



第四届马来西亚佛教国际研讨会论文集

# 回应布央谷的呼唤

Answering the  
call from Bujang Valley

Proceedings of the 4<sup>th</sup> International Conference On Malaysian Buddhism

梁秋梅 主编  
Chief Editor:  
Leong Chew Moi



马佛研学丛系列 04

# 回应布央谷的呼唤

## Answering the call from Bujang Valley

主编 Chief Editor :  
梁秋梅 Leong Chew Moi

排版 Composing :  
梁秋梅 Leong Chew Moi

出版发行 Publisher :  
马来西亚佛教学术研究会 Buddhist Research Society of Malaysia

电邮 Email :  
brsm.org.my@gmail.com

网站 Website :  
www.brsm.org.my

版次 Edition :  
2017 年 9 月 初版 / First Edition: Sept 2017

国际书号 ISBN :  
978-967-10091-4-7

Copyright © 马来西亚佛教研究学会, 版权所有。  
此『第四届马来西亚佛教国际研讨会论文集』电子版的版权乃马来西亚佛教研究学会所有, 抄袭必究。

Copyright © Buddhist Research Society of Malaysia, all rights reserved.

This copyright of the electronic version of "Proceedings of the 4<sup>th</sup> International Conference On Malaysian Buddhism" is all of the Buddhist Research Society of Malaysia, plagiarism reserved.

目录

NASHA RODZIADI KHAW/NAZARU DIN ZAINUN	Early Arrival of Buddhist Traders in Old Kedah: Historical and Archaeological Evidences	5
郑文泉	Is Satyadvayavatara the Last Srivijayan Buddhist Work? 《入二谛》：室利佛誓王朝的最后一部佛学作品？	11
宋燕鹏	由极乐寺的创建看1900年前后大马佛教僧侣与世俗社会之关系	18
王琛发	何止达摩北上不留痕：从六朝史籍回望马来亚古代的汉传佛教渊源	28
DR.MOHAMMAD ALINOR ABDUL KADIR	Logik-Fenomenologi-Dekonstruktif dan Logik Buddha	40
陳愛梅	Preliminary Study of Chinese Buddhist Journals in Malaysia – Cases study of Everlasting Light, Buddhist Digest and Buddha 馬來西亞中文佛教期刊淺析--以《無盡燈》、《佛教文摘》和 《慈悲》為例	48
张喜崇	The Feasibility of Implementing Buddhist Curriculum as an Elective Subject for Religious Courses 佛学课程成为华小宗教选修课的可行性	56
夏美玉	德教中的佛教成分	66
贝镇标	Kajian pengaruh Model Master Chin Kung terhadap penyebaran dan perkembangan Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia The study on the influence of the Master Chin Kung Model towards the spreadand the growth of the Amitabha Buddhist Society Malaysia.	79
曾衍盛/張愛玲	The changes and trends of Cheng Hoon Teng. 青雲亭：善信結構之恆與變初探	110
梁秋梅 /郑远量	The role and function of Dong Zen Institute Malaysia 马来西亚佛光山东禅佛学院的定位与功能	120

---

# 论文

---

## Early Arrival of Buddhist Traders in Old Kedah: Historical and Archaeological Evidences

NashaRodziadiKhaw  
NazarudinZainun  
rnasha@hotmail.com

### Abstract

Bujang Valley is an area which covers from the Muda river in the South to the Jerai peak in the North. Since the 2<sup>nd</sup> Century C.E., the area has been the seat of an ancient port-polity, presently known as the Old Kedah. The presence of this kingdom is recorded in various Indian, Arab and Chinese sources dated between the 2<sup>nd</sup> to 9<sup>th</sup> Century C.E. The importance of Old Kedah as an ancient entrepôt is evident from the historical records as well as numerous archaeological discoveries unearthed from the area. The most significant findings are monuments, sculptures, inscriptions, ceramics and beads. Most of these materials were brought in by the ancient traders coming from the Middle east, Indian subcontinent and the far east. Among the most significant discoveries in Bujang Valley are the numerous Stupas, Buddhist sculptures and inscriptions containing Buddhist texts, which proves the presence of ancient Buddhist travellers or pilgrims. This paper attempts to discuss the history of the arrival of Buddhist traders in Old Kedah and their relation with the political and economical environment of the region.

### Introduction

Old Kedah is an ancient city state situated in the Bujang Valley which covers an area between the valleys of Muda river in the South to the Merbokriver in the North. This ancient coastal settlement served as a port, and in later period an entrepôt between the 2<sup>nd</sup> Century B.C to the 14<sup>th</sup> Century A.D. Strategically located at the entrance of the Straits of Malacca with a suitable geomorphological setup for a natural harbour, Old Kedah was continuously visited by foreign traders as well as pilgrims mostly coming from China, the Indian Subcontinent as well as the Middle East. Due to the economic importance, Old Kedah continuously existed as a part of a more dominant empire such as Funan, Srivijaya, Suvarnabhumi, Majapahitdan Malacca. Aside from the Arabic, Indian and Chinese historical records, the history of Old Kedah is interpreted according to the vast discoveries unearthed from various archaeological complexes in the Bujang Valley such as Kampung Sungai Mas, KampungPengkalanBujang, KampungSireh, KampungSimpur Tambang and the recently discovered Sungai Batu. Among the findings include monuments, sculptures, inscriptions, ceramics, beads and metal objects. These cultural materials give important insights into the political, economical and cultural landscape of the area. One of the most important aspect in the history of Old Kedah is the religion. A number of historical records and artefacts discovered in the Bujang Valley hints the presence of Buddhists in the area between the 6<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> Century C.E. However, the questions on when and how Buddhism arrived, to what extend was it accepted by the natives and until when did the faith remained in the area are still being debated.

This paper attempts to revisit these issues.

### Previous Researches on Buddhist Period in Old Kedah

Interpretation of artefacts which are related Buddhism and their impacts to the history of Old Kedah was made by a number of prominent scholars such as H. G. Quaritch Wales, Alastair Lamb, Nik Hassan Shuhaimi and Jacq-Hergoualc'h. Each of them have proposed their own hypothesis regarding the position of Buddhism in the chronology of Old Kedah.

According to Wales (1940), Mahayana Buddhism developed in Old Kedah between the 4<sup>th</sup> to the 6<sup>th</sup> Century C.E. based on the various sculptures and monuments discovered in the Bujang Valley. Buddhism in Old Kedah was again reinforced in the 8<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> Century C.E. when the city stated became part of the Srivijayan Empire and the cultural influence of the Mahayanist Pala kingdom spread to this area during this period. He also mentioned that the ancient society in Old Kedah was fully Indianized, and Indian culture was the dominant in the area due to the constant arrival of the Indians over a long period of time. This caused the local culture to be eroded. They were among the earliest recipients of Buddhist influence as well as the Amaravati, Gupta and Post-Gupta art coming from Southern India which is portrayed in the material evidences in the area (Wales 1976: 70-71). However, the interpretation by Wales was proven to be problematic, and was revisited by Alastair Lamb.

According to Lamb (1959; 1961; 1962; 1980;), the Buddhist period in Old Kedah was between the 4<sup>th</sup> to the 7<sup>th</sup> Century C.E. This phase involved the early trade relation between the local populace with Buddhist traders from the Indian Subcontinent. He defined this phase according to few Buddhist inscriptions discovered by James Low and Wales which include Bukit Meriam, Mahanavika, Bukit Choras and CheroTokkun inscriptions which contain Buddhist mantras shlokas and credos. Although Lamb mentioned that these discoveries show the presence of small Buddhist communities along the coastal area of Bujang Valley during this period, he did not answer the question of whether the communities were local or foreign traders. During the Srivijayan period which Old Kedah became part of the empire, Mahayana Buddhism was said to flourish until the 9<sup>th</sup> Century C.E. But again, he did not specify whether the Mahayanist faith were practiced by the locals or the foreign traders.

Nik Hassan Shuhaimi (1982; 1986; 1984; 1993) on the other hand clearly placed the Buddhist period between the 5<sup>th</sup> to the 10<sup>th</sup> Century C.E., which took place in the Kampung Sungai Mas site. The phase is defined based on the discoveries of several Buddhist inscriptions, sculptures and monuments in the area. According to him, the natives of Old Kedah established trade relation with the Indians. Due to the continuous relation, Mahayana Buddhism was widely accepted. Among the artefacts which are said to support this notion include site 16A Buddha sculpture, Buddha Head of Kampung Sungai Mas, Hariti terracotta sculpture of Kampung Sungai Mas, and ruins of some Buddhist sites. However, after the 10<sup>th</sup> Century, Nik Hassan Shuhaimi hypothesized that Hinduism started to gain popularity, and the centre for Old Kedah shifted to Kampung Pengkalan Bujang. Parallel with the interpretation of Nik Hassan Shuhaimi, Jacq-Hergoualc'h (1992; 2002) also mentioned that between the 4<sup>th</sup> to the 10<sup>th</sup> Century C.E., Buddhism gradually gained foothold in Old Kedah through trade contacts with the Indians. However, he placed more emphasis on the arrival of Buddhist traders rather than actual conversion of the locals into the religion.

Although the same historical and archaeological data were used for the analysis by these scholars, they appear to have had different points of views about the arrival and expansion of Buddhism in the area. This is due to the lack of conclusive evidence regarding Buddhism which still leaves a room for interpretations.

### Historical and Archaeological Evidences

The historical records regarding Old Kedah are mostly retrieved from a gothr Indian literary sources as well as Arab travel accounts. The Indian sources are PATTINAPPALAI (2<sup>nd</sup> Century B.C), Sillappadikaram (2<sup>nd</sup>-3<sup>rd</sup> Century C.E.), Parungkathai (10<sup>th</sup> Century C.E.), Kathasaritsagara (8<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> Century C.E.), Kaumudimahotsava (8<sup>th</sup> Century C.E.), Larger Leiden Plate (985-1014 C.E.), Smaller Leiden Plate (1068 C.E.) and Tanjore inscription (1025 C.E.). As for the Arab sources, they include Akhbāraṣ-ṣīnwa'l-hind (850 C.E.), Ibnu Khurdādhbih (850 C.E.), Yā'qūbī (897 C.E.) and many more. Other sources include the Old Javanese Nagarakritagama, Hikayat Merong Mahawangsa and Al Tarikh Salasilah Negeri Kedah. However, the only written source which mentioned anything about Buddhism in Old Kedah is by I-Tsing (671 C.E.). Old Kedah which was mentioned as Chieh-Cha was the stopping place for him *en route* to Nalanda. Although the historical sources regarding Buddhism in Old Kedah is extremely scarce, the same could not be said for the archaeological evidences. A relatively good number of Buddhist sculptures, inscriptions as well as monuments were discovered in the Bujang Valley, and they give an important insights into the religion of the area.

To date, 7 ruins of Buddhist temples was discovered in the Bujang Valley, which include Site no.14 (9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Century C.E.), no.16 (11<sup>th</sup> Century C.E.), no.17 (7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> Century C.E.), no.18 (11<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Century C.E.), 22-22 (11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> Century C.E.), no.31 (10<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Century C.E.) and 33 (7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> Century C.E.). Most of these ruins are located at the ancient coastlines or riverbanks, while having relatively small groundplans, which do not exceed 10 m x 10 m. Their plans show similarities with the Kancipuram temples of Southern India. The substructure of these temples are made of locally available laterite bricks, clay bricks as well as granites while the superstructure probably consist of perishable materials. The small scale of the temples, austerity of the architecture and the usage of the local raw materials give an impression that the Buddhist shrines in Bujang Valley were built in haste by spending limited resources.

Buddhist sculptures which as so far been discovered in the Bujang Valley include Buddha head of Kampung Sungai Mas (7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> Century C.E.), Standing Buddha of Kampung Pendiat (6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> Century C.E.), Buddha terracotta sculpture of Pengkalan Bujang I (11<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Century C.E.), Buddha terracotta sculpture of Pengkalan Bujang II (10<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Century C.E.), Boddhisattva of Pengkalan Bujang I (10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> Century C.E.), Boddhisattva of Pengkalan Bujang II (10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> Century C.E.), Standing Buddha of Pengkalan Bujang (10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> Century C.E.), Hariti sculpture of Kampung Sungai Mas (7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> Century C.E.). The Buddhist sculptures so far discovered in Bujang Valley are all relatively small in size and portable. Unlike the Indo-Javanese, Indo-Khmer and Indo-Cham iconography, there is not uniformity in terms of the style and execution while most of them are crudely made. These sculptures are either brought in from India or made by unskilled artisans.

Almost all of the inscriptions discovered in the Bujang Valley show clear Buddhist influence. They include the Cheruk Tokkun (4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> Century C.E.), Buddhagupta (6<sup>th</sup> Century C.E.), Bukit Meriam (6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> Century C.E.), Site No.1 (8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> Century C.E.), Site No.2 (7<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> Century C.E.), Sungai Mas I, Sungai Mas II (7<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> Century C.E.), Site No.10 (8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Century C.E.), Sungai Batu I (7<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> Century C.E.) and Sungai Batu II (7<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> Century C.E.) inscriptions. The Buddhagupta, Bukit Meriam, Site No.1, Sungai Mas I and Sungai Batu II contain the *Ye Te Mantra* credo while Site No.2, Sungai Mas II and Sungai Batu I inscriptions contain the *Sagaramatipariprccha* verse. However, almost all of the inscriptions are written in the South-East Indian script. They are also extremely portable and could have been brought in by pilgrims or traders.

## Conclusion

In the studies of the previous scholar, they view the nature of the arrival of Buddhism in Old Kedah in two ways. H. G. Quaritch-Wales and Nik Hassan Shuhaimi inclined to see the expansion of Buddhism as the actual conversion by the natives. As for Lamb and Hergoualc'h they on the other hand vaguely mentioned about the presence of Buddhist communities which either consist of foreign traders or locals culturally influenced by the foreign traders. In order to answer this question, one needs to observe the archaeological context of the material remains, and its relation of the natives of Old Kedah.

The ruins of Buddhist temples plans resembles the Indian prototype, and based on their small sizes, can be built within a limited time period. The scale of these temples suggest that they were meant to be used by small, and probably foreign communities. Their locations near to the riverbanks and ancient coastline also show that these ancient communities needed continuous access to the sea. However, the local populations in Old Kedah is known not only to cover the coastal areas, but also in the inland areas. Considerations on the iconography of the sculptures and the inscriptions shows that they do not necessarily represents the local arts of the natives. The portability of these artefacts raises the possibility that they might have been brought in by traders or pilgrims. Such is further supported by the palaeographic study of the inscriptions, which shows a clear Indian nature of the script.

Another possible explanation for the nature of Buddhist cultural materials from Bujang Valley is, the arrival of Buddhism in Old Kedah do not refer to the overwhelming conversion of the natives. The ancient Buddhist communities in the Bujang Valley probably consist of foreign settlers who were either traders or pilgrims who lived side by side with the natives who retained their old believes.

Jacq Hergoualc'h, M. (1992). *La Civilisation De Ports-Entrepôts Du Sud Kedah*, Malaysia, Paris: L'Harmattan.

Jacq-Hergoualc'h, M. (2002). *The Malay Peninsula: Crossroad of The Maritime Silkroad (100BC-1300AD)*, Leiden: Koninklijke Brill N. V.

Lamb, A. (1964). "A Copper Casket from Pondicherry, South India: A Possible Parallel for the Stone Caskets from Chandi Bukit BatuPahat, Kedah" dalam *Federated Museums Journal*, IX, hlm 19-20.

Lamb, A. (1962). "A Model of the Temple on the River Cut Stone" dalam *Malaya In History*, VI, 2, hlm. 34-36.

Lamb, A. (1961). "Miscellaneous Papers on Early Hindu and Buddhist Settlement in Northern Malaya and Southern Thailand" dalam *Federated Museums Journal*, VI.

Lamb, A. (1961). "PengkalanBujang: An Ancient Port in Kedah", *Malaya In History*, VII, 1, hlm. 12-17.

Lamb, A. (1959). "Recent Archaeological Work in Kedah" dalam *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, XXXII, 1, hlm. 214-32.

Lamb, A. (1980). "Report on the Excavation and Reconstruction of Chandi Bukit BatuPahat, Central Kedah", *Federated Museums Journal*, V, 1960. Diterbitkan semula di Kuala Lumpur: Jabatan Muzium dan Antikuiti.

Lamb, A. (1959). "Restoring the Temple on the River Cut Stone" dalam *MIH*, V, 2, hlm. 5-21.



- Lamb, A. (1964). "Takuapa: the probable site of a Pre-Malaccan Entrepôt in the Malay Peninsula" dalam J. Bastindan R. Roolvink (Ed), *Malayan and Indonesian Studies. Essays presented to Sir R. Winstedt on his 85<sup>th</sup> Birthday*, Oxford, hlm. 76-86.
- Lamb, A. (1959). "The Kedah Casket, a Review of Its Content" dalam *Malaya In History*, V, 1, hlm. 13-20.
- Lamb, A. (1958). "The Temple on the River Cut Stone" dalam *Malaya In History*, IV, 2, hlm. 2-9.
- Nasha Rodziadi Khaw, Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman, Nazarudin Zainun, dan Mokhtar Saidin, (12-13 Julai 2010). "Prasasti Sungai Mas II: Satu Tinjauan Paleografi", *Seminar Penanda Arasan Penyelidikan Arkeologi di UKM*, Anjuran Institut Alam dan Tamadun Melayu, Bilik Senat dan Bilik Majlis Bangunan Canselori Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.
- Nasha Rodziadi Khaw, Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman, Mohd. Mokhtar Saidin dan Nazarudin Zainun. (29 Disember 2010). "Prasasti Sungai Mas I: Satu Tinjauan Semula", *Seminar Antarabangsa Sains dan Budaya Material ke arah Kronologi Terpimpin dalam Penyelidikan Arkeologi 2010*, Bilik Senat dan Bilik Majlis Bangunan Canselori Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.
- Nasha Rodziadi Khaw, Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman, Nazarudin Zainun, Zuliskandar Ramli, (10-11 March 2011). "The Buddhist Inscriptions of Bujang Valley: A Palaeographic Analysis", *Conference on Buddhist Dynamics in Premodern Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.
- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman. (1982). "Arca Buddha dari Lembah Bujang serta Hubungannya dengan Style Arca Semenanjung Tanah Melayu dan Sumatra antara Abad ke-9 dan ke-14" dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi II*, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hlm. 165-81.
- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman. (1986). "Arkeologi dan Kesenian Purba di Lembah Sungai Muda: Satu Kajian Tentang Pelabuhan –Negeri di Lembah Sungai Muda di Abad Ke-6 hingga Abad ke- 10 Masehi", dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV*, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hlm. 277-304.
- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman. (1984). "Art, Archaeology and The Early Kingdoms in the Malay Peninsula and Sumatra.: c. 400-1400 AD", *Tesis Kedoktoran*, London: University of London.
- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman. (1976). "Buddhist Sculpture from Sumatra, Peninsula Malaysia and Peninsula Thailand during the Srivijayan Period (7<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century AD)", *Tesis Sarjana*, London: University of London.
- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman. (1993). "Pre Modern Cities in the Malay Peninsula and Sumatera" *Jurnal Arkeologi Malaysia*, 6, hlm. 63-77.
- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman dan Kamarudin Zakaria. (1993). "Recent Archaeological Discoveries in Sungai Mas, Kuala Muda, Kedah", dalam *Journal of Malaysian Branch of Royal Asiatic Society*, LXVI, 2, hlm. 73-80.
- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman. (1980). "Sejarah Penyelidikan Arkeologi di Kedah dan Seberang Perai" dalam *Lembah Bujang. The Bujang Valley*, Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, hlm. 18-21.

- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman. (1989). "Takuapa Revisited: A Commentary on Alastair Lamb's Pre-Malacca Entrepot in the Malay Peninsula", *JurnalArkeologi Malaysia*, 2, hlm. 93-99.
- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman. (2002). "TemuanArtifakdariLembahBujang Abad 5-13 MasihidanHubungannyadenganTemuan-TemuanArkeologidariTapakBarus Raya", *JurnalArkeologi Malaysia*, 15, hlm. 47-64.
- Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman dan Othman MohdYatim. (1992). *WarisanLembahBujang*, Bangi: UniversitiKebangsaan Malaysia.
- Quaritch-Wales, H. G. (1940). "Archaeological Research on Ancient Indian Colonization in Malaya", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Studies*, XVIII, 1.

《入二谛》：室利佛逝王朝的最后一部佛学作品？

郑文泉  
拉曼大学中文系  
teebc@utar.edu.my

摘要

在阿底峡（Atīśa, 980-1054）传世的117部译著之中，有一部题为〈入二谛〉（*Satyadvayāvātara*）的作品，表明是应室利佛逝国王Guruphala之请而作的。本文旨在对这一〈入二谛〉的文献史、佛学史意义作一探释，其中涉及它的原文是否为马来语而可能为“最早的马来语作品”、它的著作年代而从中揣知室利佛逝佛教盛行的时期，乃至它的作品内容而研判室利佛逝佛学的宗派背景等。不论〈入二谛〉是否为室利佛逝的最后一部佛学作品，它都为重现十一世纪初的室利佛逝佛教、佛学提供了极其宝贵的文献史线索。  
关键词：阿底峡、金洲法称、室利佛逝、入二谛、佛学。

**Is Satyadvayavatara the Last Srivijayan Buddhist Work?**

**Abstract**

Satyadvayavatara was a Madhyamika work written by Athisa (980-1054) in reply to a question asked by Guruphala, the king of Srivijaya. The paper aim to explore the significance of the work to Srivijayan Buddhism from philological and historical perspective. The philological exploration include the original language (in Malay or Sanskrit?) and the date of the work has been written down, and historically the paper explore the question has been raised by Guruphala, the philosophical standpoint of Athisa's answer from Mahayana Buddhism, and the implication of Srivijayan Buddhism in general.

Keywords: Athisa, Dharmakirti of Suvarnavdva, Srivijaya, Satyadvayavatara, Buddhism.

## 阿底峡与〈入二谛〉

阿底峡 (Atiśa, 982-1054) 可能是金洲法称 (Dharmakīrti, 盛年约983-1021) 四大门生之中最著名的一位,<sup>1</sup> 也是室利佛逝佛学得以影响后来藏传佛学的重要中介。阿底峡译、著等身, 被归在他名下的译、著不下117部, 大部分篇幅并不长, 其中显教约33部 (包括下文将析及的〈入二谛〉), 余为密教作品。从宗喀巴《菩提道次第广论》的角度来看, 阿底峡甚至是藏传佛学体系 (至少是格鲁派) 的奠基人。然而, 撇开本文所不熟悉的藏语学术界不论, 中、英文世界对阿底峡的研究, 从Alaka Chattopadhyaya于1967年出版《阿底峡与西藏》(Atiśa and Tibet) 一书以来, 对他的生平、著作或思想的学术专著, 包括对上提117部译、著的回译与翻译, 迄今恐怕一只手五个手指都还不完全用得上。考虑到阿底峡译、著之中有不少是或可能是室利佛逝佛学的传世文献, 这个不足显然对我们了解室利佛逝佛学是一个不利的局面。

关于阿底峡的〈入二谛〉 (在藏文, 仅二十一行之篇幅作品), 本文曾在〈室利佛逝佛学对藏传佛学的影响: 金洲法称、阿底峡与空有之争〉的结尾这么写道, 也就是当时的认识是:

在他 (按: 阿底峡) 于1025年离开室利佛逝之后, 有证据显示这个地区的佛教、佛学盛况已不再: 在一篇据信于1025-1041年间 (他赴藏之前) 写成的〈入二谛〉 (Satyadvayāvātāra) 作品中, 阿底峡告诉我们这是应室利佛逝国王Guruphala派遣比丘 Devamati之请而写的, 以阐明佛教真、俗二谛的教理。如果连大乘佛教的基本教义如真、俗二谛观如今也需要请示外人, 那时反映的不仅是佛教、佛学已无能仁志士, 而且也从中可管窥佛教、佛学在室利佛逝一朝的乍起乍落之发展特性, 或未可否。<sup>2</sup>

上引的“乍落”是指1025年阿底峡离开后, 室利佛逝再也没有出现过类似金洲法称这样的佛学大师了, 甚至也没有再听过还有哪些域外人士远来此地学佛的消息, 即这里的佛学在他离开之后已可知是日趋没落了。但是, 本文将阿底峡应室利佛逝国王之请回作〈入二谛〉一文, 看成是“连大乘佛教的基本教义如真、俗二谛观如今也需要请示外人, 那时反映的不仅是佛教、佛学已无能仁志士, 而且也从中可管窥佛教、佛学在室利佛逝一朝的……乍落”, 这样的诠释恐怕还不尽贴合当时的现实, 有必要再详加探讨。

这篇论文就旨在重估阿底峡〈入二谛〉一文在室利佛逝佛学史上的意义。这些意义, 首先由

〈入二谛〉的原文 (今文为藏文, 乃译文) 语种谈起, 如果是马来文, 它将可能是目前所知的“最古老的马来语文本”; 其次是〈入二谛〉的撰写年代, 它将提供我们室利佛逝佛教仍然盛行的时间范围; 再次是〈入二谛〉的佛学内容的判析, 从而确知室利佛逝佛学的宗派属性, 以及此一文所讨论的具体佛学课题为何; 最后是对〈入二谛〉之后的佛教、佛学“乍落”时期的下限讨论, 以了解室利佛逝佛教、佛学趋于消亡的可能时间。透过这一系列的问题探析, 我们对〈入二谛〉的室利佛逝佛学意义或有一确凿的文献学证据。

### 〈入二谛〉: 最早的马来语作品? 还是最后的室利佛逝佛学作品?

首先, 本文不谙藏文, 对阿底峡文献的讨论, 只能引用其中、英译文, 且对照同一原文的不同译作 (如有需要), 以降低对单一译文的依赖和失误。从〈入二谛〉文末的跋语“班支达本人及译师精进狮子, 共同翻译审校”来看,<sup>3</sup> 这部作品的原文可能是梵文, 由阿底峡 (“班支达本人”) 所造, 再由译师 (“精进狮子”, 阿底峡的藏人弟子之一) 翻成今天所见的藏文。这样的

<sup>1</sup> 据法尊译, 《阿底峡尊者传》(台北: 佛教出版社, 无出版年 [流通序为1977年]) 第25页, 金洲法称四大高徒为“响底跋、宝称、智胜友及尊者 (按: 阿底峡)”。

<sup>2</sup> 见郑文泉, 〈室利佛逝佛学对藏传佛学的影响: 金洲法称、阿底峡与空有之争〉, 郭莲花、梁秋梅编, 《回顾与前瞻马来西亚佛教》(八打灵: 马来西亚佛教学术研究学会, 2010), 第45页。

<sup>3</sup> 释如石的译文作“班支达本人及译师甲·精进狮子, 共同翻译审校”, 这个“甲·”似不可解, 容略。见释如石, 《〈菩提道灯〉抉微·入二谛》(台北: 法鼓文化, 1997), 第255页。

原、译语种关系，对我们谈论与确认室利佛逝佛学的马来属性，关系不无重大。

众所周知，今天的马来研究有一个“最古老的马来语文本”（Manuskrip Melayu Tertua）的考究问题。打从Muhammad Naquib Al-Attas在1988年提出1590年的‘Aqa’id of Al-Nasafi抄本为马来语最古老的文本以来，<sup>1</sup> 目前这个文本的地位已让位于（依据文本质料测知）1304-1436年间撰成的Nītisārasamuccaya。<sup>2</sup> 问题在于，阿底峡的〈入二谛〉原文是用梵文写成的吗？还是它也有可能是用马来语写的？如果是后者，那么马来语最古老的文本就不是Nītisārasamuccaya了，而是成书于1025-1040年间的Satyadvayāvātara即〈入二谛〉一文。

现在回看有关阿底峡的文献，我们对他在印度（他家乡约为现在的孟加拉邦）、苏门答腊（求师于金洲法称）、爪哇（阿底峡间中曾前往爪哇请求密教之法）和西藏之间的用语，还不是很清楚。梵语会是这些地方的共同语（今所谓之“国际语”）吗？他在金洲（室利佛逝的所在地，今苏门答腊巨港）长达十三年（1012-1025）的时间内，和金洲法称或周边的其他人的交际语是什么？他有可能掌握会马来语吗？另阿底峡在《〈菩提道灯〉难处释》

（*Bodhi-mārga-pradīpa-pañjikā-nāma*）

也透露出此一期间曾前往爪哇向乞食比丘（dge slong bsod snyoms pa）求学密法，<sup>3</sup> 彼此的用语是什么？他也有可能学会爪哇语吗？这些都是包括《阿底峡与西藏》在内的很多阿底峡传记文献内，无法让我们有一清楚明白的纪录与认识的用语问题。

具体到阿底峡这一部〈入二谛〉来说，这是他在室利佛逝国王之请而写的。按此文最后三颂是：

颂次	释如石译	索达吉堪布译
26	吾乃短视一愚者，无力抉择二谛义。 然依上师所说语，立此龙树二谛理。	短视愚者吾，无力择二谛。 然依师所说，立龙树二谛。
27	金洲王请撰此论，时下若有生信者。 亦当善究而纳受，非唯因信及恭敬。	金洲王请作，若今有人信。 应善察而持，非唯因信敬。
28	咕噜怕拉金洲王，遣比丘提婆麻地。 应请造此入二谛，当今智者宜探究。	格日帕拉王，遣得瓦玛德。 比丘请造此，今智者当察。

比丘提婆麻地（Devamati，意译天慧）见阿底峡时，说的是什么话？马来语？还是梵语？这部〈入二谛〉最后又是用什么语言写成，才回寄给金洲的国王咕噜怕拉（Guruphala，意译师护）？〈入二谛〉的梵语书名（即*Satyadvayāvātara*）并不能说明文本也是梵语的。众所周知，不仅Nītisārasamuccaya这一梵化时代的书名是梵语、但文本内部却是马来语写成的，就是后来伊斯兰化时代的很多文本，也不乏以阿拉伯语为书名的马来语文本的例子，如Nuruddin al-Raniri（1658年卒）各书*Bustan al-Salatin*、*Shiratal Mustaqim*等即是。我们目前只能肯定的是这一部〈入二谛〉的原文不是藏文，但它会是马来文，由此同时是比Nītisārasamuccaya还要早的马来语文本？这些对马来语文献史尽管有极为重要的线索意义，但我们对它的原文语种一时还不能有确凿的证据与判断。

话说回来，〈入二谛〉的另一文献史问题是：它会是室利佛逝时期的最后一部佛学作品？这个提问的前提是，室利佛逝在阿底峡于1025年离开后（离开原因有可能是金洲法称已于是年逝世），既没有再出现过类似阿底峡远道来此求取佛法的外国消息，本地也未再听闻有金洲法称这样的佛学人物。换句话说，逝世于1054年的阿底峡可能是室利佛逝时期可知的最后一位佛学人物，所以他的作品也将同时是本时期的最后佛学作品。然而，不无可惜的是，我们迄今对

<sup>1</sup> Muhammad Naquib Al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16<sup>th</sup> Century Malay Translation of the 'Aqa' id of Al-Nasafi*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1988.

<sup>2</sup> 详见 Uli Kozok, et. al., *A 14<sup>th</sup> Century Malay Code of Laws: The Nītisārasamuccaya*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2015.

<sup>3</sup> 见释如石，《〈菩提道灯〉抉微》，第230、242页。

阿底峡约117部的译、著既没有编年史的认识，这里头除了〈入二谛〉之外还有哪一些是应“金洲王请作”的作品，也同样是未得而知。所以，〈入二谛〉会是室利佛逝最后的一部佛学作品，是一个很好但未能有确凿答案的提问方向，而不得不有待来日了。

#### 〈入二谛〉：室利佛逝国王问的是什么问题？

撇开我们暂时还不能有“最早的马来语作品”或“最后一部室利佛逝佛学作品”的判断不说，〈入二谛〉的文本内容向我们透露了阿底峡和“金洲王请作”之间的过往消息。按释如石的判断，〈入二谛〉应该是阿底峡作于1025-1040年间的作品：

金洲王会不远千里地派人前来央请阿底峡著论，一定是久仰尊者盛名所致。因此，此事应该发生在尊者从金洲学成载誉返印以后。根据史料考证，阿底峡在公元1024-1025年间回到超戒寺，而于1041年应邀前往西藏；那么，〈入二谛〉应该是在1025-1040这十四、五年的时间内完成的。<sup>1</sup>

〈入二谛〉的确切著作年份或不可考，但是从第28颂“咕噜怕拉金洲王，遣比丘提婆麻地；应请造此入二谛”一语来看，即金洲王派遣使者来问一举，此事当发生在阿底峡于1025年离开室利佛逝之后，应是可以成立之论。释如石将著作年定于1040年前的含义是，一方面既可表明阿底峡在赴藏之前已写出，故原文并非藏文，另一方面也可说明他赴藏之后才在译师精进狮子（此为藏人弟子，表示赴藏已有一段时日）的协助之下翻成藏文，故1040年也是一个可以接受的下限年份。

问题在于，在这一1025-1040年间的“金洲王请作”或“金洲王请撰此论”的背景是什么，以至阿底峡“造此入二谛”回答之？关于这点，法遵译出的藏文资料《阿底峡尊者传》（1936）也未有可资参考的线索，<sup>2</sup>看来我们只能求助于〈入二谛〉本身的内文信息，揣测一二。按〈入二谛〉中译各版颂次不一，以释如石所作二十八颂来看，其内容大意约如下：

表一：〈入二谛〉内容大意<sup>3</sup>

颂次	内容大意
1-9	二谛种类
10-14	驳中观自续派的二谛观
15-23	立中观应成派的二谛观
24-28	正确二谛观的重要性

从这样的内容大意来看，〈入二谛〉是一篇中观学派内部的诤辩之作，也就是以中观自续派的二谛观为非，中观应成派的二谛观为是。阿底峡回答“金洲王请撰此论”而作是文，是后者纯粹想了解那个时代的某一佛教热门课题的论诤，也就是中观学派内部的不同二谛观之是非？还是后者也属于中观学派的阵营，故极关心此一学派的正确二谛观为何？

从前一种情形来说，它的可能性是存在的。我们从藏文佛教资料大致可以得知，金洲法称和阿底峡师徒之间，存在一个彼此分属不同大乘学派的差异。阿底峡起初在印度和金洲法称的另一高足响底跋学法时，就出现这样的宗派张力：

尊者初依响底跋——译寂静或清净等多义，学《唯识》见。次舍弃《唯识》见受持《中观》见时，响底跋深生不悦曰：“言弟子者，是须续持其见者也”。后响底跋为尊者讲《八千颂》时，极力破斥《中观》，成立《唯识》，尊者自云：非但不能破除其见，返（按：

<sup>1</sup> 见释如石，《〈菩提道灯〉抉微》，第247页。

<sup>2</sup> 见法尊译，《阿底峡尊者传》，第23-29页，此一篇幅为“尊者如何参依金洲大师及金洲大师传记，略录少分”。

<sup>3</sup> 对此大意的概括，本文颇受惠于雪歌仁波切讲解、张福成中译，《入二谛论》，[http://www.lamrimworld.org/course\\_message\\_download.php?sn=81&ch=1](http://www.lamrimworld.org/course_message_download.php?sn=81&ch=1)，2015年9月1日阅。

应为“反”，下同）助起决定云。<sup>1</sup>

至于阿底峡本人的说法，在他的代表作《〈菩提道灯〉难处释·智慧与方便》一处就这么说道：“印度的学者们说：‘圣无著解释佛教的名相，又以唯识诠释《般若波罗蜜多经》之义理’，当今的金洲和宝作寂上师见解亦同”，足示金洲法称是一位以唯识立场解释中观教义的上师，而他本人所依则是“龙树、提婆、月称、清辨、寂天、菩提贤”，<sup>2</sup>可见自标为中观学派之宗徒。不唯如此，祖述阿底峡《菩提道灯》之教的宗喀巴在后来的《菩提道次第广论》一书之中，尽管认为“大乘道总体次第及菩提心”仍以“金洲为诸尊重中无能匹者”，但还是强调了自己和“金洲大师持唯识宗”的宗派差异，<sup>3</sup>可见一斑。言下之意，从“金洲大师持唯识宗”的角度来说，阿底峡在〈入二谛〉所力斥的中观自续派的二谛观，以为中观应成派二谛观的证立，显然是一无关自家宗派之争。如果我们同时还了解到“（金）洲原系纯粹外道，只以王子（按：金洲法称是王子）福力，无一人敢为禁止佛法者……以是因缘，洲人悉信佛教”的现实背景，<sup>4</sup>那么“持唯识宗”就不仅是“金洲大师”一人，而是为他所引领的整个室利佛逝佛教，即可能包括后来的“咕噜怕拉金洲王，遣比丘提婆麻地”在内。这也是说，“持唯识宗”的“金洲王请作”〈入二谛〉一文，如果说纯粹是想了解宗主“龙树、提婆、月称、清辨、寂天、菩提贤”的中观学派之间的中观自续派与中观应成派的二谛观之论争，也不无可能。<sup>5</sup>

但是，阿底峡之回应“金洲王请作”〈入二谛〉一文，有没有另一当年“响底跋为尊者讲《八千颂》时，极力破斥《中观》，成立《唯识》，尊者自云：非但不能破除其见，返（“反”）助起决定”的空间与可能？也就是面对“持唯识宗”的“咕噜怕拉金洲王，遣比丘提婆麻地”，阿底峡不但明斥其唯识为非，而且在中观学派的二谛观上，也进一步审言自续派亦非是，唯应成派之二谛观乃得入正解？实际上，不少藏文佛教资料是这么看的，包括近年由Ruth Sonam英译出的阿底峡《菩提道灯》（*Atisha's Lamp for the Path to Enlightenment*）一书。按这一书的疏解，金洲法称和阿底峡两人的关系，被诠释为“历来的说法是认为他‘持唯识宗’，而阿底峡则一而再的以中观宗的观点说服他。”<sup>6</sup>这样的疏解已经是一种结果（结论），它的原因只能来自于先前的事件。有没有可能当年的“咕噜怕拉金洲王，遣比丘提婆麻地”时，阿底峡也认为“他（们）‘持唯识宗’，而……一而再的以中观宗的观点说服他（们）”，故有〈入二谛〉一文之作？很显然的，这也是一种揣测，其可能性也不能说远较上一种为低。

无论从哪一种可能性来看，“金洲王请作”〈入二谛〉一文，是绝对不能如本文前文那样解释成“连大乘佛教的基本教义如真、俗二谛观如今也需要请示外人，那时反映的不仅是佛教、佛学已无能仁志士，而且也从中可管窥佛教、佛学在室利佛逝一朝的……乍落”的。从今天的角度来看，佛教的确是在室利佛逝或室利佛逝的后裔之中没落了，但在阿底峡撰写〈入二谛〉的1025-1040年间是否如此，则仍需郑重讨论。从一种可能性来看，“咕噜怕拉金洲王，遣比丘提婆麻地”不能被看作是室利佛逝佛教没落的前兆，因为他们之前往西藏请教阿底峡，就表示“持唯识宗”的他们对其他宗派的佛教世界与发展并不陌生，故有此举；同理，如果阿底峡之撰写〈入二谛〉是要“以中观宗的观点说服他（们）”，那也正好落实了室利佛逝佛教不但还在发展，而且“持唯识宗”的形势并未有巨变。至少从〈入二谛〉的内容来看，本文之以为先前“佛教、佛学在室利佛逝一朝的……乍落”的论断是不合于1025-1040年间的史实的。

<sup>1</sup> 同法尊译，《阿底峡尊者传》，第19页。

<sup>2</sup> 见释如石，《〈菩提道灯〉抉微·智慧与方便》，第193页。

<sup>3</sup> 宗喀巴著，法尊译，《菩提道次第广论》（西宁：青海民族出版社，1998），第21页。

<sup>4</sup> 见法尊译，《阿底峡尊者传》，第23页。

<sup>5</sup> 本文曾对“持唯识宗”的室利佛逝佛学知识体系作一析释，见 Tee Boon Chuan, ‘Malay Classification of Buddhist Knowledge’, paper presented at The 4<sup>th</sup> East Asia & Southeast Asia Conference on Philosophy of Science 2014, Kuala Lumpur: Institut Islam Hadhari UKM, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia dan Akademi Sains Islam Malaysia, 5-6 Nov 2014.。

<sup>6</sup> 见 Ruth Sonam trans. and ed., *Atisha's Lamp for the Path to Enlightenment: Commentary by Geshe Sonam Rinchen* (Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1997), p. 184.

### 〈入二谛〉：之后的室利佛逝佛教、佛学就趋于没落了？

话说回来，“佛教、佛学在室利佛逝一朝的……乍落”虽然不是发生在1025-1040年间，但从后来的历史趋势来看，佛教、佛学还是没落而消亡了。在金洲法称—阿底峡的时代，“洲人悉信佛教”，可说是佛教、佛学盛世。在这方面，西藏大藏经不但辑有金洲法称个人的四部中观和两部密教作品，分别为《〈般若波罗密多要诀现观庄严论〉释难解理念疏》、《〈入菩萨行〉摄义》、《〈入菩萨行〉三十六义略摄》、《〈学集〉现观》和《圣不动成就法》、《忿怒欢喜天成就法》六部，汉语大藏经的《大乘集菩萨学论》和《金刚针论》也极可能是他的另外两部作品；<sup>1</sup>从现实影响来看，金洲法称不但使“彼洲原系纯粹外道”的室利佛逝“以是因缘，洲人悉信佛教”，而且从他门下之有印、藏四大高徒“响底跋、宝称、智胜友及阿底峡”的情形来看，他对印度、西藏的佛教、佛学影响也不容世人轻估。可是，如果再推后三百年，也就是成书约于1304-1436年间的*Nītisārasamuccaya*作者Kuja Ali和他同时代的西藏人宗喀巴(1357-1419)的时代来看，<sup>2</sup>佛教在前者是彻底衰落而后者正值高峰（宗喀巴代表作《菩提道次第广论》于1404年撰成）：按*Nītisārasamuccaya*为室利佛逝在苏门答腊辖区内的Kerinci政权的一部律令书，里面载有篡改宗教经文的惩罚条款，而此一经书为印度教的“五《吠陀》”（pancaweda）而不是佛教的相关典籍，<sup>3</sup>足示金洲法称时代的“洲人悉信佛教”已回返原先“彼洲原系纯粹外道”的宗教状态。这也是说，佛教、佛学在Kuja Ali的1304-1436年代，已经不是“乍落”，而是彻底消亡。

总结来说，从1025-1040年的〈入二谛〉到1304-1436年的*Nītisārasamuccaya*或《治道撮要》的这三百年间，也是“洲人悉信佛教”到“彼洲原系纯粹外道”的过渡时期，问题是我们对这一过程所知甚少。一个原本在金洲法称时代是“洲人悉信佛教”的宗教，是怎样走向消亡的？阿底峡这一部〈入二谛〉作品的重要意义，就在于它透露了1025-1040年间的佛教、佛学信息：这一地区的佛教、佛学尚在流行，因为它的“咕噜怕拉金洲王”还致意于“遣比丘提婆麻地”向金洲法称的门徒阿底峡“应请造此入二谛”。问题是1040年阿底峡入藏之后情形又如何呢？尤其到他于1054年逝世前，可还有其他“金洲王请撰此论”的作品与例子？金洲仍旧“持唯识宗”吗？我们有理由相信阿底峡和其它藏传文献里头，仍保有众多有益的线索，供我们考认室利佛逝在1040年之后的发展情势，以及趋于消亡的年代下限。

从后来的历史角度来说，Kuja Ali的*Nītisārasamuccaya*时代又是什么时候到来的，也就是“彼洲原系纯粹外道”的回返年代可堪上溯到什么时候？不无遗憾的是，*Nītisārasamuccaya*一书已是目前所能知道的最为古老的马来语文本（碑铭不计），别无其他文本可资参照。*Nītisārasamuccaya*写作于1304-1436年间，已是一部Kerinci政府的律法文本，按照文字记录往往后于思想内容的情形来看，这一文本的时代如果是在1304-1436年之前已经到来，似不无可能。更何况从考古学的证据来说，从十一世纪初开始，印度教的碑铭、雕像等文物渐多，也就是陆续取代从五世纪以来就开始流传的佛教的地位与趋势，<sup>4</sup>乃至从苏门答腊巨港逃难而来的马六甲开国君王也是印度教的Parameswara。言下之意，“佛教、佛学在室利佛逝一朝的……乍落”极有可能是发生在1040

<sup>1</sup> 详郑文泉，〈室利佛逝佛学对藏传佛学的影响：金洲法称、阿底峡与空有之争〉，第36页。按胡继欧〈阿底峡的佛学思想及其对西藏佛教的影响〉一文，金洲法称还有〈菩萨次第〉、〈除分别论〉、〈七义修菩提心教授〉等论著，见同上页。

<sup>2</sup> 很多学者把Kuja Ali看成是穆斯林的名字，也就是伊斯兰教在1304-1436年间早已传入并扎根。这实在是一个美丽的误会，Kuja Ali是地道的梵文名字，意即佛教所熟知的“海潮音”（近现代刊物名），只是Ali在梵文是“溪”而非“海潮”，所以这个名字实意为“溪音”或“溪声”。

<sup>3</sup> 分见Uli Kozok, *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), hlm 113、

Uli Kozok, et. al., *A 14<sup>th</sup> Century Malay Code of Laws: The Nītisārasamuccaya*, p. 77.

<sup>4</sup> 见Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman、John Miksic等考古学者的说法，Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman ed., *The Encyclopedia of Malaysia, Vol 4: Early History* (Singapore: Archipelago Press, 1998), pp. 92-93, 96-97.



之后到十一世纪末的1099年之间的六十年内，原室利佛逝辖地或在此时重归“彼洲原系纯粹外道”即与*Nītisārasamuccaya*一书的“五《吠陀》”相一致的宗教政策与立场，也不无可能。换句话说，关于<入二谛>一文的佛教、佛学之下限年代，恐怕不能推迟至1099年，一方面是佛教文物渐趋减少，另一方面是经过两百年的孕囊之后，有条件于1304-1436年间产生*Nītisārasamuccaya*这样一部的“五《吠陀》”律法之书了。

萨迦1937年（兼公元2015年）9月28日于  
竹溪行舍

## 由极乐寺的创建看1900年前后大马佛教僧侣与世俗社会之关系

宋燕鹏

中国社会科学院 中国社会科学出版社, 北京 100720

ypsong@126.com

## 摘要

众所周知, 汉传佛教有两个主要的传播方向, 向东是朝鲜半岛和日本列岛, 向南则是东南亚。汉传佛教很早就传播到越南, 对其文化的形塑影响深远。进一步在东南亚的传播, 则已经进入清代了。其中, 大马半岛是重要的传播区域, 在18世纪的马六甲青云亭就已经看到僧人的名字。但是佛教势力真正站稳脚跟, 则是以佛教寺院的正式建立为标志。这就是如今在整个东南亚都赫赫有名的槟城极乐寺。极乐寺是大马佛教研究, 乃至东南亚佛教研究的重要内容。

极乐寺是槟城也是东南亚最负盛名的汉传佛寺, 由来自福州鼓山寺的妙莲法师所倡建。该寺完成于1904年, 正式落成于1905年1月13日。迄今已有学者对极乐寺多所阐述, 但皆限于论着主题而未能加以全面分析。<sup>1</sup>笔者不拟对极乐寺全面铺叙, 只着眼于极乐寺为什么会在19世纪末期方才出现, 从其创建过程中, 所展示出来的大马佛教僧侣与世俗社会的关系。略述于后, 以就教于方家。

## 一 1900年前后的槟城华人社会

1786年英国殖民者在槟榔屿开埠, 是大马半岛历史发展的一个重要关键时刻。这是英国人在大马半岛第一个落脚点。随着1819年新加坡开埠、1824年荷兰将马六甲交给英国, 英国殖民者在大马半岛沿海已经有了三个重要的落脚点。1826年, 三地合并成为海峡殖民地 (Straits Settlement), 归东印度公司管辖。起初, 槟榔屿是隶属于孟加拉总督和参议会管理下的驻扎管辖区, 1805升级为一个同孟加拉、马德拉斯和孟买平级的省区, 只隶属于印度总督的统一指挥。<sup>2</sup>1867年海峡殖民地划归殖民部管辖, 成为皇家殖民地 (Crown Colony) 的一员, 直至1946年并入马来亚联邦。

伴随着槟榔屿开埠, 包括华人在内的各族群大量涌入。槟榔屿是以资本主义为蓝本所开拓的殖民桥头堡。因为东印度公司“腐化与吝啬的行政”, 导致其行政运作失灵, 利益为少数资本家所垄断, 尤其在烟、酒、嫖、赌等“餉码”的运作下, 市政名义上由行政长官统筹, 实质上则由“甲必丹”所操纵; 被招募前来的各地移民, 大多各自栖身在“公司”或行会的保护伞底下; 除了拥有跨文化优势的“峇峇”, 以及善于跨界钻营的政商名流之外, 大多数中下层的劳动阶级, 往往以血汗营生, 甚或以暴乱对抗环境的改变与压迫。在金权竞逐下, 严重失衡的移民社会, 始终维持着不均衡的发展的态势, 而“优胜劣败”的资本主义竞争, 充斥着19世纪中后期的整个东南亚。“槟榔屿地方” (Penang Locale), 更是资本家的权力竞逐主要地方。

从广福宫碑刻可见, 福建人与广东人虽然在槟榔屿开埠之初便共同分享商业与劳务机会, 但是在19世纪20年代以前, 财势雄厚的福建人是占有绝对优势的。之后则是广东商人逐渐崭露头角, 并且开始瓜分“餉码” (Farmer System)。换句话说, 从1786年槟榔屿开埠, 历经一个世代的财富累积之后, 广东群系开始具备与福建人抗衡的实力, 槟城的华人社会也在此时, 渐渐迈向权力角逐与社群分化互为因果的不归路。

1800年成立的广福宫是华人内部的神庙组织, 起到调解华人内部纠纷的作用。但是随着以方言群为基础的秘密会社争夺经济资源和餉码承包, 加上方言群组织进一步扩展, 巩固各自的

1 对极乐寺有所研究的者, 可见陈美华: 《马来西亚的汉语系佛教: 历史的足迹、近现代再传入与在地扎根》, 载《马来西亚与印尼的宗教认同: 伊斯兰、佛教与华人信仰》, 台北: 中央研究院人社中心亚太区域研究专题中心, 2009年, 第53-121页。白玉国: 《马来西亚华人佛教信仰研究》, 成都: 巴蜀书社, 2008年; 郑筱筠: 《试论马来西亚佛教发展的现状及特点》, 《宗风》庚寅夏之卷, 北京: 宗教文化出版社, 2010年, 第226-253页; 陈秋平, 《移民与佛教: 英殖民时代的槟城佛教》, 柔佛: 南方学院, 2004年。

2 [英]理查德·温斯泰德著, 姚梓良译: 《马来亚史》(下册), 北京: 商务印书馆, 1974, 第366页。

势力，均削弱广福宫的作用。1867年槟城大暴动和1872年至1874年的霹雳拉律(Larut)战争，削弱了华人社会的凝聚力，广福宫作为排解华人社会内部问题的功能失效，无法执行创建时的宗旨与目标。<sup>1</sup>一些跨帮的组织本身也充满帮的权力分配，其理事或是重要的领袖是按照各帮成员分配固定的席位。1881年成立的平章会馆，即是如此。平章会馆成立的原因，就是1860年代以来，槟城的华人秘密会社之间不断冲突的结果。创馆之初，平章会馆的十四位理事，分别由福广两帮各占七位，模仿广福宫的制度，拟恢复广福宫的精神。

但事实上，无论从人数还是财力上，福建人都是槟城首屈一指的。详细的海峡殖民地的人口调查数据，最早是1891年，虽然华人人口变动不居，很难有全面真实的数据，但是毕竟给我们提供了一个可参照的数字。把1901年和1911年的数据也放在一起，就有一个比较直观的比较。

表1：槟城1900年前后华人方言群人数一览<sup>2</sup>

方言群 \ 年份	1891	1901	1911
福建	24,246 (27.5%)	29,072 (29.8%)	54,528 (49.2%)
广东 <sup>3</sup>	17,400 (19.7%)	18,355 (18.8%)	22,575 (20.4%)
海南	2,850 (3.2%)	2,880 (2.9%)	4,166 (3.7%)
客家	7,216 (8.20%)	7,951 (8.1%)	12,898 (11.6%)
潮州	19,218 (21.8%)	15,085 (15%)	16,482 (14.8%)
福州	—	661 (0.6%)	—
侨生	16,981 (19.3%)	23,500 (24.1%)	—
总计	87,911 (100%)	97,504 (100%)	110,649 (100%)

从表格中的数字可见，福建人的比例从1891年开始的27.5%，很快增长到1911年的49.2%，已经几近一半。无论是说广东话的广府人，还是潮州人，都无法单独和福建人竞争，尤其是潮州人人数比例下降很快。所以广府人只有和潮州人、客家人联合起来，才能形成一股势力。这也就是为什么槟城有福建公冢，相应的是广东暨汀州公冢，汀州是客家人，在这个时候，和说闽南话的漳、泉为主的福建人并不在一个阵营里。据麦留芳的论证，福帮在槟城的财力无人能出其左。他根据各帮捐款的数额论证，广东人的经济实力较福建人低十三倍，和新加坡的广东人相较，他们面对更为强大的福建人压力。<sup>4</sup>在某种程度上，客家人在这时候是纳入了广东人的

1 拉律(Larut)战争的前因后果及影响，参阅Khoo Kay Kim, *The Western Malay States 1850-1873: The Political Effects of The Growth of Economic Activities*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975, pp.159-175。

2 J.R. Innes, *Report on the census of the Straits Settlements 1901*, p.68. J.E. Nathan, *The census of British Malaya 1921*, pp. 79-83.

3 即广府人。

4 麦留芳：《方言群认同：早期星马华人的分类法则》，台北：“中研院”民族学研究所，1974年，第149-180页。

认同范围内。极乐寺创建的1890年代，就面对着这样一个被方言群所笼罩的华人社会。

## 二 妙莲禅师与极乐寺的创建

大马最早的华人庙宇是马六甲的青云亭，其次就是1800年创建于槟城椰脚街的广福宫。广福宫就是1800年广东人和福建人联合起来所创建。创建碑文称：“先王以神道设教，其有功斯世者，虽山隅海澨，舟车所至者，莫不立庙，以祀其神。”<sup>1</sup>该文并未指出是什么神明，也未提到任何与佛教有关的含义。1824年碑文称：“槟榔屿之麓，有广福宫者，闽粤人贩商此地，建祀观音佛祖者也，以故宫名广福……重建后进一座告成后，载祀列圣之像于中，旁筑舍以住僧而整顿之。”<sup>2</sup>此时方正式确认主神为观音佛祖，并且有了常驻僧人。出于“神道设教”目的，各种华人神庙也于19世纪在槟岛陆续建立起来，形成槟岛华人社会的信仰版图。

虽然海峡殖民地的华人庙宇有僧人存在，但是多以获得香资维持庙宇内的牌位香火，同时进行法事以供华人丧葬之超度礼仪。这是世俗化的佛教，并无对佛教本身教义的传播，根本无法起到发展佛教的作用。振兴佛教或传播佛教，往往都要有高僧大德在场，原因就在于佛教的精髓在于其佛法，非有长时间的修行是无法达到的。随着华人南来人数越来越多，发达起来的华商也开始通过对桑梓的捐赠，来获得家乡的声望，以及清政府的封赠。

除了传统神庙的拜拜和迎神赛会活动，一些福州的佛教僧人开始到南洋各地弘法和募化。根据现在于怡山西禅寺的铭刻，监院微妙禅师在1884年至1886年以槟城为根基，向南洋福建帮侨领与商贾筹募经费，并将所募得巨款回中国福州重建西禅寺。其后，鼓山涌泉寺住持妙莲禅师(1845—1907)于1887年到达槟城，受邀驻锡广福宫。他的另一个任务是要挽回因先前僧人不守清规而被破坏的广福宫的声誉。<sup>3</sup>

妙莲禅师是驻锡南洋的第一位高僧。首先来看妙莲禅师所来自的鼓山涌泉寺。鼓山涌泉寺，位于福州市东郊、别称石鼓，以山巅有巨石如鼓，永春普济寺闽江北岸鼓山白云峰之南麓。鼓山故名。涌泉寺因寺前有罗汉泉涌出地面而得名。原为一积水潭。五代梁开平二年(908年)闽王王审知填潭建寺，请名僧神晏来居。北宋咸平二年(公元999年)，宋真宗赐额“鼓山白云峰涌泉禅寺”。明永乐五年(公元1407年)定名为涌泉寺。为福州五大丛林之一。该寺建筑严格按照汉传佛寺的規制，排列在中轴线上的主要建筑有：天王殿、大雄宝殿和法堂。东西两侧，分别建有钟楼、鼓楼、印经楼、宝积仓、学戒堂、弥陀厅、圣箭堂、如意堂、念佛堂、白云堂、斋堂、祖堂、观音阁等。<sup>4</sup>

寺内保存的北宋陶塔、铜铁大锅、近万块佛经、佛像木雕板，闻名海内外。寺外的数百处摩岩石刻，也很有价值。该寺富度藏，收集有明代南北藏、清代龙藏、日本续藏两万卷，明清两代本山高僧元贤、道霈著述七千五百多册，明清经版万余方，苦行僧刺血写经六百七十五册。民国前期即被日本学者称为“中国第一法窟”<sup>5</sup>。弘一法师于1929年4月间，游鼓山，于涌泉寺藏经楼发见清初刊本华严经及《华严经疏论纂要》，叹为近代所罕见。

妙莲禅师，“本姓冯，闽之归化人，父书泰以茂才出家怡山，好放生，母杨氏，亦禀优婆夷，戒师少勤于商，事母尽孝，年三十三复省亲怡山，父谓之曰：汝时至矣，缘在石鼓，勿自弃也。师遂出家鼓山，礼奇量和尚为师，越年受具足戒于本山怀忠和尚，师性行慈柔，见者喜悦，值鼓山大殿颓坏，乃孑身往台湾等处募资助修，旋领监院职。甲申，量公以老退，众乃举师继方

1 《创建广福宫碑记》，傅吾康、陈铁凡：《马来西亚华文铭刻萃编》第二卷，吉隆坡：马来亚大学出版社，1985年，第526页。

2 《重建广福宫碑记》，傅吾康、陈铁凡：《马来西亚华文铭刻萃编》第二卷，第532页。

3 邝国祥：《槟城散记》，新加坡：星洲世界书局有限公司，1958年，第12、13页。

4 罗哲文、刘文渊、韩桂艳：《中国名寺》，天津：百花文艺出版社，2006年，第176、177页。

5 林应麟：《福建书业史——建本发展轨迹考》，厦门：鹭江出版社，2004年，第653-655页。

丈任”<sup>1</sup>。据他自称“幼托空门，勤功面壁。方丈鼓山涌泉者，念（廿）余载”<sup>2</sup>。“幼托空门”有些夸张，但是担任涌泉寺方丈二十多年，却是事实。可知妙莲禅师已然成为千年名刹的方丈，承临济宗第四十二世法脉。相比之前大马半岛的佛教僧侣，无论是其佛教地位，还是佛学修养，妙莲禅师都是当时一位极具佛教地位和影响的高僧。他的到来，给槟城汉传佛教带来一股清风。

由清幽的鼓山涌泉寺来到槟城闹市区的广福宫，修行环境的落差是非常大的。不仅位置喧嚣，而且寺庙的规模差距也是非常大的。由《鼓山志》卷七可知涌泉寺的产业遍布鼓山。而广福宫逼仄于椰脚街，实在是令人难以忍受。“广福宫庙居屿市，地狭人嚣，苟非动静一如之土，便生挂碍，莲师苦之”，所以，为长远计，妙莲“于是刺履选胜，杖策寻幽，遂于亚逸意淡山中而得本寺地址”。<sup>3</sup>亚逸意淡（Ayer Itam）“山秀水清，峰排海绕，幽静迥异寻常，最足为藏修参禅之所”<sup>4</sup>。最终是另觅适宜修行的净土，于是有了后来的极乐寺。



志在奉法的妙莲，后来征得福建人杨秀苗同意，于1891年购下他于亚依淡山坡的别业，作为建寺修禅之所。他邀同得如、本忠二位禅师南来协助筹募经费和监督建寺的工程。1893年9月该地产得到殖民政府的确认。<sup>5</sup>极乐寺的创建并不是一蹴而就的，内部建筑是在不同的时间分别修建。可见下表：

表2：清代极乐寺内部建筑创建时间一览表

建筑名称	时间	创建者
地藏殿	光绪甲午年（1894）	得如、本忠
福神祠	光绪甲午年（1894）	得如、本忠
天王殿	光绪乙未年（1895）	妙莲、得如、本忠

1 释宝慈：《槟城鹤山极乐寺志》卷二《沙门·妙莲和尚传》，白话文、张智：《中国佛寺志丛刊》第99册，扬州：江苏广陵书社，2011年。

2 《张煜南颂德碑》，傅吾康、陈铁凡：《马来西亚华文铭刻萃编》第二卷，第650页。

3 释宝慈：《槟城鹤山极乐寺志》卷七《外记·极乐寺缘起述略》，白话文、张智：《中国佛寺志丛刊》第99册，扬州：江苏广陵书社，2011年。

4 《张煜南颂德碑》，傅吾康、陈铁凡：《马来西亚华文铭刻萃编》第二卷，第650页。

5 Benny Liow Woon Khin, Buddhist Temples and Associations in Penang, 1845-1948. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.62, No.1(256)(1989), p71.

驻锡亭	光绪乙未年（1895）	妙莲
大雄殿	光绪丁酉年（1897）	妙莲、得如、本忠同
法堂	光绪戊戌年（1898）	得如、本忠
藏经楼	光绪己亥年（1899）	得如、本忠
东西客堂	光绪己亥年（1899）	得如、本忠
海会塔	光绪辛丑年（1901）	妙莲、得如、自来
百福池	光绪辛丑年（1901）	妙莲、得如
甘露泉	光绪辛丑年（1901）	本忠
钟鼓楼	光绪辛丑年（1901）	得如、善庆
西归堂	光绪辛丑年（1901）	得如
斋堂	光绪壬寅年（1902）	得如、本忠
香积	光绪壬寅（1902）	得如、本忠
浴房	光绪壬寅年（1902）	得如、本忠
澡德池	光绪壬寅年（1902）	得如、本忠
解脱门	光绪壬寅年（1902）	本忠、善庆
大士殿	光绪壬寅年（1902）	妙莲
白云堂	光绪壬寅年（1902）	妙莲
方丈	光绪癸卯年（1903）	妙莲、善庆
库房	光绪癸卯年（1903）	妙莲、善庆
祖堂	光绪甲辰年（1904）	本忠、善庆
伽蓝殿	光绪甲辰年（1904）	妙莲、本忠、善庆
花坞	光绪乙巳年（1905）	妙莲、意通
放生池	光绪乙巳年（1905）	妙莲凿
榕园	光绪丙午年（1906）	本忠、善庆
蹬道	光绪丁未年（1907）	慈恩、意通
佛足亭	光绪丁未年（1907）	优婆夷陈西祥

资料来源：释宝慈纂《鹤山极乐寺志》卷一《寺院》。

从上表可见，极乐寺从1894年始建地藏殿开始，一直到1907年期间还不断进行修建工作。从表格中可见，1894年最先建的是地藏殿和福神洞，地藏殿一般是汉传佛寺的主要配殿，但是极乐寺为何会最先建设地藏殿？据《极乐寺志》云“其两旁为僧寮”，可知地藏殿附近是僧房所在，对于初来乍到的妙莲禅师及其同行，解决住宿问题和吸引信众前来，是面临的两个燃眉之急。地藏殿所供奉的是地藏菩萨，哪里有地狱，哪个地方最苦，哪里就一定会有地藏菩萨在度众生，地藏菩萨的本愿力就是“地狱不空，誓不成佛”，受这种大悲愿力的熏习，以及众生得度的机缘成熟，因此地藏菩萨与娑婆世界五浊恶世的众生法缘特别殊胜。<sup>1</sup>因此，在19世纪的南洋华人心目中，地藏菩萨具有无可比拟的吸引力。福神祠“其左为僧寮”，成为极乐寺最早的建筑景观。此外，以西禅寺微妙法师在19世纪80年代在檳城的活动为说明，他当时也是活跃于福建义山。处理生死大事或是当时僧人与民众接触的最主要的因缘。佛教超渡法会中最常供奉地藏菩萨，故极乐寺最先建立地藏殿也是有其社会和宗教的功能和意义。

第二年，1895年，创建了天王殿和驻锡亭。天王殿是进入山门后的第一个建筑，汉传佛教以左右两边四大天王塑像，中间供奉弥勒佛，弥勒佛背后则为韦陀菩萨，这成为辨别是否为汉传佛寺的主要标志之一。驻锡亭在地藏殿后，是妙莲“驻锡”于檳榔屿的自我纪念。修好天王殿后，经过两年的积累，才在1897年修建主殿——大雄殿，供奉释迦牟尼佛。1898年在大雄殿后

<sup>1</sup> 释大愿讲述：《大愿与地藏法门》，北京：宗教文化出版社，2012年，第355页。

修建法堂，法堂是寺院中仅次于大雄宝殿的重要建筑，位置一般在寺院中心线佛殿后面，方丈的前方。法堂也称讲堂，是僧人讲演佛法、举行受戒仪式和重要集会的场所。1899年建藏经楼和东西客堂，藏经楼“在法堂上，供前清德宗所赐大藏经若干卷，分贮六橱”，东西客堂“在大雄殿前两庑，分别款待男女客之所者也”。1901年建海会塔，“在本寺后山……入寂诸僧火化后，骨灰皆藏于此”。

除了上述有形建设外，妙莲禅师还有更重要的一个举措。1902年，妙莲禅师辞退涌泉寺住持职务，由古月禅师继任。1904年，妙莲禅师进京朝见光绪帝，请来御赐藏经二部，分别贮存于槟城极乐寺和漳州南山寺。光绪帝并赐法衣和“钦命方丈”、“奉旨回山”、“钦赐龙藏”、“敕赐极乐禅寺”、“万寿无疆”等牌匾。现在极乐寺还有慈禧太后题的“海天佛地”和光绪帝的“大雄宝殿”等匾额。到这时极乐寺才算是获得了国家权力的最终认可。妙莲用自己的努力，将极乐寺打造成和鼓山涌泉寺一样为朝廷承认的寺院，并且取得皇太后和皇帝的亲笔牌匾作为寺院自身的社会资源。这对清末海外华人来说，影响是不可比拟的。

这些初步建设，大致形成了极乐寺建筑的基本规模，在随后数年的建设中，基本功能皆备，且具有了游赏的娱乐功能，吸引了大批信众前来观赏，其中不少文人在和妙莲禅师的交往中，也建立了友谊。1907年的《槟城新报》记载了当时的英国亲王游览极乐寺的报道：

英亲王哥讷公奉命巡视东方军备，以初七日抵屿，阅操见客，国事劳凡（应为繁），旅屿绅商皆开欢迎会，以表诚效，盖盛事也。王妃及郡主以本屿山水佳盛，特于下午六点钟偕参政司夫人及四州府总兵华加蹬命驾往极乐寺游玩，以冯君云山、吴君金和为译员，寺僧皆礼服出迎，撞钟礼佛，为妃及郡主祝福，随具山茶招待……寺僧以贵人莅止，佳会难逢也，特请照像留镇山门，遂与同行者合拍一照予之妃以下皆亲署名，顾诸僧曰：爪印偶留，即他日之纪念也。<sup>1</sup>

从此报道可见极乐寺虽然刚刚基本完成，但在当时已然成为槟榔屿岛上的著名游览胜地。

### 三 极乐寺的创建与槟城华人社群之关系

寺院创建，从来都不只是僧侣独自经营的事情，而是需要信众的捐赠，以及士绅的大力协助。晚明开始，地方士绅的财富开始大量流向寺院，这造就了各地具备地域影响的寺院，并且地方官员也乐于将寺院作为和地方士绅接触的场所。无形中，带有国家力量意味的地方官员和退休官员，以及本地士绅，就构成了寺院有形的保护伞。<sup>2</sup>与地方官员和士绅维护关系，才能保护寺院，来自中国福州涌泉寺的妙莲禅师应深谙此道。一座寺院的创建，在很多情况下，就反映了寺院的主持僧侣是代表佛教寺院与世俗社会接触的管道。

鼓山涌泉寺里的北宋以降的官员士人摩崖题字比比皆是，对这些来访者来说，留下自己的墨宝有传世的效用，而对涌泉寺来说，何尝不是一块块无形资产。在与这些官员与士人的交往中，涌泉寺获得了巨大的发展。官员题字成为寺院的保护伞，士人题字成为文化资源。在很多情况下，官员与士人的身份往往又是合一的。妙莲禅师来到槟榔屿后不久，就发现了一大批类似身份的人。这就是那些有清朝官衔的华商。

清朝政府为财政上的需要，对华侨推行鬻官卖爵。如此鬻官的目的，部分是要帮助救济中国天灾的灾民，部分却旨在诱使海外臣民倾向中国，保存中国的传统，并促使他们在政治上效忠中国。星马华侨对这种“皇恩”表示欢迎，因为他们过去一向遭受清朝政府的歧视。大多数官衔，是以捐献某种救济金的方式购买。所捐之官有四种：即捐虚衔、捐出身、捐加级、捐封典；不过实质的官职或出身却不鬻卖，所以华侨仍被拒于满清帝国的官场体制之外。虽然清朝于1893年改变对海外臣民的传统政策，但实际情况依然如旧。这种的排斥，部分是由于太多的人，准备取得有限的官职，部分却是清朝的传统政策所造成。对华侨本身来说，他们在心理上有购买清朝官衔的强烈需求。这种需求，部分起于光宗耀祖的传统价值观；部分则与官衔所带

1 《英亲王游记》，《槟城新报》1907年2月20日。

2 [加拿大]卜正民：《为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》，南京：江苏人民出版社，2005年，第311-328页。

来的社会声望有关。但是最重要的，还是清朝的官衔，有助于承认和确认一个人在华族社会的实际领导地位和潜在领导地位。<sup>1</sup>

上述具有清朝散官官衔的华商，虽然并没有真正进入清朝的官场体制，但却很容易被社会接纳为具有政治资本的人。在这些人中，以槟榔屿副领事地位最高。

清政府在新加坡设置领事，开始于光绪三年（1877），任命当地华商胡璇泽为领事，但只是处理新加坡一地事务。1881年首位由清政府直接派出新加坡领事为原驻英使馆翻译左秉隆，1880年12月，升为总领事馆，兼辖槟榔屿、马六甲及英属各岛屿交涉事宜，并在槟榔屿设置领事馆。首任总领事为著名诗人黄遵宪，首任槟榔屿副领事为当地华商张弼士。张弼士并非由科举而进入仕途者，正因如此，清政府任命他为槟榔屿副领事，也是看中了他在那南洋华侨中的地位 and 影响。在清朝的官制中，领事可以归入有实际差遣的职事官，而其他海外华侨的捐赠而授予者皆为无实际差遣的散官。从这个意义上说，槟榔屿在1890年后就形成了以槟榔屿副领事为首的，以拥有清朝散官为主的华侨上层。而参与极乐寺的大总理皆来自客家。

不少学者忽视了妙莲禅师的籍贯意义，他是福建归化县（1933年改名明溪县）人。明溪县是福建省的纯客家县之一，客家民系形成的主要地域是闽西、赣南和粤北，而明溪县就处于这块区域之中，从方言、民俗，以至于姓氏的迁移来看，都属于典型的客家县。在客家民系形成中，客家方言也在这块地域同步形成。<sup>2</sup>清末的归化县就属于客家县，而妙莲禅师出身客家毫无疑问。妙莲禅师来到槟榔屿，虽然应平章会馆的邀请驻广福宫，毕竟乔治市是广福两帮为主的环境，对一个说客家话，来自福州的僧侣来说，他所适应的语言环境，是客家人为主的一个社群。

表3：1906年极乐寺功德碑有官衔者捐银一览表

姓名	官衔	捐银数目
张振勋	诰授光禄大夫、商务大臣、头品顶戴花翎、侍郎衔、太仆寺正卿	3万5千元
张煜南	覃恩诰授光禄大夫、赏换花翎、头品顶戴、候补四品京堂、前驻扎槟榔屿大领事官、大荷兰国赏赐一号宝星、特授大玛腰、管辖日里等处地方事务	1万元
谢荣光	钦加二品顶戴、布政使衔、槟榔屿领事、尽先选用道	7千元
张鸿南	覃恩诰授荣禄大夫、赏戴花翎、二品顶戴、江西补用道、大荷兰国赏赐一号宝星、特授甲必丹、管辖日里等处地方事务	7千元
郑嗣文	花翎二品、封职候选道、加四级	6千元
戴春荣	钦加二品衔、赏戴花翎、候选道	3千元

数据来源：极乐寺《功德碑》（一），傅吾康、陈铁凡编《马来西亚华文铭刻萃编》第二卷，第652页。

张振勋，字弼士，广东大埔人。幼年因家境贫寒漂洋过海，流落到了荷兰所属的巴达维亚。到19世纪末就已经成为当时南洋华侨中首屈一指的巨富和德高望重的侨领。1890年清政府委任张振勋为槟榔屿首任领事，并于1895年继任新加坡总领事，从此他走上了亦官亦商的道路。经李鸿章推荐，张振勋回国先后任粤汉铁路帮办、总办等职。光绪皇帝也多次召见他，并采纳其抵制洋货，发展实业，兴办铁路“事权自掌，利不外溢”的建议，授予他太仆寺卿，并赐头品顶戴等诸多荣职。在海外华人中，属政治地位最高者，不仅是官衔品级高，还在于他受到过光绪皇帝的多次接见，这足以使他成为槟榔屿华人无人堪比的荣耀。

张煜南，号榕轩，1851年(清咸丰元年)生于广东梅县贫苦农民之家。童年在家乡读过几年

1 颜清煌：《海外华人史研究》，新加坡：亚洲研究学会，1992年，第1-15页；黄建淳：《晚清新马华侨对国家认同之研究——以赈捐投资封爵为例》，台北：海外华人研究学会，1993年，第239-339页。

2 张长河：《明溪纯客家县的界定》，载中国人民政治协商会议文史资料编辑室、福建省明溪县委员会文史资料编辑室编《明溪文史资料》（第十五辑），2003年，第67页。



私塾。稍长即随父亲在松口墟作米谷小商，难得温饱。当时海禁初开，梅县、蕉岭一带乡民多出洋谋生，经商致富的也大有人在。对此，张煜南心向往之，遂征得父亲同意，于1868年只身南渡谋生。先到英属马来亚的槟榔屿，后转赴荷属东印度苏门答腊的棉兰。当他站稳脚跟后，即招弟鸿南南来，同在张弼士手下做事，次第提拔为高级职员。后二人自立门户，先后担任荷兰人任命的甲必丹和“玛腰”，成为南洋华侨中的佼佼者。<sup>1</sup>他在1894年7月到1898年5月任槟榔屿副领事。

谢荣光，原籍广东梅县，1847年出生于坤甸，成年后到苏门答腊谋生，因有功于荷兰人，先后被封为“雷珍兰”和甲必丹，成为当地华侨领袖。1890年左右移居槟榔屿，与女婿梁碧如（即接任槟榔屿副领事的梁廷芳）经营霹雳矿山，也与张弼士在彭亨州的文冬（Bentong）等地合作开矿。与张煜南是儿女亲家，因此张煜南号召进行的潮汕铁路建设事宜，他也积极参与。<sup>2</sup>在1898年5月-1903年1月、1906年12月-1907年12月两任槟榔屿副领事。

槟城副领事由张弼士担任首任外，其后张煜南、谢荣光、梁廷芳、戴春荣也都以客家同乡和姻亲的关系而先后继任，形成了槟榔屿后来居上局面的客家社群领袖。形成这种局面的前提，是在槟榔屿的福建人和广府人之外，在19世纪后期客家人开始大量进入，打破了原来广、福两帮占有绝对优势的局面。这一批在荷属东印度崛起的客家华商，在进入槟榔屿后，借由清朝直接任命的槟榔屿副领事的职务，获得了相对具有优势的政治资源。围绕着客属的槟榔屿副领事，客家富商也多有联合，比如极乐寺大总理之一的郑嗣文，就是著名的霹雳州华人甲必丹郑景贵（1821-1898），他是惠州客家，虽然立功德碑时他去世数年，但依然把他列为第五位捐赠者。<sup>3</sup>可见在1900年前后，客家人因方言而形成一股不可忽视的势力。这一点，妙莲禅师应当是清楚地看出来的。

客家人虽然分处福建和广东，但是在槟榔屿的福建省客家人主要来自于汀州，已经被纳入了广东人的阵营，因此妙莲禅师因方言的亲近，而首先于槟榔屿的客家人社群建立了联系。并且在日常交往中，与客家社群的接触也较多。

当创始之秋，草架茅舍，藉以蔽风雨，奉大士焉。方丈几费心力，谋建筑卒未得人集款，莫能举动为憾。适侍郎公权槟领事篆，方丈欣然曰：公来，寺之幸福耶！抑如须达拏布金，使精舍得以有建耶！遂殷殷以此举相属望。公政暇来游，深以地势优美为赞，曰：曷不提倡缔造乎？方丈曰：固所愿也，正有待于公耳。公毅然认巨资，谋厥成，更得张公振勋、谢公荣光、张公鸿南、郑公嗣文、戴公春荣诸慈善暨闽粤绅、商等，好行其德，捐输而襄其事，始渐次扩充，而底以有成也。<sup>4</sup>

可知妙莲禅师在起初经营时候的不如意，经费无着，无人捐款。笔者推论这是他的客家人的身份在槟城并无市场。但是恰好“侍郎公权槟领事篆”，即张煜南任槟城副领事。他来槟城后，即与妙莲禅师建立了良好的关系。他自称“光绪甲午年冬余余日里甲必丹，署理槟屿领事官。两处兼权，徒劳跋涉。公余之暇，辄与同人杨善初诸友，往阿易意淡与极乐寺住持方丈妙莲，谈佛经，说因果，不觉俗虑顿清，赋此以志鸿爪”<sup>5</sup>。张煜南发迹后，热衷功名，以10万两白银，捐得清朝候补四品京堂虚衔，从此亦官亦商，踌躇满志，附庸风雅，吟诗写字，居常专练“福寿”两字，并以这种字幅裱成斗方酬赠亲友。<sup>6</sup>而中国传统寺院的高僧，往往也有很好的文化修养，因此妙莲禅师以“谈佛经，说因果”而获得了张煜南的信任。张煜南对极乐寺有重要贡献，“因慨胜景之待兴，尤冀佛光之普照。遂于乙未之岁，购地福园一区，施之本寺，为香火业。既而又作布金之施，复尽提倡之力。其时以源泉无出，饮濯维艰；浴僧之举无成，奉客之茶几乏。旋

1 严如平、熊尚厚：《中华民国史资料丛稿 民国人物传》第八卷，北京：中华书局，1996年，第351-353页。

2 参见张晓威《近代中国驻外领事与海外华人社会领袖角色的递换——以驻槟榔屿副领事谢荣光（1895-1907）为例》，《“国立”政治大学历史学报》第22期，2004年11月。

3 对极乐寺碑文的分析，可参看张少宽《槟榔屿华人史话》，吉隆坡：燧人氏事业有限公司，2002年，第295-301页。

4 《槟城极乐寺碑记》，傅吾康、陈铁凡编：《马来西亚华文铭刻萃编》（第二卷），第664页。

5 《福神祠石壁刻诗》，傅吾康、陈铁凡编：《马来西亚华文铭刻萃编》（第二卷），第630页。

6 严如平、熊尚厚：《中华民国史资料丛稿 民国人物传》第八卷，北京：中华书局，1996年，第351-353页。

而探悉后山有瀑，其清且洁。公又购其园坵，施之本寺。更以铁管导泉，入笋厨，时在庚戌夏月，因名之曰保榕，所以志德也”<sup>1</sup>。最终张鸿南以其身份为号召，形成六位客家人任大总理，有广、福两帮参与的极乐寺的捐赠格局。

1906年极乐寺功德碑所记录捐赠总额为21万零3元。其中六位大总理捐赠合计为6.8万元，几占捐款总额的三分之一。如果再加上如刘金榜（南靖县，4000元）<sup>2</sup>、胡子春（永定，2000元）、梁廷芳（梅县，2000元）、李桐生（梅县，2000元）、姚克明（平远县，2000元）、伍百山（新宁县，1200元）、谢学谦（谢荣光之父，1000元）等其他客家华商的捐款，客家人在极乐寺的捐款比例就会更高。他埠的客家人，也有捐赠。如吉隆坡最后一任甲必丹叶观盛，是广东台山县赤溪客家人，也捐赠了五百元。当然这次捐赠也有大量福建人参与进来。比如福建永春籍的颜五美捐银三千元，海澄丘汉阳亦捐银三千元，他是建德堂（即大伯公会）的大哥邱天德的哲嗣，亦获清廷授“候选道、加三品衔”。将地产售于妙莲禅师的闽商杨秀苗也捐赠了五百元。连马六甲青云亭主陈若淮也捐银二百元，陈为福建永春籍。广府人著名者如余东璇，是著名的“余仁生”的创始人余广之子，也是著名的矿家，捐赠了二百元。

如果说这次捐赠是客家人有意为之，或者说是通过捐赠加强了客家意识，笔者认为也是过度解释。在槟榔屿华人社会的社群概念里，闽南人构成福建省人主体，相对应的，就是广府人、潮州人、海南人、嘉应客家人构成广东省人。而由于闽南人的强烈排斥，福建汀州客家人无法埋葬进福建公冢，只好投靠广东省人，就构成了广东暨汀州公冢的基本架构。不仅乔治市是如此，在浮罗山背的华人社群结构也是如此，以兹山寺、福建公冢、福建公所构成福建人三位一体的社群结构，以玄武宫、广汀公冢、广汀公所构成广东人三位一体的社群结构。客家人都是在广东暨汀州的社群架构下存在。英国人的调查以方言为依据，凸显了客家人的存在，但是客家人的意识里，自己还是广东人，极乐寺的碑刻署名中，1904年时张煜南还署“广东张煜南”。<sup>3</sup>此时在平章会馆的董事名额分配上，也是广、福两帮平均名额，客家人也是在广东人的大旗下开展活动，他们更多的被认为是广东人，还并非被看做是客家人。早期福建公冢的控制权在漳州海城县人手里，特别是四大姓：陈谢林邱，他们不准操客家话的汀州府乡民下葬，甚至连同属漳州的诏安县客家也不允许下葬。一直到1886年李丕耀开辟巴株眼东福建公冢允许客家及诏安人下葬后，这种情况才有所改变。但是诏安人埋葬在广东暨汀州公冢的要求一直到1929年还有，但这时已经被拒绝了。<sup>4</sup>尤其是在槟榔屿韩江家庙中的匾额“九邑流芳”，与大马其他地域的“潮州八邑”的称呼区别开，因为将客家大埔县纳入，而没有以方言排除在潮州之外。这说明在槟榔屿，省级行政区划的籍贯认同在某种程度上已经超越了方言认同。但这就造成了客家人分散在两个省级社群认同内而人为被分裂的局面。

## 结论

极乐寺的创建，表面上是在南洋建立了第一所汉传佛教寺院，但却是妙莲禅师通过与世俗社会的交往，而获得支持，才得以让汉传佛教在南洋真正生根发芽。作为来自福建鼓山涌泉寺的高僧，妙莲禅师自身的佛学和文化修养，是其赖以和槟榔屿世俗社会交往的资本。甚至其客家身份，在获得槟榔屿华人政治身份最高者的副领事的支持上，也有重要作用。妙莲禅师深知，通过自上而下的号召，才是极乐寺得以顺利创建的根本条件。随着其他高僧不断南来弘法，1900年之后开启了汉传佛教在南洋传播的另一个阶段。

但是通过对极乐寺的捐赠，不仅使得客家人在广东省内的地位大大提高，也带动了广、福两帮的交流，在平章会馆之外，增加了一次合作的机会。因此，通过极乐寺的捐赠，槟城广东

1 《张公煜南纪功碑》，傅吾康、陈铁凡编：《马来西亚华文铭刻萃编》（第二卷），第666页。

2 刘是有官衔者，但在此碑上没有显示，可能是以免喧宾夺主之嫌。他于1898年捐巨资创修了新加坡双林寺，寺内其落款有“例授道议大夫、赏戴花翎、候补道”和“赏戴花翎、钦加二品顶戴”等衔。见柯木林《柯木林卷：石叻史记》，新加坡：青年书局，2007，第105-116页。此处“道议大夫”为“通议大夫”之误。

3 张少宽：《槟榔屿华人史话》，第297页。

4 郑永美：《槟城广东第一公塚简史（1795）》，范立言主编：《马来西亚华人义山资料汇编》，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会（华总），2000年，第42页。

省的次生社群势力进行了一次重新整合，籍贯认同开始超越方言认同，成为新时期华人认同的一种新趋势。

何止达摩北上不留痕：  
从六朝史籍回望马来亚古代的汉传佛教渊源  
王琛发  
wangchenfa@gmail.com

**摘要：**汉地的六朝时代，也是中国-南海诸国-印度，以马来亚半岛多处地方作为海路港口的时代，为来往船舶沿海航行提供粮食与淡水补给，或者方便大众等待风季，中途转船。这数百年期间，汉地佛教，是通过西竺到南海佛教诸国以信仰文化与经济贸易互相连贯的海上交通，以及各国朝野供养支持发愿僧人赴汉地传播佛法，使得汉地佛教从不完整的传承，到逐步吸收与消化各宗派本身侧重的经、律、论，逐渐在萌芽中走向丰富多彩，完成汉传佛教进入唐代以後本土开宗立派的基础。这其中，马来亚的一些古国曾经是僧人来往之地，也是僧侣中途学习佛法与语文的中转地。只不过，经历了长期历史演变，後人只能从六朝时代的国史以及佛教文献，找到零星的片断，爬梳出马来亚古代佛教国家的模糊碎影，看出它们对於汉传佛教的萌芽期起过平台作用，却难以从马来亚当地的地方文献找到北上汉地僧人在马来亚留下的痕迹。

**关键词：**六朝，《梁书》，汉传佛教萌芽期，海路，狼牙修

### 一、以南传文献观優波鞠多的跨海传承

在马来西亚槟城州的缅佛寺，一座供奉尊者優波鞠多（Arahant Upagutta）的庙祠，建筑在大水池的上边。该庙出版一本介绍尊者生平传说的小册子，是缅甸佛教学者U Rewata Dhamma写的，缅佛寺住持在撰写序言时提到，有不少缅甸信众崇拜尊者，是把尊者灵验说得绘声绘影，并且言之凿凿，乃至缅甸佛教内部广泛相信尊者住锡在印度洋深海的传说，把尊者当成所有海上行业的保护神。但是，住持也在他的文字中承认，有不少人以为所谓在海裡建立道场的阿罗汉，只不过是缅甸人的神秘传奇。不过，住持也引用中国的《六祖坛经》为证，说明優波鞠多尊者名字也见於中国禅宗，被列为第四祖；同时，他也说明，在南传信仰中，罗汉在四果境界，确实可以选择在一劫中住世而不入灭。<sup>1</sup>

上述槟城面佛寺住持笔下所言“第四祖”，在《六祖法宝坛经·付嘱第十》提到正法眼藏源流，实际是禅宗未传汉地以前的西天祖师：“釋迦文佛首传摩訶迦葉尊者，第二、阿难尊者，第三、商那和修尊者，第四、優波鞠多尊者……二十八菩提达摩尊者，此土是为初祖。”<sup>2</sup>

可是，若从佛教文献查阅優波鞠多尊者的事迹，各种语文文献记载尊者生平，颇多差异。優波鞠多既然身处阿育王时代，南传巴利文藏经仅会简略提到他的名字，是正常的。在巴利文藏经以外，除了梵文Divyavadana经典有较广泛的相关優波鞠多尊者的记载，尊者名字最多出现在巴利文文献，是出现在斯里兰未被收入藏经的Lokapannati经典；另外，由缅甸人继承佛教传统，尊者常被认为是阿育王的宗教指导者，他的名字往往浮现在缅文的本土文学与历史叙述，

<sup>1</sup> Upanna Vansa, Forward, in U Rewata Dhamma, Arahant Upagutta, Penang: Dhammikarama Burmese Temple, 1996, p.1, p.45.

<sup>2</sup> [唐]惠能撰、丁福保注：《六祖坛经箋註》，台北：天华出版事业有限公司，第103页。

从帝王传记到民间故事都有他的身影，名声脍炙人口。<sup>1</sup>在缅甸人信仰，優波鞠多尊者经常都采取侧着头仰首望天的盘腿坐姿，而且传说他为了要等待弥勒，至今不圆寂。在汉传佛教的文献中，優波鞠多尊尊者入灭荼毗，是五祖提多迦点的一把火。

所有语文的優波鞠多尊者故事，最常见是说他在世间保卫阿育王的护佛功德。缅甸流传的版本是说，僧众因尊者有大神通，把尊者从海底请出来，要他防止魔王干扰阿育王的法会。但大家要尊者做事的理由，居然说是为了惩罚他只会躲在海中满足个人福利，不参加任何僧众会议。而魔王被優波鞠多击败，居然也会发出怨言，说釋迦从来为了对魔王慈悲，不反击魔王破坏，而佛弟子優波鞠多居然是用臭烂花环锁困魔王，让魔王饱受羞辱。因此魔王发愿将来要慈悲成就佛果，但不取涅槃，以针对世间那些缺乏慈悲的阿罗汉。<sup>2</sup>

这一连串叙事，从众僧反对尊者在海裡逍遥当自了汉，到魔王发愿成佛，再到優波鞠多向魔王道歉，以及保证佛说魔王将来成就辟支佛果，以及魔王以谴责“罗汉缺乏慈悲”表示成佛也不取涅槃，可知在南传佛教裡头，優波鞠多信仰体系，已经出现转向菩萨道的讯息。

后来在中国流行的《釋氏稽古略》，编用各类文献，谈到優波鞠多，也有引用優波鞠多尊者在阿育王时代降魔的故事，但没有提到他住在海裡等细节，也不曾说至今以肉身住在世间。《釋氏稽古略》更重视尊者在圆寂以前如何付法於五祖。其文载说：“尊者每度一弟子，以一筹置於石室，其室縱十八肘，廣十二肘，充滿其間。以法付提多迦偈曰：心自本來心，本心非有法，有法有本心，非心非本法。付法已，踊身虛空作十八变，卻復本座，跏趺而逝。提多迦以室內籌用焚師軀，收舍利建塔供養。”<sup>3</sup>这是重点记述达摩以前的祖师传承心法。结合着南传佛教其中有祖述優波鞠多尊者的缅甸传承，但这些南传系统的寺庙又不会认同自己属北传禅宗系统，由此显然可以将尊者视为承先继後人物，研究南传如何延续其修行法门，或能从中理解上座部内部是为何与如何转化与演变出汉传禅宗初期所本的“楞伽禅”。

从海上交通历史来看，达摩以前，禅宗本非汉传；达摩要到广东，当时若缺航运技术支持海路，也不可能。可是，从上述佛教文献可以粗略发现印度禅宗尚未发展至汉传以前的演变，優波鞠多尊者的教法当时能够从印度传播到斯里兰卡，再到缅甸，若非当时海路支持僧人往来各地，是不可能的。古代海路的交通情势，影响达摩以前诸位祖师的弟子来源与分佈，也涉及达摩后来如何从西方来到东土。

事实上，从汉代到六朝的造船技术有限，商船不可能直运，船从中国南方出港，当时人走海路，特征是沿着近岸行走短途，沿途还得上岸打水补粮。《汉书·地理》留下了最早期说法，曾记载：“自日南障塞、徐闻、合浦船行可五月，有都元国；又船行可四月，有邑卢没国；又船行可二十餘日，有諶离国；步行可十餘日，有夫甘都卢国。自夫甘都卢国船行可二月餘，有黄支国，……所至国皆稟食为耦，蛮夷贾船，转送致之。亦利交易，剽杀人。又苦逢风波溺死，不者数年来还。……平帝元始（公元1-5年）中，王莽辅政，欲耀威德，厚遗黄支王，令遣使献生犀牛。自黄支船行可八月，到皮宗；船行可二月，到日南、象林界云。”<sup>4</sup>这段文字说的“日

<sup>1</sup> U Rewata Dhamma, Arahant Upagutta, Penang: Dhammikarama Burmese Temple, 1996, pp.30-32.

<sup>2</sup> Ibid., pp.32-36.

<sup>3</sup> [元]觉岸：《釋氏稽古略》，《大正新脩大藏經》第49冊，第756頁。

<sup>4</sup> [汉]班固编修：《汉书》卷二十八〈地理志八下〉。

南”即越南，当时内属汉朝；至於“都元国”，有说是苏门答腊东北或西北、有的认为是马来亚半岛东或西部，也有说在越南或泰国；而“邑卢没国”、“諶离国”及“夫甘都卢国”都可能是分佈在现代缅甸的国境内；“黄支”是印度的Kanchipuram；“皮宋”有说是泛指马来亚半岛的柔佛与新加坡一带；“象林”就是今天的越南的岬港。<sup>1</sup>简单说，正因船舶可能“又苦逢风波溺死，不者数年来还”，所以从越南、徐闻、合浦出发，一路沿岸走船，海路上要考虑季候风；而所谓“蛮夷贾船，转送致之”，意即当时造船技术无从支持深海旅程，人们必须一路换船，直到“諶离国”再换走一段陆路，方才进入印度东南Kanchipuram。但是，可能回程要利用另外的季候风向，对风帆影响有别，所以回程不必多走那段陆路，可以从黄支（Kanchipuram）全程海路乘风航行，到了马来亚的皮宋，再转回越南。

现在要研究優波鞠多尊者的思想行谊，基本条件大概要懂得巴利文、梵文以及汉文字，同时也要真有能力从经典入手，还得用功在相关传承的修行方法，才能看到从印度、斯里兰卡、缅甸到汉传，其中有演变与异同。可是，从上述《汉书·地理》的引文可以理解，公元1世纪以来的中国、印度与南海诸国，互相并非隔绝，而是“蛮夷贾船，转送致之”，发生着动态的商旅、文化、宗教传播与交流现象。

就由於海路交通存在，才可能允许人物与思想来往。也因此，经过几个世纪，晋代法显法师《佛国记》才会记载这片海域上有许多佛教国家，以及僧侣寄搭商船、商船後拖着准备遇难弃货逃生的小船、众人上岸补充粮水，等等。而法显本身也经历了乘坐载着两百多人的大船，被风吹到可能在今天苏门答腊或者爪哇的“耶婆提国”，观察到佛教与婆罗门教都在依靠同样海路传播，留下他对“耶婆提国”的判断说：“其国外道，婆罗门兴盛，佛法不足言”。<sup>2</sup>

就由於有了海路方便，也有了不怕海路艰辛与风险交织的传法者，優波鞠多的教法才有可能隔着大海，分别在印度、斯里兰卡和缅甸传播，以至缅甸至今拥有在地化的優波鞠多崇拜，也发展出尊崇其行教的当地南传佛教宗派传承，甚至影响当地民俗、文学、历史。以後，随着达摩入华，優波鞠多又成为汉地禅宗追溯的法脉祖源，後人除了认识西竺禅宗二十八祖兼汉地初祖菩提达摩，也可能对照不同语文佛教文献，重新寻找優波鞠多原来的教法，追溯其教法在禅宗开宗散叶过程留下的痕迹。

只是，在汉晋两朝的中文古籍，似乎没有留下任何相关马来亚半岛的佛教历史记载。反而是马来亚古代吉打王国，尤其布央谷的考古发现，证明当地自公元2世纪已经因应印度洋-马六甲海峡-南中国海的海路往来，迎送旅人，地下因此埋藏了不少相关婆罗门教-佛教的文物。<sup>3</sup>这或可证明，某些海路港口存在与否，不见得汉文字文献都会记载。或者，有些港口是时人所熟悉的，偏偏写文字的那位没有停留，或记载者心目不在短期暂停补粮打水或者交易状况，所以不见得要浪费宝贵的时间与笔墨。抑或者，在古代吉打王国於公元7世纪归属室利佛逝以前，它最早原属远在柬埔寨的扶南王朝<sup>4</sup>，结果被时人记忆在對於扶南的认识当

<sup>1</sup> 林远辉、张应龙编：《中文古籍中的马来西亚资料汇编》，马来西亚吉隆坡：中华大会堂总会，1998年，第27页。事实上，地理史学者對於《汉书》到以後历朝史籍中诸多南海小国的确切地理位置，至今还是有很多不同说法。

<sup>2</sup> [东晋]沙门释法显撰 / 章巽校注：《法显传校注》，上海：上海古籍出版社1985年版第170页。

<sup>3</sup> Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman dan Othman Mohd. Yatim: Warisan Lembah Bujang, Bangi: Ikatan Ahli Arkeology Malaysia, 1992; Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman dan Kamarrudin Zakaria, Recent Archeological Discovery in Kedah, in JMRASS, Vol. LXVI Part 2, 1993, pp. 73-80.

<sup>4</sup> Nasha Rodziadi Khaw, Nazarudin Zainun, Tarmiji Masron, Zulkifli Jaafar: Indianisasi di Kedah Tua: Satu

## 二、以梁《高僧传》论达摩传禅之因缘成熟

再以六朝文献去对照，达摩入华以前，他的直系师承或其他宗派，显然已经更早活跃於西竺到南海诸国。这时候的马来半岛，正扮演着西竺佛教向华传播的重要中途转站，为汉传佛教自身的形成过程提供输送养份的平台。而中国历史，却是处在魏晋南北朝三百六十馀年的分裂时期，但是从东晋到宋梁两朝，却是延续着三国孙吴建国东南的基础，为着以经济力量支撑政局，接力经营南海；到了南朝宋时期，《宋书》形容船舶如何从印度洋入马六甲海峡绕过马来半岛，再转入南中国海北上广州，是以“舟舶继路，商使交属”<sup>1</sup>八个字描述。

相关菩提达摩入华的记载，一般都如顾光《光孝寺志》所沿用说法，皆说达摩是从印度远涉重洋，在海上颠簸三年，於梁武帝普通七年（526年）九月二十一日到达广州，受到广州刺史萧昂的礼遇。据《光孝寺志》：“初祖菩提达摩大师者，南天竺国香至王第三子也。姓刹帝利，本名菩提多罗，后于般若多罗尊者得法。尊者谓曰：汝与诸既得通量，达摩者，通达之义也，宜名达摩，因改今名……迨尊者顺世……遂嘱弟子密多罗往天竺传法，而躬至震旦，乃辞祖塔，别学侣，泛重溟，凡三周寒暑，达于南海，萧梁普通七年，庚子年九月二十一日也。”<sup>2</sup>而清代释元觉撰写的《华林寺开山碑记》，则根据达摩当初在珠江北岸绣衣坊渡头上岸，在附近搭建草庵传道说法，记述华林寺故地旧称西来庵地，有“西来初地”之说，都是因为“萧梁大通元年，达摩尊者自西域航海而来登岸于此，故名。至今三摩地，西来古岸遗迹犹存。”<sup>3</sup>

梁武帝改元大通是在公元527年三月，普通七年到大通元年相差不及一年。从以上两段文字可以印证，在广州刺史萧昂推荐达摩会见梁武帝之前，达摩停留在广东结庵讲经说法有相当时日，等到“帝遣使迎至金陵（今南京），与语不契，祖遂渡江北上嵩山少林寺”<sup>4</sup>，那又是以後的事了。

根据达摩祖师这段个人经历，不妨思考偏重教史的记载未曾详记的背後问题：达摩到达广东之前的那三年，不可能真的天天都是人在海上。到中国六朝时代，航海技术，主要还是沿着大陆航行，也一样可能航程不远，除了航行时必须一路上岸添粮加水，到了一定的距离，乘客和载货也还得换船。所以达摩更有可能是一路停留参访，一路等候季候风变换，一路更换船程。只有考虑前人渡海而来的海路实况，才有可能解释，祖师事先可能在停留南海诸国途中学习汉语，否则他在广州上岸後搭建草庵如何弘扬禅修？怎能保证言语无碍？

达摩以前，相关印度禅法如何入华，一般都认为是在公元2世纪，也就是汉桓帝在位时期，由安息僧人安世高传入。可是，安息高所传的禅修方法，不外是数息、相随、止、观，是注重数呼吸、数到一定程度心随呼吸而去。可见上座部佛教数息入定的修行方法，对汉传佛教萌芽期，是有过影响的。

---

Penilaian Semula,dalam Abdullah Zakaria Ghazali dan Mardiana Nordin:Kedah,Warisan dan Sejarah,Bangi:Ikatan Ahli Arkeology Malaysia,2012,hlm.74.

<sup>1</sup> [梁]沈约编修：《宋书》卷九十七〈夷蛮传〉。

<sup>2</sup> [清]顾光编修：《光孝寺志》卷六〈法系志〉。

<sup>3</sup> [清]离幻圆觉：《华林寺开山碑记》，原载清宣统《南海县志》卷十三〈金石略〉，转载于李仲伟、林子雄、崔志民编著：《广州寺庵铭集》，广州：广州人民出版社，2008年，第164页。

<sup>4</sup> [清]顾光编修：《光孝寺志》卷三〈建置志〉。

而直面六朝时期的广州历史，达摩之前，广州自3世纪，已经因外来僧人陆续在此译经传道，打下了人们以汉文字学习和讨论佛法的基础。自公元三世纪起，有支强梁接译《法华三昧经》，接着又有强梁娄至(真喜)译《十二游经》一卷；昙摩耶舍译《差摩经》一卷；求那跋陀译《五百本经》一卷、《伽毗利律》若干卷；达摩以后，从天竺或南海诸国陆续还有法师到了广州弘法或翻译经典，其中波罗末陀(真谛)译《摄大乘论》三卷、《摄大乘论释》十二卷、义疏八卷、《金刚般若经》一卷、《俱舍释论》二十二卷、《无相思尘论》一卷、《佛性论》四卷、《律二十二明瞭论》一卷、义疏五卷、《僧涩多律》若干卷、《无上依处经》若干卷、《阿毗昙论》、《佛说立世阿毗昙论》十卷、《大涅槃经论》一卷、《广义法门经》若干卷、《唯识论》一卷、《中边分别论》二卷。<sup>1</sup>

这些有文献可证在广州上岸的译经僧人之间，罽宾国(今克什米尔)僧人昙摩耶舍达比起菩提达摩早了百多年前，于晋隆安五年(公元401年)抵达广州，他一生的弘法生涯，主要是在地建寺，在地收徒，在地译经说法。<sup>2</sup>慧皎《高僧传》卷一《昙摩耶舍传》说：“昙摩耶舍住白沙寺。耶舍善诵毗婆沙律，人咸号为大毗婆沙。时年已八十五，徒众八十五人。时有清信女张晋明，谘受佛法，耶舍为谈佛生缘起，并为译出《差摩经》一卷。至义熙中，来入长安。时姚兴僭号，甚崇佛法，既至，深加礼遇。会有沙门昙摩掘多来入关中……因共译《舍利佛》、《阿毗昙》……秦弘始九年(公元407年)，初书梵书文，至十六年(公元414年)，翻译方竟，凡二十二卷……从南游江陵……大弘禅法……至宋元嘉中，辞还西域，不知所终。”<sup>3</sup>严格说，昙摩耶舍弘法有寺、有经、有徒众，以汉文传佛法僧三宝，俨然已是完整汉传道场的初期形态。而昙摩耶舍有名叫法度的弟子“善梵汉之言”，是在中国出生的印度商人之子，在耶舍回国以后，就转向上座部教法，其法脉在比丘尼间传承。<sup>4</sup>

还有一位求那跋摩法师，是位懂得使用咒语治病的法师，在南朝宋时期的元嘉元年(公元424年)本来是“先已随商人竺难提舶欲向一小国，会值便风，遂至广州”<sup>5</sup>，到达广州才知道宋文帝因京师沙门慧观、慧聪推荐，原来也要找他到汉地，觉得业力如此，便从此留下，在当地讲《法华》与《十地》等经。《高僧传》提到当时菩萨戒的译本有二，以及求那跋摩为前人接力，完整译戒的事迹：“後祇洹慧义请出《菩萨善戒》，始得二十八品，後弟子代出二品，成三十品，未及缮写失序品及戒品。故今犹有两本，或称《菩萨戒地》。初元嘉三年，徐州刺史王仲德於彭城請外國伊葉波罗译出《雜心》，至择品而缘礙遂辍。至是更请跋摩译出後品，足成十三卷。并先所出《四分羯磨》、《優婆塞五戒略论》、《優婆塞二十二戒》等凡二十六卷，并文义详允，梵汉弗差。”<sup>6</sup>《高僧传》还提到汉地比丘尼众想向求那跋摩重新受戒，谈及先前“狮子国”比丘尼来访质疑汉地未有戒经，先有尼众，僧尼二众之间，会否戒法不全，跋摩答案是“戒法本在大僧众發。设不本事，无妨得戒，如爱道之缘”<sup>7</sup>，这段文字也足以证实，汉地到了南朝宋时期，有僧有尼，菩萨戒法俱全。重要是求那跋摩留下的遗书，说明从四念处

<sup>1</sup> 罗香林：《唐代广州光孝寺与中印交通之关系》，中国书社1960年版，第35页。

<sup>2</sup> [清]顾光：《光孝寺志》卷二〈建置志〉。

<sup>3</sup> [梁]慧皎撰、汤用彤校注：《高僧传》，北京：中华书局，1992年，第41-42页。

<sup>4</sup> 同上注，第42-43页。

<sup>5</sup> 同上注，第107页。

<sup>6</sup> 同上注，第108-109页。

<sup>7</sup> 同上注，第109页。



到修白骨观的重要，以及他早在入华之前，已经是二果罗汉，令来不及向他重新受戒的众比丘尼，以及来不及向他受菩萨戒的宋文帝，可以安心学习他指示的道路。<sup>1</sup>

而慧皎《高僧传》卷三另有《求那跋陀罗传》，记载在达摩传下《楞伽经》禅法之前，这位来自中天竺的前辈僧人，是在船舶遇上没有淡水，鼓励大家念着十方佛和观音圣号，祈得降雨，更早像达摩那样从广州上岸，以后游走中国各处；以后达摩传中国禅宗，禅门初期提倡的《楞伽》等经典，早有求那跋陀罗译本。传文说：“求那跋陀罗，此云功德贤，中天竺人。以大乘学故，世号摩诃衍。本婆罗门种，幼学五明诸论，天文书算，医方咒术，靡不赅博。后遇见《阿累昙杂心》，寻读惊悟，乃深崇佛法焉……既有缘东方，乃随船泛海，宋文帝元嘉二年(公元435年)，来至广州，宋太祖遣使迎接，既至建康(今南京)，众僧俗共请出经，于只洹寺出《杂阿舍经》，东安寺出《法鼓经》。后于丹阳郡出《胜鬘楞伽经》，徒弟七百余人，宝云传译，慧观执笔……後譙王鎮荊州。請與俱行安止辛寺，更創房殿，即於辛寺出《无忧王》、《过去现在因果》及一卷《无量寿》、一卷《泥洹》、《央掘魔罗》、《相续解脱波罗蜜了义》、《现在佛名经》三卷、《第一义五相略》、《八吉祥》等諸經，并前所出凡百餘卷，前后所出凡百餘卷，常令弟子法勇传译度语，元嘉二十九年(公元453年)复至建业，明帝泰始四年(公元468年)卒，春秋七十有五。”<sup>2</sup>

接着还有梵僧智药三藏於梁武帝天监元年(公元502年)来粤。史乘记载智药三藏的事迹不多，只说他从西天竺带来一株菩提树，航海到广州，将菩提树植在宋朝求那跋陀羅創建於于广州制旨寺的戒坛前。关于这事，惠能弟子法海撰其师《六祖法宝坛经》序言，是说智药三藏也曾预言惠能成道，说他是顺着当年求那跋陀羅设立戒坛曾经预言“後當有肉身菩薩於此受戒”，也預誌说：“後一百七十年，有肉身菩薩於此樹下開演上乘”。<sup>3</sup>后来广东的僧人又将菩提树繁殖并分别栽到其他有名的寺院中，成了广东禅林的象征。

可见，广州在达摩东来以前，本来就是外国僧人的上岸地点，也是梵文和巴利文经典转化为汉文字的重地。而罽宾僧人昙摩耶舍创建制旨王园寺(即後来的光孝寺)，首先讲解《毗婆戒律》，求那跋陀在该寺的第一件事又是建戒坛立制旨道场，以严肃戒律，可知光孝寺是在见证僧徒以汉文字受戒、经典以汉文传授的过程中，成为岭南大寺。到达摩东来，达摩应是早知中土其实有佛法、有僧尼、有完整的戒律传统，还流传相当数量的汉文经典，支持传播禅宗的因缘成熟。这位胡僧进了汉地，不是白来，乃是有缘充份依托前人弘法基础，朝向早闻佛法、有经可读众生，传授释迦拈花、迦叶一笑的禅门法脉。

<sup>1</sup> 同上注，第 111-114 页。

<sup>2</sup> 同上注，第 130-134 页。

<sup>3</sup> [唐]释法海：《六祖大师法宝坛经序略》，载同注 2，第 2 页。

### 三、以六朝国史说马来亚佛法初盛的残影

依照《梁书》的记载，达摩在华传法的初期，就有一个丹丹国在梁朝中大通二年（公元530年），向梁武帝遣使奉表，强调梁武帝信佛的好处：“伏承圣主至德仁治，信重三宝，佛法兴显，众僧殷集，法事日盛，威严整肃。朝望国执，慈愍苍生，八方六合，莫不归服。化邻诸天，非可言喻。不任庆善，若暂奉见尊足。谨奉送牙像及塔各二躯，并献火齐珠、吉贝、杂香药等。”<sup>1</sup>

更早的是宋、梁两代都曾入贡的“盘盘”。这个国家在宋时，已经和汉地来往使节。到达摩初到广州之刻，其国王又派使者觐见梁武帝，送礼物给中国天子，居然还真懂梁武帝学佛所好，声明是从印度转带了“真舍利”和“菩提叶”前来。《梁书》原文是这般记载：“宋文帝元嘉（公元424-453年），孝武孝建（公元454-456年）、大明（公元457-464年）中，并遣使贡献。大通元年（公元527年），其王使使奉表曰：扬州阎浮提震旦天子：万善庄严，一切恭敬，犹如天净无云，明耀满目；天子身心清静，亦复如是。道俗济济，并蒙圣王光化，济度一切，永作舟航，臣闻之庆善。我等至诚敬礼常胜天子足下，稽首问讯。今奉薄献，愿垂哀受。”中大通元年五月（公元529年），累遣使贡牙像及塔，并献沉檀等香数十种。六年（公元534年）八月，复使送菩提国真舍利及画塔，并献菩提树叶、詹糖等香。”<sup>2</sup>

比较有趣的是干陀利国。根据《梁书》的记载，天监元年（公元502年）四月八日，这个国家的国王瞿昙修跋陀罗梦到有个僧人告诉他：“中国今有圣主，十年之后，佛法大兴。汝若遣使贡奉敬礼，则土地丰乐，商旅百倍；若不信我，则境土不得自安。”修跋陀罗初未能信，既而又梦这僧说：“汝若不信我，当与汝往观之。”结果国王在梦中游玩中国，拜觐天子。醒来後，他决定将梦中的中国天子画像画好，并遣派使者和画工奉表献玉盘等物到中国，模写高祖形象，回国後比较两幅画像，居然发现真互相符同。於是，《梁书》记载，这位国王是将梁朝天子的画像盛在宝函裡边，日加礼敬。<sup>3</sup>

到天监十七年（公元518年），干陀利国遣长史毘员跋摩到中国朝贡，奉表给梁武帝，也是借用一大堆佛教词汇谈论佛法治国的好处，并且恭维梁武帝：“常胜天子陛下：诸佛世尊，常乐安乐，六通三达，为世间尊，是名如来。应供正觉，遗形舍利，造诸塔像，庄严国土，如须弥山。邑居聚落，次第罗满，城郭馆宇，如忉利天宫。具足四兵，能伏怨敌。国土安乐，无诸患难，人民和善，受化正法，庆无不通。犹处雪山，流注雪水，八味清静，百川洋溢，周回屈曲，顺趋大海，一切众生，咸得受用。于诸国土，殊胜第一，是名震旦。大梁扬都天子，仁廕四海，德合天心，虽人是天，降生护世，功德宝藏，救世大悲，为我尊生，威仪具足。是故至诚敬礼天子足下，稽首问讯。奉献金芙蓉、杂香、药等，愿垂纳受。”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> [唐]姚思廉：《梁书》卷五十四〈列传第四十八，诸夷，丹丹〉。

<sup>2</sup> 两说，一说是马来半岛北部现在泰国境内，见同注 6，第 28 页；另外有说法，认为《唐书》提及它与狼牙修为邻，应在马来半岛中，见冯承钧：《中国南洋交通史》，上海：商务印书馆，1938 年，第 241 页。

<sup>3</sup> 同注 25，卷七十八〈夷貊上，干陀利国〉。

<sup>4</sup> 同上注。

此外，还有一个狼牙修国，《梁书》形容其横跨东西两岸的国土，是说“其界东西三十日行，南北二十日行，去广州二万四千里”。<sup>1</sup>狼牙修在天监十四年（公元515年），遣使阿撒多奉表给梁武帝，是以经典提及的神佛瑞相形容梁武帝，说道：“大吉天子足下：离淫怒痴，哀愍众生，慈心无量。端严相好，身光明朗，如水中月，普照十方。眉间白毫，其白如雪，其色照曜，亦如月光。诸天善神之所供养，以垂正法宝，梵行众增，庄严都邑。城阁高峻，如乾陀山。楼观罗列，道途平正。人民炽盛，快乐安稳。著种种衣，犹如天服。于一切国，为极尊胜。天王愍念群生，民人安乐，慈心深广，律仪清淨，正法化治，供养三宝，名称宣扬，布满世界，百姓乐见，如月初生。譬如梵王，世界之主，人天一切，莫不归依。敬礼大吉天子足下，犹如现前，忝承先业，庆嘉无量。今遣使问讯大意。欲自往，复畏大海风波不达。今奉薄献，愿大家曲垂领纳。”<sup>2</sup>

上述三个南海国家，“狼牙修”在宋代以前拥有过马来亚半岛东西两岸土地，即现在马来西亚吉打州到泰国的洛坤（Nakhon Srithamarat）；“丹丹”即学界一般定论今日马来亚半岛吉兰丹所属地域，“干陁利”一说是苏门答腊岛巨港梵名Kanderir的异译，一说是马来亚半岛吉打州梵名Kandamaramr的异议，也有人说是马来西亚霹靂州的近打（Kinta）。<sup>3</sup>从地理位置看，过去各家考据虽然对这几个国家的确切地域有过不同观点，但大家也从相关航路描述肯定，它们互相之间，恰好构成从马六甲海峡转入南中国海西面的海路沿岸。

在这三个国家当中，狼牙修也是上文《汉书·地理》未提及过的。它最早出现在《梁书》，其国土真正引人重视，很可能就是由於其领土在中国六朝期间横跨马来半岛东西两岸，有利商旅行人上岸步行，缩短来往印度洋与南中国海的行程，减低海上风险。但根据《梁书》记载說它本来“立國以來四百余年”<sup>4</sup>，如此又是可与马来亚吉打上世纪以来的考古发现互相参照思考。<sup>5</sup>

可见，达摩之所以东来，也可以东来，重要的客观条件在於海路支持。当时的航道已经通畅，僧人借乘商舶，不是困难。达摩在抵达广州之前的三年间，如果是从海路而来，可选择上述《汉书·地理》路线，沿着马六甲海峡入口，再绕过马来亚半岛南部转南中国海北上。他也可从马来亚半岛北方的狼牙修西岸穿越陆路到东岸。而且，那时沿途诸国，几乎都能以汉文字书写国书，诸国既是向中国表达情谊和合作，又是举国深受佛教信仰影响，待发现梁武帝崇佛，更引为同道。所以，古代的今日马六甲海峡和南中国海之间，除了航道开通，还有从国王到臣民弥漫着支持与供养僧人在华传法的热情，足以减轻僧侣一路上照料自己日常生活的忧虑。

直到唐代，“狼牙修”一直还都是僧侣来往中国与印度的中途站。达摩从印度出洋，沿着接近陆地的水道航行，不论是中途走上陆地参学，或一路沿岸南下绕过新加坡北上，又或者还停留在本区域到处参访，中间为了等待季候风，也必须换船顺风开航，总要有落脚点，可见他很有可能曾经在马来亚半岛一带逗留。问题只在，正如许多其他六朝时期的入华僧侣，後人只有去阅读六朝的国史或佛教史料，才能读到他们的存在，何况这些史料所侧重描写的也只是他们

<sup>1</sup> 同上书，卷七十八〈夷貊上，狼牙修国〉。

<sup>2</sup> 同上注。

<sup>3</sup> 同注7，第28-30页。

<sup>4</sup> 同注25。

<sup>5</sup> 参同注9、注10。

的在华事迹。

#### 四、古代马来西亚海上盛况的佛教史料遗憾

要解释为何中国六朝时代的南海诸国会深受佛教影响，其中一个原因可能涉及当时航运科技的客观状态，由此影响着区域商贸经济共生体系。整个地区秉承同样的信仰和文化观念互相交流，足以减少隔阂，促进商贸；而僧侣往来四方，又有助整个区域的佛教信仰传播，宗教与商贸活动，无形中起着相辅相成的作用。

正如《汉书》提起过“蛮夷贾船，转送致之”。<sup>1</sup>汉晋以后、梁朝以前，南朝宋时期，《宋书》记载其南海航运之盛，其实源于朝廷本身为了财政，约六十年期间持续提倡海贸。但这些秦汉到六朝船舶，正如晋朝法显《佛国记》到唐朝义净法师《大唐求法高僧传》的记载，遇到海上根据季候风航行的需要，必须避免逆风航行、争取顺风相送，所以选择从马来西亚半岛东边来往中华，以陆路到西边来往印度，还得依照东北和西南季候风的季节定时间，所以当时海路交通，也还是保持着“舟舶继路，商使交属”<sup>2</sup>为主，大众不可能靠一艘大船一路到达，还是得半路转船接路往来各方。现在阅读六朝国史，还可以古书里头发现各种外国船舶的称呼，例如：《梁书》说的“海舶”<sup>3</sup>、《南史》说的“外国舶”<sup>4</sup>、《旧唐书》说的“蛮舶”<sup>5</sup>、“昆仑乘舶”<sup>6</sup>、“西域舶”<sup>7</sup>，以及《新唐书》提到的“番舶”<sup>8</sup>和“西南夷舶”。<sup>9</sup>当然，包括唐代义净法师，他的《大唐求法高僧传》提及那时还有“波斯舶”。<sup>10</sup>义净法师本也是采取大众惯用的一路换舟方式，在咸亨三年（公元672年）十一月先从番禺出发，未隔两旬到室利佛逝，停在当地六个月渐学声明，再乘坐国王支持的船舶，前往苏门答腊的末罗瑜国，又在当地复停两月，才转向现在一般翻译成“吉打”的羯荼，那时已经到了隔年十二月，方才继续举帆，还乘王舶，渐向东天竺。<sup>11</sup>

若回顾中国航运和造船历史，中国唐朝造船技术，已经类似今日轮船，船面与船底呈V型，更有能力破水。但即使唐朝的大船比六朝船舶有能力远航，可以直接航行到阿拉伯海，可是这些船也还是依靠沿岸航行，才能完成前人未能完成的远洋航行。<sup>12</sup>而且，很多小港口与岛屿之间的往来，大船进不了，需要小船在近海互相贸易，再到中转到港口，或者到深海找大船，完成转手贸易，由此减轻大船出海分散取货的成本和航路风险。因此，南海的经贸以及旅人，其实是依靠各地很多大、中、小船开通许多纵横交错的航道，日常来来往往，很是热闹。这种情况，

<sup>1</sup> 同注 6。

<sup>2</sup> 同注 11。

<sup>3</sup> 同注 25，卷三十三〈王僧孺传〉。

<sup>4</sup> [唐]李延寿编修：《南史》《南史》卷 51《吴乎候景传附萧励传》。

<sup>5</sup> [後晋]刘昫编修：《旧唐书》卷七十七〈卢均传〉。

<sup>6</sup> 同上书，卷八十九〈王芳庆传〉。

<sup>7</sup> 同上书，卷一百三十一〈李勉传〉。

<sup>8</sup> [宋]欧阳修、宋祁编修：《新唐书》卷一百六十三〈孔里父传〉。

<sup>9</sup> 同上书，卷一百三十一〈李勉传〉。

<sup>10</sup> [唐]义净：《大唐求法高僧传》卷下，载《大正新脩大藏经》第五十一册，第 7 页。

<sup>11</sup> 同上注，第 7-8 页。

<sup>12</sup> 沈光耀：《中国古代对外贸易史》，广州：广东人民出版社，1985 年，第 86 页。

也许足以解释为何南海诸国不单是邻近相处，互相来往亦总依靠文化宗教相似，乃至各国写给宋、梁国书，字裡行间也总强调大家信仰一致。正是南海诸国佛教兴盛，僧侣往来，大家又是在对华往来过程听闻中国皇家信仰佛教，於是也就更容易促成僧侣想要从南海北上汉地。

由此亦可见，六朝以来，从南印度到斯里兰卡，以及在现在马来西亚与印尼境内的南海诸国，有不少僧侣，都是从这样一个梵文盛行、充满佛教氛围的文化与经济区域，进入中国南方。这些与中国六朝时期兴起南海佛国，包括马来亚半岛上的狼牙修，以及六朝以後叫赤土或羯荼的吉打古国，以“扶南之别种也”<sup>1</sup>崛起，而接受隋炀帝派使臣往访，它们和汉地的关系不只建立在经贸上，而且也建立在宗教交流，接纳过中国来访僧侣，也接纳各国往华僧侣，让大众在它们境内访学、学习语言、翻译经论。从六朝到初唐，其中较出名的入华僧人，从广州上岸的，就包括于法兰、昙无竭、昙摩耶舍、佛驮跋陀罗、求那跋摩、求那跋陀罗、真谛、智药三藏、求那毗地、那提、金刚智、般若、不空。<sup>2</sup>

若论六朝以後，南海诸佛国在中国历史的留痕，狼牙修可说國是自梁代到明以前，被中国典籍记载最多的。正因为狼牙修国土曾横跨马来半岛东西两岸，连接印度洋与南中国海海路，它沟通交通的优势，让它自梁朝以後崛起，成为商旅与僧人来往要道。而狼牙修得名，实可参照《楞伽经》所谓“狼牙”(Lanka)，原是传说中位於印度马来亚山峰(Mount Malaya)上面的一座山城，“修”是依照一个音实“苏卡”(Sukha)的两音合译，即梵文中“快乐的世界”(Sukhawati)一词前半截；因此“狼牙修”可能据地理而取期待之意，即“快乐的马来亚山城”。直到今日，梵文对本地区影响所及，“苏卡”在本区域当代马来与印尼语言，依然沿用作“喜悦”、“欲想”或“欢喜”的意思。<sup>3</sup>但是，若进一步考虑对照南海当时人盛行着婆罗门教与佛教信仰，“修”(Sukha)或应理解为“大自在、大欢喜”。以此对照，此自在欢喜的精神来源，在唐朝玄奘《大唐西域记》有所记载，谓秣刺耶山(Malaya)位处秣罗矩吒(Malakuta)南方海滨，山脉东边就是布咀洛迦山，山顶有池，其水澄镜，流出大河周流绕山二十匝入南海，池侧有石天宫，观自在菩萨往来游舍。<sup>4</sup>

或以姚思廉编修《梁书》对比魏徵等编修的《隋书》，前者时代虽比後者早，但两书都是初唐时代人物负责，而且主要的监事者同是魏徵本人，它们记载今天吉打周遭土地，《梁书》有“狼牙修”而无“赤土”，《隋书》有“赤土”和“狼牙修”而不见“羯荼”。而以後人编修的《旧唐书》和《新唐书》，以至其他文献，对狼牙修有各种音译名称，但是《旧唐书》和《新唐书》明显是在“狼牙修”之外有“羯荼”而不再出现“赤土”；而义净法师《大唐求法高僧传》卷下前边记载了一些到过“狼牙修”僧人，後来记录就只说有去“羯荼”的。也许，记载方式的脉络，正好反映南海城邦国家互相不是静态关系，而是长期在互相消长与关系演变。

但不论其演变，可以发现到的是，自六朝开始到唐代，马来半岛诸国支持中国佛教向西竺求法译经，最後让汉传佛教成熟的开宗立派，不止是由於其地理位置优势，也在於南海诸国佛

<sup>1</sup> [唐]魏徵等编修：《隋书》卷八十二〈南蛮，赤土国传〉。

<sup>2</sup> 覃召文：《岭南禅文化》，广州：广东人民出版社，1996年，第3页。

<sup>3</sup> 参王琛发：〈马来半岛最早的佛教传播国家——狼牙修〉，载《无尽灯》第24期，马来西亚檳城：佛教总会，2000年10月-12月，第30页。原文将“”全文亦见於

<http://www.xiao-en.org/cultural/magazine.asp?cat=34&loc=zh-cn&id=1634>

<sup>4</sup> [唐]玄奘述、辩机撰：《大唐西域记》卷十，《大正藏》第51册，第932页。

教盛行的氛围，让僧人间可以互相交流，可以获得大众供养。在义净法师的记载中，他所认识的汉地、新罗、日本等东亚各地前往西竺求法僧侣当中，到过狼牙修的汉地僧人，除了有道琳法师<sup>1</sup>，还有运期法师旋迴南海十有餘年，以及义辉论师，义朗律师与其弟义玄，以及曾与义朗同行的高昌国智岸；<sup>2</sup>到过羯荼的，则有玄逵律师，以及无行禅师、智弘律师和法振禅师等。<sup>3</sup>

## 五、後语

从汉传佛教历史去看，汉地六朝佛教毕竟还是处在汉传佛教萌芽期，是处在印度各宗经典尚未完整流传时期，也处在本土佛教开始吸收与消化西竺佛教的过程。这期间，外国僧人起着很重要的作用，他们陆续冒着风浪与沙尘之险，分被从海路或陆路入华，主要是把各自宗派的佛教教义带到汉地，也因此可以发现他们各有侧重，选择翻译自己认为在汉地应有传播因缘的经典，而且往往把经、律、论一齐翻译，以阐明法义。当时流传到汉地的各佛教宗派也就如此走入了他们以汉语向汉人传播教义的启蒙期。

如果从孙亮时代(公元255年)算起，整个汉传佛教萌芽期，是经历几个朝代，积累了约数百年的翻译经典经验，到唐代还有待义净和玄奘等人在接力，又有金刚智与不空师徒在汉地开启密宗传承，一直到宋代犹有陆续翻译新经或重翻旧经。在这整个佛教走向汉文化的过程，不能忽视，南海诸国自六朝以来起着的作用。若非当地是佛国，朝野生活习惯都形成拥护佛法僧的浓厚氛围，是难以支撑身上难存财物的旅僧一路托钵，从汉地到西竺，或从南海到中华，在各地海岸上落、停留、学习、译经、转换商船往来各处。像义净法师提到自己如何在马来亚上岸，是如此记录：“未隔两旬果之佛逝。经停六月渐学声明；王赠支持送往末罗瑜国(今改爲室利佛逝也)，復停兩月转向羯荼。”<sup>4</sup>在诸求法僧之间，海路行程能有如此经历，可说是承蒙护法加持，福报很好。

尚且，由於六朝时代的东晋、宋、梁、陈都是经营沿海，与南海诸国贸易往来，广州等等东南沿海港市，日常迎接了信佛的外商，也送走历朝出洋的旅人，因此六朝的汉人就不一定就在汉地接触佛教，当地人越是住靠近海港也会越不感觉胡人胡僧怪异陌生。由此可见，上文提到的六朝来华外僧，像罽宾国僧人曇摩耶舍创建制旨王园寺(今光孝寺)、智药三藏在韶关建宝林寺(今南華寺)和在罗浮山建宝积寺，以及达摩建西来草庵，他们所要传法的对象，显然不一定只限汉人。可是，当他们都是由广州而内陆，在汉地建寺庙，收徒众，传佛法，以至本人终老於汉地，不可不说是充满信心的长期打算，奠定当地佛教肯定由汉地、汉语、汉化走向建立本土体系的基础。以至经历过千年以後，这些当初的“胡僧”，名字屬於汉传佛教史。

可惜的是，世间事态总有起落变化，因缘聚散。自唐代以後，汉地佛教从南海到天竺引进

<sup>1</sup> 同注 43，第 6 页。

<sup>2</sup> [唐]义净：《大唐求法高僧传》卷上，载《大正新脩大藏經》第五十一冊，第 3-6 页。

<sup>3</sup> 同注 43，第 8-10 页。

<sup>4</sup> 同注 43。

各种宗派传承的经论，迎接各地外来僧侣，直到初唐还有大量西域经典翻译成汉文字，自此成就唐代以来汉传佛教内部开宗立派的基础。可是，正当中国佛教逐渐演变出汉传佛教自家特色，呈现出汉传各宗派明师辈出、经论并陈的盛况，在同时间的南海佛教诸国，却是各自经历沧桑演变，诸国佛教各宗势力不幸出现与现实政权冲突或结合的演变，最後导致南海诸佛国有的因政教合一陷入困境，也有的由政教冲突导致政权改教，甚至也有为了世俗利益互相争战。以狼牙修为例，翻过梁代和唐代历史，再翻阅宋代赵汝适《诸蕃志》和元末汪大渊《島夷志略》，会发现它经历长期间以後，疆界可能仅限於北大年一带。而一度被名为“羯荼”的吉打，也在一一三六年正式成伊斯兰国家。<sup>1</sup>

现在要寻找正当中国六朝时代支撑过汉传佛教萌芽的南海佛教，尤其是它在马来亚的遗痕，看来只能根据考古的零星发现，结合着《大藏经》中留下的一些人物事迹，以及他们所翻译的经论，大致寻找一些模糊不全的碎影。但是，自印度佛教式微以後，汉语系统的《大藏经》後来能够集结，以及现在学界常用的《大正藏》，其历史渊源毕竟包括了无数来往南海的留名者或无名氏的努力；自六朝以来，冥冥中的汉地因缘竟然保护也发展了本来源於天竺的宗教文明遗产。

<sup>1</sup> 同注 48，第 33-34 页。

## Logik-Fenomenologi-Dekonstruktif dan Logik Buddha

Mohammad Alinor Abdul Kadir

alinorkadir@gmail.com

### Abstrak

Kebanyakan kajian berkaitan logik Buddha sebenarnya hanyalah berbentuk sejarah gelintaran teks-teks Asanga, Vasubandhu, Dignaga, Dharmakirti, Dharmottara, dll, diikuti dengan perbincangan berkenaan isi kandungan teks berkenaan, yang kadang-kadangnya masih cenderung kepada rujukan silang berbagai versi teks berkenaan seluruh dunia. Teks-teks logik ini masih terbenam dalam lipatan sejarah kesusasteraan Buddha yang berpusat di Cina, India, Nepal, Tibet, Jepun, dll negara. Amatlah langka kami bertemu perbincangan logik Buddha berbanding logik Greek-Eropah-Barat, dan berbanding logik Islam, contohnya. Kami bukanlah mahu menyatakan bahawa tidak perlunya kajian sejarah tadi, dan hanyalah mahu menumpukan kajian terhadap perbandingan ini, tetapi kami mahu melihat apakah perbincangan logik Buddha sebenarnya juga membincangkan intipati-intipati yang sama dibincangkan di Eropah-Barat? Tentang berbagai permasalahan ontologi, epistemologi, metafizik, linguistik, matematik, sains, teknologi, dll. Ini sebenarnya, secara tidak langsung, mengangkat kualiti perbincangan logik Buddha agar dilihat juga membincangkan permasalahan-permasalahan logik Eropah-Barat semasa. Berdasarkan itu, kami akan meneliti apakah yang diperbincangkan dalam logik (rujukannya banyak spt Aristotle, Ibn Sina, Kant, dll), fenomenologi (rujukan kepada Husserl dan Heidegger) dan dekonstruktif (rujukan kepada Derrida), dan akan ditunjukkan bahawa perbincangan yang lebih kurang sama dihasilkan oleh Dignaga, Dharmakirti, Dharmottara, dll.

### A. Pengenalan

Kajian yang sebenarnya menarik perhatian kami adalah tentang memasukkan konsep-konsep logik Hindu, Buddha, Islam dan Eropah-Barat ke Alam Melayu. Semua ini boleh diteliti dengan menyemak kembali teks-teks nyaya/mantik/logik yang masuk menerusi ajaran Hindu dan Buddha dari India ke Alam Melayu; ajaran Islam dari Timur Tengah, Asia Tengah dan India ke Alam Melayu, dan ajaran Kristian dan Moden dari Eropah/USA ke Alam Melayu. Teks nyaya Hindu masih boleh dikesan wujud di Jawa dan Bali, namun dalam keadaan yang hampir musnah. Teks nyaya Buddha masih kekal dalam bentuk terjemahan di Tibet, Jepun, China dan Vietnam. Usaha mencari versi Kunlun (Bahasa Melayu Kuno) masih diteruskan dengan sukar. Teks mantik Islam masih banyak berselerak di surau-surau, masjid-mesjid, perpustakaan-perpustakaan istana, perpustakaan-perpustakaan utama Alam Melayu dan seluruh dunia. Belum ada yang tampil mengumpulkannya dan mengkajinya. Teks-teks logik Eropah/Barat memang masih wujud diperpustakaan-perpustakaan universiti-universiti seluruh Alam Melayu, contohnya yang awal di Universitas Santo Tomas, Manila, yang dibina pada 1611. Kami mahu memerhatikan apakah Bahasa Melayu atau bahasa-bahasa dialek Rumpun Melayu yang pelbagai, yang menerima impak hasil memasukkan konsep-konsep ini, berubah strukturnya dengan jelas? Apakah pantun dan peribahasa (pribahasa adalah istilah Sanskritnya) merupakan bentuk bahasa yang dipengaruhi oleh konsep-konsep nyaya dan mantik? Ataukah keduanya itu asli, wujud semenjak awal sebelum kedatangan semua konsep tadi, dalam Bahasa Melayu? Juga, apakah cara Bangsa Melayu berfikir berubah dengan jelas hasil memasukkan konsep-konsep nyaya/mantik/logik ini? Bagaimanakah dua hal yang berubah/kekal, iaitu bahasa dan pemikiran, ini boleh dikaji?

Sebahagian daripada kajian diatas adalah menghimpunkan teks-teks nyaya (dan diperluaskan kepada seluruh bidang) Buddha yang masuk ke Alam Melayu dari India. Beberapa sarjana yang terlibat mengusahakannya adalah Mandrasena (kurun ke-6M), Samghapala (kurun ke-6M), Paramartha (kurun ke-6M), Sakyakirti (kurun ke-7M), I-Tsing (kurun ke-8M), Dharmakirti Suvarnabhumi (kurun ke-11M) dan Atisa (kurun ke-11M). Tiga yang pertama bertugas sebagai ilmuwan dan penerjemah di Funan dan China. Sakyakirti adalah guru I-Tsing di Sriwijaya, I-Tsing bertugas sebagai ilmuwan dan penerjemah di Sriwijaya dan China. Dharmakirti Suvarnabhumi bertugas sebagai ilmuwan dan



penerjemah di Sriwijaya. Manakala Atisa bertugas sebagai ilmuwan dan penerjemah di India, Sriwijaya dan Tibet. Berdasarkan mereka bertujuh ini, kami membangun semula apakah yang dimaksudkan sebagai teks-teks Buddha di Alam Melayu, lihat Mohammad Alinor (2010). Masalah utama kajian ini adalah, bagaimanakah boleh ditelaah teks-teks yang seluruhnya berbahasa Mandarin? Juga, dimanakah boleh didapat versi Kunlunnya? Berdasarkan teks-teks ini, kami mengetahui bahawa karya-karya Dignaga memang dibawa masuk ke Funan dan Sriwijaya, malah diterjemahkan ke bahasa Mandarin oleh Paramartha dan I-Tsing. Dignaga (400M) adalah seorang ahli nyaya tersohor beragama Buddha. Pengikutnya yang jauh lebih terkenal adalah Dharmakirti (550M), namun karya-karyanya tidak kedapatan dikesan di Alam Melayu. Berdasarkan konsep-konsep nyaya/logik yang dinukilkan oleh Dignaga dan Dharmakirti, malah yang disambung perbahasannya oleh Santaraksita (700M), Kamalasila (725M), Prajnakaragupta (750M), Dharmottara (800M), Karnakagomin (875M), Jnanasrimitra (1025M) dan Ratnakirti (1050M), kami akan berusaha menunjukkan bahawa tema-tema perbahasan logik Buddha adalah tema-tema sama yang dibahaskan dalam logik Moden sekarang. Maka, dengan itu kami perkemaskan dahulu sorotan kami terhadap logik Moden.

### **B11. Perkembangan Logik Sehingga Boole**

Sarjana yang pertama kali menyedari bahawa logik semenjak Plato mematuhi hukum-hukum tertentu yang boleh dimodelkan secara bermatematik berkemungkinannya Leibniz, dan semenjak itu beliau sentiasa membahaskan bahawa seluruh ilmu di alam ini boleh disusun menerusi logik, atau nama lainnya adalah Bahasa Sejagat (Universal Language). Khusus untuk Matematik, seawal 1679 beliau mengarang beberapa makalah/surat awal yang menunjukkan bahawa ayat-ayat/ kenyataan-kenyataan saintifik boleh disusun semula dengan menggunakan logik, yang sebenarnya beliau berusaha menjelaskan peranan operasi “dan”, “atau”, “tidak” dan “jika-maka/implikasi” dalam bahasa manusia. Banyaklah dapatannya, contohnya “tidak(A dan B)=tidak (A) atau tidak (B)”, “A dan (B atau C)=(A dan B) atau (A dan C)”, “tidak (jika A maka B)=A dan tidak(B)”, dll. Seolah-olahnya di dalam sesuatu bahasa manusia, wujudnya suatu struktur aljabar logik. Inilah yang dilengkapkan oleh George Boole pada 1854 dalam bukunya *An Investigation of The Law of Thought : On Which Are Founded The Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, dan hasil karyanya itu menukilkan bidang yang kini dipanggil Logik Bermatematik. Matlamat utama bidang ini adalah mencari aljabar logik yang sesuai bagi beberapa jenis kenyataan dalam bahasa manusia. Dapatan Boole ini sebenarnya tidak 100% diterima dalam bidang Matematik, maksudnya kenyataan-kenyataan (takrif, teorem, lema, korolari, contoh penolak, dll) Matematik tidaklah 100% boleh dijelaskan dengan Aljabar Boole. Sarjana pertama kalangan Matematikawan yang tidak menyetujui Boole adalah Frege yang mengarang *Begriffsschrift @ A Formula Language, Model Upon That of Arithmetic, For Pure Thought* pada 1879. Frege menghujahkan bahawa dalam Aritmetik (belum ada pertimbangan ttg Geometri dll bidang Matematik Tulen), kenyataan-kenyataannya tidaklah sama dengan ayat-ayat bahasa biasa, contohnya, adanya penambahan “untuk semua”, “tidak semua”, “ada suatu”, “ada suatu dengan unik”, “sama dengan”, “setara dengan”, “lebih kecil/besar daripada”, dll. Lalu, sebenarnya Frege hanyalah membuat penambahan kecil/perlu kepada Boole agar sesuai dengan Aritmetik. Namun, tema utama Frege adalah Matematik Tulen Seluruhnya Dapat Dijelaskan Dengan Logik. Ini dibahaskannya dalam dua karya besarnya, iaitu *Die Grunlagen der Arithmetik* (1884) dan *Grundgesetze der Arithmetik* (1893). Dengan falsafah Logikisme ini beliau mengkritik Husserl yang menulis buku *Philosophie der Arithmetik : Psychologische und Logische Untersuchungen* (1891), yang mempertahankan pandangan bahawa Logik dan Aritmetik adalah dilandaskan kepada psikologi. Husserl menyambung kerja-kerja gurunya Brentano yang mempertahankan Psikologisme. Ada yang berpandangan bahawa disebabkan Husserl tidak mahu berbalah panjang dengan Frege, lalu beliau menyetujui Frege mengkritik Psikologisme dalam bukunya *Logische Untersuchungen* (1900-1901), lalu menukilkan Fenomenologi yang memperbaiki kefahaman terhadap epistemologi dan logik. Husserl kemudiannya hanyalah sekali menulis tentang Matematik secara teliti iaitu tatkala mengarang *The Origin of Geometry* (1936), yang diulas oleh Derrida dalam *Introduction a “L’Origene de la Geometrie” de Husserl* (1962) dan dikatakan bahawa ulasan inilah titik tolak Derrida menukilkan

Dekonstruktif. Fahaman Logikisme Frege ini dilengkapkan oleh Whitehead-Russell yang menulis *Principia Mathematica* (1910-1913). Beberapa prinsip yang dinukilkan oleh Frege ternyata salah, namun diperbetulkan oleh Whitehead-Russell. Contohnya adalah Paradoks Russell, iaitu set bagi set bukanlah set. Russell menukikan Teori Type/Jenis bagi mengatasi masalah ini.

### **B12. Logik Matematik Brouwer-Heyting**

Bantahan yang paling menarik dibahaskan terhadap Logikisme adalah bantahan yang dibuat oleh Wittgenstein terhadap Russell semenjak beliau mendaftar PhD dibawah Russell pada 1914 sehinggalah beliau dipanggil untuk kerahan tentera sekitar 1917. Disepanjang waktu ini, Wittgenstein hanyalah meninggalkan tulisan sejumlah 2 ms yang diterbitkan oleh Aristotelian Society (kalau tak silap) dan beberapa buku nota. Apakah bantahannya? Wittgenstein menghujahkan bahawa logikisme adalah tersasar daripada pencarian kebenaran bersebabkan logikisme menganggap benar tanpa bantahan terhadap semua perkara yang mentakrifkan kenyataan/ayat yang digunakan dalam logik. Contohnya, logikisme menganggap benar tentang huruf, angka, simbol, ayat, nama, perkataan, ayat, dll. Isunya, daripada manakah seseorang manusia yang rasional mendapatkan huruf, angka, perkataan, simbol, dll itu? Apakah semuanya metafizik atau sesuatu yang boleh dijelaskan dengan rasional? Hal ini tidak mampu dijawab oleh Russell, dan Frege memang tidak menjawab sebelumnya. Bantahan inilah yang menjadikan Russell gemetar badan dan terus langsung berganjak menukar bidang penulisannya daripada Matematik dan Logik. Wittgenstein menulis PhDnya bertajuk *Tractatus Logico Philosophicus* (dalam Bahasa German) dalam penjara pada 1918. Russell meluluskan PhD Wittgenstein pada 1921 dan TLP diterjemahkan ke Bahasa Inggeris pada 1921 (dengan Kata Pengantar oleh Russell). Kemudian Wittgenstein berhenti daripada mengkaji falsafah, sbb katanya dia telah menjawab seluruh masalah falsafah. Temanya adalah, seluruh masalah falsafah adalah terletak penyelesaiannya dalam falsafah bahasa. Jika seseorang telah menyelesaikan masalah falsafah bahasa, lalu dia telah menyelesaikan seluruh masalah falsafah. Kepada Wittgenstein, dia telah menyelesaikan seluruh masalah falsafah bahawa dalam TLP. Jawapan Wittgenstein terhadap soalnya kepada Russell tersebut adalah, manusia menanggap benda-benda dipersekitarannya bukan hanya dengan perkataan=nama/ayat=usulan, namun dengan simbol, angka, huruf, gambar, rumus, graf, model, dll yang asas. Wittgenstein dikatakan pernah dipengaruhi oleh Brouwer dalam dua kuliah Brouwer yang Wittgenstein hadir sekitar 1929-1930. Bersebabkan itulah, Wittgenstein meninggalkan banyak nota tentang Matematik yang disusun dalam dua buah buku. Wittgenstein kemudiannya setuju dengan Moore sekitar 1940 bahawa beliau belum menyelesaikan masalah-masalah falsafah dalam TLP lalu mengambil jawatan professor di Cambridge menggantikan Moore. Bukunya *Philosophical Investigation* (1953) dimatlamatkan untuk menjawab hal ini.

Bantahan yang lebih awal daripada Wittgenstein yang ditujukan kepada Logikisme dilakukan oleh Brouwer, yang menyiapkan PhDnya bertajuk *Over de Grondlagen de Wiskunde* dalam tahun 1907. Draf pertama tesisnya yang ditolak oleh penyeliannya menyatakan seluruh bantahannya terhadap Logikisme. Penyeliannya ini mengarahkan beliau memotong semua bantahan tersebut jika mahu diluluskan. Beliau akur dan memotongnya. Beliau lulus dan kemudiannya menulis semula bantahannya dalam puluhan makalahnya (dalam Bahasa Belanda). Beliau menyatakan bahawa kebenaran dalam Matematik yang berpaksikan logik 2-nilai adalah tidak lengkap. Menafikan hitam bukanlah putih, dan menafikan putih bukanlah hitam. Terutamanya, dalam pembuktian secara percanggahan yang agak berleluasa dalam Matematik, iaitu  $\sim(p \rightarrow q) = p \wedge \sim q$ . Brouwer dan muridnya Heyting sebenarnya menghujahkan bahawa dalam Matematik, kebenarannya adalah lebih luas daripada yang dipersembahkan dalam logik 2-nilai. Mereka berdua tidak pula bersetuju dengan logik 3-nilai atau umumnya logik banyak-nilai, tetapi hanyalah menyatakan bahawa jikanya sesuatu kenyataan/teorem Matematik itu gagal dibuktikan secara terus ( $p \rightarrow q$ ), makanya pembuktian secara percanggahan tidaklah boleh diterima sebagai benar, tetapi kaedah pembinaan/konstruktif bolehlah dimanfaatkan. Masalahnya, kaedah konstruktif Brouwer amatlah sukar difahami, sehinggalah sekarang. Bagaimanapun, Heyting melengkapkan kajian Brouwer sehinggalah mampu ditafsirkan sebagai sememangnya berbeza dengan sebelumnya dan digelar Aljabar Logik

Brouwer-Heyting. Brouwer juga menganggap bahawa nombor, geometri, topologi, dll adalah produk akal manusia. Kaedah inilah yang digelar sebagai Intuisisme, mungkin bersebabkan Brouwer seorang Mistikus Kristian yang bertapa sehelai sepinggang dalam sebuah pondok kayu dalam sebuah hutan.

Sewaktu suatu Kongres Matematik di Eropah, diawal kurun ke-20M, Russell, Brouwer dan Hilbert dijemput membentangkan makalah masing-masing. Brouwer seperti biasa mengusulkan sanggahannya terhadap kaedah percanggahan yang dipersetujui oleh Russell dan Hilbert. Dimaklumkan bahawa Hilbert bangun dan membantah Brouwer dengan menyatakan “jika pembuktian secara percanggahan tidak diterima, Brouwer memusnahkan 70% Matematik, bagaimana Brouwer mahu menggantikannya?” Brouwer tidak menjawab soalan ini kerana beliau tahu bahawa beliau tidak mampu menggantikannya walaupun 10%. Hilbert berbuat demikian kerana beliau adalah yang membawa kaedah percanggahan ini kedalam Matematik, malahan beliau digelar sebagai Mathematician Theologian. Ini adalah kerana kaedah percanggahan amatlah popular dikalangan agamawan/theologian sewaktu berhujah dan berhujah balas semenjak zaman Yahudi-Kristian-Islam sebelum 900M lagi, malah agamawan-agamawan Muslimlah yang melengkapkannya dalam bidang Kalam.

## **B2. Fenomenologi Husserl**

Perbincangan kami seterusnya adalah berkenaan perbezaan logik daripada fenomenologi. Semua pembahas Husserl tahu bahawa beliau sebenarnya adalah seorang ahli Matematik Tulen yang menyiapkan PhD pada 1881-1883 dibawah seliaan Weierstrass dalam bidang manifold, mungkin menyambung kerja-kerja Riemann pada 1865. Beliau kemudian tertarik kepada idea-idea yang dilandaskan dalam Psikologisme menerusi telaah beliau terhadap Bolzano dan Schroder, lalu Husserl menulis bukunya yang bertajuk *Philosophy of Arithmetic : Logic and Psychology Investigations* pada 1891. Buku Husserl ini mendapat bantahan yang teliti oleh Frege (seorang ahli Falsafah Matematik yang menyambung kerja-kerja Boole, yang mencipta aljabar logik). Frege merasakan bahawa aljabar logik ciptaan Boole tidak membantu banyak kepada bidang Matematik Tulen, sebab dalam kes Boole, aljabar itu yang dimanfaatkan oleh logik, ataupun logik itu kini boleh dipersembahkan dalam bentuk aljabar (dan boleh “dikira”). Frege lalu mengarang sebuah buku kecil bertajuk *Begriffsschrift* pada 1879. Buku ini sebenarnya mencipta “tatabahasa”/logik baru untuk membaca kenyataan-kenyataan Matematik Tulen spt Aritmetik dan Geometri dengan lebih lengkap. Tulisan Frege ini selalunya dikatakan sebagai sudah diberikan landasan awalnya oleh Leibniz pada 1679, yang mencipta tatabahasa baru untuk menjelaskan semua perkara di alam ini, fizik dan metafizik. Inilah bidang yang kemudiannya berkembang sebagai Matematik Logik, yang disambung kajiannya oleh Russell dan Whitehead. Frege kemudiannya menulis *Grundlagen der Arithmetik* (1884) dan *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffsschrift Abgeleitet* (1893). Bersebabkan Frege berpandangan bahawa Aritmetik mestilah berlandaskan logik, makanya pada 1894, beliau mengkritik pandangan Husserl yang melandaskan Aritmetik kepada Psikologi. Perdebatan antara mereka berdua tentang isu Aritmetik berlandaskan Logik/Psikologi ini dirakamkan dalam beberapa siri berbalas surat. Ramai yang berpandangan bahawa disebabkan kritikan Frege ini, Husserl mengubah kajiannya kepada Logik, namun ramai juga yang berpandangan bahawa Husserl memang telah lama mahu mengembangkan ideanya tentang Fenomenologi (sebab dalam buku pertamanya tentang logik (1900-1901/1970), nama Frege hanyalah sekali disebut. Juga disebabkan himpunan notanya pada 1897-1917/1966 itu). Ini bermaksud Frege tidaklah mempengaruhi beliau.

Kemudiannya, disini kami mahu merumuskan apakah sebenarnya yang dicapai oleh Husserl di dalam buku-bukunya yang menjelaskan Fenomenologi. Masalah utama yang difikirkan oleh Husserl tatkala berpindah daripada Manifold-Aritmetik kepada Epistemologi-Logik adalah masalah Benda dan Keupayaan Akal Mencerap Benda. Ini adalah masalah yang ditimbulkan semenjak Plato dan Aristotle. Namun, dikatakan bahawa sarjana pertama dunia yang membawakan pandangan yang meleraikan kekusutan bersebabkan tidak memahami masalah ini adalah Ibn Sina, yang menukulkan idea bahawa

Benda diluar sana sebenarnya diwujudkan Bayangan-nya oleh akal manusia. Maksudnya, juga ada “Benda” diwujudkan dalam akal. Puluhan sarjana Muslim dan Eropah berusaha mengembangkan idea teras Ibn Sina tadi. Kami tak berhasrat mahu meletakkan sejarah perkembangan idea tersebut disini. Sehingga kepada Boole, Bolzano, Frege dll, hal ini tetap sama, tidak berubah, walaupun “Benda Akal” tadi disebut dengan kenyataan-kenyataan yang berlainan tetapi selari. Kepada kami, pemikir yang paling berjaya memberikan pandangan yang baru dalam hal ini adalah Wittgenstein, iaitu apabila beliau mencadangkan bahawa “Benda Akal” mungkin sekali berupa “Nama, Gambar, Huruf, Nombor, Tanda, Tatacara, Graf, Rumus, dll”. Inilah sebenarnya yang difikirkan lebih awal oleh Husserl, dan dikembangkan dengan sempit oleh Derrida (sebab hanya dipertimbangkan perkataan/ayat/bahasa dalam pertuturan dan tulisan). Memang sesuatu yang diusahakan untuk dijawab oleh Husserl persoalan-persoalan berikut, apakah asal-usulnya nombor, geometri dan logik? Ini berkali-kali disebut sebagai tajuk makalah/buku beliau. Masalah inilah yang diutarakan oleh Wittgenstein tatkala beliau berbincang dengan Russell sekitar 1914, dalam menentukan halatuju kajian PhD, iaitu Logik menganggap benar seluruh perkataan=nama/ayat =usulan yang dianalisis, sedangkan persoalan asal-usul huruf/perkataan/ayat tersebut tidak boleh dijawab dengan baik, malah tidak dipertimbangkan. Kritikan Wittgenstein yang diterbitkan sebagai makalah 2 mukasurat inilah yang menjadikan Russell berhenti langsung mengkaji logik dan falsafah Matematik, dan menumpukan kajian kebidang lain. Kami merasakan bahawa Fenomenologi adalah suatu bentuk falsafah yang menanyakan permasalahan-permasalahan yang jauh lebih mendasar daripada yang ditanyakan oleh Logik. Cumanya, Wittgenstein mengecilkan skop kepada Bahasa dan Derrida kepada Retorik-Tulisan.

### **B3. Dekonstruktif Derrida**

Walaupun secara resminya difahami bahawa Derrida (1962/1978) amatlah bersungguh-sungguh menukulkan idea baru falsafah yang dipanggilnya dekonstruktif, iaitu tatkala beliau membuat ulasan terhadap karya Husserl (1936/1970), disokong oleh karyanya sebelum itu, rujuk Derrida (1959/1978), namun pengulas beliau Garver berusaha dengan baik menunjukkan bahawa idea-idea yang beliau rumuskan sebagai dekonstruktif itu sebenarnya telah lama dinukilkan konsepnya oleh Ibn Khaldun. Bagaimana boleh ditunjukkan bahawa malaka sina’iyya=kelakuan berteknik itu adalah juga suatu bentuk dekonstruktif, nantilah kami usahakan kemudian. Kami cumalah mahu mengulas berbagai masukan maklumat yang dinyatakan oleh Garver. Pertamanya, kami ulang, dinyatakan oleh Garver bahawa Ibn Khaldun adalah pemikir pertama yang mengusulkan bahawa bahasa sebenarnya adalah “kelakuan berteknik”. Maksudnya, bercakap/bertutur dengan mengeluarkan perkataan/ayat adalah suatu bentuk kelakuan/perangai yang berkaedah/bercara/ berteknik. Bagaimanakah boleh dikesan bahawa kaedah/cara/teknik ini wujud secara lahiriah atau dibina oleh seseorang manusia? Bagaimana seorang kanak-kanak membina kaedahnya (atau kaedahnya dipindahkan daripada ibunya) berbahasa? Bagaimana pula seseorang manusia yang matang berusaha mempelajari sesuatu bahasa asing, apakah kaedahnya dicipta olehnya? Bagaimanakah huruf dicipta oleh manusia? Apakah semua ini telah dijawab oleh pemikir-pemikir yang mengikuti dengan teliti karya-karya Ibn Khaldun, terutamanya pemikir-pemikir Muslim. Pemikir German/Eropah yang mengikuti Ibn Khaldun iaitu Hegel berkemungkinan memberikan pandangannya tentang hal ini. Di Eropah, sebenarnya, isu-isu kefalsafahan yang bersekitar kepada permasalahan bagaimanakah sesuatu bahasa wujud/ada telah mula dibincangkan lama sebelum Hegel, iaitu semenjak Condillac menulis karyanya pada 1746. Disambung oleh Maupertuis, Lowth, Sussmilch, Formey, Toissaint, Herder, dll.

Keduanya, Garver mengatakan bahawa Condillac berpandangan yang sesuatu bahasa itu bermula dengan isyarat tangan/kepala/badan dan bahasa pertuturan/percakapan yang maju memang masih boleh dikesan mengekalkan sifat asli ‘bahasa kelakuan (merujuk kepada isyarat tangan/kepala/badan)’ ini. Masalahnya, bagaimanakah “bahasa kelakuan” ini kemudiannya bertukar menjadi bahasa pertuturan/percakapan? Contohnya, bagaimana “tangan menuding kepada sesuatu” boleh bertukar menjadi perkataan “itu/sana/disitu/dll(?)”? Walaupun “empat=am(bil)-satu-dari-lima”, “anam=(t)anam-satu-kepada-lima”, “tujuh=tunjuk”, “dualapan= alap/ambil-dua-dari-sepuluh”,

“sambilan=ambil-satu-dari-sepuluh”. Dipengaruhi oleh Condillac, Rousseau pada penghujung abad ke-18 menulis *Essay on the Origin of Language* (terj.) menjelaskan bahawa asal-usul dan jujuk sesuatu bahasa terletak kepada nada dan rentak perasaan seseorang, berbanding kepada alasan-alasan kepenggunaan lainnya. Ini menunjukkan bahawa sesuatu bahasa itu adalah nukilan asli seseorang. Bagaimanakah kemudiannya sesuatu bahasa itu unik untuk sesuatu kaum? Mungkinkah bersebabkan seluruh kaum itu ditakrifkan oleh seseorang yang merupakan ketua/moyang (suatu masa dulu) dan bahasa kaum itu adalah bahasa asal moyang/ketua ini yang dipaksakan kepada nak-cucu-piutnya? Garver menyambung, bahawa Pierce kemudiannya berpendapat bahawa semua makna perkataan/ayat/bahasa adalah ditakrifkan oleh operasi melakukan sesuatu perbuatan (selari dengan makna itu). Pandangan Pierce ini disokong oleh Royce untuk konteks kajian kekristianan (mungkin Royce berusaha menjelaskan isu logos=kata-kata Tuhan). Garver menambah, bahawa Austin kemudiannya merumuskan teori “kelakuan bertutur/bercakap” menerusi kaedah pengelasan pertuturan/percakapan/perbicaraan. Kemudiannya, Garver merujuk Wittgenstein (1921/1961, 1953 & 1973) sebagai berpandangan seperti berikut :

- i. Perlunya suatu ruang logik, sebab setiap ayat/usulan merujuk kepada suatu titik dalam ruang logik tersebut;
- ii. Suatu ayat terdiri daripada nama-nama yang berkaitan dengan objek-objek;
- iii. Nama bukanlah primer;
- iv. Menentang kemungkinan dan kebolehcerahan objek yang mutlak secara metafizik;
- v. Menentang penjelasan yang tepat;
- vi. Menentang kemungkinan bahasa/kefahaman/makna sendiri.
- vii. Menukilkan teori permainan bahasa, yang bermaksud secara epistemologinya seseorang manusia memberikan nama kepada semua objek yang pertama kali ditemuinya.

Berdasarkan kepada pembacaan Garver terhadap Derrida (1967/1973), maka beliau berpandangan bahawa Derrida hanyalah seseorang yang menukilkan dekonstruktif sebagai menunjukkan bahawa retorik adalah lebih dasar daripada logik. Garver tidak menjelaskan apakah sebenarnya dekonstruktif, yang dimaklumkan dalam beberapa buku Derrida (1962/1978 & 1972/1981) yang lain. Dekonstruktif adalah sebuah teori yang menunjukkan bahawa berkata-kata/bercakap/bertutur/berbicara itu lebih benar ontologi/epistemologinya berbanding menulis. Hal ini sebenarnya didatangkan daripada bantahan Derrida terhadap ontologi/epistemologi nukilan Husserl yang dinamakan fenomenologi transendental dan bersifat metafizik. Lalu, Derrida menurunkan masalah yang diusahakan oleh Husserl menjawabnya, iaitu masalah bagaimanakah manusia berfikir dan mendapat pengetahuan(?), kepada masalah bagaimanakah kebenaran dikekalkan oleh manusia dalam berkata-kata/bercakap berbanding menulis(?). Hal yang mungkin masih belum dijawab oleh Derrida adalah, bagaimanakah pengetahuan yang didapat oleh manusia tadi dikekalkan jujuknya sebagai perkataan/ujaran/tutur/cakap(?) atau sebagai tulisan(?). Kami telah menyentuh Husserl disini, namun sebelum kami membicarakan fenomenologi beliau, ada baiknya kami menyatakan apakah sebenarnya isu epistemologi dizaman yang digelar pasca-modern ini.

### C. Konsep Apoha dalam Logik Buddha

Kesedaran meningkatkan kualiti perbahasan logik Buddha setaraf logik Modern sudah dimulai lama, mungkin seawal Stcherbatsky (1930) yang membahas karya Dharmakirti (1966 & 1967) dan Dharmottara dan menyematarafkannya dengan perbahasan epistemologi di Greek, Rom, Eropah dan Modern, begitu juga dengan Dravid (1971), malah Chi (1969) yang membahas karya Dignaga dan K'uei-chi berusaha menunjukkan bahawa konsep-konsep logik Buddha boleh di matematikkan. Chi mungkin dipengaruhi oleh idea bahawa logik matematik Boole, Frege-Russell dan Brouwer-Heyting yang dimajukan sekitar 1850-1950 adalah bentuk-bentuk logik yang termaju, lalu beliau melakukan proses mematematikkan karya Dignaga dan K'uei-chi. Kami cumalah mahu menunjukkan suatu konsep apoha dalam logik Buddha yang di Eropah dikenali sebagai Excluded Middle Law (EML), dan merupakan pokok perbantahan diantara Frege-Hilbert-Russell dengan Brouwer-Heyting. Sharma (1969) menyatakan 3 aksiom berikut sebagai takrif apoha, iaitu :

- i. Benda/perkara A adalah terpisah dengan bukan-A, dan sebaliknya;
- ii. Bukan-A adalah B;
- iii. Apoha adalah bukan-B, atau bukan-bukan-A.

Kalau disoroti tentang apa yang kami bincangkan dalam B11 dan B12, tentunya akan dimaklumi bahawa di Eropah, perdebatan hangat diantara Fahaman Logikisme/Formalisme dan Fahaman Intuisisme adalah berkenaan penerimaan ataupun penolakan EML (Apoha). Banyak boleh dipersoalkan sebenarnya. Apakah Hilbert dipengaruhi oleh Apoha? Apakah perbahasan tentang EML dipengaruhi oleh perbahasan tentang Apoha? Apakah landasan penolakan Brouwer-Heyting terhadap EML/Apoha bersebabkan perbalahan Kristian-Buddha? Apakah penolakan terhadap Apoha oleh ahli-ahli logik Hindu di India mempengaruhi aliran Fenomenologi Husserl, Intuisisme Brouwer-Heyting?

#### D. Kesimpulan

Berdasarkan pentelaahan kami terhadap perdebatan logik Buddha dengan logik Hindu, yang berlangsung sekitar kurun ke-2M hingga kurun ke-12M, kami merasakan bahawa keseluruhan khazanah ilmu logik ini tidak jauh bezanya dengan aliran-aliran epistemologi di Eropah dan Barat. Yang mungkin agak berbeza adalah aliran logik matematik. Kami menggesa kajian yang lebih intensif dilakukan terhadap khazanah ini, terutamanya menunjukkan bagaimana khazanah ini mempengaruhi cara berfikir di Alam Melayu.

#### Rujukan

- Chi, R.S.Y. 1969. *Buddhist Formal Logic*. London : The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Derrida, J. 1959/1978. *Genese et structure et la phenomenologie*. Dalam Derrida (1967/1978).  
----- 1962/1978. *Edmund Husserl's Origin of Geometry : An Introduction* (terj. Leavey, J.P.). London : University of Nebraska Press.
- 1967/1973. *Speech and Phenomena : And Other Essay on Husserl's Theory of Signs* (terj. Garver, N.). Evanston : Northwestern University Press.
- 1967/1978. *Writing and Difference* (terj. Bass, A). Chicago : UCP.
- 1972/1981. *Dissemination*. London : The Athlone Press.
- Dharmakirti. 1966. *Pramanaviniscayah*. Wien : Hermann  
----- 1967. *Hetubinduh*. Wien : Hermann
- Dravid, R.R. 1971. *The Problem of Universal in Indian Philosophy*. Delhi : Motilal Banarsidass Publisher
- Husserl, E. 1893-1917/1966. *Zur Phenomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*. The Hague : Martin Nijhoff.  
----- 1900-1901/1970. *Logical Investigations*. 2 Jilid. NY : Humanities Press.
- 1913/1931. *Ideas : General Introduction to Pure Phenomenology*. Jilid 1 & 3. NY : Humanities Press.
- 1925/1977. *Phenomenological Psychology*. The Hague ; Martin Nijhoff.
- 1928/1969. *Formal and Transcendental Logic*. The Hague : Martin Nijhoff.
- 1929/1967. *The Paris Lecture*. The Hague : Martin Nijhoff.
- 1936/1970. *The Origin of Geometry*. Terbit dalam Derrida (1962/1978).
- 1939/1973. *Experience and Judgement : Investigation of Geneology of Logic*. Evanston : Northwestern University Press.
- 1954/1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology : An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston : Northwestern University Press.
- Mohammad Alinor Abdul Kadir. 2010. Tahap kesanskritan dan keaslian Bahasa Melayu : Ulasan buku James T. Collins, Bahasa Sanskerta dan Bahasa Melayu, DBP 2009. *Kesturi* 20(2) : 67-88.
- Sharma, D. 1969. *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*. The Hague : Mouton.

- Stcherbatsky, F.Th. 1930. *Buddhist Logic*. Vol.I & II. New Yprk : Dover Publications, Inc.  
Wittgenstein, L. 1921/1961. *Tractatus Logico Philosophicus* (terj). Cambridge : Routledge.  
----- . 1953. *Philosophical Investigation*. London : Blackwell.  
----- . 1973. *Philosophical Grammar*. London : Blackwell.

**Preliminary Study of Chinese Buddhist Journals in Malaysia – Cases study of *Everlasting Light, Buddhist Digest and Buddha***

馬來西亞中文佛教期刊淺析--以《無盡燈》、《佛教文摘》和《慈悲》為例\*

陈爱梅

Tan Ai Boay<sup>1</sup>

tanaiboay@gmail.com

**摘要**

坐在檳州華人大會堂翻閱《佛教文摘》；把零用錢省起來到大眾書局購買《慈悲》和《法露緣》；從台灣返馬後，知道大馬多了一本佛教期刊——《福報》；大馬佛光山也出版了本地版的《普門》。尚記得當年期待閱讀的感動，因為研究而對本地法師進行訪談，更確定了佛教期刊對推行佛教的功能和意義。

這是一項探討馬來西亞本土中文佛教期刊發展的研究，志於整合和回顧佛教期刊在馬來西亞的發展，關注的方向包括這些期刊的創辦背景、人物、內容和行銷等，除了向前人致敬，也將探討佛教期刊目前在馬來西亞的困境。

**Abstract**

The purpose of the paper is to study the history and the transformation of the Chinese Buddhist journals in Malaysia. The reasons that the *Everlasting Light, Buddhist Digest and Buddha* are selected as the cases of study are including: firstly, the origin, period, aims of these journals are different. It reflected the development of Buddhism in Malaysia. Secondly, these journals have been published more than 20 years in Malaysia. They told the consistency of the development of Buddhist journal in Malaysia.

**前言**

約十年前，在吉隆坡的某間庵堂聽年長的法師說起她年幼時在庵堂的生活，包括殺鷄拜觀音。殺鷄拜觀音？佛教庵堂殺鷄拜觀音？筆者聽傻了。法師接著說，長大後，她閱讀中國和台灣的佛教期刊，才清楚正信的佛教是什麼，於是便摒棄了殺鷄拜觀音等不符佛義的習俗。

佛教的改革是緩慢的，文字的傳播是重要的改革工具之一。依昔記得，年少時愛看《佛教文摘》所出版各種介紹佛教的小冊子，及在大眾書局期待購買本地佛教期刊的心情。佛教期刊如同薪火，佛教文字工作者，就是傳遞薪火的人。

表一所示，是由姜聯招居士，佛教期刊工作者所擬的表。我國獨立至今，曾出現過至少十三份佛教期刊，這並不包括各佛寺及佛教團體會訊，如《寂靜園林會訊》等。

**表一：馬來西亞中文佛教期刊**

名稱	創刊年份	出版	備注
《無盡燈》	1959	佛總	竺摩法師於澳門創刊，佛總承接。
《佛教文摘》	1972	佛教文摘出版社 馬佛青	1972年由吉蘭丹佛友創刊，出版三年後停刊。 1978年，由馬佛青復刊。
《佛教青年》	1972	馬佛青	〈佛青會訊〉轉型
《玉壺》丛刊	1988	玉壺文化中心	
《慈悲》	1992	八打靈觀音亭	

<sup>1</sup> 马来亚大学哲学博士(Ph.D)，现为拉曼大学中华研究院助理教授，电邮：tanaiboay@gmail.com



《法露緣》	1993		後改為藝術雜誌，現況不明
Eastern Horizon	1995	馬佛青	《佛教文摘》英文版轉型
《普門》	2000	佛光	
《福報》	2000		第62期停刊
《法海》	2002	古晉居士林	《居士林》轉型
檀香電子報	2003	檀香寺	《會訊》轉型
《彼岸法音》	2004	彼岸法音佛教會	
《東禪》	2007	佛光	

原稿由姜聯招所擬，筆者補充。

這篇論文主要梳理馬來西亞佛教期刊的歷史沿革。本文挑選了《無盡燈》、《佛教文摘》和《慈悲》為研究個案，原因包括：一、這三份佛教期刊的緣起、創刊時代和宗旨都不同，以此可窺見不同時代大馬佛教的發展；二、這三份期刊具有二十年以上的歷史，至今仍持續發行。

這項研究主要使用典藏在檳城《佛教文摘》社的期刊，及進行了口述訪談。這只是一篇很初步的研究，還盼各位方家賜教。

### 中文佛教期刊的濫觴及佛教期刊的傳入

現代中文佛教期刊的興起幾乎與五四新文學運動是同步的。從民國元年(1912)到1949年，中國各地佛教團體與寺院出現了150種以上佛教期刊，有的刊物刊登佛學研究的學術成果；也有的是以報導性的通訊為主。一些佛教青年受到新文化運動的影響，嘗試結合新文化運動與佛教復興，在文學上以新文學的形式來革新佛教文學的傳統。20世紀20年代出版的《佛化新青年》和《新佛教》等是這方面的代表期刊。<sup>1</sup>由太虛大師所創的《海潮音》甚稱學術價值最高，歷時最久以及影響最深遠的佛教期刊之一。20世紀初期有不少高僧大德到馬來亞弘法，他們或零星帶入在中國發行的佛教期刊，但影響並不顯著。

20世紀40年代末及50年代初，中國政局巨變，不少中國的僧才南遷到馬來亞，其中兩人——融熙法師和竺摩長老，他們都是佛教雜誌的創辦人和主編。

虛雲和尚的弟子湯瑛(1888—1958)，字雪筠，成長於維新運動時期，少歲愛讀《新民叢報》，認為神道設教的時代已經過去，並在報章發表佛教是迷信消極的文章。中日戰爭爆發後，他皈依虛雲和尚，成為虛祖入室弟子。1947年，湯瑛到廣州創辦《圓音月刊》，並擔任主編，虛雲和尚則為社長。《圓音月刊》出版至1948年6月第十期就停刊了。隔年，湯瑛避亂到香港，並於1951年出家，法號融熙。三年後，他下南洋，初定居於新加坡，後在吉隆坡落腳，並創立了馬來亞佛學社。<sup>2</sup>可惜的是，他在1958年就圓寂了。他並沒有在馬來亞繼續他在廣州所創辦的《圓音月刊》，或在這裡創辦新的佛教期刊，但融熙法師留下不少著作於后世。

同樣是佛教期刊創辦人的竺摩法師(1913-2002)，他在1951年在創辦澳門的《無盡燈》就在馬來亞找到再生的時機。根據竺摩法師在佛曆2504年所寫的〈五十年的檳城佛教〉，本宗法師曾在檳城觀音亭編輯《獅子吼月刊》，但出版了十餘期就宣告停頓。<sup>3</sup>《無盡燈》是目前所獲最早在馬來亞出版的佛教刊物。

### 《無盡燈》

《無盡燈》佛教季刊由竺摩法師於1951年在澳門創辦。早在1939年，竺摩法師已是《覺音》的主編。竺摩法師主編《覺音》後，每一期都有發表太虛大師的文章和報道大師近況的專文。

<sup>1</sup> 譚桂林，〈現代佛教期刊與新文學運動〉《文學評論》，2011年第4期，第91至92頁。7

<sup>2</sup> 有關融熙法師的生平，可參閱宋燕鵬，〈融熙法師——從華南才子到南洋僧侶〉《馬來西亞華人史——權威、社群與信仰》，上海：上海交通大學出版社，2015年，第91至105頁。

<sup>3</sup> 竺摩，〈五十年來的檳城佛教〉《無盡燈》，第99期，1983年，第18頁。

<sup>1</sup>1948年，竺摩法師受邀到澳門佛學社擔任導師，1951年創辦《無盡燈》，隔年竺摩法師回到香港，《無盡燈》也遷到香港出版。1953年，竺摩法師受邀到檳城的菩提學院擔任導師，並兼任菩提中學佛學課程。自此，竺摩法師就在馬來亞落腳，在馬來西亞漢傳佛教上結出芬芳的果實。1957年，《無盡燈》由香港遷來檳出版兩期，過後由於竺摩法師到美國夏威夷弘法而乏人編輯，所以《無盡燈》遷到新加坡去發行。<sup>2</sup>

《無盡燈》在馬來亞的「再生」緣於馬來亞佛教總會的成立。馬來亞佛教總會（簡稱佛總）在1959年於檳城極樂寺正式成立。中國學者鄭筱筠把1959年馬來亞佛教總會在極樂寺的成立，視為「當代佛教迅速發展時期」。<sup>3</sup>《無盡燈》在馬來亞的再次出版，就扮演佛總通訊的角色。《無盡燈》在馬來亞的創刊號就是「馬來亞佛教會成立大會專號」。發刊詞：

馬來亞的佛教寺廟團體，各處一隅，原是散沙一盆，此以各本所長，發揮隨緣應化的作用，原杌可能呈現春到平原，花紅，葉綠各自爭妍的好現象，無如，闡發益世利人的原則，有欠步伐的一致，且量單力薄，甚難發揮大的力量，職是之故，諸方大德為求適應時代與佛教本身的需要，故有今年四月十九日全馬佛教徒所組織之機構：「馬來亞佛教會」終於[在]人們熱烈的情緒下產生了，其宣言中有：「團結教徒以致佛化；宣揚佛義以利樂人群」為依歸，所以，於第二天分弘法，教育，慈善等三組分別舉行時，弘法組對弘法方面，分語言傳與文字宣傳，文字宣傳包括出版定期刊物與報紙副刊，常檢討出版定期刊物的時候，適有本會主席竺摩法師提議：由渠創辦，且已出版年的：「無盡燈」佛刊，交於佛教會去料理繼續出版，嗣經在會諸法師居士等從詳檢討，終於一致通過，接辦該刊，故有今天第一次之專號與諸讀書見面。<sup>4</sup>

竺摩法師記錄佛總開幕日，馬來亞第一任首相東姑阿都拉曼(Tunku Abdul Rahman)主持開幕的心得，他對東姑尊重宗教自由和導倡各族和平相處給予高度的贊揚，並記錄了馬來官員到佛寺的親善交流。<sup>5</sup>佛總的成立是全國性的，各州都派出代表致詞，如吉打州代表應空、雪蘭莪州代表振敏、檳城代表廣義、吉蘭丹代表王振教、柔佛麻坡代表定光法師、吧生代表鏡盒法師、馬六甲代表寂晃法師、威省代表定心法師、居鑾代表郭秀瑛和森美蘭芙蓉代表理勝等。

佛總成立後就組織弘法團到各地進行巡迴弘法，除了報導這些活動，《無盡燈》也收集了各中文報章報導這些活動的內容。此外，《無盡燈》也刊登了本地法師的文章，內容皆與推行正信佛教相關之。對於研究馬來亞/馬來西亞的佛教與社區互動，僧侶和居士大德，《無盡燈》是重要的資料。例如，伯圓長老在記錄巡回弘法隊抵達吧生時觀音亭時，鏡盒法師接待他們，是夜：

今晚的弘法會場所是設在觀音亭門口的曠地上，法師站在戏台上演講，人潮 如水湧波奔，座位早被搶光，遲來一步的疊背肩鵠立而聽。聽眾雖二千多人……今晚聽眾多是閩南人，所以金星與廣義法師登台，閩南人閩南話...泰國的為法法師以潮州話講「生命的價值」。錫蘭的比巴拉瑪打那法師以英講語「什麼是佛法」。金明法師最後才用國語致詞……。<sup>6</sup>

伯圓法師的這段文字，突顯了馬來亞佛教的特色，方言的多樣性和多語弘法。他也記錄了鏡盒法師邀請他們到甫建成的八打靈觀音亭食用燕窩，以滋補身體和消除疲勞。

除了佛教，《無盡燈》刊登的內容也包括華人與中華文化，如麻坡張逸民所寫的「華人應

<sup>1</sup> 夏美玉，〈太虛大師對竺摩法師之影響與後發〉《新紀元學院學報》2006年7月，第3期，第40頁。

<sup>22</sup> 竺摩，〈五十年來的檳城佛教〉《無盡燈》，第99期，1983年，第18頁。

<sup>3</sup> 鄭筱筠，〈試論馬來西亞佛教發展的現狀及特點〉，《宗風》庚寅，夏之卷，北京：宗教文化出版社，2010年版，第226-253頁。

<sup>4</sup> 本社，〈刊前贅言〉《無盡燈》，第一卷第一期，1959年。

<sup>5</sup> 竺摩，〈聽東姑首相有關宗教的演說—在馬來亞佛教會開幕之日〉《無盡燈》，第一卷第一期，第1至2頁。

<sup>6</sup> 伯圓，〈巡迴星馬弘法漫寫〉《無盡燈》第3期，1959年，第19頁。

讀華文字，不識華人真可憐；三代忘祖變夷化，間渠宗族更啞然」及充滿民族熱腔的「年年此日吊忠魂，烈士臺碑萬古尊；冤血染成花草碧，丹心誓把羯胡吞……」<sup>1</sup>。張逸民的作品常刊登在《無盡燈》，雖然詩詞的內容與佛教沒有直接的關係。張逸民是竺摩法師的徒弟。<sup>2</sup>《無盡燈》也刊登佛學作文比賽的獎作品。馬來西亞佛學院成立後，《無盡燈》也刊登馬來西亞佛學院學生的文章。

《無盡燈》由佛總通訊的行式進行轉型。到了20世紀90年代，《無盡燈》很明顯不再扮演會訊的功能，而是以更多的篇幅刊登本地佛教青年的文章。早年刊登的《無盡燈》文章或弘法內容，以金明法師、竺摩法師和修靜法師的文字為主；後來，新一代的佛教文字青年出現了，當中包括繼程法師、繼歡法師、繼持法師、繼尊法師、開諦法師、妙贊法師、傳聞法師、日照法師、蔡明田、洪祖豐、顏尊嚴、杜忠全和陳慧等。<sup>3</sup>此外，《無盡燈》也收集了本地研究的一些論文，如王琛發的〈日治前馬新兩地的日本佛教〉等<sup>4</sup>，以及開諦法師所編撰《雲南遊水集》的內容。

《無盡燈》，雖然緣起自竺摩法師在港澳的佛教期刊，但自1959年在馬來亞發刊後，已是本土性的一份佛教期刊。《無盡燈》的本地化可分兩方面來談：一、期數，以1959年在馬來亞出版為第一期第一卷；二、內容，以報導本地佛教活動，及刊登本地文人作品為主。這如同漢傳佛教，主要源自中國，但已在馬來亞生根。

從紙質粗糙的黑白印刷到精美的彩色，《無盡燈》走過了56年。就歷史學術研究價值而言，20世紀90之前的《無盡燈》具相當的學術研究價值，它全方位記載的馬來亞／馬來西亞的佛教活動，本地高僧的思想和法師的圓寂等，是值得好好研究及藏典的佛教期刊。

### 《佛教文摘》

佛教文摘是第一份馬來西亞本地出版的佛教期刊，於1972年創刊，王振教／正化擔任社長，羅福興是副社長和發行人，主編則是陳義孝，首十二期的佛教文摘是在吉蘭丹哥打峇汝承印。在發刊詞曰：

介紹此類字字珠璣、篇篇錦繡之大塊文章，希望通過本刊的介紹，這些極堪珍貴之好作品，皆能變為啓悟眾生正信佛教的智鏡，及打開佛心性地之門的秘鑰。除此之外，我們還希望親愛的讀者們，在彼覺、研究與玩味了此類宣揚利世之梵音的鴻文佳章之後，能將佛教萬古常春之真理去啓導人心，陶冶性靈，敦厚風尚，激勵末俗，這樣一來，根身器界皆獲得淨化，則建立「人間淨土」的理想，便不難早日實現。<sup>5</sup>

《佛教文摘》目標明確，發刊號的第一篇是聖嚴法師的〈佛教是什麼〉（摘自「人生十二卷六期」），接著是竺摩法師的〈正覺的啓示〉（摘自《檳城菩提中學校刊》）。除了摘錄，也整理本地法師的佛學演講，如金明法師在各地的演講，內容以介紹正信佛教為主，如〈什麼是正信〉<sup>6</sup>和〈不要宰雞鴨拜觀音〉<sup>7</sup>等。後者的內容是金明法師受邀到威省九皇廟落成開幕典禮的致詞，他表示有人認為宰雞殺鴨拜觀音才夠大體，其實這與菩薩的大慈大悲精神不相符，禮拜觀音的人要學習菩薩的慈悲精神。

《佛教文摘》也刊登本地佛教工作者的短文，以及竺摩法師所主持的「佛學信箱」，內容

<sup>1</sup> 張逸民，〈華人子弟讀華人〉以及〈祭第二世界大戰柔佛華僑殉難烈士墓〉《無盡燈》第6卷，第30期，1965年，第22頁。

<sup>2</sup> 仙如，〈敬和竺摩法師高足張逸民歐桌彬二居士元玉〉，《無盡燈》，第38期，1967，第24頁。

<sup>3</sup> 筆者參閱之《無盡燈》是典藏在檳城馬佛青《佛青文摘》出版社之，由於收錄並不齊全及時間所限，所以筆者尚未對無盡燈的作者進行統治地整理，故這只是一份初步的名單。

<sup>4</sup> 王琛發，〈日治前馬新兩地的日本佛教〉《無盡燈》，34/180，2003年，第1—5頁。

<sup>5</sup> 〈發刊詞〉，《佛教文摘》，發刊期，1972年，第1頁。

<sup>6</sup> 金明，〈什麼是正信〉《佛教文摘》，第4期，1973年，第65--68頁。

<sup>7</sup> 金明，〈不要宰雞鴨拜觀音〉《佛教文摘》，第8期，1974年，第60--61頁。

多樣化，除了經典和信仰問題，還有其他有趣的問題，如身為佛門子，是不是敬愛神佛為眾善之首領，一視同仁？關聖帝君在佛教中的地位及供奉其功德為何等。<sup>1</sup>

此外，《佛教文摘》也刊登與佛教相關時事評論的文章，如金明法師針對檳城英校組織反佛教的學生組織撰文，表示當局應採取行動對付該組織。<sup>2</sup>

《佛教文摘》的發起是在丹州，首幾期的基本贊助人以吉蘭丹人為主，後來逐漸得到全馬佛友的支持，包括砂勞越和沙巴。

1975年，出版了十二期後，《佛教文摘》就停刊了，一直到1978年復刊，由馬來西亞佛教青年總會（簡稱馬佛青）承辦。改組後，王正化依然是社長，黃安心是副社長，督印人羅福興，發行人陳雅誼，編輯顧問團有竺摩法師、金明法師、修靜法師、黃蔭文、邱寶光、陳少英和陳義孝。佛教文摘出版社遷移到檳城車水路，宗旨仍為「網羅錦繡文章以築成護法長城」。<sup>3</sup>

復刊一年後，《佛教文摘》的定戶和贊助戶由三百餘人增至兩千多人。<sup>4</sup>復刊的《佛教文摘》文藝篇幅增加了，刊登的作品包括讀者的佛曲創作，如吳進發的「無盡燈」與「禪」。<sup>5</sup>新一代的年輕僧如繼程法師的創作文章也出現在《佛教文摘》中，<sup>6</sup>王正化在1982年過世後，《佛教文摘》設立「王振教社長紀念獎金徵文」，以鼓勵大馬佛教青年從事寫作。繼程法師的〈閉關一年〉是第一篇獲得「王振教社長紀念獎金」的文章；第二篇獲獎的文章則是楊評晴的〈您的名字，在風裡迴盪〉。<sup>7</sup>繼程法師在1984年始，開始在《佛教文摘》主持「生活信箱」。佛教文摘社將繼程法師的覆函，編成《請來探索》。<sup>8</sup>1983年始，《佛教文摘》由拿督羅福興擔任社長，一直到1997年由繼程法師接任。

佛教文摘復刊後，編輯者只是寫「佛教文摘編委會」，這狀況一直持續到了1988年復刊四十二期，才將編輯名單列出。當時的主編是梁國興；策畫編輯是梁國基；執行編輯則是姜聯紹。列出編輯名單是贊許的做法，不是為名，而是責任。本地佛教工作者的文章增加了，除了繼程法師，還有洪祖豐、姜聯招、楊亞六和梁國基等，談論的內容包括佛教與時事。

從讀者來函中，名為Sun Kin Shun的人感謝《佛教文摘》他「由一個不倫不類的神像（不分）者而成為一個真正佛教徒。」佛教文摘編輯謙虛回應，說刊物只是助緣，個人的夙慧毅力才是主因。<sup>9</sup>

到了20世紀90年代，如同《無盡燈》，《佛教文摘》也刊登佛教在馬來西亞發展的相關時事評論，如洪祖豐的〈佛教徒可以參與政治嗎？〉及〈佛教的政治見解給華社的啓示〉。<sup>10</sup>此外，《佛教文摘》也針對大馬佛教政治人物，如許子根和黃家泉進行訪談，把焦點放於本土佛教。從1992年始，《佛教文摘》首頁後方都同樣出現這樣的一段文字：

擺脫佛教只能成為民俗信仰或低層宗教的命運的途徑就是走向文化扎根工作。它使佛教如老樹盤根一般深入而穩實地札下不拔之基，不久則綠葉成蔭。<sup>11</sup>

<sup>1</sup> 竺摩法師主答，〈佛學信箱〉《佛教文摘》，第4期，1973年，第91頁；第9期，1974年，第53—54頁。

<sup>2</sup> 金明，〈我對「反佛教學生組織」的意見〉，《佛教文摘》。第6期，1974年，第4—6頁。

<sup>3</sup> 《佛教文摘》第十二期，1978年，頁首。

<sup>4</sup> 佛教文摘雜誌社，〈佛教文摘重要啓事〉《佛教文摘》總18期，復刊第6期，1979年，頁首。

<sup>5</sup> 〈小啓〉《佛教文摘》總19期，復刊第7期，1980年，頁首；以及〈佛曲創作二首〉《佛教文摘》總20期，復刊第8期，1980年，第12至13頁。

<sup>6</sup> 釋繼程，〈出去看看，這個世界有什麼不同〉《佛教文摘》總29期，復刊第17期，1982年，第20至32頁。

<sup>7</sup> 見繼程，〈閉關一年〉《佛教文摘》總31期，復刊第19期，1983年，第22至28頁；楊評晴，〈您的名字，在風裡迴盪〉，《佛教文摘》總31期，復刊第19期，1983年，第74—79頁。

<sup>8</sup> 〈編者小語〉《佛教文摘》總53期，復刊第41期，1988年，第2頁。

<sup>9</sup> 〈編者小語〉《佛教文摘》總35期，復刊第23期，1984年，第3頁。

<sup>10</sup> 見於《佛教文摘》第62期，1990年；以及第63期，1991年。

<sup>11</sup> 《佛教文摘》第67期，1992年。

除了繼程法師、梁國興、姜聯招和楊亞六，這些耕耘佛教文人的老班底，《佛教文摘》在1993年也邀請繼藏法師加入專欄，這成了筆者在念中學時期，到檳城華人大會堂圖書館念書時必定要翻讀《佛教文摘》的原因。多年以後已忘記所閱讀過的內容，但期待閱讀的感動依然清晰。

20世紀90末，台灣的佛教團體進入馬來西亞，間中與馬來西亞本地佛教團體或有些許的磨合。《佛教文摘》立足於本地，但在2000年就開始刊登台灣的佛教團體在馬來西亞的文章。<sup>1</sup>

2008年，《佛教文摘》出版復刊30週年，時任馬佛青諮詢顧問的顏愛心，提出十餘年前有人問她：“為什麼《佛教文摘》總是拿大家的文章來登？”“佛青沒有自己的文章嗎？”<sup>2</sup>馬佛青總會前任出版主席陳秋平也指出，馬來西亞佛教界也缺乏書寫評論以及學術性人才。<sup>3</sup>洪祖豐直指佛教刊物面對新媒體的挑戰。<sup>4</sup>刊登他人的優秀作品是附合《佛教文摘》宗旨之。同時，《佛教文摘》也開闢本地作家的專欄，鼓勵更多的本地書寫。隨著馬來西亞普遍上教育水準的增高，可以寫小品的作家也隨著增加。

佛教評論和學術人才的缺乏確實是一項問題，面對許多當代課題，如羅興亞課題等，人們期待大馬佛教界能回應，但大馬教界缺乏這方面的專家。其實，筆者曾詢問台灣中研究研究緬甸的專家，她表示，放眼全世界，研究這類課題的人就很少，更何況可以用中文發表的更是稀少了。沒有研究就沒有發言權，研究是需要長時間的專注投入，需要大量的物力的時間，研究的成果往往只能與小眾人對話，所以，這並不受到一般團體的重視。不過，馬來西亞佛研兩年一次的研討會，以公開邀稿的方式，鼓勵更多的研究者加入，及提供發表的平台，這是值得贊許的。馬佛青兩年一次的佛教當代關懷研討會，則以邀稿的方式邀請相關領域的法師大德或學者專家，針對特定課題進行討論，這也是非常有意義的活動。

### 《慈悲》

《慈悲》出版時筆者正在檳華女中念書，那時到光大的大眾書局逛時，第一件事就是看最新一期《慈悲》的出版了否，以及較後的《法露緣》也非常期待。

談《慈悲》就不得不談鏡盒法師。八打靈觀音亭的鏡盒法師是馬來西亞的奇僧之一。他生於中國福建莆田，幼年出家，1947年來馬後就不再返回中國。他先在瓜拉雪蘭莪天福宮落腳，過後轉到巴生觀音亭。1952年，他在新衛星市八打靈建八打靈觀音亭。他先發展觀音的基本硬體設施，然後辦大型法會和慈善事業。鏡盒法師從1982年，佛教文摘總第27期，復刊15期就開擔任名譽社長。在他九十二歲那年，《慈悲》佛教雜誌在他的帶領下誕生了。<sup>5</sup>

《慈悲》雜誌的宗旨是：一、發揚慈悲精神，促進國民團結；二、淨化人心，提高社會道德水平；三、頌揚愛心，支持社會福利工作以及四、啓迪愛心，培養正信學佛工作。<sup>6</sup>這也是一本“一鉢大馬佛教徒期待已久的心田甘露，一本不是佛教也想看的心靈環保雜誌。”<sup>7</sup>

不少讀者反應，原本他們非佛教徒，或對佛教不甚了解，他們及家人閱讀了《慈悲》後對佛教感興趣。《慈悲》獲得伯圓長老提字，創刊人是鏡盒長老，出版人是李金友，發行人是郭隆和林明水，策劃人是陳和錦，主編是葉秋紅，助理編輯是黎真和禪心。《慈悲》創刊號印了五千本，很快就售罄了。編輯部接到人們期待購買的電話不斷，代理處也表示可以再版，於是，雖然越出預算，鏡盒法師決定以最快的速度推出第二版的《慈悲》，也是印刷五千本。對於當

<sup>1</sup> 例如，莫健文的〈沙巴慈濟〉《佛教文摘》，第97期，2000，第100至101頁。

<sup>2</sup> 顏愛心，〈感言：佛青·文摘〉《佛教文摘》第125期，2008年，第26頁。

<sup>3</sup> 陳秋平，〈感言：略述中文佛教出版事業〉《佛教文摘》第125期，2008年，第31頁。

<sup>4</sup> 洪祖豐，〈感謝：新媒體，佛教刊物的新挑戰〉，《佛教文摘》第125期，2008年，第24到25頁。

<sup>5</sup> 有關鏡盒長老的生平，可參閱拙作〈傳承與在地化—鏡盒長老傳〉《世界宗教期刊》第18期，2011年，第77至128頁。

<sup>6</sup> 李金友，〈傳更遠更久〉《慈悲》第5期，1993年，第4版。

<sup>7</sup> 《慈悲》第2至5期，1993年，彩色頁尾。

時馬來西亞的中文出版品，這是一項很了不起的成就。<sup>1</sup>

《慈悲》是一個可以在書報攤購買的佛教雜誌，這或可歸功於鏡盒長老引進了一批原本在報章以及流行雜誌社工作的媒體工作者。觀音亭的大護法沈平春申請出版執照，李金友報效三年的印刷費。在護法的支持下，《慈悲》雜誌沒有很迫切的經濟壓力，所以對廣告也很謹慎。

話說《慈悲》期刊的緣起，鏡盒法師在第一次水陸大法會時就提起，但因緣要在第二次水陸大法會是才具體成形。那時，長老召集媒體人，拿了台灣的《普門》和中國的《海潮音》，說要在馬來西亞發刊這樣的刊物。在場的媒體人跟鏡盒法師說：我們要做本地的。鏡盒長老聽了非常高興，表示說要做三大傳承的佛教雜誌。<sup>2</sup>

雖然《慈悲》在創辦第一年只有一名全職員工，其餘幾位都是兼職的，但《慈悲》的內容做了不少的訪談，以平實的文字報導居士護法們的生活與佛法，本地菁英惟悟法師的出家因緣和大馬英語系佛教之父達摩難院三逃死神等故事，對於佛教形象具有正面意義。同時，《慈悲》也廣邀居士大德進行對談，議題包括談靈驗感應、因果業報、愛恨情仇、生死輪迴、忏悔；文佃法師主持的“慈悲信箱”，過後由傳聞法師開設“心靈導航”；佛教漫畫，以及公開邀稿的園地。禪心在第3期始的“隨師手記”專欄，可讀性高，也是日後研究鏡盒長老重要的材料。此外，非《慈悲》編輯內的其他專業的佛教徒，如張碧芳律師，對英比丘尼佐達加進行訪談，<sup>3</sup>張碧芳到監獄探犯死囚，《慈悲》刊登死囚歸依後的各種遺言，開照比丘的“如是我聞監獄經”系列，這都豐富化《慈悲》內容。《慈悲》還設有兒童版和健康版，可以說是一本老少咸宜的佛教雜誌。

在江子的回憶中，鏡盒法師很尊重讀書人，一般不會干預《慈悲》的運作，只是偶而建議訪談的人物。<sup>4</sup>他不斷閱讀各國新出版的佛教刊物，並常說：這期慈濟有幾篇文章很好，《法露緣》辦得不錯。<sup>5</sup>

《慈悲》也具觀音亭通訊之功能。由於觀音亭地點適中，又常舉辦各種大型的佛教慶期或活動，所以觀音亭的活動往往是高官和顯達雲集；此外，《慈悲》也會報導觀音亭的慈善活動。整體而言，這對佛教的形象是有正面意義的。

1998年7月份《慈悲》第24期，從創刊始一直是編輯部主力之一的陳和錦名字就沒有出現在編輯名單之一。2000年，陳和錦和他的太太葉秋紅所創辦的《福報》推出創刊號，來西亞佛教界多了一本佛教期刊。《福報》推出十年後就中斷了。2000年，鏡盒長老圓寂後，八打靈觀音亭和《慈悲》進入了后鏡盒時期。《慈悲》主編也幾番更替，包括黎慧真、王振威、洪和、賴鴻健和張明生。目前的總編輯是沈淑嫻。

2012年，《慈悲》20周年紀念專輯，從創刊號就參與這佛期刊的傳聞法師表示：《慈悲》最大的特色，是本地化，她這個編務方向、方針，是直得贊賞的。《慈悲》的內容，辟了許多專欄，廣邀本地的作者發表精彩的文章，融和了佛理，表煥達清新，精辟的議論，極為難為可貴。<sup>6</sup>曾擔任馬佛青總會長的廖國民則稱《慈悲》是「馬來西亞的佛教雜誌」。<sup>7</sup>

這份由鏡盒長老發起，曾經是馬來西亞最流行的佛教雜誌，大師不在之後方能持續了十五年，實為不易。改版後的《慈悲》，力求再一次的蛻變。

<sup>1</sup> 整合〈讀者回響〉《慈悲》第2期，1993年，第2頁；以及訪問江子（黎慧真），2015年1月9日，於吉隆坡 OUG Mall。

<sup>2</sup> 訪問江子（黎慧真），2015年1月9日，於吉隆坡 OUG Mall。

<sup>3</sup> 張碧芳訪談，江子整理，〈平等人，不平等業力〉《慈悲》，第3期，1994年，16至17頁。

<sup>4</sup> 訪問江子（黎慧真），2015年1月9日，於吉隆坡 OUG Mall。

<sup>5</sup> 葉秋紅，〈讀書福〉《慈悲》第7期，1994年，第88頁。

<sup>6</sup> 釋傳聞口述，鄭重整理，〈祝願《慈悲》永續出版〉，《慈悲》，第80期，2012年，第6頁。

<sup>7</sup> 廖國民，〈馬來西亞的佛教雜誌：恭賀《慈悲》雜誌二十周年慶〉，《慈悲》，第80期，2012年，第9頁。

## 小結

文字般若推動法輪，本地的佛教期刊更是記錄歷史。歷史塑造認同和集體記憶，使人不會失了根。大馬佛教史，也是大馬歷史，尤其是華人史的一部份。20世紀70年代之前的《無盡燈》是一部馬來西亞佛教發展的重要史料，當時執筆的都是馬來西亞第一代南來的僧侶，是研究這些僧侶可參考的資料。這時期的《無盡燈》相當有歷史價值，可掃描放上網，公開讓人們檢索，以鼓勵更多的人加入研究馬來西亞佛教的行列，這也使法師們思想擴為流傳。

20世紀90年代的《慈悲》則是在家居士為報導的對象，走大眾化路線，親近民眾，對佛教的整體具有相當正面的意義，擺脫不幸之人方信佛的刻板印象。此外，《慈悲》從創刊至今訪問了很多居士，這為馬來西亞居士傳提供了方向和資料。

佛教雜誌在傳遞佛教正法上扮演重要角色。不過，隨著網路的普及化，佛教雜誌如同其他傳統媒體也面對讀者群流失的問題。20世紀90年代或是馬來西亞佛教雜誌輝煌時代。佛教雜誌如何面對網路時代的挑戰並不是本文可以處理的問題。肯定的是，今日的佛教雜誌是有繼續存在的必要和意義，因為佛教雜誌除了傳遞佛法，也具記錄當下佛教發展現狀的功能，這都是為後人留下歷史的重要材料。

## 佛学课程成为华文小学宗教选修课的可行性

张喜崇

hcteoh\_73@hotmail.com

### 摘要

马来西亚是一个以伊斯兰教为国教的世俗国。联邦宪法保障了人民有信仰宗教自由的权力。一直以来，教育部在推行中小学生的道德教育课程是将穆斯林与非穆斯林学生分开。穆斯林将上伊斯兰教义的课程，而非穆斯林则需要上道德教育课程。许多伊斯兰教以外的宗教团体，普遍认为道德教育无法取代宗教教育的内容。马来西亚佛教青年总会（马佛青）致力于争取宗教课程纳入学校课程。早在1998年，马佛青就出版了《小学佛学课程纲要及纲要说明》，紧接着也积极推动小学佛学课本的编撰。历时11年，全套六本的小学佛学课本及教师指南终于付梓，每一套课本更附有佛学光碟。马佛青在2012年推介了“赠送小学佛学课本资助计划”予全国华小。本文主要探讨要在华小落实佛学课程为宗教选修科是否可行。

本研究采用文献整理方法，并通过四个取向来论证此议题的可行性。这四个取向为全球化宗教自由的取向、联邦宪法保障的宗教自由取向、国家教育哲学中人文建设的取向、以及宗教课程发展完整性的取向。本研究将探讨透过各取向争取落实宗教教育的优劣之处，进而提出策略性完成宗教课程纳入小学课程的可行性。

### **The Feasibility of Implementing Buddhist Curriculum as an Elective Subject for Religious Courses**

#### **Abstract**

Malaysia is a secular country where Islam is the state religion. Federal Constitution guarantees freedom of religion for the citizen. All along, the Ministry of Education has separated Muslims and non-Muslim students in the implementation of primary and secondary school moral education curriculum. Muslims has to attend the courses on Islam; meanwhile non-Muslims need to attend moral education. Many religious groups other than Islam, generally considered moral education cannot replace the content of religious education. Malaysian Buddhist Youth Association (YBAM) is committed to fighting for introducing the religious education into the school curriculum. Back in 1998, YBAM has published the "primary Buddhist syllabus and outline description", followed by an active compilation of primary school Buddhist textbook. After 11 years of hard work, a full six primary Buddhist textbooks and teachers' guides finally published, with each set of textbooks appended with the disc. YBAM launched the "Get a Primary School Buddhist textbook subsidy scheme" in 2012 to the National Chinese Primary Schools. This paper discusses the feasibility of implementing Buddhist courses as a religious elective subject in Chinese Primary School, Malaysia.

The study used the literature review methods, and through four orientations to demonstrate the feasibility of this issue. These four orientations are globalization religious freedom orientation, federal constitutional guarantees of religious freedom orientation, national education philosophy in the humanities building orientation, as well as the integrity of the religious curriculum development orientation. This study will explore through various orientations towards the implementation of religious education at its pros and cons. This study also proposed strategic of the feasibility of implementing religious courses into primary school curriculum.



## 一、前言

### (一) 研究背景

马来西亚是一个以伊斯兰教为国教的世俗国，联邦宪法同时也保障了人民有信仰宗教自由的权力（Federal Constitution, 2015）<sup>1</sup>。马来西亚教育部在上个世纪80年代开始在中小学阶段推动伊斯兰教育和道德教育课程。穆斯林学生必须上伊斯兰教义课程，而非穆斯林则需要上道德教育课程（Chang, 2010）。发展至今，道德教育（Moral Education）已经是一门让非穆斯林学生从小学一年级一直上到大专院校的必修课程，其推行也有许多让人非议之处（Chang, 2010）。许多伊斯兰教以外的宗教团体，普遍认为道德教育无法取代宗教教育的内容。因此在2012年由马青<sup>2</sup>及八大华青<sup>3</sup>举办的“青年对2013-2025教育发展大蓝图对话会”中，其中两大宗教青年代表，即马来西亚佛教青年总会（简称佛青）及马来西亚基督教青年协会（简称基督青）极力争取非伊斯兰宗教教育可以在学校内被教导（东方网，2012年10月13日；光明日报，2012年10月14日）。有鉴于《2013-2025教育发展大蓝图》是规划马来西亚中小教育在未来13年发展的愿景和使命（Ministry of Education, 2012），因此能够在蓝图正式落实前表达宗教团体的意愿是极有意义的。至于相关争取是否能够获得认同会在接下来第三节中加以论述。

马佛青除了在政策层面致力于争取宗教课程纳入学校课程，同时也早在1998年就出版了《小学佛学课程纲要及纲要说明》，紧接着也积极推动小学佛学课本的编撰。历时11年，全套六本的小学佛学课本及教师指南在2012年终于付梓，每一套课本更附有佛学光碟。马佛青在2012年推介了“赠送小学佛学课本资助计划”予全国华小。马佛青总会主席总会会长吴青松在致词中提到，

*“西方国家通识教育(general education)极为普遍，宗教课程一般也被纳入学校里选修课之一。如果能够在世俗教育“追求知识”的过程中，同时强调宗教教育的“意善”与“情美”，则能增进学生人格素养与对生命的尊重，也就是佛教里所强调的情与理的融合。另外，我们常强调的教养，其实也可以通过宗教教育来加强。”*（吴青松，2012）。

由此可见，马佛青在推动佛学课程和教材的编撰，其中一个目的就是希望能够让佛学课程被纳入国家教育课程体制内的选修课之一。究竟这样的意愿在马来西亚这一片国土的政经文教氛围中，是可行的，抑或只是镜花水月，终究徒劳无功呢！这是本文主要探讨的一个议题。

### (二) 研究问题

本文从中小学道德教育与信仰自由的角度探讨现今教育的道德与宗教问题。道德教育于正规教育课程的推行始于1983年，并在1993年完成至中学五年级（简称中五）<sup>4</sup>的逐年推展（Chang, 2010）。道德教育课程是中五学生在大马教育文凭（Sijil Pelajaran Malaysia, SPM）考试中的必考科目。这主要是相应于伊斯兰教育课程也是必考科目，同时也有强迫师生重视道德教育的用意（Ministry of Education, 1979）。教育部虽然旨在塑造学生的道德情操，但是却落入不考师生不重视；必考又造成师生硬教死背高尚情操/价值观（nilai murni）<sup>5</sup>的局面（Chang,

<sup>1</sup> Article 3(1), Federal Constitution, Islam is the religion of the Federation; but other religions may be practiced in peace and harmony in any part of the Federation.

<sup>2</sup> 马来西亚华人公会青年团（简称马青），是代表马来西亚华人的单一种族政党的青年人组织。摘录自马华公会网站：<http://www.mca.org.my/cn/about-us/about-mca/introduction-of-mca/brief-info-on-mca/>

<sup>3</sup> 由马来西亚国内注册的八个全国性华基青年组织组成的合作联盟，分别是青运、马佛青、青创会、基督青、大专青、宗乡青、青运团和青商会。成立以来，有效的凝聚华青，共享资源，为国家、社会和族群，在政经文教各别领域服务与奋斗。

<sup>4</sup> 马来西亚实行11年的国民教育制度，即小学六年，中学五年。因此中学五年级，也等同于国民基础教育的最后一年，学生在该年必须接受大马教育文凭考试（SPM）以考核能否升上大学先修班，也称为中六。

<sup>5</sup> 现行道德教育课程标准中，小学生需熟悉价值观14个；中学生需熟悉价值观36个（龙思思，2015；Chang, 2010）。

2010)。此外，国民教育日趋宗教化的情况更是越见严重，其中学生在斋戒月期间被迫到更衣室用餐（光明日报，2013年7月23日），校园内宰牛进行供奉仪式（南洋商报，2013年10月24日），祈祷仪式及爪哇语教育的增加等（光明日报，2012年10月14日），都在显示了校方在处理宗教性课题不够敏感，也忽视了非穆斯林学生家长的感受。

现行的道德教育存在许多弊病，其中老师为了确保学生考取好成绩强迫学生死背价值观；以及学生为了应付考试，而被迫死背所有的高尚情操，以致学生会说“我道德教育成绩好是因为我熟读历届考题，而非我是一个有道德的人”（Chang, 2010）。当道德教育已经变成浏览道德价值观的橱窗时，那它对于培养学生的道德价值和改善学生的行为已经没有直接的影响（Wilson, 被McLaughlin & Halstead所引用, 2000）。与此同时，宗教和谐也需要透过宗教谅解和教育来影响。随着校园内的宗教教育失衡和日趋紧张，社会层面的宗教冲突问题也逐一浮出台面。其中牛头示威事件（当今大马，2009年8月29日）<sup>1</sup>、阿拉字眼课题（雷恒，2014）<sup>2</sup>及普照寺一波三折的25年建筑历程（东方网，2015年7月11日）<sup>3</sup>，是马来西亚非伊斯兰宗教发展被阻扰的冰山一角，也是国内宗教发展失衡的真实写照。

有研究发现宗教信仰对于“认错”，“关怀”及“宽恕他人”有着极其显著地关系（Nor Hafizah, Zaihairul & Geshina Ayu, 2012），这是否也意味着宗教教育在于培养学生道德情操有着道德教育所无法取代的优势，以及能够抗衡应试教育对道德培养所带来的破坏？现有马佛青编撰的佛学课程能否回应有关应试教育的现象？同时，学校或者社会宗教关系的紧张是应以开放宗教教育的政策来化解，抑或是淡化校园内宗教教育元素的措施来应对？以伊斯兰教育在国民教育实施超过三十年（Hashim, 2002），以及马来西亚政局在1982年后步入“伊斯兰政治”竞争时期的局面（刘镇东，2015），走向淡化宗教的国民教育是否是一个可能的出路？因此，极力争取非伊斯兰教育纳入正规教育课程是否能促使宗教和谐和谅解？上述问题，都是本文欲寻求答案的思考点。

### （三）名称释义

1. 佛学课程：现今马来西亚周日佛学班所采用佛学课程多元，包括佛光文教中心出版的《慧学》、金明长老编著的《华文小学适用佛学课本》<sup>4</sup>、及马佛青编撰的《佛学课本》等。不过作为有系统编撰及符合国民教育体制运用的，只有马佛青编撰的《佛学课本》最为恰当。主要原因是马佛青编撰的教材除了依据《小学佛学课程纲要及纲要说明》，也完成了六年的《佛学课本》、《佛学课本教师指南》以及辅助光碟。因此本文所指的佛学课程，主要是依据佛青所推动的系列性的完整教育计划。

2. 华文小学（简称华小）：本文依据《1996年马来西亚教育法令》的定义，国民型学校是指政府全津贴或半津贴的小学。这类小学提供六岁以上的孩童教育，主要教学媒介语是华文，以及马来文和英文是必修科目。根据教总<sup>5</sup>的统计数字显示，截止2012年1月31日，全国华小一共1,294所，学生人数602,578，占全国学生人数20.21%（教总调查研究资讯组，2012）。本文不将国民小学及淡米尔小学列入讨论范围是因为这两类学校基本上佛教信仰的学生占极少数。同时，由于中学的佛学课程尚未完成，故也未列入本文的讨论范围。

<sup>1</sup> 马来西亚雪兰莪州沙亚南居民引不满州政府处理兴都庙搬迁方式，携血淋淋牛头向雪政府示威。而牛对印裔同胞来说是神圣的动物。

<sup>2</sup> 联邦法院于2014年3月5日的七司会审中禁止天主教周刊《先驱报》（Herald）使用“阿拉”字眼。

<sup>3</sup> 普照寺自1991年开始建设，一波三折，面对有关当局的百般刁难，历经25年方始落成。

<sup>4</sup> 金明法师编写的华文小学适用佛学课本，从二至六年级，一共十册，可以在马来西亚佛教总会的网页上下载：

<http://www.malaysianbuddhistassociation.org/index.php/2009-04-30-09-08-44/725-2010-04-16-04-20-20.html>

<sup>5</sup> 马来西亚华校教师会总会，由马来西亚各地华校教师会联合成立，肩负捍卫和发展华教的重任。

3. 宗教选修课:现有华文小学的道德教育是 1-3 年级四节课,以及 4-6 年级 5 节课,每节课时 30 分钟(龙思思, 2015)。因此,本文提到的宗教选修课,是按现有道德教育的节数安排,让有宗教信仰的学生选读与自己宗教信仰的课程。教育部应依照学生选择选修语言的权利,只要有 15 名学生要求选读自己信仰的课程,校方就有责任开设有关的课程。这也是早期教育法令在注明开设伊斯兰教课程时的规定(Hashim, 2002)。

(四) 研究目的

为使本研究的讨论更聚焦,研究者拟定下列四个取向作为研究目的,并将在接下来的讨论中,逐一论述相关取向对于争取华小落实宗教选修课的影响。

1. 探讨全球化宗教自由的取向对华小落实宗教选修课的影响。
2. 探讨联邦宪法保障的宗教自由对华小落实宗教选修课的影响。
3. 探讨国家教育哲学人文建设的取向对华小落实宗教选修课的影响。
4. 探讨佛教课程发展的完整性能否对华小落实宗教选修课的影响。

根据上述研究目的,进一步开展出下列四道问题已引导更系统的讨论,

1. 全球化宗教自由进程能否促成华小落实宗教选修课?
2. 联邦宪法保障的宗教自由能否促成华小落实宗教选修课?
3. 国家教育哲学的人文建设取向能否促成华小落实宗教选修课?
4. 佛教课程发展的完整性能否促成华小落实宗教选修课?

二、研究方法

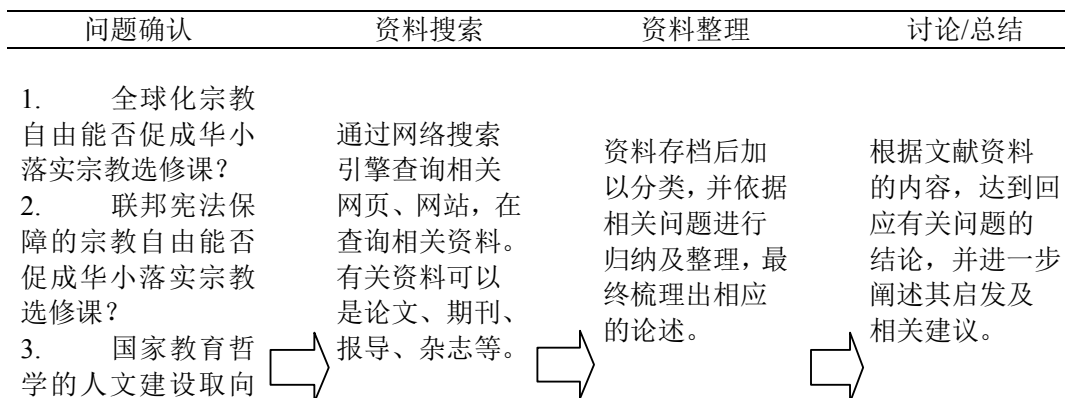
本文是采用文献研究法来进行资料的收集及整理,已达到回应研究问题的目的。根据孙菊如和周新雅等(2007, 第112页)的解释,“文献研究法就是根据一定的研究目的或课题需要,通过查阅文献来获得相关资料,全面、正确地理解所要研究的问题,找出事物的本质属性,从中发现问题的研究方法”。本研究就是通过设定研究问题,并进行资料整理来回应研究目的,并从中发现问题的本质,理清事实。

(一) 研究对象

本研究的对象是文献资料,首先锁定在马佛青出版的佛学教材。再来是根据关键词,通过网络搜索引擎查询相关网页、网站,在查询相关资料,并把有用及相关的资料下载,整理成可供参考的文档(孙菊如&周新雅, 2007)。

(二) 研究过程

本文依据下列研究程序,完成此次研究报告的撰写。



能否促成华小落实  
宗教选修课？

4. 佛教课程发  
展的完整性能否促  
成华小落实宗教选  
修课？

### 三、资料与分析

本节将资料整理的部分依据四项研究目的逐一论述，同时回应本文所提出的研究问题。

(一) 探讨全球化宗教自由的取向对华小落实宗教选修课的影响。

回应研究问题1. 全球化宗教自由进程能否促成华小落实宗教选修课，笔者尝试通过两个层次的论述来探讨，全球宗教自由是否是朝向正面发展，以及在学校实施宗教教育是否促成宗教自由。根据本研究所梳理的文献资料显示，虽然世界呼唤更自由的宗教权利，而事实是宗教冲突、压迫、迫害的问题日趋严重。其中又以基督教与伊斯兰教徒受压迫的案列最多（Joe Vella Gauci, 2013; US Department of State • Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, 2013）。Williams (2013) 认为宗教自由应包括五方面的内容：第一是实践信仰的自由，如慈善、教育及社区服务；第二是组织信仰群体的自由，包括委任相关宗教事务负责人；第三是信奉或退出相关宗教的自由；第四是建筑祈祷场所的自由，如教堂及寺庙等；及第五是传播信仰的自由。Williams (2013) 发现其中第三至第五的内容，在世界各地都出现了许多这三项自由被拒绝和剥夺的情况。更严重的是近几年来以宗教名誉进行迫害、残杀，而促使有关宗教群体出走的情况比比皆是，其中最让本国人熟悉的是缅甸罗兴亚人的集体逃亡（US Department of State • Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, 2013）。简而言之，全球虽然呼唤宗教自由，实际上对宗教自由的威胁并没有削减。台面上的作业如立法保护宗教自由似乎增加了，而实际上宗教自由的情况并没有显著改善（Joe Vella Gauci, 2013）。

再来，世界各国在确认宗教课程与学校教育之关系也是极其复杂的。在笔者有限时间所爬梳的资料显示，论述国立/公立学校是否开办宗教课程也需要考察该国的政治体制。譬如有国教的国家如伊斯兰教国家和泰国，我国马来西亚也属于这一类政治体系。不过通常这一类国家都会推动以国教为主的宗教教育（瞿海源，1997）。另一类政治体制的国家是强调政教分离的国家，譬如美国、日本及新加坡，这一类国家基本上不允许在公立学校课程里设立宗教课程。唯，新加坡曾经在1984 – 1989年期间于国立中三、中四的年段设立包括儒学在内的宗教教育，但是最终因可能引发宗教紧张，以及课程编写、师资及学生信仰问题等以失败告终（丘文惠，2013）。新加坡推动宗教课程的经验是佛青致力于推动华小落实宗教课程中应参考的资料。瞿海源（1997）在结论中提到

“这个现象（宗教教育退出公立学校）显示了涂尔干所指称的以世俗的学校道德教育取代宗教教育的重要转变。对有长期宗教传统主导教育的国家，如英、法、美、德等国，宗教团体在宗教自由的前提下逐渐退出公立学校教育，日、韩、新加坡和台湾则在现代世俗政权主政下都在制度上就排除了公立中学的宗教课程。不过，在各国都有一些虔诚的宗教团体试图把宗教带进公立学校，同时保守的政权也都倾向引进宗教以改善工作伦理和社会风气，所以到了廿世纪末仍有重新将宗教纳入公立教育体系之议，只是这种力量还未主导未来的教育发展方向。”

另一点需要关注的是，美国从原本在公立学校设立宗教课程一直到二十世纪宗教课程完全退出公立学校的历史经验，根据美国第十八任总统葛兰特（Grant）的重要谈话就是为了保障宗教信仰自由的原则（Grant，载录自瞿海源，1997）。因此，我们务必深思各国在处理国民教育与宗教课程所提供给我们的信息和经验，究竟争取国立小学设置宗教课程是会进一步将我国带入宗教自由的死胡同，抑或是能够开拓一片天。文献论述似乎并不站在将宗教教育带入国民教育这样的论点上。

## （二）探讨联邦宪法保障的宗教自由对华小落实宗教选修课的影响。

回应研究问题2. 联邦宪法保障的宗教自由能否促成华小落实宗教选修课？笔者从联邦宪法和教育法令这两项法律条文来论述这个议题。马来西亚联邦宪法第3条文阐明伊斯兰教是国家宗教，但是同时保障奉行其它宗教的自由。宗教自由的权利进一步在宪法第11条文下得到说明，任何人在这片国土都有信仰及奉行自己宗教的权利，唯不得向伊斯兰教徒弘扬自己的教义。此外，宪法第12条文也允许任何宗教团体开办及维持教育机构以教导相关的宗教教育，但是只有伊斯兰教的教育会获得联邦或州政府的财务援助。这些宪法保障的自由都可以在佛教会开办佛学班，我国甚至还有香林小学和菩提中学这两所佛教学校，甚至是国民服务营里允许宗教团体进行宣导宗教教育的政策中得到证实。

但是要了解在国民学校体制内设立设置宗教课程就有必要探讨1996年的马来西亚教育法令。1996年教育法令第51条文谈到在学校教育内教导伊斯兰教以外的宗教知识。根据这项条文，说明政府津贴的学校董事（Governor）是可以提供伊斯兰教以外的宗教教育给该校的学生，但是无法获得国会支付有关开支，以及不能强迫学生去上非他所奉行宗教的课程，除非获得父母的允许。

综合联邦宪法与教育法令的内容，要在华小开办宗教课程并不是一件不可能的是，只是学校董事会或许就要承担相关课程开销的费用。因此从宪法及法律的角度来看，只要学校董事会有意愿承担这项费用，同时遵循不强迫学生上非他信仰的宗教，那么在华小开办宗教课程似乎是一件可行的事。排除了法律的限制，接下来就是道德教育与宗教教育的争论了，同时也要顾忌华小学生宗教信仰的多样性，以及家长的接受度等。就这个环节来看，就算政府不阻扰（或者也是尊重宗教自由所赋予国民的权利），华小落实宗教课程需要考验董事会和办学者的承担意愿、家长的支持和配合、学生学习的意愿等。这些问题只有经过实践方能确认、检讨及改善，而前提是有华文小学愿意进行这样的尝试吗？

## （三）探讨国家教育哲学的人文建设的取向对华小落实宗教选修课的影响。

回应研究问题3. 国家教育哲学的人文建设取向能否促成华小落实宗教选修课？这个问题的答案是肯定的。马来西亚的国民教育哲学是，

*“马来西亚的教育是朝向全面性和综合性发展个人潜能的一项延续性努力，在信奉及遵从上苍的基础上，培养出知识、精神、情感和身心方面平衡及和谐发展的个人。这项努力是要培养有知识、有崇高道德、负责任和有能力创造个人幸福和为国家及社会繁荣做出贡献的马来西亚公民”。*

这与马佛青总会教育委员会在编写小学佛学教材所提出的理念，“以佛法培养儿童达至理智、情感与意志上平衡的发展，从而塑造完美的人格，以建设一个充满智慧、慈悲与感恩的社会”（马来西亚佛教青年总会，1998，第1页）并不违背。

无可否认国家教育哲学的拟定是以伊斯兰教育为基础，因此才会出现“在信奉及遵从上苍的基础上”的字眼，这与学校推行伊斯兰教育及道德教育是一致的，其目的在于培养个人智力、情感、生理及心理都能平衡与和谐的人。而马佛青编写教材的理念是基于塑造理智、情感与意志上平衡可以说是相辅相成的。因此笔者认为以国家教育哲学来检视佛青欲推动华小采用佛学课程的努力是符合国家教育哲学的意愿。

#### (四) 探讨佛教课程发展的完整性对华小落实宗教选修课的影响

回应问题4. 探讨佛教课程发展的完整性对华小落实宗教选修课的影响？回应此问题就有必要回到课程发展的概念来检讨马佛青在要求华小落实宗教课程或佛学课程的努力上是否做好充分的准备。

泰勒在其《课程与教学的基本原理》一书中主张学校是具有目的的机构，教育是一种含有意图的活动。他在书中提出四个问题，以作为设计课程和教学的理论基础。这四个问题是：

- (一) 学校应当寻求达成那些教育目的或目标？
- (二) 我们要提供哪些教育经验，始能达成所订的目的或目标？
- (三) 这些教育经验如何才能有效地加以组织？
- (四) 我们如何能够确定这些目的或目标是否已经达到？

(黄光雄、杨龙立 2004: 48)

黄光雄及杨龙立进一步将上述问题简化为目的和目标、选择、组织及评鉴（黄光雄、杨龙立 2004: 48）。课程设计的模式也可进一步归纳为目的（目标）、内容（知识）、活动（经验）、媒体、资源、教学策略、评鉴工具等项目（黄政杰 1991: 169）。综合上述几个看法，为了方便接下来的探讨和分析，笔者采用了一般课程标准的拟定模式并将之简化为六个项目，即，

- (一) 课程目标：以解答佛学课程目的的问题；
- (二) 课程设置：如何安排佛学课程的时间以有效的传达教育的目的；
- (三) 课程内容：处理教什么的问题；
- (四) 课程实施：处理如何教的问题；
- (五) 课程评鉴：确定教育目的是否达到；
- (六) 课程管理：处理学校对佛学课程的进行能否提供妥善的空间和人力支援。

根据马佛青出版的《小学佛学课程纲要及纲要说明》一书中清楚指出了小学佛学课程的宗旨和培养目标（马来西亚佛教青年总会，1998，第2-3页）。同时也在每一个单元提出了该单元的培养目标。美中不足的是纲要说明并没有列明在每一个年级中希望学生可以达到的道德培养。不过却有按照低年级（1-3年级）及高年级（4-6年级）两个组别列出培养目的。接下来是所需课时以完成有关道德价值的培养，在纲要说明、教材和教师指南中并没有提出建议。按照学校现在布置给道德教育的节数，应是1-3年级四节课，以及4-6年级5节课，每节课时30分钟（龙思思，2015）。不过按马佛青提呈给教育部的《2013-2025年国家教育发展大蓝图初步报告》宗教教育建议备忘录中，只是提出每星期一节课的要求，并且是从小学高年级开始（马来西亚佛教青年总会，2012）。虽然马佛青此举或许是投石问路，但是在课程安排上，1节课或5节课的要求，在学校教务的行政作业上并不会减少多少负担，反而会造成更多的混乱。因为学生在上完那一节课后是否要从新回去上4节的道德教育，这样无疑拖慢了道德教育课程的进度。而且其他信仰的学生该如何安置？是上道德教育吗？抑或是也上各自的宗教课？

课程内容及课程实施的部分，即教什么和如何教的部分，马佛青也做了相当充足的准备。只是在师资的培训部分，马佛青必须思考能否提供到位的支援，因为单单只有教师指南无法满足教师的需要。马佛青在备忘录中说明此项佛学课程无需考试，这最终会否落似早年公民教育般沦为可有可无的课程呢（Ministry of Education, 1979）？当初道德教育推行时将其列为必考科实际上也是避免这项措施沦为虚设。如果我们一厢情愿认为宗教道德情操可以超越应试教育的制约，也许会是一个错误的判断。总体来说，马佛青在佛学课程的准备工作上还是有许多待检讨和改进的部分，毕竟真正将一套课程推行到学校去落实，其难度和复杂性或许没有我们想象的这般简单。

## 四、总结

### （一）研究结果

根据四项研究问题，本文经讨论后所达到的研究结果如下：

1. 全球宗教自由并没有显著的改善，宗教迫害事件也没有减少。同时，在学校推动宗教教育并不会促成宗教自由；反之，让宗教教育和世俗教育分离，才有宗教自由的可能。
2. 本国的联邦宪法和教育法令实际上都提供宗教组织在学校开展宗教课程的条款，唯联邦政府不会支付伊斯兰教育以外宗教课程费用。同时，有关宗教课程也可以向伊斯兰教学生宣教，或强迫学生上非他信仰的宗教课。
3. 马佛青编撰的佛学课程符合国家教育哲学，与国家教育倡导培养人的目标是一致的。
4. 马佛青在佛学课程方面的准备工作还有许多需要改进的地方，现有的准备恐怕还不足于应付学校实施宗教课程的需要。

### （二）研究启发

1. 全球宗教自由的发展并没有提供一个更好的氛围来促成国内更开明的宗教政策。
2. 推动学校教育实施宗教对宗教自由并没有正面的帮助；反之，让宗教课程和学校教育分离才是促成宗教自由的全球趋势。
3. 国家宪法和法律并没有明显的条文组织学校推动宗教课程；反之，现有条款提供空间让非伊斯兰宗教团体推动宗教课程的空间。
4. 佛学课程与国教哲学并没有冲突，在培养人的目标上有着一致的方向。
5. 推动佛学课程的准备工作并不到位，与真正落实学校宗教教育的执行尚有距离。

### （三）建议

#### 1. 对佛教组织的建议

佛教组织应该举办更多的研讨会或讨论会思考在我国推动学校教育体制内的宗教课程是否是推动我国宗教自由的正确途径。又或者此举将引发更大宗教紧张关系，以致宗教自由的权利将进一步被侵蚀。同时，佛教组织也应该思考投注精力以争取宗教课程的落实是否为有效策略，以及是否值得投入人力和时间，这取决于佛教组织是否将争取学校落实宗教课程这一事项当作是工作重点。

佛教组织应该圈定有可能落实宗教课程的华小，召集相关董事、法律专家、校长教师、家教协会成员以商议建立世俗学校宗教课程实验点的可能性，尝试建立开展宗教课程的模范，这样才可能为有意思开办宗教课程的学校提供具体的建议。

佛教组织应该在现有宗教教育的活动巩固能力，譬如佛学班及国民服务营的课程。更积极的在弘法人员培训的工作做好人力储备。同时也应该延续现有佛学课本编撰的工作，完成中学阶段佛学课本的编写。

佛教组织应该思考自身投入开展学校宗教课程的工作，抑或是促使教育部成立非伊斯兰宗教事务。以新加坡这样一个国家机器推动宗教课程的努力尚且失败，佛教民间组织要扛起推动学校宗教课程的工作恐怕是不可行的。唯有国家，特别是教育部认同开办非伊斯兰宗教课程，全面性推动宗教课程的努力才有可能实现。但是这样又碍于联邦宪法明文不财援非伊斯兰宗教课程的经费，这是另一个值得进一步探讨的课题。

#### 2. 对未来研究的建议

此项研究由于在文献搜索及整理存有许多不足之处，因此许多课题，主要是本研究中论及的四个取向都值得更进一步的深入探讨。未来研究者可选择缩小研究范围，做更深入及完整的文献论述报告。此外，也可以对以本国环境类似的国家，如泰国进行世俗学校宗教教育的研究，以了解相关国家的当政者是如何处理国民教育的宗教课程问题。最后，对于本国两所佛

教学校，即香林学校和菩提中学也应该要有完整的佛教课程实施的论述，以了解该学校如何兼顾世俗教育和宗教教育的实施。

## 五、参考资料

1. Chang, L. C. (2010). An appraisal on the Implementation of Moral Education for schools in Malaysia. *Proceedings of the 4th International Conference on Teacher Education; Join Conference UPI & UPSI*. Bandung, Indonesia.
2. 当今大马 (2009, 8月29日)。沙亚南居民不满兴都庙搬迁 携血淋淋牛头向雪政府示威。浏览于 2015 年 9 月 15 日。下载自当今大马网站: <https://www.malaysiakini.com/news/111630#ixzz3lsIJqUIU>
3. 东方网 (2012, 10月13日)。国小国语课程不適合华小。浏览于 2015 年 9 月 15 日。下载自东方网: <http://www.orientaldaily.com.my/nation/gn24798>
4. 东方网 (2015 年, 7月11日)。漫漫 25 年 鑾普照寺落成。浏览于 2015 年 9 月 15 日。下载自东方网: <http://www.orientaldaily.com.my/gallery/dj251>。
5. 光明日报 (2012, 10月14日) 2013-2025 教育發展大藍圖青年對話會・馬青: 勿太強調宗教・國小伊化日趨嚴重。浏览于 2015 年 9 月 15 日。下载自光明日报网站: <http://www.guangming.com.my/node/148557>
6. 光明日报 (2013, 7月23日)。校方令學生廁旁更衣室用餐・副教長斥無情。浏览于 2015 年 9 月 15 日。下载自光明日报网站: <http://www.guangming.com.my/node/174319?tid=3>
7. Hashim, Mohd. Ali (2002) Pendidikan Islam KBSR : asas pembentukan dan pelaksanaannya / Mohd. Ali Hashim. Masters thesis, Universiti Malaya. 下载自: <http://studentsrepo.um.edu.my/1241/>
8. 黄光雄、杨龙立 (2004)。课程发展与设计。台北: 师大书苑。
9. 教总调查研究资讯组 (2012)。2012 年各源流小学统计概况。浏览于 2015 年 9 月 15 日, 下载自教总网站: [http://web.jiaozong.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1620&Itemid=252](http://web.jiaozong.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=1620&Itemid=252)。
10. Joe Vella Gauci (2013). International Perspectives on Religious Freedom, *Proceedings of Conferences on Religious Freedom, EPP Group & COMECE*, Brussels.
11. 雷恒 (2014)。马来西亚: 五百年来的缺憾——兼谈阿拉课题。今日华人教会, 第 13-16 页。
12. 刘镇东 (2015)。从左翼到伊斯兰政治——马来西亚政党系谱的重组 (上篇)。东方日报, 2015 年 9 月 14 日, 观念平台。
13. 龙思思 (2015)。马来西亚小学道德教育新课标探析。比较教育研究, 2, 第 84-90 页。
14. 马来西亚佛教青年总会 (1998)。小学佛学课程纲要及纲要说明。雪兰莪: 马来西亚佛教青年总会。
15. 马来西亚佛教青年总会 (2012)。《2013-2025 年国家教育发展大蓝图初步报告》——宗教教育建议备忘录。浏览于 2015 年 9 月 15 日, 下载自马来西亚佛教青年总会网站: <http://www.ybam.org.my/v2/zh/news/news/item/547-%E3%80%8A2013-2025%E5%B9%B4%E5%9B%BD%E5%AE%B6%E6%95%99%E8%82%B2%E5%8F%91%E5%B1%95%E5%A4%A7%E8%93%9D%E5%9B%BE%E5%88%9D%E6%AD%A5%E6%8A%A5%E5%91%8A%E3%80%8B%E5%AE%97%E6%95%99%E6%95%99%E8%82%B2%E5%BB%BA%E8%AE%AE%E5%A4%87%E5%BF%98%E5%BD%95.html>
16. McLaughlin, T.H. & Halstead, J.M. (2000). John Wilson on moral education. *Journal of Moral Education*. 29 (3), 247-268.
17. Ministry of Education Malaysia. (1979). *Laporan Jawatankuasa Kabinet mengkaji pelaksanaan dasar pelajaran 1979* [Cabinet Committee Report on the implementation of the education policy 1979]. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.



18. Ministry of Education (2012). *Executive Summary: Malaysia Education Blueprint 2013-2025*. Putrajaya: MOE Malaysia.
19. 南洋商报 (2013, 10月24日)。学校内禁宰牛。浏览于2015年9月15日。下载自南洋商报网站: <http://www.nanyang.com/node/574044>
20. Nor Hafizah, N. H., Zaihairul, I., & Geshina Ayu, M. S. (2012). Moral Competencies among Malaysian Youth, *Health and the Environment Journal*, 3,(3), 1-10.
21. 瞿海源 (1997)。宗教教育国际比较分析, *台湾社会学研究*, 1, 第43-75页。
22. 丘文惠 (2013)。新加坡实施宗教与儒家道德教育之探析。真理大学宗教文化与组织管理学系硕士论文, 台湾。
23. 孙菊如&周新雅 (2007)。学校教育科研。北京: 北京大学出版社。
24. US Department of State • Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. (2013). Executive Summary of International Religious Freedom Report for 2013, Retrieved from [www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper](http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper)
25. Williams P. S. (2013). Religious Freedom in the World (pp185-191), in Joe Vella Gauci International Perspectives on Religious Freedom, Proceedings of *Conferences on Religious Freedom*, EPP Group & COMECE, Brussels.
26. 吴青松 (2012)。马佛青小学佛学课本推介礼 马佛青总会长献词。下载自马佛青网站 <http://www.ybam.org.my/v2/zh/news/announce/item/515-%E9%A9%AC%E4%BD%9B%E9%9D%92%E5%B0%8F%E5%AD%A6%E4%BD%9B%E5%AD%A6%E8%AF%BE%E6%9C%AC%E6%8E%A8%E4%BB%8B%E7%A4%BC-%E9%A9%AC%E4%BD%9B%E9%9D%92%E6%80%BB%E4%BC%9A%E9%95%BF%E7%8C%AE%E8%AF%8D%E2%80%94%E2%80%94%E5%90%B4%E9%9D%92%E6%9D%BE%E5%B1%85%E5%A3%AB.html?tmpl=component&print=1>

## 马来西亚德教之佛教成分探究

夏美玉

hamuinyuk@gmail.com

### 摘要

本文主要分析马来西亚德教在发展中，其所容摄的佛教的佛教面貌。近年来德教的研究在各方面都有不错的成果。本文依据现有成果，以及德教的主神、经典、仪式、活动等相关文献，就其有关佛教的部分作出分析。德教早年提倡三教合一，来到东南亚后开始提出五教同宗。在马来西亚，德教在吸收佛教这方面，除了民间信仰式的佛教，也有受到现今流传中的佛教，尤其汉传佛教的影响，而提倡人间天堂净土，各种佛教的活动也融入到一部分德教会的活动当中。从文献的分析中，也发现除了积极吸收当前佛教之外，一部分德教人士也试图突出儒家，而淡化佛教的成分。总的来说，就马来西亚德教而言，其佛教的成分尚在消长变化当中。

**关键词：**德教、佛教、三教合一、天堂极乐、人间净土

### 1引言

开始注意德教是因为在报章看到德教会北马巡回弘法的主讲人是心定法师，让笔者不禁猜想，德教是想要向佛教靠拢还是纯粹向佛教借兵？后来又有拿笃德教会成立念佛班，主办供僧法会等，更使笔者好奇德教究竟是如何讲三教合一，如何融合佛教？其所融合的佛教，又是怎样的面貌？

其后在查阅资料时发现，在泰国，基于国情，德教与佛教的关系比起其它地区的德教，更为密切；澳门德教会由佛教人士创办，佛教色彩特浓，可知各国情况不同，这使笔者决定就马来西亚德教所融摄的佛教内容方面做相关的研究。

德教是属于民间信仰的新兴宗教组织<sup>1</sup>，德教主张五教同宗，起源于中国广东潮阳地区，发扬于东南亚等地。目前在马来西亚约有一百二十余间会阁。<sup>2</sup>

关于德教的文献不算少，唐晓娟在《新马与港澳地区德教会对比研究——德教在华人社会中的时空嬗变》做了相当全面的研究，并对前人研究德教的主要文献做了扼要分析。陈景熙及张禹东主编的《学者观德教》<sup>3</sup>也相当完备地搜集了德教的相关文献。

纵观两者所列出的文献，可以发现研究德教的课题，多数着眼于东南亚华人社会与宗教之发展。从异教立场看德教的文献则有日人吉原和男的《东南亚华人德教述论——以儒教为切入点》<sup>4</sup>。本文主要以现有文献为研究基础，以马来西亚德教为范围，分析号称五教同宗的德教，其中遵奉的佛教，究竟是怎么样的佛教？下文将就德教的主神、教义、仪轨等方面，对有关佛

<sup>1</sup>华方田《流传于东南亚华人中的新兴宗教——德教的历史及现状》（《世界宗教文化》2002年第2期。取自中国宗教学术网 [http://iwr.cass.cn/djyjs\\_19/lw/201302/t20130219\\_14367.html](http://iwr.cass.cn/djyjs_19/lw/201302/t20130219_14367.html)）；唐晓娟采取郑志明所说，德教是“介于传统宗教与新兴宗教之间的宗教组织”（见唐晓娟《新马与港澳地区德教会对比研究——德教在华人社会中的时空嬗变》（硕士论文），页10、48。取自 <http://scholarbank.nus.edu.sg/bitstream/handle/10635/19031/A%20COMPARATIVE%20STUDY%20OF%20MORAL%20UPLIFTING%20SOCIETY%20BETWEEN%20SINGAPORE-MALAYSIA%20AND%20HONG%20KONG-MACAO.pdf?sequence=1>）

<sup>2</sup>马来西亚德教联合总会 <http://djhcontact.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=54004063&idno=4>

<sup>3</sup>陈景熙及张禹东主编《学者观德教》，北京：社会科学文献出版社，2011年。

<sup>4</sup>吉原和男著、黄蕴译《东南亚华人德教述论——以儒教为切入点》（《思想战线》第5期，第35卷。取自 [http://www.baohuasi.org/e\\_book/xz-14902.pdf](http://www.baohuasi.org/e_book/xz-14902.pdf)）

教的内容作分析，并进一步探究其中的演变。<sup>1</sup>

由于马来西亚德教会众多，各个会阁在各方面都有一定的差异，做个案的研究会比较容易，做全面性的研究则难免面对资料庞杂，统计困难等问题。本文仅能尽量针对有共同性的内容，具代表性的资料作相关研究。本文的研究方法为文献研究。基于大部分德教会都有创建专属网页或脸书，而且许多相关资料都能在网络搜获，所以本文也广泛利用网络资源作为研究资料。

## 2 德教主神中的佛菩萨与祖师

### 2.1 诸佛菩萨

根据陈景熙所言“紫香阁法坛上崇奉的诸佛仙尊，在传世的创阁初期紫香阁印行的劝导念佛的《念佛带归果证》上，就开列了柳春芳先师、杨筠松先师、华佗先师、大圣佛祖、药师佛、观世音菩萨、地藏王菩萨、阿弥陀佛凡八位名讳。”<sup>2</sup>这可以说是德教最早遵奉的主神，其中大圣佛祖<sup>3</sup>、药师佛、观世音菩萨、地藏王菩萨、阿弥陀佛都出自佛教。然而德教的主神一开始就没有固定下来，在不断的扩展中，佛菩萨的数量远远少于道教诸神。依据《德教入门手册》所列，共二十六位诸佛仙尊诞辰表，其中只有释迦牟尼佛、观世音菩萨和地藏王菩萨为佛教所有。<sup>4</sup>斗湖德教会紫辰阁印赠的《德教心典释义》则列二十九位诸佛仙尊圣诞，其中佛菩萨只有释迦牟尼佛与观世音菩萨。<sup>5</sup>

观世音菩萨不管是在佛教还是民间信仰，都是最受重视的菩萨。各地德教会几乎都有供奉观音菩萨、庆祝观音菩萨圣诞，甚至有菩萨的专殿。德教对观音菩萨的认识，多是民间信仰型的，如新山郊外岭宋极阁对观世音菩萨的介绍：

观世音菩萨有三个生日。分别是农历的二月十九，六月十九和九月十九。二月十九是她为人的生日，这天她成了三公主。六月十九是跳火坑的日子。她的父亲不让她学佛，命人活活的烧死了她。其实是菩萨的忌日，也是她最苦最伤心的一天。九月十九是她成佛的日子，这天她修成了菩萨，坐上了莲台。是一个喜庆的日子。农历二月十九日、六月十九日、九月十九日，都是观音诞。其实这三个日子分别是：观世音菩萨出生、成道及出家的日子。“千处祈求千处应，苦海常作渡人舟”是传统中国人对观世音菩萨的普遍印象；每个时代的苦难众生，都会期待这样一位大慈大悲的菩萨现身、解救人们于烦恼的苦海。如果有人，一心称念南无观世音菩萨，有感必应，所求如愿，一切顺道。<sup>6</sup>

妙善公主修行成为观世音菩萨的故事出自《香山宝卷》等文学作品<sup>7</sup>，是典型的民间信仰对观音菩萨的认识。

德教重视扶鸾，其中最常降鸾的有济公、观音菩萨等。观音菩萨降鸾，是民间信仰的产物，并非出自佛教。除了观音，尚有善财龙女，同为降鸾。善财龙女是脱胎自佛经，经过文学作品如《南海观音全传》《善财龙女宝卷》等塑造的观音胁侍。<sup>8</sup>常见与民间信仰观音菩萨画像。

另外，部分德教会在功德堂供奉地藏王菩萨，如斗湖佛教会紫辰阁，部分则设有地藏王宝殿，如美里德教会紫星阁、拿笃德教会紫瑜阁。

<sup>2</sup> 陈景熙〈德教、濟佛與華人文化〉(取自泰国德教会紫真阁 <http://cheechinkhor.org/?p=3258&lang=zh-hant> )

<sup>3</sup> 此大圣佛祖非指齐天大圣孙悟空。民间虽然有称齐天大圣为大圣佛祖。然而，德教的主神中并没有供奉大圣爷。此处应是指释迦牟尼佛。

<sup>4</sup> 陈后生主编，《德教入门手册》，雪兰莪：PERSATUAN DEDJIAONISM MALAYSIA，页 277。

<sup>5</sup> 《德教心典》释义，1977 年印制，无出版资料。

<sup>6</sup> 新山郊外岭德教会 <http://www.songkekkok.ecocrm.my/blog/where-from>

<sup>7</sup> 于君方〈观音的中国女性形象〉(《香光莊嚴》四十三期，1995 年 9 月 20 日。取自 <http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/43/main3.htm>)

<sup>8</sup> 于君方著、释自衍译〈现身南海度化善财龙女〉(《香光莊嚴》六十一期，2000 年 3 月 20 日。取自 <http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/61/main5.htm> )

跟观世音菩萨一样，地藏王菩萨也是被民间信仰改造过的菩萨。一般人对地藏菩萨的认识是，地藏王菩萨专门掌管“阴间”。<sup>1</sup>所以地藏庵、地藏王庙是属于阴庙——祭祀阴界神明的庙，通常与东岳大帝、丰都大帝、阎罗王等阴界神祇合祀。通常是为了祈祷祖先、死者灵魂的冥福，与追求地方的安宁而建。<sup>2</sup>

与此相类，德教《阴阳正信论》说地藏王菩萨的官职是“阴府最高领导层，掌控阴府东西方一切事务。以‘我不入地狱，谁入地狱’‘地狱不空，誓不成佛’感动主宰而获颁此职。”<sup>3</sup> 这些说法明显与佛教经典中的地藏菩萨有很大的差距。

## 2.2 道济

道济即民间所熟悉的济公。济公崇拜在德教有重要地位，几乎所有德教阁所都有供奉济公，而且大部分鸾文也出自济公。<sup>4</sup>道济虽然是佛门僧人，但是他的形象经过民间与文学作品的多重塑造，已经不能单纯地看为佛教人物。所以佛教人物道济应该跟民间济公作出区分。

历史上的道济（1148-1209）是南宋僧人。原名李心远，于灵隐寺出家，受度于佛海瞎堂，人称湖隐、方圆叟。<sup>5</sup>关于道济最早的文献记录是居简所作的《湖隐方圆叟舍利铭》，主要是说他个性疏狂、介洁，行脚天下，行为举止与外表都异于一般僧人，却勇于帮助老病僧人治病，不过却没有提及神异事件<sup>6</sup>。佛教史籍记载道济的主要是明代大壑禅师（1525~1576）《慈净寺志·道济禅师略传》，明代释明河《补续高僧传·二颠僧传》<sup>7</sup>以及《济颠道济禅师语录》<sup>8</sup>。《二颠僧传》前者所记载颇为简略，仅与明颠共一传，值得注意的是他被编入感通篇而非习禅篇，可见当时对道济的神异形象已有所流传。后者则如马书田所言“不到千字的道济小传中，竟记载了他的神异经历有十件之多，并认为他是罗汉（应真）转世。可见济颠在明代之前即已被神化。”<sup>9</sup>

作为佛教僧人，道济在佛教的地位不高，并没有特别受到重视，尽管《增订佛祖道影》尊道济为禅宗第五十世禅师、杨岐系第六世祖<sup>10</sup>，却未被后世所熟悉。

经过文学作品与民间渲染的济公形象，是披着僧装的游侠与神仙，既行侠仗义，救苦济贫，又神通广大，神秘莫测。<sup>11</sup>佛门对济公的看法，如印顺提到佛教僧人向来有经师、律师、论师、禅师和譬喻师（通俗布教）五类，此外还有不入流神秘派与艺术派：

神秘派，大抵是经过一番修持的（自然也有装模做样的），如古时的济公，近代的金山活佛等。他们所表现的，似乎有些疯疯癫癫，生活完全不上规律，然而颇能预知后事，也会

<sup>1</sup> 百度百科“地藏庵”。（取自 <http://baike.baidu.com/view/4264377.htm>）

<sup>2</sup> 百度百科“地藏庙”。（取自 <http://baike.baidu.com/view/14938291.htm>）

<sup>3</sup> 紫云阁《阴阳正信论》，页3。（取自 <http://www.dejiaohui.com/DocFiles/YinYang.pdf>）

<sup>4</sup> 详见唐晓娟《新马与港澳地区德教会对比研究——德教在华人社会中的时空嬗变》，页25。

<sup>5</sup> 据许尚枢所考，李心远一名较之李修元、李修缘更可能是道济的原名，并提出道济最初出家于天台国清寺，惜无引证。（《济公生平考略》《东南文化》1997年第3期（总第117期），页80-86。取自 [http://www.baohuasi.org/e\\_book/xz-18154.pdf](http://www.baohuasi.org/e_book/xz-18154.pdf)）

<sup>6</sup> 《已新纂續藏經》第六十九冊，No. 1361-A（取自中华电子佛典协会，[http://www.cbeta.org/result/normal/X69/1361\\_001.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/X69/1361_001.htm)）；张忠良《济公故事综合研究》，台北：秀威资讯，2007，页14-30。

<sup>7</sup> 《已新纂續藏經》第七十七冊 No. 1524，卷十九，页500~501。（取自中华电子佛典协会 [http://www.cbeta.org/result/normal/X77/1524\\_019.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/X77/1524_019.htm)）；刻成于1621年（典藏台湾 <http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/08/4a/f4.html>）。

<sup>8</sup> 《已新纂續藏經》第六十九冊 No. 1361。（中华电子佛典协会 [http://www.cbeta.org/result/normal/X69/1361\\_001.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/X69/1361_001.htm)）；朱刚《宋话本《钱塘湖隐济颠禅师语录》考论》（取自文学遗产网络版 [http://wxyz.literature.org.cn/journals\\_article.aspx?id=3120](http://wxyz.literature.org.cn/journals_article.aspx?id=3120)）称明隆庆三年（1596）刻本，其内容乃依据南宋话本而来。

<sup>9</sup> 同上。

<sup>10</sup> 见许尚枢《济公生平考略》，页85。

<sup>11</sup> 马书田《济公在中国神谱中的独特地位》（取自中国济公网 <http://www.tt1890.com/jigong/752336907/>）

治病，作出不可思议的事，这是专以神秘化世的一类。西藏佛教也有，他们叫做疯子喇嘛。这一类人，感化力特大，对于佛教的影响非常之深，可是不能成为佛教的正宗。住持正法，住持寺院的重责，他们是不能负担的。如果佛教演变到以神秘僧为中心，那末一切迷信色彩，便会渲染到佛教里来，使整个佛教丧失其纯正的真面目；而社会对佛教的误解，也将愈来愈多。<sup>1</sup>

印顺对济公的看法——不纳入正宗，不鼓励学习，并且认为这一类僧人的泛滥，势将危害佛教，可以解释为何济公在佛门不受重视。

作为僧人的道济，虽然在佛教史上没有重要的地位，至少还位列僧传，尊为祖师，而神化后的济公活佛，在佛教界内反倒成了边缘化的异类。

## 2.5 宋大峰

宋大峰是德教主神之一。德教创始于潮汕地区，潮汕是大峰祖师信仰的发源地，当地许多善堂皆供奉大峰祖师，也因此宋大峰祖师理所当然地受潮汕德教信徒的供奉。

宋代大峰祖师是佛教僧人。然而在佛门传记不见记载。其事迹仅见于《潮阳县志》，主要记述他建和平桥的经过，生平不详。宋大峰的生平事迹大多来自民间传说。<sup>2</sup>

民间传说他俗姓林，名灵噩，字通叟。生于公元1093年，卒于公元1127年。原籍浙江温州，出身豪门，自幼聪明好学，后列位进士，当过浙江绍兴县令。为官数年，因不满当时朝政腐败，不愿同流合污，于是弃官，皈依佛门出家，法号大峰。公元1120年，他从福建来到潮汕蚝坪，遇上酷暑久旱，饿殍遍野，瘟疫流行，便研制良药，施与民众。又见到一条大江阻隔乡民往来，又常有覆舟之患，于是发愿建桥，奔波五年，大桥将近完成时圆寂，世寿八十九。后由邑人蔡贡元（蔡淳）继续完成修建了一道30余丈长的石桥。蔡贡元与孙蔡震，感其恩德，建报德堂崇祀。<sup>3</sup>

大峰祖师虽然是佛门僧人，然而他的事迹，如果依据史籍，主要就是曾经修桥造福人民的僧人。若依僧传的惯例，应属于兴福僧一类的。后来经过民间的不断渲染神化，尤其明末清初，因有乡人梦见祖师指示收尸施药，由报德堂开始奉行，后来各地纷纷建立大峰祖师庙或成立善堂善社，专做各种救济贫苦的善事<sup>4</sup>，大峰祖师终于成为潮汕人信仰的神明。

宋大峰在佛教中没有什么地位，甚至名不见经传。<sup>5</sup>如果以宋大峰为佛教诸神之一，实在有点牵强。唐晓娟以宋大峰为道教人物，却又不甚合理<sup>6</sup>。宋大峰应该算是以佛教人物为原型，经过民间神化而成的民间诸神之一吧。

## 3 净土思想

### 3.1 天堂极乐

《心典》是德教的经典，出现于四十年代的潮安紫和阁。其内容简短，分四部分，共346字。

《心典》有关佛教的部分，最值得注意的便是“同登极乐土，共济天堂欢”。德教似乎把极

<sup>1</sup> 印顺《教制教典与教学》，台北：正闻出版社，1992，页216~219。

<sup>2</sup> 林俊聪〈潮汕善堂文化古今谈〉（取自汕头市社会科学联合会 <http://www.stskl.gov.cn/shownews.asp?id=467&sortid=38&smallid=188&threeid=27>）

<sup>3</sup> 陈后生编《德教入门手册》，页249；林俊聪〈潮汕善堂文化古今谈〉；〈宋大峰祖师传〉（取自明修善社，[http://www.bengsiew.org.my/home/?page\\_id=186](http://www.bengsiew.org.my/home/?page_id=186)）

<sup>4</sup> 林俊聪〈潮汕善堂文化古今谈〉。

<sup>5</sup> 明代释明河编《补续高僧传》也没有收录宋大峰。若以大峰禅师的事迹衡量，实足以列入僧传之兴福篇。

<sup>6</sup> 唐晓娟《新马与港澳地区德教会对比研究——德教在华人社会中的时空嬗变》，页26。唐晓娟在行文中通常没有特别区分道教与民间信仰。尽管道教和民间信仰之间很难做出严格的区分，然而像宋大峰这一类神明，是由民间形成，并非源自道教。

乐世界等同天堂。马贵德将“愿以此教典，普化于世间，同登极乐土，共济天堂欢”诠释为：

德教心典之涵义，皆属人生自然应有之道理，普而化之，则世间人谛之无争无斗，不欺不伪等行为，将见融合相安，其乐怡怡之情况，犹如天堂极乐土者，当科学发展日新月异之际，其对于人心道德之归纳，亦是科学毁灭人类之恶意，而专为造福人类之美举，斯则本典之真谛与有心世道者，其无轻诸。<sup>1</sup>

他以人间之和乐太平，比之天堂极乐土。于此看来，他并没有将天堂和极乐土区分开来。更重要的是，他的解释是人间的太平安乐，即是天堂或极乐净土的实现。如此解释德教的天堂，更近于人间天堂的想法。此种解释，后来也确实被强调出来，见下节。

天堂与净土究竟有没有被区分？以德教所呈现的教义而言，天堂与极乐土似乎没有差别。

就净土而言，“极乐土”一词义上似乎指西方极乐世界的弥陀净土。然而，唐晓娟在分析《心典》时提到：

《心典》结尾处收经辞表达了让所有德生登上净土同享天堂之欢乐的美好愿望。虽然在很早的印度佛教里就有了十方诸佛净土的思想，但是只有弥勒净土和阿弥陀净土两种最大众所信仰……弥勒便成为快乐幸福的象征，弥勒信仰则成为对快乐幸福的向往和追求。明清以来活跃在民间的许多中国传统宗教结社都以弥勒信仰为主，供奉作为未来佛的弥勒佛。德教的《心典》虽未言明此处的净土是指哪一净土，但是表达了它对于佛教经典中净土信仰的借鉴以及美好向往。”

他虽然没有说明是何方净土，但是强调出民间对弥勒信仰的特点，即对幸福快乐的向往与追求。以民间信仰而言，天堂的意义，确实更倾向于弥陀兜率净土的快乐幸福美满，而不是弥陀极乐净土的离欲清净。

然而，犹如学者林孝胜所言：“在华族社会里，形而上学的宗教概念被简化和世俗化，形成一种非常现实的宗教观。这种宗教观的出发点是祈求神明保佑，包括生前死后，在生求平安，万事如意，死后求神明引进天国。”<sup>2</sup>所以，民间信仰对天堂也好，极乐世界也好，弥勒净土也好，其实没有追求深入的认识。基本的看法大致止于天堂与净土都是比人间更快乐美好的地方。要理解民间信仰如何看待天堂极乐，《天堂游记》<sup>3</sup>这部民间善书是值得参考的。由扶鸾而成的该书，视极乐世界为天堂的一隅，位处西方。

### 3. 2 天堂净土

《德教入门手册》第一篇〈认识德教会——以《心典》为依据〉即提到：“《心典》是德教会行教循依典籍……德生要勤加解读《心典》经文，深入经义乃至了悟奥旨；度己度人以增天爵，扬教宣理建立人间天堂净土”<sup>4</sup>；作为东马德教联谊会主任，沈培城甚至订立“天堂与极乐，原来在人间”为宣教讲座会题目之一<sup>5</sup>；居銮的教会紫銮阁阁长彭志强在序言中亦强调“建立人间天堂人间净土”<sup>6</sup>。在〈《心典》的修行次第〉也说到“积极建设人间天堂净土的努力变有谱了”<sup>7</sup>。近年德教致力推动宣教工作，这一入门手册的编纂可说是德教最亮眼的成果。虽然内容稍显庞杂，对德教而言，却已经是迈入一新的里程碑。从该书的出版，可以说“建立人间天堂净土”成为德教的重要理念。这或许不得不说是受到汉传佛教所流行的人间佛教、人间净土所影响。

前面提到马贵德注释的《心典》，对收经词“同登极乐土，共济天堂欢”的解释，是指向人间天堂净土。

然而宗教学者黄夏年解释为“让所有德友登上极乐的净土，同享天堂的欢乐”，即明指极乐

<sup>1</sup> 马贵德《〈德教心典〉浅注》。

<sup>2</sup> 唐晓娟《新马与港澳地区德教会对比研究——德教在华人社会中的时空嬗变》，页 21。

<sup>3</sup> 《天堂游记》（取自 <http://www.chinamorality.org.hk/big5/publication/01-content.htm>）

<sup>4</sup> 陈后生编《德教入门手册》，页 1。

<sup>5</sup> 页 7。

<sup>6</sup> 页 9。

<sup>7</sup> 页 48。

净土，并认为是受到佛教净土思想的影响。<sup>1</sup>

詹天眼注解为“日后功圆归真之日，升登极乐世界，与诸佛仙真同娱共聚，欢乐天堂。”<sup>2</sup>；白话翻译的《心典》则译作“虔诚的德徒，他日功圆百年归真，师尊必来带业往升极乐世界，与诸佛仙真共聚，欢乐於天堂！”<sup>3</sup>也都确指极乐世界。

如此看来，《心典》“同登极乐土，共济天堂欢”，有两种不同的诠释，一是指死后往生的世界，一是指人间的天堂或净土。姑且不论谁是谁非，重要的是如今后者被特别强调出来，让人不期然想到近年来汉传佛教盛行的人间净土思想。

人间净土的思想，是现代汉传佛教所流行。如台湾法鼓山的理念“提升人的品质，建设人间净土”<sup>4</sup>，慈济基金会的“预约人间净土”<sup>5</sup>。台湾佛光山“提倡人间佛教，建设佛光淨土”<sup>6</sup>等等。

现代人间净土思想的兴起，可以溯源自民初太虚大师提出人生佛教。人生佛教主要在革新当时偏重经忏、超荐等“事鬼”、“来生”的佛教，使佛教回到以人生为重心。接着印顺法师提倡人间佛教，强调“依人身而学佛、成佛”。其后汉传佛教在各地大兴教育，尤其台湾经济复苏，佛教也随之蓬勃，佛教教育、慈善等事业兴旺。各道场大多以实践人间佛教，建立人间净土为号召。<sup>7</sup>

从德教文献乃至前人研究中可以发现，早期德教并没有特别提倡建立人间天堂净土。如今德教正积极建立宗教的定位，基于德教与汉传佛教都极之重视人间教育与慈善的共同点，或许正因此而顺势借用汉传佛教“人间净土”的口号，而改称“人间天堂净土”。原本以儒家固有的入世与人间性，本不需向佛教借鉴，然而在宗教的发展上，现今佛教可说是略占了上风，尤其是适应时代的人间佛教思想，发展兴盛，德教不得不从中汲取养分。

又为了使之与佛教有所区别，对于人间天堂人间净土的定义，《德教入门手册》采用了儒家原有的大同思想作解释。<sup>8</sup>也巧妙地把原本指诸佛仙尊所在地——天堂极乐土，导引回人间，成为实际上是大同世界的人间天堂净土。

<sup>1</sup> 黄夏年〈缕缕清香虔感至灵——德教《心典》介绍〉（取自吉礁德教会济阳阁转载《世界宗教文化》2002年第2期

<https://m.facebook.com/notes/chee-yang-kor/%E7%B8%B7%E7%B8%B7%E6%B8%85%E9%A6%99%E8%99%94%E6%84%9F%E8%87%B3%E9%9D%88-%E5%BE%B7%E6%95%99%E5%BF%83%E5%85%B8%E4%BB%8B%E7%B4%B9-%E9%BB%84%E5%A4%8F%E5%B9%B4/10150520921865120/> )

<sup>2</sup> 詹天眼《〈德教心典〉注解》（取自

<http://blog.xuite.net/tw.8698/skyeyes/65782817-%E3%80%8A%E5%BE%B7%E6%95%99%E5%BF%83%E5%85%B8%E3%80%8B%E6%B3%A8%E8%A7%A3+> )

<sup>3</sup> 作者不明。（取自新加坡紫经阁 <https://fr-fr.facebook.com/moral.zijing/posts/575013522596105> )

<sup>4</sup> 〈法鼓山的共识〉（取自法鼓山全球资讯网

[https://www.ddm.org.tw/page\\_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=1112&modid=63&mode=](https://www.ddm.org.tw/page_view.aspx?siteid=&ver=&usid=&mnuid=1112&modid=63&mode=) )

<sup>5</sup> 〈莫忘“預約人間淨土”〉（取自慈济

[http://tw.tzuchi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1642%3A2009-09-22-02-33-34&catid=107%3Ataiwan&Itemid=554&lang=zh](http://tw.tzuchi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1642%3A2009-09-22-02-33-34&catid=107%3Ataiwan&Itemid=554&lang=zh) )

<sup>6</sup> 〈认识佛光山〉（取自佛光山全球资讯网 [https://www.fgs.org.tw/fgs/fgs\\_introduction.aspx](https://www.fgs.org.tw/fgs/fgs_introduction.aspx) )

<sup>7</sup> 杨惠南〈“人間佛教”的經典詮釋——是“援儒入佛”或是回歸印度？〉（取自人间佛教的经典诠释 <http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/taiwanbuddhism/tb/md/md01-02.htm> )

<sup>8</sup> 页 54。

## 4 佛化活动

### 4.1 念佛共修

部分德教会有念佛班或念佛团。以下列出部分有念佛班/团的会阁<sup>1</sup>：

	创阁年份	念佛班成立年份	备注
峇株巴辖德教会紫英阁慈音念佛班	1954	2005	奉师尊谕旨成立念佛班 <sup>2</sup>
居銮德教会紫銮阁念佛班 <sup>3</sup>	1972		
马西德教会紫慈阁念佛班 <sup>4</sup>	2000		
永平德教会紫安阁慈心念佛班 <sup>5</sup>		2004	
拉美士德教会紫泰阁慈泰念佛班 <sup>6</sup>			
拿篤德教會紫瑜閣詩悲念佛團		2009	逢初一十五上午集众念佛拜佛诵经，设免费素宴。 逢周二晚上念佛诵经。 <sup>7</sup>
马六甲德教会紫呷阁净心念佛班 <sup>8</sup>	1989		
马六甲德教会紫昌阁念佛团	1954	1985	启建法会，弘扬佛陀教育。 缘受释文佃法师、利民达静觉小筑住持释常智法师及马来西亚佛教总会主席释金明法师時加善导。 <sup>9</sup>
淡边德教会紫祥阁念佛团 <sup>10</sup>			
亚庇德教会紫瑞阁智慧念佛团 <sup>11</sup>	1981		

<sup>1</sup> 以上资料主要依网络搜寻所得，无上传网络资料者，只能从略。此处非以统计为目的，齐全与否，影响不大。又部分会阁没有另立念佛小组，然而不否定亦有拜佛念佛诵佛经等。

<sup>2</sup> 取自峇株巴辖德教会紫英阁 <http://cekbp2.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=GBS2U&idno=58>

<sup>3</sup> 取自紫銮阁（德友联系群） [https://www.facebook.com/CheLuanKhor/info?tab=page\\_info](https://www.facebook.com/CheLuanKhor/info?tab=page_info)

<sup>4</sup> 取自马来西亚柔佛马西德教会紫慈阁

<https://www.facebook.com/pages/%E9%A9%AC%E6%9D%A5%E8%A5%BF%E4%BA%9A%E6%9F%94%E4%BD%9B%E9%A9%AC%E8%A5%BF%E5%BE%B7%E6%95%99%E4%BC%9A%E7%B4%AB%E6%85%88%E9%98%81Che-Sir-Khor-Moral-Uplifting-Society-Masai-Johor-Malaysia/1459165024338586>

<sup>5</sup> 取自永平德教会紫安阁 <https://zh-hk.facebook.com/cheannkhor>

<sup>6</sup> 取自永平德教会紫安阁 <https://www.facebook.com/cheannkhor/videos/1295903967134/>

<sup>7</sup> 黄筑颖〈德教會拿篤紫瑜閣詩悲念佛團〉

（取自德教会资

讯 <http://www.dejiaohui.org/2011-05-31-07-46-46/2011-09-07-03-09-44/258-2011-09-13-02-13-42.html>）

<sup>8</sup> 〈顏天和：紫呷閣籌建閣基金·盼各界解囊完成使命〉（取自星洲日报

<http://mykampung.sinchew.com.my/node/283421>）

<sup>9</sup> 取自马六甲德教会紫昌阁 <http://ckkhistory.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=94805298&idno=2>

<sup>10</sup> 〈淡邊紫祥閣辦浴佛法會·數百人參與場面熱鬧〉（取自新洲日报

<http://mykampung.sinchew.com.my/node/101704>）

<sup>11</sup> 〈亚庇德教会紫瑞阁 12 月 1 日庆祝创阁 32 周年五禧庆典〉（取自亚洲时报

<http://www.asiatimes.com.my/view/id/17007>）



斗湖德教会紫辰阁诵经组	1976		負責每週定時誦經外，並為會員及非會員往生助念 <sup>1</sup>
林梦德教会紫全阁念佛团 <sup>2</sup>			

德教会念佛班或念佛团的成立，原因是多方面的，其中包括：

- 一、恢复德教的传统：如德教的第一间阁所——潮阳紫香阁，即为念佛社，曾印行劝导念佛的《念佛带归果证》。<sup>3</sup>从紫英阁奉师尊谕旨成立念佛班可知，念佛是德友应修持的法门之一。
- 二、会员对念佛修持的需求：如拿笃德教会詩悲念佛團團長葉瑞珍所言：“唸經誦經有助降伏妄念，能開放一個人的無量智慧及無量覺悟”，“多誦一遍經典，就少生一點煩惱，每念一次經，我們的內在彷彿會經過一次自性的‘刷洗’，消除業障，也幫助開啟智慧。”<sup>4</sup>
- 三、助念服务的基础：德教会如有提供助念服务，则必然需要念佛有素的会员，如此才能组成由素质的助念团队。尤其在严重缺乏佛教僧侣与道士的东马地区，信徒的白事，只能仰赖在家的宗教团体。
- 四、受佛教界的影响：佛教在大马的发展，比道教和儒家为突出，德友对学佛的兴趣相对提高，而对于有志念佛学佛的德友，佛教界自是乐于相助。如马六甲紫昌阁念佛班，获得文佃法师等的指导与协助。德教会对外佛教的认知，亦不再停留于民间信仰式的佛教。

#### 4.2 往生助念

往生助念是一项联系德教与信徒的重要服务。通常佛教徒（或者是非佛教徒）往生后，其家属邀请佛教团体前往助念，本地俗称“结缘”。德教也提供这一服务。《德教入门手册》特称为千古结缘。

根据斗湖德教会紫辰阁印行的助念手册《往生助念仪轨》<sup>5</sup>，其内容如下：

- 1、祝香词 起赞
- 2、德典
- 3、收经词
- 4、心经
- 5、往生咒 回向偈
- 6、佛号 助念功德回响
- 7、普贤行愿品<sup>6</sup>（七支供）<sup>7</sup>
- 8、回向文

从以上助念仪轨的内容看，除了前面祝香词到收经词部分属于德教所专有，其余部分则是佛教助念的内容。一般汉传佛教的助念没有普贤行愿品。行愿品的加入，应该是受到藏传佛教的影响。行愿品偈颂部分汉传佛教想来理解为愿行，而藏传佛教则视为供养，所以称为七支净

<sup>1</sup> 取自德教会资讯

<http://www.dejiaohui.org/2011-05-31-07-46-46/2011-09-07-03-09-44/214-2011-07-22-02-55-11.html>。依据其《往生助念仪轨》内容，实偏重念佛往生净土，故列入。

<sup>2</sup> 取自林梦德教会紫全阁

[https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=1147794331903145&substory\\_index=0&id=720646414617941&refid=17&ft=top\\_level\\_post\\_id.1147794331903145&tn=%2As](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1147794331903145&substory_index=0&id=720646414617941&refid=17&ft=top_level_post_id.1147794331903145&tn=%2As)

<sup>3</sup> 陈景熙〈德教、济佛与华人文化〉。

<sup>4</sup> 黄筑颖〈德教會拿篤紫瑜閣詩悲念佛團〉。

<sup>5</sup> 无出版资料。

<sup>6</sup> 不是完整的〈行愿品〉，只是〈行愿品〉偈颂的前部。如《八十八佛忏悔文》所节录〈行愿品〉偈颂。

<sup>7</sup> 此部分的偈颂，藏传佛教称为七支供，或七支供养。

供或七支供养。索达吉堪布编纂的《助念往生仪轨》即含有〈普贤行愿品〉偈颂。<sup>1</sup>七支供养在藏传佛教的普遍性与重要性，如达真堪布所言：

在修持佛法中，积累资粮的无量法门全都包括在七支供中，修学者可以通过此修法快速积累资粮。无论想即身成佛还是想临终往生都必须修持七支供。七支供有：（一）顶礼支（二）供养支（三）忏悔支（四）随喜支（五）请转法轮支（六）祈请不入涅槃支（七）回向支。通过七支供的修法，可以消除业障、圆满资粮。此供是积累福慧最殊胜的方法，是即身成就最快捷的要门。<sup>2</sup>

藏传佛教踏出西藏之后在世界各地广为传播，在马来西亚也极为隆盛。德教会成员通常也参与其他道场活动，受之影响并不稀奇。如张禹东分析，华人信仰的一个特色是“功利实用的价值取向”<sup>3</sup>，因此对于“七支供”如此实用有效的往生法门，迅速吸收，实属正常。笔者对斗湖德教会信徒采访后确认，新编的助念仪轨，确实是在新任阁长上任后才出版，而新任阁长正是受藏传佛教影响颇深的斗湖观音庙理事。

然而德教的助念仪轨并没有统一化，各会阁之间各行其是。《德教入门手册》在修行篇〈千古结缘〉提到：“德教会的‘逝世结缘’讲究礼仪庄严，遵守程序，不得马虎，避免佛、道、儒、德乱杂无章，令亡灵不知归向何处，生起烦恼。”<sup>4</sup>所以特地编了一套属于德教的“结缘”程序如下：

祝香词 → 起赞 → 请神 → 经文（一或三遍）→  
玉皇普度圣经 → 南无大慈大悲伏魔大帝德德社至上古佛玉皇大天尊（三称）→  
然后全体人员一面念师号一面走去棺木，逆绕而行，念多遍师号之后 →  
回师尊台前（讲简短的德理德法）→ 结经词 → 三拜 → 三击掌 → 结束<sup>5</sup>  
新编的结缘仪轨会否在各地德教会风行？目前只能拭目以待。

另外，此篇〈千古结缘〉对死后世界的理解出现定位上的问题。文中提到“华夏民族的信仰，儒教徒、道教徒、德教徒……逝世后，没有天堂地狱净土，那里也没有去，而是上祖庙或留在家中神台上接受后人香火，所以有超度这回事。”

也就是说，华人的信仰，大抵不是佛教徒的话，死后即上祖庙或神台接受香火。此话值得斟酌。大概由于作者认定人死后上祖庙或神台，所以千古结缘的目的即是使亡灵得安宁，如此也就是等于“超度”亡灵。

“德教徒逝世后，没有天堂地狱净土”的说法，也似乎有违德教三教共尊，兼容并蓄的精神。《德教心典·收经词》以“同登极乐土，共济天堂欢”为结束，可知是以天堂净土为目的。虽然诠释者倾向把此天堂净土解释为人间天堂与净土，然而在生企求人生天堂净土，并非表示死后不可以归向天堂或净土。

〈千古结缘〉的程序试图排除佛教的助念内容，不以求生西方极乐净土为理想，反而以上祖庙或神台受香火为目的。姑且不论是否符合德教的本意，德生是否有接受这种思想，可以推论的是，一部分德生不希望死后往生净土天堂，反而希望留在祖庙或神台接受香火。

<sup>1</sup> 索达吉堪布〈以佛法利益亡者〉（含《助念往生仪轨》）（取自悲智佛网 [http://www.zhifeifw.com/ssks/qa\\_list.php?id=605](http://www.zhifeifw.com/ssks/qa_list.php?id=605)）

<sup>2</sup> 达真堪布〈《普贤行愿品》（七支供）逐段意解〉（取自香港宝莲禅寺 <http://hk.plm.org.cn/gnews/2008512/200851295795.html>）

<sup>3</sup> 转引自唐晓娟《新马与港澳地区德教会对比研究——德教在华人社会中的时空嬗变》，页 56。

<sup>4</sup> 陈后生编《德教入门手册》，页 69。

<sup>5</sup> 同上，页 70。

#### 4. 3 孟兰胜会

农历七月大部分德教会皆举办法会救济亡灵，道教称为中元普渡，佛教名之孟兰胜会。部分德教会以道教仪式进行，部分则启建孟兰盆法会，并由佛教僧侣主法，也有两者兼备的。

比如哥打丁宜紫登阁、永平德教会紫安阁，礼请文佃法师主持法会。<sup>1</sup>

林梦德教会紫全阁则与林梦佛教会、林梦居士林，协办启建孟兰盆法会，礼请台湾长谦法师主持《三时系念》与大蒙山施食。

亚庇德教会紫瑞阁举办孟兰普渡胜会，法会结合佛道仪式，佛教部分由该阁念佛团恭诵《地藏菩萨本愿功德经》<sup>2</sup>。

不管是中元普渡或是孟兰胜会，长久以来，佛教、道教与各地民间信仰在各方面互相吸收与融合，许多内容仪式等已经分不清到底是源自何处，受到何种影响。佛教与道教的法会，大抵从主持人的身份和唱诵内容来区分。而其中最大的共同点是救济亡灵，使往生净土或者往生善道，并接受衣食，得都一时的安乐。

前面讨论“往生助念”时，提到《德教入门手册·千古洁缘》对佛教超度的误解：

“人去世后，耶教徒上天堂或下地狱，回教徒归向安拉，佛教徒落入十法界（佛说定业不可转，是超度不了）。”又说“儒教徒、道教徒、德教徒……逝世后，没有天堂地狱净土，那里也没有去，而是上祖庙或留在家中神台上接受后人香火，所以有超度这回事。”<sup>3</sup>

也即是说佛教徒是超度不了的，儒教徒、道教徒、德教徒才有超度这回事。他认为超度是“因恐在生时做了不干净（不好）的事，天谴受报（受魂心折磨是无处可逃），故为他‘说法’（经文中写许多忏悔），希望能够帮他排除痛苦（犹如人间辅导）。”<sup>4</sup>所以超度即是使亡灵得安宁，上祖庙火神台接受香火。

然而除非否定《地藏经》、《盂兰盆经》等传统中国佛教所重视的，有关于超度的经典，不然无法断然说“超度不了”。佛教虽然有“定业”的说法，但是业还有定业与不定业之分。而且即使定业，也非绝对不可转。如释印顺引《中含·盐喻经》说，只要有足够的时间忏悔、修行，重业也可以轻受而称为不定业。<sup>5</sup>

再者，佛教的超度是指“家属以供养三宝及斋僧布施的功德为之回向超度，亡者便会由于善业功德的感应而得到超生的帮助，促成生于善道如人间天上之因缘的成熟”<sup>6</sup>或是诵念佛经或佛菩萨圣号，使亡灵放下心中执著，不堕恶道而得上生善道或是往生极乐世界。<sup>7</sup>佛教所说超度与作者所说‘造恶业、受报、为说法、忏悔、离苦’其实大致相同。综上所述，其实佛教并没有“超度不了”的问题。

<sup>1</sup> 取自哥打丁宜德教会紫登阁 [http://ctk50an.blogspot.com/2011/07/blog-post\\_17.html](http://ctk50an.blogspot.com/2011/07/blog-post_17.html)；永平德教会紫安阁 <https://zh-hk.facebook.com/cheannkhor>

<sup>2</sup> <庇德教会紫瑞阁下週六舉辦孟蘭節普渡勝會> (取自《华侨日报》2012年08月24日 <http://www.ocdn.com.my/news.cfm?NewsID=30909>)

<sup>3</sup> 同上，页69。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 释印顺《佛法概论》页99。（取自《印顺导师佛学著作集》

<http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/read/database=yinshun&book=a08&block=10&innercode=0.html> )

<sup>6</sup> 释圣严《正信的佛教》，页45。（取自 <http://www.shengyen.org.tw/newsite/upload/chenshin-china.pdf>）

<sup>7</sup> 释圣严《两类超度存与亡》（取自法鼓电子书城 测试版

<http://dev.ddbc.edu.tw/ebook/books/read/DDM.zh-TW.33/> )

#### 4.4其他

其他如浴佛，抄经，供僧，传授三归五戒，讽诵《普门品》共修，各式法会等。

如永平德教会紫安阁慈心念佛班为庆祝卫塞节，举办浴佛和抄心经活动。由新山光明精舍向精法师主持浴佛仪式。<sup>1</sup>

2014年拿笃德教会紫瑜阁主办供僧法会，供养二十位南传法师。<sup>2</sup>

2013年亚庇紫瑞阁庆祝观自在殿晋殿七周年，聚众讽诵《普门品》共修。<sup>3</sup>

峇株巴辖德教会紫英阁慈音念佛班邀新加坡海印佛学院的释法义法师弘法开示，并主持三皈依、受五戒仪式。<sup>4</sup>

此外，亦有大型弘法活动。如吉礁德教会济阳阁阁庆，礼请台湾性妙法师弘法。<sup>5</sup>又如北马德教会2013年巡回讲座会——爱与诚，功德圆，由佛光山心定法师主讲。<sup>6</sup>

### 5 三教合一与五教合一

德教早期主张三教合一，后期则为适应东南亚地区回教及基督教信仰而强调五教合一。<sup>7</sup>三教合一的思想在中国历史悠久，到明清以后更是普遍。尤其民间教派，大都走三教合一的路线。然而表面上是三教合一，实际上还是有所偏重，如德教便主张“儒、释、道合参，儒家道统居三家之首”“德教以‘德’名教，提倡‘道德教化’，讲究仁、孝为先的思想，显然借鉴自儒家伦理道德体系。”<sup>8</sup>

三教融合于德教，儒教如上述，是十章八德的实践；德教重视的扶鸾，以至诚感应神灵，可以看作是道教的代表；而佛教方面，则主要在于死后世界。唐晓娟分析《心典》提到：“德教所倡导的修德教化的目的便是希望在俗世中实践儒教对‘德’的认知，通过道教提倡的修持，最后达致佛教理想中的极乐泽国。”<sup>9</sup>其实德教的经典主要即是一部短短的《心典》，对三教合一的理论，其实没有特出的发挥。

德教后期虽然提倡五教合一，但是实际上“回教和基督教的地位在当今德教并没有被凸显，德教只是将二者的主神信仰纳入自己的诸神信仰体系中来加以崇拜，但是德教本身的理论和实践仍然围绕三教的核心展开。”<sup>10</sup>

德教对五教合一的发挥主要是提出五教同宗，或五教同源、五教同德。“五教的缘起，修行、印證、歸依處差距很大，唯有‘德’的精神可以貫通，有共同點，德教以‘德’為行教，如五教之‘杓’，換言之，有朝一日，宗教都以‘德’為本，和平可期。”<sup>11</sup>

这里的“德”是指什么呢？德教崇奉五教的原因是“道教的‘崇德’，佛教的‘慈悲’，儒教的‘忠恕’，耶教的‘博爱’，回教的‘慈恕’，是皆在启发人类良知，重整道德，教异旨同”<sup>12</sup>。大抵“德”是“善”“仁爱”之义。以此一共同点贯通五教，使五教地位平等，在众多五教合一或五教同源的理论中，可以说是比较公平，也比较容易被大众理解接受的。也唯有如此，德教才能在多元宗

<sup>1</sup> 取自永平德教会紫安阁<https://zh-hk.facebook.com/cheannkhor>

<sup>2</sup> 〈拿笃供僧闻法结佛缘法会 今日在紫瑜阁举行〉取自亚洲时报 <http://www.asiatimes.biz/view/id/44855>

<sup>3</sup> 亚庇德教会紫瑞阁 12月1日庆祝创阁32周年五禧庆典（亚洲时报 <http://www.asiatimes.com.my/view/id/17007>）

<sup>4</sup> 取自木马工作社<http://chsbp.net.my/2013/0803/18847.html>

<sup>5</sup> 取自吉打德教会济阳阁 <http://www.cheeyangkor.com/>

<sup>6</sup> 取自德教会资讯

<http://www.dejiaohui.org/2011-05-31-07-47-07/2012-08-10-16-23-08/433-2013-07-20-13-37-13.html>

<sup>7</sup> 唐晓娟《新马与港澳地区德教会对比研究——德教在华人社会中的时空嬗变》，页20、21。

<sup>8</sup> 同上，页23。

<sup>9</sup> 同上，页18。

<sup>10</sup> 同上，页23。

<sup>11</sup> 陈启生编《德教入门》，页346。

<sup>12</sup> 〈德教会简介〉（取自德教会资讯

<http://www.dejiaohui.org/2011-05-31-07-43-44/2011-06-02-04-08-23/23-2011-06-02-03-52-46.html>）

教的东南亚立足。也就是说，德教以一个比较低的标准来贯通五教，不谈最高神，不论真理。仅以五教共有的基本的道德标准来融会。虽然流于表面，却比较说得通。

在德教的五教合一论中，佛教的慈悲被凸显，佛教智慧真理的一面，则被忽略。然而佛教的慈悲必须与般若空慧结合，才是究竟的慈悲。与其它宗教共同的“慈悲”，只能说是佛教“世俗”的慈悲。<sup>1</sup>

## 6 结语

综上所述，马来西亚德教中的佛教成分可分为两类，一是民间信仰的佛教，一是目前流行中的佛教<sup>2</sup>。

德教提倡五教合一，佛教为其一。然而所谓五教同德，并非在各教哲学思想有所融会贯通，而仅仅是指在追求世间良善道德上之一致。德教的本质其实是传统中国民间信仰的三教合一。民间信仰的佛菩萨祖师等，大多数时候都被长时间的改装变身，往往只能辨认出其原型，如德教主神信仰中的观世音菩萨、地藏菩萨、济公、宋大峰等。既本身是佛教人物又是糅合了道教信仰、民间传说、文学创造等因素而成的民间化的神明。这种改变并非出自德教，而是民间信仰中早已存在，德教加以吸收而已。也可以说，民间信仰本就是三教合一的，德教提倡三教合一，不过是顺势而已。又天堂极乐之说，在民间的了解中，也是把佛教的极乐世界，看成是在天堂的西方一隅，由阿弥陀佛掌管，所以天堂极乐可以混为一谈。德生生前行善积德，死后得往生天堂极乐。这种民间信仰化的佛教，主要表现在德教的主神信仰和德教的经典——《心典》中。

佛教的成分在德教中并非固定，随着时空的演进，在各个会阁之间有不同的改变。这种改变有两极化的倾向，一是以《德教入门手册》为代表的排斥型，一是部分德教会受本地发展中佛教影响而呈现的积极吸收型。

如前所述，《德教入门手册》的内容是偏重儒家，忽略佛教，甚至对佛教有所误解。对《心典》天堂极乐的解释，不止看作人间天堂净土，甚至引用〈礼运大同篇〉，解说为大同世界。不但把天堂极乐指向人间，对于死后世界更另立名堂。所以在〈千古结缘〉说德教徒去世后是“上祖庙或留在家中神态上接受后人香火”。然而，德教既然主张三教合一，祈求往生极乐并不违背教义。甚至可以说，《心典》“同登极乐土”的本义，也极可能是往生极乐净土。这也应该是大多数德生的理解。这从大多数德教会有往生助念服务，以及其助念内容包括阿弥陀佛圣号，往生咒，回向净土偈等看来，其实德生确实希望过世后能往生极乐净土。作为三教合一，儒家居首的宗教，吸收佛教往生极乐净土的思想，以补充儒家对死后世界解释之不足，其实是最理想的安排。刻意排除佛教，反而可能会弄巧反拙，失去部分德生的支持。

至于积极吸收型的德教会，表现得最明显的便是纷纷成立的念佛班、念佛团。这其中不少都直接受到佛教团体或出家众的影响。此外各种现今大马佛教团体常见的活动，比如抄经、诵佛经共修、供僧、浴佛、三归授受、僧侣主持的弘法讲座以及盂兰法会等。甚至由于藏传佛教在我国的日渐兴盛下，西藏盛行的“七支供”也渗透到斗湖德教会的助念仪轨中。这虽然是一个比较特殊的例子，但也说明了德教受到流行中的佛教的影响。而德教对佛教最新进的吸收，不得不说是“人间净土”的提倡，尽管德教称之为人间天堂净土，并以儒家的大同思想包装。然而，不难看出是源自于由台湾引进马来西亚的佛光山、慈济功德会以及法鼓山等佛教事业道场对人间净土思想的积极弘扬。德教对流行中的佛教进一步吸收，固然有其与时俱进的价值，然而过渡的吸收也可能淡化德教本身的色彩，尤其一旦“焚盘化柳”<sup>3</sup>再现，终止扶鸾活动，德教将变成一个单纯的慈善团体，或者是被佛教吸纳，成为佛教化的慈善团体。

<sup>1</sup> 释印顺《学佛三要·七、以慈悲为佛法的宗本》（取自印顺法师佛学著作集 <http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/19/yinshun19-07.html>）

<sup>2</sup> 本地目前流行中的佛教，包括佛教“正信化”运动下的汉传佛教，以及南传、藏传佛教。

<sup>3</sup> 德教在六十年代末一度“焚盘化柳”，终止扶鸾。（陈启生编《德教入门手册》，页38）现今少部分德教会也因为缺乏扶鸾人才而无法进行活动。

总的来说，德教之佛教成分，并没有固定的比例，而是随着德教的发展伸缩，会阁之间也是各自发展，而这个比例如果失去平衡，足以影响德教未来的生存。

未来在这方面的研究，若能进一步探讨德教众多的鸾文，对于德教吸收的佛教内容，应能获得更深入的认识。

**The study on the influence of the Master Chin Kung Model towards the spread and the growth of the Amitabha Buddhist Society Malaysia.**

Poey Tiang Peow  
poeytp@gmail.com

**Abstract**

This thesis is a study on the influence of the Master Chin Kung Model towards the spread and the growth of Amitabha Buddhist Society Malaysia (PPABAM) which has been located in Malaysia. The survey on the influence of the Master Chin Kung Model towards the administration and management of the various activities carried out by PPABAM is comprised of four aspects namely education, culture, welfare, and cultivation, and they serve as the focus of this study in which it facilitates our understanding in regards to the PPABAM's dissemination and development trend that plays a vital role in spreading the religious teachings of Buddhism in Malaysia.

The Master Chin Kung Model's Four Holy Aims comprises of:

1. Restoring Buddhism through traditional Buddhism education, which focuses on the worldly teachings, the universe, and the hereafter as taught through the teachings of Dharma Buddha by the founder of Buddhism which is Buddha Shakyamuni.
2. To encourage and develop the use of Classical Chinese language widely. Proficiencies in Classical Chinese Language may allow a person to gain more comprehensive knowledge and a deeper understanding as recorded in *Si Ku Quan Shu* 《四库全书》 and *Qianlong Dazangjing* 《乾隆大藏经》.
3. To encourage and expand the concept and the spirit of family ties set out in the cultural tradition of the Chinese. The concept and spirit of family ties are recorded in the holy book of *Dizigui*;
4. To promote and spread multi-religious and multi-cultural education. This could transform and resolve the deteriorating conflicts often times occurring among people and could also maintain global security.

The objective of this thesis is aimed at reviewing the extent on the influence of Master Chin Kung Model towards the spread and development of PPABAM in Malaysia and the main reasons of PPABAM's application of it; particularly to benefit the believers and the local community in general. The research method of this thesis is to use both qualitative and quantitative methods. Qualitative methods include library research methods, observation and interview sessions; whilst quantitative method is carried out through questionnaire surveys among the devotees of PPABAM. This thesis uses the new Structural Functionalism Theory – the AGIL Model which was founded by sociologist Talcott Parsons, to analyse the collected data. The AGIL Model consists of four main factors, namely **A: Adaptation, G: Goal Attainment, I: Integration, and L: Latency**.

The results of this study will reflect PPABAM information on how to implement and apply the Master Chin Kung Model in the process of dissemination and development of Buddhism in Malaysia and the main reasons of PPABAM in applying it. The researcher of this study argue that the spread and development of PPABAM are aligned to a part of the saga of Master Chin Kung, whom at this stage had devoted his old age in developing the Four Holy Missions. Thus, it influenced the direction and the course of PPABAM in the process of disseminating and developing Buddhism education in general, and the teachings of the Pure Land Amitabha particularly in Malaysia.

## **Kajian pengaruh Model Master Chin Kung terhadap penyebaran dan perkembangan Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia.**

Poey Tiang Peow

### **Abstrak**

Tesis ini merupakan satu kajian tentang pengaruh Model Master Chin Kung terhadap penyebaran dan perkembangan Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia (PPABAM) yang terletak di Malaysia. Tinjauan ke atas pengaruh Model Master Chin Kung terhadap pentadbiran dan pengurusan pelbagai aktiviti yang dijalankan oleh PPABAM adalah merangkumi empat aspek utama iaitu pendidikan, kebudayaan, kebajikan dan kultivasi yang dijadikan sebagai tumpuan kajian ini, akan memudahkan kefahaman kita berhubung dengan trend penyebaran dan perkembangan PPABAM yang memainkan peranan penting dalam menyebarkan pendidikan agama Buddha di Malaysia. Model Master Chin Kung adalah berdasarkan Empat Misi Sucinya yang meliputi; (1) Memulihkan agama Buddha sebagai pendidikan Buddha tradisi. Pendidikan Buddha tradisi adalah berpusatkan pendidikan duniawi, alam semesta dan akhirat yang disampaikan melalui ajaran Dharma Buddha oleh pengasas agama Buddha iaitu Buddha Shakyamuni. (2) Mendorong dan mengembangkan penggunaan Bahasa Cina Klasik secara meluas. Penguasaan Bahasa Cina Klasik dapat membolehkan seseorang menimba ilmu yang serba lengkap dan lebih mendalam seperti yang tercatat dalam *Si Ku Quan Shu* 《四库全书》 dan *Qianlong Dazangjing* 《乾隆大藏经》; (3) Mendorong dan meluaskan konsep dan semangat kekeluargaan yang terkandung dalam tradisi kebudayaan orang Cina. Konsep dan semangat kekeluargaan ini ada tercatat di dalam kitab *Dizigui*; (4) Mempromosikan dan memperkembangkan pendidikan multi agama dan budaya. Ia dapat mentransformasikan dan menyelesaikan konflik yang semakin runcing yang sering berlaku di antara manusia dan mengekalkan keamanan sedunia. Objektif tesis ini pula adalah bertujuan meninjau sejauh manakah pengaruh Model Master Chin Kung terhadap penyebaran dan perkembangan PPABAM di Malaysia dan sebab-sebab utama PPABAM mengaplikasikannya agar dapat memberi manfaat kepada para penganut secara khusus dan masyarakat tempatan secara amnya. Kaedah penyelidikan tesis ini adalah menggunakan kaedah kualitatif dan kuantitatif. Kaedah kualitatif adalah merangkumi kaedah perpustakaan, pemerhatian dan temu bual. Manakala, kaedah kuantitatif pula dijalankan melalui kajian soal selidik dalam kalangan penganut-penganut PPABAM. Tesis ini menggunakan Teori Fungsionalisme Struktural baru, iaitu Model AGIL yang telah diasaskan oleh ahli sosiologi Talcott Parsons untuk menganalisa data-data kajian yang terkumpul. Model AGIL terdiri daripada empat faktor utama iaitu A: Adaptation, G: Goal Attainment, I: Integration, dan L: Latence. Hasil kajian ini dapat menggambarkan maklumat-maklumat bagaimana PPABAM melaksanakan dan mengaplikasikan Model Master Chin Kung dalam proses penyebaran dan perkembangan agama Buddha di Malaysia dan sebab-sebab utama PPABAM mengaplikasikannya. Pengkaji tesis ini berpendapat bahawa penyebaran dan perkembangan PPABAM adalah sehati dengan sebahagian daripada hikayat hidup Master Chin Kung yang pada peringkat usia tuanya telah mencurahkan Empat Misi Sucinya dan mempengaruhi arah dan haluan PPABAM dalam proses penyebaran dan perkembangan pendidikan agama Buddha amnya dan ajaran Tanah Suci Amitabha khususnya di Malaysia.



## 1. Pendahuluan

Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia (PPABAM) 马来西亚净宗学会 telah didaftarkan pada tahun 1995 dan ditubuhkan secara rasmi di Malaysia. Pada tahun 1993, Master Chin Kung 净空法师, dari Taiwan telah menyampaikan ajaran pendidikan Dharma Buddha di Kuala Lumpur, Malaysia. Ini merupakan salah satu punca faktor utama PPABAM ditubuhkan. Tesis ini telah membuat kajian mengenai pengaruh Model Master Chin Kung terhadap penyebaran dan perkembangan PPABAM di Malaysia. Tinjauan ke atas pengaruh Model Master Chin Kung terhadap pentadbiran dan pengurusan pelbagai aktiviti yang dijalankan oleh PPABAM adalah merangkumi empat aspek utama iaitu pendidikan, kebudayaan, kebajikan dan kultivasi yang dijadikan sebagai tumpuan kajian ini, akan memudahkan kefahaman kita berhubung dengan trend penyebaran dan perkembangan PPABAM yang memainkan peranan penting dalam menyebarkan pendidikan Dharma Buddha dan ajaran mazhab Tanah Suci Amitabha (TSA) di Malaysia. Objektif kajian ini pula adalah bertujuan meninjau sejauh manakah pengaruh Model Master Chin Kung terhadap penyebaran dan perkembangan PPABAM di Malaysia dan sebab-sebab utama PPABAM mengaplikasikannya agar memberi manfaat kepada para penganutnya secara khusus dan masyarakat tempatan secara amnya. Kajian ini menggunakan Teori Fungsionalisme Struktural baru iaitu Model AGIL yang telah diasaskan oleh ahli sosiologi Talcott Parsons untuk menganalisa data-data kajian yang terkumpul.

## 2. Peringkat Penyebaran dan Perkembangan PPABAM

Sebelum penubuhan PPABAM secara rasmi di Malaysia, Master Chin Kung telah datang ke Malaysia untuk menyampaikan ajaran pendidikan Dharma Buddha, dan ini telah membina hubungan Dharma Buddha yang baik dengan para penganut agama Buddha yang majoritinya terdiri daripada orang Cina di masyarakat Cina di Malaysia. Ini telah membina asas yang kukuh untuk penyebaran dan perkembangan PPABAM secara berperingkat di Malaysia. Proses penyebaran dan perkembangan PPABAM secara berperingkat di Malaysia boleh dibahagikan kepada empat peringkat dan adalah dihuraikan seperti berikut :

### (1) Peringkat Persediaan Dalam Penubuhan (1993-1995):

Asal usul persediaan dalam penubuhan PPABAM adalah pada tarikh 24 April 1993, segolongan pengikut mazhab Tanah Suci Amitabha telah mengadakan satu forum di wisma Malaysian Buddhist Association (MBA), cawangan Kuala Lumpur dan Selangor yang berada di Jalan Klang Lama, Kuala Lumpur, Malaysia untuk berbincang tentang penubuhan persatuan yang fokus dalam mempelajari ajaran Tanah Suci Amitabha. Forum ini akhirnya dengan sebulat suaranya memutuskan untuk menubuhkan PPABAM. Justeru itu, pada tarikh 14 Februari 1995, PPABAM telah didaftarkan dan ditubuhkan secara rasmi di Malaysia di bawah Seksyen 14 (1) Akta Pertubuhan, 1966 yang berstatus taraf peringkat kebangsaan.<sup>1</sup>

Sebelum penubuhan PPABAM secara rasmi pada tahun 1995, Master Chin Kung pada tarikh 14 November 1993, dari Taiwan telah menyampaikan ajaran pendidikan Dharma Buddha di wisma Malaysian Buddhist Association (MBA), Cawangan Kuala Lumpur dan Selangor yang berada di Jalan Klang Lama, Kuala Lumpur, Malaysia sebanyak enam hari. Seramai dua ribu orang penganut telah hadir untuk mendengar ajaran pendidikan Dharma Buddha yang disampaikan oleh Master Chin Kung. Kandungan ajaran pendidikan Dharma Buddha yang disampaikan oleh Master Chin Kung ialah Kitab Buddha Shakyamuni berkutbah Amitabha Sutra ulasan utama daripada Patriak Ouyi mazhab Tanah Suci Amitabha 《佛說阿彌陀經滿益要解》. Patriak Ouyi ialah patriak mazhab Tanah Suci Amitabha yang kesembilan di China. Ajaran pendidikan Dharma Buddha ini merupakan daya dorongan dan motivasi yang asas dan utama untuk meluaskan ajaran mazhab TSA di Malaysia.

Pada tahun 1994, Gaha-Pati Tan Hui Qing 陈惠卿居士 menggunakan rumahnya di Setapak, Kuala

<sup>1</sup>Directory of Amitabha Buddhist Societies in Malaysia (2009). *The Third and Fourth national level of directory of Amitabha Buddhist Societies in Malaysia* 第三届与第四届马来西亚全国净宗学会联谊会通讯录. Kuala Lumpur: Amitabha Buddhist Society Malaysia, hlm. 42.

Lumpur sebagai Pusat Rakaman dan Pengedaran Dharma Buddha 佛陀的法宝录制和流通中心. Pusat ini mengedarkan kaset-kaset yang mengandungi ajaran Master Chin Kung yang mengutamakan pendidikan agama Buddha terutamanya ajaran mazhab TSA ke segenap pelusuk Malaysia.<sup>1</sup> Mesyuarat Agung Pertama PPABAM adalah diadakan pada tarikh 2 April 1995. Cik Tan Hui Qing telah dilantik sebagai presiden pertama dalam Lembaga Ahli-Ahli Jawatankuasa PPABAM pada tahun 1995-1996. Pada tahun 1995, pejabat PPABAM di Kuala Lumpur yang terletak di bangunan lama iaitu 16A, Jalan Pahang, 53000 Kuala Lumpur, Wilayah Persekutuan memainkan peranan sebagai pusat pengedaran kaset-kaset ajaran Dharma Buddha Master Chin Kung.

**(2) Peringkat Permulaan Operasi Selepas Penubuhan (1996-2000):**

Pada tahun 1996, PPABAM telah beroperasi dan mempunyai dua puluh satu pusat pengedaran untuk Dharma Buddha yang berbentuk kaset-kaset dan VCD yang mengandungi ajaran Dharma Buddha Master Chin Kung di Malaysia. Pada tahun 1996, jumlah bilangan barangan Dharma Buddha yang diedarkan oleh PPABAM<sup>2</sup> adalah seperti berikut:

Barangan Dharma Buddha	Jumlah Bilangan
Kaset-kaset	305,110
VCD	40,500
Buku	115,000

Jadual 1: Jumlah bilangan barangan Dharma Buddha yang diedarkan oleh PPABAM pada tahun 1996  
 Sumber: (Minit Catatan Mesyuarat Agung Ketiga PPABAM 1997)

Pada tahun 1996, pelindung dan penderma utama PPABAM iaitu Gaha-Pati Yang Jeng 杨镇居士 telah menderma sebidang tanah sebesar sepuluh ekar yang terletak di Lot. 2236, Kebun Durian, Jalan Kuala Pilah, Bt. 6 1/2, Seremban, Negeri Sembilan kepada PPABAM untuk membina Kampung Amitabha. Objektif utama Kampung Amitabha adalah sebagai tempat ibadat utama mazhab TSA dan pusat pendidikan utama yang menganjurkan pelbagai aktiviti untuk PPABAM dan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha (PPABA) yang berada di Malaysia. Pada tahun 1999, Master Chin Kung menyampaikan ajaran Dharma Buddha di Dewan Pameran Country Heights, Seri Kembangan, Selangor. Seramai 10,000 orang telah berkumpul untuk mendengar ajaran Dharma Buddha. Pada tahun 2005, 2007, dan 2011 Master Chin Kung juga menyampaikan ajaran Dharma Buddha di tempat yang sama.

**(3) Peringkat Perkembangan (2001-2010):**

Pada 4hb November 2001, PPABAM telah mengadakan Mesyuarat Agung Khas dan dengan sebulat suar telah memutuskan bahawa persoalan pembelian sebuah bangunan perniagaan yang bertingkat empat setengah sebagai bangunan baru PPABAM yang terletak di sebelah bangunan lama PPABAM telah dipersetujui. Tujuan pembelian bangunan baru adalah untuk mempelbagaikan aktiviti PPABAM yang sedia ada lagi memandangkan bangunan lama mempunyai ruang kegunaan yang terhad. Pada 22hb November 2002, PPABAM telah menggunakan sejumlah RM 2.3 million membeli bangunan baru tersebut.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Pada tarikh 14 Oktober 2012, pengkaji tesis ini telah bertemu bual dengan Encik Song Chin Poh selaku bekas presiden Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia di Chung Hua Cultural Education Center (M) Berhad yang terletak di Selangor..

<sup>2</sup> Minit Catatan Mesyuarat Agung Ketiga PPABAM pada tarikh 13hb Mei 1997.

<sup>3</sup>Pada tarikh 7 Disember 2014, pengkaji tesis ini telah bertemu bual dengan Encik Ng Weng Seng selaku presiden Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia di Kampung Amitabha PPABAM yang terletak

Pada tahun 2001, PPABAM telah menganjurkan Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha 马来西亚全国净宗学会联谊会 kali pertama di Kampung Amitabha yang terletak di Seremban, Negeri Sembilan, Malaysia 马来西亚森美兰州芙蓉弥陀村. Majlis ini diadakan buat pertama kali untuk menjalin hubungan persahabatan di antara persatuan-persatuan Buddha Amitabha di Malaysia agar selangkah dan searah dalam meluaskan pendidikan mazhab TSA dan sebagainya.

Pada tahun 2001, PPABAM telah memulakan kursus *Foxue Shisijiang* 佛学十四讲 yang ditulis oleh Gaha-Pati Li Bingnan 李炳南居士 untuk para penganut mazhab TSA demi meluaskan ajaran mazhab TSA. Di sini, lahirlah para guru Dharma Buddha PPABAM yang mahir yang kemudiannya mengajar di Kelas Remaja Belajar Buddha 青少年学佛班 PPABAM yang dimulakan pada tahun 2005. Sehingga kini, mengikut catatan PPABAM, pada tahun 2014, para guru yang mahir dalam Dharma Buddha yang mengajar di PPABAM telah melebihi empat puluh orang.<sup>1</sup>

Pada tarikh 1hb Jun 2002, PPABAM telah menganjurkan Majlis Pembelajaran dan Penyelarasan Ritual Peralatan Muzik Agama Buddha untuk mazhab TSA 全国净宗梵呗大会. Sebanyak lapan belas Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia telah mengambil bahagian dalam Majlis Pembelajaran dan Penyelarasan Ritual Peralatan Muzik Agama Buddha untuk mazhab TSA ini yang diadakan di Kuala Pilah Kampung Amitabha di Negeri Sembilan, Malaysia. Tujuan majlis ini adalah untuk bertukar pendapat, menyelaraskan ritual peralatan muzik agama Buddha untuk mazhab TSA agar lebih menyakinkan orang ramai dan mempertingkatkan tahap penyucian diri melalui ritual peralatan muzik yang praktikal dan betul.

Pada tarikh 22hb September 2002, PPABAM telah memulakan kelas pembacaan kitab kanak-kanak. Sejumlah lebih kurang dua ratus kanak-kanak telah mendaftar untuk kelas pembacaan kitab kanak-kanak. Buku-buku kitab yang digunakan pada tahun 2002 ialah Dizigui 《弟子規》; Universiti 《大學》; Kesederhanaan 《中庸》; Laozi 《老子》; Liaofan Empat Ajaran 《了凡四訓》 dan Taishang Ganyinbian 《太上感應篇》. Sejak tahun 2002 sehingga 2014 sudah mencapai dua belas tahun dan kiraan jumlah kanak-kanak yang belajar di PPABAM secara tahunan juga semakin meningkat, contohnya bilangan kanak-kanak pada tahun 2014 ialah 286 orang yang diajar dan dibahagikan kepada 19 kelas.<sup>2</sup>

Pada tarikh 4-18hb Julai 2004, Master Wu Xing 悟行法師 dari Taiwan telah dijemput oleh PPABAM dan PPABA buat pertama kali untuk memimpin dan mempengerusikan Upacara Doa Mahaguru Zhong Feng Tiga Tempoh sepanjang masa menyebut nama Buddha Amitabha dan berzikir kepada Buddha Amitabha (UDMZFTT) 中峰国师三时系念佛事 di Malaysia. Dalam tempoh sebanyak 15 hari itu, Master Wu Xing telah memimpin dan mempengerusikan lapan kali UDMZFTT, dan telah mendapat sambutan yang meriah daripada orang ramai. Master Wu Xing ialah anak murid kepada Master Chin Kung. UDMZFTT yang bertaraf kebangsaan yang dianjurkan secara tahunan sejak tahun 2004 sehingga 2014 sudah pun mencapai sepuluh tahun.

Pada 19hb December 2004, PPABAM menganjurkan Majlis Konvokesyen untuk kelas pembacaan kitab kanak-kanak di Wisma MCA yang terletak di Jalan Ampang, Kuala Lumpur.

Pada 22hb Oktober 2005, PPABAM mengadakan Majlis Peringatan Pertubuhan Ulang Tahun kesepuluh dan permulaan penggunaan bangunan baru PPABAM sebagai tanda memperingati kejayaan perkembangan dalam proses menyerbarluaskan agama Buddha mazhab TSA. Justeru itu, pada 22hb Oktober 2005, PPABAM telah menjemput guru penasihatnya Master Chin Kung dan para pemimpin agama di Malaysia, contohnya Datuk Dr. Syed Ali Tawfik al-Attassyed selaku Ketua

---

di Seremban, Negeri Sembilan.

<sup>1</sup>Risalah kursus latihan untuk para guru Kelas Belajar Buddha yang diadakan pada tarikh 4-5hb Januari 2014 di Dewan Pengajaran Kitab, Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia, hlm. 5-6.

<sup>2</sup>Minit Catatan Mesyuarat Agung Keduapuluhsatu PPABAM pada tarikh 10hb Mei 2015.

Pengarah Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM) bersama-sama merasmikan penggunaan bangunan baru PPABAM sempena dengan Majlis Sambutan Ulang Tahun Ke-Sepuluh penubuhan secara rasminya. Kalau diimbas kembali, dari mengedarkan bahan buku-buku, kaset-kaset Dharma Buddha yang bermula daripada rumah penganut agama Buddha Amitabha; para penganut tadi bersama-sama berkultivasi di rumah berhala yang kecil; dan secara beransur-ansur berkembang dan mendirikan sebuah rumah baru berhala besar di bangunan empat tingkat setengah yang serba lengkap. Ini adalah hasil daripada usaha para penganut agama Buddha Amitabha dan ajaran Dharma Buddha yang disampaikan oleh Master Chin Kung dan sebagainya.

Pada penghujung tahun 2005, PPABAM mula mengajar kursus agama Buddha Amitabha di kelas kerohanian agama universal di 67 buah kem-kem di bawah Program Latihan Khidmat Negara, Kementerian Pertahanan Negara. Kursus yang diajar oleh para penceramah agama Buddha Amitabha ialah Pengenalan Agama Buddha dan Dizigui. Di sini, jelaslah bahawa PPABAM telah bersiap sedia untuk mempertingkatkan perkembangannya dari segi menyebarkan agama Buddha ke para remaja umumnya, para pelatih dalam kategori golongan muda khususnya di bawah Program Latihan Khidmat Negara di seluruh pelusuk Malaysia. Dari tahun 2015 sehingga 2014, selama sembilan tahun, PPABAM telah berkhidmat di bawah Program Latihan Khidmat Negara dan memberi sumbangan ajaran agama Buddha kepada para pelatih Program Latihan Khidmat Negara di seluruh pelusuk Malaysia.

Pada tahun 2007, PPABAM telah menganjurkan Kelas Latihan Kursus Pengenalan Agama Buddha 《认识佛教》 untuk para guru di Kampung Amitabha yang terletak di Seremban, Negeri Sembilan, Malaysia 马来西亚森美兰州芙蓉弥陀村. Pada 8hb-10hb Jun 2007, PPABAM telah menganjurkan Kelas Latihan Kursus Pengenalan Agama Buddha untuk para guru di Persatuan Amitabha Perak yang terletak di Perak. Pada tarikh 24hb-26hb Ogos 2007, PPABAM menganjurkan pula Kelas Latihan Kursus Pengenalan Agama Buddha untuk para guru di Persatuan Amitabha Johor yang terletak di Johor Baharu. Pada 23hb-25hb November 2007, PPABAM menganjurkan Kelas Latihan Kursus Pengenalan Agama Buddha untuk para guru di Persatuan Amitabha Kuching yang terletak di Sarawak. Matlamat utama PPABAM menganjurkan Kelas Latihan Kursus Pengenalan Agama Buddha untuk para guru secara bersiri adalah untuk mencungkil bakat dan melantik bakal para guru yang berpotensi agar berkhidmat sebagai sukarelawan dalam menyampaikan pendidikan agama Buddha kepada orang ramai umumnya, para penganut mazhab TSA khususnya.

Pada 22hb-29hb Mei 2008, PPABAM dan Cheng Ho Foundation bersama-sama menganjurkan Rombongan Lawatan Sambil Belajar untuk para pemimpin agama Malaysia ke Beijing dan Xinjiang di China. Rombongan lawatan ini menandakan bahawa PPABAM dengan secara rasminya melibatkan diri dalam memperkembangkan pendidikan multi agama dan budaya yang selaras dengan misi dan visi spiritual penasihatnya iaitu Master Chin Kung. Kalau diimbas kembali, PPABAM mendorong pendidikan multi agama dan budaya adalah bermula pada tarikh 24 Jun 2006, ketika itu, PPABAM telah mengambil bahagian dalam Forum Bicara Perpaduan Antara Agama. Tajuk Bicara Perpaduan Antara Agama dalam forum tadi ialah “Tokoh Wanita Sebagai Penyelamat Dalam Pelbagai Agama” yang dianjurkan oleh Rukun Tetangga Keramat Wangsa 1A, Kuala Lumpur. Tokoh Wanita Sebagai Penyelamat Dalam Pelbagai Agama dalam agama Buddha ialah Bodisattva Guanyin 观音菩萨. Sehingga kini, PPABAM masih aktif mengambil bahagian dalam mendorong pendidikan multi agama dan budaya, contohnya mengkordinasikan dan mengadakan Majlis Makan Malam Muhibah Antara Multi Agama untuk Master Chin Kung bersama dengan para pemimpin multi agama di Malaysia dan seumpamanya.

Pada tahun 2009, bilangan persatuan Amitabha secara rasmi yang didaftarkan dan ditubuhkan di Malaysia ialah 42 buah iaitu 8 buah di Zon Utara Semenanjung Malaysia; 15 buah di Zon Tengah Semenanjung Malaysia; 10 buah di Zon Selatan Semenanjung Malaysia; 5 buah di Zon Pantai Timur Semenanjung Malaysia; dan 4 buah di Zon Malaysia Timur.<sup>1</sup> Dari rekod ini jelas menggambarkan

<sup>1</sup> Directory of Amitabha Buddhist Societies in Malaysia, The Third and Fourth national level of directory of Amitabha Buddhist Societies in Malaysia 第三届与第四届马来西亚全国净宗学会联谊会通讯录, Kuala Lumpur, Amitabha Buddhist Society Malaysia, 2009, hlm. 1-3.

bahawa bilangan penubuhan persatuan-persatuan Amitabha secara rasmi di Malaysia bagaikan cendawan tumbuh selepas hujan. Ini juga menandakan bahawa trend perkembangan mazhab TSA semakin disambut oleh orang ramai umumnya dan para penganut mazhab TSA khususnya.

Di Malaysia, terdapat sejumlah empat puluh dua Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha (PPABA) 淨宗學會 yang didaftarkan secara rasmi dan ditubuhkan di bawah Seksyen 14 (1) Akta Pertubuhan 1966<sup>1</sup> seperti di dalam jadual berikut:

<b>Zon Semenanjung Malaysia</b>	<b>Nama Empat Puluh Dua Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha (PPABA) 淨宗學會 di Malaysia</b>
<b>Zon Utara Semenanjung Malaysia</b>	(1) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Sungai Petani Kedah
	(2) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Kulim
	(3) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Kuala Kangsar
	(4) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Seberang Perai
	(5) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Pulau Pinang
	(6) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Bukit Mertajam Pulau Pinang
	(7) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Taiping
	(8) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Perak
<b>Zon Tengah Semenanjung Malaysia</b>	(1) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Tanah Suci Kuala Lumpur
	(2) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Lian Chi Kuala Lumpur
	(3) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Kajang
	(4) Pertubuhan Penganut Agama Buddha Amitabha Tanah Suci Kajang Selangor
	(5) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Puchong
	(6) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia
	(7) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Kepong
	(8) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Petaling Jaya dan Shah Alam
	(9) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Huayan Selangor
	(10) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Klang
	(11) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Hwa Dzan Klang
	(12) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Sekinchan
	(13) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Seremban
	(14) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Mahsan
	(15) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Tampin

<sup>1</sup>Directory of Amitabha Buddhist Societies in Malaysia (2009). *The Third and Fourth national level of directory of Amitabha Buddhist Societies in Malaysia* 第三届与第四届马来西亚全国净宗学会联谊会通讯录. Kuala Lumpur: Amitabha Buddhist Society Malaysia, hlm. 16-103.

<b>Zon Selatan Semenanjung Malaysia</b>	(1) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Famosa Melaka
	(2) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Pure Melaka Tengah
	(3) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Muar
	(4) Pertubuhan Penganut Buddha Amitabha Labis
	(5) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Segamat
	(6) Pertubuhan Penganut Buddha Amitabha Skudai
	(7) Persatuan Buddha Amitabha Batu Pahat
	(8) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Yong Peng
	(9) Pure Land Learning Centre Johor Bhd
	(10) Pertubuhan Penganut Buddha Amitabha Taman Johor Jaya Johor Bahru Johor
<b>Zon Pantai Timur Semenanjung Malaysia</b>	(1) Persatuan Buddha Liu He Karak Pahang
	(2) Persatuan Buddhist Amitabha Kuantan
	(3) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Pantai Timur
	(4) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Kelantan
	(5) Pertubuhan Penganut Agama Buddha Amitabha Kemaman Terengganu
<b>Zon Malaysia Timur</b>	(1) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Kuching
	(2) Persatuan Amitabha Bau
	(3) Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Daerah Siburan
	(4) Pertubuhan Penganut Amitabha Buddha Sabah

Jadual 2: Taburan geografi Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha PPABA di seluruh Malaysia

Sumber: (Directory of Amitabha Buddhist Societies in Malaysia 2009: 16-103)

#### **(4)Peringkat Pengukuhan (2011-2014):**

Pada tahun 2011-2014, proses perkembangan mazhab TSA di Malaysia adalah mencapai peringkat pengukuhan memandangkan pelbagai aktiviti yang dijalankan oleh PPABAM adalah semakin mantap dan mendapat sambutan yang meriah daripada para penganutnya dan orang ramai.

Pada tarikh 13hb-14hb Oktober 2012, PPABAM bersama dengan Petaling Jaya dan Shah Alam Persatuan Amitabha menganjurkan Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha 马来西亚全国净宗学会联谊会 kali ke-enam di Pusat Pendidikan dan Kebudayaan Tionghua Malaysia 馬來西亞中華文化教育中心 yang terletak di Seri Kembangan, Selangor. Majlis Persahabatan kali ke-enam ini telah berjaya mengukuhkan semangat persahabatan lagi di antara persatuan-persatuan Amitabha di Malaysia.

Pada tarikh 6hb-7hb Disember 2014, PPABAM telah menganjurkan Bengkel Wakil Negeri dan Guru Peringkat Kebangsaan Keempat untuk Program Latihan Khidmat Negara di Kampung Amitabha yang terletak di Seremban, Negeri Sembilan. Tema bengkel ini ialah “Khidmat Negara, Persefahaman Rakyat” dan matlamat utamanya adalah mempertingkatkan kekuatan dalaman dan spiritual dalam konteks khidmat negara agar mempertahankan kebahagiaan keluarga dan kemakmuran negara di samping memberi kebajikan kepada rakyat jelata; menyampaikan ideologi pengajaran dan pembelajaran agama Buddha secara tulin dan tepat; memperkongsikan pengalaman dalam konteks pengajaran dan pembelajaran agama Buddha; mengkhususkan rancangan dan menentukan sasaran secara konkrit ke atas pengajaran dan pembelajaran agama Buddha untuk perkembangan kelak; mendidik dan membentuk generasi muda yang berbudi, berakhlak dan beriman agar mereka bakal

memberi sumbangan kepada masyarakat dan negara pada masa kelak.<sup>1</sup>

Secara tuntasnya, PPABAM telah menganjurkan Bengkel Wakil Negeri dan Guru Peringkat Kebangsaan untuk Program Latihan Khidmat Negara adalah disenaraikan seperti berikut:

Tarikh	Tempat
1. 25hb-26hb November 2006	Hotel Malaya, Kuala Lumpur
2. 22hb-24hb November 2008	Hotel Crystal Crown, Port Klang
3. 10hb-12hb Disember 2011	Hotel Crystal Crown, Kuala Lumpur
4. 06hb-07hb Disember 2014	Kampung Amitabha, Seremban

Secara keseluruhannya, tahun dan perkara utama Master Chin Kung datang ke Malaysia untuk menyampaikan ajaran pendidikan Dharma Buddha adalah disenaraikan seperti berikut:

Tahun	Perkara Utama
1993	Menyampaikan ajaran pendidikan Dharma Buddha di Wisma Malaysian Buddhist Association, Cawangan Kuala Lumpur dan Selangor.
1999	Menyampaikan ajaran Dharma Buddha di Dewan Pameran Country Heights, Seri Kembangan, Selangor, Malaysia
2002	Memberi ceramah kepada para pemimpin Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Kampung Amitabha, Malaysia.
2005	Menyampaikan ajaran Dharma Buddha di Dewan Pameran Country Heights, Seri Kembangan, Selangor, Malaysia
2005	Merasmikan penggunaan bangunan baru PPABAM sempena dengan Majlis Sambutan Ulang Tahun Ke-Sepuluh penubuhan secara rasminya.
2007	Menyampaikan ajaran Dharma Buddha di Dewan Pameran Country Heights, Seri Kembangan, Selangor. Malaysia.
2008	Mengetuai Rombongan Lawatan Sambil Belajar Malaysia di bawah Program Multi budaya dan Agama ke Beijing dan Xinjiang di China
2011	Menyampaikan ajaran Dharma Buddha di Dewan Pameran Country Heights, Seri Kembangan, Selangor. Malaysia.
2011	Menyampaikan ajaran Dharma Buddhadi Mesyuarat Jawatankuasa Eksekutif Asian Conference of Religions for Peace(ACRP) di Hotel Golden Horses, Selangor.

Berkenaan dengan latar belakang Master Chin Kung, beliau adalah dilahirkan di daerah Lujiang, Province Anhui, China pada tahun 1927. Ketika beusia 26, Master Chin Kung mula belajar falsafah, pengajian Tionghua tradisi dan Dharma Buddha di Taiwan di bawah bimbingan Profesor Fang Dongmei 方东美教授, Master Zhang Jia 章嘉大师, dan Gaha-Pati Li Bingnan李炳南居士 pada peringkat masa yang berlainan. Selepas menjadi bhiksu pada tahun 1959 di Taipei, Taiwan dan menjadi Master Dharma Buddha, beliau telah menyebarkan mazhab TSA ke seluruh dunia termasuk Malaysia. Sehiinga tahun 2014, Master Chin Kung telah mengajar Dharma Buddha selama lima puluh enam tahun.<sup>2</sup> Sejak tahun 1977, Master Chin Kung telah mula mengajar Dharma Buddha

<sup>1</sup>Buku Bengkel wakil negeri dan guru peringkat kebangsaan keempat untuk Program Latihan Khidmat Negara (2014).Bengkel ini diadakan pada tarikh 6hb – 7hb Disember 2014 di Pusat Pendidikan Kampung Amitabha yang terletak di Seremban, Negeri Sembilan. Kuala Lumpur: Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia, hlm. 1.

<sup>2</sup> Chin Kung. (2014). *Multicultural harmony: Gateway to Peace*. Speech in Jakarta, Indonesia May 13-15

di luar negara seperti Hong Kong, Jepun, Korea, Amerika Syarikat, dan Canada. Pada tahun 1993, Master Chin Kung adalah pertama kali datang ke Malaysia untuk menyebarkan ajaran pendidikan Buddha Amitabha yang bertempat di Wisma Malaysian Buddhist Association, Cawangan Kuala Lumpur dan Selangor, Jalan Klang Lama, Kuala Lumpur. Sejak tahun 1993 hingga 2014, selama dua puluh satu tahun, Master Chin Kung telah terus-menerus pada tempoh yang berlainan datang ke Malaysia untuk menyebarkan ajaran Dharma Buddha dan merealisasikan Empat Misi Sucinya.

**3. Dari segi pentadbiran, PPABAM menganjur dan memantau pelbagai aktiviti**

Dari segi pentadbiran, PPABAM menganjur dan memantau pelbagai aktiviti, contohnya, Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia 马来西亚全国净宗学会联谊会; Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha Dalam Bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD; Kampung Amitabha, Program Latihan Khidmat Negara dan sebagainya. Di sini, pengkaji menggunakan Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia sebagai kajian contoh untuk meninjau pentadbirannya dengan berpandukan Teori Fungsionalisme Struktural Baru.

PPABAM memainkan peranan yang sangat penting sebagai penggerak utama dalam menganjur dan memantau aktiviti Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia. Sehingga tahun 2014, PPABAM telah menganjurkan sebanyak enam kali Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia.

PPABAM telah menganjurkan dan memantau aktiviti Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia adalah disenaraikan seperti berikut:

	<b>Tarikh</b>	<b>Tempat</b>
1	25-27 November 2000	Kampung Amitabha Seremban, Negeri Sembilan
2	29-31 Disember 2002	Kampung Amitabha Seremban, Negeri Sembilan
3	2-3 Disember 2006	Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia, Kuala Lumpur
4	19-21 November 2008	Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Perak, Perak
5	6-7 November 2010	Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Perak, Perak
6	13-14 Oktober 2012	Chung Hua Cultural Education Center (M) Berhad, Selangor

Jadual 3.1: Aktiviti Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia

Pada tarikh 25-27 November 2000, PPABAM telah menganjurkan Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan Yang Pertama di Malaysia yang bertempat di Kampung Amitabha, Seremban, Negeri Sembilan. Sebenarnya, Majlis

2014. Hong Kong: Hong Kong Buddhist Education Foundation Ltd, hlm. 22.



Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan Yang Pertama di Malaysia, adalah telah ditukar nama daripada Kem Pembelajaran Mazhab TSA Yang Kedua 第二届净宗研习营. Padahal, Kem Pembelajaran Mazhab TSA Yang Pertama 第一届净宗研习营 pada tarikh 25hb-29hb December 1997 telah diadakan di Sanbao Wanfosi 三宝万佛寺 yang terletak di Camelon Highlands, Pahang. Matlamat Kem Pembelajaran ini adalah untuk menyampaikan ajaran garis panduan terhadap para penganut mazhab TSA daripada Master Chin Kung yang selaku guru penasihat kepada Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia; menghimpun para pemimpin daripada Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia untuk berbincang tentang penyebaran dan perkembangan pelbagai aktiviti mazhab TSA di Malaysia; dan melatih para guru atau penceramah mazhab TSA yang baru untuk menyebarkan ajaran mazhab TSA.<sup>1</sup>

Pada tarikh 29-31 Disember 2002, PPABAM telah menganjurkan Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan Yang Kedua di Malaysia yang bertempat di Kampung Amitabha, Seremban, Negeri Sembilan. Master Chin Kung telah datang ke Majlis Persahabatan ini dan memberi motivasi kepada para pemimpin Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia agar bersama-sama mengembangkan ajaran pendidikan Dharma Buddha dan ajaran mazhab TSA kepada para penganut khususnya dan orang ramai umumnya.

Secara puratanya, setiap tiga tahun, PPABAM akan menganjur dan memantau aktiviti Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia. Sebagai contoh, pada tarikh 13-14 Oktober 2012, PPABAM telah menganjurkan Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan Yang Keenam di Malaysia yang diadakan di Chung Hua Cultural Education Center (M) Berhad yang terletak di Seri Kembangan, Selangor. Matlamat utama Majlis Persahabatan ini adalah untuk menghimpunkan para pemimpin daripada Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia untuk membincangkan penyebaran dan perkembangan pelbagai aktiviti mazhab TSA di Malaysia dan mendorong ajaran Buddha, memperkembangkan ikrar besar Buddha Amitabha agar ajaran Dharma Buddha boleh kekal diteruskan, membantu dalam membetulkan kesalahan diri sendiri, membawa perubahan yang positif kepada masyarakat dan negara.

Kajian ini menggunakan Teori Fungsionalisme Struktural baru iaitu Model AGIL yang telah diasaskan oleh ahli sosiologi Talcott Parsons untuk menganalisa data-data kajian yang terkumpul. Mazhab Teori Fungsionalisme Struktural 结构功能学派 adalah teori yang paling besar pengaruhnya dalam ilmu sosiologi agama di abad sekarang. Tokoh yang pertama kali mencetuskan Teori Fungsionalisme Struktural ialah Talcott Parsons (1937) 塔尔科特帕森斯 yang terkenal dengan teori pergerakannya. Talcott Parsons (1956) pula pada tahun 1956 membangun dan membaharui Teori Fungsionalisme Strukturalnya dan teori yang baru ini juga digelar sebagai Model Pertukaran atau Model AGIL. Model AGIL mempunyai empat faktor utama iaitu A: Adaptation, G: Goal Attainment, I: Integration, dan L: Latence. Pada asasnya, bidang faktor A merujuk kepada sumber ekonomi; bidang G merujuk kepada politik dan kerajaan; bidang I merujuk kepada mengutamakan nilai sosial; dan bidang L merujuk kepada mengekalkan nilai sosial.<sup>2</sup> Rajah Model AGIL adalah ditunjukkan seperti berikut:

<sup>1</sup>Catatan dokumen Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia 马来西亚全国净宗学会联谊会 padatahun 2000.

<sup>2</sup>Jeffrey C. Alexander. (1987). *Twenty Lectures: Sociological theory since World War II*. USA: Columbia University Press. Translated by Jia Chunzeng & Dong Tianmin, etc 贾春增董天民等译. 社会学二十讲: 二战以来的理论发展. Beijing: Huaxia Publishing House, hlm. 67-68.

Adaptation (A) Sumber Ekonomi	Goal Attainment (G) Matlamat Politik
Latence (L) Mengekalkan Nilai Sosial	Integration (I) Mengutamakan Nilai Sosial

Rajah 3.2: Model AGIL

Teori Fungsionalisme Struktural 结构功能理论 mengutamakan kajian terhadap hubungan aktiviti agama dalam organisasi agama dengan kehidupan masyarakat terutamanya dari segi memuaskan keperluan asas manusia dalam masyarakat kita serta keharmonian spiritual kita. Pengkaji tesis ini menggunakan konsep-konsep utama yang terkandung dalam Teori Fungsionalisme Struktural ini dan menafsirkannya dengan ciri-ciri penerangan baru dalam mengkaji aktiviti-aktiviti PPABAM yang mempunyai sifat perubahan, pergerakan, penyesuaian dan perkembangan yang nyata dalam organisasinya dan ini adalah diterangkan seperti berikut:

A: Adaptation,

Mendapat kelengkapan dan peralatan yang secukupnya daripada keadaan sekeliling alam persekitaran yang berkait rapat dengan sumber ekonomi; melibatkan aktiviti-aktiviti pembahagian sumber dalam sistem; menyesuaikan, mengadaptasikan dan memperkuatkan faktor-faktor pergerakan dalam sistem; memperbaiki proses terhadap keadaan sekeliling alam persekitaran agar lebih proaktif dan positif.

G: Goal Attainment

Menetapkan matlamat mengikut susunan yang utama yang berkait rapat dengan matlamat politik; menggunakan dan mengagihkan sumber dalam sistem untuk mencapai matlamat; mengutamakan politik dan fungsi politik.

I: Integration

Mengutamakan peraturan sistem yang berkait rapat dengan mengutamakan nilai sosial; menyelaraskan bahagian perhubungan dalam sistem;; mengutamakan pengurusan dan pentadbiran.

L: Latence

Mengekalkan dan mengutamakan nilai dalam sistem yang berkait rapat dengan mengekalkan nilai sosial agar memperoleh hasil prestasi yang baik dan cemerlang ; memastikan pihak penggerak dalam sistem menghasilkan dan menonjolkan ciri-ciri yang sesuai; menguruskan kecemasan secara dalaman dan luaran yang melibatkan pihak penggerak dalam sistem.

Pengkaji menggunakan Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia sebagai kajian contoh untuk meninjau pentadbirannya dengan berpandukan Teori Fungsionalisme Struktural Baru, dan hasil analisa adalah seperti berikut:

Matlamat utama (G: Goal Attainment) Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia adalah untuk menyampaikan, menyalurkan, memperkuatkan dan memperkukuhkan Empat Misi Suci daripada Master Chin Kung iaitu memulihkan agama Buddha sebagai pendidikan Buddha tradisi; memperkembangkan penggunaan Bahasa Cina Klasik secara meluas; mendorong dan meluaskan konsep kekeluargaan yang terkandung dalam tradisi orang Cina terutamanya kitab *Dizigui*; dan mempromosikan dan memperkembangkan pendidikan multi agama dan budaya. Ini bermaksud Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha yang terletak di seluruh pelusuk Malaysia sekiranya dapat membina satu persefahaman yang sama dan mempraktikkan Empat Misi Suci daripada Master Chin Kung, maka penyebaran dan perkembangan pendidikan Dharma Buddha dan ajaran mazhab TSA di Malaysia akan berakar umbi semakin kukuh dan dalam, dan memberi sumbangan yang lebih konkrit serta realistik kepada

masyarakat tempatan umumnya, para penganut mazhab TSA khususnya. Matlamat utama lain adalah menggalakkan para pemimpin Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha bersama-sama berkongsi, saling belajar dan mempelajari pengetahuan dan pengalaman mereka, contohnya bagaimana berjaya dalam mengembangkan mazhab TSA di masyarakat tempatan masing-masing; menceritakan dan menonjolkan ciri-ciri keunikan, kelebihan dan pengkhususan persatuan-persatuan masing-masing dan seumpamanya. Ini akan memotivasikan dan mempertingkatkan daya serta kualiti kepimpinan para pemimpin Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha agar terus menerus dalam menyebarkan mazhab TSA di Malaysia. Sebagai contohnya, dalam Majlis Persahabatan tadi, Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Kuching telah mempelajari daripada Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Pulau Pinang dari segi kaedah pembelajaran dan pengajaran pendidikan Dharma Buddha; mempelajari daripada Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Petaling Jaya, Shah Alam dari segi kaedah perhiasan tempat beribadat dalam Upacara Doa Mahaguru Zhong Feng Tiga Tempoh Sepanjang Masa Menyebut Nama Buddha Amitabha dan Berzikir kepada Buddha Amitabha; dan seumpamanya.<sup>1</sup> Tambahan pula, matlamat utama lain adalah tentang pengagihan tanggungjawab persatuan-persatuan untuk memberikan kebajikan yang maksimum dan optimum kepada masyarakat tempatan, contohnya, meninjau bagaimana menggembeleng tenaga daripada Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia agar bersama-sama mengembangkan ideologi mazhab TSA dan seumpamanya.

Dari aspek adaptasi (A: Adaptation), Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia adalah berperanan untuk menyesuaikan, mengadaptasikan dan memperkuat faktor-faktor pergerakan dalam persatuan-persatuan untuk melaksanakan Empat Misi Suci daripada Master Chin Kung tadi. Contohnya, PPABAMtelah menjalankandan memikul tugas Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha Dalam Bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD法宝流通yang berasaskan ajaran dan ceramah Master Chin Kung sejak tahun 1994 kepada Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia sehingga kini. Melalui Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha tadi, orang ramai dan masyarakat tempatan mempunyai peluang yang luas dalam belajar dan memahami ajaran agama Buddha, dan bersikap lebih proaktif dan positif terhadap Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha. Ini akan lebih memudahkan perkembangan pendidikan Dharma Buddha dan ideologi mazhab TSA di Malaysia. Tambahan pula, para pemimpin dalam Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan adalah diingati agar mengikut perubahan arus perkembangan semasa dengan memberi mutu perkhidmatan pendidikan Dharma Buddha dan ajaran mazhab TSA yang tinggi kepada para penganutnya.

Dari aspek persepaduan (I: Integration), Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia adalah mengutamakan peraturan dan sistem yang ditetapkan oleh guru penasihatnya iaitu Master Chin Kung. Peraturan dan sistem adalah digariskan dalam Mekanisme Garis Panduan Operasi Para Penganut Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha (PPABA) 淨宗學會同修守则指南yang kini tersebar luas di Malaysia di mana mempunyai beberapa ciri yang nyata, termasuk setiap PPABA adalah berdikari dan di bawah kawalan persatuan tersendiri dan tidak dikawal oleh Pusat PPABA, contohnya PPABAM atau Organisasi International PPABA. Ini adalah disebabkan Master Chin Kung berpendapat bahawa setiap PPABA sewajarnya bekerjasama dan tolong menolong di antara satu sama lain dan mempunyai hubungan persaudaraan yang rapat seperti adik beradik dengan mengutamakan kultivasi dan pembelajaran dalam pendidikan Dharma Buddha; pucuk pimpinan setiap PPABA adalah dilantik daripada ahli-ahlinya yang berada di kawasan daerah setiap PPABA menerusi perlantikan secara demokrasi agar bersesuaian dengan kehendak dan pemikiran para penduduk tempatan; setiap PPABA semestinya didaftarkan secara rasmi dan menuruti segala kehendak dan syarat-syarat undang-undang negara; setiap PPABA semestinya merupakan persatuan yang mengutamakan pendidikan Dharma

<sup>1</sup>Pada tarikh 11 Januari 2015, pengkaji tesis ini telah berwawancara melalui telefon dengan Ketua Pendidikan Dharma Buddha Cik Jong Oi Jen daripada Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Kuching.

Buddha yang berasaskan ajaran Buddha Shayamuni dan menuruti peratur-an-peraturan yang ditetapkan oleh Buddha Shayamuni; pada asasnya, Master Chin Kung memainkan peranan sebagai penasihat kepada setiap PPABA yang ditubuhkan sama ada di Malaysia ataupun di luar negara; dan sebagainya.

Dari aspek pengekalan (L: Latence), Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia adalah berperanan untuk mengekalkan dan memastikan persatuan-persatuan secara keseluruhannya menonjolkan ciri-ciri mazhab TSA yang sama agar dapat terus menerus memikul tanggungjawab yang berat dan sama dalam mengembangkan ideologimazhab TSA di Malaysia dengan mempunyai hasil prestasi yang baik dan cemerlang. Dengan kata lain, Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia perlu membina pandangan yang betul terhadap mazhab TSA dan bersama-sama mengembangkan ideologi mazhab TSA. Di samping itu, Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha haruslah menuruti peraturan dan sistem yang tercatat dalam Mekanisme Garis Panduan Operasi Para Penganut Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha dan mengamalkan Enam Prinsip Keharmonian untuk memelihara hubungan persaudaraan yang baik di antara persatuan-persatuan. Enam Prinsip Keharmonian adalah termasuk 1.Membina persefahaman yang sama; 2.Mengikuti peraturan-peraturan yang ditetapkan oleh Buddha Shayamuni; 3.Tinggal harmoni bersama-sama belajar dan berkultivasi; 4.Tinggal harmoni bersama berkultivasi dan mengelakkan pertingkhakan mulut; 5.Berkultivasi dengan hati yang penuh dengan kegembiraan; 6.Mengagihkan manfaat dan keuntungan terutamanya manfaat dan keuntungan yang dipeolehi daripada Dharma Buddha dengan sama rata. Hubungan persaudaraan yang baik ini telah wujud lama sebagai persefahaman yang kukuh di kalangan para pemimpin dalam Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan Pertama di Malaysia sejak tarikh 25-27 November 2000 sehingga kini.

Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia telah menghasilkan pengaruh yang nyata kepada masyarakat tempatan, dan ini adalah diuraikan seperti berikut:

(1) Dari kajian pengkaji, majoriti Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia adalah mengendalikan Kelas Bimbingan Kitab Dizigui, ini adalah selaras dengan misi suci Master Chin Kung iaitu mendorong dan menyebarkan konsep dan semangat kekeluargaan yang terkandung dalam tradisi kebudayaan orang Cina. Kini, Dizigui di Malaysia merupakan kursus elektif atau pilihan atau wajib yang diajar dalam Sekolah-Sekolah Jenis Kebangsaan Cina dan Sekolah-Sekolah Menengah Persendirian Bahasa Cina daripada masyarakat Cina. Walaupun faktor-faktor pendorong trend perkembangan pembelajaran dan pengajaran Kitab Dizigui di sekolah-sekolah tadi adalah banyak, tetapi yang nyata adalah seruan daripada Master Chin Kung dan Kelas Bimbingan Kitab Dizigui yang dijalankan oleh Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di seluruh pelusuk Malaysia. Contohnya, model pembelajaran dan pengajaran Kelas Bimbingan Kitab Dizigui yang berjaya dan mempunyai keunikan adalah dikendalikan oleh Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Pulau Pinang ;

Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Kelantan dan Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia.

(2) Dari kajian pengkaji, majoriti Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia melibatkan diri dalam menghantar guru atau penceramah agama dan mula mengajar di kem-kem di bawah Program Latihan Khidmat Negara yang terletak di seluruh pelusuk Malaysia. Kalau diimbaz kembali, ada bulan April, 2005, PPABAM telah dijemput oleh Jabatan Latihan Khidmat Negara di bawah Kementerian Pertahanan Negara Malaysia agar menghantar kursus kerohanian agama universal untuk Program Latihan Khidmat Negara (PLKN) di bawah Jabatan Latihan Khidmat Negara (JLKN), Kementerian Pertahanan Negara Malaysia. Selepas KursusPengenalan Kepada Agama Buddha 《認識佛教》 diluluskan oleh JLKN, para guru atau penceramah agama yang mewakili PPABAM di seluruh Malaysia telah mula mengajar di kem-kem di bawah Program Latihan Khidmat Negara yang terletak di seluruh pelusuk Malaysia sejak pada Jun 2005 sehingga 2014. Kursus Pengenalan Kepada Agama Buddha adalah selaras dengan misi suci

Master Chin Kung iaitu memulihkan agama Buddha sebagai pendidikan Buddha tradisi. Pendidikan Buddha tradisi adalah berpusatkan pendidikan duniawi, alam semesta dan akhirat yang disampaikan melalui ajaran Dharma Buddha oleh pengasas agama Buddha iaitu Buddha Shakyamuni. Ini bermakna selama lebih kurang sepuluh tahun, Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha telah mengajar kursus Pengenalan Kepada Agama Buddha kepada para pelatih di bawah Kursus kerohanian agama universal untuk Program Latihan Khidmat Negara (PLKN). Adalah dijangka bahawa lebih kurang 40,000 orang pelatih bangsa Cina dalam sepuluh tahun ini telah menghadiri Kursus Pengenalan Kepada Agama Buddha, dan ini akan menambahkan bilangan para penganut agama Buddha dan mempertingkatkan kualiti pendidikan agama Buddha di Malaysia.

(3) Mendirikan Tabung Pinjaman Persatuan Amitabha kepada para pelajar yang miskin 淨宗學會貧寒學生貸學金 untuk membantu para pelajar yang miskin agar dapat melanjutkan pelajaran ke peringkat universiti. Contohnya, pada tarikh 16hb Julai 2006, PPABAM bersama dengan 10 Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha atau 淨宗學會 di sekitar Kuala Lumpur, Selangor dan Negeri Sembilan telah menganjurkan UDMZFTT yang ketiga di Malaysia di bawah pimpinan Master Wu Xing. Upacara Doa ini diadakan di tempat Stadium Bukit Jalil, Selangor dan mendapat sambutan yang meriah dan lebih daripada tujuh ribu orang telah mengambil bahagian dalam upacara ini. Kutipan bersih hasil diterima daripada Upacara Doa ini ialah RM278,887.15, dan jumlah ini semuanya telah diderma kepada The United Chinese School Committees' Association of Malaysia 马来西亚华校董事联合会总会 untuk tujuan tabung pinjaman kepada para pelajar yang miskin supaya dapat melanjutkan pelajaran ke peringkat universiti. Nama tabung ini adalah dinamakan sebagai Tabung Pinjaman Persatuan Amitabha kepada para pelajar yang miskin 淨宗學會貧寒學生貸學金.<sup>1</sup> Dari permulaan Upacara Doa pada tahun 2004 sehingga 2014, jumlah wang yang terkumpul di tabung ini adalah dijangka semakin meningkat.

PPABAM dari segi pentadbiran untuk Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha Dalam Bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD adalah dihuraikan seperti berikut:

Sejarah Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha Dalam Bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD yang berasaskan ajaran dan ceramah Master Chin Kung telah dimulakan di Malaysia pada tahun 1994. Pada permulaannya, hasil ajaran dan ceramah Master Chin Kung dirakam dan dihasilkan di rumah Gaha-Pati Tan Hui Qing dalam bentuk kaset dan diedarkan kepada para pengkultivasi atau kawan-kawan yang mempunyai hubungan yang rapat. Ia diedarkan secara percuma dan mendapat sambutan yang meriah, kemudian diedarkan pula ke seluruh pelusuk Malaysia. Contohnya, di sepanjang tahun 2012, pengedaran Pendidikan Dharma Buddha PPABAM untuk buku ialah 47,000 naskah, kos percetakannya ialah RM195,310.86; untuk VCD ialah 437,800 keping, kos pembuatannya ialah RM928,395.07; dan untuk MP3 iaitu Garis Panduan dan Ulasan Utama Kitab Hayat Infiniti 《无量寿经科註》 ialah 10,000 buah.<sup>2</sup> Tanda-tanda baik dan hasil ekoran daripada keputusan Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha Dalam Bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD ini adalah dihuraikan seperti berikut:

1. Sebagai daya dorongan untuk sesetengah para penganut Buddha Amitabha yang sering mendengar pendidikan agama Buddha telah secara sukarela menubuhkan Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha Dalam Bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD yang baru, sesetengah para penganutnya pula menubuhkan Persatuan Amitabha yang baru untuk mempromosikan mazhab TSA sebagai kepercayaan dan agama yang semakin penting terhadap golongan masyarakat Cina di Malaysia.
2. Apabila pencapaian matlamat PPABAM dalam membolehkan setiap orang memahami pendidikan agama Buddha, dan setiap orang melalui belajar ajaran agama Buddha ini adalah berpeluang menjadi

<sup>1</sup> Minit Catatan Mesyuarat Agung Ketigabelas PPABAM pada tarikh 13hb Mei 2007.

<sup>2</sup> Minit Catatan Mesyuarat Agung Kesembilanbelas PPABAM pada tarikh 13hb Mei 2013.

Buddha pada akhir hayat hidup ini atau hayat-hayat hidup yang akan datang adalah semakin meningkat. Sejak tahun 1994 hingga 2014, selama dua puluh tahun, Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha Dalam Bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD yang berasaskan ajaran dan ceramah Master Chin Kung telah mendapat sambutan yang tinggi di Malaysia dan juga di luar negara seperti China, Taiwan, Singapore, Amerika Syarikat, Canada, Australia dan sebagainya.

(4) Para penganut belajar mazhab TSA di Malaysia semakin ramai bilangannya kerana mereka telah memahami makna yang sebenar dalam kehidupan pada hayat ini, contohnya hubungan antara manusia; hubungan manusia dengan alam semulajadi; hubungan manusia dengan alam semesta; dan sebagainya melalui ajaran dan ceramah Master Chin Kung yang disampaikan dalam bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD tadi. Disebabkan kita hidup pada zaman yang serba moden ini, Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha Dalam Bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD ini, kini telah berkembang dan dimajukan dalam bentuk hasil YouTube, Internet, Website dan sebagainya. Sebagai contohnya, pendidikan Dharma Buddha dalam bentuk Hwazan Weixing Televisyen Satelit 华藏卫星电视台 dan Hwazan Online Satellite TV 华藏网路直播卫星电视台 yang dimulakan di Taiwan adalah pada tahun 2003 dan sehingga 2014 telah melebihi sepuluh tahun dan mendapat pencapaian yang sangat memuaskan di seluruh dunia termasuk di Malaysia. Ini adalah disebabkan para penduduk di dunia kita masih ada sebahagian besar orang yang suka pendidikan Dharma Buddha yang mengutamakan pendidikan keluarga, pendidikan etika dan moral, pendidikan punca dan akibat, pendidikan agama dan seumpamanya. Halaman web Hwazan tadi ialah [www.hzvtv.org](http://www.hzvtv.org). Kedua-dua Televisyen Satelit tersebut menyiarkan ajaran dan ceramah Master Chin Kung dan siaran menyebut nama Buddha Amitabha selama dua puluh empat jam selaku doa yang bermatlamat untuk mengharmonikan dunia.<sup>1</sup>

#### **4. Dari segi keagamaan, PPABAM menganjur dan memantau pelbagai aktiviti**

Dari segi keagamaan, PPABAM menganjur dan memantau pelbagai aktiviti, contohnya Upacara Doa Mahaguru Zhong Feng Tiga Tempoh sepanjang masa menyebut nama Buddha Amitabha dan berzikir kepada Buddha Amitabha (UDMZFTT); pendidikan multi agama dan budaya, dan seumpamanya. Di sini, pengkaji menghuraikan UDMZFTT dan keterangan adalah dihuraikan seperti berikut:

Sejak tahun 2004 sehingga 2014, selama sepuluh tahun, Master Wu Xing dari Taiwan telah dijemput oleh PPABAM dan PPABA untuk memimpin dan menguruskan UDMZFTT di Malaysia. Kesan-kesan mempengaruhi masyarakat tempatan di Malaysia dalam mengingati dan berzikir kepada Buddha Amitabha, menyebut nama Buddha Amitabha adalah sangat ketara dan adalah dihuraikan seperti berikut:

Semakin ramai orang di Malaysia sudah mengenali dan menganuti mazhab TSA; memahami perkataan makna Amitabha dan mempraktikkan kaedah mengingati dan berzikir kepada Buddha Amitabha, menyebut nama Buddha Amitabha. Contoh yang nyata adalah seramai 10,000 orang melibatkan diri dalam Upacara Kultivasi Sepuluh Ribu Orang dalam Mengingati dan Berzikir kepada Buddha Amitabha, Menyebut nama Buddha Amitabha Selama Tujuh Hari untuk berdoa keamanan dunia dan menghapuskan malapetaka serta bencana alam di Malaysia dan Upacara Doa Mahaguru Zhong Feng Tiga Tempoh sepanjang masa menyebut nama Buddha Amitabha dan berzikir kepada Buddha Amitabha bagi menyelamatkan roh-roh yang berada dalam haluan yang berderita 馬來西亞護世息災萬人佛七暨中峰三時繫念超度法會 yang diadakan pada tarikh 29hb Julai hingga 5hb Ogos 2012. Penganjur tadi adalah terdiri daripada lima belas buah dan diadakan di tempat Pusat Pameran Country Heights Antarabangsa di Selangor.<sup>2</sup>

Secara tuntasnya, dari perspektif sosiologi agama, UDMZFTT ini mengandungi fungsi agama iaitu membekalkan dan menawarkan dunia TSA yang kekal iaitu konsep satu dunia yang di luar alami dan

<sup>1</sup>Chin Kung. (2004). *Reports of Professor Chin Kung's global endeavour to promote peace and education*. Selangor: Majujaya Indah Sdn. Bhd, hlm. 54.

<sup>2</sup>Minit Catatan Mesyuarat Agung Kesembilan belas PPABAM pada tarikh 13hb Mei 2013.

hayati kita 超验世界, tetapi amat dipercayai oleh para penganut mazhab TSA. Ahli sosiologi William Kornblum telah menunjukkan bahawa konsep satu dunia yang di luar alami dan hayati kita ini adalah punca dan landasan sokongan kepada kepercayaan dan keimanan yang baik serta suci untuk para penganut agama di dunia ini biarpun konsep ini tidak dapat dibuktikan dan dijelaskan daripada kaedah kajian saintifik.<sup>1</sup> Di samping itu, UDMZFTT menawarkan satu gambaran dan harapan bahawa doa dapat mengubati segala penyakit dan kesakitan badan seseorang, teori ini adalah serupa dengan pendapat yang dikemukakan oleh Larry Dossey.<sup>2</sup> Faedah dan manfaat yang dapat diperolehi daripada UDMZFTT ini telah menyebabkan UDMZFTT disambut meriah oleh para penganut mazhab TSA dan golongan Buddhist sama ada di Malaysia atau pun di luar negara. Master Wu Xing menyatakan bahawa UDMZFTT pada masa kini adalah paling popular dan disambut dengan hangat di Vietnam. Ini disebabkan orang Vietnam mempunyai hati yang sangat ikhlas untuk menerima UDMZFTT agar mendapat pahala dan berkat daripada Buddha Amitabha di samping mempelajari Dharma Buddha dan mazhab TSA.<sup>3</sup> Dari perkembangan sejarah, para penganut agama Buddha di Vietnam selalunya adalah berkait rapat dengan ajaran Mayahana Buddhisme.

### **5. Mengkaji peranan penting PPABAM dalam empat aspek iaitu pendidikan, kebudayaan, kebajikan dan kultivasi melaksanakan aktiviti**

Bahagian ini mengkaji peranan penting PPABAM dalam empat aspek iaitu pendidikan, kebudayaan, kebajikan dan kultivasi iaitu mempraktikkan ajaran Dharma Buddha di dalam melaksanakan aktiviti untuk para penganutnya.

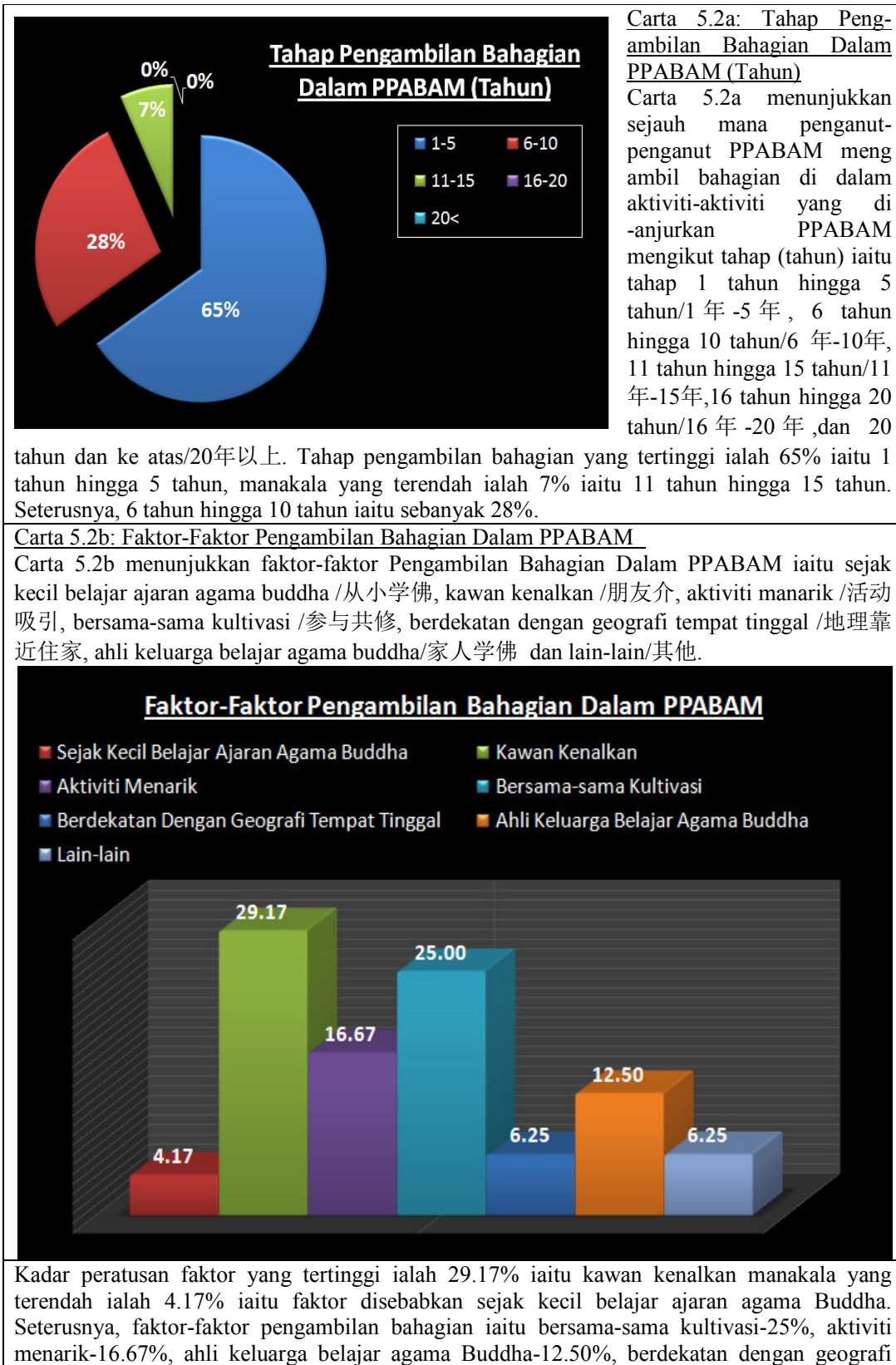
Persepsi para penganut PPABAM terhadap peranan, aktiviti dan sumbangan PPABAM di Malaysia adalah penting. Ini dapat dianalisa menerusi Kajian Soal Selidik yang diserahkan kepada tiga puluh orang ahli yang selaku penganut agama Buddha di PPABAM yang aktif.

Persepsi para ahli selaku penganut agama Buddha di PPABAM terhadap empat aspek iaitu pendidikan, kebudayaan, kebajikan dan kultivasi di dalam PPABAM adalah dapat dinilai di dalam carta 5.2 di mana responden-responden dapat mengetahui empat aspek aktiviti-aktiviti PPABAM melalui beberapa jenis saluran yang diinformasikan oleh PPABAM serta Tahap Pengambilan Bahagian (Tahun) dalam aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM dan faktor-faktor penganut-penganut agama Buddha Amitabha mengambil bahagian dalam PPABAM adalah diuraikan seperti yang berikut:

<sup>1</sup>Li Xiang Ping & Fu Jing Min 李向平 傅敬民译. (2006). *Zongjiao Shehuixue Jingdian Kuaidu* 宗教社会学经典快读. The fast reading of the religions sociology scriptures. Beijing: Religious Culture Press, hlm. 383.

<sup>2</sup> Larry Dossey. (1998). *Prayer is good medicine*. 祈祷真是一帖良药. Translated by He Xiuyi 何修宜. Taipei: New Road Publishing Pte Ltd, hlm. 38-39.

<sup>3</sup>Pengkaji tesis ini telah bertemu bual dengan Master Wu Xing selaku Presiden kepada Pure Land College of Australia pada tarikh 24 August 2014 di Biara Puji 普济寺, Manila, Phillipines. Master Wu Xing telah mempengerusikan UDMZFTT di Malaysia sejak tahun 2004 hingga masa kini.

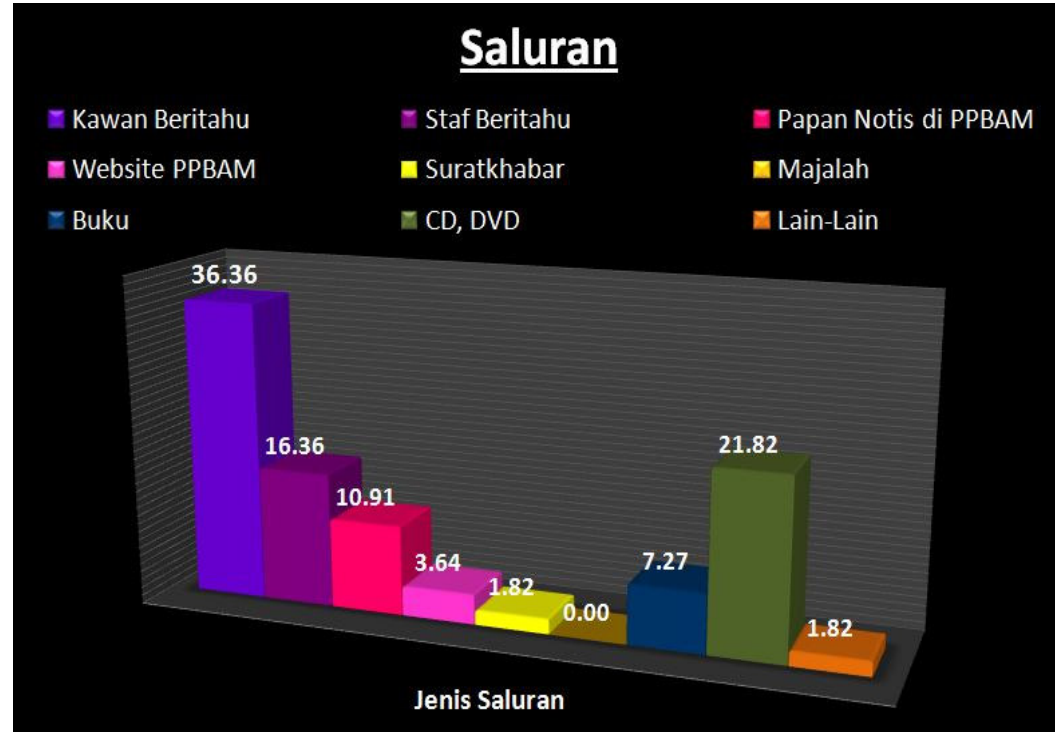




tempat tinggal-6.25% dan lain-lain-6.25% iaitu menghadiri ceramah Master Chin Kung dan mendapat kitab 'Hayat Infiniti' membuka hati; cikgu mencadangkan dalam pengambilan bahagian PPABAM; suka persekitaran persatuan ini dan datang untuk berkultivasi.

**Carta 5.2c: Jenis Saluran Mengenai Aktiviti-aktiviti Dalam PPABAM**

Carta 5.2c menunjukkan jenis saluran mengenai aktiviti-aktiviti dalam PPABAM iaitu kawan beritahu /朋友告知, staf beritahu /职员告知, papan notis di persatuan penganut agama buddha amitabha malaysia/马来西亚净宗学会布告栏的通告, website persatuan penganut agama buddha amitabha /马来西亚净宗学会网站, surat khabar/报章, majalah/杂志, buku/书籍 dan CD, DVD/ 光碟.



Kadar peratusan jenis saluran yang tertinggi ialah 36.36% iaitu kawan beritahu manakala yang terendah ialah 1.82% iaitu saluran melalui suratkhobar. Seterusnya, jenis-jenis saluran mengenai aktiviti-aktiviti yang lain dalam PPABAM adalah CD, DVD-21.82%, staf beritahu-16.36%, papan notis di PPABAM-10.91%, buku-7.27% dan lain-lain -1.82% iaitu papan notis restoran vegetarian.

Carta 5.2: Butir-Butir Mengenai Mengambil Bahagian Dalam Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha

Sumber: Kajian Soal Selidik Umum terhadap 30 responden

Seperti tertera di carta 5.2a-c, boleh dirumuskan bahawa peratusan kadar responden yang mengambil bahagian dalam PPABAM yang tertinggi ialah 1 tahun hingga 5 tahun (65%), malah tahap pengambilan bahagian ini ada juga yang berlanjutan sehingga 10 tahun walaupun ia berada di tahap yang minima tetapi ini membuktikan bahawa selagi ada masa terluang dan mampu dari segi tenaga, para penganut agama Buddha di PPABAM akan meluangkan masa dengan mengambil bahagian dalam aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM. Selain itu, boleh juga dikatakan penganut-penganut PPABAM rajin mengambil bahagian dalam PPABAM adalah disebabkan faktor kawan kenalkan dengan kadar peratusan sebanyak 29.17%. Para penganut PPABAM kebanyakannya mendapat tahu tentang aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM melalui saluran iaitu kawan beritahu dengan kadar peratusan sebanyak 36.36%. Hal ini menunjukkan bahawa tahap penganut-penganut agama Buddha

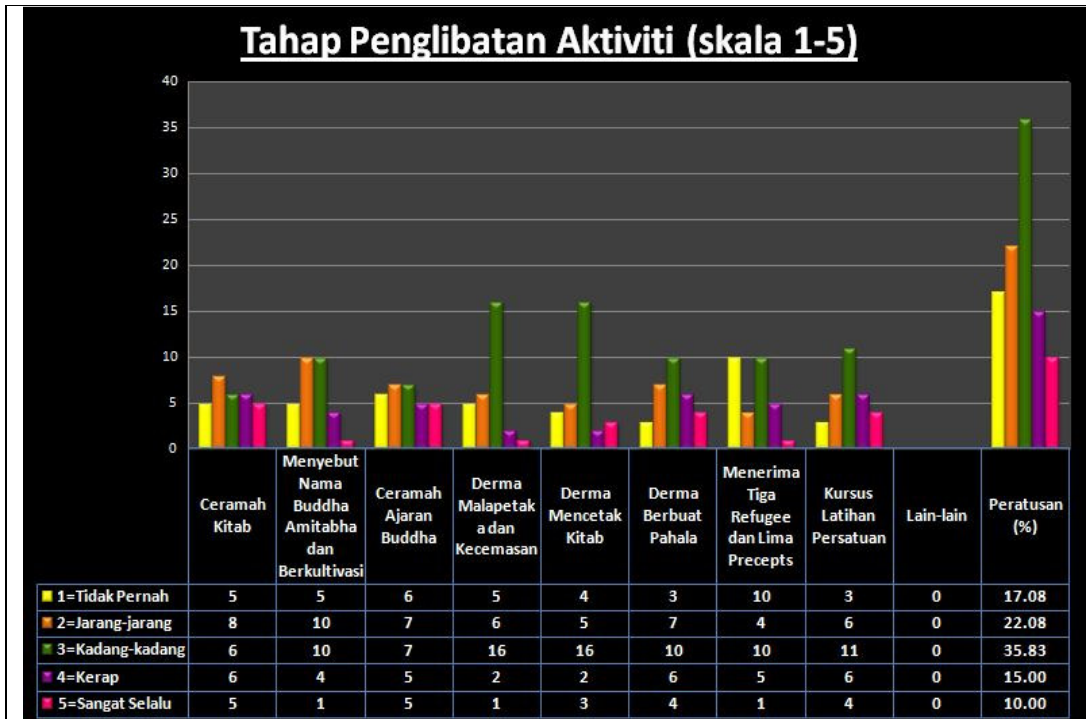
untuk terlibat dalam pengambilan bahagian dalam aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM mungkin berlanjutan hingga tahun yang ke-10 dengan adanya kawan yang juga beragama Buddha serta aktif penglibatannya dengan PPABAM. Malah, rata-rata responden dalam kajian soal selidik ini memberikan sebab-sebab mereka rela memperkenalkan PPABAM terhadap kawan-kawan mereka adalah kerana mereka juga mahu kawan-kawan mereka mendapat ajaran agama Buddha Amitabha yang tulen serta mahu kawan-kawan yang beragama Buddha Amitabha untuk berbuat kebajikan dan meninggalkan perbuatan yang tidak baik. Jadi pentingnya di sini peranan PPABAM untuk menganjurkan aktiviti yang lebih ke arah komuniti atau kemasyarakatan supaya lebih ramai penganut-penganut agama Buddha dapat terlibat dengan aktiviti-aktiviti persatuan ini sama ada masih baru atau pun sudah lama di dalam PPABAM.

Manakala faktor disebabkan sejak kecil belajar ajaran agama Buddha (4.17%) menunjukkan kadar peratusan yang terendah juga merumuskan berkemungkinan kurangnya pendedahan daripada saluran-saluran PPABAM seperti melalui saluran jenis suratkhbar (1.82%) mungkin tidak berkesan, serta kurangnya tindakan daripada para ibu bapa dan keluarga dalam menitikberatkan hal keagamaan. Hal ini dapat diatasi dengan melibatkan ahli-ahli keluarga dalam sekeluarga dalam aktiviti-aktiviti PPABAM, contohnya, kanak-kanak dan para ibu bapa dapat terlibat secara langsung dalam aktiviti kekeluargaan dan bukan diasingkan supaya mereka dapat meluangkan masa bersama dan belajar ajaran agama Buddha Amitabha bersama-sama. Dengan ini, jika ada perkara yang anak mereka tidak faham, para ibu bapa dapat menjelaskan kepada anak mereka dan dibantu dengan guru atau tenaga pengajar di PPABAM. Hal ini secara tidak langsung membantu para ibu bapa dalam pengajaran agama Buddha yang betul dan baik serta meningkatkan kadar peratusan penganut-penganut lagi dalam pengambilan bahagian dalam PPABAM dan mengukuhkan hubungan kekeluargaan di kalangan para penganut agama Buddha Amitabha malah mewujudkan imej keluarga yang harmoni.

Tahap penglibatan responden juga direkodkan di dalam carta 5.3 mengenai butiran jenis aktiviti yang telah dianjurkan oleh PPABAM untuk mengetahui sejauh mana tahap penglibatan penganut PPABAM dalam aktiviti berikut: a-ceramah kitab, b-menyebut nama buddha amitabha dan berkultivasi, c-ceramah ajaran buddha, d-derma malapetaka dan kecemasan, e-derma mencetak kitab, f-derma berbuat pahala, g-menerima tiga refugee dan lima precepts, dan h-kursus latihan persatuan. Tahap penglibatan responden di dalam carta yang ditunjukkan berikut juga menunjukkan persepsi para penganut agama Buddha di PPABAM terhadap empat aspek iaitu pendidikan, kebudayaan, kebajikan dan kultivasi di dalam PPABAM iaitu dalam a-aktiviti pendidikan, b-aktiviti kebudayaan, c-aktiviti menyebut nama buddha amitabha dan kultivasi bersama, d-aktiviti kebajikan mengutip derma untuk malapetaka dan kecemasan.

**Carta 5.3a: Tahap Penglibatan Aktiviti (skala 1-5)**

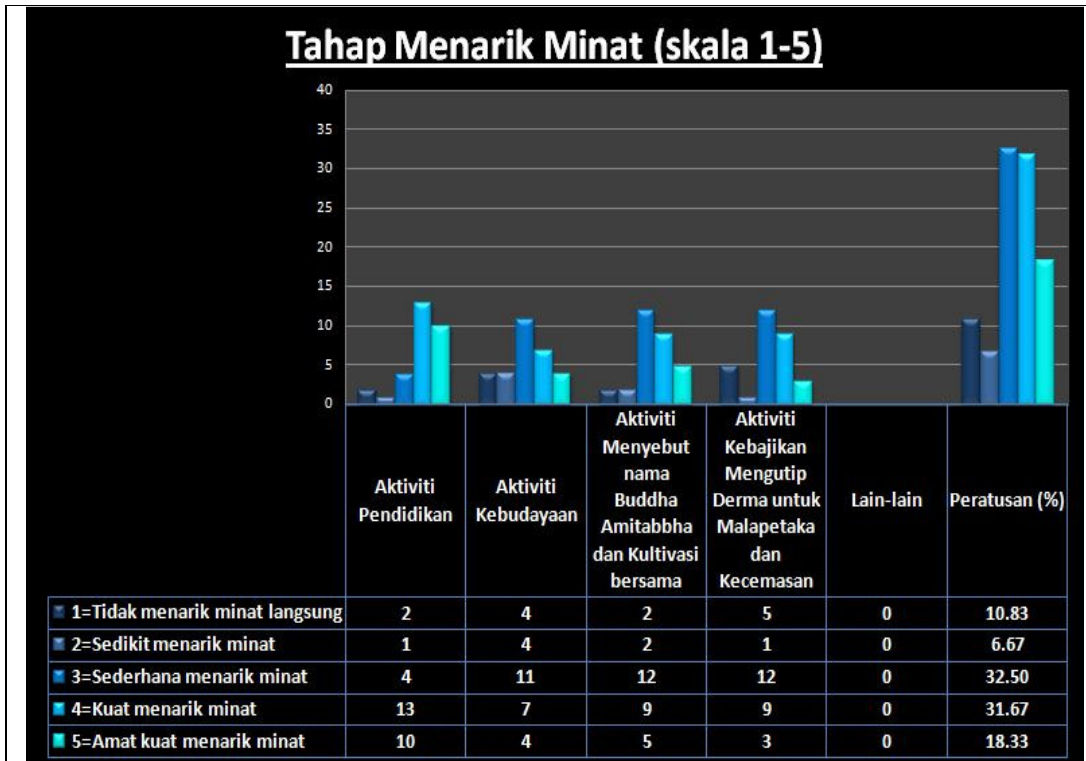
Tahap penglibatan aktiviti dinilai dengan skala 1 hingga 5 iaitu 1=Tidak pernah/从不, 2=Jarang-jarang/很少, 3=Kadang-kadang/有时, 4=Kerap/经常 dan 5=Sangat Selalu/非常经常



Carta 5.3 a di atas menunjukkan tahap penglibatan penganut-penganut agama Buddha Amitabha di dalam aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM seperti ceramah kitab/听经讲座, menyebut nama buddha amitabha dan berkultivasi/念佛共修, ceramah ajaran buddha/佛学讲座, derma malapetaka dan kecemasan/慈善紧急救济捐, derma mencetak kitab/印经书捐, derma berbuat pahala/随喜功德捐款, menerima tiga refugee dan lima precepts/三归五戒, dan kursus latihan persatuan/学会训练课程. Kadar peratusan tertinggi ialah 35.83% untuk tahap penglibatan aktiviti di dalam aktiviti derma malapetaka dan kecemasan (16 orang) dan derma mencetak kitab (16 orang) dengan skala 3 iaitu kadang-kadang. Manakala yang terendah dengan kadar peratusan 10% dengan tahap penglibatan aktiviti skala 5 iaitu sangat selalu di dalam aktiviti menyebut nama buddha amitabha dan berkultivasi (1 orang), derma malapetaka dan kecemasan (1 orang), dan menerima tiga refugee dan lima precepts (1 orang). Seterusnya, dengan skala 2=jarang-jarang dalam tahap penglibatan aktiviti ialah 22.08%, skala 1=tidak pernah iaitu 17.08%, dan skala 4=kerap dalam tahap penglibatan aktiviti ialah 15%.

**Carta 5.3b: Tahap Menarik Minat (skala 1-5)**

Tahap menarik minat dinilai dengan penglibatan penganut-penganut PPABAM di dalam empat aspek iaitu pendidikan, kebudayaan, kebajikan dan kultivasi dengan skala 1=Tidak menarik minat langsung/兴趣全无, 2=Sedikit menarik minat/兴趣一点, 3=Sederhana menarik minat/兴趣平平, 4=Kuat menarik minat/兴趣强烈, dan 5=Amat kuat menarik minat/兴趣非常强烈



Carta 5.3b di atas menunjukkan aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM sama ada aktiviti ini boleh menarik minat penganut-penganut agama Buddha Amitabha melalui aktiviti pendidikan/教育活动, aktiviti kebudayaan/文化活动, aktiviti menyebut nama buddha amitabha dan kultivasi bersama/念佛共修活动, aktiviti kebajikan mengutip derma untuk malapetaka dan kecemasan/福利慈善紧急救济活动. Kadar peratusan yang tertinggi menunjukkan tahap menarik minat para penganut adalah di skala 3=sederhana menarik minat iaitu sebanyak 32.5%. Ini diikuti dengan skala 4=kuat menarik minat iaitu 31.67%, 5=amat kuat menarik minat ialah 18.33% dan 1=tidak menarik minat langsung dengan kadar peratusan sebanyak 10.83%. Manakala, tahap menarik minat para penganut yang terendah ialah 6.67% dengan skala 2=sedikit menarik minat. Carta di atas juga menunjukkan antara aktiviti yang sederhana menarik minat ialah aktiviti menyebut nama buddha amitabha dan kultivasi bersama (12 orang) dan aktiviti kebajikan mengutip derma untuk malapetaka dan kecemasan (12 orang).

Carta 5.3: Butir-Butir Mengenai Mengambil Bahagian Dalam Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha (Empat aspek aktiviti)

Sumber: Kajian Soal Selidik Umum terhadap 30 responden

Seperti tertera di carta 5.3a-b, boleh dirumuskan bahawa tahap penglibatan penganut daripada skala 1 (tidak pernah) hingga 5 (selalu) menunjukkan bahawa setiap penganut mempunyai tahap penglibatan yang berbeza untuk setiap jenis aktiviti. Di dalam carta tersebut menunjukkan bahawa kadar penglibatan yang tertinggi ialah 3(kadang-kadang), 35.83% iaitu bagi jenis aktiviti derma malapetaka dan kecemasan, derma mencetak kitab, derma berbuat pahala dan kursus latihan persatuan. Sementara yang lain menunjukkan kadar sederhana iaitu 2 (jarang-jarang) bagi kebanyakan aktiviti. Manakala, tahap penglibatan 5 (selalu) menunjukkan penglibatan tertinggi di dalam aktiviti jenis ceramah kitab dan ceramah ajaran Buddha. Kadar peratusan tertinggi bagi tahap menarik minat para penganut adalah di skala 3=sederhana menarik minat iaitu sebanyak 32.5%. Hal ini menunjukkan bahawa penganut-penganut agama Buddha Amitabha terlibat dengan kebanyakan aktiviti yang tidak memerlukan tenaga kerja secara langsung kerana mereka lebih banyak menderma. Walau bagaimanapun boleh dikonklusikan bagi penganut-penganut yang aktif dengan PPABAM yang

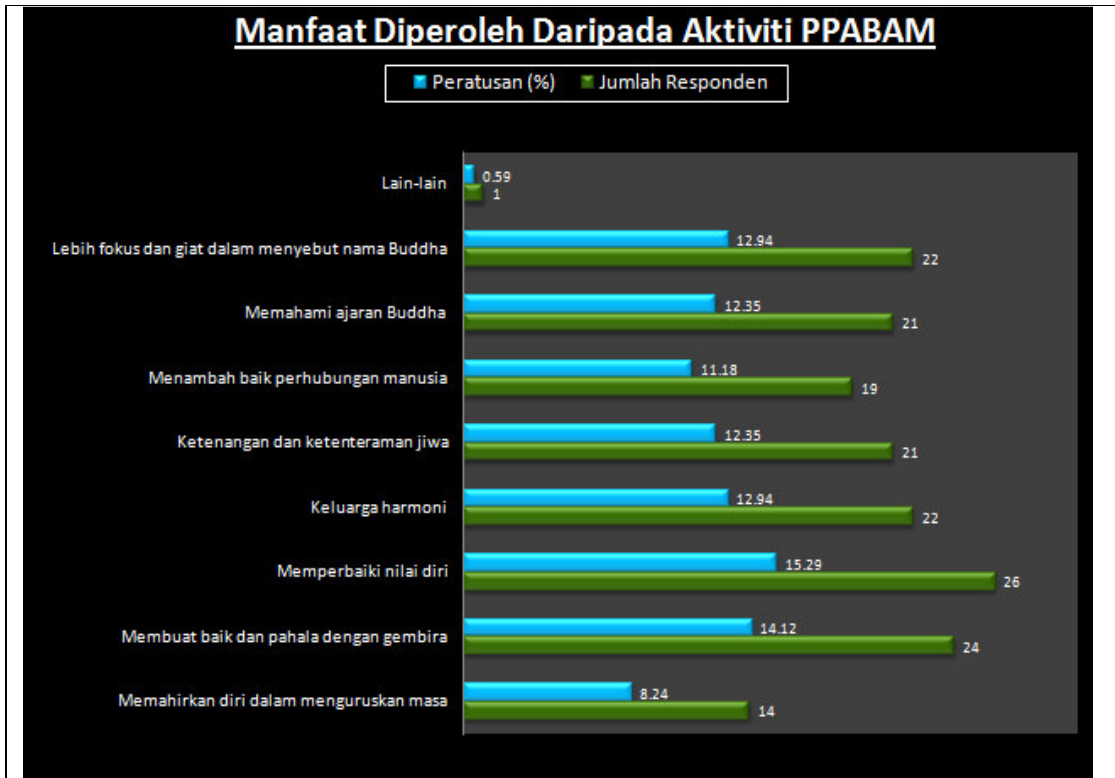
terlibat dengan kursus latihan persatuan merupakan guru atau tenaga pengajar PPABAM. Selain itu, boleh juga dinyatakan kebanyakan penganut yang mengambil bahagian dengan aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM ini menunjukkan minat yang lebih dalam aktiviti menyebut nama buddha amitabha dan berkultivasi, dan aktiviti kebajikan.

Manakala, tahap menarik minat para penganut yang dirumuskan sebagai yang terendah ialah 6.67% manakala bagi tahap penglibatan aktiviti skala 5 iaitu sangat selalu dengan kadar peratusan 10%. Hal ini menunjukkan rata-rata responden mempunyai minat dan pemikiran yang berbeza dalam setiap empat aspek. Hal ini dapat diatasi dengan mempelbagaikan aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM dalam satu hari kursus latihan supaya para penganut dapat merasai pengalaman mengikuti ke semua aktiviti-aktiviti yang dianjurkan. Kebarangkalian untuk para penganut untuk meminati aktiviti lain akan lebih tinggi seterusnya meningkatkan kadar peratusan tahap penglibatan aktiviti lagi untuk PPABAM. Selain itu, dengan mewujudkan lebih banyak aktiviti berkumpulan yang merangkumi semua peringkat umur di dalam PPABAM adalah ideal supaya penganut-penganut agama Buddha Amitabha dapat bergaul mesra walaupun berbeza peringkat umur dapat meningkatkan tahap minat penganut yang lebih muda apabila mereka berada di dalam kumpulan yang sama dengan penganut yang lebih lama dan berpengalaman.

Pandangan atau persepsi individu terhadap aktiviti yang dianjurkan PPABAM direkodkan di dalam carta 5.4 di mana manfaat diperolehi daripada aktiviti PPABAM dan sebab memperkenalkan kawan dalam pengambilan aktiviti PPABAM dapat dinilai. Namun begitu, sebab-sebab memperkenalkan kawan dalam pengambilan aktiviti PPABAM telah diselaraskan seperti yang tertera di dalam carta 5.4 berikut:

**Carta 5.4a: Manfaat Diperoleh Daripada Aktiviti PPABAM**

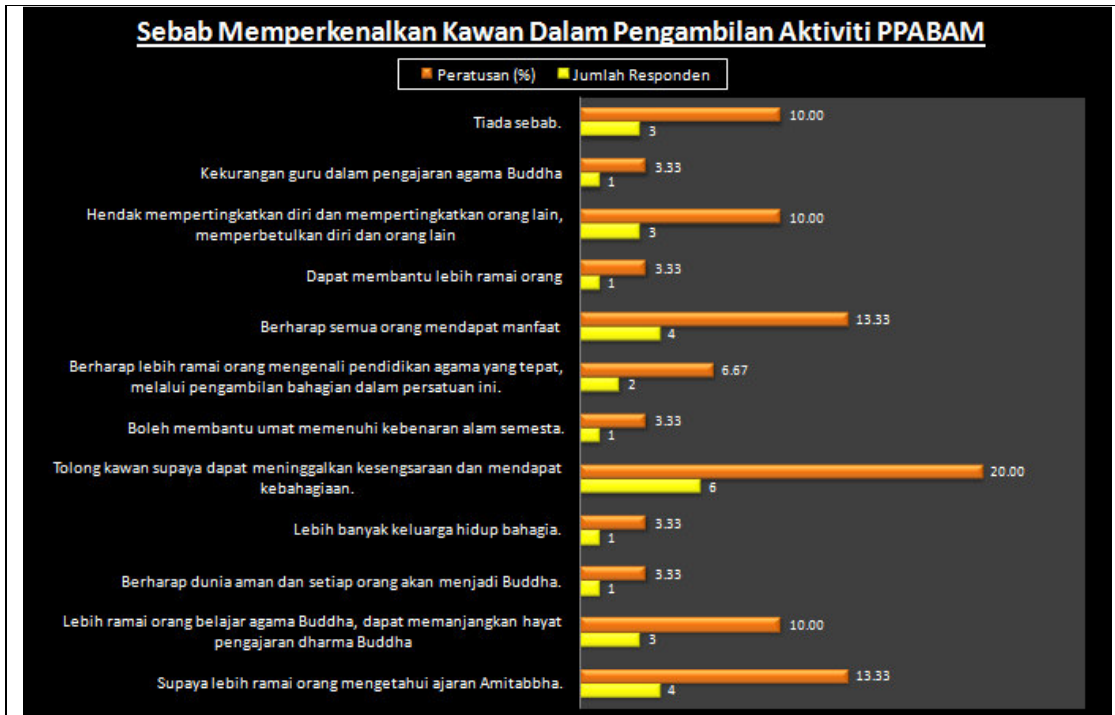
Antara manfaat-manfaat yang boleh diperolehi daripada aktiviti PPABAM adalah memahirkan diri dalam menguruskan masa/自我懂得善用时间, membuat baik dan pahala dengan gembira/快乐行善, memperbaiki nilai diri/自我增值, keluarga harmoni/家庭和谐, ketenangan dan ketenteraman jiwa/心灵宁静和安祥, menambah baik perhubungan manusia /改善了人际关系, memahami ajaran buddha /懂得佛法 dan lebih fokus dan giat dalam menyebut nama buddha amitabha /更专注精进念佛.



Manfaat yang diperolehi adalah daripada aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM dan berdasarkan kepada empat aspek aktiviti. Carta 5.4a menunjukkan kadar peratusan tertinggi bagi manfaat yang diperolehi daripada aktiviti PPABAM ialah 15.29% iaitu memperbaiki nilai diri. Diikuti dengan manfaat-manfaat yang lain diperolehi adalah membuat baik dan pahala dengan gembira-14.12%, mendapat ketenangan dan ketenteraman jiwa dan keluarga harmoni-12.94%, lebih fokus dan giat dalam menyebut nama Buddha dan memahami ajaran Buddha-12.35%, menambah baik perhubungan manusia-11.18%, memahirkan diri dalam menguruskan masa-8.24%. Manakala, kadar peratusan yang terendah ialah 0.59% iaitu lebih mengenali tingkah laku yang betul dan salah supaya boleh bertaubat dan meningkatkan kultivasi kepada yang lebih baik.

**Carta 5.4b: Sebab Memperkenalkan Kawan Dalam Pengambilan Aktiviti PPABAM**

Terdapat banyak sebab-sebab untuk para penganut PPABAM memperkenalkan kawan dalam pengambilan aktiviti PPABAM, antaranya adalah supaya lebih ramai kawan-kawan mereka dapat mempelajari ajaran agama Buddha yang betul dan tepat serta supaya kawan-kawan mereka dapat meninggalkan kejahatan dan membuat lebih banyak kebaikan. Kebanyakan penganut lebih rela memperkenalkan kawan mereka kerana mereka berpendapat lebih ramai bilangan penganut di dalam PPABAM, mereka boleh mendapat kebahagiaan dan meninggalkan kesengsaraan. Walau bagaimanapun terdapat banyak lagi sebab-sebab yang lain, namun kesemuanya telah diselaraskan mengikutkadar persamaan tindak balas responden-responden di dalam kajian soal selidik ini.



Carta 5.4b menunjukkan sebab-sebab memperkenalkan kawan dalam pengambilan aktiviti PPABAM dengan kadar peratusan yang tertinggi ialah 20% iaitu menolong kawan supaya mereka dapat meninggalkan kesengsaraan dan mendapat kebahagiaan. Ini diikuti dengan berharap supaya semua orang mendapat manfaat-13.33%, hendak mempertingkatkan diri dan mempertingkatkan diri orang lain supaya penganut dapat memperbetulkan diri mereka sendiri dan orang lain, dan lebih ramai orang belajar agama Buddha, dapat memanjangkan hayat pengajaran Dharma Buddha-10%, dan berharap lebih ramai orang mengenali pendidikan agama Buddha yang tepat, melalui pengambilan bahagian dalam persatuan ini-6.67%. Manakala, kadar peratusan yang terendah ialah 3.33% dengan sebab iaitu kekurangan guru dalam pengajaran agama Buddha, dapat membantu lebih ramai orang, boleh membantu umat memenuhi kebenaran alam semesta, lebih banyak keluarga bahagia, dan berharap supaya dunia aman dan setiap orang akan menjadi Buddha.

Carta 5.4: Pandangan Individu Terhadap PPABAM  
 Sumber: Kajian Soal Selidik Umum terhadap 30 responden

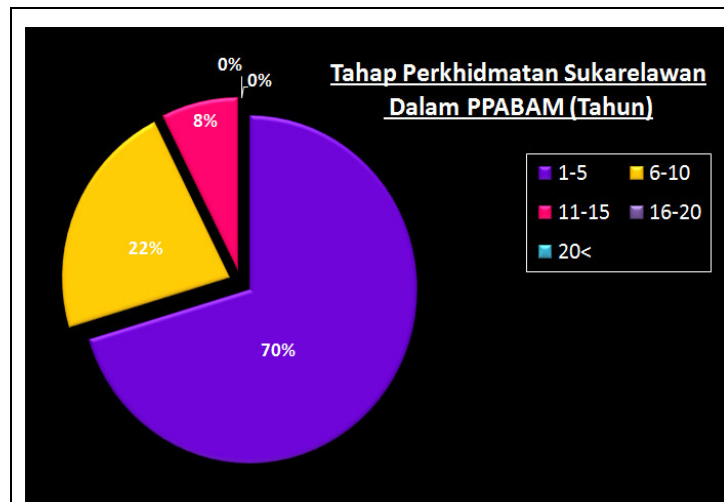
Seperti tertera di dalam Carta 5.4a-b dirumuskan dengan kadar peratusan tertinggi bagi manfaat yang diperolehi daripada aktiviti PPABAM adalah 15.29% iaitu memperbaiki nilai diri serta kadar peratusan yang tertinggi dalam sebab penganut yang beragama Buddha rela memperkenalkan kawan mereka dalam pengambilan aktiviti PPABAM ialah 20% iaitu menolong kawan supaya mereka dapat meninggalkan kesengsaraan dan mendapat kebahagiaan. Di sini dapat kita simpulkan bahawa penganut-penganut yang beragama Buddha Amitabha berpendapat dengan melibatkan diri dalam pengambilan aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM, mereka dapat membuat kebaikan dan menambah pahala secara tidak langsung serta memperbetulkan diri mereka dengan menyelami ajaran Dharma Buddha yang tulen dengan lebih tepat di bawah penyeliaan guru atau tenaga pengajar di PPABAM. Justeru itu, penganut yang aktif di PPABAM ini mahu berkongsi pengalaman mereka dengan kawan-kawan supaya kawan-kawan yang beragama Buddha akan mendapat kebahagiaan atau kesejahteraan hidup yang mereka rasakan dengan melibatkan diri dalam pengambilan aktiviti di PPABAM.

Selain itu, kadar peratusan yang terendah ialah 0.59% iaitu manfaat yang diperolehi daripada

PPABAM, lebih mengenali tingkah laku yang betul dan salah supaya boleh bertaubat dan meningkatkan kultivasi kepada yang lebih baik. Kadar peratusan yang terendah bagi sebab atau rela memperkenalkan kawan dalam pengambilan aktiviti PPABAM ialah kekurangan guru dalam pengajaran agama Buddha, dapat membantu lebih ramai orang, boleh membantu umat memenuhi kebenaran alam semesta, lebih banyak keluarga bahagia, dan berharap supaya dunia aman dan setiap orang akan menjadi Buddha (3.33%) menunjukkan bahawa penganut PPABAM mempunyai pandangan individual atau persepsi yang berbeza terhadap PPABAM. Walau bagaimanapun dapat disimpulkan di sini bahawa kesemua persepsi tersebut adalah pandangan yang positif terhadap PPABAM walaupun bukan secara majoriti. Hal ini kerana setiap individual yang beragama Buddha Amitabha ini melibatkan diri mereka dalam PPABAM dengan tujuan dan minat yang berbeza. Sebagai contoh, terdapat responden di dalam kajian soal selidik ini menyatakan mereka mahu membuat pahala dengan membuat kebaikan dengan terlibat dalam pengambilan aktiviti PPABAM dengan menyumbangkan sumber tenaga kerja, ada yang mahu membuat kebaikan dengan menderma dan bukan sebagai sukarelawan kerana usia sudah lanjut, malah ada responden yang mahu mengisi masa lapang dan sebagainya. Disebabkan itu, kadar peratusan di dalam setiap carta menunjukkan peratusan yang berbeza bagi setiap kategori.

Carta 5.1 hingga carta 5.4 dapat dirumuskan sebagai tinjauan mengenai empat aspek aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM di mana persatuan ini berperanan penting dalam menganjurkan aktiviti tersebut serta menarik minat penganutnya supaya tahap penglibatan penganut lebih aktif di dalam persatuan serta mewujudkan lebih ramai sukarelawan di dalam empat aspek iaitu pendidikan, kebudayaan, kebajikan dan kultivasi. Kesimpulannya, carta di atas menunjukkan persepsi individual terhadap PPABAM dan peranan, aktiviti dan sumbangan PPABAM terhadap para penganutnya dan masyarakat secara keseluruhannya adalah ketara dan telah berjaya menarik penganut-penganut PPABAM supaya mengikuti empat aspek aktiviti-aktiviti yang dianjurkan oleh persatuan tersebut supaya lebih ramai penganut-penganut yang beragama Buddha dapat mempelajari ajaran agama Buddha Amitabha yang tulen dan mendapat kesejahteraan hidup di dunia dan di akhirat.

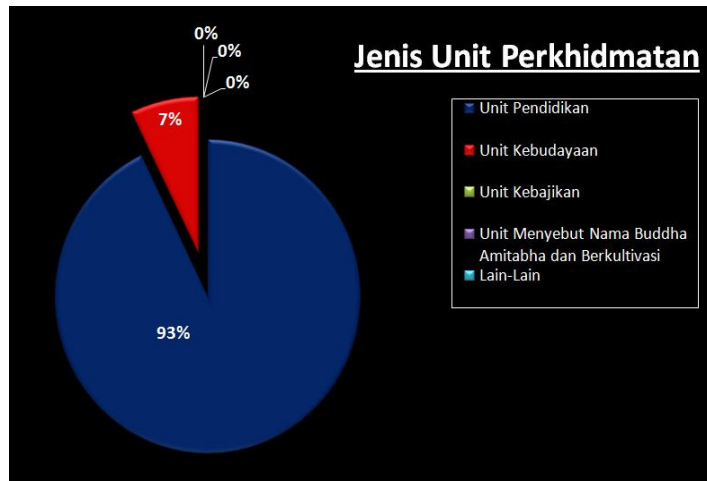
Seterusnya, peranan para penganut dan sukarelawan yang semakin penting di PPABAM dalam melaksanakan pelbagai aktiviti untuk manfaat masyarakat di Malaysia dapat dilihat di dalam Carta 5.5 di mana tahap perkhidmatan responden sebagai sukarelawan direkodkan di dalam tahap perkhidmatan sukarelawan dalam PPABAM (tahun), jenis unit perkhidmatan, sebab berkhidmat secara sukarelawan dan jumlah masa yang diperuntukkan oleh sukarelawan sepanjang melibatkan diri dalam PPABAM (jam). Di sini, dapat kita nilaikan peranan penting para penganut yang terlibat secara sukarelawan di dalam pelbagai aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM. Namun begitu, sebab penganut PPABAM berkhidmat secara sukarelawan telah diselaraskan seperti yang tertera di dalam carta 5.5 berikut:



Carta 5.5a: Tahap Perkhidmatan Sukarelawan Dalam PPABAM (Tahun) Tahap perkhidmatan sukarelawan mengikut tahun dapat dikategorikan kepada beberapa tahap iaitu 1 tahun hingga 5 tahun / 1年-5年, 6 tahun hingga 10 tahun / 6年-10年, 11 tahun hingga 15 tahun / 11年-15年, 16 tahun hingga 20 tahun / 16年-20年 dan 20 tahun dan ke atas / 20年以上. Kadar peratusan tertinggi ialah 70% iaitu 1 tahun hingga 5 tahun. Diikuti dengan 22% iaitu 6 tahun hingga 10 tahun. Manakala kadar



peratusan yang terendah ialah 8% iaitu 11 hingga 15 tahun.



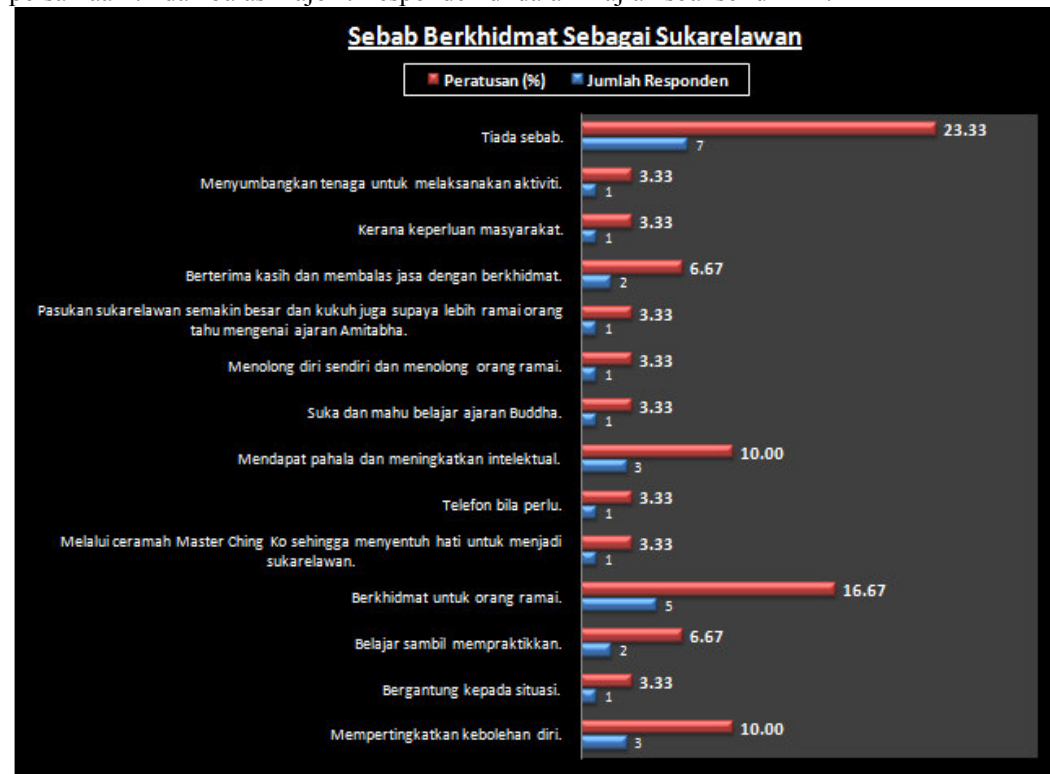
**Carta 5.5b: Jenis Unit Perkhidmatan**

Terdapat empat unit perkhidmatan yang disediakan di PPABAM. Antara jenis-jenis unit perkhidmatan ialah unit pendidikan/ 教育单位, unit kebudayaan/ 文化单位, unit kebajikan/ 福利单位, dan unit menyebut nama buddha amitabha dan berkultivasi/ 念佛共修. Di dalam Carta 5.5b, responden menunjukkan kadar peratusan yang tertinggi ialah

unit pendidikan iaitu sebanyak 93%. Manakala, jenis unit perkhidmatan yang terendah ialah 7% iaitu unit kebudayaan.

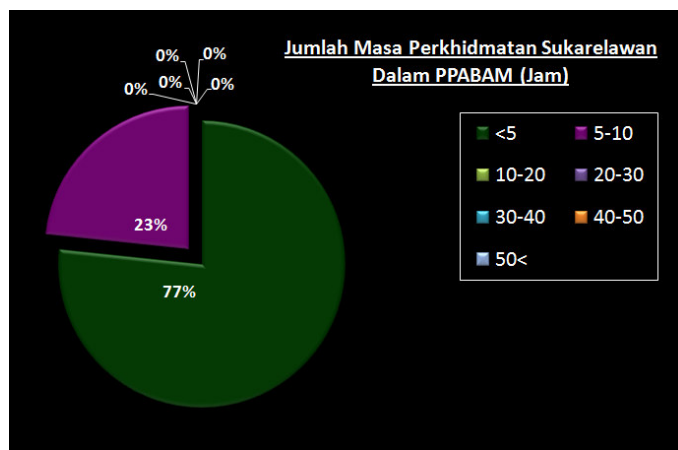
**Carta 5.5c: Sebab Berkhidmat Sebagai Sukarelawan**

Terdapat banyak sebab-sebab bagi para penganut untuk menjadi sukarelawan di dalam pelbagai aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM. Walaupun rata-rata responden memberi tindak balas yang berbeza, namun sebab-sebab yang dinyatakan telah diselaraskan dengan mencari persamaan tindak balas majoriti responden di dalam kajian soal selidik ini.



Carta 5.5c menunjukkan sebab berkhidmat sebagai sukarelawan dengan kadar peratusan tertinggi 16.67% iaitu berkhidmat untuk orang ramai. Manakala, kadar peratusan yang terendah ialah 3.33% iaitu menyumbangkan tenaga untuk melaksanakan aktiviti, kerana keperluan

masyarakat, berterima kasih dan membalas jasa dengan berkhidmat, pasukan sukarelawan semakin besar dan kukuh juga supaya lebih ramai orang tahu mengenai ajaran Amitabha, menolong diri sendiri dan menolong orang ramai, suka dan mahu belajar ajaran Buddha, telefon bila perlu, melalui ceramah Master Ching Kung sehingga menyentuh hati untuk menjadi sukarelawan, dan bergantung kepada situasi. Seterusnya, dengan kadar peratusan 10% adalah mendapat pahala dan meningkatkan intelektual dan mempertingkatkan kebolehan diri dan 6.67% adalah berterima kasih dan membalas jasa dengan berkhidmat dan belajar sambil mempraktikkan ajaran Dharma Buddha.



Carta 5.5d:Jumlah Masa Perkhidmatan Sukarelawan Dalam PPABAM (Jam)

Berikut merupakan kategori jumlah masa perkhidmatan sukarelawan dalam PPABAM iaitu jumlah jam atau masa yang diagihkan oleh para sukarelawan sepanjang berkhidmat dengan PPABAM. Antaranya ialah 5 jam ke bawah /5小时以下, 5 –10 jam /5-10小时, 10 -20 jam/10 -20小时, 20-30 jam/20 -30小时, 30-40

jam / 30-40小时, 40-50 jam / 40-50小时 dan 50 jam ke atas/50小时. Carta 7.5d menunjukkan kadar peratusan yang tertinggi ialah 77% iaitu kurang daripada 5 jam. Manakala, kadar peratusan yang terendah ialah 23% iaitu 5 hingga 10 jam.

Carta 5.5: Sukarelawan Dalam Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia  
Sumber: Kajian Soal Selidik Umum terhadap 30 responden

Seperti tertera di dalam Carta 5.5a-d dirumuskan dengan kadar peratusan tertinggi bagi tahap perkhidmatan sukarelawan mengikut tahun adalah 1 tahun hingga 5 tahun (70%), jenis unit perkhidmatan yang berkhidmat dengan kadar peratusan yang tertinggi ialah unit pendidikan (93%), sebab berkhidmat sebagai sukarelawan iaitu berkhidmat untuk orang ramai(16.67%), dan jumlah masa perkhidmatan sukarelawan iaitu kurang daripada 5 jam(77%). Di sini dapat kita simpulkan bahawa penganut-penganut yang melibatkan diri sebagai sukarelawan di dalam pelbagai aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM mempunyai sebab-sebab yang berbeza mengikut individual. Kebanyakan sukarelawan di dalam PPABAM mempunyai tahap perkhidmatan dan pengagihan jumlah masa perkhidmatan yang berbeza, hal ini adalah disebabkan faktor jadual masa yang berlainan mengikut individu. Jika dilihat di dalam Carta 5.5, kebanyakan sukarelawan lebih terlibat ke arah unit pendidikan mungkin disebabkan rata-rata responden bekerja di dalam bidang pendidikan. Walau bagaimanapun, kebanyakan sukarelawan lebih ke arah unit pendidikan mungkin juga adalah disebabkan PPABAM berperanan dalam lebih mengutamakan sumbangan dalam unit pendidikan supaya lebih ramai penganut yang beragama Buddha dapat memahami ajaran Dharma Buddha sejak dari peringkat umur yang kecil lagi hingga ke peringkat dewasa. Justeru itu, PPABAM memerlukan lebih banyak sumber tenaga kerja dalam menjayakan unit pendidikan yang mengutamakan pembelajaran dan pengajaran pendidikan agama Buddha.

Manakala, dirumuskan kadar peratusan yang terendah bagi tahap perkhidmatan sukarelawan dalam PPABAM ialah 11 hingga 15 tahun(8%); jenis unit perkhidmatan yang terendah ialah unit kebudayaan (7%); sebab berkhidmat sebagai sukarelawan, menyumbangkan tenaga untuk melaksanakan aktiviti, kerana keperluan masyarakat, berterima kasih dan membalas jasa dengan berkhidmat, pasukan sukarelawan semakin besar dan kukuh juga supaya lebih ramai orang tahu

mengenai ajaran Amitabha, menolong diri sendiri dan menolong orang ramai, suka dan mahu belajar ajaran Buddha, telefon bila perlu, melalui ceramah Master Ching Kung sehingga menyentuh hati untuk menjadi sukarelawan, dan bergantung kepada situasi(3.33%) dan jumlah pengagihan masa sukarelawan yang terendah ialah 5 hingga 10 jam (23%). Hal ini boleh diatasi dengan menggalakkan, memupuk dan mewujudkan lebih ramai penganut di peringkat belia agar dalam tahap pendedahan awal, mereka adalah meminati dengan kerja-kerja sukarelawan dalam pelbagai aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM.

Carta 5.5 dapat dirumuskan sebagai tinjauan mengenai betapa pentingnya peranan para penganut dan sukarelawan dalam menjayakan pelbagai aktiviti yang dianjurkan di PPABAM untuk manfaat masyarakat di Malaysia. Sumbangan PPABAM dapat dinilai menerusi keberkesanan ajaran Dharma Buddha yang disampaikan kepada para penganutnya sama ada mereka mempraktikkannya ataupun tidak. Selain itu, sumbangan PPABAM juga dapat dilihat menerusi empat aspek aktiviti yang diadakan oleh PPABAM untuk mendidik para penganut yang beragama Buddha supaya lebih mendapat kebahagiaan dalam kehidupan serta mewujudkan dunia yang lebih aman sentosa.

## 6. Kesimpulan

PPABAM memainkan peranan sebagai pusat pentadbiran dan keagamaan yang utama untuk para penganutnya yang mengutamakan pendidikan Dharma Buddha dan ajaran mazhab TSA di Malaysia. Penyebaran dan perkembangan PPABAM di Malaysia sejak tahun 1993 sehingga 2014, selama dua puluh satu tahun sudah mengalami empat peringkat iaitu Peringkat Persediaan Dalam Penubuhan; Peringkat Permulaan Operasi Selepas Penubuhan; Peringkat Perkembangan; dan Peringkat Pengukuhan, dan pada akhirnya telah berakar umbi dan bertempat di Malaysia secara aktif dan mempunyai asas yang kukuh. Pada asasnya, PPABAM adalah mengutamakan empat aspek iaitu pendidikan, kebudayaan, kebajikan dan kultivasi untuk penyebaran dan perkembangan berperingkatnya di Malaysia yang berkait rapat dengan Empat Misi Suci yang diasaskan oleh guru penasihatnya iaitu Master Chin Kung.

Matlamat Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di bawah bimbingan dan usaha guru penasihatnya iaitu Master Chin Kung dalam arus globalisasi untuk menyebarluaskan pendidikan Dharma Buddha dan ajaran mazhab TSA adalah jelas dan nyata. Penkaji tesis ini mendapati PPABAM secara keseluruhannya telah menggunakan dan mempraktikkan prinsip-prinsip Teori Fungsionalisme Struktural Baru iaitu Model AGIL yang telah diasaskan oleh ahli sosiologi Talcott Parsons dengan efektif dan berkesan dalam proses penyebaran dan perkembangannya.

Pengaruh PPABAM terhadap masyarakat Cina tempatan di Malaysia yang nyata adalah termasuk: 1. Dari segi pentadbiran, PPABAM dan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia telah sedikit sebanyak mempengaruhi penubuhan Kelas Bimbingan Kitab Dizigui yang diajar dalam Sekolah-Sekolah Jenis Kebangsaan Cina dan Sekolah-Sekolah Menengah Persendirian Bahasa Cina daripada masyarakat Cina. 2. PPABAM dan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia telah membentuk arus pemikiran Dharma Buddha yang mementingkan pendidikan agama Buddha menerusi mengajar dan menyampaikan Kursus Pengenalan Kepada Agama Buddha kepada para pelatih yang berjumlah lebih kurang 40.000 orang di bawah Program Latihan Khidmat Negara yang terletak di seluruh pelusuk Malaysia sejak pada Jun 2005 sehingga 2014. 3. Dari segi keagamaan, PPABAM dan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia telah membentuk dan mewujudkan tabiat dan trend perkembangan mengingati dan berzikir kepada Buddha Amitabha, menyebut nama Buddha Amitabha. Semakin ramai orang Cina di Malaysia sudah mengenali ajaran mazhab TSA; memahami perkataan makna Amitabha dan mempraktikkan kaedah mengingati dan berzikir kepada Buddha Amitabha, menyebut nama Buddha Amitabha. 4. PPABAM dan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha di Malaysia telah meningkatkan bilangan orang Cina di Malaysia belajar Dharma Buddha amnya, ajaran mazhab TSA khususnya menerusi Pengedaran Pendidikan Dharma Buddha Dalam Bentuk Buku, Kaset, Video Kaset, VCD dan DVD dan seumpamanya.

Cadangan pengkaji menerusi kajian ini terhadap PPABAM adalah termasuk:

1. Mendirikan Kolej Penganut Agama Buddha Amitabha untuk menyelami kitab-kitab mazhab TSA

agar melatih lebih banyak guru atau tenaga pelajar yang mahir dalam kitab-kitab mazhab TSA untuk kegunaan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha yang terletak di seluruh pelusuk Malaysia. 2.Mengadakan lebih banyak kursus sukarelawan untuk melatih lebih banyak para sukarelawan agar menjayakan pelbagai aktiviti yang dianjurkan oleh PPABAM untuk manfaat masyarakat di Malaysia. 3.Mewujudkan, menggalakkan dan membantu para ahli PPABAM agar hidup sekeluarga adalah bersifat Kebuddhaan. Kaedahnya adalah menerusi memilih contoh sekeluarga yang kehidupannya bersifat Kebuddhaan daripada ahli-ahli PPABAM agar boleh dicontohi oleh keluarga ahli-ahli PPABAM yang lain.

Malaysia merupakan negara yang mempunyai paling banyak Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha, ini adalah hasil usaha yang gigih daripada PPABAM dan para penganutnya, guru penasihat Master Chin Kung dan para Bhiksu dan Bhiksuni daripada Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha. Master Chin Kung sejak tahun 1993, umurnya pada masa itu ialah enam puluh enam tahun, telah datang ke Malaysia untuk menyebarkan ajaran pendidikan Dharma Buddha, sehingga tahun 2014 sudah genap dua puluh satu tahun, dan ini adalah bersamaan dengan tempoh peringkat penyebaran dan perkembangan PPABAM di Malaysia. Justeru itu, pengkaji tesis ini berpendapat bahawa penyebaran dan perkembangan PPABAM adalah sehati dengan sebahagian daripada hikayat hidup Master Chin Kung yang pada peringkat usia tuanya telah mencurahkan dan menyalurkan Empat Misi Sucinya dan mempengaruhi arah dan haluan PPABAM dalam proses penyebaran dan perkembangan pendidikan Dharma Buddha amnya dan ajaran Tanah Suci Amitabha khususnya di Malaysia.

#### **Rujukan:**

Buku Bengkel wakil negeri dan guru peringkat kebangsaan keempat untuk Program Latihan Khidmat Negara (2014).Bengkel ini diadakan pada tarikh 6hb – 7hb Disember 2014 di Pusat Pendidikan Kampung Amitabha yang terletak di Seremban, Negeri Sembilan. Kuala Lumpur: Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia.

Catatan dokumen Majlis Persahabatan Persatuan-Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Peringkat Kebangsaan di Malaysia 马来西亚全国净宗学会联谊会 padatahun 2000.

Chin Kung. (2004). *Reports of Professor Chin Kung's global endeavour to promote peace and education*. Selangor: Majujaya Indah Sdn. Bhd..

Chin Kung. (2014). *Multicultural harmony: Gateway to Peace*. Speech in Jakarta, Indonesia May 13-15 2014. Hong Kong: Hong Kong Buddhist Education Foundation Ltd.

Directory of Amitabha Buddhist Societies in Malaysia (2009).*The Third and Fourth national level of directory of Amitabha Buddhist Societies in Malaysia*第三届与第四届马来西亚全国净宗学会联谊会通讯录. Kuala Lumpur: Amitabha Buddhist Society Malaysia.

Jeffrey C. Alexander. (1987). *Twenty Lectures: Sociological theory since World War II*. USA: Columbia University Press. Translated by Jia Chunzeng & Dong Tianmin, etc 贾春增董天民等译.社会学二十讲：二战以来的理论发展. Beijing: Huaxia Publishing House.

Larry Dossey. (1998). *Prayer is good medicine*.祈祷真是一帖良药. Translated by He Xiuyi 何修宜. Taipei: New Road Publishing Pte Ltd.

Li Xiang Ping & Fu Jing Min李向平傅敬民译.(2006). *Zongjiao Shehuixue Jingdian Kuaidu*宗教社会学经典快读.The fast reading of the religions sociology scriptures. Beijing: Religious Culture Press..

Minit Catatan Mesyuarat Agung Ketiga PPABAM pada tarikh 13hb Mei 1997.  
Minit Catatan Mesyuarat Agung Ketigabelas PPABAM pada tarikh 13hb Mei 2007.  
Minit Catatan Mesyuarat Agung Kesembilanbelas PPABAM pada tarikh 13hb Mei 2013.  
Minit Catatan Mesyuarat Agung Keduapuluhsatu PPABAM pada tarikh 10hb Mei 2015.

Risalah kursus latihan untuk para guru Kelas Belajar Buddha yang diadakan pada tarikh 4-5hb Januari 2014 di Dewan Pengajaran Kitab, Persatuan Penganut Agama Buddha Amitabha Malaysia. .

Talcott Parsons. (1937). *The structure of social action*. New York: Free Press.

Talcott Parsons & Neil J. Smelser.(1956). *Economy and society*. New York: Free Press.

馬六甲開基佛刹：青雲亭善信結構之恆與變初探

曾衍盛、張愛玲

yschan57@hotmail.com

oileng83@yahoo.com

摘要

馬六甲青雲亭（簡稱“甲亭”）約肇建於公元1673年，在當地屹立超過343年之久，是當地聞名遐邇的開基佛刹<sup>1</sup>。荷蘭殖民時期，華人甲必丹<sup>2</sup>鄭啟基（號芳揚）為了便於統率當地華人，始把官署附設在甲亭內。自此，舉凡與華社有關的大小事務，均交到附設在該亭的官署辦理。此舉無形中開啟了甲亭作為“政治和宗教複合體”的先例，使她的影響勢力遍及華人社區，成為當地華社活動樞紐。縱使英殖民時期廢除了甲必丹制度，華社乃共同推舉“亭主”、“四大理”取而代之，繼續領導和處理華社事務，似乎無法動搖她在地方社會的地位。遲至1949年馬來亞聯合邦立法院通過《青雲亭法令》後，其領導人“四大理”礙於權限受到限制，遂從華社領導層的身份退下，讓甲亭重新回歸肅穆莊嚴。作為馬六甲華社政教核心，過去政治勢力和宗教力量劃上等號的甲亭，當她失去了政治角色的依附，其宗教宣導力量和社會地位是否依然？再者，佛、道、儒三教道場林立於馬六甲市郊的情況會否對其社會功能構成威脅？因此，本文擬探討甲亭過去與現在的善信結構形式，透過田野考察和文獻輔助，從而剖析其變化和發展趨勢。

Abstract

Cheng Hoon Teng Temple, Malacca which was established in the year 1673, has been standing for more than 343 years. It is one of the famous local temple at Malacca. During Dutch colonial period, the Chinese Kapitan Zheng Qiji had attached the government office in the temple in order to facilitate the command of the local Chinese. Since then, all the Chinese communities concerned were submitted to the offices in the temple. The move potentially made the temple opened as "political and religious complex" precedent, made its impact forces throughout the Chinese community, and also an activity hub for the local Chinese community. Even after the British colonial was abolished the "Kapitan system", the Chinese community recommended "Tingzhu" and "Si Dali" to replace it, they continued to lead and deal with the Chinese community affairs. It cannot seem to shake its position in local society. As late as 1949 by the Federation of Malaya Legislative "The Cheng Hoon Teng Temple Incorporation Ordinance 1949", the limitation access of "Si Dali" as a leader of Chinese community began step down and let the temple return as a religious venue. Will Cheng Hoon Teng temple remain its religious advocacy power and social status after losing its political role of attachment? Will other Buddhist, Taoism, Confucianism temple buildings in the outskirts of Malacca pose a threat to their social function? Therefore, this article intends to explore the past and the present of the temple in the form of worshipers structure through fieldwork and secondary literature and to analyse the changes and trends of Cheng Hoon Teng.

<sup>1</sup> “開基佛刹”四字首見於《呷國青雲亭條規簿》，頁4。王琛發認為：青雲亭自稱為“開基佛刹”的說法，背後所蘊含的是對於自身歷史文化的認識，既表述廟宇代表了集體的南下落腳，可以象征文化南傳，又表達文化南傳以後必須要形成組織才有可能在地“開基”。詳閱王琛發：〈開基佛刹青雲亭：馬來西亞漢傳佛教的最初淵源〉，2010。

<sup>2</sup> 甲必丹，即荷蘭語“Kapitein”的音譯詞，意即“首領”。甲必丹除了解決爭端，尚需以人民之罪過，報告太守，並獻議處罰的方法。詳見張禮千：《馬六甲史》，新加坡：商務印書館，頁230。

## 一、馬六甲華人社會的形成

華人移居馬六甲的史蹟，當始於永樂元年（1403），即馬六甲與中國建立邦交之際。明成祖曾先後派遣鄭和帶領六十二艘兵艦，大規模地七下西洋，間中有五次以馬六甲作根據地。<sup>1</sup> 隨著馬六甲在十五世紀初逐漸發展成為中國、印度和東南亞群島的貨物交換中心，許多華商因此有頻繁的貿易往來，有者定居下來。1613 年間，葡人伊里德（Eredia）繪製於的馬六甲城市地圖中，標籤著“中國村”<sup>2</sup>和“漳州門”二名，顯示當時到馬六甲經商、定居的華人人數頗眾，當中尤以福建漳州人居多。再者，據 1641 年荷蘭佔領馬六甲時的統計，當地因戰爭逃亡之故，人口只剩三千，但華人卻佔一千之譜；1678 年蒲脫報告也顯示，馬六甲僅有的 137 所瓦屋當中，華人竟佔有 81 所之多。<sup>3</sup> 足見僑居於斯的華人頗眾，且擁有雄厚的經濟力量。

## 二、青雲亭與馬六甲華人社會

荷蘭於 1641 年成功奪得馬六甲統治權後，顧及當地居民複雜，遂繼續推行葡萄牙政府舊制，在各民族中委任一位“甲必丹”，以便處理各民族的小糾紛。在眾華人甲必丹當中，鄭啟基（號芳揚）首開先河把官署附設在甲亭內，此舉無形中奠定了青雲亭成為“政教複合體”<sup>4</sup>的局面，促成她既是弘揚佛、道、儒三教教義的信仰中心，亦是團結華人、維護華社利益的重要據點。舉凡華社秩序、解紛息爭、管制商船、鼓勵務農、資助商賈、監管賭博業、處理稅務、審判輕刑案件、墓地分配，及發展華社事業等重大責任，莫不在附設於甲亭內的甲必丹官署辦理，促使甲亭成為當時華人社會的活動核心。

英國與荷蘭於 1824 年簽訂《英荷條約》，馬六甲因而轉由英國殖民管轄，甲必丹制度也隨之廢除。失去自治權的華人社會在“官有正條，民有私約”的前提下，便共同推舉鄉黨之長為“亭主”，取代甲必丹為華民事務領袖的角色。亭主的領導風範與甲必丹一脈相承，唯一不同的是該職沒有獲得英殖民政府官方承認，因此沒有司法權加以貫徹他的仲裁決定。為了鞏固亭主對華人事務判決的權威和約束力，亭主與耆老共同擬定《呷國青雲亭條規》，就其領導結構與營運模式、祭祀禮制及條規、喜喪禮俗、佛事規例、鼓吹隊條款等明文管制，依規責罰，以妥善管理的華人社會。倘若違反或不服從指令者，將革除其華人身份、禁止進入甲亭膜拜，甚至不被允許下葬在三寶塚山、日落洞塚山或享用一切公益。

## 三、善信結構的形成

### (I) 甲必丹制度時期

據弗羅吉於 1698 年到訪馬六甲，參觀青雲亭後所寫下的日記手稿，甲亭當時的建築佈局分為主殿、婦女專用佛堂、藏經室和華族難民領袖的墳墓；其神龕裝飾華麗，亭內所置十張由上等木料製成的供桌，桌上都擺滿了祭祀用的水果、糖果等甜品，龕前另外兩張桌子更是置

<sup>1</sup> 許雲樵：〈馬六甲的華人〉，見《中華民族拓殖馬來半島考》，收入《雪蘭莪中華大會堂慶祝五十四週年紀念特刊》，吉隆坡：生活印刷公司，1977，頁 532。

<sup>2</sup> 在葡萄牙佔領馬六甲期間，馬六甲市鎮裡頭，有一部分地區，大概是今天的豆腐街（Second Cross Street），稱為“中國村”。據葡人伊里德記載：“這個中國村從海濱的爪哇人（Jaos）巴剎（市集）和（馬六甲）河口，朝東北方向，沿著同一條河（馬六甲河）的河岸，伸展到漳州（Chincheo）門[...]”詳見葉華芬：〈馬六甲華人史〉，收入張清江翻譯《新馬華人甲必丹》，新加坡：亞洲研究學會，2006，頁 8。

<sup>3</sup> 張禮千：《馬六甲史》，新加坡：商務印書館，頁 324。

<sup>4</sup> 蘇慶華：《馬新華人研究-蘇慶華論文選集》，吉隆坡：馬來西亞創價學會，頁 9。

滿冥紙製成的金銀寶。<sup>1</sup>以上種種文字說明，甲亭當時的硬體設備講究，香火也頗為鼎盛。因此，筆者相信該亭的善信群，與在當地絡繹不絕的華商息息相關。倘若將此與前文提及的“中國村”和“漳州門”串聯起來，則不難發現與甲亭只有一街之隔的豆腐街和八芝蘭街，僑居於此的華人便是構成該亭善信的主要基礎，可視為甲亭善信結構的雛形。再者，察看該亭歷屆甲必丹均祖籍福建省、甲必丹曾其祿於1704年擴建甲亭時採納了中國閩南傳統的建築風格，及文獻出現大量閩南詞彙等，因此其善信群亦當以福建人居多。然而，礙於十八世紀及更早期的資料匱乏，其實況仍有待作進一步研究。

發展到十九世紀初葉，甲亭在華人甲必丹的領導下，在華社樹立威信之餘，亦紮下穩健的善信結構。這群善信當中，不乏富甲一方的商賈。據〈紹蘭大伯公開費簿（1893）〉轉載一段甲必丹曾世芳於嘉慶拾玖年（1814）桂月所立的序言：

“蓋聞鬼神為德，聖讚其盛，君子之祭也。七戒三齋，用是以昭其敬者，正所以邀遐福也。矧中元乃地官赦罪之秋，超度孤幽，脫離苦海，共登彼岸。種種皆福緣善慶，尤宜虔誠賑施。故，吾儕前有設‘童子普’，後因過頭<sup>2</sup>，轉相推諉，致費唇舌。蒙 曾甲大<sup>3</sup>改為‘峇峇普度’，遴選年富力強者，均得充入輪流。此誠盡美之章程。[...]”

文中所謂“普度（渡）”，是指每逢農曆七月廿九或三十日，與各地頭大伯公同期進行的普渡會。為了妥善辦理祭祀事宜，甲亭自甲必丹制度時期已經廣泛採納傳統的爐主頭家制度。亭內各尊神佛的聖誕及四季祭祀，乃通過擲杯的方式，由神明“欽點”一位爐主和六位頭家人選，再由他們承辦值年的祭品。文中提及將“童子普”改為“峇峇普度”、“後因過頭”與“年富力強”等文字，說明甲亭在十九世紀初的善信是由僑居當地的華人和峇峇社群所組成。然而，當時華人的經濟勢力似乎不勝峇峇社群，峇峇社群在經濟條件較為寬裕的優勢下，最終取代了華人籌辦該普渡會的主導權。

除此，甲亭至遲在最後一任甲必丹曾世芳的領導下，峇峇社群已經入主甲亭機構，掌握了行政大權。峇峇社群在甲亭總善信人數中，應該也不亞於華人社群，此事可從其濃厚的峇峇意識形態獲得證實。甲亭作為馬六甲公立“開基佛刹”，領導層若非由峇峇社群獨攬，斷不可能輕易在同堂公議時，貿然通過“童子普度”改為“峇峇普度”的議案。畢竟華人善信頗眾，倘若辦理不當，效果將會適得其反。再者，華人對此公議決定似乎沒有太大意見，否則此事不會在定案後，時隔九十一年亭主陳若淮募捐紹藍會大伯公公項時，再勒碑舊事重提。<sup>4</sup>這段記錄也論證了鄭良樹博士提出至少到了亭主陳敏政執掌政務時，青雲亭已逐步趨向峇峇人主持的機構事實的說法。<sup>5</sup>如今，上引甲必丹曾世芳的一段序文，正好反映了峇峇意識形態早在百年或更早以前，已經在甲亭領導層內根深蒂固，這種情況是讓人所始料不及。

<sup>1</sup> 林孝勝：〈草創時期的青雲亭〉，《新華歷史與人物研究》，新加坡：南洋學會，1986，頁41-57。

<sup>2</sup> 過頭：閩南方言語，意即開銷逾額。

<sup>3</sup> 曾甲大：“甲必丹大曾世芳”的縮寫。“甲大”，即“Kapitan Tua”的對音。“Tua”字除年長的意思外，亦解作“領袖”。詳見蘇慶華《馬新華人研究·蘇慶華論文選集》，頁204。

<sup>4</sup> 〈紹蘭會大伯公碑記〉（1904）。詳見傅吾康、陳鐵凡合編：《馬來西亞華人銘刻萃編第一冊》，頁264-265。

<sup>5</sup> 鄭良樹：〈亭主時代的青雲亭與華族社會（二）〉，刊於《文道》第45期，頁36。



## (II) 亭主制度時期

對於亭內一切祭祀事宜，甲亭耆老素來慎重其事。他們秉持著“人賴神以保，敬奉務虔誠”<sup>1</sup>的理念，就個別祭祀慶典有嚴格的規定，明文規制爐主和頭家所須承辦的一切祭祀用品，不言苟且。甲必丹時期已經定制的祭祀規格，如：〈曾其祿公司簿（1809）〉載，承辦甲必丹曾祺祿四季祭祀時，應辦物件為：“五牲壹會、食棟一隻、饌盒壹座六格、飯十碗、龜粿貳色、大燭壹對、銀箔壹柱並紙錢”；而邱士堅的四季祭祀祭品為：五牲壹會、肉定十斤、銀箔一柱、紙錢半個。<sup>2</sup>亭主制度時期仍沿用個別祭祀慶典的規格，祭品務求豐盛隆重，不容絲毫怠慢。由於祭品種類是由甲亭耆老定制，為免加重值年爐主、頭家的負擔或辦理失當，祭祀開銷素來由亭方承擔。為了確保香火代代相傳，甲亭耆老為各神明立下獨立的公項，以保障祭祀事宜不受經費短缺而受到影響。根據文獻所載，甲亭充實各神明公項款額的主要方式如下：

一、善信叩謝神恩，獻出款項、土地、屋子或金銀飾器等歸入公項。

如：〈公議部〉1909.7.29 載云：“又議為副亭主陳溫源官許願，喜欲答謝本亭佛祖公項壹萬元建置在叻<sup>3</sup>之厝，按價柒仟餘元至捌仟餘元。有托陳溫昌、若錦官代覓妥當之厝。爰於是日，伊在亭內當眾已將該公項銀壹萬元正，交與亭主陳敏政翁收掌。[...]”

二、把公項所得用以購置產業。

如〈公議部〉1907.1.29 載云：“又議為本亭佛祖之公項，已有投買李慶烈官坐落萬怡力之枋厝<sup>4</sup>二間並空地，其門牌 146 號及 147 號，價值壹仟伍佰元[...]”。

三、產業出租

如：〈紹蘭大伯公開費簿（1893）〉轉載 1829 年首任亭主梁美吉所立序言：[...]我紹蘭尊神崇祀多秋，靈威赫奕，子亦叨承默佑，諸務符心，欲酬夙恩，何得其最，以垂久遠。爰是於青雲亭邊公司地修築店厝<sup>5</sup>一間，許人租稅，則將所收之銀，交舉逐年爐主存貯（住），以充尊神壽誕諸費，庶幾相承於勿替。

四、放利收息

據〈曾其祿公司簿〉1845.10.19：“此公項內，會議抽出大銀肆佰大員，交與薛榮山、黃水閣二人，公同收執，言約壹佰員每月行利柒角半利銀，逐年清楚，以付祭祀之需。母銀聽亭主裁奪，或一年一換，或兩三年一換。俱各樂受，為此批明存炤。”<sup>6</sup>

儘管各神明公項具有收入，甲亭耆老仍擬定了費用定額，以確保該公項能永續收息。如：〈呷國青雲亭條規簿〉第陸條規闡明：“一議凡各地頭大伯公及紹蘭大伯公，而逐年普施，並寶山亭逐年清明祭祀、大眾爺全年四次祭祀暨敬奉亭內諸神明壽誕，倘值年爐主頭家辦理開費，可照本亭按開之額而已，不得加開，以免傷侵大伯公及諸神之公項。倘爐主頭家欲加開過頭，此係伊自己之方面。”倘若費用超出所定銀額，則由爐主頭家承擔。以上堪稱臻於完善且自成體系的祭祀制度，仰賴於大量的人力與物力配合，才能舉行隆重得體的祭祀活動。

<sup>1</sup> 詳見〈呷國青雲亭條規簿〉，頁 2。

<sup>2</sup> 詳見拙作：《馬來西亞最古老廟宇·青雲亭個案研究》，吉隆坡：青雲亭，頁 50-51。

<sup>3</sup> 叻，又作石叻，即新加坡別名“Selat”的音譯，本義為‘海峽’。

<sup>4</sup> 枋厝，閩南方言詞，意即木屋。

<sup>5</sup> 店厝，閩南方言詞，意即店屋。

<sup>6</sup> 參閱傅吾康、陳鐵凡編：《馬來西亞華人銘刻萃編》，頁 241，247，248，249，252，264，268，285 和 298 以作進一步了解。

甲亭作為華人社群的信仰中樞，就其“政教複合體”的特殊身份，似乎對凝聚和建構起其善信群體有一定程度上的影響。這種現象在其劃地為界、分而治之的制度下尤為顯著。據《呷國青雲亭舊條規簿》<sup>1</sup>第叁條文闡明：“諸里長<sup>2</sup>倘遇其鄉黨人等□□不論大小情，務宜排難解紛□之和睦，免傷和氣，以免公堂爭□之嫌。倘辦不直，方可引到亭主□副亭主、四大理面前判斷，以得□事休息乃為幸甚。”<sup>3</sup> 按此，甲亭極可能在甲必丹制度之際，抑或至遲到十九世紀初葉，即亭主制度時期就把華人聚居點劃分為六個“里”<sup>4</sup>，並個別在當地委任“里長”數名。里長代表亭主到各地執行任務，化解當地華人的糾紛和困境。倘若遇上無法妥善辦理的事務，才匯報副亭主和四大理處理；更甚者向亭主請令，傳昭甲亭諸耆老共同集議解決。又第捌條文闡明：“凡亭內之事，諸里長合應照亭□所有掬鬮輪流巡顧，若遇和尚□亭內之伴有不宜之事，或抑何□當責則責，當嫌則嫌。[...]”。不論對內或對外，里長職責甚重。

然而，里長的職務非止於斯。〈公議部〉1907.3.29 所載：“又議為各地頭所要勸捐日落洞塚山之緣，即議定八芝蘭街於四月初二、雞場街於四月初八、小吊橋於四月初十、東街納於四月十四、萬怡力於四月十八，各地頭之里長，須當依此日期前去勸捐。不准再延，特此批明。”<sup>5</sup> 由此足見，里長的職務範疇似乎遠遠超出了〈條規簿〉所擬下的職權框架。里長們既負責管理各里華人事務，上情下達，還肩負凝聚善信、募緣勸捐的角色。縱然甲亭有僧眾和座伴負責打理亭內宗教事宜，但對外募捐的重擔，最終還是落在里長的身上。

舉凡啟建清醮、平安植福法會或地方普渡會，甲亭得依賴與各里華人往來甚密的里長向當地的華人進行勸捐。此事可就甲亭現存 1845 年的〈祈求平安庚生簿〉<sup>6</sup>裡探出端倪。該簿共有六本，所錄眾善信的名字和生辰八字，其分配形式和里長的區域分配如出一轍。可見，甲亭里長制度的佈局形式和該亭善信的結構模式可謂不無關係。因此，筆者認為里長極可能扮演著宣導和號召的角色，每當甲亭舉辦任何宗教活動或進行募捐，里長成為關鍵人物，由他們把有關的訊息帶到各里，並由他們負責勸捐，再把緣捐名冊交到亭內。甲亭正好通過此制度的佈局形式，藉其在地政治影響勢力去牽動當地善信，有機地建構該亭與善信間強而有力的交際網絡和善信結構。

表（一）：青雲亭於亭主制度時期的善信分佈與人數統計

地域	善信人數		
	1849 年	1894 年	1904 年
雞場街	970	485	479

<sup>1</sup> 筆者於 2009 年在青雲亭進行田野考察時，發現另一本成書較〈呷國青雲亭條規簿〉更早的線裝條規簿。該簿為手抄本，簿內所錄乃第五任亭主陳明岩，號篤恭於光緒拾壹年歲次乙酉拾一月初八（1885）出任亭主後，翌年公立的條規。該簿共 42 頁，錄有 15 條規，可惜簿子線裝已經脫落，四周遭書蠹侵蝕，破損不堪。所幸書本中間部份的文字尚清晰可見。將之與亭主陳若淮時期遺留下的《呷國青雲亭條規簿》對照，尚可窺探其中一二。按照《呷國青雲亭條規簿》第 22 頁所載，該簿所錄的條規是“遵舊條規並立新條規”，為了便於辨別，因此本文暫且把立於亭主陳明岩時期的條規簿，稱之為《呷國青雲亭舊條規簿》，簡稱〈舊條規簿〉。

<sup>2</sup> 據《古代漢語詞典》釋義，“里”字乃古代居民區名或古代行政區劃名。“里長”又稱“里人”，意即一里之長。

<sup>3</sup> 〈呷國青雲亭條規簿第肆條規〉載：“凡諸理(里)長，倘遇其鄉黨人等有事，不論大、小情務，宜理排難解紛，勸之和睦，免傷和氣，以免公堂爭訟之嫌[...]。”

<sup>4</sup> 所謂六“里”即雞場街、八芝蘭街、東街納街、小吊橋、萬怡力街和寶錫街等六個地區。

<sup>5</sup> 甲亭至遲在 1904 年已經委派兩人出任干冬和吉黎望兩地的里長。然而上引文並未提及他們，個中緣由仍有待進一步考證。

<sup>6</sup> 〈祈求平安庚生簿〉：一系六本，書於道光己酉年葭月（1849），書面個別標籤著小吊橋三寶井、萬怡力、雞場街、東街納、寶錫街和八芝蘭街等地域名稱，內文詳載信士的名稱及生辰八字，相信是作為祈福用途。

東街納	531	461	*
寶錫街	526	144	78
小吊橋街	417	*	246
八芝蘭街	384	89	59
萬怡力街	247	*	124
山頂	干冬	-	112
	吉黎望	-	

註：\* 散佚  
 - 無相關資料  
 (資料來源：筆者統計自<青雲亭祈求平安生庚部(1849)>共六本、<青雲亭建醮三天祈安庚生簿(1894)>共四本、<青雲亭建醮保安生庚簿(1904)共六本>)

表(二)：青雲亭 1884 年至 1915 年各地頭里長人數

地域	里長人數	
	亭主陳明岩掌印時期 (1884-1893)	亭主陳若淮掌印時期 (1893-1915)
雞場街	12	2
東街納	4	5
寶錫街	3	10
小吊橋	4	3
八芝蘭街	4	4
萬怡力街	2	3
干冬	-	1
吉黎望	-	1
總數	29 <sup>1</sup>	29

注：- 無相關資料

(資料來源：筆者統計自<呷國青雲亭舊條規簿>和<呷國青雲亭條規簿>)

表(一)所錄 1849 年的統計顯示，甲亭在亭主陳金聲的領導時期(1847-1864)，其善信主要集聚在雞場街，其次是東街納街、寶錫街、小吊橋街、八芝蘭街和萬怡力街。據十九世紀初馬六甲華人人數統計，1842 年和 1852 年間馬六甲華人人數分別為 6,882 人和 10,680 人<sup>2</sup>。估計到了 1849 年，當時的華人人數約達 10,000 人之多。甲亭<祈求平安庚生簿>中記錄在案的善信達 3075 人，不在記錄的普通香客人數應該會遠遠超越這個數目。倘若把此善信統計較之與表(二)亭主陳明岩掌印時期(1884-1893)所委任的里長人數情況，則不難發現里長的人數與華人人數多寡成了正比。因此，筆者相信甲亭在建立其善信結構時，里長的角色發揮了一定程度上的號召力和影響力，活動範圍鎖定以上六地頭。

到了亭主陳若淮時期(1893-1915)，華人人數大幅度上升，聚居點也有擴大的趨勢。據英殖民政府的統計，1901 年和 1911 年間馬六甲華人人數分別為 14,333 人和 28,997 人。<sup>3</sup>有

<sup>1</sup> 據<舊條規簿>所載，里長人數共 29 人。後來因人事更迭推舉里長數名。礙於書本破損不堪，只能得知陳若琳和陳桂林後來分別受委為寶錫街和雞場街里長，日期不詳；楊壽安和林易慶於 1899.7.9 受委為八芝蘭街里長；黃文慶、陳金元、□正道、姚元樟受委為里長，日期和地域不詳；陳溫源於 1903.9.5 受委為里長，地域不詳。

<sup>2</sup> 同注 3，頁 532。

<sup>3</sup> 鄭良樹：<亭主時代的青雲亭與華族社會(一)>，刊於《文道》第 44 期，頁 29。

鑑於此，甲亭委派里長的形式也作出了一定程度上的更動。據〈呷國青雲亭條規簿〉的記載，里長所掌管的地域從前期原有的六地頭，增加干冬<sup>1</sup>和吉黎望<sup>2</sup>兩地，形成八地頭的局面。<sup>3</sup>又據〈公議部〉1915.2.29 載：“又議為曾清秀君提議為查喏申、亞羅牙喏、邦加蘭峇六、吉黎夢、丹絨、峇廚安南各處地方現已興旺，本亭擬舉各地之里長一位云云。[...]”。可惜遲遲沒有找到適當的里長人選，到 1915.8.30 最後一任亭主陳若淮逝世之際，該提議仍未落實。

儘管華人聚居點擴大了，甲亭也分別在干冬和吉黎望委任了兩位里長，然而此舉似乎對甲亭的善信結構沒有帶來較積極的影響。1894 年和 1904 年的善信統計顯示，亭主陳若淮時期的善信來源仍以雞場街和東街納街為主。來自新埠的善信，對甲亭的宗教活動反應一般；察看原有六地頭善信人數，在這個時期不增反減，均呈逆轉的趨勢。里長的人數與各地華人人數之多寡的比例也陷入了失衡的狀態。據〈公議部〉1914.6.29 所載，甲亭耆老曾面對裁決受到挑戰的案例。為了克服這方面的弱點和維護甲亭尊嚴，甲亭耆老遂訂下一項條規：任何人士有意請求青雲亭公斷訴訟事，雙方事先必須立約，誓言遵守仲裁，否則不受處理。<sup>4</sup>可見，甲亭儘管在二十世紀初仍斡旋與華社與英殖民政府之間，但其公信力仍受到一定程度上的挑戰。各地頭里長在此前提下自然無法有效執行任務和發揮其在地號召勢力。因此，甲亭在此時期的善信結構薄弱，與她在社會上的地位式微可謂不無關係。

### (III)“四大理”制度時期

“四大理”制度初期，該組織的營運模式原則上延續了亭主的制度，只是改由“主席”主之。祭祀活動方面，四大理也遵循前人所擬定的方案，以爐主頭家制度籌辦亭內一切祭祀事宜。然而，甲亭常常面對爐主、頭家申訴公項所制定的祭祀款額不足的窘境卻時而有之。為了避免祭祀活動受到影響，甲亭耆老在 1921 年至 1929 年間採取了許多改革步驟，如：採納投標的方式，由低價商家承包祭祀供品，爐主頭家從旁監視、亭內部份神明的聖誕祭祀由總巡接手承辦，費用由各神明公項支付，取代了原有的爐主頭家制度、取消普渡會迎請“四大理”的儀式、嚴禁僧眾就各神明聖誕之際對外募捐等。<sup>5</sup>以上種種新落實的舉措，雖然一勞永逸地解決了不合時宜的爐主頭家制度，也免去了該制度所引發的各類問題，但卻無形中影響了甲亭與華社緊扣在一起、有助建構善信群體的最佳紐帶。

表（三）：青雲亭於 1919 年和 1933 年的善信分佈與人數統計

地域	善信人數	
	1919 年	1933 年
雞場街	508	517
東街納	615	682
寶錫街	813	880
小吊橋街	165	615

<sup>1</sup> 干冬：地名，馬來語“Kandang”的音譯。

<sup>2</sup> 吉黎望：地名，馬來語“Klebang”的音譯。

<sup>3</sup> 查看〈舊條規簿〉，並無干冬和吉黎望兩地里長職；然而甲亭現存六本錄於 1904 年的〈青雲亭建醮庚生簿〉中，卻出現了“山頂”的地頭；〈公議部〉1906.2.30 也詳載時任吉黎望里長陳董遠因為遷離當地而向甲亭請辭。因此，這兩地的里長職最遲在 1904 年已經增設，該簿所謂的“山頂”，當指干冬和吉黎望兩地。由於有關記錄不多，其真實性仍待作進一步考證。

<sup>4</sup> 鄭良樹：〈亭主時代的青雲亭與華族社會（四）〉，刊於《文道》第 47 期，頁 21。

<sup>5</sup> 同注 13，頁 82-85。

八芝蘭街	255	*
萬怡力街	130	247
山頂 <sup>1</sup>	*	293

\*散佚 (資料來源：筆者統計六本<己未年(1919)地頭年庚部>、六本<癸酉年(1933)地頭年庚部>)

表(三)顯示四大理制度初期的善信群，有別於亭主制度晚期。此期善信的集聚點，漸漸從原有的雞場街移到寶錫街一帶。其各地頭的善信分佈情況，更符合了表(二)亭主陳若淮掌印時期所委任里長人數的比例。雖然這一時期記錄在案的善信人數較1904年明顯增加了許多，但漲幅似乎不比當時華人人口激增的現象。據1921年和1931年的統計，馬六甲華人口總數分別是45,768人和65,179人<sup>2</sup>，然而在甲亭文獻中的善信人數，卻少於當時華人總人口一成，情況堪虞。再者，儘管首任主席曾清秀在此前嘗提出要在華人新埠委任里長的建議，但這項倡議似乎未受正視，最終不了了之。根據此期的公議部記錄，所委任里長仍鎖定前期的八大地頭而已，山頂區的善信在缺乏里長的領導下，往往受到忽略，故此其善信結構無法有效地從原有的八大地頭延伸到其它的華人新埠。

待《1949年馬六甲青雲亭機構法令》成立，甲亭領導層從結構上作出了改變。<sup>3</sup>該機構褪去了“政教複合體”的身份，正式轉型成為宗教社團，負責弘揚、傳播和奉行華人宗教；經營、管理轄下業務，並提供婚禮註冊服務、喪葬設備和慈善福利服務。青雲亭機構的新領導架構裡，取消了“里長”職，也沒有委託任何職位取而代之。所有的宗教活動，均交由甲亭經理和僧侶籌辦。為此，甲亭內再無任何相關善信群的存檔記錄。苦無文獻可循之際，所幸獲得甲亭住持釋理行法師首肯，將一年一度、唯一詳載善信資料的新春<植福疏文><sup>4</sup>內容逐一抄錄下來，方得以一窺甲亭21世紀善信結構的發展趨勢。

表(四)：青雲亭2015年善信方言群的統計

方言群	量(份)	百分比(%)
福建	267	53.4
客家	83	16.6
廣東	62	12.4
海南	42	8.4
潮州	28	5.6
其它	18	3.6
總數	500	100

(資料來源：筆者統計自青雲亭2015年<植福疏文>)

表(五)：青雲亭2015年善信分佈統計

<sup>1</sup>據<癸酉年(1933)山頂地頭年庚部>的記載，該部所謂來自“山頂”(即馬六甲市郊)的善信，包括了來自馬六甲區的大吉黎望、江毛為中路、三寶井、旺黎港、旺梨、東洋港、坡尾、武吉南幣、慢坡街場芽實、馬打故貞、路弄班蘭、海濱埠、吧也隆勿、坡人氏、榜務X英里X、亞羅亞也、亞礼坡等，和來自外地的善信，如：金馬士、柔佛居鑿、吉隆坡和新加坡等地。

<sup>2</sup>同注26。

<sup>3</sup>同注13，頁37-38。

<sup>4</sup>每個家庭一份，頁內詳載善信的祖籍地、住址、兩名家長的生辰八字及其他家庭成員的名字。

地域		量 (份)
馬來西亞	馬六甲	356
	柔佛	41
	森美蘭	27
	雪蘭莪	27
	吉隆坡	17
	彭亨	2
	登嘉樓	1
	檳城	1
外國	新加坡	24
	印尼	1
	香港	1
	澳洲	1
	台灣	1
總數		500

(資料來源：筆者統計自青雲亭 2015 年<植福疏文>)

表 (六)：青雲亭 2015 年馬六甲善信統計

縣	量 (份)	百分比(%)
馬六甲市	307	86.0
亞羅牙也	27	8.0
野新	22	6.0
總數	356	100

(資料來源：筆者統計自青雲亭 2015 年<植福疏文>)

根據甲亭 2015 年為期十四天<sup>1</sup>的新春祈福活動，所錄 <植福疏文>資料共有 5360 份。礙於時間有限，茲進行抽樣研究，以 500 份為準。表 (四) 顯示，甲亭的善信結構乃以福建方言群居多。根據統計，當中尤以來自泉州府永春縣居冠，登記祈福者達 150 份，其次為南安縣 24 份、同安縣 23 份、德化縣 17 份、安溪縣 15 份、惠安 12 份和晉江縣 4 份。<sup>2</sup>與此同時，構成甲亭初期善信結構的漳州群，在時隔三百年後卻佔了極少數，統計所得只有 6 份而已。這種現象的個中緣由，有待作進一步探討。

表 (五) 則顯示甲亭的善信主要仍以馬六甲華人居多，來自外州和外國的善信人數也不少，佔了總比例約三成。來自外州的善信，尤以南馬區居多；外國的善信，還包括了來自上海、日本、美國、英國和瑞士等國<sup>3</sup>。再者，表 (五) 顯示甲亭來自馬六甲的善信，主要還是居住在馬六甲市，如：晉巷 (Cheng)、武吉嘉蒂爾 (Bukit Katil)、峇株安南 (Batu Berendam)、瑪琳再也 (Malim Jaya)、武吉波浪 (Bukit Beruang)、愛極樂 (Ayer Keroh) 和甘榜拉班

<sup>1</sup>據林佩珠 (8.7.2015)：甲亭每年正月初二至十五會進行為期十四天的新春祈福活動。所有善信，不論來自本地或外地都會集中在這十四天內進行一年一度的祈福活動。

<sup>2</sup>顧及大部份的華人是隨著二十世紀初或更早以前的移民潮移居到馬六甲，故此本文各籍貫府縣的分析，乃以明清府、縣行政區劃制度為準繩。

<sup>3</sup>根據田野考察所得，這些源自外國的善信，有一部份是旅居海外工作，或已經移民到當地的馬來西亞子民，在農曆新年期間回國或由親戚到青雲亭代為上疏祈福；小部份是旅遊客碰巧趕上祈福活動，臨時報名參加。

(Kampung Lapan) 等華人聚居點為多。研究發現，來自前期八大地頭的善信極少。這種現象可能與屋租統治法令在 2000 年廢除、馬六甲屋業迅速發展、世界文化遺產效應和旅遊業蓬勃發展息息相關，最終造成原本聚居在八大地頭的居民大量往外遷關鍵，從而促成甲亭善信結構呈變化的局面。

小結：

甲亭自肇建以來，便與馬六甲華人社會締結了深厚的情意結。其“政教複合體”的特殊歷史身份，為她樹立了不可磨滅的正面形象。儘管甲亭善信人數之多寡，會因其領導層之更迭而有所改變；但其在地理勢力始終是強而有力的後盾，使她在凝聚和組織善信機構時可謂事半功倍。儘管甲亭領導層自 20 世紀中葉褪去了政治的色彩，也面對著佛、道、儒三教道場林立於馬六甲市郊的挑戰，但似乎沒有造成根本上的影響。據不完整統計，甲亭觀音菩薩座下約有二萬名契仔。<sup>1</sup>察看 2015 年的統計，也顯示其善信的集聚範圍也隨著時代的改變逐漸擴大。由此足見，甲亭縱使失去政治力量的依附，單憑著神明之感召亦足以築起穩健的善信結構。加上甲亭屹立在馬六甲世界文化遺產核心區，伴隨著該處旅遊業蓬勃發展，其善信趨向國際化是不無可能的發展趨勢。

再者，峇峇意識形態在 1814 年或更早以前已經在甲亭的領導層和善信結構上形成一股強勢的力量。據田野考察所得，甲亭迄今仍保存了大量峇峇社群所使用的文物，諸如：三界桌、交寅轎子、刺繡宮燈、娘惹瓷杯、娘惹瓷花瓶、木雕金漆饌盒、木製金漆供碗、木雕金漆燭臺等；文獻中也出現大量糅雜閩南方言、馬來語和英語於一體的“峇峇語言”現象；甲亭自亭主時期以來，領導層均以峇峇社群佔大多數等。以上種種現象說明，峇峇社群在甲亭的善信結構中應該佔據了相當大的比重，可惜現存文獻並未就此社群作詳盡的記錄，近期的文獻也沒有特別為峇峇社群作出標籤，致使無法較全面地了解他們在 21 世紀甲亭善信結構上的影響。礙於時間和研究範圍上的約束，希望來日有機會再作進一步研究。

原始資料手稿：

- <曾其祿公司簿（1809-1882）>
- <紹蘭大伯公開費簿（1893）>
- <公議部（1905-1914）>
- <公議部（1915-1922）>
- <公議部（1926-1935）>
- <公議部（1942-1943）>
- <呷國青雲亭舊條規簿>
- <呷國青雲亭條規簿>
- <青雲亭祈求平安·雞場街生庚部（1849）>
- <青雲亭祈求平安·東街納生庚部（1849）>
- <青雲亭祈求平安·寶錫街生庚部（1849）>
- <青雲亭祈求平安·小吊橋生庚部（1849）>
- <青雲亭祈求平安·八芝蘭生庚部（1849）>
- <青雲亭祈求平安·萬怡力生庚部（1849）>

<sup>1</sup> 甲亭每逢農曆二月十九日、六月十九日和九月十九日會慶祝觀世音菩薩誕生、涅槃和成道日，座下契仔將在此三期慶典之際紛紛前來甲亭還緣。據該亭義工透露：甲亭每期慶典需要將 300 -350 公斤的白米分為小包裝，配以糖果送給各位契仔。每 10 公斤白米大約可以製成 650 小包裝，意即每期需要處理 19,500 至 23,333 小包裝，才能應付前來還緣的契仔數量。

<青雲亭建醮三天祈安·雞場街生庚簿（1894）>  
 <青雲亭建醮三天祈安·東街納生庚簿（1894）>  
 <青雲亭建醮三天祈安·寶錫街生庚簿（1894）>  
 <青雲亭建醮三天祈安·八芝蘭生庚簿（1894）>  
 <青雲亭建醮保安生庚·雞場街地頭（1904）>  
 <青雲亭建醮保安生庚·寶錫街地頭（1904）>  
 <青雲亭建醮保安生庚·小吊橋地頭（1904）>  
 <青雲亭建醮保安生庚·八芝蘭地頭（1904）>  
 <青雲亭建醮保安生庚·萬怡力地頭（1904）>  
 <青雲亭建醮保安生庚·山頂地頭（1904）>  
 <己未年（1919）雞場街地頭年庚部>  
 <己未年（1919）東街納地頭年庚部>  
 <己未年（1919）寶錫街地頭年庚部>  
 <己未年（1919）小吊橋地頭年庚部>  
 <己未年（1919）八芝蘭地頭年庚部>  
 <己未年（1919）萬怡力地頭年庚部>  
 <己未年（1919）山頂地頭年庚部>  
 <癸酉年（1933）雞場街地頭年庚部>  
 <癸酉年（1933）東街納地頭年庚部>  
 <癸酉年（1933）寶錫街地頭年庚部>  
 <癸酉年（1933）小吊橋地頭年庚部>  
 <癸酉年（1933）萬怡力地頭年庚部>  
 500份青雲亭2015年<植福疏文>

參考書目

- 張禮千：《馬六甲史》，新加坡：商務印書館，1941。  
 許雲樵：《華民族拓殖馬來亞半島考》，雪蘭莪中華大會堂慶祝五十四週年紀念特刊，吉隆坡：生活印刷有限公司，1977。  
 傅吾康、陳鐵凡合編：《馬來西亞華人銘刻萃編·第一冊》，吉隆坡：馬來亞大學出版部，1982。  
 鄭良樹：〈亭主時代的青雲亭與華族社會（一）〉，刊《文道·第44期》，吉隆坡：馬來西亞華人文化協會，1984。  
 鄭良樹：〈亭主時代的青雲亭與華族社會（二）〉，刊《文道·第45期》，吉隆坡：馬來西亞華人文化協會，1984。  
 鄭良樹：〈亭主時代的青雲亭與華族社會（三）〉，刊《文道·第46期》，吉隆坡：馬來西亞華人文化協會，1984。  
 鄭良樹：〈亭主時代的青雲亭與華族社會（四）〉，刊《文道·第47期》，吉隆坡：馬來西亞華人文化協會，1984。  
 柯木林、林孝勝合著：《新馬歷史與人物研究》，新加坡：南洋學會，1986。  
 蘇慶華：《馬新華人研究·蘇慶華論文選集》，吉隆坡：馬來西亞創價學會，2004。  
 黃存榮等著，張清江翻譯：《新馬華人甲必丹》，新加坡：亞洲研究學會，2006。  
 曾衍盛：《馬來西亞最古老廟宇·青雲亭個案研究》，吉隆坡：青雲亭，2011。  
 宋燕鵬：《馬來西亞華人史·權威、社群與信仰》，上海：上海交通大學出版社，2015。  
 J.V.Mills translate *Eredia's Description of Malacca, Meridional India, and Cathay*. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of Royal Asiatic Society, 1997.  
 Lim Huck Chin *Malacca Voices From The Street*. Kuala Lumpur: Lim Huck Chin, 2006



## 马来西亚佛光山东禅佛教学院的定位和功能

梁秋梅 郑远量

chewmoi83@yahoo.com

thierrytay2302@hotmail.com

### 摘要

马来西亚佛光山东禅佛教学院是成立于1996年，旨于培训僧才，初衷是吸纳来自马来西亚、新加坡、泰国、印度以及汶莱的学生，然而大部分都是来自马来西亚。东禅佛教学院由一开始的两年课程，到2002年开始改变为一年的课程，半年在马来西亚上课，半年到国外游学交流。这项变革也反映了佛学院的学生来源、素质、以及课程设置的问题。本文将从该学院的办院方针、课程设置、学生素质方面探讨东禅佛教学院在马来西亚佛教教育所扮演的角色与推动佛教教育所发挥的功能。

## The role and function of Dong Zen Institute Malaysia

### Abstract

Dong Zen Institute was founded in 1996, it aims at training Sangha, the original intention is to attract students from Malaysia, Singapore, Thailand, India and Brunei, but most of them are from Malaysia. From the beginning stage, Dong Zen Institute Malaysia conducted two-year program. In year 2002, it changed to one year programme, six months studying in Malaysia, another six months participating in study tours. This changes reflected the problem of students' sources, quality and curriculum. This study explore to the objectives of institute, curriculum setting and quality of students to analyze the role and the function of promoting the Buddhist teaching.

## 一、前言

佛教教育工作乃攸关佛教人才的培养、法脉的相传，关系佛教百年大计。对此，佛学院作为佛教教育的重要一环，尤其是培养未来的弘法人才为主，达到正法永住。佛学院乃佛教界所兴办之佛教教育机构，其教育方式异于传统丛林，大体上与新式学堂之教育方式类似，唯所授之科目内容则以佛学为主，以世学为辅。（佛光大辞典，网络版）当代佛教泰斗太虚大师曾感叹的说了一句话：“如果你要害一个人，就叫他去办佛学院吧！”。可见的，佛学院的创办之艰苦困难，佛学院弘法度众的功劳更功不可没。然而，无论在大马佛教界、学术界皆对于佛学院的课题鲜少做出探讨。对此，本文特撰文探讨佛学院的课题，藉此希望能引发教内、学者们关心佛学院的课题。

在马来西亚，若论及佛学院而言，北有创院已有45年的马来西亚佛学院<sup>1</sup>，中则有隶属台湾佛光山于1996年创办的马来西亚佛光山东禅佛教学院。作为拥有台湾佛光山僧伽教育庞大、历史悠久背景所创办的东禅佛教学院，1996年始创旨于培训僧才，从一开始的两年课程，后来转换成三个月的课程，到2002年又改变为一年的课程，更提出半年在马来西亚上课，半年到国外游学交流的模式。这项变革别于传统佛学院的模式，开启了崭新的教育风貌与特征。究竟东禅佛教学院这19年来默默的耕耘在佛教教育上体现了什么定位？在于整个马来西亚佛教教育中，东禅佛教学院的游学课程规划与变迁究竟能够发挥什么功能？故此，本文以马来西亚佛光山东禅佛教学院为例，本文将从蒐集文献资料加以访谈，从该学院的办院方针、课程设置与内容、师资学生素质方面探讨东禅佛教学院在马来西亚佛教教育的定位与推动佛教教育所发挥的功能。

## 二、东禅佛教学院简介

星云法师有鉴于马来西亚及东南亚各国佛教青年，每年千里迢迢负笈佛光山研究佛学。为让青年能就近学习佛法，乃于一九九六年创建了东禅佛教学院，开启了佛光山在马来西亚弘法的新页，成为大马佛教青年学佛的摇篮。更希望带给热心研究佛学的马、新、泰、印、汶等邻国青年深入经藏，造就佛教专才，为五国未来储备弘扬佛法的人才，以促进佛教的文化交流。

东禅佛教学院座落于马来西亚雪兰莪州仁嘉隆，院址所在原本是一片榴梿园。1996年3月1日，东禅佛教学院举行首届新生开学典礼，有二十多位来自大马各地和邻国的学生就读。

早年仁嘉隆只有民间信仰，并没有佛法的传播，佛光山功德主郭建风师姐在接触佛法后，常为了闻法到吉隆坡。后来，为了让更多村民得以修学佛法，她礼请大智图书馆住持依修法师前往仁嘉隆弘法。初期郭师姐是在家中召集佛友共修，后来搬到她的店铺楼上成立南华寺—东禅寺的前身。自此以后，佛光山宗长心定和尚和诸位法师常到当地结法缘，把佛法的种子一点、一点洒在仁嘉隆新村。

以教育培养人才，是佛光山开山的四大宗旨之一，星云法师说：“没有教育，纵有再高深的教理、再众多的经典，谁去研究呢？所以必须要提倡教育。佛伽，要有佛伽的教育；信徒，要有信徒的教育；甚至于儿童、妇女，也要有儿童的教育，妇女的教育。”这样的理念引领着佛光山开展教育事业，东禅佛教学院正正是以此培养人才的理念而兴建。

东禅佛教学院肩负着把大乘佛法和人间佛教的理念，无远弗届弘传开来的使命。东禅佛教学院自办学以来，即订定「悲智愿行」为佛学院院长训，是一所综合和着重生活教育、人文教育的精致学院。

学院以培育弘法人才、以开拓学生思想为目标，培养能与时代脉搏同跳动的学生，因此课程设计因应时代潮流，融合传统思想与现代理念，主要的修学课程分为佛教义理、生活教育、中英语文学、社会应用学等四大类。其中佛教类包括：佛学入门与行仪、梵诵、佛教名相学、印度与中国佛教史、佛教经论选要等，兼备世间法的运用，学习社会各领域的知识，如电脑、

<sup>1</sup> 马来西亚佛学院成立于1970年3月3日。这四十五年不曾间断的招生和开班。

书法、手工艺（中国结、陶艺、烹饪等）；还有参与筹备活动、学术性研讨会、讲座等等，让同学们能深刻的感觉，生活作息与社会的节奏并行，与时代的脚步并进，而且肯定人间佛教的理念。

学院拥有颇强的师资阵容及完善的设备，其中设有视听中心、电脑室、教室、禅堂、教务办事处、藏书量丰富的图书馆以及分布在寺院的大雄宝殿、弘法讲堂、流通处、厨房及斋堂。

草创初期是以两年制的修学期限，1999年始却以三个月的修学期为一期，直至2002年转变为一年制，并附以海外游学方式为其教学特色，易地教学，开拓国际视野。以传统丛林教育为宏观，融合先进教学制度与方法，透过因材施教的方式开发个人的内心世界和潜能，为红尘赤子而开辟的另一种修心陶冶的空间。提供毕业出路是东禅佛教学院的特色，毕业生可以自由选择到佛光山各道场或事业单位任职。就读期间表现良好者，可报考台湾佛光大学、南华大学或美国西来大学继续深造。（DZI, 2015）

### 三、东禅佛教学院的课程设置

为了清楚了解东禅佛教学院的课程状况，本文先从佛学院的课程设置蒐集资料做概略性的分析，探讨其课程内容的情况与着重的方向及特色。

#### 三. 一、办院宗旨与特色

东禅佛教学院办院的宗旨是培养具有宗教情操之国际弘法人才,从事佛教文化、教育、慈善、弘法等事业,借以住持正法,净化人心,实践人间佛教之理想。该学院有8项办院特色：一、毕业出路多元化、二、师资教授阵容坚强、三、奖助学制度完整、四、自觉管理生命教育、五、开发领袖潜能、六、课程解行并重、七、跨国游学交流、八、培养未来佛教人材。此8项特色当中,尤其跨国游学是东禅佛教学院的特色,学习无国界,世界是同共生,这是创办人星云法师的理念。法师希望「栽培懂得读书的学生,也要培育肯为社会、人类无私贡献的全方位人才」。同时,期许青年对国家社会要有责任感,要走出去扩展国际视野,破除地方情结,养成同体共生的国际观。（DZI, 2015）

根据采访所得，妙豪法师<sup>1</sup>表示，目前学院依照星云法师所制定的办院方针，主要的招生对象可分为三种：其一，还不知道自己人生目标的中学毕业生，让他们确定人生方向；其二，对佛光山四大宗旨认同，毕业后有兴趣加入佛光山服务的人；其三，其实也就是最重要的目标，就是培养僧才。在学院学习的过程当中，都非常重视领导与被领导的角色，让学员们有机会尝试不同的岗位。

#### 三. 二 课程内容

台湾佛光山丛林学院的课程为期三年，而在东禅佛教学院的修学年限是为期一年的课程，每年九月中旬开课，课程的上半年于马来西亚受通识教育，下半年则于中国大觉寺，台湾佛光山等国外参学。通识教育包括佛法概论、经典选要、佛教史、唯识心理学、佛门仪制、人间佛教、五堂功课、佛光学、高僧学、英文佛学、社会应用学、寺院行政管理、活动策划、佛门美学、财务管理、点座行堂、作务实习等等。（DZI, 2015）学院的半年研学，半年游学方式确实是一个特色，亦是新的教育风貌。

据妙豪法师表示，第一年在东禅佛教学院的课程是基础班，如果学员有兴趣继续修学，他们可以选择回到台湾佛光山丛林学院修学第二、第三年的课程。下半年到海外参学是目前佛学院的特色，让学员能够接触世界佛教，增广视野。

<sup>1</sup>妙豪法师为东禅佛教学院教务主任。

表一：佛光山东禅佛教学院课程一览表

一、经典/教理/教史/宗门类	二、唱诵礼仪/道德类	三、语言类	四、技能类	五、专题讲座(医学、健康、文化、历史等)
<ul style="list-style-type: none"> <li>• 经典选要</li> <li>• 佛法概论</li> <li>• 印度佛教史</li> <li>• 大乘百法明门论(佛教心理学)</li> <li>• 星云大师著作选读</li> <li>• 佛教文选</li> <li>• 海内外师兄长接心</li> <li>• 基础禅修</li> <li>• 大智度论</li> <li>• 佛教问题探讨</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 五堂功课(佛门仪轨、唱诵、领众共修)</li> <li>• 学佛行仪/佛门仪制(生活行仪、长养道德品格)</li> <li>• 高僧行谊</li> <li>• 缙门崇行录</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 英文佛学</li> <li>• 英文会话</li> <li>• 华文古今文选</li> <li>• 成语故事(外借)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 人间佛教读书会</li> <li>• 平面弘法传播(写作指导)</li> <li>• 电脑初/进阶</li> <li>• 社团(烹饪、书法、佛画、写作)</li> <li>• 佛教应用学(知客/布置/摄影/茶禅/插花...)</li> <li>• 乐音(乌克兰/合唱等)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 马来西亚佛教青年的发展及使命</li> <li>• 精神疾病的认知及预防</li> <li>• 佛教如何看待多元信仰</li> <li>• 马来西亚佛教史</li> <li>• 佛学与心理学</li> <li>• 星云大师与我</li> <li>• 马来西亚佛教的发展及困境</li> <li>• 人间佛教专题</li> </ul>

资料来源：佛光山东禅佛教学院教务处

根据表一，东禅佛教学院在第一年的通识教育中涵盖了5个部分：（一）经典/教理/教史/宗门类；（二）唱诵礼仪/道德类；（三）语言类；（四）技能类；（五）专题讲座。根据妙豪法师表示，课程的内容都是依据学员们的需要，以及发掘学员们的兴趣而设定的。课程不但包含佛学的课程，更包含了一些技能类以让学员掌握一门技巧。佛光山是提倡人间佛教思想，从上表的课程表课可见除了教理外，还增加多元又丰富的世学类如语言类、技能类，广学多元化。对此，妙豪法师补充说明，不是每一个学员来佛学院的目的都要出家，以后他们如果不出家，也能够佛光山世界各地的单位服务。

以第一年的基础课来谈，课程的内容确实朝向了目标而定，即是让学员对学佛有初步的认识，亦提升生活的技能，也能够提升学员的兴趣。

## 三、三、日程学时与教学内容分析

表二：东禅佛教学院日程时间表

时间	活动
6.00am-7.00am	起床、早课
7.00am-8.10am	早斋、环境打扫
8.15am-8.25am	易筋经、佛光健身禅
8.30am-10.20am	佛学课程
10.30am-11.20am	自修、典座、行堂、公务
11.30am-12.10pm	午斋、跑香
12.30pm-1.20pm	午休
1.30pm-2.00pm	午课：八十八忏悔文
2.00pm-4.00pm	佛学课程
4.00pm-5.30pm	出坡作务、盥洗
6.00pm-6.50pm	药石、洗碗、膳后
7.00pm-8.50pm	自修
9.00pm-9.40pm	晚课
9.45pm-10.05pm	暮鼓晨钟、开大静

资料来源：佛光山东禅佛教学院教务处

根据表二，东禅佛教学院的日程时间表涵盖了佛学课程、作务、经典诵念等。根据妙豪法师表示，这一些都是学员的日常生活时间表，学员们会轮流作务并分配到不同的工作岗位。这样可以使学员学习不同的事物，同时，也能发掘学员自己的兴趣。如果东禅寺有大型的活动，学生也会支援活动。对此，2014/2015届的学员，郑芷蔚，19岁，则表示由于中五毕业后不知道自己的方向，然而在佛学院的一年来，在生活技能，人与人之间的沟通得到了提升与净化。更重要的是，她找到了人生的方向，毕业后准备到佛光山其中一所大学——南华大学继续升学。此外，同期的学员，周珈吟，27岁，原本是一名老师，却毅然放弃政府委派的教职，希望让自己先看清自己，因此，报读了佛学院。这里让她看见了解行并重的重要，更有机会接触不同的人、事、物。从采访中的两位学员，可以知道他们对佛学院给予他们的教育是非常受用的。

从课程的设置来分析，佛学院的课程除了解、行门的充实以外，也赋予世间学的了解。学员们每一天佛学课程的时间为4个小时，其余的时间是一些生活技能的课程，就普通人对于佛学院的刻板生活、“深入经藏”丛林生活印象而言，东禅佛教学院第一年的基础班就没有让学员们深入的接触这些课程，以佛学、世间学相辅相配而成。

以表二与表三作为连贯分析，经典/教理/教史/宗门类包含了经典选要、佛法概论、印度佛教史、大乘百法明门论(佛教心理学)、星云大师著作选读、佛教文选、海内外师兄长接心、基础禅修、大智度论、佛教问题探讨。我们可以发现以上的经典都是北传佛教中一些非常重要的经典著作，需要大量的时间消化和理解。然而，表三中所显示的一天只有四小时的佛学课程，这样的对比而言，显然的一年的课程是无法让学员深入经藏，只能停留在认识经典的过程。

## 三、四、 师资的阵容与资格

表三：佛光山东禅佛教学院师资一览表

<b>国外师资</b>	
星云大师	佛光山开山大师、佛光山丛林学院创办人
心保和尚	佛光山宗长
心培和尚	佛光山退居和尚
慈惠法师	日本大谷大学文学硕士日本国立京都大学研究员
慈容法师	日本佛教大学社会福祉学系
慧开法师	南华大学学务长、美国天普大学宗教学博士
依空法师	高雄师范大学文学博士、台湾南华大学董事
永本法师	佛光山电子大藏经主任. 佛光山丛林学院专任教师
永东法师	美国西来大学宗教系博士
满纪法师	中国四川大学宗教所博士
郑石岩教授	台湾国立政治大学硕士
<b>国内师资</b>	
觉诚法师	马来西亚佛光山总住持
依清法师	佛光山南方寺监寺
依量法师	适耕庄禅净中心监寺
满慧法师	马来西亚东禅寺当家
慧尚法师	佛光山东禅寺禅修指导
妙豪法师	东禅佛教学院教务长
如音法师	东禅佛教学院学务长
如行法师	佛光文教中心监寺
王桂卿师姑	曾任马来西亚风采杂志主编/东禅佛教学院月刊主编
郑文泉副教授	拉曼大学中华研究院助理教授兼副院长、中华研究中心汉学研究组组长
郑庭河博士	马来亚大学中文系，高级讲师
李志祥博士	FM及《转捩点全人发展中心》 心理辅导师
曾毓林	《星洲日报》副执行总编辑
沈明信	马佛光文化总编辑
吴青松	马来西亚佛教青年总会会长
梁国兴	前马佛青总会会长
曾锡平	万津小学退休校长
刘育瑞	陶土及书法导师
王秋香	香海日式素食创办人

资料来源：佛光山东禅佛教学院教务处

根据表三，东禅佛教学院的师资阵容涵盖了海内外的师资，主要是佛光山自家的法师，同时也要邀请了本地的一些讲师授课。法师们主要是负责经典、宗门思想的课，而国内各个专业的讲师则是教导一些技能课以及专题讲座课。从师资阵容来分析，国外的师资主要是佛光山的一些主要法师，他们的授课主要是出席马来西亚佛光山的大活动，同时，也给学员们教授一些课。主要的师资还是国内的法师在授课。就国内的师资来谈，19位当中有8位法师，1为师姑，三位博士，其余的都是相关领域的专业人士，这无疑与表一的课程设置相呼应，涵盖五个方面的课程需要。

## (四) 特别活动分析

表四：2015年度东禅佛教学院“主办与承办的活动”

活动项目	参与对象/人数
“云水禅心”生命体验营	大专青年/50人
大专青年寺院生活营	大专青年/120人
第十一期短期出家修道会	中青年/224人
亚洲佛光青年联谊会	大专青年/社青250人
校园浴佛—仁嘉隆国民型华文学校	学校师生/1600人
“智慧创新”全国中学生佛学会三好领袖培训营	中学生/1300人（178学校）
东禅寺新春灯会—全寺支援	万人新春灯会

资料来源：佛光山东禅佛教学院教务处

根据表四，佛光东禅佛教学院的学生除了例常课程以外，还须主办和承办一系列活动，包括生活营，短期出家等。另，学员们也走出学院，接触外面的社会，当中包括到邻近的学习传播佛法，也举办全国中学生培训营。这也让学员们不局限在学院里一板一眼的教育，也能够体验到社会的教育。在一年的课程里，学员们也需要参与活动，甚至主办一些地方性的活动，我们知道，主办活动与承办活动都需要大量的资源与时间，才能把活动办得好，这样无疑减少了学生上课的时间。据妙豪法师，有时学员们会支援东禅寺的活动，就会减少上课的时间，但是她认为学员可以从活动中修行，从活动中体验佛法。

表五：2015年度户外参学/招生活动/赈灾

户外/招生活动	对象/人数/地点
马佛青—佛教父母成长大会	家长及青年/儿童300人
中南北马招生活动	佛教会/校园200人
参加新加坡青年英文佛学工作坊	大专青年50人
投入瓜拉吉赖赈灾行列	吉兰丹灾民
台湾佛光山及中国大觉寺参学	台湾佛光山及中国大觉寺

资料来源：佛光山东禅佛教学院教务处

根据表五，佛光山东禅佛教学院的学员们也到马来西亚各地区招生，这样也能够让更多的人认识到佛学院的功能。除此以外，学员们也积极奉献，参与国内的一些赈灾活动。

从以上两个列表，我们可以看到东禅佛教学院的学生有机会除接触社会。妙豪法师也提到，很多人都会问：佛学院的学生如何与社会接轨？法师表示，东禅佛教学院的学生不是只有在寺院里念佛拜忏，上佛学课，他们也鼓励学员去接触社会，回馈社会。

综合上面课程设置分析，东禅佛教学院课程的规划是以解、行相辅相成，配以一系列活动的运作与筹办，使整体的课程多元化又丰富。其中游学的部分是一个独特的教育风范，让学生扩大视野，国际交流，实是东禅佛教学院课程中一大特色。

五、社会定位和功能

表六：东禅佛教学院历年学生人数、学历、毕业出路统计表

年度	人数	性别		出家众	在家众	国籍	年龄			学历				毕业出路			学部	社会服务	出家本山
		男	女				18-23	24-29	30-35	中学	学院	大学	硕士	丛林学院	马来西亚各单位	本山单位服务			
1996-1998	60	15	45	-	60	马来西亚(60)	10	16	10	21	-	15	-	15	-			34	13
1999	53	19	34	-	53	新加坡(5) 马来西亚(48)	19	14	20	30	-	21	2	6	2			45	8
2000	20	2	18	1	19	新加坡(1) 马来西亚(19)	8	7	5	10	-	9	1	2	4	1	-	14	2
2001	36	2	34	-	36	马来西亚(36)	14	15	7	14	-	22	-	1	2	-	-	33	-
2002	32	7	25	-	32	马来西亚(32)	6	26	2	14	-	18	-	18	4	-	-	14	9
2003	21	2	19	-	21	马来西亚(21)	7	6	8	9	-	12	-	11	2	-	-	8	7
2004	25	7	18	4	21	中国(1) 印尼(3) 马来西亚(21)	9	9	7	18	-	7	-	10	9	1	-	5	5
	13	5	8	1	12	印尼(1) 马来西亚(12)	3	8	2	8	-	5	-	13	-	-	-	-	
2005	19	7	12	-	19	新加坡(1) 马来西亚(18)	9	5	5	8	-	11	-	11	4	2	-	2	3
2006	18	3	15	2	16	印尼(2) 马来西亚(16)	5	4	9	8	5	5	-	7	5	-	3	3	7
2007	18	3	15	-	18	马来西亚(18)	6	5	7	8	5	3	2	13	-	-	-	5	7
2008	16	4	12	-	16	马来西亚(14) 中国(1) 菲律宾(1)	8	2	6	7	8	1	-	10	1	-	2	3	2



	18	2	16	-	18	马来西亚 (6) 印度 (5) 中国 (4) 印尼 (2) 菲律宾 (1)	6	5	7	12	4	-	2	4	8	-	2	3	
2009	26	5	21	-	26	马来西亚 (11) 印度 (5) 中国 (2) 印尼 (3) 菲律宾 (6)	14	7	5	12	6	8	-	10	9	-	1	8	9
2010	23	8	15	-	23	马来西亚 (16) 印度 (4) 柬埔寨 (1)	11	6	6	9	6	8	-	10	4	-	-	10	5
2011	31	15	16	-	31	马来西亚 (23) 柬埔寨 (3) 越南 (1) 泰国 (1) 韩国 (1)	12	7	12	14	8	9	-	15	2	7	1	6	6
2012	17	8	9	-	17	马来西亚 (14) 泰国 (1) 印尼 (1) 中国 (1)	11	3	3	12	-	3	2	9	-	2	-	6	3
2013	26	12	14	-	26	马来西亚 (22) 印尼 (2)	15	5	6	16	1	8	1	13	-	3	5	-	10
2014	26	5	21	-	26	马来西亚 (23) 新加坡 (1) 泰国 (2)	未统计	未统计	未统计	未统计	未统计	未统计	未统计	未统计	-	3	1	-	未统计
<b>总计</b>	<b>498</b>													<b>178</b>	<b>56</b>	<b>19</b>	<b>15</b>	<b>199</b>	<b>96</b>

资料来源：佛光山东禅佛教学院教务处

根据表六，东禅佛教学院从1996年到2015年，这19年来，一共有498位学生。妙豪法师表示，由于早期的记录不完善，早年的人数是由当届的学生记忆统计的，因为人数难免会有落差。倘若以498位为准的话，当中计有204位学生到丛林学院学习；56位则到马来西亚佛光山道场服务；19位到了台湾佛光山山单位服务；15位在学部单位服务；人数最多的是回到社会服务的学生，计有199位。

若以到台湾丛林学院就读的学生而言，计有178位，相等于百分之35.74的学生有志于深入探讨佛法。这个数目可说是相当多。然而在498学生当中，只有96位学生选择出家，相等于百分之19.27的学生就读东禅佛教学院后出家。当然这96位学生当中，也包括了保送生。保送生的原因包括学员本身的佛法底子强，或是在马来西亚佛光道场服务多年，最后决定就读佛学院，因此学院会直接保送到丛林学院就读。

这19年来，19.27%的学生选择出家，这个数目对于东禅佛教学院培养僧才的功能而言确实是可圈可点。然而，回到社会上服务的学生还是居多的，199位，相等于39.95%的学生选择回到社会。

文章的第一节提到：“东禅佛教学院乃于一九九六年创建了「东禅佛教学院」，开启了佛光山在马来西亚弘法的新页，成为大马佛教青年学佛的摇篮。更希望带给热心研究佛学的马、新、泰、印、汶等邻国青年深入经藏，造就佛教专才，为五国未来储备弘扬佛法的人才，以促进佛教的文化交流。”

我们从表六分析，这19年来最多的学生来源都是来自马来西亚，这恰恰与1996年创建的目标有点落差，东禅佛教学院的成立是希望带给热心研究佛学的马、新、泰、印、汶等邻国青年深入经藏，造就佛教专才，为五国未来储备弘扬佛法的人才，以促进佛教的文化交流。然而，这些年来，超过90%的学生来源都是马来西亚人。这培训五国僧才的功能确实有待深思。

根据前节，妙豪法师提及东禅佛教学院的招生对象有三种：一、不清楚自己方向的毕业中学生；二、有兴趣在佛光单位服务的对象；三、以有志于出家的人。从表六分析，回到佛光山单位分别是56/498人到马来西亚佛光山道场服务；19/498人到本山单位服务；15/498人学部单位服务，一共有90人回到佛光山服务，96人出家，199人回到社会服务。从人数分布来分析，大部分的学员都在找寻人生的方向，修读一年后，可能就回到了社会。只有少部分的真正留在道场单位继续服务。

纵观以上几点，在一年的学习里，东禅佛教学院在社会教育的部分扮演了重要的角色，包括鼓励年轻人接触佛教。然而，从出家的人数来看，要鼓励年轻人出家修行，这条路还是需要继续努力。

## （六）结语

东禅佛教学院以一年的课程：上半年是通识教育，下半年是到海外参学，以及全免的学费，吸引了40岁以下的青年报读。这些青年包括中学刚毕业生，或者在工作上需要停下来沉淀再出发的青年，东禅佛教学院成为了他们探讨人生方向的皈依处。

这19年来，东禅佛教学院培训了498人，当中更有96人发心出家，这是佛教界值得鼓励的事。就社会功能来谈，东禅佛教学院通过不同的课程，让学员接触社会，走向社会。然而，笔者认为，从佛学院的本质，一年的佛学院课程是无法让学员深入经藏，只能让作为一道桥梁引领学员认识佛教，再引导同学到丛林学员继续修读。

纵贯全文，东禅佛教学院确实开启了马来西亚佛学院的新页，游学的课程打破了传统人们对佛学院刻板的印象，也提供了学员跨国学习，开拓视野，这无疑东禅佛学院的特色。至于功能的部分，套用妙豪法师的访谈内容，这一年的课程主要针对三大对象：其一，还不知道自己人生目标的中学毕业生，让他们确定人生方向；其二，对佛光山四大宗旨认同，毕业后有兴趣加入佛光山服务的人；其三，其实也就是最重要的目标，就是培养僧才。这也意味着一年的课程无法让学员深入佛法，导入出家之路。如果为东禅寺佛学院的课程赋予定位，我们可以总结这一年的课程是一座桥梁，让佛学院的学生认识佛教，从而认识自己，从而找到人生的方向。

佛学院作为佛教界法脉传承的摇篮仍需要大家的努力与加油。

**参考资料：**

佛光山东禅佛教学院简介（2015）摘自：[www.dzi.my](http://www.dzi.my)。阅于：2015年8月14日。

采访：东禅佛教学院教务主任，妙豪法师：2015年8月14日。地点：东禅佛学院。

采访：2014/2015届的学员，郑芷蔚：2015年8月14日。地点：东禅佛学院。

采访：2014/2015届的学员，周珈吟：2015年8月14日。地点：东禅佛学院。



© 版权所有：马来西亚佛教研究学会

© Buddhist Research Society of Malaysia, all rights reserved.

ISBN 978-967-10091-4-7



9 789671 009147

第四届马来西亚佛教国际研讨会论文集

Proceedings of the 4<sup>th</sup> International Conference On Malaysian Buddhism