

紅旗下的佛教—— 中共建國初期佛教革新運動 與思想調節*

朱秀蓮

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一、引言

佛教是世界三大宗教之一，源自公元前五世紀的古印度，數百年後傳入中國。公元第二世紀下葉，即後漢桓帝、靈帝時，開始有漢譯佛典，並成為中國佛教的建築材料。不過，中國佛教與印度佛教不同，直接承襲印度大乘空宗和大乘有宗的中國三論宗和慈恩宗，並沒有突出的獨立發展，相反在印度影響不大的經典：《涅槃經》、《維摩經》、《法華經》、《華嚴經》、《楞嚴經》和《阿彌陀經》卻廣受歡迎，¹中國人接納之並以其為自己的哲學和宗教。

* 本文乃修改自筆者的碩士論文。在此特別感謝邢福增博士對筆者一直給予的指導及意見。

¹ 方立天：〈試論中國佛教之特點〉，《中國文化與中國哲學》（北京：東方出版社，1986），頁398。

佛教傳入中國後，一直沒有停止跟中國文化調適。除不斷跟儒家融和外，佛教亦混合了道家的「無為」及道教的「神仙方術」，以迎合中國人的取向，如此便得以在中國的土壤裡生根成長。期間雖經歷政權更替，又每每在勢力坐大時被國家強制罷絀，如從北魏至後周就出現了「三武一宗」四次的滅佛事件，不過佛教並未因此而在中土消失，且更積極地適應中國氣候，於國家發生變革、新學風興起時乘時再起而再度被容納。

1949年中共建國後，佛教面臨其傳入中土以來最大的危機，新中國以馬列共產主義為指導思想，推行無神論政權的新宗教政策，迫使佛教作另一次大幅度的調節。對大部分佛教人士而言，改變是因為求存，使佛教在紅色政權下仍有活動空間；但對另一些僧伽居士來說，改變是為實現理想，以將積陋甚深的佛教糾正過來，進行全面的內部改革。

關於佛教在中國的發展，特別是其適應中國文化的歷程，中外學者的研究可說是汗牛充棟。近年學者對佛教在近代中國的情況也累積了不少研究成果，不過對於解放後中國佛教的遭遇，卻顯然是一片有待開墾的園地。美國哈佛大學曾研究二十世紀的中國佛教，其中也有處理佛教在新中國下的發展，可說是有關研究的唯一代表。不過，外國學者在研究中國歷史文化時難免失諸偏頗，²而目前相關的中文論著更乏善足陳，³筆者盼望本研究可以略補現有的不足。

本文主要以《現代佛學》（即今日《法音》雜誌的前身）為研究對象，探討佛教在中共建國初期的發展，特別是其內部思想如何進行改造與調節，以迎合新政權的需要。

² 在Holmes Welch, *Buddhism under Mao* (Cambridge: Harvard University Press, 1972) 一書中，作者對韓戰竟然避而不談，沒有處理「抗美援朝」運動對佛教界的影響，實在令人詫異。

³ 方立天的〈試論中國佛教之特點〉，以馬列主義入手，討論佛教在傳入中國後的發展，惟討論僅集中在佛教由起源至宋代一段。

《現代佛學》創刊於1950年，到1964年文革前已停刊，共出版了144期，乃黨國認可佛教團體的官方刊物。文革浩劫後，能完整保留的不多。1995年北京廣濟寺將之重印，不經刪節，使這珍貴資料得以重現。這些資料對我們了解佛教在五、六十年代，如何在中共政權下因應國家的需求而修正思想，有重大的幫助。本文將據此分析部分佛教界人士對黨國的認受、他們在處理矛盾衝突時提出的理論，及其如何協助推行國家的宗教政策，以取得全國佛教徒的支持與認同。

本文雖以佛教為研究對象，但同時也能管窺當時中國整體的狀況，有助我們了解宗教在共產政權下的發展，認識宗教界「民主」人士如何企圖利用政治環境去實現理想，進行宗教革新，而最終卻被政治完全駕御，致使宗教淪為附和及合理化政權的工具。

二、新中國的政教關係

（一）新民主主義時期的宗教政策

1949年10月1日中華人民共和國成立，中國進入一個嶄新的時期。按照中共的理論，1949年10月到1956年12月間，屬於新民主主義到社會主義的過渡時期。

毛澤東相信，在中國實現社會主義，必須以分為「兩步走」的戰略構想：第一步是民主主義的社會，第二步是社會主義的革命。「第一步，改變這個殖民地、半殖民地、半封建的社會形態，使之變成一個獨立的民主主義的社會。第二步，使革命向前發展，建立一個社會主義的社會。」⁴毛澤東形容當時的中國為一「殖民地半殖民地半封建的廢墟」，必須先行實現反帝反封建這革命任務，使中國具備社會經濟條件後，才有建立社會主義的可能。因而必須經過民主主義，才可能達到社會主義。

⁴ 中共中央毛澤東選集出版委員會編：《毛澤東選集》，第二卷（北京：人民出版社，1967），頁665。

在1949年9月21至30日召開的中國人民政治協商會議第一屆全體會議中，確立了以新民主主義（即人民民主主義）為中華人民共和國建國的基礎，即由工人階級（經過共產黨）領導的、以工農聯盟為基礎的人民民主專政。

因著政治的轉型，共產黨由建制外進入到建制內，加上統戰的範圍擴闊，因此，如何有效地管治國家，穩守權力，便成為黨內事務的首要關注。在第一次全國統戰工作會議中，就為到這個重要局面而制定了新的統一戰線工作之基本方針和政策，以「反對帝國主義、反對封建主義、反對官僚資本主義」為基礎內容，⁵去配合並鞏固人民民主專政的政權。

作為共產主義者，馬克思對宗教的理論自然影響中國共產黨的宗教觀。馬克思以辯證唯物主義和歷史唯物主義的世界觀和方法論，去理解宗教的本質和社會作用，與及它的產生根源、發展和消亡規律。馬克思認為宗教是一種意識形態，是人們對客觀世界的不正確反映。在原始社會，人因為生活幾乎完全受自然力量支配，而產生出「萬物有靈」的原始宗教觀念，繼而敬拜自然界，視之為影響生死禍福的神明。而在階級社會裡，勞動者因無法擺脫統治者、階級剝削者所造成的苦難，便從宗教中尋找「來世」為精神安慰。宗教亦因而被統治者利用作為麻醉和控制人民的手段，使人民甘於被剝削而不加以反抗，所以馬克思指「宗教是人民的鴉片」。

由於馬克思主義清楚預期宗教會在社會改善後自然消亡，所以奉行馬列主義的中國共產黨在建國初期亦沒有以武力摧毀宗教，反而深信經過他們的努力建設、社會環境全面改善之後，國內信奉宗教的人便會自然減少，宗教亦隨之而在國內消亡。但由於信仰與社會政治有相當的聯繫，又能影響群眾的情緒，兼具有一定的組織及力量，故注重意識形態

⁵ 王邦佐主編：《中國共產黨統一戰線史》（上海：人民出版社，1991），頁424～425。從前共產黨仍未當政時，統戰工作是以爭取革命和解放為首要，但中華人民共和國成立後，統戰工作便需要調節，以便配合新形勢，肩負「新任務」。中共相信好幾股力量對她這個新政權虎視眈眈，即以美國為首的國際性帝國主義、國民黨殘餘的反革命勢力和國內的封建思想，換言之，中共政權並未完全鞏固，所以統戰工作是必須小心謹慎，不可鬆懈的。

的新政權，亦絕對不敢對宗教掉以輕心，因此，宗教事務就成為統戰工作中重要的一環。

中共對宗教的基本政策是宗教信仰自由。而在1949年人民政治協商會議通過的〈共同綱領〉第五條明確規定，中華人民共和國人民有思想、言論、出版、集會、結社及宗教信仰等自由；⁶在1954年通過的憲法總綱第三章第八十八條則規定：各民族都有保持或者改革自己的風俗習慣的自由。⁷

在此要注意的有兩方面：首先，所謂「宗教自由」是特別指在中共認同他有「人民」身分的人身上才得到落實的，也就是說，那些中共視之為敵人或反動之輩，便沒有權利享有這項公民的基本權益；⁸第二方面，中共特別強調人民有不信仰宗教的自由，因此，宗教人士不可以在宗教場所以外傳教，以免造成不信仰宗教人士的騷擾。尤有進者，信仰宗教者人數雖然眾多，但是與不信仰宗教者相比，則仍屬少數，所以在必要時，信仰宗教者應該重視不信教者之利益，以顧全社會的整體發展。

雖然在世界觀上，馬克思主義與任何有神論都是對立的，但他們相信在政治上、經濟上，可以與宗教信徒一致合作。這無疑是聯合次要矛盾（宗教）去處理主要矛盾（反動勢力）的典型手法。因此，新政權決定一方面要積極爭取及依靠宗教團體中的愛國力量，以協助社會政治的穩定，而另一方面則對反動的宗教勢力進行打擊、分化和瓦解。⁹在此

⁶ 〈中國人民政治協商會議共同綱領〉，收中華人民共和國國史全鑒編委會編：《中華人民共和國國史全鑒》，第一卷（北京：團結出版社，1996），頁364。

⁷ 〈中國人民共和國憲法〉，收《國史全鑒》，第二卷，頁1365、1371。

⁸ 佛教對此的了解是：「信仰自由載在共同綱領，明如日月，不折不扣。但須如此共同綱領是新民主主義時代的大憲章，而新民主主義是以反對帝國主義，推翻國民黨的反動統治，肅清公開及暗藏的反革命殘餘力量為前提的。佛教徒如果不奉行這個前提，則非反動派就是落後分子。反動派是沒有政治權利的，落後分子不明白時代，思想上當然不大信任政府，政府也不能予以適當的尊重及照顧，除非他前進了，成為新民主主義時代的人民，纔可以充分享受共同綱領上的一切自由」。巨贊：〈編者覆曹培靈居士書〉，《現代佛教》第二卷第一期（1951年9月），頁24。巨贊掌握此要點，遂帶動佛教作出調適。

⁹ 中國統一戰線辭典編委會編：《中國統一戰線辭典》（北京：中共黨史出版社，1992），頁231。

可見中共對宗教的定性：長期性、群眾性、民族性、國際性和複雜性；¹⁰而五性論亦成為了制定宗教政策、進行統戰工作的重要方針和依據。

中共雖然依據馬列主義而定下其宗教觀，但專門處理宗教事務的機關要到1951年才正式設立。1951年1月9日，中共中央發出了《關於設立宗教問題委員會及宗教事務處的決定》，¹¹規定中央及各中央局、分局下應建立宗教問題委員會，負責指導及研究有關宗教，首先是基督教、天主教、佛教問題的政策方針；在政務院文教委員會和各大行政區人民政府的文教委員會下設立宗教事務處，統一辦理和研究有關基督教，天主教和佛教的工作，並與這些宗教界人士經常聯繫。此時的政府是以審慎的態度和政策，去對待宗教事務的。

（二）對佛教的政策

1951年6月，《中共中央關於漢民族中佛教問題的指示》指出：

佛教在中國有久遠的歷史，曾經在政治和文化生活上發生過很大的影響，並成為封建統治階級壓迫和剝削農民的工具。近百年來，佛教勢力雖日趨衰落，在經過土改的農村，更有很大的削弱，但佛教信仰在一部分漢族人民中仍有極高的地位，因此對於佛教問題，也要採取正確的對策。¹²

¹⁰ 「宗教五性論」乃中共中央統戰部部長李維漢於1950年初提出，他指出各個宗教都有其悠久的歷史，而由新民主主義時期過渡到真正的社會主義社會，致使人民解除有神論和宗教信仰的束縛，是要經過很長時期才能逐漸解決的問題，而現時國內有不少的宗教信仰者，所以宗教有它的長期性和群眾性；民族性是特別針對國內不少少數民族都有一定的宗教信仰，部分少數民族更是全族信奉同一信仰，因此使宗教問題具有民族性；而佛教、伊斯蘭教、基督教及天主教皆是世界性宗教，因此宗教問題具有國際性。由於宗教問題不僅是意識形態，同時亦涉及政治、社會、經濟及以上四性，範圍甚廣，所以又具有複雜性。北京社會主義學院編：《中國共產黨統一戰線史：社會主義時期》（北京：中國文史出版社，1993），頁103～105。

¹¹ 王邦佐主編：《中國共產黨統一戰線史》，頁467。

¹² 參〈由新民主主義到社會主義過渡時期的統一戰線〉中的「對漢民族中佛教的工作」，北京社會主義學院編：《中國共產黨統一戰線史：社會主義時期》，頁11～113。

因著民族性和群眾性問題，佛教是受中共重視的，而指示又進一步指出：

對於佛教僧尼，應既照顧其信仰，又照顧到生活。要確實保障他們的信仰自由，政府機關今後徵用或借用寺廟的房屋時，應先與住持相協商，訂立合同，並不要徵用佛殿神堂。徵用或借用寺廟的機關，對其經卷、文物、法物須加以保護，對其清規，亦須尊重。¹³

由於佛教傳入中國已有十多個世紀，歷史悠久，因此在新政權眼中，處理佛教問題亦顯然異於基督教及天主教。佛教徒的工作並非急於切斷與國外勢力的關係，周恩來指出，佛教與帝國主義的關係較少，但仍是屬於與政治有關連的宗教，¹⁴故佛教要處理的是她與封建制度的相生性，¹⁵並要致力淡化其剝削者的角色。雖然官方一再強調「佛教改革是佛教本身的事情，人民政府不要強迫進行改革。」¹⁶而在1951年3月5日發出的〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉亦對各中央局及市委等發出指引，強調在各宗教的自立革新運動中「要團結宗教界最大多數，組織、發展和鞏固全國宗教界的反帝統一戰線，要耐心地進行許多思想說服工作，啟發他們的愛國心，打消他們的顧慮，不應急躁從事，更不可造成壓迫宗教和排外的偏向。」¹⁷這裡再一次強調各地要防止過於激進的革命路線，而統戰、團結力量仍然是宗教政策的動機和目的。此時的中共中央相信，宗教界是可以發揮積極作用的，有高度的進

¹³ 〈中共中央關於漢民族中佛教問題的指示〉（1951年6月12日），轉引自王邦佐主編：《中國共產黨統一戰線史》，頁468～469。

¹⁴ 周恩來在1950年6月的全國政協黨組會上關於宗教問題的講話中指出：「宗教可分兩類：一類是民族宗教，如回教、喇嘛教，它們與民族問題連在一起，尊重宗教，也就是尊重民族。另一類如基督教、天主教、佛教，它們與政治有聯繫。基督教、天主教與帝國主義有關係，佛教則關係少。」見北京社會主義學院編：《中國共產黨統一戰線史》，頁106。

¹⁵ 不少馬列主義者在解讀中國佛教時，都認為佛教是維持擁護封建制度、依附世俗王權而生，並隨著其在中國的悠長歷史，已經成為封建制的一部分，是與封建制度共生的。如方立天：〈試論中國佛教之特點〉，頁398～428。

¹⁶ 王邦佐主編：《中國共產黨統一戰線史》，頁472。

¹⁷ 〈中共中央關於積極推進宗教革新運動的指示〉（1951年3月5日），《建國以來重要文獻選編》，第二冊（北京：中央文獻出版社，1992），頁94～99。

步性，任何「消極的態度，甚至加以鄙視……是錯誤的，與黨的政策相違反的」，¹⁸ 因為這樣將會失去宗教界廣泛群眾的支持。所以只要佛教界願意實行自養，劃清與封建主義的關係，與黨合作發展人民民主統一戰線，鞏固人民民主專政，他便是中共的好朋友，一同完成「偉大的革命任務」。¹⁹

雖然中共有「貫徹獨立自主辦宗教」的政策，並強調「佛教改革是佛教本身的事情，人民政府不要強迫進行改革」，不過，中共在建國前後，一直醞釀要求佛教進行改革及成立一全國性的佛教團體。

三、佛教界的回應

(一) 改革的訴求及行動

1948年春，因應中共即將解放全中國的事實，巨贊²⁰ 與李濟深、沈鈞儒、章伯鈞和郭沫若²¹ 在香港商討中國佛教的方向，他們相信佛教若不作改變必定會遭中共打倒。²² 此時，中共華南局負責人夏衍及潘漢

¹⁸ 〈中共中央關於進一步加強統一戰線工作的指示〉（1951年2月28日），《建國以來重要文獻選編》，第二冊，頁80～83。

¹⁹ 〈中共中央關於進一步加強統一戰線工作的指示〉（1951年2月28日），《建國以來重要文獻選編》，第二冊，頁80～83。

²⁰ 巨贊(1908-1984)，原名潘楚桐，字琴朴，江蘇人。1927年畢業於江陰師範學校，同年入讀上海大夏大學，並認識了田漢，祕密參加共產黨。1929年回江陰擔任金童小學校長，以此作掩護，實以帶領教員反對國民政府為目的，組織罷課，宣傳革命。1930年被國民政府通緝，逃至杭州。次年經太虛法師介紹下依杭州靈隱寺，但非正式出家，取名傳戒，字定慧，後改為巨贊。他在五十年代的佛教改革運動扮演主導者的角色，影響深遠。巨贊：〈一年來工作的自白〉，《現代佛學》第一卷第一期（1950年9月），頁22～23；黃夏年：〈巨贊法師與佛學〉，黃夏年主編：《巨贊集》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁1～4；朱哲：〈當代名僧巨贊法師傳略〉《世界宗教研究》1997年第2期，頁9～10。

²¹ 此四人在中共成立後皆成為政府要員，李濟深為中央人民政府副主席，郭沫若為中央人民政府委員兼國務院副總理、文化教育委員會主任、中國科學院院長，章伯鈞為中央人民政府委員兼政務院委員、交通部部長，沈鈞儒亦為中央人民政府委員。江平主編：《當代中國的統一戰線》（北京：當代中國出版社，1996），頁55～56。

²² 巨贊認為「人民解放軍不久解放全中國，佛教的現狀必將打破，以後如何做呢？還沒有看見新的計劃，實在是一個重大的缺憾。」1948年春，他到訪台灣各處的寺廟，考察日本化的佛教，以激發新的佛教改革方案，最後認為「日本化是有問題的，改革佛教教

年曾要求巨贊撰寫一改革佛教的計劃書，巨贊遂以個人名義撰寫〈新中國佛教改革草案〉交予潘漢年。²³ 此草案得到潘及華南局的同意，其後更將之上呈到北方。²⁴

1949年4月，政協前夕，巨贊偕同李濟深妻子前赴天津北京等地，因著其改革草案，得到中共的重視禮待。期間巨贊與北京的佛教人員探討如何改革全國教務。會後巨贊撰寫了一份意見書，以「北京市佛教同人」的名義上書毛澤東，表達他們的立場。意見書的主要內容為：一、佛教界完全擁護人民民主主義革命；二、承認佛教與封建制度有密切聯繫，逐漸變質，甚至背叛了釋迦牟尼，惟整個社會沒有革命，佛教內部也無法進行改革。故感謝共產黨帶來新的社會經濟面貌，提供了良好的環境去改革佛教，並且剷除了一貫道、九宮道、普濟佛教會和普明佛教會等「邪教」組織；三、佛教的本質有別於一般宗教，她是「無神」又主張「實踐無我」的，與時代精神相符合。在解放過程中重視佛教，會有利於解放信奉佛教的西藏、台灣，甚至有利於解放安南、暹羅、緬甸、錫蘭、印度、朝鮮乃至日本等國；四、以「生產化」和「學術化」為目標，²⁵ 改革全國佛教的制度，前者作為打破封建的經濟組織，後者則用以破除迷信，兩者都可爭取落後的民眾加入革命隊伍。²⁶

務，應配合時代、重訂合理的辦法」。可見他已知道佛教需要結合馬列主義才會有繼續生存的空間，而且心裡亦已有了腹稿。巨贊：〈一年來工作的自白〉，頁23。

²³ 據巨贊稱，當時李濟深等人已經北上，只有他在香港，由於沒有機會與其他人商討，所以改革草案由他一人具名，他亦表示這份草案只是「急就章」，不能代表佛教界共同的意見。巨贊：〈一年來工作的自白〉，頁23。

²⁴ 巨贊：〈一年來工作的自白〉，頁23。

²⁵ 早在四十年代，巨贊便開始提出「學術化」和「生產化」這兩個改革口號。他更撰寫了一本二十餘萬字的《新佛教概論》去闡釋他的思想。而在《桂平的西山》中他對「學術化」和「生產化」所下的定義是：「學術化是在於提高僧眾的知識水準，博學慎思，研求入世出世一切學問，恢復僧眾在學術界原有的地位。生產化則求生活之自給自足，根本鏟除替人家念經拜懺化緣求乞的陋習，如此則佛教本身可以健全，然後才能適應時代，談得上對國家社會作出貢獻。」參朱哲：〈當代名僧巨贊法師傳略〉，頁14~15。

²⁶ 意見書中，只在第四點實質地提到改革佛教。詳文見巨贊：〈一年來工作的自白〉，頁24~25。

從意見書可了解改革佛教及其中的路線，乃由佛教內部「進步人士」因時制宜地草議的。他們一方面有感於佛教與佛學存在的差距日益巨大，另一方面懼怕中共會剷除宗教，在種種危機感的驅使下，他們主動地表達了改革的意願。而意見書的主要目的，是在回答一個基本的問題：佛教在共產中國有沒有存在的意義或價值？

巨贊承認佛教群體有不少問題：商店化、家庭化、引人迷信、造成封建，但他指出這並非佛教的本質，真正的佛教是「無神」的——跟無神論政權沒有抵觸，是「實踐無我」的——能夠融入共產主義中。而更重要的是佛教具有國際性，因此巨贊提醒毛澤東在處理佛教事務上必須小心謹慎，因為將會直接影響西藏及台灣的解放問題。此時，宗教人士尚可以跟中共討價還價，但這種互動關係卻隨著連續不斷的群眾運動而轉變為單向性的指導。

北京會議後，巨贊先後會見了北京市副市長張友漁和統戰部官員。他主催張友漁除消極地保護寺廟古蹟文物外，更要對佛教作積極的整理，才能收到穩定人心的實效。²⁷張氏則回應佛教團體應該成立一全國性組織以為政府與佛教界的橋樑，貫徹政府對佛教的政策，才能解決佛教當前的問題。巨贊遂據此而草議〈中華全國佛教整理委員會和籌備會的章程〉，並送呈統戰部核實。但統戰部認為組織全國性的佛教團體需要延攬很多人材，刻下尚未為時機，應留待政協會議後，由佛教代表根據〈共同綱領〉著手處理。²⁸巨贊惟有將組織團體一事暫時擱置。

1949年10月1日開國紀念日，喬木於天安門會見巨贊時指出，佛教對於東南亞各國有極大的關係，建議巨贊應該組織一協會以進行工作。統戰部對以喬木為代表的民政局的催促亦表示肯定，但一再表示礙於當時中共中央尚在考慮是否設立處理宗教事務的機構，而政協全國委員會

²⁷ 中共曾透過巨贊了解北京佛教界的情況，並於政協前頒布〈嚴禁毀壞寺廟古蹟文物的通告〉，以安撫人心。巨贊：〈一年來工作的自白〉，頁25。

²⁸ 巨贊：〈一年來工作的自白〉，頁23~25。

裡的宗教事務組尚未開始辦公，所以未有具體的方案去指導組織成立一佛教團體。²⁹

於此，成立全國性組織的必須性可謂不容置疑。但由於過去中國一直沒有類似的機關，因此，即或巨贊極之主動，又得多名黨中要員的支持甚至推動，要在建國前後立即付諸實行仍是不切實際的。統戰部的意見亦讓我們了解到中共內部在當時尚未有一套完善的宗教政策，對於各個宗教的運作亦有不一的理解及要求，所以產生不同的意見。然而，他們在成立全國性組織上是一致的。只是統戰部較深思熟慮，願意以較長的時間去部署，使組織具有更廣泛的認受性。

統戰部雖不贊同巨贊急進的提議，但這並不表示巨贊不被賞識。1949年夏，巨贊被中共邀請參與第一屆人民政協會議，成為兩名佛教界代表之一。³⁰對於入選為政協委員，巨贊亦深知箇中原委：

至於我和趙樸初兩人，作為佛教代表參加人民政協，並不單純的因為是佛教徒，而是由於過去對於民主運動多少有過一點貢獻的關係。可以說因為是民主人士所以纔被邀請為代表，又因為是佛教徒，所以纔被邀請為佛教界民主人士的代表。³¹

在京期間，巨贊經常與北京佛教界討論如何進行教務改革，整理來自238間寺廟的意見。³²政協閉幕後他繼續留在北京與政府商討改革方案。至1950年5月，透過全國委員會宗教事務組的多次座談會，巨贊修

²⁹ 巨贊：〈一年來工作的自白：續完〉，《現代佛學》第一卷第二期（1950年10月），頁20。

³⁰ 1949年6月21日的人民政協籌備會全體會議通過，參加人民政協的單位及代表名額中，宗教界佔七名，佛教原可派出三名代表，但因其中一人（呂秋逸居士）未能出席，故佛教界只有二人出席。巨贊曾經為佛教界代表一問題與統戰部長李維漢討論，表示佛教徒是為著信仰及國家的緣故而爭取參加人民政協的，又表示改革佛教是整頓寺廟及其中的僧尼主持，所以政協佛教代表亦應由出家僧尼為主。但最後中共邀請了居士身分的巨贊及趙樸初。

³¹ 巨贊：〈一年來工作的自白：續完〉，頁20。

³² 改革的意見大致可分為四點：一、徹底消滅封建與迷信；二、肅清潛伏在佛教界內的外道，及假借佛教名義，欺騙民眾的組織；三、僧伽集中從事生產工作；四、各寺廟產業皆為教產，聽中央運用。巨贊：〈一年來工作的自白：續完〉，頁20。

正了他曾上書毛澤東的〈改革佛教意見書〉，使之更符合當時政權的需要：

全國佛教信徒，對於新時代的降臨，新國家的成立，衷心的表示擁護與愛戴。我們不以佛教在我國歷史之久，信徒之眾，寺廟之多，以及和社會各方面關係的密切而自滿，自傲。相反地，我們認為過去的佛教，和封建主義結上了不解緣，而佛教徒的思想與行為，也大都是迷信落後的。因此我們竭誠擁護共同綱領，在政府領導之下，反帝國主義、反封建主義、反官僚資本主義，以求洗淨佛教界內到現在還存在著的寄生，懶惰，消極，退避等等足以妨礙社會發展的污點，恢復原始佛教實事求是的革命精神，使佛教成為新國家建設的一種力量。改革佛教的基本原則，擬定如次：

一、由於佛教受封建迷信的熏染甚深，改革之初，以反封建反迷信為主要工作。同時為保衛世界持久和平，及國家建設的勝利完成，故反帝國主義，反官僚資本主義。

二、從勞動生產徹底改革佛教的現行制度，使出家僧尼，老者有所養，少者有工作，以消滅寺院的地主資格，子孫私有制度，和迷信營業。

三、依據人民政協共同綱領第四十條之提示，用科學的歷史觀點，在理論方面，研究大乘教理，棄偽揚真以澄清思想；在行為方面，發揚菩薩行的積極精神，無我除執以實踐理論；在文物方面，保全資料，芟蕪去穢以整理典籍。³³

經過多個月來的商討及四次的修定，新意見書除更積極地表達佛教界對新政權的臣服及擁護，樂意配合政府的政策甚至以此為其教務取向，更淡化了佛教的群眾性，並刪去有助解放西藏、台灣、朝鮮、日本等各國的主張。隨著巨贊與趙樸初³⁴入選為政協委員，佛教團體對政府

³³ 巨贊：〈一年來工作的自白：續完〉，頁21～22。

³⁴ 趙樸初(1907-)與太虛、圓瑛、敬安和楊仁山，被視為宗教界愛國人士中，「承先啟後的代表性人物」，早在三十年代便參與發動抗日救亡運動，期間與共產黨往來甚殷，建立了密切的關係。

趙肄業於東吳大學，1936年開始參加抗日救亡活動，負責上海戰區難民收容工作，並動員參加抗日。1939年參加憲政促進會。1945年發起組織中國民主促進會。1949年與巨贊被邀參加全國政協第一屆會議。1949年後，先後出任華東軍政委員會民政部副部長，華東救災委員會副主任，中國作家協會理事，中國書法家協會副主任，中日友好協會副會長、

加強了信心，相信新政權不會以強硬的手段取締之，所以意見書不再以肯定佛教的存在價值為主旨，而是著重闡明佛教將如何珍視這個存在機會，在政府的指導下改革自身，發揮它的功能。而這個改革方案更進一步奠定了巨贊在教中的地位。

1950年6月18日，巨贊與陳銘樞、李濟深等與十多名第二屆政協委員於北京召開特別會議。巨贊藉此機會匯報他的最新意見書，供與會者討論。趙樸初指出該份意見書雖稱不上是佛教界全體的意見，但佛教應以基督教為學習對象，主動地改革教內本身的事務，而不被動地依賴政府的催促及支持。³⁵ 其他與會者都表示贊成，惟「佛教的情況素來散漫，而且分散在廣大的區域」，所以討論的核心隨之而轉為如何推動全國性的改革。會議最後決定成立「現代佛學社」，出版《現代佛學》月刊，由陳銘樞為社長，³⁶ 巨贊為主編。³⁷ 隨後因全國性的「中國佛教協會」於1953年成立，「現代佛學社」進行改造佛教思想大致完成，確立

顧問，中國佛教協會副會長兼祕書長、會長兼祕書長，民進中央常務理事、常委、副主席、名譽主席，參議委員會主任。是第二、三屆全國政協委員會，第四、五屆全國政協常務委員，第六至九屆全國政協副主席，是政協「歷朝元老」，亦是第一至五屆全國人大代表。劉建：〈近代宗教界的愛國主義傳統和抗日民族統一戰線〉，《當代宗教研究》（1995年8月），頁1~6；朱越利主編：《今日中國宗教》（北京：今日中國出版社，1994），頁231；陳兵編著：《新編佛教辭典》（北京：中國世界語出版社，1994），頁575。

³⁵ 趙樸初在會中說：「……基督教改革意見的修正情形……可以參考」；巨贊在自白書中則明言：〈基督教革新的辦法，乃是我們很好的榜樣〉。巨贊：〈一年來工作的自白：續完〉，頁22~24。

³⁶ 陳銘樞是擁有濃厚軍政背景的佛學者。陳生於晚清，曾在民國初期（1914-1915）到南京金陵刻經處佛學研究部學佛，與呂澂等同窗，師承歐陽漸，得以接觸當時流行的佛教改革思潮。其後又在保定軍官學校畢業，加入國民革命軍，一度擔任總政治部副主任、廣東省政府主席，是國民黨的要將，他更於1932年為代理國民黨政府行政院院長，但翌年與蔣介石決裂。在當時非此即彼的政治環境下，陳轉而傾向共產黨，參加在福州成立的「中華共和國人民革命政府」，並瞬即獲得重用，出任政府委員兼文化委員會主席。因著對佛學的研究，建國後順理成章地擔任《現代佛學》的發行人。參朱宗震等編：《陳銘樞回憶錄》（北京：中文史出版社，1997）；鄒林春等編：《中國近現代史大典》，下冊（北京：中共黨史出版社，1992），頁994；任濤等編：《中國人民政協辭典》（北京：中共中央黨校出版，1990），頁580；及張作耀等編：《中國歷史辭典》（北京：文化藝術出版社，1991），頁876。

³⁷ 巨贊：〈一年來工作的自白：續完〉，頁22~23。

了「佛教辯證唯物論」這新思維。³⁸ 1954年7月1日，與「中國佛教協會學習委員會」合併，從此取消社名，但仍然出版《現代佛學》至1964年底。

（二）《現代佛學》

不消三個月的籌備，第一期的《現代佛學》於1950年9月出版，發行全國，成為佛教的機關刊物。巨贊等一方面自知其代表性不足，但另一方面卻仍然肯定編輯著作班子「是社會上或佛教界有代表性的人物」。³⁹

《現代佛學》有別於一般的宗教刊物，它的主要目的是報道政府政令，協助鼓吹社會運動。透過在首都出版，更直接有效的「傳達政府的宗教政策，糾正佛教界內的錯誤思想，發真精神，以及反映全國佛教界的各種情形。」⁴⁰ 他們希望透過月刊的發行，促使佛教界人士與時代同步，明白當前的政治實況，甚至再進一步，團結全國佛教界力量以行動回應國家的種種呼籲。

以「學術化」為改革口號，《現代佛學》於創刊號確立以學理、歷史、文物、藝術為主要項目。但隨著時局的變化及受到政治干預，內容的平衡因而日漸失調。發行一年後，即1951年10月，巨贊提出「改進計劃」：一、多寫深入淺出、理論跟實際相結合的東西；二、增加學習資料，讓讀者對共產主義有進深的認識；三、以報道各地的政治運動消息為主。⁴¹ 目的是更有效地傳達政府政策，並透過報道北京、上海等主

³⁸ 陳銘樞和巨贊如何把馬列主義與佛教思想協調起來，將在下文「切合新社會的步伐」有詳細說明。

³⁹ 〈編者的話〉，《現代佛學》第一卷第一期（1950年9月），頁10。

⁴⁰ 巨贊：〈一年來工作的自白：續完〉，頁23；淨慈：〈《現代佛學》雜誌合訂本出版前言〉（1995）。

⁴¹ 〈編者的話〉，《現代佛教》第二卷第一期（1951年10月），頁27。

要城市的情況，使之成為各地的楷模，令各地爭相效法。⁴² 這種以政治為主導的情況在日後更嚴重。

每期的《現代佛學》可以分為三部分：「主題文章 / 論著」、「商討問題」及「各地佛教情況」。在創刊號的「主題文章」中有十分之四是論述佛教的教義或歷史研究的，其餘都是解釋佛教如何與社會主義協調並存，而「商討問題」一欄就更是全面地討論和解答寺院或佛教徒在實踐結合「佛、共」二者時所碰到的疑難，如「僧尼拋棄了家室產業出家，是否無產階級？」「一個擁有大量土地的寺廟，其代表人是否為地主？」等問題。但到了1953年的第一期，「主要文章」只有三分之一討論佛教內部思想；而到了1964年的第一期，六篇文章雖然有〈揚州鑿真大和尚紀念堂設計案〉、〈讀湯用彤先生《漢魏兩普南北朝佛教史》記〉和〈《名僧傳》及《名僧傳抄》（續完）〉三篇則重於藝術及歷史的文章，但在此之先的，則是以政治為主導的〈以勇猛精進的精神迎接一九六四年〉、〈第二屆全國人民代表大會第四次會議新聞公報〉和〈中國人民政治協商會議第三屆全國委員會第四次會議情況簡報和決議〉。

為合理化這個出版方針，他們用了不少的篇幅去游說讀者接納「佛教辯證唯物論」。因為對巨贊等人士來說，要動員佛教徒跟他們一致地認同新政權並不容易。一方面，在意識形態上，「出世」思想在中國佛教佔主導地位，而另一方面，在實際的情況裡，佛教在中國有悠長歷史，佛寺佛廟遍滿了中國各地，如何有效地將思想、理念、行動傳遞開去，發揮動員的作用，就更是他們的困難和目標了。

⁴² 如〈擁護《北京市寺廟管理暫行辦法》加強抗美援朝愛國運動〉、〈北京市佛教界抗美援朝委員會國慶節上毛主席書〉、巨贊：〈從參加上海郊區土改工作得到的一點認識〉、〈北京天津上海武漢佛教界反對非法的美製對日和約及舊金山會議聯合宣言〉、殷寬良：〈北京佛教界熱烈擁護政府嚴懲對美國間諜的正確措施〉、〈京市佛教界青年代表慧修書光明日報反對美帝國主義重新武裝日本〉、〈北京居士林暑期學習班總結〉、〈佛教徒與共產黨員如何相處〉全收在《現代佛學》第二卷第二期（1950年10月），頁3、6~9，19~22。

(三) 思想轉易與改造

甲、宗教與社會主義相適應

1982年初，李維漢提出了宗教與社會主義相適應的問題，同年10月胡喬木也提出了宗教與社會主義社會相協調。⁴³但早於此，宗教人士已著力研究兩者的關係，以便兩者可以互存。雖然佛教典籍眾多，廣博精深，要一一研究、全面處理並非易事，但一位讀者的新詩，亦可作為佛學的一個精簡撮要：

怎麼叫做「佛」？
自覺、覺他、覺行圓滿的人！
怎麼是「菩薩」？
精勤求覺道，慈悲救眾生！⁴⁴

這位名為「修忍」的讀者確實點出了佛教中的精義，但倘若抽空地以此為佛教或佛學的全部，則仍有很大的空間去談「成佛」和「行菩薩道」。事實上，中共及佛教界的「愛國人士」就利用了這個大原則去把「踐行佛法」與政治運動攙合起來。

《現代佛學》〈發刊詞〉開宗明義地指出，正確的佛學思想本來就是以「隨宜說法，實相常新，適時便巧」為宗旨的。但反觀現在中國的佛教，因長期停滯在封建階段，因而不能配合新政權的主導思想處甚多，這除表明佛教界的落伍外，更顯示出今日的佛教業已違背昔日如來「隨宜說法」的精神。因此佛教界必須改革，撥亂反正，還原本相。⁴⁵在此，

⁴³ 他們認為社會主義既是一種思想體系，又是一種社會制度。「從思想體系上來說，宗教是唯心主義而社會主義是唯物主義，二者不能適應，不能調和。但從社會制度來說，宗教是能夠也必須同社會主義相適應的，就是要求他們在政治上擁護社會主義制度，擁護共產黨的領導，而不能反對社會主義和共產黨領導；同時發揚宗教教義、教規和宗教道德中的某些積極作用，改變那些不利於社會主義制度，不利於人民生產、生活和身心健康的教規、教義。」而宗教亦必須「經過改革的過程，以適應社會主義社會。」朱越利編：《今日中國宗教》，頁67～71。

⁴⁴ 修忍：〈本來面目〉，《現代佛學》第一卷第四期（1950年12月），頁26～27。

⁴⁵ 陳銘樞：〈佛學底基本要義和研究它的方法與實踐它的規律〉，《現代佛學》第一卷第一期（1950年9月），頁4～10。

他們無疑是以傳統及正統為命，從而確立改革思想制度的理據，加強佛學的可變性。

而作為雜誌的社長兼發行人，陳銘樞在〈佛學底基本要義和研究它的方法與實踐它的規律〉中，首先區分「佛學」與「佛教」，指出佛學與佛教的分別，並要求讀者「以學為本以教為次」，企圖將中國佛教還原為佛學而脫離被人視為迷信的佛教。這對佛學知識分子來說本是正確無誤的，不過，如何定義「教」和「學」便是其中的關鍵。

陳銘樞指出，雖然宗教在現今的中國被視為迷信的符號，但真正的宗教卻並非迷信的婦孺道學，而是能夠對政治發揮巨大影響力的信仰。一般人容易把宗教內的「教」和「理」混淆，原因是只看重其表面的禮儀（教）而抹殺了她的真實性和背後的教義（理），這正正是直接妨礙信徒參與社會政治運動的原因。因為佛學的總論是在人群中實踐真理，若離開群眾就必定不能成事，「若能從實踐中認定這大路的方向，掌握了指針，即使不照經論說話也會正確的。」⁴⁶ 在群眾中生活，並協助群眾爭取她所需，即使欠缺理論支持也是正確無誤的。

陳氏認為佛學的基本要義之一是「隨應世間宏濟萬彙」，即佛法是要在世間實踐的真理，所以他反對信徒逃避現實。昔日因儒家已成為帝皇治學的「御用品」，致使其他學術思想未被重視，又因佛教本身亦淡於政治作用，而成為統治者中少數人的奢侈品，及被統治者利用的麻醉品。這種自私而消極的性質，使佛教在社會上缺乏影響力，甚至沒有存在的價值。所以，改革佛教的第一步，便是針對「逃避現實」的信徒作當頭棒喝，幫助他們脫離過去千餘年來封建社會政治帶來的弊病。陳氏甚至嚴厲地指斥說：「誰要逃避世間，誰就是佛法的叛徒」。⁴⁷

那麼在當今中國的形勢，學佛是甚麼的一回事？陳銘樞認為，「所謂明學的界義，是以適應於現代科學的規律性和唯物辯證法的認識論為主，而不是採取經論原本的論理方法」。佛學再不能教條主義地依書直

⁴⁶ 陳銘樞：〈佛學底基本要義和研究它的方法與實踐它的規律〉，頁4~10。

⁴⁷ 陳銘樞：〈佛學底基本要義和研究它的方法與實踐它的規律〉，頁7~8。

說，只有理論而沒有實踐。他認為單是「實踐」這一點，便已是跟唯物辯證論融會貫通的了。因為「整部佛法都屬佛菩薩回過頭來演出本身所走過的道路底事，就是一切說法都離不開實踐……可以說離實踐便無佛法可說。那末，與『實踐為求真理的標準』底規律有甚麼不同呢？」⁴⁸ 陳氏由此推論，佛家必須緊隨著時代的步伐而改變，融合於現今的思想洪流——辯證唯物論中，並參與社會整體改造，才能達致學行一致，繼而「學明而後教興」。

「佛教為說明人生從『感性』而『理性』進而達到『覺性』的實踐底理論……不過我覺得共產黨底階級的覺悟性，即屬覺性的範疇，最低限度亦是從理性達到覺性的邊緣」。⁴⁹ 陳氏認為，佛學與共產主義是性質相同的，它們都能提昇人的理性進到覺性。尤有進者，它們都是不變的真理，「真理是無名無相的，卻緣時代底種種名相而安立。」今日，真理以一個新的名字——馬列主義——出現，但它與佛學一樣是永恆的真理。⁵⁰ 真理不會因時代而變異。倘若僧尼發現昔日的真理行得通，但在今日卻行不通，這並非真理的問題，乃是因為實踐真理者離開甚至違背了時代的現實所致。⁵¹

職是之故，陳銘樞進一步歸納出，一個人同時作佛教徒和馬列主義者是沒有矛盾的，因為佛學只是解決人的生死問題，卻沒有對現實世界提出解決方案，處理生活上的問題；然而馬列主義卻提供了社會經濟政治法制等發展的理論和其問題之解決方法，亦惟有馬列主義才能徹底解決人類的問題。因此，兼具二者便可以解決整體的生活問題，又同時處理生死問題，使人生更圓滿。⁵² 所以，陳氏認為一個正信的佛教徒絕對可以同時作個馬列主義者而不會互相矛盾，甚至是十分順理成章的事；「凡是一個正知正見的佛教徒，同時絕無條件的是個百分之百的馬列主

⁴⁸ 陳銘樞：〈我的禪觀〉，《現代佛學》第一卷第八期（1951年4月），頁4。

⁴⁹ 陳銘樞：〈佛學底基本要義和研究它的方法與實踐它的規律〉，頁5。

⁵⁰ 陳銘樞：〈佛學底基本要義和研究它的方法與實踐它的規律〉，頁6~8。

⁵¹ 〈編者的話〉，《現代佛學》第一卷第一期（1950年9月），頁6。

⁵² 陳銘樞：〈佛學底基本要義和研究它的方法與實踐它的規律〉，頁10。

義者」，⁵³因為兩者都是真理。當前者具自覺性，願意實踐佛學，適應後者，便會發現這兩大真理是可以互相補充結合的。⁵⁴

巨贊亦同樣表示，若人用宗教來作為反抗政府的旗幟，就只反映出他的發展不足，仍持守著迷信的思想，這樣並不能帶來任何的勝利和前途。⁵⁵換言之，人必須把他所信仰的宗教放在社會中，並與當前的政治情況配合，才會帶來生機。

「隨宜說法，實相常新，適時便巧」，但巨贊與陳銘樞對馬列主義與佛學所作的整合，卻有不少問題。

乙、「今世」思想之鞏固

佛教最基本的教義是「空」(*sunya*)，並由此生出許多重要的教義。但佛教所講的「空」決非《舊約聖經》〈傳道書〉所講的空(傳-2)，亦非「一無所有」(*emptiness*)的空。要理解「空」，需要先認識「因緣和合」。

釋迦牟尼認為世界萬物都無它的本體，不過是由「因」(*hetu*)藉著「緣」(*pratyaya*)而生「果」。例如：蘋果種子是「因」，種入地中，藉著泥土、水分和陽光等外在「緣」，結合之後生出蘋果樹而結出果子，因此一個蘋果是由「因」藉著「緣」而生的。如再深入分析，種子、泥土、水分和陽光都有它成為種子、泥土、水分和陽光的因緣，如此一層層推進分析下去，便會發現一切事都只不過是藉著無數的因和無數的緣所組合而成，所以佛教強調：萬物無實體，只是一種「空」(*sunya*)的存在，會因著不同的因緣而流逝改變，所以主張人要「破執」，就是不要拘泥於所愛、所憎、所好、所惡，以免因妄想執著而起妄心。當人能夠

⁵³ 陳銘樞與「新哲學研究會籌備會」通訊時，在信中稱其個人是以新的哲學方法(辯證法唯物論)，去研究佛學的倡導者。〈法喜集〉，《現代佛學》第一卷第三期(1950年11月)，頁26。

⁵⁴ 陳銘樞：〈法喜集〉，頁26。

⁵⁵ 參巨贊：〈聽了艾思奇報告之後的一點感想〉，《現代佛學》第一卷第一期(1950年9月)，頁21。

超脫這些，死後就能離開六道輪迴，⁵⁶ 超脫生死，進入不生不死的涅槃境界。⁵⁷

不過正因為佛教主張看破事物的本相，⁵⁸ 撇除我執，就予人離開現實世界的感覺。二、三十年代以前，佛教各宗都主張透過出家去作修練，以離開人間去明白人間。又因好些人因仕途失意、家庭破碎而削髮入佛門，以致中國佛僧眾多、廟宇林立，但因為綱紀廢弛，而混亂非常。趙樸初更認為「從歷史上看佛教最興盛的時期，並不是僧侶最多的時代。僧侶過多的時代，無寧說是佛教衰退的時代」。⁵⁹ 直至太虛⁶⁰ 提出「人生佛教」、「在家修行」等革新理論，才使佛教呈嶄新局面，寺廟不再輕率地收新僧尼。從正面來說，「人生佛教」提高了佛教徒對社會的責任。太虛主張「官為好官」、「農為好農」、「商為好商」、「工為好工」，而不主張人人學佛就要去當和尚，因而確保了社會的現實結構完整。此外，他又主張佛教要「解決生活問題」重於「解決生死問題」，使佛教從「鬼的宗教」、「死人的宗教」轉回為「生人的宗教」，這都在修正了佛教的形象。⁶¹

⁵⁶ 六道輪迴是指：天道、人道、修羅道、畜生道、餓鬼道及地獄道。人死後處於那一道，視乎他生時的行為工作（佛教稱之為「業」）的善惡輕重而定。

⁵⁷ 此處只概略地簡介佛教主要思想和理論，較詳細而淺白的論述可參于凌波著：《向智識份子介紹佛教》（香港：佛教青年協會，1994），頁68~99；〈佛教的世界觀〉和〈佛教的人生觀〉兩部分，而「空」觀部分可參《向智識份子介紹佛教》第七章，〈空與苦〉；及龔天民著：〈佛教的空觀教義變化經過〉（上、下），《教牧分享》（1986年1月），頁6~9；及（1986年3月），頁6~8。

⁵⁸ 雖然「看破紅塵」能準確地表達佛家出世思想，但礙於此詞出於文學家而非出於佛家，故在此不用。

⁵⁹ 趙樸初：《佛教入門》（法藏館出版日文本），轉引自池田大作：「趙樸初——弘揚人間佛教的中國佛教協會會長」，《佛教文化》（1998年2月），頁8。

⁶⁰ 釋太虛（1889-1947），原名呂淦森，十六歲出家。1911年在廣州組織僧尼教育會，曾先後創辦中國佛教協進會、武昌佛學院、中國佛學會、中國宗教徒聯誼會、曾任中國佛教整理委員會主任、《佛教月報》及《覺社叢書》（後改為《海潮音》）總編輯等工作。他致力提倡教理革命、教制革命、教產革命，鼓吹佛教復興運動，並提倡人生佛教、人間佛教，主張把佛學的積極思想運用於現實社會。可謂近、當代佛教改革的鼻祖。巨贊亦曾是他的門生。而太虛對巨贊的影響將在第四部分討論。

⁶¹ 參楊曾文：〈太虛的人生佛教論〉；楊惠南：〈從「人生佛教」到「人間佛

但從另一角度來說，「現世」思想卻有其困難和缺失。首先，過度強調以「人類」為中心，這與佛教本身的泛生論立場不一致。到了陳銘樞和巨贊，他們提倡「現世法」，這明顯是受太虛的「人生佛教」影響。雖是承襲自大師的理論，卻陷入了獨斷「人類」是佛教中心的劫，因而輕易地與唯物主義相結合，一切以「人類」的幸福為出發點，並因身處的時代而陷入另一劫：「人類」就是信奉社會主義的中國人。

此外，陳銘樞又力圖「糾正」當時的空觀教義，他說：「佛子須知客觀的實在性」，⁶²他認為儘管一切事物都有生滅的過程，但「終不能否認客觀的存在真理」。而客觀真理有它的規律，人好應理解並掌握這個客觀規律，否則便會停滯落後，並產生主觀的成見。而主觀是與客觀對立的，佛子要勝過主觀，⁶³就要掌握兩者鬥爭的武器：客觀發展的規律，使主觀隨著它的發展而前進，便能把對立面消除，「也就是矛盾的統一」，「使主客觀對立的距離愈縮愈小」，「而這就是人生實踐的真諦」。⁶⁴而陳銘樞所指的客觀真理，是指中共的馬列主義唯物辯證論。一旦「客觀真理」被確立，佛子就不會抗拒佛學與馬列主義結合，而有了這個重要的理論基礎，建築其上的「今世法」便易於推行。巨贊配合陳銘樞的理論，呼籲佛教徒「不離偉大的菩薩行，通新理、入新俗、打破閉關瞎修不問政治與社會脫節的可悲可憫現象使面對著活生生的現實，匯入新中國建設的革命洪流中。」⁶⁵

教」；游祥洲：〈論太虛大師「人生佛教」理念的形成及其實際〉及賴永海：〈太虛大師與人生佛教〉全收在霍暉編：《太虛誕生一百周年國際會議論文集》（香港：法住出版社，1990），頁162～233。

⁶² 陳銘樞：〈世間相的認識和人生實踐的真諦〉，《現代佛學》第一卷第五期（1951年1月），頁3～6。

⁶³ 用佛學的術語，主觀是指「意識」，一種虛妄的想象，是因「我執」而產生出來的，會掩蓋人性中佛性的部分，把阿賴耶識和末那識也置之腦後。參于凌波：《向智識份子介紹佛教》，頁86～90。

⁶⁴ 陳銘樞：〈世間相的認識和人生實踐的真諦〉，頁6。

⁶⁵ 巨贊述，陳銘樞編：〈對《現代佛學》的新希望〉，《現代佛學》第一卷第十一期（1951年7月），頁3。

陳銘樞致力教導信眾在今世踐行佛道，彷彿是跟從太虛的改革思維，並無不妥，但實質上陳銘樞卻更進一步鞏固了佛教徒「今世」的思想，而淡化輪迴、涅槃等理論，消磨佛教中的「他世」觀。在巨贊和陳銘樞的詮釋下，「人生佛教」逐漸走向「佛教表面化」、「佛教政治化」和「佛教權謀化」。利用「人生佛教」去除佛教跟社會主義的矛盾及對立面，進而為鼓吹佛教徒參加各式各樣的社會運動取得了合理支持。

丙、從個人主義到集體主義

個人主義在社會主義下自然是被唾棄的，巨贊稱佛教有濃厚的「封建的個人主義」，是根源自數千年的封建制度而與之共生的，而這也是導致佛教僧尼暮氣沈沈的主要原因。與之相反的是共產黨提倡的集體主義，巨贊相信佛教徒必須學會放棄個人利益，重視社會整體的發展，才能令佛教本身有所改進。並且「釋迦牟尼從婆羅門教神權封建統治裡面發掘出了『人』，建立了人本主義而不是向個人主義的一面走，乃是向集體主義的一面走」。⁶⁶巨贊稱這是人類思想上的「早熟」，是佛教徒當效法的。

巨贊讓佛教徒轉向集體主義思想，目的是為「土地改革」鋪路，勸說佛寺中人放棄所擁有的土地和房屋，交予政府重新分配，使更多的人受惠。⁶⁷

不過即或如此，佛教人士卻從沒有擔心佛教會有消亡的一天，因為他們相信佛教的產生和別的宗教不同，「恩格斯所指的宗教只是指向西洋宗教而言，與佛教無關」；所以當共產主義完滿的社會建立之後，佛教不僅不會失去其存在的基礎，反而會隨著社會的發展而越益發揚，而彌勒佛便會在這個大同樂土出世，使佛法更加興盛。⁶⁸為迎接這一天，

⁶⁶ 巨贊：〈從個人主義到集體主義——論佛教革新運動中的困難問題〉，《現代佛學》第三期（1950年11月），頁18。

⁶⁷ 巨贊：〈從個人主義到集體主義——論佛教革新運動中的困難問題〉，頁18。

⁶⁸ 見〈問題商討〉，《現代佛學》第一卷第六期（1951年2月），頁29。雖然鑽研佛學者都認為佛學是一門學問而非宗教，但在社會現象及民間的情況而言，她以宗教的模式出現，更重要的是，政府也視之為宗教來處理。

佛教徒必須有思想準備，踏出第一步，將佛法與現今社會的主導思想結合。

丁、「心」的倒退

佛教認為心是一切經驗的基礎，它創造了快樂，也創造了痛苦，更創造了生與死。但心若受到外在因素、習氣的影響和制約，產生謀算計劃、欲求、操縱等思想情緒、不停地執著管別人的事，便是一低層次的「凡夫心」，⁶⁹佛性在其中被包得密不透風。相對「凡夫心」的是「覺醒心」，它是突破「凡夫心」的包裹，人因著開悟而變得「簡單自然、無瑕無垢的現前覺醒」。⁷⁰由此觀之，佛教界的革新，似乎是倒退，由「覺醒心」倒退回「凡夫心」而已，但諷刺的是，他們以為自己來了一次新的「覺醒」。

巨、陳二人巧妙地將馬列主義和佛學思想結合，不僅為日後《現代佛學》內容的性質鋪路，亦為日後由政府主導的中國佛教協會奠下基礎。他們早已經毫不懷疑地接納了馬、佛的互通性，但他們深知道大部分的佛教徒仍然對新政權感到憂慮、躊躇，因此致力推廣兩者的協調之餘，並指出佛教在政治上有所不能，有所限制，以釋去眾多佛教徒的疑團，游說他們接納這套理論。使佛教徒早日接受馬列主義與佛學毫無矛盾抵觸，且可以互相配搭、利己利他。

在往後的日子，隨著中國政局的轉變，他們亦越發以激烈的馬列主義為主導，調適佛教思想以配合中共的一切指示。而《現代佛學》就以此為主要工作。

⁶⁹ 據佛陀的道理，人人皆有佛性，所以凡夫心並非沒有佛性，只是沒有機會被開悟。參索甲仁波切著，鄭振煌譯：〈凡夫心與覺醒心〉，《張老師月刊》第233期（1996年7月），頁128～131。

⁷⁰ 索甲仁波切著，鄭振煌譯：〈凡夫心與覺醒心〉，頁128～131。

（四）抗美援朝愛國運動

「抗美援朝，保家衛國」是中共建國初期鞏固政權的「三大運動」之首項，⁷¹亦是1951年後統戰工作的頭號事務。宗教界亦緊隨著政治氣候轉變，而需要更全面地擁護中共中央的政策。

1950年6月25日，朝鮮爆發內戰，美國出兵介入戰事，並派遣第七艦隊進駐台灣海峽，而中共亦因應金日成在10月1日的邀請，在10月8日正式決定出兵朝鮮，派遣中國人民志願軍渡過鴨綠江，到朝鮮與美軍作戰。

韓戰爆發，使剛好立國一年的中共再度進入緊張局面，在百廢待舉之際，再度介入戰事，確實會嚴重耗損中國的資源；可是美國介入韓戰，對中共來說卻意味著以美國為首的帝國主義要傾覆剛起步的中共政權，而美軍進駐台灣海峽亦構成國民黨攻回大陸的危機。因此，中共即或在無可奈何、缺乏勝券之下，亦要出兵朝鮮，以擊退動搖其政權的勢力。⁷²不過從另一角度來看，這一場戰役卻有助中共重新組織社會，「抗美援朝，保家衛國」運動，形成一種戰爭時期的約束力，把全國上下迅速地組織起來，並把全國的注意力都集中在韓戰上。⁷³

甲、對佛教的影響

因著介入韓戰，中國全國上下有了新的政治目標，「抗美援朝保家衛國運動」全面地展開，佛教界當然也要積極地回應參與，以表現出實踐新思維、關懷現世，及保家衛國的決心。

⁷¹ 其餘兩項是「土地改革運動」和「鎮壓反革命」。

⁷² 周恩來表示，抗美援朝不只是道義上的責任，也是為自衛的必要性所決定的，因為「朝鮮如因被美帝國主義壓倒，我國東北就無法安定。」見〈國家政權的鞏固〉，《中華人民共和國國史全鑒》，頁17。

⁷³ 費正清認為中共加入韓戰，使全國受全面的控制和組織，其效用與抗日戰爭和國共內戰一樣。參氏著：《費正清論中國：中國新史》（台北：正中書局，1994），頁397~398。

中央人民政府內務部副部長兼社會司司長，人民政協全國委員會宗教事務組組長，宗教行政主管負責人陳其瓊，於1950年10月6日在雍和宮佛教祝願世界和平法會上講話，指導全國佛教如何回應當前的政治。總的來說，他指出佛教徒必須：一、堅決反帝反封建反官僚資本主義，尤其是要反美帝國主義；二、擁護政府一切政策法令，和一切非佛教徒團結合作；三、參加愛國發揚民主、反對侵略戰爭、保衛世界和平的運動；四、區分邪教道會門與真正佛教；五、提倡實行勞動生產。⁷⁴是次講話指導了佛教界日後所要走的愛國路線，具有重要的影響力。而《現代佛學》的編者對陳其瓊的講話十分支持，認為他肯定了佛教在中國的地位，「對於佛教及佛教徒亦不致發生懷疑與歧視，令佛教及佛教徒得到正當的待遇與保護」，更重要的是「如此詳明的講話，令各宗教人士得所依據，以資遵守及改進」，對這些領袖來說，是「實足為開國以來關於宗教的重要文獻」。⁷⁵

為回應抗美援朝帶來的問題，《現代佛學》亦在「問題商討」中特別討論抗美援朝與佛教徒的關係，如：「佛教徒對於抗美援朝應該採取何種態度？抗美援朝必須戰爭，而佛教戒殺，這怎能行？佛教主張忍辱，這與抗美援朝如何能配合呢？」

這實在對佛教徒造成高度困擾，「戒殺生」可謂佛教首項誡命。聖嚴對殺生的定義是：「不殺生戒的重心在不殺人，所以殺人是重罪，殺其他動物是輕罪」。⁷⁶昔日僧尼因為出家得以避免直接面對戰爭，但如今要「活在此世」，面對戰事，甚至要鼓勵自己的子女參加志願軍，在戰場上殺敵，這豈不是違反菩薩道、犯上重罪？

⁷⁴ 陳其瓊：〈十月六日在雍和宮佛教祝願世界和平法會上的講話〉，《現代佛學》第一卷第三期（1950年11月），頁3~7。

⁷⁵ 陳其瓊：〈十月六日在雍和宮佛教祝願世界和平法會上的講話（編者按）〉，頁3。

⁷⁶ 聖嚴法師著：〈殺生的定義和範圍是甚麼？〉，《學佛群疑》（香港：佛教青年協會，1995），頁21。

《現代佛學》編者巧妙地回應：「美帝國主義者確是破壞世界和平，危害人類安全的惡魔。釋迦牟尼降伏了天魔波旨及其徒眾纔能成佛，所以佛經上從沒有要我們向魔鬼低頭……抗美即是降魔，也是我們佛教徒應該發奮而起，全力以赴的。」⁷⁷ 至於殺生的問題，他們答道：「為自己口腹之慾，或其他自私自利的衝動而殺生害命，佛制戒律所不許，如果為了救護眾生，殺戒是可以開的……非但不違犯戒律，且生多功德。」⁷⁸ 原來同樣參與戰爭，但中國則是行菩薩道，而美國就是魔鬼的化身，故抗美援朝是發自慈悲的善行，佛教徒便好應當積極參與。

隨著戰事轉趨激烈及中共中央的指示，⁷⁹ 北京首先在11月召開「擁護第二屆世界保衛和平大會」，以回應周恩來在全國政協的報告：「抗美援朝，保衛和平」。天津市亦緊隨響應，而武漢、杭州等地亦召開了「反美帝侵略台灣朝鮮座談會」、又定立愛國公約、舉辦簽名會等等，單就武漢市舉行的簽名會，四日內就收集了三千多個名字。⁸⁰ 加上《現代佛學》的宣傳推動，抗美援朝便逐步成為各地佛教組織之當前要務，掀起了一輪熾熱的愛國運動。

例如寧波市為了表示對「抗美援朝運動」的響應，於1950年12月7日分別在三間寺廟召開「抗美援朝、保家衛國動員大會」，除通過〈寧波市佛教徒愛國公約〉，並得386名僧尼簽名支持外，又寫了兩封慰問信分別給朝鮮人民及中共赴朝的志願部隊，又籌得慰勞金233 000元，⁸¹ 以具體支持是次「聖戰」。

⁷⁷ 〈問題商討〉，《現代佛學》第一卷第三期（1950年11月），頁27。

⁷⁸ 〈問題商討〉，頁27。

⁷⁹ 在10月24日的全國政協第一屆常委會第十八次會議中，專題討論了抗美援朝問題，佛教及其他宗教界人士亦有出席。王邦左主編：《中國共產黨統一戰線史》，頁443。

⁸⁰ 〈各地佛教通訊〉，《現代佛學》第四期（1950年12月15日），頁30~35。

⁸¹ 當時一期《現代佛學》的售價為二千四百元，而在月刊內刊登一全頁廣告則需三十萬元；〈各地佛教通訊〉，頁30~35。

由於戰事的持續，1951年2月2日中共中央對抗美援朝愛國運動作進一步的指示，要求國內的愛國運動從三方面繼續加強：一、反對美國重新武裝日本；二、慰勞中國人民志願軍和朝鮮人民軍；三、發起訂立公約。⁸²對一般國人來說，第一項指示可能只限於口號和意識上的加強，但第二項和第三項則不發起也可以響應參與，而對一些「愛國組織」來說，就無疑是提供了可供依循的愛國內容，但從上文所見，各地佛教徒都已經回應了這一切要求。

隨著中共中央的指示，《現代佛學》在同年的4月15日（第一卷第八期）的「各地佛教通訊」一欄，記載北京、武漢、常州和南昌市的抗美援朝愛國運動。更在5月的第九期開始，另設題為「佛教界抗美援朝愛國運動專刊」的新專欄，至1952年11月（第二十七期）為止，⁸³以報道更多有關方面的情況。

從各項報告中可見，佛教界的反應並不遲緩溫和，相反乃是相當熱烈的。而為了協助各地佛教人士進一步參與抗美援朝，中國民主同盟總部文教委員會與民盟北京市支部文教委員會，便於1951年3月與佛教界人士舉行「佛教與愛國主義座談會」，並協助訂立「佛教徒在愛國主義運動中可能做的十項大事」：

1. 發動佛教徒簽名擁護和平公約；
2. 發動佛教徒參加今年（1951年）的「五一」大遊行；
3. 發動日本和西德佛教徒起來反對美帝重新武裝；
4. 發動佛教徒子弟參軍；

⁸² 中央指出美國在韓戰中雖然已經嘗到失敗的滋味，但仍然不斷掙扎，並在聯合國中誣告中國，故全國上下要繼續抵制美國。參〈中共中央關於進一步開展抗美援朝愛國運動的指示〉，收錄於《建國以來重要文獻選編》（第二冊），頁24～27。

⁸³ 然而專欄的取消，並不表示反美意識消滅，直至1964年最後一年發行《現代佛學》，反美仍然是月刊重要文章的內容，如：「毛主席就最近日本反美大示威發表談話——中國人民支持日本人民偉大的愛國鬥爭」、「全中國佛教徒支持巴拿馬人民反對美帝國主義的正義鬥爭」、「我國與各國佛教界同聲譴責美國飛機對老撾佛教所犯下的罪行」及「中華人民共和國政府關於支持剛果（利）人民反對美國侵略的聲明」等等，散見於該年《現代佛學》的第一至六期。

5. 組織僧尼救護隊去朝鮮工作；
6. 號召佛教徒加緊生產支援前線；
7. 參加慰問隊到前方慰勞軍隊工作；
8. 發動佛教徒做慰問袋、寫慰問信並捐助醫藥用品；
9. 爭取佛教界具代表性的人參加北京市佛教界抗美援朝委員會；
10. 表揚並鼓勵佛教徒勞模。⁸⁴

而經過中共中央統戰部的指示，及座談會進一步的「教導」，各地佛教徒亦紛紛表態回應：

- 北京：2月2日舉行「佛教界愛國示威遊行」；
- 武漢：訂立〈一九五一年八項公約〉；
- 杭州：比丘尼參加軍事幹校，鼓勵優秀青年僧尼繼續投考軍事幹校，組織僧尼救護隊；
- 常州、南昌：多名佛教徒參加軍校、舉行「三八」示威大遊行，反對美帝武裝日本；
- 安東：參與安東市在1月24日的「反對美帝武裝日本，愛國遊行示威大會」；
- 西安：2月25日與道教聯合舉行「抗美援朝反對美帝重新武裝日本愛國示威大遊行」、訂立四項愛國公約、製成《警告日本佛教民眾書》；
- 青海：2月20日西藏活佛班禪額爾得尼及千多名喇嘛，參與該省「反對美帝重新武裝日本示威大遊行」；
- 蘇州：3月18日，千多名僧尼居士與基督教及天主教人士聯合舉行抗美援朝，反對美帝重新武裝日本大遊行；
- 廈門：千多名佛教婦女參加「三八」婦女節慶祝，並同時舉行反對美帝重新武裝日本；

⁸⁴ 此十項要求是在「民主同盟總部，民盟京市支部，文教委員會邀請佛教界人士舉行『佛教與愛國主義』座談會」上所提出的，以推動佛教界人士的積極參與。〈北京市佛教界座談佛教與愛國主義〉，《現代佛學》第一卷第八期（1951年4月），頁32。

無錫：3月23日舉行反對美帝武裝日本，一百五十多人參加；
蘭州：3月13日舉行示威遊行，二十多個單位參加；⁸⁵

這一連串的群眾運動，表明了佛教界的明確立場，他們用行動去回應政府的呼籲，以此表達「愛國」情操：在示威遊行中高喊「中華人民共和國萬歲」、「毛主席萬歲」、「中國共產黨萬歲」等口號。⁸⁶但他們的情緒並未隨著遊行示威而得到紓緩，反之，全國佛教界更集資捐獻金錢、物資，甚至飛機大砲等武器。⁸⁷

在「抗美援朝保家衛國」之下，全國一致專注於美國此敵人之際，中共伺機進行連串鎮壓反革命運動。中共中央以確保「抗美援朝」、「土改」得以順利進行和恢復國民經濟為名，趁機徹底除去「國民黨殘餘勢力」、「鎮壓反革命分子、資本家」和「改造知識分子」。透過「鎮壓反革命運動」⁸⁸、「三反五反運動」⁸⁹和「知識分子思想改造」⁹⁰，殲滅

⁸⁵ 以上各地佛教界的回應，散見於《現代佛學》第一卷第六至第八期（1951年2月～4月）。

⁸⁶ 見〈遊行時的愛國情緒〉，《現代佛學》第一卷第八期（1951年4月），頁33。

⁸⁷ 據《現代佛學》第一卷第十一期（1951年7月）報道，佛教界為回應「抗美援朝總會」發出的捐獻號召，決定集資捐獻飛機，並名為「佛徒號」；而北京市的僧尼在回應是次號召下，亦透過「節約捐獻」，省下一千一百多萬元作捐獻之用；福建的石碼佛教徒即使尚未有任何組織，但亦參與捐獻飛機大砲運動。

⁸⁸ 1950年7月，政務院及最高人民法院發出《關於鎮壓反革命活動的指示》，以國民黨留在大陸上的軍政教人員、武裝反抗游擊隊及地主惡霸為鬥爭對象，透過群眾鬥爭和公審方式，對「反革命分子」展開激烈鬥爭。官方公佈在1949年10月至1950年10月，共搜捕13797名「特務」；但據估計約有二百萬人在這場運動中被判死刑。

⁸⁹ 1951年底：中共中央在全黨展開「反貪污、反浪費、反官僚」運動，以政府機關官員、黨內腐化幹部為對象。而「五反」是在1952年初，以資本企業家為攻擊目標，進行「反行賄、反偷稅漏稅、反偷工減料、反盜竊國家資材、反盜竊國家經濟情報」運動。中共中央指出，資本家借抗美援朝需要大量物資之際，趁機牟取暴利，又拉攏黨內幹部進行勾當，故需要嚴懲以打擊資產階級進攻。估計最後導致五百名資本家被判死刑，三萬多人被判徒刑。但政府則因而順利地取得各工廠的資本及控制權。

⁹⁰ 1951年9月，周恩來作了《關於知識分子的改造問題》報告，11月中共中央發出《關於在學校中進行思想改造和組織清理工作的指示》，1952年初政協又發出《關於展開各界人士思想改造的學習運動決定》，這樣，「思想改造」便由知識分子推展到各個階層中。在這運動中所有人必須學習馬列主義、毛澤東思想，並要認真地彼此批評與自我批評，參加抗美援朝、土地改革、鎮壓反革命和「三反五反」運動。參《中華人民共和國國史全

所有反對勢力和聲音，進一步令全國組織一體化。是次歷時兩年半的反革命鎮壓，上百萬的人因而受刑喪命，而群眾運動亦進一步激烈化。這敵我分明的環境，更促使人民紛紛表態擁護新政府，以求自保。

（五）土地改革

土地改革是中國共產黨新民主主義革命的基本內容，即以「無產階級領導農民深入地開展土地革命，堅持武裝鬥爭，以革命戰爭的形式奪取全國政權，消滅封建制度，推翻帝國主義。」⁹¹ 因此早在 1949 年前，共黨已在各個得勢之地逐步實行土改，解放當地農民。但當時的土地政策常有更改，1945 至 1948 年就以「減租減息」代替沒收地主土地，以建立良好印象。⁹² 但當中共取得政權後，便全面展開沒收土地政策，在兩年半內迫使全國徹底地實行土改。

正當抗美援朝，保家衛國運動正進行得如火如荼之際，中共中央同時落實推行在 1950 年 6 月所頒布的《中華人民共和國土地改革法》，展開大規模的土地改革運動。但若要說土地改革是中共對共產制度的實行，或是為了加強生產力、促進現代化的步伐，無寧說它是為中共鞏固政權的「第二大運動」——透過農業集體化，將政府力量伸入每個農戶，把農民生活政治化。

中共認為中國沿襲的封建制度極為不合理，因為地主的人口佔農村人數不足一成，但他們卻擁有超過七至八成的土地，是造成農村及國家貧窮的根源。劉少奇引用孫中山早年關於土地改革的口號：「平均地權」

鑒》（第一卷）；《中國統一戰線辭典》及邢福增、梁家麟著：《五十年代三自運動研究》（香港：建道神學院，1996），頁53～54。

⁹¹ 王植彬編：《中國革命與中國社會主義》（北京：中央編譯出版社，1994），頁149～150。

⁹² 毛澤東相信「在解放區實行減租減息政策，可使人民區別出「國共兩黨的優劣，使群眾堅決地援助我黨」見〈一九四六年解放區工作的方針〉，另參〈減租和生產是保衛解放區的兩件大事〉、〈在不同地區實施土地法的不同策略〉及〈新解放區土地改革要點〉，全收於《毛澤東選集》（第四卷），頁1070～1074、1068～1069、1172～1174及1178～1179。

和「耕者有其田」，去說明中國對改革舊制度的需要，以及農村市場對國家工業化進程，並人民民主政權的重要影響。

中共中央人民政府頒布的《中華人民共和國土地改革法》指出：「廢除地主階級封建剝削的土地所有制，實行農民的土地所有制，藉以解放農村生產力，發展農業生產，為新中國的工業化開辟道路」為目的；又以「依靠貧農、僱農，團結中農，中立富農，有步驟有分別地消滅封建剝削制度，發展農業生產」為土改的總路線和總政策。⁹³

土地改革法草案規定應該沒收和徵收的土地包括：（一）地主的土地；（二）祠堂、廟宇、寺院、教堂、學校和團體在農村中的土地及其他公地。⁹⁴

對佛教界來說，土地改革帶來的震撼遠遠超過抗美援朝運動。因為佛教界是中國最大的地主之一，佔有土地二十萬畝以上。⁹⁵ 大部分寺廟都擁有寺田廟田，住持會把田地外租，收取租金以維生。單就長沙市三十五個佛寺庵，每月就可收房地租金達大米四十石以上。⁹⁶ 這就正是中共的矛頭指向：不勞而獲的封建制度。

不論是要求寺廟減收農民田租，⁹⁷ 或直接沒收土地，都無疑是進一步縮減各宗教團體的活動範圍，壓制它們的傳播，削減其生存及活動空

⁹³ 編者：〈土地改革運動〉，《中華人民共和國國史全鑒》，頁18；劉少奇：〈關於土地改革問題的報告〉（1950年6月14日），同收於《中華人民共和國國史全鑒》，頁550~555。

⁹⁴ 其餘是工商業家在農村中的土地；及因從事其職業或因缺乏勞動力而出租的超過當地每人平均土地數百分之二百以上的土地和半地主式的富農出租的土地。劉少奇：〈關於土地改革問題的報告〉。

⁹⁵ 參Holmes Welch, *Buddhism under Mao*, 42-44。

⁹⁶ 《現代佛學》第一卷第五期（1951年1月），頁33~34。若按重量計，一百二十斤為一石。見《辭源》（三）（北京：商務印書館，1992），頁2232。

⁹⁷ 減租是沒收土地前一個較溫和的政策，在抗日戰爭及國共內戰時期都被運用。但減租對寺廟亦會造成難以估計的影響，例如在較偏遠的普陀山住持塵空，便因恐怕調高減租率會導致經營困難，便去信《現代佛學》查詢減租事宜，是否會由從前只收取租金的八成五，再減收至七成。事實上，普陀寺該年仍未收到應得的租金呢。《現代佛學》第一卷第四期（1950年12月），頁26~27。

間。但由於在抗美援朝的呼聲下，舉國有「團結力量抵抗外敵」的內聚力和仇外情緒，在一體感的感召下，較樂於遵行政府的指示。而另一方面佛教團體亦急欲回應，以表示與封建制度正式割裂，交還田地以免被扣上「大地主」帽子、被貧農鬥爭。如武漢市佛教界為了擁護土改政策，在1950年8月29、30，及9月3日先後召開了三次土改座談會，宣傳土改法令。共有182間寺廟派出二百五十名僧尼參與。⁹⁸

此外，土地法第三章「土地的分配」第十三條第五項規定：

「農村中的僧尼道士，教士及阿訇，有勞動力，願意從事農業生產而無其他職業維持生活者，應分給與農民同樣的一份土地和其他生產資料」。⁹⁹ 土地法讓宗教徒可以自給自足地維持生活，也迫使他們必須自給自足而不是繼續依賴善眾的供應。事實上，傳統的住寺僧尼並非完全不勞而獲的，他們亦需要下田耕作。唐代的百丈懷海禪師就開創了「一日不作、一日不食」的農禪作風，¹⁰⁰ 不過昔日農耕是他們生活的一部分，是修行或禪定的一種，但現在下田則幾乎是生活的全部，否則不能維持生計便會受「關門」的威脅。但要注意的是，僧尼僅在所分配得的土地上有使用權，而並非獲得土地的擁有權，否則便違反了社會主義的公有制，亦與中共中央收回土地的政策相抵觸。

由此觀之，土改表面上雖對教徒與非信教者一視同仁，但實質上卻嚴重地打擊了佛教的發展，致力將僧尼改造為奉公守法的平民。

尤有進者，因著土改的全面實行，各地紛紛出現徵收或借用寺廟的情況，加上抗美援朝愛國運動正熾熱地進行，借用寺廟作為軍事後勤支援地就更見廣泛。根據《現代佛學》所載，安東市的彌陀寺借出供「軍政需用」、長沙和川西等地為回應土改而相繼地把寺院叢林交出，「還

⁹⁸ 《現代佛學》第一卷第八期（1951年4月），頁32。

⁹⁹ 黃芝岡：〈論佛教徒與新政治〉，《現代佛學》第一卷第二期（1950年10月），頁10～11。

¹⁰⁰ 陳銘樞便是引這句話去敦促佛教徒把百丈的精神發揚光大。參氏著〈佛教徒當前任務與願望——為迎接五一國際勞動節而作〉，《現代佛學》第一卷第十期（1951年6月），頁35～36。

原」作農地之用。¹⁰¹雖然有部分寺院確實因擁有較多田地而出現半荒廢的情況，但把這些土地交還政府後，就不論日後僧尼加增多少亦不會獲得再配給。在惡性循環之下，部分規模較小的寺院便因地少僧尼少，而被迫停辦。韶關的南華寺便因經營困難，從解放前的二百名僧尼銳減至土改後的八人，雖然在1958年回升至九十八名，但亦較從前減少一倍多。¹⁰²而這大升大跌的情況，反映了好些僧尼因小寺院經營困難甚至被沒收，被迫遷移到仍能維生的大寺院去。

甲、《現代佛學》的角色

全國強制施行的土改，導致不少的僧侶要退出寺廟，讓寺廟還原為田地或改建為工廠，以抹除封建之惡號及回應政府的呼籲。由於土改對佛教造成重大影響，令不少僧尼信眾感到困擾，有鑑於此，《現代佛學》便再次發揮其調節思想及排難解紛的功用。

在第一期的《現代佛學》中，「問題商討」一欄就解答了回、佛兩教之間待遇不同的問題。有人問：「為何回教土地與佛教土地同係宗教團體的土地，但回教土地不動而佛教土地則要被徵收？」言下之意是質疑政策的公允性。《現代佛學》編委對此的回應是，按照政府土地改革法第三條，所有宗教的土地也會被徵收，但回教有其民族性和複雜性，不能一概而論。不過佛教徒若因此而抗拒土改，並不表示他們敢於據理力爭，而是「思想沒有搞通」，「不能追隨現時代通行下的大法」，也就是思想錯誤了。在往後的日子，《現代佛學》經常刊登各地佛寺的「自我批評」、「坦白承認過去的錯誤」，指昔日怎樣與封建主義結連，不事生產，荒廢田產，今日又如何明白新時代新思維，願意交出「荒廢」的田地，擁護中央的土改政策，讓更多貧農可以耕者有其田，服務大眾等云云。¹⁰³這些公式化的自我批評，取代了昔日真實具體的問題討論。

¹⁰¹ 《現代佛學》第一卷第五期（1951年1月），頁33~35。

¹⁰² 《現代佛學》（1958年8月號），頁31。由1953年1月起，《現代佛學》以此代替第x卷第x期。

¹⁰³ 這是他們在《現代佛學》中的「自我批判格式」。此外有些代表更會一一列明該寺院從前所擁有的叢林田產和僧尼數目，及經過土改整肅後的田產僧尼數目。散見該刊第五期及以後，其中以第五期及第七期長沙及湖南的報告最為詳盡。

1954年底，《現代佛學》中「編者的話」對過去數年的工作作一總結。它將過去五十二期《現代佛教》分為三個階段：第一個階段是1950年9月創刊至1953年5月，第二個階段是1953年6月至1954年6月，第三個階段是1954年7月至12月。他們認為第一個階段一切都在摸索之中，內容欠缺重心，而且「理論文字有時發生偏差，消息報道也有審核不嚴、取材不慎的毛病。」第二個階段因在中國佛教協會成立之後，一切工作都以她的宗旨和決議為依據，內容上有了重心和方向，「理論文字和消息報道都比第一個階段進步了。」第三個階段是在隸屬於中國佛教會協會委員會的情況下出版的，此時期的工作「大的錯誤不曾發生，但工作上的缺點還是難免的。」¹⁰⁴

甚麼是「報道不嚴，取材不慎」呢？跟日後的《現代佛學》比較可以發現，這是指「問題商討」和「讀者園地」。在這兩個專欄中，經常有不明白國家政策的僧尼去信查詢，有些更會投訴遭受欺壓——這直接影響了政府在其他僧尼心目中的形象，有礙於國家的團結和穩定。因此在佛教學習委員會接續主編工作後，便取消了這兩個專欄。

1952年底，全國基本上完成了土地改革，政府公布除了西藏及台灣兩地因尚未解放而未能實行土改外，全國的三億農民都得到了土地及生產資料。而農民擁有土地愈多，即佛教被沒收的土地和失去的糧食愈多。在政府重新分配後，長沙一間叢林的僧尼每人分到三石二斗穀田，有的叢林則分到五石穀田，有位在小廟的殘廢老僧分到十二石穀田。¹⁰⁵我們不能否認當時確實有些寺廟擁有過多田地，不過政府實施的全國土改，直接干預宗教團體內部的資源運用，便意味著宗教團體進一步失去其自主性。

¹⁰⁴ 〈編者的話〉，《現代佛學》總52期（1954年12月），頁30。

¹⁰⁵ 這是長沙縣一個叢林和一間小廟的例子，解放後叢林餘下六人，小廟則只餘下那位殘廢的老僧。《現代佛學》第一卷第七期（1951年3月），頁34。

（六）僧尼還俗、加入生產

寺田廟田被沒收是鄉間佛教遇到的打擊，而居於城市的僧尼則面對另一種沉重壓力：全面投入工廠生產。

僧尼還俗、加入生產，是土改帶來的另一嚴重問題。鄉間的佛寺遭沒收田地，而在市區的佛寺因無地可被政府沒收，所以他們便需要把寺廟改變用途，如改建為工廠、借讓給政府作軍事或公務用途等，以對整體人民有更具體之貢獻，否則她們整座寺廟便會被充公。

為了爭取在社會上的空間，巨贊組織北京佛教徒於1950年自行籌辦輕工業「大雄麻袋廠」，並於1951年3月正式開工，以改變寺廟用途，實踐「自給自足」。¹⁰⁶

要在短時期內籌辦工廠，除考慮投資金額和利潤外，還得考慮該工業是否易於學習，使僧尼可以早日成為熟手技工，而生產麻袋就符合了以上各項要求。大雄麻袋廠開設以後，北京市內仿效者有十四、五，而其他郊縣地區亦爭相學習，「舉辦麻織副業生產」，「節約人力浪費和補救人多田少的缺點」，¹⁰⁷以農地的不敷。如川西（即四川）佛教工作改進委員會便組織當地僧尼從事織布業；而涪陵縣佛教徒工作委員會更在1950年10月創辦「佛教徒勞資生產合作社」，從事織布、搖麵、打草鞋葛線及製造肥皂等手工業。¹⁰⁸

不過，在各地佛寺開建工廠並非完全順利。從《現代佛學》的「通訊」一欄可見，好些佛寺的舊住持或僧尼實際上並不贊同開辦工廠，如前文提及的長沙和川西即是。¹⁰⁹而大雄麻袋廠一開始就遇上經濟困難，

¹⁰⁶ 大雄麻袋廠並非如Holmes Welch所言，由北京佛教徒組辦而成，正確來說，它是由巨贊所開設的。參朱越利編：《今日中國宗教》，頁222。

¹⁰⁷ 以寧波市育王寺為例，內有僧眾132人，但只得十一人具體力參加農業部，該寺寺務委員會便想到開辦麻袋廠，使三十九個年齡由四十至六十歲以上的僧尼入生產。《現代佛學》（1953年4月號），頁13～14。

¹⁰⁸ 《現代佛學》第一卷第五期（1951年1月），頁35。

¹⁰⁹ 川西的工作報告書就匯報了「少數籌委不大很認真，這大約他們以為自己年歲大不甚需要的原故罷」；他們抨擊這些僧尼是「地主惡霸，被人民群眾清算鬥爭的封建迷信

開業首季便因計劃不周而虧損達二千六百餘萬。¹¹⁰其中不少青年佛眾則更因「學習」而「覺悟」過來，還俗為勤務員，甚或加入軍隊，以更徹底的「脫離封建迷信生活」，因而進一步減少了生產力。¹¹¹

雖然遇到人事上和經濟上的障礙，但此時的佛教領導層更清楚一件事：停止改革必會遭受外間的非議和清算，而更重要的是，改革佛教原就是他們一直的理想。不過，從前只是冀盼把「寺廟家族化」及「私傳產制」等問題改掉，卻沒料到要徹底地把土地交還政府。因此，佛教「前進」人士在寺廟運用上的改革理想，亦告吹了，取而代之的是政府帶來更全面、更徹底的改革。

綜觀政治運動帶來的效應，因抗美援朝遊行示威、為自給自足而下田耕作、在工廠整天工作，僧尼的時間都被剝削掉以全面地投入政府各項呼籲，雖然他們說「白天生產，晚間修學，曾無間斷」、「暮朝修持功課仍不斷，常年例辦之香火道場，仍有小規模之舉行」，¹¹²但他們可以專心靜修學道，為人辦理宗教儀節的機會都減至最低，甚至完全沒有了。

（七）中國佛教協會之組成

《現代佛學》兩年來的推動，使佛教界釐清了與馬列主義的關係，確立了新的世界觀，建立了與中共政權協調的基礎。

分子」。《現代佛學》第一卷第五期，頁34～35。

¹¹⁰ 參〈大雄麻袋廠一九五一年上期總結報告〉，《現代佛學》第一卷第十二期（1991年8月），頁33，及〈大雄麻袋廠一九五一年下期總結報告〉，《現代佛學》第一卷第五期（1992年1月），頁14～15。

¹¹¹ 戒圓：〈湖南佛教新生的輪廓〉，《現代佛學》（第一卷第十二期，1951年8月），頁32。其實在處理僧尼還俗的事上，中共是十分尷尬的，若還俗的僧尼眾多，只是表明「宗教信仰自由政策」沒有落實執行，雖有部分幹部以行政命令甚至粗暴的手法強迫僧尼還俗，但這種急進的做法與建國初期的統戰方向相違背，是中共中央不贊同的。所以僧尼還俗並非如一般人所想，會被中共大肆宣傳。

¹¹² 見湖南及安東的工作報告，《現代佛學》第一卷第十二期（1951年8月），頁32及第一卷第七期（1951年3月），頁35。

「現代佛學社」帶動了各地佛教徒參與政治，亦透過雜誌推行「政教合一」思想，然而它的代表性仍然有限，抑且政府呼籲各宗教界成立自治組織，因此在政治力量推動之下，另一更具代表意義的組織——中國佛教協會——「自發」而成。目的是團結教內各宗派人士，及便於下達政府各項指示，工作性質與「現代佛學社」基本相同。

1952年11月4日至5日，中國佛教協會發起人會議在北京舉行。虛雲、喜饒嘉措、巨贊、陳銘樞、趙樸初、周叔迦等發起人，在會議中通過了《中國佛教協會發起書》，並決定由趙樸初、柳霞·土登塔巴、丹巴日杰、巨贊、周叔迦、郭朋、李一平組成中國佛協籌備處，由趙樸初擔任籌備處主任。

會前，中共中央統一戰線工作部部長李維漢接見招待各人，並對中國佛教協會的成立表示支持：

三年來全國各項偉大的人民運動都獲得了輝煌的成就，各地佛教人士也多參加了運動，在佛教界初步劃清了敵我界線，這是很好的現象。值此中國佛教協會發起之際，希望愛國的佛教徒團結起來，繼續劃清敵我界線，與全國人民結成牢固的統一戰線，協助人民政府貫徹宗教信仰自由的政策，為建設祖國與保衛世界和平而努力。¹¹³

各發起人在「中國佛教協會發起書」中除表示同意李維漢的意見外，更肯定解放對佛教造成的積極作用。他們相信新中國的成立，無疑是佛教滌瑕蕩垢的好機會，因為國家清除了佛教內的一些反動力量，又使他們脫離封建經濟結構，並可以積極參與社會改造，投身在抗美援朝的大洪流中。在宗教信仰自由政策之下，各民族都可以享有信仰佛教的自由。¹¹⁴ 經過三年，他們認為已經到了合適的時候，去建立一個以連繫全國佛教組織為目標的團體，以更有效地管理全國佛教事務。所以，在「團結佛教徒在人民政府領導下參加愛護祖國、保衛世界和平的運動，

¹¹³ 〈發起組織中國佛教協會〉，參國務院宗教事務局政策法規司編：《中國宗教團體資料》（第一輯）（北京：中國社會出版社，1993），頁3~4。

¹¹⁴ 〈中國佛教協會發起書〉，《中國宗教團體資料》，頁5~6。

協助政府貫徹宗教信仰自由政策，並與各地佛教徒聯繫協進弘法利生事業」¹¹⁵ 這大前提下，中國佛教協會就在1953年正式誕生。

在這個大時代中，宗教徒已經把國家立場置於其團體之上，團體本身應有的立場、方向和超然的世界觀已被淡化甚至取代，國家成為首要的效忠對象。從佛教協會的發起書來看，佛教領袖已經不能把持昔日對教內的改革理想。在紅色政權下，一切改革都被黨國的需要和要求遮蓋，再沒有宗教理想可言。巨贊早在三十年代已經參與共產黨的地下革命工作，1940年已經開始鼓吹抗戰與佛教革新運動，以爭取生存空間，並企圖利用新政權新環境去徹底改革佛教，他對政權的認受性自是極高的，但其他僧伽居士也持同樣的態度！從中可見，隨著中共政策的日益「左」傾，佛教思想及制度的調節和讓步，已超越他們所能控制及預計的範圍，因為佛教的改革，再也不是佛教團體的內部事宜，而是與整個時代扣緊，像其他事務一樣被政府管轄。身處當時洪流中的每一個人，都不能避免地被吞噬，失去應有的思考辨別能力，只能以一套既定的模式去運作。

雖然新中國的成立，使各個宗教都受到一定程度上的打擊，不過，從另一個角度來看，她們卻又同時享受到前所未有的助力。在佛教團體中，因著政府對宗教事務的介入，使到一些非正統的組織，如一貫道、九宮道得以剷除。他們認為這是「完全正確，完全必要而且大快人心的一個措施」。¹¹⁶ 政府承認的正統宗教團體則可以在新的政治環境下繼續生存。政府與宗教組織互惠互利，彼此互取所需。政府的統戰手段把有潛質的生產勞動力發掘了出來，加以控制及運用；宗教團體雖然要放棄一貫持守的理念，但卻可以換來合法的地位，在中國土地上繼續生存，並且能夠透過政治力量去整頓教內的問題，無疑是各有所得。從上文李維漢及中國佛教協會發起人的言論更可見，當時大家確實相信唯物主義

¹¹⁵ 〈中國佛教協會發起書〉，《中國宗教團體資料》，頁5~6。

¹¹⁶ 丁文鶴：〈「真正佛教」和「旁門左道」的分別在那裡？〉，《現代佛學》第一卷第九期（1951年5月），頁3。

與宗教是絕對可以共生的，只要大家把目標放在建設國家便可。宗教要講政治、與社會主義相適應，絕非今日才發生的事情。

四、結語

（一）紅旗下的佛教

佛教界主張革新，無可否認是得到新政府的推動和協助，不過佛教內部提倡改革的呼聲卻早在二十世紀初已見端倪。

當代佛教界極受人尊崇，影響至今，被稱為「佛教先知型人物」的太虛和尚（1890～1947），就曾率先提倡改革佛教。太虛因出生於清末，感受中華民族的悲苦，曾言道：「我生不辰罹百憂，哀憤所激多愆尤」、「況今國土遭殘破，戮辱民胞血淚流！舉世魔焰互煎迫，紛紛災禍增煩愁。」¹¹⁷ 後經友人華山借閱有關中國變法圖強的讀物，包括康有為的《大同書》、梁啟超的《新民說》、譚嗣同的《仁書》等後，便受這些新思潮「激發以佛學入世救人救世為弘願」。當他讀過孫中山的「三民主義」後，更認為「中國政治革命後，中國的佛學，亦須經過革命」。這些都奠定了他改革佛教的決心。¹¹⁸ 1929年太虛撰寫了《我的佛教改革略史》，提出「革除、革改、建設」三項改革要略，其主要內容如下：

最根本者，為革命僧團能有健全的組織。其宗旨為：

- 一、革除：甲、君相利用神道設教的迷信；乙、家族化剝派法源的私傳產制。
- 二、革改：甲、遯隱改精進修習，化導社會；乙、度死奉事鬼神，改資生服務人群。

¹¹⁷ 〈太虛自傳〉，《太虛大師全書二十九冊》，頁165，轉引自冉雲華：〈太虛大師與中國佛教現代化〉，收霍韜晦編：《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，頁2～15。

¹¹⁸ 《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，頁5。

三、建設：甲、依三民主義文化，建由人而菩薩的人生佛教；乙、以人生佛教，建中國僧寺制；丙、收新化成中國大乘人生的信眾制；丁、以人生佛教、成十善風化的國俗及人世。¹¹⁹

從「建設」一項中，太虛定立「依三民主義」去改革佛教，可以肯定國民革命對他的重大影響。這種因應國家環境而主張教理要與當時流行政治思想結合的方略，成為了日後佛教人士的改革模式；而「人生佛教」要以「適應現代之文化，故當以人類為中心」¹²⁰為大前提，就更成為改革的思想指導了。

抗日戰爭時，不少愛國僧伽居士便因救國救亡心切而組織抗日團體，處境關懷的壓倒性迫使他們以行動踐行菩薩道。圓瑛、太虛、趙樸初、陳銘樞和巨贊等，都曾參與抗日組織，力拒日本侵華。圓瑛更早在1931年的「九一八事變」就投身抗日救亡運動，¹²¹並在其間認識共黨，親身體會國共兩黨的分野，而奠定了日後全然擁抱共產黨的基礎。他們相信共產黨是當時唯一可以救國救亡的良方。另一方面，他們亦對佛學淪為民間宗教而痛心，盼望趁著社會整體變遷之時，更新佛教，使這種轉易具有理據。

由此可見，佛教從組織、財產和學理上進行革新，遠早於中共得勢，甚至是在建黨之前。不過，這種革新思維卻受不同社會政治環境影響而有所改變，亦必須按政治氣候所提供的空間而調節。是故在二十年間，佛教改革由太虛的「依三民主義」，而轉由他的學生，巨贊的「結合唯物主義」所取代。¹²²

¹¹⁹ 全文見《太虛大師全書》第二十九冊，頁67~121；《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，頁11。

¹²⁰ 〈人生的佛學〉，《太虛大師全書》第三冊，頁208~209；《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，頁11。

¹²¹ 參劉建：〈近代宗教界的愛國主義傳統和抗日民族統一戰線〉，《當代宗教研究》第3期（1995年8月），頁1~6。

¹²² 巨贊因同樣有感於佛教寺廟的混亂，主張改革佛教而受到太虛的賞識。雖然巨贊說他並沒有正式出家拜太虛為師，但他卻跟隨太虛到廈門閩南佛學院學佛數月，有師徒關係，而此時太虛正教授其著《建設現代中國僧制大綱》，時為1930年，所以巨贊受到太虛

不過，改革思想並未得到所有佛教人士認可，江浙等地的叢林和居士便曾擁護圓瑛反對太虛的革新方案，令佛教未能在1930年間落實改革。直至1949年後，佛教在巨贊和陳銘樞等居士推動下，加上政府的支持，才得以進行革新。巨贊和陳銘樞都認為宗教與社會有密切關係，要改革佛教，必須具備良好的社會政治環境，否則改革只會落空。他們對中國佛教的分析，與政治形勢的關係，正印證了鄒讜對二十世紀初期，中國社會革命與全能主義政治的共同歷史淵源與內在關係之分析。¹²³

鄒讜指出，社會革命是克服全面危機的方案，而全能主義政治是應付全面危機的一種對策。二十世紀初，中國在軍閥混戰中解體，社會的各個領域之傳統制度都在崩潰，日常生活湧現的各種問題都不能以傳統的方法和常規解決。不少仁人志士就認為只有在社會革命後，才能從根本上解決整個國家、整個社會和其中各個領域的問題，改造每一個階層。所以社會革命一開始就蘊含著全能主義這政治因素。而全能主義是指「政治機構的權力可以隨時無限制地侵入和控制社會每一個階層和每一個領域的指導思想，『全能主義政治』指的是以這個指導思想為基礎的政治社會。」¹²⁴

中共建國前，部分佛教人士如太虛等冀盼改革佛教，除去其中積習的迷信思想、重申學理和重整教內和寺廟組織，但因反對力量而未能竟功。建國後，整個形勢被全面扭轉，改革在全國各地實行。這全賴1949年後的全能主義政府，介入社會的各階層，迫使佛教必須按照中共中央的指導思想而改革變新，因而鎮壓了一切反對的聲音，提供了必須改革的環境，亦滿足了部分改革派的意欲，並使他們相信政府帶來社會整體又根本的改變，便是佛教的新希望。

的影響是不容置疑的。而巨贊要表示自己與太虛有緊密關係，又否認是太虛正式的門徒，可見他既要攏絡支持太虛一派的人，又要向中共表明他是獨立於太虛的。參巨贊：〈一年來的工作自白〉；《法燈》編輯部編：〈太虛大師簡譜〉，《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，頁489～490。

¹²³ 鄒讜：《二十世紀中國政治》（香港：牛津大學出版社，1994），頁3～4。

¹²⁴ 鄒讜：《二十世紀中國政治》，頁3～4。

對於一些知識分子來說，佛理是一門人生學問多於是一種宗教，但佛教在中國淪為民間宗教卻是鐵一般的事實，所以當中共要打擊封建迷信時，巨贊便承接太虛的教導，強化佛學與佛教的分別，主張以學術化、學理化去改革佛教，以去除迷信色彩。從太虛的改革思維可見，這是打從清末民初以來，佛教徒自身的反省。他們師徒既相同又相異之處，是巨贊在強化佛學的學術性過程中，亦強化了馬列主義與佛學的關係。

巨贊認為佛教在中國流傳的過程中摻雜過多的迷信，已經與真正的佛學背道而馳，南轅北轍。而社會的混亂動盪就更令「佛寺零亂、僧尼龐雜、戒律清規廢弛」，巨贊認為改革佛教「應配合時代、重訂合理的辦法」，¹²⁵ 但與太虛不同的，是他深信這些「都是社會問題而不是佛教本身的問題」，¹²⁶ 太虛的改革之所以未能竟功，正是因為受時代限制，當時社會經濟基礎未變，佛教與之牢固地結合在一起，任何對佛教的改造都只是主觀願望與唯心的想法，是不能成功的。但當社會問題得以糾正掃除，佛教的內部問題也會自然地得到解決，所以當務之急是協助政府解決社會上的種種垢病。

是故陳銘樞和巨贊從不諱言要以馬列唯物主義去論佛論禪宗，因為中國共產黨當家意味社會得以整體地翻身，而社會整體有所改善，宗教才有改革的空間。況且佛學在中土一直都因時制宜，兼容中國既有或當代流行之思想哲學而立，那麼在五十年代，與馬列主義結合就是最合理的改革進路了。

不過，隨著韓戰爆發，中國政治氣候的變化加速。面對美帝侵略、政權受動搖的危機，中共全面實施鞏固政權運動，除發動抗美援朝運動，亦全面落實土地改革，展開鎮壓反革命運動，推行三反五反和思想改造，使國內政治氣氛日益緊張。韓戰的爆發無疑超越了黨國的控制，但出兵介入韓戰卻強化了中共對全國各階層的全面性管治。

¹²⁵ 巨贊：〈一年來工作的自白〉。

¹²⁶ 巨贊：〈從個人主義到集體主義——論佛教革新運動中的困難問題〉，《現代佛學》第三期（1950年11月），頁15～19。

宏觀歷史亦暴露了宗教團體在紅色政權下的圍限。佛教雖然與帝國主義無甚關係，但因著抗美援朝而激化的土改，卻進一步削減佛教的人力及資源，寺廟組織和財產亦不得不按照政府的指示重新安排，僧尼則必須支持抗美援朝運動，全面投入生產勞動，參與各地的思想改造學習班，以劃清與封建主義的界線，具體表明愛國立場。

隨著全能政治的滲入，僧尼的生活方式、時間運用和思想模式，組織的結構和財政運作都被一一干預，改革變相成為沒有底線的讓步，而原屬教內的事務卻被渲染為與全國利益有關，要在政府的管轄下調適，以符合中央的思想。

這種政教不分，利用政治力量去改造宗教的方法，所造成的悲劇是使宗教淪為政府的傀儡。事實上，中共也從不吝嗇地展示宗教是其統戰的手段，是鞏固其政權的工具之一。因著全能政治的關係，宗教成為政治權力的附庸，用作合理化中共的政權。而宗教人士除了作政權的喉舌，宣傳各種政治運動外，就再沒有自己的立場，也凍結了任何分析批判能力。

1955年5月召開的漢民族地區佛教工作會議指出：

五年來，各地對漢民族地區的佛教徒進行了愛國主義教育，團結佛教界的中上層的代表人物，組織了下層僧尼加入勞動生產，並培養了一些佛教中的積極愛國分子等等。作為佛教長期依靠的社會基礎的封建地主階級已被消滅，佛教寺院的封建剝削制度已大都廢除，多數有勞動能力的僧尼已從消極寄生生活走向勞動生產。隱藏在佛教內部的反革命分子已經受到了嚴重打擊。僧尼數字估計從解放前30萬左右，銳減至現在的10萬左右。¹²⁷

可見佛教人士因應政治形勢而作的自我調整，受到官方大力嘉許。但正因為佛教徒都被迫成為中共定義的「好人民」，因此，他們需要積

¹²⁷ 北京社會主義學院編：《中國共產黨統一戰線史》（社會主義時期），頁112。有關解放前的僧尼及寺廟的數字，當時的中央人民政府內務部副部長、社會司司長及人民政協全國委員會宗教事務組組長陳其瑗認為：「……全國寺院有二十萬到三十萬所，僧尼只有五十到六十萬……」見氏著：〈十月六日在雍和宮佛教祝願世界和平法會上的講話〉，《現代佛學》第一卷第三期（1950年11月），頁6。

極投身各式各樣的政治運動，並全面加入工廠生產，耕種田地。這樣，僧尼已經沒有任何時間修行，到「見性堂」成為老弱廢疾僧尼的專利，¹²⁸而小寺院更不能再收僧伽，佛教徒人數因而「自然」銳減。

（二）反帝與反封建——基督教與佛教的比較

在反帝國主義、反封建主義的大前提之下，基督徒和佛教徒都面臨被鬥爭的危機。但韓戰的爆發卻使基督教頓入極度窘境。由於是西方帝國國家傳入的宗教，基督教成為了中共的矛頭指向，黨國恐怕基督教不僅窒礙了中共的意識形態，更擔心美帝會以中國國內的基督教團體作為顛覆中共的對立政治力量。不過，從黨中央分別在 1950 年 8 月、1951 年 2 月及 3 月所發出的指示來看，¹²⁹中共初期是以統戰手法去聯繫及團結基督教內人士，加入抗美援朝行列的，尚未敕令要全面取締或消滅國內的基督教組織，或進行群眾性的反宗教運動，而是在教內進行種種愛國教育，要求教會透過自治自養自傳去擺脫與帝國主義的任何關連，因為美帝國主義絕對是中共的頭號敵人，是舉國的主要矛盾。「三自」亦因政府的介入而走反帝愛國的政治路線，而非繼續二十年代所指向的教會本色化工作。

基督教在這敏感而不利的形勢下，除了要加速官方詮釋的「三自」步伐，致力與帝國主義劃清界線，斷絕與美國及西差會的關係外，更要展示反對美帝的決心，表明愛國愛教立場。於是在政府的壓力下，教內一連串的批鬥控訴運動於 1951 年 4 月由北京展開，並相繼在全國各地進行。僅在 1951 年，全國 133 個城市，就有 228 次具規模的控訴會。¹³⁰教會領袖和機構負責人都成了控訴對象，學者則隨時有被人以文入罪的危機。總的來說，但凡沒有按著政府路線進行反美運動者，便會被扣上

¹²⁸ 「見性堂」是供僧尼禪坐默想的地方，1950 年後，年青僧尼要參與勞動，加入生產，無閒禪修，只有那些老弱僧尼因體力不足，而不用整天勞動鬥爭，才有機會做回僧尼的事。參 Holmes Welch, *Buddhism under Mao*, 109-12。

¹²⁹ 三份指示順序為：〈中共中央關於天主教、基督教問題的指示〉、〈中共中央關於進一步開展抗美援朝愛國運動的指示〉和〈中共中央關於積極推進宗教革新動運的指示〉。收《建國以來重要文獻選編》一、二冊。

¹³⁰ 參邢福增、梁家麟著：《五十年代三自運動的研究》，頁 68~75。

「反革命」、「不愛國」、「美帝走狗」等帽子，導致教會中人為求自保而以日益激化的手法彼此批鬥，表明反美帝的決心，因而造成教內的嚴重創傷。

反觀「抗美援朝」卻並未對佛教內部造成巨大滋擾，雖然在反帝愛國的呼聲下，佛教徒亦要參加反美遊行示威，參與思想改造學習班，捐費支持中國出兵，但由於佛教與帝國主義無甚關係，故在「反帝國主義」下並沒有被入罪的機會，教內亦無需進行任何控訴運動，是故佛教尚能在較平靜的環境生存下去。抗美援朝對佛教而言，只是提供了一個實行「現世法」的開始，透過參與政府呼籲的種種政治運動，去表明佛教徒的愛國心，並未造成如基督教般巨大的滋擾。

不過，佛教則需要面對中共鞏固政權的另一項政治運動：反封建主義。這是要廢除教內的迷信成分，並實行土地改革。

土改對佛教的衝擊遠遠超過基督教，雖然大家都被沒收好些產業，但因佛教在中國有長達千多年的歷史，擁有全國二十萬畝土地，成為「打倒封建主義」下的頭號敵人，佛教徒惟有放棄所擁有的物業，亦放棄潛心修道的心態和時間，努力勞動，以維持生計。雖然如此，只要佛教願意與政府合作，施行土改，處理了這項人民內部矛盾後，仍可與政府相安無事，不致受到持續不斷的批鬥。

在詮釋 1949 年後中國佛教和基督教的發展和轉向時，不難發現兩教都有愛國護黨人士，這些中共稱之為「前進、民主派」人士，都是早在中共立國前就已經與中共有密切交往，彼此已經建立了一定的關係，不論是基督教的吳耀宗或佛教的巨贊¹³¹、陳銘樞。在國民黨的腐政之下，

¹³¹ 巨贊雖然在二十多歲時便曾參與革命運動，但我們不能因此便肯定他是中共派駐佛教團體的地下黨員。據巨贊在〈一年來工作的自白〉中追述其具體的信仰歷程時表示，他在少年時代於上海認識了田漢，加上其本身的愛國熱誠而參與地下革命。後因事敗，加上喪父的刺激，他遂皈依佛門。可是出家年半，他卻發現佛法對於他竟然是沒有用的，因而感到很痛苦。為了處理這份掙扎，他翻閱了七千多卷經論，解決了五百多個問題，又拜訪了三位老和尚，才安心地做佛教徒。但對於佛教的現狀也就更深懷不滿。他因而在日後逐步確定先改變社會，後改革佛教的想法。巨贊：〈一年來工作的自白〉，頁2~23。

他們都肯定中國共產黨是當時中國唯一及最好的出路，捨此別無他法。吳耀宗在建國初期尚有其個人理想，但隨著政治的「左」傾，中共的指示已凌駕個人理想；而巨贊和陳銘樞更甚至相信惟有結合政治力量才能達致佛教的革新。不過，這種政教結合模式最終都完全受控於政治力量，被政治勢力完全駕御，宗教團體成為政府轄下的愛國機關，宣傳並支持政府政策。

在中共建國後，國內的宗教組織都要切合形勢以求取生存空間，基督教要與帝國主義劃清界線，佛教則需要致力洗脫其封建色彩，並把自己原屬的階級（剝削者、既得利益者），轉變為勞動的工人農民，成為人民民主主義下的「人民」。

正如陳銘樞在《現代佛學》創刊號中所言，這是一個「不論某一個人都離不開政治生活的新時代」。¹³² 因此每個人都需要表明他的政治立場，以言論和行動表示對共產黨的擁護，即或是一度以「出家」為最高修行之一的佛教徒，亦須「還俗」，加入全國的政治運動中，並在中國佛教協會指導下，整體隨政府政策而日益「左」傾。

1957年整風期間，陳銘樞因在《人民日報》發表〈向非黨人士求師友〉，並上書毛澤東而被劃為右派。¹³³ 1968年文革期間，巨贊被關入獄七年。¹³⁴ 陳、巨二人一直致力改變中國社會，繼而圖以政治氛圍改革佛教，但在紅色政權下亦難逃厄運，最終亦同樣被政治洪流所淹沒。

¹³² 陳銘樞：〈佛學底基本要義和研究它的方法與實踐它的規律〉，頁9。

¹³³ 朱宗震等編：《陳銘樞回憶錄》，頁207～208。

¹³⁴ 朱哲：〈當代名僧巨贊法師傳略〉，頁19。

撮 要

本文主要以《現代佛學》為研究對象，探討佛教在中共建國初期的發展，特別是其內部思想的如何被改造與調節，以迎合新政權的需要。了解宗教在共產政權下的發展，認識宗教界「民主」人士如何企圖利用政治環境去實現理想，進行宗教復興，而最終卻被政治完全駕御，致使宗教淪為附和及合理化政權的工具。

ABSTRACT

This article aims to study the internal changes of Buddhism in Communist China before 1960s. During the early era of Communist sovereign, certain avantgrade Chinese Buddhists, represented by Ju Zan, tried to revitalize Chinese Buddhism by means of political power. However, the attempt has failed and Chinese Buddhism finally became a part of propaganda mechanism of the State.