



# 宗教团体合法性重建

——以南京马家街道场为例

[文章编号] 1001-5558(2017)01-0142-06

## ● 谢燕清

**摘要** 通过建立净空派道场,南京净空派信众确立了自身的合法性,但获得体制承认还需努力。净空派自立道场的行动表明大陆寺院的合法性也遭到信众的质疑,在社会转型压力和台湾宗教团体的示范下,大陆寺院也积极进行权威和组织转型,重新建构其合法性。

**关键词** 净空派;合法性;权威

**中图分类号** :C912.4

**文献标志码** :A

**DOI**:10.16486/j.cnki.62-1035/d.2017.01.019

**关**于宗教教派的定义,宗教社会学的教科书都是以韦伯的教会-教派(Church-Sect)两个理想型概念来相互界定的。教会类型的宗教团体是包容性的,而教派团体则是排他性的。而后经过特洛尔奇(Ernst Troeltsch)的神秘主义者,又发展出膜拜团体(Cult)的概念。膜拜团体是处于萌芽阶段的全新宗教,在一定条件下它也可以转换为教派。<sup>①②③</sup>借助上述概念,宗教社会学一方面构建了宗教团体的基本类型,一方面也形成了关于宗教团体演化路径的各种说法。

本文是笔者关于南京净土宗活动之民族志研究的部分成果。首先就南京净土宗信仰活动略作概述。南京地区的寺院大抵是禅宗系统,实行禅净双修,即以禅理指导净土修行。世俗信众以净土信仰为主,其初级阶段

\* 本稿在写作过程中得到范可教授以及匿名评审的修改建议,在此特表谢意。

① 威尔逊, B.R. “教派类型学”(1969), 罗伯特·鲍柯克和肯尼思·汤普森编. 宗教与意识形态[M]. 龚方震等译. 成都: 四川人民出版社, 1992. 399-418.

② 约翰斯通, 罗纳德·L. 社会中的宗教——一种宗教的社会学(第八版)[M]. 袁亚愚等译. 成都: 四川人民出版社, 2012.

③ Roberts, Keith A. 1990(1984), *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth, Inc: Belmont, California.

西北民族研究

2017年第1期(总第92期)

N. W. Journal of Ethnology

2017.No.1(Total No.92)



为念佛祈求福报,高阶为发愿往生西方极乐世界。禅、密对中产阶级和知识分子阶层有特别的吸引力,对大部分人而言只是修行的一个阶段,最终还是皈依净土。

改革开放复活了明清以来依托丛林寺院在家修行的模式,此类信众以居家修行为主,以跑庙<sup>①</sup>为辅助,在这个过程中,居士们也会就近形成“念佛小组”和“学佛小组”,并依托某个寺庙。参加者考虑较多的是交通和人际关系因素,人员流动和信仰原则关联不大。“念佛小组”修行偏重数量化,看重个人福报,参加者中老年人和社会底层人士多,在理念和实践上主要表现为净土和本土民间信仰混合。学佛小组更强调理解、看重社会责任,参加者多为中青年和中产阶级、知识分子,成员理性化程度高,但思想构成复杂,多有禅、密甚至外道<sup>②</sup>阅历。这些组织内部关系松散,而寺院方面将信众流动看得很淡,称之为“随缘”。

理念和行动的脱节以及理念多元化使得组织整合困难重重,这种松散的状态似乎是唐宋以来中央集权政府刻意追求的效果。然而对外开放和社会进步,使得信众发现新的宗教生活方式的可能性。从众多净土信众中,逐渐剥离出一部分净土信众,他们在一起过着更为紧密的宗教集体生活,具有排他性。这种排他性依托于对宗教领袖的崇拜、更为严密的宗教组织和活动纪律,具有很典型的教派特征。本文试图以南京马家街道场为例讨论这部分教派化净土信众的具体表现和特点。

## 一、信众与寺院

南京信众以修(西方)净土为主流,并且在修行过程中保持了很强的独立性,或者说有很强的自学能力。当地寺庙在信众修行和临终往生过程中不具有关键性的和不可或缺的地位与作用,其主要原因如下:

首先是寺庙里缺乏能够讲经说法的僧人。这种缺乏既是指能力上相对薄弱,也是指数量上的绝对匮乏。于是在居士之间互相流传各种学习资料,大多是翻印已故或外地健在的高僧、居士讲经说法的材料,那些健在的人讲经说法由于具有很强的针对性和实效性,因而更受欢迎。其中北京的黄念祖、上海的元音老人、四川五明佛学院的晋美彭措法王、台湾的净空法师都是影响比较大的人物。

其次是当地寺庙的功能不能满足信众的需求。政府发还寺产不彻底,寺庙方不得不花费大量资源去疏通各种关系。已恢复的寺庙大多地处偏远且总数偏少,不利于信众日常与寺庙的互动往来。寺院僧侣数量偏少,且僧才稀缺,主要满足寺院内部的管理和功能运作。因此尽管信众跑庙拜菩萨,但能够去和师父进行宗教互动的机会不多。王兰勇的调查揭开了南京灵谷寺僧团内部的矛盾,<sup>③</sup>由此可见寺院尽管能够吸引信众,但由于内部矛盾、功能不健全,难以满足信众日益深化和多样的需求。

再次,对于信众往生生死、祈福荐拔的需求,寺院方面也难以全面满足。信众的不满集中在两个方面:一是经忏价格对中低收入信众家庭而言偏高;二是寺院只能提供标准的模块化服务,而不能提供相对有特色的个性化服务。寺院的稀缺使其缺乏竞争压力,寺院方面更多地考虑自己的需求和方便。

## 二、道场与寺院

居士道场通常是有独立活动场地的念佛小组,它们会挂靠在某一个寺庙或者某个师父名下,接受其指导。随着改革开放以来社会包容度的提高,以及信众活动需求的增加,这类自发性的居士道场组织蓬勃发展。它们通常会定期组织到寺庙里活动,供养师父和菩萨,请师父给其活动予以指导。它们组织普通信众去寺院皈依,因而也是本地寺院的外围组织。信众参加这些居士组织,并不妨碍他们去参加其他寺院的活动。虽然存在

① 指信众以求福报为目的,风闻灵验而到各寺院进香拜佛。

② 外道,通常指道教等异端宗教信仰甚至无神论。

③ 王兰勇.场域内边缘个体的实践行为考察 ——以南京L寺的四位中老年僧人为例[D].南京:南京大学硕士学位论文,2009.

着某种程度的竞争,但不是排他性的,信众在寺院之间是流动的。

马家街居士道场设在一个居民小区的单元房内,是两室一厅的布局,面积六十平方米左右。客厅是主要的仪式活动场所,张贴有西方三圣图像,摆放了供桌和音响设备。在客厅里进行的活动有早晚课仪式、三时系念、静坐念佛、绕佛、听净空法师讲经录音等。朝南的房间充当办公室,存放了该道场的一些重要文件,平时活动人多时也充当客厅的扩大空间。另有一间朝北的房间,一般不开,里面供奉的是地藏菩萨和往生牌位。通常情况下居士道场为寺庙作功能补充,活动内容以念佛为主,还承担了居士聚会场所的功能,世俗气氛比较强。该居士道场几乎是一个没有出家人的道场,显然这种独立于寺庙或替代寺庙功能的倾向,其背后一定是有某些意味的。

与该道场进一步接触后发现,作为集体,居士们只去净空法师的道场。南京没有这样的寺院,因此他们与本地寺院更加疏远。基于这种状态,该道场在功能上尽量作到对寺院的替代就可以理解了。马家街道场的居士每年都要去安徽庐江的实际禅寺<sup>①</sup>朝圣,因为那里是净空法师的家乡,也是替净空法师父母扫墓的落地地。

就笔者接触到的南京信众而言,大体上以兼容型的信众为多,其特点是以我为主,多多益善,儒释道三教善书都看,实践上显密、禅净兼修。在保持对某一学说相对偏好的同时,并不否认和排斥其他宗派和学说,并保持某种寻找更好学说的心态和姿态。同样的情况也存在于南京的各寺庙,各种讲经说法的资料陈列于结缘处,内容涉及显密禅净,体现出多元化的色彩。在汉传佛教多元化的、开放的背景下,信众在信仰实践上有很大的自主权。

马家街道场的负责人以及相关居士多次强调,不允许将非净空法师说法的资料带入道场,并且呼吁参加道场活动的信众,回家也要如此。这个要求是该道场自发提出的,其操作依据也没有什么标准。在这个问题上道场的操作标准也很简单:一,凡是净空法师亲口讲解的经卷资料都是合法的;二,凡是净空法师的门生弟子讲解的经卷资料也都是合法的;三,凡是净空法师在讲经过程中赞叹认可的法师和居士,其相关的讲经资料也是合法的。但实际上,由于成员大多文化水准较低,对经卷讲解深度和系统性的需求并不高,相当一部分人只在家里存放必要的功课本子。

### 三、教主崇拜

马家街道场崇拜对象是彼岸的西方净土和西方三圣,但这不妨碍他们在此岸有一个崇拜对象,那就是净空法师。汉传佛教传统中禁止活佛崇拜,因此僧团内部严禁信众崇拜供奉僧人,也不允许僧人以佛菩萨自居,只有在相关人士往生(死后)之后,才能认定其为某尊佛或菩萨转世修行。马家街道场的居士强调净空法师与自己关系的亲密超过其他居士。居士们私下也只是称呼他为“老法师”,显得很亲昵和有人情味。南京马家街道场居士通过去安徽实际禅寺上香,并为净空法师父母扫墓,和净空法师建立特殊的私密关系。居士们很自豪地告诉我,每年清明净空法师都打电话感谢他们。

马家街道场的居士对净空法师的崇拜修辞,有两个引人注目的地方:一,暗示周围信众和寺院对“老法师”不够尊敬,对尊重净空法师的他们有歧视和排斥的小动作。二,在往生修行方面,强调净空法师教导的唯一性。一般而言,信众会对某些法师有倾向性的好感和尊崇,但这并不意味着他们对其他法师和居士就会采取排斥和贬低的眼光。马家街道场的居士们把净空法师奉为自己净土修行的唯一可靠和正确的导师,并要求其他法师和居士也必须按照这一模式对待净空法师,这显然是一种教主崇拜的思维。

居士对道场的信心与道场的核心人物李福香的修行密切相关。李福香是文盲,曾经的职业是小贩,在上个世纪末才皈依,通过学佛经识字。李福香发愿给大众送往生,其中最令人敬畏的是给往生者更衣。既往这都

<sup>①</sup> 此外还有浙江东天目山昭明寺和山东庆云海岛金山寺,这两座寺庙也被认为是净空法师的道场,其实是净空派信众控制的寺院。



是由往生者(死者)子女承担的义务,而她是无偿来做这件事情的,这使得她获得了各方的赞誉。我在现场调查时发现,判断往生与否,其中一个重要的技术指标是往生后身体的柔软性和身体各个部位的温差。李福香一年内要处理一两百具遗体,因而对某人往生与否,拥有强大的话语权威。<sup>①</sup>李福香在马家街道场的领导权就是建立在该话语权之上的。另一个信心是建立在道场与净空法师关系的唯一性上的,这种唯一性对参与者而言是增加念佛往生几率的一种承诺,也使得他们在南京净土念佛信众中获得一种优越感,类似基督教的“选民”意识。

李福香和净空法师在这个道场形成了一种微妙的关系。李福香是组织者、现场的可感知的克里斯玛人物,马家街道场的组织形式和活动内容由她决定,而净空法师远在天边,对信众来说是一个符号和象征,他提供给道场的主要是一种合法性和根本保证。在实际运作中,净空法师的形象、语言、资料充当了道场的背景和符号,而李福香等道场的核心人员也通过反复强调净空法师的教导来暗示自己言行、道场活动的合法性,巩固道场的凝聚力。对于信众而言,一个冠以净空法师名义的修行道场,无疑将增强南京信众对修行可靠性的信心,从而增进参与道场活动的动力。如果说净空法师是彼岸净土三圣在现世的代言人,那么李福香就是净空法师在南京的代言人。一般居士修行道场都具合法性,但由于净空法师这类崇拜对象只可能以符号化的方式象征化地出现在道场,对于信众而言,如果增添李福香这类具有克里斯玛的现场专职辅导员,无疑将使得道场修行的性价比大幅度提高。苦行与忠诚使得李福香获得了道场代言人的资质,而出色的管理能力使得她牢牢掌握了道场的实际运转,成为名副其实的领袖。

#### 四、合法性的建构

杨凤岗<sup>②</sup>从宗教市场经济理论<sup>③</sup>延伸出三色市场理论,来描述在现存管理体制下中国宗教的生存状态或者策略。卢云峰等人<sup>④</sup>则指出,传统的“教会—教派”是基督教和西方传统背景下产生的解释模式,针对的是排他性、科层化的宗教团体,他们认为应该有其他理论来解释中国宗教复兴的原因,这其中涉及到关于中国宗教复兴状态的理解,即中国宗教的复兴是以科层化的、制度化的宗教团体为主,还是多元化的宗教复兴局面,其中包括大量的非排他性的、非科层化的宗教信仰,诸如祖先崇拜、自然崇拜、圣人崇拜、风水、养生等等。

韦伯<sup>⑤</sup>的三种理想型权威勾勒出权威类型与组织形态的关系,权威类型和组织结构互相影响。特定的支配方式与特定的权威类型和合法性结合在一起,彼此之间难以兼容,有克里斯玛权威—克里斯玛制、传统权威—家长制、法理权威—官僚制。就一般理解,韦伯的三种权威类型之间存在某种递进关系,即克里斯玛权威→传统权威→法理权威,其中演进关系被描述为理性化,被运用于社会、政治变迁。周雪光<sup>⑥</sup>认为现实社会中,实际运行的权威可能有多重合法性,并且形成相互制约的关系。

大陆的寺庙依然具有很强烈的山林寺院的特点,高位阶的寺院地处山林和乡村,而都市、城镇的多是小庵庙。改革开放后能够出任寺院方丈的,大多是在解放前出家,经历了1979年前各种运动考验的,成为官方

① 谢燕清.往生净土——临江佛教居士的净土信仰[D].南京大学博士学位论文,2009.124-135;谢燕清.三时系念与净空派居士道场——以临江净空派某居士道场为例[C]/金泽,陈进国主编.宗教人类学(第四辑).北京:社会科学文献出版社,2013:182-216.

② 杨凤岗.中国宗教的三色市场[J].杨江华译.中国农业大学学报(社会科学版),2008,(4):93-112.

③ 斯塔克,罗德尼,罗杰尔·芬克.信仰的法则——解释宗教之人的方面[M].杨凤岗译.北京:中国人民大学出版社,2004.

④ Lu Yunfeng and Graeme Lang, 2010, "Beyond exclusive religions: challenges for the sociology of religion in China," *Social Sciences in China*, Vol. XXXI, No. 1, pp.198-216.

⑤ 韦伯.韦伯作品集·经济与历史、支配类型[M].康乐等译.桂林:广西师范大学出版社,2004.303-305.

⑥ 周雪光.国家治理逻辑与中国官僚体制——一个韦伯理论视角[J].开放时代,2013(3):5-28.

信任的爱国爱教人士。他们在寺庙里依赖的是传统型权威,即他们自身经历构成的文化资本,同时他们还依赖于广泛的强有力的支持。因此在寺庙里,确立合法性的权威有两种,一是传统权威,二是来自官方的法理权威。改革开放以后,中共的领导由早期毛泽东时代的克里斯马权威过渡到传统权威,最典型的是邓小平时代,并且这一权威在此后仍然保持了一段时间的惯性存在。因此即便官方强调在寺院里推行民主化管理机制,在寺院里实际起作用的管理制度还是家长制。和国家以经济建设为中心相契合的是,这些寺庙的住持、方丈把主要精力放在(海外)筹款和搞寺庙基础设施建设上。

栖霞寺也同样是前面所述的传统权威和法理权威共同支撑的家长管理模式的寺院。如大部分中国寺庙一样,栖霞寺本身的宗派化色彩并不强烈,也不排斥净空法师的学说,但其有自身的底线,即寺庙团体的权威和利益不得受到挑战。净空派信众原来和其他非净空派信众一样,共同在栖霞寺居士林活动,寺院方面对此采取了包容的姿态。但随后净空派居士要求居士林独尊净空法师,这就引起了非净空派的反对。在这个过程中,寺院方表面上是中立的,但实际是暗中支持非净空派居士的。道理很简单,寺院方虽然自己不能提出独立的宗派主张,但也不愿意轻易依附于某个派系和人物。净空派居士的要求显然是以净空法师的克里斯马权威挑战寺院方面的传统权威。

由于寺院方面还有强大的官方权威作为后盾,因此净空派居士并不敢公开挑战寺院方面的权威,在与其他非净空派居士决裂的情况下,被迫迁出栖霞寺居士林。净空派居士的分裂事件本身表明,官方寺院在净空派居士心目中的合法性发生了危机。对于净空派居士而言,建立自己的道场是重建合法性的必然选择。没有道场这种实体组织为依托,净空派信众将很快溃散,而现实中在净空派道场建立过程中,就有相当一批信众又重新回流栖霞寺。

以马家街道场现有的状态来看,它处于杨凤岗所描述的灰色地带。也就是说,它在体制内谋求合法地位和空间的努力失败后,不得不在体制外自行筹建组织和活动空间,而目前官方对其存在采取了默认(既不承认也不打击)的态度。这可能是基于他们的宗教修行行为和社会态度,总体而言其宗教修行理路并没有逾越传统净土修行框架,同时其社会态度是保守和低调的。他们和净土其他信众的分歧,是教内的分歧,套用官方的术语,是“人民内部矛盾”,分歧表现形式也比较温和,并未给官方治理造成负担,因此不是政府要优先解决的宗教问题和矛盾。

尽管官方没有直接施加压力,但马家街道场依然感受到来自体制的排斥力。信众渴望融入体制内寺庙,但在体制内寺庙里,他们的信仰得不到伸展,而他们自己又没有能力独立建庙。于是南京净空派信众感受到的排斥,强化了他们的归属意识,并将之构建为一种优越感。在可以预见的未来,净空派信众的主要重心还是稳定并壮大信众团体,为将来获得官方的承认奠定基础。相对而言,慈济在大陆的活动与净空派相比较而言,形成了后来居上的态势。慈济的策略与净空派不同,慈济依托台企展开社会慈善工作,<sup>①</sup>这是一种由外而内的策略。从影响力范围而言,慈济的工作重点是面向社会,这样就避免了和当地寺庙争夺信众的矛盾,同时其工作形式是慈善活动,降低了官方的敏感性。由此经过时间的积累,在20世纪90年代还默默无闻的慈济,在20年后已经得到官方认可,设立办事机构。

但不论慈济还是净空派,它们都代表了海外宗教组织的现代形态。以慈济和净空派为例,它们都以克里斯马人物为核心,但在管理制度上成功地与理性化的科层制结合,从而展现出强大的进取精神和竞争力。而大陆改革开放后的第一代住持基本上凋零殆尽,现在接班的基本上是80年代出家的僧人,可以姑且称之为“八〇后”。相比上一代僧人,他们缺乏相应的传统权威来强化自己在寺庙中的地位,这使得他们更倾向于向法理型权威转型。这其中的一个重要迹象是,大部分的八〇后僧人一方面是寺院前代住持属意的弟子和侍从,一方面又到官方的佛学院进修,这表明在其个人的文化资本构成上,官方承认的履历已经是必要条件。很多大型寺院的住持同时还是当地佛教协会的领导,这样才能表明这个住持的地位是稳固的。

此外,八〇后的僧人还有一个重要特点,那就是积极规划寺院组织。新的科层化组织的寺院的一个重要

① 仲鑫.当代佛教慈善公益组织及其活动的研究 ——以慈济基金会南京会所为例[D].南京:南京大学博士论文,2011.



特点就是以前所未有的积极入世的姿态面向信众,面向非信众的社会。这在上一代住持那里是不可想象的。在这方面,我们发现新生代的住持和寺院在积极向台湾的僧团组织靠拢,使用现代媒体进行活动,积极采取现代的弘法方式以吸引八〇后的中产阶级进入寺庙。这其中最具典型意义的就是当代的佛教协会会长学诚法师,他身体力行地在自己住持的寺院北京龙泉寺推动大陆佛教团体的转型。<sup>①</sup>总的来看,大陆寺院的主流是传统权威向法理权威进一步靠拢,少数寺院也存在着克里斯马式的权威,但因为这些寺院都是在体制内重建的,因此与官方合作良好,其合法性尚未遇到问题。而海外主要是台湾的宗教团体,目前其自身已经走到了克里斯马权威的尽头,大部分克里斯马式人物随时可能离世,因而其接下来也将侧重于法理权威。相比较而言,这种法理权威式的组织对大陆官方而言,可控性较强,或许台湾宗教组织在大陆合法化的机会将大大提高。

参考文献:

- [1] 权奇惊.现代佛教寺院的管理问题[M].佛学研究,2010,(19):71-74.  
[2] 宋立道.现代化社会与佛教寺院管理[M].佛学研究,2010,(19):75-85.

(责任编辑 茫 戈)

[收稿日期]2016-08-25

[作者简介]谢燕清,南京大学社会学院人类学所副教授。南京 210023

## Reconstruction of the Legitimacy of Religious Groups: An Example of the Bodhimandala of Majiajie in Nanjing

*Xie Yanqing*

**Abstract:**Through the establishment of the place of Jinkong Sect, the believers in Nanjing establish their own legitimacy. But they also make effort to obtain recognition of the State system.Their action of the establishment of the place of the Sect indicates that the believers question the authority of the temples in Mainland China.Under the pressure of social transformation and the demonstration of Taiwan religious groups, the temples in Mainland China transform their authority and organization and reconstruct their legitimacy.

**Key words:**Jinkong Sect;legitimacy; authority

① 刘磊,朱艺艺.学诚法师——现代寺院的幕后推手[J].法音,2016,(2):30-35.