

善巧方便：当代佛教团体 在中国城市的发展^{*}

卢云峰 和 园

内容提要 基于在北京、昆明两地获得的田野资料，本文对当代佛教在城市中的发展进行了分析，聚焦于变迁与融合。在变迁方面，佛教在城市形成了新的实践形态，从传统的非聚会型宗教向聚会型宗教发展；聚会地点不局限于寺庙，而是多藏于民居，甚至栖身写字楼；聚会时间也由传统的初一、十五改为每周聚会；甚至有学佛小组创办了类似基督教主日学校的儿童读经班。同时，佛教的传教性格也开始变得积极，佛教精英熟练运用现代传媒工具广结善缘。这些变迁反应了城市的时空环境、现代生活节奏以及宗教竞争对佛教的形塑，同时也折射出佛教本身的柔软身段。与这些变迁相伴而行的，是佛教团体对一些传统的坚守，比如在度人时避免让初学者陷入非此即彼的困境，我们将此种策略成为“渐进性严格”；又比如淡化排他性从而增加佛教与外部社会的融合程度。在变迁与坚守的背后，我们隐约可见一致的行动逻辑，那就是善巧方便，以适当的方式饶益众生。

关键词 城市化 佛教团体 佛教变迁

引言

2010年9月，北大毕业生柳智宇放弃麻省理工学院全额奖学金，于龙泉寺出家修行的新闻引起社会热议。一时间，敬慕者有之，惋惜者甚众。在此之前，北大哲学系硕士邓文庆也曾在龙泉寺出家。于是有媒体界好奇之徒前往龙泉寺探问，然后发表了“僧人证实柳智宇修行寺中有多位北大清华高材生”的报道。

的确，喧嚣一时的大学生出家事件不过是冰山一角。在新闻热议背后，我们看到佛教近年来

在城市里快速攻城略地，收拾人心。毫不夸张地说，佛教是当今中国社会最有影响力的宗教。据1997年国务院发布的《中国的宗教信仰自由状况》白皮书，中国大约有30万宗教教职人员，其中佛教出家僧尼约20万人。这意味着佛教是其他所有宗教教职人员总和的两倍。一些学术机构及民间调查公司的抽样调查数据^①（见表1）显示，在自认为有宗教信仰的被调查者当中，绝大多数信仰佛教。这些数据来源不同，调查样本相异，在调查的事项上也有所差别，但其发现基本一致，那就是自我宣称的佛教徒超过其他宗教信仰的总

^{*} 本文写作受到北京大学“李斌社会学基金”以及教育部人文社会科学研究2011年度一般项目“变迁社会中的政教关系”支持，特此鸣谢！

和。或许这些以佛教自居的人并不一定举行过皈依仪式,但他们愿意自称信仰佛教,这从另一个侧面反映了佛教在中国已经深植民间。

表1 当代中国宗教信仰状况

	2000	2006	2007	2012
有宗教信仰 %	11.1	13.3	21.8	10.4
基督教 %	1.7	1.7	2.5	1.9
天主教 %	0.3	0.3	0.2	0.4
伊斯兰教 %	2.3	1.5	0.2	0.5
佛教 %	6.3	7.4	18.1	6.7
道教 %	0.4	0.2	0.6	0.5
儒教 %			0.2	
民间信仰 %		1.9		
其他 %	0.1	0.3		0.4
无宗教信仰 %	86.9	86.7	77.2	89.6
样本量	19 449	10 151	7 021	20 922

问题与综述: 双重忽略的当代佛教研究

相对于佛教在现实社会中不可忽略的影响,学界针对当代佛教的研究却处在一种“双重忽略”状态:一方面,目前从事佛教研究者大多关注义理与历史,很少关注佛教的当代发展,社会科学对佛教的研究尤其缺乏;另一方面,研究当代宗教的学者往往把目光集中在基督教或民间宗教,对佛教关注甚少。当然也有一些例外,2011年《社会指南针》的一期专题就对当代中国佛教进行了细致的分析。尽管这些文章各有侧重,但都涉及到佛教复兴的问题。在这个专辑中,汲喆(Ji, 2011)主张应当考虑国家管制以及宗教行动者相应的策略。建国以后,国家通过建立佛教协会以实现对于佛教的监管和控制。1980年以后,由于国家对于社会生活的控制和渗透相对减少,佛教协会也获得了更多的自主权。因此,原本作为宗教规制产物的佛教协会由于具有地位上的合法性,并掌握了一定的社会资源,因而逐渐转换为一种类似教会(church-like institution)的组织,在推动佛教发展方面发挥了重要作用。另一方面,国家对机构化佛教组织的严格监管激发了非官方佛教组织、佛教团体和教派的产生,而这些非官方佛教组织的发展实际上动摇了佛教协会的“垄断地位”,而使得国家对于佛教的管制更加困难(Ji, 2008)。

与汲喆的分析相呼应,琼斯对中国东部藏传佛教兴盛的原因进行了分析。他指出了四个至关

重要的结构性推动因素,即由于官方认可的佛教庙宇供给不足而造成的宗教市场空缺,居士对于僧侣的资助(特别是居士中的政治、经济精英),相对自由的出版市场和网络空间,以及佛教精英的崛起(Jones, 2008)。

孙砚菲从宗教生态学的角度将影响佛教发展的行动者分为三类,即官方承认的汉传佛教庙宇、非官方佛教组织及信众(小乘佛教、藏传佛教等)、融合佛教因素的其他教派。汉传佛教庙宇在国家宗教管制之下被更多的地方行政权力渗透,地方政府将佛教旅游化,一方面扩展了佛教的影响力,另一方面也使得佛教组织失去了自主性,佛教旅游带来的商业化也对佛教本身的神圣性造成威胁(大量资金使用不当带来的庙宇秩序破坏、腐败等),在这种情形下,官方佛教组织正在历经一种空心化(hollowing-out)。而非官方佛教组织及信众在当今中国政治经济多元化的背景下以极强的活力迅速发展。这部分行动者从草根阶层中兴起,信众主要出于对终极意义的探讨和被救赎的需求而对佛教本身有着很高的忠诚度。但是,由于其非官方的社会地位,这部分佛教组织面对着不确定性和一定的发展限制(Sun, 2011)。

在对近年来佛教场所旅游化的研究中,费舍尔指出,佛教庙宇在政府行政干预下被转变为普通旅游场所,而对信众征收的门票、皈依费等经营性收费使得信众对于庙宇内宗教活动的参与在一定程度上降低,然而居士在组织外的活动(如学佛小组)又使得佛教在被管制的庙宇之外获得了生存空间(Fisher, 2011)。由于佛教团体宗教增长的目标与当地政府或寺庙承包方增加收入的目标之间存在着冲突,所以僧侣和居士不得不与官方对寺庙的控制进行抗争(Sun, 2008)。

本文的研究旨趣在于探讨佛教在城市中的变迁与融合。20世纪末期以来,我国正在经历着疾风骤雨般的社会变迁。根据《2009年中国城市化率调查报告》^②,居住在城镇的人口占总人口比例达到49.68%,相比2000年第五次人口普查城镇人口比重上升13.46%。这意味着10年间有近2亿人涌入城市生活。伴随着城市化进程而产生的社会规范、社会整合方式的改变,会使个人面临着不确定性与无常感,从而产生寻求安定感的精神需求和宗教需求。急剧的社会变迁和动荡是新兴

宗教崛起的沃土,社会变迁导致人口流动,原有社会网络的消解,而宗教能够重新将流动人口连接起来(卢云峰 2010)。在 John B. Holt 对 20 世纪初美国城市化进程中的教派兴起进行讨论时指出,教派的发展和人数增长是快速城市化、移民带来的社会失序与“文化冲击”(cultural shock)的产物;城市新移民社会地位较低,没有足够的时间发展新的发展新的社会关系;与城市主流群体的职业、经济上的隔离,城市主流家庭和群体的歧视,使得这些迁入者更加意识到自己社会身份的低下。这种主观感受导致精神上的孤立和不安安全感,他们对于稳定、安全感与社会身份有着极度的渴望。在这种需求的刺激下,他们就会寻找逃避的办法或者社会环境的重组,宗教活动因此成为他们进行社会重组的渠道(Holt, 1940)。

城市化刺激了人们的宗教需求,为宗教组织的兴起提供了契机。在这样的背景下,佛教以何种姿态和策略迎接城市化的洗礼?通过对北京的三个学佛小组和昆明的学佛小组进行分析,本文试图探寻佛教在城市中发展的一些突出特征,聚焦于变迁与融合。

实践形态与传教特性的变化

城市中的佛教正从原本松散的非聚会型宗教逐渐向组织化的聚会型宗教变迁。在传统佛教的仪轨中,信众一般只在初一、十五聚会,即信众汇聚寺庙、道场参加法会。然而,在现今的城市居士佛教宗教实践中,这种模式虽仍有保留,但是新的聚会形态开始萌芽。首先,我们调查的四个居士团体中的信众每周都会通过参加学佛小组进行教义的讨论交流、共同诵经、打坐;聚会频率大幅增加。其次,聚会场所也开始多样化,传统的法会一般只能在寺庙进行,而学佛小组的地点选择有着极大的灵活性,可以在居士家中进行,也可以在写字楼中举办。

北京 G 寺学佛小组的聚会时间为每周日下午,从 1 点到 5 点的四个小时中,信众一般先进行发愿,然后由 S 居士讲授《菩提道次第论》,一般而言讲授的时间较短,大部分时间是由居士根据经文内容结合自身经验展开讨论。比如在一次讲授“思惟八苦”的讨论中,居士们主要倾诉自己曾经或者现在的苦难或者烦恼的经历,并且讲述如

何通过修行佛法重新获得内心的宁静。当然,在针对经文的讨论结束之后,居士们会分享神迹,比如某居士患癌症,但是在修行佛教之后恢复健康;或者某高僧法师通过修行得以在禅定的过程中涅槃。比神迹分享更为常见的,是居士之间的修行体会分享,比如个案 B5 中 AL 居士讲述了他在皈依佛教之后脾气逐渐变得平和,而个案 B1 中的 S 居士讲述其在修行佛教以后逐渐学会与父母相处,从母女反目到关系和睦等等。居士会在诵经、讲经之余互相讲述生活困惑、不顺,然而,这种讲述在居士的逻辑中往往是通过佛教教义加以串联或者解释的,比如“烦恼皆菩提”、“这说明我还不具有完全的出离心”等等,于是,这种倾诉使得居士在受到其他信众安慰的同时,将这种生活的经历转换为修行的“动力”。

而在昆明的田野调查中,我们发现,由于昆明市相对严格的宗教管制,很多佛教学佛小组的规模只有五到十个人,每周的聚会在居士的家中轮流进行。在这样的小规模聚会中,修行体会分享是聚会的重要内容。比如个案 K13 中, H 居士所在的学佛小组主要由与他年龄相近的退休干部组成,在这个小组中, H 居士和其他组员经常会一起分享某居士因为修行佛教而重获身体健康的故事。如 H 居士所说,“这都是身边的真事,你不得信”,在这种相互的聆听和分享中,小组成员之间完成了一种相互的“确信”(conviction),用宗教市场论的行话来说,就是这些聚会和分享有助于降低信仰的风险。

另一方面,每个学佛小组相对小规模、成员稳定的团体形式使其类似于首属群体,而居士间也会发展出较为密切的个人交往,在这种频繁的交流中,居士获得了传统大型法会难以提供的私人情感支撑。比如个案 K12 中, Y 居士所在的学佛小组每周在一个居士家中聚会,除了打坐念经,还会共同吃斋。在聚会中,居士会相互分享彼此的感悟、诉说烦恼等,因此居士对于彼此的处境都较为了解,小组之间有着一种较强的凝聚力,并会在生活中予以相互的帮助。Y 和小组的成员曾经轮流帮助照顾另一位居士的母亲,而在今年春节, Y 居士要前往莆田广化寺参加禅修,于是小组内的一位居士为 Y 积极联系,帮忙在莆田的亲戚处联系住宿等等。

宗教聚会有效地构筑了信仰团体成员的“我们感”蕴藏于其中的社会联系可以在个人遇到压力时为其提供帮助。由于信众具有相同的宗教信仰,成员的意见往往容易影响个人的选择。更重要的是,这样的帮助往往是为个人提供一个与宗教教义有关的解决方案,即通过对宗教的具体应用来化解生活中的消极事件。有学者在研究基督教的教会时指出,教会群体内部会相互提供一种精神支持,以使个人的宗教委身程度和信仰不断加深,与教义也更加符合,因而在内部成员的相互支持下,个人的行为越来越与信仰一致。加之宗教对爱他人并帮助需要帮助的人的强调,个人会将在教堂中与他人发展社会联系并帮助他人视为一种宗教上的义务(Krause, 2005)。某种程度上,城市居士佛教学佛小组中的居士之间形成的关系和互动与基督教类似。居士之间通过在学佛小组的宗教仪轨实践,不断用宗教教义去解释和帮助解决生活中的问题,对于佛教的委身程度也在其他居士的见证之下得以增强。

除了惯常的宗教聚会,基督教往往通过绵密的志愿活动来增加信徒间的互动,并由此提升信徒的委身程度。当代佛教也有类似的实践。龙泉寺设有居士义工团体,号召义工参与寺庙服务、法会志愿服务等等以扩展居士修行的途径。前文提到了S居士、L居士均参与到了龙泉寺的义工团体之中,义工服务从庙宇建设到文字宣传等等,形式极为多样。而在昆明也同样存在居士义工团体,除了帮助寺庙法师护法,还会进行放生活动,或者帮助市区内的老弱病残人士等。

相比传统的诵经念佛、打坐禅修和每月两次的法会,城市居士佛教不但在大大增加了居士聚会的频率,也使得宗教仪轨更加多元化。在频繁的学佛小组聚会和多样化宗教仪轨的实践中,通过信众之间对于佛教信力的见证和相互确信过程,居士获得的是宗教风险的化解;同时也一定程度获得了来自于居士的精神支撑。通过宗教仪轨的改变,居士团体从个人面对神佛的松散形态向着组织化的聚会形态发展。然而,这种转变绝不仅仅限于仪轨的改变,这些渐渐组织化的居士团体通过传教方式、教义理念等方面的变革和创新,使佛教的影响范围在城市空间中不断扩张。

北京与昆明的佛教团体给我们的另一个突出

印象就是其强烈的传教性格。历史上由于政府管制等原因,佛教在传教方面并不是太积极,往往是坐等“有缘人”。今天,在现代生活方式的激发以及宗教竞争的刺激之下,佛教在度有缘人时不再强调无为而治而是积极进取。河北柏林寺举办的佛教夏令营就是这样的例子。通过“生活禅”品牌的打造和佛教夏令营的举办,柏林寺一改传统佛教消极无为的传教性格,夏令营使更多人尤其是年轻知识分子了解进而皈依佛教(杨凤岗,魏德东; 2005)。

事实上,柏林寺并非孤例。我们研究的三个佛教团体在传教性格上都比较积极,他们运用各种新型的传教手段锻造虔诚信徒。在北京G寺的学佛小组,每次学佛讲经结束,S居士都会提醒组员到龙泉之声传统文化网站上观看法师讲座,或者下载音频。龙泉之声传统文化网站由龙泉寺开设,在网站上可以查询龙泉寺举办的佛学讲座,观看活动视频,下载各类经典礼籍等等。北京居士林也同样开设了自己的官网,用以发布法会日程表、慈善捐助、佛学讲座等活动信息;同时开设了论坛,供信众进行佛法修行、内心困惑等等内容的交流。在居士林网站上,甚至可以在线进行佛教书目、佛教用品购买、慈善捐助等等。昆明学佛小组的核心是M活佛,他在昆明、丽江、深圳三地都设有自己的道场,并且每周在道场举行诵经、打坐、学佛、讲座等活动。短短三年,聚集在活佛门下的居士已经达到100多人,而他与各地居士的交流很大程度归功于网络。活佛在昆明的每一讲经都会被录制成视频,并上传到其开设的文化传播网站上供其他城市的居士同步学习。通过这样的方式,昆明、丽江、深圳三地的居士都能在每周看到活佛的弘法视频或者佛法讲座。活佛甚至在昆明设置了固定的“办公地点”,以为信众提供前来与活佛交流的场所。在我们与活佛访谈的短短几小时之中,就有深圳、上海等的居士前来与活佛进行交流、倾诉。

一些网络上活跃的法师对信徒的影响可谓无远弗届。在与居士进行的访谈中,不少人都提到“你去看看济群法师的微博,他这句话讲得很好”、“你去看看学诚法师的博客,你就能明白了”。在个案B8中,L居士提到,在他学佛之初,由于工作繁忙,整日奔波,即使读佛经、听学佛小

组的课,依然感到心无所依。于是L居士在学诚法师博客中留言请求解惑,很快,学诚法师给予回复,让L居士“参与佛教团体的文化、教育、慈善等事业,例如可参与佛教团体的网络弘法,以佛教、社会大众为所缘,并依靠善法团体共业,就有很多有意义的事情可做、能做,从中培福养慧、历事练心”。随后,L居士加入龙泉寺义工团体,负责为龙泉之声网站进行文字编辑工作。在L居士看来,这次与学诚法师的网络交流是使得坚定学佛信念,找到内心平静的重要因素。在广济寺学佛小组,很多成员都有在博客上与学诚和尚、济群法师等等交流的经历,在他们看来,法师给予的回复不单单是解决问题,法师所表现出的这种亲和本身就是一种佛教慈悲,而使他们更加坚定地进行修行。

除了学诚法师,各地寺庙的主持法师也都会开设自己的微博、博客,与信众进行交流,或者发布短小易懂的“禅语”、“佛法”等佛教教义。根据我们的粗略统计,开设微博的活佛多达60余位,开设微博的法师近150位,各地寺庙开设官方微博100余个。在我们的田野调查结束时,学诚法师已经将其微博翻译成八国语言,并集册出版,被称为“大和尚的微博体”。

更有意思的是,这些开设微博的法师、活佛等佛教精英都与文化界、娱乐界名流有一定的联系,其微博通过娱乐界明星的转发,大大增加了被传播的次数、扩展了传播范围。在我们了解的范围内,以加措活佛、济群法师二人为例,其微博通过王菲、陈坤等娱乐明星的转发,使其微博关注度不断上升,加措活佛的微博关注人数多达八十八万人,而济群法师的微博关注人数也有近三十万人。根据几个月的观察,加措活佛的一条微博的转发次数一般在5000次以上,多则到达3万次。

从这些对居士佛教传教方式的描述中,我们不难发现,那种曾经静居山林的传统佛教已经开始寻求变革,其通过对网络这一现代传播媒介的运用,将其教义在更加宽广的世俗领域中传播。与当然,重要的不仅仅是这种媒介上的创新,更是一种传播上的灵活与变通策略,比如学诚法师的“大和尚微博体”这种将佛教繁杂系统的教义转换为简单明了的微博短句。又如通过网络论坛以及博客留言的方式,深居寺庙的僧侣以极为亲和

的方式出现在与居士的交流之中。电影《天下无贼》中有一句经典台词:二十一世纪最重要的是什么?人才!抛开其戏谑的成分,这句话不乏真知灼见。当代佛教在城市的蓬勃发展与佛教界精英辈出不无关系。前面我们提到,学诚法师、济群法师等拥有众多“粉丝”,于普通信徒而言,他们既是远在天边的精神导师,亦是近在眼前的良师益友。这些佛教精英的创新举措为佛教赢得了新的发展空间。

渐进性严格与在生活中修持

通过改变传教方式,居士团体大大扩展了其影响范围。然而,在其“广渡有缘人”之后,又是如何留住“有缘人”的呢?事实上,居士佛教的修行之中,并非只是富有亲和力的世俗生活指导,而是呈现出一种从亲和到严苛、从世俗到神圣的渐进性严格,将居士佛教从一种居士所选择的替代性手段逐渐转变为居士所追求的目的本身。

在这种从亲和到神圣的渐进性严格之中,“亲和”体现的是一种城市居士佛教对于个体诉求的广泛回应,或者说一种“来者不拒”式的回应。在作者访谈的个案中,不少居士初入佛门其实是正在找寻一种替代性机制,而并非起初就领悟居士佛教教义之“神圣”。然而居士佛教内部这种进阶式的修行体系却有效地让更多有缘人更长久地依止于佛门,将佛教本身作为选择与追求。

在我们访谈的个案B7中,由D投资数百万的工厂在建成后被判为“违章建筑”而遭遇强行拆迁,由于行政方在执法过程中有程序不合法之处、拆迁补偿也不尽合理,于是D通过申请行政复议、请求行政救济、上访等手段维权,但是由于行政相对人救济制度的不完善和行政体制本身的弊病,使其维权无果。在这样的情况下,D从拜佛求平安开始接触佛教,最终皈依佛教。在此过程中,广济寺和居士林每周的学佛小组对D起了极为重要的作用。在对佛经的不断领悟中,D感觉求平安并非长远之计,培养“出离心”、“重新找到了自己的初心”才得到真正的平静。而这种每周的佛教聚会更是将D与其他居士的宗教实践联系在了一起,D逐渐加入到法会、诵经念佛、打坐禅修等等活动中。

个案B4中的L居士初次接触佛教,是因为

对传统文化感兴趣,偶然读到《金刚经》,而想对佛教进一步了解。L最初只是到居士林去听佛学讲座,通过其他居士的介绍,L到广济寺学佛小组,“只是抱着一种听听课的心态”。在一段时间以后,L通过对几部佛经的阅读和学习,对佛教兴趣增加,决定皈依佛教。皈依之后,其所皈依的法师告诉L,如果只是读经是难以达到真正的修行的,重要的是自身加以修炼,也就是完成每天的“功课”。L居士在访谈中将佛教修行比喻为习武,“如果只拿到武功秘籍,你不操练,是不可能学会武功的”。之后,L居士开始养成每天早晚诵经、打坐、禅定的习惯,时间也从几十分钟扩展到几小时;同时,出于对佛教戒杀生教义的认同,L居士开始吃素。

个案B10中,C居士的佛教皈依经历了从“迷信到正信”的过程。起初,C居士出于生活不顺而到寺庙中拜佛烧香,同时加入其邻居家一个学佛小组一同诵经。C说,在这一阶段她对经文甚至都不理解,只是认为在这种诵经的过程中内心可以得以平静。通过一段时间的参与,C通过听法师讲法,逐渐发现佛教教义的系统性和严密性,“发现不是迷信,佛法的逻辑非常完整周密”,因而决定继续修行。在对佛法理论的研习之后,C居士同样开始在实践中践行佛法,不仅包括每天的打坐禅修、受戒吃素,也包括将佛法之逻辑运用于处理生活之烦恼琐事中。C在每周六都会参加居士林学佛小组,并在每月十五随同其他居士一同去往临近庙宇参加法会或者禅修活动。

正如《维摩诘经》中所云“欲令入佛志,先以欲勾牵”,居士佛教在融入当今宗教市场之时,其“亲和性”和一种“来者不拒”的可进入性使其信众大幅度增长。承接中国传统以来遇事烧香、“进庙拜佛保平安”的习惯,居士佛教通过对信众现实性需求的“满足”或者慰藉,使得信众相信“加持力”之灵验,而当信众皈依佛教之后,再通过对其教义的提升而使得佛教教义系统化,从而使佛教本身对信众具有长久的吸引力。

具体而言,佛教对于居士的修行有着进阶式的不断严格的要求。在我们访谈的个案中,个人加入到佛教组织之初往往仅通过烧香拜佛、诵经、打坐等简单的佛教仪轨以定其心,或者说以这种方式“远离”其来自于世俗的苦恼。在这一阶段,

佛教组织所提供给个体的只是一种情感之慰藉、精神之支持,佛教活动很大程度是面向个人的现实性诉求的,比如保佑家人平安、祈求身体健康、摆脱工作繁忙等等。然而,当个人决定继续留在佛教组织中时,佛教对于个人的供给会逐渐从对于现实性诉求的回应走向相对远离世俗的宗教层面。

宗教社会学在讨论宗教委身(religious commitment)时特别强调严格(strictness),认为严格的宗教会在竞争中最后胜出。严格的指标之一就是成员资格的二元对立,艾那孔曾这样写道“教派天然地分成两类:一类是成员(或‘真正的信徒’),他们完全接受教派的规定同时拒绝社会的规则;另一类是非成员(‘异教徒’和‘不信教者’),他们排斥教派同时也被教派所排斥”(Iannaccone 1988: 257)。这一判断在以排他性宗教占主导地位的西方或许成立,但在华人社会值得推敲。佛教乃至中国的一些教派很少采取非此即彼、二元对立的思维,而且强调耐心与渐进,我们称之为“渐进性严格”(卢云峰,2008)。在实践“渐进性严格”策略时,佛教以一种面向世俗的亲合力广泛接引信众,并逐步提升对信众的要求,在居士对于佛法繁杂、庞大的教义体系进行研习修行的过程中,佛教将居士更为长久地吸引于佛门中。换言之,佛教从一种对现实性诉求的回应逐渐将信众引导到一种远离世俗的修行中,使得佛教对于信众的引力更加持久,而不仅仅在于解决个人世俗的困扰。在居士的修行中,佛教从一开始的“替代性手段”逐渐成为了其真正追求的灵性目标。

在组织化的居士团体所采取的策略转变中,教义上的革新使其在城市空间的生存方式更加多元,使佛教修行在一种面向世俗和融入世俗的维度中展开。其实,早在民国时期,虚云法师就提出一种广泛向世间布施的人间佛教。虚云法师之后,星云法师更是将人间佛教理念具体化,指出“佛法与生活融合不二”,通过从山林走入社会,从寺庙扩及家庭,将佛教落实于生活之中。在台湾的佛教组织中,也不难看到人间佛教的实践,包括寺庙的开放、僧侣参加社会事业、寺庙开展慈善布施等等。而城市居士佛教,更是将这种理念贯彻到了整个佛教修行之中,铺展开了一条面向生

活、面向人间的修行路。

在我们所做的访谈中,居士常常提到这样一句话“真正的修行在生活之中”。以个案 B1 为例,S居士在高校担任教职,同时承担教学和行政工作。然而,在繁忙的工作之外,S却仍然加入了龙泉寺义工团体,定期到龙泉寺进行义务劳动等服务;并主持了两个佛教读书会 and 学佛小组。S居士提到这样一段话“一个人不能躲起来学佛,不然就没有境界了,要在与人的交互中才能看到烦恼,用佛法去解决这个烦恼你就提升了”。

无独有偶,在个案 B4 中,L居士在外资企业中担任高管,在他看来,修行佛教让他成为一个更加令人信服的人,从而可以更加从容地面对频繁的社交和激烈的业绩竞争。以L居士为核心,形成了一个以企业高管、教师、科研人员等为主的学佛小组,在与这些居士的访谈中,我们看到的不是消极避世,反而是一种融入世俗的从容。

如潘桂明所指出的,居士佛教这一佛教形态本身,就比山林佛教更加具有面对世俗社会的张力。基于自利利他、普度众生的基本理念,大乘佛教通过对居士佛教的推广把不食人间烟火的出家修行变成平实易行的在家现实生活(潘桂明,2000:19)。居士佛教通过对教义的创新,更加强调佛法是心法,强调内心的修行,而不绝对强调宗教仪轨。正如S居士在学佛小组的讲授中提到,佛教要让社会看到的是一个学佛的人,而并不是要以自己的方式否定他人的方式。在这种改变之下,居士佛教对世俗生活有了更高的融入度,皈依佛教带给居士的是一套以佛法为指导的心法,一套指引世俗生活的方法,而不是背离世俗、脱离现实生活的宗教试炼。如同印顺法师所云之“学佛是道德的实践”,居士佛教深深融入到与世俗并行的实践中,并将教义以贴近世俗的方式加以言说,比如智慧禅语等类的“生活指导”。

这种佛教教义的创新,在居士佛教的传教过程中也能够得以体现。城市居士佛教在传教过程中,对传统教义进行了“全新包装”,而这种包装恰恰是与时代流行的元素相一致的,正体现了其自身所具备的面向世俗社会的张力。

在国学热的浪潮之下,城市居士佛教也在教义变革中对国学元素加以吸收。只要走进北京佛教居士林书店,就能发现《礼记》、《孟子》、《弟子

规》一直是北京佛教居士林所推荐之书目。在居士林,随处可以看到一种佛教与中国传统文化的融合。在我们进行参与式观察的几个月中,北京佛教居士林先后推出了“禅修国学班”、传统文化与佛学经典研习班以及一系列的佛教哲学讲座。与之相似,龙泉寺也开办了龙泉之声传统文化网站,将佛教传教融于中国传统文化的弘扬之中。在我们参与的几个学佛小组中,中国传统文化中的善、孝、廉等都被解读为佛陀教法中的佛性、三缘慈悲、戒定慧等等。与减肥养生热同时,北京佛教居士林、龙泉寺都通过推出养生素食、素心佛餐等,将佛教教义五戒中的“戒杀生”一条与素食养生相结合,并使得佛教基本教义在素食宣传中得以传播。由于对社会潮流的顺应,与素食、禅修相关的佛教书目甚至成为了畅销书。为了方便参加聚会的信徒照顾孩子,一些学佛小组建立类似基督教主日学的儿童读经班,其中《弟子规》、《三字经》等儒家的启蒙读物成为这些读经班的主流教材。这似乎也印证了在民间儒释不分家的说法。

值得我们注意的是,在宗教管制的社会语境下,城市居士佛教通过以上所述的教义“包装”,很大程度上回避了管制,扩展了其自身的生存空间。正如汲喆所指,佛教的世俗化话语增加了其生存的正当性(汲喆,2008)。城市居士佛教通过对中国传统文化的积极吸收,在宣传上将强调佛教哲学与国学经典的同一性。在这种“打文化牌”的过程中,居士林、佛教寺庙等将开办佛学讲座作为了重要的传教手段之一。而佛学讲座不同于法会等宗教活动,因此这种讲座可以利用海报、网络等等方式进行宣传和推广,因而使得居士佛教更广泛的社会空间中得以合法传播。

杨庆堃曾指出“宗教普遍地渗透在世俗社会制度中,从传统社会的制度结构得到支持,而其特有的神学、神明、信仰、仪式,无一不对民众的生活产生了系统性的影响。宗教在现实生活中的活动基本上是围绕世俗制度来进行的”(杨庆堃,2006:306)。从城市居士佛教在教义上的革新之举可以看出其面向世俗社会的张力,正是这种“适时顺势”的革新和对世俗元素的吸收使得它在宗教管制的背景下仍旧获得了极大的发展空间。这种与时俱进的教义变迁很大程度上促使了居士佛教现代性的养成。在这种教义变迁中,居

士佛教铺展开一条面向世俗的修行路,既融入世俗生活,更随着现代社会而变换存在形式,从而有效地吸引着越来越多的信众。

讨论与结论

我国正在经历着波澜壮阔的社会变迁和快速的城市化进程。急剧的社会变迁是宗教崛起的沃土,伴随着城市化进程而产生的社会规范、社会整合方式的改变,会使个人面临着不确定性与无常感,从而产生寻求安定感的精神需求和宗教需求。在这样的社会背景下,佛教在城市中迎来了复兴的契机。

然而,在宗教需求增长的背景下,佛教寺庙的数量却不断减少。根据《北京寺庙历史资料》的统计,1958年北京尚有寺庙2666座,而经历了历次运动之后,保存和修复完好的寺庙只有不到200座,对外开放的寺庙则只有几十座。其中,只有不到20座是合法的宗教场所。而北京市户籍人口和外来常住人口达到了2200万,即使按只有10%的人信仰佛教来算,每座寺庙需要容纳的人口高达11万人(王志远,2010)。在这种“人多庙少”的情形下,传统佛教以寺庙为中心的发展模式很大程度受到限制。学佛小组的兴起则有效地规避了此种不利因素。这些学佛小组聚会时多隐于民居,甚至栖身写字楼;聚会时间也由传统的初一十五改为每周聚会;为了方便有孩子的信徒进行聚会,不乏有学佛小组创办了类似基督教主日学校的儿童读经班,专门照顾孩子。从某种意义上来说,学佛小组聚会地点的多元化乃是对“人多庙少”的客观现实的无奈应对之举。至于聚会频率的增加,则体现了佛教与现代的生活工作节奏相适应。

这种看似不得已而为之的变迁却意外地使佛教在城市中获得了强大的生命力。绵密的宗教聚会加上经常性的义工活动使学佛小组能够发挥类似基督教团契的功能,增厚信众的社会资本并为他们提供归属感。与此同时,佛教在传教性格上也变得更为积极进取,佛教精英熟练运用现代传媒工具传播佛法,广结善缘。他们通过开设微博、博客等方式,将繁杂的佛经转换为简短易懂的生活禅语,在互联网中得到广泛的传播。佛教精英与普通信徒之间的互动也为居士佛教在城市的繁

荣带来了巨大的推力。来自于富裕起来的佛教居士的资金支持使得佛教精英能够迅速成长。除了资金的支援,佛教居士本身所具有的社会资本也为居士佛教的扩张提供了便捷的网络。居士本身所具有的社会联系使得佛教更容易在居士所属的社会群体中被接受,因而在宗教精英周围常常聚集着来自于不同领域的世俗精英。这也为佛教在城市中的发展赢得了广阔的空间。

与这些变迁相伴而行的,是佛教团体对一些传统的延续与坚守。与传统佛教一样,当代城市佛教在启迪众生时往往采用“渐进性严格”的策略,即“先以欲钩牵,而后令人入佛智”,避免让初学者陷入非此即彼,圣俗对立的困境。通过此种策略,佛教能不断提升信众的虔诚程度,让他们逐步由俗及圣。另外,佛教有意与传统儒家文化融合,淡化排他性,从而增加了它与外部社会的融合程度。正是由于这一外圆内方的策略,佛教复兴已经融于传统文化复兴的大潮流之中。

在变迁与坚守传统的背后,我们隐约可见一致的行动逻辑,那就是善巧方便。无论是在宗教实践或传教性格上的与时俱进,还是对传统“渐进性严格”策略以及“外圆内方”的处世姿态的坚守,都体现了佛教所强调的随顺机缘,方便行事的传统智慧。这种适时顺势且合乎义理的策略也为当代佛教在城市的发展开辟了广阔的生存空间。

①数据来源说明:2000年数据来源于第二期中国妇女社会地位调查,由中华全国妇女联合会和国家统计局主持开展,以内地家庭户内、18-64岁的中国男女公民作为调查对象。2006年数据来源于全国综合社会调查(CGSS),该调查由中国人民大学社会学系和香港科技大学社会科学部主持开展,调查对象为全国范围内18-69岁人口。2007年数据来源于零点调查公司开展的居民文化生活调查。2012年数据来源于北京大学中国社会科学调查中心开展的“中国家庭跟踪调查”项目。

②数据摘自网页 <http://news.xinmin.cn/domestic/gnkb/2011/12/02/12867137.html>,最后访问时间:2011年3月8日。

参考文献

1. Fisher, G. (2011), "In the Footsteps of the Tourists: Buddhist Revival at Museum/Temple Sites in Beijing", *Social Compass* 58 (4), 511-524.
2. Geertz, C. (1968), *Islam Observed: Religion Development in*

- Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press.
3. Holt J. B. (1940), "Holiness Religion: Cultural Shock and Social Reorganization", *American Sociological Review* 5(5), 740-747.
 4. Iannaccone, Laurence R. 1988. "A Formal Model of Church and Sect", *American Journal of Sociology*, 94, 241-268.
 5. Ji, Z. & Goossaert, V. (2011), "Introduction: Social Implications of the Buddhist Revival in China", *Social Compass* 58(4), 491-497.
 6. Ji Z. (2008), "Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and Its Paradoxes", in M. M. - h. Yang (ed.) *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley: University of California Press. 233-260.
 7. Jones, A. D. (2011), "Contemporary Han Chinese Involvement in Tibetan Buddhism: A Case Study from Nanjing", *Social Compass* 58(4), 540-553.
 8. Krause, N. & Wulff, K. M. (2005), "Friendship Ties in the Church and Depressive Symptoms: Exploring Variations by Age", *Review of Religious Research* 46(4), 325-340.
 9. Lu, Y. F.; Johnson, B.; Stark, R. (2008); "Deregulation And The Religious Market in Taiwan: A Research Note", *The Sociological Quarterly*, 49, 139-153.
 10. Lu, Y. F. (2011) "Religious Influence in China", *Understanding Chinese Society*.
 11. Sun, Y. F. (2011) "The Chinese Buddhist Ecology in Post-Mao China: Contours, Types and Dynamics", *Social Compass*, 58(4), 498-510.
 12. Yang, F. G. & Wei, D. D. (2005), "The Bailin Buddhist temple: Thriving under Communism", *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, pp. 63-87.
 13. 卢云峰《渐入圣域: 虔信徒培养机制研究》,《中国研究》, 社会科学文献出版社 2008 年《变迁社会中的宗教增长》,《北京大学学报》(哲学社会科学版) 2010 年第 6 期。
 14. 潘桂明《中国居士佛教史》,中国社会科学出版社, 2000 年, 第 5-19 页。
 15. 王志远《佛教报告: 积极稳健的 2010 年中国佛教》,中国宗教报告, 社会科学文献出版社 2011 年, 第 50-53 页。
 16. 杨庆堃《中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》,范丽珠译,上海人民出版社, 2006 年, 第 306-307 页。

作者简介: 卢云峰, 北京大学社会学系副教授, luyf@pku.edu.cn; 和园, 北京大学社会学系。北京, 100871

(责任编辑: 毕素华)