

# 香港佛教與民族主義： 從讓路迴避到近年表忠開路之轉向 （2000～2020年）

劉 宇 光

（國立政治大學宗教研究所客座副教授）

## 摘要

本文以 2000～2020 年為段落，探討香港佛教面對民族主義時政治表達上的演變。文章十年為一段，選取兩個時段數項具政治認同象徵意義的佛教事例，分析其事態、含義及演變。2000 年代是以佛寺建築「仿唐」說、消音香港佛像的混血藝術家、佛誕日列公眾假期，及佛教推動刑事取締民間佛教數例，來分析仍然是本地僧侶代表香港佛教時，除了在官式場合作審慎表達外，是如何迴避並讓路民族主義，以與之保持相當距離。進入 2010 年代，「一帶一路」戰略涵蓋東南亞佛教地區，中國佛教有了需配合此戰略的政治統戰角色，而「中國香港」作為地緣上最靠近這地區的都會，其佛教在宗教外交或統戰上，需肩負建立中國海外「信仰版圖」的政治角色。因此香港佛教需要對民族主義有更明確的支持態度，從此「讓路」以保持距離轉為表忠，改以宣傳英治歧視來高舉民族主義紅旗為「佛陀」開路。所以除了由政治上北京可信任，持海外高學歷的中國菁英僧侶接棒香港佛教的核心領導層，來展開對港和對外的宗教統戰工作外，亦需要藉《華人廟宇條例》、佛誕假期的政治含意，及香港東西方宗教差異等例，來宣傳佛教作為華人宗教代表，在英治時期如何深受歧視之民族主義論述，儘管這與事實不符。

**關鍵詞：**香港佛教、香港政教關係、佛教與中國民族主義、佛教統戰、佛教公共外交

\* \* \*

## 壹、前言

在開始本文之際，先描述筆者近年所親遇或觀察到有關香港佛教現況的兩個情節，作為正文議題的引子。

情節一：筆者有西方學成的港籍學界友人，他是位信仰佛教超過二十年的虔誠教徒；工作上既在香港的大學，也在中國的大學長期任教，從事中、港制度的比較研究。他在政治上非常支持北京，既在中國受邀擔任一線大城市的政協委員，亦在 2020 年 7 月通過港版《國家安全法》後的香港，擔任大學國家安全師資課程的規劃者。儘管如是，這位虔誠的佛教徒教授在 2022 年，就香港近年的佛教狀況向筆者抱怨：為什麼現在香港的佛教除了統戰工作之外，宗教上的其他事通通不做。這位學者的論斷是否在絕對意義下完全符合事實，也許還是可以商榷，但以他的政治背景與立場，而仍有此籠統的印象與不滿，恐怕也相對客觀地反映了香港佛教的政治現狀。

情節二：目前香港社會大眾熟悉的主要佛教領袖或代表人物，尤其出席官方場合的每多是完全操普通話，不通粵語的中國僧人，這種現象在今日香港的宗教界，只發生在佛教身上，未見於其他宗教，包括傳統中國文化脈絡原生的道教亦未見此現象。

上述兩個情節所指現象在過去十年間的香港社會日趨明顯，雖然自政權轉移的廿餘年來，佛教在社會的政治能見度持續增長，但當中仍然存在變化。從 1990 年代中政權轉移前後到整個 2000 年代的十餘年間，香港佛教新增的政治能見度主要是展現在北京在香港進行的重要官式場合，這包括在港舉行的政治慶典，或有中國高級官員專程赴港參加的大型佛教節慶等，僧侶出席這類場合時，偶爾會在媒體前以建制派政客的隨眾口吻發表簡短的官腔言辭。佛教的這種政治現身，足以不證自明地展示它在香港宗教界的特殊政治地位。但在這階段通常不會在此之外再直接涉入例如民族主義和民主觀念之間的對立等社會集體情緒更強烈的政治爭議，遑論主動挑起政治議題作額外表態。對香港大眾而言，佛教 2000 年代頻密出現在官式場合的政治形像更多是儀式性、半抽象及面目相對模糊的。但自 2010 年代始，香港佛教逐漸進入前述兩個情節的狀態，在政治上的進取性更為主動與廣泛，而本文將論及香港佛教在此階段的言行舉措要比前述二情節更具進擊性與挑釁性。

本文以 2000～2020 年為段落，藉香港佛教相關的公眾和文化象徵事例，探討兩個問題：一、香港佛教在不同階段面對民族主義需要作政治表態時的演變與差

異；二、這些不同的表達所反映香港佛教與民族主義和中國政權之間的關係變化。整個討論放在以下兩個較宏觀的脈絡裡，來分析它們如何影響香港佛教二十年來的政治狀態與演變：一、香港在 1997 年政權轉移予中國前後，北京對香港社會的漸進滲透；二、2000～2010 年代中國運用佛教從事宗教公共外交，建立以佛教為主角的中國海外信仰版圖，以策應中國的「一帶一路」戰略，因此香港在中國新一輪佛教公共外交有所扮演的重要角色。文章以十年為一段，在兩個時段內各選取數項具代表性的佛教事例，分析其事態、演變及含義。2000 年代選的是香港著名寺院木構建築群的「仿唐」說、香港佛像的混血兒藝術家、佛誕日列公眾假期，及主流佛教組織推動刑事立法取締民間佛教四例，以此說明這一階段佛教為何與如何對民族主義「讓路」。2010 年代香港佛教開始普遍出現「英治港府歧視佛教」的新論述，佛教界臚列英治港府在宗教上厚洋薄華的「例證」：英治時期的《華人廟宇條例》、英治拒絕將佛誕列入法定公眾假期，及基督宗教和佛教之間在宗教慈善事業上的差異。進而據上述諸例說明香港佛教是為何和如何對中國民族主義的態度，從 2000 年代的「讓路」以保持距離，演變為 2010 年代以「英治歧視」論，為香港佛教民族主義旋律「開路」。

本文內容分為多節：壹、前言；貳、中共對港佛教策略三十年 1990～2020 縱貫分析；參、北京自上而下對香港的政治性佛教動作；肆、2000 年代的迴避：佛教讓路民族主義；伍、2010 年代香港佛教的民族主義的表忠；陸、英治港府的宗教「辱華」？柒、英治香港與共產中國的宗教差異；捌、歷史無知還是政治需要？最後玖「結論」。

## 貳、中共對港佛教策略三十年 1990～2020 縱貫分析

在展開討論前，也許需要對下文採用的方法作扼要說明。文章採取了宏觀與微觀結合的分析，並也借助已有的量化研究成果來支持立論，但由於本文所涉及佛教內部不同群體因應香港的社會暨政治狀態而起的變化，乃至中國與周邊國家之間關係的發展皆對香港佛教的方向形成一定影響。而上述的互動除了有明顯可見的現象外，也以微細的眉角轉動來進行，這無法單憑宏觀和量化而能充分說明，卻需要帶著對香港過去廿餘年社會和文化肌理的理解，乃至更廣義的香港史的認知，來與觀察過程中所遇到的現象作對比性闡釋，從而探討的途徑帶有歷史人類學式的傾向。而這一點亦與據政治學或社會學角度從外部環境處理政教關係，而對宗教內部在此

關係下的變化與回應皆著墨不多的取徑作出相互砥礪。

為著便於理解 2000~2020 年代之間，香港佛教與民族主義之間關係在北京不同階段政治考慮下之變化，還是有需要對更早一個年代，即 1990 年代中共在香港的政治性宗教（尤其佛教）布局上所面臨的複雜情況作出闡釋，由於這個環節內容較複雜，所以除了在此的論述外，為便理解亦會在本文結尾附上簡表。

1990 年代戰後香港的漢傳佛教群體在不同階段，各有其不同的境內、外淵源，其複雜的情況尤以 1990 年代為甚。首先是香港「本土」的佛教，分為粵系和 1940 年代末赴港的原陸籍外省，尤其東北和江浙籍的僧侶圈子，後者在冷戰時期公開持強烈反共立場，但政治上剛剛改轍易轍未幾。其次是臺灣佛教，先有戒嚴時期香港佛聯會與臺北準官方的中國佛教會之間的政教連繫，解除戒嚴後，有主要是臺灣外省籍僧人建立的大型佛教團如佛光山、法鼓山、慈濟及更後來福智的進場，最後第三方是有意後來居上中共所轄的佛教。在 1990~2000 年代之前，尤其在冷戰期間，香港佛教與國府及其佛教會之間的政治效忠和準隸屬關係長達近四十年，雖然中共在香港佛教的政治影響力是國府力量在 1980 年代末退場，接著在 1990 年代更替直接進場，但在 2000 年代之前，中共的佛教人材尚未就緒，加上在這階段中共暫沒有重要任務需由佛教在香港展開，所以暫仍聽任當時已向北京示忠的香港本地佛教繼續其既有狀態。

從中共的角度來看，1990~2000 年代中的近二十年間，香港佛教有其政治層面的複雜狀態，因為香港本地的佛教團體無論在冷戰時期是否效忠臺北，皆才剛剛於 1987 年前後轉而效忠北京未幾，「忠誠」程度尚待觀察。臺灣佛教新興團體及其創立者，例如釋星雲在臺灣解除戒嚴的 1990 年代初開始海外傳教，並在佛光山即將登陸香港時，公開聲稱在 1989 年北京鎮壓民運到 1997 年香港政權英中轉移的人心不穩定時期進場，就是要撫慰港人（侯坤宏，2021，頁 466）。有研究顯示，1990 年代臺灣團體在香港所呈現佛教的活潑與現代新形象，吸引青年一代，並一度將香港本地佛教「比下去」。志蓮淨苑某義上是當時香港佛教界極少數案例之一，以其現代效率、幹練，甚至變相的時尚，吸引當時受天主教教育系統成長<sup>①</sup>，並有大學學歷的香港青年中產專業階層開始關注佛教，從而回應臺灣佛教帶來的挑戰（Pong, 2006, pp.11, pp.45-46, pp.102-103）。

從兩岸動力來說，臺灣佛教新團體在 1990 年代進入香港，這是以宗教與文化

註① 在英治香港，天主教教育系統歷史最悠久，有眾多西歐修會背景的老牌名校，早期每多承擔起香港的菁英教育。

之另類途徑，不自覺地接棒了在冷戰時期香港佛教與國府和臺北中佛會之間的準政治連繫。冷戰和後冷戰時期臺、港佛教之間連繫模式之差異是：冷戰時期的連繫主要限於兩地權僧之間，當中臺灣一方有準官方背景。但後冷戰時期的臺灣佛教卻是在排除準官方背景後，直接進入香港社會尋找潛在的信眾新群體。如果成功傳教，其社會知名度和影響力，恐怕遠大於冷戰階段只限於港、臺二地權僧在只屬香港社會右派小圈子內之來往。

對於素來慣於動輒將一切領域與議題皆泛安全化（para-securitization）（林挺生，2008，頁 97-103；陳牧民，2008，頁 110-119）<sup>②</sup>的中共政權而言，佛教在 1990 年代香港的多元而複雜的來源，恐怕皆引發中共對某種潛在安全「隱患」的焦慮。香港才剛見證八九年鎮壓，馬上又要面對九七年的政權轉移，社會充滿不安，釋星雲在 1990 年代初佛光山進場香港時，曾公開表達希望佛光山能為香港社會帶來人心撫慰，這種講法自然會讓中共不是滋味。中共對香港佛教的政治不安全感可上溯至 1970～1980 年代香港佛教的臺、日宗教連繫（立場，2015）<sup>③</sup>，甚至 1960 年代香港佛教公開而強烈的反共行動。所以中共需要有自己的佛教力量在香港抗衡，乃至抵銷臺灣佛教在港佛教界的宗教暨社會影響力。

問題是中共治下的佛教在 1950～1980 年代的三十餘年間徹底斷層，所以 1980～1990 年代宗教重新開放時，中國佛教正青黃不接自顧不暇，沒有可以馬上接掌香港佛教以作應對的青壯輩僧人。雖有零星個別中國僧人因家庭等個人連繫移港<sup>④</sup>，但遠未形成力量，亦尚未熟悉香港社會，未足以成鼎足之勢。所以從中共角度而言，1990 年代香港本土佛教的忠誠程度仍待觀察，辦事能力仍待考驗，但臺

註② 安全化（securitization）一詞常與去安全化（de-securitization）對照，本乃國際政治學術語，「安全化」是指安全化行動者（securitizing actor）向受眾發出正遭受生存威脅（existential threat）之警告，從而必須進入非常態（extraordinary）或緊急的政治狀態，因應危急的情況作特殊動員與措施以抗衡之。但在此加上泛（para-）的前置來形容或限定「安全化」簡言之是在沒有需要的情況下，將緊急狀態或安全化變成常態，讓「安全」的意義和範圍過濫成無所不包，從而使「安全」變成沒有具體意義的概念。

註③ 寶蓮寺釋智慧一直統籌天壇大佛興建，2002 年釋智慧對傳媒說：「八十年代初，寶蓮寺自臺灣方面籌得一半資金，新華社社長許家屯知道此事，派統戰部楊聲來同我講，叫我千萬不可以接受」，後議定由北京出部分資金興建大佛。2002 年《人民日報》海外版報導，1980 年代末大佛工程因資金缺乏而擱淺，「日本人提出由他們無償鑄造……政協副主席趙樸初聽說了此事，立即連夜打電話阻止。寶蓮寺於是謝絕了日方，馬上派人到北京商議……。」最終，北京為寶蓮寺籌足款。考慮到大佛將會過渡至九七之後，北京堅拒日資、臺資（立場，2015）。

註④ 香港和中國雙方皆一直有政策與法例，容許中國居民以家庭團聚或親屬連繫等個人家庭原因，申請移居香港。



灣佛教已是有一定實力的潛在競爭者，競爭的不只是宗教市場，而是間接涉及政治人心<sup>⑤</sup>。

中共佛教在港的真正轉機是 2000 年代初，多位留學的中國僧人抵港履新學界教席。這是分水嶺，儘管此前香港本地佛教已被政治收編，但很多佛教事務只能由僧人擔任，所以若沒有國家的佛教「親兵」或「國家隊」躬身其事，需事事依賴新近「歸順」的香港本地佛教，無論在觀念、能力及行事風格上，雖然一時無奈接受，但始終難以長期放心與滿意。只是海外學成的中國僧人需要時間在履新後逐漸熟悉香港環境。這些學成赴港的 1980 年代中國佛學院的留學「五比丘」（桑吉、常正，1997，頁 3）<sup>⑥</sup>其中三人落腳香港，而不是回到當時更需青年僧才的中國，這除了有個人抉擇的因素外，仍然與北京在港的宗教「戰線」布局需要佛教人才有關。畢竟 2006 年首屆世界佛教論壇的出臺，其實已表示中共早在 2000 年前後已在籌謀運用佛教進行新一輪的宗教外交，主動出擊試圖達成兩層政治目的：一、擺脫「中國沒有宗教自由」的國際負面形象之「負資產」（徐以驊，2012，頁 1-28）；二、更進取的目標是藉此擴展中國在亞洲區域的國際影響力，下及 2010 年前後，香港也逐漸有了它在中共佛教海外攻勢中擔當的角色。

但另一方面，2000 年代香港社會的政治氣氛亦不適合過於強調民族主義，否則恐怕連佛教也會受到懷疑與冷待，這階段的香港佛教傾向以迂迴與含蓄的方式迴避直接表達民族主義。下文將一一述及 2000 年代四例的表徵是佛教迴避或側身讓路民族主義的推進，並維持佛教與民族主義之間間距，卻不是佛教自己高舉民族主義旗號來為佛陀開路。2001 年儘管已出現佛聯會對民間信仰團體企圖展開司法進擊，但還是沒有訴諸「民族主義」等政治觀念，只是訴諸正教與邪教等傳統中國的宗教語言。事件最終是佛聯會在立法的起步點就遭全盤抵制，這清楚說明 2000 年代初香港官民皆有維護公民權利的社會條件與勇氣。隨即又發生 2003 年迫

註⑤ 雖然在臺灣的政治光譜，佛光山對兩岸問題之立場常被歸類為所謂親中的統派，但關鍵是統派也有多種定義，佛光山的統派觀點是否就是中共定義的統派實屬可疑，其關鍵差異在於是否承認獨派觀點的表達自由受憲法同樣的保障。

註⑥ 「五比丘」是源於佛陀覺悟後，向父王派來照顧他的五位官員說法並因而出家之典故。1980 年代初，文革結束，中國佛學院恢復招生，「五比丘」是中國佛學院回到正軌後的首批留學生。斯里蘭卡獨立後素與中共關係親密，其佛教僧團領袖化普樂·羅睺羅長老（Walpola Rahula Thero, 1907~1997）是錫蘭反殖時期及往後佛教民族主義運動的激進代表人物之一，獨立後的錫蘭，無論是國家或其佛教，都是在上座部國家裡非共左傾程度最重的，所以素與中共關係非常友好。這位長老在 1980 年代初以近九十高齡訪華，提供五個留學生獎學金名額予中國僧侶學生。當代漢傳佛教界遂藉佛陀典故稱首批受惠者為其口中的「五比丘」，他們在海外學成後過半定居香港。

退《基本法》23 條立法一役，社會對中共的警惕言猶在耳，加上當時中國在國力與國際聲譽尚未成勢，中國試圖再運用佛教在香港擔當宗教和社會戰線的政治新武器尚在起步階段仍未就緒。凡此皆使中國以佛教作為在港的政治性宗教工具之作用受挫，放緩了佛教的政治功能之餘，對中共而言，當時香港的社會氣氛仍不利於佛教與民族主義論調掛勾。正因如是，香港佛教雖然「歸順」北京，但也不願多做當時社會氛圍下過於引發大眾側目的民族主義言論。從而在需要面對社會公開發言時，主要還是香港本地的粵籍僧人，或是已居港超過半個世紀，基本上公認是當時香港佛教代表的原陸籍僧人，所以粵語仍然是佛教與公眾會面時的主要語言。

2010 年代本文在此以「表忠」一詞來指涉 2010 年代香港佛教與民族主義之間關係的化暗為明：香港佛教的親北京立場從低調並謹慎迴避官式場合之外的民族主義表態，轉為不再忌憚香港社會對民族主義之眼光，透過「英治歧視佛教」論來響應民族主義立場。這一轉變，在大環境上涉及中國國勢上升，中國需要全方位鋪開其對外關係，其中針對亞洲區域亦包括宗教，而主要就是由佛教承擔此角色。但在香港本土亦有其原因，隨著中國在 2010 年代加強佛教公共外交，需要借助香港的角色展開工作，將香港僧侶圈子的中國僧人接掌佛教權力之議題以表面上的世代交替方式推上議事日程。

從中共角度來說，無論從政權或是宗教的專業來說需要，這一世代交替皆是必要的。政權的內外需要前段稍有扼述，但部分原因亦涉本地港籍僧尼的不堪任事，因為他們靠近中共而成為本地佛教的權力暴發戶，辦事能力與見識皆甚庸劣<sup>①</sup>。當 2000 年代初，北京暫未有佛教的重要對外職責交由香港佛教執行時，只要這類佛教人物「聽黨話，跟黨走」，北京一時亦不會太在乎他們的形像、能力及視野的稱職與否。但等到中共認真考慮、規劃及開始執行政治性的佛教對外職務時，中共需要認真對待香港本地佛教人選的適任與否之問題。尤其中共考慮的不是純粹的宗教傳播，卻是藉此為工具所要達到的對外政治作用，則香港本地僧人適任與否，自然成了中國必然考慮的難題。

目前在香港佛教界扮演重要角色的中國僧人約在廿餘年前的 2000 年代初抵港，部分中國僧人的學、經歷是同輩港僧所難以匹敵的，更遑論再早一輩的港僧不乏只有小學畢業。這批中國僧人部分是留學兩個國家以上來完成博士等三個學位的

---

註① 權僧權尼的濫權招搖，如寶蓮禪寺釋智慧在 2003 年以所謂「封山」恐嚇大嶼山的地區政府部門，同為寶蓮禪寺尼的釋心慧則在年前被傳媒揭發個人行為有違佛教社群對僧尼操守的預期後，直接展示其中共統戰部的職務身分證等，見下文。

「海歸」學者。所以從宗教作為專業之角度來說，他們擔任香港的教界或學界要職是難可非議的。此外他們在留學期間已與香港佛教形成密切關係，因為他們的留學費用是由香港寺院提供。所以進入 2010 年代，留學後赴港的中國僧人皆已在香港逐漸安頓，且亦日益熟悉香港，並透過高等教育形成廣闊的人脈，例如曾任香港大學副校長的李卓芬教授<sup>⑧</sup>在香港大學草創佛教研究中心的前後，排除港大內、外的層層障礙，使佛教研究中心順利誕生和發展，並在社會菁英階層密布的港大校友之間形成回到母校攻讀佛教研究生學位之風氣，凡此皆不是當時教育程度普遍低的港僧有能力勝任。

2010 年代中國開始推動「一帶一路」，將中國 2000 年代已在默默營運的海外政經擴展推上新臺階，其中包括宗教尤其佛教為主的環節被整合進公共外交，隨著中國在東南亞與南亞的發展，中國佛教亦成為「一帶一路」的最主要宗教用於建立伸延海外的中國宗教「信仰版圖」，而香港俱備作為中國與東南亞佛教之間接觸的地利之便。2010 年代中國官方籌劃的第四屆世界佛教論壇（2012 年 4 月）、一帶一路南北傳佛教論壇（2017 年 6 月）等多次大型國際佛教會議皆在香港舉行，甚至用於推進尼泊爾藍毘尼（Lumbini）計畫的亞太交流與合作基金會（Asia Pacific Exchange and Co-operation Foundation, APECF）等有中國官方背景的「非政府組織」（GONGO）<sup>⑨</sup>皆將其辦事處設在香港，這類直接配合國家地緣政治和戰略部署的宗教會議，皆無可避免地涉及諸多北京政權不願亦不便交由香港本地佛教代行的隱蔽政策與機要事務。所以頗詭異地雖然這些大型佛教會議皆在香港舉行，但均刻

---

註⑧ 李卓芬（Lee Chack Fan）教授本人是非常虔誠的佛教徒，土木工程背景的地質水利專家，並曾參與中國三峽水壩建造工程，與北京關係非常密切，甚得共產中國信任。

註⑨ 「亞太交流與合作基金會」（Asia Pacific Exchange and Co-operation Foundation, APECF）是自 2010 年代初用於專責投資尼泊爾，其中包括佛教以發揮其政治影響力，並以香港為基地的中國機構。據《中國報導》2024 年 6 月 27 日訊，亞太交流與合作基金會、世界佛教和平聯合會（香港）、世界佛教和平理事會（韓國）、尼泊爾藍毗尼佛教大學（Lumbini Buddhist University），及北京高占祥文化藝術基金會共建的「藍毗尼佛教大學亞太國際教育與研究中心」（Asia-Pacific International Education & Research Center, Lumbini Buddhist University）在廣州簽約，並稱根據各方達成的共識，共同參與「香港國際佛教交流中心」的建設與運營。以上新聞值得注意的有三點：一、人員的政治背景，上述組織的頭面人物如肖武男、林勇忠、李景秋、趙袁園及馮海燕等皆帶有中國官方背景，尤其亞太交流與合作基金會的肖武男。二、除了亞太交流與合作基金會有相對明確的機構外，上述聲稱是香港和韓國的三個佛教團體網上幾乎都沒有資料，而聲稱的負責人有些是彼此重覆的。而藍毗尼大學的所謂「亞太國際教育與研究中心」，只有「亞太交流與合作基金會」的網站以中文提及，若以其英文 Asia-Pacific International Education & Research Center 作搜尋，無論是藍毗尼佛教大學（Lumbini Buddhist University）或其他均找不到這機構或提到它的任何資訊。



意不在香港本地社會、佛教界及學界進行事先的宣傳，採取不成比例的低調措施，與會的中國學、教二界成員有時甚至被要求以「機密」狀態赴港與會。

這在整體行事作風上與香港本地佛教歷來向社會相對開放的態度有天壤之別，卻與中國並無二致，因此才必須直接由中國背景的僧人負責。此所以近年僑港中國僧人接掌香港大寺院之現象日趨普遍<sup>⑩</sup>。進入 2010 年代，由於中共的內外戰略需要，加上經過近十年，中國僧人菁英已在港站穩腳步，既有需要，亦有條件以佛教代表的身分，正式作民族主義之表忠，並推出更具進擊性的民族主義立場，公開應和北京當局對香港英治時期歷史的「主旋律」論述，即英治歧視與壓制華人，包括佛教等傳統華人宗教皆是既無辜又不幸的「受害者」，唯有 1997 年香港主權轉交中國後，香港才有宗教自由和平等可言。

## 參、北京自上而下對香港的政治性佛教動作

在前節試圖從中共所關注的角度，對香港佛教過去近四十年的開合線索提出了縱貫的綜合分析後，本節探討北京以中央對地方，自上而下的姿勢，在政權轉移前後，運用佛教對香港社會進行大型宗教統戰活動，透過這些政治性佛教動作傳遞民族主義，企圖加強香港社會對中國的認同。港、臺學者如龐裳（Pong, 2006）、侯坤宏等據這些大型佛教活動的重要程度、規格及公眾可見度，列舉 1980 年代以來香港佛教引起公眾關注而又有潛在中港政治含意的系列事項：一、1982 年中共僧人釋巨贊與釋明暘等護送一套七拼八湊才補完整的《龍藏》，赴港贈予本已有一套完整《龍藏》的大嶼山寶蓮禪寺；二、1993 年 12 月由中共軍方背景的中國航天航空科技部附屬企業鑄造的寶蓮禪寺昂平天壇大佛落成開光，駐港中國官員及北京官員皆受邀參與儀式。此事的重大意義在於：冷戰時期曾強烈反共的香港佛教<sup>⑪</sup>，自此不單獲得北京既往不咎，且更因這佛像而使香港佛教常懷集體欠下待報「國恩」

註⑩ 其中包括原本在本地佛教裡屬粵系佛教的大嶼山寶蓮禪寺的方丈席位等，皆已由海外學成，在 2000 年代初赴港擔任香港大學佛教研究中心創始學人之一的中國僧人接任方丈，並組織中國「一帶一路」戰略附屬的東南亞佛教的宗教界統戰活動，在當中擔任核心統籌與策劃角色的，都是派駐香港的中國僧人，港籍僧人如非完全被排除，就只負責外圍或後勤雜務。

註⑪ 冷戰時期香港佛教的反共立場公開而明顯，見之於最大的佛教組織香港佛教聯合會的機關刊物《香港佛教》在 1960～1970 年代的內容。對例如 1967 年香港左派暴動時局的公開態度與舉措、左派組織與個人對香港佛教的評價、香港佛教與臺北國府及其在戒嚴時期準官方教會之間的政治連繫，與美方在港勢力之間從事文化冷戰反共事業上的公開合作等等。但這些議題目前仍有待學界研究。

之態度，對往後香港佛教的政治行為影響深遠；三、1997 年香港政權轉移中國後，佛誕成功列為法定公眾假期；四、1998 年 1 月鑽石山志蓮淨苑「仿唐」木構寺體建築群暨斧山道中式庭園「南蓮園池」落成；五、2004 年 5 月時中共中央統戰部部長劉延東「護送」北京佛牙舍利赴港展示；六、2012 年 4 月第三屆世界佛教論壇在港舉行（侯坤宏，2021，頁 270-285；Pong, 2006, pp.1-5）；及七、2017 年 6 月大嶼寶蓮禪寺代辦「一帶一路上的南北傳佛教」國際研討會，以上多屬講究儀式排場而俱公眾明顯可見度的大型社會活動。

雖然眾所周知這些佛教大型活動皆由北京策劃與操盤，但絕非只是官方的獨腳戲，無論北京或香港的佛教界皆極隆重其事，均屬最不可缺的積極參與者，而遠非無關的隔岸旁觀者。可以類比地說，雖然北京是導演，但舞臺上極目可見的所有主角與配角都是中、港佛教僧人，而香港社會則是這些佛教統戰演示的目標受眾，「香港佛教對國家的非常支持，很有國家立場」就是活動要刻意傳遞和確保被接收到的訊息。

除此之外，尚有多項其他只在特定領域內進行，因而未必皆進入社會大眾的視野而可即時被注意到的因素，但假以時日這些變化卻具有更為基礎性的條件，可以全面重塑香港佛教的宗教狀態暨政治角色，無論其效果是正面或負面皆如是。例如：一、近廿年來多所大學成立的四個佛教研究中心暨研究所，以香港這個小地方來說，其實頗不尋常。大部分與中國當局的影响力關係密切，否則亦屬臺灣佛教內較親中的團體。這些大學的佛教研究中心目的與功能各異，有以收中國學生為目標，起碼相當部分的角色是企圖主導學術界平臺的話語權與宣傳形象是不難理解的。二、中國官方公開支持香港佛聯會籌辦佛學院。香港佛聯會董事會在 1999 年 7 月 12 日舉行的第 44 屆第 4 次會議，決議籌辦香港佛教僧伽學院，並隨即由北京中國佛教協會會同國家宗教局院校處分赴蘇、浙、閩等地甄選學僧推薦赴港。中國「中央領導部門」對釋覺光倡議，佛聯會主辦的香港佛教僧伽學院表達「深切關懷和極大重視」。在加緊籌建學院期間，中國國家宗教事務局局長葉小文連同中央統戰部官員，在中聯辦和佛聯會領導層陪伴下於 8 月 23 日訪港，商議中國佛教協會選送中國僧人赴港深造的招生與入學等事宜<sup>12</sup>，香港沒有任何其他宗教有此待遇。三、中學教育，中國 2003~2005 年間曾試圖安排十八個中國僧人「留學」香

註12 中國國家宗教事務局局長葉小文，連同中央統戰部二局副局長蔣堅永、國家宗教局外事司司長帥峰、郭偉及秘書劉巍，在中央駐港聯絡辦公室協調部處長高閏、副處長楊建章，及佛聯會常務董、執事等領導層如釋智慧等僧人陪同下進行訪問（香港佛教月刊記者，2001）。

港，原計畫是預備讓他們在港就學兩年後，入讀香港大學的佛教研究碩士課程，旨在畢業後留港擔任佛教團體所辦中、小學宗教科教師和駐校宗教師<sup>⑬</sup>。四、在政治選舉領域，香港特區行政長官的選舉委員會有宗教界選委，佛教有十席，全交予香港佛教聯合會，佛聯會既拒絕在佛教社群間推動任何投票意向的民意諮詢，亦拒絕對佛教社群和團體解釋不作諮詢安排的原因，從而完全獨攬十票的投票意向（Ng, 2017）<sup>⑭</sup>。五、重大政治事件的表態，過去二十年香港佛教面對社會重大政治事件或衝突時，作出系列親中國官方的公開表態，先後包括：2001 年 2 月北京授意香港佛教倡議立法以刑事取締民間信仰、2003 年 7 月《基本法》23 條立法、2012 年國民教育、2014 年 6 月中國國務院發表《一國兩制白皮書》再度延後落實《基本法》明定的雙普選、2014 年 9-12 月由占領中環演變的雨傘運動、2019 年逃犯條例修訂，及 2020 年通過香港《國家安全法》等。及六、中共在香港佛教的影響力日盛過程產生的副作用，雖然是以負面方式成為香港社會對中共與本地佛教之間政治關係的認知，但香港主要佛教組織的本地權僧皆拒絕回應佛教社群和主流社會對包庇這些副作用之質疑，甚至對佛教大眾的合理質詢作出公開斥責（《立場報道》2015 年 10 月 31 日），權僧的其他醜聞事件的頻繁發生，更是多至難以一一盡錄。這誠如專研中港關係的香港政治學者盧兆興（Sonny Shiu-Hing Lo）等氏指出，政權英中轉移以來，在統戰脈絡下，香港佛教醜聞不斷（Lo et al., 2019, pp.189-220, 尤其 pp.191-194）<sup>⑮</sup>。

註⑬ 只是這些學僧在港學業平庸，無人成功申請香港大學，所以 2005 年即全數回到中國，但中國媒體以「學成歸來」形容之，但香港佛教界內部傳聞指這批赴港僧人有人涉嫌涉及刑事事件及其他麻煩，導致本來願意「護持」的本地佛教團體謝絕再合作。

註⑭ 這需要放在香港特首選舉之脈絡內來稍作補充說明，香港特首選舉委員會的規模經歷了一定變化，原《基本法》最早版本的規定是 800 席，2012 年後增為 1200 席，到 2021 年是 1500 席。其中有社會功能界別分組，其中第三界別有宗教組，包括由六個團體代表六個宗教，2012 年後共有 60 席，由這六個團體均分，每個 10 席。關鍵有兩點：一、難以單憑 60 席影響選舉大局，所以宗教組的 60 席基本是對親官方人士的政治酬庸，從而也是鐵票。二、正因是對個別宗教人士或團體的政治酬庸，所以選票是直接給予特定宗教團體，而不真的是給予該宗教界別，而且對是否需要經過教內普選來決定委員的投票意向，均沒有規定，等於變相由官方屬意的特定團體合法地全權包攬投票意向，其投票即使不反映教友社群的普遍意向，教友亦無從干涉。

註⑮ 盧兆興等以 2005～2015 年的十年為期，枚舉了大寺院如寶蓮禪寺財務與帳目混亂，寺院高僧釋智慧包庇兩名中國僧人與一名已定居香港的中國比丘尼釋智定假結婚以遷居香港，寶蓮禪寺另一位澳門籍高層釋建釗被信眾查到與寺內港籍比丘尼釋心慧有染，相約赴夏威夷度假，尤使社會嘩然的是當該事件被傳媒揭發後，釋心慧竟然在個人網頁公開展示寫有她本人名字的中共統戰部名片，其動機似乎是倚仗政治身分作炫耀，並以此挑釁姿態回應當時社會對她的批評，以示社會拿她無可奈何。2016 年釋建釗和釋心慧一起參加中共統戰部的中共建國 67 周年晚宴，時立法局議員梁耀忠稱他們不

以上據年分時序，列出過去近三十年間，中國當局或官方佛教組織對香港社會及其佛教自上而下推行的系列政治性宗教統戰。政治等的權力支配不純粹是透過權勢迫對方屈服就範，卻需軟硬兼施，軟的部分隨了利益的吸引外，也透過直接或間接的影響，讓對方形成由情感、價值觀、論述及認知等所結合，卻又能符合己方觀點與利益的意識形態共識，從而心悅誠服地自願承認其主導，並信納其權力的調度。但這不會是一蹴而就，卻需經過逐漸轉變的過程。而 2000～2020 年的二十年正是這轉折的過程，下文約略以十年為一期，分別舉 2000 和 2010 年代的系列事件為例作說明。

在 2000 年代階段，香港佛教面對的是如何既保持與官方立場基本一致，但同時與民族主義保持距離而不陷身其中成為被爭議的對象，即既謹慎避免招惹當局對其所謂「愛國」與否的懷疑或不滿，亦顧忌社會大眾對香港宗教團體和北京走得太近之質疑，所以在處理與官方關係密切的民族主義之間的連繫時，一般傾向被動謹慎，並低調迴避與官方場合之外的其他形勢民族主義之接觸。但進入 2010 年代，好些事例說明香港佛教不單不再避忌民族主義，反而是以更為主動而有進擊性的論述與姿態，聲稱佛教是殖民統治的無辜受害者之形象來響應民族主義，並強調香港只有在擺脫殖民統治後，佛教才取得宗教的平等與自由，並聲稱在英治期間佛教一直因為它是華人的宗教而受到歧視。提出這種觀點的 2010 年代同時，香港佛教不再與民族主義保持距離，卻可以形象地說佛教在香港已經是舉著共產紅旗或五星旗來為「佛陀」開路。

雖然中共官方的立場和民族主義之間的關係本就曖昧而若即若離，但仍然需要在北京官方作為國家政權公開的正式論述和官方不便直接承認，但實際上默許其開展，從而在觀點更為龐雜，情緒上更為極端的民族主義之間，作出策略性區分。這固然是北京進行意識形態分工操作和控制與引導輿論時所運用的手段，因為管治當局需要以「理性」言論作為其官方立場，所以仍然需要維持某種門面上的政治體面。但在表面上民族主義的立場則不必有此顧慮，從而其言辭姿態遠比官方來得尖銳和極端，可以代官方表達其不便公開表達的觀點與情緒。民間團體常有自己真正關切的主題和議程，透過表面上支持或應和官方立場，以換取當局不干擾甚至支持其存在。在中國這最低准入門檻經常是民間團體提出訴求時所借用的保護傘，但民間對官方立場的這類支持，皆有其政治上的成本與收益上的理性計算，所以一般罕

---

是真正的僧人。其實盧兆興所列只冰山一角，遠未完整，亦未包括最嚴重者。此外除了詳列，這些事件背後每多涉及共通結構與因素，盧氏皆沒有進一步討論，見劉宇光（2024a，頁 122-125）。



會對官方作出多於被預期的應和。在這樣的政治計算下，獲得官方認可的民間團體尤其會與表面上不屬於官方的政治極左聲音（在中國如「烏有之鄉」）的激進民族主義觀點保持充分距離。類似的情境，亦可用於理解在 2000～2010 年代之間，日漸受到中國政治壓力的香港民間團體的應對策略。

## 肆、2000年代的迴避：佛教讓路民族主義

在 1990～2000 年代的香港社會，許多團體需要透過在官方場合公開表達支持北京，藉此換取對其生存與發展有利的條件。一般而言，除非團體本身有很明顯額外的經濟利益、影響力訴求或其他淵源，否則不會採取較一般親建制團體政治平均表現來得突出而又額外親中的政治輸誠行為。尤其不會與親共政治組織如左派政黨或其工會如民建聯、工聯會等過從甚密，更遑論極左民族主義的本地民粹組織（例如 2010 年代的「港人講地、幫港出聲、保衛香港運動、愛港之聲」等團體），畢竟在 1990～2000 年代，香港社會的主流聲音在經過 2003 年反《基本法》23 條立法一役，皆對北京有更大戒心，這種社會暨政治環境亦使香港佛教在 2000 年代，以謹慎而有節制的低調姿態來表達其親京立場。

所以 2000 年代的香港佛教雖然公開表達對北京的支持，但也迴避官方之外的激進民族主義聲音。這一方面是小心翼翼避免招當局不滿或注意，亦是對社會主流大眾敏感於香港宗教團體與北京走得太近有所顧忌，但亦不會開罪持極左聲音的團體。所以在處理與官方連繫密切但又不是直屬香港當局的民族主義聲音之間的關係時，即使是親京的佛教團體還是傾向被動謹慎和低調迴避。

自 1980～1990 年代，北京已基本上取得本來在冷戰時期以反共見稱的香港佛教的政治轉向與支持，並在政治上讓整個香港佛教改轍易轍。但在面對政權時的實質歸順，與是否願意在社會大眾前公開表達其政治歸順到什麼程度，還是折射了態度的差異，亦需對主流民意有一定顧慮。尤其在 1990 年代初當香港社會才剛見證 1989 年 6 月北京對中國社會反貪腐和民主訴求的軍事鎮壓，驚魄未定，馬上又要面對 1997 年 7 月香港政權轉移的前景不確定之際，香港對中國當局普遍持恐懼與懷疑的態度。所以即使佛教界在政治上已經「歸順」北京，但佛教團體在直接面對社會大眾時，除了是官方場合所不能避免對國家與政權表達近乎標準化的公開支持外，很少再作額外的政治表態，尤慎於迴避在公眾前出現民族主義式的狂驚言辭，從而把親北京的態度限制在官式場合範圍內，支持北京卻也保持禮貌的距離。另一



方面，無論是傳統、現代或有文化創造力的佛教團體，雖然皆在 2003 年 6 月前後爆發反對《基本法》23 條立法的社會抗爭時，在佛教內部訓示信眾需強調「報國恩」，不能捲入反對政府的社會爭議，但並不是所有主要或大型佛教團體皆公開表態支持政府。

以下以 2000 年代香港佛教有政治認同象徵意義的文化或社會事件四例，來說明當時香港佛教界與民族主義之間較謹慎的關係，四例是：一、「仿唐」木構佛殿建築；二、香港的混血佛像藝術家被本地佛教界變相「滅口」；三、佛誕日列公眾假期；及四、佛教組織試圖推動刑事立法取締民間佛教團體。上述四例反映的重點不在北京的政策層面是如何從上而下地對香港佛教作明確的政治指令，反而更多是香港本地的佛教團體在當時的政治與社會氣氛下，如何揣摩以符合北京官方的立場，但又不能與香港社會當時的主流民意和政治氣氛過於相違。此即前述既要在官方場合表達對北京和特區當局的公開支持，但在 2000 年代從 2003 年反《基本法》23 條立法到政制改革爭論持續，對北京甚不信任的社會氣氛下，又不能在此之外作過於誇張的民族主義表達而犯眾怒。此外，這些案例皆涉及香港佛教界最有代表性的其中三個主要組織：鑽石山志蓮淨苑、大嶼山寶蓮禪寺及香港佛教聯合會，前二者原以粵籍僧尼為主，第三者則包括更多 1949 年前後逃港的外省僧人。

## 一、志蓮淨苑「仿唐」木構寺體

以文化、教育、藝術及研究聞名的志蓮淨苑是以比丘尼僧團為中心的香港佛教團體，其負責人釋弘勳青年時曾隨新儒家名宿唐君毅在新亞研究所習中國哲學與文化，並熱愛佛教藝術。過去廿餘年，淨苑投注大量資源於佛教建築，在 1998 年落成頗具規模的木構佛殿建築群，並強調寺院是「仿唐」建築。學人龐嫻 2000 年代在香港中文大學的人類學研究在對比與考證過佛教的建築、符號及藝術等細節後，指出唐式與和式佛殿建築之間在屋頂的「鸞吻」形制上有相當差異，並據此論證與其說淨苑的木構佛殿是明確的所謂純粹「仿唐」，毋寧是兼有唐、和二式的混合安排。則為何淨苑一直要強調唐式？研究指這有其對中國當局民族主義態度之考慮，因為佛殿落成於政權已經移交的 1998 年，寺方的揣摩不宜突顯日本因素，以避免成為民族主義意識形態針對之目標，才非要特別強調它是「仿唐」不可（Pong, 2006, pp. 72-86），刻意迴避民族主義對日本元素的聯想，及隨之而來諸如「媚日」等一類武斷指控與爭議之嫌。

但佛教機構此一顧慮正反映其「過度揣摩上意」。考慮有二：（一）在整個現

代華文世界，香港是唯一的例子，從未因政權干預而使其有上百年傳承的日本佛教組織中斷，這些日本佛教迄今仍然活躍<sup>①⑥</sup>。（二）香港最大的佛教組織佛聯會的前身就是二戰日本侵華隨軍僧宇津木二秀在占領香港期間所創立<sup>①⑦</sup>。可知以「仿唐」論揣摩上意不見得有多少事實依據。但這舉動確實反映此階段佛教界在面對民族主義的陰影時，雖非主動投其所好，恐怕也是在避其所惡。

## 二、被消音的香港佛教藝術家

1980 年代中旬確定香港政權將在 1997 年移交中國，香港佛教開始大興土木。當時相應而起的是運用最新的物料和技術，使佛、菩薩像等的鑄造臻達更佳的耐時與審美效果。佛像塑造的最關鍵和困難的環節之一是佛、菩薩像的臉容，畢竟這是從審美上表達覺者的精神世界，所以是佛像工藝的靈魂環節之一。

當時有一位香港出生成長，也是虔誠的佛教行者的佛像雕塑藝術家擅長特殊金屬材料的佛像顏臉鑄塑。他是英父、華母的歐亞混血兒（Eurasian）德里克·貝利（Derek Bailey, 1968~2017），他也有罕願使用的中文姓名「白德偉」，下文只以其英文姓氏貝利（Bailey）稱呼他。貝利親手製作多尊因造形莊嚴典雅而廣受讚譽並聞名國際的大型佛像<sup>①⑧</sup>，他是佛像製作過程中最關鍵環節的工藝家，負責佛像顏臉的塑製。為專心於木構寺體的佛、菩薩像製作，他甚至以長達八年時間直接以工作坊為家。在 1990～2000 年代之間他是廣受香港中、英語傳媒關注、熟悉及訪問的著名藝術家，香港的英語文化藝術界對他亦頗為熟悉，被譽為香港最出色的大型佛像雕塑家

除了少數世家是例外，香港的歐亞混血兒從開埠下及 1980 年代，大多兼受英治上層的白人和華人社會大眾的雙重歧視。戰後香港社會隨著華人口與經濟實力的

註①⑥ 近代日本佛教曾傳播到不同的漢人社會，包括香港。但由於諸多政治變動，1949 年日本佛教在中國和臺灣的傳承皆戛然而止。香港是唯一的例外，日本佛教真言宗男、女居士林的百年傳承從未中斷，迄今仍然活躍。1960 年代正式受到日本真言宗總本山確認其分院的宗門身分，日方對宗門身分本末連繫隆重其事，派出真言宗豐山派宗務總長及上百僧眾遠赴香港舉行確認儀軌（小野塚潤澄，1966，頁 15-19）。

註①⑦ 何況香港佛教規模最大的組織香港佛教聯合會，從其名稱到其最早的物業，都是上承自二戰侵華日軍的淨土真宗隨軍僧宇津木二秀（Utsuki Nish, 1893~1951）。可知以仿唐論述來迴避反日民族主義的爭議，更多似是出於揣摩上意所作的迴避與讓路。

註①⑧ 這批佛像包括香港大嶼山昂平寶蓮寺 34 公尺高天壇大佛及其座前的多尊飛天像、鑽石山志蓮淨苑「仿唐」木構寺院內包括觀音、慈氏等十六尊佛和菩薩、漢傳護法神關公像、新加坡福海禪寺的 9 公尺千眼千手觀音像，及香港富豪李嘉誠家廟大埔慈山寺 75 公尺高觀音立像。

增加，對混血兒的歧視有一個階段甚至更形普遍。貝利是在這種環境中長大，其身分的憂鬱導致他尋求佛教信仰面對困境，可惜最後仍然因故英年早逝，他對香港佛教藝術的貢獻應該受到佛教界推崇，但事實佛教界因為他的混血兒身分，不約而同從此對他的貢獻有默契似地保持集體沉默，與他的創作關係最密切的大寺院絕口不再提貝利，這種沉默只在短短數年內幾乎將貝利的名字和軌跡完全抹煞。

香港佛教近年的「鼎盛」是揉合香港資本暨消費主義和共產中國國家主義的現代「護國佛教」而成，所以香港佛教對貝利的集體沉默，在政權英中轉移階段，香港社會部分人士和佛教界的中國民族主義趨勢，亦不想被中共界定為傳統「中國文化」重要案例之一的佛教在擔負當代中國的愛國工程時，佛像要由政治上象徵著「殖民恥辱」的歐亞混血兒來雕製，於是貝利遂作為「殖民恥辱」被刪除，而在社會的日常生活中落實刪除貝利之動作的就是佛教界，尤其是貝利曾為它們塑造佛像的那幾座大寺院（Fitzpatrick, 2018），雖然抹去作者貢獻的類似事件在這些寺院早有其他前例（Pong, 2006, pp.69-70）<sup>19</sup>。

### 三、佛誕成公眾假期之論述

香港佛教在戰後數十年曾屢次呼籲英治港府將佛誕列作公眾假期，但港府出於諸多考慮一直未有同意，迄 1997 年政權轉移後，特區政府宣布將佛誕列作法定公眾假期，此事甚受社會大眾歡迎，尤其佛聯會等團體更為成功爭取列作假期而雀躍。需要注意的是，若把香港佛教後來在 2010 年代對同一事件的論述相比，2000 年代的觀點較簡樸，就是為爭取多年未果的心願終於實現而流露雀躍，社會大眾亦普遍歡迎多了一天公眾假期，但就僅此而已，沒有更多伸延解讀。這與 2010 年代聲稱英治為了歧視佛教等華人宗教，而拒絕將佛誕列作法定公眾假期之論述差異甚大。

### 四、佛聯會倡議刑事取締民間佛教立法

2001 年 2 月，香港最大的佛教組織香港佛聯會在其創會會長釋覺光（1919～2014）的首肯下，其常務理事區潔名（1925～2010）和釋衍空（1945～）在立法

註<sup>19</sup> 龐裳論文提到有寺院把攝影師的寺院照片當成是寺方本身的作品出版成冊，這種現象在佛教界有一定普遍性，源於不少僧人欠缺現代著作版權觀念，部分背後因為不乏僧人慣於在僧、俗宗教身分等級差異下，將信眾的錢財、服務或其他支持視作對他公私難分的個人供養。

會民政事務委員會題為「宗教定義」的特別會議上，代表香港佛教悉力倡議推動刑事立法取締民間信仰團體。但在所有其他宗教與會代表、民主和建制二派政黨的全體與會議員、民政與警務與會官員等不約而同的全力抵抗下，香港佛教的訴求全盤敗北，徹底繳羽而歸。這次失敗成為釋衍空等佛教人士長年怨懟的憾事，認為政府沒有以賦予中國佛教特權的力度，來給予香港佛教同樣優待。當時北京兵分三路，透過特首董建華、訪港中國官員，及香港佛教組織在立法機關內、外同時公開施壓特區應盡快配合中國，在香港刑事取締民間宗教團體，但此舉違反《基本法》並嚴重損害香港的信仰和思想自由（劉宇光，2024b）。

此事的關鍵是：雖然香港佛教對民間信仰團體一意孤行試圖採取刑事取締的進擊動作，但觀其立法會論述的思路，只是回到歷史上漢傳佛教配合傳統皇朝鎮壓民間信仰時的「邪教」論述，卻沒有訴諸現代而世俗的民族主義觀念，更多是依循政治權勢「護教」，卻不是在直接「護國」。

## 伍、2010年代香港佛教的民族主義表忠

進入 2010 年代，香港佛教界陸續出現前所未有的觀點，認為由於佛教是華人的宗教，所以英治歧視佛教，佛教未能獲得與西方宗教平等的權利。香港佛教從 1990 年代開始親北京自不待言，但 2010 年代後逐漸不再像以前般謹慎迴避民族主義，反而聲稱佛教是殖民統治的無辜受害者，藉此響應民族主義。並稱唯有在擺脫殖民統治「回歸祖國」後，佛教在香港才獲得宗教的平等與自由，佛教並因而欣欣向榮。故從 2010 年代初開始，香港佛教已不再需要與民族主義保持適當距離，卻可形象地說佛教開始舉著共產紅旗為「佛陀」開路。

雖然「英治歧視」說近年因廣受宣傳，但即使在本地佛教界歷來也是罕有此說，所以要舉證英治港府在戰後如何歧視華人宗教卻不是件簡單容易的事。迄今為止這仍然是結論先於推論之觀點，卻未見完整的證據鏈列舉或成系統的論證。所以香港佛教界迄今十餘年，所謂宗教歧視是既欠證據亦沒有論據的口號，勉強列出的「歧視」例子幾乎都帶有對基本事實的曲解：一、1928 年《華人廟宇條例》；二、英治拒將佛誕如基督教聖誕日般列作法定公眾假期，英治也沒有以支持基督宗教組織之力度來支持佛教團體的發展。本節及下一節分別剖析《華人廟宇條例》的爭論和英治在公眾假期與「支持」宗教上是否有華、洋歧視。此二討論皆先作簡介，再對被指控的事提供不同解讀以作澄清。

首先是《華人廟宇條例》的歧視說，香港佛教界近年多次聲稱，1928 年通過的香港法例第 153 章，即《華人廟宇條例》（*Chinese Temples Ordinance*，下簡稱《條例》）。早期英、中對照見高添強，2018，頁 140-155；近譯見立法會民政事務委員會，2015）是英治歧視華人宗教，因為對西方宗教沒有出現類似的教堂管理條例，所以佛聯會代表遂指，這是英治歧視華人及其信仰的「不平等條約」（釋衍空，2022b；香港大公報，2022）。

實情是英治的 156 年（1841～1997 年）間，香港從來都沒有旨在以法律循信仰內容來界定所謂「合法」和「非法」宗教的宗教專屬法例，這為落到個體層面為宗教信仰與思想提供了自由空間和權利保障。但對於作為社會行為體的宗教組織或機構，則分別有間接和直接的法例作監管，其監管範圍無關教理，只處理團體的財務和財產、訴訟、稅務，及法定人事任命更迭等法律權責。所謂「間接」是指法例不是專門針對宗教團體，但依團體自己的法律身分註冊而歸屬於特定的團體法下，使其行為受到相關法令的監管。這些法例雖不是專為宗教組織而設，但可以包括其中部分宗教團體。至於若宗教團體或個體有違法行為，依刑事條例處置即可，無需另立宗教專法。由於宗教視野、機構條件及不同傳統慣習各異，所以香港的不同宗教團體自行決定在法律上的身分，皆各有偏好，難以一概而論。

1928 年出臺的《條例》，理論上是管理所有華人廟宇之專屬法案，如果說是專為歧視華人而設立，1928 年距離英治開埠足有 87 年之久，為何不是一開始就制定此法壓制華人傳統？實事求是地說，制定《條例》純屬因事制宜。專研現代中國佛教的美國學者尉遲訥（Holmes Welch）1961 年在《皇家亞洲學會香港分會學報》（*Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*）撰文探討香港佛教的組織，當中清楚提到《條例》的立法原意：「1928 年通過的《華人廟宇條例》旨在讓公眾免於當時在市區日趨普及，向大眾徵取收費的廟宇勒索與欺詐罪行」（Welch，1961）。這是指當年華人廟宇常有金錢欺詐，造成嚴重的社會和治安後果，必須制定法例加以管理，而出事廟宇多位處市區，因鄉郊廟宇與農村社區關係甚緊密，並負責多種公共功能。

1928 年的《條例》是從 1908 年涉及東華三院轄下文武廟的《文武廟條例》（*Man Mo Temple Ordinance*，《文武廟條例》英、中對照見高添強，頁 126-155）修訂過來，目的在於若有廟宇管理不善而損及公眾利益者，則由慈善團體、市區街坊會及鄉事委員會等法定地方組織出面，託請港府民政部門轄下華人廟宇管理委員會（*Chinese Temples Committee*）接管經營失效的廟宇（廖迪生，2022b，頁 90-100）。觀乎其名單均屬華人傳統神靈，幾乎無一涉及佛、道二教。後來法律沒有隨



社會發展更新，欠缺罰則而失去約束力，從而與時代日趨脫節（危丁明，2019，頁 141-210）。佛教人士近年藉此指《條例》的「原意」是英治在歧視華人文化，要求「鬆綁」，使華人廟宇委員會順勢推卸沒有認真執法之責任，懈怠於業務，甚至貪污腐敗接受賄賂，2015 年前後一度引發立法會對其存廢之檢討（立法會民政事務委員會，2015），這些貪腐皆發生在香港政權已轉移中國之後，英治期間未有出現這情況。所以香港早期涉及傳統宗教團體管理之法例所著眼的重點，是宗教組織的物質資產作為社區公眾資源的合法轉移、管理及使用，並接受法定監督，但無關意識型態、種族或膚色。

佛教人士近年雖指摘《條例》歧視華人，惟迄今法律界罕有聲音循法學專業角度證實此說。但信仰佛教的大律師翁靜晶（Mary Jean Reimer）據前述尉遲訥（Holmes Welch）的觀點，對歧視說作出反駁（翁靜晶，2018）。此外還需要注意當時宏觀的中國歷史與社會背景：在香港通過該條例同時的 1928 年的 3 月，南京國民政府內政部長薛篤弼提倡廟產興學，南京中央大學教授邵爽秋提出具體方案，1929 年 1 月，內政部頒布內容苛刻的《管理寺廟條例》21 條（陳儀深，2003），同年北平（朱麗暉、嚴斌林，2013）、四川（付海晏，2009）等省市佛教皆作強烈反彈。1930 年 12 月邵爽秋等成立「廟產興學促進會」，為回應此形勢，佛教界在上海召開全國代表大會迅速成立「中國佛教會」，由太虛等聯名致書蔣介石，在巨大壓力下國民政府廢止《管理寺廟條例》，改為較溫和的《監督寺廟條例》13 條（陳金龍，2011，頁 49-67）。

此事特別值得注意的是：國民政府最終的《監督寺廟條例》同樣不包括基督宗教，卻是表明針對佛、道二教的寺、觀及廟宇，這總不能理解為當時中國政府是對傳統中國宗教進行宗教暨種族「歧視」？還是應該實事求是地承認，傳統中國宗教組織在財務等內部管理上，已經不符合現代管理標準而與時代和社會的需要脫節，並急需透過法律規範作為改革手段之一，使其能與現代接軌（瞿海源，2006，頁 220-235）。當時中國國內此一背景與英治香港《條例》的立法年分如此接近，問題性質亦頗類似，即財務管理等亂象為貪腐與詐騙製造發生之條件，是否真的純屬巧合，還是有某種應和，其實值得再作探討。但無論如何，佛聯會等謂《華人廟宇條例》涉及「英治歧視華人宗教」恐怕只是為迎合中共的民族主義而出現的穿鑿附會言論。《條例》的部分目的是透過法例將廟宇納入管理，以確保其資源符合公眾利益（危丁明，2007，頁 38-39），但這不是以宗教信仰的內容或華洋之別來決定其去留（危丁明，2007，頁 44）。

## 陸、英治港府的宗教「辱華」？

近年香港佛教指控英治歧視佛教及華人宗教之「證據」是英治拒佛誕列作法定公眾假期，香港佛教為此提出民族主義角度的詮釋。自 2010 年代以來，佛聯會開始向公眾宣傳「英治歧視佛教或華人宗教」之論調，佛聯會代表釋衍空更聲稱，英治期間基督宗教的公眾假期是佛教等華人傳統的所謂「六、七倍」，因此證明佛教在英治香港是「受盡歧視，自生自滅」，粵俚所謂「無碇企的二奶仔」（意指：無立足之地的妾土所生庶子）（釋衍空，2022a）。其意是：英治香港的西方公眾假期幾乎都源於基督宗教（聖誕節、復活節），但與基督宗教相比，沒有假期是源於佛教，佛誕申請多年亦沒有列作法定公眾假期，遂以此認定英治港府是在歧視佛教等華人宗教。在此有兩點事實：一、戰後英治期間，香港佛教的確多次要求港府將佛誕列公眾假期但皆被否決。二、1997 年政權轉移後立即通過佛誕列為法定公眾假期。當時佛教界和社會雖然普遍為此高興，但 2010 年前即使連佛教界也沒有視此為「反殖勝利」，基本上沒有與殖民歧視一說掛勾。

佛教界這種在社會鼓動民族主義仇外態度的觀點不單粗糙簡陋，其立論更多有基本錯誤。首先，佛教界沒有提到，政權轉變因而通過佛誕假期後，道教和孔教等均曾向當局申請將道祖誕、孔聖誕，乃至天后誕等本土神靈或人物的壽辰列作公眾假期，畢竟他們顯然比佛教這「外來」宗教「更中國」。何況，道教界在整個 2010 年代可謂屢敗屢戰地反覆申請多次，但政府皆回應消極，這是否更可據佛教的「種族歧視說」認定即使在政權轉移後的特區當局，還在奉行對傳統華人宗教的種族歧視？還是當局雖為佛誕放假提供民族主義式說辭，但唯有把佛誕放在與亞洲其他國家之間的歷史和當代宗教關係脈絡裡，其統戰價值才能恰當地理解？

其次，最直接的是以漢傳佛教在漢人社會中的邊緣角色，來與基督宗教在西方歷史上曾有過的主軸地位相提並論，本就是不倫不類的誤導。西方節日更多源於基督宗教，乃在於基督宗教在歷史上曾長期形成以它為社會與文化軸心的教權社會，一度壟斷對社會生活的時間秩序的規劃。但漢傳佛教在華人世界從來沒有建立佛教社會（Buddhist society），而只有佛教社群（Buddhist community）（劉宇光，2019，頁 78-82；劉宇光，2020，頁 2-9，頁 43-50，頁 62-79）。基督宗教等曾主導教權社會的公共權力與功能，但漢傳佛教從來未有相若的角色可以支配社會生活的時間秩序，二者的社會角色之間如雲泥之異，難以相比。藉楊慶堃（Ching Kun Yang）的著名區分基督宗教在歐洲社會是制度性宗教，但中國社會的主要信仰和

宗教狀態是瀰散性的<sup>⑩</sup>，雖然部分佛教是制度性（寺院與僧團），但它在中國社會之角色是既邊緣又微薄，明清之後更嚴重，無從「代表」中國、華人或漢人宗教。

所以香港佛教界在 2010 年代，突然開始高調誇大自己在香港宗教的代表性和在社會的重要性，這與事實嚴重不符。戰後香港社會的主流宗教不是佛教，佛教在香港華人口中也沒有首要的代表性<sup>⑪</sup>，在文教、醫療及社會福利救濟等專業中，基督新教教徒明顯高於社會人口的平均比例，而早期香港以瀰散信仰為主的華人社區廟的社會功能甚至超過漢傳佛教寺院。英治時期公眾假期的安排基本上是華、洋各半，但考慮不影響經濟生產，皆會有一定限度，主要以社會共識的規模作考慮，所以選擇華人傳統裡最有共識不會橫生爭議的節日列作公眾假期。傳統中國典型的「廿四節氣」是直接指引農業社會生活與生產時間節奏（黃競聰，2020，頁 1-40），其淵源無關傳統社會政治和文化意識形態主軸之儒家，更遑論漢傳佛教。例如農曆新年、端午、重陽、清明、中秋、冬至、除夕等，這在占香港宗教人口主流的華人基督教徒和對宗教等傳統中國文化深懷敵意的親共社群之間皆能承認。

至於佛誕、國共兩黨政權的雙十或十一國慶，乃至英國的國家節日，均屬政治或宗教小眾，欠缺充分的社會基礎和公共性，所以不考慮列作法定公眾假期（雖然國共內戰前，香港曾將國府的雙十國慶列作公眾假期），這與所謂歧視佛教或華人宗教毫無關係。尤其值得僑港的中國僧人客觀思考的，反而是當英治港府以全體華人信仰和風俗最大公約數為基礎來作公眾假期安排的同時，共產中國是如何安排傳統中國節日在國定假日中之角色，即可見英治香港對這些傳統信仰和節慶的尊重程度，顯然遠高於共產中國<sup>⑫</sup>。況乎專事華人傳統信仰研究的人類學界戰後曾經長期

註⑩ 瀰散性宗教的特質是：一、宗教不是一個獨立和基礎性的體系，反之宗教是在傾向世俗的制度與意識形態裡扮演補助性的信仰與儀軌功能；二、將不同生活範疇的信仰交赴不同的信仰對象，在職能上作既分工又專責的安排，所以有諸多神靈；三、信仰之間從場所、功能及理念雖有不同但不互斥，卻是不同比重地並存共融（例如三教）；及四、經歷過帝國世俗政權認可與收編等（Yang, 1991）。

註⑪ 多年來香港佛聯會每被問及佛教徒數目時，皆動輒答之以百萬，但當被要求提供數字的依據和調查方法時，從來都沒有正面回答過。佛教神祇在漢人社會本就歷經悠久的民間信仰化甚至民間教派化，對觀音、彌勒或佛祖之信仰甚普及於民間，這類信仰者不單對佛教基本觀念欠認識亦不感興趣，更不乏信仰對象的多元融合或龐雜，亦不見得有參加過佛教的三皈依，但常自視為「佛教徒」。中國大陸曾在最浮泛與最狹義的佛教徒認同之間作對比，發現以「浮泛」的佛教徒數目為分母，只有不到 8% 是「狹義」的佛教徒，香港是否可據此作類比實值得思考。而且當官方提出佛教等宗教人口數字受質詢而被要求提供證據時，多會強調數字只是據佛聯會（陳楚楚、余達志，2023）。

註⑫ 據中國政務院 1949 年 12 月 23 日的《全國年節及紀念日放假辦法》規定，除了農曆新年外，皆全數排除掉華人世界普遍公認的重要傳統節慶如清明、端午及中秋等，視之為「封建」。直到 2007 年，經過近一甲子節慶傳統的徹底斷裂，中國國務院第二次修訂《全國年節及紀念日放假辦法》，才把

將香港視作中國的替代田野，因為 1949 年後傳統信仰與風俗在中國消失殆盡，英治香港卻長期是華人信仰研究的替代田野，這即說明傳統信仰在中、港二地之間的差異。

再者佛教界近年也流行另一種說法，指英治特別在資源上支持基督宗教，並壓抑佛教發展。二戰前，香港社會福利資源甚有限，基本依靠華人慈善事業和志願團體維持。宗教團體確有可能得到官方資助，但資助與否的關鍵不在華洋、東西或佛耶之別，卻在有否服務社會的公共視野、宏願，及相應的現代知識和能力。尤其二戰之後香港社會人口劇增，傳統華人民間的宗教如佛、道教或其他信仰團體逐漸增加社會層面在教育、醫療及福利服務等領域的參與度，從而晉身為法定慈善組織者數量漸增，這更能說明有否被接受為法定慈善組織並取得相關優惠，主要依有否參與社會公共服務達相當程度或規模之標準來作界定，而不是因其膚色、信仰內容或歷史文化淵源。

所以就佛教來說，問題出在傳統中國自明、清累積長達數百年的政教關係，形成寺院、僧團及佛教從地緣上的邊緣化，導致社會角色的邊緣化。佛教寺院在地方社區公共角色之有限，很多時甚至連社區廟宇都遠有不如，下及民國時期漢傳佛教早已長期失去社會視野。香港佛教的早期階段如戰前亦然，尤其寺院與僧團實際上也遠離社區，早期的昂坪寶蓮禪寺就是看中地點夠偏僻。當時大部分漢傳佛教，尤其僧侶亦沒有服務社區的意願，可知這與英治歧視與否沒有太大關係。在英治香港早期，若與基督宗教的社會角色的對比，佛教自我邊緣化連本身能否續存都自顧不暇，遑論面向公眾行社會慈善。

旅日港籍宗教社會學學者伍嘉誠（Ng Ka Shing）的社會學統計數據反映香港主要宗教如基督教、佛教、道教及伊斯蘭教，乃至所謂孔教等宗教之間，在宗教機構與社會服務事業上所擔負的責任與貢獻規模差距甚巨。在 1960 年代，宗教非政府組織的津貼幾乎只提供予基督宗教，到近年約有 10% 提供給其他宗教，且非基督宗教每案的金額往往只是基督教同類組織的一半（Shing, 2018, p.268），所以香港佛教怨懟英治港府在待薄佛教。問題是如果不將佛教與其他宗教的社會貢獻作客觀對照，這「被待薄」之怨懟甚見誤導。當時實際上是教會先獨力工作，有成後政府才給予信賴、政策支持及資源鼓勵。

以 2014 年前後為例，香港 70% 的社會福利事業是由基督教組織提供。基督宗

---

清明、端午和中秋新增為法定節假日。但在英治香港超過一個半世紀，這些傳統華人節慶從來沒有中斷過，且多早已列作法定公眾假期（中國政務院，1949，2007）。



教辦校 897 間，佛教 28 校，香港的中學有超過一半（234 校當中的 146 校）是基督宗教的背景，小學更高達 55%（514 校當中的 286 校）（Shing, 2018, p.264）；基督宗教辦醫療院所 24 間，佛教 4 間；基督宗教辦社會福利機構 323 所，佛教是 6 所（Shing, 2014）。雙方分別差 32 倍、6 倍及 54 倍，基督宗教在這三類社會服務所付的資源與貢獻的規模，佛教遠遠不能及其十一。所以數字客觀地說明予其如佛教人士動輒將問題歸咎殖民歧視，倒不如說源於佛教自己對於現代社會公共生活與角色的認知與承擔，早期甚至連民間地方廟宇的社區意識與角色都超過佛教，更遑論其他。只是進入 2010 年代，當北京開始試圖以殖民主義說來重塑大眾對英治香港社會的認知時，便開始簡化甚至扭曲英治時期西方宗教組織在慈善、教育及醫療等社會服務的角色，以此為據指控其「特權」，並利用更多官僚程序與短期效益策略去控制基督宗教團體時，香港佛教也以「苦大仇深」來應和當局對英治時期宗教「殖民」的譴責，加劇官方與西方宗教組織之間的張力。

另一個常被忽視的關鍵對照，是香港佛教組織所身處的是對言論、信仰、結社等自由權利有充分制度保障的社會，所以有機會在 1960～1970 年代開始學習並熟悉如何在現代脈絡下參與社會服務。據香港佛聯會網頁，其所轄香港佛教醫院成立於 1971 年，還有其他多個醫療單位和中醫診所，全部成立於 2008 年之後（香港佛教聯合會，2020a, 2020b, 2020d），佛聯會屬下的 28 間中學、小學及幼稚園，只有 6 間是政權轉移後新建（5 間是幼稚園），其餘的大部分中、小學皆建於政權轉移之前的英治階段，尤其 1970～1980 年代（香港佛教聯合會，2020c）。

香港佛教在戰後從事社會服務，至晉升為法定慈善機構，獲得土地等平等優惠，讓其慈善工作精益求精，正是英治港府多位英籍官員在整個 1960 年代，運用職權從政策、撥款、撥地、資源配置等在實質條件上積極幫助香港佛教學習如何在教育<sup>②</sup>、醫療，乃至其他慈善服務方面，參與現代社會。其中尤以佛教醫院的籌建，港府幫助甚巨，1966 年 7 月港府撥出黃大仙 11 萬呎免費公地為院址，並補助 2/3 病床額，同年 8 月市政局配合下將原「老虎岩街」街名改名為「杏林街」寓意醫療慈悲行世，醫院和街名沿用迄今（永明法師，1993，頁 123-131，尤其頁 125）等。當時不單佛聯會在其刊物內多番報導與致謝，釋覺光對於獲港府幫助甚引以為榮，並向臺灣佛教界分享而被當時臺灣佛教會釋白聖述之於其日記內（白聖長老，2008，頁 50-51）。

註② 香港教育司唐露曉（Peter Donohue）促成佛教黃鳳翎英文中學 1961 年 12 月創立，他主持開學禮時還以八正道鼓勵學生，見香港佛聯會刊物《香港佛教》第 20 期（香港佛教新聞，1962，頁 34）。



## 柒、英治香港與共產中國的宗教差異

中國僧人的盲點：無視民間宗教值得注意的是，提出「英治歧視」說的佛教人士，部分是移港 20-25 年的中國僧人，他們一方面對香港傳統的華人宗教之綜合認知存在重要偏差，另一方面這亦間接導致他們有意無意之間，大幅誇大佛教在香港社會和本地華人宗教裡的重要性和代表性。他們在 1949 年後中國社會的成長歷程，恐怕造成在理解香港社會的宗教狀況時，陷身難以自覺的認知盲點。這些在 1990 年代中後期移港的中國僧人多出生於 1960~1970 年代，他們在成長過程所面對的中國社會，是經過 1950~1980 年代四十年兩代人的徹底宗教斷層後，約在 1990 年代十餘年間官方認可的五個合法宗教，以愛國教會或官方宗教組織的方式初步恢復。對宗教的這種社會經驗其缺憾在於：傳統上屬漢人社會信仰數量最廣的皆屬正統儒、釋、道三教以外的大量混雜性的民間宗教及信仰，除此之外，尚包括地方或原鄉籍貫、族裔身分、生活功能、職業、山林湖泊地理環境等諸多領域之庇護神靈，通常是以地方官府到朝廷的管治職能為依據，來類比出宗教秩序和神譜敘事的想像。

但這一切既不屬中共治下的五個所謂「合法宗教」範圍，且仍然陷在「封建迷信」、「反動會道門」和「宗教文化」此一政治護身符（Chiyoko, 2010, p.50）的兩難夾縫內爭扎求存。而且即使有少數案例在部分地方「復甦」，但已被國家政權切斷數十年的社區廟與大眾之間在社群生活功能的原有關係，亦因為 1949 年後中國經歷政治、經濟及社會的多次制度劇變，不再存在重建與恢復這些關係的穩定條件。1949 年之後中國社會社區廟所遭遇的衝擊，甚至超過佛、道二教，但卻常因為法律上對所謂「合法」宗教與封建迷信和邪教之間的嚴格區分，而被徹底忽視和否認。在過程中，中共的官方佛教組織及其僧人如釋巨贊等被要求公開響應，甚至參與中共對民間宗教的嚴厲鎮壓（香港佛教僧伽聯合會編，1968，頁 96，頁 121，頁 125，頁 167，頁 440；學愚，2015，頁 374-380；洪長泰，2023，頁 122）。很多傳統的民間信仰是到 2000 年代，出於對臺灣進行統戰之政治需要，才作選擇性的個案恢復。但以民間社會為基礎的社區廟迄今仍無從恢復，而難與臺灣、南洋華社甚或英治香港等廟宇和社區之間的緊密關係相比，更遑論各種民間宗教的教派皆仍屬嚴格禁止之列。

1990 年代移居香港的中國僧人，除非在赴港後察覺此差異，而特別去認識港臺或南洋華社的民間宗教，乃至這些地方的社會史等議題來惡補其認知盲點，否

則只能不自覺地據 1990～2000 年代前中共治下中國社會普遍缺乏對民間信仰之承認為前設藍本，甚至是所謂「標準」，來理解香港宗教的社會狀態時，遂將由過百計廟宇（廖迪生，2022a；危丁明，頁 5-110）<sup>24</sup>所代表的民間宗教，整個排除在香港華人社會的宗教領域之外，無視香港歷史或現實中這些信仰與本地民間社區之間的關係不單密切，而且從未發生過中斷。此外，如港島荷理活道（Hollywood Road）文武廟這類主要廟宇，在本地的早期民間社會有仲裁、協調、公證華民社區事務等公共職能（高添強，2018，頁 10-139；廖麗暉，2013；危丁明，2019，頁 111-166，頁 199-258）。即使隨著現代制度和專業的充分確立，除非華人傳統信仰的機構銳意更革而仍勝任緊貼社會發展需要地提供專業服務外，不少早期原具社區功能的廟宇今天或已淡出核心位置，但起碼在一般的慈善、教育、地方社區及醫療等公共服務功能上，仍有不少以現代社團的方式，繼續承擔著一定角色（廖迪生，2022b，頁 84-137）。

何況華人宗教往往與宗族制度和以宗族為單位的宗親身分認定、教育、治安、敬老、救濟、喪葬及協商等諸多社區公眾功能緊密結合而難加區分，所以宗祠是香港的華人宗教信仰另一個典型據點（華琛、華若璧，2011，頁 223-384；周樹佳，2023，全書多處），這尤以新界農村有數世紀歷史的大姓宗祠和祭祖為甚（譚思敏，2012，頁 32-138），離島或開埠前後原海岸線多個漁業社區數以十計天后廟的天后信仰亦然（廖迪生，2022a；蔡志祥、韋錦新，2014，頁 413-456；特定個案如港島筲箕灣天后廟與地方之間關係的深入分析，見陳子安，2018，頁 63-268）。除此之外由有一定歷史的鄉鎮社區、地方廟宇、民間團體或行業工會等在每年固定時段舉辦祭祀、禱福、酬神或超幽等社區的宗教節令和儀軌，若由僧侶或道士主持的稱為「建醮」（蔡志祥、韋錦新，2014，全書多處），否則稱為「誕」，統計顯示，全港各區的「醮」多達七十項（蕭國健、黃志培，2015，頁 183-200）。

在英治的 157 年間，華人宗教或信仰的上述多元傳承，從未發生因政權依武斷已見強行干預而中斷的情況。但這對於 1949 年後在中共治下的中國出生成長的僑港中國僧人而言，恐怕對中國社會的傳統信仰狀態甚茫然，而只視之為與華人宗教無關的陌生或「封建」事物。換言之在社會生活的層面，英治香港對中國宗教與文

---

註<sup>24</sup> 這些廟宇供奉的神靈包括天后、譚公、侯王、水月、洪聖爺、關公、觀音、三山國王、文武二帝、車公、黃大仙、北帝、三太子、城隍、二伯公、魯班師父等；對香港華人民間宗教與信仰的綜合分析，見危丁明（2019，頁 5-110）。

化保留的程度，是超過戰後的共產中國，華人宗教與信仰是其中的顯著例子。而華人民間宗教廟宇在社會服務的廣泛參與和活躍程度，遠超過佛教，從而根本不需要由佛教來「代表」它們。民間宗教與信仰甚至足夠在文化傳承與經濟營運上，讓紫雲閣（黃競聰、李凌瀚，2023，頁 218-235）等宗教周邊產業在英治超過一個半世紀間蓬勃發展。反觀 1949 年之後中共治下的中國社會，連「合法」的宗教組織亦難以投身慈善救濟、教育及醫療等公共服務，更遑論身處法律灰色甚至是違法狀態的民間宗教。

此外，這些變相「接管」香港佛教組織的中國僧人對現在由他們掌權的香港佛教聯合會本身的歷史與沿革或一知半解，或視而不見。原因是佛聯會本身的機構刊物《香港佛教》在 1960~1980 年代超過三十年，曾多次公開表達對英治港府的隆重鳴謝，因為港府為鼓勵佛聯會興辦教育、慈善及醫療等公共服務，提供政策、土地、資金及士氣的廣泛幫助。

至於佛教人士近年動輒認為英治可以如臂使指地調度基督宗教團體響應其殖民統治，教會理所當然是殖民體系的一環，此類觀點恐怕多屬僧人無視現實的閉門造車。香港政壇在 2019~2020 年鎮壓前公認的民主派已故元老司徒華（1931~2011）在其自傳《大江東去：司徒華回憶錄》內曾在憶述一件公共事件時，提到釋覺光和佛聯會。1972 年英治港府大規模增建中、小學以應對嬰兒潮學童人口的劇增，需要大量聘請文憑教師，導致政府支出劇增，政府決定降低教師薪酬，本來文憑教師與醫院護士同級，結果現在要降兩級。司徒華挺身組織教師策劃進行三輪罷工，教師一呼百應，震撼政府。政府代表姬達爵士（Sir Jack Cater, 1922~2006）出面與司徒談判，建議雙方各讓一步，三輪罷課執行兩輪，第三輪取消，政府可考慮撤回減薪。

雙方為示誠意，同意邀請多位宗教領袖居間調解，其中最懇切希望解決衝突的是天主教徐誠斌主教，當面向司徒華保證若政府在教師取消第三輪罷課後食言，天主教出面支持教師罷課一個月。

司徒華指當時「邀請了三位宗教領袖進行斡旋，包括天主教的徐誠斌主教、聖公會的白約翰會督（John H. G. Baker, 1910~1986）及中華基督教會的汪彼得牧師（1915~1984）；其實，最初的人選中，還有一位是香港佛教聯合會的覺光法師，但他拒絕見我，並託人轉達不會參與斡旋。同時佛聯會又宣布，所有屬校的復活節假期提前一天，即在四月十三日開始，以圖避開屬校教師參與罷課」（司徒華，

2011，頁 147）<sup>⑤</sup>。但在 1972 年文憑教師事件之前五年的 1967 年左派暴動時，釋覺光和佛聯會卻是最早的民間團體公開響應英治港府儘速以軍、警彈壓暴動（張家偉，2000，頁 84-85；許崇德，2015，頁 64-81；佛聯匯訊編，2019，頁 4）。這兩件充滿反諷的事件充分說明佛教領袖釋覺光在戰後英治香港，其親政府的狀態甚至到了寧願無視社會公義之地步，基督教反而遠沒有時下佛教界陳腔濫調所想當然地認為只是殖民統治體制的一環。

冷戰年代的香港，無論在左派（中共）、右派（臺灣國府）或英方，佛聯會的反共和親國府屬人盡皆知的公開言行。這導致當時香港的大學的左派學生為此而循馬列主義研究佛聯會的「反動角色」，並以香港佛教是「反共、反人民，披著宗教外衣顛覆人民政權」為論文結論（劉達政，1972，頁 113，頁 119，頁 121，頁 312）。佛聯會僧人甚至因反共和支持英治鎮壓左派而被仇視與恐嚇，構成人身安全問題，一度考慮是否需撤離香港遷居臺灣<sup>⑥</sup>，其反共和肯定英治的言論在佛聯會本身的出版品內俯拾皆是。凡此皆充分說明香港佛教的英治經驗與近年香港佛教在民族主義表忠後，突然指控英治種族暨宗教歧視截然相反。

毋庸置疑從開埠到戰後，英治港府給予基督教會的支持是佛教所沒有的，問題是權利（即使是某義上的特權）和責任是一體兩面，眾所公認漢傳佛教到清末民初的階段，其狀態只能說是苟延殘存，連自己能否生存與延續都成疑問，遑論有否服務社會的宏願乃至落實之的現代能力，在與地方社區之間的傳統公共功能上，連一般社區廟都不如。基督教本就有現代慈善和教育服務經驗，且神學上已有社會福音派一類溫和左翼的信念，在這情況下，英治港府將主要資源交託各國駐港差會代行是頗見順理成章，雖然當中雖仍稍嫌保守和菁英主義式教育，甚至被指欠缺「先知」精神，但還是會隨社會的實質需要不斷調整（郭乃弘，1997，頁 4-15），但起碼就現代性而言，基督教會的經驗恐怕不是當時香港的佛教稍能相比。

曾長年在戰後香港傳教及從事教育和社會服務的新教牧師嘉偉德（Wendell

註⑤ 其實香港佛教界的刊物亦有記述此事，見 1973 年 5 月《內明》〈教師邀請宗教領袖出任新薪制調解〉一文（內明雜誌社，1973，頁 39），但所述與司徒華不完全相符，《內明》聲稱釋覺光和釋洗塵皆有受邀，但沒有提到他們其實沒有接受邀請參與調解。

註⑥ 臺北中國佛教會釋道安在日記裡記下釋覺光起碼二度提及香港左派暴動再三威脅他，首先是 1967 年 6 月 7 日「覺光……他們曾向香港政府請願，要求打擊共黨暴亂，共黨報與電話指責、恐嚇。因他們是香港人民團體第一個請願者，所以共黨特務揚言要殺害他們，他們跑來臺灣」；其次是 1967 年 6 月 18 日「覺光來函云：回去已接七封恐嚇信，要他不要出去，否則，不客氣。又云：香港佛教界受很大影響」（釋道安 2020，頁 2255，頁 2260）。

P. Karsen) 指 1970 年代的香港教會因應社會的劇變，走過從戰後買辦教會 (comprador church) 到醒覺的教會之蛻變，勞工階層和青年教育逐漸成為教會新的工作重心之一 (嘉偉德，2020，頁 73-84)。1970 年代社會工業化造成勞資纏糾和工業意外大幅增長，由於法律追不上時代發展，讓弱勢工人受到不公待遇而求助無門，香港基督宗教體制因應於此而在教會體制內成立香港基督教工業委員會 (Hong Kong Christian Industrial Committee) (湯泳詩，2007；陳明球主編，1986，頁 177-182) 和響應 1962 年梵蒂岡第二次大公會議 (Vatican Council II) 的指示，在 1977 年成立的天主教正義和平委員會 (Justice and Peace Commission of Hong Kong Catholic Diocese) (梁潔芬，2023，頁 99-104) 等機構為弱勢工人尋求公義，更遑論如杜葉錫恩 (Elsie Hume, 1913~2015) 這類以傳教始，以向英治港府作反殖抗爭終的人物，所以香港教會雖不乏親英治體制的教會，但亦每多有與官方及其他有權勢者抗衡而不是迎合 (區志堅，2021，頁 32-42；杜葉錫恩，2005，頁 5-29)，以上皆不是時下香港佛教所渲染像凡基督宗教就是殖民剝削，更不是香港佛教有弘願與能力稍可相比。

所以 2010 年代香港佛教為了公開趨近民族主義而作的砌詞舉動，反而說明兩點：一、英治並不需要透過歧視華人宗教或佛教來圖添這類幾近畫蛇添足的政治麻煩，才能建立其管治的正當性；二、從華人宗教之性質及其社區連繫與基礎之角度來看，漢傳佛教從來都不是香港華人宗教的「代表」。2010 年代香港佛教「英治歧視」論的例證頗見零落、單薄及生硬，不少且帶有明顯的基本事實錯誤，以上已就其基本謬誤作出澄清。

## 捌、歷史無知還是政治需要？

本節特別針對上文所述 2010 年代情況背後較宏觀的脈絡作綜合分析，主要的線索將落在以下的問題上：2010 年代新出現的「英治歧視佛教」說到底是源於無論是陸籍或港籍的香港僧人欠缺對英治香港的歷史知識？還是因為有現實上的政治或政權的需要？另一個問法是「英治歧視佛教」說，到底是「發現」，還是「發明」？

---

註⑦ 2020 年 7 月通過港版《國家安全法》後，天主教正義和平委員會已在 2023 年 11 月 1 日易名為教區全人發展委員會。



對殖民統治的粗糙誤讀中共官方常過度渲染殖民統治如何壓迫當地文化，以製造非黑即白的對立效果，若只知單純循這些觀點來理解戰後尤其 1970 年代之後英治香港狀況者每多有誤。戰後英治香港仍有種種殖民統治的種族和階級歧視，這自不待言，但它實質上如何操作卻是另一回事。宗教信仰並非殖民統治需要以歧視方式來針對或壓制的領域，因為這只會引發族群意識與信仰衝突。對英治港府而言，反而是殖民統治在其他領域進行控制之餘，盡量不介入包括佛教在內的傳統華人宗教，以避免加劇文化暨身分衝突。這並非香港特有現象，卻是英式殖民統治在亞洲通行的手法之一。佛教在近代中國的重要性遠不能與它在東南亞暨南亞相比，佛教根本夠不上「資格」需要被刻意壓制。

僑港的中國僧人並不理解戰後英治港府文化政策，所以其論述與事實頗有距離。英治體系在文化教育與意識形態政策上運用的是間接統治，在有廣大社會基礎的華人信仰與風俗上，港府並不採取壓制的措施，而是透過熟悉嶺南語言文化的歐裔殖民官的政治技巧，對本土族群同時進行文化吸納與政治收編。這些來自華民政務司署（Secretary for Chinese Affairs）、新界理民府（District Office）的歐籍官員，很多不單操流利粵語、客家話或圍頭話<sup>⑧</sup>，熟悉並融入其風俗，甚至海事港口、漁農、警察等部門的歐籍官員在工作上，亦不乏隨其華人部屬在特定時節隨眾參與祭拜關公、天后等。這與同期中共在廣闊的中國領土上，對傳統文化所進行徹底而極端的「改造」有天壤之別。

英治港府與不同領域或立場的本土菁英長期合作，在知識分子和大學教育，數度以文化的傳統主義或新傳統主義阻隔激進的反傳統主義，通常是以文化民族主義，抵擋革命民族主義。典型例子起碼有兩次，第一次是 1918 年中國學生爆發五四運動連帶產生白話文運動，表現出青年一代從政治、文化、價值到語文的現代性訴求。當時英治港督是本身能操粵語，熟悉中國文化的金文泰（Sir Cecil Clementi, 1875~1947），為反制中國現代啟蒙對香港華人子弟的衝擊，他從廣州禮聘晚清國史館總纂賴際熙（1865~1937）和晚清翰林院編修歐大典（1877~1937）等多人赴港（梁基本，2022，頁 47-80）。1927 年在香港大學成立中文學院（School of Chinese Studies, The University of Hong Kong）（陳學然、吳家豪，

註⑧ 「圍頭話」指香港十九世紀末割讓英帝國之前，仍屬寶安縣或東莞縣時已定居在香港今天郊區新界八個世紀的「本地」人所使用之方言，稱寶安暨東莞話，屬粵語一支。英治時期廣府話漸成香港華人最普遍使用的中文口語，「圍頭話」日趨沒落，城市居民稱此為「圍頭話」，因他們以堡壘式圍村防盜賊，估計只占人口 8%。見李超源（1987，頁 1）；劉鎮發（2018，頁 111-119）；張雙慶等（1999，頁 361-396，尤其頁 361-371，頁 385-393）。

2024，頁 137-172），教授文言文和古典經典，以預防入讀港大而又對中國文化感興趣的華人菁英子弟認同當時中國五四運動的革新訴求。金文泰的這一政策基本上奏效，因為若與中國相比，五四及新文化運動在香港文教界的作用遠為溫和、弱化及滯後，時空的錯位亦使其即時的政治衝擊力大幅減弱，從而化解了對英治的潛在政治威脅（陳學然，2014，頁 221-222）。

第二次是 1949 年國府戰敗，大量反共知識分子撤離中國落腳香港，在冷戰的背景下，早在 1950 年代初，英國外交部給殖民地部的絕密指令中，就提到需要在香港大學成立中國文化研究暨教學的學院，以便教授傳統中國思想與文化，以抵擋共產主義意識形態的影響（李鵬廣，2012，頁 174-176）。香港中文大學在 1960 年代初的成立即吸納南來的反共學人任教，其中著名的新亞系統更是代表著中大的立校精神。中文大學的成立既是在量上也是在方向上，把嬰兒潮即將來到的高等教育需求就地消化，避免他們因本地學額不足而北上共產中國求學受其影響。在價值內容上，以結合西方現代民主價值觀所形成的新儒家或新亞系文化民族主義，來反制馬列的共產主義革命，既預防青年學生倒向北京（周愛靈，2010，頁 73-170），也兼而避免臺北國府的影響過大（周正偉，2020，頁 200-203），所以英治借新亞的中國文化論來抵擋極端反傳統的共產中國。

從上述二例可清楚看到英治當局曾數度謀求與中國文化論或文化民族主義的策略性合作，以達到在價值觀和心理上分隔中國與香港，這或就如羅永生所講英治與在地菁英之間的「共謀」（collaboration）（羅永生，2015，頁 173-198）。而最值得玩味的，是中共駐港專事香港研究的官方學者如強世功（2010，頁 59-62，頁 76）等氏，對大英帝國在前述 1920 和 1960 兩個年代，是如何把「統而不治」或「間接統治」應用於調節香港華人中國文化和政治身分之間的張力，以克服英治遇到的挑戰一事上，皆有甚準確而具一定深度之認知，從而能部分地擺脫中共官方有關殖民論述的國內政治宣傳。凡此皆值得盲目地隨中共宣傳起舞，近乎閉門造車地動輒以「殘酷鎮壓」與「歧視」來理解英治香港的中國和香港僧人認真學習。

香港進入 1970 年代，英治日趨擺脫典型的殖民模式，提供社會更大的言論等權利保障。冷戰時期香港社會的政治領域在緊守刑事底線之前題下，長期容許香港境外不同立場政權代理者在香港公開而合法地存在、宣傳及活動，而不是動輒全面封禁，這可上溯到 1920～1930 年代。典型例子是臺、中的國、共兩黨在 1956 和 1967 兩年皆在香港分別發動暴動，造成大量華、洋官民傷亡。但無論暴動前後，雙方只要沒有干犯暴力等刑事罪行，其組織、言論及活動仍然長期合法而公開地存在於英治香港。港府雖維持秘密監控，但除非違法，否則不作干預，港府亦據此處

理社會上對公共政策有異議的其他壓力團體。

純粹循歷史知識來澄清香港僧人對戰後英治和佛教等華人宗教之間的關係，這也許有表面作用，但它觸及的卻不是事情的本質，從而並不徹底。這些僧人對英治香港社會與歷史的立場，並不見得只是單純源於對歷史知識認識不足或不正確，卻是源於作為國家政權的中共對香港的現實政治需要。這誠如意大利歷史學家克羅齊（Benedetto Croce, 1866～1952）的名言「一切歷史都是當代史」，北京當下需要制定官定版本的本地記憶，來重塑香港社會對這個城邦歷史的集體認知，以便改寫其身分認同。

香港佛教在過去三十餘年走過 1980 年代末從臺北到北京的政權效忠轉向，但除官方的政治場合外，佛教團體在社會層面皆保持政治上的相對低調，到 2000～2010 年代才漸趨高調。此一轉折有內、外不同因素所形成，近十餘年對香港管治逐漸變為更強調「一國」，所以以政治為主軸探討中港關係變化的研究，每多偏重從北京對港的統戰，來考慮北京與包括宗教在內的香港民間社會之間的關係。但另一方面，除了中港關係外，更需要正視北京所規劃的佛教對外關係，會如何影響香港佛教的角色。自 2000 年代以來，中國先以佛教為文化民族主義的部分內容，再以佛教作為宗教公共外交的主要工具，而香港遂成為針對東南亞暨南亞上座部佛教進行統戰之重要據點。

中共佛教國際工程的政治需要 中共取得中國政權的七十餘年以來，曾先後三次運用佛教作為政治性的宗教工具，在配合其他政策和手段下，以宗教公共外交的方式，用於建立和加強中國與有佛教傳統的亞洲諸國之間的對外關係。分別在 1950～1964 年、1980 年代及 2000～2020 年代三個時期，進行三輪目標、對象、規模及手段各異的佛教公共外交。而 2000 年代迄今算是規模最大的一輪，進入 2010 年代配合「一帶一路」的東南亞暨南亞板塊。與 1950～1960 年代但求擺脫被國際社會孤立，以取得後者的基本承認和接受此謙卑的目標相比，2000 年代面對上座部世界所欲實現的目標，配合「一帶一路」的政治、經濟及國防擴充而發揮建立中國的海外「信仰版圖」（徐以驊、鄒磊，2012a，2012b）。逐漸在雲南到東南亞的地緣陸路之外，重新正視佛教海路在中國與上座部地區之間的交流角色，香港以其富裕繁榮和高度國際化成為一據點。換言之 2000 年代以來的中共佛教公共外交，其企圖較 1950 年代遠來得深廣長期和更具進擊性，從而使 2010 年代後的香港在中共佛教的對外互動中，必須承擔比以前來得重要與明確的角色。因此需要加緊香港佛教主事層的人事更新與布建，讓北京在政治上能真正信賴，宗教專業上可交托任務的僧人就位，以承擔國家級的政治性對外宗教責任。

## 玖、結論

香港佛教自 2010 年代始明顯由在港的中國僧人代表香港佛教發聲，他們的受眾與工作，根本不是向香港本地社會弘法，而是另有其雙層作用，即對佛教內部監控及對外統戰，並據現實政治形勢考量成效來修正其策略，所以不同時期的統戰手段均有相應轉變。而其對外統戰是以下兩類群體為目標：一、對國際的佛教界、國際的佛教知識暨學術界，及佛教國家的菁英的統戰工作；二、配合中國政府涉港事務部門、官方宗教組織、中共學術或智庫機構，甚至香港政府部門<sup>註②</sup>的需要執行工作。在一次閉門的統戰工作匯報，香港寶蓮禪寺的中國籍方丈即聲稱代表香港佛教「感謝黨和國家一直以來對我們寶蓮寺和香港佛教的支持」等<sup>註③</sup>，可見這些中國僧人是否對戰後香港社會及本地佛教有真實的認知固然頗成疑問，但對他們而言，那其實不重要，因為關鍵不是僧人有否對香港歷史有否正確知識，而只是政權當下的政治需要。所以在此情況下，只使用普通話（及英語），不通粵語就很順理成章。正是上述的脈絡，亦一併說明了本文第一節開頭所述二現象：一、香港宗教唯獨佛教主要領袖皆講普通話，不通粵語；二、為何近年香港佛教給佛教徒留下「除了統戰」什麼都不做之印象。

龐裳的研究早在 2006 年便在其結論處，提了一個在當時算是假設性的問題：如果聲稱在英治期間被邊緣化，佛教可透過配合官方的中國文化宣傳，靠攏民族主義與愛國主義，便可以在新環境下取得官方支持。雖然目前（指 2000 年代上旬）民族主義尚不算強烈，但萬一進入民族主義高漲狀態，香港的佛教組織在推動文化民族主義和愛國主義上會辦演什麼角色？現在回頭重看龐裳（Pong, 2006, p.163）這個近二十年前的問題，其答案就直接擺在眼前。

只是當香港自 2019 年以來連串事變，加上過去數年中國和外圍政經大環境的連串衝擊，中共透過再三推高民族主義來對衝國際圍堵，外資大規模撤離中國，連

註② 香港警隊內部只接受警察參與的佛教團體的宗教導師，就是中國佛教協會廣東分會的中共僧人。2019 年 9 月筆者受邀擔任中國佛協某南方分會課程講師期間，與中國僧人相遇，理解他們如何看待當時香港局勢時，碰巧認識了這位與香港警隊工作關係密切的中共僧人。

註③ 2016 年 11 月 29 日，上海復旦大學國際關係與公共事務學院的「宗教與中國國家安全研究中心」舉辦第三屆「中國宗教與公共外交」為題材的閉門會議，以中共宗教統戰的兩個早期代表人物丁光訓與趙樸初為討論主題。筆者當時執教於復旦哲學學院宗教學系，同時參與復旦國際學院徐以驊教授主持的宗教與國際關係計畫，當天筆者是閉門會議的席上與會成員，所以直接見證香港寶蓮寺中國籍方丈釋淨因的演講，乃至其開場發言。

帶讓香港作為進入中國前進基地之商業角色大幅萎縮，經濟日趨破敗，數以十萬計富裕的中上產家庭因不堪法治與人權的被摧毀，政經和社會環境的劇變離開香港。在這情況下，香港佛教的前景起碼留下幾個疑問：

一、原先透過靠攏北京與民族主義而獲其紅利的佛教人士和組織，如今會否面臨如中國民企和香港商界需以資產「報國」以共體時艱般，連香港僧侶亦需要在國際佛教場合和佛教公共外交上演「佛教戰狼」的愛國戲碼？

二、佛教在英治香港下，本來是受患者，加上此前廿餘年，讓藏傳等國際佛教樂於赴港，一度使香港佛教似乎呈現更國際化的蓬勃情況。香港佛教過去廿年，即使因靠攏政權而活躍，只是亦沒有藉此認真培養佛教人材，現隨著內外環境之劇變，最終是否會淪為即將幻滅的佛教浮華南柯夢？

三、1980 年代以來，臺灣佛教團體赴港布教並開設分會，他們在近十年在港的角色與狀態甚為特殊，但實際上討論不多，其中與中國關係特別成功的香港佛光協會，乃至其關鍵港籍人士如李焯芬教授和香港會長（及世界副會長）鄭美雲女士等有否「間接」幫助中共「對臺灣發揮影響力」則尚待探討。

四、以上三點均可以說屬於警惕的部分。但另一方面，2019～2020 年引發的劇變，迄今對香港在文化和學術帶來的主要衝擊之一，是使香港身分認同危在旦夕，從而導致海內外學界的香港研究（Hong Kong Studies）在短期內大幅攀升，甚至進一步走向國際，「香港佛教」的研究亦具此潛力，這是否會在官方的「中國香港」佛教論述之外，產生平衡詮釋，而形成文化與思想的抗衡？

凡此皆需要持續觀察。

（收件：113 年 12 月 15 日，接受：114 年 3 月 18 日）



## 附表

香港佛教的對外關係變化與其民族主義態度的消長 1970~2020 年代

年代	香港佛教的民族主義態度	與臺灣佛教的關係	與中國佛教的關係
1980 前	英治港府以政策和資源支援香港佛教參與社會服務； 冷戰時期香港佛教外省群體反共和與臺北往來密切。	臺、港之間佛教的正式來往有限，沒有布教，亦沒有社會影響，但不定期訪港聯絡香港的反共外省僧人。	中國派出「五比丘」在香港佛教資助下留學南亞和英美攻讀博士學位，過半成員稍後赴港主導香港佛教的發展。
1980 年代	1987 年棄用民國紀元，並結束與臺北中國佛教會的密切關係。	國府背景的佛教組織與香港佛教關係趨於疏遠。	1982 年北京贈《龍藏》予港； 中國官方以游說與資助漸獲香港佛教「歸順」； 中國軍方助建大嶼山大佛； 中國文革剛結束，沒有能力派僧人直接參與對港佛教工作。
1990 年代	大嶼山大佛落成，本地佛教完成政治效忠改變； 1997 年列佛誕為公眾假期； 1998 年志蓮淨苑落成木構寺體，強調「仿唐」而非「仿和」以避民族主義爭端。	佛光山等臺灣大型教團進場香港	
2000 年代	2001 年佛教推動立法刑事取締民間信仰失敗； 佛教廣泛出席官方場合，但不作激進民族主義表態； 大學成立佛教研究中心； 本地權僧開始濫權醜聞。	在港臺灣教團平穩發展，在大學和社會持續活動。	2004 年統戰部送北京佛牙舍利赴港展示； 「五比丘」等中國留學僧人學成赴港履新香港學、教職務。
2010 年代	部分在港陸僧連同港僧舉佛誕列假期與否、《廟宇條例》、東西方宗教差別待遇為證，宣傳「英治歧視佛教」，以應和民族主義； 佛教清除歐亞混血佛教藝術家的社群記憶； 本地權僧醜聞加劇，並以中共政治身分反詰社會批評。	在港臺灣教團在大學和社會持續平穩發展；2019 年後趨低調和謹慎。	中國僧侶熟悉香港並開始成為領導者，接手香港佛教的最主要角色，港僧擔任配角； 配合一帶一路戰略，組織多次大型國際佛教活動； 疑似空殼的中國佛教組織，參與在港的中方佛教外交計畫。

# Hong Kong Buddhism and Nationalism: From Give Way to Come out 2000~2020

*Lawrence Yue-kwong Lau*

Visiting Associate Professor  
National Chengchi University

## Abstract

This article is a study on Hong Kong Buddhism's evolution of political expression during 2000~2020, regarding Chinese nationalism. Several symbolic events with certain implication of political identity respectively from these two decades, are put under further analysis. For the 2000s, the cases of "Tong style" discourse of wooden monastic architecture, silenize a local Eurasian artist's contribution on Buddha statue, Buddha's birthday as a public holiday, and Buddhist group's legislative lobbying for the criminal bill against folk religion are picked up to indicate that the local monks disregard they regularly attend the official occasion, they carefully avoid be associated with far radical nationalism, to maintain a visible distance from the political viewpoint rarely admitted by the mainstream Hong Kong population. Yet, for 2010s, due to Beijing's "Belt and Road" Initiative, Buddhism in P.R. China has a new political role in the state's Southeast Asia strategy. Due to "Hong Kong, China" has her unique locus in the geopolitics between China and Southeast Asia, Buddhism of the city also assigned her task of Buddhist diplomacy, to participate in the overseas development of so-called China's "religion territories". Under this new circumstance, Hong Kong Buddhism is expected to uphold a more affirmative nationalist standpoint than usual. This standpoint shifts from "give way" to "come out" is actualized by a new term of monastic leadership assignment in Hong Kong. The monastic elites with China background but received decades of academic training in different countries. From Beijing's perspective, their political reliability, religious and academic profession are able to ensure that

the Buddhist diplomacy affiliated with the “Belt and Road” Initiative can be counted on, rather than the poorly educated and religious misbehaving local monastic leaders. Under this ideological context, Buddhism, as a “mainstream” religion of local Chinese, had gone through years of discrimination during the British colonial period, is emphasized by the authority and Buddhist circle, especially among the pro-Beijing monastic community. The claim is said to be proved by several other “evidences” such as Chinese Temple Ordinance and etc, but sincere studies on those cases find it is groundless and not correspond with the history.

**Keywords:** Hong Kong Buddhism, Religious-Political Relations of Hong Kong, Buddhism and Chinese Nationalism, United Front of Buddhism, Buddhist Diplomacy

## 參考書目

- 中國政務院（1949）。〈全國年節及紀念日放假辦法〉。國家行政法規庫。檢索日期 2025年3月26日，取自<http://xzfg.moj.gov.cn/front/law/detail?LawID=739> [Government Administration Council of the Central People's Government (1949). *Quanguo nianjie ji jinianri fangjia banfa*. Guojia xingzheng faguiku. Retrieved March 26, 2025.]
- 中國政務院（2007）。〈全國年節及紀念日放假辦法〉。中國法律檢索系統。檢索日期 2025年3月26日，取自<http://xzfg.moj.gov.cn/front/law/detail?LawID=741> [Government Administration Council of the Central People's Government (2007). *Quanguo nianjie ji jinianri fangjia banfa*. Guojia xingzheng faguiku. Retrieved March 26, 2025.]
- 內明雜誌社（1973）。〈教師邀請宗教領袖出任新薪制調解〉。《內明》，（14），39。[Neiming zazhishe (1973). Jiaoshi yaoqing zongjiao lingxiu churen xinxinshi tiaojie. *Neiming*, (14), 39.]
- 付海晏（2009）。〈革命、法律與廟產：民國北平鐵山寺案研究〉。《歷史研究》，（3），105-120。[Fu, Hai-yan (2009). *Geming, falu yu miaochan: minguo beeping tieshan sian yanjiu*. *Lishi yanjiu*, (1), 126-130.]
- 司徒華（2011）。《大江東去：司徒華回憶錄》。牛津大學出版社。[Situ-Hua (2011). *Dajiang dongqu: situhua huiyilu*. Oxford University Press (China).]
- 永明法師（1993）。《香港佛教與佛寺》。大嶼山寶蓮禪寺。[Yongming fashi (1993). *Xianggang fojiao yu fosi*. Po Lin Monastery.]
- 白聖長老（2008）。《白聖長老日記（二十三）》。白聖長老紀念會。[Baisheng zhanglao (2008). *Baisheng zhanglao riji*, 23. Baisheng zhanglao jinianhui.]
- 立法會民政事務委員會（2015）。〈檢討《華人廟宇條例》討論文件：附錄〈華人廟宇條例簡介〉〉（文件編號：CB(2)1045/14-15(07)）。[Panel on Home Affairs (2015). *Jiantao "huaren miaoyu tiaoli" taolun wenjian; fulu huaren miaoyu tiaoli jianjie* (File No: CB (2)1045/14-15(07).]
- 立場（2015）。〈愛國愛教：代表性成疑的佛聯會〉。10月31日。<https://collection.news/thestandnews/articles/20513> [Lichang (2015). *Aiguo aijiao: daibiaoxing chengyi de folianhui*. October 31.]
- 危丁明（2007）。〈香港的傳統宗教管理初探：從《文武廟條例》到《華人廟宇條例》〉。《田野與文獻》，（49），35-44。[Wei, Ding-ming (2007). *Xianggang de chuantong zongjiao guanli chutan: cong "wenwumiao tiaoli" dao "huaren miaoyu tiaoli"*. *Fieldwork and Documents*, (49), 35-44.]

- 危丁明（2019）。《仙蹤佛跡：香港民間信仰百年》。三聯書店。[Wei, Ding-ming (2019). *Miracles and Buddha's Traces: A Century of Hong Kong Folk Beliefs*. Joint Publishing.]
- 朱麗暉、嚴斌林（2013）。〈僧侶的抗爭：以1929年四川佛教團體反對《寺廟管理條例》為例〉。《華中師範大學研究生學報》，（1），126-130。[Zhu, Li-hui and Yan, Bin-lin (2013). Senglu de kangzheng: yi 1929 nian Sichuan fojiao tuanti fandui "simiao guanli tiaoli" weili. *Huazhong shifan daxue yanjiusheng xuebao*, (1), 126-130.]
- 佛聯匯訊編（2019）。〈香港佛教與政府政治〉。《佛聯匯訊》，210，4。[Folian huixun (Ed.) (2019). Xianggang fojiao yu zhengfu zhengzhi. *Folian Huixun*, 210, 4.]
- 李超源（1987）。〈新界原居民方言新安語初探〉。《香港中文大學教育學報》，15（1），1-8。[Li, Chao-yuan (1987). Xinjie yuanjumin fangyan xinanyu chutan. *Education Journal*, 15 (1), 1-8.]
- 李鵬廣（2012）。《管治香港：英國解密檔案的啓示》。香港牛津大學出版社。[Li, Peng-guang (2012). *Guanzhi xianggang: yingguo jiemi dangan de qishi*. Oxford University Press (China).]
- 杜葉錫恩（Tu, Elsie）（2005）。《我眼中的殖民時代香港》（隋麗君譯）。人間出版社。（原著出版於2003年）[Tu, Elsie (2005). *Colonial Hong Kong in the Eyes of Elsie Tu* (Li-jun Sui, Trans.). Renjian chubanshe. (Original work published 2003)]
- 周正偉（2020）。《中國變局與香港專上教育》。政大出版社。[Zhou, Zheng-wei (2020). *Zhongguo bianju yu xianggang zhuan Shang jiaoyu*. Chengchi University Press.]
- 周愛靈（Chou, Grace Ai-ling）（2010）。《花果飄零：冷戰時期殖民地的新亞書院》（羅美嫻譯）。香港商務印書館。[Chou, Grace Ai-ling (2010). *Confucianism, Colonialism, and the Cold War: Chinese Cultural Education at Hong Kong's New Asia College, 1949-1963* (Mei-xian Luo, Trans.). The Commercial Press.]
- 周樹佳（2023）。《新界的傳統與掌故：第一手民俗》。香港天地圖書。[Zhou, Shu-jia (2023). *Xinjie de chuantong yu zhanggu: diyishou minsu*. Cosmos Books.]
- 林挺生（2008）。〈安全化延伸與脈絡：歷史案例分析〉。《全球政治評論》，（57），95-116。[Lin, Ting-sheng (2008). Securitization Extension and Context: An Analysis of Historical Case. *Review of Global Politics*, (57), 95-116.]
- 侯坤宏（2021）。《論近代香港佛教》。香港中文大學人間佛教研究中心。[Hou, Kun-hong (2021). *On Buddhism in Modern Hong Kong*. Centre for the Study of Humanistic Buddhism, CUHK.]



- 洪長泰（2023）。《染紅中國：中共建國初期的控制政治》（麥惠嫻譯）。聯經出版社。[Hung, Chang-tai (2023). *Politics of Control: Creating Red Culture in the Early People's Republic of China* (Hui-xian Mai, Trans.). Linking.]
- 香港大公報（2022）。〈宗教條例反思系列（三）〉，1月28日，A5。[Ta Kung Pao (2022). *Zongjiao tiaoli fansi xilie*, san. January 28, A5.]
- 香港佛教月刊記者（2001）。〈支持香港僧伽學院的創辦：國家宗教事務局葉小文局長一行蒞港〉。《香港佛教月刊》，（497），5-6。[Xianggang fojiao yuekan jizhe (2001). Zhichi xianggang sengqie xueyuan de chuangan: guojia zongjiao shiwuju yexiaowen juchang yihang ligang. *Buddhist in Hong Kong*, (497), 5-6.]
- 香港佛教新聞（1962）。〈佛教黃鳳翎中學首屆畢業典禮：教育司唐露曉博士親臨致詞勉勵學生〉。《香港佛教》，（20），34。[Xianggang fojiao xinwen (1962). Fojiang huangfengling zhongxue shoujie biye dianli: jiaoyusi tangluxiao boshi qinlin zhici mianli xuesheng. *Xianggang fojiao*, (20), 34.]
- 香港佛教僧伽聯合會編（1968）。《中國大陸佛教資料彙編：一九四九年至一九六七年》。友聯書報發行公司。[Xianggang fojiao sengqie lianhehui (Ed.) (1968). *Zhongguo dalu fojiao ziliao hueibian: 1949 nian zhi 1967 nian*. Youlian shubao fahang gongsi.]
- 香港佛教聯合會（2020a）。〈中醫服務〉。檢索日期2020年11月8日，取自<https://www.hkbuddhist.org/zh/page.php?cid=4&scid=31> [The Hong Kong Buddhist Association (2020a). *Zhongyi fuwu*. Retrieved November 8, 2020.]
- 香港佛教聯合會（2020b）。〈香港佛教醫院〉。檢索日期2020年11月8日，取自<https://www.hkbuddhist.org/zh/page.php?cid=4&scid=32> [The Hong Kong Buddhist Association (2020b). *Xianggang fojiao yiyuan*. Retrieved November 8, 2020.]
- 香港佛教聯合會（2020c）。〈會屬學校〉。檢索日期2020年11月8日，取自<https://www.hkbuddhist.org/zh/page.php?cid=3&scid=59> [The Hong Kong Buddhist Association (2020c). *Huishu xuexiao*. Retrieved November 8, 2020.]
- 香港佛教聯合會（2020d）。〈醫療單位〉。檢索日期2020年11月8日，取自<https://www.hkbuddhist.org/zh/page.php?cid=4&scid=61> [The Hong Kong Buddhist Association (2020d). *Yiliao danwei*. Retrieved November 8, 2020.]
- 徐以驊（2012）。《宗教與當代國際關係》。上海人民出版社。[Xu, Yi-hua (2012). *Religion and contemporary international relations*. Shanghai renmin chubanshe.]
- 徐以驊、鄒磊（2012a）。〈信仰中國：宗教與中國公共外交和兩岸關係〉。《公共外交季刊》，春季號（9），15-23。[Xu, Yi-hua and Zou, Lei (2012a). Xinyang zhongguo:

- zongjiao yu zhongguo gonggong waijiao he liangan guanxi. *Public Diplomacy Quarterly*, Spring (9), 15-23.]
- 徐以驊、鄒磊 (2012b)。〈信仰中國〉。《國際問題研究》，(1)，43-58。[Xu, Yihua and Zou, Lei (2012b). Xinyang zhongguo. *China International Studies*, (1), 43-58.]
- 桑吉、常正 (1997)。〈英倫歸來話佛教：淨因、圓慈法師訪談錄〉。《法音》，(157)，3-15。[Sangji and Changzheng (1997). Yinglun guilai hua fojiao: jingyin, yuanci fashi fangtanlu. *The Voice of Dharma*, (157), 3-15.]
- 翁靜晶 (2018)。〈翁靜晶佛門警訊EP\_20a：1928年成立的華人廟宇委員會，當年成立因為英國人辱華？今天為何完全失職？變成可有可無、私相授受、貪汙溫床的機構？〉。MIHK.tv\_Youtube第一臺，3月30。https://www.youtube.com/watch?v=coaePIISM5E&t=1389s [Weng, Jing-jing (2018). *Wengjingjing fomen jingxun EP\_20a: 1928 nian chenli de huaren miaoyu weiyuanhui, dangnian chengli yinwei yingguoren ruhua? Jintian weihe wanquan shizhi? Biancheng keyou kewu, sixiang shoushuou, tanwu wenchuang de jigou?* MIHK.tv\_Youtube diyitai, March 30.]
- 高添強 (2018)。《東華三院文武廟：建成一百七十周年紀念史略》。東華三院社會服務科。[Gao, Tian-qiang (2018). *TWGHs Man Mo Temple: 170 Years of Heritage*. Tung Wah Group of Hospitals Community Services.]
- 區志堅 (2021)。《明理愛光：杜葉錫恩的教育思想及實踐》。香港中華書局。[Qu, Zhi-jian (2021). *Mingli aiguang: duye xien de jiaoyu sixiang ji shijian*. Chung Hwa Book.]
- 張家偉 (2000)。《香港六七暴動內情》。太平洋世紀出版社。[Zhang, Jia-wei (2000). *Xianggang liuqi baodong neiqing*. Pacific Century Press.]
- 張雙慶、萬波、莊初昇 (1999)。〈香港新界方言調查報告〉。《中國文化研究所學報》，(8)，361-396。[Chang, Song-hing, Wan, Bo and, Zhuang, Chu-sheng (1999). A Study of the Geographic Distribution of Dialects in the New Territories Before Urbanization. *Journal of Chinese Studies*, (8), 361-396.]
- 強世功 (2020)。《中國香港：政治與文化的視野》。三聯書店。[Qiang, Shi-gong (2023). *Zhongguo xianggang: zhengzhi yu wenhua de shiye*. Joint Publishing.]
- 梁基本 (2022)。《道從此入：清代翰林與香港》。香港中華書局。[Liang, Ji-ben (2022). *Dao cong ciru: qingdai hanlin yu xianggang*. Chung Hwa Book.]
- 梁潔芬 (2023)。〈【研究紀要】典範的轉移：香港天主教的政教關係 (1949~2023)〉。《中國大陸研究》，66 (4)，99-104。[Leung, Beatrice (2023). 【Research Note】Paradigm Shift: Church-State Relations of Hong Kong Catholic Church (1949~2023).

*Mainland China Studies*, 66 (4), 99-104.]

許崇德（2015）。〈攻心爲上：香港政府應對「六七暴動」的文宣策略〉。《二十世紀》，（147），64-81。[Xu, Chong-de (2015). Gongxin weishang: xianggang zhengfu yingdui “liuqi baodong” de wenxuan celue. *Twenty-First Century*, (147), 64-81.]

郭乃弘（1977）。〈在殖民地統治下香港教會的角色與實踐〉。《鼎》，17（98），4-15。[Guo, Nai-hong (1977). Zai zhimindi tongzhi xia xianggang jiaohui de juese yu shijian. *Tripod*, 17 (98), 4-15.]

陳子安（2018）。《漁村變奏：廟宇、節日與筲箕灣地區歷史1872～2016》。香港中華書局。[Chen, Zi-an (2018). *Yucun bianzou: miaoyu, jieri yu shaojiwan diqu lishi 1872~2016*. Chung Hwa Book.]

陳明球主編（1986）。《中國與香港工運縱橫》。香港基督教工業委員會。[Chen, Ming-qiu (Ed.) (1986). *Zhongguo yu xianggang gongyun zongheng*. Hong Kong Christian Industrial Committee.]

陳牧民（2008）。〈當代國際安全理論中的主權意涵〉。《全球政治評論》，（22），107-126。[Chen, Mu-min (2017). Interpreting Sovereignty in Contemporary Security Theories. *Review of Global Politics*, (22), 107-126.]

陳金龍（2015）。《南京國民政府時期的政教關係：以佛教爲中心的考察》。中國社會科學出版社。[Chen, Jin-long (2015). *Nanjing guomin zhengfu shiqi de zhengjiao guanxi: yi fojiao wei zhongxin de kaocha*. Zhongguo shehui kexue chubanshe.]

陳楚楚、余達志（2023）。〈信仰、慈善和政治：數據看佛教在香港是怎樣的存在〉。端傳媒，5月25日。<https://theinitium.com/article/20230526-dataphile-buddhism-in-hk> [Chen, Chu-chu and Yu, Da-zhi (2023). *Xinyang, cishan he zhengzhi: shuju kan fojiao zai xianggang shi zenyang zenyang de cunzai*. Initium Media, May 25.]

陳儀深（2003）。〈民國時期的佛教與政治1912～1949〉。載於《印順導師思想之理論與實踐（第四屆）：「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》。財團法人弘誓文教基金會。[Chen, Yi-shen (2003). Minguo shiqi de fojiao yu zhengzhi, 1912~1949. In *Yinshun daoshi sixiang zhi lilun yu Shijian, disijie: “renjian fojiao, xinhua xiangchuan” xueshu yantaohui lunwenji*. Caituan faren hongshi wenjiao jijinhui.]

陳學然（2014）。《五四在香港：殖民情境、民族主義及本土意識》。香港中華書局。[Chen, Xue-ran (2014). *Wusi zai xianggang: zhimin qingjing, minzu zhuyi ji bentu yishi*. Chung Hwa Book.]

陳學然、吳家豪（2024）。《中英關係與殖民管治：金文泰在香港1925～1930》。香港

- 中華書局。[Chen, Xue-ran and Wu, Jia-hao (2024). *Zhongying guanxi yu zhimin guanzhi: jinwentai zai xianggang 1925~1930*. Chung Hwa Book.]
- 湯泳詩（2007）。《「社會良心」抑「搞事分子」：香港基督教工業委員會歷史之研究》。基督教中國宗教文化研究社。[Tong, Wing-sze (2007). *Social Conscience or Troublemaker? A History of Hong Kong Christian Industrial Committee*. Jidujiao zhongguo zongjiao wenhua yanjiushe.]
- 華琛（Watson, James L.）、華若璧（Watson, Rubie S.）（2011）。《鄉土香港：新界的政治、性別及禮儀》（張婉麗、盛思維譯）。香港中文大學出版社。[Watson, James L. and Watson, Rubie S. (2011). *Village Life in Hong Kong: Politics, Gender, and Ritual in the New Territories* (Wan-li Zhang and Si-wei Ceng, Trans.). The Chinese University of Hong Kong Press.]
- 黃競聰（2020）。《簡明香港華人風俗史》。三聯書店。[Huang, Jing-cong (2020). *Jianming xianggang huaren fengshi*. Joint Publishing.]
- 黃競聰、李凌瀚（2023）。《香港非物質文化遺產系列：紮作技藝》。香港天地圖書。[Huang, Jing-cong and Li, Ling-han (2023). *Xianggang feiwuzhi wenhua yichan xilie: zazuo jiyi*. Chung Hwa Book.]
- 嘉偉德（Karsen, Wendell P.）（2020）。《殖民地下的十架：香港劇變年代的宣教士回憶札記》（蘇義有譯）。基督教文藝出版社。[Karsen, Wendell P. (2020). *The Church of Hong Kong Under the Cross of Colonialism* (Yi-you Su, Trans.). Chinese Christian Literature Council.]
- 廖迪生（2022a）。《香港廟宇上卷：神祇、建築、風俗－香港108組廟宇全記錄》。香港萬里機構。[Liao, Di-sheng (2022a). *Xianggang miaoyu shangjuan: shenqi, jianzhu, fengsu- xianggang 108 zu miaoyu quanjilu*. Xianggang wanly jigou.]
- 廖迪生（2022b）。《香港廟宇下卷：節慶、儀式、藝術－香港廟宇及民間宗教活動專論》。香港萬里機構。[Liao, Di-sheng (2022b). *Xianggang miaoyu xiajuan: jieqing, yishi, yishu- xianggang miaoyu ji minjian zongjiao huodong zhuanlun*. Xianggang wanly jigou.]
- 廖麗暉（2013）。《華人廟宇與殖民地的香港華人社會：以上環文武廟為研究個案》。香港大學。[Liao, Li-hui (2013). *A Case Study of Man Mo Temple in Sheung Wan*. University of Hong Kong.]
- 劉宇光（2019）。《左翼佛教和公民社會：泰國和馬來西亞的佛教公共介入之研究》。法界出版社。[Lau, Lawrence Y. K. (2019). *Le Bouddhisme engage and civil society: a*

- study of Buddhist public engagement in Thailand and Malaysia*. Fajie chubanshe.]
- 劉宇光（2020）。《僧覺與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》。學生書局。[Lau, Lawrence Y. K. (2020). *Dpe cha ba and ldab ldob: the mutual interaction among Buddhism, society and politics*. Student Book.]
- 劉宇光（2024a）。〈殖民地、公民社會及宗教自由：回應侯坤宏教授《論近代香港佛教》一書及進一解〉。《臺灣宗教研究》，23（1），107-158。[Lau, Lawrence Y. K. (2024a). Colony, Civil Society and Religious Freedom: A Response to Hou Kung Hong's on Buddhism in Contemporary Hong Kong. *Taiwan Journal of Religious Studies*, 23 (1), 107-158.]
- 劉宇光（2024b）。〈中港之間的政教角力：香港佛聯會2001年「反邪教」與「宗教自由」的立法辯論〉。《中國大陸研究》，67（2），93-131。[Lau, Lawrence Y. K. (2024b). Contesting of Politics and Religion Between China and Hong Kong: Hong Kong Legislative Debate on “Anti-evil Cult” vs Religious Freedom 2001, Initiated by Hong Kong Buddhist Association. *Mainland China Studies*, 67 (2), 93-131.]
- 劉達政（1972）。〈香港佛教的事業：政治經濟社會的分析〉（未出版之碩士論文）。香港中文大學研究院社會學部。[Liu, Da-zheng (1972). *Xianggang fojiao de shiye: zhengzhi jingji shehui de fenxi* (Unpublished master's thesis). *Xianggang zhongwen daxue yanjiuyuan shehuixuebu*.]
- 劉鎮發（2018）。〈香港新界大埔汀角話概述〉。《中國語文通訊》，97（1），111-120。[Lau, Chun-fat (2018). *Xianggang xinjie deputing jiaohua gaishu*. *Current Research in Chinese Linguistics*, 97 (1), 111-119.]
- 蔡志祥、韋錦新（2014）。《延續與變革：香港社區建醮傳統的民族誌》。香港中文大學出版社。[Cai, Zhi-xiang and Wei, Jin-xin (2014). *Yanxu yu biange: xianggang shequ jianjiao chuantong de minzuzhi*. The Chinese University of Hong Kong Press.]
- 學愚（2015）。《中國佛教的社會主義改造》。香港中文大學出版社。[Xue, Yu (2015). *The socialist transformation of Chinese Buddhism*. The Chinese University of Hong Kong Press.]
- 蕭國健、黃志培（2015）。《香港風俗遺產誌》。香港顯朝書室。[Xiao, Guo-jian and Huang, Zhi-pei (2015). *Xianggang fengsu yichanzhi*. *Xianggang xianzhao shushi*.]
- 瞿海源（2006）。《宗教、術數與社會變遷（二）（二版）》。桂冠圖書。[Qu, Hai-yuan (2006). *Zongjiao, shushu yu shehui bianqian*, 2 (2nd ed.). Guiguan tushu.]
- 羅永生（Lo, Wing-sang）（2015）。《勾結共謀的殖民權力》（李家真譯）。香港牛津



- 大學出版社。[Lo, Wing-sang (2015). *Collaborative Colonial Power: the Making of the Hong Kong Chinese* (Jia-zhen Li, Trans.). Oxford University Press (China).]
- 譚思敏 (2012)。《香港新界侯族的建構：宗族組織與地方政治和民間宗教的關係》。香港中華書局。[Tan, Si-min (2012). *Xianggang xinjie houzu de jiangou: zongzu zuzhi yu difang zhengzhi he minjian zongjiao de guanxi*. Chung Hwa Book.]
- 釋衍空 (2022a)。〈佛都有火：早年華人宗教有如二奶仔〉。大公網，1月26日。https://www.takungpao.com/news/232109/2022/0126/680784.html [Shi, Yan-kong (2022). *Fo du youhuo: zaonian huaren zongjiao youru ernaizi*. Takungpao, January 26.]
- 釋衍空 (2022b)。〈宗教條例反思一，衍空法師：《廟宇條例》是不平等條例〉。大公文匯網，1月28。https://www.tkww.hk/a/202201/28/AP61f3596de4b0ec690ce20fe1.html [Shi, Yan-kong (2022). *Zongjiao tiaoli fansi yi, yanking fashi: miaoyu tiaoli shi bupingdeng tiaoli*. HKTKWW, January 28.]
- 釋道安 (2020)。〈道安長老日記〉。道安長老數位紀念館。檢索日期2025年3月26日，取自http://dem.seeland.org.tw/wp-content/uploads/2020/06/DA0005.pdf [Shi, Dao-an (2020). *Daoan zhanglao riji*. Master Daoan Digital Memorial. Retrieved March 26, 2025.]
- 小野塚潤澄 (1966)。〈真言宗豐山派香港居士林について〉。《大正大学学報》，(26)，15-19。[Xiaoyezhong, Runcheng (1996). Zhenyanzong lishanpai xianggang jushi Hayashi nitsuite. *Dazheng daxue xuebao*, (26), 15-19.]
- Chiyoiko, Nagatani (長谷千代子) (2010). The Appearance of 'Religious Culture': From the Viewpoint of Tourism and Everyday Life in Dehong, Yunnan. *Senri Ethnological Studies*, 76, 39-54.
- Fitzpatrick, Liam (2018). *Lost Boy: The Untold Story of Derek Bailey, Hong Kong's Master Buddhist*. Zolima, May 23. https://zolimacitymag.com/lost-boy-the-untold-story-of-derek-bailey-hong-kongs-master-buddhist-sculptor/
- Lo, Sonny Shiu-Hing (盧兆興), Hung, Steven Chung-Fun (洪松勳), and Loo, Jeff Hai-Chi (盧海馳) (1976). *United Front Work on Six Religions*. Palgrave Macmillan.
- Ng, Ellie (2017). *Engaged Buddhism: Hong Kong Buddhists Seek More Participation in Politics and Leadership Race*. Hong Kong Free Press, March 11. https://hongkongfp.com/2017/03/11/engaged-buddhism-hong-kong-buddhists-seek-participation-politics-leadership-race/
- Pong, Teresa S. (龐裳) (2006). *Modernizing Hong Kong Buddhism: The Case of the Chi Lin Nunnery* (M.Phil. Thesis). Department of Anthropology, Chinese University of Hong

Kong.

Shing, Ng Ka (2014). Religion and Social Welfare in Hong Kong: An Overview. *Research Journal of Graduate Students of Letters*, 14, 235-239.

Shing, Ng Ka (2018). Changing Church-state Relations in Colonial and Post-colonial Hong Kong. 《長崎大学多文化社会研究》, 4 (1), 251-274.

Welch, Holmes (尉遲酣) (1961). Buddhist Organizations in Hong Kong. *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 1, 105-106.

Yang, Ching Kun (1991). *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and Some of Their Historical Factor*. Waveland Inc.

