

第一章 淑世情懷，多重視野： 玉佛禪寺百年滄桑

紀贇

一、引言

20世紀初，太虛大師（1890-1947）以其身體力行，掀起了佛教革命的浪潮，以求革除漢傳佛教的舊有積弊，¹以因應風起雲湧的時代變幻，而讓佛教獲得新生。因此太虛大師提出了以教理、教制、教產三大革命為核心，來整頓僧伽并振興佛教。²這種變革與保守之間的衝撞，以及由此帶來的危機與重生，幾乎就成為了二十世紀二十至四十年代中國大陸佛教發展的主線。太虛大師所提倡的運動，是以改革佛教制度為核心，即以革新僧伽制度，革除法派與剃派的舊格局，并從僧格的養成著手，來達到全面整頓僧伽的目的。³在此基礎之上，同時進行教產與教理改革為輔助，以達到正本清源，并使暮氣重重的

¹ 當時的僧人生活還主要是離群索居的，主要即為吃齋、念佛、坐禪、誦經。也即所謂「山林佛教」、「經懺佛教」與「死人佛教」。見冉雲華，1990，〈太虛大師與中國佛教現代化〉，收於《中國佛教文化研論集》（臺北：東初出版社，1990），頁223。

² 洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》（臺北：法鼓文化，1999）；陳永革，2015，〈論太虛大師人間佛教思想的反思性特質〉，收於《漢傳佛教研究的過去現在未來會議論文集》（高雄：佛光大學佛教研究中心，2015），頁611-664。

³ 李廣良，2002，〈佛法與革命——太虛大師的革命思想〉，《世界宗教研究》，（3），頁57-64；尹松青，2012，〈論太虛佛教改革〉，西南大學碩士論文。

漢傳佛教僧團從根本上除舊布新。所以這些宏偉的藍圖，雖然因時代與大的環境背景所限，而最終功敗垂成，但卻給後人一個重要的啟示，即所有這些大規模的制度變更與模式切換，都需要有一定的社會制度保障與群眾基礎來做依託，並且，也需要一個良性寬鬆的文化空間背景來為這些提供基礎。在很大程度上，太虛佛教改革在當時情境之下的失敗（在此姑且不論其在後世巨大之成功與深遠之影響），我們自然不應該完全否定在個人這一方面的原因，對此，太虛本人也曾有過反思，⁴但此時動盪的時代背景也同樣會讓偉大的時代構想在當時都最終，或者說在當時都暫時成為了泡影。

換而言之，現代佛教如果要想非僅只是過去那種私人單獨修行以求解脫，並且需要依靠經懺儀軌或者其他舊有的物質資料獲取方式來求得個人的生存乃至教團的團體廢續，要擺脫這樣一種所謂「死人佛教」、「山林佛教」的自閉狀態，就需要實現與社會的良性整合。其最初者即是實現僧伽的社會組織化，而這也正是太虛大師在上世紀前半葉建立諸多佛教僧伽社團以實現社會參與的重要原因。並且，受到外來宗教衝擊之下，一方面太虛大師以傳統佛教為資源來加以抵抗，也就是以「中國化」來對抗外來的宗教滲透；另一方面，他又能吸取其他宗教、宗派以至教派的經驗，而尋求與社會相接觸、融合并實現良性互動的多重契機與手段，也即以「人生化」與「人間化」來消解過去與社會脫節的矛盾，而藉此實現與社會的持久、良性互動。比如，太虛大師很早就開始在漢傳佛教範圍內，大力提倡佛化婚禮、佛式之嬰兒湯餅儀、佛式之兒童入學儀、佛式之慶祝生辰儀、佛式之追薦喪亡儀與佛式之慶祝冥婚儀等。⁵太虛所構思者，在以後由於種種社會歷史方面之原因，未必皆能有所實施，但其入世之精神，其將佛教拉回到現實生活之中願力，並且讓佛教盡最大可能參與到民眾一生之中的重要生活節點的精神，卻成為了以後二十世紀後

半葉「人生佛教」或者「人間佛教」的思想主流。我們只有理解了這樣一種精神，才能更好地理解此一時期漢傳佛教波瀾起伏的全部過程。

而到了1949年之後，漢傳佛教的組織形式又發生了重大的變化。在最初的三十年中，整個大陸地區的佛教受到了不小的衝擊，在此一階段之中，發展是一個非常奢望的名詞，而真正核心的問題只不過是生存而已。⁶真正佛教的復興，則有待改革開放之後。這種民間壓抑多年的宗教熱情在此後得以釋放，而漢傳佛教正是因此契機而得以獲得重生。在此後的時期內，其中一些希望有所作為的都市寺院，也包括上海的玉佛禪寺，以及這些寺院的社會組織，其所努力實現的社會目標，由於歷史與現實的情境所限，其實扮演的是一種介乎國家與社會個體之間中介的角色。它們通過構建國家與社會、個人之間的基礎組織，來整合并重新分配部份社會資源，一方面希望以此來平衡社會之中失衡的宗教、社會與現實供需關係；另一方面也藉此來擴大自己教團的影響與整個宗教的社會滲透力，以此來實現整個佛教與當代社會之間的良性互動，并實現二十世紀人生佛教或人間佛教的理想狀態。我們可以發現，其種種嘗試，都已全然跳出了過去歷史上佛教，尤其是帝制時期佛教生存、拓展的模式，並且也同大陸之外的漢傳佛教有著一些明顯的區別，這也正是我們探討此一現象的出發點。

二、玉佛禪寺：簡史

前言已及，二十世紀八十一年代之後，隨著大陸宗教政策的寬鬆與落實，被壓抑了數十年的民間宗教熱情獲得了極大的釋放。因此，尤其是在東南沿海地區與其他一些發達城市，或者是具有良好佛教信仰基礎之地，佛教傳統寺院以前所未有的速度實現了復甦。在這一類較為發達而且開放地區之中，不少佛

⁴ 太虛大師1937年12月著〈我的佛教革命失敗史〉一文，原載《宇宙風》1938年，第60期，頁445，另載《太虛大師全集》（北京：宗教文化出版社，2005），第十九篇「文叢」，頁61。

⁵ 釋太虛，1927，〈上海佛法僧團法苑之新建設〉，《海潮音》，1927年卷1，頁14（全文頁11-23）；邓劫，2014，〈民國佛化婚禮的爭論與實踐〉，《普陀學刊》，頁200-210。

⁶ 可參侯坤宏，《浩劫與重生：1949年以來的大陸佛教》（臺南：妙心出版社，2012）；學愚，《中國佛教的社會主義改造》（香港：香港中文大學出版社，2015）。

教寺院就因此而得一代時代風氣之先。並且它們勇於變革，敢於吸取不同宗教、文化背景以及過往佛教自身的諸多經驗，因此無論在弘揚傳統漢傳佛教文化，還是在拓展既有佛教弘傳、發展道路上，都有著不少寶貴的經驗。在此之中，我們即以玉佛禪寺為例來稍加分析。

位於上海市普陀區安遠路的玉佛禪寺，是上海著名的三大名剎之一。⁷玉佛禪寺最初奠基於光緒八年（1882），此年普陀山慧根法師（約卒於二十世紀初）仰慕法顯（337-422）、玄奘（600?-664）、義淨（635-713）等赴印度朝聖取經之往哲，策杖西行，先至天竺，後到緬甸。在緬甸慧根法師四處勸募，并祈請國王開山，最終得請雕造大小玉佛五尊。至光緒二十五年（1899），慧根法師返國經滬，應滬上聞人盛宣懷（1844-1916）家族所請，特留一尊坐佛與一尊臥佛供滬上信眾參拜，并於淞滬鐵路旁張華浜設茅蓬供養，此為玉佛寺最初之奠基。後幾經遷址，後至1917-1918年之交，方移至現址安遠路⁸，至今歷史正值百年。

玉佛禪寺甫一興建就很快成為了滬濱名剎，此後繼由可成（1889-1932）、震華（1908-1947）、葦舫（1908-1969）、真禪（1916-1995）等民國與近現代高僧住持，而虛雲（1840?-1959）、諦閑（1858-1932）、圓瑛（1878-1953）等對近代漢傳佛教起到決定性影響的諸高僧也都曾在此寺駐錫。道藉人宏，這所年輕的寺院，其在近代佛教發展史上就因此留下了濃墨重彩的一筆。尤其是1946年5月，中國近代佛教僧制改革運動的領袖、中國佛教會創始人、二十世紀最具影響力的佛學泰斗太虛大師（1890-1947）應上海佛教界所請，故於玉佛寺開講《佛說彌勒大成佛經》。又因應玉佛寺退居方丈震華法師之請，再加上大師晚年極為器重的弟子福善（?-1947）任玉佛寺監院，故此後太虛大師即主要駐錫於玉佛寺直指軒。⁹太虛大師此時就在玉佛寺中創辦了《覺群週

⁷ 另兩座名剎則為歷史悠久但多次遭到焚燬的靜安區南京西路的靜安寺；以及重建於清光緒年間的徐匯區的龍華寺。另外，還有上海四大名剎一說，就是再加上位於普陀區修建於元代延祐七年（1320）的真如寺。後一寺雖更具文物價值，但就香火及宗教影響方面皆無法與前三大寺相比。

⁸ 上海市普陀區安遠路170號。

報》，大師自任社長，以福善為主編。太虛大師還「成立覺群社，本意為佛教之政治組織。懼以僧伽參政，多滋異議，乃創『問政不干涉』之說」。¹⁰這些都使既有的玉佛名剎不僅與民初諸佛教公共事件相聯繫，而且，也使之有了銳意改革的新派色彩。也就是說玉佛禪寺，從其誕生起，就是一所與時并進的寺院，而且也是一座與太虛僧界革命、「人生佛教」（或「人間佛教」）有著深切關係的寺院。

眾所周知，太虛大師生命中最後的時間主要即與玉佛寺相關。1947年2月17日，太虛大師得知玉佛寺監院福善病重，特意冒雪自寧波返回玉佛寺探望，三日後福善病逝，大師哀痛不已，加上操持法務與其他社會事務，其身體受到了很大的傷害。至是年3月初，太虛大師即於玉佛寺召開中國佛教整理委員會第七次常務會議，決定於是年5月召開全國代表大會。但12日太虛大師為因病突然離世的玉佛寺退居方丈震華法師封龕之時，突發中風，延至17日安祥捨報。¹¹故可以說，玉佛寺是太虛大師生命中最為重要的幾個節點之一，也使之成為了太虛法系後輩以及諸多太虛佛教革命與人間佛教思想追隨者的朝聖之地。

至1949年鼎革之後，玉佛寺的部分房產亦被佔用，但寺僧仍勉力維持僧事的運作。至1952年，上海佛教界即於玉佛寺內啟建「祝願世界和平法會」，恭請虛雲法師主法，此為當年重要之佛教事件之一。至1955年3月，十世班禪額爾德尼·確吉堅贊（1938-1989）蒞臨上海參觀，上海市副市長潘漢年（1906-1977）與各界人士三百多人到車站迎接，并請他到玉佛寺講經，以及為四眾弟子摸頂加持。至文革期間，玉佛寺還是受到了不小的衝擊，幸好兩尊玉佛與其他尊貴文物尚且無恙。¹²至1975年，因日本天台宗代表團訪華，1949年之後中國佛教實際上的領導人趙樸初（1907-2000）先生特意安排參觀玉佛寺，此後此寺的

⁹ 釋印順，《太虛法師年譜》（北京：宗教文化出版社，1995），頁289；李迅，2013，〈趙樸初與上海玉佛寺的交往〉，《世紀》，（5），頁73-74（全文：73-76）。

¹⁰ 釋印順，《太虛法師年譜》（前揭），頁289。

¹¹ 釋印順，《太虛法師年譜》（前揭），頁295-296。

¹² 王怡白，1995，〈上海玉佛寺浩劫倖存記〉，《世紀》，（1），頁13-17。

境遇方始有所改善，至1979年玉佛寺開始正式恢復佛寺活動。也正是在是年，玉佛寺真禪（1916-1995）法師被推為住持，并當選為上海市佛教協會會長。1983年，中央批准開放第一批142座漢族地區全國重點寺院，玉佛寺即為其中之一，也標誌著玉佛寺正式開始了全新的生命。¹³故在此後，玉佛寺非僅成為了當地的一個重要景點、宗教文化場所，它還承擔了對外和平交往的職責。¹⁴

三、玉佛禪寺：多方位功能性拓展

自從八十年代以後，由於玉佛寺開始主要是承擔著宗教性外事接待之職能，因此最初其管理具有中國事業單位性質，其管理形式也與諸多中國大陸的相關單位相應，而與傳統寺院的制度截然有別。但隨著時代發展，尤其是中國大陸各項宗教政策的落實，玉佛禪寺也逐漸向叢林制度迴歸，而完全交由僧團自己來負責。再加上舊有僧伽管理制度與特徵的遺存，因此玉佛禪寺就開始了傳統叢林制度與現代化社會組織管理方法的結合，並且在很多社會功能方面實現了舊有僧團內部管理的方式拓展。無論是就其內部管理功能化，與外部功能拓展化方面，玉佛寺都成了一個漢傳佛教具有模式化意義的表率。¹⁵而這種內部革新的意義，已然超過了其外部宗教弘法等方面成功的浮面印象。

¹³ 李迅，〈趙樸初與上海玉佛寺的交往〉（前揭），頁75-76。

¹⁴ 張曉林，2009，〈當代都市佛教對外交往活動的特點——以上海玉佛寺為例〉，《中國宗教》，(10)，頁63-66；申寶林，1984，〈賈亞瓦德納總統參觀上海玉佛寺〉，《法音》，(4)，頁4；拾文，1985，〈泰國會主席烏吉和夫人參拜上海玉佛寺〉，《法音》，(5)，頁44；中新，1985，〈澳門總督在上海玉佛寺敲鐘〉，《法音》，(3)，頁46；俊忠，1994，〈日本真言宗各派總大本山會來華訪問〉，《法音》，(11)，頁15-15。

¹⁵ 曹曙紅，2004，〈探索都市寺院物業管理的新模式——玉佛寺物業管理工作走向社會化〉，《中國宗教》，(10)，頁50-51；潘德榮、張曉林，〈人間佛教的都市發展模式--以上海玉佛寺為例〉（北京：宗教文化出版社，2009），頁10-48；覺醒，2011，〈都市寺院與人間佛教——上海玉佛寺在當代的探索與實踐〉，《法音》，(7)，頁48-54。

（一）玉佛禪寺的宗教制度建設

與傳統的禪宗叢林相比，作為現代都市之中的玉佛禪寺，其管理制度、社會運轉模式、宗教職能乃至深層次的宗教理念都有不小的變化與進步。就宗教管理制度方面的構建而言，玉佛禪寺僧團一方面繼承了傳統禪宗叢林的戒律清規，除嚴格持守戒律之外，在日常宗教活動上也嚴守傳統，每天堅持早晚上殿課誦、臨齋、過堂、坐香、誦戒、禪修等舊有宗教行儀。¹⁶但同時，又借鑑現當代社會的新型組織管理模式，如設立具有集體決策職能的寺務委員會，來統領日常操作實務的寺務處，以處理寺院的運作。并設立法務部、經濟部、後勤部、辦公室、財務室等來具體負責，以取代舊有的禪林清規之中所規定各司職事之舊有職能，這樣方能適應現代宗教團體完全差異性的弘法理念，並且也可以更能符合當代社會政府部門對宗教性機構的更新要求。¹⁷更為難能可貴的是，玉佛寺堅持現代社會的民主管理原則，在很大程度上摒棄了舊有禪宗僧團中住持權力過於集中之弊。其所設之具有集體領導性質的寺務委員會為民主決策機構，寺務處則為對寺務委員會所決議者作具體管理之機構。在此二機構之中，法師與員工的比例皆為3:2，而無舊有寺院之中僧團權力過於集中的問題。並且每位成員皆享有平等權利，遇重大決策則皆需寺務委員會民主協調，然後經寺務處成員會議與部門負責人會議討論，最後再由寺務委員會綜合考慮做出決策，因此即從決策層面而論，至少在理論上，已然與舊有禪宗僧團之中有了一定的區別。

而在管理專業化之上，玉佛禪寺也很早就吸收了現當代非盈利機構管理現代化與專業化的要求，實現所有權與經營權的適當分離，以求讓更專業的機構來進行更為專業的具體實施。因此，玉佛禪寺很早就引進了專業的社會

¹⁶ 關於禪宗戒律清規的研究，至少可以參考平川彰，1995，〈百丈清規と戒律〉，《仏教学》，頁1-21；伊吹敦，2009，〈「戒律」から「清規」へ-北宗の禪律一致とその克服としての清規の誕生〉，《日本仏教学会年報》(74)，頁49-90；黃奎，《中國禪宗清規》（北京：宗教文化出版社，2008）；王大偉，《宋元禪宗清規研究》（北京：宗教文化出版社，2013）。

¹⁷ 潘德榮、張曉林，〈人間佛教的都市發展模式--以上海玉佛寺為例〉（前揭），頁14-15。

物業公司，來使其物業管理實現專業化與職業化。¹⁸這些就避免了過去叢林之中，雖然有左右兩班執事，卻最終成為封建家長專制制度，並且因管理不夠專業化而導致的諸多弊端。

（二）玉佛禪寺的社會運轉模式轉變

在整個上海的幾座主要寺院之中，玉佛寺的社會運轉模式也特別值得注意。首先，玉佛寺幾乎可以說是上海市佛教形象的最顯明代表，僅以其每日所接待外賓（非大陸籍之境外賓客，故含港澳臺地區）數量計，就約有千人左右，一年達數十萬之多。而其每年所接待的普通境內香客、遊客則更多達百多萬人。究其原因，除交通便捷與地處要津之地理原因外，主要則並非全然是因為其歷史悠久。前文已及，玉佛寺歷史至少與其他上海的主要寺院相比，并非以綿長而著稱，而是因其在近現代宗教史中的巨大影響力；再加上此寺近現代對弘法人才的培養；以及文革期間沒有受到破壞與文革之後的快速復興等重要因素疊加所致。

1. 玉佛禪寺的文化拓展事業

自從公元1999年覺醒（1970-）法師接任玉佛寺方丈之後，一年後玉佛禪寺就提出了「文化建寺、教育興寺、覺悟群生，奉獻社會」的發展戰略。即對內推行科學現代化的管理制度，對外則以文化教育與慈善這兩種途徑，來作為弘揚佛法的現代化手段。以真正起到化育群生，利益社會的功用。

玉佛寺的宗教與傳統文化拓展，目前主要分為這幾類，即1、常年的佛教文化方面的普及活動：如玉佛寺梵樂團與梵樂培訓。以佛教音樂為手段來推廣佛教文化教育與佛教文化傳播；各種培訓班、星期佛學文化講座。以求適應不同階層、團體的各種層面的宗教與文化需求；2、節令性的文化活動：春節期間的

贈春聯、團拜、端午節、中秋節、臘八節等傳統節日中加入佛教元素的慶祝，以求最大限度地各種時令節點上獲得與普羅大眾的密切接觸；覺群文化週與玉佛寺文化週。此為定期的重點佛教推介活動。除此之外，還有若干半固定的文化宣傳；3、深度學術拓展活動：資助專題學術研討會、發放獎學、助學金、資助學術與教育團體以促進佛教研究、出版刊物、資助佛教翻譯等。玉佛禪寺正是通過這些多種多樣，又同時面向社會各階層、團體的文化拓展活動，來達到服務人間大眾的目的。為了這些活動，玉佛禪寺所舉辦與創立的實體與半實體性質的文化機構還包括：覺群學院、覺群書畫院、覺群編譯館、覺群圖書館等。正是通過這些機構所組織的諸類文教活動，我們就可以發現，玉佛寺實現了在文化方面最大限度地覆蓋了不同層次的社會群體需求。

僅以推動佛教學術研究為例，玉佛寺自從覺醒法師執掌丈室以來，早在2000年9月，就承辦了「佛教與社會主義社會相適應」研討會，此乃玉佛寺開辦全國乃至世界性研討會之始。從此，玉佛寺每年都會在「覺群文化週」期間組織舉辦各類專題研討會，或者邀請各大專院校與研究機構中的專家學者來討論諸如佛教與現代化、佛教與城市文明、都市佛教與人間佛教、佛教倫理與和諧社會、佛教與世界和平等諸多重要宗教學專題。其選題往往照顧到了歷史性與現實性諸方面，以求最大限度地服務於當今社會的若干宗教制度建設方面。這些研討會的成果，大多都已結集成書，其中包括多卷本《覺群·佛學論文集》，除此之外還出版了數十冊的《覺群叢書》，皆已嘉惠學林，并起到了推廣佛教文化的目的。

為了溝通中外、東西方佛教學術的交流，玉佛寺又於2002年創辦「覺群編譯館」，主要從事將國外佛教名著及梵藏原典等譯為漢語（後者為遠景規劃），至2017年底，已經翻譯了21部國外佛教研究專著。其中絕大多數都是各佛教相關研究領域之中具有引領研究風氣之先的重要著作。如耿昇所譯，謝和耐原著的《中國五至十世紀的寺院經濟》（2004）；韓昇譯，礪波護原著的《隋唐佛教文化》（2004）；肖平、楊金萍譯，山口益原著的《般若思想史》

（2006）；夏志前、夏少偉譯，羅伯特·夏復原著的《寶藏論解讀：走進中國佛教》（2010）；蔣海怒譯，佛爾原著的《正統性的意欲》（2010）；韓傳強譯，

¹⁸ 覺醒，2011，〈都市寺院與人間佛教——上海玉佛寺在當代的探索與實踐〉，《法音》，（7），頁48-49。

馬克瑞原著的《北宗禪與早期禪宗的形成》(2015)；張煜譯，太史文原著的《十王經與中國中世紀佛教冥界的形成》(2016)都成為了相關領域之中的翻譯典範，並強有力地推動漢語佛教世界的學術研究。

除此之外，玉佛寺也大力推動與諸大專學府的深度合作，如2004年起設立「復旦覺群宗教學教育獎學金」，以獎勵復旦大學宗教學專業的優秀學生。2006年起，與華東師範大學成立「華東師範大學覺群佛教文化研究所」，以推動開展都市佛教發展的研究課題，並先後合作召開了多次佛教學術研討會，還出版了多部研究專著。

2. 玉佛禪寺的慈善事業

慈善也是玉佛禪寺弘法活動不可缺少之一翼。漢傳佛教傳統上，一直積極參與施醫、賑災、義學、修路、義井、導河、造橋、義渡、義亭、收埋遺骸等社會公益慈善活動，這種傳統在現代社會之中，也獲得了很好的繼承與發揚。¹⁹而玉佛寺自1994年開始，就成立了「真禪法師殘疾兒童基金」、「真禪慈善基金」、「真禪專項幫困基金」、「覺群慈善基金」等多種基金，來幫助貧困學生、白血病患者與其他特殊困難群體。並從1985年開始，不定期向中國殘疾人福利基金會、上海殘疾人福利基金會、上海市福利兒童院、兒童世界基金會、普陀區街道敬老院、上海慈善基金會等機構與組織捐款。²⁰

¹⁹ 關於中國古代的佛教慈善事業，至少可參全漢昇，〈中古佛教寺院的慈善事業〉，收錄於《現代佛教學術叢刊》(臺北：大乘文化基金會出版，1980)，第9冊，頁19-32；耿昇譯，謝和耐原著，《中國五世紀的寺院經濟》(蘭州：甘肅人民出版社，1987)，第五章第三節；張國剛，2003，〈《佛說諸德福田經》與中古佛教的慈善事業〉，《史學集刊》，(2)，頁23-28；陳海平，2007，〈隋唐佛教慈善公益事業研究〉，福建師範大學博士論文；關於現當代的佛教慈善事業也著述不少，至少可參鄭筱筠，2009，〈凡塵使命——中國南傳佛教慈善事業的探索與實踐〉，《中國宗教》，(6)，頁37-44；何建明，2009，〈中國佛教慈善思想的現代傳統〉，《中國哲學史》，(3)，頁108-115；王月清與劉丹，2010，〈中國佛教慈善的現狀與未來〉，《江海學刊》，(5)，頁101-105。

²⁰ 潘德榮、張曉林，《人間佛教的都市發展模式——以上海玉佛寺為例》(前揭)，頁167-193。

玉佛寺還積極拓展了自己參與社會慈善的方式，如二十一世紀初上海本地因體制改革而導致下崗職工較多，玉佛寺就成立了「覺群慈善培訓中心」，向這些失業人員免費提供實用技能培訓，以幫助他們實現就業與再就業。而2008年金融危機之後，也衝擊了當時滬內高校的就業形勢。而玉佛寺又因勢利導，設立了首期一千萬元人民幣的「覺群大學生創業基金」，專業資助在滬大學生的自主創業。以上這些都體現了玉佛寺慈善渠道的有力拓展，也可以說是為宗教團體與社會實現良性互動的典範。

而更為重要的，則是其慈善事業的制度化與規範化建設，以形成一套長期有效的運行機制。為此，覺醒法師特意主動與上海市慈善基金會合作，由寺院方指出資助意向、內容與經濟支持，而由基金會提供人力保障，此後玉佛寺的一些重大慈善活動往往即是兩家單位共同合作的結果。自2008年始，玉佛寺又成立了「覺群慈愛功德會」，以此來統籌玉佛寺的所有善款募集與捐贈事宜。²¹也即是說，以玉佛寺為代表的一些現代化叢林寺院，已經逐步走上了擺脫過去佛教慈善事業的隨機性與個人化趨勢，而逐步形成了一套有章可循，並且可以實現有長遠規劃與有效監督的運行機制，這就在很大程度上擺脫了過去寺院經濟中慈善活動的偶發性與短期性，在古老的佛教慈善傳統之中注入了全新的長期化與制度化活力。

3. 玉佛禪寺的海外弘法交流

在促進中外和平交往與海外弘法方面，玉佛寺在範圍與規模上都超過了傳統漢傳寺院的職能所系。早在二十世紀五十年代玉佛禪寺就參與接待了亞太區域和平會議的七國僧侶代表團。六十年代，佛教為其國教的斯里蘭卡總理班達拉奈克(Sirimavo Ratwatte Dias Bandaranaike, 1916-2000)夫人來訪，周恩來(1898-1976)總理就曾陪同她前往玉佛禪寺舉辦超度其夫所羅

²¹ 同前，頁170-176。另參覺醒，2010，〈重視精神慈善的力量引導慈善事業健康發展——以上海玉佛寺為例〉，《中國宗教》，(10)，頁68-70。

門·班達拉奈克 (Solomon West Ridgeway Dias Bandaranaike, 1899-1959) 總統的儀式。²²此後因為文革，玉佛禪寺的這種宗教寺院外事活動就中斷了。一直到改革開放之後，作為改革開放之後最早一批對外開放的重點寺院，僅自1979-1993年間，上海佛教界就接待了國際友人、海外華僑達四百萬人次，其中九成為玉佛寺所接待。這些海外來訪者中就包括數十國的國家元首與政要官員。而在同一時期，玉佛寺住持與代表團也先後出訪數十國，並參加了一些重要的國際會議。在這些對外交往活動之中，真禪法師與覺醒法師等玉佛禪寺代表團成員，不僅闡揚佛法，而且普結了善緣，增進了漢傳佛教與世界各國民眾之間的了解與友誼。這些海外宗教訪問活動也獲得了非常友好的反響，在各出訪國當地廣泛豎立了漢傳佛教的正面形象。²³

除了宗教使命之外，玉佛禪寺的海外交流活動，還擔負了若干向海外宣傳中國改革開放基本國策、宣揚發展成就，並介紹國內相對寬鬆的宗教政策以及宗教界健康和諧發展局面的相關信息。而在與港澳臺同胞交往的過程之中，也通過向港澳臺佛教界介紹宣傳大陸的全新宗教政策，以及經濟起飛的大好局面，以溝通心靈、互相勉勵，為大陸與海外的更進一步的友好交往創造了良好的條件。²⁴

四、結論

自從進入現代社會之後，尤其是科學主義的衝擊之下，宗教日益受到挑戰。但並非如過去所預言的那樣，宗教終將淡出人類舞臺。即使是在高度現代化的東西方發達國家之中，宗教依然有其不可或缺的一席之地。我們一方

²² 潘德榮、張曉林，《人間佛教的都市發展模式——以上海玉佛寺為例》（前揭），頁195。

²³ 同前，頁197-198。

²⁴ 同前，頁248-253。另參張曉林、張華，2009，〈當代都市佛教對外交往活動的特點——以上海玉佛寺為例〉，《中國宗教》，頁63-66。

面面對世俗化的大潮，但宗教神聖性的建構與存在，也依然是不可忽視的顯明事實。

但是，在這樣一個現當代社會之中，如何能夠適應當今日新月異的時代變革，以求最大限度地在古老宗教傳統與所經歷科學主義、理性現實主義之間尋找一個恰當的平衡點，則依然困擾著當代的諸多宗教家與宗教學者。故而，就有了宗教文化化、宗教社會化與宗教科學化等若干嘗試。但無論何種嘗試，我們依然還是要面對既有宗教精神內核以何種方式去在當代社會之中獲得拓展，並且在形式上取得適應性改變的現實問題。對此，現代漢傳佛教之中，就有了以太虛大師奠基的「人生佛教」或「人間佛教」的發展道路。隨著其弟子在整個華人世界的努力推廣，尤其是此種理念的契理與契機，就使之成為了當代中國佛教發展的主流。也即在神聖性與世俗性上，這種理論在現當代漢語佛教語境之中，可以獲得最大限度的實現二者之間的契合。而玉佛禪寺的諸多努力，在某種程度上，則可以說是這種理論的外化。

本文利用若干篇幅，簡略地回顧了上海玉佛禪寺的歷史淵源，及其在當代漢傳佛教傳承譜系之中的地位與若干精神遺產。並且，也大致介紹了玉佛禪寺在佛教現代化過程之中的一些努力，其宗教制度性建設的嘗試。尤其值得注意的，則是玉佛禪寺的社會運轉模式轉變，這在很大程度上具有觀照當代漢傳佛教發展動向的標誌性意義。

玉佛寺最為顯明的發展特徵即是其摒棄了傳統漢傳佛教以佛教弘揚為核心，而兼及慈善、文教等其他社會活動參與的特點，而在很大程度上，有意無意地淡化了其宗教的特性。這種方式，看似弱化了其宗教傳播的功能，卻在更大的程度上獲得了更大的社會包容度與廣泛社會滲透率。並且，在強勢社會公共管理功能之下，也極大地降低了二者之間的天然張力。質言之，在當代中國大陸的宗教背景之中，玉佛禪寺作為一所寺院，其最為重視者為其方式新穎而多樣的文化拓展事業，並且，還將很多超越傳統的廣義社會慈善功能納入了其中。在此二方面，玉佛禪寺與傳統漢傳禪宗寺院相比，都相對多樣化或者說泛化了其宗教傳播的功能，而間接起到了現代社會之中非贏利機構作為社會管理與基層社團力量整合的輔助職能。而玉佛禪寺的社會接待與海外弘

法活動，除了既有的佛教天然向外擴張的動力之外，還包括若干民間外交的成份在。這種超越傳統佛教中的角色扮演，我們既可以視之為是漢傳佛教寺院的共有傾向，亦可以看到其中仍有玉佛禪寺在1949年之後其所擔負社會乃至政府職能的存留。無論如何，我們都應該看到，作為一所中國最為發達城市之中最有活力的漢傳佛教寺院，玉佛寺在現當代佛教發展史中的標識性重要地位，是不可否定的。