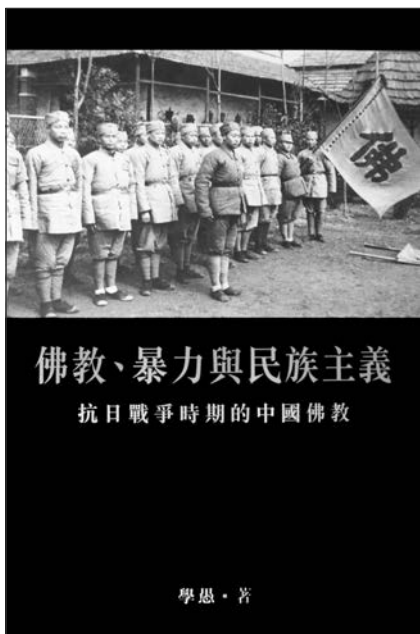


# 政教關係的再塑

## ——評學愚《佛教、暴力與民族主義： 抗日戰爭時期的中國佛教》

● 成 慶



學愚：《佛教、暴力與民族主義：  
抗日戰爭時期的中國佛教》(香港：  
中文大學出版社，2011)。

當面對近代西風東漸，中國佛教是否需要現代化，又該如何轉型？這樣的困惑發軔於晚清，直至今日仍是懸而未決。僧團該如何面

對現代政治權力，如何與社會相處，又應以怎樣的觀念與形式去進行弘化，這恐怕不僅僅是近代佛教需要面對的議題，其實也是佛教自東漢傳入中國之後反覆遭遇的困境。或許有所不同的是，隨着晚清時局的變化和西洋器物制度的挑戰，中國佛教此時又恰好處於教理不明、教綱不振的衰微期，無疑也足以稱之為「千年未見之大變局」。

如回溯歷史，自佛教東漢末年入中土，就一直面臨着多重挑戰。大體而言，除了佛教義理與儒家及玄學思想相互抵牾，需要相互融通之外，作為社會組織的僧團，也一直面對如何與皇權及民間社會相處的議題。從東晉道安法師所倡言的「不依國主，則法事難立」到南北朝慧遠大師的《沙門不敬王者論》，僧團與皇權之間曾經數次拉鋸對壘，歷經多次法難之後，最終才形成較為穩定、妥當的政教關係。一般來說，皇權通過僧官、度牒等制度來監管、限制僧團，令其無法作大幅

中國佛教僧團該如何面對現代政治權力，如何與社會相處，又應以怎樣的觀念與形式去進行弘化，這恐怕不僅僅是近代佛教需要面對的議題，其實也是佛教自東漢傳入中國之後反覆遭遇的困境。

學愚的《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》一書主要以抗日戰爭時期的中國佛教為樞紐，來考察佛教在義理與實踐層面如何回應民族國家背景下的暴力與民族主義問題。

度的擴張，並且有意削弱佛教的權威。例如有唐一朝，朝廷就取締了過往僧尼可不禮拜君親的特權。雖然從表面上來看，歷朝均有崇佛之君王，但是其深層動機與目標往往都在於管控與限制<sup>①</sup>。而從僧團與社會的關係來看，通過長時間的傳播弘化，僧團一方面利用政治上的特權以及寺廟經濟逐漸滲透入基層社會，另一方面其信仰也經過本土化的過程，大規模進入民間日常生活，形成「戶戶阿彌陀，家家觀世音」的日常信仰格局。

自唐以降，佛教與政治乃至社會的關係雖有些許調整，但基本上沒有根本性的結構變化，而且隨着宋明「三教合流」的徹底完成，佛教的異文化特色也已根本泯滅，而作為信仰承載體的僧團，也深深地植根於華夏一地。不過總體而言，中國佛教的性格因各種原因，往往表現出內斂、消極的特質，稍有涉入政治過深者，如晚明的紫柏尊者、憨山大師，就不幸罹遭牢獄殺身之難。由此可見，僧團因畏懼皇權而主動遠離政治，只求自保，難以主動發揮佛教的積極作用，因此難以獲取獨立自治的地位，基本上只能依附於皇權而存在。

在這一歷史背景下，我們或許才可以較為準確地把握學愚所著《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》(引用只註頁碼)一書中的主要問題意識。概括而言，這本著作主要試圖以抗日戰爭時期的中國佛教為樞紐，來考察佛教在義理與實踐層面如何回應民族國家背景下的暴力與民族主義問題。

關於佛教與暴力之間的關係，從教義和實踐層面看，向非漢傳佛

教所重視的議題。一則是漢傳佛教僧團長期以來從未身處政教合一的制度環境中，也從未有作為一個社會組織躋身權力核心的經驗，因此基本缺乏任何施展「權威」與「暴力」的條件；二則是漢傳佛教在教義的討論中，也較少有對暴力的直接關切。因一般而言，「暴力」只是「貪嗔癡」所引發的惡行，「殺生」等暴力行為與「邪淫」等諸不善行一樣，都是由無明引發，需加以斷除，而且儒、道也不乏表達勸善的觀念，故佛教也無特別需要針對立論的必要；三則是漢傳佛教雖屢遭法難，但在種種針對僧團的暴力打壓面前，大多僧侶仍然選擇了隱逸與忍耐，因而也就沒有主動施展暴力的場合與機會，也無需特別申述暴力與佛教的關係<sup>②</sup>。

由於晚近西方學術界對宗教與暴力關係的關注，學術界將這一關切帶入到佛教領域，試圖從世俗社會的角度來觀察佛教的組織化及其強迫性格(對個人人身、權益乃至尊嚴的損害)，以此來檢討佛教與暴力的關係<sup>③</sup>。不過，學愚特別以佛教與暴力的關係為考察主題，主要是因為當時中國所遭遇的特殊時代因緣，即近代民族國家和民族主義的興起，使得今日研究者不得不從「暴力」與「民族主義」的角度去審視中國佛教的困境。但有所不同的是，學愚的關懷尚與前述西方學術界的外部世俗社會視角有所區別，更多是從內部視角去考察，如當時的困境是否「使佛教徒重新認識佛教的戒律」，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」，是否「提供了重新認識或詮釋佛教與暴力的理論依據與方法」

(頁29)。因此，或許可以這樣說，這本著作是從佛教內部視角出發，試圖通過歷史的分析來展現佛教所遭遇的種種困境，在社會、政治層面上給出解釋，並嘗試以佛教義理來對其作出新的說明，從而對僧團與國家、社會的關係問題作出回應。

循此問題意識，作者自然有必要將中國佛教與民族主義的相遇過程進行清晰的梳理，其次還須論述中國佛教界如何面對「抗戰」，以及如何用其教義去合理地詮釋這場血腥的戰爭，使其既能符合佛教的戒律要求，也能隨順時代因緣，讓僧團能融入現代國家的建構。學愚緊扣住這兩條主線，通過大量具體的史料展現了僧團面對抗戰時的矛盾與掙扎。對於尚顯不足的民國佛教史研究而言，學愚對史料的運用有所突破。雖然這本著作仍主要採用了一些主流史料，如《海潮音》、《太虛大師全書》等，但也開始注意到許多較少為人徵引的民國佛教期刊雜誌，如《華南覺音》、《佛海燈》等。這裏值得一提的是，隨着《民國佛教期刊文獻集成》的整理出版<sup>④</sup>，研究者如今能夠輕便地查閱到過往較難得見的一些佛教期刊，而這無疑將為民國佛教史研究提供極大的便利，或許還能將許多論題作進一步的深化。

民國成立至抗戰前，僧團與國家之間就已經存在較為激烈的矛盾，其中焦點之一就是「廟產興學」。雖從歷史而言，此項政策可回溯至晚清，但在南京國民政府時期，該風氣仍未消散，反倒愈演愈烈。「廟產興學」的背後摻雜了各種動機，但對於僧團而言，這也是長久以來中國佛教不斷邊緣化的自然結果，而

其龐大的寺廟經濟資源難免也會為新興的政權所覬覦，進而產生政教關係問題。而僧團早已習慣長時期自給自足、與世無爭的隱逸生活方式，面對現代民族國家所釋放的無處不在的控制力量，根本無所適從。正因如此，才会有太虛法師等改革派僧侶積極介入社會與政治，並試圖在內部改造僧團，革除弊制，由內至外地進行「佛教革命」。這自然在僧團中引發了持續不斷的新舊派僧侶之爭，尤以1935年關於中國佛教會的分歧與矛盾為最激烈<sup>⑤</sup>。

就此而言，學愚儘管討論了僧團對於愛國的各種不同看法，但卻沒有就現代民族國家的轉型問題作出更深入的分析，這使得中國佛教在現代民族國家架構下的政教關係問題沒有得到凸顯。因為除了民族主義意識形態之外，政教關係還牽涉到新的權力組織形態、制度設計，乃至國家、社會關係結構。以「廟產興學」而言，就不僅牽涉到政府對宗教的態度，實際上還與現代國家控制社會、吸取社會資源的衝動密切相關。在此背景之下，或許就可以更好地理解為何太虛法師等改革派僧侶不再簡單沿用結交權力人物的傳統方式去緩衝政教矛盾，而是試圖以成立統一的僧團組織來獲得合法的社團地位，以此來保障自身權益。

應該說，抗戰前的政教關係其實已經展現了中國佛教僧團在面對現代化時的危機，民族國家由於現代化的需求，必然產生對基層社會的資源吸取和控制的衝動，尤其是僧團還保有了眾多經濟資源，而佛教信仰也常常被視為迷信受到批評。在這樣的背景下，如果中國佛

學愚儘管討論了僧團對於愛國的各種不同看法，但卻沒有就現代民族國家的轉型問題作出更深入的分析，這使得中國佛教在現代民族國家架構下的政教關係問題沒有得到凸顯。

在抗戰初期，一般僧團仍然恪守着傳統的護國理念與形式。但隨着戰爭深入，隱逸的生活開始變得不可能，中國佛教界開始急劇分裂，出現了「僧伽游擊隊」和「偽滿僧團」現象。

教無法以適應新形勢的面貌出現，必定會在信仰層面上受到更為劇烈的打擊。

隨着抗戰兵興，僧團內部顯現出種種不同反應，如關於「經懺護國」與「武裝護國」、「殺生犯戒」與「一殺多生」菩薩道之間的爭論（頁120-31）。如何理解佛教在護國問題的觀念與實踐？通過學愚的研究，我們可以明顯看到年輕僧人往往會懷有更為強烈的民族主義觀念，並且對於戰爭往往抱持更為激進的態度，而年老僧人則往往相對保守，對戒律的看法則更為嚴苛。不過正是在這樣的新舊角力過程中，在僧團中出現了還俗參軍的例子，如出身於觀宗講寺、當時業已以講經聞名的顯明法師。但就僧團整體而言，仍以參加僧伽救護為主，並未大規模直接介入到戰爭。事實上，僧團的保守性格雖經歷了抗戰的洗禮，仍然顯得十分頑強。這一點其實從還俗之後的顯明法師在台灣長期受到佛教界排斥也可以窺得一二。

這種保守性格究竟應該如何評價？正如學愚所看到的，參加戰爭的僧人或多或少都會以大乘菩薩道思想來為其作合理化的說明，他們的行動也可視作順應民族主義與愛國主義的潮流。但是，許多中國佛教僧侶在抗戰最為激烈的時候仍然過着隱逸的僧團生活。事實上，從其他史料也可發現，對於抗戰初期的許多僧人而言，就「經懺護國」或「武裝護國」，其實並沒有表現出太強烈的掙扎與取捨。以民國時期鼎鼎大名的觀宗講寺而言，1937年「七七事變」爆發之後，住持寶靜法師就曾代表僧眾通電全國，除了表達對日本入侵的憤慨之外，在談及

佛教界如何護國時，則仍然是「持《大悲咒》，「誦《般若心經》，或一切陀羅尼，或持觀音之聖號」等「息災法會」的形式，「庶幾佛光普照，神力加被，惡業消除，戰魔匿跡，敵機敵艦，失其效力，敵兵敵將，翻然覺悟，回心向善，不再侵略，漸進和平之世」<sup>⑥</sup>。此封電文其實頗能代表當時一般僧團對於護國的看法，即仍然在佛教教義的前提下，以傳統的息災手段去面對這樣的「共業」；但另一方面，觀宗講寺也不得不接受政府的安排，如在同年9月就組織了僧伽救護隊參加訓練。

如此種種，或可說明在抗戰初期，一般僧團仍然恪守着傳統的護國理念與形式。但隨着戰爭深入，隱逸的生活開始變得不可能，中國佛教界開始急劇分裂，出現了「僧伽游擊隊」和「偽滿僧團」現象。有一部分僧人開始直接介入戰爭，反抗日本侵略，又有一些淪陷區的僧人開始依附於日本，成為其宗教綏靖計劃的一部分，這無疑是中國佛教在抗戰過程中最耐人尋味的現象。前者除了訴之於「除惡安良」、「降魔救世」的觀念，也或多或少受到當時民族主義思潮的影響，將其行為與當時維繫民族生存的使命結合起來，已不再純粹是普世主義的取向；而對於後者而言，則顯得更為複雜。

在關於日佔區佛教界對中日關係的看法上，學愚雖注意到僧團內部一些迥異的政治態度，但卻沒有給出進一步的闡釋。如長春般若寺住持善果法師因豔羨日本經濟之發展，而在政治認同上倒向日本，甚至還鼓勵滿洲青年「鞏固大東亞的新秩序」（頁324）。這種政治傾向的轉

變，除卻受到淪陷區的政治壓力之外，其實還與當時普遍流行的「東亞新秩序」觀念有關。如於1939年6月由福建大乘佛教會主辦的《大乘月刊》，就是一本倡導親善的佛教刊物。此刊中許多文章或許可以有助於理解當時的一些「親日思潮」，如寶悟在〈今後佛教的出路〉一文中，不僅批判了傳統中國佛教的暮氣沉沉，還將中國佛教的出路訴之於與日本佛教的聯合<sup>⑦</sup>。而悟聞在〈東洋文化夏季講習會閉會後之感想〉中更是直言不諱，「惟日本能保持固有之文化，且善採納西洋文化之精華，以成為今日強富之國」<sup>⑧</sup>。這些論調顯然與前述那位豔羨日本發展的善果法師異曲同工。由此可見當時依附日本之僧人，許多也正是出於對日本現代化的羨慕與崇拜，從而在政治上轉而認同「中日親善」與「東亞新秩序」。

因此，在面對日本入侵中國這一戰爭事實面前，可以發現中國佛教僧團有三種不同的政治取向：其一，大部分僧人因沒有統一性的組織約束，大多數沿襲傳統「青燈古佛」的消極與隱逸應對方式，對戰爭問題既無意願、也無能力去參與討論，更多則是以傳統的「護國息災法會」方式來祈願和平；其二，僧人抱持較為激進的反對日本侵略的態度，而這一態度背後，卻往往淡化了對某種普遍性「暴力」議題的論述，而更多是從「民族主義」的角度去反對這場戰爭，這使得僧團的話語往往混同於政治性的民族主義論說，而鮮有顯現出佛教自身義理的特別內涵；其三，即前述的僧人因受日本現代化影響，而迅速親近日本乃至對日綏靖。

值得注意的是，後兩個政治取向實際上反映出同樣的關切，即僧團在民族主義興起乃至戰爭爆發時，如何在世俗社會中安放自身？該以怎樣的立場和教理去解釋，乃至去實踐？顯然，以《大乘月刊》為代表的「綏靖派」儘管在其雜誌上也援引了相當多的教理，如中天在〈站在佛教立場對中日戰爭之評判〉一文中廣引《華嚴經》、《梵網經》來表達對殺生、損害眾生的看法，但又轉而闡發「國性」之概念，認為中日之間因宗教文化相似而擁有類似的「國性」，因此呼籲中日息戰共榮<sup>⑨</sup>。這一套論述邏輯，顯然是將佛法的出世教義與世俗政治意識形態拙劣地加以嫁接，來為中日戰爭背書，卻沒有從戰爭這一人類世界的根本困境出發，運用佛教自身獨有的義理加以論述和解釋，反而是處處迎合當時流行的各種民族主義意識形態。這當然一方面反映了僧團面對此歷史大事件時的某種「無力」，另一方面也可以反映出現代化、民族主義等現代意識形態對於當時社會的影響之深，以至於假如想要介入社會與政治，僧團就不得不動用這些意識形態資源。

僧團的這種分裂究竟體現了中國佛教的怎樣一種思維取向和處境？或者可以這麼說，抗戰時期的中國佛教是否已經基本喪失了以自身教理回應時代變局的能力，最終只能隨順時代的大因緣各奔西東？學愚在該書結尾部分試圖解釋，當時直接參與戰爭的僧侶，其實在教理上都有「誤用」的嫌疑，這些僧人在實踐與教義上無法自圓其說（頁397）。但或許從另一方面來看，這種教義與實踐之間的張力，其實體

在面對日本入侵中國這一戰爭事實面前，大部分僧人因沒有統一性的組織約束，大多數沿襲傳統「青燈古佛」的消極與隱逸應對方式，對戰爭問題既無意願、也無能力去參與討論，更多則是以傳統的「護國息災法會」方式來祈願和平。

在現代民族國家的結構下，佛教的「政治認同冷漠」特徵顯得非常格格不入，甚至會招致各種世俗性的批判。這也意味着佛教在傳統政治下所擁有的自主空間逐漸消失，僧團必須進行徹底改革，重新組織化，才能尋找到與國家保持適當距離的平衡點。

現了現代民族國家與佛教之間的衝突之前所未有的激烈性與整體性。這使得民族主義意識形態被大大地提升，甚至成為不可挑戰的政治認同。對於佛教而言，這樣的認同在傳統政治架構下可以通過「護國息災」的形式得以妥帖的安置，或是通過與君王權貴的私交來安排。但是在現代民族國家的結構下，佛教的這種「政治認同冷漠」特徵則顯得非常格格不入，甚至會招致各種世俗性的批判。這也意味着佛教在傳統政治下所擁有的自主空間逐漸消失，僧團必須進行徹底改革，重新組織化，才能尋找到與國家保持適當距離的平衡點。

但是，這一種摸索和努力隨着民國佛教改革派代表人物——太虛法師的圓寂(1947)而宣告中斷。1949年之後雖有巨贊法師等人的努力，但也是強弩之末，難以為繼，經歷各種政治運動之後的中國佛教更難以獨立自主的身份去界定政教關係，更像是回到傳統皇權政治結構那樣，通過與少數政治人物的特別關係去維繫佛教的生存與發展，而且在義理上也無法抵擋意識形態的干涉，從而只能將佛理簡化為民間勸善之類的道德話語，而無法顯現出佛教特有的義理思想。而這一趨勢，今天似乎仍未得到根本改變，佛教與國家、社會的關係仍然處於轉型的不確定過程之中。

#### 註釋

- ① 謝重光：《中古佛教僧官制度和社會生活》(北京：商務印書館，2009)，頁393-96。
- ② 在漢傳佛教史上，雖有種種附會佛教信仰的異端叛亂，如南

北朝時期由僧人法慶所領導的大乘教起義，即以「殺人作亂」來作修行超度之法門，並以佛教教義加以說明。值得補充的是，在佛教內部並非沒有關於「暴力」問題的教理論述，如1935年寶靜法師曾以「彌殺彌慈論」為題來考察弘法研究社的學員，大部學員均無從下手，而其時從台灣而來學習的斌宗法師則以〈央掘摩羅彌殺彌慈論〉一文獲得寶靜法師青睞，但這種關於「殺生暴力」的論述，是在佛教內部的義理系統來陳說的，與世俗社會中的「暴力」認知有着難以彌合的差距，故也難以進入社會，成為某種共識。參見方祖猷：《寶靜法師年譜》(北京：宗教文化出版社，2011)，頁228。

③ 關於這一問題意識，參見劉宇光：〈佛教宗教暴力：問題意識、案例與研究回顧〉，《台大佛學研究》，2011年第21期，頁83-173。

④ 黃夏年主編：《民國佛教期刊文獻集成》(北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006)；《民國佛教期刊文獻集成——補編》(北京：中國書店出版社，2008)。

⑤ 關於抗戰前國民政府時期的政教關係問題，參見陳金龍：《南京國民政府時期的政教關係：以佛教為中心的考察》(北京：中國社會科學出版社，2011)。

⑥ 方祖猷：《寶靜法師年譜》，頁264。

⑦ 寶悟：〈今後佛教的出路〉，《大乘月刊》，第七期，1940年1月。參見《民國佛教期刊文獻集成》，第131卷，頁426-29。

⑧ 悟聞：〈東洋文化夏季講習會閉會後之感想〉，《大乘月刊》，第三期，1939年8月。參見《民國佛教期刊文獻集成》，第131卷，頁372-73。

⑨ 中天：〈站在佛教立場對中日戰爭之評判〉，《大乘月刊》，第二期，1939年7月。參見《民國佛教期刊文獻集成》，第131卷，頁266-69。