

政權替換與佛教法師的調適—— 以一九四九年前後的明真、虛雲、道安、印順為例

陳儀深*

一、前言

- 二、背景：中共建國對中國佛教的衝擊
- 三、「隨眾生住、恆不捨離」的明真法師
- 四、「坐閱五帝四朝」的虛雲法師
- 五、志在復興中國佛教的道安法師
- 六、隨緣任運、遊心法海的印順法師
- 七、討論與結語

一、前言

目前擔任台灣法鼓山文教基金會董事長的聖嚴法師，回顧一九四九年春天（當時他只是上海靜安寺佛學院的學僧，20歲）即國共內戰情勢已趨明朗化之際，他雖有著「誰來當家都無所謂」的心態，但是自認對中共不存幻想，「而國民政府的軍隊雖然毀了狼山，但是國民黨還沒有用思想政策來取締宗教，跟著國民黨跑，畢竟還有一線希望。」¹從今天聖嚴法師在台灣宗教事業成就而言，似可以證明他當時的抉擇是正確的。聖嚴法師還曾在一九八七年明白地說：「中共只是用宗教作為統戰的工具，不能指望中國佛教的復興，是由於中共的推動，中華民國復興基地的台灣，才是唯一能夠負起復興中國

* 中央研究院近代史研究所副研究員

¹ 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》（台北：正中書局，1993），頁18。

大乘佛教使命的地方。」²但是，那些留在中國受苦受難的高僧大德，看法是否如此？

與聖嚴同樣持著反共立場的道安法師，在一九五二年，當虛雲老和尚應邀赴北京籌開中國佛教協會之後不久，就批評說：「虛老年已九十，他的眼光還看不透共匪的假面具，他還以為共匪都是中國人，共匪也是人，共匪也講道理，他錯了。」³其實，虛雲北上有著維護佛教的苦心，與他是否看得透中共的面目並無必然關係。隨國民政府來台的東初法師，也總是把留在中國的巨贊等人稱作「佛棍」、「教奸」，⁴這些，恐怕都是太拘限於政治立場的說法。

從建黨到建國，共產黨向國民黨爭奪政權乃有近三十年之久的歷史過程，他們的革命作風，以及他們信奉的主義以為「宗教是人民的鴉片煙」、「宗教與唯物主義或科學是敵對的」，也是眾所周知的事，佛教的大法師在可以選擇的情況下，願意留在中共統治的中國，必有其艱難的決定與調適。同樣的，當國民黨兵敗如山倒，撤往台灣之際，許多知識份子共同的想法是：台灣必不能守、赴台有害而無益；所以對當時許多決定到台灣的人來說，他們的抉擇體現了一種有進無退的決心，甚至是臨危蹈海的氣概。⁵

無論如何，佛教徒畢竟是社會的一份子，當一個國家的政治社會產生鉅大變動的時候，擅長談空說有、比較不受業緣牽絆的大法師們，如何看待這種變動？尤其涉及自己的利害安危之際，大法師們如何因應抉擇？從這類個案的探討，一方面有助於理解佛教的特性，一方面亦可檢驗出此一政治社會變動的深度。

基於以上的問題意識，本文選擇留在中國的明真、虛雲，以及避禍來台的道安、印順等四個個案，俾便作對照性的探討。選擇這四位法師的共同標

-
- 2 釋聖嚴，〈當代佛教的衝擊〉，收入《明日的佛教》（台北：東初出版社，1988），頁152。
 - 3 道安法師遺集編輯委員會，《道安法師遺集（六）》（台北：道安法師紀念會，1980年11月），頁881。
 - 4 釋東初，《中國佛教近代史》（台北：東初出版社，1994），下冊，頁1020、1032。
 - 5 參見翟志成，〈熊十力在廣州（1948-1950）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》（台北：中央研究院近代史研究所），期21（1992年6月），頁588、589。

準，是（一）一九四九年以前在佛教界已有一定的知名度、影響力；並且（二）對共產黨、國民黨的政權性質相當具有感受之情、論述之力。因此，若就留在中國的法師而言，圓瑛(1878-1953)雖然在一九二九年即曾擔任「中國佛教會」會長，一九五三年又被推為「中國佛教協會」首任會長，但是在佛協的機關刊物《現代佛學》上面只留下四篇文章，而佛協的首屆理事明真，則留下十九篇文章，並且對佛教與共產政權之間的互動關係輒有吃緊的論述，故本文取明真而捨圓瑛；⁶而虛雲作為禪門巨匠，以實際行動回應時局，自是一種典型。其次，就來台定居的法師而言，印順承續並宏揚太虛（已於1947年逝世）思想，其代表性毋庸詞費；道安一九四七年已擔任南嶽祝聖寺主持，並兼佛學院院長，一九五三年二月由香港抵達基隆時，「碼頭上有三個派系歡迎道安法師」，此一「道安法師爭奪戰」還上演一段時日，⁷但他在台二十餘年的生涯有意採取中立態度，不涉入派系之爭，最難得的是，他留下豐富的日記（收入《道安法師遺集》），詳載四九年前後的心境轉折，至為珍貴。當然，若要探究戰後台灣「大陸佛教」的重建，⁸慈航(1895-1945)、白聖(1904-1989)的重要性自不亞於道安，只是一則限於篇幅，二則本文問題意識在此不在彼，故仍以道安作為「樣本」。

二、背景：中共建國對中國佛教的衝擊

佛教在中國歷經宋明之後千餘年的衰落期，到了近代則呈現若干「復興的跡象」，⁹諸如太虛法師領導佛教改革運動，創辦武昌佛學院、閩南佛學院、

6 作者曾對《現代佛學》作內容分析，巨贊的文章高達36篇，除歌功頌德部份以外，所關切議題實與明真雷同，惟明真與中共當局距離較遠，應較適合作為探討對象。

7 詳見闕正宗，《台灣高僧》系列之一（台北：菩提長青出版社，1996），頁154-158。

8 參見江燦騰，《台灣佛教百年史之研究（1895-1995）》（台北：南天書局，1996），第八章，頁255-320。

9 佛教或佛學在近代中國有所「復興」幾成通說，參見陳炯章，《近代佛教復興運動的萌芽》（台北：文景出版社，1987），頁2-3。但，威爾契教授認為，1850年迄1950年的中國佛教沒什麼「復興」可言，因為其間發生的大都不是「恢復過去」，而是一連串創新；不是宗教的復興，而是往世俗性轉向。見Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), pp. 262-264.

漢藏教理院、北平巴利佛學院，培育不少優秀僧伽；以知識份子為主體的居士佛學之興盛，著名的如楊仁山、歐陽竟無、章太炎、譚嗣同、蔣維喬、韓清淨、唐大圓等，形成出世而入世以及信仰態度知識化理性化等時代特徵。¹⁰但是，這些跡象要發展成廣泛而實際的復興，則猶有大段距離。揆其原因，一方面是傳統中國主流意識型態的非宗教色彩的影響，一方面是政治社會的離亂使得文化領域一體受害，此外即是佛教本身內部出了問題。

晚清重臣張之洞，曾爲了推展基層教育，而國家缺少足夠的財力廣設學堂，乃主張把佛道寺觀改爲學堂：「今天下寺觀何止數萬，都會百餘區，大縣數十，小縣十餘，皆有田產，其物業皆由佈施而來，若改作學堂，則屋宇田產悉具，此亦權宜而簡易之策也。」¹¹甚至到了民國時期的一九二八年、一九三一年，仍有中央大學邵爽秋教授發起「廟產興學運動」，還得到黨政機關的支持¹²。這些興學運動雖然沒有實現，但是清末以迄民國時期，很多寺宇被軍警駐紮，發生佔寺毀像、提產逐僧之事乃司空見慣，太虛法師因而抱怨：「習成之觀念既深，遽難驟改，中樞及各地之首長，雖亦提倡贊助，而中下之豪強狃於故習，佔寺毀佛提產逐僧之事，仍隨處隨時發現。」¹³

太虛法師提倡的佛教改革運動，包括教理革命、教制革命、教產革命，其中教制方面是以成立全國性的教會爲重點，此種新時代的組織，對於佛教的保護與發展尤有直接關係，但是這類的改革不可能在戰亂的社會中完成，一九三一年九一八事變、一九三七年盧溝橋事變揭開中日長期戰爭的序幕，「漫天烽火竟於瞬間吞噬中國佛教乍露顯角的復興機運」。¹⁴戰爭結束那一年（一九四五年）年底，內政、社會兩部訂定佛教會整理辦法，並訓令成立「中國佛教整理委員會」，委員爲太虛、章嘉、虛雲、圓瑛、昌圓、全朗、

¹⁰ 這些特徵的歸納，詳見李向平，《救世與救心—中國近代佛教復興思潮研究》（上海：上海人民出版社，1993），第六章，頁339-357。

¹¹ 張之洞，〈勸學篇〉下，設學第三，收入王樹柟編，《張文襄公全集》（台北：文海出版社，1980），頁14536-14537。

¹² 釋東初，《中國佛教近代史》，上冊，頁131、132、154。

¹³ 太虛法師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》（台北：太虛大師全書影印委員會，1956），冊34，頁633、634。

¹⁴ 中村元著，余萬居譯，《中國佛教發展史》（台北：天華出版公司，1984），上冊，頁529。

李子寬、屈映光、黃慶瀾，當時的太虛法師一度有籌組佛教政黨的想法，但因長老緇素「緘默持重，大多不以為可」，致使他覺得因緣未具，只成立一個主張問政而不干治的「覺群社」作為聯絡。¹⁵一九四七年三月，太虛中風舊疾復發，旋於上海玉佛寺逝世——他來不及目睹一九四九年中共建國對中國佛教造成多大的衝擊。

如果共產黨未赤化中國，中國佛教的前景如何？學者威爾契(Holmes Welch)預料是悲觀的：支持佛教之俗人日漸減少、佛寺經濟破產、佛徒怠於修行。¹⁶但楊慶堃(C. K. Yang)則認為：「第二次世界大戰後可能為中國佛教復興之時機，但此一機會卻因共產黨於一九四九年之佔據大陸而結束。」¹⁷到底何者為是？時光不能倒流，只能說各有所見，而且吾人實無法以國民黨在台灣的統治並未發生威爾契預料的不良現象，來證明威爾契的觀點錯誤。然而，評論中華人民共和國的佛教不能完全以國民政府時期的佛教為尺碼，單指為一場浩劫或「名存實亡」¹⁸而已，事實上，這個社會主義政權的建立，也為若干有心改革佛教的人帶來另一種希望。

一九五〇年在北京擔任《現代佛學》主編的巨贊法師（1908-1984，江蘇江陰人），即認為二十世紀以來的中國佛教各大小寺院，由封建地主而商業化、家庭化，格外加強了迷信與沒落的傾向，而且「過去三十年的佛教革新運動，可說毫無成績，因為佛教和整個社會是分不開的，整個社會沒有革命，佛教內部的革新也無法進行。」如今新政府把束縛佛教的封建、迷信繩索割斷了，把諸般附佛外道也剷除了，「佛教從此可以建立自己的新生命。」巨贊法師同時建議，此後改革佛教一切制度的目標應是「生產化」、「學術化」。¹⁹

一九四九年的中國人民政治協商會議「共同綱領」，第五條規定人民有

15 印順，《太虛大師年譜》（台北：正聞出版社，1992年修訂一版），頁527。

16 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p. 264.

17 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), p. 361.

18 釋東初，《中國佛教近代史》，第三十一章名稱即是「名存實亡之大陸佛教」。

19 巨贊，〈一年來工作的自白〉，《現代佛學》，卷1期1（1950年9月15日），頁24、25。

宗教信仰的自由權，一九五四年的憲法第八十八條亦明揭「中華人民共和國公民有宗教信仰的自由」，²⁰但是這些表面文章不可盡信，有學者引述一九五〇年四月紐約時報的報導：中國現有七十萬出家人中，有四十萬被政府強迫還俗，另外有二十萬青年青年和尚被政府徵兵，去為「新民主」戰鬥；²¹不論這些數目字的精確度怎樣，中國僧尼的數量在「解放」以後急遽減少乃是不爭的事實。遂有人在《現代佛學》撰文解釋，出家人減少乃是自然的趨勢、必然的結果，並不值得惋惜憂慮，因為在中國僧侶中，過去有很多不是由於正信，而是由於迷信、謀生活、求發財或因現實挫折而遁入空門，所以為了佛教的延續、革新、發揚，擺脫那些舊的影響反而是必要的、有利的，至於新的、好的人才那裏來？這位作者只好表示了缺乏根據的樂觀：「佛法是中國、也是世界文化的寶貴遺產，在反動統治的時期沒有滅亡，還會在人民掌握政權的時候衰微下去嗎？」²²

巨贊法師透過《現代佛學》這個管道，收到許多來自全國各地佛教同人的來信，他對於那些訴說苦情或詢問佛教有無前途的信件，表示了些許無奈和責怪，同時他以湖南明真法師那種反求諸己的態度勉勵大家，明真的來信說：「南岳上封寺慘遭焚如，固然非常可惜。但窮源掘根，實我輩自身忘卻佛法，平居未能以大悲方便，攝引化導，復何怨人！」「現在只痛恨自己過去底工作離開人民太遠了，一切懲罰，是應擔當承受的。」²³生活於鐵幕中的人如此顯得渺小，遭逢壓迫劫難，只能反求諸己、逆來順受。中國佛教徒的改變，除了外在生活方式（勞動生產、學習改造）之外，教義的重新詮釋

20 吳堯峰，《宗教法規十講》（高雄：佛光出版社，1992），頁116。

21 陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》（台北：文殊出版社，1987），頁117。

22 石文，〈關於佛教現代化的一些問題〉，《現代佛學》卷3期4（1952年12月15日），頁9。關於中國僧侶出家的原因，威爾契教授做過39個個案的調查，發現沒有充分證據可以說大多數和尚是被貧窮人家賣進寺院，或是長大成人以後為謀安定的生活而披上袈裟；更關鍵的是出家以後，動機改變，即使懷著最壞動機出家的人，漸漸也找到留下來的最佳動機。Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), pp. 260-269. 這就是說不應該以許多人出家原因、動機是非宗教的，作為勒令還俗的藉口。何況，並沒有證據顯示，中國僧侶出家的原因、動機，有如石文所言那樣不堪。

23 引自巨贊，〈一年來工作的自白（續完）〉，《現代佛學》，卷1期2（1950年10月15日），頁23。

尤值得注意。例如一九五〇年六月韓戰爆發，歷經三年零一個月戰火始熄，期間中國北京政府以軍事援助北韓，並發動全國性的「抗美援朝」運動，包括廣大佛教徒亦（須）響應「中國佛教號」飛機捐獻運動，當時佛教界有人不贊成捐獻（用來殺人的）飛機大砲，主張改為捐獻醫藥用品，另有人主張捐獻救護機而不是戰鬥機或轟炸機，巨贊法師因而擔心：佛教徒對於政府的號召首先提出不同主張，恐會被其他方面效尤，實是因小節而害大義。他進一步解釋說：

政府號召捐獻飛機大砲，為的是抵抗和消滅侵害我祖國安全和人民利益的美帝國主義，也就是為了「降魔」，降魔必須「金剛怒目」，所以瑜珈菩薩戒上許可開殺戒，涅槃經上也主張執持刀杖，發動戰鬥，則佛教徒響應捐獻戰鬥機、轟炸機和大砲、坦克的號召，對於佛教教理並無違犯。²⁴

巨贊的解釋似乎有經說的依據，²⁵但是佛教徒到底有沒有、應不應有選擇捐獻項目的自由則是巨贊所無法回答的問題。一九五一年十月，巨贊撰文擁護「各民族人民、各宗教信仰徒的大救星—毛主席」，並且說「根據大乘教理，我們佛教徒的擁護毛主席，是義務而非權利。」²⁶由此可見在中共這個新政權之下，佛教或佛理之「再詮釋」畢竟存在著無法突破的框框。無怪乎，流亡海外的樂觀法師會做出情緒性的評價：「還有一般所謂知識份子，如杭州靈隱寺的巨贊和尚等，居然厚顏無恥，倒在共匪懷抱裏阿諛諂媚，作出賣佛教勾當，幫凶作惡。」²⁷

另一方面，一九四七年在南京成立的中國佛教會，於一九四九年隨國民政府遷到台灣，在它下面設有台灣省佛教分會，省分會下又分設各縣市支會，這樣的一元化現象幾與戒嚴統治相始終，不免背負著意識型態與歷史的包

24 巨贊，〈再為全國佛教同人進一言〉，《現代佛學》，卷2期5（1952年1月15日），頁7。

25 這一類的解釋尚多，詳見Holmes Welch, "The Reinterpretation of Chinese Buddhism," *The China Quarterly*, No. 22(April-June 1965), pp. 143-153.

26 巨贊，〈從參加上海郊區土改工作得到的一點認識（續完）〉，《現代佛學》，卷2期2（1951年10月15日），頁11。

27 樂觀，〈復興中國佛教的建議〉，《海潮音》，卷33，夏季號（1952年6月），頁33。

袱，所以在中佛會的機關刊物上，隨處可見「重振中國佛教，解救大陸同胞」的呼聲。²⁸不過，台灣歷經半世紀的日本統治，這塊土壤已注入多元的質素，當時初履台灣的印順法師即如此分析：

現在，住持台灣佛教的，有大陸移來的出家制，及台地（日本式的）在家制，還有閩式的齋姑制（女眾不剃髮，不受出家戒，自稱為出家），彼此每不免誤會。其實，純從出家比丘（及尼）眾的僧制而論，僧混俗融的中國佛教會—管理僧眾的組織，根本就難得合（佛）法。我以為，內地來的出家制，等於天主教；（蒙藏舊教及日本）台灣一分的在家制，等於耶穌教。齋姑，實為「淨行優婆夷」，不能說是出家的，但也不妨自成一派。如真能充實自身，提高德學，健全組織，積極於社會的文化事業，福利事業，我相信，佛教都可以延續發揚，一定會比現在要像樣得多。²⁹

可見，單純想在台灣延續國民政府統治時期出家為本的「中國佛教」，恐怕要準備面臨「橘逾淮而枳」的尷尬，而留在中國大陸的佛教，在信奉馬列主義的中共統治下，其處境不只是土壤變了，而且上面的植栽亦須經過大幅修剪。這樣的分途發展，到了二十世紀末葉雙方互相交流，應不難發現雙方逐漸定型的歧異。

具體言之，誠如回到「闊別三十九年的故鄉」的聖嚴法師所言，他看到許多寺院「僅見幾位年邁的老僧，在照顧著庭園門戶，他們是在為觀光的旅客服務。」「漢、魏、兩晉、南北朝，乃至盛唐時代的佛教面貌，在今日的中國大陸當然看不到，就是神佛雜混民間信仰的佛教，也不普遍。」因為共產黨主張人民有信仰宗教的自由，也有反對宗教信仰的自由；一九七九年之後雖然宣稱落實宗教政策，而中共還是指責宗教為迷信，不許幹部和黨員信仰宗教，無怪乎「據他們自己說，今日到寺院參觀的群眾之中，燒香拜佛的人，大概只有十分之一。」³⁰相反地，近年來的台灣，寺廟林立，富麗堂皇、

28 例如白聖，〈佛誕日對大陸同胞廣播詞〉，《中國佛教》，卷1期2（1954年4月），頁3。

29 印順，〈中國佛教前途與當前的要務〉，《海潮音》，卷34，3月號（1953年3月），頁4。

30 釋聖嚴，〈聖嚴法師學思歷程〉（台北：正中書局，1993），頁168-169。

香火鼎盛，信徒眾多且踴躍捐獻，終能支撐起佛光山、慈濟這一類的巨型「佛教企業」。同樣自稱「中國佛教」，何以差異如此之大？

要深入明瞭這種歧異，除了從經濟社會發展的不同階段，或許可以認定對台灣這個後工業、後現代化社會而言「宗教是一種精神服務業，正逢大展鴻圖的時候」³¹之外，仍須回頭探究一九四九年政權替換前後，佛教法師的處境與艱難，也就是從政教關係(church-state relationship)的角度觀察，才不會因主觀的感情與願望，而誇大或抹煞彼此的歧異。

三、「隨眾生住、恆不捨離」的明真法師

明真法師(1902-1989)，湖北荊門人，二十二歲出家，翌(一九二四)年即赴湖南省南岳親近靈濤法師(1889-1950，靈濤是一個主張以寺院經濟為基礎來開辦學校、培育僧才的人)，一九二九年即在南岳講習所任教，抗日戰爭中期，與巨贊一起創辦南岳佛道救難協會，擔任文書股股長，曾有流行標語「當漢奸者，生受國法，死墮無間」即是他的手筆；³²中共建國以後，擔任中國佛教協會首任理事、第二屆常務理事，一九五四年當選為湖南省第一屆人民代表大會代表，開始以僧人身份參政議政，一九五七年以後，先後被邀為中國人民政治協商會議湖南省第一、二、三、四屆委員會委員或常務委員(直到1981年為止)。一九八一年起，被選為中國佛教協會副會長兼副秘書長，同時受請為法源寺住持，兼任中國佛學院副院長。一九八九年春夏之交，他病重入院，醫生發出了病危通知，但他仍然要聽新聞廣播、要看當天報紙。³³可見他的心理相當涉入現實，不是一個出離心很重的人。

明真法師的政治思想或政治態度比較「左傾」，乃有些跡象可循，溯自一九二六年，他所敬仰的上封寺(南岳五大叢林之一)方丈素禪即堅決支持

31 吳永猛，〈台灣寺廟募款與現代社會的互動關係〉，收入佛光山文教基金會主編，《1996年佛學研究論文集：當代台灣的社會與宗教》(台北：佛光出版社，1996)，頁172-192。

32 離執，〈明真法師傳略〉，收入《行願無盡》(湖北省荊門市委員會文史資料委員會，1992)，頁21-28。

33 理克，〈身非是我、一代宗師——懷念明真親教師〉，《獅子吼》月刊，卷29期5(1990年5月)，頁28-35。

農工革命，在南岳倡導辦僧尼農場和工廠，一九二七年五月二十一日發生馬日事變，³⁴白色恐怖籠罩三湘，素禪被當局逮捕而壯烈犧牲，靈濤則借機逃脫，明真對素禪親聆其教、親見其行，自然會受到影響。³⁵一九四九年政權替換之際，明真雖不像巨贊那樣樂觀積極—拿著佛教改革方案前往北京「自投羅網」，而是遷到武岡縣洞口的一處小茅庵居住，但是不久他就返歸南岳祝聖寺，被「南岳特別區人民政府」視為工作人員，管理寺院財產、文物。「解放」後的一九五〇、五一年，湖南農村進行了土地改革運動，明真顯然予以支持，他發表一篇「寫在南岳土改快要勝利完成時」的文章，除了報告「最近我寺將清理好了的一百四十多張田契，並契簿佃約等，全數繳送到管理局去了，以荷接受」等經過，還號召佛教徒擁護政府、支持土改。³⁶大約亦在這個時候，他寫信給法舫法師報告近況說：「刻南岳因時代所迫，不容不變更以往生活方式，砍柴、舂米、種菜、開山，皆需大家集體工作。」³⁷

一九五二年，明真應長沙市佛教界人士的邀請，由南岳來長沙擔任開福寺方丈，在翌年的長沙市佛教徒大會上，他演講了「我們應該怎樣過好自己的宗教生活」，³⁸勉勵出家人積極參加生產勞動，認為生產與修行兩者並不矛盾，是可以很好地結合起來的，亦即把生產當佛事，寓修持於勞動；在這篇演講中，他提出佛經中「隨眾生住、恆不捨離」的警語，雖是在講佛教徒應念念不忘為眾生利益著想，卻可以恰當說明他為何選擇留在中國的用意。

關於生產與修行兩不矛盾的說法，在實踐的時候不免碰到困難，例如寧

34 所謂馬日事變，是指1927年5月21日發生在湖南長沙的一次劃共行動。當時中國共產黨在國民革命名義掩護下，組織各級農民協會和農民自衛隊，狂熱地進行打倒土豪劣紳、減租減息的行動，這類「農民運動」以湖南省發展最為迅速、規模最大，令國民黨各級黨部及眾多黨員側目。5月21日，駐紮長沙的國民革命軍團長許克祥少將，利用半夜對「被共黨把持的機關」採取突擊行動，迄翌(22)日上午十時止，共黨幹部除少數逃脫外，大部份被擊斃或俘獲。遂以「馬電」通告全國。按，「馬」是二十一日的代號。此次事變標誌著國民黨由容共而反共的轉捩點。詳見周維，〈長沙「馬日事變」及其影響〉，《湖南文獻季刊》，卷6期2（1978年4月），頁71-79。

35 離執，〈明真法師傳略〉，收入《行願無盡》，頁22。

36 明真，〈寫在南岳土改快要勝利完成時〉，《現代佛學》，卷1期7（1951年3月15日），頁32-33。

37 明真，〈致法舫老和尚函〉，《行願無盡》，頁112。

38 周天裕，〈興法做主持、冷雲吾有家〉，《行願無盡》，頁44。

鄉迴龍山的一位定香法師，其寺院藉著餵豬、飼雞、養魚的畜牧事業收入，在響應政府抗美援朝號召方面的「學習捐獻」創造了輝煌成績，但是，定香法師的疑惑是：出家人努力把一群牲畜餵壯養肥之後，就出賣它們的生命來增加自己的財富，「這個事業是否與佛教戒律相違？」針對定香的詢問，明真振振有詞地說：

我們不要將「佛法」與「新社會」打成兩橛。佛法是什麼？一語道破，曰「無我大悲，饒益有情。」……新社會是什麼？我亦無妨一語道破，曰「澈底發揮忘我的精神，老老實實，全心全意地為人民服務。」……抗美援朝，不是為了鞏固祖國革命勝利，爭取世界持久和平嗎？……果使佛法不能與社會相融化，我更不知法將何所寄？……將使你們飼養豬雞魚，不是為了個人虛幻的名聞與利益，的確是為了愛國增產，為了佛法，為了「人間地獄」的澈底毀滅，為了「地上天國」的光明湧現，豬雞魚的飼養是無妨害的。³⁹

只不過是「抗美援朝」的政治活動，卻說到人間地獄的毀滅、地上天國的湧現，如果不是反諷，未免太過誇張；大概若不如此說，不足以平衡間接殺生（至少是邪命——不好的職業）的罪愆吧。

在中共統治下，現實政治是那樣強勢主宰，但是與政治較不相干的領域，明真法師則謹慎地維護佛教的規矩。一九五二年明真所居住的長沙北門外的開福寺，已成立著生產合作社，其中僧眾社有三十六人，織機二十餘架，內有六位同志保持素食；尼眾社有七十餘人，織機六十餘架，十分之八還是素食。這些合作社的僧尼曾因吃葷、吃素而產生糾紛，「嚴重影響團結」，當地宗教事務處的處置是：吃素的僧尼與吃葷的僧尼分開居住。明真就此表示感慨：今日佛法雖須變革，但有些出家僧尼單純以肉食為進步為積極，甚至干涉素食的佛教同志，斥為落後、迷信，「這只能說是一種盲目的輕舉妄動，是決不應該有，也不容許有的。」明真進一步詢問巨贊：「我們是應該讓它暫時混亂下去呢？還是明白容許出家二眾葷素自便、並行不悖（據說僧眾社還有自己殺雞吃的）？或者依我國固有習慣將吃葷而信仰佛教的僧尼降低為

³⁹ 明真，〈出家僧尼的生產和持戒問題——答寧山迴龍山定香法師問〉，《現代佛學》，卷2期6（1952年2月15日），頁10-11。

居士，吃葷而又反對佛教的僧尼則絕不能承認他們為佛教徒。」「我們要在新的中國土地上建設新的佛教，這些舊問題，沒有適當解決，恐怕是不能暢快地開步走的。虛老、映法師此次都蒞止光榮的首都，像這些問題，我想你們最少都交換了一下意見吧？」⁴⁰巨贊法師贊同明真法師維護素食制度的態度，認為以吃肉為積極為進步的思想是十分錯誤的，尤其僧眾若為口腹之欲而自己殺雞，更是錯誤，應該對他展開嚴厲批評；不過巨贊亦提醒，若認為吃肉是大逆不道也是錯誤，佛教本來就不是主張絕對素食，孔子說的：「汝安則為之」可以用在這裏。此外，巨贊還認為吃葷而又反對佛法的人不應該稱為僧尼，他們還留在佛教圈子裏，純粹是社會問題，不是信仰問題，「應該請求當地政府協助處理，上海已有此例。」⁴¹

整體而言，明真對於新時代新生活方式的來臨，已經不是適應、接受而已，而是採取積極投入、熱情擁抱的態度，主張不要在人民立場以外「再妄執一個佛教徒的立場」。⁴²客觀來看，這個結論實隱藏著無限辛酸。一九八九年，即明真逝世前不久，曾任台北松山寺方丈的靈根法師，參加台灣中佛會組團赴中國朝山的隊伍，自述打算在北京法源寺住兩晚的原因，是要向明真懺悔這四十年來「沒有與上人同甘共苦」的罪過，同時他又表示慶幸：「如果沒有道安上人提攜我離開南岳，我的生命如同紹賢、慧旦、祥暉、洗塵他們一樣，不會活到今天。」⁴³靈根法師的此一懺悔雖然有些矛盾，但也蘊含著對明真的敬仰與肯定。

四、「坐閱五帝四朝」的虛雲法師

虛雲法師(1840-1959)，出生於福建泉州，先祖則世居湖南湘鄉。二十歲時於鼓山湧泉寺出家，出家以後歷經種種苦行，以及天台山融鏡老法師的指

40 明真，〈佛教徒對於素食與肉食應有的正確態度〉，《現代佛學》，3卷期4（1952年12月15日），頁22-23。

41 巨贊，〈附復信〉，同上註，頁23-24。

42 轉引自理克，〈大先衲子明真〉，《行願無盡》，頁15-16。

43 靈根，〈終身難忘的親教師——從明真老法師示寂週年紀念回憶往事〉，《獅子吼》月刊，卷29期5（1990年5月），頁23-26。

導、四處朝山拜香的雲水生涯，終於在一八九五年（56歲）於揚州高旻寺的禪堂，「頓斷疑根、參透禪關」，⁴⁴其後住持雲南雞足山祝聖寺、昆明雲棲寺，創立滇藏佛教會，振興福州鼓山湧泉寺（1929年起）、重修廣東曹溪南華寺（1935年起），一九四三年，在李濟深（軍事委員會桂林辦公廳）主任、李漢魂（廣東）省主席等人的迎請親送之下，前往廣東乳源縣的雲門山，住持復興「大覺禪寺」，這就是一九五一年春發生震驚中外「雲門事變」的地方。

虛雲法師自雲南雞足山開始，廣開戒法、度眾無數，他嘗自述：「我藉傳戒，把雲南佛法衰敗現象扭轉過來。鼓山以前傳戒只八天，……我到鼓山改為五十三天，把這寄戒不剃髮搭衣等非法風氣都改了。」⁴⁵虛雲法師的成就，還表現在廣建佛教的殿堂僧室塔院，正如岑學呂居士所言：「師重建祖師道場，大小寺院前後八十餘刹，皆自為營造。」⁴⁶「師向建大小梵刹，不下數十，其來也，以一拄杖入山，厥功告成，亦只攜一拄杖下山。」⁴⁶這就是說，虛雲法師弘傳佛法有其特定的模式，其間可以看出他的辦事能力，以及廣闊的人脈關係——例如雲南的唐繼堯、李根源，廣東的陳銘樞、李漢魂，廣西的李濟深，福建的林森、楊樹莊、方聲濤等等，都可以說是他的護法。

或許由於閱歷豐富，虛雲法師看待政治的態度是很平常的。當一九〇〇年發生八國聯軍之役，他正在北京城南的龍泉寺掛單，與當時的王宮大臣有所往來，遂於八月十五日陪西太后鑾駕向西逃亡（出長城、入山西雁門關），十月二十六日大隊人馬到達陝西西安城，虛雲法師還被率兵護駕的岑春煊邀請在臥龍寺主持祈雨法會，不過他畢竟是性喜清靜不好應酬的禪師，乃乘人不備、不告而別，往終南山潛修去了。進入民國以後，在上海辦佛教總會，又入京見孫中山、袁世凱，然後在貴州、雲南、西藏，設佛教分會。日後回顧這一段改朝換代的歷史，就說「舊政府去、新政府來，就疑我是舊政府那一黨那一派。……民國人責我與清朝皇帝大臣來往，我怎能分清誰是人誰是

44 岑學呂編撰，《虛雲和尚年譜》（台北：天華出版社，1978），頁24。

45 同上註，頁260。

46 同上註，頁350、335。

賊？任你怎樣辦都好！他們就赦了我。」⁴⁷

不過，一九四九年中華人民共和國的建立，所造成的政經社文鉅變，遠非一九一二年的改朝換代可比，中共的意識型態以及在內戰過程中的種種表現，一般僧人當然不會不知，所以當一九四九年夏天，虛雲應邀前往香港，為佛堂開光並在般若精舍講經時，香港的眾多弟子咸以為內地的寺院並不安全，乃勸其暫留香港以弘法利生，虛雲則謂：「（香港）弘法自有其人，至於我本人，似另有一種責任。以我個人言，去住本無所容心，惟內地寺院庵堂，現在杌隉不安，我倘留港，則內地數萬僧尼，少一人為之聯繫護持，恐艱苦益甚，於我心有不安也，我必須回去！」⁴⁸果然，一九五〇年中共中央頒佈施行《土地改革法》，規定「徵收祠堂、廟宇、寺院等在農村中的土地及其公地，由鄉農會統一合理地分給無地、少地及缺乏其他生產資料的貧苦農民所有。」從此傳統中國的寺院經濟制度受到莫大衝擊，屬於過去方式的經濟來源（如租息、募化、香火、經懺等）皆難以為繼，而虛雲則以為：「今日時勢與往昔不同，然集體生產、平均分配，叢林早有斯議。一日不作、一日不食，百丈早樹良模。佛法世法畢竟圓融，因時制宜無礙權巧。」於是自一九五〇年春季起，遂依中共政策率先躬行，在大覺禪寺附近開辦「大覺農場」，隨後還在韶關大鑑寺，開辦毛巾紡織工廠一所，以增闢僧伽經濟的來源。⁴⁹

虛雲在經濟生活方面的適應並不困難，但政治方面則有甚大的干擾。一九五一年的春天，大覺禪寺開壇傳戒，時值中國各地展開「鎮壓反革命」運動之始，乳源縣當局藉口雲門藏有軍械、發電機、金條數百兩、白銀數千兩，於三月三十一日派出軍警百餘名，荷槍實彈前來雲門騷擾，寺僧被拘者達二十六人，並遭刑求拷打，虛雲本人更屢遭毒打幾乎喪命，此事經各方弟子、在京的舊友及諸護法向中共中央反映，六月二十七日中共中央始派專人抵粵並作解危善後。如此，因傳戒而來的困擾，雲門事變並非單一個案，一九五五年虛雲在江西雲居山真如寺申辦傳戒，雖經政府批准開辦十八天的方便短

47 同上註，頁 347、348。

48 同上註，頁 149。

49 張家成，《虛雲和尚傳》（台北新店：圓明出版社，1996），頁 232。

期傳戒，仍因莫須有的政治因素，將數百位外地前來求戒者勸離，以「自誓方便」了事。⁵⁰

不過，中共中央對虛雲畢竟有著持續的幾分敬重。例如一九五七年，由於江西雲居寺的僧侶開闢荒山荒地收穫可觀，當地政府農林機關竟推翻一九五三年批准設立僧伽農場的成案，要把寺有之山林農場及作物盡劃入地方墾場，另派數十人來寺接替耕植，寺內職事呈文力爭無效，甚至虛雲所住之牛棚亦被圈入而限令刻日遷出，虛雲遂將詳情呈報北京，不久就收到回音，令該地方政府即日交回牛棚及各墾地，仍由寺僧耕植。雖然地方政府隨後仍以不同方式需索，但由此事件仍可以看出虛雲的一些影響力。⁵¹次年春天，漢口召開所謂佛教團體反右派的學習大會，指定各寺院住持及重要職事均須赴會，虛雲雖得以老病為由辭不出席，仍被捏造十大罪狀，如「貪污、反動、聚眾、思想錯誤、濫傳戒法」云云，虛雲的得力助手及多年隨從弟子因而被迫星散；據悉在漢口開會期間，原有成疊的文書罪狀，呈送北京，惟主事之「最高級人物」閱畢一笑，著令撤銷，虛雲才轉危為安。⁵²

由於成立全國性統一的教會是近代中國佛教「現代化」的重要指標之一，⁵³民初的中華佛教總會和一九二九年國民政府時代的中國佛教會，皆是朝此方向努力，惜皆因「先天不足、後天失調」的因素而告失敗。一九五二年五、六月間，中國佛教協會籌備處在北京廣濟寺成立，趙樸初居士為籌備處主任，是年初春北京則已四度致電虛雲，請赴北京議事，法師的徒眾均主緩行，虛雲則曰：「時機至矣，今日全國僧伽，各兢兢自守，乏人提領，如一盤散沙。倘不團結，成立一有力量機構，其事變恐不止一雲門也。我為佛法故，義當北行！」⁵⁴在中共統治下想要成立一「有力量機構」未免太過樂觀，但在虛雲看來值得嘗試，而他畢竟非為名聞利養，故堅辭佛教協會會長一職，只願列名「首席發起人」；同時他藉此次北行上書中共政府，請速定對於佛教寺

50 同上註，頁 264。

51 此事件詳見岑學呂編撰，《虛雲和尚年譜》，頁 337。

52 同上註，頁 338-339。

53 陳儀深，〈中國佛教現代化的嘗試與挫折(1912-1949)〉，《1990 佛光山國際佛教學術會議論文集》（高雄：佛光出版社，1992），頁 116-125。

54 岑學呂編撰，《虛雲和尚年譜》，頁 152。

院之保存及管理辦法，並列舉救急事項爲（一）無論何地，不許再拆寺院，毀像焚經。（二）不許強逼僧尼還俗。（三）寺產收歸公有後，仍應按僧配給田畝若干，使僧人得自行耕植，或扶助其生產事業。或許昔日的人脈關係（如李濟深、陳銘樞等人在新政府中任職）發揮作用，這些要求在一定程度上「當道許之、僧尼賴安」。⁵⁵一九五五年回憶這一段「北行」的經歷，虛雲半調侃半自得地說：「進北京裝烏龜就好了，又伸出頭來輔助和平會，發起中國佛教協會，把大領衣舊規矩保存下來，可以了願。」⁵⁶

要之，虛雲法師對新中國佛教的種種變革，似亦有肯定、配合的一面，一九五二年九月當他應邀抵達北京，其間正值亞洲及太平洋區域和平會議將在北京召開，他特別向記者表示，此行要告訴回國的華僑及外國人：「新中國的宗教是完全自由的。」同時，他又稱讚陳銘樞、巨贊、李濟深等人都是真實佛弟子，「對佛教貢獻很大，但幫助他們的人太少。」⁵⁷一九五九年四月，他寫信給香港一位居士還提到：「祖國建設日新月異，荒山自國營農場建立以來，開墾綠化，有莫大新色。」⁵⁸只是，這樣的說法是否即爲內心的真實感受，仍應放在當時的政治氣氛與通訊自由狀況來理解。

一九五九年秋季，虛雲病勢日危，自知世壽將盡，乃召喚侍者作臨別講話，曰：「我近十年來，含莘茹苦，日在危疑震撼中，受謗受屈，我都甘心。祇想爲國內保存佛祖道場，爲寺院守祖德清規，爲一般出家人保存此一領大衣，即此一領大衣，我是拚命爭回的。你各人今日皆爲我入室弟子，……須堅持保守此一領大衣。」⁵⁹說完話的當天下午，他就去逝了，距離中共建國恰好十年。隨後出版的十一月號《現代佛學》，刊登「首都佛教界追悼虛雲法師」的簡短報導，只有六行字，且沒有一句頌揚的話，還不如下欄「義方法師圓寂」的十五行報導！⁶⁰

55 同上註，頁 156。

56 同上註，頁 311。

57 勝音，〈虛雲老和尚訪問記〉，《現代佛學》，卷 3 期 2（1952 年 10 月 15 日），頁 19。

58 易金，〈虛老的最後一封信〉，《今日佛教》，期 32（1959 年 12 月），頁 23。

59 岑學呂編撰，《虛雲和尚年譜》，頁 359。

60 《現代佛學》，總 111 期（1959 年 11 月），頁 7。相對地，在台灣出版的《海潮音》、《中國佛教》、《今日佛教》等等則有許多的悼念文字。

五、志在復興中國佛教的道安法師

道安法師(1907-1976)，湖南祁陽縣人，一九一六年出家。曾入南岳佛學院佛學研究所求學，然後往廣西雲遊講經，一九三五年返南岳任教佛學院，61一九三九年被選為廣西省佛教會理事長，並於其間創辦《獅子吼》月刊、兼任廣西大學客座教授。一九四五年抗戰勝利，受聘為中國佛教會整理委員會委員，一九四七年接任南岳祝聖寺住持，兼佛學院院長，並當選為湖南省佛教會及衡山縣佛教支會理事長。一九四九年因國共內戰情勢緊迫而避難香港。一九五三年以台灣汐止彌勒內院邀請佈教為由來台，創辦靜修院佛學研究班，旋當選為中國佛教會第三屆常務理事，且連選連任以迄第八屆；自一九五七年起，道安每年至少有兩次被邀往國外開會，足跡遍亞洲十餘國，其間他最熱心宣傳的是「中共迫害宗教」的諸般情事（他準備著中、日、英三種版本的資料）。62道安在台灣創辦慈航中學，創建松山寺，出版《獅子吼》月刊及文庫，主持台灣印經處，一九七六年去逝時，還具有善導寺住持、日潭玄奘寺住持、中日佛教關係促進會會長等職。

比較起來，道安不像虛雲那樣帶有豐富的傳奇色彩、那麼多「重建祖庭」的事業成就，也不像印順那樣學問淵博、著作等身，但是他很像明真、巨贊一般掛著很多頭銜，在佛教與政治之間扮演著重疊的角色，只是政治立場南轅北轍而已。

不過，當一九四九年元月，政權尚未替換的時候，道安曾在香港與巨贊、優曇、敏智法師等四人一起討論如何挽救中國佛教，雖無結論但有一項「土地改革」的共識，即：「召集佃戶，將其所耕之田，並所有權狀，新老憑契，概行分與佃農，並事先呈報政府，佃農對寺中，只負五年租納之責，過此五

61 二十八歲的道安，或許被學生嫌太年輕，他開的「俱舍」選課者寥寥無幾，多數學生喜歡明真法師開的「唯識」。靈根，〈懺悔〉，《獅子吼》月刊，卷16期6（1977年6月），頁12。關於道安與教育的因緣，另參見江燦騰，〈道安法師早期對佛教教育改革的心路歷程〉（上）、（下），《獅子吼》月刊，卷28期8、9（1989年8月、9月），頁16-19，28-31。

62 關於〈中共迫害宗教〉的中英對照稿，曾在《獅子吼》連載，但內容頗多情緒，例如謂中共組織「中國佛教協會」的目的就是要挑撥勞動人民的仇恨而將他們（僧尼）鬥殺之。見卷24期4（1985年4月），頁81。

年，全權所有田畝，盡歸佃農所有，不再納租。如有不欲納租，備半價購買亦可。」⁶³顯然，他們對傳統中國寺院經濟制度所蘊含的弊病已有警覺，並且預知會有新時代的挑戰。但是，從同年廣西貴縣南山寺的一項記錄：「一切用具飲食等皆……於南山寺田租項下開支。去年已收得租谷五千斤，如果世道好，整理佃莊，實際可收一萬斤。如果時局安定，還可從事生產與建築也。」⁶⁴這樣「優厚」的條件，恐怕靠佛教自身的反省力量是無法改變的。難怪，當道安由香港經廣西回到南岳，即寫信給巨贊說：「山中平靖如昔。曾言分田與佃戶之計畫，已難實現，蓋此間僧伽之固執思想，頑固腦海，……總而言之，舊的僧團若不徹底洗刷破壞，新的僧團實在是無法建立起來的。現階段的殘喘佛教，實在無法挽轉，只好聽其自生自滅而已。」⁶⁵所謂徹底洗刷破壞，若非「改朝換代」且借助外力，怎做得到？

到了一九四九年五月，由於國共北平和談破裂、南京失守，湖南省人心浮動，南岳方面且謠傳道安、定超、靈濤三人將受歹徒綁票。五月三日晚上，南岳佛學院召開應變會議，討論兩條路線，一是積極自救、一是消極疏散，前者是指如何組織全寺或全山僧尼生產機構，達成自食其力的生產化；而人員疏散則採完全自由行動，不留不勸。不過大家一致贊成道安、靈濤、定超三人應速離開，以避免被土匪綁票，道安雖不以爲然，當天卻已經「致李執中航空信，請打聽由台灣赴日本路線，出國手續如何耳。」⁶⁶

關於「由台灣赴日本」一事，是道安在動盪時期一樁很強的心願，他的想法是：「在一年半以內，祖國是找不到一片乾淨土的，無論是做事與修學。均不容許有此機會，與其虛度光陰與苦鬱，倒不如找塊安全地，死心蹋地自己研究學問，他日祖國重光，再回來工作，似不爲不可。」至於爲何取道台灣？因爲「在台灣找在日本留學的台灣佛教有地位人士介紹，由台赴日，較

63 道安法師遺集編輯委員會，《道安法師遺集（五）》，頁135。

64 同上註，頁173。

65 同上註，頁144-145。改革的困難另從一事可知：爲了讓南岳佛學院的學生不要成爲槁木死灰，道安許靈根私爲準備籃球架供運動之用，卻被靈濤法師發現之後斥責並令收起。道安法師竟只能在背後抱怨說：「快了，再過十年二十年，這些老頑固死了就好了。」詳見靈根，〈懺悔〉，岑學呂編撰，《虛雲和尚年譜》，頁12-13。

66 道安法師遺集編輯委員會，《道安法師遺集（五）》，頁194。

爲容易。」⁶⁷然而，當一九四九年九月二十日，道安避難在香港時，卻接獲一封「老友巨贊」自北京寄來的信函（收信者包括法舫、印順、道安三人），信中說到：「江南解放政令革新佛教前途未始無望，……不久擬組全國性之佛教改革團體，屆時務請公等北來參加，共謀良策，二千年佛教之生死存亡在此一舉，忍置身事外任其生滅乎？……望更與在港諸大德熟商之……」，⁶⁸道安接信後，一方面佩服巨贊爲佛教之熱情毅力，且自歎不如，另一方面心中不免一番掙扎：「巨贊！釋尊！予何所適？予何所從？翹首雲天，長嗟胡已！予爲佛教復興似應去，不應顧慮一切，乃至粉身碎骨，在所不畏！予懼共黨之殘暴與欺騙之行爲，不應去，去亦不過爲其暫時之工具，暫時之利用而已。」⁶⁹

就在這種苦悶、兩難的處境中，道安甚至萌生了自殺的念頭。一九四九年十月十七日，道安在日記上歸納自己眼前的出路有四，一是爲事業爲佛教而與巨贊合作，二是爲學業之增進應赴日本參師擇友、研究學術，三是爲道業之增進應逃入深山勤修苦行，四是急性或慢性自殺。⁷⁰所謂自殺，道安似乎是認真的，十二月四日的日記說：「究竟住香港？抑返湘呢？……若都無益，兩處都不應住，應當死去。唯老父年將七十，命薄西山，捨之不顧，心甚難安耳！除此一點掛念，別無掛念矣。至於復興中國佛教之使命，拯救人類於水火等大心悲願，此種意志，在此一年之惡劣環境中，完全消沉下去。」⁷¹十二月二十五日（道安母難日）的日記又說：「尤其是去年五月迄今一年多的當中，無一時一刻，不在感覺國破家亡，在外飄零的痛苦中。貧窮病苦，生活零亂，離合的苦惱，所謂英雄無用武之地，身心無所寄託，精神無所安慰，思想失去重心與平衡，生活也就失去了準繩與憑藉。因此影響於我的腦海，在我心靈中充滿了悲觀自殺的念頭。」⁷²

所幸，到了一九五一年元旦，道安終於告別「生平歷史中最黑暗的一年」，

67 同上註，頁 196。

68 同上註，頁 237。

69 同上註，頁 237-238。

70 同上註，頁 245。

71 同上註，頁 435。

72 同上註，頁 453。

翌日就決定在新的一年「絕對消除悲觀人生，消極思想，自殺心理。轉為積極的、樂觀的、鎮靜的、自信的進取人生。」⁷³，在這一年的六月中旬，道安寫了一封兩千四百字的長函給台灣的趙恆惕先生，另寫了一封約兩千字的長函給中國的李濟深先生，兩封信大致都在說明他為什麼離開南岳、為什麼決定赴日考察佛教，並且坦白要求資助旅費，道安自述「此為予生平向趙恆惕與李任潮開口化緣之第一次。」⁷⁴可是，在那個時代裏，這種信函的後果不問可知，道安剩下的選擇，就只有去台灣？或留香港？

原來，要去台灣也並非易事，雖然有基隆要塞司令部的主任秘書李執中以及同鄉趙恆惕、趙恆鍾為道安奔走，仍是曠日費時，使得道安感歎「事不經過不知難，一個中國人，要到中國的地方去，比到外國去還要難得多，真是魔鬼世界不自由。」⁷⁵本來到了一九五二年道安是決定不去台灣了，但是冷靜檢討起來：「去台可以產生新的力量，得到新的境界與前途的發展，這些在香港是無法獲得的。」⁷⁶是年十一月中旬道安與靈根的赴台入境證終於下來，道安就批評「香港畢竟是個死地方，人生地疏，一點活動的餘地也沒有，語言又不通，現住之處，主人又暗地下逐客令。」⁷⁷於是決定農曆年底赴台。

從一九五三年入台，迄一九七六年逝世的二十三年之中，道安（如前所述）做了不少佛教事業，但較為突出的印象是「愛國反共的道安長老」，⁷⁸諸如一九六六年被推為「中華民國佛教雜誌界，聲討共匪破壞佛教文化大會」主席，以及一九七三、七四、七五，連續組團赴日，呼籲「中日」佛教徒團結反共等活動，都是他所樂意、所關切的事。一九七四年他曾擬定一「中國佛教發展計劃」，對於如何健全佛教會之組織、如何推動佛教之教育文化慈善事業，多所建議，而在該計劃的前言中，仍不忘譴責「共匪」的罪行，

73 道安法師遺集編輯委員會，《道安法師遺集（六）》，頁463-464。

74 同上註，頁625。

75 同上註，頁864。

76 同上註，頁954-955。

77 同上註，頁968。

78 釋廣元，〈愛國反共的道安長老〉，《獅子吼》月刊，卷17期1（1978年1月），頁7、20。

要求「我自由中國佛教徒，更應及時自覺，莊敬自強，以與大陸共匪御用的『中國佛教協會』進行善與惡的鬥爭。」⁷⁹道安選擇這樣的角色，顯然對他的學業、道德助益不大，頂多只是與巨贊、明真一樣做著類似的「事業」。

六、隨緣任運、遊心法海的印順法師

印順法師，一九〇六年出生於浙江省海寧縣的一個農村家庭，青少年時期即自行摸索佛法，擔任過八年的小學老師，二十五歲那年在普陀山福泉庵依清念和尚剃度出家，翌年進入廈門的閩南佛學院（太虛大師任院長）就讀，不久代院長大醒法師要他去鼓山湧泉佛學院教課，又要他為閩院的同班同學講課，不過他自己求知若渴，較喜歡的是避到佛頂山慧濟寺的閱藏樓看藏經。中日戰爭期間以至戰後初期（即 1938 年至 1946 年），他有八年難得的時間在四川，尤其是北碚縉雲山的漢藏教理院，他自稱「有最殊勝的因緣：見到了法尊法師，遇到了幾位學友。對我的思想，對我未來的一切，都有最重要的意義！」（深通藏文的）法尊法師是我修學中的殊勝因緣！」⁸⁰

一九四七年太虛法師在上海逝世，弟子們公推印順主編《太虛大師全書》，翌年《全書》完成，印順為了籌組西湖佛教圖書館，就前往廈門隨喜性願老和尚的傳戒法會。一九四九年由於漳泉一帶戰雲密布，印順就與學友們離開廈門到了香港，當時印順內心真想去的地方，其實是法尊法師所在的四川北碚的縉雲山，但是為了在香港出版《佛法概論》而滯留下來，不久就因局勢惡化而去不成四川了，印順因此而得以避免赤禍下的生活。就像抗戰前夕因為偶然因素而離開普陀，而經武昌到達四川，才免去敵偽下生活的煎熬一樣，印順法師總是歸諸於不可思議的因緣，他說：「生性內向而不善交往，也不可能奔有奔向（語言不通的）香港與台灣的決心。我是怎樣避免了的？這又是一次不自覺的在安排，預先脫離了險地。」⁸¹

一九五二年八月，由於台灣的中佛會推舉印順代表中華民國，前往日本

⁷⁹ 道安遺稿，〈中國佛教發展計劃〉，《獅子吼》月刊，卷 16 期 7（1977 年 7 月），頁 9。

⁸⁰ 印順，〈平凡的一生〉，收入《華雨香雲》（台北：作者出版，1973），頁 24-25。

⁸¹ 同上註，頁 36。

參加世界佛教友誼會第二屆大會，會後在李子寬居士的刻意安排下（辦了入境證而不辦出境證），印順終於在台灣申請定居，並於翌年接任遷台之《海潮音》雜誌社的社長。本來，在一九五二年春，印順已籌款決定在香港新界買地興建福嚴精舍，是年夏天又當選為香港佛教聯合會會長，所以若非李子寬的安排，印順確實沒有非來台灣不可的理由。⁸²印順來台以後，創建新竹福嚴精舍、台北慧日講堂、嘉義妙雲蘭若，以及現住的台中華雨精舍；一九七三年六月二十日以《中國禪宗史》一書，獲得日本大正大學授予正式文學博士學位，這是近代中國比丘獲得他國正式博士學位的第一人⁸³。溯自一九四九年還滯留香港之際，道安法師就曾贊歎印順：「中國今日於佛法有深刻認識與作有系統的研究、精密的頭腦及時代思想者，他要算第一人了。」⁸⁴

印順曾經自述，來台灣以後的十二年之間，因著重於為信眾說法、或出國弘化，自己的寫作就少了；來台之前的十四年則是思想勃發，講說與寫作最多的時期，至於一九六四年夏天起，才又恢復這種生活，只是「思想更成熟、寫作更精密」。⁸⁵不過，由於印順初來台灣即住進善導寺擔任導師，因而遭忌，除了被教界長老指為提倡小乘佛教、提倡日本佛教，一九五四年初還被國民黨中央方面的刊物警告他的《佛法概論》一書「內容歪曲佛教意義、隱含共匪宣傳毒素」，⁸⁶此事幸賴「忠黨愛國」的李子寬居士幫忙化解，況也查不出什麼參加組織活動的匪諜證據，最後在請求修改、重新出版的方式下結束一場可能的災厄。值得注意的是，印順如何回答前述的指控呢？他除了就一般地說《佛法概論》專依佛法立言，反對唯物主義、鬥爭哲學、極權政治，故與馬列主義無關以外，他特別就北拘盧洲的描述：無家庭組織、無男女之互相佔有、無私有經濟，雖被傳說為福樂之區，但在佛教視為八難之一，因其不聞佛法；要在社會和平、物產繁榮的基礎上，加上智慧與慈悲，真理與自由，佛法流行，才是佛教徒仰望的淨土。經過以上的說明和「申請

82 鄭壽彭編，《印順導師學譜》（台北：天華出版公司，1981），頁31-35。

83 見釋證嚴，〈劃時代的博士比丘〉，收入《法海微波》（台北：正聞出版社，1987），頁311-318。

84 道安法師遺集編輯委員會，《道安法師遺集（五）》，頁252。

85 印順，〈平凡的一生〉，《華雨香雲》，頁137。

86 同上註，頁62。

修正」以後，事件雖歸平息，⁸⁷但印順有耿耿於懷之處：

我的申請再審查，還是理直氣壯的。但在申請修正時，卻自認「逃難時缺乏經典參考，文字或有出入」。我是那樣的懦弱，那樣的平凡！我不能忠於佛法，不能忠於所學，缺乏大宗教家那種為法殉道的精神。我不但身體衰弱，心靈也不夠堅強。……這是最傷心的，引為出家以來最可恥的一著！⁸⁸

其實，一個思想家、宗教家面臨現實政治的壓力，而做出屈從順應，若以印順的個案比起身陷鐵幕的佛教同人，可謂天壤之別。至於「懦弱平凡」的自責亦可不必，觀乎其抨擊山林鬼神佛教，抉發「契理契機的人間佛教」；⁸⁹「評熊十力的新唯識論」，指其明明是儒家卻偏要自稱佛家或新的佛家，乃是混淆視聽的故弄玄虛；⁹⁰或者質問「被稱為中國正統的非宗教文化，果真是中國民族的幸福嗎？」⁹¹隨處可以發現印順作為一個思想家之剛健與敏銳的一面。

印順生性內向、不愛活動、不會應酬，只是心在佛法，對世間事緣沒什麼興趣，因而不必像演培法師那樣寫反共文章、寫向「匪區」的廣播稿，⁹²但是他自認這種個性對於荷擔「復興佛教」的艱鉅來說，也是不合適的。站在印順個人的立場而言，正因為這種「無視世間現實」的個性，才能在政局的動盪中，安心探求佛法，安然渡過一切風浪。只是印順本非槁木死灰，對於時代的苦難不會沒有回應，在他初來台灣而擔任《海潮音》雜誌社社長的那幾年，寫了不少隨機應化的文章，例如他寫〈佛法與人類和平〉，指出唯物論者強調諍緣，特別著重經濟平等；唯心論者強調諍因，重視道德的進修，若依佛法而言，內因外緣有著互相推動促進的關係，大乘佛教教人追求的是

87 關於《佛法概論》事件，詳見釋昭慧，《人間佛教的播種者》（台北：東大圖書公司，1995），頁109-118。

88 印順，〈平凡的一生〉，《華雨香雲》，頁75。

89 印順，《契理契機之人間佛教》（台北：正聞出版社，1989）。

90 印順，〈評熊十力的新唯識論〉，收入妙雲集下篇之七《無諍之辯》（台北：作者自印，1976），頁1-56。

91 詳見印順，〈中國的宗教興衰與儒家〉，收入妙雲集下篇之六《我之宗教觀》（台北：作者自印，1972），頁31-54。

92 印順，〈平凡的一生〉，《華雨香雲》，頁107。

內因外緣並重的究竟和平，面對世間／中國的苦難，「必須有崇高而完美的和平觀，才能不為不倫不類的虛偽和平，不和不平的強權政治所欺騙，不因魔燄猖狂而震懾！」⁹³其次，他寫「慈悲為佛法宗本」，一方面批評西方神教的博愛觀是信我者方能生存、得救，犯著獨佔、排他、非人性、不民主的毛病，一方面指出信奉馬克思主義的共產黨徒亦然，對於不信的、違反的、有著自由思想的，便要受到清算、迫害，「唯有你肯死心蹋地的跟他走，才是善良的『人民』。」因而他呼籲無偏無黨的人應該起來斧底抽薪、從根糾正。⁹⁴無疑，從印順的這些文字可以嗅出「反共」的氣息，但他並不以膚淺而情緒的方式為之。當一九五三年北京的「中國佛教協會」正式成立之後，台灣的「中國佛教會」如此批評著：「匪幫派其特務份子所組成的偽『佛教協會』，其實就是俄帝和匪幫向東南亞政治滲透與軍事進攻的第五縱隊。」⁹⁵而印順的說法則是：「中國佛教協會」不許有縱的組織，一塊空頭招牌，能有什麼（維護佛教）的力量？⁹⁶顯然，印順的說法應較有說服力。

七、討論與結語

所謂隨眾生住、恆不捨離，原是明真、巨贊這一類僧人在一九四九年前後的一片悲心寫照。本來在一九四九年五月四日道安即曾稱道「陳布雷、戴季陶之死，真為國者也，……巨贊之赴北平，真公之禁語為僧青年而悲痛無已者，皆為教而傷者也。」⁹⁷六月十五日道安又說：「傳說巨贊在北平被監視行動，……予為巨師之勇毅思想與行為，非常之偉大，法舫法師亦頗同予之見也。」⁹⁸但是，政權更替以後，一九五二年五月底，道安竟開始批評巨

93 印順，〈佛法與人類和平〉，《海潮音》，卷34，3月號（1953年3月），頁11-18。

94 印順，〈慈悲為佛法宗本（上）〉，《海潮音》，卷34，6月號（1953年6月），頁11-13。

95 中國佛教會，〈本會致世界佛教徒友誼會公函〉，《中國佛教》月刊（1954年10月），頁1。

96 印順，〈懷念長老，想起佛教〉，《海潮音》，卷40，11月號（1959年11月），頁2。

97 道安法師遺集編輯委員會，〈道安法師遺集（五）〉，頁197。

98 同上註，頁215。

贊「又想做事，又想治學，又想搞政治，……一點修持工夫沒有。」⁹⁹莫非北京新政權與台北國民黨政權的對立，逼使一般人——包括佛教法師在內——在選擇認同對象的時候必須這樣非楊即墨、非黑即白？由此亦可見四九年鉅變「深度」之一斑。

其次，即使選擇留在「鐵幕」之內，是否須如明真那樣熱情擁抱、乃至解消自我？所謂不在世間的人民立場之外妄執一個佛教徒的立場，那麼誰來決定這個「人民立場」為何物？這種議論恐怕會為政治干預佛教大開方便之門，不可不慎。《現代佛學》曾有一篇文章試圖辨明佛教立場與人民立場，彼謂人民就是工人階級、農民階級、小資產階級、民族資產階級及一切民主愛國的人士，而反人民的就是帝國主義者、封建主義者和官僚資產階級；佛教的立場並不是在人民的立場之外別有立場，而是就不同層次言，例如佛教主張一切法因緣生，並非神所主宰，於是與基督教、回教立場不同，但是就反帝反封建等人民的立場，不分宗教應完全相同。¹⁰⁰繞了一圈，其實就是指佛教碰到政治時，不能有自己的立場。生活在這樣的環境裏，虛雲法師的順應方式很值得注意，當一九五三年他請准江西省及永修縣政府當局以後，於雲居山結茅而居，歷經艱難亦使真如寺的各項工程得以陸續開展，他把所有僧眾分為修建與農墾兩部分，每日白天生產勞作，早晚則齊集課誦修禪，每逢農曆五、十日則學習政治時事，冬夏則舉行禪七安居，切實貫徹農禪生活及所謂生產、修持不二的原則。中共政權對他也不能呼來喚去，例如一九五四年北京屢次來電催促北行，虛雲即以老病為由推卻，一九五五年亦然。至於全國僧尼數目，由「解放」前的八十萬減至一九五四年的七萬多，還俗的十佔其九，虛雲不能像外邊的人那樣完全歸咎於中共的迫害，而是回頭督責「這就是無長遠心、無堅固心，烈火一燒就站不住腳」，然後勉勵大家「不入名利場，不當國王差，把心中的習氣，一點一點的除去，即是大修行人。」

101

⁹⁹ 道安法師遺集編輯委員會，《道安法師遺集（六）》，頁855。

¹⁰⁰ 丁文雋，〈什麼是佛教的立場？〉，《現代佛學》，卷2期3（1951年11月15日），頁7。

¹⁰¹ 岑學呂編撰，《虛雲和尚年譜》，頁274。

當一九五九年虛雲法師捨報往生，在台灣的印順法師曾撰文紀念，文中除了贊歎虛雲精苦淡泊復興祖庭的「出家本色」以外，不免感歎「雲長老的一片婆心是對的，對於感化魔類、維護佛教的希望，卻完全落了空」。印順認為這絕非雲長老的威德不足，而是在共產暴政下，必然如此，「就是釋迦再來，留居鐵幕，也不會更有辦法的」。不過，印順還歸結到佛教以及任何自由思想，在共黨的嚴密控制下，決不可能由影響而改變它，「唯有徹底放棄了佛魔共存，以及用佛法（或任何宗教）來軟化匪黨的幻想，才能得到救護佛教的正確方針。」¹⁰²如果想藉佛教去反共，或去軟化共黨的統治，不免是政治的動機而非佛教的思考，宜乎有印順的此段批評，但就虛雲和尚而言，處亂世之中隨眾生住、恆不捨離，並且力求保存此一領大衣，實在沒有什麼可批評的。

中共建國屆滿十年之際，中國佛教協會會長喜饒嘉措撰文發表其「對新中國佛教的認識」，認為十年來的中國佛教徒經過歷次運動、堅持政治學習、提高政治覺悟，「所有從舊社會遺留下來的脫離實際、不問政治、壓迫剝削、不勞而獲的風習，一掃而光。」佛教徒從實踐中繼續改造自己，已經把「學習、勞動、修行」三者緊密的結合起來，因而改變了社會對佛教的歧視，各地進步僧尼得以被邀選為政協委員和人大代表，可見「佛教徒的政治地位得到空前提高」。¹⁰³四九年以後的中國佛教的確變了，但評價這種變化，不能只依官方標準，還要看它的僧侶在義學或修證上有何成就，要看佛法的特質是否依然存在。印順法師說：「或因適應外學而有所適應，或因減少外力壓迫而有所修正，在佛法的流行中，也是無可避免的事。從佛法在人間來說，變是當然的，應該的。」但是「佛法有所以為佛法的特質，怎麼變，也不能忽視佛法的特質。」總之「演變，發展，並不等於進化，並不等於正確。」¹⁰⁴旨哉斯言。

四九年之後的中國佛教，到底保存了多少「佛法的特質」？吾人恐不易

¹⁰² 印順，〈中國的宗教興衰與儒家〉，收入妙雲集下篇之六《我之宗教觀》，頁 31-54。

¹⁰³ 喜饒嘉措，〈社會主義新中國的佛教〉，《現代佛學》，總 110 期（1959 年 10 月 30 日），頁 10-15。

¹⁰⁴ 印順，《遊心法海六十年》（台北：正聞出版社，1985），頁 52。

回答，惟根據上海社科院宗教研究所若干學者的調查研究，所謂「社會主義時期」的宗教不論在組織或思想方面，皆已產生根本的變化，這些變化乃是「愛國的宗教徒在中國共產黨的領導下，隨著社會制度的根本變革，經過激烈的政治鬥爭和思想鬥爭才取得的」。他們同時認為，在愛國主義的前提下，宗教與社會主義是可以相協調的。¹⁰⁵在這個系絡中，事實上馬克思—毛澤東—共產黨或「國家」等價值已經取代了宗教徒心目中的神、佛，難怪巨贊、明真在處理殺生戒與抗美援朝運動之間的緊張關係時，可以那樣理直氣壯，而缺少正信佛教徒應有的慚愧心。如此，佛法的特質還能剩下幾分？不能無疑。當然，極權統治之下沒有不說話的自由，吾人對於明真的順應言行應可表示同情，相對而言虛雲的大無畏精神則令人敬佩，而道安何以有那樣的反共熱情，就不難理解了。

佛教畢竟是佛教，必然有其「出世」的特性，不相信世間的主義、制度可以根本解決弱肉強食、人生苦痛諸問題，否則釋迦牟尼就不必捨棄繼承王位的機會，走上出家之路。印順法師看似消極地隨緣任運，恰可體現那一份出世精神。

¹⁰⁵ 羅竹風主編，《中國社會主義時期的宗教問題》（上海社會科學院出版社，1987），頁84-88。