傷的士兵，把他們運送到後方，再給予他們適當的救護和醫療，這樣，佛教救死扶傷的傳統在戰爭中得到了發揚光大。1937年7月抗日戰爭爆發後不久，全國各地的佛教組織和寺院紛紛組建僧侶救護隊。這些僧侶救護隊以及隊員們在戰爭中的行為，成為佛教徒參加抗戰的最為典型的表現。

早在20年代後期，中國僧衆已經開始組織僧侶救護隊到前綫參加救護和掩埋戰死士兵屍體的工作。1927年，國民革命軍與雲南地區的軍閥爆發了戰爭，10月中旬，雲南省佛教界在昆明成立了由二十多位青年僧衆組成的雲南金卍字救護隊。經過一個多月的軍事和醫護訓

練後，救護隊即在常惺法師的率領下，開赴前綫從事救護和掩埋工作。1927年11月，雙方軍隊在繚廓山一帶發生激烈戰鬥，造成無數將士受傷或死亡。救護隊員跋涉八十餘裏路，頂着炮火、忍受着饑餓，來到戰火紛飛的戰場。這一天，從早上的10點開始，金卍字救護隊的隊員們就忙個不停，同其他救護隊一道，從戰場上救下三百多名受傷的將士，並把他們送到後方的醫院收容所。在戰場救護過程中，遇到地方軍閥部隊受傷的將士，救護隊員也一視同仁地加以救治。救治傷員以後，金卍字救護隊員又掩埋了陣亡將士的屍體。這一天，他們共救護了一百五十位受傷的將士，掩埋了七十多具屍體。最後，救護隊分成二路，一部分隊員繼續隨軍前進，另一部分則暫時留下來，舉行隆重而簡要的佛教法會，超度在戰爭中死難的亡靈。[37]

如前一章所介紹，早在1933年，太虛大師本着大乘佛教的慈悲精神，首先倡導組建僧伽救護隊，他認為，中國僧尼應同其他中國人民一樣，共同肩負保衛國家的重任。1936年3月，南京香林寺住持宏明法師提議在上海組建世界紅佛字會。他主張，在平時，世界紅佛字會的會員們將集中接受醫藥救護等方面的培訓，虔誠誦經念咒，祈禱和平；一旦戰爭爆發，全體會員將分赴前方，不分敵我，救死扶傷，擔任救護掩埋和援救戰區被困難民等工作。[38]這一建議得到政府和佛教界一部分人的支持，但是，由於當時的廣大僧尼並沒有切身地感受到建立這一組織的迫切性，因此最終不了了之。直至1936年中期以後，中國僧侶的軍事訓練開始，各地才陸續開始組建僧伽訓練班，而訓練課程中較為重要的一項便是醫護人員教授的救護工作。隨着戰爭的不斷迫近，組建僧伽救護隊的工作也逐漸顯得重要起來。

1937年8月，中日部隊在上海發生激烈槍戰，上海及周邊地區的僧伽立即組建救護隊，成百上千名僧人緊隨中國軍隊開赴前綫。這些僧人走出寺院，投身到陌生而殘忍的戰爭，在身心上備受挑戰。1937年底，法舫法師在武漢遇到一位來自江蘇泰縣一座寺院的僧人。這位僧人身穿軍服，說是剛從前綫回來，只有等他摘下軍帽，

人們看到他頭頂上的香疤後，才確信他原來真是一位出家人。他說，他是一位僧伽救護隊員，隨後從身上拿出僧伽救護隊員的符號、證章以及戰地通行證給大家看。根據他的介紹，像他這樣的出家人到前綫的有很多。在此之前，法舫法師曾聽說，就江輪泰縣一個寺院就有二十四名出家人隨軍出征，他們的衣著完全與其他士兵一樣，一般人很難加以區別。他們隨追抗戰軍隊南征北戰，在精神和身體上都受到極限的挑戰，也有個別僧人因忍受不了戰爭的殘酷而開小差。[39]

由於戰時的混亂和資料散佚，很少有人知道到底有多少僧伽直接參加了戰爭。根據當時直接指揮並參與僧伽救護工作的屈映光先生稱，到1938年5月止，全國僧尼參加抗戰救濟的共有五十萬人，其中，男衆大多在前方從事救護受傷兵民或掩埋屍體的工作，女衆則在後方處理護理事宜。[40]現有的一些資料告訴我們，南方一些大寺院的僧人經短暫的組織和訓練後，即奔赴前綫。這些出家僧尼脱掉袈裟，換上軍裝，同其他中國人民一道，從事救國運動。正因為他們與其他抗日大軍打成一片，故而失去了他們身份的特殊標誌，或者說很少有人知道他們的出家人身份。對此，部分僧衆認為，在參加這樣的戰爭時，出家人應該隱藏他們的真實身份，也就是要脱掉袈裟換上軍服，這樣不會引起社會人士對佛教和出家人的誤解，因而也是最為方便的辦法。然而，也有一部分僧衆，特別是僧青年和佛教改革派主張，如果僧衆在戰場上或在救護的過程中脱掉自己的僧服而換上軍裝，僧伽參加戰爭的意義和影響力就會減少了。僧衆應該穿着自己獨特的僧服來顯示自己的出家身份，這是僧伽向社會作正面宣傳的最好方法和最好時機。當人們看到出家人走出寺院，在為國出力時，他們對佛教以及僧伽的傳統觀念就會隨之而改變，從而對佛教和僧團產生好感。

法舫法師認為，救護隊員在戰地應該着僧服，公開表明他們的宗教信仰和身份。這一方面可以彰顯佛教保衛國家的直接擔當，借此

駁斥一般社會大衆把僧人看成是社會寄生蟲的偏見；另一方面，穿着僧裝的救護隊員可以時刻提醒自己，他們既是抗日的一分子，又是守持佛教戒律的出家人。身穿僧服的救護隊員，往來於戰場和後方，當其他中國人民看到這樣的情形後，一方面，還沒有投入抗戰的中國人自然會意識到國難的危重、救國的責任重大，故而投身到抗戰中去；另一方面，出家人出現在戰場上能鼓舞士氣，增加中國人民抗戰必勝的信心。法舫法師最後建議，出家僧衆應想方設法以佛教的大慈大悲精神，鼓勵士兵為國奉獻。當這些士兵意識到他們的殺敵行為是為了拯救更多的中國人民，是一種正義的行為，那麼他們就會走出恐懼和內疚的陰影，更加勇敢地在戰場上殺敵。不過，法舫法師也提出，中國僧伽在救護工作中，不應放棄對敵方傷員的救護，而應給予他們平等的救助。在敵我分明、敵死我活的抗戰中，這些思想和行動無疑需要極大的勇氣和包容，但是，這正是體現和實踐中國大乘佛教之真正精神的關鍵。

盧溝橋事變後、特別是上海戰爭爆發後，各地佛教組織、特別是此前曾經組織過僧訓的佛學院和寺院紛紛成立了僧伽救護隊。他們有的聽從政府的統一調動，有的則自己獨立行動，隨抗日大軍奔向戰場，救死扶傷。在嘉興，佛教會組建了嘉興僧衆救護隊。在隊長嚴森和尚的帶領下，自滬戰爆發以後，一直奔波於前方與後方醫院。他們一方面與當地的紅十字會取得聯繫，設立多個難民收容所，另一方面，他們又把食品物資送到前綫；在返回途中，他們又將受傷的將士從戰場上救護下來，運送到安全地帶或寺院精心看護。[41]1937年11月，漢口佛教正信會成立了漢口佛教正信會救護隊，來自漢口的國民黨、政、軍以及各佛教團體的二百多名代表出席了成立大會。這是一個以在家佛教徒為主的組織，但是，救護團的任務和宗旨與僧伽救護隊並沒有多大區別。1939年底，武漢遭受到日本飛機的轟炸。救護隊員們立刻奔向受災地區，冒着生命危險從事救護工作。

戰爭給僧伽的生活帶來巨大的變化，也給他們提出嚴峻的挑戰，要求他們在戰場上具有大無畏的自我犧牲精神。但是，戰爭也同樣要求在後方作醫護工作的僧人具有同樣的精神和毅力，而且，他們更需具備一種細心和耐心的品質。戰爭初期的兩三個月間，中國部隊損失慘重，死傷的中國士兵數目直綫上升。但是，由於醫院太少，醫療設備和資源匱乏，許多臨時搭成的帳篷就成了診所和醫院。在這樣的情況下，靠近上海的一些寺院被指定為接受傷員的場所，自然地，這些寺院的僧尼也就成為看護這些傷病員的護士。1937年10月31日，四百餘名傷員被送到淮安的一座寺院，寺院立即騰出七十多間房子，寺院裏的僧人則擔當起護士工作。他們分成兩組，每組約十二人，輪流看護。這些年輕的僧人忙着給受傷的士兵換藥、洗傷口、包紮、端菜端飯、掃地、打茶；另外，他們還為士兵代寫書信。佛學院負責人楞定法師提醒大家，一定要把這些受傷的士兵當成自己的親人來照顧，他說：「大家在替負傷的同志們包紮、換藥、洗瘡、慰問的時候，絕對要懷抱着一種慈悲、憐憫心！不要嫌臭，更不要嫌麻煩！不問在洗瘡、換藥、包紮、慰問，或其他甚麼工作的時候，切不可草率、敷衍、塞責！總要切切實實認真去做！同時我們看待他們，應當拿看待我們父母的眼光看待他們！他們為保護我們的國族而遭遇到這種苦痛！論理我們大家該服侍他們！」[42]

照顧好為國受傷的士兵同樣是在為國家服務。僧伽打開自己寺院的大門，接受因戰爭而受傷的士兵，並幫助醫治他們的身體，照顧他們的生活，這種行為與奔赴前綫抗戰一樣，都是在保衛國家。淞滬戰爭爆發，鎮江的定慧寺、江天寺和竹林佛學院紛紛為傷員提供住所，並對他們進行醫療救治。竹林佛學院的學僧，每日五人一組，前往醫院輪班看護傷員，用自己在僧訓班所學到的護理和治療技術，細心地為傷員服務。他們每天一大早起床後，趕緊奔到那帶着血腥味的病室裏，為傷員打水、送飯、換藥、洗衣服，乃至倒便壺。一天下來，他們往往兩腿發軟，如踏車般地搬弄着才能行走。

這些年輕僧人出於對傷員的真誠和慈心，對這樣的護理工作不但毫無怨言，反而爭先恐後地前去醫院幫忙。所謂的醫院，也就是臨時搭建的幾堆帳篷而已。由於醫療物資匱乏和條件簡陋，病房裏彌漫着憂鬱和死亡的陰影。受傷的士兵經歷了戰爭的殘酷和恐怖，身心往往受到痛苦的煎熬，從而焦躁易怒，動不動就大發雷霆。面對這樣的環境和這樣的傷員，僧伽護理人員必須以極大的關懷和耐心、懷着無私的慈悲心才能達到安撫救護傷者的目的。他們整日面對四肢殘破、全身癱瘓、皮膚焦灼、雙目青瘀的傷員，有時也感到無能為力，內心也有一種負疚感，責怪自己為甚麼不能想辦法來幫助他們解脱痛苦。有時，這些年輕的僧侶們試着用佛教的思想和精神、輕柔的言語、和藹的表情來安慰他們。在這樣的接触之下，他們發現了中國士兵的勇敢、堅强以及他們强烈的愛國精神，從而對他們更加尊敬。另外，臨時醫院也常常處於敵軍的轟炸之中，僧侶們要隨時準備轉移傷員。1937年底，鎮江幾乎每日都遭受日軍炮彈空襲，僧人們不得不冒着生命危險將傷員轉移到安全地帶。曾在這種情況下擔任救護工作的答劬法師這樣描述道：「聽呀！敵機『嗡嗡嗡』地雷也似的在頭頂上響着；看呀！敵機像『人字形』的鳥兒一樣高飛在天空，……在最近的幾個星期裏，我們的耳朵和眼睛，難隔兩天不與那敵人侵略我國的空氣相接觸。」[43]

由於親身體驗到這種場面，僧衆增加了他們愛國護國的感情，也加深了對日本侵略者的仇恨。他們疾聲呼籲全國的僧人趕快行動起來，投身到救護工作中去，解除受傷士兵和難民的痛苦。琮如法師是竹林佛學院的一名學僧，參加了鎮江僧伽救護工作。雖然他和他的同學們一天到晚忙個不停，但是還是有很多的傷員得不到及時的照顧和醫療。在目睹了中國士兵因傷勢嚴重而得不到良好醫治，在聽到他們對日軍殘忍的控訴後，琮如法師動情地勸告全國僧伽不要再做冷血動物，在此國難當頭的時刻，每一位僧人作為中國國民的一分子，都應該走出寺院，為國家盡力。他說：「尤其我們方袍圓領的同

胞們！在此狂風暴雨的時候，應該鼓起度生的勇氣，振着慈悲救世的精神，來為國家服務，為民族效力，為自身謀幸福，為人類求自由。同胞們！努力吧！我僧伽界的同胞們！努力吧！」[44]

中國士兵在前方浴血奮戰，後方的中國僧伽應該怎樣做呢？這是當時許多中國僧青年提出的一個共同問題。慈慧法師認為，自從戰爭爆發以來，一部分中國僧伽拋棄了自己的一切，到前綫去做護國救民的工作，在飛機大炮密集轟炸的情況下，救護傷兵和難民，毫無畏懼，令人敬佩。那麼，在後方的僧衆應如何生起慚愧心而及時覺醒過來呢？慈慧法師主張，後方的僧伽應該把前方僧伽這種為國忘身的精神，用於傷員的護理工作以及僧伽的自身建設。無論是在前方還是在後方，廣大的僧衆都在為國效力，發揮着佛教護國的作用。只有這樣，僧衆的地位才能得到國家和社會的承認，僧團才能在此非常時期繼續生存下去；一旦戰爭結束，僧人才能理所當然地從事振興佛教的工作。

隨着戰爭的深入，各地僧伽救護和護理的工作也逐漸在國統區展開。1939年，中國佛教會雲南分會成立慈濟醫院和雲南僧伽救護隊，醫院為軍人以及平民提供醫療救助，救護隊將參加營救戰地士兵和戰區難民的工作。1938年8月，隨着日軍對廣州的轟炸日益頻繁，市民們人心惶惶不可終日。正是在這種背景下，廣州的在家佛教徒在謝英伯居士的領導下，成立了佛教金卍字救護隊。出於經濟原因，救護隊分三個時期成立三個分隊，每隊都有統一的服裝、藥箱、水和領章等。所有隊員都經嚴格挑選，他們必須符合以下條件：一、身為佛教信徒而具大菩薩行者；二、為佛侶們之所景仰信托者；三、具有軍事學識經驗，曾歷戒行者。救護隊成立不久，敵機轟炸廣州的次數不斷增加，破壞力也不斷擴大。隊員們都能在空襲警報解除後的第一時間內趕到災區，進行救死扶傷的工作。另外，當時廣州城中瀰漫着恐怖的氣息，據說日軍將使用毒氣來摧毀廣州，因此，防範毒氣攻擊將是救護工作的重點。佛教金卍字救護隊隨即請

來兩位預防毒氣專家，指導防毒救護工作，然後又從德國仕德洋行購來防毒器材。與此同時，救護隊在當地一名醫生的幫助下，成立了「戰時兒童收容所」。當時中國紅十字會和中央衛生總署在廣東省成立了廣東省救護委員會，在各市縣組織救護活動。後來，佛教金卍字救護隊就成為廣東省救護委員會下面的一個組織，繼續從事救護工作。

諸如漢口佛教正信救護隊及佛教金卍字救護隊這樣的在家佛教徒組成的救護隊，一旦並入當地政府或非政府救護組織，便立刻喪失了自己的原本身份，從而消失在中國抗戰救國的汪洋之中，被看成是當時成千上萬救護隊中的一個平常組織。這樣，無論是佛教界，還是一般大衆社會對它們的工作就很少會有繼續的重點跟踪報導。然而，由出家人組織的僧伽救護隊成為當時的抗戰媒體報導的重點之一。作為抗日戰爭中的一部分，而且是特殊的一部分，僧伽救護隊更能表現佛教界參與戰爭的特色，更是戰爭中的一個新生事物。僧侶的工作受到媒體普遍和廣泛的關注，他們的報導給我們的研究留下了一些難得的資料，例如關於湖南佛教抗敵後援隊和成都佛教會僧伽救護隊等的事跡。然而，這些僧伽救護隊只在一個固定的小地區活動，又或許因為它們的工作並不活躍，有的成立後不久即遭解散；又或因為當時沒有人把它們的活動以文字的形式記載下來，因此，我們很難對它們有詳細和系統的瞭解。然而，在此衆多的僧伽救護隊中，上海僧伽救護隊和慈雲寺僧伽救護隊屬於例外，樂觀法師等對這兩個救護隊的組織和活動進行了多方面記載和闡述；也正是由於樂觀法師的記載和闡述，這兩支救護隊的歷史才不至於被人們遺忘，並且成為中國僧伽參與抗日戰爭的典範。

四

僧伽救護隊

盧溝橋事變的消息傳至上海，中國佛教會領導於覺園召開緊急會議，討論中國佛教徒應如何參與抗日戰爭。會議號召全國佛教徒團結一致、共同抗戰，並決定成立中國佛教災區救護團。隨後，中國佛教會向上海和南京等地方佛教會發出通知，要求派遣曾經參加過軍訓的僧人前往玉佛寺參加救護隊。不到一個月，來自上海法藏寺、清淨寺、玉佛寺以及海潮寺等一百多位僧人陸續前往玉佛寺報到。與此同時，上海慈善團體聯合救災會成立了救護總隊，準備組織人員救護戰區的傷員和難民。救護總隊決定下設「僧侶救護隊」。[45]屈映光先生任總隊長，宏明法師任副總隊長。僧伽救護隊內部組織分三隊，隊長和隊員全是僧人；分隊以上又設總務、救護和隊務三組。各組長、幹事以及分隊隊長均由慈聯會聘任。除了總隊長沒有補助外，其他人員按級別而享受不同的待遇。副總隊長每月二十元，分隊長和組長十五元，隊員八元。經約兩個星期的籌備，一百二十多位僧衆輾轉到上海法藏寺進行集體訓練。

樂觀法師是當時僧青年的典型代表，接受過現代佛學教育，具有强烈的愛國主義熱情，親身參加和領導了上海僧侶救護隊和慈雲寺僧伽救護隊的工作。樂觀法師原名源印，出家後就學於佛教華嚴大學，後與張宗載等組織佛化新青年會。1925年，他前往日本留學，

並考察日本佛教。他發現日本僧人多有愛國家和民族的思想和精神，但反觀中國的僧伽處處不如人，從而對中國佛教的未來充滿悲觀情緒，回國後，即改名悲觀。後來，他又前往暹羅、緬甸、新加坡和印度等地訪問。抗日戰爭爆發，當時在印度鹿野苑國際佛教大學讀書的樂觀法師，懷着一腔報效國家的熱情，輾轉來到上海，應宏明法師的邀請擔任上海僧侶救護隊的總幹事。後來，上海淪陷，救護隊經香港移往漢口工作，受到香港佛教界的熱烈歡迎。在一次歡迎會上，王一亭居士向他建議，中國的抗戰前途不是悲觀，而是充滿希望，所以他的名字應改為樂觀。從此以後，大家都叫他樂觀。[46]

樂觀法師為我們提供了上海僧侶救護隊活動的一些資料，但是，由於他到上海時上海的戰鬥已經開始兩個多月了，也就是說僧伽救護隊已經工作了兩個多月，因此，他對早先的籌備以及救護工作也不甚瞭解。根據曾是救護隊員的皎如法師報告，僧伽救護隊組建後，即刻投入訓練，但是不久八一三上海戰爭即爆發，他們不得不提前結束訓練，於8月14日即投救護工作。救護隊分為兩大隊、六中隊和十二分隊。每分隊有十四人，共計一百六十七人。根據另一份消息，僧侶救護隊在轉移郊外救護後，有些隊員因害怕或其他原因離隊而去，故重新分組，共分兩大隊，每隊四十人，各設隊長和隊副一人；各隊之下分二分隊，各設隊長隊副各一人；再下分二班，每班十人。[47]他們用六輛救護車，日夜奔忙於戰地和醫院之間。到9月底止，他們共救護傷兵難民達千人，但是，他們中間亦有一人被炸死，三人受重傷，一人受輕傷。皎如法師在給他同學的一封信中，生動地描述了中國士兵在戰場上視死如歸，冒着敵人的炮火衝鋒陷陣、浴血奮戰的情形；同時，他也控訴了日軍狂轟濫炸的暴行。在給他的一位師兄的信中，皎如法師這樣寫道：「據弟親眼所見所聞，每一回憶起來，就會生出無限的悲感與慘痛令人熱淚迸出！每逢出發前幾時，頭頂機聲軋軋，耳邊炮火隆隆……自滬戰發生以來，敵空軍所耗之大小炸彈已達四萬餘枚……除租界而外，所有一切民房交通要地、行政機

關、文化機關、軍事工作等要地，都被敵機猛烈轟炸！惟最淒慘者，是一般無辜的難民……楊行周圍四十餘裏,沒有逃出的難民，無日不被日軍慘殺……當我每次出發，一路死屍遍野，嗅不能聞，如棉花田中，流血成河！事情形及慘狀等筆難盡述。」[48]

戰爭是殘忍的，尤其對於終日以慈悲為本的僧伽救護隊員來說，他們不得不成天面對死亡，不但是自己的死亡，更有他們周圍成千上萬同胞的死亡。然而，許多隊員努力地改造自己，適應戰爭救護的需要；寧願犧牲自己，也要挽救他人生命，從而得到上海社會各界的一致好評。樂觀法師曾這樣來形容上海僧侶救護隊：「隊員中有三分之二是知識分子，全國各地佛教學院的優秀青年人才居多數，所以他們能夠認識他們所負的救國救教的使命和責任，艱苦卓絕不捨晝夜在火綫上奔馳救護負傷將士。在工作上，他們是彼此競賽着，救得快的，大家稱為是飛機，救得慢的譏笑為烏龜，他們整天是在興奮之中，把戰爭炮火當作是鍛煉他們體魄和意志的機會，拿着血肉在倭寇飛機炸彈下去實行救濟衆生的法事。」[49]

下面就讓我們綜合多方面的資料，分析介紹上海僧侶救護隊的工作情況及其所遇到的困難。

1937年8月13日，淞滬戰役爆發前一天，上海僧侶救護隊接到上級命令，隊員們立刻穿上便服，打點簡要行李，集合出發，進駐位於法租界的法藏寺。剛開始，救護隊員從事維護社會秩序的工作，在十字街頭擔任臨時警察和巡捕，但是，他們每一個人都盼望着早日到前綫進行救護工作。終於有一天，中日雙方在郊外的八字橋附近展開激戰，上級通知，要求救護隊馬上出發，前往戰區救護受傷的士兵。緊接着，他們開着卡車向陣地進發。一路上，敵人的飛機不停地在空中盤旋，他們身邊不斷傳來轟轟隆隆的爆炸聲。到了戰場後，他們立刻搜尋受傷的士兵，並把他們分批送到後方醫院治療。天快黑了，只有幾點繁星的光，戰場上顯得更為陰森可怕，再加上不時的隆隆炮聲以及爆炸的映天火光，對於忙碌了一天的僧侶救護隊員

來說，黑暗下的戰場猶如人間的地獄一般，充滿了各種各樣的恐怖。這時，戰鬥中的中國士兵突然接到立即撤退的命令，但還有十多個受傷的士兵沒有被接走，幸好僧伽救護隊員及時趕到，把他們從戰場上搶救下來。但是，由於天黑的原因，運送傷兵的卡車已經無法通行，救護隊員們不得不在離陣地不遠的公路旁露天安營，臨時安置傷員。敵人似乎發現了他們，不停地朝他們的駐地轟炸，救護隊員們沒有別的辦法，個個都在默然祈禱觀世音菩薩的保祐。達居法師這樣描述他們當時的心情：「每個人都抱住犧牲決心，雖然恐怖，也只是一時的粗意識。『淒凉夜長』，確實不錯，我們在炮火威脅中，捱過了這一恐怖之夜了！」[50]

第二天一大早，運送傷員的卡車還沒有到來，他們回後方的道路已經因敵人的飛機和大炮轟炸而無法通行。最後，大家決定徒步往回走。一路上敵人的炮火不斷，常常在他們的左右前後爆炸。這時大家都會及時卧倒，默默念禱觀世音菩薩，但有時連念觀世音菩薩的名號都忘記了。在這些救護隊員中，許多人從來沒有經歷過戰爭，他們的膽怯和恐懼是可想而知的。但是，也有一部人早已置生死於度外。藏岩法師是被留在戰場上尋找最後一批傷員的隊員之一，在經歷了一夜的恐怖以後，他對身邊的一位師弟吩咐道：「〔我〕身中還有三元法幣和一支自來墨水筆，如果中彈身亡，你就撿去吧！並告訴師友們，說我死了。」[51]當這批救護隊員最終回到法租界時，他們的臉孔和全身都布滿了灰塵，衣服變成淺灰色，鞋子染滿了泥漿。但是，路上的行人還是能辨認得出他們的身份，紛紛地說，「這就是從前綫歸來的和尚救護隊。」

在前綫救護傷員是一件十分艱巨的工作，有時需冒着生命危險，但是，對於僧侶救護隊的隊員來說，這正是他們實踐佛陀「精進三昧」遺教和菩薩大無畏精神的機會。他們都爭先恐後地要求到前綫去，沒有被分配到前綫救護的隊員反而認為是「倒霉」。在戰爭爆發之始，一方面由於受傷士兵不多，另一方面因上級考慮到出家人菩薩慈

悲有餘，而金剛怒目或韋馱降魔的膽色不足，故很少安排他們到前綫去實地救護。但是，隨着戰爭的深入，受傷人數劇增，救護人員出現嚴重不足。有一天，僧侶救護隊接到命令，要求一部分隊員立即前往閘北救護受傷的士兵。當隊長傳達了上級的命令後，所有的隊員都馬上穿好灰色斜領制服，紮好運動球鞋，奔向集合地點。大家都說自己應去，而對方不該前去，如此爭來爭去，最後規定，依班次先後輪流。這樣既可以避免大家為了上前綫而引發的爭論，又可以讓每一個人都有機會。

僧侶救護隊員為甚麼都爭着前去戰場做救護工作呢？首先，正如樂觀法師所說，這些救護隊員大多數是僧青年，受到現代佛學教育的熏陶，都有一股愛國熱情和為國奉獻的精神。另外，他們認為，在戰場上救死扶傷就是僧伽愛國的最好表現，愛國就是愛教，護國就是護教，因此，他們以愛教護教的精神，做愛國護國的事業。這種熱情和精神在當時的戰爭時代已經融化於一種樸實、實在的工作之中。藏岩法師總結了大家的三種心理：「第一，人人都是發足菩薩心腸來工作，膽小的老早走光了！在未進租界以前。因之盡有的是金剛神般的膽子願赴前綫；第二，我們〔以前〕都沒有上過火綫，現在機會到了，誰都想跑去瞧瞧；第三，以出發歸來為榮，因曾達前綫，本可炫耀於人前，誰也高興訴說，曾見我英勇的戰士如何勇敢，隆隆炮火之如何如何利害。」[52]

戰鬥越來越激烈，情況對中國士兵越來越不利，受傷的人數不斷增加，救護工作也就越來越吃緊。最初，僧侶救護隊只有四輛卡車，不停地往來於戰場和後方醫院。但是，當他們看到許多傷員絕望地躺在戰場上等待着救護，有的傷員因無法獲得及時救治而不得不在不安中死去，宏明法師向上海廣大佛教徒發出呼籲，希望他們捐贈更多的救護卡車、篷車等交通工具。據樂觀法師的報導，佛教徒積極響應，不久，僧伽救護隊又得到兩輛卡車加入救護行列。救護卡車的數目雖然增加了，但是這個時候，由於敵人的飛機和大炮轟擊的

火力也變得十分兇猛，救護工作越來越困難，隊員必須付出更多的時間和精力來投入工作。他們的救護卡車經常不得不停下來就地疏散隱蔽。有時他們在半路上也會遇到掉隊的傷兵，大家都會下車替他們包扎；有時由於傷兵受傷太重，或時間耽誤得太久，即使包扎好了，許多人還是在痛苦中死去，僧侶們只有在悲痛中把他們的屍體埋葬在荒郊野外。

在上海戰爭的最初一兩個月間，戰鬥一般都發生在郊外。1937年9月，日軍在瀏河登陸，試圖截斷中國軍隊的後路，因此，東戰場的戰事重心，也從閘北江灣轉移到左翼的羅店河一帶。救護工作一直是隨着戰事的發展而不斷地發生變化，原先住在法藏寺的僧侶救護隊不得不長途跋涉，前往戰區，這樣既花時間，又浪費財力物力。再加上，法藏寺座落於當時的法租界，僧衆的出入受到嚴格的管理和限制，在很大程度上阻礙了救護工作正常有效的進行。為此，宏明法師決定率領部分隊員離開法租界，前往靠近戰場的地區扎營，另一部分人則繼續留在租界做護理傷員的工作。9月25日，僧侶救護隊第二分隊的隊員收拾行李，來到了離戰場不遠的昆山，住在一間廢棄的道教清真觀裏。由於附近的戰地醫院再也無法接受新的傷員，救護隊員必須在夜裏把前綫的傷員送到蘇州的醫院，每夜來回多在三次以上，每次行走一百多公里的路，再加上有時還要遇到敵人飛機的轟炸，救護工作的情況越來越嚴峻。

隨着戰事的不斷擴大，昆山也不再適合救護隊的工作。救護隊員又匆匆忙忙打點行李，離開昆山來到馬陸鎮，只留下總隊部在昆山辦公。馬陸鎮是個一百多戶人家的小村鎮，距離戰場不到十華里路，前綫的來福槍和輕機關槍的聲音都聽得一清二楚。馬陸鎮前方是錫滬公路，左邊可以直通上海，右邊可以直通太倉、昆山乃至無錫，是一個重要的軍事基地。進村後，部分僧侶救護隊員們住在早已逃走的居民房裏，另一部分則住在一所教堂裏，教堂的牧師也早已不知去向。就在他們安頓下來的第三天，敵人就對他們的住地進行

了轟炸。首先，數架偵察機飛來，在他們的頭頂上盤旋了一陣飛開了；緊接着又來了三架敵機，經過一陣狂轟濫炸後，到處都是一片火海。五個人被炸死，其中有四名受傷的軍人和一名老百姓。他們血肉模糊，有的被炸破了肚子，胃腸流出在地上，有的下半身不知被炸飛到哪兒去了，到處都是鮮血。數十人受傷，其中有一位名關東的救護隊員。其他的隊員看到這樣的景象都驚呆了，但馬上醒悟過來，繼續投入救護工作。藏岩法師這樣描述了當時的情況：「這時，許多救護隊員包圍着十多個受傷的軍人和五六個老百姓，在那兒施行急救。關東同志的右臂膀被炸傷了，骨節斷了，炸斷了大動脈，雖用血帶，血還是不斷地湧出，浸透了棉花，浸透了紗布，一點一點地滴在地上。因為出血太多的緣故，面部呈露着青白色，神經已經完全失了常態，話是說不出，只是無力的呻吟！我只有咬緊牙根，强忍住眼淚的流出。」[53]

在日軍的猛烈攻擊下，國軍節節敗退，進入巷戰，上海開始淪陷，僧侶救護隊隨軍撤退。有一天，留守法租界的第一分隊的救護隊員們正在吃飯，宏明法師急匆匆地來到他們中間，向大家宣布：日軍已經渡過蘇州河，打到滬西一帶了。但是，在楓林橋一帶，還有一千多名受傷的中國士兵滯留在那裏沒有人救護。宏明法師要求大家馬上出發，前往楓林橋救人。聽完，大家立刻丟下飯碗、背起擔架、跳上車出發了。當時，法國租界和楓林橋的界口人山人海，市民們扶老携幼，像潮水般地湧進租界，哭的、叫的混亂不堪，呈現出一幅淒慘的國難大逃亡景象。

卡車已經無法通過界口，法國巡捕幫助他們撥開一條路給救護隊員通過。一出租界，他們一路快跑，來到了上海外交大樓，也就是傷兵總站。這時，敵人越來越逼近了，大約三四架敵機在上空盤旋，不時投下炸彈，就在救護隊員的身旁爆炸。傷兵站裏住滿了受傷的士兵，但負責管理傷兵的政府負責人早已溜之大吉，能走動的輕傷員也自己離開了，剩下的都是重傷的士兵。只見他們躺在床上，

絕望地、眼巴巴地等待着死神的降臨或敵人的侮辱。當他們看到前來的僧侶救護隊員時，眼睛不禁一亮，生的希望又一次復燃，發出輕微無力的求救聲。救護隊員們二話沒說，馬上開始了工作。他們把身體主體部位沒有受傷的士兵背在背上，快步送到停在租界內的救護卡車上。他們把那些無法背着走的，用擔架兩個人抬着送到卡車上。對於那些受傷更重的士兵，救護隊員們給他們就地包紮，然後小心地用擔架送到卡車上。一輛車裝滿了傷兵後即開往後方醫院。僧侶們冒着生命危險搶救傷兵的行為深深打動了法國的巡捕，他們努力地為救護車開道，大大提高了救護的速度。當他們快把傷員救護完畢時，其他的救護隊才趕到。這樣，在大家的努力下，一千多位中國士兵得到救護，免於落入敵軍和死神之手。

由於傷員人數的突然劇增，租界的醫院早已人滿為患，無法安置新來的和急需治療的傷員。為了解決住宿和醫治問題，宏明法師於是決定建立一間佛教醫院，並向上海佛教界發出緊急呼籲。他的呼籲立即得到廣大佛教徒的積極響應。祝蘭舫先生把他在牛莊路的一所宏大的住宅借給僧侶救護隊，讓他們安置無法安置的三百多位受傷的中國士兵。隨即，隊員們又分工出發籌集日常用品，如衣服、床、被子、飯食、茶水等，但是，最為重要的是要設法弄到藥品和找到醫生。於是，宏明法師同救護隊員四處尋找和邀請醫生搶救重傷士兵，希望這些受傷的士兵能夠得到長時間治療。在當時的上海，抗戰激情高漲，僧侶救護隊的事跡經媒體傳播，博得各界人士的讚許和尊敬。因此，籌建佛教醫院的建議通告發出後僅半個月，上海慈聯會和社會各界人士紛紛解囊相助，出錢出力，捐獻醫院所需的醫藥器材，有的醫生發心到佛教醫院義務工作。這樣，一所初具規模的佛教醫院很快建成了，其不但給受傷的中國士兵提供醫護，而且還開放給一般社會民衆。僧侶救護隊的隊員們，如果沒有救護任務，也就成為佛教醫院的護士。一旦受傷的將士恢復健康，隊員們又將想方設法，把他們秘密送回原先所在的部隊中。當最後一個傷員出院

後，隊員們舉辦了一場大型的法事活動，超度死難的同胞，並為傷患者祈福。法事圓滿後，佛教醫院便正式改建為清凉寺。[54]

佛教醫院的成立暫時解決了三百多位重傷員的安置問題。隨着上海戰爭結束，因受傷而被送往醫院的將士越來越多，救護隊員還是整日忙個不停。一天凌晨兩點多鐘，十幾位穿着灰色大領制服的僧侶救護隊員還在佛教醫院忙着接收和安頓傷員。他們把救護卡車中的傷員一個一個地抬到手術室，然後再從手術室把動過手術的傷員送到二樓的病室。第三分隊的隊長拿着登記表，一一登記住院傷員的情況，然後來到院長辦公室向宏明法師匯報。聽完匯報後，宏明法師要求大家回去休息，不必再出發搶救傷員，再説醫院已經不能再容納更多的傷員了。分隊長遲疑了一會，想解釋些甚麼，但最後還是忍着沒有説，向宏明法師行了軍禮後，轉身出去了。大約三個小時後，佛教醫院門口又出現了一輛救護卡車，車上裝滿了受傷的將士。當宏明法師瞭解到分隊長和救護隊員沒有聽從他的吩咐，而是又一次前往戰場，把這麼多的傷員帶回來時，就把分隊長叫到辦公室，責怪他們不服從命令，擅自行動。分隊長分辯説：「因為昨天敵人偷渡蘇州河，打得很激烈，所以受傷的很多。我很明瞭總隊副的困難，但請隊副也該明瞭我們的困難，叫我們看見為國族犧牲奮鬥而受傷的將士們，〔在〕那兒痛苦呻吟，我們怎能目睹而不救呢？誰想無緣無故到那西風刺骨、槍林彈雨中去呆跑？但將士們受傷在那兒，待人去救，我們能安心入夢嗎？」[55]事情原來是這樣的，當天，第三分隊又一次前往前綫，救護卡車裝滿了受傷的將士，但最後實在是裝不下了，救護隊員們不得不忍心暫時把他們留在寒冷的戰地裏。這些在痛苦中掙扎的傷員都希望救護隊員把他們救回去。分隊長答應了他們的請求，保證馬上回來。

上海僧侶救護隊的總隊長是屈映光先生，但實際的領導者是宏明法師。宏明法師是安徽人，當時還不到40歲。出家前本是一位軍人，曾任某軍的旅長；出家後不久，成為當時中國佛教會理事長圓瑛

法師的傳法弟子，任南京香林寺住持。屈映光是當時活躍於上海的著名佛教居士，主持上海慈善團體聯合救災委員會。戰爭爆發後，此會決定成立由出家衆組成的防護隊，邀請宏明法師擔任實際的領導工作。經宏明法師建議，該會改名為僧侶救護隊。在救護隊的隊員們看來，宏明法師是一位帶有書生精神的出家人，肯吃苦，又能幹，善於體諒部屬。他經常對救護隊員講述出家人解脱衆生痛苦的思想，他說：「我們是了生死的出家人，但不是了個己小我的生死，而是了人群大我的生死。為人類和平而了生死，為正義奮鬥而了生死，這種才是真正了生死，才是大我而不是自私自利、為個己小我解脱的了生死。若是獨樂其樂，不與大衆共樂，非佛教徹底真義！」[56]

佛教界曾流傳這樣一種說法，即「寧帶一團兵，不帶一團僧」。這種說法從側面說明出家僧衆對集體組織和公衆紀律概念的淡漠。但是，宏明法師自領導僧侶救護隊以後，一直以身作則，强化隊員的軍事化理念，大公無私、賞罰分明、大義滅親，得到全隊隊員的尊敬。他有一位徒弟也加入了救護隊，在接受訓練的過程中，曾不聽從班長的命令。後來，宏明法師知道這件事後，馬上命令他的徒弟「胡跪」在衆隊員面前請罪。他常常親自帶領大家奔赴前綫陣地，在敵人猛烈的炮火攻擊下和隊員冒着生命危險運送傷兵，又在後方醫院安排傷員的護治，每天必定在休息前到傷員病房探望一次，詢問護理情況，及時解決問題。他的工作十分辛苦，但他從未有半點怨言，總是默默無聞地埋頭苦幹。在宏明法師的領導下，上海僧侶救護隊在三個多月內救護傷兵和難民共計8273人。他們的事跡在上海各界廣泛傳開。當時上海中外輿論，都以「戰神之敵」來形容救護隊的工作。一方面，僧侶救護隊的行動極大地鼓舞了上海人民和將士的抗日決心，另一方面，他們的事跡也從而改變了一般社會人士對佛教、特別是對出家人的偏見。當救護隊員行走在馬路上時，常常會引來一陣陣讚嘆聲；他們坐電車也得到優待，售票員不會叫他們買票，說這是對他們為民族國家服務的酬勞。

上海淪陷後，在法租界工作的部分救護隊員繼續在佛教醫院工作，看護治療受傷的中國士兵。經過一段時間，傷員逐漸恢復，隊員們又陸續秘密地把他們送到抗戰前綫。原先在昆山一帶服務的救護隊一分隊，在救護隊總務主任竟西法師的率領下，隨着撤退的國民黨部隊前往漢口。這些僧侶救護隊初到漢口，受到當地各界的尊敬，漢口的佛教團體也紛紛開會歡迎。他們在九蓮寺安頓下來後，隨即投入漢口的救護工作。當時的漢口，作為戰爭的前綫，各種情況都不同於上海，救護工作也沒有以前那麼緊張，因此隊員的積極性沒有以前那樣高漲。為了重新提高大家抗日的積極性，已經到達漢口的救護隊總務主任竟西法師又一次回到上海，催促宏明法師等迅速到漢口領導救護隊工作。宏明法師隨即向慈聯會請示，要求帶領滯留在上海的救護隊員到漢口，與在那裏的一分隊會合後，再到當時的戰爭中心徐州去工作，慈聯會馬上同意了他們的要求。1938年3月18日，部分救護隊員分批乘船前往香港，受到香港佛教各界人士的熱烈歡迎。在香港做了短暫的停留休整後，他們又轉赴漢口。

3月25日，香港佛教界的諸山長老率佛教團體一百多人在東蓮覺苑義學禮堂，隆重歡迎救護隊員。宏明法師介紹了上海僧侶救護隊的工作情況以及未來計劃。他相信，中華民族抗日戰爭前途光明，大家應對此充滿樂觀的信心，建議當時名叫悲觀的樂觀法師不要再悲觀，而應樂觀。樂觀法師也鄭重宣布，從那時起，他不再叫悲觀，而正式改名為樂觀。[57]為了把上海僧侶救護隊的歷史記載下來，樂觀法師建議出版救護隊紀念冊，經宏明法師同意，樂觀法師繼續留在香港，將收集的相關資料加以編輯，以《上海僧伽救護隊特刊》為名出版。特刊記載了僧侶救護隊三個多月以來的工作情況以及所取得的成績。該特刊圖文並茂，既有對救護隊員英勇事跡的記載、他們日常救護和生活的圖片，以及社會各界對救護隊的讚譽文章，又有林森、許世英、朱慶瀾、許崇顯、太虛、王震等人的題字。全刊共六十多頁，每頁都充滿了强烈的抗日救國的熱情，體現了中華民族和佛教界抗日到底的堅定決心。

救護隊員在漢口會合後，慈聯會的屈映光先生就要求宏明法師即刻率領救護隊員前往徐州，參加戰地救護，但是宏明法師則希望先在漢口辦一個佛教醫院。宏明法師親眼目睹在上海中國士兵因醫院和藥物不足而得不到及時的治療的狀況，因此，他堅持認為有必要建立一個佛教醫院，使從戰場上下來的傷員能得到及時的救護。4月，宏明法師邀請武漢佛教界領袖在佛教正信會舉行會議，討論在漢口創辦佛教醫院的計劃。參加會議的有漢傳佛教的諸山長老，如本懷、葦舫、海鏡等，以及屈文六、朱子橋、吳木蘭等大居士共五十多人。會議達成共識，決定推舉朱子橋、李子寬、太虛等四十餘人為醫院籌備委員。但是，漢口當時的情況與上海不一樣，更沒有有錢護法居士的贊助，故在短時間內無法建立一所醫院。在籌建或等待的過程中，救護隊員一直滯留漢口，參加當地的一些救護工作，負責將傷兵從火車站送抵醫院，或到日軍空襲的地方去擔任搶救任務。但是，隨着時間的推移，隊員們逐漸失去工作的積極性，情緒低落。同時，一些內部矛盾逐漸暴露；最後，宏明法師被漢口衛戍司令部抓去，上海僧侶救護隊只得宣布就地解散。

有關僧侶救護隊解散原因的說法有很多，諸如上海慈聯會中斷經濟援助等。根據樂觀法師的分析，它們都與宏明法師有直接或間接的關係。作為救護隊的副總隊長，宏明法師有兩個隨身顧問——祁善卿和王明，他們都是宏明法師在俗家時的結拜兄弟。這兩位對佛教沒有任何信念，到了漢口後，就帶着宏明法師出入於世俗黑道，結交不正派之流，這樣在社會上造成了很壞的影響。另外，由於救護隊在上海的救護成績突出，因而受到各界的稱讚，但同時也為許多人所嫉妒。宏明法師本人的個性很強，自尊心重，有時甚至有點狂慢，他的領導風格也引發了教內人士的不滿。再加上，由於宏明法師一再拖延時間，不願立即帶領救護隊上前綫，上海的慈聯會對此深表不滿。而且上海淪陷後，在日本人的領導下，慈聯會改選，他們不會再繼續支持乃至破壞抗日的僧侶救護隊也是可想而知的。在這

樣的情況下，有一天半夜，漢口衛戍司令部的十幾個便衣警察，突然來到九蓮寺，不聲不響地帶走了宏明法師和他的兩個在家顧問。至於帶走宏明法師等人的原因，一直都沒有明確的解釋。當樂觀法師等人第二天前往詢問時，他們得到的回答是，此案件關係十分重大，不宜答復。第二天，漢口各報分別披露出宏明法師做漢奸而被捕審訊的新聞，鬧得滿城風雨。當漢奸在當時的漢口來說是一個令人不寒而栗的控告。雖然樂觀法師等極力向外界尋求幫助，但無論是佛教界還是其他各界都認為此事干係重大而不願沾身。就在他們絕望之際，宏明法師被突然宣布可以保釋。後經佛教女居士吳木蘭從中調解，請出時任賑濟委員會代委員長的許世英老先生做擔保，入獄三個月的宏明法師才重新獲得自由。

宏明法師雖然重獲自由，但是，受他入獄的影響，僧伽救護隊的名聲大大受損。許多救護隊員曾經為自己過去的救護工作深感自豪，但是，現在走在路上都害怕別人認出他們。雖然宏明事件被證實純屬一場陷害，但它所造成的損失已無法挽回，救護隊員們為此深感恥辱和不平。宏明法師出獄後，立即請辭，並向慈聯會自請處分。屈映光曾一再挽留，但宏明法師的去意已定，再加上慈聯會改組，失去經濟資助的僧侶救護隊只得就地解散。當解散的消息傳開後，所有的隊員都不勝惆悵和傷心。解散的那一天，全體隊員集合在九蓮寺齋堂舉行告別會。十個多月來同甘共苦、一齊出生入死的一百多位僧衆，高呼「全國僧尼武裝起來！」，「繼續努力」等口號，唱起《流亡曲》、《救亡進行曲》、《義勇軍進行曲》等救亡歌曲，然後，大家揮淚告別，離開了九蓮寺。部分隊員繼續在武漢其他傷兵醫院內服務，或參加了其他救亡團體；也有不少跑到陝西投奔共產黨，有的則返回他們的寺院或到重慶漢藏教理院學習。宏明法師隻身前往河南少林寺面壁思過，隨後不久又回到九蓮寺。最後，他回到上海，試圖把上海的佛教醫院繼續辦下去，但不久即因精神失常而死。其他一部分隊員前往西安大興善寺，加入了心道法師組建的救護隊。

在朱子橋、康寄遙等大居士的捐助護持下，他們又重振隊伍，進行軍事訓練，組建僧伽戰地服務團，再一次出現在前綫戰場上。

上海僧侶救護隊是當時佛教護國的榜樣，是僧青年為國效力的典範。但是，它的過早夭折也令很多僧青年感到失望，人們紛紛尋找原因。有的人認為這是由於救護隊在經濟不獨立，因而受控於上海的慈聯會。樂觀强烈譴責了武漢和上海兩地佛教界麻木不仁、故意扼殺僧侶救護隊的罪狀。雖然說僧侶救護隊本身在工作和組織方面也暴露出不成熟之處，但是，樂觀法師認為，倘若當時的佛教界，無論是居士還是僧團能深明大義，對宏明法師所遭受的誣陷稍加同情，勇敢地站出來主持公道，便有可能挽救救護隊解散的厄運。僧侶救護隊已經取得了很大的成績，它的繼續存在，有可能會改寫中國近代佛教歷史，可能會為當代的佛教改革開闢一條新路。樂觀法師還分析了宏明法師和佛教居士界領袖人物之間的私人恩怨關係，他認為，這種關係其實代表了當時叢林寺院與在家居士之間的普遍矛盾。就「宏明事件」本身而言，政治的誣陷和政府的枉法似乎也是促成救護隊早夭的原因之一，但是，樂觀法師並不認為僧侶救護隊的解散在多大程度上是由於國民黨政府對宏明法師的虛假指控而造成的。他不但沒有就此批評政府和政府一些官員的官僚作風，反而極力稱讚其釋放無故被監禁三個月的宏明法師為「賢明」之舉。此外，他還指出，救護隊解散之後，投奔共產黨的僧人戕害了國民黨政府和佛教的利益，並為此深表可惜。

樂觀法師的這些觀點表明，在當時部分僧青年中，效忠國民黨和服務國家是一致的。在當時政黨、政府和軍隊不分家的情況下，無條件維護和支持國民政府就是愛護國家的重要因素之一。許多像樂觀法師一樣的僧青年，把熾熱的民族主義和愛國主義集中於對國民政府的效忠方面。在對宏明法師事件的態度上，人們不禁會懷疑和思考樂觀法師的民族主義，或具體地說，佛教民族主義的真實內涵，也就是說，民族主義是不是僅僅限制於支持和維護國民黨政府。作為

一名國民黨黨員的樂觀法師，自然而然地表現出他對國民黨的維護和對共產黨的批評。就那些前往延安的僧衆來說，他們加入由中國共產黨領導的隊伍，仍然是在抗日，這對中華民族的抗戰救國來說似乎並沒有甚麼損失，當然，這對國民黨來說可以說是一個不幸。

上海僧侶救護隊於1938年9月在漢口解散後，樂觀法師輾轉廣州、長沙，最後來到祁陽的軍政部第一七零後方醫院工作。一年多後，院方保送他到重慶中央訓練團接受訓練。1939年12月，樂觀法師來到重慶。在等待下一期訓練開始期間，他寄居於又名獅子山的慈雲寺。慈雲寺作為重慶最大規模的寺院，由四川軍閥劉湘捐資修建，寺內有百餘間房舍，有常住僧一百多人。當國民政府西撤、遷都重慶時，當地的許多寺院或部分或全部為政府、軍事乃至社會團體所佔據，僧尼或被趕出寺院，或被安置於寺院一角，他們被告知這是國家的需要。在此抗日戰爭的關鍵時刻，作為國家公民的僧尼理當為國家分憂，在各個方面協助政府。當時的慈雲寺內就駐有三個這樣的機構，它們分別是巴縣團管區司令部、陪都空襲聯合辦事處南岸分處，以及三民主義青年團南岸分團部。寺院裏的僧衆退居寺院背後的一個小院，與其他單位共用寺院的前院和其他許多地方，因此，常有矛盾發生。

三民主義青年團南岸分團的書記長叫張鐵魂，是一名基督徒，對佛教徒、特別是出家人難免抱有成見。他指責慈雲寺裏的僧衆只知念經超度死人，整日無所事事，不知救國圖存。因此，他向寺院方丈澄一和尚和監院覺通法師建議，讓他來把僧人組織起來，成立一個「和尚服務隊」，由他來領導，為保衛國家出力。他要求寺院交出常住僧衆的名單，以便登記辦理手續。寺院裏的僧衆都心裏明白，張鐵魂想成立和尚服務隊為國家效力只不過是一個藉口，其目的是為了佔領現在僧衆居住的後院。但是，礙於舉國抗戰至上的形勢，他們擔心如直接拒絕了他的建議，慈雲寺的僧衆有可能被扣上不抗日或叛國罪名，乃至完全被趕出寺院，這在抗日戰爭時期的國統區是常有的

事。根據《海潮音》的報導，在第三區，就有數十座寺院被政府佔有，僧人被逐出寺門，其理由就是他們不能在此非常的抗日戰爭時期為社會和國家作任何貢獻。[58]

正在慈雲寺僧衆為此一籌莫展的時候，樂觀法師來了。住持澄一法師把事情的前後告訴了樂觀法師，並請他拿個主意。在瞭解了情況以後，樂觀法師認為張鐵魂的觀點沒有錯，在此民族危亡之際，所有中國人都應當站出來抗戰保國，僧人亦不能例外。僧人應當支持政府，承擔自己的公民義務，為民族分憂，積極參加抗日戰爭。不過，他也認為僧人應當保護自己的寺院，警惕那些利用政局混亂和軍隊武力侵佔佛教財產的企圖，拒絕敵視佛教的無理要求。樂觀法師對寺院的僧衆說：「我說張鐵魂這個意思，以我佛慈悲立場，原不能反對，至於怕將來受他的控制，最好你們寺方自動組織起來，這可使他開不了口，除此以外，就找不到辦法。我覺得我們佛教僧徒在這時候，應當去找機會為國家民族作一點貢獻，將來抗戰勝利以後，我們也有詞可說，否則，將來勝利之後，政府和社會要來同我們算帳，那時我們的本錢利錢都保不住了。」[59]

樂觀法師建議，寺院僧人應自行組建一支僧伽救護隊，這樣不但可以避免落入張鐵魂的圈套，又能展示佛教對國家的積極貢獻。另外，樂觀法師認為，建立救護隊，青年僧衆還可以免除兵役。這或許並非樂觀初衷，僅僅是對當時寺院保守派僧侶關於組建救護隊的一個解釋。因為其後不久，樂觀就建議重慶政府徵募僧侶入伍，開赴前綫作戰。樂觀認為，這是一舉多得的事。國民黨政府已經決心持久抗戰到底，而非速戰速決，戰爭不會在短時間內結束，重慶作為中國的首都不可避免將成為日軍轟炸的主要目標，在這一情形下組建救護隊尤為重要。當時慈雲寺裏的僧衆和全國其他多數僧衆一樣，過着一種與世隔絕的生活，他們對現代社會和政治的變化不聞不問，只一心一意參禪打坐，專事經懺佛事。在樂觀法師到來之前，慈雲寺的部分僧人可能並不太知道外面的抗日戰爭，即使知道了，也不會太

感興趣，更沒有精力去管閑事了。但是，現在他們不得不重新思考這樣一個問題，那就是不參加抗日就無路可走。經過反復商議後，他們都覺得組建僧伽救護隊是當前解決問題最明智的方法。

雖然大家都同意成立僧伽救護隊，但是如何組織或由誰來組織還是一個問題。澄一和尚希望樂觀法師能幫忙籌建，樂觀法師答應了，但重申一旦中央訓練團開學，他就會離開。後來，他把這件事告訴了當時在重慶任賑濟委員會副委員長的屈映光先生，並請求他的幫忙。屈映光先生建議樂觀法師放棄到中央訓練團訓練的機會，全力投入救護隊的成立及以後的工作。經過一段權衡和思想鬥爭，同時也由於澄一和尚等人的一再熱情挽留，樂觀法師決定放棄自我進修的機會，全身心地幫助籌建救護隊。最後，澄一方丈委托樂觀法師同張鐵魂交涉，向他通報他們的決定。當時的樂觀法師一直穿着軍隊制服，而且他又具有國民黨黨員的身份，所以在和張鐵魂的交涉中非常順利。張鐵魂贊同樂觀法師的主張，並答應在必要時幫忙協助。

在大家的共同努力下，慈雲寺僧侶救護隊正式成立。樂觀法師把寺裏的僧人召集起來開會，選出20歲以上40歲以下的年輕力壯的青年僧人六七十人，分組成三個隊。澄一和尚任總隊長，樂觀法師和覺通法師任副隊長。在屈映光先生的幫助下，重慶市空襲服務救濟聯合辦事處馬上給予備案註冊，並贈與三十副擔架、三十個救護包和六百元籌備資金，還答應救護隊成立以後即派醫官前來指導訓練。與上海僧侶救護隊不同，慈雲寺僧侶救護隊員都是僧人，而且身着軍服，並佩有隊旗。每一位隊員每月有一元津貼，澄一和尚和覺通法師表示他們為盡義務，不領津貼；樂觀法師每月有五十元的活動費用，並且被聘任為慈雲寺堂主班首之職。接着大家忙着編造名冊，縫制隊員救護服裝，製作隊旗，以及刻印信、立規則等，經過半個多月的籌備，一切就緒。

1940年3月18日，綉有「佛」字的慈雲寺僧伽救護隊隊旗在寺院前迎風招展，慈雲寺僧侶救護隊正式成立。成立典禮會堂設在大雄

寶殿。全體救護隊員，一律身穿綠色救護敞口制服，頭上戴着青天白日「佛」字軍帽，排隊站立在大雄寶殿裏面的兩側。大殿中央有釋迦牟尼佛像、孫中山照片、國民黨黨旗以及中華民國國旗。數百名來自國民黨、政府各部、軍隊、警局、學校以及社會各界組織的代表參加了成立典禮。成立大會由澄一和尚主持，但是由於他不會讀誦「總理遺囑」，故由樂觀法師代替。接着，全體僧衆唱誦「佛寶讚」以代替國歌。典禮中，各黨政軍警機關的代表發了言，他們高度評價了僧衆的愛國行動，鼓勵他們為國盡責。典禮後，慈雲寺以素齋招待各方代表。

翌日，重慶《新民報》以醒目標題刊登了一篇題為〈脫下袈裟換戰袍〉的新聞文章。文中提出，在此全民抗戰的時刻，出家僧人本着「不捨世間，不離世間」的精神，不願再寄生於社會；他們脫掉袈裟，換上軍裝，走出寺門，開始為國家自由和獨立而戰鬥。文章讚揚了僧人為了衆生勇於犧牲自我利益，把自己的一切奉獻給國家的精神。文章援引了澄一和尚在開幕典禮發言中的一段話：「天地同心，萬物同體，人衆同胞，沒有國，就沒有家，我們和尚的家就是我們的國，所以我們不特要有國家種族思想，而且在我們作了救護隊之後，還要有恒心耐苦的決心和行動。」[60]同年4月2日，重慶《商務日報》刊登了一篇題為〈赴湯蹈火的釋迦弟子〉的文章。文章指出，戰爭是全中國人民的大事，不分黨派男女。廣大僧衆認識到國家興亡與佛教存亡的緊密聯繫，不願靜守在寺院陪伴青燈古佛，而開始投身於救亡圖存的抗戰工作。他們眼睜睜地目睹了自己的寺廟在敵人的炮火中被摧毀，他們的同參在戰火中喪生，因此意識到念經聲阻止不了敵人的炸彈，禮佛拜懺擋不住敵人的大炮。因此，人們將看到：「一批一批的〔僧侶〕脫去袈裟，換着戎服，由經堂走上戰場；丟掉木魚，扛上擔架，雖因他們受持佛的淨戒，不能到前綫上去衝鋒陷陣，而救護受傷將士同胞之慈悲工作，確為應盡之責任。」[61]

戰爭給佛教寺院帶來新的氣象，也給長期居住在寺院裏的僧人

瞭解和參與世間帶來活力。慈雲寺自從組建僧侶救護隊後，到處張貼佛教抗戰標語，僧衆之間不再以師兄弟，而是以「同志」相稱。這些變化經媒體的傳播，在社會上產生了深遠的影響。社會各界開始讚嘆僧人的新氣象和新面貌，稱呼他們為「同志」而不再是「寄生蟲」了。重慶《商務日報》的記者在慈雲寺採訪的過程中發現古老的寺院煥發出青春活力。當他來到僧侶救護隊的辦公室時，記者驚奇地發現，他要找的樂觀法師身着軍服，言行舉止完全像一個軍官。樂觀法師身上既沒有披袈裟，手上也沒拿念珠，口中也沒有喃喃有聲地念「阿彌陀佛」。除了他剃光髮的頭上隱隱約約露出幾粒香疤跡象外，再沒有一點特徵可以讓人認出他是一個出家人。在他的辦公室內，懸掛着孫中山、林森和蔣介石的肖像，卻不見釋迦牟尼佛像。肖像的兩旁掛着兩面鮮艷的黨旗和國旗。牆壁上貼滿了救護隊員須知以及應守規則，另外還有一些釋迦牟尼佛、孫中山以及蔣介石的語錄標語。

慈雲寺僧侶救護隊成立典禮之後，僧衆立即開始軍事訓練以及醫療和政治學習。重慶市空襲服務救濟聯合辦事處派來了周立信醫生擔任訓練醫護常識。新編某師一旅二團派人前來訓練軍事常識，巴縣團管區司令部派員前來訓練政治常識。《商務日報》的記者這樣描述他們的訓練情況：「該隊成立後，七十名壯僧，儼然沙場戰士，一律草綠色敞口軍裝，腳穿草鞋，一樣戴着軍帽，帽沿上釘着一個黨徽，裏面出一紅色『佛』字，那般壯僧，着上戎裝後，都是雄糾糾的活潑姿態……他們上一個月課，受的是醫護訓練，每日二小時的課堂，他們均覺津津有味，學習頗為專心，現在包紮的手術已經熟習了，並已於上月三十日開始軍事常識訓練，每日清晨五時，下午五時，在羊角灘上操練，稍息立正的機械動作，他們不覺得累贅，一樣流露出威武之氣，他們的軍事訓練，定為一月，期滿，再訓練一月政治常識，以後只要在重慶的周圍發生了空襲，他們就會不顧生死的跑去施救，真正實踐佛祖『捨己救人』的精神。」[62]

起初，重慶市空襲服務救濟聯合辦事處規定，慈雲寺僧侶救護隊只能在本寺所在的南岸進行救護工作。也就是說，即使北岸遭受了敵人的轟炸，在沒有請示之前，他們也不得過江救護。每當日本飛機來轟炸北岸時，救護隊員即打電話請示工作，但總是無人接聽，因為重慶市空襲服務救濟聯合辦事處人員可能早已經進入防空洞躲避起來了。隊員們也只能隔岸觀火，嘆息不已。1940年6月12日，日軍再次大規模空襲重慶，一隊日軍飛機轟炸了慈雲寺正對岸的城市，兩岸上空立即警報大作，救護隊員可以清楚地看到對岸炸彈飛濺，房屋在濃煙和烈火一批批地塌陷的情景，甚至可以聽到的百姓奔走逃命呼救的聲音。看到和聽到這驚心動魄的場面，衆僧侶救護隊員決意無法再等待下去了，他們一致決定趕快渡江救人。

沒等警報解除，也沒有再等待命令，救護隊員扛着擔架藥包，蜂擁趕到江邊。這時，第二批日軍飛機又俯衝過來。他們跳上兩條早已預備的渡船，奮力向對岸划去，及至江中，敵機群已經飛到他們的頭頂，並已發現了救護隊員的目標，隨即就是一陣狂轟濫炸。一枚炸彈就落在一船身後，爆炸激起水柱，直衝天上，高達數米，樂觀法師大聲呼叫說：「大家努力划啊！這樣的死，是光榮的死。」隨即，大家齊聲唱起《義勇軍進行曲》。剛剛划到岸邊，第三批敵機橫衝過來，樂觀法師命令大家立即散開，敵機從他們頭上呼嘯而過。樂觀法師這樣描述當時的場面：「想不到第三批日機又到，三個小隊的日機，成品字形從我們後面飛來……我馬上叫大家一齊臥下，這時，但見日機在我們頭上把它的翅膀左右搖擺，投下一顆顆炸彈。此刻我們這一百多人民無處逃避，只好是閉上兩眼，默念觀音菩薩，等候光榮的死亡。一會兒，耳邊只聽一大陣爆炸聲，真是天崩地裂，有幾枚炸彈，落在我們四周，我們全都震昏過去，醒轉來後，面前是一片烟霧籠罩着，一股火藥氣息，令人作嘔。大家爬起來檢查一下，幸好都未被炸傷，這是觀音菩薩的感應，救了我們這一群和尚。」[63]

隨後，救護隊員們趕緊站起來，立即衝進濃烟烈火中搶救受困人群。眼前的一切使他們驚呆了，受傷的婦女兒童，斷臂折腿，血流如注；有的人身上已然着火，炸飛的屍首遍布四處，無從辨認。許多救護隊員從未見過如此血腥的慘烈景象，他們極力口誦阿彌陀佛，以平復恐懼的心情，然後又忘我地投入救死扶傷的工作之中。他們替傷員包紮傷口，送治傷員到附近安全地區，重傷者抬到醫院救治，初試身手，卻能井井有條。當他們把許多受傷群衆從火海中救出來後，空襲的警報才剛解除。這時，其他救護隊也紛紛趕到，加入他們的行列。他們從早開始一直忙碌到晚上，共救護了重傷員135人，輕傷員76人。這個數目在樂觀法師的三篇文章中有不同的記載，一說是共25人，一說是共123人，輕傷20人，其餘都是重傷。

慈雲寺僧侶救護隊的救護事跡一下子傳開了。有許多人曾看到他們在江中受到敵機轟炸的場景，都為他們奮不顧身救人的精神所感動。太虛大師當時也到了獅子山防空洞，對他們視死如歸的作風大加讚許，特地把他出國剩下來的六十元拿出來犒勞隊員。第二天，敵機又來轟炸，同樣地，救護隊員們沒有再等待命令，率先來到被炸地區，救出更多的受難群衆。當天下午，重慶市各大小報都用〈僧侶英勇搶救難胞〉和〈向和尚看齊〉等為題，介紹了救護隊員的工作，對他們不待警報解除就冒着危險救人尤加稱讚。1940年6月17日，蔣介石在廣播講話中，特別表揚了他們忠誠英勇的犧牲精神。從此，重慶市空襲服務救濟聯合辦事處批准他們可以在空襲時不經同意前往各處開展救護工作。1940年7月9日，蔣介石頒發銀質鍍金「青天白日」獎章給那些在空襲期間勇於救護的單位，僧伽救護隊共獲獎章三十六枚。除了救護工作，隊員們還參加了遊行大會、檢閱大會，以及爬山抓漢奸運動大會等抗日活動。同時他們也開展了「傷兵之友」運動，全體隊員禁食一日，所得之錢交給政府，並積極響應「捐獻佛教號飛機」的運動，把自己的錢捐贈給抗戰將士。

與其他救護隊不同的是，慈雲寺僧侶救護隊的費用一概由慈雲寺

負責，甚至包括救護隊員的零花錢，他們生活清苦，卻從未要求施捨或政府幫助。同時，他們並沒有忘記他們的身份，也沒有放鬆自己的宗教義務。他們照例參加叢林中早晚二時功課，以及其他法事活動。有時在工作了一天後，回到寺院仍參加當日佛事活動。慈雲寺與其他古老寺院不一樣，雖然是個大廟，但並沒有固定資產，如寺田等，寺內僧衆全靠經懺和超度死者的佛事活動來維持自己的日常生活。樂觀以幽默的口吻，但不無自豪地講述道：「為了要充實我們的肚皮，養足我們的氣力，只好拿木魚敲，為人家念經拜懺，換點錢來吃飯，我們一面為人家超度死人，一面要救活人，天天不是為死的忙，就是為活的忙，遇有空襲，就脫去袈裟，扛起擔架，提起藥包往外面跑，沒有空襲，就披上袈裟在廟裏念南無。所以我們每個人每天是穿着兩套不同樣的衣服，裏面是戎裝，外面是大袖袈裟，從朝至暮，大家都沒有休息的時候，有時半夜深更都要出動，身體上雖然很勞苦，精神上卻很愉快。」[64]

像樂觀法師這樣的僧青年，曾經極力反對經懺佛教或死人佛教。然而，現在慈雲寺的僧衆，包括他自己也舉行超度死者的佛事，並用這些收入，一方面維持自己獨立的物質生活，另一方面達到參與抗日、拯救生命的目的。作為傳統僧伽的一員，他們繼續從事經懺佛事；作為抗戰時期的公民，他們又要從事救護工作。因此，度死和救生結合為一，成為他們的日常工作。他們的僧服之下就是「戰袍」，脫掉僧服就可以走出寺院，投身到救護工作中去。這樣，保衛國家和信仰佛教之間的衝突，通過他們的這一實踐得到化解而重新獲得統一，並且可以相輔相成。正由於慈雲寺的僧侶們通過經懺來維持生活以及進行救護工作，因此，他們的工作能夠獨立而不受其他團體的限制。不同於上海僧侶救護隊受制於上海的慈聯會，最後因經費問題而解散，慈雲寺僧侶救護隊自食其力，雖然說他們的生活十分清苦，但他們的精神卻很振奮，充滿了工作熱情。

慈雲寺僧侶救護隊在救護等方面取得了很大的成績，得到了政府

和社會大衆的認同和讚賞，然而，作為佛教界的一件新生事物，它在組織運作過程中總是遇到諸多困難和阻礙。不久，常住僧衆與借住慈雲寺的其它團體之間的衝突也日益加深。首先，巴縣團管區司令部是駐紮於慈雲寺的三個單位之一，佔用寺院房屋二十多間。然而，該機關還向寺院方面提出，要佔用更多的房間，特別是要佔用僧衆每天過堂吃飯的齋堂。齋堂對於終生素食的出家人來説是非常重要的，一旦讓給或同那些吃肉喝酒的人分用，會給以素食為生的出家人造成很大的不便，乃至使他們無法在寺院繼續生活下去。雙方爭持不下，該機關揚言要用武力奪取齋堂。樂觀法師隨即帶領僧衆關閉寺院大門以示抗議，拿起擔架當武器，決心奮起保護齋堂和自己的權利。由於慈雲寺僧侶救護隊在當時的重慶已經是聲名遠播，巴縣團管區司令部意識到這樣爭執下去，可能引發事態擴大，對自己不利，故派人求和，從而放棄侵佔更多廟產的念頭。

就在大家共同經歷來自外界的考驗之後，僧侶救護隊內部的矛盾又逐漸浮出水面，最後，樂觀法師不得不辭去副隊長一職。當初，救護隊成立時，慈雲寺方丈澄一和尚任隊長，而實際上隊務工作則完全由樂觀法師統籌安排。在那個宗派傳承、門戶觀念依然十分嚴重的時代，寺院的財產及行政權力必須由本寺傳法弟子掌管和繼承。任何外來僧人膽敢覬覦住持一職將可能遭到本院僧衆群起攻擊，乃至驅逐。慈雲寺正是這樣一個子孫叢林。樂觀法師在寺院的位置大有喧賓奪主之嫌，甚至被認為對澄一和尚方丈一職構成威脅，故受到部分寺院僧人的孤立和排擠。另外，樂觀法師的激進思想，以及他「不僧不俗」或「半僧半俗」的身份，也可能構成慈雲寺乃至整個重慶市僧衆對他不信任的原因。

根據樂觀法師的記載，慈雲寺僧侶救護隊直接受重慶市空襲服務救濟聯合辦事處南岸分處領導。其中有一位姓陶的專員，因為名字未能隨僧侶救護隊的事跡而在報章上出現故而懷恨在心，挑撥樂觀法師同澄一和尚之間的關係，迫使樂觀法師辭職。隨後，澄一和尚在

《中央日報》上刊登了一個啓事，說明樂觀法師現已脱離慈雲寺僧侶救護隊，並表示救護隊對樂觀法師的一切行為概不負責。辭職以後的樂觀法師依然住在慈雲寺，準備到中央訓練處報到。在此事件發生之前，也就是1940年5月28日，樂觀法師在政府有關部門的示意下寫信給社會部，建議以慈雲寺僧侶救護隊為基礎，擴建重慶僧侶救護隊。[65]樂觀法師認為，日本利用佛教侵略中國，中國政府也應運用佛教抗日，組織佛教抗日力量。在信中，樂觀法師强烈批評了當時重慶富有寺院的腐敗情況，以及僧衆自私自利、不關心抗日大事的思想和行為。因此，他極力呼籲政府出面整飭寺院，清除無所作為的僧尼，妥善利用佛教財產，喚起僧尼保衛國家的熱情。

樂觀法師認為，中國僧侶抗日熱情低落、進展遲緩，重慶一些大寺院結交權貴、逃避軍訓。僧衆內部無組織無紀律，一盤散沙，許多僧衆對抗日戰爭袖手旁觀、無動於衷。針對這一狀況，樂觀提出以下五項建議：建立僧衆救護團到前方或在後方為抗日服務；徵收僧侶為預備警察部隊；建立培訓班訓練僧侶從事手工藝品的生產；成立供僧衆學習語文的學校；建立以寺院為中心的僧伽消防隊。樂觀法師主張，以上各項可先在重慶地區實踐，然後在全國各地推廣。這樣，一旦四十多萬中國僧衆共同投身抗日，勢必大大增强中國的戰鬥實力。當然，樂觀法師也表示，中國僧侶一般都懼怕參戰，也不願到軍隊服務，長期以來，他們閉守自封，偏執狹隘，思想頑固，一貫不喜歡服從行政命令。他的前兩項建議可以為僧衆參軍、直接參與戰爭做好心理上的準備，營造氣氛。同時，樂觀法師也意識到，作為一個外來僧人，他在重慶佛教界沒有任何基礎，所以，他希望得到政府的支持，授予他組建僧侶救護隊的權力，這樣，他就可以推行僧衆抗戰大計。

很明顯，這些提議正是政府的希望，但就當時的重慶佛教界來說，這似乎是一件非常難以具體落實的事。這樣一個多月過去了，樂觀法師仍然沒有收到任何回應。1940年7月5日，樂觀法師再一次

致信社會部，修改了他關於擴充慈雲寺僧侶救護隊的建議。不同於前一封信，這一次，他盡量避免批評重慶佛教界，特別是各大寺院的諸山長老，同時也收斂了他的激進語氣和強烈熱情。相反地，樂觀法師强調了佛教的慈悲思想與救護工作之間的關係。他提議，從重慶各大寺院徵收一百名僧人，與慈雲山救護隊原有的六十名僧人合併，新編為重慶僧伽救護團。他的這一新建議引起了社會部官員楊其的注意，楊其向部長穀正綱作了匯報，他們最後決定於7月25日邀請黨政部和佛教界相關機構派員商討辦法。這時，樂觀法師已經辭去慈雲寺僧侶救護隊的行政工作，也受到參加會議的邀請。商討會上，黨政當局的官員要求樂觀法師來組織籌備相關事宜，樂觀法師接受任命，但希望能在救護隊的籌備工作完成後即退出。大會同時推舉澄一、昌仙、本先、本覺等七位法師為籌備委員，救護隊的活動經費由政府部門和各大寺院共同負擔。為了具體落實，重慶市黨部和社會局特別派專員到各大寺院進行說服工作，要求大家齊心協力，奉獻抗日大業。會議最後決定慈雲寺僧侶救護隊改編為重慶僧侶救護隊第一分隊，華岩寺為第二分隊，江北及市區各佛教寺院的僧衆組成第三分隊。救護隊的費用由重慶各地的佛教團體共同負擔，不足部分可向國家申請。救護隊的工作就是負責訓練僧衆，籌募資金，辦理隊員服裝、用具、藥品的購備以及救護等。[66]

整個籌備過程充滿了各種困難和矛盾。以澄一和尚為首的地方佛教界勢力不滿意樂觀法師的獨斷行為，認為這樣可能會徹底毀滅重慶佛教，故而一再從中阻撓他的工作，黨政當局也意識到這一點。最後，樂觀法師請辭籌備主任，邀請羅漢寺退居定九和尚出面主持工作。這樣，直至8月底，籌備委員會才公布了救護隊的成立和工作計劃。直至9月中旬，重慶僧伽救護隊才正式投入工作。此時重慶已經是霧季，經常大霧瀰漫，日本飛機減少了空襲轟炸，從而救援工作也略有減少。樂觀法師無法整天閑坐在寺院，同時也意識到周圍僧團保守勢力對他的孤立態度，覺得重慶也不是久留之地。1940年9月中

旬，樂觀法師同其他三位青年僧商量，決定組織中國佛教國際步行宣傳隊，前往緬甸進行抗日宣傳。[67]1941年緬甸陷落後，樂觀法師重返重慶，繼續在慈雲寺參加救護隊的工作。

日本人佔領緬甸後，從印度經喜馬拉雅到昆明的公路成為國外軍事和糧食等物資運送中國的唯一路綫。為了聯合國際力量共同抗日，中國政府決定派遣三個師的軍力援助印度，同時號召有志青年隨軍奔赴海外報效國家，擔任供給和運輸軍用物資的工作。樂觀法師和二十一名原慈雲寺僧伽救護隊成員報名參加了運輸部隊。根據當時的政策，國民政府將為每個赴印士兵的家人補助5000元，樂觀法師等以國為家，便將這些錢如數回贈給國家。他們的行動得到重慶各界的一致讚揚，紛紛贈送錦旗以示鼓勵。中央社為他們發出專電，陪都各大小報章也爭相報導他們的消息。

1944年1月1日，參加運輸部隊的僧衆們正式入營受編，慈雲寺為他們舉行了簡單而又隆重的歡送儀式。當天正午，留下來的僧侶救護隊員列隊相送，陪都各團體均派代表參加送別會。澄一和尚為僧侶運輸隊員一一披上紅花。在一陣鞭炮聲和歡呼聲中，他們踏着軍樂的節拍離開了山門。三天後，他們踏上萬里征途，出發前往印度。這些僧侶運輸隊員同其他中國士兵一道出生入死，活躍在緬印邊界，與敵人展開了殊死的戰鬥。雖然環境惡劣，但他們仍堅持素食，並且堅持佛教戒律。據樂觀法師的報導，儘管他們身着戰袍，但他們不去娛樂場所，而是經常在空餘時間拜訪當地寺院，向當地的居民介紹中國佛教及其現時情況。後來，他們中間的印宏、聖亮和光華三位法師在一場戰鬥中不幸犧牲，其餘的人直至1945年抗戰勝利後，才又一次返歸重慶。

慈雲寺僧侶救護隊是在非佛教人士的壓力與「新僧」的敦促下產生的。在此之前，慈雲寺裏的僧衆同當時中國各地的僧衆一樣，整日只知念佛誦經、超度亡靈，對寺外轟轟烈烈的抗日戰爭不聞不問。然而隨着時局惡化，他們這種置身世外的生活再也無法持續下去，也

被捲入中國人民抗日戰爭的洪潮。無論他們的抗日救國行為是自願還是被迫，亦或出於我保護，慈雲寺僧侶救護隊的成立及其工作具有強烈的時代意義和深遠影響。他們一邊念「阿彌陀佛」、從事經懺，一邊又此此收入為經濟基礎，來進行救護工作，幫助活着的人。他們的工作不但重新樹立了佛教在社會的良好形象，而且促使僧人的精神面貌煥然一新，從此，他們的生活與當代的抗日戰爭緊密地聯繫在一起，成為近代中國人民抵抗日本侵略的一部分。僧衆參加抗日戰爭本身是一件前所未有的新生事物，故而在實踐中遇到許多問題是可想而知的。樂觀法師與重慶僧衆的矛盾凸現了「新佛教」與「傳統佛教」共存的複雜而艱難的關係。慈雲寺乃至整個重慶佛教界排擠樂觀法師的事實，說明一些傳統的佛教僧團並不完全同意部分僧青年一切為了國家、為了抗日的思想。在特定的歷史因緣下，佛教徒參加抗日是大勢所趨，但是，大多數僧衆並不像部分僧青年所宣傳的那樣，他們並不希望無條件或以犧牲佛教的代價來實踐抗日。同時，抗日戰爭也暴露了傳統佛教叢林中的種種弊端，但是，即使是當時的國民政府，也無法忽視，更談不上改造這種强大的傳統佛教，而不得不一再向這種勢力妥協，更何況是少數「新僧」。這從另一個角度也可以說明中國近代佛教改革的艱難性和複雜性。

五

僧伽從軍和游擊戰爭

1936年底，中央政府呼籲僧侶參加軍訓，當時，大批僧尼懼怕被徵募入伍，紛紛提出反對意見。政府後來作出承諾，僧人軍訓後僅從事救援工作，不會被徵收入伍到前綫去作戰。然而，隨着抗日戰爭形勢的不斷惡化，1939年4月19日，中國政府行政院頒布公告，決定徵收僧尼參加前綫抗戰。公告說：「查人民依法有納稅及服兵役工役之義務，為中華民國訓政時期約法所明定，設因種族宗教關係而有所例外，深恐減削全面抗戰力量，茲為體恤邊疆民族起見，經由本院核定，蒙藏僧衆應準緩役，漢族僧人仍須照國民兵役，以免壯丁借圖逃避，影響役政。至納稅義務與兵役義務性質不同，凡屬中華民國人民，應一體遵照國家法令辦理，並已令飭軍政財政兩部分別轉行有關機關遵辦。」[68]

這一命令立刻遭到很多佛教徒、特別是四川僧衆的反對。最後，軍政部發出通知，同意免除漢僧兵役，但要求他們必須迅速組織救護隊，以便備用。但是，政府要求僧人從軍的命令也得到部分僧衆的積極支持，他們互相鼓勵，決心放棄佛教清規戒律、積極參軍。心愷法師在《海潮音》上發表文章，公開表示對政府公告的支持。他說，漢族僧人在中國歷史和文化上曾有光榮的一頁，但以戒律廢弛、自身不振，遭到國人的誤解和鄙視。現在，政府重視漢

僧，依國家法令，由救護工作，進而令服兵役，同其他人民一樣，保護國家。僧人亦是國民一分子，自當遵行法令，從軍服役。但是，心愷法師同時也向政府提出若干建議，使得僧伽服兵役的工作能正常進行，同時也能使他們享受公民應有的權利。首先，僧伽服兵役時應有特殊的組織，使他們的軍事生活有別於其他軍人，而起到特殊的模範作用，以此光顯佛教，鼓舞中國人民的抗日意志。其次，僧伽服兵役顯示了國家法律的平等性，因此，政府應同時承認僧衆的政治地位，禁止侵奪寺產、欺壓僧尼的一切不法行為，切實保護寺廟財產和佛教文化；政府對一般服兵役者的家屬都有優待和照顧，而漢僧都是過家庭式叢林生活，因此在部分僧衆服兵役期間，其他僧衆的待遇和保護，應與普通國民一體。最後，心愷法師主張，政府部門應制定政策，區別對待服兵役和不服兵役的僧伽，這樣，在抗戰勝利後，在國民和佛教權力和待遇上應有嚴格的差別，以資鼓勵僧伽從軍活動。[69]

雖然中央政府取消了强迫僧伽從軍的命令，但是，仍有一部分僧人自願離開寺院，脱下袈裟，換上戰袍，走上抗日前綫。他們相信，保衛國家正是他們應當恪盡之責，有人甚至主張，僧人的義務就是與魔鬼作戰，他們本來就是士，而日本侵略者就是魔鬼。福善法師依據《法華經．安樂行品》，説明佛陀於三界中，喜見賢聖軍與五陰魔、煩惱魔、死魔共戰，有大功勛，滅三毒，出三界，破魔網。僧是佛子，故應是堅强勇敢的戰士，只有能勝魔，才能算完成僧伽應該完成的任務。魔有多種，有憂惱身心的魔，亦有破壞國家安寧和人民幸福的魔，作為戰士的僧人，需要降魔才能進一步學佛乃至成佛。福善法師最後説：「故為僧是大丈夫事，〔非〕世間〔事〕相所能，必須立大志願，有大毅力，能為一切良善人類生類的前鋒戰士，集合成善無不備、惡無不摧的賢聖軍，以最大的堅毅精進，克服最大的困難障礙，達成降伏內在的外在的一切惡魔之任務，非羸劣者所應濫厠。」[70]

早在抗日戰爭爆發之初，一些曾參加僧訓的青年僧人就紛紛從軍。1939年7月，大竹縣僧伽獨立救護訓練隊畢業，空和、達禮、身竣和聖修四位僧人當下志願到前方殺敵，他們的要求得到政府部門和佛教界的普遍支持。當地政府和社會團體學校紛紛舉行盛大的歡送會，鼓勵這四位僧青年在前綫努力殺敵。1940年以後，中國的抗戰進入了最為艱巨的階段，日軍加緊侵略、瘋狂轟炸，政府鼓勵全國知識分子從軍，到前綫去保衛國家。1942年，政府又以「一寸河山一寸血，十萬青年十萬軍」為口號，激勵知識青年從軍，全國青年從軍運動如火如荼地在抗戰區展開。當時，重慶、成都、昆明、湖南、貴陽等地的僧青年明知軍政部有漢僧免兵役的規定，但是，他們中的許多人還是都紛紛請纓從軍，毅然決然地脱下袈裟，換上軍裝，與全國知識青年一道，並肩抗敵。在重慶的一個兵役報名站，曾出現太虛大師的漢藏教理院的學生與諦閑法師旅渝的學生不期而遇的場面，一時成為抗日佳話。1942年9月，成都普濟禪院的青年僧智能主動向當地的軍管部門要求去戰場上殺敵，他的熱情得到政府的鼓勵，經過一段時間的軍事訓練，即前往戰場。[71]同年11月，重慶巴縣的光明和海芳兩位比丘尼亦前往軍管部門報到入伍，效力國家。1938年，一批在武漢的比丘尼參加了保衛武漢的救護工作。當武漢被日軍攻佔後，她們更脱下僧袍，換上軍裝，與中國軍隊一道轉戰其他地區，活躍在抗日前綫。1945年，成都漢藏教理院的學生電告全國佛教學院的學僧，鼓勵大家積極回應政府號召，踴躍參軍抗日。同年，漢藏教理院的學生慈能、果全、聖旭，以及重慶羅漢寺僧續印等，報名從軍，共同奔赴前綫。[72]顯明法師是民國高僧諦閑法師的高足，早年畢業於東北大學文學系，歷任寧波觀宗寺弘法社和香港弘法社主講，以及廣西省佛教會副理事長。他響應知識分子從軍的呼籲，脱掉袈裟，換上軍裝，在重慶市各佛教界的歡送聲中，登上了抗戰的征途。

1945年1月，華西佛學院繁輝、心常、慈淨、能富、正法、演明、昌法、源教等八名年輕僧人應征入伍。臨行之前，他們公開發

布了《華西佛學院學僧從軍宣言》，呼籲中國僧侶共同承擔歷史和民族振興之己任。宣言重申：「當此國難空前的今天，我們要爭取自由而反抗外來的侵略，必須表現空前未有的精誠團結，不惜任何自我的犧牲，打破一切種族宗教的成見，拿全副的力量來應付頑敵的魔力，才能保持光大民族的生存，完成抗建的大業。」[73]宣言認為，中華民族到了生死存亡的緊急關頭，中國人民飽受戰火災難，痛苦莫言，而日本軍閥吞並中國的野心依然如故，因此，只有所有中國人民團結一致，用武力才能把他們驅逐出國，否則無以救國救民。武力救國就是要求全國人民用自己的鮮血洪流去浸息敵人的炮火。宣言堅稱，作為中華民族一分子的僧青年，他們受過中國文化的洗禮，又曾得到佛教思想的熏陶，故有一腔愛國的熱情，具備護國護教的勇氣。他們決心以救國為目的，以護教為宗旨，把生命付於國家，將信仰寄於佛陀。他們決心暫時放下暮鼓晨鐘的清淨生活，以實際行動表現大乘佛教的奉獻精神，證明僧伽不是消極懦弱，而是積極勇敢的，以消除國人對佛教的錯誤觀念；他們決定用佛教捨己為人的大無畏精神，本着菩薩慈悲救世的心腸，降服擾亂世界和平的魔王。

與此同時，這些從軍的僧青年也為他們的選擇作了辯護。他們引用太虛大師「佛必降魔，方能救世；僧應護國，乃可安禪」的教導和《瑜伽菩薩戒本》除惡安良的精神，堅持認為，僧衆修行辦道需要一個安祥的環境。這個安詳的環境需要和平的國家來保證和提供，需要人民來護法。如果國家亡了，人民都變成亡國奴或無國難民，僧衆無以修行辦道。因此，無論是從國家民族出發，還是為佛教自身生存考慮，僧青年都應成為消滅侵略者的生力軍。對於有人認為僧衆從軍有違戒律、形式上亦不妥的觀點，這些僧青年則認為，他們可以原諒持這種觀念的人，如果他們確實真心愛國，而且也在為護國做積極有意義的事業。但是，如果這些人只知道袖手旁觀、冷嘲熱諷，或做無益於抗日的事，則應受到公理和國法的公判。國難已不允許愛國青年徘徊於十字街頭，瞻顧不前。作為僧青年來說，他們

再也無法滿足清淨無為的生活，才毅然走出寺院，直接從軍，以沸騰的熱血傾洗國族的恥辱，為衛國護教獻身。

這八位僧青年引用了《菩薩戒本》中慈悲殺生和一殺多生的章句，進一步申明其選擇的合法和合理性，當和平絕望時，佛教徒不得不為正義而戰。他們宣稱，他們「以悲心入軍陣，以憐憫心而斷彼生命」，抑制日本大盜的貪心和嗔心，以確保更多的中國人民得以生存。因此，他們相信，作為衆生慈母、大雄大力的釋迦牟尼佛，他本身也是一位降魔鬥士，一定會坐在蓮花座上破顏微笑，歡送他們出征。最後，這些僧青年再一次發出內心的呼喊：「僧青年同志們！大家携手上前綫，為着悲心的激發，為了正義與自由，為了爭取民族的生存，為了光大佛教的前途，為了解脱人類的痛苦，不惜自我的犧牲，消滅日本軍閥，實現和平安樂的世界。走！降伏魔軍後，歸來禮佛陀！」[74]

僧尼一旦脱掉袈裟，換上軍裝，他們就與其他的中國士兵沒有明顯的區別，他們此後的一切活動都與全國的抗日活動緊密地聯繫在一起，所以，有關他們的詳細資料也無從查考。但是，根據現存散見各處的相關記載，我們還是可以發現，部分僧伽直接參加了地方上的游擊戰爭。早在30年代初，中國報紙就開始報導中國僧衆組織抗日的活動。1933年3月10日，《申報》刊載了亮山法師組織三百餘名僧人及在家信衆，以錦西紅螺山為根據地進行抗日活動的事跡。這支僧衆游擊隊常常出山伏擊日軍，或突襲日軍據點，聲名遠播，勢力不斷擴大，附近一些抗日團體紛紛前來投奔。1937年底，上海蘇州相繼失陷，南方日軍逼近宜興，澄觀寺住持恒海法師組織百餘僧人和在家信衆成立了一支游擊隊。經過短暫的訓練之後，他們與其他的抵抗組織一道，開展了轟轟烈烈的游擊抗日戰爭，多次成功地挫敗日寇對該地區的進攻。

1937年7月戰爭爆發後，浙北武康縣銅山寺住持振威法師把自己的寺院當成抗日根據地，從事游擊活動。振威法師從小出家，自幼

跟隨他的師公壑然長老學習武術，練得一身本領，又有一腔俠骨心腸，遠近聞名，受到當地人民的尊敬。銅山寺距武康縣城十八裏多路，寺院周圍都是險峻的高山和繁茂的森林；寺院僧衆自耕自食，人跡罕至，非常便於開展游擊活動。上海淪陷後，日軍入侵武康，附近鄉村百餘難民逃到銅山寺，振威法師來者無拒，打開寺院的糧倉，救濟這些受難的百姓。後來，振威法師秘密加入當地的抗日游擊隊，在六十二師陶廣師長部下擔任偵緝隊大隊副。從此，他經常帶領一群游擊隊員，在武康和莫幹一帶，展開神出鬼沒的游擊戰，常常在夜間伏擊日軍。同時，他也率領隊員們多次阻止了日僞與漢奸之間的勾結，鼓舞抗日將士的勇氣。

1942年5月的一天，振威法師獲得情報，得知三名日本兵和一個翻譯官要到銅山寺來。他便立刻組織寺院人員，布下圈套，準備活捉敵人。經過一番緊張的籌備，振威法師和他的同夥們都披上袈裟，在大殿上誦經。不一會兒，三個日本兵和一個翻譯果然來到。振威法師等熱情地把他們迎入大雄寶殿，並設宴款待。正當敵人放鬆警惕時，振威法師一聲令下，埋伏在佛像背後的游擊隊員一下子衝了出來，日本兵措手不及，慌亂反抗。由於這些日本士兵也是久經沙場，而且又都有武功，於是，一場激烈的武打爭鬥在大殿上展開。振威法師武藝高超，再加上人多勢衆，不久，兩個日本兵和一個翻譯分別就擒。另一名日本兵見勢不妙，縱身跳上寺院牆頭，試圖逃跑。振威法師緊追不放，最後用力一抓，活捉了這名日本兵。當天晚上，振威法師派人把這四個被擒的敵人押解到游擊隊總部，聽受處置。[75]

無獨有偶，距武康千里之遙的山西五臺山，出家僧衆也開始了游擊戰爭，抵抗日本對該地區的佔領。五臺山是文殊菩薩的化跡道場，也是中國佛教四大勝地之一，整個山上布滿了藏傳和漢傳僧衆居住的寺院。1937年抗日戰爭爆發後，五臺山成為阻止日軍進攻的軍事要塞。然而，早在戰爭爆發之前，日本僧人就頻繁地在這一帶活動，試圖拉攏當地漢、蒙、藏僧侶和喇嘛，鼓動他們與日本合

作。1937年，日軍佔領北平後不久，日本人就派人前往五臺山，尋求喇嘛的支持，要求他們承認日本對北平的佔領。當時，竟有一些喇嘛隨同日本人一同前往北平，以示友好和支持。他們支持日本人的動機頗為難測，但是，也許是因為這些西藏和蒙古喇嘛尚且還沒有大中華民族的意識，更沒有感受到中日之間的危機；或許可以認為，較之於國民政府，日本人對他們禮遇有加。不管怎樣，事後日本人大力宣傳，聲稱五臺山部分僧衆支持他們，並以此來說明中國僧衆，包括西藏和蒙古的僧人都支持日本建立大東亞共榮圈。但是，大部分僧衆無視政局的變化，仍然一如既往地在寺院裏一心修行。如果把這些僧衆組織起來，使他們也參加抗日行列，不僅在軍事上，更重要的是在政治上，將會大大提高各族人民團結抗日的信念。

1937年9月，八路軍總司令朱德等來到五臺山視察，瞭解當地僧侶的生活和抗日情況。他專門走訪了當地藏傳佛教高僧羅桑巴桑、依什捧搓、章嘉活佛等，向他們宣傳了抗日的重要性和迫切性。對此，這些藏傳佛教的領袖們均表示同情，支持中國共產黨的抗日救亡的方針政策。1937年10月，聶榮臻將軍率領兩千名將士來到五臺山一帶，與日軍進行游擊戰爭。然而，他們所到之處，村莊都空無所有，由於日本人及其傀儡的宣傳，村民懼怕共產黨，都逃之夭夭；他們帶走了所有的糧食、牲畜和衣物，或把這些東西都藏了起來。游擊隊將士的供給遇到巨大的困難，再加上北方天氣寒冷，物資匱乏，整個部隊陷入生存困境。當五臺山的僧衆聽到這一消息後，他們主動從自己的寺院裏拿出糧食和用品，供給游擊隊員。在僧衆的支持下，游擊隊渡過難關，得以在當地繼續開展工作。在短短的數月苦戰中，游擊隊收復了23個縣，建立了著名的晉察冀游擊根據地。1938年1月，召開晉察冀邊區軍民代表大會，五臺山蒙藏同鄉會暨青黃兩廟均派代表出席會議，並拍電致敬，以示對抗日的全力支持。電文說：「本會等謹率全體蒙藏善男信女及青黃兩廟僧衆，願忠實接

受政府的領導，抗戰到底。並願盡可能的聯合蒙藏人民暨僧衆，團結一致，驅逐倭寇出華北、出中國。」[76]

游擊隊在當地站住腳後，為了鞏固群衆抗戰的基礎，立即開始推行減租減息運動。這一運動深受一般農民百姓的歡迎，但對於依賴寺田收入為生的僧侶來說，這無疑是一大打擊。在這次軍民代表大會上，有代表認為出家人，無論是漢傳的和尚還是蒙藏的喇嘛，除了燒香念佛外，不做任何有益的事；他們只是消費者，對抗戰毫無貢獻。因此，他們主張，在減租的時候，寺院的田地應多減一點。五臺山的代表劉三陽立刻站起身來反駁，他說：「我們也是中華民國的一分子，在這全國一致抗日的時期，我們也是抗日的。我們雖然是出家人，但並沒有出國呀！為甚麼僧人應該減些租，對寺廟的地租偏要多減呢？我們許多和尚喇嘛來參加抗日，也組織僧人動員會、自衛隊，拿槍去殺日本鬼子……羔羊還有跪乳之情，烏鴉還有反哺之恩，廟裏有個老佛爺，也還要給他燒香點燈，〔我們出家人〕難道就沒有一點血性嗎？」[77]

劉三陽提請與會者注意，五臺山僧人在根據地建立初期曾經大力援助戰士度過饑荒，指出僧侶不應由於其宗教信仰而受到歧視，而革命乃是為建立一個自由的國家，其間亦包括宗教信仰的自由。即使曾有僧人親日叛國也不應因此歧視所有的僧人。如果不能解決僧人的生活問題，那也將會影響到當地的抗日力量。劉三陽強調說，他們應得到同其他普通人一般的待遇，而不應有任何宗教歧視，只有這樣，五臺山的和尚和喇嘛才可以真心誠意地抗日，也才可以聯絡蒙藏同鄉來共同抗日。最後，聶榮臻將軍發言，他支持僧衆的要求，主張平等對待。此次會議之後，五臺山的僧衆積極地參加各項抗戰工作，他們迅速組成五臺山僧人自衛隊，加强寺院戒備，僧尼開始巡邏在寺院附近的隘口要道；他們身背大刀，手拿長矛，嚴查過往游客。1938年6月，藏傳佛教鄉會發動藏傳佛教同胞，為抗日將士募捐防寒衣服、鞋襪300餘件，並給駐軍騰出暖房，供給柴火，贈送糧食。同

年7月以後，蒙藏同鄉會發起多次慰勞抗日前綫將士的活動。他們的這一系列支持抗日的行動，大大激起了蒙藏信教群衆的抗戰熱情和決心，在當地掀起了各民族團結抗日救國的熱烈場面。

人空法師是榆陽人，民國二十年受戒於北平法源寺，後就學於武昌佛學院，是一位德才兼備的優秀學僧，畢業以後北上巡禮五臺山。當他行走到太原時，目睹了日軍瘋狂轟炸手無寸鐵的市民、到處燒殺姦掠的慘象，本來繁華的都市則變成人間的活地獄。身陷其中的人空法師，行李被搶劫一空，而且還被誣告為抗日間諜，無辜入獄達半年之久，其間遭到無數次非人嚴刑拷打逼問。最後，僥倖獲釋後，他回到五臺山，毅然決定在文殊菩薩前舍比丘戒，參加了聶榮臻領導的抗日游擊隊。由於他驍勇能幹，聶榮臻任命他為游擊第三支隊隊長。在他的率領下，五臺山全山僧人和蒙藏同鄉會組織自衛隊，青黃兩廟的僧人也全數參加，他們被稱為抗戰熱潮中的五臺僧兵。

1939年春，人空法師率領他的部隊反攻五寨。戰鬥中，他一路奮不顧身，指揮游擊隊員攻破了一道又一道防綫，冒着槍林彈雨，向五寨發起一陣陣猛烈攻擊，一步步向寨中心挺進。在游擊隊員的猛烈攻擊下，日軍全面崩潰，沒有死的則倉皇逃命。在一年多的戰鬥中，人空法師率領的隊伍共與敵軍大戰五十多次，收復三十多個縣鎮。不久，他升任為游擊總隊團長，被派到風凌渡到河曲縣方圓數千里的地方，領導十餘縣的小組游擊隊工作。在同事們為他舉行的慶功會上，人空法師應邀暢談行菩薩道的「殺人法」。他說：「我曾在武昌佛學院學過瑜伽菩薩學，有這樣的一段：『……菩薩見惡劫賊，為貪財故，欲殺多生……我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦……如是菩薩……於彼衆生，以善心或無記心，……以憐憫心而斷彼命……於菩薩戒無所違犯，多生功德。』日本就是大賊寇，造無間罪的，我們殺了他功德無量。」[78]1940年夏，人空法師領導的游擊隊同八路軍會師，攻打汾陽。在激戰中，他身負重傷，當他醒來

時，發現自己躺在日佔區的一個醫院裏。後來，在一位女護士的幫助下，他逃離了醫院，回到自己的寺院法空寺。

僧人參加游擊隊，進行殺敵的抗日戰爭，或扛着刀槍巡邏寺院，檢查過往人群。對佛教徒或非佛教徒來說，這些場面可能都是非常奇怪的。但是，更為不尋常的是，有些僧人深受民族主義思想的影響，喬裝打扮後，深入敵佔區，或潛入日本軍隊內，進行間諜活動，為中國軍隊提供軍事情報。安慶迎江寺的本僧法師，除自身參加地下工作外，並把寺院作為抗日根據地，為過往的抗日同志提供方便和住宿。他冒着生命危險，想出種種辦法，向重慶方面報告當地敵軍的活動消息。他曾多次向中美混合空軍大隊提供軍事情報，這樣的情報常常使抗日飛機得以準確無誤地轟炸到安慶的敵偽物資，給敵軍造成重大損失。當然，這樣的活動非常艱難，常常會有生命危險。在抗日戰爭時期，南京通濟門外的龍華寺是抗日地下工作者所在地，寺裏的僧人協助進行探聽情報的工作。但是，有一次，他們的行動被敵人發現。日軍把在寺裏工作的十幾位地下工作者用火活活燒死後，又把寺裏的所有僧衆用刺刀一一刺死。

1940年11月的一天，空輪法師因腦膜炎病逝於長沙湘雅醫院。空輪法師是湖南瀏陽人，曾於1919年冬受具足戒於寶華山。他死後僅留下一隻隨身携帶的手提箱，內有信函三封，記載了他與好友明慧、佛慈兩法師的通信。從這三封信中，人們可以真切地體會到當時中國僧人的愛國熱情和參加抗戰的生動場景。

1937年11月，中國軍隊經三個月的浴血奮戰，最終撤離上海。當時在上海有許多由佛教界和其他各界共同組成的救護隊，其中一個是紅卍字會，明慧法師就是其中的一位救護員。隨部隊撤離上海之前，他與好友空輪法師相互鼓勵，相約誓死報效國家。在大約三年的時間裏，他們失去了聯繫，各自都在為抗日救國忙碌着。明慧法師的救護隊隨中國軍隊轉戰南北，把自己所有的時間和精力都花在救死扶傷的工作上，一次又一次地把受傷的將士從戰場上搶救下來，送

到安全的地方。有一天黃昏，明慧法師同往日一樣與其他救護隊員前往戰場救人。當他從救護卡車上跳下來，正準備衝向戰場時，薄暗的暮色中不知從哪兒飛來一顆子彈，擊中明慧法師的右脅。由於流血過多，他一下子失去了知覺。當第二天醒來時，他發現自己已經躺在敵人的後方醫院。他的心一下子涼了半截，突然感到一個亡國者的孤單。雖然還是故國的土地，但是，她正遭受着敵人的踐踏。看到殘缺的故國，明慧法師更加難受，變得更為寂寞。

隨着時間的流逝，明慧法師的外傷一天天地好轉起來。四個星期後的一天，醫院附近禮拜堂的鐘聲吸引了他的注意力。他走出病房，走過禮拜堂的門口，出乎意料地，他看到空輪法師正站在講臺，情緒激昂地為日本侵略中國做宣傳，闡述日本領導下的大東亞主義。明慧法師在給空輪法師的一封信中，這樣描述了自己當時的心情：「〔你的言辭〕像連珠箭般向我的心上直刺，我心痛得難忍，我昏過去了，假使我懷裏有着手槍，我真要掏出來向你瞄準，別後三年，祖國沒有變，我沒有變，可是你變了，變得使人不敢置信。」[79]

當明慧法師的傷漸漸好轉，日軍常常用威脅和利誘的手段勸說他為日本國和南京傀儡政府效力，希望他能加入日僞區的佛教宣撫班，或到南京去接受間諜訓練。日本當局還特意挑選了一位漂亮的女護士來服侍他，勸化他接受日本人的邀請。這位女護士談起空輪法師，說他現在擔任西戰場特務主任的職務，很受日本人的信任和尊敬，這次是從前方回來休養的。因此，她希望明慧法師向空輪法師學習，識大局，知時務，將來肯定前途無量。明慧法師聽後，內心又一次生起悲傷和痛苦之情。隨後，他來到空輪法師居住樓房的窗外，好幾次想進去向他大罵幾聲，但是，他最終還是控制了自己的感情，回到病房，給空輪法師寫下了最後一封信。不久就因發高燒愴然死去。1940年9月8日，寄居於日統區的佛慈法師寫信給空輪法師，告之明慧法師的死訊。佛慈法師稱明慧法師是一個「瘋子」，因為他在臨死前還大喊：「世界上沒有了我的祖國，等於太陽沒啦。」佛慈法師天生是一個樂天

派，他認為明慧的行為是自討苦吃，自作自受。生活在日本人的統治下，雖然政府變了，但人們還是可以像往常一樣快樂地生活。甚麼愛國之情、亡國之悲，則完全是文人捏造出來的，是騙騙那些一點不世故的呆子。因此，他希望空輪法師能向釋迦牟尼佛學習，以佛眼看世間，大可不必執着國家民族情懷，更不必為國事擔憂。

空輪法師在去世前，給他的好友暮笳法師寫了一封信，從而揭開了明慧法師至死未解的秘密。此前，空輪法師與明慧法師在上海分手後就潛入華北日偽統治區，通過關係結交了一名日本華北駐軍司令，並逐漸贏得了他的信任；不久，他被委任負責西部戰場的全部特務工作。從那時起，空輪法師就開始了為中國部隊竊取機密情報的工作。儘管日軍防範嚴密，他的雙重身份和工作顯得十分危險，但空輪法師還是不斷地向抗日部隊送出軍事情報。這些軍事機密為抗日軍隊打擊日寇的軍事活動，制定防禦和進攻戰略提供了重要資訊，有力地打擊了敵人在華北的勢力，為抗日部隊多次大獲全勝作出了重大貢獻。但是，所有這一切，他都無法向他的生前好友明慧說明，這也是空輪法師感到痛苦的原因之一。

明慧和空輪二位青年法師的信中充滿了浪漫和真情。他們對生活充滿了豐富的憧憬，對未來充滿了信心和希望。他們都對民族和國家具有深厚的感情，對民族和國家的現狀充滿擔憂，並為改變這種現狀勇於犧牲自我。佛慈法師的信則表達了他安於現狀的樂天主義思想，反映了當時一部分中國僧衆不問政治、不管人間是非而將其高高掛起的生活。明慧、佛慈和空輪三位青年法師之間的通信，經暮笳法師的編輯，於1940年11月以〈行者之淚〉為題刊登於《獅子吼》。作為空輪法師的舊友，暮茄法師在跋語中反問道，讀者是不是應該知道空輪和明慧二師為誰而死呢？而所有的中國人是不是在知道了他們的事跡後，應該看到佛弟子們在抗戰中所激起的一點泡沫呢？依然在抗戰中奮鬥的人們，不但要追悼懷念逝去者，而且更要表現出真正的佛教精神，對佛慈之流等自保者要敲響民族主義警鐘。

無情的戰爭給僧侶帶來巨大的衝擊，不但改變了他們的生活，而且改造了他們的思想。寺院成為游擊隊的營地，僧人們布設各種機關，抓捕敵人。對於他們來說，日本人不再被看成是游客或香客僧，他們都是侵略中國的敵人。投身於抗戰的僧侶們，仿佛都有雙重身份，並過着兩種不同的生活。他們時而為僧人，時而又化裝成居士，時而又成為游擊戰士；有的明投日偽，暗助抗日，一方面，作為中華民族一員的僧人，他們盡一切能力進行抗日，希望早日將侵略者驅逐於國門之外。這樣，他們所做的一切，即使有些是與出家身份不相符的，也還是可以在民族主義的思想下得到「合理化」的解釋。另一方面，他們把這種行為宣稱為行大乘菩薩道的方便法門，是在為解脱中國人民的痛苦而奮戰，這樣，他們的行為就在佛教中「合法化」了。儘管他們的言行可在愛國主義和民族主義思想下得到合理的辯護，在菩薩行中得到合法的論證，然而，他們是否曾想起過，他們的解釋是否有點牽强附會，他們的雙重身份有沒有讓他們感到一點不安？也許，人們再也無法知道他們的真正動機，也許他們的動機不盡相同，但有一點是可以肯定的，那就是，在當時的抗日戰爭中，也有一批像佛慈法師那樣的僧尼的存在。對於這些僧尼來說，甚麼民族主義或愛國主義，都不是他們應關心或考慮的問題，他們可以在日本佔領區同往常一樣安心地過着晨鐘暮鼓的生活。即便是五臺山僧侶喇嘛，本應具有一致的宗教信仰和政治立場，但是他們中間仍有不同的選擇，一些投降日寇或其傀儡政府，一些支持抗日並投身到抗日中去。由此可見，中國僧衆對親日或抗日持有不同的態度，這也許正是當時情形的普遍反映。

六

湖南僧侶抗日救亡

抗日戰爭期間，流傳着這樣一個諺語：「湖南人不死，中國不亡。」這表達了湖南人民勇敢抗敵的精神。日軍曾三次攻打長沙，三次大敗而歸。湖南的僧伽在此抗日戰爭中也有非凡的表現。雖然說，有一部分僧人採取了消極抗日的態度，或以參加抗日為名來達到自我保護的目的，但是，現有的佛教文獻中，有關湖南僧衆抗日的記載，大大超過其他地區僧衆抗日的記載。許多僧人參加了游擊隊，以荒郊野外的古寺為游擊戰的大本營。白天，這些僧人穿着袈裟在寺院裏燒香拜佛，參禪打坐，夜間則換上戰衣，活躍在各個村莊，進行游擊戰鬥。這些僧人勇於犧牲的行為表現了他們對敵人的恨和對國家的愛，譜寫了湖南僧人抗戰的歷史。有關他們的抗日活動，主要散見於《海潮音》、《獅子吼》以及巨贊法師的著作等。但是，現存資料中，有些對同一事件或同一組織的報道內容並不相同，特別是一些組織的名稱、事件發生的時間等，都有不同的記載。即使是巨贊法師本人的回憶，亦有多個不同的版本，對同一事件的闡述，亦有完全不同之處。這也許是他在不同時期和不同政治和社會處境下回憶這些事件的結果。因此，下面，我們將盡量用歷史的視角和客觀的方法來分析這些資料；採用比較符合歷史以及當時社會環境的資料，對湖南佛教界的抗日行為作一點介紹和闡述。

抗戰爆發後不久，湖南各大寺院的僧衆組成湖南僧侶抗敵慰勞隊。在了空法師的率領下，慰勞隊深入各個地區，進行抗日救亡宣傳，慰問前綫抗敵將士，號召廣大軍民團結一致、共同抗日。祝聖寺、上封寺、福嚴寺、南臺寺、大善寺、清凉寺以及廣濟寺等僧衆踴躍籌備捐獻活動，於1938年初就募得六百多元，慰勞抗日將士。他們也定期舉行法會，祈禱兵革消除，國泰民安。1939年5月，南岳佛道救難協會在祝聖寺舉行成立典禮。國民黨、共產黨、當地駐軍代表以及佛教和道教各大寺院和道觀的住持、道長均列席參加，標誌着湖南僧侶抗日救亡進入一個新的歷史時期。南岳僧衆更是不甘落後，組織救護隊，開始軍事訓練，隨時準備赴前方工作。

巨贊法師（1908–1984）是湖南僧侶抗戰歷史的參與者和見證人之一，留下了許多寶貴的資料。巨贊法師是江蘇江陰市人，1927年於上海大夏大學就學，並秘密參加中國共產黨領導的地下活動，組織罷教、宣傳革命，後被國民黨江蘇省黨部通緝。1931年，經太虛大師介紹，巨贊到杭州靈隱寺隨卻非法師披剃出家，同年在寶華山受具足戒。不久，即往重慶漢藏教理院任教，隨後至南京支那內學院深造。1937年7月日軍侵華，巨贊法師正在廈門閩南佛學院講課。1938年夏季，他應邀至南岳華嚴研究所講學。當時的湖南已經成為中國抗日的前哨，是國民黨和共產黨抗日活動最為活躍的地方。在田漢先生的引見下，巨贊法師認識了共產黨抗日將領葉劍英，從此開始了其在湖南的抗日活動。當時，國共兩黨合作，在南岳附近的白龍塘舉辦西南游擊幹部訓練班，蔣介石親任主任。巨贊法師早在出家之前便接受了共產主義思想的影響，來到南岳後，更加頻繁地接觸到中國共產黨的高級官員。周恩來在南岳時，曾鼓勵巨贊法師等僧人積極參加抗日戰爭，他提出「上馬殺賊、下馬學佛」的主張，激勵僧侶投身到抗日救國戰鬥中去。

南岳是佛教和道教的著名聖地，全山有僧人和道士共五百多人，大小寺院四五十所。在抗戰爆發後，南岳的一些寺院和道觀在不同

程度上受到敵人飛機的轟炸。1939年4月，巨贊法師與上封寺知客演文法師等五人商量決定成立「佛教僧青年救亡團」。巨贊法師負責起草宣言及簡章，並呈請當地軍事委員會政治部備案。他們的這一行動立即得到游擊幹部訓練班政治部主任陳石經軍長的熱心支持，並答應給予宣傳上的指導。然而，陳石經指出，南岳僧衆應利用佛教，團結廣大信仰佛教的群衆，共同抗敵，以佛教的理論，教育信教群衆和佛教徒愛國護國的責任。最後，經多方面商討，他們決定首先召集南岳佛教僧人和道教道士參加的全體大會，然後再請各寺廟負責人舉行聯席會議，討論佛道出家二衆參加抗戰的方法。4月23日，二百多名和尚和道士集合在大廟聖帝殿前，聆聽了抗日的動員宣傳。隨後，各寺廟負責人聯席會議在陳石經的主持下開始。會議就所要成立組織之名稱發生了激烈爭論。有人提出以「湖南佛道教徒抗敵後援會」命名，這一提法隨即遭到一些長老們的質疑。他們認為，「抗敵」二字似乎與佛教徒的身份不符，並可能會有「隱憂」。最後，大會決定成立「南岳佛道救難協會」，公推上封寺方丈寶生為會長，其他三大寺的方丈以及三元宮住持劉光門等為副會長。

大會通過了救難協會組織大綱十條。湖南南岳佛道救難協會主要成員是各大寺院的僧人，也有一小部分道士參加。其宗旨是本着大乘救世精神，盡國民應盡天職，集中僧道力量，參加抗戰，以挽救國難。協會下設總務、宣傳、救護、慰勞和訓練五個股，各股設正副股長一人，幹事若干人。凡是南岳佛道同人，均應加入為協會會員，除老弱病殘及管理寺院的重要職司者外，一律分編為救護、宣傳和慰勞三隊，各隊設正副隊長一人。協會經費依各寺觀財產分配承擔，必要時可呈請政府補助。經過一段時間的籌備，南岳佛道救難協會正式成立。5月7日，成立大會在祝聖寺召開，各個寺院都貼滿了抗日標語，如「發揮佛陀大雄無畏的精神來救國」、「救國即是學佛，學佛必須救國」等。參加會議的除了各界來賓外，還有排列整齊、精神煥發的一百多位青年僧衆。他們穿着一色的黑衫褲，要不

是他們頭上的香疤，沒有人能認出他們原來是修行的出家人。一陣軍樂後，救難協會會長寶生法師宣讀了大會成立宣言，告誡僧衆道士「救難不忘修道，修道不忘救難」。他說：「佛告訴我們說：『衆生度盡，才證菩提。』又說『我不入地獄，誰入地獄。』從言裏可以看出來佛的救世熱情是何等真切而熱烈……因此，我們一定要在戰爭中，盡一切可能化人間地獄為天堂……使祖國走向自由解放的前途。」[80]寶生法師然後提出救難協會的四項工作：一、喚起全世界佛道同人，以正確的佛道理論，駁斥侵略戰爭的不合理性，以實際行動策動國際佛道信徒的反侵略運動；二、以佛道理論，喚起敵軍士兵的反省和同情，告訴他們佛道倡導和平，中日兩國人民都是兄弟，應共同打倒法西斯軍閥；三、協助政府，擴大國民精神總動員的實施；四、站在佛道同人的崗位上，從事一切救難工作。

接着，南岳游擊幹部訓練班副教育長葉劍英發表講話，號召全國各界民衆團結起來，一心抗日，把日本帝國主義者趕出中國。他提請僧衆們注意，他們生活的世間並非天堂；即使是佛教徒所尊敬供奉的佛菩薩也是在這個世間，僧衆所住的寺院也是在這個世間。而敵人的炮火已經波及了寺院，抗戰的火焰已經燃燒了整個中國，出家人同樣地感受到威脅和可能遭遇到的亡國的災難。出家人為法能不惜將自身最寶貴的肉體用火燙上戒疤，更能為國家拋棄一切，勇敢地獻身。葉劍英要求僧道出家人組織反日的宣傳活動，以佛教的理論反駁、批判日本的侵略宣傳。他希望大家能用佛像佛經製成各種各樣的宣傳品，由中國的空軍帶到敵人的陣地去散發，以此來感化日本士兵。最後，巨贊法師匯報了佛道救難協會籌備工作，以及當下的任務。典禮之後，南岳佛道救難協會向各地救亡團體發出呼籲書，並匯報了南岳僧道的抗日情況在〈南岳佛道救難協會告各地救亡團體同志書〉中，巨贊法師介紹了他們的四項工作，這些與寶生法師所闡述的略有不同：一、所有南岳的佛道同人，從18歲至45歲，都分別編入宣傳隊、救護隊、慰勞隊，在南岳訓練班政治部的監督指導下，舉

辦一個「戰時知識訓練班」，施以一個月的訓練；二、用英法俄各國文字，散發告各國佛道同人書，廣泛地推動國際佛道信徒的反侵略運動；三、用日本文字，編印傳單小冊子，以愛護和平正義的佛道理論喚醒日本人民；四、籲請全中國的佛道同人，為抗戰廣作法施、財施、無畏施。[81]

1939年5月8日，七十多位僧衆和一名道士開始了軍事訓練。軍訓課程包括政治學習、佛教知識、軍事常識、救護常識、精神講話和抗戰歌曲。除佛教知識以外，其餘課程均由南岳游擊幹部訓練班提供教員。所有受訓人員一律着僧服，並別紅色徽章。由於成員的佛學層次不齊。對抗日的積極性也相差甚遠，所以在訓練的過程中出現了很多的問題。有的僧人不服從領導，隨便出走，救難協會對此沒有任何約束力。另外，從一開始，南岳僧道救難協會就充滿了濃厚的政黨派別之爭的氣氛。當時的國民黨和共產黨互不信任，都希望自己的人來領導這個協會，故在僧衆內部分裂為親共和親國兩派。巨贊法師的親共是大家知道的，而另外兩位副會長則傾向於國民黨。再加上，熱烈主張抗日的巨贊法師和他的「新佛教運動」的精神，也大大刺激了傳統的保守勢力，並引發了他們的不滿和反擊。這種內部的不團結和不信任，大大影響了佛教護國救難工作的展開。

也許是為了避開僧團內部的紛爭，巨贊法師希望進一步籌劃成立佛教僧青年救亡團，並同第九戰區政治部主任胡越商量具體事宜。胡越認為，佛教僧青年救亡團這個名稱太政治化，可能不利於實際工作，他建議將其更名為「佛教青年服務團」。在胡越等人的幫助下，佛教青年服務團正式成立，並得到經濟上的支持。1939年5月底，巨贊法師從參加軍訓的僧衆中精心挑選了十多位合格的僧人，作為服務團的基本力量。服務團帶有濃厚的軍事色彩，要求每一位團員時刻以一個軍人要求自己，堅決服從上級的命令乃至為國捐軀。陳石經給他們提出六點工作指導：一、用佛教反侵略理論，進行和平宣傳，勸說日本僧人回心向善，由厭戰而反戰；二、聯合世界佛教徒共同抗

日；三、利用廣大信教群衆對佛菩薩的信仰，說明佛菩薩要求每一位中國人都要起來保護國家，以堅定抗戰的決心和信心；四、反擊日本在亞洲的反面宣傳；五、組織僧侶全面參加抗戰；六、以正信洗滌佛教界內的不正確理論和組織。[82]

從現有的諸多資料來看，佛教青年服務團隸屬於湖南南岳佛道救難協會，也稱流動工作團，經常出發到衡陽、長沙和湘陰等地宣傳抗日。工作團成立後，隨即發出工作宣言，通告其工作計劃。宣言稱，他們是一群來自不同地域、過慣了雲水生活的僧青年，在此救國救難的緊要關頭，為了不作亡國的和尚和枷鎖下的奴隸，為了趕走敵人從而獲得自己的生路，大家走到一起，共同向着抗敵救國的大道邁進。宣言進一步解釋了這群僧青年為甚麼要走出寺院，投身於抗戰中的原因，因為，他們深深地體認到佛陀救世度生的方法和悲懷。作為佛陀的弟子，他們當然要繼承佛陀的遺志，學習佛陀的精神。過去許多不認識佛教的人，認為佛教是超現實、超人間的，但其實，「佛法在世間，不離世間覺」。因此，他們的行為是在實踐佛陀和過去大德的教導。工作團的成員們發出共同的誓言：「我們願意站在佛教的崗位上，到街頭，到農村，到一切有着廣大群衆地方去流動工作。我們要學佛的救世精神，我們要學習歷史上許多為人群幸福而獻身的佛教大師，在這個民族革命的偉大時期，為僧青年創造一頁新記錄！這時候，全中國是我們的道場，全中國是我們的課堂，我們是這樣的一邊工作，一邊學習的，我們要在敵人的炮火下生長起來，我們要在艱苦的工作中鍛煉自己。」[83]

不久，佛教青年服務團或稱流動工作團到了衡山，參加了街頭宣傳，推銷公演票，出墻報，張貼標語，維護公共秩序，散發抗日宣傳品等活動。為了鼓勵青年人從軍抗日，巨贊法師等以佛教的名義印發了兩千多份《為歡送出征壯士告同胞書》。他們呼籲包括佛教徒在內的所有全國人民一起來為抗日的將士們做一點事。指出英勇的抗日壯士們，為了中華民族和中國人民，踏上了艱苦的征途，所有在後

方的民衆要替他們分擔家庭的負擔，照顧好他們的親屬，使他們能夠安心抗戰。巨贊法師等認為，菩薩會保佑犧牲小我而為大我服務的出征壯士，也希望全國人民為他們的福益布施捐獻。為此，佛教青年服務團組織了募款活動，不久便募得一百八十多元。

同年6月，佛教青年服務團接到第九戰區政治部的電令，要求他們到長沙參加「七七事變」二周年紀念會的宣傳工作。他們趕到長沙後，立刻投入工作，舉辦超度陣亡將士法會，參加火炬遊行，編貼佛青年壁報。在7月7日，全體團員分散到長沙的大街小巷，散發他們準備好的《七七二周年告同胞書》。巨贊法師等寫道，每一個國家和民族，都是從內憂外患的蹂躪中鍛煉出來，而後才能得到自由和幸福，中國也不例外。現在，全中國人民持久抗戰，雖然全國已經成為一片焦土，但是，一個自由繁榮的新中國將會在這一片焦土中茁壯成長起來。他們要求抗戰的將士要有長久抗戰的思想準備，也不要被一時的失敗所嚇倒，更不要去做漢奸。「同胞們！前路的荊棘如何斬除，抗戰建國的使命如何完成，就看我們在紀念以後，是否切實動員起來。古人說：『逆水行舟，不進則退。』這是一句非常有哲理、有經驗的話。前進，同胞們！目前就是我們血洗河山、重光祖業的時候！」[84]

為了加强佛教抗日的宣傳，巨贊法師在當時湖南富有影響力的《陣中日報》副刊的「佛青特刊」上廣泛宣傳佛教青年服務團的抗日工作。他們在長沙的活動，得到了當地僧衆和社會的普遍同情和支持。長沙的佛教團體紛紛捐款，並參與抗日宣傳。他們以寺院和街道為場地，張貼巨大的抗日標語，如「當漢奸的生受國法，死墮地獄」、「以佛陀革命犧牲的精神救中國」等富有鼓動性的標語，深深打動了許多佛教徒和當地民衆，提升了他們的抗戰熱情。與此同時，佛教青年服務團與其他抗日團體合作，多次參加「討汪大會」、「徵募寒衣會」等活動。隨後，巨贊法師等印發了他們給全體抗日將士的慰勞書。慰勞書代表全國佛教徒向奮鬥在前綫的將士們表達崇高的敬

意，讚揚他們拋開家庭，勇於用自己的血肉建成鋼鐵長城、效命疆場的高尚的愛國主義行為。巨贊法師等宣稱，像他們這樣犧牲自己、成就國家和他人的行為就是菩薩行，並且一定會得到佛菩薩的保佑，雖然他們現在正在困難中浴血奮戰，並冒着巨大的生命危險。慰勞信最後說：「英雄的戰士們！天下沒有那一樁事比這再值得，再上算。戰鼓響了，莫要躊躇，莫要顧慮，日本强盜的殘暴兇橫，決不容我們多喘一口氣的，前進！我們就會跟着來。把日本强盜驅逐出國的時候，最後勝利的凱歌震動全世界的時候，你想，我們多自由，多光榮！末了，祝你們金剛一般的健康！並致民族解放的最〔高〕敬禮。」[85]

佛教青年服務團一方面向前方將士作鼓勵宣傳，另一方面也召集當地的佛教徒，進行國民公約宣誓活動。8月14日，服務團於長沙白衣庵大雄寶殿舉行了一個特殊的公民宣誓儀式。殿宇處處懸掛抗戰建國的標語，國旗和黨旗迎風飄揚，大殿內高高掛着孫中山與蔣介石的紅色巨像，中間桌上供奉着釋迦牟尼佛像。共計70名僧尼，其中包括許多寺院的方丈，以及政府要員、黨派領導、軍界將領、當地居民等共同出席，他們同聲莊嚴宣誓無論面對何種艱難困苦都決不叛國投敵。為了進一步擴大僧伽抗戰的範圍，在巨贊法師極力鼓勵和督促下，湖南省佛教會通過了長沙佛教青年戰時訓練委員會組織法，積極籌辦僧伽訓練班。四十多名僧青年報名參加了第一期的訓練，他們一律穿着草綠色僧領中山裝，被當地的居民親切地稱作「和尚兵」。

1939年8月，巨贊法師回到南岳，着手籌備湖南佛教徒抗敵後援會的相關工作，他給全省各市縣佛教會發出通告，說明成立本會的宗旨和目的。後經各方面的討論，決定成立「湖南佛道教徒抗敵後援會」。但是，由於一方面僧衆內部的意見不一，另一方面由於日軍的迫近，後援會並沒有真正發揮實質性的作用。隨着日軍對長沙的攻擊越來越猛烈，湖南佛教界抗日活動也越來越緊張，最後不得不於1938年9月因日寇入侵而被迫停止。但是許多僧人也由此正式投入抗

日部隊，到前方去了，也有一部分因此而轉入地下，活躍在各地，破壞敵人的軍事和交通設備。例如，有一次，雙峰寺的一沙彌在高臺寺前引發早已準備好的手榴彈，炸死炸傷數名日軍，自己也同歸於盡。巨贊法師也重返南岳，在寺院繼續宣傳佛教改革和抗日活動。後來，他又倡議佛教徒應把寺院財產捐獻給抗日救國運動，這種激進思想受到保守僧人的嚴厲排擠和驅逐，他只得於1940年中前往桂林，隨後同暮茄等人一道，創辦戰時著名佛教雜誌《獅子吼》月刊。

佛教青年服務團從事各項抗日救國的工作，其任務不僅局限於宣傳，團員們也從事一些危險和秘密的軍事任務，只有堅定救國、不懼自我犧牲的人才能入選參加。抗日戰爭爆發後不久，曾在北平廣濟寺常住的青年僧人理妙，立即繞道廣東，回到湖南，參加了湖南僧道救難協會，並報名參加佛教青年服務團。巨贊法師告訴他說，佛教青年服務團在佛教界內是一個獨特的組織，它要求每一位團員赤誠報國、艱苦卓絕、嚴守軍令。然而，理妙法師表示，他來長沙之前，早已發願為國捐軀。巨贊法師被他的愛國真情所打動，欣然接受他為團員。

佛教青年服務團成立後，所有團員隨即接受了南岳游擊幹部訓練班的强化軍事訓練。他們同一般職業軍人一樣，表現出一種不怕苦不怕死的精神。不久，其中一部分人被分配到各地從事極其危險的任務。這些團員秘密深入敵後，暗殺漢奸，破壞日寇軍事和民用設施。理妙法師和他的隊友來到湖北敵後，從事搜集情報、切斷日僞交通運輸等工作。1940年10月，理妙法師在一次執行任務時，在岳陽一帶被敵人抓獲。日寇試圖嚴刑拷打逼供長沙的抗日武裝力量情況，他的眼睛被剜掉，耳朵被割下，最後慘死在刑場上。但是，就在他臨刑前，理妙法師還高呼「中華民國萬歲」。巨贊法師接到他犧牲的報告後，悲傷不已，號召全國僧侶以理妙法師為榜樣，繼續進行抗日戰爭。他說：「這和釋迦牟尼沒有成佛之前，為着救護野兔而被割盡身下的肉的仁至義盡有甚麼兩樣？他〔理妙〕實踐了佛陀救世的

理論，他建築了成佛的基業，千萬個失了主宰的人將因此得到心靈上的救藥……涅槃經上說：為着佛教犧牲在敵人魔堂下面的，命終生阿閦比佛國。我相信，我們的烈士，現在已經見佛聞法，得到解脫。僧青年同志們！理妙法師替人類打響了永生的晨鐘，我們要嚴肅地紀念他！我們要踏着他的血跡，各自建築成佛之路！」[86]

湖南的僧伽具有愛國的歷史和革命的傳統，早在20年代革命軍北伐經過湖南時，就曾有一千多名僧衆參加北伐的歷史。七七事變後，湖南僧衆就開始了抗戰運動，出現了許多可歌可泣的僧侶救國事跡。但是，亦有一部分僧衆存有本位主義思想，對僧伽抗日採取消極抵抗的態度。這樣，同其他地方一樣，僧伽內部出現了兩種不同乃至對立的言論和行為。以巨贊法師為代表的僧青年主張抗日至上，乃至犧牲自我和寺院佛教財產；而以當地寺院方丈為代表的保守勢力則認為，僧侶的首要職任就是要保護佛教和佛教財產。鬥爭的結果是巨贊法師最終不得不離開南岳。

由於當時的湖南是國共合作抗日的場所，僧團的抗日也表現出一些政黨之分，從而部分反應了整個抗日戰爭中，國民黨與共產黨之間的關係。巨贊法師早期從事過反對國民黨統治的地下革命活動，並加入中國共產黨。雖然因他是出家人，避免了國民黨政府對他的追捕，他也因此深入佛教經藏，但是抗日的民族主義激起他又一次投身於社會革命之中。這樣，他的抗日救國思想和行為，多少受到共產主義思想的影響。他在湖南時，與共產黨人田漢和八路軍駐長沙代表徐特立保持着密切的關係。也許正是由於他的親共思想以及解放後為新中國政府服務的事實，以至東初法師在其《中國佛教近代史》一書中從未提及他的名字。但是，就當時的政治處境而言，國民黨政府為合法政府，巨贊法師所領導的湖南僧衆的抗日活動不可能避開國民黨的領導。因此，在他這個時期書寫的文章裏，表現出他對國民黨領導的抗日運動的支持，以及他對國民黨人支持他抗日行為的感謝。

在50年代至70年代臺灣出版的文章和書中，巨贊法師常常被說成是佛門的「叛徒」。這種背叛的控告，並不是因為他參加和領導了抗戰運動，而是因為他對共產黨的同情和支持。相反地，在中國內地，除了「文革」中被打為「右派」以外，巨贊法師被稱為「愛國愛教」的典範。他在抗戰時期親近和支持共產黨的言行被大加讚賞，他對國民黨的不滿有時也被引申為對共產黨的忠誠。這樣，他的抗日言行被認為是反對國民黨、熱愛共產黨的具體表現。[87]巨贊法師本人在50年代以前所寫的文章中，多次表明他對國民黨政府的支持和頌揚，但是，在1949年以後的自傳回憶錄中，他對此段時期的抗戰生涯常常只是一筆帶過，並未予任何置評。

七

結　語

由於多方面的原因，有關中國僧侶參戰抗戰的記載顯得十分有限。然而，他們的救國活動卻明顯地反映了這個時期中國佛教發展的特徵，說明佛教的發展是與中國社會政治密切聯繫在一起的。僧伽無法在「超人間」或「非人間」的世外桃源中生存，廣大僧青年的思想和言行在很大程度上受到當時社會和政治的影響。他們通過佛教的宣傳，舉辦護國法會，參加救護工作，或投身到游擊戰爭，他們優先考慮的是國家和民族的利益，而把佛教與自身的利益放在一邊，以此來履行他們對國家和民族的義務。這些僧青年參加抗日戰爭的行為成功地向世界表明，佛教作為一個注重實踐和當下的宗教，可以是救國救難的强大工具；廣大的僧侶亦能有效地保衛國家，他們的護國和愛國行為不但絲毫不遜於常人，而且可能更為全面，他們對國家的奉獻和服務可能更為堅決和徹底，在佛教「無我」和「慈悲」思想的教育下，他們沒有家庭掛礙和社會負擔，故能義無反顧地全身心投入。他們出家無家，但沒有「出國」，所以能把一腔愛國之情投入到救國的抗日工作中去。

戰爭改變了僧侶的物質和精神面貌，僧人參戰也同時改變了一般民衆對佛教的認識。正如當初太虛大師等人所倡導和設想的那樣，廣大僧衆穿着袈裟，在前方或後方從事救國活動，既能喚起中國人民

抗戰的勇氣和決心，又能重新確立僧伽的自身建設，消除傳統觀點對佛教的誤解。新聞媒體和佛教雜誌等對僧人勇於自我犧牲的抗日事跡的報導，提升了僧人作為民族一員的形象，為佛教參與政治和社會奠定了基礎。一般中國人乃至知識分子對佛教和僧團刮目相看，一改批評佛教「出世」的態度，對僧伽的「入世」大加讚賞。1944年12月，周重光先生以〈向和尚看齊〉為題發表文章，高度評價了僧侶抗日的表現。在與樂觀法師的談話中，他看到一個關心國家大事、熱心於社會的僧青年。他承認，在瞭解到僧侶參加抗戰事跡之前，他同其他中國一般百姓和知識分子一樣，受到傳統文化的影響，對披着圓領大袖的和尚沒有任何好感。但是，自從他在採訪中接觸到了像樂觀法師這樣的僧青年，特別是當他瞭解到僧侶救護隊等事跡以後，他意識到中國佛教已經或正在發生巨大的變化，中國僧伽正在開闢一條自力更生、抗日救國的道路。而且，他們忘我無私為國的精神將大大鼓舞全國人民的抗日士氣。他認為，「中國有這些和尚，中華民國也絕不會亡的」。[28]從此，他徹底改變了過去的成見，對出家人心懷敬佩，並且和他們以朋友和同志相稱。與此同時，他也希望全體中國人民向這些和尚們學習。

如此全國性的僧伽參加戰爭的場面，在中國歷史上是絕無僅有的，在很大程度上，它不同於佛教傳統，可以說是一場僧伽革命活動。就當時的佛教界而言，確實也有一些反對僧衆參加抗日的聲音。但是，這些聲音完全淹沒在全國上下一片抗戰救國的呼聲中。許多在家居士對僧人離開寺院、投身抗戰不但深表同情和支持，而且還隨喜讚嘆。很少有人認為他們的言行違犯了佛教的清規戒律，大多數人一面高度評價這些僧衆的愛國主義和民族主義熱情和精神，另一方面，也極力為他們的言行辯解，認為這才是大乘菩薩的實踐。仰光《中國新報》主編陳生蘭認為，抗戰中的僧伽，給中國人民煥然一新的感覺。正如儒家所謂「己立立人、己達達人」一樣，佛教徒的抗日活動正是對佛陀大慈大悲、自利利他事業的最好實踐。他批評

了僧人只能從事宗教活動，不能參與社會政治軍事事務的狹隘偏見，對消極守持佛教不殺生戒提出異議。他認為，殺一條萬惡的毒蛇，和殺一隻柔順的羔羊不同。羔羊與人無害，殺了它當然是犯戒，但是毒蛇是害人的，殺了它反倒可以救無數性命。殺毒蛇不是因殺心而起，而是為了救人的大慈大悲觀念的召喚。同情毒蛇之人，只是婦人之仁，算不了大仁；只是假慈悲，算不上真慈悲，更談不上大慈大悲了。同樣地，日本帝國主義者侵略中國，屠殺無數中國人，他們比毒蛇還毒，比强盜還兇。因此，消滅他們正是佛教大慈大悲精神的最好體現。[89]

佛教抗日活動的政治黨派色彩也可以從樂觀和巨贊二位法師的言論和行為中略見一斑。他們都是民國時期的僧青年，都同樣受到太虛大師的影響，有着改革佛教的勇氣和信心，並為此作出努力。同時，他們都積極宣傳抗日，呼籲佛教徒寧願犧牲自我利益，堅持抗戰至上，分別組織佛教抗日活動。他們的行為得到國民黨和共產黨的贊同和支持，贏得部分佛教界同人的同情，但也受到一部分保守勢力的排斥和打擊。樂觀法師的抗戰言行中，充滿了强烈的愛國主義和民族主義熱情和對中國人民的深厚同情，以及對共產黨的不信任和排斥。但是，他的這種熱情和同情心，是建立於其對三民主義的理解之上，這也是他國民黨員身份的反映。國民黨員都以「同志」或「革命僧」稱呼他，把他看成是「自己人」，這樣，也就不難發現，樂觀法師有時是身披袈裟的僧人，有時又是身穿抗戰軍裝的戰士；他既是一位出家僧人，也是一個國民黨員。然而，他的這種多重身份，以及勇於為抗戰而犧牲佛教的精神，引發了他與當地僧伽界的矛盾。他曾建議政府沒收寺院財產，以政治行政手段强迫那些「墮落」和消極抗日的舊僧下臺，以推行佛教的改革，但他又曾旗幟鮮明地反駁日本對中國政府迫害佛教的指控，認為中國政府是一個佛教政府，關懷和支持佛教。與之對照，在抗戰期間，巨贊法師並沒有公開表達他的政治黨派思想，這也許是因為在那個時代，雖然深受共產主義思想影

響，而他不可能公然反對國民黨的統治；但他「抗戰第一」、「犧牲自我」的思想與樂觀法師無二。樂觀和巨贊二位法師的抗戰經歷又一次反映了戰爭時期的佛教情況，說明佛教與社會、政治等多個方面的關係。在那個「民族至上」、「戰爭第一」、「勝利第一」的歷史時期，僧衆投入到抗戰行列是大勢所趨。許多僧衆，正像樂觀和巨贊二法師一樣，以救國為第一要務，心甘情願地把自己的宗教以及宗教信仰降到次要的位置。這也許就是近代中國民族主義在僧伽中的真實反映，構造了近代中國僧伽活動的基本情況。

註 釋

1 《海潮音》，第17卷，第8期，頁1(873)。
2 《海潮音》，第17卷，第8期，頁2(874)。
3 游有維：《上海近代佛教簡史》，上海：華東師範大學出版社，1988年，頁99。
4 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁15。
5 《海潮音》，第17卷，第9期，頁96(1096)。
6 《佛海燈》，第2卷，第2期，頁12。
7 《海潮音》，第17卷，第8期，頁52(924)。
8 《海潮音》，第18卷，第4期，頁422–423。
9 《民國佛教期刊文獻集成》，第63卷，頁320–321。
10 《佛教新聞》，1937年2月6日。
11 《海潮音》，第18卷，第5期，頁534。
12 《佛教新聞》(1937年3月27日)，頁3。
13 《佛教新聞》(1937年3月17日)，頁3。
14 《海潮音》，第18卷，第7期，頁78–80。
15 《佛教新聞》(1937年2月21日)，頁3。
16 《佛海燈》，第2卷，第5、6期合刊，頁29–30。

17 《佛教新聞》(1937年4月28日)，頁1。

18 《民國佛教期刊文獻集成》，第65卷，頁423–424。

19 《海潮音》，第23卷，第1、2期合刊，第20頁。有關這個方面的詳細記載，請參照《海潮音》，第22卷，第11、12期合刊，頁18–19 (776–777)；《海潮音》，第25卷，第9、10期合刊，頁19–20 (551–552)。

20 《海潮音》，第17卷，第6期，頁731。

21 《日本侵華七十年史》，頁408。

22 游有維：〈回憶印光法師〉，《中華文史資料文庫》，頁478。據說印光將此次所獲捐助悉數贈予北方戰地。

23 戴季陶：《戴季陶先生佛學論集》，臺北：中華佛教文化館，1972年。本書最早出版於1967年。

24 戴季陶：《戴季陶先生佛學論集》，頁116–118。

25 《海潮音》，第18卷，第9期，頁907。

26 《海潮音》，第18卷，第10期，頁955–956。

27 《海潮音》，第18卷，第12期，頁1054。

28 《海潮音》，第18卷，第7期，頁402。

29 《海潮音》，第19卷，第9期，頁57 (475–476)。

30 戴季陶：《戴季陶先生佛學論集》，頁124–126。

31 《海潮音》，第24卷，第2期，頁15–16。

32 《海潮音》，第19卷，第9期，頁2–3 (420–421)。

33 《獅子吼》，第1卷，第11、12期合刊，頁21。

34 《佛教月刊》，《民國佛教期刊文獻集成》，第60卷，頁224。

35 《獅子吼》，第1卷，第11、12期合刊，頁22。

36 《海潮音》，第23卷，第1、2期合刊，頁19。

37 常惺：〈雲南金卍字救護隊成立的經過及出發後工作的情形〉，《海潮音》，第9卷，第2期，頁5–9。

38 《海潮音》，第17卷，第4期，頁174 (482)。

39 《海潮音》，第17卷，第11期，頁1 (963)。

40 《佛學半月刊》，上海：佛學書局，1938年5月，第157期，頁7。

41 《海潮音》，第18卷，第10期，頁957。

42 《獅子吼》，第1卷，第11、12期合刊，頁20–21。

43 《海潮音》，第18卷，第11期，頁1001。

44 《海潮音》，第18卷，第11期，頁1002。

45 王新：〈回憶圓瑛法師〉，《中華文史資料文庫》，第18卷，頁491。關於上海僧伽救護隊的組建乃至名稱存有兩種不同的說法。另一種說法是，「七七事變」後，中國佛教會召開緊急會議，決定成立「中國佛教僧災區救護團」，圓瑛法師任團長。隨即通知南京和上海地區各寺院派出一百多位僧伽，前往上海玉佛寺，成立「中國佛教會災區救護團第一京滬僧侶救護隊」，由圓瑛法師的戒弟子宏明法師任隊長。

46 有關上海僧侶救護隊和慈雲寺僧侶救護隊的成立和救護工作的資料，多數來自於樂觀法師。但他對這兩個救護隊的記載亦有多種版本。他最早有關這方面的記載，出現在1941年的《獅子吼》，第1卷，第11、12期合刊上；其二就是1943年出版的《僧侶抗戰工作史》；另外就是在《現代佛教學術叢刊》中的《中國佛教史論集（民國佛教篇）》。此三種版本，因為在不同的時代重寫和出版，樂觀法師的觀點亦有明顯的變化，內容有增有減。

47 《海潮音》，第18卷，第12期，頁1052。

48 皎如：〈在前綫〉，《海潮音》，第18卷，第11期，頁1003。

49 樂觀：〈滬渝僧救隊及國際宣傳隊的經過〉，《獅子吼》，第1卷，第11、12期合刊，頁6–7。

50 達居：〈救護瑣憶〉，《華南覺音》，第2期，頁13。

51 藏岩：〈救護雜憶〉，《華南覺音》，第4期，頁8。

52 藏岩：〈救護雜憶〉，《華南覺音》，第5期，頁8。

53 藏岩：〈救護雜憶〉，《華南覺音》，第11期，頁20。

54 樂觀：《僧侶抗戰工作史》，頁26–27。

55 藏岩：〈救護雜憶〉，《華南覺音》，第9期，頁13。

56 藏岩：〈救護雜憶〉，《華南覺音》，第3期，頁9。

57 《海潮音》，第19卷，第4期，第207頁。不過，根據樂觀法師後來的記載，這一建議是由王一亭居士提出的。

58 《海潮音》，第18卷，第12期，頁1049。

59 《獅子吼》，第11、12期合刊，頁11。
60 樂觀：《僧侶抗戰工作史》，頁55。
61 樂觀：《僧侶抗戰工作史》，頁56。
62 樂觀：《僧侶抗戰工作史》，頁58。
63 樂觀：〈佛教在抗戰時期的表現〉，張曼濤主編：《中國佛教史論集（民國佛教篇）》，頁276。
64 樂觀：〈佛教在抗戰時期的表現〉，張曼濤主編：《中國佛教史論集（民國佛教篇）》，頁281。
65 全文可參見《中華民國史檔案資料彙編》，v. 5, pt.2, sect.5 n.2 : (1991) 800–804。
66 《海潮音》，第21卷，第9期，頁19（169）。
67 他們在緬甸工作了八個多月。有關此行詳情，參見前一章。
68 《中華民國史檔案資料彙編》，v.5, pt.2, sect.5 n.2 (1991): 771–772。
69 心愷：〈對於漢僧服兵役之我見〉，《海潮音》，第20卷，第10、11期合刊，頁1（225）。
70 福善：〈僧是戰士〉，《海潮音》，第26卷，第2期，頁2。
71 《民國佛教期刊文獻集成》，第86卷，頁424。
72 《海潮音》，第26卷，第1期，頁3。
73 《海潮音》，第26卷，第2期，頁3。
74 《海潮音》，第26卷，第2期，頁3。
75 樂觀：〈一個不知名的和尚英雄〉，《海潮音》，第28卷，第8期，頁20–21。
76 〈走出經堂與惡魔抗戰——五臺山抗戰熱情〉，《獅子吼》，第1卷，第2期，頁28。
77 〈走出經堂與惡魔抗戰——五臺山抗戰熱情〉，《獅子吼》，第1卷，第2期，頁28。
78 緇林：〈武裝游擊的人空法師〉，《海潮音》，第27卷，第2期，頁23。
79 《獅子吼》，第1卷，第1期，頁32。
80 《海潮音》，第20卷，第7、8期合刊，頁182。
81 《海潮音》，第20卷，第3、4、5、6期合刊，頁40（158）。
82 萬鈞：〈新佛教運動的回顧與前瞻〉，《獅子吼》，第1卷，第2期，頁10。

83 《海潮音》，第20卷，第10、11期合刊，頁15 (239)。

84 巨贊：〈從佛教青年服務團到湖南佛教徒抗敵後援會〉，《巨贊文集》，江蘇古籍出版社，2000年，頁692–693。

85 《海潮音》，第20卷，第7、8期合刊，頁28 (208)。

86 巨贊：〈悼念新佛教運動的戰士理妙法師〉，《獅子吼》，第1卷，第1期，頁8。

87 《名僧錄》，北京：中國文史出版社，1988年，頁245–277。

88 周重光：〈向和尚看齊〉，見樂觀：《僧侶抗戰工作史》，頁73。

89 樂觀：《僧侶抗戰工作史》，頁61–63。

第五章

日本佔領區的佛教

抗戰時期，與現存的抗戰區佛教活動資料相比，日本佔領地區的佛教活動資料更為稀少。其主要原因大概有兩個方面：首先，佔領區的僧尼一般不敢與外界接觸，以免被懷疑同抗日分子有聯繫，所以，那裏所發生的佛教事件，一般不被外人所知。另外，日統區所發行的報紙、雜誌以及佛教期刊等很少刊登佛教界與戰爭活動相關的消息；第二，曾經與日本及其傀儡政權合作的佛教界領袖乃至一般僧衆，在戰後都不太願意保留或者公開他們在抗日期間與日本合作的文獻資料，因為許多同日本合作，或幫助過日本侵略的中國人，在戰爭結束後，都受到不同程度的懲罰。因此，我們只能將分散各地和不同材料中的一些零星資料集中起來，加以綜合性介紹和討論，大致瞭解日佔區佛教的概況和主要事件。從現有的資料分析，日統區的佛教活動有兩大特徵，一是政治化，二是慈善化。經過戰爭初期短暫的混亂以後，一些傳統的佛教活動，按照政治和社會的需要，重新活躍組織，而這些佛教活動也就逐漸變得具有政治色彩。許多中國僧侶自願或者不自願地同新的社會政權合作，建立同日本佛教的往來關係。另外，戰爭造成成千上萬的中日將士和平民百姓被殺，更多的中國人家破人亡、流離失所。這樣，一些佛教徒，特別是僧侶，本着佛教的慈悲精神，根據自己寺院的實際情況，開始了救災和與戰爭有關的慈善活動。通過比較佛教在抗戰區與淪陷區的狀況，我們試圖揭示這樣一種反差：同一個佛教或者說是同一種佛教理論，往往被用於兩種對立的政治，一是幫助日本對中國的侵略和佔領，另一則是激勵中國人民反抗日本的侵略和佔領。

一

戰爭的破壞

日本侵略中國的藉口之一，就是為了保護亞洲文化，主要是佛教文化。絕大多數日本人，包括日本僧團都認為，日本出兵中國就是為了「拯救亞洲，建立世界新秩序」。在戰爭剛開始的時候，日本在中國及其周邊佛教國家，如緬甸等國大肆宣揚中國政府在有計劃地迫害佛教，聲稱佛教在中國面臨滅亡的命運。作為世界佛教的中心，日本有責任保護世界各地的佛教，因此，日本派兵中國不是為了其物質或領土，而是為了保護佛教。但是，戰爭是無情的，日本士兵的行為與他們所宣傳的大相徑庭，他們不僅沒有保護中國佛教，反倒給中國佛教、特別是僧伽帶來了無量災難。戰爭波及中國大部分地區，迫使僧尼逃離寺院，許多古老的寺院、珍貴的佛像、佛塔、佛經都毀於戰火。更有甚者，日本軍隊並沒有對佛教給予任何特別的優待和照顧，毫不猶豫地殺害那些他們認為是抗日的僧侶，他們毫不留情地放火燒毀這些僧侶的寺院。

在1937年11月的「南京大屠殺」中，許多僧尼遇害，受盡凌辱或死於非命。一次，在南京的中華街，一群正在強暴中國女子的日本兵，看見幾個受驚的僧人試圖逃出城去。這幾位日本兵試圖凌辱這些僧人，強迫他們與中國女子發生性關係，在遭到拒絕後，日本兵將這些僧人當場殺死，並割下了他們的陰莖。[1]就在同一個月，一隊日

本兵闖入了揚州得勝庵，企圖强姦在庵中靜修的心忠尼師的弟子，寺裏的三位比丘尼與日本兵進行了搏鬥，無力抵抗最後只好投河自盡。又有，當日軍放火毀了仙女廟某一尼庵後，把住在庵中的兩位尼師投入河中。幸好當時有一擺渡的中國人經過此地，便立即將她們救起。但是，日本兵發現後，竟又開槍把她們打死，屍體隨流而去。

日本人佔領山西五臺縣的臺懷鎮後，日本軍人和隨軍僧人把一個清淨的佛教道場弄得烏烟瘴氣。他們組織了五臺山臨時治安維持會，提倡「日支佛教徒携手」、共建東亞新佛教。三三兩兩的日本僧人，經常神氣活現地往來於五臺山上的各個寺院，從事中日親善工作。他們與日軍配合，把寺院中具有歷史價值的佛像、香爐、燭臺等運回日本。為了掩人耳目，他們說這些佛教聖物由日本來保管，要比留在中國安全得多。大多數日本兵喜歡玩女人、賭博、抽大烟等，隨着日軍的佔領，五臺山再也聽不到晨鐘暮鼓之聲，隨之而來的則是妓館的歡笑聲、賭博場裏的嘶吼聲。奇怪的是，日本隨軍僧人不但不以為這是對佛教的破壞和對神聖的污瀆，反而聲稱日本軍的進駐，使五臺山變得繁華起來。[2]

戰爭迫使年輕的僧尼淪為難民，留下寺院和佛像以及其他佛教聖物任由日軍搶劫和擺布；而難以逃亡的老弱僧尼，則要面對亡國奴般的蹂躪和殺戮。當日本軍佔領杭州後，西湖各寺均受到不同程度的破壞。淨慈寺是杭州四大叢林之一，當敵人侵入時，寺僧未及逃離，他們把寺院大門關上，試圖阻擋日本兵進入寺院。不幾日，有一小隊日軍來到淨慈寺，要求借用寺院的常住物。由於常住僧衆都不敢前來開門，日軍暴怒，隨即打破寺門，對寺內財產進行大肆劫掠。然後，這些日軍把寺裏的二位僧人五花大綁，帶到寺外，當着大衆開槍打死在大街上。這些還不足以泄他們的氣憤，他們又公然縱火，試圖焚燒金剛殿，幸好未成，最後揚長而去。[3]日軍進入鎮江後，金山寺的所有僧侶，除了被害和逃跑的之外，都被迫去南京為日本人挖戰壕。[4]然而，在那個兵荒馬亂的年代，也並不是所有逃跑的

僧侶都能夠安全脱身。度厄法師是江浙一帶享有名望的老法師，在南京淪陷後逃往漢口；1938年日軍佔領漢口，他又躲到九江地區的廬山。但是，他最終還是未能逃脱厄運，在1939年日軍掃蕩江西時，他與一大批共同逃難的民衆被集體殺害。[5]揚州失陷後，福緣寺僧衆數十人，不堪日本兵的暴行和擾害，住持和尚為謀求一個清淨道場，遂率全寺僧衆四十餘人，乘汽船逃亡，不幸被日軍發現，認為他們是抗日隊伍，全數開槍殺死，血流入河中，整條河都被染成紅色，甚是慘怖。[6]

日本侵略者在中國的殘暴行徑，激起了中國人民的强烈反抗，各地經常發生日兵被殺害的事件。一旦這樣的事件發生，日軍都會對中國百姓，包括寺院的僧衆產生懷疑，然後進行血腥的報復。在日本統治區，中國僧侶常常被懷疑與抗日武裝合作，掩護抗日將士。為了阻止僧侶幫助中國軍隊，日本侵略者會毫不留情地將他們處死。1938年的一天，日軍士兵在常州清凉寺內發現了一個中國士兵的帽子，於是立刻包圍了該寺；所有僧侶，無論老幼，都被押至寺前的空地上。日本人認定有抗日分子化裝成僧人躲在寺廟裏。為了找出這個抗日分子，日本人讓每個僧人試戴那頂軍帽。有兩個僧人戴上那頂軍帽後，大小正合適。日本士兵二話沒説，立刻把他們拉到一邊，當着其他所有僧侶的面，活活地把他們殺死。

中國的游擊戰是敵後抗日的重要組成部分，成功地消滅了大批日本士兵。游擊隊員們到處轉移，並常常在夜間行動，鄉間和偏遠地區的寺廟，成為他們獲得補給和休整的場所。一旦被日本人發現，游擊隊員往往能安全脱身，但是僧尼，特別是年老的僧尼以及他們的寺廟，就往往成為日軍報復的犧牲品。當陽玉泉寺是智者大師的道場，為鄂中一古老叢林，1938年，日軍佔領宜昌後，仍有小股抗日游擊隊在當地活動。游擊隊經常出入玉泉寺附近，進行游擊活動，山中的僧人有時也為他們提供一些衣食。日本當局很快發現了游擊隊的活動情況，也知道了游擊隊與當地僧侶的關係。有一天，游擊

隊在寺院附近殺死日兵數人，隨後大批日軍立刻包圍了玉泉寺，並闖入寺廟捉人。寺中21名來不及逃走的僧人被趕到一塊空地集合。然後，日本兵個個亮出刺刀，將21名僧人一一捅死，最後，又一把火將寺廟夷為平地。被殺死的僧人中多為年耆德高、一心修行的僧衆。[7]只有一位僧人成功逃跑，在山中躲藏了三個月後才被當地農民發現而獲救。[8]

抗戰期間，滅絕人性的殺戮和報復已經是司空見慣的事，日本侵略者會以數倍的屠殺和殘忍來替死亡的日本兵報仇。攻擊與報復帶來的不斷殺伐，在日本軍隊和中國抗日武裝之間反復重演。為了徹底消滅游擊隊的活動，減少或避免日軍的傷亡，日本當局曾試圖切斷游擊隊同其他中國人的聯繫，威嚇村民，嚴禁他們與游擊隊來往，以此來斷絕游擊隊的補給。1939年，日本人嚴密控制熱河一帶的各個村莊，試圖以此孤立在這一帶作戰的游擊隊，將他們最終從該地區趕走。日本當局下令，村民不得讓游擊隊進入村莊：一旦在村中發現一名游擊隊員，全村人一律格殺無赦。一次，一名叫清淨的年輕的僧人進城辦事，途中借宿在一間鄉下的寺廟。當晚游擊隊不聲不響地來到這個寺院，沒有驚動該廟的僧人，偷偷在寺院裏做飯、休息。第二天一早，游擊隊剛走，日本軍隊就趕到，逮捕了廟中包括清淨法師在內的所有出家人。除了清淨法師幸免於難外，其他所有僧人都被射殺在寺旁的稻田裏。[9]

狂轟濫炸常常使古老的寺院遭受滅頂之災，大量富有歷史價值的古跡建築因此毀於一旦。戰爭不久，日本戰機炸毀了上海龍華寺、留雲寺、寶蓮寺、武昌的龍華寺，以及重慶的長安寺和羅漢寺等。僅鎮江的焦山寺、竹林寺、鶴林寺被炸就分別損失數十萬元，更為嚴重的是，當地的佛教教育機構受到破壞，佛學院停辦，學生也被迫四處流浪。日本佔領上海後，日本士兵縱火焚毀了嘉定的烏尤寺及其藏經閣，燒死一人，受傷者無數。[10]1937年8月，雪竇寺分院被焚，太虛大師在該寺存放的衣物經書，法尊法師由西藏以及慈航法師從仰

光帶回贈送太虛大師的佛像珍品，以及其他各種佛教貴重古畫，隨同寺院宏偉建築一起被大火吞噬。[11]1937年11月，《海潮音》刊登了兩幅被毀寺廟的照片。照片中，大殿坍塌，瓦礫遍地，只剩下石磚和一些被燒焦的黑色木料，構成了一幅斷壁殘垣的寺院景象。[12]照片右方用中文寫着：「敵人飛機所到之地，不論任何宗教建築，都被摧毀，尤其是我國很多的佛教寺院，最是敵人破壞的一個重要目標。」照片的下方有一行大寫的英文字：「JAPANESE BUDDHISTS—WHERE IS YOUR FAITH?（日本佛教徒——你們的信仰在哪裏？）」維慈在其《中國佛教的復興》一書中，為我們提供了兩幅珍貴的歷史照片，其中一張照片是日機轟炸重慶後倖存下來的一尊彌勒佛像，但供奉佛像的佛殿已經被毀。另一張照片是一些日本兵在供臺上休息，供臺本是廟裏用來擺放供品用的。[13]1938年，徐州淪陷，日軍攻打開封，開封鐵塔和阿彌陀佛亭這兩件當地最寶貴的佛教建築文物被嚴重損壞，倒塌在地。[14]在山西臨汾，著名的鐵佛寺兩丈餘高、一丈餘闊的鐵佛被炸壞，只有佛像頭留下，其身不知去向。在戰爭中，許多佛教聖物和珍品不翼而飛，或被運往日本，再也沒有歸還。1939年11月《海潮音》報導，山西名剎國恩寺裏一尊六尺八寸高的白檀雕刻觀世音像，被偷運到日本。這尊觀音像距當時已有一千六百多年的歷史，全身雕刻精美，被認為是藝術傑作，堪稱國寶。據東京皇家博物館估計，按中國當時的貨幣，其價值高達50萬元。[15]

日本對中國的侵略造成的破壞是無法估計的，日本軍人對中國人民，包括出家僧衆的殘暴和欺凌更是到了令人髮指的地步。明靜法師是杭州的一位僧人，耳聞目睹了日軍佔領杭州後的瘋狂屠殺和掠奪，以及殘殺姦淫佛教僧尼的慘劇。杭州市原有九百多所大小寺院，這些寺院的僧衆在日軍佔領前都紛紛逃走，留下老弱病殘者，而這些逃不走的僧衆受到「亡國奴」般的污辱和欺壓。有一天，一群日本兵闖入玉泉寺，無緣無故地把寺僧真參和僧住等人一頓毒打，然後又命令他們打撈寺前放生池的魚，並把它們擔着送到日軍駐營。根

據明靜法師的回憶，杭州城內的比丘尼受到日軍姦污者不計其數，其中一位八十多歲、素守苦節的老比丘尼，被姦後自殺身亡；亦有些女衆被活活强姦致死。[16]1938年初，葦舫法師遇到了剛從揚州逃難來到漢口的祥瑞法師。當問到日佔區的情況時，祥瑞法師只是開口畜生、閉口畜生地罵個不停，最後聲淚俱下地講述了他親眼所見和親身經歷的日軍暴行，其中包括對佛教僧尼的殘殺和對寺廟的破壞。葦舫法師聽後，憤怒不已，這樣寫道：「我不信敵人還有人性！不信敵人還信仰佛教！這已證明了敵人的本質，還沒有進化到人的階段，依然是猙獰的野獸。」[17]

太虛大師在〈抗日四年來之佛教〉一文中指出，[18]在抗戰最初的四年裏，僧尼遭受了比一般中國人更多的苦難。戰區的寺廟常常被用來駐軍、儲藏軍火或其他軍用物資，這些地方自然也就成為日軍轟炸的主要目標。而在邊遠地區或深山中的寺廟，往往又是中國游擊隊的栖息地，當然也就成為日軍掃蕩和報復的地方。佛教寺廟的破壞、僧團遭遇的艱難困苦，範圍之廣、程度之深，都是令人難以想像的。太虛大師對日本佔領區的佛教徒表達了深刻的同情和慰問。在〈慰問淪陷區四衆同人〉一文中，他指出在淪陷區的古老寺廟，不是被毀，就是變為軍營，僧尼被殺戮蹂躪。[19]他號召僧侶不要沮喪，要堅信因果，堅持抵抗，或者前往國統區，以避免日軍的迫害。

日本的侵略戰爭給中國佛教造成巨大的破壞，這是無可否認的事實。其中很大一部分原因是受到戰火的牽連，而另外一小部分因素則是由於這些寺院被用作抗日工具，因而成為日軍報復的對象而慘受破壞。正如我們前面已經討論過，一些僧人確實曾積極投身於抗日，他們的寺廟成為抗日活動的據點。例如，泰州的泰山宮庵的比丘尼曾為中共泰州縣委提供秘密住所和辦公場所，成為抗日活動最為理想的隱蔽地。[20]鎮江的焦山在抗戰期間，是南京汪精衛傀儡政府高官們舉行宗教活動的場所，政府中的許多官員都曾皈依該寺方丈淨正法師。後來在共產黨的影響下，淨正法師對在當地發動游擊戰的新

四軍抗日活動十分同情，並由此加入了共產黨。淨正法師利用其出家身份的便利，曾多次深入日本軍事部門及其傀儡政府內部，為抗日武裝提供了許多有價值的情報。他甚至把自己的方丈室提供給中共揚子江工作委員會，作為他們的秘密司令部，而且還允許他們在寺中儲藏武器彈藥和秘密檔案。[21]

在抗日游擊隊活躍的日本統治區，當地的寺廟成為游擊隊員出入的地方，其結果就是僧侶常常成為日軍報復的犧牲品。從現有的資料，我們不清楚，僧侶為游擊隊提供食宿，是完全出於自願，還是被迫或出於無奈，但是有一點很明顯，在那個戰爭時代，中國的僧侶根本沒有任何辦法拒絕游擊隊進入他們的寺廟，他們也沒有任何力量來阻止日軍的瘋狂報復。僧侶被捲入戰爭，在反侵略和侵略武裝之間，沒有「中間路綫」可供選擇，對任何一方來說，他們只能是「逆來順受」。僧侶無力抗拒任何一方，在很大程度上，至少在公開場合下，他們只能順從日軍的統治，或接受不抗日或反抗日的要求；一旦有所抵抗或違背，就會招致各種不同程度的懲罰，乃至殺身之禍。當然，在日本軍隊破壞佛教的同時，我們也發現，也有很小部分日軍，或出於自己宗教的信仰，或出於其他目的，並沒有像一般佛教雜誌上所描述的那樣摧殘佛教或迫害中國佛教僧團。根據《四川佛學月刊》的報道，1931年，上海戰爭期間，曾有數十名日軍佔領了上海大場寶華寺右側的房屋。這些日本士兵並沒有給寺院帶來任何傷害。其原因是，駐紮此寶華寺的日軍長官是一名虔誠的佛教徒；他不但不許其手下士兵破壞寺院和擾亂僧衆，而且還經常拈香禮拜，極為恭敬。[22]這種情況可能是偶然的，但也説明一個問題，那就是，也有些日本軍人，雖然奉命侵略中國，但並沒有像其他絕大部分日本軍人一樣槍殺中國僧尼、焚燒佛教寺院或搶劫寺院財產。

二

慈善活動

抗日戰爭初期，一部分中國僧尼往來於戰場上，為抵抗日本侵略的中國軍隊提供救護服務。為了救人，或者為了保護抗日將士的生命，以使他們不被日軍殺害，有些僧人冒着生命危險，同敵軍展開各種各樣的鬥爭。他們的行動同時體現了佛教的慈悲主義和民族愛國主義精神。日軍佔領鎮江後，數十名中國士兵被困焦山，未能及時撤離，只好投奔坐落在小島上的定慧寺。儘管明知危險，寺內常住僧人還是熱情地收留了他們。他們趕快為中國士兵剃去頭髮，讓他們穿上僧袍，混在僧人中間。當日本兵隨後趕來搜查時，僧人們回答說沒有看到任何人。從佛教戒律來說，如果出家人看到了說沒有看到，或沒有看到說看到了，都是說妄語，都違反了戒律。而定慧寺的僧衆為了救人，明知故犯亦有所不惜。這些中國士兵在寺廟中隱藏了半年多，最後，在衆僧人的幫助下，他們離開日統區，重返部隊，又一次出現在抗敵的戰場上。1937年年底，日軍攻陷南京，數萬中國官兵，連同數量龐大的難民逃離市區，於郊區的棲霞山寺避難。寂然法師和寺內的廣大僧衆毅然打開寺院糧倉，救濟這些被追捕的將士和無家可歸的難民，總數達兩萬多人。在被僧人搭救的軍官中，有一位就是後來名貫中外的抗日將軍廖耀湘。[23]當時廖耀湘是個營級指揮官，後來升任軍團司令，在雲南和緬甸一帶率領中國軍隊抗日，對中國抗日戰爭的勝利發揮了重要作用。[24]

隨着戰爭的深入和日軍佔領地區的擴大，大批滯留在淪陷區寺廟中的僧尼不得不放棄他們的抗日活動，同時亦不得不終止他們對抗日的公開支持。不但如此，由於政治社會環境的變化，日軍統治下的中國僧衆不得不重新尋求生存之路。到1938年年底，由於政治和社會環境的巨變，日統區的佛教活動基本上中止了，出家人緊閉寺院大門，一片白色恐怖，在家居士無事也不敢前往寺院。在這樣的情況下，佛教抗日宣傳消失了，許多佛教雜誌被迫停刊。停刊的原因，或者是因為它們曾在戰前進行了許多反日宣傳，或者是由於戰爭而造成的紙張奇缺、物價高漲等緣故。北平的《微妙音》、《佛化報》，太原的《佛教雜誌》，天津的《佛教月刊》，上海的《人海燈》、《威音》，淮陰的《覺津雜誌》，厦門的《人間覺》、《佛教公論》等都相繼停止發行。其他佛教刊物，如上海的《佛教日報》和武昌的《海潮音》等減少了版面，放緩了發行頻率。一部分堅持辦下去的佛教刊物，以及為數甚少的一些新創辦的佛教雜誌，都把報道的重點，從佛教徒應該如何參加抗戰，轉移到佛教教義的討論上來，有時也偶爾報導一些不會引起爭議的佛教新聞，如慈善救濟和宗教祈禱活動。

在日軍佔領北平前，當地的佛教徒，尤其是居士，非常熱心於法會和弘法，各寺廟一般都有每周、每月、每年的定期法事活動和講經説法。1930年2月1日，華北居士林宣布成立，它由北京著名佛教徒周叔迦倡導創立，原名北京居士林，在日本統治時期改為華北居士林。居士林每周集會一次，來自北京地區的居士們進行宗教共修活動，或舉辦佛教講座和社會服務。但是，日本佔領北平後，這些活動一下子都停止了，許多宗教事務也被取消。根據李淨光先生給《海潮音》的報告，每月的集會已經停辦，甚至最重要的佛教節慶之一，農歷七月十五日舉行的一年一度的法會規模也大大縮小，只有林友自行拜懺，並沒有過去供僧的盛大場面。[25]居士林負責人通告各居士獨自舉行宗教儀式，不要在寺廟中集會。北京佛教圖書館是華北居士

林計劃籌建的重要佛教設施，也不得不終止；籌備中的摩訶菩提會北京分會也沒能建立起來。

隨着社會的逐漸安定，佛教在經過一段蕭條之後，日佔區的部分僧尼開始重新自我調整，以適應新的形勢。很大一部分人既無法抗日，又不情願為日本人做事，他們只得把日常工作和修持的重點轉移到較少有爭議的社會慈善活動上來。雖然社會慈善，如修橋補路、賑災救濟等是中國佛教的傳統之一，而且這一傳統歷史悠久，但同基督教相比，佛教在參與近代中國社會的慈善活動時間較遲，而且發展緩慢。在很大程度上，近代佛教受到基督教的刺激，在清政府實行廟產興學之後，才逐漸開始從事社會慈善活動。1908年8月4日，北京龍泉寺建立了一間孤兒院。[26]在抗戰前，中國佛教會建立了大量賑災和資助孤兒的組織。1937年之後，大批中國人淪為難民，戰爭留下了成千上萬受傷的士兵和平民，慈善活動因之大大增加。在北京，許多寺院，如法源寺、廣濟寺等成為難民收容中心；僧侶盡最大可能照顧傷患者、掩埋死者、募捐籌集善款。對於一些領導這些活動的僧團領袖來說，慈善活動一方面是佛教慈悲精神的具體實踐，另一方面，也可以此為藉口，盡量遠離政治或為日本人服務。

盧溝橋事變後，宗月法師(1880–1941)就曾大力鼓勵中國士兵抵抗日軍侵略。日軍佔領北平後，他則以忙於佛教慈善事業為理由，拒絕參加任何形式的政治組織，或中日佛教組織，如勸善堂、同緣會等，不願與日本當權者合作。[27]當時，在北平傀儡政府的幫助和支持下，好幾個中日佛教團體相繼成立，邀請宗月法師成為領導成員，但是，他都一口回絕。1939年，宗月法師又一再拒絕加入和領導佛教同願會的工作，但是同願會還是每月給他寄去活動津貼，宗月法師原封不動地把這些津貼退回。與此同時，滿洲偽政府授予他「滿洲國師」的頭銜，也被他一口拒絕。當日本人表示要翻修他在北京的一座寺廟時，宗月法師則說他不需要太多的寺院。1941年，作為滿洲國成立十年慶典的一部分，北方的佛教組織組成了一個佛教代表團訪日，宗月法師再次拒絕參加這個

代表團。當被問及為何不願同日本人建立一種親善和好的關係時，宗月法師只是簡單地回答說，這會給日後帶來麻煩，更何況，他想要集中精力投入到服務大衆的菩薩道上，從事救濟難民的工作。七七事變後，北京郊外的鄉民湧向北平城，中國負傷的將士也越來越多，宗月法師自告奮勇，組織了佛教臨時救濟會，自己身兼數職，既是交際股員又是救護隊總指揮，又兼難民講法師。他四處奔走，為民請命，向有需要的人提供食物和帳篷，同時又把寺院開放給難民，作為臨時住處。

戰爭開始時，中日兩軍在北平城外展開了激烈交戰，在戰場上雙方留下了數以千計死亡將士的屍體。1937年年底戰鬥結束，佔領北平市的日本當局，立刻設法將日本士兵的屍體妥善掩埋或火化，但是，沒有人敢到戰地埋葬中國士兵的屍體，唯恐被懷疑同情抗日分子而遭到日本當局的迫害。按照中國文化的傳統，死者必須得到妥善的安葬，否則他們的亡靈將四處游蕩，成為孤魂野鬼禍害人間。當宗月法師得知大量中國士兵的屍體還暴露在荒郊野外的戰場上，無人過問，慘不忍睹的消息之時，內心十分悲憤，乃至號啕大哭起來，當即發願要以「我不入地獄、誰入地獄」的精神，帶領弟子們前往掩埋忠骨。他馬上組織了戰區掩骨會，並設計了一面大旗，在難民中挑選了十六名年青人，帶足糧食，直奔郊外的戰區。當時已經是冬季，寒風刺骨，山路冰凍崎嶇。宗月法師帶領隊員們走遍了整個戰區，工作了一個多月，掩埋了三千多具屍體。有時，他們也會發現日本士兵的屍體，也都一視同仁地予以埋葬。掩埋每具屍體之前，他們都會為死者舉行一個簡單的超度儀式。由於年老體弱、勞累過度，加之嚴寒的天氣，宗月法師很快就病倒了，咳嗽不止，但他還是堅持到掩埋完最後一具屍體才返回城裏。當宗月法師和他的隊員們回城後，日本當局得知事情經過，以串通抗日力量的罪名將他們逮捕起來。審訊期間，宗月法師堅決否認他的行動有任何政治目的，相反完全是出於佛教的慈悲和人道主義精神。日本人也沒有發現任何證據證明他同抗日力量有聯繫，不久就把他釋放了。

在上海，戰爭留下了成千上萬的中日士兵遺體，暴露在街道和郊野。1937年年底，日本軍隊完全控制了上海，他們立刻着手清理戰場，掩埋日本士兵的遺體，卻不管中國軍民的遺體暴屍街頭或野外。1937年的冬天，中國佛教會組織了上海僧侶掩埋隊。二百多名僧人們用了四輛卡車，在城市街道和周邊鄉村中收集屍體，集中運到公共火化場。從1938年1月到3月，共用了三個多月的時間，他們才將上海附近遺留下的一萬多具屍體全部掩埋或火化。[28]

我們很難區分僧人的行動是出於民族愛國主義還是佛教的慈悲，也許在多數情況下是兩者兼有。這種民族主義和佛教慈悲主義兼而有之的情況，一方面為當時的中國僧衆服務國家提供了方便和藉口，因為這種救死扶傷、安息亡靈的活動正是佛教精神的體現；另一方面，在抗戰勝利後，他們的這種行為則被認為是民族愛國主義的典型表現。這種現象在抗戰中的圓瑛法師身上得到了具體的體現。1928年到1936年期間，中國佛教會理事長圓瑛法師被看做是佛教保守派的代表，反對以太虛大師為首的改革派。但是，他並沒有像一般人所認為的那樣落後於時代，或不關心社會，而是一直在倡導並從事佛教慈善事業，領導當時的中國佛教會進行多項救濟慈善活動。1936年10月，他所領導的中國佛教會成立災區救護團，並兼任團長，制立救護章程。救護團本着履行國民義務之宗旨，實行大乘救世的精神，救護各種災難變故。具體的工作內容則有四個部分：一、戰爭時期，經軍事長官或戰地司令官許可，救護團派救護人員救護受傷兵民；二、發生天災人禍時，設立收容所，收容受災難民；三、為受傷兵民提供醫療急救工作；四、收殮及掩埋遇難兵民，以及無主棺柩。救護團又下分醫務股、救護股、收容股、掩埋股、文牘股和庶務股，每一股都有詳細的活動範圍和具體的工作方法。凡是21歲以上，45歲以下的中國僧衆，均為救護團的成員，並有義務聽從命令，及時準備前往災區和戰區服務。救護團以長方形黃地紅佛字為其標幟，其成員在平時仍着原有的僧衣，受訓和服務時，則着圓領短僧衣；僧衣

一律灰色，各佩臂章黃地紅色佛字，帽子亦是黃色，頂絨綉一紅佛字。[29]中國佛教會災區救護團向各縣佛教會發出通知，要求合格僧衆以縣為單位進行登記，舉辦僧衆訓練班。訓練的課程包括佛學常識、生理學及衛生學、藥性常識、陸地戰例綱要、纏繃帶法、救護法則、軍事常識、毒氣防止法、擔架法等。

抗戰初期，圓瑛法師領導了上海的慈善救濟活動。我們在前面的章節已經提到，七七事變之後，中國佛教會立刻召開了大會，圓瑛法師作為中國佛教會災區救護團團長具體部署了京滬佛教徒的救護工作。他卓有成效地利用了自己的宗教領袖身份，號召佛教徒為災區和戰區捐款捐物。1937年9月15日，圓瑛法師在上海設立了第九難民收容所，收容了大量難民，其中有許多還是幼童。12月，圓瑛法師前往東南亞，為中國佛教會災區救護團向海外華人募款。[30]于凌波認為，圓瑛帶着當時國民黨主席林森的三封信，前往海外募款。但是這一點沒有得到任何在中國內地出版文獻的證實，包括明暘法師編的《圓瑛法師年譜》，而明暘是圓瑛法師此次旅行的侍者。圓瑛號召海外華人為了國家民族的利益迅速行動起來，支持抗日，通過捐款為國家出力。在新加坡，他組織了中華佛教救護團新加坡募款委員會。所籌集的捐款，寄到漢口，支持成立第二僧侶救護隊。該救護隊是在戰爭爆發後在上海成立的，領導人是宏明。漢口僧侶救護隊，由漢口香山寺住持海鏡指揮，招募六十位僧人投入武漢的救護工作。武漢淪陷後，救護隊跟隨中國軍隊撤往河南。[31]隨後，他立即前往印尼，又組織了籌賑會，籌集的捐款一部分寄往上海救濟難民，其餘部分寄往寧波支持成立第三僧侶救護隊，也稱寧波僧侶救護隊；寧波施祥寺住持智圓為隊長，上海戰鬥結束後，救護隊活躍在富陽縣一帶。[32]1938年9月，圓瑛法師再次來到新加坡，向海外華人報告國內僧伽救護隊的情況，並繼續募捐，發起了「一元錢救國難運動」。[33]

1937年8月14日，也就是日軍攻打上海的第二天，上海慈善團體聯合救災會，簡稱慈聯會召開董事會議。慈聯會在上海有一百多

個慈善團體，大部分會員都是當時著名的佛教居士，其中一位就是趙朴初居士。作為一名年輕的委員，趙樸初居士作了報告，指出在戰區仍然滯留了大量難民，而國民政府負責救災的官員卻早已不知去向。[34]於是，慈聯會決定建立十二個救濟戰區難民委員會，地點在當時的雲南路三十五號，每個委員會下設數個分會，趙樸初被任命為救委會收容股主任，管理上海五十多個收容所，負責救濟五十多萬難民，平等救濟中國難民和將士。慈聯會負責為難民提供衣食、藥品，同時進行民族主義和愛國主義教育，激勵他們為國家服務。大批青壯年難民隨後參加抗日武裝，奔赴前綫。[35]1938年初，慈聯會設立難民教育委員會，趙樸初任副主任委員兼總幹事。在這些難民中，有不少是中國共產黨黨員，他們曾受到趙樸初等的特殊照顧，並在難民營中從事民族抗日思想的教育工作。1938年8月，在趙樸初等人的周密安排下，第一批七百多名青年難民，輾轉一個多月，順利到達皖南新四軍軍部所在的安徽涇縣的雲嶺地區，為共產黨領導的抗日力量增添了生力軍。在這一段時期內，共有一千二百多名青壯難民，在趙樸初等人的幫助下逃離上海，投奔新四軍，成為中國抗日的積極分子。[36]

在抗戰初期，上海佛教界的諸大居士積極組織救濟活動，以佛教的慈悲主義精神，從事救難濟民工作。但是隨着戰爭的不斷深入，日軍對上海的軍事和政治控制越來越緊，許多著名居士，如王一亭、屈映光等都先後離開上海，前往香港或抗戰區。在號召和領導佛教慈善工作中，許多著名僧人起到了關鍵性的作用。他們在當地享有很高的宗教和社會地位，當他們發起號召人們慷慨捐獻、義務服務之時，很容易得到當地佛教徒和普通民衆的積極回應。隨着上海周邊地區難民數量的增長，救濟工作費用龐大，困難重重，只有在積極有效並得到人們信任的領袖人物的領導下，才能夠獲得救災物資，並迅速發放到災民手中。范成法師就是衆多僧人領袖中的一位，他的慈悲精神和個人魅力得到人們的普遍信任，即使在戰後，他的名字也常

常被許多難民憶起。1931年，范成法師前往陝西，把在那裏新發現的宋代磧砂藏運回上海排版印刷，他的敬業和忘我為精神從此使他成為上海佛教界的名人。[37]戰事剛開始，慈聯會便邀請范成法師管理該地區的救濟工作。他的熱心和能力使成千上萬難民能夠安頓下來，因此他也逐漸贏得了大衆的信任，並得到上海士紳、商界領袖和普通民衆的支持，各界積極回應他募捐的號召。

雖然上海的戰事只持續了三個月，但是范成法師的救濟工作並沒有就此結束。由於戰火還在中國其它大部分地區蔓延，米價以及其他物品的價格都在飛速上漲，救濟工作變得越發困難。然而，范成法師的奉獻精神打動了日本人統治的上海傀儡政府，他們向范成法師低價供應大米，間接地幫助救濟了滯留上海的難民。[38]為了做好難民救濟工作，范成法師每天都視察難民收容所，瞭解他們的痛苦和要求，並親自照顧老人、病人。這樣，在許多慈善組織逐漸在上海消失的同時，范成法師領導的救濟工作反而不斷擴大，一直持續到抗戰結束。由於他不懈的努力，成千上萬的難民在戰爭中幸存下來，他們都恭敬地稱他為「活菩薩」。但是，1945年抗戰結束後，范成法師被國民政府控告，說他與傀儡政府勾結。聞此，大批佛教徒和非佛教徒都挺身而出，極力為他陳情辯護，並向上海市政府請願，最後，所有指控都被撤銷。

菩薩是佛教徒的楷模，他們平等無差別地為社會和大衆服務、慈悲為懷，拔苦予樂。大乘佛教支持和鼓勵僧尼從事慈善活動，尤其在發生天災人禍的時候，僧伽更應投身於救濟中去。抗日戰爭為一直被指為缺乏慈悲精神的中國僧侶提供了一個機會，讓他們有機會進入社會，幫助難民，為戰士提供救濟工作。就菩薩的理想而言，佛教的慈善事業應該包括所有的人，對朋友和敵人都應平等地加以施捨。但是，在現實中，特別是在敵死我活的戰爭中，佛教慈善事業常常被日本人懷疑包含政治動機。但是，為了社會的安定或者為了表示人道主義，日本傀儡政府也會認同乃至贊助佛教慈悲事業，不

過，日本當局當然不會允許中國佛教徒去幫助日本人的敵人或支持抗日力量。抗戰勝利後，淪陷區的佛教徒，特別是那些僧團的領袖，又必須證明他們的慈善活動同日本人及其傀儡政府，即中華民族的敵人與叛徒沒有任何關係，重申他們的行為是純宗教性質的，或者說是出於民族主義。我們不十分清楚，佛教徒在日佔區從事的慈善活動是否可以完全與政治無關，或脫離日本人及其傀儡的參與。如果不可能，那麼，他們所從事的慈善救濟事業是否應從政治的角度去衡量呢？但是，有一點我們是應該承認的，那就是，這些救濟難民的活動中，民族主義色彩是不容否定的。當初，趙樸初先生在上海領導的救濟活動顯然鼓動了一些難民的抗日熱情，並且幫助他們走上了抗日之路。

三

親日合作

戰爭爆發之初，日本軍部曾計劃在三到六個月內征服中國，但這一計劃並沒有得逞，隨後他們在其佔領區內相繼建立了數個傀儡政府。1937年10月，察哈爾和綏遠地區成立了蒙古聯盟自治政府，內蒙古王公德穆楚克棟魯普（生於1902年）成為有名無實的傀儡政府首腦。12月14日，華北臨時政府在北京成立，下轄河北、察哈爾、綏遠、河南、山東等北方五省。1938年3月，第三個傀儡政府在南京組成，管轄浙江、江蘇和安徽。為了在中國尋求政治和文化方面的合作，日本人也把目光投向了佛教。成百上千的日本佛教宣教士被派遣到各地的日本佔領區。一些地方上的著名僧人應邀與他們所代表的日本佛教結成統一戰綫，或把中國寺廟用作中日親善的政治宣傳工具。這樣，地區性和地方性佛教會相繼成立，日本當局通過佛教會，獎賞同自己合作的佛教徒，威嚇乃至迫害同情抗日的佛教徒。在部分同日本人勾結或合作的僧侶中，有些是自願的，甚至是全心全意地為日僞政府服務的；而其他僧侶這樣做，只是為了保護自己的寺廟和常住僧侶的安全。

日本佛教的宣教士從19世紀末開始來到中國，抗戰時得到日本政治、軍事力量的支援，並反過來為日本的政治和軍事服務。他們積極配合日本在中國的軍事行動，對中國人民，特別是佛教徒進行名

義上的「親善」、實際上的「亡國奴化」教育。這樣，「日本軍走到哪裏，日本佛教就跟到哪裏」。[39]許多日本宣教士在他們新開闢的禮拜堂以及中國寺廟裏設立學校和孤兒院，收留在戰爭中失去親人的中國孤兒。在這些學校和孤兒院裏，中國兒童接受佛教倫理、中文、日文和數學的教育，所有行政及課程安排都由日本人管理。中國青年被灌輸親日本觀念，課本要求他們對日本友善。日本對中國的侵略被描繪成幫助中國從西方殖民統治中獨立起來。[40]但是，如果把為日本政權服務的政治放在一邊的話，這些在中國寺廟中進行的教育確實也曾使不少中國青少年受益，提高了他們的知識水平。這些寺廟的中國僧尼協助了這些教育活動，原因可能是他們認為這是一種教育中國青少年的方法，是在幫助中國，或者說，他們根本無法拒絕日本人在其寺院中辦學的要求。

在日本政權及各地傀儡政府的鼓動下，一些具有政治色彩的佛教組織在日本佔領區成立，其中之一就是北京的佛教同願會。佛教同願會是抗戰期間在北方最活躍的佛教組織，1938年12月30日在北京廣濟寺成立。同願會的成員包括一些軍政要員，其領導人有華北政務委員會委員長兼內務總署督辦王揖唐，前北洋內閣總理靳雲鵬，還有一些佛教僧侶和學者，如雍和宮安欽多杰鏘喇嘛、華北居士林林長周叔迦。[41]雖然會長和理事長分別是安欽多杰鏘喇嘛和全郎法師，但實際行政權力則全落在副會長王揖唐手中；江朝宗將軍任評議長，北平市長余晉和任副評議長。同願會得到北京政府和佛教組織的資助，直接隸屬於華北政務委員會，其行政組織權力遍及北方所有寺廟，是一個有相當權力和影響力的佛教組織。按照規定，北方所有寺廟的住持及退居都是同願會的當然成員，兩名住持可以聯名推薦一名新會員；1942年10月止，該會共有會員2983人，在各地設立十二處分會。下設中國佛教學院和大乘佛教弘化院，以及1941年成立的佛教青年會。在其主要從事的各項文化教育、祈禱法會、社會弘法、慈善救濟等工作中，到處都充滿了濃厚的政治色彩和內容。同

願會每六個月舉行一次全體會議。1941年，同願會的年會由興亞院贊助，[42]在中南海召開年會。[43]1942年11月，同願會在東京召開會議，全郎法師率領的中國佛教代表團七人與十多位日本僧人和學者參加了會議，共同討論了中日兩國佛教徒的合作情況。

佛教同願會以四宏誓願為宗旨，即衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成；以安治人心、永固世界和平為使命。該會的成立宣言稱，西方戰事不斷，東亞亦水火刀兵災禍迭乘，七難競起，萬衆流離，人間地獄，究其原因，則是貪嗔痴心日盛，不知自懺，衆業所感，唯有佛法能救世界於刀兵之苦。中日兩國崇信佛法，欲圖共存共榮，則必須同信同願，兩國人民彼此慈心相向，佛眼相看，以平等心，行大悲願，去除爭奪殘殺之事，以達永久和平。同願會的綱領有五：一、東亞民族之基礎，在歸趣於釋尊所開示之萬法一如妙諦的同時，應明確信願，以期努力建設東亞新秩序；二、以大乘佛教精神為中心，樹立新東亞思想文化，使之光被世界萬邦；三、建立徹底無我之教化，以期闡明各國民衆之歸依處；四、秉佛陀垂範之慈悲行，淨化各國社會，養成各國民衆，以期成就正法國土；五、中日兩國民心，應同以自覺覺他之大願，互相結合，並以此為基礎，於佛光垂蔭之下，勇猛精進，以期確立世界永久之和平。[44]從該會的宣言和綱領中，人們不難看出其政治內涵說穿了就是，中國人民特別是佛教徒應以佛教「無我」和「平等」的精神，發願謀求中日兩國之間的親善，樹立東亞新思想和新文化，建設東亞新秩序。

佛教同願青年會是其屬下的一個組織，成立於1942年4月。出席成立典禮的有王揖唐、全郎、興亞院武田調查官、大乘弘化院胡妙觀，以及各地寺院住持共三百多人。青年會的宗旨是「增進知識、鍛煉身體、推行佛化運動、鞏固世界和平」，所有會員都是各地的青年僧衆，成立之初有一百五十多人，一年後增至二百七十人。其主要任務就是召開佛教講習班，組織宣講班分赴各地傳布佛教、組織視察

班視察或調查佛教名勝等。王揖唐在成立大會的講話中，要求佛教青年僧衆在戰事不斷、痛苦不堪的時代，努力為社會、為人類衆生服務。他說：「所幸自大東亞戰爭勃發以來，友邦軍事，連連皆捷，勝負之數已定，彼英美迷信科學的國家，走上了潰滅之途，正是我佛陀教義復興的機會，況十方衆生，感戰爭的痛苦已久，希望和平，至為急切，此時提倡佛法，時機既好，藥又對症，事半功倍，自不待言。」[45]受當時北平內務總署委托，佛教青年會創辦了佛教講習班。其主要活動包括召集華北各省市知識青年僧，學習當時世界和中國的政治和軍事局勢，以及佛教徒在這個戰爭時期的應盡職任等。每次會議期間，各學員介紹當地的佛教發展情況，探討解決問題的方法。

自從諦閒法師在1915年應邀到北京講經以後，北京成為近代佛教復興運動的中心之一。一些重要的社會政治人物，例如段祺瑞、靳雲鵬，對佛法和佛教修行感興趣，北京一時出現了許多佛教刊物和佛教團體組織。日本佔領後，佛教活動曾出現短期的沉寂，隨後又開始活躍起來，除了我們已經討論過的慈善活動外，帶有政治色彩的宗教法會也成為佛教活動之一。在這段時間裏，佛教界、特別是各大寺院都要定期舉行各種形式的法會佛事，超度戰爭中陣亡的日本士兵、有時也包括為傀儡政府而戰死的中國士兵。1938年3月，雍和宮為死難的日本及中國士兵舉辦了盛大的水陸法會。水陸法會是中國佛教傳統中最為隆重盛大的法事之一，傳說是梁武帝時衆高僧編排制定的，旨在超度一切在水中和陸地上的死亡者。不過，中國佛教傳統常舉行水陸法會超度在戰爭中死難者，並且認為，集大衆的力量，法會可以產生巨大的功德，由此回向給死難者。北京一帶許多有名的政客和知識分子都參加了這次雍和宮水陸法會。[46]從1938年5月到1939年1月，北京和周邊地區的佛教界經常舉行這樣的法會，有的規模更大，許多日本和中國僧衆應邀前來念誦《法華經》等佛經。

隨着日本統治時間的增長，日統區寺院也常常舉辦與戰爭有關的宗教活動，僧衆們在這些活動中祈禱和平，祝願戰爭早日結束。按

照通行的佛教傳統，只有戰爭中遇害者的靈魂得到解脫、離苦，世界才能真正實現和平。每年七月月圓日舉行這樣的法事活動，被認為是最有效果的。傳統上，這一天稱做鬼節。它來自佛教目連救母的傳統說法，目連於七月十五供養僧伽、解救餓鬼道中的母親。1937年，由於戰爭剛剛爆發，很多寺院都中止了一年一度的法事活動。一年後，傳統佛教法會佛事得以繼續，並呈興旺趨勢，其主題由原來的單純超度，改變為祈禱和平，或為中日死難士兵的靈魂祈福。有資料顯示，有三分之二的這類儀式都是為了超度日中兩國陣亡的士兵。但是，我們不清楚這些中國士兵是否包括在抵抗日本侵略中陣亡的士兵，還是只包括同抗日武裝作戰的傀儡政府的中國士兵。在衆多的佛教活動中，有時也有為日軍戰死的軍馬舉行的佛事超度儀式。1939年4月，北京市佛教各宗聯合會於北京東本願寺內供奉日軍遺骨的大殿舉行祭祀軍馬活動，以慰中國事變中戰死的軍馬。寺內擺滿了死亡日軍和馬匹的骨灰，曾在戰場上立過戰功的活馬，也出現在祭祀儀式上。[47]

1942年3月31日，佛教同願會同北京佛教各界以及其他軍政各部在廣濟寺內為大東亞戰爭陣亡將士舉行了隆重的追悼法會。這次法會的組織者聲稱，從大東亞戰爭開始以來，日本友邦忠勇之將士，秉愛國之教誡，不畏艱險，所向皆捷。舉辦本次法會的目的，是為了祈禱世界和平早日實現，更為超度於大東亞戰爭犧牲的忠勇將士，早證菩提、得究竟樂。追悼會的靈臺設在藥師殿前臨時搭起的薦棚裏，中央供奉着陣亡將士的牌位，旁列王揖唐和岡村大將敬獻的花圈，整個悼唁大廳掛滿了北平各單位送來的挽聯，充滿着對陣亡日軍的感恩和敬佩。大殿前高高懸掛着中日兩國國旗。中日兩國僧衆，包括喇嘛在內，共四百多人不停輪流誦經。華北政務委會專員山內、日本海軍武官久保田少將、北平皇軍司令部大握中佐、興亞院武田調查官、內務總署署長吳甌，以及各宗教團體數千人參加了追悼儀式。這次紀念法會具有十分明顯的政治色彩，不但有許多政治和軍

事要人出席，而且主祭日當天正是華北政務委員會成立二周年紀念之日，也是第四次治安强化運動開始之日。因此，這次法會的目的是要以佛力普度英靈，强化中日親善，喚起民衆精神，全面解放東亞。

許多政治和軍事要人借此法會機緣，發表他們對政治和軍事行動的見解。王揖唐在講話中介紹了當時正在進行中的治安運動的三個目標，即解放東亞、剿共自衛和勤儉增產。他同時闡明悼念法會與强化治安之間的關係。他說，友邦日本發動大東亞戰爭，原出於不得已而為之，因為，百餘年來，英美帝國不斷侵略我國，榨取中國資源，擾亂我們治安。看到中國成為英美的殖民地，友邦日本忍無可忍，奮起力爭，義師所向，强暴降伏。要從英美手中全面解放東亞，唯有武力，而現在只有友邦日本才能做到這一點。因此，協助友邦日本完成解放大業，是全體東亞各民族，特別是中國，更特別是華北一億多人民最為重要的使命。每一個人都應為此而不懈地努力，共產黨是日本友邦的敵人，他們處處妨害中日親善事業，致使日本駐軍地區的人民不能安居樂業。王揖唐認為，就剿共自衛來說，佛教徒和中日親善分子有着共同的利益。因此，所有佛教徒都要以佛教的教義來佛化共產黨，改正他們的錯誤思想和行為。王揖唐重申，悼念大東亞戰爭陣亡將士的亡靈也是完成全東亞解放、徹底消滅共產黨的第一步，而且也是最重要的一步。[48]

在日佔區，出家僧侶舉行佛教法會和宗教儀式，不僅為了超度死者，在許多情況下，也是為了向即將奔赴戰場的士兵祈福，祈禱他們凱旋而歸。1939年4月7日，在青島一間日本人的高中學校裏，中日兩國僧侶舉行了一場特殊的典禮，旨在表達中國人民對在戰爭中做出重大犧牲的日本人的感激之情，並進而為派往戰場的日本士兵祈福。從某種程度上說，這樣的法事，是在為日本軍隊的戰績歌功頌德，是鼓勵日本人殺中國人。參加這樣法事活動的中國僧尼，如果不是死心塌地為日本人服務，或者是完全把它當成一種宗教儀式，那就是他們徹底地無視這些宗教儀式的政治意義。

在當時的華北地區，中日佛教徒合作中最為重要的活動之一，可能要數聯合慶祝農歷四月初八的佛誕日。1939年5月26日（農歷四月初八），中、日佛教徒分別在北京、天津、保定、濟南、青島、唐山以及其他地區，共同舉辦了佛誕慶祝活動。[49]在佛教同願會、興亞院和宣撫班的合作下，北京到處可見豐富多彩的佛教儀式和慶祝活動。佛教界曾請求北平傀儡政府在慶祝佛誕期間（25–27日）全市禁止屠殺任何動物，以體現佛教對衆生的慈悲精神，北平市政府當即接受了這樣的請求。為了體現佛教樂善好施的精神，佛教界發起贈送敬老券一千張、濟貧券四千張、利殘券一千張、惠因券五千張、增福券一萬張，憑券每張得以半價購買小米十斤。當天，中日政客、社會領袖、軍官和政府代表，以及各界佛教代表三千餘人紛紛前往北平城東嵩祝寺設立的金光明最勝王道場，以及西城廣濟寺設立的仁王護國般若道場參加法事活動。晚上，中國新民佛教青年會及西本願寺，在中央公園新民堂共同主辦電影大會，參加該會的有陸軍部高須賀大佐、首都指導部代表馬步初、警防司令部代表關竹秋、治安部代表李海秋，以及北京各大寺院住持共一百多人。

在天津，數以千計的佛教徒在中日僧侶的帶領下上街遊行。在天臺宗觀宗寺的海藏法師帶領下，大家從市區東南角的廠庵居士林出發，經馬路，進南門，過鼓樓，出北門至大胡同南口，最後來到觀世音霓虹燈下，舉行法會。在保定，新民會保定指導部，聯合中日僧侶慈善團體，各校學生代表，以及商會各職業分會集中於保定車站廣場，奉佛像遊行，由車站起經西關，西大街，東大街，至新民青年館。在石門，日華各宗教團體在遺骨奉安所舉行盛大典禮，中日各機構組織約三萬餘人參加慶祝活動。有些地方還舉辦了研討會，在大批觀衆面前，僧人（主要是日本僧人）進行佛教與當地政治以及佛教教理的演講。其他地方的慶典活動主題，如濟南、青島等，幾乎是大同小異，重點在於表現中日親善與合作、紀念死難戰士和祈禱中國和東亞重新獲得和平。從這一年起，中日佛教徒、政客和軍人每

年都要在各地舉行共同紀念佛誕的活動。正如當時日本和中國傀儡政府所希望的那樣，舉辦這樣的佛教慶祝活動能夠喚醒中國人民和平建國的意識，加深中日滿三國和人民之間的友誼。這樣的慶典，有時是為了顯示日本佔領區的社會安定和經濟繁榮，有時也成為政客們發表政治言論的場合，以佛教理論來闡述佛教徒與當時政治社會的關係。每當佛誕節期間，北京所有主要街道都搭起彩臺，政客們抓住時機，向佛教徒和非佛教徒灌輸政治理念，以及中日親善思想。

在戰爭期間的日佔區，中日佛教學術交流也相對活躍起來，以彰顯中日友好關係。太虛大師是近代中國歷史上推動中日佛教合作與增進雙方友誼的第一人，他於1925年率中國佛教代表團訪問了日本並參加了在東京舉行的東亞佛教大會。[50]在當時來說，中日兩國都是佛教大國，都有豐富的佛教文化。但是，中日戰爭激發了中國人民對日本及其人民的憎惡和怨恨，對日本來說，佛教可以被用來消除這種憎恨，佛教文化和學術的交流可能會促進兩國人民的相互瞭解，從而達到親善的目的。為此，日本佛教界，或與日本統治區的中國佛教界合作，在中國成立了許多組織。這些佛教組織一般都會得到日本當局和傀儡政府的支持，同時也會受到它們的影響，為政治服務。1937年，戰爭爆發後，在北平的日本佛教傳教士們隨即開始籌備中日佛教學會。本學會最早由中日兩國佛教徒於1935年前後在上海發起，1938年8月成立。日方稱日華佛教學會，總部設在東京。我們不清楚北京的中日佛教學會同上海的中日佛教學會之間有怎樣的關係。這個學會包括日本當代著名的僧人和學者，他們在戰爭期間數次訪華。該學會由日僧藤井草宣負責籌組，得到北京數名佛教知名僧俗的合作；同時，它的成立也得到興亞院的大力支持，並在各地積極謀求中國僧侶對日本政權的支持。該會對外宣稱，中日佛教徒應在共同的佛教信仰下，增進中日親善、達到世界和平。

1938年1月，淨土真宗東本願寺法主大谷光暢訪問北京，並參加了紀念在戰爭中死難的日軍佛事超度法會。[51]1939年12月6日，應北

京佛教同願會的邀請，四位來自日本的著名佛教學者，應邀為五百多位中國民衆進行佛學講演。[52]東京大學的永井眞琴教授，作了「日本佛教之特質」的演講；宇野圓空教授講演的題目是「新東亞之觀念」；西本願寺北支總監迤原玄超演講的題目是「日本佛教團體活動情形」；常盤大定博士講了「東亞精神」。儘管我們不清楚他們到底講了些甚麼內容，但根據這些題目推測，它們或多或少與時事政治和軍事有着密切的關係，他們試圖為日本的佛教和日本的侵略自圓其説。在文化交流、增進相互瞭解的名義下，許多年輕的中國僧人前往日本接受教育，或組織佛教訪問團訪問日本。這些人回國後，帶回日本思想和精神，成為日本在中國的代言人。[53]另外，在日佔區，日本人參與了中國僧團的事務，有些佛教組織實際上就是中國和日本佛教界共同創立的。以上言及的四位學者，曾在此前同其他二十多位日本僧衆領袖和佛教學者一道訪問北平，他們都應邀成為佛教同願會的顧問，並參加該會的年會。1939年，中日兩國僧人在北京成立中國佛教學院，王揖唐為總負責人，十三位董事中有六位日本人，其中包括興亞院文化部的負責人。[54]起初，佛教學院分兩班，後增至八班，本科四年，預科三年。課目有經論、佛教史、哲學、佛教地理、文學、考據、英文、藏文、日文、音樂、美術、國術、圖書館等。有教授三十多位，大多來自北京大學和北京師範大學。[55]日本對中國佛教事務的直接參與，顯然促進了中國佛教學術的發展，同時也加强了日本人對中國佛教的影響。

日本佔領區出版的佛教雜誌，都在不同程度上描述了佛教的平穩與繁榮發展，往往給人這樣一種感覺，那就是日統區的佛教遠遠要比先前國民政府統治時期要好得多。一些中國僧人甚至説，佛教組織在日本人統治下得到了更多的尊重和保護。太原崇福寺住持明義法師極力讚揚當地的日本士兵為維持穩定、保護寺廟財產、促進佛教復興所作的貢獻。為了表示感謝，他建議中國佛教徒每周舉行一次法事活動，以酬報「皇軍」並祈禱世界和平。1938年10月，二十一位來

自五臺山的活佛訪問北京。根據興亞院調查官武田熙先生的記敘，他們在西本願寺僧人、當時任職北平宣撫班的高原一道率領下，拜訪日本軍特務部，受到長嶺中佐、宣撫班本部教化系主任好村春基等人的熱情接待。喇嘛們被日本人的友好感動，高度讚揚了皇軍對五臺山的保護。[56]我們也許不應把以上這些記述簡單地看成是政治宣傳，而應意識到，在那個時代，正如有些僧人出於民族大義、堅持抗日救國一樣，也肯定另有一些僧人相信中國佛教多多受益於日本人的保護。

滿洲地區佛教活動的政治化，早在1931年日本人佔領東北時就開始了。[57]1932年，一位名叫一先的僧人，聯絡長春的偽政當局，成立了大同佛教會，廣泛吸收平民百姓入會。有的市民加入這個佛教組織只是為了表示對偽政權的支持以及表示自己不是抗日人士。大同佛教會迫使地方上有寺產的寺院加入該會，如抗違者則送交當局，以抗日罪名處治。1934年滿洲國建立後，日本各佛教宗派的宣教士逐步到來，並成立了許多泛佛教組織，如中央普濟佛教會等。[58]同年，由數位日本天臺宗宣教士組成的代表團抵達滿洲，建立了濱江佛教總會，希望加强中滿日佛教徒之間的聯繫，該會的創始成員許多是滿洲政客和僧界領袖。1938年，偽滿政府民生部頒布了《暫行寺廟軌規》和《宗教法令》，第二年與協和會共同成立了滿洲佛教總會。該會設正副會長，另設總務部、文書部、組織部和宏化部四部。隨即，各省支部和縣分會相繼成立，其中包括外蒙的喇嘛教。總會的負責人由日本僧侶和中國僧侶，以及政府和慈善機構的首腦人物擔任。經偽滿政府的民生部和滿洲佛教總會的商議，滿洲國全體僧侶被分為七個等級，即長老、僧正、僧輔、講師、教師、宏教師輔以及學僧。這樣形成一個組織嚴密的體制，有利於加强對各地出家僧衆以及寺院財產的控制。

在日本統治滿洲時代，或者說在滿洲佛教總會成立以後，東北各地的寺院被分為三個等級：一、特殊寺院，有長春般若寺、哈爾濱極

樂寺、錦州大佛寺、奉天慈恩寺和營口楞嚴寺，此等寺院的住持得有僧輔資格，經僞民生部認可者才能擔任；二、項等寺院，即十方叢林之寺院，或富有財產的寺院，此類寺院住持必須具有講師資格，由總會推薦經省長核準；三、普通寺院，規模較小的寺院，此等寺院的住持，得有宏教資格，經省長核準者得以任之。這樣，佛教事務乃至僧伽內部事務都有政治的影響力。從前沒有方丈或住持的寺院，佛教會和當地政府可派遣僧侶前往接任。為了培養人才，各個寺院創辦了許多佛學院，共有三十多所，從事基本佛教知識的學習。[59]另外，滿洲佛教總會也開辦了許多佛教團體和組織，最主要的有講演班、祈禱班、勞動班以及宣撫班，其工作主要是講演大乘佛教與人生社會以及政治的關係，誦經祈禱和平的早日實現，從事各種農業勞動，進行親日宣傳等。

清朝末年，佛教在北方幾乎瀕於消亡的邊緣，由於淡虛法師(1875–1963)的努力，佛教在北方開始復興。1921年，淡虛法師在奉天開始弘法活動。在朱子橋將軍的支持下，淡虛法師培養了一些佛教人才，並建立了許多佛教寺院，其中有哈爾濱極樂寺、長春般若寺和青島湛山寺。淡虛法師是一位傳統中國僧人，他所關心的是當地佛教的復興和寺院的興建，對中日之間的衝突、反日或親日以及民族主義的問題幾乎沒有任何興趣。在哈爾濱的弘法生涯中，淡虛法師既沒有支持東北的抗日武裝，也沒有與日本統治者合作。但是，由於他所修復的佛教寺院大多座落在具有重要政治和軍事意義的城市，以及他在當地佛教徒心目中的地位，日本人對他還是不放心，並且懷疑他暗地勾結朱子橋領導的抗日武裝。但是，淡虛法師極力為自己辯解，說他對政治毫無興趣。1931年9月18日，日本人佔領東北時，淡虛正好剛剛完成哈爾濱極樂寺的修建工程。整個極樂寺的修建得到抗日名將朱子橋將軍的捐助。朱子橋是東北重要的將軍和行政長官，以愛國抗日聞名，同時又是一名虔誠的佛教徒。極樂寺的一些僧人曾經追隨朱將軍參加淪陷區當地的抗日游擊戰，如極樂寺監

院慈雲，後來就成為抗日游擊隊的重要成員。淡虛做過極樂寺的住持，又同朱將軍有密切的關係，因此被懷疑秘密支持抗日運動。日本特務今井昭慶被派到寺中，調查淡虛和其他僧人是否有抗日行為。今井昭慶就住在寺內，一副僧人打扮，偷聽往來電話和訪客，監視僧人每天的社會活動。淡虛努力證明自己與政治毫無關係，除了佛教信仰以外，他同朱子橋毫無瓜葛。[60]

不久，淡虛法師離開哈爾濱，部分原因是為了躲避日本人無休止的調查和盤問。他來到長春以後，開始了修建般若寺的工程，該寺於1936年落成。由於淡虛法師是當時東北最有影響力的僧人，而且又同抗日將領朱子橋保持着密切的關係，日本人仍然對他不放心。1936年，般若寺為一千多名僧尼舉行受戒儀式，成為轟動一時的佛教盛事。兩個日本間諜喬裝打扮，混入其中，進一步偵查淡虛法師是否與抗日武裝有聯繫。最後，經過相當一段時間的明察暗訪，這兩個化了裝的特務面見淡虛法師，公開了他們的身份，承認淡虛法師確實與抗日武裝沒有任何關係。[61]從此以後，淡虛法師完全消除了日本人對他的猜疑，而日本人再也不去打擾他了，並在很多場合下尋求他的合作。1937年大規模的戰爭爆發後，淡虛法師任青島湛山寺方丈期間，同日本人保持了很好的關係；他常常在寺院裏接待日本佛教代表團，同日本僧衆和在家佛教徒一齊舉行佛教法會。1939年5月21日，他的名字出現在日華佛教研究會主辦的一個法事活動參加者名單上，這個法事活動是專門為陣亡的日本士兵而舉行的。[62]1942年，同願會在青島設立分支機構，淡虛法師擔任會長。正如前文所述，同願會的總部設在北京，政治上與日本及其傀儡政府保持高度一致。[63]這樣，我們可以從兩條綫索，來探討一下淡虛法師對日本人態度的轉變，或者説是「入鄉隨俗」的政治觀念。第一，像淡虛法師這樣的中國僧人，曾努力證明自己同抗日武裝沒有任何關係，同時也盡量同日本人保持距離。但是隨着戰事的發展，日本對中國的文化侵略不斷加深；再加上，在强大的日本軍事面前，很多中國人，包括出

家僧衆在內以為中國已經沒有任何希望抵抗日本。因此，這些僧人便開始傾向於接受現實，或者同日本政權合作。第二，在日本佔領區僧人的活動，很難避免不被政治化，特別是那些聞名一方的佛教界領袖，也許他們自己並沒有意識到他們的宗教活動已經被賦予政治色彩了。

淡虛法師一生忙於修建寺廟，但一般不會在他所修建的寺廟中住很長時間。1937年，長春般若寺竣工後不久，他就把管理東北寺廟的責任托付給他的弟子，又隻身來到天津，主持歷史悠久的大悲院的修復工作。在這些弟子中，有一位名叫如光(1894–1962)的青年法師。如光法師於1929年接任哈爾濱極樂寺住持，任期直至1946年。他任住持期間，正是日本統治時期。在十多年的住持任期內，如光法師擴大了寺院的規模，規範了宗教修行實踐，並在社會上積極弘法。[64]他的成功，很大程度上得益於他的社交能力，以及他同滿洲政府和日軍駐滿洲國軍事要人保持的良好關係。

如光法師出家前接受過良好的教育並有豐富的社會經驗。他繼任極樂寺住持後，與袁金凱、鄭孝胥、張景惠等滿洲有權勢的人物相識，最後成為好友，從而在政治上得到他們的很大幫助。1934年，滿洲國民生部派如光法師率領佛教代表團出席在東京舉行的泛太平洋國際佛教青年大會。[65]大會成立了國際佛教青年會，如光法師當選為副會長。這個職位為他以後的佛教事業帶來新的政治優勢，提高了他的社會地位。從日本回國後，如光法師多次前往長春般若寺，尋求佛教與政治關係的新突破口。當時的長春是滿洲國的首都，在那裏他遇到了長春總務署長植田貢太郎。植田貢太郎是滿洲國中一位有權勢的佛教徒。1935年，如光法師發起佛教護法會，邀請植田貢太郎擔任會長。1937年，植田貢太郎被任命為滿洲國的日本顧問，在他的大力支持下，如光法師創建滿洲國佛教總會，並擔任會長。從此，如光法師積極同傀儡政府及日本政權密切合作。正如他的一位同事這樣描述他：「如光不遺餘力地宣講忍辱行善，大慈大悲，日

滿親善，相互提携，唇亡齒寒，一德一心，八哭一宇，建設大東亞共榮圈，打勝大東亞聖戰，才能實現王道樂土，過上幸福生活。」[66]就當時的政治環境而言，日本軍國政府及其滿洲傀儡政府需要中國僧衆、特別是僧伽領袖人物的支持，並且鼓勵這樣的支持。作為對如光法師親善合作的獎賞，滿洲國民生部授予如光「長老」的稱號。這在當時的七級僧伽制度中屬最高級，如光法師儼然成為全滿洲的佛教領袖。與此同時，日本天臺宗授予他「權僧正」的頭銜。

我們不難推斷，如果如光法師在抗戰結束後沒有前往香港，而是依然滯留於內地，他可能會因為同日本人的關係而受到審判和制裁。同樣的推測可能也適用於淡虛，他也在戰後不久來到香港；沒有人質疑他在戰時日本統治下的行為。許多同他一樣有類似經歷的僧人，則沒有如光法師那麼幸運，長春般若寺住持善果法師就是這些人中的一位。1933年，善果法師在青島湛山佛學院學習，由此認識了淡虛法師。1936年般若寺傳戒，善果法師任開堂師，幫助寺院從事授戒工作，他的工作能力贏得淡虛法師的賞識。1937年，淡虛法師前往天津，便把般若寺委托給善果法師來管理。1938年，善果法師訪問日本，參加日本天臺宗成立1050周年的慶典。在日期間，他完全被日本的經濟和政治發展深深吸引，從而從心底裏認定，只有日本才能把亞洲從貧窮和混亂中拯救出來。1940年，善果法師成為滿洲國佛教總會長春分會的會長，一心一意為日本政權服務。為了向日本天皇效忠，在每月8日的「詔書奉戴日」，[67]善果法師都會集合寺中僧衆，舉行典禮，向日本和滿洲國旗宣誓效忠，並朝日本方向禮拜，然後發表一篇日滿親和一體的演講。從很多方面可以看出，善果法師同日本的合作不是被迫的或者出於保護寺廟的考慮，而是他對日本政治的心悅誠服，是因為他完全相信日本可以幫助中國和亞洲。

1941年12月7日，太平洋戰爭爆發不久，滿洲國大批青年被編入伍，善果法師經常應邀前去慰問這些年輕的士兵，鼓舞他們的鬥志。在一次這樣場合中，善果法師開導他們說：「日本皇軍為幫助我

們建設一個自由的新天地、鞏固大東亞的新秩序，聖戰早日萬隨，有賴於你們青年大顯身手，你們應該和親邦日本攜起手來，為完成鞏固國防的光榮任務而努力！」[68]在這段時間裏，每月4日，善果法師都會在長春火車站舉行宗教儀式，接受陣亡日本士兵的骨灰。為了支持日本在中國的作戰，當日本缺乏軍備物資時，善果法師向日本當局捐出寺中所有金屬、法器。當時同樣的行動也在日本國內僧侶中進行。他們捐獻例如鈴等法器，供日本軍隊使用。1945年初，戰況對日本越來越不利，滿洲政府號召全民動員，全力支持大東亞聖戰。作為對滿洲國佛教總會要求的回應，善果法師開展捐獻「佛教號飛機」的運動。[69]在他的帶領下，長春佛教徒成功地為日軍募捐到一大筆錢，足夠贖買一架飛機。為了幫助日本當局維持社會秩序，善果法師在戰爭快結束的時候，開展了一系列慈善活動，組織長春尼僧，同國防婦女會一起，為日軍服務。1945年戰爭結束後，許多在長春的日本人為了躲避蘇聯紅軍的逮捕，紛紛逃到般若寺，尋求庇護。善果法師便讓他們剃髮，穿上僧袍，將他們偽裝成僧人，允許他們在寺廟裏生活。1945年，國民黨軍隊接管長春，善果法師利用從前同國民黨的關係，開始擔任東北九省佛教特派員，掌管戰後東北佛教的善後工作。[70]但是，善果最終未能逃脫對他的懲罰，於1951年以漢奸罪被槍決。

抗戰早期，東北乃至整個北方都相繼成為淪陷區，與國民黨領導的抗日陣綫相對對壘。從現有的資料來看，人們會驚奇地發現，這些地區的僧侶並沒有公開譴責重慶國民政府，他們卻一再號召佛教徒和非佛教徒要消除共產黨及其所領導的紅軍的影響力。1939年6月10日，北方山東佛教會主辦僧尼反共訓練班。訓練班結束時，發表了告全國僧侶書，號召所有佛教徒聯合起來，共同反共，以達致日華親善。[71]為了支持日本人在當地的統治，北方的許多僧團領袖人物常常宣稱日本人有力地打擊了共產黨的活動，確保了宗教自由，保障了寺院財產和僧侶的生命安全。與此同時，正如我們前面提到的，許多僧尼在戰爭中支持共產黨，其中有些人甚至還加入了共產黨和共產

黨所領導的軍隊。雪松是鹽城的一位僧人，40年代中期曾擔任該縣政協會議的委員，讚揚共產黨對佛教的政策以及為抗日作出的貢獻。[72] 大陸內部的一些資料也顯示，中國共產黨人一直尊重宗教，提供宗教信仰自由。1934年1月，《中華蘇維埃共和國憲法大綱》宣布保證蘇維埃境內所有人的宗教信仰自由，禁止對任何宗教或宗教徒進行歧視。1941年，另一條法令宣布所有人都享有宗教信仰自由的權利。[73] 當時，中國共產黨正在實行統一戰綫的政策，顯然對宗教信仰自由的保護贏得這些地區大多數民衆的同情和支持。

與北方佛教相比，近代南方佛教相對興旺發達，以寺院或僧伽為中心的佛教在南方社會的傳播也相當廣泛，同上流社會和軍政階層有更緊密的關係。這樣，在戰爭時期，佛教活動政治化程度更加明顯。1940年3月，從重慶秘密逃亡的汪精衛，接受了日本政府的招安，擔任南京偽政府首腦。1940年6月，日本首相近衛文麿組成新內閣，調整日本對華政策，大力推動大東亞新秩序的建立，即後來著名的大東亞共榮圈。根據這項新策略，日本不可能單獨靠武力征服中國，還要通過政治合作與文化滲透來實現這一目標。在1940年11月13日的內閣會議上，日本政府通過了「支那事變處理要綱」的計劃。[74] 這一計劃改變了日本對中國的戰略方針，決定日本不再單靠軍事擴張，而應該開始同重慶國民黨政府展開談判，迫使蔣介石議和，從而達到阻止英美援助中國的目的。

日本對華戰略的改變，很快就在佛教方面表現出來。1941年4月，東亞佛教大會在南京國民大會堂召開。從現有資料來看，我們無法知道這次會議與1925年在東京召開的東亞佛教大會有沒有關係，但是，本次會議的政治化色彩卻十分明顯，成為日本軍政府和南京傀儡政府的政治宣傳工具。這次東亞佛教大會名義上是由中支宗教大同聯盟、中日文化協會和日華佛聯盟共同舉辦，但其內容和形式都與政治有關。參加大會的中日政要有一百多人，其中包括外交部長褚民誼、南京市長蔡培，以及日本大使本多、日軍少將原田等。[75]

數個日本佛教團體，以及北部日統區的佛教團體，如滿洲國佛教總會、北京的佛教同願會、大日本佛教會派代表團參加了會議。南京、上海、浙江的一些僧人出席了這次會議，其中有震華、霜亭、雪煩、東初和志開等。但很顯然，他們只不過是一些陪襯而已。大會首先奏中日兩國國歌，向中日兩國國旗行最高敬禮，為追念中日陣亡將士靜默一分鐘，然後由籌委會委員長趙正平報告大會的籌備情況。趙正平在報告中闡述了本次大會的目的，就是「以至誠至大宏願，發揚佛教無上真諦，祈求中日全面和平，早日完成俾達東亞黃種民族共存共榮」。然後，大會執行主席諸民誼致開幕詞，他說：「今天是東亞佛教大僧開會典禮。中日佛教信徒同聚一堂，祈禱和平，實為極有意義之盛事。事變以前，中日僧侶一向極融洽，但因中日事變而疏遠。深望中日兩國佛教信徒從此互相携手結成東亞佛教大會，成為東亞佛教永久聯繫的軸心，更希望世界各國佛教信徒進而組成各國佛教大會，團結起來，組成世界佛教總會，以實現東亞以及世界永久之和平。」[76]

根據大會宣讀，與會者一致認為，中日兩國政府應以和平方式處理兩國間的衝突。中日佛教徒必須緊密合作，本着惻隱好生之德、慈悲戒殺之旨，推動和平進程，完成東亞新秩序的建設。接着，大會舉手通過了給汪精衛政府和近衛文麿內閣兩封內容相似的信。信中說：「凡屬中日兩國佛教徒，靡不矢志皈依，忠心懺悔，本團結之精神，謀東亞新秩序之建設，祈求中日全面和平之實現，永超萬劫，普救衆生，昭我佛慈悲之旨。」最後，大會向以蔣介石為首的重慶國民政府發出電文，建議以和平方式解決中日兩國的武裝衝突，電文說：「本大會鑒於佛教心具慈悲，尤懲殺戮，乃惟以鼓吹和平為職志顧造物非無生殺世道亦有平陂，而欲禳災愆必施懺悔，是以弭兵休戰，因時制宜，斯為當務之急。況今歐洲戰爭風起雲湧，而苟或明達時勢則度德量力，亦有息爭之一日，故欲促進世界和平之實現，必須中日兩國首先實現全面和平。果爾，中日兩國幸甚。略表區區，

惟祈鑒察。東亞佛教大會同人謹叩。」同年7月，東亞佛教青年大會在南京召開，三十多名來自中國南京和僞滿統治區以及馬來西亞、緬甸和泰國的佛教青年參加了會議。會議通過佛教青年支持戰爭的實際方法案，以及指導佛教青年思想精神案等。[77]

東亞佛教大會的文獻表明，參加這次大會的有鎮江竹林寺的震華法師、金山寺住持霜亭法師、高郵善因寺住持大醒法師，以及栖霞山代表大本和志開法師。而當時江浙一帶的著名僧人，如圓瑛法師等並沒有出席會議。這也許表明，有些中國僧人力圖避免同如此明顯政治化的佛教活動沾上邊。日本人突然發動的侵略戰爭，以及中國軍隊的迅速潰退，讓留在淪陷區的許多中國僧人感到悲觀。在戰前，他們中的一部分人曾躋身於佛教的社會活動或改革運動，或多或少受到民族主義的影響。戰爭爆發後，他們雖然寄居於日佔區，但一定也非常關心佛教的未來，更無法忘記自己是一個中國僧人；他們既不願意同日本人合作，也不能公開反對日本的統治。這樣，其中一些僧人退居到上海的租界中，其他人則在寺廟中閉門不出，以此同日本人以及政治化的佛教活動保持距離。在戰前，持松、芝峰、常惺等都是當時著名的僧衆領袖，是中國佛教界的棟梁，各以其佛學造詣、社會活動、宗教修養和積極參加佛教改革而聞名。持松法師(1894–1972)是民國時期著名的金剛上師，抗戰八年期間，他一直住在一位俗家弟子家中。有報導稱，日本當局曾邀請他為南京傀儡政府工作，但他一直托病不出。[78]但是，根據另一份主要由國民政府支持者提供的材料，持松情緒消沉、閉門不出，是因為曾一度盛行的密宗佛教業已開始衰落。佛教徒不再修習密宗，密宗修行失去了對公衆的吸引力。[79]芝峰法師(1901–1949)是當時僧青年的榜樣，擅長寫作，曾擔任《海潮音》的編輯；他長期追隨太虛大師，倡導佛教改革。但是，在淪陷期間，他深為中國佛教沮喪，閉門於上海靜安寺內，足不出戶。[80]雖然太虛大師曾通過各種渠道要求他前往重慶，但他始終未能成行。中國佛教會秘書長常惺(1896–1939)，堅決拒絕參加日本

人支持的任何活動，對中華民族和佛教極度擔心，憂鬱成病，不幸於1939年1月逝世。

正如前面所討論的一樣，圓瑛法師在戰爭之初，曾積極投身於組織僧侶救護工作。抗戰結束後，圓瑛法師的弟子們都把他在抗戰時的活動，說成是佛教徒愛國主義的體現。但是，圓瑛法師在1939年被日本當局逮捕期間，堅稱自己早先的慈善救護工作沒有任何政治動機，完全是出於佛教的慈悲。圓瑛法師分別於1937年和1939年前往南洋為僧伽救護隊以及其他佛教慈善事業籌款。1939年秋，日本憲兵在上海圓明講堂逮捕了他，並將他及其徒弟明暘法師帶往南京日軍憲兵司令部。[81]在三個多星期的審訊過程中，日本人要求他交代在抗戰頭兩年的活動情況，是否曾為抗戰組織募款。圓瑛法師拒不承認他與國民政府有任何聯繫，並否認曾捐助抗日武裝。明暘法師後來宣稱，圓瑛法師在入獄後第一天就受到嚴刑拷打，繼而絕食抗議。[82]後來日本人改變了態度，試圖迫使圓瑛法師擔任中日佛教會會長。有關日本人要求圓瑛合作的時間，現存幾個不同的記錄。根據王昕的記錄，發生在圓瑛回國後不久，一名日本僧人邀請他擔任中日佛教會會長。[83]但是，圓瑛法師以年老體弱為由予以拒絕。入獄二十五天後，圓瑛法師被釋放。一如他不明不白地被捕，日方也沒有解釋是甚麼原因讓他們又釋放了他，這就為圓瑛法師被捕以及獲釋的原因留下了各種臆想和猜測的空間。關於圓瑛法師被捕一事，大約有兩種不同的說法。一種是來自路透社報導，說圓瑛為國民政府募捐了大筆錢財；另一個說法來自《申報》，說圓瑛拒絕擔任中日佛教會會長。但是這兩種說法既沒有得到圓瑛的證實，也沒有遭到他的反駁。[84]但是根據方興的記錄，圓瑛最後還是同意與傀儡政府合作。[85]1940年1月8日，圓瑛法師獲釋後三個月後，他給中國佛教會寫了一封信，宣布辭去理事長以及中國佛教會災區救護團團長的職務。[86]在信中，圓瑛法師將中國佛教會的運轉不靈，歸因於抗日戰爭的爆發以及通訊的困難；他特別澄清，他從海外華人那裏募捐來的90,000元，只用於救

護工作，沒有涉及任何政治問題。他一再解釋自己辭職的原因是由於年老多病，這使得他不能再擔任佛教會的領導工作。他希望自己能從事著述，並謝絕一切來訪的客人。

從那時起，圓瑛法師一直很少與外界往來，在政治和社會活動上保持低調。直到1942年5月，他才離開上海，應靳雲鵬等人的邀請，前往日本人控制的天津弘法。靳雲鵬在日本佔領前當過北平政府國務院總理，是北方佛教居士的領袖人物，北京佛教同願會的名譽會長。[87]圓瑛法師足不出戶三年之後，突然前往北方講經說法，這是不是暗示，他已經接受日本統治中國的現實？圓瑛法師的活動，以及在這次訪問中的講演，是否說明他已經改變了對當時中國政局的看法？所有這些只能是一種猜測。但是，從現有的資料來看，至少從抗日的角度來看，圓瑛法師的北京和天津之行難逃被政治利用之嫌。當時的日本及其傀儡政府都希望通過和平的宣傳，迫使中國抵抗武裝放下武器，接受日本侵略中國的事實，因而千方百計尋找中國著名人士的合作。圓瑛法師在天津筵席上做了一番關於佛教「無我」思想的講話，批評了種族和國家的概念以及對這種概念的執着。他聲稱，如果不破除我執，就不能實現世界和平。[88]1942年6月，圓瑛在天津向佛教徒發表了題為《和平與慈悲》的演講，要求人們放棄種族和國家的偏見，為了實現和平，人們應崇尚佛教慈悲，做到冤親一體，以杜殺伐。[89]他的這種和平不殺的主張，正是佛教無我思想和慈悲主義的闡述，本不應被賦予任何政治含義。然而在日本佔領區，也就是在有許多中日軍政界人士在場的場合下，這種闡述難以避免地給人一種感覺，即它是在宣場佛教徒不應捲入反對日本人的民族主義行動和屠殺等暴力中去，而應對日本人和中國人一視同仁。可以想像，這樣的言論自然不能得到抗日人士的欣賞，但卻很可能會被日本人及為傀儡政府用來當作政治方面的宣傳。

圓瑛法師的弟子和追隨者，日後將他描繪成一位愛國老人，並且都不約而同地引用他於1942年9月30日在北平佛學院對學生的一段

講話來作論證。在那次講話中，圓瑛法師引用了中國的一句老話，即「國家興亡，匹夫有責」。但是，仔細考察圓瑛法師講話的語境，以及當時的社會環境，我們發現，這句話並不是直接用來表達愛國主義思想，而是在講述一個佛教徒對佛教的責任，他說：「古云：『國家興亡，匹夫有責。』余曰：『佛教興衰，教子有責。』又不僅出家僧伽有責，即在家居士，亦復有責。總而言之，佛教四衆弟子當同負護教責任。」[90]

把上述講話的時間和地點同愛國主義聯繫起來，似乎是有困難的。我們知道，中國佛教學院是中國人和日本人合辦的，而當時的北京正處於日本佔領之下。在這樣的境況下，如果說圓瑛法師的講話是在宣揚民族愛國主義精神或者在表達自己的愛國情懷，那麼此舉確實需要十分的精神和勇氣。圓瑛法師在戰爭期間的行為，反映出大多數生活在日本佔領區內的中國僧侶所面對的種種困難處境。作為中國僧人領袖之一，他不能公開支持或資助任何反抗日本的活動，也無法公然批評日本對中國的侵略以及這種侵略所帶來的人類大屠殺的慘劇。戰爭初期，日本人懷疑他同情和支持抗日，他曾亟力聲明自己的行動純粹出於人道主義和佛教的慈悲主義，不具有任何政治目的和民族情懷。此後，他把自己關在廟裏，以免陷入政治紛擾。只有這樣，他才能淡化其佛教活動的政治化色彩，避免同日本人合作。也許正因如此，他沒有出席1941年4月間在南京舉行的高度政治化的東亞佛教大會。不過，他在京津地區的行程和活動表明，一旦他走出寺院，或者說一旦他出現在帶有政治色彩的場合，他很難避免不被別人所利用。他發表講話反對執着國家與國家之間的區別，肯定有損於中國僧侶以及抗日軍民爭取把中國早日從日本人手中解放出來的努力。另外，有人或許會認為，圓瑛法師出訪天津和北京，純粹是為了弘法，這一觀點應可令人接受；但是，如果說，他在此行中表現了愛國主義精神，則似乎難以讓人信服。

圓瑛法師在淪陷區上海的活動，一直受到重慶國民政府的注意。

根據1940年1月15日的政府報告顯示，國民黨政府曾懷疑他接受了日本人提出的條件，或與日本人達成了某種默契，不然日本人不會那麼快速地釋放了他。[91]國民政府因此要求圓瑛前來重慶，一來可以證實他的無辜，二來可以逃避日本憲兵的控制，加入為抗戰而另組的中國佛教會。圓瑛法師拒絕了這一要求，並隨即宣布辭去中國佛教會理事長的職務。[92]葉性禮認為圓瑛被日本人逮捕，被重慶國民政府猜疑，都是由於對手的誹謗。葉性禮聲稱有人向日本南京憲兵報告，說圓瑛是抗日分子，曾在南洋募巨款支援中國抗日武裝。圓瑛被釋放後，告密者因誣告被捕，受到日本人拷打。為了進一步報復，那人又向重慶國民政府密告，稱圓瑛接受了日本人南洋宣撫使的任命，前往新加坡。

圓瑛法師到底有沒有支援抗日武裝力量？他有沒有接受日本人合作的條件以換取人身自由？在戰爭結束一年後，惟覺法師在1946年6月出版的《佛教公論》中發文章指出，1937年10月，國民政府主席林森寫信給圓瑛法師，希望他到南洋群島，為中國士兵和難民籌集藥品和醫療設備。[93]圓瑛法師即回信給林森，要他出三封信，一封是給新加坡總商會，二是給吉隆坡總商會，三是給檳榔嶼總商會。收到三封信後，圓瑛法師即帶着徒弟明暘，乘輪船南渡。到了新加坡後，即往見華民政務司，請求許可募款。第二天，圓瑛即請總商會定期召集華僑，組織中國佛教災區救護團新加坡募捐委員會。圓瑛法師隨即到各處講經，宣傳祖國抗戰情形，所募集的款項，由委員會統一收匯，一部分寄到上海，另一部分匯到漢口。與此同時，圓瑛法師函請香山寺住持海鏡法師為隊長，組建僧衆第二救護隊，隊員共六十名。武漢失守後，這些救護隊員隨軍前往河南。

然後，圓瑛法師又風塵僕僕地來到吉隆坡，同樣拜會了當地的華民政務司，請求註冊允許募捐。隨後，他又召集華僑開會，商討組織第二募捐委員會。這次他將所得捐款電匯給林森。最後，圓瑛法師來到檳榔嶼，組建第三募捐委員會，所收捐款一部分別匯到上海，

由中國佛教會轉發各慈善團體、各收容所以及佛教醫院；另一部分則寄往寧波，組建第三僧衆救護隊，圓瑛法師還致函施祥寺住持智圓和尚，請他擔任隊長。該救護隊組建後即開往浙江富陽縣工作。1938年秋，圓瑛法師回國，考察上海各收容所以及佛教醫院。同年冬，他又再次前往檳榔嶼等各地演講，襄助籌募一元救國捐運動。1939年8月，圓瑛法師回到上海，10月即被日本憲兵帶走。經過十八次審問，圓瑛法師始終不承認有款匯給重慶政府一事，堅持認為將籌款全部用來救濟難民。後經查實，日本人知道他是被誣告，故立即將其釋放。後來日本人派代表多次勸請圓瑛法師組建中日佛教會，均被後者以身體不佳為由而謝絕。因此，根據惟覺法師的記載，根本就不存在圓瑛法師與日本人合作的問題。

至於圓瑛法師在抗戰中的表現，歷來衆説紛紜，當時有人甚至懷疑他於1938年前往南洋是為了逃避戰火。但是，無論怎樣，抗戰結束後，圓瑛法師同國民政府的關係無疑疏遠了。在近代中國佛教歷史中，一般認為圓瑛法師代表的是佛教的保守勢力，而太虛大師代表的是改革派，然而這種説法並沒有被他們中的任何一位證實。近代中國佛教的改革者長期以來都無法戰勝保守派的原因之一，就是因為圓瑛法師領導的保守派在戰前得到了許多富商顯貴和政府要人的支持。1936年，佛教的改革者得到內務部的支持，對保守派發起反攻，要求加速中國佛教會的改革。但是，圓瑛法師成功地化解了這場攻勢。他通過段祺瑞的關係，面見了蔣介石和戴季陶，後二人立即要求內務部停止對改革者的支持。從中我們也許可以看出，儘管太虛大師在政治和社會活動中十分活躍，但是在戰前，國民政府的上層人士似乎更相信和尊重圓瑛法師。但是，圓瑛法師在抗戰期間的表現，或者説他滯留淪陷區的選擇，不可避免地使他同國民政府的關係變得疏遠，這樣，他就不能再在戰後的佛教重建中起到領導作用，取而代之的當然就是堅決支持抗日的太虛大師了。不過圓瑛法師同國民政府的疏遠，並沒有影響他在近代中國佛教史上的

地位和作用；相反地，也許正因如此，1949年後，他更加珍惜同中國共產黨的親密合作，成為1953年創建的中國佛教協會的第一屆會長。

四

結　語

在淪陷區，僧尼們公開表達支持抗日的民族主義情緒幾乎是不可能的，要保持政治的中立也是十分困難的。在一般情況下，同大多數中國人一樣，他們只能苟且偷安，以維持寺廟和佛教的傳承。許多僧團領袖則認為，他們的首要責任就是要保護寺廟及常住僧侶的安全，為此，其中一部分人採取了同日本人合作的態度。這樣的合作，即便是迫於政治壓力，也可以被視為是在特殊情況下的方便對策。鎮江金山江天寺的方丈霜亭，就是這些僧團領袖的典型代表。他參加了1941年在南京舉行的東亞佛教大會，擔任過鎮江中日佛教會會長。[94]霜亭法師同日本人的合作，從某種意義上說，並不是因為他認同日本對中國的侵略，而是他認為，拒絕日本人的要求是無用的，反而還會給寺院裏的僧衆的生命安全帶來威脅。霜亭法師聲稱，即便在國統區，僧伽在大程度上也是沒有和平保障的，因為中國政府侵佔寺廟，沒收寺廟財產。而日本人扶植起來的新政府，對佛教則似乎表現出友好的姿態。1939年，宗教同盟會成立，此後，同日本人合作的佛教組織和寺廟都得到了有效的保護。戰爭結束後，霜亭離開中國內地前往香港，內地的民衆對他在抗日戰爭中的表現也就不再作任何評論了。

不過，同日本人合作，很有可能在戰後被控為漢奸和叛國者。在中國歷史上僧伽高倡遠離政治，也許就是因為政治是多變的，一旦改朝換代，就會給同原有政權關係密切的佛教團體帶來危險，甚至是滅頂之災。抗日戰爭結束後，那些沒有外逃、同時被懷疑與日本人合作過的僧人遭到審訊、羈押，甚至被國民黨和共產黨政府處決。廣州六榕寺住持鐵禪就是這樣一個例子，他被控叛國，於1946年以八十多歲的高齡死於獄中。[95]儘管早在1937年底，當時身為廣東佛教總會會長的鐵禪法師也曾發表聲明擁護抗戰，宣示將本着入地獄救衆生的精神，參加救國工作。他主持的佛教會曾通過決議，通電歐亞佛教國家及團體，共同譴責摧殘人類文化與和平的日本惡魔。[96]長春般若寺的善果，雖然躲過了國民黨政府的懲罰，但是他最終也沒有能逃過中華人民共和國的法律，1951年，他被人民政府判處死刑。

日本佔領期間，上海靜安寺的住持德悟和監院密迦曾與日本人合作，在寺院裏開設孤兒院。1946年10月，他們被控叛國，罪名有六，即：加入由傀儡政府控制的上海佛教會；在寺中設立日語學校；組織傀儡政府中的漢奸參加佛教法事活動；在日本人領導下，為保護寺廟財產成立社團；為陣亡的日本士兵舉行超度儀式；出席迎接日本政客的歡迎會。[97]德悟和密迦二法師無法接受以上的控告，而堅持認為他們是被迫同日本人聯繫和合作的，而且他們的行為是不帶任何政治動機的。他們進一步指出，他們同日本人的合作，對中國人民和政府都是無害的，而且在上海的所有僧尼都是這麼做的，他們在戰時都加入了上海佛教會。他們在辯護時說，佛教會不具有任何政治和軍事意義，按照佛教會的章程，旨在從事社會服務和慈善事業。對靜安寺內有日語學校的指控，他們自稱最初他們拒絕了日本人的請求，但是最終被迫答應。另外，他們聲稱，這個學校為數以千計的中國兒童提供了免費教育，應是一可以隨喜的慈善事業。關於參加超度日本戰死士兵的宗教儀式，他們解釋說，為亡者舉行超度儀式是

出家人的傳統和宗教責任，根本沒有任何政治含義；出家人無法拒絕前來寺院做佛事的人，若寺廟中舉行法事活動，根本無法拒絕日本人或者傀儡政府官員的參加。[98]

就他們被控的罪名而言，人們不難看出，如果把政治因素和當時的社會環境放置一旁，德悟和密迦所從事的都是正常的宗教活動和慈善活動，一千多年來，中國僧人一直如此。但是，由於這些活動發生在日佔區，是在日本人直接或間接參與的情況下進行的，而日本人是中國的侵略者，是中國人民的敵人，因此，這些活動都被染上了政治色彩，其性質被定為賣國或叛國。雖然很難判斷參與這些活動的僧人是否真的是在危害國家，但在一定程度上，他們的所作所為確實有助於日本人統治中國，或者說是日本人統治中國的一部分。太虛大師認為，人們要客觀地認識德悟和密迦事件，考慮到佛教徒在日佔區的實際政治和社會情況，但是，他拒絕為他們辯護。[99]樂觀支持政府對這兩名僧人的指控，認為他們應該為參與日本人奴役中國人的行為負責。若如此，人們不禁要問：若要那些淪陷區的僧侶、特別是那些僧衆領袖捫心自問，他們能否完全無愧地聲稱他們沒有做任何「背叛」祖國的事？

應該注意的是，無論是淪陷區還是國統區，在戰爭期間的佛教活動，如果把政治放置一旁，其內容和形式都是大同小異的，所不同的是，它們各自被賦予了不同的政治含義。同樣的佛教活動，在兩個對立的政治轄區內進行，就會直接服務於截然相反的政治目的。國統區的佛教活動，例如超度陣亡士兵、祈禱和平和戰爭的勝利，毫無疑問地被認為是為中華民族的解放事業作貢獻，是一種民族主義的表現形式；但是，在日本人統治時期的淪陷區，同樣的這些活動也同樣地被認為是在為中華民族和國家服務。所不同的是，抗戰勝利後，日統區的這些宗教活動則被認為是在為日本侵略者服務，是一種叛國行為，而國統區內這樣的佛教活動，則被確定為民族愛國主義行動。相同的佛教活動，不同的政治背景，給佛教團體

乃至個人帶來不同的結果，參與或主持這些活動的僧人也就要承受不同的後果。這也許就是佛教無法擺脫社會政治的真實寫照吧。在很大程度上來講，這些宗教活動的政治因素並不在於這些活動的本身，或從事這些活動的出家僧衆，而是在於它們在戰爭時代被日本人及其傀儡政府利用，用來進行政治宣傳，抗戰結束後，從事活動的僧人又成為政治的犧牲品。

註 釋

1 《日本侵華七十年史》，頁434。
2 《民國佛教期刊文獻集成》，第60卷，頁223–224。
3 《海潮音》，第19卷，第5期，頁61 (275)。
4 《海潮音》，第19卷，第3期，頁100。
5 《海潮音》，第19卷，第10期，頁536。
6 《海潮音》，第19卷，第6期，頁65 (345)。
7 東初：《中國佛教近代史》，頁944–945；《海潮音》，第22卷，第5期，頁19。
8 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁231。
9 淡虛：《影塵回憶錄》，臺北：佛陀教育基金會，1997年，頁297–298。淡虛把清淨脫險歸因於他不停地念觀音菩薩名號的緣故。
10 《海潮音》，第20卷，第10、11期合刊，頁25。
11 《海潮音》，第18卷，第10期，頁958。
12 《海潮音》，第18卷，第11期，頁1。
13 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 140, 172.
14 《海潮音》，第19卷，第10期，頁535。
15 《海潮音》，第20卷，第10、11期合刊，頁24。
16 《海潮音》，第21卷，第5、6期合刊，頁20 (104)。

17 《海潮音》，第19卷，第3期，頁2(100)。

18 太虛：〈抗日四年來之佛教〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁230–239。

19 太虛：〈慰問淪陷區四衆同人〉，《太虛大師全書》，第19編，第62冊，頁1531。

20 Gregor Benton, *New Fourth Army: Communist Resistance along the Yangtze and the Huai, 1938–1941* (Berkeley: University of California Press, 1999), 233.

21 Ibid.

22 《四川佛學月刊》，第12期，1932年，頁6。

23 東初：《中國佛教近代史》，頁944。

24 有關栖霞山寺僧衆在這一段時間內救護中國抗日將士的事跡，現已拍成電影，名字為《栖霞寺1937》。

25 《海潮音》，第18卷，第11期，頁1010–1011。

26 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*: 125–126.

27 舒乙：〈宗月大師〉，見《中華文史資料文庫》，卷18，頁494–496。

28 游有維，《上海近代佛教簡史》，頁133。

29 《民國佛教期刊文獻集成》，第59卷，頁335–337。

30 于凌波：〈獨步楞嚴的圓瑛法師〉，《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995年，頁70；葉性禮：《圓瑛老法師一生事略》，《圓瑛法師紀念刊》，頁12。

31 游有維：《上海近代佛教簡史》，頁132。

32 游有維：《上海近代佛教簡史》，頁132；《佛教公論》，卷六，1946年，頁7。

33 明暘編：《圓瑛法師年譜》，北京：宗教文化出版社，1996年，頁139–143。我們將在下文討論，圓瑛日後是如何被日本人懷疑支持抗日，以及圓瑛是如何在上海被捕的。

34 游有維：《上海近代佛教簡史》，頁135。根據游有維的記敘，趙樸初批評國民政府和軍隊丟下上海難民不管。

35 《宗教和近代上海社會的變遷》，上海書店，1999年，頁235。

36 趙樸初：〈抗戰初期上海的難民工作〉，《文史資料選輯》，卷4，頁31–50；另見，朱洪：《趙樸初傳》，北京：人民出版社，2004年，頁26–30。

37 游有維，《上海近代佛教簡史》，頁121–124。這套大藏經由朱子橋在1930年發現，當時他正在陝西賑災。這套藏經原初是1231–1309年宋元間的刻本。它是民國時期，佛教界最有價值的發現之一。

38 東初：《中國佛教近代史》，頁885。

39 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, 169.

40 武田熙（Takeda Hiroshi）編：《華北宗教年鑑》，北京：興亞宗教協會，1941年，頁19。

41 戰爭結束後，許多成員被控叛國，並處以死刑。

42 1938年日本政府內閣下設興亞院，主要目的在規劃和操縱對華相關事務，例如中國及東亞國家的宗教事務等。

43 道端良秀：《日中佛教友好二千年史》，徐明、何燕生譯，北京：商務印書館，1992年，頁73。

44 《同願》，第3卷，第10期，頁3。

45 《同願》，第3卷，第3、4期合刊，頁15。

46 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁15。

47 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁19。

48 《同願》，第3卷，第3、4期合刊，頁17–18。

49 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁21–23。

50 維慈質疑這次會議的動機，他認為太虛利用這次會議以提高自己的個人影響，當然也被日本人利用來做政治宣傳。

51 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁13。

52 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁28。

53 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁17。

54 《中國佛學院章程學則彙編》，北京：中國佛學院，1940年。

55 靈妙：〈八年來的北平佛教〉，《海潮音》，第27卷，第1期，頁22。

56 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁17。

57 《長春文史資料》，長春市政協文史委員會，1988年，卷4，頁22。

58 《長春文史資料》，頁85–94。

59 哲明：〈十四年來的東北佛教〉，《海潮音》，第27卷，第1期，頁11。

60 淡虛：《影塵回憶錄》，頁281–282。

61 淡虛：《影塵回憶錄》，頁300。

62 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁20。

63 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁56。

64 東初：《中國佛教近代史》，頁837–839。東初高度讚揚了如光的宗教虔誠以及他對北方佛教發展的貢獻，對如光同日本人的關係，則只字未提。

65 正如前面討論的，這個大會受到中國其他地方僧侶的抵制。

66 高丕琨：〈如光其人〉，孫邦主編《偽滿社會》，頁587。

67 這個傳統來自日本佛教，甚至在近代日本帝國主義時期之前就可能開始了。

68 孟享鱗：〈披着宗教外衣的釋善果〉，孫邦主編《偽滿社會》，頁599。

69 同樣的運動，但出於相反的目的，也在國統區的佛教徒衆中開展。

70 孟享鱗：〈披着宗教外衣的釋善果〉，孫邦主編《偽滿社會》，頁599。根據孟享鱗的記敘，善果是雙重間諜，既為日本人、又為國民黨服務。

71 武田熙編：《華北宗教年鑑》，頁24。

72 Gregor Benton, *New Fourth Army: Communist Resistance along the Yangtze and the Huai, 1938–1941* (Berkeley: University of California Press, 1999), 234.

73 龍敬儒：《宗教法律制度初探》，北京：中國法制出版社，1997年，頁146–147。

74 《日本侵華七十年史》，頁499。

75 《東亞佛教大會紀要》，頁4。

76 《東亞佛教大會紀要》，頁6–7。

77 《海潮音》，第24卷，第8期，頁2。

78 游有維：〈持松法師生平事略〉，見《中華文史資料文庫》，頁534–535。

79 東初，《中國佛教近代史》，頁415。

80 東初：《中國佛教近代史》，頁908–909。

81 明暘：《圓瑛法師年譜》，頁153。

82 明暘：《圓瑛法師年譜》，頁71–72。

83 王昕：〈回憶圓瑛法師〉，見《中華文史資料文庫》，頁492。

84 游有維：《上海近代佛教簡史》，頁134。

85 《海潮音》，第21卷，第1期，頁1。

86 明暘：《圓瑛法師年譜》，頁156。

87 道端良秀：《日中佛教友好二千年史》，頁170–175。

88 明暘：《圓瑛法師年譜》，頁181–182。

89 圓瑛：〈和平與慈悲〉，明暘：《圓瑛法師年譜》，頁182–183。

90 黃夏年：《圓瑛集》，頁99。

91 《中華民國史檔案資料彙編》，v. 5, pt. 2, sect. 5 n. 2(1991): 777–778。

92 葉性禮：《圓瑛老法師一生事略》，頁13–14。

93 惟覺：〈佛教界幾件救國工作〉，《佛教公論》，卷6，1946年，頁7–8。

94 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, 171.

95 《佛教公論》，卷六(1946)，頁35。

96 《海潮音》，第18卷，第12期，頁142 (1054)。

97 《覺群周報》，第18卷，1946年11月，頁14–15。

98 《覺群周報》，第18卷，1946年11月，頁15。

99 樂觀：《中國佛教近代史論集》，臺北：常樂寺，1978年，頁11。

第六章

太虛與戰後佛教

1945年8月10日，日本天皇宣布日本無條件投降，結束了近半個世紀(1895-1945)的日本擴張歷史，八年(1937-1945)的抗日戰爭終於結束了。雖然中國人對抗戰勝利那一天的到來期盼已久，但是，日本的突然投降，還是讓許多中國人吃驚不小，他們一下子還沒有準備好如何去重建自己的國家，這樣，許多內部矛盾即刻呈現出來。同樣地，抗戰勝利後，因政治而四分五裂的中國僧團有必要盡快在全國範圍內重新整頓，抓住機遇，重建佛教，這是一項龐大而複雜的任務。在戰爭中，大量的寺廟被軍隊或政府機關佔領、或被戰火破壞摧毀，許多中國佛教傳統或被迫中止，致使一些佛教活動失去宗教意義。日本佔領區中的佛教界，無論僧俗，都沒有出現有號召力的中國佛教領袖人物來團結和領導僧團。再加上深受日本佛教和政治因素的影響，有些僧尼則成為政治上的「漢奸」，而另外一些則接受了日本僧衆「蓄妻生子」的非僧非俗的生活。在國統區，因為有像太虛大師這樣的僧伽領袖的領導，相對而言，佛教有組織地參與了抗戰活動。抗戰勝利後，正如太虛大師等所預料的一樣，僧伽參與抗日衛國得到了應有的回報，贏得了政府和廣大民衆的肯定。以太虛大師為首的改革派由此得到國民政府的支持，應邀重新整合因戰爭而深受災難的中國佛教，重組分裂已久的中國佛教會。本章介紹抗戰結束後的佛教改革運動，以及這場改革所遇到的問題和挑戰。我們將以中國佛教會為背景，論述中國佛教界在戰爭前後以及戰爭期間的大致變化。在此之前，讓我們從宏觀上進一步認識太虛大師對佛教、戰爭與民族主義，以及和平與國際主義的態度。

一

戰爭與民族主義

太虛太師對戰爭的看法，很大程度上是來自於他的民族主義理念。太虛大師一生「仰止唯佛陀」，處處維護佛教利益，不計個人得失，他改革僧團的目的，說穿了就是為了拯救佛教。當佛教利益與國家利益產生矛盾時，他總是挺身而出，依法據理，維護佛教利益。但是，當國難嚴重、民族危急的時刻，太虛大師又顧全大局，從民族和國家利益出發，果斷號召全中國佛教徒積極行動起來，抗擊日本的侵略。正是在他的領導和影響下，近代中國僧伽譜寫了一曲抗日救國的悲壯歷史。太虛大師的民族主義理念是近代中國政治的反映，同時也深受近代中國社會的影響，經歷長時間的摸索而產生。他的政治主張，根據其本人的自傳，經歷了數次改變。他說：「我的政治社會思想，乃由君憲而國民革命，而社會主義，而無政府主義。並得讀章太炎建立宗教論、五無論、俱分進化論等，意將以無政府主義與佛教為鄰近，而可由民主社會主義以漸階進。」[1]

20世紀初，正處於青年時代的太虛大師思想趨於成熟，從專攻佛學和修持，轉向深入瞭解當時的中西哲學以及當時的中國社會和政治，從而激發了他的入世情懷和革命熱情。太虛大師曾秘密參加革命，同許多革命黨人保持聯繫，他對孫中山的三民主義表現出了濃厚的興趣，被鄒容攻擊清朝的著作《革命軍》深深吸引。這一時期，太

虛大師的民族主義同推翻清朝的革命有着直接的關係，這也是當時中國民族主義的主要內容。1912年中華民國成立，太虛大師對中華民族和佛教的未來充滿期盼，對三民主義（民族、民權、民生）建國充滿信心。他認為，三民主義是統一中國各民族、建設國家最好的指導思想。中國是世界上歷史文化最為悠久的國家，但近二百年來，政治失當，文化落後，三民主義是救國救民的保證。因此，三民主義就是救國主義或救民主義，他說：「民族主義，既求國內諸宗族一律平等，復求自國與並世諸國族咸獲自由獨立之平等。民權主義，求國內全體人民，不分階級、宗教、職業之區別，其義務權利皆得平等。民生主義，既求國族經濟之發展，能達並世諸大國族之水準，復求國內人民生活均獲平等優裕之享受。」[2]民族主義就是要發揚中國固有的文化而達到國際自由平等。中國文化是中國人民信仰的焦點，因此欲求民族主義的貫徹，則應當發揚中國人民共同信仰的文化，由此而達到民族的團結，消除一切外來的束縛。佛教是中國文化的重要組成部分，故可以為中國的民族主義建設作貢獻。

佛法是一切衆生的信仰，但主要關心的是人類衆生；社會和國家是人類賴以生存的基礎。太虛大師認為，佛教重人的思想與三民主義同出而異名。實行三民主義，若假佛法為其先鋒，就能解除一切隔礙和誤會，使中國能真正達到經濟、政治、國際上的自由平等。早在中華民國成立不久的1916年，太虛大師曾專文解釋中華民國。首先，他認為，國家的概念，如同個人或「我」一樣，是人們我見的一種產物；一個國家是由國土、國民、政權等物質和精神元素構成，正如一個人或「我」由五蘊組成一樣，因此，從第一義或真諦來講，五蘊「無我」，國家也亦「無我」，即沒有一個固定不變而永恒的「我」或「國家」可言，皆是人的意識所現或產生的概念而已。但是，人們自古以來就有國家之概念，正如人們一直認為有「我」的存在一樣，形成一種根深蒂固的傳統；古代中國文化稱國為我，國家是民衆之我的組合。在社會人生中，國家的理念非常重要。而國家是人民之

國，「民至國民而極成，國亦至民國而極成也」，國家是由人民組合而成，人民組合成民族是一個國家的至為重要的因素。太虛大師認為，對於國家來說，民族的作用非常重大，它如同構成人之五蘊的識，是為國根亦即國性。作為國根的民族須具有四德：一、我痴德：國民須養成以國為自然而然一大人格永恆生命；二、我見德：國民須恒具審察之國體國性觀念；三、我愛德：國民須執着其國不能去心，常進求其國之安全福利而終無厭足；四、我慢德：國民須保持其國自主獨立、大雄最尊，不令有一物加於國上。[3]這樣，中華民國的國民應像愛護自己的五蘊一樣愛護中華民族，保衛國家不受外來的侵略和破壞。

太虛大師對中華民族的理解表現了他對中華民族的熱愛和對國家思想的認同。但是，隨着北洋政府的建立和中國革命的倒退，以及他的佛教改革所受到的挫折，太虛大師曾一度悲觀失望，但不久便重新振作起來，到普陀山閉關，系統建立自己的佛學思想和社會實踐。出關後，他開始從事現代佛教建設工作。1928年南京國民政府成立，太虛大師隨即表示支持，他認為，南京國民政府是中國唯一合法政府，只有它才能領導中國人民重建國家、抵禦外國侵略。在抗日戰爭期間，他的這一思想更為明確，呼籲全中國人民在國民黨政府的統一領導下，聯合抗戰，爭取民族的獨立。也許正因如此，他始終堅持與國民政府的緊密合作，積極為抗戰服務。

在當時的中國，國家、民族和政府似乎代表着同一種概念，太虛大師的民族主義亦表現在他對代表國家的國民政府的全力支持，而這種支持則與他長時間與國民黨政府高級官員保持密切關係這一事實是分不開的。1930年前後，年輕的太虛大師已經是少數幾個與當時一些中央政府官員有所交往的僧人之一。他同當時的軍政領袖蔣介石建立了良好關係，並深受其信賴，這些軼事不久便在教內教外廣泛地流傳開來。蔣介石的母親和原配妻子都是皈依三寶的佛教居士，她們在不同程度上影響了蔣介石。蔣介石早期對佛教很感興

趣，每當蔣介石返回老家時，都要陪同他的母親一起去雪竇寺禮佛，這座寺廟一直受到蔣介石家族的資助。據說蔣介石第一次聽到太虛這個名字，是由於孫中山在1916年為太虛的一部詩集題詞。1916年8月25日，孫中山游覽普陀山，太虛當時正在那裏閉關。因為不能會見孫中山先生，太虛寫了兩首詩送給孫中山，作為回應，孫中山為太虛的詩集題了詞。當時太虛在中國僧伽中已經非常有名，包括雪竇寺住持都應知道他。1927年8月，蔣介石被迫辭去國民革命軍總司令的職務，回到他的故鄉奉化。隨即，他便邀請太虛大師到奉化的雪竇寺，向其請教佛法，探討東西方哲學。9月9日，即農歷八月十四日，太虛大師同蔣介石在雪竇寺會面，他們長談竟日，游千丈岩，蔣介石還邀請他同往日本，共同研究陽明學和佛學。第二天，他們又一起在溪口文昌閣相與賞月，太虛大師為蔣氏夫婦及其隨從人員講《心經》大意。蔣介石的夫人毛福梅虔信佛教，當時可能就住在雪竇寺。講經結束後，太虛即興賦詩一首，用來表達他與蔣介石之間的友情，詩曰：「千古相知有明月，一生難忘是中秋。」此後，太虛大師和蔣介石又單獨交談了很長時間，討論的問題涉及了宗教、哲學和政治。印順法師強調了太虛和蔣介石這次見面的重要性，認為「國民政府下之佛教，得以從狂風暴雨中復歸安定，得以泄沓混日，確與此夜此人有關」。[4]

這次會面造就了兩人長期的友誼。1928年6月，太虛大師自上海至南京，於總司令部拜會蔣介石，會談中，建議組織一個統一僧俗兩界的佛教組織。太虛大師認為，佛學為世界人類最高理想的表現，深具救世之精神，但是必須適應時代之思潮、人民之生活，才能推行。在此訓政伊始、百度維新之際，全國性佛教組織之建立將有助於國家的建設，俾收民富國強、政修俗美之效。蔣介石贊同太虛大師的觀點，隨即介紹他會晤譚組安、蔡孑民、張靜江、薛子良等，洽談進行事宜。7月28日，中國佛學會在南京毗盧寺成立。從此，國民政府下的中國佛教界有了正式組織。隨後，蔣介石資助太虛大師三

千元，作為他前往歐美旅行的費用。1932年1月，蔣介石再次下野，返回奉化雪竇寺，太虛大師又一次拜訪了他，安慰他不要計較在政治上的短暫失意，並為此作了一首四句詩：「四登雪竇初飛雪，乍惜梅花未放梅；應是待令寒徹骨，好教撲鼻冷香來。」[5]梅花能耐嚴寒，在冬天綻放，太虛大師告訴蔣介石要有耐心，他的下野只是短暫的，會有更美好廣闊的將來在等着他。不出所料，蔣介石最終再次經受住政治嚴酷的考驗，成為當時中國革命最有影響力的政治家和軍事家。1932年11月，蔣介石邀請太虛大師出任雪竇寺住持，並親自主持就職儀式。[6]1936年9月，蔣介石五十大壽時，太虛大師提議全國寺院舉行慶祝法會，念誦《藥師如來經》，將功德回向給蔣介石。同年11月，蔣介石被張學良扣押，太虛大師隨即呼籲中國僧尼舉行宗教儀式，祈禱蔣介石安全無恙。[7]

太虛大師的社會關懷，他對國家和民族的關心，以及同政府的關係決定了他反對外國侵略、堅持抗戰救國的思想和信心。早在30年代初，太虛大師就開始闡發佛法護國和救國思想有關這方面的文章。[8]雖然說，佛法普度一切衆生，沒有空間和時間的限量，但是佛教徒在實際工作中，還是應從利益現世界的人類做起，以現世的人生為救濟對象。對中國佛教徒來說，就應該首先以中華民國為對象，擔負起救國救民族的事業。1937年7月7日，抗日戰爭剛剛爆發，太虛便要求中國僧團在政府的統一領導下保衛國家。護國救國不僅是佛教徒的報恩義務，也是佛教在近代中國復興的基礎之一。佛教徒參加抗日戰爭既是在履行自己的國民義務，同時又是在為佛教的復興而努力。

1939年，日本對中國的侵略進一步擴大，國難加深，悲觀思想籠罩着抗戰中的中國，亡國論在中國人當中蔓延。在這樣的情況下，太虛大師公開支持政府宣導的「國家至上」和「民族至上」，以及「軍事第一」和「勝利至上」的國民精神總動員思想。[9]佛教主張「慈悲為本」，但也强調「方便為門」。在此戰爭的緊要關頭，佛教徒應以執

金剛威猛為方便，積極地武裝起來，以國家和民族利益為重，抗爭到底、伸張正義。太虛大師認為，在戰時，所有的中國人都應該學習和接受孫中山提出的民族主義原則。雖然佛教是沒有狹義國族觀念的宗教，但是在外敵入侵時，佛教徒和僧團應該站在祖國一方。[10]在和平時期，佛教徒應該將整個人類的福祉視為是第一位的，但是在抗戰時期，民族主義則應居主導地位，指導人們的生活和工作。太虛大師堅信，每一位佛教徒，尤其是僧尼，都必須支持政府，並參加抗戰。

抗日戰爭期間，太虛大師始終站在重慶國民政府一邊，重申中國的抗戰完全是屬於正當的自衛，其目的不僅僅是尋求民族的獨立和國家的自由，更是為了阻止暴力，是包括佛教徒在內的所有中國人的責任和義務。[11]太虛大師認為，中國人民和中國佛教徒是愛好和平的，他們抗戰的最終目的也是為了和平。中國的抗戰就是要讓日本侵略者明白，中國是永遠不可能向暴力屈服的。只有抗戰才能讓日本人幡然悔悟，放棄暴力，通過和平的方法解決中日問題。他認為，在此抗戰以達和平的過程中，中國人民已經覺悟到，重慶國民政府始終堅持以三民主義為最高信仰，是代表中國唯一合法的政府，其他所有政府都是不合法的偽政權。國民政府經歷了戰爭的考驗，堅持國家民族和人民的利益，能夠帶領中國走向抗日的最後勝利。因此，全國人民和各個黨派應捐棄成見，懺悔從前過愆，犧牲小我以成大群，在三民主義的理論下共同抗敵救國。太虛大師希望，日本軍國政府以及在中國的傀儡政府也能迅速覺醒過來，認識到中華民族的不可戰勝性、中國人民抗戰到底的精神和重慶國民政府帶領全國人民走向抗日勝利的決心和信心，從而放棄暴力的侵略活動，實現中日兩國的永久和平。

只有當全體中國人民完全覺悟到堅持抗戰到底就是最後的勝利，當日本軍國主義者覺悟到，中國人民不可能在其暴力淫威下屈服，日本才會放棄侵略，戰爭才能早日結束。覺醒就是要求人們正確地認

識和理解世界的發展規律，去除貪嗔愚痴等煩惱，也就是成佛。人要成佛，則必須首先降魔；中國人民若要獨立自主地建設自己的國家，則日本侵略者首先應消滅自己的狂妄貪欲和佔領中國之願望，同時也要求中國人民以武力消滅入侵的魔鬼子孫。在佛教中，阿羅漢是依靠自己努力而獲得覺悟解脫的聖者，具足「怖魔」的威力。太虛大師認為，中國僧尼應該以阿羅漢為榜樣，以阿羅漢怖魔的勇氣和精神趕走日本侵略者，迫使他們投降，或者消滅他們。1938年6月，太虛大師在成都佛學社以《降魔救世與抗日建國》為題[12]為廣大佛教徒做了專題演講。他說，梵文阿羅漢就是殺盡「煩惱賊」的意思，煩惱就是有情精神界中的一種能擾害人群社會的東西，如貪、嗔、痴、慢、疑、惡見等。此等煩惱令精神界不得安寧，使家庭社會和國家不安，從而引發矛盾、衝突、暴力等現象，所以是破壞世間和平安樂的盜賊。因此，太虛大師辯解說，抗戰的目的不是殺日本人，而是反擊附着在日本人身上的邪惡力量。若要得到身心上的健康自在，人們必須殺盡此煩惱賊；同樣地，若要獲得民族的獨立和自由，中國人民必須努力消滅侵略中國的日本盜賊及附在他們身上的惡魔。

阿羅漢殺賊只能自救自了，只有具足大悲心的菩薩才不但能自救自度，亦能普救普度，啓導衆生覺悟解脫，遠離恐怖。菩薩降魔成佛獲得解脫的八個階段(成佛八相)是：降兜率、入胎、誕生、出家、降魔、成道、轉法輪、涅槃。中國人民只有消滅了日本侵略者才能建國。降魔成佛，才有三寶應世，世間才有希望和光明。所謂降魔，就是將一切邪惡的、擾亂的、障礙的、黑暗的東西消滅，猶如革命必須要先破壞一切邪惡制度和習慣勢力。不降魔則無法建立佛法，不抗戰以達到最後的勝利則不能建國。降魔需要金剛寶杵，反侵略則需要有強大的武裝力量。菩薩的慈悲和金剛的勇猛就是中國人民反日本侵略的力量，也是中國人民建設新中國的力量。降魔成佛與抗戰建國的宗旨不但不相違，而且是相順一致的，因此，佛教徒能為抗戰建國作出特別的貢獻。太虛大師說：「中國的抗戰，乃是為

了除掉戰爭，止息戰爭，而起來抵抗於戰爭。故抗戰的本質，是自衛的，和平的，為保衛全國人民及世界人類正義和平幸福而發動的。現在中國人，為外來侵略之惡勢力的戰爭行動加害於中國，中國為國家民族自衛，為世界正義和平，為遮止罪惡、抵抗戰爭而應戰，與阿羅漢之求解脫安寧不得不殺賊，佛之為建立三寶不得不降魔，其精神正是一貫的。故顯揚佛法，不惟非降低抗戰精神，而是促進增高抗戰精神的。」[13]

戰爭期間，太虛大師的民族主義常常表現在其對國民政府支持，他總是盡量克制對其的任何批評。只有一次，太虛表現出了自己對政府決策的不滿。1942年，太虛向行政院提出五條改革佛教寺廟的辦法，其中一條規定抗戰期間，佛教寺廟要拿出自己收入的20%來支持教育和慈善事業，而內務部則向大寺院課以50%的稅。這極大地擾亂了國統區的佛教會，部分僧衆指責太虛要為政府的政策負責，因為他曾建議寺院要把收入用在慈善事業上。太虛聽後，悲憤莫名，上書蔣介石表達他的憤慨。太虛的上書最終獲得了積極的回應，政府的命令最後被撤銷。[14]戰前，太虛曾多次公開指責政府壓制佛教、侵佔寺院財產的政策，他曾在許多場合領導中國佛教徒反對廟產興學的運動。戰爭爆發後，軍隊佔領寺院，或沒收寺院財產，或挪為他用的現象有增無減，但是，太虛大師不但沒有繼續對此表示譴責，反而到處呼籲佛教徒支持國民政府，號召佛教徒以國家利益為重，犧牲小我，以成大群，為國家的解放提供佛教服務。他相信，只有當國家從外國侵略者手中解放出來，中國佛教才能夠復興。為此，在許多場合，太虛大師都力圖駁斥日本人對中國政府沒收佛教財產的指責。1940年，在他訪問南亞國家期間，當被問及中國政府如何對待佛教時，他的回答中沒有一個字是批評中國政府的，反而為中國政府辯護。他說，中國佛教在現代社會衰落下去是事實，但是，這種衰落在國民政府掌權之前很久就已經開始了，衰落的原因是中國僧尼沒能適應中國社會和政治的變化。太虛認為，寺廟財產被歷屆

各級政府侵佔，開始於19世紀晚期，但是，「自國民政府奠都南京以後，對於佛教更加提倡；如對蒙藏佛教的領袖，加以種種尊崇。最近訂定中國佛教會會章，對於僧衆寺院的改良，企圖建立新的中國佛教。因此中國佛教，已由衰落而走上復興的軌道了。」[15]

此時的太虛大師，完全明白國民政府試圖侵佔寺院財產，用其充當抗日資源的政策和行為，而且他對此也非常失望。但是，在民族至上的太虛大師看來，為了國家，這些都是可以容忍的。很明顯，太虛大師力圖掩蓋國民黨政府對佛教的迫害，目的是為了贏得亞洲人民對中國的同情和支持，以取得抗日戰爭的最終勝利。因此，他認為，他的南亞各國之行，是為了向這些國家和人民證明中國仍然是一個佛教國家，不僅如此，而且近年來佛教在中國更加發達興盛，從而粉碎了日本打着保護佛教的旗幟所作的不利於中國的政治宣傳。他說：「由此連類而及，說明日本純是違反佛教的侵略性，與中國純為求國家民族自主獨立及人類正義和平之抵抗侵略的反侵略性，為國家民族自主獨立而抵抗侵略，乃南洋各佛教民族及印度民族的共同要求。中國的抗戰，不啻是為各佛教民族的共同要求而抗戰，設非中國抗戰勝利，則各佛徒民族皆將受日本侵略而無獨立自主之日！所以中國勝利即無異各佛教民族的共同勝利，因此，喚起了佛教國際共同的反侵略熱情，無不希望中國的早獲勝利。」[16]

太虛大師為國民政府辯護，其目的是為了建立國際佛教徒反侵略統一戰綫，早日實現中國的獨立和民族的解放。從某種意義上來說，太虛大師優先考慮國家和民族，即使國民政府對佛教始終採取一種敵對和迫害的態度，不過，這種迫害遠遠要小於日本對中國的侵略，也就是說國難遠遠比教難更為深重。但是，1945年戰爭結束後，太虛大師終於無法忍受政府對佛教的偏見和迫害，對國民政府的治國安邦政策深感失望。作為一個關心國家、社會和人民利益的僧人，太虛大師目睹了當時的社會狀況，開始嚴厲地批評國民政府統治的混亂、官員的貪污腐化和玩忽職守。他說，抗戰時同國民政府站

在一起的中國人，戰後反而開始變得沮喪，政府已經背離了三民主義精神，國家開始陷於貪官污吏與劣紳的手中。1946年5月，太虛在靜安寺發表演講《原子時代的佛教》，他公開表示，抗戰雖然勝利了，但是，中國人民不但沒有解除痛苦，反而遭受到更多更大的痛苦，人民大失所望，各種矛盾浮出表面。他說：「自日本投降之後，收復區的民衆一致的想像着，在抗戰期間所受的痛苦可以解除了。但是，勝利後的收復區的情形卻悲慘異常，政府一再申令免徵糧款，但糧款不但沒有免除，反而加多了！催糧派款，急如星火，派兵下鄉，捉人抵押，這樣將佔全國十分之八的農民，個個都做了他們的俘虜了！欺騙如聾如啞的無知鄉農，姦淫擄掠，無所不為。人民所遭遇的痛苦，且尤甚於日寇侵佔之時代。」[17]

在談到佛教的情況時，太虛大師認為政府不但沒有歸還為了抗戰而侵奪的寺院財產，而且試圖進一步沒收剩餘下來的財產；政府軍隊仍然霸佔寺院不走。1946年3月，太虛大師接受《文匯報》記者的採訪，他談到政府必須立刻着手處理三件事，以割除政府內部的腫瘤：一、軍隊繼續搶佔包括寺廟在內的民房，有時臨走時還帶走私人財產；二、官吏和地方基層幹部恃强凌弱、營私舞弊、腐敗墮落，百姓的負擔更加沉重；三、接收敵佔區日僞行政權和財產的官員貪污腐化。這是當時社會上常見的現象，太虛大師不僅表達了一個僧人的焦慮，也表達了一位中國公民的焦慮，希望政府能及時加以制止，以維護佛教和平民百姓的利益。[18]

一般人認為，太虛大師一直支持國民黨。在他看來，即使國民黨十分腐敗無能，但它是當時代表中國的政權唯一合法政府，這與當時許多僧青年的想法不一樣。樂觀法師是國民黨黨員，一貫主張武力「剿共」，無論是在抗戰期間還是結束以後，都把國民黨放在與國家等同的位置。而太虛大師在對待國民政府和共產黨的態度上，始終以民族國家的利益為重，並且認為國內的黨派之戰不應用武力來解決，而應通過政治協商，保護國家的利益。他反對用武力來解決國

內的黨派之爭，認為軍事無法單獨安內，因而建議通過政治尋求一條大家都可以接受的道路，這樣內戰才能平息，民族國家的力量才能從實質上强大起來。抗戰期間，國民黨和共產黨勉强合作，不管是否是真心誠意，但是戰後，局部衝突逐步演變成全面內戰，情形非常嚴重。太虛大師對此十分關切，擔心會導致內戰。同時，他意識到由於普遍的貧困和政府政策的失效，大批民衆支持共產主義運動，人們不應該不分青紅皂白地將中國的動盪不安歸咎於共產黨。按照太虛大師的說法，共產主義在戰後的中國廣泛流行應被視為國民黨腐敗無能的反應。對於已經失去對國民政府信任的中國人，追隨共產黨希望擺脱壓迫和貧窮，是很正常的。

二

和平與國際主義

早在上世紀20年代，整個世界都籠罩在未來第二次世界大戰的恐怖之中，人們紛紛提出解決世界紛爭的方法。太虛大師在〈世界未來大戰之救濟〉一文中，分析了世界大戰產生的原因及其殘酷性，從而提出四種消弭的方法：一、建設以仁慈為本，由人養成人德的人生觀，打破以戰爭為本，由野獸進為人類的人生觀；二、打破「偏狹的國家」理念，組成世界化的國際組織，空化作為戰爭根源的國家，使之圖有虛名；三、昌明佛化以提高人民精神，減輕物質貪欲；四、以無上佛法為依止，發生强勇之中心勢力，止息諸惡以勤行衆善，建設人間淨土，實現人類安樂和平。[19]人們由此可見，太虛大師試圖以佛法建立世界和平，以國際主義打破狹隘的國家主義，破除「民族國家至上主義」，認為由此才能消除戰爭的隱患。他說：「自歐戰後民族主義抬頭以來，18世紀來個人自由主義為基本的憲法政治，與19世紀來社會共產主義為基本的經濟革命，均受了民族至上主義控禦，統制政治，統制經濟，一切的一切，都以歸入民族國家的統制為趨向。統制的結果，惟為造成一世界各民族之大決戰，讚頌和平，僅為其迷人的烟幕；而各個人民的餓殍載道亦非所問。」[20]

以國家為中心的民族主義是世界戰爭的根源。太虛大師認為，建立國際合衆國是建設世界普遍永久和平的最好方法，而此方法的實

現，則有待於各國思想領袖，採納「宇宙一切皆無我緣成」之佛法，並用這種無我緣成思想來理解民族國家，把執着於民族國家之重心，移向國際和平。以我見為根本的民族國家主義造成世界的不平等，不平則爭，有爭則有戰，故戰爭是不可避免的，只有平等才能和平。1933年，太虛大師發表了一篇題為《怎樣平世界兩個不平》的評論，他認為戰爭和衝突，是由於國內人與人之間物質上的不平等以及國與國之間權力與利益之間的不平等造成的。[21]此兩種不平的病症完全是由近代西洋「縱我制物」的文化作為做人之道和立國之道而造成。如何才能平等這兩個不平？當時有各種理論，有人甚至主張通過戰爭，或用以火攻火的方法來達到。太虛大師認為，儒家的「克己尚德」的人生觀可以消除兩個不平，而儒家的「克己尚德」只有通過佛教文化才能得以徹底實踐。佛教旨在消除種族的歧視，反對種姓制度和「選民」概念，任何個人、民族，都應該平等相待，因為彼此國家和民族之間，無論是直接還是間接，都是相互關聯。這種關聯性說明全人類是一個大家庭。人類大家庭的和平，需要所有民族和諧共處，每一個民族必須接納而非毀滅另一民族，毀滅他人即等於自我毀滅。

1933年5月，太虛大師發現，當時有實力的民族國家，總是通過犧牲他人而謀求自身的利益，如果他們在謀求利益的過程中受到阻礙，則不惜以發動戰爭為代價。在這樣的情況下，每一個民族國家首先必須加強自我防衛，為預防戰爭做準備，因為沒有一個國家不會被推進戰爭的漩渦。不過，最好的保護國家的辦法是把狹義的民族主義概念擴展為廣泛的國際主義，打破國家民族的概念，把世界看成是一個整體，將所有民族看成是這個整體中的成員。只有保護世界的和平才能得到國家和民族的和平。因此，要實現世界和平，最為理想的方法就是實踐佛教的世界主義，即國際主義。1937年，日本侵華戰爭一觸即發，太虛大師主張，為了中華民族的獨立生存和主權完整，中國必須建成一個統一的民族國家，單一的非武力抵抗並不能夠防止強鄰的侵逼。但是，太虛仍然堅持認為，中國不應走民族至

上的國家主義道路，即使中國成為一個統一而強大的民族國家，並以這種心態自居，那也僅僅意味着在國際衝突中多了一個新的成員而已，最多只能達到暫圖自存的目的。而民族鬥爭的結果，無論誰勝誰負，均是對人類價值的踐踏，都是一種自殺行為。如果說中國人民不能在追求民族主義的同時，同等地考慮到國際主義，那麼，同人道主義和全世界人民的福祉相比，一味地追求民族國家建設也是毫無意義的。因此，只有為了國民及世界人類的共同利益，建立國際和平，才能徹底地消除戰爭。[22]

為了實現和平，消滅戰爭，太虛大師抓住每一個機會提醒中國人和日本人，中日兩國無論在文化上還是種族上都是兄弟，都同樣受到佛教教義的滋養。中國曾經為日本提供了先進的文化，而日本為中國的現代化做出了榜樣；兩國的歷史是如此親密，兩國的人民沒有理由彼此進行戰爭。1935年5月，日本僧人伊藤原宗請太虛大師為他在中日和日俄大戰陣亡的兄弟書寫墓志銘，為此太虛大師作了〈中日遼滬戰事雙方戰死者供養塔銘並序〉一文。[23]他將中、日兩國比喻成兄弟，有着1300多年的友好關係，歷來和平共處，彼此友善幫助。但是由於受到西方的影響，弟弟(日本)傲慢自大、恃强凌弱，而哥哥(中國)則好逸惡勞、任性放縱，因此禍起蕭墻，爭端紛起。中日兩國之間的衝突導致兩國關係越來越緊張，這進一步表明佛教因果教義的正確性——暴力不能阻止暴力，怨恨無法終止怨恨。因此，他呼籲兩國人民放棄暴力相加，實踐兩國的長久和平。1937年3月，太虛大師同許多中日佛教徒，包括日本僧人小笠原一道，在上海的西本願寺分院召開會議。他們討論了通過佛教增進世界和平親善的可能性。太虛大師表達了他對佛教徒努力促進和平、阻止中日戰爭的希望。[24]當時有人建議成立「佛教徒護國和平會」，但是，太虛大師認為中日佛教徒應聯手合作，故建議改為「佛教和平國際之組織」。這一建議的提出是在1937年7月全面戰爭爆發之前幾個月。當時，民族主義壓倒一切，太虛大師自然會感受到强大的壓力，但是，他頂住這

種壓力，堅持中日兩國佛教徒能夠解決軍事緊張關係，並能在佛教的旗幟下，並肩領導亞洲，傳教於西方。

即使在八年抗戰時期，太虛大師也沒有忘記和平，更沒有忘記以佛法的慈悲來爭取和平的實現。1939年10月，反侵略中國分會組織在重慶召開茶話會，太虛大師發表題為《佛教與反侵略的意義》的演講，主張中國的抗戰應以「和平為體，反侵略為用」，並把它同佛教的「慈悲為本，方便為門」結合起來。他說，慈就是使所有人類都能享受和平安樂，悲就是拯救人類相互侵擾而生起的一切煩惱憂愁苦患；方便就是用智慧指導大無畏大威力的勇力，去征服一切迷惑、錯誤、罪惡和煩惱。太虛大師認為，中國人民要團結一切愛好和平人士的力量，反對侵略行為，使侵略者知難而退，實現人類的幸福。在一般佛教寺廟裏，寺門外兩旁列着全身武裝哼哈二將，前殿通常有手拿金剛杵、面朝正殿的韋馱，以及兩旁的四大天王，他們都有着强壯的身體和勇猛的面容，全身鎧甲，手持威力無邊的武器。他們擔負着保護寺廟的重任，懲罰一切侵犯者。這些神明表現出佛教對付邪惡的理念和職責，體現了自我保護的力量。但是，在寺廟中還有呈歡喜相的彌勒佛、慈悲的釋迦牟尼佛，他們莊嚴、安詳地坐在那裏，平等無差別地接引衆生。太虛大師指出，全副武裝的四大天王和韋馱菩薩，表達了佛教對付侵略戰爭的作用和方法；慈眉善目的佛陀和菩薩則代表了佛教化救救人的根本精神，以及佛教感化人類，安息暴力、喚起良知、實現和平的方法。雖然金剛杵可以暫時降服邪惡的力量，但是只有佛陀的慈悲才能最終解決所有暴力衝突，實現人類的永久和平。

「善有善報、惡有惡報」是佛教的因果法，也是佛教道德大廈的支柱。太虛大師認為，佛教的因果報應理論可以用來震懾那些膽敢從事戰爭的人們，迫使他們放棄戰爭，走上和平之路。軍閥孫傳芳為北方五省聯軍總司令時，直接或間接地殺死了無數人，其中一個就是平民女子施劍翹的父親。1935年，施劍翹在天津一所佛教寺院中殺死孫傳

芳，為其父報仇。該事件震驚了中國社會，不僅是因為孫傳芳曾經是有勢力的軍閥，而且因為孫傳芳和刺客都是佛教居士，刺殺也是在寺廟中進行的。[25]按照太虛大師的說法，這一事件證明佛教因果不爽。孫傳芳以前是一位有勢力的軍閥，曾經濫殺無辜，即使他後來躲進佛教寺院，但也逃避不了報應，不免一死。太虛大師警告，報應會隨時落到日本人身上。[26]日本拋棄和平，貪戀戰爭，如同生裏求死，因此日本士兵所造的共業，會報在整個日本國家身上。但是中國人死裏求生，以抗戰來求和平，其目的在於求得民族之獨立和國家之自由平等。他說：「吾人之本願在和平，吾人之最終希望仍在和平，抗戰之目的在使日本知中國終不可以暴力屈服，幡然放棄其侵略，與中國謀正義之和平，達中日共存共榮之希望，息太平洋之危機，保證世界之和平，非惟對日本國民無所仇恨，且以其自淪陷於孤危困難為念。」[27]

抗戰期間，太虛大師在積極主張抗戰的同時，始終認為佛教在和平的建設上要比在戰爭的參與上更能發揮自己的優勢。他認為，如果佛教徒依據佛教理論，他們可能對戰爭發揮不了甚麼力量，不能有任何大的貢獻。但是，至於戰後的新世界及中國和平文化的建設，佛教則能發揮極大的力量。即使是在戰爭年代，即使是中國人民都在全身心地投入抗戰，人們也應及時考慮戰後和平世界的建設，在這個方面，佛教徒應同其他宗教徒一道檢討此次世界戰爭的原因，從而去除未來戰爭的根源，奠定永久和平的基石。有鑒於此，太虛大師積極同其他宗教領袖合作，共同開發宗教和平事業。1943年1月，[28]他和其他宗教領袖一道，在重慶發起成立了中國宗教徒聯誼會，商討宗教徒應如何抗戰建國。太虛大師當選為常任理事，其他常任理事還有天主教南京教區主教于斌、伊斯蘭教代表白崇禧、基督教代表馮玉祥。[29]這個跨宗教的組織，其中心任務是「擁護抗建國策，尊重信仰自由，提高精神修養，勵行社會服務，促進世界和平。」1945年5月，太虛大師在題為〈中國宗教徒聯誼會讚辭〉一文中談到，宗教對人類和平建設負有重大責任，但是近代宗教徒並未能真正發揮和平作

用，或因為本身未能盡善，或由於運用未適當，或因為彼此不協調。因此，宗教團結合作，不僅能作友誼上的互相諒解，也可以避免誤會引發的衝突，相互借鏡，取長補短，善巧運用，只有這樣，宗教的精神才能煥發出來，才能恢復並增進人類的精神健康和和平幸福。太虛大師突出了宗教徒團結抗戰以及保衛戰後世界和平的重要性，他認為，在中國，各宗教向來寬容而不相排斥，宗教徒能在抗戰建國事業中，團結一致，尋求和平。太虛大師預見，戰後所有宗教都將致力於人類世界幸福與和平的建設，並為此作出貢獻。[30]

中國的佛教徒應如何參與世界和平的建設？1940年3月，太虛大師應美國羅斯福總統之邀，提出佛教和平建議。他認為，國際和平早已破裂，應迅速建立新的和平組織，要做到這一點，則有必要首先改造現代人類的心理，在這方面，佛教可以提供指導思想。就消極方面而言，在於破除我慢、貪、嗔、痴；在積極方面，在於實行慈、悲、喜、捨，做到自利利他。第二次世界大戰結束之後，太虛大師更加積極倡導和平，主張和平時代的人民應以人道主義為第一，奉行國際主義精神，從而更加精力充沛地投入到當時中國的和平建設中，並試圖以佛教思想和方法來保護脆弱的和平。在中國國內，因抗戰而長期潛伏的政治、經濟和社會矛盾和問題一下子全都暴露出來，再加上國民政府的無能，人民生活更加痛苦，階級矛盾進一步激化，內戰似乎是不可避免。雖然國際國內政治勢力都在尋求國共兩黨的合作，舉行了許多協商會議，但問題始終得不到解決。國際調解者都有各自的政治目的，難以得到雙方的一致信賴；在國內，青年黨和民社被共產黨看成是附庸於國民黨，而民盟亦被國民黨看成是偏向共產黨，這樣，越調和，矛盾越大。太虛大師建議，宗教應發揮其和平作用，出面調和，他說：「故吾意最好各世界性（國際性）的宗教學術（若各教會首長及世界體育會長等）領袖人士，以悲天憫人、排難解紛的俠義精神，出來成立一和平運動的同盟，以為中國可得和解時的調人，進而亦可調解國際的糾紛，而禦造世界永久和平。」[31]

抗戰結束後的國際社會，也同中國一樣面臨着各種各樣的矛盾。美蘇兩國由於意識形態的不同產生政治對立，世界冷戰已經開始形成，雙方都希望通過軍備競賽來取得世界的霸主地位。為此，太虛大師深感痛心，但並沒有放棄實現和平的希望，而是更加努力，大聲疾呼，希望通過佛法來拯救和平。他認為，近代的戰爭動亂起源於西洋，若要從根本上消除戰爭，則有必要首先拯救西洋之亂。太虛大師認為，廣大愛好和平的世界同人，應在智仁勇俱極發達的佛教中挖掘思想源泉，調伏西方野性不馴的學能之智與血氣之勇，使之接受東方慈忍仁義之藥，以愈其狂易之劇病。因此，「當首由佛教組織為超出國家之遍於世界的國際團體，將大悲為根本佛教智勇，顯然開示於彼，使心折乎以仁為本之智勇，然後能捨其逞強之智，鬥狠之勇，而一一同進於國際之組織，以組成全人類之世界和樂園。」[32]

正如前面所說，太虛大師早在30年代就倡導建立一個國際和平機構，即使是在戰爭正酣的年代，他也念念不忘和平世界機構的建設。1943年，太虛大師寫了一篇題為〈聯合國戰勝後之平和世界〉的長篇論文，[33]分析戰爭的起源以及佛法的對治。佛法普利宇宙衆生，最有權利來領導國際和平建設，消除那些唯以家族和國家為中心的自私自利思想。而這些自私自利的思想，正是造成世界動亂、社會不安的原因所在。太虛大師主張，在戰後，要建立以佛法普利思想指導下的人類利益第一的新世界。為此，他修改了戰爭時期有關國家第一、民族第一的說法，轉而倡導「世界人類之利益為第一，國民民族之利益為第二，個人家屬之利益為第三，宇宙衆生之普度為遠景，唯隨感興之漫動為剩數。」在戰後，有些國家執着於自身國家戰前的利益，或有些國家過分地囂張民族論及國防論，這些都不是明智的，都可能重新引發戰爭。如果各國領袖和人民先國族利益而後全人類利益，而不能犧牲國族利益以促成世界和平，即使取得了和平也是短暫的。太虛大師希望能建立一個類似於「世界國」的國際組織，並為此設計了十四點具體運作的方法。他認為，對於戰敗的德、日、意

等國，國際組織應迅速解除其武裝，只許留少數維持治安的警察武裝；不但不要求賠款，而且應同情救濟；協助加强和平世界組織，使之成為和平家庭一員。為了避免國與國之間的衝突，「世界國」必須用和平方式調停解決，任何一方不得動用武力。如妄自動用武力，則「世界國」各國之代表有權判制裁侵略；如果一個國家膽敢以武力侵犯他國，則「世界國」即可以武裝制止，並於制止後把侵略國交由「世界國」法庭審判。

抗戰結束後，國際社會成立了聯合國，但是，它未能在和平事業上發揮預期的作用，反而成為美蘇爭權奪利的工具。在〈呼籲美蘇英倡導和平〉一文中，太虛大師警告美蘇兩國，誰要毀滅他人以求自利，就是毀滅自己以自害，希特勒就是前車之鑒。要實現人類真正的和平，强者必須首先捨棄威脅，以及害他自利的心理和行為。只有强者拿出既得優勢和利益，犧牲自己，服務全人類，才能達到全世界的共同和平和人類的幸福安全。強國之間的軍備競爭時刻威脅着世界的和平和人類的生命安全。如果用原子彈來威脅其他國家，或强佔他國以擴張自己，這只是希特勒精神的延續，必然導致毀滅人類的戰爭。「今日之地球乃一放大之戰國世也；各以新發明之新攻伐武器威脅，陷全球人類日惴惴不安恐怖。」[34]太虛大師借用春秋戰國時既教授宗教、也講授科學的墨子（前479–前438）為例，闡述宗教和科學結合的重要性。墨子的宗教講兼愛，他創新了好多防禦性武器，以此來阻止戰爭，延續社會和平。太虛大師主張，原子彈應歸科學家和宗教家來保管。這些愛好和平的科學家，兼有大悲救世熱誠愛人的宗教家，組成一類墨子式集團，如此才能有效地防止戰爭，實現永久和平。如果科學家兼宗教家的集團能夠掌握先進武器來阻遏各國，那麼戰爭就不會發生了。他們亦可以運用宗教上的道義和科學的先進武器去懲罰那些膽敢發動戰爭的侵略者。[35]

佛教主張「慈悲為本、方便為用」，體與用的結合、契機和契理的統一可以解決一切問題。抗日戰爭期間，太虛大師堅持國家至上

的民族主義，以此作為抵抗外國入侵的功用，但是他並沒有完全放棄對和平的追求，更沒有忘記人類利益。在一定程度，太虛大師將他的民族主義政治化，用來支持國民政府，因為他相信所有中國人都應該團結起來反抗外國侵略者。因此，他的民族主義不能視為其最終目標，而不過是實現更高目標的工具。同時，民族主義也是當時中國僧尼進入中國社會的一種「方法」。他主張他的佛教追隨者支持民族主義，參與國家的事業，這不僅是為了國家，更是為了佛教的復興。在那民族主義高漲的抗戰年代，太虛大師堅持認為僧人應履行其公民的責任，堅持抗戰與學佛之間並沒有矛盾。但是，一旦戰爭結束後，他則主張以人類利益第一取代國家民族至上的理論和實踐，強調了和平和保持和平的重要性，並為此提出許多理想和方法，並強調在和平的保護方面，佛教可以大有作為。從這些方面來看，我們發現太虛大師的抗戰思想與和平理念都可以從佛法中找到依據，並且都以佛教來解釋它們的正當性，都可以在佛法的指導下實現。這也許正是太虛大師人間佛教思想契機契理的具體實踐。無論是對抗戰還是對實現和維護和平，太虛大師都充滿了激情，勇於當下承擔。但是，不可否認的是，太虛大師的慈悲和平的主張，遠遠要多於他有關佛教戰爭的論述，這也許正是因為太虛大師準確地把握了佛法的精神和應世的方法。在他看來，佛法是佛陀智證的真理，可以隨緣推廣。佛法可以用來解決人世間的一切問題，其目的就是要最終達到人類的身心安樂和世界和平。佛法在世間，不離世間覺，在實踐佛法的過程中，人們不僅要奉行真理，還要契合時代因緣，對症下藥。只有這樣，佛教才能肩負起救國救民、去惡勸善、護持和平和正義的人間使命。

三

戰後佛教變革

八年的抗日戰爭對中國佛教造成了巨大的破害，但也給在經歷戰火洗禮的中國僧伽帶來了煥然一新的改變。抗日戰爭的勝利為近代中國佛教改革提供了有利條件，雖然這樣的改革還面臨着相當大的挑戰和困難。抗戰爆發前，以中國佛教會為代表的中國佛教界一般而言分為兩大陣營，代表改革佛教的青年僧團和代表傳統佛教的子孫叢林，在數次較量中，後者始終佔據有利條件，把持中國佛教會。然而，以太虛大師為首的佛教改革者積極倡導並參與抗日戰爭，終於贏得政治的支持和社會的同情。戰後的中國佛教界因政治因素而四分五裂，淪陷區的僧團亦在很大程度上因受到日本佛教的影響而各自為政。國民政府亦認為，重組淪陷區佛教組織是佛教界的當務之急，決定支持太虛大師整頓中國佛教會的改革計劃。這樣，被擱置多年的佛教改革計劃在全國範圍內開始實施。[36]下面，我們將首先分析太虛大師在戰後是如何重組中國佛教會，如何致力於戰後佛教復興的，然後我們將進一步探討內戰時期(1946–1949)僧侶活動的一些情況。

1928年5月，太虛大師等在上海發起「全國佛教徒代表會議」，同年7月在南京成立中國佛學會籌備處，隨即太虛大師出國訪問歐美各國。在他缺席的情況下，籌備處常務會議決定，另組中國佛教會，會址設在上海。第二年4月，十七省佛教徒代表會議在上海召開，正

式成立中國佛教會，選舉了執委、監委等機構成員，圓瑛法師當選為理事長。中國佛教會成立的宗旨是「聯合全國佛教徒，實現大乘救世精神，宏宣佛教，利益群衆」，以抵抗當時風起雲湧的廟產興學運動。同年6月，中佛會召開第一次執監委員聯席會議，太虛大師被選為常委。在此後的一段時間內，由於內部對立勢力的紛爭，有的人只是試圖以佛教會的名義保護寺院財產，有的人則是志在全面改革佛教、整頓僧伽，這種內部分歧導致中國佛教會無法真正起到領導中國佛教的作用。1936年，當時的中央民衆訓練部擬訂了《修正中佛會章程草案》七十條，決定改組中佛會。這一舉動得到以太虛大師為首的改革派的大力支持，但又遭到以保守派的堅決抵制。圓瑛法師暗中活動段祺瑞，請他致書當時在廣州的蔣介石，屈文六等亦飛到廣州謁見面遞。隨即，蔣介石致電陳立夫，着令緩辦佛教會的改革。同時，保守派又致書時在巴黎的戴季陶，請他致電中央黨部，要求不要過問佛教內部事務。這樣，一場全面的佛教改革計劃宣告流產。再加上，不久抗戰爆發，所有佛教改革活動不了了之。

1937年上海淪陷後，中國佛教會基本上停止辦公，但是又於1938年4月突然宣布恢復工作。這引發了抗戰區國民政府和佛教界的懷疑，擔心有日本人操縱中國佛教會，不利於抗日大業。在此期間，有些日統區確實出現了佛教僧衆同日本人合作的現象。為此，跟隨國民政府前往重慶的一些中佛會的理監事呼籲調整中佛會機構，商議成立中國佛教會臨時辦事處。該辦事處由太虛大師主持，並通電全國，宣布廢除淪陷區的中佛會機構，號召佛教徒不可以被日本人所利用，以免落下叛國叛民的罪名。8月黔湘鄂各省分別響應，支持太虛大師等決定，並於羅漢寺召開理監事臨時會議，重組中國佛教會，這樣形成淪陷區和國統區中佛會各自為政的局面。1940年1月，圓瑛法師被日本憲兵逮捕釋放後不久，突然辭去理事長一職。為此，國民政府開始注意支持主張抗戰的佛教團體，中央社會部與太虛大師接觸商量，商議佛教改革。太虛大師當即提出「整理中國佛教會

意見書」，並於重慶獅子山慈雲寺設立中國佛教會整理委員會預備處。但是，由於國民政府當時正想方設法試圖利用佛教財產，積極推動佛教的慈善事業，不希望看到佛教界有任何強大組織的反抗，故對太虛大師理念和行為採取了消極支持的態度。1941年11月，太虛大師不得不宣布結束中國佛教會臨時辦事處，取消重組中佛會的計劃。按照印順的說法，這是因為內務部和中央社會部在抗戰中在如何利用佛教寺廟問題上不能達成一致，再加上這個計劃也遭到國民政府中一些佛教居士，如屈文六等的堅決反對。[37]

1945年戰爭結束，由於追隨國民政府到重慶的太虛大師及其他佛教改革者抗戰有功，得到政府的信任，而且得到廣大佛教徒的擁護，而滯留上海等淪陷區的原中佛會的負責人則有與敵人合作之嫌疑，受到冷落。國民政府認為，太虛大師組織僧伽救護隊、領導帶有政治使命的亞洲友好訪問、鼓勵佛教徒參加抗戰等工作，對抗戰作出了貢獻，授予他「勝利勛章」。[38]不久，參政會通過一項決議，重組後的中國佛教會應該包括西藏、蒙古及其他地區的喇嘛。[39]12月，內政部和社會部最終聯合發布指令，正式決定「依法組織中國佛教整理委員會」，同時起草了《中國佛教會整理委員會組織規程》，作為重組佛教會的藍圖。太虛、章嘉、李子寬(革命元老，太虛的俗家弟子)被委任為常務委員，領導委員會工作。雖然圓瑛法師也是這個委員會的成員之一，但是這個委員會由太虛等人來具體領導。[40]

自1910年代開始，太虛大師就致力於改革佛教，但是，由於社會、政治以及佛教內部存在多種矛盾鬥爭，他一直無法領導中國佛教會，更無法推動佛教改革。抗戰的勝利給了他領導中國佛教進行改革的希望。雖然這個時期的他已經深深感到身體不適，常常力不從心；再加上，佛教會的重組以及中國僧伽的改革是一項非常複雜而任重道遠的工作。但是，他還是當下承擔，對佛教的未來充滿信心和抱負，義無反顧地開始了佛教整頓和改革運動。在〈中國佛教會整理委員會之誕生〉一文中，太虛大師解釋了中國佛教團體必須在戰後重

組的原因。在日本軍隊的佔領下，中國佛教部分地區，如臺灣和東北，受到日本佛教布教的影響，成為殖民化的犧牲品，佛教教義和實踐都被歪曲，所有這些都必須盡快得到改正。在國統區，因為抗戰的原因，佛教寺院一方面遭受到轟炸的破壞，另一方面又受到政府和軍事機構的强佔，再加上寺僧馴善可欺，一些地方土豪劣紳，貪官惡吏，假借兵役，對寺院强征種種非法橫暴的剝削和凌虐。因此，這些地區的佛教組織有待於加强工作，進行僧伽自身建設，並為國家的建設作出貢獻。太虛大師呼籲：「全國佛教同人，當各棄嫌怨，共敦誼好，為精誠之團結，成水乳之和合；迅赴弘敷佛法於全國全世界之千載一時機會，並希全國朝野賢達，與世界崇真樂善之士，咸讚導焉。」[41]

1946年4月28日，太虛從重慶返回南京，以「中國佛教新運動領袖」的身份受到首都各界人士和佛教徒的歡迎。兩天後，太虛在毗盧寺召開記者會，宣布他的六點重組僧伽意見：一、政府應本宗教平等、信仰自由之原則，切實保護僧寺及公產；二、着手計劃僧尼普受教育，及興辦農場等；三、辦理服務社會及創辦公共慈善事業；四、佛教會將登記僧寺信徒，使成為有系統組織；五、佛教徒有政治興趣者，可參加政治；六、佛教徒應全力宣揚教義，化導人心，改進社會，促進和平。[42]為了全面加强寺院的管理和建設，提高僧衆的素質和知識水平，中國佛教會整理委員會決定特設會務人員訓練班。1946年7月8日，訓練班在江蘇鎮江焦山開學，培養未來管理寺院的佛教幹部和人才，來自大約二十個省的二百多名僧人接受了訓練。訓練班設十多個科目，包括國家法律、會計、三民主義、佛教教義、歷史，以及寺院清規等。訓練班一期有兩個月，並有後續訓練班。[43]

1946年8月，太虛大師莅臨焦山，向全體受訓僧衆發表了《存在、僧、僧羯磨》的訓話，揭示集中訓練僧人的目的。[44]他號召廣大的僧青年團結一致，依靠集體僧團的力量，放棄一寺一庵的個人小利，成就中國佛教會的集體利益，為中國佛教的復興做貢獻。按照

太虛大師的計劃，接受訓練後，這些僧衆將被派往中國佛教會各省、各縣的分會，主持地方佛教會的工作。他們將管理當地的佛教寺廟，在全國範圍內實行統一的佛教改革。太虛大師認為，中國佛教衰落的原因之一就是佛教團體缺乏組織的概念和能力，因此，他希望佛教向天主教學習，完善自身的組織建設，恢復原始佛教的規章，以傳統羯磨方式重新規範僧團的生活和修行；以每個縣為一小區，每個省為一中區，全國為一大區，將來再聯合全世界成一總會，這樣就能更好地把佛教傳遍世界各地，以佛教大慈大悲的精神，普利一切衆生。

在這一段時間內，太虛大師風塵僕僕地往來於各地，視察佛教的恢復和建設工作，推行改革方案。為了全面重組中佛會和整頓僧團，中國佛教會整理委員會決定，於1947年5月27日召開中國佛教會全國會員代表大會，向全國佛教徒通報整頓和改革的內容，並希望得到佛教界的支持，保證整頓和改革的順利發展。但不幸的是，1947年3月17日，太虛大師在上海玉佛寺突然逝世。三個月後，國民政府為太虛頒褒揚令：「釋太虛，精研哲理，志行清超！……抗戰期間，組織僧衆救護隊，隨軍服務；護國之忱，尤堪嘉尚！茲聞逝世，良深軫惜！應予明令褒揚以彰忠哲。此令！」[45]太虛大師的逝世，熄滅了近代中國佛教改革的希望，中國佛教的覺醒進程再度中斷，或者說中國僧伽又一次進入沉睡之中。5月，中國佛教會第一次全國代表大會在南京召開，來自包括臺灣、西藏、內蒙古、新疆在內的32個省市的70多名代表出席大會，推選章嘉活佛為理事長，決定繼續執行太虛大師制定的藍圖，深化佛教的整頓和改革。會後發表了大會宣言，宣布了中佛會的努力方向：一、闡揚教義培植人才；二、改善僧制與整飭教規；三、建立農禪工禪制度；四、興辦社會福利事業；五、實現僧衆「議政而不幹治」之主張。[46]

「議政而不幹治」是太虛大師晚年為僧團走入社會、參與政治而提出的理論和方法，也是他在抗戰勝利後一直呼籲和努力的重點。

抗戰結束後，隨着國內各種矛盾的不斷激化，佛教與政府之間的摩擦不斷增加。僧伽的正當權益得不到尊重，政府和軍隊繼續侵佔寺院財產，乃至有些地方試圖沒收佛教寺院做公益事業。在這樣的情況下，太虛大師認為，佛教徒首先要團結起來，組織自己的集體，然後進一步通過正當的政治渠道向政府表達佛教徒的聲音。因此，他本着道德的精神，向全國同胞呼籲，向政府訴願，一方面大聲疾呼要求政府依法保護佛教，另一方面又呼籲佛教民衆積極行動起來，以參與政治的方式來保護自己正當的權益和財產。要做到這一點，太虛大師認為佛教徒，包括出家衆應更積極地投入民衆社會乃至國家政治生活中去，在參與和奉獻中保護自己，以求得佛教的生存和發展。

早在抗戰爆發之前的1936年，太虛大師就要求僧尼參加國民大會的代表選舉。根據當時的選舉法，中華民國公民年滿20歲，經公民宣誓者，有選舉國民大會代表之權利，年滿25歲者即得為候選人，沒有任何性別或宗教之區別或限制。因此，太虛大師希望符合條件的僧尼深切注意並積極參加選舉。抗戰剛結束，國內的民主呼聲更加高漲，國民黨終於承認共產黨、青年黨和民社黨的合法性，答應民主選舉國民大會代表。有鑒於此，太虛大師邀請在重慶的一些佛教界和社會界名流，試探性地詢問討論組織佛教政治黨派一事，代表佛教立場，維護佛教利益。但是由於他的朋友、學生乃至弟子中，多數已經參加其他政黨，遍及各黨派之中；再加上大家對重組中國佛教會充滿信心，希望它能起到保護佛教的作用，因此，對佛教組黨一事並沒有達成一致的看法。此後，太虛大師逐漸認識到佛教組織政黨的弊端，特別是當他瞭解到東南亞一些佛教國家的僧團組織政治黨派後反而陷於孤立，失去普遍民衆的支持，因此他改變了組建政黨的意向。但是，1947年初，梵波法師在《海潮音》上發表文章，聲稱太虛大師對佛教組黨並沒有任何活動和領袖的企圖。太虛大師讀了這篇文章後，認為這樣的評論是在極力表揚他的清高，與他捨身為佛教、為大衆的態度和行為不盡相同。他說：「我意若弘護佛法、利

濟人群，必須僧伽組織政黨，必須我出領導者，我必不惜出為領袖而作任何活動。然這仍是大乘佛法利益衆生的活動運用，絕非捨棄佛法。然我不主張僧伽組黨，並不出而領導組黨，可知不是為組黨恐失僧伽清高，及為表示個人清高不出領導組黨，而別有其不要組黨的原因。」[47]

太虛大師認為佛教組黨弊大於利。佛教徒可以國民立場的公民資格競選各級國大代表。佛教一旦組黨，各種矛盾也就會隨之出現，例如，由誰來領導。當時的出家僧衆均能力不夠，即使有這個能力，他們也不是要去做執軍掌政司法的官吏，不然的話，出家人不再是具足宗教師身份的僧侶了。如果由在家人來領導佛教政黨，那麼則有違佛教傳統中出家僧徒為師的制度。一旦僧衆受在家衆的領導，僧伽制度便會遭到破壞；更何況，很多在家信衆都已參入了其他政黨，他們可以通過各自在其政黨中的影響，喚起民衆對佛教的同情，維護僧團的利益，這樣的效果可能要比佛教組黨好得多。同時，佛教徒一旦組織政黨，就必然會與其他政黨產生矛盾和衝突，這樣，僧衆就會陷於政治競爭和糾紛之中，失去俗人對他們的敬重，變成其他政黨的敵手。另外，太虛大師不希望組黨的另一個重要原因也許是因為當時的憲法禁止宗教在選舉中結成政黨，雖然他認為這是對宗教的一種歧視，但是他一時也無法改變。根據憲政實施協進會公布的《對五五憲草之意見》，允許政黨、社團、個人參加選舉，而宗教團體則被排除在外。因為，「非依法律不得限制之真義為對人民之一種保障，即不得以命令等限制之意，可維持草案原文。至宗教信仰，為防以迷信邪說假名宗教、蠱惑愚民起見，亦仍以法律限制為宜。」[48]考慮到當時教內教外的各種因素，分析了僧衆參政的利弊，太虛大師認為：「參政則易隨政治興敗，其勢然也，……然超政，遇政府與社會摧教，則遭滅；從政，亦易隨政府而倒，二者利弊各關。況今中國無論在政府在社會，當無在家佛徒集團，足以擁護佛教，則僧伽處此殊堪考慮。今以多人對此問題的研討，余遂不得不加以深

思熟慮，而於孫中山先生所說的政權治權，得一解決，曰『問政而不幹治』。」[49]

「問政而不幹治」就是說，佛教徒包括僧衆在內應關心政治，參與政治的討論和國家政策的制訂，但是不涉及治理國家的行政工作。考慮到佛教徒既是國家的公民，又有自己特殊的宗教師身份，一定要關心社會大衆的福利和安樂，參加社會和國家的合法集議，參與各縣、省和國家的議會選舉，尋求為全體民衆除苦得樂的方法。太虛大師認為，僧團不應該涉足行政和軍事領域，而只應該服務於國民立法機關。服務國家和人民是符合菩薩道救世的悲、智理念。僧侶一旦當選國大代表，就要做對國家和佛教都有益的工作；他們不會在政治上腐化墮落，因為他們行使的不是行政權，而是立法權和監督權。簡單地說，僧衆只參加選舉或被選為議員，不謀求做官。太虛大師提出「問政而不幹治」的六個具體要點：一、僧衆只動口動筆為衆人祛惡成善、除苦得樂，以合於佛教慈悲化人本旨；二、出席議政會議，平日各行其業，不妨礙自修及弘教；三、僧伽當選議員或國大代表不謀求官，可免除中央及地方官吏嫉忌疑懼；四、如此則可防止迫害佛教事件的發生，宣達佛法真理正義，以達到興教利生的目的；五、不求做官可以真切地為民代表，興利除弊，可得多數民衆支持；六、可用佛法理論，說服人化導人，以攝取民衆信仰。

1946年，天主教南京主教于斌提名太虛大師為國大代表，並得到蔣介石的同意。但是，由於陳立夫及其他國民黨保守勢力極力反對，他的名字最終還是被從候選人名單上刪去。[50]雖然太虛大師未能當上國大代表，但由於他對政治的熱心，同時又由於他跟一些政客的密切關係，故常被稱為「政治和尚」，受到教內外保守力量的攻擊。他坦然面對這些攻擊，並帶着幽默感接受了這一稱呼，指出只有真正行菩薩道的人才能真誠、無私、無畏地為國家和人民服務，履行政治使命。他說：「世人又每以政僧譏余，然據孫中山先生之解釋，政即衆人之事，政治即管理衆人之事，廣義的管理衆人之事，當無有過於

菩薩者，亦唯『菩薩』乃為真正的更無私事而專管理衆人之事，故不同聲聞僧少事少業少希望住，而剴切的表示須多事多業多希望住。余固未足為菩薩僧，然志願所在則未嘗一日忘學菩薩僧也；特患未能符政僧的名實，又何患世人之稱為政僧？願世之學菩薩學菩薩僧的佛徒，皆蹶然興起，以共修此建設和平際的菩薩大行。」[51]

甘地曾經說過：「那些說宗教與政治無關的人，並不懂得甚麼是宗教。」[52]太虛大師經歷了佛教所遭受的各種迫害和不平等待遇，見證了僧團與國家的衝突，努力在佛教和政治之間建立起橋梁，以便僧團能夠在參與的過程中，抵制國家的壓迫，保護僧團的利益，復興佛教。他擔心地認為，如果僧尼在民主社會中，繼續將國家和社會的政治置於身外，佛教將面臨滅亡的命運。在抗戰時期，太虛大師以國家民族利益為重，鼓勵僧衆積極參加戰爭；抗戰勝利後，他又倡導以佛教理論，建設國際主義，實現人類的永久和平。無論是動員僧衆參與戰爭，還是鼓勵他們從事和平建設，太虛大師的目的就是要使廣大僧衆走入社會，與時代結合起來，通過服務國家、參與政治來保護和發展佛教。無論是他在抗戰期所表現的國家第一的民族主義，還是在戰後倡導的人類和平的國際主義，都是人間佛教的具體實踐，而他提出的「問政而不幹治」的僧伽政治理念為這一實踐進一步提供了契機契理的理論和方法，可以成為近現代中國僧團入世利生的契入點。

四

內戰中的佛教

中國抗日戰爭的勝利，極大地鼓舞了中國人民重建國家的希望和信心，但是，由於國民黨容不得政敵，而共產黨的軍事力量又不斷增強，再加上國民政府的普遍貪污腐化及經濟管理的失敗，各種社會矛盾不斷升級、學生運動和武裝暴動不斷，最終導致1947年內戰的全面爆發。在短短的三年時間裏，國民黨軍隊節節敗退，最後全面崩潰，退守臺灣，中國共產黨領導的人民政權於1949年在北京成立中華人民共和國。

1947年1月1日，國民政府公布《中華民國憲法》，並於同年12月25日開始實施。憲法的第十三條規定「人民有信仰宗教之自由」，第二十四條規定凡公務員違法侵害人民之自由或權利者，依法受刑事及民事懲戒。[53]憲法的公布和實行為僧尼實踐宗教信仰提供了一個法律基礎。為了讓廣大佛徒瞭解憲法賦予他們的權利，中國佛教會出版了大量的小冊子和文章，在佛教界廣泛流傳。1947年底，中國佛教會秘書長雪嵩法師收集了民國時期有關佛教的政府法律法規，編輯了《佛教法令類編》。[54]大醒法師等也分別在佛教期刊雜誌上發表文章，要求佛教徒依法保護自己，正確行使自己的法律義務和權利。[55]但是，當時的政治和社會依然對佛教採取歧視和敵對的態度。一個值得關注的現象就是地方政府徵收迷信捐。[56]這項稅收是針對佛教儀式活動而

設立的。佛教活動被政府認為是迷信，政府雖沒有明確禁止，但從事這些活動的出家人必須交稅。在一般佛教徒眼中，僧侶進行超度儀式是他們宗教活動中的一部分，徵收宗教活動稅是對佛教的歧視，故常常拒絕交稅。這樣，稅務人員在徵收迷信捐時，經常與僧衆發生衝突。1948年10月15日，鎮海縣普慶寺住持應當地善男信女的要求，借用附近的龍王宮舉行禮懺儀式。當活動結束後，參加活動的其他寺廟僧人和一般信徒都離開後，稅務人員趕到龍王宮，要求龍王宮的僧衆交納迷信捐。這一要求遭到該寺住持的抗議，理由是，其他寺廟的僧人和參加儀式的俗人都已經離開了，單向他的寺廟征稅是不公平的。一番爭論之後，稅務人員大發雷霆，搗毀了佛像和法器。最後，兩位僧人被捕，並遭羈押。[57]事後，該寺僧衆向中國佛教會投訴，中佛會接到投訴後向中央政府有關部門請願，要求禁止當地政府干涉宗教自由。

在某些方面，戰後的中國佛教會起到了聯繫佛教界與政府的作用，幫助僧衆解決類似以上的問題。但是，由於內戰的持續惡化，中國佛教會面臨資金嚴重短缺的挑戰。抗日戰爭中，許多寺廟被毀、廢棄或者被政府部門、社會團體佔用，佛教基礎設施崩潰，寺廟收入嚴重萎縮，佛教會各地分會入不敷出，有時根本無法開展有效的工作。1948年中，資金困難幾乎讓中國佛教會癱瘓，章嘉活佛乃至建議暫時停止會務工作。[58]這些問題在實施土地革命後變得更加嚴重。在「耕者有其田」的政策下，曾經擁有大量土地的寺廟，不得不將其田產分配給佃農。[59]土地改革也在共產黨控制的北方地區實行，並且更加成功。這給依賴寺廟田產生活的僧尼帶來極大的恐慌，他們現在不得不自己耕種剩下的土地，而且不能再僱用佃農。

近代中國佛教徒支持和參與抗日戰爭，很大程度上是受到民族主義的影響，但同時也是希望通過服務國家加强同國家和政府的聯繫，從而得到社會和政治的尊重。戰爭結束，主張抗戰的僧衆得到政府和社會的肯定，從而提高了僧尼為國家效力的動力；他們意識到，只

有同國民政府合作，積極參加社會活動，才能保護自己。因此，抗戰結束後的中國僧伽進一步發揮了佛教入世的精神，以中國佛教會為首的佛教界，在政治乃至其他領域積極與政府合作。1947年年底，中國佛教會在上海成立社會服務團。這個服務團的成員由青年僧侶組成，其宗旨是護國護教福利社會、精誠團結闡揚佛法。12月16日，中國佛教會在上海的天蟾舞臺舉行社會服務團成立開幕禮，上海市長、市政官員和議員、其他各界代表，以及來自上海和鎮江地區的僧尼一千多人出席了典禮。章嘉活佛在講話中鼓勵團員，繼承佛教徒參與抗戰的精神，團結在國民政府的領導下，為國家效力。大會結束前，全體團員宣誓：「余誓以至誠，信仰三民主義，遵守國家法律，服從最高領袖，盡忠職務。如有違忠誓言，願受嚴厲處分。謹誓。」隨後，大家同聲唱起團歌：「服務社會，佛陀救世的精神。時代已經前進，我們不要再留戀前塵。看人間多少黑暗，有誰給與光明？我們的使命是：護國護教救世救人。社會服務團，是復興佛教的先聲。願從今建設人間淨土，促進世界和平。我們的目標崇高，意志堅定；轉動正法的巨輪，創造佛教的新生命。」[60]

從社會服務團的誓言和團歌中，人們不難發現，部分僧青年，同當時支持國民政府的社會青年一樣，又一次開始加入了保衛國家的行列。他們發揚了僧青年在抗戰時期的激情和勇氣，參加社會服務，表達對國民政府和國民黨的效忠，隨時準備奉獻生命。在國共兩黨相爭的情況下，他們的行為是在國民政府一手操縱下進行的，肯定會得到國民政府官員和政客的讚賞，因而使得佛教與國家的關係更為緊密。作為一種回報，政府也在某些方面開放了對佛教的一些限制政策。現有的資料顯示，當時的國民黨中央政府確實試圖阻止一些地方政府和官員侵佔寺廟財產、迫害僧衆的行為。例如，1947年初，河南省政府要求最高法院通過將該地區寺廟財產充作教育經費的提案。法院則認為這個規定沒有法律依據，拒絕了這個提案。[61]最重要的是，一些戰時不利於佛教的條例，逐漸得以撤銷。1948年1月，內務部撤銷《寺

廟財產興辦公益慈善事業實施辦法》條例。該條例是政府在抗戰中為了利用佛教資源而制定的，對佛教存在重大歧視，對寺廟的生存也構成巨大威脅。[62]

政府對佛教政策的改變，即使是被動的，也是部分由於章嘉活佛領導的中國佛教會的介入和調和的結果。章嘉是國民政府的堅定支持者，深得蔣介石的信任，享有很高的政治地位。在1948年，章嘉被聘請為十二位總統府資政之一。[63]當地方政府或個別官員侵吞寺廟財產、佔領寺廟房屋、或向寺廟敲詐勒索時，寺廟或當地佛教會就向中國佛教會報告。後者代表寺廟或地方佛教會，向中央政府有關部門發函，反映情況，並要求幹預。在這樣情況下，有關部門會行文到地方，或命令或勸說而加以制止。中國佛教會每月的報告顯示，中央政府對支持佛教會的工作有一定的熱情。1948年1月，內政部回復中國佛教會，說明中央已經調查了杭州一間公立醫院强佔寺廟地產的情況。6月，中國佛教會向江蘇省政府轉達了宿遷縣僧人對縣政府的指控。縣政府曾命令拆除當地的寺廟去修建城防工事。不久，江蘇省政府即作處理，並向中國佛教會去信保證杜絕此類事件的再次發生。[64]

當然，不是所有此類事件都能得到令人滿意的解決，在一般情況下，中央政府和省政府還是支持地方政府的利益，縱容利用廟產進行社會和軍事設施的建設。更普遍的是，大多地方政府並不理會中央和省政府保護佛教利益的命令，或陽奉陰違，拖延或根本不執行中央和省政府的命令。1946年10月，上海市政府內政處提議，將上海的佛教寺院及其公共建築徵用為機關辦公房屋。[65]這個提案立即遭到市參議會中一些同情佛教人士的指責，他們指出撥用寺廟不符宗教自由政策，是對佛教的歧視，因為政府並沒有同樣地要求徵收教堂等公共建築。在受到佛教界的一致反對之後，政府決定不再使用「徵用」一詞，認為可能以「借用」替代，即向僧尼借用寺廟用作公共建築之用。消息傳開後，五百多名僧尼走上街頭，抗議政府的決定，佛教雜誌和非佛教的報紙上發表了許多文章譴責這個決定，認為這個決定違反憲

法。結果，上海市長和議會議長都發表公開講話，聲稱政府只向僧尼借用有爭議的寺廟，而這種借用也須得到寺院方面的同意才行。1948年3月，上海市政府再度提議加強對佛教寺院的監督，由主管部門會同民意機關及地方公正士紳組織委員會整理寺廟。[66]為此，中國佛教會提出不同的看法，認為沒有設立監督委員會的必要。但內政部亦表示支持上海市政府的做法，這樣，又一次引起廣大僧衆的強烈反對，中國佛教會在幾次調解無效後，號召僧尼起來抗議。

根據《海潮音》的報道，這一段時間內，政府、社會和軍事強佔寺產的事件不斷增多，雖然中國佛教會一般都會出面充當地方寺院同政府和社會的調解人。但這並不是說中佛會完全代表佛教的利益，或全部站在寺院的一邊，特別是當這些事件涉及軍事領域之時，中佛會一般都會從維護國家的利益出發勸說僧衆。1948年年初，國防部下令，僧侶必須再次參加全國範圍內的軍事訓練，為內戰作準備。這道命令由地方政府的軍事部門強力推行。中國佛教會不但沒有出面反對，反而鼓勵青年僧尼遵守政府法令。1948年1月，高郵縣規定所有年齡介於18歲到45歲的僧尼都必須登記參加訓練計劃。中國佛教會向國防部發函，指出僧衆軍訓的合法性，但同時亦指出強行徵收僧尼、不把他們同其他公民平等對待的行為，侵害了宗教信仰自由政策。如果只強迫僧尼參加軍事訓練，而不要求其他團體的青年同等地參加軍訓，那就是對佛教徒的歧視。

中國佛教會對政府只有勸請的權利，根本無法在法律上實現敦促政府的功能；同時，中央政府也沒有義務來聽從或落實中佛會的要求，更是不理會任何可能損害政府和黨國利益的要求。1948年5月，中國佛教會要求政府廢除《監督寺廟條例》，因為該條例賦予政府官員參與寺廟管理的權力，其中有許多明顯侵害佛教利益的條款。[67]但是，政府則認為條例旨在保護寺廟財產。另外，中國佛教會在處理寺院和駐守軍隊的關係上，也顯得非常謹慎，有時不但不理會地方佛教會的申訴，反且要求佛教徒以國家的利益為重，不必強求軍隊撤

離，以便幫助國民黨軍隊消滅共產黨，達到建國的目的。[68]1947年年底，國民黨政府號召全體中國人民精誠團結，在政府領導下，實行戡亂建國方針。一些積極的僧侶很快對國家的號召做出反應，明確表達他們對內戰的態度。當時的內戰，僅僅是兩個不同意識形態的政黨之間的戰爭，其性質不同於抗日戰爭，但是，這些僧人們還是繼續站在國民黨的立場上，主要的原因是他們中的一部分已經和國民黨的利益緊密地聯繫在一起。

據《海潮音》報道，在國民黨統治區，搶掠寺廟、騷擾僧團的事件時有發生。在國統區，寺廟變為軍營，僧尼從軍服役也是常有之事。1938年國民政府曾經下令，身體條件許可的僧尼應當參軍服兵役，對日作戰，雖然這項命令因四川佛教界的反對在1944年得以廢除。[69]抗戰結束後，國民政府再次要求青年僧尼加入軍隊，早先討論的中國佛教會社會服務團就是一個政治形態非常明顯的組織。1948年年底，國民中央政府下令，每一個城市都要按照一定比例徵收一定數量的僧人參軍。廈門政府不能完成僧人參軍的人數指標，國防部要求中國佛教會介入，說服僧人執行命令。[70]在這一運動中，許多年輕的僧人離開寺廟，隨國民黨軍隊來到臺灣。真華在他的自傳《參學瑣談》中告訴我們，有一次，單單普陀山就有40到45名年齡介於20歲至30歲之間的僧人被征入國民黨軍隊。[71]

八年的抗戰，中國的經濟和社會基礎設施遭到嚴重破壞；抗戰結束後，中國人民還沒有安定下來建設自己的國家，又被捲到內戰當中。在內戰期間，佛教又一次遭到各種毀滅性的破壞，寺院財產或被戰火燒毀，或被軍隊強行掠奪，同時僧伽還遭遇政府欺壓、社會歧視，以及經濟生活短缺等衆多問題。雖然僧尼曾積極地參與社會和政治活動，但這些努力還是不能保護他們的宗教信仰自由。值得一提的是，這個時期的政治已經完全是政黨政治，失去了政治普遍利益大衆的意義。佛教界和佛教活動都沾上這種政治的色彩，並且捲入政治鬥爭之中、或被政治利用。

五

結　語

抗日戰爭結束後，太虛大師雄心勃勃地開展了創新佛教運動，希望借機重整中國佛教會，全力爭取佛教參與政治和社會事務。他的努力得到了一部分人的支持，但也遭遇到很大的阻力，況且中國佛教當時的情況正如國家一樣千瘡百孔、遍體鱗傷；也可以說像一塊陳舊不堪、腐爛破碎的蘆席，根本無法在原先的基礎上修補，只有把它全部打破才能得以重建。因此，太虛大師逝世後，他所從事的復興運動也就重新陷入低谷，這樣，近代中國佛教還沒有完全覺醒過來，又一次沉淪於昏迷狀態。但是，佛教服務社會、參與政治的精神和活動還是可以繼續看到。經過時代洗禮的中國僧尼，開始運用憲法賦予他們的權利，或以佛教期刊作為媒介，或通過中國佛教會等組織，保護他們的財產和寺廟，反抗政府的剝削和地方政府以及一小撮土豪劣紳對佛教的迫害。在這些行動中，他們勇於批評當時執政的中國國民黨，充分享受和行使了國家主人的權利和義務。同時，在中國佛教協會的領導下，國民政府開始注意到佛教群體的力量，給予了佛教界一些保護。

內戰期間，許多青年僧人或作難民或作士兵，跟隨國民政府前往臺灣。到達臺灣的大批僧侶，為臺灣島內佛教的迅速發展作出了貢獻。在內戰結束之前，中國佛教會的下屬分會已經在臺灣地區建立

起來。1949年，東初法師離開大陸時，把中國佛教會的一些文件資料以及印章證書帶到臺灣，為當地重組佛教活動、保護僧伽發揮了重要作用，為佛教的復興保存了力量。受到太虛大師改革精神和入世思想的激勵，中國僧侶繼續在各自的道場推行佛教服務社會的使命、積極爭取政治上的自由和平等，同時也注重僧團自身的修行。經過一段時間的醞釀，佛教終於在上世紀70年代後在臺灣迅速復興。而在中國內地，佛教在「文革」(1966–1976)期間遭受到沉重打擊而瀕臨滅亡。霍姆斯·維慈在《中國佛教的復興》一書中對民國時期的佛教做了大量而深刻的描述，他在書尾處預言，中國佛教在經歷衰落之後，將迎來明日的復興。但是，60年代，在他出版《毛澤東時代的佛教》一書時，他仍然沒有看到這種復興。因此，他再次在書的結尾時預言，在毛澤東時代結束後，中國佛教將復興。這一次，他的預言似乎兑現了，1980年後，中國內地的寺廟逐漸恢復了活力，年長的僧尼回到了他們久違的寺廟，年輕的僧尼在寺廟裏出家受戒，近代中國佛教的覺醒和復興又進入一個新的歷史時期。

註 釋

1 太虛：《太虛大師自傳》，臺北：福智之聲，1996年，頁20–22。

2 太虛：〈佛教徒與國民外交〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁268。

3 太虛：〈釋中華民國〉，《太虛大師全書》，第13編，第44冊，頁1230–1231。

4 印順：《太虛法師年譜》，頁130。

5 印順：《太虛法師年譜》，頁185。

6 東初：《蔣總統與佛教》，臺北：中華佛教文化館，1975年，頁55。東初法師認為蔣介石是一位佛教徒，是中國僧團的保護者，儘管蔣介石在他第二次婚姻後成為基督徒。

7 太虛：《太虛大師全書》，第17編，第51冊，頁299。

8 太虛：〈佛法與救國〉、〈佛教與護國〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁60–70。

9 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁198。

10 太虛：〈人群政制與佛教僧制〉，《太虛大師全書》，第13編，頁1047–1114。

11 太虛：〈日偽亦覺悟否？〉，《太虛大師全書》，第17編，第51冊，頁158–167。

12 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁167–174。

13 太虛：〈成佛救世與革命救國〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁171–172。

14 印順：《太虛法師年譜》，頁269。

15 太虛：〈中國佛教的近況〉，《太虛大師全書》，第18編，第56冊，頁567。這是太虛1940年1月在印度的講演稿。

16 太虛：〈佛教與國際反侵略〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁222。

17 太虛：〈原子時代的佛教〉，《太虛大師全書》，第18編，第56冊，頁684。

18 太虛：〈太虛大師談政治〉，《太虛大師全書》，第17編，第53冊，頁848–849。

19 太虛：〈論建立國際合衆國〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁135。

20 太虛：〈論建立國際合衆國〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁135。

21 太虛：〈怎樣平世界兩個不平〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁109。

22 太虛：〈佛教和平國際的提議〉，《太虛大師全書》，第10編，頁296–303。

23 太虛：〈中日蘆滬戰事雙方戰死者供養塔銘〉，《太虛大師全書》，第19編，第61冊，頁1146。

24 印順：《太虛法師年譜》，頁227。

25 樂觀：《春秋別集》，臺北：常樂寺，1981年，頁46–56。

26 太虛：〈覺乎否乎可以覺矣〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁140–145。這篇文章第一次發表在《海潮音》，第17卷，第1期，1936年。

27 太虛：〈日偽亦覺悟否？〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁161。

28 塵空認為，此事發生在1943年5月。塵空：〈民國佛教年紀〉，張曼濤主編，《中國佛教史論集（民國佛教編）》，頁230。

29 印順：《太虛法師年譜》，頁273。

30 太虛：《太虛大師全書》，第13編，第41冊，頁343。

31 太虛：〈國內和平的前途瞻望與中間調解〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁325。

32 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁326。

33 太虛：《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁283–311。

34 太虛：〈呼吁美蘇英倡導和平〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁322–323。

35 太虛：〈原子彈歸愛好和平的科學家保管〉，《太虛大師全書》，第15編，第48冊，頁321。

36 太虛：《太虛大師全書》，第9編，第34冊，頁445–450。

37 印順：《太虛法師年譜》，頁267。

38 印順：《太虛法師年譜》，頁286。只有兩位僧人榮獲這項榮譽，另一位是章嘉，來自內蒙古地區的喇嘛。

39 《海潮音》，第26卷，第8、9期合刊，頁3。

40 印順：《太虛法師年譜》，頁285。

41 太虛：〈中國佛教會整理委員會之誕生〉，《太虛大師全書》，第9編，第34冊，頁450。

42 《海潮音》，第27卷，第6期，頁19。

43 東初：《東初老人全集》，卷五，臺北：東初出版社，1986年，頁573–574。

44 太虛：《太虛大師全書》，第10編，第35冊，頁157–162。

45 印順：《太虛法師年譜》，頁298。

46 《海潮音》，第28卷，第7期，頁5。

47 太虛：〈佛教不要組政黨〉，《太虛大師全書》，第10編，第35冊，頁185。

48 《海潮音》，第26卷，第6、7期合刊，頁2。

49 太虛：〈僧伽與政治〉，《太虛大師全書》，第10編，第35冊，頁181。

50 印順：《太虛法師年譜》，頁293–294。

51 太虛：〈佛教和平國際的提議〉，《太虛大師全書》，第10編，第35冊，頁302–303。

52 M. K. Gandhi, *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth* (London: Penguin, 1927), 453.

53 《海潮音》，第29卷，第2期，頁34。
54 《海潮音》，第29卷，第2期，頁30。
55 《海潮音》，第29卷，第2期，頁34。
56 《海潮音》，第29卷，第2期，頁61。
57 《海潮音》，第29卷，第11期，頁286。
58 《海潮音》，第29卷，第5期，頁122。
59 《海潮音》，第19卷，第8期，頁202
60 《海潮音》，第29卷，第1期，頁25。
61 《海潮音》，第29卷，第1期，頁30。
62 《海潮音》，第29卷，第2期，頁62。
63 《海潮音》，第29卷，第8期，頁226。
64 《海潮音》，第29卷，第8期，頁224。
65 《海潮音》，第27卷，第11期，頁3。
66 《海潮音》，第29卷，第5期，頁123。
67 《海潮音》，第29卷，第6期，頁168。
68 《海潮音》，第29卷，第10期，頁281。
69 印順：《太虛法師年譜》，頁281–282。
70 《海潮音》，第29卷，第8期，頁224。
71 Chen-Hua, *In Search of the Dharma*. Translated by Denis C. Mair (New York: State University of New York Press, 1992), 198–212.

後　論

1937年盧溝橋事變至1945年抗戰結束，中華民族慘遭劫難。根據保守估計，至少兩千一百萬人因戰爭而喪生，經濟損失更達千億元以上；戰後的中國滿目瘡痍、傷痕累累。同樣地，中國佛教患難深重，無數寺院、歷史古跡、珍稀書卷消失於戰火之中，無數出家僧衆流離失所，或成為戰爭的犧牲品，數十家佛教雜誌被迫停刊，各地佛教僧伽教育被迫中止。直接受戰爭的影響，或間接地由於日本佛教的滲透，許多佛教傳統無論是在日佔區還是國統區都無法承傳下去，傳統宗教儀式由此失傳。正如前面討論的一樣，戰爭破滅了中國佛教覺醒的希望，但是，經過戰爭的洗禮，中國佛教又一次充滿復興的希望。同整個中華民族一樣，佛教事業百廢待舉，中國佛教徒、特別是僧伽知識分子又開始尋找時代的契機，借助佛教參與抗戰的東風，又一次踏上了改革的征途。戰爭改變了中國，也改造了佛教，一種新佛教運動誕生了。在強烈的民族主義與愛國主義思潮影響下，中國佛教徒，特別是廣大僧青年勇於超越佛教不殺生和不近軍隊等戒規，重新詮釋大乘佛教的慈悲思想和方便法門，賦予佛教新的時代內涵，再創佛法護國新傳統。他們強調菩薩思想和實踐，倡導「慈悲殺生」，以此繞過不殺和非暴力的傳統戒律，達到佛教參與抗戰、服務國家的目的。他們拋棄長久以來與國民政府因廟產興學等而引發的矛盾和前嫌，甚至把他們的宗教信仰和義務放置一邊，響應國家號召，接受政府領導，全身心地投身於保衛國家的抗日戰爭。所有這些都給戰後佛教的重建和復興帶來新的啓示和機遇。

早在戰爭爆發之前以及抗戰期間，一些主張和支持佛教改革的僧青年重申了僧侶參加軍事訓練和戰爭的目的，概括如下三點，即提升民族國家概念，改革佛教制度和復興佛教。他們強調，佛教參戰不僅僅因為佛教徒必須履行其社會公民之義務，而且也有利於推動佛教的覺醒運動。戰前的軍事訓練以及參與戰爭的鍛煉，培養了僧衆吃苦耐勞的新品質，樹立了僧伽的嶄新社會形象，改變了社會對僧衆的偏見，出家人從

社會「寄生蟲」轉變成為盡職盡力的中國公民。隨着公衆媒體對出家僧衆參戰的大量報道，普通中國人對他們也有了新的、而且是積極的評價。早在1937年，許多僧伽知識分子或僧青年就強調以出家身份參與戰爭的意義，表達他們對國家、民族和社會的奉獻，喚起民衆的同情心，加深抗敵的信念。果真如此，抗日軍民耳聞目睹了他們的抗戰事跡後，都親切地稱他們為「革命同志」，把他們看成是抗戰救國的一分子。戰爭中參與佛教的改革為僧伽贏得了社會和政治基礎，戰爭結束後，主張佛教改革、參與戰爭的僧衆獲得了政府、佛教界以及社會的普遍支持，由此又一次重新點燃了近代中國佛教覺醒和復興的希望。

抗戰勝利後，以太虛大師為首「主戰派」僧伽開始重整中國佛教會，希望以政治和社會的支持為契機，深化佛教的現代改革。但是，佛教界對政府的期望遠遠超過了現實的可能性。國民政府和軍隊除了繼續佔據抗戰期間侵佔的寺院以外，一些地方政府和官員把戰時日軍和日本傳教士佔領的佛教寺院挪作政府辦公駐地，拒不歸還給當地佛教界。在武漢，中國當時最大的一個佛教圖書館被國軍進駐。1946年，上海市政府決定「借」佛教寺院改辦公共教育。這樣的事例在全國各地層出不窮。抗戰期間潛伏下去的國家與佛教界之間的矛盾又逐漸暴露出來，而且似乎更為激烈。這樣，佛教的復興又一次面臨嚴峻的考驗。隨即爆發的國共內戰不但又一次熄滅了佛教復興的希望，而且給佛教的生存構成極大的威脅，使尚未恢復元氣的中國佛教又一次病倒。內戰期間，正如前文前一章所述，國民政府開始徵募年輕僧人入伍，一部僧人跟隨國民黨部隊前往臺灣，或前往香港等地。隨後，滿目瘡痍的佛教在此災難深重的中國大地上經歷了一次又一次打擊。直到20世紀80年代，中國大陸才重新確立宗教信仰自由政策，僧團存亡的危機才逐漸開始得以轉化，佛教又一次出現復興的希望。

一

再議「慈悲殺生」

在本書的序言中，我們討論了佛教與暴力、慈悲與殺生等問題；同時，我們也發現，在佛教經典中確實有一部分經文可以用來說明佛教並不是絕對的和平主義，而且在佛教歷史上，無論是上座部佛教還是大乘佛教，亦曾有佛教參加戰爭和暴力事件的發生。下面，我們將以近代中國僧伽參與抗日戰爭的事件為基礎，進一步探討佛教暴力和慈悲殺生等問題。

與南傳佛教有所不同，在大乘佛教中，僧侶和居士的界限並非涇渭分明，二者均可以遵奉行持菩薩道。出家人和在家人都可以是「菩薩」，即上求佛道、下化衆生的行者。在菩薩道的實踐中，最為重要的是智慧和慈悲具足。大乘佛教要求在家出家二衆都能夠以智慧觀察世界，以慈悲和方便救化世間。不同於南傳佛教以簡樸、不殺、禁欲為基礎的寺院清規，大乘佛教菩薩行提倡三聚淨戒，即攝律儀戒、攝善法戒和饒益有情戒。這里強調了慈悲利他的絕對性，菩薩為了普度衆生，有益有情，慈悲為懷，以智慧為指導，有時甚至違犯前兩項戒律。[1]《大般涅槃經》說，大乘信衆為了護持佛法和僧團，可以放置道德戒律，而且任何不應作而作或應作而不作之行為，都有犯戒之嫌。也就是說，無論是在家居士還是出家僧尼，如果真正地以慈悲之心救度他人，他們不應因遵守不殺生戒律而限制自己的利他行

為和活動，即使這種行為和活動是有暴力傾向的。約翰·費格遜(John Ferguson)比較分析了有關菩薩律儀和暴力等不同經典，提出在五種情況下，菩薩可以參與暴力乃至殺生：一、當佛法受到威脅時，佛教徒可以武力自衛；二、菩薩可以「一殺多生」；三、對覺悟空性，了知世法虛幻不實者來說，殺即非殺；四、佛教徒可以為了防止殺人者受苦報而殺死行將殺人者；五、如日蓮和尚所說，每一個人皆有定業，殺生非惡。[2]

不殺生是佛教諸多戒律中最為重要的戒律之一，或稱為性戒，無論在家出家都應守持。佛教的戒律屬於道德範疇，具有宗教意義上的神聖性，但是它不同於其他宗教，如基督教十戒和伊斯蘭教的律法。佛教的戒律不是人與神之間預定的「合約」，佛陀隨宜制戒。當僧團出現不利於正法久住、僧衆和合，或者有違於當地法律道德的事件後，佛陀隨即制戒，以防類似不良之事再次發生。佛教的戒律亦有當時的社會性，佛陀也曾多次根據需要，修改既定的戒律。在戒律的守持方面，佛陀亦強調了契機性，即隨方清淨性。佛陀曾說：「雖是我所制，而於其方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於余方必應行者，皆不得不行。」[3]戒律是僧伽立足於社會的基礎，是其修行成就的階梯，故是佛法長住世間的保證，但戒律本身不是目的，而是為了達到目的的方法和手段。龍樹菩薩說：「毗尼中結戒法，是世界中寶，非第一實法相。」[4]又說：「毗尼中皆為世間事，攝衆僧故結戒，不論實相。」[5]戒律是世間法，佛陀沒有教導他的弟子們為了持戒而持戒，而是要弄明白為甚麼持戒和如何持戒。這種重戒律精神而輕形式的思想和精神，在大乘佛教的戒本中得到進一步發揮。《瑜伽菩薩戒》甚至把具體的不殺、不盜、不(邪)淫、不妄語四大性戒，改造為不自讚毀他(貪)、不慳吝財法(慳)、不忿恨不息(嗔)、和不誹謗菩薩藏戒(邪見或癡)等。菩薩於此四大重戒，亦應以智慧或守或捨。「若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣於菩薩戒無所違犯，生多功

德。」[6] 菩薩所做的一切都是為了他人，寧願自己受報，亦要斷除害群惡賊。[7]

戒律的守持或違犯涉及很多方面，很難從行為或現象本身得出是犯戒還是持戒。大乘佛教注重身口意三業行為的動機，而非行為本身，即善惡不一定是行為本身所能確立的，而必須透過行為現象，進一步探究其動機和目的，瞭解為甚麼這樣做或不這樣做。受持菩薩戒的出家弟子，除了守持聲聞乘戒律以外，更要奉行在家出家四衆共同守持的大乘戒律。現存的大乘戒律戒本有《梵網經》、《瑜伽菩薩戒本》、《瓔珞經》等，內容不一，但無論是哪一部戒律，都強調發菩提心的重要性。換句話說，發心學菩薩道的佛教徒首先要樹立救濟一切有情衆生的宏願，然後通過慈悲和智慧的實踐，逐漸實現此宏願。因而，智慧與慈悲並重是大乘佛教的特徵，而最高的智慧莫過於空觀，最高的慈悲莫過於「無緣大慈、同體大悲」。智慧空觀則是覺悟世界萬有實相為空，故不執衆生；慈悲方便則秉行救濟衆生脱離苦海、獲得無上的快樂，故不捨一衆生。出家在家都以慈悲為懷、智慧為本、施以方便法門，而不僵化地持守戒律。智慧和慈悲的結合是持戒的保證，「覺者之行已經不再屬於戒律範疇，而是其直觀的自然體現。他與真如化二為一，其語言和行為必然是普遍道德的真實表達」。[8]對於覺者來說，其實本無戒律可言，正如覺者了知「本來無一物，何處惹塵埃？」如實地覺悟了空智，又以大悲之心救度一切衆生，菩薩不再執着「殺生」與「不殺生」的戒律。[9]這樣，殺生並不一定違逆菩薩的道德原則，反而體現了他對衆生的大慈大悲。對於一般衆生來 ，苦是切身的存，菩薩的大悲建立於無我的基礎上，是對苦難衆生的無限同情和悲憫，它可以激發一個人去消除滋生苦難和暴力的罪魁禍首。

菩薩除暴，其行為的目的並非是為了殺生，而是為了救護衆生。在《佛説大方廣善巧方便經》中，佛陀講述了其前世在行菩薩道時殺生的一個故事。一次，五百商人出海探寶，其中一名惡商貪欲橫

起，試圖謀害其他商人。菩薩知曉此人的計謀後，心裏如此觀想：如果此人的計劃得逞，其他商人定會被此惡人謀害；但是一旦揭發開來，其他商人肯定會將此惡商人殺死。無論哪一種情形，殺生似乎是不可避免，而殺害生命者終究是要墮入地獄。最後，菩薩決定自己動手滅除這個惡商，救護其他衆人，這樣，惡商人自己也不會因可能殺生而受到果報。在本經的末尾，佛陀指出這正是他前生行菩薩道時所為。出於菩薩救度衆生的慈悲，他寧可選擇自己殺生而不忍他人施行殺戮或被屠殺。同時，他也肯定了這種殺生具有無量功德。[10]但是，我們應該注意的是，菩薩殺死此惡商人，是在他設想和嘗試了其它方式而不果的情況下的決定，是最後的選擇。

《大般涅槃經》記載了佛陀在行菩薩道時，殺害一個破壞佛法的婆羅門的事件。經云：「善男子，汝向所問殺婆羅門時得是地不？善男子，時我已得，以念故斷其命根，非惡心也。善男子，譬如父母惟有一子，愛之甚重，犯官憲制。是時父母以怖畏故，若擯若殺，雖復擯殺，無有惡心。菩薩摩訶薩為護正法，亦復如是。若有衆生謗大乘者，即以鞭撻，苦加以之或奪其命。」[11]雖然說，仇恨無法消除仇恨，暴力無力制止暴力，正如《法句經》第五偈所云：「在於世界中，從非怨止怨，唯以忍止怨；此古(聖常)法」。但是，出於救護生命、護持佛法、制止罪惡，慈悲殺生可以是對付暴力的一種積極方法。以上引用的佛典經文告訴人們，慈悲為本的殺生對如下三種人都深具功德：可能遭到殺害的人，使之脫離被殺之苦；將要行殺之人，使之不至於因殺生而受罪惡之果報；防止濫殺多生而慈悲殺生的菩薩本人，多有功德。菩薩不忍目睹人與人之間的相互殘害，消滅作惡多端之人，這一行為實質上正是對衆多生命的拯救；菩薩殺生，不是因為某些人是罪人，亦不是出於貪、嗔、癡等煩惱，而是出於平等遍及一切衆生的慈悲心，以及拯救他們脫離苦海的菩提願。

智慧即空觀，菩薩慈悲殺生的理論也可以從佛教「空」的思想上來理解。菩薩覺悟諸法皆空，認識到世界萬有，包括殺戮與暴力現

象，其本質皆空，如此則能任運自如、立處皆真地廣行菩薩道，不着於殺生行為、被殺者、殺人者乃至得救者。菩薩於一切時、一切處照見諸法無我、「五蘊」皆空。根據《聖善住意天子所問經》記載，智慧第一的文殊菩薩曾以殺生即空的思想，協助佛陀教化衆弟子。「爾時會中，有五菩薩，得四禪處得五神通。時彼菩薩依三昧坐，依三昧起未得法忍。時彼菩薩自憶宿世，曾殺母來，曾殺父來，殺羅漢來，念彼殘業，是故心熱不能獲得甚深法忍；不能舍離，是故不得甚深法忍。爾時，世尊知彼菩薩心可開曉，以威神力加被文殊師利童子。爾時，文殊師利童子，承佛神力，從坐而起，整服左肩，右手捉刀，磨令使利，疾走向佛。爾時，世尊即語文殊師利童子作如是言：『汝住汝住，文殊師利，我先被殺，極被殺已。何以故？文殊師利，久遠已來，何時有人生心殺我？若生殺心即是殺已。』當爾之時，彼五菩薩有如是念：一切法如幻，非我非衆生，非命非丈夫，非人摩那婆，非母非父，非阿羅漢，非佛法僧，非有此逆，無造逆人。」[12]若執着殺與不殺為實有，人們無法悟入無我空觀。對於覺悟空慧之聖者來說，世間一切罪惡或功德之分別皆如夢幻泡影，並非真實的存在。由五蘊構成的人，其本質並沒有甚麼可以行殺或被殺之說。[13]佛教的「空」超越了傳統哲學和宗教層面二元對峙的道德，或者說，空作為一真理沒有傳統上的「道德」可言。大乘佛佛教強調方便法門，其實方便即是究竟。

「慈悲殺生」是大乘菩薩的一種方便法門，但是，《大般涅槃經》同《瑜伽菩薩戒本》對這種行為的結果亦有不同的看法。前者強調「無惡心」殺生無有罪報、不墮地獄。菩薩為了護持正法，除掉誹謗大乘佛法的婆羅門，因為，此諸婆羅門皆是一闡提，「譬如掘地刈草斫樹，斬截死屍，罵詈鞭撻，無有罪報，殺一闡提亦復如是，無有罪報。何以故？諸婆羅門乃至無有信等五根信、勤、念、定、慧為五根，是故雖殺不墮地獄。」[14]但是，《大般涅槃經》後來亦說一闡提也有佛性，那麼殺害如同一闡提的婆羅門是否應墮地獄？經中並沒有

明確的答案。不過，《瑜伽菩薩戒本》似乎認為「慈悲殺生」或「一殺多生」既能「生多功德」，又要「墮那落迦」。當菩薩見惡商人欲謀害其他衆商人時，如是思維：「我若斷彼惡衆生命，墮那落迦；如其不斷，無間業成，當受大苦。我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦。」這似乎在說，無論何種理由，殺人者終墮地獄。但是，慈悲的功德亦不應被抹煞。慈悲殺生功過兼備；對作者而言，有善報亦有惡報。但是菩薩不為自己求安樂，但願衆生得離苦，故拋棄了一切私我利益，義無反顧地以慈悲為出發點，以解除衆生的痛苦為目的，而行「殺生」。

慈悲殺生或一殺多生的思想是中日兩僧衆積極參於戰爭的理論依據。戰爭前乃至在戰爭期間，日本僧人與中國僧侶都曾極力宣揚慈悲殺生、一殺多生以及空性殺生的理論，為各自的國家和政府尋找合理的辯護。[15] 這給後人留下深思和反省的空間。為甚麼同一種佛教理論可以被用來支持兩種截然相反的行動，即侵略和反侵略戰爭？無論是中國僧衆還是日本的僧衆，他們是否真正而且全面地掌握和理解了慈悲殺生的真義？抑或是為了各自的「自私」利益而對此加以曲意地篡改？無可否認的是，佛教經典中確有慈悲殺生、一殺多生乃至空性殺生的理論可尋，但是，這種理論的實踐不但講契理，而且也要契機。就契機而言，誰才能真正地實踐慈悲殺生？一個人在甚麼樣的情況下才能做到慈悲殺生？這些才是問題的關鍵，而中日兩國的僧侶對這些問題卻是隻字不提。與其說中日兩國僧衆忽視了這個問題，倒不如說他們故意回避了這個問題，因為一旦追究這樣的問題，他們有關慈悲殺生的思想和實踐也就站不住腳了。

對慈悲殺生問題的討論，我們不但要有經典文獻 (text) 作為依據，更要注意到在這些經典文獻中，佛陀闡述這種思想的處境 (context)，也就是說慈悲殺生的條件。當我們重新查視有關慈悲殺生的佛典經文時，我們不難發現中日兩國僧衆在戰爭期間所引用的，其實與經典原本的敘述有很大的出入，而且這種出入是非常明顯的，稍

知佛法之人就會一目了然。這樣，與其說他們共同誤讀了佛經原文，毋寧說是他們故意誤讀，以達到為各自國家的侵略和反侵略利益辯護的目的。首先，絕大部分佛教經典，無論是經藏還是律藏，都強調了不殺生的重要性，列舉殺生的果報；只有少許經典的部分章節文句談及慈悲殺生。也許正因為佛教很少談及如此內容，中日僧人在抗戰時期都對同樣的經文作不同樣的理解和強調。在佛典中，慈悲殺生並不是濫殺，而是有非常嚴格的條件。在《大般涅槃經》中，佛陀講述了他在行菩薩道時殺死「謗法」的婆羅門，強調了這一行為的偶然性，菩薩殺生純屬例外。倘若不是出於正當理由，他甚至不曾殺害一個微小的昆蟲。佛陀說：「善男子，如汝所言，如來往昔殺婆羅門者，善男子，菩薩摩訶薩乃至蟻子尚不故殺，況婆羅門，菩薩常作種種方便，惠施衆生無量壽命。」[16] 中日兩國僧人應該知道不殺生和非暴力是佛教的「一貫」思想，殺生和暴力是被禁止的，即使是慈悲殺生也是非常少見。他們明白慈悲殺生與傳統佛教的教義以及戒律之間的矛盾。但是，他們並未深入全面考量這些經典的真實意義和現實實踐，而是從中揀選一小部分經文，並把它們與整個經典截然分開，誇大慈悲殺生的範圍，擴大其普遍性，以此來為佛教參與戰爭和支持戰爭辯護。

其次，雖然「慈悲殺生」有佛教經典的依據，而且在佛教歷史上也曾經有依此而進行暴力的先例，但是很明顯，近代中日僧人們有意無意地忽視了一個非常重要的問題，那就是「誰」能實踐這樣的慈悲殺生。在他們常常援引的經文中，人們不難發現，無論是一殺多生，還是護法殺生，惟有悲智兼具、德行圓滿的菩薩或佛陀才能做到。學習大乘之人，首先要發菩薩心，救度一切衆生。菩薩行分五位：資糧位、加行位、通達位、修習位和究竟位。在每一位的過程中，菩薩修習諸多法門。只有當菩薩圓滿了首三位，及見道後，才能進一步從事菩薩行，以求證圓滿覺悟。[17] 經典中所提及的，也就是近代中日僧衆廣泛援引的「慈悲殺生」行為，都是佛陀在行菩薩道時

而為，並且一再強調只有具有高深的修行和智慧的菩薩才能做到。在殺害試圖誹謗和破壞佛法的婆羅門時，菩薩已得「極愛一子」之地。菩薩在此地平等視衆生如一子，若見他們安隱而生大歡喜心，又見諸修行者而均能隨喜讚嘆；同樣地，菩薩視衆生如一子，若見他們遇到悲傷禍患而心生苦惱，「譬之愁毒初無舍離」。視衆生為自己獨生之子，見他們將造惡業，菩薩出於悲憫和慈愛的角度，或呵斥或打罵，乃至奪其生命。在這里，只有怨親平等，無自私自利，視一切衆生為一子的菩薩才能真正做到「慈悲殺生」。試想，身在戰爭中的中日兩國僧衆是否能做到這一點？

在大乘佛教中，受菩薩戒的佛弟子，無論是出家還是在家，均可稱為菩薩，有時甚至未受菩薩戒的人亦可以稱為菩薩。但是，他們只能算是發心修菩薩道的候選人，或是名義上的菩薩或凡夫菩薩。他們都是初習佛法或尚未完全理解或覺悟佛法之人，遠遠無法如聖菩薩那樣廣行第一義諦上的無我利他、慈悲和自我犧牲，更無法做到慈悲殺生。即使在和平時代，一般人也難以實踐怨親平等，更何況在充滿憎惡、貪婪、暴力的戰爭之中。正如太虛大師所說，戰爭本身就是由世界上有許多不平等，再加上高漲的自我民族主義思想所引發的。在這樣的情況下，有誰可以平等無礙地實現慈悲殺生呢？因此，中日僧人移花接木，把登地菩薩的思想和行為，普遍地運用到一般衆生，他們從未深思，這樣的「凡夫俗子」如何具備慈悲殺生的資格，如何像佛陀一樣具足慈悲和智慧。雖然說，佛教的空義說明世間萬有的本質，但是，只有諸佛菩薩才能圓滿徹底地覺悟空義，既不着實有也不着頑空。然而，在殘暴的戰爭中，又有誰體悟到空的境界？果真能覺悟空義而無分別，那麼他們就會平等慈悲地對待一切衆生，無論是日本人還是中國人。而他們的所作所為正恰恰相反，愛憎分明，敵我迥異，不共戴天，你死我活。菩薩體悟到萬法皆空，不再以非此即彼的二元對立的思維方式看待世界，而是運用般若智慧指導慈悲行為，不再以導引業力果報的意志或「行」作為行為的指導。而身陷戰爭之「我見」

和「法見」的中日兩國僧衆，試圖模仿菩薩「慈悲殺生」，大有畫虎不成反類犬之嫌和自欺欺人之過。

以上分析告訴我們，不是每一個人都能夠做到慈悲殺生。慈悲殺生的複雜性和高難性，不僅在於只有行深菩薩道的菩薩才能做到，而且在於它需要非常特定的內在和外在的環境和條件；不僅慈悲殺生之人不得有任何傷害和嗔恨之心，同樣地，被殺的人在被殺害的那一剎那間也不得包藏任何嗔恨和復仇之心。只有在這樣的情況下，殺生菩薩的慈悲之心才能完完整整地呈現出來，而被殺者亦無引發果報的復仇之心。《瑜伽師地論》特別重申，菩薩殺生時將以善心和無記心看待被殺者。菩薩出於對行將謀殺之人和被謀殺之人同等的慈悲，不偏不倚不執任何一方，以一種完全平靜但充滿慈悲的心行殺。仁者無敵，慈悲一切衆生的菩薩沒有敵人，不把任何人當成敵人、仇人或罪人。他不用世俗的觀點把人類分成善人和惡人，而是以智慧為本，體察慈悲一切衆生。正因如此，他才能天下無敵、無往不前、無所不辦。

佛教經典中強調了非嗔心殺人的重要性。不過，在人類世界中，有沒有非憎恨的暴力和戰爭？任何戰爭和暴力都起源於仇恨和貪欲，沒有仇恨的戰爭似乎是難以想像的。倘如人們停止了相互間的仇視和報復，那麼世界上就沒有戰爭和暴力可言。很難想像，深陷侵略或反侵略戰爭中的人們能夠對對方生起慈愛悲憫之心，更難想像的是，在你死我活的戰場上，一方能對即將被自己殺死的敵人生善心或無記心。幾乎更不可能的是，被殺的一方在臨死時能對殺人的一方不存有任何嗔恨和復仇的心態。戰爭的仇恨把人們的理智燒毀，因而在互相攻擊和殺戮中是無法做到怨親平等的。換言之，設若彼此以慈悲之心善待對方，那就根本用不着暴力殺生了，也就不會有戰爭和暴力的存在，也就無所謂慈悲殺生了。慈悲殺生的本意是不懷怨恨、唯濟蒼生脱離苦海，菩薩放下一切自我、甚至自己性命，為救衆生不入涅槃而入地獄。值得注意的是，菩薩與一切衆生沒有任何

冤仇，有的只是慈悲，平等如同視自己獨子。由此可見，菩薩慈悲殺生是以般若智慧為指導的菩薩行，可以說是難行之行，並非一般衆生在一般情況下可以做到，否則，正如中國諺語所言「方便出下流」，很容易導致泛濫誤用；倘若生搬硬套，即是自欺欺人、自害害人。

那麼，為甚麼佛教經典中說得一清二楚，或者說中日僧衆明明知道非一般人所能做到，但還是一味地倡導「慈悲殺生」呢？這只能從當時的社會和政治中尋找答案。由於當時政治的因素，或者說由於受到強大的民族主義思想的影響，中日僧人教條地斷章取義，重新詮釋宗教教義，為各自國家的戰爭暴力進行合理性的辯護。不可避免地，慈悲殺生作為一種方便法門，它原本的宗教內涵早已不復存在了，存在的只是一種形式，即暴力殺生，慈悲的影子也不見了。這麼說來，戰爭中的中日僧人並沒有真正把握慈悲殺生的內涵，或者說並沒有希望真正瞭解菩薩道的精神，而是以行菩薩道為藉口，或者說是「披著菩薩的外衣」來行非菩薩之道，合理或神聖化自己所進行的暴力，幫助自己的國家消滅敵人。他們故意曲解了慈悲殺生和方便法門的內涵，把佛教置於國家之下，使之為民族主義服務。但是，這並不是說，中日兩國僧人在倡導慈悲殺生方面完全一樣，所不同的是，日本僧人借用這種佛教思想來鼓動和支持的是日本帝國主義的侵略戰爭，而中國僧人借用同樣的思想來鼓動和支持的是反侵略的民族解放戰爭。

有趣的是，基督教傳統中亦有因愛而戰的聖戰之說。在歷史中，許多基督教徒都曾打着「博愛」的旗號，參與了侵略戰爭。但是，人們到底能否做到因愛一個人而殺害這個人呢？人們是否可以為了傳播上帝的愛而發動戰爭呢？奧古斯丁是基督宗教聖戰理論的啓蒙者，他從基督神正思想出發，提出愛與戰爭暴力的關係，即戰爭可以被用來作為懲罰罪惡者的神聖裁判工具。但是，他同時又強調，聖戰不是出於嗔恨或以殺人為目的，只有「正愛」才能啓發人們去參與這樣的聖戰。甚麼才是「正愛」？或者，誰能夠做到愛自己的

敵人？奧古斯丁認為，除了上帝以外別無他人。[18]然而，歷史上不乏盜用基督之愛為名進行的種種戰爭。由此可見，宗教徒往往無限地擴張宗教教義，肆意詮釋其傳統和思想，為現實社會服務，或達到現實世間利益。佛教同大多數其他宗教一樣，無法脫離世間現實而空談和平或非暴力。和平與暴力並存於佛教經典和傳統之中，只不過是佛教中的和平思想遠遠要多於暴力，佛教暴力傳統也遠遠亞於其它世界宗教。

二

佛教與近代民族主義

中日兩國僧人為甚麼如此不惜曲解佛教教義為各自國家的戰爭辯護呢？戒律明文禁止僧衆觀看軍事操練、不得傷害小小生命乃至昆蟲，這又是如何改變成為允許僧尼參加軍訓乃至投身於戰爭的呢？我們在前面討論了個別佛經中的某一小部分經文暗示「慈悲殺生」的可能性，如為了保護佛法，或為了救護更多的生命，但是，我們也注意到這並不是深陷戰爭、充滿仇恨的普通人可以做得到的。因此，我們只能從當時的歷史和社會政治去尋找原因。在當時的中國和日本，乃至亞洲各國，民族的覺醒引發了高漲的民族主義熱情，以民族主義為中心的暴力戰爭席卷世界各地。20世紀初葉，一方面，亞洲各地佛教開始復興，佛教徒開始尋求自己的宗教身份；另一方面，民族覺醒和國家建設也促使佛教徒尋求其民族文化和國民身份。在一些國家，如斯里蘭卡等，佛教的復興與民族覺醒同時發生，並且互相激發、彼此促進。因此，近代佛教在亞洲的復興與民族主義思潮是分不開的，正因如此，佛教徒、特別是佛教知識分子或僧青年開始肩負起復興佛教和拯救民族的雙重任務，他們把這種任務的具體實踐落實到振興民族和服務國家上來。

佛教在西元前3世紀已開始傳入斯里蘭卡，從此，佛教文化就成為其僧伽羅民族的主體文化，佛教思想深入社會、政治、經濟和人生

的每一個方面，斯里蘭卡也就有了「佛國」盛名。然而，16世紀開始，斯里蘭卡淪為西方帝國主義的殖民地以後，佛教和佛教文化遭受到西方基督教政治和文化的欺壓和排斥；外民族的侵略以及宗教上的歧視激起了僧伽羅佛教徒的不斷反抗，時有暴力衝突發生。20世紀初，隨着民族意識的傳入和深化，僧伽羅人開始覺醒，他們以佛教文化為工具，開始爭取自身的宗教權利，展開以佛教文化為中心的民族解放運動。法護(1864–1933)是斯里蘭卡佛教復興運動的領袖之一，他提出「民族＝僧伽羅種族＝佛教」的三位一體的思想，把佛教復興與民族解放結合起來。他認為斯里蘭卡是佛陀的「應許之地」，當年佛陀曾三次來到該國，並將保護佛法的任務委託給斯里蘭卡人民。因此，僧伽羅人有責任和義務來護持佛法，而最好的方法就是贏得國家的獨立和民族的解放。這樣，爭取佛教復興和民族獨立運動互為因果，相輔相成。法護法師在各地建立佛教學院，以佛教和民族主義思想培養了大批民族運動和工人運動領袖。[19]

法護法師的佛教民族主義運動獲得廣大僧伽羅民衆的大力支持，啓迪了一批從政的僧伽羅人，並且吸引了許多僧人投身到社會和政治事務當中。20世紀三四十年代，一些有影響的僧人在科倫坡成立智嚴學院，該院成為現代僧伽教育中心，培養了一批僧伽精英，他們為民族獨立運動作出不可磨滅的貢獻。在他們看來，身為佛陀弟子的僧人，理所當然地應該服務國家和人民。在這些僧伽中，最為活躍的一位就是年輕的羅睺羅法師，他曾走上街頭，抗議英國的殖民統治，倡導恢復民族佛教文化。羅睺羅法師認為：佛教自傳入斯里蘭卡後，就成為僧伽羅民族的宗教，在殖民地時代之前，全民信仰佛教。國家與佛教的命運休戚相關，國家有保護佛教的責任，而佛教對國家和社會也有精神指導義務。在其1946年出版的《比丘的傳統》(*The Heritage of Bhikkhu*)一書中，羅睺羅法師指出，僧伽羅民族和人民與佛教有着密不可分的關係，佛教本身是關心社會和政治的，即關心現世人生的幸福和快樂。自西元前3世紀以來，僧人都曾積極保衛

民族國家，推動法律等社會秩序的建設。他援引了《大史》一書中所記載的歷史和傳說，說明佛教與國家之間的關係。西元前2世紀許，國王都圖幹姆奴（King Dutugamunu）在廣大僧衆的幫助下打敗了侵佔該國多年的泰米爾人，取得了民族的解放。以此歷史為借鏡，羅睺羅法師說：「努力為宗教〔佛教〕和國家的自由和提高而工作，被認為是非常重要和高尚的。西元5世紀時，僧伽羅人民，包括在家和出家二衆似乎都相信，阿羅漢承認為殺害生命也不是一件非常大不了的罪惡。很明顯，在那個時代的比丘們認為，服務國家同服務宗教一樣，同是他們的神聖義務。」[20]

20世紀初的泰國，在孟庫 (Mongkut) 王子成為國王後，進一步加強了佛教與君主立憲政府的關係。孟庫在登基之前曾出家達27年之久，他強調僧人在國家建設中應扮演重要角色。在他的努力推動下，佛教成為國家發展的向心力。[21] 自19世紀中葉以後，泰國沒有遭受外敵入侵，一般佛教徒並不知道國家民族主義的含義。但是，泰國僧團一直倡導文化民族主義思想，激發泰國佛教的覺醒，以此來反對基督教傳教士的入侵。拉瑪六世 (King Vajiravudh) 即位後，隨即重申佛教在培養民族文化和精神中的作用，並強調保護佛教，以此重新建立國防軍隊，要求僧伽幫助政府貫徹落實國防政策。1932年，泰國經歷了一場革命，佛教不復為國教，泰國實行佛教、君主和國家一體的立憲制度，但是，新的憲法明確規定「國王必須信仰佛教，並且護持佛教。」[22] 20世紀70年代，泰國掀起了一股反共產主義運動，一些僧團領袖強調了國家、君主和佛教一體的政治制度，倡導以佛法保護國家和君主政體。其中一位就是希提烏托 (Kitthiwuttho)，他曾公開呼籲人們剿滅共產黨遊擊隊，原因是：「我認為，我們必須這樣做〔剿殺〕，儘管我們是佛教徒。然而，這樣所殺的並非是人 (khon)，因為，任何試圖破壞國家、宗教和君主之人並非是一個完全的人，而是惡魔。我們要殺的不是人而是惡魔。這正是泰國全體人民的責任所在。」[23] 這種思想與我們前面所討論的殺一闡提不墮地獄似乎有共同之處。

如果說泰國的佛教民族主義以對抗基督教和共產主義為目標，那麼，在20世紀上半葉的緬甸，佛教民族主義的宗旨則是為了重新找回受到殖民政治和基督宗教壓迫的佛教傳統文化。佛教作為緬甸的傳統宗教，為人民提供了一整套世界觀和民族身份特徵，乃至有人認為「緬甸人就是佛教徒。」然而，1886年後，緬甸淪為英國殖民地，佛教遭到外國政治和宗教的雙重歧視，因而也不斷引發了佛教徒的反抗，導致以復興佛教為代表的現代民族主義覺醒運動。1897年，一群受過高等教育的在家佛教徒在毛淡棉（Moulmein）成立了正法社（Sasanadara Society），致力推動當地社會和教育制度的改革。1902年，佛教青年協會在阿拉幹（Arakan）成立，它為後來民族獨立運動培養了許多領袖人物；1916年，在這個組織的領導下，緬甸各地發起了抗議外國人進入寺院和塔區不脫鞋子的行動，從而在廣大佛教徒中引發佛教民族主義激情。

在此佛教復興和民族覺醒的運動中，僧伽起到了舉足輕重的作用。烏·奧托瑪(U Ottama)是20年代一位著名的民族英雄和革命烈士，其事跡在緬甸各地廣為人知。他鼓勵青年僧人走出寺院，投身於保護佛教的民族運動。[24]在給信衆講經說法時，他常常說，佛教徒如果無法為國家解除外國侵略者的奴役就無法進入涅槃。他控訴英國殖民者在緬甸的種種罪惡，指責殖民政府把緬甸人的納稅錢用來支持基督教的傳教活動。結果，他曾多次被捕入獄，最後於1939年死於監獄之中。40年代初期的緬甸佛教民族主義導致緬甸人民對日本人的到來表示歡迎，因為他們把日本軍隊看成是亞洲同胞和佛教徒，是來解救緬甸脫離西方殖民統治和基督教侵犯的。在日本傀儡政權支持下，佛教界成立了緬甸人民僧侶協會，要求僧團致力於新緬甸的建設工作，消滅緬甸和日本兩國的共同敵人，促進兩國友誼，惠澤緬甸人民。但是不久，日本士兵的殘暴使緬甸佛教徒大失所望，許多僧衆又逐漸投入到驅逐日本人的民族解放戰爭行列，為緬甸的最終獨立作出了不朽貢獻。

民族主義思潮也深深滲透了近代朝鮮僧團。早在日本1910年吞並朝鮮之前，朝鮮僧伽就投身於政治和軍事活動。他們經常作為軍事間諜為自己的國家打探敵方活動的軍事情報。寶藏王(King Pojang)(642–668)統治時期，逾三萬僧人參加了抵抗唐朝軍隊進攻的戰爭。[25]日本佔領朝鮮半島初期，佛教受到傀儡政府的保護，佛教徒也擁有了比以前更多的自由。但是，不久，佛教徒就意識到日本保護佛教的目的在於將朝鮮人民改造為日本的良民，並且試圖控制整個佛教界。於是，僧伽反抗日本統治、爭取民族獨立的運動如火如荼地在各地展開。正如申尚玩比丘(Shim Sangh-wan)所說，日本給朝鮮民族和人民帶來了許多精神和物質上的痛苦，僧伽倡導和參與民族獨立運動是一件高尚的行為。韓龍雲(Han Yong-un)與白龍城(Paek Yong-song)兩位僧人於1919年帶頭草擬了朝鮮獨立宣言。隨後，韓龍雲輾轉各地，散發宣言傳單，並在1919年的大遊行前夜，親自到漢城派發傳單。3月1日，當各地抗日領袖聚集開會時，韓龍雲宣讀了獨立宣言，從此正式揭開了三一運動(March 1st Movement)的序幕。受其精神感召和行動鼓舞，各地僧人紛紛譴責日本統治，要求民族獨立。後來這一運動受到日本殘酷鎮壓，二百二十余名僧人被捕，韓龍雲因領導獨立運動而被判處三年監禁。[26]

與亞洲其他國家不同的是，現代日本佛教民族主義的產生恰恰是國家迫害佛教和奉行國家神道政策的結果。1886年開始的明治維新運動，把佛教與神道分離開來，並立神道教為國教，企圖一舉消滅佛教。一些政治文人紛紛以歷史和傳說為依據，一方面，大力宣傳日本民族的神聖性和優越感，另一方面，主張破壞和廢止佛教，把廟產充公，迫使出家人還俗為國家效力。為此，政府開設各種新的機構，監管督促這一政策的實施。[27]明治維新不久，全國有4,500所寺院被毀或被關閉，經像被焚燒，所有年齡在十八至四十五歲之間的僧衆被強征加入軍隊。僅在1870年的薩摩(Satsuma)、大隅國(Osumi)和日向國(Hyuga)等地，沒有一所寺院倖存。開始時，這一政策引發了日本

僧團和佛教民衆的反抗，如1871年初真言宗白井波光(Ishikawa Tairei)(1842–1871)發動的武裝抗議。但是，在強大的國家機器的宣傳和推動下，民族主義思潮不斷上漲，佛教界不但完全放棄反抗，而且心甘情願地接受了國家神道思想，尋求同國家和好，努力為民族服務，最終成為日本軍國主義和侵略政策的辯護者和追隨者。許多佛教宗派領袖迅速明白過來，佛教與國家其實是一體的，唯有同國家利益聯繫在一起，加入民族主義行列，他們的佛教、或者說他們的宗派才能避免迫害，乃至復興。因此，他們不僅徹底放棄任何思想和行為上的反抗，而且積極諂媚迎合政府，以佛教思想和歷史大力宣揚大日本民族精神，幫助日本軍國主義在國外進行擴張行動，並且為此行為辯護。幾乎所有佛教宗派，特別是淨土真宗都甘願附屬於曾經附屬於佛教的神道教之下。他們主動協助政府推行神道國教和軍國主義政策，同時一再鼓勵佛教徒為國家和民族奉獻一切，包括自己的宗教和生命。為了使佛教服務國家順理成章，為了迎合當時的民族至上政策和軍國主義思想，許多宗派甚至不惜修正和更改其所信奉的教義內容和實踐，為政府提供經濟援助。在戊辰戰爭(Boshin War, 1868–1869)中，東本願寺和西本願寺各為政府捐助了30,000日元。[28] 1869年5月，日本政府軍隊登陸北海道，佛教組織出面安撫當地「原住民」，協助平息築路囚犯的暴動。1876年，東本願寺第一次向中國派遣佛教傳教士。

1895年，中國在甲午戰爭中慘遭失敗，被迫簽署《馬關條約》，臺灣成為日本殖民地。當首批日軍進駐臺灣時，當中就有許多「從軍佈教使」，他們是來自日本佛教各宗派的僧侶，其主要任務就是協助日軍的軍事和政治行動，給予日本軍人精神安慰和士氣鼓舞，照顧和看護傷患士兵，以及處理死亡士兵的葬禮等活動。為了加強對原住民的統治，日本在臺政府於1903年制定「理蕃大綱」，又於1907年設立「蕃務本署」。為此，日本佛教八宗十四派又紛紛請求政府允許他們的傳教士前往臺灣，向原住民傳播日本佛教，安定社會。這些佛

教傳教士在臺灣的活動大大提高了日本統治臺灣的成效，他們以宗教名義和力量，「馴化」全島民衆。1941年的一項調查表明，日本在臺灣的佛教傳教士有154人，設立了143座說教所。[29] 這些傳教活動攜帶政治和軍事利益，其中以日本淨土真宗本願寺最為積極和活躍。早在1886年的《宗制寺法》中，真宗就提出為王道說法、以護法為名和天皇中心相結合的思想。在傳教過程中，真宗僧侶一方面接受日本政府培訓，向原住民灌輸殖民思想，另一方面又通過教育方式，提高當地人的知識水平。1913年，日本在臺政府決定進行行政制度改革，對原臺灣居民採取征伐為主的手段，要求日本佛教界中止佈教撫育事業。真宗無條件地要求其在臺灣的傳教士中止一切撫育活動。1915年1月18日，日本政府又一次強迫中國政府簽署二十一條，其中規定「允許日本人在中國有布教之權。」從此，日本各佛教宗派積極向中國內地傳教，傳教士數目與日俱增。到1933年日本在華的佛教機構已經多達96個，這些傳教士傾力與日本政府合作，在中國及其他地區推動「大東亞共榮圈」的政策。

佛教自西元7世紀傳入日本後，一直與國家保持着密切聯系，一方面受制於政治之下，另一方面又影響政治運作。最澄和空海兩位佛教大師都曾受國家的派遣，前來中國學習，榮西和日蓮和尚則公開主張佛教護國論。在《立正安國論》中，日蓮和尚主張接受和實踐正法是國家安全與和平的保障。[30] 明治維新以後，佛教正統地位受到排擠，日本政府立神道教為國教，並且頒布《神佛分離令》，沒收一切寺院領地，廢除僧人食肉、娶妻、蓄髮禁令，推行「廢佛毀釋」運動，毀壞寺院、焚燒經像、強令僧侶還俗。由於農民信衆激烈反抗，政府放棄了極端的「廢佛毀釋」政策，要求佛教徒統一在神道教之下，共同為國家服務。1872年，日本政府設立教部省，命神官和僧人擔任「教導」，向全國人民宣傳敬神愛國，天理人道，和奉戴皇上、遵守朝旨三教則。同時，為了向民衆灌輸軍國主義思想，政府要求佛教僧侶在社會上大力傳播「人魂不死」、「天神造化」、以及「君臣、父

子、夫婦」學說。1940年，日本政府公佈《宗教團體法》，其中規定「宗教不能違背皇道精神」，明確天皇和神道教在各教中至高無上的權威。同時，國家對佛教各宗派進行合併統編，把原有的十三宗五十六派改編為十三宗二十八派，同時成立神道教、佛教、基督教聯合組織「大日本宗教報國會」，要求包括佛教徒在內的所有宗教徒開展擁護和支持戰爭的宣傳和資助活動。

明治維新之後的日本佛教完全受制於政治之下，政府要求僧侶及廣大佛教徒無條件擁戴天皇、全身心報效國家。在這樣的情況下，除了早期一小部分邊遠地區農民信衆進行反抗以外，日本佛教各宗派和宗教領袖都表現出相當的順從，不但心甘情願地接受國家至上的思想和實踐，而且為此思想提供佛教理論依據和實踐參考。日蓮宗僧人田中智學 (Tanaka Chigaku) (1861–1939) 亟力倡導不尊佛祖、改尊天照大神，建立萬國來朝、王佛冥合的大日本帝國的主張。他在日蓮宗內組織成立了「國柱會」，以「內固祖廟中心宗門統一之基，外啓王佛如一法國冥合之猷運」為宗旨。石原莞爾(1889–1949)是國柱會骨幹分子之一，也是「九一八」事件主要策劃者之一，他曾根據日蓮的《撰時鈔》中「一天四海皆歸妙法」等句，主張日本應以「一乘妙法統一亞洲、統一世界，」並且提出「最終戰爭觀」。根據佛教的傳說和日蓮的預言，石原認為，日本當時正從事一場最終戰爭，將破壞舊有的世界、實現世界永久和平。這些觀點後來竟成為日本建立「大東亞共榮圈」和發動太平洋戰爭的理論依據。這些佛教界領袖人物大肆宣揚國民殉國精神和佛教聖戰思想，主張「尊皇即尊佛」。《宗教團體法》公佈不久，日本佛教聯合會即在東京召開各宗派領袖會議，統一「皇國佛教」意志，接受「天皇與宗祖結合」的實踐，為日本侵略中國和其他亞洲地區進行辯護。會議建議各宗派向中國全面傳教，協助日本完成東亞聖戰。

1931年，日本佔領中國東北三省，大量傳教士隨即湧入。1932年，偽滿州國成立，日蓮宗馬上召開第二十六次宗會，管長酒井日慎要求向東北增派傳教士，全力協助皇軍的軍事和政治活動。該宗

隨後制定出一系列傳教方案，並一再要求駐滿洲的布教師慰問為帝國而戰的忠勇皇軍將士。東北事件後，淨土真宗也隨即增設「滿洲拓事講習所，以期培養在滿洲國開拓、開教的有為人才」。1937年，中日戰爭全面爆發，傳教士隨着日本軍隊深入內地，在各地從事傳教、軍事、政治和社會活動，協助日軍侵略和佔領中國。1940年，日本佛教界掀起新一輪中國大陸傳教熱潮，幫助日軍應付變化多端的世界形勢，並圖謀支那事變的完結和確立大東亞共榮圈，進而為建設世界新秩序發揮指導作用。翌年六月，神道教、佛教和基督教在文部省的支持下，召開「宗教報國全國大會」。大會宣言要求各宗教徒做到：一、基於肇國之精神而圖國民信仰之昂揚，以期為完成高度國防國家體制而作出貢獻；二、揚皇國宗教之本旨，從而走向大東亞共榮圈之建設，並期待協助確立世界新秩序；三、行宗教報國之實踐，以期通過各自職分戮力同心而效天職奉贊之誠。[31] 1943年11月，大東亞佛教青年大會在東京東亞會館召開，會上重申佛教在團結亞洲各國、共同建立東亞共榮新和的作用和內容。於此同時，各宗派派出教化指導員前往學校、工廠、城鎮、鄉村以及邊遠山區從事軍國思想指導，以啓迪國民宗教之心，培養堅韌不拔的精神，使他們奉行忠臣良民義務。

1937年7月12日，日軍全面侵華之後的第五天，日本佛教聯合會隨即發表日本佛教各宗派聯合聲明，指出：「日本佛教聯合會作為佛教各宗的統一組織，將聯合起來解救不斷升級的國家危機。我們已經做好前往戰場安慰皇軍將士的工作。同樣地，我們希望從事其他保護日本人民的活動。在國內，為了履行自我犧牲的公民義務，我們已準備好從事國民精神總動員的工作。我們借此機會來表達日本佛教徒的堅定決心。」[32] 當這一聲明遭到中國佛教界的強烈譴責，日本佛教聯合會隨即又發表聲明，反駁中國僧伽的批評，聲稱他們別無選擇，只有用慈悲的武力來實踐佛教的「一殺多生」。他們認為，日本要向亞洲各國傳播佛法，戰爭是絕對必要的。

30年代以後，「皇道佛教」和「護國佛教」思想壟斷了日本佛教界。一般佛教徒、特別是僧侶們都認為，日本是當時世界僅存的唯一正法國家，日本國作為佛法的保護者，受到日本皇族的恩惠；或者說，日本之所以能保存正法，正是因為受到了日本天皇的保護。為了報恩，日本佛教應該無條件地為天皇效勞。這樣，各佛教宗派出現了「修改教典、適應時局」運動，刪除所有「不順應國策」的內容，增補「忠皇護國」思想。1938年3月，日蓮宗成立了「皇道佛教行道會」，以天皇取代釋迦牟尼佛，並把前者看成是佛教的最高領袖。1941年5月，日蓮宗審核了日蓮和尚的七十多部著作，重新編印《日蓮聖書》，對其中208處作了修正，刪除一切不符合國家神道思想的章節。[33] 為了支持戰爭，日本曹洞禪宗於1941年7月購置三架飛機，並以「曹洞號」命名，捐獻給侵華日軍，其中一架投入用來作戰，另外兩架則用於救護。1944年12月，曹洞宗呼籲其信徒手寫一百萬篇《心經》，贈送給在國外作戰的將士當護身符，祝願戰爭勝利。1942年5月15日，屬於淨土真宗的大谷派編寫了《戰時僧侶手冊》，詳細制定了佛教徒對戰爭和國家的責任，強調了對天皇的絕對效忠。為了響應政府的號召，淨土真宗於1942年籌集一百萬日圓，為海軍購置一艘軍艦；1943年，淨土真宗同其他佛教宗派一道，將其宗派改名為「皇道真宗」，每一所真宗寺院內都供奉寫着「天皇萬歲」的天牌，此天牌即成為僧侶朝暮禮拜的聖物。

神道教是近代日本民族主義思潮的理論基礎，建立了日本民族的優越感和天皇的神聖地位。在神道思想和國家機器的指導和操縱下，民族主義幾乎成為當時日本社會的新型宗教。人們對民族主義充滿了宗教狂熱，不惜為之犧牲自己的一切。作為佛教徒，他們完全忘失了自我，甚至不惜犧牲和背叛自己的宗教和宗教信仰，努力使自己成為日本軍國主義的一份子。戰爭時期，尤其是戰爭接近尾期的時候，許多來自不同佛教宗派的日本僧人加入戰爭行列，開赴前綫作戰。這些僧人同大多數日本軍人一樣，表現出對天皇的狂熱效

忠。他們罔顧佛教教義和清規，完全喪失對正義與邪惡的判斷能力。他們中的許多人脫掉袈裟，換上皇軍服裝，從事起殺人不眨眼的勾當。[34] 1991年8月13日，一名曾參加過戰爭的僧人在一次電視採訪中坦白承認，當時的他們對為天皇而戰從未產生任何懷疑，也沒有絲毫罪惡感。他回憶說：「從小學開始，我頌念『正信文』。我雖然是一名僧人，但是我從來都沒有意識到我是一名僧人。」[35] 他毫不諱言地承認，一個僧人的良知蕩然無存，在他殺害敵人或看到死人時，他連想都不想念誦「阿彌陀佛」聖號了。

近代日本佛教史充滿了暴力、背叛和屠殺。佛教徒，包括大部分僧衆甘願成為軍國主義的奴隸和炮灰。但是，不是所有日本僧衆都支持國家神道的政策，也不是所有佛教徒都參加了日本軍國主義的侵略行列。個別僧人曾表示反對戰爭，也有的人拒絕當兵。明治維新之始，佛教內部就有一些有膽識、堅持正義的僧人對逐漸膨漲的日本軍國主義和侵略政策進行了批評。禪宗的內山愚童(1874–1911)就曾倡導廣大日本僧衆和民衆拒絕服兵役，否定天皇制度。真宗的高木顯明曾著《我是社會主義》一書，否定權力和財富的絕對價值，反對戰爭，倡導和平。牧口常三郎(1871–1914)和戶口城聖(1900–1958)是創價學會的創始人。他們曾因拒絕接受神符、批評國家神道而被政府以「違反治安維持法」和「不敬神社」的罪名逮捕入獄，牧口甚至在獄中被迫害致死。同樣地，也有一些青年僧衆拒絕加入侵略中國的行列，他們把殺生當作世界上最邪惡的行為，認為只有愚昧之人才提倡戰爭。一位來自東本願寺的僧人經常在佈道時表達對戰爭的不滿，希望政府放棄侵略暴力。1937年10月，他因散佈「流言罪」而被捕，被政府劃定為「非國民」。[36] 從整體來看，雖然這些人是極少數，而且他們都隨時受到軍國政權的迫害，但是，也正是他們這些人，才保存了日本佛教的一點良知和正義。[37]

近代國家神道所體現的民族主義成為日本人民的最高意識形態和宗教信仰，主宰着包括佛教僧侶在內的所有日本人民的生活和工作。

就當時的日本社會而言，民族主義儼然成為一「唯一」和「絕對」的宗教，讓人們失去自己的思想和本應有的理智。絕大多數日本民衆為其民族的神聖性和至上性自豪得興奮不已，從而真心誠意地為日本軍國主義擴張服務，甘當其入侵中國和其他亞洲國家的工具。與此相比較，當時的中國僧衆也深受民族主義思想的影響，積極投身到拯救中華民族的運動之中。這樣，為了各自的民族主義，中日兩國佛教徒寧願遺舍佛教非暴力的傳統和戒律，把自己的佛教信仰和義務放置一邊，甚至不惜冒篡改佛教教義和傳統之大不韙，斷章取義地強調「慈悲殺生」。很難想像，他們真正地相信他們能做到「慈悲殺生」。事實上，他們只想獲得「慈悲殺生」的形式，置其本質和內容而不顧。這種捨本逐末的做法，再三強調慈悲殺生的做法，從反面恰恰顯示他們明明知道他們無法做到「慈悲殺生」，或者說，他們知道佛教徒不應殺生或從事暴力活動。他們之所以這樣做，正是出於他們的民族主義思想。

19世紀末，中日兩國都受到來自西方列強的威脅，或被動或自願地打開自己的國門，實行開放政策，社會發生巨大變化。面對西方的衝擊，兩國開始向西方學習，在政治、經濟、軍事以及文化等各方面開始改革，勵精圖治，以達到民族復興和富國強兵的目的。[38] 民族主義似乎成為國家的靈魂和人民的精神所在。在國家機器的大力宣傳之下，人們的民族感情迅速膨脹，一時成為大衆普遍追求的共同價值。與此同時，民族主義要求人們放棄個人或小集團的利益，共同無條件地服務國家。在這樣的情形下，中日兩國佛教同樣受到來自國家的迫害，無論是中國的廟產興學運動，還是日本的國家神道運動，佛教徒在不同程度上都與國家做了鬥爭，同時也迫使自己實行改革。最後，他們又放棄抗爭，加入民族主義行列。在這一過程中，佛教徒越來越淡化佛教的利益，而國家利益越來越得到強調，乃至出現犧牲佛教利益以成全國家利益的現象。最後，日中兩國的佛教義無反顧地參與了國家發動的侵略或反侵略戰爭。

雖然近代中日兩國的僧衆都在追求民族主義，但是，無論其內涵和外延都有天壤之別。在中國，民族主義具體表現為通過愛國主義運動，對內統一和建設國家，對外抵抗外國勢力的侵略，而這一現象在中華民國成立以後尤為顯著。1919年的五四運動和1925年的五卅運動，都反映出強烈的民族愛國主義熱情，激勵着中國人民、特別是知識分子和青年學生，包括僧青年為保衛中華和維護主權而奮鬥。這一民族愛國熱情在抗日戰爭年代達到了高峰，許多中國人民把自己的利益完全同民族國家的利益結合起來，以至於徹底地拋棄了自己的利益，以成就國家的利益。而在近代日本，雖然早期的民族主義意識是出於對自己民族的保護，並且成為民族團結和國家建設的強大動力，但是，隨着日本軍事力量的不斷提升和民族主義意識的不斷膨脹，日本的民族主義轉化為國家主義，進而進一步轉向帝國主義，最終成為軍國擴張主義的一個招牌，成為帝國主義向外侵略的思想工具。但是，大多數日本人民並沒有意識到這一轉變，或者說他們根本無法意識到這一轉變的危險性，因為他們本人已經心甘情願地成為這一轉變的犧牲品，或正是這一轉變的一部分。日本民衆被民族主義名義下的軍國主義和帝國主義衝昏了頭腦、失去了理智，成為其民族理念和信仰的奴隸，當起向外侵略擴張的幫兇和走狗。

早在抗戰爆發前的數十年間，中國佛教就開始了對自身的改革運動。一些僧青年在太虛大師等僧界領袖的帶領下，努力開創僧團教育，推動佛教的社會參與。在他們的倡導和領導下，僧人開始利用自己的公民權利，一方面保護自己，反對國家對佛教的壓迫，另一方面又努力展現佛教的社會功能。經過十多年的自我調適，僧團與社會的鴻溝被打破，佛教逐漸融入社會，越來越多的僧青年開始關心國內外政局、社會乃至軍事的發展。與此同時，民族主義情緒和愛國主義熱情也開始進入寺院，並且在僧團內傳播。1937年抗日戰爭的全面爆發為佛教參與社會提供了良好的歷史契機，僧人拋棄了與政府的宿怨，轉而全力支援抗戰，並且甘願為了保衛國家而犧牲自己的宗

教信仰，甚至獻出生命。他們暫時擱置了其宗教承諾和義務，一切以國家利益為重，創造了近代中國僧伽抗敵救國的新篇章。

為了解決佛教不殺生教義與民族責任之間的矛盾，中日兩國僧人按照當時的民族主義需要，以少部分經典為依據，重新闡釋佛教教義，「慈悲殺生」的理念因此統一了民族的利益和佛教的尊嚴，調和了僧伽與國家之間的矛盾。日本僧人辯稱日本的侵略是出於保護中國以及亞洲佛教，而中國僧人則予以回擊，認為反抗侵略乃是為了避免佛教和中華民族一同滅亡，這樣，他們也為自己參加戰爭的行為提供了合理的托詞。很明顯，這種托詞雖有「慈悲殺生」理論作為佛教經典依據，卻很難付之實踐，然而它背後蘊含的濃厚的民族主義情緒已經昭然若揭。雖然兩國佛教徒都是以「慈悲殺生」為虛，民族主義為實，但是，他們的民族主義亦有不同之處，一是侵略其他國家的民族主義，即帝國主義，而另一個則是保衛國家的民族主義，即愛國主義。

近年來，一些日本僧人乃至佛教宗派開始承認並且懺悔他們自己乃至他們的前人在侵略亞洲各國的戰爭中扮演了助紂為虐的角色。然而，中國僧人是否應為其在二戰期間利用佛教抵抗日本的侵略而感到後悔？沒有人如此表達過，也許將來也不會有，因為中國僧衆參與的是正義的自衛和反抗。從世俗的觀點上來說，其性質不可與日本僧衆參與的非正義侵略戰爭同日而語。往事作為歷史已不堪回首，但作為一面鏡子，抗日戰爭也許永遠會存在於人們的記憶中，更為重要的是它可以作為警鐘，提醒人們要警惕類似的事件再次發生。佛教應如何防止類似的事件再次發生呢？或者說，倘若再有戰爭爆發，佛教徒、特別是廣大僧衆又應當以何種方式面對呢？在這個方面太虛大師等「慈悲為本，方便為用」的護國思想以及和平理論值得借鑒。首先，佛教認為，暴力戰爭是人類世界的真實存在，民族主義是與生俱來的「我見」之一，人們很難完全取消自己頭腦中的民族意識和感情。人們可以在民族主義的精神指導下，建設自己國家，以實力防止外敵侵略，減少戰爭爆發的因緣。然而，長久的和平與人民的幸

福只有人們最終放棄民族主義才能實現。佛教的世界主義或法界主義是最完全的國際主義，可以幫助當代乃至未來人類實現和保持和平。同時，佛教的緣起共生思想亦可以成為制止戰爭、和睦相處的思想武器。

佛教作為一個宗教，重視身心方面的實踐。佛教承認暴力存在的客觀性，指出其產生的原因，即人們頭腦中的貪嗔癡等無明煩惱，同時也重申了和平理想和實現終極和平的方法。在此離暴力、趨和平的實踐中，人的自我力量得到重視，也就是說，人的選擇——是和平還是暴力——決定了人類的命運。在此選擇的過程中，佛教強調了心或意的作用，如《法句經》所云：「諸法意先導，意主意造作。」也就是說，去除暴力實現和平，從心開始。無論和平還是戰爭，都起源於人的心靈；佛教重視人心的淨化，故在建設和平、消除暴力、建立世界秩序上大有用武之地，而緣起、無我、利他，因果業報等教義也有助於人們深刻思考戰爭的後果及其本質。從消除個體貪嗔癡三毒，從心靈純淨這一內在和平，開展出世界的普遍和平。當然，從心開始要求每一個人自覺自願地從自己開始，故佛教重在啓發和開導。但是，勸告敦促不是萬能的，不可能成為消除一切暴力的「靈丹妙藥」。在具體實踐中，佛教也許無法改造所有人或徹底轉化嗔恨為慈悲。啓發開導和消極防範失敗以後，或在暴力生起之時，佛教徒是否可以以暴制暴呢？如果承認佛教的戒律是佛陀隨宜而制，而且又倡導隨方清淨，或者說，如果把佛教的戒律理解成為世間法，正如龍樹菩薩所說，那麼佛教是否可用世間方法來處理暴力和戰爭？佛法不離世間，佛法包含世間法，佛陀制戒曾以世間法律和倫理，即當時國家法令和社會道德為標準。不盜戒是佛陀在王舍城制定的，其因緣是檀尼迦比丘盜未生怨王的木料，按當時的國家法律，偷滿五磨灑當判死刑，佛陀以此規定，宣佈比丘偷五磨灑以上的財物，失比丘身。[39]也許這就是所謂的佛法與世間法的不二。佛法不違世間法，不亂國法，不壞世間倫理。因此，當

佛法的和平理念和慈悲實踐失去阻遏暴力作用時，如何契理契機地融合佛教的思想和當時當地的社會和政治等環境，本着「饒益有情」的宗旨，以各種方便而有效的方法對待，這可能是佛教戒律「隨宜毗尼」和「隨方清淨」的精神所在。法不孤起，沒有一個獨立純粹的暴力現象，戰爭的產生有着衆多因素。即使當暴力爆發後，佛教徒既不束手無策，也不一味地以暴制暴，而是應通過多種方法，結合佛法與國法，接受現實與傳統，契理契機地加以處理。也許，這就是「佛法在世間，不離世間覺」思想的具體實踐。

註釋

1 《大藏經》，卷12，第374號，第383頁中–384頁中。

2 John Ferguson , *War and Peace in the World's Religions*, 55–56.

3 《大藏經》，卷22，頁153上。

4 《大藏經》，卷22，頁66上。

5 《大藏經》，卷25，頁648中。

6 《大藏經》，卷24，頁1113上。

7 有關這個方面的討論，請參照學愚：〈菩薩律儀與戒律的現代建設〉，《戒律的現代意義研討會論文集》，高雄阿蓮鄉光德寺，2006年，頁191–206。

8 Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, v. 2 (1986), 501.

9 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* (Cambridge University Press, 2000), 133–134.

10 《大藏經》，卷12，第346號，頁175下–176中。

11 《大藏經》，卷12，第346號，頁459下–460上。

12 《聖善住意天子所問經》，《大藏經》，卷12，第341號，頁131下–132中。

13 《明報應論》，《大藏經》，卷52，第2102號，頁32中–34中。

14 《大藏經》，卷12，第346號，頁460中。

15 有關日本僧團參加侵略中國及亞洲的歷史，請參看Brian A. Victoria, *Zen at War* (New York: Weatherhill, 1997)。

16 《大藏經》，卷12，第346號，頁459下。

17 詳情請參照正果法師編述：《佛教基本知識》，中國佛教協會福建省分會印，1982年，頁339–366。

18 William Stevenson Jr., *Christian Love and Just War: Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters* (Mercer University Press, 1987), 77–113.

19 Stanley Jeyaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed?* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), 5.

20 Rahula, *The Heritage of Bhikkhu* (New York: Grove Press, 1971), 20. 巴特羅美子（Tessa Bartholomeusz）教授認為，羅睺羅法師的這種理念就是佛教「聖戰觀」，直接影響了近代僧伽羅民族的獨立運動，也激發了當代斯里蘭卡佛教徒，包括廣大僧伽在內同泰米爾分裂分子的戰爭。

21 Yoneo Ishii, *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*, Peter Hawkes, trans. (Honolulu: The University of Hawaii Press, 1986), 121–170.

22 Thevor Oswald Ling, *Buddhism, Imperialism and War: Burma and Thailand in Modern History* (London: G. Allen & Unwin, 1979), 92–95.

23 Somboon Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982), 150.

24 Donald Eugene Smith, *Religion and Politics in Burma* (New Jersey: Princeton University Press, 1965), 92–99.

25 Ahn Kye-hyon, "Introduction of Buddhism to Korea," in Lewis Lancaster and C.S Yu, eds., *Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns,* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989), 7.

26 Henrik Sorensen, "Buddhism and Secular Power in Twentieth Century Korea," in Ian Harris, ed., *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia* (London : Pinter, 1999), 136–137.

27 Shigeyoshi Murakami, *Japanese Religion in the Modern Century*, Byron H. Earhart, ed. (Tokyo: University of Tokyo Press, 1983), 24–32.

28 James Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 71–72.

29 范純武，「日本佛教在日治時期臺灣『蕃界』的佈教事業——以真宗本願寺為中心的考察」，《圓光佛學學報》第四期（1999, 12），頁261。

30 Hiroko Kawanami, "Japanese Nationalism and the Universal Dharma," in Ian

Harris, ed., *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia* (London: Pinter, 1999), 109.

31 中濃教篤編，《戰時下的佛教》東京：國書刊行會，昭和52年，頁79。

32 Brian A. Victoria, *Zen at War*, 86–87.

33 有關這方面的介紹，請參照何勁松：《近代東亞佛教》，北京：中國社會科學院，2002年，頁1–113。

34 Brian A. Victoria, *Zen at War*, 95–127.

35 菱木正晴：《淨土真宗抗戰爭》，東京：岩波書店，頁83–93。

36 菱木正晴：《淨土真宗抗戰爭》，頁138–145。

37 有關佛教反抗日本軍國主義的事例，請參照Brian A. Victoria, Zen at War, 66–78.

38 Guoqi Xu, "Nationalism, Internationalism, and National Identity: China from 1895-1919," in C. X. George Wei and Xiaoyuan Liu, eds., *Chinese Nationalism in Perspective : Historical and Recent Cases* (Westport: Greenwood Press, 2001), 101–120.

39 《大藏經》，卷24，頁534下；《大藏經》，卷22，頁573中。

參考書目

參考書目

中文一手資料：

陳海量：《知己知彼》。上海，1948。

陳蘊真：《中國之阿彌陀》。北京，1915。

慈　航：《慈航法師全集》。臺北：慈航法師永久紀念會，1966。

戴季陶：《戴季陶先生佛學論集》。臺北：中華佛教文化館，1967。

大　醒：《日本佛教視察記》。上海，1936。

———，《空過日記》，上海，1935。

東　初：《蔣總統與佛教》。臺北：中華佛教文化館，1975。

———，《中國佛教近代史》。臺北：中華佛教文化館，1974。

———，《民主世紀的佛教》。臺北：中華佛教文化館，1964。

———，〈民國肇新與佛教新生〉，張曼濤主編，《中國佛教近論集〈民國佛教篇〉》。臺北：大乘文化出版社，1978。

———，《中日佛教交通史》。臺北：東初出版社，1985。

法　舫：《法舫法師文集》。臺北：大乘文化出版社，1980。

廣　文：《改造中國佛教會之呼聲》。上海：1936。

黃啓嵩編：《楊仁山文集》，第一卷。臺北：文殊出版社，1987。

黃夏年主編，《近現代著名學者佛學文集》。北京：中國社會科學出版社，1995。

樂　觀：《僧侶抗戰工作史》。上海：護國禪院，1947。
———，《中國佛教近代史論集》。臺北：常樂寺，1978。
———，《中國佛教國際步行宣傳隊特刊》。重慶，1940。
———，《護國衛教言論集》。香港佛教，1962。
———，《春秋別集》。臺北：常樂寺，1981。
———，《六十年行腳記》。臺北：海潮音出版社，1977。
梁啓超：《飲冰室全集》。臺北：文化圖書公司，1972。
梁漱溟：《梁漱溟全集》。濟南：山東人民出版社，1989。
林安梧編：《現代儒佛之爭》。臺北：名閒書局，1990。
林錦東編：《中國佛教法令彙編》。臺中：國際佛教文化出版社，1958。
呂　澂：《中國佛學源流略講》。北京：中華書局，1979。
明　暘：《圓瑛法師年譜》。北京：宗教文化出版社，1996。
王　亮、王彥成：《清季外交史料》。臺北：文海出版社，1963。
歐陽漸：《辟僧尼參加國選》。1936。
———，《佛法非宗教非哲學》。香港佛教法相學會，1972。
沈　潛編：《宗仰上人集》。武漢：華中師範大學出版社，2000。
石峻主編：《中國佛教思想資料選編》。北京：中華書局，1981。
太　虛：《太虛大師全書》。臺北：善導寺，1979。
武田熙編：《華北宗教年鑑》。北京：新亞宗教協會，1941。
淡　虛：《影塵回憶錄》。臺北：佛陀教育基金會，1997。
王箎生：《六十年來中國與日本》。天津：大公報，1932。
續　明：《續明法師遺著》。臺北：續明法師遺著編輯委員會，1966。
楊家駱編：《戊戌變法文獻彙編》。臺北：鼎文書局，1973。
印　順：《太虛法師年譜》。北京：宗教文化出版社，1995。
圓瑛編：《佛教法令彙編》。中國佛教會，1948。
張翰藻：《佛教政治論》。北京：宣外大街，1937。
張曼濤編：《中國佛教史論集(民國佛教篇)》。臺北：大乘文化出版社，1978。
———，《佛教與政治》。臺北：大乘文化出版社。1979。
———，《佛教與人生》。臺北：大乘文化出版社。1979。

———，《佛法與三民主義》。臺北：大乘文化出版社，1980。
章太炎：《章太炎全集》。上海人民出版社，1982。
張之洞：《張文襄公全集》。北京：文海出版社，1963。
震　華：《僧伽護國史》。臺北：臺灣琉璃經房，1976.
芝　峰：《現代僧伽的職志》。上海：佛學書局，1933。
周叔迦：《周叔迦佛學論著集》。北京：中華書局，1991。
———，《清代佛教史料輯稿》。臺北：新文豐出版社，2000。

中文近現代期刊文獻：

《東亞佛教大會紀要》，1941。
《佛法與新生活》，1938。
《佛海燈》，1936。
《佛教公論》，佛教公論社，1946。
《佛教日報》，1937。
《海潮音》，武漢—重慶，1920–1949。
《海潮音文庫》，臺北：新文豐出版社，1975。
《民國人物傳記史料彙編》，卷23，臺北：國史館，1988。
《名僧錄》，北京：中國文史出版社，1988。
《獅子吼》，桂林：廣西佛教會，1940–1942。
《支那內學院緣起》，1938。
《支那內學院概覽》，1931。
《中國佛教會》，中國佛教會，1935。
《中國佛教學院章程學則彙編》，中國佛學院。
《中華民國史檔案資料彙編》。南京：江蘇古籍出版社，1991。
《中華民國開國五十年文獻》。臺北：振中出版社，1961。
《中華民國六十年來佛教論文目錄》(1912–1971)。臺北：中國佛教會文獻委員會，1975。
《中華文史資料文庫》，卷20。北京：中國文史出版社，1996。
《中國佛教》。北京：東方出版中心，1996。

《日本侵華七十年史》。北京：中國社會科學出版社，1992。
《太虛大師歷年紀念文專集》。臺北：大乘精舍，1989。

中文佛教典籍：

《大般涅槃經》，T. 12 (374)。
《大薩遮尼乾子所說經》，T. 9 (272)。
《梵網經》，T. 24 (1884)。
《根本薩婆多部律攝》，T. 24 (1458)。
《慧上菩薩問大善權經》，T. 2 (345)。
《菩薩戒本》，T. 24 (1500)。
《仁王護國般若波羅蜜多經》，T. 8 (246)。
《瑜伽師地論》，T. 29 (1579)。
《增一阿含經》，v. 26 n. 2; T. 2 (125)。

中日文二手資料：

陳儀深：〈太虛法師的政治思想初探〉，《中研院近代史研究所集刊》。臺北：中研院，19期，1990。
佟　杰：《宗教名人傳記》。長春：吉林文史出版社，1991。
方克立編：《現代新儒學案》。北京：中國社會科學出版社，1995。
古川碓悟：《躍進日本と新大乘佛教》。東京：中央佛教社，1954。
高振農：《佛教文化與近代中國》。上海社會科學出版社，1992。
葛　壯：《宗教和近代上海社會的變遷》。上海書店，1999。
顧長聲：《傳教士與近代中國》。上海人民出版社，1981。
顧為民：《基督教與近代中國社會》。上海人民出版社，1996。
何勁松：《近代東亞佛教》。北京：中國社會科學出版社，2002。
菱木正晴：《淨土真宗と戰爭》。東京：岩波書店，1993。
黃美真：《汪偽十漢奸》。上海人民出版社，1986。
市　川：《イム教の戰爭責任》。京都：法藏館，1993。
入江昭：《中国にわける日本イム教布教問題》。《中国關係論說資料》，卷3，冊一，1965。

冢本善隆：〈中華民国イム教〉，《中国近代佛教史諸問題》。東京：大同出版，1975，頁253–290。
江燦騰：《太虛大師前傳》。臺北：新文豐出版社，1993。
蔣維喬：《中國佛教史》。上海：商務印書館，1929。
李哲良：《名人佛緣》。成都：四川人民出版社，1998。
樓宇烈編：《中外宗教交流史》。長沙：湖南教育出版社，1998。
道端良秀：《日中佛教友好二千年史》。北京：商務印書館，1992。
牟鍾鑑、張踐：《中國宗教通史》。北京：社會科學文獻出版社，2000。
邵　雍：《中國會道門》。上海人民出版社，1997。
孫　幫：《偽滿社會》。長春：吉林人民出版社，1993。
湯一介：《佛教與中國文化》。北京：宗教文化出版社，1999。
户頃重基：《近代社會と日蓮主義》。東京：評論社，1972。
肖萬源：《中國近代思想家的宗教和鬼神觀》。合肥：安徽人民出版社，1991。
楊曾文：《日本近現代佛教史》。杭州：浙江人民出版社，1996。
———，《日本佛教史》。杭州：浙江人民出版社，1995。
游有維：《上海近代佛教簡史》。上海：華東師範大學出版社，1988。
吉田久一：《日本の近代社會のイム教》。東京：評論社，1990。
阮仁澤、高振農編：《上海宗教史》。上海人民出版社，1992。
余繼堂：《江東佛門春秋》。北京：宗教文化出版社，1998。
于凌波：《中國近現代佛教人物志》。北京：宗教文化出版社，1995。
章亞昕：《八指頭陀》。北京：中國文史出版社，1998。

英文一手資料（Primary Sources in English）

Bodhi, trans. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, Vol. 1. Boston: Wisdom Publications, 2001.
Burlingame, Eugene Watson. *Buddhist Legends*. London: Luzac & Company, 1969.
Chinese Ministry of Information, ed. *China Handbook 1937–1943: A Comprehensive Survey of Major Developments in China in Six Years of War*. New York: The Macmillan Company, 1943.

Chou, Hsiang-kuang. *T'ai Hsu: His Life and Teachings*. Allahabad: Indo-Chinese Literature Publications, 1957.

Cowell, E. B, ed. *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. London: Luzac & Company, 1957.

Horner, I. B, trans. *The Book of the Discipline*. London: Luzac & Company, 1979.

Lew, Timothy Tingfang, ed. *The China Christian Year Book*. Shanghai: Christian Literature Society, 1940.

Ñānamoli and Bodhi, trans. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995.

Narada, trans. *The Dharmapada*. Colombo: Vajirarama, 1984.

Nyanaponika & Bodhi, trans. *Numerical Discourse of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Anguttara Nikāya*. New York: Altamira Press, 1999.

Tan Sitong. *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsueh of T'an Ssu-t'ung*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1984.

Tatz, Mark, trans. *The Skill in Means: Upāyakauśalya*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994.

——— trans. *Asanga's Chapter on Ethics with the Commentary of Tsong-Kha-Pa*. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987.

Ten Suttas from Dīgha Nikāya: Long Discourses of the Buddha. Rangoon: Burma Pitaka Association, 1984.

英文二手資料 (Secondary Sources in English)

Adel, Daljit Sen, ed. *Buddhist Way to Peace*. New Delhi: Peoples Sector Publication, 1974.

Alitto, Guy S. *The Last Confucian: Liang Shu-ming and The Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Balasooriya, Somaratna. *Buddhist Studies in Honor of Valpola Rahula*. London: Gordon Fraser, 1980.

Bartholomeusz, Tessa. *In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka*. London and New York: Routledge Curzon, 2002.

Bellah, Robert N. *Religion and Progress in Modern Asia*. New York: The Free Press, 1968.

Bergère, Marie-Claire. *Sun Yat-sen*, trans. Janet Lloyd. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Banerjee, Anukul Chandra. *Studies in Chinese Buddhism*. Culcutta: Firma KLM, 1977.

Baum, Gregory. *Nationalism, Religion, and Ethics*. London: McGill-Queen's University Press, 2001.

Beuken, Wim and Karl-Josef Kuschel, ed. *Religion as a Source of Violence?* London: SCM Press, 1997.

Brière, O. *Fifty Years of Chinese Philosophy: 1898–1948*, trans. Laurence G . Thompson. London: George Allen & Unwin, 1956.

Bhushan, Shashi, ed. *Buddhist Way to Peace*. New Delhi: Progressive Peoples Sector Publications, 1976.

Bromley, David and Gordon Melton, eds. *Cults, Religion, and Violence*. Cambridge University Press, 2002.

Chan, Gilbert and Thomas Etzold, eds. *China in the 1920s*. New York: New Viewpoints, 1976.

Chan, Sin-wai. *Buddhism in Later Ch'ing Political Thought*. Hong Kong: Chinese University Press, 1985.

Chan, Wing-tsit. *Religious Trends in Modern China*. New York: Octagon Books, 1969.

Chang, Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890–1911)*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1987.

Chao, Puchu. *Buddhism in China*. Peking: The Chinese Buddhist Association, 1957.

Chappell, David W. *Buddhist Peace Work: Creative Cultures of Peace*. Boston: Wisdom Publications, 1999.

Chen-hua. *In Search of Dharma*. New York: The State University of New York, 1992.

Ch'en, Kenneth Kuan Sheng. *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Davis, Winston. "Buddhism and the Modernization of Japan." *History of Religions*, Vol. 28, No. 4 (1989), 304–339.

Day, Clarence Burton. *Popular Religion in Pre-Communist China*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1975.

De Bary, William Theodore. *Sources of Chinese Tradition*, 2nd edition. New York: Columbia University Press, 2000.

Demiéville, Paul. "Le Bouddhisme et la guerre." In *Mélanges* 1. (Paris: Institute des Hautes Etudes Chinoises 1957), pp. 347–385.

Dissanayake, Piyasena. *Political Thoughts of the Buddha*. Colombo: The Department of Cultural Affairs, 1977.

Dubs, Homer H. "Recent Chinese Philosophy." *The Journal of Philosophy*, Vol. 35, 1938.

Fairbank, John, ed. *The Cambridge History of China*, Vols, 12–13. London: Cambridge University Press, 1978.

Ferguson, John. *War and Peace in the World's Religions*. New York: Oxford University Press, 1978.

Fu, Charles Wei Hsun, Sandra A. Wanrytko, eds. *Buddhist Ethics and Modern Society: An International Symposium*. Westport: Greenwood, 1991.

George, Wei and Xiaoyuan Liu. *Chinese Nationalism in Perspective: Historical and Recent Cases*. Westport: Greenwood Press, 2001.

Giyu, Nishi. "On the Bodhisattva: His Vows and Practices." *The Institute for Asian Studies* (Tokyo University), N. 2 (1964), pp. 31–50.

Gluer, Winfried. "The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nineteenth Century and the First Half of the Twentieth Century." *Ching Feng*. Vol.11, No. 3 (1968), pp. 39–57.

Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge University Press, 2000.

Harrison, Henrietta. *China: Inventing the Nation*. New York: Oxford University Press, 2001.

Harris, Elizabeth J. *Violence and Disruption of Society: A Study of the Early Buddhist Texts*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1994.

Harris Ian, ed. *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. London and New York: Pinter, 1999.

Heisig, James and John Maraldo, eds. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Honolulu: University Of Hawai'i Press, 1995.

Hodges, George. *Religion in a World at War*. New York: The Macmillan Company, 1917.

Hodous, Lewis. *Buddhism and Buddhists in China*. New York: The Macmillan Company, 1924.

Houben, Jan and Karel Van Kooij, eds. *Volence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*. Lieden and Boston: Brill, 1999.

Hung, Chang-tai. *War and Popular Culture: Resistance in Modern China, 1937–1945*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Hu, Shi. *The Chinese Renaissance*. New York: Paragon Book Reprint Corp, 1963.

Ishii, Yoneo. *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Peter Hawkes, trans. Honolulu: The University of Hawai'i Press, 1986.

Israel, John. *Student Nationalism in China 1927–1937*. Stanford: Stanford University Press, 1966.

Ives, Christopher. "Protect the Dharma, Protect the Country: Buddhist War Responsibility and Social Ethics." *The Eastern Buddhist*, Vol. 33, No. 2 (2001), pp. 13–34.

———. *Zen Awakening and Society*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992.

Jansen, Marius. *The Japanese and Sun Yat-sen*. Cambridge: Harvard University Press, 1954.

Jones, Charles Brewer. *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660–1990*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

Jun, Ohrui. "A View of War in Buddhism." *The Institute for Asian Studies* (Tokyo University), 2 (1964), pp. 51–64.

Kang, Wi Jo. *Religion and Politics in Korea under the Japanese Rule*. Lewiston/ Queenston/ Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1987.

Kelsay, John and James Turner Johnson, eds. *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York: Greenwood Press, 1991.

Ketelaar, James Edward. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Khongchinda, Phramaha Chanya. *The Buddha's Social-Political Ideas*. New Delhi: Navrang, 1993.

King, Winston L. *In the Hope of Nibbana: An Essay on Therevada Buddhist Ethics*. LaSalle: Open Court, 1964.

———. *Zen and the Way of the Sword*. New York: Oxford University Press, 1994.

Kishwar, Madhu. *Religion at the Service of Nationalism and Other Essays*. Delhi: Oxford University Press, 1998.

Kitagawa, Joseph. "Buddhism and Social Change: An Historical Perspective." In Somaratna Balasooriya, ed. *Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula*, (London: 1980), pp. 84–102.

Kraft, Kenneth, ed. *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*. State University of New York Press, Albany,1992.

Ku, Cheng-mei. "Chinese Buddhism—Past and Present." *Dialogue and Alliance*, 4 (Summer 1990), 31–41.

Lancashire, Douglas. "Buddhism in Modern China." *Religion in Communist Lands*, 5 (Winter 1977), 220–228.

Lancaster, Lewis, ed. *Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1989.

Ling, Trevor. *Buddhism, Imperialism and War: Burma and Thailand in Modern History*. London: George Allen and Unwin, 1979.

Lopez, Donald S. Jr., ed. *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.

Mote, Frederick. *Intellectual Foundation of China*. New York: McGraw–Hill, 1989.

MacNair, Harley Farnsworth, ed. *China*. Berkaley: University of California Press, 1946.

Mayer, Rabbi Eli. "War and Religion: A Sociological Study." Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1918.

McFarlane, Stewart. "Fighting Bodhisattvas and Inner Warriors: Buddhism and the Martial Traditions of China and Japan." In Tadeusz Skorupski, ed. *The Buddhist Forum*, Vol. 3, (1991–1993), (New Delhi: Heritage Publishers, 1995), pp. 185–210.

Mendelson, Michael. *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1975.

Murakami, Shigeyoshi and Byran H. Earhart. *Japanese Religion in the Modern Century*. Byron Earhart, trans. Tokyo: University of Tokyo Press, 1980.

Nakamura, Hajime. "Violence and Nonviolence in Buddhism," In Philip P. Weiner and John Fisher, eds. *Violence and Aggression in the History of Ideas* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1974).

Narayan, Sachindra, ed. *Buddhism and World Peace*. New Delhi: Inter-India Publications, 1990.

Niwano, Nikkyo. *A Buddhist Approach to Peace*. Tokyo: Kosei Publishing Co., 1977.

Ohnuki-Tierney, Emiko. *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms: The Militarization of Aesthetics in Japanese History*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002.

Orzech, Charles. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture from Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism.* PA: The Pennsylvania State University Press, 1998.

Pachow, W. *Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation.* Boston: University Press of America, 1980.

Phan, Peter C, ed. "Religion in China: Past and Present." *Dialogue and Alliance*, 4 (Summer 1990), 1–107.

Khongchinda Phramaha Chanya. *The Buddha's Socio-Political Ideas.* New Delhi: Vavrang, 1993.

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

Queen, Christopher, and Sallie King, eds. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia.* New York: State University of New York Press, 1996.

Rahula W. *The Heritage of the Bhikkhu*, trans. Wijayasurendra K.P.G. New York: Grove Press, 1974.

Ramaiah, Sundara G. *Buddhism and Peace: An Inter Disciplinary Study.* Visakhapatnam: Andhra University, 1991.

Ratnapala, Nandasena. *Buddhist Democratic Political Theory and Practice.* Ratmalana: Sarvodaya Vishva Lekha Publishers, 1997.

Ruegg, Seyfort D. "Ahimsā and Vegetarianism in the History of Buddhism." In Somaratna Balasooriya, ed. *Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula* (London: Gordon Fraser,1980), pp. 234–241.

Sheng-Yen. "Four Great Thinkers in Modern Chinese Buddhism." In *Buddhist Ethics and Modern Society,* (Westport: Greenwood, 1991), pp. 55–67.

Silk, Mark, ed. *Religion on the International News Agenda.* Hartford: Trinity College, 2000.

Skorupski, Tadeusz, ed. *The Buddhist Forum (1991–1993).* New Delhi: School of Oriental & Afrian Studies, University of London, 1994.

Smith, Donald Eugene. *Religion and Politics in Burma.* Princeton: Princeton University Press, 1965.

———. ed. *South Asian Politics and Religion.* New Jersey: Princeton University Press, 1966.

Spence, Jonathan D. *The Search for Modern China.* New York: W.W. Norton & Company, 1991.

Stevenson, William Jr. *Christian Love and Just War: Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*. Mercer University Press, 1987.

Suksamran, Somboon. *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982.

Sundara, Ramaiah. *Buddhism and Peace: Essays in Honor of His Holiness the Talai Lama*. Visakhapatnam: Andhra University Press, 1991.

Suzuki, Daisetz. *Zen and Japanese Culture*. Princeton University Press, 1970.

Swearer, Donald K. *Buddhism in Transition*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Taylor, Rodney L. *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Trevor, Ling, *Buddhism, Imperialism and War*. London: George Allen & Unwin, 1979.

Tsukamoto, Zenryu. *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Huiyuan*. Tokyo, New York: Kodansha International, 1985.

Upadhyaya, K.N. *Early Buddhism and the Bhagavadagītā*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

Veer, Peter van der, ed. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

———. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Veer, Peter van der and Hartmut Lehmann. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Victoria, Brian A. *Zen at War*. New York: Weatherhill, 1997.

Vyanjana. *Theravāda Buddhist Ethics with Special Reference to Visuddhimagga*. Calcutta: Punthi Pustak, 1992.

Waldron, Arthur. *From War to Nationalism: China's Turning Point, 1924–1925*. Cambridge University Press, 1995.

Weinstein, Stanley. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Welch, Holmes. *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.