

---

# 序

自 1873 年麥克斯·繆勒 (Max Müller) 出版了《宗教學導論》(*Introduction to the Science of Religion*) 以來，宗教學 (science of religion) 已由最初的比較研究發展至今天的多元跨學科研究，其中包括但不限於哲學、現象學、社會學、人類學、歷史學，以及文化、經濟、地理等方面。如何借用宗教學理論和方法，研究中國宗教，特別是當代中國佛教，充分尊重中國社會和中國佛教的特殊性，這也成為許多中國學者思考和探索的問題。

從歷史和思想方面來觀察，當代中國佛教是傳統佛教的發展，是民國期間肇興的人間佛教的延續。經歷了歷次社會文化運動，中國佛教發生巨大變化，在寺院經濟、僧眾生活以及文化形式等方面都發生了巨大變化。1978 年以後，中國佛教又經歷了改革開放大潮的洗禮，以時代政治為中心、人間佛教為理念框架，各種新思想、新實踐、新文化不斷湧現。因此，研究當代中國佛教，不但需要弄明白它與傳統佛教、民國時期人間佛教之間의思想和歷史淵源，同時更要把握時代的命脈，觀察它與社會、政治、文化、經濟以及大眾信仰等多方面的關係及其互動。當然，這樣的研究將面臨社會政治處境的挑戰，須兼顧國家政治與學術討論等因素。

遲帥老師曾留學德國，具有深厚的宗教學理論功底，從不同角度分析 20 世紀 80 年代至本世紀初的中國佛教，其中包括他的切身感受和參與觀察。他從宗教、文化和意識形態三個方面，結合克里斯瑪理念，探討當代中國佛教的現況。在許多學者不再願意進行這方面研究的今天，尤為可喜可賀！

在隨喜讚嘆之餘，我亦希望順著本書的理論架構，提出如下幾個問題，以期作進一步探討。

首先，現代宗教“祛魅”與當代宗教領袖個人“克里斯瑪”之間的關係

與張力。隨著當代寺院功能的改變和寺院經濟的發展，名僧的克里斯瑪性質也有所改變。《高僧傳》列十類高僧，譯經、義解、神異、習禪、明律、遺身、誦經、興福、經師、唱導，與之相比，當代中國名僧的克里斯瑪來自於哪些方面？或在哪些方面呈現？在社會主義中國，佛教名人的克里斯瑪有什麼特色？

其次，作者受宗教世俗化理念啟發，用三化——宗教化、文化化、意識形態化來統攝當代中國佛教的發展狀況。如果說，宗教世俗化的基本意思是由神聖轉向其對立的世俗，那麼，三化理念是否亦暗示當代中國佛教從非宗教趨向宗教、非文化趨向文化、非意識形態趨向意識形態？其實，自佛教傳入中國，一直具足這三個方面的性質，但在不同時代和社會處境中，其內容和形式有所變化而已。當代中國佛教的宗教、文化以及意識形態的內容和形式特色是什麼？它們與歷史上的佛教有什麼不同？這樣對比研究，可能會加深我們對當代中國佛教的理解。在這個方面，最值得注意的是意識形態問題。佛教一直有自己的政治理念，雖然這些理念與基督教很不一樣，因此，並非當代佛教才開始意識形態化。長期以來，中國一直是以世俗政治為中心、神道設教的社會，中國佛教一直在為政權服務，堅持認為“不依國主，則法事難立”。因此，當代中國佛教意識形態特色，可以成為相關研究的重點。

一些學者常用“復興”概念來介紹近當代中國佛教，但人們對復興內容的看法尚有很大不同。當代中國佛教在哪些方面呈現復興？是寺院經濟的發展，還是社會政治文化活動的參與？新中國成立前，中國佛教寺院的主要經濟來源是寺田、香火和捐助等。新中國成立後，佛教寺院賴以生存的基礎發生改變，僧人不得不參加生產勞動，這從根本上改造了中國佛教生態。1978年，中國政府進行改革開放，重新落實宗教政策，除了極少數具有歷史和文化價值的寺院獲得政府的支持，很快得以恢復，大多數寺院必須自己想辦法修復寺院、塑造佛教、建造僧舍等，經濟成為關鍵，資金是重回寺院的僧眾的頭等大事。為了達至這一目的，除了恢復部分佛教傳統實踐，如香火和捐助等外，新的佛教文化和寺院經濟模式應運而生。中國政府以經濟建設為中心，鼓勵寺院一方面經濟自主，另一方面服務於國家經濟建設。在這樣的內外因

緣中，佛教寺院經濟快速、蓬勃發展。從此，中國佛教寺院功能和性質發生了很大改變，僧人不僅要自覺修行，亦要積極為寺院經濟發展出力。經過數十年的奮鬥，佛教寺院具足了經濟條件，部分有理想、有智慧之佛教領袖則依此來開展宗教、文化和慈善活動。不過，以經濟為基礎而重新建立起來的當代中國佛教，是否能保證當代佛教健康發展，擺脫世俗化陰影，這將是一個有趣的問題。

香港中文大學 學愚教授

2025年11月



## 一、研究計劃

2010年，我在考慮碩士畢業論文的選題方向時，當時宗教研究伴隨宗教的復甦開始進入學者的視野，北大秦明瑞老師支持我做此類研究，而專門從事宗教研究的盧雲峰老師表示此類議題敏感。我想起讀研初始社團招新時，我曾接觸過北大禪學社，於是決定討論大學生參與的佛教文化活動。最後提交論文之際，我還想和導師方文老師商議，是否可以將研究方向定為社會心理學。2012年，我去德國跟隨哥廷根大學的Matthias Koenig教授做宗教社會學研究。2014年，我回國做田野調查，跟隨禪學社參加各地寺院舉辦的禪修夏令營，與佛教學者和僧人共同思考佛教現狀和未來，從中探索中國佛教發展的結構線索，最終決定將佛教的現代化問題置於有關宗教與現代性的關係視域。

宗教與現代性的關係考察發端於韋伯、涂爾幹和馬克思等經典社會學家的社會研究。韋伯對於當今世界“祛魅”的研究以及涂爾幹有關宗教生活的“神聖與世俗”方面的考察為後世做了榜樣。這些社會學的創始人也都把宗教納入有關現代性的核心議題當中，並因此提出了許多具有深遠影響的理論命題。即使是被認為批判宗教的馬克思，也在《〈黑格爾法哲學批判〉導言》特別提到，“宗教是被壓迫生靈的歎息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神的制度的精神一樣。宗教是人民的鴉片。”所以宗教也是馬克思批判德國觀念論的重要依據。可是隨著現代社會的分化和現代社會學的發展，宗教議題似乎逐漸淡出學者的視野。改善這一狀況的是後來發展成為經典的世俗化理論。1967年，美

國宗教社會學家彼得·伯格（Peter L. Berger）的《神聖的帷幕》橫空出世，他提出了所謂宗教作為“神聖帷幕”的象徵意義以及宗教在現代社會不斷衰落的“世俗化”理論<sup>1</sup>。該書在宗教社會學界引起廣泛討論，影響經久不衰。我在讀研期間讀到美國宗教社會學家羅德尼·斯達克（Rodney Stark）等學者出版的《信仰的法則》，看到他們提出的宗教市場論正好與世俗化理論針鋒相對，便從頭認真讀到末尾並做了筆記。市場論者通過廣泛的調查研究和研究數據指出，現代社會並未“世俗化”，而是正在經歷著“逆世俗化”的相反過程<sup>2</sup>。這就將宗教與現代性關係變遷的議題提到了宗教社會學的研究重心，成為相關學者的爭論焦點。社會學三大家為宗教研究打下的基石成為我研究宗教的理論源泉，而有關世俗化理論與市場論的爭論也成為我對現代佛教的歷史變遷進行考察的理論參照。

從碩士算起，直到博士論文寫作期間，我在以上田野所做的調研在時間跨度上持續五年左右。從範圍來看，我的足跡走過北京、河北、青海和西藏等地。這些田野材料來之不易。我在參與佛教活動的田野場域中，不斷接觸到擁有不同身份的人，這些人的身份差別讓我首先意識到佛教作為文化和宗教的兩個面向。例如在禪學社的活動中，有一些人只對佛教的文化活動感興趣，也有一些人想要深入所謂的宗教修行部分，這讓我聯想到大學生的文化認同問題，想要以此考察一下宗教自身的定位問題。從禪學社入手，我便有意特別關注所謂精英佛教（Elite Buddhism）的發展。簡單來說，這種精英佛教也就是接受大學教育的青年人或知識分子參與的佛教，由此區別於未受教育或者受教育程度較低的信眾所參與的佛教活動。調查發現，這些受教育程度相對較高的佛教徒容易偏向於以理性的姿態理解佛教的文化活動，並在認知層面調和科學與佛教的知識面向。換句話說，相對於大眾參與的佛教活動以及“大眾宗教”（popular religion）而言，我較為關注的是知識青年喜聞樂見的“文本佛教”（Textual Buddhism）。正如禪學社的社團活動一樣，接受了較高教育水準的佛教青年更強調對佛教經律論等文字材料的學習。這些學習也就涉及他們對不同

---

1 Berger, Peter. 2011 [1967]. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Open Road Media.

2 Stark, Rodney; Roger Finke. 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press.

文化活動的結構性認知，我希望從佛教知識青年的文化實踐中能夠窺見當代大學生對於傳統與現代中國的文化想象。

## 二、理論田野

2012年，我剛到哥廷根時，在馬克斯·普朗克研究所和幾位博士參加一場讀書會，一起讀法國歷史學家高萬桑和宗樹人於2011年出版的大作《現代中國的宗教問題》，該書從歷史學、社會學、漢學和人類學等多學科角度呈現了中國宗教變遷的整體圖景，由此指出現代中國是一個巨大的宗教試驗場<sup>1</sup>。該書為我從歷史角度理解中國宗教的發展歷程提供了一定的啟發性，我還專門寫了本書的研究述評。在閱讀該書前後，我也接觸了不少相關著作，例如尉遲酣（Holmes Welch）的中國佛教三部曲<sup>2</sup>，張倩雯（Rebecca Nedostup）的《迷信的政權：宗教與中國現代性的政治面向》（*Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*）等<sup>3</sup>。讀了此類著作以後，我對有關中國宗教與現代性的關係變遷有了一些自己的看法。這些研究的影響力絕不僅僅局限於宗教內部，而是有著更大的理論和現實意義。2017年，又有一本聚焦晚清民國時期宗教對中國現代性及當代社會的持久影響力的中文譯著出版，再次討論了中國宗教的發展歷程及其現代命運<sup>4</sup>。這也說明研究有關中國宗教的現代變遷問題的重要性。

從歷史角度而言，我想佛教在改革開放以來的歷史變遷對於理解中國傳統文化的現代轉向也有著重要意義。我的博士論文將佛教的現代變遷分為三個

---

1 Goossaert, Vincent; David A. Palmer. 2011. *The Religious Question in Modern China*. University of Chicago Press.

2 Welch, Holmes. 1967. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*. Harvard University Press.

———. 1968. *The Buddhist Revival in China*. Harvard University Press.

———. 1972. *Buddhism under Mao*. Harvard University Press.

劉懿鳳. 2017. 尉遲酣（Holmes Welch）與中國現代佛教史研究——第二屆中國現代佛教論壇綜述，世界宗教研究（4）。

3 Nedostup, Rebecca. 2009. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Harvard University Asia Center; Ashiwa, Yoshiko; David L. Wank (eds). 2009. *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Stanford University Press.

4 Katz, Paul R. 2014. *Religion in China and Its Modern Fate*. Brandeis University Press.

階段。首先，在過去一百年內，以人間佛教運動為代表，佛教的歷史變遷基本上呈現了中國佛教的現代化歷程。圍繞宗教與國家的關係，近代中國在社會轉型過程中遭遇了激烈的文化衝突，而其歷史開端可以說是在 1898 年的戊戌變法。高萬桑在其論文裏將這一年稱為“中國宗教的終結之始”<sup>1</sup>。因此我在博士論文導言開端引用了 1898 年張之洞在其文章《勸學篇》中提出的“廟產興學”，用以表明近代中國在開展其現代化運動時面臨著民族危亡和文化凋敝的現實困境。明清之際，佛教已經因為種種原因而逐漸衰落，經歷了世俗化的發展階段。而在晚清提出“廟產興學”之際，佛教自然面臨著巨大的生存危機，因此不得不革故鼎新，自強圖存。禪學社是我展開研究的出發點，禪宗自然也就成為我的研究關注點。在這方面，虛雲老和尚是民國僧人中堅持傳統修行的代表。民國時期，虛雲帶領眾弟子在各地奔走相告，積極復興禪宗祖庭，復建禪宗寺院，為中興禪宗打下了基礎。他的十大弟子後來也都各有所成。不過從佛教革新的角度來看，太虛大師自 20 世紀二三十年代開始提出的“人生佛教”和“人間佛教”概念，可以說是現代佛教改革創新的最大成果，也就成為我的論文研究重點。

其次，在當代中國的社會轉型過程中，我的研究視野從過去百年的歷史進程收縮至改革開放以來佛教的發展歷程，這構成我的論文主題。依託於佛教過去百年變遷的歷史背景，本研究旨在探討改革開放以來中國佛教的文化實踐。在漢傳佛教發展視域內，結合禪宗的發展與人間佛教的革新成就，本研究將虛雲弟子淨慧法師作為重要考察對象。自中國佛教協會恢復工作以來，人間佛教被確立為中國佛教的發展方向。淨慧法師的生活禪也就成為推行人間佛教的實驗模式。在新的宗教政策的指導下，生活禪夏令營成為接引對佛教感興趣的知識青年的窗口。有關生活禪的研究旨在呈現佛教文化傳承的理論模式和實踐創新。自恢復宗教政策以後，淨慧法師的活動軌跡先後駐足北京廣濟寺和河北柏林禪寺，由此結識並培養了包括北大哲學系畢業的明海法師等一眾弟子，並先後重建了包括柏林禪寺在內的諸多佛教寺院。淨慧法師作為新中國成立以來中

---

1 Goossaert, Vincent. 2006. "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *Journal of Asian Studies*, 65: 2, pp.307-336.

國佛學院培養的早期僧才代表，在“文革”期間被迫還俗，並於改革開放以後重新擔起了振興佛教的任務。他在河北柏林禪寺開展工作之初，正值中國各地“文化熱”發展到“傳統文化熱”的階段。淨慧正是在各地出現“氣功熱”的時候大力弘揚禪宗文化，並批評市面上流行的關於禪宗文化的不當說法，逐漸獲得不少佛教學者和青年學生的認可。這些內容隨後構成了“文化熱”和柏林禪寺的研究章節和背景介紹。

再次，在以上歷史視野所限定的討論框架內，我開始按圖索驥，再次劃定了我的田野調查的時空範圍。除了以青年學生為關注的主要群體之外，本研究選擇了三個研究案例，分別是北大禪學社、河北柏林禪寺和北京龍泉寺。選擇這幾個案例，也主要是因為禪學社自 20 世紀 90 年代初成立以來，青年學生與這些寺院保持了積極的交往，在經歷了一系列不同的發展階段之後，形成了比較固定的僧俗關係或師徒關係。2010 年，曾以滿分獲得國際數學奧賽金牌的北大學生柳智宇在申請到美國麻省理工學院數學系全額獎學金後，毅然放棄深造機會，選擇到北京龍泉寺出家，他的這一選擇一時激起媒體和社會的廣泛爭議。不少人對比了佛教和學校教育的各種差別，但是似乎沒有注意到這些爭議也將禪學社和龍泉寺逐漸推到風口浪尖。我在隨後準備博士論文時也將龍泉寺作為田野地點，以此考察龍泉寺作為一個佛教文化品牌何以對青年學生形成如此的吸引力。

從北大禪學社的發展演變來看，青年學生在追求自己的信仰選擇和文化實踐過程中也是幾經波折。除了接觸過普通社員以外，我還訪談過好幾屆的社長，特別是一些早期社長，其中不少人的前後經歷似乎比較戲劇化，我也從中感受到在改革開放的大潮裏，外來文化的湧入和傳統文化的復興給人們帶來的精神衝擊。與上述高萬桑和宗樹人所說的“現代中國是一個巨大的宗教試驗場”相比，禪學社的發展史也濃縮和代表了改革開放以來大學生精神追求的成長史，也就是說，禪學社代表了一個微縮版的宗教試驗場。那些青年人的命運也就與改革開放的時代緊緊捆綁在了一起。在過去的歲月裏，禪學社與特定寺院和法師之間形成了不同程度的緊密聯繫，也就形成了我所討論的克里斯瑪（charisma）圈子。克里斯瑪作為馬克斯·韋伯研究宗教和社會的重要概念，由此成為我考察禪學社和以上兩個寺院，以及青年學生與佛教僧人之間關係的

理論工具。禪學社和寺院組成了我在社團和社區意義上所要研究的“共同體”（community），青年學生與佛教僧人也就構成了我所要研究的僧俗關係，而克里斯瑪便成了透過以上共同體的觀察理解佛教青年文化認同的概念窗口。克里斯瑪由此形成了包括僧俗關係在內的關係結構，我也據此將韋伯有關克里斯瑪作為“神的禮物”（gift of God）的定義轉變成為探討佛教生存智慧的抓手，並進而以佛教的克里斯瑪揭示佛教的文化想象，從他們的眼裏推導出佛教作為傳統文化如何實現文化的現代化。

### 三、框架內容

有次看到王雷泉教授的一篇文章談到，“佛教具有信仰、社會、文化三大層圈，由此形成宗教、政治、學術三極相互制衡的互動關係。當前中國佛教存在的種種問題，說明這三者之間存在著窒礙。人間佛教的主旨，是讓佛法的智慧提升生命，淨化社會。”<sup>1</sup>我由此獲得啟發，思考在我所關注的佛教作為宗教和文化的面向之外，提出佛教面對的意識形態因素，試圖從意識形態的角度考察佛教與政治的關係互動。這不僅反映在國家與宗教的關係層面，也反映了佛教各方的行動策略。

以宗教、文化和意識形態三個維度為切入點，我發現這三者也構成了理解中國佛教百年變遷的歷史特徵。無論佛教作為文化、宗教還是“鴉片”，都從不同側面揭示了佛教與中國社會的關係變遷。伴隨著國家的再造與宗教制度框架的思想更新，佛教在第一階段進行宗教革新，提出了“人間佛教”等口號，各式各樣的文化實踐也主要是為了其宗教的復興。十年動亂期間，佛教界僧侶被迫還俗，接受社會主義再教育運動的改造。改革開放以來，宗教政策的恢復給宗教活動的恢復帶來了意識形態的鬆綁。“宗教鴉片論”開始被“宗教文化論”所取代，隨之出現的文化熱和宗教熱也促進了中國佛教的文化實踐，中國佛教再一次以“人間佛教”的形式面向中國社會的現代化。此後，佛教界積極

---

1 王雷泉，2005。素王的精神永存——就廈門禪修活動談印順導師對我的影響，弘誓（75）。《弘誓》為中國台灣地區佛教雜誌，雙月刊，此處指第75期。

促進佛教的中國化，並促進佛教與社會主義社會相適應。隨著研究的推進，我開始認為宗教、文化和意識形態這三個概念不僅可用於理解中國佛教的歷史變遷，還從不同側面揭示了克里斯瑪的多重內涵。從中國傳統文化的角度來看，佛教的克里斯瑪呈現出佛教界在以上三個層面推動自身與中國社會相適應的文化想象。這些說法最後也就成了我在導論綜述中國佛教百年變遷歷程，以及第二章討論克里斯瑪概念的緣起思路。

本研究盡力彌合理論分析和經驗材料之間的問題，就第二章理論框架而言，我從宗教、文化和意識形態三個維度創造了三個所謂的敏感性概念——宗教化、文化化和意識形態化。這些帶“化”的說法是受了日語翻譯西方詞彙的影響，用以傳達某種名詞或動詞的作用趨向。就佛教的現代變遷而言，宗教化、文化化和意識形態化也就用來傳達佛教在宗教、文化和意識形態維度上的動向。我在第二章對這三個概念分別做了定義和說明。它們既用來表示中國佛教歷史變遷的三個階段性特徵，也可以用來表示個人和群體的行動策略。在宗教、文化和意識形態所構成的結構性框架內理解佛教的文化實踐，也就凸顯出個人和群體的行動指向，反過來揭示這三個維度涉及各方的關係互動，從縱向的歷史視角看，這些概念似乎也能簡單反映佛教歷史變遷的特徵。

就我所調研的以上案例之間的差異性和一般性問題而言，本書力求從不同側面揭示中國佛教的文化實踐，這些案例相互補充。就佛教的僧俗關係而言，我想這是一個關係結構，要展現這個結構的完整性，需要將其放在不同的共同體內，由此才能看到相關各方的行動邏輯。從橫向來看，共同體內部結構關係表現了我想強調的佛教內部的僧俗等級，對此我在論文內外想要探討的一個問題是，這種以佛教價值為基礎的等級關係能否經得起現代性的檢驗。換句話說，是否能以一種平等關係取代這種等級關係，以避免因為等級而導致的負面問題出現。這種替代是否又會產生新的問題，比如部分消解佛教的神聖性。此外，我想追問克里斯瑪作為一種文化想象，是否能夠指引人們將具有象徵意義的文化或宗教符號看作是一種神聖性的代表，從而為其生活提供理想和方向。

就案例的代表性問題，我想補充一篇研究文章稍做說明。高萬桑在一篇評

述姜士彬 (David Johnson) 的《盛景與獻祭》( *Spectacle and Sacrifice* ) 的文章中特別指出，通過對山西村落節慶長達二十年的田野調查，姜士彬認為山西村落間的差異性與其結構的相似性相比更為重要也更為有趣，因此拒絕對山西村落的信仰模式做出一般性的歸納<sup>1</sup>。而社會學特別注重比較方法，由此也就希望能夠從特殊推導出一般性原理。

我希望表明社會學作為一門科學在處理宗教問題的特點，這要求我們通過經驗研究揭示宗教與社會、神聖與世俗的關係問題。我想學者需要同時加強規範性研究和事實性說明方面的訓練。就此而言，我們需要培養的是一種理論聯繫實際的能力。

最後，在此感謝諸多好友和編輯的支持，尤其感謝復燃教育的創始人江鴻濤先生對本書的大力支持。

遲 帥

---

1 高萬桑 . 2016. 存在一個中國北方宗教嗎？一篇述評，徐天基（譯），民間文化論壇（4）。

---

導論  
第一章



“曰：可以佛道寺觀改為之。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。方今西教日熾，二氏日微，其勢不能久存。佛教已際末法中半之運，道家亦有其鬼不神之憂。若得儒風振起，中華乂安，則二氏固亦蒙其保護矣。”（張之洞，1998: 120-121）。

1898年，張之洞在其著名文章《勸學篇》中提出了“廟產興學”的思想。同樣，另一位儒家領袖康有為在戊戌變法的改革中也聲稱中國應該通過徵用寺廟來建設新式學堂<sup>1</sup>。後來，這些改革者以中國文化和制度現代化的名義徵用佛教財產和寺院的行為引發了佛教的生存危機；然而，儒、道在中國國家現代化過程中也被邊緣化了。在佛教生存危機的背景下，面對這一關鍵時刻，佛教界出現了一批極富魅力的僧侶和居士，他們與一些受佛教思想影響的儒家士大夫合作，採取了振興佛教的一系列舉措。一些文化精英（如佛教居士）與佛教僧侶聯合起來，掀起了振興中國佛教的運動（Welch 1968）。在反迷信運動之後，第一次佛教振興運動基本宣告失敗。然而，自20世紀80年代以來，佛教界與一些文化學者共同發起了第二次佛教振興運動。佛教恢復和發展的原因是知識分子和官方政策的宗教文化論與佛教發展的實際需要相吻合。例如，自中國改革開放以來，淨慧法師修建了數十座佛教寺廟，並推動了佛教的一些思想和制

---

1 學者們已經說明了張和康之間的相似性和差異。例如，高萬桑認為，“張之洞代表了一種傳統態度；他從中國宗教內部說話”，而康有為則表現出“以基督教為基礎重塑中國宗教的願望”（Goossaert 2006: 314）。儘管張和康對儒學和政治改革有著如此不同的觀點，但他們在利用佛教特性發展中國文化教育方面確實有一些基本的共同觀點（參見黎仁凱，喬麗榮，1998；張衛波，2001；葛兆光，2008）。然而，正如高萬桑所說，從那時起，針對佛教信眾和道教的傳統上的反教權主義和新的反宗教及反迷信運動似乎混合在一起，這導致晚清和民國時期的三教遭到更大的破壞。

度革新，以促進佛教發展。

本項研究側重於分析改革開放以來中國佛教發展的動力機制，其中的案例研究聚焦於受過教育的佛教僧侶和居士<sup>1</sup>的克里斯瑪運動。首先，有必要介紹過去一個世紀佛教發展的三個階段，因為我們需要將佛教發展置於中國文化、宗教和意識形態的歷史背景下，在這一歷史背景下，佛教發展的社會學研究可以凸顯中國宗教變革的結構層面。其次，對佛教發展的克里斯瑪運動的分析可以與世俗化理論及其相反理論（如宗教市場論）進行對話，在這些理論背景下，中國的佛教發展展示了在全球背景下檢驗宗教變遷的具體案例。20世紀以來，一些儒家知識分子利用佛教思想改革教育和宗教，以此抵制西方文化和宗教的傳播。然而，在清末民初時期，砸毀寺廟的現象變得很普遍（Ashiwa & Wank 2009；Van der Veer 2012: 17, 2014）。學者們認為，廟產興學運動將大部分宗教資本<sup>2</sup>（religious capital）轉移給地方精英，如地方士紳和官員，它破壞了中國宗教文化傳統的物質基礎，並進一步否定了宗教在中國社會形成中的有效性（Goossaert 2006: 307–336）。雖然這場運動對佛教是破壞性的，但是這場危機也引起了佛教僧侶的抵制和變革行動，他們試圖通過重組佛教僧伽制度來發展其時已被污名化和支離破碎的佛教。在中國歷史上，佛教與道儒兩家思想的衝突曾引發“三武之禍”。最後，禪宗憑藉自身的種種變革在災難之後生存下來。從中國佛教的歷史來看，圍繞佛教的文化和宗教因素與政治因素緊密相連，這些因素共同塑造了佛教的變遷。回顧20世紀佛教的克里斯瑪運動為理解20世紀80年代以來佛教發展的動力增加了一個歷史維度，因為佛教發展的理論框架源於其特定的歷史背景。

---

1 本書關於受教育的佛教群體，包括佛教僧人和居士，簡單來說，大致等同於後文提到的“精英佛教”和佛教裏的“精英群體”。在這方面，“受教育”（educated）指的是有文化的佛教群體，在本書中主要是指知識青年，而並未做出嚴格的定義和區分，這是因為文化教育在不同歷史階段而有所差別，例如民國時期的“受教育者”和1980年以後的所謂“受教育”的佛教群體的教育程度的差別。在過去的一百年裏，伴隨中國人受教育程度以及教育普及率的提升，民國時期的“佛教精英”更多可以被理解為接受過文化教育的佛教知識群體，而1980年以後的佛教群體，則是一般接受過大學教育的知識群體，這其中包括佛教僧侶，在本書的考察中也主要是指接受現代佛教教育的知識青年。

2 宗教資本是宗教信徒所擁有的與特定宗教有關的技能和經驗，包括宗教知識、對教會儀軌和教義的熟悉程度，以及與宗教同伴的友誼網絡等等。

## 1.1 現代佛教發展的三個階段

佛教信眾和其他文化精英參與佛教思想或實踐的階段與佛教的衰落和發展相吻合。自 1898 年戊戌變法以來，佛教精英和佛教研究者的文化爭論經歷了三個階段。總而言之，在佛教的文化和宗教層面，佛教研究者、佛教信眾與佛教僧侶之間存在合作和競爭的關係。佛教精英的文化身份對於理解中國佛教發展至關重要。比恩鮑姆認為，對佛教實踐的討論應該基於中國社會和佛教傳統的歷史轉型（Birnbaum 2003: 428–450）。這表明自 20 世紀 80 年代以來的佛教發展植根於中國佛教的歷史傳統。過去三十年（1976–2006）中，約有 15000 座新的佛教寺院被修復，其中約十萬名漢族僧侶致力於佛教在中國社會的傳播（Ji 2013: 14）。筆者的目的不是介紹各種錯綜複雜的佛教教義和實踐，這些已經被大量相關文獻研究過，而是概述佛教擔綱者在其文化和宗教領域的結構性互動。這種結構性的互動體現在知識青年和佛教寺廟的精英人員之間的克里斯瑪關係圈中，自 20 世紀 80 年代以來，這種互動形成了僧俗兩界關於佛教的文化辯論和實踐的基本輪廓。

### 1.1.1 佛教史：宗教化階段

第一階段歷經從晚清到中華人民共和國的建立（1898–1949.10.1）。尉遲酣指出，中國的佛教在此期間獲得了相當大的發展（Welch 1968: 1）。太虛、印順等佛教僧侶修建了數百所佛教學院，以促進現代佛教教育。今天的學者通過對佛教的不同態度區分這一階段的佛教研究者和佛教實踐者，例如他們自己是否有宗教信仰或實踐（朱文光，2003；胡永輝，2015: 11–15）。無論這些學者採用何種具體的研究方法，以下對佛教振興的分析都是基於佛教知識和信仰的相互作用。對佛教信仰者的分析遵循了將佛教視為一種宗教的標準，並且區

分了居士佛教和僧侶佛教，這裏的居士佛教在狹義上特指民國時期信奉佛教的居士，他們大多是受過儒家教育的知識分子，並以在家信徒的身份試圖發展佛教，在組織機構上區別於所謂僧侶佛教。僧侶佛教是指擁有出家身份過著僧侶生活的佛教組織形式，在下文討論中，因其過著寺院生活，又被稱為寺院佛教。而佛教研究者則是那些關注佛教文化爭論但對佛教沒有信仰的人<sup>1</sup>。因此，本研究將與第一階段相關的佛教研究人員組成的共同體分為三類，並標記了各自的邊界。

首先，居士佛教憑藉其與許多儒家士大夫的聯繫登上了現代舞台，其中一些士大夫也成為了佛教信眾。最著名的人物如楊仁山，促進了近代居士佛教的振興（Goldfuss 2001），他從日本重新引入了唯識學派（Welch 1968）。楊仁山在南京設立金陵刻經處，印製和傳播了大量的佛經。1908年，楊仁山還建立了第一所現代佛教教育機構，名為“祇洹精舍”（Lai 2013；Makeham 2014）。雖然這所機構很快癱瘓，但它開創了新的現代佛學教育。大多數追隨者，如歐陽竟無、呂澂、太虛、章太炎、梁啟超、譚嗣同、梅光羲、湯用彤、熊十力和黃懺華，後來成為了著名的佛教信眾或佛教研究者（Welch 1968；楊曾文，2001；汲喆，2009）。許多學者開始從事佛教研究和實踐，這為佛教的哲學或歷史討論奠定了人才基礎。例如，章太炎也培養了一些佛教研究弟子。如蔣維喬，他借鑒日本佛教研究範式講述了中國佛教史（蔣維喬，2013；日本版參見 Satoru 1907）。黃懺華系統完成了第一部符合西方學術標準的中國佛教史專著（1940）。一些僧侶，如著名的太虛法師，也與居士佛教信眾一起學習佛教。在民國佛教的圖景裏，與佛教僧侶相比，居士佛教信眾認同佛教信仰，但對佛教知識和文化的了解似乎更多，因為他們強調通過哲學文獻或科學分析來支持他們對佛教的信仰。

居士佛教共同體一般致力於與學術活動相關的佛教信仰和實踐。在傳統佛教衰落後，這一群體獲得了相對獨立的地位，因為大多數傳統僧侶對佛教知識

---

1 清末民國時期的中國佛教復興表現在多個方面，涉及多個團體（Welch 1968）。例如，正如學者們澄清的那樣，中國唯識學的復興，特別是瑜伽唯識宗，由19世紀90年代末至20世紀30年代的兩代傑出知識分子領導——僧侶、居士和不信佛教的研究人員（Makeham 2014: 2）。唯識學在中國的復興基本上涵蓋了參與佛教復興的這三類知識分子。

的掌握較少。許多受過教育的文化精英以複雜或特別的方式表達了他們對佛教的信仰。首先，一些學者——晚清時期受佛教思想影響的士大夫，如康有為、梁啟超和章太炎等，將佛教視為可以與西方文化和宗教相抗衡的保守思想（李雙璧，1999；李向平，1995；許穎，2007；曾謙，2006）。例如，章太炎指出，佛教是一種無神論宗教，可以用來抵制基督教的傳播，他提倡佛教文化以建立一種不同的宗教（Murthy 2011）。一些學者認為佛教是章太炎進行社會革命的工具（王汎森，2010），而其他人士認為章太炎支持佛教作為無神論的一種形式，是因為他試圖推動佛教自身的改革（Wong 1989）。這就解釋了為什麼章太炎支持發展一種不同於僧侶佛教的居士佛教。此外，一些中國文化精英利用日本或印度佛教材料發展中國佛教（湯用彤，1938，1945；梁漱溟，1919；梁啟超，2012；呂澂，2005）。另一個宗教團體由佛教僧侶組成，每個宗派都由一些有魅力的佛教法師領導，如諦閒、印光、弘一、圓瑛和虛雲，他們分別代表天台宗、淨土宗、律宗和禪宗。這些宗派的法師們選擇了不同的道路帶領佛教走出危機。後來，禪宗團體討論了佛教傳統的傳承問題，這些傳統是繼太虛和虛雲之後發展而來的。太虛發起了一場名為“人生佛教”的佛教改革運動，倡導佛教教義、教制和教產三個方面的革命（太虛，2004）。後來太虛又提出“人間佛教”思想，從佛教的現代傳播角度對佛教進行了一系列創新。太虛的弟子印順繼承和發展了他的人間佛教的理念，並以《中國禪宗史》（印順，2010）等著作參與了佛教的學術辯論。儘管現代佛教改革使中國佛教進入了俗眾的社會空間，但在人生佛教中，寺廟和僧侶仍然被視為佛教的核心（太虛，1928；Pittman 2001）。人間佛教後來傳播到中國台灣地區，並且在改革開放以後促進了大陸佛教的發展。太虛和印順等人改革了佛教寺院教育，建立了十幾所現代佛教學院，如漢藏教理院和武昌佛學院<sup>1</sup>。他們的現代教育改革促進形成了一種新型的佛教師徒關係，學者們用學僧、新僧或僧青年表達中國佛教的三種範式

---

1 武昌佛學院的經歷和命運與居士佛教的祇洹精舍相似，雖然持續時間很短，但也推進了現代佛教教育改革。正如一些學者所說，它代表了現代中國佛教的範式轉變，是“中國新型佛教研究機構綜合課程和現代教育學的原型”，並為“學生身份的形成提供了思想基礎，武昌遺產應該被視為學僧談論和重新定義其在新社會秩序中地位的話語工具”（Lai 2013: 158-159）。通過佛學院，太虛傳達了他對現代佛教意義的重新表述。

轉變，如：(1) 師生關係的重新解釋；(2) 新的學僧身份的想象；(3) 正統的重構 (Lai 2014: 158–159)。與佛教改革派不同，其他一些僧侶，如虛雲等人，堅持在中國各地保留佛教傳統習俗，努力恢復禪宗祖庭。虛雲還強調培養有才華的僧侶，並將禪宗的五大法脈傳給了他的弟子。他們振興佛教的方式和途徑看似矛盾，但同時也為當時和新時期的中國佛教發展做出了貢獻。

那些沒有佛教信仰的佛教學者也在佛教學術研究中發揮了重要作用。他們用現代西方科學方法研究佛教哲學或文獻學。例如，胡適將約翰·杜威的實驗主義方法應用於佛教的歷史研究。印順的禪宗史寫作受到胡適佛教研究的影響，胡適的佛教研究採用了反傳統的觀點。胡適參加了中國的新文化運動和五四運動，而其他一些佛教學者，如陳垣、陳寅恪，由於他們對文化運動的獨特態度，遠離了這些運動中心。他們都不信仰佛教，但是他們對佛教歷史文獻的研究做出了巨大貢獻，同時，這些知識分子對中國傳統文化的態度可能仍然存在不少差異。例如，胡適強調中國佛教的歷史知識，但他不同於捍衛中國傳統的文化精英，如梁漱溟和錢穆。胡適質疑關於佛教歷史的傳統觀點，認為神會是禪宗的領袖，並挑戰慧能的權威 (胡適，1989)。同時，胡適反對日本禪宗作家鈴木大拙，因為後者聲稱禪宗實踐不能被科學理性所感知 (胡適，2003)。相比之下，錢穆批評胡適在中國宗教研究中濫用西方實用主義，聲稱這種實用主義忽視了中國文化的獨特價值。批評表明，胡適在運用西方宗教學或哲學方法時，較少關注宗教的所謂文化認同和信仰問題；同時，錢穆還認為鈴木大拙錯誤地將禪宗視為一種宗教實踐，而忽視了禪宗的文化和歷史 (錢穆，2009)。事實上，錢穆鍾愛儒學，一生致力於捍衛儒學基本教義；鈴木大拙在禪修方面有著豐富的經驗；胡適是一位無神論者，對儒學和佛教都沒有信仰 (胡適，2006)。有佛教信仰和無佛教信仰的學者關於佛教知識的文化爭論，反映了他們的宗教或文化身份與其對中國佛教研究的觀點之間的關係。

與受過教育的佛教信眾一起，佛教學者發表了無數的佛教作品和演講，幫助佛教在反迷信運動中生存下來，並促進了佛教知識的傳播。一些學者認為，1898年至1904年這段時間中國宗教發生了一個重大轉變，因為“這是全盤否定中國宗教的背景，因此，中國寺廟遭到不少破壞” (Goossaert 2006: 327)。然而，現代中國宗教研究大約在同一時期誕生 (牟鍾鑾，2009；Goossaert &

Palmer 2011)。從那時起，著名的學者如陳寅恪、胡適、湯用彤、陳垣<sup>1</sup>，貢獻了關於佛教的眾多學術研究成果。他們從事佛教目錄學和文獻學研究，以創造性的觀點對中國古代至清末佛教發展進行細緻的文獻研究（參見陳垣，1989，1989a，2005）。如前所述，一些佛教居士，如楊仁山及其弟子，通過發展唯識學促進中國佛教發展（Welch 1968）。居士佛教的發展與佛教文化實踐同步進行。佛教學者闡述了佛教與現代文化價值觀的密切關係，如平等、理性、科學和自強（李喜所，1993）。與此同時，反對中國宗教的反迷信運動看起來一時勢不可擋，尤其是針對非制度性的民間信仰（Nedostup 2009）。面對這種形勢，“佛教在 20 世紀 10 年代和 20 年代部分成功地將自己改造成一種反對迷信的現代宗教，因此，它在反迷信運動中表現得相當出色”（Goossaert 2006: 321）。民國時期，大陸文化市場上出現了各種各樣的佛教期刊，如《內學》《海潮音》《覺有情》等。民國時期出版物的研究學者聲稱，佛教的出版物文化促進了佛教機構的革新以及佛教習俗和思想的傳播（Scott 2013）。數百種與佛教研究相契合的佛教期刊進一步豐富和發展了佛教文化，生產了大量的佛教知識，為居士佛教的發展提供了話語權，從文化上協助他們與佛教僧侶爭奪佛教的宗教權威。

佛教僧侶、佛教居士和佛教學者這三類共同體揭示了佛教界與參與第一次佛教振興的知識分子之間的相互關聯。這種分類是基於佛教知識和信仰的區別，因此他們參與佛教有不同的目的和效果。例如，胡適對禪宗的研究得到了國際學術界的積極響應，這與中國佛教界和佛教學者的批評形成對比（李璐，2014）。與佛教研究者相比，太虛和虛雲等佛教僧侶堅持將佛教知識與佛教的宗教經驗相結合，他們與一些佛教學者合作，捍衛佛教信仰和實踐以振興佛教。

通過上述對佛教僧侶、佛教居士和佛教學者的分類，可以大致勾勒出佛教擔綱者的互動結構。佛教的擔綱者通常具有多重身份，因為其中許多人以一種

---

1 據說陳垣是一名基督徒，儘管他接受了多年的儒家教育。在這裏，學術和信仰構成了一對相互關聯的術語，因為隨著時間的推移，陳垣似乎逐漸失去了對基督教的興趣。因為在一些受過教育的群體中，公眾對基督教產生了抵制現象，聲稱基督教與殖民侵略之間相互關聯，然後他的研究範圍從基督教擴大到道教和佛教（更多細節見劉賢，2006，2013）。

特殊的方式認同佛教信仰，這種信仰與其他文化或宗教身份相混合。多數相關人物大都通過與其他群體的聯繫，對佛教內外的情況做出反應。例如，熊十力在南京與楊仁山的弟子學習佛教，但後來轉向儒學（林安梧，1998: 124-130；熊十力，2009）。此外，一些學者將佛教或儒學融合到他們自己的獨特身份中，如梁啟超和梁漱溟等。梁漱溟被認為是新儒家的代表，但人們認為他實際上是一位隱秘的佛教信徒（Meynard 2011）。人們很難將這些佛教學者與佛教研究者區分開來，因為他們彼此分享了許多關於佛教的知識，但他們對佛教的看法在許多方面是不同的。佛教學者、佛教居士和佛教僧侶對佛教有著各自不同的立場，他們將佛教定位於文化或宗教領域，並在佛教知識和信仰方面表現出多方面的相似性和差異性。

確定佛教居士、佛教學者或佛教僧侶在佛教中的文化或宗教地位至關重要。布爾迪厄指出，所有參與者在一個場域所持的立場不可避免地形成了他們各自對所涉及的問題的看法或觀點（Bourdieu 1984; Bourdieu & Wacquant 1992）。在具有複雜信仰和佛教觀點的學者與實踐者之間，佛教的文化和宗教問題表現出結構性的權力關係，這種權力關係對於構建當今佛教實踐的理論框架至關重要。事實上，區分世俗知識分子與佛教信徒和僧侶的原則突出了宗教和文化之間的界限。宗教和文化的定義不僅取決於所討論的知識，而且還與佛教研究和宗教實踐的權威有關。這一定義在很大程度上取決於這些受過教育的參與者是否將佛教視為宗教或文化來信仰佛教。

首先，僧侶們是否傾向於改革佛教的立場差別導致僧侶之間的多樣性分歧。面對佛教的危機，一些佛教僧侶求助於佛教的現代改革，而另一些人則堅持佛教的傳統。支持佛教傳統的是所謂的舊式僧侶，如虛雲、印光和弘一。舊式僧侶也被他們的追隨者視為佛教的楷模，因為他們強調傳統修行和禁慾主義的重要性。這一非凡的特性吸引了無數的追隨者，共同協助修復了佛教寺廟。他們的佛教實踐繼承了中國佛教的傳統。相比之下，新型僧侶，如太虛和他的弟子，主張對佛教進行徹底改革。研究表明，新型僧侶也通過在國內傳播人間佛教的形式獲得了廣泛的影響（韓煥忠，2008）。太虛的佛教改革培養了眾多的弟子，他們發展了一種現代形式的佛教。此外，上述一些僧侶經歷了幾次人生轉折，如弘一（Birnbaum 2003a: 75-124, 2016）；一些傳統主義者，如印光，

也利用現代媒體傳播佛教（Tarocco 2007）。舊式僧侶和新型僧侶之間的區別取決於他們傳播佛教的基本方法。新型僧侶更多地參與佛教與科學和現代思想的調和。例如，太虛支持佛教界參與當時的文化爭論，比如科學與佛教的兼容性（Jiang 2002: 533–552）。當然，大多數僧侶對佛教的基本知識和信仰持有基本相同的看法。

其次，民國時期居士佛教作為另一種佛教力量，在與僧侶佛教的競爭中崛起，並在積累了相當多的佛教知識後努力謀求獨立地位。這種類型的佛教居士不僅引入了新的佛教哲學討論，還以捍衛“真正的佛教”為名攻擊老式佛教宗派（Makeham 2014）。例如，一些佛教居士，如歐陽竟無，譴責傳統佛教，如禪宗和淨土宗，以調和“真正的佛教”，即瑜伽派與現代科學的關係，並將其他宗派視為“相似”佛教（Aviv 2008）<sup>1</sup>。同時，一些佛教居士在經院佛教的共同體內分享佛教知識和信仰。例如，章太炎讚賞歐陽竟無對印度佛教的系統研究，並在科學和哲學的文化辯論中堅持佛教立場。如前所述，太虛在南京向楊仁山學習，而歐陽竟無作為楊仁山的弟子，又創立了一所現代佛教學院來培養自己的弟子，但歐陽竟無的計劃因其聲稱佛教的獨立權威而遭到僧侶的反對。另一方面，一些僧侶支持和鼓勵居士佛教的發展。例如，1923年，在太虛佛教思想的影響下，一些大學生在梁啟超、蔡元培和章太炎等知識分子的幫助下建立了一個新的佛教青年協會。很快，3000多名青年知識分子加入了該協會（東初，1992: 307）。這表明佛教居士和僧侶在佛教內部構成了一個合作和競爭的共同體。

總的來說，居士佛教吸收了一些曾經是儒家精英的知識分子，這些人部分由於科舉制度的廢除而失去了他們的地位。楊仁山、歐陽竟無等佛教居士通過

---

1 阿維夫（Aviv）使用“經院佛教”（Scholastic Buddhism）描述新興的居士佛教。正如結論所述，“歐陽竟無的選擇對現代中國傳統思想構成了最大的挑戰之一”（Aviv 2008: ix）。這意味著歐陽竟無對禪宗、華嚴和天台等傳統佛教宗派都進行了激進的批判，而正如阿維夫所說，他的批判“對中國思想史的后續發展至關重要，無論是在佛教內部還是外部”（Aviv 2008: viii）。根據引文推斷，一些佛教居士的指控引起了學者和僧侶的巨大反響，像章太炎、梁啟超這樣的學者和像太虛這樣的法師都參與了這類辯論，比如《大乘起信論》是否為偽作。同樣，學者指出呂澂在現代佛教學術中的影響也值得關注（參見 Makeham 2014）。居士佛教的批評直接挑戰了中國傳統佛教的合法性或權威，並招致了僧侶們的譴責。

學習儒家經典而佔有文化資本<sup>1</sup> (cultural capital)，後來他們接受佛教哲學的影響，以其新式佛教觀點和實踐促進了唯識宗在中國的發展。與傳統佛教相比，學者們承認，居士佛教的創新具有更多的文化或學術屬性 (Ji 2009: 41–63)。這一創新還與反傳統特徵有關，因為它質疑傳統寺院佛教的權威。一些學者指出，居士佛教的這種反傳統特徵可以追溯到 1919 年的五四運動 (韓煥忠，2008)，而其他學者則將其歸因於反迷信運動 (Goossaert 2006: 307–335)。這反映了佛教的真實性 (authenticity) 在居士佛教和僧侶佛教之間存在爭議，由於居士佛教的興起，僧侶佛教不能壟斷佛教的權威。居士佛教認為，傳統佛教與中國文化中的迷信相混合。此外，佛教知識分子譴責許多傳統僧侶歪曲佛教教義，進而挑戰他們的佛教領導地位，並為了居士佛教 (區別於佛教僧侶) 的權威重新定義佛教，以及在與西方哲學和宗教的對話中努力獲得領導地位 (Aviv 2008; Müller-Saini 2007: 28–51)。這反映了一個事實，即居士佛教的新佛教運動追求自身的合法性，並與僧侶佛教產生了緊張關係。在受過教育的佛教居士的挑戰下，佛教僧侶和居士之間的傳統佛教等級制度也面臨危機。

另一方面，有魅力的僧侶也致力於在這種佛教等級制度的支配下發展佛教。近年來，國外陸續出版幾部相關的佛教傳記，這些傳記從個人的角度記述了有魅力的僧侶以及他們對佛教發展的貢獻，其中包括皮特曼 (Pittman 2001) 寫的太虛傳記，比恩鮑姆 (Birnbaum 2003a: 75–124; 2007: 175–207) 的弘一傳記，卡特 (Carter 2011) 的太虛研究，以及田水晶 (Campo 2013) 的虛雲研究。這些研究呈現了僧侶們的非凡品質，並突出了他們對中國佛教發展的貢獻。這些富有魅力的僧侶的努力為 20 世紀 80 年代寺院佛教的振興奠定了基礎。然而，這些研究基本上忽略了佛教與其追隨者之間的特殊關係，這種關係可以從韋伯的克里斯瑪理論等文化闡釋的角度進行分析。一些學者認為，對佛教史的研究可以將田野理論與歷史方法相結合，如群像研究 (prosopography) (Ji 2013a: 263–277)。這些研究表明，現代佛教實踐植根於一種複雜的權力關係，這種權力關係可以從結構上追溯到與佛教僧侶和居士之間的等級關係有關

---

1 “文化資本” 是已被廣泛接受的社會學概念，由布爾迪厄首先提出。個人具備知識、觀念等文化資源的多寡，會影響個人的生活、成長與發展，因此可視作個人的一種資產及財富。

的師徒關係。

總之，這一階段的佛教發展是基於居士佛教和僧侶佛教的宗教化。宗教化的目的是建設一支具有佛教信仰和知識的佛教力量，這與當時中國背景下的國家建構相吻合，並在西方宗教的影響下從國家角度重新發明了宗教（Goossaert 2006: 307–335；Nedostup 2009；Ashiwa & Wank 2009）。在民國之初，儒教爭取成為國教的努力歸於失敗<sup>1</sup>。許多儒家出身的士大夫轉身成為佛教居士，甚至成為僧侶，之後佛教界努力建立全國性的協會，試圖在中國組織一個佛教的共同體。居士佛教還建立了一種不同於傳統佛教的新形式。保守的僧侶們主張傳統的佛教，而佛教改革者努力發展現代佛教。事實上，儘管越來越多的學者支持西方科學主義或哲學，聲稱文化知識比佛教信仰更為實用，但是佛教作為一支相對獨立的力量正在崛起，且通過積累文化資本來宣稱自己的信仰和權威。正如學者們所述，居士佛教的興起是基於佛教在文化和宗教層面的雙重發展（汲喆，2009: 41–63）。因此，佛教知識分子或其他相關研究人員參與佛教學術，有助於保持居士佛教信仰和實踐的相對自主地位，居士佛教在僧侶佛教的等級制度架構下追求成為真正的佛教。

### 1.1.2 佛教的意識形態化階段

第二階段（1949–1979）以意識形態化為特徵。居士佛教運動在 20 世紀 50 年代結束，佛教改革的關係結構失衡可能也是居士佛教的失敗原因。例如，一些學者認為，傳統佛教的宗教儀式似乎與科學和現代文化不太相容，而居士佛教可以說通過哲學辯論滿足知識分子的需求，但它缺乏與傳統佛教的融合（李少兵，1997）。一些佛教學僧認為，這是因為少數文化精英過於自信，不過他們無法超越佛教僧侶，失去了政治和群眾的支持，導致了佛教振興的失敗（聖凱，2004）。除了政治因素外，失敗的原因可以歸因於佛教文化和宗教層面之間的緊張關係。相比之下，居士佛教主要通過宗教和文化教育的雙重現代化

---

1 很明顯，儒教通過廟產興學運動建立了自身的權威，但它最終失敗了。康有為的目標是以基督教的形式建立國教（Meynard 2011: 14），袁世凱將這一想法付諸實踐，不過再次失敗，這在一定程度上也導致儒家思想在五卅運動中遭到破壞。